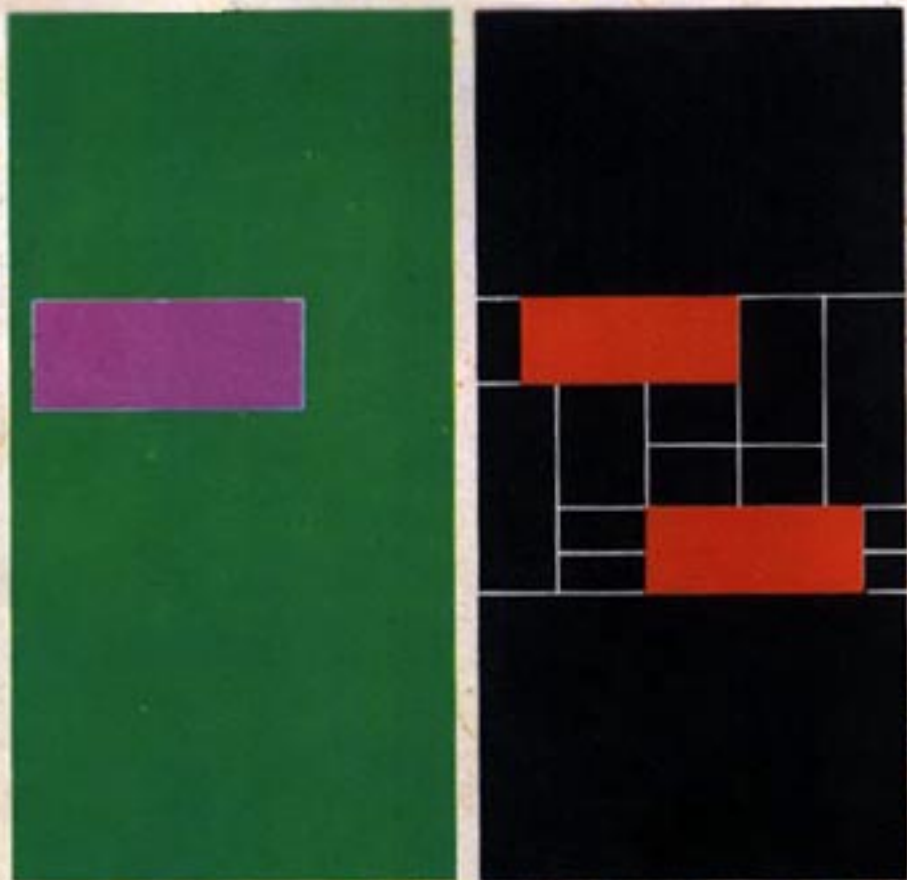


健全的社会

[美] E·弗洛姆 著



《现代社会与人》名著译丛

健全的社会

〔美〕E. 弗洛姆 著

孙恺详 译

王馨钵 校

THE SANE SOCIETY

编者的话

现当代西方学术思想的主要特征之一，是注重人的主体性研究。这种以人为中心的研究，意在寻求到人类和人类文化所依据的先在的根，由此而重识、重铸人与世界、人与社会的关系。对人的研究是从两方面入手的：一是对人的宏观研究，即着眼于整个人类社会及其各个侧面，如经济、政治、文化、历史、宗教等的研究；一是对人的微观研究，即立足于人的主体性，致力于探求人的深奥莫测的精神世界和千变万化的行为表现。

为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮，以便纵观全局，我们选编翻译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作，作为丛书出版。这些著作从各个领域的不同角度对人的本质、人格、本能、潜能、情感、价值、需要、信仰等进行了较深刻的剖析，力图揭示现代人在现代社会中的精神状态，并预测这种精神状态在未来的演变。从中，我们可以看到：一方面，对人的主体性研究已成为许多学科的交汇点，由此形成了哲学人类学、深层心理学、社会生物学、人类行为学等竞相争艳的纷繁格局；另一方面，这些著作在一定程度上较客观地揭示了西方社会所面临的深刻的精神危机。当然，由于作者固有的资产阶级的局限性，这些著

作中存在着一些唯心主义的观点和偏见，也不可能提供解决问题的答案。这就需要在阅读时加以分析、鉴别，在马克思主义的指导下，对这些著作进行科学的、实事求是的研究，吸收其中对我们有益的成分，为建设符合我国国情的社会主义精神文明服务。

《现代社会与人》名著译丛编委会
1987年5月

中译者序

埃里希·弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)是当代有影响的心理分析家和哲学家。他一生著述颇多。这些著作表明,他将大半生的精力放在了对文化、社会的分析、批判之上,特别关心个人同社会、同人的需要以及人类的自我实现、自我完善的关系。他将弗洛伊德和马克思的思想加以综合,提出了“人本主义精神分析”学说。他试图用这种理论来剖析资本主义社会,在作出诊断的同时提出了治疗社会疾病的办法。《健全的社会》一书代表着他的这种努力。

弗洛姆的人本主义精神分析学说(正如他在本书前言中所说),发端于弗洛伊德的思想,但却与弗洛伊德的主要观点有着根本的区别。弗洛姆认为:“人的基本感情并不是植根于本能需要,而是产生于人类生存的特殊条件。”从而,把人当成了社会的人。这种认识使他能够更客观、具体地分析社会和人。他依据自己先前著作《逃避自由》和《自为的人》中包括的“专制性格”和“性格倾向”的概念,集中研究了他所称的“社会性格倾向”。这就为研究社会提供了一个新的视角。

综观全书,我们可以把《健全的社会》分成三大部分。一至五章为第一部分,在这一部分中,弗洛姆提出了社会病态问题,然后集中分析了资本主义社会;六、七两章是综述前人改造社会的设想及努力,以及东西方两种社会模式;最后,他提出了健全社会的构想。

首先,弗洛姆依据异化的概念,对资本主义社会进行了剖析。这种剖析比较深入,也很新鲜。他从人本主义精神分析学的角度出发,分析了资本主义的经济、政治和文化。在分析的基础上他提出,资本主义的社会性格倾向,经历了一个从18、19世纪的囤积倾向到20世纪的接纳倾向的发展过程。他认为,这两种倾向都是人的异化的产物。他

主张，要使社会成为健全的社会，人就必须同自然、同自己建立一种新的相关关系，不是从求同的过程中，而是在主动、负责的参与行动中，获得自我身分感；人必须以创造而不是毁灭，来超越自然；人必须顺从理性的权威，即伦理、道德和良心，发展自己的创造倾向，消除囤积和接纳倾向。

在第二部分中，弗洛姆总结了 19 世纪和 20 世纪的思想家和理论家对资本主义所作的批判。他认为，这些思想家有着一共同的见解：“在繁华、富裕以及政治权力的后面，西方社会经历着一种衰败及人性堕落的过程。”“他们的批评都是以宗教及人本主义关于人和历史的概念为基础的。……人是目的，绝不能当成一种使用手段；物质生产为人服务，而不是人为物质生产效力；生活的目的是施展人的创造力；历史的目标是把社会改造成受正义与真理支配的社会——这些便是一切批判现代资本主义制度的人们所依据的公开或含蓄的原则。”

弗洛姆对前人提出的改造社会的各种设想进行评论。他认为马克思主义和各种流派的社会主义是“我们时代最有意义、最富理想和道德的运动”，马克思的历史唯物主义理论是“对了解统治社会的规律所作出的最持久、最重要的贡献”；他反对西方世界对社会主义和马克思主义的歪曲理解。但与此同时，他却表示不赞成马克思、恩格斯关于工人阶级必须通过革命夺取政权才能改造社会的思想和“剥夺剥夺者的权利”的主张，认为马克思没有摆脱“资本主义社会的传统思想”，过高估计了政权和暴力的作用。他不能正确地理解集权与分权、民主与集中的辩证关系，把马克思、列宁的国家学说简单而错误地归结为“中央集权”思想。他推崇马克思早期著作中的某些论述，以人本主义的观点对马克思主义和社会主义进行“批评”，并认为资本主义和社会主义都忽视了人的因素，把人机器化了。这些说明，他没有跳出西方流行思潮的窠臼。

弗洛姆的这些思想，包含着许多复杂而矛盾的成分。但是有一点可以肯定，他对东西方文化的差异缺乏认识，对社会主义国家的经济、

政治、文化的了解相当肤浅，无论从事实、资料的占有，以及随之而来的分析，都说明了这一点。他用西方的价值观念来硬套东方的特殊文化，否认集体精神和伦理传统的积极作用，用模式化的眼光看待东方。弗洛姆的局限性和偏见，导致了他的错误结论。在这一方面，英国现代哲学家罗素（Bertrand A .W .Russell）则显得高明。罗素看到了东方价值观念的优点，认为理想的形式是综合东西方各自的长处。

弗洛姆在批评了现有的社会模式之后，提出了对通向健全社会之路的构想：建立一种共享工作、共享经验、共同管理的工作公社，实行“人本主义的公有制社会主义”。他提出，“关键不在于财产权这个法律问题，也不在共享利润的问题，而是共享工作、共享经验的问题。”他所依据的，仍然是欧文、傅立叶等人的理论，以及诸如欧洲的工作公社和北美门罗教（Mennonite）和赫特教（Hutterite）等宗教组织的社会实践。尽管这些理论和实践活动现在仍然存在于西方世界，但其影响也仅限于十分有限的范围。弗洛姆重复空想社会主义的主张，脱离了具体的社会状况，忽视生产力发展和生产关系的改变这个大前提，因此，从社会发展的实际讲，他的构想是行不通的。

弗洛姆在他的论述中流露出一自认资本主义优越的思想，这种优越感明白地表现在他的“结论”一章之中。从理论上讲，他还抬高了蒲鲁东和巴枯宁等人代表的机会主义和无政府主义思想。因此，我们在阅读本书之时，应对弗洛姆的思想持严格的批评态度。

不过，我们也应看到，弗洛姆在 50 年代写就的这部书，比较透彻地分析了资本主义的发展，指出了超级资本主义的特征，从新的角度对现代资本主义社会中人的处境问题进行了仔细讨论。这对于我们研究资本主义社会，尤其是商品经济高度发达的现代西方社会的各种问题，有着一定的参考价值。

中国改革的实践表明，社会主义有着巨大的生命力，马克思主义是指导社会进步的主导思想。任何社会改革都不可脱离具体的社会实

际情况。

由于译者理论水平有限，就全面分析、评判弗洛姆的思想体系而言，这篇译序只能当作抛砖引玉的一种努力。相信读者能正确地对《健全的社会》加以评判。

译 者

1988 年 2 月

Sincere gratitude to Dr .Rainer Funk and Liep-
man AG for granting publication permission of
this book .

诚挚感谢雷纳·冯克博
士和利普曼代理公司授权出
版此书！

目 录

| | |
|------------|---|
| 作者前言 | 1 |
|------------|---|

| | |
|--------------------|---|
| 第一章 我们精神健全吗？ | 1 |
|--------------------|---|

| | |
|----------------------|----|
| 第二章 社会是否会呈现病态？ | 10 |
| —— 社会常态的病理研究 | |

| | |
|----------------------------------|----|
| 第三章 人类状况—— 人本主义精神 分析的关键 | 19 |
| 人类状况〔17〕 | |
| 人的需要—— 生存条件的需要〔21〕 | |

| | |
|-------------------|----|
| 第四章 精神健康与社会 | 61 |
|-------------------|----|

| | |
|---------------------|----|
| 第五章 资本主义社会中的人 | 71 |
| 社会性格〔62〕 | |
| 资本主义的结构〔66〕 | |

| | |
|------------------|-----|
| 第六章 其它各种诊断 | 201 |
| 19 世纪的诊断〔167〕 | |
| 20 世纪的诊断〔175〕 | |

| | | |
|-----|----------------|-----|
| 第七章 | 各种解答 | 230 |
| | 权威主义的偶像崇拜〔193〕 | |
| | 超级资本主义〔195〕 | |
| | 社会主义〔200〕 | |

| | | |
|-----|--------------|-----|
| 第八章 | 通向健全之路 | 266 |
| | 概论〔218〕 | |
| | 经济改革〔275〕 | |
| | 政治改革〔278〕 | |
| | 文化改革〔286〕 | |

| | | |
|-----|----------|-----|
| 第九章 | 结论 | 349 |
|-----|----------|-----|

作者前言

15年前我写过一本《逃避自由》，现在这本书可说是《逃避自由》的续集。在《逃避自由》一书中，我试图证明，极权主义运动吸引着渴望逃避自由的人们。现代人获得了自由，然而在内心深处却渴望逃避自由。现代人摆脱了中世纪的束缚，却没有能够自由地在理性与爱的基础之上营造一种有意义的生活，于是，他便想以顺从领袖、民族或国家的方式，以寻求新的安全感。

在《健全的社会》这本书中，我试图说明，从多方面讲，20世纪民主体制中的生活导致了人们再度产生逃避自由的企求；本书的大量章节分析了这种以异化观念为中心的特别的逃避行动。

从另一方面讲，《健全的社会》不仅是《逃避自由》的续集，在某程度上也与《自为的人》一书一脉相承。在《逃避自由》与《自为的人》两书中，我讨论了与主题有关的特定的心理机制。《逃避自由》主要涉及专制性格问题（虐待狂、受虐狂等），而《自为的人》则提出了关于各种性格方面的想法，用一种依据人际关系的性格进化设想取代了弗洛伊德的里比多发展概念。在《健全的社会》中，我更为系统地发展了我称之为“人本主义心理学”的基本观念。自然，先前曾经说明的观点不可能略去不提；但在本书中，我只是把这些观点一笔带过，而将主要的篇幅放在我最近几年的观察和思考的结果之上。

我希望，读过前两本书的读者在读书时，不难看到思想的延续，以及某些变化，进而接触到人本精神分析学的主要论点：人的基本感情并不是植根于本能需要，而是产生于人类生存的特殊条件。人演变到人之后，便丧失了先前那种与自然界保持的原始联系。于是，他需要寻找一种新的人与人、人与自然的相互关系。人的基本感情即植根

于这种需要。在这一点上，我的看法与弗洛伊德的见解有着根本的区别，不过，这些看法却是以他的根本发现为基础，在他之后的一代人的思想和经验影响下，进一步发展而得来的。但是，正由于本书包含了对弗洛伊德的直接或间接的批评，我想在此十分明白地指出，心理分析学说的某些发展趋势中蕴含着巨大的危机。人们在批判弗洛伊德思想体系的某些错误之时，却把他的学说中最有价值的东西，连同他的错误，一齐丢掉了。弗洛伊德的科学方法、他的进化观念，以及他认为无意识是一种真正的非理性力量，而不是一大堆错误思想的想法，都是极有价值的。此外，还有着这样一种危机：心理分析正失去弗洛伊德思想的另一个重要特征——向常识和舆论挑战的勇气。

