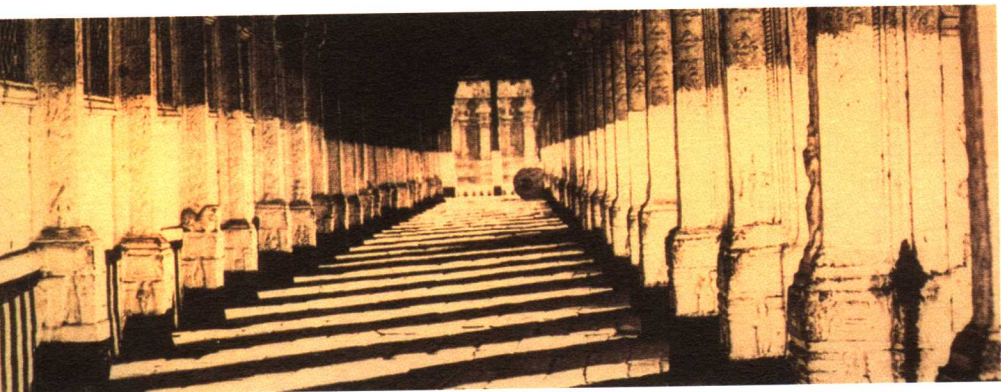


The Cultural Contradictions of Capitalism



汉译精品

思想人文

# 资本主义文化矛盾

[美] 丹尼尔·贝尔 著 严蓓雯 译

凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

by Daniel Bell

汉译精品 · 思想人文

# 资本主义文化矛盾

[美] 丹尼尔·贝尔 著

严蓓雯 译

图书在版编目(CIP)数据

资本主义文化矛盾 / (美)贝尔(Bell, D.)著;严蓓  
雯译. —南京:江苏人民出版社, 2007. 9  
(汉译精品·思想人文)  
书名原文: The Cultural Contradictions of Capitalism  
ISBN 978 - 7 - 214 - 04657 - 4

I. 资... II. ①贝...②严... III. 资本主义-文化-研究  
IV. D033.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 078070 号

**THE CULTURAL CONTRADICTIONS OF CAPITALISM by Daniel Bell**

Foreword to the Paperback Edition copyright © 1978 by Daniel Bell

Afterword copyright © 1996 by Daniel Bell

Copyright © 1976 by Daniel Bell

Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Jiangsu People's Publishing House

Published by arrangement with Basic Books, a Member of Perseus Books Group

ALL RIGHTS RESERVED

江苏省版权局著作权合同登记: 图字 10 - 2006 - 091

书 名 资本主义文化矛盾  
著 者 [美]丹尼尔·贝尔  
译 者 严蓓雯  
责任编辑 刘 焱  
责任监制 王列丹  
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
网 址 <http://www.book-wind.com>  
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>  
经 销 江苏省新华发行集团有限公司  
照 排 南京紫藤制版印务中心  
印 刷 者 通州市印刷总厂有限公司  
开 本 960×1304 毫米 1/32  
印 张 15  
字 数 396 千字  
版 次 2007 年 9 月第 1 版 2007 年 9 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 978 - 7 - 214 - 04657 - 4  
定 价 32.00 元  
(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

献给我的爱妻珀尔

理念和行动的无尽循环，  
无尽的创造，无尽的实验，  
带来运动的知识，而不是静止的知识；  
带来言说的知识，而不是沉默的知识；  
带来语词的知识，却忽略了语词。

——T. S. 艾略特

《岩石》合唱词

# 1978年再版前言

## I

那位博学多才的塞缪尔·约翰生(Samuel Johnson)认为,任何一个心智健全的人都不会将一本书从头读到尾。他自己的方法就是将书快速扫一遍,只阅读那些令他感兴趣的部分,而跳过其他所有章节。 xi

这是了解一本书的一种办法,对聪明的读者来说,也许就已经足够了。但是,这些年来,许多人并不真正阅读书籍,而是草草过一遍,且通常是从评论家那里了解一下。考虑到传媒的局限和文化的本性,这种知识隔了一层,有一定危险。首先,即便一本书有复杂论点,评论家——他们可是大忙人——也会急速扫一下全书,找出几句话压缩成论点,然后找个标签,把作者放进时髦评论语汇的合适专项中。如今在美国,自由主义思想偏见占据主流,一个论点若和自由主义相悖就会让一些评论家不甚舒服。而那些抨击当代文化某些方面——这些方面太随意地声称自己宣扬“解放”——的著作,其作者就会发现自己被贴上了“新保守主义”的标签。

