

# 文化与社会

〔英国〕雷蒙德·威廉斯 著

北京大学出版社

# 文化与社会

〔英国〕雷蒙德·威廉斯 著  
吴松江 张文定 译

北京大学出版社

新登字(京)159号

*Culture and Society*

1780-1950

by *Raymond Williams*

本书根据 *Penguin Books* (企鹅丛书)1983 版译出

文化与社会

(英国)雷蒙德·威廉斯 著

吴松江 张文定 译

\*

北京大学出版社出版

(北京大学校内)

北京大学印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

\*

850×1168毫米 32开本 13.25印张 320千字

1991年12月第一版 1991年12月第一次印刷

印数:001—3000册

ISBN 7-301-00133-9/C·26

(平装)定价:6.80元

# 目 录

译者前言	1
年代简表	11
前 言	13
导 论	15
<b>第一编 十九世纪传统</b>	<b>23</b>
第一章 对比	23
一、伯克与科贝特	23
二、骚塞与欧文	45
第二章 浪漫派艺术家	59
第三章 穆勒论边沁与柯尔律治	81
第四章 卡莱尔	107
第五章 工业小说	127
《玛丽·巴顿》(1848) 盖斯凯尔夫人	127
《北方与南方》(1855) 盖斯凯尔夫人	132
《艰难时世》(1854) 狄更斯	133
《西比尔,又名两国记》(1845) 狄斯雷利	138
《奥尔顿·洛克》(1850) 金斯利	142
《费立克斯·霍尔特》(1866) 乔治·艾略特	145
第六章 纽曼与阿诺德	154
第七章 艺术与社会	178

<b>第二编 中间时期</b> .....	213
一、马洛克 .....	214
二、新美学 .....	219
三、吉辛 .....	228
四、萧伯纳与费边主义 .....	237
五、国家的批评者 .....	245
六、休姆 .....	251
<b>第三编 二十世纪的见解</b> .....	259
第一章 劳伦斯 .....	259
第二章 托尼 .....	279
第三章 艾略特 .....	294
第四章 两位文学批评家 .....	314
一、理查兹 .....	314
二、利维斯 .....	325
第五章 马克思主义与文化 .....	338
第六章 奥韦尔 .....	362
<b>结    论</b> .....	374
大众与群众 .....	376
大众传播 .....	379
大众观察 .....	384
传播与共同体 .....	391
文化与生活方式 .....	398
共同体观念 .....	406
一个共同文化的发展 .....	410
<b>后    记</b> .....	417

## 译者前言

雷蒙特·威廉斯是英国著名的文化批评家。1921年生于威尔士边境一个铁路信号员的家庭。他早年就读于村办公立学校，1931年到阿伯杰维尼(Abergavenny)语法学校学习，1939年入著名的剑桥大学三一学院学习。1942年应征入伍，在英军装甲师任坦克连上尉。在服役期间，他还编辑过军队报纸。1944年10月返回剑桥。1945年10月被委任为牛津大学班级委员会指导教师。1947年至1948年，曾主编极有影响的左派杂志《政治与文学》(*Politics and Letters*)。1971年被选为剑桥耶稣学院院士，1974年任剑桥大学戏剧讲座教授(剑桥建校设立的第一个戏剧教授席位)，1988年逝世。

威廉斯出身于一个普通工人家庭，从青年时代起就关心社会和工人的命运，很早就参加了社会政治活动。14岁时就参加过工党的活动。入剑桥大学后，他的工人阶级的背景和剑桥作为一种上层文化堡垒之间存在着很大的冲突，这种冲突影响了他以后的政治和学术的选择。能进入剑桥大学本身就是一件极不容易的事情，在剑桥的学生中，工人阶级出身的占极少数。这种文化背景使他逐步放弃工党的信仰，开始接触马克思主义，并于1939年12月加入英国共产党，成为英共学生支部的重要成员。1945年后，他主编《政治与文学》时，开始较为系统地研究西方文化，进而转向马克思主义，并且在以后成为同德语的卢卡契、法语的萨特齐名的西方马克思主义文论发展史上举足轻重的文化批评家。

威廉斯是一位多产作家，他治学精勤，研究范围几乎涉及社会科学的各个领域，在语言学、思想史、文化史与文化理论、社会学、戏剧、新闻传播学、文化批评等方面都有专著发表，创作过小说、剧本及电影纪录片的脚本。主要理论著作有：《阅读与批评》(*Reading and Criticism*, 1950)、《戏剧：从易卜生到艾略特》(*Drama from Ibsen to Eliot*, 1952)、《戏剧表演》(*Drama in Performance*, 1954)、《文化与社会》(*Culture and Society*, 1958)、《漫长的革命》(*The Long Revolution*, 1961)、《传播》(*Communications*, 1962)、《现代悲剧》(*Modern Tragedy*, 1966)、《戏剧：从易卜生到布莱希特》(*Drama from Ibsen to Brecht*, 1968)、《奥威尔》(*Orwell*, 1971)、《英国小说：从狄更斯到劳伦斯》(*The English Novel from Dickens to Lawrence*, 1971)、《乡村与城市》(*The Country and the City*, 1973)、《电视：科技与文化形式》(*Television: Technology and Culture Form*, 1974)、《关键词》(*Key Words*, 1976)、《马克思主义和文学》(*Marrism and Literature*, 1977)、《唯物主义和文化的若干问题》(*Problems of Matervalism and Culture*, 1980)、《文化》(*Culture*, 1980)、《文化社会学》(*Social of Culture*, 1983)等。他还有四部小说：《边远的乡村》(*Border Country*, 1960)、《第二代》(*Second Generation*, 1964)、三部曲《为马诺特而战》(*The Fight for Manod*, 1979)及《志愿者》(*Volunteers*, 1978)。

《文化与社会》是威廉斯的成名之作，1958年初版后，已重印了20多次，被译成意大利文、日文、德文等多种文字。威廉斯对文化的关注是从编辑《政治与文学》时就开始了，《政治与文学》的目标就是以现代人的体验来重新探讨和诠释“文化”一词所描述的传统。1950年开始写作的《文化与社会》，可以看作威廉斯在编辑《政治与文学》杂志时对文化探讨的延续。

在讨论文化观念时，威廉斯首先注意从语言的变迁来审视更广大的生活与思想的变化。从18世纪50年代到19世纪初，在当今世界上有几个极为重要的字眼首先变成了一般通用英文词，或

者在原来普遍使用的基础上赋予了新的意义。威氏认为有五个词即 Industry(工业)、Democracy(民主)、Class(阶级)、Art(艺术)、Culture(文化)可以代表新词变迁的模式,而这个模式可以看成一种思想文化变迁沿革的地图。在现代的社会结构中,这五个词的重要性随时可见,它们在关键时刻的“变化”可以看到人类社会、政治和经济结构的变化。

接着,威廉斯具体审视了从 18 世纪中叶到 20 世纪中叶活跃在英国思想界和文学界的 40 位著名作家和思想家的作品及其在文化方面的陈述(当事人的实际语言)及其贡献。威廉斯把这 40 人分为三个不同的时期:把伯克、边沁、布雷克、华兹华斯、欧文、柯尔律治、穆尔骚塞、拜伦、雪莱、托马斯·阿诺德、济兹、卡莱尔、纽曼、狄斯雷利、罗斯金、乔治·艾略特、金斯莱、马太·阿诺德、莫里斯、惠尔斯、佩特等生活在 19 世纪的 26 人列为第一时期,这个时期形成了一个“19 世纪的传统”;把马洛克、萧伯纳、王尔德、吉辛、贝洛克、托尼、休姆等 7 人列为“中间时期”,这几位处于 19 世纪与 20 世纪交替时期的作家没有什么创新的东西,但他们所作的努力是在演出前代作家未竟的事业,在作新世纪的一种试探,他们所代表的是交替时代文化精神的一种浮现;把 D. H. 劳伦斯、T. S 艾略特、理查兹、利维斯、奥韦尔、考德威尔等 6 位作家列为第三时期,即把他们作为“20 世纪见解”的代表。威廉斯在本书的书名后曾加了一个注:“1780 年至 1950 年”。威廉斯是从 1950 年开始写作此书,因而他所谓的“20 世纪的见解”显然只局限于 20 世纪上半叶已成名的作家上。而在这 170 年间的作家选择上,威廉斯显然遗漏了像彭斯、司各特、奥斯丁、勃朗宁、夏洛蒂、丁尼生、萨克雷、哈代、沃尔芙、福克斯、梅瑞狄斯等著名作家和诗人。为此,在《文化与社会》一版再版的情况下他常常受到人们的诘问。但威廉斯自己认为,书中所涉及的作家是,以“文化与社会”为核心主题使之互相联系起来,读者阅读后能意识到一个传统的存在,本书的任务也就完成了。



威廉斯在 50 年代初深受利维斯的影响。他的学生、当代著名西方马克思主义文学批评家伊格尔顿(Terry Eagleton)曾说,威廉斯在 50 年代初是一个左派利维斯主义。在写作《文化与社会》时,威廉斯开始摆脱利维斯的影响,较多地接触了马克思主义,开始了同传统马克思主义的对话。在本书中,他比较重视经济发展在社会变化及文化观念演变中的作用。他认为,工业(生产力)的发展是“民主、阶级、艺术和文化”发展的前提,“工业革命改变了英国”,也改变人的文化观念。他通过对 40 位思想家、作家的评述,向读者展现了 1780 至 1950 年期间英国哲学、文化、艺术、历史、社会学、大众传播等广泛的领域。尤其在《马克思主义和文化》一章中,威廉斯对英国马克思主义批评家韦斯特、考德威尔对马克思主义基本原理的误解及随意地解释马克思主义提出了尖锐的批评。威廉斯认为,马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中提出的生产力和生产关系、经济基础和上层建筑相互之间关系论述是对文化理论的一个极为重要的贡献。

威廉斯引用了马克思那段著名论述:“人们在自己生活的社会生产中发生了一定的、必然的、不必以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式决定着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。……随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这种冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、美学的或哲学的,简言之即意识形态的形式。”威廉斯十分赞叹马克思在这段话中显示

出的文化理论的丰富性和实事求是的立身行事的准则，马克思既看到了经济基础对上层建筑的决定关系，又对这种关系作了一定的限定，上层建筑的变革是随经济基础的变革“或快或慢地发生”，这是非常正确的，威廉斯认为，上层建筑涉及人类意识，因此必然是非常复杂，它不仅是因为它的多样性，而且还因为它始终是历史的，它包括对现存的反应，又包括对过去的延续。

威廉斯在 50 年代写下的论著大多具有对话性、论辩性，本书也不例外。恩格斯 1890 年 9 月 21 日给布洛赫的那封信中申明：“根据唯物史观，历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产，无论是马克思或我都从来没有肯定比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定的因素，那么他就把这个命题变得毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”。威廉斯引用这段话之后认为，恩格斯和马克思一样，强调两者关系的复杂性，但并不意味着放弃经济处于首要地位的原则，只是反对“唯一”的绝对化。而英国某些马克思主义的文化批评家却把两者关系绝对化。如韦斯特的“对我们生活的批评，即检验我们是否在为推进我们社会的最富创造性的运动中尽力，成为文学批评唯一有力的基础”的观点离那种败坏马克思主义声誉的文学批评仅一步之遥”。威廉斯指出：“从一般意义上说，文学显然是一种社会活动，而其价值似乎正在于作者获得了某种活力，这种活力显现出来而且直接用于文学方式的讨论。这种活力存在着一种大于文学范围，存在于作家和现实关系的全部复杂之中。”因此把作者获得这种活力归结为参与某种特定的社会和政治活动上，“实际上是把马克思主义庸俗化了”。威廉斯这个见解是有道理的。试想，如果我们评论陶渊明或者王维时，难道能够把陶诗中乌托邦理想、王诗中田园趣味是否能推动社会发展作为文学批评的唯一标准吗？如果是这样的话，我们就根本背弃了艺术的审美原则，无法真正认识陶、王诗的价值。

考德威尔等英国马克思主义批评家强调从艺术创作中个人“内心活动”去寻求“可能实现的理想”(社会主义)。威廉斯认为,这种论调违背马克思关于“存在”和“意识”的基本命题。考德威尔是英国早期的杰出的马克思主义文艺批评家,1935年开始写作并于1937出版的《幻觉与现实:诗的源泉研究》是英国第一部运用历史唯物主义的观点研究文学的重要著作。考德威尔对诗歌的产生和发展,诗的语言和社会关系、英国资本主义各阶段主要诗人的作品,都作过系统的分析和研究,并且以诗为例证,批判了作为近代西方文艺理论基础的资产阶级心理学,阐述了马克思主义的美学原理和方法。但应该指出的是考德威尔的论述中也有一些牵强的地方。威廉斯在本书中对考德威尔那种“刻板的方法论”,即那种认为“研究一种民族文学,谁就要从文学与之息息相关的经济史入手,然后将文学置于其中,并依据它对文学加以解释”的研究方法,表示了不同意见。他认为,这种方法虽也能从中有所收益,但总体上来说,是牵强的和肤浅的,这是因为,经济因素虽然是起决定作用,但它决定的只是整个生活方式,而文学同整个生活方式关联,而不是唯独与经济。因此这样的文学批评必然会导致它的抽象性和非现实性。考德威尔正是不作具体分析,将15世纪以来的诗歌全部判定为“资本主义诗歌”,把本世纪的西欧文学全部称之为“颓废文学”。威廉斯严肃指出,考德威尔这种描述必然导致用一般结论来代替实事求是的分析,是用牺牲现实来成全一种公式。出现这种偏向的主要问题是不能恰如其分地运用马克思主义的“上层建筑”的科学概念。

威廉斯看到了一些马克思主义批评家在注释马克思主义文化理论时的混乱,并试图对此作出自己诠释。但他由于没有真正把握马克思主义,因此常常滑到自相矛盾的境地。他既承认马克思关于基础和上层建筑的公式的正确性,又说这个公式是抽象的,它无法包容相互交织的“实际经验”的结构。他从“存在决定意识”出发,进

而对列宁的“只靠本人的努力,工人阶级只能够发展工会意识”论述绝对化(列宁在这句话中强调的是革命理论的指导作用),说列宁“主张劳动阶级无法创造一个社会主义意识形态”,与马克思关于阶级和意识形态关系和存在与意识关系的解释是矛盾对立的。威廉斯仅注意到列宁在一些具体问题上与马克思、恩格斯表述有所不同,而忽视了在一些基本问题上的一致性和延续性,这样由对列宁思想的片面理解而得出他自己片面的结论。

威廉斯不赞同在一个新的社会中,去人为规定一种新的意识形态。他对苏联对文学作一种人为“权威命令式”的规定(如规定社会主义现实主义是文学的挂帅)表示疑问。他认为,如果你习惯地认为文学与社会关系单纯而直接,那么,以“社会主义的现实主义”挂帅就会似乎有理,而且可以得到一种与此运动相适应的文学。但是,既然是“存在决定意识”,那么,人们就会发现要事先规定任何一种特定的意识决非易事,除非作规定的人能巧妙地把他们自己等同于“存在”。威廉斯认为,在一个社会主义社会中,当基本的文化技能已被普遍掌握,沟通的渠道已经扩大并已经畅通,一切可能做到的都已经准备就绪时,这样就会达到一种对整个事实的反映,从而就具有价值。威廉斯的这种看法是有道理的,但他在这里又片面地把实践(存在)和理论(意识)对立起来,因为一种正确的文艺政策(意识形态或理论)是从实践中总结出来的,它具有指导行动的功能,但还应在实践中不断得到检验和发展。伊格尔顿曾批评威廉斯从来不想从理论上区分主观经验和客观社会条件。实际上,威廉斯有时过分割裂了这两者之间的关系。

威廉斯是一位具有国际影响的英国马克思主义文论家,既是传统的又是朝向未来的文化社会活动家。在结构主义风起云涌的60年代和70年代,他的作品和思想一度被指责为保守的、停滞的,甚至是倒退的。连他最得意的学生伊格尔顿也转向法兰克福学派而批评过他。但是,到了80年代,结构主义经过了后结构主义和

解构主义阶段后走向了下坡,新历史主义批评开始抬头,使学术文化界重新认识威廉斯。伊格尔顿在1986年的一个访问记中曾说:威廉斯的停滞实际上是在坚持某种自己的立场。威廉斯是有预见的,在他的著作中,人们很可能发现他所坚持的那种立场和形式与他们现在的一致。我对威廉斯的批评,并不是与他在现论上的分歧,而是对他作品的政治力量是否赞同的问题:他对批评家在学术界的作用所持的态度,他对什么应该是文学批评的态度,以及他对文化研究和超学科界限的必要性的态度。所有这些,在威廉斯的作品里从一开始就明显存在。而正是这些因素使一些像我这样的人现在重又转向他的作品,因为它们确实比那些理论的区分更加重要。伊格尔顿还认为,威廉斯比任何时候都更接近马克思主义,不论我们给他的著作贴上什么标签,它们仍然是发人深省的、客观的马克思主义著作。<sup>①</sup>伊格尔顿的话虽有溢美之处,但也可以看出,威廉斯在当代西方马克思主义文学批评中的重要地位。

近年来,我国翻译了不少西方文化理论和文学批评的著作,其中对西方马克思主义各派著作如法兰克福学派以及卢卡契、萨特、戈德曼、马尔库塞、阿尔杜塞、杰姆逊、伊格尔顿等人的著作也介绍了不少,但却尚无介绍威廉斯的著作。译者正是抱着这样一种补缺的目的去翻译《文化与社会》,向读者提供威廉斯思想文化观念的一个侧面。同其他西方马克思主义者一样,威廉斯的思想有他合理正确的地方,也有许多失误甚至荒谬的地方,这个前言只是提到他在《文化与社会》中对马克思主义的一些看法。读者在阅读本书时应该认真鉴别。正像著名哲学家黄楠森教授所说的,“对西方马克思主义,不能采取一棍子打死全盘否定的办法,应该了解他们的思想、他们的问题”;“无论如何得承认西方马克思主义是马克思主义发展过程中的一种思潮,它确实是在研究一些现实问题,而且是马

---

<sup>①</sup> 转引自王逢振:《今日西方文学批评理论》,第91页,漓江出版社,1988。

克思主义还没有解决的一些问题”。<sup>①</sup>

本书是根据英国企鹅丛书 1983 年版译出。

**译 者**      1988 年 3 月初稿    1989 年 12 月二稿

---

<sup>①</sup> 黄楠森：《西方马克思主义与人道主义》，北京大学出版社 1989。



## 年代简表

(表中所列的是本书中讨论的作家二十五岁之年)

伯克(Edmund Burke)	1754
边沁(Jeremy Bentham)	1773
布雷克(William Blake)	1782
科贝特(William Cobbet)	1787
华兹华斯(William Wordsworth)	1795
欧文(Robert Owen)	1796
柯尔律治(S. T. Coleridge)	1797
骚塞(Robert Southey)	1799
拜伦(George Gordon)	1813
雪莱(P. B. Shelley)	1817
阿诺德(Thomas Arnold)	1820
济慈(John Keats)	1820
卡莱尔(Thomas Carlyle)	1820
纽曼(J. H. Newman)	1826
狄斯雷利(Benjamin Disraeli)	1829
摩利斯(F. D. Maurice)	1830
穆勒(John Stuart Mill)	1831
盖斯凯尔(Elizabeth Gaskell)	1835



普金 (A. W. Pugin)	1837
狄更斯 (Charles Dickens)	1837
乔治·罗斯金 (John Ruskin)	1844
乔治·艾略特 (George Eliot)	1844
金斯利 (Charles Kingsley)	1844
阿诺德 (Matthew Arnold)	1847
莫里斯 (William Morris)	1859
惠斯尔 (J. A. McN. Whistler)	1859
佩特 (Walter Pater)	1864
马洛克 (W. H. Mallock)	1874
萧伯纳 (Bernard Shaw)	1881
王尔德 (Oscar Wilde)	1881
吉辛 (George Gissing)	1882
贝洛克 (Hilaire Belloc)	1895
托尼 (R. H. Tawney)	1905
休姆 (T. E. Hulme)	1908
劳伦斯 (D. H. Lawrence)	1910
艾略特 (T. S. Eliot)	1913
理查兹 (I. A. Richards)	1918
利维斯 (F. R. Leavis)	1920
奥威尔 (George Orwell)	1928
考德威尔 (Christopher Caudwell)	1932

## 前 言

文化观念和现代各种常用的文化一词,是在被称为工业革命的时期进入英国思想的。本书即以此发现作为本书结构的原则。本书试图说明文化观念及其各种现代用法是如何及为何进入英国思想的,同时探讨文化观念从开始到当代的演变过程。因此,本书旨在说明并诠释我们在思想和感觉上对 19 世纪后期以来英国社会变迁的反应。只有在这样的脉络中,才能充分理解“文化”一词的用法及其所涉及的各种问题。

1946 年至 1948 年,我和克利福德·柯林斯先生(Clifford Collins)及沃尔夫·曼克维兹先生(Wolf Mankowitz)编辑《政治与文学》评论,本书是这份刊物所发起的探讨的延续。我们当时的目标是探讨、并在可能的情况下用我们这代人的经验重新注释“文化”这个词所描述的传统。在与我这两位原先的编辑同事共同的初步探讨之中,我获益匪浅,对此我铭感终身。1950 年以后,本书实际写作开始,我再次特别感谢柯林斯以及我的同事安东尼·麦克莱恩先生(Anthony McLean)的帮助。在写作过程中,我请教于英年早逝而著作享誉身后的汉弗莱·豪斯(Humphry Howse)和弗朗西斯·科林根德先生(Francis Klingender),获益良多。另外许多人也慨然相助,特别应该提到的是贝特森先生(F. W. Bateson),贝尔钱伯斯先生(E. F. Bellchambers),亨利·柯林斯先生(Collins),科尔曼先生(S. J. Colman)和史密斯先生(H. P. Smith)。我的夫人与我对原稿逐行辩论商讨,在某些篇章的写作中,她实际上是我的协作

者。不过,我的判断与错误始终应自行负责,与他人无关。

本书付印后,我一直在思考着这本小书对这个领域里的后来之作可能会有裨益的几个方面,在这里注明,或许会有用处。首先,我觉得,我们从各个不同的方面入手,殊途同归,到目前的阶段事实上已基本建立一个新而普遍的文化理论。我在本书中设法澄清文化理论传统,可以进而重新充分阐述这些原则,将文化理论视为整个生活方式中各种成分之关系的理论。此外,我们也必须用这些术语,考察一个正在不断扩张的文化观念及其具体过程。因为我们生活在一个不断扩张的文化之中,却又枉费心神,对这样的事实感到遗憾,而不是寻求了解其性质及状况。我认为,在识字、教育层次、报刊等问题上,我们视为定论的文化史急需大幅度的修正。我们也有必要详细研究目前文化扩张所带来的社会和经济问题,借以制定一个完善的共同方针。最后,在批评的专门领域里,我们也许可以扩大我们的分析方法,遍过调查研究,重新界定创造性的活动和交际。上述种种工作都困难重重,不过,了解我们目前在这些问题上新使用的词汇的来龙去脉,可能会有帮助,本书的目的就是希望能有助于这种了解。

本书有些部分已经以其他形式刊载于《批评论集》(*Essays in Criticism*)和《大学与左派评论》(*Universities and Left Review*)。

我根据本书成书以来领悟到的三项事实,为这次企鹅版本做了三处局部修改。

这次企鹅出版公司 1963 年重版,我增加了一篇后记。

## 导 论

18 世纪后至 19 世纪前半叶,一些今日极为重要的词汇首次成为英语常用词,或者这些词原来在英语中已经普遍使用,此时又获得新的重要意义。这些词汇其实有个普遍的变迁样式,这个样式可以视为一种特殊的地图,通过它可以看到更为广阔的生活思想变迁——与语言的变迁明显有关的变迁。

五个词是绘制这幅地图的主要依据,它们是工业(industry)、民主(democracy)、阶级(class)、艺术(art)和文化(culture)。在我们现代的意义结构中,这些词的重要性随时可见。它们的用法在关键时期发生变化,是我们对共同生活所持的特殊看法普遍改变的见证:即对我们的社会、政治及经济机构的看法,对设立这些机构所要体现的目的的看法,以及对我们的学习、教育、艺术活动与这些机构和目的的关系的看法。

第一个重要的词是“工业”,其用法改变是我们现在所说的工业革命时期。在工业革命时期之前,“工业”原是指一种特殊的人类属性,意译出来是“技术、刻苦、坚毅、勤奋”。这种用法至今仍然存在。但是,18 世纪后几年来,这个词又有另外的意思,成为一个集体词,意指我们的制造与生产机构,以及这些机构的一般活动。亚当·史密斯(Adam Smith)在《国富论》(*The Wealth of Nations*, 1776)中首次这样用,此后这种用法即确定沿袭下来。以大写字母开头的“工业”(Industry)被视为自成一义——一种机构、一个活动群体,而不只是人类的一种属性。在 19 世纪,在形容人的“勤劳的”(in-

dustrious)一词之外,又加上形容机构的“工业的”(industrial)。这些机构迅速成长,日益重要,被看成是在创造一个新的制度。19世纪30年代,这个新制度首次被称为“工业主义”(Industrialism)。采用这种称呼,部分是承认一系列非常重要的技术变化,以及这些变化对生产方法的转化效果,然而这也就是在承认这些变化对整个社会的影响,因为社会也被改变了。“工业革命”(Industrial Revolution)一语充分证明了这一点:法国作家首先在19世纪20年代使用这个短语,后来英国作家在同一世纪里也逐渐采用,这个短语显然是比拟1789年法国大革命而模仿成的。法国大革命改变了法国,工业革命改变了英国;改变的手段各不相同,但改变的种类则可以相比较:以一种改变的样式而产生一个新的社会。

第二个重要的词是“民主”,这个词来源于希腊人,意为“由人民治理”,但到了美国独立革命和法国大革命时代才成为英语常用词。威克利(Weekly)在《古词与现代词》(*Words Ancient and Modern*)中写道:

直到法国大革命,“民主”才不再只是一个文学词汇,而成为政治词汇的一部分。<sup>①</sup>

威克利此说是成立的。18世纪末开始大量增加的例子都与美国和法国有关。值得注意的是,大部分例子都显示了这个词的用法与人们深恶痛绝的“雅各宾主义”(Jacobinism)一词或大家熟悉的“恐怖统治”(mob-rule)一词密切相联,并无褒义。大宪章(Magna Carta)以来,或者共和时代(Commonwealth)以来,或者1688年以来,英国可能就已经是一个民主国家(这个词有太多现代定义),但未曾自称“民主”。18世纪末到19世纪初,民主人士(Democrats)一

---

<sup>①</sup> 威克利:《古词与现代词》,第34页。

般上被视为危险而具有颠覆性的暴民煽动者。正如“工业”及其派生词记录了我们今日所称的工业革命，“民主”和“民主人士”变成日常用语，也记录了美国和法国革命在英国造成的影响，以及英国人争取“民主代议制”的一个关键的斗争阶段。

意义为机构的“工业”一词始于 1776 年左右；“民主”也大约同时变为一个实际应用的词。第三个词“阶级”，以其最重要的现代意义而言，可追溯至 1740 年前后。在此之前，英文“class”一词的普通用法是指学校或大学里的一个级分或群体：“逻辑或哲学的一般级分”。具有社会意义的“class”一词的现代结构，在 18 世纪末才开始建立。先是有“下层阶级”(lower classes)，与 18 世纪稍早出现的“下层社会”(lower orders)相联。18 世纪 90 年代，又出现“上等阶级”(higher classes)一词，随后又有“中产阶级”(middle classes)和“中层阶级”(middling classes)等词；“劳动阶级”(working classes)出现于 1815 年左右，“上层阶级”(upper classes)出现于 18 世纪 20 年代。“阶级偏见”(class prejudice)、“阶级立法”(class legislation)、“阶级意识”(class consciousness)、“阶级冲突”(class conflict)以及“阶级战争”(class war)等词在 19 世纪里纷至沓来。“中上阶级”(upper middle classes)在 19 世纪 90 年代首次耳闻，“中下阶级”(lower middle classes)则始闻于 20 世纪。

显而易见，“class”一词新用法的壮观历史，当然并不是说英国这时才开始有社会等级的划分。但是这段历史清楚地指出这些社会等级划分性质上的变化，而且同样清楚地记录了人们对这些等级划分的态度的改变。“阶级”一词不如“等级”(rank)明确，而这可能是“阶级”一词被采用的原因之一。因此，这个词的构造是在 19 世纪的概念上建立起来的，也就是说，是根据在英国已经改变了的社会结构和社会感觉建立起来的，当时英国正在经受工业革命的洗礼，而且又处在政治民主中的一个重要发展阶段。

第四个词“艺术”在改变的样式上与“工业”极为相似。它原来

的意思是一种人类属性,一种“技术”(skill),在我们讨论的这个时期变成了一种机构,一种团体活动。“艺”原先可指任何人类技术;但是,大写字母开头的“艺术”(Art)现在特指某些技术,即“想象的”或“创造性的”艺术。“艺术家”(artist)原来是指技术熟练的人,如“艺匠”(artisan);但是“艺术家”现在单指那些精选的、具有想象力或创造性的技术。而且最为重要的是,大写字母开头的“艺术”终于成为代表一种特殊的“真实”——“想象的真实”(imaginative truth)，“艺术家”则终于代表一种特殊的人,例如 19 世纪 40 年代用来形容人类的新词“艺术的”(artistic)和“艺术性的”(artistical)等词。“美学”(aesthetics)这一个新名称,也被发掘出来,用来形容艺术上的判断;而“美学”又产生一个新的名词“美学家”(aesthete),用来形容一种专门的人材。文学、音乐、绘画、雕家、戏剧各种艺术于是统称为艺术(the arts),意指它们本质上有某种共同之处,使它们能区别于其他各种人类技术。同样,“艺术家”和“艺匠”的分别已始于“艺术家”和“技工”(craftman)之间的分别。“天才”(genius)原意为“一种独特的气质”,变成意为“升华了的能力”(exalted ability),“天才”与“才能”(talent)于是也有了区别。正如“艺术”产生了新意义的“艺术家”、“美学”产生了新意义的“美学家”,这种区别也产生了“天才”,意指一种专门的人材。这些在时间上与前面讨论的几项变化属于同一时期的变化,它记录了艺术的性质与目的、艺术与人类活动的关系、艺术与整个社会的关系等观念上的一个显著的变化。

第五个词“文化”也在同一关键时期里发生变化,在此之前,这个词基本上是指“培养自然的成长”,此后类推为指人类训练的过程。后面这个用法,在 18 世纪到 19 世纪初期却变成自成一义的“文化”,通常是指某种事物的文化,这时它的第一个意思是“心灵的普遍状态或习惯”,与人类追求完美的思想观念有密切关系。第二个意思是“整个社会里知识发展的普遍状态。”第三个意思是“各

种艺术的普遍状态”。其后，又有第四个意思：“文化是一种物质、知识与精神构成的整个生活方式”。众所周知，这个词后来还成为一个或是经常引起敌意，或是令人困惑的字眼。

以上所提到的词之中，最引人注目的也许还是“文化”一词的发展。可以说，今日围绕于“文化”一词意义的许多问题，的确都是由“工业”、“民主”、“阶级”等词的改变所代表的重大历史变迁所引起的，而“艺术”一词的改变即是与此密切相关的反应。“文化”一词含义的发展，记录了人类对社会、经济以及政治生活中这些历史变迁所引起的一系列重要而持续的反应；我们不妨把这段发展的本身看成一幅特殊的地图；借助这幅地图，我们可以探索以上种种历史变迁的性质。

我已简要地叙述了这几个重要词汇改变的事实。为了提供变迁的背景，我还必须请大家注意另外一些在这个决定性时期里新出现的、或者获得新意义的词汇。新词的例子有：意识形态(ideology)、知识的(intellectual)、理性主义(rationalism)、科学家(scientist)、人道的(humanitarian)、功利主义(utilitarian)、浪漫主义(romanticism)、原子论的(atomistic)；官僚制度(bureaucracy)、资本主义(capitalism)、集体主义(collectivism)、商业主义(commercialism)、共产主义(communism)、空头理论家(doctrinaire)、平均主义的(equalitarian)、自由主义(liberalism)、群众(masses)、中世纪的(medieval)、中世纪主义(medievalism)、技工(operative——作名词用)、原始主义(primitivism)、无产阶级(proletariat——“暴民”[mob]的新名称)、社会主义(socialism)、失业(unemployment)、怪人(crank)、自以为有高度文化修养的人(highbrow)、主义(isms)以及虚张声势(pretentious)。有些词则具有现在一般通用的现代意义，例如：商业(business——等于“贸易”trade)、粗俗的(common——等于“庸俗的”vulgar)、热衷(earnest——取其讥嘲义)、教育(education)、教育的(educational)、发达(getting-on)、手工制作的(handmade)、理想主



义者(idealist——等于“空想家”visionary)、进步(progress)、凡夫俗子(rank-and-file——军事以外的用法)、改革者(reformer)、改良主义(reformism)、革命的(revolutionary)、加以革命(revolutionize)、薪水(salary——与“工资”wages相对)、科学(science——自然科学与物理科学)、投机者(speculator——财政用语)、团结(solidarity)、罢工(strike)、土气的(suburban——形容态度)。这些变化的领域也包含了一个普遍发生变化的领域,并且引进了我们今天认为在纯属现代的情况和感觉里才有的许多成分。我特别要描述的就是这种普遍的变化样式里所包含的种种关系。

比任何其他词汇都包含了更多这些关系的,就是“文化”这个在观念上和关系上都极为错综复杂的词。在本书中,我的全部目的就是要描述并分析这个综合体,并且说明其形成的历史过程。由于它所涉及的范围很广,我不得不在一个广泛的基础上开始探讨。我本想紧扣“文化”本身,但是,我越紧扣文化加以考察,所涉及的范围就必须逐渐扩大,因为我在这个词的历史渊源及其意义结构中,看到的是一场广大而普遍的思想与感觉运动。我希望详细揭示这场运动。一言以蔽之,我是有意识地去揭示“文化”作为一种抽象(abstraction)与绝对(absolute)的浮现过程,这个过程以极其复杂的方式融合了两种普遍的反应——第一种反应是,承认某些道德活动和知识活动实际上区别于那些推动一种新社会的力量;第二种反应是,强调这些活动,作为吸引人类兴趣的一个领域,其地位既高于实际社会判断的过程,而且本身是具有一种缓冲和振奋人心作用的另一途径。但是,在上述这两种意义上,文化就不只是针对新的生产方法、新的“工业”的反应。它所涉及的超出这两者之外,涉及了各种新的人际关系和社会关系;而且,所涉及的也是承认文化区别于实际社会,并且强调文化是实际社会以外的可行途径。如果文化观念只是对工业主义的反应,事情就比较简单了,但是十分明显,它也是对新的政治和社会发展、对“民主”的反应。就这层关

系而言,它又是对社会“阶级”的各种新问题的一种复杂而激进的反应。更有甚者,虽然这些反应在所考察的一个特定外部范围里界定种种关系,“文化”各种意义的形成却也明显回溯到一个个人的、而且显然属于私人的经验范围——一个对艺术的意义和实践具有显著影响的范围。这些虽是文化观念形成的最初几个阶级,但其历史发展至少同样重要。因为承认道德和知识活动游离于实际社会而自成一体,作为吸引人类兴趣的一个领域,这一切构成了文化一词的早期意义,由于逐渐肯定某种整体生活方式,上述这两层意义本身发生变化,于是合二为一,不但成为衡量一体化(integrity)的尺度,而且成为解释我们一切共同经验的一个模式,在这种新的解释中,改变着我们的共同经验。“文化”原来意指心灵状态或习惯,或者意指知识与道德活动的群体,现在变成也指整个生活方式。这种演变并非偶然,如同“文化”一词本来的意义以及这些意义之间的关系的演变,具有普遍的重要意义。

因此,我使用的参考框架不仅要区别这些意义,而且要把这些意义和它们的来源和影响联系起来探讨。我所采用的方法不是考察一系列抽象的问题,而是考察一系列由各个个人所提出的论述。这不仅是因为,我的气质和素养,使我发现考察这种由个人亲自论证过的论述,比考察系统的抽象问题更有意义。而且还因为,根据本书的写作主旨,我觉得我应该研究当事者的实际语言:也就是说,研究这些具体的男人和女人们在试图赋予他们的经验以意义时所使用的词汇与系列词汇。诚然,我对语言意义的一般发展特别感兴趣,但这往往不只是个人的兴趣而已。但是,作为探讨的方法,我并不是列举一些论题,然后把对这些论题的一些专门的论述归纳概括,集成一书。我的做法是,除了个别例外,集中考察几位思想家及其实际论述,并尝试了解,予以评价。探讨的框架是全盘性的,但具体的方法是研究实际的个人论述及贡献。

在第一编中,我考察几位 19 世纪思想家,其中多数(如果不是

全部的话)将涉猎广泛的读者所熟悉的。不过,他们之间的关系,和个人的意义,从我这个观点看,将会得出多少不同的印象。第二编比较简要,我考察了 19 世纪与 20 世纪之交的几位作家,我认为,这几位作家形成了一种特殊的中间时期。在第三编中,我考察了我们这个世纪的几位作家与思想家,试图将本书所论及的各个问题的意义结构与共同语言完全放在当代来探讨。最后,在结论里,我对这个共同经验的某个层面提出了自己的论述:这不是对这个传统作判断,而是试图从某些意义与价值的方向上扩大这个传统。

本书所涉及的经验范围本身就有许多方法上的困难。不过在实际探讨中,对这些困难会有较为妥善的评价和判断。我也许应该预料本书将会引起争论:这并不是说我是为了争论而写此书的,而是因为任何这样的探讨都涉及价值的讨论和价值的提出,而价值的讨论和提出正是会引起不同意见的敏感论题,甚至会影响我们习惯上所说的已知事实。不管怎样,无论什么人提出什么样的质疑,我都将感到高兴,因为我所探讨的是我们的共同语言以及共同感兴趣的问题。以目前这些问题的现状而言,我们对文化探索的兴趣无论持续多久,语言无论如何激烈,都不算过份。

# 第一编 十九世纪的传统

## 第一章 对 比

工业革命时期，英国的气氛是一种充满对比的气氛。标题“对比”原由普金使用而闻名于世，这也表明早期工业时期几代人的思维习惯。我们的研究从讨论影响深远的人们之间与观念之间的对比入手，应该说是适宜的。我的第一个对比是埃德蒙·伯克与威廉·科贝特之间的对比，第二个对比是罗伯特·骚塞与罗伯特·欧文之间的对比。

### 一、伯克与科贝特

埃德蒙·伯克被称为是“第一位现代保守主义者”，威廉·科贝特则被称为是“工业无产阶级第一位捍卫者”。然而科贝特是在威廉·温德姆(William Windham)的资助下开始他在英国的政治生涯的。温德姆是伯克的密友，以伯克的原则为其政治标准。1800年，自认是伯克政治上继承人的温德姆从美国迎回著名而年轻的反雅各宾小册子作家威廉·科贝特。用温德姆所筹集的资金，科贝特开始出版那份直到他1835年逝世时一直是英国最有影响的激进派政治刊物《政治记事》周报(*Political Register*)。这位勇猛的反雅各宾主义者逝世时已是一位伟大的激进派成员，而在生前曾由于伯克的其他政治继承人指控他犯有煽动罪而受审，身陷囹圄。但

是，科贝特通过温德姆而与伯克有所联系，这一联系又引来更重要的联系，我们现在应该看看这一联系是怎么回事。在英国，在争取政治民主的斗争和工业革命的发展所引起的动荡中，许多人墨守旧英国的陈规，严厉谴责这些新发展。在这些人中，伯克与科贝特至今仍有重要的影响。尽管这两人有重大的差异，但却掩盖不了这样一个重要事实。他们根据对旧英国的经验抨击新英国，他们的著作开始了批评新民主和新工业主义的强大传统——在 20 世纪中叶仍然活跃而且重要的传统。

伯克抨击民主，即我们今天一般所理解的民主。触发他开火抨击的是法国大革命。但他关心的不仅仅是法国；首先关心的或许是英国兴起一股类似的浪潮。他并不认为能够阻挡这股浪潮，但他的立场坚定不移：

阁下：

您看到了，这是一个我们都不喜欢的制度。我们对防止这个制度发展的最佳方法有何区别，我没有妄加评断。我与您并无分歧，因为我认为没有任何方法能阻止这个制度的产生。邪恶已经出现。它既有原则、又有人以身作则；我们必须随遇而安，去等待比我们高明的铁腕人物，在英国和其他地方的实践中，将这种制度加以完善。我过去很长时间以及从今以后的做法都将只是洁身自持，既不积极也不消极地插手这场巨变。<sup>①</sup>

巨变既然已经出现，或者被认为已经发生，处在这样地位的人显然就孤立了。如今要推翻伯克对法国大革命的看法，在政治与历史上只是轻而易举的事。我们要控止住水的沸腾，方法是倒入冷

---

<sup>①</sup> 1791 年 11 月 21 日致威廉公爵之子(Fitzwilliam)信；引自《伯克传》(Edmund Burke, A Life), Philip Magnus 著；伦敦，1939；附录 5，第 348 页。

水。据我看来，他有关法国的论述，有如我在一个火车站候车室看过的一本《圣经》被人在“创世故事”里加上的批语一样：“不符合史实”。这种批语太草率，使我们有可能错过一个更普遍的要点，与这个要点有关的不是他所作的谴责，而是他所眷恋执著的事情，不是他的立场身份，而是他的思考方式。伯克的特质，是马太·阿诺德在《当代的批评功能》(*The Function of Criticism at the Present Time*)一文中所指出的那种特质：

让政治去接受思想的检验、让思想浸透在政治中，在英国几乎只有他一人。<sup>①</sup>

阿诺德本人在政治上属于伯克一派，但是，比这一点更重要的是阿诺德以浸透(saturates)这个动词指出的那种思维。这不是与“感觉”通常对立的“思想”，而是一种独有的经验直接性(immediacy of experience)，这种直接性本身在深层慢慢发展成为观念的一种特殊体现，这些观念本身终于成为他整个人。这些观念是否正确，并非首要问题；它们是否真理，首先也不是由它们对理解历史成洞察政治是否有用来评价。伯克的论述是对经验的清晰表述，因此，即使是摒弃其一般结论，论述本身仍有意义。这并不是说追求的事业失败而雄辩之词仍然有理，如果雄辩之词又是追求的事业的外表，今日将毫无价值。仍然有价值的是一种经验，一门特殊的学问；他的论述之所以重要，就在于传达出了这一点。总而言之，这是一种可以成为里程碑的个人经验。

一个非常简单的方法可以阐明我的这个论点。政治上，伯克极力提倡谨慎，并以此作为文明政府的首要美德。我们理解这一点，而且作为一种观念来接受。伯克的手也了解这一点，但他们却断

---

① 《批评论集》(*Essays in Criticism*)，阿诺德著，1918，第18页。

章取义,从一位伟大的崇拜者的颂词中找出这么个句子,与这个原则对立,认为这样可以一举击垮伯克:

他(伯克)的能力是超自然的,唯一能把他与普通人相提并论的是他失之于谨慎,在政治上不够明智。<sup>①</sup>

现在回顾伯克的政治生涯,我们可以确认失之谨慎的评价是对的。在一个又一个的危机中,伯克缺少通常的谨慎,而在实际意义上,他的政治智慧或为优柔寡断,或是平凡不可取。但这并不影响他对政治道德的评价。有些人能从他们失误的边缘学到德行,而从自身看到愚行,伯克属于这类人。这类人认为这是一种最重要的学习,至少是有些道理的。伯克这样评说法国国民议会的领导人:

他们所作所为的目的似乎都在逃避躲闪“困难”。然而艺术大师们的光荣正是在于正视并克服困难。克服第一个困难之后,艺术大师们把它变成为新的征服、克服新困难的一个工具;这样就使他们能扩大他们学识的领域,甚至推进而超越他们原来的思想所达到的境地,亦即超越人类理解自身的里程碑。困难是一位严厉的教师,是摆在我们之上至高无上的父母般的监护者兼立法者,他由一位比我们更了解我们自己,爱我们更甚于我们自爱的人……他与我们搏斗,增加了我们的胆识,并且磨砺了我们的技能。我们的对手正是帮助我们的人。与困难的这种友好冲突,使我们不得不深入了解我们的对象,并迫使我们把它放在各种关系中加以考虑。肤浅并不会使我们受害太深,而缺少了解这种做法的胆识,颓废而偏爱这引人上当的捷径以及器小识浅的谬误能力,才是造成世界各地如

---

<sup>①</sup> Lord Charlemont, 1797年8月19日,引自 Magnus, 第296页。

此之多的武断的强权政府的原因。<sup>①</sup>

这段论述中的真谛，是普通人都能够证实的；而在普遍的困难阴影笼罩下，一个人的对手如果在某些方面都是他本人，那上述的搏斗也不会减少其重要性，而且也会取得同样丰硕的结果。另外，个人这种过程的性质与公民社会的性质之间具有重要而且无可争议的联系，伯克支持波旁王朝而反对国民议会，我们没有必要与伯克持同样的政见，也能领会下面的真知灼见：

如果说当我们处理的仅仅是无生命的问题时，慎重与细心是智慧的一部分，那么当我们破立的对象不是砖石木材，而是有感觉的生灵时，慎重与细心当然也就成为责任的一部分。突然改变这些生灵的状态、条件、习惯，可能会使千百万民众陷入惨境……真正的立法者应该有一颗充满敏感性的的心灵。他应该热爱并尊重人类，并且自我畏惧。他可以有这样的气质，能用直觉来捕捉他的最终目标；然而他走向这个目标的步骤应是深思熟虑的。由于政治上的安排是为了达到社会目的，因而又能用社会手段来制定，而且必须要将心比心，以求得全体同心同德。……如果我可以冒昧告诉诸位如今在巴黎已经十分过时的东西，我指的是人生的经验，那么我要告诉各位，在我的生涯中，我见识过伟大人物，并尽我所能与他们合作；我还没有见过那些根据理解力比领头人低得甚多的人的意见去修改过的计划，做事稳扎稳打，就能密切注视每一步骤的效果：第一步的成功与失败，都会对第二步有所启发；步步互相启发，我们就能稳当地办好整个事情。我们注

---

<sup>①</sup> 《法国大革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*)；伯克著，World's Classics 版，1950，第184—185页。



意使整个体系的各部分互相冲突。这样,如果潜伏在最有希望的设想中的灾祸一旦出现,我们就能应付自如。尽可能不要因为一个优点而去牺牲另一优点。我们力求补救、调和、保持平衡。<sup>①</sup>

形形色色的改革者认为这段话是在鼓吹保守主义,这是再愚蠢不过了。保守主义者要是认为其中的结论可以作为反对最激进的社会改革的论据,也同样是愚不可及的。伯克是在描述一种过程,这一过程从根本上认识到人类事物必然复杂而困难,所以本质上是一种社会性、合作式的控制与改革过程。没有任何特殊的政策可以不需要这些认识;也没有任何对政策的描述能通过“引人上当的捷径”而声称具有这些认识。不过尽管如此,努力的方向和必要的决定仍然需要商讨。这方面,伯克当然属于阿诺德所说的“专注时代”(epoch of concentration)。说他抵制一切改革,这并非事实,但是他最猛烈的火力是针对所有的全盘革新和激进的重建而发的:

改革并非改变对象的实质,也不是对对象作初步修正,而是直接对症下药。<sup>②</sup>

政治是实际权宜,而不是理论观念。他对不幸的普赖斯博士(Dr. Price)的批评,可以看作是对当时推动社会变迁的整个哲学和文学传统的总的批评:

他们对自己这么喜欢搅乱的世界,和自信地论断的世界事务,既一无所知也毫无经验,对政治他们一窍不通,他们有

---

① 《法国大革命的反思》,第186—187页。

② 《致一位高贵的侯爵书》(Letter to a Noble Lord),《全集》,卷X,第186页。

的只是激起的热情。<sup>①</sup>

这一点在千万普通人士中引起了反响，现在已成为用于猛烈抨击对手的老调，但最后一句所包含的批评的威力却历久不衰，甚至还可以用于伯克本人。即使是在政治思想传统的价值最值得称道的地方，我们也不能忘记这点意见是一个重要的限制条款。

伯克致力于他那个时代的事业，特别是反对民主的事业。他坚持认为民主的趋势是暴政，并且说：

那些蒙冤受屈的人们被群众剥夺了一切外在的安慰。他们似乎被人类所抛弃，被他们整个同类的共谋所压制。<sup>②</sup>

这也只是从经验而来一种观察。不要等到有完全的民主就会出现这样的事；这是反对他的大多数意见占上风而伯克遭到困境时自身的感受。这也不是否认他关于民主的看法可能是有道理的。但是，正如伯克以来的一般意见所指出的，他的看法似乎自相矛盾。对民主的这种批评，常见的论点是，一、个人受群众压迫，二、一般地说，美德来源于个人而受到群众社会的威胁。伯克没有任何被称之为群众社会的经验，但他无论如何都不可能接受这种论点。他的观点毫不含糊：唯我独尊的个人是邪恶的；一切人类美德都是社会创造的，因而在这个意义上不是“自然的”，而是“人为的”：“艺术即人性”。体现并确保人的适当本性的是具有历史源流的共同体。人的权利应包括被限制的权利：

政府是人类智慧为满足人类需要而设的机构。……公民

---

① 《法国大革命的反思》，第 12 页。

② 同上书，第 138 页。

社会之外的一种需要，应该算在这些需要里面；他们的激情要受到充分的抑制。社会需要的不仅是抑制个人的激情，而且还有群体的倾向性；如同个人的倾向性一样，群体的倾向性也应该时常受到阻挠，他们的意志应时常得到控制，他们的激情应时常受的抑制。而这又能由他们自身之外的力量来做；这股力量在发挥其功能的时候，不能屈服于它应该控制和压制的意志和激情。在这个意义上，人所受到的抑制以及他们的自由都算是他们的权利。<sup>①</sup>

民主是一种能使个人决定如何自治的制度（这并不是民主的唯一定义，在伯克写作的时代，连同经济个人主义的学说，这是一般通用的民主定义），如果是这样，上面的引文就是一种实质上的批评。如伯克所说，是针对 18 世纪思想的一个主要思潮：

我们害怕让人民按照各自私人的合理储藏量去生活和交易，因为我们怀疑各人储藏量很小；个人最好还是利用国家与已有的通用银行和资本。<sup>②</sup>

70 年后，这成为马修·阿诺德提出的文化概念的基础。

针对个人主义的民主，伯克提出民族(a people)的观念：

在原始性质的国家中，无所谓民族。一些人并不一定就有集体能力。一个民族是一个共同体的观念。共同体完全是人为的，就像所有其他法律上的假定一样，是由共同的协议而建

---

① 《法国大革命的反思》，第 65 页。

② 同上书，第 95 页。

立的。协议的性质是由某一社会已形成的形式集合而成的。<sup>①</sup>

因此，人的整个进步，不仅是取决于抽象意义的历史共同体，而且取决于人所诞生的特定共同体的性质。没有任何人能游离于这个共同体，而共同体也不是他一人所能改变的：

社会的确是一种契约。为了仅仅具有临时利益的物品而签订的次要契约可以随意取消——但是国家不应该被看作是等同于胡椒和咖啡、印花布或烟草之类低级交易的合伙合同，双方可以凭一时的利益而签订，又可以随一时的好恶而取消。国家应该受到另一种尊重的对待，因为这种合伙关系所涉及的事物不只是为谋求暂时而容易毁灭的粗鄙的动物式生存，而是一种无所不包的合伙关系：一切艺术的合伙关系；一切美德的合伙关系；一切完美事物的合伙关系。由于这种合伙关系的目的是在许多代人中实现，这种合伙关系就不仅是活着的人之间的合伙，而且是活着的人、已死去的人以及未出生的人之间的合伙关系。<sup>②</sup>

现在我们可以看出，在上面的论述中，伯克从社会转移到国家；我们还应该看出，对社会的根本尊敬是一回事，某一特定形式的社会，即某一特定时间里的国家，又是一回事，不可混为一谈，伯克似乎将此混为一谈了。我们的这种看法很重要，但伯克对此是不会理会的。按照他的看法，任何特定形式丝毫没有偶然之处；人所

---

① 《新辉格党员对老辉格党员的呼吁》(*Appeal from the New to Old Whigs*)，《全集》，卷Ⅱ，第820页。

② 《法国大革命的反思》，第105—106页。

能得到的社会观念是他们继承而来的观念。而且,人类社会的进展是“上帝的一般意旨成为人类前进的共识”;继承得来的形式源于神,受到神的引导,作为上帝的意志工具的人是要变得更完美:

没有……公民社会,人类就不可能达到其本性所能达到的完美,甚至使人类的完美变得遥远而虚无飘渺……赋予我们本性的上帝既有意使我们的本性通过我们的德行臻于完美,那么达成这种完美的必要手段也在他的意志之内——因此,国家是出于上帝的意志:他的意志使国家同一切完美境界的来源和原型连结起来。<sup>①</sup>

当然,国家形式一变,这种立场就发生困难:例如法国,国家形式改变,其新形式却又被认为是公民社会的破坏者。如果国家形式的创造是“上帝的一般意旨成为人类前进的共识”,则连伯克所抵制的重大变迁也可能是人类所不能控制的了。他自己晚年已认识到这一点,虽然这个认识没有使他改变他的抵制:

坚持反对人类事务这股强大潮流的人好像是在抵制上帝本身的意旨,而不仅是在抵制人类的企图。<sup>②</sup>

这个困境也有助于阐明伯克的时代。他的学说所根据的经验是稳定,这稳定中有不完美之处,但本质上并没有受到威胁。随着变革的潮流日益高涨,对稳定的肯定变成了拼命式的防卫。甚至在伯克著书立说的那个时期,经济变迁的伟大潮流夹带着许多政治变迁,汹涌澎湃,奔腾而来,伯克极力反驳这些政治变迁。他根据

---

① 《法国大革命的反省》,第 107 页。

② 《对法国事件的思考》(*Thoughts on French Affairs*),第 375 页。

18世纪相对稳定的状态立论，驳斥19世纪的骚动与混乱的初兆，而且也驳斥那些18世纪产生的，正在逐渐成长的学说，这些学说如今成为变革本身所凭藉的独特哲学。他进行反驳从而在英国人的心灵中奠定了一种观点，并以此不断抨击工业主义和自由主义的扩张。他建立了国家是人类的完美所必须的媒介的观念；在这种观念下，19世纪咄咄逼人的个人主义势必要遭到谴责。此外，他还建立了所谓“有机社会”的观念，这观念强调的是人类活动的相互关系和延续性，而不是将人类活动离析为各种由各自的规律所支配的兴趣领域。

国家不是一种只有局部范围的概念，也不是个人暂时的聚合，而是一种具有延续性，在时间、数量及空间上扩展的观念。这不是一朝一夕的选择，不是一群人的选择，也不是乌合混乱而昏庸轻佻的选择，而是经历了好几代的深思熟虑的选择；形成这个政体的是比选择其他多好千万倍的东西，是要经过很长时间才能显露出来的东西，即人民的独特环境、场合、气质、性格、以及他们的道德、文明和社会习性。<sup>①</sup>

伯克以后不久，他描述的这个综合体被称为“国家精神”，到19世纪末，叫做“国家文化”。

本书稍后几章将考察这些观念的影响和发展。这里只提一下伯克自己的定义就够了。伯克由于提出这些概念而流芳百世，但有些观念存留下来，已与伯克的其他论述相分离。今天我们看伯克，看作为整体的伯克，可以看出他由于多种误解而失于完美。我们把他的驳斥与他后来提出的“众所周知的前进”的说法相抵消。对我

---

<sup>①</sup> 《下院代表制的改革》(*Reform of Representation in the House of Commons*)；《全集》，卷VI，第147页。

们来说，伯克对正在改变英国的许多变革（甚至有的是他所描写的）似乎视而不见。不然，在 3209 号传统公地圈地法案（Acts of Enclosure）通过的 60 年间，他怎么会写出这样的句子？

一块甘蓝菜园的租赁权，一间茅舍的年息，啤酒店或面包店的信誉以及不是什么法定财产的东西，在我们国会里倒被你们看得比最古老、最珍贵的地产还隆重。<sup>①</sup>

依照习俗与惯例，国会拨给私人的这 400 万英亩土地属于公有，伯克本来应该是英国思想家里对此认识最清楚的一位。这样说并不是对伯克的驳斥，而是指出历史与判断上的演变。“有机社会”一词与伯克的名字联系在一起，而“有机社会”在他的眼前被新经济力量打破的时候，他抗议的却是其他方面。可以用他自己的精彩判断作为他的驳斥的定论：

明智的人对病下药，而不是对病名下药；改革针对的是弊端的长远起因，而不是起因藉以起作用的临时机关及赖以出现的一时模式。否则，你将是历史中的聪明人和实际中的傻瓜。两个时代很少有雷同的借口方式与作恶模式。邪恶比较善于发明……在你绞死尸体或毁坏坟墓的时候，它四处行走，继续肆意横行。家中满室盗贼，你却认为吓你的是鬼魂幽灵。<sup>②</sup>

这样的洞察力针对伯克本人时，更加强了其中的讽刺意味。我认为，科贝特之所以与伯克如此有关连，正是在这点上。科

---

① 《法国大革命的反思》，第 168 页。

② 同上书，第 156 页。

贝特比伯克年轻得多,有生之年经历了拿破仑战争及其战后,目睹了我们今日所说的工业革命的复杂变迁在乡村和城镇里的初期后果。他没有伯克的心灵深度,但却有非凡的准确真觉——这在如此混乱的时代里至少是同样重要的东西。作为反雅各宾主义者的科贝特与作为激进派的科贝特之间的相通之处,要比通常所想象的多——同样的骄傲、同样的粗浅外露,同样的急于憎恨某一阶级的人。大致而论,剥掉准确的直觉,科贝特就是大众化的新闻工作者中最糟的典型。自他以后,的确有千千万万不成气候的小科贝特,仿效其立场的恶习而无其优点。这个事实不但说明了其中的延续性,而且说明了科贝特的特质,因为他准确的直觉并非偶然,而是充满活力、坚不可摧的,是价值的一种真正体现。

“明智的人对病下药,而不是对病名下药”,这正是科贝特的座右铭;在这令人目眩、困惑不解的年代里,他对观念不感兴趣,这倒有助于他的明智。 he 可以和伯克一样厉声怒斥:

直到法国大革命发生之前,像这样一群恐怖残暴的乌合之众,是从未见过,从未说过,从未想过的东西。<sup>①</sup>

在 1800 年离开美国后,他庆幸自己回到他那个:

民主之蛀虫和联邦主义之锈尚未腐蚀之出生地。<sup>②</sup>

但是,当他目睹英国的现状,目睹贫苦劳工贱卖的状况时,他的反应并不落任何固定的范畴窠臼,也不怕指名直斥:

---

① 《血淋淋的浮标》(*The Bloody Buoy*), 1796, 第 3 卷,《波库派恩文集》(*Porcupine's Works*)(1801)。

② 《波库派恩文集》第 7 卷,第 1 页。



对！你可以退壁三舍；在你长久消闲游荡后，你尽可高喊我是雅各宾，是平等主义者。我希望看到的英国穷人是我出生时候的英国穷人；只有缺乏手段，才会使我断绝了这种希望，也不再努力完成这个愿望。<sup>①</sup>

他看出而且了解到乡下的变迁：

赋税与筹款……这个制度已经……使这个国家的不动产落入愈来愈少的人手里；已经把土地与农业变成投机的对象；在联合王国各地，已经把许多农场铸合为一；已经几乎完全消灭小农场主的竞争；在英国全境，先前住着的小农场主及其快乐家庭的房舍，现在眼看就要沦为废墟，所有的窗户，除了一两个窗口外，全部堵塞，又为某个劳工留下微弱的光线——他父亲或许是个小农场主——让他能回首看看他那些衣衫不全、饿得半死的子女，站在门口望去，他瞧着周围的土地，长满的，完全是他那位因富足而长得肥头胖脑的主人穷奢极侈生活的粮食……我们每日正在走向只有挥霍者和悲惨的仆从者这两个阶级人的状态。<sup>②</sup>

这是他一贯描述的重要主题：

在英国，一位只有一妻三子的劳动者，虽然未曾一天停止劳动，虽然全家极其省吃俭用、努力勤奋，但任他如何辛劳，如今却终年也吃不上一餐肉食。这难道就是劳动者应处的状态

---

① 《政治记事》，1807年2月28日。

② 同上书，1806年3月15日。

吗？<sup>①</sup>

他把表面的富庶与实际的贫苦作了对此：

这里有资源！这里有财富！这里有国家富强和个人丰衣足食、幸福康乐的一切资源！但是，到了这一路铺满丰衣足食资源的美丽的十英里终点，我们就进入考文垂市（Coventry），就在此刻，全市2万居民中就有8千以上饥寒交迫的贫民。<sup>②</sup>

他的控诉进一步升级，形成如下的概括：

英国长期以来在一个商业制度底下呻吟，这是有史以来所有可能的制度中最具压迫性的一个制度；它产生一种悄悄令人窒息，也是最令人痛恨的一种压迫。<sup>③</sup>

科贝特的社会批评所用的措辞与后来更有组织的批判极为相似，因而我们很容易忘记他所根据的经验基础以及据以作判断的价值观念。最有意义的是，他称新的阶级制度为“不自然”。在争论中，他痛斥一个对手企图切断：

连接富人和贫民之间的链条。你要的是消灭所有的小商人。你要的是把社会简化为两个阶段：主人与奴隶。……使用主人和奴隶这两个词，人人就各得其所，大家也都自由了。现

---

① 《政治记事》，1806年12月6日。

② 同上书，1817年7月12日。

③ 同上书，1807年11月21日。

在,事实上就是主人与奴隶这回事。……<sup>①</sup>

生产劳动中的旧有社会关系不见了,取而代之的是被简化为“手”<sup>②</sup>的人在侍候

绞丝器大人、多轴纺织机大王、纱线大人。<sup>③</sup>

新的工业制度不自然,科贝特看出像新铁路这类事物兴起的“许多弊端”:

这些东西是国家资源被不自然地聚集于少数人手中而产生的不自然结果。<sup>④</sup>

不自然(unnatural)是永恒的强调,这个词也是批判新工业文明的一脉相承的传统主调。

不过,科贝特的反应主要有两种。一种是已成为英国重要传统的乡下人的反应。面对新的工业经济,其产品种类及其满足需求的方式,他就他所记得的英国发表一本便览:

家庭经济:关系内容为酿造啤酒、烤制面包、饲养牛、猪、蜂、母羊、山羊、家禽、兔子以及其他被认为有利于劳动者家庭各种事务的事情。

---

① 《政治记事》,1821年4月14日。

② “手”(hands),指工厂、农场中的操作者、职工,是工业革命和机器化生产以后的用法。——译注

③ 《政治记事》,1824年7月10日。

④ 同上书,1834年3月8日。

大多数这种知识竟然必须用印刷品来传达，当然可见时代之一斑。但这本书也体现了科贝特在这方面的积极反应。他要尽力抢救家庭工业和传统的日常技术。

然而，科贝特的另一种反应，在当时以及到现在都引起很大的争论。在英国穷人陷入的悲惨情景下，科贝特坚决反对任何一种“安慰”。慈善计划，散发宗教小册子，甚至当时新推崇的普及教育，他一概不予过问：

“安抚”制度必然包含着一边要干涉、另一边要依赖。<sup>①</sup>

他不希望强暴，但他期望有人抵制。他期望着，并以同情的心情注视着穷苦的劳动人民通过自己自身的行动来改善自己的状况的一切努力：

我了解世界上的一切商谈、一切甜言蜜语、一切哄骗引诱、祈祷；我了解一切咆哮与恫吓；我了解一切宗教小册子社团的一切教谕；我了解一切囚禁、鞭笞、苦役；我知道这一切都无法使诚实、明智、勤劳的英国劳动者相信他们没有不可废弃的生存权。……目睹着今天南方各省的财产受到破坏，除了魔鬼本性的人，个个痛心疾首；但是我懂得，事物的严格的自然过程。在那里，劳动者，即生产者，是不会束手等待饿死的。<sup>②</sup>

结果，他甘冒自身的巨大风险，反对国家权威的任何压制：

---

① 《政治记事》，1808年7月16日。

② 同上书，1830年11月13日。

像《泰晤士报》那样，说什么他们（暴动者）是一群有组织、但被士兵们能轻易打败的乱民；说什么这种暴动精神最好到处同时爆发才称心如意，平息暴乱的麻烦才能早日消除；作此如此轻率而夸大之论，是蓄意要使不满的情绪高涨成愤怒与绝望。<sup>①</sup>

他驳斥混乱起于“阴谋”与“煽动家”的那种正统的解释：

这将是使内阁困惑不解的情况。他们不会找到什么煽动家。这是人民自己的一场运动。<sup>②</sup>

他谴责联合法案<sup>③</sup>，认为这是压制工会制度的武器：

一旦发现靠富有的主人施舍的工资，人们维持不了一定水平的家，一旦发现人们不愿工作，并设法联合起来，以便暂时没有工作也能生活；一发现这些情形，有人就为了眼前的目的，有必要称这种联合为谋反；有人就发现必须曲解法令来惩罚那些要求他们的劳动应该得到的报酬的人们。<sup>④</sup>

他看到劳动是贫民唯一的财产，于是要求这种财产应享有其他财产享有的同样权利：

一切财产依据此原则而存在：人有权利随意处置其财产。

---

① 《政治记事》，1812年5月2日。

② 同上书，1812年7月25日。

③ 1799年至1800年，英国通过“联合法案”（Combination Act），宣布工会为违反公益的非法组织，后于1824年撤消。——译注

④ 《政治记事》，1818年12月19日。

他有权出售,也有权保留。他有权拒绝割舍,或者如果他愿意出售,也有权坚持他所要求的价格;如果不是这样,这个人就没有财产。<sup>①</sup>

这条原则直接来自 18 世纪的个人主义思想。但是,如果引申于一种新的财产,而且由此而引申于一整个新阶级,却又威胁到一个也正是根据这条原则而建立起来的社会的经济基础。新的雇主声称他有权任意处置他的财产;科贝特根据同样的原则,也要求工人应享有同样的权利。

科贝特既目睹新社会的阶级结构正在出现,也看出其结果即是阶级冲突:

他们(工人)联合起来要求提高工资。雇主们联合起来反对。双方互相抱怨。但没有一方知道动乱的“原因”何在,动乱也就继续下去。不同的行业联合起来,自称这种联合为“总工会”,于是就形成一个社会阶级联合与另一社会阶级作对的局面。<sup>②</sup>

科贝特认为,根据他提出的、而工人本身也肯定的原则,这种局面是不可避免的。他认为,即使雇主对工人采取比较好的态度,问题也不能得到解决;“安抚制度”的一部分,就是奴隶主也会对他们的奴隶这样做。传统的财产权利必须也适用于工人的唯一财产,即他们的劳动,否则他们的地位不会比奴隶强。他要工人阶级也这样认识他们的地位。对于法国事件,他在 1830 年这样评论道:

---

<sup>①</sup> 《政治记事》,1818 年 12 月 19 日。

<sup>②</sup> 同上书,1825 年 8 月 27 日。

我对大革命感到高兴，特别是因为它使工人阶级看到自身真正的重要性，并且使鄙视他们的人也看到这一点。<sup>①</sup>

事实上，科贝特已经发现经济个人主义理论的致命弱点在于它内在的矛盾。比较恰当的说法是，他继承了18世纪的传统，他的本能与经验使他关怀贫苦的劳动人民，这两者的结合使他偶然发现上述致命的弱点。正是由于看到这一弱点，他赞同早期的劳工运动，并知道劳工运动不会被法律所挫败：

还不如叫法律去阻止那些被称为春潮的麻烦事。<sup>②</sup>

很明显，他对这种观点的评价，要比大多数同代人切合实际得多。

作为对新工业制度的批评的焦点，我们有两个科贝特：眷恋一种不同生活方式的乡下人科贝特以及鼓励方兴未艾的劳工运动的劳工捍卫者科贝特。后面这个角色有许多成功的继承者，并且随着时代的变化而被取代。面前一角色则无可取代：《乡村旅行》(*Rural Rides*)一书及书中所体现的价值至今仍是一座里程碑。我还得扼要指出他论著中的另外两个方面：一个已在意料之中，另一个在意料之外。第一是他关于普及教育的观点，这与狄更斯在《艰难时世》里的观点极为相似。由于政治上的原因，他认为劳动人民必须主持自己的教育运动；因为任何其他安排都是“安抚制度”的一部分，都是不断劝人“安分守己”。狄更斯对这点并不感兴趣，但他与科贝特同样相信：从整个生活方式中提取并以此作为模式，然后将所有年轻

---

<sup>①</sup> 《法国与比利时革命演讲集》，(*Lectures on the French and Belgium Revolutions*)，第7卷，第1页。

<sup>②</sup> 《政治记事》，1833年12月7日。

生命投入其中塑造的知识,是一种非人的(inhuman)和危险的知识。科贝特极力主张学习(learning)与行为(doing)不能分开;良好的教育产生于整个生活方式,并教人预备参与整个生活方式,而不是去学习孤立的“书本知识”的抽象事物。这个观点是正确的,虽然它曾被曲解滥用;科贝特本人就经常是一个好战的腓力斯人。<sup>①</sup>因为科贝特抨击的经济与社会变迁正在强迫学习与人类的其他活动分离。批评这种分离是有价值的,但是做法或许应该比科贝特所能做的更细致;应该从积极的方面加以批评,即肯定人类活动的结合一致,而不是消极的批评,即带有偏见地反对“书本知识”。我们会在其他作家身上看到这个论点后来的发展。

在科贝特论著中表现出的另一而是,19世纪社会批评的一大特色是把中世纪理想化,他在这件事上应负重要责任。作为一个文学运动,中世纪主义自18世纪中叶以来即不断发展。对科贝特来说,中世纪主义最重要的一个方面是以修道院作为社会机构的标准;另行建立一个公社式的社会,以取代个人主义。伯克在《反思》(*Reflections*)中提出了这一点,后来普金、卡莱尔、罗斯金以及莫里斯都明确地提出这一点,而且影响重大。发现科贝特也在这些人中,使人感到诧异;他的标准通常都是“我出生时代的英国”。然而他不仅提出这一点,而且他对这一观点的传播流行有着很大的责任。他读过林加德(Lingard)的《英国史》(*History of England*)——一部天主教学者的著作,就以他独有的放纵不羁,加以利用,作为他所著的《新教改革史》(*History of the Protestant Reformation*)一书的基础。以当时的标准看,这本书发行量很大,在相当长时期里,千千万万读者接触这些观念,必定是通过科贝特,而不是通过其他更为可靠的来源。对科贝特来说,正如其他许多人,这种眷恋是一种本能;

---

<sup>①</sup> 腓力斯人(Philistine),源出《圣经》,古以色列人的仇敌,居于巴尔斯坦,好战,在谚语中常指司法官、批评家——译注。



这种情绪的发源,就是对正在崛起的工业主义那些极为不同的社会理想的畏缩。

如果彻底追循伯克与科贝特两人的思想,他们两人是截然不同的几乎是对立的人物。伯克未能活着发表他对作为激进分子的科贝特的看法,但是他可能与柯尔律治 1817 年的感受有同感:

我怀着对……科贝特之流……以及这批家伙——以及养成这些毒蛇的福克思之流(*Foxites*)——一种比我生平对其他一切人都近于仇恨的感受。<sup>①</sup>

科贝特同样武断,也记下他对伯克特有的狭隘看法:

听到众人对伯克的动机、原则、见解争论不休,真是有趣!此人写那些出名作品的时候,并没有自己的概念、原则和见解。……他是替一个选区贩子效力的贫困食客,舞文弄墨,全然是为了讨人喜欢,别无其他目的。……但是,多少人捧读他的作品,好像这些作品就是出于他自己的思想。<sup>②</sup>

不过,把伯克与科贝特的名字摆在一起,是很重要的,这不仅是为了对比,更因为我们要了解新工业社会的这个批判传统,就必须认识到这一传统是由差异很大、有时甚至是自相矛盾的成分混合而成的。新社会的成长,甚至连最优秀的人物也会感到困惑不解,各种观点从继承而来的范畴中发展起来,然后又出人意料地表露出来,甚至其含义自相矛盾,即使是在观点对立的科贝特与伯克之间,也有许多一致的地方;此后对功利主义及推动新工业主义的

---

① 1817 年致 T. J. Street 信, Nonesuch Coleridge 编, 第 668—669 页。

② 《政治记事》, 1816 年 6 月 8 日。

哲学的连续抨击,又造成许多更为奇怪的密切关系:例如马克思在早期的论著中攻击资本主义,所使用的语言大致承袭于柯尔律治、伯克以及科贝特。功利主义本身将会有始料未及的含义,自由主义则分裂为一团混乱的意义。这不过是人们在如此巨变的早期阶段所预料得到的罢了。人们为求了解、为求肯定,所花的努力确是巨大的,而重要的是,我们所要了解的也就是人们所经历过的努力和学问。今天,我们仍然要感激缅怀具有伯克和科贝特那种品质的人,尽管他们迥然相异,却都那样竭尽全力,试图了解、记录并加以肯定,而且取得如此辉煌的成就。

## 二、骚塞与欧文

如果你提议把由于社会机构而变得野兽般残忍的那些阶级纳入文明,使文明完整,那么你的听众有一半人会问,从何做起?另一半人则会问,何处了结?毫无疑问,这两个问题都是严肃的问题。拉纳克镇(Lanark)那位欧文当然两个问题都有答案。<sup>①</sup>

这就是罗伯特·骚塞以蒙特西诺斯(Montesinos)的身份——他所著的《对话论》(Colloquies)里的人物——在发表议论。这段议论为我们勾画出有显赫声名的拉纳克镇的罗伯特·欧文先生的面貌:欧文不同于那些认识到新社会种种不足之处的大多数同代人,这些人提出问题,而他解答问题;他们发现困难,而他给人信心;他还提有实践中所取得的成功为依据的计划,清楚地说明使文明完整的过程何处开始、何处终结。又说:

---

<sup>①</sup> 《莫尔爵士:又名,社会进步与远景谈论集》(Sir Thomas More; or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society),骚塞,二卷本,1829,第132页。

不过，他许诺太多了，无法检验他的计划可能实现的好处。<sup>①</sup>

为什么无从检验，或许还有其他的原因。

骚塞继续赞扬并批评欧文。他描述道：“这一代人中，推动道德世界的有三人，他是其中之一”，而且又说道：

另外两人是克拉克森(Clarkson)与贝尔博士(Dr. Bell)。他们亲眼看到了他们收获的第一批成果。我想，假使他不在最为重要的题目上发表那些对个人幸福和公益都是至关重要的意见，而使大半个国家都感到震惊，他也会在此之前有所收获，不过我还是钦佩此人。……我敢说，头骨学家会说欧文的头部缺少虔诚的器官，慈善的器官太大了，把虔诚的器官挤掉了。<sup>②</sup>

正如欧文本人也很清楚的，骚塞认为欧文1817年起对宗教的抨击导致了欧文前途的根本改观，而且断送了他原来准备得到的那种收获——一种家长式的积极慈善制度。骚塞的这种看法是对的。不过，欧文现在被视为英国社会主义和合作运动的创始人之一，我们需要对他进行比头骨学家更为深入的分析；不仅在欧文身上，而且在社会中，还有其他的器官决定着他的实际行径。

回顾之后从显而易见的原则来说，骚塞与欧文大相径庭，就像伯克与科贝特那样。在我们看来，骚塞的知名度较小：毕生的事业被稀释为几首收入选集的诗，但是由于拜伦的《审判的幻景》(*Vision of Judgment*)又流传千古：

---

① 《莫尔爵士：又名，社会进步与远景谈论集》，骚塞，二卷本，1829，第132页。

② 同上书，第123—132页。

他说——(我只有由他说去)——他说，  
他信手涂鸦但并无恶意；他写一切题目都是聊作涂鸦；况且，那是他的面包呀，他的面包两面抹牛油；  
欲待一一列出他的作品，会议要延误太久(他也怕呢)，  
他只能举出几篇罢了——《沃特·泰尔》(*Wat Tyler*)、《咏布伦汉》(*Rhymes on Blenheim*)、《滑铁卢》(*Waterloo*)。①

正如在数百行的诗文里一样，在这诗中骚塞是一个变节之徒和一个反动分子的笑柄；然而漫画并不能描绘出他的一生，骚塞一生的是非功过不止于此，正如拜伦与雪莱不仅仅只是(用骚塞的话说)“撒旦派”(the Satanic School)而已。至少在他的社会思想方面，骚塞仍是影响重大的人物，虽然他没有被人们所承认；而他赞同欧文，则提醒我们注意这个困难时代的错综复杂。科贝特曾讥诮欧文的“贫民的平行四边形”(parallelogram of paupers)，而骚塞和英国许多新一代工业工人则赞同。在基督教社会主义(Christian Socialism)运动中，骚塞与欧文的影响清晰可见。然而，欧文的主要方向导致社会主义与合作社，骚塞则与伯克和柯尔律治走向新的保守主义。而且，骚塞在新保守主义中亦并非次要角色，举个例子，斯迈思(Smythe)举例说明了《对话论》是年轻的英国观念的主要来源，又称骚塞是“这个运动的真正创始者”。② 骚塞那一代人中的许多人，包括抨击他的许多人，都可能说出骚塞在1816年所说的话：

---

① 《审判的幻景》，第46节；《拜伦诗集》(*Poetical Works of Lord Byron*) (1945)，第168页。

② 《中世纪主义者与革命者莫里斯》(*William Morris, Medievalist and Revolutionary*)，M. Grennan 著，King's Crown Press, New York, 1945，第12页。

最大的弊病是穷人的处境……这种处境不断使我们面临一场奴隶战争(*bellum servi*)的恐怖,如果得不到改善,迟早将会以一场奴隶战争告终。<sup>①</sup>

《对话论》至今仍然是骚塞在这个领域中最重要论著,但是,早在1807年,在《英国来信》(*Letters form England by Don Manuel Alvarez Espriella*)中,他已对新的制造制度(*manufacturing system*)提出了批评,日后成为几个不同流派的公理,而且与欧文后期的看法如出一辙。在这个基本的方面,他未曾改变看法,《对话论》不过是充分地论述了被千万人所继承的一个观点而已。

在《对话论》中,让莫尔爵士发问:“一个国家会太富吗?”骚塞的化身蒙特西诺斯(*Montesinos*)回答道:

如果把人民同国家区分开来,我不能回答那个问题。一个国家拥有的财富再多,也都可以使用于公益,因为在全国性的工作上慷慨大方的开支,是促进国家繁荣的最稳当手段之一,而且,开支的目的如果在于全国性的改善,则收益更为显著。人民则可能太富有,因为商品化的倾向、尤其是这个制造制度的倾向是集合财富,而不是扩散财富……大资本家变成犹如鱼塘里的狗鱼,把比较弱小的鱼吞食掉;一部分人们的贫穷与另一部分人们财富的增长似乎成正比,这是如今最确定无疑的了。<sup>②</sup>

商业的自然运转是完全有益的,而且使国与国、人与人结合起来,而制造制度的效果与这种倾向恰好背道而驰:

---

① 《骚塞书信集》(*Letters of Robert Southey*),Fitzgerald编,第273页。

② 《对话论》,卷Ⅵ,第193—194页。

以现在大规模进行的情况而言,制造制度的直接效果是既产生身体和道德的邪恶,又创造财富,两者互为正比。<sup>①</sup>

人类逐渐被贬为机器,而:

开业时把同类当作肉体机器使用来发财的人,其下场往往是自己也变成一部知识机器,被用来不断增加他不可能享受到的东西。<sup>②</sup>

同时,

制造者(即工人)的新建小屋……也依照制造样式筑成……赤条条的,一排排的。我说呀,怎么同工业有关的一切都显出这种彻底的畸形呢?……时间无法使它们变得丰满美丽;自然不会帮它们披戴,也不会掩饰它们;它们永远是刺眼、呕心的东西。<sup>③</sup>

许多今天只知道骚塞是“变节之徒”的人看了这一全面的控诉,会发见其中的细节和用语是他们所熟悉的。这是此类宣判中最早的宣判。

骚塞的肯定和他的控拆同样独特,而且也是日后一种普遍观点的最早先例。认为当代社会与中世纪对比,是这种观点的成份之一,虽然未有大加强调。《对话论》请出莫尔来质问新社会,这种形

---

① 《对话论》,第 197 页。

② 同上书,第 170 页

③ 同上书,第 174 页。

式本身暗指有意识地继续第一阶段人文主义的挑战，在第一阶段中，其实已奠定了许多如今集中于“文化”意义的观念。骚塞借莫尔的这项评论来处理历史对比：

在共同体的整个贸易部分，人人努力以最低价格购物，而以最高价格售物，不管是否公平。封建时代虽然丑恶，但对人性仁厚慷慨感情的伤害，却还没有这些商业至上时代的厉害。<sup>①</sup>

这评论也指出了骚塞的态度中一个中心特征，而这一特征使他坚定地与欧文站在同一行列。正统的政治经济排除道德上的考虑，蒙特西诺斯对此加以批评，说：

（它察觉）我们一切困境的原因……不在社会的构造中，而在人性的构造中。<sup>②</sup>

骚塞补充了这项批评，坚持政府应具有积极的功能：

直到政府以改善人们的道德为其首要的重大职责为止，国家是不会健康和完善。富人和贫民需要同样的治疗。……永远都会有自作自受的无赖，养育的仁慈和父母的关怀无法阻止他们自我毁灭，但是，如果任何人因缺乏关怀和文化而堕落，他们所属的社会就有一个疏忽的罪责。<sup>③</sup>

---

① 《对话论》，下卷，第十三谈，第244页。

② 同上书，下卷，第262页。

③ 同上书，下卷，第十五论，第424页以下。

这里，文化一词指出了后来被广泛奉行的路线：针对政治经济学家所提倡的放任社会，建立积极而负责的政府的观念，政府的首要职责是促进社会的普通健康。这个观念是和尊重“感情”联系在一起的，后来成为习惯作法——莫尔对新社会兴起的评论和伯克的评论相似：

计算来了，感情走了。<sup>①</sup>

骚塞又提出对文学的人性化效果的看法，这是《乌托邦》(utopia)的作者将会承认的。对于莫尔控诉国家充满罪恶的宏论，蒙特西诺斯回答道：

文学的人性化效果大有希望，它现在已首先开始对所有社会阶层发生作用了。<sup>②</sup>

骚塞早就提出了所有这些要点，后来成为 19 世纪的一个主要传统。

骚塞的详细改革建议不如他这些概括，肯定那样会引起人们的兴趣；其中包括有计划的开拓殖民地、改善乡区秩序、更有效率的警察、国民教育制度、普及宗教、储蓄银行以及最后一项：

劳动阶级如果建立自己的欧文式社会，而且又谨慎自处、品行优良，他们也许就能扩大自己的舒适生活，并且保障自身的福利。<sup>③</sup>

---

① 《对话论》，第九谈，第 79 页

② 同上书，下卷，第十五论，第 418 页。

③ 同上书，第 420 页。



这是大家所熟悉的家长政治纲领。不过，我们要强调的是，其中提到了欧文，把他的位置摆对了。骚塞以蒙特西诺斯与莫尔的问答作为结束：

蒙特西诺斯：那么，你是要我了解，我们在化学上和机械上的发现进步过快，未能与社会的真实福利相一致。

莫尔：那些进步再快也不算太快——只要人类的道德文化同他的物质力量同步增加。但这一点做到了没有？<sup>①</sup>

那些进步再快也不算太快，欧文一定会认为这话有道理。使欧文作品具有价值的真正独创之处就在于他从承认由工业革命而巨大增长的力量入手，并看到了正是这种力量的增加给了新的道德世界一个大好机会。他是功利双收的制造业主，既非学者，亦非诗人；论气质和人格，他与当时改变着英国的工业家相一致，但是他对转变的看法既重物质，也兼顾人性。新一代的制造业主的生产为牟利而组织其工作场所，他则为幸福而组织英国。他坚持主张家长政治，其本质上又是一个权威主义者，与骚塞之类托利派(Tory)的改革者并无两样，但他又认定财富的增加是促进文化的手段，毫不含糊。

欧文的《论工业体系的影响》(*Observations on the Effect of the Manufacturing System*, 1815)一书中提出了现在人们所熟悉的普遍判断：

工业分布在全国各地造成了这个国家居民一种的新性格。作为这种新性格十分不利于个人或大众的幸福，因此，如果不立法加以干涉或指导以抵抗其趋势，必将产生最可悲、

---

① 《对话论》，第八论，第206页。

最顽固的恶果。工业体系的影响已经扩展到不列颠帝国全境,已经使在人民群众的一般性格中产生了一种根本性的改变。这种改变仍在迅速进行中,不久以后,农民那种比较可爱的纯朴性格,我们将完全丧失。甚至现在,没有夹杂着贸易、制造、商业所产生的那些习惯的事物,也几乎已经无处可寻了。<sup>①</sup>

因此,在觉察到“我们一切困境的原因”不在于人性,而在于“社会结构”这一点上,欧文与骚塞是一致的,而与政治经济学家则是相反的。此外,他还以前所未有的清晰论述,阐明了两个以后得到广泛肯定的命题:

1. 生产条件的改变引起生产者的根本改变。
2. 工业革命即属这种重大的改变,并且产生了实际上的一种新人。

当然,他抨击这种改变:

直到雇主和雇工之间的一切关系被撕成碎片,成为只考虑要如何从对方获取直接利益的关系。雇主把雇工看成只是牟利的工具,而雇工则养成一种粗野的凶残性格;如果没有公正的立法的措施以遏止这种性格的发展,并改善这个阶级的状况,这个国家将迟早陷入可怕的、甚至是不可救药的危

---

<sup>①</sup> 《论工业体系的影响,并试论改进其中对健康和道德伤害最重的部分的建议:敬呈不列颠立法当局》(*Observations on the Effect of the Manufacturing System with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals, dedicated most respectfully to the British Legislature*), London, 1815年,第5页。

险境地。<sup>①</sup>

诚如欧文所见,这是新的道德世界与无政府状态之间的抉择。

欧文所面临的是社会工程(social engineering)的问题:这个用语切中要害。他这样阐明他的基本原则:

只要运用适当的方法,可以为任何社会、以至整个世界造成一种普遍的性格从最好到最坏的、最无知到最开明的性格;一般说来,这种能掌握并控制这些方法手段的人,是对人类事务具有影响力的人。<sup>②</sup>

有时,尤其在早期的论著中,欧文也未免以低级理性主义表达这个原则:在他讨论工业关系中仍然可以碰到这种低级理性主义:

如果适当关心你那些无生命的机器就能产生如此有利的效果,那么,要是同样关心你那些有生命的、构造更为奇妙的有生活的机器,你还有什么不能指望得到的呢?

