断裂与连续：资本主义文化矛盾与中国现实

贝尔用“组合型的思想结构”来形容自己的经济、政治和文化立场，也即在经济上的社会主义、政治上的自由主义和文化上的新保守主义的综合（贝尔，1989:20），而经济、政治与文化的对立也是构成《资本主义文化矛盾》中的论述的三个基本要素。贝尔对资本主义的关切始于资本的整个积累过程（贝尔，1989:21），这种积累行为的目的论链条在资本主义发展过程中产生了明显的转向，“积累活动本身成为了目的”（贝尔，1989:22）。贝尔在这一点上与齐美尔的货币理论十分相似：货币的广泛代表（delegation）使人们再也无法辨明货币与商品之间的联系，对商品的追求变成了对货币的崇拜（西美尔，2003:33）。这种目的的转向是资本主义携山超海的文明进程所滋生的内部问题的一部分，在这种转向中，现代社会本身成为了一种“不协调的复合体”：现代社会在经济、政治与文化的维度之间采取了难以协调甚至自相抵牾的模式。不同于传统宏观社会理论中经济决定论或制度决定论的取向，贝尔将技术-结构、政治与文化分为资本主义社会中相互影响的三个领域，这三个领域在资本主义文明发展的初期曾经一度具有内在统一性，但资本主义自身的发展从内部“消化”了这一统一性基础，使资本主义文化陷入了“虚无主义的困境”，而随着现代化进程登上历史舞台的资产阶级观念以及现代主义思潮，也同时被资本主义的发展进程推向了尾声。

一、现代主义对资本主义文化的割裂与弥合

贝尔认为，当代资本主义社会在社会结构、政治与文化三个维度上采取的实际上是不同的调节方式，他称其中最主要者为“轴”（axis）：对于经济是效率原则（efficiency），对于政治是平等与自由（equality），而对于文化则在于个人的自我实现（self-realization）[[1]](#footnote-1)。资本主义文明的分裂，即这些领域在调节模式取向上的自相矛盾。更具体地说，与资本主义发展相统一的技术-经济体系要求经济个体的工具理性，和面对欲望的克制与生活上的节俭，同时也要求企业、科层制和技术官僚（technocratic）的配合来进一步推进资本积累与扩大再生产；政治体系则基于合法性基础，运用代表选举制或参与制以求社会成员的个体平等；文化则是资本主义文明体系最特殊的部分，当技术-经济体系与政治体系呈“直线型”发展的时候，文化却不断向过去“回跃”（ricorso），重新思考关于人类“生存痛苦”的老问题。

（一）分裂的领域与模式（modalities）

当神权仍然笼罩西方社会时，资本主义文明轴心体系尚且存在统一性。在经济领域内为清教徒与天职意识统治的经济个体，他们所受到节俭、禁欲的宗教伦理指引，恰好符合资本积累的要求。历史上的文化与社会结构是紧密结合的，人们在教会和上帝的指引下，用劳动证明自己是上帝的选民。对劳动结果与财富积累的窥探被视为有渎神圣，在这种宗教文化的高压下，人们能做的就是远离“无所事事的疯癫”（福柯，2003:52-53）。从前，乃至今天的技术-经济体系受制于一种注重效益和功能得经济原则，而今天的文化只将自我视为唯一的准则和尺度（T. 90），打破了原应是“自律自制、先劳后享”的拘束。社会阶层区隔的淡化和平均教育对阶层再生产的阻碍，敌对文化的盛行以及中产趣味（middlebrow）对文化的庸俗化，让现代社会转入了现代主义。现代主义在否定表面意义的同时，也否定了历史的连续性。面对个体注定的死亡，现代主义裹挟其对未来的想望重塑了人对世界得感知，在拒斥传统的同时树立了当下的决定性（T. 102）。在传统和表面意义不再对现代文明产生影响时，唯一能感知到的自我则无限膨胀：现代主义确立了人的自我感，否定有限性而追求自我的不断扩张和对命运的无限超越。