这类标签就其本身用语来说毫无意义。因为它假设社会观点可以沿单一维度结队成列。(具有讽刺意味的是,事实上,那些攻击“单

向度”社会的人常常持有此种单向度政治观点。)在更大的历史语境中,“新保守主义”这种描述更没有道理,因为我所致力文化批评——我想,类似的批评家还有彼得·伯格(Peter Berger)和菲利普·瑞夫<sup>1</sup>(Philip Rieff)——已超越了自由主义被普遍接受的范畴,试图在一个不同的框架内来思考当代社会的困局。

xii 既然一个作者的观点跟读者对他意图的理解有关,那么,我想我这么说没有错:我是经济学领域中的社会主义者,政治领域中的自由主义者,文化领域中的保守主义者。这种表述可能会让不少人感到困惑,因为他们认为,如果一个人在一个领域中是激进分子,那么在其他所有领域中,他也是激进分子;反过来,如果他在一个领域里是保守分子,那么在其他领域里他也必须持保守观点。在社会学意义和道德意义上,这种看法都误读了这些不同领域的本质。我认为我的观点里有种内在一致性,我希望在此前言中清楚地表述出来。我想先说一下我持有的价值观,然后在接下来的章节中解释它的社会学差异。

关于经济学:如今的经济学领域通常被认为仅仅是工具性的。这本书的一个主题是,资本主义社会在对积累的强调中,使积累活动本身成了目的。但是没有任何一个道德哲学家——从亚里士多德、阿奎那到约翰·洛克和亚当·斯密——将经济从一系列道德目标中拆分出来,或认为创造财富本身是个目的;相反,创造财富被视为实现德行、引导文明生活的一种手段。

现代经济学则变成了一种“积极科学”。其中,所追逐的目标被认为是个别的、变化的,而且,在互相竞争的各种目的之间分配资源的过程中,经济学只是“手段”的科学,或理性选择的科学。但是,价格体系只是一种机制,它在生成的各类需求所构成的框架中,对商品和服务进行相对配置。而这些需求来自于现有的收入分配。此外,最终指导经济的还是经济深植于内的文化价值体系。经济政策作为一种手段可以是有效的;但只有在构塑它的文化价

值体系内,它才合理。

正因为这个原因,我是经济学领域内的社会主义者。对我来说,社会主义不是经济中央集权制或生产资料的集体所有制。它是对经济政策优先权的判定。因为这个原因,我认为,在这个领域中,在判定经济政策合法的价值观方面,共同体比个人优先。因此,社会资源的首要留置权,是应建立起一种“社会最低限度”,让个人可以过一种有自尊的生活,成为集体的一分子。<sup>①</sup> 这意味着一套劳动优先制度,以保证那些寻找工作的人有抵御市场风险的一定程度的安全感;另外也要能得到充分的医疗保健和抵御疾病伤痛之损害的保障制度。

xiii

我承认需求 (need) 和欲求 (want) 之间的古典区分,此书中我也重新解释了这种区分。需求是作为“物种”成员的所有个体都有的;而欲求则是跟个人各自不同口味和特质相应的不同欲望。我认为,一个社会的首要责任是满足基本需求;否则,个人就无法成为社会的完全“公民”。诚然,“需求”这个词很模糊。凯恩斯 (J. M. Keynes) 曾这么写道:“……确实,人类的需求似乎是贪得无厌的。但这些需求分为两大部分——一种是绝对需求,即不管周围人情况如何,我们都会感觉到这种需求;一种是相对需求,即只有其满足让我们感到高高在上,感到自己比同伴优越,我们才会感到这种需求的存在。第二类需求,能满足我们想要觉得优越的欲望,它们才确实是无休无止的……但绝对需

