中产阶级的孩子们

六十年代与文化领导权

程巍

三联书店

程巍，湖南岳阳市人，1966年5月生，曾分别就读于武汉大学外文系、北京大学中文系、中国社会科学院研究生院外文系，文学博士，毕业后一直供职于中国社会科学院外国文学研究所，其间在哈佛大学哈佛－燕京学社访学一年，现任外国文学研究所研究员、中国社会科学院学部委员。

主要研究领域为英美文学－文化史、当代西方文学理论、中国近现代文学－文化史，致力于文学的社会－历史批评，著有《否定性思维：马尔库塞思想研究》、《中产阶级的孩子们：60年代与文化领导权》、《隐匿的整体》、《文学的政治底稿：英美文学史论集》、《“泰坦尼克号”上的“中国佬”：种族主义想象力》、《句子的手艺》等。

中产阶级的孩子们

六十年代与文化领导权

程　巍　著

生活·讀書·新知三联书店

Copyright © 2026 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.
本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

封面图片：Victor Moscoso, *THE CHAMBERS BROTHERS*, 1967, color offset lithograph on paper, 20 x 13 3/4 in. (50.8 x 34.9 cm), Smithsonian American Art Museum.

图书在版编目（CIP）数据

中产阶级的孩子们：六十年代与文化领导权 / 程巍著. -- 北京：生活·读书·新知三联书店，2026. 1.
（当代学术）. -- ISBN 978-7-108-08206-0

Ⅰ. D431.9

中国国家版本馆 CIP 数据核字第 2025CH8252 号

责任编辑　蔡雪晴　孙晓林
封面设计　宁成春　薛　宇
责任印制　卢　岳
出版发行　生活·讀書·新知三联书店
（北京市东城区美术馆东街 22 号 100010）
网　　址　www.sdxjpc.com
经　　销　新华书店
印　　刷　天津裕同印刷有限公司
版　　次　2026 年 1 月北京第 1 版
2026 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本　635 毫米 × 965 毫米　1/16　印张 33
字　　数　396 千字
印　　数　0,001－6,000 册
定　　价　98.00 元
（印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542）

当代学术

总 序

生活·读书·新知三联书店从1986年恢复独立建制以来，就与当代中国知识界同感共生，全力参与当代学术思想传统的重建和发展。三十年来，我们一方面整理出版了陈寅恪、钱锺书等重要学者的代表性学术论著，强调学术传统的积累与传承；另一方面也积极出版当代中青年学人的原创、新锐之作，力求推动中国学术思想的创造发展。在知识界的大力支持下，通过多年的努力，我们已出版众多引领学术前沿、对知识界影响广泛的论著，形成了三联书店特有的当代学术出版风貌。

为了较为系统地呈现中国当代学术的发展和成果，我们以上世纪八十年代以来刊行的学术成果为主，遴选其中若干著作重予刊行，其中以人文学科为主，兼及社会科学；以国内学人的作品为主，兼及海外学人的论著。

我们相信，随着当代中国社会的繁荣发展，中国学术传统正逐渐走向成熟，从而为百余年来中国学人共同的目标——文化自主与学术独立，奠定坚实的基础。三联书店愿为此竭尽绵薄。谨序。

生活·讀書·新知三联书店

2017年3月

凡尔赛是针对巴黎而建的……用石头和水、大理石和镜子构筑一个象征王国，在那里，国王和他的扈从可以继续徜徉在那个未被城市生活的混乱所中断的时代，而宫廷音乐仍可以飘荡在蛙群的聒噪之上。在一个世纪的时间里，该策略颇为奏效。巴黎和凡尔赛一直是两个互不搭界的世界。

——西蒙·莎玛《公民：法国大革命编年史》

目　录

再版前言　i

引　言　政治激进主义的衰落　1

第 1 章　历史想象力　28

力量感的幻觉　30
历史主体　39
父与子　57

第 2 章　文化领导权　124

凡尔赛：一个象征王国　124
分子入侵　131
个案研究：英文系的制度史　154

第 3 章　政治意识的形成　261

站在空肥皂箱上的演说家　261

资产阶级的犯罪感　267
附录：犯罪感的消失　277
扶手椅里的革命家　289
三种运动：重合与偏离　300
从纠察线到街垒战　315

第 4 章　象征形式　342

语言恐怖主义　345
作为革命道具的身体　372
人群陶醉　375
延长的狂欢节　382
在法律的模糊地带　388

第 5 章　最后的革命　413

政治冷淡与无归属感　415
同心圆：制度模型　428
享乐主义的经济学阐释　461
运动的成本核算　467
重新命名　477

后　记　490

主要参考书目　492
索　引　504

再版前言

大约五六年间，我一直以零敲碎打的时间，以一个修补匠的耐心，来修订这本二十年前出版的厚书，不仅增写了一些新章节，已有的某些章节也经历了好几遍大改或重写，以致我最终产生了一种幻觉，仿佛自己在同时开写几本不同的书，而不是在修订一本旧书。这也是我决定放弃修订（也许暂时放弃）而只是原封不动地重印这本书的原因。

再说，所谓“修订”，是在一个迥然有别的语境中对不那么“精致”的旧版的一个尽可能“精致化”的过程，而其代价，则是前后两种不同的时间、不同的风格、不同的想法的混淆，犹如借助当今的电子技术手段来“美化”一张早年的照片。

其实，那些未曾修饰过的老照片，带着当初的印记乃至被当今某些读者讥讽的“思想钢印”，至少有一种“历史档案”价值——在一个特定的历史语境中，思想力场的格局如何，不同的写作者偏爱怎样的议题，其潜在的“对话者”是谁，怎么思考，使用什么文体风格，获取信息的条件及其知识谱系的构成等等。时间和意识均如滔滔河水，人不可能两次踏入同一条河。

2025 年 6 月　六合园

引 言

政治激进主义的衰落

“我们的任务似乎始终是尽可能准备好选举。”让－皮埃尔·韦尔南在《68年5月》一文中谈到60年代以后西方左派的精神状态时说：“人们有一种印象，好像什么事都没有发生过。68年5月的危机没有被解释，被分析，而是被抹却了。然而，对马克思主义的辩证法而言，历史中最让人感兴趣的，始终是那些不能预料的事：新事物、突变、转化、决裂、危机。”[1]

看似抹却了，其实还在那儿。它可能沉淀在无意识深处，并不时以笔误、口误、词语联想等方式显露出来；也可能暗中转换成了另一种东西，其原貌已难辨认。精神病患者为了能正常生活，总极力排斥对早年心理创伤的记忆。1968年那代人如今似乎也是如此。“我变得越来越保守了。”不止一个人谦逊地这么说，言下之意，是变得越来越爱国了，所以“当别人称他们为‘保守主义者’时甚感愉快”。而在1950年却不然，有个背时的家伙竟“因以‘保守主义

〔1〕让－皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店，2001年，第570页。

者’这类侮辱性语言称呼他人而遭逮捕”。[1]当然，为了以示区别，当今的保守主义者往往在自己的称谓前添一“新”字，以为这么一来，就与1950年的保守主义（通常是麦卡锡主义）了无历史瓜葛了。

这些曾一度反叛自身阶级的前中产阶级大学生，在街头骚乱平息不久，就带着犯罪感和忏悔感，脱去嬉皮士（Hippie）行头，陆续回到中产阶级的羊圈，并在短短数年内迅速自修成了雅皮士（Yuppie、Yumpie），然后就以这个阶级的中坚的身份出现，令他们还沉浸在浪子回头喜悦中的父辈刮目相看。当权势阶层的成就感洋溢在他们脸上，当他们一举手、一投足都显出大人物的持重得体时，很难想象，这些现已不再年轻的绅士淑女也曾一度因革命而亢奋。他们已习惯于把那个狂热年代当作一段必须忘却的痛史。

另一种忘却方式更微妙，颇有精神分析之疗效，主要见之于后来成了教授或学者的前造反大学生身上。由于职业缘故，他们不能嫌碍事而把那段历史扔进忘川，于是以一种特别的方式强迫自己回忆它，分析它，为的是最终驯服它，甩开它。此乃一种忏悔式回忆，其妙处在于它同时是一种集体赦免仪式。它无意冒犯众怒，而是以堆砌细节的方式把60年代表述为一个事件，而不必冒险去寻求这场运动可能存在的历史理性。

毕竟，这是一个冠以“新保守主义”之名的时代，每个人都急于表明自己是秩序党人，正如当初每个人都急于表明自己是革命党人。“保守主义”在1950年还是一个贬义词，连真正的保守主义者都觉得难为情，如今却成了“秩序”的同义词，是屹立于后现代

---

〔1〕Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p.v.

的文化和道德混乱之水上的一座坚固的石岛。在革命的时髦后，紧接着是保守的时髦。这种掺杂着当事人情感的道德批判，很难说是一种严肃的历史研究。历史就在那儿，不因人们的忘却而消失，也不因人们的忏悔而稍有所动。它有自己专横的意志。此外，那段历史至今仍没完结，依然是活的记忆，因为那代人并没有随那个时代死去。他们在经历那场人类学意义上的蜕变后，依然活着，大部分还活得挺好，并已进入社会学所说的“权势年龄”，即执掌社会核心权力的年龄层，大约在55到65岁之间。在当代生活各个权力场中，都能看见他们庄重的身影。少数人成了政治家、策略家或外交家，周旋于国际和国内风云场；另一些则成了一身休闲装打扮的教授或学者，在大学讲台或报纸专栏上神情冷淡而又非常专业地讲解着马克思、福柯和德里达；更多的成了大公司总裁、跨国公司主管、证券交易商、房地产开发商等，在经济全球化的浪潮中如鱼得水——总之，是成了他们当初嗤之以鼻并加以反叛的那个阶级的权势人物。

但正如任何过往时代总会有零星几个不思改悔的孑遗一样，也有那么几个一直怀揣60年代梦想的革命遗老。其中一些不那么走运，被失败的记忆和无能为力的感觉弄得日渐颓废，竟至“发了疯，或丢了性命，另一些则散落在满是火药味的激进小团体或残余的群居生活小圈子里”。[1]当这些小团体、小圈子在70年代纷纷自行解体后，他们就失去了最后的群体依托。人们也不再从政治上严肃对待他们，视为避之唯恐不及的难缠的老家伙。民主社会既容得下黄色影片，自然容得下几个性格乖戾的革命遗老，作为它自身的

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden: American Culture in the Sixties*，Cambridge，Harvard University Press，1997，p.276.

合法性证明。他们仍穿着60年代风格的服装，四处寻找必须立刻予以纠正的错事；或不时搞出一些花哨的噱头，全不顾上了年纪。

我就认识这么一位，是60年代波士顿大学的学生，五十多岁，穿一件邋里邋遢的套头衫，下面是一条满是油渍的牛仔裤。我至今没弄清他主要靠什么为生，只知道他总活动在哈佛大学和麻省理工学院之间的中央广场一带，在那儿一家日渐衰败的旧书店当半职伙计。墙皮剥落的店门上方挂着本店的招牌——“激进书店”，与中央广场一带的商业气氛颇不协调。

“我叫詹姆士。”他总是对初来乍到的顾客这么介绍自己，一旦发现你对激进主义感兴趣，他就眼睛发亮，自告奋勇领你去看顶部插有“Radicalism”分类卡片的几个书架，并从后面的库房搬出大摞大摞他认为必看的激进书籍，眉飞色舞地一本本介绍过来，仿佛你不是来买书的，而是来和他讨论问题的。每隔一两周时间，他准会通知你，在某条街道的某个旧书店，将有一场小型讨论会，谁谁将参加。他兜里似乎揣着整个大波士顿地区所有激进派人士的花名册和电话号码。年轻的店伙计说他“热衷于政治”（very political），但我总怀疑，他的那种政治正日趋变为“地下政治”，恰如他参加的那些讨论会通常是在地下室举行（大部分旧书店都在地下室或半地下室，因为那里租金便宜），而街道上面，在阳光下，是熙熙攘攘而又忙忙碌碌的市民，完全生活在另一个世界。后来，中央广场进行市政改造，强制拆迁的告示贴在“激进书店”的玻璃橱窗上。于是，这位老激进派联合当地一些不愿拆迁的居民，在中央广场发起了一场不成功的小规模抗议活动。数月后，“激进书店”的招牌出现在一条远离大学区的偏僻街道的一座二层小楼的入口处，一段狭窄而陡立的楼梯通向二层的书店，但物是人非，从前的店员和读者都星散了。

我有一种奇怪的感觉，仿佛激进时代的激进书籍在脱离他们旧日主人的书房后，都纷纷流落到了旧书店，而那个时代的革命遗老的身影也全都像幽灵一样飘荡在那里，与那些不可能再版的旧书呆在一起，梦想着一个已然消失的过去和一个不会到来的未来。距哈佛广场不远，在马萨诸塞大街上，也有一家旧书店（店名“红色书店”），店小书少，门可罗雀，可有限的墙壁上却并排挂着马、恩、列、毛的巨幅画像。店主是一个上了年纪的女人。在攀谈中她得知我来自中国，便认定我是修正主义者。他们在气质、生活方式和语言上仍徜徉在60年代，使我蓦然想起索尔仁尼琴《古拉格群岛》中的一句话：“他们比我好，因为我比他们复杂。”

1998年6月的一天，我走进“激进书店”，看见几个年轻店伙计围着詹姆士，手端香槟，正向他表示祝贺，他则像归来的英雄，手舞足蹈地描绘着那个戏剧性场面——原来，一小时前，当国务卿奥尔布赖特在哈佛演讲时，他突然从听众席后面站起，大声打断她，让全场有教养的绅士淑女大吃一惊。伙计们向他的这个举动表示祝贺，至于他到底向国务卿提了什么问题，她又如何作答，他们则不感兴趣。我想他本人也不会太感兴趣。重要的是打断她的演讲，让这个大权在握的铁娘子感到尴尬——这就够了，算得上一次成功的奇袭，是60年代运用得炉火纯青的一种战术。他会寻求在一切场合打断大人物的演讲，不管他到底在讲什么。

这些革命遗老大概奉行福楼拜那句极不谨慎的政治宣言：“一切政治我只懂反抗。”即便如此，在一个流行政治冷淡症的时代，他们仍落寞得很。这种普遍的政治冷淡，使人想到C.怀特·米尔斯《白领》中对新中产阶级的描绘，倒好像此书不是写于1951年，而是1980、1990或2000年，它在这些年头可以找到远比1951年更丰富的佐证。

如今，唉，正如60年代那首非常流行的反战歌曲所唱的那样，“所有那些花儿都飘到了何处”？1982年，欧文·豪在回忆录《希望的边际》中，谈到60年代新左派运动几位主要领导人后来的去向，口气颇不屑，大有老资格左派奚落半路出家却又很快折身回去的冒牌左派的味道：汤姆·海顿加入了民主党，尽管以前一直瞧不起它，并讥讽哈林顿和欧文·豪一干老左派居然天真到相信激进主义可以通过民主党发挥作用，如今却认为民主党才是激进主义唯一有所作为的地方；热尼·戴维斯成了某个通灵会的会员，开始相信自己拥有与亡灵沟通的本事；杰里·拉宾去了华尔街，做起了发财梦，而且一路青云；托德·吉特林留在大学，忙着写忏悔录一类的东西；“其他人则不知所终了”。[1]都没有“飘落到各处的坟地里”。

那一代人的消失，带走了一个热情而富于正义感的时代。当今时代有充分理由对政治狂热保持冷淡，而稳健的常识也忠告人们：宁可生活在平庸的时代。乌托邦的想象力，曾在人们头脑中创造出层出不穷的自由幻象，激起一阵阵意欲改变世界历史的热情，如今却在利己主义的冰水里冻结了，取而代之的是一种现实主义的平庸智慧。人们以更大的生活欲望和更小的政治激情，重新热爱平庸并容忍这个到处是缺陷的世界。革命，在后革命时代人看来，是一项高成本风险投资，高得足以打消任何革命念头。要对付以政治高热为症状的法国病，最好的办法，是让自己患上以政治冷静为症状的英国病；萨特之后，必定是雷蒙·阿隆；凯恩斯之后，必定是哈耶克。屋顶上的风信鸡已转向了右边，全世界的保守主义者都忙着在英国的新老自由主义仓库里搜寻派得上用场的货色。

---

〔1〕Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, London, Secker & Warburg, 1983, p.325.

于是，那些仍怀揣着乌托邦梦想可脾气却越发乖戾的革命遗老，显得尤为形单影只。他们构不成一个群体，也就不以社会运动的形式存在。由于本书是对运动的研究，即对群体的研究，因此只把激进时代的孑遗当作例外，是从一个变化的庞大群体上遗落下的碎屑，不予考察。但那个群体仍是清晰的，是曾经躲在街垒后面大骂休伯特·汉弗莱是“猪猡”而如今端坐在演讲厅听奥尔布赖特演讲的那群人。它不再以社会运动的形式而以利益集团的形式存在，而且已经拥有了自己的口齿伶俐而又毫无愧色的意识形态家。对这代人在性格形成期的社会运动的研究，有利于理解他们当今的作为。

这是一种“事后”的研究：“灵魂充分地或完全地经验了它自己以后”，它的秘密终于显露出来。我不把60年代当作一个偶发事件，而视为资本主义形态发展史中的一个环节。任何一种制度都是某种理念的对象化，当制度通过历史运动一步步接近其理念，逐渐穷尽理念的全部可能性后，这种制度在理念的意义上才算臻于完美。如果仿效黑格尔精神现象学的方法，把资本主义定义为一种纯粹理念、精神或灵魂，那么，它将通过自身的运动不断对象化，直至在历史中完全实现自己：“灵魂在这个道路上穿过它自己的本性给它预定下来的一连串的过站，即经历它自己的一系列的形态，从而纯化了自己，变成为精神；因为灵魂充分地或完全地经验了它自己以后，就认识到它自己的存在。”[1]

这是一个不断扬弃内部非本质因素的过程。在它最终实现自己的本质以前，每一环节都包含非本质因素。正是对立因素的存在，才推动了运动。历史运动有其自身明确的目标，但在它最终实

---

〔1〕黑格尔《精神现象学》，上卷，贺麟等译，商务印书馆，1996年，第54—55页。

现自身前，通常不把秘密透露给替它跑腿的人，更多时候，是把他们当作无意识工具。这种虚无感，使萨特在穿越《存在与虚无》的七八百页密不透风的词语丛林后，最后发出这样的浩叹："人，是一种无用的激情。"[1]卢卡奇说，由于资产阶级不可能意识到"历史中人们行动的动机背后存在的真正的推动力"，因此，"资产阶级意识形态的历史从发展的早期阶段起，就无非是绝望地反对对由它自己创建的社会的真正本质的洞见，反对对它的阶级地位的真正意识。《共产党宣言》指出，资产阶级制造了它自己的掘墓人，这一点不但在经济上是正确的，而且在意识形态上也是正确的"。[2]

一个阶级若不能对自己在世界历史中的地位及作用有正确意识，那么它将失去历史判断力，糊里糊涂地与自己的真正利益为敌。它所愿望的，与最终所成就的，可能正好相反。但卢卡奇对资产阶级历史意识的评估，基于19世纪和20世纪上半叶资产阶级的自我认识水平。在那个时代，激烈的阶级对抗使资产阶级与其对手双双陷入各自意识形态的片面性中，失去了对历史的总体把握。它们都把自己的对立面视为不共戴天的他者，却没洞察到他者很可能就是自我内部的他性。

人倾向于保持一种虚幻的同一性。当一个人把他的多重人格中的一种显现为唯一的人格时，他就在追求自我同一性。E. M. 福斯特从文学人物角度将其称为"扁平人物"，以对应有更多人格、更复杂、更矛盾的"圆型人物"。当一个人觉察到内心的矛盾时，他实际发现了自我内部的他性的存在。为恢复自我同一性，他试图去掉这种他性。但更多时候，他性以他者的形象出现在外部，附着在另

---

〔1〕萨特《存在与虚无》，陈宣良等译，生活·读书·新知三联书店，1987年，第785页。
〔2〕卢卡奇《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆，1992年，第124页。

一个人身上，这时，他者就变成了敌人。

资产阶级是有史以来人格最多的阶级。它的另一个名称“中产阶级”最能表明这一点。它是“中间的”，介于贵族与下层之间，既分有上层阶级的部分人格，又分有下层阶级的部分人格。资产阶级通过工业革命和政治革命消灭了贵族，又通过镇压和收编消灭了无产阶级，但这并不意味着这两个阶级不以他性的形式继续存在于资产阶级自己的人格构成中。事实上，从一开始，资产阶级的人格构成中就充满了对立成分，常常使它处于自卑、内疚以及莫名其妙的不安之中。它若不想继续成为一个自我分裂的阶级，就必须清除自己人格构成中的异己成分——这，有待于一场文化革命或意识革命来完成。

但老资产阶级习惯于在外部寻找敌人，把自我内部的他性当作外部的他者。所以，在60年代，当中产阶级孩子突然以群体站在中产阶级父亲的对立面时，父亲们惊愕得一时没了主意，以为老无产阶级和老资产阶级之间早已了结的历史恩怨又卷土重来，以为自己的孩子背叛了自己，而没把它看作资产阶级的一次继续革命，一次针对自我内部的他性的革命。

中产阶级孩子可能也没意识到这一点。当他们真诚地自以为在反叛自己的父辈及其建立的制度时，其实是在通过反叛外部他者的方式来消除资产阶级自我内部的他性，所以他们没料到，他们的文化革命最终所成就的，竟是自己父辈的一项未竟的历史计划。他们的父辈显然也没意识到这一点，因而一时父子反目，母女失和；虽然现在双双言归于好，但可能仍没意识到这一点。

其实，回头浪子大可不必忏悔当初的狂热。相反，他们本该有一种革命成就感，其画像可以毫不逊色地与家族史上著名人物的画像并排挂在壁炉上方。他们在60年代进行的文化革命，意义丝毫

不亚于其先辈们在18、19世纪进行的工业革命和政治革命：老资产阶级以巨大的社会－经济成本，从贵族手中夺取了经济和政治霸权，并成功阻挡住了新对手无产阶级在长达一个多世纪的时间里对它发起的一波波攻势。奇特的是，老资产阶级却无意间违背了本阶级利益，让文化领导权留在了对自己怀有敌意的阶级手中。这一未完成的革命，由60年代中产阶级孩子完成了，而且为此只付出小得不能再小的社会－经济成本，显得比其先辈还要技高一筹。先辈以恐怖、镇压、流血、掠夺做到的事，他们以口号、静坐、狂欢、游行和象征性的街垒战就做到了。

文化领导权的旁落，后果有目共睹，它使资产阶级在自己的统治时代一直以可耻又可笑的形象出现：一方面，它被认为是政治强人和经济巨人，另一方面，又被看作文化侏儒和道德小人。贵族、文化贵族、社会主义者和左派都把自己的意识形态表述为普遍真理，并以人类名义不断对资产阶级发出雷鸣般的文化和道德方面的指控，而资产阶级居然接受了这些指控——原因很简单：早在它成为资产阶级前，就一直处在非资产阶级文化的领导下，非资产阶级情感早已进入资产阶级的人格构成，而且在后来长达一个半世纪的时间里，非资产阶级文化和情感通过教化在一代代资产阶级那里被不断再生产。直到60年代，这一再生产过程才被中断。中产阶级孩子本想以一场大规模的反文化运动来继续这一以贬低资产阶级为乐事的传统事业，不料反倒为资产阶级夺回了旁落已久的文化领导权，全面巩固了资产阶级的统治。资产阶级人格构成中的他性被克服了。它不再是一个有犯罪感的、严肃而抑郁的、总是心神不宁的阶级，而成了一个不必愧疚的“普遍阶级”，可以对外部一切对立力量发出雷鸣般的道德和正义方面的指控。

经过60年代反文化运动，安东尼奥·葛兰西当初所说的作为“霸权”两方面的“统治”与“精神和道德的领导权”，才真正同时掌握在资产阶级手中，完全可以按照本阶级的利益、美学趣味和道德旨趣，由自己来再现自己和他人的形象，而其国内和国际的反对派则因失去至关重要的文化领导权，处于文化和道德上的守势，在资产阶级一波接一波的指控下顾此失彼地为自己辩解。丹尼尔·贝尔曾感叹资本主义从来就没有自己的辩护人。如今情形反过来了，资本主义找到了自己的巧舌如簧的雄辩家，而它的老对手们则变得相当狼狈。他们似乎已无力创造一种更有说服力的意识形态，于是他们中的大部分人明智地沉默下来，结果，为老一套意识形态进行辩护的重任就落在了几位思想简单、头脑僵化、词语匮乏、笨嘴拙舌的老意识形态家肩上，而他们若免开尊口，反倒对他们为之辩护的那种意识形态的伤害可能还要小一些。

冯·哈耶克（英国工党领袖克莱门特·艾德礼曾津津有味地拿哈耶克名字中的“冯”开玩笑，暗示他的贵族出身与其自由主义之间的关系）在30年代的大论战中曾惨败于主张福利经济的凯恩斯派，只得带着残兵败将远走朝圣山，希冀“昨日的异端会成为明日的信条”。60年代运动的硝烟刚刚散开，朝圣山的理论家们就带着反“辉格党人的历史学”的利器纷纷下山，立刻占据了左派撤离之后留下的社会政治舞台，并在戴上诺贝尔经济学奖的桂冠后，很快成了英国保守党领袖撒切尔夫人和美国右派保守主义铁腕人物罗纳德·里根的座上客。阿兰·艾伯斯坦在《哈耶克传》里记录了1975年刚刚出任保守党领袖之职的撒切尔夫人的一段往事：

> 保守党研究部门的一位官员回忆说，有一次，一位工作人员“准备了一篇文章，提出‘中间道路’是保守党应该采取的最可

> 行的路线，可以避免左翼和右翼的极端。他还没讲完，新当选的党主席就把手伸进她的提包，拿出一本书，那是哈耶克的《自由宪章》。她打断了我们这些实用主义者的讨论，举着这本书让我们大家看个究竟，‘这本书，’她斩钉截铁地说，‘才是我们应该信仰的，’并把哈耶克的书‘啪’地掷到桌子上”。[1]

撒切尔夫人需要的，是一剂比“中间道路”药力更猛的泻药，好把左翼思想的杆菌从资本主义的胃肠中清除干净。于是，当初的人道主义者、社会主义者和左派人士对资本主义的批判，全被当作“辉格党人的历史学”的胡言乱语打发到“左派意识形态”的废纸篓里。在为朝圣山学社同仁们的论文集《资本主义与历史学家》所撰写的“导论”里，哈耶克历数左派借以惑世的种种神话，然后说：“不过，在所有这些神话中，有一个最离谱的超级神话，人们一直用它来贬低令我们当今的文明受益匪浅的经济体系，本书就专门探讨了这一超级神话。这个神话就是：随着‘资本主义’（或者是‘制造业’‘工业制度’）的兴起，工人阶级的状况反而恶化了。有谁没听说过‘早期资本主义的惨状’？有谁没有下面的印象：这种制度的出现，给以前知足常乐、心满意足的广大民众带来了罄竹难书的新痛苦？我们可能恰恰是在维护一种已经臭名昭著的制度，人们指责说，这种制度，最起码在一段历史时期内，使社会上最贫穷、人口也最多的那部分人的境遇恶化了。社会上无所不在的对‘资本主义’的强烈谴责，与下面的信念有非常密切的关系：不可否认，竞争性秩序确实带来了财富的增长，但其代价则是降低了社

---

〔1〕阿兰·艾伯斯坦《哈耶克传》，秋风译，中国社会科学出版社，2003年，第338页。

会中最贫穷的人口的生活水平。”[1]

朝圣山的历史学家却以历史统计数字证实：工人阶级的生活状况不是降低了，而是提高了，因此资本主义和资产阶级不必为这种制度和自身阶级感到羞愧和内疚，而必须让自己和他人认识到，资产阶级才是历史进步的力量。自1789年以来，一直在讥讽和谴责声中度日的资产阶级还从来没听到过如此露骨的赞美诗。

当然，朝圣山的历史学家并没有捏造统计数字。但辉格党人的历史学家同样没有捏造统计数字。问题出在哪里？出在前者把生活状况的提高看作一个绝对概念，而后者看作一个相对概念。如果朝圣山的历史学家从1950年代的工人比几十年前普遍多了一条毯子这个统计数字中看出工人阶级生活状况的绝对提高，那辉格党人的历史学家同样有理由从工人只拥有一条毯子而资产阶级却拥有好几床鸭绒被的统计数字中发现工人阶级的生活状况的相对恶化。

早在50年代，就有一些非常有洞察力的社会学家（阿隆、西摩·马丁·李普塞特、丹尼尔·贝尔等）提出“意识形态的终结”。70年代以后的情势证明：终结的并不是一切意识形态，而只是左派的意识形态，因为右派的意识形态在经过“无罪化”处理后，又被供奉在神龛里。这一次，它非常聪明地把自己装扮成“共识”或普遍真理，以便资本主义和资产阶级名正言顺地从历史犯罪感中走出来，并借助全球化的浪潮将其合法性推广到地球的每个角落。哈耶克的自由主义名声大噪于60年代动荡之后，给人的感觉仿佛是冲60年代激进主义而去的。但它绝对不是“新左派”的对立面，而是左派或“老左派”的对立面，早在新左派露面之前，它就已经成形。它在70年代卷土重来，是为了完成它自己在30—50年代的未

---

〔1〕F. A. 哈耶克编《资本主义与历史学家》，秋风译，吉林人民出版社，2003年，第5页。

竟之业，借助于60年代之后于它有利的社会和思想气氛，彻底把老左派的“流毒”肃清。而60年代的“新左派”与哈耶克其实殊途同归，一方以激进的方式，一方以保守的方式，分别把“新中产阶级”和“老资产阶级”从文化自卑感和历史犯罪感中拯救出来，在两个方向上完成了对左派的合围。正因如此，当60年代的前造反大学生在随后的年月里纷纷改信新自由主义或新保守主义时，并没有遇到不可跨越的理论障碍，而所谓“新自由主义”和“新保守主义”，也不是一对冤家。必要的时候，一个新自由主义者完全可以同时是一个新保守主义者，一边支持国内自由贸易政策，一边对外设立关税壁垒。

到80年代，即撒切尔夫人-里根时代，在经历一段时间的政治修辞学替换后（以“价值中立”的社会学词汇系统替换左派词汇，如以“全球化”替换“殖民化”和“西方化”，以“中产阶级”替代“资产阶级”，以“民主社会”替代“资本主义社会”等），终于完成了一种意味深长的意识形态逆转：从诞生之日起就一直遭贬斥的资产阶级，突然开始以正义、道德和文明的新形象出现于世界舞台，而其新老对手们则纷纷成了邪恶的象征。资产阶级仍一如既往是资本输出者，但如今还成了象征资本输出者。所谓文化领导权，实是一种给人洗脑的权力，它使别的阶级或阶层在政治意识上处于自我遗忘状态。连以前的社会主义国家的主流经济学家如今都把亲切的眼光投在本国新崛起的“中产阶级”的身上，把它当作本民族的摩西一类的角色，而他们自己的任务则是向无缘进入这个新阶级的普通大众论证这一点。

60年代造反者并不像他们自己及其批评者所说的那样，损害了西方社会的秩序。如果他们真这样想，只说明他们仍处于历史无意识状态，所以才会遗忘、检讨和忏悔，而且带着一种痛定思痛的记

忆，憎恨一切群众性政治运动，视之为疯狂。哪怕是那少数几个不思改悔的革命遗老，也主要把60年代当作一种迷人的气质，一种难以忘怀的情感，而不是一场历史运动，不是镶嵌在资本主义形态史中的一个环节。将60年代非历史化，也体现在莫里斯·狄克斯坦那部文化史著作最末的一段文字里："曾在许多伪装之下召唤过整整一代人的伊甸园之门，仍像卡夫卡的城堡一样在远处闪现，既无法接近，又无法避开。"[1]以这种方式理解60年代运动，就等于把它心理化、内在化或形而上化了，不是一场现实的社会运动。

就历史运动而言，不管群体显得如何狂热和非理性，总受制于历史理性。这与群体的性质有关：所谓群体，是一个不受制于个人意志、没有个人面孔的庞大惰性存在，它几乎是从本能来感受历史进程的，其准确性，恰如千里迁徙而不失方向的候鸟群。而个体不管显得如何理性和冷静，通常是非理性的，受一己的情绪、偏见和喜好的支配。法国大革命是狂热的、非理性的，却暗中听命于历史理性；爱德蒙·伯克是冷静的、理性的，但他对法国大革命的评说却经常缺乏历史洞见，即便偶尔显示出历史预见，也只是碰巧猜中的。对社会运动的分析，若拘泥于运动中的某些个人，而不将运动作为历史整体的一个环节，就等于把历史阐释停留在个人品质或德行的层次上。

而且，历史运动并不见得总是严肃的，还存在这种可能性：历史完全可以通过不那么严肃的方式，甚至非理性的方式，来实现理性的目标。历史运动是一种由历史理性暗中支配的运动，其复杂性在于它不见得非采取理性的方式不可；必要时，甚至可以通过使自己的无意识工具群体发疯的方式来达到自己预设的目标。只有在历

---

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.277.

史意识最终呈现的总体景观中，那些看似外在于历史理性的矛盾、混乱和非理性才能成为历史理性的内在部分。

卢卡奇谈到阶级意识时，把它定义为“变成为意识的对阶级历史地位的感觉”。这是一个简练而恰当的定义，强调的是对本阶级在历史中的地位和作为的认知，而中产阶级孩子却深陷在虚假意识里，把意识形态（其中包括道德批判）错当作历史意识。他们原本就习惯于从意识形态的哈哈镜里打量自己，先是看见一个狂热的新左派，接着发现一个满是忏悔感的回头浪子，到最后，似乎看清了，原来是一个稳重的新右派。其实，新左派只是一个穿错服装的新右派。

到底发生了怎样的历史偏差和阶级偏差，使60年代中产阶级孩子先是群起反叛中产阶级，继而又群体回归中产阶级，并成为其中坚？仅仅是精神分析学的“反叛—回归”模式的又一次循环？难道持续多年的造反运动只是一个意外事件，是青春期一次偶然失去分寸的骚动？难道这些充满理想主义热情的中产阶级孩子只是受了左派的蛊惑，或过度吸食了法兰西制造的“知识分子的鸦片”，才进行这场反叛中产阶级的革命？或者，并没发生历史偏差和阶级偏差，而是历史自身的运动把中产阶级孩子当作了无意识工具？简言之，这场以中产阶级大学生为主体的革命，其性质到底是资产阶级的，还是反资产阶级的？它到底实现了什么历史目标？是否可以说，1968年那代人在当今流露出的忏悔之情，仅意味着他们至今仍对这场运动的遗产缺乏清醒意识，未能窥见它实际有利于资本主义，是资产阶级革命的继续？

本书是对60年代这个特殊时期的研究，也是一种个案研究：从地理上说，主要以美国60年代运动为原始材料（必要时参照法

国 1968 年 5 月的一些资料)。对地域性的看重，基于这么一种考虑，即整体性概括必然包含非历史倾向，以获得一种虚幻的同一性。60 年代运动的一个奇特之处，是它不仅发生在西方世界，也发生在第三世界，可以说是青年知识分子的第一次，或许也是最后一次全球意义上的左派运动（伊曼努尔·华勒斯坦从世界体系角度，认为 1968 年运动是对旧的世界体系的愤怒，但随即被旧的世界体系的支持者压制下去[1]），是从旧制度的政治和经济结构或传统的文化和生活方式中摆脱出来的解放运动，以此宣布青年对世界、对未来的领导地位。然而，这些运动各自的历史传统、政治理念、阶级构成、精神面貌、运动形式、终极目标和最终成就并不相同。1968 年巴黎拉丁区的造反者与 1968 年北京天安门广场上的红卫兵之间的差别，就如同 1968 年芝加哥的街垒战士与 1968 年拉丁美洲山区的游击队之间的差别一样大。

有关 60 年代运动的历史文献和研究著作堆积如山，说明人们并没有真的忘却它，而是试图将它阐释成任何别的东西——除了不是历史运动。在这个问题上，本来一直争吵不休的老左派与老右派、新自由主义者与新保守主义者奇特地站在一起，激烈批评 60 年代的相对主义和虚无主义及其对文化、价值、道德、生活方式造成的灾难，而当今已不再年轻的 60 年代的前造反者们，那些以文字为业的教授和学者，则带着忏悔之情写下一部又一部回忆录。

“我们从这样一大堆文献中能发现什么呢？”艾瑞克·霍布斯鲍姆在五月风暴的次年，面对有关这场运动的大量出版物写道：“绝大部分的文献试图解释这场运动，分析其性质以及它对社会变化

---

〔1〕伊曼努尔·华勒斯坦《有托之乡》，见华勒斯坦等著《自由主义的终结》，郝民纬等译，社会科学文献出版社，2002 年。

可能有的贡献。相当一部分文献试图把它放进一个或另一个同情者——他们占了作者的绝大多数——的分析角度，或多或少有些新意或者包含特殊的辩驳。然而，这些文献并没有给我们提供一部《雾月十八》——也就是说，一篇研究 1968 年 5 月的政治论文。”[1] 他忘了补充一句：这些文献也没有提供一篇研究 1968 年 5 月的历史论文，而更像是新闻记者们的事件报道。

大部分文献之所以持同情立场，是因为运动刚过去一年，人们对死者还充满栩栩如生的回忆，对政府的武力镇压油然而生的激愤之情还耿耿在怀。更重要的是，这些文献的作者就是知识分子，而那个时代知识分子在政治和情感上普遍左倾，自然同情一场以失败告终的新左派青年知识分子运动。对他们来说，五月运动的失败不仅是左派的一次集体失败，也是一次个人失败。

但回忆也好，愤怒也好，都是飘浮不定的东西，且持续不了多久。1969 年正处在亲左情感盛极而衰的关头。一进入 70 年代，一种新的节奏开始起作用，新保守主义情感渐占上风。就连 1968 年运动的领导人在故作声势地几次宣布“革命会再来”而一次次终究没来之后不久，也感到颓丧了，“各自的兴趣转向了别处”。[2] 接着，这一代人的忏悔便取代了回忆和愤恨。回忆和愤怒开始变质。60 年代越来越像是一段不堪回首的时光，甚至连“60 年代”（the Sixties）这个专有名词都被看作虚构的标签，好符合“那种把某个人的生活、某个人所属的时代的生活统统塞进十年的普遍惯例”。[3]

---

〔1〕艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物：反抗、造反及爵士乐》，王翔译，新华出版社，2001 年，第 324—325 页。

〔2〕Irving Howe，*A Margin of Hope*，p.325.

〔3〕见苏珊·桑塔格为 1996 年西班牙语版《反对阐释》所写的前言，该前言作为后记，收入该书中文版，程巍译，上海译文出版社，2003 年，第 353—354 页。

这真是奇怪的一代人，他们以左派的名义进行了一场资产阶级文化革命，并充分享受着革命的成果（消费主义、享乐主义等），却又以“动乱”之名把它打发到一个被人遗忘的角落。他们没弄懂自己在历史中的作用，而新的时代风气又造成了一种不利于回忆和分析的大势，仿佛只要稍带同情地谈到60年代，就是在为一场曾带来社会动荡的运动辩护。曾经的新左派大学生开始感到自己是有罪的，急速向右转，唯恐落在后面。

如今，一谈起60年代，人们脑海中就闪现出“反叛”（rebel）、“造反”（revolt）等字眼，而“革命”（revolution）和“抗议”（protest）却越来越罕见了：前两个词给人以性质可疑、令人不安、偶然随意、犯上作乱的感觉，而后两个词则经常唤起进步、正义、决定论和崇高感的联想。由于人们已习惯于用前两个词来描述60年代，它们就渐渐成了“60年代”的同义词，而当年常挂在造反者嘴边的“革命”“抗议”两个词，如今却羞愧地隐退了，或被阐释成“反叛”和“造反”。到底是为了把“革命”和“抗议”贬低为“反叛”或“造反”，还是认为60年代太不严肃，够不上“革命”或“抗议”，不过是“反叛”“造反”罢了？即便是这两个词似乎也过时了，当今的人更习惯于用“恐怖”和“骚乱”来分别定义——譬如——巴格达的路边炸弹和伦敦的反全球化示威。看来，新右派已成功地把自己那一套政治词汇变成了普通人用以描述突发事态时的基本词汇，以至给左派带来了这么一种压力，即压迫和剥削是无罪的，但谈论它们却是有罪的。

显然，在这么一个时代，再去做一个左派，就不仅不时髦，反倒令人反感。在60年代的狂风暴雨中垮掉的教堂似乎又一砖一瓦重建起来，而当初的社会批判能量却似乎永久性地瘫痪了。它其实

是被60年代运动本身以一种无痛的方式弄瘫的。当这场运动以相对主义为利器瓦解文化等级制和传统道德秩序时，也暗中瓦解了一切乌托邦得以建立的基础。革命的热情来自对乌托邦的想象，当乌托邦像海市蜃楼一样从地平线消失后，热情的源头也就枯竭了。

这是后革命时代，曾被称作“革命”而被大加赞赏的东西，如今纷纷被抽去历史内涵，仅被看作暴力。一切有深度的东西似乎都会引起某种程度的不适。人们乐于生活在平滑的表面。历史想象力于是变成了一种瘪平的东西，剩下的似乎只有技术活儿。

右派的教堂是被修复了，但不再有人光顾，而左派的旗帜也同样不再拥有激动人心的召唤力，被胡乱堆放在地下室，任由它烂成一团。安东尼·吉登斯说那个曾搅扰资产阶级美梦的幽灵已被发配到了地下世界。[1]狂热过后，人们变得冷淡，不再谋求改变社会，而是谋求改变自己以适应社会，像狄克斯坦所言，“仅满足于过日子”。[2]早在1973年，拉尔夫·德·贝茨就观察到：“70年代初期，青年的激进情绪平静下来，变得同前20年的那种麻木不仁的状况差不多了。那些先前曾设有左翼的学生争取民主社会组织（SDS）和右翼的美国青年争取自由组织（YAF）的庞大支部的大学校园，如今再也见不到这些支部的影子了。就这种麻木不仁的倾向，一则评论写道：‘如果你喜欢50年代的学生，那么你就会热爱70年代的学生’。”[3]

关于50年代，最著名的定义是欧文·豪给出的，他厌恶地说：

---

〔1〕安东尼·吉登斯《超越左与右：激进政治的未来》，李惠斌等译，社会科学文献出版社，2000年，第1页。

〔2〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.272.

〔3〕Ralph F.de Bedts，*Recent American History*：*1945 to the Present*，Vol.II，The Dorsey Press，1973，pp.357-358.

“这个铁板一块的50年代。”但他对60年代也绝无好感。他借用文化保守主义者莱昂内尔·特里林的术语，称中产阶级造反大学生为“新野蛮人”。特里林自命为19世纪英国批评家马修·阿诺德的美国传人，而在阿诺德的术语里，“野蛮人”指的是维多利亚时期的英国贵族，一个“不仅充满户外活动的激情，还充满个人自由的激情的贵族阶级……野蛮人的这种文化（姑且称之为文化）大体上不过是一种外在的文化，主要体现为外在的禀赋、风度、相貌、礼仪、才艺和体育才能”。[1]当60年代的嬉皮士在70年代后纷纷出落成高雅而冷淡的雅皮士后，新野蛮人才真正证明自己原来是维多利亚时期的野蛮人的苗裔，只是比其先辈更精于生财之道，恰如Yuppie（Young urban professionals，年轻的城市专业人士）和Yumpie（Young upwardly mobile professionals，年轻腾达的专业人士）这两个名称所意味的那样——这一点，最能说明他们仍然是中产阶级，只不过其政治和道德激情已经枯竭。他们摆脱不了中产阶级身份，却追求外表上的非中产阶级化，其方法是把贵族或嬉皮士进行一番政治无害化处理后，作为自身的一种时髦装饰：在前一种情形下，他们成了中产阶级-贵族（雅皮士），在后一种情形下，他们又成了中产阶级-波希米亚人（bobos，布波族）。换言之，除了中产阶级这一不变身份外，他们还可以根据时髦或当下情绪变成其他任何一个阶级，因为这些阶级已不再是一种政治或道德力量的存在，而是一种类似服装、情调或生活方式的商品，是一种“外在的文化”。（如今谁还将一身嬉皮士打扮的人视为政治激进分子？）他们是各种商品的毫不吝啬的和毫不愧疚的消费者，尤其是有关身

---

〔1〕Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.103.

体的商品以及作为商品的身体。身体成了拜物教的新图腾。

历史就像一个钟摆，摆动于左与右之间。在60年代的新左派运动中受尽嘲弄的一批“自由主义”右翼思想家（以阿隆、哈耶克为代表）在70年代被当作收拾烂摊子的救世主一样迎了回来。但70年代是50年代的回归吗？如果真这样，那所有的老左派和老右派都会觉得失望。老左派会哀叹政治反对派的消失，惊叹于资本主义可怕的吸纳力和整合力，而老右派则会怨怪新中产阶级缺乏政治和道德方面的严肃性，徒劳地对他们宣讲“责任伦理”的新教义。

或许他们是在设想一种部分的回归。贝尔把70年代后的历史称作“修复”史。既然是修复，就一定有原貌。贝尔心中的原貌是什么？他没说明，也无法说明，否则就拐到本质主义的险路上去了。如果他所说的修复不是指整体修复，而是部分修复，是文化领域的修复，那就等于说，他能够把文化从不可逆的历史之流中孤立出来，将其时针拨回到一个他所中意的时刻。贝尔的历史想象力是意象派的，是空间性的，也就是非历史的，试图把分属于不同历史时期的若干符合他心意的东西并置在一起，拼凑成一座哥特式的“三一教堂”。他说：“我在经济上是一个社会主义者，在政治上是一个自由主义者，在文化上是一个保守主义者。”[1]这就像你从集体农庄回来，顺路在街角发表一番有关个人自由的演讲，晚上则在家挑灯读莎士比亚。

一种被瓦解的价值并不像一只被摔碎的希腊古瓮那样容易恢复原状。经过60年代，人们不再可能回到50年代。乐园一旦失去，

---

〔1〕Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1996, p.xi.

就永久失去了。何况，那并不是一个乐园，失去也不足惜。60年代，作为一场社会运动，当然早已结束，但作为一种思想和情感，却仍在暗中发生作用。70年代以后的人或许和50年代的人一样在政治上冷淡，但他们的冷淡源自相对主义，而50年代的人的冷淡则源自政治高压，不得不以冷淡的外表来隐藏内心行将凋零的乌托邦。相对主义和虚无主义造就了一批批似乎除了自己的身体外什么都不关心的人——毕竟，在虚空中，身体是唯一可以把握的实体。怪不得特里·伊格尔顿说："用不了多久，当代批评中的身体就会比滑铁卢战场上的尸体还要多。"但身体也正日趋符号化，变得像虚幻之物一样飘忽不定。伊格尔顿接着写道：

> 性话题开始于60年代，本来是激进政治向它曾经非常遗憾地忽视了的领域拓展的一种行动。但是随着革命的活力逐渐消退，对身体的关注起而代之并越来越突出了。在70年代，我们有阶级斗争问题和性问题；80年代，我们只有性问题。往日的列宁主义者现在成了手持会员证的拉康主义者，人人都从生产问题转到了性欲倒错问题。格瓦拉的社会主义让位于福柯和简·芳达的身体学。像通常的情况一样，性问题在美国最蔚为大观。社会主义从未在美国得到多大的了解，而美国左派倒是在福柯的高地高卢人的悲观主义那里为自己的政治瘫痪症找到了一种精致的理论。[1]

60年代运动是对资本主义体制的历史可能性的一次大规模群体探

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999年，第199页。

险，是资产阶级早期的经济革命和政治革命的残余能量从政治和经济层面向文化和生活方式层面的转移和延伸。它摧毁了早先的贵族阶级和后来的左派设置在资本主义体制内的各种非资产阶级性质的文化障碍和道德障碍，大大拓展了资本主义的制度空间，大到足以接纳它的一切新老对手们，致使他们甚至感到一种压力，仿佛唯有显示自己的异端性，才对得起这种宽容，而每当他们显示出异端性时，无非就给资本主义体制增添了一份新荣耀。新左派的批判能量并没在这场文化革命中耗尽，还剩下那么一点点，只是失去了现实目标，于是转向身体。的确，瘫痪在床的人也只剩下身体可供自娱了。

对相对主义的恐惧，说明伊格尔顿的文化批评最终有所保留。他的犀利无比的批评柳叶刀在一切神话里灵巧穿梭，将其肢解得七零八落，却总避开一个隐藏得非常巧妙的核——他的“自我”：这是他的出发点，也是返回点。他需要一个本身不动的支点，缺了它，就会在无垠的虚空中感到晕眩。同时，作为批评家，他从相对主义中感到一种职业危机，担心它最终会使一切批评事业失去依据。

在相对主义时代，历史想象力日渐萎缩，像进入了一个无边无际的无物之阵。想象力在遇到障碍时才会变得活跃。这正是弗洛伊德所说的白日梦与受压抑的欲望之间的辩证关系。当资本主义开始接纳自己的对立面，也就从深处消解了对立面的对立性，使之政治上无害化。对伊格尔顿来说，是虚空带来了晕眩，对另一些人来说，却是解放幻象带来了晕眩。

实际上，相对主义越来越成为非主流文化、第三世界文化、不正常的生活方式获得并维护自身存在权利的依据。相对主义在使旧时代的一切堂而皇之的东西——等级制、男性中心主义、白人种族

优越感、西方中心论等——失去存在的绝对性时，也使一切曾被认为不合法、不入流、低贱的东西获得了存在的理由。相对主义当然会因原则感的消失而导致政治冷淡，但也可以带来一种多元主义的共存景象或幻象。

从这个角度看，这或许正是60年代的非凡成就，它扩大了自由，促进了种族平等和性别平等，并通过搁置价值判断使任何一种此前被认为歪门邪道甚至大逆不道的文化或生活方式获得了合法性。一句话，它摧毁了一切专横的价值权威，在文化和生活方式上实现了早在政治和经济层面实现了的自由、民主和平等，但也正因为它摧毁了一切专横的价值权威，它也使任何政治激进主义失去了存在的根基。通过60年代，西方进入了后现代。亚当·斯密当初所说的“自由放任”不再局限于资本主义经济市场和政治市场，也成了道德市场、文化市场以及私生活市场的唯一原则。“怎么都行。”1942年加缪笔下的默尔索以一个过早诞生的后现代人的口吻说。他必须补充一句：“但别犯法。”

在这种意义上，70年代以后的人是60年代的受益者，而非受害者。或许只有专制人格的人才会坚持某一种特定的价值、文化、道德和生活方式，并强迫他人也接受它。70年代以后的人则不轻信任何标榜客观的姿态，习惯先问一句：谁之价值？谁之文化？谁之道德？谁之生活方式？谁在说？为何目的？在乌托邦和意识形态的废墟上，产生了政治社会学，而政治社会学以一系列多少显得复杂的技术手段处理政治问题，是一种小修小补的政治修补术，不再牵动社会运动的神经。人们的政治敏感性在不断增强，对自身权益的想象也更为活跃，但行动欲望却瘫痪了。压迫和剥削依然存在，但已不被当作一个政治问题，而是一个技术问题，一切都似乎完全可以在既定的政治制度下加以解决。“邪恶的历史”假道“历史合理

性”终于恢复了自身的合法性。

道德绝对主义者对60年代的指责之一，是它带来了普遍的相对主义，并使其合法化了。正如他们中一个所说：“我们有着太多的道德相对主义，这是20世纪的真正宗教，它导致了在各种各样的乌托邦中尸积如山。”道德绝对主义者始终是盲目的，没看到正是各种名目的道德绝对主义才真正导致历史中尸积如山。从烧死女巫、持异议者和异教徒的烈火熊熊的柴堆旁，到灭绝犹太人的奥斯威辛毒气室外，再到那些主张严禁同性恋的道德协会里，无不看到道德绝对主义者问心无愧的身影。

道德绝对主义带来的灾难远比道德相对主义带来的灾难更可怕。道德绝对主义本是某个特定群体或共同体自我认定的一种价值判断，当它感到与其他群体或共同体的道德价值不一致时，就想当然地自认为是道德正义的化身，而对立者则是邪恶的代表，必须对其进行圣战。它从不追问自身的合法性，尽管它的道德正义其实只是某个特殊群体的道德正义。道德相对主义却是一种道德多元主义，不认为存在一种涵盖一切人群的普遍道德正义，总是在层出不穷的对立物那里发现与己同等的合法性，因而常常绊倒在自己内部。它无意征服别人，它只为自己的存在合法性辩护。它谦卑地自认为是“之一”，而非“唯一”。文化相对主义解除了某一种力量对“普遍正义”的垄断性阐释，从而使任何以绝对主义面目出现的主张、理论或主义成为漏洞百出的谎言。

本书无意对60年代作道德评判，不想因为自己对那一代人的个人偏爱（一听到西蒙－加芳凯尔或披头士的那些老歌，我就感到自己与那一代富于热情和正义感、更无私心、内心也更严肃的年轻人心灵相通），而把历史研究停留在个人品质和德行的层次上。它

源于更严肃的历史兴趣，试图从历史形态学角度，把60年代置于资本主义形态史中进行论述，视之为资产阶级未竟之革命计划的继续，是资产阶级（中产阶级）与贵族（及社会主义左派）之间在政治和经济领域里业已终结的阶级斗争在文化和生活方式领域里的继续，目标是为资产阶级夺回久落他人之手的文化领导权。因此，关于60年代的政治论文，还必须辅之以一篇关于60年代的历史论文，使作为事件的60年代能在历史形态中找到它的连续性，而历史的连续性则能在60年代找到它的事件性表达。这样，60年代就不被理解为一个偶发事件，也不是一次历史循环，而是资产阶级革命史之一章。资本主义由此进入了它自己的后现代时期（或弗雷德里克·詹姆逊所说的“晚期资本主义的文化逻辑”）。

第 1 章

历史想象力

资产阶级在一面错误的旗帜下，一面革命的旗帜下，进行它自己的最后一场战斗。

——罗莎·卢森堡

《台伯河上的伯克利》的作者吉安佛朗哥·柯西尼基于历史类比，把 1967 年发生在意大利的校园运动看作两年前伯克利校园动乱的翻版，正如 1968 年于根·哈贝马斯在《理性社会刍议》里把笼罩在造反气氛中的西德自由大学比作“西德的伯克利”。[1] 柯西尼说：“这场意大利有史以来最大规模的学生骚乱，用借来的战术和借来的口号拉开了序幕。”[2] 两位批评家自己也借用了“伯克利”作为隐喻。这并不奇怪。隐喻向来是描述历史事件的一种方法，以便在几个历史时间点的想象性重叠中使当下的事件获得一种历史的深度，其代价则是损失每一起特定事件的独特的历史性。

---

〔1〕 Jürgen Habermas, *Toward A Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970, p.15.

〔2〕 Gianfranco Corsini, “Berkeley on the Tiber”, in Walt Anderson, ed., *The Age of Protest*, Goodyear Publishing Company, Inc., 1969, p.73.

隐喻，按亚里士多德《诗学》中的定义，是“以他物之名名此物”。但隐喻不仅是一种修辞手法，还是一种思维方式，即苏珊·桑塔格所说的“隐喻式思考方式”[1]，其诱惑力之大，使一向反对隐喻的她也不时使用它。在60年代，隐喻更成了一种革命写作方式，一种行动方式，一种惯用的策略。

任何一场社会运动，哪怕声称其历史目标是“中断历史连续性”的激进革命，都不得不从本国或世界历史上某些类似运动借取灵感和形式，仿佛其意图是要趁自己这代人还活着时，实现以前的社会运动所一再许诺却被一代代延宕下来的伟大计划。对历史的借尸还魂，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八》中有过一番讽刺性评论：

> 一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。[2]

借用过去的名称、口号和服装，就是借用其合法性。毕竟，人们对历史，就像对已死的先辈那样怀有崇敬之情。对历史上类似的社会运动的联想，使当代运动与某个未完成的历史计划连接起来，并从

---

〔1〕Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York, Doubleday, 1990, p.93.

〔2〕马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，1972年，第一卷，第603页。

这种或真或幻的联系中获得自身的历史合法性。

这也显出激进运动自身在历史合法性上的内在匮乏，于是尽量征用于己有利的历史资源，而当历史资源不够用，或历史想象力出现衰弱迹象时，就不得不采用更夸张、更武断的形式，以躲避自己以及他人对运动内在性质和手段的日甚一日的怀疑。这使得任何一场激进运动一定会在某个时刻脱离历史本身，成为马克思所说的“毫不具备革命条件的即兴诗”一类的东西。

但我这里谈论的是一场非常奇特的激进革命。它的确是激进的，但其激进性却消融在象征形式中。从一开始，它就显示出一种狡黠的成本计算或风险意识，试图以最小的革命成本来实现宏伟的革命计划。当革命处于高压之下，或感到有必要隐藏自己的动机，或不敢打出自己的真正旗号时，常采取“隐喻”的方式，以降低成本和风险。

力量感的幻觉

当 1968 年 5 月成千上万的巴黎大学生突然涌上街头，展开一场以中产阶级孩子为主体的大规模造反运动时，我们看到，历史意象幽灵般浮现在激进分子的想象中。已消失近一个世纪之久的巴黎公社的名称、旗帜、口号、歌曲和街垒，还魂于 1968 年巴黎的街道上。但使用这些名称、旗帜、口号和街垒的，却非巴黎工人，而是中产阶级正在高等学府接受教育的孩子们。他们与街垒那一边以戴高乐政府为代表的中产阶级属同一阶层，是这个阶层的公子哥儿和千金小姐。闲置多年的革命舞台上突然走过来一大群奇装异服、脸上满是学生气的白种年轻人，着实让老左派和老右派吃了一惊。

1968 年的历史想象力似乎从一开始就在阶级意识上错了位。中

产阶级造反大学生在历史中寻找到的“已死的先辈”，并非其真正的先辈，既不是推动工业革命的那几代资产阶级，也不是发动1789年革命的那一代资产阶级。总之，不是绘制在资产阶级历史教科书和家谱上的那些衣冠楚楚、神情严肃的著名人物，而是资产阶级的老对手——1871年巴黎公社的无名无姓、衣衫褴褛的社员们。

造反大学生并不只想喊喊口号、游游行而已。在最激昂的时刻，他们还模仿巴黎公社的组织方式和作战方式，成立公社，在大街上或公园里筑起街垒，手挽手高唱国际歌。那架势，似乎要与前来弹压的政府武装力量来一场硬碰硬的左派政治革命。

但1968年的街垒并不是用来作战的。它设置在街道上，为的是给这场文化革命增添一些革命浪漫主义气氛，而其实用性仅限于用来躲避催泪弹。年轻社员们并不打算与手持盾牌、警棍、催泪弹和步枪的军警展开一场真枪实弹的血腥巷战，像1871年的社员们毫不犹豫拿起武器对付梯也尔，而是乐于使用一些不具备多大杀伤力的“软武器”和自制武器，如口号、歌曲、碎石块、棍棒和“莫洛托夫鸡尾酒”（自制燃烧瓶）。这使得1968年的街垒战仅具象征意义，是战斗姿态，而非战斗本身，为的是营造浪漫的革命氛围并使造反者看起来更像革命者。娇生惯养的中产阶级孩子想体验一下街垒战的气氛，闻闻催泪瓦斯热辣辣的气味，像他们体验大麻、静坐、游行、占领校舍、滥交和性倒错一样。他们绝不想体验子弹打进身体的那种热辣辣的感觉。《爱情故事》（续集）里的男主人公奥利弗谈到自己参加游行时的心态，坦率地承认：“人们认为挨一下催泪弹才显出男子汉气概。”挨一下步枪子弹当然比挨一下催泪弹更能显出男子汉气概，但子弹的方向和后果通常不可预测，最好别冒这个风险。更关键的原因是：他们的革命并不需要付出血的代价。

就街垒那一边看，戴高乐政府的武装力量也不会像当初的梯也

尔武装那样以远程大炮轰击这些不堪一击的街垒。事实上，戴高乐政府在头一星期里不知所措。戴高乐甚至独自溜出巴黎，把烂摊子扔给内政部长和巴黎警察总长，自己则“失踪”了，躲在某个遥远的角落坐待巴黎时局的变化。毕竟，与1871年不同，这一次，资产阶级遇到了一种相当棘手的情形：它要对付的是自己的孩子。不过，当警方探子发现雷诺汽车公司的毛派工人开始向索邦学院渗透，与大学生商讨联合行动事宜时，戴高乐终于按捺不住。局势的发展可能使他也惊慌地联想到了1871年。事不宜迟，戴高乐将军立刻行动起来，秘密地与军队将领会面。在获得他们的表态后，他又偷偷返回巴黎，随即通过电台向全国发表了四分半钟的煽动性演讲，渲染法国正面临共产党的夺权阴谋。“法国确实面临专制统治的威胁，”他说，“有人企图迫使法国接受一个在全国普遍感到失望的情况下建立起来的政权。”[1]他号召被“革命狂热”压制的那些力量走上街头，发出自己的声音。

于是，在巴黎街头，出现了“戴高乐派”的声势浩大的反游行。走在队伍最前列的，是文化部长、左翼作家马尔罗，大学者阿隆以及大作家莫里亚克——他们现在成了秩序党人；浩浩荡荡跟在他们后面的，是由巴黎市民、退伍老兵、非洲裔法国人等组成的一个驳杂的人群，主要来自中下层社会。他们高唱《马赛曲》，朝街道那一头高唱《国际歌》的中产阶级大学生进发。在巴黎知识圈中，造反大学生也不乏颇有来头的支持者，如萨特和福柯。

大批警察趁夜色出发了，目标是街垒。但即便在最激烈的冲突中，街垒两边似乎分享着一种默契，都想最低限度使用暴力，把伤亡限制在最低程度。结果，在持续一个多月的冲突中，尽管有不少

---

〔1〕洛朗·若弗兰《1968年5月》，万家星译，长江文艺出版社，2004年，第291页。

人受伤，但仅五人死亡（两名学生、两名工人、一名警察分局局长，其中一人属意外死亡），然后，这场大规模街头革命就随即偃旗息鼓、销声匿迹了，与运动发起者和参与者当初的政治大话所显示的男子气概颇不相称。这场运动摆足了革命姿态，标语和口号比任何一场革命都多，却无意进行一场真正的、像样儿的革命较量，如霍布斯鲍姆所说："实际上，整个五月风暴危机的重要而又奇怪的一点在于，从头到尾力量的较量都是象征性的，更像是中国古代统帅在排兵布阵。没有人真想杀任何人。"[1]狄克斯坦谈到造反运动最踌躇满志的时刻时也说："那架势，看起来倒像是公社控制下的巴黎，可临了却证明自己和巴黎公社一样脆弱。"[2]一个正统马克思主义者可能会把中产阶级造反大学生最后的无能表现，看作马克思当初观察到的"小资产阶级的革命软弱性"的隔代遗传，仿佛资产阶级的革命坚定性到了其曾孙那一代仍不见半点长进。但 1968 年运动不是古典意义上的革命，其真正战场并不在街道。街垒只是它的可有可无的延伸，而且它也只失败在街道上。

历史隐喻有牵连性。当中产阶级的孩子自视为巴黎公社的精神后裔时，也就使其父辈被迫成了梯也尔。谁都记得"凡尔赛分子"——这些流氓在对付入侵的普鲁士人时业已证明自己是一群软蛋，但在对付巴黎工人时却挽救了自己的名声，证明自己仍是一伙冷酷的杀人犯。历史写作往往不利于资产阶级，因为文化领导权控制在对资产阶级怀有敌意的阶级手里。这导致了资产阶级的一种奇特的历史处境，即在资产阶级统治时代，资产阶级自己反倒被塑造成反面形象。更不可思议的是，也似乎只有反资产阶级的运动，才

---

〔1〕艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物》，第 328 页，引文略有改动。

〔2〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.262.

具有正当性、人道色彩和美学意义，以致连本来资产阶级性质的革命，也不得不借用反资产阶级的名义才觉得名正言顺。

但中产阶级大学生借用1871年的名称、口号和街垒，还是多少有些出人意料，因为巴黎公社向来是无产阶级的象征资源。而且，自公社失败以来，至少就法国或西方国家而言，这个神话的象征功能似乎已然衰竭，不再具有现实感召力。自1871年到1968年，巴黎虽多次发生罢工、革命、起义和骚乱，但没有哪一起把自己想象成公社。甚至，在与1871年局势颇为接近的1944年，尽管出现了地下抵抗组织和街垒战，却没有出现公社。实际上，1968年的法国不大可能出现大规模左派社会运动，更不消说社会主义革命了，因为作为巴黎公社历史主体的无产阶级业已消失，被整合进了资本主义体制。从经典的社会主义革命的角度看，1968年运动的确是不具备革命条件的即兴诗。

但曾搅扰老资产阶级的公社幽灵却再度出现了，这一次附着在一个最出乎意料的阶层上，即资产阶级自身——确切地说，是资产阶级的孩子。当资产阶级正为自己成功收编无产阶级而自鸣得意时，绝没料到，自己的下一代居然被左派情感悄悄收编。这种双向收编发生在任何一个西方国家。同一时刻，在本国的历史中寻找不到历史类比的美国中产阶级造反大学生也带着美国口音，以法语的“公社”称呼自己的小团体，并在芝加哥的街道上筑起了街垒，倒好像巴黎公社突然成了中产阶级孩子的世界性遗产。马克思当初预言的资产阶级的历史掘墓人，已变成资产阶级的合伙人，掘墓用的铲子却落在了资产阶级孩子手里——可最终被埋葬的，并非资产阶级，而是资产阶级的非资产阶级意识。

在对巴黎公社的历史想象外，还有对第三世界革命者的历

史想象。甘地、毛泽东、胡志明、格瓦拉的名字并非偶然出现在1968年西方的街道上。年轻造反者高举他们的画像游行，围坐在一起诵读他们的语录，把他们尊为革命的圣徒。摇滚歌星约翰·列侬唱道："肩上扛着毛主席像，你才知道什么叫革命。"如同1968年运动是一场世界规模的青年造反运动一样，对历史的想象也以世界社会主义革命史和民族解放运动史为资源。第三世界革命者为1968年的造反者提供了一种激情，一种灵感，一种力量幻象，一种奇迹效果：中产阶级孩子从他们身上看到了青年知识分子的力量，那种领导一场社会运动并在短时间里获得巨大成功的奇迹般的力量。

不过，这些"异国情调"，仅以浅薄的大杂烩似的方式在起作用。他们一股脑把印度教、红宝书、瑜珈功、佛祖、甘地、毛泽东、卡斯特罗、胡志明、格瓦拉、印度大麻等混合在一起，没感到有什么不便。当历史的内核被挖空后，就徒剩下一些纯粹形式。1968年，也就是造反运动处于最激烈的时刻，在伦敦一些相当不错的商店，人们花28英镑可买到中国军装式样的夹克，其广告云："柏帛丽防雨布里的毛思想：其用料为高雅的海军用法兰绒，胸前铜纽扣和毛式领使其充满革命性。"[1]对此，《反文化的形成》的作者西奥多·罗扎克评论道："难道毛［泽东］和文化革命因这些广告玩笑而变成了纯粹的虚无缥缈之物吗？"[2]并没变成虚无缥缈之物，而是变成了牛仔裤一样的流行商品，一种波希米亚风格的摆设，一种落拓不羁的标志。

力量感的幻觉带来的是一种唯意志论，仿佛仅凭意志，就能改

---

〔1〕Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1969, p.38.

〔2〕Ibid.

变世界。甘地、毛泽东、胡志明、格瓦拉这些第三世界的革命者之所以投合西方中产阶级大学生的想象力，首先因为他们是知识分子，和中产阶级大学生一样；其次，在其从事革命的最初岁月，也只是二十出头的青年，和中产阶级大学生年龄相仿。但他们却以强大的个人魅力领导着成千上万的人进行革命，给自己的国家带来翻天覆地的变化。知识分子对历史的作用在他们身上最突出地显示出来。艾尔文·古德纳在他1979年发表的那本书里，列举了20世纪上半叶第三世界革命运动的领导层中知识分子（大部分有在西方大学留学的经历）所占的惊人比例后，谈到马克思主义与知识分子的关系："马克思和马克思主义是在常去图书馆、在书店浏览书籍、热爱博物馆的——因而是拥有闲暇的——学术知识分子中产生的。如果没有图书馆、书店、杂志、报纸、出版社甚至党校这一整套设施，马克思主义就不可能产生。它的干部和文化组成了复杂的底层结构，其中心是西方的大学。"[1]

老左派的社会运动早在20世纪50年代的西方就已一蹶不振。十年后，中产阶级的孩子们，那些营养很好、面孔稚嫩的千金小姐和公子哥儿，却把老左派谨慎地收藏在地下室的革命旗帜重新拿出来，用色彩斑斓的自喷漆喷上"新左派"名号，扛着它，成群结队涌上大街。他们预感到一个由青年知识分子领导世界的时代已经来临。

1960年上台的那一届美国政府似乎也印证了这一预感。风华正茂的肯尼迪和他年轻貌美的夫人奎杰琳，还有那一群围绕在他们身边、与他们年龄相当、同样毕业于东海岸名牌大学的白宫谋士和政府阁员，给刚从50年代走出来的沉闷的美国社会带来了一股改革

---

〔1〕艾尔文·古德纳《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉等译，江苏人民出版社，2002年，第70页。

之风。[1]肯尼迪在就职演说中气势豪迈地说“火炬已传递到美国的一代新人手中”（这就像毛泽东对年轻一代说：“世界是你们的，也是我们的，但是归根结底是你们的。”但肯尼迪自己是个年轻人，因此他完全可以把这句话改写一下，对老一代说：“世界是你们的，也是我们的，但是归根结底是我们的。”），以激发青年一代的历史想象力和改革热情。肯尼迪与60年代造反大学生有诸多相似之处：出生于富裕中产阶级家庭，来自大城市，就读于名牌大学，非盎格鲁－撒克逊裔，非新教徒，致力于开拓“新边疆”。若从年龄、气质和价值观上看，戴高乐代表了“老家伙们”，那肯尼迪更接近60年代那一代新人。难怪约翰·斯瓦洛在回忆60年代时这样评价肯尼迪：“他是**我们的**总统，是本世纪诞生的第一个总统，是历来当选总统中最年轻的一个，而且我们可以肯定地说，也一定会是最好的一个。”[2]

米尔斯在1962年预言，大学生将成为历史变革的主体。大学数目的激增，知识从经验型向理论型的转换，不仅培养了一个庞大的青年知识分子群体，而且使他们感到在智力上超越了主要靠经验知识的再生产来领导世界的父辈，这使他们产生了一种可以由自己

---

〔1〕肯尼迪乐于从哈佛校友中物色阁员，以致后来开始担心自己所任用的“坎布里奇派”人士是否太多了。因此，当奥维耳·弗里曼出乎意料地被肯尼迪任命为农业部长时，他半开玩笑地向别人解释道：“我也弄不清，我想这同哈佛没有农学院这个事实多少有些关系吧。”（见小阿瑟·M. 施莱辛格《一千天：约翰·菲·肯尼迪在白宫》，仲宜译，生活·读书·新知三联书店，1981年，第67页。）加尔布雷思毕业于加拿大的农学院，认为肯尼迪那一帮来自东海岸大城市的年轻政治家们没有一个能理解美国的农业政策，这正如林登·约翰逊竞选班子中的威廉·罗伯特·波格向农业州代表们发出的既耸人听闻又有几分真实的警告：“一个出生在消费观念浓厚的东部城市的总统会给农民带来危险。”（见约翰·肯尼斯·加尔布雷思《我们时代的生活》，祈阿红等译，江苏人民出版社，1999年，第416页。）

〔2〕转引自威廉·曼彻斯特《光荣与梦想：1932—1972年》，下卷，广州外国语学院英美问题研究室翻译组译，海南出版社，2004年，第910页。

来领导世界历史潮流的力量感的幻觉。

是到了把老家伙们一把推开的时候了。他们创造了一个“越来越舒适却越来越不自由”[1]的世界。对革命的热情，强化了中产阶级大学生本已有之的力量感幻觉。但他们毕竟是中产阶级娇生惯养的孩子，甚至要靠爹妈定期寄来的支票维持日常花销和革命费用。在他们身上，难得看到第三世界革命家的长远计划、个人魅力、果敢性格和超凡毅力，却能看到像泡沫一样膨胀的革命大话主义，喧闹得很是厉害，可几声枪响过后，就作鸟兽散了。

仅仅是革命大话而已。古德纳指出青年知识分子对暴力充满渴望，并将其视为60年代运动的一个主要特征。但没有充分证据证明60年代造反大学生喜欢使用暴力，或过度使用了暴力，尽管他们口口声声说要使用暴力。革命对他们来说，意味着狂欢和放长假，意味着体验生命的一种方式。他们可不想来真格儿的。他们的革命地图上从来就没有战场、监狱和刑场，有的只是一条条用红线标出来的从校园到政府大楼的游行线路。

即便是暴力，也无济于事。现代国家的暴力机器已强大到足以使街垒失去任何军事意义。早在1926年，当意大利共产党领导人葛兰西在法西斯监狱里开始其漫长狱中生活时，他日渐感到，在拥有强大军事机器的现代国家面前，社会主义的武装革命除了带来革命者的死亡和监禁外，已无多大现实意义。但社会主义完全可以通过另一种方式，一种借助学校、刊物、书籍、演讲等“分子”入侵的方式，暗中腐蚀统治阶级的文化核心，以瘫痪统治阶级的意志，为日后的社会革命创造条件。

退一步说，即便中产阶级大学生有能力发动一场改变既定政治

---

〔1〕Walt Anderson，ed.，*The Age of Protest*，p.8.

和经济结构的革命，他们也不会那么做，因为他们是其受益者。他们的革命纲领（如果有一个纲领的话）从不涉及暴力夺取政权和改变所有制，而是“解除压抑”——就是说，只涉及文化和生活方式，是一场旨在摧毁文化和生活方式领域的传统等级制的民主革命，使那些遭到贬斥的亚文化和与传统格格不入的生活方式变得名正言顺。而迫在眉睫的局势使他们想借助一场大规模的街头革命来迅速实现这一通常需要耗费时日才能实现的目标。当一场漫长的革命被压缩在短短数月或数年内完成时，就会把各种社会矛盾本来平滑的过渡激发成跌宕起伏的剧变过程。即便革命最终成功了，也通常会产生漫长的革命所可避免的那些溢出物——尖锐的社会对立、剧烈的纵向社会流动以及由此导致的社会心态的失衡、到处蔓延的挫折感和“被连根拔起”的无归宿感等等。这或许正是 1968 年那代人如今在享用革命的成果时，又对这一革命感到内疚的原因。他们本来是葛兰西主义者，临了却成了托洛茨基主义者。英国式的“光荣革命”变成了法国式的大革命。

历史主体

60 年代运动最突出的特征，是革命主体乃在校的中产阶级大学生。如果说在以往的革命中，知识分子并不以独立阶级的形象出现，而总作为其他阶级的代理者和代言人的话，那么，有史以来第一次，知识分子要独立进行一场革命。他们感到自己已然是一个独立阶级。

换言之，这场以中产阶级大学生为主体的革命，是中产阶级青年知识分子为宣示自己作为一个新阶级登上历史舞台并拥有合法性而进行的一场文化革命。这的确是一个新阶级，带有全新的特征。

米尔斯在1951年就曾预言这个阶级的出现，称其为“新中产阶级”，一个没有资本却有与资本相当的专业知识的“办公室人”阶层。不过，在普遍患上政治瘫痪症的50年代，米尔斯并不看好这个新阶级。

马克思基于19世纪的经验，说青年不是一个阶级。他显然没预料到大学将是一个新阶级诞生的地方。无论大学生来自哪个阶级或阶层，一旦他踏入大学校门，他就成了这个新阶级的成员。新中产阶级是一个被教育出来的阶级，大学是它的培训基地。这与无产阶级的形成史类似，而与贵族和老资产阶级的形成史不同：贵族形成于战功、分封和世袭，而老资产阶级或老中产阶级形成于投资。无论怎样，这两个阶级都不具备地理上的高度集中性。无产阶级却形成于雇佣劳动，高度集中于工厂。新中产阶级形成于专业知识，高度集中于大学。当60年代大学生把大学称为“知识工厂”时，显然联想到了无产阶级与工厂的关系。像工人阶级一样，地理上的高度集中性也使中产阶级大学生有可能形成一种群体感，并以群体方式进行一场社会运动。实际上，有些批评家干脆把他们称为“知识无产阶级”。

任何一个阶级在宣示自己登上世界历史舞台时，都会大张旗鼓进行一场社会运动，甚至不惜以流血革命来改变各阶级间的传统排序。如资产阶级在18世纪末和19世纪初像楔子似地插在贵族与下层阶级这两个传统社会等级之间，获得了“中间阶级”这个不伦不类的绰号。新中产阶级当然不想改变老中产阶级早已安排就绪的秩序。它之所以还要进行一场革命，是想把中产阶级从由来已久的道德和美学困境中解脱出来。

由于没弄清这场打着左派旗号的文化革命的性质，因此，在众多观察家看来，这场轰轰烈烈开始的革命竟以如此平庸的方式草草

收场，多少有些滑稽。甚至，对它的发生，观察家都觉得出乎意料：从经典的革命理论看，它发生在一个不具备革命必要条件的时刻，同时发生在一个通常不被认为具有革命性的社会阶层中。它来得如此突兀，连一向具有敏感洞察力的左派史学家霍布斯鲍姆都大惑不解，在巴黎五月风暴如火如荼之际为伦敦左派周刊《黑矮人》撰文道："可以说，眼下发生的事件完全出人意料，毫无先例可循。这是理解这个现象的第一步。几乎所有严肃的政治观察家都理所当然地认为，西方国家将不再可能发生古典意义上的革命。"[1]一年后，当巴黎的运动处于退潮时，他又在纽约双周刊《纽约书评》上说：

> 60年代末对于预言家来说是一个特别不顺的时期，在当时许多出乎意料的事件中，法国1968年的五月运动是最令人惊奇的，而对于左翼知识分子来说，大概也是最令人激动的。这场运动似乎显示出几乎所有25岁以上的激进分子，包括毛泽东和卡斯特罗在内，都不相信的事：在和平、繁荣以及政治相对稳定的条件下，在一个发达的工业国家，是有可能发生革命的。这场革命没有成功，而且正如我们所见，对于它是否曾经有一丝成功可能性，还大有争议。[2]

这是18到25岁之间的青年人的革命。再缩小一下范围，是大学在校生的革命，尽管有少数中学生和"不是学生的人"参与其中。他们还不是政治人和经济人，而是"文化人"和"另一种生活方式"

---

〔1〕 *The Black Dwarf*, Weekly, 1st, June, London, 1968.

〔2〕 艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物》，第323页，引文略有改动。

的实践者，这决定了他们的革命的范围和方式。由于霍布斯鲍姆把1968年运动归于“古典意义上的革命”，就把新左派运动等同于当初的老左派运动了，而按老左派对运动成败的评估标准，一场革命之被认为成功，在于它改变了既定的政治和经济结构。这说明老左派对60年代运动及其性质缺乏应有的敏感，拘泥于左派以前的群众基础和以经济基础/上层建筑模式为核心的革命理论。这导致老左派阐释1968年运动时难以自圆其说：一方面认为下层阶级已被整合进资本主义体制，因而不再可能出现一场古典意义上的革命；另一方面，当1968年中产阶级大学生进行一场大规模造反运动时，又把它归于古典革命范畴，并据此判断成败。

左派史学家考察社会运动时，总会想到《共产党宣言》里的一段文字：“到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”[1]他们习惯于在社会运动中寻找泾渭分明的对立两派。但1968年的情形却有些特别，是中产阶级孩子反叛中产阶级父亲。他们自称新左派，是公社社员，给人这种印象，仿佛他们接过了巴黎公社的未竟之业，重新与资产阶级展开了较量。由于戴高乐政府和尼克松政府分别下令各自的警察和军队向造反大学生开枪，更像重演了梯也尔1871年对付巴黎公社时的历史场面。难道资产阶级孩子集体背叛了资产阶级？

由于不能把1968年革命阐释为资产阶级反叛资产阶级（这听上去颇为矛盾），贝尔就轻率地把它看作“胡闹”。他在为《资本主义文化矛盾》一书所写的再版前言中，对60年代仍耿耿于怀，尽管已事隔多年：

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第250页。

> 在60年代，人们看到了反文化这种“新”现象。然而这个名称本身就是一种欺骗。真正的“反对派文化”注重艺术，注重运用想象，以此来把对反抗的记忆和杂乱无章的素材加工成具有超越时代限制的艺术作品，即它发生在文化领域。而60年代所谓反文化只是孩子们的一次十字军远征，其目的无非是要打破幻想与现实之间的界限，在解放的旗帜下发泄生命的冲动。它扬言要嘲弄资产阶级的假正经，其实仅仅抖出了自由派爹妈的私生活。它宣称代表着新潮和勇敢，其实只是以更喧闹的方式——大众传媒的电子共鸣器放大了它摇滚乐般的音量——模仿着半个世纪前纽约格林威治村波希米亚们的孩子气的恶作剧。与其说它是反文化，不如说是假文化。[1]

贝尔拘泥于严肃性标准，自然把不以严肃面貌出现的60年代运动当作欺骗、恶作剧、假文化，当作自由派资产阶级爹妈的孩子们的撒娇任性，以此来否定这场运动内在的严肃性。贝尔的态度，与纽约文人圈子的核心人物特里林很相似，都认为60年代的孩子们可笑地把文化运动移到了街上，指望通过街头革命来实现文化革命。对这场反文化运动，特里林本人更多地保持沉默，甚至在整个轰轰烈烈的60年代都刻意保持低调。“在很久以后的一次访谈中，他对60年代激进主义的崛起进行了一次罕见的直接评论，指出抗议学生们是在实践‘街头现代主义’。”已由特里林的学生变成特里林的同事的狄克斯坦回忆道：“但是难道存在过一种仅满足于呆在密室或书斋里的现代主义吗？正是在这一点上，50年代知识分子通过创造一

〔1〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, pp.xxvi-xxvii.

种对谁都无害的经院现代主义而逃避责任。”[1]

由于1969年4月在德国发生了一起半闹剧、半悲剧的事件，加重了这种以行为艺术或街头现代主义表现出来的弑父行为的印象：当法兰克福学派的T. W. 阿多诺发表演说时，德国SDS（Sozialistischer Deutscher Studentenbund，社会主义学生联盟）几个女成员赤裸着胸脯冲上讲台，从他手里夺过话筒。此事发生前几周在德国采访过阿多诺的杰伊后来评论道：“这一象征性的弑父行动似乎是1969年8月阿多诺因心脏病而死亡的预兆。”[2]更自相矛盾的是，法兰克福大学的激进大学生居然侵扰了该校社会研究所大楼——而自20年代以来，该研究所一直被认为是新马克思主义的理论基地。阿多诺去世前说过一句后来广被引用的话：“在我建构理论模型时，我没料到有一天人们会用燃烧瓶去实现它。”[3]他多年前曾把他的理论喻为扔向“野蛮主义泛滥之水”的一只漂流瓶，指望它漂向某些未知的心灵之友，如今漂回来的却是燃烧瓶。

在这两起事件中，有一些非常暧昧的成分：SDS成员自称新左派，却为何对一个老左派动粗？为何占领新马克思主义的理论基地？另一方面，众多的老左派（如欧文·豪）为何在新左派运动面前“突然变节，委身于教会的怀抱”（如狄克斯坦所说），高喊“法律和秩序”，和保守右派站在一起？是什么共同的东西使本来对立的老左派和老右派、老激进主义者与老保守主义者采取一致立场？但保守主义者可能并不认可这个变节的新盟友，如杰伊谈到他1973年写作《法兰克福学派史》时遇到的那个问题：“保守主义者把该学派当

---

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.266.

〔2〕见马丁·杰伊1995年为《辩证想象》的第二版所写的序言（马丁·杰伊《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社，1996年，第二版序，第5页）。

〔3〕Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，Little，Brown，and Company，1973，p.279.

作应该挨鞭子的孩子，正是它唆使了左派恐怖主义。”[1]具有反讽意味的是，该学派成员哈贝马斯也对造反大学生作出了类似评价——“左派法西斯主义”。法兰克福学派对保守派硬塞给自己的侮辱性称号，有充足的理由不予接受，按哈贝马斯的说法，他们实施的是一种“冬眠策略”，既不像保守派指责的那样激进，也不像新左派讥讽的那样卑怯，而是激进思想在漫长的政治冬天里的一种生存方式。[2]50年代的政治高压给他们留下了难以磨灭的印象，以致在60年代政治暑天里也感到寒意袭人。

但激进也好，冬眠也好，都不是新老左派之间的根本冲突所在。即使阿多诺、霍克海默、哈贝马斯等人采取激进立场，也顶多成为中产阶级造反大学生道义上的同盟，而非理论上的同道。与阿多诺、霍克海默的冬眠策略截然不同的马尔库塞虽从道义上支持造反大学生，并被他们拥戴为“精神领袖”，但他也不会把他们视为理论同道，还多次怪罪他们根本没读懂他的书。当马尔库塞日后称自己是“激进贵族主义者”时，我们或许可以这样推测，即在他眼中，阿多诺、霍克海默等人是一些幽居的贵族主义者。不管怎样，他们都是贵族主义者，是高级文化的守护人。正是在这一点上，他们成了中产阶级造反大学生的文化敌人。他们在文化上与老右派是同路人，都是高级文化的传承人、代理人和捍卫者，都暗中把文化看作少数有特权的人（文化贵族）的专有之物，所以他们一旦看到造反大学生无视文化与社会、高级文化与亚文化之间本来泾渭分明的传统界限，就一致认为他们危害了文化，便携起手来加以激烈的指责。

---

〔1〕马丁·杰伊《法兰克福学派史》，第二版序，第5页。

〔2〕同上书，第二版序，第14页。

克里斯托夫·拉什把60年代革命视为“知识精英对民主的背叛”，是“知识精英给民主带来的一场灾难”。[1]果真如此？此外，为什么本来属于无产阶级革命理论的马克思主义，居然成了“资产阶级最后的避难所”（如保罗·马提克所说）？卢森堡早就预言：“资产阶级将在错误的旗帜下，革命的旗帜下，进行它自己最后的战斗。”[2]或许，它并没有打错旗帜，而是成功地利用了这面旗帜？

不管怎样，直到60年代，左派一直是社会正义和良知的形象，垄断了社会正义和道德的资源，对中产阶级大学生具有强大吸引力，他们需要从左派的道德库存中获得一些援助，使自己的革命在道德合法性上站得住脚。仅此而已。一旦进入文化和生活方式领域，他们就与老左派分道扬镳了，而这两个领域正是60年代革命的真正战场。

这就不难理解他们的反叛何以首先表现为对黑人民权运动的支持和对越南人民的同情。但后来呢？当这场运动从黑人民权运动的同盟者地位独立出来，成为中产阶级大学生自己的一场“反文化”运动时，或者说，当中产阶级大学生开始为自身的“阶级利益”造反时，在何种意义上，他们还是左派或“新左派”，具有当初那种性质的正义和道德热情？为何恰恰从这时起，劳动大众就站在了新左派的对立面？马尔库塞将劳动阶级对新左派大学生的普遍敌意，解释成“劳动阶级中绝大多数人的非革命意识——不，是反革命意识——的普遍”。[3]但劳动阶级缺乏革命热情，恰恰因为他们对自

---

〔1〕Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W. W. Norton & Company, 1996, p.3.

〔2〕Paul Mattick, *Marxism, Last Refuge of the Bourgeoisie*? London, M. E. Sharpe, Inc., 1983, p.1.

〔3〕Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, p.5.

身利益的近乎本能的直觉。他们是罗斯福新政以来，尤其是1945—1973年经济繁荣的直接受益者。中产阶级造反大学生能给他们带来什么好处？这些中上层中产阶级家庭的公子哥儿和千金小姐在60年代一度与革命短暂地调调情，但这并不妨碍他们在革命的红雾消散之后重新回到中产阶级行列，而中产阶级父母也像迎接回头浪子一样迎接他们。

甚至，经过革命洗礼后，他们在正义和道德方面已变成相对主义者和虚无主义者，加上比父辈受过更好的专业教育，因而比智力上已明显落伍、意识中还残留着传统道德约束力的中产阶级父辈更善于利用和控制社会的各种资源。唯一的约束似乎只剩下法律了。“嬉皮士”这重身份，仿佛是昆虫脱去的一层用于越冬的皱巴巴的茧壳，从里面钻出一个个穿着讲究、温文尔雅的雅皮士。那些曾在格林威治村放浪形骸、在街上高呼革命口号的哥伦比亚大学生，在毕业后不久，就以这副新面貌出现在了曼哈顿窗明几净的写字楼里，夜里则换上质地考究的休闲服装混迹于长岛一带凭会员证才能进入的酒吧或俱乐部。可当初的劳动阶级却仍留在哈莱姆区和下东区一带，他们当中少数智力杰出的子弟也不是经由嬉皮士这条宽敞的大路成为中产阶级的，而是穿过图书馆蜿蜒曲折的回廊从窄门走出来的，而且在这个艰难的跋涉过程中一直受到政府“赞助行动”（Affirmative Action）以及各种基金会和助学金的辅助。

当《爱情故事》里的富家子弟奥利弗因与父亲决裂而失去经济来源后，向法学院主任、父亲的朋友申请助学金。不知内情的主任婉言拒绝了他，并说比他穷的学生可能更需要这笔钱。穷人子弟对造反的冷淡，出于他们对体制的认可和信任。他们有理由这样。此外，战后兴起的巨型大学也是为了接纳从世界各个战场归来的大量退役士兵以及随后从美国各个角落冒出来的大量孩子，以扩大受教

育者的阶层范围。时任加州大学校长的克拉克·凯尔在《大学的功用》一书中指出："知识工业的增长是造成［大学机构］这一转变的根本原因，知识工业正向管理和商业扩散，对越来越多的受过越来越高的训练的人的需求量也与日俱增。"[1]

由于工业社会对技术人才的大量需求，大学日益从修道院式的"文化教育"机构转变成技术人才培训基地。此外，规模越来越大的大学在财政和管理上也比以前任何时候都复杂，需要发明一整套企业式的科层化现代管理体制，使大学越来越像是一座工厂。来自中下层阶级的子弟为日后就业考虑，一般选择技术性较强的理工科专业，对"知识工厂"并不特别反感，而且他们日后的职业与此并不冲突。但来自中上阶层中产阶级的子弟则有强烈的理想主义，追求个性的解放和"完整"的生活，把技术看成枯燥、单调、异化的职业，宁可选择文学、艺术、历史、哲学、社会学、法律和公共事业等专业。"浪漫主义"向来是衣食无虞者的专利。

但他们很快发现了这些专业的压迫性。在这些专业里，传统等级制甚至表现得更明显。在文学艺术等人文专业里，根本看不到当代实验艺术和黑人艺术的影子，教授们一提及它们，就直皱眉头，说那是一堆垃圾，可这正是中产阶级大学生热爱的东西。为什么莎士比亚这个死了三百多年的英国佬儿竟如此重要，足以把美国当代电影、流行歌曲全都挡在门外？在社会学、法律和公共事业等社会科学专业里，宪法上写着美国是一个人人平等的国家，可大学生一上街，就发现黑人不准在白人餐馆就餐，不准在白人车厢入座，尽管他们也是美国人。

---

〔1〕Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, Anchor Books,1965, p.47.

这种等级制，说明现代教育制度在多大程度上继承了19世纪上半叶在英国贵族与中产阶级的文化战争中固定下来的那种二元化的教育传统：牛津和剑桥是培养精英人物的地方，是大学，而与之对立的众多“学院”则是培养专业人才的地方。它们分别对应于英帝国的脑和手。

中产阶级大学生反感脑和手（或上半身和下半身）的区分。随着大学管理日趋企业化，连脑也迅速朝手的方向转换，更使他们痛感“知识工厂”扼杀了他们的自由和个性。专业不同的大学生对造反运动的不同态度，不仅与不同专业对人格的塑造有关，而且与他们来自不同的社会阶层有关。据格伦·里昂斯对伯克利1965年大学生的抽样统计[1]，大学生的家庭收入大体与其革命性呈正比，这与经典革命理论恰恰相反。为方便对照，兹将里昂斯提供的两组数字列于同一表格中：

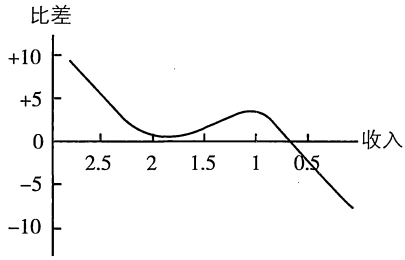
<table>
<tr><th>家庭年收入</th><th>占学生总人数的比例</th><th>占示威学生总人数的比例</th></tr>
<tr><td>2.5万以上</td><td rowspan="2">16%</td><td>16%</td></tr>
<tr><td>2万—2.5万</td><td rowspan="2">22%</td></tr>
<tr><td>1.5万—2万</td><td>11%</td></tr>
<tr><td>1万—1.5万</td><td>19%</td><td>24%</td></tr>
<tr><td>0.5万—1万</td><td>26%</td><td>27%</td></tr>
<tr><td>0.5万以下</td><td>15%</td><td>8%</td></tr>
</table>

从表中可看出革命热情和这场革命的群众基础的分布状况。若把年收入2.5万元以上的家庭定为“上层”，0.5万元以下的家庭定为“下层”，而把介于0.5万到2.5万元之间的家庭定为“中层”，

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.521.

那么，从下图可以看出，革命性大致呈现出一种从最富裕家庭的大学生向最贫穷家庭的大学生递降的趋势。若对六个收入阶层的子弟的激进性加以细分，就会发现，家庭年收入 2.5 万元以上和 1 万元到 1.5 万元之间的学生显示出高度的自由主义（他们在政治情感上大致分别归属于自由民主主义和民主社会主义），在示威学生中所占比例远高于其在学生总人数中所占比例。

其中，最具革命性的是家庭年收入 2.5 万元以上的上层中产阶级的子弟。尤其值得注意的是，家庭收入少于 0.5 万的低收入家庭子弟在示威学生中仅占 8%，是唯一一个在示威者总数中所占比例低于其在学生总数中所占比例的阶层。



拉什正确地看出这是一场“知识精英”的反叛，与何塞·奥特加·加塞特《民众的造反》中所说的民众运动的阶级基础不同，但强调它们都“危害西方文化的社会秩序和文明传统”：“然而，在我们这个时代，危害似乎主要不是来自民众，而是来自处在社会等级制最上层的人。”[1]

但西方文化传统和民主是一致的吗？如果说西方文化传统是等级制的，那么，处于社会等级制最上层的人的造反，就是造自己的反，而这恰恰是民主。民众对这场运动的冷淡，更可能源自他们对

〔1〕Christopher Lasch，*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*，p.25.

上层阶级由来已久的情感隔阂，这使他们未能正确理解这场运动的民主性质。这场运动并不仅仅产生了嬉皮士。即便是嬉皮士，也无非是波希米亚化了的下层阶级的形象。下层阶级习惯于透过资产阶级的镜子来审视自己的形象，正如资产阶级习惯于透过贵族的镜子来审视自己的形象，全都把自己的形象投射到另一个阶层的价值评判体系上。似乎只有贵族才不屑于获得别的阶层的承认。在文化上，它是制高点，是一切标准的最后根据。

既然 1968 年出现了街垒，那就意味着存在两个对立阶级。但经典政治学的阶级划分过于表面化。阶级，作为一种特定的群体意识的存在，不见得非以可见的社会群体的形象出现，还有一些不可见的存在方式，如文化、情感和生活方式。换言之，对立的阶级并非一定表现为外在的他者，一个在街垒那一边的可见的形象，也可能表现为自我内部的一种他性。一切社会的历史都是阶级斗争的历史，这绝对没错，但阶级斗争可能采取各种形式，有时甚至是非常隐蔽的形式。一个阶级身上可能残留另一个阶级的影子，正如一个人身上可能同时存在两个对立阶级的情感，在这种情况下，阶级斗争依然存在，却转换成了这个阶级的内部斗争，甚至单个个体的内部都可能进行一场旷日持久的阶级斗争。这种发生在个体或一个阶级内部的阶级斗争，与两个阶级之间公开的较量是一回事，同样惊心动魄，同样具有史诗规模，只是它更像一场悄无声息却每时每刻都在进行的无始无终的战争罢了。街垒并不总摆在街上，也可能摆在内部。

老左派在阐释上的无力，在于他们把革命的旗号当作革命的实质，同时却不把文化革命或意识革命视为一场真正的革命；此外，他们从来不把中产阶级孩子当作一支独立的政治力量，更不用说革

命力量。尽管单个的中产阶级孩子可能成为真正的革命者，但作为一个群体，中产阶级孩子并不具备革命性。在这一点上，老左派与老右派的看法如出一辙：首先从经济基础与阶级意识的关系来判断阶级情感的归属，其次从经典政治学角度把“未成年人”看作非政治人。

此处所说的“未成年人”，不是一个生理学概念，而是政治学概念。1971 年前，依据 1868 年批准生效的美国宪法修正案第十四条，21 岁以下的美国公民无选举权，被看作政治上的未成年人。这基本把大学生包括在内了。经过 60 年代革命，年轻一代获得了更多的政治言路。1971 年批准生效的宪法修正案第二十六条更是将政治上的“未成年人”降至 18 岁，即大学入学年龄，使几乎全部在校大学生都成了“政治人”，一个政治家和政治分析家不再忽视的庞大选民群体。但在 1968 年，他们还没获得“政治人”资格，他们的政治表达途径被法律阻断了。他们只被看作一群孩子，仿佛他们的任务就是学知识、长身体。

但这种知识本身却是反身体的，把身体看作一个羞耻的、危险的、低下的东西，而弗洛伊德的著作、金赛的报告、黑夫纳的《花花公子》等读物使 60 年代中产阶级孩子比以往任何时代的同龄人更“早熟”（从生理学角度看，他们其实早就成熟了），性方面的知识甚至超过了他们的上一辈。利比多在他们体内奔流不息，急切地寻找着出口。父母们当然希望自己的儿女直到新婚之夜才略知人事，所谓“利比多的延迟满足”；此外，对“未婚先孕”的恐惧也使父母对子女的私生活严加防范——总之，是使他们没有私生活。天真的父母们没有料到，孩子们的“私生活”早已在他们看不见的地方展开了。

作为 60 年代反文化运动的先导，是放纵身体，而避孕药的发

明使这种放纵变得不必承担后果。身体不仅是身体，那个可以触摸、有痛感和快感的可见存在，还涉及大量有关身体的观念（禁忌、羞耻感、得体等），而这些观念从源头上说又来自作为“意义给出中心”的高级文化，尤其是其宗教部分。要解放身体，就必须解放文化。

身体的解放，在传统生活方式最隐蔽的地方撕开了一个大裂口。正是私人生活方式的革命，才成为文化革命的感性基础，因为它直接瓦解了传统文化和道德得以建立和保存的私人心理基础。这是这场革命的生物学或人类学方面。革命若不触及私人领域，不触及个人生活方式、情感方式及最隐蔽的性活动方式，将是不彻底的革命。老资产阶级通过工业革命和政治革命改变了经济结构和政治结构，但在文化和生活方式上则墨守成规，实际仍把自己的部分人格留在旧制度下。在它身上，仍缠绕着旧时代的幽灵——这正是60年代中产阶级大学生发誓要消灭和埋葬的东西。

对资产阶级未完成的革命，60年代造反大学生有一种直觉般的理解。1968年巴黎索邦学生政治刊物《来自索邦的呼吁》6月13—14日连载了一篇题为《对权力的想象》的文章，其中宣布：“资产阶级革命是司法革命，无产阶级革命是经济革命，而我们的革命将是社会和文化革命，旨在使人实现他自己。”[1]如果把其中的“无产阶级”改成“资产阶级”，那这段不足两行的文字，就完整描述了资产阶级的革命史：资产阶级的第一次革命是经济革命（工业革命），目标是夺取经济霸权，第二次革命是政治革命（法国大革命），目标是夺取政权，而第三次革命将是文化和生活方式的革命（反文化运动），目标是夺回文化领导权。

---

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.267.

新左派的革命，是一场发生在文化和生活方式领域的革命，并不波及既定的经济和政治结构，因为那被认为是已经完成的革命，只需一些小修小补。所以，60年代革命之后，经济和政治的基本结构依然如旧，但文化和生活方式却迥异于以前。一个明显的例证是，新左派的政治小册子不少，但几乎没有一部政治经济学方面的著作，而其社会和政治理论要么是批判性的，要么是乌托邦的，也就难以提出一套切合实际或可操作的政治和社会计划。[1]

对这一点的理解非常重要，否则就难以说明这场运动的起因、采取的形式及最终成就。它的发生并不像左派和右派批评家所想象的那样出乎意料，而它的结束也并不像他们所肯定的那样是一场失败。可以说它是有计划的（这并不等于说运动参与者是有计划的），且完成了几乎所有预定的计划。把它匆匆归入“古典意义上的革命”，就等于在理解这个现象时迈错了至关重要的第一步。

此外，当霍布斯鲍姆说巴黎五月运动“出乎意料”时，似乎没注意美国的场景。早在1964年，伯克利就发生了大规模的校园学生运动。时任该校社会学系教授的政治社会学家西摩·马丁·李普塞特在次年出版了多人撰写的论文集《伯克利学生造反：事实与阐释》，对此加以分析。李普塞特在《学生与政治》这篇文章中谈到学生造反原因时说：

> 如果说大学生是缺乏社会责任感的，那么他们同样也是理想

---

〔1〕瑞典经济学家阿萨·林德贝克于1968到1969年访问麻省理工学院、哥伦比亚大学和加州大学伯克利分校时，发现新左派缺乏一个明确的经济纲领，于是收集了新左派大学生的一些政治辩论材料和政治文献，以局外人的身份从中阐发出一套“新左派政治经济学”。他在“结束语”中承认：“新左派对当代社会的批判，比它自己关于应该怎样组织另一个社会的建议更有‘力量’。”参阅 Assar Lindbeck，*The Political Economy of the New Left*：*An Outsider's View*，New York，Harper & Row Publishers，1977。

主义的。总的来说，尽管受了很好的教育，大学生尚未建立起与成人机构的密切联系；他们的人生阅历尚没有严酷到认可不完美的状况。他们的力比多还没有着落；他们与人类、被压迫者、穷人和不幸的人的认同能力比他们进入大学前和离开大学后要强得多。他们与所在社会的既定道德标准和政治标准的接触是抽象的，将它们视为上代人灌输的条条框框，是权威施加的东西，而不是融合在他们自身经历之中并被这种经历所浸染的行为准则。[1]

这也正是1868年的立法者们在宪法修正案第十四条中拒绝给予21岁以下年轻人选举权的理由。政治社会学的特征之一，是对事件的统计学方面的材料进行技术处理，以防浮光掠影的印象左右对事件的分析。这种研究方法或许会使我们对事件获得某种深刻的看法，但这是一种片面的深刻，因为它过于拘泥于统计数字，难以对一些不可数字化的东西作出令人信服的说明，尤其是宏观方面。

这种非历史化倾向，也明显体现在对大学生运动进行心理分析的著作中。埃里克·埃里克森对1968年运动有自己独到的见解，他在《认同：青年与危机》这本出版于当年的著作中，把学生运动解释为青年固有的“对大规模运动的热爱”，并认为这种运动狂热根源于青年骚动不安的血液或被延缓甚至被压抑的力比多满足，而“历史”所虚构的英雄神话或角色期待也为这种旨在发泄压抑的运动提供了合法性：“为了有坚实的价值，他必须把它绝对化；为了有风格，他必须相信自己是宇宙的主宰。”[2]这种狂热既隐含建设性，

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.3.

〔2〕 Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton & Company, Inc., 1985, p.241.

也隐含破坏性。由于埃里克森是个专注于精神病理学的心理学家，他更担心后一种倾向，而1968年大学生的行为似乎也印证了这种倾向："然而，青年作为一种中间状态，他们所具有的品质如忠诚、勇敢和智慧都可能被蛊惑者所利用，而青年意识中所特有的理想主义成分在历史现实发生变革时就仅仅变成了托辞。"[1]

把一场大规模运动归因于几个"蛊惑者"的兴风作浪，似乎是在回避更深刻的社会历史原因。此外，对一场历史运动仅进行心理学阐释，就等于把它心理化、非历史化了，仿佛是任性所为，是力比多的泛滥成灾。心理学方法可以做到细致入微，但回答不了这么一个关键问题：每代人在年轻时都有力比多冲动，但不见得每代人都会把性冲动变成社会运动。难道60年代中产阶级孩子的力比多值大大高出其他时代或其他阶级的孩子的水平，不得不以历史运动的形式喷涌出来？历史精神为什么选择中产阶级的而不是下层阶级的孩子？

我反复提到"历史精神"，仿佛暗示存在某种"原初推动力"。我确信这种推动力的存在，但不把它归为神的意志，而是人的想象力。想象力创造历史。维科把"自然"排斥在人的认识能力之外，因为那不是人创造的，不可能为人所认识，但历史是可以认识的，因为它是人自己创造的。但人并不是通过手和脚来创造历史的，这些不过是工具，和独木舟、弓箭、织布机、火车一样。如果没有想象力，手和脚就不可能延伸为工具，而工具也不可能成为手和脚的延伸。

人通过想象力来创造历史。单个人的想象力能塑造他个人的命运，但一个群体共同拥有的想象力则能塑造历史。一个人在街上喊

---

〔1〕Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton & Company, Inc., 1985, p.256.

口号，即便喊破嗓子，也只是一个事件，但当成千上万的人结队走上街道示威时，就不仅是事件，而且是历史。

父与子

60 年代革命的一个有违常理之处，是它发生在美国历史上持续时间最长的经济繁荣期（1945—1973），而根据经典的革命理论，经济繁荣期通常是革命的衰退期（这也是 50 年代左派运动处于颓势的一个原因）。假如说美国在二战中所起的巨大作用使美国人产生了一种民族自豪感的话，那可以说，持续 28 年的经济繁荣使他们更有理由对美国的前景保持乐观。成为造反学生领导成员之一的吉特林后来在回忆录《60 年代》中回顾 50 年代美国人的普遍心理倾向时说，人们觉得自己处在一个“好社会”和“好时代”。

一切迹象都表明了这种乐观主义和道义上的自信。这典型体现在“丰裕”（affluence）这个流行的词上。“‘丰裕’这个具有 50 年代特征的词，其内涵意味着流淌、充盈、完满，”吉特林说，“当约翰·加尔布雷思于 1958 年发表畅销书《丰裕社会》时，这个词已经广为流传。”[1]但加尔布雷思最初构思这本书，是想考察贫穷问题。他那时正在印度做学术旅行，目睹了印度的普遍贫穷，可当返回美国后，却发现贫穷对美国来说只是一个边缘问题。“总体生活水平的提高使穷人的状况发生了新变化。在大多数社区，穷人只是少数。大众舆论现在是相对富裕的人们的舆论，”他在回忆录《我们时代的生活》中说，“我也指出了被我称为‘孤立的贫穷’的例

---

〔1〕Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bentam Books, 1989, p.12.

子——阿巴拉契亚南部和南方的大部分边远地区。”[1]这正如《丰裕社会》中的观点：“贫穷是世界的普遍事实，但那显然不是我们的。”[2]

物质匮乏的小城镇社会如今变成了富裕的大城市社会，至少就东西海岸及其毗邻地区而言是如此。韦伯1904年访美时所发现的那种以“勤俭”为核心的小城镇新教经济伦理，如果不说过了时，至少已不适合富裕地区。在这些地区，如今流行的是凯恩斯主义的“消费至上”观念。甚至，更早一些时候（20年代）已开始实施的分期付款制度与信用证制度，就已预示消费经济学的出现。经济的重心由生产环节移至消费环节，消费不再根据量入为出的传统原则，而是“超前消费”。

这就危及到了建立于物质匮乏时代的传统文化和道德。贝尔认为，美国传统的新教小城镇伦理以勤俭、克制、信教为核心，但分期付款和信用证制度却从根基上瓦解了新教伦理，为享乐主义开了方便之门。但新教伦理并没有消失，只不过其影响力或势力范围大大缩小，从东西海岸地区退缩到了内陆纵深地区。

富裕导致政治地图的微妙变化。50年代美国的社会对立，主要不是一种阶级对立，而典型地表现为一种地区对立——中西部和南部地区的小城镇社会与东西海岸的大城市社会之间的对立。这其实也是乡与城、前现代与现代、美国人与新移民、大众与知识分子、保守主义与自由主义、禁欲主义与享乐主义之间的对立。

50年代并非没有发生任何社会运动，但所发生的那场运动通常被认为是一场反动。我这里说的是麦卡锡主义。它崛起于中西部和

---

〔1〕约翰·K. 加尔布雷思《我们时代的生活》，第366页。

〔2〕John K. Galbraith, *The Affluent Society*, New York, New American Library, 1958, p.14.

南部地区，代表着小城镇时代的美国向东西海岸地区的大城市时代的美国发起的攻势，目标是现代性、哈佛大学、知识分子、自由主义、左派、享乐主义和新移民。麦卡锡主义所拥有的庞大群众基础和地区基础，以及它时常采用的一些下三滥手法，使它没费多大劲儿就压服了东西海岸大城市的自由主义者、左派和知识分子。

这些人突然意识到了自己的失败，痛感自己在政治上原来如此不堪一击。欧文·豪 1954 年说："当知识分子不能做别的事时，就去办杂志。"这透出一股退却主义的味道。50 年代初东海岸大学里的左派或自由主义者所写的著作，也染上了政治悲观主义的灰色调，例如大卫·里斯曼 1950 年的《孤独的人群》和米尔斯 1951 年的《白领》。这两本书，对大城市的新中产阶级在政治意识和道义力量上的瘫痪表示出极大的讥讽，但其实这也是一幅自画像。

表面看，麦卡锡主义是冷战时期东西方阵营之间冲突的国内表现形式，尤其是当麦卡锡参议员将反共作为其政治目标时。但麦卡锡主义并不等于"反共"。反共不过是其政治计划的一个方面，而非全部，因为它还反移民、犹太人、现代性、自由主义、知识分子、大城市和"东部佬儿"。李普塞特在《"激进右派"的来源》一文中谈到麦卡锡主义时说："麦卡锡来自威斯康星州，四十年来，在该州，孤立主义和对东部商业及华尔街的口诛笔伐一直是主要的精神食粮。"[1]

这一时期，白宫与国会的关系一直十分紧张，几届政府在农业补贴政策上的变化（补贴下调）更触动了农业州的利益，使国会中

---

[1] Seymour Martin Lipset, "The Sources of the 'Radical Right'", in Deconde, Rappaport, Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol.II, Belmont, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970, p.576.

南部共和党议员产生愤怒的情绪，并试图将这种情绪转化为一种政治清洗运动，所涉及的人不仅包括左派人士，还包括诸如马歇尔将军、迪安·艾奇逊以及麦卡锡本人在参议院的同僚，其中许多是大学教授、学者、记者和艺术家。民主党政府就不用说了，甚至共和党中的自由派人士和后来的共和党政府，都认为麦卡锡是个麻烦的家伙。贝茨说：

> 麦卡锡主义压制异见，强求思想一致；它破坏了民主国家的人民对本国政府的信仰，从来不理智地估量这种损失。共和党人虽然看到麦卡锡的那些不负责任的指控打击了民主党政府和国会中的多数派，于他们有利，但随后发现，麦卡锡主义可能会引火烧身，而其过火行为，将使共和党人的名誉像民主党人的名誉一样容易被抹黑。[1]

再来看一看麦卡锡主义的地区基础和群众基础，或许会对麦卡锡主义的本质有更深的理解，而不仅仅把它视为党派政治向社会层面的延伸。贝尔在《资本主义文化矛盾》中谈到禁酒法案和麦卡锡主义时，为其勾勒了一个地域分布图："这是小城镇和保守势力向社会其他阶层强制推行其'禁止饮酒'特定价值观所作的主要也几乎是最后一次尝试。"[2]欧文·豪在回忆录《希望的边际》中提供的分布图更详细：

> 麦卡锡是从没文化的那部分人那里获得支持的，尤其是中西

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol. Ⅱ，p.70.

〔2〕 Daniel Bell，*The Cultural Contradictions of Capitalism*，p.77.