如果你获得了有关他们奇妙构造的知识,有关他们自动调整的能力的知识,又运用适当的主要动机解释他们变化多端的运动,你就会意识到他们的真实价值……比较精细的、复杂的、活的机器受到力量和活动方面的训练,同样能得到改善;……真正经济的做法是使他保持整洁;和气地对待他,使他的心理活动不至于遭到刺激的磨擦。……经验不会骗我,我

---

① 《论工业体系……立法当局》,第10—11页。

② 《新社会观》(*A New View of Society*),1873年;《初论性格的形成》(*Essay First on the Formation of Character*);再版为《新社会观及其他论述》(*A New View of Society and Other Writings*),欧文著,Cole编,Everyman,1927年,第16页。

不揣冒昧地向你们保证,你们依据对一问题的正确认识来支配在这一方面花费的时间和金钱,那么,你们投资所获得的报酬就不止是百分之五、十或十五,而往往是百分之五十,甚至是在许多情况下还是百分之一百呢。<sup>①</sup>

同欧文的这种成分相对照,科贝特粗线条的怀疑主义显得是一种优越得多的人性修养。

不过,说欧文沉迷于这种论证法,并不能公平地代表他的主要精神。新拉纳克(New Lanark)那些幼儿学校的教育技巧极具独创性,但更具有革新意味的却是其中的人道与慈爱。欧文谈创造人类幸福之时,并非只是抽象的空谈,而是要发扬光大他那积极而且给人深刻印象的经验。他《自传》的186页至196页描写了这些幼儿学校,令人无比向慕;而这些幼儿学校的创办,被列为本世纪的重要的个人成就之一:

儿童在不受处罚也不必害怕受处罚的情况下;接受训练和教育;他们在学校期间,是我生平见过的最幸福快乐的人……人性,它的智能与力量,尚有待被世界去认识。<sup>②</sup>

创立于新拉纳克的这整个事业,的确是一项至为重大而且具有积极意义的人类成就,从卢德派(Luddites)到彼铁卢(Peterloo)之役那

---

① 《新社会观》第三论文的附录演说;Cole编;第8—9页。

② 《欧文传:自撰》(*The Life of Robert Owen, by Himself*), London, 1920年再版,第186—189页。

几年，<sup>①</sup> 这类领域有这样的成就，的确令人难以置信。

不过，给人深刻印象的往往是欧文的经验，——他对社会所持的那种经过身体力行的新看法：

我对那些只以贱买贵卖为能事的合伙人已经完全厌倦了。这种职业败坏而且往往摧毁我们人性中固有的最美最好的能力。在我长期的生活中，我经历过贸易、制造和商业的所有阶段。根据经验，我深信在这种完全自私的制度下无法形成优秀的性格。真理、诚实、美德将又是徒有其名，现在如此，历来都是如此。在这种制度下，不会有真正的文明，因为所有的人们通过这种制度接受表面下的文明训练，根据所产生的利害冲突的程度去对立，并往往置人死地而后快。在人为制造的利益对立上互相对立，而且经常彼此毁灭。这是处理社会事务问题的一种低级、庸俗、愚昧、低劣的方式，在优越的塑造性格和创造财富的模方代替以前，将不会有持久的和普遍的实质上的重大改善。<sup>②</sup>

赫兹利特(Hazlitt)首先说过，而其他承认或者不知道这种说法的人也相继说过，欧文是“执著的一种观念的人”(a man of one idea)。欧文对此的评论是公允的：

---

① 1779年，有个名叫卢德(Ned Lud)的人破坏两架长袜制造机，此后，此类破坏活动即称为卢德主义(Luddism)，而以卢德派(Luddite)泛指1811年至1816年间自发破坏机器的工人。1819年，8月16日，约6万英国人在曼彻斯特圣彼得广场举行集会，要求国会改革。当局派兵逮捕演说者，并且召集志愿兵助战，在致使500人受伤，11人丧生。这个事件，又称曼彻斯特大屠杀，英国人仿滑铁卢(Waterloo)之名，讥称为彼铁卢。——译注。

② 《欧文传：自撰》，第122—123页。

如果说我所执着只是一条基本的原则而念念不念其实际的效果,那么,他的话就更接近实际情况了。这是因为,对于“人的性格不是由他自己形成,而是由外力为他形成”这一点认识并非只是“一个观念”,恰恰相反,它将被发现犹如芥籽一样具有极大发展前途的小东西,是能用各种新的、真正的观念充实人们的心灵,而其产生的最后结果足以压倒一切与它对立的观念。<sup>①</sup>

欧文的口气往往如同救世主一样,在后来几年,他由于在实践中的失望而变得尖声刺耳。但是那“一个观念”,连同其根本希望,的确证明足以充实英国的心灵。一方面,欧文认为新的道德世界要由积极主动的政府和国民教育制度来创造,这个观念与本世纪里逐渐加强并获得广泛响应的积极文化(positive culture)观念是相当融洽的。另一方面,继之而起的英国工业各代劳工也把家长政治的原则搁在一边,面有负起实现欧文的“根本原则及其实际结果”的任务。我们只要从欧文的《新社会观问答》(*Catechism of the New View of Society*, 1817)取出一问一答,作一个饶有意味的注脚:

问:你所提出的这种办法,难道不怕压抑天才、会不会使人养成呆滞的个性,从而使世界不能指望有未来的改善吗?

答:我看恰恰相反……以我们现有的概念,很难想象受过那种训练、处在这种环境里的人类能做出些什么事。……只有在相当的程度上消除现在笼罩着全社会的那些阴暗的气氛之后,人们才能部分地获得其中的好处。<sup>②</sup>

---

① 赫兹利特(1778—1830),英国小品文作家。《欧文传·自撰》第105页。

② 《新社会观》,第178—179页。

这个回答,无论只是在局部能使人信服,其说法本身却是一个使欧文在这种传统中占有重大地位的观念:人性本身是“整个生活方式”的、“文化”的产物。

## 第二章 浪漫派艺术家

比起布雷克与华兹华斯到雪莱与济兹这样一辈诗人,极少有哪几代有独创性的作家能更有兴趣、更致力于研究并批评其所处的当代社会。但是,在我们这个时代,这么明显、这么容易认识的一个事实,与流行的一般的“浪漫主义艺术家”的概念却格格不入,内中的矛盾之处是,这个概念基本上也正是由研究这些诗人而来。这概念认为,诗人、艺术家对政治与社会事务原始的习俗与物质主义天生漠不关心;他专心致志于更具有实质的自然美与个人的感受领域。这种矛盾的成份可以从浪漫主义诗人本身的诗作中看出,但是对自然美的关注与对政府的关注之间所假定的对立,或者对个人感受与对人在社会中的本质的关注之间的对立,则大体上是后来发展起来的。19世纪末,有些兴趣被看成互相排斥,一个人必须在其中作出抉择,宣称是诗人或是社会学家;而在同一世纪初,这些兴趣常常被看作是互相交织在一起的:关于个人感受的结论成为关于社会的结论,对自然美的观察也必然要在道德上涉及人类整体的、统一的生活。随后发生的兴趣游离当然使我们无法看到这个特殊时期的完整意义,但是我们也必须指出,这种游离的本身有一部分就是具有浪漫主义尝试性质的产物。同时,作为这种游离遗迹的某种证据,可以提醒自己:华兹华斯写过政治小册子;布雷克是潘恩(Tom Paine)的朋友,而且被指控犯有煽动罪而受审;柯尔律治写过政治报道和社会哲学;雪莱不仅写政治报道和社会哲学,而且还在街头散发小册子;骚塞是不屈不挠的政治评论家;拜伦为



暴动发表演说,而且作为志愿兵而殉难于一场政治战争;另外,从以上所列各位的诗作中可以明显看出,这些活动既不是边际活动,也不是意外行为,而实质上是其诗作赖以产生的大部分经验。再说,又有在我们由于对这种游离的偏见而受蒙蔽的时候,我们才会对这些错综复杂的活动感到惊奇。这两代诗人生活在民主与工业的崛起造成社会质变的关键时期:由于这些变迁的性质,既有普遍的感受,又有个人的感受。法国大革命那年,布雷克 32 岁,华兹华斯 19 岁,柯尔律治 17 岁,骚塞 15 岁。彼铁卢事件之年,拜伦 31 岁,雪莱 27 岁,济慈 24 岁。这些年代足以提醒我们,这是一个政治动荡不安、争议激烈的时期,甚至最迟钝的人也很难无动于衷的时期。至于我们称之为工业革命的那些比较缓慢、比较广泛、比较不易观察得到的变迁,其历史上的里程碑地位的不太明显;不过,布雷克的有生之年,即 1757 至 1827 年,是决定性的时期。那几年里,我们所见的变迁记载是感官上的经验:饥饿、苦难、冲突、流离失所;希望、活力、幻想、奉献。我们现在要研究的变迁样式不是背景,而是铸成普遍经验的模式。

从这些诗人们的作品中,可以抽象出一篇政治评论,但是,这不是特别紧要的事。华兹华斯、柯尔律治和骚塞从青少年时代不同程度的革命热情演变到成年时代不同程度的伯克式保守主义,这种变化很引人感兴趣。在雪莱的革命原则与拜伦微妙的自由派机会主义之间进行区别,也大有益处。布雷克与济慈不能被贬低为模糊的理想主义,因为,他们作为人和诗人都热烈献身于当时的悲剧事业,提醒人们注意这一点,也是很重要的。不过,现在我们谈论他们,最引人兴趣的不是政治批评,而是更广阔的社会批评;对工业革命根本意义的忧虑;他们的忧虑之感,坚定不移。在这种忧虑感之外,还有一种不同的反应,是文化观念的主要根源。在这政治、社会和经济变迁的时代,艺术、艺术家及艺术家社会地位的观念已发生剧烈的变化。我想引证的就是这种意义重大的变化。

这里有五个要点：第一，作家与读者的关系的性质正在发生重大的变化；第二，在对待“公众”（the public）方面，一种不同习惯的态度正在建立；第三，艺术的生产逐渐被视为专业化（specialized）生产的种类之一，而且它的生产条件被认为与一般生产的条件极为相似；第四，艺术是“超级的真实”（superior reality），是想象真理（imaginative truth）的本源，这种理论日益受到重视；第五，独立的创造性作家，自主的天才，这种观念逐渐成为一种常规。举出这几点，当然必须立即加以说明，它们显然彼此关系密切，有的可称为因，有的可称为果，而且不是复杂到不能清楚区分的历史过程。

第一个特点显然非常重要。从18世纪20—30年代起，有个庞大而新兴的中层阶级读者群正在日益成长，它的兴起与这个阶级在影响和势力方面的崛起密切呼应。贵族资助制度变成订购和出版制度，进而演变成现代的一般商业出版。这些发展对作家有好些方面的影响。比较幸运的人在独立性与社会身份方面有所提高——作家成为羽翼丰满的“职业人”（professional man）。但这种变迁也意味着“市场”的建立，成为作家与社会实际关系的典型。在资助制度之下，作家与一个贴近的读者圈至少有一种直接的关系，无论是出于谨慎世故或心甘情愿，无论是为了自我标榜或为了表示尊重，他都习惯于接受这个读者圈的批评，或者依其批评行事。你可以争辩说，这种制度比作家所继承的制度给予了作家一种更为实际的自由。一方面，作家依赖于资助者，时而卑躬屈膝，屈从于资助者的喜怒好恶，但他的写作至少与社会的某部分有直接关系，他与这部分人彼此相识；此外，如果这些关系是幸运的，作家还有“归属”感。另一方面，由于掌握市场，作家获得独立，社会地位也得到提高，但他也受到喜怒无常的左右，而且必须取悦于人，只是这些喜怒无常成许不是来自他认识的个人，而是来自一个基本上似乎与个人无关的机构。作为作家与读者关系的典型的“文学市场”的成长，造成了许多根本态度的改变。但是必须进一步说明，在作用

和效果上,这种成长并非处处一致。或许只有到了我们这个世纪,这种关系才基本普及,几乎占了支配地位。19世纪初,这种机构已经建立,但由于先前条件的许多残余而受到限制。不过,对这种机构的重要反应还是在这一时期奠定的。

上面所列的第二点显然就是这种反应之一:对“公众”产生了一种不同于以前的习惯态度。在此之前,作家当然也经常表现出对“公众”不满,但是19世纪初,这种感觉变成尖锐而且普遍的感觉。济慈说:“我对公众丝毫没有卑谦之感。”雪莱也说:“不要接受头脑简单的人的见解。时间会推翻蠢人的判断。当代的批评不过是天才不得不与之抗争的愚蠢的总和。”最著名、最广泛流传的则是华兹华斯所说的:

更可悲的是,有人竟会相信那一小撮人的高声喧闹,说是有什么神明般颠扑不破的东西。他们永远受人为的影响力主宰,以“公众”为名,而没有头脑的人则误认为“人民”。对“公众”,作家希望尽量给它应得的尊重;对“人民”——具有哲学特色的人,以及对他们的知识所体现的精神……他本来就应该诚心尊敬。<sup>①</sup>

比起嘈杂不休地以“人民”自居的“公众”,具有“哲学特色的‘人民’”当然比较容易受到尊敬。华兹华斯的“人民”观念主要来源于伯克的社会理论,采用这一观念的理由亦不无类似之处。无论直接的争论是什么,无论实际读者的反应如何,最后还是得适应“人民的具体精神”的要求:即要有个“理念”(Idea)、有个“理想读者”(Ideal Reader)、有个高于作家与社会的实际关系之上的标准。“具

---

<sup>①</sup> 《华兹华斯诗选》(Wordsworth's Poetical Works), Hutchinson 编, Oxford, 1908年, 第953页。

体的精神”自然就是市场以外另一条大受欢迎的路子了。这种态度显然也影响到作家本身对自己作品的态度。他不再理会是否流行的市场行情报告：

因此，请不要再毫无意义地把“流行”一词反复用来衡量新诗作，似乎只有大家像受到欲望的驱使、或者像中了魔咒一般地争相阅读的诗作，才是优秀的作品，除此以外，再也没有其他标准，可以用来测试居于美术首位的这门艺术的作品是否优秀似的。<sup>①</sup>

事实上，华兹华斯也继续坚持一个“理念”，作为优秀的标准，认为一个“人民”的知识，其“具体精神”优越于事件的实际进展，优越于实际的市场行情。值得强调的是，这种坚持是文化观念的基本发源之一。本世纪里，文化——“人民的具体精神”、优秀的真正标准——逐渐成为决定真正价值的上诉法庭，以抗衡市场和社会其他交易所建立的“人为”价值。

艺术屈从于市场规律，并且被视为一种专门的生产形式而与其他生产形式一起服从于大致相同的条件，这在许多 18 世纪末期的思想里已见端倪。亚当·史密斯写道：

在富裕和商业的社会里，思想或推理也像其他各种职业一样，成为一种特殊的商业，由极少数的一批人进行，为公众提供广大劳动群众所拥有的一切思想和推理。<sup>②</sup>

---

① 《华兹华斯诗选》，第 952 页。

② 《国富论》，收入《作为学生和教授的亚当·史密斯》(Adam Smith as Student and Professor)，W. R. Scott 著，第 344 页。

作为对 19 世纪 20 年代以后被称为“知识分子”(intellectuals)的那个专门阶级的描述,这段文学饶有意味。这段文字也描写了艺术家新的专业化状况,其实,现在艺术家的作品正如亚当·史密斯所说的知识,事实上是

如同鞋袜,人们向制造并为市场供应这类货物的货主购买。<sup>①</sup>

既有商业性的出版,就必然会出现这种情况、这种功能的专门化。特别是小说,迅速变成一种商品;众所周知,小说作为一种文学形式,它的历史正是随着这些新条件的成长而来的。在诗歌方面,这些影响也极为明显,市场关系也势必对诗歌产生剧烈的冲击。在摒弃了公众和流行作为价值标准的同时,对文学成为买卖交易的抱怨也与日俱增。事实上,这两件事通常是相提并论的。19 世纪 20 年代布莱吉斯爵士(Sir Egerton Brydges)说道:

罪大恶极的是,文学在全欧洲变成了一种贸易。培养腐败趣味,并使非知识的力量凌驾于知识力量之上,各种行径,莫过于此。现在,普遍以作者所能吸引的读者之多少来评价优劣……没有教养的人难道能欣赏有教养的人所喜欢的东西吗?<sup>②</sup>

与此相类似,汤姆·摩尔(Tom Moore)1834 年谈到:

---

① 《国富论》,收入《作为学生和教授的亚当·史密斯》,第 345 页。

② 《布莱吉斯爵士自传》(*The Autobiography of Sir Egerton Brydges*),1834 年,卷二,第 202—3 页。

在市场成为作家们竞争对象的当今时期,裁判圈扩大,让暴民参与投票,必然会导致标准的降低。<sup>①</sup>

接着,他区分“暴民”与“有教养的少数人”。形容词“有教养的”(cultivated)在这里是如何有助于新近成为必要的两个抽象观念,即“教养”与“文化”,也就显而易见了。在这种论点里,“文化”成为市场的正常对立面。

我已经强调了作者与读者的这种新型关系,因为我认为这些问题永远是任何一种文学活动的中心问题。现在,我的兴趣转向一件明显与此相关、引起的问题却是最难诠释的事。在市场与专业生产观念逐渐受到重视的同一时期,一个关于艺术的思想体系也形成了,其最重要的成分是:一、强调艺术活动的特殊性质——以艺术活动为达到“想像真理”的手段;二、强调艺术家是一种特殊的人。把这些理论看成是艺术家与社会关系的实际改变所引起的一个直接反应,似乎是可行的。文献里的确有些明显的补偿成份:当艺术家被描述为只是市场商品的又一个生产者,他也将自己描述为禀赋特殊的人——群众生活的导航灯。不过,这无疑是把事情简单化,因为这不仅只是职业反应,而且(这一点在后来极为重要)是在强调说,艺术体现了社会向着工业文明发展时所威胁到的、甚至有被摧毁之虑的某些人性的价值与能力。这其中无疑有职业上抗议的成份,但更大的问题是,当时各家想以普遍的人性理由为根据来反对当时正在引进的那种文明。

浪漫主义是欧洲一个普遍的运动,把此时兴起的新观念单独与整个欧洲思想里一个更大的观念体系联系起来,这是可能的。卢

---

<sup>①</sup> 《托马斯·摩尔回忆录、日记与通信》(*Memoirs, Journal and Correspondence of Thomas Moore*),卷Ⅵ,第46页。

梭、歌德、席勒以及夏多布里昂(Chateaubriand)<sup>①</sup>的影响确实有迹可循。如果抽象考虑这些观念,艺术家作为一种特殊的人以及“野生”天才(‘wild’ genius)的观念可以追溯到苏格拉底在柏拉图《爱昂》(*Ion*)对话篇里给诗人所下的定义。艺术是“超级的真实”之说,在许多古典文献中都可以找到出处。在我们讨论的这个时期内,这个观念同德国的唯心派哲学以及此学派在英国由柯尔律治与卡莱尔所作的稀释亦有显著的关系。这些关系很重要,不过,一个观念或许在某个特定的心灵里、某个特定的情况里才能衡量,才能了解。在英国,要了解我们所谓浪漫主义的这些观念,必须看看这些观念要处理的是哪些经验问题。

英国浪漫主义的早期文献里的一个定义,便是一个好的例子。这就是杨格(Young)的《试论独创性作品》:

一件独创性作品可以说是具有植物(vegetable)属性,由生机盎然的天才之根自发而生,是生长(grows)而成,而不是由人造(made)而成的;模仿之作则往往是一种制造(manufacture),由机械、技艺、劳力以非其本身原有的材料而铸成的一种制品。<sup>②</sup>

这是一个现在大家非常熟悉的浪漫主义文学理论:把天才自然兴发的作品与徒具形式、为一套规矩所羁的模仿之作相对比。杨格又说道:

现代作家有个选择余地……或者高翔于自由(liberty)的

---

① 夏多布里昂,1768—1848,法国作家及政治家。

② 《试论独创性作品》(*Cojecture on Original Composition*),杨格,1759第12页。

境地，或者戴着脚镣去从事轻易的模仿(imitation)。<sup>①</sup>

我们从杨格的措辞来看，杨格界定“独创性作品”时所说的是与社会的整个普遍运动紧密相联。这是一种文学理论，但这种理论当然不是孤立形成的。所谓独创性作品是“生长而成，而非制造而成”，其中所使用的术语，正是伯克对新政治所作哲学批评的基本术语。“生长”与“制造”的对比，日后变成“有机”(organic)与“机械”(mechanical)的对比，延续为我们今日的一个传统的真正的中心。而且，杨格界定“模仿”，对模仿进行谴责的用词，也正是取于行将改变英国社会的工业过程：“一种制造，由机械……以非其本身原有的材料而铸成的一种制品”。在文学理论中这种说法可能成立也可能不成立；但这些确是后人用来谴责未来工业文明的用语与价值。

伯克根据他对以前社会的经验(或他对该社会的理想化)而谴责新社会。但是巨大变迁逐渐显现之后，这种谴责成为专门化，而且可说是抽象化。这种专门化，有一部分在于教养或文化标准的增长；另一部分与此密切相关，而且后来与此结合的是艺术新观念的增长。对这种“超级的真实”、甚至“超级的力量”的新观念，布雷克作过引人注目的表述：

“艺术已终失去心灵的魅力，  
法国将制服世界以武力。”  
一位天使如是说，在我降生之际，  
又道，“你要降生人间大地。  
在不列颠国土上更新艺术，  
法国必将膜拜顶礼。”

---

<sup>①</sup> 《试论独创性作品》，第19页。



用艺术作品与他们的军队相抵，  
战争便将沉沦于你脚底。  
然而，如果你的国家排斥艺术，  
如果他们对不朽的缪斯轻鄙，  
那么，法国将复兴和平的艺术，  
将你从那讨厌的国土上救离。  
精神(Spirit)啊，谁热爱不列颠岛，  
环绕着他的是商业恶魔的笑咪……①

在布雷克身上，很容易觉察到职业的压力，因为他饱受“无人问津的荒凉市场”之苦。他抨击道：

直到靠无知雇工之手制造艺术的垄断商贾所获得的利益  
……以至于能高价出售一无是处的商业的人就算是最伟大的  
天才。②

这项抨击，使人想起杨格，但布雷克的批评也同样远远不止是职业上的抱怨：对他来说，艺术所体现的想象绝非是商品，而是

真实而且不能改变的永久存在的描述。③

对现存社会以及这个社会所促进的生活品质的不足，十分适宜用这种眼光来观察和谴责。

重要的是我们必须衡量这种主张的力量，因为我们如果只看

---

① 《威廉·布雷克》(William Blake), Nonesuch 编(Keynes), 第 644 页。

② 同上书, 第 938 页。

③ 同上书, 第 637 页。

到天才这种观念后来的几个枝节,就会误解这种主张。杨格的定义里有个暧昧多义的字眼——“模仿”,而这个词几乎在所有浪漫主义理论中都带有浓重的贬义。这是因为人们所了解的“模仿”一词,是指“对既成作品的模仿”,也就是说顺从一套既有的规矩。他们针对这套规矩而展开的雄辩既杰出而最终又失之单调乏味。在技巧上,所发生的只不过是习俗的改变,而这种改变只要稍有分量,一般都附带产生这种雄辩。改变的程度如果超出习俗的改变——习俗的改变只出现于普遍的感觉结构(structure of feeling)发生根本改变的时候——“模仿”一词就特别容易产生混淆。因为在最好的“古典主义”理论中,这个词通常用于描述布雷克刚才描述的、而所有的浪漫主义作家也强调的东西:“真实而且不能改变的永久存在之物的代表”。在古典主义最高境界的理解中,最高明的模仿不是依附别人的规矩,而是“模仿普遍的真实”。一位艺术家应引以为戒的不是先前就有的艺术品,而是“普遍原则”(universals, 亚里士多德语),或者永恒的真实。文艺复兴时代的著作其实已经确切地说明了这个论点。

浪漫主义的趋势是强烈摒弃艺术讲究方法的教条,但是显然也倾向于所有好的古典理论都会承认的一项主张:艺术家的任务在于“解释宇宙的公开奥秘”。举个例子,“浪漫”批评家如罗斯金就是以这种“古典主义”学说作为他整个艺术理论的基础。艺术家凭借他自己杰出的想象能力,感知并表现“根本的真实”(essential reality)。其实,在浪漫主义思想里,“天才”(自主的创造性艺术家)论与“艺术的超级的真实”(深入到普遍真理的境界)论是同一种主张的两个层面。浪漫主义和古典主义在这个意义上是艺术的理想主义理论(idealist theories);两者之间并无多少真正的对立,同它们对立的是自然主义。

这个时期重要的是,社会进步似乎正是逐渐否认一个曾带来人类经验与行为模式的那种强调。华兹华斯可能特别坚信天才受

到迫害的观念,但更具有普遍意义的还是在于他对诗歌,对整个艺术的态度:

我们的职业高尚深远,朋友!创造性的艺术……  
要使敏感而最微弱的心灵  
也生就英雄之风——  
在整个世界似乎与美德敌对之际,  
在孤独的缪斯的细语中注入信心。<sup>①</sup>

这是1815年12月献给画家海顿(Haydon)的诗行。此诗所以意味深长,另有原因:它将两种分别的艺术或技术,亦即诗与绘画,融入同一个“想象真理的境界”。市场使艺术家专门化之际,艺术家本身也试图把他们的技术普遍化为具有想象真理的共同特征。这种强调往往被视为一种防卫模式:华兹华斯这几行诗的守势语气极为明显,完全体现了这种强调的特性。在某个层次上,这种防卫显然是补偿式的:艺术家要求之高,正是他们绝望之深。他们强调地界定他们的职业高尚深远,然而他们所以作这种定义和强调,是因为他们相信新社会的组织原则与艺术的必要原则之间格格不入。不过,以这种方式看待问题是要说明这个新的强调,而不是巧辩。这里奠定的守势反应在19世纪中逐渐成为一个最重要的积极原则;就其完整的含意而来说这原则既深刻、又有普遍的人性。

许多文本可以阐明这个原则。最有特色,也最脍炙人口的是华兹华斯1800年所作的《抒情歌谣》(Lyrical Ballads)的序。在序文中,华兹华斯不仅强调诗的真理,也强调诗的普遍人性:他首先抨击

---

① 《华兹华斯诗选》,第260页。

有人把诗,当作取乐和消闲的东西来谈论;有人一本正经地向我们大谈他们对诗的所谓品味,那种谈法,仿佛诗的品味与跳绳索、喝西班牙雪利酒一样,是无关紧要的东西。<sup>①</sup>

品味的观念暗示了作家与读者之间的一种关系,这种观念是不充分的,因为

那是一种比喻,取自人体一个消极被动的感官,而移用于本质上并非消极被动的事物上——即知识的行动与运转。……确切地说,深刻与精微的感觉、崇高与普遍的思想和想象……都不是这种官能的对象;这种官能如果没有沉浸入各民族的精神,是绝不可能博得品味这个比喻的。为什么呢?因为读者心中如果没有发挥一股合作的力量,就不可能与这些情感产生共鸣;没有这种辅助的冲动,升华或深刻的热情就不能存在。<sup>②</sup>

这段话以另一种说法陈述了对艺术的新的社会关系的重要批评:在艺术是商品的时候,趣味绰绰有余,但在艺术别有意境时,则需要更积极的关系。这种“别有意境”通常被界定如下:

我曾听说,亚里士多德说过,诗是一切著述中最有哲学意味的。的确是如此:诗的目的是在真理,不是个别的局部的真理,而是普遍的有效的真理;不是需要外在证据依靠的真理,而是将激情送深入人心的活生生的真理;这种真理就是他自身的证据,是赋予它所诉求的又从法庭得以承认和信懒,并从

---

① 《华兹华斯诗选》,第 938 页。

② 同上书,第 951-952 页。

这个法庭领受权能和信心的真理……诗人只在一项限制下写作，就是必须使一个有知识的人获得直接的乐趣——这里所谓的知识，不是指他作为律师、医生、航海家、天文学家或自然哲学家，而是他作为一个人所拥有的知识……诗人的注意力，主要是集中于这种人人都有的知识，集中于那些我们只要有日常生活，而不需有任何其他学问，就有能力获得乐趣的同情心……诗人是捍卫人性的磐石；是一位随时随地都带着友谊和爱支持者和保护者。不管土壤与气候、语言与礼仪、法律与风俗各不相同；在人们的心中悄然而逝，不管事物会遭到剧烈地摧毁，诗人仍将以激情和知识，把遍及整个地球、绵延于一切时代的人类社会的巨大王国凝聚在一起。<sup>①</sup>

这一说法的基本要点，雪莱在其《诗辩》(*Defence of Poetry*)中又雄辩地加以重新阐述。这一说法经过罗斯金与莫里斯又延伸到我们这个世纪，在此过程中，正如华兹华斯会赞同的那样，诗已被扩大而成为艺术的广义代名词。这个传统可以用华兹华斯使用的一个引人注目的短语加以归纳：诗人，即广义的艺术家，被视为

随时随地都带着友谊和爱情的一位支持者和保护者。<sup>②</sup>

在这种气氛中，艺术家负载着创造性的想象，自视为“生活革命”的代理人。这里又包含着文化观念的一个主要来源：在这个基础上，人类的普遍完美的观念与艺术的实践和研究联系在一起。因为要捍卫时代那些正在解体的趋势，其中心在于人类完美的理想，而要达到这个理想，艺术家的作品——“一切知识的自始至终……

---

① 《华兹华斯诗选》，第 938—939 页。

② 同上书，第 938 页。

而且如人心一样不朽”——是一种可行的模式。

在一种新社会把人看成只是专门化生产工具的时代里，显然有必要强调普遍共同的人性。对爱和关系的强调，不仅在直接的磨难中是必要的，而且必须用这种强调来反对新社会所体现的、咄咄逼人的个人主义和经济至上的各种关系。同样，强调创造性的想象，可以看成是要另谋确立人类的动机与活力，以对比当时流行的政治经济学的种种假定。这点的的确是雪莱《诗辩》最使人感兴趣的部分：

机械论者要削减劳动力，一个政治经济学家合并劳动力的时候，要请他们当心，莫让他们的思考因为未能符合想象的第一原则而同时又扩大了奢侈与贫乏的鸿沟，像他们在现代英国已经这样做那样。……如今，富者愈富而贫者愈贫，而这个国家的航船已经驶入无政府与专制的斯库拉与卡律布狄斯之间了。这是漫无节制地运用计算能力所必然要产生的结果。<sup>①</sup>

这是普遍的控诉，我们可以看到已经在形成一个传统，至于补救的办法，说法是相同的：

我们知道什么是最明智和最佳的道德、政府以及政治经济，或者，我们至少知道什么是比现在人们所实行并忍受的

---

<sup>①</sup> 《诗辩》，雪莱；重印于《浪漫时期的英国散文》(English Prose of the Romantic Period)，Macintyre 与 Ewing 编，第 270 页。

斯库拉(Scylla)，希腊神话、荷马史诗中的六头女妖，居于意大利墨西那海峡岩礁上，专门吞噬水手。卡律布狄斯(Charybdis)，墨西那海峡岩礁对面的大漩涡，要在斯库拉与卡律布狄斯之间通过极为困难，between the Scylla and Charybdis，意为进退两难。——译注

更明智或更妥善的东西。但是……我们缺乏创造的能力来想象我们所知道的事物；我们缺乏崇高的冲动来实践我们的想象；我们缺乏生命的诗；我们的种种规划已经超越我们的概念；我们已经吃下了多于我们能消化的食物……诗，以及那个以金钱为化身的自我原则，成为这个世界的上帝和财神。<sup>①</sup>

我们对于雪莱这种看法可作的最明显批评是，就人类的动机和活力提出一种比工业主义哲学的内涵更广阔、更具实质的说明，诚然十分可贵，但是，把这种更具实质的活力专门化为诗的行为或广义艺术的行为，却有由此而产生的危险。就是这种专门化后来使大部分这类批评徒劳无益。在我们探讨的稍后几个阶段里，这一点会变得更加清楚。在那几个阶段里，问题变成是要在作为艺术的文化观念与作为整个生活方式的文化观念之间做一个区别。视艺术为超级真实的观念的积极后果，是提供了一个直接的基础，使人对工业主义进行一种重要的批评。其消极后果则在于，当工业体制与反对势力都变得强硬的时候，这种观念把艺术孤立起来，把想象力专门化为这种活动，因而削弱雪莱认为这种能力应有的动力功能。我们已经考察了趋向这种专门化的某些因素，现在还要考察的是把艺术家看成是“一种特殊的人”的观念的发展。

“艺术”一词原先通用的意思是“技术”，18世纪里，逐渐有了专门的用法，先是专限于“绘画”，然后专限于通称想象艺术。同样，“艺术家”原先的普遍意义是技术熟练的人，泛指“博雅”(liberal)或“致用”(useful)，现在也向同一方面专门化而区别于工匠(原先等同于“艺术家”，但后来变成相反的专门意思，即我们今日所说的“技术熟练工人”)，当然，也因此区别于艺匠(craftsman)。“艺术家”

---

<sup>①</sup> 《诗辩》，第271页。

一词含义的重点逐渐由技术转移到感性,而且又有其他词的平行变化,相辅相成:例如“创造性的”(creative,“超级的真实”的观念形成之后,这个词才应用于艺术)、“原始的”(original,具有自发和生机论的重要含意;我们还记得,杨格将这个词与技术意义上的“艺术”对比)以及“天才”(genius,因为这个词的词根原与灵感的观念相联系,这里则由“独特的气质”变为“升华了的特别能力”之义,并且从其他具有感情色彩的词获得它的这种语气)。从新意义的“艺术家”又形成“艺术的”和“艺术性的”等词,到19世纪末,“艺术家”的含义更多的是指“气质”而不是指技术或实践。同样,新词“美学”也是专门化的产物,本身又产生“美学家”这一词指的也是“一种特殊的人”。

正像我们已经看到的,艺术家揭示一种更高的真理的主张虽然得到很深意义的强调,但是在浪漫主义时期这并不是什么新的主张,虽然,这个观念的必然结果是产生一个重要的观念:在这种揭示中,艺术家是自由的。例如,他的本质现在不是信仰,而是天才。与“固定的规矩”(set of rules)相对之下,自主的主张当然吸引人。济慈的说得十分妙:

诗的天才必须在一个人的本身内寻找到它自己的出路:  
它的成熟不能依靠法则和概念,而要依靠知觉和警觉本身。  
凡是具有创造力的东西都必须创造它自己。<sup>①</sup>

我们对这种说法的同情在于其中对个人修行的强调——一个人修行与“野蛮的”(wild)或“不受约束的”(lawless)天才之谈大相径庭。差异在于济慈所强调的是“诗的天才”,与个人“天才”相比较,“诗的天才”与个人无关。柯尔律治强调自主,也同样强调相应的

---

① 《济慈书信》(Letters of John Keats); Forman 编,第90封信,第223页。



法则：

任何真正天才的作品既不敢缺少适当的形式，也的确没有丝毫危险。有如天才绝不应没有规则约束，天才也就不能没有规则受约束；因为就是那种根据自己创作的法则而进行创造性的工作的力量，正是天才的本质。<sup>①</sup>

与一般浪漫主义所鼓吹的“朴实的自发”相比，这个说法更为理性，对艺术的制作也更有用。艺术（感性）宣称能摒弃旧义的艺术（技术），往后几年中有比这更多的例子。

作为文学理论，济慈和柯尔律治所作的强调很有价值。困难则在于，这种理论又与对艺术家与社会关系的问题所产生的其他各种反应纠缠在一起。济慈的例子意味深长，纠缠较少，观点也较集中。如果我们续完前面所引的他那段话，我们就看到：

对于公众或者现存的任何事物，对永恒之物、美的原则和对伟大的怀念除外，我毫无卑谦之感。<sup>②</sup>

这段话的特色，正像如下著名的肯定：

我确信心的情感和想象的真理是神圣的，除此以外，我别无所信。想象捕捉到的美必然是真理——无论先前是否存在——因为我对我们的激情的观念与我对爱的观念相同；在崇高的境界，他们都善于创造根本的美。……想象好比亚当的梦

---

① 《柯尔律治论莎士比亚的论文与演讲集》(Coleridge's *Essays and Lectures on Shakespeare*)，第46页。

② 同上书，第130页。

——它醒来，发现它是真理。<sup>①</sup>

不过，济慈是在他那句名言里说明艺术家的人格：“消极能力<sup>②</sup>……能安处于不定、神秘、怀疑之中而不烦躁企求实事与理智”。<sup>③</sup>或者：

天才人物的伟大之处，非常像某些作用于中性智力的微妙化学物。不过，他们不具备个性、没有确定的性格——具有适当自我的人，其高明者，我称之为有力的人（Men of Power）。<sup>④</sup>

把这种对消极性的强调看成是一种补偿反应，当然也可以，但更重要的是，济慈的强调是在于诗的过程，而不是在于诗的人格。消极能力的理论可能会蜕化为更为广泛、更为流行，把诗人视为“梦者”（dreamer）的理论，但是，在实际经验中，济慈的作品足以区别“梦者”与“诗人”；如果说他在再版的《海波利安》（*Hyperion*）中并无确定的正式结论，那么他所谓的“梦”是指坚实和肯定的事物，如同他本身的技巧一样，至少这一点是明显的。由济慈这些人高深的修行所引出的浪漫派艺术家的观念，不会是松懈浮泛的观念。

华兹华斯在《抒情歌谣》序中，最为清楚地向我们显示了诗歌过程的考虑是怎样与艺术家和社会的更普遍问题纠缠在一起的。他在讨论他自己关于诗的语言的理论时，实际上是在讨论沟通

---

① 《柯尔律治论莎士比亚的论文和演讲集》，第 67—68 页。

② 消极能力（negative capability），大抵是指诗人常虚其心，包含万物，因此貌似消极（被动）而实为积极（主动），似无为而无不能为。——译注

③ 《柯尔律治论莎士比亚的论文和演讲集》，第 72 页。

④ 同上书，第 67 页。

(communication)<sup>①</sup>的问题。他维护了对公众的一种大家所熟悉的态度,既合理又温和:

如此有毛病的诗句的表达,如果我相信,这些诗句的表达现在就有毛病,将来也一定会如此,那我愿花费精力对其加以改正,这是很值得的。但是,仅依据少数人个人的简单权威说话,甚至依靠某一类人的说话,就去加以些改正,未免有点危险;因为,如果作家未能信服,或者他的感觉没有改变,就改变这些表达,必然会极大地伤害作者;因为作自己的情感是他自己安身立命的靠山。<sup>②</sup>

这段话所说的事物的一个方面,华兹华斯同时又说:

诗人是以人类的热情去思考与感受。既然如此,他的语言,与所有感觉敏捷而又视物清晰的人所用的语言,怎么会有很大的差别呢?<sup>③</sup>

因此:

以上所列举的是有助于形成诗人……的特质,其中含意不是说诗人与其他人有类的差别,只不过是程度的差别而已……诗人与其他人的差别,主要在于诗人不需要有直接的外部刺激,也能比别人更为敏捷地思想和感受,并且比别人有

---

① Communication 一词在中文中有“传播”、“交往”、“沟通”等涵义,本书大多译成“沟通”或“传播”。——译者

② 《华兹华斯诗选》,第941页。

③ 同上书,第939页。

更大的能力表达直接的外部刺激在他内心所产生的思想和情感。但是,这些激情、思想和感觉仍是人类的普遍激情、思想和感觉。<sup>①</sup>

在这几项主要的区别中,第一项是心理类型的描述,第二项是技巧的描述。如果把这两项结合起来,其论点就近乎真知灼见。但是实际上,在当时一般的紧张状态之下,两者极可能游离,并且因互相孤立而去偏尚“艺术感性”。

这个问题特别复杂,在外部事件的强迫下产生了一系列的简单化倾向。某种经验受到阻碍,被简单化为诗歌受到阻碍。然后,诗受到阻碍与经验受到阻碍被混为一谈,甚至用来代表整个经验受到阻碍。在压力之下,艺术于是成为整个普遍人类经验的一种象征性的抽象;一种可贵的抽象,因为伟大的艺术的确有这种最大的力量;然而抽象毕竟是抽象,因为一种普遍的社会活动被迫处于一个部门或地区的地位了,实际的艺术作品部分被变成一种自我辩护的意识形态。这样的描述目的不在于责难;这是我们必须学会正视的事实。浪漫主义为想象所争的名份虽有简单化之嫌,却也有高度的勇气和实际的功用。归根到底,我们发现这种为人格所作的自圆其说的辩护中有弱点,但弱点里有勇气在。在实践中,有深刻的洞察,也有伟大的艺术作品;然而,在连续不断的生活压力下,天才的自由发挥与市场的自由运转愈来愈难一致;但是这种困难并没有由于一种理想化而得到解决,而只是得到缓冲。雪莱的《诗辩》最后数页令人不堪卒读。在他们正在被迫成为实际上被放逐的时刻,高度想象技巧的负载者摇身一变为“立法者”(legislators);雪莱在文中把他们描述是“未被承认的”立法者,这只是在理论上应该得到承认的事实,但是其中却包含着一代人痛切的失助感(felt

---

<sup>①</sup> 《华兹华斯诗选》,第 939 页。

helplessness)。雪莱又同时宣称诗人

应该是最幸福快乐、最好、最有智慧、最卓越的人；<sup>①</sup>

这里的这种强调，必然要痛苦地落在应该上面。这些普遍的压力和个人的压力，造成一种自卫的反应，将诗人与其他人分开，并将诗人列为一个理想化而具有普遍性的人——“诗人”或“艺术家”，这种分类既被广泛接受，害处也大。在当时的情势下，这种呼吁超越了活生生的共同体，而诉诸于

调解者和……拯救者，时间。<sup>②</sup>

1812年的英国毕竟也需要一个更高的上诉法庭。当记住这些人的生平，我们就不可能陷入烦躁而提出控诉，但是我们最好也能避免那种急于自卫的烦躁。这整个的行动已经注入了共同经验之中，无论处于已定形或未定形的状态，都使我们激动和有待我们考察。“因为与其说是他们的精神，不如说时代的精神。”<sup>③</sup>

---

① 《浪漫主义时期的英国散文》，第273页。

② 《浪漫主义时期的英国散文》，第274页。

③ 同上书，第275页。

### 第三章 穆勒论边沁与柯尔律治

穆勒论边沁与柯尔律治的文章可以列入 19 世纪思想史上最出色的文献之中。这些论文最近结集重版，书前附有利维斯博士 (Dr. F. R. Leavis) 写的一篇有趣的导论，可以说是珍贵而又适时。这些文章熔穆勒所谓的“当时英国两大种子心灵”于一炉，而阅读之后，显然可见的是熔于一炉的并非两个，而是三个心灵。仔细观察穆勒受边沁和柯尔律治的影响，同时又校正边沁和柯尔律治，既令人爱不释卷，又发人深省。我们不但看到一个个性分明而能力非凡的心灵，更看到一个具有普遍代表意义的过程。穆勒试图兼收并蓄，并遍过区别和取舍来统一诸如功利主义与理想主义立场的真理，正是以后英国思想史的一大部分，尤其是关于英国社会与文化思想的更大部分的一个序幕。

如果我们这样看待这个问题，可以避免这些文章最容易产生的误会：这误会，认为我们读到的是作者对边沁和柯尔律治的观念所作的**不偏不倚折衷的判断**，是一位具有普遍性的中立者所作的权威总结。穆勒的语气总是合情合理，其总结和识别的职业技巧十分明显，因此得出这样的结论似乎是理所当然。然而这些文章并非**是司法般的公正判决**，而是一个特殊的心灵——一个非常杰出的特殊心灵——在努力调和这两种深刻的相反立场。穆勒相信，运用理智与耐心，这样的歧异是可以得到解决。他认为这些明显对立的立场几乎又是一种理性之争，于是相信，只要能（他认为并非不可能）抛弃暂时利益与成见，双方就可能调和。但

是这些文章也只是穆勒本人知识发展的一个事件和一个特殊阶段。写于 1838 年和 1840 年的这些文章，正是穆勒最严厉地反对功利主义的时期。其中达到的特殊平衡或表面平衡，他后来未能维持下去。要看到这一点，我们只须记住，他那些功利主义的友人并不认为这几篇文章是由边沁的正论出发，穿过柯尔律治的反论面达成的综合：这些友人们认为这些文字只是背叛，只是向“德国神秘主义投降”。这些狭隘的独断议论者很可能是错了；但穆勒至少没有给他们一个中立的印象。另外，穆勒在谈柯尔律治的文章写成之后，随即开始脱离柯尔律治的影响。在《政治经济》(*Political Economy*)，尤其在《威廉·汉密尔顿哲学的检查》(*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*) 中，他特意撤回他在那篇文章里对柯尔律治表示的赞同。

我们要更详细地考察这些文章，可以从穆勒论柯尔律治文章中的一段入手：

凡是研究人类与社会，而且具有从事这种困难的研究的第一个要素即能适当感受其中的种种困难的人，都知道危险不在于将谬误认为真理，而在于将部分真理误认为整个真理。我们或许可以说：在过去或目前，社会或哲学上的几乎每一次重要争论，双方都作对了肯定而作错了否定；他们如果能将对方的观点吸收到自己的观点上，就可能使自己的学说变得正确了。<sup>①</sup>

值得注意的是，穆勒的方法完全是唯理智论的 (*intellectualist*)。在生活中，问题并不在于对立思想家的抽象见解能不能

---

<sup>①</sup> 《柯尔律治》(*Coleridge*)；重印于《穆勒论边沁与柯尔律治》(*Mill on Bentham and Coleridge*)，利维斯作序，London, 1950, 第 105 页。

彼此补益而造成所谓“正确”学说。我们的确要问这种程序有无用处，因为某些“学说”必定有附属物，必定要作价值，必须放在活生生的环境中才能说有活力，而这种程序常常有把这些学说孤立于那些附属物、价值评价和环境的趋势。这一点极为重要，不过，穆勒的希望是真诚的。值得详细研究的是他的基本对立的理由：

以人类获益于文明多少的问题为例。一位观察者对于舒适物质生活的与日俱增十分敏感，知识的进步与扩散，迷信的衰退，交往的方便，礼仪的融洽，战争与个人冲突的没落，弱肉强食的暴行逐渐受到的限制，众多的合作在全球取得了伟大成就；他于是成为一种常见的人——“我们这个开明的时代”的崇拜者。<sup>①</sup>

以上是自由主义最适当的概要。穆勒继续写道：

另一位观察者注意的不是这些好处付出的价值，而是这些好处的昂贵代价：个人能力与勇气的松弛；自重自信自主的丧失；使人类的大部分成了人为需求的奴隶；一见到困难的征兆就懦弱畏缩；他们的生活尽是呆板不振的单调，性格乏味而无热情，没有鲜明个性；依固定规则执行固定工作的生活产生狭隘的机械式理解力；森林人(man of the woods)就有就富于变化的多种能力，他的生计和安全时时刻刻取决于临时根据目的而随时调整的生存手段；财富与社会地位的不平等产生危害道德的后果；文明国家的大批群众辗转受苦，其需求并不比蒙昧几民众获得更好的满足，蒙昧的民众即使

---

① 《柯尔律治》，第105页。



受无数桎梏的拘束，却有着自由和兴奋作为补偿。<sup>①</sup>

穆勒收集了某些人对他的所谓“文明”的几种批评；不过，考察其中某些详细的要点，穆勒所谓“文明”可能应正名为“工业主义”。穆勒这样评论：

没有两位思想家比我们所设想的这两位能更完全地不一致——文明的崇拜者和独立的崇拜者、现今的崇拜者与向往古代的崇拜者。然而他们各自所确定的见解都是真理；我们还可以看出，假使不管那一方的真理的一半是整个真理，一个人就很容易知道何去何从，困难的是，我们必须形成一套两者兼收并蓄的实际准则。<sup>②</sup>

这段话听来合理，但是，穆勒描述的相反立场，不仅各自所作的评价相互矛盾，在某些重点上更是与事实有矛盾，其中的论辩又涉及各个不同的历史时期，使对比更加混乱。后面这个立场在本质上有一部分是批评社会进入工业主义；它所作的对比，有一部分不是乡村劳工与工业工人的对比，而是文明人与卢梭所谓的“高贵的野人”(Noble Savage)、穆勒所谓的“森林人”的对比。很难说其中所举的许多要点里，哪一点“绝对真理”(positively true)，难说得很，“一套两者兼收并蓄的准则”的想法也显得荒谬。事实上，穆勒是在收集意见而武断地加以分门别类，根本没有注意到由不同生活方式而来的不同经验层次所产生的价值对立。在这点上，他谈不上接近任何一种身体力行过的真实。科贝特是一种立场，柯尔律治是另一种立场，对于“文明的昂贵代价”，他们都有自己从经验得来的看

---

① 《柯尔律治》，第105页。

② 同上书，第106页。

法；但是，因为他们的经验是实际的，他们的“文明”都有具体的含义。科贝特没有把“舒适物质生活的与日俱增”与“大批群众辗转受苦”看成对立的论点；他把它们看成同一个文明的两个方面，因此，它们虽形成对比，却是经验中的那种文明的一个事实。柯尔律治批评一种“狭隘的机械式理解力”，但也未曾拙劣到把“森林人”视为绝对的真理，况且卢梭、穆勒或者任何可能参加辩论的人都不会知道那“森林人”有什么值得写上一笔的东西；而且，关于“森林人”，我们必须有更精确的定义（野人？清白的猎人？），才能说（即使是为了论证的方便）——他是否是“自主”的合理象征。我举出这几条，是因为它们反映出显示了穆勒把意见和评价从经验和社会现实中分离出来的程度。

穆勒在描述另一种对立面面的时候，穆勒有较为稳妥的根据，同时也恢复了对素材的正常掌握：

又有一人看出，人民大众迫切需要由智力与德行都比他们强的人来统治。给他留下深刻印象的是，未受教育和没有教养的人受到戏弄；断绝了他们所有敬重的习惯，把他们当作能决定最复杂问题的能胜任的法庭，而且使他们认为不但能自己启发自己，还能为文化上超过他们的人制订法律。此外，他也看到，达到某种程度以上的教养需要闲遐；闲遐又是世袭贵族的自然属性；世袭贵族具有养成知识与道德优越的一切手段；说这群人具有获得优越知识和道德的充分动因，也应该是万无一失的。<sup>①</sup>

这样的概括令人佩服。对于这种看法的反对意见，穆勒也作了令人佩服的论述：

---

<sup>①</sup> 《柯尔律治》，第106—107页。

但是又有一类持针锋相对意见的思想家，他的前提也有同等分量的真理。他说，一个普通人，甚至贵族的一个普通分子，如果能将别人的利益放在低于自己的计算或自己的利益的地位，就会这么去做；自古以来的所有政府，只要做得到的都这么做了，而且都做到了招致毁灭的地步；唯一可能补救的办法是纯粹的民主，在民主制度里，人民是自己的治理者，要是压迫自己，也不可能得到任何私利。<sup>①</sup>

这并不是反对前面那个立场的唯一出路，但是我们应该预料穆勒会走这条路子，受过功利主义思考训练的他，是自然而然会想到这样的一种反对的。而且，他把这种不断的立场冲突看成是钟摆的来回摆动：

朝任何一个方向走得过远，都决定了一个相应的反动；改善的唯一办法是使每次摆动都愈来愈少偏离中心，显示出最后将逐渐固定在中心的趋势。<sup>②</sup>

毋需再加以强调，对这个问题的这种看法日后将成为老生常谈：每逢疑虑，英国人就设想一个钟摆。但这仍然不够，因为这又限于意见的发展，而忽视社会中那些寻找方向的实际力量的多变关系。不过，穆勒对这些相反的政治学说的陈述，比他阐述现代工业文明在“文化”上受到的反对要充分得多。甚至在质问某些功利主义立场，或者承认这些立场以不同的方式所取得的优点时，他仍然是采用功利主义的思考方法和习惯。例如，请看穆勒在他讨论的两

---

① 《柯尔律治》，第107页。

② 同上书，第108页。

个人之间所作的那种区别：

人们对于任何古老或已经接受的见解，由于边沁的引导而自己问自己，这是真理吗？而又由于柯尔律治的引导而自己问自己，这有什么意义？<sup>①</sup>

这个区别既公允又发人深省，虽然我们决不能因此宣判柯尔律治有不顾真理之罪。然而，就这个区别本身而论，可以毫无疑问地肯定穆勒本人是站在哪一边。他对边沁的批判是建立在“这是真理吗？”这个问题上。

但是，边沁政治哲学的这个根本学说是普遍真理吗？<sup>②</sup>

在所有的要点上，穆勒的考察都是用温和的语气。同样，在讨论柯尔律治时，他也是筛选他认为是合乎真理的地方，而搁置他认为是虚伪的地方。当然，在某一点上，我们可以怀疑“这是真理吗”与“这有什么意义”两个问题之间有何重大差异。但是，穆勒所作的强调非常清楚地显示了他本人讨论问题的方法习惯。

在根本原则上，穆勒接近边沁而远离柯尔律治。同样，他也比较接近我们自己的正常思考习惯。当然，这些文章产生了一个对边沁很有损害的批评：

他对人类的感觉了解极少，对于形成那些感觉的影响了解得更少；心灵对其本身以及外部事物对心灵所有的微妙作用，他都一无所知；在一个有很多教训的时代里，有些人试图

---

① 《柯尔律治》，第99页。

② 同上书，第84页。

给所有的人类订立一个关于影响人类行为或者应该会影响人类行为的力量的规则，但是在这些人中间，大概没有一个人的观念比他更狭隘了。<sup>①</sup>

这是穆勒对边沁个人的评论，但是反对功利主义的人通常都用它作为对整个功利主义体系的普遍批评，而且如今已成为对“有组织的”社会思想所进行的那种人们熟悉的批评的一部分——这种批评的基本原则是，组织化的人对实际人的本性的了解是不完全的。穆勒很谨慎，不让这种原则延伸到他本人，的确，他如何可能去做这种延伸呢？他对自己的评价不是信手可拈么？

我从来就没有童年；从未玩过板球；让本性顺其发展更好。<sup>②</sup>

或者：

我那少年时代板小范围内的伙伴们，他们年龄比较大，他们的推理和精巧编织起来的梦想，在某些方面都或多或少受到实际经验的纠正或限制；我则是一个刚从逻辑学校出来的学童，未曾接触现实，未曾看过现实，不知道现实是什么样子，只是在一种想当然的前提下，首先是编织出其他人的推论，然后是我自己的推论。<sup>③</sup>

---

① 《柯尔律治》，第 63 页。

② 《穆勒》(John Stuart Mill), K. Britten 著, London, 1953, 第 13 页。

③ 《穆勒书信集》(Letters of John Stuart Mill), Elliot 编(1910), 卷一, 第 88 页。

詹姆斯·穆勒(James Mill)<sup>①</sup>对他儿子的那种恶名远扬的强迫教育,常常受到人们的责骂,评论者也常常引用这类文字作为论证。我读到这类评论时,都想写上这样的眉批:“这个制度毕竟产生了约翰·斯图亚特·穆勒”。无论好坏——当然好的居多,那种严格的训练成为培养一种很优秀的智力的一个很好的例子;至于说到那种训练不只产生这种智力,我对此是赞同的。有系统地探讨人类机构制度的作用,有系统地试图改革那些机构,设计进一步改革那些机构的技术,这些都是伟大的、积极的人类活动。借“人性”之名反对这些活动,在一般的情况下,实在很难使人接受。穆勒强调边沁的个人失误,并不就是排斥功利主义思想的独特方法。应该说,穆勒是在处理一个新形势出现的各种问题,这个新的形势在某些根本的方面不同于边沁原来面对的那种状况。对于那些正在崛起的、寻求改革贵族特权而肯定本身日益扩大的权力的中产阶级来说,早期的功利主义的学说完全够用了。与新的生产方法相匹配的价值观念彻底改变了这种学说的色彩;可以这样说,初期的功利主义帮助创造了与工业革命最初几个阶段相互呼应的政治与社会机构制度。这种努力的高潮是1832年的改革法案(Reform Bill)。穆勒在法案通过以后几年里的著述中,关心的是下一阶段的问题。边沁曾声称,良好的政府,依靠政府官员对

那些明显地可认识的权利,与最终的目的相一致的人<sup>②</sup>

负责。改革法案为当时引导工业革命的那个阶级在相当的程度上做到了这一点。但是,穆勒现在看出这一原则的延伸是不可避免的,而且看到必须为他们“明显可认识的利益”服务的那些“数量上

---

① J. 穆勒,1773--1836,穆勒之父,英国庸俗经济学家。——译注

② 《边沁》(Bentham),重印于《穆勒论边沁与柯尔律治》,第84页。

的大多数”人必须重新界定。法案的新条款是要实行彻底的政治民主；从他所理解的边沁所提出的这些前提，穆勒看到这种延伸是合乎逻辑，有道理的，但是也看到这种延伸所带来的危险：在特定的情况下意见和偏见的独裁，“多数人的意志”会凌驾、甚至压制少数人的意见。科贝特写《英国自由的最后一百天》(*Last Hundred Days of English Liberty*)关心的是要一个集权政府压制最危险的改革鼓吹者。穆勒写《论自由》(*On Liberty*)时，重点已经转移，而穆勒也与他的那个时代一起前进。现在关心的中心是保存个人和少数派反对舆论和反对民主化国家的权利。也就是在这点上，他发现柯尔律治对他大有用处，尤其是柯尔律治“知识阶级”(clerisy)的观念——一个由国家资助的阶级，

是为学问培养的，并将学问的成果传播于社会之中……我们认为，这一根本原则如果能明确树立，这将是政治科学带给保守主义哲学家们持久的利益之一。<sup>①</sup>

穆勒在其他重要的论点中维护个人自由，但他看出这种显然不涉及利益的阶级对于反对“利益”专政大有用处。

穆勒写作这些文章的时候，除了看出多数暴政(majority tyranny)的危险之外，更看出工业革命第一阶段的成功所造成的危险后果——国家命运受到自由放任的商业主义支配：

边沁的世界观念是各自追求自己利益和乐趣的人集合而成的世界。<sup>②</sup>

---

① 《边沁》，第148页。

② 同上书，第70页。

这不是作为知识分子的穆勒,以思想自由为定义的自由或个体自由,而是新兴工业阶级由于边沁的影子的支持而定义为“各人随心所欲”的自由或个体自由。而对这一点,穆勒必须重新考虑功利思想的基础,结果,他得出了或许是他对边沁的主要评价:

像边沁这种哲学……是只能教人组织并规定社会事务的事业这方面的那种手段……对于社会的精神利益毫无帮助(除了偶尔作为更高级学说的工具时),其本身也不足以增进物质利益……他所能做的只是指出在某种国家的心理状态下保护社会物质利益所用的手段,而且他忽略了一个其他人必须作出判断的问题:使用那些手段对国家是否会产生有害的影响。<sup>①</sup>

对此,柯尔律治的批评显然很中肯。以下是他在《教会与国家政体》(*Constitution of Church and State*)中提出的著名问题:

国家的福利、人民的幸福与快乐有没有随着环境繁荣的进步而进步?富人数量的增加,难道应该理解为国家的富裕吗?<sup>②</sup>

或者:

10万操作者<sup>③</sup>(注意这个词的用法,此词在这里的用法是

---

① 《边沁》,第73页。

② 《教会与国家政体》(1837年版),第67页。

③ “操作者”(operative),原是形容词,19世纪初转为名词,泛指工人、技工。——译注



把人看成物)在产棉区同时失业,被扔到地方的救济的行列中,而靠心肠又狠又硬的工头去获得食物。马尔萨斯学说当然会提供一些解脱的手段。如果你对一个人说:“你无权要求我;你在这个世界上有分派给你的角色,也有分派给我的角色。的确,在自然状态下,要是我有食物,我将本着同情、人性,给你一份;但是,在这个进步和人为的社会状态里,我无法帮你解困;你只好饿死。你是在世界养活不起你的时候来到这个世界的。”这个人会如何回答呢?他会说:“你断绝你和我的一切关系;我没有权利要求你?那么,我对你也没有义务,而这枝手枪会使我拥有你的财富。你可以留下一条把我绞死的法律,但是,眼看着自己一定会饿死的人,哪个又怕被绞死呢?”这是脱离一切行为原则或脱离扩大的(enlarged)行为体系、从来不听我们从我们人性良知的真实无误的冲动、而只考虑一时权宜的做法导致心肠比较冷硬的人去研究政治经济、把我们的国会变成真正的公共安全委员会的,就是这种可恶的做法。一切力量都用在这里;不出几年,我们将被一群贵族统治,或者更可能的是,被油嘴滑舌的经济学家组成的可鄙的民主寡头政治主宰——同这种寡头政治比较起来,最恶劣的贵族政治也是福荫。<sup>①</sup>

我们不妨提醒诸位,要明白这个时期里的复杂反应,柯尔律治的这个评论几乎也可以出自科贝特之手;其出发点正是科贝特再三使用的,行文中假设的穷人回答也是科贝特一再强调的。

穆勒采用了柯尔律治的哪一个观点,可以从“脱离一切行为原则或脱离扩大的行动体系”这一句看出。穆勒很明智,没有认为一

---

<sup>①</sup> 《桌边闲话》(Table Talk), T. Ailsop 记录, Nonesuch Coleridge 重印, 第 476—477 页。

个特定的体系——这里指边沁的体系——的缺陷可以用来作为反对这个体系的论点。世界上总是有某种体系存在：一个体系可能建立而被混淆为永恒的“人性”，另一个体系可能向它提出挑战，而被称为教条、抽象，因为它仍在处于学说阶段。反对这种体系，如果不是急躁，就是无知。在重新考虑边沁主义时，吸引穆勒的是柯尔律治“扩大”这个关键词所包含的强调。他要“原则，或者扩大的行为体系”，以改善一个只能胜任“只是社会排列的事业部分”的体系，甚至连这部分也不能胜任的体系。这个新原则，或者，扩大的行动体系，可能是什么样子呢？

德国—柯尔律治学派独特之处，在于他们的眼光超越直接的争议而看到所有这类争议都牵涉到的一些基本原则。是他们（除了个别孤立的思想家之外）首先全面而深刻地探索了存在与人类社会成长的归纳规律……因此，他们产生的不是一种党派主张，而是一种社会哲学，而且所采用的是唯一可能成立的社会哲学形式，也就是历史哲学；这不是对某种伦理或宗教学说的辩护，而是一切思想家中对人类文化的哲学的最大贡献。<sup>①</sup>

这段摘要末尾有个词（文化，culture）必须强调，因为，正如穆勒这样精明地认识到的，“文化”的观念是从柯尔律治的那个时代起就确凿地进入到英国的社会思想的。穆勒继续写道：

这些原因（也就是导致历史研究受到新强调的原因），自然而然地导致这群思想家为人类文化的哲学做了他们的前辈不可能做到的事。因为他们的思考趋势迫使他们看到，任

---

<sup>①</sup> 《穆勒论边沁与柯尔律治》，第129—130页。

何政治社会中存在的国家教育的性质,不但是那个社会得以长存的主要原因,也是那个社会赖以进步的主要根源:前者取决于教育作为具有抑制力的纪律制度的程度;后者取决于教育引发并激励主动能力的程度。此外,如果不是把人类的内在文化视为问题中的问题,就不会有许多人信仰,也不会全都承认基督教的历史价值以及基督教在人类的进步中所起的作用。但是,我们不能不注意到,在这一点上,他们的原则性也增强了,而且不拘泥于特殊的情况。人类的文化已达到非凡的高度,人性也有过高贵的表现,不仅在基督教国家是这样,在古代世界,在雅典、斯巴达、罗马也是如此;甚至如日尔曼人,或者更加野蛮的如印第安人,以及中国人、埃及人和阿拉伯人,也都有他们自己的教育、自己的文化。各个文化,无论其总的趋向如何,在某些方面或其他地方都有过成功的地方。每种形式的政体,每一种条件下的社会,无论它还有其他什么作为,都曾经形成各自类型的国家性格。那么类型是什么,是怎样形成的,这是形而上学家可以忽视而历史哲学家无法忽视的问题。因此,关于人类文化的种种成分以及影响国家性格形成的原因的各种看法,充塞于德国—柯尔律治学派的作品,这些看法使前人或其他任何学派同时进行尝试的看法黯然失色。这类看法是歌德时期德国文学的特征,而且大量进入新的法国学派、柯尔律治及其信徒的历史著作和批评著作。<sup>①</sup>

穆勒认为,对文化的强调是扩大功利主义传统的方法。他回顾了他出生时遇到的改革运动以前的事态,从而得出这样的结论:

---

<sup>①</sup> 《穆勒论边沁与柯尔律治》,第131—133页。

这不是认真的心灵能够赏识的事态。不要太长的时间，必定会引出两种人来——一种要求废除存在至今的那些机构和信条，另一种要求使它们成为现实。前者要把新学说推向极端，后者一再肯定旧学说的最佳意义和目的。第一种到边沁时达到巅峰，后一种到柯尔律治时达到了顶峰。我们认为，这似乎互为对立，并自认为是彼此的敌人的两种人其实是盟友。他们发挥的力量是同一股伟大的进步力量的两极。真正可恨而且可鄙的是他们前面的那个状态，即他们多年来一直以各自的方式努力改善的状态。<sup>①</sup>

穆勒说这“两种人”是盟友时，当然是将事情简单化了。这种简单化是他的习惯做法：意见是通过某种利益和势力而活动的，他却将那些利益和势力变成抽象的意见和思考意图。不过，由于认识了边沁式改革的价值，他能够表达出他的信念：新近改革而成的工业文明既狭隘而且有缺陷。柯尔律治已经形成了这样的文化观念：文化是一切社会安排都要服众的上诉法庭。这个观念包含在《教会与国家政体》的几段文字里，穆勒并未引用，现在，我们必须更仔细地考察一下这个观念。首先看看柯尔律治书中的第五章：

国家的长久存在……国家的进步性和个人自由……依赖于一个持续发展、不断进步的文明。但是，这个文明如果不以教养为基础，不与人类特有的品质和能力同步发展，那么文明本身如果不是一种具有很大的腐化作用的影响力，就是一种混合低劣的善，是疾病的发热，而不是健康的焕发，而一个以这种文明著称的国家，与其说是一个完美的民族，不如称之为虚

---

<sup>①</sup> 《穆勒论边沁与柯尔律治》，第140页。

饰的民族。<sup>①</sup>

在此,柯尔律治显然试图建立一个“健康”的标准,诉诸这个标准,比诉诸“文明”的“混合低劣的善”更确当。他用“教养”一词界定这个标准——事实上,这个词也是由此而首次用于指一种普遍状况,心灵的一种“状态或习惯”。当然,这个词的力量依赖于18世纪那个重要的形容词“有教养的”。柯尔律治此处所谓的“教养”,在别处称为“文化”——如穆勒的用法一样。

柯尔律治讨论国家教会的功能,末尾也提出同样的概括论点:

要达到本文所考虑的这些目标,有一点特别重要:只有这些真理在许多人中扩散出的这股蓬勃生气、只有哲学的这种指路明灯(少数人拥有的神性基础)才能使社会及其统治者充分领悟或正确鉴赏“教养与文明之间的永久区别与一时对比”;或者使他们了解历史所教导的、最古老和最近的历史记载也有例证的这个最珍贵的教训,即一个国家永远不会有教养过度,但却很容易变成一个过度文明的种族。<sup>②</sup>

“永久的区别与一时对比”,而且柯尔律治还说过,“教养”是作为“持久与进步的……基础与必要的先行条件”。

柯尔律治把这种“教养”或“文化”的观念肯定为一种“社会”观念,而且应该能够体现真正的价值观念。穆勒曾经写道:

边沁从来未曾认清人有能力把精神的完美当作一个目的

---

① 《教会与国家政体》,第5章。

② 《教会与国家政体》,第5章。

来追求。<sup>①</sup>

人类有这样的能力,而且追求完美是人生超越一切之上的事业,这一点在别处,尤其是基督教作家,已对它进行了广泛的肯定。但是,对穆勒来说,柯尔律治是第一个根据他所处的那个不断变迁的社会为尺度,试图给人类完美的社会条件下一个定义。柯尔律治在他的社会著述中所强调的是机构。追求完美的冲动的确出自“有教养的心”(the cultivated heart),即出自人的内在意识,但是,柯尔律治和他之前的伯克一样,坚持认为人需要机构来肯定并构成他个人的努力。其实,教养虽是一种内在过程,但绝不只是一种个人过程。面临根本的变迁,18世纪的人格理想——使人能参与礼仪社会的个人修养——如今必须重新界定为整个社会所依赖的一种条件。在这些情境之下,教养或文化成为一种明显的社会因素,要对机构进行探讨,取决于是否能认清这个因素。

现在我们可以看出,由于工业革命时代社会的改变,教养已不能被视为一个理所当然的过程,而该陈述为一个绝对条件,一个大家必须同意的防卫中心。针对机械主义,针对财产的积聚以及认为功利是价值来源的说法,这个中心提出一个不同的、更优胜的社会观念。事实上,这中心成为一个上诉法庭,以谴责一个用现金交易关系来解释一切关系的社会。以人类特有的品质与能力的和谐发展为基础,这个普遍条件下,教养可以视为人在社会中可达到的、看得见的最高状态。教养与文明(平凡的社会进步)的“永久的区别和一时对比”也是由此引出并予以强调的。柯尔律治就是以这种精神考察国家的政体,提议由国家资助一个专门致力于保存并扩大教养的阶级。在方法上,他大体追随伯克的方法;但是,在变迁的冲击下,伯克发觉这个条件虽然受到威胁,但已得到了满足。在柯尔

---

<sup>①</sup> 《穆勒论边沁与柯尔律治》,第66页。

律治的时代,面对具有解体作用的工业主义过程,现在教养比以往更需要得到社会的保障。社会性的文化观念进入英国思想,意味着一个观念业已形成,要在“文明”之外另辟价值观念。这个完美的标准,“人类特有的品质与能力的和谐发展”的标准,如今不但可以用来影响社会,而且可以用来判断社会。

柯尔律治提出一个由国家资助、以“普及教养”为责任的阶级,这个建议值得注意。他称这个阶级为知识阶级或国家教会,在它

最初词义及原始意旨里,是广纳一切宗派的饱学之士;一切所谓大学文科和科学的……贤能之士与教授们。<sup>①</sup>

他把这个阶级视为第三阶级:

国家的长期存在的物质基础在于第一阶级(土地所有者);国家的进步性和个人的自由,得力于第二阶级(商人和制造业主),而君主则建立起互为依靠的凝聚力和国家的统一;其余的是第三阶级,其仅有的利益是前两者的基本和必要的先决条件。<sup>②</sup>

这个知识阶级关心的是“长存”和“进步性”的“必要先决条件”,面将由一笔专门保留的国家财富来保障维持,柯尔律治称这笔财富为“国家财产”(Nationality)。这一阶级的建立就是国家教会;但这种教会不是被理解为“基督的教会”,这种理解是“把这种教会简单化为宗教”,并因而成为一个宗派。当然,神学将提供“周流不休的血气与生命”,但这个阶级的整体目标在于普及教养:

---

① 《教会与国家政体》,第5章。

② 同上。

要有比较少数的一批人保持人文学科的本源，培养传播原来已拥有的知识，守卫物质与道德科学的利益；这批人同样是这些知识构成成员的指导者，或者是这些知识的其余更多的成员。后者，这数量更大的成员将分布于全国，使最小的部分或部门也有一位长驻的向导、监护者或教导者；这整个阶级的目标和最终用意在于保存并保护过去文明的宝藏，以此联系今天；使过去的文明完美增色，从而连接今日与未来；但是，最重要的是，把必要的知识的质和量传播于整个社会以及每一位应该遵守法律并享受权利的国民，这是让国民了解那些法律、并履行那些与法律相应的义务所必不可少的工作。<sup>①</sup>

这笔用来维持这项工作的国家财产，

无权偏离于原来的投向目的，一旦偏离就一定会对国家道成卑鄙的损害。<sup>②</sup>

如果发生这种偏离，国家有权收回这笔财产，重新把它分配给原来的用途。这事由“国家教会”来做而不必通过现有的教会组织：

我并非认定这笔国家财产只能授予我们现在所谓的教会和教士当局，此外别无归属。我的意思是与这种说法相反。<sup>③</sup>

---

① 《教会与国家政体》，第5章。

② 同上书，第6章。

③ 同上书，第6章。



这个观念的所有方面都带有柯尔律治心灵的特征。穆勒的评论用词直截了当：

他对国家教会应该是什么样作了清楚的说明……，而对国家教会实际上是什么样子的说明却是最严厉的讽刺。<sup>①</sup>

但是，对穆勒和对我们来说，重要的是其中的原则。

穆勒发现在柯尔律治那里，具有他认为有必要的“扩大的行为体系”。他后来的许多著述都受到这个扩大的原则的重要影响，虽然其方向与有意识地继续柯尔律治那种探讨的其他作家的方法距离甚大。两个因素支配着穆勒后来的著作：把功利主义改革的方法和要求延伸到正在崛起的工人阶级利益；努力调和对民主的控制和个人自由。这种纲领的确开创了日后英国社会思想的主要方法，不但影响了费边式的社会主义，而且影响了具有现代特色的立法的广大范围。毫无疑问，正如大家普遍认为的那样，穆勒认为，柯尔律治给予他深刻印象的文化观念，通过扩大国家教育体系，已经为这种文化观念提供了充分的社会机构。穆勒在19世纪下半叶的某些问题上极为明智，而卡莱尔甚至罗斯金却极为荒谬，我们很容易断言，穆勒这种扩大的、“人性化”的功利主义实际上是我们可以期求的最好结果。事实是否如此，这种发展对我们是否确实有价值，必须留待稍后，放在我们后来的经验的基础上加以讨论。眼前这个阶段的探讨必须强调的是，穆勒从柯尔律治那里得到的观点不同于柯尔律治本人所提供的观点。如果我们要了解文化观念后来的发展，肯定有必要这样强调。穆勒在另一重要的情境中使用“文化”一词，这是他在《自传》中描述华兹华斯的诗在一场情感危机中对他的影响时使用这个词的。他写道，这些诗

---

<sup>①</sup> 《穆勒论边沁与柯尔律治》，第147页。

似乎就是我在探觅的感情的培养剂(culture of the feelings)。在这些诗中,我仿佛找到内在喜悦、同情和想象的乐趣的源泉;这种源泉是所有人共享的和人生的斗争和缺陷无关,但是这个源泉随着人类物质或社会条件的改善而变得更加丰富。从这些诗作中我似乎懂得了,在人生一切比较重大的疾苦被搬走之后,什么是幸福的源源不断的源泉。<sup>①</sup>

这种结论显然与穆勒稍早对那场危机本身所作的说明有关:

在这种心境中,我突然情不自禁地自问:“假如你实现了生活中的所有目标,你所指望的机构改变和意见改变也在此刻完全实现,那你会觉得非常喜悦和幸福吗?”一股压抑不住的自我意识清楚地答道:“不!”此刻,我的心一沉;我所寄托的生活的整个基础就此崩溃了。<sup>②</sup>

穆勒把情况说得极为清楚,我们都能理解他,而且我认为他描写的那种心灵动态已经变成独特的动态了。有人判断说,社会改革的欲望最终都不足以成事,幸好艺术永存——“内在喜悦之源”可以作为另一条出路;对这些人来说,穆勒那几段文字现在已是一个经典式的参考点。但是,这种常见的看法,无论来自穆勒或其他人,都使人感到怀疑。穆勒是在退避一种纯属理性的事物组织;而这只是退避社会改革的欲望,因为这种欲望是植根于那种理性的执著。许多人都曾像早年的穆勒一样,其社会思想的基础只是那种执著;而在经验不可避免地扩张的情况下退避那种执著,是理所当然的

---

① 《自传》,穆勒著,World's Classic 重版;第125页。

② 同上书,第113页。

了。对敏感的人来说，这种退避表现为穆勒对诗的那种执著，这也是可以理解的。诗，如他所描述的，是“感情的文化”，但诗不只是如此而已；诗与“挣扎和不完美无所关联”——也就是说，诗是一个分离的、理想的领域。民主情绪仍然得到保持：这种乐趣将“随着人类物质或社会条件的改善而变得更加丰富”。然而诗又不只是一种许诺，也是一个避难所——与“幸福的永恒来”接触的起点。这已经成为对诗以及一般艺术的一种极有见解的看法——其中明显包含着对人类其他社会活动的评价。

对这种关于诗的看法的基本异议是，它把诗变成是感情的“代替物”。所以会如此，是因为正常的理性组织方法由这种心理的人使用时，往往会否认感情的实质。这些人摒弃感情，把感情看成是“主观”的东西，并且正是因为主观而可能隐晦或阻碍思想的正常进展。假使心灵是“思考机器”，那么一般意义上的感情就与心灵的活动毫不相干。但是，这部“思考机器”是驻满整个人格的，而人格正如穆勒所描述的情形，会受到各种复杂的压力，甚至会崩溃。鉴于这种情况，如此组织而成的心灵便设想人类需要一个附带的“部门”，一个特别保留区，以供照料并组织感情。这种心灵立即认为这个“部门”存在于诗和艺术之中，并且认为求助于这个保留区，其实就是心灵的“扩大”。这种心性已经变成这类人的特色，而艺术的实践与欣赏两方面都因此受到损害，因为艺术似乎已经被当作是一个恶劣条约里的一项附加条款。

浪漫主义的诗论里有些成分就往往沉溺于这种虚谬的寄托。诗被专门化为“感情文化”的功能，这种专门化可视为产生了功利主义思想所特有的狭隘性的那个心灵运动的一部分。感情与思想、诗与理性的探讨似乎是对立而，要人在其中作“选择”，或者相互搏斗争胜。但在事实上，它们是一种分裂中的对立面：人被一个“心灵”的幽灵折磨而产生的混乱状态。

如果穆勒注意到，柯尔律治本来是能弄清这个问题的：他至

少可以把这个问题说清楚，即使他自己那套论述的组织方法不能移到这里使用。穆勒显然不可能明白柯尔律治对经验的那种执著。把柯尔律治那样的整个看法提出来也无法令人信服；那种看法不是、也不可能是一个能说服人的因素。柯尔律治等人最多只是提供一个例子，但是，只要理解柯尔律治的看法，你就会意识到这样的例子是人所能提供的最有价值的东西了。观察柯尔律治那种思想以后，我们的注意力不会集中于穆勒的社会理论，而是几乎整个集中于个人的例证与社会机构之间的关系。

这里只能简要地指出柯尔律治的根本方法。最好的描述或许是给华兹华斯的一封信中一个颇具柯尔律治特色的复杂句子：

简单地说，必须来一场用生命和智慧取而代替人类心灵发展和修行模式的普遍革命……因为机械论的哲学将最有人类智能价值的一切事物置于死地，并且自欺地误认清楚的意象为清晰的观念，在只要直觉就能够、或者就足以获得真理的地方，却要求观念。简言之，我们要把事实提升为理论，把理论提升为法则，把法则提升为生气活泼、具有智慧的力量。<sup>①</sup>

或者：

因此，一切真正哲学的基础是充分领悟实质知识 (substantial knowledge) 与抽象知识 (abstract knowledge) 之间的差别；理性的沉思 (the contemplation of reason)，也就是我们心平气静、自身与整体融为一体时对所产生的事物的直觉，这就是实质知识；抽象知识是把真实转变为对真实的否定，转

---

<sup>①</sup> 《致华兹华斯书》，1815年5月30日，Nonesuch Coleridge 重印，第661页。

变为同一生命的各种框架，使我们自以为自己是分裂的生命，并把自然与心灵置于对立面，如客体之于主体、事物之于思想、死亡之于生命。这就是抽象知识，或者，只是理解力的科学……这种科学导致一种幻妄的科学，因为它会变成只为本身而存在，而不是作为前者的工具（前者指我们心平气静、自身与整体融为一体时对所产生的事物的直觉）——也就是说，为了记忆、编排与普遍沟通而将活生生的词汇变成死硬的语言。<sup>①</sup>

重要的区别是“实质知识”与“抽象知识”，但后者的功能也未被否定，即“记忆、编排与普遍沟通”的功能。其中的对比不在于“思考”与“感觉”，而在于两者的模式；坚持认为感觉模式与思考模式各自都应统一：

我的意见是：只有感觉深刻的人才能获得深刻的思想，而且一切真理都是一种启示，如果又是为了意见的缘故，而在意见上离异（differ）于公众的意见，这就是目空一切。<sup>②</sup>

凭藉深刻的感觉，我们获得我们的模糊的观念（ideas dim），而这就是生命，就是我们自身。<sup>③</sup>

精神升华到高于习俗、感官之上的精神境界，生命升华为理念，甚至升华到至高无上的、上帝般的境界（只有这种境界才是名副其实的生命，没有这种境界，我们的有机生命

---

① 《朋友》（*The Friend*），第二部，论文之二。

② 《致普尔的信》，1801年3月23日。

③ 《札记》（1801年），Nonesuch Coteridge 重印，第158页。

只是一种梦游状态)：这是暴风雨中的唯一一块可抛锚的地方，同时又是一切真知灼见的具体原则，是人性一切矛盾和整个世界谜团的完满解决。只有它才能使饱学之士和无知之人都这样理解——只要他们用心聆听。它出现在所有人之中，它只能被唤醒，而不能被赋予。然而切莫认为这是一种知识。不是！它是一种生存形式，或者，是唯一真正的知识，其他的一切科学只有作为它的象征，这才是真正的科学。<sup>①</sup>

当然，当柯尔律治由举例论证到形成理论之后，也进入了一种比较模糊不清比较引起争论的活动中。我们甚至可以看到柯尔律治的系统化尝试如何在穆勒手里变了样子。柯尔律治经常根据他自己的定义而揉合实质知识与抽象知识，而且有时还很容易彼此混淆。然而他在他主要的强调中提出的东西既根本不同于边沁，又迥别于穆勒尝试的“扩大”，因此他的影响不能解释为具有“人性化”作用的抑制力，而是——尽管没有完全清晰地形成——一种另辟蹊径的人与社会观念。但是这种观念“只能被唤醒，而不能被赋予”。

以艺术为尺度来建设“文化”的做法，可看成是起源于柯尔律治以及后来的罗斯金。但是，这也是一个片面的结论，因为艺术在根本上只是柯尔律治试图描述的那种“实质知识”的一个象征。在我们整个活动的其他方面，至少必须也使用这个相同的标准。正如穆勒所描述的，柯尔律治的确是一个“种子心灵”；但是这粒种子和寓言里那粒种子一样，落在各种不同的地而上。在穆勒身上，它产生了我所谓的“人性化的功利主义”。在罗斯金和卡莱尔身上（两人所取的来源有一部分与柯尔律治相同），它养育了一套特殊的社会原则，这套原则与穆勒的原则极不相同，但对后

---

<sup>①</sup> 《朋友》(1818年)，第二部，论文之二。

来的社会发展也不无影响。这粒种子后来与格林 (T. H. Green) 的影响相结合，并同以柯尔律治也会认可并重视的方式去探讨国家功能问题的整个理想主义学派相结合。但是，单从知识上的收获不能充分判断柯尔律治那样种子的心灵。撇开他知识上的收获这一点，甚至撇开他的一些“抽象知识”，柯尔律治至今还是一个以经验为本的最有价值的例子：

我从来还没有见过这种作为纯粹的行为和能力的抽象思考——与思想分开的思考。<sup>①</sup>

---

① 《札记》(1801年)，Nonesuch Coleridge 重印，第159页。

## 第四章 卡 莱 尔

1829年,托马斯·卡莱尔在《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)发表了他的重要论文《时代的征兆》(*Signs of the Times*)。这篇论文是他对当代社会思想的第一个主要贡献,或许也是他最全面的贡献。文章简短,只有20多页,其中陈述的普遍看法却成为卡莱尔此后一切作品的基础,而且屡见于其他许多作家的思考之中,成为英国社会批评传统中的一个重要成份。

这篇决定性的陈述中汇集的影响成分不易辨别。其中40年前德国思想的影响是明显的;直接有关的人名有歌德、席勒、吉恩·保罗(Jean Paul)以及诺瓦里斯(Novalis)。卡莱尔在这个领域中博览群书,论述广泛,谈诺瓦里斯的论文与《时代的征兆》同年写成,是其中的一个例子,他们的关系由此可昭然若揭。关于机械思考与动力思考(*mechanic and dynamic thinking*)之对比的一段引文正是出自他正在评论《诺瓦里斯作品》(*Novalis Schriften*)第二卷中的《杂论》(*Fragments*)之中,这又是一例。还有其他许多观念、片言只语,也同样可以在这些德国影响中追根溯源。此外,其中也有柯尔律治影响的迹象。柯尔律治所取的来源与卡莱尔有许多相同之处,但是柯尔律治已经作了个人的发挥。在此之前,卡莱尔与柯尔律治曾会晤过,两人的关系即使不是处处明显,也是具有实质性的。卡莱尔比较有系统,也比柯尔律治更有局限性;柯尔律治的暗示,在卡莱尔身上成为一种看法。必须承认这样的一些影响和其他的影响,但是这些影响从根本上说来并没有影响卡莱尔论文中的独创性。思



想史如果只是从提取影响入手,将是一种僵死的研究。对像卡莱尔这样的思想家来说,重要的是他作出直接反应的品质:措辞用语、理论形式、观念形态应恰如其份地看作是次要问题,其所受影响的议题亦是如此。在这篇论文中,卡莱尔陈述的是他对他那个时代的英国所作的直接反应:针对工业主义——这个名词是他首创的;针对人们的普遍反应的感触和性质——至此才被直接领会到的当代感觉的结构;同时也针对形式制度和观点的性质和冲突。“时代的征兆”作为一个短语,可以说就包含了正确的强调。

虽然学生都很熟悉这篇论文,但它却没有得到应有的普遍共识。阅读这篇论文比阅读卡莱尔的其他作品更需要引文。我们可以从这段概述开始:

如果我们需要用—个专有的名词来形容我们这个时代,我们忍不住要用的不是英雄时代,不是虔诚时代,不是哲学时代或道德时代,而是机械时代(Mechanical Age)。这个机器的时代,其中包含了机械这个词所有的内在和外在意义……如今没有一件东西是直接做成或用手做成的,一切都通过一定的规则和计算好的机械装置来做。<sup>①</sup>

这个命题首先是通过涉及生产方法的变化来论证的:

在各方面,活生生的工匠都被赶出他的作坊,让位给一个速度更快的、没有生命的工匠。梭子从织工的手指间掉落,落入到穿梭得更快的铁指中。<sup>②</sup>

然后是由此引起的社会变迁:

---

①② 《卡莱尔著作》(*Works of Thomas Carlyle*),第2卷,第233页。

这股力量的增加正在引起社会体系的什么样的改变；财富是如何日益扩增，同时又日益大批集中，并且奇怪地改变着旧有的关系，并且扩大贫富的距离，这些将是政治经济学家面临的比他们处理过的任何问题都还更加复杂、更加重要。<sup>①</sup>

这些话清楚地表述了一种延续至今的、而且为大家所熟悉的分析；阅读之后，就不难理解马克思后来为什么会称赞卡莱尔著作中的这个方面。但卡莱尔去往另一方向继续分析，这项分析，著有《文化与无政府》(*Culture and Anarchy*)的马太·阿诺德是会赏识的：

如今不仅外在与物质方面由机器所操纵，内在与精神方面也是如此。……这种习惯不但规定了我们的行动模式，也规定了我们的思想与感觉模式。人的手固然变成机械，脑和心也是如此。他们对个人的努力，对各种自然力量都已失去信心。我们希求并奋斗的不是内在的完美，而是外在的结合和安排，而是机构、政体——是这样或那样的机械论(Mechanism)。他们的整个努力、寄托、看法都转向机器，而且全部具有机械性质。<sup>②</sup>

卡莱尔援引如下的几个例子：

如今人们的内在信念是……除了外在科学，没有真正的科学；进入内在世界的唯一可能途径（如果有内在世界的话）

---

① 《卡莱尔著作》(*Works of Thomas Carlyle*)，第2卷，第233—234页。

② 同上书，第1卷，第234—236页。

是经过外在世界的那条途径；不能以机械方式研究并了解的东西，就是根本上无从研究和了解的东西。<sup>①</sup>

如今人们最感兴趣的一种是纯属政治的安排。……法律、政府就绪，便万事大吉；其他的一切自然水到渠成！……我们全心信奉这条原则，而且机械到怪异的地步，一种专门以此为根据的新勾当就此崛起，这种新勾当叫做“法则编纂”(Codification)，或者叫做抽象的法则制订；在所谓的合理考虑之下，任何人都配有一条专用法则——比穿专用马裤的怪人更方便，因为这不必事先给人民量身材。<sup>②</sup>

机械论的根现在已经深入人最深处、最基本的信念来源，正在它的整个生活和活动中萌发出无数会结出带毒的枝条的果实。……知识——人的理解和信仰力量，如今几乎与“逻辑”，或者与纯属编排和沟通的力量同等含义。它的工具不是沉思，而是论证。……对任何对象，我们的第一个问题不是“什么？”而是“如何？”……我们用“所以”代替一切“为何”。对一切人、神之事，我们都有我们自己的小小“理论”。<sup>③</sup>