《健全的社会》以《逃避自由》中的纯粹批判分析为出发点，通过分析、论证，最后就健全社会如何发挥职能的问题提出了具体建议。本书最后部分的主要论点并非是要人相信，我提出的每一种建议都必然是“正确的”，而是说明了这样一种信念：只有当经济、社会政治以及文化领域同时发生变革之时，社会才会进步。任何局限于一个领域的进步，都会危及全面。

我深深感谢许多朋友，他们阅读了我的手稿，提出了不少建设性的建议和批评，使我获益匪浅。在此，我要特别提到乔治·富克斯，他在本书未完成之时就不幸去世了。起初，我同他商定合写这本书，但由于他病魔缠身，这一计划未能实现。他确实给了我很多帮助。我们作过多次长谈，他给我写过许多信函、便笺。尤其是那些涉及社会主义的理论问题的讨论，给了我很大启发，帮助我澄清了许多思想，有时，修正了我的看法。我在书中几次提到他的名字，但我对他的感激之情远甚于此。

此外，我还感谢世界卫生组织心理健康处的负责人哈格里夫斯博士，他给我提供了有关酒精中毒、自杀和杀人的统计资料。

E·弗洛姆

第一章 我们精神健全吗？

生活在 20 世纪西方世界的人精神十分健全。这是一种再普通不过的观念了。虽然事实上我们之中很多人患了或轻或重的心理疾病，但是，这并没有使我们怀疑我们精神健康的总的标准。我们深信，只要介绍一些较好的心理卫生方法，我们就能进一步改善我们的精神健康状况。对于个人的精神障碍症，我们则仅仅视之为个别事件。也许，我们会感到惊讶，在本应是健全的文化中，怎么会发生这么多这类事情。

我们有把握说，我们不是在自欺欺人吗？许多住在精神病院的病人都确信，除了自己，人人都是疯子。众多的严重神经症患者认为，自己的强迫性固定行为，或歇斯底里的发作，都是对多少有点不正常的环境作出的正常反应。我们自己的情形又是怎样的呢？

让我们以研究精神病的方式来看看事实吧。过去一百年来，我们在西方世界创造了比人类历史上任何社会都多的物质财富。但是，我们却以称之为“战争”的安排方式，杀戮了数百万人。除了小规模战争之外，在 1870 年、1914 年以及 1939 年，都曾发生过大规模的战争。在这些战争中，每一个参战者都坚信，他是为自卫而战，为荣誉而战，再不然就是得到了上帝的支持。而争战的对方，则常常被视作残酷的并

且是丧失了理性的恶魔，是必须予以击败的对象，以便将世界从罪恶中拯救出来。但是，不到几年工夫，在相互残杀事过境迁之后，昔日的敌人便成了我们的朋友，而昨天的朋友却成了我们的敌人。我们又在一本正经地重新划分敌友了。在1955年的今天，我们又在准备一场大屠杀了。如果这场屠杀实现的话，将超过人类历史上安排的任何一次杀戮。自然科学领域的最重要的发现之一将被用作这一目的。大家都怀着混杂着自信与惶恐的心情，指望各国的“政治家”能“成功地避免战争”。如果他们能做到这一点，大家就会赞颂他们。不过，人们忽略了这样一个事实：正是这些政治家引起了战争。通常的情况是：不是他们有意制造战争，而是因为他们不能合理地处理人民委托给他们的事务。

这些破坏性和偏执怀疑表明，我们的行为与过去三千年来文明人类的行径并无二致。按照维克多·夏比莱的说法，从公元前1500年到公元1860年间，人类所签订的和平条约不少于八千个，每一纸和约都被认为能维持持久的和平，但每一纸条约的平均寿命才不过两年而已！

我们的经济方向很难令人振奋。我们生活在这样一种经济制度之中：每一个特别好的收成常常意味着经济上的灾难；我们限制农业生产力，以便“稳定市场”，尽管世界上千千万万人所匮乏的急需品，正是我们所限制的东西。目前，我们的经济制度运转良好，因为除了其它原因之外，我们每年花

根据 H.B. 斯蒂文斯《文化的复苏》一书，纽约，哈泼兄弟出版公司，1949年，第221页。（本书注释除特别标明者外，其余皆为原注。——译者）

费了数以十亿计的美元来制造武器。企业家们担心，我们停止生产武器的时间会到来；而那种认为国家不应生产武器、应该建造房屋，以及生产其它有用的东西的想法，却很容易招致危害自由、损伤个人创造力的罪名。

我们的人民百分之九十都识字。我们有广播、电视、电影，人人每天都有报纸可看。但是，这些传播媒介并没有给我们介绍古往今来的优秀的文学作品和音乐，而是在广告的协同作用下，用缺乏真实感的低级趣味的东西、虐待狂的幻想，来充塞人们的心灵。即便是没有充分文化修养的人偶然想娱乐一下，见到这些东西也会觉得难堪。尽管不论老少，每个人的心灵都中了这些毒，我们却高兴地注意到，银幕上没有“不道德”的东西。如果有人主张，政府应该资助电影和广播节目的制作，以便产生一些启迪人们心灵的节目，大家必定以自由和理想主义的名义加以斥责。

我们已经将每日平均的工作时间减少到一百年前的一半左右。我们现在能够自由支配的时间比我们的祖先敢于梦想的还要多。但是，结果又怎样呢？我们不知道怎样使用这新获得的自由时间；我们只是设法消磨这些节余下来的时间，打发掉一天之后，我们便感到心满意足了。

我为什么还要继续描绘这幅人人都熟悉的图画呢？如果一个人以这种方式生活，我们肯定会怀疑他神智是否健全；要是他又声称，自己没有什么毛病，言行也完全合乎常理，那么，我们诊断的正确性就更是毋庸置疑了。

可是，社会就其整体而言并不十分健全这一观点，很多精神病学家和心理家却拒绝接受。他们认为，社会的心理健康难题只涉及某些个别的“不适应者”，而不涉及文化本身可

能存在的未调节的问题。本书正是要讨论这后一个问题，即不是研究个别的病理，而是研究常态的病理，尤其是当今西方社会的病理。在讨论社会病理这个复杂概念之前，让我们先看看一些有关西方文化中的个别病理范围的资料，这些资料本身就说明了很多问题。

西方各国精神病的发生情况是怎样的呢？关于这个问题，居然没有什么资料可查，真令人感到十分惊讶。尽管在物质资源、就业情况、出生率和死亡率诸方面，我们都有比较确切的统计数字，但我们却没有有关心理疾病的充分资料。只有为数不多的几个国家，比如美国和瑞典，我们有它们的一些确实资料。可是，这些资料也只是记载着精神病患者的入院情况，并无助于估计心理疾病的相对发生率。涉及精神病护理及设备的改善情况，以及精神病发病率增加的程度的数据，也少得可怜。美国所有医院的大半病床都用来安置精神病患者，在他们身上我们每年花费了十多亿美元。这一事实并不能表明精神病增加了，只能说明护理加强了。不过，其它数字却较好地说明了较严重的心理障碍症的发生情况。如果上次战争中美国所有免征入伍的人员有 17.7% 是因为精神病的原因的话，那么，即使无法比较过去的以及其它国家的情况，这个事实也确实说明了心理障碍的高发比例。

我们可得到的有关心理健康的粗略情况的比较资料，仅仅涉及自杀、杀人和酒精中毒。毫无疑问，自杀是一个非常复杂的问题，其原因不能说只有一个。但是，即使我们不马

参阅 H 戈德哈默和 A 马歇尔合著的《心理诊断术与文明》一书，自由出版社，格林科，1955 年。

上讨论自杀问题,我们也可以有把握地作出这样一种假设:一个国家的自杀率高,便表明这个国家的人民精神不够健康、稳定。所有数据都清楚证明了,这种情况并不是物质贫乏的必然结果。最贫穷的国家自杀率却最低;而在欧洲,日益增长的物质繁荣却带来了不断增加的自杀人数。至于酒精中毒,毫无疑问,这也是精神和情绪不稳定的症状。

杀人的动机大概不能像自杀动机一样表明病理问题。虽然在杀人率高的国家自杀率低,但如果把这两者加在一起,我们就可得出一个有趣的结论。如果我们把杀人和自杀都视作“破坏性行为”,那么,下面几个表便说明了这样的情况:两者相加的比率不是一成不变的,而是在 35.76 与 4.24 之间浮动。这与弗洛伊德的假设发生了矛盾。弗洛伊德设想,破坏性行为是比较恒定的,而这个设想是他的死亡本能理论的基础。表上所列的比率说明,那种认为破坏性保持着不变的比率、破坏性只是在针对自身以及针对外在世界这两个方面有些不同的说法,是错误的。

以下三个表是欧洲和北美几个最重要的国家自杀、杀人以及酒精中毒的统计数字。

表一

(每年 10 万成年人中所占的数字)

| 国家 | 自杀 | 杀人 |
|----------|-------|------|
| 丹麦 | 35.09 | 0.67 |
| 瑞士 | 33.72 | 1.42 |
| 芬兰 | 23.35 | 6.45 |
| 瑞典 | 19.74 | 1.01 |
| 美国 | 15.52 | 8.50 |
| 法国 | 14.83 | 1.53 |
| 葡萄牙 | 14.24 | 2.79 |
| 英格兰和威尔士 | 14.43 | 0.63 |
| 澳大利亚 | 13.03 | 1.57 |
| 加拿大 | 11.40 | 1.67 |
| 苏格兰 | 8.06 | 0.52 |
| 挪威 | 7.84 | 0.38 |
| 西班牙 | 7.71 | 2.88 |
| 意大利 | 7.67 | 7.38 |
| 北爱尔兰 | 4.82 | 0.13 |
| 爱尔兰(共和国) | 3.70 | 0.54 |

表二

国家

破坏性行为
(自杀与杀人之总合)

| | |
|----------|-------|
| 丹麦 | 35.76 |
| 瑞士 | 35.14 |
| 芬兰 | 29.80 |
| 美国 | 24.02 |
| 瑞典 | 20.75 |
| 葡萄牙 | 17.03 |
| 法国 | 16.36 |
| 意大利 | 15.05 |
| 澳大利亚 | 14.60 |
| 苏格兰及威尔士 | 14.06 |
| 加拿大 | 13.07 |
| 西班牙 | 10.59 |
| 苏格兰 | 8.58 |
| 挪威 | 8.22 |
| 北爱尔兰 | 4.95 |
| 爱尔兰(共和国) | 4.24 |

(上列二素系 1946 年的统计数字)

表三

国家 酒精中毒者的估计数目(不论是否有并发症)
(每 10 万成年人中所占的数字)

| | |
|---------|--------------|
| 美国 | 3952(1948 年) |
| 法国 | 2850(1945 年) |
| 瑞典 | 2580(1946 年) |
| 瑞士 | 2385(1947 年) |
| 丹麦 | 1950(1948 年) |
| 挪威 | 1560(1947 年) |
| 芬兰 | 1430(1947 年) |
| 澳大利亚 | 1340(1947 年) |
| 英格兰和威尔士 | 1100(1948 年) |
| 意大利 | 500(1942 年) |

我们只要略看一下这些表就会发现一个明显的现象 :丹麦、瑞士、芬兰、瑞典和美国的自杀率以及与杀人率二者相加起来的比率最高 ,而西班牙、意大利、北爱尔兰及其爱尔兰共和国的自杀率和杀人率最低。有关酒精中毒的数字显示 ,这些自杀率高的国家(美国、瑞士、瑞典以及丹麦) ,酒精中毒率也高 ,不同的只是美国高居首位 ,法国从第六位跃到第二位。

这些数字确实令人震惊 ,发人深省。纵然我们会怀疑 ,单是自杀率高是否就足以表明一个国家的人精神不够健康 ,但自杀和酒精中毒的数字大体一致的事实似乎说明 ,我们在此抓住了精神不平衡的症状。

于是,我们发现,最民主、最和平、最繁荣的欧洲国家,以及世界上最昌盛的美国,显示出了最严重的精神障碍症的症状。西方世界的整个社会经济发展的目标是舒适的物质生活,相对平均的财富分配,稳定的民主和持久的和平;但是,正是最接近这个目标的国家表现出了最严重的心理不平衡的症状!当然,这些数字本身并没有证明什么,但至少,它们是令人吃惊的。虽然我们对整个问题还未作详细讨论,但是这些资料却提出了一个问题:我们的生活方式,我们奋斗的目标,难道没有根本性的错误吗?

这是否是因为中产阶级富裕的生活在满足了我们的物质需要之后给我们带来了极度的厌烦之感,而自杀及嗜酒则是逃避这种厌烦的病态方式呢?这些数字是否有力地说明了这样的真理:“人不单靠食物而生活?”这些资料是否表明,现代文明没有满足人的内心需要?如果真是这样,那么,这些需要又是什么呢?