<sup>①</sup> 现代思想的转折点始于边沁 (Jeremy Bentham)。边沁认为,所有人都渴求幸福,这幸福就是最大限度的快乐和最小限度的痛苦。在实践中这意味着只要个人认为这是对他有利的,都可以成为追求的“目的”。亚当·斯密除了《国富论》外还写了一本《道德情感论》(The Theory of Moral Sentiments),其中,一位“公正旁观者”代表着共同体的意见,所有正常思维的人都必须认真考虑这意见。但是,对边沁来说,他在《道德与立法原理导论》(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)中说“共同体是假想物”,集体利益应是“构成集体之成员的各自利益的总和”。

现代资本主义思想接受了这个有害观点,因为建立(或大部分建立)在个人利益上的法律在道德上站不住脚。正如我的同事欧文·克里斯托 (Irving Kristol) 指出的,经济学必须以规范考虑为界——不管将个人决定集中起来之后,其结果是否正义或公平。任何社会都无法逃脱对什么是合适的、什么是理想的做出合理判断,也不能不对依据那些标准而作的经济决策的后果进行评估。



求不是如此。”<sup>①</sup>

在本书中,我追随亚里士多德及后来托马斯·阿奎那的区分。阿奎那指出,对金钱的欲望永无止境——这就是为什么天主教会限制高利贷和价格的自由制定。但是需求以食物、衣服、居所及此类事物体现出来,它有界限,这界限由使用者的能力设定。

现代经济于无意中在需求和欲求之间建立了自己的区分:自由支配的收入这个概念。一个人开销的一部分是相对固定的——满足自己定义的基本需求(或用凯恩斯的话来说,是绝对需求)的必要支出。另一部分却是多变的:它可以被延缓,用来满足各种不同欲望,而且常常花在对表明地位及体现优越感之事物的追逐中。

xiv

我支持的社会最小限度,就是可以满足基本需要的家庭收入总额。而且,因为社会最小限度也是个文化定义,所以,可以理解,它也随着时间流逝而改变。<sup>②</sup>同样,因为我是个社会主义者,我不认为财富可以兑换成与它无关的领域内的不适当特权。所以,因为有钱,就要求医疗设施的不恰当特权,是不对的(见边码第260页起),因为它们也是社会权利,所有人都可以得到。在财富、地位和权力领域中,每个领域都有各自的公平分配原则。

然而我也是政治领域中的自由主义者——这两个词的定义都是康德意义上的。我是个自由主义者,我认为在政治中,个人,而不是群体(无论是家庭、公司、教会,还是种族或少数群体),应该是首要参与者。对于政治而言,我认为它应该维护公众和个人间的区分,所以不是所有行为都是政治化的——共产主义者就这么认为;或者都有限

---

<sup>①</sup> 凯恩斯《我们后代的经济前景》(“Economic Possibilities for Our Grandchildren”),见《凯恩斯文集》第九卷《劝说集》(*Essays in Persuasion*, London: Macmillan, 1972, p. 326)。

<sup>②</sup> 我的同事李·雷恩沃特(Lee Rainwater)在一系列实例研究中发现,当生活背景相当不同、来自不同种族的工人阶级被问及多少金钱能给他们一个“体面”生活时,答案总集中在一个共同数字上——社会中等阶级收入的一半。见雷恩沃特,《钱可以买什么》(*What Money Buys*, New York: Basic Books, 1976)。

制——就如传统资本主义社会中放任政策的合理化过程那样。

公共领域在平等适用于所有人的法律下运行,因此也是程序性的:它并不详细区分个人间的不同;它平等对待众人,而不是想“使他们”平等。私人领域——道德上和经济上——是这么一个领域:意见一致的团体做出自己的决定,只要其后果(比如色情文学,或环境污染)不扰乱公共领域就行。

我相信个人成就原则,而不是社会地位的继承或指定的分配。但我不是流行、时尚意义上的平等主义者,时髦观点认为,法律应该使得众生平等——这种情形事实上不是平等,而是数字配额的体现。我之所以要区分需求和欲求,是因为我不明白如何在经济领域中做到收入平等。对工资差异的坚持——工人中这种想法最强烈——反映出一种道德直觉:不同的技术和努力,应该得到不同的报酬。一旦创建了社会最小限度,那么人们如何处置他们钱的剩余部分(只要服从不得违法兑换的原则),是他们自己的事,就像人们在道德领域内的所为同样也是他们自己的事一样,只要是私下进行的就行。而且,如果社会普遍存在竞争,那么,我