如今，宗教……大致上是一种纯以计算为基础的聪明的世故感觉……计算的结果是，现世享受小量一点，可以换得非常大量的天堂享受。因此，宗教也是“利润”，是为工资而工作。<sup>④</sup>

---

① 《卡莱尔著作》，第 238 页。

② 同上书，第 239—240 页。

③ 同上书，第 245 页。

④ 《卡莱尔著作》，第 2 卷，第 247 页。

尊敬体格最强健的人；这种尊敬已经传遍文学。……我们称赞一件作品，不是说它“真”，而是说它“强”，我们的最高赞美是说它“感染”了我们。①

我们的“比较优越的道德”应该说成是“比较低的犯罪力”才恰当，它不是出于对美德更大的热，而是出于警察更完美的的工作；出于舆论这位更精细、更强大的警察。②

我们在每一点上都崇拜并追随权力。……如今没有人用无限的爱来爱真理，爱真理必须用无限的爱；人是用有限的爱来爱它的，而且像见不得人的爱一样。不对，恰当地说，他不是相信真理、了解真理，而是在“思考它”，认为“大概有所谓的真理”！如果他背后有一群人跟着欢呼的话，他高声宣扬，带着它奋勇往前冲；不过，他也不时回首，欢呼声一减弱，他立刻煞住脚步。③

当我们用内在要求的观点来看，以上是外在执著的缺点。但是：

人类这两部分活动互相作用、互相依靠，交叉而难以分离，要划定它们的界限，本质上已经是行不通的尝试。两者的相对重要性……依不同时代的特别需要和气质而不同。同时显而易见，只有两者的恰当协调以及两者都蓬勃增进，才是我们真正的行动路线。对内在或动力领域的不适当培养，将

---

① 《卡莱尔著作》，第二卷，第 248—249 页。

② 同上书，第 249 页。

③ 同上书，第 249 页。

导至闲散、虚幻、不切合实际的途径。……对外在领域的不适当培养，虽然不会这样立即导致偏颇，甚至可能一时产生许多具体利益，最终必然会摧毁一切其他力量之源的道德力量而导致同样肯定的、或许更加没有希望的毒害。我们认为，这就是我们时代的一大特色。<sup>①</sup>

卡莱尔要按照他的说法来恢复平衡。他是在批评、而不是在摒弃他的那个时代：

我们知道，别的时代也与我们这个时代一样，或多或少都有这些黑暗的特征。对机械论、对物质重要性至高无上的这种信仰，在每一个时代中都是软弱和盲目的不满之情的共同避难所。……我们也知道，施加于我们身上的这一切恶化状况只是片面的景象。……而且，尽管这一切恶疾或多或少都明显地出现在我们眼前，我们对社会的命运仍未曾绝望。我们认为，在任何情况下，对社会命运的绝望、或者甚至于沮丧，都是没有根据的感觉。对于人类永不破灭的尊严、对于他在今世历史中被指派的崇高使命，我们是有信心的。……况且这个时代也正在前进。它的动荡不安、它的不中断的活动、它的不满之中，却包含着希望的因素。知识和教育正在打开最微贱的人的眼睛，正在无限地增加思考心灵的数量。这是必然的发展，因为我们的生命不在于倒退、不在于抵制，而在于果敢地向前奋斗。……社会整个组织中有一股深层的争斗，新旧之间无限的彼此的冲撞。现在显而易见，法国大革命不是这股巨大运动的父母，而是他的后裔。……最后的结果并未展现在那个国家；至今尚未展现于任何地方。政治自由是这些努力的目标，然而

---

<sup>①</sup> 《卡莱尔著作》，第2卷，第244—245页。

这些目标不会，也不能到政治目标为止。人类朦胧瞄准的目标是一种更高的自由——高于那种只是不受同类压迫的自由。对于这种更高的、天国般的自由，这是“人类应得到的合理服务”，人类一切高贵的机构、最忠实的努力及最崇高的成就只是本体和愈来愈接近的标志而已。<sup>①</sup>

对时代特色的批评是基本的，但是主要的语气特别是最后几段的语气，对于 20 世纪的读者来说肯定会感到诧异。对于今天的我们来说，“人类永不破灭的尊严……崇高的使命……果敢地向前奋斗”这类语句是论点的一方面，对“机械论信仰”的批评则是论点的另一方面。前一论点现在普遍忽略后一项批评，后一项批评也普遍自灭了自身的力量和希望。我们想到卡莱尔时，通常不会联想起平衡的观念；但这篇论文中有真正的平衡，洞察力和果断性也达到一种难得、优美的统一。一个这样崭露头角的人本来似乎就有资格成为他那个世纪最重要的社会思想家。

认为卡莱尔实际上会成为最重要的社会思想家的看法，的确也曾风靡一时。我想，如今已无人相信这种看法，当然，我也无意去做这样的论证。他所有的作品都贯穿着这种洞察力；就是在他最不明智的时候，他仍然有时能令人不安地戳破我们习以为常的假定。随着他一生继续不断地著书立说，他的局限性首先就是他在基本关系方面所作的难无的设想。在这点上，他正是他在《时代的征兆》中所描写的情况的牺牲品。“对体格最强健的人的这种尊敬已经传遍文学……我们在每一点上都崇拜并追随权力”：这是卡莱尔观察到而他自己也屈从的弊病。他后来所有的社会论述的主导原则是强硬的领袖、即英雄，以及尊敬他的主题的原则。卡莱尔在描写他自己的时候，变成了这种英雄的漫画像。他以极度清楚地看出

---

<sup>①</sup> 《卡莱尔著作》，第 2 卷，第 250—252 页。

他那个时代特有的社会关系在精神上的空虚，人与人之间“付现金是唯一的·关系”，而“……有太多的东西是无法用现金付兑的”。<sup>①</sup>有了这样的感性认识，使他完全不能默认这种关系结构。因此他无可争辩地是一个激进派分子，是一个改革者。然而在这一点上他是孤立的，他感觉到自己是孤立的：现有的关系结构，现有的社会必然会抵制他，因为他反对它。在这种处境中，他觉得自己被剥夺了一切富有成果的关系；用伯克的话来说，他“对政治学一窍不通，有的只是政治所激起的热情”。<sup>②</sup>不过，使他如此的原因是伯克忽略的环境的力量。他所缺少的，或者他自己感到缺少的是权力；然而他意识到权力，也意识到他对当时真正的问题具有敏锐的洞察力（这不能被贬斥为是他个人的自负）。在这种紧张状态之下，他将个人愿望解释为一般的描述——这一结论并非必然，但是他一再得出这样的结论：他创造了英雄意象，“卓然独立的强者”，也就是领袖，具有眼力的领袖，别人将对他言听计从、尊敬、服从的领袖。人们通常用卡莱尔的个人心理来解释这个结论：无能（impotence）投射成作为权力自身。但是，可以肯定地说，这种看法虽然接近主要涵义，但却不能公正地评价卡莱尔结论所具有的代表价值。这种现象很普通，特别是在过去的六、七代人中更是明显。上述的解释是机械论的解释，除非我们非常细心地鉴别对权力要求的各种目的。以卡莱尔的情况而言，权力的目的在本质上既积极又能使人高尚；与此对立的他要改革的社会平庸，在道德方面处处比那些目的低劣。处在这种情况下确是悲剧：一种真正的洞察力、一种真见的眼力被那种状况、被它要抗衡的关系结构拖累而堕落，最后使这种具有教化作用的洞察力在运用时成为一种野蛮的东西；他的人类关系的观念表达出的是一种英雄的目的、一种“高尚的使

---

① 《卡莱尔著作》，第6卷（1869），第154页。

② 《法国大革命的反思》，第12页。

命”，但这个观念只是把工业的阶级社会理想化。实际上“我们在每一点上都崇拜并追随权力”的这种判断，成了一种嘲讽的反响。

卡莱尔的大部分作品都是在想象中重新塑造具有高贵力量的人。没有活着的英雄，我们便与传记订立社会契约。以克伦威尔、腓特烈大帝<sup>①</sup>以及其他人为主题的论述，体现了这种最奇怪的经验：一个人与历史建立个人关系，与显赫的死者共同自立门户。如今与此比较有关系的著述是论文《宪章主义》(*Chartism*)、演说集《英雄与英雄崇拜》(*Heroes and Hero-Worship*)、《后期论丛》(*Latter-Day Pamphlets*)、《过去与现在》(*Past and Present*)以及《冒风险》(*Shooting Niagara*)。但是，卡莱尔生平作品自有统一之处，他所论述的几乎都与他提出的主要问题有关；例如，他对机械论最全面的分析可见于《缝衣匠哲学》(*Sartor Resartus*)，也就是在此书一段精彩的文字中，他为我们提出了工业主义这个名称，并首次下了工业主义的定义。

《宪章主义》作于“饥饿的 40 年代”危机前夕出版于 1839 年，是他形成的方法与信念的一个好例子。文章的开头就具有独特的洞察力：

我们知道，根据报纸的报道，宪章主义绝种了；我们也知道，一个改革部门已经用最巧妙的有效方式“平定了宪章主义的妖魔鬼怪”，报纸是这样说的；但是，绝大多数读者却由此了解到，被平定的是宪章主义化成的“妖魔鬼怪”，而不是宪章主义的本相。……活生生的宪章主义并没有被平定。宪章主义意味着刻骨的不满已经发狠又发疯，意味着英国的工

---

<sup>①</sup> 克伦威尔 (Cromwell, 1599—1658)，英国著名将领、政治家，1653—1658 年任英国首相。腓特烈大帝 (Frederick the Great)，普鲁士国王，在位期间为 1740—1786 年。——译者



人阶级含冤受屈的处境，或者意味着他们受到不公正的处置。宪章主义是一个新名称——这件事已经有许多名称，而且会有更多的名称。宪章主义的内容很有分量，根深蒂固，范围广泛；它不是昨天才开始的，决不会今天或明天就结束。<sup>①</sup>

有了这样的认识，但又把那种不满称为与这样的认识不相称的“疯狂、煽动、穷凶极恶”，卡莱尔又提出了著名的“英国状况”(Condition-of-England)问题：

英国劳动人民的状况可是含冤受屈，冤屈到有理性的工人都不能、不肯甚至不应该在这种状况下忍辱负重地生息！<sup>②</sup>

这是科贝特提出的问题，而且是以科贝特的方式提出的；我们只要把这样的问题放在这时期里引起的政治讨论之中，就能明白这个问题的坚实基础及其直指本质、直达核心的力量并非是偶然的，而是发自一个具有卡莱尔经常赞扬的那些品质的人——一个坚强而恭敬的人，这一点大家现在都会认为是理所当然的。

我们可以在《艰难时世》一书中看到大量卡莱尔的影子，狄更斯在创作这部小说时所嘲讽斥责的，其中就有人们对这个“英国状况问题”所作的那种系统探讨的传统做法——葛雷格兰先生(Gradgrind)那座设有“具有极度统计学性质时钟”的瞭望台。由于卡莱尔没有犯这种细微的错误，卡莱尔与狄更斯之间的差别就可明显看出，而这种差别是人类严肃性的一项根本差别。卡莱尔批评不完备的统计，但他作了中肯的要求，要求证据、要求理性的探讨，以免立法机关继续“在黑难中立法”。对于未能寻找到这种证据，他

---

① 《卡莱尔著作》，第6卷，第109—110页。

② 同上书，第111页。

的看法也是正确的——他认为这样的失败是放任主义精神的一种症状。《宪章主义》这篇论文成为对放任主义观念的一个全面抨击：

自我取消的无为主义(Do-nothingism)与放任主义浸透了我们的所作所为,是所有这些苦难的根源。<sup>①</sup>

卡莱尔称之为这个 18 世纪学说,坚韧地

苟延到 19 世纪——但是 19 世纪再也不是它的时代了!……一个能让它如此盛行的世纪,一个从前人那里继承到丰富遗产的世纪,一个可以说不自然地把一场法国大革命、把全盘推翻恐怖统治传给后世的世纪,这是一个是幸运的世纪;——震耳的雷声、大火、断头台、炮击以及全面的战争与地震,暗示着这种所作所为的这个世纪已经结束了。<sup>②</sup>

但是,法国大革命是一场运动的一部分,而这场运动并未结束:

这些宪章主义、激进主义、改革法案、什一税法(Tithe Bill),以及其他无限的矛盾,而且还会出现更多更多的尖锐的论点和难懂的术语,这就是我们的法国大革命:请上帝开恩,让我们用我们比较妥善的方法,只靠辩论就能处理好这场革命吧。<sup>③</sup>

卡莱尔意识到这场运动有一部分是在为民主奋斗。但是,对他

---

① 《卡莱尔著作》,第 6 卷,第 152 页。

② 同上书,第 153 页。

③ 《卡莱尔著作》,第 137 页。

来说,这里的民主和以后的民主都又是消极的解决办法:

凡是稍有眼光的人,都能看出民主并不是最终的解决;即使完全赢得民主,也不算赢得什么——赢得的只是一种空洞的东西以及大家彼此自由倾轧的机会。<sup>①</sup>

事实上,卡莱尔将民主看成是放任主义精神的一种表现:是要取消秩序和政府,使人自由追逐自身利益。今日读来,任何对民主的这类批评都会立即受到成见的迎击;我们都已经学会对这种批评大喊“法西斯主义者”了。然而这种批评有它的公正之处,例如,对于以1832年的改革法案为高潮的那种民主,这种批评就是最中肯的批评。无论什么时候,如果民主只是纯属政治上的摆设,都应该受到卡莱尔的这种指控。我们这种社会里的民主精神实际上大部分是放任主义精神:对新的利益放任自由,从而造成各种新的问题。

卡莱尔呼吁的是治理(government);要的是更多的、而不是更少的治理;要的是更多的而不是减少的秩序。他说这是英国劳动人民的要求;在本质上,他又说对了,而且一直都是对的——英国工人阶级那些颇具特色的运动虽然的确合乎广义的民主,但它们的方向却是要求更多的政府管理、更多的秩序、更多的道德控制。但是对于这种要求,卡莱尔有他自己的解释:

要是我们了解的话,这“五点”是什么意思呢?从滑铁卢到巴黎的沙滩广场的一切民众的骚动和疯狂的怒吼意味着什么呢?怒吼——沉默的生灵在暴怒与痛苦中发出的咬字不清的叫喊;在明智的人听来,这些咆哮是语音不清的祈祷:“指引

---

<sup>①</sup> 《卡莱尔著作》,第6卷,第145页。

我，治理我吧！我疯狂而悲苦，无法指引我自己！”在所有的“人权”之中，最无可争议的一项权利当然是无知的人有权利将自己交给比较有智慧的人来指引，让有智慧的人温和地或者强迫地使自己去走真正的道路。自然本身一开始就制定了这项权利；社会正是通过实行并逐渐完成这项权利而努力争取自身的完美。如果说自由有什么含义的话，就是意味着能享受这项权利，享受了这项权利，也就能享受到所有其他权利。<sup>①</sup>

在最后几句中，卡莱尔重述了伯克说过的一个要点，特别之处是这一要点也被看成是“社会努力争取自身完美”所需的条件。但是，伯克认为已经形成了一个有充分能力的统治阶级，而卡莱尔则认为社会的统治阶级玩忽职守。随着他思想的演变，尤其在他后来的论述中，他呼吁掌握政权的阶级应拥有妥善运用权力的权利：使自己成为一个主动、负责的统治阶级，并且清除自己的“无为主义”。卡莱尔向贵族发出这个号召，但是这个号召却受到中层阶级最热烈的响应，而成为金斯利等改革者提出的呼吁的基础。对贵族的呼吁也受到狄斯雷利的注意；卡莱尔的《宪章主义》与狄斯雷利的《西比尔》(Sybil)之间有非常密切的关系。

从《宪章主义》中最能看到卡莱尔有他特别的建议。他不仅反对普遍的放任主义精神，而且也反对他所谓的“瘫痪的激进主义”(Paralytic Radicalism)这种激进主义明知工业英国的惨状，却只会说那是“时代和普遍规律”。对此他一针见血地指出：

没有和平时，高喊“和平、和平”的是一个不讲理的阶级。但是，高喊“和平、和平，我不是告诉你没有和平么！”的又是

---

<sup>①</sup> 《卡莱尔著作》，第6卷，第144页。

那一类阶级呢。<sup>①</sup>

针对这些“讲究实际的人”，卡莱尔有两项建议：一、全民教育；二、有计划的移民。后者自马尔萨斯第一次冲击波以来，的确已经是一帖解决英国惨状的特效药，虽然科贝特以充分的理由加以剧烈反对，但后来仍然成为改革主义者情感中的一个重要成份。要移民的当然是多余的劳动人民，他们要由失业的知识分子和休职半薪的政府官员领导（按其字面意思）。卡莱尔这项建议中唯一能让我们信服的是他对“停止生育”这个只对穷苦的劳动人民而发的劝告的鄙视。他像科贝特一样雄辩地反驳马尔萨斯：

我们巷里漂亮的莎丽实在把你们巷里那位生气勃勃的汤姆迷住了；有什么办法能教汤姆停一下，先算算大英帝国的劳力需求量么？……啊，神妙的马尔萨斯派先知！太平盛世无疑就要到来了，准定要到来的，只是不知道怎么个到法；但是，你想，会不会是靠两千万劳动人民在谈情说爱那方面同时停一下<sup>②</sup>而到来呢？<sup>③</sup>

另一项建议，即普及教育之议，影响同等重大，而且幸而影响重大。卡莱尔赞成从实际的事情开始：“先教字母”——“一切事情不可缺少的起步”：“手工艺……以及最简单的逻辑习惯”。这些事情必须做到，尽管单靠这些并不足成事：

---

① 《卡莱尔著作》，第174—175页。

② “停一下”，指停止生育。马尔萨斯在1803年的《人口论》修订版中又提出了一种办法：“道德的抑制”，即自愿停止生育，这种办法主要是针对贫民的。——译注

③ 《卡莱尔著作》，第6卷，第183页。

不虔诚的知识不是知识；知识可能是内在或外在逻辑或手艺能力的发展，但不是人的灵魂的文化。<sup>①</sup>

这项保留很重要，在对许多种教育的批评中，文化一词体现的就是这项保留。但是，卡莱尔坚持认为必须开始实行根本的、国家推行的教育：

将思考的天资输入不会思考、但输入天资后就能思考的人：这是一个可能的设想，是一个政府应该发挥的首要功能。<sup>②</sup>

因此，在“更多管理”的普遍要求中，教育是中心主题。

《宪章主义》包含了卡莱尔社会思想的大部分精华。这篇文章的作用例如普及教育与有计划的移民的主张与功利主义实际上无大差异；至于要求更多管理，其方向与激进功利主义第二阶段的走向也是相同的。决定性的重点在于他强调必须转化迄今为止一直由政治经济的“定律”主宰的社会与人类的关系。事实上，这项既富有人性、又具有普遍性的强调，影响要比卡莱尔另行构思的英雄式的领导和恭敬服从更大。

从《宪章主义》之后，卡莱尔初期立场的平衡，或者说相对的平衡丧失了。《过去与现在》雄辞善辩，在19世纪的社会批评家特别喜欢尝试着描绘的中世纪秩序图画中，此书所描绘的参孙修道院长(Abbot Samson)及其中世纪社会，也许是最为真实、最为质朴的。但是，挑选一个封建文明的几个方面作为对照，虽然可能暴露工业主义的弊病，但对卡莱尔或者他的读者去考察当代社会的来

---

① 《卡莱尔著作》，第178页。

② 同上书，第6卷，第175页。

源却毫无帮助。被描绘成英雄的参孙，也如同《英雄与英雄崇拜》所颂扬的人物一样，显示出作者不断从纯正的社会思想后退到对个人权力的迷恋。在《后期论丛》中出现了决定性的转变：卡莱尔寻求以现有的掌权者——贵族、“工业巨头”<sup>①</sup>——来领导重新组织社会；他要求他们的只是要他们使自己胜任领导，并且掌握领导权。到了《冒风险》，这种要求成为一种表示轻蔑的绝对主义，使先前的批评具有人性的成分实际上已经消失。承认普通民众的尊严变成对“群众”的那种鄙视——即将群众看成是群蜂、“压倒多数的魔鬼子民”<sup>②</sup>、“蠢木任傻瓜、容易欺骗、容易收买、容易酗酒和胡言乱语”<sup>③</sup>——这种鄙视从此成为英国思想中的一种固有的成分。

把文化看成是一个民族整个生活方式的观念，在卡莱尔手中得到了新的强调。他以此抨击工业主义，认为构成一个适当含义的社会远不只是以“付现金为唯一关系”的经济关系：

我们也是尊重“供应与需求”的；但是，必须在商店以外的其他地方才能得到供应，而且产生的结果十分不同于现金的绝对必要的需求，到底又有多少呢。<sup>④</sup>

卡莱尔通常强调这些其他类型的需求，这与他特有的“天才”、“文人英雄”的观念有密切关系。这类人及其代表的价廉遭到冷落，他认为社会被他在别处抨击的力量解体的一个主要征兆：

近来，常常有人埋怨我们所说的社会的所谓的土崩瓦解：

---

① 《过去与现在》，《卡莱尔著作》，第7卷，第231页。

② 《冒风险》，1867，第4页。

③ 同上书，第10页。

④ 《卡莱尔著作》，第6卷，第154页。

许多有组织的社会力量未能善尽职守，许多强大的势力在浪费、混乱一团、毫无章法。这正像我们所知道的，这种抱怨是正常的。不过，如果看看图书以及写书人的情形，我们也许会发觉，其他一切解体都概括地体现在这里：——一种核心，其他一切混乱都源于此，并围绕这种核心在世上泛滥……睿智而伟大的约翰生(Johnson)、彭斯(Burns)、卢梭(Rousseau)之辈竟被当成是来到这个世上只是供人取乐消闲、博取几个铜板和稀疏掌声以维生机的不入流的闲杂人物；这些如前面所暗示，有一天或许会显得比今日所想象事态更为荒谬。同时，由于精神往往影响物质，必须把上述的文人英雄视为我们最重要的人物。他能做的是一切的灵魂。他怎么教的，整个世界就怎么奉行。世界如何对待他，是世界的普遍状况中最有意义的特征。<sup>①</sup>

这种论点与浪漫主义对艺术家的观念之间的关系是显而易见的。卡莱尔与年轻一代的浪漫派诗人同辈，例如，他对这个问题的看法与雪莱的看法极为相似。在卡莱尔论述“文人英雄”时，就可以看出这一点：

他从何处而来，到何处去，他如何到来，他怎样才能把事业推进一步，无人问津。他是社会的不速之客。他如同以实玛利(Ishmaelite)<sup>②</sup>的后裔一样浪迹天涯，然而他是这个世界精神上的明灯，或者正确引导，或者引人入歧途。<sup>③</sup>

---

① 《英雄与英雄崇拜》，《卡莱尔著作》，第7卷，第147页。

② 以实玛利，《圣经》中的人物，被其父亚伯拉罕抛弃。——译注

③ 《英雄与英雄崇拜》，《卡莱尔著作》，第7卷，第148页。



因此，必须承认，卡莱尔的观点有助于现代特有的艺术家（用我们通用术语）观念的形成。同时还必须注意到，这种观念发展成为当时人们批评新工业社会的主要理论依据之一。文化是艺术与学问结合体的观念，文化是优于社会普通进步的价值主体的观念，就是在此汇聚合并的。卡莱尔即使在求助于贵族和工业巨头的领导时，也未曾忘记强调“精神贵族”这个另外的观念——即以界定并强调社会最高价值目标为己任的极有教养的极负责的少数人。他在《冒险》中满怀激情，告诫这个阶级抛去诗与小说，以便“把英国历史写成一种圣经”，并且集中精力重新思考我们基本的社会假定。但是，虽然这对卡莱尔来说意义重大——写史是他的专长，正如写诗是雪莱的专长一样——却没能改变主要的强调，即需要一个由以民族的生活质量为己任的人——“写作与教化的英雄”——组成的阶级。这曾经是柯尔律治关于国家教会（知识阶级）的观念。卡莱尔以不同的术语，提出了“有机文学阶级”的相同建议。对这一阶级如何安排最为妥善，他并无把握，但是

要是你问哪一种办法最精？我会回答说：我们此刻的情形便是，竟然会让浑沌在这里充当了仲裁人；这是最糟的。<sup>①</sup>

问题也不在于作家个人去“赚钱”；

就文人个人而言并不重要；他们只是一个个的人，在社会庞大的实体中只是微不足道的极小部分；他们会继续奋斗，或者是活，或者是死，一如既往。然而要不要在高处挂起明灯藉以照路前行，则与整个社会关系极深。……我把一个失去组织

---

<sup>①</sup> 《英雄与英雄崇拜》，《卡莱尔著作》，第7卷，第154页。

的文字阶级的这种变态称为其他一切变态的核心，它既是产物又是其根源。<sup>①</sup>

这种为了社会公益而设立精英阶级的观念至今仍未消失。如今讨论卡莱尔与柯尔律治，以及他们之后的马太·阿诺德，需要强调的是，他们所了解的现有社会组织并没有可以维持这种阶级的实际基础。他们抱怨的是，归类为“文化”的各种活动与新社会的主要目的之间两相分离：

直到 100 年前，才有那种变态的情形：一个具有伟大灵魂的人物离群索居；他努力通过印刷的书籍说出他的灵感，靠世界高兴时给他的报酬，给他提供地位及生活必需品。大部分东西都曾在市场里卖来买去，自由地讨价还价；但是英雄灵魂的灵感智慧直到那时候也从不会去干那种赤裸裸的市场交易。<sup>②</sup>

这就是可以察觉到的新社会的组织缺陷和目的狭隘的直接标准。就是根据这些术语概念，加上更为概括的结论，文化终于被界定为一个与社会分离的实体、一个批判的观念。

关于卡莱尔本人，可以论述的还有很多。他在各个方面都是非常杰出的人物，因此，他保留下来的观念与直接从这些观念中获得整体经验之间的对比，令人感到有着特别的讽刺意味。他的影响非常深远广泛，我们接下去谈到我们这个世纪时，会听到许多由他所引起的反响。他本人的失误以及他的影响的不足之处，至今仍然显而易见。然而他经常使用的一个词：尊敬（reverence），不是对他的

① 《英雄与英雄崇拜》，《卡莱尔著作》，第 7 卷，第 155 页。

② 同上书，第 143 页。

尊敬,而是他内心常存的尊敬,至今仍然表现出他根本的品质。这种尊敬是主宰一种朝气蓬勃的努力的那种严肃性,对于一切犬儒主义、各种半有半无的信念、一切以冷漠为常的满足,在一种最终的人性对比中,将会被显示和代替。

## 第五章 工业小说

如果不参考一组有趣的小说,我们对工业主义所引起的反应的了解,将会是不完整的。这些创作于19世纪中叶的小说,不仅提供了对动荡不安的工业社会一些最为生动的描写,而且也阐明了当时人们的直接反应中的某些共同假定。我将试用《玛丽·巴顿》(*Mary Barton*)、《北方与南方》(*North and South*)、《艰难时世》(*Hard Times*)、《西比尔》(*Sybil*)、《奥尔顿·洛克》(*Alton Locke*)以及《费立克斯·霍尔特》(*Felix Holt*)来阐明新社会的一些事实与存在的感觉结构。

### 《玛丽·巴顿》(1848)

《玛丽·巴顿》,特别是前面的几章,是文学中对19世纪40年代工业的苦难作出的最感人反应。这本书真正给人留下深刻印象的地方,是它用自己的语言,深刻有力地记录了工人阶级家庭中对日常生活的感触。其中有些部分采用纪实手法,它采用方言来再现生活细节,然后加以详细的注释,通过仔细地记录食物的价格等细节来描写茶会,通过对每一件家具的描述来描写巴顿的起居室,同时还抄录(并加注释)了民谣《织工老汉姆》(*The Oldham Weaver*)。凡此种种,可见其纪实手法之一斑。这种记录的手法自有其趣味盎然之处,但只可惜这种手法造成了作者与生活有一小段距离的效果。盖斯凯尔夫人(*Mrs Gaskell*)不得不以观察者、报道者的身份来看待

这个生活，我们也总是在某种程度上意识到这一点。但是她描写在格林·海斯原野上的散步，描写巴顿家举行的茶会，以及在《穷苦与死亡》一章中，对约翰·巴顿和他的朋友发现那一家人受饥挨饿，在地窖里奄奄待毙状况出色的描写，是真正想象丰富的再创作。英国小说中对这类家庭特有的感受和反应的描写（这些事情比报道者容易集中描写的物质细节更为重要），要到劳伦斯早期的作品中，才有如此令人信服的创作。如果说充分参与生活所获得的感受，使这种创作可信感人，那么，盖斯凯尔夫人则始终未能获得这种感受她对场景的感受，有一种足以令人信服的直觉认识。《老艾丽丝的历史》这一章，精采地描写了最早从乡下迁徙到工业城镇的街市斗室中的那一代人的处境，很有戏剧色彩。织工兼昆虫标本制作者约伯利的故事，生动地体现了都市工业环境引起的另一种反应：对生灵专心致志的终身研究——一件业余的科学工作，同时又是对生灵的一种本能，这种状况由于与其环境的对比而麻木硬化，成为一种古怪的偏执。工厂的工人在春天里走入格林·海斯原野：艾丽丝·威尔逊在地窖里回忆她在再也看不见的家乡村子里采石楠做扫帚；约伯利专心致志地摆弄他用针刺定的昆虫——开头这几章体现了一代人对新的、令人心碎的工业主义经验的独特反应。开头的其他几章则动人地体现了同情与合作的本能的持续和发展，这种同情与合作的本能已经正在形成一个主要的工人阶级传统。

因此，《玛丽·巴顿》开始创作时的感情结构，是充满同情的观察与相当成功地尝试了想象与现实两者之间的结合。如果这部小说以这种方式写下去，可能会成为同类小说中的伟大作品。但是，方法的侧重改变了，这种改变的原因有几点。从这部小说创作过程中一个奇怪的方面可以看出其中的一个原因。原定的书名是《约翰·巴顿》(John Barton)。盖斯凯尔夫人后来写道：

其他所有的人物都围绕着约翰·巴顿而形成；他是我的主人公，我在他身上倾注了我所有同情的人。<sup>①</sup>

她又说：

这个人物，以及他的一些言谈，正是我所认识的一个穷人。<sup>②</sup>

这部小说后来改变重点，并且连带将书名改为《玛丽·巴顿》，是不是出于她的出版商查普曼(Chapman)和霍尔(Hall)的主张，至今不明，但是我们显然必须考虑到小说的形式所受到的外部影响。此书稍后部分的约翰·巴顿的确是个黑暗的角色，他犯下谋杀罪，不但使自己超出了盖斯凯尔夫人所能同情的范围之外(这一点可以理解)，而且根本就不是她力量所能控制的。良心的极度痛苦在这里是作为一般事来讲述和草草描写的，但是，作为“我的主人公，是我倾注了我所有同情的人”的危机，简直犹如意外事件。这里的原因是，出版以后的小说以女儿为中心——她在詹姆·威尔逊与“使她欢心的情人哈利·卡尔逊”之间难以抉择；她在威尔逊受审时的痛苦；她追寻并及时救了重要的证人；她实现了她对威尔逊的爱情；凡此种种，都是维多利亚言情小说常见的正统情节，只是无法引起人们持久的兴趣。现在说这部小说原先有其他的安排，似乎难以令人置信。如果盖斯凯尔夫人写的是“其他所有的人物都围绕着玛丽·巴顿”，这倒符合我们对完成后的小说所得到的实际印象。

---

① 《伊丽莎白·盖斯凯尔：生平与作品》(Elizabeth Gaskell: her life and work), A. B. Hopkins 著, 1952, 第 77 页。

② 同上书。

在这本书的种种曲折中,必须考虑到出版商的影响,但是作者原先肯定是要把约翰·巴顿塑造成一个谋杀者,其用意或许在于去揭示一个本质善良的人,在失落、苦难和绝望的逼迫下犯下可怕的罪行。现有的小说仍可看出这种写法的痕迹,但在小说创作过程中,作者当初动笔时的同情心显然在某个关键地方卡住了,然后随着重点的改变(从书名的改变可看出)而转到着重描写女儿这样一个中间人物。如果这一点不是表现了她创作时的独特感觉结构,就不会显得那么重要。但是,她从谋杀的暴行中退缩下来,以至不仅无法深入了解她原来构思为主人公的这种谋杀经历,而且比起最初几章那种精心构思的代表性,谋杀本身成为异常事件。1831年,沃纳斯(Werneth)地区波尔银行有个叫托马斯·阿斯顿的在类似的情况下被谋杀,阿斯顿的家属也似乎以为卡尔逊被杀描写的就是这件谋杀案。盖斯凯尔夫人写信给他们,否认了这种说法,并且提出了大约在同时间内发生在格拉斯哥的几宗类似事件。这些都是当时实际发生的。但如若把这个时期作为整体,她对政治谋杀的反应不太符合这个时期的特征,而变成一种明显的歪曲。记录在案的几个案例都突出了这一点。即使加上恐吓威胁,以及在蓄意破坏罢工的期间偶尔发生的泼洒硫酸事件,实际情况仍然是:即使在灾难深重的时候,英国劳动人民最具特色的反应也不是采取人身攻击的暴力行动,这一事实成为当时外国观察家深感惊奇的评论题材。盖斯凯尔夫人并没有义务必须写一部具有代表性的小说;她有正当的理由选取一个特殊的案例。然而小说中其他章节的调子,则显得有意要具有代表性,而且她自己也说约翰·巴顿的原型是“我认识的一个穷人”。确当的解释应当是:约翰·巴顿,是一个工会指使的政治谋杀犯,是一个当时传遍中上层阶级,并渗透了盖斯凯尔夫人的思想,从而抑制并控制了她的想象同情的那股“恐暴症”的戏剧化代表。对劳动人民要自己当家做主的恐惧,非常普遍,而且成为当时的特征,哈利·卡尔逊被杀,就是由这种恐惧及其所引起

的反应经过想象而构思出来的，而不是作者观察到的一种经过三思而得到的经验。

盖斯凯尔夫人自己构思这件谋杀的情节，而且挑“我的主人公，我倾注了我所有同同情的人”作为谋杀犯。记住这一点，上述的情况就更清楚了。从这方面看，这个暴行是对一个鄙视穷人苦难的人的突然侵犯，似乎是她长久不能解释清楚那件事的一种投射。这件在想象中选择的谋杀行为，以及她在想象中又从这种谋杀行为退缩，破坏了整个主题里必须具有的感觉整体。事实上，小说转向侧重描写玛丽·巴顿，即使有出版商的影响，必定也是她乐意这样做的。

对工业贫民的苦难，很少有人会有比盖斯凯尔夫人更深刻的感受。身为曼彻斯特市一位牧师的妻子，她目睹了这些苦难，不像其他许多小说家仅从报道或偶然的访问中了解。她对这些苦难的反应既深刻又真实，但是，在当时的感觉结构中，怜悯无法单独存在。在《玛丽·巴顿》中，怜悯和令人困惑的暴行以及对暴行的恐惧相结合，最后，当苦难的实际情况已经令人无法忍受的时候，支持她那股怜悯的却是一种搪塞的写法。约翰·巴顿在忏悔中了结残生，卡尔逊则后悔不该报复，而且转而努力改善关系和相互谅解，这正是她这位以同情为怀的观察者希望雇主们这样做的。这是颇有特色的人道主义结论，当然必然得到尊敬，但我们也注意到，对于盖斯凯尔夫人所同情的那几个人，她的这个结论是不够的。到小说结束时，玛丽·巴顿，詹姆·威尔逊，威尔逊太太，玛格丽特·威尔，约伯利——她真心同情的对象——所处的处境远远不同于她动笔时所考察的处境。这些人都要去加拿大。最为自欺欺人的结尾也不过如此。在实际处境中或许是可以指望有某种解决办法的，但是她所想到的解决方式却是一笔勾销实际困难，还把这些受到怜悯的人都迁到还没有苦难的新大陆去。



## 《北方与南方》(1855)

盖斯凯尔夫人的第二部工业小说《北方与南方》由于情节不太紧张,其趣味性稍逊一筹。她作为一位富于同情心的观察者,而从自己实际处境中取得素材。玛格丽特·赫尔是一位南方教士的女儿,具有南方教士的感受和教养。她随父迁到工业发达的兰开夏郡。我们于是随着马格丽特,一路上看到她的反应、她的观察以及她行善的尝试。因为书中大部分情节是盖斯凯尔夫人亲身经历的处境,全书的整体结构显然优于前面的作品。在当时的政治与经济观念范围内,玛格丽特与厂主桑顿的议论可以说是既有趣而又诚实。但是,现在可以看到,由于小说中的这些长篇辩论,全书的重点几乎全在于对劳工的态度上,而不是努力以想象力体会他们的生活感受。当然,这书的创作方法也很有意思。玛格丽特与桑顿的关系以及他们终于成婚,是北方制造业主的务实能力与南方少女发达的感觉能力的一种结合:这一点几乎是明确地直接陈述出来,而且被看作是一种解决方式。桑顿返回北方,

以便有机会培养他与工人超乎“现金关系”之外的往来。<sup>①</sup>

被玛格丽特的人性感化以后,桑顿致力于我们今天所谓的“工业中人类关系的改善”。这样的结果值得重视,然而值得注意的是,他不但是要在她的影响之下面且要在她的资助之下去作这种尝试。其他的制造业主,正如桑顿所说的,对此事会“大摇其头,神色不同”的。这或许是他们的特点。但是,桑顿虽然破产却可以例外,

---

<sup>①</sup> 《北方与南方》,盖斯凯尔,1889年版,第49章,第459页。

他可以利用玛格丽特意外继承到的遗产。事实上,利用那笔遗产的方式解决了维多利亚时期小说中许多无法解决的问题,还使已经感受到南方独有的柔情和人性的桑顿敢于进行他的人道主义试验。盖斯凯尔夫人再次构思出她对不堪忍受的处境的反应即逃避客观(有时是偶然的)。

### 《艰难时世》(1854)

狄更斯对他所生活的那个世界的批评常常是即兴式的偶然之笔——把他对某项弊端所作的义愤填膺的论述纳入到作品中,作为作品的一个组成的成分。但是,在《艰难时世》中,他第一次被一种纵览全局的远见所支配,这种远见看出了滋养并保障维多利亚时期文明的残酷无情的是一种冷酷无情的哲学——由一种非人性精神所形成的、充满侵略性的哲学。<sup>①</sup>

利维斯对《艰难时世》的这段评论十分适合用来辨别狄更斯从盖斯凯尔夫人在《玛丽·巴顿》中来的旨趣。《艰难时世》不是想象的观察,而是想象的审判。它是对社会态度的审判,其深度也超过《北方与南方》。它是对工业主义的主导哲学作了彻底的、富有创造性的考察——这种哲学的冷酷无情,盖斯凯尔夫人认为只是一种误解,可以慢慢地来消除的误解。而狄更斯对此有这种更加全面的了解,这是《艰难时世》的一大优点。但是,我们必须看到与此相对立的一件事实,即在对工业劳动人民的人性了解方面,狄更斯显然不如盖斯凯尔夫人成功:与玛丽·巴顿那些人物相比,他笔下的斯蒂芬·布莱克普尔只不过是一个图解式的人物,也就是说,狄更斯能纵观全局,来自于他精确的抽象概括;《艰难时世》是对工业主

---

<sup>①</sup> 《伟大的传统》(The Great Tradition),利维斯著, London, 1948, 第228页。

义的分析,而不是对工业主义经验的分析。

必须指出的最重要的一点是在上下文中,与《艰难时世》有关的是关于托马斯·葛雷格兰德(Thomas Gradgrind)。书中的另一反面人物乔斯亚·庞得贝(Josiah Bounderby)则是非常简单的例子。作者似乎不太公允,用庞得贝来体现工业革命的动力,即富有侵略性的发财及追求权力的欲望。把他写成一个惯于吹牛撒谎而且讨人厌恶的人,当然也是狄更斯写作上的又一可以商榷的地方。因为个人品格上的缺点与那种侵略性的理想并不是必然会结合在一起的(如果是必然的结合,事情就简单多了)。维多利亚时代的读者(以及或许20世纪的不少知识分子)对庞得贝的反感,大部分来源于那种比较古者的、相当不同的感觉,即商业是粗俗下贱的。这个人物的名字(狄更斯有意识地用他的名字来取得显而易见的效果)通过加上bounder<sup>①</sup>这个词面加入了这种典型的感觉。bounder一词代表的社会批评与侵略性的经济个人主义问题是迥然不同的。狄更斯将这两种反应混为一谈,并不完全妥当,而且使人不易注意到他是如何使这两套感觉互相影响的。

葛雷格兰德的情形令人困惑不解,但困惑的性质与庞得贝不同。其不同处在于与他相对的情形太好,他被经验驳倒的情形写得太妙,以至现代读者很容易忘记葛雷格兰德到底是什么样的人。葛雷格兰德这个令人难忘的名字常被用来统称冷酷无情的维多利亚时代雇主,这种普遍的误读令人感到意外。狄更斯实际上要求我们作的评价更困难。葛雷格兰德是功利主义者:在狄更斯眼中,他是科贝特猛烈抨击的哲学家之一,或者是卡莱尔描述的蒸汽机式的知识分子之一,<sup>②</sup>这条脉络很容易理出,但是你能很容易地理出另一条脉络:例如葛雷格兰德——查德维克(Edwin Chadwick)——

---

① bounder,俚语,意为无良好教养的人、粗鲁的人。——译注

② 卡莱尔曾称为穆勒的《自传》是“一部蒸汽机式的自传”。——译注

米尔。有人说查德维克是“英国最痛恨的人”，说他行事拘泥方法方式，而且被骂为是“爱管闲事又成事不足”，与狄更斯笔下的葛雷格兰德所赢得的骂名没有什么差别。穆勒是个比较难说的例子（虽然现代读者会看出穆勒觉得自己受其所害的那种教育与葛雷格兰德体系有所关连）。但是，狄更斯对建设并维护了焦炭镇（Coketown）的观念提出他的全面的指控之际时，心中似乎的确还想着穆勒的《政治经济学》（1849）——这里不妨注明，穆勒的反应是意味深长的一句“狄更斯那家伙”。<sup>①</sup> 现在很容易看出穆勒的境界比葛雷格兰德高。但是，狄更斯在谴责葛雷格兰德这位代表人物之际，有意要我们也谴责极大地促进了社会和工业改革的那种思想以及那些探讨和立法方法。没有看出这一点，我们就没有看到狄更斯的用意之所在。你会很想知道，要让一位费边主义者去谴责葛雷格兰德（不是谴责其个人，而是谴责这类型的人），他将会作何感想。这与我上面指出的大家对葛雷格兰德的错误记忆可能有点关系。公共委员会、蓝皮书、国会立法——所有这一切在《艰难时世》中都是葛雷格兰德主义。

因为狄更斯并不是拿改革来对抗剥削。他把我们一般上所理解的改革和剥削看成是相当于铜币和工业主义的两个方面。他积极肯定的不是社会改革，而是人性成分的——一个人的仁爱、同情以及宽厚克己。这既不是用模范工厂来反衬魔鬼般的工厂，也不是人道的实验来抵制自私的剥削，而是以个人对抗制度。至于从社会上来看，则是马戏团对焦炭镇。西丝·朱普（Sissy Jupe）与比泽（Bitzer）在课堂里的对比，是从生活和实践中得到的那种实际的、不必言明而能领悟的教育与从系统化和抽象化中得到的那种必须事事说明的教育之间的对比。这是科贝特会深深赞许的对比；但是，由于我们都（而且相当难免地）已经接受了后一种教育，因此，

---

<sup>①</sup> 《穆勒传》（*Life of John Stuart Mill*），M. St J. Packe 著，1954年，第311页。

狄更斯要我们做的是一种多么巨大的重新评价就值得一提了。在小说中,本能、无知识、无组织的生活是一切真正的情感、良好的关系的基础。马戏班是狄更斯用来把这一点生动地戏剧化的极少方式之一,但是,要紧的不是马戏班,而是斯利锐(Sleary)所描述的经验:

世界上有所谓的爱,那同个人的利益是两回事……爱有它自己的打算也可以说没有打算,这个爱的方式,同狗的那些行为一样。<sup>①</sup>

在一个极为重要、以这类根据为价值基础的传统里,这是一个颇有特色的结论。这是对工业主义整个生活方式的重要批判,所根据的经验基础也是扎实的。根本的问题是,狄更斯看不到这种价值的社会表现,或者至少没有看到这种价值可以“给个名称”的社会表现。那种经验只是个人的经验。根据狄更斯的判断,几乎整个社会组织都不利于这种经验。马戏班之所以能够表现,是因为它不是工业组织的一部分。马戏表演本身就是一种目的,一种令人愉快的目的,这种目的是本能的,而且(某些方面)是无政府主义的。问题是狄更斯因此必须走出工业处境,才能找到他的价值的表达。这种出走,类似《玛丽·巴顿》结局时的加拿大之行,或者是玛格丽特·赫尔的遗产。但它又不止是这些,因为它不仅只是逃避,而且是积极地肯定某种经验而否定这种经验,在艰难时代是真实的基础(正如狄更斯所见)。

狄更斯既然作了那种批评,那么他对工业劳工的处理手法就势必不能令人满意。他把他们看成是怜悯的对象,他看出到劳工们

---

<sup>①</sup> 《艰难时世》,第3卷,第8章。(可参见上海译文出版社的中译本,1978,第354页。——译注)

在苦难中所能做出的个人奉献。然而他所期望于他们的唯一结论竟然是斯蒂芬·布莱克普尔(Stephen Blackpool)的这个结论：

一团糟！<sup>①</sup>

这虽是有一定的道理，但是却用束手无策和被动地受苦来对抗劳工们改变处境的尝试。狄更斯抬出了煽动家斯拉克布里奇(Slackbridge)，用一个僵化的维多利亚时期的例子来否决了工会<sup>②</sup>。斯蒂芬·布莱克普尔也像约伯利一样，因不参加工会而显得处在有利的地位。要弄清楚这一点，可与科贝特作一比较。科贝特对制度的批评在许多方面与狄更斯的批评相类似，评价的基础也有许多相似之处，但科贝特没有这样受到欺骗，即使工会对他来说也是一件新奇的事物。这一点可以说明，对狄更斯的整个立场，应有一个更广泛的评论。

《艰难时世》尖刻地剖析了焦炭镇的所作所为以及支持它的政治经济学和侵略性的功利主义，这种分析是以卡莱尔为基础的。对国会和对普通改革观念的对立，也是以卡莱尔为基础的。狄更斯采取的这种对立，作为一种纵观全局的远见，用他犀利的文笔表现得淋漓尽致。但是他与卡莱尔的一致其实是消极的：除了那样去描写庞得贝和葛雷格兰德，社会别无其他选择；趋时附利的贵族哈特豪斯(Harthouse)不可取，腐化没落的贵妇斯帕斯特(Sparsit)夫人亦不足法；事实上，没有地方能找到积极主动的英雄。狄更斯的许多社会态度都互相抵消，因为他几乎不惜运用任何反应来削弱任何正

---

① 《艰难时世》第3卷，第6章。

② 斯拉克布里奇是煽动家，受用在罢工场合对工人演说。狄更斯将其描写为虚伪浮夸和巧言感众之徒，以说明工人自谋福利的说法不可信。参见《艰难时世》第2部第4章。——译注

常的、有代表性的观点。在语调和结构上,《艰难时世》是一位已经“看透”人世和识破人世的一切的人的作品。保存下来的只有被动者和受苦者及温顺者,他们将继承这个地球,而不是一个焦炭镇,也不是工业社会。这种原始的感觉,加上自认为已把一切都识破的那种侵略性信念,成为青年人坚持不放的观点。这种天真纯洁的观点自然使成年人的世界感到可耻,但本质上也排斥成年人的世界。以整体反应而言,《艰难时世》与其说是对工业社会混乱局面的了解,不如说是这种混乱局面的意味深长而又持续不辍的症状。

### 《西比尔,又名两国记》(1845)

《西比尔》现在可以作为一位未来保守党首相<sup>①</sup>的作品来读,因此,也是一定意义上的一部政治小说。无论从什么角度阅读,政治性的辩论的成分都跃然纸上,这些成分的新奇、党派偏见及机会主义,与作品精彩的遣词用字相得益彰,相互辉映。如果只是政治小说,此书将是一部迷人的作品。狄斯雷利文笔优美,与其政辩的风格浑然一体,天衣无缝。他对人物和情感的描写虽然令人难以忍受,但把这放在他政治狂想的奔放之中却显得可爱,成为一种装饰的羽毛。狄斯雷利对工业上的齷齪状况的描写与狄更斯对焦炭镇的描写十分相似:精采浪漫的概述——从火车、国会议员竞选讲坛、报纸上的见闻——却都像一切高瞻远瞩的修辞学一样,往往能打动人心。对农业贫民的处境的描述同《北方与南方》那些使人误解的对比相比来是值得记取的。此外,对工厂内实物商店<sup>②</sup>的不仁不义以及实物工资制度的实际后果,《西比尔》也以极为不同的手法,作了空前激昂的揭露。狄斯雷利的愤怒——一个正在谋求

---

① 《西比尔》的作者狄斯雷利曾两度担任英国首相。——译注

② *tommy-shop* 供雇员凭雇主所发代价卷换取实物的商店。——译注

发迹的局外人概括性的愤怒——往往使他偏离正题。对伦敦政治与社会生活那些充满敌意的描述，也只具概括性，但是，它同那些对贫民所受蹂躏的描述一样，无疑有着同样的雄辩意义。任何想要称道狄斯雷利对社会事实并无根据的权威见解的人，当然也就误解了他本人，正如他也会因为类似原因而误解狄更斯一样。但是，狄斯雷利也像狄更斯一样，是一位优秀的而且善于概括论述的时髦政治口号分析家。谈到人类苦难，他也是一位同样精于概括论述的雄辩家。我们必须强调，在这两种功能上，他都是名副其实，当之无愧的。

从观念的关系来而论，《西比尔》几乎是一部名言集。例如，以下就是取自柯尔律治的一段：

但是，改革法案如果没有给我们带来更能干的行政机关或者一个形象更光辉的议院，有没有可能也会在全国各地产生了一种有益的影响呢？有没有呢？它提高了公众心灵的格调了吗？它培养了民众对高尚的目的或使人感到高尚的目的的敏感性了吗？在检验国家的尊严和信心方面，在引进了致命的荷兰财政制度以来，堕落的标准普遍盛行于英国，现在它向英国人民提出更高的标准了吗？一股巧取豪夺的贪婪风气衰湮了生活中的一切人性，在过去一个半世纪里，坑苦了英国的罪魁祸首正是这种风气，而自改革法案通过以来，财神的祭坛上更是燃烧着三重的崇拜之光。牟利、聚敛、借哲学术语而互相掠夺，策划建立一个只是由“财富”和“劳苦”组成的乌托邦；这就是普及参政的英国12年来忙得上气不接下气的事业——直到忍无可忍的农奴般的工人的哀号把我们从这贪得无厌的倾轧竞争中惊醒。<sup>①</sup>

---

① 《西比尔》，狄斯雷利，Penguin 重版本，1954，第40页。



这是政治批评,是对辉格党主义(Whiggery)<sup>①</sup> 猛烈抨击的一部分。但是抨击的措辞是大家熟悉的,是一种更广泛的批评的一部分。再举一例,这个例子后来重现于我们这个世纪时,摆出了一副好像是第一次发现的架势:

“……英国并非共同体;英国只有聚合,然而环境使这种聚合变成一个离析的、而不是统一的原则……构成社会的是具有共同目标的共同体(community of purpose)……没有共同目标的共同体,人与人可能互相接近,但实际上仍然是各自孤立。”

“在城里是这种情况吗?”

“到处如此,但城里的情况更糟糕。城市人口稠密,更尖锐的生存斗争,意味着由此引起的、相互排斥的成分变得更接近。在大城市里,人由于牟利的欲望而聚合。他们不是互相合作,而是彼此孤立;除了个人发财致富外,他们对邻居漠不关心。基督教的教义要我们爱邻居如爱自己;而现代社会却不承认有邻居。”<sup>②</sup>

宪章主义者斯蒂芬·莫利(Stephen Morly)的这些看法,是若干种不同的政治主张的共同成分。它们至今仍然是对工业主义的一个基本批评中的术语。

富人与穷人,这两种国民当然已经是出名了。将这两种国民合为一种的尝试基础是恢复一个开明贵族的领导权。因为

---

① 英国的维新党。——译注。

② 《西比尔》,第71—72页。

“在他们中有一种改变，正如在其他的一切事件中。”……艾格蒙特(Egremont)说道。

“要是有什么改变的话，”西比尔说，“这是因为人们已经相当程度的懂得了自己的力量。”

“哈！快丢掉你那些虚谬的幻想吧，”艾格蒙特说。“人民没有力量；人民永远不可能有强大的力量。他们想自己维护自己，只能是以他们的受苦和混乱而告终”<sup>①</sup>。

这当然是那种司空见惯的训谕，用科贝特的话说，就是“保持安稳”，也就是那种司空见惯的假定——把改革的事业交给别人去办，这里所指的别人就是“开明的贵族”。对于平民运动，狄斯雷利抱有通常常见的偏见：他是这样描述米克(Dandy Mick)加入工会的情形的——

……你要热心并迅速地执行……你的弟兄中的大多数人为了促进我们的共同福利(什么是我们的共同福利，他们是唯一的裁判)而交给你的每一项任务和命令：例如惩罚富豪权贵，暗杀压迫人的、暴虐专制的工业主，或者破坏我们认为是一无可救药的一切工厂、车间和商店。<sup>②</sup>

说平民运动是独特的间谍的阴谋行径(cloak-and-dagger)。我们必须认识到这一点，与此一起的还有比较精明的评价：

她所发现的人民，并不是她抽象描绘的那种感觉一致、兴趣一致、目的一致的纯粹体现。人民之中有人民的敌人：即他

---

① 《西比尔》，第267页。

② 《西比尔》，第216-217页。

们自己的热情；这种热情往往使他们同情特权阶级，甚至和特权阶级结合起来。<sup>①</sup>

狄斯雷利的其他抽象论述也具有这种精明，然而，最精明的也许是他后来的政治生涯。

上面所引的各段，都接近小说的高潮：艾格蒙特——“开明的贵族”与西比尔——“人民的女儿”的结合。在小说中，这种结合象征着创造了一个国家。这也是作者心中所想出的解决方式，这是小说中最有趣的论证。因为西比尔当然只在理论上才是“人民的女儿”。根据小说的实际过程，她是个家道中落的贵族，所以结婚钟声的敲响，并不是庆祝一个国家的组成，而是庆祝马尼(Marney)和毛布雷(Mowbray)两家财产——一家是农业、一家是工业——的结合：一宗象征实际政治发展的联姻。综合起来看，这位复兴的女继承人与玛格丽特·桑顿的遗产、加拿大以及骑马(the Horse-Riding)之类象征是一致，只是狄斯雷利的精明有其特别之处：通过这种手法，他所表现的变成了一个实际的政治结局。

### 《奥尔顿·洛克》(1850)

在《奥尔顿·洛克》中，有一部分是传统意义上的“暴露”(exposure)；以广博的见闻、愤怒的笔调、锲而不舍的精神叙述了“价廉物丑”的制衣行业中的劳工。书中的许多章节，至今仍然可以从这些角度来阅读理解，引人注目，使人同情。但是平心而论，在这种主题上，其序言比小说本身产生了更大的效果，其原因出人意料：因为序言更加具体明确。

这部小说更广泛的意则是相当不同的，小说其实是一个信仰

---

<sup>①</sup> 《西比尔》，第280页。

改变的故事：它叙述了一位通常意义上的宪章主义者的成长，又叙述了他改造成为金斯利所指的那种意义上的宪章主义者的故事。这也是这部以议论为基调的小说的基本的动向。产生最佳效果的或许要数前面的几章：讽刺了浸礼教徒之家，以现实主义的笔调义愤填膺地描述了压榨制度下的学徒生活，概括地描述了居住在“用砖、铁筑成的牢狱般的住宅”中的人们对美——知识和诗——的渴望。对奥尔顿·洛克初涉政治活动中世态人事的情形描写，大体上也是令人信服的。但是，小说议论的主要重点也由此面开始落在对事件的冗长讨论之上，而这是金斯利的动机和能力的专长。这种讨论往往引起人们的兴趣，特别是其中宣扬了卡莱尔以及卡莱尔集中论述的观念。这一点从奥尔顿·洛克改变信仰（见《梦境》这稀奇古怪的一章）、转面皈依与金斯利的名字通常与之相联的基督教社会主义论点时开始出现。书中的这些部分，除了观念的这条谱系脉络外，还有其他什么可以引起读者注意的地方，实在值得怀疑。其中大部分章节读起来就像是在阅读旧报纸，或者，至少就像是在阅读昔日的宣传小册子。书中描写的一些事件措辞武断，事件之间的连接十分机械。这本书不是“自传”，而是一本说教的小册子。

对于书中的故事及辩论，我们只要留意它们的结论就可以了。金斯利以同情的笔调写出了宪章主义的动机、工人阶级政治运动的动机（金斯利和另外一些人就是因此被称为“进步”或“危险”的思想家）。但是这种努力最后也被金斯利看成是一种幻想：实际上是说——“我们理解并同情驱使你们进行这种努力的苦难，但是你们现在的做法是大错特错的”：

“对，”她接着说。她体态臃肿，目光闪烁，犹如一位神灵附身的女预言家，“圣经就是那样说的！你们还想多要什么？那就是你们的宪章；所有宪章的唯一的根据。你们和所有人类一样，有过模糊的灵感，对你们未来的命运有过混乱不清的渴

望,你们也像开天辟地以来所有的人一样,曾经试图用自己的任性方法去实现你们只有用上帝的灵感、上帝的方法才能实现的事情。……啊!回顾一下吧,回顾一下过去半世纪里英国激进主义的历史,然后用自己的作为和语言来下判断:你们适合拥有你们如此狂热地要求的特权吗?别回答我说那些拥有特权的人同样不适合拥有;果然如此的话,感谢上帝,你们的无能没有加在他们的无能之上而使社会乱上加乱。汲取个新的教训吧。到这种地步,请你们相信你们是在基督里好变成新人。让那些旧事随着4月和6月那些凄惨、可怕的闹剧、悲剧逝去,社会就会万象更新了。请相信,你们的王国不是这个世界,而是上帝的王国,而上帝的仆人是不可征战的。<sup>①</sup>

既然有这样的议论,而主人公的命运又是移民,这就不足为奇了。奥尔顿·洛克在抵达美国时去世,但他的宪章主义的同志罗斯维特(Grossthwaite)7年后将会归来。

根据金斯利在剑桥为此书所作的前言,在这个期间,社会的革新将在一个真正开明的贵族阶级领导下而发生。这将是一个走向民主的运动,但不是走向在美国已显出危险的“多数专制”。因为:

我相信,只要王权、上院及报纸仍然存在(感谢上帝),参政活动的每一次扩大都会是安全的、而不是危险的新来源;参政活动的扩大将使群众受到束缚让他们靠从参政活动中产生的忠诚去承担维护事物的秩序,<sup>②</sup>

---

① 《裁缝兼诗人奥尔顿·洛克:自传》(*Alton Locke: Tailor and Poet; an Autobiography*), 金斯利著(1922版),第37章,第285—287页。

② 同上,《给剑桥大学生的前言》(*Preface to the undergraduates of Cambridge*);第34页。

## 《费立克斯·霍尔特》(1866)

《费立克斯·霍尔特》直到 1866 年才出版,不过,我们可以把它与乔治·艾略特信中的一段相提并论,这封信是 1848 年法国革命后写给西布利(J. Sibree)的:

与我心灵相通的……只有你和卡莱尔两人——你们赞美实际的伟大、事物的美好,但并没有提出任何令人扫兴的保留和怀疑,以保全自己智慧的名誉。我喜出望外,因为我未曾料到你们有此热心。我原先恐怕你们缺乏革命热情。但是想不到——你们却如我希望的那样激烈和性急……我以为我们看不到真正伟大的运动已沦落在恶劣的时代——以为我们所处的时代是圣西门(St. Simon)所说的批判时代,而不是有机的时代;但是,我开始为我的时代感到高兴了。不过,我愿意减寿一年,只要能亲眼看到筑起街垒的人,向“最先教人博爱”的基督的神像鞠躬。每次读新出版的报纸,我就提心吊胆,生怕有什么东西弄坏这幅心中所想象的图像……我没有指望国内任何仿效别人的运动能什么出色。我们的工人阶级显然不如法国的民众之多。在法国,人民的心灵都高度兴奋;他们充满了关于社会问题的观念;他们真心渴望社会改革——不仅是做样子、喊喊桑丘·潘萨(Sancho Panza)<sup>①</sup>那句心爱的口头禅“昨天看你的,今天瞧我的”而已。革命精神传遍了法国,拥抱了乡村人民,而不像我们这里,只传播到城镇工匠。这里绝大部分是自私的激进主义和未获满足的兽性嗜欲(尤其是农业

---

<sup>①</sup> 桑丘·潘萨,西班牙小说家塞万提斯所著《堂吉珂德》中主人翁堂吉珂德的侍从。——译注

地区和矿区),没有追求正义的领悟力或欲望,因此革命运动只有破而没有立。另一方面,革命运动还会被平息……我们的宪法并不会阻碍政治改革的缓慢进步。目前我们只适合这样。国会内外都愈来愈注意我们进行一些会带来巨大变化的社会改革。但是,我们英国人是慢慢爬行的人民。<sup>①</sup>

信中所作的区别值得怀疑,但其语气所表明理解力与前面讨论的其他小说家有等级的差别。我们对盖斯凯尔夫人或金斯利或狄斯雷利的兴趣在于他们所证实之事;我们对乔治·艾略特是另一种兴趣,因为她所证实的东西很有质量。

这种质量在《费立克斯·霍尔特》中非常明显,作为小说,这本书的地位与前面所讨论的作品的地位截然不同,但它们之间仍有许多共同之处。形式上的情节以常见的财产继承的纠葛为枢纽,在穷困的环境中表现出先天的教养,埃丝特(Esther)与西比尔有某些共同的地方。她也像西比尔一样,大宗财产的继承权得到了证明,但这部小说与狄斯雷利可以比较的地方也至此为止。哈罗德·特兰萨姆(Harold Transome)和艾格蒙特都是次子,而且在政治上都转向改革派。但是乔治·艾略特却不满足于艾格蒙特这种开明绅士的傀儡首脑的形象。哈罗德·特兰萨姆比较粗俗,埃丝特不可能嫁他。她放弃她的继承权,嫁给费立克斯·霍尔特。这简直好比西比尔放弃毛布雷的家财而嫁给斯蒂芬·莫利。我绝非声称乔治·艾略特的写法更高超、更真实。这与狄斯雷利那种极为不同的结局一样,都是作者为了塑造一个理想的形象而精心设计的。乔治·艾略特所编织的网络比较精细,但是她真正优势的地方显然不在于这些因素。

---

<sup>①</sup> 1847年2月致 Sibree 的信,收入《书信与日记中所述乔治·艾略特之生平》(George Eliot's Life, as related in her letters and journals), Cross 编,新版,第98—99页。

她在塑造费立克斯·霍尔特本人这方面,也没有太多的高明之处。在小说中,他是个激进的劳工,忠于他所属的阶级,并且凡事只诉诸“道德力量”。他相信头脑清醒和教育的重要,他一再强调改革必须有社会性而不能只作政治改革;他要做

一种新的鼓动家;如果可能的话,做个诚实的鼓动家,告诉人民他们既盲目又愚蠢,而且既不奉承他们,也不从他们那里来肥己。<sup>①</sup>

任何时候都很难说一个角色是不是令人“信服”。谈论这类问题,我们很容易加上自己对可能和理想的概念。不过用批判的眼光,我们通常能看出一个角色的存在是不是有几个方面而形成个类似生活中活生生的人物形象,或者,一个角色是不是固定在另一个不同的、比较简单的阶段上:例如费立克斯·霍尔特被固定在身体外貌和具有一套见解的阶段上。盖斯凯尔夫人本来也能这样构思早期的约翰·巴顿,但是,由于缺少其他的本质,在发现主人翁行为的进程必须具有超出她同情的限度之外的其他基础时,她不得不放弃原来的构思。费立克斯·霍尔特也像奥尔顿·洛克一样,是个构思得更真实的主角;也就是说,主角总的态度完全得到了作者的同情,只是因为相对不成熟,才独立于作者而存在。费立克斯·霍尔特和奥尔顿·洛克一样,都卷入一场暴乱,而且同样被误认为暴乱的主谋,同样被判下狱。这种一再重现的样式并非抄袭,这并非庸俗意义上的抄袭,而是因为上述几位作者心中都有一种同样的恐惧在作祟,盖斯凯尔夫人改写约翰·巴顿,也是这种恐惧在作祟。究其根源,这是中层阶级中一位具有同情心、具有改革

---

<sup>①</sup> 《费立克斯·霍尔特》,乔治·艾略特著(1913年版),第2卷,第41页(第27章)。



思想的成员，惟恐被拖入任何群众暴力的恐惧。约翰·巴顿一旦真卷入暴力，他的作者立即就收回了对他的同情（因而显然损害了作品的整体）。同情转移到误遭指控的詹姆·威尔逊身上以及玛格丽特为他所做的努力（埃丝特情不自禁而在费立克斯·霍尔特受审时发言，这真正是异曲同工）。但是，基本模式是作者把自己对卷入暴力的恐惧戏剧化：之所以会有这种戏剧化，是因为作者做了某种保留，说暴行的当事者本质上是纯真的，只是动机错误，因此还能挽救。真正有趣的是，这种戏剧化所得的结论又被用来证明作者原先的那种保留是适当的保留。人民的确危险，因为他们不断地倾向于盲目破坏秩序。谁同情他们，都可能被连累。所以（“所以”这个词可以让入用来做出任何结论）你可以真诚地认为实际进行中的平民运动既愚蠢，又成事不足，唯一明智的做法是与他们断绝关系。

任何这样的运动都有不足的地方，当然是显而易见的，但是，《费立克斯·霍尔特》确实没有做出我们期望一位伟大的小说家能作出的那种区别。在此，仍然可将科贝特作为试金石，而且，比起这里考察的小说上的妥协，1830年那几次劳工闹事以后他亲身受审时的作为，证实他真正是成熟了。科贝特也像几乎所有以手劳作的人一样，痛恨以暴力破坏有用的事物。然而他有经验、有力量去进一步探讨暴力。此外，他相信乔治·艾略特显然不会相信的一件事：一般人民不只是暴民而已，在酗酒、受骗、无知之上，他们有更好的本能和习惯。他不会因为费立克斯·霍尔特告诉人民他们是“又盲目又愚蠢”，就认为他是“诚实的鼓动家”。他倒会认为他是改革的做人很方便接纳的一个盟友。乔治·艾略特对一般人民的看法极为接近卡莱尔在《冒风险》中的看法：“蠢木傻瓜、容易欺骗、容易收买、容易酗酒和胡言乱语”。这是两人第一项共有的假定，也是区别“政治”改革与“社会”改革的基础（乔治·艾略特1848年的那个评论和《费立克斯·霍尔特》都作了这样区分）。政治改革只是

“机器”，社会改革才是实质。这种区分很有用处，不过，请想想费立克斯·霍尔特的这段典型的言论：

摆脱愚蠢行为的方法在于要摆脱虚渺的期望以及脱离事物本性的臆想。对水、水变成蒸汽以及水在各种情况下会发生什么作用具有真正思想的人，已经在世界上形成一股强大的力量：他们正在转动引擎的轮子，而引擎将会帮助人们改变绝大部分事物。但是，对水的作用的观念如果是虚谬的话，就不会有引擎的出观。所有投票、选区、每年改选国会的计划以及其他做法就是引擎，而水或蒸气——使引擎发生作用的力量——必须来自人性：来自人的热情、感觉以及欲望。引擎做好事或者做坏事，都将取决于这些感觉。<sup>①</sup>

但是，这里提到的“引擎”毕竟是特殊的引擎，它所起的作用不同于原来意义上的引擎。将一切引擎归成一类而消减其重要性，其实是机械的归类法，因为引擎的目的各不相同。新的提议是要体现“热情、感觉和欲望”：这是由有选择的感觉得支持的有选择的提议，以便可以作出恰当的选择。我们怀疑其中真正批评的是“不符合事物本性的思想”，而这“事物的本性”可能是假定永恒的人性，或者可能是假定不变的“社会规律”。根据费立克斯·霍尔特接下去的说法，这些“规律”中有一条是，每100人之中有30人具有“选择的清醒头脑和意识”，其余70人如果不是醉酒，就是“无知、低劣或愚蠢”。有了这种假定，自然不难“证明”投票改革毫无用处。从根本上说，乔治·艾略特是劝劳工们先在费立克斯·霍尔特这种人领导下使自己变得“清醒和有教养”，然后改革才会有益处。但是，在这一点上她对“政治”改革与“社会”改革的区分显然很武断。人们

---

<sup>①</sup> 《费立克斯·霍尔特》，第2卷，第89页（第30章）。

对不改革的国会的斥责，却被拖来作为反对国会改革的论点——说改革只会产生更多的后患。通过政治改革，可以赢得教育手段、赢得受教育的机会所需要的空余时间、赢得可以消灭贫穷与酗酒的工作和生活条件；“引擎”可以致力达到的这一切以及其他类似的目标，都被作者排除在议论之外。这样做大概是要劳工从自己（“酒醉、无知、低劣及愚蠢”的）的大脑里制造出天生完全清醒、能负责任、受过教育的劳工来。

经验成熟和丰富的人不会说只有心灵肤浅的人才可能关心政治和具有政治上的执著；也不会说如果了解了人性的错综复杂，就必然会明智地贬抑这些喧闹的工具傀儡。在《费立克斯·霍尔特》中，常常可以听到作者“持令人扫兴的保留和怀疑态度以维护他们的智慧的声誉”的语气：

明显的弊端——“醉醺醺的贫民”、“醉醺醺的多元论者”以及其他使人们无法变得又聪明又快乐的腐败——必须打倒并尽快地杀绝。这是一个有希望的时代。在此之后，如果把那些怪物的尸体高悬示众，使公众感到惊奇、憎恶，而智慧与幸福却未能随之到来，反而是那些愚蠢和不幸的人大量繁殖，那么怀疑和消沉的时代就来了。……有人大谈消灭一切弊端、大谈大家进入太平盛世去享福；另一些想象力受这种黎明气息的感染比较少的人，则坚持主张设置投票箱。<sup>①</sup>

这种明智者的摇头招来了那种自鸣得意而心照不宣的微笑。然而，我自己发觉，在其风格（“受这种黎明气息的感染”、“大家进入太平盛世享福”）以及其感觉（“愚蠢和不幸的人大量繁殖”）中那张通行证上，不像是一个宽厚心灵的深刻与博大，而是一个对人性

---

① 《费立克斯·霍尔特》，第1卷，第266—267页（第15章）。

已经失去(即使只是暂时失去)尊重能力的作者心灵器小量窄的玩世不恭之情。

乔治·艾略特的意见除去这个因素——一种知识疲惫,就是费立克斯·霍尔特的意见。这是60年代的气氛——《冒风险》、《文化与无政府》的气氛;对早期的激进主义作负责任的验尸工作。费立克斯·霍尔特不是一个角色,而是化身:他以这种身分,重现于乔治·艾略特在出版商的劝说下写成的《费立克斯·霍尔特对工人的演说》(*Address to Working Men, by Felix Holt*)之中。人民主动追求的民主的危险,在这里说得更加清楚:

一个有共同需求的阶级,以更好、更多的衣、食、住以及肉体上的娱乐为奋斗目标,如果拥有太绝对的支配地位,即使他们没有失败,也可能因为要更公平地分享物品而导致太匆促的手段……至少会降低国家的生活。<sup>①</sup>

## 改革的进行必须

不是尝试直接消除实际存在的阶级区别和阶级利益……而是将阶级利益转变为阶级功能……如果说无产劳动大众的要求中含有塑造未来时必须采用的原则,那么,从过去继承到传统的有产阶级也拥有珍贵的材料,没有这些材料,就不可能塑造有价值的、高尚的未未。<sup>②</sup>

持这种想法的乔治·艾略特与她最高明的思想相差很大。在

---

①② 《费立克斯·霍尔特对工人的演说》,乔治·艾略特著,Blackwood's,1868,重印于《札记中的论文及残篇》(*Essays and Leaves from a Notebook*),Blackwood,1884,第341—342页。

费立克斯·霍尔特这个外表背后，她的立场，像卡莱尔而无其能量，似阿诺德而无其敏捷的实际性，似急于求得平衡的米尔而无其对知识的执著。不过，她的这种尝试谈不上形成一种立场，但是这种尝试，尽管没有太大成果，却是出自她最好作品中的基本的社会意识：社会是个错综复杂的遗产。在《费立克斯·霍尔特》中，这种意识在一组人物的人际关系层次上得到惊人的实现：特兰萨姆太太、律师杰敏(Jermyn)与他们的儿子哈罗德·特兰萨姆的关系。在《米德尔马契》(Middlemarch)中，这种意识也以同样的强度在城乡社会里的一整个代表阶层中得以实现。她创造并描述一切关系中固有的错综复杂及其影响的后果，其高明之处在英国小说中往往是无与伦比的。从这种经验立场，她自然从社会中看到比从社会的抽象政治中看到了更深一层的东西；她看出她自己的社会——用她自己精心挑选的词来说——是“邪恶的”。她最喜欢把社会比喻成一种网状物：一个“纠缠的线团”、一张“纠缠的网”、“一个大国长久衍生的弊端是一件纠缠不清的东西”。这也是一种恰当的比喻，也是她取得杰出成就的基础。但这个比喻虽然在指出复杂性方面有其积极的作用，但也有消极的后果，因为它往往将社会关系——实际上是直接的人际关系——描绘成被动的关系：人的作用是被动的，而不是主动的。她评论说：“在纠缠不清的事物组织中，我们怕拉错了线”。这种谨慎有一定的合理性，但这个意象的整体效果却失真了。因为复杂系统中的每个成分其实都是主动的：关系在不断变化，而且甚至回避任何行动，当然费立克斯·霍尔特这个化身也是都影响到(即使只是轻微地)紧张、压力以及整个错综复杂的本质。她最后对社会的态度如此消极，并不是她洞察力深刻的标志，而是洞察力衰退的标志；在细节上的消极，这种消极是“深刻的社会改革”这类词语的广度所不能掩饰的。乔治·艾略特对特殊的错综复杂性有高超的驾驭能力，这一点极其重要，但这不能说她的兴趣在于“个人”关系而不在“社会”关系。她并不像前而其他那些

人那样相信这些范畴真的是彼此分离的；正如她在《费立克斯·霍尔特》开篇不久之处所说的，“没有所谓不受更广大的公众生活决定的私人生活”。但是，当她接触到劳工的生活和他们遇到的问题时（这是她自己选择描写的），她个人的观察和结论便毫无抵抗地服从于她那代人在这些问题上所共有的感觉结构。对这种感觉结构，她既过于迟疑不决而无法超越、又太理智而未能将其上升为任何生动具体的化身。她没有能力进行她必须进行的延伸，我们确实看不出“拉哪根线才对”。她认为任何一种社会行动都不适宜；对于费立克斯·霍尔特这样的主人公，小说中居然至多只能希望他尽量洁身自好，以乔治·艾略特这样了不起的智慧、这样富有同情心，竟然想不出比这更高明的办法，这的确可见社会的“死结”有不可解开之虑。耐心与谨慎，如果没有具体的目的，容易转变成默认，但是，如果你明知社会是“邪恶的”，你就没有权利默认。

对以上的几部小说的分析，不但可以清晰地论证对工业主义批评传统的共同之处，也可以论证那个具有同等决定性的普遍感觉结构。认识到邪恶，却又害怕介入。同情未能转化为行动，而是退避三舍。我们还可以观察到这种感觉结构持续地进入到了我们这个时代的文学和社会思想的程度。

## 第六章 纽曼与阿诺德

在《第七论：大学教育的范围与性质》(*Discourse VII, On the Scope and Nature of University Education*, 1852)中,纽曼写道:

要是英语也和希腊语一样,拥有一个明确的词,可用来简单而概括地表达知识的精通或完美,那该有多好啊,例如形容动物的“健康”以及形容我们的道德本质的“美德”。我找不到这种词语;——天才、能力、天赋显然属于主题的原料,不是指通过运用和训练而获得优秀的成果。当我们回到各种特殊种类的知识的完美时,符合我们目的的字眼的确随手可拈,例如判断、趣味、技术等等;不过,这些词还是大部分属于与实践或艺术有关的力量或习惯,而不是属于知识本身的任何完美状态。比其他词含义都广的智慧(wisdom)一词,与行为和人类生活当然有直接的关系。知识和科学两个词表达纯属知识的观念,但也不是指知识的状态或习惯;因为通常所谓的知识只是知识的一种表示,表示一种财富或者影响;科学一词已经专门用来指知识的主题,它应该像这里说的这样,属于知识本身。结果是,在目前这类情况里,有很多的词是必需,第一,为了去阐明并表达一个本身并不困难的观念即以知识本身为目的而培养知识;其次,为了坚定地介绍并非不合理的目标;最后,描

迷并使心灵明白那个目标所包含的一种完美。<sup>①</sup>

在这段文字中,最令人惊讶的是,纽曼并没有提到“文化”一词来满足对“一个明确的词”的需求。他的这段议论的主要部分明显地关系到柯尔律治所界定的“有教养”和“教养”观念。此外,结论的几句话实际上是揭示了阿诺德后来在《文化与无政府》中所要承担的任务。其实,他在别处的言论与“文化”仍有根本的关连:

因此,关于知识的文化,在我认定知识的文化本身即善,而且有它自己的目的,也绝非就此否认作为教育的目的这个广义的“效用”……正如身体可能牺牲于某些体力的苦活或其他的苦活……知识可能专用于某些特殊的职业;我不把这称为知识的文化。另外,正如身体某个部分或器官可能被过度使用或得到发展,记忆、想象或推理能力也是如此。这也不是知识文化。另一方面,正如照顾、养育、运用身体,可以只是为了使身体达到普遍的健康,知识的普遍地发挥也可以只是为了使智慧达到完美状态,这就是知识的培养。<sup>②</sup>

这一命题的措辞是心灵的“普遍的健康”,正如柯尔律治所作的区别:有一种文明是“疾病发出的消耗热”,又有一种文明是“以教养为基础”因而是“健康的焕发”。纽曼给身体的标准是健康;给心灵的标准是完美:

有肉体的美和道德的美;有人身的美,有道德生命(自然德行)的美;同样,有知识的美,有知识的完美。以上种种主题

---

① 《大学教育的范围与性质》,纽曼著,1852,第201—202页。

② 同上书,第255页。



中具有有一种理想的完美,这理想的完美是个别的事例要达到的境界,是一切事例的标准。<sup>①</sup>

这也包含在从伯克到阿诺德一脉相承的那个传统中。阿诺德称之为文化的完美作品,已逐渐受到强调以对立势力强大的功利主义趋向,这种功利主义的趋向认为,教育是训练人去执行在一种特别类别文明中的某些特定任务。对此,柯尔律治、纽曼以及其他人确立了不同的理想:

我们人类特别具有的那些品质和能力的和谐发展。<sup>②</sup>

至此,阿诺德的这部分准备工作是十分清楚的。但是,他进行写作之前,仍有另一个考虑:即对充分发展的工业主义的社会效果,特别是对工业工人阶级的鼓动所引起的一般反应。对这种鼓动的固定反应,麦考莱(Macaulay)那句“我们必须教育我们的主人”的话最为著名。麦考莱的论点颇有特色,他说“一般人民”的“无知”对财产是一种危险,因此对教育是必需的。另一方面,卡莱尔驳斥了任何以社会权宜为基础的教育主张:“这简直……是说一个政府的首要功能不在于赋予人民以思考能力”。<sup>③</sup> 金斯利则在《奥尔顿·洛克》的剑桥版序言中建议建立新的劳工学院(Working Men's College):

没有用资助来侮辱他们,没有以任何方式干涉他们的宗教主张和他们的独立,他们(作者按:指剑桥大学成员)只是

---

① 《大学教育的范围与性质》,纽曼著,第197—198页。

② 《教会与国家政体》,柯尔律治著,第5章。

③ 《宪章主义》,卡莱尔著。

本着一种共同的人性，已经帮助去培养这些属于我假设的在本书宣布为最不幸、最危险的阶级的人——意识到自己的才智没有得到满足，没有得到任用的人。而他们有自己的实际的、明显的报偿。他们组成了一个一半由他们自己、一半由大学的先生们担任指导的志愿团体：即一个为剑桥所有人而设立的纪律、忠诚与文明的核心。

金斯利的最后一句话，他们的“实际的、明显的报偿”，实际上稍微修正了他前面提出的理由：“只是本着一种共同的人性”。但是，无论什么措辞，无论今日作何诠释，他的反应本身都是显而易见的。从摩利斯（F. D. Maurice）1859年对曼彻斯特安科茨（Ancoats）和索尔福德（Salford）劳工学院演讲中的一段话，我们可以清楚地看出这一种反应：

我们在思考并且是认真地思考这些事情之际，可怕的1848年到来了，我将永远把这一年看作是重大历史时代中的一年……当我想到那一年是如何影响了各个阶级的英国人的心时，我确实是那样说的。……我听到一个又一个有智慧的人承认说：“10年前我们的想法不一样。但是，从那时起，我们都感觉到了我们与工人阶级的一种新关系。”……我承认，这确实引起我们的恐惧，但这不是对我们的财产和地位的恐惧，而是对自己未曾尽到我们的教育所赋予自己的责任的恐惧，这些责任比地位和财产赋予我们的责任更为重大。……我们相信而且感到，除非这个国家中比他们的同胞获得更多知识的那些阶级，愿意与他们的同胞分享他们的知识，愿意因为那些知识把他们和同胞们结合起来而珍惜那些知识，否

则英国将首先毁于混乱之下，然后毁于专制主义之下。<sup>①</sup>

这就是那种反应，而且摩利斯还对其方法作了说明：

我们要的是尽可能使我们的教育成为我们与受教育的人们之间的一种交流纽带。我们可能永远无法发现，怎样才能做到这一点。但是工人们自己发现了。1853年，我们听说设菲尔德人们创立了一所人民学院(People's College)。我们认为这消息标志着一个教育的新纪元。我们上过大学。大学不只是对我们适量灌输确定的学科，不只是使我们能从事某些职业而已，大学还是所有文化中最高一种文化的见证……。<sup>②</sup>

阿诺德的研究的范围的先兆表现得十分明显，其中明确地提出了“文化”是作为“无政府”之外的另一条途径。全民教育的需求可以从许多方面得到满足；功利主义就是这方面很早出现的一种。但是，摩利斯的强调也是柯尔律治和纽曼的强调。对功利主义的普遍反对，以及对工人阶级越来越强大的惊恐反应，在这里形成了一个有重大意义的结合。

对阿诺德继承的传统的另一个方面，也必须略加考察：即他从他父亲那里学到的那些重要的态度。在困难的19世纪30年代，托马斯·阿诺德(Thomas Arnold)的自由主义，最为清楚地体现在他的《英国人记事》(*Englishman's Register*, 1831)以及他在30年代初期写给《设菲尔德报》(*Sheffield Courant*)、30年代末期写给《赫特福德改革者》(*Hertford Reformer*)的那些信件中。这些都值得一读，但是

---

① 引自《英国与其他地方的补习学校》(*Continuiston Schools in England and Elsewhere*)，Sadler著，London, 1908, 第38—39页。

② 同上书。

这里只须指出两三点。例如，以下是个很典型的强调：

当我宣称贫富对立的不幸是英国最大的不幸时，我希望是要指出这种不幸既存在于我们的感觉之中，也存在于或者更存在于我们的外在条件之中。<sup>①</sup>

这是一个革命时期：

我们仿佛在30年里过了300年的生活。万事俱兴，蔚为壮观——或者说，一切可能兴起的事情、以及一切不可能落伍的事情都很快而来。<sup>②</sup>

其中一个反应是教育：

教育，一般共同词义上的教育，在贫穷尚未在一个民族的人民中酿成大乱之前，在文明使它初次爆发，而且巨大的商业活动伴随而来的紧要关头，人民需要它。<sup>③</sup>

另一个更深刻的反应是去结束放任主义的习惯：

……以政治智慧的名义而迎合人类自私的最虚伪原理之一……我们对此袖手旁观，任由这场最不平等的赛跑自行发展，忘记社会的名称本身就已暗示社会不应该只是赛跑，而是

---

① 《英国人记事》，请参考《生平与通信》(Life and Correspondence)第6章。

② 《关于我们社会状况的十三封信》(13 Letters on our Social Condition)，《设菲尔德报》，1832，第二封信，第4—5页。

③ 第十二封信，刊于《赫特福德改革者》，收入《杂论》(Misc. Works)，第481页。

要以大家共同的利益为其目标。<sup>①</sup>

这是新的、具有人性的自由主义，可与从其他极为不同的思维方式所得出的态度结合，例如：

难以支配和全然无组织性的我们的人口大众需要去彻底地组织。我们身体的哪个部分没有细小的血管和无比敏锐的神经渗入其中呢？这样，身体的每一部分才真正是生动活泼的。<sup>②</sup>

这是像柯尔律治的一样“有机”的强调；有如此这样的自由主义之父就有如此这样的自由主义之子，这不足为奇。

现在，我们回过头来看看马太·阿诺德对文化重要的定义，这定义终于赋予这一脉相承的传统一个口号、一个名字。他说，《文化与无政府》的目的在于：

提倡文化能极大地帮助我们摆脱目前出现的困境；文化就是追求我们的整体完美，追求的手段是通过了解世人在与我们最为有关的一切问题上所曾有过的最好思想和言论，并通过这种知识，将源源不断的新鲜自由的思想输入我们固定的概念与陈旧习惯，现在我们仍然忠实而机械地遵循着这些概念与习惯，徒然无益地认为忠实地遵循会有益处，并能弥补机械地遵循这些概念与习惯所造成的危害。<sup>③</sup>

---

① 第六封信，刊于《赫特福德改革者》，收入《杂论》，第453页及以下。

② 第十六封信，刊于《赫特福德改革者》，收入《杂论》，第500页。

③ 《文化与无政府》，M. 阿诺德著，第8页。

人们引用这段文字，往往一知半解，仿佛只要“了解”就可以争取完美无缺。究其原意，阿诺德显然只是以此作为第一阶段，其次必须重新检验“固定的概念与陈腐习惯”。再进一步，就是：

文化即是对完美的研究，引导我们把真正的人类完美看成是为一种和谐的完美，发展我们人类的所有方面；而且看成是一和普遍的完美，发展我们社会的所有部分。<sup>①</sup>

这样，文化既是研究又是追求。文化并非只发展“文学的文化”，而是发展“我们人性的所有方面”。文化也不再只是关系个人的活动，也不只是关系社会某一层面或部分的活动，而且必须在根本上是“普遍的”活动。

在《文化与无政府》中第一是描述这种态度，第二是重新检验19世纪某些占主导地位的“概念与习惯”，第三是思考这种立场对社会进步的关系。在这三个成分里，阿诺德都从离他最近的前辈尤其是从柯尔律治、伯克、纽曼和卡莱尔那里汲取了大量的思想。但是，在语气上、在某些例子和某些强调上，这本书都有独创之处。另外，这本书写作时的社会情况已大不相同。它出版后立即产生了极大的影响，超过这个传统中任何其他的作品。

阿诺德从我们对卡莱尔和柯尔律治所熟悉的一点说起：

在我们这个现代世界……整个文明是机械和外在的文明，其程度远远超过希腊和罗马文明，而且其机械与外在的趋势与日俱增。<sup>②</sup>

---

① 《文化与无政府》，阿诺德著，第11页。

② 同上书，第10页。

这是社会事实，文中以常见的措辞，把与这事实相应的社会态度描述为估价过高的“机械”：把手段评价为目的。一种“机械”或许陈旧观念，首先是财富：

在今天，10个英国人中有9个相信我们现在如此的富裕可以证明我们的伟大和幸福。<sup>①</sup>

持这种信念的是“市侩”<sup>②</sup>。而：

文化说道：“细想一下这些人民，他们的生活方式，他们的习惯，他们的举止，他们说话的口气，看看并注意他们，观察他们阅读的文学，他们引以为乐的东西，他们嘴里说出来的字眼，他们心里装着的思想；如果拥有财富就会变成这些人这等模样，那么，还值得拥有任何财富吗？”<sup>③</sup>