以下几章便试图回答这个问题,并试图就当代西方文化对生活在我们这个制度下的人们的身心健康和健全的影响情况作一番批判性的估价。不过,在对这些问题作专门讨论之前,我们似乎应该先讨论一下社会常态病理这个一般性问题。这个问题也是本书所表达的思想总倾向的前提。

第二章 社会是否会 呈现病态？ ——社会常态的病理研究

一个社会整个地在精神上不够健全的说法，暗含着一个有争议的假设，这个假设与当今大多数社会学家所持的社会相对主义(Sociological relativism)立场相反。这些社会学家提出，任何一个社会，只要它能运转，就是正常的，而所谓病态则只能从个人不能适应他所在社会的生活方式的角度来加以界定。

“健全社会”这一说法包含着一个与社会相对主义不同的前提。只有在我们假设有不太健全的社会之时，这种说法才有意义。这种说法又暗含着这样的情况：世上有放之四海而皆准的衡量精神健康的标准，我们可以依据这些标准来判断每个社会的健康状况。这种规范人本主义(normative humanism)的立场基于几个基本前提。

我们不能只根据解剖学和生理学来给“人”这个种属下定义。人类社会的成员有着共同的基本精神素质，人人都按照支

在本章中，我引用了我原来发表的文章“神经症的个人和社会原因”中的观点，见《美国社会学评论》总第九期，1944年4月。

配精神和感情功能的规律行事,大家都为着圆满解决人类生存问题的目标而努力。诚然,我们对人的了解还很不完全,迄今为止,我们还无法从心理学的角度给人下一个完美的定义。“人学”(science of man)的最终任务便是对可以被称之为“人性”的东西加以正确的描述。人们通常所说的“人性”实际上只是指人性所具有的众多表现形式之一,而且常常是指那种病态的表现形式。人们根据这种错误定义辩护道,一个特定类型的社会是人的精神素质的必然结果。

自由主义者不赞成人性概念这一极端保守的用法。从18世纪以来,他们一直强调人性的可塑性和环境因素的决定性影响。这种强调说法既真实又重要。很多社会学家以此为基础,进而提出了一种假设:人的精神构成犹如一张白纸,其本身并没有什么天生的品质,社会和文化在这张白纸上写下了具体的内容。这种看法与对立的观点一样,既不能自圆其说,也对社会进步起着破坏作用。真正的问题是,我们必须从我们观察不同的个人和文化之后得到的人性的无数表现形式(包括正常的和病态的形式),推断出整个人类共有的根本本质。这项任务就是要进一步认识人性的内在规律以及人性发展的固有目标。

关于人性的这种概念不同于人们习惯上的用法。人在改造周围世界的同时,也在历史的进程中改造了自己。事实上,人是自己的创造之物。但是,正像他只能按照自然物质的性质来改造、改变自然界一样,他也只能按人的本性来改造、改变他自己。人在历史进程中所做的,便是开发这种潜力,并按照人性的可能发展方向来改造这种潜力。如果说“生物学的”观点及“社会学的”观点的提法是把人性的两个方面相互割裂开

来的话,那么,这里提出的观点便既不是“生物学的”,也不是“社会学的”,而是超越于这种二分法之上的。这种观点认为,人内在的主要感情和动力是人的全部存在的产物,这些情感和动力是明确、可知的,一部分有益于健康和幸福,另一些则易于造成疾病与哀愁。任何一种社会秩序都不会创造这些基本感情和动力,但却决定着哪几种潜在的感情可以表现出来或者占据优势地位。当人出现在任何一种既定的文化中时,他总是人性的一种表现,不过,这种表现形式却是由他所处的社会情况所决定的,并且是这个社会的特定产物。婴儿一生下来就具有人的一切潜力,这些潜力能够在有利的社会文化条件下充分发挥出来;整个人类也是如此,在历史的进程中,潜在的品质会演变成实在的东西。

规范人本主义的态度是基于这样一种看法:就像其它问题一样,解决人类存在问题的办法,也有正确的、错误的、令人满意的和令人不满意的。如果依照人性的特征和规律发展成熟,他的精神就会健康。精神病的发生即在于没有这种发展。从这个前提出发我们可知,衡量精神健康的标准,并不是指用来判断个人是否能适应一个特定的社会秩序的尺度,而是指能够就人类生存问题作出满意回答,适用于全人类的普遍准则。

人们最容易对社会成员的精神状态产生错觉,原因在于人们观念中的“共同确认”(consensual validation)。由于大多数人都有某种思想或感情,这种思想感情就必定是正当的——这种想法实在十分幼稚。再也没有比这更错误的了。这种共同确认的看法与理性和精神健康都不相干,这种情况正像我们可以说“两个人发了疯”,也就可以说“上百万人发了

疯”一样。千千万万的人都有同样的恶习,这并不能把恶习变成美德;千千万万的人都犯有同样的错误,并不能把错误变成真理;千千万万的人都有同类的精神病态,并不能使这些人变成健全的人。

不过,个人的精神病症与社会的精神病之间却有着重大的区别,这意味着我们应区分两个概念:什么是缺陷,什么是神经症。如果一个人不能达到自由,没有自发性,无法真正表达自己的思想,而我们又认为自由和自发性是人人都应达到的客观目标,那么,他就可能被视为有严重缺陷。如果这样一个目标并没有被一个既定社会的多数成员达到,那么我们涉及的就是社会造成的缺陷现象。一个人同许多其他人一样都有这种缺陷;事实上,他自己也并没有意识到这是一种缺乏,没有感到自己与人不同,没有感到被人抛弃,因此自身安全也不会感到受到了威胁。他知道,他可能失去的丰富生活和真正的幸福感都会得到补偿,这种补偿便是他与全人类协调一致的安全感。事实上,他的这种缺陷也许会被他所处的文化捧为美德,因而他可能会飘然起来。

加尔文教义在人们心中所掀起的罪恶与焦虑感就是一个实例。我们可以这样说,如果一个人深感自己软弱无力,毫无价值,不断地怀疑自己是得到了拯救还是受到了终身惩罚;如果他几乎无法享受真正的欢乐——那么,这个人就存在着严重的缺陷。但是,正因为文化铸就了这一缺陷,人们便把这种缺陷看得特别有价值,因而,这个人也就绝不会被当成神经症患者。可是,如果换成另一个文化环境,同样的缺陷就会给他带来孤独,使他深感精神不健全,于是他就会患神经症。

斯宾诺莎非常明白地说明了这种社会造成的缺陷。她说:

“很多人一直受到同一种影响。当一个物体强烈地影响着他的感官之时,即使这东西根本就不存在,他也相信它在那儿。要是这种情况发生在他清醒之时,人们就会说他疯了……但是,如果贪婪的人只想到钱财,有野心的人只想到名位,人们并不会认为他疯了,只是觉得讨厌,看不起他。但是,事实上,贪婪、野心等等,都是神智错乱的表现形式,虽然人们并不把这些看作‘病症’。”

这段话是几百年前写下的,至今仍然适用。虽然由于文化的作用,这些缺陷变成了现在的样子,但人们不再讨厌它,蔑视它。如今我们遇到的是这样的人:行动和感觉如同机器人一般,从来不会真正有自己的经验,完全自以为是地行事,他用做作的微笑代替了真正的笑声,用无聊的饶舌替换了坦诚无隐的交谈,用阴沉的失望取代了真正的悲恸。对于这种人我们可以用两句话来作评论。第一,他在自发性与个性方面存在着缺陷,这也许是无可救药的了。同时,我们可以说,他与处于同等地位的千千万万人一样,没有什么本质区别。文化为他们大多数人提供了一个模式,使他们能够既带着缺陷生活又不会患病。看来似乎每一种文化都能预防神经症症状突然发作,而文化造成的缺陷便会导致这些病症。

假设在我们西方文化中,电影、广播、电视、体育运动以及报纸停止活动四个星期,在这几条逃避自我的主要通道封闭之后,人们不得不重新依靠自身的力量的时候,情况会怎么样呢?我坚信,即使在这样短暂的时间之内,也会有数以千起精神崩溃的事件发生,更多的人将陷入强烈焦虑的状态,这跟那

种被临床诊断为“神经症”的情形没有两样。如果停止了注射减缓社会型缺陷的麻醉剂,明显的病症就原形毕露了。

对于小部分人来说,这种文化提供的逃避模式并没有什么作用。这部分人的个人缺陷比一般人要严重些,因此,文化提供的良药不足以防止明显病症的发作(我们可以举一个恰当的例子,比如说,有这么一个人,他活在世界上的目的便是谋取权势和名誉。虽说这个目的本身就是病态的,但是,一个人运用自己的力量去实际达到他的目的与一个不脱稚气的人坐等奇迹发生是不同的;后者的病态更加严重,因而越来越感到自己无能,最终陷入痛苦的深渊)。也还有另一类人,他们的性格构成以及由此而来的内心冲突不同于大多数人,因此,对他的多数同胞有效的良药,对他也不起什么作用。在这类人中我们有时会遇到这样的人:与大多数人相比,他们具有更完满的人格,对事情更加敏感,因此,他们不接受文化麻醉剂,但是他们无力“对抗潮流”而健康地生活下去。

以上那些关于神经症和社会型缺陷的讨论会给人一个这样的印象:无论社会造成的缺陷有多大,只要社会能提供防治神经症明显症状发作的药物,一切都会好起来,社会也就会继续正常地发挥效用。但是,历史告诉我们,情况并不是这样。

我曾经以大学各年级的学生为对象,作过这样的实验:我先让他们想象在三天之内,完全与外界隔绝,独自呆在房间里,没有收音机也没有逃避现实的小说,只有一些“优秀的”文学作品、正常的食物以及其它生活设施,然后,我要他们设想,他们对这种体验会作出什么反应。大约有百分之九十的学生说,他们会感到极度痛苦,或者觉得特别恼火,只有靠做一些杂事或者睡大觉来消磨时间,急切地等待着这三天快过去。只有极少数人感到十分自在,乐于单独享受清静。

的确,人与动物截然不同。人显示出一种几乎无限的可塑性;人几乎可以吃任何东西,他实际上可以生活在任何气候条件下,并适应这种气候;同样,人也可以忍受任何精神条件,并在这种条件下继续生活下去。他可以自由自在地生活,也可以在奴役下苟延残喘;他可以过豪华奢侈的生活,也可以生活在半饥饿的状况中;他可以当一名战士,也可以与人和平相处;可以做剥削者、强盗,也可以与人合作,做慈善事业中的一员。世上几乎没有什么精神状态是人所不能生存的,没有什么事为人所不能忍受,没有什么事不可以被人利用。所有这些考虑似乎可以证明这样的假说是正确的:根本没有人的通性这回事,这也就意味着事实上除了生理学和解剖学上的含义以外,根本就不存在“人”这个种属。

然而,尽管有这些证据,人类历史却告诉我们,我们忽略了一个事实:专制暴君和统治集团可以统治和剥削其人民,却无法阻止人民对这种不人道的对待作出反应。他们的臣民变得惶惶不安、猜疑孤独了。如果不是由于外部原因,这个国家的制度也会在某些方面瘫痪;因为恐惧、猜疑和孤独终究会使大多数人不去有效地、明智地发挥其作用。暴君可以长时间地征服、剥削整个民族或社会集团,但是被征服、受其剥削的人民会有所反应。他们的反应方式要么是漠不关心,要么是损伤才智、创造力与技能,于是慢慢地他们就不能发挥这些本来应用来为统治者服务的功能了;要么,他们的反应会是这样:仇恨与破坏愈积愈多,最终毁了他们自己,毁了统治者及其制度。再不然,他们的反应可能产生独立的意念和对自由的渴望,一个较好的社会便会在这种创造性冲动之上建立起来。究竟出现哪一种反应,取决于很多因素:经济、政治的因素以及

人们生活的精神气候。但是不管什么反应,所谓人几乎可以生活在任何条件下的说法只对了一半,我们还得补充另一半意思,即如果人生活的条件违背了人的本性,没有达到人类生长与健全的基本要求,那么,人就必定会作出反应。他要么堕落,灭亡,要么创造一些更适合自身需要的条件。

弗洛伊德在他的著作《文明及其不满》中,透彻而广泛地讨论了这种看法:人性的要求和社会的要求会相互冲突,因而整个社会是会生病的。

弗洛伊德的看法有这样一些前提:整个人类有着共同的人性,人性贯穿一切文化和各个历史阶段,它具有某些固有的明确需要和奋斗目标。他认为,文化与文明的发展,总是愈来愈与人的需要对立,由此他推断出了“社会神经症”(social neurosis)的概念。他写道:“如果文明的进化与个人的进化如此类似,如果我们把同样的方法运用到两者之中,那么我们可以说文明的许多体系或者时代——甚至整个人类——都在文明趋势的压力下患上了‘神经症’。这种诊断是否正确呢?我们可以就分析解剖这类神经症问题,提出一些治疗建议,这可能会引起一般人的极大兴趣。我并不觉得用心理分析的方法来诊断文明社会是异想天开的事,或者会注定毫无结果。不过我们应当非常小心,不要忘记,我们毕竟只是在类推。不论是针对人,还是针对观念,把他们(它们)从发生、生长的地方硬推出来,都是危险之举。对集体神经症(collective neuroses)的诊断还会遇到特殊的困难。诊断一个人是否患了神经症,我们可以将病人同他周围的环境(假定这环境是‘正常的’)作一对照,并以此作为我们诊断的出发点。对于患了同样病症的社会,我们却没有可以加以比较的背景,只有通过另外

的途径来进行这项工作。不过,就运用我们所知的治疗方法而论,即使对社会神经症作出了最透彻的分析,那又有什么用呢?因为没有人有能力迫使社会接受治疗。尽管有这些困难,我们仍可以预料,总有一天,有人会敢于从事研究文明社会病理的工作。”

这部书正是敢于从事这项研究工作。本书所依据的思想是:一个健全的社会是一个符合人的需要的社会——这里所说的需要,并不一定就是指人觉得他所需要的东西,因为即使是最病态的目的,也可能被人主观地认为是最需要的;这里所说的是指人类客观的需要,我们可以从对人的研究中知道这些需要。我们的第一项任务就是要确定什么是人性,什么是由人性而来的需要;进而我们必须细察社会在人类进化中的作用,研究社会对人类发展的促进作用,以及人性与社会之间不时发生的冲突和这些冲突给社会(尤其是现代社会)带来的后果。

第三章 人类状况——人本主义精神分析的关键

人 类 状 况

人,就其身体及生理机能而言,属于动物王国。动物靠本能及特有的活动方式行事,而特有的活动方式则是由遗传形成的神经结构所决定的。在动物发展的等级中,越高等的动物,其活动方式就越具有灵活性,而在出生时,结构上的适应性也就越不完全。我们甚至可以发现,较高等的灵长目动物具有相当高的智力,即能够运用思维来达到希望的目的,这就使它们大大超过本能所规定的活动范围。但是,尽管它们在动物王国中进化程度较高,在它们身上仍然保持着同它种动物一样的某些基本的存在因素。

动物按自然的生物学家法则“生活”,它是自然的一个部分,从来没有超乎自然之上。它没有道德心,没有自我及其存在的意识,没有理性(如果我们所谓的理性是指透过感知的表面现象,理解表面下的实质的话),因此,动物没有真理的概念,即使它可能知道什么是有用的。

动物的生存是动物与自然之间的和谐相处的形式。当然,这并不是说自然条件对动物不构成经常性的威胁,不会迫使它为生存而艰苦奋斗;而是说自然装备了动物,使它能对付遇到的情况,正如自然使植物种子能利用土壤、气候等条件一样,在进化的过程中种子逐渐适应了环境。