回人类的起点，释放人的无理性，这种矛盾内生于资本主义的蔓延，从波西米亚、先锋派到现代主义再到后现代主义，文化一直在抵抗、攻击甚至毁坏经济领域。

文化通过对传统价值的攻击来破坏经济领域的价值基础，进而攻击其社会结构。“正是资产阶级经济体系——更精确地说是自由市场——酿成了传统资产阶级价值体系的崩溃。这是美国生活中资本主义矛盾产生的根源。”（贝尔，1989:102）美国的资本主义发展有赖于新教伦理和清教精神，这种禁欲的世界观造就了二十世纪之前的美国的小城镇生活方式，小城镇生活方式深深烙入美国性格，十九世纪和二十世纪初叶的美国人怀有很深的负罪感，崇尚道德楷模的，反对堕落腐化。不过，小城镇生活方式与资本主义兴起之后建成的大都市有着天然的不相合。清教教义在失去其当初滋生的严苛环境后，信仰力量仍在，旧传统的巨大惯性招来年轻人的攻击。二十世纪初青年知识分子向小城镇生活方式发起攻击，希望更包容的文化与更多的性自由。

2.道德风尚与文化言路（discourse）的断裂

资本主义文化转变的根源是内生性的，分期付款和信用兑现的出现，使得人们的欲望在当下就能得到满足，而不用经过长时间的节俭和积攒，从而取消了节制和勤俭的意义；人口分布的变化和城市化的大踏步前进，使得作为新教伦理地域性基础的“小城镇”不复存在；而大众消费、道德习俗的革命最终催生了大众享乐主义，随之而来的是现代主义和消费主义，以及它们的反叛精神和对无拘束自我的崇拜。

青年知识分子“鼓吹享乐主义、放荡不羁和游戏人生的道德观”（贝尔，1989:110-111），不到十年，美国的消费道德观就得以确立。对传统价值更大的侵蚀来自有资本主义自身的发展，即大众消费的兴起，劳动和积累本身不再是目的，而是进行消费和炫耀的手段，“地位极其象征，而非劳动和上帝的遴选，变成了成就的标志”（贝尔，1989:122）。

“过去的奢侈品现在不断地升级为必需品，到头来人们竟难以相信普通人曾经无缘受用某一种普通物品。”（贝尔，1989:113）大众消费和高水平生活合法之后，销售、挥霍、超前消费就顺理成章地产生了，它们都与禁欲相悖。这样，“讲究实惠的享乐主义代替了作为社会现实和中产阶级生活方式的新教伦理观，心理学的幸福说代替了清教精神。

但是，资产阶级社会正如它早期的勃兴时代那样，受到了旧道德观念的辩护和推动，它此时已不能轻易地接受变革。它竭力提倡一种追求享乐的生活方式却无法为之辩护。”（贝尔，1989:122）。无论是青年知识分子的攻击还是大众消费的侵蚀，其根本原因都来自资本主义自身。交换经济催生的大都市渴求更包容的文化价值，资本主义工业大生产提高的生产能力造出丰富的商品是大众消费社会的前提。“‘新资本主义’在生产领域仍然需要新教伦理，但在消费领域却刺激娱乐和游戏的需要。”（贝尔，1989:123）

即使是新资本主义，也不能在所有领域都推行挥霍的享乐主义。如果推行，那么就没有资本进入生产领域，资本主义机器就将停止。为了维持其运转所需要的足够资本，又需要大量的人来挥霍，这就使得断裂加剧。“新资本主义的价值观来自因循守旧的过去，它沿用了新教伦理的古老语言。可是它的技术和动力却来自现代主义——那种不断创新、不断增加分期付款购物‘需要’的精神。而延期报偿理论的认真实践将会彻底摧毁资本主义自身。”（贝尔，1989:126）。需要新教伦理维持的经济领域与崇尚自我、反理性、强调享受的文化发生矛盾。

在资本主义对经济上的自发性的畏惧之后，在现代主义欢腾一般的反叛和批判之后，是现代主义日渐碎片化、程序化，和现代社会成员作为公民（citizen）和作为资产者（bourgeis）的身份冲突。在社会角色和社会人的双重面向中，这种身份冲突体现为同时展示出来的非人格化和个体化这两个相反的趋势。社会分工细化带来的专门化使得以家庭为重心的生活为专门化的机构占领了，而以往，人们是通过信仰确定身份的（贝尔，1989:148）。同时，作为现代社会的个人，能够做出选择的范围和种类远比从前更加宽松：社会网络的膨胀、相互影响的扩大、自我意识经验源泉的丧失，以及对未来的面向，带来了知识和组织内的紧张，使得社会内容更加复杂。在新教伦理瓦解之后，享乐主义、现代主义和乏味的中产阶级生活方式并不能将社会“粘结”起来（贝尔，1989:139）。资本主义陷入了轴心原则自相抵牾的困境。