这段话，有一类读者将会圈点称赞。他会以“这些人”的这等模样为快事，以他们的《不列颠旗帜》(*British Banner*)、以他们的茶会为快事，正如他把科克镇那位庞得贝引以为乐一样。恕我不能苟同他的这种乐趣。但其中的语气提醒我们，阿诺德虽然推广了这种传统，但却由此使这种传统不断招来自命不凡和精神上的骄傲等种种指责。陈腐固定的财富观念所造成的害处是把人类的理想缩小为单一的目的，而这目的实在只是一个手段而已。当然，问题是财富用来维持什么性质的生活。阿诺德提出这个问题，但是对针对“庸俗”而作出的固定反应本身就是这个庸俗的回答。纽曼描述精

---

① 《文化与无政府》，第12—13页。

② 原文为 the “Philistines”，意为“腓力斯人”，见前章注——译注。

③ 《文化与无政府》，第13页。

神上的完美,其描述具有一种即使你难以苟同,也能使你肃然起敬的纯洁性。阿诺德的精神理想则往往夹带着比较适合于次要小说的那种诙谐和恶意的观察。纽曼最刻毒的对手永远也不能说他自命不凡,伯克在偏见最严重的时候也还往往保持着令人钦佩的力量。阿诺德既不如前者的不容污蔑,也没有后者的力量。

他在《友谊的花环》(*Friendship's Garland*)中抨击进步的“陈腐概念”,也可以看出这一点:

中层阶级人士认为埃灵屯(Islington)到坎伯韦尔(Camberwell)与坎伯韦尔到埃灵屯每日12趟邮递,两地之间每一刻钟来回一班火车,就是发展和文明的巅峰了。火车只是把他从坎伯韦尔那种不开明自由、阴惨黯淡的生活载到埃灵屯不开明自由、阴惨黯淡的生活中去,信件只是告诉他两地的生活就是这样,他认为这都算不了什么。<sup>①</sup>

这里提出的问题发人深省,但是阿诺德证明他论点的方法,其一是先验地认定是“不开明自由”与“阴惨黯淡”,其二以“埃灵屯”与“坎伯韦尔”为例,两者其实是虚谬失真的细节,其功能有如艾略特先生的“坎登镇(Camden Town)”与“戈尔德斯绿原(Golders Green)”。可以这么说:光明渗透了,但甜蜜几乎不曾伴随而来。阿诺德在这里采用的文学方法是发酸了的浪漫主义,这是我们在当代关于“工业化乡村”(Subtopia)的陈旧概念中屡见不鲜的东西。

事实上,在一个充分工业化社会的发达社会结构中,极少有能避免夹杂以本阶级为重的阶级感受。阶级的“陈旧概念”是个由社会的物质结构不断助长的概念,它们为害最大之处,就是将个体加以归类简化,以此为基础,就人类行为提出各种感觉范畴,免去了

---

① 《友谊的花环》,阿诺德著(1930年版),第141页。



作个人与直接判断的困难。关于阶级，阿诺德有很多有用的议论。但是他未能完全摆脱“陈旧概念与习惯”的影响。

阿诺德论工业与生产，把它们看成是“陈旧概念”，我认为值得钦佩。其观点与卡莱尔、罗斯金以及我们当代的陶尼(Tawney)同出一辙，但是他对许多陈旧概念的论述，最精采的还是他对自由的讨论。他的议论与伯克在《法国大革命的反思》最初部分的议论极为相同，但是，阿诺德接触了自由主义的鼎盛时期，因此极大地丰富和扩大了他的议论，令人钦佩。

自由……是一匹很好骑的马，但要有驰骋的地方。你……认为你只要跨上你的自由之马……并且尽情驰骋，就一定能到达正确的目的地。假如你的新闻报纸能够像他们喜欢的畅所欲言、为所欲为，你就认为你一定能消息灵通了。<sup>①</sup>

这原文现在还适用而且用不到辩论。阿诺德是位对于“为所欲为”这种福音的不足之处作出出色分析的分析家：这部分是因为他所依据的传统观念认为人的正业在于“追求完美”；部分是因为（以社会而论）他经历过一群为所欲为的人受到更大一群“被他人所为所欲为”的人挑战的时期。他看出后果表现的两个方面：当个人的看法成为唯一标准时，则会有精神上的无政府之忧虑；日趋兴盛的阶级发挥其力量时，则社会上就可能产生无政府的担心。

但是，阿诺德的论著中最有影响的部分不是他对“陈旧概念”的论述，而在于他努力使他所作的再评价与社会发生实际关系。人们常说（他的语气有时候不幸为这种说法提供了证据）阿诺德推崇的只是一种自私的个人教养：他虽然宣称关心社会状态，但这种社会状态的改善却有待于他所谓的内在完美的过程：

---

① 《友谊的花环》，第 141 页。

我们推崇的文化最重要的是一种内在的操作……。文化……将人类的完美置于一个内部的条件之中。<sup>①</sup>

但是，如果读过阿诺德的论著而仍然持这种说法，只能是有意的误解。例如：

只要个体仍然孤立，文化就不可能孕育完美。个体必须携同他人一起向完美迈进，必然不断地尽他所能，扩充并增大那涌向完美的人流的规模。如果不遵从这个道理，他自己的发展将受阻碍和被削弱。<sup>②</sup>

或者又如：

“走完美之路的人愈少，这条路就愈难找。”因此，如果我们自身就像我们宣称的那样真正需要完美，我们应该携同所有同胞包括伦敦东区以及其他地方的同胞与我们一起去走向完美，我们切勿让对任何物神、任何机械的崇拜，诸如制造和人口——这些东西与完美不同，本身不是绝对的善（虽然我们认为它们是完美的）——为我们创造出一大群悲惨的、堕落的、无知的人类，以至于我们不能携带他们一起走向完美反而必定要其中大部分人去堕落、去受苦。<sup>③</sup>

阿诺德的这个观点十分清楚，而且明显地与对工业主义基本

---

① 《文化与无政府》，第 8 页。

② 同上书，第 9 页。

③ 同上书，第 150 页。

的批判与不断累积的、有关贫穷和苦难的证据所激起的传统反应一脉相承。另一方面，有人争辩要一种新的国家教育，但是这种主张的权威性和影响都不如阿诺德。指责阿诺德主张“培养无所作为”政策的人不但忘记他的论点，也忘记了他的生平。作为一名学校督学，而且独力建立普及与人性的教学制度，他的努力可谓既认真又持久不懈。阿诺德在反击“修正法规”(Revised Code)堕落的机械主义时毫无轻率之举。在一些的重要教育问题上，他表现出优秀的的能力，能详细运用他在理论著述里常常被讥为模糊不清的原则。其实，《文化与无政府》一书必须同阿诺德劳作一生中那些报告、会议记录、向委员会提供的证据以及教育论文一起阅读。

当我们作了这些论述后，可能已经把阿诺德从一个常见的而无凭据的指责中解救出来了，但是我们还没有彻底分析他的意义或影响。最有趣的是，他推崇国家作为普遍完美的媒介。在这一点上，他的论述有一部分仿效伯克的观念和语言。他很有特色地谈到

这些道路对民主的脚步自然很有诱惑力，虽然在这个国家中它是一些新颖的、还没有走过的道路。我把它称为雅各宾主义的道路。对过去义愤填膺、全盘应用抽象的革新体系，以黑白分明的方式画出一个新教条，为建造一个未未的理性社会而推敲了最细小的细节——这些就是雅各宾主义的道路。<sup>①</sup>

“我把它称为雅各宾主义的道路”(这些道路被称之为雅各宾主义已有四分之三世纪之久了)。我们现在已经很习惯于这种批评了：这些路子是反对“国家”权力的典型做法。如同伯克一样，对阿诺德来说，关系不在于此；对“国家”权力的反驳几乎总是取决于

---

<sup>①</sup> 《文化与无政府》，第 27 页。

“国家”是谁。阿诺德的观点是伯克的观点：

赋予我们本性的人有意识地使这种本性能通过我们的德行而臻于完美，而达到这种完美的必要手段也在他的意志之中；因此，国家是出于他的意志。<sup>①</sup>

同样，阿诺德把国家设想为“光明与权威的中心”或者“最佳自我”的器官。但是，从实际上说，这个中心如何构成呢？伯克承认现有的统治阶级虽不完美，但仍是自然的“光明与权威的中心”。阿诺德考察了每一个阶级，觉得找不到任何阶级有资格担当这么重大的责任。贵族（野蛮人）是无用的阶级，因为他们品德的特征就在于维护现状。他们极力维护现状，使他们不能自由发挥各种新观念，而“光明与权威”正是依赖于新观念的自由发挥。中层阶级（市侩）也是无用的阶级，因为他们追求外在文明。他们信仰“机械”（财富、工业、生产、进步），信仰个人的成功，前者否认追求“和谐”的完美，后者否认追求“普遍”的完美。至于劳动阶级（人民），他们要么是同中层阶级一样追求外在文明，只希望尽快变成市侩，要么就是堕落与兽性，是黑暗而不是光明的贮藏所。

其他人也可能会看出这些情况，因而畏惧国家权力的观念——国家权力只能是上述某一阶级的利益的体现。如果情况确实真是这样，那么，从实际上说，国家怎么有可能是“光明与权威的中心”呢？

但是，如何组织这个权威，或者，这个权威交给什么人来运用呢？如何获得你的“国家”，去总结社会的正当理性并根据环境的需要而尽力发挥其作用呢？在这点上，我想，我的敌

---

<sup>①</sup> 《法国大革命的反思》，第170页。

手眼中流露出渴望的喜悦，等着看洋相。但是，他们是等不到的。<sup>①</sup>

他的确看到了他的敌手在等待着；我们不是他的敌人，我们也还在等着，并且也可以说仍然渴望地等着。我们高兴地看到阿诺德逃过了 19 世纪的那群凶恶敌人，或者说看到他乐滋滋地自认为已经逃过敌手，即使他眼中的闪光有几分可笑。然而，这个问题至今仍然是个最棘手的问题，按阿诺德的看法，现有的社会各阶级——这些阶级是权力的一般候选人，他都不足以适当地运用权力。政治上的冲突只是他们的不完美所造成的僵局而已。因为这些原因，必须要有一个国家作为一个能成大事而且超越阶级的器官。所有阶级体现的是我们一般的自我；要体现我们最佳的自我，我们必须创立一个国家。但是，通过什么手段、通过什么人来创立呢？阿诺德的答案根据的是他称之为“残余”(remnant)的东西。根据他的说法，在每个阶级中，在具有该阶级特征的大多数人以外，还存在少数一些“异己”(aliens)，这些人的能力并没有受到本阶级一般概念和习惯的损害：

引导这些人的主要不是他们阶级的精神，而是一种普遍的人性精神以及对人类完美的爱。<sup>②</sup>

在这样的人的身心之中的“最佳自我”是活跃的，并且他们试图以多种方式，唤醒潜伏在所有人之中的那些被阶级意识形态和习惯的缺陷所蒙蔽的“最佳自我”。唤醒的手段包括教育、诗以及批评。教育将以“世人的思想和文字的精华”为基础，通过扩大并沟通

---

① 《文化与无政府》，第 43 页。

② 同上书，第 70 页。

人类“最佳自我”这种记载，教育将创造出充分的普遍知识和有效思维的标准。诗作为人类“最佳自我”的特殊官能将为“美以及各方面完美的人性”设立标准。在这个层次上，诗，附上“宗教和虔敬的能力”，能“致力于更大规模、更大群人的完美”，并且能通过提供“最佳自我”的持久而实际的标准来“拯救我们”。最后，正如阿诺德在他一般的著述中举例说明的那样，批评是上述过程更进一步的一部分：通过自由发挥智慧而创造“最佳自我的权威”。这些途径可能由于不合实际而被不予考虑，但是

可以断言……目前局势运动的中心不在下院，而在国家这颗骚动的心灵中；能致力于此的人即是今后20年中具有真正影响的人。<sup>①</sup>

不论我们对这个答案会有怎么样的看法，都可以轻而易举地从其语气及态度中发现一个自阿诺德以来一直有人广泛而真诚地主张的看法。有人攻击这是一个缓慢而懦怯的纲领，但是持这种纲领的人有资格问道，阿诺德写下这个纲领以后的90年中，选择有没有出现过其他任何直接途径和作好完成他的这些目的选择呢？

但是，这种主张确实有一个含糊不清的地方，必须加以考察。因为阿诺德不仅推崇最佳个体的影响，而且更推崇通过创立国家而体现这种影响。关于这一点，阿诺德援引了洪堡(Wilhelm von Humboldt)<sup>②</sup>为例来论述：

洪堡在这本书(《政府的范围与义务》)中，旨在说明政府的运转应严格限制在直接关系到人身与财产安全的事务。洪

---

① 《文化与无政府》，第164页。

② 洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767—1835)，德国语言学家。

堡这位人类出现过的最美好灵魂之一,常说人生的首要任务在于尽力通过各种手段使自己完美,其次是设法在世界上创造出一群由具有才能和性格的最大多数人构成的贵族。他当然看出,追根结底,一切依赖于个体自己有所作为,而且个体必须本身是完美的;他生活的德国的国民很少自己想有所作为,他们太多地依赖政府。然而,即使如此,洪堡也很有其灵活性,并不拘泥于区区一条抽象原理,他又能清楚地看到,在漫长的岁月中,国家的行动将仍然是必要的,这样才能达到他希望的使个体在自己的基础上达到完美而不需要国家的目的。洪堡写完《政府的范围与义务》之后不久,成为普鲁士的教育部长;把普鲁士教育交给国家来控制的所有这些伟大改革……都是起源于他任职期间的教育部。<sup>①</sup>

此文与阿诺德论述的国家教育的直接目的之间的关系,既明显又重要。他援引雷南(Renan)的论述以支持他的观点:

自由主义者崇尚自由,而自由的意义是指国家不干涉。但这样的理想离我们仍然很遥远。国家很早就退出干预的做法,正是把这样的理想再推移到无限遥远的距离。<sup>②</sup>

这一点有助于局部的议论,但是作为一般的观点是:要创造一个“权威与光明的中心”,必须以国家本身作为主要媒介。然而,阿诺德已经说明,负有这种媒介责任的现有的国家,都陷入现有的、但不足以成事的社会阶级的僵局之中。贵族利用国家的权力和尊严作为一种工具,用以保护自己的特权。中层阶级对此大加反对,

---

① 《文化与无政府》,第 87 页。

② 同上书,第 88 页。

但也只是谋求削弱国家权力,认为靠起源于不加节制的个人活动的“简单自然法则”,就可以达到完美。假如阿诺德对这几个阶级的看法是正确的,那么,任何实际的国家都将只是体现了其中一个阶级对另一个阶级的权力,或者表达了对一种僵局的妥协,似乎不可能担任他所提议的重要功能。国家,对伯克来说是实际的,对阿诺德来说变成了一个观念。

由于阿诺德对他所谓的第三大阶级平民的本性的反应,他的立场更进一步复杂化了。工人阶级正在组织自己。借用阿诺德的说法,这是“我们顽皮的巨人”,

正在开始肯定并实践一项英国人为所欲为的权利:即他随处游行、随处集会、随意进出、随意叫喊、随意恐吓、随意捣毁的权利。我说,所有这一切都走向无政府。<sup>①</sup>

我们知道,这是一种有代表性的反作用之一,阿诺德对此深为担忧:

他的人数极多,又是原始粗野……。没有确立的秩序和安全,我们的这个社会根本就无法生存和发展;随着秩序感和安全感的正在消失,通常来说,对我们的威胁似乎也开始了。<sup>②</sup>

威胁实在太大了,为了加以抵御,甚至

爱好文化的人也可能去重视兵火并加以运用。<sup>③</sup>

---

① 《文化与无政府》,第 37 页。

② 同上书,第 42 页。

③ 《文化与无政府》,第 160 页。



既然对此事有这样的担心，阿诺德以国家为“权威中心”的观念就具有新的色彩：

对于我们来说，相信正确的理想，相信有所谓的义务，相信有可能解脱并升华我们的最佳自我，相信人类朝完美的迈进；社会框架这出庄严的戏要在上面演出的剧场是神圣的；无论谁来管理，无论我们如何设法除掉他们的管理职位，只要他们在位一日，我们就坚定不移地支持他们遏制无政府与无秩序；因为没有秩序，就不会有社会；没有社会，就不会有人类的完美。<sup>①</sup>

就在此处，就在这么紧要的这一点上，我们看到阿诺德屈服于他那个阶级的一个“陈腐固定的概念或习惯”。无论怎么说，那个正在组织自己、时尔进行示威的工人阶级都不是在寻求摧毁社会，而是寻求改变当时流行的社会秩序排列的方法。他们寻求的往往只是补救某种冤屈的方法而已。对阿诺德来说，这种特殊的、暂时的利益秩序（当时正受到威胁的秩序）与人类社会之间的混淆，是他曾在其他地方清楚地区分过的混淆：“机械”与“目的”的混淆。现有的“社会框架”往往是“机械”。发现这“机械”有许多不足之处的阿诺德应该知道这一点而不让他的“正确理性”去“大谈兵火”。他真的也准备发生变化了；他“兴高采烈而且满怀希望地”期待一场“根据规律必然会兴起的革命”。但是坦率地说，工人们根据其经验要求的不就是这种革命吗？阿诺德可以为他自己辩护说，他只要求维护必要的“基本秩序”，基本的秩序可以使文明和人性化的过程延续下去，这样人们就不能指责他的纯属权威主义。但是再坦率地说，在阿诺德著书立说的时候，这“基本秩序”受到威胁了吗？另外，

---

<sup>①</sup> 《文化与无政府》，157—158页。

我们必须记住，阿诺德要求的不是自由主义所说的“基本秩序”，而是在要求“最高秩序”：要“国家”变成一个真正的“权威中心”。一旦这样大力地强调国家的权力，理想的国家（达到完美的媒介）与实际的国家（体现特殊权力与利益的国家）的任何混淆就非常危险，而且将使人们无能为力。

阿诺德一旦超脱他的特定立场，会马上了解这种状况。但他的偏见克服了“正确的理性”，情感上的巨大恐惧遮暗了光明，从他的“叫嚣、咆哮、恐吓、粗野、捣毁”等用语中，可以看到这一点。这不是“源源不断的语言，所代表的也不是什么“思想的精微和灵活性”。阿诺德说得有道理：平心静气是必要的。但是，如今海德公园的栏杆倒了，阿诺德目睹此情此景，心中升起的却不是他的最佳自我。当然，他害怕全面崩溃会造成暴力与无政府，然而英国工人阶级自起源于工业革命以来，最显著的事实就是工人阶级运动有意识地、认真严肃地避免普遍的暴力而坚定地相信有其他的前进方法。英国工人阶级的这些特征，往往不受它更为浪漫的拥护者的欢迎，但是这些特征是一种真实的人类力量，也是一份珍贵的遗产，因为它代表的是一种积极的态度：这不是懦怯的产物，也不是麻木不仁的产物，而是道德信念的产物。我认为这是英国工人阶级对“追求完美”的更大的贡献。这是只看到工人阶级那个放大的粗野形象的马太·阿诺德所不能意识到的。

最后一点，必须谈谈有关阿诺德对“文化”观念的用法。文化是一种正确的理解和正确的行为(right knowing and right doing)；是一个过程(process)，而不是一个绝对(absolute)。这的确是阿诺德的学说。但是他太多地强调理解的重要而太少地强调行为的重要，因而文化有时显得极像持异议者灵魂的拯救：先促成一件事，然后再做其他事。其中确实有任由文化变成一种神物(fetish)的危险：“自由是一匹很好骑的马，但要有驰骋的地方。”完美是一种“渐变”(becoming)，文化是一个过程，但阿诺德的论述产生的部分效果却会

造成一种假想,认为它们是已知的绝对。他的风格就是这种效果的成分之一。例如下面这样一个句子:

文化的眼光超越机械,它厌恶怨恨,文化有一股巨大的激情,是美与智的融合。<sup>①</sup>

读这类句子,很难会不感觉到圣保罗(Saint Paul)描述的博爱的压力,而且其中似乎可能有从旧观念到新观念的情感转移(可能是无意识的转移,但无论如何是站不住脚的)。文化能否代替宗教,是很值得怀疑的,特别是从如此狭隘的意义上看待文化时(这是常见的做法)更是如此。我从一个不同的角度上,同意纽曼对这种结果的评论:

因此,既然德行只是一种美,那么决定什么是德行的原则就不是良心,而是“口味”(taste)了。<sup>②</sup>

这其中蕴含的宽松原则已被付诸实行,实行得最差的地方没有产生多少教化的效果,实行得最好的地方也不能令人信服。

另外一方面,英国人所以普遍敌视“文化”一词(这种敌视曾经造成很大的损害),大致要归咎于“文化”的这种语气。我发现1860年以前没有人用敌视或讥刺的语言谈及文化一词,而其后则甚为常见。1870年,谢普(J. C. Shairp)评论过“文化”这个词的“人为状态”。<sup>③</sup>哈里森(Frederic Harrison)在评论阿诺德使“文化”成为意指

---

① 《文化与无政府》,第30页。

② 《大学教育的范围与性质》,第313页。

③ 《文化与宗教的某些关系》(*Culture and Religion, in some of their relations*, 谢普著, 1870年,第5页。

任何适合自己口味的东西时曾指出：“这是同样的东西……泡菜或文化”。<sup>①</sup>现在，集中对文化观念所提出的种种评价所指出的挑战，也必然会引引起现存体系的维护者的敌意。对于这种敌意，我们不想轻易停止论战。但是，偶然产生的效果模糊了根本的冲突。几乎所有代表学问、严肃和敬意的字眼都受到牵连；我们对这件事的反击，不应该由于我们自己语气和感觉上的缺陷而受到阻碍。执著于文化而去诋毁科学；执著于文化而将政治一笔勾销为狭隘、齷齪、引人误入歧途能量；执著于文化而表现出自命不凡，倚恃一个词的语调来批评礼仪举止。阿诺德和他的继承者们犯下的所有这些失误，足以助长并扩大一股原来就已经非常可怕的反对势力。文化的观念太重要了，它不能因为某些人的这种失误而受到损害。

语气上造成的困难也说明了一个更普遍的困难。阿诺德师承伯克、柯尔律治和纽曼的学说，但是他思想的构成不同于上述各家。伯克的思想基础在于一个现存的社会和一种信仰。柯尔律治在一个过渡时期里从一种来自旧社会的价值观中汲取养料，而且也从一种信仰中汲取养料。纽曼更甚于他们两人，其思想基础在于深信神圣秩序的经验。阿诺德虽然师承他们三人的学说，但是他也得益于摈弃旧社会的改革者的学说，得益于反对神圣秩序而肯定人类理智至上的思想家的学说。对柯尔律治来说，教养的观念与实际社会至少还有一点儿藕断丝连的关系；这种关系就在这个词中，因为它取决于有教养的人的社会观念。对纽曼来说，文化是经验的一个真实层面，是神圣的完美成分。阿诺德抓住了这些着眼点，但是他又信奉别的学说。你当然可以这样说他信奉别的学说而更接近实际真理。文化是一种过程，但是，他既没有丝毫信心说可以在他自己当时的社会中找到这种过程的材料，又无充分信心说一个超越人类社会的秩序可以充当这种材料。其结果似乎是，这个

---

<sup>①</sup> 《选书》(The Choice of Books), 哈里森著, 第 103 页。

过程与他正式陈述的初衷大相径庭，愈来愈变成一种抽象的东西。还有一点，表面看来这种过程很像是一种绝对，但实际上并没有绝对的基础。从以下这样的一段文字可以看出其难处：

承认完美永远是无法达到；但是在一个到来了的转化时期，并诚实地理性地调整自己，使自己适应于它的规律，这或许就是人类和国家走向完美的最近捷径。任何习惯或执著都不应该阻止他们进行这样的尝试；实际上，习惯和执著终究不能阻止他们进行这样的尝试。人类的思想造成了所有的社会机构，而且不可避免地要侵蚀摧毁这些机构，因为它只安于绝对与永恒。<sup>①</sup>

这段文字总的语调令人心服、钦佩，但是，他在前几句作了那么多让步，最后一项保留（最后一句拼命要抓住一个传统的着眼点）已是无能为力。人类的思想“造成”又“蚀毁”所有的机构，而且必须安于“绝对与永恒”之物；也就是说，据他自己的论证，安于超乎“机构”之上、之外的东西。在纽曼的学说中，这种观点可能是有意义的；他至少能清楚说明这“绝对与永恒”之物是什么。阿诺德则夹在两个世界中间。他既承认理智是机构的批评者和破坏者，因此不能安身于滋育伯克的那种传统社会之中。他既承认理智——“人类的思想”——是机构的缔造者，因此不能把平民社会的进步看成是神意的作用。但他对机构的思考方式其实是相对主义的——依靠“世人有过的最佳思想与文字”（而且只依靠这一点），往往必定如此。但是在最后关头，他不但主张这一点，而且又一把抓向一个绝对：两者都是文化。文化成为机构的最终批评者，成为取代和改善的过程，然而在根本上又超乎机构之外。他强调一个词，从而掩

---

<sup>①</sup> 《民主》(Democracy)，收入《杂题论文》(Mixed Essays)，1903，第47页。

饰了这种执著中的混淆不清。

阿诺德是 19 世纪思想中一位伟大而重要的人物。从他的论文《平等》(*Equality*)可以看出,他对“一个到来了的转化时期”的认识既深刻又主动,甚至他思想中的最后崩溃(我认为那是一种崩溃)也极端重要,是一场持续的、真正的混淆的标志。我们要是明智的话,就应该继续听他讲下去;到了该作出回答的时候,我们最好也根据他自己的最佳精神来发言。因为如果我们把注意力集中于一种思想传统,而不是集中于一个孤立的人,我们就不会想要低估他所做的和他所代表的事物,也不会忽视他敦促我们遵照他的遗志去做的事。正如他自己所写的:

文化把我们的注意力引向人类事务的自然趋势,以及引向这种趋势持续不断的作用;它不会让我们把我们的信仰钉牢在任何人及其所作所为之上。它使我们不但看到他好的一面,而且也看到他有多少必然的局限性和短暂性……<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《文化与无政府》,第 28 页。

## 第七章 艺术与社会

### 普金、罗斯金、莫里斯

文化观念的发展中有一个基本的假设,认为一个时期的艺术与当时普遍盛行的“生活方式”有密切的必然的联系,而且还认为,作为上述联系的结果,美学、道德和社会判断之间密切地相互联系着。这样的假设现在已被普遍接受,成为一种思想习惯,人们因此往往不易记住它的根本原因是19世纪思想史的产物。这种假设的最重要形式之一,当然是马克思的学说,我在后面将加以论述。但是,在19世纪的英国思想中极为重要的还有由普金、罗斯金和莫里斯组成的另一派。作为一种观念,艺术时期与社会时期之间的关系,在比较早期的欧洲,可以在另一些人的作品中找到,如维柯(Vico)、赫德(Herder)及孟德斯鸠(Montesquieu)等人的作品。在英国,这种决定性的强调始于19世纪30年代,是一种既新颖又受欢迎的强调。克拉克(Sir Kenneth Clark)在《哥特式建筑的复兴》(*The Gothic Revival*)中明确地接出其新颖之处:

亚里士多德、朗吉奴斯(Longinus)、贺拉斯这些标准的艺术批评作家都把艺术描述为外加之物。据我所知,18世纪还没有出现艺术风格与社会有机相联和不可避免地来自生活

方式的观念。<sup>①</sup>

从普金和罗斯金先后产生的直接影响来看,我们可以判定,这种新的强调很受欢迎,而且是其他思潮早已酝酿过的强调的一个发展。如果我们记得浪漫主义某些艺术理论的倾向,而且考察一下柯尔律治与卡莱尔对“文化”与“文明”之间关系的论述,我们可以看到,这种强调的基础,实际上早就被牢固地奠定了。

普金在《对基督教建筑今日在英国的复兴辩论》(*Apology for the Present Revival of Christian Architecture in England*, 1843)中写道:“建筑史即世界史。”早在1835年,他就在《从中世纪高贵大厦与今日同类建筑之间的对比或平行比较看今日情趣的衰败》(*Contrast or a Parallel Between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day, showing the Present Decay of Taste*, 以下简称为《对比》——译者)中写道:“不同的国家产生了许多迥然不同的建筑风格,各种风格各自适应其气候、风俗及宗教。”当然,普金的行文明显有其论辩和实际的用意:如另外一本书名的〔《尖顶建筑或基督教建筑的真正原则》(*True Principles of Pointed or Christian Architecture*, 1841)〕所表示的,他关心的是建筑的真正原则,以便改善“今日教会建筑的堕落状态”。他提倡在他之前有许多人提倡过的哥特式风格,他的父亲普金(A. C. Pugin)编了两卷《哥特式建筑精选》(*Specimens of Gothic Architecture*),肖(R. N. Shaw)、萨维奇(Savage),尤其是怀亚特(James Wyatt)以及其他建筑家也试图走这条路。比较年轻的普金的创新之处在于,他坚持认为要复兴这种风格,必须复兴发源这种风格的感觉:建筑的复兴必须是普遍的宗教复兴即真正的天主教复兴的一部分。从《对比》第二版序言的一句按语中,可以明显地看出他们这种主导原则:“古代史建筑

<sup>①</sup> 《哥特式建筑的复兴》,克拉克, London(第2版,修订版),第188页。



的复兴虽然崛起于 19 世纪,但却不是 19 世纪的建筑”。这样的判断使他区别于以前的哥特式建筑复兴主义者。他提出哥特式建筑并非把它作为可供有能力的建筑师从中选择的多种风格的一种,而是把它作为“真正基督教感觉”的体现,如果这样去理解,可能有助于那种感觉的复兴。在一本复兴主义的小册子中居然也阐明了艺术与时代必然关系的原则,这当然是很奇怪的。这种奇怪的现象对后来的“哥特式”建筑的历史产生了影响。然而,这种占主导地位的中世纪主义如同其他 19 世纪思想中的中世纪主义一样,产生了比提倡形式更重要的副产品。从普金的论著中发展起来的社会思想的最重要成分是用一个时期的艺术来判断产生该艺术的社会性质,对这一点普金是有杰出贡献的。

在《对比》一文中,他有一段意义深长的议论:

如同古代一切由热情或艺术所产生的建筑一样,教会的建筑已经萎缩成只是一种交易……。建造人在一桩抵押、一条铁路、一座教堂之间比较着哪一种是他们金钱的最好投资;当他们决心信赖一个踩着垫子的流行传教士的令人信服的雄辩以后,四面就立起墙,在墙上开几个小孔算是窗子,又在里面把椅子塞满,直至塞到碰上这些窗子,随后就将其出租;这些建造教堂的人为了贪图几个臭钱,又在底下挖几个干燥宽敞的地洞,租给某个酒商,收取一笔很好的租金。<sup>①</sup>

这是把建筑的判断扩大为社会的判断,在实际对比中,更有的精彩延续,如对称的版画对比。继祭坛对比之后,随即有对照分明的穷人住处;其一是边沁式的功利主义圆形监狱,看守的狱长带着皮鞭和脚镣、监狱规定的而包、麦片粥和马铃薯饮食单,死去的贫

---

<sup>①</sup> 《对比》,普金, London, 1841(第 2 版),第 49—50 页。

民正被运出去供人解剖；其二是修道院，与周围的乡村环境处于自然的关系，有仁慈的院长、衣着舒适的贫民、宗教的葬礼，以及牛肉、羊肉、熏肉、啤酒及奶酪的饮食单。然后，在社会名词中，在公共水管的对比中，这个“过去与现在”的主题会重新出现，顶着一根灯杆的现代款式的水管设置在警察局门前：水泵上了锁，一个要喝水的孩子被一位拿着短棍的警官喝开。但是，最广泛的对比是“1440年的一个天主教小镇”与“1840年同一小镇”的对比：好几座中世纪教堂的建筑已经损坏，插入了光秃秃的异派教堂。不仅如此，那座大教堂也已毁坏，旁边建起了一座钢铁厂；山上的圣米迦勒教堂庭院现在被一座“牧师之家兼游乐场”所占；除了“镇礼堂和音乐厅”以及一座“社会主义科学厅”之外，新监狱（也是圆形监狱）、煤气厂、疯人院占据了最突出的地位。普金以批评建筑的变迁开始，以批评文明而告终；他的措词在此后的19世纪中所成为人们常见。这从中可看到普金与卡莱尔、罗斯金、莫里斯以及我们本世纪一些人物之间的明显关系。

罗斯金和莫里斯两人对普金的评论，实际上都是不友善的，但这主要是信仰不同所造成的。例如，罗斯金为了新教而注意到哥特式建筑，因而势必与普金对立；而在莫里斯看来，普金对一切与工人阶级运动有关的事物都持有偏见，这就非常令人讨厌。

现在，罗斯金比任何19世纪的人物都难以处理。人们必须排除一大堆不相干的材料和影响，才能接近他。斯特雷奇(Lytton Strachey)的继承者们，对待他就像对待卡莱尔一样，采取一种几乎完全不负责的态度，只注意有关他的传记而很少认真地阅读他的那些更有趣的论著。我们很值得回过头来回顾一下一位同代读者的评论，他将指出一个更为普遍的问题：

我不知道罗斯金的著作每次问世时你是不是都加以留意。他的小册子《艺术的政治经济学》(*Political Economy of Art*)

有几段绝妙的文字，其中谈论经济的地方，夹杂着惊人的狂妄而荒唐。但他是我敬重当代伟大导师之一。艺术的真理与真挚、人类生命的高贵与尊严，这些伟大的学说，他以希伯莱先知般的灵感教育人，也必定会以极有希望的方式鼓动着年轻的心灵。<sup>①</sup>

这是乔治·艾略特致莎拉·汉内尔(Sara Hannel)小姐的一封信中的文字。<sup>②</sup>如果将她的评论逐点考研究，并将其与约定俗成的现代反应一起考察，那么回过头来谈论罗斯金的论著所存在的困难，就比较明显了。我们当然不能像乔治·艾略特那样确信罗斯金关于某些经济要点的言论是“狂妄而荒唐的”。罗斯金固然毫无经济学家的权威，但是他论述社会与经济问题的方法，仍然远比他的同代人所采取的一般方法更接近我们的方法。不过，将乔治·艾略特论所的打个折扣，用来开始一种不同的修正。“艺术的真理与真挚的伟大学说”如果对我们有什么意义的话，那只是提示我们要摒弃罗斯金的美学。当我们仔细推敲“人类生命的高贵与尊严”这句话的时候会感到，如果以此教育人，似乎过于笼统。“希伯莱先知般的灵感”与“绝妙的文字”，也只是指出今日为什么盛传罗斯金的论著难读。各种罗斯金学会都已消逝，那些书名的奇特的论著也以遭到冷落，而我们却忙于讨论他那无足轻重的更没有意义的性生活。但是毫无疑问，要了解传统，仍然必须阅读罗斯金的论著。我不像利维斯博士那样感到“对他的地位和意义很容易就能作出定论”。我们必须阅读他的论著，并且与传统联系起来，否则我们将犯一个格雷厄姆·霍夫先生(Graham Hough)所犯的 error，霍夫先生认

---

① 《乔治·艾略特传》(Life of George Eliot), J. W. Cross 著, London, 第 239 页。

② Sara Hannel 是乔治·艾略特友人 Charles Bray 之妻 Caroline 的妹妹。——译者

为“艺术与宗教和社会秩序的关系的新观念(似乎)都起源于罗斯金的那些论著中的浓密丛林中的某一个地方”。只有当我们将罗斯金看作复杂的文化观念的演进过程中的一位重要贡献者来阅读他的论著,才能对他有最好的了解。

罗斯金首先是艺术批评家,然后才是社会批评家,但是,我们现在必须把他的作品当作一个整体来看。关于他从艺术到社会的兴趣转移,在那些水平很差的各种传记中流传着好几种不可信的动机。有人认为他对社会的批评

是对埃菲(Effie)<sup>①</sup>的控告的继续,是控告英国无能的一宗诉讼。<sup>②</sup>

威伦斯基先生(Wilenski)看出了这种论调的浅薄,但又暗示说罗斯金对社会的批评,是因为在50年代未能获得“艺术专政”(Art Dictatorship)的地位。其实,纵观罗斯金的思想以及整个传统的本质,他将艺术与社会放在一起考察,是十分自然的事。有充分证据证明,罗斯金对工业主义的弊端有直接的反应;立足点有问题的也许是我们,而不是罗斯金,我们认为对社会的批评必然有特别的(通常是名誉不好的)理由。但是有一件事倒是真的:罗斯金的社会批评如果不是出于他那种关于艺术目的的思想,就不会以这种形式出现。

罗斯金所关注的中心本质,可见于他早年对美的一个定义:

美这个词……其适当的含义有二个。第一、指形体的外在性质……这种性质无论在石头、花卉、野兽或人,都是绝对相

---

① 埃菲,即罗斯金的那位由父母安排的前妻 Euphemia. Effie Gray。——译者

② 《罗斯金》(Ruskin), D. Lalg 著, London, 1932, 第 95 页。

同的；这种性质也以显示于某种典型的神的属性，因此我称之为典型之美 (Typical Beauty)；第二，指生物功能的巧妙实现，尤其是人类完美生命的喜悦与正当发挥；这种美，我……称之为生命之美 (Vital Beauty)。①

这是罗斯金整个作品的基础。在他的艺术批评中，他的标准总是这种“典型之美”，亦即艺术作品中“普遍的伟大图案”的绝对证据。在他的社会批评中，他关注的是“生物功能的巧妙实现”，是“人类完美生命的喜悦与正当发挥”的条件。艺术作品完美的绝对标准、人类完美的条件；这些是他所承认的传统的共同基础。罗斯金生平著述的以上两个方面都忠于这一个词——美。而美的观念（在他的论述中，美与真理实际上可以互相转换），其根基在于相信有一个普遍性的、神定的秩序。也就是说，他的艺术批评与社会批评是自然地在根本上互相联系的，而其所以互相联系，不仅因为二者互为一体，也因为二者都是一个根本信念在某些特定方向上的应用。

根据罗斯金的看法，艺术的宗旨在于揭示普遍性的“美”与“真理”的而貌。用卡莱尔的话来说，艺术家是“读解宇宙公开的奥密”的人。艺术不是幻觉式的表现这个意义上的“模仿”，也不是依从模式规则这个意义上的“模仿”；但是，在艺术体现普遍的、“理想的”真理这种比较古老的意义上，艺术是“模仿”。这些基本的学说，拉斯金从浪漫主义的理论中可以随手拈来，而且普金、《教堂建筑学家》(The Ecclesiologist)与卡姆登学会(Camden Society)都强调过，负有这种高尚揭示功能使命的艺术家必须有教养(道德教养)。艺术家本性的任何腐化，都将模糊或扭曲他实现并传播理想的美、根本的美的能力。但是罗斯金又说，如果社会腐化，艺术家终究也不可

---

① 《现代画家》(Modern Painters)第2卷，第三部分，第1节，第3章，第16段。

能有教养(他在这一点上也受到普金论社会品质与艺术品质之间关系的影响)。罗斯金不断界定的这一主题,如今虽然已不时髦,但是仍有重大的意义。

任何国家的艺术都是这个国家的社会道德和政治道德的代表者。任何国家的艺术,或者这个国家普遍的生产能力和构造能力,就是这个国家伦理生活的一个合适的代表。有高尚的人,才有高尚的艺术,两者都与其时代和环境的规律相关连。<sup>①</sup>

但是,艺术家“有教养”的问题有时含糊不清。有时候,他必须有教养才能揭示根本的美;有时候,他所以有教养,是因为他揭示了根本的美——有教养的其他标准变成无关紧要。后面的一点成为后来所谓的“唯美主义”(Aestheticism)的特征;罗斯金往往不能清楚地区别这一整套感觉。例如:

伟大的艺术家不得有私愤或孤傲自居,他不可能像普通的有道德的人那样孕育他的(所谓)精神欲望。普通的好人或者因为害怕受到伤害,或者因为不屑与这样的地方和这样的人为伍,因而对那些滋生邪恶的所有场所和所有以邪恶为乐事的人群退避三舍。……但是,你通过高唱赞美诗是学不会画画眉鸟的。你必须置身于午夜化装游行的狂野之中——置身于黎明时分黑暗街道的悲惨情景之中……与流浪汉或盗贼共处于荒郊沼泽之中……有人死在你的脚边,你的主要任务不是帮助他,而是注意他嘴唇的颜色;女人在你眼前拥抱毁灭,你的主要任务不是救她,而是留心观察她的手臂如何

---

<sup>①</sup> 《艺术演讲集》(Lectures on Art), Library 版,第 20 卷,第 39 页。

弯曲。<sup>①</sup>

这种后来大家所熟识的极端立场也不是罗斯金的正常结论。罗斯金(以及更普遍的唯美运动)的这种错乱是发源于艺术家作为揭示的工具之说的涵义中:艺术家与腐败的社会相互冲突,而在腐败的社会里,道德是消极的。罗斯金既坚持认为艺术家必须具有积极的精神教养,但仍然有时流于以艺术取代生活(在艺术家揭示的真实高于一般现实观念中,也许一直潜伏着这种艺术取代现实的看法)。当然,他通常并不认为艺术家可以不拘守共同的伦理考虑。他所坚持认为艺术家的作用是普及完美的媒介,而且这种媒介的作用有赖于他积极的个人教养。

像这样强调道德已经不时兴了,但是,虽然罗斯金认为最伟大的艺术应是“能激发最大多数人的最伟大观念”的艺术,但实际上他并没有使“伟大观念”脱离绘画的主要任务:

我们把绘画中显示出的强烈道德感或诗感,标明为作品的精华部分,这是对的;但是如果把画家藉以传达这种感觉的语言视为枝末小节,这就不对了;因为画家的语言如果不好不可爱,他就不是一个画家,他选择绘画是错误的,但仍然可以是一个公正的道德家或伟大的诗人,他就不是一个画家,他选择绘画是错误的……如果这个人确是画家,具有色彩与线条的天赋,那么这个人内在的素质就会忠实地为他服务,他会得心应手地运用色彩与线条;绘画的语言本身既艰难又繁多,因此只要掌握绘画语言,这个人就可以称得上伟大,他的作品也值得欣赏。……我从未见过具有表现能力的优秀作品会没有高度的艺术价值;这一点之所以会受到否

---

① 《现代画家》附录手稿(Library版),第2卷,第388—399页。

认,是由于人们对表现与艺术容易采取狭一种因自己本身专门化的思想习惯而产生的狭隘看法。<sup>①</sup>

因此,这个人好的艺术家,不仅仅是因为他具有好的观念,而是因为艺术家对好的观念的理解是一个艺术家技巧的内在素质。见识的品质、对根本形式的领悟的特殊品质是艺术家藉以揭示事物根本真理的一种特殊能力。作为艺术家,他的优秀与否取决于这些特殊的品质;但是如果他要沟通这些品质,则又取决于其他人具有多少这样的品质;也就是说,这些品质必须已先主动地存在于社会中。要了解罗斯金对19世纪社会的激进批评,这是主要的线索:他发现社会普遍缺少这些品质,这些品质由于受到一种机械性的理解习惯而不能凸现出来。在这样环境中,不可能有伟大的民族艺术。

在这里,也是以一种特殊的经验(与艺术强烈共鸣的经验)作为文明健康的标准。在一个这种经验不断被工业主义的习惯压制的文明中,罗斯金认为不但可能产生民族艺术,而且这个文明本身就是坏文明。两种对立经验的关键词仍然是机械与有机这两个词。艺术家看到到的是“有机”形式而不是“外在”形式。艺术家所揭示的普遍生活是有机的生活。拉斯金所说的“典型美”,是整个宇宙中共同的美,实际上就是上帝的形式。艺术家把这种典型的美看成是整个过程:艺术不仅仅是“美感”能力的产物,而且是整个生命的作用。艺术家的教养也在于他的“整体性”(wholeness),而社会的善则在于它能为“生命的整体性”创造条件。罗斯金写《威尼斯之石》(*Stones of Venice*)之前的准备工作,是他这种观点形成过程中的决定性阶段。他以“整体性”的程度判断艺术家,,他试图以人在社会中生活的“整体性”程度的差异来解释:

---

<sup>①</sup> 《威尼斯之石》,第1卷,附录第15页。



(这种差异)迫使我研究威尼斯的历史,并且进而研究我所追溯到的或叙述过的国家的力量和道德的法则。<sup>①</sup>

因此,在罗斯金思想的形式上向社会批评的过渡是十分自然的。正如我已指出的那样,把这种过渡放在从艺术思想到社会思想的一场普遍的过渡中来看,最能有所了解:这场普遍的过程牵涉面极为复杂,它是以文化一词词义的变迁为标志。“有机社会”、“整个生活方式”以及类似的词语当然有些隐晦,但是,如果不是参考那些大体上是从艺术的实践和研究而取得的经验的观念,是无从理解这些词语的。这些词语的基础与实质是艺术的实践和研究。罗斯金以“整体性”作为区别艺术家心灵品质的标准,我们已经看到这种“整体性”的观念是如何导致他以此作为社会批评的标准(拉斯金最有影响的就是这一标准)。下面,我们考察他的美的观念是如何持续不断指导他的社会思想的。艺术家的标准是“典型”美,但是,与此有关面超出艺术领域之外的另一个范畴“生命之美”是:

生物功能的巧妙实现,尤其是人类完美生命的喜悦与正当发挥。<sup>②</sup>

罗斯金的所有论著就是以社会的根本秩序是否为这种实现创造了条件作为判断社会的标准。这种标准与伯克、柯尔律治、卡莱尔以及阿诺德的观念有明显的关系,伯克他们谈到社会观念时的中心词是人类的完美。我们必须注意到在罗斯金的观念中,中心词不是“人类完美生活”的发现,而是发挥(exertion);其中又有“功能

---

① 《往事》(Praeteria);第2卷,第205页。

② 《现代画家》,第2卷,第3部分,第1章,第3节,第16段。

的巧妙实现”，而功能(function)不可避免地牵涉到设计的观念。正如所有对放任主义(或自由竞争)社会的一般保守的批评一样，这里出现了最大的困难。如果一点一点地考察罗斯金对19世纪经济的批评，有时候可以把他看成是一位社会主义的先驱，人们的确也经常这样描述他。“有机”社会的观念对社会主义理论、对更普遍注意“整个生活方式”(以抗衡不断将社会问题简化为个人问题，这种简化支持个人主义立法而反对集体主义式立法的各种理论)来说，也许真的是一个基本的准备。但是，那些理论不能脱离社会实际的情况，而“有机”的理论实际上也曾被用来支持非常不一样的，甚至是相反的目标。罗斯金对放任主义社会的许多细节的批评，是社会主义者完全可以接受的批评，然而以他的表达方式而论，“设计”与“功能”的观念所支持的不是社会主义的社会观念，而是一个非常强调阶级的等级的集权(authoritarian)观念。向罗斯金那里到许多东西的霍布森(J. A. Hobson)准确地说明了这一点：

这种有机的观念处处说明他的理论以及他的在实际中建设性的政策；他关于不同的工业阶级的观念，以及他所阐述的各阶级成员之间的关系，都是因为这种观念而显得有条不紊；这种观念使他摆脱机械性的原子的平等概念，迫使他发展了一种秩序井然、由权威与服从所维系的相互依存的体系。<sup>①</sup>

在这方面，罗斯金与社会主义相差甚远，正如卡莱尔与社会主义相差甚远一样，其原因是相似的。但是，针对一个放任主义社会而产生的这种强调相互关联与相互依存的有机观念，也许就是19世纪英国社会思想最重要的事实之一。这观念是个基础，据此可以

---

<sup>①</sup> 《社会改革者罗斯金》(John Ruskin, *Social Reformer*) J. A. Hobson, London, 1889, 第82页。

抨击人类在“工业生产”中的处境(“现金交易关系”是他们之间唯一活跃的关系),抨击中产阶级式政治民主的要求。在另一点上,又可以在这个基础上抨击工业资本主义、抨击洋洋得意的中产阶级自由主义的。于是,一种保守主义的思想家与一种社会主义的思想家,似乎使用同样的措辞来批评放任主义社会,并且表达了关于一个更优越的社会的观念。这种情况一直持续至今,现在,在这种保守思想和马克思主义思想中,“有机”都是一个中心术语,共同的敌人是自由主义。

伯克也许是最后一位能在现存的社会中发现“有机”的严肃思想家。新的工业社会建立之后,卡莱尔与罗斯金这类批评家只有在回顾中才能找到“有机”意象:这是他们以及其他人的“中世纪主义”的一个基础。在这个传统中,一直到莫里斯,这个意象才清楚地与未来联系起来——即社会主义的意象。我们将会看到,即使在莫里斯那里,与过去的联系仍然是重要的、活跃的。和卡莱尔相同,罗斯金也是自由主义的破坏者之一:现在仍然可以把这一点看成是他的优点。他的重要性在于他那具有的破坏性的社会批评。

他对社会的基本批判是在《论哥特式建筑的本质》(*On the Nature of Gothic*)一章中:

所有的工业城市中发出来的比它们熔炉的鼓风机声更响的巨大喊声,除了人之外,我们什么都造;我们漂白棉花,锻造钢铁,提炼精糖,制造陶器;但是我们从来没有去估量过锻造、雕琢、塑造一个活生生的精神并使之生辉会有什么好处。要对付那些喊声,催促无数人远离的邪恶,只有一个办法;这办法不是教导,也不是说教,因为教导他们,只会让他们看到他们的惨状,而对他们说教,只是说教而已。唯一应付的办法是,所有阶级正确地了解什么样的劳动对人类有好处,什么样的劳

动能使他们精神上得到升华,得到幸福快乐。<sup>①</sup>

“正确地了解什么样的劳动”,这就是根本的强调。不是为了利润、不是为了生产,也不是为了使现存的秩序能顺利运转的劳动,而是“一种正当的劳动”——“生物功能的巧妙实现”。支配一个社会的目标,只能是“对人类有好处”,能使他们升华,能使他们幸福快乐”的东西——“人类完美生命的喜悦与正常发挥”。紧接着,罗斯金介绍了他的“整体性”标准,作为同一论述的一个部分:

近来,我们完成认真研究劳动分工这项伟大发明,只是我们给它的名称与事实不副。说实在的,被分开的不是劳动,而是人——分裂成一片一片的人——破碎成细小的生命碎屑。……在这件事上,你被迫作出严酷的抉择,你要么是使生灵成为一件工具,要么就使他成为一个人,你无法两者兼得。……操作工人沦落为机器的力量超过当代任何其他的邪恶,它导致世界各国群众从事一种徒劳无益的、不连贯的、毁灭性的奋斗,争取他们自己也无从对其性质作解释的一种自由。他们普遍怒号,反对财富,反对贵族,而迫使他们发出这种怒号的不是饥荒的压力,也不是自尊受到损害的刺痛。这一切的作用很大,而且古往今来都有重大的作用;然而社会的根基从来没有像现在这样被动摇过。这种怒号,并不完全是人们食不果腹,而是他们由于在自己谋生的工作中没有乐趣,因而把财富看成是获得乐趣的唯一手段。人们不是苦于上层阶级对他们的鄙视,而是他们无法忍受自己对自己的鄙视;他们觉得自己沦落而从事这种的劳动是一种人格受辱、将人异化的劳动。<sup>②</sup>

---

① 《威尼斯之石》,第2卷,第6章,《哥特式建筑的性质》,1899版,第165页。

② 《威尼斯之石》,第163—165页。

这里对一个工业制度所造成的“这种劳动”的这种强调，后来被广泛采用。这种强调是罗斯金社会价值观的基础：是该制度所必需的“这种劳动”与“一种正当的劳动”之间的对比。支持这种对比的是他对“财富”所做的重要分析。他的观点是，“有用于生活”的就是财富。人们都赞同这是对“货物”的占有而言；但是“货物”不可能是一个中性词；货物必然牵涉到一种积极的评价。财富并不自行等于拥有与生产，因为这些有一部分是财富，有一部分是（借用罗斯金杜撰的一个很有用的词）“财病”（illth）<sup>①</sup>。财富是“占有我们能利用的有用事物”。“有用”（usefulness）决定于“内在价值”（intrinsic value），亦就是这事物“有用于生命”的程度。内在价值是

独立于意见、独立于数量。一件东西，我们对它无论作何想法、获得多少，它本身的价值既不增大也不减小。它或者有用、或者无用；没有任何估计能提高、没有任何轻视能压抑它从造物者和人类那里获得的力量。<sup>②</sup>

价值是内在固有的，因为它是“宇宙伟大的设计”的一部分。这种意义上的价值不可混同于“交换价值”（exchange value），交换价值是拥有者为某种劳动或货物索取的价格。内在价值不决定于交换价值；交换价值是暂时的、往往有不确定的估价。劳动或货物只有在能适当地成为“人类完美生命的喜悦与正当发挥”的手段时，才具有确当的价值。

---

① wealth（财富）是由 weal（福利，富有）加上 th 而成，illth 由 ill（恶，病，坏，恶，灾难）加上 th 而杜撰出来。——译注

② 《给后来者》（*Unto this Last*），第 4 篇，《价值》（*Ad Valorem*），1900；第 118—119 页。（此书的标题来自《福音书》。——译注）

这种观点对于 19 世纪的生产制度以及支持这种制度的“政治经济定律”，必然是一种根本的挑战。价值、财富和劳动脱离供求规律的管辖范围，与一种完全不同的社会判断相联系。罗斯金在维护这种观点的同时，必然也就是在维护一种社会秩序的观念。他的一切思想归根于他的“功能”观念——每一个人在总的设计中得到自我实现。社会根据这个总的设计进行调节就有可能有实现：一个社会必须首先注意“内在价值”并以此来调节社会本身，任何阻碍这种做法的事物都必须扫除。但是，一个只是与供求规律相配合的生产制度不可能进行这种调节，因为这种制度把人降低为可以使用的劳动，使之不可能“整个实现”他们作为人类的最终功能。确当的经济只有那种导致人类“完美生命的喜悦与正当发挥”的经济。政治经济学

既不是艺术，亦不是科学，而是以各门科学为基础，以艺术为指导，而且只在某些道德文化条件下才可能存在的行为与立法制度。<sup>①</sup>

对这些“道德文化的条件”、对一个取决于道德的经济秩序，主要的障碍是一种以竞争为基础的经济制度：

政府与合作是……生存的定律。无政府与竞争是死亡的定律。<sup>②</sup>

罗斯金在这里又把文化与政府进行对比，他们措辞直接向 19

---

<sup>①</sup> 《无用的礼物》(*Munera Pulveris*)，1899，第 1 页。(此书的标题用拉丁文，取贺拉斯的颂歌。——译注)

<sup>②</sup> 《给后来者》，第三篇，《审判世界者》(*Qui Judicatis Terram*)，1900，第 102 页。

世纪工业经济的基本原则发起挑战。在工业经济的条件下,不但不能提供真正的“财富”,因为任意的生产既是财富、也是财病,而且竞争的影响也已扩展到消费的竞争。财富是“占有我们能利用的有用物品”。<sup>①</sup>因此,即使现存的制度永远生产有用的物品,这个现存制度所产生的这种社会也很难、或者不可能做到公平的分配与明智的消费。由于“内在价值”不但取决于事物本身的价值,而且(因为关系到事物在总的设计中的“功能”)也取决于事物的正当与有价值的使用,因此,要决定一个社会的财富,不能只注意生产,还必然要涉及到一个社会的整体生活。要判断一个社会,必须考虑制造与使用、以及制造与消费而产生的所有的人类活动和人际关系。

罗斯金肯定这个原则,他在布拉德福德的一次演讲中有一个好的例子:

你们必须记住身为制造业主,你们的事业不仅只是为市场提供产品,而且也是促进形成市场。假使你们由于目光短浅、不顾一切地渴求财富,而捕捉民众表现为一时需求的每一种心情——假使你们由于嫉妒而与邻邦或其他生产者竞争,试图用标新立异、艳丽的产品来吸引注意力,使每一项设计成为一种广告,而且剽窃一位成功的邻居的每一个主意(*idea*),以便能暗中模仿或者凌驾于它之上使之黯然失色——那么,你们永远不可能完成或者领会到什么高明的设计。你们可能意外地抢得市场,或者凭能量去操纵市场;你们可能会赢得大众的欢心而使与你竞争的商家破产,也有可能你们被他们搞得倾家荡产。但是,无论情况如何,至少有一点是可以肯定的:你们一辈子绞尽脑子,都是在腐蚀大众的趣味与鼓励大众去奢侈。你们靠艳丽而获得购物者的偏爱必定

---

<sup>①</sup> 《给后来者》,第123页。

是以购物者的虚荣为基础；你们用新奇而创造的每一项新的需求，都会在消费者的心中养成一种不满足的习惯；而当你们退休养老之时，你们便只有一件事可以告慰自己的风烛残年：你们可以反思自省，按照你们以前的活动程度，你们这一辈子成功地阻碍了艺术，败坏了德行，而且骚乱了你们国家的生活方式。<sup>①</sup>

罗斯金最高明的地方，文字尽管稍嫌华丽修饰，其天才的精辟眼力却穿透了我们这个世纪以及我们自己的社会处境。另外有趣的一点是，拉斯金在此讨论了设计——我们今日所谓的“工业设计”(industrial design)。他拒绝孤立地论述美学问题，这就是一个实际的例子：按他的说法，工业上要有好的设计，取决于确当的工业组织，工业组织得当与否，则是通过劳动和消费而取决于得当的社会组织。他曾应邀到布拉德福德，在市政厅里就一所新的交易中心的最佳建筑风格发表演说，在这次讲话里，罗斯金以反面的说法指出了这一点：

对这所交易中心，因为你们不在意，我也不留心。……你们认为你们花这笔钱盖的房子是盖对了。你们知道现在有许多新奇古怪的建筑风格；你们不想做下什么荒唐可笑的事；你们听说我是一个值得尊敬的建筑设计商；于是你们请我来，要我告诉你们什么是眼下当今的风尚，在我们的店里现在有什么最新、最吃香的小尖塔。<sup>②</sup>

然而建筑是整个生活方式的表达，因此，这个交易中心唯一适

---

① 《两条途径》(*The Two Paths*)，1887，第129—131页。

② 《野橄榄花冠》(*The Crown of Wild Olive*)，1886，第73页。



当的风格是

现在唯一的建筑能使你们“兴旺发达”的伟大女神的那种风格。……眼前我建议是用串串悬垂的钱袋来装饰柱的中楣；并且，把柱基修得宽宽大大的，用来粘贴纸币。<sup>①</sup>

这种性质的语气充分指明了罗斯金对 19 世纪社会所进行的抨击的性质。其中有几分普金的味道，也有几分阿诺德的味道，但是，罗斯金比这两位更确定的一点是，他的批评直指经济制度，经济制度对他来说似乎是问题症结的根本所在。阿诺德的智慧更有灵活性，但在精辟透彻方面，则不及罗斯金。其中的差别，或许可以从如下的一个事实看出：构成《给后来者》一书的几篇文章先刊载于《康希尔》(Cornhill)杂志，因引起激烈的抗议和愤怒，编者遂予停载；《文化与无政府》刊载于同一杂志，则至少得到容忍。按当代人的看法，罗斯金不仅“在经济方面……大放厥词”，而且著书立说，蓄意试图改变一个经济制度。另一方面，阿诺德的反对者指责他是一个狂妄之徒；“书生气与学究气”自然是很顺乎的驳斥术语，但对阿诺德的批评不像对罗斯金的批评那样刺人。归根结底，阿诺德与罗斯金的社会批评都受到抽象的损害，受害的原因是：阿诺德避而不将对观念的批评延伸到对产生那些观念的社会与经济制度的批评；而从罗斯金提出的改革方案可以明显看出，他把一种“内在设计”的观念作为社会的典型——这种观念导致他成为那种司空见惯的人，只是在纸面上全面重新规划社会，而未能密切注意现存的势力与机构。由于他目睹工业主义而且痛恨工业主义，因此他的批评往往很贴近。但对改革的建议则既抽象而又呆板。

“有机形式”这个基本观念在罗斯金对理想社会的思考中产生

---

<sup>①</sup> 《野橄榄花冠》，第 101 页。

了人们常见的家长式国家的概念。他希望看到一个符合他的“功能”观念的严格的阶级结构。他说,政府的首要任务在于生产、积累和分配真正的财富,并且调节和控制真正财富的消费。政府履行这个任务,要以内在价值的原则为准则——只要正确地解读任何一个普通的设计,这些原则就显然可见。民主必须被抵制;因为人类民主的平等的观念不但不符合真理,而且否认秩序与“功能”,值社会和“功能”不能起作用。因此必须由现存的、在功能方面训练有素的(最优等的人贵族)来充当统治阶级:

作为一个整体上层阶级……作为一个整体,其职责是维持下层阶级的秩序,并依据下层阶级的能力所及,把他们提高到最接近上层阶级的水平。<sup>①</sup>

这当然又是重弹卡莱尔的旧调,但是值得注意的是,罗斯金关于(最优等的人贵族)的三个功能等级的定义,正好与柯尔律治的定义相吻合:第一等级——地主;第二个等级——商人与制造业主;第三个等级——“学者与艺术家”(柯尔律治所谓的“知识阶级”)。这三个集团一起发挥作用,将能保障秩序,开创“诚实的生产和公正的分配”,并通过对情趣的训练而发展“明智的消费”。这三个集团都将接受国家的教育,领取国家的薪金,以便履行这些功能。由这三个集团构成的统治阶级之下,社会的基本形式是“行会”,其中各类工作又分成不同的等级。行会将取代现存的资本家雇主功能,并且调节工作条件和产品的质量。最后,这座社会大厦的底部将是从事“必然比较低等的劳动”的阶级,包括罪犯、缓刑人员以及一些来自贵族阶级的“志愿人员”。如此建立起来的共和政体将会保证“功能的巧妙实现”与“人类生命的喜悦与正当发挥”!

---

<sup>①</sup> 《时代与潮流》(Time and Tide), 138—139。

此外，如此构成的共和政体，

对一个有永久法定的基础，没有任何事物能把它改变或推翻。<sup>①</sup>

罗斯金的这个图式同许多先后的社会观念都有联系。但是，画出了这个图式之后，问题将是如何着手实施。罗斯金没有可以求助的势力，而且，随着年事已高，他逐渐把他的范围局限于狭隘的、局部的、小规模实验之中。圣乔治行会(Guild of Saint George)成立后，他担任会长；对实际事务很精明的卡莱尔立即指出此事荒唐可笑。但是，这一次不是罗斯金个人的荒唐，传记作家对这一点的强调是最会引起人们误解的；这种僵局以及要打破这种僵局的荒谬尝试确实是个普遍现象。以价值为组织原则的社会是一个反复出现而且无可避免的想象。罗斯金以及其他持有这种意象的人都未能实现。他的理想社会是一个缺少活力的想象，因为其中缺少必要的社会寄托。而且，由于这是个普遍现象，我们必须认真地考察一下这种僵局。把这种僵局现象合理化并归咎于罗斯金的“中世纪主义”是不够的。事实上，中世纪主义是不足以构成这种现象的，罗斯金对这一点了解得非常清楚：

我们不要恢复 13 世纪的生活或装饰。快乐的现代英国生活就是你们(布拉德福德)的工人必需的生活环境。……你们现在要求自己的工人进行的设计应该是能美化现代英国生活的设计。中世纪的光辉灿烂，描述起来似乎非常美好，实际上贵族被许多人尊重，然而它的基础和目的只是生活的傲慢——所谓的优秀阶级的那种傲慢；那种高傲是由暴行和抢劫

---

<sup>①</sup> 《芝麻与百合》(Sesame and Lilies)，第 52 页。

所支撑的，它最终导致了艺术本身以及艺术在繁荣昌盛的国家的毁灭。<sup>①</sup>

这是一种合理认识，现实的问题往往是直接的和当代的，而且要建立的一种新社会必须从它要取代的旧的无政府的条件下做起。但是，在这种认识之外，罗斯金就帮不了我们的忙了。他对他的社会的价值作了极为出色的、令人钦佩的探讨，他把我们带到了这个关口，而既无法把我们带过关。也就是在这个关口上，我们注意到一个受过罗斯金最直接、最深刻影响的人，那就是莫里斯。莫里斯在这个传统中的意义在于他努力设法把这个传统的一般价值依附在一股实际的、不断增长的社会势力上：有组织的工人阶级的社会势力。迄今为止，他在打破这种僵局的尝试中，进行得最为出色。

莫里斯对他自己的发展的回顾与叙述，既清楚又有趣：

在现代社会主义崛起之前，几乎所有有识之士都十分满意，或者宣称他们十分满意，本世纪的文明。而且，这些人几乎都真的这么满意认为除了继续摆脱野蛮时代的少数可笑残余而使这个文明更完美之外，再也没有什么事要做的了。<sup>②</sup>

（这显然是莫里斯给功利主义派自由主义者的评语。）

简而言之，这是辉格党的心理状态，也是现代富裕的中层阶级人士自然会有心理状态，只要社会主义任他们尽情他

---

① 《两条途径》，1887，第125页。

② 《我是怎样成为社会主义者的》(How I became a Socialist)，Nonesuch Morris 重印，第657—658页。

们富足的生活方式。在机械的进步中，这些人其实也别无所求。但是，除这些心满意足的人之外，还有其他不是真正满意的人，他们对于文明的胜利怀着一股隐约的憎恶之情，只是被辉格主义的巨大力量压制而沉默而已。<sup>①</sup>

（最后一句中文明一词，在柯尔律治的观念中，是作为一个限制词。而在前一句中机械这个词的有限功能也很明显。这些都是些传统的用语。）

最后，有少数人（只是少数）公开反叛对抗这辉格主义者，这里说卡莱尔与罗斯金，他们两位在我实践社会主义之前是引我走向这个观念的导师。<sup>②</sup>

莫里斯既承认这个传统，也承认他自己发扬光大了这个传统。现在他重述他反对“文明”的根据：

撇开创造美好事物的欲望不论，我一生的最主要的激情就是对现代文明的痛恨。……我将要说，它主宰并浪费机械的力量，它的国民是如此贫穷，而国民的敌手又是如此富有，它那庞大骇人的组织就是为了制造悲惨的生活！它鄙视纯朴的乐趣，要不是它的愚蠢行为，人人都能享受这种纯朴的乐趣！它那有眼无珠的庸俗不就毁灭了劳动唯一能得到的安慰——艺术吗？……人类多少世纪的奋斗，只产生了这种龌龊、无目的、丑恶的混乱；在我看来，最近的将来有可能会把这种文明的愚蠢、卑劣来到这个世界上之前的日子所留下来的东西也都扫荡殆尽，而使现在世上的这一切祸害更加猖獗。这

---

<sup>①②</sup> 《我是怎样成为社会主义者的》，第 658 页。

的确是个糟透了的远景；请容我说，我是一个人，而不是一个类型——尤其是像我这种气质的人，不在乎形而上学和宗教，也不关心科学的分析，而只是深深地爱着地球和地球上的生命，热爱人类过去的历史。请思考一下吧！难道说这一切就是这样的结局：垃圾堆顶上一间会计室，隔壁的波得斯纳普(Podsnap)<sup>①</sup>的会客室，一个辉格党委员会正在给富人发香槟酒，给穷人发人造奶油，这将会使所有的人都欢喜，虽然世界再没有值得欣赏的东西了。难道说荷马的位置被赫胥黎所取代。<sup>②</sup>

这是现在人们已经很熟悉的一种反对立场，其中可以看到卡莱尔、罗斯金和普金的成分和狄更斯的这些思想的影响。这种偏见仍有意义的是其中也有反科学的成分，即浪漫主义的偏见，认为一种机械的科学已经创造了一个机械的文明，而且科学正在试图取代艺术。我们宁愿莫里斯记住他在其他地方坚持认为的一点：试图要取代艺术的东西是拙劣的艺术；产生这种悲惨处境和庸俗的不是科学探讨（无论莫里斯个人对科学探讨如何冷淡），而是经济生活的组织。撇开这点不谈，让我们来看一看莫里斯一个重要的新的强调：

因此，我对人生的目的很悲观，幸好我发现在这文明的污秽中，一个伟大变革——我们有人称之为社会革命——的种子正在开始萌芽。……（这）使我比其他许多具有艺术洞察力的人们更幸运，既没有变成一个专门奚落进步的人，也没有像

---

① Podsnap 是狄更斯小说《我们的共同朋友》(Our Mutual Friend)中的人物，代表英国人的孤陋，中产阶级对文化的麻木、金钱的崇拜等。——译注

② 《我们如何成为社会主义者》，第 658 页。

中层阶级的冒牌子艺术家那样，在艺术已经没有根的时候，还浪费时间和精力去搭空中楼阁，制定许多培植艺术的计划。因此我成为一个实际的社会主义者。……认为艺术与教养问题必须先于刀叉问题的人（有人确实如此宣称），当然不知道何谓艺术，也不知道艺术的根要有一种土壤，才能有欣欣向荣而从容不迫的生命。请记住，文明已经使工匠沦落到一种可悲可怜的生活境地，他几乎不知道如何去企求比他现在被迫忍受的生活更好的一种生活。为他勾画出一种充实而合理的生活的真正理想，是艺术的职责。在这种生活中，他将感到对美的感受和创造，也就是享受真正的乐趣，这种乐趣的享受同每天的面包一样对人来说是必需的，除了遭到反对外，没有任何一个人、一群人可以被剥夺这种享受。<sup>①</sup>

这样，社会革命就是他对因为僵局而“奚落进步的人”的回答。“教养”的优先地位被搁置在一旁，这种方式使人想起科贝特。但是和科贝特不一样，莫里斯把文化观念，尤其是文化观念在艺术中的体现，作为积极的标准来使用：“一种充实而合理的生活的真正理想”。与科贝特一样，莫里斯也认为没有任何事情可以优先于劳工以改善他们的处境；但是，与科贝特不同的是，科贝特根据一个过去的社会提出他的目标，而莫里斯同布雷克、罗斯金一样，以艺术特别能提示的完满生活作为他的社会目标。

莫里斯的主要对手其实是阿诺德。因为“文化”一词在他的心目中是与阿诺德的结论联系在一起的东西，因此常常遭到粗暴的对待：

---

<sup>①</sup> 《我是如何成为社会主义者的》，第 659 页；着重点是引者加的。（刀叉问题（knife and fork）指生活问题。——译注）

在我认识牛津的这30年间，牛津<sup>①</sup>“文化”对艺术（因而也是对文学）的损害，比在几个世纪中教授的弥补的还要多——因为实际上已无可弥补。这些粗劣的“光明与领导”的蛮横东西使教育在有思想的人的鼻孔里臭不可闻，而且比社会主义更有可能把我们一些人逼疯。……我说，一手倡导文学、一手毁灭历史，是在一部分文化上扰乱人心的一种作法。<sup>②</sup>

这段话中的要点是莫里斯反对牛津式的“现代化”：

我想问一问，请牛津诸公开恩饶过他们还没有来得及毁掉的几处古代小镇建筑样式，是不是为时已晚了。……30年前我初次见到的牛津到处是这些宝藏；但是牛津“文化”玩世不恭，鄙视自己不懂的知识，又浑身浸透了当代的商业主义，它已经把这样的宝藏大部分扫除干净了。<sup>③</sup>

这里又是个经常发生的现象：一个特有所指的论点与一个更普遍的判断纠缠不清。这是极典型的莫里斯方法，他的方法往往只不过是一种概括的声讨。但是，他用心的时候，仍然会进行全面的论证。在他看来，牛津是文化能否脱离商业主义而得救的一块试金石：

今天的英国中产阶级中……对艺术他们有高度志趣的人，是有最坚强的意志的人；他们最坚信文明必须以美作为

---

① 牛津(Oxford)，英国南部城市，英国高等教育中心之一，有牛津大学以及图书馆、博物馆等。

② 致《蓀尔美尔报》(Pall Mall Gazette)，《莫里斯书信》(Letters of William Morris)；Henderson 编，第262页。

③ 致《每日新闻》(Daily News)，《莫里斯书信》，第242—243页。



人类生活环境；我知道有成千上万修养比他们差一点人，他们不但文雅、而且中产阶级有教养，他们追随中产阶级并赞同他们的见解；但是这些领路的人和追随者，都无法从商业的无情掌握中救出几个平民；他们尽管有文化、有天才，但是他们犹如许多操劳过度的鞋匠一样束手无策；我们的运气连迈达斯国王(King Midas)<sup>①</sup>都不如，我们碧绿的田野和清澈的流水，以及我们呼吸的空气，不是变成黄金(若变成黄金还会使我们有些人高兴一时)而是变成垃圾；坦白地说，我们都十分明白，在目前这种资本至上的福音之下，不但没有改善的希望，而且事态在一天天、一年年地恶化。<sup>②</sup>

莫里斯说，因为中层阶级的商业习惯，确实会把中层阶级中许多个体成员所珍惜的事物也毁灭掉了。就是这种商业主义，已经把诸如牛津这个谋求另一种价值观的中心也毁灭掉了：

例如，是什么东西毁掉了我那值得惋惜的、充满高雅诗意的鲁昂(Rouen)<sup>③</sup>、牛津呢？它是不是为了人民的利益而消亡，而助长了明智的变迁或新来的幸福呢？或者，它是不是被伴随某种伟大的新生而来的悲剧而雷击呢？都不是。扫除它的美的不是法伦斯泰尔<sup>④</sup>，也不是炸药，摧毁它的不是慈善家或社会主义者，也不是合作社人员或无政府主义者。它实际上是被廉价出卖的：被那些不知生活与什么是乐趣的人，被自己不

---

① 迈达斯国王，希腊神话中弗利滔亚国王，曾求神赐给点金术。——译注

② 《艺术与社会主义》(Art and Socialism), Nonesuch Morris 重印，第 630 页。

③ 鲁昂(Rouen)，法国西北部重要港口城市，旧城内多古建筑，有“博物馆镇”之称，藏有许多世界美术珍品。——译注

④ 法伦斯泰尔(Phalanges)，法国空想社会主义者傅立叶想建立的社会基层组织。——译注

要、又不让别人拥有生活与乐趣的人的贪婪与无能糊里糊涂地毁掉的。<sup>①</sup>

对于这个传统不断提出的问题“中层阶级能在精神上获得新生吗？”莫里斯的断然回答是不能。中层阶级不能、也不会改变工业主义的后果；他们只会设法通过两个方法逃避那些后果。其一是：

现在人们要在奋斗中去致富而不要贫困，而且因为他们的财富使他们躲避开必然会伴随着富人的存在而来的恐怖景象，例如贫民窟、工厂地区的污秽、酗酒而且过着连禽兽生活都不如的贫民的吆喝与秽言恶语。<sup>②</sup>

为了逃避商业主义而努力进入商业主义的这种途径是一种道德偿债基金(Moral Sinking Fund)，认捐的人至今不绝。另一种途径是“少数文化”(minority culture)：

人为的事物都不可能没有差别；如果不是美好的、能使人升华的事物，就一定是丑恶的、使人堕落的事物；没有艺术的东西尤其丑恶而且使人堕落；它们现在这样存在着又占绝大部分，因此我们不得不自己去寻找的艺术品，就是伴随日常生活而来的普通的另一种事物；因此，如果在知识上培养艺术的人被倾向于甚至连他们自己特有的天赋和高度的教养都不顾的人，和与其他人隔开而且鄙视其他人，自己过着幸福快乐的生活的人，那就无法去追求艺术：他们简直就会像生活在一个敌对的国家中；处处都会感到有个什么东西等着触怒他们，搅

---

① 《艺术的目标》(*The Aims of Art*)，Nonesuch Morris 重印，第 598—599 页。

② 《共产主义》(*Communism*)，Nonesuch Morris 重印，第 669 页。

扰他们的细腻的感觉和有教育的眼睛；他们必须分担普通的苦恼和不快，而这些，正是我高兴的。<sup>①</sup>

正如阿诺德所说的那样，有教养的人的确是“外人”，但是他们没有能力阻止更进一步的损害，甚至不能保证自己不受损害。莫里斯说，40年的艺术复兴已经表明，我们所见事物的质量不但没有改善，反而更加恶化：

尽管有一小群人有意识地、极为努力地致力于艺术的复兴，世界各地仍然日益丑恶和庸俗。他们的努力与时代的趋势如此明显地脱节，没有教养的人既未听说过他们，有教养的人把他们视作笑谈，甚至离他们自己也开始感到厌倦。<sup>②</sup>

莫里斯说，艺术取决于产生艺术的社会性质，与他承认的传统相一致。因此，为艺术而艺术，并不能挽救艺术：

为艺术而艺术……目前至少在理论上存在着……这么一个流派。其口号是一句行话，这行话的用意本无害处，但似乎常常事与愿违……一种由少数人为少数人而创造的艺术，如果他们也承认有义务的话，他们会认为有一种义务是必要的，即鄙视普通人们，与有世以来所奋斗追求的一切保持距离，细心把守通向他们的艺术宫殿的每一条通道……艺术最终成了连受过训练的人也碰不得的娇气柔弱的东西；受过训练的人最终只好正襟危坐，无所适从，没有人会为他们抱屈。<sup>③</sup>

---

① 《生活之美》(*The Beauty of Life*)，Nonesuch Morris 重印，第 542—543 页。

② 《艺术的目标》；None such Morris 重印，第 592—593 页。

③ 《人民的艺术》(*The Art of the People*)，Nonesuch Morris 重印，第 527 页。

艺术的希望不在于此，而在于这样的一个信念：

艺术的事业是人民的事业。……我们有一天将会重新赢得艺术，也就是说，赢得人生的乐趣；使艺术重新回到我们的日常劳动之中。<sup>①</sup>

这是本世纪末对本世纪初极为流行的“艺术”专门化的摒弃。但是这种摒弃所使用的措辞有一部分正是那种艺术专门化的结果。莫里斯特别得益于罗斯金对艺术和劳动的思考，例如：

人类的工作不应该做任何不值得做的事情，也不应该做有辱于劳动者的任何事情。……这个命题尽管这样简单，但它是对文明各国家现存劳动制度一个直接的、至死方休的挑战。……艺术的目标是要破除对劳动的诅咒，使工作成为我们精力冲动的一种充满乐趣的满足，并且使那股精力有希望生产某种值得使用精力产生的东西。<sup>②</sup>

艺术已经成为劳动的一种特质。工作的乐趣已经广泛地被机器的生产制度所破坏，但是，莫里斯争辩说，罪过不在机器，而在于制度。

假如必要的合理工作是一种机械工作，我必须借助机器来做，不是为了使我的劳动变得更低廉，而是要使我在那件工作上花最少的时间。……我知道，对于某些有教养的人，有艺术性格的人来说，机械是最令人讨厌的……（但是）今日，

---

① 《艺术与社会主义》，Nonesuch Morris 重印，第 635 页。

② 同上书，第 636 页。

生活的美受到如此的摧残，是因为让机器成为我们的主人，而不是把它变成我们的仆人。换句话说，我们可怕的罪行的标志是：我们控制了自然的力量，用来奴役人民，同时毫不关心剥夺了生活的多少幸福。<sup>①</sup>

莫里斯能有这样的感想，当然相当重要。他自己就是个手工艺家，对那种工作有一种出自经本身的尊敬。在他乌托邦式的作品中，机器被排除是常常被强调的。但是“莫里斯——手工艺品——摆脱机器”的反应与“罗斯金——哥特式建筑——中世纪主义”的反应同样会使人产生误解。罗斯金有倒退的成分，莫里斯也一样。这些成分试图解决某些生活的品质在实际实现过程中所遇到的种种困难；而且因为它们的功能是补偿性的，因而常常是感情用事的。它们虽然提到过去，但关心的却是现在和将来。我们在强调莫里斯对手工艺的依恋之时，部分地把他的社会批评的尺度和性质所产生的担忧加以合理化。莫里斯要结束资本主义制度而建立社会主义，使人们能自己决定如何安排工作，决定在什么地方适合运用机器。把这一点理解为一种要结束机器生产的运动，对他的许多读者以及对罗斯金的许多读者来说，显然是很容易理解的。他们说，这种运动从来都只不过是装模作样而已，但是，同莫里斯要结束资本主义的运动（这种运动把人们直接推入激烈的政治斗争）来比，这无损于他的名声。莫里斯的观点如此被这样淡化，是最值得注意的。这种淡化实际上强调了他作品中实际上比较软弱的部分而忽略了其真正有力的、充满生气的部分。就我自己而言，我倒宁愿失去《约翰·鲍尔之梦》（*The Dream of John Ball*）与那些浪漫的社会主义之歌，甚至《乌有乡的消息》（*News from Nowhere*）——在以

---

<sup>①</sup> 《我们如何生活、我们可以怎样生活》（*How we Live and How we might Live*），None-such Morris 重印，第 581 页、第 584—585 页。

上这些作品中,莫里斯一般诗作的弱点很明显,而且失去活力;我情愿失去这些作品,以换取人们来阅读比较次要的作品,如《我们如何生活、我们可以怎样生活》(*How we Live ,and How we might Live*)、《艺术的目标》(*The Aims of Art*)、《有用的工作与无用的劳苦》(*Useful Work versus Useless Toil*)以及《拟议中的一座工厂》(*A Factory as it might be*)。这种强调的改变势必牵涉到莫里斯作为作家的地位的改变,这种改变是难以避免的。比起任何一篇散文和韵文浪漫故事来,他的那些演说更有生命力,你觉得他整个人都贯注其中。他的浪漫故事显然是出于一种残缺不全的心理意识——莫里斯总是试图分析的那种心理状态。从最广义上说,莫里斯是一位高明的政治作家,他最后也是以此闻名的。他的其他作品,而且是更大部分的文学作品,都只是他敏锐感觉到的混乱的见证。他不是一个“在不利的時候”创造艺术的霍普金斯(Hopkins)<sup>①</sup>。在他那个世纪,与他最相接近的人物是科贝特;实践视觉艺术而非田园艺术,是他政治洞察力的来源。与科贝特同样:我们接受了他的作为生命力代价的一种渴望和仪式的咒骂,而这种生命力自有其崇高之处。

剩下的是要简单考察一下莫里斯的社会主义,因为他的社会主义是从我们在本书中考察的传统发展起来的。现代的工党党员经常提到他,但是从他们的提法来看,可以知道他们对他的实际观念认识非常有限。例如,他与正统的费边主义者是迥然不同的。对他来说,社会主义不只是

要为公众的利益而以有条不紊的行政管理来取代辉格党那种以压制手段支持的放任主义的混乱。<sup>②</sup>

---

① 霍普金斯(Hopkins),1844—1889,英国诗人。——译注

② 《共产主义》,Nonesuch Morris 重印,第660页。

这是功利主义者所达到的社会主义，但莫里斯运用于社会主义的总是与功利主义相对立而发展起来的判断模式。例如：社会主义可以

为工人自己赢得更高的工资和更短的劳动时间；市政当局可以运用工业而为生产者和消费者谋利益。工人的住房可以得到改善，而且从商业投机者手中夺回他们的管理权。我坦率地承认这一切大有好处，也乐意看到能做到这一切的计划得到试行。收益虽大，但是最后的好处……我认为仍取决于这种改革如何完成，用什么样的精神去完成；或者，在改革进行之际，还可以做些什么。<sup>①</sup>

这是与传统一脉相承的常见论点，而莫里斯也以常见的措辞确认这一点：

目前，绝大多数非社会主义者所视为的社会主义的许多事物，在我看来似乎只不过是社会主义的机器而已，我认为社会主义大概必须在战斗的条件下使用这部机器，而且在社会主义实际建立之后可能也会使用一段时间；但是我认为它不是社会主义的本质。<sup>②</sup>

然而，他这个观点的结果不是修正社会主义观念，而是强调社会主义观念。莫里斯怀疑

简单地说，这文明的商业化社会的巨大组织是不是在同

---

① 《共产主义》，第 661 页。

② 同上书，第 662—663 页。

我们社会主义者玩猫捉老鼠的游戏。这不平等的社会是不是会接受上述那种带有社会主义性质的机器,然后用它来支持那个社会,虽然对那个社会可能要稍加修整,但仍然是个安全的社会。……工人可能得到较好的待遇、更好地组织起来,能参与自治,但他们要求与富人平等的抱负和希望却不会比现在强多少。<sup>①</sup>

莫里斯去世以来,实际的情况可以说正好是他所预见的那样;这样的洞察力可以用来衡量他作为一个政治思想家的品质。不过,他也只是在新的环境下运用本世纪对文化意义的思考所提供给他的评价而已。艺术界定了政治上的改革应该实现的一个生活水准:

我希望大家确信,如果不让文明的进步像轮子一事无成地转动那样毫无目的,那么,我们在此齐心协力地促进的艺术,就是人类生活的一种必需品。<sup>②</sup>

社会主义带来的变化就是恢复目的的手段。这种变化对机器的作用将是无限的,除非

由于繁荣的增长,工人满足了自己的欲望,安于表面的社会主义,不再追求真正的社会主义。他们不知道,如果他们以追求幸福的意图和期望来合理地处理他们自己的能力和自然资源,人生将会有何等的乐趣。<sup>③</sup>

---

① 《共产主义》,第 660 页。

② 《人民的艺术》,Nonessuch Morris 重印,第 520 页。

③ 《共产主义》,第 663 页。



一个社会主义政党的任务不只是组织政治变革和经济变革。更为重要的是,它还必须在工人中间培养并扩大真正的社会主义意识,以便最终使

他们懂得他们自己正面对着虚伪的社会,他们自己才是真实社会中唯一合理的成分。<sup>①</sup>

即使莫里斯以这种出色的方式对传统的观念进行了全新的运用,我们也认识了他背后的那个传统。因为莫里斯宣布这个传统延伸到我们这个世纪,而且为它持续不断的争论提供了舞台。

---

<sup>①</sup> 《共产主义》,第 665 页。

## 第二编 中间时期

在我们所考察的，而且继续到今天的这个传统中，莫里斯是个关键人物。在 20 世纪中期，莫里斯仍然是一位合乎时代的思想家，他指出的方向已经成为一个普遍的社会运动的一部分。但是在本质上，他属于伟大的维多利亚时代的叛逆者的行列，同这些叛逆者一样，具有一种精力，一种扩张，一种概括论述的专长，在我们这个批评具有专门化趋势的时期，他离开我们而成为一个历史人物。莫里斯去世之后，那种概论性的抨击和说教失去了生命，我们现在进行事后的详细考察，心中混合着既尊敬又怀疑的感情。

思想几乎无所谓分期断代，至少在一个特定的社会形态之中是如此。如果思想真的有分期的话，也与朝代和世纪无关。形容词“维多利亚时代的”所形容的气质其实终止于 19 世纪 80 年代；那 10 年中出现而且留下标志的新人分明是另一种调子。对于 20 世纪 20 年代英国的年轻一代来说，这个断隙代表了现代精神的出现，我们也一直这样认为。但是，现在从 20 世纪 50 年代的角度来看，关系又不同了。这个断隙已经不再存在于已成为断代人物的巴特勒(Butler)、萧伯纳、王尔德那一代了。在我们看来，我们的同代人、我们的心情，其实出现于 1914—1918 年大战以后。在心情上，劳伦斯是我们的同代人，巴特勒和萧伯纳则显然不是。其结果是我们要把 1880—1914 年这个时期当作一种中断期，既不是大师辈出的时期——不是柯尔律治或乔治·艾略特的时期，也不是我们同代人的时期——不是用我们这种语言谈论我们所认识的问题的作

家的时期。因此,属于该时期而影响了我们对社会思考的作家,我要在此辟专章简要地讨论。如果完全忽略他们,就会失去几个重要的环节。不过,或许除了休姆之外,我们在他们身上也不会找到什么非常新的东西:他们是在进行前代未完成的事业,试探性地重新选择方向。这种工作值得注意,但是我们只是简要地介绍。