在动物进化的某一点上,发生了一次独特的突破,这种突破可以同物质的首次出现、生命的首次诞生以及动物的首次出现相比。在进化过程中,当行为不再主要由本能所决定,对自然的适应不再具有强制的性质,行动不再受制于遗传所赋予的机制之时,这一新事件发生了。当动物超越了自然,超越了生物的纯粹被动的地位之时,当它(按照生物学上的说法)成了最不能自助的动物之时,人便诞生了。此时,这种叫人的动物靠直立行走的姿势将自己从自然中解放出来,他的大脑发育远远超过了最高等的动物。人的诞生过程可能持续了几十万年,然而重要的是,一个全新的种属出现了,超越了自然,生命有了自我意识。

自觉、理性与想象打破了动物生存的特征——“和谐”,使人成为怪异的东西,宇宙的畸形物。他属于自然,受制于自然法则并无力改变这些法则,但是,在其它方面,他却超越了自然。他属于自然却又与自然分离;他是无家的,却又将自己拴在他与其它生物共同居住的家中。他在偶然的时间、偶然的地点被抛在了这个世界上,又偶然地被强行从世界上除去。由于人有自我意识,他意识到自身的无力和生存的极限。他看到了自己的末日——死亡。他从来就没有从自身存在的二元中解脱出来:他无法摆脱他的思想,即使他想这么做;只要他活着,他就无法摆脱他的肉体——而他的肉体也使他活下去。

理性,是人之福,也是人之祸。它迫使人永无休止地去解决那无法解决的问题——人的两分法问题。在这一方面,人的存在不同于所有其它的有机体,它处于一种经常的、不可避免的不平衡状态中。人的生命不可能以重复他的同类的生活方式来度过,他必须主动去生活。人是唯一自寻烦恼的动物,他感到自己被逐出了天堂。人是唯一发现自己的生存是一个问题的动物,他不得不去解决这个无法逃避的问题。他不能回到人类之前那种动物与自然和谐相处的状态,他必须着手发展他的理性直到他成为自然的主人,他自己的主人。

无论从个体发生学还是从种族发生学上来考虑,从本质上讲,人的诞生都是一个否定性事件。他缺乏对自然的本能适应,缺少体力;同所有其它动物相比,他在出生时最不能自助,而且需要更长时间的保护。一方面人丧失了与自然的统一性,另一方面他也不曾被赋予在大自然之外谋求新生的手段。他的理性是最初步的,他不知道自然的历程,也没有什么手段来代替失去的本能。他群聚而居,不知道自己,也不知道他人。的确,《圣经》上的天堂神话把这种情况说得十分明白。在伊甸乐园中,人与自然完全和谐相处而不知自己身为何物。当他第一次反抗命令自由行动之后,便开始了人的历史。接着,他意识到了自己、他与自然的分离,以及他的无助。他被逐出了天国的乐园,两名天使用火红的剑封住了他的回程。

人的进化建立在这样一个事实的基础上:他失去了原来的家——自然,再也不能返回,再也不能重新成为动物了。他只有一条路可走:从他自然的家完全超脱出来,去寻找一个新家——一个他创造的家。他把世界变成了一个人类世界,使自己真正成了人。靠这种方法,他创造出了一个新家。

当人——人类的整体以及人类的个体——诞生之时,他就被扔了出来,从一个像本能一样确定的环境来到了一个不确定的、无常的和开放的境地,在那里,只有过去是确定的,将来的死亡是确定的(这实际上是回归到过去那种无机物的状态)。

因此,人的生存问题是整个自然界中独一无二的事了。可以说,他脱离了自然,又在自然之中。他是半神半兽的生物,部分无限,部分有限。他不断需要找到更新的办法来解决生存中的矛盾,找到更高一级的形式来与自然、与他的同胞、与他自己相结合,而这种需要就是他的精神动力的来源,也是他的各种感情、爱恋以及焦虑的源泉。

动物只要满足了生理需要——饥饿、干渴与性的需要,它就满意了。人既然也是动物,也必然有这些需要,也同样必须得到满足。但是,他既然是人,只满足本能需要并不能使它完全快乐,这些满足甚至不足以使它健全。对人的精力作最细致的考察分析的着眼点,应是人的独特状况;对人的精神的理解,应建立在分析人类需要的基础之上,而这些需要又来源于他的生存状况。

于是,人类整体以及人类个体所要解决的问题就是诞生问题了。就个人而论,肉体的出生,绝不是看起来那样,具有决定性和独特性的举动。由子宫内到子宫外的生活,诚然是一次重大变化,但是从多方面看,生下来的婴儿与未出生的婴儿没有什么区别,他感觉不到外界事物,不能养活自己,完全依赖母亲,如果没有母亲的帮助,他就会死亡。实际上,出生的过程仍然在继续。孩子开始认识外界的东西,作情绪上的反应,去抓东西,协调自己的动作,学走路。但是,生的过程仍在继续。

孩子学说话,学会了解东西的用处和功能,学会与他人作比较,学会躲避惩罚、得到赞扬与喜爱。渐渐地,这个日益成长的人学会去爱,去拓展理性,去客观地看世界。他开始发展自己的力量,获得自我感,为了完全的生活,克服感官的诱惑。按照习惯说法,从广义上讲,出生只是生的开始。个人的整个一生不是别的而是自己不断诞生的过程。的确,我们在死亡之时就应当完全诞生——虽然大多数人的悲惨命运却是在生之前便死了。

根据已知的关于人类进化的知识,我们应该像理解个人的出生那样,来理解整个人类的诞生。当人跨过了最低限度的本能适应的某种门槛之后,他便不再是动物了。但是,他像初生的婴儿一样不能自助,不具备生存的能力。随着人类的第一批成员的出现,人便诞生,而人类历史正是这种诞生的全过程。人用了千万年的时间才踏出了人类生活的第一步,经过了巫术万能的自恋、图腾崇拜、自然崇拜阶段直到开始形成良心、客观观念以及友爱观念。

四千多年以来,人形成了一种完全诞生、完全自觉的幻觉。埃及、中国、印度、巴勒斯坦、希腊以及墨西哥的古圣先贤们都大同小异地表现出这种幻觉。

从根本上讲,人的诞生是一种否定的行动,他被迫与和谐共处的自然分离,被抛到了这个世界上,他再也不能回到原来的境地。这一事实意味着,生的过程绝不是一件舒服的事。他每向这种新的存在迈进一步,都会感到担忧和害怕,也就是说,他总是放弃已经熟悉的安全状态而追求尚无把握的新境地。毫无疑问,要是婴儿在割断脐带那一刻能够思维的话,他大概会体验到对死亡的恐惧。仁慈的命运使我们免除了这第

一次恐慌。但是,我们每新走一步,每达到一个新的诞生阶段,我们又会感到害怕。我们从来都摆脱不了两种相互冲突的倾向:一种是指脱离子宫,脱离动物生存的形式而进入更具人味的存在;另外一种倾向是,返回子宫,回到自然,回到肯定和安全的地方。人类的个体和整体历史证明了,进步的倾向比后退的倾向更强有力;但是,精神病的发生以及那种试图倒退到显然在几代人前就已经放弃的立场的现象表明,每一次新的诞生的同时,也有着激烈的斗争。

人的需要——生存条件的需要

人必须在倒退与前进之间,在退回到动物生存与达到人类存

在之间,作出一个选择,人人都逃不脱这种选择。任何倒退的意图都是痛苦的,都必定导致苦难与精神病,导致生理上死亡或精神上的死亡(精神错乱)。人每前进一步都会感到恐惧和痛苦,直到他达到了某一点,他才不那么害怕和怀疑。这两种两极倾向决定着除了生理需要(饥、渴、性)之外的人的一切主要需要。人得解决问题,他永远不能安稳地停留在顺应自然

正是从人的这两种倾向中,我知道了弗洛伊德关于生存和死亡本能的假说核心。我与弗洛伊德的理论不同的地方在于,我认为,向前的与后退的本能冲动所具有的力量,并不与生物本能相一致,通常的情况是,人越大,向前的生存本能的力量也就越强。

的被动状态。不是他的肉体,而是他生存的独特性决定着他的最激烈的感情和最迫切的需要。

人本主义精神分析(humanistic psychoanalysis)的关键也在于此。弗洛伊德在探寻了产生人的感情和欲望的基本动力之后认为,他已经在里比多中找到了这种基本动力。但是,尽管性动力及其衍生物多么强而有力,它们绝不是人内在的最强的力量,在这些方面的挫折也不是精神错乱的原因。推动人的行为的最强有力的力量来自人类生存的条件,即“人类状况”。

人无法静态地生活,因为他的内在冲突促使他去寻求一种心理平衡,一种新的和谐,以替代那种已经失去的与自然合一的动物性和谐。在满足了动物性需要之后,他又受到他的人的需要的驱使。他的肉体告诉他应该吃什么,该躲什么,而他的良心则告诉他哪些需要应该培养、满足,哪些需要应该让它枯萎、消亡。饥饿与胃口是人生来就有的肉体机能,而良心则是潜在的,需要人与各种原则的指导,这些原则只是在文化成长的过程中才得以发展。人的所有感情和奋斗精神都表现出人为寻求生存答案所作出的努力,或者说,表现出人为了避免精神错乱的努力(顺便一提的是,精神生活的真正问题并不是为什么有些人会发疯,而是为什么大多数人想逃避神经错乱)。精神健康的人与神经症患者都受到需要的驱使去寻求答案,唯一不同的是,前者与后者相比,前者寻求的答案与人的整体需要更加一致,因而更有助于发挥人的力量,使人获得快乐。所有文化都给人提供了一种特定的系统,在这个系统中,某些解答占了支配地位,因而某些奋斗精神和满足愿望较为突出。无论是原始宗教还是有神论或无神论的宗教,都表现出

解答人类生存问题的努力。最优秀的与最野蛮的文化都具有同样的功能——所不同的仅仅是解答的好坏而已。脱离文化模式常轨的人与顺应文化的同胞一样,都是为了寻求解答。他找到的解答比文化提供的解答或者要好些,或者坏些——但对于人类生存所引起的同一基本问题来说,总是一种解答。假使我们说,宗教表明了人寻求人类生存问题的解答所作出的努力,那么,从这个意义上讲,一切文化都是宗教性的,而每一种神经症也是一种个人形式的宗教。的确,产生精神病以及潜藏于艺术与宗教背后的巨大能量,绝不能看作是受挫或升华的生理需要的产物;这些能量是人为了了解人类生存问题的努力。如果说理想主义是指满足人的特殊需要,满足那些超越有机体的生理需要的奋斗精神,那么,人人都是理想主义者,人人都无法不当理想主义者。所不同的是,一种理想主义是好的、完善的解答,另一种是坏的、具有破坏性的解答。至于要决定哪种好,哪种坏,则必须依据我们对人性的认识以及对支配人性发展的规律的了解。

什么是来源于人类生存的需要和感情呢?

一、相关性与自恋性

人从那种标志着动物存在的与自然统一的原始结合中分裂出来。由于他既有理性,又有想象,他意识到了他的孤独与分离、他的无力与无知,以及生与死的偶然性。如果他找不到与同胞相连的新联系,以取代受制于本能的旧联系,那么,他一刻也不能忍受这种存在状态。即使他所有的生理需要都得到了满足,他也会觉得这种孤独与孤立状态像个牢笼,他必须

打破牢笼以保持精神健全。实际上,神智错乱的人,就是那种完全无法同他人建立任何联系的人,即使他没有受到有形铁窗的监禁,也是个被困在无形牢狱的囚犯。与他人联合在一起,与他人相关连的需要,是人的迫切需要,这种需要是否满足决定着人的精神健全问题。这种需要存在于人表现出来的各种亲密关系、全部感情的后面,从广义的角度讲,这些关系和感情就是爱。

人可以通过几种途径来寻求并达到这种联合。他可以用顺从的方法来与这个世界成为一体——顺从于一个人、一个团体、一个组织,或者顺从于上帝。以这种方法,他超越了个体存在的分离性,而成为那大于他自身的某人或某团体的一个部分。在顺从于权力的关系之中,他体验到了自我的存在。另一种克服分离的可能性,则在相反的方向:人可以用控制世界的方法,使他人成为自己的一部分,使自己与世界相结合,也就是用统治的办法来超越自身的个体存在。不论顺从,还是统治,从本质上讲,都是一种共生关系。这两种人都失去了自己的完整性与自由。他们相依为命,并互相获得生存的力量,满足相互亲近的渴望;但是,他们却缺乏内心的力量和自力更生的精神,因为他们没有自由和独立;再者,他们还不断地受到有意识或无意识的敌意的威胁,而这种敌意正是共生关系的必然产物。顺从感(受虐狂)或者统治感(虐待狂)这两类感情的产生,都不能导致满足。这两类感情都具有自我推动力,而且,由于顺从感,或统治感(或占有感,或名利思想)无论增

如果读者想了解有关共生相关性的详细分析,请参阅作者所著《逃避自由》一书,莱因哈特出版公司,纽约,1945年。——译注

加多少都不能给人以自我身分感,因而人们的顺从和统治的欲望也愈来愈强烈。这些感情最终将导致失败,而不会有其它结局。这些感情的目的是形成一种结合感,这目的却正好破坏了人的完整性。受到任何一种这类感情驱使的人实际上成了依赖他人的人,他没有发展自身的个性而是依附于他所顺从的或所统治的人。

人身上只有一种感情能满足人与世界结合的需要,同时还能使人获得完整感和个性感,这样感情就是爱。爱就是在保持自我的独立与完整的情况下,与自身之外的他人或他物结为一体。爱就是体验共享与交流,它使人充分发挥自己的内在能动性。爱的经验使幻想的需要不复存在。人无需抬高他人的或自己的形象,因为主动地与人共享和互爱的现实使人超越了个体化的存在,同时,也使人体验到,自己也会产生爱的动力。重要的问题是爱的品质如何而不是爱的对象是谁。爱,存在于人类团结一致的体验之中,存在于男女的性爱之中,存在于母爱之中,也存在于人的自恋之中;爱,存在于联合统一的神秘经验之中。在爱的行动中,我与万物结合成一体,但我又是我自己——一个独特的、独立的、有限的、终有一死的人。确实,正是在分离与结合的两极中爱诞生,并再生。