二、政治体系的破坏

（一）从文化到政治的思路：意义而不仅是强力

贝尔以韦伯式的方法看待文化和政治的关联。一方面，贝尔利用理想类型的划分讨论文化、政治系统和社会结构的不同轴心的割裂，另一方面又试图从繁多的经验现实中挑选出具有关联的要素。要理解这种分析方式，就要看到在他看似琐碎地列举人口转变、越南战争、民权运动等一系列问题背后，试图构建一个个经由意义关联的概念。尽管政治对社会结构的塑造完全不同于文化和宗教，“宗教和文化企图确立终极意义，而政治体系不得不应付日常生活中的世俗问题。”（贝尔，1989:227），但贝尔或明或暗地认为，对于国家（特指美国）而言，政治日常事务不仅仅是单纯解决利益的强力（force）冲突，而其解决始终需要受制于民众的精神认同。这种通过意义或合法性确立政治基础的思路，贯穿于五、六章的分析中。社会结构的深层就是政治的合法性[[2]](#footnote-2)，“政治从来都是利益和象征性表达（即意识形态，或者是对个人或组织的感情）的化合物。”（贝尔，1989:307）

（二）合法性与信仰：无限扩张的社会[[3]](#footnote-3)

政府处理繁琐的、各种各样的日常事物，必须要发挥起利益积累、利益分配或行动合法化的双重职能。（贝尔，1989:289）在霍布斯那里的关于私人权利和共同权力的思想实验，为现实的经验令人想起：黑人民权运动、越南战争及年轻人的异化和失范，是因国民经济跨国扩张、人口增长和转型使得人的生活被前所未有地卷入公共事务中形成的紧张。这些为私人所主张的事务无法通过强调人人平等和自由的自然法原则解决。于是，拥有类似诉求的人们在不同领域形成一个个身份团体，在共同社会（communal society，贝尔，1989：250）中相互对抗。尽管矛盾的根源在于私人权利与高于个人的公共事务的紧张，在现实事务中，贝尔指出更严重的是人们信仰的破坏。一旦政府无法解决随经济增长带来的通胀危机，政治中关于平等的承诺也无法在不断膨胀的自我欲求文化中得到满足，人们开始不再信仰政府的所作所为。“命定论”（manifest destiny）和“美国例外论”（American Exceptionalism）的“文化自信”终将破产。

（三）公共家庭与我们的时代

这一切似乎都导向后现代对于启蒙运动以来的政治理论的怀疑，但贝尔没有选择除了通过返回亚里士多德和近代契约论传统以来的政治思考以外的道路。“公共家庭”就是试图调和个人自由和共同目的来重建秩序的思考。在贝尔的构想里，平等、自由、公正和效率这些基本原则可以公共家庭被包含来，位居个人和社会之间起到粘合的作用。

纵观贝尔的这部分论述，其描绘的社会图景或多或少出现在当下中国，尤其经济、技术极度扩张的社会埋下了社会矛盾爆发的种子，这构成了作为美国建国基础的传统政治理论的重要挑战，也是贝尔最后一章阐释自己的“公共家庭”时，需要回到亚里士多德、康德、卢梭等人思想对话的原因。

所以，当我们面对这样的文化批评作品，与隔岸观火一样，简单的拿来主义也无异于我们即将面对的处境。一方面，“重新肯定过去，唯有如此我们才可据有历史遗产并了解我们应对后人承当的责任。”（贝尔，1989：344）另一方面，当我们还没有真正理解历史，新兴技术引发的社会变革又催促着沉思的社会学者往前迈步。

三、连续与断裂：中国的历史与现实

（一）连续性问题：来自西方的现代性挑战[[4]](#footnote-4)

中国近代史首先需要处理的同样是关乎连续性的问题：绵延两千多年的旧帝国在巨大的历史惯性下继续前进，但其经济、社会的根系已经在欧风美雨的沐洗下变质。社会转型总是痛苦的，被逼迫的社会转型尤甚，曾经存在的所有东西都要被重新审视。故而如何处理外来文化、外来思想的议题在近代中国显得无比迫切。扮演传统中国社会楷模角色的中国知识阶层被迫重新思考作为世界中心的“天朝”能以何种姿态被卷入世界、他们背负的儒家传统该何去何从——在最大程度上保留传统文化认同的同时与新的、自身具有说服力的观念相容，这饱含着“一种让中国和西方对等（equivalence）的关怀”。近代中国文化认同的安置也许可以粗略地比喻成一个“削足适履”的过程，割舍越多的传统，往往带来越锥心的痛楚，要么恰如其分地找到适应新观念与改变传统价值的平衡，要么另辟蹊径。