## 一、马 洛 克

要为这个时期找个起点,最好的起点就是马洛克的《新共和国》(*The New Republic*):不是预示未来之事,而是告别我们正要离开的时期。《新共和国》微弱而又特别的光彩,为马洛克赢得的读者比我们合情合理的预测要少一些。他后来的作品,实质上的东西增加了,但其光彩业已丧失,几乎完全被世人所忽视。

《新共和国》出版于1877年,那年马洛克28岁;该书的计划是让我们讨论过的几位人物以及马洛克20余岁时的其他几位大师,在一次周末的家庭宴会上汇集一堂。在该书中,马太·阿诺德化身为卢克(Luke)先生、罗斯金为赫伯特(Herbert)先生、佩特为罗斯(Rose)先生、乔伊特(Jowett)为詹金逊(Jenkinson)博士,另外几位人物代表斯宾塞(Herbert Spencer)、克利福德(W·K·Clifford)、芬妮(Violet Fane),以及其他几位对马洛克来说比今天对我们来说更重要的人物。他们对一个理想的共和国进行讨论,使这次集合出现了非常精彩的滑稽模仿(parodies);就各种观念而言,该书的分量与赫胥黎早期的小说差不多。品赏马洛克对待这些人物的尊敬与不恭,非常有趣:例如,以赫胥黎那种有名的方式痛斥佩特(“他三句不离口的两个主题是自我放纵与艺术”);阿诺德几乎和纨绔子弟和讨厌鬼一样;罗斯金虽然被表现得像戏子,但显然是受到尊敬的。所有这一切是把该书作为一种记录:通过一位聪慧批评家的眼光来看这个传统的某一个阶段。

第三卷的第二章特别有用。例如：

那么，墨顿小姐说道，“你的意思是具有最高文化的人是所谓感情上的锦衣美食家(bon vivant)？”

“那当然是不太公平的说法——”劳伦斯开始说道。

“对不起，亲爱的劳伦斯，”卢克先生以他最庄严的神态插话说，“完全公平——公平得可敬，感情上的锦衣美食家！”他感叹道，“我感谢墨顿小姐教给我那个词，因为它提醒我们，”卢克先生慢条斯理地说道，仿佛他喜欢它们的味道似的，“我们对这件事的看法同某一位伽利略式的农夫(a certain Galilean peasant)的看法多么相近——墨顿小姐或许听说过此人，他正是用这个比喻来描述最高文化的，最高级的文化像正当的饥饿与渴望。我们在这件事上的观念与他唯一的不同之处，只在于时代精神使它变得稍加广泛而已。”<sup>①</sup>

即使我们希望从卢克先生手中救出阿诺德，“正是这个比喻”的反话也仍然击中要害。关于文化的辩论随后指向劳伦斯(主人)的定义——

我们关心的是我们周围的生活；文化的双重目的只是——使我们欣赏那种生活，以及使那种生活值得欣赏。<sup>②</sup>

——然后，这个定义稀释成为

---

① 《新共和国；或，一幢英国别墅里的文化、信仰和哲学》(The New Republic, or, Culture, Faith and Philosophy in an English Country House)，马洛克著，London，1945年重版，第147页。

② 《新共和国》，第155页。

文化的目标在于使我们变成作为世界上男人与女人的更好的伙伴。<sup>①</sup>

下面是对这个浅薄了的偏见，愤然发表的那种喋喋不休的戏剧性的说教：

艺术、绘画、诗，能成为你们的安慰吗？你们说这些是魔镜，能反映你们的生活。好——如果它们除了反映无精打采的秘密宗教仪式外，其他什么也没有，它们会比你们家里的玻璃镜强吗？……那么，如果你们要得救，你们该做些什么呢？我说，撕碎你们的心吧，而且不要修饰你们的外表。<sup>②</sup>

别墅的聚会至此结束，此外，就是精挑细选，重新邀请客人。

在《新共和国》中，马洛克不关心自己的保证，但是，他以后的著作表明，他或许是过去 80 年来最有能力的保守派思想家。后来他著作的基调是怀疑与批判，在那些教条主义的社会主义者或者是民主主义者看来，马洛克并无可取之处。《纯粹民主的界限》(*The Limits of Pure Democracy*, 1917) 预示而且胜过了 1945 年以来提出类似主题的许多著作。书中对政治和经济的辩论必须留待别处讨论，但是，在社会思考方面，其结果是马洛克的这句格言：

只有通过寡头政治，文明的民主制度才能懂得自己。<sup>③</sup>

马洛克在第七卷第二章推出他的文化观念：

---

① 《新共和国》，第 157 页

② 同上书，第 281—282 页。

③ 《纯粹民主的界限》，London, 1918 年，第 351 页。

在文明国家的社交品质所依赖的三种生活——知识生活、美学欣赏的生活以及宗教生活中，少数人的活动起了极为重要的作用，要是缺少他们的活动，公民群众无论拥有多大的物资财富，都将像今天在文明的边缘那些最近致富的人一样，变成文盲、迷信、半人半兽的野蛮人。<sup>①</sup>

### 民主理论的真理在于

少数人无论为文明添加什么可能的东西，多数人都必须根据他们的才能与之分享。<sup>②</sup>

但是，如果不承认并维护寡头政治（或少数派），则将没有什么东西可供分享：

多数人只有参预某些利益，才能繁荣兴隆，但是，除非多数人服从具有超人能力的少数人的影响和权威，否则将没有人能享受到诸如物质上的舒适、机会、文化以及社会自由这些利益。<sup>③</sup>

还可以简要地指出《纯粹民主的界限》的另外两点：马洛克从工资和教育两方面讨论机会平等的观念。他这样概述这个观念：

要求机会平等表面上的确具有某些革命的面貌；但实际上——其本质——却是一种中庸主义的征兆，或者说是一种

---

① 《纯粹民主的界限》，第 348 页。

② 同上书，第 352 页。

③ 同上书，第 392 页。

无意中带有保守主义的征兆,是正常人群想要摆脱也脱不掉的东西。“机会”这个有各种含义——一个浸透着言外之言之词——其意思本身即足以说明这一点。因为如果纯粹民主的理想要求得以实现,而且所有人的社会条件也由于法律的强迫而平等,那么任何人都将没有所谓平等不平等的机会……机会平等的欲望——地位上升的欲望——以古今各国具有典型道德的人的实际经验而论,是说人人(他自己也包括在“人人”中,但他本人认为自己是个杰出的人物)要有机会取得某种不是与别人平等、而是比所有人的才能所能获得的地位或条件更优越的地位或条件。<sup>①</sup>

然后他说,在工资谈判中,鼓吹机会平等的人实际上寻求的并非绝对的平等,而是相对的平等:也就是说,按照努力的程度、技术熟练的程度、训练时间的长短等等而将工资分级,同时主张“维持适当的分级”。其中所要求的(如果我们能试着解释马洛克的论点的话)是要有平等的机会去变成不平等。他说,这在大众教育中也同样;大众教育是让贫穷而有天份的孩子能有机会上进。这个观念假定

存在着一般的群众,他们的能力与工资代表一般正常的命运,在他们上面,是比较富足的命运——机会提供给才智高于一般群众的人的命运。<sup>②</sup>

因此,在马洛克看来,民主情绪的一大部分只是要求有权利变成寡头政治的一员。但是一旦按照纯粹民主的理论而满足社会每

---

① 《纯粹民主的界限》,第 280 页。

② 同上书,第 288 页。

个成员的这个要求,幻想就会破灭。民主理论是感情用事地保证这个要求可以如愿;但是社会与生产的事实仍将要求重大的不平等,以适应努力与能力上的差异,而且对努力的程度和能力的评估基础是事实,而不是鼓舞每一个人的民主理论所支持的那种自我评估。“群众”跟着纯粹民主的路走,只会受骗或者幻灭。因此,最好是承认普遍的幸福取决于特殊的能力与努力,必须刺激并维护这种特殊努力与能力,并且承认寡头政治不是民主的对立,而是民主的必要补充。

在这种论点中,可以相对容易地指出政府与社会贡献之间的混淆。但是,从萧伯纳和威尔斯可以看出,在这个时期,卡莱尔首先界定的“才能贵族”是一个流行的观念。我们现在可以看到这个观念与武断的不平等难免混同,因此也看出马洛克的局限。然而,当时民主观念需要有对它提出质疑的人,而马洛克总是非常精明,引人注目。

## 二、新 美 学

如果英国在 80 年代与 90 年代真的产生了一种新的美学,那将是那 20 年的一大光荣。然而 60 年代晚期由佩特兴起的所谓“为艺术而艺术”的学说,实际上只是重述第一代浪漫主义者的一种看法。这种重新陈述的最极端形式可以从惠斯勒(Whistler)中发现,但是立场与惠斯勒相关的佩特和王尔德也显然延续了早先的传统。我们只需要追溯在某些极端的重新陈述中接近于否定的那一点。

我们有时认为,观念上的改变或许可以视为与散文的改变相一致——一种往糟糕的改变。这在佩特身上是特别明显的;如果我们透过薄纱,他的观点实际上是华兹华斯、雪莱、阿诺德观念,从



他论述华兹华斯那篇文章的结论中可以明显地证明这一点。佩特写道：

生命的目的不在于行动，而在于沉思(contemplation)——“有”(being)而非“为”(doing)——也就是心灵的某种气质：这是一切较高道德的原则，只不过形态不同而已。在诗、艺术之中，如果你涉及它们全部真正的精神，就会不同程度地触及这个原则：这些尽管无益，却是为了观赏的喜悦而观赏的典型。以艺术的精神对待生活，会使生活成为手段与目的化合：鼓励这样对待生活，则是艺术与诗的真正道德意义……不教训人，不逼人接受规则、甚至不刺激我们走向崇高的目的；而是将思想从生活机械中移开片刻，将适当的情感，固定在人类存在中的、任何机械力量都影响不了的那些伟大事实的景象之上……证明这种带着适当的情感的景象是所有文化的目标。<sup>①</sup>

这段陈述中继承传统的成分显然可见：“有”与“为”之间的区别、对“唯机械”的批评、把这种“艺术与诗的真正道德意义”描述为“文化”——所有这些，只不过是在总结以前漫长的传统，甚至字句都不变。在《文艺复兴》的《结论》中，佩特写下那句有名的结束语时，是否他认为正在发表什么不同之论，这是值得怀疑的：

这种智慧最多是存在于诗的激情中，美的追求中以及对艺术本身的爱好中；因为你从事艺术活动时艺术坦白地宣称，它给你的，就是给予你的片刻时间以最高的质量，而且只

---

<sup>①</sup> 《欣赏：兼论风格》(Appreciation; with an Essay on style), 佩特著, London, 1907(第3版), 第62—63页。

是为了过好这片刻时间而已。<sup>①</sup>

因为，穆勒把诗描述为“感觉的文化”，佩特在这里所说的也不外此意。如果我们不赞成佩特的这种态度，我们必定也不赞同穆勒的态度——在讨论穆勒时，我已指出他的不足之处。但是，援引穆勒的人多有赞成之意，而佩特却通常在一片玫瑰和星星的迷雾中受到驳斥。这片奇怪的云雾的构成正是整个关键的所在。通常被排斥的不是佩特的学说；确实，像理查兹(I. A. Richards)这样严厉的专家的学说就非常接近佩特，而两人引起的反应截然不同。我对佩特的排斥是他所举的例子，而这些例子的实质是他风格的最差之处。我们常说，这就像我们只知道七弦琴和笛子的声音；而当我们重复这些词时，却听不出什么乐器。推崇感性的补救力量，往往是引人注意你所举的例子，即使这些例子只寓于推崇的语言之中。作为导师，佩特只投身于伟大的旧事业之中，他的说教遭到排斥，也正意味着从济慈到阿诺德的整个浪漫主义立场遭到拒绝。以前强调文化，是强调某几种思想与感觉在人类整体生活中的功能；被适当地作为道德功能来描述。佩特在这个较大范围的传统中论述这个功能；在他总的论述中，他与他的同行们是一致的。但是在他所举的例子中，常常体现这个立场中长久潜伏的反面成分：将整个运动和互相作用的过程简化为一个破碎的、孤立的产物——佩特那个沉思生命的意象：生命“与那些形式抗争，直到获得各个形式的秘密，然后在至高无上的、艺术的生命观中让它们各自退回其原位。”<sup>②</sup>他对蒙娜丽莎的神化是这个意象的典型，但是，根据他与艺术的关系，他似乎确实不能区分一件艺术品的条件——一件已完成之物，内含一种已经获得的静止——以及任何生活的条件：生活

---

① 《文艺复兴》(The Renaissance)，佩特著，1904年版，第239页。

② 《文艺复兴》，第229页。

尚未完成,而是正在进行,而且只在幻想中才能超脱一个持续不断的过程和整体的条件。因此,佩特那种感性是将一个普遍而积极的命题简化为该命题的否定。对于创作中的艺术家,对于作品所沟通的观赏者来说,为艺术而艺术是一句合理的格言;在这些时候,“为艺术而艺术”却只是对注意力的界定而已。那种反面成分则是那种幻想——通常可以解释的幻想——即认为一个人可以变成、可以混合于一件已完成的作品的那种幻想。佩特常常有这种幻想,因此非常容易理解,那的确是对强调文化的全面歪曲;如果没有这种幻想,佩特显然就能继续并传达对文化的那种强调。

惠斯勒是庸俗化了的佩特,但是这种庸俗化在某个方面是一种收获。他不像佩特;他拒绝既有的主题,尤其是罗斯金提出的主题。惠斯勒反对那种认为过去,尤其是中世纪,对艺术的关心更为普遍,而且艺术更充分地与普通人的生活结合为一体的说法,他认为:

听着!从来就没有什么艺术时代。从来就没有什么爱好艺术的国家。……如果说今天艺术是罕见的,从前也一样稀少。衰败的说法是不真实的……,认为艺术的伟大与国家的光荣和美德之间有关连也是不真实的,因为艺术并不取决于国家的存在,所有的民族可以从地球的表面被消除,但艺术却永存。<sup>①</sup>

佩特实际上把艺术与生活分开(这种分开是由于两者的混淆所引起,结果是把生活简化为艺术的条件),惠斯勒的这种看法则扩大了这种分离,使之一跃而成为一种理论,然后完全与佩特在他

---

<sup>①</sup> 《惠斯勒先生的“十点钟”》(*Mr Whistler's 'Ten O' clock'*), London, Chatto Windus, 1888年,以下注简称《十点钟》。

总的论述中所继续的传统相对立。惠斯勒说“听着！”我们听了。我们同意“衰败的说法”有一部分是不对的；我们也同意他对“品味”的猛烈抨击：

“品味”长久以来已被混淆为能力，而且被认为有充分的资格下判断。……大家欣然以为艺术是仁者见仁、智者见智的东西；而且认为现代的素养再也不能容忍认为艺术应该以像科学那样严格和确定的规则为基础的说法……“品味”的黄金时代便开始了。<sup>①</sup>

这只不过是华兹华斯 80 年前所说的话，但是仍然很中肯，下面的看法同样：

艺术进城了！……被哄入人群，作为文化和文雅的证明。<sup>②</sup>

这些话是对时尚风气合理的批评，但是惠斯勒的批评太肤浅而且混乱不清，无法再深入。下面的陈述就是一例：

人性取代了艺术，对上帝造物的解释有用处。美与德相混淆，看一件艺术品，大家先要问：“它有什么益处？”<sup>③</sup>

纽曼也曾要人们注意“美”和德的类似混淆，注意“品味”的不

---

① 《惠斯勒与罗斯金；艺术与艺术批评家》(Whistler V. Ruskin, Art and Art Critic), 第 4 版, 未注年代, 第 14—15 页。

② 《十点钟》, 第 7 页。

③ 同上, 第 9 页。

足之处,但是现在要注意的是,惠斯勒认可了相反的现象,以艺术取代人性,而且“德”不仅与“美”分开,还变成无关紧要的东西。阅读佩特的著作,我们有时候可以看到这种观点已先有了基础;而惠斯勒也就是继承佩特,才形成了他唯一的明确的论点:

我们只有等待,等到那身上带着众神标志的上帝特选的子民来到我们中间——他将继续先前未竟的事业。即使他永远不出现,我们也满足了——美的故事已经完成——已经雕在巴台农神殿(parthenon)的大理石中,已经在富士山下,和鸟儿一起绣在北齐的肩子上了。<sup>①</sup>

文中的调子掩饰不了它的屈从:一种使惠斯勒有时能发出豪言壮语的屈从。把艺术与“美”抽象化到这种程度,把人贬低到卑谦观赏者的地位,是对雪莱或济慈的积极肯定的毫无意义的丑化——对与原意有关的丑化。惠斯勒踩到浪漫主义陷阱的弹簧了。

相比之下,王尔德是个传统人物。针对惠斯勒对艺术家的解释,他的直接回答是清醒的(如果他所使用的词汇是自觉的话):

艺术家不是一个孤立的事实,他是某种环境和某种伴随物的结果。<sup>②</sup>

在《社会主义下人类的灵魂》(*The Soul of Man Under Socialism*)

---

① 《十点钟》,第29页。(巴台农神殿,希腊雅典祭祀雅典女神处。北齐(1760—1849),日本浮世绘与版画名家,其《富士山三十六景》(1826—1833)是日本风景画的杰作。——译注)

② 《王尔德与惠斯勒:王尔德与惠斯勒之间尖刻的通信》(*Wilde v. Whistler, being an acrimonious correspondence between Oscar Wilde and James A. McNeill Whistler*); London, 1906年,私人出版,第8页。

一文中,他重复了人们所熟悉的、出自阿诺德和佩特的一个论点:

人的真正完美不在于他有什么,而在于他是什么。<sup>①</sup>

在别的地方,他说,人类恰当的活动

不是“是”,而是“有”,而且不只是“有”,而是“将成为”(becoming)什么<sup>②</sup>。

人类的“真正理想”是“自我文化”(self-culture);而且只是“人类经验的传递”才使文化成为可能,而“只有批判的精神”才能使人类经验臻于“完美”。<sup>③</sup>

根据王尔德的论述,这种“新美学”有三个原则:一、“艺术永远只表现它自己”;二、“一切低劣的艺术都来自回归生活和自然,以及把生活和自然升华为理想”;三、“生活模仿艺术远远多于艺术模仿生活”。<sup>④</sup>

于是王尔德发现:

一切艺术都是不道德的……为情感而情感是艺术的目标,为行动以及实际的生活组织(我们称之为社会)而情感,则是生活的目标。社会作为伦理道德的起源和基础,只是为

---

① 《社会主义下人类的灵魂》,王尔德著,《论文集》(Essays), Pearson 编, London, 1950年,第232页。

② 《作为艺术家的批评家》(The Critic as Artist);同上,第152—153页。(“有”(being)即“存在”、“已固定”之状态;“变化”(becoming)即“处在变化之中”,含有“成长”之意。——译注)

③ 同②,第156—157页。

④ 《谎言的衰败》(The Decay of Lying);同上;这种论调书中随处可见。

了集中人类的精力而存在……社会经常原谅罪犯,却从来不曾原谅梦想……在社会舆论中,沉思是任何公民都可能犯下的最严重的罪过,而在最高的精神文明看来,沉思则是人类的正当行为。<sup>①</sup>

在这一点上,王尔德与佩特和阿诺德是一致的,但是,他对社会的态度却出人意料。例如:

文明需要奴隶。……要不是有奴隶来做丑恶、可怕、无趣的工作,文化与沉思几乎是不可能的。把人当奴隶是错误的、不安全的、不道德的。而机械奴隶、机器奴隶,则是世界的将来要依靠的。……目前,机械与人竞争。在适当的条件下,机械将为人服务。……机器将是新的奴隶。<sup>②</sup>

这是王尔德式矛盾的一个很好例子,这不仅是口头上的矛盾,而且体现了感觉上的一种真正调整和前进。他对社会主义的主张也是如此:

社会主义建立以后的主要的好处将把我们为他人而活的病态生活的必然性中解脱出来,在目前的条件下,这种必然性几乎压迫着每一个人。<sup>③</sup>

此话看来或许像是在赶时髦,其基础却是一种真正的感觉:

---

① 《作为艺术家的批评家》,同上,第152—153页。

② 《社会主义下人类的灵魂》,同上,第245页。

③ 《社会主义下人类的灵魂》,第227页。

所谓自私,不是只依自己欲望而生活,而是要求他人依我的欲望而生活。①

这对于阿诺德的腓力斯人以及其他一些社会主义对手所特有的主要作风,是一个可贵的批评。在卖弄说教的高尚词句之后,王尔德在事实上经常达到了更接近普遍人性的感觉:

对贫民的品行可以爽快地予以承认,但又大可遗憾。……贫民中的精华分子从来不知感恩。他们不知感恩、不满、不服从,充满反叛性。他们这样做是很对的。②

艺术不是对社会变迁的争辩,而是其必然结果:

社会主义将……为社会恢复其作为一种完全健康的有机体提供了条件,并保证每个社会成员的幸福。它将赋予生命以实际的适当的基础与适当的环境。但是,生命要能充分发展到最高的完美模式,还需要另一样东西,那就是个人主义。③

艺术,“世界所知道的最强烈的个人主义形式”体现了由社会变迁将带来的普遍生活。然而艺术不仅只是与“物质主义”对比而已:

人们……愤怒地斥骂物质主义,忘记了任何物质的改善

---

① 《社会主义下人类的灵魂》,第 266 页。

② 同上书,第 230—231 页。

③ 同上书,第 228 页。



都曾经把世界精神化。<sup>④</sup>

因此,虽然“新美学”本质否定社会,而王尔德最终也未能例外,但是在王尔德身上,对孤立的美学乐趣的追求却伴随着一种真正值得尊敬的普遍人性。如果说对于一般人的生活他始终是一位吹毛求疵的旁观者,但是他很聪明,能明白有教养的个人生活的基础必须重新以转为卑微的普遍条件来构成。他重述阿诺德的一般看法;在阿诺德的次要继承人中,不是佩特是他,第一个能在重述阿诺德的一般看法时,既不带阿诺德那种惯有的维多利亚时代道德的包袱,又能把同样的绝望、连声斥骂的旁观者发出的嘲讽,缩小和修炼成为一种更锐利、更自觉的智慧锋芒。王尔德,这位在一个无比可敬的传统中玩耍的浪子,或许正是体现了这个传统中仍然值得学习的东西。

### 三、吉 辛

吉辛在教科书中仍然占有一席之地,但是最近很难看到有人重编他的作品,由此可见,他如今受到普遍的冷落。但是,如果《众生之道》(*The way of all Flesh*)、《托诺·班吉》(*Tono Bungay*)或者《有产者》(*The Man of Property*)仍然是有用的读物,那么吉辛的《新格拉布街》(*New Grub Street*)或《阴曹地府》(*The Nether World*)无疑同样值得一读。吉辛的引人之处,在于他作品的两个方面:他对文学作为一种交易的分析——这种分析使《新格拉布街》成为一部小小的经典之作;以及他对社会的观察和态度——在小说《阴曹地府》和《德谟斯》(*Demos*)中,这些观察和态度为一个意义重大而又持续不断的过程提供了证明。第一点因为该书的年代而更使人感兴趣;吉

---

<sup>④</sup> 《作为艺术家的批评家》,同上,第125页。

辛在 1891 年写了《新格拉布街》，这是观察新的新闻文学和新的市场对文学影响的关键时候。小说以对比的形式戏剧性地表现了这些影响：一边是身败名裂的小说家雷尔顿(Reardon)，一边是“新”的一种作家贾斯珀·米尔文(Jasper Milvain)。米尔文的说明很有特色：

请分清雷尔顿和我这样的人的差别吧。他是属于不切合实际的老式艺术家；我是 1882 年的文人。他不让步，或者说得确切一点，他无法让步；他迎合市场需要。……文学在今天是一种交易。撇开光靠非凡的才能就能成功的天才不谈，一帆风顺的文人就是成功的商人。他首先考虑的是市场；每逢一种货物销路不畅，他马上拿出新的、更合人胃口的东西。他完全清楚一切可能的生财之道。他无论卖什么，都能使各方人士掏腰包。……雷尔顿做不来这种事情，他赶不上时代了；他卖稿子的样子简直就像他还住在约翰逊博士时代的格拉布街一样。可是我们今天的格拉布街变了样；它有电报传播设备，它知道世界各地需要什么样的文学食粮，无论街上的居民怎样寒酸，但都是精通生意的买卖人。<sup>①</sup>

这是如今常见的事，但却没出比米尔文更出色的描述。吉辛善于呼应，让米尔文以行动说明他初出道时所发的这些观感是有道理的。在小说的结尾，米尔文高卧于“梦境一般的洞天福地”，娶了雷尔顿的遗孀，她是《时潮》(*The Current*)编辑，还写了一篇彬彬有礼的评介——《埃德温·雷尔顿的小说》(*The Novels of Edwin Rear-*

---

<sup>①</sup> 《新格拉布街》，吉辛著，London，1927 年重版；第 1 章，《时代人物》(*A Man of his Day*)，第 4—5 页。(格拉布街，原是伦敦一街名，现为弥尔顿街，18 世纪这里居住的大多是穷苦的小作家。——译注)

don)。

如果说米尔文是个不祥之兆,那么企业家惠尔普德尔就是另外一个。玩过了《小说写作速成十讲》(*Novel-writing taught in ten lessons*)的主意后,他发现他的真正命运是要开办“现代最值得注意的事业”中的一项:

让我解释一下我的原则。我打算我的报纸面向受过很少教育的人;也就是说让公立学校现在正在培养出的伟大的新一代看,让那些刚好能阅读但学习不能持久的男女青年们看。这些人在火车上、公共汽车和电车上都要有一些读物来消遣。除周刊外,他们通常是不喜欢看报纸的;他们要的是最轻松、最显的花边新闻——片断故事、片断描写、片断丑闻、片断笑话、片断统计、片断愚蠢杂感。……在我的报纸中,每篇文章占的版面都不要超过两英寸长,每英寸都至少必须分成两段。<sup>①</sup>

这项计划实现了;期刊《谈天》(*Chat*)改名为《谈天说地》(*Chit-chat*),而且有了很大的改观。

不出一个月,这项新闻事业的高尚的新发展已经轰动了英国。<sup>②</sup>

吉辛是在《珍闻》(*Tit-Bits*)<sup>③</sup>之后写了此书的,虽然只隔数年;但是他对态度的评估——态度比方法不易记录——既有趣又令人信服。他详细探索新格拉布街的各个不同层次,甚至深入不列颠博

---

① 《新格拉布街》,第33章《光明的一面》(*The Sunny Way*),第419页。

② 同上书,第34章,《周转》(*A Check*),第436页。

③ 《珍闻》创刊于1881年,是专登杂碎新闻的周报。——译注

物馆的阅览室,他的描写大体可信。现在任何一位作家阅读该书,都可能会有一些荒谬的重新认识。这本书极有代表性,又极为深入透彻,而竟然没有被读者普遍地接受,实在是有些异乎寻常。

雷尔顿这位人物以及另一位较次要的人物——即现实主义小说《杂货商贝利先生》(*Mr. Baily, Grocer*)的作者哈罗特·比芬(Harold Biffen),在某种程度的共同的范围里,显然与吉辛本人有些联系。吉辛对比芬进行了某种程度的嘲讽,这是这部小说中总基调中比较成熟的一部分,也确实标志着吉辛创作道路过程中的一个重要阶段。在80年代,他还很年轻,处于最严重的压力之下;比起这个时期的作品,他1891年以后的小说(在1890年再婚)也许更好,但在许多方面却缺少艺术性和吸引力。《德谟斯》(1886)和《阴曹地府》(1889)不是伟大的乃至非常好的小说,但是,由于这两部小说直接继承了19世纪40年代“工业小说”的传统,有相当重要的意义。看一看在过去的40年中感觉结构有什么变化,这是很有趣的。

我们的第一个反应是,根本的结构完全没变。如果说吉辛的观察不如盖斯凯尔夫人那样富有同情心,论辩也不如金斯利那样明显,但是盖斯凯尔夫人和金斯利两人及其有代表性的读者,仍然会同情和认可《阴曹地府》和《德谟斯》这两部小说。但是,吉辛并未能引进一个重要的、而且至今仍有意义的新成分。他的素有“绝望的代言人”的称誉确实有双重的意义。像金斯利和盖斯凯尔夫人一样,他志在描述贫民的真正处境,并且提出抗议。

社会中那些兽性的力量使阴曹地府里充满苦难。<sup>①</sup>

但他也是另一种绝望的代言人:由社会与政治上来的绝望。

---

① 《阴曹地府》,吉辛著(1890年新版),第40章,第392页。

在这方面，他与我们当代的奥威尔(Orwell)大致一样，而且他们绝望的理由极为相同。是否有人称这为诚实，将取决于经验。

《阴曹地府》虽然是以后面这个成分为标志，但它基本上是一部以描述为主的小说，以西德尼·科克伍德(Sidney Kirkwood)和简·斯诺顿(Jane Snowden)这两个人物为主，这两个人物是早先这类小说的理想模式：

每个人的生活都没有什么值得庆贺的地方。他青年时代的雄心屡挫而尽，既不是艺术家，也不是正义之战的领袖。她不是能够以身作则的社会救星，既不是人民的女儿，也没有财富去救济人民。但两人都有工作。使他们出名、给他们鼓励的只有他们对正直和仁慈的爱；他们与更不幸的人站在一起，给勇气不如他们的人带来一些安慰。他们的处境并非完全黑暗。<sup>①</sup>

这当然是一种维多利亚时代的解决方式：完全听天由命，只是献身于几乎完全看不到什么规模的慈善事业而已。

在《黎明时的工人》(*Workers in the Dawn*, 1880)中，吉辛曾经是个明显的激进派，但是书名的伤感说明了那是一种岌岌可危的寄托。他的幻想破灭了，正如我们在书中所看到的，破灭的过程与其说是真相的发现，不如说是一种特殊感受的记录——我们可以把那感受称为“消极的认同”(negative identification)。小说《失去阶级地位的人》(*The Unclassed*, 1884)中有几位雷尔顿的前身，吉辛对“消极的认同”最好的描述即出自其中一人之口：

我常常以撕碎以前的自我而自娱。在忙于猛烈的激进主

---

<sup>①</sup> 《阴曹地府》，第391—392页。

义、工人俱乐部演说以及类似事情的那些日子里，我并不是一个自觉的伪君子；我当时错在太不了解自己。为受苦的群众而发出的那股热情，只不过是一种为我自己饥不择食的激情而迸发的热情的伪装。我穷困而濒于绝望，生活没有乐趣，未来似乎无可指望，但我全身洋溢着剧烈的欲望，我的每根神经都像是一个呼喊着要吃饱肚子的饿汉。……我认同于贫苦与无知的人；我不是把他们的主义引入自己的主义，而是认为我自己的主义就是他们的主义。<sup>①</sup>

这种消极的认同，造成了大量的青春期的社会主义和激进主义，尤其是正在脱离（或者，以吉辛的个人历史而言，已经顶撞了）本阶级的社会标准的青春期社会主义和激进主义的原因。叛逆者（或者被驱逐者，如吉辛因个人行为问题而被就读的那家曼彻斯特学院驱逐）在反叛的心情中发现有个明显的主义可以代表被社会驱逐的人。他认同这个主义，而且经常是狂烈的认同。但是这种认同将会牵涉到实际关系，并且在这个阶段，叛逆者即面临着新的危机。问题不仅是他通常不会情愿接受那个主义的纪律，而且更为根本的是，他一向认为被驱逐者阶级是高尚的阶级（被驱逐者=他自己=高尚），其实完全不是一回事。被驱逐者阶级的成员非常混杂，既有很好的成份，也有很坏的成份，而且生活方式与他自己的方式不同。我不是说这样他就不可能再走下去：好几位有所作为的叛逆者也是像他这样开始的。但是在通常的情况下会导致产生幻灭。那个主义不会正好是他所追求的；受压迫的阶级有他们自己的意图、执著和缺点。叛逆者将以自己的方式反应：或者反应猛烈——说这些人是个威胁——“这群只受很少教育的暴民受兽性支配”；或者

---

<sup>①</sup> 《失去阶级地位的人》，吉辛著（新版，1901年重版），第25章《艺术与悲惨》（*Art and Misery*），第211页。

反应清醒——说这些人朽木不可雕——改革毫无用处，我们需要一场深刻、根本的改变。或者（例如我们自己这一代的情形：在30年代认同于工人阶级，现在则转而认同于受压迫的殖民地人民）他找到了一个新的主义。我并不是小看这种人遇到的困难，但我坚决认为他们为他们的演变形式所作的说明，不是记录了一个发现了的现实，而是记录了他们在情感上的压力和伸缩。吉辛发现了伦敦的贫民群众可憎；他的描述中充满了狄更斯或奥威尔概括描述的种种肮脏与邈邈。这里有两个要点。第一，从贫苦家庭出身的任何人听来，贫民不爱美、某些贫民撒谎、偷懒、自暴自弃，这并不是什么新闻。在实际社会经验之内，这些事都是可以接受并承认的；我们描述的毕竟是处于压力之下的实际的人民。高尔基能以自始至终而且绝不感情用事的敏感来记录贫民的缺点（如在《自传》（*Autobiography*）以及别的作品中）。但是高尔基不会以此就说贫民无法改变，也不会以此为理由而不满意民众的目标。他不曾有吉辛的那种幻想的倾向，因为那种幻想不是他依恋的材料，他的依恋生长于整个现实之中。第二，从整个处境内来看，贫民的缺点不同于只是消极认同的叛逆者所看到的缺点（叛逆者更加个人化，而且标准不同）。吉辛看到了真实的缺点，但是他把这些缺点归纳成一般化——他采用德谟斯（Demos）<sup>①</sup>这类抽象人物，使得这个过程变得非常清楚。他看到的缺点只不过是他认为的缺点的东西，客观上只不过是差别而已。《德谟斯》里有个好例子，偷懒的阿利（Arry）发言，然后是吉辛的评论：

“一个职员的见识，当然了。”

他的发音是把“职员”（clerk）这个词的字母拼出来；这就

---

<sup>①</sup> demos 是 democracy（民主）的希腊词根，意指平民、百姓，常作拟人化用法。——译注

使他显得更加卑贱低下。<sup>①</sup>

这个例子可以推荐给一位现代的美国保守主义者柯克先生(Russell Kirk),他把吉辛描述为“无产阶级小说家”,说吉辛发现贫民不高贵,是一种保守主义者的见证。<sup>②</sup>吉辛在此发现的一个美国人很能正确评论它——当然是讲话习惯的一个琐细差异,只是他自己那种暧昧不清的情感才使他把这个差异解释为“卑贱低下”。吉辛有许多这样的做法。《德谟斯》中还有另一个令人拍案叫绝的荒谬的例子,<sup>③</sup>说贵妇最终区别于暴发户的是在于她闭嘴唇的样子。吉辛的整个处理手法都有这类荒唐的例子。他的同情心由于一种不同的情感而显得颇为逊色:来自另一个阶级、物质处境与难以名状的、低下的贫民并无区别的这位叛逆者,有意强调一切可能的差别,并认定那些差别既真实又重要——他极尽这种做法的特点是对工人阶级的语言所抱的态度(工人阶级的语言本身就不是千篇一律的)。吉辛的这几部社会小说暴露了一些偏见与虚谬的立场,现在任何处于吉辛地位的人,或者任何处于相似地位的人,如果以批判的眼光来阅读这些作品,都能有所收获,当时这种处境本身的压力都迫使他们倾向那些偏见和立场。

比较好的情况是吉辛写了《德谟斯》或《阴曹地府》而没写出《黎明时的工人》。后者那种单纯的消极认同,读来毫无裨益,但是,那种认同的毁灭是很有教益的。我们必须强调的也就是毁灭。从《德谟斯》这部小说,我们读到的不是说社会改革无指望,我们读到的是吉辛的偏见与困境。他用心证明的情况发人深省:说一位信奉

---

① 《德谟斯,一个英国社会主义的故事》(*Demos, a story of English Socialism*),吉辛著(1897年新版),第31章,第407页。

② 《保守的心录》(*The Conservative*);柯克著,Condon,1954年;第337页。

③ 《德谟斯》,第14章,第202页。



社会主义的工人理查德·穆蒂默(Richard Mutimer)由于意外地承到一笔财产,必将造成他的人格败坏,而且终会淡化了他的原则。对这样的证明,我不以为奇,但是有趣的是吉辛认为这种情形可以类推到社会改革——该书的副标题是《一个英国社会主义的故事》。穆蒂默的命运总是可以预测的——可以预测到他重新变穷,又想为劳动人民服务,但一部分是由于他自己粗心大意,一部分是由于真正的失误,他被他想要帮助的人用石头打死。我们不必问他这是为谁而死,就感觉结构而言,我们又回到《费立克斯·霍尔特》了:如果你介入了,你就会惹出一身麻烦。

最后还有一条更为普遍的界线需要指出。在《新格拉布街》之后,吉辛重新回到他所擅长的研究:研究被驱逐与孤独的条件;但是在这种改变之前和之后,都有一个意义深长的样式存在:社会改革的幻想破灭,就转而寄托于艺术。在《失去阶级地位的人》中描述消极认同的那位韦玛克(Waymark)就是如此,在《德谟斯》中体现在“文学社会主义者”韦斯特雷克(Westlake)的妻子斯蒂拉(Stella)这个人物身上的也是如此,而韦斯特雷克与莫里斯(‘那个写了“黛芙妮”[Daphane]的人!’)有些关系。从下面这个例子的描述可见一斑:

与继续在演讲厅和街头的如此喧闹相比,在人类的其他事业中,有一种工作……在世界的混乱之外,寻求精神理想、让灵魂被美好俘虏的一些人的工作。<sup>①</sup>

这段话与“新美学”的关系十分明显,如果韦斯特雷克真的是莫里斯,也必将会有一些关于这种意思的言论。但是,如果撇开其偏颇而不实的基础不论,这种依恋的确是值得尊重的。吉辛延伸了这

---

<sup>①</sup> 《德谟斯》,第19章,第381页。

‘依恋——因为如何调和“世界的混乱”永远是极为重要的件事——而回归到文化观念早期演变中的一派；回归于乡村价值，回归于未被商业主义腐化的旧秩序，回归于对工业和科学的不信任（科学是“死不悔改的人类敌人”）。乡绅埃尔登（Hubert Eldon）从粗俗的、传播工业的社会主义者穆蒂默（Richard Mutimer）手中救出了美丽的旺里（Wanley）山谷。英国人热爱“常识……那种现在已不是常识的常识”，而且不信任抽象的东西，美德就能安居在由于这种热爱和不信任而存在的旧秩序之中。这是一个令人信服的结论，还是一个极其敏感又极为孤独的人在世界的混乱中所作的一种绝望的合理化呢，我猜想这是智者见智、仁者见仁的事。

#### 四、萧伯纳与费边主义

“我面前不就是工人阶级那位不折不扣的老朋友乔治·伯纳·萧么？你好，乔治！”

……那时候我并不老，对工人阶级的感觉也只是一心想把他们消灭，用通情达理的人民来取代他们。<sup>①</sup>

记着将吉辛仍记在心上，这是一条接近萧伯纳社会思想的正确途径。这是他经常声明的一点：

伦敦的社会主义运动唱着艺术与文学爱好者的调子时……大家认为只需要把社会主义教给群众（群众被模模糊糊地想象为一大群流民式的圣徒），这就像是把良种播在气温适宜的处女地上，只要等着种子自生自长就可以了。但是无产阶级这片土壤，既不是处女地也不是气温特别适宜……真

---

<sup>①</sup> 《一个老革命英雄之死》(Death of an old Revolutionary Hero)，萧伯纳著。

实的情况是，被虐待的人民比被妥善对待的人坏；归根结底，这就是我们为什么不应该让任何人受到虐待的唯一有力的理由。……我们所以应该拒绝将贫穷当作社会惯例来忍受，这不是因为穷人是社会的中坚，而是因为“穷人总归是坏人”。<sup>①</sup>

文中的反面批评有它的作用（屠格涅夫的《处女地》也有相同的批评），但是萧伯纳相信贫民的本质是恶，这一点则非常接近吉辛〔请把《卖花女》（*Pygmalion*）与吉辛的阿利比较一下〕。但是，这种信念寓于萧伯纳一种根本的、更为深刻的感觉之中：

我们必须坦白地承认：在资本主义人类总的说来是可憎的。……富人和穷人实在都可恨。就我来说，我恨穷人，巴不得他们消亡。我有点儿可怜富人，但也同样一心希望他们消亡。工人阶级、商业阶级、职业阶级、有产阶级、统治阶级，一个比一个可厌：他们没有权利活下去；如果我不知道他们不久就会死亡，而且没有必要让像他们那样的人来取代人民，我真的要绝望极了。……可是，我至少不是一个厌世者。我是一个感情正常的人。<sup>②</sup>

如果我们清醒地看待这种情绪，我们大概会看出这就是政治的永恒来源之一。煞有介事地把现有的人类描述为“资本主义的人类”，接着使之依附一个体系，作出一个有关一种新人类的预言，于是一种不能轻易直言的东西马上被合理化为一种人道主义的关

---

① 《明智妇女的社会主义与资本主义指南》（*The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*），萧伯纳著，London, 1928, 第 219 页。

② 同上书，第 456 页。

心。问题不在于我们怀疑萧伯纳的仁厚，他的“正常感情”，而在于我们十分清楚地看出这些感情是进入社会之前的感情：一种无法介入任何成人世界的感情。选择“消亡”一词并非偶然；它暴露了仍然能与个人的仁慈并存的、分裂了的情感暴力。会喊“人形兽”(yahoo)<sup>①</sup>的或许只有敏感、仁慈、孤独的人。

作为萧伯纳的政治的基础，这种情感是理性的。他的时代教他相信人类可恨，这种可恨并不是最终不变的，而只是人类不完全进化的标记。但是，这种进化的媒介何在，仍然是个问题。保证人类将由工人阶级掌握而得到新生的社会主义显然不能接受：可恨的人很难变成高尚的人。但是无论做法如何，都必须有人为人类带来新生；谁呢？马克思主义革命只是老掉牙的自由派浪漫主义。欧文式的革命——所谓你只要把新的道德世界清楚地告诉人类，他马上就会接受——也不可信。但是，尽管人类延续不断，可恨的人也完全不必“由和他们一样的人来代替”。既然不相信革命，那么就必须有一种具有革命性的不连续性。萧伯纳始终都未能摆脱这种进退维谷的境地，但是有一段时间，尤其是80年代与90年代，他遵奉的是一种特殊的、以费边主义为顶峰的英国传统。如果说现有的各个阶级都是可恨的，然而用阿诺德的话来说，“残余”永远都有：为普遍的人性感情而动心的人。如果卡莱尔与罗斯金对贵族恢复功能的诉求未能实现，但是永远还会有其他的贵族——知识贵族。决心走社会主义路子的萧伯纳选择了这些，作为实现他的寄托的手段。

萧伯纳与费边主义的联系极为重要，因为这标志着以前是分离的，甚至是对立的两个传统汇合了。以其正统人物西德尼·韦布(Sidney Webb)而论，费边主义直接继承了穆勒精神；也就是说，是由历史上一个新的形势的经验所精炼而成的功利主义。萧伯纳则

---

① “人形兽”(Yahoo)，源出英国作家斯威夫特小说《格列佛游记》。——译注

是卡莱尔与罗斯金精神的直接继承人,但是他没有走莫里斯的路。萧伯纳依附于费边主义,实际上是要卡莱尔和罗斯金与边沁并入同一流派,要阿诺德与穆勒结合。早在《费边社论文集》(*Fabian Essays*, 1889)中,我们就已经能看出他就这种意思;在粗略地阐明一项渐进改革的政策以后,他写道:

让我在结论中否认我对这条不可避免的、但又是污秽的、缓慢的、勉强的、懦怯的正义之路的所有的赞美。我斗胆要求各位尊敬那些热心人,他们仍然不相信数以百万计的人类同胞还必须处在恶劣的处境中,他们毫无希望地工作着,长期流汗受苦;而议会和教区委员会却不甘心地摸索着断断续续的零碎改善;这些热心人觉得,真理如此明确,冤屈如此难忍、幸福如此可信,他们一定能把全体工人——士兵、警察以及所有的人——召集在人类皆兄弟与人类应平等的旗帜之下,从而一下子把正义推上她应坐的宝座。不幸的是,正如蓟草长不出葡萄,在19世纪文明孕育的人类中也招募不到这支光明的大军。但是,如果我们发现其不可能而感到高兴,如果我们发现其不可能而没有感到刺骨的失望和痛苦的屈辱……那么,我们已经被我们的机构腐蚀到最卑鄙懦怯的自私地步了。<sup>①</sup>

这是萧伯纳的最佳感觉,但并不是一般的费边社社员会有的感觉。西德尼·韦布没有给人这种印象,在他看来,社会主义是直接了当的进化:

历史上僵化的事物更为危险……不过大势所趋,它们终

---

<sup>①</sup> 《费边社的社会主义论文集》(*Fabian Essays in Socialism*), 1931年版,第186—187页。

究无力抵抗。……在过去 100 年中把欧洲社会带往社会主义的洪流就是民主这个不可抗拒的进步。……民主理想在经济方面其实就是社会主义。……现在,地主与资本家发现蒸汽机是他们不曾驯服的怪物(Frankenstein)<sup>①</sup>;所以不可避免地随之而来的是都市的民主、政治经济学的研究以及社会主义。<sup>②</sup>

莫里斯对这段话,以及其中对稳定进步所作的镇静自若、令人钦佩的假设所作评论很值得回味:他说,费边主义者

大大低估了我们生活下的巨大组织的力量……这股力量只有巨大的势力才能对付;它会竭尽全力抵抗,不让自己被分解,不让自己失去真正的本质;它宁愿把世界屋脊拉塌而压在自己头上,也不愿意失去任何它认为重要的东西。<sup>③</sup>

(奇怪的是,韦布也想到参孙[Samson],但是措辞有所不同:“工业革命使劳动者在自己国家沦为没有土地的陌生人。政治革命正迅速使他成为他自己国家的统治者。参孙正感觉到要抓住栋梁。<sup>④</sup>”意味深长的是同一种比喻的不同用法。)

韦布的进化论把公共行政的一系列计划安排当作已经生效实现的事来议论,莫里斯接着写道:

---

① Frankenstein, 英国作家 Mary Wollstonecraft Shelley 于 1818 年所著小说中的生理学研究者,他创造一个怪物而自己被她毁灭,后喻自己的创造而无法控制的事物。——译注

② 《费边社的社会主义论文》(Fabian Essays in Socialism), 第 31—35 页各处。

③ 《改变的迹象》(Signs of Change), 莫里斯著, London, 1888 年, 第 46 页。

④ 《费边社的社会主义论文》, 第 37 页。

他是如此急于证明现在的工业制度包含着一些可能去造成一个社会主义制度的机构的那些陈旧事物……因此，他的文章给人的印象是，他以为我们已经进入到社会主义生活的最初几个阶段了。<sup>①</sup>

对莫里斯来说，韦布的错误在于

未顾及那机构可能致用的目的，<sup>②</sup> 却过高地估计一个社会制度的机构的重要性。

这些正是从卡莱尔到阿诺德对功利主义常用的批评方法。

莫里斯与韦布之间的争论，共产主义与社会民主之间的争论，至今仍然非常剧烈；还没有任何一方能最终证明自己是正确的。但是，把《费边社论文集》的争论向后移 30 年或 40 年，比较韦布为该书 1920 年版所写的导论与萧伯纳为该书 1931 年版所写的序文，那是很有意义的。1920 年的韦布依然如故：他追溯字里行间所涉及的论点，并加以注解；而且清晰地提出并讨论了以前被人们忽略的问题：

显然，我们对工会主义还没有引起充分的重视，……我们也没有充分重视合作社运动。……我们关于失业的说法失之千里。……我们高谈自由与博爱，却常常将平等置之脑后。<sup>③</sup>

但是，这些不足之处韦布都作了补救；他还请读者参考与这类

---

① 《共和》(Commonwealth)所刊评论，1890 年 1 月 25 日。

② 《共和》所刊评论，1890 年 1 月 25 日。

③ 《费边社论文集》，1920 年版导言；第 21—29 页。

问题补救的有关的著作。

萧伯纳的调子与此完全不同。他称莫里斯为“当时最伟大的社会主义者”。关于核心问题，亦即费边社主张宪制改变——这也是莫里斯所反对的改变，萧伯纳说：

今天已不像 80 年代那样肯定地认为莫里斯是不对的了。<sup>①</sup>

当然，萧伯纳在有生之年看到了法西斯主义，我们不能和和气气地把法西斯主义当作化石而忽视的。萧伯纳活着看到了本质的幻灭，这些幻灭阴魂不散地缠绕着他 80 年代的那些陈述。对穆勒或韦布来说，社会主义可以是民主的“经济相互对应面”，但是，对民主的信仰是真实的吗？

赤裸裸的真相是：民主，或者是通过人人投票选出的民治政府，从来就不曾是完全的现实；从曾经实现的非常有限的程度而论，它也算不上是成功的。每一个想将民主扩大的漂渺的希望也都落空了。……如果仍然有没有获得参政权的阶级来让我们的民主人士寄托他们一再落空的希望，毫无疑问，那么，他们仍然会吵着把新的一批投票者投入他们乌托邦的最后一条战壕；民主的风气也许可能再支撑一段时间。可能到处都有疯子在看望着儿童或动物享有投票权，以便完成民主的结构。但是，看起来大多数人都已经受够了。<sup>②</sup>

他说，资本主义，特别是分工制度，产生了极度的无知，以至于

---

① 《费边社论文》，1931 年版前言，第 9 页。

② 《明智妇女的指南》，第 452—453 页。



如果不是拿插图新闻、小说、戏剧和电影那些浪漫的东西来填塞我们的脑袋，我们可真要由于滥用智力而死于白痴了；这样的填料使我们活了下来；但它给我们的每样东西都这么虚伪，虚伪到如此荒唐的地步，以至于我们在真实的世界中都变成了或多或少有点危险性的疯子。<sup>①</sup>

结果是

人民权力愈多，愈是迫切需要具有某种理性、见多识广的超人的权力来支配他们，并且消除他们对国际谋杀和国家自杀的那种根深蒂固的钦慕。<sup>②</sup>

车轮到此转了一圈，萧伯纳与卡莱尔会合了。我们必须把“支配……消除”与“消亡”一起视为意义重大的感觉标志，但是，现在仍然要听听萧伯纳的议论。在使他皈依费边主义的心态中，继续提出了能引来社会主义和平等、真正由选举构成的贵族阶级提出的方案。然后，怀着以前幻灭的那种心态，他得出这样的结论：

正如机器的胜利一样，一切道德的胜利都是经过尝试和错误而取得的，因此，我们可以对民主和资本主义感到绝望而没有对人性感到绝望；的确，要是我们既了解它们又不对它们感到绝望，我们就是证明了自己已经毫无价值，世界也无指望了，只能等待一个新的民族被创造出来来完成我们失

---

① 《明智妇女的指南》，第 164 页。

② 同上书，第 451 页。

败的事业。<sup>③</sup>

费边主义把希望寄托于进化上,把它作为一种社会典范,上述这段话对此进行了嘲讽的扭曲:在萧伯纳的论述中,人性要进行一种超乎人类的进化。这位深具人性、痛恨他称之为“资本主义的人类”的人,或许一向都有这种扭曲。这个情况在现代社会思想中自有其代表性意义,而萧伯纳的论述总是那样明确和深入透彻,他将必然是在智慧方面一个查询的、经典的参考点。

## 五、国家的批评者

在工业行动上,劳工运动走自己的路;有时确实独立自主到使费边社社员会得出这样的结论,劳工运动是在为掌握栋梁而正在探索。但是,作为一个可以辨认的体系,劳工运动的政治行动总的来说是在费边社的指导之下进行的;在某些方面,我们如今是生活在一个韦布式的世界中。认为社会主义与国家行动一致,这就是韦布式世界的显著结果,而且,在我们正在讨论的这个传统中,这种认同还指向一个更进一步的论点。希雷尔·贝洛克(Hilaire Belloc)写了《奴隶国家》(*The Servile State*),切斯特顿(Chesterton)延续了我们已经追溯到这个程度的中世纪主义。这类批评的结论往下延续,引导出我们当代的一些著作,海克(Hayek)的《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*)就是其中的范例。然而,在这段中断期中,由彭提(Penty)、奥雷吉(Orage)、霍布森(Hobson)首开先河,而后由科尔(Cole)继续下来的行会社会主义运动也对国家作了社会主义的批评。这些批评趋向于19世纪传统的某些成分直接继承者。

贝洛克的论点是,资本主义作为一个制度,正在崩溃,而这种

---

<sup>③</sup> 《明智妇女的指南》,第459页。

崩溃是值得欢迎的。一个生产资料由少数人拥有并控制，而大多数人被迫处于无产者地位的社会不仅是错误的，而且是不稳定的。贝洛克认为这种社会从两个方面崩溃：一方面是国家采取福利行动（纯粹的资本主义无法体现的行动）；另一方面是垄断并限制交易。资本主义制度既然崩溃，只有两条路可供选择：社会主义——贝洛克称之为集体主义；以及大规模重新分配财产——贝洛克称之为分产主义。如果把我们的社会困境视为工业革命的产物，那就不能了解这种困境，因为现代社会并不是由于工业的发展而形成的；事实上

英国在工业制度以前就有资本主义。……在一连串重大发现之前，工业制度的策源地英国，就已经被一种有钱人的寡头政治所控制。<sup>①</sup>

少数人拥有财产而无产阶级没有财产的现代社会并非由工业革命所创造：

决定了我们现在受苦的这种坠落的处境的并不是什么物质上的原因，而是人类自己蓄谋的行动：少数人的恶意以及多数人的冷漠。……<sup>②</sup>

我们现在疾苦的根源实际上在于宗教改革以及对僧侣土地的掠夺。这个宗教改革造成了一个地主寡头集团，并且摧毁了中世纪晚期的文明——当时，财产的分配制度与行会组织正在慢慢造成

---

① 《奴隶国家》，贝洛克著（第三版，1927），第53、72页。

② 同上书，第53页。

一种所有的人“由于拥有资本和土地而拥有经济自由”的社会。<sup>①</sup>通过社会主义而恢复经济自由实际上是不可能的：集体主义的手段只会使资本主义仍然具有其根本的性质而延续下去。这样产生的不是集体主义国家，而是奴隶国家，在奴隶国家中，

群众将被法律强迫去为少数人的利益劳动，但是，作为这种强迫的代价，他们将享受旧的资本主义从没给过他们的安全。<sup>②</sup>

这种国家将是一部顺利运转的“机器”，完全没有“人性与有机体的复杂性”；<sup>③</sup>这就是为什么具有严谨头脑的官僚主义者——社会主义改革者的一个主要类型——会对这种国家感兴趣的原因。另一类型是理想主义者；由于认为财产不能说没收就没收，又认为“买下全部产权”不能真正改变拥有财产的方式，甚至可能是重新认可资本主义者，所以理想主义者将致力于使财产拥有者认识其负的责任，同时保证使领取工资的人负起一种互为补充的责任。这样一些改革手段也会产生奴隶国家，只是越来越增加法律的约束而已。

贝洛克的批评非常中肯，至今仍然能引起人们的注意。但是，除了大体上恢复旧有的信心之外，仍然没有阐明如何实施分产主义。贝洛克强调财产的重新分配必须在相当大的规模中进行，这正是资本主义所不容许的。他又说：

听从的是那些现在拥有小股财产者的意见的人——这些

---

① 《奴隶国家》，第 51 页。

② 同上书，第 116 页。

③ 同上书，第 127 页。

人是我们的资本主义的新闻界用铁路股份权或国债持有者的数目就能愚弄的人，而不是去听从进行严肃的经济讨论的那种人。<sup>①</sup>

这就是贝洛克没有论及而行会社会主义者所强调的地方。罗斯金和莫里斯的直接继承者彭提首先指出了“过去撒谎的历史学家所捏造的、对中世纪社会的偏见”，<sup>②</sup> 他接着又说：

我们势必会回到中世纪的那种社会安排，这不仅是由于行会复辟，我们将永远无法重新完全控制社会的经济力量，而且因为重新回到一个比较单纯的社会状态是十分迫切的。……当任何社会发展到超越某一点，人类的心灵就无法获得这个社会的适当秩序安排所必需的全部细节。<sup>③</sup>

这种发展的结果就是“今天盛行的”以及“现代社会开始崩溃的预兆”的无政府精神。对各种权威的不尊重与日俱增地合法化，但是这种不尊重可能

发展成反抗在一般意义上的权威和文化。……对于那些认识到健康的社会制度取决于活生生的文化传统的人来说，这是一件相当值得关心的事情。不真实的文化，如今天的学院派文化，其趋向是把人民区分为阶级和集团，并且最后把他们孤立成为个别的人。真正的文化，如过去的伟大文化，则把人民结合统一起来。……恢复这样的一种文化，是我们最紧迫的

---

① 《奴隶国家》，第 8 页。

② 《行会与社会危机》(Guilds and the Social Crisis)，彭提著，第 28—29 页。

③ 同上书，第 46—47 页。

需要之一。<sup>①</sup>

费边社的集体主义的道路被坚决地抛弃：

它从未自认为是一种艺术的理想。它最后甚至不敢自认为是人类的理想。反社会主义者说，社会主义不注意人性，是言之有理的。<sup>②</sup>

需要人性与“工业需要艺术”是同一回事。<sup>③</sup> 费边主义的纲领是“太多智力而太少人性，以至于永远抓不住生活的现实”，<sup>④</sup> 这种纲领的支持者的心理使他们寻求“一种外在秩序”，因为他们缺少“任何个人的组织原则”。<sup>⑤</sup> 这种努力表而上似乎有理，但是

有闲国家(Leisure State)与奴隶国家(Servile State)是相辅相成的，两者相互包容。<sup>⑥</sup>

作为另一种选择的行会纲领提出：

废除工资制度，通过一个使各种国有行会与共同体中其他具有民主功能的组织联合作用的制度，重建工业自治。<sup>⑦</sup>

---

① 《行会与社会危机》，第 47 页。

② 同上书，第 57 页。

③ 《以旧世界取代新世界：后工业国家之研究》(Old Worlds for New: a study of the post-industrial state)，彭提著，第 28—29 页。

④ 同上书，第 33 页。

⑤ 同上书，第 33 页。

⑥ 同上书，第 35 页。

⑦ 同上书，第 176 页。

“与共同体中其他具有民主功能的组织联合作用”，是对原先的“与国家联合作用”这一短语的修正，显示了这种批评的顶点。在遇到具体问题时，建立行会的纲领变得极为困难，而且争议迭起。在行会主义者中，只有科尔能将一个强调转化成一个实践上的命题，但是，他在论著中进行了充分的发挥之后，也只是把这个纲领转化成现有社会组织形式中的一项强调。因为实践上的这些困难，不仅在于难以发现一股能实现这种纲领的社会力量，而且在于“工业自治”与高度的经济集中能否并存这个问题。这也造成了历来非常容易地忽视这种强调的价值以及对其他各种社会主义纲领的批评的价值。正如科尔 1941 年所重新论述的，根本问题在于“民主与巨大势力无比是敌对的”。<sup>①</sup> 一个势力强大的中央权威具有种种危险，一个普遍的官僚组织也有种种危险，行会社会主义者曾呼吁人们注意这些越来越明显的危险。另外，只是被构思为一种“机构”的社会主义也有日益明显的危险，而且已经在工人阶级中造成一种骚动不安，特别是在工业组织这些问题上更是如此。逐渐放弃对中世纪的观念与样式的信赖，这将是不可避免的，但是，用“共同体”一词而不是用“国家”一词所概括的思路，至今仍然是我们的传统中的本质成分。这种思路对 19 世纪文化思想的依赖是显而易见而且十分重要。

对“共同体”的强调已经逐渐受到来自多方面的支持。在追溯到这个传统的创始者伯克的一个论点上，现在许多人都同意科尔的这个说法：政治上的

民主主义者决意要把个人与国家的关系剥得精光，认为其他一切旧有的社会组织都沾染着贵族的腐败或者特权的垄断。他们的代议制民主被设想得像原子一样，认为只要千

---

<sup>①</sup> 《社会理论论集》(*Essays in Social Theory*)，科尔著，London, 1950, 第 90 页。

百万投票人每人都把票投入一个池子,这个池子就会神秘地沸腾成为一股普遍的意志。这种突变没有发生过,也不会发生。离开他的同类,离开他和他们一直苦心学习治理的小团体,个人就失落了。他无法控制国家;国家对他来说太大了。民主对国家来说是一种伟大的追求;在实践中,民主则大致上是一种虚假的东西。<sup>①</sup>

但是科尔指出,各种以真实的集体经验为基础的自愿民主协会实际上已经成长起来;而我们正是必须在这种“充满生命力的协会”里寻找民主的现实。行会社会主义者未能把这种生命力扩大到整个社会上去,但是他们的强调既有创新,而且是不可缺少的,至今仍然如此。

## 六、休姆

如果说中间期开始于马洛克不成熟的怀疑论,那么它可以说结束于休姆论著中成熟的怀疑论。休姆以自他以来已具有普遍性和代表性的方式,直接向传统的根源发起挑战,这是成熟怀疑论的唯一新颖之处。他34岁去世,他的作品也没有体现任何完整的体系,但是他在准备工作中所进行的强调(这种强调可见于他死后编辑成册的《思索》一书)向代代相传的思考方式的某些方面进行了强有力的、富有成效的挑战。

休姆的基本论点是,文艺复兴以来支配欧洲的人文主义传统正在崩溃;这种崩溃是值得欢迎的,因为人文主义的根本信念实际上是荒谬的。他认为浪漫主义是人文主义的极端发展;他摒弃浪漫主义,预期社会可以依照他称之为古典的不同原则来一场根本的

---

<sup>①</sup> 《社会理论论集》,第93页。



转化。他这样区分浪漫主义的与古典的：

一切浪漫主义的本质在于：认为人、个人，是一切可能性的无限的蕴藏地；如果摧毁压迫人的秩序而重新安排社会，这些可能性就有机会变为现实，然后就会有进步。古典的定义与此恰恰相反。人是相当固定而且有限的动物，其本质绝对持久不变。只有靠传统和组织，他才能完成任何体面的事。<sup>①</sup>

这段话所作的区别必须由另一个定义加以补充：

一切浪漫主义来自于卢梭，其关键之处甚至在《社会契约》(*Social Contract*)的第一句就可以找到。……换言之，人的本质是某种奇妙的东西，人具有无限的力量。如果他现在还没有表现出这种奇妙的东西和无限的力量，是因为存在着外在的障碍和桎梏。社会政治的主要任务正是在于搬掉这些障碍和桎梏。与此相反的观念体系……古典的、悲观的或者其对手称之为反动的意识形态，其本质又是什么呢？与这个体系本身恰恰相反的人类观念，即认为人的本质是恶的或有限的，因此只有通过纪律——伦理的、英雄式的或者政治的纪律——才能完成任何有价值的事情。<sup>②</sup>

至此，休姆只不过是重述了伯克的观点，虽然伯克并没有采用这种浪漫的/古典的区别。在他分析法国大革命的推动力方面，以

---

① 《思索：人文主义与艺术哲学论文》(*Speculations, essays on humanism and the philosophy of art*)，休姆著，Herbert Read 编，London，1954年重版，第116页。

② 同上书，第255--256页。

及在他抛弃法国大革命的一些原则方面,休姆显然是重复了伯克的观点。我们必须记住,强调秩序以抵制支配一切的个人主义的那种文化观念,有个重要部分即出自于这种分析与抛弃。但是,自伯克首开先河而一直延续至阿诺德,这种对秩序的强调一直与可能性的完美的观念互相关连,也就是人能通过教养而逐渐完美。休姆抛弃这种观念:

整个议题已经被搅乱,这是由于未能认识到有生命的人类事物与伦理和宗教的绝对价值之间的鸿沟。我们将严格地说属于神性的完美引入到人类事物,这样就由于未能把两者清楚地分开而使两者混淆起来。……我们把完美摆在不应该摆的位置上——摆在人这个位置上。因为我们痛感任何实际的事物都不能完美,于是我们把完美想象不是在我们现在的立身之处,而在离开我们某段距离的某条路上。这就是一切浪漫主义的本质。……如果我们继续满足于瞻望这几条路,我们将永远也不能了解宗教的态度。……所有的路都是关闭不通的,而只有这样领悟到生活的这种悲剧意味,才使人们能把所有其他的态度称为浅薄。<sup>①</sup>

因此,即使摒弃了浪漫主义认为“性本善而毁于环境”的观点,但在休姆看来,另外可行的看法也并非“人类本质有限,但可以靠秩序和传统作为纪律”而走向完美,而是“人类本质有限,但可以靠秩序和传统作为纪律而完成相当体面的事。”<sup>②</sup>从截然不同的宗教领域引入完美的观念,这是错误的输入。浪漫主义是“跌了价的

---

① 《思索:人文主义与艺术哲学论文》,第32—34页。

② 同上书,第117页。

宗教”(spilt religion),<sup>③</sup> 同样,对休姆来说,阿诺德下定义的那个文化,也是“跌了价的宗教”。

这个论点是休姆的主要贡献,以后一直有人广泛推广这个论点,T.S.艾略特是最突出的一个。20世纪的事件使休姆的这个论点得到人们的接受。人们摒弃浪漫主义者,都是以休姆的这些论点为根据。我们必须记住,我们对文化的思考已经超越了浪漫主义,但这种超越不是以休姆方式的超越。虽然休姆另外提出的观点是唯一可行的观点,我们对于一个剧烈动荡的世纪的经验是否认浪漫主义的沾沾自喜,而休姆给我们提供一种只是新的沾沾自喜而已。用沾沾自喜来描述休姆的古典主义似乎有些奇怪,但我认为他的古典主义其实就是沾沾自喜的古典主义。寻求其他可行观点的压力,使我们必须在人“性本善”与人“本质有限”之间选择一种,然后,要在一个绝望的世界中查看证据。然而,把这些另行提出的观点称为“前文化”(precultural)观点,或许是一种最好的描述。上述两种对人的看法都不是发源于对社会中的人,对文化中的人的看法;两种看法都是以对人孤立的、社会前的条件的思考为基础。休姆正确地指出了浪漫主义的“假范畴”(pseudo-categories)以及人文主义更普遍的“假范畴”。作为一种否定的批评,这种观点是非常有用的,指责它是悲观主义,纯粹是意气用事。悲观主义与乐观主义在这些最终层次上的对比,只不过是另外两个另行提出的有限看法,任何充分的文化思考都会发现这种对比是无要紧要的。我自己的看法是,休姆自己也局限于一个“假范畴”,也就是

一些抽象观念的范畴,这是我们事实上意识不到的抽象观念的范畴。我们不是去看它们,而是通过它们而看到其

---

<sup>③</sup> 《思索：人文主义与艺术哲学论文》，第118页。

他事物。<sup>①</sup>

这个假范畴是把一个最终的、本质的人类条件当成事实来接受：认为人类的本质奠定了，而且先于他，在特殊环境中的实际表现。问题不在于我们不可以思考这一点，而在于如果我们接受了这一点，就是把没有人能经验到的事物当作事实来接受。那么，我们就是在树立一个使我们无法充分思考的文化假范畴，因为对文化的思考，只能是对人类的共同经验的思考。休姆认为浪漫主义是“跌了价的宗教”，我同意他的看法，而且也认为早期的文化定义多属于“跌了价的宗教”。但是我认为他所谓的浪漫主义和他所谓的“古典”都落入假范畴的窠臼。实际上我们没有理由接受其中的任何一种观点。经验是在一个现实的处境中运动的，运动的方向只有由该处境内部的各种力量来决定。认为人可能完美或者是有限的观点，人性的乐观精神或者悲剧性的悲观精神，可以输入这个处境，但只不过是作为一种心情输入。作为诠释的任何这样的态度都可能是重要的，但是作为纲领，则是无关紧要的。它最精的地方是，这种态度只是将自以为是超越人类共同处境之上的幻想，自以为能以某个念头指导人类共同处境的幻想合理化。休姆想要作严格的、不加掩饰的、不带情绪的思考，但是他没有达到这样的境界。他的作用是以一个合理化代替另一个合理化，但是我们只有把两者都去掉，才能对文化进行思考。要接受实际经验，要投入我们极尽抽象之能事也逃避不了的真实处境，要比休姆所设想的还要难，而且必须拆除他与他的直接继承者都没有注意到的更多的假范畴。他为一种世界观札记而写的《灰烬》(Cinders)所揭示的心理，清楚地指出了他为了摈弃经验而不得不树立的障碍。

---

① 《思索：人文主义与艺术哲学论文》，第 37 页。

休姆从他的基本立场得出了某些的政治观点和某些重要的艺术主张。在政治上，他排斥进步观念，称之为“民主的浪漫主义”的产物，并指出这种观念来自与工人阶级运动并无必然关连的“一些中层阶级思想”。他自己的观点是

一切理论，如果不是由肯定人皆平等的公正观念推动而形成，如果不能对全人类有所贡献，那么就不值得认为有前途，或者不可能会有什么前途。<sup>①</sup>

由于这种看法，他赞同索雷尔 (Sorel) 对民主的意识形态的批评，并把索雷尔的批评区别于其他各种批评：

这些批评，有些只是浅薄的涉猎，没有现实意义，而其他的则是邪恶的批评，只是在玩弄不平等的观念而已。<sup>②</sup>

这些看法都是有益的，但是他没有进一步论述，实际上没有人去赞成这些观点。他似乎认为“革命的经济学”与“古典”伦理精神的结合，可能具有解放的作用，但是，除了法西斯主义所作的堕落歪曲之外，这种结合实际上没有出现过；在某些情境中，休姆的做法可以说与法西斯主义的作法有些相似，但在本质上有区别，因为他坚持平等——他的有些继承者所抛弃的、或者从未具有的一项保留条款。

他的艺术主张更为重要，即使只因为这些主张已经成为英国批评界的老生常谈就能说明这一点。在语言的运用上，他鼓吹

---

① 《思索：人文主义与艺术哲学论文》，第 259 页注解。

② 同上书，第 259 页注解。

“不带偏见的严谨” (dry hardness)<sup>①</sup>；据他的描述，浪漫主义的态度是“不动感情 (not damp) 的诗不是诗”，<sup>②</sup> 浪漫主义“永远在飞，飞过深渊，往上飞入永恒的飘渺之气……每隔一行就出现无限 (infinite) 这个词”。<sup>③</sup> 某些如今已经独具一格的学说也很重要：对自然主义的摒弃，“几何艺术”<sup>④</sup> 的理论，信奉“清晰、明快、机械的线条”，<sup>⑤</sup> 艺术与机械即将发生关系的观点，“这关系与所谓必须美化机械的肤浅概念毫不相干。问题不在于要以现有艺术的精神与方法来处理机械，而在于要创造一种有组织的、目前由机械无意识地示范了的原则所支配的新艺术”。<sup>⑥</sup> 从以上种种议论可以看出，休姆是一位真正的先驱：第一位重要的反浪漫主义批评家。

他当然全盘接受了对于 19 世纪认为一个社会的原则与该社会的艺术特点这两者之间有关系的 19 世纪观点。他把新的艺术运动诠释为原则普遍改变的第一个征兆，正如他曾以这种改变来诠释历代的艺术一样。他是一位具有非凡促进作用的批评家，在我们将艾略特与之相联系的、或者在另一个范畴中将里德 (Read) 与之相联系的那个传统中，休姆首开先河的地位必须得到承认并加以强调。其次，我们有几个悬而未解的重要问题：艺术的新情绪，对浪漫主义的摒弃，是否真的以休姆关于人类的“古典”观点为基础——因为那种观点似乎不可避免地要进行这样的摒弃；或者，在注意并促成这种情绪形成之中，休姆在他的那个“假范畴”中是否反应正确而诠释有误。但愿休姆能活下来帮助我们解答这些

---

① 《思索：人文主义与艺术哲学论文》，第 133 页。

② 同上书，第 127 页。

③ 同上书，第 120 页。

④ 同上书，第 77 页。

⑤ 同上书，第 97 页。

⑥ 同上书，第 104 页。

问题；但他在 1917 年捐躯沙场，对各方面来说都是一个损失。但是这些问题也带着我们走出中间期而进入我们直接生活在其中的现代时期。

## 第三编 二十世纪的见解

### 第一章 劳伦斯

劳伦斯在我们关于社会价值的思考方面所产生的重大影响，是很容易觉察到的，但是，由于某些原因，要精确说明他的实际贡献是困难的。这不仅是由于他在公众心目中投下的影子与他的实际作品截然不同，而且这种状况引起了重要的误解（如，认为他相信“性可以解决一切”；认为他是“法西斯主义强调血统的一个先驱”）。这些误解归根到底是由无知所引起的，虽然无知总是可怕的，但总是可以正视的。我认为主要的困难有两个。第一，在社会价值的问题上，劳伦斯现在的实际的观点是创新观念与探索前人学说所得观念的混合物。然而，因为他深入细致地采用并研究他从其他人那里学来的学说，所以在实践中很难区分哪些观点是创新的，哪些观点是外来的。第二，劳伦斯创新的主要贡献是作为小说家的贡献，但是很虽然，最清楚地表达了他的社会观念的一般著述即在论文与书信方面所表达的观念实际无法与他的小说分别开来，也不可能与他的小说分开来进行判断。例如他对关系的重要研究，是他对我们社会思想的独创性贡献的基础，这种研究很自然地进入他的小说和故事中，而且不断地被作为论据，尽管由于技术上的原因，很难把它只作为论据来使用。再一点，他有某些清楚的确切命题，在他一般的论证中占有核心地位，但这些命题仍然是从他



人那里学来的,而且在他的小说的创作中表现出来。我们可以援引他关于生命力(vitality)、自发性(spontaneity)或者关系(relationship)的见解,但是,我们作为读者,只有阅读他的这一部或那一部小说,才能认识他视为本质问题的这些东西是什么。

读过劳伦斯有关社会的论述,使人最常想起的思想家是卡莱尔。在许多方面,两人的相似之处均非偶然;读过卡莱尔论著的人,都可以看到劳伦斯下面一段文字是卡莱尔观点的延续:

精神上的皮斯迦山顶在俯视着一团毫无希望、邈远的工业主义这个埋葬人类希望的巨大墓场。这就是我们的希望之乡了。<sup>①</sup>……飞机在珠穆朗玛峰顶、在天涯海角、在北极全境降落,投下空锡罐头;更不用说拖拉机摇摇摆摆地驶过圣洁不容玷污的撒哈拉沙漠和阿拉伯的佩特拉岩壁,在每个露营地上也放下我们的文明生下来的臭蛋——锡罐头。……<sup>②</sup>这是永远的欢乐、永远的痛苦、永远的搏斗。整个宇宙充沛着活力,在同样的搏斗、同样的欢乐和痛苦中旋转。生命的巨大恶魔已经养成了只有他在最白热化的欲望中和狂怒中才能打破的他自己的习惯。这些习惯就是我们科学的宇宙的定律。但是,一切物理学、力学、动力学、静力学定律只是一个巨大的、活生生的不可理解的固定习惯而已,在巨大的极端手段的一瞬间,都可以被打破,被取代。<sup>③</sup>

这种笔调辛辣的批评横扫工业主义;而且激情满怀地一再为

---

① 毗斯迦山(pisgah),在约旦河东;《圣经》谓摩西曾从此山眺望上帝赐给亚伯拉罕的迦南地方,即希望之乡(Promised Land)。——译注

② 《爬下皮斯迦山》(Climbing down pisgah),《文选》(Selected Essays),penguin,第50页。(佩特拉为古代阿拉伯商路中心,曾在一条深谷岩壁上发现许多古迹。——译注)

③ 同上书,第53页。

“茫茫的无边无际”唱赞歌，在前后 80 年间中，这些属于劳伦斯与卡莱尔独具一格的批评，其中他们相似之处确实是非常明显，不只是模仿。劳伦斯继承了从 19 世纪以来对工业主义进行批评的主要传统，但在这个传统中当时或之后的各个作家中，劳伦斯的笔调最像卡莱尔。他们两人都把论辩、讽刺、骂人以及突发的狂野的辛辣揉合在一起。他们的观点都是经过推理而来的，并且一次又一次地倾泻而出，汇成一股排斥的激情，这种激情的基调不只是为了否定，而是消灭——毫不留情地加强批判的力量，这是一种在人类表达能力崩溃的神秘边缘才能见识到的力量。他们两人对于各自的下一代的冲击力的性质也十分相似：其冲击力与其说学说，不如说是一种范围极广的、使人非信不可的、普遍的新发现。<sup>①</sup>

这里可以简要地论证一下劳伦斯从 19 世纪传统继承来的主要观点。首先是他对工业主义的心理态度的全面谴责：

工业的问题起源于卑鄙地迫使人类把所有的精力投入到竞争与掠取之中。<sup>②</sup>

人类生存的目的既然狭隘到只是为了竞争与掠取，那就降格为“纯属机械性的物质主义”：

纯粹的机械化或物质主义开始之后，灵魂即自动地装在一根转轴上，生灵万物中最多彩多姿的人类也就沦入一种与共同的机械性相一致之中去了。美国就是这样。这不是一种

---

① 写完这段文字后，我在利维斯博士《小说家劳伦斯》(D. H. Lawrence, Novelist)中读到对把劳伦斯与卡莱尔进行比较的非论。他将这种比较溯源于德斯蒙德·麦卡锡(Desmond MacCarthy)，而且预言这种比较将会“重视”。我进行的这种比较并非来源于麦卡锡。我认为我没有理由撤回我的这个比较。

② 《诺丁汉与矿区》(Nottingham and the Mining Country)，《文选》，第 120 页。

同质的、自发的凝聚,而是一种适合于完全机械性一致化的、解体了的无定形混合体。<sup>①</sup>

在描述优先于一切的工业对个人和整个社会的影响方面,机械性的、解体了的、无定形的这些词就是不断被沿用的关键词。不是工业本身,而是这种心理状态,导致一个工业社会的丑恶,劳伦斯常常极力强调这种丑恶:

据我所见,英国的真正悲剧在于丑恶。这块国土如此可爱:人造的英国则极为邪恶。……在19世纪中,正是丑恶出卖了人的精神。有钱阶级与工业的促进者在繁荣的维多利亚时代所犯下的最大的罪恶就是工人被宣判为丑恶、丑恶、丑恶:鄙劣的不成形状而且丑恶的环境,丑恶的理想,丑恶的宗教,丑恶的希望,丑恶的爱,丑恶的衣着,丑恶的家具,丑恶的住宅,工人与雇主丑恶的关系。人的灵魂需要实际的美永远胜于需要面包。<sup>②</sup>

或者:

砖造的住宅变黑了,黑石板屋顶尖闪烁着,泥沼被煤灰沾黑了,人行道又湿又黑。凄凉阴森情景仿佛完完全全地浸透了一切。这种自然美的完全否定,生活乐趣的完全否定,离每只鸟兽都具有的追求形状之美的本能的完全丧失,人类直觉的

---

① 《民主》(Democracy),《文选》,第94页。

② 《诺丁汉与矿区》,第119页。

能力完全消失，这一切令人不寒而栗。……<sup>③</sup>

劳伦斯在这里弘扬了一个已知的评断，但是其中有他自己敏感的领悟以及独特的笔调。每一代都不断进行这类观察，不仅是因为工业主义的氛围具有养成习惯的趋势，而且是因为（这对抗议传统的力量是一种嘲讽）一般人常常把工业主义的丑与恶从现在转移到“恶劣的昔日”。有心人必须反复提醒人们，世上的丑恶仍然存在。劳伦斯不太关心历史上工业主义的起源。在他看来，工业主义是本世纪既定的事实，其核心是“迫使人类把所有的精力投入到竞争与掠取之中”——这是构成这个传统的所有形形色色的解释的共同成分。

劳伦斯的出这个发点是我们所熟悉的。这些沿袭下来的观念澄清了他的第一次危机感。想到劳伦斯，我们的注意力常常集中到他的成年生活以及他那种不满足的专注，这是可以理解的。他是矿工的儿子，这一点更为一般人增添了一种同情或情绪上的兴趣；我们把他的成年生活向后与这一点联系起来，而且看成是他的生平。然而劳伦斯的出身不是也不可能是因为从成年生活的回顾才显出其真正的重要性。他最初对社会的反应不是一个袖手旁观工业主义过程的人所作的反应，而是一个身不由己地深深陷入到饱受工业主义侵虐的境地中去了、注定会被收入工业主义阵营去为那个阵营效劳的人的反应。由于我们已经非常了解劳伦斯逃过了被收入到工业主义阵营的劫难，反而很难了解整个事情的来龙去脉。出生于工业工人阶级的人只有靠艰苦的战斗，而且是在一个有利的阵线上战斗，才有可能逃过他为工业主义效力的功能。劳伦斯在形成他基本的社会观点时，不可能肯定自己能够逃过这样的劫难。他

---

<sup>③</sup> 《查特莱夫人的情人》(*Lady Chatterley's Lover*)，《作品》(*Works*)，1950年重版，第173—174页。

的天賦格外出眾，這就使這個問題更加複雜，雖然後來他的這種天賦有助於問題的解決。但是，不但在日常事務方面，而且在感覺上調整自己，以適應工業主義的紀律，這個問題既常見又普遍。我們只記得偶然的“勝利”——通過這樣的調整——而忘記了無數連續不斷的失敗。勞倫斯並沒有忘記，因為他不是這個過程的局外人，他不是與逃過這種調整的人交往而根據這些非常有限的證據來形成他對這個問題的評價。他實際上在這整個過程中生活過，對這個制度普遍的和總體的失敗，他是更為清楚的：

在我那一代中，和我一起上學的孩子們，如今的礦工們都被打倒了，被絮絮不休地鼓吹物質繁榮高於一切的寄宿學校、書籍、電影、傳教士、整個國家與人類意識所打倒。<sup>①</sup>

對於這些壓力如果沒有極為強烈的切身感受，勞倫斯不可能寫出“都被打倒了”這類句子。在工業制度昌盛的早期階段，一位觀察者可以看到生長於另一種生活方式的成年男女“被打倒”而順從新的功能與新的感覺。但是工業主義一旦建立起來，一位觀察者幾乎不可能看不到他們被打倒的過程。他只有在逃過或逃過一半的人身上才看得見其中的緊張。他所看到的其他人即“群眾”——通常已經完全定形了：“打倒”已經發生，而他未曾目睹。因此，處於這種地位的人可以相信，而且有許多理由，說這些殘余的多數人即“群眾”——基本上已經得到他們所想要的生活方式，或者說，他們已經得到他們應該有的——“最適合他們的”生活方式。只是偶爾才有一個具有寬宏大量精神的人能根據自己的經驗想象出其他的可能性；即使如此，也常常因為是想象而流於簡單化或感情用事。勞倫斯演變的顯著價值在於他的處境使他看到這活生生的過程不

---

① 《諾丁漢與礦區》，第119頁。

是一个特殊的，而是一个共同的经验。而且他有能力了解并表达这一点。但是，虽然这是生活中的事，而且虽然压力不是理论上的而是实际的，承袭下来的对工业制度的批评显然对他仍是十分重要。这个批评传统有助于澄清并概括一个本来既混乱又属于个人的问题。认为他的整个智力生命是在这个传统的基础上建立起来的，这种说法并不过分。

一个人只能过一种生活，劳伦斯的绝大部分精力都花在一项艰难的尝试上，就观念而言，这种艰难的尝试的成就或许不如其他人通过不同的途径所取得的成就。劳伦斯太专注于如何摆脱工业制度，因而从未认真地触及如何改变工业制度的问题，虽然他也知道。既然这个问题是共同的问题，那么，个人的解决只不过是风一吹就散的喊声，无济于事。根据这几条来责备劳伦斯是荒谬的。问题不在于因为他是艺术家，因而只能根据浪漫主义的理论，个人去寻找解决的办法。实际上正如我们所知道的，劳伦斯花了大量的时间去总结归纳必要的普遍改变；在他的一生中，有相当的精力是花在重新改组社会的想法上的。但是，他的主要精力用于，而且不得不用来如何把他个人从制度中解放出来。因为他了解问题的实际深度才知道这种解放不仅是逃避日常的工业工作的问题，也不仅是受教育或者进入中层阶级的问题。用劳伦斯的话说，比起他实际上的作为，这一切都只是一种逃避。减轻身体上的不舒适，减轻实际上的不公正，或者减轻失去机会的感觉，都不能说是从“卑鄙地迫使人把所有精力投入到竞争与掠夺之中”解放出来。他的任务是恢复其他的目的，使人类的精力被引导到这些目的上来。他身体力行的一种“突破”，不是理论上的突破，也不是任何乌托邦式的建造，而是尽他所能去直接抗衡那种“卑鄙的强迫”以及他自己的弱点。他一生的成就在于对抗他所面临的工业至上的主题。但是在某些方面，这也始终只是一种摒弃、一种逃避的习惯：工业制度太强大，他又曾经深受其害，有时候，他或其他任何人能做的除了

逃避外,也就无所作为了。然而,这一方面相对来说是比较表而化的。用纯粹传记性的手法来论述劳伦斯,强调的是那些不满足的东拉西扯以及他自身以外的生活方式;这种手法的弱点在于所有这一切都只是偶然发生的,而他专心致志的,他的价值却在于他作为一个人和作家的事业——“对意识无穷无尽的探索”。

劳伦斯经常被戏剧化为“摈弃社会要求”的,人们所熟识的浪漫主义人物。实际上他对社会非常了解,而且非常直接,他不可能长久被如此愚蠢的事情所蒙骗。他看出这种个人主义是对工业主义后果的一种掩饰:

我们已经挫败了那种共同体的本能 (instinct of community), 这种本能将使我们怀着自豪与尊严, 不是以山野村夫的身份, 而是以公民更大的姿势结合为一体。<sup>①</sup>

这种“共同体的本能”在他的思想中极为重要: 他论证说, 比性本能更深刻、更强大。他抨击工业的英国社会, 并非因为那个社会为个人提供共同体, 而是因为那个社会破坏共同体。这一点, 他与传统也完全一致。他在他自己的生活中“摈弃社会的要求”, 并非因为他不了解共同体的重要性, 而是因为在工业的英国找不到任何共同体。他低估了他可能获得的共同体的程度, 这一点几乎是可以肯定的: 逃避的冲动如此强烈, 他个人又非常薄弱而且四顾无援。但是, 他摈弃的不是社会的要求, 而是工业社会的要求。他不是以逃避为生的流浪汉, 而是一个追求另一种社会原则的被驱逐者。流浪汉只要能继续逃避制度、又能继续靠制度苟延残喘, 就可以让制度维持原状。被驱逐者与此相反, 他要看到制度改变, 他好回家。归根结底, 后者是劳伦斯的立场。

---

<sup>①</sup> 《诺丁汉与矿区》, 第 121—122 页。

因此,劳伦斯是从对工业社会的批评入手的,这就使他自己的社会经验具有意义,而且使他名正言顺地拒绝被“卑鄙地驱使”。但是,除了具有这种名正言顺的否定原则之外,他还具有生活在工人阶级家庭的丰富童年经验,他的积极命题大多由此产生。那种童年给予他的当然不是宁静或安全;连常言所说的,给的快乐也谈不上。但是它给予劳伦斯的比这一些都重要:即对亲密活跃的关系的感觉,这比其他的東西都重要。这种感觉是一座小房子里的家庭生活所产生的积极结果;这种家庭生活中没有子女和父母分离的心愿,例如离家上学,把子女交给佣人照顾,或者交给育婴堂或游戏室之类的分离。通常对这种没有分离生活的评论(经常出自于那些没有经历过这种生活的人)都强调其较为混乱扰人的因素:经常出现在大庭广众之前的吵架;发生危机时公开隐私;衣食的需求超过小量的物质盈余时导致了相互之间的怨恨。劳伦斯孩提时代并没有受过这些苦。应该说,在这种生活中,受苦与舒适、共同的需求与共同的补救、公开的吵架与公开的言归于好,都是一个持续不断的生活的一部分,无论好坏,都造成一种整体性的互相依恋的感情。劳伦斯从这种经验中感受到同情的不断流动与回报,在他的作品中,这一向是根本的生活过程。他关于亲密的、自然的生活的观念就是在这个基础上形成的,而且从来无意把它理想化为对幸福的追求:这一些都是如此切身的体会,他从来不作任何的抽象化。此外还有一个重要的意义,工人阶级家庭是一个显著的、互相合作的经济单位,直接包含着权利和责任。满足人类需求的物质过程没有与个人关系分离;从这一点,劳伦斯不但懂得必须接受这些过程(他此后一生都坚持这一点,颇使他的友辈感到惊讶,在他们看来,这些事情通常是佣人的工作),而且懂得共同的生活必须以工作关系与个人关系的呼应为基础:这一点,对于那些以等级制、分离性、含有付款代工因素(卡莱尔所谓的“现金交易关系”)的家庭为其社会模式的人来说,只能在抽象中理解。因此,由于他对初级关系的