爱便是我们所说的人的能动性的一个方面:人与他人,与自己,与大自然的那种主动的、富于创造性的关系。在思维王国,这种能动性表现为用理性恰当地把握住世界。在行动王国,这种能动性表现为创造性工作,最具典型的便是艺术和工艺。在感情王国,这种能动性表现为爱——在保持自身的完整与独立的条件下,与他人、与大自然相结合。在爱的经验中,出现了一种似非而是的情形:两个人合二为一,又一分为二。从

这个意义上讲,爱绝不是只限于爱一个人。如果我只爱一个人,不爱其他人,如果我对一个人的爱使我与我的同胞更加疏离,那么,我可以从各方面依恋于这人,但这决不是爱。如果我能说“我爱你”,我的意思是说:“我爱你身上的整个人性,所有活着的東西;我也爱你中的我。”这个意义上的自恋是自私的反面。自私,实际上是对自己过度关注,它产生的原因是缺乏对自己的真正的爱,它的目的是给这种缺乏以某种补偿。爱,又矛盾,又不矛盾。一方面,它使我更加独立,因为它使我感到更坚强、更幸福;另一方面,它又使我与所爱的人结合成一体,似乎在一刹那间,我的个性也不复存在了。在爱中,我有了这种体会:“我便是你。”你是——被爱的人,你是——陌生人,你是——一切有生命的物体。

创造性的爱总是伴生着各种态度:关心、响应、尊重与了解。如果我爱他,我必须关心他,也就是说,我主动关心他的成长与幸福,而不是一个旁观者。我响应,就是说,我对他的需要——他说出来的需要,尤其是说出口的需要——作出反应。我尊重他,就是说(根据“尊重”的原意),我“按本来面目看”他,不受自己的愿望与畏惧等偏见的影响,客观地看他。我了解他,我透过他的外表,进入了他的本质,把我自己的本质、我的内心,而不是我的外表同他联系在一起。

平等的创造性的爱,可以称之为友爱。母爱关系则是一种

如果需要了解这些观点的详细讨论情况,参阅我的著作《自为的人》,莱因哈特出版公司,纽约,1947年。

在希伯来文的 *jadaa* 和德文的 *meien* 与 *minnen* 这些词中,“爱”与“了解”意思等同。

不平等的爱(母爱,在希伯来文中为 *radhamim*,源自 *redhem* = 子宫);孩子不能自助,因而依赖母亲。孩子为了成长,就必须愈来愈独立,直到他不再需要母亲为止。因此,母子关系又是矛盾的,又是不矛盾的;从某种意义说,是悲剧性的。母爱,需要母亲付出强烈的爱,而正是这种爱,必须用来帮助孩子日益成长,脱离母亲,完全独立。对母亲来说,在这种分离过程开始之前爱她的孩子,是件容易的事;但是,在爱孩子的同时,又让孩子脱离自己,并希望孩子脱离自己,却是件大多数的母亲无法办到的事。

性爱涉及另一种动力(“性爱”在希腊文中为 *eros*,希伯来文为 *ahawa*,源于词根“[感情]洋溢”);同他人融合与结合的动力。友爱是指所有人之母;母爱是对子女的爱,以及对所有那些需要帮助的人之爱;而性爱则是对一个人,通常是对异性的爱,是一种希望与异性融合成一体强烈欲望。性爱以分离开始,完成于合一之际。母爱以合一开始,而导向分离。如果母爱满足了合一的需要,这就意味着毁了孩子,使他不能成为一个独立的人,因为孩子需要脱离母亲而独立出来,而不是永远同母亲联系在一起。如果性爱缺乏友爱,仅仅受到融合愿望的推动,这种性爱便是没有爱情的性欲,或是反常的爱,如受虐狂或虐待狂的那种“爱”。

人只有在考虑到他无法与他人发生任何联系情况所产生的后果之时,只有当他懂得自恋的含义时,他才能完全理解与他人相关联的需要。婴儿唯一能实在经历到的,就是他的肉体及其需要——生理需要以及温暖与爱的需要。他还没有那种区别“我”与“你”的经验。他们仍然处于一种与世界一体的状态。这是他的个性感与现实感觉醒之前的一体状态;存在着的

外部世界不过是些用以满足他自身需要的食物与温暖,而不是可以实际地、客观地加以了解的某人或某物。弗洛伊德称这种倾向为“原始自恋”。在正常发展过程中,随着对外界现实认识的日益增长,以及随之而来的将“我”与“你”区别开来的鉴别感的发展,这种原始自恋状态逐渐消失。这种变化首先发生在感知水平,这时,事物和人被看成不同的特殊实体。这一认识为说话的可能性打下了基础,因为要叫出东西的名字,必须先把它们当成个别的、分离的实体来加以认识。这种变化要经历较长的时间,直到孩子从感情上克服自恋情绪时为止,因为孩子长到七、八岁时,孩子才开始以另一种方式来体验他人的存在,即开始爱,也就是说,(按照沙利文的阐述方式,)他开始感到他人的需要与自己的需要同样重要。原始自恋是

比较让·皮亚杰在其著作《儿童的世界概念》中对这一点的讨论。

参阅 H S 沙利文:《精神病学的人际理论》,诺登出版公司,纽约,1953年。

这种爱通常是针对孩子的同龄儿童,而不是指对父母的爱。那种认为孩子在爱其他人之前,先“爱”自己的父母的想法,应当被看成是想当然的幻想。对这个年龄的孩子来说,父母亲是依赖和恐惧的对象,而不是爱的对象。就其性质而言,爱的基础是平等与独立。如果我们把对父母的爱与充满深情然而却是被动的依恋,与乱伦固结,与习惯上的或畏惧性的顺从区别开来,那么,对父母的爱(如果要发展的话)则是在后期而不是童年才得到发展,虽然(在有利条件下)我们可以在较早的年龄发现这种爱的萌芽(沙利文在其《精神病学的人际关系理论》中,更激烈地讨论了这一观点)。可是,很多父母并不愿意接受这样的现实,他们的反应是这样:公开地或者以取笑这一更有效的方式,来表示他们对孩子的第一次真正爱恋的不满。他们有意或无意间表现出来的妒忌,对于孩子发展爱的能力来说,是最大的障碍。

一种正常现象,与儿童生理及心理发展相一致。不过,自恋也存在于生命的后来各个阶段(弗洛伊德称之为“继发自恋”)。假使成长着的儿童无法发展爱的能力,或者再度丧失爱的能力,那么,就会出现“继发自恋”。自恋是所有严重心理疾病的本质所在。对于自恋的人来说,世上只有一种现实,即有关他自己的思想过程、他的感情及需要的现实。他不去客观地体验或感知外部世界,即是说,他不认为外部世界是按照自身的方式、条件及需要而存在着。我们可以在各种形式的神经错乱症中看到自恋的最极端形式。神经错乱的人失掉了同世界的联系,他退缩到了自己之中,他无法体验到物质现实以及人类现实的客观存在,而只见到自己内心活动力所决定的、所形成的一切。他对外界世界不作任何反应,即使有所反应,他也不是依据世界的现实来作出反应,而是根据自己的思想和感情过程来反应。自恋是与客观、理性及爱相对的另一个极端。

人如果完全不能将自己同世界联系起来,他便是神经错乱,这一事实又向我们指出了另一事实:与外界保持某种形式的联系是任何健全生活的条件。不过,在各种形式的联系中,只有创造性的联系——爱——构成了使人既保持了自己的自由与完整,同时又与同胞相结合的条件。

二、超越——创造性与破坏性

与相关需要有着密切联系的人类状况的另一个方面,是关于人作为生物又必须超越这种被动的生物状态的问题。人不知不觉地、不由自主地被抛到了这个世界上,又不知不觉地、不由自主地被世界除去。在这一点上,人与动物、植物或有

植物没有什么两样。可是,由于天赋的理性和想象,人不能满足于充当被动的生物角色,不满足于任人摆布的地位。一种强烈的愿望驱使着他,去超越生物角色以及存在的偶然性、被动性,而成为一个“创造者。”

人可以创造生命。这确实是他与其它生物都有的神奇特质,但是人不同,他自己就能意识到,他是被造者,也是创造者。人能创造生命,更恰当地说,女人能创造生命——她生孩子,照顾孩子,直到孩子长大成人,能够管理自己。人——男人和女人——能从事各种创造活动:播种,生产物品,创作艺术,创立概念,彼此相爱。通过创造,人超越了自己的生物地位,超乎存在的被动性和偶然性之上,而进入了有目的的、自由的王国。人的超越需要是爱、艺术、宗教以及物质生产的源泉。

创造的先决条件是活力与关心。人要创造必须对所创造的东西先要有所爱。如果人不能创造,如果人不能爱,那他又怎么解决自我超越的问题呢?对于超越的需要还有另一种回答,即:如果我不能创造生命,我至少能毁灭生命。毁灭生命也使我超越了生命。确实,人能毁灭生命,就跟他能创造生命一样,都是神奇的本事,因为生命本身就是奇迹,是无法解释的奇迹。在毁灭的行为中,人将自己置于生命之上,他超越了自己的生物地位。由于人被迫超越自我,他的最终选择不是创造,就是毁灭,不是爱,就是恨。毁灭意志所具有的庞大力量正像创造的动力一样,来源于人的本性。我们从人类历史上看到了这种毁灭性,在我们所处的时代里,我们也惊心目睹着人的毁灭行为。我们说,人能发展自己的主要潜力去爱,去思维,并不意味着我们相信了人本善的天真说法。破坏性是人的次要潜力,只要有人存在,就有这种属性,它的强度和力量同人

的任何感情一样有力。但是,破坏性只是创造性的替换物(这是我的主要论点)。创造性和破坏性、爱和恨,并不是独立存在的两种本能,它们是对超越需要所提供的两种解答。当创造的意志无法满足之时,破坏的意志就会抬头。不过,满足创造的需要将会导致幸福,而破坏则会对人,尤其是破坏者本人,造成痛苦。

三、根性——友爱与乱伦

人诞生为人便意味着他开始脱离他的自然的家,开始割断他与自然的关系。然而,正是对这种断绝他感到害怕;如果人失去了自然的根,他又处在何处?他又是谁呢?他会处在孤立无援的地位,没有家,也没有根;他无法忍受这种孤独无助的地位。他会发疯。只有在他找到人类的新根时,他才不需要自然的根;只有当他找到新根之后,他才在这个世界上感到安全、自在。如果我们在人身上发现了一种深切的渴望,渴望不割断与自然的联系,不割断与自然,与母亲,与血缘以及与土地相分离的感情,我们会感到奇怪吗?

最根本的自然关系是孩子同母亲的关系。孩子在母亲的子宫里开始了生命,在子宫里停留了比大多数动物长得多的时间;就是出生之后,孩子仍然不能自助,完全依赖着母亲,而

我在这里系统地描述的看法与《自为的人》中所说的并不矛盾。在《自为的人》一书中我写道:“破坏性是人消除过去生活痕迹的作法的结果。”在本书阐述超越概念时,我只是想特别说明:是人性中消除过去生活痕迹作法的那一个方面导致了破坏性。

这种无助与依赖的时间,也大大长于任何动物。在生命的头几年中,母子之间不存在完全分离的问题。母亲满足了孩子的全部生理需要必不可少的温暖和爱抚的需要,她不仅生了他,还继续给他以生命。母亲的关心,不在于子女对她做了什么,不在于子女必须履行什么义务,这种关心是无条件的给予。她关心他,因为这新生命是她的孩子。孩子在具有决定意义的头几年中体验到,母亲是生命的源泉,是无所不包的、保护的、滋养的力量。母亲就是食物,就是爱,就是温暖,就是大地。得到母亲的爱就有了生命的活力,就有了扎根的地,也就感到安全、自在。

正像出生是离开保护一切的子宫一样,成长意味着脱离母亲的保护范围。不过,尽管成年人与孩子的情况迥然不同,成年人渴求保护的愿望从来没有完全消失,他仍然不忘孩提时代的情境。成年人能够独立,照顾自己,对自己,甚至对他人负责;而孩子则还不能做到这一切。但是,我们也看到,生活日益错综复杂,我们的知识支离破碎,成年的生活反复无常,我们也犯了许多不可避免的错误。如果我们考虑一下这一切情况,我们会发现,成人的处境并不像一般人所想象的那样与孩子的处境大不一样。每一个成人都需要帮助、温暖与保护,这种需要的方式在很多方面不同于孩子,在许多方面又与孩子类似。一般的成年人都深深渴望得到那种母亲曾经给予过的安全感和实在感,这难道是怪事吗?除非他找到了新的扎根方式,否则他决不会放弃这种强烈的渴求,这难道是预料之中的吗?