部那些仍残留着民粹主义情感的地区的人。这些试图仍以旧的简朴方式生活的美国乡下人和中西部小城镇人觉得自己受到东部大城市现代主义复杂性的威胁。他们恐惧东部的自由主义、东部的“国际主义”、东部的商人。正是这些被取代的小资产阶级、消失的小商人和农村的土老冒儿构成了支持麦卡锡的坚强后盾。[1]

这正是加尔布雷思所说的“孤立的贫穷”地区。另外，社会学家霍夫斯塔特和罗金对麦卡锡主义的地区基础和群众基础所进行的统计分析，也证实了这种地域性。欧文·豪指出麦卡锡主义不仅是对工业社会和大城市的反感，还是一种反智主义，是残存于小城镇和南方农村地区并带有小城镇和农村社会性质的传统价值及生活方式对“现代智力和知识分子进行的报复”。

麦卡锡主义持续了多年，但似乎并未给左派带来致命打击。左派不是被从外部打垮的，而是因自身理论上的困惑而内部涣散的。资产阶级政府通过一系列有利于城市工人和下层阶级的经济改革（充分就业）和城市重建计划（廉价住房建设）“向贫穷开战”，争取了左派的群众，而失去群众因而失去了现实性的左派，不得不从现实政治领域大规模向象征领域或文化领域转移，进入大学、研究所、出版社、刊物等机构，处于消极主义或寂静主义状态。欧文·豪说：“一种更深的节奏在起作用。美国的社会和政治思想正在变为保守主义。”[2]从这种意义上说，50年代不存在反对派的社会运动。

麦卡锡主义一度成功占领了东西海岸地区，在60年代又以

---

〔1〕 Irving Howe, *A Margin of Hope*, pp.219-220.

〔2〕 Ibid., p.225.

“戈特沃德主义”的旗号卷土重来，但已是强弩之末。谁都不曾料到，在被麦卡锡主义从政治上弄瘫了的东西海岸地区，突然出现了一大群神情激昂的富裕家庭孩子，立志要为瘫痪在床的老左派报仇，向中西部和南部地区所代表的那个前现代的、小城镇的美国发起反击。60年代革命，实则是发达资本主义时代的、东西海岸大城市的、消费主义的文化和生活方式对早期资本主义时代的、中西部和南部小城镇的、禁欲主义的文化和生活方式发起的反击。只是由于资产阶级父辈代表了后一种文化和生活方式，这场革命才表现为资产阶级孩子反叛资产阶级父辈。这样，两个时代的文化和生活方式的对立在地理上转化为沿海大城市与中西部和南部小城镇之间的对立，在60年代则转化成为两代人之间的对立。

但一开始，谁都没把这些孩子当回事。由于古典政治学通常以能够构成某种政治力量的成年人为分析对象，因而“未成年人”只被作为一种生物存在，不被政治地注意，也没有政治言路；此外，他们分散于各个家庭，不以阶级的群体形象出现。这种忽视青少年的政治存在及其政治意义的倾向，使美国社会猝不及防地遭遇了一场大规模学生运动，仿佛在50年代铁板一块的表象下一直流淌着的呈分散状态的反叛暗流此时突然溢出地表，汇成一股政治洪流。他们来自上城区，却造上城区的反。

中产阶级父与子之间的冲突，因此是中产阶级自身内部的两个“阶级”之间的冲突。中产阶级通过自己下一代的文化造反，从自身内部克服非中产阶级人格。资产阶级人格构成中非资产阶级人格的存在，使资产阶级一直处于精神分裂中，感到压抑、焦虑、有罪。资产阶级只是看上去像资产阶级而已，在这幅僵硬的形象下，隐藏着作为“精神父亲”的贵族阶级的形象，它以“高级文化”的形式存在，暗中左右资产阶级对文化和生活方式的选择和评价，并

致力于在任何有关文化、道德和生活方式的问题上贬低资产阶级。资产阶级在文化和道德上的自卑感，源自“父亲”的专横。当资产阶级在18、19世纪成功地取代了贵族阶级、在20世纪前50年成功地收编了工人阶级后，这两个阶级的阴魂并没有随它们一起消散，而是以文化、生活方式、犯罪感的形式存在于资产阶级自己的人格中。资产阶级现在必须对自己进行一场革命了。

60年代中产阶级孩子对其父辈的描绘，令人瞠目结舌。罗扎克在《反文化的形成》中为资产阶级描绘了一幅极大影响了60年代大学生的政治想象力的画像：“资产阶级贪婪成性；其性生活既无趣又拘谨；其家庭模式枯燥单一；其在穿衣打扮方面千篇一律的盲从令人沮丧；其满是铜臭味的生活成规令人难以忍受；其对生活的看法既单调又乏味，等等，等等。”[1]这与其说是画像，不如说是漫画，而且其真正的作者不是罗扎克，他不过把一个半世纪以来围绕资产阶级而蔓生的种种陈词滥调收集成册罢了。很难说这些来源复杂的说法站得住脚，却一直被言之凿凿地不断重复，到后来，就成了不言而喻的成见了。不见得每个资产者在床笫间都像一台乏味的机器（近几十年以来关于资产阶级情爱史的研究，例如彼得·盖伊五卷本的鸿篇巨制《布尔乔亚经验》，充分揭示出资产阶级男女的私生活其实充满内容），但这并不妨碍资产阶级整体上被看作这样一群人。自1800年以来，各种文学作品都在重复这一主题。在这里，经验和常识不再起作用。这些文字，大多是意识形态语言，表达的是一种阶级偏见和阶级愤怒，并不确切地指什么，但具有极强的意识操纵效果。

在比较温和的中产阶级孩子那里，老资产阶级也被描绘得颇为

---

〔1〕Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, p.35.

滑稽，像一个附庸风雅的人，老是试图进入那些不属于它自己的天地，以获得“普遍的人性”和艺术修养，抵消自己形象中的实用主义。资产阶级试图否定自己的资产阶级形象，向贬低它的人靠拢，这等于是在供认自己无法创造一套可以取代贵族高级文化和传统生活方式的文化和生活方式。它对高级文化和传统生活方式的顶礼膜拜，使它再一次肯定了那个被它从政治和经济上取代的阶级的优越性。吉特林以奚落的口吻写道：

> 美国中产阶级正在变为文化杂食者。他们越来越多的人出国旅行，参观国家公园和历史名胜，上电影院，光临博物馆，听音乐会，而他们此前从来没有涉足过这种场所。这种文化上的雄心壮志渐渐走向更高层次。越来越多的中产阶级消费者觉得读报是他们义不容辞的责任。他们大量购买用于摆设的精美画册，订《星期六评论》，向“每月一书”读书俱乐部邮购书籍，买唱片，使自己对艺术上的事有个大致了解。更富裕的人则大肆购买画作，逼迫抽象表现主义画家一夜成名，并出乎这些抽象表现主义画家自己的意料暴富起来；不那么富裕的则购买复制品。业余爱好者现在也试着一展舞姿，在合唱队里一试歌喉，或在家里笨手笨脚地弄弄艺术。大量购买画作是流行的狂热，它体现了50年代中产阶级的矛盾抱负，即渴望创造性又渴望安全感。[1]

一个与此无关的评论家可能从资产阶级笨手笨脚的艺术追求里，看出某种无害的成分。此外，如果资产阶级不去大肆购买画作，那格林威治村的波希米亚画家们可能会饥寒交迫，像欧·亨利小说《最

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.16.

后一片叶子》中所描绘的更早年代的格林威治村的艺术家捉襟见肘、穷病交加的境况——如果这样，资产阶级又会被说成是全不关心金钱以外的高尚事物。资产阶级的尴尬在于：假若它不去了解艺术上的事，就被认为是粗俗的；而如果它试图去了解艺术上的事，则被认为是可笑的。文化领导权的旁落，使资产阶级手足无措，而贵族（包括精神贵族）和下层阶级却分别获得了美学和道德方面的优势，并利用这种优势来引诱中产阶级的孩子们和女人们离开资产阶级的日常生活。在20年代的格林威治村，就有不少资产阶级的年轻男女，住在廉价的阁楼里，一个个穿得像波希米亚人，特别爱去有艺术家出入的乌烟瘴气的酒吧。年轻男子抢着为艺术家付酒钱，而年轻女子则搂着醉醺醺的艺术家，一起去他的乱七八糟的房间，好快一点投怀送抱。

就艺术而言，没有哪个阶级对待艺术像资产阶级那样谦卑。它认为自己外行，不仅对“伟大传统”顶礼膜拜，而且对现代主义或先锋派艺术也诚惶诚恐，在妄自菲薄的自卑感中，把从印象派的画作一直到伪艺术家的信笔涂鸦统统算作艺术，高价收购，挂在客厅或艺术收藏室。老资产阶级从来就不从艺术本身来判断艺术品的优劣，它觉得自己对艺术一窍不通，于是就倾向于从道德上进行评判，尤其是从性方面来评判，即根据身体某些部位的暴露程度来评判。《查特拉夫人的情人》《尤利西斯》等作品之所以被法庭宣布为禁书，是因为“有伤风化”。反淫秽物品法中关于“淫秽”的定义最终被限定在生殖器的反应上。在贵族时代，一本书可能因为政治倾向而遭查禁，但鲜有因为暴露了身体某些部位而被列为禁书。在贵族时代，有书报检查制度（cencorship），在资产阶级时代，则有禁止色情的法律（laws on obscenity）。正是资产阶级，尤其是英国和美国的资产阶级，把道德标准（其实是色情标准）带进了艺术

评论。

乔伊斯的《尤利西斯》一出版，即因“淫秽”而在美国遭禁。到 1933 年底，纽约南区地方法院法官约翰·M. 伍尔希以一种有趣的方式对反淫秽物品法中的“淫秽”进行了一番重新定义，禁令才得以解除。依据反淫秽物品法，所谓“淫秽”，是指能激起性欲，或引起不纯洁的欲念。这一定义的难处在于，“淫秽”其实是视读者或观者的主观的或身体的反应而论，因而给法官的自由裁量权留下了空间。实际上，在联邦最高法院的大法官们那里，关于“淫秽”的定义向来众说纷纭。例如反对此项法律的道格拉斯法官就讥讽说，一部作品是否是淫秽的，“要依据观看者两条大腿根部之间的反应而定”。布伦南则提出了一个被戏称为“软家伙”的标准，即只要属于不完全的勃起，就不能算作淫秽。

伍尔希法官的时代还没有对“淫秽”做如此自由主义的解释，但他灵机一动，邀来两位文学顾问，让他们各自将《尤利西斯》完整读一遍，看是否会激起性欲。两人读后均表示：“完整阅读该书，不会激起性冲动或欲念，相反，倒是书中那些对男男女女的内在生活的近乎悲剧性的、极富感染力的评说，给了他们纯净的感受。”[1] 在法院卷宗里读到这些文字，真是匪夷所思。

伍尔希法官邀请的那两位文学顾问，肯定不是清教主义的道德家，否则，他们就会从同一部作品中读出淫秽来（上面那几位大法官的定义其实对道德家很不利，它暗含了这种意思，即道德家之所以能从别人看不出淫秽的地方看出淫秽来，不是因为他们道德高

---

〔1〕“The Monumental Decision of the United States District Court Rendered December 6, 1933, by Horn. John M.Woolsey Lifting the Ban on *Ulysses*”, in James Joyce, *Ulysses*, New York, The Modern Library, 1961, p.xi.

尚，而是因为他们的“软家伙”不那么老实）。尽管《尤利西斯》在法律上不再有障碍，但在美国道德生活中起着重大支配作用的一些民间宗教－道德团体和组织，则继续充当着文学的道德判官的角色，并把自己的道德意识形态强加于他人。这些民间团体和组织直到50年代依然很活跃，例如它们对1951年出版的《麦田守望者》就采取了种种打击措施：焚书、迫使某些书店或中学图书馆从书架上撤掉该书、推动了好几个城市或地区宣布该书为“禁书”等等。

对道德的清教主义的理解及其神经质般的敏感，使这些宗教－道德团体和组织倾向于对任何一种事物都进行道德阐释，正像宗教狂人会在一切事物中发现上帝意志的完美体现。例如“酒”这种饮料，从17世纪以来就被清教徒们看作撒旦的化身，三百年来，民间禁酒团体不遗余力地试图使这种“有害的”饮料从美国人的餐桌上消失。到1919年，它们打了一个大胜仗，使“禁酒”从民间运动走向了全国立法，但收获的却是更多的“道德堕落”，恰好应验了这一屡试不爽的定律：一种极端主义的开始往往以另一种极端主义结束。

“禁酒运动”被贝尔称为“美国文化政治史上最重大的象征性事件”。它实际上是中西部和南部的保守势力在20年代向海岸大城市地区发起的一场道德攻势，这场道德攻势到50年代又演变成那场名号为“麦卡锡主义”的政治攻势。具有讽刺意味的是，20年代有禁酒运动，于是有了纵酒作乐的“迷惘的一代”；50年代有了麦卡锡主义，于是有了“垮掉的一代”；到60年代，轮到愤怒的一代来算总账了。从文化史的角度看，60年代反文化运动的根发芽在20年代的土壤里。为了对“禁酒运动”的始末、道德－政治诉求及其暗含的种族－宗教压迫有一个感性的了解，我以1925年弗·司·菲茨杰拉德发表的《了不起的盖茨比》为线索，写成一篇

独立的文字，以“插入文本”的形式置于下方。

* * *

弗·司·菲茨杰拉德贪杯成瘾，一有机会便喝得酩酊大醉。当他写作时，或者说不喝酒时，他就让笔下的人物大量喝酒，而且不愁弄不到酒。1920 年 3 月，他发表小说《人间天堂》（其中一个人物因失恋而长醉三星期），开始把他的读者带进他命名为“爵士时代”的 20 年代。他说：“这是美国历史上最会纵乐、最绚丽的时代，关于这个时代将大有可写。”两年后他发表小说集《爵士时代的故事》，依然是纵酒作乐的年轻人的故事。

菲茨杰拉德的小说若缺了酒，就如同巴尔扎克的小说缺了票据。但此时他笔下的人物都是酒的消费者，而非供应者。既然他立志像巴尔扎克充当 19 世纪法国社会的书记员那样成为爵士时代的编年史家，那么，在这个市面上根本见不到酒的时代，酒怎样通过无数秘密渠道源源不断流进美国人的酒杯，对他来说，就并非题外话。实际上，没有酒，就不可能有爵士时代。于是，非法酒商进入了他的小说。1925 年他发表小说《了不起的盖茨比》，其主人公是一个（按法国人的说法）“伟大的情人”，周旋于上流社会，但他还有一重秘密身份，即“大私酒贩子”，控制着一个庞大的地下商业帝国。他在自己宫殿般的豪宅举办的那些周末晚会，吸引了长岛一带上流社会的男男女女。他们成群结队而来，尽情享用着他提供的原装优质苏格兰威士忌，而他本人则滴酒不沾。

作为一个家族里有爱尔兰移民血统和天主教信仰传统

的作家，菲茨杰拉德对这个人物的评价肯定不同于他的新教徒读者。在为这部小说寻找题目时，他毫不吝啬地在主人公的姓氏前添了一个形容词——“了不起”，而当这位主人公巨大的美国梦破碎在纽约上流社会的虚伪和冷漠上时，他又借故事叙述者卡罗威之口，对草坪那一边渐渐走远的盖茨比喊道：“他们是一帮混蛋，他们那一大帮全放在一起还比不上你。”

1920 年 3 月，即《人间天堂》发表的同月，市面上的酒早已绝迹，仿佛随着 1 月 16 日宪法修正案第十八条和《禁酒法案》(《沃尔斯特德法案》) 的正式生效，酒在美国土地上立刻无影无踪了。这种似乎令行禁止的局面，使禁酒运动领导人威廉·詹宁斯·布莱恩感到振奋，于 3 月在纽约召开庆祝会，宣布《禁酒法案》将像 1863 年的《解放黑奴宣言》使美国摆脱奴隶制一样摆脱酒精。这是一个危险的比喻。把酒精比作奴隶制，就隐含了这么一重意思，即饮酒者和奴隶主一样邪恶，必须用立法手段从美国肌体里去除掉。这种隐喻性联想，使禁酒人士感到自己站在普遍道德和正义一边，正在对饮酒者展开一场圣战。

布莱恩是个正人君子，只会沿着街道察看那些有营业执照的酒馆和咖啡馆是否不再经营酒类生意，或是否已经关闭，因此得出了上面那个令他振奋的结论。他当然不会光临黑市，而黑市正是私酒的集散地，其交易量远远超过禁酒之前的市场交易量。来自英国的大型走私船穿梭在大西洋上，把整船整船的苏格兰威士忌卸在美国东海岸，而来自加拿大的走私酒则装满卡车或小型走私船穿越美加陆

地边界或界河，然后，美国的私酒贩子再将这些酒兑水分装，运往各地销售。弄不到走私酒的人则自己动手，在库房或地下室酿酒。更多的美国人在喝酒，喝得比以前还多。到处是征酒逐肉的大军，各处的酒会（秘密的或半公开的）常常通宵达旦。就在布莱恩举行胜利庆祝会的前两个月，即修正案第十八条和《禁酒法案》开始生效的时刻，芝加哥、纽约等地的黑帮头目（阿尔·卡彭、阿诺德·罗思坦、“幸运儿”卢西亚诺、“百条腿”戴蒙德等）纷纷举行庆祝会，庆祝《禁酒法案》给他们带来了滚滚财源。“幸运儿”卢西亚诺谈到纽约黑市的繁忙景象时说：“我们知道，假如《禁酒法案》持续一百年，不论我们能搞到多少酒，在那里也会供不应求。”[1]

在1917年12月18日美国国会通过宪法修正案第十八条前，南部和中西部的一些州就已立法在本州境内禁酒（佐治亚州率先于1907年禁酒，到1914年末，已有十四州实行禁酒）。在这些州，盎格鲁-撒克逊裔人口和新教徒占多数，禁酒团体拥有巨大社会影响力，也有久远的民间禁酒传统，加上一战期间美国政府为保障谷物储备而实施的酿酒战时禁令，因此，禁酒从民间运动走向立法，并不太难。但在非新教徒（天主教徒、犹太教徒等）占多数的州或新移民占多数的大城市，尤其是东部大城市，禁酒遇到了相当大的阻力。反禁酒人士指出，禁酒违反了宪法保证的自由权，并引宪法修正案第一条为自己辩

〔1〕马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，张志明等译，北京出版社，1988年，第42页。

护，而一些强调州权的人则担心禁酒会成为联邦法律，因此坚持在是否禁酒问题上各州拥有自由选择权。

但禁酒团体加强了在全国范围内实现无酒化的努力。这些团体大多具有浓厚的宗教和道德色彩，如美以美教会主教辖区禁酒协会、基督教妇女禁酒联盟以及美国反酒馆联盟。在其推动下，国会于1913年通过《韦伯-肯庸法案》，在全国范围内禁止进口致醉酒类（到1917年，联邦法院裁决此法案合宪）。这一年11月，禁酒团体向国会递交一份提案，试图以宪法修正案的形式在全国禁酒，但参众两院围绕提案争论了很长时间，直到1917年12月18日才正式通过，然后提交各州批准。该修正案规定："在本条批准起一年后，禁止在合众国及其管辖下的一切领土内酿造、出售或运送致醉酒类，并且不准此种酒类输入或输出合众国及其管辖下的一切领土。"在内布拉斯加州于1919年1月16日批准该修正案后，该修正案已获法定的三分之二州批准，一年后（1920年1月16日）正式生效。

修正案第十八条禁止的是致醉烈性酒，对淡酒和啤酒并无规定。因此，诸如马萨诸塞、马里兰、新泽西等东部州在宪法修正案批准后，虽禁止烈性酒，但仍允许出售淡酒和啤酒。这使坚决主张禁止一切酒类的禁酒人士非常不满，又鼓动国会于1919年10月28日通过《沃尔斯特德法案》，规定酒精含量超过0.5%的一切饮料均属禁止之列。

财政部下属的联邦禁酒局也于1927年挂牌成立，负责全国禁酒。尽管手下只有一千五百多号人马，但禁酒局

首任局长约翰·克拉默非常有信心地保证：再也不会有人造酒，“也不会卖酒、送酒或用任何东西在地上或空中运酒”。

修正案第十八条和《禁酒法案》的法理依据，并不是医学方面的，而是道德方面的。没有人谈到酒精对身体的危害，而这本可以使禁酒获得更多的合法性（如日后的禁毒）。在新教徒看来，酒与其说有伤身体，不如说有害于道德，因此尽管淡酒和啤酒通常不会带来多大的身体损害，依然被强令禁止。一个明显的反证是，淡酒和啤酒对健康的损害不及吸烟，但新教徒并不禁烟，因为新教徒自己也吸烟，而且南部农业州还是烟叶的主要产地。从这里可以看出禁酒的道德依据，其实是一种道德意识形态，只符合新教徒和农业州的利益。

对酒的恐惧和反感，源自17世纪英国清教徒的宗教想象力，是在对天主教教义和崇拜仪式的逆反中形成的。酒（红葡萄酒），在天主教崇拜仪式中，是基督的血，领圣餐（饼和酒）就是领受基督的身体和血。在新教改革中，该教仪式被新教徒斥为“迷信”。但这不仅是教义之争，从权力角度看，也是新教国家摆脱罗马教会控制、确立世俗国家主权的一次宗教行动，并为新教国家随后夺取天主教国家势力范围提供了宗教合法性。英国在北美的扩张，就典型表现为对天主教法国和西班牙的殖民地的吞并。尽管现代民主国家确立了宗教自由的宪法原则，但对境内天主教的排斥并未就此停止，只是从制度性排斥转变成社会性歧视，而这种歧视更难根除。反犹主义也是如此。受歧视的天主教徒和受歧视的犹太人于是走到一起。

由于酒对天主教如此重要，天主教徒不仅领圣餐时饮酒，在日常生活中也大量喝酒。但清教徒反对偶像崇拜，认为跪领圣餐意味着向临在酒中的物质的身体表示崇拜。对酒的反感，随英国清教徒于1620年移民新大陆而扎根在美国宗教和社会生活中。乔治·马斯顿谈到南北战争后美国新教徒对天主教徒的敌意时说："天主教徒不守安息日，他们跳舞狂欢，作为欧洲人，他们中多数人都饮酒，而且往往十分贫穷，因而普遍地被视为这个国家的稳定与道德健康的一种威胁。"对酒的反感，于是从一种宗教反感，变成一种道德反感，进而变成一种政治压迫。

菲茨杰拉德出生于中西部明尼苏达州的圣保罗市，家里信奉天主教，外祖父是爱尔兰移民。对新移民和天主教徒的反感，使圣保罗市的新教徒们对天主教徒产生了一种诡异的想象，"我们街上的男孩子们还以为天主教徒每天晚上在地窖里操兵，准备把教皇庇护九世捧为美国的专制君王"（菲茨杰拉德回忆）。

因此，禁酒，就不是禁止一种饮料，而是在以道德的名义打击天主教、犹太教和新移民（尤其是爱尔兰、意大利和犹太移民）及其代表的文化和生活方式，是一场夺取文化和生活方式的领导权的斗争。假若说天主教徒从酒中看见基督的血是一种宗教幻觉，那么，新教徒从酒中看见堕落就是一种道德意识形态。酒就是酒，本来和基督的血或道德的堕落没有任何逻辑上的关系，一旦被当作道德问题而被立法加以禁止，就成了政治压迫的一种形式，是新教徒强制性地将新教道德标准推广到其他宗教和人群的一种努力。大私酒贩子卢西亚诺是来自天主教气氛甚浓的西

西里岛的移民，托《禁酒法案》的福从街头盗贼转眼间变成巨富，但他对《禁酒法案》所暗含的宗教和政治压迫有清楚的意识，以他惯有的口吻说："[这条法律]是由那些比学校女教师更丑陋的基督教妇女禁酒联盟的老婊子们强加于国家头上的。"[1]

正因如此，私酒贩子在从事私酒贩运和销售时就不会有犯罪感，而饮酒作乐者也会把饮酒当作政治反抗的一种形式。谈到19世纪30年代法国对酒课以重税并在城门口设立税收所时，本雅明写道，该税损害了城镇居民的利益，迫使他们到城门外寻找便宜的逃税酒喝。"如果H-A.傅雷杰，一位警察总局的处长的话可信，那么一个工人是充满了骄傲和挑衅来炫耀这种酒给他带来的享受的，就好像这是他惟一能得到的享受。'有的妇女毫不犹豫地跟着丈夫带着已大得可以工作的孩子来到城门外……过了一阵，他们半醉地往家走去，摆出一副大醉的样子，以便让人人都看到他们颇喝了不少。有些孩子也学着父母的样子做。'"[2]

这种描述，也适合于美国的禁酒时期，并可以部分解释众多美国人为何在这个时期反倒比平时喝酒更多。卢西亚诺说，饮酒，对缺乏娱乐而又贫穷的人们来说，是唯一的娱乐，"当他们一无所有时，他们一定得喝酒，要不然就会出事"。本雅明引述一位观察家的话说，法国城镇的

---

〔1〕马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第40页。

〔2〕本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东、魏文生译，生活·读书·新知三联书店，1989年，第36页。

城门外的逃税酒“挽救了统治结构，使之免遭许多打击”。这同样适合于美国的禁酒时期。正是那源源不断的私酒（兑水的和不兑水的）挽救了统治结构，使之免遭了许多打击，因为人们把反抗消解在纵酒作乐中，感到生活在“爵士时代”，不至于因为没酒喝而闹事。

此外，更具反讽意味的是，正是私酒使这些本来靠杀人越货、打家劫舍来敛财的黑帮组织变成了以利润为目标的非法商业组织。贩运和销售私酒当然比打打杀杀和抢夺无辜者财产的生活更安全，也更无犯罪感。即便在某次走私中不巧被禁酒人员抓获，惩罚也比杀人、抢劫等轻得多。何况，被抓住的可能性很小，因为禁酒局那区区一千五百多号人（1930年增至两千八百多人）根本不可能把守住美国漫长的东海岸线、美加边界以及密如蛛网的国内公路线，而他们自己通常很容易被贿赂。此外，海关和海岸警备队虽受命协助禁酒局，但部门间的权力争斗使它们并不准备与这个新机构通力合作。据历史学家阿瑟·林克等人估算，除非禁酒局扩编到一百万人，否则禁酒法就无法严格实施。即便不考虑财政预算，那么，用一百万联邦人员来监视美国人的私生活，就足以使美国从民主国家变成警察国家。禁酒运动为自己确立了一个根本不可能实现的法律目标，造成了犯法而不受罚的现象，反倒使国民开始蔑视法律。

既然市面上的酒不见了，那黑市酒价自然高得惊人。一箱（12瓶）来自英国格拉斯哥的苏格兰威士忌的离岸价格是17美元，在美国海岸售给私酒贩子的价格大约是28美元40美分，然后私酒贩子将原装酒用卡车拉到自己的

工厂兑水，再发送到各地药店、加油站等私售点，这样一箱原装酒就可获利1000美元。当然，私酒贩子并不把所有原装酒都兑水，而是留下一些，好打点重要人物（政府官员、社会名流等）。但私酒贩子自己很少喝酒，并勒令手下不得喝酒，怕酒醉误事。要是基督教妇女禁酒联盟的女士们知道私酒贩子是不饮酒的楷模，那她们大概会以一种复杂的心情看待自己竭力推动的禁酒运动。

私酒成了一项庞大的地下产业。各地黑帮纷纷改换门庭，成了以贩运和销售私酒为业的非法商业组织，而黑帮头目则成了手下控制着大批人手、私人卫队、工厂、运输队的大私酒贩子。由于私酒的贩运、兑水、重新包装、销售牵涉到许多行业，这些非法商业组织像滚雪球越滚越大，堪与任何合法大公司相媲美。哈默写道："只有苏格兰威士忌和其他威士忌酒是不够的，即使除此以外还能控制用来掺假的粮食酒类也不行。还必须掌握进行掺假的工厂，必须拥有和原来完全一样的瓶子以便把酒重新装瓶。因此他们进入了造瓶业。他们还需要和原来一样的标签，所以他们进入了印刷业，买了大批的彩色印刷机，消耗了大量的纸张和油墨。还需要仓库来堆放酒瓶，因此他们又进入了房地产业。还需要运输，因此他们又成立了一个庞大的卡车公司。"[1]

大私酒贩子有了大钱，就想进入上流社会。他们购买豪华别墅，在那里招待上流社会的时髦男女，而这些时髦男女不会放过在那里痛饮优质原装苏格兰威士忌的机会。

---

〔1〕马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第51页。

为了把自己打扮成上流社会中人，私酒贩子越来越讲究着装的品位，细心观察上流社会人士的谈吐举止，加以模仿。不久，他们以绅士派头出现在上流社会的社交会上，使得上流社会的年轻女子芳心大乱。黑帮组织也逐渐变得文明起来，制订严格的内部规章，以规范成员的衣着与举止。卢西亚诺的组织就是如此。哈默写道："他下令他的人员穿戴要整洁庄重，像机关职员一样，完全禁止穿戴宽边帽子、过分花哨的衬衫和领带以及奇装异服。驾驶车辆时，除非绝对必要，不得开快车，不得违反交通规则。"华纳兄弟电影公司在后来的电影中常把禁酒时期的黑帮人物描绘成头戴宽边帽、嘴叼粗雪茄、驾驶黑色轿车招摇过市、一句话不入耳就掏家伙的歹徒形象，但卢西亚诺说这纯粹是在胡诌。盖茨比就是一个极其文雅、寡言少语、不爱抛头露面的私酒贩子，似乎对谁都无害。

贝尔在《犯罪，作为一种美国生活方式》中说："当美国社会越来越'组织化'，当美国企业越来越'文明化'和非'匪徒化'时，那些当初以打家劫舍为业的黑帮也越来越具有相似的倾向。正如合法企业的结构发生了重大变化，那些'体制化'的非法企业也在转型。"[1]他谈到大私酒贩子罗斯坦时说，这位"地下世界的沙皇"控制了男装和女装工业、油墨业、面粉运输业以及其他一些行业，并通过出色的协调使它们组织化，因此"具有反讽意味的

---

〔1〕 Daniel Bell, "Crime as an American Way of Life", in John Lankford and David Reimers, eds., *Essays on American Social History*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970, p.230.

是，在诸如服装业这种混乱不堪而竞争残酷的行业中，匪徒们居然起到了规范竞争、稳定价格的平衡作用”。[1]对“爵士时代”的经济繁荣更为重要的是，大私酒贩子们控制的众多行业刺激了大众消费。贝尔强调：“犯罪，用社会学家的术语来说，在美国社会具有‘功能性’作用，在美国社会生活中，城区的非法行业——我指的是以利润为目标而组织起来的违法活动，而非个人的犯罪行为——是使人攀上更高社会阶层的那些梯子之一。”[2]这对新移民来说更是如此。他们处在社会边缘，往往以“边缘职业”（法律上很难界定的职业）甚至犯罪开始其美国梦。

如果说禁酒运动是新教伦理对天主教和犹太教发动的一场宗教攻势，那么，从地理上说，由于新教主要是美国小城镇和农村地区的传统信仰，因此禁酒运动又可视为中西部和南部地区对东海岸大城市发起的一场文化攻势，是前现代性、单一文化、保守主义、农业和“土生土长的美国人”对现代性、多元文化、自由主义、商业和工业、“外国人”以及现代生活方式的征讨。新教伦理的核心是“勤俭”，即多积累少消费，而20年代在大城市开始实施的信用证制和分期付款制却以“多消费”甚至“提前消费”危及了新教伦理。

大城市之所以采取刺激消费的措施，是因为商品供应第一次超过了市场需求。享乐主义是富裕时代的道德意识

---

〔1〕John Lankford and David Reimers，eds.，*Essays on American Social History*，p.231.
〔2〕Ibid.，p.230.

形态，正如禁欲主义是匮乏时代的道德意识形态。如果消费者仍受制于新教的节俭传统，那对富裕时代的经济来说无异于灾难。在一个经济发达的时代，禁欲主义业已丧失其历史合理性。禁酒运动代表了一种反经济学的过了时的道德意识形态。

在这种意义上，贝尔不无道理地把《禁酒法案》看作“美国文化政治学方面最重大的象征性事件，是小城镇和传统势力为了向社会其他阶层强制推行其特定的价值观（禁止饮酒）所作的主要的——也几乎是最后一次——尝试。一开始，当然是保守派们赢了”。[1]如果说守旧派获得了胜利，那也只是立法上的胜利，而不是执法上的胜利。它在立法上目标过高，高得使它无力去实现。这也是一切道德主义的立法常有的结局，因为道德主义追求的是一种不打折扣的完美。此外，就宪政而言，既然新教徒把酒精看作一个道德问题，那么，就道德问题立法，直接危及了宪法精神本身，并会造成一种连锁反应，使宪法失去公信力。道德，是一个主观价值判断问题，如果可以以立法来强制推行一种道德，那同样可以以立法来禁止任何一种非正统思想。

布莱恩不仅对酒宣战，还手持一柄蒲扇，不自量力地在德顿地方法院原告席上向进化论宣战（田纳西诉斯柯普斯案，1925），起因是教员斯柯普斯向学生讲解“猴子是人的祖先”，违背了《创世记》和禁止讲授进化论的法律。布莱恩赢了官司，可专程从纽约跑来报道庭审的专栏作家

〔1〕Daniel Bell，*The Cultural Contradictions of Capitalism*，p.77.

H. L. 门肯却肯定地说，布莱恩是想借机报复大城市知识分子对他的嘲弄。该审判不是知识的较量，无非是“乡巴佬”拙劣的宗教狂热表演，仿佛布莱恩特意拿他的无知和固执来丢人现眼，好让美国人都知道新教基要派宗教上的冷酷和智力上的无能。

禁酒运动并不是小城镇和保守势力对大城市的文化和生活方式发动的“几乎最后一次”攻势，因为在50年代，它又以“麦卡锡主义”的旗号卷土重来，而麦卡锡主义的地区基础正是禁酒势力的地区基础，或按欧文·豪在《希望的边际》中的说法，“是中西部那些仍残留着民粹主义情感的地区”。

禁酒时代同时也是种族隔离的时代和实施反淫秽物品法的时代。这些排斥性的法律制度构成了一种形态关系，其核心是白种人的、盎格鲁－撒克逊裔的、新教的价值观。艾伦·德肖微茨在为黄色影片《深喉》案辩护后写道：“在人们的内心深处，每个人都希望对他不喜欢的东西进行检查控制。很多犹太人认为，应该禁止佩戴卐字符号的纳粹党徒在第二次世界大战犹太人集中营幸存者居住的街道上行进；有些黑人想禁止像《小黑孩》和《哈克贝里·芬历险记》这样的书，认为这些书中有侮辱黑人的描写；同性恋者反对贬低同性恋行为的电影。没有一种客观地衡量什么是有害什么是无害的程度标准……有人——特别是政府——能对此作出相对客观的衡量标准吗？如果政府准备禁止以上任何一种现象，政府就必须一视同仁地全部禁止，如果政府不准备禁止其中一种，政府就必须毫无例外地一概不禁。如果女权主义者可以禁止她们认为是

有害的材料，那么道德流派当然也可以禁止他们认为是有害的材料。这个社会想要相安无事，除了两者择一别无他路：要么大家都对自己感到有危害的东西作些容忍退让，以换取一个多样化的社会；或是生活在那种只允许没有人感到有危害的东西存在的单一社会之中。”

禁酒运动的政治地图重叠在美国政党的政治地图上。支持禁酒的州，往往是共和党占主导地位的州，而反对禁酒的州则主要是民主党占上风的州。民主党把反对禁酒作为竞选的一种策略，赢得了越来越多的选民。到 1929 年，大部分美国人都体验到了修正案第十八条和《禁酒法案》给美国社会带来的灾难。这一年 10 月，随着纽约股市的突然崩盘，美国从爵士时代进入大萧条时代。私酒交易富了少数不法之徒，使社会财富更集中在少数人手里，危及民主制度的基础。民主党总统候选人罗斯福充分利用了选民们对共和党的不满情绪，在 1932 年 11 月大选中击败谋求连任的共和党总统候选人胡佛，于次年开始新政。凯恩斯的以刺激消费为核心的经济学成了新政的理论依据。

1933 年 2 月 22 日国会通过宪法修正案第二十一条，废止第十八条修正案。一个月后，罗斯福签署一项法案(《啤酒法案》)，规定自 4 月 17 日起，啤酒和酒精含量不超过 3.2% 的酒合法化。这也为烈性酒的合法化开了绿灯。联邦政府从解禁中得到的第一个好处，是对酒课税从而为国家增加了大量急需的岁入，而葡萄种植业也开始起死回生。这一年年底，长久遭禁的《尤利西斯》也获得解禁。这预示着大城市的消费经济学、多元文化、生活方式和道德观在大城市取得了领导权，并开始向保守主义的腹地

（中西部和南部地区）推进。

禁酒运动被称为“崇高的实验”。“实验”一词尚可，但“崇高”却未必，因为它试图通过立法来把一种本身就成问题的道德观强加于全国。它以失败而告终，也就顺理成章。正如伯特兰·儒弗内尔说，如果试图利用社会机制提高人们行为的道德标准，就可能出现意图与结果相悖的局面，而且，任何想利用改变人的精神之外的其他办法改变人的行为的企图，通常都无果而终，他的道德不可能有任何提高。

对禁酒运动的失败，哈默评论道：“1933年圣诞节前的三个星期，崇高的禁酒实验寿终正寝了。几乎没有人为此感到痛心。它从一开始就是失败的，企图通过立法来改造社会态度和行动的尝试往往都是如此。然而实施这项法律的十四年的历史却导致了社会危机和道德败坏，培养了认为违犯不得人心的法律没有什么错误的一代新人。”[1]

无论是儒弗内尔，还是哈默，都没有就“道德”一词本身进行意识形态分析，因此当他们批评禁酒运动反倒使人们“道德败坏”时，依然是站在传统的道德立场上，和禁酒协会的女士们其实是五十步笑百步。他们不赞成以立法或者“社会机制”的方式来推行清教主义的道德，但这并不意味着他们不把这种道德观视为唯一正确的道德观。他们的道德视野是重合的。这就与60年代的造反大学生对“道德”的理解不一致了，在后者看来，道德不止一种，而是多种，而且它们之间并不存在价值等级的差别，

〔1〕马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第208页。

只是不同罢了。以60年代造反者的眼光看，以立法来推动禁酒，不止在技术上显得荒唐，而且由于它其实是政治、宗教和道德压迫的一种形式，它在政治上就显得更为可恶。所以，当60年代的学生吸毒和乱交时，就不会产生犯罪感，恰恰相反，他们通过冒犯那些不得人心的法律制度和道德成规而体验到一种冒险和报复的双重快感。他们一开始就赋予了自己的行为以正当性。

* * *

道德成了资产阶级评判艺术和生活的唯一立足点，而这样又使它成了艺术家最危险的敌人，使艺术家痛恨不已，并以更加漫画化的方式来报复它。资产阶级没有充足的自信创立一个诸如法兰西学院这样的贵族时代的文化权威机构，充其量只有一个不牢固的道德法庭。倒是法兰西学院这样的传统文化权威机构对艺术中的道德问题无所谓，甚至把道德问题当作非艺术问题打发掉。资产阶级被道德问题所纠缠，不仅对他人的所谓伤风败俗之事毫不宽待，对自己的道德生活也向来无比苛刻——这样它就发现自己最不道德，感到有必要定期去教堂忏悔。

贵族和无产阶级充分利用资产阶级的文化自卑感和道德内疚感，对导致自己政治失败的资产阶级进行报复。但它们自己一般不出面，而是暗中动员资产阶级的孩子来报复资产阶级。这决定了报复的政治限度。既然是父子，自然有一种亲缘性和默契感，不至于把事情闹到不可收拾的地步。1966年，当国民警卫队奉命开进伯克利时，并不是不分青红皂白乱抓人，而是“有选择地逮捕”：“开始时，是一群本科生在学生会前面静坐，抗议海军的征兵。随后，一小群不是学生的人加入了进来，当局随即进行了有选择的逮捕，把

这些人抓起来了。”[1]

资产阶级政府非常清楚“不是学生的人”的危害性。他们来自校外，大多来自工厂，代表另一个阶级的阶级意识，类似于在家庭冲突中突然介入进来一个危险的外人。此外，逮捕这些人，会有效地把中产阶级孩子的造反解释成受了别有用心的人的蛊惑，事先替中产阶级孩子洗刷了罪名。1968 年的“外国阴谋说”也是如此，尽管这是极右派的捕风捉影。[2]作为这种阶级亲缘感和默契感的另一个注脚，是中产阶级当局对自己的孩子的造反有一种罕见的长达十年的耐心，只是到了 1970 年 5 月才迫不得已命令军队开枪；而在整个 60 年代，警察和国民警卫队在对付黑人暴乱时从不优柔寡断，动辄使用枪械。谈到 1970 年那几起血案时，贝茨说：“[俄亥俄州国民警卫队在]肯特州立大学的鲁莽的杀戮，是一个转折点。它使众多青年活动分子意识到，无论是国家或州一级的镇压机关，决不会只对持不同政见者使用枪械。”[3]换言之，无辜之人也有可能成为枪杀的目标，例如肯特州立大学的那四名倒在血泊中的大学生，他们连激进分子都算不上。

但那四名大学生只是被无目标的子弹击中的。在俄亥俄州的国民警卫队眼中，站在对面的大学生只是抽象的一群，是反叛者的象征，因此就不加区分地对其开枪，以结束持续了十年的造反运动。中产阶级大学生绝没料到国民警卫队会开枪，因为长久以来他们一直显得很有耐心，尽量保持克制。但对黑人骚乱者和“不是学生的人”，他们从来就没有这份耐心。

---

〔1〕 Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, p.30.

〔2〕 洛朗·若弗兰《1968 年 5 月》，第 305 页。

〔3〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.357.

在一个富裕的和平时代，孩子的角色只是“学生”。家庭和社会对他们的期待，是成为守法、有用、成功的社会人。学校教育的特征和目标，是以体制化方式，使下一代在与传统文化和生活方式的认同上少走弯路。学校不仅被认为是传统文化的储存地和传播地，而且有一整套奖惩机制来维护这种认同。作为学校教育的补充，家庭、社区和教会也致力于使孩子与传统文化和生活方式认同。但大学生越来越偏离这种认同。据贝茨提供的统计数字，在1960年，经常去教堂的美国人，占总人口50%。[1]而在大学生中，上教堂的人的比例明显偏低，1965年只占学生总人数的29%，而造反学生中上教堂的人就更少，只占13%。[2]

这是一种垂直的或纵向的认同，是上一代的经验向下一代的传递，旨在使下一代人保持与上一代人在文化价值和生活方式上的连续性。一个社会的文化传统的延续和生活方式的稳定有赖于此。50年代的中产阶级尽管在经济和技术等外在领域可以突破一切传统限制，具有一种技术意义上的现代主义精神，但在文化、道德价值以及生活方式等内在的、私人的领域，却依然恪守其父辈一代的基本风格。文化和生活方式的再生产过程并没有被中断。

贝尔分析老资产阶级在经济－政治与文化－道德之间的人格冲突时说：“资产阶级在经济上是激进派，但这并不妨碍他们是道德和文化趣味上的保守派。”[3]他接着说：“令人吃惊的是，一方面，资产阶级社会在经济领域引入了一种激进个人主义，并在经济过程中不惜打破一切社会关系，可另一方面，资产阶级又恐惧文化领域激

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.362.

〔2〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.521.

〔3〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.17.

进的试验主义的个人主义。”[1]在他看来，尽管资产阶级企业家和艺术家都信奉激进个人主义，但前者局限于经济领域，后者局限于文化领域，从一开始就成了对手。不过，艺术家在社会中毕竟只是极少数，他们或许会形成一个个具有波希米亚风格的艺术小圈子，或许会办些先锋派刊物，但无力也无意掀起一场社会运动，其反抗更具有艺术意义，而非政治意义。他们是艺术现代主义而不是街头现代主义的实践者。他们顶多是纽约格林威治村的“村民”，而不是“社员”。

因而，在这一对随资本主义的出现而出现的敌人之间，尽管两百年来一直麻烦不断，但资产阶级精神却以代际认同的方式延续下来。可以用几个词来概括这种精神，即理性、进取、克己、勤俭、讲求实际、奉公守法。但资产阶级的文学形象通常是由它的敌人即艺术家塑造的，因而这种精神又可表述为刻板、贪婪、冷淡、小气、算计、循规蹈矩。如果说大学是传统高级文化的堡垒，那么因为这种文化内在的反资产阶级性，实际使大学成了资产阶级的对立阵营。此外，大学还是左派云集的地方。随着左派在 50 年代从现实政治领域向文化领域大规模转移，大量左派背景的学者进入大学，占据大学讲坛。他们中大部分人是第一代或第二代移民，尤其以中欧和东欧的犹太移民居多。

与此相仿，进入名牌大学的学生，很大一部分也是第一代或第二代移民的后代，而后来成为学生运动中坚力量的，往往是犹太裔学生和那些来自左派家庭、被称为“红巾婴儿”（指共产党员的孩子）的学生。据理伯卡·E. 卡拉奇对左派学生激进组织“学生争取民主社会组织”（Students for a Democratic Society，缩写为

---

〔1〕Daniel Bell，*The Cultural Contradictions of Capitalism*，p.18.

SDS）的调查，一半成员信仰犹太教，一半以上成员是东欧移民的后裔，三分之一是“红巾婴儿”，而绝大部分成员的家庭背景属父母受过大学或更高程度的教育的中上层中产阶级；而与之对立的那个学生右派组织“美国青年争取自由组织”（Young Americans for Freedom，缩写为 YAF）的成员中，大部分信仰新教，大部分是新教国家移民的后裔，几乎没有犹太人，一半左右声称自己是戈德沃特保守主义者，而大部分成员家庭背景（父母所受教育程度以及收入水平）远不如 SDS 成员。[1]

新教国家的人大规模移民美国的时间，比东欧人早，算得上是土生土长的美国人。东欧移民潮发生在 19 世纪末和 20 世纪前 40 年，前后有三波，即 1890 年代、1910 年代和 1930 年代。这三次移民潮带来了大量受种族和政治迫害的犹太人，最后一次（含中欧移民）更是带来了大量犹太知识分子。此外，由于东欧是社会主义思潮浓厚的地方，左派思想也就随着移民潮一起来到美国。[2]东欧背景、犹太人、左派思想，这三者经常结合在一起。1906 年，维尔纳·桑巴特观察到，社会主义在美国毫无市场，找不到几个货真价实的社会主义者。他甚至为此还写了一本书，书名就叫《为什么美国没有社会主义》。不过，到 30 年代，他一定会惊讶：像变戏法似的，美国突然冒出大量的社会主义者，而且都带着外国口音。正是在这种意义上，麦卡锡有理由把社会主义看作欧洲犹太移民带来的一种欧洲城市病，它腐蚀着新大陆农民般健壮的肌体。

---

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，覃文珍等译，社会科学文献出版社，2001 年，第 29—32 页。

〔2〕参阅 Donald Fleming 和 Bernard Bailyn 合编的 *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*，Cambridge，The Belknap Press of Harvard University Press，1969。

来自中、东欧的移民主要居住在纽约等沿海大城市（在轮船仍是跨越大西洋的主要交通工具的时代，港口城市当然是移民集中的地方，是他们进入美国纵深地区的“第一站”），生活在相对独立的犹太社区，在社区和家里主要使用母国语言，甚至民族方言（如意第绪语）。他们对美国的情感认同，不像土生土长的美国人那么深厚。这一点，从前面提到的两个学生组织的名称就能看出来：YAF 带有“美国”，SDS 则没有。这不是偶然的措辞问题，它深刻反映了这些新移民后代尤其是犹太移民后代对美国社会的情感隔阂。这种隔阂表现为他们对自己“美国人”身份的怀疑和对故土文化的依恋。他们更重视民主和文化、生活方式的多样化，重视公民权，而那些天然地自认为是美国人的人（如 YAF 成员），则更看重“自由”和美国价值——即盎格鲁－撒克逊裔的白种美国成年人的价值。

假若说这些来自中、东欧的新移民及其后代出于对欧洲历史灾难的回忆而有一种不安全感的话，那么他们对故土文化的依恋，则使他们获得了一种不同于土生土长的美国人看待美国的眼光，这种眼光经常是批判性的。美国人的本土感情、自豪感和乐观主义，对他们来说，是非常陌生的东西。加上麦卡锡主义所具有的排外性，使他们更有一种受迫害感，令他们联想到在欧洲的那段岁月。法兰克福学派是一个有说服力的例子。这个几乎清一色由犹太学者组成的马克思主义团体 30 年代初辗转从纳粹德国流亡到纽约，大部分成员自始至终对美国感到极不适应，有一种深刻的疏离感。这不仅因为语言障碍和美国人令人厌倦的民族主义，还因为美国这个科技帝国与他们对一个更人性化的社会的欧洲式设想大不一致。此外，在这个民主国家，他们深感自己的犹太身份甚至比在纳粹德国时受

到更大的歧视。[1]因此，战争结束不久（1950年），他们中多数人在所长霍克海默和核心成员阿多诺的倡议下，迁回了满目疮痍的德国，并受到了故乡人的热烈欢迎。“在流亡的日子里，我没有一刻不想回归故里。”阿多诺在一篇回忆文章里写道：

> 作出回德国的决定，绝不是基于简单的主观需要或思乡病，尽管我不否认存在这些因素。也有客观原因，这就是语言。这还不仅仅因为一个人不可能像使用他的母国语言那样使用一种新语言来确切地表达他的意思并保持思维流动中的韵律和节奏，而是，德语与哲学、与理论沉思有一种特别的亲和力。[2]

既然阿多诺不能像使用母语一样自如使用一门“新语言”（阿多诺在美国流亡期间所写的著作也基本上使用德语，而且发表在美国的德语刊物上），他又从何处得知，比起其他语言来，德语与哲学、与理论沉思有更特别的亲和力？这无非是思乡病在起作用。尽管可以肯定，移民后代不再有语言方面的障碍，但疏离感却残留了下来。

政治上处于瘫痪状态的左派教师或老左派，已无力赋予中产阶级大学生以一种政治意识，但他们对资产阶级犯罪史的揭发，却唤起了中产阶级大学生的阶级内疚感。老左派的文化背景非常不同。

---

〔1〕流亡纽约的法兰克福学派的第一个大型集体研究项目，是“家庭研究”，其中一个重要部分是阿多诺牵头的“权威人格”研究。他们通过向几千个美国成年白人进行问卷调查，发现美国人的反犹主义甚至强于纳粹时期的德国人。参阅 T. W. Adorno 等人所著 *The Authoritarian Personality*，New York，Harper & Brothers，1950。杰伊认为这种问卷调查的范围缺乏代表性，被问卷者“几乎都是清一色的白种的、土生土长的、非犹太人的、中产阶级的美国人”。见 Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，Boston，Little，Brown and Company，1973，p.242。然而，从后来的趋势看（如麦卡锡主义），城市下层阶级和农村地区的反犹主义甚至比城市白人中产阶级更强烈。

〔2〕Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，p.283.

按玛格丽特·米德的说法，这些“二次大战前出生和长大的人是时间上的移民”，“像所有的移民与开拓者一样，这些时间上的移民也是旧文化的携带者”。[1]他们基本上是站在旧文化的角度批判资本主义的，顽强地以人道主义和自由主义传统的继承者身份保持与资本主义的异在性。但对中产阶级造反大学生来说，“伟大传统”本身就是该抛弃的旧时代文化等级制的残余。他们要以某种属于他们自己的文化取而代之。因而，老左派与新左派之间的文化冲突，甚至大于新左派与资产阶级之间的文化冲突，相应地，对新左派造反运动攻击得最厉害的，也是老左派。他们在混乱的局势中立刻成了秩序党人。

甚至还不满足于做秩序党人。为了让政府深信自己的确是秩序党，他们还为其出谋划策，以对付街头无政府主义者。1968年5月，法共领导人对学生示威运动进行公开谴责。“68年5月的那些日子里，党一味地想表现得使人放心，更有法兰西意识，”韦尔南说，“它想摆脱极端派的名声。它向当局和政府保证，它们可以苟延残喘，可以准备反击。它实际上打击了许多在斗争最前列的人，使他们大失所望。”[2]

老左派的眼光的确是锐利的，隐隐看出新左派大学生在左派旗号下进行的革命不是左派革命，但未能看出它到底是一场什么性质的革命，只得以“胡闹”或“无政府主义”加以搪塞。或许新左派大学生自己也未能看出这一点。不管怎样，新左派大学生尽管借用了老左派的旗号，却并不认同老左派的文化趣味和生活方式，正如他们不认同中产阶级父辈的文化趣味和生活方式。老左派与老资产

---

〔1〕玛格丽特·米德《代沟》，曾胡译，光明日报出版社，1988年，第72页。

〔2〕让-皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，第574页。

阶级在政治和经济上是对手，但在文化和生活方式上却是同路人，都是“伟大传统”的继承者。中产阶级大学生是享乐主义和消费主义的一代，认同于当代，认同于同代人。电子传媒的流行、小汽车的家庭化和高速公路的发达等等，意味着当代性、共时性和流动性的增加，导致私人空间和地方性的瓦解，而私人空间（家庭）和地方性（小城镇、教会、社区）正是传统连续性的保证。这样，水平的或横向的认同取代了垂直的或纵向的认同，导致传统连续性的中断及两代人之间的代沟。换言之，代内认同取代了代际认同。“我相信，我们正处在发展一种新文化的边缘”，米德说：

> 这种文化的类型与互象征文化大不相同，正如在有秩序（或无秩序）的变化中已经制度化的互象征文化是不同类型的文化那样。我称这种新类型为前象征文化，因为在这种文化中代表未来的是孩子，而不是父母或祖父母。与后象征文化不同——在那种文化里，腰直背挺、白发苍苍的老人代表着过去与未来的伟大崇高和连续性——现在，那些已经孕育但尚未出生的孩子必将成为未来的代表。[1]

米德把60年代的青年称作“新一代中的第一批青年人”。[2]不过，早在中产阶级孩子进入大学前，也就是在他们的少年期（50年代），这种横向认同就已发生，尽管在很大程度上属于心理层面，而非后来的政治意识层面，因为这个相对年轻、缺乏历史经验和意识自觉的群体的政治意识不可能从其自身内部产生，而有赖于更成熟、更

〔1〕玛格丽特·米德《代沟》，第84页。
〔2〕同上书，第95页。

有历史感的理论家从外部赋予，有赖于某些具有紧张感或冲突色彩的情景的启示。充其量，它还只是“前政治意识”，具有很强的心理色彩，是对变化了的时代状况的心理反应，还不是一种政治意识。在 1960 年前，中产阶级孩子仍是一种生物存在，而非政治存在。

群体感：从“代”到“阶级”

50 年代成长起来的那一代中产阶级孩子，对时代状况的心理感知迥异于上一代。父母在饭桌上老是谈起大萧条岁月的艰难生活。可对自出生之日起就一直衣食无忧的孩子来说，苦难家史头一遍听还算新鲜，第二遍就乏味了，到第三遍，简直就令人生厌。可不知趣的父母仍喋喋不休，乐此不疲，把它当作孩子每日的道德必修课。

反复讲述自己的艰难经历，会使讲述者本人在道德感上变得崇高，却会使毫无这种生活体验的听众感到愧疚。谁都厌倦充当这种抑郁的听众角色。一旦父母当初的苦难史变成一种絮絮叨叨的讲述，它在孩子那里唤起的将不是感激，也不是道德激励，而是厌倦和反感。此外，父母在这些故事中搀进的道德教诲，是过了时的小城镇时代的清教主义。他们希望孩子像他们一样节俭和勤奋，可另一方面，他们又创造出琳琅满目的商品，诱惑每一个人毫无节制地消费。

中产阶级的道德哲学于是一头撞在了中产阶级的经济学上：中产阶级父母希望**自己的**孩子节俭，却又希望**别人的**（同样是中产阶级的）孩子大肆消费——消费他们**自己的**企业出产的商品。由于所有的中产阶级父母都希望别人的孩子大肆消费，那就意味着，所有

的中产阶级孩子都被鼓励进行消费。没有消费，就没有再生产。老一代中产阶级所信奉的消费最小化的道德观，与其收益最大化的经济观，本身相互妨碍。除非改变人们对于消费的态度，把消费从道德范畴移入经济范畴（所谓“奢侈的去道德化”），否则，发达资本主义最终会因其恪守早期资本主义的道德意识形态而陷入经济灾难，如 1929—1933 年的大萧条。

很难说以勤俭为核心的道德意识形态是资产阶级的。资产阶级是一个与市场须臾不可分离的阶级，而消费是市场不可或缺的环节。抑制消费的倾向，更典型地见之于前资本主义时期，即人们主要消费自己所生产的产品而无须经常从市场购买商品的时期，一个社会分工还没分化到自己不能生产全部生活必需品的时期。在这个物质普遍匮乏的时期，节俭是美德。但当资本主义处于生产过剩状态时，节俭就变成了经济灾难。至少，从经济上说，它不再是美德。

资本主义巨大的生产能力，须以巨大的消费能力为前提。因此，必须有一种激励消费的享乐主义文化，一种不断提供对新的生活方式的想象的文化，一种本质上是资产阶级性质的文化，来消除笼罩在消费欲望之上的内疚感。这种文化的特征之一，是没有原罪概念和内疚感，致力于塑造一种平面的、被动的生活：通过广告、电视节目和娱乐刊物，使人们的政治意识处于怠惰状态，而享乐欲望却被诱发，追逐那不断翻新、层出不穷的消费幻象。

中产阶级孩子每天都会遭遇大量商业广告。广告体现了一种“胡萝卜”策略：它诱发满足感，然后使这种满足感打折扣或落空。首先，它利用色彩、构图、光影、切换等美学元素把商品呈现为非商品，像一个个超乎日常生活之上的小小神话，激发观众对他们日常生活中所缺乏也无法企及的神话般的、浪漫的或诗意的生活场景

的想象，然后，通常在广告末尾，一段文字或话外音会亲切告诉你，只要花多少钱，就可以拥有这种生活——意思是说这件商品。销售商当然不会免费赠送，也无法赠送与这件商品本身无关的东西（即神话般的、浪漫的或诗意的生活场景），尽管它们出现在同一幅广告上。于是，花钱买来的商品仍是一件孤零零的商品，广告所激发的满足感很快落空。正是广告，使消费者永远处于不能满足的状态。

广告日复一日地播放，反复提醒中产阶级孩子：他们生活在富裕时代，完全可以尽情消费，而且没有任何迹象表明富裕状况会改变。这与中产阶级父母希望灌输给孩子的那种危机感完全是两码事。“年轻一代总被提醒过去的日子如何糟糕，而他们生活在一个富足的美国又如何幸运，应如何心存感激，对此他们不胜其烦，”吉特林说，“当父辈还在被大萧条的记忆所困时，40 年代后期和 50 年代的中产阶级孩子却把富裕当作理所当然的事实。”[1]

中产阶级孩子对时代的感知方式，可能出乎父辈的意料，但这直接与父辈在物质上优待孩子有关。父辈自己在物质享受上一般非常克制，这首先是因为大萧条岁月的记忆以及随之产生的财富的不安全感，其次是因为那种对他们多少还起一点作用的禁欲主义。《爱情故事》（续集，1971）中的哈佛法学院学生奥利维在一次家庭聚会上，看到家财万贯的父亲居然喝自家酿的酒，而不是进口法国酒，顿时对老资产阶级的撙节作风大为反感，觉得这代人小气而庸俗。但老资产阶级尽管苛待自己，却因自己在大萧条岁月的艰难经历，希望下一代免于匮乏，所以尽量满足孩子的物质要求，例如作为上大学的礼物，送一辆小汽车（《毕业生》里的本杰明毕业时从父母那里获得了一辆红色轿车，作为礼物），掏钱给他们买高保真

〔1〕 Todd Gitlin，*The Sixties*，p.20.

音响、唱片、电视机等。

对下一代的关心，甚至远远超出下一代意欲的程度。那时，几乎每个中产阶级母亲都有一本斯波克博士著的《育儿手册》（1946），竟使该书销量达到两千多万册；再就是《烹饪大全》《家庭医生》之类的书籍，也是中产阶级家庭主妇们的案头必备。每个中产阶级母亲都希望把自己的孩子培养成杂志封面上的那种孩子，健康，漂亮，聪明，然后送他们去私立中学和名牌大学，指望他们日后出人头地。

上代人的期待，往往成了下代人的心理压力：他们从小养尊处优，既没有下层阶级孩子那种改变自身社会处境的冲动，也缺乏上代人坚韧不拔的意志。J. D. 塞林格 1951 年出版的小说《麦田守望者》，是一部在中产阶级青少年中公开或秘密传阅的书，其主人公霍尔顿在谈到自己所在的高级私立中学时对女友萨丽讲的一段话，很能说明下一代对“被期待成为什么人”的反感（该校招生广告是一幅画，上面是一个骑马跳过篱笆的青年，还附了一段文字：“自 1888 年来，我们就一直致力于把孩子培养成杰出的有头脑的人。”[1]）：

> “你哪天真该去男校看看。哪天去吧，”我说，“里面全是些装腔作势的家伙，你整天读书，为的是多学一点东西，好变得聪明些，以便将来可以买辆他妈的卡迪拉克，遇到校橄榄球队输了球，你还得装作挺在乎，你整天谈女人、酒和性，人人都在搞他妈的下流小集团。打篮球的抱成一团，天主教徒抱成一团，他妈的书呆子们也抱成一团，打桥牌的抱成一团。连那些参加他妈的

〔1〕 J. D. Salinger, *The Catcher in the Rye*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, p.2.

‘每月一书’读书俱乐部的家伙也抱成一团。”[1]

在肯尼斯顿对新左派大学生的调查中，列入了“学业压力”一项。他发现大多数学生都感到了这种压力。一个出身富裕中产阶级家庭的孩子回忆他母亲护送他回学校的情景时说：

> 以前，我母亲曾教给我一点算术和其他一些东西。我在班上一直处在前茅。到中学时，我母亲感到有些担忧了，因为我在课堂上开始学新东西，而不是重复她曾经教给我的那些东西……大多数孩子是在课堂上学到知识的，尽管在家里父母会进行辅导，但别真的指望你会在家里学到课堂里教给你的一切东西。[2]

父母的不安源于一种焦虑，即他们有可能很快失去作为下一代的精神导师的角色。科技的发展，使理论性知识在很大程度上取代了经验性知识，而上辈人主要靠经验性知识来指导下一代。然而，从50年代开始，随着电视机、高保真音响等电子产品进入家庭，上辈人越来越感到自己对现代物品的无知，许多时候不得不求助于孩子。孩子第一次成了上辈人的指导者。这对上辈人的权威来说，是不小的打击。

另一方面，知识的快速增长和社会竞争的加剧，也使家长们竭力为下一代提供更好的教育机会。我们来看一看另一位中产阶级母亲。当她读8年级的儿子告诉她，他的一个小伙伴进了一所富家子弟的私立中学，而不是诸如“橡林高中”这样的寄宿学校时，她立

---

〔1〕J. D. Salinger, *The Catcher in the Rye*, p.131.

〔2〕Kenneth Keniston, *Young Radicals: Notes on Commited Youth*, New York, Harvest Book, 1968, p.52.

刻决定把儿子也转到私立中学。“于是她坐在电话机前，一个接一个地给那些私立学校打电话，”后来成为激进派的儿子回忆道，“我们与学校说好面试时间，我被好几所学校录取了”。孩子进入私立学校，就象征性地把整个家庭提升到了更高贵的社会阶层。

中产阶级父母对孩子的期待，还表现为对孩子学业的关注，而学业，对他们来说，就意味着“考试成绩”。这与老资产阶级的新教工作伦理对“业绩”的注重有关，充分体现出卢卡奇所说的作为资产阶级人格的那种“可计算性”，似乎只有可见的、可量化的“业绩”，才能证明一个人的价值。这造成了一个后果，即考试成绩比知识更重要。“我在学校里的成绩一塌糊涂，”一个激进派大学生回忆道，“这使我的父母逼着我做好家庭作业：‘我们能帮帮你的数学吗？我们很高兴与你一块儿复习。’老是这一套。我年龄更大一点后，由于经常不在家做功课，母亲与我发生了冲突。”即使学习成绩很好的学生，也同样面临来自父母的“分数压力”：

> 她［母亲］真的很在乎我的成绩……不管怎样，我的成绩一向不错。在小学每门成绩都拿“A”，在中学大部分成绩都拿“A”，并不太难……我父亲属于那种只问“你做完了家庭作业吗？”的人。他只是想知道我是不是一直坐在书桌前。我会这样对他说：“你看，我自己能处理好。到哪一天我把一个‘C’带回家的时候，你再问我有关家庭作业的事好了。”[1]

在肯尼斯顿的调查对象中，有一个还谈到孩子们之间因分数差距而

---

〔1〕Kenneth Keniston，*Young Radicals*，p.53.

产生的心理压力。这很值得注意，因为无论父母，还是孩子，都意识到“分数”实际上是战后生育高峰时期大量降生、现已纷纷长大成人的这一代人之间行将进行的激烈社会竞争的预演。这位被调查者后来成了激进派大学生，她回忆50年代自己的小学生活时说：

> 我记得读一年级时，我成绩不好，至少我父母是这样看的。不过，从二年级起，我就开始拿“A”，而且后来差不多一直这样……我父母希望我一切优秀，这对我是一种莫大的压力：“你其他各门功课都得了‘A’，唯独这一门得了‘B’。这个‘B’是怎么回事？”……这种压力来自我的父母，但我想，我哥哥［的好成绩］对我更是一种时时刻刻存在的压力。[1]

这些富裕中产阶级家庭的孩子大多非常聪明，学习成绩优秀。肯尼斯顿说：“尽管承受着来自父母对学业的巨大压力，不过，幸运的是，也并非偶然的是，这些年轻男子（和女子）在学业上都极为出色。如果不说少年老成的话，那么，可以说，他们从很早时就极有天分。”[2]他们承受着不该承受的压力，而一般下层阶级的孩子既没有这么好的学习成绩，也没有这么多的压力，处于一种令中产阶级孩子羡慕不已的不被父母关注的自由状态。一位被调查的激进大学生回忆他小时候的生活时说，他家有一座干干净净的郊区大房子，周围的玩伴是一些住在简陋房子里的贫穷的墨西哥裔男孩，穿得邋里邋遢，可他却羡慕他们：

---

〔1〕 Kenneth Keniston，*Young Radicals*，p.53.

〔2〕 Ibid.

> 我似乎非常明显地感到，这些孩子脑子比我聪明，动作更麻利，跑起来更快，身体更强壮，懂的东西也比我多。您知道，我是那个地方唯一住在有电扇而没有苍蝇的房子里的孩子，而他们的家里却到处有苍蝇。我注定要有所求，而他们却注定无所求。[1]

这种压力，使本来可以因家庭社会地位和自身学业成绩而感到自豪的中产阶级学生奇特地染上了一种自卑感。他们不想有所求，反感有所求，沉湎在寂静主义的“逃离”中，以一场接一场的白日梦来打发日子。连高中生霍尔顿都开始考虑隐居了。

上面那段引文还透露出资产阶级知识分子的一种由来已久的心态，即对体力工人的肉体羡慕，把体力工人看作肌肉发达、行动果敢、敢作敢为的一种力量，而这种力量却罕见于中产阶级。在60年代大学生的造反运动由校园转入街道后，学生激进组织中的领导者或冲在前面的人，常常是性格果敢而又具有斗争经验的工人或公司低级雇员。

大学的情形也好不到哪里去。40—50年代生育高峰时出生的孩子在60年代初蜂拥而入大学，造成大学的极度膨胀。于是，出现了可以容纳几万甚至十几万学生、由若干分校组成的巨型大学（如加州大学）。在这类人满为患的大学，教学设施、图书馆、实验室糟到什么地步，可想而知。另一方面，学校的管理也和大型工厂的管理差不多，甚至学校的建筑也越来越像厂房和工人宿舍。索尔·斯特恩在一篇题为《大学魅力的褪色》的文章中，谈到加州大

---

〔1〕Kenneth Keniston，*Young Radicals*，p.50.

学的学生对大学生活的普遍失望，如本科生无缘见到那些著名教授，学习是为了考试，而不是为了获得真正的知识，等等。瓦尔特·安德森说："发端于大学的抗议活动不仅仅针对既定秩序，也直接针对大学本身，因为大学也是既定秩序。"[1]

毕业后的前景也令人担忧。激烈的社会竞争，枯燥的职业，平庸的生活——这一切，使中产阶级孩子备感恐惧，难以适应。电影《毕业生》的头一个镜头是毕业归来的本杰明，他一脸茫然，站在机场行李传送带前，这时，响起了西蒙－加芳凯尔小组演唱的歌曲《沉默的呐喊》："你好，黑暗，我的老朋友……"此时机场外是刺目的阳光，显然"黑暗"另有所指，是一种对社会、时代和个人前途的茫然失措之感。对人文学科的大学生来说，尤其如此。他们所学的东西恰恰构成对工业社会的一种批判，知识与生活是对立的。换言之，他们在学校学的东西，从性质上说，是与当代社会相冲突的。尽管对校园生活不满，但大学生更不想踏入社会，宁愿推迟毕业，滞留在大学。到越战征兵时期，就更不想毕业了，因为毕业就意味着上战场。

不过，50年代的中产阶级孩子还是中学生。他们没有革命的意识，顶多以离家出走表达不满。但由于另一个恐怖意象的侵入，出走和逃避也似乎具有了末世色彩。我这里说的是"蘑菇云"这个意象。

原子弹是40年代的科学产物。与此前所有的杀伤性武器不同，原子弹具有一种心理震慑力。当1945年的美国人兴奋地看到沙盘般的日本城市顷刻化为灰烬时，他们没料到，有朝一日，他们自己的国家也会面临同样的灾象。苏联此时已研制出原子弹，且在导弹和人造

---

〔1〕 Walt Anderson，ed.，*The Age of Protest*，p.53.

飞船方面领先美国，这使美国人感到自己第一次受到了致命威胁。

孩子的想象力敏感而脆弱，比长辈更痛心疾首地体验到原子弹恐惧，加上原子弹本身所具有的神秘性（例如，其理论上的巨大毁灭性及其神出鬼没的出现方式），使这种想象力越来越带上病态的色彩。五六十年代是科幻小说和科幻电影充斥的时代，或许因为恐怖是那个时代的主题，或许是为了投合观众对恐怖的想象，这些小说和电影似乎更乐于展示想象中的大毁灭场面，尤其是核战争场面。[1]此外，报纸杂志对原子弹恐怖的宣传以及那时学校和城市经常举行的防空演习，使不可能爆发的核战争看来随时有可能爆发。

“蘑菇云”是从外界侵入50年代孩子封闭的自我世界的第一个意象。可以说，他们是被蘑菇云意象一下子从自我世界抛到外部世界里来的，他们与世界发生的第一次联系，居然是以存在主义的方式。肯尼斯顿在60年代采访新左派造反大学生时，要他们回忆一下50年代最初进入他们儿时印象的社会事件。这时，蘑菇云就浮现出来了。其实，在这一代人后来的回忆中，几乎都谈到蘑菇云——

> 我记得我吓得要命——我记得那是1948年或1949年，一个推销百科全书的男子来到我家——向我母亲推销百科全书。我母亲买了以字母“A”打头的第一卷。她以后再没有买余下的那些卷。我记得我翻开它，看到了一张图片，上面是一颗原子弹和一辆正从瓦砾上碾过的坦克。我记得我当时就变得有些歇斯底里

---

〔1〕苏珊·桑塔格在1965年发表的文章《对灾难的想象》中，对科幻电影所描绘的大灾难场面有很好的分析。该文收入Susan Santag, *Against Interpretation and Other Essays*, London, Eyre & Spottiswoode, 1966。

了。我尖叫起来，叫个不停。我确实记得这些。[1]

“原子弹”（A-Bomb）列入百科全书以“A”打头的第一卷，只是一个词语巧合，但原子弹的确是这个时代头一个被考虑的问题，无论政治家、市民还是儿童。但上一代和下一代对原子弹的心理体验并不一样。“原子弹在两代人之间划出了一条边界清晰的分界线，”吉特林写道，然后谈到自己这代人的成长经历：“一些研究者所作的调查证实了我自己的儿时印象和我对别人所作的采访：在50年代成长起来的孩子经常会做一些有关核战争的活灵活现的噩梦。这倒不仅仅是因为原子弹的存在本身，因为在70年代，核导弹的数目更多，而大学生不再做同样的噩梦。”[2]这或许是因为已长大成人（从中学进入大学）的那同一代人已失去少年时代原始想象力的病态敏感，或许因为“恐怖”已从事件状态延长为日常状态，反倒钝化了想象力。

蘑菇云所体现的那种邪恶的美学效果，在于它作用于人对恐怖的想象力，而不是对恐怖的实际承受力，因而它倾向于成为一个恐怖意象，并以各种想象形式（图片、说明文字、科幻电影等）不断强化效果。在蘑菇云实际制造出自己的牺牲品前，蘑菇云意象已制造了大量的牺牲品。

吉特林不是从百科全书第一卷里第一次看到蘑菇云的，他对蘑菇云的体验不是文字或图片的，而直接是身体的，这就是50年代经常进行的“防空演习”：

---

〔1〕Kenneth Keniston，*Young Radicals*，p.48.

〔2〕Todd Gitlin，*The Sixties*，p.23.

> 在学校的防空演习中找个安全的地方藏身，这种经历伴随着我们的成长岁月。我们被从童年赶出来，直接面对恐怖，不仅是战争的恐怖，而且是末日来临的恐怖。经常会发生这种突如其来的情况：正在上课的老师突然中途停下来，大喊一声："隐蔽！"我们知道这是什么意思，立刻弯下身子，趴在我们的小课桌下，双手抱头，身体蜷着一团。就这么呆上好一会儿，直到老师大声喊道："警报解除！"有时，全校的学生都被从教室里带出来，挤在远离窗户的走廊里，照着示范蹲下身体，脑袋贴着墙壁，双眼紧闭，直到警报被解除。有时全城都响起空袭警报，这时，全城的人都必须呆在家里。鬼才知道哪儿是安全的。在课桌下，在走廊里，不仅造就了恐怖，还造就了一批存在主义者。不管我们是否相信在桌子底下或走廊里藏身会使我们真的能在原子弹爆炸的烈焰中幸存下来，我们从来就不会想当然地认为，这个我们在其中出生的世界注定会长久存在下去。[1]

"演习"是对可能出现的战争的假想或准备，但核战争演习却是对一切可能的假想或准备的彻底否定。这对原始想象力发达而理性意志力脆弱的少年来说，是一种创伤性体验，他们由此体验到了世界的荒诞性。演习策划者的初衷是想激发青少年的爱国情感，并学会在核战争中保存自己，但既然在核战争中国家和自己均将化为乌有，那这类演习不仅毫无意义，甚至造成负面的效果，导致青少年的心理创伤和荒诞感的流行。这对体制绝非一件好事。70 年代后，尽管核导弹数目更多，但有关核战争的图片、电影和演习却减少了。这说明决策者已意识到这个问题。尽管核战争威胁并不因此减

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.22.

少，却似乎远离了普通人。

中产阶级的孩子们往往是以直观的方式来体验这个既给他们带来富裕又带来恐怖的时代。这导致了存在主义情感的流行。加缪、萨特这些法国存在主义者的著作在50年代被陆续介绍和翻译到美国。一时间，人人嘴边都挂着“绝望”“自杀”“荒诞”“烦”这些字眼，往日无忧无虑的中产阶级公子哥儿和千金小姐们如今都变得满脸忧伤、心事重重了。

这代人眼中的美国已不是上辈人眼中的那个美国。金斯堡写于1956年的诗歌《美国》以一连串对美国的呼唤，表达了既愤懑又绝望的情感，第五行出现了“原子弹”：

美国我已把一切奉献给你如今我一无所有。
美国1956年1月17日2美元2角7分。
我受不了自己的思想。
美国我们何时停止人类的大战？
用你们的原子弹操你们自己去吧。
我心绪不佳你别打搅我了。
心情不好我不愿写诗。
美国你何时才变得像天使那般模样？
你何时才会脱去你身上的衣裳？
你何时才透过坟墓看看自己的形象？
你何时才不辜负千百万个托洛茨基对你的信仰？
美国为何你的图书馆里贮满泪水？
美国你何时才会把鸡蛋送往印度？
对你疯狂的要求我感到厌恶……

厌恶，但无可奈何。这首长诗的中间部分出现了这么一句："我日复一日地坐在家中，凝视着斗室里的玫瑰。"最后一句以更直白的风格表达了这种无能为力感："美国，我是在螳臂挡车了。"对疯狂和荒诞的无能为力感，使50年代中产阶级孩子对世界的感知从一开始就是存在主义的。除了逃避，逃向幻想，逃向地平线，逃向身体，逃向性，逃向人群，逃向毒品，他们似乎无路可逃。

富裕带来了无限开阔的地平线，但核战争的预感又使所有地平线消失。吉特林这样描绘50年代年轻一代的内心冲突："这代人是在富裕消费与其对立面即失落、毁灭和失败的恐惧这两种状态之间极端的扭曲的紧张处境中长大的。"[1]这种心理状态不仅成了年轻一代叛逆的出发点，也成了叛逆的理由，它导致青年认同的新方向。

此外，被埃里克森称为"蛊惑者"的亚文化，还为中产阶级孩子的叛逆提供了可资模仿的形式。这既包括《麦田守望者》这样脏话连篇的小说及好莱坞的犯罪题材影片，也包括南方黑人音乐。这样，当上城区的上一代仍把高级文化和高雅生活方式作为社会优越感的标志时，上城区的孩子的情感却开始向下城区偏移，进入了一个与上城区迥然不同的喧闹、拥挤、放肆、疯狂、无序而且常常带着犯罪气息的世界，即其父辈通常称作"下层社会"的那个世界。他们在这里发现了令他们着迷的东西。这些东西有两个共同特征，即身体性和群体性（上城区的高级文化却回避身体和群体）：前者使他们从既定体制、传统文化和生活方式的约束下逃入身体的直接反应，成为一种反智主义的东西；后者使他们从分散的状态逃入同龄的人群，分享着一种集体存在的感觉。这不仅是一种身体陶醉，而且是一种"人群陶醉"（借用莫泊桑的一个词语）。日后，大学生

---

〔1〕Todd Gitlin, *The Sixties*, p.12.

的造反运动也具有这些特征。

群体性的背景是大城市。大城市中产阶级青少年身上体现出大城市本身的一些特征，如群体性、无根性、疏离感等。在由单一群体，而且通常由同种族同信仰的人组成的人际关系紧密而透明的小城镇社会中，很难发生偏离常轨的事，而偶尔发生的出轨事件则被演化成道德剧，旨在使出轨者回到正轨或对出轨者进行惩罚，以保护小镇古老的价值观和行为方式。之所以能做到这一点，是因为存在着一种单一的稳定而强大的传统道德力量。这是《红字》的时代，出轨者的衣服上会被绣上一个邪恶的标记，作为将其排斥出小镇共同体的一种仪式。

但在由不同种族、信仰、生活方式、语言、彼此关系松散甚至陌生的人群组成的大城市，不仅缺乏一种“占主导地位”的道德观用以评断各种行为，也缺乏一种人际关系的透明度。这首先因为大城市是一个庞大的流动的社会，熙熙攘攘的人群不仅隐藏了个人的历史，还隐藏了个人的“踪迹”。对纽约、芝加哥这样充斥着大量来源不同的移民的大城市，就更是如此。其次，他们来自不同的地区，彼此属于不同的种族，具有不同的宗教、文化和生活方式，因此对“道德”的理解差别很大。对某一族群来说是伤风败俗的事情（例如饮酒之于新教徒），对另一族群来说却可能是族群认同的仪式（例如饮酒之于爱尔兰裔天主教徒）。在这样的大城市，如果各族群之间想要保持和平共处的话，就必须搁置道德价值判断。

本雅明在20世纪初的时候就发现了大城市的这种魅力，即一方面是熙熙攘攘、生活平淡而快乐、彼此陌生的人群，另一方面是悄悄发生在这熙熙攘攘的人群中的“政治密谋”和“犯罪”。但这些“政治密谋”和“犯罪”更像是侦探小说中的情景，不仅激不起人们的道

德愤怒，反倒投合了人们的想象力。对于平淡的市民生活来说，这些暗中发生的密谋和犯罪会带来一种恐怖的魅力和胡思乱想的快乐。

在《游手好闲者》中，本雅明谈到了波德莱尔："诗人不但没有躲避人群中的幽灵，相反，这个令他着迷的幽灵正是人群带给他的。"[1]大城市人群正是"幽灵"或"罪犯"最惬意的避难所，也是侦探小说的情节得以展开的背景。本雅明在这种意义上谈到了爱伦·坡的侦探小说。侦探小说只可能是大城市的产物，因为它必须有一大群彼此陌生、互有秘密的人的存在，侦探的任务是在这陌生得几乎没有个性的人群中艰难地寻找出个人的踪迹：

> 爱伦·坡的著名小说《人群中的人》仿佛是侦探小说的X光照片。在他的小说中，罪犯身上的披风不见了，剩下的只是铠甲：追捕者、人群和一个总是步行在伦敦人群中的不知身份的人……一个人越是难找，他就越可疑。叙述者不再往下跟踪追捕，而是静静地总结他的洞察："这个老家伙……就是那类罪恶深重的天才。他拒绝孤独。他是人群中的人。"[2]

这个神秘人物具有一种恐怖的魅力。本雅明说，"恐怖在这里具有魔术般的效果"[3]。如果按他的定义，"侦探小说最初的社会内容是消灭大城市人群中的个人痕迹"[4]，那么，它也展示了既神秘又恐怖的个人痕迹的魅力。侦探小说的流行恰好应和了被消灭了个人痕迹的大城市居民对个人痕迹的渴望。这样，大城市在多元化的名义下

---

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第63页。
〔2〕同上书，第66页。
〔3〕同上书，第77页。
〔4〕同上书，第62页。

瓦解了小城镇道德剧的存在基础后，又试图在美学上重新寻找个人痕迹。侦探小说以寻找个人痕迹始，以消灭个人痕迹终，大城市又恢复到不透明的状态。

《麦田守望者》就带有大城市的这些特征。从年龄上说，作者塞林格不属于霍尔顿那一代，但他却替年轻得尚无法通过写作来再现自己的霍尔顿们再现了自己。该书一出版，就在两代人之间引发了激烈争论。好几个州都宣布禁止这本小说，而狂热的妇女道德团体则把这本书从书店买回来，为的是原封不动地烧掉它。《麦田守望者》第一次把此前一直隐藏得很好的代沟公开化了，使上代人忐忑不安地看到下一代的道德状况。

霍尔顿身上具有一个东部大城市“不良少年”的全部特征。他脏话连篇，满口俚语俗词，行为虽谈不上恶劣，却也不合传统规范，如逃学、喝酒、梦想着在汽车后座上与女友“胡搞一气”，还与纽约妓女鬼混过（尽管在性的意义上没成功）；此外，更令人担忧的是他愤世嫉俗、玩世不恭和满不在乎，讥讽社会奉为法宝的一切传统价值和通行的行为方式。一句话，在上代人眼中，他应该被关进少管所，可在年轻一代眼中，他却是一个有个性因而有魅力的同龄人，一个有理的反叛者，是自己的一个兄弟。有个性的人不一定有道德，但肯定有魅力。对个性的崇拜，就是对道德评判的搁置。

霍尔顿几乎立刻就获得了中产阶级青少年的热烈欢迎。据罗伯特·伽特维里格统计，截至 1961 年，《麦田守望者》仅在美国就售出 150 万册，而 1951 年当年售出的 25 万册平装本“大多被耶鲁、北部浸礼会神学院和全国其他 275 所学院及大学的学生买走”。[1]

---

〔1〕 Marvin Laser and Norman Fruman, eds., *Studies in J. D. Salinger: Reviews, Essays and Critiques of The Catcher in the Rye*, New York, The Odyssey Press, 1961, p.1.

他感叹道："这部小说在当今大学年轻一代心中所占位置，正如20年代菲茨杰拉德《人间天堂》在他们父母一代心中所占位置。"[1]对印刷文字的崇敬，是老资产阶级的一个文化特征，似乎一切印在纸上的文字，都必须整洁、文雅、精致、思想深刻、情感高尚。由于老资产阶级所信奉的高级文化是一种等级制文化，因此回避把生活中不被认为"高级"的部分（口头禅、身体、性生活等）表述为文字。而《麦田守望者》不仅冒犯了资产阶级的道德感，还冒犯了语言。批评家弗吉尼亚·皮特森把《麦田守望者》粗野的口语风格归因于"近来战争文学的丑陋的词语和意象"的影响，然后说：

> 但这些词语和意象出自非常年轻、仍受保护的人之口，听上去还是特别冒犯人。纵观全书，霍尔顿的每句话都夹杂着这些词语，当它们一个个叠加起来成为一种单调的堆积时，我们的耳朵简直不相信是真的。[2]

皮特森自以为在维护语言的纯洁性，实际在维护一种文化等级制，正是等级制才人为区分了"标准语言"和"俚词俗语"、"上半身"和"下半身"、"高雅"和"丑陋"、"文化"和"亚文化"，为的是贬低或压制后者。于是，文化等级制就成了一种政治压迫。通过混淆界限，让"俚词俗语""下半身""丑陋""亚文化"堂而皇之地侵入"高级文化"，就能有效地瓦解等级制，带来一种民主的气象。既然无所谓等级，也就无所谓高雅或丑陋了。

---

〔1〕 Marvin Laser and Norman Fruman, eds., *Studies in J. D. Salinger: Reviews, Essays and Critiques of The Catcher in the Rye*, New York, The Odyssey Press, 1961, p.1.

〔2〕 Ibid., pp.8-9.

好莱坞犯罪题材电影也具有这种特征。好莱坞在处理这类题材时，往往把“不良分子”描绘成邪恶而有魅力的下层阶级人物，如《欲望号街车》的男主角斯坦利·柯瓦尔斯基（白兰度饰），一个粗暴、充满欲望、到处寻衅滋事的英俊小子，其魅力来自角色的满不在乎的言行、粗野的举止以及充满性诱惑力的健壮身体。这体现出一种罕见于循规蹈矩的中产阶级的性格独特性。而该片女主人公布兰奇·杜·波瓦（费雯·丽饰）则敏感、神经质、弱不禁风，对朦胧的光线、精致的外表和缥缈的音乐有一种矫揉造作的喜爱之情，处处显示贵族高雅文化的特征，这使她在有钱的中产阶级男人中间获得了不少崇拜者和供养者。影片结尾时，斯坦利粗暴地强奸了她，就像下层文化对高雅文化的入侵。

与“不良分子”邪恶的魅力相比，电影中的警察往往被描绘得笨拙而又乏味，被认为是个性的压制力量，是父亲权威向社会层面的延伸。不良分子形象所具有的魅力，正在于对社会规则甚至语言规则的有意冒犯。的确，他坏，但坏得恰到好处。

值得一提的是，作为艺术家大家庭的好莱坞，本身就具有左翼倾向，很早就建立了演员工会。这与艺术家天生的反资产阶级、反既存体制的冲动有关。不过，正如纽约格林威治村的艺术家一样，好莱坞艺术家对现存体制的反抗，通常采取波希米亚方式，而不是社会运动的方式。他们对任何群体状态都非常厌恶，他们的反抗通常表现为顽强地保持个人的独特性。这决定了这一时期犯罪电影的基本风格，即电影中的不良分子的个人魅力要多于其邪恶，甚至连邪恶都被以一种富有魅力的方式表达出来。

吉特林在50年代初还是一个守规矩的孩子。他在回忆录中谈到第一次看到白兰度的电影《落拓不羁》时的印象：“银幕上新出现的有魅力的人物，是些白种人，但他们却身着摩托车手的黑色夹克，头

发梳得油光发亮。他们孤独、无望、不被理解，而他们也恰恰因此被赋予了传奇色彩。第一个出现的是马龙·白兰度，他在1953年电影《落拓不羁》中扮演一名在一座平和的美国城市里寻衅滋事的骑摩托车的流氓。当电影中那个天真烂漫的少女以幼稚的口吻问他‘你反抗什么呢？’时，白兰度以他惯有的俚俗风格粗声道：‘你想怎么着？’以此宣布他甘于自己的坏，坏得像那些不理解他的人（和他的受害人）指责他的那样坏……不去关心生活目标，也不去学习谋生技能，这不仅意味着反叛，还意味着强大和自由自在。因而，也意味着浪漫。”[1]“反叛”和“浪漫”合为一体，成了一种充满诗意的个性魅力，激发青少年的想象力，使热情变为一种狂热的偶像崇拜：

> 也许由于白兰度比我们年龄大得多（《落拓不羁》公映时他已29岁），因而从来没有像詹姆斯·迪恩那样成为少年崇拜的偶像。迪恩的个性没有白兰度那样狂暴，而属于某种更敏感、更忧郁的类型。他的阳刚之气与阴柔之美具有一种恰如其分的平衡：对十几岁的女孩子来说，他是一个危险的爱人，而对十几岁的男孩子来说，他是一个失去的心灵之友。此外，迪恩流星般短暂的生涯，似乎也是注定被毁灭的异化的青春时代的一个象征。迪恩死于1955年的一次车祸，具有某种诗意色彩，考虑到他的生命之火熄灭前，他才24岁，才拍过三部影片（《伊甸之东》、《反抗不需要理由》和《坏小子》），那他巨大的名声确实令人惊讶……詹姆斯·迪恩作为一个“坏小子”所具有的重要性，作为失去的希望的一个象征，是在他死后才获得的……迪恩殉教般的死，赋予那个著名的场景某种既神秘又残酷的气氛，在这个场景中，迪

〔1〕Todd Gitlin，*The Sixties*，p.32.

> 恩与他的对手在一场比试胆量的游戏中双双驾车直冲悬崖边缘。詹姆斯·迪恩死后一年中，每个月都有8万多个影迷给死去的他写信，其数量使任何活着的电影明星都相形见绌。在50年代，在公路上高速驾车而亡，死在青春年少时，成了一种刺激性的体验，而在以前的时代这种刺激性的体验体现为战场上的死。[1]

迪恩是在一次无聊的比试勇气的竞赛中，从高速公路摔下悬崖死的。稍晚一些时候（1960年），以《局外人》和《西绪福斯神话》等作品而为50年代美国青少年所喜爱的法国作家加缪，也意外死于车祸，更激发了青少年病态的向死的冲动。迪恩不是一个知识分子，但热爱他的人很快发现他原来“是一个加缪”，他以身体语言告诉他那代人加缪以多少有些晦涩的哲学语言告诉他们的东西，而身体语言更适合十几岁孩子有限的理解力和无限的想象力。如果说环绕迪恩的那圈殉道者的光芒是他的年轻崇拜者赋予的，那这同样一群人对加缪的理解则经常是一种误解，只看到作为一个偶然事件的加缪的死，而没去看加缪关于“活在每一刻”的长篇大论。吉特林记得，他的室友的一位朋友（麻省理工学院学生）在加缪死后告诉他，多亏读了《西绪福斯神话》，他才没自杀。

自杀成了这一时期屡见不鲜的事。1967年，在九万曾产生过自杀念头的青少年中，九千人尝试过自杀，其中一千人自杀身亡。而中产阶级大学生的自杀率则比普通人高出50%。[2]自杀，对于比以往任何一代都更关注自身的肉体需要的60年代享乐主义者们来说，

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.32.

〔2〕 Paul Lauter and Florence Howe, *The Conspiracy of the Young*, New York, the World Publishing Company, 1970, p.149.

肯定不是因为没有活下去的理由，而是表示抗议的一种极端形式。但大部分人不会选择自杀，而是将绝望化为放纵，因为放纵也是抗议的一种形式。拉希后来用“自恋主义者”来描绘他们：“自恋主义者对未来不感兴趣，这部分是因为他们对过去不感兴趣。”[1]这使他们失去了对现实的把握和去把握它的愿望。因而，当中产阶级孩子驾着小汽车带女友外出兜风时，通常不像迪恩一样冲向悬崖，而是把小汽车停在偏僻角落，在后座上与女友偷尝禁果。

50年代的中产阶级孩子几乎都是在汽车后座上或旅馆里失去童贞的（《麦田守望者》喋喋不休地谈到中学生“在小汽车后座上胡搞”），这不仅因为小汽车和旅馆为他们提供了远离父母和社会监督的空间，还因为小汽车本身就是男性力量的象征：当一个半大孩子手握方向盘，自如地操作一台庞大而复杂的机器时，他感到自己与机器合为一体，男性力量在体内奔涌，以至感到有必要在后座上脱下女友的衬裙。而当一个半大孩子带着女伴去旅馆开房间时，也会体验到一种被夸张的成人感。

（看来，“在小汽车后座上胡搞”的主要是中学生，他们没有钱，年龄又太小，很难在旅馆“开房间”。所以1964年迈克·尼可尔斯执导的电影《毕业生》中的男主人公本杰明·布雷多克在获知罗宾逊太太当初是“在汽车里干那事”时，禁不住大笑起来，还好奇地问她“是怎么干的”；如今半老徐娘的罗宾逊太太动不动就让大学刚毕业的本杰明在旅馆开房间——当然，他在旅馆登记簿上使用的是诸如“格莱斯通先生”之类的假名字。）

所有这些都带有冒险的性质，而冒险使这一切更显示出男子气

---

[1] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American life in An Age of Diminishing Expectations*, New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1979, p.23.

概。电子传媒造就了这一代人，为其反叛提供了想象和合法性。既然中产阶级孩子把小汽车后座上和旅馆里的性行为视为反叛家庭约束和社会规范的冒险，就不会产生犯罪感，甚至以此标榜自己的性魅力。

有趣的是，正是中产阶级父辈发明和制造出来的现代工业产品，为中产阶级孩子的“胡搞”提供了技术支持。小汽车不仅是他们逃避的方式，也是他们享乐的方式，而1960年春开始投放美国市场的避孕药，使肉体享乐或冒险变得更安全了。如克莱尔·坎贝尔所说：“在转型时期的社会中，避孕药给旧标准带来了新的转机：那些与很多人发生过性关系的，并不见得是‘坏女孩’；反而是那些不这样去做的人，才是受了压抑的‘刻板’之人。”[1]

这甚至成了一种压抑性的标准。重要的不是性行为本身带来的愉悦，而是敢于反叛清规戒律的勇气，它在各方面体现了富裕时代的孩子们对数量而不是质量的追求。毕竟，他们是大肆消费的一代，包括性消费，而避孕药的上市使性冒险变得不用承担后果。在詹姆士·克利夫德那本辑录了性革命那代人大量回忆文字的书里，这一点显得尤为突出。卡罗莱娜·斯坦蒂斯回忆道：“回头想想，性交也不是每次都能让人满意。但我要创造纪录。我有一个女友，我们互相比赛：‘嘿，70个啦！’‘噢，天哪，你超过我3个。’”[2]她后来未能创造纪录，遗憾地说：“和我睡过觉的男人总共没有超过200个。我的一个女友从12岁开始和别人上床，到15岁的时候，她已经和500个男人睡过觉。”[3]顺便提一句，卡罗莱娜是学校里的

---

〔1〕詹姆士·克利夫德《从嬉皮到雅皮：昔日性革命亲历者自述》，李二仕等译，陕西师范大学出版社，1999年，第4页。

〔2〕同上书，第11页。

〔3〕同上。

激进分子，“常听托洛茨基派的演讲”。在街头革命还没开始前，他们早已在床上开始这场革命。换言之，生活方式的革命成了文化革命的私人的和心理的准备，而文化革命将使生活方式的革命获得正当性。

或许还应谈一谈大麻。在造反大学生中，大麻和避孕套一样流行，而且正因为大麻和避孕套一样不仅是用来享乐的东西，而且是用来表示反抗的道具，所以吸食大麻也就成了一种加入“地下世界”的仪式。皮特·巴克曼在《抗议的限度》一书中写道：“大麻能改变感知方式，于是，距离感、深度感、谈话以及社会行为惯例获得了一种不可预知的随意性。它带来了一种难以言表的巨大自由感，但人们又很难安于这种自由感……脱离传统社会行为惯例，或身处传统社会的行为惯例之外，部分是毒品幻觉的一种产物，强调的是个性的扩展（此乃整个地下世界的特征）。”[1]

但这种自由感中却透着一种末世色彩，因为老中产阶级另一项技术发明（原子弹）可能使这一切瞬间化为乌有。这种逃避和享乐中渗透的末世感，最典型表现在摇滚乐这种群体性的歇斯底里中。摇滚乐本是黑人音乐，与别的种类的黑人音乐（如爵士乐）不同，具有群体性和身体性。那时，爵士乐已多少远离了与黑人文化的联系，成为白人中产阶级爱听的音乐，它以某种舒缓的循环往复的抒情性产生一种稳定、安静、安全、规范的期待或幻觉。但摇滚乐却是闹哄哄的、节奏感强烈的东西，是成千上万的身体在剧烈地摇摆。当它被配以大功率电声乐器和扩音器后，就完全成了“歇斯底里的噪音”（贝尔的评价），但正是这种歇斯底里的东西为年轻的逃

---

〔1〕Peter Buckman, *The Limits of Protest*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970, pp.224-225.

避者提供了一个随时可以进入的幻觉世界，而不必驾着小汽车孤独地逃向遥远的地平线。

50—60 年代创造了一种专属于青年的音乐文化，它把“猫王”、鲍勃·迪伦、西蒙－加芳凯尔、披头士、滚石乐队作为自己的崇拜偶像。老资产阶级却流连于古典管弦乐，崇拜那些早已作古的戴假发的作曲家。你只要略略提一下巴赫家族或莫扎特的大名，就足以使他们肃然起敬。他们坐在音乐厅里，四周坐满了人，但每个人都感到自己是单独坐在那里聆听音乐。这是资产阶级的隐私权、私有制、社会礼仪和文化自卑感的一种变相表达。老资产阶级把古典音乐厅变成了一座密宗礼拜堂，在那里，观众、乐队和各种讲究的礼仪（晚礼服、燕尾服、绝对的安静、在某些时刻得体地鼓掌等等）“合谋共同举行一个神圣的仪式”（我的一位爱讽刺的朋友的说法），从而一方面表达他们对贵族时代的高级艺术的顶礼膜拜，一方面供认他们自己无力创造一种属于自己时代的艺术。

但中产阶级孩子的露天摇滚音乐会完全是另一回事，台上和台下全在唱，和着同一个节奏摇摆。每个人都感到自己在一个热情的群体中，不再是一个个彼此分离的中产阶级家庭的孩子。在麦卡锡主义时代，公开的政治集会是不太可能的，但露天摇滚音乐会提供了一种合法的大规模集会的形式，使成千上万的中产阶级孩子走到一起，逐渐培养了他们的群体感和团结感。他们不再是某一个家庭、某一个街区的孩子，而是彼此呼应的一代人，是“Peer Group”。

摇滚歌星成了与白兰度和迪恩一样被青少年崇拜的偶像。电台反复播放他们的歌曲，音乐商店大量出售他们的磁带（“猫王”的磁带仅在两年中就售出两千八百万盒），而他们在通常能容纳几万人的体育馆或公园举办的现场演唱会，对年轻歌迷们来说，是类似

狂欢节的隆重而热闹的时刻。这里重要的是“群体”这个庞大的意象，它是认同的产物。“‘猫王’普雷斯利演唱时，我们仅仅才10岁或12岁，对我们来说，摇滚乐正是我们这一代人的名字。”吉特林回忆道：

> 电台流行音乐唱片主持人是年轻一代的引路天使（或魔鬼），正是他强化了他们的代沟感。他侵入家庭，迎合孩子们的趣味（同时又塑造他们的趣味），把他们诱向一个幻想的世界，在那儿，他们可以自由作乐。他那颇具风格的连珠炮似的语言，充满夸张的颤音和成熟的浪漫，使孩子们觉得他是他们中的一员，而父母却是局外人。当阿兰·弗里德或“老K”考夫曼用唱歌般的嗓音颤栗地宣布下一首歌是“出门吧，去找乔伊和詹妮，去找芭芭拉和约翰尼，去找卡伦、贝丝和玛丽，去找77街所有的小调皮”时，他们给年轻人及其冲动抹上了一圈魅力。即使你像我一样还没有出门去找乔伊或詹妮幽会，或因社会禁忌而迟疑不决，你也会与乔伊和詹妮产生共鸣，爱其所爱，幻想自己属于他们的群体。因而流行音乐唱片主持人在扩大年轻人的同伴群体以及使摇滚迷们因共同语言而成为一个庞大的亚社会群体一员上，起了重要作用。[1]

“亚文化”通过电视、电影和摇滚乐等电子传媒渠道，分子般侵入了白人中产阶级世界。“亚文化”是被高级文化排斥的边缘文化，是“街头文化”和“黑人文化”的混合。“猫王”充满诱惑力的嗓音与其说是白人的，不如说是南方黑人的：他从南方黑人歌手那儿

---

〔1〕Todd Gitlin, *The Sixties*, p.42.

找到了自己的风格。在黑人推倒种族隔离的藩篱前，他们的音乐已事先进入白人中产阶级家庭。

这种代内认同还有自己的记号、仪式和切口，以排斥不属于这个群体的人。你不以霍尔顿的口吻说句“他妈的”，不去参加摇滚音乐会或“垮掉的一代”诗人的诗朗诵，当别人递给你大麻时你婉言谢绝，或群交开始时你却溜出了房间，就难被“纽约下东区”看作一伙的，你很可能是“纽约上城区”的。当哥伦比亚大学一年级学生狄克斯坦无意间选择了去上城区看莎士比亚的戏而不是去下东区听垮掉派诗人金斯堡的朗诵时，就曾产生过被排斥的感觉：“我似乎无意间证明了自己对等级制的赞成，因为那晚我进城去看了莎士比亚的戏。这实在不是一个蓄意的保守姿态，可别人或许会这么想。”[1]

这种排斥使代际交流中断，因为老中产阶级的文化也具有排斥性，有自己的记号、仪式和切口。假若说在早期资本主义时代，“代”还不是一种政治对抗形式的话，那么，在阶级界限日益模糊的发达资本主义时代，“代”取代了“阶级”，成为一种新的社会对立形式。

狄克斯坦去百老汇看莎士比亚的戏，是在1959年的一个晚上。当时，前哥伦比亚大学学生金斯堡返回母校，举办了一场诗歌朗诵会。这个具有象征色彩的事件，引发了“街头现代主义”与“高级文化”的第一次正面冲突。狄克斯坦错过了朗诵会，以致产生了被同龄人排斥在外的感觉。这里重要的是一种开始显现在大学生身上的政治敏感性。不久，作为进入反文化的一种仪式，狄克斯

---

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.4.

坦参加了金斯堡在下东区《天主教工人报》报社的阁楼里举行的朗诵会：

> 在安息日前夕，受到排挤的犹太人和激进的天主教徒聚集在一起，聆听为一个共产主义犹太母亲所举行的带异教色彩的祈祷。《工人报》所在的下东区与我长大的地段颇不相同，而金斯堡所回归的犹太教教义也与我仍信仰的犹太教教义大有差别。我也有位母亲，她一定会激烈地反对我去那里（在这一点上我们曾经想法一致），但我第一次意识到诗比信仰或宗教仪式更重要。一如我之前的许多人，我是通过一道窄门进入世俗社会的。金斯堡的朗诵不仅气势磅礴、催人肺腑，而且成为另一条大道，通过这条大道，我进入了这么一种文化，特里林夫人和《党派评论》曾把金斯堡摈斥其外，但到60年代末它开始把莎士比亚和金斯堡、文学和电影、贝多芬和摇滚乐同等地接纳进来。[1]

头脑冷静的狄克斯坦绝非激进派，但上面这段充满圣经意象的话还是透露出他的某种转变。他开始怀疑“高级文化”其实是一种被精心掩饰起来的意识形态，是旧的等级制的文化表现形态。尽管他还不像反文化人士那样把“高级文化”看作一堆狗屎，但认为反文化和“高级文化”同等重要。金斯堡为他展开的那条大道，其宽广程度，使特里林夫妇所把守的那道“窄门”倒像是狭隘性的一个典型象征。

尽管这种观点暗含了一种足以给“高级文化”带来灭顶之灾的破坏能量，但其中并不含社会运动的激情。甚至当金斯堡声泪俱下

---

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.5.

朗诵他的悼亡诗时，显示的仍是一种文学和道德激情，而非“走上街头”的政治激情。假若没有某种“历史意识”或“政治意识”的渗入，那年轻一代的无政府主义可能最终表现为一时心血来潮的怪异、某种奇特的生活方式或某种波希米亚风格的艺术流派等，一句话，表现为一种普遍的非政治状态。他们可能仍是垮掉的一代，而不是愤怒的一代。实际上，这一时期最著名的几位社会学家也指出普遍存在于青年中的政治冷淡主义。

里斯曼在《孤独的人群》中对“传统社会的人”、“老中产阶级”和“新中产阶级”的性格特征进行了刻画，认为传统社会的人是“传统指向的”，自动接受代代相传的一切价值、制度、典章和行为方式，而老中产阶级是“内在指向的”，关注个人的意念，并坚韧不拔地追求实现这种源于家族和个人内在期待的雄心壮志及其带来的成功感和荣誉感，新中产阶级则是“他人指向的”：

> 他人指向的人有一种共性，即以同时代人作为自己个人指向的来源，这或是他认识的人，或是通过朋友和大众传媒间接认识的人。这种来源当然是“外在化”的，因为他依赖它对生活提供指导。他人指向的人追求的目标随这种指导的变化而变化：这只是追求过程本身而已，是对那些自身不变化的人所发出的指令的关注。这种与他人保持接触的方式，使行为趋于一致。[1]

里斯曼暗示了青年一代的代内的群体认同。他明确指出“新中产阶级”是战后成长起来的那一代：“由于他人指向的人见于青年中，见于大城市中，见于高收入阶层中，因而可断定，若当今这种倾向不

---

〔1〕David Riesman，*The Lonely Crowd*，New Haven，Yale University Press，1971，p.21.

被扭转，要不了多久，他人指向的性格将处于支配地位。”[1]他想以此说明新中产阶级自身政治意识缺乏，处在依附状态，患上了普遍的政治冷淡症，不足以成为一种革命力量。

里斯曼对“新中产阶级”的性格刻画显得过于消极，而对“老中产阶级”的性格刻画则显得过于单面，仿佛老中产阶级在政治、经济、道德、文化、生活方式等一切方面均以“个人主义”为原则，但1950年代的中产阶级在道德、文化和生活方式上处处显示出自己是某个文化-道德共同体的成员，不敢越社区、教区、阶层的文化标准和道德规范的雷池半步（有充分的史料证明众多资产阶级男女在私下场合并不循规蹈矩，但他们并不认为“越格”具有道德合法性，于是他们就保持着两幅迥然不同的面孔，并因此显得严肃、心事重重、充满犯罪感）。老资产阶级的人格构成其实是分裂的，而他们的孩子则试图克服这种分裂，把“个人主义”推广到文化和道德生活，从共同体的约束中摆脱出来。

对比一下米德后来用不同的术语定义的三种人及其分别对应的三种文化，将是有意思的：“为了区分这三种文化类型，我使用三个词：当论及‘未来重复过去’型时，我用‘后象征’这个词；论及‘现在是未来的指导’时，我使用‘互象征’这个词；在论及年长者不得不向孩子学习未曾有过的经验这种文化类型时，我就用‘前象征’这个词。”[2]其中关于处于后象征文化类型里的人的定义，接近里斯曼的“传统指向的人”，而“互象征”的人接近“他人指向的人”，即“社会成员的主要模式是同代人的行为”，但里斯曼没预见“前象征”的人的出现，更没预见未来的社会冲突将以“代”的

---

〔1〕David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1971, p.20.
〔2〕玛格丽特·米德《代沟》，第20页。

形式出现。

如果说里斯曼从“他人指向”看出一种普遍的政治冷淡和行动意志的衰落，那米德对“互象征”或“他人指向”的担心，是相反意义上的，正是“他人指向”或“互象征”才导致了激烈的代际冲突。她强调：“只在极少数的社会中，互象征性才能成为惟一的文化传播形式。”[1]米德《代沟》一书发表于1970年。她有感于60年代两代人之间两种对立的互文化导致的激烈代沟冲突，想拯救代与代之间的连续性，以代与代之间的沟通来“使代沟无害化”[2]。

从某种意义上说，“前象征”文化是70年代以后的文化。那时，年轻一代已通过60年代运动从上代人那儿夺走了文化和生活方式领导权，使上代人不仅容忍了摇滚乐，还学着穿起了牛仔裤。在文化变动不居、科技突飞猛进的时代，上代人发生了严重的知识脱节和知识障碍，不可能仍以“长者”身份指导一个不再依靠经验、而依靠不断更新的知识来理解的社会。他们甚至不得不在家用电器、电子信用证、外语等方面求教于自己的孩子。知识在年轻一代人里的增长使一直靠经验来指导生活的上一辈失去了权威性。从更广泛的意义上说，青年一代的文化和生活方式的革命早在50年代就已悄悄开始。里斯曼对青年所持的悲观主义看法，源于他对革命的经典意义上的定义，即所谓革命，就是政治和经济革命。他没留意在50年代平静的表象下，下一代正在把零零星星的反抗汇成一场声势浩大的文化和生活方式革命，而这种意义上的革命可能比政治和经济革命更深远。

次年出版的一部社会学著作以更尖锐的风格呼应了里斯曼的悲

---

〔1〕玛格丽特·米德《代沟》，第43页。

〔2〕同上书，第95页。

观主义，这就是米尔斯的《白领》，其开篇就说："白领已悄悄溜进现代社会。无论他们各自历史怎样不同，都是没有事件的历史；无论他们有怎样共同的利益，都不会使他们团结起来；无论他们有怎样的未来，这未来都不取决于他们自己。即或他们想有所作为，也会遵循某种中间路线，而当中间路线行不通时，就转而遵循虚幻社会的虚幻路线。他们内部处于分裂、零散状态，外部依附于更大力量。即使他们偶尔获得行动勇气，由于行动缺乏组织，与其说像一场运动，不如说像一团彼此没有联系的挣扎。作为一个群落，他们威胁不到任何人；作为一个个体，他们不能独立生活。"[1]

1962 年，也就是米尔斯去世前，他修改了自己十年前对青年的悲观主义看法，称中产阶级大学生是"未来历史变革的主体"，甚至是"一个阶级"。这种变化是怎么发生的？是什么因素促使中产阶级大学生从非政治状态进入政治状态，从生物学进入政治学，从"代"走向"阶级"，进而掀起一场席卷社会的政治运动？

---

〔1〕C.Wright Mills, *White Collars: The American Middle Classes*, Oxford University Press, 1953, p.ix.

第 2 章

文化领导权

一个社会集团的霸权地位表现于两个方面，
即“统治”和“精神与道德的领导权”。
——葛兰西

凡尔赛：一个象征王国

当富裕的中产阶级父母把娇生惯养的孩子先是送进私立中学，然后送进名牌大学时，实际把教育下一代的责任委托给了自己的敌人——文化贵族和左派。他们全以“高级文化”的神职人员自居，占据文化－教育机构，控制着文化领导权。

所谓“高级文化”（the higher culture），意味着一种文化等级制。中产阶级自己的文化（“中产文化”）在这个等级制阶梯中处于极低下的位置，而占据最高阶梯的则是“经典文化”或“高级文化”，即从古希腊一直到 19 世纪后期现代主义前的欧洲文化。它们具有一个共同的阶级特征，即非资产阶级性，是前技术时代的、浪漫的、非商业的、贵族主义的文化。马尔库塞的定义如下：

> 西方的高级文化——工业社会至今仍承认其道德、美学和思想的价值——在功能意义上和编年意义上曾是一种前技术文化。它的合法性得自一个因工业社会的出现而不再存在，也无法恢复的那个世界的经验。此外，西方的高级文化在很大程度上还曾是一种封建文化，甚至当资产阶级时代赋予它某些永恒的形式时也是如此。它曾是封建的，不仅因为它局限于享有特权的少数人，也不仅因为它固有的浪漫成分，还因为它的优秀作品表现出一种同整个商业和工业领域、同计算性和获利性的秩序相疏离的意识和风格。[1]

这并非马尔库塞的独家发明，他不过以充满诱惑力的文字，把19世纪初以来形成并沉淀为集体无意识的对工业社会和资产阶级的一种意识形态成见，表述为一种激进的文化理论罢了。它作用于人的怀旧情感。但“高级文化”不仅意味着“优秀作品”，还是权力的一种形式，它通过一整套象征体系（文学、艺术、宗教、仪式、生活方式等）潜移默化地控制人的情感、意志、意识、潜意识，以形成一个以贵族文化为核心、等级森严的文化共同体。该核心被认为是整个共同体的价值输出中心和等级划分者，是其贵族院。

不同文化塑造不同的文化共同体，而在同一个共同体内，还存在不同于文化核心的其他社会阶层的文化（被冠以“亚文化”“边缘文化”“民间文化”等名称）。文化共同体貌似一个同质体，其实永远是一项未完成的工程。处于核心位置的文化声称自己是唯一正当的、高级的、先进的文化，总想侵入边缘地带，将其殖民化。由于它拥有各种合法资源（政府资助、奖励、研究机构、学校、报

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *One-Dimentional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, p.58.