了解,他对工业主义这个制度的理性批评得到了加强,而且是早就奠定了基础。《儿子与情人》(*Sons and Lovers*)开头几章,既是这种亲密、活泼、自然的家庭生活的奇妙再现,而且在普遍的层次上又是对工业主义压力的控诉,这就不是偶然的了。他在这方面所学到的一切,几乎都是从对比而来,又因为他偶然生活在一种边界上,工业的英国与农业的英国俱在眼内,更强化了 this 对比的因素。在家庭内外、在布里奇(Breach)和在哈格斯农场(Haggs Farm)他凭他自己的感官了解到工业英国的危机。当这个家庭因他母亲去世而破碎,当这个小小的家庭世界必须由工资与雇佣的世界取代,其情其景,简直就像是他个人的死亡,从此以后,他就是个被驱逐者,先是精神上的,然后是事实上的被驱逐者。

从最广义上讲,他搭的逃出去的桥是知识的桥。他既能在精神上通过阅读找到出路,也能在事实上以写作作为出路。利维斯最近作了最有价值的一项强调:他所接触到的乡下文化比通常说法中的乡下文化更丰富、更有刺激。教堂、依附于教堂的文学社会、他能与之一起阅读和交谈的青年群:这些不是观察家的陈腔烂调所说的“单调、热心的机构”,而是活泼、严肃、而且是全心全意的机构。其中缺少种类的变化,也缺少与不同生活方式的接触,但就是那种诚挚在很大的程度上平衡了这些缺失;比起畏避诚挚、已经把诚挚一词变成讥刺用语的那种恐惧,这样的诚挚是伟大的、优美得多的事。我们也必须记住,劳伦斯的正规教育不可忽视。

以上概述了劳伦斯所继承的观念和社会经验的背景。下面要考察的是他由此面来的、关于共同体的思想,这是他对社会价值的讨论的核心。他这方面的思想取决于他重要的“意识探索”:试图了解活生生的人类精力的境界,现有的制度已经限制缩小并削弱了这精力。他是这样说明他的一个基本信念的:

你可以有两种生活的道路:或者一切都由心灵创造,往下

创造；或者事事都出自创造性的活力而向外脱落、开花。……实际的活力才是创造性的真实。<sup>①</sup>

劳伦斯对这种“创造性的真实”进行探索，不是把它作为一种观念，而是探索它的实际过程：

自我的活力(quick of self)就在那里。你不必试图去躲到它的背后。因为那样简直就像树叶要躲到太阳背后一样。<sup>②</sup>

在任何生命中，这种“自我的活力”都是个性(individuality)发展的基础：

记住，一个人的自我有其自主的法则，而不是随“他自己”而动的法则。……活生生的自我只有一个目的：充分实现他自己的生命。……但是，这种充分的、自发的生命的实现是最困难的。……要实现自我，人唯一必须依靠的是他的欲望和他的冲动。但欲望与冲动都容易沦为机械性的自动：从自发的真实沦为僵死的或物质的真实。……一切教育必须防止这种沦落；我们一生的一切努力必须是保持灵魂的自由和自发……生命的活动永远不能被贬抑为一种固定不变的活动。人类生命不可能有什么理想的目标。……掰开花蕾，看看花会开成什么样子，这是行不通的。叶子必须展开，花蕾必须充实而自开，然后才开成花。甚至在花瓣叶落之后，我们也仍然不能知道其后又是什么的景况。……我们知道今天的花，但我们完全无从想象

---

① 《民主》，《文选》，第 88 页。

② 《民主》，《文选》，第 89 页。

### 明日的花。<sup>③</sup>

劳伦斯在其他地方用不同的措辞与手法论述过同样的观点，但这是他最重要的论述。危险的是，我们一些人过于草率地把它称之为“劳伦斯式”的观点（即“漂亮的羽毛装饰的自我和人格”，这是劳伦斯和他的作品中所描述的最坏境界<sup>④</sup>），对此并没有真正留意就加以接受或者一掠而过。因为如果将其中所言看成一种抽象之物，就非常容易理解，如果要有更实质性的理解，则非常困难。阅读劳伦斯这类论述，都使人想起柯尔律治。柯尔律治的措辞与劳伦斯极为不同而强调的却极为相似：强调保全“自发的生命活动”，以对抗工业制度特别强有力地体现出来的僵硬范畴与抽象。这种生命的意义不是它有时候所代表的蒙昧主义，而是一种特殊的智慧、一种特殊的崇敬，不但是对“卑鄙地迫使人类把所有的精力投入到竞争和掠取之中”的否定，而且是对把人类精力强行重新投入到新的僵硬范畴之中的否定。我相信这为我们对自己以及对其他人类的态度树立了一个标准：一个可以在实践中体会认识，而且所有社会方案都必须受其评判的标准。观点极为分歧的思想家，如伯克与科贝特、莫里斯与劳伦斯，他们的论述中都有这种积极的命题。我们的思想不可能达成一个共同一致的目标，但是，除此命题外，我们很难知道另外还有什么起点。我们仅有的证据是令人伤感的：强大而互相撞击的运动，而这些运动都不是以这个积极的命题作为起点，既然如此，任何重新的肯定都有其可取之处。

对劳伦斯来说，这种肯定导致了他宣称他信仰民主制度，但他的民主与功利主义者的民主是极为不同的：

---

③ 《民主》，《文选》，第91—92页。

④ 同上书，第89页。

所以，我们就知道民主首要的重大目标了：每个人都自发地成为他自己——每个男人成为他自己，每个女人成为她自己，而且没有任何平等或不平等的问题；谁都不应该试图决定任何其他男人或女人的生命。<sup>①</sup>

初看起来，这不像民主，倒像是一种浪漫的无政府主义。然而它本质上并非如此，尽管它始终只是一个首要的条件。对于摈弃这个条件的人，我们提出的根本问题是“谁都不应该试图决定任何其他人的生命”这一句。我们要质问任何懂得社会哲学的人，而且要他回答：接受还是否定这个原则。有些极为宽容的社会运动就是因为本质上否认这个原则而最终失败的。实际上这与生产或服务、种族的光荣或良好的公民修养等抽象的名目是否使人有权决定人类，是大致相同的问题。正如劳伦斯所强调的，“试图决定任何其他人的生命”是一种蛮横而卑鄙的强迫。

对劳伦斯来说，现代各种社会运动的弱点在于它们似乎都为人类设想一种“固定的活动”，强行把“生命的活动”纳入到固定的理想之中，劳伦斯发现

可怕的是，现代的民主正是如此——社会主义、保守主义、布尔什维克主义、自由主义、共和主义、共产主义：都一样如此。支配这一些主义的是同一条原则：理想化的单位、有产者的原则。人的最高满足是成为财产的拥有者：他们其实都这样说。<sup>②</sup>

他由此得出结论：

---

① 《民主》，《文选》，第93页。

② 同上书，第94页。

关于财产拥有的一切讨论与使财产拥有理想化,无论是个人或团体或国家拥有财产,最后都只能是致命地出卖自发的自我。……财产只是让人使用,而不是让人拥有……拥有是一种精神上的疾病。……只有在大家都不再一心一意想要拥有财产,或者一心一意想要防止他人拥有财产的时候,我们才会乐意地把财产交给国家。我们的国有方式行不通,只是一种闹剧式的变换文字。<sup>①</sup>

劳伦斯与莫里斯的社会主义极为相近;他对于以社会主义之名而流行的许多东西,与莫里斯必有同感,这是确定无疑的。

在平等的问题上,劳伦斯的态度也出于这种感受。他写道:

社会意味着人们生活在一起。人必须生活在一起。要生活在一起,他们必须要有某种标准:某种物质的标准。由此平均也跟着来了。由此而有社会主义与现代民主。因为民主与社会主义在于人类平等,人类平等即平均。这个观点足以自圆其说,只要平均代表人类真实的基本物质需求:我们一再坚持基本的物质需求这一点。因为社会,或者民主制度,或者任何政体或共同体,都不是为了个体而存在,也不应该是为了个体而存在,而是为了建立平均,以便使人们能生活在一起,以便依照他作为一个共同单位、一个平均数的需要而适当地供应他的衣、食、住、工作、睡眠、配偶、游戏之需求。这共同的需要之外,其他的一切只有靠他自己。<sup>②</sup>

---

① 《民主》,《文选》,第95页。

② 同上书,第76页。

这个平等观念“足以自圆其说”。但是，当它指的不是物质需求问题，而是整个人类生命问题时，则

我们不能说人类都平等。我们不能说  $A=B$ 。我们也不能说人不平等。我们不能断言  $A+B=C$ 。……一个人与另一个人既非平等，亦非不平等。当我站在另一个人面前，而我又是我自己的纯粹自我，我能意识到我面前的人是与我平等的人、比我低下的人或是比我优越的人吗？不能。当我与另一个站在一起，而他是他自己，我也是真正的自我，则我只意识到有人在、只意识到另一物 (otherness) 的奇怪现实。我在，另一个生命在 (another being)。……其中无可比较或评价。其中只有这种对现有的另一物 (present otherness) 的奇怪认识。我可能因为这另一个人的出现而欢喜、愤怒或伤心。但仍然没有比较可言。只有我们之中的一人离开他自己完整的自我而进入物质的机械世界时，才发生比较。这时平等与不平等立即开始。<sup>①</sup>

我认为这似乎是我们当代描述平等的最好文字。它并没有授人以任何可以用来为物质上的不平等辩护的口实——事实上，通常都有人为物质上的不平等辩护。但是它却除去了我们在平等观念中经常感觉到的那种机械性的抽象成分。或许只有进行过劳伦斯那种“意识探索”的人，才有可能强调关系，强调要认识并接受“现有的另一物”。当劳伦斯在他被驱逐生涯的紧张压力之下沦入后期卡莱尔的那种态度而强调要认识“比较优越的”人，强调必须俯首顺从他们时，我们也应该记住劳伦斯的这种强调。这种如卡莱尔说的“追求权力”永远是劳伦斯在此描述的这种关系永远的失

---

① 《民主》，《文选》，第 92—93 页。

败；因为挫折而不耐烦，而沦于试图“决定别人的生命”。劳伦斯比任何人都更能清楚地显示出他自己在这方面错在那里。

我已提到被驱逐生涯的紧张压力，本章最后也就着重分析劳伦斯作品的这个层面。他的基本态度绝大部分都落入我们一直在讨论的这个传统，与莫里斯这类的社会主义者又有这么多相通之处，因此，乍看之下，我们很难了解为什么他的影响竟然似乎是在其他方面。正如前面提到的一个原因所指出的，他已经被庸俗化为浪漫主义的叛逆，一个“自由的个人”的典型。当然，他的生活与作品也有足以使这种庸俗化的说法听起来似乎是有道理的地方。但是这种庸俗化是站不住脚的。我们只须记住：

只有在有生机的家乡，而不是在漂泊与分离之中，人才是自由的。<sup>①</sup>

或者：

只有在归属于一个活生生的、有機的、有信念的共同体，积极地实现某种尚未实现的、或许尚未被意识到的目的时，人才是自由的。<sup>②</sup>

但是，这实际上是一位被驱逐者的呐喊：一个想要有所寄托，但又摈弃现有共同体的条件的人的呐喊。如果劳伦斯想要完全脱身，他必须极为强烈地摈弃，这就导致他的一个弱点，然后这个弱点又被理想化。他一直想要看到社会有个改变，然而他可能得出这样的结论：

---

① 《美国文学经典作品研究》(*Studies in Classic American Literature*)，第12页。

② 同上书，第12页。

任何想要预先规定一个新的物质世界的尝试,都只是在往已经压坏无数脊背的这副担子上再加上一份负担而把整个人压垮而已。如果不让我们的脊背被压垮,就必须把一切财产放在地上,学会不挑这副担子走路。我们必须离开。许多人都离开时,就站成一个新的世界;一个新的人类世界就产生了。<sup>①</sup>

这就是一个彩虹的结尾:雷南宁(Rananim)的续篇<sup>②</sup>;雷南宁是逃避这些问题的一连串尝试之一:一种理想化了的替代共同体——乌托邦的大同世界<sup>③</sup>、新和谐<sup>④</sup>、圣乔治行会<sup>⑤</sup>,都是这种尝试。劳伦斯的要点是,改变首先必须是感觉上的改变,然而他所见证的几乎每一件事都可以显示出上述结论何其“空妄”。他了解“打倒”的所有过程。他比任何人都了解意识与环境有何连系,也都了解甚至是一个非凡的人在筋疲力尽,上气不接下去地逃避时要付出什么样的代价。他最后把物质问题与感觉问题分开的做法是有些谬误的,因为他已经有机会了解,而且已经确实懂得这些问题是多么密切地交织在一起的。这不是关于哪些条件是基本条件的旧

---

① 《民主》,《文选》,第95页。

② 雷南宁是1915年左右,劳伦斯梦想的一个理想社会的名称。——译注

③ 柯尔律治与骚塞选定美国的萨斯奎汉纳(Susquehanna)河畔,建立一理想公社,由6对青年夫妇各尽资财,平均分担农作、家务、公社财产的经营及子女教育。公社取名希腊文 *pantisocracy*,为一个众人共同平等治理的社会。这项计划后来落空。——译注

④ 1825年,欧文在美国印地安纳州买下3万英亩地皮,命名为New Harmony(新和谐),建设“统一与合作”的共同体。共同体中生活起初井然有序,众人都满意,后因管理形态与宗教等问题无法解决而溃散。——译注

⑤ 1871年,罗斯金以1万镑资本,建立圣乔治公司,谋求实现他的经济学说,但不大如愿。——译注



辩论。问题在于压力、以及造成新压力的反应实际上已经形成一个整体过程，这过程（前面已论述到）

就在那里。你不必试图去躲到它的背后。因为那样简直就像树叶要躲到太阳背后一样。

劳伦斯竟然要把他自己必然被驱逐加以理想化、加以普遍化，从而给予它自由的外表。他把物质问题与意识问题一分为二，这种分离可以类比他自己的一时处境。严格说来，进行这种分离的眼光有点狭隘。试图将物质的需求和满足这些需求的方式与人类的目的和生活及关系的发展分离，人们对工业主义困境的最普遍的反应——是以狭隘的眼光将“工作”与“生活”分开。在追求物质目的之际，不应该脱离意识问题。因为过程是整体性的，所以改变必须也是整体性的：整体的观念、全而共同的效果。离开并不能创造出“活生生的、有机的、有信仰的共同体”，虽然意识上的努力在这方面与物质上的努力至少同等重要。劳伦斯这位工人阶级儿子的悲剧是，他没有能活着回到家。这是一个悲剧，共同体在这种悲剧中最充分的影响是以免除他个人的不恰当的鲁莽。

对意识的探索足以成为劳伦斯毕生的事业。在他生命将尽的时候，他重访了工业主义压力最明显的矿区，他形成了直接关系的重识，作为一种创造性的反应。这种直接关系的意识在《查特莱夫人的情人》中得到充分的渲染，而且他在较早的作品《虹》(*Rainbow*)、《恋爱中的女人》(*Women in Love*)、《圣莫尔》(*St Maur*)中已经加以探索。这只不过是他在被“卑鄙的强迫”所否定的、但仍然可能推翻这种“卑鄙的强迫”的人类精力的几种成分所作的探索的高潮。我们必须认识到，劳伦斯对性经验的探索一贯都是在这种情况下进行的，这一点极为重要。如果像某些读者那样把他的这种性探索孤立起来，不但会对劳伦斯产生误解，而且会使他一直遭受到他

在世时所受到的诋毁。“我们必须终止我们现在的这种样子,我们才能创造出另一种生命”<sup>①</sup>:这是他始终一贯的强调。人类精神从工业主义的卑鄙的强迫中的恢复,必须是在于“创造性的真实,实际的生命活力本身”的恢复,同样,这种真实的恢复取决于能最直接地领悟这一真实的方式:“一切生命与知识的来源在于男人与女人之中,一切活力的来源则在于男人与女人这两者之间的互相接受、会合与交融之中”。<sup>②</sup> 性经验不是对工业主义或其思考与感觉方式的“解答”。相反地,劳伦斯说,那种“卑鄙的强迫”的毒素已经伸入性经验了。这一点他在论高尔斯华绥的文章中阐述得最为清楚,在文章中,他对于认为“性爱”及与其相关的男女乱交可以使人不会因为“只有物质与社会意识”而专重金钱与财产的命题大加嘲讽。把性作为感觉的一个保留领域,或者把性作为拜伦式的反抗金钱与财产的传统观念的一种手段(福尔赛变成反福尔赛)<sup>③</sup>,是劳伦斯完全厌恶的观念。以这种方式行事的人“就像是其余一切现代的中层阶级的叛逆一样,完全不是在反抗;他们只是行为上反社会的社会人”。<sup>④</sup> 劳伦斯认为,性的真正意义在于性“牵涉一个人的整体”。作为对“卑鄙地强迫”人类去竞相掠取金钱和财产的取代,不是性的冒险,也不是当代人对性的那种强调,而是回归“自我的活力”,从这种活力,整体的关系,包括整个性关系,可以得到发展。

最后的一个重点是他对工业文明的批评:劳伦斯在“自我的活力”这方面一切令人信服的探索所阐明并实现的重点:

假使我们的文明教会我们如何使性之火保持明亮旺盛,

---

① 《书信》(Letters),第 286 页。

② 《书信》,第 196 页。

③ 参见高尔斯华绥的三部曲小说《福尔赛世家》(The Forsyte Saga)——译注

④ 《高尔斯华绥:文选》(John Galsworthy, Selected Essays),第 227 页。

使之闪烁、发光或燃烧成各种程度的力量与沟通，我们大家就可能都生活在爱的包围中，也就是说，我们的心中就会燃起满怀的各种热情去迎向千姿百态的事物。<sup>①</sup>

或者，作为对他整个“意识探索”的充分总结：

我们的文明……已经几乎把人与人之间、男人与女人之间共同的同情心的自然的流动摧残至尽了。而我要去恢复于生命之中的正是这种流动。<sup>②</sup>

---

① 《性爱与可爱》(*Sex versus Loveliness*)，《文选》，第18页。

② 《恐怖之邦》(*The State of Funk*)，《文选》，第100—101页。

## 第二章 托 尼

《宗教与资本主义的兴起》(*Religion and the Rise of Capitalism*)的作者是一位职业历史学家,对他产生制约的纪律与限制是19世纪的先知们和批评家们所没有观察到的。但是,我们这个世纪的整个经济学派和社会历史学家的论著,其实基本上也似乎是集中于详细地考察他们所继承的19世纪传统的一般判断。主要原则既然被接受了,专业研究也就针对其具体问题,而且经常能加以修正。

比起本世纪其他任何历史学家,托尼或许更明显地不是从接受下来的主要原则入手(因为这样做很难具有特色),而是从继承下来的判断和问题入手。要想避开罗斯金与阿诺德的影响是很困难的。正如我们已经看到的,在这种影响的背后是整个19世纪的传统。《宗教与资本主义的兴起》这类作品最清楚地揭示了职业历史学家与一般批评家的差别。如果我们把这部作品与离19世纪传统开始不久时骚塞所著的《对话论》相比较,我们不仅会注意到其中的进展——详细阐述各家分散的主张所取得的成就——而且会注意到道德方面的延续。这种对道德条件的强调最为重要,而且是使托尼的作品得到人们认可的品质。正常的本行的历史探讨之外,托尼又出版了《平等》(*Equality*)与《贪婪的社会》(*The Acquisitive Society*)这样一些著作,这也并非偶然。当然这些著作也从历史的角度进行探讨,但是也探讨了个人经验的特殊品质以及已经被肯定了的道德,这种被肯定了的道德使这些特殊品质进入传统大辩论的范畴。托尼之所以重要,在于他既是社会批评家又是道德学家,

以职业历史学家的特殊素养使他发挥了作为社会批评家和道德学家的功能。

《平等》和《贪婪的社会》是对传统的重要贡献。相比之下，《平等》更为重要，但是《贪婪的社会》则是对一种传统立场的出色的重新论述和重新评价。《贪婪的社会》第二章的一个句子指出了这两本书的重点：

只要人还是人，一个贫穷的社会就不会贫穷到找不到一种正当的生活秩序，一个富裕的社会也不会富裕到不必去寻求一个正当的生活秩序。<sup>①</sup>

像这样一种态度的挑战历来都是激进的。

《贪婪的社会》两个最重要的成分是对社会理论变迁的总的讨论，以及对工业主义观念的分析，前一个成分总括如下：

莎士比亚时代的英国是笼罩着中世纪阴魂的英国，1700年出现的英国是从莎士比亚时代的英国最后两代人的剧烈争论之中产生出来的英国，这两个英国之间社会与政治理论的差异，比其结构与政治安排的差异更大。不仅在事实方面，而且在评估这些事实的心灵方面，都发生了深刻的改变。……权威机构的退位——无论这些权威机构行事如何不完美——总也是代表了社会组织的一个共同目的；它们退位自然产生的结果是目的的观念本身逐渐从社会思想中消失。在18世纪，目的的观念被机械主义观念所取代。人由于共同的目的面互相负有义务，因而彼此联结起来，就像所有的人类

---

<sup>①</sup> 《贪婪的社会》，托尼著，London，1921年，第7页。

与上帝联结起来一样,这样的概念再也不会深入人心了。<sup>①</sup>

至此,这种论点的实质一定是骚塞、柯尔律治或者阿诺德所熟悉的,而且似乎也能从其中听到伯克震天动地的雄辩抗议。但是托尼继续阐述的论点,得到了新的自由主义的赏识,而骚塞、柯尔律治和阿诺德这些人则是一定不会赞同的:

在现代对抗经济专制的厌恶中,存在着这样一种倾向,即将站在资本主义工业时代门槛上的作家说成是一种庸俗物质主义的预言家,说他们将会牺牲一切人类的志向去追求财富。没有什么解释比这种解释更会引起误解了。……这个时代的大敌是垄断;用于启蒙以此反对这种垄断的战斗口号是废除特权;它的理想是一个人人能获得他能利用的经济机会、而且能享受他的努力所创造的财富的社会。这一学派的思想代表了这个时代心灵中所有的、或者说几乎是所有的人性智慧。它是个人主义的,这并不是因为它把评价财富作为人类的主要目的,而是因为它有高度的人性尊严意识,并且希望人们能自由地去实现自我。<sup>②</sup>

托尼认为,自由主义和启蒙等各种运动是完全必要的,但是从历史的角度考虑,它们的学说已经“具体化了……而新的工业秩序仍然年轻,其结果也是未知的。”继承这种遗产的19世纪个人主义则又是处于另一种状态:

它似乎是在重复一个时代濒临死亡之际产生的词句,而

---

① 《贪婪的社会》,第12—14页。

② 同上书,第19—20页。

且是不知不觉地这样做着。因为自从那些大师造出这几个词句以来,时代的大洪流已经改变了经济社会的面目,使这些词句只是徒有其名了。<sup>①</sup>

这些当初具有解放性质的观念,没有加以批判就被带入新社会,并作为新社会的教条:

在他们的政治理论的背后,在实际行为的背后(行为往往在理论已在思想界被推翻很久之后还继续体现出这种理论)认为人有绝对的财产权与经济自由权,并把这些绝对权利看作是不容怀疑的社会组织的核心。<sup>②</sup>

托尼此后的整个论证都是对这些教条的批评。他用非常近似保守党(Tory)的浪漫主义者的术语批评“绝对的财产权”:财产权与服务的义务是互为条件的。但是,用这个原则来敦促现有的财产拥有者,是否能产生任何可观的改变,他对此是不太乐观的。托尼相当被动地去拥护作为一种能恢复社会财产的观念与实践的唯一可见的手段的社会主义。他的所有的最令人感兴趣的建议都是以这个拥护原则为基础。

他对于另一个教条即经济自由的批评也具有社会主义性质。但是,他把这种批评与对“工业主义”的批评结合起来,现在必须把这种批评看成是对大部分社会主义政策的激进批评。他对“工业主义”的批评在很大程度上是以罗斯金与阿诺德的观点为基础的,而且很多地方就是采用他们两人的措辞。他把工业主义看成是一种拜物教:工业主义将维持社会的必要手段之一夸大为核心的、凌驾

---

① 《贪婪的社会》,第 21 页。

② 同上书,第 19 页。

一切之上的目的。他把工业主义与普鲁士崇拜军国主义相比较，说：

正如军国主义不是一个维持军事力量的国家的必要特征一样，工业主义也不是一个经济发达的社会的必要特征。……工业主义的本质……不在于任何特定的工业方法，而在于对工业重要性的一种特殊评价，它将工业看成唯一的最重要的事情，并且把工业从人类兴趣与活动中应该占据的附属地位提高到作为判断一切其他兴趣与活动的标准的地位。<sup>①</sup>

《贪婪的社会》写于1921年，该书见识力的程度（除了“实际行为在思想界已被推翻很久之后仍然继续体现这种理论”的预兆之外）是托尼对这种违反常情的做法所举出的例子，竟然如此惊人地击中了整整一代之后我们两个主要政党的所作所为：

如果一位内阁部长宣称这个国家的伟大取决于其出口量，所以出口比较少的法国和几乎没有出口可言的伊丽莎白统治下的英国，都可以被推定为可怜的劣等的文明，这就是工业主义。这是把一个次要的生活部门混淆为整个生活。……当新闻界喧嚷说把这个岛国变成一个阿卡狄亚（Arcadia）<sup>②</sup>需要一件事，那就是生产力、更多的生产力、多上加多的生产力，那是工业主义。这是把手段与目的混为一谈。<sup>③</sup>

---

① 《贪婪的社会》，第47—48页。

② 阿卡狄亚（Arcadia），在希腊南部山区，自古以来是理想的牧歌式淳朴象征生活的。——译注

③ 同上书，第48—49页。



在这里，读者必定已注意到阿诺德对托尼的影响；在另一个例子中，读者也可以看到罗斯金对他的影响：

所以，对现在许多叫嚷着“生产！生产！”的人，我们可以提个简单的问题：——“生产什么？”食物、衣服、房屋、艺术、知识？好极了！不过，要是这个国家连这些东西也供应不足，不是最好停止生产塞满摄政街(Regent Street)<sup>①</sup>橱窗中的那其他许多东西么？在现有的部分生产力已经错误地使用的情况下，还在鼓励必须增加生产力，这不是无比幼稚的吗？<sup>②</sup>

在这个观察中，有一部分是以罗斯金与莫里斯所赞同的、呼吁摒弃“财病”的传统为基础的，但是，托尼把这个论点向前推进到一个重要阶段。社会缺少目的而且扭曲人类的努力，社会存在着不平等而且这种不平等还得到赞同。这就是托尼在1929年针对后面这个问题发表了许多演讲，这些演讲以《平等》为书名结集出版。

在这些演讲中，托尼以阿诺德的观点作为观察的出发点。但他与往常一样，把一种道德的观察扩大成为一个具体而实际的论点。托尼基本上是从经济危机的存在说起，然后得出结论：任何克服这种危机的长期努力，都由于社会上的不平等而毫无结果。他指出了外国观察家对英国强调阶级所感到的惊讶，然后说：

他们(那些观察家)说，这里的这些人比其他任何国家更需要一个共同的文化，因为他们比任何国家更加需要依赖于一个到处涉及相互了解与不断合作的经济制度；这些人又由

---

① 摄政街(Regent Street)，在伦敦东区，以出售精工细雕的摄政风格的家具闻名。——译者

② 《贪婪的社会》，第42页。

于其历史所造成的后果而更拥有可以产生这么一个共同文化的材料。然而,他们不仅不想要共同文化,而且似乎他们最不想要的东西就是共同文化了。<sup>①</sup>

他坚持认为一个共同文化的基础在于经济;这些基础是以相当程度的平等为条件。但是在英国提出平等的问题,立刻会引起一片“唉声叹气和来回狂奔”。提出平等问题的人马上就会被告知说,这种学说不但有毒、邪恶、无法实行,而且在任何情况下都是在“科学上的不可能之事”。托尼又说:

“平等”这个词不只一种意思,围绕这个词的争论,显然至少有一部分是因为使用这个词的不同含义而引起的。……一方面,可以肯定地说人的天赋的性格与智力在整体上说肯定地非常相似。另一方面又可以肯定,个人的能力与性格虽然有深刻的差异,但是作为人,人人仍然同样应该受到关照和尊重。……如果是取第一个意思,主张人类平等显然站不住脚。……尽管如此,接受这种结论,在平等主义学说中所造成的裂缝,有时要比所设想的小一点,因为平等主义的学说很少是对这种主张的否定为基础的。……来自大英帝国领地或者来自外国的观察家们,对把不平等作为英国社会生活的特殊、突出的特征之一感到惊讶,他们并不是说,个人品质的差异在其他国家没有比起英国这么重要。正好相反,他们指的是个人品质的差异在其他的国家更为重要。在英国这种差异则往往隐没或消失于财产和收入的差异以及整个精巧的社会门面的背后,与他们自己的社会相比较,这个社会似乎是被分成阶层而

<sup>①</sup> 《平等》,托尼著, London(修订版), 1931年,第30--31页。

形成等级的社会。<sup>①</sup>

但是在英国,关于平等的辩论仍旧将性格与能力的绝对平等当作命题而争论不休。然而实际上:

这些思想家视为合理事物而加以强调的平等不是能力或成就的平等,而是环境的平等,机构与生活方式的平等。他们引以为憾的不平等不是个人天赋的不平等,而是社会与经济环境的不平等。……他们的观点……是这样,因为人就是人,所以社会机构——财产权、工业制度、公共保健与教育制度——应该尽可能有计划,而计划不是为了强调和强化把人分化的阶级差异,而是要强调和强化使人结合的共同人性。<sup>②</sup>

托尼又加上了两个进一步的论点。第一,不能以人的需求各有不同为理由而摒弃平等:“供应的平等并不是指供应的相同”。第二(我认为这一点最重要):

要用个人品质的差异来为环境或机会的不平等辩护,必须……说明这些差异与这些不平等有关。<sup>③</sup>

妇女体格比男人弱,但这并不足以成为反对妇女参政的理由,人的智力存在着差异,但这并不足以成为赞成奴隶制的理由。另外,“母亲都知道自己的子女不尽相同”,这也不足以成为赞成经济不平等的理由:我们要问“母亲是否习惯于厚爱强壮的子女而

---

① 《平等》,第46—50页。

② 同上书,第50页。

③ 同上书,第53页。

冷落柔弱的子女”。最后，所谓的“经济规律”为不平等提供了证据的说法，也不足以成为赞成不平等的理由；这些“规律”与环境与机构有关，而环境与机构则是由“在某个特定的社会中每时每刻都是居于主宰地位的价值、爱好、兴趣及理想”所决定的。

《平等》中的其余的大部分篇章致力鼓吹托尼本人所列举的改善方法，尤其是扩大社会服务，以及将工业转变成一种社会功能使其成为一种具有自己的地位和标准的职业。我们很难同意他论述中所包含的人性，但是，正如我们在阅读这个传统中的大部分论述时的感觉一样，我们也很难不感觉到：虽然这种人性也承认托尼称之为“拦路虎”<sup>①</sup>的问题，但却仍然希望能把行人和虎都溶入一种共同的人性，从而把路走完。对托尼这个他那一代人中最高尚的人之一来说，这种态度显然是习惯性的。“只要人还是人”，当代社会的不平等以及可以避免的痛苦，就可以通过对道德的选择来解决；一旦完成了道德的选择，只要通过审慎周到的组织与共同的努力，问题就会迎刃而解。正如他的另一个比喻所说的，“虚伪神既然已经离去，至少可以指望真实的神到来”。托尼是一个耐心的驱邪法师；他用反讽来面对虚伪的神，同时以一种信心十足的人文主义腔调告诫朝拜虚伪神的众多信徒。但是这种反讽有时会使人不安，虽然他作品的大部分魅力就在于这种反讽：

正如达荷美<sup>②</sup>不会因为国王有只金凳子<sup>③</sup>和一大群奴隶，

---

① 拦路虎 (the lion in the path), 尤指臆想的危难。——译注

② 达荷美, 今称贝宁。——译注

③ 金凳子, 几内亚湾沿岸地区神话传说, 阿散蒂人在临战时得天降神圣的金凳子, 后来金凳子成为民族精神的象征。——译注

就可以算是文明国家一样；也正如犹太不会因为所罗门妻妾成千，而且拥有进口的类人猿和孔雀，用壮观的仪式来崇拜摩洛神(Moloch)和阿希特洛神(Ashtaroth)，<sup>①</sup>就可以算是文明一样；同样，一个国家也不会因为一小撮人成功地获得了大笔钱财，并且成功地说服他们的追随者，让他们相信要是不去发大财，就会有灾难，就算是个文明国家。<sup>②</sup>

这种手法很能体现托尼一般作品的特色，有时也会使人感到他的论述与他精致华丽的风格并不是很自然的结合。他的这种反讽基本上是来源于阿诺德，而且也如阿诺德一样是守势的。这不只是一种想让读者愉快接受的文学手法而已，而且是想使那些与社会格格不入的英国人也觉得似乎有义务接受他的说法。我们不禁感到，这也是一种减少紧张的方式，而且是在必然有这种紧张的时候去松弛。这是对他可能会遇到的反对的一种特殊的估计，当然，这实际上是低估了他可能会遇到的反对。一位传教士对任何神的信徒含笑细心地暗示，说所信的神其实是个魔怪；那个信徒是决不会相信的，他很可能只会把这种恭维回敬给那个传教士。在那些高等牧师们面前，托尼举止自然。托尼似乎和阿诺德一样感到那些高等牧师们是他这种人，他们会了解自己的语言；要是他们不了解，只要再说一遍就行。除了这些高等牧师外，托尼对其他人采用了直截了当的阐述手法，相比之下，前一种情景不太自然，而且也不利；他直截了当的阐述手法是：沉着稳健地阐述他的论点；除非当代社会改变它的价值以及体现这些价值的制度，否则只会从一个经济危机走向另一个经济危机。这种直接了当的阐述手法是他作品的

---

① 所罗门，《圣经》中记述的希伯来的贤明国王。摩洛是迦南人所奉之神，以儿童为祭品。阿希特洛神是西顿人(Sidon)之神。——译注

② 《平等》，第103页。

主要特点。

对“平等与文化”的讨论显然非常重要，这种讨论就是在上述两种情境中进行的，但是，我们完全可以忽略人猿与孔雀之说。他起初的立场是一种传统的立场：

对一个社会来说，重要的不是它拥有什么，而是它拥有的是什么，以及它如何使用它拥有的东西。就从指引它的行为的是对精神目的的恰当欣赏的范围内说，从它把它的物质资源用来促进它的人类成员的尊严与修养等范围来说，它就是文明的社会。<sup>①</sup>

至此为止，托尼所说的这一切都是柯尔律治和罗斯金会赞同的观点。但是托尼又说：

财富与权力的强烈对比，以及不顾一切地致力于一种以维持和加强的公共机构的对比，是不会促进而只会阻碍这些目的的实现。<sup>②</sup>

这个新的认识是公允的，而且针对的是他那个时期的情况。托尼关心的不是要维护文化以反对工业主义，而是要建立一个“共同文化”。对建立共同文化，贝尔(Clive Bell)的反对意见具有代表性：文化取决于一种标准，而这种标准取决于一些有教养的少数人；一个有教养的少数派与对平等的追求是不能并存，这是因为这种并存只能把大家都降低到平庸的水平。

托尼对这种反对意见的回答很有趣的，虽然我们感到他是绕

---

① 《平等》，第103页。

② 同上书，第103页。

着弯子旁敲侧击地批评了这种“降低”的说法。他指出英国已经有了一个“法律与秩序的固定准则”，而且这个准则已经得到普遍的赞同，这实际上无关紧要。对此，他的观察十分恰当：

披上隐喻外衣的幽灵并不都具有同样的实质，人们对一个水平是感到遗憾或者是信任，终究是取决于到底是什么东西被降低到这个水平。<sup>①</sup>

然而，争论的焦点实际上是标准拉平的问题，而托尼对此并没发表意见。

实质上他的答复更为概括。他说，维持经济的不平等，势必会“败坏贝尔先生所谓的价值意识”：

用《旧约》辛辣的语言来说，这是使人们“在怪神后面当妓女”，也就是说，在今日的环境中睁大眼睛，张大嘴巴，仰天盯着滑稽的、三流的理想乐土，折磨着他们不快乐的灵魂，或者在今日的这种景况下，指望着剩余的一点灵魂进入那个理想的乐土。<sup>②</sup>

下面这个附带的论点也是可以成立的：经济的不平等虽然可能维持一个真正有教养的少数派，但也更为明显地维持了那个“虚伪的优异标准”。我们也能同意他所重复的来自阿诺德的这样一个论点：经验不会表明

在现代英国，信奉“私人致富，公众贫乏”为座右铭的那些

---

① 《平等》，第 112 页。

② 同上书，第 113 页。

财阀们,无论如何,在任何层次上是这类活动(艺术家或学生的劳动)的守护者,或者说得温和一点,他们不见得比人民群众更希望在艺术、教育或精神上的事业方面大方地花钱。<sup>①</sup>

但是,正如阿诺德那样,我们同样可以作个令人信服的观察,将命题倒过来而问“群众”是不是艺术这类活动的可能的守护者。我们可以说,对文化的辩论本身并不足以成为赞成经济不平等的理由,但是,要推崇一个共同文化,只会说“你也一样”(tu quoque)是不够的。

最后,如果我们看看托尼对文化的主要论述,就会发现其中也有这种困境。他写道:

没有严格的精确的学识和欣赏的标准,就不可能有真正优秀的东西。……但是,要避开一个幻影,也不应该就必然要拥抱另一个幻影才行。文明如果不是花园中的产物,那么也不是温室才能培植的外来物。……文化或许爱挑剔,但是爱挑剔不等于文化。……文化不是供口味挑剔的人享受的美感的什锦糖果,而是灵魂的一种活力。……文化如果只从本身吸取养料,而不从人类的共同生活中吸取营养,就会停止生长,而停止生长就是生命终止。为了使文化不仅仅可能成为博物馆有趣的标本,而是用它抑制庸俗并矫正粗劣,成为智力和修养的积极原则,它不但必须保全现有的优秀的标准,并扩散这些标准的影响,而且在与一个不断扩大的情感经验与知识兴趣范围的接触中,拓宽和丰富这些标准。一个缺少创见的阶级与文化的联系能依靠它的财富把生活的艺术带到一个很高的完美水平,可以达到第一个目标,但是只靠这

---

<sup>①</sup> 《平等》,第116页。



种连结的本身,不可能达到第二个目标。它可能改善或者看起来似乎可以改善共同体的某些部分,但却使其他部分变得粗俗,而且由于一种不育的枯萎病而最终扼杀了改善本身。它可能保存文化,但无法扩大文化;而从长远的观点来看,在今日的情况下,文化只有扩大才有可能得到保存。<sup>①</sup>

作为对少数派文化的这种答复,是合情合理的。不过,其语言运用并不能令人钦佩:糖果(甜言蜜语)与人猿(模仿者)和孔雀(爱虚荣者)属同一类词,“温室”、“博物馆标本”、“不育”等等也已成为一种人们所熟悉的新闻体的热点。实际上,语言上的不确定标志着一种重要的感觉上的躲躲闪闪。扩大(一个十分恰当的词)的论点虽强有力;但局限的危险很现实,而且就在眼前。但是,“开博物馆”或者让标本流入市场的想象是向一种非常浅薄的文化观念投降。托尼的观点是正常的、具有人性的,但是,他在认识到一个文化必须成长与希望保全“现有的优秀标准”之间,存在着一个未解决的矛盾,拓宽和丰富这几句话只是掩饰了这个矛盾,也是那些维护不平等的入都会迅速利用的一个矛盾。如果我们借用托尼的一个类比的话,那么可以说,我们必须面对的问题是:更加扩大对黄金的使用,还是要改变货币制。如果托尼推崇的社会与经济改变实际发生了,那么就可以合理地期望后者,即货币制的改变。对于那些把这件事看成是可怕灾难的人,托尼的保证不可能使他们信服。在那些被托尼始终不变的人性所打动并且深信必须来一场根本的社会改革的人看来,托尼的分析虽然得体,但是可能缺少深度。在那个设法根据现代社会制度本身最好的条件来把现代社会制度人性化的传统中,托尼的呼唤是最后一个重要的声音。这既是他成就的标志,也是他局限的标志。但是,强调托尼的成就作为本

---

① 《平等》,第116—117页,第106页。

章的结束是恰当的,因为在威望、专心致志的奉献以及勇气等品质上,这个时期能与 19 世纪的前辈们相提并论的思想家屈指可数,而托尼就是其中之一。

### 第三章 艾略特

谈起艾略特，我们可以借用穆勒谈柯尔律治的说法：一个“开明的激进主义者或自由主义者”，应该“为有这么一位保守主义者感到高兴。”<sup>①</sup> 在我们这一代的学识上，即使我们觉得“开明”(enlightened)作为一种侮辱，我们也能将就，这不仅因为是穆勒所说的，“即使一派保守主义哲学是一种荒唐的哲学，它也是为了驱逐成百种比自己更坏的荒唐事而诞生出来的”，或者，这么一位思想家是“要拯救从托利党徒们已经遗忘了的、目前流行的自由主义各种流派所未曾见识过的真理是一种天然的手段”。<sup>②</sup> 而且还因为，如果用心阅读艾略特的论著，就会看到与他政治观点不同的人必须加以回答他所提出的问题，否则他们就只有认输并退出那个领域。特别是艾略特把文化的讨论推上一个重要的新舞台，在这个新舞台上再重排老戏，只会是单调乏味。

艾略特在写《一个基督教社会的观念》(*The Idea of a Christian Society*)时，采用了柯尔律治的一个强调：

我使用基督教社会的“观念”一词，其基本含义不是指对我们称之为基督教的任何社会所作的研究而得到的某种观念：一个名副其实的基督教社会必须以某种目的为目标，

---

① 《穆勒论边沁与柯尔律治》，利维斯作序，London, 1950年，第140页。

② 同上书，第167页。

我所指的概念,就是只有了解这种目的才能认识这种概念。……我关心的……问题……将是……我们生活的社会如果要有观念,这种“观念”是什么?这个社会按照这种观念而安排,其目的又是什么?①

他以此入手,进而抨击公众的一种可怕的老调:

那些用来描述我们这个社会的流行术语以及我们这些所谓的“西方民主国家”的人为了颂扬我们的社会而与其他社会所作的种种对比,其作用只是欺骗并麻醉我们。说我们自己是一个基督教社会,并将它同德国(1939年)或俄国的社会对比,这是滥用术语。我们的意思只是说,我们的社会是一个谁也不会因为正式立誓信奉基督教而受到处罚的社会;但是,知道自己赖以生活的竟是什么样的价值观,将是令人不快的,我们自己还掩盖了我们自己,不让自己知道。②

这观察的效果与柯尔律治对国家教会观念的观察的效果极为相近。在这样精确的观察之下,就可看到“成百种荒唐事”的真相。

这个观察的语气统贯了整部论著。艾略特的探索起因于1938年9月的一场感觉上的危机:

这不是对我们的理解的干扰,因为这些事件本身并不令人感到惊讶。现在事情越来越明显的,我们的苦恼也不应该只是由于我们不同意目前的政策与作为而引起的。这种新的、出乎意料的感觉是一种屈辱的感觉,它似乎要求个人去

---

① 《一个基督教社会的观念》,艾略特著, London, 1939, 第8页。

② 同上书,第9页。

悔悟、谦卑、忏悔、改正，因为所发生的事情是我们已经深深卷入其中并且应负有责任的事件。我要再说一遍，我这不是批评政府，而是怀疑一个文明的正当性。……我们的社会，这个对自己的优越与正直从来就这么放心确信、对自己未经检验的前提从来就这么有坚定信心的社会，除了有一大群银行、保险公司及产业之外，有没有更长久的维系中心呢？除了相信双息和维护股利外，有没有更实质的信念呢？<sup>①</sup>

问题的提法显然是属于传统的，屈辱与卷入的感觉也使人想起先前另一场危机中的一个感觉：19世纪30年代与40年代对宪章主义的反应。

艾略特说，基督教社会是“具有统一的宗教与社会的行为规范”的社会<sup>②</sup>。在一个基督教的社会组织里应该是一种大家都承认的“即人类的自然目的即这个社会共同人员的美德与幸福——这是都承认，并且这超自然目的即福音”则是这些有心人都想达到的目的。<sup>③</sup> 然而实际上：

现代生活的这部机器中绝大部分只是在保障非基督教的目标……它不仅敌视少数人对现世基督教生活的有意识追求，也敌视在世界上维持任何基督教社会。<sup>④</sup>

只改变这部“机器”，并不能实现基督教社会，但是，仔细考虑，必然会想到这样的一些问题：

---

① 《一个基督教社会的观念》，第64页。

② 同上书，第34页。

③ 同上书，第34页。

④ 同上书，第33页。

利益动机膨胀成一种社会理想,对自然资源的利用与对自然资源的掠夺如何区分,对劳动力的利用与对劳动力的剥削如何区分,初级产品的生产者和商人之间不公正的利益增长如何区分,财政机器的错误导向、高利贷的不仁不义,以及一个商业化社会诸如此类的其他种种面貌,都必须放在基督教的原则上来审视。……我们正在意识到,除以私人利益之外还有以和破坏公众利益为基本原则的社会组织正在导致人性被漫无节制的工业主义扭曲变形,正在导致自然资源的枯竭,而且我们的物质进步中有一大部分是以我们的后代可能必须付出的惨痛为代价来换取的。<sup>①</sup>

工业主义如果不加节制,其趋势不是创造一个社会,而是创造一群暴民。作为建立基督教社会组织的基础的宗教的社会综合体,会因此受到削弱或破坏:

在英国这种工业化社会,人民竟然还保留了这么多的基督教成分,我对此感到惊奇。……我们可以说在其宗教组织上,在适应简单的农业与渔猎社会的发展阶段,基督教世界保持稳定,现代的物质组织——或者,如果“组织”这个词听起来过于恭维,不妨可以说它是“混合体”(Complication)——已经诞生了基督教的社会形式已不能完全适应的世界。<sup>②</sup>

在这种解体或已失去平衡的状态中,物质上或身体上的改善永远只是次要的:

---

① 《一个基督教社会的观念》,第33页、第61—62页。

② 同上书,第30—31页。

群氓即使是丰衣足食、安居乐业而且训练良好，但群氓终是群氓。<sup>①</sup>

我们只可能从自由主义继承到它漫无纪律所产生的结果；而我们通常用来界定我们的社会目的的民主制度，则泛指太多的东西，以至于一个社会不能用它来确定其整体生活的方面。艾略特这样批评自由主义与民主制度，基本上是承袭了卡莱尔的论点：这两个运动都背离某种主要的目标，而且达到的目标都可能与它们原来想达到的目标极为不同。此外，在社会层面上，可能都达不到任何积极的目标。

《一个基督教社会的观念》这书的一般意义，不是要制定纲领，而是要把一个基督教社会的观念同与这个观念纠缠不清的、或者显然否定这个观念的其他观念区别开来。艾略特的职责在于坦率地陈述一种态度，而这种态度有个基本的含意：即不能优先制定纲领。例如，在直接导致《对文化定义的笔记》(Notes towards the Definition of Culture)那种探讨的一段文字中，他说：

在任何社会改革的方案中，你都不可能直接获得艺术繁荣的条件：这些艺术活动可能是我们无法慎重地为之安排的这类情况的副产品。另一方面，艺术的腐朽往往作为是某种需要人们调查的那些社会疾病的症状。<sup>②</sup>

他继续观察到

在任何为了利润，为了降低艺术与文化的标准而组织起

---

① 《一个基督教社会的观念》，第 21 页。

② 同上书，第 39 页。

来的社会在悄悄起那种稳定的影响的作用。不断加强的广告和宣传组织——通过人的智力以外的任何手段来影响群众的东西——全是与艺术和文化的标准完全相对抗。经济制度与这些标准相对抗；大规模的群众教育中存在的观念浑沌和思想的混乱与这些标准相对抗；与这标准对抗的还表现在认识到公众和私人都有责任支持制造和写作出的最好艺术品的那种人类中的任何阶层消失了。<sup>①</sup>

但是，即使面对这种现象及其原因，艾略特也没有提出任何通常可以称之为建议的东西，而是在他的下一部书中以此为起点，对文化观念重新进行了切中肯綮的考察。在《对文化定义的笔记》中，艾略特本质上的保守主义更加明显；但是，我们可以认为，许多现在指望于他的人也会记得，《一个基督教社会的观念》毫无保留地体现了他对当代社会和当代哲学所进行的高瞻远瞩的批评，而他稍后所进行的探讨所根据的也还是那种批评的观点。

《对文化定义的笔记》是一部很难评价的作品。虽然这部作品比较简短，但是其中各部分在方法和严谨性这两方面却有很大的差异。有时候，特别是在《导论》和《关于教育笔记》两部分中，其方法只在于揭露艾略特本人认为是荒谬的或令人讨厌的句子，间或夹杂着扼要的，随时写下评注，而这些评注又常常笔锋突转，摆出争论的架势。该书这几部分与其说是思想散文，不如说是报刊读者来信栏目里的那种牢骚不平的冷嘲热讽。中心章节则严肃得多，某些部分则带有艾略特在文学批评中界定事物时所特有的文采与雄健的活力。但是，这与他的文学批评又有个重要的差别，艾略特在文学批评中的一个主要优点是，不论下定义或者论证，阐述总是明确详尽，但在这些章节，定义则往往濒临于崩溃的边缘，因为艾略

---

<sup>①</sup> 《一个基督教社会的观念》，第39—40页。



特不愿意,或者没有能力论证。在阐述的过程中,艾略特作出了几个具有历史眼光的重要概论;但是,即使以其最佳的境界而言,由于他对这些概论毫无加以论证的意思而这些概论也显然有些武断。下而所引的文字可以作为一个简要的例子:

人们不能指望所有的文化发展阶段同时出现……一个文明不可能在一个文化层次上产生伟大的民间诗作而同时又在另一个文化层次上产生《失乐园》(*Paradise Lost*)。①

这个概括的论点显然非常重要,而且融入后续理论的许多部分中去。但是,如果从历史的角度来谈,要有更多的讨论,并举出实际例子,才能合理地判断这个论点是否是真理。他所举的例子简单得几乎足以引起这些疑问;因为对于任何思考文化层次的人来说,《失乐园》和《天路历程》(*The Pilgrim's Progress*)并存于一个世代之内,②都是个既显然可见、又显然难以理解的例子。问题不在于你可以确信艾略特是错的,而在于你无法确信他是对的。这个概括论证的实质是试探性的、偶发性的,但其阐述的方式往往独断到专横的地步。例如他在《导论》中写道:

我想说的是:我相信那些就是文化生产和文化延续的基本条件。③

这是痛快的主张,语气也与其中的实际议论相一致。但是紧接

---

① 《对文化定义的笔记》,艾略特著, London, 1948年,第25页。

② 弥尔顿(1608—1674)与班扬(1628—1688)可以说是同一世代;《失乐园》出版于1667年,《天路历程》出版于1687年。——译注

③ 《文化定义的笔记》,第16页。

着这一句的就是：

如果那些条件与读者任何热情的信心相冲突，例如，如果读者对文化会与平均主义居然会发生冲突感到震惊；或者如果他对有些人竟然会有“出身的优先权”感到荒谬，那么我不会要求读者改变信心，我只会请他不要再在口头上高谈文化。<sup>①</sup>

在这里，从“我想说”和“我相信这就是”，突然转到某种极为不同的语气：以“热情的”、“震惊”、“荒谬”、“口头上高谈”等感情上的措辞手法断言，如果我们不同意他的条件，我们就是自我宣判自己对文化漠不关心。毋需多言，这种断言是证据不足的；这里从学院派文风一跃跳到报刊上读者来信栏目的文风，像艾略特这样老练成熟的作家，是不会不知道自己的这种跳跃的，这证明这部书在努力探讨定义之外，还有其他的冲动；我们可以看到把自己的偏见合理化的那种常见的决心。这时候，拉斯基(Laski)先生、登特(Dent)先生、阿特利伯爵(Earl Attlee)以及其他饱受嘲笑的人，如果不是认为艾略特是评判他们的人，而是认为与他们一样都是等着挨骂的人，这其实不足为奇怪。

由于这些缺点而产生的最重要的不利之处是使我们当中与他不同观点的人，能避开其真正重要的论点，而以似是而非的偏见来驳斥这部论著。以我的看法，这部书的重要性在于其中的两项讨论：第一，它取文化作为“整个生活方式”这样的意义，并且考虑了其中我们所说的文化“层次”的含意；第二，它努力区分“精英分子”(élite)与“阶级”，并且对“精英分子”的理论进行了入木三分的批评。在读了前面那些显得浮躁率直的论述之后，再看到这两项讨

---

<sup>①</sup> 《对文化定义的笔记》，第16页。

论,会令人有如释重负之感;但是这两项讨论似乎没有受到人们的多少重视。

在 20 世纪的人类学和社会学中,“文化”作为“整个生活方式”的含义极受瞩目,艾略特和我们一样,至少也曾偶然受到这些学科的影响。事实上,文化的这种含义取决于这个文学传统。社会人类学的发展已走向是继承和充实由普遍的工业主义经验较早时所产生的对一个社会和一种共同生活的看法的路上去了。对“整个生活方式”的强调是从柯尔律治与卡莱尔延续而来的,但是,他们的这种强调是对个人的价值的一种肯定,而现在已经成为一个普遍的思想方法。这在一般人的思考中产生两个主要的结果。第一,我们已经学到了关于改变新的东西:这不仅是我们不需要再对改变感到恐惧,因为其他可供选择的机构和对活力的强调已经被证明是可行的和令人满意的;而且,改变不可能是零碎点滴的——没有对整个制度进行重大的改变,是不可能改变一个复杂的制度的某个成分的。第二,另一种可供选择的生活方式已经得到了新的论证。各种新近出现的简单社会已经取代了中世纪的乡镇和 18 世纪的乡村,并且作为范例出现在一般的思想中。这一些都使我们确信,工业主义强加给我们的生活样式,既不是放之四海而皆准的,也不是永远不可改变的;但是如果它们使我们认为,我们已经获得了我们可以在生活中和文献中选择到的人类可能办到的事物的“全部”,它们也会变成一种使人意志衰退的奢侈品。在我们自己的文化中实行实际可行的选择与变化,才是关系重大的选择与变化;这个原则得到了应有的强调,驱使我们在自己的文化综合体中注视这些选择与变化,而不是在自己的文化综合体之外的其他地方和其他时代去寻求这些选择与变化。

艾略特强调文化作为整个生活方式是有益的和有意义的。在作了这种强调后,他又去卖弄这种强调,应该说也是很有意义的。例如:

文化这个术语……包括一个民族所有的独特活动和兴趣爱好：大赛马、亨利划船赛、考斯海上快艇赛、猎鸡日、奖杯决赛、赛狗、弹球板、投镖板、温斯利戴尔干酪（Wensleydale Cheese）、切片的肉菜、醋腌的甜菜、19世纪哥特式教堂，以及埃尔加（Elgar）的音乐。<sup>①</sup>

这种赏心悦目的杂录在种类上显然要比前面概括的描述明显地狭窄。“独特的活动和兴趣”还可以包括炼钢、乘汽车观光、混合农场、证券交易所、采煤以及伦敦的公共交通。任何列出的一览表都不可能是完整的，但是艾略特的范围是运动、食物以及一点点艺术——这是他对英国式的悠闲的独特观察。这说明艾略特并没有完全接受“整个生活方式”的含义，而是在论证中把“文化”（艺术、哲学）较旧的专门化含义转化为“通俗文化”（运动、食物及哥特式教堂）。在书中的其他部分，他有时也回复到这种专门化的含义。他说，一个“没有文化”的未来时期是可以设想得到的，<sup>②</sup> 他所谓的“没有文化”，当然只能是一个意思：“在一种宗教、艺术、学问的意义上，将没有什么东西可以称为文化”；因为如果把“整个生活方式”的含义用于这句话，就等于说可能会有一个时期，在这个时期中人类在任何层次上都没有共同的生活。在艾略特的这本书中，经常使人感到这种模棱不定的定义。

艾略特区分这三种文化的含义：

根据我们心中考虑的是，一种是个人的文化，一种是团体

---

① 《对文化定义的笔记》，第31页。（文中所举的都是英国重大的赛事或民间风俗和流行运动。——译注）

② 同上书，第19页。

或阶级的文化，或者一种是整个社会文化的发展。<sup>①</sup>

他观察到“文人与道德家”通常讨论前两个含义，尤其是第一个含义，而且他们的讨论与第三个含义没有关系。这种说法如果是指柯尔律治、卡莱尔、罗斯金和莫里斯，那是不能成立的，但是如果是指阿诺德，则是可能成立的，或者说部分成立，艾略特所指的似乎主要是指阿诺德，而指名援引他的观点。但是，上面对文化三种含义的系统阐述的重要性并不在此处，而是在于从这种系统阐述所得出的两个推论。第一：

如果我们制止把个人放在团体之前提出，那么仅仅是个人能有什么目标呢，如果我们制止把团体放在整个社会之前提出，那么仅仅是团体能有什么目标呢，这样大量的含义混乱倒是可以避免的。<sup>②</sup>

第二：

个人的文化不能孤立于团体的文化……团体的文化也不能游离整个社会的文化；……我们在认识“完美”概念时，必须同时考虑到文化的三种含义。<sup>③</sup>

这些结论首先就有一种重要的反而价值。如果这些结论被接受，它们就会排除任何想要把个人对完美的追求作为一种可能行得通的社会理想的企图，也将排除“少数派文化”观念的极端形式，

---

① 《对文化定义的笔记》，第 21 页。

② 同上书，第 22 页。

③ 同上，第 24 页。

即认为一个团体的文化无需参照包括这个团体在内的整个社会的进步就能凭其自身的条件顺着自己的轨道维持下去观念。作为概念来说,这些被摈弃的文化观念似乎明显地不完善;但是从感觉方面来看,它们却出奇地持续了下去,在现实中当代的许多努力就是以它们为基础的。保守主义思想家实质上的理想功能就在于去揭示它们的不足。

对艾略特来说,以上这些结论的重要作用在于这句话中:“如果我们制止把团体放在整个社会之前提出,那么仅仅是团体能有什么目标呢,这样大量的含义混乱倒是可以避免的”。这个观察引发出并为他的整个阶级理论提供了论据:

在比较高级原始的社会之间,比较高级的层次的文化与较之为低级层次的文化相比,前者更能体现出其成员之间功能的显著差别。在更为高级阶段,我们发现某些功能又比其他功能更受人尊敬,而且这种区别促进了阶级的产生,人不仅只是具有功能的人,而且以阶级成员的身分获得更高的荣誉和更高的特权。阶级本身拥有一种功能,即维护社会的全部文化中与那个阶级有关的那部分文化。我们必须努力记住,在一个健康的社会中,这种对一个特定层次的文化维持,不但对维持该层次的阶级有益,而且对整个社会也有益。意识到这种事实,我们就不会认为一个“比较高级的”阶级的文化对整个社会或大多数人是多余的东西,也不会以为这个阶级的文化是应该由其他所有的阶级来平等分享的东西。<sup>①</sup>

这个阐述和坚持认为文化是“整个生活方式”的看法放在一起,就形成我所指的两项重要讨论的基础:文化“层次”的讨论、

---

<sup>①</sup> 《对文化定义的笔记》,第 35 页。

“阶级”的性质以及阶级与“精英阶层”的区别的讨论。值得指出的是，从历史的角度来看即使在这个阶段，艾略特关于阶级发展的阐述也不能使我们完全信服他随后的推理。艾略特巧妙地从原始社会中功能的差别转到我们所说的所理解的阶级，但是在论述中却遗漏了太多的东西。特别是，由于排除了经济因素即功能转变为财产的趋势，使艾略特的这种关于阶级的观点变得狭隘而且会引起误解。在艾略特通常的思考模式中，他心目中的社会似乎总是比他的讨论中可能有涉及的任何社会都更加稳定、更加简单。“功能”集团，如商人、工业资本家和金融家的出现，非常明显地改变了艾略特所使用的模式。因为功能会脱离这功能在某一阶段所创造的财产，而且对财产的维护（或者从狭义上讲是对金钱的维护）会变成一种新的“功能”，这是十分清楚也是在实际上已经广泛出现了的。经过许多代人之后，这种状态由于继承与积累而变得更加复杂，并且由于新的经济功能以及具有这些功能的阶级的不断出现而受到根本的渗透和影响。这时，试图在阶级与功能之间划等号，甚至在这两者之间设想有任何一致的关系，都只会引起人们的误解。在新的工业社会的混乱中，艾略特那个传统中的前辈正是因为认识到这种事实，才要求改变。柯尔律治、骚塞、卡莱尔、罗斯金以及包括阿诺德，实际上都可以被视为是在致力于把“阶级”变成“功能”。他们批评新的工业社会，全力抨击的要点就是说阶级与功能不能有任何一致的关系。有时候，你甚至会认为艾略特是伯克的同代人，因为伯克也是把他的实际社会理想化和简单化。当然艾略特在这《对文化定义的笔记》中是对拙劣的一种抽象化和观察上的失败感到内疚，虽然正如我们所看到的，艾略特在《一个基督教社会的观念》中并没有这种内疚感。

但是，这种失败对文化“层次”的讨论所产生的影响，并不像我们所预料的那样严重。作为“一种整个生活方式”的文化思考中，艾略特强调一个生活方式有一大部分必然是属于无意识的。

人们的共同信念中有一大部分是人们的共同行为，而这就是“文化”的两种意思的主要差异点。我们有时称之为“文化”的东西——一种宗教、一种道德规范、一种法律体系、一种艺术品——只能视为是整个生活方式的“文化”的一部分，即有意识的部分。这显然是一个很有启发性的文化思考方式，虽然其中同时暴露出来的困难是很严重的。因为，正如我们不能假定功能与阶级彼此一致，同样，我们也不能假定有意识的文化等于整个生活方式。如果我们设想的是一个简单、稳定的社会，这种一致性通常是显而易见的；但如果涉及复杂化、紧张和改变，就不再是层次的问题，不再是一个统一的整体中的百分比的问题。艾略特已经在《一个基督教社会的观念》中揭示出，这种百分比的意识可能是一种虚幻的意识，或者有部分的虚幻。果真如此，常常可能是为了某一阶级的直接利益去维护这种意识就不再有任何积极的功能。因此如果能在有意识的文化和一个整个生活方式的概括的、理论的关系与任何时候都存在于社会中的实际关系这两者之间进行区别，那我们将是明智的。“层次”的比喻在理论上可以给人以启发；在实践中则会引人误解，因为这个比喻不仅是从对一种文化的观察中得到的，而且是从对社会阶级制度的观察中得到的，而且因为有意识文化的程度与社会特权的程度很容易混淆，它常常会引人误解。

然而，在任何可以设想到的社会中，甚至在一个共同文化的意识程度上也将有很大的差别，这一点是明显的。艾略特对这一点的强调有其重要性，它引出了艾略特关于文化的民主传播的若干比较简明的一项修正。这个修正有三方面。第一，对于新工业社会的苛刻的复杂事物，原始主义（通常称为中世纪主义）是一个极为重要的反应，现在看来似乎显而易见，这不是共同体的观念而是一种平等的观念，即平均传播一个统一文化的观念，从本质上说，这种平等文化的观念是原始主义的产物。这样一种观念



忽视了使用发达的工业技术和科学技术的任何的共同体所必然具有的复杂性；像莫里斯等作家的作品中发挥了强烈的感情诉求的那一种对处境与感觉统一的渴望，这仅仅是一种渴望有一个比较简单的、非工业的社会的倒退的形式。现在似乎很明显的，在我们可能进入的任何社会形式中，必然会有不是一种简单的文化平等（统一意义上的平等），而是一个相当复杂的、由各种专业化了的发展构成的系统——这些专业的整体形成社会的整体文化，但生活在其中的任何个人或团体都不能拥有或意识到这个整体（这个复杂的系统与一个以经济区别为基础的社会阶级系统之间当然没有必然的联系）。认识到这一点的人，通常把平等扩散的观念转移到少数几个经过挑选的文化成分——通常是各种艺术。我认为，你当然可以想象一个社会，在这个社会中，对各种艺术的实践和享受被更加广泛地扩散。但是，如果把这个从文化中抽离出来的部分作为一种单独的运转来计划和考虑，无论对各种艺术或整个文化来说都有危险。

这种危险的局面之一可以在第二方面中看到：文化扩散的观念通常都具有支配性质，代表了某一个现有阶级特殊的、已经形成了的理想。我将把这一点称为文化中的费边调子，在一个已经基本上在我们的教育制度中形成的理想中，最能清楚地看到，这种理想是把没有受到启蒙的人，引向到引导者自己感到满意的某种特殊的灯光下。它要把一种特殊的成品扩大到更多的人之中，虽然这种成品作为一个有意义的整体，只存在于它所产生的情境之中。支配的成分出现在这样的确信之中，即认为这种产品不需要改变，认为批评只是误解的残余，认为无需根本改变全局，整个运转就能进行下去，这种产品就能广泛扩大。归纳起来，这种确信认为，不需要改变文化（“整个生活方式”意义上的文化），一个存在于这个意义上的文化内部的文化（专门化意义上的文化）也能广泛扩大。

虽然艾略特的讨论并不彻底，但是他的论点有助于我们看出这些观念的局限性。他进一步发挥的观点与第三方面的关系更密切，因为第三点即从第二点而来，也就是说专门化的文化如不改变，文化就无法扩大。在他的用语中，“改变”当然是指“掺杂”（adulteration）和“贬值”（cheapening）；从他自己的目的来看，我们必须认同他自己所作的评价。然而，虽然我们可以有其他评价，而且看到“变动”（variation）和“丰富”（enrichment）同艾略特所预见的“掺杂”和“贬值”至少是同样可能的，他的对任何扩大都会牵涉到改变的强调是值得欢迎的。认为一种生活方式的价值观不用改变就能转移到另一种生活方式，是什么也不会得到的；认为可以有意识地制造价值观即摒弃不好的价值观而移植好的价值观，也不是很现实的想法。艾略特坚持认为导致这些观点的文化思想是混乱而且浅薄的，他的看法是正确的。

由于坚持把文化意指为“整个生活方式”，艾略特对文化扩散的正统理论的批评是有价值的；他认为他的全面观点要被人们接受，只剩下一个障碍了。这个障碍就是用精英阶层来代替阶级的理论，这理论主要与曼海姆（Mannheim）有关。从根本上说，曼海姆的论点可以视为19世纪那场要重新使阶级与功能一致的漫长的尝试的尾声。这种尝试或者是要复兴过时的阶级（如柯尔律治的知识阶级观念），或者是呼吁现有的阶级恢复其功能（如卡莱尔、罗斯金），或者是企图形成一个新阶级，即能起文明教化作用的少数人（如阿诺德所主张的那样）。曼海姆认识到这些尝试已基本失败的看法是相当正确的。进一步来看，他还摒弃以出身或金钱为基础的阶级观念，又强调现代社会所必然产生的专业化与复杂化，提议以新的精英阶层取代旧的阶级，精英的基础不是出身，也不是金钱，而是成就。实际上，可以把我们的社会看成是旧的阶级观念与新的精英阶层观念的混合，这可以称其为混合组织（mixed economy）。教育机会的学说和崇尚竞争的功绩评价的学

说，当然强有力地推动了接受精英阶层观念的运动。必然的专业化程度以及对专业品质的迫切要求也在其中施加了强大而实际的压力。

艾略特对曼海姆理论的反对可以用他的一句话来归纳：曼海姆的理论“假定了一种原子的社会观点（it posits an *atomic* view of society）”。<sup>①</sup>这句话可以看出是属与这个传统的：与“原子的”相对的是“有机的”（*organic*），艾略特大量使用了“有机的”这个词（而且采用的是这个词的一般定义）。在这一点上，他的直觉是对的：从本质上讲，精英理论只是社会放任主义（*Laissez-faire*）的一种巧妙发挥。教育机会的学说只是经济个人主义的一个侧面，它强调的是竞争和“前进”。平等机会的学说似乎是对教育机会学说的修饰，其观念可以说是包罗万象，但实际上与同样的社会目的紧紧联系起来。文化作为“整个生活方式”的定义在这一点上极为重要，因为艾略特十分正确地指出，把文化的传递限制于或者试图限制于一个正式的教育制度，是把整个生活方式限制为某种专门事物。这种具有局限性的计划如果被强有力地推行，除了最终导致分崩离析外，很难看出还有什么结果。实际上，这种计划与机会学说结合以后（现在基本上是这样结合了），将会建立一种新的阶层化社会，并且造成各种新的离析。在这个问题上，正统的说法现在如此普遍而且信心十足，使你很难与别人沟通，得出这样的意思：以一切人类条件而论，一个以功绩为基础的阶层化社会和一个以金钱或出身为基础的阶层化社会，同样是要不得的。这种社会观念在一个世袭的经济制度中发展起来，其功能是权力主义的（*authoritarian*），甚至（因为大家有个幻觉，以为以功劳为标准比以出身或金钱的标准更绝对，因此无法用控诉出身或金钱的同样方式来反对它）有某种乌托邦式的支持，使人很难或者不

---

① 《对文化定义的笔记》，第 37 页。

可能去批评它。

艾略特对一个精英社会的异议是，第一，它的共同文化将会很贫乏，第二，精英的原则要求每一代人都有精英人物的更换，而这种更换除了延续精英人物本身的特长之外，并不能保证（重要的保证）有任何更广泛的延续。这个论点的基础仍然是坚持认为文化是“整个生活方式”，而不是某些专门技术。艾略特认为，一群精英人物可能比一个阶级拥有更多的必要技术，但会缺少一个阶级所能保证的更广泛延续性。曼海姆本人也强调这种延续的重要性，但是除非引进新的原则，否则精英人物的挑选与再挑选的观念似乎否定了这种延续。艾略特强调的是文化的整体内容——为了专门技术本身的健康发展而将这些技术容纳在文化之中。我们的教育与职业培训制度的很多部分中就有许多证据，可以证明精巧的特殊技术与平庸的一般技术是并存不悖的：这种并存不但对精英人物，而且对整个共同的生活方式都有重要的影响。

艾略特认识到必须要有精英分子，或者说应该说必须要有一个精英阶层，并且认为，为了保证全面的延续，必须保留社会阶级，尤其是一个统治阶级，使精英阶层与统治阶级互相重叠，并且不断互相作用。这就是艾略特基本的保守主义结论，如果把这些抽象的言论意释出来，就可以清楚地看出他所推崇的实质上是社会现存的事物。这种立场当然会导致他对那些迫切要求一个无阶级社会和国有教育制度观念进行谴责。他认为这些要求已经扭曲了国家的生活以及这种生活所支持的价值观。就是因为艾略特的这些建议和观点（虽然阐述的方法不尽相同，但总是殊途同归），他现在博得了极大注意并得到了相当的支持。

我已经指出，我相信他对某些正统的“文化”观念的批评将是可贵的，而且我认为，他已经留下的平常的社会与民主的的论辩没有多少中肯的回答。作为保守的思想家，他成功地暴露了一种正统的“自由主义”的局限，这种自由主义已经被过分普遍、过

分满足地让人接受了。我认为，我与他的分歧之处（根本的分歧）主要不在于他对这种“自由主义”的批评，而在于将文化看成是“整个生活方式”所带来的另外的意义。在我看来，他似乎在理论上一贯坚持这个看法，而实际上又拒绝（如在《一个基督教社会的观念》的某些论点中，也可以看到这样的拒绝，但比较不明显）进行观察。十分清楚，这种新的保守主义对一种“原子化”的、个人主义的社会的原则和影响提出了一个真正的理论上的异议，这个异议却不得不与一个正是以这种“原子化”的、个人主义的观点为基础的经济制度的原则相结合（这种结合使这种新的个人主义不同于、甚至远远不如柯尔律治或伯克式的保守主义）。当代保守主义的核心信条“自由经济”不但与艾略特推出的社会原则相抵触（如果只是这样，我们就只能说他是个非正统的保守主义者），而且是真正的混乱，如果要治理社会以此来维持艾略特的价值观赖以存在的那些机构和兴趣，“自由经济”是唯一可行的方法。面对维持社会阶级的强有力的实际计划，面对实际上维护了他所赞同的人类分化的工业资本主义，艾略特偶然对剥削或高利贷的不道德所进行的观察，简直只是一种心有余而力不足的愿望而已。文化如果只是一种专门化的产物，就可以脱离当代社会的实际推动而存在于一种被保留的领域中。但是，如果是像艾略特所坚持的那样，文化必须是“整个生活方式”，那么就必須把整个制度作为一个整体来考虑和评论。他在原则上坚持整体性，而实际效果却是支离破碎的。正如任何思考“整个生活方式”的人都必須认识到的，现在保守派实行的格外扶持的当代社会洋洋得意的自由主义，也必然会染上一切传统的价值的色彩。艾略特从传统社会汲取他的价值观，而他感到遗憾的进步其实就是那个传统社会活跃地留下来的产物。艾略特的社会学论著强烈地体现出某种黯然之处，其根源就在于此。过于严格的标准，使他不能像其他的哲学保守派一样转向去恢复伯克的骨骼，去留恋 1788

年。这种黯然失色作为一种训练是完全有益的：时下流行的“新保守主义”过于轻率。如果注意阅读艾略特的论著，就会发现他的论著对自由主义的自满产生了抑制的一种效果；同样，如果以批判的眼光来阅读他的论著，你也会看到他的论著产生了使自满的保守主义无路可走的作用。因为艾略特几乎已经封闭了所有现有的道路，我们下一步思考这些问题，必须从不同的方向入手。

## 第四章 两位文学批评家

### 一、理 查 兹

有人说理查兹 1924 年出版的《文学批评原理》(*Principles of Literary Criticism*)包含了一代人的一个批评工作纲领,这并不过分。重读此书,看看书中的某些段落(通常是由其他作家)是如何被扩大成巨卷宏篇,实是令人感到惊奇。理查兹本人只继续研究了这本书所阐述的主旨的一部分:他后来的著作几乎完全是研究语言与交际,并且一直是语言与交际研究中的先驱。但是,《文学批评原理》和出版于 1926 年的那部比较简短的著作《科学与诗》(*Science and Poetry*),都以提出的一个特殊的文化观念为基础,这个文化观念实质上是重新界定了艺术对文明的重要性。

20 世纪 20 年代批评界的那些反叛,被某些人描述为是对浪漫主义理论的离经叛道。但是,与其说它是对浪漫主义理论的离经叛道,倒不如说是对一种更新近的、而且更具压迫性的理论的离经叛道:不是浪漫主义理论本身,而是其专门化的结果之一的美学理论。在英国,从佩特(Pater)到克莱夫·贝尔(Clive Bell),美感经验的隔离曾经非常明显,到 20 年代,这种隔离成为一种正统的观点,并在好几个不同的方面受到了抨击。从艾略特重新强调传统与信仰;利维斯重新发现了阿诺德全面强调文化的广度,马克思主义者对社会采用了一种新的全而诠释。如果我们把理查兹的论著作为

一个整体,那么他则是通过语言与交际的社会事实作理论上的抨击。但是,他的这种抨击所根据的判断则是整个文化(如同利维斯以及他对阿诺德类似的依赖):

人类的环境与可能发生的事件,在过去 100 年中的改变比在以前的 1 万年中的改变更大,并且在往后的 50 年中,这种改变可能要淹没我们,除非我们能设计一种更有适应性的道德规范……一般说来我们都是以一无所知的方式,从一个混沌状态进入一个比较有组织的状态。通过其他心灵的影响是典型的方式,文学与艺术就是扩散这些影响的主要手段。在一个人口众多的社会中,高度文明,换言之即自由、富于变化、不浪费的生活,对文学与艺术的依赖程度,自是不必多说。<sup>①</sup>

“人口众多”一词指出了理查兹对环境的主要变迁之一所作的诊断:

随着人口的增加,多数人偏爱的东西与最合格的见解认同的优秀的东西之间的鸿沟所提出的问题变得越来越无限严重,而且似乎有可能在最近的将来成为一种威胁。由于许多原因,我们比以前通常情况下更需要维护各种标准。<sup>②</sup>

人口的增加与理查兹所指出的其他改变因素相互作用:这就是他所谓的“自然的中和”(neutralization of nature):

---

① 《文学批评原理》,理查兹著, London, 1924, 第 56—57 页。

② 同上书,第 36 页。



对世界的看法从不可思议的观念(magical view)转变为科学的观念……科学能告诉我们人在宇宙中的地位以及他的机会。……但它无法告诉我们,我们是什么,或者这个世界是什么;并非因为这些是无法解答的问题,而是因为这些根本不是问题。如果科学无法回答这些假问题,那哲学或宗教也不能回答。因此,各个年代视为智慧秘诀的所有各种解答都正在瓦解。结果是一场必有许多麻烦还不太可能解决的生物学危机。<sup>①</sup>

在某一层次上,这是维护标准的问题:是要找出充分的理由来支持少数派的标准,以抗衡那种控制了多数人兴趣的商业主义所造成的堕落。在另一层次上,发现这些理由是意识上所必要的前进,人类如果要控制自己的命运,就必须取得这种意识上的前进,因为旧的方向已经消失了:如今需要的不再是“一块可赖以栖身或依附的岩石”,而是“一架可供搭乘的高性能的飞机……以飞越这场暴风雨般的变迁骚动”。理查兹勾勒出他对这些问题的一个解决方法,是他所谓的“心理的价值理论”。他像阿诺德一样,舍去无政府而取文化,但是认为文化作为一种观念,必须建立在一种价值观念之上,这种价值观念不能依赖于旧有的“智慧秘诀”,而应依赖于在新的意识中所能发现的东西。

在后面的论证中,理查兹细心地强调说,以我们现有的知识状态,任何这样的发现都是试探性的。但是,他也准备提出他以后的大部分论著所依赖的诠释或公式。他说,生活的行为

始终都是试图把冲动(impulses)组织起来,使其中的大部

---

<sup>①</sup> 《科学与诗》,理查兹著, London, 1926, 第 47 页、第 53—54 页。

分和最重要与最有分量的一组冲动,得到成功的发挥。<sup>①</sup>

冲动可以区分为“欲望”(“追求”)与“厌恶”,而“欲望”和“厌恶”这两者都可能是无意识的。其次:

凡是既能满足一种欲望,又不会挫伤另一种同等的、或是更加重要的欲望的东西是宝贵的。<sup>②</sup>

这里,重要定义是

一种冲动的挫折包括个人活动中其他冲动受到扰乱的程度。<sup>③</sup>

这种扰乱是组织解体(disorganization)。冲动的调整即组织的过程。因此,适当的行为就变成像这种的调整和组织。价值是一个秩序的成长的问题。这个问题如果由个人转移到共同体,可以用类似的道理来解答。边沁的用语中“大多数人的最大幸福”成为“满足冲动的最高度组织”。有些个人会高于一个共同的标准,有些个人则会低于这一共同的标准。因此而产生的紧张应该得到解决,而解决的方式不是以大多数人的看法为根据,而应根据

各种可能的冲动的系统化(systematizations of impulse)所产生的实际满足范围与程度。<sup>④</sup>

---

① 《文学批评原理》,第46页。

② 同上书,第48页。

③ 同上书,第51页。

④ 同上书,第55页。

任何公共制度的危险是它会浪费和挫伤可以发挥的能力。社会改革是通过上述的那种组织而进行的一种解放,虽然其过程基本不会是有意识和有计划的。文学与艺术的重要性在于它们提供了那种组织的最重要范例,并且在其中提供“价值”(不是规定或预言,而是一个必要的共同过程的范例)。正是通过这些价值的经验和注意到这些价值,才能创始和维持更为广大的共同的重建组织。所谓的“诗能拯救我们”就是这样的含义:

这是克服混乱的一种完全可能的手段。<sup>①</sup>

于是我们又回到阿诺德以文化反对无政府的方法,但是,不但“文化”而且连“完美的过程”都已经被重新做了界定。

从这种价值理论开始,理查兹接着描述了艺术家的心理。艺术家的重要性是他能获得的经验范围比一般人更广。或者换一种说法,他更有能力创始和维持前面所描述的那种组织,因而“能包容更多而不至于混乱”。但是在这方而,艺术家的有用之处也将取决于他的正常状态:

艺术家不同于一般人,其先决条件是他与一般人有巨大程度的相似之处。他们是在大多数人中已提高了的组织发展中更推进一步的发展。他可以变化的部分是心灵中最新的、最可塑造的、最不固定的部分和最容易重新组织的那些部分。<sup>②</sup>

这些变化并非都能或者都应该得到普遍的追随。但是,它们常

---

① 《科学与诗》,第 82—83 页。

② 《文学批评原理》,第 196 页。

常会是意义重大的进展,可以作为一种普遍的进展的模范。另外,艺术中存在的、经过精巧组织的反应也提供了一种持续不断的标准,可以据此能看出并评判理查兹所谓的“固定反应”。任何时候都可能有某些不完全的调整、某些不成熟而且不可取的态度被固定为公式,而且被广泛地提及与扩散:

这些人人为的态度固定化所引起的损失是十分明显的。一般的成年人不但不能通过这些固定化而比儿童更好地调整自己生存的各种可能性,而且变得更糟。遇到最重要的事情,他甚至不能发挥功能去面对事实;他尽他所能,也只有能力面对他自己的固定反应所投射出来的虚构。艺术家的内在与外在冲突是为了反击这些固定反应,而流行作家的成功正是被这些固定反应所制造的。<sup>①</sup>

这些固定反应被商业化了的艺术、文学及电影所利用,是我们本身的文化中一个值得注意的现实。好的艺术有助于进行更为精巧组织的共同的过程,坏的艺术不但无助于这个共同的过程,而且还会极大地阻碍这个过程:

我们考虑的这些效果只取决于带来经验何种组织以及组织的程度。如果这组织是在我们自己最佳努力的层次上完成的,或者是在这个层次以上(但是不能超过太多而无法企及)完成的,那么我们会精神振作。但是如果我们自己的组织崩溃,而被迫到一个更粗劣、更浪费的层次上,我们就是抑低自己,而且暂时丧失能力,不但一个人如此,而且普遍都是这样

---

① 《文学批评原理》,第 203 页。

……除非是批判性的诊断工作能够恢复镇定和自持。<sup>①</sup>

他后来的整个批评与教育纲领,都是以他对好的文学和坏的文学的这种态度为基础的。

剩下要考虑的是理查兹最后的一个论点,即关于艺术的社会功能。他采用人们熟悉的艺术即游戏(*art as play*)的理论,通过重新界定游戏而归还给艺术一个中心地位,而不是原来的那种把艺术描述为游戏所指的那种边缘的“闲适”地位。他的重新界定仍然以组织为标准。艺术即游戏的含义是

一个完全成熟了的人,在完全适合行动的态势还没有出现时,会以随时准备行动的状态取代行动。<sup>②</sup>

游戏是训练随时准备行动的能力,不论是在专门领域或者一般领域都是如此。在这个含义上,艺术是在为我们创造并提供一个场所,它具有实验的含义:

在一般的生活里,上千种因素在阻止我们绝大多数人完全作出我们的反应;所牵涉到的冲动系统的范围与复杂程度都比较小;行动的需要,形势相对的不稳定与模糊不清、意外的无关事物的侵扰、不方便的时间上的间隔——行动不是太慢就是太快——所有这些,都使问题变得暧昧不明,并且阻碍经验的充分发展。我们只好匆匆采取粗糙而现成的解决方法。但是在“想象的经验”(imaginative experience)中,所有这些障碍都被排除了。所以,我们能清楚地看到,在这中间发生了

---

① 《文化批评原理》,第236页。

② 《科学与诗》,第20页。

什么事,出现了什么明确的强调、重点、冲突、决心以及其中的无精打彩,不同的冲动系统之间出现了什么疏远的关系,以及建立了哪些以前没有领悟到的而又不可行的联系,这是可能修正我们以后终生行动的一件大事。<sup>①</sup>

因此,文学经验是一种使我们能走向普遍经验的训练:一种在组织能力方面必不可少的训练,在已经改变了的危險的条件下,组织能力的训练是对人类唯一有益的反应。

以上归纳的理查兹的基本观点有助于说明以下两点:第一,他作为普遍传统的继承者的程度;第二,他通过提出一种积极的解说而澄清了这个传统的某些当代问题的程度。以其本身而论,这种澄清是真实的,把它运用于批评上也具有重大的价值。华兹华斯曾经界定了艺术家相对正常状态的观念,但是后来的浪漫主义作品摒弃了这个观念,理查兹最可贵的论点之一就是他回归到这个观念。里德(Herbert Read)也曾经把艺术界定为一个“知识模式”(a mode of knowledge),而且用非常相似于理查兹的措辞描述了艺术的社会功能。但是里德引用弗洛伊德的学说,再三强调那个艺术家基本上是不正常的观点,这就等于否定了艺术家的社会关系。里德提出了心灵三个层次的模式,把艺术家作为一种使这三个层次在不寻常的层面上相互暴露“缺陷”的范例。在可以证实的心理的问题上,我们的艺术理论仍然几乎是凭空推理,但是弗洛伊德认为艺术家患有“神经官能症”(neurotic)的即兴式评论的粗糙已十分明显。里德认为艺术家通过其“缺陷”而接触心灵的深层,艺术的实际制作则将这种接触投入到“表面的魅力之中……以免赤裸的真相引起我们的厌恶”,<sup>②</sup> 这种说法同样难以令人满意。“心灵层次”的整个

---

① 《文学批评原理》,第 237—238 页。

② 《艺术与社会》,里德著,第 94—95 页。

观念即使只是作为思考的模式,与经验表面上所需要的相比,仍然是属于静态的。如果考虑到动态样式和关系,所谓的“可贵的精神错乱”(valuable derangement),甚至所谓的“正常状态”问题,似乎都是一种局限性的说法。把创作与手法分开,把“艺术”解体为可以离析的“想象的真实”(imaginative truth)与“技巧”是浪漫主义式批评解体的一个标志。总的来说,理查兹把艺术作为“组织”的观点恢复了观念与实践的统一,并提出了一个极有研究价值的强调。然而,我们应该进一步说明,艺术与实际社会组织互相对立的假设,削弱了工业革命以来有关艺术上的理论讨论,作为我们所追溯的历史现象,这种假设的对立是重要的,但是难以视之为绝对的真理。个人心理同样也受到个人与社会对立的假定的限制,这种对立实际上只是社会过渡性组织解体的一个预兆。在经过这个过渡时期之前,我们只能获得一种有限的艺术理论,但是在这同时,值得我们高兴的是,长期使我们误入歧途的出发点——艺术家必然是不正常的——现在在理论上正逐渐被摒弃,在大多数现实中的艺术家的实际感受中,几乎已经完全被摒弃。重新强调交际的重要,是我们正在逐渐恢复共同体的一个可喜的预兆。

理查兹对沟通有许多有益的见解,但是,我认为理查兹提出这些见解的整个立场有两个问题。第一,理查兹关于组织的扩大和改善的理论显然是有用的,而且也大致符合我们实际的文学经验,但是,在他关于读者与作品之间关系的观念中的那个消极的成分,可能最终是有害的。对于这个过程,人们最想了解的是它在最高、最难的层次上实际运转的具体情形。理查兹自己的批评就可以说明这个问题,虽然这本身并不影响他的理论。他往往非常善于证明一个真正粗劣的组织,《文学批评原理》中对威尔科克斯(Wilcox)十四行诗的讨论就是一个例子。他经常概括论述丰富或复杂的组织,但是对于认真地实现这种组织,他并没有能举出足够真正令人信服的例子。他经常注意到复杂性,但是他随后进行的讨论往往是一