在精神病理学中,这种拒绝脱离母亲那无所不包的轨道的现象,屡见不鲜。最极端的形式,都是返回母亲子宫的渴望。

一个人如果完全被这种欲望纠缠住,可能会呈现出精神分裂的症状。他就会像婴儿那样感受、行事,甚至连小孩子的最基本的功能都不会。我们在许多较严重的神经症患者身上,也发现了这种渴望。不过这种渴望是以压抑的方式出现在梦中,或者在症状及行为上显现出来。那种想继续留在子宫里的强烈欲望,与人格的成人部分,即希望过正常生活的思想倾向相冲突,就产生了这种压抑的欲望。在梦中,这种渴求以象征方式呈现出来,诸如在一个黑洞里,在单人潜艇中,深入深水里,等等。这类人的行为反映出一种对生的恐惧,对死的妄想(在幻想中,死便是回到子宫,回到大地母亲)。

在有些人身上,这种对母亲的固恋不那么严重,他可以允许自己被生下来,却害怕迈出诞生的第二步——断奶。滞留在这一阶段的人渴求着母亲般的爱抚、哺育以及保护。他们永远依赖他人,在失去母亲般的保护之后,就感到害怕、不安全,而如果有慈爱的母亲或母亲化身存在之时(无论实际存在,或幻想存在),他就乐观、主动。

我们从人类进化中,也可找到与这种个人生活的病理现象相当的东西。这种现象最明白地表现为普遍存在的禁止乱伦的习惯,就是在最原始的社会中,也有乱伦禁忌。乱伦禁忌是人类发展的必要条件,这并不是由于性的原因,而是由于感情方面的原因。人要诞生,要进步,就必须割断脐带,克服想同母亲保持联系的强烈愿望。乱伦的欲望,不是来自母亲的性吸引,而是一种希望留在或者回到安全的子宫,或者返回滋养一切的胸膛的渴求,这种渴求根深蒂固。这种乱伦禁忌不是别的,正是那两个手持火红宝剑的天使,他们守卫着天堂的入口,阻止人返回个人存在形式之前的那种与大自然合为一体

的状态。

然而,乱伦问题不仅仅限于对母亲的固恋。同母亲的关系只是所有给人以扎根感及所属感的自然血缘关系的最基本的形式而已。无论血缘关系是按照什么系统建立的,血缘关系都可以延伸到所有与血统有关的人、家庭和家族以及后来的国家、民族、教会等。一个人依赖于家庭、家族、国家、民族及教会,感到自己扎根其中,是其中的一个组成部分,而不是脱离他们的孤独个体。不属于同一团体的人被看作是外人、危险分子,因为他不具备只有这个团体才有的人性。

弗洛伊德认为,对母亲的固恋是人类(种族与个人)发展的关键问题。按照弗洛伊德的思想体系,对母亲的强烈固恋感情来源于母亲对孩子的性吸引力,是人的本性。他认为,继续发展的性欲使固恋情感在人的后期生活中持续存在。他将这种假设与他所观察到的父子对立情绪联系在一起,得出了一种独创的解释,即“俄狄甫斯情结”(“恋母情节”)。他把儿子对父亲所持的敌意,解释为儿子同父亲争夺性对象的结果。

弗洛伊德虽然看到了对母亲固恋的情感的巨大重要意义,他对此所作出的特殊解释却削弱了这项发现的力量与意义。他把成人的性感情投射到了儿童身上;他认为,有着性欲的小男孩本来受到最亲近他的女性的性吸引,只是在同父亲所处的三角关系中,由于对手(父亲)的绝对权力,他才被迫放弃他的欲望,他一直不能从这种挫折中完全复原。弗洛伊德的理论,是对观察到的事实所作的难以理解的理念化解释。在强调乱伦欲望的性特征的同时,他将孩子的欲望解释为本身便具有理性的东西,而回避了真正的问题:儿子同母亲的非理性感情联系的深度和强度,想回到母亲的怀抱,仍然成为她的一

个部分的愿望,以及对完全脱离母亲状态的恐惧。按照弗洛伊德的解释,由于父亲作为对手而存在着,乱伦愿望无法实现;现实情况则是:乱伦愿望与成人生活的所有要求形成了对照。

由此可见,恋母情结理论既承认了又否认了人渴望母爱。这种重要现象极力强调乱伦的争斗精神,就等于承认了同母亲的联系的重要性;将乱伦欲望解释为性欲望,就否认了这种联系的感情上的(也就是真正的)含义。

对母亲的固恋也可能是性固恋(这种情况无疑存在),这是因为爱恋过于强大,影响到了性欲,而不是因为性欲是固恋产生的根源。对其对象来说,这样的性欲是极不专一的。一般说来,这种性欲恰恰是帮助青年人脱离母亲的动力,而不是把他同母亲紧紧系在一起的力量。我们在观察固恋改变性冲动的正常作用的情况时,应当考虑到两种可能性。第一种可能:对母亲的性欲望是阻止试图回到子宫的那种欲望的防御机制;后者会导致神经失常和死亡,而性欲则至少与生命一致。另一种可能是,通过近乎现实生活的幻想(即让恰当的器官进入阴道),来解除对子宫威胁的恐惧感。另外一种值得考虑的可能性是,孩子同母亲性交的幻想,并不具有成人性生活的性质——自觉、快感、主动,而是被动的,孩子感到甚至在性领域,自己也被母亲所征服,所占有。除了表明较严重病理的这两种可能性之外,我们还发现了由母亲勾引而刺激产生的性乱伦欲望的例子,这种欲望虽然表现出了对母亲的固恋,却并不能表明某种严重的病理。

例如,这种情形可以在梦中这样出现:梦者先发现自己突然置身于一个洞窟之中,他感到恐惧、窒息,同母亲性交之后,他才感到某种宽慰。

弗洛伊德本人歪曲了自己的重大发现,其原因可以归结到他同自己母亲的关系这一不解之谜。但是,我们可以肯定,他的作法在很大程度上受到了他所处时代风行的严峻的家长式作风的影响,而弗洛伊德自己也完全具有这种家长式作风。母亲从爱的对象这一至高无上的地位上被推了下来,父亲取代了她的位置,被当成影响孩子感情生活的最重要的人物。在家长制倾向已经没有什么努力的今天,当我们读到弗洛伊德的下述这段话时,我们会感到几乎令人难以相信。弗洛伊德写道:“在孩子的童年生活中,我找不到有什么比寻求父亲的保护更强烈的需要了。”1908年,在提到他父亲之死时,他写过类似的话:父亲之死“是人生中的最大事件,最大的损失”。这样一来,弗洛伊德便把实际上属于母亲的位置给了父亲,而把母亲贬低为发泄性欲的对象。女神被变成了妓女,父亲则被提升到了宇宙中心人物的位置。

约翰·雅各布·巴赫芬,这位比弗洛伊德早一代的天才,曾经看到这种同母亲的联系在人的发展中所起的中心作用。因为他没有受到那种就固恋母亲的情感所作的理念化解释的限制,他对事物便能作出更深入、更客观的讨论。在有关母系社会的理论中,他提出,人类在进入父系社会之前,经

引自弗洛伊德:《文明及其不满》。

引自 E 琼斯:《西格蒙德·弗洛伊德的生平和著作》,基础书籍出版公司,纽约,1953年。

弗洛伊德从心理学中来抨击母亲形象的作法,正如路德对宗教所作的一样,更恰当地说,弗洛伊德是新教的心理学家。

参阅巴赫芬:《母权与原始宗教》,R 马克思编 A 科革力出版社,斯图加特,1954年。

历了一个母系社会阶段 ;在这个阶段 ,人同母亲、血缘以及土地的联系 ,对个人和社会来说 ,都是最重要的关联形式。如上所述 ,在这种社会组织形式中 ,母亲是家庭、社会生活以及宗教的中心人物。尽管巴赫芬的很多历史构想不一定站得住脚 ,毫无疑问 ,他揭示了为心理学家和人类学家所忽略了一种社会组织 and 心理结构 ,因为这些心理学家和人类学家往往从父权倾向出发 ,认为社会曾经由女人而不是男人统治的说法荒唐可笑。不过 ,有充分证据说明 ,希腊和印度在北方部族入侵之前 ,曾经有过母系社会结构的文化。神话中女神数目庞大、职位较高的情况也说明了这一事实(例如威伦朵夫的维纳斯 ,莫亨哥—达罗的母亲神 ,伊西斯、伊西塔尔、瑞亚、库伯勒、厄普尔的蛇神 ,阿卡德的水神阿依、德墨忒尔 ,以及集生命与死亡为一体的印度女神加里 ,等等)。甚至在许多当今还存在的原始社会中 ,我们也可以找到以母亲血缘形式或母系氏族婚姻形式组成的母系社会结构的残迹 ;更重要的是 ,即使在社会形式已经不再是母系结构的社会中 ,我们还可以发现许多类似母系社会的那种与母亲、血缘和土地有关的联系。

弗洛伊德在乱伦固恋中只看到了消极的、病理的因素 ,而巴赫芬则清楚地看到了对母亲依附的消极的和积极的两个方面。积极方面是一种对生命、自由以及平等的肯定感 ,这种肯定感遍及母系社会的整个结构。因为人是自然之子、母亲之子 ,因此 ,他们相互平等 ,有着同样的权利与要求 ,唯一有价值的东西便是生命。换句话说 ,母亲爱孩子 ,不是因为这个孩子比那个孩子好 ,这一个满足了她的期望 ,那一个没有 ,而是因为他们都是自己的孩子 ;在这一点上 ,他们都一样 ,都有同样的权利获得她的爱及照顾。至于母系结构的消极方面 ,巴赫芬

也看得很清楚：人与自然、血缘、土地的结合，限制了他的个性及理性的发展。他始终是个孩子，无法进步前进。

巴赫芬对父亲的作用也作了同样广泛深入的解释，他也指出了父亲的作用的消极和积极的两个方面。如果解释并发挥一下巴赫芬的观点，我们可以这么说：不生孩子（我这里说的，当然是指怀孕与分娩的经验，而不是指纯理性的知识——精子也是创造孩子所必需的），而且也不负有哺育孩子任务的男子，比女子更远离自然。正因为男子不那么固定于自然，他被迫发展他的理性，建立一个由概念、原则及人造的东西构成的人为世界。这个世界取代了自然，成了生存与安全的基础。孩子同父亲的关系不及他同母亲的关系那么密切，因为母亲在孩子的早年生活中起到了无所不包、保护备至、爱抚周全的作用，而父亲则从来也没有起到这样的作用。相反地，在所有的父系社会中，儿子同父亲的关系，一方面是顺从，另一方面则是反抗，因而这种关系本身就包含着永远无法解释的矛盾因素。对父亲的顺从不同于对母亲的固恋。后者是自然关系，是固结于自然的关系的继续；前者是以权力和法律为基础的人为的东西，因而不像同母亲的关系那样具有强迫性，那样有力。母亲代表着自然及无条件的爱，而父亲则代表着概念、良

在过去一百年中，相互对立的两大派哲学，都利用了母系结构的这两个方面，这实在是一件有趣的事。马克思主义学派热烈欢迎巴赫芬的理论，因为他指出了母系结构中固有的自由、平等成分（参阅弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制及国家的起源》）。在巴赫芬的理论埋没了许多年之后，纳粹哲学家出自相反的理由，也对巴赫芬表现出极大的热情。他们对巴赫芬指出的母系结构中的另一个方面，即血缘、土地对人的非理性束缚，产生了浓厚的兴趣。

心、责任、法律与等级。父爱不同于无条件的母爱(因为他们是她的孩子),父亲所最宠爱的是那些最符合他的期望的孩子,最适合继承他的财产与事业的孩子。

由此我们可以看到父爱与母爱的重要区别;在同母亲的关系中,孩子无法节制或控制母爱。母爱像是一种天惠,如果母爱存在,便是一种幸福,如果不存在,则不能由人创造出来。这就是为什么那些没有克服对母亲的固恋的人,往往试图通过患神经症或幻想的途径来获取母爱。他们使自己显得不能自助,让自己患病,或者从感情上回到婴儿阶段,靠这些方法来达到目的。他们幻想,如果我能使自己变成不能自助的孩子,母亲势必会出现,来照顾我。在另一方面,同父亲的关系则是可以控制的。父亲希望儿子长大成人,负起责任,有自己的思想,当一名建设者;或者(并且)要服从,伺候父亲,像父亲。不论父亲对儿子的期望是着重在儿子的成长或是强调顺从,儿子都有机会获得父爱,做父亲希望的事,来博得父亲的欢心。总的说来,父亲情结的积极方面包括理性、纪律、良心和个性;消极方面是等级、压制、不平等以及顺从。

特别值得指出的是,父亲式的与母亲式的人物同道德原则有着密切的关系。弗洛伊德在关于超我的概念中,只提到了父亲同良心发展的关系。他认为,由于受到竞争对手父亲要阉割他的威胁,小男孩感到害怕,于是,他便把父亲——确切地

这些消极方面在埃斯库罗斯的悲剧《安提戈涅》中的人物克瑞翁身上表达得最明白不过了。

说,父亲的命令和禁令——转变成了良心的构成成分。不过,我们看到,世上不仅有父亲般的良心,也有母亲般的良心;有一个声音告诉我们去尽职责,也有一个声音告诉我们去爱,去原谅——爱自己,爱别人,原谅自己,也原谅别人。确实,两种良心最初都受到了父亲式的及母亲式的人物的影响,但是在成熟的过程中,良心变得愈来愈脱离原始父母形象,愈来愈独立;这就好像,我们成了自己的父亲、母亲,也成了自己的孩子。我们内心的父亲告诉我们“你该做这,不该做那”。要是我们做错了事,他会责骂我们;如果我们做对了,他会表扬我们。与此同时,我们内心的母亲却以完全不同的方式说话,她仿佛说道:“你父亲骂你是对的,不过你也不要把他的话当真了;不管你干了什么,你都是我的孩子,我会爱你,会原谅你。你做的所有事情都不会影响你的生活 and 幸福。”父亲和母亲以不同的语言说话,实际上,他们说的,似乎刚好相反。不过,责任的原则与爱的原则之间的矛盾,以及父亲般的良心与母亲般的良心之间的矛盾都是人类存在所固有的矛盾,人得接受矛盾的双方。只听从责任命令的良心以及只听从爱的指示的良心,都是歪曲的良心。内心的父亲和母亲的声音所说的,不仅针对人对自己的态度,也涉及人对他人的态度。他可能会用父亲般的良心来评判他人,但是同时,他必须听听他内心的母亲的声音,内心的母亲感到应该爱所有同胞,爱所有活着的人,原谅

在《自为的人》一书中,我讨论了弗洛伊德的超我概念的相对特征,区分了权力主义的良心和人道主义的良心,人道主义良心是一种声音,它使我们想到了自己。

一切越轨行为。

在继续讨论人的基本需要之前,我想简单描述一下根性的各个阶段,尽管这种描述似乎打断了本章的主要思路。

婴儿扎根于母亲,处于历史婴儿期的人(从时间上讲,历史婴儿期仍然是一个最长的时期)仍然扎根于自然。虽然他从自然中脱颖而出,自然世界仍旧是他的家;他的根仍然在这里。他试图回归到自然,与自然、动植物的世界合而为一,从中找到安全感。我们可以从很多原始神话和宗教仪式中,清楚地看到这种紧抓自然不放的努力。当人把树木、动物当成偶像来加以崇拜之时,他是在崇拜自然的特别个体。这些个体是有力的保护力量,对它们的崇拜也就是对自然本身的崇拜。当个人把自己与它们联系起来时,个人作为自然的一个部分,便有了身分感与归属感。人与其生活的土地之间的关系也是如此。一个部落常常不仅是由血缘凝聚在一起的,共同享用土地也是部族存在的原因。血缘和土地的结合产生了力量,为部族提供了一个真正的家,为个人的行为制定了一个规范。

在人类进化的这个阶段,人仍然感到自己是自然世界、动植物世界的一个部分。只有在他迈出了决定性的一步,从自然界完全脱颖而出之时,他才试着划一条明确的界线,把自己与

如果我们研究一下犹太教和基督教关于上帝的概念中父亲式的原则和母亲式的原则各自的分量,那是非常有趣的事。上帝发了洪水,因为除了诺亚,其他的人都是邪恶的,发洪水的上帝代表着父亲式的良心。上帝带着同情心对约拿说:“在那个伟大的城里,60万人尚不能区分左手、右手,数不清有多少头牛羊。”这个上帝就像原谅一切的母系一样。我们可以从犹太教和基督教尤其是神秘主义的进一步发展中,清楚地看到上帝所具有的父亲和母亲功能的两极性。