刊、电台、电视台以及作为惩罚机构的监狱、疯人院、少管所等），控制着文化领导权，因此有能力贬低、压制、排斥或收编边缘地带的文化。这尤其体现在“外省”（province）这个行政区划概念的转义上：所谓“provincial”，并不见得一定是地域上的“外省”，而是处于文化核心地带之外的文化，它们被认为是“粗野的、乡气的、褊狭的”（各种西方语言词典都有此定义）。所以，你如果不幸是法国外省人，有一点文学才华，而且想描写外省生活，那你最好把写字台搬到巴黎的某套房子里，因为据说唯有巴黎才有文学生活。

有时，“外省”还具有国际意义。在20世纪20年代，尽管美国无论如何都应该算是西方的政治和经济中心，但美国的艺术家们却感到自己生活在美国这个可怜的“外省”，如果不去“文化中心”巴黎或伦敦朝拜一下，就抖落不掉身上的乡土气。轮船在西欧各大港口卸下大批无名的美国青年艺术家后，又装载着一两位有名的欧洲艺术家或文化人穿越大西洋回到美国东海岸，把他们卸在纽约港或波士顿港（早些时候，大作家查尔斯·狄更斯、大批评家马修·阿诺德以及自封为“美学教授”的奥斯卡·王尔德就是在这些港口弃舟登陆的）。但这些人来新大陆可不是为了朝拜，而是为了传道，并尽量多地赚一点美元回去，好补贴自己一家老小在老大陆艰难的经济生活。在来往于大西洋两岸的文化贸易中，大西洋西岸总处在逆差状态。尽管那里曾出现过一位富兰克林，把他的奇思妙想带给了欧洲人，并荣幸地被阿诺德先生以“在我看来美国迄今所产生的最著名的人物”[1]笔之于《文化与无政府状态》，尽管后来又出现了一位爱默生，在《美国学者》这篇演讲中半信半疑地宣布“我们依赖旁人的日子，我们师从他国的长期学徒时代即将结

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，Cambridge University Press，1988，p.67.

束”[1]，但其实这学徒期还将延续一个多世纪。并不是说美国人没有创造出一种属于自己的文化，而是这种文化被欧洲人和美国人自己认为拿不上台面，是“外省的”。

核心文化对其他文化的贬低、排斥、压制或收编（如文化等级制、国家的书报检查制度、反淫秽物品法，民间的反酒馆联盟、妇女道德协会等），是政治压迫的一种形式。这就像统治阶级对被统治阶级的贬低、排斥、压制或收编：前者试图以此建立一个文化共同体，后者试图以此建立一个政治共同体。当文化领导权控制在统治阶级手中时，文化共同体与政治共同体构成一种相互支撑关系，前者为后者提供了合法性，而后者为前者提供了保护伞。此时，共同体的核心是超稳定的，对边缘地带的渗透力也最强。

但即便边缘地带被殖民化，依然存在某些不驯服的部分，而它们总在寻机扩大地盘，神不知鬼不觉一点点侵入核心地带，腐蚀其基础。有时，文化核心与统治核心并不重叠，这样，就出现了凡尔赛与巴黎的对峙：尽管巴黎控制着社会的经济和政治生活，但凡尔赛从文化上控制着巴黎。凡尔赛本来就是针对巴黎而建的。当初，投石党人的叛乱使路易十四母子仓皇逃出巴黎，对此记忆犹新的“太阳王”路易十四在长大成人后决心不再成为巴黎市民的囚徒，于是在凡尔赛大动土木，使这个本来为王家狩猎歇脚点和举行化装舞会及欢宴的场所变成了“一个重新定义他的专制主义的地方”：“在一个世纪的时间里，该策略颇为奏效。巴黎和凡尔赛一直是两个互不搭界的世界。在凡尔赛，如果有谁打扰国王的安宁的话，那也只是附近镇子上的人和农民，因为距巴黎六小时的步行距离使得

---

〔1〕爱默生《美国学者：爱默生演讲集》，赵一凡译，生活·读书·新知三联书店，1998年，第2页。

巴黎的示威群众望而却步。”[1]如果说巴黎越来越资产阶级化，是上演革命、动乱、工业文明的地方，那凡尔赛就越来越贵族化，像莎玛所说的那样，成了“一个象征王国”——“用石头和水、大理石和镜子构筑一个象征王国，在那里，国王和他的扈从可以继续徜徉在未被城市生活的混乱所中断的时代”。[2]既然凡尔赛是针对巴黎而建的，那这两个世界并非不搭界。

50年代的资本主义恰好同时处在上述两种情形中：首先，文化核心与统治核心不重叠，分别为文化贵族和资产阶级所占据；其次，边缘地带文化正向文化核心地带侵入，这其中就包括“中产文化”。由于占据巴黎的资产阶级在文化上一直是凡尔赛的顶礼膜拜者，早就在文化上被殖民化，失去了阶级意识，因此不可能由它自己来发动对凡尔赛的攻击。甚至，当它的孩子们在60年代发起这样的攻击时，它立刻就成了凡尔赛的御林军，好使文化领导权继续控制在贵族手里。

本来，60年代中产阶级孩子仍可像50年代那样，以“分子入侵”方式侵蚀高级文化，假以时日，也会实现后来以街头革命的方式实现的目标，且可避免激烈的社会对抗。但这种温和的、神不知鬼不觉的入侵是一场漫长的革命，而60年代迫在眉睫的政治形势使他们失去了耐心，恨不得旦夕间就完成在正常情况下可能要好几代人才能完成的文化革命。于是，正如特里林所说，他们就从“艺术现代主义”一步跨进“街头现代主义”，成群结队朝凡尔赛进军，并中途袭击了巴黎。

---

〔1〕Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, Alfred A.Knopf, 1989, pp.369-370.

〔2〕Ibid., p.369.

回到马尔库塞的定义。“高级文化”（将其定义为“高级”，就已隐含主观价值评判）虽是前工业时代（即前资本主义时代）文化，局限于享有特权的少数人（贵族），但工业社会至今仍承认其道德、美学和思想的价值——这就是说，作为资本主义时代的统治者的资产阶级仍承认贵族的文化领导权，仍沿袭“因工业社会的出现而不再存在，也无法恢复的那个世界”的道德、美学和思想，而这些已丧失其历史合理性的前工业社会的价值体系无法为工业社会提供合理的意义。

这决定了老资产阶级的教育原则的内在矛盾性：它总希望把自己和自己的孩子培养成非资产阶级，仿佛只要获得一些非资产阶级的品质，就能把资产阶级从金钱的庸俗中拯救出来，进入较高尚的社会阶层，即非资产阶级阶层。

资产阶级发现要摆脱这种低下的社会评价，最便捷的途径是从出身上否认自己是资产阶级。19 世纪的资产阶级曾一度热衷于贵族纹章学，费尽心机在家谱中寻觅，好与某个早已作古的贵族攀上亲，如果找不到，则不妨捏造一个，然后把“家族纹章”堂而皇之地镶在自家马车上。在这种可笑的时髦下，奥瑙雷·巴尔扎克摇身一变，成了奥瑙雷·德·巴尔扎克，而乡下姑娘苔丝竟是德伯维尔家的表妹——后来才弄清，德伯维尔这个贵族姓氏原来是用钱买来的。

但手持可疑的家谱，毕竟不理直气壮。在贵族纹章学衰落后，资产阶级对贵族气质的追求开始走向更内在的层次，转向贵族文化和生活方式。但这种人类学上的蜕变当然不像捏造纹章那么轻而易举。巴尔扎克在观察大量事例后有些沮丧地说：“三代人才能培养出一个贵族。”这种说法只会增加贵族的象征资本，而贬低资产阶级自身，因为资产阶级是“nouveaux riches”（暴发户），是碰巧产生

的，只消几年工夫，或单凭交易所里一次偶然的好运，就可成为资产者。换言之，“资产阶级”是自己获得的一个既不稳定又无来头的身份，而贵族是与生俱来的（世袭的），又是精心培养的，被认为具有完整的人格，是尽善尽美的人。资产阶级则瘪平得很，只有一种低下的人格，即经济人。

在文化上贵族化，带来了一个深远后果，那就是资产阶级从一开始就自动接受了贵族的意识形态偏见，以贵族的眼光打量自己，把自己看作一个文化上欠缺、道德上可疑的阶级。资产阶级把文化领导权拱手送给贵族，好让它来狠狠羞辱自己。

斯蒂芬·茨威格在回顾19世纪维也纳犹太中产阶级时说：“在犹太人的内心，都不知不觉地在竭力避免成为一个道德上不可靠、令人讨厌、小里小气、把一切视为交易、只讲做买卖的无知无识的人，而是努力争取跻身于较为纯洁、不计较金钱的知识者的行列。说得直率一点，仿佛他要把自己和整个犹太民族从金钱的不幸中拯救出来似的。”[1]谈到犹太家庭的教育，他补充道：“每户有钱人家为了自己的社会地位都精心培养‘受过教育’的儿子，要他们学习法语、英语，让他们熟悉音乐，并先后让家庭女教师和家庭男教师管教他们的礼貌举止。”[2]把引语中的“犹太人”换成“资产阶级”，这段文字就成了资产阶级的教化史，而教材则是贵族提供的。资产阶级对贵族文化的热情，充分说明非资产阶级或反资产阶级意识已内化为资产阶级自身的一种集体无意识。它尽管大权在握，在文化上却妄自菲薄，没有自我。

---

〔1〕斯蒂芬·茨威格《昨日的世界》，舒昌善等译，生活·读书·新知三联书店，1991年，第22页。

〔2〕同上书，第32页。

资产阶级似乎热衷于为自己培养掘墓人。不过，与文化贵族和左派对资产阶级的反感不同，中产阶级大学生是把老资产阶级当作高级文化的仰慕者、代理人和维护者来反叛的，他们想要埋葬的，不是资产阶级，而是资产阶级所仰慕、代理和维护的“高级文化”。通过打击高级文化的仰慕者、代理人和维护者，有效地瓦解其群众基础，就能达到打击高级文化的目的。这就是中产阶级孩子反叛的目标为何最初是作为“高级文化”堡垒的大学的原因。只是由于老中产阶级后来出面并动用国家机器增援大学，反叛者才掉转火力，对付老中产阶级。

分子入侵

当葛兰西把一个社会集团的霸权分为“统治”和“精神与道德的领导权”时，是想说明政权与文化领导权的相互依赖。他说：“一个社会集团能够也必须在赢得政权之前就已开始行使‘领导权’（这是赢得政权的首要条件之一）；当它行使政权的时候，它就成了统治者，但即使它已牢牢掌握政权，也必须继续‘领导’。”[1]他随即补充道：

> 从温和派的政策可以清楚看出，甚至在获取政权以前，就能够也必须存在霸权活动，而人们不应该仅仅依靠政权赋予的物质力量来实施有效的领导。正是对这些问题的出色解决，才能以没有“革命”的“革命”或“消极革命”的方式使第一次复兴成为

---

〔1〕Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1971, pp.57-58.

> 可能……温和派到底以什么形式，采取了何种方式，成功地建立起了其精神的、道德的和政治的霸权机构？是那些可以称之为“自由的”形式和方式——换言之，是通过个人的、“分子的”和“私人的”行为（也就是说，不是通过某个在有组织的实际行动之前就已根据计划制订好的党的行动方案）。[1]

马克思虽经常把占统治地位的文化定义为“统治阶级的文化”，似乎表明，只要是统治阶级，就一定控制着文化领导权。但在谈到上层建筑与经济基础的关系时，他提到过这种可能性，即上层建筑的某些领域（思想、道德和文化）的变化节奏，不一定与经济基础和政权结构同步。

我感兴趣的是政治霸权与文化领导权的分离状态。政治霸权的易手，并不一定预先需要一场旨在夺取文化领导权的文化入侵，有时甚至完全可以利用赤裸裸的暴力夺取政权，尽管为了维护暴政，当权集团也需要求助于一套意识形态神话。只有当一个社会集团、国家或阶级自感在政治上弱于对立的集团、国家或阶级，或与之势均力敌时，才会出于成本考虑，先借助一场漫长的文化战，一点点夺取对手的文化领导权，以瓦解对手的集体意志，为后续的政治夺权创造条件。此外，“分子入侵”一般发生在对立的力量“休战”之时，此时，政治斗争采取了文化斗争的形式，目的是通过合法或半合法的手段不断削弱对方的合法性。

当一个阶级没有控制文化领导权时，即便它在政治和经济上拥有绝对控制权，也无法按自己的意愿再现自己。甚至，正因为它在政治和经济上处于绝对控制地位，才招致被它取代或受它压迫的那

---

〔1〕Antonio Gramsci，*Prison Notebooks*，London，Lawrence and Wishart，1971，pp.59-60.

些阶级的文化报复。文化领导权与政治霸权之间的分离，不一定都发生在一个新崛起的阶级刚获得政治霸权的那一刻，或一个没落阶级行将失去政治霸权的那一刻。当然，在这样的时刻，文化领导权通常不在统治阶级手里。但我这里指的是一种比较罕见的情形，见之于资本主义发展史：在1789年前，即资产阶级尚未获取政治霸权前，它在几十年时间里曾一度暗中控制旧制度的文化领导权，并为随后的1789年革命创造了条件。但自1800年起，在政治上获胜的资产阶级却将文化领导权拱手让予已被它取代的贵族阶级，而且直到20世纪60年代，在一个半世纪的时间里，资产阶级的政治霸权和文化领导权就一直处于分离状态。试问：除某些罕见的例外，有哪位资产阶级艺术家曾为资产阶级自己的文化和生活方式辩护过？恰恰相反，他们对资产阶级充满了一种美学和道德上的厌恶。

资产阶级当然自鸣得意地自认为控制着文化领导权。它没意识到，自己不过是贵族文化的继承者和代理人，顶多是在代行领导权。资产阶级的历史性谬误在于，它把被自己取代的那个阶级的文化，误认为是“高级文化”，也就等于宣布它对自己的领导地位。资产阶级自己或许也创造了某种文化（如消费文化、大众文化等），但这种文化一直遭贬斥。贬斥它的，不仅有贵族（或精神贵族）和左派，还有资产阶级自己——它在文化上已贵族化，正是它自己，把一种本来属于历史上某个特定阶级的文化当作了资本主义时代的“全民文化”，从而无意间将其本有的意识形态性和阶级性掩盖起来。

华勒斯坦说：“1968年所呈现出的情形是：世界上占主导地位的阶层自1848年以来花了很大力气确立并加强的文化霸权开始消失了。”[1]情形可能相反：1968年恰是占主导地位的那个阶级（的孩

---

〔1〕伊曼努尔·华勒斯坦《自由主义之后》，见华勒斯坦等著《自由主义的终结》，第238页。

子）以文化革命的形式夺回其自1800年以来旁落了一个半世纪之久的文化领导权的开始。正是这场反文化运动，把一直被精心遮蔽起来的“高级文化”的阶级性和意识形态性重新抖搂出来，使它从虚假的“全民文化”还原为“某个特定阶级的文化”。这或许可以解释，为什么1968年前，几乎所有文学艺术作品（从浪漫派，到现实主义，再到现代主义）都把资产阶级描绘成邪恶、丑陋、无趣、自私、贪婪的形象，而1968年后，这一传统形象的再生产突然中止，取而代之的是资产阶级或中产阶级的新形象，即Yuppie、Yumpie和bobos一类的角色。资产阶级的文化当然也是一种阶级文化，但当它获得领导权之后，它就可以把自己从文化自卑感和道德内疚感中拯救出来。它已经从美学和道德上克服了自卑感和犯罪感。

此外，1968年后，作为左派话语力量衰落的信号，同时作为资产阶级夺回文化领导权的体现，是西方资本主义国家在与社会主义国家的长久对抗中，第一次获得了道德上的优势。在这种情况下，哈耶克及其创立的朝圣山学社才可能在70年代卷土重来，公开为资本主义恢复历史名誉，而80年代罗纳德·里根才可能提出“邪恶帝国”这个广被接受的概念，来定义社会主义的苏联。一场名为“和平演变”的分子入侵腐蚀着东方阵营的文化核心，并最终导致苏联和东欧社会主义国家在二十年后接连垮台。

文化领导权的重要性在于，它能使一个阶级按照自己的利益、美学趣味和道德旨趣抬高自己的形象，贬低对手的形象，使自己崇高化，使对手妖魔化。但当它进行这一神话工程时，一定会以人类、国家、社会、传统等普适概念掩盖自己的特殊利益，借以僭取通常存在于普适概念中的正义性和合法性。它的成功通常不取决于其真实性，甚至不取决于其说服力，而取决于它对别人施行意识催

眠术的本领。

政治霸权和文化领导权之间经常发生的分离，为一个阶级向另一个阶级进行文化渗透和意识入侵提供了可能性。甚至，一个弱小的阶级也可以利用自己的文化库存或道德优势，通过形象、意象、话语的不断再生产，造成一种声势，使对立的强势阶级产生文化自卑感和道德犯罪感，瓦解其集体意志，达到不战而降的目标。

俄国政治学家谢·卡拉－穆尔扎在评述葛兰西的文化领导权理论时说："按照葛兰西的理论，领导权的建立和破坏是个'分子'过程。它不像阶级力量冲突那样展现，而是看不见地、一点一滴地改变着每个人意识中的观点和意向。领导权依靠社会的'文化核心'，这个核心包括对世界和人、善与恶、美与丑的观念总和，包括大量象征和形象、传统与成见、许多世纪的知识和经验。只要这个核心是稳定的，社会上就有旨在保存现有秩序的'稳固的集体意志'。破坏这一'文化核心'并毁掉这个集体意志，便出现了革命的条件。创造这种条件，便是对文化核心的'分子'式的侵略。这不是什么可使意识发生急剧转变或者顿悟的真理格言。这是'巨大数量的书籍、小册子、报刊文章、不断重复的谈话和争论以及存在于其庞大的总和中的长期努力，由此方能产生某种程度上完全一致的集体意志，而达到这种程度，才能出现在时间和地理空间上协调一致并同时发生的行为'。"[1]

资产阶级并非从来没获得过文化领导权。18 世纪后半叶，当贵族依然是大权在握的统治阶级而资产阶级仍不过是平头百姓时，有

---

〔1〕谢·卡拉－穆尔扎《论意识操纵》，徐昌翰等译，社会科学文献出版社，2004 年，第 78—79 页。

好几十年，文化领导权控制在资产阶级手里。资产阶级启蒙哲人通过百科全书、大部头著作、小册子、书信、谈话等方式，甚至通过自己作为皇家私人教师、宫廷顾问或者贵族门客的身份，一点一滴破坏旧制度的文化核心，瓦解旧制度下人们的集体意志，为1789年革命创造了条件。

伏尔泰、卢梭等资产阶级启蒙哲人虽因自由思想而屡次获罪于本国君主，甚至不得不亡命他国，却被欧洲其他各国的宫廷争相迎为上宾，成为君王的朋友和顾问，也是众多贵族保护人的门客。尽管他们的部分著作遭本国政府查禁，但仍以“地下文学”的方式流行于公众中。要弄到手抄本、走私版并不难。串街走巷的小贩把它们藏在衣服下或货架下出售。罗伯特·达恩顿在《旧制度时期的地下文学》中说：“当哲学走入地下，就失去了它本来的自制，失去了与高处那些文化的关联。当地下文学起而反对廷臣、教士和国王时，它就与改天换地的事业联系在了一起。用他们自己的话来说，哲学著作煽动颠覆和推翻。反文化煽动文化革命——并行将回应1789年的召唤。”[1]

伏尔泰晚年移居靠近瑞士边境的费尔奈，以便在被本国政府通缉时及时逃到瑞士。在这个僻静之地，他也不甘寂寞，每天写大量书信，寄往欧洲各个角落，还利用一切可资利用的机会（如1762年卡拉冤案），对旧制度的文化核心发起一场场神不知鬼不觉的入侵。当他每天在费尔奈接待慕名而来的欧洲各国显要时，他就使费尔奈变成了资产阶级的凡尔赛。卢梭对如何夺取贵族文化领导权也自有一套巧妙办法。他说：“谁控制了人们的思想，谁就可以控制他

---

〔1〕Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University, 1982, p.208.

们的行动。”保罗·约翰逊谈到他时说：

> 既然卢梭自视过高、自私自利又爱吵架，可为什么有那么多人准备与他交朋友？这个问题把我们引入了卢梭个性的核心及其历史意义。部分出于偶然，部分出于本能，部分是精心的设计。卢梭在知识分子中第一个系统地利用特权阶层的有罪心理，而且他这样做的时候还采用了全新的方式，有意利用了对原始质朴的崇拜。[1]

“特权阶层的有罪心理”从源头上说并不是从这个特权阶级自身内部产生的，而是从外部强加的，是别的阶级关于这个特权阶级的道德评价，而当这个特权阶级接受了这种评价，它就开始为自己的阶级感到羞愧，久而久之，来自外部的评价就内化为这个阶级自身的一种无意识。能成功地唤起对立阶级的犯罪感，就能成功地启开这个阶级的心理防线，为各种非本阶级的意识和情感的侵入开了方便之门。

“旧制度”（L'Ancien Régime）的文化核心一旦被侵入和被腐蚀，那么，尽管旧制度外表上看起来依然坚固，却是空架子，经不起风吹草动，就像1789年的巴士底狱。当巴黎资产阶级没费多大劲儿就攻克了作为专制象征而其实已准备投降的巴士底狱时，整个欧洲为之一振，连众多贵族都热烈欢迎这一划时代事件。启蒙哲人对整个欧洲的贵族阶级的分子式文化入侵，此时已见成效。然而，就在资产阶级即将获得它渴望已久的政治霸权时，其文化领导权却旁落在被它取代的贵族阶级手里。

---

〔1〕保罗·约翰逊《知识分子》，杨正润等译，江苏人民出版社，1999年，第15页。

即便如此，伏尔泰、卢梭那一代资产阶级启蒙哲人对“旧制度”的文化入侵（通常表现为政治小册子和通信），主要停留在政治文化层面，为资产阶级将来在政治上推翻旧制度做准备。但在所谓“高级文化”上，他们仍是凡尔赛文化标准亦步亦趋的遵从者。早在19世纪70年代，丹麦文学史家格奥尔格·勃兰兑斯就指出法国启蒙哲人在政治和文化之间的矛盾：

> 长期以来法国都表现出这样一种矛盾现象：一方面对外界的一切安排都有强烈的变革愿望，一旦决心要满足这一愿望时，就无法停留在适度的范围内，而与此同时，在有关文学的各方面都相当保守——承认权威，维持一个学院，把条条框框放在高于一切的位置。法国人已建立了一个共和国，推翻了基督教的统治，却还没有想到对布瓦洛的权威提出疑义。伏尔泰把权威打翻在地，用悲剧作武器向以传统为主要支柱的势力专制制度和教会发起进攻，却从来没有打破旧例，让剧情的发展持续二十四小时以上，或是让一个剧发生在两个地方。他对天上地下什么都不尊重，却严守诗歌的韵律。[1]

这种在政治上“无法停留在适度的范围内”的风格，使法国大革命一开始就充满血腥，与启蒙哲人当初向旧制度下的人们展示的自由、民主、博爱的前景真乃天壤之别，结果就导致了政治的反动，而政治的反动最终变成了对旧文化的重新肯定。对旧时代的怀念净化了旧制度本有的邪恶，似乎旧时代是一个值得重新一过的时

---

〔1〕勃兰兑斯《十九世纪文学主流·流亡文学》，张道真译，人民文学出版社，1988年，第2—3页。

代。连《为男性权利辩护》和《女权论》这两部雄辩而大胆的著作的作者、“一生都在反抗——反抗着暴政，反抗着法律、反抗着传统”的玛丽·沃斯通克拉夫特，当她透过窗子看到她平时蔑视的路易十六坐在马车里，被国民自卫军押着走过街道时，她发现即将身首异处的国王居然还保持着几分尊严，这震动了她。“于是，”她的传记作者伍尔夫引述她的书信写道，“‘我简直说不清为什么’，泪水竟涌进了她的眼睛里。‘我要上床睡觉了，’这封信结束时写道，‘可是，在我生平第一次，我不能把蜡烛熄掉。’……她看到自己生平最珍爱的信仰实现了——然而她的眼睛里却充满了泪水。”[1]

从这时起，曾欢呼过巴黎革命的那些贵族如今重新肯定了旧制度和贵族的优越性，而当初听到巴黎革命而欣喜若狂的人，也纷纷加入贵族的反动中。由于贵族实际已不可能恢复往日的统治霸权，那它的政治反动只具有象征色彩。但其文化反动无疑成功了，没费多大劲儿就夺回了文化领导权。原因很简单：首先，对大革命的失望引发的普遍的怀旧情感为贵族夺取文化领导权创造了群众心理基础；其次，贵族仍控制着大部分文化资源和文化机构；最后，正忙于政治革命和经济革命的资产阶级还没来得及考虑文化领导权问题。

葛兰西说：“社会统治集团一旦穷尽其职能，其意识形态集团往往分崩瓦解。”[2]当资产阶级获得政治－经济霸权时，它自己的意识形态集团却突然自行瓦解了，文化领导权旁落到了那个被它从政治和经济上打败了的敌对阶级手中，而这个阶级将按照自身的利益来塑造资产阶级的形象。

---

〔1〕转引自约瑟夫·阿狄生等《伦敦的叫卖声》，刘炳善译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第297—298页。

〔2〕Antonio Gramsci，*Prison Notebooks*，pp.60-61.

这里发生了一种逆转，也洞开了一种历史可能性，即一个失去政治－经济霸权的阶级仍可能控制一个掌握着政治－经济霸权的阶级的文化领导权。在资产阶级的统治时代，文化核心并不是资产阶级的，而是封建贵族的；不是技术时代的，而是前技术时代的。如同旧制度是一种社会等级制一样，这种文化也是等级制的，乐于把文化或文化产品区分为高级与低级、高雅与庸俗、高贵与低贱、浪漫与实际、精神与物质、灵与肉等等，而它则自认为是一种高级的、高贵的、高雅的、浪漫的、精神的、灵性的文化。

文化领导权成了一种意识控制，它通过文化产品的不断再生产，强化一些基本的象征、形象和隐喻，使之成为成见，控制资产阶级的意识和意向，以诱导资产阶级按照这种文化价值观来贬低自己。曾进行过政治革命和经济革命的老资产阶级显然没完成自己的全部革命，因为文化领导权还控制在别的阶级手里（这里的“别的阶级”，是就文化的阶级性而言，而不是指以阶级的形式存在的一群人。通常，它表现为一些文化人和文化机构，分散在各处，彼此甚至缺乏联系，却分享着同一个阶级的情感和意识形态）。这决定了资产阶级的下一次同时也是最后一次革命，将是文化革命——确切地说，是“反文化”革命，以瓦解作为贵族文化核心的等级制。1968 年革命并非突如其来，它是 1789 年（而非 1871 年）革命在文化领域的继续。

“反文化”并不是反一切文化。由于贵族文化把自己视为唯一的文化，“反文化”其实就是反贵族文化。这就如同桑塔格的“反对阐释”并非反对一切阐释，而是反对“文化”给出的唯一的一种阐释。“反文化”是为了让文化给那些不被它认为是“文化”的文化让出地盘。

60 年代中产阶级大学生对文化与政治之间的关系十分敏感，一开始就以“分子入侵”的方式，在“高级文化”的核心地带进行破坏。在他们看来，这个核心地带就是大学，尤其是历史悠久的名牌大学。1959 年的那个夜晚金斯堡在哥伦比亚大学举办的垮掉派诗歌朗诵会，正是一次令文化核心地带措手不及的渗透战。

那时，哥伦比亚大学在精神上处于特里林夫妇控制下。围绕着特里林夫妇以及《党派评论》，形成了一个强大的“高级文化”集团。尽管金斯堡曾是特里林的弟子，而且特里林还曾有恩于他（为恢复其学籍而奔走），按说本该成为“高级文化”的神职人员，但他却是一个文化异教徒。

金斯堡的朗诵会，是一次象征性的弑父行为。把朗诵会安排在哥伦比亚大学，而不是格林威治村（那样的话就失去了“入侵”的仪式意义），是想对高级文化来一场出其不意的偷袭。这当然引起了特里林集团的过度反应。特里林夫人戴安娜一气之下，使出揭短的招数，把金斯堡学生时代的一段不光彩历史悉数抖搂出来。特里林圈子的另一些人则使用尖刻的讽刺话，来打击这股陡然出现在身边的叛逆力量。

高级文化的一个特点在于，即便是骂人话，也骂得巧妙、曲折而文雅，如特里林的一位高足说金斯堡那帮人是“knowing-nothing bohemians”（无知的波希米亚人），是“新野蛮人”。特里林日后还把大学生的造反运动称作“街头现代主义”。金斯堡他们却故意使用特里林集团的标准英语词典不收录的那些刺耳的“四字母词”加以回敬，如“fuck”“shit”“damn”等。这些脏话并非金斯堡们的发明，它们一直就存在，是日常生活中习用和习见的口头禅，却不被录入标准语言词典，仿佛不存在。把脏话带入文学作品，正是亚文化“分子入侵”的一种方式，它模糊了一度谨严的标准文学语言

的界限。

“金斯堡与哥伦比亚大学，金斯堡与特里林夫妇，乍一看，似乎属于两个截然不同的世界，”狄克斯坦谈到这次事件时说，“一个属于‘高级’文化，即人文专业和当代文明专业的大学生在第一年就能接触到的东西，另一个则属于被特里林的另一名同样为《党派评论》写文章的学生称为‘无知的波希米亚人’的乌合之众。但所谓高级文化，不就是经过规整后的昔日的反叛记录，是那些成功的先锋派的历史，是最终被奉为神物的过去的丑闻集吗？可 50 年代却偏偏有一个最能反映 50 年代特点的文化上的弱点，那就是死抱着一成不变的区分、界限、等级标准，以此来划分诗与非诗、大众文化与中产文化、高级、中级、低级以及诗与宣传品、文化与野蛮。”[1]

这就像血淋淋的猎狐之所以一直被奉为最高贵的体育运动，并非因为它果真多么高贵，而仅仅因为它最初是贵族从事的运动：贵族们身着猎装，骑着高头大马，带着大批猎犬，在领地或农庄上旋风般纵横驰骋，追杀奔逃的狐狸，一路把佃户们的庄稼践踏得东倒西歪。但这项运动是贵族的（只有贵族才玩得起，才准许玩，也有地方可玩），就等于说，它是高贵的。一个农妇在自家门口杀鸡，肯定不被认为是高贵的运动。所谓高贵的运动，一定是闲暇中的运动，是不为口腹之欲的游戏。而在贵族时代，只有贵族才有闲暇。这就像钓鱼是高尚的运动，而捕鱼却显得趣味低级。贵族文化处处设置这类等级。

因此，“noble”不仅是一个身份名词（“贵族”），还是一个显示价值评判的形容词（“高贵的”）。当它被用作形容词时，就把贵族的一切高贵化了，因而就不可能出现“the noble noble”（高贵的贵族）

---

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.4.

这种表述，这会被看作同义反复。贵族于是成了“高贵”的隐喻。尽管没有任何人类学或生理学证据证明贵族的头型比普通人更好，面孔比普通人长得更标致，身材比普通人更修长，体型也比普通人更瘦削，但“贵族”一词已隐喻化，也就和贵族的实际状况没有什么关系。所以在舞台上扮演王子哈姆雷特的演员一定头型好、长相英俊、身材修长、体型瘦削，要不就使观众对贵族形象的期待落了空，尽管莎士比亚暗示：哈姆雷特是个体型矮小、略胖的年轻人。

而“middle class”（中产阶级）或“bourgeois”（资产阶级）则显得不伦不类，透出一股轻蔑气，是贵族对“暴发户”的蔑称。因此当它用作形容词时，就成了贬义词，词义包括“庸俗的”“市侩气的”“缺乏想象力的”，仿佛只要与中产阶级或资产阶级沾边的一切，全是负面的。它也成了一个隐喻。

19 世纪的小说和小说插图也加入到这场文化战争中，几乎全都把资产阶级描绘成脑满肠肥、形象丑陋之人。说一个人“充满中产阶级趣味”，或说他“行事颇有资产阶级风格”，那绝对不是恭维，而说一个人“有贵族般的身段”，或说他“有贵族气质”，肯定是在赞美他。布莱辛顿夫人曾把拜伦勋爵说成“绅士中的诗人，诗人中的绅士”（a poet among lords and a lord among poets）。考虑到“lord”有“贵族”的词义（此外，还特指贵族的一个等级），那这句话不妨理解成“贵族中的诗人，诗人中的贵族”。

罗伯特·华德像他那个时代的贵族一样对新贵们颇为不屑，嘲弄道：对英国古已有之的上层和下层社会，他很信任，但对“那处在中间的，却不大有把握”，[1] 因为它像楔子似地插在英国传统的两

---

〔1〕Ellen Mores, *The Dandy: Brummell to Beerbohm*, New York, The Viking Press, 1960, p.173.

个阶级中间。它来自无钱、无权亦无文化教养却也乐天知命的下层社会，但因手头有了钱，就开始不安于政治上的无权。它的财产也没有使它跻身于有教养者之列，反倒使它失去了下层阶级的纯朴，显得更粗俗了。直到阿诺德时代，尽管中产阶级通过1832年和1867年的《改革法案》已获得选举权，其政治代理者辉格党（后来的自由党）也已操控大英帝国的权柄，却丝毫没改变它在美学和道德上的低下地位。阿诺德1869年出版《文化与无政府状态》，似乎要替已成为统治者的中产阶级出谋划策，却仍没忘给它取一个新绰号——“非利士人”，即“没有文化教养的庸人”。

贵族大抵是从美学上贬低资产阶级的，而作为被压迫者的无产阶级则感到自己有一种道德优势，可以从道德上贬低资产阶级，所以在社会主义左派的词典里，“资产阶级”还具有以下的引申意义：“道貌岸然”“冷酷无情”“伪善”“剥削”“金钱关系”等等（这些词都摘自《共产党宣言》前几页）。这样，资产阶级又成了庸俗、唯利是图、冷酷无情等特征的隐喻。本来是标识阶级身份的词，却成了表示道德和美学方面的等级的词。这种微妙的语言学转换，具有深远的效果。

反文化运动试图颠覆以贵族文化为标准来贬低其他阶级的文化等级制，因为它与资本主义的民主、自由和平等的理念相冲突。资产阶级在文化上被贵族贬低，却反倒成了贵族文化的仰慕者、代理人和维护者，足见老资产阶级在文化上处于政治无意识状态。但其下一代却本能地感到这种文化所具有的排斥性和压制性，希望以一场文化革命来彻底摆脱它。事后看来，这场被当事者称为“反文化”的文化革命，其狡黠之处在于，它利用社会主义左派对资产阶级的道德指控来对付文化贵族对资产阶级的美学指控，或者说利

用道德等级制来对付文化等级制，使它们两败俱伤。由于大部分社会主义左派同时就是文化贵族（公开的政治激进派和隐蔽的文化保守派的混合），如马尔库塞、欧文·豪等，冲突其实就发生在他们内部。阿多诺曾说："奥斯威辛之后，写诗是野蛮的。"这表达了文化贵族－左派良心上的不安。他们从文化上加以维护的东西，他们在道德上是反对的；而他们在道德上维护的东西，他们在文化上是反对的。而新左派则不同，他们通过混淆道德和文化这两个在老左派那儿经常被分离开的领域，来使文化和道德方面的等级制（优越感）双双化为乌有：

> 像文学上的现实主义和客观评论一样，高级和低级文化之分也被攻击为优越感的一种征候。不仅偏爱高级文化、不喜好大众文化被认为是"高人一等"，而且这个标签事实上有时也应用在任何对大众文化持有保留意见的人们身上。例如，莱利斯·菲德勒把高级文化等同于"斯文传统的清规戒律"。为了反对这种斯文传统，菲德勒提出了一种反抗的、傲慢无礼的通俗文化和一种受不了陈旧边界、决心"越过边界、堵塞豁口"的后现代派的艺术与批评。"通俗文艺终于闯进了高级艺术的堡垒"，菲德勒说，这便提供了"令人振奋的新的可能性，使人们得以摆脱高低之分及其隐藏的阶级偏见，来评判艺术的优劣了"。[1]

反文化运动通过瓦解等级制，使曾被认为低级的大众文化凯旋进入

---

〔1〕杰拉尔德·格拉夫《反现实主义的政治》，收入《现代美学析疑》，绿原译，文化艺术出版社，1987年，第89—90页。

高级文化堡垒，与此同时，也让一直被贬低的“中产文化”暗度陈仓，并越来越成为一种占优势的文化，与中产阶级所占据的优势社会地位正好相当，而贵族“高级文化”则开始边缘化了。新左派与左派的区别在于：前者实际是新中产阶级的代言人。由于新中产阶级把一切价值等级归为意识形态，那它已不可能“评判艺术的优劣”——它只去发现别人的评判标准的意识形态性就够了。也就是说，只剩下“政治正确”的标准。在这种标准下，区分何为艺术，何为非艺术，本身就成了政治上成问题的事情。菲德勒过于乐观地认为人们从此可以“摆脱高低之分及其隐蔽的阶级偏见，来评判艺术的优劣”，但当我们说到“评判”一词时，通常意味着我们暗中拥有一个参照系，因为没有参照系就无从评判，而参照系本身就是一种价值建构，它同样浸透了意识形态偏见。

反文化运动本可沿着金斯堡开启的方向往前走，局限于文化领域，以一场接一场的“分子入侵”来破坏高级文化的核心。但关键在于，文化问题并不仅是文化问题，例如在哥伦比亚大学校园里朗诵垮掉派的诗，或把莎士比亚说成是一个装模作样的三流剧作家，把写黄色小说的萨德侯爵尊奉为伟大作家，可能会带来诸多现实的麻烦。文化等级制就像社会等级制一样，有一整套被严格加以维护的界限，对冒犯者向来不客气，而且高级文化的护法者们执掌着诸如大学、研究所等机构的权力，完全可以诉诸行政的甚至法律的惩罚措施，以警告、解职、开除、收监等方式对付冒犯者。

同时，他们会对申请进入这些机构的人制订严格的标准，只接受与他们认同的人。这正是这些机构历经若干世纪依然保持原初面貌的秘诀。它们通过再生产高级文化的继承者来再生产高级文化。如果有哪位冒失的英国文学教授突发奇想，在课堂上把莎士比亚说

成是三流剧作家，那他很可能为此丢掉饭碗，罪名是他缺乏起码的文学鉴赏力（即权威文化机构定义的那种鉴赏力，它不承认此外还存在别的具有同等合法性的鉴赏力），以致危及传统的文学排序。法兰西学院不仅是一个学术机构，还是一个立法机构，为法兰西文化立法。在高级文化背后，有一整套社会体制在支撑着。60 年代的造反者把反文化运动从校园引向街头，是要瓦解文化等级制得以维护的社会基础。

“反文化”一词中的“文化”，不是一个像如今这样无所不包的泛指词，而是特指经典文化或高级文化，不是中产阶级文化，也不是大众文化。高级文化用“文化”这个具有普遍意义的词来装扮自己，为的是隐藏自己的阶级性。它仿佛在说：除了“高级文化”，就不存在任何可称得上“文化”的东西。因此，“文化”一词又暗含一整套基于某个特定阶级的意识形态的价值评判。当说某人有“文化”时，那通常不是指他会打制石器，识字，或会一门手艺，那只是“文明”而已。但 60 年代后，人们开始习惯于把《圣经》、歌剧、打油诗、牛仔裤、肥皂剧、街头杂耍、大麻等统统称作文化。这是反文化运动的一项历史功劳，它以“文明”这个中性色彩的词偷换了“文化”这个表示价值等级的词，而根据文化人类学的价值中立原则，不同文明只是不同而已，并无等级之分。例如一尊古希腊雕像与一个印第安偶像具有同等的价值，无所谓孰高孰低，因为不存在一个共同的价值评判标准。一只残破的希腊古瓮和一只缺口的东方古瓷碗可以摆在同一个博物馆里，都是该博物馆的馆藏目录中的一项。反文化的兴趣是一种博物学的兴趣。

但“文化”却不同，它只收藏它认为最好的那些人工制品，强调等级，而不是差异。若强调差异，就无所谓等级了。因此，说某人有“文化”，是说他享有一般人无缘涉足的高级精神资源，属于

某个小小的精英群体，例如“剑桥人”“牛津人”“哈佛人”等。所以文化史其实是一部选择史。文学史决非文学历史的记录，因为何为文学，本身就是一个具有排斥性的意识形态概念。它只收录被它认为合格的文学家和文学作品，而那些不被认为合格的文学家和文学作品则被打发出去了。文学史是一块被圈起来的插满高低错落的大理石墓碑的墓地（如威斯特敏斯特教堂的“诗人角”），在它外面，是一大片无名无姓的乱坟岗。

在马尔库塞给“高级文化”下的定义中，“高级文化”是与技术、商业、工业、计算性和获利性对立的，即是与资本主义对立的，也因而是浪漫的。从“是”，到“即是”，再到“也因而是”，这一连串等式，以一种貌似连环递进的逻辑出现，但这种逻辑关系经不起推敲，实际是由阶级情感和阶级偏见勉强粘合在一起的：它预先把前技术时代的贵族文化定义为浪漫的文化（谁在定义？），然后以此为标准，来评判与之对立的那些东西（技术、商业、工业、计算性和获利性等）。换言之，它之所以是浪漫的，并不是因为它是前技术时代的（前技术时代也有民间文化，但通常不被看作“高级文化”），而是因为它是封建的，是贵族的，是与作为土地所有者的封建贵族的特定的生活方式、审美习性和道德旨趣一致的。只有当这种特定的属于某个阶级的标准被伪造成普遍标准时，才能被用作评判其他文化的专横的尺度。简言之，贵族是资产阶级文化的立法者。（在资本主义时代，有多少皇家学院？）

马尔库塞之所以浪得“文化激进派”虚名，部分因为他把文化保守主义表述为一种激进理论，部分因为“反文化”错把他认作同路人甚至精神导师，尽管他本人并不认可这一角色，按他自己的话说，“我是一个绝对不可救药的感伤的浪漫主义者”。在 1977 年，他又说自己是一个“激进贵族主义者”：“今天，‘贵族主义’具有一

种激进内容。革命艺术应该成为‘人民公敌’。”[1]在这两句自我描绘中，他把自己置于易卜生、斯特林堡和尼采这些人的行列中，暗中分享了贵族文化的一种偏见，即资产阶级是一个在道德、思想和美学上极其庸俗和狭隘的阶级，从不知道超越金钱关系以获得一种普遍的人性和美感。

文化贵族大概忘了，18世纪曾有一个短暂的时期，资产阶级也惯于借用人类的名义，如体现于“自由、平等、博爱”中的那种普遍主义。资产阶级因此才获得民众的支持，从政治上击败了贵族。贵族或许没有得健忘症，但它无意以客观的或价值中立的立场来评判资产阶级。它受自己的意识形态支配。它考虑的是权力问题。

贵族向来有一种敏感的阶级意识，并创立了一整套复杂而精致的等级制，如爵位、服装等级、宫廷语言等，总之，是利用一切可资利用的象征资源来排斥其他阶层，维护自己的社会优越感。比起贵族或后来的无产阶级，资产阶级在阶级意识上常处于混沌状态，所以才会从这个阶级里不时叛逆出一些不肖之子来，加入到反资产阶级的阵营。

马尔库塞是法兰克福学派中的一员。这个以“批判理论”著称的学派，成员几乎无一例外出身于富裕的中产阶级家庭。可是，按马丁·杰伊《辩证想象》中的话说，他们“对资产阶级社会充满了美学和政治上的厌恶”[2]。尽管有这种美学和政治上的厌恶，却不妨碍他们过一种心安理得的资产阶级生活。如杰伊所说：“研究所成员非常敌视资本主义体系，但从未放弃其上层资产阶级生活方式。很

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *The Aesthetical Dimension: Towards A Critique of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon Press, 1978, p.35.

〔2〕 Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p.9.

容易把这种行为称作精英主义或‘贵族’的。”[1]

这里或许不存在理论上的真诚性问题，因为这主要是一个文化领导权问题。他们已拥有资产阶级的生活，但这还不够，还必须把自己拥有的文化资源转化为对资产阶级的文化领导权。这就与60年代中产阶级造反大学生的历史目标南辕北辙，也因此引发1968年德国SDS激进成员与阿多诺、霍克海默、哈贝马斯等法兰克福学派成员之间的直接冲突。

法兰克福学派的那种文化资源，从性质上说，是贵族主义或精英主义的。贵族，作为一个政治阶层，已失去特权，但作为一种文化，却依然保存在大学的人文院系中。60年代反文化运动最初发生在最有保守色彩的那些大学（如哥伦比亚、哈佛、伯克利、索邦等），并非偶然。实际上，在那些最具资产阶级色彩的理工科大学中，大学生与校方之间的冲突，就激烈程度而言，远逊于前面那些大学。此外，在同一所综合性大学里，社会科学和人文学科专业的大学生也远比理工科等专业的大学生激进。

杰伊说，知识分子是现代社会中“疏离的、不适应的、心怀不满的人”，是“局外人、讨人厌的人、边缘人”，等等。[2]他们的疏离感、不适应和不满，根源于他们与资本主义时代的一种别扭的关系，即他们表面上是资产阶级，也过着资产阶级的生活，但内在情感、文化、思想却不是资产阶级的。有两个隐蔽的来源：其一，是19世纪上半叶的浪漫主义情感和想象力；其二，是19世纪中叶以后的社会主义和左派批判传统。学派成员们把自己对资产阶级的美学上和政治（毋宁说道德）上的厌恶，转化为一种

---

〔1〕Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p.36.

〔2〕Ibid., p.xiii.

政治－社会理论，再进一步转化为对资产阶级进行道德和美学指控的合法依据。他们并不想改变资本主义，也无力改变，而是竭力在资本主义开始整合一切的时代，在“中产文化”借电子传媒之渗透力席卷而来、横扫“高级文化”的时代，把文化领导权仍控制在文化贵族手里。

贝尔在《资本主义文化矛盾》中说：“驱使着企业家和艺术家的，是一股相同的冲动，即无休无止地寻觅新奇、再造自然、刷新意识……从历史上看，［企业家和艺术家所体现的］这两种冲动都是现代性在社会层面的涌动。它们联起手来，以一种激烈的方式拓展了西方世界。然而，极其违背常理的是，它们随后就开始提防对方，害怕对方，试图摧毁对方。资产阶级虽然在经济上颇为激进，却在道德和文化趣味上变得保守。”[1] 贝尔这里所说的“艺术家”，是波德莱尔以来的现代主义艺术家，而不是资本主义时代之前的艺术家。他们所攻击的体现于资产阶级企业家身上的那种道德和文化趣味上的保守主义，正是旧时代的艺术家强加于资产阶级的，因此，现代主义艺术家攻击的就不是资产阶级，而是资产阶级身上残留的非资产阶级因素，即一种与资产阶级的经济人格和政治人格对立的东西，它带有旧时代的最典型的特征。非资产阶级因素的存在，使资产阶级处于人格分裂之中：一方面，它在经济和政治上追求自由、平等、竞争，另一方面，却又在文化和道德上死守着等级制和成规旧俗。换言之，它在道德和文化上所信奉的东西不能为它在经济和政治上的所作所为提供合法性。这导致了犯罪感和内疚感的产生。它时时刻刻都处在压抑中。

现代主义艺术家肆无忌惮地打破道德和文化上的限制，就像资

---

〔1〕Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, pp.16-17.

产阶级企业家肆无忌惮地打破经济和政治上的限制（如推动自由贸易、言论自由、普选权等），而在道德和文化上仍坚持等级制。仅从道德和文化上说，现代主义艺术家比起资产阶级企业家来，更像是资产阶级，他反对的也恰恰是资产阶级的非资产阶级因素，即那种习惯于把一切划出等级的文化。

本来，文学、艺术与商业、政治和工业一样，是无数职业中的一种，无数手艺中的一门，全可归于“文明”的范畴，从事此种职业或手艺的人并不觉得自己有什么正当理由，据以从美学和道德上贬低其他职业或手艺。但19世纪上半叶的浪漫主义运动改变了这一点，使本来作为一种职业或手艺的东西，最终成了社会优越感的来源，一种可以用来品评一切职业和人的道德-美学标准。从这时起，“高级文化”才与工业、商业、技术、资本主义、资产阶级、大众对立起来。艺术家和文化精英开始赋予自己一种道德和美学优越感，以此来任意评价别的职业者和社会阶层，肆意贬低它们。

浪漫主义运动，是贵族的文化反动，其精神气质是贵族的，其参加者也大多是贵族或贵族化的中产阶级子弟，其目标是为了对抗刚刚夺取政治和经济大权的资产阶级。在这场对抗中，作为没落阶级的贵族最大限度地动用了本阶级剩下的唯一优势，即“高级文化”和“高雅生活方式”。在别的社会阶层的子弟当学徒的年龄，贵族子弟们却在公学、“牛桥”学习文法、拉丁文、希腊文，进行体育竞赛，组织各种排外性俱乐部，以培养机智、口才、优雅的风度、等级感和荣誉感，为日后进入议院而彩排。贵族子弟→公学→牛桥→议院，这是一条早已安排好的并且为封建制度所保障的特权之路，它阻断了社会阶层的纵向流动，以维护各阶层间的传统界限。但18世纪末和19世纪初的政治大势断送了贵族的政治特权，

把经济上取得巨大成功的资产阶级一步步推向权力宝座。相继失去经济和政治特权的贵族于是转向另一个尚未被资产阶级占据的领域，在那里重建自己的统治。既然去议院的路不那么顺畅了，那就留在牛桥吧，把牛桥建成另一种意义上的议院。不错，伦敦在统治英帝国，但牛桥将统治伦敦。

浪漫主义展现了与资本主义对立的一些思想、情感、审美态度以及生活方式，例如“心灵”“热情”“诗意”“自然”“非理性”“地方色彩”“质朴”“爱”“原始”“完美”等等，并把它们包裹在普遍人性的外衣里。对阶级性的隐藏，并不说明这个阶级在阶级意识上处于无意识状态，以至把自己误认为是全人类的代表，而是为了暗中攫取通常存在于“全体利益”那儿的合法性，其目标恰恰是让别的社会阶层或者阶级处于无意识状态。浪漫主义运动轻而易举地就占领了资本主义时代的文化制高点，从而能够把自己对资本主义的一种阶级愤怒表现为对资本主义的一种普遍反感，成了一种影响了此后好几代人的社会成见，即当资产阶级不再是资产阶级或不再像资产阶级时，才被认为是高贵的，脱俗的，优美的，有道德的，有人性的。

贝尔也注意到资产阶级的这一历史处境，称之为“悖谬”：“当资产阶级伦理土崩瓦解时，它在文化上却找不到为其辩护的人。（试问，有哪位作家为现行体制辩护过？）”[1]在同一本书的另一处，他又以类似的文字写道：“当今之世，有谁会为资产阶级辩护，尤其是文化领域中的人？”[2]哈耶克把对资本主义的这种偏见，看作“辉格党人的历史学家”蓄意编造的神话。

---

〔1〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.xxiv.

〔2〕 Ibid., p.40.

到60年代之后，再也难以听到“辉格党人的历史学家”的布道了。他们要么识趣地沉默下来，要么怯声细气地为自己辩护，而他们的声音则淹没在四周人们高声合唱的资本主义赞美诗的声浪中。当代“托利党人”（或工业时代的大领主）的历史学家成了领唱的牧师。

我不可能描述围绕文化领导权的争夺而展开的阶级斗争的整个历史画卷，那将是一项庞大的工程。但或许可以通过一个具有典型意义和历史连续性的个案，即牛津和剑桥的英文系制度史，来论述两个阶级之间为争夺文化领导权而展开的持久的拉锯战。

个案研究：英文系的制度史

“英国文学”并不是一个自然概念。按布莱恩·道尤尔的说法，它是被“发明”出来的。并不是说自从英国有了大学，就有了作为一门课程的“英国文学”，有了作为一个院系的英文系。“英国文学”进入“大学”（在19世纪以前，说到英国的“大学”，仅指牛津和剑桥），是在牛津（1168年）和剑桥（1209年）建校七百年左右以后的事。而且，并非凡是英国人用英语写作的文学作品都被看作“英国文学”。“英国文学”依附于体制化的学术机构，而正是这个机构才有权决定何为“英国文学”，或哪一部作品有资格成为“英国文学”，从一开始就具有意识形态性。英国文学进入牛津和剑桥，并体制化为一个院系，是1910年代的事。事实上，直到第一次世界大战爆发前几年，才出现第一批“英国文学教授”。

但在论述过程中，我之所以将时间起始点上溯至1800年，是考虑到英国文学作为学科出现时的社会、政治和文化背景，即英国

文学进入大学，是资产阶级与被资产阶级从政治和经济上取代的贵族之间争夺文化领导权的斗争的延续。这一斗争在法国大革命之后的1800年就开始了。争夺领导权的斗争由政治和经济领域转入文化领域，而在这一领域，贵族拥有极大的优势。

1. 纨绔子与浪漫派

伊格尔顿在《批评与意识形态》一书中分析19世纪下半叶阿诺德的文化事业时，把它看作资产阶级夺取文化制高点的一次行动："阿诺德的社会批评是为了把鼠目寸光、各自为政、斤斤计较自己的物质利益的资产阶级转变成一个真正独霸权力的阶级。这个阶级已经取得了历史的支配地位，它要求与此相适应的足够的文化资源。对阿诺德来说，贵族正在迅速失去政治霸权，但糟糕的是，它的历史继承者资产阶级还没有做好接过霸权的准备。"[1]

伊格尔顿政治上是左派，但在文化上，作为"牛津剑桥的文化人"，他暗中分享了贵族的意识形态。毕竟，资产阶级是左派和贵族的共同敌人，因此，当一个左派批评家从文化上谈论资产阶级时，完全可以借用贵族谈论资产阶级时使用的那些词语（"鼠目寸光""各自为政""斤斤计较"等等）。像当初的贵族一样，他习惯于在资产阶级的称谓前加上一系列贬义词，而这些表示价值评判的词本该置于括号中，因为它们是一个心怀不满的没落阶级对一个取代它的阶级的贬低之词，就像法庭上原告的一面之词一样不足采信。

但伊格尔顿可能错判了阿诺德的用意，而作为阿诺德的没有见过面的校友，他本该对阿诺德的计划心领神会。阿诺德虽一度出任

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第3页。

辉格党领袖兰斯顿勋爵的私人秘书，在政治上具有自由主义倾向，但在文化上却更像托利党人，否则就不会把工业革命和宪章运动看作一场文化危机和社会危机。他曾就学于牛津贝利奥尔学院，在那儿成了一个文化贵族。与卡莱尔不同，阿诺德对贵族的政治命运心知肚明。在贵族作为一个封建特权阶层大势已去之时，他并不指望贵族能够继续成为统治者。这体现了他的政治现实主义。对他来说，资产阶级无疑只是一种物质的力量，难以承担领导英国的重任，因此，当务之急是使资产阶级在文化上贵族化，也就是说，接受贵族的文化领导。贵族作为一种政治力量正在衰落，但在文化上仍构成一个阶级——这个阶级的标志不再是贵族纹章或封号，而是“文化”。我在本书中使用“贵族”一词时，既指穿袍贵族，又指文化贵族。文化贵族所说的那种文化，无非是穿袍贵族的文化的再生产。尽管阿诺德把穿袍贵族称为“野蛮人”，似乎为自己对中产阶级和下层阶级的指控奠定了一个无所偏袒的公正基础，但他并没在文化上贬低贵族。

问题是贵族可能并不打算助中产阶级一臂之力，因为它并不认可这个主子，否则就不会给中产阶级贴那么多丑陋的标签。情形可能恰好相反，贵族是想成为中产阶级的文化主子。一个有说服力的例子是，1887 年，当阿诺德的牛津同行约翰·切顿·柯林斯等人提议在牛津设立“英国文学”学院机构时，却遭阿诺德反对，致使该提案搁浅。

阿诺德无疑是从文化领导权考虑这个问题的。在那个时代，“英国文学”主要是资产阶级妇女、劳动大众以及英属殖民地或前殖民地人的读物，而英国文学作为一门课程，也是在诸如机械学院、女子学校、工人学院以及大学附属夜校等具有中下层中产阶级和大众色彩的教育机构中最先设置的，而最早的英国文学系

则设立于英帝国的文化边缘地带，如殖民地印度和前殖民地美国的大学，为的是“向英国公学和牛津剑桥这个难以进入的小圈子之外的人提供一种简便的‘人文’教育”。[1]不那么简便的人文教育当然是指以希腊文和拉丁文为载体的古典文化。因此，“英国文学”若进入牛津和剑桥，就意味着中产阶级和大众的文化趣味进入英帝国的文化核心地带，与牛津和剑桥的古典文学争夺文化领导权。

牛津是什么？对阿诺德来说，是贵族文化的堡垒，而像他一样的牛津人则是文化神职人员，负有教化英国资产阶级和下层阶级的重任。以下摘自阿诺德《文化与无政府状态》中的一段话，典型反映出阿诺德的政治意图。该书有一个副标题——“政治和社会批评”，说明阿诺德的最终兴趣不在文化，而在文化领导权。在“牛津，旧日的牛津”这一声充满怀旧情感的赞叹后，他写道：

> 我们牛津人，曾沐浴着那个美丽地方的优美和文雅的光辉而长大，还没有失败到放弃这个真理，那就是优美和文雅是人类完美的基本特征。当我执意这么说时，我就已经完全置身于牛津的信仰和传统中了。我斗胆说一句，正是我们对优美和文雅的情愫，对丑恶和粗鲁的憎恶，一直支撑着我们投身于如此之多的失败的事业，支撑着我们反对如此之多的成功的运动。这种情怀是虔诚的，也从来没有被彻底击败，甚至在失败中也显示着力量。我们还没有赢得我们的政治战争，我们还没有使我们的主要观点广为传播，我们未能阻止我们的对手的前进步伐，我们也未能胜利地步入现代世界；但是我们一直悄悄地对这个国家的心灵施加

---

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.27.

> 影响，我们培养的情感之流将冲蚀我们的对手看似已经占据的阵地，我们一直保持着与未来息息相通。[1]

阿诺德的时代，正是英国资产阶级大力发展工业和贸易、劫掠于各大洲的蒸蒸日上、志得意满的时代。可阿诺德为何会有一种失败感？整个牛津为什么看起来像受了重创？这说明他的内在自我并不是资产阶级，而是贵族。这一时期也正是没落贵族普遍感到失败的时期。

并非偶然的是，正是在19世纪初，也就是贵族在资产阶级的“双重革命”的打击下逐渐失去其政治和经济统治大权的时候，它才开始意识到文化的重要性，才开始有意塑造“绅士风度”，把优美和文雅提升到政治斗争的高度。更早一些时候的贵族，或者说贵族统治时代的贵族，并不怎么操心“优美和文雅”，也没有在教养和风度上显示出特别之处。据历史学家戈登·伍德及其他一些历史学家的研究，17、18世纪的英国贵族像普通人一样爱说粗话、随地吐痰、铺张浪费、比勇斗狠。18世纪初英国驻巴黎大使曼彻斯特勋爵，就出身和职业来说，本该是礼仪的典范，然而此公却因糟糕的举止而为法国人耻笑，以致影响了英国的国家形象：“这位大人用餐巾擤鼻涕，朝房间中央吐痰，哈哈大笑，像一个平头百姓，他不适宜做大使。”英国贵族不雅的举止使当时一些英国学者和批评家感到惭愧和焦虑，如讽刺作家理查德·斯梯尔和约瑟夫·爱迪生双双在《闲谈者》上撰文，嘲弄英国人举止粗野，奉劝国人注重仪表礼仪，来一场“文化革命”。[2]与此形成对比的，倒是同一时期新崛

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，pp.61-62.

〔2〕以上资料引自阎照祥《英国贵族史》，人民出版社，2000年，第270页。

起的资产阶级，尽管他们在礼仪上也与普通人没有多大差别，其形象却充满了活力、智慧和骄傲，如笛福笔下的鲁宾逊·克鲁索，被认为给英国带来了财富、荣誉、殖民地和政治抱负。

贵族把“绅士风度”作为一项政治事业提到日程上，是在法国大革命余波未平之时。1800 年到 1830 年的英国处在摄政时期。国王乔治三世疾病缠身，由摄政王乔治四世代理朝政。“摄政”这个词颇有象征意味，因为在中产阶级日渐壮大的势力下，贵族的权势已大打折扣。当贵族无力以赫赫权势压服人时，必求助于别的东西来继续这种压服。不过，在摄政时代，贵族文化最初是以非常外在的方式出现的，表现为一种可见的身体文化，或关于身体的一种学问。摄政王乔治四世被认为是一个不理朝政的纨绔子。但或许正是他才深刻理解了贵族黯淡的前途及其可能的转机：在贵族日益失去其经济和政治权势的大势中，他预感到贵族若不想以没落阶级的身份就此消失在历史中，就必须转而求助别的资源，利用生活方式和文化的优势，夺取资产阶级的文化领导权。

乔治四世把宫廷变成了一个展示贵族气质的舞台。在他的庇护下，伦敦出现了一群被称作“dandies”（纨绔子）的高雅人士，大多是贵族，靠地租、遗产、年金、高利贷或馈赠过活。他们几乎无一例外是公学的毕业生，后又成了“牛桥”（Oxbridge，牛津、剑桥的合称）的毕业生。后来的阿诺德以及更后一点的奥斯卡·王尔德也是如此，他们与纨绔子一起，构成了牛桥连绵不断的反“非利士人”传统。这种传统在纨绔子那里表现为一种身体上的优势，在阿诺德那里表现为一种文化上的优势，到王尔德那里，则仅表现为一种会说俏皮话的“机智”了。

纨绔子认为无所事事才是优越感的真正标志。拜伦在纨绔子圈子里享有大名，不靠其诗才，而靠风度和谈吐。他曾鄙夷地谈到以

写作为生的人，说他们“可能成为才子，却断无可能成为绅士”。[1] 工作，这是与忙忙碌碌的资产阶级联系在一起的东西。而贵族有土地，有封赏，什么都没有的话，还可以从资产阶级那里借高利贷。他们鄙视工作，因为他们有一件值得花精力和金钱从事的大事，那就是把自己培养成一件高雅的艺术品。这并不是出于某种怪异的个人爱好。实际上，当他们一连几小时站在穿衣镜前琢磨着身体、动作和服装的每一个细部时，或在沙龙及俱乐部发展一种精致的谈吐艺术时，是在向“粗俗”的资产阶级展开一场悄无声息的战争，一场不是在战场上和交易所里决出胜负的战争。他们敏感得异乎寻常的阶级意识使他们一开始就占据了战场的主动。贵族虽然在两个战场上接连失败了，但还有一个无形的战场，一个中产阶级开始不怎么留意可日后证明非常关键的战场。战场上和交易所里的失败者抢在胜利者的前面，占领了这个无形战场的制高点。

在战线这一侧，伦敦纨绔子并不是唯一的一支力量。他们有政治上的同盟军——浪漫派诗人。纨绔子把自己的身体打扮成高雅脱俗的艺术品，是为了向资产阶级显示贵族文化的优越，反衬资产阶级的粗俗，而忙于生计、商业和投资的资产阶级根本没有这么多闲暇来琢磨怎样穿衣服，怎样说话，怎样转动脖子。纨绔子手中的利器是教养和风度，是人工性，而移居北部湖区的浪漫派诗人，则以浪漫的气质、热情的心灵、梦幻般的诗歌以及作为这一切的理论基础的自然主义，来对抗工业主义、资产阶级、技术、机器和城市。

纨绔子的艺术是一种身体艺术，类似于身体表演，非得在资产阶级云集的城市进行展示方能达到政治效果。城市是他们的舞台。他们聚集在伦敦圣詹姆斯街的几处贵族俱乐部里，向全伦敦的资产

---

〔1〕 Ellen Moers，*The Dandy*，p.47.

阶级发起连续不断的进攻。尽管贵族此时还把持着朝政，但在中产阶级及其辉格党人一波接一波的政治和经济攻势下，其政治特权正在变作一种象征存在。战场实际已移至别处。摄政王乔治四世甚至都懒得过问朝政，而是流连于圣詹姆斯的那些俱乐部，与那帮高雅人士混在一起。在穆尔一首题为《纸堆的造反》的讽刺诗里，我们读到，摄政王的桌子上，一头摆着时装杂志，一头积压着未曾签署的死刑执行令以及各种呈文。勃兰兑斯谈到摄政王时说："本世纪的前半叶，欧洲的四位君主——巴伐利亚的路德维希一世、普鲁士的弗雷德里克·威廉四世、丹麦的克里斯蒂安八世和这位英国摄政王——彼此有着极其相似之处。他们是四个在位的反动的艺术涉猎者。"[1]按勃兰兑斯的话说，摄政王刚被授予大权，就与支持他的辉格党朋友闹翻了，变成了托利党人。

对摄政时代来说，真正的统治者是乔治·布鲁梅尔，一个服装设计师。他举止和谈吐的高雅脱俗，就不用说了。使他在上流社会和"绅士文化史"上占据显赫地位的，是他为贵族设计出了一些线条简洁、裁剪紧凑、颜色单一的服装样式，如猎装、黑色燕尾服和后来转而成为资产阶级标准行头的西装，从而把贵族从18世纪的假发、香粉和宫廷小丑似的花哨打扮中拯救出来。继他之后，在维多利亚时代早期引领时髦潮流的另一个纨绔子，是多塞伯爵，一个混迹于伦敦的法国"慕英狂"。他把女性的柔和融进了布鲁梅尔更男性化的风格中。这种女性化的高雅风格后来又在维多利亚时代末期的唯美派人物王尔德身上以更加花枝招展的方式回光返照了一段时间，到最后，就转换成了男同性恋者的坎普风格了。

---

〔1〕勃兰兑斯《十九世纪的文学主流·英国的自然主义》，徐式谷等译，人民文学出版社，1984年，第28页。

维多利亚女王虽是女流之辈，而且1837年登基时才18岁，却具有勃勃雄心，对女里女气的“优雅之士”没有好感。在她那个时代，德国和美国正在迅速崛起，危及英帝国的传统优势。维多利亚女王认为，英帝国若要挽其雄风于不坠，就必须大力发展工业，扩展贸易，开拓殖民地。这使她更像是辉格党人。显然，英帝国不能指靠一群只会说冷隽的幽默话、除了风度和服装外一无所长的女里女气的高雅人士，而要依靠工业家、商人、传教士、殖民者和士兵。维多利亚女王强调“力”，致力于在英国人中间恢复18世纪英国有关“男子汉”的那种观念。最能体现这种观念的是笛福笔下的鲁宾逊·克鲁索，他身上汇聚了航海家、士兵、商人、殖民者和传教士的品质。

对纨绔子的文化反击，早在1833年就开始了。1832年颁布的《改革法案》使中产阶级部分获得了选举权。它在文化趣味上的代言人也不失时机地组成一支反纨绔子的力量，以刊物《弗雷泽》为阵地，对纨绔子口诛笔伐，很快就旗开得胜。维多利亚女王登基后，纨绔子的日子更不好过，先是从宫廷消失，然后渐渐从英国的政治和社会舞台上消失。其核心人物多塞伯爵则流落到法国，一度成为他当初的追随者路易·波拿巴的第二帝国的艺术总监，把贵族时髦风度带到了巴黎，使得巴黎的男男女女竞相模仿，一时竟成风气。在英国，以《弗雷泽》为阵地的反纨绔派圈子，在取得对纨绔子的胜利后，就不再充当资产阶级文化代言人的角色。他们原本就不是地地道道的资产阶级，只是短暂地配合了一下资产阶级的政治斗争。毕竟，那个时候，资产阶级和下层阶级有更多共同点，例如都没有选举权。资产阶级大权在握后，当初以《弗雷泽》为阵地的反纨绔子阵营的主将们，就转向了别处：卡莱尔转向“精神贵族”，狄更斯转向下层，而萨克雷则把笔锋指向“势利眼”。

纨绔子在维多利亚时代早期的消失，并不表示纨绔子所代表的那种文化的消失。它先是退到牛津和剑桥，在维多利亚时代后期又以唯美派的面貌出现在伦敦。不过，它越来越以更内在、更无形也更有力的方式发生作用。资产阶级斥退了纨绔子，不过文化领导权依然不在资产阶级手中。资产阶级的漫画般的形象已成了一幅标准像。文化领导权的确被转交，但这是一种内部移交，发生在反资产阶级阵营的内部，从圣詹姆斯的贵族俱乐部转移到了牛津和剑桥——这恰恰是纨绔子们的母校。

在18世纪，英国最古老的两座大学（牛津和剑桥）接纳了全英国96%的贵族大学生，让他们接受拉丁文、希腊文、宗教、文史经典等学科的教育，而中产阶级子弟一般只能上普通学院、技术学院、函授大学，学的课程也主要是实用性知识，以获得一技之长。早在17世纪末，中产阶级的理论代言人指责牛津和剑桥的通才教育，为中产阶级的实用教育辩护（引文中的“大学”指的是牛津和剑桥）：

> 一旦一所大学长期在做一些无用的事，那么一旦做起有用的事情来就会觉得有失身份。在牛津，举办一系列有关政治经济学的讲座是得不到赞同的，可能会遭到鄙视，也有可能被禁止。讨论平民的私有土地，谈一谈进出口，贴近平民生活，这都会显得有损尊严，甚至让人不耻。同样，在一所大学里，如果把当时的帕尔或本利特与中性盐的发明者相提并论，那简直是对前者的侮辱。然而就脑力劳动而言，除了实用性外，还有什么其他高贵的衡量标准？“大学”这个词意味着什么？难道不是一个传授对人类来说既自由又实用的每一门科学的地方？在评价人类知识时，

> 我们始终如一地呼吁其实用性，但是，没有什么比大学更倾向于把古典文学限定在一定的范围内了。[1]

约翰·洛克的观点绝不含糊，但有一个致命的弱点，那就是忽略了“古典文学”这种被我们当今称为“软力量”或“象征资本”的东西的实用性。对贵族来说，被洛克以“无用”之名打发掉的那些知识，实际是贵族统治术的重要组成部分，日后还成了唯一的部分。贵族统治是一种身份等级制，要依靠一整套礼仪来区分各个等级和阶层。贵族不需要技能教育，甚至，按纽曼和阿诺德的见解，技能教育会使人变得眼光短浅。历来为贵族统治者的教育进言的著作（如马基雅维利的《君主论》和伊拉斯谟的《论基督教君主的教育》等）都不会啰啰嗦嗦地把诸如修理门窗、计算账目等技能教育列入君王的课程中，这不是君王理当操劳的事。君王必须有远大的眼光，通盘考虑问题的智慧，还得有修养和学识，为此就必须进行通才教育。英国议院的议员大多来自牛津和剑桥，在 1799 年占到上议院议员总数的 60% 以上。

这正是阿诺德在《文化与无政府状态》中强调“文化”的真正原因。所谓“文化”，在他看来，就是“古希腊文化”和“希伯来文化”，即拉丁文和希腊文的古典文化，此乃贵族的文化库存。它具有两个排斥性特征：其一，它是古代的；其二，它是外语的。显然，非得经过长久的学习和训练，就无法掌握这种文化。有难度的东西，就不是普通人的东西，正如贵重的东西也不是普通人的东西一样。这正是贵族热衷于“文化”和奢侈品的原因，它们都具有

---

〔1〕转引自约翰·亨利·纽曼《大学的理想》，徐辉等译，浙江教育出版社，2001 年，第 80—81 页。

排他性，可以作为贵族优越感的象征。对贵族的一个准确定义，如摩尔斯所说，是“排他主义者”（exclusivist）。阿诺德反对英国文学进入牛津，恰恰在于英国文学既是现代的，又是英语的——换言之，是容易的，这就意味着，英国人谁都可以读懂它。既然谁都可以读懂它，也就无需权威的指导。所谓权威，就是垄断着某种权力资源的人。牛桥对英国文学的排斥，就像16世纪的英国教会对英语版《圣经》的排斥，都是为了垄断文化权力。教会担心，假若英国人人手一册威廉·廷戴尔翻译的英文版《圣经》，他们就不必上教堂去聆听牧师的布道了，那样的话，教会的权威安在？必须垄断《圣经》的解释权，而要做到这一点，就必须强制使用普通英国人无法读懂的拉丁文或希腊文《圣经》。英国教会对文化领导权的重视，使它竭尽全力禁止英文版《圣经》流入英国。因此，奇怪的事情就发生了：英国人廷戴尔只能在德国的符滕堡进行他的翻译工作，而他翻译的英文版《圣经》居然要以走私的方式运进英国。他本人最后还为此付出了生命的代价，“被绞死在火刑柱上，尸体被烧成了灰”。[1]直到1611年“钦定本”出版，英文版《圣经》才合法化。

中产阶级之所以引起阿诺德的反感，当然不是因为中产阶级给英国带来了财富、税收和殖民地，而是因为它以财富为筹码，好穿越此前一直严加把守的各阶层之间的传统界限，使本来等级分明的社会处于“无政府状态”。阿诺德聪明地回避了中产阶级对英国的实际贡献，死死抓住中产阶级在文化修养上的弱点。他并非为了卖弄学问，才从《圣经》里挑出“非利士人”这个生僻的字眼，作为

---

〔1〕Lewis W. Spitz, *The Protestant Reformation, 1517—1559*, New York, Harper & Row, Publishers, 1984, pp.247-248.

“中产阶级”的同义词。他这样做，是为了在一切场合提醒中产阶级，它是一个没有文化的阶级。

阿诺德玩了一个逻辑上的花招：当他说中产阶级缺乏修养，是一个庸俗的阶级时，他把本来属于一个特定阶级的“文化”旨趣，伪装成一种具有普遍意义的评判标准。与资产阶级不同，贵族在自己统治的鼎盛时代，不仅控制了政治和经济大权，还牢固控制着文化领导权，因此，贵族文化就成了全民文化。这也是阿诺德不屑于在“文化”一词前添上一个限定词的原因。当贵族文化成为全民文化时，就会发生一种“意识操控”现象，全民都按照贵族制定的文化标准来看待他人和自身，在潜移默化中将这种文化内在化。换言之，全民在想象力和判断力上都贵族化了。因此，当贵族指控资产阶级“庸俗”而中产阶级接受这一指控时，它们其实分享着同一套“编码”系统。中产阶级无法为自己辩护，因为依据这套编码系统，它的确是庸俗的。

把“中产阶级”与“非利士人”等同起来，就使中产阶级变成了一个贬义词。不过，在伦敦纨绔子行将从英国政治舞台上消失的时候，1830 年，阿历克斯·德·托克维尔，一个出身小贵族的法国年轻人，通过他在美国九个月的考察旅行，重新定义了“中产阶级”，把它描绘成一种推动历史进步的力量。美国独特的社会形成史决定了它迥异于旧大陆国家的社会阶级构成特征。它是一个移民国家，不存在一个拥有悠久传统的贵族阶层，而阶层之间频繁的流动将一群群移民从本来一贫如洗的穷人变成小有资产的庞大的中产阶级。由于移民来自各种不同的文化传统，不可能将某一特定的文化传统作为普遍的文化标准，据以评判别的文化，因此就形成了一种以个人主义和文化多元主义为特征的民主文化。这一切对美国的前宗主国英国来说完全是陌生的东西。《论美国民主》的第一个英

译者亨利·里夫就遇到了这个问题，他在译注里承认“个人主义”和“平等”这些字眼在英国人听来颇为陌生，“就我所知，在英语中，根本找不到与之对等的词”。[1]

但这主要还不是一个翻译问题，而是19世纪30年代的英国人的意识中缺乏这种东西。就连《论美国民主》的作者托克维尔都对美国民主在文化上的“削平”效应表示担心。这透露出他在文化上仍是一个老欧洲人。他无疑分享了欧洲的这一成见，即民主制能创造出最繁荣的经济，而贵族制则能创造出最高级的文化。“削平”一词本身就暗含等级。19世纪上半叶，英国贵族阶级正处在被逐渐削平的焦虑中，因此才会以一种病态的热情，竭力在文化上重建在政治和经济上行将失效的等级制，把贵族的意识形态转化为一种文化领导权。

这样，当中产阶级刚一以胜利者的形象出现在英国社会，就遭到了贬低，被认为是一个不伦不类的新阶层，唐突地塞在英国两大传统阶层（上层社会与下层社会）之间，破坏了一直处于高度稳定状态的等级制政治权力结构。艾伦·摩尔斯在其历史著作《纨绔子》中写道：“在19世纪早期，下层阶级开始学会了识字，而中产阶级也获得了财富、闲暇和自信。贵族阶级在阅读和一切社会活动中，竭力防止自己被粗俗所污染。”[2]这听起来倒像是贵族的文化防御战。但贵族并不是在竭力防止自己被“粗俗”所污染，当它把下层阶级和中产阶级的文化趣味说成是“粗俗”时，就已经在专横地向下层阶级和中产阶级施加一种美学和道德评价。摩尔斯对“纨绔

---

〔1〕 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Phillips Bradley, New York, Vintage Books, 1945, p.vi.

〔2〕 Ellen Moers, *The Dandy*, pp.50-51.

主义”的定义显示了这一点：“作为一种态度，它使不以财富和权力为基础的那种社会优越感显得正当。作为一种姿态，它对那些痛惜在‘发家致富吧’这句资产阶级口号前遭遗弃的具贵族理想的人来说，是对粗俗的反击。”[1]

这是一场争夺文化领导权的战争。贵族在头一个回合里就赢得了胜利。每一种社会罪恶都被毫无疑义地归在资产阶级的名下：它不仅是粗俗的，而且是腐败的，因为它所拥有的只是金钱的力量。纨绔子作家华德在《特美娜》的序言里典型地表达了19世纪初英国贵族对新崛起的中产阶级的有意贬低：

> 财富导致了奢侈，而奢侈的流行毁掉了曾经属于我们的那种诚实的生活方式，瓦解了我们的独立性，使我们的品德处于岌岌可危之中。而我们这些人将来可能是政治家、哲学家或者时髦人物。[2]

“我们”，其实是指“贵族阶层”。华德不加说明地在“那种诚实的生活方式”“独立性”“品德”这些名词前加上“我们的”，给人的感觉是他身后站着全体英国人，而英国中产阶级则成了“他们”。使用“我们”，就能壮大自己的声势，好把英国的一切危机归罪于英国中产阶级。但华德把奢侈风气的流行和因此导致的道德堕落，归罪于“那处在中间的”阶级，几乎是在栽赃陷害，因为开奢侈之风的，正是贵族自己，而华德的时代也正是贵族奢侈之风最盛的时候。“纨绔子”这个词就充分显示了这一点。中产阶级由于奉行一

---

〔1〕 Ellen Moers，*The Dandy*，p.122.

〔2〕 Ibid.，p.173.

整套禁欲主义的经济伦理，强调节俭、投资和积累，因此从本性上说绝不会奢侈。何况，那个时代的中产阶级并不像贵族那样拥有作为不动产的土地和稳定的地租收入，他们的个人财富永远处在市场经济的高度不稳定的状态中。再说，为从美学上贬低中产阶级而讥讽它“精打细算”，与为从道德上贬低中产阶级而谴责它“奢侈”，至少从逻辑上说站不住脚。但华德并不看重逻辑，重要的是在一切方面贬低中产阶级。

奢侈风气是通过中产阶级的太太小姐和公子哥儿渗透到中产阶级内部的，因为这些人是贵族纨绔子的时髦小说最热心的读者，是贵族纨绔子生活方式最狂热的模仿者。这已得到大量史料和研究的证实。桑巴特在《奢侈与资本主义》中以详细的史料描述了奢侈之风从宫廷向贵族、然后向中产阶级蔓延的过程，而韦伯则以对资本主义经济伦理的研究驳斥了自19世纪初以来由贵族所开启然后相沿成习的一种说法：

> 获利的欲望，对营利、金钱（并且是最大可能数额的金钱）的追求，这本身与资本主义并不相干。这样的欲望存在于并且一直存在于所有的人身上，侍者、车夫、艺术家、妓女、贪官、士兵、贵族、十字军战士、赌徒、乞丐均不例外。可以说，尘世间的一切国家、一切时代的所有的人，不管其实现这种欲望的可能性如何，全都具有这种欲望。在学习文化史的入门课中就应该告诉人们，对资本主义的这种朴素看法必须扔得一干二净。对财富的贪婪，根本就不等同于资本主义，更不是资本主义的精神。倒不如说，资本主义更多地是对这种非理性欲望的一种抑制或至少

是一种理性的缓解。[1]

华德对中产阶级的道德指控不以事实为依据，也无意把指控建立在事实上，因为他的目的不是做一个无所偏袒的历史学家，而是成为一个意识形态家。这就像对中产阶级的美学指控（“粗俗”），也不以事实为依据，否则贵族纨绔子们为何不从道德上和美学上指控下层阶级，反倒把下层阶级当作一个值得信任的阶级？贵族是土地所有者，他们的经济资源和群众基础在乡村。贵族通常把下层阶级（自耕农、佃户等）看作“自己的人”，是替自己耕种土地并按时缴纳实物地租或货币地租的人，战时还是自己的士兵。这就不难理解18世纪末和19世纪初贵族与农民之间的那种同盟关系：一方面，在法国外省旺代的贵族反叛队伍中，有成群结队的农民，贵族与农民肩并肩对抗来自巴黎的资产阶级革命武装；另一方面，在浪漫派诗人的自然主义诗歌中，有农民高贵、善良而又隐忍的身影。华兹华斯虽出身于中产阶级家庭，却在剑桥接受高等教育，其精神和气质是贵族的。他感到城市、工业和资产阶级破坏了自然的和谐，驱走了诗灵，于是离开城市，隐居湖区。在一首题为《孤独的割麦女》的诗中，他把农民的形象巧妙地融进自然：

瞧，那孤独的山地少女，
孤零零地在田地里，割着麦，唱着歌；
且停下你的脚步，要不就轻轻走过。
她独自割麦，独自捆扎，

---

〔1〕马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》，余晓等译，生活·读书·新知三联书店，1987年，第7—8页，引文略有改动。

唱着一支幽怨的歌子；
你听，那深深的山谷里，
满是她忧伤的歌声。

继承了祖父的勋爵爵位并毕业于剑桥的拜伦虽性情狂暴，对待自己的情人经常无比冷酷，可当他第一次在上议院发言时，竟是为因捣毁机器而可能面临死刑（1812 年，上议院正在就这一法案进行辩论）的纺织工人（卢德分子）仗义执言。[1]顺便提一句，早年的拜伦是纨绔子，后来又成了浪漫派诗人。

几乎一切社会问题，都最终被归因于中产阶级，正是它的出现导致传统社会的解体。对中产阶级的这种并不十分公正的道德和美学评价，经过不断重复，经过各种时髦刊物的渲染，越来越像是一种客观的定论，以至连中产阶级自己都开始深信不疑。在它洋洋得意地获得经济和政治权力的那一刻起，它就突然变得格外谦逊了。

从文化领导权方面来说，18 世纪末以前的中产阶级尽管政治上弱小，连选举权都没有，但其出版物却显得乐观、自信、放肆，充满生命力，没有一点病态的成分，倒是经常有开怀的笑。此外，在这些出版物中，中产阶级显得机智，富有才干，有道德感，而戴假发的贵族和体型肥胖的教士成了被嘲弄的对象。但这个由中产阶级自己所再现的健康的中产阶级形象，随着中产阶级相继获得经济和政治大权，就突然消失了。谁都在贬低中产阶级，渐渐把一种阶级偏见变成一种社会成见。这导致中产阶级不敢再正视自己的形象，急欲摆脱自己的形象，在美学上或道德上成为非中产阶级。桑巴特评论道：

---

〔1〕哈孟德夫妇《近代工业的兴起》，韦国栋译，商务印书馆，1959 年，第 99 页。

> 在整个早期资本主义时代，社会观念一直认为富人的终极目标毫无疑问是最终为社会上层、绅士或贵族阶层所接纳；强调这一点具有重要意义。然而，显贵阶层的贵族特征表现在一个人被承认为贵族并不是只因为其财富，而是要求具备完全非资产阶级特征的品质。与实际的商业生活保持一定的距离，以及培养家族传统——这体现在贵族纹章这一不变的习俗中——是被上层社会接纳的先决条件。[1]

霍布斯鲍姆也注意到了这一点，在谈到摄政时代的那些出身于中产阶级却热烈地想成为贵族的人时，写道："他宁可成为一个'绅士'，拥有一座乡下房产，也许最终还能获得骑士或者贵族头衔，在议会谋个席位，让儿子在剑桥受教育，这样就有了一个明确而显赫的社会地位。而他的妻子则成为一位'贵妇'。"[2]

文化领导权的得手，绅士风度的培养，以及文学作品对贵族气质的虚构，使"贵族"不仅成了社会地位的标志，还成了高雅的美学趣味和生活方式的标志。失去政治霸权的贵族为了维护失而复得的文化领导权，即它如今唯一能积极行使的权力，将作为其看家本领的"高雅"之术发挥到了病态地步，甚至不惜走向常识的反面，以致"高雅"最后竟被等同于"苍白""柔弱""消极"。反正，一切被视为资产阶级特征的东西，如心广体胖、精力充沛、脸色红润、积极进取等，都是庸俗的，而其反面则是高雅的，是贵族的标志。显然，"高雅"在这里被当作了一种有效的政治斗争手段，

---

〔1〕维尔纳·桑巴特《奢侈与资本主义》，王燕平等译，上海人民出版社，2000年，第16—17页。

〔2〕E. J. Hobsbawm, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Penguin Books, 1990, p.82.

拿来对付资产阶级。正是这种强烈的政治意图，才导致“贵族气质”“绅士作风”蔚然成风于资产阶级统治时代，而不是贵族自己的统治时代。

资产阶级的文化和生活方式遭到全面贬低。1800—1830年伦敦贵族纨绔子把资产阶级的上述特征贬斥为动物性特征，而提倡一种宁静、不动、消极的植物性生活。这的确令人联想到贵族田庄上的生活。纨绔子自己不工作（工作是资产阶级的，因此是庸俗的），靠地租、遗产、年金或高利贷过着奢侈的生活（而资产阶级却是节俭的，因此是庸俗的），而且几乎是清一色的单身生活，因为他们对女人毫无兴趣（既然欲望是动物的标志，那冷淡和节制才是贵族的标志）。“纨绔子的目标是成为他自己，”摩尔斯评论说，“这意味着严谨、节制，在生活的各个方面尽善尽美，谨防对粗人来说合适而对纨绔子来说不合适的言行。对他而言，自我不是一个动物，而是一位绅士。本能反应、激情和热情，全是动物特征，必须抛弃。”[1]

这种对更少生理能量的追求，导致了对柔弱的追求。例如，自浪漫主义时代起，“瘦”就被认为是一种美学和道德特征，并且这种观念一直延续进了现代和后现代文化中。当抒情诗人台尔菲·戈蒂埃说“作为一个抒情诗人，我难以接受任何体重超过99磅的人”时，他显然把体重看作了心灵的一个可见的指标。浪漫主义并不仅仅看重心灵的热情，由于它的想象力的联想性质，还发展了一种后来被称为“身体学”的学问，把身体（风度、气质等）看作心灵的映射，因此与纨绔子的身体学殊途同归。贵族被认为是体型瘦长的，而资产阶级则被认为是体型肥胖的，尽管既有不少肥胖的贵

---

〔1〕 Ellen Moers，*The Dandy*，p.18.

族，也有大量干瘦的资产阶级，但神话的魔力在于可以完全不顾日常事实。

比“瘦”有更可怕后果的是对某些“贵族病”的向往，例如，也是自浪漫主义时代起，一直到20世纪30年代寻找到有效的治疗方法前，结核病被认为是一种具有高贵气质的浪漫病，出现在无数的小说、诗歌和绘画中，甚至一度流行痨病相。桑塔格在《疾病的隐喻》中说：“对势利者、暴发户和往上爬的人来说，结核病是文雅、精致和敏感的标志。18世纪发生的新的社会流动和地理流动，使财富和地位不再是与生俱来的东西，而是必须有待确认的东西。确认的方式，是凭借有关服装的新观念（‘时髦’）和对待疾病的新态度……痨病被理解为一种外显的风度，而这种外表成了19世纪礼仪的标志。胃口好成了粗鲁的表现，而看上去病恹恹，则成了荣耀。”[1]对胃口好、精力充沛，满世界跑买卖、搞发明的中产阶级的“粗俗”恐惧到如此程度，以致认为肺结核是使人变得高雅的一种有效途径。在贵族的文化战中，连可怕的疾病都被利用上了，被赋予一种美学等级，成了贵族的一项资本。

没落贵族从自己给自己塑造的形象里捞取了不少实际好处，它通过“文化”使自己获得了大得惊人的象征资本。例如，有约三分之一的贵族家庭把自己的女儿嫁给前来求婚的有钱的中产阶级男子，或让自己的儿子娶有钱的中产阶级女继承人。同一时期，美国有财产的中产阶级女继承人则远道来到英国，寻觅有爵位的英国绅士。这类联姻占贵族婚姻总数的十分之一，以至出现“trading titles for dollars”（爵位换美元）的说法。当时报刊登载的大量征婚广告

---

〔1〕Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York, Anchor Books, 1990, p.28.

也说明了这一点，例如其中一则："某军官，近卫军骑士，身材优美、匀称，出身名门望族，27 岁，欲娶有钱女子为妻。"另一则出自美国富有女继承人之手："某美国女子，20 岁有余，父母双亡，年收入 10 万马克，容貌出众，光艳照人，酷爱体育和音乐，欲觅出身旧贵族家庭之亲王或绅士，尽快缔结婚姻。"[1]

这是财富与爵位的交易，贵族为了钱，而资产阶级为了荣誉和地位。爱德华·傅克斯说："贵族要让两个门第结合，以便扩大家族的权势，或者（当然也是为了同样的目的）扩充人丁和产业。富有的资产阶级用完全相同的办法把两家的产业合在一起，或者（为了产业获得最大的效益）弄个爵位。"[2]资产阶级与贵族联姻，倒不是为了获得最大的经济效益，因为进入这个阶层，就意味着开始放弃资产阶级的撙节习惯，学会奢侈和摆排场。这种联姻，是社会优越感和经济优势的联姻。贵族必须牢固控制文化领导权，保持其文化优越感，因为当贵族渐渐失去奢侈和排场的资本后，文化变成了唯一能够保住其社会优越感的东西，为此，就必须持续不断地在美学和道德上贬低资产阶级。这反过来又导致了"爵位和财富"之间的婚姻的危机，因为这等于是在贬低自己的中产阶级丈夫或中产阶级妻子。19 世纪的小说家把这种婚姻的命运看作一个上好的题材，例如巴尔扎克的《猫打球商店》《苏镇舞会》等等。

---

〔1〕F. M. L. 汤普逊对这个时代英国社会各阶层之间普遍的联姻现象有详细的论述，并提供了一些相关的统计资料（见 F. M. L. Thompson，*The Rise of the Respectable Society: A Social History of the Victorian Britain，1830—1900*，Cambridge，Harvard University Press，1988，pp.85-113）；爱德华·傅克斯在他的著作中虽没提供贵族与中产阶级联姻的统计数据，但大量引用了当时报刊上刊登的征婚广告，对当时贵族和中产阶级的婚姻态度是极有说服力的史料，见爱德华·傅克斯《欧洲风化史：资产阶级时代》，赵永穆、许宏治译，辽宁教育出版社，2000 年，第四章。

〔2〕爱德华·傅克斯《欧洲风化史：风流世纪》，侯焕闳译，辽宁教育出版社，2000 年，第 266 页。

此外，“高雅”也成了一项利润颇丰的产业。当伦敦纨绔子把继承下来的遗产、别人的馈赠和从高利贷商人那儿借来的钱挥霍一空后，就去写那些推销高雅生活的“时髦小说”，其热情的读者群是资产阶级妇女和子弟。摩尔斯在谈到专门为纨绔子作家出书的出版家亨利·科布恩时说：“科布恩天才般地看到，由贵族排他主义者（或对他们了如指掌的人）为贵族排他主义者创作的关于贵族排他主义的文学作品，将使那些本身不是贵族排他主义者，可是竭力想成为贵族排他主义者的人乐于掏腰包，他们正是战后［指拿破仑战争］英国出现的暴发户们。从科布恩出版的小说里，这些‘新人’能从‘旧人’那里学到他们需要的一切。”[1]

非资产阶级因素就这样渗透到了资产阶级内部，并在那里悄悄地培养着资产阶级的妇女和子弟的反资产阶级情感，因此并非偶然的是，对资产阶级家庭的反感和反叛，通常发生在资产阶级的妻子和子女身上，发生在 Madame Bovary 们和 Miss Bennet 们身上。他的老婆由于看多了纨绔子的时髦小说和浪漫派的抒情诗，开始厌倦一天到晚忙于生意的乏味的丈夫，老是唉声叹气，而他的女儿则整天坐在窗子前，盘算着如何嫁给某位爵爷，对前来求婚的杂货铺老板的儿子不屑一顾。霍布斯鲍姆说：“也许主要是通过资产阶级家庭女性成员的白日梦，浪漫主义才得以进入中产阶级文化。”[2]丧失了文化领导权的资产阶级无法自己再现自己，而当这个形象不是由它自己而是由对它怀有敌意的人再现时，它就被塑造成了一个集贪婪、庸俗和乏味于一身的漫画人物。

---

〔1〕 Ellen Moers，*The Dandy*，p.52.

〔2〕 E. J. Hobsbawm，*The Age of Revolution*，*1789—1848*，New York，New American Library，1962，p.321.

2. 阿诺德与古典语文学

梅·亚德利告诉我们，阿诺德毕生努力使英国人明白这一点："纽曼树立了英国文学有史以来对'文明的虔诚追求'的最杰出范例之一。"[1]阿诺德对纽曼的敬意，经常是与他对"旧日的牛津"的情感纠缠在一起的。在他看来，牛津代表了那种朝着精致文化努力的精神。他这样评价多年前发生在牛津并以牛津为中心的天主教牛津运动，与他早已谢世的父亲当初对牛津运动的讥讽态度截然不同："看一看约三十年前那场震撼牛津、波及其心脏的伟大运动的历程吧！它针对的东西，一言以蔽之，是'自由主义'。这一点，凡是读过纽曼博士《自辩书》的人都看得出来。自由主义甚嚣尘上；它是受命前来经营时务的力量；它应和时求，不可避免，自然广为流行。牛津运动于是分崩离析，落了个败局。"[2]

阿诺德提请我们注意，上面提到的"自由主义"，是中产阶级的自由主义，它推动了1832年《改革法案》的出台，从而扩大了选举人范围，使部分城市的中产阶级获得了选举权，又于1846年敦促议院废除《谷物法》，代之以自由贸易政策，从而打破了贵族土地所有者为保护自身利益而设置的关税壁垒，再于1867年推动议院通过第二个《改革法案》，使中产阶级以及部分工人获得选举权，等等。总之，是一步步打击了贵族的特权。此外，这种中产阶级自由主义还于1833年断送了伦敦的纨绔子作风，于30年代掀起了大学教育论战，于1845年终结了天主教牛津运动，试图进一步夺取把持在贵族手中的文化领导权。

---

〔1〕见梅·亚德利为纽曼《大学的理想》所撰序言，《大学的理想》，"序"，第21页。

〔2〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.62.

贵族从此失去了当初的政治特权和经济特权：在政治上，它不再是一个垄断权力的集团；在经济上，工业、对外贸易和自由市场改变了获取财富的方式，使以地租为主要财富来源的贵族日渐失去经济优势。幸而还有牛津在，代表着一种不同于资产阶级自由主义的精神力量，它正是贵族夺取资产阶级文化领导权的基地。阿诺德的《文化与无政府状态》出版于1869年，是在贵族遭受一连串失败之后，牛津对资产阶级发起的又一轮文化反击战。阿诺德说，牛津运动尽管失败了，却也为这种精神力量增添了血液：

> 还用得着谁来告诉我们纽曼博士的运动所激发出的情感之流、它所滋养的对美与文雅的热望、它所显露出来的对中产阶级自由主义的僵硬和粗俗的强烈厌恶及其使中产阶级清教教义的丑恶怪诞纤毫毕现的那种强光——还用得着谁来告诉我们，所有这些起了多大的推波促澜作用，使那股一直冲蚀着前三十年的自信的自由主义的基础，并导致其最终突然崩塌和遭人遗弃的不满潜流呈浩荡之势？正是通过这种潜移默化的方式，牛津的对美和文雅的情感才赢得了人心，也将以这种方式长期赢得人心！[1]

1830年后的英国社会状况，导致了对大学教育目的的激烈争论。1830年以前的牛津、剑桥致力于培养纨绔子这种无所事事的高雅人士。他们简直把家都搬进了校园，例如钱多斯公爵的大公子在牛津读书时有三名家仆和三匹马伺候他，而在完成学业去欧洲大陆游学（the Grand Tour）时，随行的有导师、车马和仆人。从公学，到牛桥，再到“大陆游学”，他们所学的科目——在教育改革派看

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.63.

来——无一例外都不是实用的，如“七艺”（文法、修辞、逻辑、算术、几何、音乐、天文）、古典文学、礼仪、风度、外语、跳舞、击剑、骑马等等，而且都能顺利毕业，因为直到1800年，牛桥还没有建立学位考试程序。安迪·格林在比较了19世纪英国和德国的教育制度后，感叹地说，英国这个在宗教改革时期欧洲文化程度最高的国家，却在维多利亚时期成了西欧文化程度最低、教育最不发达的国家。[1]

格林所说的“文化”，虽是同一个词，却意味着两种不同的文化。就此而言，19世纪的英国在人文教育（阿诺德所说的那种“文化”）方面并不落后，牛桥依然盛产这方面的人才，但在科学技术（阿诺德贬斥为“机器文明”的那种文化）方面，却落在德国后面。正因为如此，当贵族文化保守主义者称“中产阶级”为“没有文化的庸人”时，中产阶级的文化代言人同样有理由指责牛桥大学生的惊人的无知。例如拜登·鲍威尔观察到，在牛津攻读学位的大学生中，掌握平常的加减乘除、能够说出昼夜成因或知道水泵工作原理的，不足十之二三。[2]

如果说把维多利亚时期英国在科学技术教育方面的落后，归因于教育机构的忽视，那就回避了这一现象背后隐含的更深刻的意识形态性。牛桥绝对不是因为一时疏忽而忘了将科学技术纳入教育体系，而是在有意排斥它，因为排斥“机器文明”，就能至少在道德和美学上打击势力日盛的中产阶级，维护贵族的文化领导权。因此，恰恰是在英国资产阶级大力提倡民主并开展平民教育的时代，

---

〔1〕安迪·格林《教育与国家形成：英、法、美教育体系起源之比较》，王春华等译，教育科学出版社，2004年，第225页。

〔2〕引自安迪·格林《教育与国家形成》，第267页。

一种带有旧时代典型特征的文化等级制出现了。对这一“现代史上最奇特的悖论”，大卫·兰兹评论道：“一个18世纪在平等和社会阶层流动性上领先于其他国家的自由社会（英国），竟然恰恰在其追求进步的政治民主化时期丢失了某些自由平等的传统。”[1]但这还必须加以进一步区分，才能体会其中所暗含的阶级斗争：推动政治民主化的是资产阶级，而“丢失某些自由平等的传统”的是贵族。作为曾经的特权阶级的贵族为抗衡资产阶级的民主化，以一种高度的政治敏感和政治热情建立起了文化等级制，并把牛桥作为强制推行这种文化等级制的堡垒。于是，牛桥对科技文化的排斥和对“文学文化”的坚守，就成了贵族文化的一种政治行为，而这对英国的国运绝对不是好事。

但牛桥竭力维护的这种等级制在牛桥之外却遇到了越来越大的阻力。随着摄政时代的终结、《谷物法》的废除以及两个《改革法案》的颁布，贵族的社会基础已经分崩离析，而中产阶级开始获得越来越大的权势。1837年登基的维多利亚女王非常清楚中产阶级的需要，并且把中产阶级视为重振英国国力的力量。在这种情况下，边沁的功利主义以及爱丁堡评论派的教育理论成了一种流行的教育观念，大学的功能似乎主要不是培养风度和美感，而是实用知识，为英帝国的“事业”提供源源不断的专业人才。在19世纪60年代和70年代曾两度出任首相之职的本杰明·狄斯累利在他1847年出版的小说《坦柯里德》（*Tancred*）中以一句精炼的话表达了维多利亚女王治下的大英帝国对东方的兴趣：“东方，这是一项事业。”

自1834年财政部以考试录用制取代早些年采用的试用制以来，考试录仕就成了英国文官制度改革的核心，以促进社会阶层的纵向

---

〔1〕引自安迪·格林《教育与国家形成》，第225页。

流动，避免单一的横向流动导致的社会活力的衰减。1853年，诺斯科特和屈维廉起草了一份“关于建立英国常任文官制度的报告”，对以往人浮于事、缺乏效率的行政机构提出激烈批评，并把考试制度当作消除弊端的方法。与“诺斯科特-屈维廉报告”同时发表的，还有乔伊特致屈维廉的一封信，其中谈到考试科目的设置，大抵包括古典文学、政治经济学、法律、近代哲学、现代语言、近代史和国际法。[1]尽管这些考试科目大多是依据大学课程而设置的，在一段时间里有利于以文史见长的牛津和剑桥的毕业生谋取“高级文官”职位，但毕竟为更有资产阶级特征的“二流大学”的毕业生提供了公平竞争的仕进机会。不管怎样，文官制度改革对牛津、剑桥培养的那种纨绔子类型的“人才”是一个巨大打击，而新创办的大学则更侧重教育的普及和实用知识的传授。

1836年创办的伦敦大学就具有这样的特点。它是一所开放性大学，还是英国唯一设置校外学位的大学。学生即使未在伦敦大学注册，只要修完规定的课程并通过各项考试，就可获得学位。此外，由于大量三年制师范大学、工艺学院等教育机构本身不能授予学位，伦敦大学为这些学院的毕业生提供了获得学位的途径。[2]伦敦大学是英国高等教育改革的一个实验，它废除了牛津和剑桥由来已久并已形成传统的学院制、寄宿制和导师制，使普通人获得高等教育的机会变得容易起来，而这就威胁到了牛津和剑桥的排他主义和传统声望。我们可以看到，伦敦大学创办的时间，正好处在《改革法案》颁布与《谷物法》被废除及第二个《改革法案》颁布之间，

---

〔1〕程汉大《英国政治制度史》，中国社会科学出版社，1995年，第399页。

〔2〕巴巴拉·伯恩等编《九国高等教育》，上海师范大学外国教育研究室译，上海人民出版社，1973年，第45、47页。

也就是处在英国中产阶级进行社会改革、废除贵族特权的时期。

由于事实上在牛津、剑桥之外，英国已经出现大量的工艺学院和职业学校，因此这场关于高等教育改革的争论，针对的是作为英国贵族文化堡垒的牛津和剑桥。亚德利说：

> 19 世纪 30 年代，英国的高等教育引起了人们极大的兴趣。牛津及剑桥仍保留着社会及宗教方面的排外性，但伦敦、曼彻斯特及达勒姆等地创办了自己的新大学，虽然它们没有得到伟大传统的启示，却相应地摆脱了传统的桎梏。为工人阶级提供继续教育的机械学院，在许多中部城镇迅速崛起，即使莫里斯及社会党人的时代尚未来临，为这项工作效力的讲师已不乏其人。实用知识普及协会的影响力正值鼎盛时期，各类提供娱乐及实用信息的廉价书籍充斥于世，公共阅览室在各大城市里应运而生。为了使中下层人民的高级教育变得有吸引力、实用而富有成效，人们可谓竭尽所能。[1]

也许识字率是衡量这种教育民主化成果的最确切指标。据肖菲尔德对前后两个时代教堂婚姻登记签名情况的调查，18 世纪中期能亲手在婚姻登记册上签名的妇女占妇女总数的 40%，到 1840 年，这一比例升至 50%，到 1860 年迅速升至 65%；男子的这一比例分别是 60%（1795 年）、67% 和 75%。[2] 从 1750 年到 1860 年的弧线表来看，识字率的上升主要集中在 1840 年到 1860 年这一段，男女识字

---

〔1〕见梅·亚德利为纽曼《大学的理想》所撰序言，《大学的理想》，第 1 页。

〔2〕Harvey J. Graff, *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Indianapolis, Indiana University Press, 1991, pp.313-314.

者比例分别上升 8% 和 15%。妇女识字率的上升之所以明显高于男子，是因为大量慈善学校的出现。我们以后将会看到，“英国文学”的读者主要来自识字的中下阶层的妇女。

下层阶级和妇女识字率的大幅提高，得益于资产阶级教育激进派（边沁派和后来的教育委员会）推动的国民教育运动。1807 年，塞缪尔·惠特布雷德就向国会提交了《教区学校法案》，提出从国库中拿出一部分钱来资助以下层阶级为教育对象的村社学校。该法案因贵族的反对而未能在上议院获得通过。在 19 世纪 20—30 年代，又陆陆续续有一些教育改革家向国会提交类似提案，均遭否决，国会由此获得了“埋葬教育法案的水泥”的坏名声。[1] 贵族反对国民教育的理由，在戴维斯·基蒂的一次反对《教区学校法案》的演讲中被陈列出来：

> 不管向劳动阶级穷人提供教育这个计划在理论上有多么冠冕堂皇，在实际中它对于他们的道德观和幸福可能会是不公平的，因为它将教会他们瞧不起自己的生活，而不是教会他们成为农业生产或其他注定要从事的行业的好手。教育非但不能教会他们服从，反而会让他们变得偏激和难以驯服，就像在其他的制造业国家所发生的情况那样。教育将教会他们去读一些煽动性的传单、邪恶的书籍以及那些反对基督教义的读物；会让他们对上级不恭；并且用不了几年立法者就有可能发现，必须用强大的国家机器来对付他们，并派驻更多的军队去协助地方的治安。不仅如此，如果该法案获得通过，它将给国家带来大到无法计算的一笔

〔1〕安迪·格林《教育与国家形成》，第 283 页。

支出，并且会使产业界负担更重的赋税。[1]

基蒂在这段文字中反复转换自己的角色：刚开始的时候，他以劳动阶级穷人的代言人身份出现，似乎他就是这个阶级中的一员，深知这个阶级的幸福之所在；随后，他又从这一身份中跳出来，回到了贵族地主的角色，仿佛穷人的幸福在于他们瞧得起自己的生活并成为农业生产或其他注定要从事的行业的好手——所谓“注定要从事的行业”，就是下等人因自身的依附身份而不得不从事的行业，如女仆、洗衣工、厨子、猎户等等。他们一直在主人面前恭敬服从、任劳任怨，尽管贫穷，却依然安于贫穷、乐天知命，并把主仆的这种关系视为天意。可国民教育运动却使他们得以识字，而一识字，就会阅读煽动性传单、邪恶的书籍和反对基督教义的读物，并开始向主人要求平等权，给社会带来动乱；说到这里，基蒂又以“立法者”和“地方治安官”的高参的身份出现，对下层阶级发出威胁；最后，基蒂又成了一个善于计算赋税收支的国民经济学家，认为从国库掏钱会使“产业界”（贵族地主常常有一些产业）负担更重的赋税。不管基蒂如何变来变去，万变不离其宗的是贵族地主这一角色，因为国民教育运动只会损害地主的庄园乌托邦，而要维护这一乌托邦，就必须使下等人继续愚昧下去，保持那种乐天知命的幸福状态——这样才能保持贵族地主的幸福。基蒂以耸人听闻的句子来吓唬上议院：如果它批准该法案，那地主们无非是在掏自己的钱来培养反对自己的人。

从基蒂的演讲里也可以看出牛桥为何拒“机器文明”于千里，死死守护拉丁文、希腊文、古典文学等“人文”或“文化”的绝对

---

〔1〕引自安迪·格林《教育与国家形成》，第284页。

统治，恰恰因为这些以外语和古代为特征的学问是劳动阶级无法企及的，可以使诚惶诚恐的劳动阶级自动地把领导权交到“文化人”手里。如果说阿诺德的“文化”在牛津人的眼中有其“优美和高雅”的一面，那从另一个角度看，“优美和高雅”也是一种统治术。“文化”并不一定以启发国民的心智为己任，因为它暗中执行的是一项愚民政策，所以当国民教育运动在中产阶级激进派推动下在英国各地展开时，“文化”就一定会激烈地谴责它。基蒂在上议院的这篇演讲和阿诺德日后的《文化与无政府状态》一书之间，存在着一种隐蔽的阶级关系，尽管后者善于以中立的评判者的身份来模糊其阶级性。

“英国的贵族精英阶层并没有去领导推动大众识字，”格拉夫说，“一场关于大众教育的激烈争论发生了。保守主义反对派坚持曼德维尔和詹宁的观点，而这两个人攻击慈善学校，恐惧下层阶级受教育，希望工人阶级无知。改革派从那些扩大慈善教育机会的教士那儿获得了更多的启发，辩护道，对大众进行教育，有利于社会稳定……改革派坚持认为：‘对道德的训练，包括基本阅读，将使人们安于其命运，而不作非分之想，因而教育将促进社会的稳定，而不是腐败。’……改革派的观点之所以流行开来，是因为他们断言他们的计划将服务于保守派自身的目标：稳定、纪律和服从。”[1]

从某种意义上说，贵族保守派的观点是有预见性的，因为知识向下层阶级的渗透，会导致下层阶级自身的阶级意识的觉醒，这对统治显然不利。实际上，从19世纪40年代开始，伴随着英国工人阶级政治意识的觉醒，英国工人阶级的运动就此起彼伏地开展起

---

〔1〕 Harvey J. Graff, *The Legacies of Literacy*, Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p.315.

来。工人不再像先前那样捣毁机器，而是进行社会运动，如声势浩大的宪章运动。但另一方面，贵族保守派的观点又是徒劳的，它无法逆转知识的这种民主化倾向，因为越来越现代化和规模化的英国工业需要大量受过基本文化教育和技能培训的男女工人。因此，保守派在反对中产阶级的工业和下层阶级的骚乱时，也反对机器，如阿诺德所说："对机器的信仰，乃是困扰我们的一大危险。"[1]

这便是阿诺德面临的英国教育状况。他考虑问题的角度令人想到纽曼，而不是他的父亲托马斯·阿诺德博士。这不仅因为纽曼正是那种致力于扩大受教育人群的教士，还因为他提出了这种教育理念：让有理智的俗人恪守教规，让虔诚的教士变得有理智。但阿诺德比纽曼要清醒得多。他意识到宗教在这个世俗化的工业时代业已失去当初的感召力和凝聚力，对可能出现的无政府主义的分裂和混乱（在贵族眼中是无政府主义的分裂和混乱，在中产阶级和下层阶级看来，则是争取权利的斗争），宗教已无能为力。必须寻找另一种东西，一种世俗的东西，并把它抬举到准宗教的高度，来作为宗教的替代品，其功效与宗教不相上下。这除了是文化，是牛桥代表的那种古典文化，还能是什么别的？阿诺德的计划是将保守派的政治目标和改革派的文化策略结合在一起。

他对教育的意义比一般的保守派和改革派有更深刻的理解。在他看来，大众教育是不可避免的。关键的问题不在这里，而在于：由谁来领导教育，以什么来进行教育。既然无法阻止中产阶级成为统治阶级，也无法阻止下层阶级从事政治活动，那么，剩下的问题，是如何去教育这些未来的统治者和正在觉醒的被统治者。

"马修·阿诺德对自己所属的社会阶级的需要敏感得异乎寻常，

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.49.