XV

认为,奖赏标准就是回报个人社会成就的公平原则。

我是文化领域的保守主义者是因为我尊重传统;我相信对艺术作品质量好坏的合理判断;而且我认为在判断经验、艺术和教育的价值时,权威原则是必要的。

本书将表明,我所使用的“文化”一词,决不像人类学意义上那么宽泛、包罗万象,人类学可以将任何一种“生活方式”都定义为一种文化;不过,我所谓的“文化”也要比贵族传统所定义的要广,贵族传统把文化限定在精致艺术和高雅艺术上。对我来说,文化是想对生存困境提供一系列内在一致的应对的努力,所有人在他们的生活过程中,都会面对这些困境。(见边码第12—13页)所以,对一种文化的生命力来说,传统变得至关重要,因为它提供了记忆连续性,这些记忆告诉我们,前辈在面临相同生存困境时是如何应对的。(这就是为什么赞美诗作者这么说:“如果我忘了你,噢,耶路撒冷,那就让我的右手残

废吧!”)

有种一视同仁观认为所有“有意义”的体验都是好的,它坚持认为每个群体的“文化”都和其他文化一样有效。想抵制这种“不加选择”,对判断力的强调是非常必要的。现代性之所以贬值,就是因为它强调“自我表达”,而且抹杀了艺术和生活之间的差别,使得出于冲动的表现取代了形象思维反映现实的原则,成为艺术满足的试金石。文化想要富有意义,就必须超越现实,因为它是对一些根本问题的反复回应,而这些答案通过一系列象征,对存在之意义提供了一个可行的、内在一致的解答。而且,因为必须通过学习才能掌握对文化传统的欣赏、对艺术的判断(以及教育中的各种课程),所以,权威——以学术、教育和精通注解的形式——是穿梭在这复杂迷径中的必要指引。此种权威只有靠学习研究才能获得,光耍耍嘴皮子是不行的。

我所持有的三位一体立场有其内在一致性,它们结合在一个信念中:所有人通过以下几个方面都被包纳进公民身份中——能让他们自我尊重的经济最低限度,建于奖赏基础上的根据个人成就决定社会地位的原则,以及为了规划未来,过去和现在的延续性应成为文明秩序的必要条件。

## II

xvi

这本书的主题不仅仅是资本主义本身的文化矛盾,在更宽泛的意义上,它涉及到资产阶级社会的文化矛盾:资产阶级社会是靠商业行会和制造业行会建立起来的新世界。16世纪以后,中产阶级或资产阶级的革命建立了现代社会,他们使经济活动而不是军事或宗教关切成为社会的主要特征。

资本主义是这么一种社会经济体系:它适应以成本和价格之合理核算为基础的商品生产,以及以再投资为目的的财富的不断积累。但

是这种新形式的单一运作体系,融合了一种独特的文化和性格结构。在文化中,它的特征是实现自我,即将个人从传统束缚和归属纽带(家庭和血缘)中解脱出来,使得他能按自己的意愿“塑造”自己;在性格结构中,是自我控制和先劳动后享受的规范,是在追求明确目标的过程中有意义的行为的规范。经济体系、文化和性格结构的相互关系构成了资产阶级文明。而对这种结合及其结果的拆分,构成了此书的脉络线索。

我通过两个角度来解读这些矛盾:首先一个角度是总体建构,即“理想类型”。它是“反历史的”,将现象看成一个封闭系统。因此,它也可以是种“假设推论”,能明确确定现象的界限。作为理想类型,它的长处在于它能够确定既定社会领域的基本轮廓(我称之为轴心原则和轴心结构),因为历史变革的潮流常常模糊了这个轮廓。但是,也因为稳定不变,理想类型无法解释社会的缘起和未来方向。为此,就需要第二个角度,其内容就是历史和详细的复杂经验。