动物世界区别开来。温尼巴哥的印第安人的信仰说明了这一种思想。这些印第安人相信,最初,一切生物都还不具有固定的形态,都是中性生物,即可以变成人,也可以变成动物。后来,到了某个时候,它们才决定完全变成动物或人。从那以后,动物一直是动物,人一直是人。阿兹占克人(墨西哥印第安人)也表达了同样的思想。他们认为,在我们现在生活的时代之前,世界上只居住着动物,直到主神格查尔科阿托的时代,才出现了人。某些墨西哥印第安人现在还有着同样的感情,他们仍然相信,某一种动物相当于某一类人。毛利人也相信,某一棵树(人出生时栽下的树)相当于一个人。在很多宗教仪式中,人把自己打扮成某种动物,或者给自己选择一个动物图腾,从而把自己与动物等同起来,这些都是上述那种思想的表现形式。

人与自然的这种被动关系同人的经济活动相一致。他起初只是一个收集食物的人,一个猎人,要不是他学会了使用原始的工具,利用火,他与动物实在没有什么太大的差别。在历史的进程中,他增长了技能,与自然的关系也从被动转变为主动。他发展了畜牧业,学会了种地,艺术和工艺技能不断提高,同外国人交换产品,变成了旅行家和商人。

人信奉的神也发生了相应的变化。只要他感到自己与自然同属一体,他的神也是自然的一部分。当他的技艺增长后,他使用石头、木头或金子给自己制造了一个偶像。人愈向前进化,便愈感到自己力量大,他的神也变成了人的形状。最初

这个例子取自保尔·拉丁所著《原始世界中的上帝和人》,苏黎世,莱茵出版社,1953年。

——这似乎相当于农业阶段——人把上帝看成保护一切、养育一切的“伟大母亲”，而到了后来，他则开始崇拜代表着理性、原则和法律的父亲般的神灵。从自然拔根离去，脱离爱抚的母亲的行为，是具有决定意义的最后转变。这种转变大约开始于理念的、父亲的伟大宗教出现之时。在埃及，转变发生于公元前 14 世纪的伊克拉顿宗教革命时期；在巴勒斯坦，转变大概发生在同一时期，当摩西教形成之时；在印度和希腊，转变发生在其后不久，当北方部族入侵之时。很多宗教仪式表达了这种新思想。当用动物做牺牲之时，人当中的动物便被作为牺牲奉献给了上帝。我们从《圣经》中的食物禁忌中——禁止饮动物的血（因为“血便是动物的生命”）——看到了区分人与动物的严格界线。在上帝的概念中（上帝代表着所有生命的统一原则，看不见，威力无边），树起了与自然的有限的、变化多端的万物世界相对的另一个极端。上帝创造了人，使他像自己，人便具有了上帝的品质；人从自然脱颖而出，奋斗着去完全诞生，完全觉醒。人从自然中脱离的过程，到公元前一千年的中期，达到了一个新的阶段，这个新阶段的标志是，中国出现了孔子和老子，印度诞生了佛陀，希腊涌现出古希腊的启蒙哲学家，巴勒斯坦则有《旧约》的先知。接着，人类历史又发展到了一个新的高峰，罗马帝国产生了基督教和斯多噶哲学，

当我修改手稿时，我在阿尔弗雷德·韦伯的著作《第三人或第四人》中发现了与我所提出的设想相类似的历史发展图。他提出，从公元前 4000 年到公元前 1200 年为一个“阴间时期”，这个时期的特征是，人从事农业，固恋大地。

墨西哥出现了主神格查尔科阿托；然后，在公元6世纪，非洲诞生了伊斯兰教的创始人穆罕默德。

我们的西方文化建立在两个基础之上：犹太文化和希腊文化。犹太传统的基础是《旧约》，这个传统是一种相对单一的父亲文化形式，建立在家庭的父权、社会的祭司和国王的权力，以及天上的父亲般的上帝的权威之上。不过，尽管这是一种父权的极端形式，我们仍可识别出较古老的母权因素。这些母权因素存在于与大地、自然结合（产生于自然的）宗教，这古老的宗教在公元前2000年就被理念的父权宗教击败了。

在《创世纪》的故事中，人仍然与土地保持着原始的结合，男人用不着劳动，没有自己的道德心，女人更聪明，更主动，更有胆识。只是在“沉沦”之后，代表父权的上帝才宣布了男人应该统治女人的原则。整个《旧约》通过各种方法，详尽阐述了父权原则。《旧约》建立了神权政体的等级模式，以及一个等级森严的家庭组织。从《旧约》描述的家庭结构中，我们总是发现受宠爱的儿子的形象：亚伯得宠，该隐失宠；雅各得福，以扫失名；约瑟胜过兄长。从广义上讲，以色列人是上帝的宠儿。原来，在母亲眼中，所有的子女都一律平等；而这时，却出现了得宠的儿子，这儿子最像父亲，最讨父亲的欢心，成了父亲的接班人，财产的继承人。为了争夺宠儿的地位，得到继承权，弟兄成了仇敌，特权取代了平等。

《旧约》不仅制定了严格的乱伦禁忌，而且禁止对土地的

此处的时间划分是非正统的，根据劳莱特·塞霍尔的作品和私人信件，参阅她的文章《格查尔科阿托的训示》，载《正直的美洲人》杂志，1954年第5期。

固恋。当人被逐出天堂,逐出他所扎根的、与之统一的土地时,便开始了人类历史。犹太历史则始于亚伯拉罕受命离开生养他的国土,去“汝所不知的国度”之时。犹太部族从巴勒斯坦流浪到埃及,又从埃及回到了巴勒斯坦,但这新的居住地也不是最后的家。以色列人对乐土的崇拜表明了一种新的对土地、自然的眷恋,而先知的教诲正是针对这种眷恋而来的。这些先知宣了一条法规:凡从理性和正义原则倒退到同土地保持乱伦关系的人,都必须从土地上逐走,在世界上到处流浪,无家可归,无土可住;直到他完全获得了理性原则,不再与土地、自然保持乱伦关系之时,他才能回到自己的家园;只是这时,土地才是福赐,才是没有乱伦祸事的人之家。弥赛亚(救世主)时期的观念包含着这样的内容:理性原则完全战胜了乱伦关系,道德心和智慧良知的精神现实不仅在犹太人,而且在全人类,获得完全的确立。

当然,在《旧约》描述的父权发展中,首要的中心概念是关于上帝的概念。上帝代表着支配千变万化现象的统一法则。上帝创造了人,使他像自己,因而人人皆平等——都有共同的精神品质、共同的理性、友爱的能力。

早期基督教进一步发展了这种精神,这不是表明为《旧约》中反复表达的爱的思想,而是反应在强调宗教的超自然性质方面。《旧约》的先知怀疑国家存在的有效性,因为国家没有达到良心的标准;早期的基督教徒则怀疑罗马帝国的道德合法性,因为帝国违犯了爱和正义的原则。

犹太-基督教的传统强调了父权精神的道德方面,而古希腊的思想则从理性方面找到了最富有创造性的表达方式。我们看到,在古希腊,如同在巴勒斯坦一样,存在着父权的世

界,这个世界从社会和宗教两个方面,胜利地从早期的母权结构中脱胎出来。正如夏娃不是女人所生,而是男人的肋骨造出来的一样,雅典娜也不是女人的孩子,而来自宙斯的头。正如巴赫芬指出的那样,我们仍然可以在从属于奥林匹亚的父权世界的众多女神身上,找到了早期母权世界的痕迹。古希腊人为西方世界的理性发展打下了基础。他们定出了科学思想的“第一批原则”,第一次创立了科学的“理论”基础,发展了先前的文化从未有过的系统哲学。他们根据希腊城邦的经验,创造了国家和社会的理论,这些理论在古罗马,在庞大统一的帝国的社会基础上,继续存在发展。

由于罗马帝国不能继续推进社会和政治进步,大约在公元4世纪,而不是在天主教会这一新的势力强大的教会组织建立之前,罗马帝国便进入了停滞不前的状态。早期的基督教是穷人和被剥夺继承权的人的精神革命运动;基督教徒怀疑现存国家的道德合法性,他们的信仰是少数人的信仰,他们愿意作为上帝的见证人去死,去承受迫害。但是,在后来难以令人相信的极短时间内,天主教变成了罗马的国教。随着罗马帝国社会结构慢慢地凝结成封建秩序(这种秩序在欧洲持续了1000年),天主教的社会结构也开始发生变化。先知鼓励人们对违反爱和正义信条的世俗力量提出责难和批评,但此时,这种态度已经逐渐失去其重要性。新的态度号召人们无条件支持教会组织的权力。教会从心理上给众人以满足,使他们屈从,无可奈何地接受穷困,不作任何努力去改善自己的社会处

境。

从本章讨论的观点来看,基督教义的最重要变化是从强调父权的因素转变到强调父权和母权因素的融合。《旧约》中犹太上帝是一个十足的代表父权的神;天主教在发展过程中,重新引进了博爱且原谅一切的母亲的思想。天主教本身——代表着拥抱一切的母亲——以及圣母,象征着宽恕与爱的母性精神;而上帝(父亲)则代表着等级主义的权威,人必须顺从这个权威,不得有半点报怨与反抗。毫无疑问,这种父亲因素与母亲因素的融合是天主教有着巨大的吸引力、深深影响人们的头脑的主要原因之一。受到父权权威压制的群众,可以求助于慈母,以得到安慰与帮助。

天主教会的历史功能绝不仅仅是帮助建立一个封建秩序。在阿拉伯人和犹太人的大力帮助之下,天主教会的最重要的成就,就是把犹太思想和希腊思想的基本内容引入到欧洲的原始文化之中。西方的历史仿佛停止了 1000 年来等待这样

基督教的社会作用和功能的变化,与其自身的精神变化有关:教会变成一个等级严密的组织。教义的重点也逐渐发生了变化:从期待基督复活,建立一个爱与正义的新秩序,到人的起源的事实——以及使徒的训示:拯救人的原罪。与此相关的还有另一个变化。最初,有关基督的概念包含在有关收养的教义之中:上帝收养耶稣这人为他的儿子,也就是说,一个受尽苦难的穷人成了一个神。因此,教义以宗教形式表达了受穷的人和受压的人的革命希望和渴求。在基督教被罗马帝国宣布为国教之后一年,新的教义被正式接受,这条教义包含了这样的内容:耶稣等于上帝,二者本质相同,上帝只是通过人的血肉之躯来显现。这个新观点似乎表明了这样的意思:上帝将爱降临到人世,拯救了人,使他不至于堕落;这就取代了原先把人升级到神的高度的革命思想。(参阅弗洛姆著《基督教义的发展》,维也纳,心理分析学出版社,1931年)

一个时刻 :当地中海世界达到中世纪初期之时 ,北欧也受到了指引 ,加入到这一历史发展的过程中来。当雅典和耶路撒冷的精神遗产传播到了北欧 ,渗透到了北欧人的头脑之中时 ,冻结着的社会结构开始融化 ,爆发性的社会、精神发展又重新开始。

13、14 世纪天主教的神学思想 ,“发现个人和自然”的意大利文艺复兴思想 ,人文主义的观念 ,自然规律的观念 ,以及宗教改革运动 ,便是这样新发展的基础。这之中 ,影响欧洲和世界发展最大、最深的 ,又当推宗教改革运动。清教和加尔文教派回到了《旧约》那种纯父权精神 ,从宗教观念中除去了母亲因素。人不再得到教会和圣母的母爱 ,他独自一人面对着严厉的上帝 ,只有靠屈服与顺从 ,他才能得到上帝的慈悲。上帝受命 ,给国王及国家以绝对的权力。打碎封建枷锁 ,争取解放的斗争 ,导致了日益增长的孤独感。但与此同时 ,父权原则的积极方面 ,也在理性和个性的复兴中得到了肯定。

16 世纪以来 ,尤其在新教国家中 ,父权精神的复兴运动 ,表现出父权思想的积极的和消极的两个方面。消极方面表现为 :人重新屈从于国家及世俗政权 ,受命于日趋重要的人制定的法律和世俗等级制度。而不断增长的理性和客观精神 ,以及个人及社会的良心 ,则反映出父权思想的积极因素。当今科学的繁花硕果最充分地显示出人类理念思想的成就。但是 ,母亲情结的积极的和消极的方面 ,却决没有从现代西方舞台上消失。人人平等、生命神圣、人人都有分享自然果实的权利等思

参阅 M N 罗伊在《理性、浪漫主义和革命》一书中对这个问题所作的透彻、精彩的分析 ,加尔各答 ,复兴出版公司 ,1952 年。

想,构成了母亲情结的积极方面。这些积极因素以自然法则、人道主义、启蒙哲学以及民主社会主义的目标等思想形式表现出来。这些思想有着一个共同的观念,即人人都是大地母亲的孩子,都有权得到她的滋养,无论社会地位如何,都有权取得幸福。人与人之间的兄弟关系意味着大家都是同一个母亲的儿子,都有得到爱、享受幸福的不可剥夺的权利。在这个观念中,与母亲的乱伦关系已经不复存在。人通过征服自然(比如在工业生产上),把自己从血缘、土地的团结的桎梏中解放出来,使自然人化,使人自然化。

但是,我们从欧洲的发展过程中也看到,在母亲情结的积极方面得以发展的同时,出现了一种倾向,一种坚持甚至进一步退回到消极因素的倾向——固恋于血缘和土地。人挣脱了中世纪社会传统的镣铐,却害怕新获得的自由,因为这自由使他变成了一个孤立的原子。于是,他逃离了自由,重新崇拜血缘和土地;民族主义和种族主义便是这种新的偶像崇拜的最明显的表现形式。进步发展融合了父权精神和母权精神二者的积极因素;与此同时,二者的消极因素也向前推进着:崇拜国家与崇拜种族或民族的思想混合在一起。法西斯主义、纳粹主义便是这两种崇拜混合的极端表现形式,“元首”人物体现着这两种崇拜原则。