而他又是以直言不讳到可爱程度的方式来表达这一点的，”伊格尔顿说，“阿诺德认识到，最迫切的社会需要是对粗俗的中产阶级进行‘希腊化’或教化，因为他们业已证明他们自己无力创造一套丰富而精致的意识形态，从根本上来巩固他们的政治和经济权力。向他们灌输贵族阶级的传统方式，或许可以实现这一点，而贵族阶级，正如阿诺德敏锐地意识到的，已经不再是英国的统治阶级，但他们还有些意识形态库存，可以帮一帮他们的中产阶级主人。”[1]阿诺德是无袍的文化贵族，他与那个因被中产阶级取代而变得颇为玩世不恭的穿袍贵族阶级不同，有一种政治敏感性和策略灵活性，知道唯有贵族文化才能挽救贵族阶级的颓势。因此，很难说阿诺德是在把贵族的意识形态库存走私给中产阶级，暗中帮中产阶级的忙，否则，他就不会挖苦那些正在为中产阶级意识形态的建设和下层阶级的教育而努力的教育改革派，就不会给中产阶级画一幅流传深远的讽刺画，使其在后来一个多世纪里抬不起头。

与资产阶级争夺文化领导权，这才是阿诺德考虑的核心问题。这就使阿诺德成了一个意识形态家。尽管他反复声称自己远离政治，并把远离政治视为一种智力优势（这似乎重复了摄政时代的一个流行观点，即职业导致眼界狭窄），但他是带着政治眼光来看待文化的。如果不是这样，那《文化与无政府状态》就不会以“英国社会各阶级分析”开始，并在这个话题上花去了全书一半篇幅。当阿诺德在前面的引文里说他自己“完全置身于牛津的信仰和传统中”时，我们或许应该这样推测，即他完全置身于牛津的排他主义信仰和传统中。

---

〔1〕Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Limited, 1983, p.24.

阿诺德把英国社会划分成三个彼此都有缺陷的阶级，分别是野蛮人、非利士人和群氓，以对应于贵族、中产阶级和大众。野蛮人高雅而无心智，非利士人有心智却不高雅，而群氓则既无心智又不高雅。贵族时代以出身来划分社会等级。资产阶级没有显赫的出身，但拥有巨大的私人财富，因此倾向于以财富划分等级。阿诺德则另辟蹊径，以文化来划分社会等级。在他看来，上面三种人都不足以成为英国的统治力量。然而每一种人的内部都存在一定数量的“异己分子”，他们摆脱了本阶级的狭隘性，获得了一种普遍的人性：“因此，当我们谈到以野蛮人、非利士人和群氓来划分人群时，必须理解我们这一层意思，即每个阶级的内部都存在着一定数量的‘异己分子’——如果我们可以这样称呼他们的话——这些人主要被普遍人性和对人类完美的挚爱所引导，而不是被阶级精神所左右。”[1]阿诺德理想中的教育者正处在这个跨越阶级界限的人群里，他们克服了自身阶级的片面性，因此分享着人的普遍性。

这种超阶级论似乎保证了教育的非阶级性，似乎教育并不是为了哪个阶级的利益，而是为了使所有的人都成为“良好的公民”。然而，这种超阶级性实际掩盖了这么一个可能更为关键的事实：被选中的教育者其实仍属于一个特权阶级。阿诺德当然是在牛津和剑桥寻找他理想中的教育者的，而牛津和剑桥恰恰是贵族文化的堡垒，甚至是最后的堡垒。与那些普通大学、职业大学和工人机械学院不同，那时的牛津和剑桥主要接受贵族子弟，教师大多是贵族——即便出身于中产阶级，也贵族化了，成了“我们牛津人”。就这一点来说，阿诺德与已变成保守派的托马斯·卡莱尔差不多，尽管他讽刺后者不明智地寄希望于贵族阶级进行统治。

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.109.

阿诺德不像贵族那样袒露阶级排斥性，而更像早期资产阶级那样乐于使用“普遍人性”“人类”等抽象的词语。比之资产阶级，贵族和无产阶级具有更清晰的阶级意识，也更倾向于清晰地表达自身的阶级意识，而资产阶级的阶级意识往往模糊不清，经常以全人类利益的代表的虚假形象来自欺欺人。当葛兰西批评意大利都灵地区的民众大学缺乏自己的阶级目标而沿用资产阶级大学的课程时，他谈到资产阶级大学与无产阶级文化协会的不同，说：“它［民众大学］一直缺乏活力，一直没有很好地运转，以符合一种真正的需要。它起源于资产阶级，建立在精神人道主义的模糊而混乱的标准上。它与慈善机构的作用一样，相信用一碗汤就能满足那些又饥又饿、带着温柔的心向上层社会请求施舍的贫贱者的身体需要。社会主义者为之添砖加瓦的文化协会，必须具有阶级目标和界限。它必须是一个寻求特定目标的无产阶级机构。”[1]

尽管阿诺德的写作带有典型的资产阶级普遍主义色彩，热衷于使用“整体性”“完美”“道德”等普遍性概念，但他不过借用了这些概念的合法性外衣，以隐藏某个特定阶级的文化价值和政治目标。我们必须牢记他的身份：他是一个排他主义者。因此，他的写作不属于巴特所说的那种资产阶级革命写作，他比谁都清楚文化领导权的重要性和紧迫性，而这个时候的英国资产阶级尽管开办了众多的大学和学院，致力于普通教育和职业培训，却并没有意识到要去夺取文化领导权，或虽意识到了文化领导权的重要，却没有夺取牛津和剑桥这两个核心地带，而是在它们之外创建学院。牛津和剑桥依然控制在精神贵族手里，并以强化的排他主义来主导维多利亚

---

〔1〕 Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p.21.

时期的“高级文化”。

在资产阶级教育家眼中，牛津和剑桥并不是资产阶级性质的大学，而是贵族文化机构。尽管如此，资产阶级内心对贵族文化仍有挥之不去的崇拜感，因为它当初就被教导成这样，受文化和心理上的惯性的左右。此外，如《现代性的五幅面孔》的作者马泰·卡林内斯库在谈到19世纪上半叶现代主义文化的遭遇时所说，“与浪漫派的大胆相比，古典主义者显得小心谨慎，近乎怯弱。但当时的公众慑于过去的巨大声名，保护着古典主义者。这就是那个时代不敢要求它所需要的东西的原因。人们不知不觉间沦为了习俗专制力量的受害者”。[1]可以说，在19世纪上半叶，取代贵族阶级而成为统治阶级的资产阶级仍陷在文化上的俄狄浦斯情结中，而贵族文化充分利用了资产阶级的犯罪感和自卑感，来向它强制推行自己的文化价值。

阿诺德在《文化与无政府状态》中长篇累牍的“英国社会各阶级分析”，并没有采用后来的社会学家在进行类似研究时所必须采取的“价值中立”的基本原则。他把英国社会划分成三个阶级，是为了分别在道德和文化上贬低它们，而这样做，就是在坚持使用某种并非不带偏见的道德和文化价值标准。这除了是牛津和剑桥的贵族主义的文化和道德外，还能是什么别的阶级和地方的道德和文化？我们可以看到，直到20世纪60年代，通过那场漫长的文化造反运动，资产阶级才最终克服了文化上的俄狄浦斯情结。从这种意义上说，所谓后现代文化，不是别的，正是资产阶级或中产阶级的文化，它以“市场”为特征，对应于资本主义的自由市场经济和自

---

〔1〕Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University, 1987, p.40.

由民主政治。市场，这是资本主义的特征，它倾向于在政治、经济和文化等各个层面实现自己。

阿诺德意义上的文化，是一种反市场的文化，也因此是一种反资本主义、反工业化的文化，因为市场意味着分工，而分工意味着专业化。既然“文化”意味着整体性，那么显然就不是专业化的，因为专业化意味着片面化。《文化与无政府状态》对“完美”充满了宗教般的渴望。在该书扉页上，可以读到一句卷首语，出自《马太福音》第5章第48节：“Estote ergo vos perfecti！”（“所以你们要完美！”）但整本书毫无宗教精神，倒是充满贵族色彩的颐指气使以及爱使用生僻字眼讥讽人的机智。它有一种居高临下的态度，对其他阶层的人总是说“你们”。那么，这个居高临下的“我们”是谁？阿诺德后来告诉我们，是“我们牛津人”。

阿诺德的“文化”是以无政府状态的对立面出现的。他所说的“无政府状态”，除了是“群氓”的“随心所欲”，还包括资产阶级自由主义、社会分工、社会等级意识混乱等等。一句话，“无政府状态”，就是“现代”，是“民主”，而诸如波德莱尔这样的现代诗人则从“现代”中看到了艺术的“另一半”，并把“现代性”作为时代特征，其意义丝毫不亚于古希腊罗马艺术的古典性（“艺术的一半”）。假若说“现代”意味着“机器时代”的话，那波德莱尔对机械并不反感，而是把它作为艺术体验的新形式。不管怎样，他是以19世纪巴黎抒情诗人的形象出现的，流连于正在工业化和现代化的巴黎的大街小巷，发现其中稍纵即逝的魅力，并把这种魅力化为文字，使之经久不散。既然阿诺德的“无政府状态”意味着“现代”，那么他所诉求的文化就绝不是现代文化，而是古希腊罗马的文化。这样，他就通过转弯抹角的方式，重申了牛津和剑桥的文化库存的重要性。“文化的作用在我们现代显得尤其重要，与希腊罗

马文明相比，我们整个现代文明在很大的程度上是机器文明，是外部文明，且有愈演愈烈之势。”[1]他说：

> 真正的优雅和宁静是古希腊和希腊艺术提供的那种令人钦慕的完美理想的优雅和宁静——这宁静来自在不同观念之间建立起的秩序与和谐。[2]

这当然不是阿诺德个人的观点，而是牛津和剑桥的观点，其对“优雅和宁静”的渴求令人联想到1800—1830年间伦敦纨绔子和英国浪漫派的生活理想——这些人大多是牛津、剑桥的毕业生。与阿诺德名气不相上下的约翰·拉斯金这时也在牛津的课堂上对大学生们大谈“柏拉图和《约伯书》，谈现代政治家和工业家的邪恶”[3]。杰罗姆·哈密尔顿·巴克利把牛津和剑桥的这种反工业态度称为“道德美学”[4]，而牛津、剑桥的文化派们似乎也乐于使用一些道德术语。然而，必须看到，在维多利亚时代，中产阶级是比贵族阶级更有道德感的阶级，他们甚至因过于拘泥于道德律令而显得过于严肃、心事重重，从而导致了神经官能症和精神分裂症这些常见于维多利亚时期中产阶级男女的精神疾病，甚至连“精神分裂症”这个诊断术语也出现于维多利亚时代后期（1896年由艾米尔·克莱普林提出）。此外，弗洛伊德的精神分析兴起于这个时代结束之后不久，

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，pp.49-50.

〔2〕Ibid.，p.84.

〔3〕Jerome Hamilton Buckley，*The Victorian Temper: A Study in Literary Culture*，Cambridge，Cambridge University Press，1981，p.152.

〔4〕Ibid.，p.143.

似乎也证实了这一点。[1]从某种意义上说，精神分裂症是伴随资产阶级产生的，因为他们的人格处于非同一性状态，其政治人格和经济人格与其文化人格和道德人格相冲突。19 世纪的前 30 年，正是资产阶级人格开始发生分裂的时候，他们失去了 17—18 世纪的资产阶级的那种乐观、自信、自我肯定的精神气质。资产阶级的小说风格也因此发生改变，从放肆渐渐变为严肃。流连于奇风异俗的风俗画家变成了纠缠于内心冲突的道德家。

然而，19 世纪的前 30 年，也就是维多利亚时代以前的所谓贵族风流时代，贵族们并没把道德放在眼里，而是一味沉浸在奢侈浮华的享乐中，甚至以凌驾于道德之上作为本阶级的特殊性和优越性的一个证明。阿诺德本人在牛津上学时就一度像个纨绔子。慵懒、奢侈、层出不穷的恶作剧和小聪明、低效率的管理等等，这些，就是当时牛津、剑桥的校风，以至当英国准备进行文官制度改革而欲寻找一座大学作为范例时，根本不去考虑这两座最有名望的大学，而是看中了海莱伯里学校——这是一个为赴殖民地任职的英国人提供两年职业培训的教育机构。

牛津和剑桥的“道德美学”，实际上是一种“美学道德”，即把粗俗、僵硬、无趣、混乱当作美学上的对立面来加以贬低。当“美学道德”进入政治领域后，就变成了“美学政治”。这就不难理解，为什么提倡“完美”的阿诺德，居然三番五次提到“国家”，并认为：“无论是什么，只要它带来了动荡和无序，带来了我们拥挤的

---

〔1〕参阅 Peter Gay，*The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*，Vol. Ⅰ-Ⅴ——Vol. Ⅰ：*Education of the Senses*，Oxford，Oxford University，1984；Vol. Ⅱ：*The Tender Passion*，Oxford，Oxford University，1986；Vol. Ⅲ：*The Cultivation of Hatred*，New York，W. W. Norton & Company，1993；Vol. Ⅳ：*The Naked Heart*，New York，W. W. Norton & Company，1995；Vol. Ⅴ：*Pleasure Wars*，New York，W. W. Norton & Company，1998。

城市街道上的大规模游行，带来了在公共场合和公园的大规模集会——即在我们目前的事务进程中根本不必要的示威，我们最好的自我，或者说正确理性，就会毫不含糊地反对它。无论谁掌权，文化都将支持和拥护他们来坚决取缔这些行为。对此，文化的立场是鲜明的，也是坚决的，文化因而成了真正的权威原则，因为它是以良知来做到这一点的，因为它以这种方式强化了国家权力……文化知道，它是**国家**的支柱，是我们集体的最好自我以及我们国家的正确理性的喉舌；文化是良知的证明，在国家需要改革时，它支持它，正如在国家需要秩序时，它同样支持它；需要时，它会挺而支持国家坚决对付托马斯·贝特森爵士的清教势力，对付 W. 卡特尔牧师对孩子们的劣质教育，正如它会坚决支持国家对付布拉德拉夫先生的街头游行。”[1]

“文化”在这里被拟人化了。这并非一种修辞学策略，而是暗指牛津和剑桥的文化人。不是文化而是文化人将成为国家的喉舌和支柱。国家形象的出现，使阿诺德的“文化”成了某种政治工具，尽管他声称文化是反工具的；此外，既然国家被定义为权威，它就不是良知，因为权威要求无条件服从，而良知却总是诉诸内在判断。每当提到“国家”这个词，阿诺德便添注着重号，足见他对国家权威的崇拜。阿诺德曾把文化看作对“内在状况”的关注，似乎重复了路德和康德对“内在自由”和“外在自由”的划分，但一当国家形象进入他的视野，内在与外在、私人和公共之间的必要界限就被他放弃了。无疑，无论路德还是康德，都承认对外部秩序的服从，然而，他们谨慎地为个人保留了内在的自由，而内在自由表现为对外部秩序的一种批判的距离。从文化一步跨

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.97.

到对国家的服从，阿诺德几乎没有做任何有说服力的过渡，只是含混地说，“**国家**是民族的正确理性最有资格的代表，因而最有资格进行统治”[1]。

阿诺德说中产阶级由于文化上的欠缺而不足以承担文化领导之责。“粗俗”是摄政时代纨绔子在贬低中产阶级时经常使用的一个词。阿诺德显然不喜欢这个过于直露的日常词，而以“非利士人”这个出自《圣经》、更显得有文化味的词来描绘中产阶级，其含义无非就是“庸俗”。到维多利亚后期，唯美派只能交替使用“粗俗”和“非利士人”来称呼中产阶级，足见贵族的想象力已经开始走下坡路。在摄政时代的纨绔子、维多利亚中期的牛津剑桥文化派以及维多利亚后期的唯美派之间，不仅存在着一种精神继承性，甚至还存在着一种人员继承性，例如牛津的拉斯金曾是苏格兰哲学家托马斯·卡莱尔的门徒，而卡莱尔曾一度出没于摄政时代伦敦纨绔子圈子，此外，拉斯金后来又成了唯美派的主要人物。美学，这是日渐衰落的贵族阶级的唯一库存，如果他们想要把这种库存变为一种文化领导权的话，就必须借助于道德语言，以“好与坏”的道德判断来掩盖“美与丑”的美学判断。但不管怎样，这两种判断都致力于价值等级的评判，而其依据则是古代的和外国的智慧——这恰恰是牛津、剑桥古典人文主义的长处。

阿诺德的这种厚古薄今态度的基础非常脆弱，因为当他说到“希腊文化”时，往往把它等同于“希腊”。换言之，他是通过希腊的艺术来理解希腊的，因此就暗中对希腊进行了美学上的净化。在这里，历史被美学取代了，这正如早先的浪漫派和后来的唯美派的一贯风格。他们缺乏一种严肃的历史兴趣，或者说这种对历史的兴

---

〔1〕 Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.82.

趣往往被对美学和政治的兴趣所取代。

真正的古希腊（不是通过诗歌、雕塑和建筑所想象的那个艺术化的希腊）可能并不那么优雅和宁静，至少，战争、权力争斗、饥饿和奴隶制是其日常状态。这就像古罗马，当后来的艺术史家流连忘返于已成古迹的大大小小的环形斗兽场时，他们一定会被某种美学情感所震撼。然而，从历史角度看，斗兽场无非是野蛮的标志。对某些人是美学的东西，对另一些人来说却可能是另一种东西。阿诺德的希腊是温克尔曼带着对古典艺术的崇敬之情所描绘的希腊，是“高贵的单纯与静穆的伟大”。但温克尔曼自己却死于一个贪财的意大利人之手，此人看上了他收藏的古币。他的惨剧，源于他自己对历史的美学想象。他在想象中净化了这片布满了古代雕塑作品的国度，以致误认为这片国土上的人每一个都是艺术家，根本不可能有骗子、小偷、杀人越货之徒。他相信了自己的幻觉，并为这个幻觉付出了代价。

通过温克尔曼的眼睛来幻想希腊，正如通过马可·波罗的眼睛来幻想东方，其美学兴趣要压倒严肃的历史兴趣。但阿诺德谈到希腊和希腊艺术时，还不像温克尔曼那样出自好奇和钦慕，而有其政治动机。他的反对者提出的批评并非如他所说的那样尽是虚言，否则他这个“严肃的人”对这些不严肃的言论就不会那么在意，在第一章的开篇就谈到它们：

> 文化的诋毁者把追求文化的动机说成是好奇使然；有时，他们甚至还说追求文化的动机只不过是孤高和虚荣。所谓文化，不过是用一知半解的希腊文和拉丁文来装饰自己罢了，不过是智力的好奇心产生的；它之所以被推崇，要么出自虚荣和无知，要么被当作社会差别和阶级差别的标志，像徽章或头衔一样，使其拥

有者与非拥有者区别开来。[1]

阿诺德认为他从事的文化事业恰恰是超越阶级的整体之物，是“文化宗教”。然而，如果这种文化宗教试图重新建立起秩序的话，那么，秩序不依靠等级，又依靠什么别的？秩序任何时候都是一种等级制。只是阿诺德巧妙地将社会等级和阶级等级偷换成文化等级罢了，以此来对抗资产阶级和下层阶级的教育民主运动。伊格尔顿把阿诺德的“文化”视为没落贵族阶级向它的资产阶级新主人提供的精神库存，以此来帮助资产阶级对付劳工阶级：“资产阶级被剥夺了曾经支持贵族统治的那种渗透性的精神支配权。除非它能够迅速获得文化的最高地位，把自己作为真正的民族阶级置于社会的‘知识中心’，否则就不能担当从政治上将那个受它剥削的阶级收编进来的历史使命。”[2]

然而，在阿诺德时代，甚至远在他之前，并不缺乏一套资产阶级的意识形态，它由洛克、斯密和边沁这些人的思想以及后来那些资产阶级教育改革家的著作构成，并想借助19世纪30年代的教育改革运动来获得文化领导权。资产阶级的意识形态家几乎占领了除“文化中心”之外的一切边缘地带，创办了大量的开放式大学、机械学院和工人进修学院等，但当他们试图占领作为“文化中心”的牛津和剑桥时，却遭遇到了巨大的阻力。

牛津和剑桥的文化贵族们预感到来自资产阶级的文化威胁，急欲巩固文化领导权。他们所拥有的那种文化，是前资本主义时代的文化，具有非资本主义和反资本主义的性质。但如果这种文化以某

---

〔1〕 Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.43.

〔2〕 特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第6页。

个特殊阶级的文化的面貌出现，就难以获得其他阶级的认可。必须隐藏这种文化的阶级性，使它看起来像是全民的文化，而要做到这一点，就必须去掉文化一词的阶级限定词，并诉诸人的怀旧情感，如马尔库塞的如下表述：

> 这是一个落后的前技术世界，一个对不平等和生活的艰辛有良知的世界，一个劳动注定仍是一种不幸的世界，不过，也是一个人与自然尚未被作为什物和工具而组织起来的世界。通过运用各种形式和风格的代码，运用文学和哲学的体裁、术语，这种已成往昔的文化表现了这样一个世界的节奏和内容：在这个世界中，山谷和森林、村庄和客栈、贵族和村夫、沙龙和宫廷都是经验世界的一部分。前技术文化的诗歌和散文所表现的节奏，是那些信步漫游或驾马车巡游的人的节奏，是那些有时间和雅兴去苦思、冥想、体验和讲述的人的节奏。[1]

以“不过”这个转折词为分界，这段话的前半部分是人民史，后半部分却突然变成了贵族史。马尔库塞似乎在进行这么一种历史描绘：他一开始提到“人”，仿佛要给我们提供“人的历史”，但很快“人”就被从画面上裁剪掉了，只剩下唯一的一类人，即“有时间和雅兴的人”。试问：在前技术时代，即一个物质匮乏而劳动依然是一种不幸的时代，除了贵族，谁还有闲暇和雅兴去苦思、冥想、体验和讲述？前技术时代是一个低识字率时代，因此前技术时代的文化只可能是贵族文化，再现的是贵族自己的而不是“人”的意识、情感和体验。对贵族来说，那当然是一个值得怀念的时代。

---

〔1〕Herbert Marcuse，*One-Dimensional Man*，p.59.

因此，谈不上是资产阶级征用了没落贵族阶级的意识形态库存来统治工人阶级，而是没落贵族以自己的文化和意识形态库存来夺取资产阶级和工人阶级的文化领导权。这是一场干得非常漂亮的后卫战。贵族不仅守住了已有的阵地（牛津和剑桥），并且扩张了象征阵地（身体学、诗歌、小说、学术著作、报刊批评等），很快把资产阶级的女人们和孩子们收编进了自己的阵营，使他们成为在资产阶级内部反抗资产阶级的一支不可小觑的社会力量。这种外来的非资产阶级人格当然与资产阶级自身所固有的经济人格和政治人格处在冲突中，导致了资产阶级人格的非同一性，而这经常表现为以压抑、内疚、焦虑为症状的精神疾病和犯罪感，严重时则表现为精神分裂症。这同样也典型地反映在资产阶级的那种病态的艺术形式上，即现代主义，它失去了前技术时代的或者说“古典时代的”和谐与宁静，处在破碎、不对称、非调性、反透视的状态中。假如说资产阶级的现代主义艺术具有反资本主义现代性的特征的话，那它正好暴露出资产阶级的人格分裂的症状，即其反资产阶级性不是源于资产阶级人格本身，而是源于前技术时代的贵族文化。当资产阶级以前技术时代的意识和体验来看待自己的时代时，它就使自己处在了自己的对立面。

对比一下前技术时代或贵族时代的艺术，更能揭示这一点。在贵族时代，贵族阶级享有政治和阶级特权，在文化上处于领导地位——这就是说，它的文化能够再现它自己的意识、作为、理想和经验，因此贵族在人格上处在同一状态。贵族阶级从来没感到自己的文化－道德人格与自己的政治－经济人格之间发生冲突。这决定了贵族时代艺术的一般特征，即和谐与宁静：绘画上的透视法，音乐上的对位法，诗歌的格律，建筑上的对称，等等，所有这些，都显示出一种稳定的秩序感或等级感。它们作为秩序的象征形式，

强化了社会等级制，并为社会等级制提供了合法性。它们是贵族的——这就是说，不是资产阶级的，而资产阶级却偏偏认为是自己的。这正像19世纪的资产阶级狂热地追求贵族头衔和纹章，把被自己从政治和经济上推翻的那个旧阶级的等级标志别在自己的衣服上，从而否定了自己在1832年和1867年《改革法案》中提出的平等理念，也就相应地肯定了1830年前的等级观念。没有资产阶级对自己的阶级意识的遗忘，贵族是难以重新夺取文化领导权的。资产阶级的自卑感帮了没落贵族一个大忙。

如果说现代主义艺术是资产阶级的艺术，那它只是资产阶级的内在冲突的产物，当然不会产生“古典的和谐与宁静”。资产阶级只有克服了文化和道德上的自卑感，才会在诸人格中重建这种“和谐与宁静”，而这典型地表现为“后现代文化”，即晚期资本主义时代的文化，一种无深度、游戏的、注重交换价值的文化，一种地地道道的民主文化，迥异于阿诺德时代的那种等级制的、严肃的、注重“价值”的文化。

牛桥被认为是英国文化的核心，是以教化英国资产阶级和下层阶级为己任的世俗神职人员的云集之地。纽曼出自培养“良好的公民”的考虑，认为大学应该以普通教育而不是“研究”为目标。他说：“我对大学的看法如下，它是一个传授普遍知识的地方。这意味着，一方面，大学的目的是理智的而非道德的；另一方面，它以传播和推广知识而非增扩知识为目的。如果大学的目的是为了科学和哲学发现，我不明白为什么大学应该拥有学生；如果大学的目的是进行宗教训练，我不明白它为什么会成为文学和科学的殿堂。”[1]纽

〔1〕见梅·亚德利为纽曼《大学的理想》所撰序言，《大学的理想》，第1页。

曼的宗教虔诚并没使他像大多数宗教保守派那样致力于民众的宗教训练，而是希望他们获得理智，所以纽曼尽管有自己的宗教信仰和道德标准，却并不把它们作为不言自明的东西强加于人。此外，纽曼认为大学教育既然以培养良好公民为目标，就不把大学作为一个知识特权的所在。

阿诺德尽管处处显示出纽曼对他的影响，却改写了纽曼关于“普遍”的真正内涵。纽曼是一个有平民倾向的人，他渴望的那种大学是一个兼收并蓄的教育机构（他后来当校长的爱尔兰天主教大学，几乎没有一个贵族学生）。他说：“大学理应来者不拒，没有忧虑，没有偏见，没有妥协，只要他们是冲着真理而来。”[1]尽管阿诺德也谈到对真理的追求，但当他把“真理”转化成“优美和文雅”时，也就把认识论转化成了美学。这种转化非常重要，因为在真理面前人人平等，何况，在纽曼看来，任何人都不能说他掌握了真理（这正是在真理面前人人平等的原因）。但美学却是另外一回事，它不仅要求一种异乎寻常的敏感性，而且要求长久的训练。换言之，它要求一种特异性。阿诺德的“文化”不是平民主义的，而是贵族主义的，甚至是激进贵族主义的。

牛桥这块弹丸之地于是被赋予了某种特权，不仅从文化上排斥贵族之外的其他社会阶层，而且试图向其他社会阶层强制推行其特定的文化价值，视之为唯一合法的价值，仿佛英帝国的中心是英国，英国的中心是牛桥，而牛桥的中心则是阿诺德先生。这构成了一种既是地理上的又是价值上的等级制。“我曾指出，”阿诺德在谈到他那个时代文学趣味纷然杂陈的局面时说，“在文学上缺乏一个

---

〔1〕见梅·亚德利为纽曼《大学的理想》所撰序言，《大学的理想》，第4页。

法兰西学院式的权威中心如何造成了以上局面。”[1]实际上，英国并不缺乏类似法兰西学院的机构，那就是牛桥。阿诺德考虑的不是这个问题，而是牛桥缺乏法兰西学院的那种权威性：“很清楚，在我们之中不存在任何强有力的权威，而把随心所欲、张扬自我当作责任和幸福的观念却大行其道，这些都势必阻碍关于何为优秀的那些非常严格的标准的建立，阻碍对正确理性这个至高权威的信仰，也阻碍我们对深藏不露的最佳自我的认识。”[2]阿诺德的“文化”进一步暗中转换成了“权威机构”，从而确立了一种价值等级制。这与作为资产阶级意识形态核心的自由主义和平等理念格格不入。他以此来对抗资产阶级的自由主义，而不是助其一臂之力。此外，阿诺德偏爱使用“正确”“最佳”这些表示价值判断和价值等级的词，似乎他或者他所身处其中的那个权威机构掌握着“正确和最佳”的度量衡。文化的领导权由此转换成了文化机构的领导权，后一种领导权通常是文化领导权的行使方式。

阿诺德试图以文化来取代日渐失去领导力的宗教，却又把文化当作一种宗教，以便占据其空出来的位置。于是，他的文化政治学就妨碍了他对宗教的理解，或者说，他并不想真的去理解宗教，像虔诚而谦卑的纽曼那样。对他来说，宗教仅意味着“完美”，因此宗教的目标和文化的目标是一致的：

> 宗教，是人类使自己变得完美起来的那种冲动中最伟大也最重要的努力，是从最深刻的人类体验发出的声音，它所嘱托和赞许的目标不仅就是文化的伟大目标，那种促使我们确立何为完美

---

〔1〕 Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.110.

〔2〕 Ibid.，pp.109-110.

并使完美扩展开来的目标，而且，在界定人类完美总体上包含什么内容时，宗教得出的结论与文化得出的结论相一致。[1]

如果阿诺德指的是基督教的话（他当然是说基督教），那么，基督教所说的完美，还主要不是“优美和文雅”，而是道德的完善，这充分体现在“谦卑”上。“优美和文雅”意味着对自我的全神贯注和高人一等，“谦卑”却处处关注他人。阿诺德对宗教的吁求性质令人怀疑，仿佛不是宗教情感本身，而是类似罗马教廷的权威机构才使他对宗教心驰神往。他欲使牛桥成为文化宗教的教廷。是领导权而不是宗教本身才是阿诺德关注的目标，所以当他决定为文化确定高贵的来源时，就一步跨入了一个异教世界——古希腊罗马世界和古希伯来世界，此乃牛桥的世俗宗教，也是其看家本领。在这个世俗宗教的天地里，没有现代的地位，也没有英国的地位，它的万神殿里供着“希腊精神”（Hellenism）和“希伯来精神”（Hebraism）：

两大精神准绳各有侧重：一个强调清晰的智慧，一个强调坚决的服从；一个强调全面了解个人责任的基础，一个则强调勤勉地实践责任；一个尽力提防我们别把黑暗误作了光明，另一个则一当弄清光明之所在，便全力跟从它。[2]

以这种方式，阿诺德将重大的时代意义赋予了饱受教育改革派的指责却是牛桥安身立命之物的古典语文知识。希腊文和拉丁文不再是

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.47.

〔2〕Ibid.，p.137.

什么有闲阶级的好古之趣，而是通向优美和文雅的艰苦途径。“文化”于是就被置于了其他阶层够不着的高处，成了一笔巨大的象征资本，其价值来自于它的古老性和外国性。16 世纪的英国教会对拉丁文《圣经》的崇拜和对英文版《圣经》的排斥，在 19 世纪的牛津文化人身上以一种类似的方式表现出来，但在德国的问题上出现了一个显著差别：前者因德国首开宗教改革之风并庇护了廷戴尔而对其深恶痛绝，后者却因德国发明了语文学这门学问而对其抱有好感——不过，也恰恰因为语文学是德国的发明，它后来在牛桥的命运才变得悲惨，并被“英国文学”取而代之。这是后话。

阿诺德自己是一个用当代英语创作诗歌的诗人，但作为牛津的诗歌教授，他讲授的却不是当代英语诗歌（即便偶尔谈到它，也是为了贬低它，嘲笑它），而是以拉丁文、希腊文或别的什么古代语言创作的文学作品，即所谓古典“语文学”。雷纳·韦勒克说阿诺德对他那个时代的英国文学和欧洲现代语言不甚了了，“所有的著述翻来覆去谈的是拉丁、凯尔特、日耳曼种族之间所呈现的各种差别，或者希伯来精神与古希腊精神的区别”：

> 阿诺德对多数侪辈作家评价不高，而 20 世纪中叶人们却对维多利亚时代揄扬备至，他或许为之惊讶。卡莱尔在他眼中是“无行文人”，“肆意为文，杂乱无章，迫露愤激”而成不了大家。罗斯金“古怪”而又“偏执教条”（和他本人一样），“但是不合正规”。尽管偶尔也称他为“最卓越最令人神往的诗人”，丁尼生的地位在缪塞和海涅之下，《莫德》是“拙劣产品”，“通篇地方味道，毫无欧洲风调”。阿诺德给予布朗宁较高的地位，不过他主要是聪慧过人，其次才是诗人。斯温伯恩是“假雪莱”，而小说家他则兴趣不大。1880 年他初读《大卫·考坡菲》，认为狄更

斯葬于威斯敏斯特教堂是“耸人听闻”。萨克雷依他来看是“一流的雇用匠人而非了不起的艺术家”。根据“哈渥斯教区墓地”来评判，阿诺德的确推重《简·爱》和《呼啸山庄》，不过论及《维耶特》的一封私人信件却把它骂得一无是处。[1]

对阿诺德来说，他那个时代的英国文学是处于干旱时代的“地方”文学，需要从作为“中心”的古代和外国输入思想。这样，阿诺德对“英国文学”的学科建设的作用就显得非常奇特：他对文学重要性的认识推动了英国大学对文学教育的重新认识，但另一方面，他对古典语文学的注重又妨碍了“英国文学”的研究。挟着古代和外国的巨大名声，“文化”赢得了一场领导权的斗争。“英国文学”，尤其是作为英国资产阶级和下层阶级读物的当代英国小说，仍无缘进入“牛桥”的大门。阿诺德先生死死地把守着大门。

3. 第一批英国文学教授

在英国妇女和工人阅读英国小说而英帝国的前殖民地美国和殖民地印度的大学纷纷设立英文系时，牛津和剑桥却一直将本国作家用现代英语创作的文学作品拒之门外。1887 年，阿诺德派的约翰·切顿·柯林斯向牛津校务评议会提出一项提案，试图在牛津设立文学院，或至少将英国文学列入牛津的课程，但该提案遭到否决。阿诺德不支持柯林斯，他预感到，“英国文学”进入牛津，将瓦解古典语文学的权威，进而瓦解牛津的权威。他就像文化上的托利党贵族排他主义者，在文化领域从事着托利党人在议院里从事的

---

〔1〕雷纳·韦勒克《近代文学批评史》，第四卷，杨自伍译，上海译文出版社，1997 年，第 190—191 页。

那种工作。早在阿诺德拒绝英国文学进入牛津之前，托利党议员们就在议院里拒绝塞西尔爵士提出的以扩大选举权为目标的《改革法案》。他们对这份提案充满忧虑。提案若被议院通过，中产阶级和下层阶级就将进入政治，甚至进入议院，分享一直为贵族所垄断的统治权。

阿诺德维护的是牛津古老的贵族传统。在这种传统中，诸如划船和踢足球等校园体育活动被认为比物理系更接近“大学”的目标。[1]据说这类体育活动就像那些排外性的学生俱乐部一样有助于塑造学生的“人格”，而所谓人格，就是“荣誉感”，即贵族最看重的一种品质。“马修·阿诺德自己对这个提议中的学院感到忧虑不安，”阿尔文·柯南说，“这主要是因为他感到文学院会降低古典教育的重要性，而像约翰·莫利这些文人则认为，‘对英国文学的广泛而系统的研究能成为大学教育课程的一个有价值的补充’。”[2]提议遭拒绝，使柯林斯备感失望，写了《论英国文学研究》（1891 年）一书，阐明英国文学研究何以能够成为一门独立的学科，认为它也是自成系统的，不借助语文学同样能够达到细致入微的程度；此外，就最广泛的意义来说，英国文学是“通才教育”的有益补充。

柯林斯实际想在语文学之外创立一个独立的学科。阿诺德死于 1888 年。六年后，又有人提出类似提案，而这一次，阻力似乎小了些，提案获得部分成功。柯南说：“如果要给英国文学正式进入最高学府体制确定一个日期和事件的话，那么把英国文学学院（Honors School）在牛津的设立看作这么一个日期和事件，应该是合理的和有用的。英国文学教授和英文系大约出现在这一时期，在 19 世纪

〔1〕 Alvin Kernan，*The Death of Literature*，p.35.

〔2〕 Ibid.，p.36.

最后二十五年里，美国首屈一指的大学和学院开始设立英国文学教授和英文系，而直到进入20世纪，剑桥才开始授予英国文学学位。”[1]

尽管维多利亚时代大多数教育改革家对拉丁文和希腊文教育的现实性和实用性表示怀疑，但却像柯林斯一样，认为英国文学研究和教育有利于国民文化素质的提高，而且它具有成为一个正式学科的全部因素。在英国文学进入牛桥前，它已事先进入教育体制的边缘地带。伊格尔顿指出：“意味深长的是，作为一门学科，‘英国文学’的最初体制化，不是发生在大学，而是在机械学院、工人学院和大学函授学院及夜校。”[2]文学史家伊恩·瓦特证实，“英国文学”那时正乘着大篷车，走村串乡，为英国穷人提供了一种简便的人文主义教育：

> 绝大多数流动图书馆都收藏有各种类型的文学作品，但小说却被广泛地认为是它们的主要吸引力。几乎无可怀疑，正是这些图书馆导致了那个世纪出现的虚构故事读者大众最显著的增多。无疑，它们引起了对阅读普及到下层社会的现象最大数量的当代评论。这些“文学上的廉价商店”据说腐蚀了“遍及三个王国”的学童、农家子弟、“出色的女佣”，甚至“所有的屠夫、面包师、补鞋匠和补锅匠”的心灵。[3]

在文化保守主义者看来，“英国文学”就像一场大瘟疫，流行于大

---

〔1〕 Alvin Kernan, *The Death of Literature*, pp.35-36.

〔2〕 Terry Eagleton, *Literary Theory*, p.27.

〔3〕 伊恩·P. 瓦特《小说的兴起》，高原、董红钧译，生活·读书·新知三联书店，1992年，第41页。

不列颠“三个王国”的下层社会中，腐蚀着本来纯朴的下等人的心灵。对“英国文学”的这种可怕的描绘，与其说源自一种文学忧虑，不如说源自一种阶级忧虑，因为“英国文学”推动了工人阶级和下层妇女的识字，使他们变得能写会读。文化保守主义者突然关心起下等人的文学趣味和心灵来了，而他们自己却一直拒绝给下等人提供受教育的机会。或许他们把下等人的“愚昧”视为确保其“纯朴”的不二法门。

对比 1880 年到 1910 年英国识字率的变化也许很有意义，前者可以看作英国文学进入教育边缘地带的年代，后者则可视为英国文学进入“大学”的年代。据肖菲尔德的曲线图，这三十年间，文盲率呈陡降之势：1880 年还有 25% 的英国人不识字，到 1910 年，锐减到 1%。[1] 工人和妇女的高识字率，为英国工业提供了大量的有技能的劳动力；另一方面，工人和妇女学会了读书看报，却可能导致其政治意识的觉醒。

这三十年，也是英国寻找或发明其“英国特性”的时代，而“英国文学”则是这一文化政治学计划的重中之重。有意思的是，文化政治家们将这个典型的工业化国家的最典型的“特性”描述为“rural”（乡村的）——这个词令人想到前工业化时代、土地、贵族、有机体等。在宗教日益失去其当初的凝聚力的时代，怎样把这些因识字率提高而自我意识觉醒的劳动大众纳入秩序中，是意识形态家们考虑的核心问题。必须找到一个替代物，既适合劳动阶级的阅读水平和阅读兴趣，又像宗教一样能唤起民族的团结感。阿诺德的“文化”曾试图承担这一角色，但由于它是“古代的”和“外语的”，不仅要求历史知识，还要求外语知识，因而是下层阶级够不

---

〔1〕 Harvey J. Graff, *The Legacies of Literacy*, p.314.

着的东西。换言之，“文化”是针对资产阶级的，其目标是夺取资产阶级的文化领导权。现在还必须找到另一样东西，来夺取正逐渐变得不听话的下层阶级的文化领导权。

显然，“英国文学”是近在手边的东西。为了让英国劳动大众不去阅读社会主义小册子，不去参加政治聚会，就必须使他们阅读英国文学，获得一种幻想性的满足。伊格尔顿对此加以评论说：“这种观点的一位20世纪的支持者以更露骨的方式表达了这一点：‘如果拒绝工人阶级子女分享任何非物质财富，他们长大成人之后就会威吓地要求物质的共产主义。’如果不抛给群众几本小说，他们也许就会还以几座街垒。”[1]“英国文学”是否进入牛桥，就不仅是一个学科问题，更是一个领导权问题。何况，“英国文学”还有这么一个好处：它是用英国人自己的语言写成的，不需要漫长的语言训练就能自如阅读，而在阅读中，英国人不仅能培养敏感的道德意识，还能发现“英国文学”的伟大性，从而分享同一种民族情感，使分裂的各阶级重新团结起来：

> 从一开始，在诸如F. D. 莫里斯和查尔斯·金斯莱这些“英国文学”先驱者的著作中，就强调社会各阶级的团结、“共同情感”的培养、民族骄傲的灌输以及“道德”价值的传播。这最后一项是这个意识形态计划的核心部分，时至今日，它仍是英国的文学研究与众不同的标志，也经常是让来自其他文化背景的知识分子目瞪口呆的东西。[2]

---

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，pp.24-25.

〔2〕 Ibid.，p.27.

纽曼出自虔诚但不盲从的宗教信仰，认为应该把道德教育排除在大学之外，因为一种没有被理智检验的道德只可能是一种外部强制力量。阿诺德尽管也谈道德，但由于他诉诸“优美和文雅”，实际用美学概念偷换了道德概念，因此他强调的是阶级的差别，而不是阶级的团结。此外，牛桥也不以道德为其安身立命之本。至少，就阿诺德的时代而言，牛桥的贵族作风就主要表现为懒散、奢侈、傲慢、机智以及对体育竞赛和排外性俱乐部的热衷，而所有这一切都是为了显示自身的社会优越感（对其他阶层而言）和荣誉感（对本阶级其他成员而言）。牛桥对道德问题如果说不是特别鄙视，也向来轻视，而全神贯注于美学问题；当美学与道德发生冲突时，会毅然选择美学。

阿诺德派（不是阿诺德本人）是“英国文学”进入牛津的推动者，但他们把阿诺德对美学的关注偷换成对道德的关注。伊格尔顿也注意到，英国的文学研究对道德问题的偏重，在阿诺德时代实际上还没形成一种传统，而正是阿诺德的后来者才把道德问题提高到文学研究的核心地位，这恰恰与英国文学进入大学机构同步。[1]在古典语文学时代，“美学”是牛桥的文学学者关注的中心，当英国文学进入牛桥后，“道德”成了另一个被关注的中心，它们都有意识形态的诉求。在向资产阶级兜售美学后，又开始向资产阶级和劳动阶级兜售道德。这并不是说，牛桥放弃了美学，它一刻都没放弃，甚至在英国文学进入牛桥后，语文学意义上的美学发展得更精致、更敏感了。但语文学上的美学现在开始服务于道德阐释，即通过磨炼人的美学敏感性来获得道德敏感性。这决定了牛桥“英国文学”研究的方向。

---

〔1〕Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.27.

作为课程，“英国文学”进入牛桥，可追溯到19世纪末，但作为学科或院系，则迟至20世纪初，即第一批“英国文学教授”时代。由于“英国文学”出身卑微，更由于“英国文学”主要是中产阶级妇女和劳动阶级的读物，所以第一批英国文学教授对待英国文学的轻贱态度非常奇特，给人这么一种印象，仿佛“英国文学”的设立只不过是意识形态需要，本身则难以成为一门严肃学科。这种轻贱英国文学的态度，与阿诺德相去不远，他曾把18世纪英国文学讥为“外省的二流文学”，说19世纪前25年的英国诗歌“莫名其妙”。[1]

牛津第一位英国文学教授是瓦尔特·雷利爵士，此公对于自己出任该职一直耿耿于怀。他在1921年致乔治·戈登（牛津另一个早期英国文学教授）的信中，谈到当初他竟何以成了英国文学教授：“上帝宽恕我们吧！如果在末日审判之时，我被控讲授文学，我将申辩道，我从来就没有信过它，我不过为妻儿生计而为之。”[2]雷利之所以贬低英国文学，是因为在他看来英国文学不是一门正儿八经的学科，非男儿所为。

雷利爵士是牛津培养的那种性别主义者。他所谓的男性事业，是政治、战争、外交。尽管雷利时代的牛桥已向妇女打开大门，但男性中心主义仍是牛桥根深蒂固的传统之一。第一次世界大战为雷利爵士提供了一个从事男性事业的机遇。他立即放弃教职，从事战争宣传去了，日后竟成了皇家空军史专家。

雷利爵士对待英国文学的这种性别主义态度，与剑桥第一位英国文学教授阿瑟·奎勒·考奇爵士殊途同归。明明讲台下大部分是

---

〔1〕雷纳·韦勒克《近代文学批评史》，第四卷，第187页。

〔2〕Alvin Kernan, *The Death of Literature*, p.1.

女生，此公却一直固执地称“先生们”。伊格尔顿对此评论道：“既然英国文学不是什么劳神的事，涉及的不是货真价实的学术‘学科’等更有阳刚之气的论题，而是更为细腻的感情，因而似乎不成其为一门学科，把它交给一直被排斥于科学和职业之外的女士们，倒是适得其所。”[1]

牛桥英国文学教授对待英国文学的态度，充分说明牛桥对待这门不得已而设立的新学科的一般态度。既然全英国的工人大学、机械学院和妇女学校都在讲授英国文学，而英国文学也是工人和妇女的主要读物，那至少从文化领导权上看，牛桥也不仅不能忽视它，甚至要成为英国文学研究的权威，即便它是一门不值得从事的充满女人气的学科。然而，正是作为“男性事业”的第一次世界大战，彻底改变了这种轻蔑态度。英国文学研究突然成了爱国主义的一种形式。

牛桥的学者们当然并不全都喜欢雷利爵士那种赤裸裸的爱国宣传，而是采取了一种更为精致和细腻的形式——英国文学研究。1918 年以后的“英国文学”研究，不再是 1914 年前可有可无的女性学科，它关系到英帝国的荣耀和英国民族的认同，是与政治、军事、外交一样重大的男性事业。

英国文学研究之所以突然与爱国主义挂上了钩，不仅因为战争，还因为在战争中，英国碰巧是德国的敌人，而牛桥以前安身立命的古典语文学恰恰是模仿德国大学设立的，充满了德意志色彩。牛桥到处都是爱国者。他们惊讶地发现，在自己眼皮底下，在英帝国的文化核心地带，居然长期供奉着一门德国学问，而这门德国学问以压迫者的形象先是将英国文学挡在门外，继而——当英国文学

---

〔1〕 Alvin Kernan，*The Death of Literature*，p.28.

好不容易挤进牛桥的大门时——又一直让它呆在过道里受冷落。这使他们感到愤慨。在爱国主义热情下，一切带有德国印迹的东西，都被当作敌国的东西受到排斥。语文学自然也不例外。再从事语文学，就显得不够谨慎了：大英帝国的将士们在前线浴血，在马恩河和索姆河一线与德国人残酷地厮杀，而你却在安宁的后方一边喝着下午茶，一边谈论着德国文化如何伟大，而英国诗歌又是如何莫名其妙。

牛桥古典语文学的衰落发生在英国文学进入牛桥的同一时刻，这颇有意味。伊格尔顿说："[第一次帝国主义世界战争]也标志着英国文学研究在牛津和剑桥的最后胜利。语文学是英国文学最有力的对手之一，它与德国的影响密不可分；既然英国恰好在与德国进行一场大战，那就很容易把古典语文学斥责为一种粗鲁的条顿民族的胡说，任何一位自尊的英国人都不应该与之发生联系。英国战胜了德国，必然带来民族骄傲的复兴和爱国情绪的高涨，而这只会有利于英国文学的事业；然而，与此同时，战争造成的深刻创伤以及对于先前所持的一切文化假定的怀疑导致了一种如某个当代评论家所说的'精神饥饿'，而诗歌似乎能提供一个答案。把英国文学学科在大学的设立，归功于或至少部分归功于一场毫无意义的大屠杀，这的确是一种折磨人的想法。"[1]

不管怎样，第一次世界大战为英国文学研究带来了转机。现在，从事英国文学研究，不仅时髦，而且是爱国情感的体现。民族主义和爱国主义就这样渗进了英国文学研究的源头：

如果说英国文学研究有其女人气的一面，那么，在20世纪

---

[1] Terry Eagleton, *Literary Theory*, pp.29-30.

> 到来之时，它也获得了男子气的一面。英国文学成为学院建制的时代，也是英国帝国主义高涨的时代。既然英国资本主义受到德国和美国这两个年轻对手的威胁，日益落在对手后面，那么，过多资本为追逐少得可怜的海外土地而展开的并将在第一次帝国主义世界大战中集中显现的肮脏无耻的争斗，使对民族使命感和认同感的需要变得尤为迫切。在英国文学研究中，重要的不是英国文学而是英国文学。[1]

如同批评家布莱恩·道尤尔所说：这并非是“英语文学研究的历史”，而是“民族语言和文学”寻找它自己作为资产阶级教育课程的中心位置的一种阐述。英国国内的社会分裂状况也要求英国文学赶紧提供一种社会黏合剂。文学至少有这样便利的好处：它诉诸的主要不是理智，而是细腻的情感和丰富的想象力，与深厚的日常体验息息相关，因此比相对而言比较抽象、单一、枯燥的学科（如哲学、法律、伦理学等）和经常出于权宜而摇摆不定的领域（如政治和经济）具有更突出的学科优势。一句话，它不仅与普通人有关，而且与普通人的日常经验有关。这一点使它与宗教很相似。普通英国人通过对本国伟大文学传统的了解，不仅会发现作为英国人的骄傲，还会把这种感情带向日常生活的感觉深处，在那儿，所有的英国人都惊奇地发现原来他们彼此是同胞，分享着同一种深厚的民族性。但同胞之谊并不意味着他们就没有了阶层之别。

牛津早期的英国文学教授戈登对英国文学研究的政治目标向来直言不讳，甚至在就职演讲中就指出了这一点：“英国正在生病，而……英国文学必须拯救它。对此，教会（就我的理解而言）已无

---

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.28.

能为力，而社会补救方法又难立竿见影，英国文学于是肩负起三重作用：我想，它将仍然愉悦我们、指导我们，不过，首要的是，它也将拯救我们的灵魂和疗治国家。”[1]

戈登这句话，非常典型地显示出第一批英国文学教授的某种因不自信而强作夸张之态的复杂心理，仿佛非得把文学当作一项政治事业，一项男性事业，才算最终为英国文学的学科合法性和重要性做了充足的辩护。

从某种意义上说，戈登是对的，因为“英国文学”的兴起本身就依赖于政治需要，也服务于政治需要。然而戈登这些人的风格过于直露，甚至到了可爱的地步，与英国文学研究本身所需要的那种精致细腻、委婉曲折毫无共同之处。在他之后进入牛桥的英国文学教授们则是自信得多，也沉着得多：他们发现自己已无须为英国文学的学科合法性和重要性辩护了。

4. 利维斯集团

伊格尔顿以他独有的风格描绘了英国文学研究在 F. R. 利维斯时代蔚为大观的局面：

> 在 20 年代初期，谁都不清楚英国文学到底有何研究价值，但到了 30 年代初期，问题已经成为：除了英国文学，还有什么其他东西值得你去浪费时间？英国文学不仅是一门值得研究的学科，而且是最富于教化作用的事业，是形成社会的精神质料……在 20 年代末期和 30 年代，在剑桥做一个英国文学学者，就意味着参与进了那场针对工业资本主义最平庸化特征发起的声势日

---

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.23.

显、咄咄逼人的斗争。人们深知成为一个英国文学学者的意义，这不仅是有价值的，而且是一个人能够想象到的最重要的生活方式——他将以他自己最诚挚的方式，把20世纪的英国社会推回到17世纪英国的“有机”共同体。[1]

这是爱国主义的一种精致形式。第一次世界大战带来的一个后果，是民族主义的兴起。民族-国家，国家主权、国界、签证等等，对生活在1914年以前的时代里的欧洲人是陌生的。在他们那个时代，谁都陶醉于“欧洲人”甚至“世界公民”的梦幻中，一个奥地利公主完全可以因为姻亲的关系而成为西班牙女王，欧洲各国无产阶级也庄严地在“共产国际”章程上写下“无产阶级没有祖国”的句子，而欧洲各国的作家和艺术家同样可以在《超乎混乱之上》这篇政治宣言上以欧洲人的身份签上自己的名字。但1914年开始的厮杀把这一切统统扔进了历史，人们发现自己的名字比以往任何时候都更牢固地拴在国籍上。国界在各个领域都被划得泾渭分明。茨威格在1939—1940年间写作回忆录《昨日的世界》时，对1914年前那个不需要签证就能自由出入各国的时代充满了无限留恋的回忆（他谈到齐伯林飞艇的首航如何使全欧人欢欣鼓舞，而它的坠毁又如何使全欧人潸然泪下）：

维尔哈伦眼里含着泪水，非常激动。如果他仅仅作为一个比利时人，也许会对这次德国的空难抱无所谓的态度，但是，他觉得自己是一个欧洲人，是一个我们同时代的人，因此，他和我们一起分享战胜自然的共同胜利，同样，也为我们共同遭受到的考

〔1〕Terry Eagleton，*Literary Theory*，pp.31-32.

> 验而分忧。当布莱里奥驾驶飞机穿过英吉利海峡时，我们在维也纳的人也热烈欢呼，仿佛他是我们祖国的英雄。我们大家都为我们的科学技术所取得的日新月异的进步感到自豪，于是，欧洲是一个共同体的感情，即欧洲是一个国家的意识开始形成。我们心里想，如果任何一架飞机都像玩儿似地轻而易举飞越国界，那么这些国界又有什么意思呢！那些海关壁垒和边防岗哨完全是褊狭的和人为的！和我们的时代精神完全是矛盾的！因为我们的时代显然热切盼望着彼此的紧密联系和世界大同。这种感情的高涨就像飞机的腾飞一样引人入胜。有些人没有亲身经历过在欧洲互相充满信任的那最后几年，我今天仍为他们感到遗憾。[1]

政治上的民族主义必然要求文学上的民族文学，把它作为民族共同体的塑造者和黏合剂。不过，尽管利维斯集团精致的爱国主义与第一批英国文学教授直露的爱国主义同样强调英国的地方色彩，在历史观上却发生了微妙变化。第一批英国文学教授大多出生在维多利亚时代后期，经历过第一次世界大战。他们曾目睹英帝国的顶峰状态，而当他们在牛桥著书立说之际，却看到国势已露衰败之相。他们的爱国主义因此非常务实，那就是挽救英国的颓势。他们大部分的就职演讲和类似宣言的东西，都可以直接拿到上议院去宣读。不管他们怎么看重牛桥的古老性和封闭性，他们和维多利亚时代的中产阶级一样，都有一种向外的冲动。他们对资本主义工业文明的文化和道德价值持怀疑态度，但也清醒地看到，正是资本主义工业文明才使英国成为强大帝国。

甚至，在更早的阿诺德身上，虽然反对机械文明的言论比比皆

---

〔1〕斯蒂芬·茨威格《昨日的世界》，第220页。

是，但他这样做，与其说是出自对工业的由衷反感，还不如说是出自一种聪明的对比手法，以便为“文化”的合法性辩护。因此，当他把“希腊精神”定义为一种“驱向思想的力”后，又觉得过于静态，必须以“希伯来精神”作为补充，把它定义为一种“驱向行动的力”。[1]如果说贵族阶级是“希腊精神”的体现，那么“希伯来精神”就体现于中产阶级。对他来说，希腊精神和希伯来精神的结合，或者说贵族与中产阶级的结合，脑和手的结合，才是英国的理想状态。到第一批英国文学教授的时代，这种柏拉图意义上的“哲学家－国王”形象早就过时了。伴随工业时代和民主体制而来的是一种技术官僚制（英国此时正在进行文官制度改革），个人作用在其中被大大削弱。第一批英国文学教授们关于英国文学研究的重大政治使命的夸张之辞（如戈登所说的“拯救灵魂、疗治国家”），实不过是一厢情愿。非个人化的官僚制趋势越来越使英国文学研究成为学院化的纯学术。这样，当20年代的政治大势顺便把英国文学从文化边缘地带推向作为文化核心的牛桥后，就让它停留在那里了，而它日后在那里的命运，将取决于它自身在学科上的高度专业性。可以看出，“英国文学”在参与到牛津的“针对工业资本主义最平庸化特征发起的声势日显、咄咄逼人的斗争”前，就已经暗中获得了工业资本主义的一些特征。

这正是利维斯那一代英国文学学者面临的局面，而他们很好地应付了它。与第一批英国文学教授不同，他们重新发现了古典语文学的长处，只不过把古典语文学的方法运用到了英国文学研究中。他们为自己的学科寻找到了一种新的意识形态，一种与第一批英国文学教授们略显浅薄的爱国主义和民族主义不同的意识形态：17世

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.129.

纪的有机主义。在英国工人阶级不再捣毁机器的时代，这些英国文学学者们却开始象征性地捣毁机器。他们将以英国文学来对抗英国的工业资本主义。如果说第一批英国文学教授们的想象中处处都可见到工人阶级和下层妇女的造反形象的话，那么，对利维斯这一代英国文学学者而言，这些已经变得驯服的形象失去了意义。他们所关注的不再是这些人，而是一个要小得多的专业圈子。这在写作风格上就明显地体现出来：从阿诺德到第一批英国文学教授们，尽管爱用个把生僻字，但都习惯于使用一种流畅易懂的文体风格，因为他们知道自己的读者不仅仅是牛桥人，而他们对文学的兴趣主要在政治－社会批评方面。罗伯特·魏曼说：

> 这种老式的文学批评基本上是工业革命以后这个时期［指维多利亚时期］的产物，这种批评传统今天在英国仍旧相当活跃。在工业革命之后的年代里，维多利亚文学批评找到了它相宜的形式，并从19世纪的个人主义与自由主义中得到了非常重要的推动。艺术上它得力于浪漫派的评论文章，它不是以学院的读者为基础，而是以开明的资产阶级业余读者为基础的，正如德莱顿在“男男女女的最好的朋友”中第一次所发现的。德莱顿在《论讽刺》中曾经写道：“是为了让绅士、太太、小姐欣赏和消遣而写的，他们虽然不是学者，但也不是白痴，他们都有理解力，都是健全的人。”[1]

利维斯一代人则感到英国文学研究进入大学体制后必然面临的学科

---

〔1〕罗伯特·魏曼《“新批评”和资产阶级文学批评的发展》，见赵毅衡编选《“新批评”文集》，中国社会科学出版社，1988年，第570页。

特征问题——它必须是“科学”的，否则就难以在日益专业化的牛桥立稳脚，守住好不容易夺来的地盘。

柯林斯提出设立英国文学研究机构时，除了政治理由，还提供了学科理由，即“英国文学”是一门自成系统的、有自己的方法论的、不同于古典语文学的学科。然而，即使他本人对此也没有十足的把握。第一批英国文学教授们的著作则更多地是一种社会和道德批评，风格类似于报刊评论。对利维斯等人来说，这种意义上的英国文学研究只不过是一种随心所欲的印象式批评和外在于文学的政治－社会批评，不足以使“英国文学”成为一门严肃的学科。对学科本身的存在理由的焦虑，使利维斯那一代英国文学学者重新拣起了被第一批英国文学教授排斥掉的语文学，而不用担心被扣上信奉“条顿民族的胡说”的帽子——他们来自小资产阶级家庭，而且由于年龄或别的什么原因，对这场战争没有直接责任：

> 这一新学科在剑桥大学的建设者大体上是这么一些人：在把英国劳工阶级引向战争惨境这件事上，他们没有过错。F. R. 利维斯在前线只从事伤病护理，而昆妮·多萝西·罗丝，即后来的Q. D. 利维斯，因为是妇女而免于征兵，而且在战争爆发时她还是一个孩子。I. A. 瑞恰兹毕业后才进军队。这些先驱者的著名弟子威廉·燕卜荪和L. C. 奈茨在1914年也还都是孩子。此外，英国文学的这些倡导者们大体上来自与把英国引入战争的那个社会阶层不同的社会阶层。F. R. 利维斯是乐器商人的儿子，而Q. D. 罗丝是绸布商人的女儿，I. A. 瑞恰兹是柴郡一位工厂经理的儿子。英国文学研究将不是由那些占据着这些古老大学早期文学教席的贵族业余爱好者塑造的，而是由小家子气的小资产阶级的后裔们塑造的。他们是第一次跨进这些传统大学门槛的那个阶级

的成员，因而能够辨别出那些渗透在文学判断中的社会假定，并对之进行挑战，而阿瑟·奎勒·考奇爵士的信徒们做不到这一点。[1]

英国文学研究进入牛桥并成为一门科学学科的历史，也就是小资产阶级开始进入牛桥的历史。这种从边缘向中心的突入，会对构成“中心”的那些假定（通常是被弥合得似乎天衣无缝的阶级偏见）提出挑战。然而，不能夸大这种挑战的能量。实际上，当英国文学进入牛桥后，它向外的能量就耗尽了，很快转向自身内部，并越来越以一种莫测高深的冷淡的学科外衣来保护自己好不容易夺来的学术阵地。因此，当小资产阶级出身的英国文学学者进入牛桥后，就以反抗工业资本主义以及劳动大众的形象出现，从而分享了牛桥由来已久的贵族排外主义。

小资产阶级与生俱来的不自信和对安全感的看重，以某种转换的方式在这里再度显示出来。利维斯集团从一开始就被英国文学的学科合法性所困扰。为了不至于在牛桥诸学科中显得不伦不类，就必须为英国文学研究找到一种“科学”方法。阿诺德从来不会为古典语文学的学科合法性辗转反侧，甚至对学科界限不屑一顾，在“总体性”名义下把政治评论、道德批评和文学鉴赏融为一体；第一批英国文学教授也没有为本学科的方法论伤多少脑筋，他们只是碰巧进入这个学科，是一些业余爱好者，一旦遇到更合意的事业，则溜之大吉。这与利维斯这些人不同。利维斯等人是把英国文学研究当作安身立命的东西来从事的，只有当英国文学研究获得了某种科学特征后，他们在牛桥才感到名正言顺。对方法论的焦虑，使他

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.30.

们在两个方面走在了与原初的“英国文学研究”相反的方向上：首先，使英国文学与第一批英国文学教授所关注的当代政治脱了钩；其次，使英国文学研究与阿诺德所提倡的总体性脱了钩。

换言之，英国文学研究突然变得不那么有野心了，安于纯粹的文学研究，尽管它仍然抱定小资产阶级的那种政治浪漫主义，认为通过仔细阅读文学作品，一个人就能变成一个更好的人。这使得它不是向广度，而是向深度来探索英国文学。显微镜取代了望远镜。1932 年创办的同仁刊物《细察》连刊名都具有这种意味。后来被归在“新批评”一派的那些人物，如 I. A. 瑞恰兹（剑桥）和威廉·燕卜荪（牛津），都具有这种显微镜风格：他们把“英国文学”当作一片类似矿石一样的东西放在高倍显微镜下，不厌其烦地探究其纹理、质地和成分。显然，对这种分析方法来说，短小的诗歌是最合适的。不能想象把巨石一样庞大的小说作品置于显微镜下会是怎样一种景象。对小说的排斥，就是对资产阶级和大众的排斥。

对诗歌的关注，使 20 世纪 30 年代牛桥英国文学学者与 19 世纪初的浪漫主义发生了情感共鸣。英国浪漫派的特征之一，是以逃离城市的方式来反抗工业和资本主义，提倡一种植物性的、静态的有机主义。并非偶然，英国浪漫派大多是诗人，对他们来说，“诗”（verse）是与“散文”（prose）相对立的完满和谐的最高境界（prose 还有“平凡”“乏味”“无聊”“纯事实描述”等词义），而工业资本主义破坏了这一境界，从大地上驱走了诗灵，使“散文”成为时代的特征。作为英国文学学者，他们要迎回诗灵，重建“有机社会”的乌托邦。

这种政治动机，使利维斯圈子把“文学文化”抬到君临一切的高度。C. P. 斯诺讥讽道，文学知识分子因科学家对莎士比亚不甚了了就瞧不起他们，可他们自己却不会因对热力学第二定律的惊人无

知而有一丝羞愧。“文学文化”荒谬透顶，“就像一个权力旁落的国家，站立在摇摇欲坠的尊严之上，它花费太多精力去探究希腊后期的种种奥秘……用了太多力量护卫自己，以致不能给予足够的想象空间，去扶持那些注定会重塑自己的力量”。1959年，他在剑桥发表“两种文化”的演讲，矛头直指英文系，说那帮文学教授正在危险地误导大众对工业和农业革命的理解。利维斯大怒，把剑桥骂人术悉数用在斯诺这个内奸身上：“这是由一个喜欢内讧的英国势利鬼炮制的一连串最恶毒、最卑微、最污秽的谩骂。”几年后，在英文系内部，也冒出数名“内奸”，他们将宣布利维斯统治的终结。

严格说来，尽管利维斯集团里有不少新批评派人物，但利维斯本人不属于新批评派：一是因为他的文学批评主要是一种道德批评（正如阿诺德的是政治批评），二是因为他不拘泥于诗歌，三是因为他的历史视野比新批评派人物开阔得多。尽管如此，利维斯的历史视野仍太嫌狭窄，例如，在他眼中，英国小说的“伟大传统”只是简·奥斯丁、乔治·艾略特、亨利·詹姆斯和约瑟夫·康拉德区区几个人。我并不想就这几个人或别的什么小说家是否有足够的资格进入“伟大传统”发表什么看法，实际上，在《伟大的传统》一书的头一章，利维斯自己就与那些批评他没有选入其他小说家的人进行了论辩。当然，我也不想就上面所列的那些人是否就是伟大的小说家来进行一番讨论。从某种意义上说，这个问题无法讨论，它主要是一个趣味问题。甚至连利维斯自己都以一种高傲的沉默来对待这种讨论：“要不为人误解，方法只有一种，那就是永远不要说出可能产生影响的评价——即什么都不说。”[1]

不管怎样，利维斯对“伟大传统”的定义和对“大小说家”的

---

〔1〕F. R. Leavis, *The Great Tradition*, New York, New York University, 1963, p.1.

选择过于专断，自60年代起就一直受到某些批评家的尖锐批评。如凯瑟琳·贝尔塞说："利维斯式的解读是**偏颇**的，它体现在这个词的两层含义上：首先，在对某篇被评价文本的价值与手法进行再现时他的解读方式表现出一种先入之见；其次是在解读的过程中损失了原作的多元性。"[1]

是否有资格进入伟大传统之列，与是否是一个伟大小说家，这两个问题，乍一看是同一个问题的同义反复，然而，全部的玄机正在这种微妙的转换上。既然一个小说家是否伟大，完全是个人趣味问题（你觉得谁伟大，那是你本人的事情），那么到底以**谁的**趣味标准来选择进入"伟大传统"的小说家呢？——显然，"伟大传统"已不属于我们的个人趣味，它进入了公共的"客观"的领域，获得了权威性（在这种情况下，你觉得谁伟大或不伟大，无关紧要，因为你被告知哪些人伟大，哪些人平庸）。文学史，就是一种被权威化的花名册，或者说是一份册封名单。此外，《伟大的传统》还具有大英帝国的那种文化霸权作风，它像册封印度殖民地官员一样册封了一个出生于印度的作家，又册封了一个出生于前殖民地美国的作家，从而再一次收编了两个前殖民地的文学，真乃王恩浩荡，印度和美国一定会感恩不尽。

然而，剑桥文学教授的文学趣味肯定非常不同于伦敦码头工人的文学趣味，而这同一个男性剑桥文学教授的文学趣味也可能非常不同于伦敦大学函授学院的女教师的文学趣味；此外，虽然说起来稍嫌啰嗦了一点，却并非不可能的是，这个男性剑桥文学教授的文学趣味可能在某种程度上不同于他自己当初在剑桥英文系读一年级

---

〔1〕凯瑟琳·贝尔塞《重新解读伟大的传统》，黄伟译，见《重新解读伟大的传统：文学史论研究》，社会科学文献出版社，1993年，第185页。

时的文学趣味，也可能在某种程度上不同于他从剑桥教授职位上退休时的文学趣味。我这里所说的还只是白种的、土生土长的、说标准英语的英国人，并没有把前殖民地人、北爱尔兰人以及在跨国文学贸易中接触到英国文学的世界其他角落的人包括在内。要把他们全算进来的话，恐怕连什么是小说，都难以获得一致的定义，更谈不上英国小说的伟大传统了。

这当然不是一个新鲜的观点。不过，更多的时候，当我们真诚地说某一个小说家伟大时，也不一定就是趣味问题。例如，当我说简·奥斯丁是一个伟大小说家时，就不一定代表了我的真实想法：不是我在说，而是我学会了这么说，或者说被教导这么去说，而且不这么说，就一定会被当作一个缺乏文学教养的粗人。这就是无数没有读过她的作品却听说过她的名字的人说她是伟大小说家的原因。剑桥的利维斯博士都这么说，我们有什么理由不呢？此外，即使上面那句话代表了我的真实想法，它也不是依据我自己的标准，因为早在我作出这个判断之前，作为判断的基础，我早就已经被告知什么是文学，什么是良好的文学趣味，从小学到大学的文学课程一直在训练和强化这些判断标准，而且正是这些标准把简·奥斯丁置于英国文学史重要的一章。从这里可以看出某种非常狡猾的逻辑循环：当你作出一个判断时，你所依据的标准早已内在于这个判断中了。换言之，当你说简·奥斯丁是一个伟大作家时，你依据的恰恰是英国文学课程讲授的文学标准，而这个标准早已确定简·奥斯丁是一个伟大作家。

一个居住在苏格兰北部的农夫可能觉得他同村的一个喜欢说故事的鞋匠是比简·奥斯丁更伟大的作家，因为他编的故事不仅能听得懂，幽默风趣，而且具有打动他的邻居们的力量。简·奥斯丁与这个农夫以及他的村子有什么关系？他连最近的城市都没去过，当

然更谈不上伦敦。他哪里知道伦敦的高雅男女说的那种“标准英语”（King’s English 或 Queen’s English），哪里知道他们在客厅里和舞会上打情骂俏、争风吃醋时的机智？他只听得懂本地的方言俚语。简·奥斯丁不会使这个农夫感动，而且她原本就不是为这个农夫写作，她的潜在读者是受过良好英语教育并懂得上流社会礼仪的人。正是这些人掌握着学术机构、课堂、学位授予权、出版和刊物，决定谁是伟大作家，谁有资格进入文学史，并把这种标准强制推行到每一个社会阶层。

在这种情形下，那个苏格兰农夫迷恋的会说故事的鞋匠当然进入不了文学史，尽管比起简·奥斯丁来，他更能再现苏格兰那块地方上的农民及其生活。这个说故事的苏格兰鞋匠没有被写进文学史，这就意味着，英国文学史出现了一个空白：这个农民故事家所居住的那块地方没有在英国文学中获得再现，尽管在法律上它仍躺在英国的怀抱里，并且被强行分享英国的伟大文学传统。

利维斯致力于构建“传统”，视之为己任，不仅以《伟大的传统》为英国小说确立传统，还试图通过《重估：英国诗歌的传统与发展》一书为英国诗歌确立传统，其方式同等地专横。对书写“传统”的注重，说明利维斯意欲夺取对“传统”的解释权。这种权力比一般人所想象的要大得多，也隐蔽得多，因为它假权威之名，把自己小圈子及其代表的阶级的文学趣味确立为一个时代的文学评判标准，以此影响和左右文学评论和当代文学写作。

“传统”因此只是一类叙事——确切地说，是一类有选择性的叙事，它体现了某一类人的趣味，而这一类人偏偏要把自己的趣味当作公共标准。为了让这种叙事看起来其实并不那么虚妄，就得事先确定“什么是文学”。新批评派和以《细察》为阵地的利维斯集团自 20 年代起，一直到 50 年代，就不停地探讨“文学性”。这是

一种高度科学化的、专业性极强的探索，和普通人所理解的“文学”毫无关系，甚至以大量晦涩的学科专业术语故意拒普通人于门外。读者的个人趣味在这里不再起作用，甚至就连作者本人的原始意图也被当作虚妄之物轻易地从“文本阐释”的天地里打发出去。既然新批评派的威廉·K. 维姆萨特和蒙罗·C. 比尔兹莱以“感受谬误”和“意图谬误”合法地剥夺了读者和作者对文学理解的权力，那么，可以想象，唯一具有这种权力的，只是“文学科学家”，即牛桥的英国文学教授们。本来是劳动阶级和下层妇女的读物的“英国文学”，此时成了牛桥学者的专利，他们冷淡地告诉“英国文学”原来的读者：你们尽管读得懂英语，却读不懂英国文学，或者说一直在以错误的方式阅读英国文学。新批评派以“文本”为文学的本体辩护，但正如“文本”是一个自成体系的封闭结构，从事“文本”研究的专业人员也成了一个排他性的小圈子。

利维斯本人对新批评派的这种建立在科学术语基础上的排他主义持批评态度，他宁可称自己为“反哲学家的批评家”。他的妻子 Q. D. 利维斯在《细察》上撰文道：“30 年代文坛最精彩的场面之一，是学院派对现代文学批评的憎恨。”[1]考虑到 I. A. 瑞恰兹和威廉·燕卜荪也属于剑桥或牛津的学院派，那么利维斯夫人的区分并不特别准确。然而，从另一种意义上，她的说法又是意味深长的，甚至比她本人所能意识到的意味着更多的东西，那就是在剑桥和牛津之外发展起来的现代文学批评正日益危及 20 年代进入牛津和剑桥的那些英国文学学者刚刚获得的稳固地位。值得深思的是，新批评派等现代文学批评正是以强烈的排他主义来对抗牛津和剑桥的利维斯主义者孤高的排他主义。

---

〔1〕 Q. D. Leavis, “The Discipline of Letters”, *Scrutiny*, winter, 1943, p.21.

必须承认，利维斯对词语或句子中隐藏的委婉曲折的意义具有非同一般的敏感性，丝毫不亚于新批评派。但他的敏感性同时也是一种道德敏感性，这就使他与新批判派区别开来了，进入了牛桥的古老传统。发表于1948年的《伟大的传统》可以说是这一类型的批判著作的最后一本，它只可能是50年代以前牛津和剑桥封闭小圈子里的学者们的过于膨胀的自信的表达，因为在60年代之后，再以这种方式撰写文学史，就不仅显得过于盲目，而且还有文化帝国主义的嫌疑，大概只有脾气古怪的人或封闭落后地区的文学史家才会这么做。

甚至在《伟大的传统》问世的时代，它在英国就遇到了极有眼光的批评。尽管利维斯以“什么都不说”来对付这些批评，但只有一种近乎盲目的自信，才会相信英国小说的“伟大传统”居然就是三四个小说家，而其中一个或两个还不能算作地地道道的英国人。要是我们把这种触目的狭隘性仅仅理解为利维斯博士高度个人化的文学趣味使然，那么，我们显然忽略了隐匿在他瘦削的身影后面的那个更为庞大、更为稳定的存在。那就是牛津和剑桥由来已久的文化领导权：通过写作文学史，确立自己的文学趣味的唯一合法性，并把这种本来属于某个小圈子的趣味强制推行到其他社会阶层。

如果利维斯仅止于谈论“几个真正伟大的小说家”，那还没有什么，因为尽管这样确立了一种并非没有疑问的甄别原则，却并没有把这种原则带入文学史写作中，即没有将个人的（利维斯博士的或牛桥的）趣味转换成公共的趣味。私人领域和公共领域之间，仍有一道必要的防线在护卫着。但利维斯博士并不满足于个人趣味的发挥。如果仅仅是一种个人趣味，那么把英国文学史上随便哪一个作家（如盖斯凯尔夫人）说成是伟大小说家，也未尝不可，顶多只会被人说成是“趣味不同”。但利维斯博士想以文学史的形式使个

人趣味获得权威性。伊格尔顿评论道："它注定是一种权威主义的理论，因为它完完全全依赖于直觉。"[1]以下这一段文字虽可作为他为他所描述的英国小说传统所作的辩护，但极有可能，这种辩护也会被别人用来攻击他，因为其基础仍是个人趣味或"直觉"——在新批评派看来，甚至是"心理学谬误"：

> 当然，"传统"一词有多种含义——但经常是什么含义也没有。当今有一种习惯看法，认为存在着一种"英国小说"传统，而对这一传统（作为其独特性）所能说的无非是，你要"英国小说"是什么，它就是什么。就我上面提出的精神而言，把小说大家挑出来，就是在树立一种关于传统的更有用的观点（并承认关于英国小说历史约定俗成的观念需要彻底加以改变）。正是因为有了小说大家，即那些按前面所列标准来说非常重要的小说家，传统才在严肃的意义上拥有了重要性。[2]

他所说的标准，即"提高人的敏感性和对生活多种可能性的敏感性"[3]。这看起来似乎是一个明白易懂的标准，但一深究，就发现困难重重：由于小说家本人不能声称自己提高了人的敏感性和对生活多种可能性的敏感性，因此，以这种标准对小说家进行评价，实际有赖于读者自己的敏感性。在利维斯还没有对小说家进行甄别之前，他就已经事先对读者进行了甄别，并把自己作为某一类具有特权的特殊读者，即批评家。他的这种自信，如我前面所说，源自剑

---

〔1〕 Terry Eagleton，*Literary Theory*，p.57.
〔2〕 F. R. Leavis，*The Great Tradition*，p.3.
〔3〕 Ibid.，p.2.

桥、牛津的权威性。只有牛津、剑桥才有资格写作文学史，这是一种似乎约定俗成的权力。如果利维斯博士不幸是伦敦大学函授学院的教师，那他在把简·奥斯丁、乔治·艾略特、威廉·詹姆斯和约瑟夫·康拉德四个人指定为英国小说的伟大传统时，是会犹豫再三的，而且肯定会引来牛津或剑桥英语系的某个英国文学教授的讥讽，弄不好，还会为这种狂妄冒失的观点丢掉饭碗。

但牛津和剑桥就不同了，它们是文学史的最合格的写作者，也是标准英语词典的最合格的编撰者（诸如“牛津英国文学史”“剑桥英国文学史”“牛津英语大词典”“剑桥英语词典”等等）。此外，当利维斯于1948年发表《伟大的传统》时，他已经是剑桥英文系的著名教授以及《细察》的核心人物，完全可以用这样专横的方式开始他的这部著作：“英国的伟大小说家是简·奥斯丁、乔治·艾略特、亨利·詹姆斯以及约瑟夫·康拉德——我们暂且停在这个比较有把握的时间点上。”[1]直截了当，简单明了，像是军队的点名，或白金汉宫的册封。

利维斯对这几个人的分析（实际是三个人，即乔治·艾略特、亨利·詹姆斯和约瑟夫·康拉德，另外补充了一小篇对查尔斯·狄更斯《艰难时事》的“分析笔记”），从分析的复杂性和给予每个人的篇幅来说，可以说是显微镜的杰作，的确达到了他自己为伟大小说家所制订的那个高标准。然而，问题也正出在这里：我们看到了四个英国作家，却几乎看不到英国小说的历史，历史像一大片阴影似的消失在显微镜的光圈外，而光圈内的这几个人则纤毫毕现。他以几句话就带过了菲尔丁、理查逊和司各特，口气颇为不屑。居然没有提到笛福，更不用说劳伦斯·斯特恩了。当然，文艺复兴时代

〔1〕F. R. Leavis, *The Great Tradition*, p.1.

的那些风格活泼、情节诙谐的故事集就断无任何可能登上“伟大传统”的大雅之堂，但正是这些作品，再现了中世纪市民阶级以及它的历史后裔资产阶级的体验、情感和意识。

19 世纪以前的英国资产阶级小说传统就这样被作为“史前史”轻易放弃了。但如果仅仅说这是利维斯的个人文学趣味问题，那我们对这个问题的更意识形态的一面就难以察觉。我在前面说过，“趣味”并不是一个政治上纯洁的范畴，它从源头处就被意识形态浸透了，无非是某个社会阶层的特定趣味。牛桥的精神贵族们若要在文化领导权方面支配资产阶级，那么仅仅诉诸“个人趣味”，可能是徒劳的，因为既然是个人趣味，就不具备权威性。文学史的写作，是将特定的个人趣味权威化的最方便的捷径：既然以历史的面貌出现，就挟持了过去的尊严。通过把乔治·艾略特、亨利·詹姆斯、约瑟夫·康拉德等少数几个被牛桥承认的作家确定为英国小说的“伟大传统”，就能有效地使牛桥的文学趣味权威化——也就是说，普遍化。

牛桥对文学史写作的垄断，说明它对“历史”阐释权的高度意识。只有牢牢控制历史的写作权和阐释权，才能牢牢控制当代文学的评判标准。并非偶然的是，60 年代提出“重新解读伟大传统”或“重写文学史”的那些批评家，不是牛津和剑桥英语系的教授们，而是一些处于“权威中心”之外的普通大学的文学教师。他们与下层阶级的子弟更接近，甚至他们自己就大多来自下层阶级家庭，但他们在牛津和剑桥的文学史中看不到本阶级的形象再现。如果他们的阶级形象在历史中得不到再现，那么他们的阶级在现实中也将处于沉默状态。因此，重写文学史，并不是要对牛津和剑桥确定的伟大作家们在伟大传统中所处的位置进行一番重新编排，而是深入到牛津和剑桥文学史的意识形态潜文本中，瓦解其基础，只有这样，

曾被牛津和剑桥的文学史剪掉、隐瞒和歪曲的那些阶级的意识和文学形象才能堂而皇之地进入文学史。

《伟大的传统》象征着牛津、剑桥的英语系试图控制英国文学史写作大权的最初尝试。这本书典型地印刻着牛津、剑桥的传统以及自从设立英国文学研究学科以来获得的新特征。古典语文学的阐释功夫，阿诺德的政治批评，第一批英国文学教授的道德意识，以及新批评派的细读技巧——所有这些融合在一起，形成了利维斯对“伟大传统”的表述。

* * *

作为“伟大传统”的附笔，我想提一下在《伟大的传统》问世时达到顶峰状态的美国的“名著阅读运动”。“名著阅读运动”兴起于20年代，与英国文学进入牛津、剑桥的时间相近，其目的是向中产阶级和工人阶级提供“高级文化”培训，以培养“良好的公民”，因此，它首先是在成人教育机构开始的（正如英国文学开始于机械学院、工人大学和妇女学院），以讨论班的形式研习但丁、柏拉图和吉本。[1]

考虑到这个时候英国的机械学院、工人大学和妇女学院的男女学员们阅读的主要是以英语创作的活泼易懂的英国现代小说，那么美国成人教育机构的学员们阅读和讨论的对象就显得过于深奥了，几乎全是从欧洲语言翻译过来的古典作品。“名著阅读运动”的时代，也是美国年轻的艺术家和文学家成群结队穿越大西洋，去巴黎、伦敦等欧

〔1〕罗伯特·M. 赫钦斯《美国高等教育》，汪利兵译，浙江教育出版社，2001年，第73页。

洲大城市进行文化朝圣的时代，对他们来说，远去的祖国只是文化的外省，甚至是外省的外省。马尔科姆·考利在《流放者的归来》一书中描绘道："在战后［指一战］，几乎到处可以听到美国的智力生活比不上欧洲的论调……他们心底里甚至不相信美国能为一部伟大的小说提供题材。美国题材——年纪大一点的评论家们这样想——不登大雅之堂。艺术和思想是根据欧洲专利权而制造出来的产品；我们充其量只能为这些产品提供通常情况下注定要浪费掉的原始人才。在文化生活的各个领域中——在绘画、作曲、哲学、民间音乐、民间酒会、戏剧、性爱、政治、民族意识等领域中——欧洲向各地提供了供模仿的范例。"[1] 第一次世界大战后，尽管美国取代英国成为头号政治霸权国家，但文化上依然是英国（或欧洲）的殖民地。文化自卑感如此强烈，以致美国文学家在把美国当作一个文学题材时，都觉得难为情，拿不出手。这是当然的，如果美国人亦步亦趋于欧洲文学，他们又怎能用欧洲文学的技巧来再现美国？这些技巧本来就是欧洲人为再现欧洲而发明出来的。看来，1783 年的独立只是一个政治事件，而不是文化事件。

"名著阅读运动"在芝加哥大学校长罗伯特·M. 哈钦斯等人卓有成效的努力下，于 30 年代进入芝加哥大学低年级课程。当哈钦斯于 1947 年出任刚成立的名著基金会的董事长后，面向成人和大学生的"名著阅读运动"就席

〔1〕马尔科姆·考利《流放者的归来：二十年代的文学流浪生涯》，张承谟译，上海外语教育出版社，1986 年，第 84 页。

卷了全美国，居然有一次出现了三千人涌入芝加哥交响乐厅共同讨论柏拉图《论辩篇》的盛大场面，真让人有点儿瞠目结舌了。先后参加“名著阅读运动”的美国人近一千五百万人。此外，由哈钦斯主编的“西方经典名著”（Great Books of the Western World）丛书（花了九年时间全部出齐）也成了热销书，在25年时间里售出一百万册。

这套丛书突出体现了美国人对于老欧洲的一种文化自卑感。在该丛书所开列的全部74名作者的443部著作中，只有麦尔维尔、威廉·詹姆斯和《联邦党人文集》的作者是美国人，而且除了圣奥古斯丁（北非人）外，全是欧洲白人男性。此外，最近四个世纪的作者所占比例不及全部作者的六分之一。古代的和外国的——阿诺德的文化概念——在这里以更扎眼的方式反映出来。美国人心甘情愿地把文化领导权交到老欧洲的手里，强化了自身的文化自卑感。

当时美国的大学教育主要是实用主义的，侧重于科学和实验，而哈钦斯想以他大学校长的权威地位，至少在他控制下的芝加哥大学强制推行“古典文化教育”或“通才教育”，并且通过“名著阅读运动”，向全国推广。约翰·杜威对哈钦斯的主张不以为然，在1944年写道：“它表达了一种狭隘的传统，体现了一种前科学的文化。”[1]杜威此言可谓一针见血。哈钦斯想通过“读古书”的方式，使美国人从对科学的迷信中摆脱出来，而杜威却更多地看到科学带来的好处，例如“有助于教育的解放和人的能力

〔1〕罗伯特·M. 赫钦斯《美国高等教育》，第149页。

的提高，也有助于大批廉价的消费品的生产”等等。哈钦斯实际上代表了一种老欧洲的传统和文化，这甚至在他的个人生活上都体现出来：一天下午，他从校长办公室出来，走在回家的路上，遇到一群学生。学生们赶紧为这位平时难得一见的“伟大的希腊之神”让路，大气都不敢出，也不敢正眼瞧。校长大人器宇轩昂地从他们身边走过，头也不回地给他们丢下一句话：“当校长经过时，请脱下你们的帽子。”

反对哈钦斯的人里面还包括一些反社会主义的右翼分子。在这些人看来，提倡欧洲文化，就和社会主义相去不远了，因为社会主义也是欧洲文化的产物。多年后，当米尔顿·梅耶为哈钦斯作传时，提到了哈钦斯的大学改革计划（例如教师上缴校外兼职所得报酬等等）与社会主义之间的关系，然后写道：“哈钦斯在一个国家的一个地方实行的社会主义——或布尔什维克主义——在他离开芝加哥大学之后即遭废除。”[1]

哈钦斯任校长的最后几年一直生活在反对声中。40年代的最后几年，是“名著阅读运动”的鼎盛时期，也正是从这时起，该运动遭遇到严厉的批评。批评者指责哈钦斯试图以大学校长身份“把一种特定的哲学强加给大学”[2]，实际是在执行一种文化帝国主义的政策。哈钦斯反驳道：“我有义务为大学制订一个目标。”[3]文化领导权此时和行

〔1〕罗伯特·M. 赫钦斯《美国高等教育》，第126页。
〔2〕同上书，第138页。
〔3〕同上书，第139页。

政权力合二为一。

耐人寻味的是，“名著阅读运动”的衰落，部分是因为 1945—1954 年的麦卡锡主义，它具有与“名著阅读运动”恰好相反的两个特征，即排外主义和反智主义。把“西方”文化帝国主义在美国的终结和美国本土文化意识的觉醒，部分归功于一场政治反动，就像把英国文学的兴起部分归功于一场毫无意义的屠杀一样，的确是一种令人不安的想法，然而这或许是真的。1951 年，当考利为他 1933 年出版的《流放者的归来》重写尾声时，他回顾道：“1920 年时，美国文学是地方性的文学，它决定于英国的标准，即使它试图公然反对英国的标准。其他国家把美国文学当作一种殖民地货币，必须按英镑来给它确定价值，然后才能为国际汇兑所接受。”此时，你若要在美国大学的英文系拿个博士学位，只能选择 1832 年前的英国文学。尽管到 1930 年，“美国文学开始按其本身来判定价值”，并且出现了好几部文学史著作（文学史，是确立伟大传统的方式），但大多是文学俄狄浦斯情结的产物，欧洲或英国的阴影长长地落在书页的深处。直到 1945 年后，美国文学史写作才获得充足自信，开始以自己的标准构筑美国文学的伟大传统，如罗伯特·斯皮勒主编的鸿篇巨制《美国文学史》（1948）、范·怀克·布鲁克斯五卷本美国文学史《创造者与发现者》的后两部（分别出版于 1947 年和 1952 年）、亨利·纳什·史密斯的《处女地》（1950）、爱德蒙·威尔逊的《爱国者之血》（1962）等。

威尔逊在 1924 年对布鲁克斯说：“当你头一个开始写作、开始严肃对待美国文学时，你几乎是茕茕孑立。”到

50年代，威尔逊和布鲁克斯会发现，书店里开始出现多种美国文学史著作——这传达出一个信息：美国人正在转向自己的民族文学，挖掘其历史和传统，好把自己从文化殖民地的次等角色中摆脱出来，获得与美国当今政治和经济地位相适应的文化领导权。就此而言，60年代反文化运动完成了对欧洲“高级文化”的最终清算。

* * *

英国文学研究在进入牛津、剑桥近四十年后，到达了它的顶峰，而它的狭隘性和学院性也日益表现出来，不知不觉融进了牛津和剑桥的意识形态，并开始压制处于边缘地带的现代批评。它太容易忘记自己当初的边缘身份，忘记了自己在几十年前还主要是工人阶级和妇女的读物，而1961年进入剑桥英文系的那两个人将不时提醒他们这一点。

5. 拘留所里的内奸

多年后，雷蒙德·威廉斯在给利维斯写的一篇讣告中，回忆自己从1961年进入剑桥到1978年利维斯去世这段时间他对剑桥的感受：“[剑桥是]世界上最粗野的地方之一……到处听到冷酷、卑鄙、残忍的语言。”[1]这段文字又见于伊格尔顿写的一篇回忆威廉斯的文章里。伊格尔顿自己也是在1961年进入剑桥英文系的，他的剑桥生涯并不见得比威廉斯愉快多少：“而我呢？我发现自己孤零零地处于一帮学生的围困之中，他们人高马大，看上去都在六英尺以上，说话像驴叫，看电影时哪怕最平淡的一句话都会逗得他们大

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第255页。

跺其脚；他们在温馨幽静的咖啡馆里像是在群众大会上一样扯着嗓子叫唤。很难说我们两人谁的日子更难熬。”[1]被视为象牙塔的牛津和剑桥，在这两位来自工人家庭的马克思主义者看来，和小酒馆的情景差不多（“驴叫”“大跺其脚”“扯着嗓子叫唤”等等）。阿诺德以“牛津，旧日的牛津”开头的那一段溢美之辞，如今听上去，倒显得是讥讽了。牛桥学者引以为荣的那种冷隽的幽默，本来是为了显示高人一等的机智，在威廉斯耳朵里竟成了冷酷、卑鄙、残忍的语言。

威廉斯和伊格尔顿，这是剑桥英文系在60年代初接纳的政治背景非常不同的一类教授。他们进入剑桥，象征着继20年代小资产阶级进入剑桥后，工人阶级的代言人从文化边缘地带向核心地带的突入；同时，作为政治失败的补偿，也象征着马克思主义者和左派从现实领域向象征领域的战略转移。与利维斯等人极力消除本阶级的痕迹不同，威廉斯和伊格尔顿始终带着边缘地带的阶级特征，并以此作为批评力量取之不尽的源泉。

这里所说的边缘地带，还不是就象征或比喻的意义而言。利维斯当初也是从文化边缘地带进入中心的，但他是剑桥本地人，他跨进剑桥，虽也费了点劲，但毕竟不是长途跋涉。而威廉斯和伊格尔顿的边缘地带，还具有地理意义：威廉斯来自威尔士的农村工人阶级社区，而伊格尔顿则来自萨尔福德的一个爱尔兰移民工人家庭。按伊格尔顿描绘威廉斯时的说法，他们都是经过长途跋涉才从偏远之地来到剑桥的，在付出重大代价后，才知道剑桥的规矩和简慢的作风。

两人中年轻一点的、曾在牛津获得过硕士和博士学位的伊格尔

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第255页。

顿，似乎显示出比威廉斯稍多一点的灵活性，并先后学会了牛津和剑桥的幽默的机智；而威廉斯在第二次世界大战中中断了剑桥英语系的学业，指挥一队坦克兵在法国战场上作战，后来在工党执政期间，还一度加入共产党，并在农村工人阶级成人学校教过几年书。他重新回到剑桥时，已经历过了大多数剑桥人无缘经历的东西："他的长相和说话都不像一个大学教师，更像是乡下人，热情而质朴，与上流中产阶级一贯的那种乖巧而简慢的作风形成很大反差。"[1]不管怎样，威廉斯和伊格尔顿都像是走错了地方，与这个地方保持着难以消弭的情感隔膜，并在政治上对这种制度保持着谨慎的距离。

然而，正如伊格尔顿所说，一个常见的悖论是，局外之人反而能维护一个地方最有创造性的传统："我指的是剑桥英语系的优良传统，威廉斯在好多年里一直都是这一传统的化身，当然系里的同仁们往往很少知道他到底讲什么。威廉斯以一种新的方式把剑桥英国文学教学的文本细读分析与'生活和思想'研究两股截然不同的潮流合在一起。"[2]或者说，他把语文学和新批评派的文本细读方法，与利维斯派的文化批评，以一种马克思主义的方式结合在了一起，并一次次复活了他在自己的思想形成期所经历的团结互助的工人阶级生活的经验，对工业、农村、工人阶级甚至电影和通俗报刊这些剑桥英语系不曾涉足的领域有一种持久的兴趣——所有这些，又使他有别于剑桥英语系的传统。

伊格尔顿描绘他自己最初听到威廉斯从容不迫、娓娓道来的演讲的感受时说，那像是少年犯拘留所里一个垂头丧气的少年犯突然惊诧地意识到，站在他面前讲话的所长大人正在发出转弯抹角但确

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第255页。
〔2〕同上书，第258页。

定无疑的信息——他也是一个罪犯，是混进拘留所里的一个内奸。伊格尔顿说："通过他这个权威的中介，我觉得自己获得了表达自己的权威，并且通过我表达所有父老乡亲的心声，他们从未说过该说的话，从未得到允许说心里话的条件，从未有人愿意多问一句他们想说什么。"[1]威廉斯不是站在剑桥英语系的屋顶上来遥望威尔士农村工人阶级社区的，他始终是威尔士乡下人，他长途跋涉到剑桥英语系，不是为了登上那个屋顶，好向他的威尔士乡亲们骄傲地显示一个威尔士人已经在英格兰的核心地带混出了一个模样，而是为了下到这座建筑的光线晦暗的地下室，找到一些对它不利的东西，好在适当的时候炸飞那个高高耸立的屋顶。他与威尔士农村工人阶级是同谋。这种双重身份，带给他几乎所有作品一种二元对立的色彩，如《乡村与城市》和《文化与社会》等。

这种双重身份，也是双重视力。"有机社会"无疑是利维斯小圈子站在剑桥英语系的屋顶上遥望威尔士乡间时所看到的幻象，如当初的英国浪漫派一样。在这个幻象中，反复出现的是山谷、河流和湖泊，而没有当地人，他们的日常生活、欲望、工厂、农田都被细心地从这幅图景中裁剪掉了，因为它们会使"有机社会"的幻象瞬间破灭。"有机社会"的幻象像一片安宁的祥云，浮在威尔士农村的上空，但威廉斯不是来自这片祥云，而是直接来自被祥云所遮没的苍凉的土地。

所谓"有机社会"，不过是剑桥英语系的教授们对威尔士乡下的再现，他们握有写作的权力，出于自己的需要而替沉默的威尔士乡下人再现威尔士农村。换言之，他们僭取了威尔士乡下人再现自己的权力，而作为僭取这种权力的前提，他们并不给予威尔士人受

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第256页。

教育的权力。“英国文学”进入牛桥后，就从工人阶级和妇女的读物转换成了大学教授们高深莫测、拒人千里的专业研究了。威廉斯不无感慨地说：要认识一个威尔士人，非得通过另一个威尔士人才行。[1]

这句话隐含了比它的字表意义更丰富的东西。它意味着剑桥英语系不可能像以前那样保持连贯一致的同质传统，即英格兰的、盎格鲁－撒克逊的、贵族－上层资产阶级的、男性的、古典人文主义的传统。以相似的方式，爱尔兰工人移民后裔伊格尔顿也把爱尔兰流血的形象带进了剑桥英语系，而剑桥英语系经常回避敏感的爱尔兰话题。爱尔兰是一个历史问题，也是一个现实问题，直到1948年最终从英联邦独立出来前，爱尔兰一直处在英国的政治压迫和经济剥削之下。时至今日，英属北爱尔兰仍是一个相当棘手的民族问题。在多大程度上，“英国文学”参与了对爱尔兰幻象的塑造，这正是伊格尔顿想要揭示的；此外，正如他的意识形态批评的一贯特色，他认为，文学本身就是政治，是一种更精致的政治，完全不是牛津、剑桥英语系给外人留下的那种学术象牙塔假象。

“对于英国文化而言，”伊格尔顿说，“爱尔兰就成了自然。”[2]就像威尔士在英国文学中被梦幻成“有机社会”一样，爱尔兰也成了自然主义的田园。英国文学是以一种对待风景画的态度来对待爱尔兰的，使其土地风格化了，成了审美的对象。这种对待土地的方式，更多地根源于英国土地贵族与自己的庄园的关系。对贵族来说，土地不是耕种的对象，他不必亲自耕种它就能够从土地获得收益（地租），因此，从土地的经济学来看，他与土地只有一种抽象

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第260页。
〔2〕同上书，第344页。

的所有权关系。何况，在维多利亚时代，贵族纷纷移居城市，只是偶尔去乡下庄园走一趟，而他们来到乡下，更多是为了度假。此外，由于贵族迁到城市，以前经常以实物形式支付的地租，改以货币支付，而货币使得这种本来就松散的与土地的关系变得更抽象了。

这种抽象性，一方面可以缓解或消除直接的经济剥削必然带来的犯罪感，另一方面又使土地成了一个处在一定距离之外的怀旧的审美的对象。这种看待土地的方式，使自然主义成了维多利亚时代英国文学的特色之一。英国文学习惯于用英国特色的自然主义来为经济殖民主义抹上一层宁静、神秘的异国情调，并且把这种文学观带给了殖民地的知识分子。既然“土地”成了一个审美对象，那就意味着，它被置于视觉的一个远处。一个耕种土地的爱尔兰人之所以不把爱尔兰土地当作审美对象，是因为他的视觉从没离开过脚下的土地，他与土地处于一种混沌的生死与共的关系中，就像土豆、甜菜、大麦、小麦与土地的关系一样。

为什么地球上大部分偏远地区的风景，是由西方人发现的？我并不是指那种人迹罕至的角落，而是土著人在上面已繁衍生息无数代的土地。为什么土著人自己没有发现他们的土地是风景？恰恰是因为他们与土地的关系纯粹是耕种关系，无法获得一种外在于耕种关系的眼光来对这片土地进行审美观照。从对土地的凝视中产生的浪漫主义和自然主义，只是那些不必耕种土地的文化人、殖民者和上流社会对土地的想象而已。当他们把这种想象灌输给殖民地的知识分子时，就使这些知识分子从自己的土地、继而从自己的民族游离出来，成了殖民者的代理人。谈到爱尔兰，伊格尔顿说：

> 不管是什么原因，英国意识形态的自然化策略在爱尔兰似乎

并不十分管用。声称要进行统治，但始终未能获得霸权地位，这表明它永远不能实现这样的自然化……社会制度被社会冲突弄得破绽百出，把这样的秩序想象成一个神秘自我更新的有机实体，颇不足取，尽管有的浪漫主义民族话语曾经竭力这样做。自然在爱尔兰可以看作一个伦理－政治范畴，也可以看作一个经济范畴；甚至可以看作一种主体，但这并不是从柯勒律治到劳伦斯以来关于自然世界的英国思想中那种超验生命意义上的主体。除了乔治·皮特里，很难想象爱尔兰还有一个罗斯金，当然时至今日，爱尔兰仍有几个建设性的工联主义者想装扮成爱尔兰的阿诺德。在爱尔兰，自然被道德化和性别化了；而且它身上还有一种神话力量，因此也被超验化了。但在总体上，它似乎很少像在英国那样看作审美感知的一种客体，原因之一不难找到。爱尔兰的自然总是一种社会物质范畴，主要是租佃、耕作、养猪和种土豆的问题，很难使之距离化、风格化、主观化。[1]

“土地”一词，在英国文学中，唤起的经常是一种自然主义或浪漫主义的情感，对爱尔兰人来说，却主要是一个收成问题。但伊格尔顿并不是直接从爱尔兰的历史中收集材料来打击这种关于爱尔兰的英国想象的，要是这样的话，那他或许会成为一个不错的爱尔兰历史家，甚至会成为一个爱尔兰民族主义者。当他说威廉斯是“混进所里的一个内奸”时，他自己也是这么一个内奸。像威廉斯一样，他也主要是从英国文学内部发现对英国不利的东西的。

必须具备一个内奸的训练有素的目光和进行内部颠覆的谋略，才能从这一大堆文学知识中发现一些至关重要的线索。一个词、一

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第341—342页。

句不经意的话、一个不起眼的形象或一段风景描写，都可以成为英国文学的裂口，在那儿放置炸药，就能把英国文学炸出一个不小的窟窿。被利维斯《细察》小圈子和新批评派诸将磨得锋利无比的文本和语义分析方法，原本是用来磨砺英国人的美学感受力和道德敏感性的，好使他们在一个动荡、分裂的工业时代重新获得民族认同感，如今落在了威廉斯、伊格尔顿这帮马克思主义者手里，可想而知，他们会以自己的方式来使用这种方法。

我这里只谈到了威廉斯和伊格尔顿的批评方法的阶级－地域来源以及他们用这种方法处理的一个相似案例（英国文学中的威尔士“有机社会”形象和爱尔兰“自然主义”）。他们当然比这幅简单的肖像要丰富得多、复杂得多。正是他们，才彻底改变了剑桥英语系的传统，或者至少使这种封闭的传统处于千疮百孔之中。正是他们，把一直为牛津、剑桥所排斥的劳工史、殖民史、工业和帝国、农业统计、性史等非文学文献带进了英国文学研究中。“英国文学”如今不是被供奉在“伟大传统”的祭祀台上，而是被扔在尸体解剖台上，肢解得七零八落，到处散落着意象、词语、概念。

在经历了他们的批评智慧的洗礼后，牛津或剑桥的英语系不再可能出现利维斯《伟大的传统》这样的著作了，甚至连利维斯这样的教授也不可能再度出现：原因很简单，那就是必须要有一个坚实的立足点，才能成为利维斯博士那样的人，也才能写出《伟大的传统》那样的书。但从现在的眼光看，这一立足点本身都成了问题，因为构成这个立足点的材料（传统、经典价值、道德、土地、血缘等）无一例外是成问题的。

然而，由于这一切都以象征革命的形式出现，它所产生的破坏性比它当初所预想的要小得多。利维斯构造的“英国文学”的确被炸塌了，但英国体制还在那儿。从某种意义上说，左派学者进入牛

津和剑桥的英语系，恰恰是当左派革命在现实中变得软弱无力、可有可无的时候。他们所诉求的那个阶级，即他们曾生于斯、长于斯的那个阶级，并不特别需要他们的智慧，甚至不再以一个阶级的形象出现（北爱尔兰或许是唯一剩下的反抗的集体形象）。这里出现了一种奇特的角色转换，决定了下一个十年（60 年代）英国社会的时代特征，即当左派学者在大学里忙于向中产阶级子弟传授马克思主义时，中产阶级父亲却忙于为工人阶级改善福利（那时，英国工党政府和凯恩斯主义者正致力于把英国建设成一个“全民福利国家”）。

从文化和生活方式看，60 年代的造反运动，是左派学者进入大学以来造成的传统内部紧张状态的一次“放血疗法”，它舒缓了紧张的神经。剑桥英语系在 60 年代初聘任威廉斯（1961 年）和伊格尔顿（1964 年）为研究员时，大概没料到几年后会爆发大规模的大学生造反运动。不过，这种象征性的“放血疗法”，并没有像它当初预想的那样成为一场政治革命，实际上，它一直处在政治安全阀可承受的压力刻度下。当运动渐渐平息后，剑桥英语系发现自己应该为当初聘用左派学者的决定感到庆幸，因为威廉斯和伊格尔顿已经成了剑桥英语系的一笔可观的象征资本——当伊格尔顿后来离开剑桥，去牛津英语系当教授后，他又把这笔象征资本给予了牛津。这时，他已完成对剑桥“英国文学研究”传统的系统批判，必须转移阵地了。

威廉斯和伊格尔顿进入剑桥和牛津的英语系，意味着“批评”或者“理论”在英语系的最终胜利。在这些复杂而精细的理论面前，经验性的“英国文学研究”不仅显得苍白无力、思想狭隘，甚至是有罪的，因为它建立的基础始终是英格兰的、盎格鲁－撒克逊的、男性的和贵族－上流中产阶级的，是一种特定的意识形态，可偏偏要以一种虚幻的普遍性和同一性来掩盖这一点，并试图把这种用文学包裹起来的意识形态兜售给英格兰以外的地区、盎格鲁－撒

克逊以外的民族、“另外那个性别”以及中下层阶级。

正是对“传统”的质疑和警惕，才使威廉斯和伊格尔顿像知识考古学家一样潜入到那个堆满废弃之物的历史地下室里，探索“历史连续性”曾经在哪一些点上暗中发生了遗漏、偏移、变形、改写、断裂、忘却，才形成它目前这副模样。确切地说，他们是解构主义的一代人。如果谁忽视他们的理论智慧，谁就有可能仍然停留在利维斯时代。伊格尔顿曾这样描绘利维斯时代带来的英国文学研究的繁荣局面：“在20年代初期，谁都不清楚英国文学到底有何研究价值，但到了30年代，问题已经成为：除了英国文学，还有什么其他东西值得你去浪费时间？”把这句话略加修改，就完全可以表达60年代以后英语系的状况：“在60年代初期，谁都不清楚理论到底有何研究价值，但到了70年代，问题已经成为：除了理论，还有什么其他东西值得你去浪费时间？”

理论不再是英国文学研究的女仆，它成了一项大有可为的事业，甚至本身就成了“文学”。伊格尔顿对那些表示厌恶理论研究的批评家评论道：“经济学家J. M. 凯恩斯曾说过，那些厌恶理论或声称没有理论会更好的经济学家，不过是处在较为陈旧的理论的掌握中。对文学学者和批评家来说，这句话也适用。”到1983年，伊格尔顿非常有把握地写道：“对反对意见的简单答复是，如果没有某种理论，不管是粗糙的还是晦涩的理论，那么，我们首先就弄不懂‘文学作品’到底是什么，怎样去阅读它。对理论的敌视，通常意味着对别人理论的反对和对自己理论的遗忘。”[1]

正是通过威廉斯、伊格尔顿这些人具有非凡创造性的理论研究成果，英语系才第一次成为理论输出的地方。英语系终于发现了自

---

〔1〕Terry Eagleton，*Literary Theory*，pp.vii-viii.