利用理想类型,我用对抗原则看清了潜藏在社会的技术经济、政治和文化结构内的资本主义文化矛盾。技术经济领域——在资本主义诞生时期它变得非常重要——如今建立在经济化这个轴心原则上(所有工业社会都一样):通过将所有工作分解成按成本核算的最小组成单位,来努力获取效益。建于专门化和等级制度之上的这种轴心结构,就是一种官僚合作。由此,个人被必要地视为“物”(在社会学术语中,他们的行为被角色需要所规范),视为能将利润最大化的工具<sup>①</sup>,而不是人。简言之,个人被分解成各种功能。

xvii

---

<sup>①</sup> 我这里所使用的“利润”一词,仅指经济学意义上的从有效利用资源的生产中获得的利益,而不是投机所得或横财,也就是说,因短缺或垄断、卡特尔而得的利益。在某种程度上,任何经济制度都寻求利润,否则就是浪费。社会学问题是,在计算利润的时候,什么因素会被考虑进去。过去50年里,资本主义企业一直倾向于狭义计算,社会成本(从环境污染到工人健康安全保险)由工人或社会承担。不过共产主义国家也常常没什么两样。那里的官僚企业为了多留基金(它们靠此基金来建房或支付度假费用),会转嫁高额社会成本(比如苏联贝加尔湖四周的造纸厂造成的湖水污染)来增加自己的利润。

政治领域则规范着冲突,由平等这个轴心原则所掌控:法律面前人人平等,民权面前人人平等,而最近是要求社会和经济权利的平等。因为这些权利被解释成应享权利,所以,政治秩序渐渐干预起经济和社会领域(比如在公司、大学、医院中),以便能重新调整由经济体系产生的社会地位和报酬。政治的轴心原则是表达,新近的原则是参与。参与需求作为一种原则,如今涵盖到社会的其他所有领域。官僚统治和平等之间的紧张关系构成了如今的社会冲突。

最后,文化领域是个自我表达和自我满足的地方。它是反制度的,也是反道德法律的,个人成了满足的衡量标准,他的感情、感受和判断,而不是质量与价值的一些客观标准,决定了文化对象的高下。其最豁然的一个表达是,面对一首诗、一出剧或一幅画,这种情感不是问它是佳作还是庸俗赝品,而是问:“它对我有什么用?”可以理解,在这种文化的民主化中,每个个人都想要实现他的全部“潜能”,所以,每个个体“自我”就越来越跟技术经济秩序的角色需求发生冲突。

不少评论家曾反对这些表述,他们的依据是“权力”仍然主要存在于经济领域,主要在大公司手中,而文化中的自我表达冲动已被资本主义体系“拉拢”,转变成了商品,也就是说,销售的对象。

xviii

这个问题是经验性的问题,它验证的只是某些特别的假设,而不是说我这种分析模式(也就是说,各领域之间互相分裂这种观念)有没有用。答案在历史法庭中,在结束我的历史阐述(这是我分析的第二条脉络)后,我会回到这些问题上来。

### III

过去30年来,关于资本主义的大部分普遍观点都受到了马克思·韦伯的影响。韦伯强调,加尔文主义和新教伦理——指严谨的工

作态度和追逐财富的合法化——作为一种教义,促使了理性生产和交易这个极具特色的西方制度的产生。但是,资本主义的起源有两方面。如果其一是韦伯强调的禁欲的话,那么另一个就是贪欲,这是桑巴特(Werner Sombart)著作的中心论题,但他的著作在那个时期几乎完全被忽视。<sup>①</sup>

为了强调资本主义起源的多样性,桑巴特在《资产阶级》一书中,确定了“资本主义企业家”的六种基本类型:海盜(“16世纪英国很多的……残忍老水手”);地主(比如转而采矿和创立铁工业的资本主义

xix

<sup>①</sup> 桑巴特的主要著作有三大卷《现代资本主义》(*Der Moderne Kapitalismus*) (前两卷出版于1916—1917年,最后一卷于10年后的1927年出版),以及早期的一套论述犹太人和资本主义、奢侈品与资本主义、战争与资本主义的文集,其巅峰之作是《资产阶级》(*Der Bourgeois*),1913年出版。

桑巴特人气大跌可能有两个原因。第一次世界大战前,桑巴特非常同情社会主义,发表了一系列著作,使他赢得了很高名望。其间,他的第一部重要著作是1896年的《社会主义与社会运动》(*Sozialismus und soziale Bewegung*),后来被译成20多种文字。(他论述美国的著作《为何美国没有社会主义》[*Warum gibt es kein Sozialismus in de Vereingten Staaten*]出版于1904年,已成为社会主义观念为何没在美国扎根的标准解释。)但是,战后,桑巴特转而反对马克思主义,1934年,他在《新社会哲学》(*Deutscher Sozialismus*)中含混地表示对国家社会主义的赞同。同时,他还继续写作,赞成人是阴郁的、属灵的,直到1941年去世。