当长久以来的努力都未能达成中国传统文化在近代的合理化的目标，并且对传统的捍卫中也包含了对传统的质疑时，疏离中国传统文化成了一个可选的议题。内部的民族主义自然而然地登上历史舞台。首先被讨论的是满族问题。排满主义认为满族统治压抑了汉族的优越性，为西方入侵创造了条件。这一论断的依据是汉王朝乃至汉文化天然的也是字面上对汉族优越性的固定，汉族是文明的，而汉族以外的种族，只有接受汉化来摆脱野蛮的状态。而以梁启超为代表的另一种民族主义尽管不宣称排满主义，也不认为当时的汉族已经能够满足中国走向现代的需要，但也认为满族的灭亡是民族主义散布后的必然结果。不论如何，一种基于国族的新的认同已经被建立并且凌驾于传统文化之上，尽管情感的维系仍然存在，但传统文化仿佛已经任人摆布了。

当中国的“蛮夷状态”不断为新思想衬托而愈发分明时，文化主义的优越性便难以为继。民族主义在文化主义之后兴起，但新生的民族主义者，不论在何种程度上忠于民族主义的现代性标准，都不会忽略他们自己与传统中国的情感联系。哪怕传统中国的文化认同已经气若游丝，它仍然要得到一个妥当的安置，而不能弃若敝屣。传统应当并且必将会整合进中国的民族主义。如何取得中国传统与外来思想的地位上的平衡取代了以往的种种，成了民族主义的新议题。

第一次世界大战的爆发为重新审查西方价值提供了切入点。战争似乎解释了西方文明的本质，在文明生产力向前发展的表象下掩藏着“枪炮、病菌与钢铁”，西方人重新暴露出了其野蛮的本质。而中国（尤其是传统的）文化“近悦远来”的姿态恰恰流露出不同于西方的包容的底色。于是一种更为抽象的体用式观点——西方是物质，中国是精神——应运而生。

这种对中国精神普遍有效性的强调似乎仍然带有天朝上国的思想色彩。但与传统的体用观点不同的是，对中西方文化做精神与物质的划分，已经不是在引入西学而是在保护中国文化了。但这种物质与精神的二分仍然摆脱不了体用模式的理想化陷阱。当本就是作为一个从物质到精神的整体的西方文明——外来文明——来到中国的时候，也正是作为一个从物质到精神的整体来到中国的，它的精神的部分不会因为一种二分的眼光而奇迹般地消弭。更何况，连最朴素的唯物主义者也能注意到物质力量与精神成就之间的联系，中国精神、西方物质之间有不可避免的割裂。来自西方的替代性选择逐渐变得更加令人信服，但一种对中国与西方平起平坐的希望又仍然在维系着传统，西方内部的分化与批评也昭示着外来选择的缺陷，共产主义成为了第三种可能。

同样，保存传统也是共产主义的议题，而且更进一步地，中国的共产主义甚至欢迎外国传统的遗产——通过转变为中国的形式。列文森认为，这种对中国精神的关切首先包含了对中国精神的“现代”诠释：曾经被封建统治阶级所有的旧形式，为人民大众广泛接受。共产党人应该保存它们、改善它们的内容，对旧形式注入新的科学的解释。这是站在广大人民立场上的体现。共产党的传统理论关心的是传统本身。“整个中国传统可以被废弃，但某个具体的值得称赞的中国传统却可以存在。”也即传统儒教不再是一个权威的整体，而成了一种民间的、多元的、碎片化的存在。并且，如果中国传统中作为官方的、士大夫阶层立场的那一部分可以被弃绝或彻底改造，那么，西方的、外来的思想也可能可以被认为是“资产阶级”的而打发掉。中国和西方不再具有新旧之分，而都成了某种属于过去的价值。传统中国与西方在某种程度上达成了平衡。