己真正的优势，那就是它对语义的辨析训练使它具有非同一般的语言敏感力，使它能看出隐藏在文本之中、之下、之外的多余意义，而对这些多余意义的政治思考，使它走向了文化批评。威廉斯和伊格尔顿对“英国文学研究”的终结，不仅为重新写作文学史奠定了基础，而且他们自己的著作就是这种写作的范例。所以，当1982年彼特·威德逊等人合写的论文集《重新解读英国文学》出版时，我们可以看到，他们开始以一种明目张胆的方式来从事威廉斯和伊格尔顿小心谨慎开启的事业，对“英国文学”研究和教学所依赖的权威原则、“标准”进行质疑。“重写文学史”这一口号，预示着更广泛的学术斗争。

6. 英帝国的鼹鼠们

如果说五六十年代左派学者对大学的大规模渗入标志着学院马克思主义松散群体形成的话，那么，70年代后陆续进入大学任教的前造反大学生及远道而来的前殖民地的学者，则给人一种主题各异、流派林立的印象。他们像是一群群牙齿细密而锋利的鼹鼠，在英帝国“高级文化”的地层中四处打洞。文化等级制终于溃败。黑人研究、族群研究、贱民研究、传媒研究、女性研究、性别研究、新历史主义、后现代、后殖民主义等等，全都进入了英语系——或发端于英语系。它们在方法上有一个共同特点：起于文本分析，成于文化批评；在理论资源上，也有一个共同点，即阶级理论、解构主义及知识考古学等。文学作品，对他们来说，不再是一个个文学文本，而是一份份政治-历史文献，里面隐藏着权力关系。

这种方法从一开始就使经典意义上的“文学研究”成为不可能，因为据以判断文学和非文学、“优秀作品”与“劣等作品”的基础标准本身就已包含众多并非没有疑问的假设。文化研究是一种

不对文学作品进行文学价值判断的研究，它关心的是权力的表现形式，因此对它来说，越是那些隐含权力密码的作品就越有研究的价值。一句话，它是解神话的，对“真理”“同一性”“客观性”等曾被认为是知识的稳固基础的东西，持一种深刻的怀疑态度。

伊格尔顿对此颇有微辞，说它是一场失败的政治运动之后泛滥起来的相对主义和虚无主义思潮的后现代表现形式。在谈到“后现代性”时，他定义说：“后现代性是一种思想风格，它怀疑关于真理、理性、同一性和客观性的经典概念，怀疑关于普遍进步和解放的观念，怀疑单一秩序、大叙事或者解释的最后终据。与这些启蒙主义规范相对立，它把世界看作偶然的、没有根据的、多样的、易变的和不确定的，是一系列分离的文化或者释义，这些文化或者释义孕育了对于真理、历史和规范的客观性、天性的规定性和身份的一致性的一定程度的怀疑。”[1]这样说也许并不公正。事实上，伊格尔顿自己就在一定程度上影响了“后现代性”。

关键不在于这种流行的怀疑精神，因为怀疑精神总是可贵的，而在于“后现代性”找不到自己的情感立足点。威廉斯和伊格尔顿那一代左派身上，有一种挥之不去的理论严肃性，因为这种理论不仅来源于对社会下层经验的顽强的儿时记忆，而且来源于那个沉默的人群的存在。但是，在他们之后进入英语系的年轻教师们，来源则要复杂得多，仿佛除了白人男性中产阶级（即唯一找不到情感立足点的阶级），其他一切阶层或群体——白种女人、黑人、亚裔、中东人等——全都可以在英语系找到他们富有激情的代言人。他们是地方意识和族群意识普遍觉醒的时代的人，都急切地想在文化力

---

〔1〕特里·伊格尔顿《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000年，“致中国读者”，第1页。

场的核心地带为自己夺得一席之地，好使自己所属的地区和人群的经验获得再现，而白人男性中产阶级感到自己的话已说完了，变得冷淡了，或者说，如果他还有什么话要说，那大概是道歉话。

“人们早已熟知的一个英国现代主义悖论是，被殖民者和被剥削者将继承文学领地，”伊格尔顿说，“关于这个问题，西恩·戈尔登写了一篇很有启发性的文章。他认为爱尔兰人和美国人早在本世纪初就夺取了‘英国’文学的制高点，而且正因为他们没有那种曾经使土著人致残的英国文学传统中的情感既得利益，他们就能够把这种颠倒了的帝国主义武绩贯彻到底。詹姆斯、康拉德、艾略特、庞德、叶芝、乔伊斯以及贝克特，他们能从外面审视英国本土传统，出于各自的目的将传统的东西客体化或占有，既疏远又进入英国文学，而在虔敬这一传统中长大的人是做不到这一点的。由于这些艺术家基本上都处于边缘历史的范围，他们能够把英国本土传统看作一个问题对象，而不是一笔需要保护的遗产。不管是乔伊斯还是艾略特，他们都能徜徉于欧洲文学的整个疆域，他们是从祖国的俄狄浦斯约束下解放出来的一些绝不羞怯的修补匠。”[1]

这是问题的一个方面，不那么重要的一方面，因为上面那些文学家毕竟都是白人，几乎讲同一种语言，用同一种语言写作。但对于那些来自前殖民地的人来说，他们并不想从事“修补匠”之类的工作。他们带着暴露他们地域来源的口音，说着那门被称作“英语”的语言——对他们来说，那是一门外语，他们迫不得已才使用它，为的是让宗主国的白人听明白。可想而知，他们对待英语文学的方式，绝不同于阿诺德、利维斯、威廉斯、伊格尔顿以及特里林，而类似于巴勒斯坦裔的美国人爱德华·萨义德。被威尔士人和

---

〔1〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第209页。

爱尔兰人清算过的英国文学，现在轮到阿拉伯人、非洲人、中国人和印度人来清算了。他们是继威廉斯和伊格尔顿之后进入大学英语系的又一批学者，很难说他们是小资产阶级（像利维斯一样），也很难说是工人阶级（像威廉斯一样），而是“英帝国前殖民地人的后裔”。如果说威廉斯和伊格尔顿以“词语的语义史”来瓦解“英国文学研究”的虚构性及其意识形态，那么，这至少表明他们对语言潜在的可通约性是有信心的，因为那是一门单一的语言，是英语世界的人用英语写成的英语文学。

然而，一旦两种语言碰撞在了一起，并且它们的持续相撞伴随着两个民族之间的战争、殖民、污辱、压迫、屠杀等创伤性体验，那就不仅仅是语言问题，也将不仅是翻译问题，因为这种创伤性体验无法在语言中获得完整的表达，更无法通过翻译进行传递。它是身体的、土地的、血液的、脑灰质的，一旦转换成外语，就变成了完全不同的东西。因此，这些进入大学英语系的前殖民地人后裔，将把“不可通约性”作为他们的符咒。

曾经由清一色的白种男性把持的英语系，在70年代以后迎来了一批肤色不同的男性和女性学者，他们迅速占领了英语系的制高点。当你在英语系的廊道里不时遇到白种女教授、中东裔的男教授、黑人女教授或者印度裔的男教授，又看到一群群不同肤色的大学生从各个教室里涌出来，你肯定会惊讶万分，仿佛英语系正在沦为有色人种在西方白人的传统势力范围建立的殖民前哨。英国殖民者踏上殖民之路的最便捷的路径是海路，所以那些遥远的沿海地带就成了他们据以扩大势力范围的殖民前哨。如今，前殖民地的学者踏上“逆向殖民”之路的最便捷的路径是英语，所以宗主国的英文系是他们最初的落脚点。

这些先前处于沉默、失语状态的边缘地带的性别和种族的代表

们对英语系的大规模渗入，使自利维斯那一代人苦心经营的“英国文学”象牙塔还来不及封顶，就彻底崩塌了。这种逆向的文化殖民，将带给前宗主国一种深刻的自省意识。

他们进入英语系，并不是为了进入英国文学的象牙塔。在他们看来，这座白色的高塔是权力等级制的象征化形式，而有色人种、妇女成了它的献祭物。把那些一直处于沉默和失语状态的边缘之物以一种激烈的方式带进这座象牙塔，就能很好地从内部瓦解它。由于英语系自身的特点（文本细读训练以及对其他学科领域的僭越），英语系几乎成了70年代以后唯一一个能提供自由解放能量的文化竞技场。它看起来倒像是巴别塔，每个人都说着独特的语言，阐述着不同的经验，仿佛他们之间唯一的共同点就是“英语”。利维斯博士的在天之灵俯瞰着以前耸立着象牙塔的地方，发现那儿火光冲天，一片混乱，人人各说各话，毫无秩序可言。利维斯集团曾赋予“英国文学研究”的那种庄严的秩序感和内部凝聚力，现在变成了离散力。英国文学与其说仍是阿诺德所梦想的文化宗教，不如说成了文化无政府主义者的轰炸机群的弹着点。保守人士惊恐地喊出了“英语文学的危机”的口号，而围绕这一危机，1980年的牛津展开了激烈争论；次年，争论之风又刮到了剑桥。

威廉斯和伊格尔顿当初进入剑桥，是为了终结利维斯派的“英国文学研究”，使威尔士和爱尔兰的沉默的历史经验获得某种正确表达。然而，这还不够。在英格兰、威尔士和爱尔兰之外，还有更多的处于沉默甚至失语状态的土地，它的边界等于历史上的日不落帝国的边界。伊格尔顿把所有这些视为一场政治惨败后的产物，是激进主义退缩到大学校园后的政治反讽：“从秩序上说，后现代思想的典型特征是小心避开绝对价值、坚实的认识论基础、总体政治眼光、关于历史的宏大理论和‘封闭的’概念体系。它是怀疑论的，

开放的，相对主义的和多元论的，赞美分裂而不是协调，破碎而不是整体，异质而不是单一。它把自我看作多面的，流动的，临时的和没有任何实质性整体的。”[1]在另外一处他又写道：“后现代主义所拒绝的不是历史而是大写的历史——即一种观念，这种观念认为存在着一个称为大写的历史的实体，它具有一种内在的意义与目的，它悄悄地在我们周围展开，甚至就在我们说话的时候。”[2]

到此为止，很难看出伊格尔顿与后现代主义的基本区别，因为他不正是以相似的方式来解构“英国文学”关于爱尔兰的幻象的吗？他并不拒绝爱尔兰的历史，而是拒绝英格兰为爱尔兰写作历史。对他来说，“英国文学研究”构成了一整套表征符号，以此来维护一种特定的貌似普遍主义的、总体论的、本质主义的、连续性的价值体系，而爱尔兰人或者威尔士人在这个价值体系中要么被遗忘，要么被改写和误写。爱尔兰人和威尔士人不可能从“英国文学的伟大传统”中辨认出真实的自我。

后现代主义是威廉斯和伊格尔顿等人（我这里只谈到英语世界，就后现代主义而言，法语世界的影响可能更大，例如米歇尔·福柯和罗兰·巴特）曾经启发的那种思潮在60年代以后的涌现和向其他“英语”地区和人群的渗透，它代表着以前的边缘地带的地方意识和地方尊严的觉醒，因而对构成英语世界基础的那些西方传统价值体系的合法性提出了激烈的挑战。作为一个以英语为母语的爱尔兰裔英国人，伊格尔顿对这种他称之为“相对主义”和“虚无主义”的浪潮感到焦虑，让人联想到当初的阿诺德：

---

〔1〕特里·伊格尔顿《后现代主义的幻象》，第1页。

〔2〕同上书，第38页。

> 它已经使许多自鸣得意的确定事物走下坡路，公开评判了某些患妄想狂的总体性，玷污了某些被小心地加以保护的纯洁性，倾斜了某些压迫性的规范，动摇了某些看起来已经相当脆弱的基础。结果，它已经把那么完全了解他们自己是谁的人完全搞糊涂了，并且解除了这样一些人的武装，他们需要知道他们自己是谁，而又正好站在非常愿意告诉自己这一点的人们面前。它已经产生了一种在给人鼓舞的同时也使人麻痹的怀疑主义，借助于一种纯粹的文化相对主义——它无力保护西方或者东方的女人抵抗堕落的社会实践——剥夺了西方男人的统治权，至少在理论上是这样。[1]

伊格尔顿是想揭示后现代主义是一种以激进姿态出现在西方思想竞技场上的思潮，它最有力的武器是文化相对主义，以此来剥夺西方白种男人的文化统治权。可是，这种双刃的武器也很容易伤着自己，或被对手所用，结果，以“解放”为动员力量的后现代主义在它似乎就要成功的那一刻，又突如其来地塌陷下去了。存在着某种东方主义吗？那好，不也存在着某种西方主义吗？既然有一种男性中心话语，那不也存在一种女性中心话语？伊格尔顿从相对主义中挖掘出后现代主义的自反性，以此说明它是一场政治瘫痪的替代物。

果真如此吗？考察一下伊格尔顿的英国式的马克思主义也许不无启发。伊格尔顿似乎坚持经济基础对上层建筑的决定作用。他对文化的考察往往深入到经济方式和经济事实之中。这和威廉斯式的马克思主义相似，也是他们各自作品所具有的巨大启发性的来源。

---

〔1〕特里·伊格尔顿《后现代主义的幻象》，第28页。

然而，我们必须考虑另一种情形，即表现在阿诺德和利维斯思想中的文化和意识形态对经济基础的潜移默化的影响。伊格尔顿当然承认文化对人的塑造力，但他更多地把这种塑造力视为阶级和种族压迫的象征形式。他对“英国文学研究”的意识形态性的揭示，就是为了使文化回复到“真实”的状态，即试图让词语走向概念事实。按弗雷德里克·詹姆逊的说法，现象与本质之间的距离，是意识形态批评大有可为的地方，因为造成这种距离的正是意识形态。威廉斯和伊格尔顿的意识形态批评，表现为一种语义还原法，例如威廉斯的《关键词》、《乡村与城市》和《文化与社会》。最后那本书的“前言”的第一段是这种方法论的简明表述：

> 本书的构成原则是发现文化观念以及“文化”这个词本身的现代用法是怎样进入我们通常称之为工业革命的那个时代的英语思维中的。本书试图揭示这一切是怎样发生的，为什么会发生，追踪这个观念从那时起一直到我们当今时代的轨迹，因此，本书成了对我们的思想和情感对18世纪末以来英国社会变化的反应作出的报道和阐释。只有在这种语境中，我们才能使用“文化”这个词，也才能精确地了解这个词所指涉的事物。[1]

语义还原法暗示一个词或一种观念可能被复原成原初状态。如果不是这样，那威廉斯对词和观念的追踪就会失去目标。可如果承认这一点，就必须承认一些具有本质意义的东西的存在，来作为我们随时可以折身返回的基点，这既可能是威尔士或爱尔兰，也可能是关

---

〔1〕Raymond Williams, *Culture & Society, 1780-1950*, New York, Harper & Row, Publishers, 1958, p.ix.

键词。这恰好透露出了威廉斯和伊格尔顿的文化批评的意义和限度，即它是对“英国文学”蓄意塑造的神话的揭发，同时，它又把这种揭发停留在一定的限度内。在前一种意义上，它是激进的，在后一种意义上，它是保守的。剑桥英语系的传统这时就对威廉斯和伊格尔顿暗中发生了作用。他们并不是真的想引发一场文化无政府主义浪潮，而是想使文化从虚假状态回复到真实状态。毕竟，尽管威廉斯来自威尔士工人社区，伊格尔顿来自爱尔兰工人移民家庭，但他们无一例外地属于英国文化，而且是这种内部千疮百孔的文化的“修补匠”。

关键在于，威廉斯和伊格尔顿的“文化”一词虽然具有语义史，却仍是一个单数，他们是在广义的“英国文化”这个区域里从事研究的。对他们来说，不存在比较文学，也就是说，不存在其他的区域文化。当伊格尔顿以“文化相对主义”批评后现代主义时，恰恰透露出了他的英国文化身份：“后现代主义是一种完全西方的甚至美国的思潮呢，还是具有更多的全球意义？”这句不经意的话里出现了三个地名，其中“西方”和“全球”是抽象的，无具体所指，而“美国”却是具体的，指的就是北美洲那块飘扬着星条旗的长方形国度。这种印象被数行之下的另一句话强化了：“它［后现代主义］是像美国批评家弗雷德里克·詹姆逊指出的那样，是‘晚期资本主义的文化逻辑’，还是像其他人主张的那样，是一种……”[1]在这篇作为序言冠于《后现代主义的幻象》中文版前面的短文里，美国是唯一被点名的国家。

从19世纪初开始，欧洲人就形成了一种思维定势，把美国看作一个没有文化的国家。后来，从19世纪中后期开始，当美国成

---

〔1〕见特里·伊格尔顿为《后现代主义的幻象》中文版写的短小序言“致中国读者”。

为一个经济和政治巨人后，它在欧洲的眼中更像一个资产阶级了。欧洲文学家所写的大量文学作品以及欧洲的街谈巷议都强化了这种观念，以致影响到了美国的文学家和艺术家对美国的态度。他们同欧洲人一起来嘲笑美国。

英国或西欧的文化殖民主义以一种精致的形式出现在60年代以前的美国，甚至没有引起美国人的警觉，而其后果则是危险的。当金斯堡于50年代末向特里林代表的高级文化发起第一轮攻击时，实际是通过攻击特里林来攻击阿诺德和英国文化——在他看来，这种文化是等级制的表现。他的直觉是对的。他对印度文化（不是被英国文化殖民主义弄得走了样的那种殖民地英语文化，而是作为“异教”的印度教文化）的向往，无非是向西方高级文化进行示威的一种姿态。

60年代的反文化就是沿着这个方向走下去的，把被“高级文化”排斥、压制和贬低的那些文化（青年亚文化、黑人文化以及后来被统称为“美国文化”的那一堆东西）一点点从边缘带到中心。“反文化”不是别的，就是高级文化之外的一切其他文化。或者说，反文化就是把“文化”这个概念重新消融在“文明”之中。“反文化”派尽管是一帮年轻人，但在策略上却显得比“高级文化”的辩护者们高明得多，难怪贝尔痛定思痛之际说他们“少年老成”“狡黠”。如果他们试图在“价值”层面与“高级文化”的辩护者展开一场关于“反文化”和“高级文化”孰优孰劣的争论，那他们就将陷入一场没有结果的学术谈论，因为“价值”最终是主观范畴的东西；而且，由于“反文化”派没有控制大学和刊物，注定会落在下风。他们不去争论，甚至干脆拒绝争论（“大拒绝”），这样就能把“高级文化”的辩护者孤零零地冷落在那里，连开口说话的机会都没有。而这时，“反文化”却在文化的边缘地带轰轰烈烈地壮大

起来，并派出一股股小规模的袭扰队，神不知鬼不觉地侵入“高级文化”的传统地盘，模糊其一直严加守卫的等级界限，令“高级文化”防不胜防。毛泽东和托洛茨基的战术被“反文化”派结合在一起：一方面“以农村包围城市”，一方面不断在城市秘密发动起义，最终夺取城市。

如果我们承认文化是有等级的，也就意味着一些文化不如另一些文化，例如东方文化不如西方文化，黑人文化不如白人文化，等等。当我们作出这个价值判断时，我们所依据的恰恰是我们自己文化所依据的假定，而当一个东方人或黑人承认自己的文化不如西方或白人文化时，他已经暗中分享了西方或白人文化的基本假定。我们可以看到，以“白人－西方－男性”为特征的文化殖民主义是伴随殖民主义产生的，政治或经济形态的殖民主义可能已经终结，但文化殖民主义仍以各种直接或间接的方式起作用。此外，必须强调一点，文化殖民主义不仅有国际表现形式，还有国内表现形式。

伊格尔顿说后现代主义是60年代政治失败的产物。如果说60年代运动被定义为“新左派运动”，那当然是一场政治失败。但“新左派”不过是这场运动错打的一个旗号。这场以中产阶级大学生为革命主体的反文化运动其实是资产阶级为夺回文化领导权而进行的革命。对资产阶级来说，它是成功的，而后现代主义正是这场政治成功的产物。它终结了传统的文化等级制和生活方式的专横的统治，使文化和生活方式领域成为一种类似自由市场的东西，从而为一切不同的文化和生活方式的彼此竞争提供了可能性。正因为如此，当60年代运动在街道上败退后，女性主义、后殖民主义、族群研究、黑人文化、亚裔文化、大众文化等等却全都凯旋进入了以前为白种男性所把持的英文系。没有60年代革命，这一切是不可能的。

由于不再存在一个价值给出中心，不再存在一个普遍适用的尺度，或者说，不再存在垄断，那不同文化和生活方式之间的竞争就必须服从于市场竞争的一般规则。后现代主义的自由为一切曾被排斥在外的东西打开了大门，另一方面，对规则（例如学术制度）的强调，又在一定程度上瘫痪了这些曾被排斥的文化或生活方式的批判性能量，使其在政治上无害化。

从某种意义上说，在第二次世界大战后兴起的殖民地独立解放运动接近尾声的60年代，西方宗主国国内又兴起了一场“国内殖民地”独立解放运动，这既是社区意义上的，又是文化意义上的，既意味着“ghettos”（贫民窟），又意味着“R’n’R”（摇滚乐）。我们太容易把“殖民主义”想象成国界以外的存在，是发生在另一个遥远而陌生的国土上的政治和文化的压迫形式以及经济剥削形式，甚至连萨义德都不例外。然而，殖民主义还有一种精致而隐蔽的国内形式，不容易被发现，因为它总是被国家形象、文化、语言、仪式、节日等同一性象征所遮盖，而所有这些象征形式又反过来不停地强化认同感。当纽约哈莱姆区的一个黑人被称为“美国人”时，他就似乎与不远处的华尔街白人银行家一起分享了同一个国家形象，尽管他不得进入后者的车厢和饭店。

60年代运动打碎了这一幻象，而这个幻象的破裂，只会使华尔街的白人银行家感到惊恐。并非偶然的是，支持共和党保守派尼克松上台收拾60年代混乱局面的人，正好来自白人银行家、保险业巨头、股票交易商等豪富阶层，他们为他提供了巨额的竞选捐款。在1980年大选中，上面这些人又支持了更强硬的共和党保守派罗纳德·里根，使他成为到他为止美国历史上获竞选捐款最多的总统竞选人。难怪当在各地拉选票的里根穿过新泽西州一个正在衰落的工业城市时，看到那儿的抗议人群打出了这么一面横幅，上书：“里

根代表富人，那么穷人怎么办？”[1]

当伊格尔顿把“后现代主义”说成是“美国的”时，实际强化了那种由来已久的欧洲优越幻象。维护民族认同的最好方式，是将一切不愉快的东西说成是别人的（外国的或其他民族的），造成一种“他者＝威胁”的幻象，而自己的形象则再一次被净化、巩固、变得清晰，成了无罪的、轮廓分明的“我”。后现代主义想打破这个无罪的、貌似轮廓分明的“我”，把“非我”的因素带进“我”，并使其无害化。它绝不是政治瘫痪的产物，恰恰是政治的表现形式。它当然也是一种意识形态，但那是沉默的边缘地带的意识形态，它将在与中心地带的意识形态同归于尽后，才会与遭了重创的中心地带握手言和。

后现代主义因此是一种唤醒“大叙事”的犯罪感的主义，它自己则以一系列层出不穷的小叙事出现。伊格尔顿以下一句话无疑是对的：“如果不关注作品的历史参照范围，就很难公正地对待‘书页上的文字’。”[2]当这样的小叙事占满牛津、剑桥、哈佛、哥伦比亚的英语系的办公室、教室和廊道后，才可能溢出英语系这个前哨，向依然主要被白种男人所把持的政治系、法律系、经济系等所有致力于大叙事的院系渗透。英语系并没有在60年代政治失败中失败，相反，它吸收了反叛力量，扩大了地盘和人群，由一个最保守、最封闭的院系变成了最激进、最开放的院系，并以自己的方式与自由、平等、公正的事业息息相关。这正是英语系能吸引一大批肤色各异、大有作为的男女学者的原因。在其他学科院系因单一文化的

---

〔1〕西奥多·怀特《美国的自我探索》，中国对外翻译出版公司译，美国驻华大使馆文化处出版，1984年，第455页。

〔2〕特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，第115页。

控制而显得想象力和创造力日渐衰落和萎缩的时候，这些带着不同文化背景、经验和思考方式的学者使英语系成了最富于想象力、创造性、开放性和批评性的一个系。这个系古老的大理石三角门楣上，以前镌刻着西方圣哲的箴言，如今刷上了这么一行黑字——“文化批评”。

第 3 章

政治意识的形成

资本主义创造了一种批判的心理结构，这个结构在毁坏许许多多其他制度的道德权威之后，最后掉过头来反对它自己。

——约瑟夫·熊彼特

站在空肥皂箱上的演说家

50 年代的左派处境颇为尴尬：二十年前，它一声号令，就能立刻组织起几万甚至更多的工人。可如今，工人纷纷跑到秩序党的旗帜下去了。尽管大多数工人在收入上尚未中产阶级化，但这并不妨碍其在意识上普遍中产阶级化。

依然有工人，但不再有工人阶级。这就像萨特感叹的那样："有读者，但没有读者群。"马尔库塞讥讽道："在发达工业文明中流行着一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由，这是技术进步的标志。"[1] 技术进步及财富再分配制度的改进，带来的一个结果

[1] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, p.1.

是越来越多的人享受着几乎同样的消费。如马尔库塞所说，如果工人和他的老板看同一部电视剧，如果黑人也驾驶着卡迪拉克，如果公司女打字员与老板的女儿使用同样的化妆品，那么，阶级的界限和意识势必模糊起来。对美国来说，尤其如此，因为这片大陆上流行的是本土产的个人主义，它对任何集体主义的东西都是一味药效很强的溶解剂。

左派失去了群众，在理论上颇感迷惑，而麦卡锡主义又对左派大打出手，更使左派雪上加霜。社会主义运动日渐式微，萎缩成左派知识分子的书斋革命。但仍有少数信仰坚定者，他们怀揣着社会主义运动的梦想，转入半地下活动。这使得他们带上了神秘色彩，成了在大城市芸芸众生中穿“黑色披风”的人。在他们身后不远，隐隐约约跟着盯梢的密探（参议院非美活动调查委员会的特工）——这段描绘性文字，出自本雅明笔下，除了时代不同，场景非常相似。本雅明笔下的那个被盯梢的人，是19世纪法国社会主义密谋家布朗基：这位眉毛黑得异乎寻常、穿黑色燕尾服、戴黑色手套、站在空肥皂箱上的老演说家，似乎成了无产阶级密谋家的经典形象。而黑色，按波德莱尔的解释，是给资产阶级时代服丧的颜色。

因此，当这样一个形象于1958年春一个闷热的下午出现在纽约犹太人居住区的布朗克斯时，我们不应感到惊讶。吉特林那时正在布朗克斯中学读书。在那个下午，他突然听说“一个真正的社会主义者要到布朗克斯演说”的消息，心情非常激动。尽管他一直是一个遵守校规的孩子，但好奇心还是驱使他溜出教室。等他一路小跑，到达演说所在地的那条街道时，惊奇地发现那儿满满的都是中学生：

> 在街对过，一只“至诚”牌肥皂箱上，站着一个身着黑色外套、系领结的年轻人，正在深入浅出地对听众讲解什么，多年后，我才弄清原来那是剩余价值理论，即价值来源于劳动而不是老板。我站在那儿，听着这种简明的马克思主义课程，还不到一会儿，几个鸡蛋突然从我背后飞过来。真不可思议！我转过身，发现扔鸡蛋的是一个讨厌的理科班学生，我认识他，他属于咋咋呼呼一类的人物，在学生自治会里很活跃，谁都认得他，因为他在学校时总穿一件花哨的印度夹克。一只鸡蛋擦着演说者飞过，砸碎在砖墙上。他刚躲过这只鸡蛋，另一只鸡蛋又飞过来了，砸碎在他的背上，鸡蛋汁顺着他的外套慢慢往下流。
>
> 这位社会主义者并没有惊惶失措，继续往下讲。“查理·威尔逊，”他说，提到通用汽车公司总裁、后来的国防部长，此公因“对通用汽车公司有利的东西对这个国家同样有利”这句话而出名——“查理·威尔逊自己没有给汽车装配过哪怕一个螺钉！”这听起来非常在理。演说者继续往下说，为瑞典的社会民主说了几句好话。一个小孩子挤到他的跟前，尖着嗓子喊：“龌龊的共产主义者，滚回俄国去吧！”我的一个同班同学也喊道：“我们不要听这些！”我原先以为，俄国之所以坏，是因为它严厉禁止自由思想呢。[1]

这个场面带有街头剧色彩。至于那位穿黑外套、系领结的年轻社会主义者到底说了些什么，我们不很清楚。对中学生吉特林来说，这一切太深奥，超过了理解力。但也可以肯定，对听演说的其他人来说，无论喝倒彩的，还是扔鸡蛋的，都差不多如此。吉特林没有提

---

〔1〕Todd Gitlin，*The Sixties*，pp.70-71.

供那个扔鸡蛋的孩子和那两个尖声喊着让演说者滚回俄国的孩子的家庭背景，不过，从“花哨的印度夹克”，还是能隐约知道其家庭所属阶层，大概是下层中产阶级或工人，而“滚回俄国”也透露出其非犹太新移民后代的背景（纽约犹太人大多来自东欧和俄国），是地地道道的美国人或时间上早得多、情感上已美国化的移民后裔，但其家庭经济状况不见得好于新移民家庭。理查德·弗莱克斯在 1971 年对新左派大学生活跃分子进行调查后发现：

> 这几年来，有一点非常明显，那就是绝大多数学生活跃分子来自富裕阶层，尤其是父母为专业人员的家庭，而不是管理人员的家庭。直到目前，蓝领和白领工人家庭的子弟们几乎没怎么加入到造反运动中来，正如那些来自企业家家庭的孩子。新左派学生家庭背景最独特的一点，是其父母所受教育水平非常高。此外，这些活跃分子自己也是非常好的学生，聪明好学，对学术既有浓厚兴趣又有很强能力。最后，还有一点是清楚的，即那些倾向于成为新左派的学生所选择的未来事业是学术、公共服务、教育、艺术和传媒以及所谓“救助职业”，而那些打算在商品和武器的生产和流通中找到工作的学生则没有显示出向左转的迹象。[1]

此外，还有一点，中下层中产阶级的子弟往往选择理工科专业。那个扔鸡蛋的理科班学生日后可能成为右翼学生组织 YAF 的成员或戈德沃特主义者，其基本特征是反共和排外。但上述那个场景中的

---

〔1〕“Revolt of the Young Intelligentsia”, by Richard Flacks, in Roderick Aya and Norman Miller, eds., *The New American Revolution*, New York, The Free Press, 1971, pp.223-224.

孩子都还是中学生，他们的政治倾向更多地受父母影响，而自身的政治意识（无论左派还是右派倾向）尚处于混沌状态或非政治状态。因而，在这件事发生仅几个月后，吉特林似乎就已遗忘了：

> 在1958年进入1959年的那个新年之夜，我并没有特别意识到我是生活在僵死的沉闷的50年代。我那时是一个快满16岁的高中生。对于自己生活在怎样的一个“50年代”，几乎没有任何意识。我只不过在活着：为分数而用功，在性问题上蠢蠢欲动，在我那些实际存在的和想象中的对手们面前逞能，感到青春期的浪潮在我体内汹涌澎湃。我唯一考虑的事情，是我将于下半年踏入的大学门槛。[1]

街头演说场面中出现的那个“真正的社会主义者”，仅以某种潜意识形象留存下来。但吉特林可能低估了这个潜意识中的形象对他日后选择的影响力。在回忆录中，他谈到自己这时与一个名叫大卫的“红巾婴儿”交往：“对我们这些多少具有自由主义倾向而家庭又并没有行动主义传统的青年来说，常常是通过红巾婴儿才与作为禁区的政治批评世界发生最初的接触。他们呼吸着左派的空气长大；他们那种与众不同的感觉，因被赋予了尊严和受迫害者的神圣感，非常吸引人；他们站在一个高处，从那儿进行批评。”[2]吸引力确实很大，以致产生了爱慕：吉特林17岁时交往的第一个女朋友，就是一个“红巾婴儿”，她的父母一度是共产党员。

这里重要的是那个形象本身所具有的魅力，既有密谋家的神秘

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.1.

〔2〕 Ibid., p.67.

色彩，又有受压迫者的身份通常激起的道德优越感。前者投合了中产阶级少年的想象力，后者击中了中产阶级少年对下层阶级的内疚感。它像是突如其来插入中学生懵懵懂懂的意识中的一个楔子，一个事件，会在意识形成史中引发某种微妙的跳跃变化。实际上，没有此类经历的中产阶级孩子的政治意识的形成要晚得多，而且，他们后来也主要是通过有此类经历的同学的影响才获得政治意识的。就那些有此类经历的中学生而言，其中少数人甚至在中学时代就开始了政治活动，作为日后大学时代政治运动的预演。

在理伯卡调查的 SDS 和 YAF 的成员中，有半数承认自己在中学时代就参加过类似“辩论、学生自治和编辑校报或为校报写稿”的课外准政治活动，有三分之一加入过政治组织，而在他们高中阶段快结束、即将跨入大学时，他们已自认是，也被认为是“政治人物”了。[1] 吉特林属于大多数自由主义中产阶级家庭的孩子之列，在进入大学前，政治对他们来说是一种外部的东西，即或有些兴趣，也仅仅是业余兴趣，是对别人的活动的好奇，是与自由派父亲偶尔进行的餐桌上的谈话，是那种翻翻报纸、看看足球比赛、一知半解地看电视上的竞选演讲的兴趣。考虑到吉特林 1962 年参加了学生激进派组织 SDS《休伦港宣言》大会（他解释说，那是因为“被一位骨干人物迷住了”，但又补充道“觉得加入他们的团体是自己的荣幸”。[2]），那么，从 1959 年到 1962 年这四年中，到底发生了些什么，使自由主义的中产阶级子弟在情感上突然转向了新左派？

---

〔1〕理伯卡 · E. 卡拉奇《分裂的一代》，第 73、78、79 页。

〔2〕同上书，第 18 页。

资产阶级的犯罪感

这最初是一种既是地理上又是心理上的位移：他们进了大学，远离了自己的出生地、家庭、社区和教区，远离了血缘上的父亲形象。他们在大学校园里不仅找到了精神上的父亲——那些具有左派背景或左派倾向的理论家，还发现了精神上的同伴——那些“红巾婴儿”。据韩南·C. 瑟尔文和华伦·O. 哈格斯托姆提供的统计数字，1965 年，在伯克利，不赞成从图书馆书架上撤走共产党作家书籍的学生，占学生总数的 94%，而全国范围的比例为 27%；此外，就“是否赞成共产党身份的教师在私立大学讲课”一项，赞成的学生占学生总数的 52%，而全国范围的比例为 6%。[1] 可以看出左派和左派感情主要集中在社会的哪个角落——恰恰是青年知识分子云集的地方，即大学。

对出生于左派人士家庭的“红巾婴儿”对其同学所具有的影响力，史学家关注的程度可能不够。就学生运动后来的分布状况来说，运动最集中的地方是具有自由主义传统的东西海岸的名牌大学。这些大学既接纳了被麦卡锡主义者及其他保守主义者排斥的左派学者，又接纳了众多来自左派家庭的学生。这不仅因为这些海岸城市是新移民，尤其是东欧犹太新移民比较集中的地方，还因为这些新移民的后代（第一和第二代）很快就成了中上阶层的中产阶级，有经济能力使子女接受名牌大学的教育，进入知识分子阶层。我这里引用一些 70 年代初的统计数字，说明这种情况。

据 1974 年全美犹太人口研究报告，犹太人不到六百万，其中 70% 从事高收入的“专业人员”、“技术人员”、“经理”和“行政

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.501.

管理人员”职业，而美国总人口中只有29%从事此类职业；在25岁到29岁的男性犹太人中，78%受过高等教育或更好的教育，而其政治意识也比其他美国人强烈，其人口仅占总人口3%，投票率却占到6%。再以哈佛为例，犹太学生占学生总人数的40%左右（《时刻》杂志的保守统计是28%）。[1]康奈尔大学的情形也相似，以致该校历史系教授皮尔斯·威廉斯把学生区分为“海岸派”和“传统派”（来自中西部地区）：“我认为这是由于美国知识分子和教育界，尤其是纽约和洛杉矶的犹太人对东西海岸的影响。这里出现了左派思想占上风的情况。”[2]顺便说一句，威廉斯本人也有一半犹太血统。

谈论犹太人身份与左派倾向之间的内在关系，或许不是一个恰当的题目，因为这有可能导致一种偏见，似乎左派理论是一种种族理论。实际上，从马克思（犹太人）一直到法兰克福学派成员（几乎全是犹太人）都否认这种关系，甚至不以“犹太人”身份自居，如阿多诺就去掉了他名字中的犹太标志，以显示他是一个德国人。但这经常是一种自我蒙蔽。犹太人一直遭受排斥，这种被排斥的边缘状态本身就会萌生革命性，使犹太人非常自然地与另外那些处于压迫状态而欲反抗的阶级（如无产阶级）产生情感认同。马克思在《论犹太人问题》一文中，就已把犹太人的解放作为全人类解放的相关过程。至于犹太教与政治左派的关系，乔治·弗里德曼在《法兰克福学派政治哲学》中说：“法兰克福学派与犹太教的接近，既根源于马克思本人对这一问题的关注，又根源于在奥斯威辛集中营之

〔1〕理查德·里夫斯《美国之旅》，中国对外出版公司，1992年，第270—271页。
〔2〕同上书，第39页。

后启蒙的犹太人的绝望的暧昧处境。”[1]

纽约下东区和布朗克斯区是犹太移民集中的地区，也是社会主义者和左派人士活动最活跃的地区。许多犹太人实际就是社会主义者或左派人士。我在上面提到的几个人物都出生在这个地区，是犹太移民后代，在那儿长大，如欧文·豪（围绕他有一个庞大的纽约犹太左派圈子，出版《党派评论》、《星期六评论》和《异议》这类刊物）、有个“疯疯癫癫的共产党母亲”（狄克斯坦语）的金斯堡以及更年轻一点的狄克斯坦和吉特林。只有了解了这一点，才不会对鲍勃·罗斯这段话感到莫名其妙（他那时娶了一个不是左派家庭出身的犹太姑娘为妻）：“直到22岁结婚那年，我才发现还存在不是社会主义者或共产主义者的犹太家庭。我认为这与人们生活的地区的状况有关。”[2]话说得有点夸张，却也说明问题。

另一方面，这些来自左派家庭的犹太大学生还从父辈那儿学会了进行政治斗争的一些形式，如集会、结社、游行、起草宣言等。尽管50年代左派运动已呈颓势，但被迫陷入沉默的老左派仍对当初未完成的事业记忆犹新，大部分人虽已放弃激进立场，开始信奉温和的自由主义，却时常感到一种失败的耻辱，而少数左派活跃分子仍在秘密活动。这种秘密进行的活动，这种在黄昏时的独自神秘外出或在某个破破烂烂的阁楼里举行的秘密聚会，给偶然发现他们行踪的孩子留下了深刻印象，似乎父亲裹在黑色外套里的身体肩负着某种重大而神秘的使命。

据理伯卡对后来成为SDS成员的那些激进派大学生的调查，出

---

〔1〕George Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p.102.

〔2〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第50页。

身于左派家庭的孩子渐渐感到自己也产生了某种神秘的使命感，那就是完成父辈的未竟之业，即对一个更公正、更自由的社会的追求。这使得这一代年轻的犹太大学生成了大学生中非常独特的一群，不属于米尔斯在《白领》和里斯曼在《孤独的人群》中悲观地描绘的患有“政治冷淡症”的50年代美国青年之列。这就不难理解为什么1962年的《休伦港宣言》突如其来地提到了米尔斯，并对他十多年前出版的那本书进行了批判（其实米尔斯此时已改变对大学生的悲观主义看法），说它对很多美国人造成了影响，使他们从政治和公众生活中脱离开去并孤立起来（而实际上米尔斯正是在批判这种倾向，尽管他似乎是在进行“价值中立”的社会学描述）。SDS的一半成员是犹太人，而他们“一般都是红巾婴儿”（理伯卡语）；此外，参加1962年SDS《休伦港宣言》会议的大学生，基本是来自约翰·霍普金斯、哈佛、耶鲁、斯沃斯莫尔、威斯康星和印第安纳等著名大学的文科学生。

不过，在SDS通过休伦港会议发表《宣言》前，这个组织就以松散的形式存在了两年，并逐渐发展成一个全国性的以大学生为主体的激进青年组织。从一个个彼此分散、没有多少联系的校园学生政治社团，到统一的SDS全国代表大会，既是政治斗争需要，又体现了大学生渐渐觉醒的共同政治意识，即发现他们的目标是一致的，而为达到这些目标，就应该组织和团结起来，成为一种庞大的遍及全国的力量。

对政治意识的形成史，通常的研究着重于理论上的演进。但政治意识不仅形成于政治理论家的阐发，而且形成于一系列的实践活动中，如办刊、集会、社团活动、建立组织等，这对本书所论述的这个时代和这个独特的年轻群体而言，更是如此。马尔库塞说：“的

确，革命意识总是在革命情境中表达自己。”[1]60年代中产阶级大学生并不热衷于从大部头的理论著作中获得政治灵感，他们的政治意识的觉醒往往直接来自感官的刺激，甚至一个意外卷入的场合、偶尔见到的一个情景、目睹的一次游行或示威等，都有可能是他们政治意识“跳跃”的契机。例如SDS女成员维维安·罗思斯坦谈到她去里德学院读书前的那个暑假，在朋友（也将去里德学院）的父母拥有的一家收债公司打工，帮助公司收回黑人和拉丁美洲人欠的债：“对我来说，这真是不可思议——两个犹太自由主义者一边在准备送他们的儿子去里德学院，一边在对黑人和拉丁美洲人做这样的事。”[2]再如SDS成员罗里·埃林杰回忆自己的政治意识的起源时谈到他高中时代的一次经历，一个他看到的不公正的场面：

> 那时黑人只可以买食物在外面吃。如果你是个黑人，你进去了，他们会给你一个袋子，然后，你不得不离开……我那时在克洛格商店当验货员，一天的午餐时刻我出去了，看到这些人在集会。我便站在那儿看着他们，一直看着他们。[3]

这里所说的集会，其实是黑人民权运动分子正在餐馆外部署“餐馆静坐”，即坐在白人餐馆不走，以沉默和固执来抗议“平等但隔离”的种族政策，直到店主或某个白人种族主义顾客叫来警察将其逮捕。这种非暴力不合作的静坐方式使被虐待的身体直接呈现在公众眼前，以显现黑人不公正的社会处境，从“人”的层面唤起白

---

〔1〕Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, p.6.
〔2〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第63页。
〔3〕同上书，第79—80页。

人的犯罪感和内疚感。其他的静坐方式，例如公共汽车静坐，也是如此。

黑人初期的这种抗议方式来源于甘地的“非暴力不合作”和梭罗的“公民不服从”的启发。甘地自己谈到非暴力不合作时，就曾说过非暴力不合作的反抗既可以避免种族间的流血冲突，又可以唤起白人的道德感和正义感。的确，黑人达到了这一目标。有时，这甚至成了全国关注和讨论的事件，例如达拉斯的一位妇女拒绝走下白人车厢而遭逮捕，引发了全国规模的争论，实际分裂了白人。大多数 SDS 成员是在目睹黑人民权运动时第一次感到自己必须做出选择，这使他们走向了政治。

美国白人对黑人的内疚感，源自白人中产阶级对黑人的种族犯罪史。尽管一些新移民并未参与美国历史上针对黑人的犯罪，但他们从自身的历史境遇中看到了黑人的现实境遇。SDS 的犹太裔成员史蒂夫·凯斯勒回忆他的母亲时，谈到他母亲不准他使用“黑鬼”（Nigger）这个词，“因为别人也可以因为你是个犹太人而耻笑你”。[1] SDS 的另一个成员鲍勃·罗斯在 13 岁时也经历过一起相似的个人事件，那时，他正准备参加一个由各色人种的孩子组成的夏令营，但他此前受了所处环境的白人种族主义的影响，认为“黑人是富于暴力的，是愚蠢的，而且有时还散发出不好的味道”：

> 所以我担心了……［夏令营］会有舞会的。“那么，我该怎么办？如果我不得不与一位黑人女孩跳舞的话，妈妈——”我话音没落，就突如其来地挨了一巴掌，我当时都傻眼了……这给我的印象很深刻。我的自尊心并没有被伤害，但我从中学到了重要

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第 40 页。

的道理。[1]

1964年和1965年分别通过的“民权法案”和“赞助行动”，可以被看作美国白人中产阶级对其在黑人种族问题上的历史犯罪感的供认和补偿。对黑人的历史犯罪感是一方面，另一方面是对下层阶级的历史犯罪感。实际上，在1964年到1968年期间，也就是民主党约翰逊政府执政期间，美国国会通过的有利于下层阶级的立法比任何其他时期都多，例如1965年的高等教育法、住房法和选举权法，1966年的都市发展法以及1968年的民权保护法。

对新左派中产阶级孩子来说，父辈的发迹史，是一连串的犯罪史，甚至连老资产阶级自己都对下层阶级有一种内疚感。例如SDS的成员安德烈亚·卡曾斯的父亲尽管是一个有万贯家产的资产阶级，却屡屡给安德烈亚灌输一种反财富的哲学。安德烈亚回忆道：

> 我记得我们还很小的时候，我父亲说“我”这个词是很可耻的，不让我们说“我的”；而且我也觉得说出以“我”开头的句子很不自然。这就是关于非自我中心的全部情况，想着那些没有你幸运的人。这就像是在你感觉很糟的时候，你把它说出来，你就是在给不堪重负的人们身上再添负担……反正，拥有财富是很让人愧疚的。[2]

这种愧疚感不仅与早期资产阶级人道主义理想以及基督教情感有关，而且与50年代以前资本主义工厂的生产方式有关，即这种生

---

〔1〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第40页。

〔2〕同上书，第42页。

产方式本身是对人道主义理想和基督教情感的一种背离。50年代以前的资本主义工厂建立在机器与工人的身体最大限度的结合上（例如流水线），是一种直接的有形的身体剥削，而其手段要么是强化工作强度，要么是延长工作时间。

这种身体上的直接性，会导致工业资产阶级（指第二产业的资产阶级，如制造业、采矿业、纺织业等）良心上的不安，而第三产业或服务行业（如银行业、保险业、证券交易、通讯部门等）的资产阶级的犯罪感要轻得多，因为其剥削方式是间接的，抽象的。工业资产阶级对个人财富的内疚感还表现为，他们比金融资产阶级更多地资助教育、赞助艺术（如为大学捐资建立图书馆、设立学术研究基金会等）。并非偶然的是，支持共和党保守主义强硬派尼克松和里根分别于1968年、1972年和1980年、1984年竞选总统的核心力量，主要是服务行业的资产阶级，他们为其提供了巨额竞选捐款，如芝加哥保险业巨头克莱门特·斯通在尼克松的两次竞选中分别捐了两百万美元，而美国国际电报电话公司的大亨们则为在芝加哥召开的共和党全国代表大会秘密提供赞助。[1]

中产阶级孩子们对本阶级犯罪史的意识，不仅来自某些具有人道主义情感的中产阶级父母以及那些出身于左派家庭的同学的私下谈话，还来自左派教授的课堂宣讲。这些已经从现实领域退缩到象征领域的老左派们，对于社会主义运动的衰落耿耿于怀，但他们对社会主义运动在新的历史条件和生产方式下的可能性缺乏足够清醒的理论认识，仍拘泥于对早期资本主义形态的理解。然而，这些左派教授们有一个学术上的长处，那就是他们掌握了资产阶级发迹史的大量文献材料，可以用来向中产阶级大学生们揭示资本主义“血汗工厂”的历史，而

---

〔1〕Ralph F. de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol. Ⅱ, p.367.

这些“血汗工厂”的主人恰恰就是讲台下中产阶级大学生的父亲。

中产阶级孩子对父辈的犯罪史的发现，具有一种震惊效果，并使他们形成了追问每一笔个人财富的道德来源的习惯。例如《爱情故事》中的主人公奥里弗·巴雷特，在哈佛大学的课堂上听完激进派经济学家唐纳德·沃格尔的“美国纺织工业史”后，开始以另一种眼光看待巴雷特家族的巨大财富，而当他日后发现自己的女朋友玛西·宾宁戴尔居然是宾宁戴尔家族“血汗工厂”的接班人时，就立刻离开了她。奥里弗后来成了纽约的一名律师，在60年代末和70年代初的大学生造反运动中，致力于从法庭上拯救那些因焚烧征兵卡和逃避兵役而遭逮捕的大学生。老左派教授们对资产阶级个人财富的非道德性来源的揭示，使资产阶级孩子对自己父亲的道德反感和美学反感转变成了对作为整体的资产阶级的政治反感。

左派经济学教授在大学课堂讲述的早期资本主义工业史，一般会包含以下一些文献：恩格斯的《英国工人阶级的状况》、哈孟德夫妇的《近代工业的兴起》、E. P. 汤普森的《英国工人阶级的形成》、19世纪英国工厂巡视员的报告等等，全都在披露早期资本主义工厂的恶劣条件、厂区龌龊的环境、工人所受残酷剥削以及工人生活的恶化。哈耶克把这些文献讥讽为“辉格党人的历史学”的成果，说它们不是历史学家对事实的客观描绘，而是一群意识形态家故意往资本主义脸上抹黑。

哈耶克对资本主义的辩护，本身也是一种意识形态。他聪明地回避了“幸福度”这项指标，而把生活状况的提高仅仅看作一个收入概念。工人可能不像以前那样食不果腹、衣不遮体，在绝对的意义上生活水准有所提高，但与资本家的提高幅度比起来则日益悬殊，因此相对来说反倒不如以前。也就是说，工人的幸福度随着资本主义的发展反倒降低了。

无疑，当我们谈到“恶化”时，不仅是就绝对意义而言，更是就相对意义而言。当资本家拥有大理石别墅、豪华车辆、锦衣玉食而他的工人只能吃面包时，那面包再多，也是恶化。并且，在这种触目惊心的对比下，再讨论资本主义的好处，就无疑是站在强势集团一边来指责工人的代言人。幸亏哈耶克一派的历史学家们在30年代的论战中惨败于主张福利经济的凯恩斯后，在60年代依然处在默默无闻的状态，否则，受他们的蛊惑，60年代的中产阶级大学生可能就会把自己的父辈看作救世主，不会走上街头，去抗议他们虐待了工人和黑人。哈耶克的理论要到70年代才会流行起来，与已经没有了犯罪感的“新中产阶级”结合在一起。

但60年代依然是一个对社会公正充满热情的时代。哈耶克派的历史学家始终为一个疑问所困惑，那就是知识分子为什么反对资本主义。罗伯特·诺齐克说：“知识分子如此反感资本主义实在是怪事一桩。与之社会经济地位相当的其他社会群体却并没有显示出同样强烈的反感。因此，从统计学上讲，知识分子真的是太不同寻常了。”[1]诺齐克的统计，显然不包括技术型知识分子，如果把这个庞大群体包括进去，那从整体上说，知识分子并未显出强烈的反资本主义情感。甚至，技术型知识分子是资本主义的核心推动力。当我们使用“知识分子”一词时，言下之意，是人文知识分子，一个站在古典“有机社会”或未来乌托邦的立场上审视当代的群体，其情感从一开始就是批判性的，并且由于它控制了出版社、刊物、学校等传媒或文化机构，有能力将这种情感放大为一种社会情感。这里的关键问题在于：知识分子对时代的批判，为什么到了资本主义时代，才成为知识分子的一

〔1〕罗伯特·诺齐克《知识分子为何拒斥资本主义》，收入秋风编《知识分子为什么反对市场》，吉林人民出版社，2003年，第54页。

种普遍态度，而且批判的力度比任何其他时候都大。

这不仅与革命时代的资产阶级提供的历史许诺（自由、平等、博爱）和资本主义本身的历史实践之间的反差有关，也与我在上一章中论述的文化领导权有关，即资本主义时代是一个传统阶层瓦解而新阶级崛起的时代，它导致阶级意识的普遍觉醒，而每一个阶级（无论是没落的阶级，还是新崛起的阶级）都试图使自己的政治和经济吁求正当化。此外，这还与资本主义自身的世俗性质有关。传统社会是“神权”社会，社会等级制被认为是一种自然秩序，是上天安排的，反叛它，就等于与“神意”或自然法则为敌。这使得各阶层安于自身的等级和地位，并把社会等级、政治压迫和经济剥削看作自然而然的事情。但资本主义通过祛魅使社会建立于世俗利益基础上，等级制于是失去了当初的宗教支撑，为自由、民主和自我塑造创造了条件。一切都不再被认为是神意的安排，而是人为的安排，这就使社会等级、政治压迫、经济剥削这些同样存在于传统社会但被认为是自然秩序的问题，突然间成了大问题，而且是人自身的问题，不再是自然而然的了。资本主义创造了一种批判的心理结构，而这种结构反过来也会使资本主义自身成为批判之的。知识分子反对资本主义，也就顺理成章，并非一桩不同寻常的怪事，因为资本主义和资产阶级被认为是一切社会灾难的罪魁。

* * *

附录：犯罪感的消失

70—80年代以后，已经很难看到“资产阶级的犯罪感”了。甚至连“资产阶级”这个词都几乎成了一个历史

名词，除了个别脾气怪异的左派分子偶尔使用一下，似乎业已失去其现实对应物。在后工业社会的社会学家看来，“资产阶级”这个词被塞进了太多的历史遗留物，是一个被意识形态化了的词语，通常唤起“无产阶级”的革命性联想。既然已经不存在无产阶级，那么其历史对立词“资产阶级”也就失去了现实意义。

50年代的一些社会学家们曾预言意识形态的终结，但60年代激烈的意识形态冲突使这个预言落了空。然而，60年代的冲突又似乎使对立的意识形态彼此同归于尽，文化和生活方式层面摆脱了传统等级制，实现了自由和民主，从而与资本主义体制的政治和经济层面处在了同质状态（即黑格尔注释家亚历山大·科耶夫所说的“普遍均质的国家”），经过70年代的短暂过渡，到80年代末，政治学学者弗兰西斯·福山就相当有信心地又提出了“历史的终结”的预言。

从黑格尔的历史形态学看（无疑，福山是一个黑格尔主义者），历史只可能终结于意识形态的终结处。然而，意识形态似乎并没有终结，只是作了技术转换。只要权力存在，就存在意识形态。终结的不是意识形态本身，而是意识形态的传统表述模式。正是模式的转换，使资产阶级的意识形态从一种有罪的意识转换为一种无罪的意识。

社会学家们现在更倾向于以“中产阶级”这个中性词来代替法语的“资产阶级”，这样“资产阶级”就由阶级对立范畴，进入社会分层范畴，与此对应，政治社会学就取代了阶级斗争理论。尽管“中产阶级”（middle class）

一词源于英国，是19世纪上半叶的没落贵族阶层用来贬斥新崛起的城市资产阶级的一个词语，但随着法国政治思想家亚历克西·德·托克维尔《论美国民主》的出版（1835年和1840年分别出版上下卷），“中产阶级”一词开始与“民主”联系在一起。《论美国民主》两卷刚一出版，就立刻被亨利·里夫译成英语。不久，弗朗西斯·波温开始在里夫译本的基础上进行重译，于1862年出版了重译本。

然而，这两个英语版本错译和漏译的地方很多，原作的注释和附录也大多被删除。从1862年到1945年间，对《论美国民主》一书的英译本的修订和部分章节的重译一直没有间断。1945年菲利普斯·布莱德利以托克维尔本人修订的法语版（第12版，第14次重印）为原始版本，又一次重译和出版了《论美国民主》（纽约兰登书屋）。布莱德利译本被认为是最权威的英译本，被用作美国大学政治学和政治思想史课程的标准教材。对《论美国民主》的热情，源于美国中产阶级对自己的无罪身份的渴望。

有意思的是，是一个法国人，而且是一个法国贵族替美国中产阶级找到了自己的政治合法性的哲学表达，而在这个法国贵族自己的时代和自己的国家（还包括英国等其他欧洲国家），“中产阶级”一词的对应物“资产阶级”却受到来自贵族阶级和下层阶级的双重打击。实际上，后来的美国中产阶级对自身的犯罪感的意识，是被欧洲思想唤醒的，更多的时候是直接被在20世纪初的东欧移民潮和30年代的中欧移民潮这两次大移民潮中移民美国的一些欧洲社会主义左

派人士唤醒的，而美国的左派运动也主要是这些人鼓动、参与和领导的。直到这时，分别被黑格尔、托克维尔和韦伯这些欧洲思想家所阐释的良心平静的美国中产阶级，才开始染上犯罪感，从“天真时代”走出来，看到了自己的形象的另一面。不管怎样，这与当时的美国资本主义的生产方式有关，因为这种依靠机器和流水线的生产方式以直接的身体剥削为特征，是一种野蛮的生产方式。

因此，如上所述，60 年代中产阶级孩子们的造反运动，从某种意义上说是资产阶级的集体犯罪感的情感供认。这种犯罪感既源自历史的隔代记忆（如美国黑人史），又源自现实的场景（如“血汗工厂”）。而美国政府在 60 年代和 70 年代初以宪法修正案、法律和规章的形式所实行的一系列对有色人种和穷人的补偿措施，也可以被看作美国白人中产阶级对这种犯罪感的制度供认。从这种相关性来看，中产阶级的父与子之间尽管在 60 年代以一种对抗的姿态出现，却受着同一种犯罪感的驱使。一句话，无论中产阶级的孩子们多么激进，他们仍是中产阶级，承继了其财富和犯罪感。

中产阶级对其犯罪感的供认和补偿，具有一种心理治疗作用，使其从犯罪感中摆脱出来。到 70 年代中期，也就是 60 年代运动已经烟消云散的时候，中产阶级再也体验不到这种以阶级意识出现的犯罪感了。甚至，到 80—90 年代，还出现了一种戏剧性的转变，即中产阶级化了的黑人拒绝白人中产阶级对其进行历史补偿，将其视为种族歧视的新形态。例如哈佛大学的黑人教授康奈尔·韦斯特尽管自己是经由“赞助行动”获得高等教育机会的，但

他对“赞助行动”充满反感，认为“赞助行动”隐含了一个种族主义的前提，即黑人在智力上不如白人。尤其是不久前，斯坦福大学的威廉·肖克利教授，1956年诺贝尔物理学奖的获得者，从实验遗传学的角度宣称白人在智力上优于黑人时，“赞助行动”看上去就不像是温情主义和犯罪感混合在一起的历史补偿了，而是另一种种族歧视。

韦斯特并不是唯一一个反对“赞助行动”的黑人学者，实际上，在黑人中产阶级中间，普遍流行着一种反“赞助行动”的情感，以致约翰·C.利文斯通在他1979年发表的《公正游戏？——论不平等与“赞助行动"》中疑惑地说:“没有‘赞助行动’，为种族公正所进行的斗争就会陷入僵局，其代价是失去公正和社会安定。然而，民意调查却显示，美国大部分公众反对‘赞助行动’计划。”[1]

反对"赞助行动”的公众，主要是白人下层阶级和黑人中产阶级。前者因“赞助行动”部分地剥夺了他们的就业和升学机会而反对它，称之为“逆向歧视”，后者因“赞助行动”使他们的成功看起来像是受了照顾而反对它，两者都诉诸美国宪法的平等原则。反之，“赞助行动”的主要支持者倒是白人中产阶级，他们受着历史犯罪感的困扰，希望对有色人种进行历史补偿。不管怎样，黑人的当今处境是其历史处境的一个延伸，而从这种历史处境中摆脱出来的黑人中产阶级对“赞助行动”的反对，却无视黑人的历史处境，也就相应地舒缓了白人中产阶级的历史犯

---

〔1〕John C. Livingston, *Fair Game?Inequality and Affirmative Action*, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1979, p.xiv.

罪感。把一个历史问题转化为一个现实问题，就暗中消除了围绕历史问题的那种内疚感。

此外，生产方式的变化也有助于消除白人中产阶级的犯罪感。在50年代以前，第二产业是美国的主要产业，生产方式表现为机器与工人身体的高度结合，因此显示出野蛮性，而这将导致企业主的犯罪感。工人的政治斗争的矛头也是直指企业所有者，因为在工人与雇主、劳动与利润之间，是一种直接的有形的关系。然而，在50年代以后，生产方式发生了质的变化，第三产业开始占据美国经济的中心地位，而这个产业具有一种不同于前一种产业的间接性，办公室取代了工厂，即其剥削方式不是身体的，而是抽象的，也就不会导致企业主的犯罪感。以前靠体力劳动的蓝领工人大部分变成了坐办公室的技术白领阶层，在1980年，这一比例达到63%以上，而工会会员在全体职工中所占的比例，从1970年的24%降至1980年的20.9%，成了少数派。盖洛普民意调查从另一方面显示了对工人组织的支持率的下降：在1975年，有76%的人赞成职工组织，到1981年，赞成的比例下降到55%。[1]

更重要的是，从70年代起，随着经济全球化，美国的第二产业开始大规模从本土迁至第三世界，利用那里廉价的劳动力和淡漠的环保意识来降低生产成本。“血汗工厂”并没有消失，只是转移到了第三世界，也就远离了美国人的视线。这种距离感使生产和利润都同时变得抽象起来，也就难以产生财富的犯罪感。据统计，到20世纪

〔1〕张友伦、陆镜生《美国工人运动史》，天津人民出版社，1993年，第2—3页。

70年代中期，美国一百四十家跨国公司的总年销售额达三千八百亿美元，超过当时除美国、苏联之外的任何其他国家的国民生产总值。[1]与此对应，美国国内当初最为强大的钢铁工人工会、机械工人工会和联合汽车工会等第二产业的工会因所属行业和工人数量的锐减而陷入困境。

值得一提的是，当60年代的中产阶级孩子们在70年代纷纷进入社会时，他们所从事的职业也主要是办公室工作，而不是工厂主。此外，股份制和董事会也使企业的所有权变得抽象起来，不再是一个具体的个人（资本家），而是合股者，而且，依据所有权与经营权分离的现代公司制度，股份持有者和公司管理者之间通常不是同一群人，股份持有者根据股份来分红，而管理者则领取薪水。在这种情形下，不仅工人不知道自己的真正雇主是谁（雇主以“公司”这个非个人的抽象形象出现），连企业主的后代们都无从继承已被股份化和被委托经营的企业，他们甚至无法参与到公司的管理中来。这导致了这么一种后果，即企业的家族连续性被中断了，下一代往往进入了别的企业，成为办公室雇员。他们既然不能继承父辈的产业，也就不会继承伴随这种产业而来的犯罪感。另一方面，自新政以来实施的遗产法实际上使遗产的大部分以遗产税的形式上缴了国库。

以福特汽车公司为例：1964年，该公司的资本结构从股份来源上分为三部分，乙类股（即福特家族所持股份）约占10%，甲类股（福特基金会员所持股份）约占40%，

〔1〕张友伦、陆镜生《美国工人运动史》，第4页。

而普通股（即普通持股人所持股票份额）约占50%。然而，在股东大会上，甲类股没有投票权，而普通股的投票权不得超过全体投票权的60%。这意味着，占10%股份的乙类股（家族股）可以控制40%的投票权，这就等于绝对的控股权。尽管如此，由于绝大部分股份并不属于福特家族，其股息只占10%。另一方面，90%的股息为成百上千万的股民所分享，因此每一个股民所获得的股息并不大，而10%的股息却集中在福特家族的几个成员。然而，新政的税制并不利于豪富阶层，而91%的遗产税更是对福特家族的致命打击。菲迪南德·伦德伯格说："这些人，作为公司的职员，都是领取高薪的。他们的腰包里有的是零用钱。"[1]实际上，福特家族成了一个以自己的家族名称命名的庞大公司的管理阶层成员，他们虽然拥有控股权，但公司的资产绝大部分不是福特家族的。到60年代以后，老福特的继承人（本森·福特和亨利·福特二世）更是出售或转让自己所持的乙类股。

此外，在遗产法的压力下，福特家族不得不将巨额遗产转化为用于资助教育、艺术和慈善事业等项目的基金会。尽管60年代的激进派把基金会指责为假善人之举，是逃避重税的方法，不过，人道主义和经济考虑并不矛盾，正如老福特在遗嘱中对基金会的意图的部署："通过慈善的、免税的基金这一渠道，进行慈善的赠与，这在财产的部署中已占重要地位。家族基金，除由此涉及到的人

〔1〕菲迪南德·伦德贝格《富豪和超级富豪：现代金钱权势的研究》，蔡受百等译，商务印书馆，1988年，第178页。

道主义方面外，还可以成为减低所得税和财产税和由家族以捐款人地位对紧紧掌握着的公司继续进行控制的有效工具。”[1]

福特家族是美国富豪阶层里持续时间较长的家族，然而，它的家族色彩在70年代以后也越来越淡了。其他富豪家族在第二代和第三代上都普遍出现了离开家族创立的企业的现象，甚至不少豪富家族出现了无后裔的情况。[2]此外，由于美国的遗产法（遗产的大部分作为遗产税上缴）和共有继承权（不同于英国早期的长子继承权）使本来遭到大大减损的遗产还得在多个继承人之间瓜分，企业的家族色彩更是徒有其名了。例如亨利·福特的孙子、福特汽车公司经理本森·福特三世于1978年去世时，他拥有的一亿美元财产（大部分为福特汽车公司股票）被其遗孀及两个孩子瓜分：福特夫人得到不动产、汽车、珠宝、艺术品及一半财产，而两个孩子从家庭信托基金会中各得到750万美元。[3]

更普遍的现象是，大多数富豪家族的第二和第三代成了第一代创业者的反叛者。这种情况如此普遍，以至一个名叫“老板之子国际”的组织建立起来，试图通过对代际冲突的心理和社会原因进行研究，以缓和冲突。“这个组织是专门解决那些在家长的严厉监护下工作的儿子、女儿

〔1〕菲迪南德·伦德贝格《富豪和超级富豪：现代金钱权势的研究》，第184页。
〔2〕奎杰琳·汤普森《美国富豪》，伍江等译，工人出版社，1988年，第90页。
〔3〕同上书，第410页。

甚至女婿们的心理冲突和自我受到损伤诸问题的。”奎杰琳·汤普森评论道：“这个组织的创建者们相信，建立并经营自己的企业的父辈们总是一些紧张的、有竞争性的人，他们的情感都被缚在其企业上面，达到了神经质的程度。”[1]

一些心理学家和精神分析学家对发生在富裕阶层的代际冲突问题也高度重视，如精神分析学家弥尔顿·瑞·萨皮里斯坦博士通过对富裕阶层的家族史的研究得出这么一个结论：“当一个父亲的财富超过了一定的数量时，他抚养孩子时就会吃苦。大多数人愿意相信这一点，即父亲压服儿子，因此儿子结果是一个柔弱无力的白痴。情形绝非如此。当然，碰巧有一个强有力的目的明确的父亲因他的本性成为一个卓有成就、其儿子又无法努力赶超的例子。一两代能有多少成功呢？有时，第二代的情况颇值得同情。他们无路可走。但是这并不是因为父亲想压制儿子。他是想以己为荣，可他通常大失所望。”[2]

考虑到大多数富裕中产阶级父母都是自由主义者，那他们对儿女并没有进行太大的压制。期待子女成功，以继承自己的事业，当然是一般富裕中产阶级父辈的愿望，这也可以转化成对子女的一种心理压力。然而，这种心理学和精神分析学的解释通常没注意另一个可能更关键的问题，那就是富裕中产阶级孩子们比其父辈有更多的机会接受名牌大学的教育，而名牌大学在50年代是由对中产阶

〔1〕奎杰琳·汤普森《美国富豪》，第88—89页。
〔2〕同上书，第89页。

级或资产阶级没有好感的左派和文化贵族操纵的，前者表现为一种受压迫者的道德优势，后者表现为经典文化的美学优势。富裕中产阶级的孩子们在大学里感受到的是对自身阶级的道德蔑视和美学蔑视，势必以激烈的方式反叛自己的阶级。其实，大部分富裕中产阶级父辈们自己的犯罪感并不见得比孩子们轻，他们慷慨捐助教育、艺术、学术和慈善事业，是想为自己获得一种从财富的压力下解脱出来的无罪的幸福感，使自己成为“上等阶级的、洁白无瑕的基督教徒”。[1]

中产阶级的孩子们通过60年代的反叛运动洗清了自身的阶级犯罪感，而当他们自己成为中产阶级时，他们的获利方式已经变得抽象了，脑力代替了体力，而且消费方式也同样变得抽象了，信用卡代替了现金。这尤其体现在“知识经济”这个词上，它是办公室人最典型的获利方式，即利润似乎是来自知识，而不是阶级剥削。“利润”或许不再是一个合适的词语，因为它是以薪水的形式支付给办公室的人的，也就带有无罪的标记。

这种抽象性和间接性不再可能直接唤起一种因拥有财富而产生的有罪感。在这种情况下，新中产阶级可以心安理得地消费自己的个人财富，而不像老中产阶级那样对个人财富有一种道德上的歉疚。享乐主义于是取代了禁欲主义。显然，现在，做一个嬉皮士不仅是不时髦的，而且也是无害的，纯粹是一种怪异的性格导致的怪异的生活方式而已。雅皮士才是新中产阶级的标准形象，这是一个心安

〔1〕奎杰琳·汤普森《美国富豪》，第281页。

理得的富裕形象。从嬉皮士到雅皮士，这种转换，并不像看起来那么突兀。实际上，成为一个心安理得的雅皮士的前提，就是先成为一个玩世不恭的嬉皮士：他通过供认和瓦解自身的犯罪感而从这种犯罪感中摆脱出来。

70年代以后，一度消失或沉寂的《社会名人录》又开始流行起来，甚至到了1977年后，《社会名人录》由其传统的自1887年新泽西州的农场主路意斯·凯勒出版第一部后渐渐约定俗成的长、宽约为6英寸和4英寸的小黑皮书，扩大到长宽皆约9英寸的大书。斯蒂芬·伯明翰对1980年中产阶级上层的娱乐活动作了最准确的总结："上流社会的父亲们期望他们的儿子在长大成熟之时已经学会了骑马、尊敬马；学会使用火器或钓鱼竿；学会驾船，并学会对高贵的纯种狗态度和蔼。女孩子则只要会骑马就行了。"[1]老资产阶级期望儿子有所作为，成为事业成功的资产阶级，所以他们会把骑马、打猎和养狗视为玩物丧志的活动，结果反倒激起了儿子们的反抗，而当这些儿子们自己成了父亲时，却期望自己的儿子们成为受人尊敬的贵族。在民主时代，有闲暇从事纯粹奢侈消费的活动，成了获得尊敬的有效方式。

如果说中产阶级的孩子们在60年代曾以左派的眼光来看待中产阶级并对其大加贬低的话，那么，到70年代末，已经成为新中产阶级的这同一代人则重新为"中产阶级"这个被贬低的名词恢复了托克维尔曾经赋予的那种心安理得的意义。这不是弗洛伊德主义者所构想的那种"反叛—

〔1〕奎杰琳·汤普森《美国富豪》，第214页。

回归”的经典模式的重演，因为在这种模式中，年轻的反叛者在经历一个心理循环后又重新回归到父辈的秩序中，秩序本身于是被再一次确认，回复到初始状态。确切地说，这是对秩序的重建，使其立足于新的合法性基础上。

资产阶级对个人财富的犯罪感，随着老资产阶级在70年代的消失似乎也一起消失了。谈论财富，再也不像以前那样难为情，而奢侈消费，更成了社会优越感的标志。新中产阶级可能不像老资产阶级那样有钱，然而他们的犯罪感也弱得多。最明显的标志是，美国主要的基金会（指资助学术、教育、卫生等公益事业的基金会）几乎无一例外创建于老资产阶级时代，而且其创建者大多是第二产业的资产阶级，例如洛克菲勒基金会、福特基金会等。而当最后的老资产阶级去世时，也将家族最珍贵的艺术品，甚至家族的著名巨宅都捐给了公共部门，例如在汤普森开列的13座最著名的巨宅中，有12座被捐给了研究机构或公共部门，剩下的那一座（古根海姆家族的“悬崖”别墅）则按古根海姆遗嘱辟为私人展览馆。亨利·福特的儿媳福特夫人是最后捐出家族巨宅的，汤普森说她晚年一直在了解其他富豪们是怎样处理他们的家族巨宅的，到她1976年去世时，她在遗嘱中将福特巨宅连同一千五百万养护费捐给了政府。

* * *

扶手椅里的革命家

我之所以说60年代中产阶级大学生的政治意识更多地形成于

政治实践中，而不是对政治理论著作的阅读中，是因为当时的左派理论家几乎都是扶手椅里的革命家，倾向于书斋里的革命，而他们撰写的晦涩难懂的大部头理论著作，不仅不适合中产阶级大学生的理解力，也不适合他们的阅读习惯。与其说他们是文字的一代，不如说是电子影像和电子声音的一代：他们更看重视觉和听觉的直接性，而不是文字阅读这种必须诉诸内在理解的间接感知方式。他们的思维主要不是反思性的，而是反应性的。马歇尔·麦克卢汉 1964 年出版的《理解媒介：论人的延伸》是对这种随电子传媒时代而出现的新的感知方式的最初描绘，而这部作品在大学生中的流行也间接说明了这种相关性：

> 西方人从读书识字的技术中获得了行动时不必反应的能力。如此使自己分裂的好处，可以在外科大夫身上看到。如果在手术过程中让自己的情感卷入，他反而会手足无措。我们学会了以完全超脱的态度去完成最危险的社会运作的艺术。这种超脱是一种不卷入行动的姿态。在电子时代，我们的中枢神经系统靠技术得到了延伸。它既使我们和全人类密切相关，又使全人类包容于我们身上。我们必然要参与自己每一个行动所产生的后果。我们再也不能扮演读书识字的西方人那种超然物外和脱离社会的角色。[1]

书斋革命家非常轻视非反思性的感知方式，强调心理距离，将其视为使社会批判成为可能的前提；此外，他们并不放弃传统文化，甚

---

〔1〕马歇尔·麦克卢汉《理解传媒：论人的延伸》，何道宽译，商务印书馆，2000 年，第 21—22 页。

至把传统文化视为自己的批判事业的出发点。实际上，反思性的感知方式通过把现实纳入内在的文化传统中，就使传统文化获得了无意识的再生产。麦克卢汉则揭示了一种全新的感知世界的方式，但他或许没有意识到，电子传媒既可以成为人的延伸，又可以成为人的萎缩。因为它一旦为工具理性和意识形态所操纵，就有可能成为一种新的控制形式，它提供的关于现实的神话可能比它提供的现实本身要多得多。不过，在60年代，电子传媒还是一个全新的东西，而且基本上掌握在自由派甚至左派手中，为中产阶级孩子所享用，如电台、电视、电影、电子音乐等。据《广播年鉴》的统计，1950年96%的美国家庭拥有收音机；拥有电视机的家庭在1950年仅占13%，到1955年上升至68%，到1975年则为97%，取代了报纸和刊物当初的统治地位。[1]

既定政治体制的意识形态家出于通常的保守性格，对塑造新的感知方式的新事物所具有的潜在政治含义的反应要慢半拍，或者说，审查制度尚未从传统的书报审查延伸到电子传媒领域。只是到了70年代初，他们才隐约感到电视的潜在威胁，例如1971年初发生了第一例起诉电视台的诉讼案（众议员哈利·斯塔杰斯因哥伦比亚广播公司播放《出卖五角大楼》而以蔑视国会罪控告它，请求众议院对该广播公司及其总经理弗兰克·斯坦顿进行审讯，但被众议院驳回），同一年，国会通过法律，以“健康原因”禁止在电视上播放香烟广告，然而并未禁止杂志和报纸刊登此类广告，结果使报刊的香烟广告翻了一番，这使电视台为此付出了两亿两千五百万美元的直接损失。此外，联邦通讯委员会还通过一项决定，把晚间电视

---

〔1〕埃德温·埃默里、迈克尔·埃默里《美国新闻史：报业与政治、经济和社会潮流的关系》，苏金琥等译，新华出版社，1982年，第540页。

节目的时间限制在三小时之内。[1]

到1973年后，在对越南战争、青年造反运动以及闹得沸沸扬扬的五角大楼事件和水门事件进行反思时，保守的意识形态家才真正意识到，只要他们能控制电视传媒，以他们的方式来进行引导，电视传媒同样对他们有利，例如不再大规模转播或直播美国对外战争的场面，或以“虚拟现实”来取代现场现实，以此来创造神话。而60年代则不是这样，电视基本上控制在反对派手中，使越南战争成了人类历史上第一场被大规模地、连续地进行电视转播和电台报道的战争，一直延续到越南战争结束。电视和电台的转播和直播，使万里之外的战争近在眼前，拉近了空间距离，使国内的美国人直接看到自己的军队杀人和被杀的残酷场面，这样就使美国国内每一个人的良心直接面对这场远在天边的战争。报纸和电台记者在60年代初就以“驻西贡记者团”的名义进入越南，对战争进行现场报道，而记者团的记者们大多是反战的，以至白宫新闻官员指责说他们的报道“常常是令人懊丧的”：

> 1963年，对西贡记者团的攻击越来越多了。记者们驳回了国务院1962年由卡尔·T.罗恩颁布的“新闻工作指南”。这份指南说：“应劝告新闻工作者，对吴庭艳政府进行鸡毛蒜皮或不假思索的批评会使美国难于保持与吴庭艳政府的适当合作。”结果是，在1963年，吴庭艳的警察没头没脑地殴打了记者，并且砸碎了他们的照相机。[2]

---

〔1〕埃德温·埃默里、迈克尔·埃默里《美国新闻史》，第568页。

〔2〕同上书，第465—466页。

电视摄影记者和电影摄影师也正是在这个关键时刻进入越南的，与报纸和电台的记者不同，他们第一次以电视转播形式把越南战场的现场图像资料传回到美国国内，以其强烈的视觉性引起了观众对越南战争的反感。对60年代来说，电视实况转播还是一种全新的感知方式，自肯尼迪总统于1960年第一次把电视实况转播引入白宫的记者招待会后，电视对舆论的巨大影响力就显露出来了。电视并不借助反思的形式，它直接提供画面，引发一种即时的反应。仅仅几年后，电视便被用于越南战争的报道，而报道者通常是反战的：

> 1965年8月，哥伦比亚广播公司的莫利·塞弗和两名越南的摄影记者拍摄了“火烧锦尼村”的镜头。在这个地区遭到过炮击的美国海军陆战队为了报复，在越共逃跑后，夷平了这个一百五十户人家的村庄。当塞弗站在被焚烧中的茅屋前，子弹从他和他的同事们的身边呼啸而过时，他口述道：“这就是越南战争的全部真相。越共早已逃跑……这次战斗打伤了三名妇女，打死了一名婴儿，打伤了一名海军陆战队士兵，逮了四名老人作俘虏。”沃尔特·克朗凯特采用这部影片，引起了一场风波。批评家们认为，这部影片太写实了，不应该批评美国士兵，这种描写太片面，太消极了。为此，想反映战争的非人道性的塞弗差一点丢了饭碗。[1]

美国突然对自己的形象害怕起来，这与电子传媒对形象的直接呈现引发的视觉和心理震撼有关。记者们实际上在越南战场形成了一个反对美国军方的反战阵线，而它又强化了美国国内的反战阵线。因

---

〔1〕埃德温·埃默里、迈克尔·埃默里《美国新闻史》，第468页。

而，在越南战争期间，存在着两场地点不同但彼此相关的战争，一场发生在越南，一场发生在美国本土。电子传媒就这样通过拉近空间距离使两个本来悬隔万里的地理空间重叠在电视画面上，使意识形态家刻意制造的“正义战争”的神话瞬间就瓦解了。这也是60年代大学生何以对艰深的大部头理论著作不感兴趣的一个原因。在一个现实问题溢出了理论容器的刻不容缓的时刻，阅读是次要的，理论是无力的，而行动才是第一位的。你即使阅读了全部理论家的著作，也不能使你免去服兵役的义务，也不能制止美国军队在越南土地上进行的非正义战争。换言之，越南战争、种族歧视等问题并不是一个理论问题，而是一个有关行动的问题。

现实的紧迫性使大学生不可能安静地坐在图书馆里，而不坐在图书馆里，他们就无法阅读需要有十足的耐心才能阅读下去的大部头理论著作。从某种意义上说，60年代的大学生是最政治化的，同时又是最不学术化的，他们的大学岁月几乎是在静坐、游行、抗议、罢课、辩论等政治活动中度过的；而且，另一方面，出于我上面提到的那个原因，他们也非常轻视甚至鄙视图书馆，把它视为某种沉重的历史记忆或者维护既定体制的传统知识堡垒，如金斯堡在《美国》（1956）一诗中表达的那样：

> 美国，为何你的图书馆总是贮满泪水？

60年代中产阶级造反大学生对图书馆里贮存的那种文化的性质具有直觉般的敏感，在他们眼中，那无非是旧时代的记忆贮存，是旧制度下等级制的象征形式，它反过来又强化了文化领域和生活方式领域的等级制，并使这种等级制合法化，因而与时代的民主自由精神格格不入。在60年代造反运动最激烈的时刻，大学生甚至想放火

烧掉图书馆，例如下面这个发生在哈佛大学瓦德纳图书馆大台阶前的场面：

> 哈佛也有少数激进学生，一觉睡醒后扬言要火烧校园里最大的瓦德纳图书馆——却没能够毁及片纸只字。因为出师那天，有一列白发苍苍的哈佛教授排在高堂玉阶之下，标语牌上只写了三个英文字：Walk Upon Us（踩着我们的老骨头过去）。小皮漏们在围观群众哄笑声中败退，而警察老爷只顾看笑话竟忘了形。[1]

欧文·豪曾把流行于50年代左派知识分子中间的政治冷淡诊断为“知识精英的虚无主义”。他是在1956年与马尔库塞见面时下这个定义的，而对马尔库塞本人，他还有一番讥讽性的描绘：“马尔库塞是这么一个人，有贵族气质，思想傲慢，但极富魅力——你要想不喜欢他，那太难了。”[2]马尔库塞非常瞧不起那些受过教育的德国人，称之为“小人”。欧文·豪对此自嘲道：“在60年代，当我与马尔库塞在政治上分道扬镳后，我也成了一个小人，正如路易·柯瑟；汉娜·阿伦特多年来也一直是这样一个小人。”[3]马尔库塞对“受过教育的德国人”的鄙视，源于20年代初德国知识分子在社会革命前的畏葸不前和对日甚一日的纳粹势力的容忍的历史体验。尽管他自己是德国教授文化的典型产物，但这并不妨碍60年代中产阶级大学生对他的误读。其实，马尔库塞本人后来在谈到造反大学生没真正读懂他的著作时，也指出这场造反运动内在的“反智主

---

〔1〕赵一凡《美国文化批评集》，生活·读书·新知三联书店，1994年，第36页。

〔2〕Irving Howe，*A Margin of Hope*，p.188.

〔3〕Ibid.

义”倾向。而把“反智主义”表述得最清楚的是政治社会学家理查德·霍夫斯塔特《美国生活中的反智主义》一书：

> 霍氏提出反智主义问题，即针对美国历史背景下生成的一种宽大而模糊的社会思潮和政治态度——它反对智性和理性，怀疑或憎恨知识界及其意识形态和行为方式。美国的反智主义者，特征是有些常识，却缺乏智性。[1]

换言之，美国的实用主义和民主体制交织在一起，产生了一种托克维尔当初所说的“削平”作用，即体现在几乎一切领域里的中等趣味或者中等标准，它重视人人能够获得并具有实用性的常识，而反感只有少数人才能从事的艰深而缺乏实用性的理论探讨。对于深受大众传媒文化影响的60年代一代人来说，更是如此。这就导致了这场运动的一个暧昧之处：即它的参加者几乎都是作为“文化精英”的中产阶级大学生，而其反抗的恰恰是“文化精英主义”。

60年代的造反大学生不仅不特别重视理论学习，也不十分看重理论表述上的清晰和准确。新左派大学生并没有留下什么连贯的理论著作和理论文章，而是留下了大量的口号、小册子、演说稿、会议记录、标语等等。不能说这些实践活动都是政治意识的产物或实际运用，毋宁说政治意识本身形成于实践过程中。无疑，类似弗洛伊德、马尔库塞、诺尔曼·O. 布朗、威尔海姆·赖希、弗洛姆等这样的理论家的著作对60年代造反大学生有一定影响，但不能过高地估计这种影响的程度。这首先是因为这些理论家在年龄上比60年代青年至少要年长一辈，学术背景非常不同，例如萨特谈到他那

---

〔1〕赵一凡《美国文化批评集》，第82页。

一类对资产阶级没有好感的知识分子时说："知识分子通过他的作品——如果他是一个作家的话——包括他最新的作品，拥有那种被称作意识形态兴趣的东西。显然我总是向资产阶级提出质问，同他们辩驳，但事实上我的作品仍然是用他们的语言向他们讲话，而且至少在早期作品中，有着不难发现的高人一等的优越感。"[1] 60年代的中产阶级大学生想摧毁自身内部的这种带来内疚的优越感，所以他们拒绝使用资产阶级语言，也就是说，拒绝回到资产阶级的"羊圈"里（萨特语）。

其次，从这些理论家的著作在60年代的出版和发行量情况来看，并没有显著增加。例如马尔库塞最出名的两部作品：《爱欲与文明》于1955年由波士顿利托尔－布朗出版社初次出版，时隔十一年才再版一次，到1974年才出版平装本，而由同一家出版社于1964年初次出版的《单维人》则到1966年才第一次出版平装本。比较1951年出版的《麦田守望者》在出版当年二十五万册的年销量和在十年内一百五十万册的总销量（这还是仅就美国国内的销售状况而言），就可以看出，马尔库塞虽是每个新左派大学生挂在嘴上的名字，但其真正的读者却不多。此外，许多评论家也高估了法兰克福学派其他成员（尤其是霍克海默和阿多诺）的理论著作对60年代新左派大学生的影响。自1950年霍克海默和阿多诺把社会研究所从美国迁回德国后，他们在美国本来就很有限的影响随着他们的离去而更微乎其微了。这与他们坚持以德语写作有关（他们的英语并没有好到可以随心所欲的程度），局限了他们的读者群，而他们发表作品的刊物也主要是研究所的内部刊物。对60年代的新左派大学生来

---

〔1〕让－保尔·萨特《萨特自述》，黄忠晶、田锡富、黄巍编译，河南人民出版社，2000年，第4—5页。

说，是通过马尔库塞才发现原来存在着一个“法兰克福学派”。

尽管60年代造反大学生在某些稍长的文章中会把马尔库塞等人的名字作为标签一样贴上去，但马尔库塞本人不止一次说过造反学生并没读过或至少没读懂他的著作。马尔库塞自20年代初退出左派社会活动舞台后，除战时一度供职于战略情报部门外，就几乎一直在书斋里，是典型的书斋革命者。60年代他的确在学生集会上不时露露面，但他更多地是以青年的精神偶像的身份出现。尤其是当他自己的学生（萨皮罗）被捕后，他的出现更具有某种道德象征意味，而不是一个演说者和鼓动家。而且，在马尔库塞身上，还有一种受迫害者的道德优越感：他曾经是逃离纳粹德国的犹太流亡者，1965年又因头一年发表《单维人》被勃兰兑斯大学校长亚伯拉罕·萨夏尔以“使勃兰兑斯大学被打上马克思主义标签”为名解聘，被加州大学圣迭戈分校收留后不久，又因加州州长、强硬的共和党保守主义者罗纳德·里根对圣迭戈分校施压而失去了教职。受迫害者身上笼罩的道德光辉，使他具有了一种人格魅力。造反大学生需要一个响当当的名字作为运动的旗帜、精神援助和道义保护伞。一篇描绘60年代加州大学某分校的演讲会的文章这么写道：马尔库塞走进正在举行演讲、坐满大学生的演讲厅，在一只椅子上坐下。他到来的消息迅速传遍整个会场，大学生中断了演讲，激动地站起来，对他热烈地鼓掌，长达几分钟。这种场面后来被文森特·格奥尔翰称为“马尔库塞狂热”[1]。眼光深邃的年轻学者马丁·杰伊1970年在《异议》上发表文章，不无担心地写道：

---

〔1〕 Vincent Geoghegan, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London, Pluto Press, 1981, p.1.

> 法国人发明了“马尔库塞药房”这个有趣的词，通过它，马尔库塞本人已经变成了一类商品。如果一篇关于新左派的文章不提一下他的名字，就被认为是不完整的，而一场关于“反文化”的讨论如果不引述他关于自由的高论就不成其为讨论。[1]

马尔库塞就这样变成了一个人皆可用的商品，一个方便的左派标签，一个飘浮的能指，具有很高的交换价值，但其（学术）价值却并未被真正触动。也许马尔库塞本人的感觉是对的，那就是他的那些所谓狂热的崇拜者们几乎没有怎么读过或没怎么读懂他的著作，他只是被当作一张有影响力的左派标签贴在任何一个用得上的场合，年轻的造反者们需要从这个象征中获取运动的合法依据、行动的热情、勇气和道义的支持，这就足够了。所谓“反智主义”，其实是每一场革命的动员手段，它创造一种关于力量的乌托邦幻觉。毕竟，我们这里谈论的是一场运动，而不是学术，而对一场社会运动来说，一种体现为口号、歌曲、标语和小册子的被简单化的理论比烦琐的学术论文更具有实用性，因为它直接作用于人的情感而不是理智，它引发行动，而不是引发思考。没有比深思熟虑更有害于直接的行动意志的了，因为它延宕行动，在还未行动前就绊倒在自己的内部，使一场本来是外在的行动转化为自身的内心冲突，如哈姆雷特在相似的情形下所说的：

> 这样，顾虑就使我们都变成了懦夫，使得决断的炽热光辉蒙上了思虑的惨白的颜色，而宏图伟业也因此失去了冲动，不再意

---

〔1〕 Martin Jay, “The Metapolitics of Utopianism”, *Dissent*, XVII, 4, 1970, p.342.

味着行动。

（《哈姆雷特》，第三幕，第一场[1]）

据理伯卡对SDS的36名成员的调查，就“影响自己的作家和书籍”一项，几乎没人提到马尔库塞或其他在60年代造反大学生中非常走红的美国左派理论家，而提到了法国存在主义作家阿尔贝·加缪和让-保罗·萨特，还有美国作家约翰·斯坦贝克、厄内斯特·海明威、托马斯·沃尔夫、艾伦·沃茨、《嚎叫》的作者艾伦·金斯堡及《另外一个美国》的作者迈克尔·哈林顿等，此外，就是《新共和》、《异议》和《花花公子》这类刊物。[2]而詹姆士·克利夫德所辑录的60年代嬉皮士的回忆文字中，就更找不到理论读物的踪影了，出现得最多的是《金赛报告》、阿历克斯·康福德的《性的快乐》、黑夫纳主办的色情刊物《花花公子》以及诸如《女阉人》和《查特拉夫人的情人》之类的小说。

三种运动：重合与偏离

对非左派家庭出身而后来成了新左派的中产阶级大学生而言，进入“政治”的基本触发因素是1960年开始的黑人民权运动和稍后开始的反越战运动。他们最初成立的社团组织往往带有支持黑人民权运动和反越战的特点，如“南部基督领导会”（SCL）、“学生非暴力协调会”（SNCC）和“北部学生运动协会”（NSM）。从南部被排挤在白人公共汽车车厢和餐厅之外的美国黑人到万里之外的

〔1〕*Hamlet*, edited by A. L. Rowse, New York, McGraw-Hill Book Company, 1984, p.48.
〔2〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第68页。

越南水稻田里的东方农民，这些受屈辱或被杀害的形象在中产阶级大学生内心唤起人类在受迫害的意识，他们不会像“地地道道”的美国人那样在阶级利益和爱国情感的驱使下认可政府当局的政策，而是因自身的“半美国人”处境（新移民后代或被排挤的犹太人）产生了某种类似跨阶级和跨国家的普遍人性。

“这些年轻人一旦加入民权运动，他们就发现他们的经历改变了自己，迫使他们更深入地行动，”理伯卡说，“对一些行动主义者而言，作出加入民权运动的决定意味着完全舍弃既有的生活方式，进入到新方式的生活中去。”[1]所谓“既有的生活方式”，即富裕资产阶级的生活方式。萨特（他身上集中了犹太人、资产阶级和左派三重身份）回忆他1968年走进巴黎学生和工人的游行队伍里时的心态，说：“当我对自己质疑时，当我不再把自己看成多么了不起的高人一等的作家时，我发现自己是同那些反对资产阶级专政的战斗者在一起。我们有着相同的兴趣和关注的东西。”[2]

相同的兴趣和关注是形成政治社团的基础，而政治社团又是政治运动的领导和组织环节。由于美国民权运动的社团组织本身有交叉，这些加入其中的中产阶级大学生大多并不固守一个单独的社团。民权运动采取的形式最常见的是集会、演讲、静坐、游行、异地支援（不仅仅是声援）、甘地式的“非暴力不合作”和法庭上的论辩等。如果说大学里的众多政治社团使大量大学生卷入民权运动从而获得一种政治意识和参与感的话，那各大学之间及大学与社会之间政治社团的交叉和彼此联系，使加入黑人民权运动的大学生获得了一种全局感。

---

〔1〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第80—81页。

〔2〕让-保尔·萨特《萨特自述》，第5页。

民权运动对中产阶级大学生是很好的政治训练。但是，必须指出，随着对民权运动的深入，中产阶级大学生发现自身已经开始觉醒的政治要求与黑人民权运动者的政治要求并不完全一致，甚至有相左之处。黑人民权运动者并不怀疑体制本身的合法性，而是觉得这种体制没有实现其当初的一个许诺——平等。这从民权运动领导人马丁·路德·金1963年8月28日在华盛顿林肯纪念堂前的民权运动集会上的演讲《我有一个梦》中就可以看出来，他说的那个梦（黑人平等的梦）是根植于美国梦之中的，即根植于美国宪法中的。他打了一个美国式的比喻，说，“我们共和国的奠基者写下宪法和独立宣言的庄严词句时，他们就是签署了一张支票”，但“美国没有兑付这张支票”。当金博士环视云集在纪念堂前的集会者时，发现其中很多是白人学生，这使他产生了某种颇感振奋的“兄弟之谊”：“我们的许多白人兄弟已经认识到，他们的命运与我们的命运是紧密相连的，他们今天参加游行集会就是明证。他们的自由与我们的自由是息息相关的。我们不能单独行动。”[1]

考虑到金博士在别处谈到过美国黑人要成为一等的美国公民，即与白种美国公民一样的公民，那大学生造反运动与民权运动之间的历史和社会关联性也就到此为止：不管怎样，造反大学生主要是东西海岸地区和大城市郊区的白人中产阶级子弟，已经是“一等公民”，他们主要考虑的是“自由”，而黑人民权运动的参加者主要是南部地区和大城市贫民窟的黑人，是“二等公民”，他们主要考虑的是“平等”。[2]金博士的灵活之处在于：在一个有大量白人学生

---

〔1〕J. 艾捷尔编《美国赖以立国的文本》，赵一凡等译，海南出版社，2000年，第217页。

〔2〕马丁·路德·金博士在 *Stride Toward Freedom*，*The Montgomery Story*（New York，Harper & Row，1958）中谈到“一等公民”，其表面含义是自由，而实际是平等。

参加的集会中大谈“平等”，可能并不能唤起这些已经获得平等地位的白人的想象力和热情，但“自由”这个字眼却对白人和黑人都是一种激励。金博士使用了“自由”这个标签，但真正的内容却是“平等”，即黑人与白人的平等。

如果说黑人民权运动的目标是致力于使黑人获得体现于宪法修正案第十四条（1868 年生效）的公民权，那么白人中产阶级大学生在民权运动中更致力于实现宪法修正案第一条（1791 年生效）的自由权，即信仰、言论和结社的自由。难道“自由”和“平等”不是同一个东西吗？尽管它们经常被有意或无意混为一谈，但并非同一个东西，有时甚至对立。“平等”（equality）是一个必须带介词宾语（with...）的词，即“与……平等”，而“自由”（freedom 或 liberty）却经常是一个独立词。换言之，“平等”指向一个特定的可实现、可测定的外部目标（“支票”），强调社会公正和均质同等，并最终形成为一种制度，因而可以技术性地解决，而“自由”属于个人范畴，强调个性、差异和多样性，并不指向一个特定的可测定的制度目标，毋宁说是一种“不管”状态，甚至是一种无政府状态。与其说黑人民权运动源自深刻的失望，还不如说源自某种渐渐萌发的希望和对希望能够部分获得满足的期待，但白人中产阶级大学生的造反从一开始就源自一种深刻的失望情绪。

此外，还有一点非常关键，那就是黑人民权运动者并不特别关心反越战运动，甚至，具有讽刺意味的是，自朝鲜战争以来，一直到正在进行中的越南战争，黑人地位的提高与黑人士兵在战场上的出色表现息息相关。实际上，种族隔离政策最初是在军队中被取消的。“尽管［在军队中］种族隔离直到 1954 年才完全取消，但朝鲜战争加速了这一进程，”贝茨写道，“如果继续使用种族隔离手段，那要在极短时间里训练出成千上万的新兵，就殊难实现，众多的战

区指挥官和训练营指挥官完全不理会种族隔离政策。白人新兵经常发现自己要听从负责训练的黑人军士的命令，与黑人士兵在同一张餐桌上用餐。军纪使这一切显得合情合理，自然而然。当黑人士兵被派去补充白人战斗部队时，军官们发现，这些黑人士兵在战斗中的表现丝毫不让于白人士兵。一次次经历这种感受后，那种认为黑人士兵在军队里只配充当连队的劳力的老观念就彻底不攻自破了。到朝鲜战争结束时，种族隔离政策在军队里已彻底废除了。”[1]黑人地位的提高，与黑人在南北战争以及其后的历次对外战争中发挥的作用有密切关系，因为到那时为止，除了在战场上，在其他方面，由于黑人受到诸多限制，他们还没有机会显示自己在才能和勇气上与白人不相上下。可以说，到那时为止，战争是黑人展示自己的重要性的唯一机会，是将黑人从不平等地位带向平等地位的几乎唯一的渠道，所以，他们对待战争的态度自然不同于白人中产阶级大学生。阿丽丝·林德在她辑录的大学生反越战运动个人资料集《我们不去》中给我们提供的另外一些信息显示，在《我们不去》宣言上签名、组织“我们不去”运动并撕毁征兵卡的学生，几乎都是富裕的白人中产阶级子弟，是耶鲁、哈佛、康奈尔等著名大学的学生。1964年春天出现的第一份《我们不去》宣言，是由来自东部城市哈费福特、耶鲁和纽约的学生共同起草和签名的，其中宣布：“这是一场旨在压制越南人民要求民族独立的战争”，“我们没有从中看出任何正义性”，“出于良知，我们拒绝加入这场战争”。[2]

这种跨越国家障碍的普遍的人类之爱（“博爱”）并非黑人民

---

〔1〕Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol. Ⅱ，p.169.

〔2〕Alice Lynd，ed.，*We Won't Go: Personal Accounts of War Objections*，Boston，Beacon Press，1968，pp.203-204.

权运动领导人优先考虑的问题，因为他们的政治目标是在法律上成为美国公民，而不是世界公民，更多地是为美国黑人自身的社会处境而斗争。历史学家唐纳德·怀特也提供了一种类似的看法："直到1967年春，马丁·路德·金一直没有做出反战表示，生怕由于批评美国在国外的行动而影响他在国内的民权运动事业。"[1]金博士对反战事业的顾虑，出自这么一种考虑：如果他批评美国政府在越南的行动，那他就难以指望美国政府对黑人民权运动的支持。

导致白人中产阶级大学生从黑人民权运动的政治组织中部分脱离出来并成立自己独立的政治组织的原因，是这两场运动的终极目标之间出现了差异，也是大学生自身的政治意识觉醒了，需要以自己的政治组织来表达自己的政治意识。他们当然会掩饰这种差异性，仍一如既往地支持和参与黑人民权运动，但目标上的差异已经出现，而且决定了此后中产阶级大学生运动的方向。对白人中产阶级大学生的造反运动，黑人民权运动分子很少参加，在1964—1965年伯克利校园造反和1968年芝加哥大学生骚乱中，几乎看不到黑人的影子。这虽然可以用黑人大学生数量少来解释，但校园外的广大黑人并没有支持白人中产阶级大学生的校园造反，而白人中产阶级大学生倒是经常走进黑人居住区支持黑人。

黑人民权运动分子对白人中产阶级大学生的造反持怀疑态度，因为这种造反危及可能给他们带来好处的体制本身。自肯尼迪以来，政府当局和联邦法院一直在压制地方上的白人种族主义者（其群众基础是中下层美国白人，而不是中上层中产阶级），促进种族平等，如1961—1962年密西西比大学的詹姆斯·梅雷迪斯案。梅

---

〔1〕唐纳德·怀特《美国的兴盛与衰落》，徐朝友等译，江苏人民出版社，2002年，第499页。

雷迪斯是从空军退伍的黑人，按联邦政府发布的退役军人享受大学教育的规定，他申请就读于密西西比大学，但遭到该校拒绝。次年6月，联邦法院的一个巡回法庭做出有利于梅雷迪斯的裁决，使他能够进入密西西比大学。但密西西比州和附近几个州的白人种族主义暴徒们联合起来抵制联邦法院巡回法庭的裁决，不让梅雷迪斯进入大学。肯尼迪在穷尽非军事手段仍没达到目的后，以其雷厉风行和具有想象力的风格，令驻孟菲斯的联邦部队乘武装直升机火速赶到密西西比大学，并对暴徒们开了枪，粉碎了他们的企图。梅雷迪斯于次日上午正式在该校注册上学，此后数月他一直由负责保护其安全的联邦执法人员陪同前去上课。[1]

密西西比大学的事件并非个例，事实上，在众多类似场合，总统和联邦法院总以联邦军队和联邦法庭的力量来保护黑人。在这种情况下，黑人民权运动不可能以对抗当局和体制为政治目标，因为这等于在对抗自己的利益。一句话，黑人民权运动的目标是进入体制，而不是像白人中产阶级大学生那样疏离于体制。白人中产阶级大学生对这一点的认识，意味着其自身政治意识的萌芽。不过，在某一点上，黑人民权运动与中产阶级大学生造反运动是一致的，即它们的敌人有时是同一个：白人种族主义者通常就是文化保守主义者。但这并不意味着，文化保守主义者就一定是种族主义者。

正因为马丁·路德·金领导的民权运动是以损失“黑人性”的代价来换取黑人作为“百分之百美国公民”的地位，所以一直受到诸如“黑豹党”和“黑色力量”等黑人激进组织以及诸如马尔科姆·X这些黑人分离主义者的抨击，认为这是在乞求白人开恩，而它们更倾向于以暴力来夺取本该属于黑人的东西。在一贯持和平立

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol. Ⅱ，p.243.

场的马丁·路德·金被白人种族主义者刺杀后，美国各城市的黑人聚居区发生了大规模暴乱。乔治·卡兹阿菲卡斯作了一个统计：

> 在一百六十八个城市里，贫民窟发生了暴乱，升起的浓烟离白宫不过六个街区。自独立战争以来，联邦军队第一次奉命来保卫联邦建筑，机枪被架设在国会大厦的阳台上和白宫的草坪上。由警察、军队和国民警卫队组成的联合力量占领了贫民窟，正如一年前所发生的事一样，法律和秩序的力量残酷地镇压了各地的起义。到达成停火时，有至少四十六人死亡，两万一千人受伤，另有两万人被投进了监狱。仅华盛顿特区一地，就有超过七千六百人被捕，一万三千五百名联邦军队官兵奉命来恢复秩序。[1]

白人中产阶级大学生不可能进行这么一场内战。他们的真正敌人不是白人种族主义者，而是一些抽象的敌人，是文化等级制和传统生活方式。他们刻意把街垒构筑成一种象征性屏障，而不是作战阵地，好使国家暴力机器不至于来真格儿的。尽管现代社会是一个国家机器强大无比的社会，但又是一个法制社会。它在打消反对派的革命冲动后，又为反对派的无害存在提供了法律保护，一定程度上捆绑了政府的手脚，使它不能肆无忌惮地大动干戈。只要反对派不诉诸真正意义上的街垒战，那任何事情似乎都可以坐下来谈。其结果，是任何胜利都被打了折扣，而任何失败似乎又包含了某些成功的因素。对中产阶级大学生来说，街垒从来就是一个躲避催泪瓦斯的地方，而不是用来射击的掩体。即便当他们躲在街垒后面时，他

---

〔1〕George Katsiaficas, *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*, Boston, South End Press, 1987, p.78.

们也是葛兰西主义者，而不是托洛茨基主义者。

SDS女成员多萝西·伯莱奇的经历也许具有典型性，她自1956年起就积极参加反种族隔离运动，并于1961年后参加南方各种争取民权的运动，但1962年却成了SDS成员，参加了《休伦港宣言》大会。她说："最关键的问题是我是怎样开始支持反种族隔离的，而不是我是怎么进入了SDS的。SDS是在经历了一场严重得多的危机后的选择。"[1]她在参加休伦港会议时的心情很值得注意："我认为我们都知道这是历史性的，但是我无法确定我们到底有多了解这其中的历史意义……我来自一个相当保守的环境，对我来说，这一切不只是开了眼界，尤其是在与那些出身于红色家庭或来自研究马克思主义的家庭的人对比的情况下。因为，对他们来说，这只不过是他们已经熟悉的部分。对我来讲呢，一切都是新的。这就使得它在许多方面都显得更让人兴奋些。"[2]所谓"新"的部分，即新左派理论，它后来导致了反文化运动，而新左派理论并不是黑人民权运动的理论基础。实际上，在SDS中，黑人成员寥寥可数，而一些黑人民权运动活跃分子对SDS的性质从一开始就很清楚。例如约翰·布朗·奇尔兹谈到白人大学生的反主流文化时说：

> 我把反主流文化看作一种潮流。我参加的是另外一个潮流，那是一个黑人社团，而且它一直在那儿存在着。那是反主流文化的，但以一种非常不同的方式存在着。所以我也是它的一部分。我并不把白人反主流文化看作惟一可走的路。它看起来好像是有用的，因为它……正在侵蚀着白人的霸权。他们只是那些人……

---

〔1〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第82页。

〔2〕同上书，第11—12页。

> 对已经存在的事物嗤之以鼻，而且拒斥西方文化，试图像保留地里的印第安人那样生活……从某种程度上来说，黑人文化成为令人尊敬的事物。[1]

看来，对黑人民权运动而言，白人中产阶级大学生的反主流文化的唯一意义只在于它“侵蚀着白人的霸权”，而它对西方文化的排斥则显得可疑。具有反讽意味的是，当白人中产阶级大学生拒绝白人文化时，黑人却对白人文化持有某种没有明说出来的敬意。考虑到奇装异服、嬉皮士作风、致幻剂和摇滚乐是白人大学生反主流文化的一些标志，那奇尔兹可能没把他内心中另外一种态度表达出来，即认为这种意义上的反文化是不“严肃”的。黑人民权运动者想成为一个“白人”，而白人中产阶级大学生则想成为一个“人”。SDS 的成立标志着白人中产阶级大学生自己的政治意识的形成，而《休伦港宣言》的主要内容（涉及美国的体制、外交政策、国际共产主义命运和“更高的生活质量”等），黑人民权运动者可能并不感兴趣，尤其是当它宣布要建立一个新的左翼以区别于“被斯大林主义歪曲的老一代左翼的梦想”，并把大学视为这个新左翼的潜在基地时。[2]这就是说，新左派已认识到自己的群众基础是中上层白人中产阶级大学生，是那些想从体制中脱离出来以实现自由的人，而不是那些想进入体制以实现平等的人，例如黑人。

大多数黑人其实是想通过成为“美国中产阶级”来实现社会地位平等的，这就使他们比白人中产阶级大学生更认同于白人文化。在这一点上，黑人运动中最出名的理论家哈罗德·克鲁斯的巨著

---

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第 179 页。

〔2〕同上书，第 15 页。

《黑人知识分子的危机》最能说明问题。他寄希望于黑人中产阶级知识分子对整个黑人种族的带动作用，他是这样描绘黑人中产阶级知识分子的："黑人中产阶级不接受一般黑人在音乐、舞蹈、文学和戏剧方面的基本艺术表达形式"，"具有创造力的黑人知识分子如果过去不是中产阶级出身，现在也已接受了中产阶级的道德准则"，[1]正因为如此，他们才能形成某种"种族合一主义"的基础，使黑人从黑人性中脱离出来，成为美国人（这就像法兰克福学派成员希望通过否定自己的犹太性而成为德国人一样）。克鲁斯的这种观点和金博士的观点非常接近，是这一时期黑人运动的基本倾向，而强调"黑人性"的黑人民族主义者此时虽不罕见，声音却很微弱，但这少数黑人才是白人中产阶级反主流文化运动的真正同盟，它象征着黑人的主体性的觉醒和对黑人文化的自豪感。从某种不夸张的意义上说，正是白人中产阶级大学生对黑人文化的迷恋，才使黑人文化成为一种流行的"令人尊敬"的文化。因此，当黑人民权运动分子试图利用白人中产阶级大学生的反主流文化来腐蚀白人的政治霸权时，白人中产阶级造反大学生试图利用黑人文化来腐蚀白种成年人的文化霸权。

如果说白人中产阶级大学生更多地支持了黑人民权运动的话，那可以说黑人民权主义者对白人中产阶级大学生的造反运动的支持非常有限。由于本书主要研究白人中产阶级大学生，因此从现在起我更多地关注他们自身的政治要求和运动的形成。正如《休伦港宣言》所显示的，新左派大学生将其政治运动的地理基础和群众基础局限在大学和中产阶级大学生中，这使他们自身的政治活动从一开

---

〔1〕转引自罗伯特·L. 艾伦《美国黑人在觉醒中》，翻译组译，上海人民出版社，1976年，第189页。

始就表现为“校园政治”。吉特林这么描绘50年代末到60年代初年轻一代中产阶级大学生的习见场面：“在遍布全国的咖啡馆和学生会里，在邻近的桌子旁，人们听到他们喋喋不休地进行垮掉派风格的谈话、伪垮掉派风格的谈话、先锋派风格的谈话以及关于政治、性、文学和艺术的谈话，尽管这些谈话并不总有逻辑性。”[1]然而，光是谈话，还不成其为一场运动。

使大学生从谈话走向行动或者说从校园走向街头的触发因素是越南战争，这不仅因为他们认为越南战争是一场非正义战争，还因为这场战争直接与他们有关：尽管“大学生延缓征兵法”使他们不必在读书期间应征入伍，但如果毕业之时战争还未结束，那他们手里所持的征兵卡就使他们不得不立刻上战场。据李普塞特等人的调查，整个越南战争时期，大量的本科生要么靠延长在校时间、要么靠继续读研究生来拖延毕业，而这些“老学生”正是反战运动和造反运动的领导者：

> 近年来，在美国一些大的研究生培养中心，人们可以发现一类在大学社会逗留了很多年的“学生”，他们或者在准备博士生考试，或者据说在写论文。有关伯克利校园骚乱的评论都指出了以下这一点，即大量的半永久性的“研究生”在使校园风气波希米亚化和政治化方面起了显著作用。[2]

中产阶级大学生的运动由民权转向反战，说明他们对自身利益的认识。如果说所谓“阶级意识”就是对本阶级的利益所在的认识，那

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.53.

〔2〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.7.

反战运动可以说是中产阶级大学生自身利益的最初表达形式。就这一点而言，黑人民权运动对他们来说只是一种外部运动，尽管他们对其表示支持和支援，但黑人民权运动本身却与他们的利益没有太大关系。当中产阶级大学生走出校园，在毗邻校园的公共广场上“烧征兵卡”时，我们就看到了他们自身的“阶级意识”的初次显现。不要轻视这一象征性行为，它非常典型地体现了中产阶级大学生自身利益意识的觉醒。他们希望以示威的方式敦促政府尽快结束越南战争，好使国家免于道德灾难，也好使他们免于人身灾难。但政府当局似乎不准备罢手。林登·约翰逊之所以在1964年能击败好战的共和党保守主义者戈德沃特当选为美国总统，部分原因是他许诺不扩大越南战争，甚至要尽快把美国从战争泥坑里拉出来。约翰逊获得的选票之多使他成为美国历史上赢票最多的总统，实际获得了全部选票的61%，使戈德沃特遭受惨败。但约翰逊政府一上台就自食其言，以“升级”（esclating）这个委婉、悦耳的词来掩饰其扩大战争的政策。贝茨尖锐地指出：

> 在越南问题上肯尼迪传给约翰逊而约翰逊又传给尼克松的那笔遗产，就像艾森豪威尔传给肯尼迪的那笔遗产一样，注定是保不住的。它注定是一项失败的政策，因为它追求这么一个虚幻的目标，即美国能够一直履行它对地球上一切反动政府的义务，即便这些政府深陷于20世纪那几股最强大而且最执着的势力的包围之中——民族主义和反殖民主义。它注定是一项失败的政策，因为它自欺地把“自由”或“自由世界”仅等同于反共，全然不顾为此付出的各种代价，无论是国内的代价，还是别的方面的代价；其所以注定要失败，还因为它忽略了这个基本的事实，即任何国家都不能把独立这种无价的礼物奉送给别国，无论它如何慷

慨地出钱出人；其所以注定要失败，还因为它一贯寻求以军事方式来解决亟待以政治方式解决的局势。[1]

就60年代的道德观和美国的军事能力两方面来看，对越南的战争，不仅是一场非正义的战争，而且是一场即便付出再大的经济－社会成本和人员伤亡也无法取胜的战争。这导致了一种普遍的反战情绪，尤其是在手持征兵卡的大学生中间。“美国年轻人采用了朝鲜战争期间恢复的方式（内战期间交战双方数以千计的美国人就曾这么做过），开始逃避兵役。一些人离开了美国，以免参加越南战争，其他人因拒绝应征服务而锒铛入狱。”詹姆士·罗伯逊说：“在大学校园里，在大街上，在集会上，在政治会议上，学生们组织起来，示威游行，反对战争。到了20世纪60年代末，许多人认识到，越南战争是为了美国国内的目的而打的——是为了增加防务开支以便加强政治、军事和军工集团，为了支持联邦政府的权力和美国的力量以便操纵美国人民的经济命运和政治命运。人们已经难以相信越南战争的进行是为了捍卫美国，或者为了维护美国的世界领袖地位，或者是为了遏制共产主义的势力。很清楚，这场战争正在屠杀数以千计的年轻人，使数以千计的年轻人走向颓废和堕落；战争正在使美国耗费数十亿美元；它正在使政治和社会不满情绪日益强烈；战争正在腐蚀并可能摧毁教育体制以及那些应该站在历史和进步的最前列的年轻美国人。最后，这场战争正在破坏一个小国的土地、森林、田野、家园和人民。愤怒之声和反对之声如此强烈，以致约翰逊总统宣布不再参加第二次竞选，因为他与越南战争的起源

---

〔1〕Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.300.

和升级联系过紧。”[1]

但把共和党保守主义者尼克松在1968年当选总统的原因解释成他对越南战争的消极态度，却过于勉强。其实，尼克松在艾森豪威尔政府里供职时，就是一个极力主张美国出兵干涉越南以拯救陷入越战泥沼之中的法国军队的人物之一，而美国从越南撤兵也是1973年的事。此外，尽管大学生运动在1968年处于最激烈的时刻，但它导致的社会动荡以及对美国价值的打击，反倒使一直大声呼喊“法律与秩序”的保守主义势力卷土重来。在1969年的就职演说里，尼克松呼吁全国团结，“停止彼此争吵”。

尼克松是位极端反共的保守主义的共和党人，他之所以在70年代初摇身一变，朝共产党中国挥舞橄榄枝，是因为此时的美国在外交上的困境已使国内各种社会问题白热化——社会分裂、经济滑坡、失业率高涨等等。一方面是苏联步步紧逼的威胁，一方面是德国和日本经济的强劲复苏：前者压缩了美国的战略空间，后者压缩了美国的经济空间。贝茨指出，尼克松政府第一次感到美国建立在强大经济和军事基础上的霸主地位此刻已受到来自敌友两个阵营的威胁。尼克松不得不把国内问题置于自己考虑的核心，因此不得不在外交问题上采取一种全面收缩的姿态。

他以软性的国内政策来修补处于分崩离析状态的美国社会，例如他在任期间力促国会通过宪法修正案第二十六条（1971年生效），把选民年龄降至18岁，从而使大学生可以通过法律渠道而不是社会运动的形式表达其政治主张。尼克松当政期间讨论或通过的诸多宪法修正案，都在谋求这个国内目标。具有历史讽刺意味的

---

〔1〕詹姆士·罗伯逊《美国神话　美国现实》，贾秀东等译，中国社会科学出版社，1990年，第436—437页。

是，民主党一向以国内问题作为自己获得选票的关键因素，而1968年前连续几届民主党政府却被绑在了对外战争的战车上，不仅在外交事务上陷入泥坑，而且在国内问题上一筹莫展；而一向以外交作为施政核心的共和党却以外交上的收缩和内政上的弹性击败了民主党。民主党政府下的美国国内状况动荡不安，马丁·路德·金和两个肯尼迪被刺杀，肯特州立大学四名示威大学生被国民警卫队开枪打死，等等，一系列暴力事件导致众多美国人重新渴望“法律和秩序”。自尼克松始，共和党保守主义者之所以能一而再、再而三问鼎白宫，在于他们拥有了民众基础。贝尔后来所说的“大修复”，实际是在共和党人主政期间进行的，尤其在罗纳德·里根的任期内。尽管学生运动在1968年后并未彻底平息，甚至以零星的方式延续到1972年，但作为一个分水岭，1968年具有重大的转折意义，是激进运动的顶点，也是保守主义回潮的起点。

从纠察线到街垒战

不满情绪在60年代初就已弥漫开来，并开始由校园走向街头。中产阶级大学生发现光是校园政治斗争还不足以动摇作为教育体制基础的现行体制，而政府颁发的征兵卡成了大学生与体制发生正面冲突的导火索。“[在1960年后]校园的风气仿佛突然转了向，”吉特林说，“以前处于地下状态的东西现在浮出了地表。”[1]这一时期接连发生的几起重大历史事件，起了加速器的作用：肯尼迪1961年关于越南战争的谈话，同一年8月柏林墙的修筑和下一年的古巴导弹危机等。吉特林说：“世界变得太危险了，也变得太快了，我们

---

〔1〕Todd Gitlin，*The Sixties*，p.81.