第二个理由(理论上而不是政治上的)是,桑巴特论述资本主义的著作尽管内容非常丰富多样——关于这个论题,他可能比任何其他作家收集的材料都要多——但最后成了锅大杂烩,在这锅浓稠的炖汤中,许多难以消化的元素被结合在一起,没浮现出任何清晰的因果关系。桑巴特在不同时候轮番强调社会这个或那个群体(比如,犹太人或佛罗伦萨人)、这种或那种社会因素(比如贵金属的新供应或技术)的重要性,然而,所有这些强调背后,是对贪欲冲动的强调。

《现代资本主义》没有完整译本,尽管纳斯包姆(Frederick L. Nussbaum)出版了节录本《现代欧洲经济制度史:韦纳·桑巴特〈现代资本主义〉导读》(*A History of the Economic Institutions of Modern Europe: An Introduction to Der Moderne Kapitalismus of Werner Sombart*, New York, F. S. Crofts, 1933)。《资产阶级》一书由爱泼斯坦(M. Epstein)翻译并编入《资本主义精神:现代商人的历史及心理研究》(*The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, New York: E. P. Dutton & Co., 1915)。奇怪的是,书中没有一处表明这是译自桑巴特的《资产阶级》一书。可能是因为战时在伦敦出版,所以没有注明其德国版本。桑巴特观点的最简洁论述可见《社会科学大百科全书》第三册(*The Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: the Macmillan Co., 1930, pp. 195—208)里关于资本主义的条目。

农庄主,如在 18 世纪早期的法国);**公务员**(企业创办人,比如法国柯尔培尔[Jean-Baptiste Colbert]);**投机商**(南海公司背后的家伙,用英国国债来进行海外投资);**贸易商**(最初是中间商,最后成了企业家);**手艺人**,或作坊主,他们后来成了制造商。

桑巴特所定位的正在进行资本主义活动的地区,不是像荷兰、英格兰或美国这类新教国家,而是佛罗伦萨地区;他认为,本杰明·富兰克林(其个人在生活中却是个花天酒地之人)式的资产阶级审慎严谨的同类格言,在几百年前里昂·巴蒂斯塔·艾尔伯特(Leon Battista Alberti)的著作中就可以找到,后者的《持家之道》(*Del governo della famiglia*)是当时的经典著作,意大利和法国的大部分资本主义企业家和商人,都采纳了他关于中产阶级德行操守及合理协作、合理支配时间的观点。<sup>①</sup>

XX

不管早期资本主义的萌芽到底在哪里,很显然,从一开始,禁欲和贪欲就互相缠绕在一起。一个是资产阶级精于算计的精神;而另一个

---

① 《资本主义精神》,pp.104—113。艾尔伯特是建立空间和时间的理性审美的关键人物之一,关于他的讨论,见边码第 108—111 页。

最近,修·特莱沃-罗伯尔(Hugh Trevor-Roper,英国权威历史学家,牛津大学历史学钦定讲座教授。——译注)出了一本书,名为《宗教、宗教改革和社会变革论文集》(*Religion, the Reformation and Social Change, and other Essays*, London: Macmillan, 1967),此书是支持以下观点的一个有趣论据:资本主义起源于天主教国家意大利,而且,是反宗教改革精神而不是新教伦理,使得资本主义“移植”到了那个地方。罗伯尔这样写道:

马克思、韦伯、桑巴特认为中世纪欧洲没有资本主义,所以,对他们来说,难题在于揭示为什么资本主义会产生于 16 世纪。我们却相信,天主教欧洲,至迟到宗教改革时,已完全有能力创造一个资本主义经济。我们的问题是,为什么在 16 世纪,那么多这种经济的基本承担者——不仅有企业家,也有工人——会离开旧中心(主要是天主教地区),移民到新的地区(主要是新教地区)……他们是被流放过去的。他们因宗教原因被流放……