这种对传统文化的“封存”是共产主义中国处理传统文化的方式。与拒斥历史连续性的现代主义不同的是，当中国振臂高呼“传统美德”的官方口号时，资本主义社会已经无法重返清教伦理了。但这是否意味着二者之间存在某种本质性的差别？与此同时，市场经济、分期付款与信用兑换同样在成为现代中国的社会问题，断然否认消费主义与现代主义在中国的存在是不可能的。民间化与碎片化的传统不能代表中国社会的“轴心”，在连续性之外，继承或者并未继承传统的现代中国文化能否与它的其他现代性面向相协调？

（二）断裂的现实

一方面要求人做一个“螺丝钉”，合格的职业人，树立职业忠诚、接受延期报偿（类似于禁欲），将人当作工具来实现“效率”；另一方面却要不断鼓励人消费，刺激欲望创造需求，以驱动经济发展，鼓励人“纵欲”，最后当然就成了贝尔所说的“白天‘正派规矩’，晚上‘放浪形骸’”。我们中国当代青年人的生活似乎就是这样“分裂”的，一面享受着“996福报”，一面在各种声色犬马当中麻痹自己，工作与生活彻底被分割成两个领域，白天当“打工人”，发扬“螺丝钉”精神；晚上解放自我，纵情娱乐和消费，似乎只有在这种短暂的逃离现实当中才能回归自我，但可悲的是只是在资本主义创造的各种“纵欲”方式中更加迷失。

今天的时代对我们个人来说意味着什么？也许韦伯百余年前就已经预料到并似乎悲观地给出了答案：

依巴克斯特的见解，对于外在事物的顾虑，应该只是像件披在圣徒肩上的‘随时可以卸下的薄斗篷’。然而命运却使得这斗篷变成了钢铁般的牢笼。禁欲已着手改造世界，并在这世界踏实地发挥作用，结果是，这世间的物资财货，如今已史无前例地赢得了君临人类之巨大且终究无以从其中逃脱的力量。如今，禁欲的精神已经溜出了这牢笼——是否永远，只有天晓得？总之，获胜的资本主义，既已盘根在机械文明的基础上，便也不再需要这样的支柱。（韦伯，2019：178）

韦伯分析了产生于西方近代的资本主义文明，它与基督新教的“禁欲主义”有着密不可分的“亲和性”，但是一旦资本主义成长起来，却摆脱了孕育它的那种束缚，无休止地发展，铸造起了“钢铁一般的牢笼”，从现代的政治经济制度，一直到社会各个方面的秩序规则，无一不是现代资本主义的产物，它们都有一个共同的特点就是使个人不再“自主”，或者说是无法自主。人不再有自己的价值和目的，或主动或被动地成为工具；而无力地挣扎之后，只能用一次比一次更深的感官刺激带来的快感来代替意义追寻所实现的那种幸福，“无心的享乐者”是大多数最后如行尸走肉般的普通大众。

甚至更可怕的是，资本主义在个人价值丢失的同时，给人们创造着新的所谓的替代品，就是用各种新的物质性消费来替代人的内在价值，彰显人的“价值”。“豪宅名车”，这些东西都成了过去几十年中国人对于彰显自己价值的“标的物”，各种炫富攀比，拜金主义，只要打开朋友圈，都能尽收眼底。近期走红的“凡尔赛文学”似乎就是大众对这种现象无可奈何的嘲讽。我们每一次向外寻找一种方式来彰显自己的价值，似乎资本主义总能敏锐地嗅到气味而来，为我们创造出一种新的“标的物”，于是各种莫名奇妙的需求就被创造出来了，进而成为资本主义经济发展新的增长点，并且美其名曰“创造消费拉动经济增长”。