感到失去了耐心。”[1]

本来，中产阶级大学生曾把肯尼迪视为自己的政治偶像，期待这位年轻的总统能改变这一切。但在肯尼迪上台的头一年，他们对他的自由主义就失望了。肯尼迪的母校哈佛大学在这一年的8月出现了一些张贴物，通知在公共场所举行论辩会。哈佛的一个左翼学生组织也开始定期向波士顿公共绿地派出“站在空肥皂箱上演讲的演说者”，而且特意选在下班时刻，使更多市民能够参与进来。10月1日在波士顿举行的另一场讨论会规模很大，达六千人。当吉特林看到贴在电话亭上的通告时，决定去参加，而此前他看到类似的通告，总是不留意地走过去。这次讨论会邀请了埃里希·弗洛姆这样的名流学者，还邀请了几个流行歌手做现场表演。当演说者站在肥皂箱上发表演说时，下班的市民纷纷驻足围观。我们又看到了当初布朗克斯那个“年轻的社会主义者”演讲时的场面。围观者对演说者大声喊着“你是卡斯特罗吧！”“滚回俄国去！”和“你不是美国人！”，但不时也有围观者对演说者表示赞同，说他们“有勇气”，鼓励他们“坚持下去，我站在你一边”。演说者之一的斯蒂芬·阿伦被从围观者那儿飞过来的一只鸡蛋击中。

这些经历，对大学生活动分子的政治经验的培养无疑具有重大作用。吉特林此后参加了哈佛左翼学生组织举行的每一次重大活动，并对周围几个州进行了串联。对一场要形成全国规模的运动来说，串联是必不可少的组织形式，不仅可以使分散于各地的大学联合起来，协调行动，而且促进大学生与社会联合起来，获得社会支持。哈佛和附近的布兰兑斯大学的左翼学生组织在这一年开始协调行动，并对领导权进行分配。吉特林在运动领导人中迅速脱颖而

---

〔1〕Todd Gitlin，*The Sixties*，p.92.

出。他与另一个领导人皮特·哥德马克一起决定举行一次向华盛顿的进军，而领导人托辛则着手去组织政治联盟。为了使进军显得更像一场运动，他们决定使用“march”这个词，而不是“walk”。

向华盛顿的进军于1961年1月16日开始，持续了两天，约四万到八万大学生参加了此次行动，而漫天飞舞的大雪则为这次进军添上了某种浪漫的色彩。这是自1953年为抗议处决犯有所谓叛国罪的共产党员罗森堡夫妇而举行的大规模示威以来最大的一次。这个在大雪中行进的队伍多少显得有些奇特，许多人的头发剪得很短，身穿夹克，戴着领结，一眼望去便知是大学生。哈佛《深红报》发表的一篇报道将这次进军与“传统的‘和平’运动”进行了一番对比，说传统的和平运动显示出如下“旧意象”：“长胡子、吉他以及某种染成玫瑰色的非民主党左翼的政治哲学。”[1]这大概是指50年代波希米亚艺术家的和平主义政治和50年代末某些左翼组织领导的请愿活动。《深红报》的那位记者的观察是准确的，因为“向华盛顿进军”的主体已不再是波希米亚艺术家和左翼活动分子，而是中产阶级大学生。他们第一次以政治群体的形式出现在街头上时，其温和的举止、学生的装束给驻足观望的路人留下了一个无伤大雅的印象。

串联、进军、街头演讲等政治活动，不仅使一次旨在协调行动的全国代表大会成为必要，而且为一次全国代表大会提供了组织条件。1962年在密歇根州休伦港举行的SDS全国代表大会正是这些活动的结果。SDS在1960年春曾举行过第一次全国代表大会，但讨论的题目是“北部人权”，不仅在地域上缺乏代表性，而且从属于民权运动，缺乏自身的政治意识。而召开休伦港代表大会的主要

---

〔1〕 Todd Gitlin，*The Sixties*，p.94.

目的，是起草一个代表SDS行动纲领的宣言，因此可以把休伦港会议看作中产阶级大学生自身政治意识觉醒以及从黑人民权运动中部分脱离开来的一个标志性事件。

但随着运动的扩大和深入，中产阶级造反大学生内部发生了观念上的分裂（不是明显的组织分裂），大部分学生仍持温和的和平主义立场，主张以静坐、和平请愿等方式来进行斗争，但少数学生主张采取更激烈的方式，例如罢课、占领大学等。他们被人戏称为“极左派”。如果说1968年前的学生运动主要以和平主义形式出现，那么1968年极左派的力量占了上风。这与学生运动在这几年里只取得了一些微不足道的成果有关，也与行政当局日甚一日的压制有关。因静坐、抵制活动和撕毁征兵卡遭逮捕甚至被判刑的大学生越来越多。此外，极左派的形成也与SDS这个组织日益非大学生化有关，领导权越来越控制在年龄较大的研究生和“不是学生的人”手里。

SDS的领导层吸收了一些已经不是学生、年龄更大的行动主义者，例如卡尔·奥格尔斯，某个军事工厂技术出版部的督办，三十岁，已婚，有两个孩子。他写了一篇反对越战的文章，于是被认为是一个激进主义者（他并不认同这一角色，说他听到这个称号后“几乎大跌眼镜”）。SDS看到这篇文章后，派成员与他会面，邀他加入SDS。卡尔加入了，而且他妻子也加入了。卡尔于1965年被选为SDS主席后，辞去工作，卖掉房子，举家搬到芝加哥，开始在SDS从事专职工作，尽管薪水低得可怜。在1968年民主党芝加哥全国代表大会期间，该市发生了大规模的学生骚乱。SDS把总部设在民主党总部所在地芝加哥（这也是黑夫纳《花花公子》总部所在地，它是白人中产阶级大学生性革命的旗帜性刊物），这可能是一个巧合，但这个巧合却具有重大的意义，导致了重大的后果，实

际成了民主党失去 1968 年总统大选的关键原因。

SDS 的另一个女成员卡西·威尔克森的情况也大致如此。她 1966 年大学毕业后为一位国会议员工作，但她对 SDS 开始发生兴趣，离开议员，来到芝加哥 SDS 总部工作，主编 SDS 的全国性报纸《左翼通讯》。SDS 交给她的第一项任务，是把 SDS 的成员名单全部打印出来，以便快速查找：

> 我们一共有四个人干这活。这是一项不可思议的工作。我们连续干了三天，白天和黑夜，不停顿地干……工作既严密又快，生活就像是日复一日的奋斗……我住在一个小小的窝棚里面，一点儿也没夸张，房间里没有家具，只有一个分隔暖气，充斥在房间里的只有凉飕飕的空气。条件很简陋但是生活得很精彩。[1]

卡西在 SDS 总部工作六个月后返回华盛顿，在那儿发展了 SDS 华盛顿分会，不久被选为 SDS 过渡期的负责人。从她与其他三个人花三天时间夜以继日地打印 SDS 成员名单可以看出，这个时候 SDS 已初具规模。SDS 尽管在政治意识和政治目标上很模糊，但其组织才能却很出色，能够在一夜间就鼓动起几万、十几万甚至几十万大学生，使他们走上街头。

从 SDS 第二次全国代表大会以来，校园学生运动和诸如街头演讲、广场静坐、串联、向华盛顿进军的校外活动，呈高涨之势，范围日益扩大，几乎使全美国的所有大学都卷入其中。由于全国性的领导和协调，加上各地学生彼此交换经验，使各地的运动呈现出类似的形式，不外乎是罢课、静坐、集会、占领校舍、在校外进行煽

---

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第 123 页。

动性的演讲、串联、游行，极左派则主张暴力斗争。我这里选择其中三个阶段性事件（1964—1965 年伯克利校园造反，1968 年 8 月芝加哥街头骚乱和 1970 年 5 月肯特州立大学惨案），来分析学生运动由克制一步步走向激进，而后突然终止的过程。

从 1964 年 9 月到次年 1 月持续几个月的伯克利校园造反，其触发点，表面看来，是校方发布了一项无关紧要的通告。教务长卡瑟琳·陶尔 9 月 16 日宣布：伯克利校门前约 26 英尺长的空地属学校财产，因此在这一地段上的任何行动必须遵守校规。不过，伯克利的学生和教师一直以为这片空地属于伯克利市，他们已习惯于在这里举行不受校规制约的演讲和集会。

作为“gown and town”（校园与社会）、大学生与市民之间的一个接触点，这一小块空地具有众多象征意义。对伯克利大学生来说，它是言论自由、集会自由和产生社会影响的场所，受宪法修正案第一条的保护，他们将其称为“海德公园”。若它被宣布为伯克利校产，则受制于校规，伯克利大学生就不能在这里从事政治活动，而校外的政治活动分子也难以在这里发表演讲。陶尔发布这一通告，是想把学生从社会中孤立开来。

为争取可能失去的权力，一些学生政治组织迅速活动起来，提出对校规进行重大改革，保障学生政治活动自由。出于协调行动的必要，一个跨团体的统一组织“自由言论运动”（FSM）于数日后成立。这样，以分校校长爱德华·斯特朗为核心的校方与 FSM 之间展开了一场长达一个学期的斗争，而在斯特朗后面，有以加州大学校长克拉克·凯尔和加州州长爱德蒙·布朗（也是伯克利校董事会成员）为核心的加州保守势力，在 FSM 后面，则有伯克利以及加州大学其他几个分校的众多大学生和作为同情者的教师。

FSM 与陶尔谈判未果，决定举行示威。21 日学生团体发言人杰基·哥德贝格说："我们被允许谈论孰好孰坏的原因，却不被允许去传播为此做点什么的信息。无所作为就是规则，无论是在我们这个校园里，还是在社会上，概莫能外。但教育不仅仅是而且不应该仅仅是学术探讨。我们不想成为扶手椅里的知识分子。一百多年来人们一直在说而不是在做。"[1] 当天夜里，约 75 名大学生在校园里一座教学楼的台阶上坐了一整夜，以示抗议。过了几天，加州大学校长凯尔写来公开信，谴责学生的行动，并嘲笑说："我不认为你们非得以行动才能发展你们的智力。你们的行为——例如募捐和设纠察线——不是高智力行为……这些行为对于学生的智力发展来说并非必要。如果必要的话，那还教你们历史做什么？"[2] 学生们对此不予理会，在进一步谈判未果的情况下，开始在校园里摆置用作讲台和募捐台的课桌。

29 日，男生训导主任阿莱·威廉斯表示："要尽一切努力移走这些桌子。"他没有提"一切努力"是否包含动用校警。几个学生组织开始联合行动，使 30 日下午在威廉斯办公室门口进行的抗议达五百人。在一触即发的情形下，校长斯特朗却作出了一个激化冲突的决定，以违反校规为名勒令八名参与抗议活动的学生停学，但那八名学生拒绝离校。其中一位，即学生组织的另一个发言人马里奥·萨维奥，对校方的决定非常气愤，说："你不要把这个决定看作这个集团的一个官方声明，他们是一群狗杂种。"[3] 双方的口气都变得有些激烈了，充满了火药味。FSM 决定采取下一步行动。第二天，

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.104.
〔2〕 Ibid., p.106.
〔3〕 Ibid., p.110.

校园里出现了静坐，并于下午发展成“自由言论集会”。校警逮捕了其中一位参加者，想用警车把他带到警察局。但在场的学生迅速堵住警车，约一百名学生躺在警车前面，八十名躺在警车后面。集会组织者萨维奥爬上车顶，呼吁大学生们加入抗议活动，使被捕学生获得释放，使八个被停学的学生得以复学。不出半小时，约有几千人加入进来，一层层把警车围了个水泄不通。

这场面持续了近两天，而被捕的那个学生则一直呆在警车里，靠同学从车窗递进来的面包和牛奶为食。运动领导人让他呆在警车里，是颇费考虑的，因为这虽然妨碍了执法，但并没有公然犯法，并没有“劫走疑犯”。他们清楚规则和法律之间的界限，并试探法律的容忍空间。这两天，警车的车顶就成了一个临时演讲台。萨维奥在校方拒绝其要求后，率一百五十名学生（后增加到四百名）进入行政大楼，堵在教务长办公室门口，把几位主任堵在里面。不过，直到傍晚，整个校园的气氛还算平和。按惯例，是行政大楼关门的时间了，但学生阻止校警关门，在冲击大门时把两位校警推倒在地板上。立刻，二十名校警占据二楼楼梯，把学生堵在一楼门厅。

警车那边此刻也出现了对峙：约两千名反抗议的学生来到警车四周的抗议者附近。双方展开了一场由对骂、唱歌和扔鸡蛋构成的战斗。加州州长布朗这时表态说，他支持加州大学校长凯尔和伯克利分校校长斯特朗。次日，一份由右翼学生主持的学生刊物对昨夜的事态发表评论说：

> 昨夜大学生变成了暴民，而那辆警车成了他们的象征。
>
> 抗议者围住行政大楼前的这辆警车，作为他们不服从校方权威的旗帜。它变成了他们的力量的一个象征。不过，当昨夜一支

反对派出现时，抗议者却求助于警察来维护“法律和秩序”。[1]

这天夜里，警车附近的对峙很快升级，到凌晨1点左右，差一点激化成暴乱，但两位德高望重的神父在这一刻出现在现场，爬上警车，呼吁大家保持克制。下午，抗议学生要求与校长凯尔面谈，凯尔同意了，将面谈时间定在下午5点。不过，5点差一刻，抗议学生突然发现大批警察进入校园，到5点30分，增加到五百名。这不是校警，而是从伯克利市和附近几个市调来的防暴警察。被踩塌了车顶的警车附近也云集了约七千名抗议者。双方远距离对峙。

学生代表与凯尔会面，达成一个妥协方案，把校门外那26英尺的空地交还伯克利市，但被捕的那个学生仍需面临起诉（但校方不参与起诉），而那八个被停学学生的命运将由教师委员会决定；另外，抗议学生必须立刻撤离现场。

对抗议学生来说，这份协定肯定不是一个胜利，但萨维奥接受了它。警车附近的抗议者和防暴警察双双开始撤离。当凯尔从行政大楼窗口看到这个场面时，心头洋溢起胜利感，向州长布朗通报说：“没有使用武力，法律和秩序又回到了伯克利校园——此一结果，正合州长您和我之所愿。”[2]

奇怪的是，三天后，抗议学生居然举行了一个有一千人参加的庆祝集会。萨维奥在会上说：“尽管整个战争远没有结束，但我们已经赢得了最大的一场战斗。”[3]抗议学生甚至还募集了三百多美元，来赔偿那辆被严重损坏的警车。凯尔感到他当初在收回“海德

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.115.

〔2〕 Ibid., p.119.

〔3〕 Ibid., p.121.

公园”时的判断是正确的，即大学生是守规矩的，可他们容易受到“来自校园外的因素的蛊惑”。但他的另一个判断后来证明是错的：他认为这些天发生的事是“一个插曲——它发生在单单一个校园里，发生在一小撮学生里，发生在极短的时间里”。

校外的一些政治组织和活动分子开始进入校园进行活动，例如“美国自由联盟北加州分会”宣布支持那八个被停学的学生，而FSM领导人不时收到校外的声援信。在这种情况下，SDS决定再向校方施加压力，促其恢复八个学生的学籍。这也获得了部分教师的支持。但复议委员会的人选问题又成了校方与学生之间的一个冲突点。凯尔可能并非有意拖延，而是这一问题牵涉到学校的体制。争论持续到11月初，学生终于有点不耐烦了。11月2日，即协定达成一个月后，SDS的《通讯》发表了一篇文章，暗示可能采取“直接行动”。

11月4日，约六十名研究生出现在行政大楼前，拉起了纠察线，但解释其动机为“化解误解”和“使人关注SDS”。校方对该行动采取了睁只眼、闭只眼的态度。校方在研判形势，准备对SDS的领导人萨维奥和哥德贝格采取行动，对他们在9月28日设立纠察线和9月30日领导学生静坐的行为予以重惩。

在这种微妙的情况下，用于为SDS募捐和招募成员的课桌又一次摆在了行政大楼前。11月16日，约七十名学生收到威廉斯寄来的信，通知他们因违反校规必须来训导主任办公室汇报。一些支持学生的年轻助教也收到类似的信。这是一种各个击破的清洗战术。SDS很快做出反应，在校董事会召开会议之际，于11月20日组织了一次有三千学生参加的“和平集会”，向校董事会施加舆论压力。但校董们接受了凯尔的建议：八名被停学的学生从即日起复学，但其中两名（即SDS领导人萨维奥和哥德贝格）将被留校察

看一学期。此外，校董事会并未就学生要求的“言论自由”通过什么激动人心的决议。校方的态度中显示出某种“我说了算”的强硬色彩，这使学生很恼火。SDS 本身也在这些问题上开始出现分化，大部分温和派学生觉得应该适可而止，而少数激进派则表示要坚持斗争。

SDS 执委会决定对是否停止仍在行政大楼前继续的抗议活动进行表决，结果以六票对五票同意撤走。SDS 的活动似乎要走下坡路了。为了力挽颓势，激进派于 12 月 2 日组织一千人进入行政大楼静坐。后来校警把大门关上，迟来的静坐者只得攀着绳子从窗子里爬进去。静坐现场有一位通俗歌手，他对窗外唱着：“进来吧，心中带着爱。”静坐持续了一整夜。第二天，警察开始逮捕学生，但罚完款后又都释放了（教师和学生一起筹集了八千多美元，替被捕学生交保释金）。警察的粗手粗脚使许多学生受了轻伤。

在这次大规模逮捕中（仅星期四一天就有近八百名学生被捕），以前一直置身事外的广大教师也行动起来了。当天下午，八百多名教师举行集会，要求校方取消对抗议学生的一切处分，并从此不追究学生在校外的政治活动。逮捕活动在继续，而学生的纠察线也在各处设立，甚至设立在州长布朗的办公室前。被释放的学生回到校园后，又组织了有五千人参加的集会。工会组织也开始对警察乱捕学生表示愤怒，而一些律师则开始为被捕学生进行法庭辩护。艺术家们纷纷走进大学，以他们的方式给抗议学生鼓劲。在这种空前有利的情况下，SDS 召开会议，呼吁“走出去”。12 月 7 日上午，一万六千名大学生和教职工云集于希腊剧院，参加一个典礼。校长凯尔在典礼上致辞，但他还没结束演讲，SDS 领导人萨维奥就突然走上舞台，站在舞台边，等凯尔话音一落，他立刻缓步走向讲台，想对观众说点什么（他后来解释是想对 SDS 成员宣布一个通知）。

但几个警察一把推开他，并迅速把他押至演员休息室。

观众的情绪沸腾了。在演员休息室的墙壁外，成群的教职工、记者和律师与守在那儿的警察对峙着，其中一个律师朝窗子里高声喊道："马里奥，对他们说你要见你的律师！"在一万六千名目击者和闻讯陆续赶来的记者和律师面前，校方、警方妥协了，让萨维奥从一个侧门离开。中午，一万多名学生在校园举行抗议凯尔和校董事会的集会。但无论是凯尔，还是校董们，态度似乎仍很坚决，并召开校董事会会议，重申以前的决议。参与抗议的人越来越多。人数众多的本科生决定在 SDS（主要由高年级学生、研究生和已毕业的学生组成）之外成立自己的组织，并声明这并不代表他们与 SDS 的立场发生了什么变化。但这时已临近新年寒假，学生们纷纷准备离校，萨维奥觉得不是采取抗议行动的时候。他说："我们就要去过寒假了，但假期将使我们有时间与教师们讨论问题，壮大我们的力量，思考将来采取合适的行动。"[1]然而，在他们还未采取进一步的行动前，校董事会本身却出现了重大的变化。

1 月 2 日（运动三个月纪念日），对造反学生一直非常强硬的斯特朗"因近来身体不适而离职疗养"，校董事会任命态度温和的马丁·梅耶逊（伯克利环境设计学院主任）为"执行校长"。梅耶逊一改前任"我说了算"的强硬做派，与教师、行政人员和学生进行了一系列的会面和讨论。次日他发表两份通告，第一份向伯克利的"同事和学生"介绍自己和自己处理眼前危机所依据的哲学；第二份则是校园政治活动暂行条例，共三款：第一，开放政治讨论场所（行政大楼台阶），但时间规定在中午以及下午 4 点到 6 点之间，校

---

〔1〕Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, pp.196-197.

方则为学生提供音量合适的扩音器；第二，允许在规定的地点（通告列了一份长长的地名，实际上把校园里除教学区之外的其他地段全包括在内）、规定的时间（从上午 7 点到下午 6 点）摆设用于组织募捐和招募成员的桌子；第三，将以前规定的学生去校外演讲必须提前通报校方的时间减至 48 小时，如有特殊情况，还可灵活处理。这不仅实现了甚至超过了造反学生在运动开始前提出的所有要求，且以校规的形式使校园政治活动合法化了。

1 月 4 日，FSM 在行政大楼台阶上举行了第一次合法集会，作为对新条例的检验。萨维奥在集会中谈到梅耶逊时说："重要的是，不应把这看作他的个人行为，而是在舆论的强大压力下做出的选择。他昨天的通告充满了希望。他似乎理解了形势，而前任校长却不理解。"[1] 这次象征性合法集会标志着持续三个多月的伯克利校园造反运动的结束。这是一场纯校园内的抗议活动，并没有获得校外公众的支持。"加州民调"在全加州进行的一次民意调查显示，74%的公众反对大学生的抗议活动，称之为"暴乱""胡来"，而其中少数人甚至相信"这背后有共产党或别的什么校外势力在暗中操纵"。

这是 1965 年 1 月 4 日，林登·约翰逊总统正在众议院发表他的第二个旨在"对贫穷宣战"的国情咨文，里面包含一项扩大教育援助的计划。不久，高等教育法等几项改善穷人就学和就业的法律被通过。约翰逊政府许下了很多诺言，似乎给美国国内危机的解决带来了希望，但不久失望情绪又开始流行起来。贝茨在总结 1965 年到 1968 年约翰逊政府的国内政策时说：

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.199.

> 约翰逊向自由企业兜售“向贫穷开战”计划，说它可以给它们带来滚滚财源，但这只是短暂地得到了企业界的支持，而这项策略也从未引导国家走上根除贫穷这条漫长而艰难、也许是充满牺牲的道路。由于这许多原因，年轻人认为“向贫穷开战”在道德弹药方面相当匮乏。他们认为，往轻里说，这是不真诚的，往重里说，是腐败，因而拒绝参与。甚至约翰逊的民权时代，虽然在20世纪民权运动史上可谓出类拔萃，但也因为如下因素而大大失色：期望未曾实现而引发的愤激情绪，征兵以及巨额的国防费用。[1]

他接着分析说：“但是，约翰逊政府铸下大错的地方是在对外政策方面，这些错误分裂了美国社会，动摇了公众对政府的信任。正是在这里，约翰逊政府的那些不可思议的撒谎行径使信用差距变成了一道名副其实的鸿沟。”[2]例如，他曾许诺将越南战争控制在一定范围和程度并尽快结束战争，却加强了对越南的空中轰炸，并向战场增派军队。青年人面临着严肃的选择，要么违背自己的良知去参加一场非正义战争，要么因拒服兵役而遭牢狱之灾。对中产阶级大学生来说，毕业后的去处可能就是越南战场，他们手里持有征兵卡。他们必须行动起来，拒绝参战。“从一开始，‘我们不去’团体就感觉到，我们应该在校园外、在地方上进行组织，”康奈尔“我们不去”团体的领导人汤姆·贝尔说，“因为现在被征的不是大学生，而是城里人。”[3]在校园外的公共场合当众焚烧征兵卡，成了拒绝战争、

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol. Ⅱ，pp.318-319.

〔2〕 Ibid.，p.319.

〔3〕 Alice Lynd，ed.，*We Won't Go*，p.214.

公开自己的信仰的一种形式。1967年4月15日纽约绵羊草坪上发生的焚烧征兵卡的事件，是这几年里层出不穷的类似事件中参与人数最多、时间也较早的一次。组织者马丁·杰泽尔在事件前夕还没有太多把握将有多少人参加，甚至担心有没有人参加。他彻夜未眠。他即将毕业，而焚烧征兵卡可能使他从校门一步跨入牢门。

“不过，”他想，“焚烧征兵卡，将是一次更有意义的毕业仪式。我想我最终获得了教育，因为我看透了美国宣传工具的神话。”[1]次日，他到达绵羊草坪时，发现市民、妇女、和平主义者和一些从越南战场归来的老兵手挽手地给他们围出了一个场地，而在这个人链外面，是推推搡搡的记者、中央情报局特工和脾气很坏的一些人：

> 我们开始烧我们的征兵卡。有人带来了一个铁皮空咖啡桶，里面燃着火。我们用火柴、打火机点燃征兵卡，有的则把自己的征兵卡放在别人的征兵卡的火苗上。征兵卡烧着了，看上去很悦目。来自伊利诺伊州的卡雷·拉德尔从人群中艰难地挤进来，也点燃了他的征兵卡。这是一个勇敢的行为，因为他是预备役军人，穿着“绿色贝雷帽”的军服。摄影记者趴在我们的肩头上给他照相。他似乎很高兴，微笑着，与周围人握手。然后，为了使示威活动有些秩序，我们坐了下来。摄影记者们退后了，保护我们的那条人链又合拢了。我们开始唱自由歌曲，喊着“抵制！抵制！”和“焚烧征兵卡，而不是焚烧人民”等口号。围观的人群朝我们鼓掌，大声鼓励我们。又有几个小伙子从围观人群中挤进来，手里拿着征兵卡。他们点燃了征兵卡。此后，不时有三三两两的人从围观人群中出来，焚烧他们的征兵卡。每当征兵

---

〔1〕Alice Lynd, ed., *We Won't Go*, pp.220-221.

> 卡被点燃时，人群就传来欢呼声。更多的人从围观人群中走进来了。有人递给我们一束水仙花。“鲜花的力量！”我们高兴地喊起来……一些女人也加入进来，与她们的丈夫或男朋友一道来焚烧他们的征兵卡……这持续了半个小时，约175人焚烧了他们的征兵卡。[1]

绵羊草坪的焚烧征兵卡行动，只是这一天整个纽约反战示威的一个部分。大约有二十万人参加了这次示威活动，是到那时为止最大规模的反战示威。马丁描绘的那个场面，显示出大学生与市民之间的政治情感和政治意识的一种融合，再也看不到有人扔鸡蛋、喝倒彩了。

焚烧征兵卡是一种激烈的示威姿态，另一些性格温和的人则采取退回征兵卡的办法，例如在1967年10月16日一天内，18个城市共有1158人向政府退还了征兵卡，而到12月4日，退还征兵卡的浪潮席卷了约三十个城市。还有一些手持征兵卡的人则不辞而别，逃到加拿大或北部森林中躲了起来。

约翰逊政府却对这种普遍表达出来的民意视而不见（据贝茨提供的资料，这一时期，战场逃兵率达千分之五十二，而以各种方式来规避兵役的人达十万左右，其中绝大多数是中产阶级大学生），除了动用警察、军队、法庭来把这些人一股脑关进警察局和监狱外，似乎并不想改变越南政策。约翰逊政府的这种行为和态度使政府、警察和军队直接站在了民意的对立面。民主党面临着可怕的政治危机，但它似乎没明白这一处境。次年是约翰逊任期的最后一年，也是美国下届总统的选举年。

---

〔1〕 Alice Lynd，ed.，*We Won't Go*，p.221.

在这已经充满火药味的一年里，突如其来地发生了几件轰动世界的大事：4 月，黑人民权运动领袖马丁·路德·金遇刺身亡；5 月，巴黎大学生筑起街垒与警察对抗；6 月，前总统肯尼迪的弟弟、民主党总统候选人之一罗伯特·肯尼迪遇刺身亡；8 月，苏联军队侵入捷克斯洛伐克。如果金博士的死象征着民权运动的惨重代价，那么罗伯特·肯尼迪的死则带走了青年人对他寄托的希望。金博士遇刺事件立刻引发了城市骚乱的浪潮，而骚乱对城市住房的破坏又使住房问题迫在眉睫。当运载着罗伯特·肯尼迪灵柩的火车缓缓行驶在返回华盛顿的铁路上时，铁路两边默默站立了几百万哀伤的人，其中一个男子失声地喊道："这是个什么国家？！"[1]金博士和肯尼迪的死，带走了黑人民权主义者和白人中产阶级大学生寄托在他们身上的希望。这种气氛促使黑人民权运动中的极端派（例如"黑豹党"）和新左派学生运动中的极端派在各自的运动中占了上风，把运动引向公开的街道冲突。就学生运动这一方面的情形而言，更温和的领导人萨维奥等人已基本沉默下来了，取而代之的是更激烈的领导人，如汤姆·海顿、杰里·拉宾、热尼·戴维斯和大卫·德林格，而 SDS 也让位于"结束越战全国动员委员会"（MOB）和"青年国际党"（Yippie）这两个组织。

在这一触即发的时刻，为竞选下一届总统，民主党和共和党在 8 月份召开全国代表大会。共和党觉得自己上台的时候到了。为避开抗议者，共和党将大会会址选在佛罗里达州的岛城迈阿密滩。在这个弹丸之地，踌躇满志的保守派尼克松、小洛克菲勒和里根为获得党内候选人提名进行了一场没有硝烟的战斗。作为《哈泼斯》的特约记者，诺曼·梅勒在迈阿密滩观察了大会的过程，多少感到有

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.325.

些乏味。可当他乘飞机到达芝加哥去采访将在这里召开的民主党全国代表大会时，惊奇地发现芝加哥像是一只放在火上烤着的火药桶。

芝加哥是民主党总部所在地，也是 SDS 总部所在地。民主党领导人觉得在这个敏感的时刻最好把会址也改在迈阿密滩，但民主党芝加哥分部领导人、芝加哥市长戴利却是个既固执又自信的人。他向即将召开的大会保证说，他将确保本市的和平安宁，不会出现骚乱，而且暗示，如果大会易地召开，那民主党可能会失去本市居民的支持。[1] 实际上，在民主党代表大会开始前不久，Yippie 已在芝加哥开了自己的大会，而电话工人、出租车司机和公共汽车司机的罢工还没有结束，整个城市的通讯、交通和电力供应处于紊乱中。

在民主党全国代表大会的代表们纷纷从各地来到芝加哥时，一些激进的学生政治组织（主要是 SDS、MOB 和 Yippie）也纷纷到来。还有一些以独立身份前来的波希米亚艺术家和作家，其中有垮掉派的金斯堡和威廉·伯罗斯，甚至连法国作家让·热勒也随金斯堡等人一起来了，顺便带来了巴黎街垒战的经验。关于这些人的形象和风格，当时参加民主党代表大会的加尔布雷思有过一个精彩的描绘。会议第二天，当他走到会议所在地的环形剧场的门口时，碰到了充当《眼睛》月刊特约记者的诗人金斯堡："他的衣着、头发和胡子难以用语言来描述——不像新闻记者或诗人，倒像个怪物。"[2] 这个怪物被警卫挡在门口。一位副巡官走过来问警卫怎么回事：

"他想进去。"

---

〔1〕 Norman Mailer, *Miami and the Siege of Chicago: An Informal History of the Republican and Democratic Conventions of 1968*, New York, The New American Library, 1968, p.103.

〔2〕 加尔布雷思《我们时代的生活》，第 559 页。

“他有证件吗？”

“见鬼，他连鞋子都没有。”

金斯堡大概没想到，不穿鞋子对今后几天发生的街头骚乱来说是一个失策，因为光着脚无法在满是碎石和瓦斯气体的骚乱街道上灵活地躲开警察的棍棒。他后来受了点轻伤，喉咙黏膜被瓦斯毒气灼伤。在骚乱尚未发生前，梅勒就感到它将发生。“云集在芝加哥的年轻人军队分为两个集团，或许可以简单地将它们分别称为社会主义者和存在主义者，”他说，“到 1968 年夏，这两个集团通过校园里、街道上的斗争以及示威活动，相互影响和渗透到这种地步，以致它们之间的分歧已经显得不那么重要了。实际上，在拉宾的思想影响下，运动开始偏重于冲突政治，即试图将革命戏剧化，化为一场戏剧。”[1]

这支由奇奇怪怪的人联合起来的“黑夜的军队”，将在芝加哥夜幕下的街头肆意地嘲弄市长戴利的警察们和被他们保护的民主党全国代表大会。运动领导人汤姆·海顿说：“我们是被逼采取这种好战的方式的，我们之所以这样，不是因为我们天生是‘破坏性的’或‘虚无主义的’，而是因为我们的合法权力处于危机中。”作为 Hippie（嬉皮士）中好战的一派，Yippie（易比派，即青年国际党）在林肯公园贴出了一张通告，里面列出 17 条要求，从“立刻结束越战”“废除货币”“废除报刊检查”一直到“使致幻剂合法化”，无奇不有，甚至还包括这么一条：“任何人在任何时间都有权与愿意和他干那事的人干那事。”顺便提一句，这份通告的小标题是“来和我们睡吧”。通告以更夸张的词语结束：

---

〔1〕Norman Mailer，*Miami and the Siege of Chicago*，pp.132-134.

> 政治猪猡们，你们没几天好活了。我们是第二次美国革命。我们将赢。[1]

“猪猡”是这几天用得最频繁的词，那些在环形剧场里开会的民主党代表是猪猡，戴利是猪猡，警察是猪猡。有时，它甚至不是一个词语，而是政治行为艺术的一个道具：当有天晚上加尔布雷思在会议主席台坐下准备发言时，突然不知从哪里跑出一个浑身赤裸的男子和一个只穿了一双旧胶底帆布鞋的漂亮女子，把一只白花花的猪头递上了主席台。[2] Yippie 的领导人拉宾以及大学生居多的 MOB 却不太爱使用这种行为主义方式，而是想与警察进行直接的身体冲撞，所以他们格外关注戴利市长对警察的调动情况。他们发现，警察将在 8 月 25 日深夜对抗议者盘踞的林肯公园进行清场。梅勒下午就赶到了林肯公园。“事实上，谁都知道，公园里这些人不会自己离开公园，他们将迫使警察把他们赶出去，”他以记者的笔调写道，“这样，他们就可以用自己的身体来抗议。”他还记下了拉宾对公园里的抗议者的讲话：

> 芝加哥是一个警察城市，我们必须保护我们自己。警察想把我们的公园变为坟场，但是，将是由我们而不是由他们来决定这场战斗开始的时间。[3]

梅勒在公园里观察了一会儿后，就离开了。他这样解释自己的离

---

〔1〕 Norman Mailer，*Miami and the Siege of Chicago*，pp.137-138.

〔2〕 加尔布雷思《我们时代的生活》，第 561 页。

〔3〕 Norman Mailer，*Miami and the Siege of Chicago*，p.145.

去：首先，警察可能不来了；其次，午夜的公园有点冷；再次，尽管他不怕打架，而且像大多数守法的公民一样暗自希望能有机会朝警察的下巴狠揍一拳（他不久前和人打架时就这么干过），但他的确不怎么喜欢打群架。他离开后不久，林肯公园就发生了冲突。第二天是民主党代表大会召开的日子，他走上清晨空荡荡的街头时，闻到空气中残留的瓦斯味。街口停着警车，放置了隔离墩。夜晚降临时，骚乱的人群又出现了。在一条街道上，梅勒看到大约有几百个年轻人聚集在那里，附近的黑暗中闪着警灯的蓝光。远处探照灯的强光不时射过来，梅勒得以看清一些男孩子的面孔和衣着：

> 他们有的穿着花衬衫，有的穿着白衬衫和卡其短裤，衬衫袖子卷得老高，有的穿着夹克，有的戴着自行车车盔，有的戴着橄榄球球盔，有一两个还穿了护甲，有少数人还拎着家伙。[1]

拎着什么家伙？梅勒没有说，但估计顶多是棍棒之类的东西，绝不会是枪。另有二十几个小伙子正忙着筑街垒，把公园的长椅和附近医院的桌子搬来摞在一起，搭成一道高约六英尺、长约一百英尺的木墙。梅勒以行家的眼光打量着这道街垒，发现它毫无用处，因为警察完全可以绕开它，或者完全可以不绕开它，它一冲就垮了。梅勒又离开了，在路上碰到了正走过来的金斯堡、伯罗斯和让·热勒。不知道让·热勒是否把巴黎街垒战的经验传授给了芝加哥的街垒构筑者，但有一点是知道的，那就是金斯堡不能再演说了，只能带着大家默念印度教的祈祷语，因为他的嗓子被昨夜的瓦斯灼伤了。

第二天《华盛顿邮报》上有一篇文章描绘了街垒战的场面："一

---

〔1〕Norman Mailer, *Miami and the Siege of Chicago*, p.147.

辆警车朝街垒冲去，拉开了警察进攻的序幕。孩子们捡到什么就扔什么，他们用石头和空瓶子武装自己。在警察全面进攻前，他们还有一点时间。从木质街垒附近传来惊叫声和尖叫声，而有经验的斗士们则不停地喊着：‘从从容容地走，别跑，因为十字军战士不跑。’有过战斗经验的孩子们则知道，‘人们的惊惶失措会刺激警察动粗’。”[1]这一夜的街垒战又使大量骚乱者受伤和被捕。有几个记者也受伤了，尽管他们戴着记者胸卡。对记者受伤一事，警察俱乐部似乎作了这样的解释：“报纸不再代表人民的真正感情，人民的真正感情是与警察在一起的。”[2]

随后几天的夜间骚乱情形差不多，只是骚乱者更多了，而戴利市长也调来了大批国民警卫队士兵，以换下疲劳的警察。由于流传着一个说法，说这些抗议战争的年轻人不过是些怕上战场的软骨头，所以几乎所有“我们不去”团体都在宣言中强调自己并不是因为怕死才拒绝去越南的，而是因为那是一场非正义战争。确切地说，两方面的因素都存在，而电视里大量转播的越南战争残酷的场面，强化了对战争的恐惧感。梅勒这样解释骚乱者们的动机：

> 他们是些不打算去越南的年轻人。所以他们要向越南战争的狂热者显示，他们不去越南，不是因为缺乏战斗的勇气。不，只要有机会，他们会在老城区和环城路的每一条街道上战斗。如果他们被熏了瓦斯，被打，如果他们的领导人被以莫须有的罪名逮捕（海顿因大白天坐在林肯公园的树下而被抓，他自然要拒捕，结果罪名就成了“拒捕”），他们将显示他们不会放弃，他们是做

---

〔1〕Norman Mailer，*Miami and the Siege of Chicago*，p.149.

〔2〕Ibid.，pp.149-150.

最好战士的材料。[1]

后来以“密执安大街大屠杀”而被记入60年代学生运动史的街道骚乱发生在第四天，这是民主党总统候选人提名日，而这天下午大会还将就越南战争进行讨论。梅勒把这天晚上警察对骚乱者的进攻描绘成“古老的印第安人式的进攻”，尽管没造成死亡，但许多人受伤。全国都从电视上看到头戴蓝盔的芝加哥警察用警棍向那些衣衫不整、惊惶失措的年轻大学生头上猛击的镜头。骚乱一直持续到代表大会结束，而骚乱者也随各地代表们的离去而四散开了。领导芝加哥骚乱的一些大学生遭到逮捕，但他们似乎是故意寻求被捕的，而被捕的命运也并不显得特别可怕。例如芝加哥骚乱的主要领导人汤姆·海顿只被法庭判以六个月监禁，而这几乎是最重的惩罚。“被告们公开蔑视法庭。”怀特描绘道，“他们在记者招待会、游行中和演讲中公开嘲笑它，而法庭却不能因为被告们在法庭外行使言论自由的权利而惩罚他们……持异议者希望政府进一步压制他们，不过首先他们自己的行动得扩大影响。阿比·霍夫曼希望当局的压制更严厉一点。”造反大学生之所以暗中希望政府采取更严厉一点的措施，是因为这样就可以把事情搞得更大。

或许也该看一看镇压者一方的情况。梅勒以他惯有的风格把警察的暴力行为解释成人类对暴力的热衷，只是警察的暴力被包裹在制服下显得合法而已。还有一种观点认为，警察对中产阶级大学生过度使用暴力，是阶级仇恨的一种身体表达（警察大多出身中下阶层）。然而，对这个多少显得牵强的观点的一个反驳性事实是，命令警察执行此类暴力任务的人，却不属于下层阶级，而是芝加哥市

---

〔1〕 Norman Mailer, *Miami and the Siege of Chicago*, p.153.

的市长。作为一个化解暴力冲突的老手，加尔布雷思曾被邀请去劝说芝加哥格兰特公园的骚乱大学生保持克制，不要以暴抗暴。“我指着身后国民警卫队的人说，他们并不是反战力量的敌人，他们也反对在越南打仗，所以他们才加入了国民警卫队。”他回忆道：

> 我讲完之后，一位士官从队伍中走过来，一直跟着我走到街上。我听到他喊我的名字的时候，不由得一怔，可是听他说了一句话，我的心情顿时放松下来：“谢谢你，先生！这是一个星期以来，我第一次听到有人说我们的好话。”[1]

正像任何一场激进的革命或社会运动一定要以血作为最终祭品方可结束一样，60年代的大学生造反运动在这个十年的最后一年终于酿成了真正意义上的惨案：1970年5月4日，在俄亥俄州的肯特州立大学校园，与大学生对峙已久的国民警卫队向大学生开了枪。这一切发生得十分突然，因为没有太多迹象表明大学生那边有明显的挑衅行为，仿佛双方将一直这么旷日持久地对峙下去。可历史却失去了耐心，它要求一个结束——这时，国民警卫队的队伍里突然响起一声枪响，接着是一连串的枪声，子弹飞向对面的大学生，有人倒下了，这时，大学生才明白是在开枪，人群于是慌作一团，随后四处狂奔，夺路而逃。等人群跑光后，沉寂下来的草坪上留下了四具尸体和十多个中枪倒地的伤者——事后证实，死者中没有一个是反战运动的积极分子。

俄亥俄州国民警卫队的开枪引发了各大学的骚乱浪潮，近四百五十所大学的大学生进行了罢课。但国民警卫队一旦在肯特开

---

〔1〕加尔布雷思《我们时代的生活》，第553页。

枪，就不会在别处不开枪，因为底线一突破，干脆一不做二不休，决不能拖沓（时间对行使暴力的人向来不利，因为公众的同情心有可能转向）。5 月 14 日，密西西比州的国民警卫队在杰克逊州立大学枪杀了两名大学生，另有十二人受枪伤。在佐治亚州的奥古斯塔，十二名黑人被枪杀，二十名受伤。“在 5 月，约一百多人被法律和秩序的维护者枪杀或击伤。”卡兹亚菲卡斯统计说，“国民警卫队在十六个州的二十一所大学里行动了二十四次。在 4 月 15 日到 5 月 19 日之间，约三万五千多名国民警卫队士兵参与了这些行动。有史以来第一次，美国的大学校园处在了枪口下。”[1]不出尼克松政府所料，子弹结束了大学生十年的反叛。

值得一提的是，中产阶级造反大学生是独自面对 1968 年到 1970 年这几年的，他们没有盟友。黑人民权运动在 1968 年就偃旗息鼓了，而最激进的黑豹党也陷入了无所作为的内讧中。那以后，黑人贫民窟就没有发生过大的骚乱。老左派早就公开表示过对大学生造反运动的反感，他们内心早已是秩序党人。黑人民权运动在 1968 年后已失去当初的动力：一项普查统计表明，在 1970 年，黑人中等家庭的收入增加了 50%，黑人中学就学率达 55%，而黑人大学毕业生与白人大学毕业生一样成为学术界、自由职业界和企业界争聘的对象，此外，即使在最保守的南方诸州，黑人也开始进入地方政府任职。[2]就在肯特州立大学惨案发生一个月后，肯尼斯·A. 吉布森当选为新泽西州纽瓦克市的市长，也是白人占多数的美国东北部地区的第一位黑人市长。

这印证了我前面的话，即黑人民权运动有特定目标，可以技术

---

〔1〕George Katsiaficas, *The Imagination of the New Left*, p.120.

〔2〕Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.358.

性地逐渐解决，目标实现之日，就是运动结束之时，而白人中产阶级大学生的造反则没有特定目标，无法技术性地加以解决，就只好武力解决。何况，早在1968年5月，戴高乐政府就对巴黎的造反大学生这么做了，并没有引起严重的政治后果。恰恰相反，诉诸武力的结果是一夜间在巴黎街道恢复了“法律和秩序”。像故意与中产阶级大学生的政治大话和虚张声势唱反调似的，几声枪响就使他们消失得无影无踪。他们几乎没有进行多少有点像样儿的战斗。

对1970年以后大学的状况，贝茨心情矛盾地写道：“激进主义之所以转入低潮，部分是由于大学生对联邦政府的缺乏信誉感到绝望以及自己未能通过体制本身带来必要的变革。不过，激进主义的调门之所以走低，也反映出大学生在改革大学管理程序以及参与教师机构和学校行政机构方面已取得成就。”[1]

但白人中产阶级大学生不仅仅要求参与学校行政管理，否则就会在1966年1月4日伯克利大学生取得的成就上止步。实际上，他们中最激进的一派在要求不可能实现的东西（例如贴在芝加哥公园的那张Yippie通告，即“废除货币”等），从而使运动失去了可行的目标，而没有特定目标的革命只可能采取一种革命即兴诗式的方式，为革命而革命。这正如1968年5月巴黎楠泰尔的大学生用颜料喷在墙上的那句话：

> 没有什么东西叫做革命思想，
> 只有革命行动。[2]

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, p.358.

〔2〕 安琪楼·夸特罗其《发生了什么事？》，见《法国1968：终结的开始》，赵刚译，生活·读书·新知三联书店，2001年，第77页。

发生在 1970 年的那数起恐怖事件，就是这一类的没有革命思想的革命行动。中产阶级大学生拒绝理论的倾向就这样把一种尚未发育好的政治意识又转变成了一种非思想状态的身体反应，不是因为这种意识碰了壁，而是走过了头：任何一种政治意识都是对自身或自身所属阶级在历史中的地位和作用的理性认识，一旦把历史抛在后面，就只剩下纯粹的反抗了。早期的 SDS 明白这一点，所以它赢了。黑人民权运动者也明白这一点，所以也赢了。但 MOB 和 Yippie 不明白这一点，或即使明白了但还执意去做，所以输了。他们就像 MOB 这个缩写词的小写那样名副其实，是一群乌合之众。

第 4 章

象征形式

文学语言是……对日常语言的系统冒犯。

——罗曼·雅各布森

对形式主义者来说，形式便是一切，形式才使艺术作品有趣。内容的存在，仿佛是为了给形式提供一个用武之地。于是，形式不断翻新，反传统本身成了一种传统，到后来，像贝尔讥讽的那样，现代主义想象力成了一只泼光了水的空碗。中产阶级造反大学生是革命的形式主义者。革命就像是一个难得的契机，一个大场面，使革命的形式得以大规模呈现。但在 60 年代，形式的泛滥很少表现为形式的翻新。

这场造反运动虽持续时间长，席卷范围广，却并没有为革命的形式方面增添多少新鲜货色，无非老一套：静坐、口号、传单、游行、街头演讲、串联、“占领”、纠察线、街垒战等。唯一具有专利的新发明或许是火烧图书馆，但该专利从没实际运用过，始终是纸上的计划——激进派大学生放出大话，说要火烧图书馆。说说而已，但这已经够了。不过，恰恰是这项新发明，最能透露 60 年代反文化运动的性质，即反叛高级文化等级制。图书馆向来是一个接纳和储存“高级文化”的地方，而不被它接纳的文化（如亚文化、

黄色读物、政治禁书等）则被排挤到图书馆的阴暗的地下室，在那儿被封存起来。我们应该还记得60年代初的一项民意调查："你同意从图书馆书架上撤走共产党作家的作品吗？"

柯西尼说，大学生是在用"借来的技巧和借来的口号"进行反叛。[1]他这句话也是借自马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》。一方面是形式创新的高度贫瘠，另一方面是每一种借来的形式或技巧的通货膨胀般的使用。这符合这场文化革命的成本计算：以形式的通货膨胀暗中破坏高级文化的金融系统。这就像为搞垮某个敌对国家，不一定非得动用军队，还有更经济的方式，如向该国空投大量假币，造成该国货币大幅贬值。金斯堡对这种战术心领神会，称之为"政治魔术"。

60年代运动往往追求数量，把巨大的数量当作一次次绝妙的战术。它需要大量越是缺乏逻辑便越发显得高明的革命"即兴诗"，好使自己的敌人不知所措、穷于应付。考虑到浪荡派诗人波德莱尔和垮掉派诗人金斯堡的身影分别出现在1848年巴黎二月革命的街垒战和1968年芝加哥的街头骚乱中，那"即兴诗"一说可能给人留下更深印象。实际上，在波德莱尔与金斯堡之间，在浪荡子与嬉皮士之间，有着某种风格上的连续性。在波德莱尔一代人那里表现为个人的东西，在金斯堡一代人那里则表现为一种群体的东西。本雅明谈到波德莱尔偏爱革命大话时，将这种风格准确表述为"煽动的形而上学"。波德莱尔缺乏哲学训练，但他对此也有一番独到的表述。他在笔记中写道：

---

〔1〕Gianfranco Corsini, "Berkeley on the Tiber", in Walt Anderson, ed., *The Age of Protest*, p.73.

> 我说“革命万岁”一如我说“毁灭万岁、苦行万岁、惩罚万岁、死亡万岁”。我不仅乐于做个牺牲者，做个吊死鬼我也挺称心——要从两个方面来感受革命！我们所有人的血液里都有共和精神，就像我们所有人骨头里都有梅毒一样；我们都有一种民主的传染病和一种梅毒的传染病。[1]

你得适应波德莱尔说话的方式，把它看作修辞学的巧妙使用，才不至于被他层出不穷、声东击西的语言奇袭弄得晕头转向。他对革命的兴趣，一如他对诗的兴趣，源于他对形式的酷爱，这就不难理解他何以成了现代派的始作俑者，又是波希米亚式“半吊子革命家”的第一人。他在把文学革命化的同时，把革命也文学化了，追求一种戏剧性的震惊效果。他并不想真的做个牺牲者，更不想做个吊死鬼，正如不见得每个人都同时患有民主传染病和梅毒。无非说说而已，是一种谈论革命的方式。关键在于要说得有文学味，越离奇越好。革命的庸人和文学的庸人一样缺乏想象力，令人厌倦。在革命的恐怖主义之外，还有语言的恐怖主义。波德莱尔曾在巴黎二月革命的街垒后面挥舞步枪，高喊“打倒奥皮克将军”（他的继父）。这的确是一个突兀而漂亮的革命姿态。

对这一点，Yippie 领导人拉宾理解得非常好。他在芝加哥骚乱时就曾把一种刻意而为的戏剧性带进了运动。梅勒说他们寻求使革命戏剧化，使之成为一出戏。简言之，是想通过戏剧的形式，完成一项庞大的革命计划。计划是严肃的，而采取的形式则是戏剧性的。这场革命的性质决定了它的戏剧化倾向。不能因为这些年轻造反者给自己或自己的组织取了一些花哨而怪异的名称（Hippie、

---

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第 31 页，引文略有改动。

Yippie、MOB 等）就认为他们真的不严肃。历史上很少能找到整整一代年轻人像 1968 年那一代那样充满热情，无私，有正义感，严肃对待内心的选择。与他们相比，后来的雅皮士只能算是疯狂赚钱和疯狂消费的一群，以体面而高雅的装束来掩饰内心深处的虚无、冷淡和对一切问题的无所谓。正是 1968 年那代人的可贵的品质，促使他们“介入”历史，好使历史朝一个更公正、更能容纳异己的方向发展。

和雅皮士相比，嬉皮士只是外表“嬉皮”而已。若指望他们以严肃的方式达到自己的目标，进行真正的街垒战，那政府也将不得不以严肃的方式回敬他们；或者，如果他们采取另一种严肃的方式，即通常称为“议会道路”的和平方式，如办刊、举办讨论会和大辩论、写作大部头著作和小册子等，那几乎难以在短时间里获得成功。而且，采取这些形式，就已包含一个于己不利的前提，即暗中承认高级文化及其体制的合法地位，把文化革命变成了学术论战。60 年代造反大学生不与之辩论，而是“大拒绝”（Great Refusal），通过各种戏剧形式，暗中损坏高级文化的统治。只有采取不严肃的形式，才会使政府和高级文化感到无计可施，手足无措，因为政府和高级文化向来是严肃的，也必须是严肃的。老左派和老右派都没有料到革命还能以这种不严肃的方式进行，对此他们毫无经验，只得大呼“胡闹”。

语言恐怖主义

因而，现在是该把目光从运动的内容方面转向其形式方面的时候了。从某种意义上说，1968 年 5 月的巴黎风暴和 8 月的芝加哥骚乱都是形式化的革命，乐于使用夸张、大话、比喻、反讽、象征、

戏拟等政治修辞学手段，旨在强化每一句话、每一条标语、每一个姿态的革命色彩，而日常逻辑却在这种修辞学里消失了。1968 年的大学生并不特别在乎逻辑，甚至把逻辑看作理性的狡诈，是庸人的护身符，因为语言逻辑往往是现实秩序的逻辑。桑塔格对这一点表述得尤为充分，她在 1964 年发表的那篇被 60 年代造反学生奉为艺术宣言书的文章《反对阐释》中开宗明义地说："艺术最早的体验是魔法的，是魔幻的；艺术是仪式的工具。"[1] 她历数以寻求严肃内容为目标的阐释行为使艺术变了质：

> 迨止今日，阐释行为已基本成了反动的，成了让人透不过气来的东西。正如小汽车和重工业的烟尘污染了城市环境，今日的阐释泛滥也毒化了我们的感觉。在已陷入以体能和感觉能力为代价带来智力膨胀这种由来已久的困境的文化里，阐释是智力对艺术的报复。此外，它还是智力对世界的报复。阐释就是使世界贫乏化，使世界耗尽，以建立一个"意义"的影子世界。[2]

桑塔格并不反对一切阐释。在"反对阐释"这句口号里，"阐释"一词是单数（恰如"反文化"里的"文化"一词也是单数）——这就意味着，她反对的是对意义进行唯一的一种解释，一种权威的或"正当"的阐释，一种把文学作品看作文学作品以外的东西的阐释。这种解释方法以损耗词语的多义性为代价，把它带入一种稳定的秩序中。每一次阐释行为，都是一次驯服自由力量的行为。

为取代这个鬼魅般的意义世界，就必须重新回到词语，回到形

---

〔1〕 Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, p.3.
〔2〕 Ibid., p.7.

式，回到加缪所说的那个“地中海的世界”，一个有石头、沙滩、阳光、海水、女人和男人的世界。尽管加缪在某个地方也提出过类似“感觉数量学”的见解（见《西绪福斯神话》中“唐璜”一节，其中写道：“唐璜付诸行动的，是一种数量的伦理，与倾向于质量的圣人相反。不相信事物的深层的意义，这是荒诞的人的本色。”[1]），但他的世界其实是一个相当节制或经济的世界，感觉被退化到最原始、最简单的状态，正如他节制、简约的文体风格。这与桑塔格设想的感觉世界很不相同，她似乎是在以感觉的通货膨胀来取代意义的通货膨胀：

> 现在重要的是恢复我们的感觉。我们必须学会去多看，多听，多触摸。
>
> 我们的任务不是在艺术作品中发现最大量的内容，更不是在一部内容已清楚明了的作品中榨出更多的内容。我们的任务是削减内容，从而使我们能看到事物本身……
>
> 为取代阐释学，我们需要一门艺术色情学。[2]

桑塔格自己的小说似乎实践了这种感觉数量学。她可以用好几页篇幅，描绘某个纽约女人在寒冷的冬日回到家中壁炉前时细腻的心理感觉，而对加缪来说，类似的场面一句话就带过去了。感觉数量学的确切含义，是耽于感觉，这使它具有某种色情的意味。“色情”的含义也是耽于身体感觉本身，强调数量，而不是质量，具有感觉

---

〔1〕阿尔贝·加缪《西绪福斯神话》，郭宏安译，见《局外人·鼠疫》，漓江出版社，1990年，第59页。

〔2〕Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, p.14.

的通货膨胀的一切特征。以此类推，艺术色情学的含义就是耽于艺术形式本身。契诃夫谈到舞台艺术时说，如果在第一幕提到墙壁上挂着一把枪，那最迟在第三幕就该使用它。他显然认为，如果一直到落幕，枪依然挂在墙上，那就没有任何意义。舞台上的每一件东西都必须有用，否则就是浪费，是没有意义的摆设，而不是道具。在一个物资匮乏的时代，艺术形式的运用也必须服从有用性原则，每一笔支出都必须说明用途。但消费时代的艺术却乐于呈现无用的东西。荒诞派戏剧经常在舞台上大量堆积没有意义的物品，向观众传达的信息也恰恰是“没有意义”。

60 年代运动习惯于堆积没有意义的东西（如“口头禅”“脏话”），以此破坏标准语言。颠覆标准语言，还可以采取另一种方式，即以“拼贴”把无关的东西凑在一起，以破坏日常的逻辑，制造一种修辞学上的震惊效果，所谓“魔法的、魔幻的”效果。

从这种意义上说，耽于政治形式的政治修辞学，也可以称作政治色情学。它们都有一个共同的特征，就是以形式来刺激身体感觉，或直接把身体当作政治戏剧的道具使用。当然，性、艺术和政治这三者并不彼此孤立，在 1968 年运动中，它们通过中介“身体”融合在一起，造成了突兀的刺激色彩。Yippie 贴在芝加哥林肯公园门口的那张通告就是一个例证：在“给 68 年的猪猡投票”和“奔向自由社会的革命”两行大写黑体标题中间，是一行小写的“来和我们睡吧”，而正文开列的 17 项要求中，政治、性和艺术以一种奇特的方式拼接在一起。如果说这张通告只是 Yippie 表达法，缺乏真正的严肃性，那么我们再看一看 60 年代相当活跃的学者罗兰·巴特在成为法兰西学院院士时的就职演讲——这是 1977 年，离 1968 年已很远了，但 1968 年的风格依然残留在巴特的话语中：

> 一位作家（我用这个称呼不是指一种功能的所有者或一种艺术的仆人，而是一种实践的主体）应当禀负监督者的顽强，他位于其他各种话语的交汇处，与各种学理的纯粹性相比，他的地位是轻浮的（“轻浮”是“妓女”一词的字源学属性，她等待在三条路的交叉口上）。简言之，固执就意味着不顾一切地维持一种转移和一种期待的力量。而这正是由于文学固执地认为写作被引向转移之途了。因为权势攫取了写作的享乐，正像它攫取了其它一切享乐一样，以便对其操纵并使其成为非变态的、合群的产物，其方式正如他攫取爱情享乐的遗传之物，以便为它自己的利益将其变为士兵和战士一样。于是转移可以意味着：走到不为人们期待之地，或者更彻底地说，离弃你所写的（但不一定离弃你所想的），当合群的势力在对其加以利用和奴役之时。[1]

“位于各种话语的交汇处”，就像妓女站立在几条街的交汇处，时刻准备把怀抱递给任何一个走过来的人。她轻浮地站立在那里，对一切好男人都是一种诱惑，对一切好女人都是一种威胁。1968 年的街头无政府主义现在成了语言的无政府主义，但正如街头无政府主义是一种象征姿态一样，巴特也知道语言的边界就是权势的边界，权势会永远跟在他的“转移”和“离弃”后面，一有可能，就将其化为权势所有。妓女之所以是妓女，就因为她是移动的，所以她等待在三条路的交叉口上，随时准备换地方，向新主顾展示自己的身体。在一种绝望的快感中，巴特决定对语言和语言中的权势玩玩无害的游戏：

---

〔1〕罗兰·巴特《法兰西学院文学符号学讲座就职演讲》，见《符号学原理》，李幼蒸译，生活·读书·新知三联书店，1988 年，第 11 页。

> 对我们这些既非信仰的骑士又非超人的凡夫俗子来说，惟一可做的选择仍然是（如果我可以这样说的话）用语言来弄虚作假和对语言弄虚作假。这种有益的弄虚作假，这种躲躲闪闪，这种辉煌的欺骗，使我们得以在权势之外来理解语言，在语言永久革命的光辉灿烂之中来理解语言。我愿把这种弄虚作假称作文学。[1]

但这种关注于语言游戏的政治修辞学，却大有可能是政治意识陷入误区或革命失去了现实性时的典型症候。卢卡奇在《阶级意识》一文中说："阶级意识不是个别无产者的心理意识，或他们全体的群体心理意识，而是变成为意识的对阶级历史地位的感觉。这种感觉总是要在眼前的局部利益中变具体的。如果无产阶级的阶级斗争不应该回复到空想主义的初级阶段的话，那么就决不能跳过眼前的局部利益，这就是说，眼前的局部利益可能具有双重的功能：或者是通向目标的一步，或者是把目标掩盖起来。究竟是发挥哪一种功能则完全取决于无产阶级的阶级意识，而不取决于局部斗争的胜利或失败。"[2]

换言之，这里面存在着手段与目的之间的辩证法，而这一切取决于无产阶级的阶级意识。这种意义上的阶级意识是一种以理论形式表述出来的总体历史意识，它在每个环节上都显示出目的性和手段性的高度结合。如果它不是乌托邦或空想主义的"错误意识"的话，那它在修辞学上就表现为一种逻辑性，即其语言形式是对其内容的精确表达，它弥合了内容与形式之间的语言鸿沟。它拒绝文学

---

〔1〕罗兰·巴特《法兰西学院文学符号学讲座就职演讲》，见《符号学原理》，第6页。
〔2〕卢卡奇《历史与阶级意识》，第133页。

性。空想主义的标志正是在内容与形式之间拉大距离，直至再也看不见内容。它失去了现实性或可操作性，纯粹成了语言本身的狂欢。卢卡奇可能忽略了这么一种可能性，即一场软弱的革命可能不得不用夸张的语言来隐藏自己的无能。

对语言形式的关注，可追溯到20年代俄国形式主义学派那儿。尽管俄国形式主义属语文学研究范畴，但其志向却超越了语文学，试图在科学语言与文学语言或日常语言与诗歌语言之间，为文学语言找到区别性特征。它找到了，那就是“文学性”。如果说科学语言和日常语言是一种指向他物的语言，那么文学语言就是对这一指涉过程的疏离和陌生化，通过比喻、隐语、象征、夸张、暗示、韵律等方式，使科学语言和日常语言变形，从而强化了语言自身的物质可感性。由于人是通过语言来思考世界的，那么通过这种被陌生化的语言，世界也一下子变得陌生了——确切地说，我们对世界的感知方式一下子变得陌生了，以一种新的方式来看待世界。

文学语言不是为了使表意过程更准确、更经济、更直接，而是制造困难，使人的注意力从词语所指涉的对象回到词语本身。俄国形式主义的代表人物维·什克洛夫斯基这样定义“诗歌语言”：“我们就可以给诗歌下个定义，这是一种**困难的**、**扭曲的**话语。诗歌的话语是**经过加工的**话语。散文则一直是普通的、节约的、容易的、正确的话语。”[1]

俄国形式主义学派后来被斯大林主义的意识形态家取缔了，被迫流亡他国。从某种意义上说，斯大林主义的意识形态家是第一个看出文学形式主义中潜伏的政治能量的人。他们那时正致力于把意

---

〔1〕茨维坦·托多罗夫编《俄苏形式主义文论选》，蔡鸿滨译，中国社会科学出版社，1989年，第77页。

识形态科学语言化和日常语言化，使其处在被自动接受的状态。既然形式主义通过更新对语言的感知方式来达到更新对世界的感知方式，那就难保这种被更新的感知方式不会危及意识形态家们刻意塑造的神话世界。

然而，意识形态家忽略了形式主义最本质的特征，即文学语言是一种无用的语言，或以形式主义的标准术语来说，是一种指向语言自身的物质存在的语言，而且它必须不断否定自己才行。说一个女人是“一朵鲜红、鲜红的玫瑰”，并不能真的使这个女人成为玫瑰，这只是谈论女人的一种方式。此外，当每一个情郎都以“鲜红、鲜红的玫瑰”来称呼意中人时，这句本来诗意盎然的句子就变成了乏味的日常语言，再也刺激不了想象力。所谓文学性，不是别的，而是通过对语言的风格化使用，不停地逃脱日常语言的约束和追赶，尽可能获得一种意想不到的震惊效果。1968 年的语言风格正是这样。

在巴黎五月风暴时，意大利无政府主义者、诗人和旅行家安琪楼·夸特罗其恰好在巴黎。他以这三重典型身份参与了事件，还在烟雾弥漫的街垒战中抽空写了一本小册子——《发生了什么事？》。这本小册子的价值在于，它为我们提供了当时大量的口号、传单、标语以及一些亢奋的人物形象；此外，它本身就带有这个事件的歇斯底里、句法离奇、意象破碎、思维跳跃的特征，他名之为“诗与抽象思维”的隐喻之作。[1]

只有 60 年代的想象力才能发明这么一个文字怪物。它是一种奇特的混合：当诗以想象力的名义轻盈地驰骋时，满身披挂着沉重概念铠甲的抽象思维蹒跚地勉强尾随其后，试图使它的兄弟变得清

---

〔1〕安琪楼·夸特罗其《法国 1968：终结的开始》，“前言”。

醒点。这很像堂吉诃德和桑丘·潘萨主仆间的追赶。的确，1968年的大学生很有一点堂吉诃德的风格，被空想的热情所激励而行动。但诗的隐喻性和理论的精确性这两种东西到底如何结合，夸特罗其以及所有1968年的诗人政治家们似乎并不特别在意。重要的是以诗和抽象思维的奇特结合造成一种奇特的语言震惊效果，像1848年巴黎的无政府主义者醉心于奇特的武器发明和暴动计划一样。马克思说："他们醉心于发明能创造革命奇迹的东西：如燃烧弹、具有魔力的破坏性器械，以及越缺乏合理根据就越神奇惊人的骚乱等。"[1]

1968年的造反大学生当然不会去发明具有魔力的破坏性器械，但在语言上搞一些"越缺乏合理根据就越神奇惊人的骚乱"，还是大有可能的，也恰好是他们的长处。而且文学恐怖主义是比街头恐怖主义更安全的策略，因为说到底，它通过把象征恐怖化而把恐怖象征化了。戴高乐一开始被文学恐怖主义吓得不知所措，溜出了巴黎，但一当看到文学恐怖主义不过是街头恐怖主义的文学替代后，就放下心来，并立刻用货真价实的街头恐怖主义来对付文学恐怖主义。

换言之，在造反者那里，恐怖其实被无害化了。"戴高乐政府被这一风暴震惊了，比［左派］党的领导人还更甚。有好几天，可能是一星期，政权出现了真空。就差有人把它夺过来了，"韦尔南说，"政权之所以还没有垮台，那是因为没有任何人打算或敢于让它倒台。"[2]运动的巨大规模和它所显示的巨大的政治抱负，与其实际作为之间，出现了戏剧性的反差。当政权近在手边时，造反者们

---

〔1〕《马克思恩格斯全集》，第七卷，第320页。

〔2〕让－皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，第571页。

却把手缩了回去。但这还不是勇气问题，也不是马克思主义者所说的小资产阶级政治软弱性问题。关键在于，造反者们根本就没打算夺取政权。他们甚至没有一套连贯的政治计划，更不用说一套连贯的经济计划了。他们并没考虑革命后的第二天，而一场以政权为目标的革命在革命的前一天就为革命后的第二天设计了蓝图，并以理性的或尽可能“经济”的方式一步步接近其目标。中产阶级孩子的革命，的确是一场革命，但这种革命并不以政权为目标。它的目标在别处。

“有史以来头一遭，人们革命不单为面包，还为蔷薇，”夸特罗其充满激情地写道，“因而这是最伟大的革命，也是迄今仅有的一次。”从语言形式看，这句话很优美，充满了隐喻和色彩，具有俄国形式主义者所说的“文学性”特征。但“面包”还好理解，“蔷薇”指什么？如果不能具体说明“蔷薇”指什么，又怎能理解“最伟大的革命”？这正如大学生在楠泰尔大学音乐厅墙壁上写下的话：“咱们一起推倒托儿所、大学和其他牢狱的大门吧。”好吧，那就推吧，再顺便把“家”这个私有制典型象征的大门一并推倒。不过，推倒这些后，住在哪里？总不能永远呆在街垒后面吧。当语言被夸张到这种地步后，行动就显得不理智了。巴黎孔多塞中学的中学生也不甘在文字功夫上输给索邦的大学生，以诗的风格写道：

当最后一个资本家
被最后一个改革家的肠子
绞死，
人类将手舞足蹈。

首先，要确定谁是资本家，谁是改革家，就需要一个价值标准，而这个标准可能因人而异，甚至一个人可能既是资本家，又是改革家，在这种不妙的情况下，他只好自己剖腹掏出自己的肠子把自己吊死在电线杆上；其次，一个瘦改革家的肠子是否有足够的韧性承受一个胖资本家的体重，还是一个技术问题；最后，即使不存在上述的价值标准问题和技术问题，那这场为面包和蔷薇的革命看起来更像是屠宰场的场面。幸亏这是“有史以来头一遭”，“也是迄今仅有的一次”，否则人类还没获得面包和蔷薇，恐怕早就全部用自己的肠子把自己吊死了，而且死得那么缺乏美感，再也不可能手舞足蹈。

我这种经验主义的分析方法肯定会惹恼1968年的诗人革命家，他们会把我看作一个无可救药地缺乏想象力的布尔乔亚，而按他们的说法，“布尔乔亚有一个乐趣，那就是贬低所有的乐趣”。[1]但这些句子不是出现在诗歌里（那样的话，我会很惬意地在壁炉旁的扶手椅里欣赏这些诗，对其奇特的想象力击节赞赏，尽管我可能是一个资本家或改革家），而是出现在街垒战中，这就意味着它们可能是革命领导人向革命者们发出的一个行动信号，甚至是下一个步骤。为自己的脖子或肠子着想，我至少得认真对待它们，因为从正常的革命来看，一切语言都是行动的先声，不是说着玩儿的。

但出乎这位资本家或改革家的意料，这句话的确是说说而已，是革命的一种表述方式，是革命式写作，是语言的“乐趣”，是语言恐怖主义，而不是街头恐怖主义。明白了这一点，所有的资本家和改革家都尽可以放下心来，坐回扶手椅里，重新来欣赏它离奇的美感。尽管解构主义者们会把语言实践当作革命实践，但从常识或

---

〔1〕让－皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，第5页。

经验看，在语言上杀死一个人毕竟不同于用枪杀死一个人。巴特在《写作的零度》（1953）中谈到了这一类写作：

> 波德莱尔在某个地方谈到过“姿态在生命的大场面中所具有的夸张的真实性”。革命正是这一类的大场面，在这里，真实性由于自己付出的血的代价而变得沉重不堪，只得通过类似戏剧夸张的形式来表现自己。革命式写作就是这类夸张的姿态，它无力改变日常生活中的奴役状态。今天看起来浮夸不实的东西在当时却被看作合乎现实的。尽管这种写作具有通货膨胀的所有特征，但的的确确是一种写作：其语言尽管浮夸不实，却也决非招摇撞骗之词。这种夸张不仅仅是戏剧的模仿形式，也是对形式的意识。没有这种见于一切大革命家的夸张姿态，革命就不可能成为这样一种神话般的事件，这神话般的事件不仅丰富了历史，而且滋养着一切未来的革命思想。[1]

但他看到了另一类大革命家的不同写作方式：

> 马克思主义式的写作完全是另一回事。它具有形式封闭性，既避免修辞夸张，又避免突出某个局部，其遣词造句具有技术术语般的专业性和功能性，甚至连隐喻都被严格编码。法国的革命式写作永远以血气或道德正义为基础，而马克思主义式写作从一开始就表现为一种知识语言，它是单义性的，因为它刻意要保持一种自然的内聚力。正是这种写作在词法上的同一性使其能够提供阐释上的稳定性和方法上的持久性。正是因为马克思主义的语

---

〔1〕Roland Barthes，*Le Degré Zéro de L'écriture*，Paris，Seuil，1972，pp.19-20.

> 言具有这种特点，才使它与真正的政治活动联系起来。法国大革命的写作越倾向于夸张，马克思主义的写作就越倾向于曲折，因为它的每个单词都不过是一个注释，必须联系在一组原理中方可获得意义，而这些原理则以隐蔽的方式支撑着每个单词。[1]

马克思主义的写作通过一种顽强的始终如一的逻辑关系来严格排除每个单词可能出现的歧义，使其信息在传达过程中尽可能不变形，因为这是向严肃的革命发出的指令，它的每个单词都包含着目的性和单一性，因而不会像资产阶级革命式写作那样走向多义、夸张或姿态。

“资产阶级写作的实际危险性比它表现出来的危险性要小得多，”巴特得出结论说，“因而共产主义的作家们成了唯一镇静地容忍资产阶级写作的人，而资产阶级写作长久以来一直遭到资产阶级作家自己的谴责。可以说，当资产阶级作家在其自身的意识形态的虚张声势中感到自己的妥协性时，马克思主义就变得名正言顺了。”[2]如萨特在《1947年作家的处境》中所说：“我们转向工人阶级，这个阶级今天对于作家可以如1780年的资产阶级一样形成一个革命的读者群。”[3]但资产阶级作家走出这一步，是出于他们自身在历史中变得越来越无足轻重的失重感（“有读者，但没有读者群”的焦虑）以及在下层阶级的苦难面前因自己的资产阶级身份而产生的越来越压抑的内疚感。为躲避自己内心的妥协性，或向下层阶级显示自己的革命性，他们往往在语言上做得非常过火，甚至让马克思主义作家都大吃一惊。

---

〔1〕 Roland Barthes，*Le Degré Zéro de L'écriture*，pp.20-21.

〔2〕 Ibid.，p.53.

〔3〕《萨特文论选》，施康强选译，人民文学出版社，1991年，第266页。

不过萨特指出："诚然，在这里激情是真诚的，对于资产阶级的仇恨和厌恶同样出自内心，但是处境没有改变：必须拯救自己但不砸烂家具——或者通过象征性的砸烂——清洗自身的原始污垢但不放弃自己的地位带来的一切好处。"[1]这就像极少数资产阶级出身的革命者往往热衷于搞没有实际意义的爆炸这种街头恐怖主义一样，大多数资产阶级革命作家热衷于文学恐怖主义，从波德莱尔、超现实主义一直到垮掉派，几乎都是这样。一句话，他们热衷于搞象征革命，必要的时候，也不妨搞一些越是缺乏现实性就越刺激的街头革命。

从这种意义上说，1968 年新左派中产阶级大学生的革命写作，绝不是他们所自诩的马克思主义式的写作，而是他们所反抗的资产阶级的革命式写作的借尸还魂，是行动无力导致的语言大话，是语言本身的革命，语言成了革命能量汇集的中心。这些所谓的政治行动主义者其实是革命形式主义者。形式对于他们来说是第一要素，而革命只不过为形式提供了一个得以大规模展现的契机，即巴特所说的"大场面"。他们致力于建立一个"语言乌托邦"（巴特语），且认为通过某种类似交感巫术的神秘转换（如用一根针刺进某人的偶像，就能实际杀死他本人），语言乌托邦就变成了现实乌托邦。他们不像马克思主义者所说的那样一步步从空想走向科学，而是从科学一步跃进空想，从散文跃向诗。下面再摘录一些 1968 年 5 月和 8 月分别见于巴黎风暴和芝加哥骚乱中的写作例证，以便对这种政治修辞学有一个直接印象（括号里标明出现地点或方式）：

巴黎，1968 年 5 月：

---

〔1〕《萨特文论选》，第 221 页。

立足现实，指向不可能。（桑西叶）

行动＝不是一受刺激就反应——而是创造。（桑西叶）

一切权力归想象力。（索邦）

以总体意志对抗总统意志。[1]（索邦）

已经快活十天啦。（索邦）

社会是一株食人花。（公社墙上）

不。（索邦）

禁止是被禁止的。（索邦）

我把我的诸多欲望当作现实看，

因为我相信我欲望的现实性格。（索邦）

吻你的爱人的时候，枪不要离手。（奥德翁剧院）

教授，您老了。（楠泰尔）

我越是革命，就越想做爱，

越做爱，就越想革命。（索邦）

我们不请求，

我们不要求，

我们把它拿下，

接着就占领。（索邦）

芝加哥，1968年8月：

政治猪猡。警察猪猡。（通告）

---

〔1〕"General will against the will of the General."第一个general是形容词，指"总体或全体的"，第二个General是名词，指"将军"，即戴高乐将军，时为法国总统，以"general"的双义造成一种修辞效果。为在中文里保持这种效果，译文稍作改变。

操！（墙上）
自杀是罪恶，
但有时却再好不过。（献给约翰逊总统的歌）
我们有选票，你们有枪。（讲话）
我们要克服。（歌曲）
我们将赢。（歌曲）
一切权力归花儿。（组织名称）
不要工作，不要家庭，反爱国，反白人工人。（口号）

还有一幅著名的漫画，画上是一只长了脚的鸡蛋，下面写着这么一行字：

美国下一届总统，汉弗莱·驼背。

再补充两条英国60年代的性解放运动者的口号：

要做爱，不要作战。
因为我存在，所以我要性交。

这些口号、标语和短语中，有一些纯粹是玩文字游戏，如拿戴高乐和美国民主党总统候选人汉弗莱的职位或名字开文字玩笑，有一些是隐喻（食人花或猪猡），有一些是戏仿，如笛卡尔的“因为我思考，所以我存在”被改写成“因为我存在，所以我要性交”，但更多的是夸张，既是语气上的夸张，又是姿态上的夸张。它们是单个词语的放大，是词语的奇特拼接。每个词语都倾向于成为它自己，突出其色彩、质地和声音，而绝对无意于成为一个被消除了一切歧

义的精确词语，严格置于一个由逻辑支撑的词语系统中。它不在乎是否准确，不在乎是否有现实对应性，因为它不是描述性的，而是抒情性的。它是词语的自由和解放，但也只是在词语中的自由和解放，是词语的狂欢，难怪会有“已经快活十天啦”的轻松感。

少数稍微清醒一点的大学生看出这种故作夸张姿态的政治修辞学可能掩盖着意志上的瘫痪和行动上的无力，因而在索邦校园小教堂附近的墙壁上出现了这么一句非常有马克思主义政治文体特征的标语，既像讽刺，又像劝告：

半吊子搞革命，
无异自掘坟墓。

纯粹从文体学角度看，巴黎造反大学生比他们的芝加哥革命同行更有想象力，更有文学素养，语言色彩更鲜艳，比喻更奇特，句法更离奇，语气也更夸张，用词也更不重复，而芝加哥的革命同行更倾向于大量说脏话。但不管怎样，这些都是废话，缺乏与现实和行动的指涉关系。语言溢出了现实和行动的容器，像巴特所说的，是语言的通货膨胀。当能指脱离所指成为被挖空的纯粹符号时，语言就带有这种废话般的夸张特征。对这种形式倾向的揭示，是理解这场运动的一个非常好的角度。任何一场运动或革命都具有其形式特征，而形式上的夸张可能恰好意味着运动或革命处于无力状态，它需要一些夸张的形式来证明自己微不足道的存在。

甚至早在1951年《麦田守望者》这部运动序幕般的小说中，就能看出这种迹象。这部满篇“他妈的”的小说，是50年代美国青少年爱不释手的文学作品。但1951年的霍尔顿们只说“他妈的”（damn），而1968年的霍尔顿们则在“他妈的”之外，还大量地说

“fuck”（操）和“shit”（狗屎）这些1951年的霍尔顿们非常反感的口头禅。对脏话的热情在这些革命年代里有增无减，脏话数目也比霍尔顿单调的“他妈的”更丰富。说脏话成为青年时尚，连妙龄少女都把脏话当作类似香烟一样必须随身携带的时髦物，以至高雅文化的守卫者特里林生造了“四字母词”这个新词，来称呼这些常以四个字母组成的脏话。

脏话也是60年代造反运动的一种语言形式。霍尔顿常把“他妈的”挂在嘴边，听上去很“冒犯人”，尤其是当它一次次重复、成为一种单调的堆积时就更是如此。但“他妈的”到底他妈的是什么意思？为什么说话时夹一句“他妈的”就被认为是冒犯？何以解释“我他妈的”？此外，当一个人独自走路时兀自说一句“他妈的”，又冒犯谁？显然，它在冒犯语言本身，以“分子入侵”来破坏作为文化核心的标准语言。它是“非语言”，不指向具体意义，或者说它的意义正是没有意义，是废话。这个独立使用的语气词没有主语，也没有宾语，有时甚至不起强化语气的功能，纯粹成了身体快感。用符号学术语说，它是一个没有所指的纯粹能指。它之所以刺耳，是因它未被纳入资产阶级标准语言辞典，其使用者只应是未受教育的“粗人”。

其实，崇尚标准语言的皮特森所说的“丑陋的词语”，不仅包括脏话，还包括诸如“lousy”“crumby”等俚词俗语；此外，她大概觉得“willya？”“oughta”“why don’t cha？”这类大舌头连音也显出教育方面的缺陷。[1]所谓“资产阶级标准语言辞典”，是由

---

〔1〕有趣的是，纽约市立大学的米娜·肖勒希主任有感于60年代中期以后“大学生在文法上令人吃惊的欠缺”而于1977年出版《错误与期望》一书，“为基础写作课教师提供指导”（见Mina P. Shaughnessey, *Errors & Expectations*, Oxford, Oxford University Press, 1977, “Preface”）。

类似进入法国“七星文库”的那些经典作家以及诸如阿诺德和特里林这样的文化批评家确定的，因而是一种排斥性的标准，实际把不符合他们自身文化趣味的亚文化语言排斥在语言之外。

这就像“社会”这个词。“社会”似乎是一个普遍概念，指一个社会的全体成员（美国1789年宪法头一句就是“我们合众国人民”，而这个人民不包括美国黑人，此后很长一段时间，一个黑人只被折算成3/5个美国人[1]），但其实有排斥性，往往指一个社会的某些（而非全部）阶层组成的共同体。19世纪的英国贵族提到社会时，是指“我们的社会”，即他们的社会，而20世纪50年代美国中产阶级说到社会时，也指“我们的社会”，即他们的社会，都把穷人、被剥夺者、黑人和波希米亚人排斥在外。必须对社会一词提出这个问题：谁之社会？

“文化”一词也是这样。必须问：谁之文化？当皮特森说霍尔顿受了“粗野、欲望、谎言、诱惑和愤世嫉俗风气的影响”而“所有这些不过是从外部考验他的魔鬼”[2]时，我们隐约能感到她说的“外部”指什么，是社会的外部，也是文化的外部，是这么一些化外之人，他们丑陋、贫穷、肮脏、言语粗野，为动物本能所掌握，与社会和文化离得最远，一句话，是下层阶级。

19世纪某些对无产者怀有同情心的资产阶级人道主义小说家在塑造无产者形象时，常天真地让他冒出一句“他妈的”，以和资产阶级温文尔雅的谈吐形成对比，仿佛缺了这个口头禅，就不足以显示无产者的原始能量和革命性。巴特在《写作的零度》中谈到这种类型的写作时说：“埃贝尔每当动笔写作《杜歇纳神父》，总要用

---

〔1〕詹姆斯·伯恩斯等《民治政府》，陆震纶等译，中国社会科学出版社，1996年，第17页。
〔2〕Marvin Laser and Norman Fruman, eds., *Studies in J. D. Salinger*, p.8.

些‘见鬼’（foutre）和‘他妈的’（bougre）。为何？因整个革命形势使然。这类粗话不指向什么，却表示什么。我们由此看到这么一种写作的例证，其作用不再只是传达或表达，而是施加某种语言外的东西，它既是历史，又是人在历史中扮演的角色。”[1]这些脏话听上去颇能激怒人，但这个角色在历史中的处境可能并不妙，因为其行动意志基本瘫痪了。脏话于是成了一种掩盖政治无能的政治修辞学。

霍尔顿把“他妈的”挂在嘴边，也正因为它没有意义，当他遇到真正有意义的脏话时，就立刻换上一副不亚于其批评者皮特森的道学面孔：在小说最后章节，他看到有人用粉笔写在学校墙壁上的“fuck you”，怒不可遏，很快擦掉了它。他此时的心理值得评论家留意：“它他妈的简直把我气疯了。我琢磨菲比和其他孩子会看到它，猜测是啥意思，临了总会有个脏小子出来向他们解释它的意思，他们听后自然瞪大了眼睛，此后就满脑子是这档子事，甚至为此犯起愁来。我真想宰了写这句话的家伙。”[2]他显然清楚“damn”和“fuck you”之间的区别，因为后者恰恰有意义，是一个动宾结构的短语，动作直接关联现实，而他梦想的是从现实疏离出去。霍尔顿后来的模仿者以他的方式处理了“fuck you”，使它由动词短语转化成一个没有所指的语气词，从而把它从句子关系中也因而从现实关系中孤立出去，丧失了现实指涉性（其变体“fuck”或“fucking”更能显示这种非指涉性，因为连宾语都去掉了）。它不再意味着真要干什么，仅仅是一种表达。当1968年的造反大学生对警察高喊“fuck you”时，绝对不是想和他发生性关系。

---

〔1〕 Roland Barthes，*Le Degré Zéro de L'écriture*，p.7.

〔2〕 J. D. Salinger，*The Catcher in the Rye*，p.201.

不过，当脏话第一次进入标准语言时，就像任何一种冒犯日常标准语言的文学语言那样具有震惊效果，只是由于这种特别的语言在产生震惊效果之外，还对标准语言产生一种可怕的腐蚀性，因此它并不像一般的文学语言那样使听众的想象力从所指偏离开去，飘浮于对能指的五光十色的丰富联想中，而是把能指彻底孤立化，使它们看起来更像是嵌在光滑的标准语言里的令人不愉快的钉子。脏话拒绝想象力的偏离，强行把想象力固定在身体的某些部位上，使得建立在羞耻感、理性和秩序基础上的标准语言像遇到裸体男人的修女一样不知所措。这正是象征革命采用的狡猾的政治策略和想达到的轰动的政治效果，是亚文化分子般入侵高级文化的一种常用方式。

即使在保守的英国，这一招也很见效。肯尼斯·皮科克·泰南是牛津的毕业生，对报刊检查制度深恶痛绝，而他采取的策略是把脏话偷偷塞进标准语言中。1960 年，他利用自己在《观察家报》任剧评家的有利位置，动用各种策略，成功地将一个四字母词（fuck）用在了《观察家报》的文章中；几年后，他又搞了一次语言奇袭，在 1965 年 11 月 13 日 BBC 的夜间节目中突然说出“性交”这个让老中产阶级羞于启齿的词。美国的情形比英国要宽松得多，从《麦田守望者》以正式出版物的形式为脏话奠定了部分合法性后，脏话就像潮水一样涌进了报刊文章。金斯堡圈子里的人和梅勒等作家在这中间起了推波促澜的作用。梅勒这个满口脏话、喜爱打架的作家不放过任何一个公共场合朝他的听众和对手大泼街头脏话，把一种嬉皮士作风带进了时事政治评论。保罗·约翰逊对此评论道：“实际上梅勒把嬉皮士的语言，即马路上的声音带进了政治，他在腐蚀政治家的神圣性，其中伴随着大量的做作。”[1] 不过，也正

---

〔1〕保罗·约翰逊《知识分子》，第 440 页。

如一般文学语言在多次使用后就会失去其震惊效果一样，当脏话从对日常语言的冒犯转变成日常语言本身后，就失去了新奇性，不再能唤起想象力。谁都在说“他妈的”、“操”和“狗屎”，从国会议员到好莱坞影星，再到一般大众。它们成了无伤大雅的语气词，堂而皇之进入了标准语言辞典。

其实，大可把脏话归于1968年的政治修辞学，它与那时大量出现的口号、标语和墙壁上的彩色喷涂一样，是一种语言姿态，当它堆积成废话或演变成通货膨胀时，就完全失去了行动意志，成为一堆有伤大雅却也无害的摆设。加缪是影响60年代美国造反大学生的法国作家，但他们似乎没注意他在《局外人》中对“男子汉”的经典定义，即“不说废话”。实际上，在对废话的陶醉中，隐含着对意义的回避或对“深度”的厌恶，它倾向于身体的直接反应。

有时，对内容的痛恨甚至狂热到这种地步，以致一步就跨入了反智主义，奇特地与麦卡锡主义当初对复杂性的农民般的反感不谋而合，尽管各自出发点并不相同：在这方面，麦卡锡主义追求某种禁欲主义（倾向于“少”），而青年反智主义追求享乐主义（倾向于“多”）。这种带有色情意味的反智主义或非理性主义最能俘获头脑简单的年轻人。麦卡锡主义的反智主义有一种小城镇和农村地区的古朴风格，是古老智力对现代的反扑，试图重新恢复前现代社会的简朴性。对这种前现代社会的简朴性的描绘，法国作家儒勒·勒那尔显得尤其出色，萨特评论他：“他在农民中间度过童年，这些农民每人都以自己特有的方式宣告语言无用。”[1]不仅仅是无用，而且是多余，例如布洛老爹与他新雇的女仆之间的对话：

---

〔1〕萨特《被捆绑的人：关于儒勒·勒那尔的〈日记〉的札记》，见《萨特文论选》，第73页。

第一天，她问：

“今天我该煮点什么做您的点心？”

“土豆汤。”

第二天她问：

“我该为您煮点什么？”

“我说过了：土豆汤。”

于是她明白了，从此她每天主动给他做一份土豆汤。

没有一句废话。简朴性使这一切显得如此明晰和稳定，就像周而复始的农时和庄稼。思考在这里被降低到最原始的状态，因而语言也就被简化为短句和词语，有一种自动的循环往复的节奏在起作用。另一方面，在前现代社会，商品（包括作为象征商品的思想）交换和消费处在最简单和最有限的状态，经验性知识和自家土地可以提供大部分生活指导和生活品。然而，大城市却是一个大量交换和消费商品的地方，并发展了一种复杂的现代智力，一切都显示出数量的特征。中产阶级大学生是大城市最典型的产物，也是离前现代社会的简朴性最远的人群，因而他们的反智主义不是走向简朴，而是走向堆积，是过于发达和复杂化的现代智力对自身的报复，但报复的方式则与现代大城市的风格颇为相似，表现为对词语（如废话、歌曲、口号、标语等）的大量消费。

废话的流行，是这个时代中产阶级青年的政治软弱症的典型症候，它埋藏在一种激进主义的姿态下，难被辨认出来。如果说老中产阶级曾患上多动症，行动多于言语，那可以说他们的叛逆者、中产阶级大学生患了多语症，在废话中无限期地延宕行动，而越不行动，就越说废话。当什克洛夫斯基把艺术的普遍规律定义为“晦涩、延迟”时，就不仅仅是语言的晦涩和延迟了，而且是行动的晦

涩和延迟。实际上，所谓语言形式主义，无论是索绪尔的结构主义，还是俄国诗歌语言研究会的“诗语言”，都是以砍断词与物之间的关联为前提的，是从现实领域向语言领域的全面退却。用形式主义自己的术语来说，词是物的替代物，能指和所指本身就构成一个封闭的语言系统。并非偶然的是，当形式主义者想给文学语言找例证时，往往选择色情语言，因为色情语言是对色情行动的想象性替代。

霍尔顿除了滔滔不绝说废话，在任何一个行动意愿上都最终瘫痪了：他想夺回意中人，却只说说而已，听凭别人把她带走；想嫖妓，却在妓女宽衣解带之际大说废话，终至一事无成；想隐居，却始终停留在嘴上，等等。我们还可以从这个时代其他人那儿获得废话与行动瘫痪之间对应关系的大量例证，如披头士乐队演唱的《嘿，裘德》，其结尾是反复吟唱、长达数分钟的“la——la—la—lalala-la——”，而西豪艾特演唱组的《找份工作》则把废话推向顶点：

Sha da da da
Sha da da da da
Ba do
Sha da da da
Sha da da da da
Ba do
Sha da da da
Sha da da da da
Ba do
Sha da da da

Sha da da da da

Bah do

Bah yip yip yip yip yip yip yip yip

Mum mum mum mum mum mum

Get a job.

的确，意义在废话般的节奏中达到了高度贫瘠的状态，以致只有声音，没有意义，像莎士比亚所说的“如痴人说梦，充满着喧哗与骚动，却没有任何意义”(《麦克白》第5幕第5场)。然而，无意义对桑塔格所说的意义的鬼魅世界的入侵，并非没有意义，它就像暗中流入货币市场的大量假币，能够造成货币的贬值并进而瓦解货币体系。吉特林回忆50年代末听到这些废话般的节奏时说：“语言并非歌曲传达情感的唯一渠道。那些废话般的节奏组成的旋律将嗓音变成声音振动，变成纯声音，是对语言不能表达的东西的次语言(或‘超’语言)表达。白种成年人对此退避三舍。”[1]

这种膨胀的废话，具有本雅明所说的“大话崇拜”的全部特征，仅仅追求语言的震惊效果。从语言学角度说，1968年的革命语言是俄国形式主义关于“文学性”的理论的大量语言实践。巴特本人就是俄国形式主义的法国信徒。伊格尔顿谈到文学语言的非指涉性时半带讥讽地说，当罗伯特·彭斯写下“我的爱人是一朵鲜红、鲜红的玫瑰花”的诗句时，并不是在传达植物学方面的知识，也不一定真有一位长得像红玫瑰一样的爱人：

基于他是在诗中作这一陈述的这个事实，我们就不该追问他

---

[1] Todd Gitlin, *The Sixties*, pp.40-41.

> 是否真有一个爱人，她因某种微妙的原因在他看来就像一朵玫瑰花。他只是在泛论女人和爱情。因此，我们可以说，文学是“非实用”的话语：它不像生物教科书和生物手册对挤奶工那样有实用性，它不服务于任何直接的实际目的，而被认为是涉及事物的普遍状态。有时——尽管并非总是这样——它会利用一些特有语言来暗示这一点，即这里重要的是一种谈论女人的方式，而不是就任何具体的真实存在的女人而言。这种与其说偏重于所谈论之现实对象还不如说偏重于谈论方式的倾向，似乎向我们表明，当我们说到文学时，是指某种自我指涉的语言，一种谈论自身的语言。[1]

我在前面说过，当文学被革命化时，革命也被文学化了。从这种意义上来理解 1968 年的革命，可以说，那些口号、标语和脏话并不指向具体的现实，只是谈论现实的一种方式。如果我们一定要从实用性或可操作性的角度去理解类似“当最后一个资本家被最后一个改革家的肠子绞死”这类陈述，那我们真要被芝加哥的造反大学生骂作冥顽不灵、缺乏想象力的“文字猪猡”了。我们还记得巴黎索邦的学生和芝加哥的骚乱者分别模仿“毛主义”语录，说过“一切权力归想象力”和“一切权力归花儿”，这就对了。如果“一切权力归农会”，那将是另一番景象。

当然，1968 年的大学生革命家也提出过类似“一切权力归学生”和“一切权力归工会”的口号（所谓“学生”，就是索邦大学生；所谓“工会”，则是雷诺汽车公司的几个毛派工人），但因其纯粹是一个口号，而不是镶嵌在某种由严格的逻辑所支撑的政治意识环节

---

〔1〕Terry Eagleton，*Literary Theory*，pp.7-8.

中的一节，因而只是一种表达，一种姿态。

脏话、废话、大话、俚语、俗词——这些，对高级文化的标准语言来说，无疑是非语言。例如福勒在1906年编写的《标准英语》（*The King's English*）中这样提醒向往“良好英语”的写作者：“俚语的位置是在日常生活中……我建议，除了在对话中使用它外，千万别用，而且即便在对话中也要尽可能少用。”对那些谨慎地把俚语置于引号中以示区别的人，福勒还觉得不够，建议道，不要用引号，而要用斜体，因为“把俚语打上引号，只会起到这种作用，即把一个智力弱点转化成了一个道德弱点”。[1]福勒似乎不仅在谈论语言问题，因为当他提到“那些智力一般、中产阶级地位的普通人”和“不能辨析意义的细微之处的大众”时，他是把俚语作为阶级用语来看待的，“幸亏这一类词从没进入文学（当然除了在对话中）”。[2]“标准英语”或者说“国王英语”通过把语言进行阶级分类，从而捍卫了社会等级制。

中产阶级和大众的日常口语就这样被打发出了“标准英语”，正如当19世纪的贵族说到“社会”一词时，实指“上流社会”，因而不包括中产阶级和大众一样。社会等级制就这样露骨地体现为语言等级制。60年代反文化运动试图弄混这些界限，通过大量使用不被标准语言认可的语言，像分子一样向标准语言内部渗透，挤压标准语言的空间，从而达到瓦解语言等级制的目的。

一旦语言等级制瓦解了，那么文学、道德和其他一切以语言为载体的东西就全都处在了“界限模糊”的状态。在“标准语言”中

---

〔1〕H. W. Fouler and F. G. Fowler, *The King's English*, Oxford, The Clarendon Press, 1954, pp.57-58.

〔2〕Ibid., p.59.

塞进一句脏话，远比在文学经典中塞进一篇实验小说更具有腐蚀性，因为后者顶多引起经典文学的不安，而前者则破坏了标准语言本身。

作为革命道具的身体

与语言形式主义相配合的，是身体形式主义。中产阶级大学生不仅发现了身体，而且把身体作为革命的道具。这就像马丁·路德·金谈到黑人的静坐策略时所说的那样："我们呈现自己的身体，以它为手段，把我们的处境呈现在本地人民和全国人民的良知前……使问题戏剧化，使其不再被人所忽视。"[1]确切地说，造反大学生把革命变成了一种行为艺术。静坐、游行等形式本身就是在展现身体，静态的无害的身体，成群结队的身体。

身体，对老资产阶级来说，是一个羞耻性的概念。这种羞耻感同样也表现为一种身体等级，即上半身，尤其是头部和心脏被认为是高贵的、有灵性的，而下半身（更不用说生殖器等部位）是下贱的、动物性的，必须小心翼翼遮蔽起来。对身体的羞耻感，甚至连医学院的医生们都概莫能外。斯蒂芬·柯恩在《爱的文化：从维多利亚时代人到现代人》一书中描述道：

> 维多利亚时代在描述生殖器时的谨慎态度，可以从妇产科医生检查病人时不检查阴道这一产科惯例略见一斑。19世纪中

〔1〕Martin Luther King, Jr., "Letter from Birmingham City Jail", in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol. Ⅱ, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970, p.536.

期美国对待生殖器的普遍态度，经由费城杰佛逊医学院的一位接生术与女性疾病方面的著名教授之口表达出来，他自豪地说："有些妇女宁可承受极大的危险和病痛，而不愿抛开体面让医生彻底检查自己的病痛。这证明在我们的社会里良好的道德占据了统治地位。"若违犯这一道德规则，则可能付出巨大代价。1850年，巴法罗医学院的产科学教授詹姆斯·怀特准许他的学生们观察接生手术，这些学生后来在一篇文章中赞扬这种教育方式。但随即引来了一篇批评文章，霍拉旭·鲁米斯医生批评怀特把那位妇女的身体暴露在他的学生们淫荡的目光下，"冒犯了公众的体面"。[1]

怀特一纸诉状，以诽谤罪将鲁米斯告上法庭，而在庭审中，鲁米斯的律师进一步重申，暴露妇女的身体，是"禽兽的创举"。"维多利亚时代的人"（the Victorians）当然像一切时代的男男女女那样接触身体，可他们却固执地认为：可以秘密地做，但不能公开地说，一旦说出来，就等于把隐私公共化了，而这等于破坏了"私有财产"这一资本主义的核心观念。

身体禁忌的解禁，当然不始于60年代，但无疑60年代才凯旋般地把身体送到了公众面前，例如在公共场所赤裸身体——裸泳、裸奔、日光浴等等。将身体暴露在公众的目光下，如同将脏话塞进正式出版物里，都是对传统道德的一次漂亮的颠覆行动。

即便给身体穿上衣服，也要穿出反叛性。老资产阶级的衣着风格直接模仿了1800年左右英国纨绔子布鲁梅尔设计的那种类型的

---

〔1〕Stephen Kern, *The Culture of Love: Victorians to Moderns*, Harvard University Press, 1994, p.82.

服装，即后来的西装。布鲁梅尔本来是为“高雅人士”设计这套行头的，以使英国绅士不仅从18世纪的花哨服装中摆脱出来，而且作为“高雅”的象征，来打击粗俗的资产阶级。但对贵族趣味亦步亦趋的老资产阶级很快将这套行头看作自己的标准制服。布鲁梅尔设计的服装刻意保持颜色的单一，通常是黑色或深色，而且这类套装把自脖子以下的身体层层叠叠遮蔽起来。布鲁梅尔的身体学因此是自我否定的：他试图恢复身体的概念，但又将身体作为一个象征，即把身体形而上学化了。身体不再是欲望的本体，而是心灵的载体。这与老资产阶级的身体羞耻感不谋而合。

60年代的中产阶级大学生从西装看出了对身体的敌意，所以更乐于穿老资产阶级的对手的服装，即作为西部牛仔和淘金工人的工作服的牛仔裤，甚至认为，裤子的破旧度与革命度是成正比的，所以他们经常把裤子弄得千疮百孔，还配上各种叮当作响的金属饰物。此外，他们也对自己的发型大动干戈，非得把它弄得惊世骇俗不可。

他们一连几小时在穿衣镜前琢磨自己的身体，令人想起1800—1830年间伦敦的纨绔子。但伦敦纨绔子这样做，是为了向资产阶级显示自己的高雅脱俗，其实是否定身体的身体性的，而60年代的嬉皮士则是为了让资产阶级大吃一惊，让他们直皱眉头，让他们看到被绷得线条毕现的身体，看到饱满的乳房和修长的大腿从衣裤下显露出形状来。身体和有关身体的一切就这样被刻意当作了革命的道具——但与此同时，也是享乐的工具。通过享乐来反抗，或通过反抗来享乐，这种微妙的转换恰好体现在“我越是革命，就越想做爱，越做爱，就越想革命”这句60年代的经典口号里，而它与弗洛伊德的经典公式大不一样。或许，可以把上面那句口号略加改动，作为弗洛伊德的公式的一个粗糙的阐释：“我越是做爱，就越不

想革命。”但如果做爱被理解为革命，上面的口号和公式就不矛盾了。60年代的人的确把身体当作了发挥革命想象力的一个地方。

人群陶醉

这一切都以巨大的数量出现。对数量的狂热还表现为“人群陶醉”。贵族看重自己的个性、等级和荣誉，资产阶级看重自己的私有财产，所以两个阶级都贬低群体，尽管都强调共同体的重要性。在它们看来，群体的人是“他人指向”的人，自身缺乏存在感，必须通过群体来感觉自己的存在。

索伦·克尔恺郭尔在《关于我作为一个作者的作品之两则“注释”》中以一种严格的但不无道理的口吻谈到“群众”时说：“即使每一个人在私底下都具有真理，然而一旦他们聚集在一起，成了一个群众——一个具备应该属之于它的每种确断意义、会投票的、喧闹的、有声有响的群众——虚妄就立刻明显而见。因为‘群众’就是虚妄。”[1]

对群体的反感，还与贵族和资产阶级的历史记忆有关，即群体往往就是大众和无产阶级，是“群氓”。由于大众或无产阶级既缺乏个性（定义“个性”的，当然是贵族）和“心智”，又没有可以丧失的私有财产，所以不仅倾向于以群体的方式出现，而且一旦受到蛊惑，就容易成为“打打砸砸”的暴民，如阿诺德在《文化与无政府状态》中说：“劳工阶级中还有一个庞大的部分，它粗野，羽毛未丰，此前一直陷在贫苦中难得看见踪影，如今却从蛰居地跑出来，要求英国人的那种随心所欲的天生特权了，而且开始以下面的

---

〔1〕 W. 考夫曼编《存在主义》，陈鼓应等译，商务印书馆，1995年，第90页。

方式让我们瞠目结舌：想上哪儿游行就上哪儿游行，想上哪儿集会就上哪儿集会，想嚷什么就嚷什么，想砸什么就砸什么。对这人数甚众的社会底层，我们倒有一个十分贴切的名字，那就是群氓。”[1]

克尔恺郭尔是从宗教角度鄙视群体的（他考虑的是如何成为一个基督徒），认为群体不是认知真理的形式。这与阿诺德不同，后者是从政治角度反感群体的，因此出自阶级偏见，对劳工运动说了一些不中听的话。其实无产阶级的真正领导者从来不赞成“想干什么就干什么”的运动风格，称之为“即兴诗”“机会主义”“盲动”等等。

群体当然不是认知真理的方式，但肯定是历史运动的形式。阿诺德或许没料到，恰恰是他寄予厚望的中产阶级（确切地说，是中产阶级孩子）在1968年成了“想干什么就干什么”的群体，而此时劳工阶级却站在了秩序党一边。狄克斯坦记得1968年某个早晨在纽约举行的反征兵示威中出现的一个反讽性场面：

> 一伙面容粗糙、身强力壮的码头装卸工人正走在上班途中，他们责难抗议者，劝他们“洗洗干净，嬉皮士！”和“洗个澡！”。不过，被他们直接嘲弄的对象却是一些穿戴整洁、无可挑剔、家住郊区的女士，但除了这一点，这个场面很有典型意义。抗议者和体力工人之间的社会鸿沟赋予他们的关系一种纯粹抽象的、制造神话的性质。60年代的诸多反讽之一是，抗议运动主要是中产阶级的现象，而工人子弟往往由于得不到大学生缓期服役法的保护，而在战争中作出真正的牺牲。这或许有助于说明为什么在年轻抗议者与警察之间发生了这么多阶级仇恨的事

---

〔1〕Matthew Arnold，*Culture and Anarchy*，p.105.

件。在大学生眼中，作为压迫性权势的代理者的警察已经丧失人性，变成了“猪猡”，而在许多众所周知的事例中，我们看到警察挥舞警棍对学生进行肉体报复。[1]

这些警察来自劳工阶级家庭，对付的却是来自中产阶级家庭的大学生。在他们看来，中产阶级大学生正在从优秀公民沦落为嬉皮士般的无政府主义者。

如果说这场运动在语言上表现为革命式写作的大量泛滥因而具有某种“大话崇拜”特征的话，那可以说，在规模方面，它也显示出相同的特征，即对数量的追求，陶醉于人山人海的景象，动辄成千上万，例如 1967 年 4 月参加纽约示威游行的大学生达二十万人，1969 年 8 月在纽约白湖静坐的大学生达四十万，而一年后参加那次盛大的“向华盛顿进军”的大学生居然达一百万。场面很大，却时常没有实际成果。

“在每次游行和示威时，我们的情绪都发生大幅度的摇摆。有时，我们感到，由于我们人数众多，事业正义，国家不会不予以注意：政策将会改变，人民将发出自己的声音。但另一些时候，特别是在年复一年进行的相似示威之后，我们又认识到我们所做的一切实际上都是徒劳的。可是，不知怎的，这种感觉又成倍地加强了继续干下去的需要，”曾参加 1967 年向五角大楼大规模进军的狄克斯坦说，“这就是游行总是好于随后举行的集会的原因：在集会上，空谈和政治又占了上风。这种团结、共处的感觉给许多这类抗议带来了一种节日气氛；有时，很难将它们区别于那些丰富多彩的社交会和其他的反文化庆祝会，因为这些活动同样力图在一个冲突和分

---

〔1〕Morris Dickstein，*Gates of Eden*，pp.257-258.

化的时代保持一种乌托邦的大同理想。”[1]

如果很难将这一类的游行示威与“那些丰富多彩的社交会和其他反文化庆祝会”区别开来，只能说明它们本身就是一个扩大了的社交会和庆祝会。你邀某人“去游行”，就等于邀他“去舞会”，除了产生一种节日联想外，令人感受不到任何危险。这与以前任何时代的游行示威完全是两码事，怪不得空话和“政治”（当狄克斯坦使用这个词时，并不是指“革命政治”，而是类似“办公室政治”一类的钩心斗角，就像庆祝会上常有的争风吃醋）占上风。当游行示威没有了任何危险性，人们就会爱上游行示威，而且希望这样的游行示威日复一日、年复一年地继续下去，就像一个被大大延长了的狂欢节。

这种节日般的人群陶醉，使理智松懈下来，身体处于一种梦幻似的沉迷中。但对真正严肃的人来说，梦醒以后可能会有另一番思考。上面引述的狄克斯坦的文字是他 1977 年写下的，此时 60 年代运动已成历史陈迹，对它的回忆既充满欣悦，又充满苦涩：

> 60 年代留给我们诸多的有益而难忘的教训，其中之一便是对所谓客观姿态更多地持一种怀疑态度。当我们听到至理名言时，我们想知道是谁在说。当理智之声在发言时，我们会问是什么下意识的需要在起作用。当我们考察社会或经济结构时，我们想知道它是在为谁的利益服务。[2]

由于 1968 年的运动不是某个政治集团或个人（即“谁”）为达到

---

〔1〕 Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.261.

〔2〕 Ibid.，p.248.

某种特定政治目的（即“服务于什么”）而蓄意制造的，那可以说，并不存在谁欺骗谁的问题。恰恰相反，如果60年代运动真被某些人或集团操纵的话，那它就不会总处于茫然状态，甚至在革命似乎几近成功的那一刻竟不知所措起来。若弗兰在反驳了极右派的想象力炮制出来的“外国阴谋假说”后，写道：“事实终究使一切假设破灭。造反是自发的，没有准备的也没有命令的，没有计划也无法计划。1968年的奥秘超越它所有的角色；今天任何人都不能虚构出它有一个策划者。”[1]没有人告诉造反者他们下一步该做什么。即便是运动的发起者和领导者，无论早期的萨维奥，还是后期的汤姆·海顿，都不十分明白自己要干什么。他们不过是历史的无意识工具。如果说真的有一个躲在暗处的策划者，那不是具体的某个人，而是历史——资产阶级未耗尽的革命能量；如果说真存在欺骗，那也可能是造反者自己的感觉在欺骗自己的理智，是身体对自由、放肆、安全、狂欢、爱和融合的需要，是身体对社会容忍度的试探，而人群提供了这种可能。我们还是来引述一下狄克斯坦关于他本人在1967年那次向五角大楼进军中的经历的描述：

> 我从未烧过征兵卡，从未抵制过缴税，也从未被捕过，尽管有几次差一点被捕。我永远不会忘记1967年秋，当我和妻子跨过一条小沟，接着翻过一道把法定抗议区（一片对抗议毫无意义可言的空停车场）与五角大楼台阶前草地隔开的栅栏，面对五角大楼时，我的心如何怦怦地跳。这不过是一个平凡的例子，说明在60年代良心和绝望如何使人们去逾越“法律”界限，但对我

〔1〕洛朗·若弗兰《1968年5月》，第306页。

来说，它却是一次出格行为，有很多意义。[1]

和妻子一道跨过一条小沟，翻过一道栅栏，就被狄克斯坦当作一段永志不忘的经历，足见1967年的时候，中产阶级造反大学生还没有后来的那种节日感。望见五角大楼时心怦怦地跳，倒不是因为遇到了危险，而是感到自己冒犯了秩序。仿佛担心读者还不明白这一点似的，他又为这句话添了一个长篇脚注：

> 在我的成长岁月，我一直是一个好男孩。但现在已很难确切定义什么是“好”。杀人好吗？吸毒好吗？群交好吗？或者，如海明威所说，凡事只要感觉好就好呢，还是只要它导向终极的善就好？60年代更热衷于群体犯禁，热衷于群体精神和群体团结，而不是群体违法。自禁酒时期以来，社会的明文准则与实际行为之间大概还没出现过如此之大的鸿沟。众多的美国人以这种或那种方式生活在社会规则之外，似乎生活在另一个国度、另一种文化中。后来，水门事件中那些天真的、干净利索的犯罪分子也是利用这一点来为他们特别的规则和“不同见解”的行为作开脱的。[2]

这与60年代运动的性质有关。真正意义上的革命不仅有自己特定的目标和步骤，而且还有自己特定的道德规范和行为规范，它甚至表现出某种严格的禁欲主义，不仅用它来约束革命者的行为，保持革命的纯洁性，而且用来证明革命的合法性，因为革命针对的恰恰

---

〔1〕 Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.260.