不是加尔文主义创造了一类新人,这类新人反过来创建了资本主义;而是欧洲的旧经济精英被贴上了异端标签,因为代代相传的思想态度,突然在一些地方被宣布为异端、不能容忍……

我们常常发现:加尔文信徒(在那种情况下是北欧犹太企业家)并非土生土长;他们是移植过来的古老产物。

是现代经济和技术表达出来的永不安宁的浮士德式动机,其格言是“无边无际的边界”,其目的是彻底改造自然。两种冲动的互相纠结构成了合理性这个现代观念。而两者间的张力为奢华炫耀加上了道德约束,这种炫耀是征服在早期阶段的特色。在此,非常明显的是——这也是此书的论点之一——禁欲元素及其对资本主义行为的某种道德合法化,完全消失了。

在哲学论证层面,边沁发动了对禁欲主义的主要攻击,他认为,禁欲(这是宗派分子强加给不情愿的他者的“苦难”)违背了人类“自然”的享乐天性——追求快乐,躲避痛苦。禁欲的“伤害”在于,不管其目的有多纯粹,它导致了对人的“专制”。功利原则本身可以成为一种规范工具,来调控人类为满足其不同目的而实施的行为。共同目的这个观念因此转变成个人偏好。

在历史层面,“经济冲动”早先受习俗和传统的规则约束,随之又在某种程度上受天主教关于公平价格的道德原则限制,后来又遭清教徒对节俭的强调压制。当宗教情绪减弱后——这是一段自行发生的复杂历史——那些限制也缩减了。在技术“发电机”的推动下,再没有一种数学上的渐近线来限定指数的上升。没有界限。没有什么是神圣的。变化成了正道。一直到 19 世纪中期,这就是经济冲动的前进轨迹。文化也遵循这条轨迹。

#### IV

文化领域是意义的领域,是以想象的形式,通过艺术和仪式,特别是那些“不可思议事件”来理解世界的努力。不可思议事件就是任何一个有自我意识的人在他一生中某些时刻都必须面对的源自生存困境的悲剧与死亡。在遭遇那些悲剧和死亡的时候,人会清楚地意识到构塑了其他所有问题的根本问题——歌德称之为“原本现象”



(*Urphänomen*)。宗教作为理解这些“苦难”的最古老努力,在历史上是文化象征的源泉。

如果说科学是对自然整一的寻找,那么,宗教就是在文明的不同历史阶段对文化整一的寻求。为了建构起这种完整统一,宗教将传统作为意义的内在机理,摒弃那些威胁到宗教的道德规范的艺术作品,守卫着文化的入口。

可是现代运动打碎了这种完整。它从三个方面做到了这一点:一是坚持审美有其独立性,和道德规范相分离;一是更看重新的和实验性的东西;一是将自我(在它寻找原创和独特的过程中)作为文化鉴赏的试金石。

这场运动最具进攻性的先驱是自封为所谓“先锋”的现代主义。对现代主义的讨论(见边码第46—52页,及第二和第三章)是此书的内在线索,因为我将现代主义看成资产阶级世界观的瓦解动因,在过去的半个世纪里,它获得了文化上的霸权。

如何定义现代主义,其难度众所周知。我提纲挈领地三个方面加以论述:

1. 从主题上来说,现代主义是种狂乱,和秩序特别是资产阶级的有条不紊截然相反。它强调自我,从不停止对经验的探索。如果泰伦提乌斯(Terence)曾说过,“我不反对任何人性的东西”;那么现代主义者会用同样的热情说,“我不反对任何非人性的东西”。理性主义被认为死气沉沉;对恶魔的探索推动着创造力的巨潮。在这种探索中,人无法设置任何审美界限(甚至无视道德规范),任由千变万化的想象力自由驰骋。在此,关键在于这种体验在其渴望中没有任何边界,而且,“没有什么是神圣的。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 在《超越现代主义,超越自我》(“Beyond Modernism, Beyond Self”,收入《艺术、政治和意志:莱昂内尔·特里林纪念文集》[*Art, Politics and Will: Essays in Honor of Lionel Trilling*, edited by Quentin Anderson, Stephen Donadio and Steven Marcus, New York: Basic Books, 1977])一文中,我通过分析19世纪和20世纪的主要文学作品详述了这个观点。