政治追求对自身合法性的巩固，为了保持一个国家一个民族的凝聚力，要维护一种共同信仰的精神文化。然而政治所追求的合法性诉求，却与现代的个人主义的愈发膨胀向背离，而且正如上面分析看到的，资本主义下我们的文化追求似乎是一种只有形式，没有内容的东西，所有的文学也好艺术也罢，都成了自我表达的宣泄，而且被资本主义所绑架，让我们的看似越来越追求自我的同时却是在越来越背离自我。而对政治上所提倡的教条式的认同感，则感到越来越反感。当我们的思想政治教育被以强迫的形式让人接受时，用持续不断的先进事迹、感人故事、动情经历来浸润受教育者，然而遗憾的是，很多时候这种宣传教育不仅不能达到其所企图的那种目的，反而却导致了受教育者的冷漠，甚至最糟糕的是，我们青年时代越是被教育什么，我们后来就越排斥什么。政治情感上的麻木，以及追求外在感官刺激相碰撞，就不难理解政治与文化上的断裂了。以一个现象为例：最近央视主持人王冰冰的走红。便是这种断裂的最好说明。许多青年人早已排斥那种说教式的思想政治教育和新闻信息，逐渐冷漠，虽然为了完成任务而不得不接受这种教育，以及偶尔被一星半点的事件突然激发起的爱国热情也无法长久持续。而央视和共青团中央似乎注意到，“颜值高”而且符合青年大众审美的主持人“王冰冰”突然受到越来越多的关注，于是顺水推舟，让她担任了思想政治教育的传播者，在纪念抗美援朝线上直播学习当中，更是吸引了无数青年前去观看，然而遗憾的事，他们的目的并不是去接受思想政治教育的，而只是“冲着王冰冰好看”而去的。这不由得让我们反思，贝尔所说的断裂似乎已经发生在了中国的政治与文化领域之间。

四、余论

两千年以儒家文化为主的传统文化在近代面临西方的冲击之下，曾经做过一遍又一遍的艰难选择和改变，但最后都是以失败告终。终于我们放弃了曾经赖以生活和安生立命的价值追求和生活方式，这可以说是“不得不”的选择。

所以，中国的特殊性在于，我们试图去接受西方文明来安顿自己却终究无法完全融入这种“异己的传统”当中；而当我们回过头去寻找我们曾经抛弃的精神家园时，它似乎又显得和时代格格不入，于是这种价值真空的状态在“铁笼”时代之下又更加地雪上加霜，焦虑、虚无、抑郁、迷茫、纵欲充斥着“铁笼”当中的中国人。贝尔所说的断裂，当发生在中国的文化领域时，更多的是指中国在学习西方的过程中，除了政治经济领域的学习之外，文化上也逐渐向西方靠拢。个人主义的不断膨胀，既让我们不断疏远曾经那个我们曾经安生立命的精神家园，同时又无法学习到西学最根本的东西，从而无法给予我们的精神世界以安顿。中国从来没有西方意义上的上帝，也就无所谓上帝已死的命题，然而当中国人背离曾经的精神家园，逐渐走向个人主义、自由主义的文化追求时，一面高扬着自由与解放的大旗，另一面却又一次又一次地陷入迷茫与焦虑当中甚至最终走向虚无主义。

文化，作为一种“借助内聚力来维护本体身份的联系过程”本应该给人以思想的浸润与道德的固培，但现代主义文化把“直接、冲击、同步和轰动作为审美的——和心理的——经验方式”，是在是把文化戏剧化了，依靠视觉文化和炫酷技术而非内容给人带来的心理高潮，无法达到浸润人心的效果，当一切恢复平静之后，艺术文化难以带来深思，成为改变生活的火花，遗留下来的也只能是“幻觉时刻过后的空虚”。

参考文献

贝尔,丹尼尔.1985.《资本主义文化矛盾》.蒲隆,赵一凡,任晓晋译.上海:生活·读书·新知三联书店.

列文森,约瑟夫.《儒教中国及其现代命运》.季剑青译.（未出版）.

韦伯,马克思.2019.《新教伦理与资本主义精神》.康乐,简惠美译.上海：三联出版社.

西美尔,格奥尔格.2003.《附录:1870年以来德国生活与思想的趋向》//《宗教社会学》.曹卫东等译.上海:上海人民出版社.

1. 实际上，贝尔对文明在文化维度轴心的界定似乎面临着某种困难。这种困难可能来自于文化的“回跃”和其在精神领域的范畴，但对资本主义文明轴心的界定对轴心原则在现代中国的理论视域中的应用至关重要，暂时按照贝尔在初版前言中的定义规定资本主义文化的轴心。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 贝尔也批评这种合法性的概念是事后分析的，能够把所有危机当做证据。（贝尔，1989:294） [↑](#footnote-ref-2)
3. 当然，贝尔也将其后工业社会的分析（知识处于社会的核心；专业技术导向的服务业兴起等）带进来，但与这部分“深层社会结构”的讨论关系不大。另外，贝尔国际关系分析和未来学的分析都服务于经济和政治扩张的社会这一基本判断。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 本节内容，主要参考了列文森：《儒教中国及其现代命运·第一卷》，季剑青译. [↑](#footnote-ref-4)