〔2〕 Ibid.

是旧制度的混乱和腐败。换言之，革命意味着以一种规范取代另一种规范，而不是取消所有的规范。作为一场运动，60 年代的狡黠之处（事后看来，是一种非常有效的策略），在于它以一种群体的方式肆无忌惮地侵犯社会规范，但又谨慎地停留在法律这一边，从而免受法律的严重惩罚，可以说是在规则与法律之间的模糊地带的群体冒险。[1]

人群既成了保持革命热情的方式，又成了一个安全的藏身处。社会不可能把二十万、四十万甚至一百万仅仅触犯了无形规则而不是法律的中产阶级大学生全投进监狱。即使可行，又如何应付一个又一个层出不穷的二十万、四十万甚至一百万？仅从技术上说，选择“群体”作为运动的形式，就足以使政府左右为难（法不责众），而如果是类似“黑豹党”之类手持武器的小团伙，则在法律上处于孤立的不利状态。资本主义法律的主体是个人，它追究个人触犯法律的行为，因而无法对群体进行追究，因为群体不构成法律主体。大概只有极权主义的法律才把群体作为法律主体（当美国对黑人执行种族隔离政策时，它就在执行一种极权政治，但我这里谈论的是美国白人中产阶级的孩子），而以个人为主体的法律体系仅仅在紧急状态下才偶尔以行政命令的方式来对群体进行制裁，如二战期间罗斯福总统下令将美国西海岸十几万日侨作为人质关进集中营。但群体的意义还不止于此。

---

〔1〕犯罪率在 60 年代和 70 年代呈上升之势，由每 10 万人中 294 人升至 1970 年的 773 人。尽管犯罪率上升与 60 年代运动造成的社会动荡和规则意识松懈有直接关系，但运动的主体中产阶级大学生却很少犯罪。例如，据 1971 年统计，纽约阿蒂卡监狱的犯人几乎全是黑人和波多黎各人（Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol. II，p.360）。因而严格来说，犯罪率的上升并不证明我的论点的错误。

延长的狂欢节

60年代运动不仅表现为人群陶醉，还表现为人群狂欢。如果（照狄克斯坦的说法）它是一个节日的话，那只可能是狂欢节，具有狂欢节的一切特征：首先，它以一个群体的形象出现；其次，这个群体是陶醉的；再次，这种群体陶醉表现为对社会规范的放肆，而社会自身在很大程度上如果说不是鼓励了这种放肆，至少也容忍了这种放肆。

“狂欢节”典型地体现于1969年8月16—19日的“伍德斯托克音乐艺术赛会”。来自美国各地的30多万白种青年人云集纽约州贝瑟尔的卡茨基山，在那儿度过了四天的快乐时光，听音乐、跳舞、吸大麻，奇装异服或赤身露体，实践他们的“生活方式”。这种场面，令人想起《浮士德》里的瓦尔普吉斯之夜——众魔女在哈尔茨山顶举行的欢会。如果不是天气恶劣和供应困难，他们可能宁愿一辈子都呆在卡茨基山，而不是短短四天。他们其实不必去卡茨基山过狂欢节，因为整个60年代就是一个被大大延长了的狂欢节。

俄国文学批评家米哈伊·巴赫金在对拉伯雷作品中展现的民间节日场面进行分析时，对“狂欢节”包含的政治意义进行了解说。在这种类似酒神狂欢的节日中，一切在平日必须恪守的规范和秩序失去了约束，人们可以放肆地笑、嘲弄、大吃大喝、跳舞、调情、说平时不敢说的话、做平时不敢做的事等等，而一当狂欢节结束，一切又回复到规范和秩序。巴赫金分析的狂欢场面发生在中世纪。无疑，这是一个由宗教权威和世俗权威双重约束的规范严酷的时代，但即使这样，无论是宗教权威还是世俗权威都容忍这一年一度的民间狂欢节的存在，甚至参与进来（如教士的盛宴场面），按巴赫金的说法，它因此构成了另一个世界，一个与秩序世界平行但

又截然不同的世界。巴赫金提请我们注意这种“双世界性”，因为忽视或低估这一点，就有可能扭曲欧洲文化历史发展的画面。巴赫金提取了狂欢节的三种表现方式：

1. 仪式表演：狂欢游行，集市喜剧表演。

2. 喜剧性的文字创作：用拉丁语和土语即席创作的口头和书面的戏谑。

3. 不同文类的粗话：诅咒、咒骂，流行的夸口话。[1]

在狂欢节中，这三种方式融合在一起。它们以幽默表达出一种自由的放肆。节日的意义正在于它是从日历中孤立出来的日子（“给定的日子”）。巴赫金说：“幽默的形式和幽默的表演所组成的不受约束的世界对立于中世纪宗教文化和封建文化所具有的官方的严肃的腔调。尽管表现方式各个不同，但狂欢型的民间节庆，喜剧性的仪式和崇拜，小丑和愚人，巨人，侏儒，玩杂耍的，以及大量的丰富多彩的戏谑作品——所有这些有一个共同点，即它们属于同一种民间的狂欢的幽默文化。”[2]为更详细说明这一点，巴赫金几乎以重复的字眼继续写道：

它们明显区别于官方、教会、领主、政治的严肃的礼拜形式和庆典。它们在官方、教会和政治的世界之外展示了世界的另一面，人和人际关系的另一面；它们在官方体制之外建立了第二个

---

〔1〕Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p.5.

〔2〕Ibid., p.4.

世界，第二种生活，中世纪的人都或多或少地参与了这个世界，他们每年都在给定的日子里到这个世界里生活一段时间。[1]

也就是说，“在狂欢节时间内，生命只服从于它自身的法律，即它自身的自由这道法律”。[2]但狂欢节的意义还不止是生命的自由和放肆，它还具有社会的和政治的意义：

在狂欢节时间内，等级制的所有条条框框都被搁置在一边，这具有独特的意义。在官方宴会上，官衔级别是一望便知的，每个人都佩戴着标识自己的职业、级别和业绩的东西，按各自的地位入座。这是将不平等予以神圣化的过程。与此相反，在狂欢节中，所有人都是平等的。在这个时候，在城镇的广场上，那些平日被等级、财产、职业和年龄彼此分隔开的人们无一例外地进入了那种独特的自由自在的、亲密无间的接触。[3]

狂欢节因此具有“再生”的意义，是人际关系在脱去地位、职业、财产和年龄差别的硬壳后的再生。里夏德·范迪尔门说：“狂欢节的活动也不以教堂、市政厅及同业公会为起点，而是从广场、民众汇集的地方走进和‘占领’每个街道和建筑。在这个全城的节日里，‘民众’扮演着小丑，举办了一个把公共秩序搁置在脑后的‘颠倒世界’的节日。”但这种象征意义在政治上又存在一个不利的方面，即它意味着周而复始。狂欢节是日历上固定的有限的几个日子，在

〔1〕Mikhail Bakhtin，*Rabelais and His World*，pp.5-6.
〔2〕Ibid.，p.7.
〔3〕Ibid.，p.10.

这几个日子里，人们处于半幻想、半现实的自由状态中，然而一旦节日结束，斋期来临，等级制的一切又恢复了，直到下一个狂欢节。狂欢节类似亚里士多德在《诗学》中所说的“宣泄”，它在一个给定的时间（节日）和一个给定的地点（集市广场）把一年中存留下来的积怨、仇恨、隔阂和人性中本有的破坏欲及对放肆的渴望以无害的方式宣泄掉，然后带着趋于平静的心重新进入日常的等级制社会。这是社会进行自我净化的方式，是一种群体的心理疗法。《诗学》第五章以少量文字谈到了喜剧：

> 喜剧模仿低劣的人；这些人不是无恶不作的歹徒——滑稽只是丑陋的一种表现。滑稽的事物，或包含谬误，或其貌不扬，但不会给人造成痛苦或带来伤害。[1]

因此，貌似放肆的节日狂欢不仅不会造成真正的伤害或痛苦，甚至，经过这种无害的宣泄，内在的破坏性因素反倒获得了净化。这对等级制来说并非坏事。实际上，教会和领主不仅容忍而且乐于看到这种民间节庆。这是封建等级制何以如此稳定而漫长的原因之一。巴赫金为我们揭示了中世纪以及文艺复兴时期“两个世界”的存在事实，但他倾向于将这两个世界置于两个互不搭界的平行的平面。他反复表述这种观点：“在狂欢节时间里，对等级制的暂时悬置，无论是理想的悬置还是实际的悬置，都产生了一种人与人之间交流的独特形式，而这在日常生活中是不可能的。”[2]问题是，这两个平面之间可能会发生某种程度的彼此渗透，例如焚烧用秸秆扎成

---

〔1〕亚里士多德《诗学》，第58页。

〔2〕Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, p.10.

的大人物模拟像曾是民间狂欢节一个经常性的表演节目，但它现在已成为一种日常戏剧；此外，民间狂欢节庆也不一定外在于等级制，它谨慎地遵守某种口头约定和相沿成习的规则，例如它对仪式程序的强调。

巴赫金对民间狂欢节有一种乌托邦式的幻想，这源于他写作《拉伯雷和他的世界》时的政治状况（斯大林时代）。从某种意义上说，它是一部讽喻之作，而它发表在1965年，并于1968年第一次以英文版在美国出版（麻省理工学院出版社），则与那个时代西方中产阶级大学生造反运动构成某种默契。可以说60年代的学生运动是一个被大大延长了的狂欢节，它在等级制世界之外，建立了另一个世界，一个有其特有的语言风格和生活方式的自由自在的世界，一个从中产阶级大学生彼此友爱和团结中带来人群陶醉感的世界，而且这个世界并没有自我封闭起来，而是一点点向等级制世界渗透。

不过，另一方面，它只是某个阶层的某个年龄群体的狂欢节，并不致力于社会所有人群的普遍融合，相反，它拒绝社会，却又谋求改变社会。也就是说，它要将狂欢节从节日状态转化成日常状态。这就使它与社会的“法律和秩序”发生了冲突，但同时又恰恰因为它采取的是狂欢节形式，即口号、标语、粗话、讽刺、静坐、示威、象征性占领和象征性街垒战这些不致造成真正肉体伤害和痛苦的戏谑方式，法律和秩序对它也无可奈何。

巴赫金所谨守的狂欢节与日常生活之间的界限，被60年代的中产阶级大学生逾越了。通过把日常生活节日化，或把狂欢节日常化，中产阶级孩子们就把狂欢节的因素悄悄带进了日常生活，导致日常生活的秩序感的瓦解。然而，这种不是发生在狂欢节的狂欢具有内在的也因此大得多的损害性，即它把狂欢节的一些因素带入

日常生活，通过搁置价值判断，造成日常生活得以建立于其上的传统价值及生活方式的瓦解。实际上，当60年代运动结束后，人们发现自己进入了一个被称为“后现代”的时代，而这个时代正是一个被每日化的狂欢节，它具有巴赫金所定义的狂欢节的全部三种形式：

1. 仪式表演：只要你有兴趣，随时可以与一些同样穿着狂欢节般服装的人招摇过市，甚至可以随时举行一次波希米亚式的政治游行，等等。

2. 喜剧性的文字创作：你可以用任何一种文字进行口头的和书面的戏谑创作，从早已死掉的拉丁文一直到不久前才发明可目前已奄奄一息的世界语，无一不可用，甚至可以用只有十来个人看得懂的某个印第安部落的土语创作一本达十卷本之多的幽默小说，没准哪个对少数民族文学或人类学感兴趣的出版社还会鼎力出版，等等。

3. 不同文类的粗话：几乎谁都在以某种方式说粗话，从妙龄女郎，一直到遇到麻烦事时的总统，更别提充斥书店的几乎每页都有“fuck”“shit”字眼的大量小说，等等。

一旦狂欢节失去了节日的特征而成为每日状态，它就引发不出“笑”来。这就像战争这类事件，如果偶然发生一次，肯定会使我们对生命产生极大的怜惜，但如果天天都是战争，那我们就会感到生命是无所谓的，想象力和道德感双双归于迟钝，就像巴勒斯坦的老太太拎着买菜的篮子若无其事穿过激战中的耶路撒冷街道。当狄克斯坦在1967年那次进军五角大楼的游行后突然产生某种没有意义的年复一年的重复感时，他的感受就与此类似。他不明白，现代

主义的含义正是避免重复，无论文学现代主义，还是“街头现代主义”。它有一种创新强迫症，倾向于冲破规则，不断试验新的可能性，直到最终成为“一只泼光了水的空碗”。

在法律的模糊地带

再回到 1968 年。如前所述，60 年代运动的一个狡黠之处，是倾向于形式反抗，以形式的膨胀来造成一种浩大的舆论声势和道德声势，达到通常情况下需要以实质性革命才能达到的政治目标。造反大学生并不反对民主制度，而是反对未能体现这种制度的法律。对他们来说，“要促进对民主制度的服从，最好的方式，或许是唯一的方式，是不服从那些法律”[1]。黑人民权运动领导人马丁·路德·金在《寄自伯明翰监狱的信》中以是否符合“道德”来区分“公正的法律”和“不公正的法律”：“有两种类型的法律；有公正的法律与不公正的法律。如果是公正的法律，我会率先提倡服从它。人们不仅有法律义务而且有道德义务来服从公正的法律。另一方面，人们有道德义务不服从不公正的法律。我赞同圣奥古斯丁的这种说法：‘不公正的法律根本不是法律。’”[2]

这就意味着，在理想的民主制度与具体的通常受制于某种特定历史条件的法律之间，存在着巨大的空间。造反大学生充分利用了美国宪政本身的特征：一方面，“正当程序法”以一种严格而又烦

---

〔1〕David Spitz, “Democracy and the Problem of Civil Disobedience”, in J. Alan Winter, Jerome Rabow and Mark Chesler, eds., *Vital Problems for American Society*, New York, Random House, 1968, p.258.

〔2〕Martin Luther King, Jr., “Letter from Birmingham City Jail”, in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol. Ⅱ, p.538.

琐的形式主义，限制、迟滞了政府的权力，另一方面，以自然法为基础的实质性宪法权利（自由权、平等权等）在文字上又显得过于笼统和简约，留下了宽泛的阐释空间。这些不确定的空间，正是法官行使自由裁量权的地方。哈特在评论英美法系的这种特征时将其称为“法律的空缺结构”（open structure）：“法律的空缺结构意味着存在着这样的行为领域，在那里，很多东西需留待法院或官员去发展，他们根据具体情况在互相竞争的、从一个案件到另一个案件份量不等的利益之间作出平衡。”[1]

而60年代联邦法院充满了自由主义风气。大法官们利用司法审查权，将众多限制言论自由和种族平等的立法裁定为“违宪”，为言论自由和种族平等提供了宪法性保护。伯纳德·施瓦茨总结60年代联邦法院的业绩时说：“最高法院尽管没有采纳布莱克和道格拉斯大法官所主张的言论绝对自由的观点，但它逐渐将重点放在言论自由作为一种优先权上，牢固地树立起宪法第一条修正案的‘首要地位’。公民把街道等公共场所作为公共论坛加以利用的权利被扩大为使用其作为民权抗议示威地点的权利。对公共官员和社会著名人物行为的大多数批评从诽谤法中被剔除出去。出版自由得到了扩大。新闻检查法被否定了。以淫秽为名压制出版的权力受到了很大限制。甚至对国家安全的强烈呼吁都不足以使这种反对过去的限制的倾向让步。”[2]

最高法院对言论自由的宪法支持，与最高法院本身的性质有关。尽管最高法院的大法官们是一群精英人物，但获得大众的支持是其合法性的来源之一，而其合法性的另一个来源是历史的，即

---

〔1〕 H. L. A. 哈特《法律的概念》，张文显等译，中国大百科全书出版社，1996年，第134页。
〔2〕 伯纳德·施瓦茨《美国法律史》，王军等译，中国政法大学出版社，1990年，第260页。

宪法对自由权和平等权的许诺。因此，即便是就个人成就而言，大法官若想在美国宪法史上留下青名，是看他是否能以宪法为依据扩大个人自由，而不是相反，限制个人自由。萨缪尔·克里斯诺夫在1968年谈到最高法院与公民言论自由之间的关系时说："就言论自由而言，最高法院与公共舆论之间的关系涉及的不是一个而是三个因素：对最高法院本身的支持，对言论自由本身的支持，以及这些支持模式的动态互动。"[1]对最高法院本身的支持，是它被认为是宪法权利的最终维护者和解释者，而60年代的大众舆论显然比历史上任何时候都更加支持言论自由，在这种动态的互动中，最高法院里的"高度自由主义"自然就压倒了其内部的保守主义。宪法的权利法案的实施，在以前的时代里一直是以一种缓慢的、范围有限的而且时常出现逆动的方式进行，但到了60年代，公民的权利意识的觉醒，使他们突然看到权利法案中包含了更大的历史可能性。他们要求宪法践行它的许诺。公民的权利之门以前只被启开一条小缝，如今被敞开了，一个尚未被探索的巨大空间呈现在公民的眼前。

60年代运动（无论民权运动、反战运动，还是大学生造反运动）正是对法律的这种模糊地带的探险，而这些探险非常成功，尽管不能说在每一点上都成功。甚至可以说，60年代造反运动是在宪法权利法案的保护下对众多"空缺"的一步步试探和逾越，从而扩大了法律的空间。这也是法律的新边疆时代。这就不难理解，为什么60年代这个似乎无法无天的时代却是宪法（尤其是修正案第一条、第五条和第十四条）被引用得最频繁的时代，触犯规则的大学

---

〔1〕Samuel Krislov, *The Supreme Court and Political Freedom*, New York, The Free Press, 1968, pp.214-215.

生也往往以宪法为依据在法庭上为自己行为的合宪性辩护，而一旦某次无罪判决生效，那根据判例法，就有可能成为判决类似行为无罪的法律依据。

这就像60年代初肯尼迪政府的新边疆政策，突出一种探索和创新的热情。假如说肯尼迪政府致力于在外交事务、政府作风和国内问题上开拓新空间，那可以说，造反大学生也具有文化领域和生活方式方面的新边疆精神，致力于在文化和生活方式领域开拓新的空间和可能性。我引述一段肯尼迪1960年初在全美新闻俱乐部发表的那篇激烈反对“总统职权有限观念”的演说，他强调总统职位的性质要求总统本人置身于战斗最激烈的场合：

> 要求他热情地关怀他所领导的人民的命运，要求他一心一意地为他们服务而不怕招致他们暂时的不满……（要求他）随时准备行使他的全部职权，即全部已有明文规定的和某些未经明文规定的权力。[1]

“某些未经明文规定的权力”，这就是法律的模糊地带。肯尼迪政府与造反大学生具有的相似点之多，恐怕会使人对造反运动有另一番理解。谈到肯尼迪政府时，小阿瑟·施莱辛格评论道：“这是在美国的天真无邪的年代趋于结束时成长起来的第一代人。他们并不沉溺于作为迷惘的一代。他们带着这种或那种心情去探索——如果不是探索自身，就是在这个动荡不定的世界中探索出一个静止点。对于年纪太小没有参加大战、年纪太小回忆不起清贫年代的一代人，对于除了骚乱以外再没有其它经历的这一代人，他们的处境要更糟

〔1〕小阿瑟·施莱辛格《一千天》，第41页。

一些……在过去与现在之间，在‘有组织的人’与无政府主义者之间，在守旧派和垮掉的一代人之间，就需要有一种生活的方式、一种自主的办法。”[1]

这是在“中间”地带自主寻找突破，充分利用法律的模糊性，但谨慎地留在刑法这一边。对没有明文规定或即使有明文规定但违反并不导致严重惩罚的“模糊规则”与明文规定、违反必究的成文“法律”之间的区别，60 年代造反大学生有非常专业的分辨力，所以才采取象征性造反（如政治大话、脏话、标语、游行、示威和象征性街垒战），而实质性造反（如政治密谋、武装起义和动刀动枪的街垒战）则可能导致法律制裁。

实际上，法学院本身就是一个高度自由主义的地方。据韩南·瑟尔文和华伦·哈格斯托姆对 1964 年底到 1965 年初伯克利大学生的统计，从新左派大学生所在院系看，呈现出这种具有说服力的比例：在“应用社会科学”（社会福利、犯罪学等），有超过 63% 的男生是“高度自由主义的”（女生为 45%），“社会科学”（政治学、社会学等）是 63%（女生为 34%），“人文科学”（文学、哲学、历史、古典学等）是 62%（女生为 34%），“生命科学”（医学和生物学）是 41%（女生为 35%），“物理科学（和数学）”是 39%（女生无统计），“工程和其他应用物理学”是 30%（女生无统计），“教育学”是 29%（女生为 23%），“商业管理”是 24%（女生无统计）。[2] 从这种由“应用社会科学”到“商业管理”的递减比例中，很容易看出激进主义能量的分布状况。补充说明一点：在上面各个专业的统计中，“高度自由主义”的女生的比例都低于男生。虽然可以把

---

〔1〕小阿瑟·施莱辛格《一千天》，第 35 页。

〔2〕Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin，eds.，*The Berkeley Student Revolt*，p.512.

这种现象解释为大部分女生对政治运动缺乏热情，但从美国妇女史看，一直被排斥于政治领域之外而以“嫁个好男人”为人生目标的妇女能有这一比例，已经相当惊人了。实际上，妇女日后全面参与社会政治生活，与60年代的女大学生的“抛头露面”有极大关系：她们与男大学生肩并肩走在游行示威的队伍里，宣布不再接受传统和体制派给自己的角色。

另一方面，就各院系教师的政治倾向看，也呈现出类似的比例。[1]此外，由于法律是一门非常专业的学科，法官、律师等所谓法律从业人员大多来自法学院，他们同情新左派运动和民权运动的立场也就可想而知，而且，自美国有了宪法开始，法官和律师的角色似乎一直就是延迟或抗衡政府的权力，保障公民不受政府的无端侵害。正是他们一次次把被捕学生从地方检察官（制度的维护者）手里拯救出来，免于法律惩罚：在几乎每一次大规模造反行动中，警察都逮捕成千上万因游行、示威、烧征兵卡、占领教室、进行街垒战而被认为触犯法律的大学生，但大多很快在法庭上获释。

仅以美国联邦最高法院为例，来说明法律界的这种高度自由主义。60年代联邦最高法院是由首席大法官厄尔·沃伦和大法官威廉·布伦南等一些自由主义法学家控制的，被称为联邦最高法院历史上最自由主义、最激进的“沃伦法庭”。在一系列诉讼案中，他们对宪法权利法案进行了自由主义的解释，屡屡以“违反宪法精神”驳回地方检察官的起诉，维护了被起诉人应享的宪法权利。如以宪法修正案第一条保障的“言论自由”裁决对色情物品的禁止、管制和惩罚为违宪，以同样的名义使焚烧国旗者、发表煽动性演讲的人免于司法追究，以修正案第五条确保司法程序公正，以修正案

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.483.

第十四条保障的公民平等权利维护 1965 年国会通过的民权法案和“赞助行动”。法律界的这种高度的自由主义，使共和党保守主义政治家非常恼火。1961 年艾森豪威尔总统卸任时曾感叹自己在任期内犯了两个错误，均与联邦最高法院有关，其一是任命了沃沦为首席大法官，其二是任命了布伦南为大法官，而他们给法律界带来了一种“司法激进主义”。[1]

与联邦最高法院的司法激进主义相始终的，是 60 年代白宫的政治激进主义，它主要表现为 1961—1968 年前后两届民主党总统的一些关键政策，如肯尼迪的“新边疆”和约翰逊的“向贫穷宣战”“大社会”等等。正如艾森豪威尔一样，后来入主白宫的共和党保守主义总统们，如尼克松、里根和乔治·布什，都对联邦最高法院的自由主义法官们颇为不满，说他们违逆了“人民”的意志（引号为德沃金所加，说明他对共和党保守主义者心目中的“人民”概念持充分的警觉）。尼克松上台后，便决定扭转 60 年代“沃伦法庭”的自由主义，使最高法院朝右的方向转，而且，他在这么做时，丝毫不加掩饰。沃伦退休后，尼克松立即任命华伦·E. 贝格接替他为最高法院首席大法官，而此公在法律界一向默默无闻，倒是在政界混过一阵，在 1952 年为共和党推举艾森豪威尔为总统候选人和尼克松为副总统候选人出过力。

当然，法律界的“高度自由主义”还只说明了问题的一个方面。为进一步说明我在上面强调的造反大学生为利用法律本身的“空缺结构”来保护自己而采取形式的或象征性的造反这个观点，我再引用几组统计数字。这是格林·里昂斯在伯克利大学生造反运

---

〔1〕罗纳德·德沃金《自由的法：对美国宪法的道德解读》，刘丽君译，上海人民出版社，2001 年，第 6 页。

动爆发两周后对618名参与示威的大学生的问卷调查（有些学生对部分问题没有作答，所以百分比相加之和不一定等于100%）。在他提出的诸多问题中，以下三项与这里讨论的问题有关，即参加运动的次数与革命坚定性之间的波动关系。兹列表于下：

（1）问："在示威前，你愿冒被捕和被学校开除的风险吗？"

次数	回答		
	否	可能	是
综合统计	48%	37%	15%
初次参加者	59%	32%	9%
屡次参加者	39%	41%	20%

（2）问："谈判破裂后需再次举行示威，你愿冒被捕和被学校开除的风险吗？"

次数	回答	
	否	是
综合统计	40%	56%
初次参加者	44%	51%
屡次参加者	37%	62%

（3）问："示威后，你是否还愿冒被捕和被学校开除的风险？"

次数	回答	
	可能	是
初次参加者	23%	41%
屡次参加者	15%	37%

还有两组可作为辅助性说明的统计数字：

（4）问："你参加过 10 月 1 日行政大楼静坐吗？"

次数	回答	
	是	否
综合统计	41%	58%
初次参加者	35%	64%
屡次参加者	47%	52%

（5）问："你参加过最后一次静坐吗？"

次数	回答	
	是	否
综合统计	70%	30%
初次参加者	68%	32%
屡次参加者	72%	28%

（引自 *The Berkeley Student Revolt*，第 522—524 页）

这些统计数字充分说明了这一事实：参加示威次数越多，越不担心被捕和被学校开除。胆量是与冒险的次数成正比的，尤其是当每一次冒险事后都被证明是安全的时候。每一次参加示威，都是对法律的模糊地带的一次试探，若试探成功，则下一次参加者会更多，于是又进一步试探，如此再三，直到冒险地穿过所有模糊的空间，碰在法律的明确界墙前才止步。

第 3 组数字显示出一种情绪变化，即对一再举行而又没有效果的示威的失望，因此屡次参加示威的大学生反倒比初次参加示威的

大学生态度上更消极一点。在这里，厌倦而不是胆量是一个主要因素。对一场以群体为形式的运动，关键点在于始终维持“群体”的存在。若群体消失，只剩下“一小撮”，那很容易被反对势力抓住把柄并迅速予以击破，而若要维持“群体”，就必须使它始终充满热情。日复一日的没有效果的游行最终会使游行者产生厌倦感。这正是政府暗中希望的。对任何性质的政府而言，武力镇压都是最终迫不得已采用的下策，因为这危及到它自身的合法性。如果示威者因自身的厌倦感而使示威难以为继，那对政府再好不过。合法性危机反倒抛回了示威者一方。

政府之所以没有对60年代运动立刻采取措施，而是任凭它延续多年，可能基于这一考虑，即示威者不可能永远保持不衰的热情，经过一段时间，肯定会懈怠下去。与其说第3组数字显示的是屡次参加示威者比初次参加示威者顾虑更多，还不如说他们对示威的兴趣在衰退。日复一日的示威，和任何不断重复的东西一样，会让人厌倦。对那些持续几个月甚至几年的示威运动来说，尤其如此。人天然地容易厌倦，这与想象力对新奇感的要求有关。从这里也可以看出60年代运动对戏剧性的偏爱。为了能鼓舞和保持群体的士气，运动的领导人或组织者就必须不时创造一些充满革命气氛的情景，或搞出一些出乎意料的事件，或暗中散布一些令人想入非非的谣言，来经常刺激示威者有可能变得衰退的想象力和热情，或确保其想象力和热情不移向别处，否则就不太可能在如此长的时间里把如此之多的示威者像一个集体似的牢牢团结在自己身边。

不断越出边界，先越出一小步，再越出一小步，使边界一步步往后退，这对60年代造反者来说，是一出出充满刺激的戏剧。刺激，但不用冒太大险。黑人民权运动也利用了法律的模糊性：例如，先是数个黑人在白人餐馆就座，店主若容忍，则移师到另一家

白人餐馆。若店主叫来警察以“平等但隔离”为由逮捕他们，则马上又出现另外几个黑人，静静坐在刚空出来的餐桌前，等待被捕，而已被捕的黑人则又被法院判定无罪。如此循环往复。实际上，无论是早期的黑人民权运动，还是大学生造反运动，都从甘地“非暴力不合作”和梭罗“公民不服从”中获得了充分的灵感。“非暴力”的含义是不抗拒执法，而“不合作”和“不服从”则是以消极的、静态的方式来违法。金博士说：“要违反那些不公正的法律，就必须做得既公开，又细心，并情愿为之接受惩罚。”[1]例如占领教学大楼，“占领”本身是违法行为，但占领者并不暴力反抗执法者，相反，他们处处显示自己是无害的角色。

此外，对一些处于法律边缘的行为，法律也难以界定。例如在政府大楼前静坐：法律没有明文规定可以在政府大楼前静坐，但也没有明文规定不准在政府大楼前静坐。或者，即便有明文规定，但法律不可能穷尽一切可能的情况，首先因为立法者不可能预测一切可能出现的情况，其次因为语言（哪怕是法律语言）本身就具有不确定性。哈特从语义分析的角度谈到法律语言的不确定性时说：“就立法而言，我们把空缺结构作为人类语言的一般特征提出来了；边界上的不确定性是在有关事实问题的任何传递形式中使用一般分类语言都需要付出的代价。像英语这样的自然语言如此使用时就不可避免地成为空缺结构。”[2]这导致了一个结果，即众多的法律问题最终成了语言问题，而语言又是不确定的，有其模糊的边界，只得留给律师和法官自由发挥了。

---

〔1〕 Martin Luther King, Jr., “Letter from Birmingham City Jail”, in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol. Ⅱ, p.539.

〔2〕 H. L. A. 哈特《法律的概念》，第 127 页。

当然，必须有一个前提，那就是这个社会必须是法制社会。法律为明文禁止的各种违法或犯法行为提供了可预期的惩罚，使违法或犯法者预先知道面临怎样的后果。在专制社会，静坐难以成功，因为政府的反应具有不可预期性——它可能不依法办事。

对静坐者及其他消极抗议者施以严重的肉体惩罚，会危及惩罚者自身的道德感，并使社会舆论和公众的同情心偏向抗议者，如马丁·路德·金博士在《寄自伯明翰监狱的信》中所说，非暴力的反抗者必得通过不合作及抵制行动表达自己的抗议，然而他要认识到，这些行动本身不是目的，而只是唤醒对手道德耻辱情感的手段。这已经把非暴力不合作和不服从的策略性说得相当明白了。可是，另一方面，不进行严重的肉体惩罚，又不可能制止这种反反复复的抗议。球被抛在法律一边。

法律的这种进退维谷，使政府只能处于无所作为的等待状态。等待对政府不利，因为它可能因此被保守派指责为“缺乏效率”，但对抗议者来说，也是一步险棋。在等待中，大众舆论和大众同情心可能会发生“偏移”，使公众对政府产生不信任和怨恨。但长时间的抗议活动又干扰了正常的社会生活，使公众可能暗中希望政府采取措施恢复秩序。政府与抗议者像两个非常有耐心的对弈者，都在等待对自己最有利的时机。

但在最终摊牌前，从法律上说，政府的反应仍可预期。若突然以暴力方式对付“非暴力不合作”，则政府会立刻陷入可怕的政治和道义灾难，反倒给对手帮了一个大忙。“非暴力不合作”是一种让政府不知所措的策略：它把人的身体静态地、无害地呈现在公共场所。于是，在这个因身体的静止而使时间似乎也处于静止状态的肃穆空间中，人的形象被放大了，给对手和旁观者造成一种视觉上的因而也是道德上的震撼：你可以朝火线那一边的敌人毫不犹豫扣

动扳机，但如果这同一个敌人以人的形象无害地出现在你眼前，你可能会在扣动扳机时油然而生一种犯罪感而变得犹豫起来。

萨特在谈到德军占领时期巴黎地下抵抗运动遇到的道德危机时说（他谈到报上登出的一幅照片，上面是一个德国军官在塞纳河边的旧书摊看书）："肉眼的视野更广阔：摄影师看到几百个法国人在几十只书箱里搜寻，同时看到一个德国人，在这个太大的背景里他显得渺小，单独一个德国人在寻觅一本旧书，他是一个构想家，可能是一个诗人——总之是一个无害的角色。在街上散步的德国士兵无时不向我们显示的正是这一无害的面貌……当他们彬彬有礼地拦住我们，向我们问路时，我们更多感到的不是仇恨而是不自在；说白了，我们不自然。我们想起自己下给自己的不容改变的命令：决不同他们说话。但是，面对这些迷路的士兵，一种古老的助人为乐的人道主义精神在我们身上复苏了，另一个上溯到我们童年时代的命令要求我们对别人的困难援手相助。"[1]接着，他谈到下面这个典型情境：

> 圣日耳曼街上，有一次一辆军车翻倒在地，把一名德国上校压在车下。我看到10个法国人赶上去把他救出来。我确信他们都仇恨占领者，两年后他们中必定会有几个人成为法国国内抵抗力量成员，在同一条大街上向占领者开火。不过当时又是怎么一回事呢？这个压在自己汽车底下的人不是占领者吗？该怎么办呢？敌人的概念只有当敌人和我们之间隔着一条火线时才是坚

〔1〕萨特《占领下的巴黎》，施康强译，见郭宏安编《那天夜里我看见了巴黎》，中国社会科学出版社，1993年，第372—373页。

定、明确的。[1]

60年代虽也充满政治仇恨，但大多数人的道德状况基本上还是这样，甚至，连准备把新当选总统肯尼迪用7只雷管炸得粉碎的刺客理查德·帕夫利克在引爆雷管的一刹那，竟因看到肯尼迪的夫人和女儿突然出现在肯尼迪身边而放弃了计划，因为他“突然想到不愿在他妻子或孩子们的面前杀死他，决定以后再干”。[2]这种延误，使他失去了机会。几天后他被捕了。

静坐也会产生这种道德效果。几乎没有一个警察会为自己棍打静坐学生而感到高兴。资产阶级的人道主义赋予身体一种尊严，也就使对身体的直接毁坏行为染上了犯罪感。我们可以看到，在废除死刑或以电椅、注射等方式取代绞架、子弹等方式的背后，就隐含着这种犯罪感。表面看来，这是以文明的杀人方式取代野蛮的杀人方式，其实是以间接方式取代直接方式，因为间接性可以使行刑者尽可能免受道德上的内疚。一些人道主义者认为电椅和注射可以使被处死者不那么痛苦，但痛不痛苦只有受刑者自己知道，何况，一颗瞬间击入致命部位的子弹可能比电椅和注射给受刑者带来更少的痛苦，因为后者把死刑变成了一种拖沓的仪式。此外，在电椅和注射的情形下，死刑犯将在一个被厚玻璃隔开的小房间里孤零零地死去。

关键在于电椅和注射所体现的美学原则。这不仅指行刑方式的“干净”（没有血迹）和“距离”（行刑室被玻璃墙隔开），而且指被皮带固定在椅子上的身体到死的时候都在行刑者幻觉中保持

---

〔1〕萨特《占领下的巴黎》，见郭宏安编《那天夜里我看见了巴黎》，第373—374页。
〔2〕小阿瑟·施莱辛格《一千天》，第85页。

着一种睡眠状态，因而就好像不是行刑者处死了死刑犯，而是死刑犯自己死去了。死刑方式的改变因此主要不是为死刑犯考虑的（表面却好像是这样），而是为行刑者可能产生的犯罪感考虑的。以这种干净、被隔开的美学方式处决一个人，会使行刑者的犯罪感得到缓解。我们甚至可以从纳粹集中营的毒气室中看到这种美学原则的影子。

60 年代造反大学生充分利用了这种犯罪感，采取静坐的方式，以身体的静态的或无害的呈现，使警察无可奈何。静坐是一种相对安全的方式，在突破这个限度后，大学生又尝试占领校园。1964 年末伯克利的造反学生就曾占领行政大楼，而当 1967 年 SDS 于马里兰召开全国代表大会时，决定次年春占领一所名牌大学。“此乃革命，”《哥伦比亚大学的反叛》一文的作者描绘道，“如果能显示一群组织得相当好的大学生能在数日内实际夺取一所名牌大学，那没有一所大学可确保自身无虞。”[1] 哥伦比亚大学被定为首选目标，理由是该校久负盛名，是常春藤联校，地理上又位于纽约，此时正因扩充校园而与西哈莱姆社区的市民关系紧张。这最后一点，即哥伦比亚大学与其周边地区的脆弱关系，正好可被哥伦比亚大学的造反者利用。但这也是一种形式上的或象征性的占领，不仅因为占领者并不想将建筑据为己有，而且往往数日后就放弃了占领，还因为占领者始终保持着一种不反抗的姿态。他们先占领，然后等着警察把自己带走。

警察对付这种象征性占领也像对付静坐一样无计可施，要么容忍（而这解决不了问题），要么被迫采取唯一的一种办法，即用暴

---

〔1〕 Dotson Rader and Craig Anderson, “Rebellion at Columbia”, in Walt Anderson, ed., *The Age of Protest*, p.69.

力把占领者拖出被占领建筑，而这又导致了大众舆论和同情心的偏移。吉特林曾谈到这么一幅报纸照片在读者中引起的道德震撼：照片上四个牛高马大的警察拎着一个瘦小的占领者往警车里塞，而这个被凌空拎起来的占领者的肢体显示出极度扭曲的状态。尽管并非每个警察都牛高马大，也并非每个大学生都瘦小羸弱，但这幅有选择性的照片却把这种印象定格了：执行公务的警察在读者眼中成了暴力使用者，而那个占领者反倒成了无辜者。

身体暴力最容易唤起犯罪感。其实，在这些场景中，许多静坐者和占领者都在等待着或期待着被捕，因为被捕并不是一种可怕的命运，它的后果可以预期。甚至，被捕还是一种荣耀。当一个被捕的大学生走出警察局的大门时，他感到自己比进去前更像一个男子汉，在同伴面前可以获得更多的尊敬。

即使在造反学生最极端的造反形式中，也体现出这种周密的法律考虑。我这里说的是“街垒战”。这个名称本身就显得滑稽，因为大学生并不真想进行一场肯定要承担法律后果的名副其实的街垒战，如 1871 年的街垒战。大学生的街垒战是在突破“占领校园”这个法律模糊点之后对法律模糊地带的纵深进行的探险。谈到 19 世纪巴黎的街垒，本雅明在《豪斯曼与街垒》这篇短文中有很好的分析，他说豪斯曼在第二帝国时期对巴黎街道的改造（拓宽、拉直本来弯弯曲曲、密如蛛网的狭窄街巷）的真实目的是：

> 想保证巴黎城免于内战。他想使巴黎永远无法设置街垒。路易·菲力浦带着同样的目的引进了木板铺路的办法。尽管如此，街垒在二月革命中依然起作用。恩格斯对街垒战的技术进行了一番思考。豪斯曼打算用两种方法结束这种现象。街道的宽度首先要使街垒的设置无法实现。其次，新的街道将在兵营和平民区间

提供最短的线路。[1]

拓宽、拉直巴黎的街道，是想从技术上使未来可能出现的街垒战失效：街垒作为一道屏障，只有挡住整个街道才有意义，但街道拓宽后，街垒的长度也不得不随之加长，而这不仅需要大量坚固的材料，而且防御正面加宽肯定会使自身兵力分散，使防御陷入顾此失彼的窘态；此外，以木板取代方石铺路，使防御者无法就地取材，因为木板缺乏足够的坚硬性，既不能作为街垒的建筑材料，也不能作为投掷武器。豪斯曼的改造措施，实际使街垒失去了军事意义。宽阔笔直的街道却非常有利于政府军队的集结和调动。由于政府军队通常装备了重武器，又一直受正规作战训练，因此更习惯开阔一些的战场。

不过，巴黎公社的无产者发誓进行一场你死我活的流血战斗，所以克服了这些技术问题，甚至比1848年的街垒（那时整个巴黎共构筑了四千座街垒）在技术上更进了一步。本雅明说："街垒被重新设立起来，而且比以往更牢固、更安全。它横贯林荫大道，常常有一层楼之高，遮盖着后面的堑壕。"[2]

即便这样，街垒也未能保护公社。公社想依托街垒与梯也尔打一场短兵相接的巷战，而梯也尔却在巴黎城外的高地上架起大炮，对巴黎城内的街垒实施远距离炮击。被拓宽的巴黎街道正好适合于炮兵观察炮击目标，修正弹道。梯也尔有榴弹炮，而公社只有步枪和火把。[3]

---

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第193页。

〔2〕同上书，第194页。

〔3〕马克思《法兰西内战》，见《马克思恩格斯选集》，第二卷，第394—395页。

但 1871 年街垒战的 1968 年模仿者却只有革命的热情和想象力，而无真正进行一场革命的意志和计划，所以他们的街垒更像是一道缺乏实际军事意义的象征性屏障，是资产阶级革命写作的一种变体。1968 年 5 月的巴黎造反者的确用石头和被掀翻的小汽车构筑了街垒，但街垒大多只有一人高或半人高。此外，它只是一个纯粹抵御催泪弹和防暴警察冲击的屏障，而不是伏在上面进行射击的阵地，因为他们深知这样做的法律后果。当索邦的墙壁上出现“吻你的爱人时，枪不离手”这句标语时，我们知道，这又是资产阶级革命写作的一次实践，因为爱人可能不难找，枪却肯定没有。

一幅拍摄于五月街垒战的经典照片显示了这一特征：一个头戴自行车车盔、显然是街垒总指挥的高个子大学生站在半人高的街垒后面，左手斜握着一根长长的旗杆，臂弯里抱着一个漂亮女大学生。他并没有观察街垒那边警察的动向，而是低着头在吻怀中的那个女大学生，伸长的右臂却搭在一个小个子的男大学生肩头上，这个小个子大学生脸上罩着一条挡瓦斯气体的白毛巾，露出的双眼望着别处。

这个场面让人感觉不到任何真正的危险。芝加哥的街垒更是等而下之。实际上，在芝加哥持续数日的骚乱和街垒战中，没有一个“街垒战士”死亡。街垒战就这样被形式化为一种反抗的象征，而不是反抗本身。

这场运动的象征性、形式化和法律上的模糊性，使它有可能持续数年而未受到太大的生命损失。尽管这场运动在法律上相对安全，但其旷日持久却造成了一些社会后果，如公众日常生活受到干扰，社会动荡不安，犯罪率上升（非大学生犯罪），等等，而这又进一步引发了一种不利于运动本身的反作用力。我在前面说过，黑人民权运动在 1968 年达到其当初制订的主要政治和法律目标后，

实际已处于偃旗息鼓状态，甚至坚持不妥协的暴力斗争的极端组织“黑豹党”此时也已涣散。黑人民权运动领导者敏锐察觉到社会心理的微妙变化：社会由思变逐渐变成思定，持续数年的动荡状态肯定会在普通人内心重新唤回对法律和秩序的渴望。黑人民权运动此时从运动中抽身而出，充分显示了它的理性的目标性和策略性。

为维持运动的动力，造反大学生就要不断制造革命幻觉，使革命越来越成为不具备革命条件的即兴诗，反倒给保守派创造了时机。1968 年后的社会大势，显然越来越有利于保守派，而且保守派充分利用了这一微妙的条件，把处于中间状态的大多数拉拢到自己一边。造反大学生于是面临着两种他们自身还未充分警觉的不妙状态：首先，运动舞台上只剩下了他们，而没有同盟者；其次，社会心理普遍渴望安定，对运动开始持保留甚至反感态度，这样他们又失去了同情者。大众舆论现在不是支持造反，而是支持政府恢复秩序。1968 年总统选举年，选民们对共和党保守主义者尼克松的支持就说明了这一点。贝茨说民主党在这次大选中的失败是个“意外事件”。其实并不意外，尽管带一点戏剧性，因为自 1961 年初肯尼迪上台到 1968 年底约翰逊任期将满，连续两届民主党政府一直未能解决国内社会动荡问题。尼克松于 8 月在迈阿密滩举行的共和党全国代表大会上的演讲通过电视和电台直播，回荡在所有美国人耳中，似乎是一个代表新希望的信息：

> 我们环视当今的美国，看到城市笼罩在烟雾和火光中。深夜传来的警笛声不时传入我们的耳鼓。我们看到美国人战死在异国他乡遥远的战场上，而在国内美国人彼此仇恨、彼此厮打、彼此杀戮……难道我们的同胞战死在诺曼底和朝鲜，就是为了今天这个结果？请听我的回答，这是从喧闹和叫嚷中发出的安静的声

音，是绝大部分美国人的声音，他们是被遗忘的美国人，不是叫喊者，也不是示威者。他们不是种族主义者或者邪恶之人，像瘟疫一样席卷这片国土的恶行非他们所为。他们是黑人，他们是白人……每个美国人的头一项公民权是免于国内暴力的权力。对那些说法律和秩序无非是种族主义暗语的人，我将这样回答：我们的目标是公正，对每一个美国人的公正……这不仅是在国外恢复和平的问题，也是在国内恢复和平的问题。[1]

似乎为了印证他对“当今的美国”的描绘似的，几天后，在民主党芝加哥全国代表大会期间，发生了大规模的街头骚乱，城市笼罩在烟雾和火光中，夜空中时时传来刺耳的警笛声，而这一切被电视转播，展现在所有美国人眼前。在这一刻，自 1933 年来（除 1953—1960 年）盘踞白宫达 28 年之久的民主党算是完了。11 月 5 日大选结果揭晓，尼克松当选美国总统，共和党卷土重来，而且除 1977—1980 年（民主党人卡特）外，此后 20 年一直是白宫的主人（1969—1974 年尼克松，1974—1976 年福特，1981—1988 年里根，1989—1992 年布什）。

尼克松当政之初，想利用旷日持久的社会动荡产生的人心思定的心理，实现他在竞选演讲中所许诺的“恢复国外和平”和“恢复国内和平”，他在做出这两个许诺时还保证将“体面”地做到这一切。[2]他做到了第一个许诺，但并不体面：1973 年美军从越南最后撤出的电视转播场面简直让美国人感到耻辱，他们看到直升机在美国使馆楼顶上匆匆起降，好赶在北越部队冲过来前，尽量多接走一

〔1〕 Norman Mailer, *Miami and the Siege of Chicago*, pp.77-80.

〔2〕 Ibid., p.78.

些美国人和南越人，而美国大使手抱叠好的星条旗，茫然失措地站在那里，看着这片仓皇辞庙的灰暗景象。尼克松也做到了第二个许诺，但同样不体面：1970 年 5 月 4 日，俄亥俄州州长下令国民警卫队进入肯特州立大学，开枪打死四名学生。在场的摄影记者拍下了其中一个场面。“画面上一个女学生无比悲愤地跪在一个同伴的尸体前，简直不相信这是真的，”史学家芭芭拉·图希曼说，“自美军在硫磺岛升起星条旗那张照片后，没有哪一张照片比这张具有历史意义的照片更让人所熟知。的确，美国现在开始对自己开战了。”[1]

关于 1970 年 5 月间国民警卫队制造的多起血案，还有一点值得注意：血案发生地几乎都在一些比较偏远和保守的中西部州和南部州（如俄亥俄、密西西比），那里不像东西海岸地区那样有大量的大学和大学生，大学生的社会基础也不那么深厚，相反，支持政府采取行动的保守主义团体倒能控制当地的舆论。选择在这样的州里开枪，可以尽量降低政治风险系数，不致引发大面积的失控和大规模的骚乱——显然，政府对此是经过深思熟虑的。

60 年代中产阶级大学生起初是葛兰西主义者，后来少数人却变成了托洛茨基主义者，幻想一小群革命精英分子在资产阶级统治的核心地带突然发难，在统治阶级还来不及做出反应前，就迅速夺取政权。但这种理论仅停留在纸上。中产阶级大学生既没有起义的计划，也缺乏起义的果敢劲儿。极少数行事果敢的“极左派”在最后关头也只证明自己是一小群制造毫无意义的破坏事件的恐怖分子。

当初，中产阶级大学生大概感到自己潜在的软弱性，希望更有

---

〔1〕 Barbara W. Tuchman, *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, London, Michael Joseph Ltd., 1985, p.459.

力、更有胆量的人来领导这场由他们自己发动的运动。在体力、勇气和决断方面，资产阶级孩子们向来对肌肉发达、敢说敢做的蓝领工人充满一种既自卑又羡慕的复杂情感。他们自己在行动意志上软弱无力，渴望获得一种野性的力量的援助，但如今又对这种力量心怀恐惧，觉得自己控制不了它，因为这些本身不是大学生的人（尤其是劳工进步党和“气象员组织”的成员）进入SDS，就会改变SDS原初的性质。理查德·弗莱克斯是SDS《休伦港宣言》会议的发起人之一，他这样评价1969年SDS全国代表大会，即SDS的最后一次全国大会：

> ［SDS已经］走向它的创始者们初始想法的反面。SDS最初是想避免教条、空谈、严密的戒律、派系之争、宗派作风和宗派话语的。它的目标是想为左翼建立一个基础，而这个基础又能吸引美国人民的注意。到1969年召开它的最后一次全国会议时，SDS不止是跌入了那些旧左翼有可能发生的错误中，而且由于它的恶劣表现，SDS（后期）看起来就像一幅讽刺画。各自为政的、喊着各自口号的宗派以含混不清的信条为幌子，明目张胆地斗争，没有任何理性上的希望。[1]

60年代中产阶级大学生以反叛“理智”始，以重新呼吁“理智”终。当“新左派”快要滑到“旧左翼”的老路上时，它就赶紧从这列失控的火车上跳了下来。1969年SDS全国会议上的争吵，使SDS分裂成劳工进步党（Progressive Labor）和“气象员组织”（Weatherman），双方都宣布自己是“真正的SDS”（尽管他们大多

---

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第278页。

不是学生）。劳工进步党 SDS 和气象员组织 SDS 都致力于动员工人，甚至深入工厂发动工人。在这种情形下，仍留在 SDS 里的那些比较坚决的中产阶级大学生也预感到了危险，纷纷脱离 SDS。迈克尔·卡津回忆自己退出气象员组织 SDS 时说："在我内心深处是极为恐惧的……我离开气象员组织是因为我害怕被杀和杀人……1969 年及 70 年代初，美国的左翼表现得很不理智……我简直害怕得要去死掉，死掉。"[1]

这种预感是对的，因为气象员组织并不热衷于像中产阶级大学生那样大搞文化革命，那不是他们的长处。他们是真正的行动分子，具有当初的老左派敢作敢为的风格，是一小群革命恐怖主义者。他们像 19 世纪的无产阶级密谋家那样老是想通过一些其实无伤大局的恐怖行动，诸如朝美洲银行加州某个分行的窗子里扔一枚燃烧瓶，在大街上突然掏枪向迎面走来的警察开枪，或把炸弹偷偷塞在纽约的征兵办公室，等等，来证明他们决不是闹着玩儿的，不是那些胆小如鼠、临阵脱逃的语言恐怖主义者。他们中的一些人开始着手准备进行真正的流血斗争，偷偷购买和储存武器弹药。

1970 年元旦，几个激进分子驾着一架偷来的小飞机，飞抵威斯康星州巴德格军工厂的上空，从空中投下数枚自制燃烧瓶，虽然击中了该军工厂的发电站，却没有起火（可能插在燃烧瓶瓶口的引火绳没固定好，在疾速下落时飞离了燃烧瓶）。两周后，激进分子又以同样方式袭击了威斯康星大学校园里的一座军事研究设施，这一次，从天而降的燃烧瓶倒是命中了目标，并起火燃烧，使该设施遭到严重损害。[2]这些富有想象力的"空袭"尽管造成了一些损

---

〔1〕理伯卡·E. 卡拉奇《分裂的一代》，第 281 页。

〔2〕Paul Lauter and Florence Howe，*The Conspiracy of the Young*，p.3.

坏，对运动本身却没有任何实质性的意义，反倒被政府和反对势力抓住把柄，使大众舆论有利于“法律和秩序”。3月6日，当气象员组织成员特里·罗宾斯和戴安娜·奥通将一批炸弹偷偷搬进另一个成员卡西·威尔克森的父亲家的地下室，好储存在那里备用时，炸弹在搬运过程中却意外发生爆炸，特里和戴安娜以及另一个成员特德·戈德被当场炸死。

1月1日的“空袭”和3月6日地下室爆炸案与5月4日肯特州立大学的开枪，其间只相隔数月。尽管俄亥俄州的国民警卫队并没有受到真正的攻击，但他们却朝站在对面的大学生开枪了。资产阶级政府从地下室爆炸案中预感到了真正的威胁，决定尽快结束这场拖了十年的造反运动。对这一点，中产阶级父子的感觉几乎是一致的。中产阶级的孩子们本想进行一场文化和生活方式革命，因此在暴力斗争中顶多做做样子，吓唬吓唬人，而中产阶级父亲也尽量容忍他们的胡闹，显示出一个好脾气的父亲对任性的孩子的那份十足的耐心；一旦另一些人想把中产阶级孩子们的胡闹转变为货真价实的暴力对抗时，中产阶级父亲就立刻失去了好脾气。他们知道，一场内部的革命会因此变成一场外部的革命，即阶级与阶级之间的冲突。当街垒从自我内部搬到街头时，他性就重新变成了他者。

肯特校园的枪声结束了造反大学生在法律模糊地带的漫长探险。他们的形式化的或象征性的反抗终于在这个多事的春日碰在了政治的铁墙上，而这一次，政治占了上风，法律却没能挽救他们，悲剧性地应验了两年前某个怀疑论者写在墙壁上的那句不合时宜的话：“半吊子搞革命，无异自掘坟墓。”

一场声势浩大、持续多年的造反运动，居然因为几声枪响，就立刻烟消云散了。随之消散的还有它大量的政治大话和激进姿态。

古典意义上的革命往往是从枪响开始的，枪声使革命者对议会式道路失去了信心，转而求助于武装革命。可 60 年代革命本质上是一场意识革命，街垒只是他们夸大的革命意志的象征，而不是意志本身。他们在巴黎和芝加哥的街道上构筑一些毫无军事价值的街垒，不是为了以其为依托来对付政府的武装力量，而是为了营造一种浪漫的革命氛围，满足对革命的大场面的想象。这就够了。他们不想杀人，也绝对不想被杀。

激进运动不会自行宣布自己在哪一天结束。它就像古典悲剧一样有自己的第五幕。它的激进性质使它不可能以一种平庸的（即和平的）方式结束，因为既然是激进的，就不可能是温和的，任何温和的方式都给人一种打了折扣的感觉。它必须在一场高潮中结束。它等待那个时刻的到来。除了等待，它已无所作为。它其实是在等待自己的失败。革命的想象力此时已耗尽了，再也提供不了激动人心的革命幻觉。它也明白这一点，只是期望失败得有尊严。政府也在等待于己有利的时机。它在研究社会心理的微妙的波动，在探测社会各界的起起伏伏的反应，好计算出在哪一刻、在哪里动手最合适——成本最小，效率最高，对自身的合法性损害最小。

造反大学生带着幻灭感和惨淡的记忆，重返久违的教室，走进他们一度要烧毁的图书馆，规规矩矩重新开始了学习生涯。少数大学生远离了校园和城市，跑到加拿大的森林或美国东北部的偏远山区隐居起来，但不久又陆续返回城市，伤感地发现运动的痕迹已荡然无存，而同龄人也开始变得和 50 年代冷漠的一代差不多了，似乎这场运动没有改变任何东西，是失败的革命。果真如此吗？

第 5 章

最后的革命

> 就其精髓而言，历史社会学是理性的、批判的和富于想象的。它追寻社会自身得以变化与延续的机制，探索使一些人类抱负受阻、同时又使另一些人类抱负得以实现的深层社会结构（不管我们是否意识到）。
>
> ——丹尼斯·史密斯

批评出现在词与物、现象与本质发生偏离的时刻。批评的目标是使词重新返回物，使现象重新返回本质。现象与本质之间的鸿沟，通常是由认知水平所致，人们陷在错误意识里，没有认识本质，也就不可能用准确的词来呈现本质。当然，也可能是由意识形态所致，人们虽认识了本质，却出于某种不能示人的政治目的而故意以错误的词语来掩盖本质。不过，还存在这么一种常见的情形，即本来受制于认知水平的错误意识却被有意表现为一种意识形态。

60 年代造反大学生的情形有些特别。他们自诩为“新左派”，但其革命事业却与左派无关。当他们真诚地自认为在进行一场反叛资产阶级体制的革命时，其实是在完成那场被延宕了一个半世纪之

久的资产阶级文化革命。“新左派大学生”借用左派的旗号好使自己的革命具有合法性，但其真正的名称还是“中产阶级大学生”。当文化领导权控制在对资产阶级充满敌意的阶级的手中时，资产阶级不可能以自己的名义来进行一场革命。于是，就发生了60年代的那个历史悖谬：以反叛资产阶级的名义来完成资产阶级自身的一场革命。

基于前面几章的论述，现在可以勾勒一下这场革命的复杂的政治地层图（请注意词与物、现象与本质的微妙的偏离或转换）：

最表层：是“新左派大学生”反叛资产阶级体制（阶级冲突）；

第二层：是中产阶级孩子反叛中产阶级父亲（代际冲突）；

第三层：是60年代反叛50年代（时代冲突）；

第四层：是东西海岸地区大城市的发达资本主义时代的文化和生活方式反叛中西部和南部地区小城镇的前资本主义时代的文化和生活方式（地区冲突）；

第五层：是资产阶级清除自身人格构成中的非资产阶级因素的革命（心理冲突）；

最深层：是资产阶级夺回旁落于贵族和左派之手长达一个半世纪之久的文化领导权（阶级冲突）。

本质上是资产阶级的革命（最深层），几经转换后，在最表层却变成了另一种性质的阶级革命。现象与本质脱钩，造成了一种社会主义革命的假象。这甚至迷惑了诸如霍布斯鲍姆这样的老资格左派史学家。他们当初提出的作为前提的命题其实非常正确：在阶级意识已经消解的发达资本主义时代，不再可能出现一场社会主义革命。但面对实际已发生的这场革命，他们又无法解释成资产阶级对

资产阶级的革命，于是就草率地将其归于“古典意义上的革命”，从而否定了自己当初的理论前提。他们没有考虑这么一种可能性，即这场革命是资产阶级的一场自我革命，是被延宕了一个半世纪之久的资产阶级文化革命的继续，其任务是从文化、情感和生活方式上消除资产阶级从历史中继承下来的非资产阶级性。

老左派理论家认为资产阶级早在17—18世纪就已完成其革命（霍布斯鲍姆称之为“双重革命”，即工业革命和法国大革命），革命能量已然耗尽，变成了一个心满意足的、守成的阶级。这种保守性还体现于资产阶级对传统文化和生活方式的等级制的维护。但资产阶级并不是因为意识到自身阶级利益而维护这种等级制的，它不过继承了前资本主义时代的遗产，而这份遗产对它来说其实并非恩惠，因为它无法为资产阶级自身的政治和经济体制提供合法性依据及进一步的发展空间，反倒使资产阶级成了一个有罪的、抑郁的、常常处于精神分裂边沿的阶级。因此，或迟或早，资产阶级必定为自己的政治和经济体制创造一种属于自己的文化和生活方式，并使其合法化，不仅解除长久以来的压抑，而且扩大资本主义的政治和经济发展空间。资本主义由此进入后现代与全球化时代。与老左派的观察相反，资产阶级绝不是一只已挤干了的柠檬，其革命能量并没有在工业革命和政治革命中耗尽，因为文化和生活方式还没被革命性地触动。它必须完成这最后一场革命。革命能量如同欲望，可能被压抑，也可能转化成另一种东西，但不可能在获得满足前就消失。

政治冷淡与无归属感

资产阶级的人格冲突通过60年代革命被克服了——这一点，

事后才看得出来。二十年后，洛朗·若弗兰带着欣喜的笔调写道："多亏过去的时光，使人们才能在事件的纷繁中发现5月原来是未来的报喜人。五月运动之后，合法的国家再没濒临倾覆，国家比以往任何时候都站得直，'制度'在它的基础上更巩固。"[1]这对当初的老右派和老左派都是一个莫大的讽刺，他们曾一致将五月运动说成是"胡闹"。

60年代革命是资产阶级的最后一场革命，革命完成之际，也是革命热情熄灭之时。经过60年代，资产阶级的革命能量终于耗尽，不再可能出现一场资产阶级的革命。

贝茨说，60年代以后，青年一代在政治上变得冷漠，和50年代不相上下了。他将其归因于右派势力卷土重来导致的政治高压。不过，与50年代不同，70年代以后的政治冷淡更多地源自60年代反文化运动本身。当这场运动以文化相对主义为利器瓦解传统文化等级制和生活方式时，实际也从源头处瓦解了自身的政治热情。任何一种政治热情，无论是右的，还是左的，都发端于绝对主义的政治理念。一旦绝对主义本身遭到怀疑，热情的源头也就枯竭了。

传统的宗教和文化建立于某种相对单一、稳定而持久的民族共同体基础上，并依靠大量神话、记忆、历史、仪式等象征形式及某些似乎不言自明的普遍承认的前提，将民族共同体塑造成具有凝聚力的自足的想象共同体。而现在，这一切的基础已不复存在。不同民族-国家之间的交往，不仅使人种发生混合，而且不同的宗教和文化也日益相互影响，这就终结了各个民族-国家的宗教和文化的绝对性和纯粹性，带来了一种相对主义的思维习惯，而相对主义绝不会单单停留在一个领域，其结果是使以前看似坚固的文化等级

---

〔1〕洛朗·若弗兰《1968年5月》，第315—316页，引文略有改动。

制、传统道德体系以及其他一切貌似稳固的东西纷纷失去了当初的绝对性，被认为不过是多种文化和道德体系中的一种而已。

更关键的是，60 年代发展了一种可被笼统称为解构主义的批评智力，即对一切体制、神话、历史写作等构成物之下的权力和意识形态的秘密运作保持一种充分的警觉，因而从文化等级制和传统道德体系赖以建立的那些基本前提中，不断发现其意识形态性。传统价值的正当性受到质疑，从内部倒塌了。

相对主义是一种现代感知方式。时代的节奏快得使人穷于应付，而空间和时间的变换令人目不暇给，这一切，从深处改变着人的传统感知方式，瓦解了文化等级制和传统道德体系得以建立和保持的那种稳定的时空感知模式。这典型地体现在电视这种电子传媒上。看电视不像看书，甚至不像看电影：看书和看电影往往有一种仪式色彩，是对某一部特定的作品（如一部小说、一部西部片）的长时间的或不间断的投入。在这段时间里，读者或观众只受一种情节或一种情绪的影响，他的体验是封闭的、排他的，也是完整的、纯粹的。可以把这种感知方式称为斯坦尼拉夫斯基式的“角色投入”感知方式。

看电视则不同，它通常不具备仪式的色彩，它是反讽的：它是一个个片断（节目），片断与片断之间可以毫无联系，也可以展示完全对立的价值观念和审美态度，而突兀地插入节目中的商业广告则不时打断、转移观众的注意力。在同一个夜晚，短短几小时里，电视可以相继提供这些彼此矛盾的节目：8 点到 9 点半，是一部表现贞洁爱情的影片；9 点半到 10 点，是一个有关艾滋病的谈话节目，谈话者呼吁公众理解艾滋病人；10 点，新闻插播，其中既有发生在几千里外的灾荒，又有巴黎时装秀；10 点半到 12 点，是两集电视连续剧，讲的是一个男人与几个女人之间的暧昧关系；12 点后，是

成人电影，屏幕上是裸露的、缠绕在一起的身体……这些节目在彼此取消和瓦解对方，前一个节目刚肯定的东西，到下一个节目马上遭到否定。一切都是短暂的，忽生忽灭的，它们激起相对主义或者虚无主义的情感。谁都有理，但谁的理由都不充分。当然，这种感知方式是批判性的，可以将其称为布莱希特式的角色“疏离”感知方式。但不能把这种批评性想象成拒绝。实际上，在面对如此之多彼此冲突的观念和行为时，人们已养成了一种无限宽容的心态。不再会出现“舆论大哗”的情形了。

传统文化价值依托于传统社会的基本感知方式，并被教堂、学校以及其他文化机构所强化。可是，在一个感知方式已完全变样的时代，传统文化价值失去了最内在的或最个人化的基础。人们在文化和道德上纷纷相对主义化，甚至虚无主义化了。他们无法为自己所信奉的那种文化和道德辩护，知道它们并不是客观的、普适的，不过是某个特定群体的利益的表达而已。在这种情况下，他们会承认其他群体的文化和道德的合理性。既然不再有绝对主义的价值基础，那就意味着，不再有乌托邦的狂热。人们普遍患上了政治冷淡症。如果说现在还存在某种激进主义政治狂热的话，那肯定是保守主义——我指的是各类原教旨主义和民族主义，它们还顽固地残留在人们的群体潜意识里，成了政治家进行社会动员的唯一手段。

换言之，如果说60年代以后，还存在某种被普遍接受的道德哲学的话，那就是相对主义及其极端表现——虚无主义。它们使一切乌托邦和意识形态的热情从源头处就干涸了。这既包含左派的激进主义的乌托邦和意识形态，又包含右派的保守主义的乌托邦和意识形态。这正是一些保守主义者对60年代以后的文化和道德方面的变化感到不满的原因：他们指望公民充满道德热情，有责任感，但道德热情和责任感既可能塑造遵守秩序的公民，也可能反过来

瓦解传统道德和责任本身，造就一批秩序破坏者，因为如今对道德和责任的理解各各不同，而且具有同等的合理性。保守主义者所说的道德和责任并不是普适的，而是意识形态的。保守主义者对当代道德状况感到不满，原因恰恰在于他们以自身阶级或集团的利益为前提来定义道德和责任。这正像激进主义左派也以自身阶级或集团的利益为前提来定义道德和责任一样。如果承认道德和责任是多样的，而且都具有意识形态性，那就意味着它们在真理的意义上都不充分。这个结论，是60年代的伟大遗产之一。人们或许更冷淡了，但可能更公正了。

保守主义者大多陷在怀旧情绪中，对60年代以后的相对主义、虚无主义的道德状况所暗含的自由和民主精神缺乏充分的理解。所以当贝尔诊断资本主义处在越来越激烈的文化矛盾冲突中时，可能是一个误诊。资本主义通过60年代造反运动瓦解了文化上的非资产阶级性，使资本主义各个领域处在越来越同质的状态中，因而贝尔针对上述诊断提出的解决方案——如他自称的那样，“在文化上是一个保守主义者，在经济上是一个社会主义者，同时在政治上是一个自由主义者”——必然是另一种乌托邦理论。如果贝尔不受意识形态的暗中影响的话，那么，他大可这样说：资本主义的文化矛盾越来越平缓了。

既然贝尔试图在经济上成为一个社会主义者，或政治上成为一个自由主义者，那就不大可能同时在文化上成为一个真正的保守主义者。贝尔痛感资本主义体制不同层面之间的断裂导致的冲突，想以这种三合一方式来进行调和，使资本主义在各个层面上保留最好的遗产。可是，如果说资本主义的矛盾表现为不同领域的断裂的话，那可以说，贝尔的这幅自画像正是资本主义的具体而微的缩影，因为资本主义当初也在呼唤文化上的传统价值、经济上的福利

政策和政治上的自由民主。这是一种结构性断裂的人格构成和社会构成，而60年代中产阶级造反大学生想通过文化和生活方式的革命达到各领域的同一。

传统文化和道德是与传统的政治结构和传统的经济结构血脉相连的，它在历史上的稳定性和连续性源于这种政治结构和经济结构在历史上的稳定性和连续性。既然资产阶级的双重革命已使政治结构和经济结构的连续性发生断裂，又怎能指望传统文化和生活方式的稳定性和连续性？资本主义自诞生之日起，一直到60年代，持续几个世纪的内部动荡，并不是源于它各层面之间的同一，而恰恰源于各层面之间的非同一。贵族、保守的农民、激进的工人，还有波希米亚艺术家，所有这些人，都是资本主义的异己者，而资本主义的前途取决于它技术性地消除这些人的异己性的能力。

资本主义体制并没有在60年代的运动中瓦解，恰恰相反，60年代拓展了资本主义的制度空间和容忍空间，使体制本身获得了更大的灵活性，可以把一切异己力量容纳进去，而这就技术性地瓦解了这些异己力量的异在性。假若说现代主义是资本主义各领域间断裂的文化表征，那么，随着资本主义各领域的同质化，这一征候就消失了——换言之，现代主义已丧失其历史合理性，取而代之的将是后现代主义。

对后现代的一种指责，是说它使人失去了归属感。马尔库塞对后现代文化（他称之为“后资产阶级文化”）持批评态度，说它“失去了土壤和根基，这种文化革命成了一种抽象的否定，不是资产阶级文化的历史传人”。[1]不过，他既然把“高级文化”定义为

---

〔1〕Herbert Marcuse，*Counter-Revolution and Revolt*，p.93.

一种封建的、贵族的文化，显然就不是资产阶级的文化。与其说后现代文化不是资产阶级文化的历史传人，还不如说它不是贵族文化的历史传人。

后现代文化之所以难以产生归属感，是因为它确立了一种不同于前现代的感知方式。归属感是一个心理－历史概念，它隐含的意思，无非是归属于某种古老传统、信仰或土地的感觉。有归属感的人，内心有一种稳固的身份认同（identity），时刻感到自己与一个稳定的文化群体息息相通，是共同体的一分子。以赛亚·伯林说：

> 保持某一特殊信仰，追求某一特殊政策，服务某一特殊目的，维持某一特殊生活方式，这样做的理由，或许最有力的理由，是这些信仰、政策、目的和生活方式是“我们的”。这就是说，我们之所以应该遵循这些教义、学说、原则，并非因为它们产生美德、幸福、正义、自由，或它们是由上帝、教会、国王、议会或某一普遍认可的权威所决定，也不是因为它们本身是好的、正确的，并因其正确性而对所有人是有效的；相反，它们之所以被遵循，只因为这些价值是“我的群体”的价值——对民族主义者来说，这些价值就是“我的民族”的价值；这些思想、感情和行为过程是好的、正确的，我通过使自己的感情、思想和行为服从于它们并使它们内化于我的思想与行为而达到完满和幸福；因为这些都是我生活于其中并与之有千丝万缕联系的特殊社会生活方式的要求，这种联系渗透到我的民族的过去和未来的生活中。换个比喻的说法，如果民族的生活是大树，我就是一片树叶，一个树上裂出的嫩枝，是生活的大树给了我生命；所以倘若我因外部环境或自身刚愎自用而与这种生活分离，我就会变得毫无目标，甚至枯萎，最多只剩下曾经历过、兴奋过的怀旧回忆。

> 总之，唯有按本民族的生活方式来行动和发挥作用，并理解这些行动和作用的意义，才能赋予我的本质和我的所作所为以意义和价值。[1]

归属感如此之强，以致提倡“消极自由”的伯林竟成了犹太复国主义在20世纪最著名的支持者，不那么“消极”了。对他来说，地中海东岸那一条曾属于古以色列的狭长陆地，是犹太人的民族身份感的最终来源，因为它最古老。

后现代人所感到的归属感的缺失，可能恰好说明后现代人在情感上的非后现代性，即传统的文化、宗教、习俗和土地意识虽在意识层面瓦解了，但悄悄移入了潜意识层面，并在那里暗中发生作用：它们仍可能无意识地成为后现代人评判后现代的一种尺度，一种视野。在这种意义上，归属感就是怀旧感。

可是，到底什么是identity？埃里克森列举了一些它可能出现的场景。例如，当你走近有警卫把守的大门时，警卫会客气地让你出示“ID”（身份证件），而当一个精神分析医生说你失去了自我同一性时，他是在暗示你失去了对自己的中枢的控制，即你不能把自我的各个层面逻辑地组合在一起，以适应于群体的基本思维方式。埃里克森还就这个词的日常使用给我们提供了另一些场景，如报纸的大字标题“非洲的同一性危机”可能意味着非洲由于外来文化因素的入侵而产生的身份模糊的焦虑，而“匹兹堡玻璃厂的同一性危机”则可能意味着这家工厂正在失去其传统的工艺、生产方式和管理方式，等等。埃里克森接着写道：

---

〔1〕Isaiah Berlin, *Against the Current*, London, Hogarth Press, 1979, pp.342-343.

> 但是，我们一旦采取历史观点，就会产生一种可能性，即我以格言形式提出的那些问题实际上是相对于稳定的中产阶级文化所提供的那种同一性。詹姆斯和弗洛伊德属于工业时代初期的中产阶级，尽管他们从乡村迁入城市，或从一个城市迁到另一个城市，詹姆斯就是一个移民的孙子，然而，他们的家庭和学习、他们的学术研究和临床实践即使在科学发生革命的时期都表现出道德上和理想上的高度稳定性。[1]

除了把“中产阶级文化”改成“贵族文化”，这整个一段话很能说明问题。尽管詹姆斯和弗洛伊德是中产阶级，但其道德和理想层面却仍然是封建传统的，正是这种传统提供了一个高度稳定的价值基础。不管他们是由乡村迁入城市，还是由一个城市迁往另一个城市，他们的家庭和学校都在再生产同一种传统，即老资产阶级珍视的那种高级文化。但现代的因素侵入进来，分子入侵似地一点点腐蚀着高级文化的核心。

詹姆斯和弗洛伊德所处的时代是一个科学革命的时代，但这个时代的文化、道德和理想层面尚未发生足以动摇处于高度稳定状态的传统价值的革命。将革命带入这些层面的始作俑者，恰恰是弗洛伊德本人，他像哥白尼一样改变了道德和理想层面的托勒密体系，而一当他推倒了多米诺骨牌的第一张牌，就别指望革命会在哪一张牌上停下来：

> 此后便不断地发生民族战争、政治革命和道德反叛，动摇了人类一切同一性的传统基础。如果我们把眼光从历史中收回来，

---

〔1〕 Eric H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, pp.24-25.

> 希望在当今找到对积极同一性和消极同一性仍持原初看法的人，大概只有在黑人作家中才能找到。如果过去几代人的希望都落了空，可又无法获得当代社会的有效资源去克服“团结的大多数”强加于少数人的消极意象，我们该怎么办？所以，一切有创造性的个人似乎都将消极同一性作为自己回复到同一性的基线。我们在美国黑人作家那儿发现了一种几乎已经仪式化的表达法，例如“听不见的”“看不见的”“无姓名的”“不露面的”等，如拉尔夫·埃利森所说，是一种“历史范畴之外的不露面的面孔、无声之声的虚无”。在责任感驱使下的那些严肃黑人作家仍在顽强地写下去，因为即便所写文字被认为是虚无的表达，也对作为群体的黑人回复到黑人群体的同一性产生某种效果。我们看到，这种倾向在所有被压迫者中都普遍存在。[1]

美国黑人试图通过寻根的方式，来治疗他们的种族遗忘症，获得自身的 identity。拉尔夫·埃利森幻想着从“看不见”的状态中恢复被抹消的黑人性，其小说《看不见的人》开篇便说：“我是一个看不见的人。不，我的意思是，我不是那种缠绕着埃德加·爱伦·坡的鬼魂，也不是你们好莱坞电影中的那种幽灵。我有身体，有肉有骨，有纤维有体液，甚至据说还有心灵。我是一个看不见的人，只因为人们拒绝看见我。”[2]埃利森写下这些话是在 1952 年左右，从那以后持续十几年的黑人民权运动，已使黑人成了“看得见的人”，即马丁·路德·金所说的“一等公民”，但代价是“黑人性”的部分丧失，因为一个黑人不可能既是美国公民，又同时完整保持黑人

---

〔1〕 Eric H. Erikson, *Identity*, p.25.

〔2〕 Ralph Ellison, *Invisible Man*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1976, p.7.

同一性。但这并不是黑人的独特处境（黑人在历史中的受压迫者形象所产生的道德优越感和白人在历史中的压迫者形象所产生的历史犯罪感形成一股合力，夸张了黑人的同一性危机），甚至连白人中产阶级自己也处在自我同一性的危机中。在一个价值多元化时代，每个人都从其最初的同一性基点上偏移开了，导致了自我同一性涣散的普遍焦虑。自我同一性只有在单一、同质而又稳定的民族－文化共同体中才有可能。

从前现代的眼光看，后现代的人处在一种自我涣散的状态，再也产生不了那种能使整个世界景观井然有序地呈现在眼前的稳定的透视点。归属感是与前现代联系在一起的概念，那时，各民族、各文化处在彼此隔绝状态，因此保证了各自民族和文化的纯粹性。伯林使用了一个各民族－文化共同体彼此隔离的地理比喻："高山和大海"。在他看来，只有高山大海，才能阻挡其他民族和文化的入侵。犹太人对别的民族和文化的入侵焦虑，典型反应在"隔离墙"这个形象上。伯林对单一、同质的民族－文化共同体的吁求及想象性回归，正是对自我同一性在不同价值和文化交往中逐渐变得模糊的前景的焦虑。他强调价值和文化具有不可简约性，因而不同价值和文化之间不可能存在可传递性。我之所以说归属感是与前现代联系在一起的概念，恰恰是因为它缺乏现代的一种典型特征，即作为自由市场的核心或运转原则的"交换价值"。

伯林的描述充满了怀旧的意味，与"地球村"时代的世界景象完全是两回事。尤其是经历60年代反文化运动后，不再存在一种作为社会凝聚力的传统文化和道德，即不再存在一种价值共同体。人们生活在政治共同体里，而不是生活在文化或民族共同体里。即便是伯林向往和为之辩护的以色列国，也不是一个纯粹的犹太人国家，在它的境内还有阿拉伯裔的国民——这就是说，在

它内部存在着另一个种族，另一种文化，另一种生活方式。在1919年巴黎和会上，针对民族冲突不断的巴尔干地区，当时的美国总统伍德罗·威尔逊提出了一项具有想象力的国界划分方案，即以民族的界限作为国界，以为只要把各民族相互隔开，就万事大吉了。

威尔逊来自一个多民族国家，却把“一个国家、一个民族”的古老观念强加于欧洲。如果巴尔干地区各民族确有清晰的民族分界线，那还好办，可实际情形却是，各民族居住地不仅犬牙交错，而且每一民族居住地之中还居住着其他少数民族。美国的国界和各州的州界是用铅笔沿尺子划出来的，像几何图形一样规则，但这种划界方式不适合欧洲，因为欧洲国家的边界是历史地形成的，既不可能把已经弯弯曲曲的边界线拉直，也不可能把境内少数民族赶到边界线另一侧。威尔逊的好心为巴尔干日后更为频繁的民族冲突埋下了伏笔。

“这是一位老人的政策，”凯恩斯评论道，“他最鲜明的印象和最生动的想象系于往昔，而不是面向未来。”[1]威尔逊试图以更古老的方式把欧洲的时钟拨回到1870年以前，据说那是欧洲黄金时代的开端。他错就错在不知现代国家为何物，而作为美国总统，他本该比谁都清楚。现代国家不是一个民族－种族共同体，而是一个政治共同体。一国内部可能有多个民族、多种文化，但都属于这个政治共同体。当然，政治共同体必须为自己创造一种被境内所有民族和文化所接受的共同文化，如果它无力创造这种共同文化，不能以象征、仪式、隐喻等方式使各个民族和各种文化与政治共同体产生认同，那这个政治共同体内部就会分裂出众多的民族共同体和文化

〔1〕J. M. 凯恩斯《精英的聚会》，刘玉波等译，江苏人民出版社，1997年，第6页。

共同体，它们对政治共同体来说是一些可怕的分裂力量。

对民族共同体的渴望，源自个体的一种原始的恐惧，即害怕离开自己的群体，独自面对一个不安全的世界。被逐出共同体（流放），对古代共同体的成员来说，实际和死亡没有区别。共同体能够满足他的生物需求和精神需求。他出生于共同体，长大于共同体，与共同体的某个女成员结婚，下一代也是共同体成员，然后，他死的时候又埋在共同体的墓地里。这种循环往复，使共同体的成员们产生一种幻觉，觉得自己的生命可以不断延续。

但除了某些偏远的原始部落外，当今不再可能存在这样的单一民族－文化共同体。移民、迁徙、战争、文化交往等等，使这种意义上的共同体渐渐瓦解，随之瓦解的是共同体的共同记忆、文化、语言、神话。后现代是一个多元文化时代，这就意味着它是一个相对主义的时代。狄克斯坦颇感困惑地说："现在已很难确切知道'好'的含义。"[1]如果我们缺乏一个稳定的参照系，又怎能知道哪种行为是好是坏？此外，这个参照系自身的最终依据在哪里？问到这一步，过去的人们就立刻联想到上帝或别的什么神秘存在，但当今的人们深知这些意义体系是人自己发明的，无非是一堆被精心编织起来却依然无法掩饰其裂缝的意识形态。

后现代确立了民主、自由和个性的原则。它也完全可以创造自己的传统，一种不是按前现代定义"传统"的方式所定义的传统。假若说传统是一个不断生成、融合和积淀的过程，不是一种业已关闭其历史可能性的静止状态，那可以说，人们时刻处在传统中。所谓无归属感，其实是脱离某种静止状态后出现的失重的晕眩，是短暂的不适应。当豪斯曼在 1852 年到 1870 年间对旧巴黎进行改造

---

〔1〕 Morris Dickstein，*Gates of Eden*，p.260.

时，一直生活在旧巴黎的人们起初不适应，可十几年后，新巴黎就被当作巴黎的传统，以至1887年埃菲尔准备在巴黎市中心修筑一座象征工业文明的铁塔时，连最有创造性的艺术家都群起反对，说它破坏了巴黎的传统景观。可几年后，埃菲尔铁塔也被看作巴黎的传统景观。

同心圆：制度模型

60年代中产阶级大学生意识到，资产阶级革命并没有真正完成。老资产阶级曾肆无忌惮地打破旧制度的政治结构和经济结构，建立起了适合资本主义发展的新的政治结构和经济结构，但老资产阶级革命却在最内在、最私人化的两个领域前止步了，并以谦恭的姿态，沿用了旧制度下这两个领域的全部遗产。

体制的既得利益者总倾向于以神话来弥合体制内部的分裂，好给人一种同质整体的印象。但神话是一种虚假的总体，它是意识不能或不敢正视存在的结果。与其说它是意识，不如说是无意识或虚假意识。可是，体制总顽强地追求自身同一性的实现，追求在每一个环节和每一个层面实现自身。这是一个不断否定自身内部对它而言非本质存在的历史过程。奥斯瓦尔德·斯宾格勒将这个过程称为“历史宿命论”，即历史沿着自身的逻辑发展，向各个领域渗透，呈现出一种既是时间上又是空间上的形态关系：

> 至今为止，我发现没有人仔细考虑过那把一种文化的各个部门的表现形式内在地联系起来的形态关系，没有人超越政治的界限去理解过希腊人、阿拉伯人、印度人和西方人关于数学的终极的根本的观点，他们早期的装饰的意义，他们的建筑、哲学、戏

剧和诗歌的基本形式，他们对伟大艺术的选择和发展，以及他们的工艺细则和原料选择；至于这些事物对于历史的形成问题所具有的决定性重要意义，那就更没有人加以重视了。他们有谁知道，在微积分和路易十四时期的政治的朝代原则之间，在古典的城邦和欧几里德几何学之间，在西方油画的空间透视和以铁路、电话、远距离武器制胜之间，在对位音乐和信用经济之间，原有深刻的一致关系呢？但是从这种形态学的观点看来，即使平凡单调的政治事实也具有一种象征的甚至形而上学的性质；埃及的行政制度、古典的货币铸造、解析几何、支票、苏彝士运河、中国的印刷术、普鲁士的军队以及罗马人的道路工程等等，当作象征看待，全是可以一致地获得了解和认识的——在此以前，这恐怕是不可能的。[1]

斯宾格勒对各形态间的同一性的强调，或许会为我们提供一个分析视角。不过，他眼中的形态都是业已死亡或过了成熟期的形态，一种内部各形态间已趋于同质状态的形态，因而没有去关注那些正在形成、内部各形态间尚未达到同质状态的形态。他冥想的方式是一种静止的历史形态学方式，在一个静止的时间点上揭示各形态间的同质性。他不乏历史知识，却缺乏一种黑格尔式的以历史形态学为核心的历史感，即一种动态的历史形态学意识。

资本主义体制不是一蹴而就的，而是或激进或缓慢地在社会各个层面实现资本主义。关于资本主义各领域的划分，有不同的方法，以适合不同的研究目的。我在这里提供一种新的划分法，一种

---

〔1〕奥斯瓦尔德·斯宾格勒《西方的没落》，上册，齐世荣等译，商务印书馆，1991年，第18—19页。

理想模型，将资本主义体制划分为政治、经济、文化和生活方式四个层面。之所以用“层面”代替更常用的“领域”一词，是考虑到“领域”具有空间并置的含义，给人这么一种印象，仿佛资本主义体制的各领域是彼此孤立的，每个领域有不同于其他领域的运转轴心（例如贝尔的划分方式）。这种并置划分，很难体现我在本书中的一个核心意图，即资本主义是一种理念，它寻求在资本主义的各层面实现自己，以达到各层面的同质化。因此，资本主义只可能有一个轴心原则，上述四个层面像同心圆一样绕轴运转，任何一个层面脱离这个轴心，都有可能使整个体制处于内在分裂中。资本主义在历史中的自我实现，是一个不断克服自身内部的非资本主义因素的过程。在这种圆心运动中，四个层面渐渐达到同一。

我提出的那个轴心原则，其实是三种原则的综合，是资本主义体制的原动力——“民主－自由－合理性”。把资本主义体制区分为政治、经济、文化和生活方式四层面，以“民主－自由－合理性”作为四层面绕轴运转的原动力，就能提供资本主义制度发展史的一种可能的画面。在几百年间，资本主义进行了工业革命和政治革命，以激烈的方式夺取了经济和政治大权，并以一系列不那么激烈的方式来巩固已获得的权势。但文化和生活方式层面，资本主义却一直未能控制领导权，它们按照非资本主义的原则运转，与别的层面形成一种紧张的、碰撞的局面，导致资本主义自诞生之日起内部就一直冲突不断。60 年代的反文化运动彻底颠覆了文化和生活方式层面古老的等级制轴心原则，使资产阶级获得了文化和生活方式领导权。也就是说，使文化和生活方式这两个一直与资本主义体制不合拍的层面双双归于民主－自由－合理性原则，成为资本主义体制的一个有机部分，而不是相逆部分。只有在这种历史前提下，资本主义社会才可能从 70 年代中期开始全面“向右转”。它已经没

有了对立面，因此古典政治学的制衡原则也就相应地失去了社会基础。内部各层面的均质化，使资本主义的征服能量由内部转向外部，转向国境之外，进入帝国阶段。此时，后现代就与全球化结合在了一起，正如当初现代化与殖民化结合在一起。它试图创造一个资本主义的世界。

黑格尔的同时代人托克维尔在19世纪30年代对美国进行了为期9个月的考察，得出“民主是不可遏制的历史潮流”这一结论。托克维尔以下这一段话像是出自黑格尔之手：

> 民族生活中发生的这种事件都有利于民主：所有的人都在帮助实现民主，不管他们是出于自愿而投身于这一事业，还是无意间参与进来；所有的人都一起被带入了这个方向，朝向同一个目标前进，这不仅包括为民主而战的斗士，甚至还包括那些自称为民主的敌人的人；有的人不知不觉，有的人身不由己，可全都成了上帝手中的驯服工具。
>
> 因此，平等原则的逐渐发展是天意使然。它具有这些主要特征：它是普遍的、持久的，它不断地摆脱人力的阻挠，所有的事件和所有的人都在帮助它前进。[1]

托克维尔以下一句话有着非常重大的方法论意义：“民主革命虽在社会躯体里发生了，却未触及法律、思想、习俗和道德领域的相应变化，而若要使这场革命有益于人，则必须变化之。”[2]托克维尔是想

---

〔1〕 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p.6.

〔2〕 Ibid., p.8.

说明，民主是一种不可阻挡的趋势，但由于社会各层面的变化节奏不一样，民主在各个层面上的实现并不同步。变化最迟缓的，或者说最具惰性的层面，是文化和生活方式。在托克维尔眼中，美国资产阶级的政治革命（独立战争）实现了资本主义的自由民主政治结构，而资产阶级的经济革命则实现了资本主义的自由市场，但文化和生活方式层面却尚未被结构性地触动，仍处于非资本主义状态：文化上仍是等级制，生活方式上一元化，两者都具有排斥性，与资本主义的自由、民主和合理性三原则相冲突。这种内在的不同一，是资本主义不断发生内部冲突的原因。

贝尔对不同领域的划分方法，不是来自托克维尔，而是来自韦伯。韦伯对“合理性”或“技术理性”、“工具理性”的形态史分析，和托克维尔对“民主”的分析，在方法上非常接近。技术理性也要求在资本主义体制的各个层面实现自己。但韦伯对技术理性的态度非常矛盾，认为它向技术世界（社会管理、科学研究等）的全面渗透，是效率的福音，但对生活世界（价值领域）来说，却是灾难。他因此把生活世界从技术理性化过程中孤立出来，以防技术理性对“生活世界殖民化”[1]，实际把生活世界的主权留给了前技术时代。贝尔把资本主义社会划分为三个领域，分别围绕不同的轴心运转：

> 与社会统一观相反，我认为更有用的方法是把现代社会设想为三个不同的领域（我姑且不去考虑这是否总体上能适用于社会的固有特征），其中每一个领域服从于不同的轴心原则。从分析

〔1〕关于“生活世界的殖民化”，参阅 Jürgen Habermas，*Theory of Communicative Act*，vol. 2，Boston，Beacon Press，1987，pp.311-396。

的角度出发，我把社会划分为技术－经济结构、政治和文化三个领域。它们之间并不一致，变化节奏亦不相同。它们遵循各自的规则，而这些规则赋予它们各自不同的甚至彼此冲突的行为以合法性。正是不同领域间的不协调导致了社会内部的各种矛盾。[1]

技术－经济领域的轴心原则是功能理性，强调效率；政治领域的轴心原则是合法性，强调平等或公民权；文化领域的轴心原则是个性，强调自我。这是一种静态划分。为让它们运转起来，贝尔于是给它们注入了两种初始力——“文化驱动力”和“经济驱动力”。划分完毕后，贝尔就像观察自己刚制作好的一架机器的运转情况一样，观察资本主义三个领域在两种驱动力的作用下围绕三轴心运转的情况。显然，这台有三个轴心的机器运转得并不顺畅：

然而有违常理的是，这两种内驱力随后开始警惕对方，害怕对方，并企图摧毁对方。资产阶级在经济上激进，而在道德与文化趣味上却变得保守。资产阶级的经济内驱力被塑造成了一种高度克制的性格结构，其能量被导入商品生产，并成为一种工作态度，惧怕本能、随意和游手好闲……文化内驱力于是对资产阶级价值大光其火……引人注目的是，资产阶级社会一方面把一种激进个人主义引入其经济领域，在经济过程中敢于打破一切传统的社会联系，另一方面资产阶级却害怕文化领域里现代主义激进的带实验色彩的个人主义。与此相反，文化领域里的激进实验者们，从波德莱尔到兰波再到艾尔弗雷德·杰瑞，敢于探索经验的所有层面，同时又痛恨资产阶级生活。这一对立是怎样形成的？

---

〔1〕Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.10.

这个谜团的社会形成史还有待研究。[1]

贝尔给我们展现了对资本主义体制发展史进行阐释的一种可能性。贝尔对自己何以用三种领域、三个轴心和两种驱动力来描绘资本主义的运动，并无太多说明，但这并非自明之理：首先，把资本主义划分成三个领域，显得过于简约，因为还存在一个更私人化的领域（私空间），即生活方式，它占据了人的大部分时间，而且是其他领域的感性基础；其次，资产阶级企业家和艺术家的对立并非始于现代主义时期，而是始于浪漫主义时期，即资产阶级刚刚登上政治舞台的时代，它以企业家的形象出现，而艺术家的形象则重叠在贵族身上，因此，资本主义时代的企业家与艺术家之间的冲突，其实是资产阶级与贵族之间的冲突的延续；再次，至少就发达资本主义时代而言，艺术家已成为资产阶级艺术家，是与资产阶级企业家一样的商品生产者，甚至，从艺术家进入资本主义时代的那一刻起，就失去了旧制度下的艺术保护人制度，成了市场上的一个商品生产者，只不过他生产的商品被认为是一种特殊商品。对这一点，波德莱尔倒有先见之明。本雅明在描绘诗人波德莱尔的处境时，揭示了资本主义时代艺术家的商品生产者的一面：

波德莱尔明白文人的真实处境：他们像游手好闲之徒一样逛进市场，似乎只为四处瞧瞧，实际上却是想找一个买主。[2]

对资本主义市场充满憎恶感的艺术家非常巧妙地利用了资本主义市

---

〔1〕Daniel Bell，*The Cultural Contradictions of Capitalism*，pp.17-18.

〔2〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第 51 页。

场，使自己出售的特殊商品具有高得惊人的交换价值。艺术上的现代主义被认为是对资本主义的反抗，但现代主义艺术作品也是资本主义市场上最成功的商品之一。甚至，早在1800年到1830年间，伦敦的纨绔子就大量创作“时髦小说”，以兜售贵族的高雅生活来大赚资产阶级小姐、太太和公子哥儿的钱。从这一点看，资产阶级艺术家比资产阶级企业家更通晓市场秘诀。企业家通常是根据商品的使用价值来决定其交换价值的，但艺术家却声称艺术是无价的，也就是说，其交换价值不能以使用价值来衡量，因而它的交换价值其实是根据艺术家一时的脾气或某种可被称为“象征价值”的东西来定的。买一幅油画来装饰墙面，总比买一幅照片来装饰同一处墙面要显得高雅，因为前者被认为是艺术品，后者则是工业品。但是，一幅油画为何就一定比一幅照片“高雅”，更能显示买主的修养？很难说它们在使用价值上到底有多大差别，例如当我买一幅油画或一幅照片的目的是为了遮挡墙壁上的一块污渍时，它们的使用价值就相等，而当我的目的是为了看清香榭丽舍大街的街景时，那照片的使用价值反倒超过了油画。

或许，油画之被认为比照片“高级”，仅仅因为发明油画的那个时代还没有发明照相机。它体现的是贵族时代（手工时代）对资本主义时代（工业时代）的文化偏见。贵族把自己时代的文化视为高级文化，以此来贬低资产阶级的文化。但资产阶级却自动接受了贵族高级文化的基本假定，所以富裕起来的资产阶级男女往往模仿贵族，请画家为自己画像，而不是请摄影师为自己拍照，仿佛自己出现在画布上而不是显影纸上，就变得高贵起来。

这正是资产阶级未能控制文化领导权的后果，它把美学和道德的解释权留给了对它充满敌意的人。在艺术家与企业家的冲突中，艺术家垄断了几乎全部的道德资源和美学资源，使企业家在道德和

美学上自惭形秽，诚惶诚恐地给予艺术商品高得惊人的价格。对企业家来说，用一大笔钱从艺术家那里买来一幅莫名其妙的现代派油画，恭敬地挂在壁炉上方，似乎是值得的。至少在上门做客的企业家的朋友们看来，它使企业家超越了金钱世界的庸俗氛围，上升到那个他本来望尘莫及的不计算金钱得失的美学世界，使他身上笼罩上了某种艺术光辉。

一个壁炉上方挂着油画的企业家总比壁炉上方挂着企业经营曲线图的企业家更让人觉得像一个人，而对“人”的定义权则与企业家无关。当我们作出“像一个人”的评判时，我们依据的并不是毫无疑义的关于人的普遍标准，而是某个特定阶级的意识形态，它已经沉淀为我们的无意识，早已内化为我们观看世界的眼光。一个来自其他文明的人走进这位企业家的客厅，可能根本区分不开那幅油画和那幅企业经营曲线图，而一个对线条充满想象力的构成主义画家却可能把那幅画着几条延伸的、曲折的箭头的企业经营曲线图，看作难得的艺术品。

对油画和透视法的崇拜，就是对贵族时代的崇拜。尽管企业家后来也大肆购买现代艺术家的作品，但那无非是受一种惯性的支配，认为艺术家是比自己更高贵的人，是精神上的贵族。现代艺术缺乏古典艺术的那种易懂性，或者它并不在乎别人懂不懂，也不怎么在乎自己懂不懂，但只要它把自己称作艺术，就分享了一个历史悠久的高贵的名字。对企业家来说，购买画作时损失的货币资本，又以象征资本的方式返回来。姑且不论艺术家是否在对企业家进行欺骗，以谋取他的金钱，就真诚地实践现代主义的艺术家来说，他从来就不缺少同样对艺术（不管是什么艺术，只要标以“艺术”之名，就可以让企业家诚惶诚恐）持谦卑恭谨态度的企业家的崇拜。从这一点看，艺术家和企业家都是市场的获利者。贝尔更多地看到

了资产阶级艺术家和资产阶级企业家之间的对立，但必须理解波德莱尔和本雅明更深刻的洞见，即艺术家反对企业家可能只是一个姿态。此外，就大众传媒时代而言，艺术家可能是比企业家更成功的商人，他通常能以最少的成本获取最大的利润（当今的暴富者往往是歌星、影星和越来越被视为“艺术家”的体育明星）。

贝尔无疑接受了韦伯和桑巴特关于资本主义精神的基本假设（对财富的热烈追求与对宗教的畏惧），但认为后一个假设在世俗工业化社会已失去了当初的约束力，而对财富的追求分裂为资产阶级企业家的经济内驱力和资产阶级艺术家的文化内驱力，造成了工业社会各领域之间的断裂和冲突。不过，韦伯并不认为对财富的贪婪是资本主义特有的特征，甚至说，资本主义恰恰是对这种贪婪的抑制或理性的缓解。桑巴特后来持相反的见解，认为“奢侈”才是资本主义发展的拉动力，是世俗享乐主义而不是宗教禁欲主义在有力地推动着资本主义：

> 于是，正如我们所看到的，奢侈，它本身是非法情爱的一个嫡出的孩子，是它生出了资本主义。[1]

对奢侈的追求，刺激了资本主义市场，但它并不一定就是享乐主义。它有时甚至是一种唯灵论的东西，并不特别强调肉体的享受，甚至会给肉体带来不适。对奢侈的追求，经常是把奢侈视为一种精神或文化品位，一种高雅的生活方式，是个人显示其社会优越感和荣誉感的方式。这正可以解释贵族为何不惜把地产典押出去或向高利贷者借债都要维持奢侈消费，而往往在摆完排场之后又四处躲避

---

〔1〕维尔纳·桑巴特《奢侈与资本主义》，第215页。

债务法院的执达吏。这里面存在着某种紧张的类似强迫症的心理因素，与享乐主义所追求的肉体的放松不可同日而语。

奢侈品往往不带来肉体的舒适感。仅举服装方面的一个例子：布鲁梅尔是英国摄政时代引领贵族服装时髦和举止风度的人物。摩尔斯在他的书中不厌其详地描绘了布鲁梅尔的衣着风格，我只挑出其中几个细节，使我们对这种风格有一个大致印象。布鲁梅尔每天在穿衣镜前要站立好几个钟头，挑剔地看着自己为自己设计的服装的各个细部："白天，布鲁梅尔不穿丝和缎，衣服上也不带滚边和皱边，而是毛料类、皮类和亚麻类衣服。晚上，他穿一件蓝色的大衣，一件白色的马甲，一条黑色的裤子，裤脚紧紧地贴着踝关节，脚上熨帖地穿着丝袜和椭圆形鞋尖的无带轻软皮鞋。"[1]然后，他就拿起精巧的手杖，去了詹姆斯街的绅士俱乐部。但这种一天几换的考究打扮过于费时不说，穿在身上也并不见得舒服；此外考虑到每一举手、一投足甚至每扭动一下脖子都要恰到好处，就更是追求舒适和随意的现代人避之唯恐不及的东西了。摄政时代的贵族们之所以把自己的身体弄得这么不舒服，是想以此显示对资产阶级暴发户的精神优越感。对身体的关注，并没有导致身体的享乐主义，相反，它导致了一种禁欲主义（纨绔子提倡一种植物性的生活，强调节制，把欲望看作"动物性"的标志）。

追求奢侈品的动机，凡勃伦有过很好的分析，他在《有闲阶级论》中说："这种对于哪一类物品算是美的分歧，并不是由于单纯的美感所据已形成的规范有所不同。这并不是因为审美方面的禀赋彼此有什么生来的差别，而实在是因为在荣誉准则上存在着差别，这个准则指定，哪些事物确实属于某一消费者所属的那个阶级的荣誉

---

〔1〕Ellen Moers，*The Dandy*，p.34.

消费的范围。这是礼仪传统上的差别。”[1]奢侈品的价值不表现为使用价值（比起农具、机器等商品，很难说项链、首饰等奢侈品有什么实际用途），而主要表现为象征价值，以此作为地位、荣誉的标志，这就导致了其交换价值高得不同寻常，而且越高就越显出等级来。尤其是在不再以贵族封号和贵族纹章为社会等级区分标志的民主时代，奢侈品几乎成了唯一能够标识社会等级的象征。就此意义而言，艺术品也是一种奢侈品，恰如“高级文化”是一种奢侈品，它们是社会优越感的标志。

从奢侈的社会学来看，奢侈并没有把民主和自由带入文化和生活方式领域，而是强化了等级意识。在一个物质匮乏的时代，如前技术时代，奢侈是少数人（宫廷和贵族）的特权，这些人通过奢侈来体现、证实和强化自己的社会优越感。另一方面，资本主义民主政治体制的完善和市场经济的发展又为民主和自由在文化和生活方式层面的实现创造了条件，这就使传统的文化价值和生活方式面临真正的挑战。在一个普遍富裕的消费时代，奢侈既已成为一种普遍现象，也就难以成为社会优越感的来源。等级制的社会基础遭到了毁坏，必然产生一种多米诺骨牌效应，使文化领域的等级制和传统的生活方式纷纷瓦解。

50年代的老资产阶级自认为是资产阶级，但这只是就“公共空间”（政治、经济、法律等等）而言，就“私人空间”（宗教信仰、文化趣味、私人生活）而言，它仍是旧制度下的贵族，其宗教信仰是中世纪的，其文化趣味是贵族时代的，其私人生活方式也沿袭了被它推翻的旧制度下的清规戒律，甚至有过之而无不及（如清教主义）。

---

〔1〕索斯坦·凡勃伦《有闲阶级论》，蔡受百译，商务印书馆，1997年，第97页。

当马克思说古希腊文化体现了完整的人的形象时，他实际把世界史想象成了沉沦史，尽管他以“史前史”的方式，设想在沉沦史的终结处会出现一种断裂，以保留世界重新获救的希望。他在《德意志意识形态》中描绘了这个令人愉悦的前景：“在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”[1]问题是，这幅景象不像是建立在发达资本主义的巨大现代成就基础上的共产主义社会，倒像是早已消失的贵族庄园，贵族们白天在这里猎狐、垂钓或喂养鸽子，晚上则围坐在壁炉旁谈论诗歌和政治。但资本主义的出现破坏了这幅完整的人的形象。“动物的东西成了人的东西，而人的东西成了动物的东西。”[2]马克思在《1844年经济学－哲学手稿》中说：

> 这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于劳动者的力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在国民经济学以之为前提的那种状态下，劳动的这种现实化表现为劳动者的非现实化，对象化表现为对象的丧失和为对象所奴役，占有表现为异化、外化。[3]

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第37—38页。
〔2〕马克思《1844年经济学－哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社，1979年，第48页。
〔3〕同上书，第44页。

场景由贵族庄园移到了资本主义工厂。但即使在贵族庄园时代，也存在着类似工厂的城镇作坊，而正是作坊工人的异化劳动才使贵族的“完整的人的形象”成为可能。资本主义极大地扩大了工业，同时技术进步和劳动立法也逐渐缩短了劳动时间、弱化了劳动强度，使工厂工人获得了比作坊工人更轻松、更卫生和收入更高的劳动条件。马克思对他那个时代的资本主义现状的批判非常深刻，因为它建立于深度的观察之上，不过，当他展望未来社会并以抒情诗的笔调加以描绘时，他的想象力就和他那个时代的浪漫主义者不相上下了，反复出现在他眼前的是一幅幅前技术时代的有机社会景象。

马尔库塞对1964年左右的美国资本主义进行了一番观察：“在发达工业文明中，流行着一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由。”[1]但这可能是一个偏见，因为它预设了一个关于“自由”的定义，而这个定义可能来自对贵族时代的自由场景的回忆，而且是通过阅读贵族时代的文学艺术作品而获得的被净化的回忆，因而这个“自由”是贵族主义的，是被贵族定义的，与其独特的阶级利益、美学旨趣和情感渴望有关。通过文学作品去构想一个消失的时代的整体图景，总是一件谬误百出的事，因为文学作品与其说是那个时代的现实状况的客观反映，还不如说是那个时代的某个特殊群体的内在渴望的象征投射。此外，即使这一切是真实的，那也只是少数人的自由，是贵族的自由，而不是农夫、牧人、渔夫和工人的自由。另一方面，农夫、牧人、渔夫和工人可能并不喜欢这种自由，而情愿享受一种舒舒服服、平平稳稳而又合理的民主。

对贵族来说意味着损失的东西，对大众来说却意味着获得。在对自由、民主和合理性的不同定义下，隐藏着两个阶级之间的斗

---

〔1〕Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, p.1.

争。人类每往前走一步，在获得一些东西的时候，总会失去一些东西。对资本主义来说，民主和合理性致力于形成一种中等品位的自由生活（甚至何谓“中等”，都是一个问题，因为它本身就隐含了价值等级制），一种普遍的参与。它不要求智性，只要求常识，不要求美德，只要求守法。马尔库塞的那种惨痛的损失感，可能只是工业时代的一个无所适从的贵族的伤感，像他自己在 1967 年所说的，“是一个绝对不可救药的感伤的浪漫主义者”。[1]

资产阶级既不像“古希腊人”（雕刻中的古希腊人）那样沉静，又不像中世纪基督徒那样虔诚。它被卡在阳光和阴影之间。它创造了巨大的物质财富，却没有创造属于自己的文化和生活方式（其实它创造了，但连它自己都贬低它们），它总是被外在于资产阶级的那些价值所定义。它没有再现自己，而总是被再现。甚至，从一开始，它就回避本来可以成为自己的文化源头的那种文化，以“有伤风化”的罪名或诸如《反淫秽物品法》的立法加以禁止。假若说资产阶级曾经发明了一种文学批评标准的话，那恰恰是道德标准。拉伯雷的《巨人传》、薄迦丘的《十日谈》和乔叟《坎特伯雷故事集》等文艺复兴时期的作品，在资产阶级时代的命运颇为坎坷，要么被禁，要么被删节。这些作品不仅描绘了城市市民阶层（资产阶级的前身）的自信而又肆无忌惮的自由、狂欢和笑，而且象征着市民阶级部分获得了文化和生活方式方面的领导权，可以从自己的角度来再现贵族和教士的形象，使他们遭到贬低。资产阶级越是以“道德”的名义禁止“有伤风化”的文学艺术作品，就越是有违于其政治制度（如美国宪法修正案第一条）和经济制度（自由市场）。一部资产阶级史，就是一部精神分裂史。

---

〔1〕Herbert Marcuse，*Five Lectures*，Boston，Beacon Press，1970，p.82.

这导致了一种历史的反讽，即在资产阶级时代，资产阶级居然成了一个被嘲笑的角色。甚至连资产阶级出身的19世纪作家们都把资产阶级描绘成可笑的没有教养的非利士人。资产阶级往往在自己的文化功劳簿上列上巴尔扎克、阿诺德、爱默生和特里林这样的大名字，但尽管这些人出身于资产阶级家庭，血管里流淌的却是贵族的血。资产阶级作家其实是贵族文化的嫡子，他们被贵族文化所培养，暗中分享了贵族对资产阶级的阶级偏见。这种文化贵族的气质代代相传，一直延续到现代主义作家那儿。贝尔在《资本主义文化矛盾》中感叹当代资产阶级的境遇时说，当资产阶级伦理土崩瓦解时，它在文化方面却无人为之辩护。可是，从文化史看，资产阶级在文化上从来就处在无人为之辩护的尴尬地位，这恰恰因为所谓的资产阶级伦理从来源和性质上说根本就不是资产阶级的。

60年代中产阶级大学生试图克服资产阶级内在的非资产阶级性，从老资产阶级内心的阴影中走出来。在他们眼中，那是类似哥特式城堡的巍峨阴影。他们理想中的文化世界，是一个自由放肆的类似狂欢节的世俗世界，是一个没有权威或等级制的无压抑感的世界，是一个充满用之不竭的消费品的世界，而要实现它，则要事先摧毁文化和生活方式上的权威形象。

老资产阶级在断头台上砍去了国王的脑袋，在交易所剥夺了贵族的地产，似乎在一切外在的领域摧毁了一切等级障碍，实现了自由和民主；新资产阶级将掀起一场内在领域的革命，把文化和生活方式的一切神圣偶像打倒在地。真正的资产阶级文化恰恰产生于60年代的这场旨在毁坏传统文化和生活方式的革命之后：它被称为“后现代主义”，是一种民主的文化，是一种人人可以参与的游戏。它摧毁了文化的等级制，扩大了文化的范围，把一切都当作了文化。阿诺德曾把“文化”从“文明”中孤立出来，以抬高文化（实际是

那些控制文化的人）的地位，但后现代主义重新把“文化”还原于“文明”中。文化不再意味着文化神职人员的专利。垄断被打破了。从这个时候起，资产阶级才真正为自己的文化和生活方式正了名，无须再去吁求文化和生活方式上的辩护者了。资产阶级文化终于与资本主义体制达到了同一，不再以对立的形式存在。角色发生了转换，现在该轮到传统文化替自己寻找辩护者了。贝尔为之辩护的正是这种正在消失的文化精神。他想重建教堂，一座无人光顾的教堂。

贝尔从非同一性出发，否定社会各领域的统一性，其实是在委婉曲折地为那些不属于现时代的东西在现时代寻找到一个保留地。所有声称自己是保守主义者的人都是这样，总渴望把自己或自己所属的群体的私爱之物，伪装成公器，继续留在时代的神龛里。不过，非同一性或非统一性只是资本主义体制某个时刻的现实状态，一种临时的、过渡的状态，是形态史中的一个环节，而贝尔却将其设想为一种本质状态，这样，他就通过否定斯宾格勒的静止的历史形态学而确立了一种静止的冲突论。任何体制都倾向于各领域的最终同一或统一。经过 60 年代运动以后，资本主义体制各层面之间的同质化加速了，民主－自由－合理性的轴心原则使政治、经济、文化和生活方式四个层面越来越同步地运转。

60 年代大学生的反文化运动，使资产阶级最终群体地从羞耻感中摆脱出来，感到不再需要从旧文化和旧道德中寻找自己行为的合法性依据。文化领导权既已在手，资产阶级就无须像先前那样被动地、狼狈地为自己的各种行为进行道德辩护。它的一切都被认为是正当的。民主－自由－合理性的原则成了在道德上宽容一切的原则。

在这方面，作为历史学家的贝茨远比作为社会学家的贝尔有洞察力，他在 1973 年就观察到了这种转变：“与以前相比，美国社会

的确变得更为宽容，但这种宽容以形形色色的方式表现出来。对性的态度的确变得更为自由、更为随意，这从公众的态度、立法、文学以及舞台和影视中都可以看出来……但宽容也表现为对过时的法律和旧俗的谴责。许多科学家硬说，吸大麻同喝酒或抽烟一样，既对身体无害，也不会上瘾，而将吸大麻视为犯罪的旧法律既愚蠢，又恶毒。许多做父母的不同意这种说法，认为吸大麻这种时髦而奇怪的习惯必须杜绝，以免它发展成更可怕的恶习。”[1]

贝茨提到科学家对待大麻的态度，这很重要，也很典型。60年代反文化运动形成了这么一种工具主义的民主原则——搁置价值判断。大麻被从道德范畴中剥离出来后，就成了一个技术问题，即只考察它是否对身体有害。这种强调价值中立的工具理性倾向渗透到了社会生活的一切领域。试问：除个别思想古怪的人之外，谁还会像20年代的禁酒人士那样把酒精与道德联系在一起？连艾滋病、性病现在都不再是道德问题，不再是“罪恶的同义词”，只是不幸的事件而已，是身体疾病中的一种，与消化不良、感冒和偏头痛一样，只是程度不同而已。[2]

价值中立使任何一种专断的价值观都失去了有效性，也就使任何一种受压制的价值观获得了合法性，造成了一种宽松的自由和民主风气。“高级文化”和传统生活方式本是特定阶层压制其他阶层的意识形态，随着它们的分崩离析，价值评判终于成了个人的事。你完全可以不喜欢摇滚乐，没有人会因为这个而惩罚你，但如果你禁止别人喜欢摇滚乐，却可能会受法律惩罚。贝茨写道：

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History*, Vol. Ⅱ, pp.361-362.