种回归，回归到“复杂性”的范畴，而不是指出他最积极的普遍价值之所在的那种最终的改善和调整。人们会感到他是在摆布与读者分离无关的对象，这些对象就在于环境之中。另外一点，也许是上述情形的结果，他对文坛上的显学有时有一种卑躬屈膝。我对理查兹这位贡献比谁都大、以《实用批评》(Practical Criticism)一书戳穿文学学院派中那些自鸣得意的作家作出这样的评价，会让人大吃一惊。我们心甘情愿地承认他的功劳。但是，把文学作为生活的训练场地是奴性的观念。理查兹的“文学反应是充分的，而日常反应是不充分”的解释只是一个文化的预兆，而不是一种诊断。伟大的文学的确能丰富生活，具有解放的作用，能使生命得到升华，但是人永远往往不只是读者而已，他确实必须在其他方面具有很高的造诣和素养，才能成为一个胜任的读者；除非他能说服自己：文学这个被升华了的生活的理想境界，在某些文化环境下能作为一种替代品。“这时，我们就要重新依靠……诗。诗有能力拯救我们。”这类句子的形式就表明我感到令人不安的本质上的消极性。在这种结构中，诗是一种新的人神同体物(anthropomorph)了。理查兹总的解释也许确实是一种充分的描述了关于人对文学最好的使用；这种使用如果能有明确的说明，将会在重要的批评中自己显露出来。但是，给我们的感觉是理查兹被压服了，他在一个普遍充满敌意的环境中指出某些具有拯救作用的特征，从而用心寻找一种技巧，这种技巧不是为了使这些特征被使用，而是为了使它们能够在他以及别人身上发生作用。

这一点与我说的第二个问题有关。我在阅读理查兹的论著时，这个问题形成了一个观感：理查兹显然是离群索居。我这句话的第一个意思是，他最典型的关系是一个孤独的人与一个整个环境的关系，环境被看作是又一个在我之外的对象。在他对价值理论的解释中，在他对扩大到“人类共同事务”(communal affairs)的解释中，他论述的基础具有与边沁一样的特点，将自我保护式的抽象手法



减少到最小程度。他对习俗的理性批判也像功利主义对习俗的批判一样,往往是有益的。然而他对习俗的基本态度是消极的;批评者并没有感到自己从根本上介入。几乎没有什么作家比理查兹更常提到今日所谓的全球问题,而他在《基础英语》<sup>①</sup>所提供的全球沟通(World Communication)的可能性”这方面所致力的工作,可以看作是对解决这些问题的一种贡献。但是他的这种关注很难说是具有充分的社会意义。他提倡理性准则〔见《如何读一页书》(How to Read a Page)结束语〕当然是积极的,是对他自己以及其他人所分析的混乱局面的反击。但是,理性与混乱在何处起作用,对哪些团体起作用?它们在哪些地方、在哪些关系中被否认或确认?这些问题——当然是必须回答的问题——势必把我们引入活动和相互作用的整个复合体,这个复合体就是实际生活,而且我们不能把它简化为“当代处境”之类的抽象说法。理查兹是选择了一定的产品来解释我们面临的问题的原因,不但把科学当作一种产品,甚至连人口增加也当作产品来讨论。因此,他的首要任务是寻找另一种具有拯救作用的产品。在这种过程中的由于离群索居而自然引起的天真幼稚——只能是心有余而力不足。我们不但面对产品,而且还面对生命,面对能制造、维持、改变或者破坏的手。美学主义的入孤零零地处在一个敌对的环境之中,接受并组织他的经验;理查兹尽管作为才华横溢的对手,实际上也继承了美学主义的痕迹;关于语言与沟通,理查兹给我们的教益是我们承认的欠缺的地方,等我们摆脱了美学主义之入的痕迹之后,我们最终还得回顾理查兹。

---

① 《基础英语》(Basic English),英人 Charles Kay Ogden 著。

## 二、利 维 斯

在1930年出版的小册子《大众文明与少数人文化》(*Mass Civilization and Minority Culture*)中,利维斯简述了一个后来具有广泛影响的特殊的文化观点。如同他的文学批评一样,这本小册子有详细的评判,也有历史的概述。他在与汤普森(Denys Thompson)合著的、1933年出版的《文化与环境》(*Culture and Environment*)一书中,再次出现了那些详细的评判,而且也极大地扩展了历史的概述。他的这种基本的写作风格在以后《细察》(*Scrutiny*)季刊的评论中,一直保持着。这自然使人联想到利维斯夫人的《小说与读者大众》(*Fiction and the Reading Public*)、汤普森的《字里行间》(*Between the Lines*)与《文明之声》(*Voice of Civilization*)以及奈茨(L. C. Knights)的《琼森时代的戏剧与社会》(*Drama and Society in the Age of Jonson*)与《探索》(*Explorations*)这类著作。利维斯本人在文化领域中的论述继续与他的文学批评相互作用的问题,可以很方便地在《教育与大学》(*Education and the University*)以及《共同的追求》(*The Common Pursuit*)两书中加以考察。在这群体的作品(包括必须加上的其他作家的许多次要作品)中,十分清楚地浮现了一个很有意义的立场。

这个立场的基础,以及它与文学研究本质上关连的基础,在利维斯的《大众的文明与少数人的文化》开头几页中可以看到:

在任何时代,具有洞察力的艺术欣赏与文学欣赏依赖于极少数人;只有少数人才能够作不经提示的第一手评判(除了简单的和大家熟悉的作品之外)。能以真正的个人的反应并被认可的这种第一手评判的人,虽然人数略多了些,但仍然是很少的少数派。公认的价值是一种以比例很小的黄金为基础的纸币。任何时代,美好生活的可能性都与这种货币的

状态有密切的关系。……一个不但能欣赏但丁、莎士比亚、邓约翰<sup>①</sup>、波特莱尔、哈代(仅举重要的例子),而且能认识这些作家最近的继承者的那个少数派,组成了一批人(或者其中一支)在某个时代中的意识。因为这种能力不只属于一个孤立的美学范围;其中还蕴含着对艺术和理论和对科学和哲学的敏捷的反应(科学和哲学直至能影响对人类处境和生命本质的感受)。依靠这少数人们,我们才有能力从过去人类经验的精华得到益处;他们保存了传统中最精巧和最容易毁灭的那些部分。依赖他们,一个时代才会有安排更为美好的生活的固定标准,才能意识到这个价值胜于那个,这个方向不如那个方向更为可行、那个中心是在那里而不在这里。在他们的保存中……是语言,是随着时代而变化的习语(idiom),美好的生活以这些语言和习语为基础,没有这些语言和习语,精神的特性就会受到阻碍而变得不连贯。我所说的“文化”,指的就是对这样的一种语言的使用。<sup>②</sup>

在有些方面,上述的观点在文化观念的发展中是一个新的观点。但是,这个观点主要来源于阿诺德,利维斯也承认阿诺德是他的出发点,这样说是十分恰当的。来源于阿诺德的观点也可以说是来源于柯尔律治的观点,但是这些观点在发展的过程中已发生了重大的变化。对柯尔律治来说,少数派是一个阶级,一个受国家资助的知识阶级,主要任务是普及教养,效忠的对象是所有的学科。对阿诺德来说,这少数派是一批从所有的社会阶级中找出来的个人所组成的残余,这些个人的特性是,他们逃出了习惯的阶级感受

---

① 邓约翰(John Donne)(1571—1631),英国诗人、传教士,代表作有《神圣的十四行诗》。——译注

② 《大众的文明与少数人的文化》,Cambridge,1930年,第3—5页。

的局限。对利维斯来说,这少数派本质上是一个文学上的少数派,其功能是保持文学传统和最优秀的语言能力。这种演变很有启发性,因为,主张以文学上的少数派作为“中心”的呼声是软弱无力的,这一点已越来越明显。利维斯在上面引文稍后的地方写道:“‘文明’与‘文化’逐渐成为互相对立的术语”。<sup>①</sup> 这是由柯尔律治所作的著名区别,而文化观念的整个发展依赖于这个区别。使文化成为一个实体,一个确定的成就和习惯的实体,正是为了表现一个比“文明的进步”所带来的模式更为优越的生活模式。在柯尔律治看来,维护这个标准的是包括各个宗派的饱学之士在内的国家教会。由于实际上没有办法建立这样的机构,柯尔律治的继承者必须不断地重新界定维护这个标准的少数派的性质。这个由阿诺德将“文化”与“批评”等同起来而开始的不断重新界定的过程由利维斯完成了,当然理查兹也在稍早之前用类似的手法完成了这个过程。利维斯认为许多“传统中最精巧、最容易毁灭的部分”都包含在文学与语言之中,这当然是正确的。但由于柯尔律治效忠于一切学科的说法而引起的文化的衰落是不幸的现实。“科学和哲学直至能影响人类处境与生命本质的感受”这句话也实在有点勉强。我同意利维斯的观点,正如我同意柯尔律治、阿诺德和伯克的以及持这样观点的共同导师——如果一个社会赖以生存的只有它自己直接的、当代的经验,那么这个社会的确是个贫乏可怜的社会。但是,我们能汲取其他经验的道路还是很多很多的,不单单是文学而已。如果我们要汲取记录下来经验,我们不但可以借助丰富的文学资源,也可以借助历史、建筑、绘画、音乐、哲学、神学、政治理论和社会理论、物理和自然科学、人类学。确实,我们可以借助全部学问。如果明智的话,我们还可以借助用其他方式纪录下来的经验:机构、礼仪、风俗、家族回忆录。文学极其重要,因为文学既是正式的经验记

---

① 《大众文明与少数人的文化》,第26页。

录,而且每部作品都是文学与以不同方式保存下来的共同语言的契合点。承认文学作为所有这一切活动的主体,承认文学是作为保存这些活动并使这些活动进入我们的共同生活的方式的主体,这是一种可贵和适时的认识。但是,其中却永远存在着一个危险:这样的认识不但会成为一种抽象,而且在实际中可能会受到孤立。让文学担负起,或者更精确地说,使文化批评担负起控制全部个人与社会经验品质的责任,这将会使这个重要的立场受到有害的误解。英语的确是所有教育中的一件中心大事,但英语显然不等同于整个教育。同样,正规教育无论多么高尚,也不是我们所获得的过去和现在的社会经验的全部。在利维斯关于教育的建议中(见《教育与大学》),他十分清楚地提出了前一点;在扩大文学研究的深度和广度方面,以及在将文学研究与其他兴趣和学科联系起来方面,没有几个人付出比他更多的努力。但是他关于少数派的性质的说法仍然是有害的。利维斯本来是应该这样写的:

一个不但能欣赏莎士比亚、英国的习惯法(common law)、林肯教堂(Lincoln Cathedral)、委员会议事程序、柏塞尔(Purcell)、工资劳动的性质、霍迦斯(Hogarth)、胡克尔(Hooker)<sup>①</sup>、遗传学理论、休姆(仅举重要的例子),而且能认识上述人和事物的继承者,或者了解上述人、物在当代的变化和含义的少数派,构成了一批人(或者其中一支)在某一时代中的意识。

如果他是这样写的(并且同时承认他所选择的例子是武断的),他所宣称的“依靠这少数人,我们才有力量从过去人类经验的精华得到益处”,才有可能在某种程度上更具有实质性。这不是理

---

<sup>①</sup> 柏塞尔(1658?—1695)英国作曲家;霍迦斯(1697—1764)英国画家及雕版家;胡克尔(1817—1911)英国植物学家。——译注

论的问题,而是强调的问题。但是,如果他列出了这种危险的一览表,那么少数派的性质、社会地位及其与其他人类之间的关系等整个问题,就可能会被迫地更清楚地显现出来。文化观念所面临的困难是,我们不断地被迫扩展它,直到使它几乎等同于我们整个的共同生活。认识到这一点,我们自己论述到的自柯尔律治以来的问题实际上就被转变了。我们如果想老老实实在地应付这些问题,就必须面对非常精细又非常困难的调整。先假定有一个少数派,然后以一己之见给它下定义,实际上是等于停滞不前而不去面对问题的转变,也不进行我们自己必要的调整。凭自己的经验而将他对价值的特殊看法视为整体看法,从而确定整体的固定点,然后很有说服力地传播一个神话、传播一个意义深长的结构,如在他的文学批评中所出现的。在我看来,利维斯的神话似乎比他大多数对手的神话更有说服力,但这种神话传播到某一地步,我们开始看出了它的局限,存在着在现实中有被我们轻估的危险。

因为事实上,针对我们先前所说的来说,就利维斯实际上所达到的目的而论,这种神话在某种程度上是非常适当的。因为他与阿诺德不同,他面对的是 20 世纪报刊、广告、流行小说、电影、广播的发展,以及他以米特尔(Middletown)[取自林德夫妇(Lynds)对伊利诺斯州一个小镇 Middletown 的研究]为象征的整个生活方式。首先形成文化观念的批评家面对的是工业主义、工业主义的原因及其在思想与感觉上所产生的后果。1930 年的利维斯不但面对这一切,而且而对的由于强大的机构产生了将他和其他人所珍视的思想与感觉方式的打翻的威胁,他还面对这些机构所体现的思想与感觉方式。对这些机构的实际的批评,在过去的四分之一世纪中越来越具有普遍的重要性,他这本参考理查兹而写成的小册子是这种实际批评效力的本源。《文化与环境》是一本教育的指南,书中所指出的那种训练已经被广泛模仿和实行,因此,即使利维斯与他的同事只取得这项成就,也就足以受到高度的重视。当然威胁并非已

经消除,甚至可以说更大了。“我们的文明所特有的那种对虚伪的反应深思熟虑的利用”仍然比比皆是。但是,利维斯建立实用的识别训练方法已经在我们的整个教育制度中被广泛地运用,而且仍然可以更广泛地扩大它的应用,其功劳是不容忽视的。由于这种利用是深思熟虑的、其技巧又是那样有效,所以这种教育上的训练同样也必须是深思熟虑的。文学的那种极其动人的对比活力是一种训练的必不可少的对照物和必然的结果。

推行这种工作的利维斯是善于具体判断的利维斯。但是,要批评流行的报刊、广告及电影之类机构所体现的感觉和思想方式,显然最终必须提到一种生活方式。因此,这些问题又不得不继续扩大。那种深思熟虑的利用,是否是忽视或轻视其他方面的考虑而处心积虑地追求利益呢?如果是这样,那么,虚伪的表达和反应为什么竟然是有益的呢?如果我们的文明是一种“群众文明”,看不出它对品位和严肃性的尊重,那么它是怎样变成这个样子的呢?我们所说的“群众”,实际上指的是什么呢?是指一种取决于全民参政的民主制度,还是指一种取决于全民教育的文化?或者是指一种依赖于普遍识字而形成的读者大众呢?如果我们发现群众文明的产物是如此令人反感,我们是否要把参政权或教育或识字看成是带来腐败的媒介呢?或者,我们所说的群众文明,是指一种以机器生产和工厂制度为基础的工业文明?我们是不是发现流行的报刊与广告等机构是这种生产制度的必然结果?或者,我们发现机器文明与这些机构都是人类心灵某些重大改变与衰落的产物?这些问题是我们这一代的老生常谈,不可避免地要成为具体判断的基础。虽然利维斯从来没有声称要提出一种关于这些问题的理论,实际上他已经表明了以某些方式献身的一定的普遍态度,这个态度可以看作是一个可公认的对待现代历史与社会的态度。

这个态度将很快地会被那些注意文化观念的发展过程的人认识。它主要的直接来源是劳伦斯(前而已经谈到了劳伦斯与更早的

传统的关系)以及斯图尔特(George Sturt 即“George Bourne”)的著作,尤其是《乡村变迁》(*Change in the Village*)与《修车轮的小店》(*The Wheelwright's shop*)——这些著作虽然有其独创性和有价值的观察,但在本质上可以追溯到科贝特。以下是利维斯和汤普森一段很有特色的总的论述:

斯图尔特谈到“旧英国已经死亡,一个‘有组织的’现代国家已经取代了那个比较原始的国家”。旧英国是有机的共同体(*organic community*)的英国,必须认真思考的是,旧英国是在何种意义上比取代它的那个英国更为原始。但是,现在我们必须考虑的是事实,那个有机的共同体已经一去不复返了;它已经从人们的记忆中完全消失了,要让人们(不论其受教育的程度有多高)了解它是什么样的事物,是一件普遍公认的难事。它(在西方)的毁灭是近代历史最重大的事实——确实是非常近的历史。这个重要的改变——这个巨大而惊人的解体——是如何在这么短的时间中发生的?这个改变的过程就是这样,通常地被作为进步被描述。<sup>①</sup>

这段引文中有几点是隐晦不清的:特别是形容词“有机的”的精确份量以及它与“有组织的(*organic*)”一词的明显对比(请参考本章末尾的注解)。但是从其中所引的例证看来,“重大的改变”似乎显然是指工业革命。“有机的共同体”是乡村的共同体:

比较“原始”的英国代表一种动物的自然性(*animal naturalness*),但是具有与众不同的人性。斯图尔特笔下的村民依

---

① 《文化与环境:批判意识的训练》(*Culture and Environment, the Training of Critical Awareness*),利维斯与汤普森合著, London, 1933年,第87页。



据自然环境来表达他们的人性,满足他们的人性要求;他们制作的東西——小屋、谷仓、麦堆和马车——连同他们的人际关系,构成一个与自然环境同样适当而且是势所必然的人类环境,以及调整和适应上的一种微妙。<sup>①</sup>

与这种生活方式对比的是都市、市郊、机械化的现代,对于这一切可能会有这样的评论:

现代劳动者、现代职员、现代工厂的工人只为了他们的安逸而生活,其结果是,在他们得到安逸时却不能过着安逸的生活。他们的工作对他们自己毫无意义,只是他们为了生计而不得不做的事情,结果是,安逸到来时也是毫无意义的安逸,他们使用安逸的所有方式几乎都完全可以称为斯图尔特·蔡斯(Sturt Chase)所谓的“反创造”(decreation)。……<sup>②</sup>

……现代公民既不知道他的生活必需品从何而来(他与我们称之为“初级的生产”从不接触),也看不出他自己的工作是一种人类计划中的重要部分(他只是在赚工资或在谋求利益)。<sup>③</sup>

以上几点都是人们所熟悉的,但是我们不可能感到它们是一种恰好的论点。其中对历史的看法是臆想的神话,因为关于建筑物和工具所体现的对自然环境的适应、或者关于工匠之类的传统技艺等有关论点,我们基本上是同意的,至于那种“人类环境……人际关系”实际上是否“适当而且是势所必然”,则是很难肯定的另一

---

① 《文化与环境》,第 91 页。

② 同上书,第 68—69 页。

③ 同上书,第 91—92 页。

回事。我认为这是工业主义者或都市人所特有的怀旧——这是一种后来的中世纪主义,是对一个“经过调整的”封建社会的留恋。如果对“有机的共同体”有什么定论的话,那就是它已经一去不复返了。在当代的神话中,“有机的共同体”所处的时期是以乡村为主的18世纪;但是对哥德斯密(Goldsmith)来说,它在《被遗弃的乡村》(*The Deserted Village*, 1770)中就已经一去不复返了;对克拉卜(Crabbe)来说,它在《乡村》(*The Village*, 1783)中并非是“适当而且是势所必然的”;科贝特在1820年说,自他的童年以来它就已经一去不复返了(换言之,在哥德斯密和克拉卜写作时,它还存在着);按照斯图尔特的看法,它一直存在到19世纪末;据我看来(如果允许的话,我要补充说明,因为我出生于乡村,生长于一个世代务农的家庭),它到20世纪30年代还存在着——或者说引文中所提到的那几个方面还存在着,诸如世袭的工艺、慢条斯理的传统言谈、工作与安逸交替的持续不断。我们所观察到的是从某些长久固有的条件发展而成的重要的社会经验与生产经验传统,适当地衡量所观察到的这些东西的分量,确实是很重要的。人们对都市和工厂条件的经验就少得多,因此很难对其进行相对有意义的调整,而如果与上述的传统进行对比,那还是有益的。但是,只进行这样的对比而不作其他方面的对比,就容易令人误解;在谈论所谓的有机社会时,将其赤贫、疾病与死亡率、无知与受到挫伤的智力等成分排除在外,是愚蠢和危险的。这些物质上的劣势并不能用来抵消精神上的优势:这种共同体使我们懂得,生活是整体而且连续不断的——重要的是与整个综合体有关系。“通常被作为进步描述”储存着精神和活力。

像这样在《文化与环境》中基础知识上公式化的缺点是稀奇古怪的,它是把方面当作整体。一个有效的具体判断过快地发展成为一个有说服力的大纲。把经验简化为文学独自显示的倾向就是一种常见的诱惑。《米特尔镇》是一本可怕的书;许多广告和报纸也都

是廉价而下流的。但是，根据这些显示而形成一种轻视我们当代人生活的看法，岂不是太轻率吗？从文字上证实这种看法极为容易，或者说似乎是极为容易的；但是要从生活中加以证明，就相当困难了。“现代劳动者、现代职员、现代的工厂工人”的工作真的是“没有意义”、只是赚钱的手段吗？他们“利用安逸的所有方式”真的几乎全是“反创造”吗？“现代公民”真的是几乎不知道“他的生活必需品从何而来的”吗？我将争辩说，真实的情况是：多种令人不满的新工作已经产生，多种新的廉价娱乐已经产生，以及多种新的社会部门已经产生。与这些相对，还必须列出多种令人满意的新工作、某些显著的改进教育上的新的机会、某几种新的重要的社会组织。我们必须在以上种种因素与其他因素之间得出一种比神话更为精确的平衡。

我所提出的这几点，同样也适用于更具有神话性质、在情绪上有时更会使人误解的其他作品；我对利维的作品提出这几点的理由是，这些成分似乎与他提出的那些十分可贵的教育方案纠缠不清。《文化与环境》也作了某些保留：“我们对简单的解决办法必须十分谨慎……只靠复旧并不可行……对旧秩序的缅怀必须主要是促进去走向一个新秩序”<sup>①</sup> 这些都是有益的，而且有助于引进对一种教育的首要的强调：这教育不但将以直接的“防御”训练，而且以文学有资格提供的积极的经验训练，来企图控制造成解体与廉价化的势力。这种教育的形成与扩大是如此生命攸关，但是这种提倡实是一种遗憾，它至少可以说包含了一种怀疑的社会结论和态度，实是一种遗憾。要探讨这一点，必须追溯到前面提到的关于“少数派”的本质的讨论。对于我前面所说的话，利维斯有理由回答说，这种回答我已在这里写下的，你把文学看成是专门化事物中的一种，是根本没有看出文学是什么东西。我也同意利维斯的这种回

---

① 《文化与环境》，第 96—97 页。

答。但是，我试图强调的是，在连续性与改变的工作之中，恰恰是由于有解体的因素存在，我们不能以文学经验作为唯一的试验准则，甚至不能认它作为中心准则。而我要说的是，我们甚至不能过分强调“少数派”，因为“有意识的少数派”的观念，至多是自身用来抵抗普遍的危險的一种防御的预兆。艾略特既承继一个少数派文化的观念，又摒弃民主观念，如果说他这样做肯定会弄巧成拙，但可以说他行动与立场更为一致。利维斯既然认为整个生活方式与接受可贵的文学经验的能力有重大的关系，那么在采取一时必要的防御措施之外，如果要想有进一步的建树，当然必须要提出一个关于社会的成长和能更充分体现这种经验的整个生活方式的观念。这不仅仅是表白一些政治方面的忠诚的问题。这是要在我们整个社会经验中断言“这物比那物更有价值，这个方向比那个方向更为可行”的问题。困难是显而易见的，但是我认为它们由于致力于对历史的纲要而被增大，这种趋势所启示的“通常地被作为进步被描述”几乎完全衰退。

据我对利维斯后来的作品的理解，他一方面全力鼓吹持锲而不舍的防御行动，另一方而在批评中致力阐述提倡可能的再创造。这是他毕生工作(虽然没有完成)的主要成就。他对流行报刊、广告、电影的批评已由其他人所接替，这种批评现在几乎已成为一种老调了。是为可贵的是，对于那些取代流行报刊、广告和电影的“更好的”报刊、“更好的”书籍，利维斯也继续进行批评。而且更引人注目的是他在为劳伦斯的辩护中，已经更接近于承认后工业时期的英国社会所具有的几个重要的成分，而这些成分是《文化与环境》中的概括论述所忽略的。在对班扬(Bunyan)、狄更斯以及马克·吐温的评论中，他超越一个防御性少数派的观念(防御性少数派的社会经验主要来自过去)，在理论上积极致力于实际而普遍的社会经验。他抨击一个小小的连锁集团对英国文学界进行他所说的那种支配，一般的优秀少数派概念中所指的优秀少数派，碰巧荷合某个

社会阶级,他将这种概念还其弱软无能的固定面目。同时,他继续批评马克思主义提出的另一种社会形式:从理性上抨击其抽象,在社会层面上,抨击在俄国实行的这种社会形式的本质。所有这些,使他到处树敌,但他仍勇往直前。现在重要的问题不是评估他本人一生的工作,而在于评估他所倡导的方向的价值。作为结论,我只能说,他的真正成就是他提出的那些极为可贵的教育方案以及那些重要而发人深省的局部判断,但这些必须与他的失误同时提出来,其中有一些失误是严重的。以一个有教养的少数派的观念与一个“反创造”的群众相抗衡,容易形成一种有害的高傲和怀疑主义。以一个完全有机的而且令人满意的过去与一个解体的而且令人不满的现在相抗衡,则可能导致忽视历史而产生否定真实的社会经验的趋势。文化的训练,本质上应该是民主素质的训练,而民主素质的训练必须进行人自己作直接的判断的训练。利维斯的神话却大多由偶然的因素构成,这些因素中最糟的已经导致一种伪贵族的集权主义,最好的也只是导致一种对当代社会的任何寄托都表现出非常不宽容的习惯性的怀疑主义。利维斯作为杰出的批评家以及作为同样杰出的导师,都是无可置疑的。但是,如果要坚持强调他的杰出之处,我们更必须明白今日所谓的“少数派文化”这种教条的种种缺失和危险性。

### “Organic”注解

“Organic”有浩瀚而复杂的语意历史,英文词很少有比这个词更难解释的。希腊文 *οργαυνον* 最初指的是“工具”或“器具”(tool 或 instrument),而 *οργαυλος* 则相当于我们的“机械的”(mechanical)。但是又有一个“身体器官”(physical organ)的衍生意义(眼睛为“视物之具”),此后,这个词就一直与生物相连。在 16 世纪,英文中“机械的”与“有机的”是同义词,但是在 18 世纪,意指身体(physical)

与生物学(biological)的含义开始变得非常突出。后来伯克与柯尔律治开始使用“有机的”来描述机构和社会,而“机械的”一词的词义中有一个词义〔即“人为的”(artificial)〕则被用来建立一个现在大家所熟悉的对比。这个对比后来又延伸到“器官”语族中:organ = organ of sense(感觉器官),产生了 organic(器官的)与 organism(有机体,又译“有机组织”)等赞美词(praise-words);而意指“器具”的 organ 则产生了 organize(名词“组织”)与 organization(动词组织)。伯克把 organic 与 organized 作为同义词使用,但是到了 19 世纪中叶,这两个词通常是对立的(如“自然的”natural 对“有计划的”planned 社会等等)。

organic 一词的流行有五个明显的原因:(1)为了强调社会的“整体性”(wholeness);(2)为了强调一个“民族”的成长,例如用于正在兴起的民族主义;(3)为了强调“自然成长”,例如用于“文化”,尤其是指文化的缓慢改变与调整适应;(4)为了摈弃“机械主义”或“物质主义”的社会理论;(5)为了批判工业主义,以赞美一个“与自然过程(即农业)密切接触”的社会。这个词的应用范围太广,而且人们都禁不住要用一用这个词,而一般人对这个词大都不加仔细考究,而现在使用这个词的大都是见解完全相反的作家,如马克思主义者强调“一个整体形成的国家”;保守主义者强调“一个慢慢调整适应的社会与传统”;批判机器生产的人强调“一个以农业为主导的社会”;罗素从另一方面强调“一个以工业为主的社会”;“如果有人劝告我们使社会‘有组织’,我们必然要从机器获得我们的模式,因为我们不知道怎样使我们的社会成为一个有生命的动物”〔《工业文明的远景》(*Prospects of Industrial Civilization*)〕。至少,这种复杂的纠纷表明,如果使用这个词而没有随后说明它的定义,我们就必须谨慎使用。或许可以这样说:一切社会都是有机的(也就是,都是已形成的整体),但是,其中有些社会更为有机(更以农业为主导/更工业化/更保守/更有计划)。

## 第五章 马克思主义与文化

马克思与罗斯金、G. 艾略特是同时代的人，但马克思主义的文化阐释直到本世纪 30 年代才在英国产生了广泛的影响。威廉·莫里斯(William Morris)已经将艺术的目标和社会主义的目标连在一起，而且他的社会主义和革命的马克思主义是属于一类的。但莫里斯观点的表述是通过罗斯金从一般传统因袭下来的比较陈旧的观点。1887 年，他曾告诉诺森伯兰(Northumberland)的矿工们说：

即使他不懂得经济学有个明确的道理，不懂得整个制度是可以改变的……，他也会独自起来反抗。<sup>①</sup>

在这里，经济学上的推理，政治上的允诺，都取自马克思主义；而一般的背叛是一种比较陈旧的说法。

马克思本人曾想建构一种文化理论，但没有完全建成。例如，他对文学所作的随兴的议论只是作为那个时期的一位有识之士的感想。很难把它看成是我们今日所熟悉的马克思主义的文学批评。

---

<sup>①</sup> 《纽卡斯尔记事》(*Newcastle Chronicle*)，1887 年 4 月 12 日；《威廉·莫里斯：从浪漫派到革命派》，E. P. 汤姆逊；伦敦，1955，第 222 页。纽卡斯尔，澳大利亚的港市。

有时,他也会凭藉他非凡的社会见识来作一番议论,但人们并不会觉得他是在应用一种理论。他讨论这些问题的口气是变通而无教条独断之气,而且无论是在文学的理论还是实践上,他都明于自制,限制那种他显然认为是将他的政治、经济、历史的结论过分热心地、机械地移用到其他领域的做法。恩格斯尽管在习惯上未能如此谨慎,但口气却是一致的。这并非说马克思对这些结论作重大的扩展或对于充实他自己的文化理论的构想缺乏信心。问题在于,他的远见卓识使他认识到这个问题的困难性与复杂性以及他实事求是的立身行事的准则。

马克思在《〈政治经济学批判〉导言》(1859)中非常清楚地表明了他那已显示出其丰富性和重要性的构想:

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。……随着经济基础的改变,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、美学的或哲学的,简言之,意识形态的形式。<sup>①</sup>

---

① 译文据《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社版,1972年版,第82—83页。



显然,文中提及的区别极其重要,即使我们接受“基础和上层建筑”的公式,马克思仍为我们说过这样的话:后者的改变必须要用一种不同的、不那么精确的公式来加以探讨。这一要点在他原文里作了限定:“决定……一般的特性”;“或慢或快发生变革”。上层建筑涉及的是人类意识问题,它必然是非常复杂的,不仅仅是因为它的多样性(diversity),而且还因为它始终是历史的;任何时候,它既包括对过去的延续,又包括对现存反应。马克思有时确实把意识形态看成是一种虚幻意识(false consciousness):一种事实上被变革所破坏的延续传统。他在《路易·波拿巴的雾月十八日》一文中写道:

在不同的所有制形式上,在生存的社会条件上,耸立着由各种不同情感、幻想、思想方式和世界观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人,会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。<sup>①</sup>

如果上层建筑的一部分仅仅是合理化的,那么在整体上复杂性就更加增加了。

这种复杂的认识是对马克思主义文化理论作有效探索的首要的控制(环节)。第二个控制(环节),还有许多争议,就是对基础与上层建筑的公式的理解。在马克思的论述中,这个公式是明确的,但或许只不过是一种类比的明确。很显然,当我们接触到恩格斯如下的评论时,不能不重新思考这一问题。

---

<sup>①</sup> 译文据《马克思恩格斯选集》第1卷,第629页。

根据唯物史观,历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲,说经济因素是唯一决定性的因素,那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础,但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的,还有上层建筑的各种因素:阶级斗争的各种政治形式和这个斗争的成果——由胜利了的阶级在获胜以后建立的宪法等等,各种法权形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映,政治的、法律和哲学的理论,宗教的观点以及它们向教义体系的进一步发展。这里表现出这一切因素间的交互作用,而在这种交互作用中,归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件(即这样一些事物,它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定,以致我们可以忘掉这种联系,认为这种联系并不存在)向前发展。否则把理论应用于任何历史时期,就会比解一个简单的一次方程式更容易了。<sup>①</sup>

恩格斯在这里强调的重点仍落在复杂性上,不过强调这个重点的结果是削弱了马克思所用的公式的有用性。基础和上层建筑,作为类比的用语,同时表达了一个绝对的又固定的关系。但马克思和恩格斯所认识到的现实并不那么绝对和分明。恩格斯实质上提出了现实的三个层面:经济状况、政治状况、理论状况。然而,任何用种种层次为尺度来描述的公式,正如任何以基础和上层建筑这样的公式一样,对运动的因素没有给予充分地重视,而马克思主义

---

<sup>①</sup> 恩格斯:《给布洛赫的信》,1890年9月21—22日,译文据《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1972年版第477页。

的本质正是在于发现和重视这些运动的因素。我们得到的是一个不同的模式,在这个模式中,现实被看作一个非常复杂的运动的领域,在这个领域中,经济力量最终显现出的是组织因素。

恩格斯使用了“互相作用”(interaction)这个词,但这并不意味着放弃经济处于首要地位的原则。这一点,普列汉诺夫在《论一元论历史观的发展》(1895)中有所阐明:

互相作用存在着……可是就其本身来说,它还什么也不能解释。为了了解互相作用,应该弄清楚互相作用的力量性质,但这个性质却不能在互相作用这个事实中找到最后的解释,尽管这些性质由于互相作用而发生变化。……互相作用的力量性质,彼此影响的社会机体的属性归根结底是由我们已经知道的原因来说明的:即这些机体的经济结构,而经济结构则为它们的生产力的状态所决定。<sup>①</sup>

普列汉诺夫认为“在人类思想的发展中”存在着“特殊的规律”;马克思主义者将不会这样做,例如不会确定“商品流通规律”。马克思主义者所要否定的这样一种观点,即以为“思想的规律”是人类意识发展的原动力;原动力是经济的变革。他继续说:

敏感的而又智力薄弱的人们之所以愤愤地反对马克思主义的理论,就是因为他们把这个理论的出发点作为定论。马克思说,在解释主体(subject)时,让我们看看,人们是在什么样的互相关系中处于客观必然性(objective necessity)的影响下的。明白了这些关系,就可以搞清楚,人的自我意识如何在这些关系的影响下发展着……心理是适应于经济的。但是,这种

---

<sup>①</sup> 《论一元论历史观的发展》,第207页。

适应是一个复杂的过程……一方面，是弦线(string)运动的“铁的规律”，另一方面，在这条线之上，并且正是由于线的运动，生长出意识形态的“生命的衣裳”。<sup>①</sup>

在这里，普列汉诺夫显然是在寻求一种比基础(结构)和上层建筑更完满的模式(这种努力并非全然成功)。他知道马克思在思想研究上的谨慎态度，因而承认：

在这个领域中，我们有许多、非常多的东西还是模糊不清的。然而对于唯心主义者，它们则更加模糊不清，对于折衷论者尤其模糊不清。附带地说，他们从来不理解他们所遇到的困难的<sup>意义</sup>，设想着他们借助于臭名昭著的“互相作用”可以对付得了任何问题。实际上，他们从来也没有对付得了，而只是躲在他们遇到的背后而已。<sup>②</sup>

那就是说“互相作用”是存在的，但只有当作为组织力量的经济因素为人民所认识时，它才可能被确切地了解。一种马克思主义的文化理论应充分估计多样性和复杂性，应考虑到变革的延续性，应考虑到或然性以及某些有限的自律领域，但尽管有了这些有限的限定条件，它还是以为经济结构的事实以及由经济结构而来的社会关系是由一种导线，文化在这条导线上编织起来，而且可以沿着这条导线去理解一种文化。这一点仍然是一种受到强调的理论，而不是一种非具体化的理论，这正是本世纪马克思主义者从他们的传统中继承下来的。

---

① 《论一元历史观的发展》，第223页、237页。

② 同上书，第237页。

## 二

在过去的二三十年中,英国的马克思主义论著无论是在作品的质量,还是在作品的成因方面都是非常混杂的。30年代的政治论述基本上是对英国和欧洲的现实状况所作出的反应,而不是对马克思主义研究的自觉的发展。对现状的反应,尽管不充分恰当,但仍然有其道理。但结果是,许多英国读者通过事实上在归属及意向上都属于应时之作的文章,第一次接触到马克思主义理论。当然,从这些论著中,可以收编出一套多种愚人的群像,这在任何一般群众运动中屡见不鲜。我认为,这种用吹毛求疵而全面否定的态度对待马克思主义是不公平的。但是对马克思主义者来说,同样应该记住许许多多的错误已经铸成。并且,这些错误由于在那些是流行的论著中明显地显露出种种独断的、教条的、或一贯正确的口吻而变得难以谅解。像《被缚的心灵》(*The Mind in Chains*)这一类论文集中,质量往往参差不齐,它们明显地带有一时之用的特征——这在当时似乎是被作为一种现实感的标志。从书的导言中我们得知,“支撑和贯串本书的信念”<sup>①</sup>是沃纳(R. E. Warner)的这个结论:

资本主义对文化已经没有进一步的用处。一方面,资本主义的物质停滞(material stagnation)致使对生产过程中所需的学者、科学家和技术人员的需求量越来越少;另一方面,由于不再能以进步力量的面目出现,因而资本主义再也得不到文化和进步等普遍理想的支持。<sup>②</sup>

---

① 《被缚的心灵》, C. D. 路易斯编, 伦敦, 1937年, 第15页。

② 同上书, 第4页。

这一总体的观点并不陌生,但是显然低估了资本主义及其能力的恢复,即使仅仅是暂时的恢复。结果是当经济状况改变,以经济萧条为经验的一系列立场态度也会不攻自破。几乎任何政治预言都发生失误,但是,马克思主义对于一种经济制度的生死存亡这样的大问题所持的特殊见解,使得承认失误不那么容易。一般来看,像上面所引那样的结论并不是被重新论证或者修正,而是基本上被摒弃了。

不过,沃纳对文化总的观点有其合理性:

文化的进步,取决于文化的物质条件的进步;特别是任何历史时期的社会组织都限制该时期的文化可能性。不过,有史以来,在文化与社会组织之间都存在着一种持续不断的相互作用。文化诚然不能逾越可能的范围。但社会组织则有这种可能,而且确实落后于从文化观点来说既是可能的、而且也合于需要的范围。社会组织的各种形式之间和文化的种种形式之间有一种互相延续的关系。但是,文化的延续性比较明确,因为,设想事物种种可能性总比付之于实践要容易。而且因为任何总体上的任何重新调整都会使那些既得利益者重新失势,因此他们总是想办法阻挠社会的变革和进步。我们发现,在社会组织的变革势在必行的历史时期,文化都走向了固有的社会标准的对立面,这些标准曾经受到过去文化的推崇和特别的称许。但是,事实已证明这些标准对于向未来更进一步前进并不适应,而且缺乏号召力。<sup>①</sup>

这段话显然对我们所追溯到的观念和感觉的演变来说是中肯的,为我们提供了“文化”的现代含义。但我无法确定这不是一种

---

<sup>①</sup> 《被缚的心灵》,第 21—22 页。

马克思主义的诠释。这种说法，固然承认了文化的物质基础，但却似乎非常接近一个阿诺德的文化定义。根据阿诺德的定义，文化可以走在经济和社会组织的前面，体现着理想的未来。在许多以马克思主义自居的英国人的论著中，我都注意到这个问题。一个基本上来源于浪漫派并通过阿诺德和莫里斯而继承下来的传统，被人用某些马克思主义的只字片言进行补充，而其表达用的仍是旧名词。30年代许多马克思主义的论著事实上都是旧浪漫主义的抗议，即认为当代社会中没有艺术家和知识分子的立身之处，而且又加了一个新的补充：工人阶级将会结束旧的制度并建立社会主义，而社会主义将为艺术家和知识分子提供立身之处。但是，对失业、贫困和法西斯主义所作的互相有关的抗议是正确的，而把工人的事业改变成知识分子的事业却往往会失败；这不仅因为知识分子通过不同的方式找到自己的位置，而且因为工人阶级为自己确立的首要目标和行动的方向不会这么快就会被人们接受和赞同(favourable)。30年代的文学马克思主义著述就其主要方面来说，我把它看成是吉辛的那一种。“消极认同”(negative identification)的一个新例子，我当然是占了后见之明的便宜：“消极认同”的一个特征是，在现实的社会危机的时刻后退下来，继而对政治冷漠，放弃自己的过去的信仰，有时候则猛烈地抨击早已放弃了的目标。因为我相信这是一条规律，而且其行动无疑受制于社会的巨大压力。因此我也不希望列举各个人物。我只注意到这样一个事实，即“文化”并不像有人所想象的那样超前，那样与未来有扎实的关系。

亚历克·韦斯特(Alick West)在《危机与批评》(*Crisis and Criticism*, 1937)一书中论及到浪漫主义观念与马克思主义观念的传承问题，他写道：

浪漫主义批评是一个很大的成就。它的把社会关系作为构成艺术之美的组成部分的观念，这些关系中的冲突和对立

以及它们在艺术中达到调和的观念,关于诗歌是抗议压迫和非正义的人性心声以及诗人有责任合作共同结束这些不公和压迫的观念——所有这些观念都具有至高无上的价值。对这些观念我们不应该横加指责,也不应该把这些观念同它们的社会意义分开来,也不可只是保留它们的唯心论,我们必须利用这些观念。又因为它们<sup>1</sup>是唯心论,我们不能只是现成的利用这些思想。这正如我们在早些时候指出的,浪漫派诗人在他们的特定的环境里无法给予他们的社会观念以一种物质的意义……,因此,在浪漫派的批评里,构成艺术美的社会关系不是现实的社会关系,而是这些关系的观念。<sup>①</sup>

毫无疑问,艺术和文化等抽象的(Abstractions)曾被用来代替艺术自身和一般生活中的圆满的社会关系。但同样无疑的是,浪漫主义以后的传统最显著的弱点在于未能找到任何足够的社会力量,使艺术和文化的“更高的现实”(superior reality)得以确立与保持。韦斯特根据他的分析争辩说,马克思依靠赋予其物质的社会关系内容而改造转化了浪漫主义的唯心论。这一点在莫里斯那里至少是确实的,他从马克思那儿得到启发,发现工人阶级为社会主义所作的斗争是一股足以实现这些目标的社会力量。然而,韦斯特这样讨论问题并不是马克思主义的方法。E. P. 汤普森用马克思主义的方法对莫里斯所作的评论中说:

在他的作品中,尽管始终表现出对变革,成长和衰败的辩证的理解,但他认为人的经济和社会发展往往是个主导过程(master-process),而且认为艺术被动地依赖于社会变化。……莫里斯未能充分强调艺术的“意识形态”角色在改变人类与整

---

<sup>①</sup> 《危机与批评》,第 88—89 页。



个社会方面里的主动积极的作用，以及它在阶级划分后的历史中的作用。<sup>①</sup>

这个问题非常困难，但是令人感到惊讶的是一位马克思主义者居然会批评莫里斯的“人的经济和社会发展往往是个主导过程”的观点。众所周知，这分明正是马克思的教导和所坚持的立场。人们都懂得，艺术“是”“依赖于社会变化”的；但“被动的依赖”或许有些不同。莫里斯有时暗示艺术事业必须有待于社会主义成功，而这种观点（虽然这只是他纯属空想的论点，各种艺术的创作在任何情况下都从来没有停止过）可能是错误的，但这是在何种层次上的错误呢？是否像许多非马克思主义者所说的，艺术不能以这么简单的方式论定呢？或是像英国的马克思主义者以显而易见的理由所认定的，好的艺术能产生于斗争之中，也能产生于成功之后呢？这个观点仅仅是对马克思主义的基本立场一般兴趣的感受。莫里斯的“主导过程”虽受到汤普森的批评，却无疑是马克思主义所说的“决定意识形态”的“现实基础”；恩格斯谈到“这些实际斗争在参加者头脑中的反映”；显而易见，在马克思主义阅读方法中，艺术是这些反映中的一种反映，对这种反映，恩格斯说是“对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下对它们的形式起决定的作用。”<sup>②</sup> 另一个有马克思主义文学观点的拉菲·福克斯（Ralph Fox）在《小说与人民》（*The Novel and the People*）里仍坚持这决定作用“仅仅只限于形式”。<sup>③</sup> 在何种意义上的马克思主义那里，艺术有“改变人类状况和决定整个社会”的积极作用吗？马克思和恩格斯并不否认这些“反映”对整个个人类状况的影响，但是却认为艺术的作用能够改变

---

① 《新城堡纪事》，1955，第770,763页。

② 《危机与批评》，第88—89页。

③ 《小说与人民》，福克斯著，1937，伦敦，第22页。

“人类状况和整个社会”的观点则和他们那种主张并不一致。认为艺术具有这样的功能,其实是尽人皆知的浪漫主义的立场;即把诗人看作立法者。但是人们从韦斯特那里得到这样一种理解——这是一种对社会现实一无所知的唯心主义的态度。因此,我们要向对艺术感兴趣的英国马克思主义者问一个至关重要的问题,与其说浪漫主义吸收了马克思主义,毋宁说是马克思主义转化了浪漫主义,我们倒希望出现这样的见解。不过,无论是采取哪种形式,这种情况应当加以澄清。或者是“艺术消极地依赖于社会现实”,我认为这个命题是一种机械唯物论观点,或者就是对马克思主义的一种庸俗化诠释。或者认为艺术作为意识形态的创造决定着社会现实,这是浪漫派诗人有时提出的观点,最后或者是像这一种观点认为,艺术同其他事物一样,归根到底依赖于现实的经济结构,但是一部分反映着这个结构和相应的现实,一部分则由于影响,对现实的态度而有助于或有碍于不断改变这个现状。我发现马克思主义文化理论一片混乱,因为我感到,在不同场合和在不同作家中都各取所需地使用那些命题。

很清楚,许多在政治上属于马克思主义的英国作家,在谈论文化的时候,首先关心的是证明它的存在,强调文化的重要性,以此来反击众所周知的对待马克思主义的态度。这种态度确立了一种观念,认为马克思主义由于建立了基础与上层建筑的理论而削弱了迄今为止人们一直赋予知识创造和想像创造的价值。当然,在那些批评马克思的人当中存在着对马克思主义著作惊人的无知。“上层建筑”这一词被当成一种人的口头咒语,充满着荒唐可笑,显然,政治偏见在这当中起了作用。然而,我感到无可否认的是马克思在某种意义上确实降低了这种创作的价值。这不是说他未能尊重这类创作,未能把创作视为伟大和重要的人类成就,而是说他否认人们一直抱有的这类创作决定了人类发展的信念;他说“不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定了人们的意

识”。这对于一直习惯于以人类先驱自居的思想家和艺术家来说，对他这种观点确实感到震惊；这种地位变化与达尔文的基本思想所隐含的人的地位的变化是一种相似的共同之处。马克思主义后来在文化理论方面的发展在很大程度上取决于这种态度。马克思主义者给予文化一种很高的价值，虽然这种对文化重要性的证明至少对另一些思想家来说是不必要作这种证明的。对于受到不同训练的其余的思想家来说，这种认为规范的马克思主义的文学著述的出发点是为了证明文学是有价值的观点，是令人感到惊异的：因为文学有价值似乎从来就不是问题。这一种做法使人想起穆勒曾向功利主义者申明文学的重要性。但对其中有些论著只能这样去理解，有些论著还是把马克思主义视为一种重要的诠释文化的积极运动，对这样的论著来说，文化理论还是必要的。不仅过去和现在文化被认为需要用马克思主义来阐述（现在这种风气盛极一时，虽然是否完全合乎马克思主义，值得怀疑），而且，未来的文化也要用同样的方式来预测。在英国，这一方面工作主要与文学方面有关，因此我们必须考察其本质。

规范的理论是从语言的本质入手，韦斯特说：

语言……作为一种社会组织形式发展。作为艺术的文学延续了这种发展，文学使语言有了活力；它从事这样一种社会活动，而在其中语言就其存在方式而言既是创造物又是创造者。<sup>①</sup>

这里，我们一下子卷入了极为复杂的语言起源问题。韦斯特依据的是诺依利(Noire)、佩吉特(Paget)和马尔(Marr)的学说和考德德威尔在《幻觉与现实》(*Illusion and Reality*)中的主张，而这种主张

---

<sup>①</sup> 《危机与批评》，第 114 页。

则可以经由佩吉特追溯到达尔文(Darwin),但也取源于德·拉克纳(de Laguna)。语言学理论非常专门化并且众说纷纭,而且起源问题也必然带有某种程度的推测。对语言社会特性的一般性强调是可以认可的。在实践中,“语言”也确实以一种社会组织形式发挥其功能。它所代表的与其是一种积淀物,不如说是一种活动。但韦斯特论辩的目的已经包含在他对“组织”和“活动”的特殊的极有争议的理解之中。他继续写道:

文学作品的价值源泉是社会活力和社会活动,它们使作家的灵感变成人的观察力(the power to see)发展的延续;使作家对语言的运用成为人的表达能力发展的延续;而不是像消费者那样仅仅使用社会已经生产出来的东西。我们对这种文学作品价值的领悟激发起我们自身中同样的社会能力和活动。<sup>①</sup>

这段话中有许多没有说清楚,我很难想象其中的措辞会使什么人感到惊奇。在这里,论辩的终点又呈现在文字用法上。韦斯特随即继续说:

文学价值植根于这一事实——即它延续和改变社会活动的组织;我们感知其中的价值,是由于它唤醒了我们自身存在的同样的活力。<sup>②</sup>

根据这一看法,很容易将有价值的文学归结为来自于参预“他所处时代最活跃的团体和趋向”的作家,用当代的词汇来说,是参

---

① 《危机与批评》,第133页。

② 同上书,第138页。

预“最有创造性的活动——社会主义”。“因此”：

对我们生活的批评，即以我们是否协助推进我们社会里最具有创造性的活动为标准，成为文学批评唯一有力的基础。<sup>①</sup>

这种观点离败坏马克思主义名声的那种文学批评只有一步之遥（虽公正地说，韦斯特坚持审美判断的真实性，而未走出这一步）：“这部作品在倾向上是不是社会主义？它是否有助于推动最具有创造性的社会运动？”这里，界定文学的唯一依据是文学的政治归属。在实践和理论上，马克思主义者甚至比任何人都需要更坚决抛弃（repudrate）这种极端产物。不过，因此也可以看到，一个有潜力的论证由于当事者假设必须要达到这种结论（或者是达到与此相似的结论）而自始至终被弯曲了。这并不是马克思主义必须承担的结论。在一般意义上来说，文学确定无疑的是一种社会活动，而且其价值正是由于作者获得了某种活力，这种活力显示出来，而且可以直接用文学方式进行讨论（也就是说可以化为语言的意向而论）。但是一般都认为，这种活力大于文学起源的范畴，而且在于作家和现实的关系的全部复杂关系之中。但是，接触到这种活力是否就等于参预某种特定的社会和政治活动，退一步来说也是无法证明的。在能够显示出这种活动的确凿的证据中却无法找到如此简单的方程式。

考德威尔当今仍然是这些英国马克思主义批评家中最著名的一个。但他的影响是奇异的，他的理论和批评已为人们广为知晓，显然在事实上，他谈及具体文学时几乎无话可说，这是件更为有趣的事情。问题不仅仅在于很难轻信任何一位能够对中世纪戏剧到

---

<sup>①</sup> 《危机与批评》，第 138—139 页。

伊丽莎白时代戏剧的发展演变作出评述,<sup>①</sup> 或者能够转释《麦克白》行文中“睡觉”意思的人都具有文学方面的资格。<sup>②</sup> 而且在于其大部分探讨含糊而不明确,弄不清是错还是对。另一方面,他的思想不断涌现于脑际,而且感兴趣的领域异常广泛。现在,要了解其中那些思想可以恰如其分地被称为马克思主义还相当困难。关于考德威尔作品的价值,英国的马克思主义者之间一场争论显示了针锋相对的见解。从汤普森认为《幻觉与现实》是“第一次统率全面以营造一个马克思主义艺术理论的尝试”<sup>③</sup>,并暗示这是一个重要的成就,到伯奈尔(J. D. Bernal)的结论:

考德威尔的作品之所以曾经而且至今仍然对知识分子,尤其是文学知识分子有那样大的吸引力,总的来说是因为他运用了大众科学(popular science)的语言的缘故。<sup>④</sup>

伯奈尔进而又说到考德威尔著作里的陈述(formulations):

是当代资产阶级科学哲学的陈述……而不是马克思主义的思路。<sup>①</sup>

这不是一个不属于马克思主义的人愿意试图解决的争论。

然而值得注意的是,马克思主义者关于考德威尔的这场争论,其焦点就是我们在前面已经讨论过的问题。相当重要的一点是许多对马克思主义所强调的经济和政治的作用确信无疑的作者在试

---

① 《幻觉与现实》,考德威尔著,1946,第257页。

② 同上书,第214页。

③ 《幻觉与现实》,《笔记索引》,汤普森著,第5页。

④ 《现代季刊》(Modern Quarterly)新刊第6卷第4期第346页,1951。

① 《现代季刊》新刊第6卷第4期第346页。

图解释“上层建筑”的作用，尤其是在解释艺术的想像作用的时候，都沦为与被另一些马克思主义者描述为“唯心论的糊涂观念”(idealist muddle)相当一致的态度中去了。其困难的重要关键，可以用考德威尔对艺术价值的界定作为引子：

艺术对于社会的价值在于依靠它，可以作为一种情绪上的调整(emotional adaptation)，艺术中，人的本能与变化了的现实模式存在紧张的冲突，通过对由此产生的情绪的特定组织，从而获得一种新的姿态，一个新的调整。<sup>①</sup>

在艺术家本身，考德威尔对这一过程是这样描述的：

艺术家不断为被新产生而尚未成形的感觉所包围，他的不断试图捕捉尚未被人把握的美和情绪，他心中始终感觉到传统的经验之间的张力。正如科学家是外部现实世界、新的领域的探索者，艺术家也不断开掘新的心灵王国。因此，两者都是在探索，因此必然有共同的某种孤独。但如果说，他们是个人主义者，那并不是因为他们是非社会的(non-social)，反而正是因为他们是在尽一项社会职责。只有在这一层面上说，他们是非社会的，他们致力于将目前还是非社会的拉到社会现实王国中，因此也必定是脚踏两个世界。<sup>②</sup>

在考德威尔的观点里，两个世界是什么的问题是基本的分歧

---

① 《对一种垂死文化的研究》(*Studies in a Dying Culture*)，考德威尔著，伦敦，1938，第53—54页。

② 《对一个垂死文化的再研究》，(*Further Studies in a Dying Culture*)伦敦，1949，第109页。

点,在《幻觉和现实》中,他写道:

艺术和科学的联系环节,它们能够生存于同一种语言的原因是:行动主体与认识主体具有一致性——种属遗传(genotype)。行动的客体和认识的客体也具有一致性——外部现实(external reality)。由于种属遗传是现实的一部分,虽说它与另一部分对立,因而两者是互相作用,它们都有发展;人的思想和人的社会都有其历史。<sup>①</sup>

乍看上去,这种“种属遗传”和“外部现实”相互作用的说法似乎毫无疑问与马克思的说法有一些差距,不仅仅考德威尔初期的论著如此,在“两个世界”的说法和后期论美的文章中也是如此。实际上,在这类著述中,马克思有关“现实基础”和“意识”之间的关系以及相应的“基础”和“上层建筑”之间关系的基本概念被赋予了新的涵义。这一点体现在实践中,便是对艺术的角色继而对文化(智慧和想像的创作活动)的角色的争论。在“现实主义”(用恩格斯的话,就是以分析和综合地再现“典型环境中的典型人物”(typical characters in typical circumstances),这里,充分“反映”现实被视为艺术的目标)的拥护者和另一些在上面添上了附加成分的人那里,例如高尔基,显然是有分歧的。高尔基认为:

神话是一种虚构。所谓虚构(invention)意味着从一个特定的现实的总和中抽出它的基本观念,并且通过形象将它体现出来——这样,我们就得到了现实主义。但是,我们如果在从特定的现实中抽出的现实观念上再加可能实现的理想,根据逻辑假设使理念完善,并因此而补充了形象,我们就得到

---

<sup>①</sup> 《幻觉与现实》,第256页。



作为神话基础的浪漫主义，这非常有益，因为它能够唤起人们对于现实的革命态度，一种能够实际改变世界的态度。<sup>①</sup>

我认为，这正是从现实主义向“社会主义现实主义”跨出的一步。因为可以设想，只有在“可能实现的理想”是社会主义的时候，才能唤起“对于现实的革命态度”。这一过程是由政治立场来确定的。否则，这种方法也完全可以定名为“社会主义浪漫主义”，用韦斯特的话来说，便是以物质内容来转化唯心主义。

困难在于，“期望和可能(the desired and the possible)”的来源有待于阐明。如果从已经有相当活力和自觉的社会力量中去寻找它，仍不失为马克思主义。但是在英国的作家中已有一种突出的倾向(tendency)，就是从个人的“内在能量活力”中去寻找这种“期望和可能”，考德威尔就曾这样阐述过。这虽然有可能是对马克思主义的发展，但看起来又否定了他关于“存在”(existence)和“意识”(consciousness)的基本命题(basic proposition)，事实上，当我们看到英国人在马克思主义文化理论方面所作的尝试时，我们看到的是浪漫主义与马克思主义之间的相互作用以及属于英国主要传统的文化观念和马克思主义对它所作的精采的重新评价之间的相互作用。我们不得不得出这样的结论：这种相互作用还未获得圆满的结果。

### 三

19世纪必须学习的一课——并且因为变化的巨大而变得相当迫切——是基本的经济组织不应该离开和排斥道德及智慧方面的关怀(concerns)，社会和个人经验也同样发生转化，这种推动力，

---

<sup>①</sup> 《幻觉与现实》，第265页。

过去所有传统过程都不足以了解和解释的推动力,必须深深地进入到意识中去。除了马克思以外,另外一些人也坚持这一点,并为此努力过。但是由于马克思对“工业主义”这个模糊概念作了社会和历史的阐述,从而作出了决定性的贡献,用来恢复我们共同生活的整体的、充分的意识的材料已交到了我们手中,同时,构成共同体的实际手段也在经验中慢慢地被认识。

马克思所强调的事已经深入人心,即使他的具体的教诲至今仍不免有所争论,我们现在要重新提出的问题——他的经济和政治理论的有效性在这里不可能加以讨论——是马克思主义对我们关于文化的思考有何撞击。基本问题(已正式提出过)是经济因素是否实际上起决定作用。我已经探讨了关于这个问题的争论。但我似乎觉得,这是一个无法回答的问题。经济变化对事物的改变当然可以识别出来,这一点在本书所探讨的这个时期中最为明显。但是困难在于如何判断在事实上不可能孤立出现的一种因素的重要性。我们永远观察不到中性条件下(neutral conditions)所发生的经济变化,正如我们永远观察不到遗传的精确的影响——当这个影响力已经呈现在外界环境中以后,我们才有可能研究,资本主义、工业资本主义,这一曾经为马克思依据历史分析用一般措辞加以描述的现象,只出现在一定的现存的文化的之中。英国社会和法国社会现在都处于资本主义的某些阶段,但它们的文化是有明显的差异的,这是由于有充分的历史原因的。它们都是资本主义社会——这可能是决定性的因素,而且可能是引导着政治和社会活动的指南。但很显然,我们要了解它们的文化,就必须根据明显的事物——即整体的生活方式。马克思主义学者关于文化的阐释给我们许多人留下了这样的感觉,即这种解释似乎是按照马克思的公式,服从一种僵硬的方法论。于是,我们举个例子来说,谁要想研究一个国家的文学,就必须从与文学并存的经济史入手,然后将文学置于其中,并根据经济史来诠释文学。诚然,有时候,人们也能有所收

益,但从一般意义上来说,这种研究方法是牵强的、肤浅的。因为,即使经济因素是决定因素,它决定的是整个生活方式,而文学与整个生活方式则不单与经济制度有联系。由于不是依据社会整体,而是依据经济情况与研究主体之间主观武断出来的互相联系的解释方法,就很快地导致解释的抽象性和非现实性。例如,考德威尔把现代诗歌(15世纪以来的诗歌)描述为“资本主义诗”(Capitalist Poetry)<sup>①</sup>,在这里,把“资本主义”作为对一种诗歌的描述,是否确切,有待进一步阐明。这种描述还导致用一般性的结论来代替实事求是的具体分析。例如,把本世纪西欧文学称之为“颓废”(decadent)文学,因为它的社会制度被认为是“颓废”的,这种推理将反映和利用了崩溃因素(解体因素)的下等艺术,混同于那种认真探讨而展现了崩溃过程的内容充实的艺术——这种艺术具体地说正是揭示了如何度过这一崩溃过程的。我认为,这种推理还导致了令人怀疑的对整体文化的描述。将过去300年英国人的生活、思想、想象简单地说是“资产阶级”的,将现在的英国文化推述为“濒临死亡”(dying),这些都是用牺牲理实来成全公式。我非常高兴地看到这种观点在马克思主义者内部其实存在着争议。有些人认为,在阶级社会中,统治阶级周围会出现“一种精神活动的两极分化”(polarization of mental activity),因此,如果统治阶级是“资产阶级”,所有的精神活动也就是“资产阶级”的;其他一些人否认这一观点,并且认为,整个社会的意识永远是多种多样而富于变化的,并不限于经济上占统治地位的阶级意识的范围内<sup>②</sup>。不管那一方面、何种看法与马克思主义原意较为一致,事实上的天平是显然偏向后一种意见的。以上所有问题均反映出马克思主义者在使用“文化”概念时似乎总有不足之处(general inadequacy)。在他们的论述中,“文化”

---

① 《幻觉与现实》,第55页。

② 《现代季刊》新刊第6卷第4期,第357页。

的规范含义是一个社会的智力和想象的产物,这一点与他们不能恰当地运用“上层建筑”的概念是相呼应联系的。但是,据此也可以显示出,既然马克思主义者强调社会现实的所有因素彼此依存,既然在分析中强调运动及其变化,马克思主义者应当合乎逻辑地在“整个生活方式”——一种总体的社会过程——的意义上,使用“文化”概念,这一点并不是咬文嚼字,因为强调后一种用法可以杜绝我们所批评的机械的研究手法,也能为更实质化的理解提供一个基础。不过困难还在于马克思最初描述的公式:如果有人不是把“基础”与“上层建筑”看作一种启发性的类比用言,而是把它当作现实的描绘,那么谬误自然也跟随而来。再者,正像我在前而已经试图暗示过的,即使这些词语被看作类比用语,它们也需要修正。

马克思主义对过去的这种解释的实际结果,是锲而不舍地试图界定社会主义的未来文化。要是你已经习惯于认为,一个资产阶级社会单纯直接地产生一个资产阶级文化,那么,你就会想到,一个社会主义社会也同样会单纯而直接地产生了一个社会主义文化。并且你会觉得有责任说出社会主义文化是什么样的文化。事实上,大多数有关未来的“社会主义文化”的推测都证明是一种“乌托邦”式的习惯,不能对它太当真。但是这一点在俄国变成了现实。例如在那里,与新社会相适应的文学种类经常被作为一种官方的规定而事先确定好。假如你习惯地认为文学与社会的关系如此简单和直接,那么这样的过程也显得似乎有理,发动一场“社会主义现实主义”的运动也似乎有理。当然,也会获得对运动作出响应的各种文学。但是,如果我们同意马克思的“存在决定意识”的观点的话,那么,我们会发现事先规定任何一种特定的意识都并非易事。当然,除非规定的人能够把他们自己等同于“存在”(他们在理论上也是这么做的)可以另当别论。我个人的观点是,在一个社会主义社会中,如果基本的文化技能已经普及,沟通的渠道已经扩大和畅通,一切可能做到的都已经准备好,这样就会出现一种对整个

现实的真实反映,并且就有价值。另一种方法可以从列宁的这些话中看出:

每个艺术家……都有权力按照自己的理想,不受任何约束地,自由地从事创作。不过,我们共产党人当然不会袖手旁观,对混乱放任自流。我们必须有计划地引导这一个过程并影响它的结果。<sup>①</sup>

这里并无“当然”可言,而且意识生产的价值因为预见为“混乱”(chaos)而被贬低(正如过去那些机械的描述那样),究其根本,这不是政策上明智不明智,自由还是极权的问题,而是一个文化理论适合不适合的问题。

最后,这个关键问题可以摆到更广泛的基础上来看。现代共产主义的实践,在很大程度上倚重于列宁,而人们可以争辩说,在意识发展的问题上,列宁与马克思是不一致的。列宁写道:

所有国家的历史表明,工人阶级如果完全依靠自己的努力,就只能培养出工会意识。<sup>②</sup>

工人阶级运动由于不能自行地发展自己的意识形态,因而不是被“资产阶级意识形态”所“俘虏”,就是被社会主义的意识形态所“俘虏”,而后者本身就是由资产阶级知识分子所创造的。在这里,许多问题都取决于如何使用“意识形态”(ideologn)和“意识”(consciousness),但是,

1. 如果列宁认真地并且不断地坚持主张工人阶级无法创造一

---

① 转引自《资本主义与社会主义制度下的艺术》,载《被缚的思想》第122页。

② 列宁《怎么办》。

种社会主义意识形态,那么马克思关于阶级和意识形态关系以及存在与意识关系的解释就不容易成立。

2. 如果“资产阶级知识分子”能够独立创作出“社会主义意识形态”,则“存在”与“意识”的关系必须重新加以界说。

3. 如果劳动人民真的处于这种无能为力的状态之中,就是他们靠自己无法超越“工会意识”(即对资产阶级的消极反应而不是对社会主义的积极反应),那么,他们可以被看作是等待被俘虏的“群众”,是权力的对象,而不是权力的主体。这样,几乎所有的一切都能够证明了。

对于这些问题,人们不容易发现哪个判断可以确定为真正的马克思主义的判断。这个问题至关重要,因为马克思主义的批评精神与共产主义政策的某些显著方面之间的许多分歧,根源似乎就在这里。我们对马克思主义的理论感兴趣,因为社会主义与共产主义在当今是重要的。我们应当在肯定它的激动作用的同时,继续寻求它对作为整体的文化的阐明。

## 第六章 奥 韦 尔

“与其说是一套系列的书，不如说是像一个世界”，<sup>①</sup>这是奥韦尔对狄更斯的评论。“与其说是一套系列的书，不如说像一个规范”。这是今天的奥韦尔自己。自从他去世之后，我们一直利用他作为一种全面论证的依据，但不是观念的论证，而是关于心境(mood)的论证。他不是有经验需要我们慢慢地接受并评价的伟大的艺术家，也不是有观念需要我们去诠释并加以审视的重要的思想家。他之所以引人感兴趣，是完全由于他的坦率。对我们来说，他继承了一个伟大而人道的传统；在我们看来，他寻求把这个传统运用到当代世界。他进入书斋，从书籍中找到美德和真理的细目。他参加实践，并从中找到忠诚、宽容和同情。然而，在最后：

这是一个明媚而又料峭的四月天，时钟敲了十三点。温斯顿·史密斯缩着头，下巴挨到胸前，以躲避这场歪风。他快步走入胜利大厦的玻璃门，但是这种快捷却仍不能够足以阻挡一阵裹着沙砾的尘土的风随着他进来。<sup>②</sup>

这尘沙是范例的一部分：歪风挟带着腐蚀性的沙尘。民主、真理、艺术、平等、文化，所有这些都只装在自己的脑袋里，在街

---

① 《批评文集》(Critical Essays)，奥韦尔著，伦敦，1946，第45页。

② 《一九八四》(Nineteen Eighty-Four)，奥韦尔著，伦敦，1951，第5页。

上,风到处吹着。这伟大而人道的传统是一种扭歪的笑话;在书本里它有用,但是放下书本,去环视你的周围。与其说是一种幻灭(disillusion),不如说我们现实的世界就是那个模样。

这种情况是矛盾的;这种传统,这种尘沙。我们已经制造出奥韦尔这个矛盾的特殊人物:在对他起的反应中,正是对一个共同的处境起反应,工业主义及其产生的后果对英国带来了第一次冲击(shock),随之而来的是两个对立的发展:一方而,这种人性的反应早发、精细而且深刻——制造了一种现实的传统;另一方而,我们批判的物质特性被广泛地构筑在我们所有的生活中——一个强大而且笃定的现实。两者间相互作用是漫长而缓慢,并且有时极度危机。一个靠他的感官生活在其中的人一定会遭受到许多压力。奥韦尔生活在其中,而且坦率地记录了它,这也是我们为什么注意他的原因。同时,尽管情况是相同的,奥韦尔的反应还是他自己的反应,这一点必须有所区别。既不能把他的渊源、他的困境,也不能把他的幻灭,作为一种惯例来看待。最后,对他作一种恰当的理解,与其说是一种规范,不如说是一套系列的书。

奥韦尔作品的总体效果是一种矛盾的效果。他是一个人性十足的人,但却传达了一种极端非人的恐怖:一个端庄而又有涵养的人,却表现出一种别具一格的卑琐;这些也许是这个人的矛盾的成份。他是一个社会主义者,却对社会主义及其信徒作一种严厉而伤人的批评。他是平等论的笃信者和阶级论的批判者,但后期的作品却深深地植根于天生的不平等及不可逃避的阶级差异等假定之中。这一点向来被隐讳不提,或者只是党派争论的题目。只有通过对于一个进一步的矛盾的观察,才能够充分地了解这一点。他是对滥用语言的作法的出色的批评家,自己却实践了对语言的几种主要与典型的滥用。他是个精细的细节的观察家,而且是作为一个经验主义者而受人瞩目的。但他自己却同时犯下了大量似乎有理而虚有其表的概述之误。首先,我们必须集中细察的是他作品素材



本质里的这几点矛盾。

说他是一位出色的细节的观察家，我以为是合适的；这方面是以《麦吉尔的艺术》(*The Art of Donald McGill*)为代表的一批文章和《通向威根码头之路》(*The Road to Wigan Pier*)某些部分的重大优点。对他总体的判断所作出的相反的观察，是在读了他全部作品而得出的一个结果。但是，可以举出几个例子在这里作为提示：

大约自 1900 年以来出现的各种社会主义都是越来越公开地抛弃其追求自由和平等的目标。<sup>①</sup>

英国工党？基尔特社会主义？

到 20 世纪 40 年代，所有政治思想的主流都是集权式的 (authoritarian)。人间乐园 (earthly paradises) 就在它要实现的时刻失去了信誉。<sup>②</sup>

1945 年的英国？

任何一个局外的观察家感到惊异的第一件事是，社会主义发展的形式是一种完全局限于中产阶级的理论。<sup>③</sup>

一个工党会议？任何工业区的任何地方党派？工会？说穿了，在高度工业化的国家里一切左翼党派都是冒牌货，因为他们把反对某些东西的斗争当作他们的任务，而这些东西他们并不想真正

---

① 《一九八四》，第 208 页。

② 同上书，第 210 页。

③ 《通向威根码头之路》，奥韦尔著，伦敦，1937，第 205 页。

摧毁。<sup>①</sup>

对此话有何全面的论证？

实际上，塑造世界的力量来源于情绪——种族自尊、领袖崇拜、宗教信仰、好战情绪——这些，自由主义的知识分子机械地当作不合时代的东西而一笔勾销；他们常常把自己的这些情绪摧毁殆尽而丧失了一切行动的力量。<sup>②</sup>

塑造世界的力量只来源于情绪？别无“行动力量”？

人道主义者往往是伪君子。<sup>③</sup>

恼怒装扮成一种判断？

例如，所有敏感的人事实上都憎恶工业主义及其产物……<sup>④</sup>

所有敏感的人？憎恶其所有产物？

我孤立地提出这些例子，不仅仅是为了引起对奥韦尔的方法这一层面的注意，也为了指出（除其中之一例外都可以指出）他分散在各篇文章中令人信服的幻灭的特质。这些论断里有许多真理的成分，或者至少有其论点根据。但奥韦尔的作法经常是先下评

---

① 见《拉迪亚德·基普林》(Rudyard Kipling)，收入《批评文集》，伦敦，1946，第103页。

② 见《威尔斯、希特勒和世界国家》(Wells, Hitler and the World state)，第84页。

③ 见《拉迪亚德·基普林》，《批评文集》，第103页。

④ 《政治与文学》(Politics and letters)，Summer, 1948，第39页。

价,然后在评价中作辩解。作为一种文学方法来看,肖伯纳与切斯顿(Chesterton)的影响十分清晰。

这种方法变成了新闻报道的方法,而且有时候作为一种清晰、坦率的陈述而受到称赞。奥韦尔在讨论语言时,提出了许多关于宣传语言的非常有用的论点。但是,正像他经常以似有理由的评价作为一种达到概括(generalization)的手段。因此,当他在表达一种偏见(经常是一种根本的偏见)时,他非常容易滑入了一种宣传式的情绪(emotire)的滥用:

人们经常得到的印象是:在英国,单是“社会主义”和“共产主义”这两个字的磁力,就可以吸引喝果汁的人、裸体主义者、穿凉鞋的人,色情狂、贵格会教徒(Quaker)、“迷信疗法”(Nature Cure)的庸医,绥靖主义者以及女权主义者……<sup>①</sup>

……胡须稀疏的素食主义者……蓬头垢面,哼着多音节词的马克思主义者……节育政策的狂热分子以及工党中见不得人的爬行者。<sup>②</sup>

或者,考虑一下他通常对“小”(little)这个形容词的情绪性的用法:

典型的社会主义者……通常是暗里戒酒而且往往素食成癖,有一份白领工作的一个一本正经的小人。<sup>③</sup>

---

① 《通向威根码头之路》,第206页。

② 同上书,第248页。

③ 同上书,第205页。

一个白脸秃顶，站在月台上乱呼口号的，相当卑鄙的小人。<sup>①</sup>

……典型的、小小的、戴着圆顶高帽子的鬼崇之徒——即施特鲁布(Strube)所说的“小人”；乘 616 路车溜回家，以二豆饼和熏梨罐头为晚餐的驯顺的小老百姓。<sup>②</sup>

在高级知识界，你的成功发展，与其说是依藉你的文学本领，不如说是靠生活的本领和在鸡尾酒会上当上核心灵魂人物以及去拍那些刻毒小名人的马屁。<sup>③</sup>

当然，这可能是十分可笑的，假如你是一个社会主义者，裸体主义者、女权主义者、持月票上下班的人，才会为此着恼。然而，我同意奥韦尔认为出色的文章与自由密切相关以及和社会容许真实的可能性相关的观点。我同样也同意他下面的观点（而且收集到这种例证）：

最坏的现代作品……是在牙床里咀嚼已经由别人整理出来的、有秩序的长串文学，而且靠一派胡扯(Sheer humbug)，使其结果可以见人。<sup>④</sup>

如果我们忽略了奥韦尔自己的这种惯技，是可笑而且有害的。

---

① 《上去通通气》，(*Coming up for Air*)，伦敦，1948 年第 2 版，第 148 页。

② 《让叶兰飘扬》(*Keep the Aspidistra Flying*)，伦敦，1936，第 64 页。(Aspidistra, 植物名，也叫蜘蛛抱蛋。——译注)

③ 《通向威根码头之路》，第 196 页。

④ 《政治与英语语言》(*Politics and English Language*)，收入 *Shooting and Eleplant*，第 98 页。

目前,在正常的情况下,任何作家频繁地使用以上所举的笔法,我们都可以置之不理。然而我想这是个矛盾,一个人接受了谴责这种笔法的标准,又任意滥用这种笔法,这就是我想描述的整个奥威尔矛盾的一部分。他是令人感到困惑的,除非你找到解决这个矛盾的钥匙,而我把这个矛盾称为“放逐者的矛盾”(The paradox of the exile)。有相当大批的人,由于丧失了一个安定的生活方式,或者丧失信仰,或者拒绝传统的生活方式和信仰,而发现一种随遇而变的生活以及一种独立的主张,有其优点,而奥威尔是其中之一。这个传统在英国是很有特色的。它本身带有许多自由派的优点:经验主义,某种正直,坦率。其中,也经常带有随着放逐而来的长处,亦就是某些感觉(percept)上的特性;尤其是有能力分辨出那些被摒弃的集团的缺点。另外,它表面上显得很有力量,虽然这种有力量大致上只是个幻像。这些特征虽然有益,但大致上仍然是消极的有益;貌似强硬(对伪善、自满、自欺的严峻的批评),但常常十分脆弱,并且有时是歇斯底里的;其中缺少一种共同体的本质。因此,品质高的人内心里有非常强烈的紧张。其人强硬的拒绝妥协(这是传统的优点所在),同时又对社会痛感无力——没有能量形成绵延的相属关系。劳伦斯,我们当代这类人中最有智慧的一位,了解这种状况而且著文加以描述。奥威尔可能也了解,至少,他以一种令人注目的彻底性,在生命里体现了这种摒弃。

奥威尔作品的优点是我们从这整个传统中所能预料到并加以珍惜的优点。不过,我们需要对放逐与流浪加以区别:放逐通常有个原则,流浪往往只有松懈。在奥威尔不同的生涯中,他既是一个放逐者又是一个流浪者。在文学术语上,流浪者是个“报道者”(Reporter):若是一位人流的报道者,其作品有新奇以及某种专业的直接性等优点。若报道者是个旁观者、中间派(intermediary),那他不可能深刻了解他写的生活(从自己的社会和自己的阶级流浪出来的人观看另一个社会或阶级,而且依然无可避免地从外部来观

察)。但是,应该看到,一个骚动的社会十分容易接受这种成就:在一个层次上,接受的是关于离奇之事或异域之事的报道;在另一个层次上,当这个阶级或社会比较接近报道者自己的阶级或社会,接受的则是尖锐的批判。奥韦尔的大部分早期作品属于这两类[如《巴黎和伦敦落魄记》(*Down and out in Paris and London*),《通向威根码头之路》]。同样,早期的小说是一种小说化(fictionalized)的报道:甚至其中最好的一部,《上去通通气》(*Come up for Air*),也是显示出一种报道老手的特质(他把自己化身为一个抽象的代表人物),而缺少充分发挥想像力的特质。我们听到并且和奥韦尔的保林先生(Bowling)一起走来走去;奥韦尔经常出现在报道中,对我们作了他的报道。

现在,责怪奥韦尔先生有“流浪”的经验是荒谬的;他有很好的理由拒绝他本可以任意选择的生活方式。但是,他看到这种拒绝最终还需要得到某些原则的认可:这是把流浪变成放逐的条件,由于他的特性,他认为这样更好。他选取的原则是社会主义,《向卡塔龙尼亚致敬》(*Homage to Catalonia*)至今仍是一本感人的书(我们暂时不去理会其中涉及的政治辩论),是因为这本书记录了他一生中为了成为一个令人信任的共同体的一部分所作出的最谨慎的尝试。这种赞誉不会因为这项尝试不能持久下去而被修改。对流浪者和放逐者能自立自足的说法,我们表示怀疑。但我们必须认识其拒绝和寻求之事的复杂性。奥韦尔探索了这种复杂性,写出了具有真实性的作品。

但是,这些原则虽然肯定了,但(奥韦尔断定)已经无法直接进入实际的共同体中。他只能一边争论,一边在生活里实践这些原则。奥韦尔的社会主义变成了放逐者的原则,他不计较代价,要保证这原则不受侵犯。实际上,这种代价就是片面地放弃他自己的标准;他必须常常疯狂地咒骂,把别人赶走,避免同他们纠缠不清。他不是抨击社会主义——社会主义在他心里安然无恙。他抨击的是

社会主义者，他们可能会把他卷入到他们中去。他抨击社会主义，是针对其原则的，所以在这个基础上，他终于将抨击的矛头集中到共产主义。他对于否定自由的抨击应该说是可敬可佩的：无论如何，我们都必须维护结社与表达的基本自由，否则就是否定人类。但是，当放逐者谈自由时，其立场十分暧昧不清时，因为，他谈的这些权利虽是个人的权利，保证这些权利的条件却不得不是社会的条件。由于他自己本身的立场，放逐者无法彻底相信任何社会保证：因为这是他们自己的生活样式，在他看来，几乎一切结社都是可疑的。他害怕一切组合，因为他不想被连累（这往往是他的优点，因为他能很快地看出某种妥协所引起的背信弃义）。但是，他有这种恐惧，也因为他看不出他如何在社会里确定他的个性；归根结底，这是一种自我放逐者的心理状况。所以在抨击对自由的否定时，他有明确的立场；他会全力排斥社会要把他卷进去的企图。但是，当他以任何明确的方法去肯定自由时，他不得不否定自由所不可避免的社会基础；他只能求助于一种原子社会的概念，因为原子社会对个人放任自由。“极权主义”(Totalitarian)描述某一种约束性的社会控制，但是任何真实的社会，任何充分的共同体都必然也是一个总体(totality)。属于一个共同体，就是要作为一个整体的一部分，而且必然接受共同协助下确定的纪律，对于放逐者来说，社会本身都是极权的，他无法把自己交付给社会，他只能置身于局外。

然而，奥韦尔同时被他认为可以避免与补救的苦难及贫困深深地感动，而且在他认真的时候，深信补救手段要涉及到奉献与联合等社会手段——甚至相信自己必须介入。在他为《政治与文学》一书所写的论文《作家和巨兽》(*Writers and Leviathan*)<sup>①</sup>里，奥韦尔看清了这种僵局(deadlock)状态，他解决的方法是，在这种情况下，

---

① *Leviathan*，即《圣经》中的海中怪兽之有义，有含有极权国家的意义——译注

作家自己必须一分为二：一半仍不去寻求寄托，一半介入进去。这的确就是放逐者的破产，不过这也许是势所必然。他无法相信世界上存在着个人的个体性可以获得社会承认的任何安定生活方式（这不只是知识信念的事，而是一个人最深刻的经验与反应的问题）。这在我们这个时代的确是个类锐的普遍问题，而且我们必须明白，作家的问题只是这个普遍问题的一方面。但是因为我们常常认为有天赋的个人的放逐是个正常的情况，因而太轻易地认为奥韦尔这种分析的高明巧妙。这的确是个坦率真实的报道，我们这个社会也一再打这个绳结；但奥韦尔身上记录的是一个牺牲者的经验：此人排斥了原子社会的后果，本身内部却深深地留存着原子社会独特的意识模式。在比较容易的层次上，把社会形容为一场骗局，就可以缓解这种紧张；一个人甚至可以参加骗局。不过，他告诉自己这样做没有幻想——他保持自身的一个秘密部分不受侵犯。在比较困难的层次上，像奥韦尔这般严肃认真的人，这条路是行不通的，因而紧张也解脱不了，而因此产生的压力令人绝望：这不是客观的威胁，而是《一九八四》的梦魇。

有一位马克思主义者将奥韦尔视为“小资产阶级”就了事。但是，虽然人们清楚这种看法的含义，但却略嫌浅薄。你不能用阶级的原罪来诠释一个人，他就是他，他有他的感觉。他自身的生命必须用他自身的经验，而不是用其他人的经验来体悟。奥韦尔涉及关于阶嫌的唯一要点是，他写过有关英国工人阶级的大量详尽的文章。这些文章因具有影响力而必须加以重新评价。在这些文章中，奥韦尔再次充当了一个报道者：他经常有锐利的观察力，而且经常呈现出有道理的概述。从他的立场出发，他认为工人阶级基本上作为一个阶级，而且太容易地作这样的设想：考察了工人阶级的某些人就是观察到一切工人阶级的行为。因为，他注视的是人民，因而，他比那些抽象的左翼作家更经常接近真相。他主要的失败是无可避免的：他观察的是显而易见的东西，即外在因素；而对那些看不



见摸不着的东西,即固有的感觉样式,他只是进行猜测而已。这种失败在其结果中最为明显了:他终于认为(其中一半是违背他自己愿望的)劳动人民真正是束手无策,他们永远没有能力自助。

在《动物园》(*Animal Farm*)里,气氛的亲切以及用动物比拟人的长久传统使我们忽略了一点:书中描述的革命是动物对人造反的革命。其中的人(老养主)是坏东西,但动物一旦自由活动,即分裂为猪(奥威尔经常抨击的伪善的、可恶的政客)与其他动物。这些动物有许多美德——力量,默从的忠诚,仁慈,但是它们是:单纯的马、愤世嫉俗的驴子、咯咯叫的母鸡、咩咩叫的绵羊、笨蠢的奶牛。奥威尔在这里所作的政治评价昭然若揭:他同情的是被剥削的绵羊和别的笨蠢的动物,但是认为政府的问题在于醉汉和猪之间。在《一九八四》中,他的这个立场同样十分明显,并且直接指出。受怨恨的政客仍然掌权,而沉默的普洛(*proles*,即无产者)大众以非常愚蠢的方式保护自己,继续按自己的方式生活。唯一的异议来自一位反叛的知识分子:一位反抗整个体制的放逐者。奥威尔这样来表现这个例子就是因为这是他自己对目前社会的看法。在《一九八四》中,他之所以不顾一切,是因为奥威尔认识到,这放逐者是赢不了这样的—个体制的,而且最终也毫无希望。或者:

如果说还有希望的话,那么希望一定是在普洛身上……到处都站立着同样结实、不可征服的人物(*figure*),因劳动和生儿育女而体态粗壮,终生劳苦但仍在歌唱。从这些强壮的腰胯下,一个有觉悟的种族终究有一天会诞生出来。你已经死了;未来是他们的,但是你如果使你心灵生存下去,你还是能够分享到来来的。<sup>①</sup>

---

① 《一九八四》,第73页与227页。

这是任何一个马克思主义知识分子的结论，准确地说是用了马克思主义的措词，但这至少与有些马克思主义者有区别：在此，普洛目前就像那些动物，“怪异”(monstrous)而无“意识”——有朝一日，他们的意识会觉醒，同时，这放逐者保存了这个真理，使之永驻。我要说明的唯一要点是，这种对劳动人民的看法并非依据事实和观察，而是出于自己因为放逐而感受到的压力；将其他人看成是没有区别的形象“怪异”的群众。这再一次暴露出一种矛盾：把你可以寄以希望的唯一阶级用笔一挥，认为在当前这个时期内，无可指望。

我坚持与其他批评奥韦尔的人背道而驰，我认为他是个勇敢、宽厚、坦率、善良的人，他作品所产生的整体效果是自相矛盾，对这种矛盾不能只依据他的为人来理解，而且还要从整个形势所产生的压力来理解。我当然认定他的结论没有普遍的适用性，然而在事实上，在当代社会中，善良的人一再被迫陷入他的那种矛盾，而对他们的谴责——“他……带希一本使他能名利双收的恐惧的漫画，尖叫着扑向资产阶级出版商的怀抱之中”<sup>①</sup>，——是傲慢又粗鲁的谴责，我们应该仔细地去体会经验的细节，以求了解人性的本能如何在压力之下崩溃成一种非人性的矛盾，以及一个伟大而且具有人性的传统如何有时——在我们全体看来——似乎能够瓦解成一阵腐蚀性的尘土。

---

<sup>①</sup> 《乔治·奥韦尔》，J. Walsh 著，刊《马克思主义季刊》(Marxist Quarterly)1956年  
第3卷第1号，第35—36页。