〔2〕 Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, p.112.

> 甚至可以说，宽容还包括个人衣着、癖好和生活方式诸方面的随意态度。年轻人起了带头作用。露出健美双腿的超短裙，是女人们发明的杰作，却博得了男人们的喝彩。全世界的妇女们打消了那些主张着装高雅的牧师们年复一年让她们加长裙子长度的企图，惊人地显示了女界罕见的独立性。青年男子由着自己的毛发疯长，须髯飘飘，长发垂肩，宛若几百年前的古人。到最后，连生意人也赞成蓄长发、修美髯，甚至时不时地把小胡子修剪得齐刷刷。男人们卸掉了形同企鹅的黑白服装，穿戴起鲜艳无比的夹克衫和花领带，上身着有褶裥饰边的条纹衬衫，下身是华丽而俗气的条纹裤，搁到十年前，这一身打扮，至少会招来飞短流长或者遇到麻烦。这种时髦的宽容，在某种程度上，得益于60年代的反叛情绪及其局部成功所带来的一种容忍态度。不过，某些社会机构的影响力的降低，也为70年代社会清规戒律的解除助了一臂之力。[1]

获得文化自信的资产阶级现在可以由着自己的性子随意穿戴，不再畏惧贵族说它“庸俗”。何谓“高雅”，何谓“庸俗”，只是特定的价值判断，与特定阶层的审美趣味有关，而与衣服本身无关。此外，贝茨所说的“某些社会组织机构的解体”，并不是自愿解体的，而是不得不如此，因为它们无法在一个搁置价值判断的时代继续坚持和强迫他人接受某种特定价值的绝对性。贝茨在1973年说60年代取得了“局部成功”，但一旦局部成功，就意味着全面成功，因为不可能存在一个半吊子的价值中立主义者，正如不可能存在一个半吊子的虚无主义者。

---

〔1〕Ralph F. de Bedts，*Recent American History*，Vol.II，p.362.

雅皮士试图恢复19世纪初伦敦的贵族纨绔子的那种传统，但如今这不过是个人趣味问题，没有谁会把雅皮士当作高人一等的社会等级，也不会把他们的文化和生活方式当作评价自己的标准。60年代的革命，并不是要废除传统价值，而是把传统价值作为可供个人选择的无数价值之一种，而不是唯一。这正体现了这场革命的民主性和自由性。换言之，社会不再选择某一种特定的价值作为自己的统治基础。文化和生活方式层面的放任政策，与经济层面的放任政策和政治层面的广泛参与政策如出一辙，构成了一个同质的同心圆结构。

把一切原则问题转变为技术问题，是确保民主和自由的首要条件。工具理性（或韦伯所说的“合理性”）并不像具有浪漫主义情感的人所想象的那样可怕。对工具理性的厌恶，来自浪漫主义时代的贵族对机器的厌恶。当我们对工业和城市表示厌恶时，我们可能恰好暗中分享了封建时代的一种意识形态。围绕工具理性的那些陈词滥调，正如围绕资本主义和资产阶级的那些陈词滥调一样，都是阶级偏见的一种文化表达。当人们说工具理性破坏了世界和生活的诗意时，到底是什么意思？诗意本是一种主观投射，与世界和生活没有关系。看见规划齐整的工业区烟囱林立，冒出滚滚烟柱，一个圣西门主义者可能会觉得美妙无比、诗意盎然，而同样的场景对一个托利党贵族土地所有者来说，却是丑陋的景象。这种不同的审美倾向，其实代表了两个阶级的政治和经济利益：圣西门主义者出于社会主义立场，从翻滚的烟雾中看到了成千上万的工人在劳动，创造源源不断的财富，使整个社会免于匮乏之苦，而托利党贵族地主却看到自己的庄园受到了威胁。

我并不是说工业烟雾是美的。说一种东西美或不美，是一种主观价值判断，与这个东西本身无关，而与判断美或不美所依据的特

定的价值参照系有关。一个有身份的英国人在爱尔兰旅行时，常常在一些当地人看来最无可观之处的不毛之地（如断岩、峭壁、废墟）流连忘返，因为他在那里发现了美，而这种关于美的定义却大有可能是英国浪漫主义的——它认为“美”是无功利的，对一切生产性活动都充满了厌恶。他登上一处风景宜人的山头，正准备眺望山谷地带的无穷的美，却发现那儿的河边有一家冒着黑烟的皮革厂。他立刻就厌恶地皱起眉头，说可恶的无孔不入的资本主义居然已侵入如此偏远的地方。他唯一没考虑到的，是这座冒着黑烟的皮革厂与当地经济的关系，而他本人来自伦敦，一个以遮天蔽日的浓烟创造了最富裕的现代生活并且使他有钱来爱尔兰旅行的城市。

既然资本主义试图创造一种使大部分人免于物质匮乏的社会，一个大众的自由社会，那它就势必采取一种大规模的生产方式。毕竟，贵族的庄园只能使贵族一家过上体面的生活，而这种体面生活建立在佃户的“无烟的”劳动上——这就是说，纯粹的手工劳动上。贵族或高雅之人不喜欢流水线上的工业制品，而喜欢手工制品，因为手工不仅唤起一种直接服务的感觉，而且手工制品具有唯一性，因此是显示社会优越感的东西。

工业烟雾只有在美学之外的意义上说才是有害的，例如它损害了环境和健康。但这不是一个价值评判问题，而是一个技术问题，有待技术性地解决。反对工具理性的人，势必倾向于反对民主和他人的自由。阿诺德就是一个典型的例子，而且此公直言不讳的风格使他从不回避这种关联。他在《文化与无政府状态》中把机器崇拜和民众争取选举权的运动同时视为威胁社会秩序的邪恶力量，只是忘了说明一句：所谓“社会秩序”，实际是贵族建立的社会秩序。在 19 世纪的语言中，“社会”（society）指的就是“上流社会”，英语字典至今仍保留这一词义。

我以邮政编号作为例子，说明工具理性的民主意义。对大城市的住房进行编号，是工具理性向生活方式层面渗透的开始。本雅明注意到这一做法具有“抹消个人痕迹”的社会控制意义。他先引用了巴尔扎克1836年发表的《米农老爹》里的一大段议论：“可怜的巴黎女人！为了你小小的浪漫，你可能喜欢默默无闻。可是公共场所的马车往来都要登记注册，寄信要清查邮戳，信寄到了又要重新清查盖戳，住房相应要有牌号。这样，整个国家的每一小块土地都被登记注册了，在这种文明下，法国女人怎么能随心所欲呢？”巴尔扎克以全体法国女人的名义说话，但在1836年的法国，不见得每个法国女人都有马车，都能写会读，都在通奸。大部分巴黎女人在这种被严格管理的街区行走时，可能并不感到需要回避别人探寻的目光，甚至觉得，被编号的街道、把街道照得如同白昼的煤气灯和在街道上巡走的警察能让她们产生安全感。尽管这些现代管理措施可能使通奸变得不那么方便，却也极大地控制了犯罪。

我并不是说，对注册和编号的反感，起因于越来越不方便的通奸，它实际代表了浪漫派的一种根深蒂固的偏见。“法国大革命以来，一个广泛的控制网络将资产阶级的生活更牢固地纳入网中，”本雅明说，“大城市的住房编号记载了标准化的进步。拿破仑政府在1805年使这一做法在法国强制化。在无产阶级的区域内，这种简单的强制措施无疑受到抵抗。直到1864年，才出现了有关木匠们居住的圣·安东尼区的报道：‘如果谁向这个区的居民询问住址，他得到的回答总是住房者的名字，而不是冰冷的官方编号。’”[1]你或许能叫出一个小的居住区所有居民的名字，但对于一个云集了几百万甚至上千万人的大城市来说，这至少在技术上有困难，而编号

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第65页。

正是为了让陌生人不至于在密如蛛网的街道中迷失。

纽约曼哈顿岛是一个按数学和几何规则严格编号的棋盘般的区域。对于这座水泥丛林来说，数字编号就像真正的丛林里的路标一样不使人迷失方向。但促使标准化编号的真正动力，恰恰是因为自由和民主带来的与日俱增的越来越广泛的公共联系：1836 年的巴黎邮局每天处理的邮件量可能只有几百封，顶多上千封，这不仅因为识字者少，能写的人更少，也因为基本上没有写信的必要——巴黎普通市民的生活局限于一个有限的几步之遥的区域。其实，信件的收发主要集中在贵族们居住的圣日耳曼区，他们宁可通过才华横溢的书信进行交往，而不像下层阶级那样随便串门。此外，这一时期的邮资对下层阶级来说也是一种负担。圣·安东尼区的木匠们抵制给自己的住房编号，是因为他们难得有收到信的时候，对他们来说，另一个区就可能是另一个省了，只有抽象的联系。

但资本主义社会是一个公共联系多得穷于应付的社会：封建户籍制度被取消，使大量自由的农村居民涌入城市，成为城市居民，而教育的民主化又使几乎每一个人都成了能写会读的识字者。不仅如此，商业的交往、异地上学或工作等等，再加上交通的便利，造成了一种广泛的社会流动，实际使每个人都被织入了复杂的社会关系中。写信已经不再是贵族们的专利了，1968 年巴黎邮局系统每日处理的信件量可能是 1836 年的几十倍甚至几百倍。要高效率地处理这么多信件，就必须将工具理性引进来。

在一个每个人似乎都被大写的自由民主时代，唯一可行的方式恰恰是“非人”的方式（官僚制的核心特征），它把每个人都当作一个数，而不是一个质，因而一定程度上抹去了个人的辨别性特征。这对渴望“默默无闻”的“可怜的巴黎女人”来说，显然不是一件坏事。尽管大城市以房屋的编号等标准化管理强化了公共空间的控制，但大

城市庞杂的人群和流动性却又使私生活获得了更大的隐蔽性。在小城镇，你可能认识全镇的人，甚至包括他们已死了几十年的父母和刚出生一天的孩子，但在大城市，你可能连你对面的邻居是谁都不知道，尽管你的床离他的床可能只有几十厘米（墙壁的厚度）。

本雅明意识到了这种矛盾，并把侦探小说在这一时期的兴起归结为这种矛盾。他引述1798年巴黎警方探子秘密报告中的一段话："要想在人口稠密的地方保持完美的行为几乎是不可能的，因为人与人互不相识，一个人在他人面前无需惭颜。"[1]巴尔扎克无须为可怜的巴黎女人感叹，因为巴黎女人通奸的技术可能性远比外省可怜的女人要多，司汤达笔下的于连·索雷尔对此会有切身的体验——在外省，社会生活其实远比巴黎透明，谁家上午来了一个亲戚，那么到下午，整个镇子里的人都知道了这个消息。

对那些寻求"小小的浪漫"的巴黎女人来说，大城市还有一个更大的好处，那就是即便她们的小小浪漫被人发觉，也不会像外省小城镇那样引发一场道德审判。大城市是一个各种道德观并存的社会，没有一种占统治地位的道德作为专横的评判标准。艺术家的道德观、外国人的道德观以及年轻人的道德观使本来占据霸权地位的那种道德观成了多种道德观中的一种。由于资产阶级的宪法保证各种价值观的平等（如美国宪法修正案第一条），也没有一种占统治地位的宗教来作为各种道德的基础，在这种情况下，"可怜的巴黎女人"甚至无须为自己的通奸而在他人面前感到羞愧，经过60年代反文化运动后，就更不必感到羞愧了。连她的丈夫都不会认为这是一个道德事件，而不过是一个情感事件而已。他会对她说："你不再爱我了，那就离开我吧。"而不会说："你道德堕落，我要惩罚你。"作

---

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第58页。

为一个道德相对主义者，他并不觉得自己的道德观（实际上是有利于自己的道德观）可以作为审判别人的根据，而一个道德绝对主义者却大有可能把一种其实只有利于自己的道德观伪装成一种似乎不偏不倚的公共道德观，以此毫无内疚感地惩罚给他戴绿帽子的那个人。他只有把自己从道德的绝对性中摆脱出来，才会把那个女人看作一个与自己平等的自由的主体，而不是自己的私有财产。

工具理性最本质的特征正体现在这种不作价值判断的技术主义精神上。它刻意“保持价值中立”（value-free），倾向于从技术层面（有效性）而不是从价值层面（原则性）解决问题。韦伯把工具理性（“可计算性”）看作资本主义的一个核心特征：

> 现代资本主义企业在内部建立在计算的基础上。为了它的生存，它需要一种法律机构和管理系统，它们的职能至少在原则上能够根据固定的一般规则被合理地计算出来，像人们计算某一架机器大概可能的功率一样。它不能……根据个别案件中法官的公正感觉或根据其它一些不合理的手段和原则来容忍判决，也不能根据自由的任性和仁慈以及其它神圣不可侵犯的然而是不合理的传统，来容忍执行家长制的管理……这些现代企业形式由于有固定资本和精确的计算而对法律和管理的不合理是极为敏感的。它们只有在这样的地方才能产生出来，在这里，法官像在具有合理法律的官僚国家中那样或多或少是一架法律条款自动机，人们在这架机器上面投进去案卷，再放入必要的费用，它从下面就吐出或多或少有令人信服理由的判决。[1]

---

〔1〕转引自卢卡奇《历史与阶级意识》，第 159 页。

这些规则本身就是普适性的原则，为了适用于一切人，就必须被非人格化，获得一种可计算的技术性，例如法律的程序。正是法律程序的合法性才保证了法律原则的合法性。我在前面讨论60年代造反大学生充分利用美国宪法保证的程序公正时，已涉及这一问题。可以看出，无论是黑人民权运动分子，还是白人造反大学生，都一致地以宪法为保护伞，大量引用宪法条文，而反对派尽管对这些运动不满，却又无可奈何，因为他们同样尊重作为普遍规则的宪法。60年代的激进运动并不反抗宪法，而是要对宪法条文进行有利于自己的技术性解释，而它们的最终成果也是通过宪法、法律和法庭获得并予以确认的。

如果60年代中产阶级大学生要进行一场关于价值本身的斗争，就有可能陷入于己不利的困境，因为价值是个人主观判断，因人而异，不可测定。你可以不喜欢黑人，这或许源于你独特的从历史传统而来的偏见，但你至少不得不在技术层面上平等对待黑人，因为法律迫使你这样做。你内心可以不喜欢同性恋或现代派艺术，这源于你自己的性倾向或文化趣味，但你不能把同性恋者关进精神病院，也不能强迫别人不喜欢现代派的涂鸦。当“黑豹党”把白人称为“白鬼”时，实际也使“黑鬼”一词变得正当了。民主或平等的含义恰恰是搁置自己的价值判断。只有搁置各自的价值判断，才使民主或平等成为可能，也进而使自由成为可能。

60年代的中产阶级大学生对工具理性非常反感，在他们看来，工具理性不仅造就了原子弹这种非理性的恐怖，而且造成了生活世界的全面控制，一直深入到心理控制，甚至连精神分析学都被用来强化俄狄浦斯情结。如吉尔·德勒兹和菲利克斯·加塔利所说：“亚再现领域通过俄狄浦斯情结，甚至通过神话和悲剧，仍将存在下

去并发挥作用，这说明精神分析学与再现达成了妥协。”[1]不过，必须看到，造就原子弹的技术同时也造就了小汽车，而所谓“控制”（如法律）则带来了黑人的平等。另一方面，中产阶级大学生的亚文化（摇滚乐、同性恋、大麻等）之所以在法律上获得承认，也恰恰得益于价值评判的搁置，它使那些不喜欢摇滚乐、同性恋和大麻的人（即持另一种价值的人）被迫保持沉默。

此外，说到原子弹，一个像希特勒那样强调德意志价值的人可能会毫不犹豫地对其他国家使用原子弹，以求在其他国家推行德意志价值，反之，一个强调工具理性的人则可能从技术成本核算和政治成本核算中得出一个不宜使用原子弹的结论。60 年代的大学生无疑觉得“导弹竞赛”是非理性的疯狂行为，但从技术层面上看，这又是非常理性的：只有拥有与敌方相同数量的导弹，才能确保彼此彻底毁灭对方，而这又使核战争越来越失去现实的可能。如同垄断商品可以不根据普通市场价格出售一样，对原子弹的垄断才真正是灾难，例如 1945 年的美国是唯一拥有原子弹的国家，所以可以毫不犹豫地对日本动用原子弹，而当苏联拥有原子弹后，核战争就变成了一种象征意义上的战争。亚当·斯密当初所说的那只“看不见的手”，不仅隐蔽在资本主义市场后面，也隐蔽在资本主义的政治和外交后面。从这里可以发现竞争带来的制衡的好处，而这一切与价值判断无关。没有证据显示，1968 年的美国人比 1945 年的美国人在道德感上高出多少。此外，如果越南战争是一边倒的战争，北越政权在第一轮轰炸下就分崩离析了，也就不会引发美国国内的反战运动。我之所以说自由和民主是工具理性在生活世界的实现，是

---

〔1〕Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p.300.

因为它们恰好是成本核算的体现，即自由和民主能够给资本主义带来最大的利益。

自浪漫派一直到现代派，贵族和艺术家垄断了道德的解释权，所以原本属于资产阶级企业家气质中的“成本核算”就成了一个令人厌倦的词语。在这一点上，艺术家恰恰站在民主的对立面，将一种专横的价值判断强加给其他社会阶层。在早期的自由主义思想家那里，成本核算并不被认为是一个仅适用于技术-经济领域的东西，也不被认为对道德原则和美学趣味有害。并非偶然的是，“看不见的手”这个意象同时出现在亚当·斯密两部被认为属于不同领域的著作里：在《国富论》中，它意味着某种经济规律，暗中调节着似乎没有规则可言的市场，从而带来社会的经济繁荣；在《道德情操论》中，它意味着某种道德规律，暗中维护着这个社会：

> 凭借公众对其作用的认识，社会可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。[1]

杰瑞米·边沁在《道德与立法原理导论》中详细开列出社会各个领域的快乐收支表。他提供了一种计算方法：当一项行为（个人的、共同体的或国家的）倾向于增大幸福的总量或减少痛苦的总量时，它便符合功利（我从他的诸多原理中挑出相关的三条）：

---

〔1〕亚当·斯密《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆，1998年，第106页。

> 不理解什么是个人利益，谈论共同体的利益便毫无意义。当一个事物倾向于增大一个人的快乐总和时，或同义地说倾向于减小其痛苦总和时，它就被说成促进了这个人的利益，或为了这个人的利益。
>
> （就整个共同体而言）当一项行动增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时，它就可以说是符合功利原理，或简言之，符合功利。
>
> 同样地，当一项政府措施（这只是一种特殊的行动，由特殊的人去做）之增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时，它就可以说是符合或服从功利原理。[1]

这样，“幸福”被纳入了可计算性中。道德并非天意的显现，也不是一种外在于经济事实的东西，而是功利原则在起作用。一夫一妻制被基督教国家视为基本美德，但这与长子继承权和正常状态下相同男女比例有直接关系。当13世纪的黑死病导致西欧三分之一人口死亡而出现人口恐慌时，便出现了一次性解放，以繁衍人口，如《坎特伯雷故事集》和《十日谈》中以诙谐的口吻而不是谴责的口吻所描述的众多色情场面；而当旷日持久的十字军东征导致大量男性人口死亡时，西欧城市里无财产的未婚男子更愿意与寡妇而不是未婚姑娘结婚，因为寡妇直接继承了阵亡丈夫的家产，通过与寡妇结合，就可以为自己的事业奠定一个经济基础。此外，在一个女性居多的社会，一夫多妻制可能也是一种美德。同理，在一个男性居多的社会，又可能实行一妻多夫制。这都可以在人类学上找到实例，而不同社会实行不同的婚姻制度，与这个国家特定的社会和经济的“成

---

〔1〕边沁《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆，2000年，第58—59页。

本核算”有关，是符合特定功利的行为方式，与“美德”无关。美德只是强化这种制度的象征手段，或者说，是使其合法化的手段。

边沁将“道德价值评判”当作“玄学”搁置一边。他谨防玄学对他的功利主义体系的入侵，以致当他感到自己有可能滑入玄学思辨时，赶紧中途辍笔：“当本书的主要部分已按照当时的眼界臻于完成时，笔者发觉自己在探讨所觉察到的某些瑕疵的过程中，竟始料未及地陷入了玄学迷津的困境。于是势必中途辍笔——起初觉得这只不过是暂时的。但中途辍笔导致失去热情，而失去热情加上其它原因，到头来变成了厌恶。”[1]边沁不像托克维尔那样为说明自由和民主是不可遏制的历史潮流而从天意寻找支撑，而是把自由和平等作为能给社会带来最大利益的功利原则，即它们促进了“幸福”的总和。在边沁那儿，自由、民主和工具理性以一种多少显得粗糙的方式结合在一起。

边沁的分析具有不可忽视的启发性。对自由和民主的追求，绝对不是天意的暗中驱使，而是每个个人对自身利益的逐渐认识和将这种认识逐渐付诸实践。如果从这个角度理解黑格尔所说的“概念的外化”，那可以说，所谓外化，正是概念逐渐向人展现它的画轴的过程：它先是在少数哲学家（尤其是启蒙哲人们）那儿形成关于“人”和“社会”的初步定义，然后这个定义渐渐进入大众的理解力，导致社会变革，而在社会变革过程中，这些定义又不停地被修正，变得更加完整。马克思从其经典的生产力与生产关系的模式出发，在《共产党宣言》中对此有很好的说明：

> 人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们

---

〔1〕边沁《道德与立法原理导论》，第46页。

的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变，这难道需要经过深思才能了解吗？[1]

马克思绝对不是出于一时任性而向资本主义宣战，而恰恰是觉得资本主义生产关系已经开始阻碍生产力的发展，业已失去其历史合理性，成了一种僵化的制度，而社会主义为生产力松了绑。1848 年的马克思过早断言资本主义的制度空间已变得狭窄不堪，只能靠小修小补来勉强维持下去：

资产阶级中的一部分人想要消除社会的弊端，以便保障资产阶级社会的生存。

这一部分人包括：经济学家、博爱主义者、人道主义者、劳动阶级状况改善派、慈善事业组织者、动物保护协会会员、戒酒运动协会发起人以及形形色色的小改良家。这种资产阶级的社会主义甚至被制成一些完整的体系。[2]

尽管马克思低估了“资产阶级的社会主义”对资本主义制度起死回生的作用，却天才地预感到了资本主义将奇特地从社会主义左派那儿获得再生。说到底，左派所要表达的，无非是资本主义因右派的意识形态而受阻的那些历史抱负。如果不从意识形态来理解左与右的对立，那么，左与右其实等同于黑格尔辩证法中的“正”与“反”——它们最终走向“合”。所谓对立面，不过是自己在历史中忘却或丢失的另一面，而这个另一面以纯粹理想的形式保存于其意

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第 270 页。
〔2〕同上书，第 280 页。

识形态对立面那里。我们看到，后来在危急时刻为资本主义制度献策的人，大多是一些或多或少具有左派背景或左翼倾向的人，他们在思想上和情感上与现行体制保持一定距离，因而比体制中人更能看清体制受阻于何处，而他们提供的疏导措施为资本主义重新开启了其历史可能性。这正如赵一凡谈到罗斯福新政时所说："这场和平革命和机会主义改革，开创了资本主义国家主动学习借鉴社会主义思想（集中计划经济，政府强制调节金融与市场，以重税剥夺大企业和富翁），运用凯恩斯学说（赤字预算、刺激发展、大规模政府救济和社会福利投资），变阶级对抗为劳资合法谈判、政府监督执行等一系列先例，在对立的思想体系和两极发展模式之间硬是闯出了一条新路。"[1]

再如，肯尼迪政府的高级幕僚圈子主要由一帮哈佛自由派知识分子组成，其中包括历史学家小阿瑟·施莱辛格和经济学家约翰·加尔布雷思这样的"社会主义者"，而类似社会学家霍夫斯塔特、李普塞特和贝尔这样有左派色彩的大学教授则出版了一本又一本的著作，为资本主义体制把脉探疾。从某种意义上说，对美国政治影响甚巨的政治社会学是一些左派社会学教授们开创的，他们以对问题的纯技术性处理来取代围绕原则的喋喋不休、容易走火的争论。

我强调自由和民主的追求中所暗含的工具理性，正在于这么一个事实：自由和民主能更大地增加个人和共同体的利益。实际上，在人身自由和自由市场之间，在政治民主和经济机会均等之间，存在着某种同一性，那就是人身自由和政治民主能最大地提高资本主义社会中个人和共同体的利益。从另一方面而言，工具理性也存在与它自身相对立的东西，这正如民主可能造成平庸化、自由可能导

---

〔1〕赵一凡《美国文化批评集》，第75页。

致无政府主义，但对工具理性本身进行否定，则有可能瓦解自由和民主的根基。从这个角度理解马尔库塞1964年对发达资本主义社会的诘难，我们可以发现马尔库塞是一个理想主义者：

> 我们这个社会的特点在于，以压倒一切的效率和日益提高的生活水准为双重基础，利用技术而不是恐怖去征服那些离心的社会力量……技术进步扩展到整个统治和协调制度，创造出种种生活（和权力）形式，这些生活（和权力）形式调和着反对这一制度的各种势力，挫败或者排斥所有为摆脱劳役和统治、争取自由历史前景而进行的抗议。[1]

“经济自由和政治自由这些先前两个世纪取得的成就的丧失，在一个能够使受管理的生活既安全又舒适的国家里，似乎是一种微不足道的损失。”[2]他接着说，然后描绘了发达资本主义时代的自由状况：“在发达的工业文明中流行着一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由，这是技术进步的标志。”[3]

杰伊在谈到发达资本主义“利用技术而不是恐怖去征服那些离心的社会力量”时，也像马尔库塞一样感到困惑。在历数所有的离心力量均被资本主义体制接纳后，他说：“应该注意的是，出现这一颓势，其原因与其说是分析哲学家揭露了其范畴的无意义，还不如说是我们的文化本身具有一种怪异能力，它甚至能吸收和消除那些最不妥协的对立物。”[4]把这一过程称为“颓势”，似乎出自偏见，

---

〔1〕 Herbert Marcuse，*One-Dimensional Man*，pp.x-xii.

〔2〕 Ibid.，p.50.

〔3〕 Ibid.，p.1.

〔4〕 Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，p.xiii.

而对立面被容纳进体制，也不见得总是厄运。否则，黑人民权运动和中产阶级大学生的造反运动就失去了意义。此外，通过技术而不是恐怖去征服离心的社会力量也远比通过恐怖而不是技术来征服它更好一点。从某种意义上说，黑人民权运动和白人中产阶级大学生造反运动正是被技术地接纳进体制的，因而没有造成太多的流血冲突，这正是自由、民主和合理性的合力的作用。

享乐主义的经济学阐释

禁欲主义好，还是享乐主义好？如果不考虑它们各自的社会经济条件，那诸如此类的问题毫无意义，是找不到依据的玄学。它们看起来是文化－道德问题，其实是经济问题，是与特定的经济方式或经济条件相适应的文化－道德意识形态，目的是使这种经济方式或经济条件处于最佳状态，并为其提供合法性。

60 年代中产阶级大学生以文化民主化和享乐主义来对抗前资本主义时代的文化等级制和禁欲主义。老资产阶级的社会等级制和禁欲主义伦理，源于一个物质财富普遍匮乏的时代的要求。在资本积累时代，一个人在消费上超过日常基本需要，不仅被认为浪费了再生产所需要的资本（败家子），还被认为是一个道德问题。由于匮乏是一种日常的社会状态，消费支出非常有限，社会再生产就不得不采取满足市场基本需要而不是刺激市场需求的方式。在匮穷依然是社会的普遍状态时，奢侈消费成了一个道德问题。

经济的特征决定了道德的特征。强调节制和积累的禁欲主义被认为是一种美德，其实它是一个财富匮乏时代的经济要求，本来与道德无关，但如果要使扩大再生产成为可能的话，就必须以道德的名义抑制人们的消费欲望。例如 17 世纪重商主义的代表人物托马

斯·孟在《英国得自对外贸易的财富》(1664)中把奢侈、堕落和贫穷当作一回事:“我们在吸烟、喝酒、宴乐、奇装异服和把我们的时间滥用在偷安和享乐(这是天道和其他国家的习俗所不容许的)方面的普遍的堕落,已经使我们在身体方面毫无丈夫气,使我们的知识欠缺,使我们的财富贫乏,使我们的勇气低落,使我们的事业遭到不幸,并且使我们为敌人所轻视。”[1]

在普通人仅拥有微不足道的个人财富的时代,贵族的优越感来自它比普通人拥有更多的个人财富,所以贵族以奢侈消费来显示自己的地位,不受制于普通人的那种禁欲主义。贵族为自己的例外论开脱的依据,是社会等级制。于是,禁欲主义和享乐主义分别成了大众和贵族的道德哲学,它们的合法性基础是社会等级制。在封建时代,财富主要来自土地,对土地的占有意味着对财富的占有。因此,在19世纪以前,英国贵族大多居住在乡下,居住在自己的领地或庄园上,而作为国民财富主要来源的乡村也是贵族的政治基础。

城镇主要是手艺人和小生意人居住的地方。在工业革命前,城镇并不是财富的主要来源,而主要是商品的集散地。但土地的生产方式,是一种低下的生产方式,社会财富不仅贫乏,而且集中于贵族即土地拥有者。这使依靠地租收入的贵族阶层成了一个特权阶层,并以此为基础发展了一套社会等级观念,使贵族阶层的奢侈消费获得了合法性。此外,贵族对个人优越感的追求,往往表现为对荣誉感和地位感的过分看重,而奢侈消费也就成了荣誉和社会优越感的主要来源。这导致贵族阶层的奢侈作风,甚至演变成奢侈消费强迫症。对奢侈的需求,就是对奢侈品的需求,而城镇的手艺人

---

[1] 托马斯·孟《英国得自对外贸易的财富》,袁南宇译,商务印书馆,1959年,第73页。

和小生意人才能提供奢侈品。在旧制度下，贵族是唯一一个大肆消费的群体。资本主义最初的对外贸易，也主要以奢侈品的进口为主，如黄金、瓷器、香料、茶叶和宝石，而普通消费品基本上是本国商品。

为了购买奢侈品，土地贵族们越来越倾向于以货币地租取代实物地租；为了摆排场，甚至不惜以土地和房产作抵押，来借取高利贷。这导致了财富逐渐从乡村向城镇转移，从贵族向资产阶级转移，如通过抵押贷款和收购，获得没落贵族的地产和房产，而这又为资本主义发展提供了资本和土地，促进了资本主义工商业的发展。工业革命为这一过程安装了一个加速器，使国民财富的大部分集中到了城市。乡村贵族纷纷迁往城市，在那儿成了以靠乡下地租过活的有闲阶层。工业革命来势凶猛，以前不起眼的一些城镇人转眼间暴富起来，并开始在政治上提出自己的要求。

贵族敏锐地意识到，在一个工业化和商业化的时代，它已失去政治和经济的优势，为了挽救颓势，就必须与资产阶级争夺文化和生活方式方面的领导权。他们成功了。原因很简单：在旧制度下，他们是唯一既有钱又有闲的特权阶层，不仅垄断了高等教育，还逐渐发展了一种精致的高雅的生活方式。

最富裕也最有权势的一部分资产阶级开始在文化趣味和生活方式上亦步亦趋地模仿没落贵族，好使物质财富转变为精神资本。他们这样做，是把文化和生活方式的领导权主动地交给了贵族。不过，就中下阶层的资产阶级而言，清教禁欲主义伦理仍然以内在绝对律令的方式起作用，使资产阶级勤于积累而耻于消费。这为经济的发展积累了资本。从这里可以看出，韦伯对资本主义清教经济伦理的揭示，与桑巴特对贵族奢侈作风与资本主义的关系的阐述，并不矛盾，它们从生产和消费两个环节上共同促进了资本主义的发

展。贵族的等级制和资产阶级的禁欲伦理的基础都不是超验的，也不是自然的，而恰恰是经济的，是财富普遍匮乏时代的意识形态，既为少数人的奢侈消费提供了合法性，又为大多数人的勤俭致富提供了宗教动力：没有后者的生产，就没有前者的消费，而没有前者的消费，就没有后者的扩大再生产。这一过程慢慢将大部分社会财富从少数人手里转移到多数人手里，一旦多数人控制了大部分社会财富而自己又不去消费，那就使扩大再生产陷入危机。此时，就要求一种大众消费经济学，以取代积累经济学。而为了使大众消费成为可能，就必须以大众享乐主义取代禁欲主义。

随着工业经济和科学技术的高度发展，资本主义进入了一个普遍富裕的时期。有史以来第一次，生产超越了需求。如果产品不能转化为商品，转化为利润，则再生产所需的资本难以为继。贫困问题一直是困扰着经济学的难题，但到了20世纪50年代，甚至早在20年代，经济学的难题变成了消费问题：怎样刺激消费欲望。奢侈的“去道德化”虽肇端于18世纪，但奢侈消费作为一种经济学，却一定要以普遍富裕为前提。“在这一背景下，不难发现当代批评家所持的所谓奢侈无罪的观点，”克里斯托福·贝里在《奢侈的概念》中说，“正是这种无罪其实揭示出自由派对欲望的歌颂，这种欲望的表现形式是在生活的所有方面都坚不可摧的‘自由’选择权力。这些批评者把这种‘无罪’视为一种意识形态的构建，目的是为了给资本主义经济提供依据，并且日益为对自然资源的危险的掠夺态度提供依据。”[1]

马尔库塞曾提出“基本需求”和“剩余需求”两个经济学概

---

〔1〕克里斯托福·贝里《奢侈的概念：概念及历史的探究》，江红译，上海人民出版社，2005年，第219页。

念。前者是指人的基本需要，或基本的生理需要（衣食住行）和心理需要（无压抑感），马尔库塞又称之为“真实需要”；后者是指超出基本需求之外的额外需要，它表现为广告展示的那种“生活方式”，如不断翻新的新款小汽车、别墅、游艇、名牌服装等等，是一种被暗中操纵和调动的需要。它不断地制造消费期待，使消费者的欲望处于永不满足的状态，并且——作为一种政治操纵手段——使消费者的想象力局限于“生活方式”，忘记自身真正的需求。马尔库塞因此把“剩余需求”称为“虚假需要”，它不仅不带来自由，反倒使人处于满足感不断被延宕的焦虑状态，因为人被不断翻新的“生活方式”的幻觉所引导。对这种不断刺激虚假需要的享乐主义而言，禁欲主义显然是一种道德障碍。

这是对消费社会的一种意识形态阐释。不过，在经济学上，却未必如此，因为资本并不听命于意识形态，而是听命于利润最大化原则。分期付款制和信用证制出现在这一时期，就是一个有力的证据。美国的那些禁欲主义者，如保守主义者、禁酒会的女士们以及教会人士，都声称自己是爱国的，但从经济学的意义上说，他们是国家的灾难，因为他们强迫公民节制消费，使商品堆积如山却不能化作利润，并因此导致工厂减产甚至停工，导致大批工人失业。如果一个顽固的保守主义者听人说，禁欲主义是有害国家经济的，而享乐主义却能拯救国家，并使国家经济持续发展，是一种爱国主义，那他肯定会困惑不解。他的困惑在于他没有弄懂道德并不是本体论上的东西。道德以本体的名义出现，为的是获得制约公民的权威性，但它只不过是一个特定时代以最恰当、最合理的方式来维护它的经济顺利运转时所表现出来的经济学而已，只是被转化成了具有普遍主义色彩的道德词汇罢了。

从经济基础和上层建筑的辩证关系来看，前工业时代的社会等

级制和禁欲主义伦理并不是因为自身的邪恶而失去统治的，而是它的合理性业已历史地丧失了。与此相同，大众社会和享乐主义也并不是因其道德优势而深入人心的，而是因为它们最适合发达工业时代的要求。从这种意义上说，当老资产阶级指责60年代造反运动以享乐主义瓦解了传统道德价值时，他们没有意识到，享乐主义其实是一种经济学，它的对立物不是禁欲主义，而是物质匮乏。中产阶级孩子们的造反，实际上为中产阶级父亲们的经济活动提供了一种适用的道德意识形态，反倒有利于资本主义的发展。中产阶级父亲们对1929年到1933年的经济大萧条记忆犹新，但似乎没有真正理解大萧条的经济学原因。

如果一个消费者并不是没有能力消费，而是不愿消费，那就意味着他仍受制于一套陈旧的道德意识形态，把本来是一个特定时代的东西永恒化了，并与其他一些宗教和文化观念纠缠在一起。一旦道德成了经济发展的障碍，那获取最大利益的将是非法经济，例如禁酒时期的私酒走私以及围绕私酒而建立的庞大“非法商业帝国”。

贩运私酒是一个获利巨大的非法风险行业。私酒贩子几乎都是虚无主义者和享乐主义者，与一个即将到来的时代的新的道德观和消费观正好合拍，如这一时期开始流行的分期付款制和信用证制就对匮乏时代的量入为出的经济原则形成巨大冲击。贝尔把《禁酒法案》视为“美国文化政治学上最重大的象征性事件”。[1]在他看来，“清教道德观的核心是节约或节制”，“它在禁酒运动的思想中找到了它的象征”。[2]考虑到《禁酒法案》常常不过是一纸空文，是一种过时的道德意识试图把快要易手的文化和道德领导权重新抓在手

---

〔1〕 Daniel Bell，*The Cultural Contradictions of Capitalism*，p.77.

〔2〕 Ibid.，pp.69，63.

里的激进而徒劳的措施，那么，《禁酒法案》的废除，更可以说是美国文化政治学上最大的象征性事件，它为经济、道德、文化等同时松了绑。

享乐主义成了60年代中产阶级孩子们的流行观念。他们是大肆消费的一代。作为一种意识形态，等级观念和禁欲主义曾保护和发展了资本积累时期的资本主义经济。当资本主义进入普遍富裕状态后，这种意识形态的历史合理性不仅失效，而且有碍于资本主义经济进一步发展。中产阶级的父亲和儿子在60年代的冲突中只看出对方是一个敌人，而没有意识到一种更内在和更深刻的继承关系。中产阶级之子的享乐主义为中产阶级父亲的扩大再生产提供了更大的市场空间。60年代的中产阶级孩子们通过一场激进的反文化运动，彻底葬送了文化等级制和清教禁欲主义，使资产阶级从贵族时代和普遍匮乏时代的文化和道德意识形态中摆脱出来。中产阶级孩子们其实有功于资本主义体制，而不是损害了它。他们的确没有创造一种政治经济学，却为消费经济学的流行创造了社会、文化和心理条件。

运动的成本核算

任何一场古典意义上的革命，都会造成社会经济的破坏以及人口的大量死亡。这是革命不可避免的成本。理性的革命力图将成本压低在最低程度，因为革命不是为了破坏，而是为了日后的重建。但激进主义运动则不同，它要求实现不可能的历史目标，要求中断历史连续性，因此热衷于破坏，甚至是毫无道理的破坏，力图将成本最大化。从这一点上说，理性的革命是符合经济学原则的，即以成本的最小化获取收益的最大化，而激进的革命则不符合经济学原

则，它总是追求成本的最大化，而不在乎收益的最大化。

不管怎样，革命时期总是经济滑坡甚至停滞的时期。但60年代运动却发生在经济持续增长时期，即1945年到1973年的经济繁荣时期，而且运动最高潮的那几年，也正是美国经济增长最快的几年（1965—1970）。[1]在这数年间，国民生产总值以4%的年平均增长率递增，到1971年更是突破了一万亿美元大关。而在其他方面，例如私人投资、工业和农业、政府收支、就业率、工资、个人消费与储蓄等等，都呈现良好的增长势头。这就意味着，这场激进革命不仅没有导致经济方面的灾难，甚至丝毫没有对经济增长产生负面影响。某些部门或行业可能出现了衰退或轻微下降的状况，但就经济整体形势而言，“一个显著特点是没有出现萧条”。[2]

此外，这场声势浩大的革命并没有造成社会人口的大量死亡，甚至可以说，在这场持续十年的革命中死去的人，其数目远不及美国一天交通事故中死去的人。规模如此之大、持续时间如此之长的一场革命取得如此深刻的成就，堪与资产阶级的前两次革命（工业革命和政治革命）相提并论，却只付出了非常有限的成本，以成本的最小化达到了收益的最大化；没有出现革命通常会有的那种血腥、残酷和苦难，有的只是放长假或狂欢节般的气氛，似乎革命的成就完全是通过静坐和游行取得的——也的确如此。实际上，后来发生的数起流血事件，只是为了给这场延续了太长时间的革命赶紧划上一个句号而已，而革命的目标早在开枪之前就已完全实现。

---

〔1〕D. W. 乔根森的两卷本著作《生产率》的第一卷《战后美国经济增长》（李京文等译，中国发展出版社，2001年）和H. N. 沙伊贝、H. G. 瓦特、H. U. 福克纳合著的《近百年美国经济史》（彭松建等译，中国社会科学出版社，1983年）提供了详尽的统计数字，从政府支出（国防、教育、社会福利等）到生产部门，再到个人收入、储蓄和消费，等等。

〔2〕H. N. 沙伊贝、H. G. 瓦特、H. U. 福克纳《近百年美国经济史》，第503页。

就60年代革命所体现的成本的理性计算而言，很难说它是一场古典意义上的激进革命。古典意义上的激进革命往往不计算革命成本，并且，由于激进革命所固有的唯意志论和浪漫气质，甚至鄙薄成本核算，视之为资产阶级账房先生的谨小慎微。然而，当我们把一场革命定性为激进革命时，还隐含了这么一重意思，即革命主体的历史意识处在模糊状态，未能正确判断自身阶级、阶层或群体在历史中的地位、作用以及当前的革命条件，因此既不可能采取理性的、代价最小的步骤，也不可能通过辩论或说服的方式来进行动员。换言之，它有纲领，却没有实现纲领的理性步骤，急欲以一种非历史方式来实现自己的历史目标。

因此，激进革命很难从历史理性或逻辑的角度自圆其说。它必须躲开理性或逻辑的追问，回避辩论和说服，转而依靠激发人们的革命想象力和热情，为此就必须不断地提供煽动演说、文艺演出、宣传画、歌曲、同志情谊、团体力量、个人魅力等等，以营造一种乌托邦的革命氛围。但光有这些还不够。为保持想象力和热情始终处于不坠状态，就必须同时不停地，甚至人为地制造一个个革命奇迹，从一个高潮走向另一个高潮，“把革命之火越烧越旺”。

对想象力、热情和奇迹的严重依赖，使激进革命自身时刻处在一种紧张的状态中，因为想象力和热情在任何时刻的衰退，都可能使理智的力量卷土重来，促发个体的复杂的思考。而一旦思考，就会危及革命的正当性问题，萌生对革命的性质、手段和目标的种种疑虑，而越是这样，激进革命就越是求助于非理性，以毫无意义的大规模破坏和杀戮造成巨大的社会成本，激起仇恨和对立，并以仇恨和对立作为最后的动员手段。到这个时候，激进革命就再也不去留意它自己当初的目标了，而是在越来越大的反作用力的挤压下，尽可能地使对方和社会付出最大的成本，而它自己也为此付出了最大的成本。

法国大革命就是一个例子。资产阶级革命者提出了“自由、平等、博爱”这个普遍主义的口号，真诚地希望以一场暴风骤雨般的革命解决旧制度的一切问题，即解决人类的问题。把一个大得不可能实现的宏大历史目标强加于一场革命，充分说明资产阶级缺乏一种清晰的历史意识，把一个阶级的革命误解为人类的一场革命，因此就不可能为革命制定理性的、阶段性的步骤。此外，资产阶级在进行政治革命前，并没有进行一场广泛深入的文化革命，使18世纪的启蒙哲人们的思想成为一种普遍的革命意识。从纯粹的思想到街头的革命，这之间没有经过太多的过渡或中间环节，以缓冲革命的代价，而为了维护思想的纯粹性，就必须以不断的杀戮来清洗革命队伍里的反对派和革命的反对派。由于纯粹的思想必须有赖于阐释，这就导致了革命者之间围绕原则的争论，而每一次争论几乎都要在断头台上分出胜负。革命于是变成了恐怖，而恐怖就把本来可以成为革命者或革命的同情者的人推向了革命的反对派的阵营。

法国大革命造成了人口的大量死亡以及国家财富的巨大毁坏，而且多数时候，这种死亡和毁坏是毫无意义的，是完全可以避免的。例如攻占巴士底狱，本来狱官已经投降，成了一个无害的角色，可市民们为了泄恨或为了制造革命气氛却处死了他，还将他的儿子也连带杀死了。处死就处死吧，却还要在处死方法上费一番周折，最后决定将狱官的头颅从尸体上砍下来。但革命者觉得用剑一下子把头颅砍下来，太不过瘾，过程太短，不足以形成一个让所有人目睹的漫长的仪式，于是“德诺扔掉剑，改用随身携带的小刀，绕着劳莱的脖子割起来”。[1]头颅割下来后，被插在杆子的顶部，高举着，走街串巷地游行。这种残酷而没有意义的杀戮在整个革命

---

〔1〕Simon Schama，*Citizens: A Chronicle of the French Revolution*，p.405.

期间一再重复，而且规模越来越大，先是革命者杀贵族，贵族杀革命者，然后是革命者之间相互虐杀。

法国大革命于是走向了革命目标的反面，它带来了无政府主义，而不是自由，它不容异己，抛开了平等的观念，它激发了仇恨，而不是博爱。它付出了巨大的生命和财产成本，却没有获得它当初想要的东西。它从一开始就与革命的成本核算原则相逆：革命就像投资一样，要以最小的成本获取收益的最大化。革命到了这个时候，就该轮到拿破仑上台了，而他认为在法国恢复“秩序”的最好办法是建立帝制，并且把被革命打翻在地的一切重新供在帝国的神龛里。

与法国大革命的风格相反的一个例子，一个最近的例子，是苏联的解体。苏联的对手以最小的成本获取了最大的收益。从任何角度上说，苏联的对手对苏联采取的都不是激进的革命，而是“和平过渡”策略。这是一种缓慢的、被精心计算的、不露痕迹的、渗透性的文化革命，目标在于腐蚀苏联的文化核心和道义基础，使苏联成为一个空架子，最终在自身的压力下突然坍塌（这种低成本、高收益的策略后来屡试不爽，如东西德的和平统一，如发生在独联体国家的“颜色革命”等）。“和平过渡”的有效性，只有在苏联实际解体之后才能觉察出来。近来关于苏联解体的一些研究著作，把苏联解体的原因归结于西方的“阴谋”，例如谢·卡拉-穆尔扎在《论意识操纵》一书中说：“这场革命没有发生暴力，甚至在重要的社会势力之间也没有发生明显的冲突。这是一场新型的革命，它完全是按照A.葛兰西的理论发生的，运用了对社会意识施加影响的技术方法，操纵了千千万万群众的行为。”[1]

---

〔1〕谢·卡拉-穆尔扎《论意识操纵》，第393页。

穆尔扎以统计材料为依据，说明苏联并不是因为经济状况而垮台的。垮台前的苏联经济尽管不如人意，但尚没有恶化到不可收拾的地步。苏联人仍享受着住房、医疗、供暖等方面的福利。卢布也没有贬值。同样，那时，苏联的政治状况并没有出现恶化的迹象，也没有发生严重的政治迫害行为，激起普遍的对立情绪。此外，苏联的军事力量并没有在与美国的竞争中被拖垮。垮台前的苏联依然强大，是一个名副其实的超级大国，有庞大的军队和雄厚的战略资源，足以对付国内的叛乱，反击敌国的入侵，并给敌人以毁灭性的打击。显然，要发动一场使苏联解体的战争或革命，对手就必须付出高昂成本，甚至可能引发一场核大战，与苏联同归于尽。

穆尔扎指出苏联人有一个文化弱点，即“轻信”，并将其归因于苏联人对语言的神圣性的崇信。不过，如果苏联的文化领导权控制在苏联的官方意识形态家手里，那“轻信”对苏联来说并非一件坏事，因为这样的话，苏联人将对苏联官方意识形态的表述深信不疑。实际上，在相当长的时间里，甚至一直到60年代末，苏联人对苏联官方意识形态都有一种普遍的崇信。原因很简单，那就是苏联官方的意识形态家仍控制着文化领导权，制造了一个令苏联人为之陶醉的伟大苏联的神话。即使流亡作家和国内持不同政见者揭露了斯大林时期的大清洗内幕，使苏联的官方意识形态和苏联神话受到了一定程度的损害，但由于60年代之前西方国家的中产阶级也同样没有控制文化领导权，就无法以一个更有正义性或人道色彩的形象来从道义上贬低苏联。甚至，由于苏联在二战中站在反法西斯阵线中，不仅付出了巨大牺牲，而且为打败纳粹德国做出了巨大贡献，它在西方还赢得了一定的道义色彩。正因为如此，在二战后的西方知识分子中，出现了一种亲苏的气氛。50年代麦卡锡主义对美国左派人士的压制，从反面证实了亲苏情感的普遍。

但专制政体建立在权力高度集中而不是权力相对分散的原则基础上，强制性地剥夺了一部分人（通常是大部分人）的基本权力，而它自己则拥有不受约束的权力。特定的专制政体的建立，总有其历史合法性，但当专制政体的合法性当初所依赖的那种特定的历史条件已不存在时，它的历史合法性就随之失去了。此时，它必须面对一些抽象的被普遍认可的正义原则的质问，而它却再也找不到为自己的存在的合法性辩护的人。到这个时候，专制政体就成了一个被绝大部分人所深恶痛绝、必弃之而后快的制度。它的群众基础已经不复存在了，或者说，曾经作为其群众基础的那些人，现在成了其对立者。专制政体成了一个空架子，只能依靠赤裸裸的武力来苟延残喘，一旦操持武力的那些人也决定放弃它，那它就从体制的意义上完结了。

苏联之所以在70年代之后开始面临合法性上的危机，是因为西方60年代中产阶级大学生的造反运动给文化和道德领域带来了一种相对主义气氛，也就间接地瓦解了左派乌托邦的道德绝对主义的基础，使人们不再相信左派的神话。左派神话的衰落，造成了这么一个直接的后果，即西方中产阶级重新获得了曾经旁落于左派之手的文化领导权，可以按照自己的利益来再现自己，并为这种世俗利益穿上普遍道义的外衣。正是在这种“向右转”的气氛下，哈耶克的理论才与撒切尔-里根集团结合在了一起。相应地，在苏联，文化领导权也经历了一种微妙的转移，从苏联官方意识形态家的手中旁落到了反苏联的苏联知识分子和西方意识形态家的手中。一旦文化领导权旁落，那苏联意识形态家的任何表述，即便是如实的表述，都被当作谎言，而反苏联人士的任何言论，即便是不实之辞，都被看作真理。这是一种意识操纵，它以一种隐蔽渗透的方式作用于轻信的、头脑简单的苏联人，左右他们的想象力和判断力，

“使苏联公民的意识脱离健全的理性和生活智慧，使他们开始相信幻想，而且常常是与明显的事实和基本常识相矛盾的幻想”。[1]

穆尔扎把这一过程称为“一场改变人类学模式的意识形态运动”，是对葛兰西的文化领导权理论的征用，以夺取苏联的文化领导权的方式来暗中引导苏联公民的意识，使其非苏联化。“巨大数量的书籍、小册子、报刊文章、不断重复的谈话和争论”，再加上VOA和BBC这些电台没日没夜的广播，最终使苏联神话在苏联普通公民的意识中发生了扭转，实际上在苏联境内培养了一支庞大的反苏联的群众力量。“为了建立（或破坏）领导权，在文化核心中应首先对什么施加影响呢？葛兰西说，根本不是对敌手的种种理论。应当影响普通人的意识，中等人物日常的‘微小’思想。最有效的影响方法是不间断地重复同一论断，以便人们对这些论断习以为常，不是用理智去接受，而是去相信，”穆尔扎写道，“在建立或破坏领导权方面谁是主要的活动角色呢？葛兰西的回答斩钉截铁：是知识分子。知识分子的主要社会功能不是他的职业（工程师、科学家、神父等等）。知识分子作为特殊的社会群体，正是诞生在当代社会需要通过意识形态建立领导权的时候。建立和推广种种意识形态，建立或破坏这一阶级或那一阶级的领导权，才是知识分子存在的重要意义。”[2]

这包含了两重意思，即领导权控制在知识分子手里，而知识分子不是以说服、而是以“重复”来影响普通人。这通常不是理论而是宗教发生作用的方式。理论依靠理智，宗教则依靠信仰。换言之，宗教不是通过论证来说服，而是通过反复出现的隐喻、形象、

---

〔1〕谢·卡拉-穆尔扎《论意识操纵》，第394页。
〔2〕同上书，第80页。

象征和布道来感动。垮台前苏联的文化领导权控制在“民主派”知识分子和政治精英手中。这些人还控制着苏联的政治领导权和军事领导权。因此，在苏联垮台前，苏联的“文化核心”其实已经被替换了，而政治领导权和军事领导权保证了这场革命不会遭遇到成规模、有组织的反对派。到此时为止，进行一场成本甚低的政治革命的诸种条件皆已成熟，而这场革命后来的确是以和平的方式快速完成的。长久以来的“分子”入侵早已把苏联人在文化、意识和情感上变成了非苏联人，剩下的事仅仅具有一种政权转交的仪式意义。苏联的失败，不是在战场上，而是在文化上。它在一场不见硝烟的文化战中一败涂地。其国内外的反对派以极低的成本完成了本来要以高额成本完成的革命。

表面看，60年代西方中产阶级大学生的革命与后来发生在苏联并导致苏联解体的那场革命具有诸多相似之处，例如它表现为一场知识分子或精英分子的文化革命，它的街头对抗的象征色彩大于暴力色彩，它以极低的政治和经济成本实现了革命的预定目标，等等。然而，差异之处或许更为本质。

60年代反文化运动不是一场同时改变政治体制、经济结构和文化构成的总体革命，而是文化和生活方式领域的一次革命，旨在夺取文化领导权，因此，即便它采取街头造反的形式，也将街头造反象征化了。它不像苏联解体那样经历了一个漫长的“分子”入侵过程，它兴起于50年代，在60年代达到顶点。它以代的形式出现，局限于中产阶级青年知识分子，局限于在校大学生，没有向上和向下渗透，缺乏广泛的群众基础。毕竟，“在校大学生”不是一种经济和政治的存在（在这方面，他们只能算“依附性存在”），而是一种文化和生活方式的存在，其革命所采取的方式当然也局限于文化和生活方式。这就意味着，它将不会引发激烈的成本巨大的社会对

抗和冲突。革命的社会和经济成本得以控制在最小程度。

这场革命既然不以政治和经济为目标，那我们从这两个层面谈论它是否成功就没有意义。它是一场文化和生活方式层面的革命，而且从形式上看，它与既定的政治和经济层面的“通货膨胀”（例如大量的选票和大量的纸币）非常相似。不止一个批评家使用“通货膨胀”这个经济学术语来描绘这场革命的特征，即大量的口号、标语、脏话、小册子、滥交、庞大的人群和无数次的游行等等，似乎它只是一场充满了空洞能指的胡闹，没有多少真实的意义。后马克思主义者弗雷德里克·詹姆逊就持这种观点。他在《60年代断代》这篇文章中说：

> 这种意义上的自由和可能性——相对于整个60年代来说，它仅是瞬间的客观现实和（从80年代的高度来看）历史幻想——也许最好从资本主义制度由一种基础结构向另一种基础结构的转换所促成的上层建筑运动和游戏这方面来解释。60年代在这种意义上便是在以一种通货膨胀的规模发行着上层建筑的信用票据，是对黄金这一指涉标准的普遍放弃，是对不断贬值的能指的大量印制。随着60年代的结束，随着世界经济危机的来临，所有那些旧的基础结构账单就慢慢地又一次到期了。[1]

也许这是一场通货膨胀，但它并不仅仅导致了自身的贬值，事实上，它通过一种普遍的贬值，使高级文化和传统生活方式的价值也顺带地被贬值。当贵金属在经济层面失去其当初的硬通货和度量衡

---

〔1〕弗雷德里克·詹姆逊《60年代断代》，张振成译，见王逢振主编《六十年代》，天津社会科学院出版社，2000年，第52页。

的绝对地位时，它在文化和道德层面的对应物也就不再起作用。换言之，60年代运动是一场全面的通货膨胀，各种“票据”纷纷贬值，以自身的贬值来达到对立物的贬值。这恰恰是这场以“反文化”为旗号的文化革命的狡黠之处。

老资产阶级历经好几代人的功夫和两次革命，而且付出了巨大的成本，如农村的凋敝、环境的破坏、战争、阶级对立和流血等等，才把资本主义艰难地由前现代推进到现代。但新中产阶级只花了不到一代人的时间（从20世纪50年代到70年代）和极小的社会成本，仅仅通过一次革命，就把资本主义从现代推进到后现代，即资产阶级同时占有政治霸权和文化领导权的时代。在这个时代，资产阶级完全可以按照自己的经济利益、道德追求和美学旨趣来书写自己的历史，来塑造自己的形象。资产阶级不再有内疚感和犯罪感，相反，它成了把受苦受难的人类一步步带入繁荣、正义、美好、民主、平等的福地的摩西。哈耶克派的学者们从30年代起就致力于恢复资本主义的历史名誉，但直到70年代他们才找到大批的响应者。如今，老左派的那些经典话语，无论是“资产阶级”“工人阶级”“阶级斗争”，还是“资本主义”“血汗工厂”，听起来全都带上了古朴的色彩，像是几百年前发生的事，似乎不再有现实的对应物。

重新命名

等级制文化和传统道德的瓦解，给社会生活带来了广泛的自由。在价值中立、多元文化和道德相对主义的保护下，一切种族、文化形态、思想潮流、艺术实验、性行为方式都被认为具有同等合法性，而且事实上已开始通过立法保障其权利。黑人不必再为其肤色而感到低人一等，单亲家庭不再被认为不道德，同性恋婚姻在

某些地方正日益合法化，而婚前性行为早已成为自然而然的事。此外，诸如艺术中的实验、个人的穿着打扮等等，无论怎样出格，都不再引起舆论大哗。制度和人心似乎都具备了一种无限的宽容，其深不可测的容量，甚至使反叛者都感到绝望。

这种几乎贪得无厌的包容性，具有两个可怕的后果：其一是它不断把异己因素无害化，并要求更多的异端，结果逼得反体制分子像订单不断的供货商那样，忙于制作反体制商品，以增加体制的荣耀，直到他江郎才尽；其二是它把反体制变成一种时髦，以致连体制中人都觉得做反体制者才有个性。体制的这种包容性，使任何反叛力量都找不到敌对目标，反倒成了体制的合法性证明。

但还有一个更深刻的后果，那就是把一切道德词语转换成了“价值中立”词语。这并不是说，剥削和压迫的现象在后现代社会消失了。并没有消失，而是要么被转移（如西方的“血汗工厂”经由全球化转移到第三世界），要么从名称上被替换了。在自由、平等、多元、价值中立的后现代幻象下，存在着一种不见行迹的意识形态操作。

实际上，资产阶级通过60年代运动夺回文化领导权后，其意识形态的重建工作便在悄悄进行，而且以“价值中立”的社会学的面目出现。资产阶级仍是资产阶级（但更乐于使用“中产阶级”这个名称），但已不再是贵族和社会主义者所说的那个“粗俗”“脑满肠肥”“冷酷”“唯利是图”“斤斤计较”的资产阶级。一切可能使人联想到剥削和压迫的词汇，都被暗中替换成了中性的社会学术语，而左派意识反倒被认为是一种意识形态偏见或有害的乌托邦理论。我在下面列出一些当代社会学经常出现的关键词，它们是那个庞大的替换工程的一个组成部分，体现了一种变化了的价值观——这种价值观，只对西方和中产阶级有利。

（1）以“中产阶级”替换“资产阶级”：本来，“中产阶级”（middle class）和“资产阶级”（bourgeois）是同时出现的词，是英国贵族和法国贵族对新崛起的市民阶层的命名，与德语中的“市民阶级”（Bürgertum）同义，当初都有贬义色彩。它们在法语和英语中分别还有一个更带讥讽意味的同义词——“nouveaux riches”和“newly rich”（“暴发户”，又译作“新贵”）。当然，阿诺德在《文化与无政府状态》中宁可用《圣经》中的 Philistine（非利士人，引申义为“庸俗的人”）来命名 19 世纪的英国中产阶级。由于这个新崛起的阶级不安于贵族上流社会与下层社会之间的中间等级位置，而欲凭借日益雄厚的经济势力爬上更高的等级，因此扰乱了一向稳定的传统社会等级，引起了贵族阶级和下层阶级的恐惧、不满和仇恨。城市里的无产阶级起初把同样生活在城市的资产阶级当作自己的同盟者，与贵族和农民所代表的旧制度展开斗争，但不久，无产阶级就意识到自己在摆脱贵族的政治压迫后，并没有成为自由人，而是成了雇佣劳动者——一种在市场上出卖自己的身体的特殊商品，受资产阶级的剥削。马克思和恩格斯在 1848 年《共产党宣言》中说：“我们的时代，资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。”

不过，与资产阶级对立的还有一个阶级，即贵族阶级，它对资产阶级的不满情绪，马克思称之为“封建的社会主义”：“其中半是挽歌，半是榜文；半是过去的回音，半是未来的恫吓；它有时也能用辛辣、俏皮而尖刻的评论刺中资产阶级的心，但是它由于完全不能理解现代历史的进程而总是令人感到好笑。”[1]但贵族阶级不光刺

---

[1]《马克思恩格斯选集》，第一卷，第 274 页。

中了资产阶级的心，还控制了资产阶级的文化资源，如大学、研究所、科学院、出版社和刊物，虽然它在社会政治层面日益衰微，可在文化上却拥有绝对的优势。这就像作为被压迫或被剥削者的无产阶级拥有极大的道德优势。实际上，贵族和无产阶级分别控制着资产阶级时代的美学领导权和道德领导权。因此，《共产党宣言》中的这一段刻画资产阶级形象的文字，文化贵族也会赞同：

> 资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的“现金交易”，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。[1]

无论是在贵族高级文化中，还是在社会主义左派的政治话语中，“资产阶级”都是一个有罪的名词，就像它的那两个同义词——“中产阶级”和“市民阶级”。在60年代运动中，新左派也没有区分“资产阶级”和“中产阶级”，而是把它们当作同一个词使用（所以我在行文中也在相同的词义上交叉使用这两个词）。但60年代运动后，“资产阶级”和“中产阶级”却成了两个词：前者被认为是一个左派政治术语，是一个历史词语，由于它已经渗透了左派意识形

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第253页。

态、历史罪恶和历史联想，因此实际上被“价值中立”的新社会学废止了，免得它激发政治意识。60年代之后，我们难得再看见这个词，除非是在历史的意义上。另一方面，“中产阶级”这个词却流行开来，变成了一个中性词，后来就越来越获得了一种褒义。

资产阶级从托克维尔1835年的《论美国民主》中找到了“中产阶级”一词的一种几乎被忘却的词义。小贵族出身的托克维尔把“中产阶级”看作一种进步的力量，是民主的基础。这对一直饱受打击的资产阶级来说，是一个莫大的安慰。所以，当60年代运动使资产阶级夺回了文化领导权之后，其社会学就只会承认“中产阶级”的存在，而与之同义的那些历史名词，如“资产阶级”“暴发户”“非利士人”等等，全都从新社会学的语汇库中消失了。

试问，当今，有谁会认为做一个“中产阶级”是一件在道德上有愧疚感、在美学上有自卑感的事？60年代运动成功地瓦解了文化等级制和传统道德，也就成功地为资产阶级洗刷了文化和道德上的恶名。资本的力量并没有消失，而是比以前任何时候都更强大，但掌握资本的那个阶级却不再被称为资产阶级，而是中产阶级，尽管它在众多情形中并不意味着“中间阶级”。它既可以指年收入几万美元的人，又可以指年收入几百万美元的人，所谓“上层中产阶级”、“中上层中产阶级”、“中下层中产阶级”及“下层中产阶级”。

新社会学对资产阶级的重新命名获得了巨大的成功，甚至连左派情感浓厚的第三世界也接受了这种说法，以西方的中产阶级来指代本国的新富阶层（尽管它只占总人口的少部分），仿佛只要中产阶级在本国人口中达到一定比例，民主政治就获得了坚定的未来保证。对中产阶级的这种期待，使本来一身铜臭的资产阶级变得和鸽子一样纯洁——西方资产阶级不仅改变了西方左派的话语，甚至也改变了东方左派的话语。在中产阶级的新形象前，左派的批判能量

显得不知所措，再也不敢直呼资产阶级，以免别人笑话自己是一个脾气乖僻的愤世嫉俗的人，一个停留在已不再使用的历史词汇中的古怪家伙。

（2）以“白领”“蓝领”替换“小资产阶级”“工人阶级”：以着装的特征来对一群人进行命名，是一种常见的修辞技巧，例如法国的“无套裤党”和纳粹的“褐衫党”。但就衣领的颜色（实际是衣领的干净程度）来命名，却不常见。无套裤党人的确穿条纹布长裤，正如褐衫党把褐衫当作自己的制服，因此，“无套裤党”和“褐衫党”不仅是一种借代手法，而且可以从人群中辨认出来。

但“白领”（white collar）和“蓝领”（blue collar）却只是隐喻，其对象分别是“小资产阶级”（脑力劳动者）和“工人阶级”（体力劳动者），不可能据此从人群中把他们辨认出来，因为一个脑力劳动者可能穿蓝衬衣，一个体力劳动者也可能穿白衬衫。假若这两个词并不是指衬衫衣领的颜色，而是指衣领染上汗渍的程度，那也并不是一种百试不爽的标准，因为它与汗腺发达的程度有关。当然，这两个词可能暗示不同的工作环境，即“白领”指干净的办公室工作，而“蓝领”则指肮脏的车间工作或野外工作。但足球队员、人类学家、考古工作者或《国家地理》的摄影记者的衣领也可能经常浸满汗渍，但他们并不是新社会学所说的“蓝领”。另一方面，由于产品质量要求而通常非常干净的电子装配车间的女工们的衣领却可能一尘不染，可她们照样是“蓝领”。

米尔斯在《白领》一书中，把白领称作“新中产阶级”或“办公室人”，因为他们尽管没有金融资本，却拥有另一种资本——专业知识。这是所有权和经营权分离后出现的一个代理经营阶层，依靠其专业知识从事管理、设计、文秘等办公室工作。他们的富裕程度介于老板与普通雇员之间，是小资产者；此外，由于他们依靠的

是专业知识，因此是一个受过高等教育的知识阶层。这也是大学生毕业后的头一个社会台阶，他们从这个台阶向更高的台阶攀登。

以“白领”和“蓝领”来替换“小资产阶级”和“工人阶级”或“脑力劳动阶层”和“体力劳动阶层”，并不是出自修辞目的，而是试图把一组等级制概念（知识阶层与劳动大众，或者脑力与体力）暗中转换成一组科层制概念，从而不使人产生政治联想。毕竟，衬衫只是外在的服装，不是人的真正身份，以衬衫来替代身份的称呼，就能有效地隐藏真正的身份，仿佛身份的差别只在于穿什么衬衫。“白领”和“蓝领”使身份概念外在化或表面化了，它们很难使人联想到不同的社会阶层及其阶级意识，而是联想到颜色或汗腺。

（3）以“劳动密集型企业”替换“血汗工厂”：“血汗工厂”（sweatshop）是左派政治经济学术语，指那些雇员多、工艺简单但劳动强度大的工厂，例如服装厂、钢铁厂等等。60年代中产阶级大学生经常使用这个词来称呼父亲的企业，令资产阶级感到不安和内疚。但60年代之后，再也看不到有人使用这个词了。这并不意味着“血汗工厂”已经消失，而是从西方转移到了第三世界，只不过换了一个抽象的新名称——“劳动密集型企业”（labor-intensive industry），仿佛它们与“技术密集型企业”（technology-intensive industry）或“资本密集型企业”（capital-intensive industry）的唯一区别在于，它是一种人手众多的简单劳动。它强调的是“密集”，而不是工作条件。这个新名词使人联想不到残酷的剥削和压迫，倒有一种集体进行劳动的节日景象。此外，这种企业还受到第三世界的欢迎，被认为给第三世界带去了资金和就业机会。

（4）以“全球化”替换“西方化”“殖民化”：“全球化”（globalization）是一个新词，指资本、技术和劳动力的全球流动。

“全球化”令人联想到麦克卢汉发明的“地球村”（global village），仿佛地球真的成了一个你来我往、彼此亲密无间的小村落。但资本、技术和劳动力的流动并不是双向的：技术保留在西方，资本则流向第三世界，为的是利用那里大量的廉价劳动力和原材料，获取资本收益的最大化，然后利润又流回西方，在全球形成了一条从落后国家到发展中国家再到发达国家的食物链：原材料市场→“世界工厂”→资本－技术市场。文化方面更是如此，西方文化正日益向地球各个角落渗透，灭绝当地的文化。全球化只不过是西方化（westernization）的一个比较动听的名称而已，它盗用了全球的名义，实际上仍是地方的。这个过程本身并不新，殖民时代早就开启了这个过程，那时被称为“殖民化”（colonization）。此外，全球化还不仅仅意味着经济的整合，还是政治和文化的整合，因此是比老殖民主义更广泛、更深刻的殖民化。但殖民化、殖民主义、殖民者这些古老的政治词汇抖搂了西方资本的真实意图，令人颇感尴尬，而全球化则是一个令人愉快的词。

尽管第三世界日益沦为西方的原料产地和商品市场，尽管发达地区与不发达地区的经济差距日益悬殊，尽管第三世界在与西方的贸易中处于不对等的地位，但这一切不再被看作殖民主义，而是全球化，一个所谓“历史必然”的过程。全球化的理论家把全球化的最初系统表述追溯到 1848 年《共产党宣言》，其中有这么一段话：

> 资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所替代了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可

能，于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。[1]

但接下去的那一段话，却说明马克思和恩格斯并没有陶醉在这个世界大同的幻象中，而是对其有着充分的警觉："资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。"[2]马克思和恩格斯实际从语义上把"全球化"还原成了"西方化"，即所谓的全球化无非是西方资产阶级的全球化，是西方资产阶级向全球的扩展。

但全球化的理论家却再一次以"全球化"这个虚假概念来替换"西方化"，掩盖了其中的权力关系，这样，西方化就成了一个无罪的过程，因为它以整体的名义（全球）来掩盖局部（西方）利益，从而获得了整体概念通常会有的那种合法性。第三世界人们对"殖民化"和"西方化"有痛苦的记忆，也会有一种被迫失去民族身份的耻辱感，但"全球化"——尽管其实际的核心含义是"殖民化"或"西方化"——却令人有一种世界大同的幻觉，仿佛它意味着地球上每一个国家或民族都获得了同等的尊严，都成了世界公民。

（5）以"西方民主社会"替换"西方资本主义社会"：像前面几个被替换的词一样，"西方资本主义社会"（western capitalist society）也是一个因荷载过多历史意义和意识形态而用起来颇感尴

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第254—255页。
〔2〕同上书，第255页。

尬的词。它在非西方世界，尤其是前殖民地世界，唤起的是一种被掠夺、被统治、被屠杀、被侮辱的历史联想和历史体验，与“西方殖民主义”（western colonialism）和“西方帝国主义”（western imperialism）重叠在一起。民主是资本主义体制的一个核心特征，无疑也是资本主义合法性的基础，但它并不是资本主义的全部特征。“西方民主社会”（western democratic society）是冷战时期西方阵营的意识形态建构的一部分。把“西方资本主义社会”改称为“西方民主社会”，在修辞学上是一种以部分暗示整体的借代法。但取哪一个部分，却体现出意识形态的暗中操作。在苏联的意识形态话语中，“西方资本主义社会”是一个“剥削社会”，因为“剥削”也是资本主义的一个特征。假若以诗人拜伦高贵的头颅来指代他，那么他就是“绅士中的诗人，诗人中的绅士”——这是他的一个女崇拜者对他的赞美；但土耳其人却大有可能把这个掺和到希腊战事中的英国人鄙夷地称作“那个英国跛子”。

另外，法治也是西方资本主义社会的一个核心特征，但冷战时期西方的意识形态家为何不把西方称为“西方法治社会”？“法治”这个词，能让柏林墙那一边的人联想到什么？他们并不缺乏法律制度，其复杂程度不亚于西方国家，而“法治”让他们联想到的无非是警察、律师、合同、法庭、监狱等一系列具体的意象。显然，它不具备多大的召唤力。但“民主”就不同，很难说它具体指什么（难道四年一次的选举就等于“民主”？），因为它主要是一种理念，是一个政治乌托邦，能够立即唤起政治革命的热情。这也是中国五四新文化运动提出“民主”与“科学”的原因。假若它提出“法治”与“科学”，则革命性和号召力就大打折扣了，像是改良主义的口号。

“西方民主社会”像乌托邦一样高悬在柏林墙的西侧，使东侧

的人浮想联翩。既然西侧是民主社会，那东侧就是其对立物——专制或独裁政权；有时，它也被西方领导人用法语里的“régime”一词代替（小布什总统不久前谈到朝鲜时就交替使用了这几个词），刻意使人联想到法国1789年前的“L’Ancien Régime”（旧制度）。这些名词被西方的电台、报纸和书籍不断重复后，就变成了顽念。本来内容丰富的资本主义和社会主义，现在都被“扁平”化了，成了“民主”与“专制”的对立。这种词语替换，使东方阵营在道德和合法性上处在了致命的劣势。既然东方的意识形态家不能再为东方政体提供一种令人信服的意识形态，而只能以暴力来维护它，那它至少在政治上就不可避免地走向衰败。东德人把越过柏林墙逃向西方，看作逃向自由世界。当他们进入“西方民主社会”并获得了自由后，却发现这还是一个“市场社会”，这就如同美国南北战争期间从奴隶制的南方逃到自由的北方的黑人发现自己自由了，成了劳动力市场的一个自由劳动力。

词语替换，是为了去掉以前的词语中所包含的历史痕迹，因为，在东西方的关系史中，历史对西方是不太有利的。只有当中产阶级获得了文化领导权，才可能对词语进行大规模的替换。但中产阶级的文化领导权似乎并不十分稳固，它在历史中处处发现于己不利的东西，因此它才以新词汇来取代旧词汇，试图以新词汇来把自己从历史中拯救出来。

“资产阶级”“工人阶级”“血汗工厂”“殖民化”“剥削”……这一套词汇，我们曾经非常熟悉，也被认为是描述资本主义时的基本词汇，它们令人想起一个不公正的世界，激起人的道德热情和变革意识。尽管这个世界的核心结构仍没有改变，但描绘这个世界的词汇却发生了变化，以前的批判性词汇被替换了，代之以“中产阶

级”“白领”“蓝领”“劳动密集型企业”“全球化”等等所谓“中性”词汇。我并不是说，词汇改变了世界，而是说这些词汇在现实之外构成了一个与现实无关的假想世界，一个看似客观、科学、价值中立的世界（你若与这个世界为敌，那感觉，简直就是在与客观性和科学为敌，在与过时的意识形态偏见为伍），好使人失去对现实世界的真正感知。

以新社会学术语系统替换左派术语，并不是为了消除一切意识形态，而是为了消除左派的意识形态，从而瘫痪左派的批判能量；同时，也是为了把中产阶级的意识形态以一种貌似中立的方式隐藏起来。系统替换，是为了消除记忆，仿佛左派的意识从来就没存在过；即使存在过，也只是一种错误意识，因此不得不以一套客观的、科学的、准确的术语来替代左派的意识形态术语。此外，这种词汇替换，也成功地挖空了左派词汇的真实政治内涵，因此，当今，例如在中国，人们才能堂而皇之地使用“中产阶级”“小资”等词汇，来命名一些新形成的社会阶层，而不感到丝毫矫揉造作，也没有任何内疚感（例如我们的新自由主义经济学家在电视上大谈“廉价劳动力的优势”，就像在谈论某种低成本商品），因为它们不再以左派的语境为参照系。

西方中产阶级在西方获得了文化领导权，并通过全球化将这种领导权扩展到第三世界，以其在第三世界的文化代理人来控制第三世界的价值观。我们看到，在第三世界，新社会学的词汇也正在大规模地、迅速地替换以前的左派词汇，出现了一种两套词汇混杂的过渡局面，如“中产阶级”“小资”“外商”“工薪阶层”“下岗工人”“农民工”“白领”“打工仔”“全球化”“接轨”等等。奇特的是，人们似乎很犹豫使用“失业”这个词，而宁可代之以“下岗”“下课”或者如今已被废止不用的“待业”。当然，诸如“买

办”一类的词更被认为是属于过去时代的词了，而代之以“代理”。尽管已经开始对词语进行大规模替换，以把一个贫富分化的社会描述为一个毫无痛苦的社会，但在“社会转折时期”，由于左派的意识形态多少还起一点作用，人们似乎依然遮遮掩掩。直到这种系统替换工程大功告成的那一天，直到一个本来贫富分化日趋严重的社会被成功描述为一个毫无痛苦的社会，第三世界的中产阶级才算彻底控制了文化领导权。

后　记

本书第一稿是我的博士论文（《六十年代》，2002年，存于中国社会科学院研究生院论文库）。我那时的兴趣主要是一个形式主义者的兴趣，侧重于运动的形式方面。北京大学的刘意青教授和周小仪教授、北京外国语大学的张中载教授和郭棲庆教授、北京师范大学的刘象愚教授、中国社会科学院的章国锋研究员和王逢振先生以及我的导师赵一凡先生，仔细审读了这一稿，并就书稿中的部分观点直至一些非常细节的问题提出了中肯的意见，使我受益匪浅。赵一凡先生提醒我注意学术制度史和文化体制方面的问题。随着研究的深入，我日益意识到这一提醒的重要性。事实上，在很大程度上，它决定了第一稿的修改方向。

修改的过程是一个深入的过程。我不仅对第一稿进行大量修改，还增添了两章属于历史研究方面的内容。在第二稿中，形式主义者还在那儿，但黑格尔、马克思和葛兰西的比重大大增加了，构成本书的三块基石：历史形态学、阶级分析和文化领导权。我逐渐把60年代中产阶级大学生的文化革命视为资产阶级革命史的一个环节，是资产阶级继早期的工业革命和政治革命之后进行的一场旨在夺取文化领导权的文化革命。

赵一凡先生又仔细审阅了第二稿。在随后几个月里，通过会面、电话、电子邮件等方式，我们就书稿中的一些问题经常进行讨论。我不慌不忙地对第二稿大修大改，不仅删去了整整一章，而且体例和文体上也出现了微妙的变化。赵一凡先生使我第一次意识到我的文体原来如此臃肿笨重。虽然我不可能在短时间里把自己培养成文体家，但这个意见对我的启发意义已不局限于这一本书。

三联书店的孙晓林女士以她自始至终的严谨、细致和耐心，使本书最终成形。

本书若有可取之处，那应归功于他们。作者在此谨向他们致以诚挚的谢意。

2005 年 11 月，六合园

主要参考书目

爱德华·傅克斯:《欧洲风化史：风流世纪》，侯焕闳译，辽宁教育出版社，2000年;《欧洲风化史：资产阶级时代》，赵永穆、许宏治译，辽宁教育出版社，2000年。

埃德温·埃默里、迈克尔·埃默里:《美国新闻史》，苏金琥等译，新华出版社，1982年。

艾尔文·古德纳:《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉等译，江苏人民出版社，2002年。

艾瑞克·霍布斯鲍姆:《非凡的小人物：反抗、造反及爵士乐》，王翔译，新华出版社，2001年;《极端的年代》，郑明萱译，江苏人民出版社，1998年。

安琪楼·夸特罗其等:《法国1968：终结的开始》，赵刚译，生活·读书·新知三联书店，2001年。

奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》，齐世荣译，商务印书馆，1991年。

保罗·约翰逊:《知识分子》，杨正润等译，江苏人民出版社，1999年。

边沁:《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆，2000年。

丹尼斯·史密斯:《历史社会学的兴起》，周辉荣等译，上海人民出版社，2000年。

德里克·博克:《走出象牙塔：现代大学的社会责任》，徐小洲等译，浙江教育出版社，2001年。

E. P. 汤普森:《英国工人阶级的形成》，钱乘旦等译，译林出版社，2001年。

菲迪南德·伦德伯格:《富豪和超级富豪：现代金钱权势的研究》，蔡受百等译，商务印书馆，1988 年。

F. A. 哈耶克等著，秋风编:《知识分子为什么反对市场》，吉林人民出版社，2003 年；F. A. 哈耶克编:《资本主义与历史学家》，秋风译，吉林人民出版社，2003 年。

戈登·伍德:《美国革命的激进主义》，傅国英译，北京大学出版社，1997 年。

黑格尔:《精神现象学》(上、下)，贺麟等译，商务印书馆，1996 年。

吉尔伯特·C. 菲特、吉姆·E. 里斯:《美国经济史》，司徒淳等译，辽宁人民出版社，1981 年。

凯·贝尔塞等:《重新解读伟大的传统》,《世界文论》编辑委员会编，社会科学文献出版社，1993 年。

奎杰琳·汤普森:《美国富豪》，伍江等译，工人出版社，1988 年。

理查德·里夫斯:《美国之旅》，中国对外出版公司，1992 年。

理伯卡·E. 卡拉奇:《分裂的一代》，覃文珍等译，社会科学文献出版社，2001 年。

卢卡奇:《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆，1992 年。

罗伯特·L. 艾伦:《美国黑人在觉醒中》，翻译组译，上海人民出版社，1976 年。

罗伯特·M. 赫钦斯:《美国的高等教育》，汪利兵译，浙江教育出版社，2002 年。

罗兰·巴特:《符号学原理》，李幼蒸译，生活·读书·新知三联书店,1988 年。

马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》(四卷本)，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，1974 年。

马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，生活·读书·新知三联书店，1987 年。

马歇尔·麦克卢汉:《理解传媒：论人的延伸》，何道宽译，商务印书馆，2000 年。

玛格丽特·米德:《代沟》，曾胡译，光明日报出版社，1988 年。

P. 布尔迪厄，J. -C. 帕斯隆:《继承人：大学生与文化》，邢克超译，商务印书

馆，2002 年。
让－皮埃尔·韦尔南:《神话与政治之间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店，2001 年。
萨利·贝恩斯:《1963 年的格林尼治村：先锋派表演和欢乐的身体》，华明译，广西师范大学出版社，2001 年。
索斯坦·凡勃伦:《有闲阶级论》，蔡受百译，商务印书馆，1997 年。
特里·伊格尔顿:《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000 年;《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999 年。
瓦尔特·本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东、魏文生译，生活·读书·新知三联书店，1989 年。
王逢振主编:《六十年代》，天津社会科学出版社，2000 年。
维尔纳·桑巴特:《奢侈与资本主义》，王燕平等译，上海人民出版社,2000 年。
小阿瑟·施莱辛格:《一千天：约翰·菲·肯尼迪在白宫》，仲宣译，生活·读书·新知三联书店,1981 年;《美国共和党史》，复旦大学国际政治系编译，上海人民出版社，1977 年。
西摩·马丁·李普塞特:《政治人：政治的社会基础》，张绍宗译，上海人民出版社，1997 年。
谢·卡拉－穆尔扎:《论意识操纵》(上、下)，徐昌翰等译，社会科学文献出版社，2004 年。
伊恩·P. 瓦特:《小说的兴起》，高原、董红钧译，生活·读书·新知三联书店，1992 年。
阎照祥:《英国贵族史》，人民出版社，2000 年。
约翰·K. 加尔布雷思:《我们时代的生活》，祈阿红等译，江苏人民出版社，1999 年。
赵一凡:《美国文化批评集》，生活·读书·新知三联书店，1994 年。
詹姆斯·克利夫德:《从嬉皮到雅皮：昔日性革命亲历者自述》，李二仕等译，陕西师范大学出版社，1999 年。
詹姆斯·O. 罗伯逊:《美国神话　美国现实》，贾秀东等译，中国社会科学出版社，1992 年。

Adorno, T. W., *The Authoritarian Personality*, New York, Harper & Brothers, 1950.

Anderson, Walt, ed., *The Age of Protest*, Pacific Palisades, Goodyear Publishing Company, Inc., 1969.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963.

Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Aya, Roderick, and Miller, Norman, eds., *The New American Revolution*, New York, The Free Press, 1971.

Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

Barthes, Roland, *Le Degré Zéro de L'écriture*, Paris, Seuil, 1972.

Bedts, Ralph F. de, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol. Ⅱ, The Dorsey Press, 1973.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1996.

——, *The End of Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

——, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1976.

——, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys*, 1960–1980, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1980.

Berlin, Isaiah, *Against the Current*, London, Hogarth Press, 1979.

Bourdieu, Pierre, *Language & Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Bracher, Karl Dietrich, *The Age of Ideologies*, New York, St. Martin's Press, 1984.

Burges, Herve, *The Student Revolt: The Activists Speak*, London, Jonathan Cape Ltd., 1968.

Buckley, Jerome Hamilton, *The Victorian Temper: A Study in Literary Culture*, Cambridge University Press, 1981.

Buckman, Peter, *The Limits of Protest*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987.

Church, R.W., *The Oxford Movement*, London, MacMillan and Co. Ltd., 1922.

Cowley, Malcolm, *Exile's Return: A Literary Odyssey of the Nineteen-Twenties*, New York, The Viking Press, 1964.

——, *The Dream of the Golden Mountains*, New York, 1988.

Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

DeConde, Alexander, *Patterns in American History*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970.

Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnieapolis, University of Minnesota Press, 1977.

Dickstein, Morris, *Gates of Eden: American Culture in the Sixties*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.

——, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism*, London, NLB, 1984.

Ellison, Ralph, *Invisible Man*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1976.

Erikson, Erik H., *Identity: Youth and Crisis*, New York, W.W.Norton & Company, Inc., 1985.

Faulkner, Harold U., *Labor in America*, New York, Harper & Brothers, 1949.

Ferguson, Robert A., *Law and Letters in American Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

Fleming, Donald, ed., *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–*

1960, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, New York, Pantheon Books, 1980.

——, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books, 1979.

Fowler, H. W. and Fowler, F. G., *The King's English*, Oxford, The Clarendon Press, 1954.

Friedman, George, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

Gasset, José Ortegay, *The Revolt of the Masses*, New York, W. W. Norton & Company, 1957.

Gay, Peter, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, in 5 volums, New York, W. W. Norton & Company, and Oxford University Press, 1984–1998.

——, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

——, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York, W. W. Norton & Company, 1971.

Galbraith, John K., *The Affluent Society*, New York, The New American Library, 1958.

Geoghegan, Vincent, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London, Pluto Press, 1981.

Gitlin, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bentam Books, 1989.

Godzich, Wlad, *The Culture of Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Graff, Harvey J., *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Westwern Culture and Society*, Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

Gramsci, Antonio, *Selections From Cultural Writings*, translated by William Boelhower, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

——, *Selections From The Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1971.

Habermas, Jürgen, *Toward A Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, Boston, Beacon Press, 1970.

——, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, The MIT Press, 1989.

Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origions of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1989.

Hobsbawm, E. J., *The Age of Revolution, 1789–1848*, New York, New American Library, 1962.

——, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Penguin Books, 1990.

——, *The Age of Capital, 1848–1875*, New York, Vintage Books, 1996.

Hohendahl, Peter Uwe, *The Institution of Criticism*, Ithaca, Corenell University Press, 1982.

Howe, Irving, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, London, Secker & Warburg, 1983.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as A Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

——, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1997.

Jay, Martin, *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown and Company, 1973.

——, *The Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York and London, Routledge, 1993.

——, *Fin-de-Siècle Socialism and other Essays*, New York, Routledge, 1988.

Skolnick, Jeremy H., *The Politics of Protest*, New York, Simon and Schuster, 1969.

Katsiaficas, George, *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*, Boston, South End Press, 1987.

Keniston, Kenneth, *Young Radicals: Notes on Commited Youth*, New York, Harvest Book, 1968.

——, *Youth and Dissent: The Rise of a New Opposition*, New York, Harvest Book, 1971.

Kernan, Alvin, *The Death of Literature*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Killian, Lewis M., *The Impossible Revolution?* New York, Random House, 1968.

Krislov, Samuel, *The Supreme Court and Political Freedom*, New York, The Free Press, 1968.

Laser, Marvin, and Fruman, Norman, eds., *Studies in J. D. Salinger: Reviews, Essays and Critiques of The Catcher in the Rye*, New York, The Odyssey Press, 1961.

Lasch Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York, W. W. Norton & Company, 1979.

——, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W. W. Norton & Company, 1996.

——, *The New Radicalism in America: 1889–1963, The Intellectual as A Social Type*, New York, W. W. Norton & Company, 1965.

Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, New York, Routledge, 1991.

Laski, Harold J., *The American Presidency*, New York, The Universal Library, 1940.

Lauter, Paul, and Howe, Florence, *The Conspiracy of the Young*, New York, the World Publishing Company, 1970.

Leavis, F. R., *The Great Tradition*, New York, New York University Press, 1963.

——, *Revaluation: Tradition & Development in English Poetry*, New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1963.

Lichtheim, George, *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York,

Vintage Books, 1967.

Lindbeck, Assar, *The Political Economics of the New Left: An Outsider's View*, New York, Haper & Row, Publishers, 1977.

Lipset, Seymour Martin, and Wolin, Sheldon S., eds., *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1965.

——, *Consensus and Conflict: Essays in Political Sociology*, New Brunswick, Transaction, Inc., 1985.

Livingston, John C., *Fair Game? Inequality and Affirmative Action*, San Francisco, W.H.Freeman and Company, 1979.

Lowenthal, Leo, *Literature and Mass Culture*, New Brunswick, Transaction, Inc., 1984.

Lynd, Alice, *We Won't Go: Personal Accounts of War Objections*, Boston, Beacon Press, 1968.

Mailer, Norman, *Miami and the Siege of Chicago: An Informal History of the Republican and Democratic Conventions of 1968*, The New American Library, 1968.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1936.

Marcuse, Herbert, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.

——, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Society*, Boston, Beacon Press, 1964.

——, *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.

——, *The Aesthetical Dimension: Towards A Critique of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon Press, 1978.

——, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.

——, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston, Beacon Press, 1970.

Mattick, Paul, *Marxism: The Last Refuge of Bourgeois?* London, M. E. Sharpe, Inc., 1983.

Miller, Perry, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Miller, Timonthy, *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, New York, Syracuse University Press, 1999.

Mills, C.Wright, *White Collars: The American Middle Classes*, New York, Oxford University Press, 1953.

Moers, Ellen, *The Dandy: Brummell to Beerbohm*, New York, The Viking Press, 1960.

Morazé, Charles, *The Triumph of the Middle Class: A Political and Social History of Europe in the Nineteenth Century*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1968.

Morse, Mary, *The Unattached: A Report of the three-year Project Carried out by the National Association of Youth Clubs*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1965.

Riesman, David, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1971.

Rossiter, Clinton, *Conservatism in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Roszak, Theodore, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1969.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.

——, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994.

Salisbury, Harrison E., ed., *The Eloquence of Protest: Voices of the 70's*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1972.

Sass, Louis A., *Madness and Moderness: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Seigel, Jerrold, *Bohemian Paris: Culture, Politics, and Boundaries of Bourgois*

Life, *1830–1930*, Harrisonburg, R. R. Donnelley & Sons Company, 1987.

Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, Alfred A.Knopf, 1989.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin Publishers Ltd., 1976.

Shaoghnessey, Mina P., *Errors & Expectations*, Oxford University Press, 1977.

Sloterdijik, Peter, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Sontag, Susan, *Against Interpretation and Other Essays*, London, Eyre & Spottiswoods, 1967.

——, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metophors*, New York, Doubleday, 1989.

Spitz, Lewis W., *The Protestant Reformation*, *1517–1559*, New York, Harper & Row, Publishers, 1985.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, translated by Phillips Bradley, New York, Vintage Books, 1961.

Thompson, F. M. L., *The Rise of Respectable Society: A Social History of Victorian Britain*, *1830–1900*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Trefousse, H. L., *The Cold War: A Book of Documents*, New York, G. P. Putman's Book, 1965.

Tuchman, Barbara W., *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, London, Michael Joseph Ltd., 1985.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

Weber, Max, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History*, *Theories*, *and Political*

Significance, Cambridge, The MIT Press, 1995.

Williams, Raymond, *Culture and Society, 1780/1950*, New York, Harper & Row, Publishers, 1958.

——, *The Country and the City*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Young, G. M., *Victorian England: Portrait of an Age*, London, Oxford University Press, 1960.

索　引

A

阿多诺（Adorno，T. W.）44，45，89，145，150，268，297

阿隆，雷蒙（Aron，Raymond）6，13，22，32

阿伦特，汉娜（Arendt，Hannah）295

阿诺德，马修（Arnold，Matthew）21，126，144，155-159，164-166，177-179，185-197，200-206，208，210，211，217，219，221-223，232，234，238，249，251，252，254，256，363，375，376，443，448，479

艾略特，乔治（Eliot，George）223，230，231，249

爱默生（Emerson，Ralph Waldo）126，127，443

埃里克森，埃里克（Erikson，Erik）55，56，105，422

埃利森，拉尔夫（Ellison，Ralph）424

奥斯丁，简（Austin，Jane）223，225，226，230

B

巴尔扎克（Bazac，Honore de）68，129，175，443，449，451

巴赫金（Bakhtin，Mikhail）382，383-387

巴特，罗兰（Barthes，Roland）189，252，348-350，356-358，361，363，364，369

柏拉图（Plato）192，218，232，234

白兰度，马龙（Brando，Marlon）110，111，116

拜伦（Byron，George Gordon）143，159，171，486

贝尔，丹尼尔（Bell，Daniel）13，22，42，43，58，60，67，77-79，85，

115，151，153，256，315，342，419，430，432-434，436，437，443，444，459，466
贝茨，拉尔夫·德·（Bedts，Ralph F. de）20，60，84，85，303，312，314，327，330，340，406，416，444，445，446
本雅明（Benjamin，Walter）74，106，107，262，344，369，403，404，434，437，449，451
边沁（Bentham，Jeremy）180，183，197，455-457
标准英语（King's English）141，230，371
波德莱尔（Baudelaire，Charles）107，151，191，262，343，344，356，358，433，434，437
波拿巴，路易（Bonaparte，Louis）29，162，343
波希米亚（bohemian）21，35，43，51，64，65，86，110，120，141，142，311，317，332，344，363，387，420
伯克，爱德蒙（Burke，Edmund）15
伯林（Berlin，Isaiah）421，422，425
勃兰兑斯（Brandes，George）138，161
布朗基（Blanqi，Auguste）262
布鲁克斯，范·怀克（Brooks，Van Wyck）236，237
布鲁梅尔（Brummell，George Bryan）161，373，374，438

C

朝圣山学社（the Mont Pelerin Society）12，134
茨威格，斯蒂芬（Zweig，Stephen）130，216，217
存在主义（existentialism）101，103-105，300，333，375

D

达恩顿，罗伯特（Darton，Robert）136
大麻（marijuana）31，35，115，118，147，382，445，454
戴高乐（de Gaulle，Charles）30-32，37，42，340，353，359，360
戴利（Daley，Richard J.）332-334，336
戴维斯，热尼（Davis，Rennie）6，183，331
德勒兹（Deleuze，Gilles）453
德沃金（Dworkin，Ronald）394
迪恩，詹姆斯（Dean，James）111-113，116
狄更斯，查尔斯（Dickens，Charles）126，162，230
狄克斯坦，莫里斯（Dickstein，Morris）15，20，33，43，44，118，119，

142，269，376-380，382，387，427
迪伦，鲍勃（Dylan，Bob）116
多塞伯爵（D'Orsay，Count）161，162

E

恩格斯（Engels，Frederick）29，42，275，353，403，404，440，458，479，480，485

F

法兰克福学派（Frankfurt School）44，45，88，89，149，150，268，297，298，310
反文化（Counter culture）10，11，35，43，46，52，53，63，67，118，119，134，136，140，144-148，150，237，256，257，299，308，309，342，346，371，377，378，416，425，430，444，445，451，467，475，477
反智主义（Anti-intellectualism）61，105，236，295，296，299，366，367
非暴力不合作（nonviolence，noncooperation）271，272，301，398，399
非利士人（Philistine）144，159，165，166，188，195，443，479，481
菲茨杰拉德（Fitzgerald，Francis Scott）67-69，73，109
分子入侵38，128，131，132，134，141，146，362，423
伏尔泰（Voltaire）136，138
弗莱克斯，理查德（Flacks，Richard）264，409
富兰克林（Franklin，Benjamin）126
弗里德曼，乔治（Friedman，George）268
弗洛姆，埃里希（From，Erisch）296，316
弗洛伊德（Freud，Sigmund）24，52，192，288，296，374，423
福柯（Foucault，Micheal）3，23，32，252
福勒（Fowler，H.W.）371
福山（Fukuyama，Francis）278
FSM（自由言论运动）320，321，324，327

G

盖伊，彼得（Gay，Peter）63
甘地（Gandhi，Mohandas）35，36，272，301，398
高级文化（the Higher Culture）45，53，62，64，86，105，109，117-119，124，125，128，129，131，133，134，138，141，142，145-148，151，152，190，232，237，247，

256，257，342，343，345，365，371，420，423，435，439，445，476，480
戈登，乔治（Gorden, George）211, 214，215，218
戈特沃德主义（Goldwaterism）62
格拉夫，哈维（Graff，Harvey）185
葛兰西（Gramsci，Antonio）11，38，39，124，131，135，139，189，308，408，471，474，490
格林威治村（Greenwich Village）43，47，64，65，86，110，141
格瓦拉（Guevara，Che）23，35，36
公民不服从（civil disobedience）272，398
公社（communes）30，31，33，34，42，359，404
滚石乐队（Rolling Stones）116

H

哈贝马斯（Habermas，Jürgen）28，45，150
哈耶克（Hayek，Friedrich）6，11-14，22，134，153，275，276，473，477
哈特（Hart，H. L. A.）389，398
海顿，汤姆（Hayden，Tom）6，331，333，336，337，379
豪，欧文（Howe，Irving）6，20，44，59，60，61，80，145，269，295
哈钦斯，罗伯特·M.（Hutchins，Robert M.）233-235
黑豹党（Black Panther Party）306，331，339，381，406，453
黑格尔（Hegel）7，278，280，429，431，457，458，490
红巾婴儿（red-diaper babies）86，87，265，267，270
华德，罗伯特（Wade，Robert）143，168-170
华勒斯坦，伊曼努尔（Walerstein，Immanuel）17，133
辉格党人的历史学 11-13，153，154，275
霍尔顿（Holden）95，99，108，109，118，361-364，368
霍布斯鲍姆（Hobsbawm，Eric）17，18，33，41，42，54，172，176，414，415
霍克海默（Horkheimer，Max）45，89，150，297
霍夫斯塔特（Hofstadter，Richard）61，296，459
胡志明（Ho Chi Minh）35，36

J

加尔布雷思，约翰（Galbraith，John K.）37，57，58，61，66，332，334，

338
加缪，阿尔贝（Camus，Albert）25，104，112，300，347，366
加塞特，何塞·奥特加（Gasset，José Ortegay）50
吉登斯，安东尼（Giddens，Anthony）20
吉特林，托德（Gitlin，Todd）6，57，64，94，102，105，110，112，117，262，263，265，266，269，311，315，316，317，369，403
极左派（Far Left）318，320，408
街垒（barricade）7，10，17，30-34，38，51，209，307，315，331，332，335，336，342，343-345，352，354，355，386，392，393，403，404，405，411，412
杰伊，马丁（Jay，Martin）44，45，89，149，150，298，330，331，372，460
金，马丁·路德（King，Martin Luther，Jr.）302，303，305-307，310，315，325，331，372，388，398，399，424
金斯堡（Ginsberg，Allen）104，118，119，141，142，146，256，269，294，300，332，333，335，343，365
禁酒（Prohibition）60，67，69，70-83，380，445，465-467
纠察线（picket line）315，321，324，325，342

K

卡兹阿菲卡斯，乔治（Katsificas，George）307
卡拉奇，理伯卡·E.（Klatch，Rebecca E.）86，87，266，269，271-273，300，301，308，309，319，409，410
卡莱尔，托马斯（Carlyle，Thomas）156，162，188，195，204
卡斯特罗（Castro，Fidel）35，41，316
凯恩斯（Keynes，John M.）6，11，58，81，245，246，276，426，459
凯尔，克拉克（Kerr，Clark）48，320，321-326
康拉德，约瑟夫（Conrad，Joseph）223，230，231，249
考利，马尔科姆（Cowly，Malcolm）233，236
考奇，阿瑟·奎勒（Couch，Arthur Quiller）211，221
科布恩，亨利（Colburn，Henry）176
柯林斯（Collins，John Churton）156，205-207，220
柯南，阿尔文（Kernan，Alvin）206
克鲁索，鲁宾逊（Crusoe，Robinson）159，162

肯尼迪，J. F.（Kennedy，John F.）36，37，293，305，306，312，315，316，331，391，394，401，406，459
肯尼斯顿，肯尼斯（Keniston，Kenneth）96，97，98，101
狂欢节（Carnival）117，378，382-387，443，468
垮掉的一代（Beat Generation）67，118，120，392

L

拉宾，杰里（Rubin，Jerry）6，331，333，334，344
拉什，克里斯托夫（Lasch，Christopher）46，50
拉斯金，约翰（Laskin，John）192，195
浪荡子（Dandy）343
雷利，瓦尔特（Raleigh，Walter）211，212
里根，罗纳德（Reagan，Ronald）11，14，134，258，274，298，315，331，394，407，473
里斯曼，大卫（Riesman，David）59，120-122，270
李普塞特（Lipset，Seymour Martin）13，54，59，311，459
利维斯，F. R.（Leavis，F. R.）215，217-232，237-240，244，246，249-251，254
利文斯通，约翰·C.（Livington，John C.）281
林德，阿丽丝（Lynd，Alice）304
列侬（Lennon，John）35
卢卡奇（Lukács，Georg）8，16，97，350，351，452
卢梭（Rousseau，J.-J.）136-138
罗扎克，西奥多（Roszak，Theodore）35，63
洛克，约翰（Locke，John）164，197

M

马尔科姆·X（Malcolm X）306
马尔库塞，赫伯特（Marcuse，Her-bert）45，46，124，125，129，145，148，149，198，261，262，270，295-299，300，420，441，442，460，464，465
马克思（Marx，Karl）1，3，29，30，33，34，36，40，42，44，46，88，132，238，239，244，245，247，253，263，268，298，308，343，353，354，356-358，361，404，440，441，457，458，476，479，480，485，490，493
马提克，保罗（Mattick，Paul）46
麦卡锡主义（McCarthyism）2，58-62，67，80，88，89，116，236，

262，267，366，472
麦克卢汉（McLuhan，Marshall）290，291，484
毛泽东35，36，37，41，257
猫王（Presley，Elvis）116，117
梅勒，诺曼（Mailer，Norman）331，333-337，344，365
米德，玛格丽特（Mead，Margaret）90，91，121，122
米尔斯，C.怀特（Mills，C.Wright）5，37，40，59，123，270，482
迷惘的一代（Lost Generation）67，391
民权运动（civil rights movement）46，271，272，300-306，308-310，312，317，318，328，331，339，341，388，390，393，397，398，405，406，424，453，461
名著阅读运动232-236
MOB（结束越战全国动员委员会）331，332，334，341，345
摩尔斯，艾伦（Moers，Ellen）165，167，173，176
穆尔扎，谢·卡拉－135，471，472，474

N

尼克松（Nixon，Richard M.）42，258，274，312，314，315，331，339，394，406-408
牛津运动（Oxford Movement）177，178
纽曼，亨利（Newman，John Henry）164，177，178，182，186，200-202，210

P

披头士（Beatles）26，116，368
坡，埃德加·爱伦（Poe，Edgar Ellen）107，424

Q

气象员组织（Weatherman）409-411
乔伊斯（Joyce，James）66，249

R

瑞恰兹，I. A.（Richards，I. A.）220，222，227
若弗兰，洛朗（Joffrin，L.）32，84，379，416

S

撒切尔夫人（Thatcher，Margaret）11，12，14
萨特（Sartre，Jean-Paul）6，8，32，104，227，261，296，297，300，301，357，358，366，400，401
萨义德，爱德华（Said，Edward）249，

258
萨维奥，马里奥（Savio,Mario）321-327，331，379
桑巴特（Sombart，Werner）87，169，171，172，437，463
SDS（学生争取民主社会组织）20，44，86-88，150，266，269-273，300，308，309，317-319，324-326，331，332，341，402，409，410
桑塔格，苏珊（Sontag，Susan）18，29，101，140，174，346，347，369
塞林格，J. D.（Salinger，J. D.）95，96，108，109，363，364
斯宾格勒，奥斯瓦尔德（Spengler，Oswald）428，429，444
斯大林（Stalin，Joseph）309，351，386，472
斯密，亚当（Smith，Adam）25，197，454，455
莎玛，西蒙（Schama，Simon）128，470
莎士比亚（Shakespear，William）22，48，118，119，143，146，222，369
施莱辛格，小阿瑟（Schlesinger，Arthur M.，Jr.）37，391，392，401，459
什克洛夫斯基（Shklovsky，Viktor）351，367
梭罗（Thoreau，Henry David）272，398

T

汤普森，E. P.（Tompson，E. P.）275
特里林，莱昂内尔（Trilling，Lionel）21，43，119，128，141，142，249，256，362，363，443
梯也尔（Thiers，Louis Adolphe）31，33，42，404
廷戴尔，威廉（Tyndale,William）165，204
托克维尔（Tocqueville,Alexis de）166，167，279，280，288，296，431，432，457，481
托洛茨基（Trosky，Leon）39，104，115，257，308，408
图希曼，芭芭拉（Tuschman，Barbara）408

W

瓦特，伊恩（Watt，Ian）207，468
纨绔子（Dandy）155，159-163，166-171，173，176-178，181，192，193，195，373，374，435，438，447
王尔德，奥斯卡（Wilde,Oscar）126，159，161
维多利亚女王（Queen Victoria）162，180

维多利亚时代人（Victorian）372
韦伯，马克斯（Weber，Max）58，71，169，170，280，432，437，447，452，463
韦尔南，让－皮埃尔（Vernan，Jean-Pierre）1，90，353，355
韦勒克，雷纳（Wellek，Rene）204，205，211
威尔逊，爱德蒙（Willson，Edmund）236，237，263，426
威廉斯，雷蒙德（Williams，Reymond）237-241，243，244-255
文化领导权（Cultural Hegemony）10，11，14，27，33，53，65，124，126-140，150，151，154-157，159，163，165-168，171，172，175-179，187，189，195，197，199，200，202，209，212，228，231，234，235，237，257，277，414，435，444，472-475，477，478，481，487-490
沃伦，厄尔（Warren，Earl）393，394

X

希伯来精神（Hebraism）203，204，218
希腊精神（Hellenism）203，204，218
嬉皮士（Hippie，Hippy）2，21，47，51，287，288，300，309，333，343，345，365，374，376，377
西蒙－加芳凯尔（Simon and Garfunkel）26，100，116
新边疆（New Frontier）37，390，391，394
《休伦港宣言》（Port Huron Statement）266，270，308-310，409
血汗工厂（sweatshop）274，275，280，282，477，478，483，487

Y

YAF（美国青年争取自由组织）20，87，88，264，266
亚里士多德（Aristotle）29，385
雅皮士（Yuppie，Yumpie）2，21，47，287，288，345，447
摇滚乐（Rock' n' Roll，R' n' R）43，115，117，119，122，258，309，445，454
Yippie（易比派）331-334，340，341，344，345，348
伊格尔顿，特里（Eagleton，Terry）23，24，155，197，207，209，210，212，213，215，229，237-257，259，369
意识形态的终结（the end of ideology）13，278
约翰逊，保罗（Johnson，Paul）137，365
约翰逊，林登（Johnson，Lyndon）37，

273，312，313，327，328，330，360，394，406
越南战争（Vietnam war）292-294,303，311-315，328，336，337，454

Z

赞助行动（Affirmative Action）47,273，280，281，394
赵一凡 127，295，296，302，459，490，491
詹姆逊，弗雷德里克（Jameson, Fredric）27，161，254，255，476
征兵卡（draft）275，304，311，312，313，315，318，328，329，330，379，393
最高法院（the Supreme Court）66,389，390，393，394

“当代学术”第一辑

美的历程
李泽厚著

中国古代思想史论
李泽厚著

古代宗教与伦理
儒家思想的根源
陈　来著

从爵本位到官本位（增补本）
秦汉官僚品位结构研究
阎步克著

天朝的崩溃（修订版）
鸦片战争再研究
茅海建著

晚清的士人与世相（增订本）
杨国强著

傅斯年
中国近代历史与政治中的个体生命
王汎森著

法律与文学
以中国传统戏剧为材料
苏　力著

刺桐城
滨海中国的地方与世界
王铭铭著

第一哲学的支点
赵汀阳著

生活·讀書·新知　三联书店　刊行

“当代学术”第二辑

七缀集
钱锺书著

杜诗杂说全编
曹慕樊著

商文明
张光直著

西周史（增补二版）
许倬云著

拓跋史探（修订本）
田余庆著

近代中国社会的新陈代谢
陈旭麓著

甲午战争前后之晚清政局
石　泉著

民主四讲
王绍光著

心灵秩序与世界历史（增订本）
奥古斯丁对西方古典文明的终结
吴　飞著

海德格尔与伦理学问题（修订版）
韩　潮著

生活·讀書·新知　三联书店 刊行

“当代学术”第三辑

三松堂自序
冯友兰著

中国文明起源新探
苏秉琦著

美术、神话与祭祀
张光直著

杜甫评传
陈贻焮著

中国历史通论
王家范著

清代政治论稿
郭成康著

无法直面的人生（修订本）
鲁迅传
王晓明著

反抗绝望（修订本）
鲁迅及其文学世界
汪　晖著

竹内好的悖论（增订本）
孙　歌著

跨语际实践（修订版）
文学，民族文化与被译介的现代性
刘　禾著

生活·讀書·新知 三联书店 刊行

“当代学术”第四辑

金翼（作者定本）
中国家族制度的社会学研究
林耀华著

北京城的生命印记
侯仁之著

酒之爵与人之爵
东周礼书所见酒器等级礼制初探
阎步克著

祖宗之法（修订二版）
北宋前期政治述略
邓小南著

从未央宫到洛阳宫
两汉宫禁制度研究
陈苏镇著

国家与学术
清季民初关于“国学”的思想论争
罗志田著

中古中国与粟特文明（增订本）
荣新江著

西周的政体（增订本）
中国早期的官僚制度和国家
李　峰著

乡族与国家（修订本）
多元视野中的闽台传统社会
郑振满著

战国时期的东西差别（修订本）
考古学的视野
梁　云著

生活·讀書·新知 三联书店 刊行

封面图片：维克多·莫斯科索（Victor Moscoso）创作于1967年的海报，为钱伯斯兄弟乐队（The Chambers Brothers）在旧金山矩阵俱乐部（The Matrix）的演出而作。

ISBN 978-7-108-08206-0

9 787108 082060 >

定价：98.00元