## 结 论

文化观念的历史是我们在思想和感觉上对我们共同生活的环境的变迁所作出的反应的记录。我们所说的文化的意义就是对这样一些事件的反应,而最清楚地界定了这些事件的是我们所说的工业和民主的意义。但是,我们生活的环境是人创造的,并且已经经历了人们的修正。至于那些事件的记载则在别处,在我们的一般的历史中。文化观念的历史是我们的意义和定义的一种记录,但这些意义和定义又有放在我们行动关系的网络中,才能被人们所理解。

文化观念是针对我们共同生活的环境中一个普遍而且是主要的改变而产生的一种普遍反应。其基本成分是努力进行总体的性质评估(total qualitative assessment)。我们共同生活的整体形态的改变产生了一种必然的反应,使人们注意力的重点放在整个形态上。特殊的改变将会修改一个习惯性的规则,转化一项习惯性的行动。在普遍的改变自身完全完成后,会促使我们回顾自己的一般计划。我们必须学会再次考察我们的一般计划,尤其是要作为一个整体来考察。文化观念的形成是一种慢慢地获得重新控制的过程。

然而人们力求理解的新环境既不是一致的,也不是静止的,相反,它们从一开始就包含着极为复杂多样的情况,具有一种高度而又变动的紧张。文化观念描述了我们共同的探讨。但是,我们的结论却是多种多样的,因为我们的出发点就是多种多样的。文化一词无法像任何一种社会指南或个人指南那样,一加催促,就能自动起

作用。这个词的各种现代意义的出现，标志着人们在总体评估上所作的各种努力，但这里所指出的是一个过程，而不是一个结论。可以归集在其名下的各种争论，并没有指向任何势在必行的行动或关系。这些争论又是界定一个共同领域中的走向和结论。对我们来说，决定其中那些是我们可以吸收的，要是有的话，就加以吸收，这样才不会落空。

工业、民主和艺术是三个重要的问题，在每一个问题中都有三个主要的认识阶段。在工业中，第一个阶段是拒绝，拒绝机器生产和工厂制度所体现的社会关系。然后是对孤立的机器本身逐渐产生对抗情绪的阶段。第三个阶段是在我们这个时代中，机器生产终于被接受，主要的强调转向工业生产制度内部的社会关系问题。

民主问题方面，第一个阶段是关注民权的出现对少数派价值的威胁；关注的重点在于对新兴起来的群众力量普遍的怀疑。然后是一个完全不同的趋势，其重点落在共同体的观念上和有机社会的观念上，作为对占支配地位的个人主义的伦理和实践的反抗。第三个阶段在我们这个世纪，第一阶段的恐惧强烈地复苏。在这个特定的环境中，恐惧的是大众传播这个新世界中所谓的“大众民主”。

艺术问题方面，第一个阶段不仅强调艺术的独立价值，也强调艺术所体现的特质对共同生活的重要性。随之而来的是反抗的放逐者成分进入第二个阶段，重点在于强调艺术自身的价值。有时有人公开提倡把这种价值从共同生活中分离出来。第三个阶段考虑的重点是试图把艺术与共同的社会生活重新结合起来：这种努力以“传播”这个词为中心。

在这三个问题中，我按照出现的先后次序列出各个认识阶段，但是，认识当然是持续不断的，无论是在工业、民主或艺术中，三个阶段各自都很容易在我们今天的认识中找到代表。然而，通过回顾可以看出三个主要时期，其中各个时期又各自有其占特殊地位的明显重点，在 1790 年到 1870 年的第一个时期中，我们发现有一段

很长的时间，人们在努力形成一种对新兴的工业主义和民主势力的普遍态度：就在这段时间中，重要的分析开始了，重要的认识和描述出现了。然而，大约在 1870 年至 1914 年，探讨的锋芒逐渐分裂，变得更为狭窄，对待艺术的态度特点是一种专门化，一般领域的特点则是直接关心政治。1914 年之后，这些定义一直持续不断，但是，不仅是传统问题所提出的问题，而且还有由于大众传播媒介的发展和大规模组织的普遍成长而出现的新问题，都逐渐受到关注，在 1945 年之后达到了高潮。

在这三个时期的每一个时期中所出现的著述文献，至今仍然还是中肯和重要的。特别值得一提的是，我们从第一个伟大的批评时期所获得的益处，无论怎样强调也不会过分。我们今天讨论这些问题所使用的语言、采取的方法，大部分都是这个时期提供给我们的。所有这三个时期确实都留下了某些至今仍然有效的决定性论述。在学习的时候也认识到，我们通过它们的眼睛所看到的世界虽然近似我们的世界，却不是我们的世界。我们从传统接受的是一套意义，但是，如果将这些意义再现于我们的直接经验之中（因为我们心须这样做），它们并不都有现实意义。我试图进行这种“再现”，并将由此产生的变化和新的定义陈述如下，作为我个人的结论。

## 大众与群众

今天，我们已习以为常地使用“群众”观念以及由此产生的“大众文明”、“大众民主”、“大众传播”等观念。在这里，我想有一个核心问题，而且是十分困难的问题，比其他任何问题都更需要修正。

群众是乌合之众的新名词，是一个具有非常重要意义的词。大概有三个社会趋势的汇合来确定其意义。第一，人口集中于工业城镇，是人的实体的集合，由总人口的增加而加强，并且与不断的城市化继续齐头并进。第二、工人集中于工厂，也是一种实体集合，是

机器生产必然会造成的趋势,同时又是一种社会性的集合,是大规模的集体生产的发展必然会产生出的劳动关系。第三,是上述趋势所造成的结果,即一个有组织的,而且能够自我组织的工人阶级的发展;一种社会性和政治性的集合。群众实际上是指以上任何一种集合而言,因为这些趋势是互相联系的,所以相当有可能这个词的用法具有一定的统一性。然后,在上述各个趋势的基础上,出现了以下几个派生的观念:由城市化派生出大众集会;由工厂派生出大量生产——其中一部分与工人有关,但主要是与产品有关,即大量生产;由工人阶级派生出大众行动。但是,群众成为乌合之众的新名字,并且在词义中保留了乌合之众的传统特征:容易受骗,反复无常,群体偏见、兴趣和习性低级。根据这个证据,群众形成了对文化的永久威胁。大众思考、大众建议、大众偏见随时都有淹没经过考虑的个人思想和感觉的威胁。即使素负古典与民主名声的民主,如果演变成大众民主,也会走味。

现在,举最后一个例子来说明。大众民主可以是一种观察,也可以是个偏见,有时候两样都是。作为一种观察,这个用语引人注意一个现代民主社会的某些问题,这些问题是民主的早期倡导者不可能预见的问题。势力强大的大众传播媒介是这些问题的核心,因为这些媒介经常以可疑的手段、经常为了可疑的目的而公然塑造和指导公众舆论。我将另外讨论这个问题,探索它与新的传播手段的关系。

但是,大众民主一词显然也是个偏见。根据我们在英国所作的诠释,民主是多数人的统治。做到多数人统治的手段,即代表制和表达的自由,是获得普遍赞同的手段。但是,如果我们相信有所谓的群众存在,则多数人统治将因为有普遍的参政权而成为大众统治。此外,如果群众基本上是乌合之众,那民主就变成了乌合之众的统治了。这将很难会是一个良好的政府和良好的社会;它将是一种低级或平庸的统治了。在某些思想家显然感到非常满意的这一

点上,有必要再问一声:谁是群众?实际上,在我们的社会以及在这个环境中,群众就是劳动人民。但如果是这样的话,很显然,劳动人民不但容易受骗、反复无常、狭隘偏见、兴趣及习性低级,而且根据公开的记录,劳动人民公然宣布,要用以前单独拥有参政权的人极不赞成的方式,从许多方面改造社会。考虑到这一点,我觉得有问题的不是大众民主,而是民主制度:如果有大多数人赞成这些改变,民主的标准就算是满足了。但是,如果你不赞成这些改变,你似乎可以发明一个新的范畴——大众民主——来避免公开反对民主。可见,大众民主根本就不是什么好东西。其潜在的对立面是阶级民主。在这里,阶级民主描述的也是一个统治阶级实现其统治事业的过程。然而,根据本世纪英国的诠释,民主并非是这个意思。因此,如果这种改变达到你深受伤害而无法接受的程度时,你如果不否定民主,你就必须新杜撰一个蔑视的词来作为避难所。很显然,混淆民主是不能容忍的。“群众=多数人”不能被随便与“群众=群氓”等同起来。

在这里,整个群众观念出现了一个难题。最迫切需要的是把群众一词的意义再现于经验。例如,我们通常所持的个人观念中的个人,是指“普通人”(街道居民)而言。但是没有谁感到自己只是个普通人;我们对自己的了解远不止于此。普通人是个集体意象,但是我们历来都知道自己与他有所区别。“公众”(the public)一词也是这个道理;公众包括我们在内,但并非就是我们。“群众”稍微复杂一点,但情况相似。我并不认为我的亲戚、朋友、邻居、同事、熟人是群众;我们中间没有谁能这么想,也没有谁会这么想。群众往往是其他人,我们不知道,也不可能知道的其他人。然而在我们这种社会中,我们一直都看到这些其他人,看到无数形形色色的其他人;我们的身体就站在他们身边。他们就在这里,我们就和他们在一起。当然,最重要的一点就是,我们和他们在一起。对于其他人来说,我们也是群众,群众就是其他人。

实际上没有群众,有的只是把人看成群众的那种看法。在一个城市性的工业社会中,有许多机会使人们有这种看法。重要的不是重申客观条件,而是要个人地、集体地考虑这些条件对我们的思考产生了什么影响。事实当然是,看待其他人的方式,已经成为我们这种社会的一个特征,是为了政治剥削或文化剥削的目的而受到重视的。折中地看,我们看到的是其他人,许许多多的其他人,是我们不了解的其他人。实际上,我们根据某种方便的公式把他们聚集成群并加以诠释。在它的条件之中,这公式是成立的。但是,我们真正应该检验的是这个公式,而不是群众。如果我们记住我们自己也一直都被其他人聚集成群,将会有助于我们进行这种检验。只要我们发觉这种公式不足以诠释我们自己,我们也可以承认它不足以诠释那些我们不了解的人。

我已经提出了能使人把人类(他的同类)的多数人转变为群众,并且从而把他们变成可恨或可怕之物的政治公式;现在我想检验另外一个公式,也就是构成大众传播观念的基础的公式。

## 大众传播

新的大众传播手段代表了一个重大的技术进展。最古老的、然而至今仍然是重要的传播技术是印刷;印刷本身就经历了多次重大的技术变革,特别是1811年以蒸汽为动力的印刷机的出现,以及1815年以来发展起来的更加快速的滚筒机和轮转机。公路、铁路、海空交通的重大发展对印刷也产生了巨大的影响:既加快了新闻的搜集,又使印刷品的分送更为广泛更为迅速。电缆、电报和电话服务的发展更是方便了新闻的收集。后来又出现了新的传播媒介:广播、电影和电视。

这些大家所熟悉的事实因素产生了“大众传播”的观念;如果我们要能够充分地考察这个观念,我们必须首先详细地考虑这些



因素。总的来看,这些变化为我们提供了更多的、而且通常是更廉价的书籍、杂志和报纸,提供了更多的招贴广告和海报,更多的广播和电视节目以及各种电影。要对这各种各样的传播产物进行一种简单又明确的价值判断,我认为是很困难的,但是这一切又都是必须评价的东西。我要提出的问题是:“大众传播”的观念是不是一个有助于进行价值判断的公式。

最明显的基本要点有两点:第一,技术本身与这些技术在一个特定的社会中的用途混淆不清,这是一个普遍的倾向;第二,在考虑这些用途时,我们的论证通常是有选择的,而且有时会走极端。

据我看来,即使从最坏处考虑,也只能说这些技术是中性的。对这些技术唯一具有实质性的反对意见认为,与为同样目的服务的那些比较陈旧的技术相比,这些新技术相对与个人无关。剧场中出现的是演员,而电影中出现的却是演员的照片。会议上出现的是发言的人,而无线电收音机出现的却是声音,电视也只是出现声音和图像。这类论点是中肯的,但是发表这类论点必须审慎为好。经常有人把在看电视中度过的一夜与在聊天中度过的一夜相对比,但是这种对比是无关紧要的。我相信这些技术的使用并没有取代任何一种社会活动的形式。它们至多是增加了选择而改变了某些活动时间的重点。但控制这些改变的条件显然不只是这些技术,主要的控制条件是整个共同生活的环境。与个人无关的观点往往带有一个令人啼笑皆非的附带陈述。例如,由于听众不能回答讲话的人,我们便应该反对收听无线电收音机中的谈话或讨论。但这种情况几乎是任何读者的处境;说穿了,印刷就是第一种重大的与个人无关的媒介。把回答寄给无线电广播的播音员或报纸的编辑,就像把回答寄给一位当代的作者一样容易;两者都比回答亚里士多德、伯克或马克思要容易得多。我们没有认识到,在这个问题上我们所谓的传播,其本身必然只不过是一种传送(transmission)而已,也就是说,是一种单向传送(one-way sending)。完成传播所需的接受与

反应,还要依赖这些技术以外的其他因素。

观察这些技术的发展,我们可以发现这样一个事实,即我准备称之为复式传送(multiple transmission)的稳步发展。用印刷技术印制的书籍是复式传送的第一个伟大的范例,随之而来的其他的技术。我们的社会有一个新的因素,就是这种传送的潜在观众的扩展,这种扩展是如此之大因而形成了各种新问题。可是很明显,反对这种扩展是不适当的,至少,除非是我们服从于某种颇为特异的政治学,可以另当别论。观众的扩展是由两个因素引起的:第一,伴随着民主的发展而来的普及教育的发展;第二,技术改善本身。根据前一节关于“群众”的讨论,这种扩展要用“大众传播”一语来解释,是很有趣的。

一位对人数有限的听众讲话的演讲者或作家往往能够了解这群听众,以至于感觉到与他们有一种直接的个人关系,而这种感觉又会影响他的讲演方式。听众是会扩大的;正如从书籍到电视播放的客厅游戏,观众就都扩大了。听众一旦扩大,上述那种直接的个人关系的感觉显然就不可能有了。但是,认为没有那种直接的个人关系的感觉必然对他和对听众都不利,未免过于轻率。某些讲演的类型,尤其是严肃的艺术、辩论和阐述,其特色似乎确实正是在于具有一种与个人无关的特质,这种特质使它们常常能超越它们当时发生的直接场合。这种与个人无关的性质,到底在多大的程度上依赖于一种亲密的直接关系,实际上很难估计。但是,任何这样的演讲者或作家,永远不太可能会使用像“群众”这类未加修饰的观念作为传播的模式。因此,大众传播的观念取决于演讲者或作家意图的程度,似乎远远超过取决于被采用的那种特殊技术的程度。

在向听众演讲时,一位演讲者或作家如果知道自己的演讲几乎会立即传给几百万的听众,他会面临一个显然很困难的解释问题。但是,无论有多大困难,一位好的演讲者或好的作家都会意识到他对他所要传播的东西负有直接的责任。的确,他如果意识到自

己是某种特殊传送的本源，他就不可能会没有这种感觉。他的职责是充分地表达这个本源，无论这种传送是感觉、见解或者信息。为了进行这种表达，他将极尽他的特殊技能，努力使用共同的语言。这种表达会变成复式传送，但那是下一个阶段了。他很可能会意识到那个阶段，但是那个阶段无法影响这个本源。他当然总是会关心表达这个本源所存在的困难——即共同经验、习俗以及语言等方面的困难。但是他无论如何不能否定这个本源，否则就是否定他自己。

现在，如果我们在这个永恒的传播问题上加上大众这个观念，我们就从根本上改动了这个主张。把人视为大众的观念，并不是因为没有能力了解他们，而是因为依照一个公式来解释他们。在这里，传送意图变成决定一切的问题。我们的公式可以是针对讲我们的语言的有理性的人而定下的公式。它可以是针对参预我们的共同经验面对我们感兴趣的人而定下的公式。或者——“大众”一词在这里发生作用了——可以是群氓的公式：容易受骗、变化无常、乌合之众、趣味习惯低下。事实上，公式出自我们的意图。如果我们的目的是艺术、教育、传递信息或见解，我们的解释也会是以有理性的人和感兴趣的人为尺度而作出的解释。另一方面，如果我们的目的在于操纵——说服大量的人以某种方式去行动、感觉、思考、了解——那么大众公式将是合适的公式了。

在这里，在本源与代理人之间要有一个重要的区别。一个提出见解、建议、感觉的人，通常当然希望别人会接受这见解、建议、感觉，并且按照他所界定的方式去行动或感觉。这样的人可以恰如其分地被称为本源，以区别于代理人。代理人的特征是，他的表达要附从于一个没有宣布的意图。他是代理人，而不是本源，因为意图在于其他人。在社会地位上，代理人将是事实上的标准的一个下属人员——政府、商业公司、报纸老板的下属人员。在简单的词义上，代理在任何复杂的行政机构中都是必要的。但是，代理的功能和意

图如果没有公开宣布,没有受到共同的赞成和控制,则往往是危险的。如果功能和意图公开宣布,而且受到共同的赞同和控制,代理人就成为一个集体本源,而且,如果要他传送的是他能完全承认和接受的东西——是他自身重新创造出来的东西,他就会遵守这类表达的标准。如果要他传送的是他自己都不能接受的东西,而他只是被说服、认为要他传送的东西适合其他人传送——推测起来是低下的——而且认为他的任务只是使要传送的东西有效地到达其他人手中,他就是个贬义代理人,他所做的也就不如最拙劣的那种本源所完成的任务。任何对信念与传播之间的关系的实际否定,对经验与表达之间的关系的实际否定,无论对个人或是对共同的语言,在道德上都是有害的。

我们社会中仍然有许多人,其中不乏有识之士,或出于虚伪,或出于真诚而接受这种暧昧的角色与活动,这当然也是真有其事的。出于虚伪而接受,这是有待于由法律去解决的问题,虽然我们还没有制订出这种必要的共同控制法。出于真诚而接受,则是文化的问题。除非这样做所依据的是一种把社会的大多数成员贬低为群氓身份的社会观念,否则这样做是显然不可能的。大众观念就是这种观念的表现,而大众传播的观念则是对其功能的注释。对民主来说,这是真正的危险,而不是有效而强大的复式传送手段的存在。这不是民主的产物,而是对民主的否定,来源于诱惑我们去认同的一种不成熟的感觉。既接受了民主的原则,但又害怕民主充分的、活跃的实践,因而心灵就会不知不觉地产生一种默认,这种默认还没有如此地完全,以致总是一种断断续续的良知,一种守势的反讽,不能去搅扰这种默认。“民主倒也不错”,我们会说,“要不是还有现实中的人民,民主的确就是我们比较喜欢的东西。所以,我们要有一个好的名义,如果找不到好的名义,就采用其他的名义,在我们根据我们的经验和学识而知道是比较低下的传播层次上来达到民主。既然人民就是如此,这件事就可行了。”但是,我们最好

要面对这个事实：那就是在这样的情况下，我们真正地这样做是在贬低我们自己的经验，并且去玷污共同的语言。

## 大众观察

有人会反驳说，人民就是那个样子。当然他们所说的大众指的只是其他人，但是，依照一些证据，绝大部分的其他人是暴民。原则上，我们希望不是这样的情形；但实际上，却又是证据充分。

这是大众传播观念的反面。它的证据是在大众文化(mass culture)或通俗文化(popular culture)的名目下收集的。这是重要的证据，而且其中的许多证据是无可争议的。但是，这里还有一个解释这些证据的问题。我已说过，我们关于这个问题的论证通常是有选择性的，而且经常会走极端。现在我将对此加以论证。

我们面临的事实是：现在有大量低劣的艺术、低劣的娱乐、低劣的新闻、低劣的广告和低劣的论证。那些通常会分散人们注意力的论证不可能改变我们这个结论。我们断定是低劣的东西，其制作者中大多数人自己也知道是低劣的东西。你问问任何一个新闻记者或撰稿人，他现在是不是接受那个著名的定义：“低能的人为低能的人所写的东西”(written by morons for morons)。他一定会这样回答，实际上那些低劣的东西是技巧娴熟而且才华横溢的人为这样的一些公众所写的，这些公众没有时间，或者没受足够的教育，或者说得明白一点，没有智力来阅读任何更完整、更认真、更接近众所周知的解释或论证原则的东西。直接了当说他们，读不了任何好的东西，这不是更好吗？好和坏是严厉的字眼，我们当然能找到比较轻松的说法。说漫画小报、啤酒广告、侦探小说这些东西好，并不是说它们在普遍意义上真的就好，而是说它们是那一类作品中的好作品；它们至少有笔调欢快能吸引人、通俗易懂等优点。但是，道理很显然，我们必须把漫画小报与其他种类的报刊对比一

下,把啤酒广告与其他对产品的描述方法对比一下,把侦探小说与其他小说对比一下,根据这些标准而不是参考某种理想的品位,去参考运用这种能力的人已经制作出来的、或者正在制作之中的最佳作品,那么,说目前所制作出来的而且销售很广泛的许多作品是平庸的东西或低劣的东西,我们也就不可能会有什么怀疑了。

但是有人说这是通俗文化。这种描述有个现成的历史命题。1870年的“教育法案”制定以后,产生了一个新的公众,他们识字但没有阅读的素养,趣味与习惯低下。大众文化自然就应运而生。每当听到这个命题,我总是想起18世纪下叶以来一个更早的命题。确切的说是1730年到1740年之间,当时,随着中产阶级的发展和繁荣,出现了一群新的中产阶级读者。其直接的结果就是那个通俗的现象,即(长篇)小说(novel)的出现。实际上这两个命题都有相当的真实成分。前一个命题现在之所以不太有人经常提起,是因为在“良好”与“中产阶级”是相等术语的情况中,提起这个命题未免有失谨慎。当然我们还是可以恰如其份地透视那个比较早期的情形的真实情况的。我们可以看出,中产阶级的兴起,不但产生了小说,也产生了其他许多或好或坏的东西。而且,既然坏小说已经绝版而好小说已经列入我们的经典之林,我们可以看出,小说本身固然的确是个现象,倒也不能简单地把它视为通俗。至于1870年以后的情况,我们就没有能力说得这么清楚。由于整个问题的出现仍然使我们的看法有分歧,我们会由于政治上的原因而对这种文化情况感到不满,但又对此不甚了了。另外,由于这个时期在历史上现在尚未定论,我们在选择证据时会受主观上的多方面的制约。

以1870年作为决定性的年代,实质上是非常值得质疑的。早在这一年之前,识字的人已经非常之多,而低劣的流行报纸实际上也早于这一年出现。“新教育法案”的结果一半是造成了识字人数的实际增加,另一半是把幸运的地区与不幸的地区彼此拉平。识字

者人数的增加当然很大,举足轻重,但这决不是像防洪闸骤然打开而一泻千里、势不可挡那样的情形。以识字人数增加本身而论,这增加还很不够,不能作为说明现在通俗文化的特征之所以形成的各种原因。

另外,我们必须记住新机构并不是劳动人民自己生产出来的。新机构是其他人为劳动人民生产出来的,而且往往是为了谋取有意识的政治与商业利益而生产出来的(最明显的是大规模地使用廉价的报纸和商品广告)。在这个领域里,劳动人民为自己生产出来的东西(激进的报纸、政治小册子和广告、工会旗帜和图案)尽管并非都能人流,却有十分重要的不同之处。再者,把这些新机构看成只是为了迎合这个新阶级,也是错误的。当时接受这些新类型的报纸和广告的人,范围要广泛得多,时至今日,仍然如此。如果把大众界定为是这些机构现在要讨好的人,界定为现在显然满意地接受这些机构的人,那么,大众就扩大为远远超出体力劳动者或只受过初等教育的人的范畴了。我提出这一点,是因为大家都把“大众=工人阶级和中下层阶级”与“大众=群氓”混为一谈。群氓,如果有群氓的话,那么几乎就在我们每一个人身边;的确,或者可能更近。

如果新的报纸和广告是这种情况,那么小说、戏剧、电影、无线电广播和电视节目中的其他低劣作品更是如此。这类娱乐中的标准如果说是一直不断在下降,那么我们追溯这种下降不应该是从1870年开始,而应往后追溯到1740年。实际上,就追溯标准下降而言,我不明白我们为什么只追溯到1740年就停下来,根据何在,问题在于我对所谓标准一直在下降的说法没有多大把握。在我看来,复杂传送以及强有力的传播媒介的发现,其主要方面似乎是强调并显示了某些长期存在的趣味和满足这些趣味的手段。在进一步观察我们常用的论证选择法之后,我将回过头来讨论这一点。

关于选择,主要有两点。第一,十分清楚,为了急于证明他们的

论点,这种论点如果不让低劣的东西畅行无阻,那确实很重要,而当代研究通俗文化的历史学家往往把注意力集中在低劣的东西上而忽略了好的东西。坏书固然很多,好书的数量却也相当可观,而这些好书的流通正如坏书的流通一样,比以前的任何时期都要广泛得多。坏报纸的读者的数量固然增加了,但更好的报纸和期刊的读者和使用公共图书馆的人数,各种正式和非正式的成人教育的学生数量也同样增加了。严肃的音乐会、歌剧、芭蕾舞的观众也增加了,而且有的增加幅度相当大。参观博物馆和画展的人数与日俱增。从电影中所看到的,从无线电广播中所听到的,优秀作品占有相当大的比例。当然,在现在的各种情况中,这些比例离我们所期望的还相差甚远,但是这种优秀的作品是不容忽视的。

第二,只把注意力集中在与观察者的习惯巧合的那些习惯上,是不足以判断一个文化的。记住这一点极为重要。学问高深的观察者总是情不自禁地作这样假定:阅读在大多数人的生活中起了极大的作用,就像阅读在他本人的生活中起了极大的作用那样。但是,如果他把他自己的那种阅读与传播最广泛的阅读材料相比较,他实际上不是在真正地比较文化的层次。实际上,他是在比较生产给以阅读为主要活动的人看的东西与生产给阅读至多只是次要活动的人看的东西。他从他的阅读中获得了比例相当大的观念和感受,于是他误认为大多数人的观念和感受也是这样从他们的阅读中获得的。但是,大多数人并没有把阅读看成是他们生活中如此重要的事,这种情形是好是坏,姑且不论;在相当大的程度上,他们的观念和感受是由一个更广泛、更复杂的社会生活与家庭生活的模式所塑造的。学问高深的人如果认为以读物为基本参考,就能判断一般生活的品位,他显然有堕入错觉的危险。要是他持有将大多数的其他人都看成是“群众”的观念,即使是这种观念最善意的形式,把他们视为木块一类的东西来看待,他尤其会陷入错觉。这种观察的失误与目光短浅的改革者所犯的错误相似。目光短浅的改革者



认为,农场工人和乡村工匠只是因为不会阅读,才没有受教育。实际上,许多受过高等教育的人,都是埋头苦读,阅读成为他们根深蒂固的习惯,以至于他们没能注意到技巧的、智力的、创造性的活动还有其他的形式:不但有戏剧、音乐会、画廊这些性质相同的形式,而且还有一整个包括了各种一般技术的领域,从园艺、金属制造、木工业到现行的政治。学问高深的人,心中经常潜伏着轻视许多这样活动的情绪,这种轻视标志着观察者的局限性而不是这些活动本身的局限性。可以作为当代社会的生活特质的证据极为普及流行的许多活动,是由于忽视这证据特定的原因而进行党派性的选择所造成的结果。

现代发展的普遍趋势,是把比以前更多的文化层次带人普遍与识字有关系的情境中,记住这一点,上述的那一点就显得特别重要了。许多兴趣从前不必通过识字而可从大部分没有文字记载的形式来加以满足,而现在都是用印刷品来迎合甚至培养这些兴趣。或者,换个说法,在传递信息的功能方面,现代流行的报纸在历史上的对等物,不是早期的少数派报纸,而是在当时可以视为是某种新闻来满足大多数人的那些流言传闻与游人故事的综合物。我并非在此贬弃我们最优秀的识字能力,我们最优秀的识字能力,一直都在为我们评价识字能力的各种新的功能提供标准。但是,我们这样来看待这个问题,同样有助于我们公正地对待我们关于比例的感觉。

我们的问题是如何调整我们的社会训练以适应一个广泛识字的文化。在当代社会中,最高的识字标准所依赖的教导与训练层次显然比一般人所能企及的层次要高得多。但是,以此为理由而断定大多数人的文化趣味必然是低下的,未免为时过早。这种判断的危险是,它为你提供一個假冒的正直感——也就是说,使你感到有义务去维护一个对抗暴民的标准。正当的行动不是这种行动,而是根据那些已经使我们的文化日趋依赖于识字形式的技术变迁,切实

保证充分意义上的识字训练成正比地增加,确保识字训练与技术变迁并驾齐驱。我们显然已经听任技术的改变远远地走在教育的改变之前,这种疏忽显然是一种愚蠢的疏忽,其原因在于深深植根于社会组织之中的利益与惰性的结合。自相矛盾的是,一种把大多数人视为暴民的解释竟然能湮没或削弱了这个问题上那些最活跃的良知。粗野往往是容易出现的,然而最粗野的人莫过于在受过一段漫长的训练之后,就反过来嘲笑那些刚刚参加训练的人,嘲笑那些由于困窘失措和尚未安定下来而难免要犯错误的人。

如果我们能确定我们唯一的问题在于确保教育设施能跟上识字能力的扩大,那么这种看法可能会解决这个问题。一代人的工作在等着我们去完成,但是至今方向已经明确。然而显而易见,这类问题不可能在一个专门的领域中得到解决。教育的内容通常就是我们实际社会关系的内容,其改变也将又是一个更广大的改变的一部分。此外,因为新的技术具有经济关系,其实际作用因而带有极端复杂的社会性。技术的改变必然会使资本的总额与集中程度大为增加,从报纸和电视的经营可以最为清楚地看到,这种增加的曲线至今仍然在上升。在我们的社会中,这些事实导致这类作品生产的极端集中,并且使人们有必要和有机会来控制它的分配。我们的新业务的趋向往往需要大量的资本,而且只有靠非常大量的观众才能维持下去。新业务的本身并不是一件难事,潜在的观众就在那里。但是,在为如此大量的观众服务的这些事业中,一切都取决于控制者的态度。例如,我们的广播公司对它自己在这个情况中的特殊责任就持有一种合理的解释,即使这种解释最稳固的根据只不过是一种残余的家长作风。但是,我们也经常感觉到,在来自不同态度的各种压力之下,这种解释必定极为不稳定。所需资本的规模使一种人有机可趁,这些人在100年前绝对不会想到要办报纸或者开设剧院。利用一个转变期文化的困境来大捞一把的机会之门已经打开,而我们也真够愚蠢,竟然让人把这个机会广泛地利用

了。在绝大多数社会中，都会出现趁别人愚昧无知或经验不足而牟取暴利的诱惑。至于在我们自己的社会中，存在着具有强大说服力和暗示的媒介，抵御这种诱惑实际上已成为不可能。叫卖的小贩，无论他是附从于哈克·贝利·芬(Huckle Berry Finn)的那种游民，或者是我们自己的社会中有比较固定住处的个人，总是把吃过他的亏的人们视为一伙无知的群氓；他认为这是他可以欺骗人们的正当理由。但是，社会是否允许这种解释以及由这种解释引起的活动，不仅仅只是让社会以游民见机而行的方式存在着，而且还像现在这样，让社会本身建立起具有庞大而固定的物质组织而据有权位，这是社会的问题。

如何控制这些活动的方式是大家都知道的；我们缺少的只是实行的意志。我想指出的一点是，小贩的盟友有各式各样的人，千奇百怪，令人吃惊。凡是承认小贩对他的同胞作那种解释的人，都是小贩的盟友。深信人类天性高贵的老式民主人士，也是小贩的盟友。导致这个并不神圣的同盟的各种错觉是相辅相成的。老式民主人士往往过于确信人类天性高贵，而未能关心如何共同确保人类天性高贵的手段。确保人类天性高贵的手段没有得到保障，新的怀疑主义观察家便以人类天性卑贱对所发生的事进行解释。二者的失误都在于没有意识到发生的变化。受到广泛景慕(有时是感情用事)的古老乡村文化，是建立在共同的条件普遍持续不断、由几代人所积累起来的经验之上的。人们从来没有充分认识到打破这种安定局面的变迁的速度和幅度，即使有充分的认识，势必也是慢慢地寻找一种新的共同控制。现在可以从种种证据越来越清楚地看出，一个社会如果愿意，就能从几乎任何一个方面训练它的成员，失败只是偶然之事。这些失败会被解释为一件美事，成功者解释为社会成员积习难返，这要视情况而定。但是，重要的不是说我们都是可以训练的(malleable)——任何文化、任何文明都依赖于这一点——而在于塑造过程的性质和来源。旧民主人士、新怀疑论

者的贡献可与这个决定性的问题无关；在这种无关与普遍的混乱之中，小贩趁虚一跃而入。

至于控制证据，最重要的是地方报纸。因为阅读地方报纸的人至少是和最低劣的漫画新闻的读者同样单纯、同样缺乏教育的人。但是，在方法与内容上，地方报纸非常近似旧时少数派阅读的报纸，连缺点也非常相似。人们常说，如果报纸要触及一般人的心，必须使用某些技巧；但是地方报纸并没有使用这些技巧，却仍然被广泛阅读，而且一般人都能理解。这是一个情况特殊而又说明了普遍问题的例子。地方报纸是为一个具有共同的兴趣和共同的知识基础的已知共同体而生产的，它并没有受到一种“大众”解释的支配。事实上，它的传播基础就是一个共同体，这与绝大多数全国性的报纸形成尖锐的对比，全国性的报纸是为一个市场而生产的，而这个市场是用“大众”标准来解释的。流行的报纸并不是根据报纸的读者是单纯的人这个事实来拟定编辑方法的，如果是这样的话，地方报纸就不会有人读，也不会被人们理解了。它们根据的事实是，报纸和读者是根据某几种经济和社会关系而组织起来的。我们如果认识到这一点，我们就不会把注意力集中在人性善恶的问题上，而会集中在控制社会关系的本质上。大众观念，以及观察大众举止方面的技巧——即观察一种“公众”有选择的方面，而不是观察一个实际共同体中的平均方面——形成了那些试图控制新的制度，并且从中得利的人的自然的思想意识。我们既摒弃这种剥削利用，我们也将摒弃其思想意识，并且寻求一个新的传播定义。

## 传播与共同体

任何统治机构都试图把“正当的”观念灌输到它所统治的人们心中，但是流亡则没有政府机构。人们的心灵是由他们的整个经验所塑造的，没有这种经验的确认，即使是最巧妙的资料传送，也不

能被传播。传播不仅仅是传送,而且还是接受与反应。在一个转变期的文化中,技术高明的传送可能会对活动与信念的几个方面有影响,而且有时是决定性的影响。但是在混乱中,整体的经验将会重新抬头,固守它自己的世界。大众传播在与它的方法相适应的社会与经济制度中,已经取得了明显的成功。但是当它的传送遇到的不是混乱而不安定的局面,而是一种经过思考、而且已经成形的经验,传播的传送已经失败而且还会继续失败。

可以看出,大众传播的实践者们求助于他们称之为他们的科学那种改善,也就是去求助于应用心理学和应用语言学的零星的知识。注意到他们的这种做法是极为重要的,但是,任何真正的传播理论都是一种共同体理论。大众传播的技术,只要我们判定它们缺乏共同体的条件,或者以不完全的共同体为条件,那么这些技术就与真正的传播理论不相关。因为我们对共同体的思维方式通常都与支配方式有关,所以我们很难对传播进行清晰的思考。结果往往是,我们即使不是被支配技术所吸引,至少也是满脑子充斥了支配技术。传播变成一门渗透大众的心灵、在大众的心灵中留下深刻影响的科学。要从各个不同的角度思考传播,实在是不太容易的。

如果因为其他的原因认为支配理论不好,那么我们倒可以很容易地去认识另一个支配理论。一个认为少数人应该在利益之争中雇用大多数人为自己牟利的理论,这种支配理论很容易遭到摒弃。一个认为少数人应该雇用一群工资奴隶来谋利的理论,也同样会遭到共同的摒弃。一个认为少数人应该把人类知识的遗产占为己有而不让大多数人分享的理论,也会遭到摒弃。但是(我们说),支持这些理论的人找不到,或者仅能找到几个坏人。我们现在都是民主主义者,这样的事不可思议。实际上,大众传播曾经为我提到的所有这些理论提供服务,而且在某些地方仍然如此。从根本上说,整个大众传播的理论都取决于以某种方式剥削大多人的少数人。说到这一点,我们可不全是民主者了。

但是，“剥削”一词当然是有倾向性的。少数人为了大多数人的最终利益而谋求教育这大多数人，又该作何解释呢？这种少数人更多的是，他们谋求用资本主义、共产主义、文化、避孕的美德来教育大多数人。为了把美好人生的消息，获得美好人生的方式的消息以及在获得美好人生的过程中所要避免的危险的消息带给充满偏见、奴性、无知、大量繁衍的大众，大众传播难道不是必要而且迫切的吗？如果工人由于限制性措施而使自己和其他人一贫如洗，如果农民由于墨守过时的方式而让自己和其他人挨饿，如果知识已经突飞猛进，而芸芸众生还在无知中成长，如果家庭生育过多而养不起：为了他们好，当然必须急切地告诉他们，难道不是为了他们好？

实际上，这种异议没有告诉人们任何实质上的东西。问题在于如何告诉他们，以及在于如果你处在这种形势下，你会希望别人如何告诉你。问题也不仅仅是要有礼貌地告诉他们，不在于有礼貌是不是上策。真正要紧的是你会希望别人如何告诉你：因为告知（telling）作为生活的一个方面；学习作为经验的一个成分。我在上面所列举的许多传送项目，它们的失败并非偶然，是因为不了解传播所造成的。这种失败是由于目空一切，只注意到传送，以为共同的答案已经找到，只要应用就可以了。但是，人只能通过经验来学习（你会说，真该死，对吗？），而这个过程通常也是不平衡的，而且是缓慢的。一个统治机构要是不耐烦，总是能利用多种压力，逼使出现一种表面上的妥协顺从。表面的顺从有时会因为以后的经验而成为实质上的顺从；这个事实对任何支配政策都是最厉害的诱惑——这种结局将使人民起初不愿接受的东西具体化。作为一个政治学问题，这或许是当代最困难的问题。但是作为一个传播的问题，这一点证明了我们前面所说的一点：教导人的还是经验。在一个缺少民主实际经验的社会中，热心改革的少数人经常会被迫利用这种机会。然而即使在这里，它也有重大的危险；学习的过程在很大的程度上取决于有意识的学习需求，而要把这种需求强加在

任何人身上并不容易。

另一方面,即使在当代的民主共同体中,支配性的传播态度仍然占主导地位,这是很明显的。几乎每一种领导人似乎都由衷地感到恐惧而不信任大多数人讨论和作决定的过程。在实践上,这种过程通常都被削弱为只是一种形式。对大多数人顽固的不信任(将大多数人视为群众,或者稍有礼貌,视为公众)显然要对此负责。民主理论仍然只是理论;实践上的怀疑主义产生了理论上的怀疑主义,而这理论上的怀疑主义则越来越危险,越来越受人注目,甚至在我们的社会中也是如此。从绝大多数观点来看,这些结果都不能令人满意。如果不能有法定的民主,人民就会要有非法定的民主,任何可能的形式都行:从武装反叛或暴乱到“非法定的”罢工或限制劳动,以至最安静而又最可怕的形式——普遍的含怒不发与对一切不感兴趣,如此种种,不一而足。面对这些事实,你又会用上“大众”解释的另一部分:说这些征兆“证实”了群众一无是处——他们会暴乱、他们会罢工、他们不会有兴趣,这些就是群氓的兽性的本性。我的看法正好相反,我要说,我们的文明的这些特征不能用这种方式来解释;这些特征是传播中根本失败的征兆。我们可以这样说,并且可以作出这样的结论:解决的办法在于教育计划、知识信息的提供、或者一个新的宣传运动。但是,这是继续认为传播只是传送,或许是通过新的手段来恢复那长期以来的支配意图。但是实际上,当一个集团认定自己的立场是正当而且迫切的,认定为了人民自己的利益,迫切必须使人民认识这个立场时,它就很难明白我们所说的这一点。

但是这些不安的预兆正是对一个支配组织的反应。在一场反叛中、在许多罢工中,这都是一个积极的反应:肯定一种不同的答案。最后被采用的答案将取决于力量的平衡。但是最终被采用的答案往往没有被这样系统地阐述:它是对支配习惯的一种混乱的、模糊的反动。我在前面提到的含怒不发就是这种反动的一个明显

的例子。对以支配为主旨的几种大众传播,我认为这是一种现在非常盛行的反动。人民对于从报纸上读到的东西,当然不会每一件都相信,这往往不是什么大不了的事。但是,能带着识别能力读报的人为数极少(有识别能力的阅读几乎总是训练的产物),而充满猜疑、持不信任态度的人极多,在某些特殊的场合,这种不信任可能是预防式的不信任,但是作为一种普遍的习惯,实在是令人忧虑。惰性和冷漠往往是被统治者用来反对统治者的一种比较安全的武器。有些统治机构也会接受,因为这种武器至少是平静而又不惹事的。但是在我们的社会中,由于我们的生产方式的原因,我们需要有很高程度的共同兴趣和双方共同努力,任何广泛的对一切不感兴趣、任何普遍的不信任情绪,的确会造成巨大的祸害。然而解决这个问题答案不在于规劝,而在于承认民主的实践,因为只有实践民主,才能使民主的理论具有实质。就传播来说,就是要采取一种不同的传送态度,以保证传送具有真正多样化的来源,保证所有的讯息来源都能通过共同的渠道传播。要做到这一点,必须认识到传送永远是一种提供,而且根据这个事实来决定传送的语气:传送不是试图支配,而是试图传播,试图获得接受和反应。主动的接受与活生生的反应反过来则取决于一个有效的经验共同体,当然,接受与反应的质量要看是否承认实际的平等而定。至今依存的使我们的共同体分裂的许多种不平等,使我们很难或者不可能做到有效的传播。除了在很难遇到的危机时刻,我们缺少真正共同的经验。正是由于缺少这种经验,我们在各方面需付出各种各样的代价,这一点是显而易见的了。我们需要一个共同的文化,这不是为了一种抽象的东西,而是因为没有共同的文化,我们将不能生存下去。

我已提到了平等,但是有些犹豫,因为这个词现在产生了普遍的混淆。在现代社会中,从理论上强调平等,总的来说是一种敌对的反应;平等不是一个积极的目标,而是对不平等的抨击,对不平



等的实际强调一直与对平均主义观念的强调成正比。唯一重要的平等,或者确实唯一可以设想到的平等是生命的平等。人在各方面的不平等是不可避免的,甚至是值得欢迎的;这些不平等是任何丰富而复杂的生活的基础。邪恶的不平等是否定生命实质上平等的那种不平等。这种不平等无论以何种形式出现,实际上都是排斥其他人,将其他人非人格化,贬低其他人的人格。在这样的实践上,很容易建立一个残忍、剥削和残害人类精力的结构。群众、支配的气氛、对文化的排斥,就是它留在人性理论中的局部的实证。

在任何层次上,共同的文化都不是平等的文化。但是,生命的平等总是共同的文化所必须具备的,否则共同的经验就不会有价值。任何人要加入共同文化的任何活动,共同文化都不能加以任何绝对的限制;所谓的机会平等其实就是这个意思。机会平等的要求,是建立在要求不平等的基础上的,但是,这可以有許多含义。人们想要得到的那种在实践中否认生命本质上平等的平等,不能与共同的文化相提并论。这样的不平等我们消受不起,必须继续把这样的不平等界定在共同经验之外。但是,也有许多不会伤害这种本质上的平等的平等,有些这样的不平等还是必然的、而且有必要加以鼓励。实践中有些关于这一点的例子,我将在这里列举几个。个人财产以外的不平等——也就是生活与生产资料所有制的不平等——可能是无法容忍的,因为它在实践中会否定达到生命平等的基本过程。但是,某种特殊能力的不平等,或者知识、技术、努力等方面发展的不平等,不会否定实质上的平等:一位物理学家会乐于向另一位比他更好的物理学家学习;他也不会因为自己是一个优秀的物理学家,而认为自己是比一个好的作曲家、好的棋手、好的木匠、好的赛跑运动员更优秀的人才。在共同的文化中,他也不会认为自己是比没有达到有用之材标准(这标准本身就不充分)的儿童、老妪或跛子更优秀的人。要尊重自己和自己的工作,这是继续生活、继续工作所必须的,这种对自己和自己的工作的尊重

与声称生命的不平等是两码事，因为声称生命的不平等会使人名正言顺地否定或支配别人的生命。那些导致这种否定和支配的不平等才是不可容忍的不平等。

但这又回到了有人提出的异议：某些活动比其他活动是好。实际上，坚持平等可能就是否定价值。我一直相当认真地研究这个异议，因为这个异议确实很重要。难道教师不应该支配儿童、让儿童学习吗？有些事实是对的，有些事实是错的；无论支配对不对，教师都必须坚持区别这些事实。我同意这一点，但是实际上，绝大部分良好的教学都是既传送已成定说而又暂时必须用到的结论和判断，同时又传送识别的技术，两者相互配合。这种既提供陈述供人确认，又提供作决定的方法的做法，是一般传播的适当的做法。一个儿童只有实践某些技术才能学会这些技术；一个教师唯有既提供产品同时又意识到这个过程，才会是技巧高明的教师。在人类所制造、所从事的一切事物中如此极力地强调价值的区别，并不是强调生命的不平等，而是一种共同的学习过程；的确，只有首先基本上承认生命平等，才会实行这种过程，因为只有承认生命平等，这种过程才能摆脱出支配的范畴。没有谁能提高其他人的文化标准。你所能做的只是传送技术，技术不是个人财产，而是整个人类的财产，同时广开门路，让人们有机会接触人类所取得的一切成就。你不能用命令（除非你想用体力制服他而损害自己的尊严）的方法，甚至也不能用论证的方法，用告诉他那是低劣读物的方法，去阻止儿童阅读恐怖的连环画故事、或者阻止大人阅读漫画报纸。你只能让他有机会去学习人类普遍的、共同的读书之道，让他有机会能阅读一切可以阅读的东西。最终，他的抉择无论如何都将是他自己的抉择，而这才是正当的。一个人对价值的关心——即我们所说的标准的关心——恰如其分地体现在努力建立一个这些标准能依据的经验共同体。另外，如果他对价值的关心不局限于断独的教条，他就会放手地学习其他的价值，以协助形成一个新的共同经验。拒

绝以上的任何一种做法是任性的胆怯。你如果不相信人们，不相信他们的共同努力，你对自己的信任也只能是一种扭曲的信任。

## 文化与生活方式

我们生活在一个过渡的社会中，文化观念经常被认同为过渡所包含的某种或某几种势力。有的认为文化是旧时的有闲阶级的产物，这些阶级现在力图维护文化，以抗拒新的、具有毁灭性的势力。有的认为文化是新兴阶级所继承的遗产，包含着未来的人性；这个阶级现在力图解脱文化所受到的限制。凡此种种，我们各持己见，争论不休，怒目相向：唯一的好事似乎是，争论的各方对文化都很敏感，而且想要以文化自居。但是我们在这个问题上都不是裁判；我们都是局中人，不是站在这一边就是站在另一边。

我想谈谈“工人阶级文化”这个观念，因为我认为这是当代的一个关键问题，而且是一个包含了会引起相当大误解的成分的问题。我已经指出，把新的传播手段所产生的大量东西描述为“工人阶级文化”，是不公平的，也是没有用处的。因为这些东西既不是专门为这个阶级而生产的东西，也谈不上是这个阶级自己生产的东西。在这个否定的定义上，我们必须加上另一个定义：在我们的社会中，不能把“工人阶级文化”理解为现在存在的少量“无产阶级”的著作和艺术。这类作品的出现是有用的，不仅在于其有更为自觉的形式，而且在于工业化后的民谣这一类的材料是十分值得搜集的。我们必须意识到这些作品，但是应该把它视为一种可贵的异议成分，而不应该把它视为一个文化。由于工业革命所造成的断层错位，英国传统的通俗文化如果不能说是已经被消灭，至少也已经是支离破碎，萎靡不振，遗存下来的以及在新的条件下新制作出来的，数量极少，范围也很狭隘，这虽然值得尊重，但绝不能说是另一种可供选择的文化。

在理论上,这个“另一种可供选择的文化”的问题是极为困难的。如果我们文化的主要部分,即知识与想象意义上的作品,应该像马克思所描述的那样称为资产阶级文化,那么寻求另一种可供选择的文化并称之为无产阶级文化,是非常自然的了。然而“资产阶级文化”是否是有用的术语,是非常值得怀疑的。各代人作为其传统文化而接受下来的知识与想象作品往往不是、而且必然不是单单一个阶级的产物。传统文化中有相当大的部分是从早先几个时代保存下来的东西,而不仅仅是从紧接着现在的前一个社会形式所保存下来的东西;因此,举个例子,1600年以前保存下来的文学、哲学及其他作品,不能被视为“资产阶级”作品。此外,即使在一个由某个阶级所支配的社会中,其他阶级的成员显然也有可能对共同的文化作出贡献,而且这些贡献可能不受支配阶级的观念和价值的影响,甚至是与支配阶级的观念和价值相对立的。一个文化的范围,它似乎常常是与一个语言的范围相对称,而不是与一个阶级的范围相对称。一个支配阶级对整个共同遗产的传送与分配可以有很大程度的控制,这是真的;这种控制必须被视为与那个阶级有关的一个事实。一个传统往往有选择性,而且这个选择的过程往往与支配阶级的利益息息相关,甚至是由那些利益主宰的,这一点也是真的。由于这些因素的原因,在阶级的力量发生变化的时候,甚至在新兴的阶级还没有作出自己的贡献之前,传统文化就可能发生质的改变。这几点是有必要强调的,但是特别强调把我们现有的文化描述为资产阶级文化,会在好几个方面引起误解。例如,可能会使那些现在自认为属于支配阶级的人发生严重的误解。假如这些人受到鼓励,甚至是受到他们的对手和鼓励,而认为现存的文化(狭义上的文化)是他们所特有的产物和遗产,他们将会自欺而且欺人。因为他们会大胆作出这样的论辩:只要他们的阶级地位持续下去,这个文化也会持续下去;他们还会认为,标准取决于使一个文化专门属于这样的一个阶级——因为这个阶级产生了这个文

化,所以只有这个阶级才能理解这个文化。另一方面,那些以新兴阶级的代表自居的人如果接受了“资产阶级文化”的命题,将会情不自禁地忽视共同的人类遗产,或者即使他们明智一点,也会对如何接收这个资产阶级文化,或者应该接受其中多少部分等问题感到困惑不解。以上任何一种立场的范畴都是粗糙而机械的。使用一种共同语言的人也共同继承了一笔知识和文化传统的遗产,随着经验的每一次改变,这笔遗产必然会不断地被重新评价。人为地制造一个“工人阶级文化”以对立于此共同的传统,纯属愚蠢之举。在一个工人阶级成为支配阶级的社会中当然会产生新的评价和作出新的贡献,但是由于这笔遗产所具有的复杂性,产生新的评价和作出新的贡献的过程将会是极其复杂的,把这种复杂性削减为一个粗糙的图式,毫无益处可言。

少数人的文化与通俗文化之间的对比不可能是绝对的。这种对比也不是什么层次的问题,因为层次一词暗示了具有明显区别而且是不连续的各个阶段,而各个阶段明显区别而且不连续的情况并非通例。在近代史上,不连续的文化最明显的例子或许是 19 世纪的俄国社会;值得注意的是,俄国社会的特点是少数的统治者把共同语言排斥了,而且排斥的程度相当重大。但是在英国社会从来没有出现过这样的分离,这是因为英语始终是英国社会的共同语言。19 世纪在分配上一直存在着显著的不平均,有时甚至排斥大多数人;在贡献方面也有点不平均,只是这种不平均从来还没有达到又限制于某个阶级的成员才有权利做出贡献的程度罢了。另外,从自 19 世纪初以来,任何一个观察家都感到难以有把握地把知识与想象这类的工作归结为完全是属于某一个现存的社会或经济阶级的专利,或者把这类工作与任何一个现存的社会或经济阶级完全等同起来。正如我们已经看到的,文化观念就是在这样的一种局面中发展起来的。

在社会力量明显变动的任何时期中,我们面临的最困难的任

务都是这个重新评价被继承下来的传统的复杂过程。因为共同语言在这个问题上极为重要,它本身就是一个很好的例子。一个文化所使用的共同语言,其表达的能力上和丰富多彩、灵活性等方面都不能衰退,而且必须足以表达新的经验和阐明变迁,这一点对一个文化来说显然是极其重要的。但是,像英语这样的语言,仍然处在演变之中,给它强行加上赤裸裸的阶级范畴,会对它造成极大的损害。显而易见,自从19世纪“标准英语”(Standard English)的新定义发展以来,为了阶级区分的目的,这种共同语言的许多特殊用法被采用和滥用了。然而,通常被认为合乎标准英语的方言,未必就一定比其他的方言优越。澄清某些语法问题有其共同的重要性,但是并非每一个问题都是如此。另一方面,某些被选择使用的语音被作为根本的权威,但是这种权威并不是来自于任何公认的语言规则,而是来自于这样的事实:习惯于发这些音的人,由于其他的原因,都是具有社会影响和经济影响的人。把这种武断的选择转变成“好的英语”、“正确的英语”和“纯正的英语”的标准,纯属是巧立名目的做法。现代的传播有助于统一,但是所进行的选择与澄清大体上说来与语言无关。例如,双重否定(‘I don’t want none’)至今仍然被视为不正确的英语,虽然这是英语世界千百万人的日常惯用法;这不是对规则的误解(你可以认为他们过于无知,理解不了规则),而是延续了在乔叟之前就在这个语言中继承下来的一种习惯。开元音“a”,例如“class”中的“a”,现在被看作是“受教育的人”的标志,虽然这在18世纪之前主要还是一个乡下人的习惯,而且受到鄙视。再看另一个例子,ain’t在18世纪往往是有教养的标志,但现在却被视为庸俗的标志;在这两个例子中的评价纯属偶然性。送气音、元音、对这个或那个同义词的选择[“couch”(长沙发椅)“sofa”(长沙发)]长期以来是中产阶级正常的幽默成分,但如果以此而得意忘形,实际上并不是对好的英语的关心,而是狭隘的地方主义在作祟(最近关于“上流”与“非上流言语习惯的争论,就可以清楚地

证明这一点；这不是重大的社会差异的一个层面，而是，要把中产阶级区分为中上阶层和中下阶层，长期以来都是件难事）。然而，尽管如此，有个事实使问题变得更加复杂：在某个阶级、因而共同语言的某种特殊用法占支配地位的社会中，一大部分的文学由于包含了一批重要的共同经验，会被吸引到这个占支配地位的语言模式。同时，一个民族文学（例如英国文学一直都是一个民族文学）在包含了这层关系的同时，也会包含整个文学与语言的各种成分。如果我们想了解一个具有选择性的传统的过程，我们要思考的就不单是文化的范围，而是变化不定的依附和相互作用的过程，而这正是粗糙的阶级理论或标准理论所无法解释的一个方面。

只要一种文化仍然还在生活中被人们实践着，就不能把它简化为人工制品。然而只注意外在证据的诱惑总是那么强烈。例如，有人争辩说工人阶级现在正在变成“资产阶级”，因为工人阶级现在打扮得像中产阶级一样，住进了半独立的房子，正在拥有汽车、洗衣机和电视机。但是拥有实用的物品，或者享受高度的物质生活水平，并非就是“资产阶级”。工人阶级不会因为拥有新产品就变成资产阶级，正如资产阶级不会因为他所拥有的物品的种类改变就变成不是资产阶级一样。那些对工人阶级成员的生活有这样的进展而感到遗憾的人，实际上是偏见的牺牲品。对“纯朴的穷人”的敬慕并不是一件新鲜事，但是，除非是作为一种不顾一切的合理化，否则在穷人之中是很难找到有人会怀有这种敬慕之情的。这种敬慕之情是那些丰衣足食的人的产物，或者，有人断定追求物质利益要付出的人性代价太高，也会怀有这种敬慕之情。第一个会怀有这种敬慕之情的人当推那些饱食终日的人，第二个是那些会虚假移情的人，这种人更为重要。如果被称为“资产阶级”的物质利益是因为通过经济上的剥削而获得的物质利益，那么不用剥削或减少剥削而仍然能获得的这些物质利益，就不再是“资产阶级”的利益。工人嫉妒中产阶级的人，并不是想成为那种人，而是想要拥有同样的

东西。我们都喜欢认为自己是一个标准,而且我也了解,要英国的中产阶级不认为工人阶级巴不得成为和自己一样的人,这确实是件难事。我想中产阶级必须排除这样的想法。大多数的英国工人要的只是中产阶级的物质水平,除此以外,他们还是想继续维持他们的现状。你不应该急着把这称为庸俗的物质主义。人们想尽可能地多得到如此充足的生活资料,这是完全合理的。这种希求物质供给的物质主义是很正当的,我们也都注意物质供给的问题。工人感到自己长期被剥夺而未能充分享用这些资料,如果有可能的话,他们总想得到这些资料,而且要保持得到这些资料。要说明他们正在变成庸俗的物质主义者,或者说他们正在变成“资产阶级”,显然这个证据不足。

那么问题变成了:“资产阶级”还有什么意义吗?或者,继续从阶级方面来思考这个问题,还有什么意义?工业主义以其排山倒海之势,不是正在产生一个被最确切地描述为没有阶级的文化吗?现在赞同这类问题的人很多,然而这些问题虽然援引某几种阶级解释的粗糙理论作为论证,但其根本的基础仍然是一种对待文化和阶级的表面态度。如果把文化作为一批知识与想象的作品来思考(这样做是很重要的),我们可以看到,随着教育的扩展,这种文化的分布日趋平均、同时新作品正在传播给比单一阶级更为广泛的公众。然而文化又不只是一批知识与想象的作品而已;从本质上说,文化也是一整个生活方式。资产阶级文化与工人阶级文化的区分如果只是以知识与想象的作品这一领域为基础,那么这个基础就只是次要的基础,而且我们已经看到,即使在这个领域中,由于一个共同语言造成许多共同因素,这个基础也是很复杂的。资产阶级文化与工人阶级文化的首要区分应该是整个生活方式的区分,而且,我们区分整个生活方式,一定不能又囿于居室、衣着与安逸模式之类的证据。工业生产造成了居室、衣着与安逸模式一致化的趋势,而最重要的区别在于一个不同的层次上。工业革命以来,



英国生活的重要区别因素不是语言、不是衣着、也不是闲暇——因为语言、衣着、安逸确实有日趋一致的趋势。重要的区别因素在于有关社会关系的性质的各种观念。

“资产阶级”一词含义深长，因为它标志了我们通常称为工业主义的那种社会关系：也就是，认为社会是一个中立区（neutral area）的观念，在这个中立区中，每个人可以自由追求自身的发展与自身的利益，这是他的一种天然权利。近代历史的进程中出现了这样的特征，就是这个观念的维护者们长期以来且战且退，从这个观念最纯粹的形式节节退却，在这个观念最早的维护者看来，最近的维护者几乎已经完全丢失了这个领域。但是这种解释仍然是占支配地位的：只有为了保护个人这种自行其是的基本权利，社会权力的运用才是有必要的。这个退却的经典公式是：在某些界定的方面，任何个人无权伤害其他人。但是，由于这个公式的特性，对这种伤害所作的解释根本上仍然与个人的追求有关，任何个人都无权阻止其他人做这种事。

这种社会观念经过具有改革意识的资产阶级的修正，变成了服务观念，这一点将在下面加以讨论。但是服务观念和个人主义观念都以我们认为与工人阶级相关连的一个观念形式鲜明的对比：这个观念，无论是被称为共产主义、社会主义或者合作，都认为社会既不是中立的、也不是保护工具，而是促进各种发展（包括个人发展）的积极手段。发展和利益不是从个人方面，而是从共同的方面来解释的。在生产和分配中，生活资料的提供将是集体的、相互的。要改善的不是你逃避你的阶级的机会，也不是你成功立业的机会，而是普遍的、有控制的所有人的共同进步。人类资源在各方面都被视为共同资源，只要你是人，就有权利自由利用；但是，无论何种利用，都是共同利用，否则就毫无价值。前进的不是个人，而是整个社会。

有两个因素模糊了上面提到的社会观念之间的区别：一是服

务的观念,这个观念是维多利亚时期中产阶级的重大成就,而且被他们的继承者深刻地继承下来;二是英国由于作为一个帝国,将共同体意识局限于国家(亦即帝国主义)路线,因而使工人阶级的观念复杂化。此外,误解阶级的性质,也使这些观念变得模糊不清。各种对立的观念,以及从这些观念而来的行动,是一群处境相似的人中的一部分人所拥有的——这部分人已经意识到自己的地位以及自己对这种地位的态度。阶级感觉是一个模式,而不是客观上可以指定属于那个阶级的所有个人一致拥有的东西。例如,当我们谈到一个工人阶级观念,我们并非指所有的工人都拥有或者甚至赞同那个观念,而是指它是那个阶级所创造的组织与机构中体现出来的基本观念;也就是,我们是把工人阶级的运动视为一种趋势,而不是把工人都视为个人。用僵化的阶级术语来解释个人是愚蠢的,因为阶级是个集体的模式,而不是个人。同时,我们用阶级来解释观念与机构,却又是恰当的。任何时候,这都取决于我们考虑的是哪一种事实。用阶级来取消个人,或者只用阶级来判断与他的一种关系,是把人性简化为一种抽象物。但是,只谈论个人而对集体模式视而不见,又是在否定显然可见的事实。

现在,我们就可以看出“工人阶级文化”的恰当意思是什么了。工人阶级文化不是无产阶级艺术,不是会场,也不是语言的某种特殊用法,而是基本的集体观念,以及从集体观念而来的机构、习俗、思想习惯和意图。在我们整个文化中,这两种生活方式不断互相作用,而且两者有个可以说是共同的、或者说是根本的领域。工人阶级由于他的地位,自从工业革命以来还没有产生清楚地意识到的文化。它所产生的文化是集体的民主机构,诸如工会、合作化运动或政党,认识到这个文化是重要的。工人阶级文化,以其一直在经过的阶段而言,基本上是社会性的(因为它创造了机构),而不是个人的(因为它并没有创作出特定的知识或想象作品)。把这种文化放在它的来龙去脉中思考,可以看出这是一种非常出色的创造性

成就。

在那些认为文化的含义是知识与想象作品的人看来,这样的成就可能并无意义;恰如其分地赋予这种作品的价值,有时似乎也会使人感到过分抬高。关于这一点我只想指出,伯克预料“粗暴的群众”(swinish multitude)的突起会践踏学问,他这样的预料可能有一定道理,但实际上并没有发生这种情况,而且“粗暴的群众”本身在防止发生这种情况中作出了很大的贡献。工人阶级运动在对待教育、学问以及艺术的态度上,总的说来,是有良好的记录的。在这个记录中,对它所不了解的东西,它有时作了错误的解释,但经常是忽略了。然而它从来没有谋求摧毁这类文化机构;相反,它力求扩展这些机构,力求使这些机构得到更广泛的社会承认。在当代,它力求把我们更大部分的物质资源用来维持和发展这些机构。这样的纪录,与那个最积极、最明显地剥削工人的资产阶级阶级的记录相比较,毫不逊色,而且有过之而无不及。这的确是处于长夜中的“粗暴的群众”令人啧啧称奇的事件。当光明到来之时,我们举目四望,我们看到了,践踏学问的人(我们都听说过这种事)终究不是从他们中来的。

## 共同体观念

文化观念的发展,自始至终都是对所谓的资产阶级的社会观念的一种批评。对文化观念的含义作出贡献的人,从差异极大的立场出发,达到了各种差异极大的对文化观念的依附和忠诚。但是他们有个相似之处:他们都不认为社会只是一个中立区,或者只是一部抽象的、具有调节作用的机械。他们强调的是社会的积极功能,强调个人的价值植根于社会,并且强调必须以这些共同的条件来思考与感受。对于他们所面临的解体压力;这的确是一个深刻而必然的反应。

但是由于立场各异,虽然他们都一致赞成共同体的观念,但是对共同体却有不同的感觉与界定。我们当代有两种主要的解释,这两种解释都是与资产阶级的自由主义相对立的,但是实际上这两种解释也互相对立。这两种解释就是服务的观念与团结的观念;前者主要由中产阶级,后者主要由工人阶级发展而成。从柯勒律治到托尼,功能观念,然后是为共同体服务的观念,得到了最有价值的强调,形成了与个人主义主张的对立。经过几代人的训练,这个强调被进一步肯定,充实了我们在职业上的伦理实践,也充实了我们的公共服务与民政服务的伦理实践。这个强调抵制了放任主义与自我服务的实践,这是一个重大的成就,相当有助于我们社会的和平与福利。然而工人阶级的团结伦理也是一大成就,我们现在必须强调的就是这个伦理与服务观念的差别之处。

英国中产阶级的教育中有一大部分是致力于公仆的训练。这种训练强调顺从和尊重权威,我们从这种强调可以看出,这个教育的特征在于训练公仆,而不在于训练领导能力。根据其定义,这种训练是训练上层公仆,因此当然包括灌输一种信心,使上层公仆能监督并指导下层公仆。要做到这一点,必须用良好的管理来维持秩序;从这一方面讲,其功能就不是服务了,而是治理了。但是,上层公仆又不可考虑自身的利益;他自身的利益必须从属于一个更大的利益,就是所谓的女王的太平,或者所谓的国家安全,或者所谓的法律与秩序、公共福利。这已是几千万忠诚的人民的契约,我们即使不同意,也必须尊重它。

我幼年没有受过这种伦理的训练,成年以后才遇到这种伦理,我不得不花大量的时间,通过我所尊重的人以及受过这种伦理熏陶的人,才算了解了这种伦理。我现在也是怀着这种诚意对它进行批评的。我感到这种伦理似乎有不足之处,因为在实践中它是用来在各个层次上维护和肯定现状的。在我看来,这是错误的,因为在实践中,现状使我生长其间的男男女女不平等,他们是下层仆人,

一辈子都受到现存的财产分配、酬劳分配、教育分配和尊重分配的控制。能使服务的观念成立的固然是真正的个人无私，但我觉得这种无私是存在于一个更大的自私之中的，而大家之所以看不出这种自私，只是因为它被理想化为一个文明的必然形式，或者是被合理化为一种与代价、努力和智力相一致的自然分配。我对这些看法不敢苟同，因为我曾经认为、而且至今也仍然认为，“下层公仆”感觉到不公平，这种感觉是真实而且有道理的。因此，当有人邀请你任职，你本着良心，就不会在你根本不赞成的体制中任职。

这种服务已经在很大的程度上改善了“下层公仆”的境况，这是真的。但是，为其本质所决定，这种改善一直都是在一个其主要方面被认为是神圣不可侵犯的框架中进行的。我见到了这种服务的心理扩大到工人阶级运动自身中的情况，后来，“使人变成有用的公民”、“训练他去为共同体服务”的术语居然变成了口头禅。在我看来，这种情形的高潮是一位左翼民主人士所写的书，名叫《我们是如何被统治的》(*How We Are Governed*)。到了这种地步，从一个不同的社会伦理基础来讲，情形就尴尬了。

《我们是如何被统治的》解释民主，表现了服务观念的心理局限。在这种训练的基础上，不可能有所突破去谈论“我们如何自治”(How we govern ourselves)。这种训练基础要求顺从、尊重现行权威的号召太强烈了。那些受服务观念支配的人，曾经本着服务的精神为改善工人的境况而工作，因为工人并没有作出充分的反应，这些当然真正会感到沮丧。正如他们所说的，工人不遵守规则，缺乏配合的精神，忽视国家的利益。这一直都是许多中产阶级民主人士和社会主义者所遇到的良心危机。然而事实是，工人们都无法像凌驾在他们之上的人那样认为这是他们的共同体。用他们对一个共同体应负的责任来教育他们，也不会使他们信服。服务的观念崩溃了，因为上层仆人虽然能投身到现行的体制中去，下层仆人却没有投身进去。“他们”仍然是根据实际的生活与工作经验作出决定。

互相主动负责的观念是另一种关于共同体的看法，但是服务观念终究不能代替这种看法。作为仆人，很少人能尽其最大的努力；这是把人贬低为一种功能。此外，一个仆人如果想做一个好的仆人，永远也不能对事物的秩序提出真正的质疑；他的权威意识过于强烈。然而现存的秩序实际上处在几乎是压倒一切的各种压力之下。如果要有突破，做到我们大家同心协力地创造我们的生活，就需要有一些品质，而服务观念不仅不能提供这些品质，而且由于它限制了我们的的心灵，还会主动地损害这些品质。

为共同体服务的观念原来是作为对团结的一种诠释而提供给工人阶级的，但是在这样的环境下，并没有被充分地接受，因为工人阶级认为这个观念名不副实。另一个试图取代团结观念、而且产生了某种效果观念是个人机会的观念——阶梯(ladder)观念。服务的形式之一就是提供阶梯，在工业、教育以及其他方面提供让人往上爬的阶梯。许多实际上也使用过这种阶梯的工人阶级领袖，都曾经被这种取代团结观念的东西弄得头晕目眩。但是，阶梯是资产阶级社会观念的一个完美象征，因为，毫无疑问它提供了往上爬的机会，但却是只能让个人使用的一种器械；你爬阶梯时，只能独自一个人往上爬。这种个人往上爬当然是资产阶级的模式：应该允许人改善自己的地位。产生出服务观念的社会良心争辩说，能使工人获得更大利益的莫过于让他们利用这个阶梯。实际的改革过程由于还没有受到工人阶级压力的支配，大部分过程一直就只是增加往上爬的机会。许多人的确都爬上去了，成为另一边的人；许多人试着往上爬，但是失败了。以各个特殊的例子来判断，一个工人，或者工人家庭的子女，应该能根据自己的能力去适应一种不同的工作，这种看法显然是正确的。但是也因为这个原因，阶梯观念在工人阶级内部产生了一场真正的价值冲突。我个人的观点是，把社会作为阶梯的看法，在两个相互联系的方面是可以提出质疑的：第一，它削弱了共同改善的原则，而这个原则应该是个绝对的价值；

第二,它使等级制度变成了裹着蜜糖的毒药,尤其是它提出了等级制度的优点,认为等级制度的优点是不同于金钱等级制度或出身等级制度的一种东西。在教育的阶梯上,从公立小学升到牛津或剑桥大学的孩子当然乐得能到那里学习,而且感到没有必要向谁道歉。但是,即使如此,你也不可能期望他会同意这种机会就是构成了一种充分的教育改革。少数人被阶梯软化了,会讲出那种显然是其他人期望通过他的口讲出来的话。但是,如果他出身于工人阶级中任何有觉悟的那部分人,他就会怀疑你提供的说法。教育是值得他努力争取的,但是他感到没有理由为什么要把它诠释为一种阶梯。因为阶梯尽管充满了教育以外的涵义,仍然只是一种特殊的社会看法的意象;如果他摒弃那种说法,也就会摒弃其意象。请撤去阶梯的意象吧,请把利益归还给他认为真正有利的目标吧;创造一个共同的教育设施;致力于物质分配的公平;致力于塑造一个传统、一个经验共同体的过程,这种传统、这种经验共同体永远都是与过去和现在有关的选择性组织,是他有特殊的机会了解了的东西。我们必须了解取代上述各种看法的阶梯的各种涵义;重要的是,带着阶梯标志的人越来越多,他们应该向自己以及自己的人民诠释这种阶梯:作为一个阶级,他们也会受到阶梯的伤害。因为无论怎么看,这种阶梯最终是不管用的;它是一个分裂的社会的产物,将会与这种社会一起消亡。

## 一个共同文化的发展

由于把共同利益界定为真正的自我利益,由于发现个人主要是在共同体中才能得到检验,团结观念是社会潜在的真正基础。但是在我们当代,它而面临着两个重要的困难。因为它基本上是一种守势的态度,是长期处在围困之中的自然心态。也就是说,它部分取决于一个敌人;因此,由此而产生的消极因素必须在一个充分民主

的社会中才能转变为积极因素。以最好的境况而言,这也将是极其困难的,因为它所涉及的感觉是根本的感觉。

这个问题可以界定如下:必须在一个不行使多数权力的有效共同体中才能落实多样性。团结的感觉虽然必要,但却是一种原始的感觉。因此,这种感觉取决于与条件和经验实质上的认同。然而任何可以预测的文明都将取决于包罗万象的各种高度专门化的技术,而这种情况会在我们文化的重要部分中造成经验的支离破碎。某几种技术享有特权,这在传统上是显而易见的,要忘却这种情况是非常困难的,因为如果要确保实质性的共同体条件,这类特权在某种程度上是必要的。我们当代的共同文化,将不是往昔梦想中那种一切一致的单纯社会,而是一种非常复杂的,需要不断调整和重新规划的组织。从根本上说,团结的感觉是唯一可能稳定一个如此困难的组织的因素。但是,这种感觉必须不断地重新界定,而且会有许多人试图援引旧时的感觉来为某种新兴的局部利益服务。在这里我只想强调一点:这第一个困难——日益增加的专门化与一个真正的共同文化并存——只有通过充分的民主程序在物质共同体中才能得到解决。技术只是人的一个方面,但有时却会使人以为它包含了整个人。这是一种危机,克服这种危机的唯一办法是一个人意识到,只有他不断努力去肯定并尊重别人的技术,以及不断努力去肯定并加深比技术更博大的共同体,他所赋予他的技术的价值、他的技术价值与别人的区别,才能最终得到肯定。对这种情况的调解在于个人感觉的深处,但是,有充分的已知的事实说明这种调解是可能的。此外,单靠任何一种人都能掌握的技术,不能有效地参与整个文化。这种参与取决于共同的资源,并且导致人们互相接触。但是,对于任何个人来说,不管其天赋如何,充分的参与都将是不可能的,因为文化将是极为复杂的。但有效的参与当然是可能的。在任何时候,人们都是从整个文化中选择出一部分,然后有效地参与,而在选择中,正如在贡献方面,都会有差别与不平衡。这样



的选择、这样的不平衡可以与一个有效的文化共同体和谐共存,但是,只有通过真正的相互负责和相互调整,才能做到这一点。这就是把守势的团结因素转化为更广泛、更积极的与邻为善的做法了。在实践中,这种做法对任何人来说,都是一种长期的努力,把习惯性的否定成分转化过来,个人徐缓而深刻地接受一个不断扩大的共同体。只有认识到犬儒主义机构、否定的机构和分裂的机构的真实面目,才能把它们推翻:它们是实际生活失败的沉积物。当共同的经验朝一个不同的方向移动时,失败——“局外人”那种洋洋自得的不妥协——将会失去它现在的魅力。再也没有人会以离群索居、以否定、或者以漫不经心地认可个人的失败而感到自豪。

团结观念的发展所面临的第二个困难是与第一个困难相互联系的:即怎样才能做到多样性而又不造成分离的问题。作为一种感觉,团结显然容易成为僵化不变的东西,在一个变迁时期,这会是很危险的。要求共同行动的号召是正确的,但总会存在没有充分共同理解的危险,而且,要强制达到共同理解往往会阻碍或延误采取正确的行动。从来没有任何共同体、任何文化能够有充分的自觉、充分的自知之明。意识的发展在本质上通常是不平衡的、个人的、试探性的。对团结的强调如果有意或意外地窒息或削弱意识的发展,显然会带来深刻的、共同的损害。在共同的忠诚之中,不仅必须容纳变化,甚至必须容纳异议。但是,即使以具有漫长民主传统的英国工人阶级运动而言,我们也很难感觉到这种必需的容纳已经被清楚而且实际地认识了。

文化虽然被人们身体力行,但往往有一部分没有被人们所了解,一部分没有被人们所认识。创造一个共同体往往就是一种探索,因为意识不可能先于创造,而未知的经验也没有公式可循。因此,一个好的共同体,一个有生命力的文化,不仅会容纳而且会积极鼓励所有的、任何能够对人们共同需要的意识的进步作出贡献的人。无论我们的出发点是什么,我们都有必要聆听从不同立场出

发的其他人的看法。我们必须全神贯注地思考每一种依附、每一种价值,因为我们不了解未来,因为我们永远无法确切知道是什么东西会使未来变得更加丰富;我们现在只能聆听并思考任何提供给我们东西,从而吸收我们所能吸收的东西。

实际的思想与表达自由与其说是一种天然的权利,不如说是一种共同的需要。理解的形成极为困难,因此,我们任何人、任何机构或阶级都不能自称有权决定哪一些是促进理解的渠道。任何一个教育制度都会反映出一个社会的内容;任何探索的重点都是来自共同需要的重点。然而任何制度、任何重点如果不能容纳真正的灵活性、真正的选择途径,那就是不充分的制度和重点。否定这些实际的自由就是烧毁共同的种子。根据某种特定的公式而只容忍某些事物,就是存有妄想,以为自己已经占领未来,已经把未来圈为硕果累累或者没有结果的园地。因此,在工人阶级运动中,虽然那紧握着的拳头是个必要的象征,然而拳头绝不应该握得太紧,以至手摊不开,手指伸展不了,不能发现并塑造一个新出现的、正在形成的现实。

我们必须根据我们的共同决定来计划能够计划的东西。但是,如果对文化观念的强调能提醒我们一个文化本质上是不能计划的,那么这种强调是正确的。我们必须确保生活资料以及共同体的资料。但是,由这些资料所构成的生活是什么样的生活,我们无法知道,更讲不清楚。文化观念有个比喻:扶持自然的成长。确实,最终必须强调的就是成长,不论成长是比喻或者是事实。这里就是我们最后最有必要重新诠释的领域。

摆脱“群众”是客观存在的那种幻觉,从而转向一个更实际、更积极的人类观念和关系观念,实际上就是认识到一种新的自由。只要体验到这一点,你整个思维的实质就会变化一新。当我们不是以长期存在的支配模式的精神去思考人类的成长以及在人性扶持之下的人类成长,我们的经验就会出现与上述变化性质相同但又更

进一步的转移。曾经改变了、而且现在仍然在改变着我们这个世界的力量，确实就是工业与民主。要了解这种改变、要了解这场长期的革命，关键在于一个不太容易把握的意义层次。回顾起来，我们可以把支配的气氛看成是工业的主要原因之一：即人类主宰与控制其自然环境的理论和实践。我们正在根据经验重新拟定我们的方式，因为我们逐渐了解到，孤立地利用自然的任何一部分是愚不可及的。我们正在逐渐学习注意我们的整体环境，从那个整体，而不是从它零碎的部分汲取我们的价值——从这些零碎的部分汲取价值，会很快取得成功，但会带来长远的浪费。与这种学习紧密相连，我们终于也慢慢地认识到，只要支配的气氛扩展到人类自身，人类也被孤立地利用剥削，无论暂时获得什么样的成功，最终的结果将会在精神上丧失物质的收获所提供的全部机会。本世纪所形成的一个结，几乎扼杀了我们整个共同生活。在我们表面上的控制最稳固的时候，我们却生活在一个几乎压倒一切的危险处境之中。我们对这个危险处境的反应是试图控制局势。然而，作为生存下去的代价，我们仍然必须忘掉固有的支配模式。为民主而奋斗是这种重新评价的模式，但是许多被作为民主的东西，在精神上与民主的公开敌人的实践却是一致的。我们似乎都处在恐惧或梦幻之中，决心抓紧我们的生活，迫使它进入我们自己的意象，于是争论各种互相竞争的意象的优点，就变得没有什么益处了。这是心灵中一个真正的障碍，有时候好像几乎没有可能破除这个障碍：这是拒绝承认生活的创造力；这是决心限制和约束成长的渠道；这确实是一种思维习惯，以为现在就必须用我们自己心中的某种传统的风俗习惯来决定未来。我们把自己的旧意象投射到未来，逼使自己和其他人都去充实那些意象的未来。我们这样做就像保守主义者的所作所为一样，企图延长各种旧形式；我们这样做也像是社会主义者的所作所为，企图规定新的人类是什么样子。当代人对某几种改变（那些改变本身显然有其用处）的抗拒，其中有一大部分可

以说就是对这种支配意图的憎恶，只是没有明确地说出来而已。有人敌视那些希望依附特权的人的改变。有人反对由戴着理想主义或慈善面具的支配气氛来决定自己的生活。后一种敌意是可贵的，必须与前一种敌意区别开，因为经常有人将这两种敌意粗鲁地混为一谈。这是任何可以感觉到的生活对试图决定它的走向的手的怒斥，这种怒斥往往是一种民主的冲动，因此永远是新的社会定义中所必需的根本成分。在通向民主的路上仍然有重大的物质障碍，但是我们心中也有这种障碍，在这种障碍背后，我们试图掌握其他人，用我们自己的结构去决定他们的走向，并认为这样做是一种美德。为了摧毁这种障碍，文化观念是必要的，正如扶持自然的成长观念也是必要的。你只要了解任何一些活生生的过程，即使只是了解其中的一部分，你就会看到这些过程非同寻常的多变性和复杂性，并会对此感到惊奇。你只要了解人类的生活，即使只是了解其中的一部分，你就会看到这种生活非同寻常的多样性以及其价值的丰富多采，并会对此感到惊奇。我们必须依靠我们自己的寄托而生活，但是，只有承认其他人也有他们自己的寄托，并且共同努力保持成长渠道畅通无阻，我们才能共同过着充分的生活。但是，继承与反应的伟大模式从来就没有造就过两个完全相同的个人。这正是我们实际的人性尺度，我们的人性尺度不是任何特定的美德意象。共同文化的观念以一种特殊的社会关系形式，使自然成长观念与扶持自然成长观念结合在一起。如果只取前一种观念，是浪漫个人主义的典型；如果只取后一种观念，是集权主义训练的典型。但是在两者结合的整体观点中，则每一种观念都标志着一种必要的强调。为民主而奋斗就是要使人们承认生命的平等，否则民主就毫无价值。然而，只有承认人的个性以及变化，才能组成真正的共同政府。我们强调自然成长，是要指出整体的潜力，而不是为了指出支配模式能方便地征用的某些被选择出来的力量。但是我们同时也强调社会现实，也就是对自然成长的扶持。任何文化在整

体过程中都是一种选择、一种强调、一种特殊的扶持。一个共同文化的特征在于这种选择是自由的、共同的，或者是自由的、共同的重新选择。扶持则是一种以共同决定为基础的共同过程，而且共同决定的本身包含着生活与成长的各种实际变化。自然成长以及对自然成长的扶持是一个互相协调的过程的一部分，保证这种过程的基本原则是生命平等的原则。

我们的文明的各种显著问题极为密集，极为严重，任何人都不能认为强调就是解决的方法。在处理每一个问题中，我们都需要扎实、详细的探讨与商榷。我们也越来越认识到，我们在探讨和商榷自己行动时所使用的词汇——即语言——绝非次要的因素，而是一个实际而且根本的因素。实际上，从经验中汲取词的意义，并使这意义有活力，就是我们的成长过程。我们接受和再创造了某些词的意义，我们必须自己创造并且努力传播另一些词的意义。人类的危机往往是理解上的危机。凡是我們真正理解的，我们都能做到。我写了这本书，因为我相信这本书所记录的传统对我们共同的理解是一个重大的贡献，而且对我们共同的理解的必要扩充将是一个重大的刺激。有些观念和思维方式包含着生命的种子，有些（或许就深藏在我们的心中）则包含着致命的种子。能不能认识这些种类，并且加以指出而使人们能共同认识这些种类，委实可能就是我们的未来之所在。

## 后 记

1956年写成这本书以来,我以几种方式继续进行这本书中已着手进行的工作,其中大部分已出版,即《漫长的革命》(*The Long Revolution*)与《传播》(*Communications*),此外,我正计划写一本名为《再论文化与社会》(*Further Essays on Culture and Society*)的书,此书除了详细探讨关键词的历史之外,还论及休谟、潘恩(Paine)、戈德温(Godwin)、华兹华斯、贝威克、雪莱、赫兹里特(Hazlitt)、麦考莱(Macaulay)、狄更斯(Dickens)、梅瑞狄斯(Meredith)、哈代(Hardy)以及韦尔斯(Wells)。

同时,我想在这里给文化一词加一个注释,显然是恰当的。当然,我一直都在探索关键词在许多时期中的用法,而其中文化一词特别困难,这是因为自然的培养一义,以及人性的培养过程这个引申的含义,在我讨论到的时期以前就已经极为通用。这些用法,虽然还没有带有19世纪发展起来的含义,但有些能加以解释。在一封1721年所写的书信中好像有一个后来兴起的用法,我已在《漫长的革命》一书中加以注明。更早一点,我在1960年出版的一本弥尔顿的小册子中发现一个特别有趣的用法。在我以前读过的《建立一个自由共和国的现成方式》(*The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*)的最早版本,文化一词没有出现。在弥尔顿更早的《论教育》(*On Education* 1644)中,甚至在他大学时代的习作中,他就提出了一个人文主义的教育观念。以他那个观念为判断标准,后世的教育观念可以说是狭隘、含混、残缺的观念。他所写“处处加强

学问与教化”一语的措词，正是人们在人文主义传统中经常看到的。他在《现成方式》第一版中的措词也是这样，但是第二版中就有所改变。让我引用其中有关的片段，并用重点号标出第二版新增加的部分：

他们也应该有他们可以随意选择的学校和学院，使他们的子女在他们所看到的所有知识与极好的教育得到培养；这种教育不仅是文法，而是所有的大学文科与练习。<sup>①</sup>这样，更多的知识与教化甚至宗教，不久就会散布到这个国家的所有地方去；通过把政府与文化的自然热量分布更广地传播到目前还处在迟钝与被冷落状态的偏远地区去，这样不久就能使整个民族在家园里更勤奋，更纯朴，在国外更有力量，更加光荣。一个自由的共和国将乐意地赞同这一点（国会甚至已经有了这方面的计划），因为在所有的政府中，共和政治最能以使人民繁荣昌盛、有道德、高尚、精神昂扬为其目标。君主政治则绝对不会允许这种事发生；确实，或许君主的目标是使人民富有，以长满厚厚的羊毛，然后可以大剪其毛，供王上挥霍享受；除此以外，君主们是要让人民软弱、卑下、邪恶、驯服、容易驾驭，不仅其毛如羊，而且性格上也懦弱如羊。

文化一词的实际用法仍然是有意识的比喻，也可以从过程的含义来理解。这样的用法还不是主要的现代用法。但是已经很接近现代的用法，而且在上下文之中显得非常感人，因为弥尔顿的整个论证是对崩溃(breakdown)的反应，不仅是他自己希望的崩溃，

---

<sup>①</sup> 在中世纪大学中课程分“前三科”(Trivium)和“后四科”(Quadrivium)，前三科指文法、修辞和逻辑；后四科指算术、几何、音乐和天文。大学文科应包括七门课程。——译注

而且是社会的崩溃。即使不提文化一词，其中的观念与后来的许多发展仍然有深刻的关系。其最大的特征是，其中包含着对没有受教育的人民的担忧，因为弥尔顿把王政复辟视为“受到错误引导和欺骗的群众的全而变节”。对待民主的这种复杂的、容易受到抨击的态度在以后一再重演，尽管弥尔顿有些语句遥遥领先于莫里斯（只是强调不同而已）。1780年以后崭新的社会危机固然产生了必然会出现的新观念与新理论，但是我越来越感到共和时期那种创造性的社会思考是后来传统的主要来源，不仅在期望与价值标准方面如此，而且在后来文化与民主之间的整个僵局结构方面也是如此。要探索这个起源，必须另外扩展开来论述，但是我这个附注——一个词（指文化——译者）的联系跨越了几代人——以此作为对我自己和其他人的提醒。时当失败即将来临时，弥尔顿发出了“自由断气之前的绝命辞”，在其哀告的语气中有一段重要的历史：

我所用的语言不能称为有缺陷的美好的古老事业的语言  
……我要如此再三重复，虽然明知只是对木头、石头说话，明知无人可以求告，只是与先知同悲而已，啊，世道，可悲的世道  
……

雷蒙德·威廉斯  
1963年5月 剑桥