但是,新极权主义绝不是我们时代乱伦固恋的唯一表现形式。假如思想的发展能按照文艺复兴以来人文主义思想的精神领袖们的意图进行的话,中世纪天主教超自然世界的崩溃,本来是可能导致形成较高形式的“天主教义”的。但是,虽然科学和技术为这种发展创造了条件,西方世界却倒退到新的民族崇拜之中,这种崇拜正是《旧约》的先知们和早期的基

道教所力图根除的思想倾向。民族主义最初是一种进步运动，但在它取代了封建主义和专制主义之后，却成了一种新的枷锁。当代的普通人，通过归属于一个民族，而不是作为“人之子”，来获得自我身分感。这种固恋扭曲了他的客观性，即他的理性，而使他产生了偏见。他用一种标准对待自己集团成员，而用另外的标准来判断“外人”。他对外人也带上了感情偏见。从血缘、土地的关系上考虑（这些结合关系表现为共同的语言、习惯、食物、民歌等等），如果谁是不“熟悉的人”，就会遭到怀疑，为了一点小事就会招致偏执妄想的迫害。这种乱伦固结不仅毒害个人与陌生人的关系，也危害了他与所在集团的关系。没有从血缘、土地关系中解脱出来的人，不是诞生完全的人；他也没有能力去爱，去思维；他无法从人的现实存在中体验自身和他的同胞。

“民族主义”是我们的乱伦固恋的表现形式，我们所崇拜的偶像，我们的精神病。“爱国主义”是民族主义的崇拜对象。用不着说便十分清楚，我们所说的“爱国主义”，是指把自己的民族放在高于全人类、高于真理和正义原理的地位的那种态度，而不是指对自己民族的兴趣和爱，以及那种关心民族的精神和物质的幸福、绝不凌驾于其它民族之上的思想倾向。正如只爱自己不管别人的态度不能称作爱一样，只爱自己的国家，不把爱国家当成博爱人类的一个方面的倾向，也不是爱，而只能称作偶像崇拜。

我们可以从人们对亵渎氏族象征物的行为的反应中看

参阅 R 罗克对民族主义问题所作的全面、深刻的研究，见他的文章《民族主义与文化》，洛杉矶，载《公共评论》杂志，1937 年。

到,这种反应与亵渎宗教或道德象征物的反应非常不同。让我们设想这样一种情景:一个人把国旗拿到西方某个城市的大街上,然后,当着众人在国旗上乱踏。他不被私刑处死,那就是十分走运了。几乎在场的每个人都会对此极其愤怒,不大可能客观地去考虑。亵渎国旗的人干了一件无法形容的事,在人们眼中,他所犯的罪不同于其它罪行,而是一个不可饶恕的罪。亵渎国旗的行为与直接用语言攻击国家的作法虽然招来的反应不完全一样(人们对前者会作出更激烈的反应),但性质却相同。如果一个人说“我不爱自己的国家”,或者,在战争期间说“祖国能不能打胜仗,我才不在乎呢”,那么这种说法就是真正的亵渎行为,他会被他的同胞当成一个魔鬼,一个需要通缉的逃犯。

为了理解亵渎行为所引起的这种感情的特殊性质,我们可以把这种感情同另外一种可能出现的反应作一番比较。如果一个人在起床之后说道:“我赞成杀死所有的黑人,或者所有的犹太人,我赞成发动一场新的战争,占领新的领土。”人们会怎样反应呢?确实,很多人会感到这是一种不道德的、非人道的主张。但严酷的现实是:人们不会爆发出愤怒的感情,而这种愤怒从本质上讲,是根深蒂固的。上述那种说法只是一种“坏”主张,但不是亵渎行为,不是攻击“神圣的”东西。即使一个人诋毁上帝,他也不大可能像犯了亵渎国家象征物的罪一样,激起类似的感情反应。人们可以说,一个人如果不尊重自己的祖国,他就缺乏人类团结一致的社会感情,从而轻而易举地便把对亵渎民族象征物的感情反应理性化了。但是,如果一个人鼓吹战争,或者杀戮无辜的人,或者为了自己的利益剥削他人,难道不也是缺乏团结一致的社会感情吗?毫无疑问,不

关心祖国的确是缺乏社会责任心,缺乏人类团结的感情,上述其它行为也是如此;但是,从其它各个方面讲,对褻渎国旗的反应与对拒绝承担社会责任的反应,有着本质的区别。只有一件东西是“神圣的”,那就是氏族崇拜的象征,其它东西却不是。

17、18 世纪的欧洲大革命没有能够把“来的自由”变成“去的自由”,在这之后,民族主义和对国家的崇拜便成了倒退到乱伦固恋的行为的表象。只有当人成功地发展了自己的理性,爱得更深更广之时,只有当他在人类团结和正义的基础之上建立起一个世界之时,只有当他感到他的根在共同友爱的经验之中之时,他才能找到一种新的人道形式的根,他才能将他所处的世界改造成一个真正的人类之家。

四、身分感——个性和顺从性

我们可以给人下这样一个定义:人是可以说“我”,并知道自己是一个独立的实体的动物。动物存在于自然之中,并不超越自然,它意识不到自己的存在,也不需要身分感。人,从自然中分离开来,被赋予以理性与想象力,需要形成一个关于自我的概念,需要说出并感觉到:“我就是我。”因为他不是被动地活着,而是主动去生活,因为他丧失了同大自然原有的一体性,他不得不自己作出决定,意识到自己与他人是不同的个体。他必须能够感到,自己就是自我行动的主体。这种身分感,如同需要同他人发生关系、生根以及超越的情形一样,非常重要,十分紧迫。如果他无法获得这种身分感,他就不可能保持神经健全。人的身分感是在脱离母亲及自然的“原始束缚”的过程

中发展形成的。婴儿仍然感到与母亲同为一体,因而还不能说“我”,他也没有这种需要。只有当他形成了这样的概念——外部世界是独立于自己之外,与自己不同——的时候,他才逐渐意识到自己是一个独特的个体;在与自己相关的一切中,他学着说的最后一个字便是“我”。

在人类发展过程中,人意识到自己是一个独立的自我的程度取决于他脱离部族的程度,以及个性发展的情况。原始部族的成员会用这种方式来表达他的身分感:“我即我们。”他还不能完全把自己看成是独立于团体的“个人”。在中世纪,个人的身分是由他在封建等级制中所处的社会地位来定的。农民并不是碰巧当了农民的人,封建领主也不是碰巧成了领主的人。他生来就是一个农民或领主,这种不可变更的地位感,就是构成他的身分感的主要因素。当封建制度瓦解之时,这种身分感也动摇了;人提出了这样一个尖锐的问题:“我是谁?”或者更确切些,“我怎么知道我是谁?”这是笛卡尔以哲学方式提出的问题。对此,笛卡尔作出了这样的回答:“我疑——故我思,我思——故我在。”这一回答只强调了作为主体的“我”的一切思维活动的经验,而没有能够看到,在感觉及创造性活动的过程中,也能体验到“我”。

西方文化发展的方向就是创造个人充分体验个性的基础。文化通过使个人在政治上、经济上自由,教导个人独立思考的方式,将他从独裁主义的压力下解放出来,希望个人能感觉到“我”,是自己力量的中心和行动的主体,并以这种方式来体验自己。但是,只有少数人获得了这种对“我”的新体验。对大多数人来说,个性不过是一个门面,在个性后面隐藏着失败,一种无法获得个人身分感的失败经验。

人们曾经寻求代替真正的个人身分感的替身,他们也找到了。国家、宗教、阶级以及职业提供了某种身分感。“我是美国人”、“我是新教徒”、“我是商人”,这些说法便是在原有的部族身分感消失之后,真正的个人身分感获得之前,帮助人体验身分感的表达方式。在当代社会中,不同的认同方式常常混在一起用。从广义上讲,这些是社会地位身分的表达方式,如果这些方式再与古老的封建残存因素混在一起的话(比如在欧洲国家),其作用便更加有力。在美国,由于封建遗风很少,加之社会流动性又非常大,这些地位感自然就不那么有力了,而身分感也日益转变为与群体协调一致的经验。

因为我不是与众不同,因为我跟别人差不多,因为别人承认我是“一个大家欢迎的人”,所以我能觉得自己是“我”。这正像皮兰德娄在他的一部剧里所说的:我就是“你所希望的我”。人们发展了一种新的群体身分感来取代个性形成之前的部族身分感,这种群体身分感以确实归属于这个群体的认识为基础。虽然人们通常不承认这种与群体的一致性和协调性,而以独立的个性的幻想来掩盖,可是这并不能改变事实。

身分感的问题,并不像人们通常所理解的那样,仅仅是一个哲学问题,或者是一个与我们的头脑和思维有关的问题。了解身分感的需要源于人类存在的状况,而且,这种需要也正是人努力奋斗、追求的源泉。由于没有“自我”感我就无法保持精神健全,因此,我便尽一切努力来获得这种自我感。这种需要驱使着人们竭尽全力去争取社会地位,求得与社会协调一致;有时,这一需要比肉体生存的需要还要来得强烈。人们宁愿冒生命危险,放弃自己的爱,舍弃自己的自由,牺牲自己的思想,为的就是成为群体的一员,与群体协调一致,并由此获得一种

(那怕是想象的)身分感。这样的事实难道不是再明显不过了吗？

五、倾向性与献身方式的需要 —— 理性与非理性

人具有理性和想象力的事实不仅使他有寻求自我身分感的需要,而且也使他感到,在这个世界上,他需要理智地确定自己的倾向。我们可以把人的这些需要同人的身体发展倾向作一个比较。人在出世后的头几年中形成了身体倾向;当他能自己走路,接触和摆弄东西,并知道这些东西是什么时,他便完成了这种倾向的发展过程。不过,能走路,会说话,仅仅是倾向性发展的第一步。他进而发现自己周围有许多令人困惑的现象;由于他有理性,他势必想理解其中的含义,把这些现象放在他所理解的某个环境中,去思考处理它们。他的理性发展得愈深远,他的倾向系统也就愈完善,也就是说,愈接近现实。但是,即使人的倾向心境完全是虚构的,也满足了想勾画出一幅他认为有意义的图画的需要。无论他信仰图腾动物的力量、雨神的力量,还是相信他所在种族的优越性和命运,他的倾向性需要都得到了满足。很明显,他心目中的世界的样子取决于他的理性和知识的发展程度。尽管从生物学的角度看,人类的脑力数万年来都一直差不多,但是,达到客观的境地(即有能力按照世界、自然、他人、自己的本来面目去看,不受欲望或恐惧感的影响),却是一个很长的进化过程。人的客观性越发达,他就越能接近现实;越成熟,也就越能创造一个适合自己的人类世界。理性是人以思想理解世界的本能,它与智慧形成了对

照 ;智慧是人借助于思想摆布世界的能力。理性是人获得真理的工具 ,而智慧则是人得以更成功地操纵世界的工具 ;前者主要是属于人性 ,后者则是人的动物属性。

理性是人的一种本能 ,它不能分割。为了发展理性 ,就得培养理性。我这样说的含义是 ,客观认识的功能是指对自然、人、社会以及自身的认识。如果一个人的生活基于对生活的一个部分的虚幻认识 ,他的理性能力便受到了局限或损伤 ,他便无法在生活的其它方面发挥理性的作用。在这一点上 ,理性很像爱的感情。爱是一种指向所有客体的感情倾向 ,它也与仅限于一个对象的爱共存。理性也同爱一样 ,是一种人的本能 ,它必须包罗人所面临的整个世界。

人需要一种倾向参照系 ,这种需要包含两个层次。第一个层次 ,也是比较基本的 ,便是要有某种倾向参照系 ,不管这种参照系是真实的 ,还是假的。只有当人有了这种满足主观愿望的参照系之后 ,他才能健全地生活。第二个层次是 ,人需要以理性来接触现实 ,客观地理解世界。但是 ,发展理性的需要不及发展倾向参照系的需要那么急迫 ,因为对人来说 ,发展倾向参照系至关他的幸福与宁静 ,而不是他的精神健康。我们研究了理性化的作用之后 ,这一点就会十分清楚了。一个人 ,无论他的行为多么不合情理 ,多么不道德 ,他都会竭尽全力使这种行为理性化 ;也就是说 ,向别人也向他自己证明 ,他的行为是受理智、常识 ,或至少受传统的道德观念所支配的。不按理性行事是件容易的事 ,但也却几乎不可能不给他的行动装扮上合理动机的外表。

如果人只是个不依附于肉体而独立存在的智力 ,他就可以靠一个综合性的思维系统来达到自己的目的。但是 ,由于他

是一个既有肉体又有头脑的统一体,他就不得不对其存在的二元作出反应,不仅在思想上,而且在生命的全过程中,在感情和行动上,作出反应。因此,任何令人满意的倾向系统都不仅包含了理智因素,也包含了感情及感觉因素。这些因素通常在人与献身目标的关系上表现出来。

人用各种方式来满足倾向与献身目标系统的需要,这些方式在内容与形式上都各不相同。诸如泛灵论与图腾崇拜的原始系统,就是以自然物或祖先来代表人对意义的追求。还有如佛教的非一神论系统也包含了一种答案,尽管佛教从本质上讲,并没有上帝的概念,却通常也称之为宗教。此外,还有一些系统,如斯多噶派的纯哲学系统、按照上帝的概念来解答人对意义的追求的一神教系统。

人不仅需要某种思想体系,也需要献身目标;有了这个目标,他的存在以及他在世界上的地位才具有了意义。不管上述系统的内容怎样,它们却都对人的这些需要作出了反应。只有通过不同宗教的分析,我们才能看到哪些较好地解答了人对意义和献身目标的追求,哪些的解答则较差;而好坏之分,则总是以人性及人的发展角度来考虑的。

读者如想进一步了解有关这个问题的讨论,可参阅我的书《心理分析与宗教》,耶鲁大学出版社,1950年。本书第8章还会继续讨论这一问题。

第四章 精神健康与社会

精神健康的概念取决于我们的人性概念。在前一章,我力图表明,人的需要与感情来源于人的存在的特殊状况。人与动物共有的需要——饮食、睡觉、性满足——非常重要,因为这些需要根源于身体内部的化学组成和反应过程,如果得不到满足,就会愈来愈强烈(当然,食物和睡眠的需要比之性需要来说,更是如此,因为未满足的性需要,至少从生理角度讲,并不具有那么强大的力量)。不过,即使全部满足了这些需要,也不足以使人精神健全、健康。精神健全、健康的条件在于人的那些需要和感情是否得到了满足,这些条件产生于人类处境的状况:人的需要与他人相关,需要超越,需有一个根,需要身分感,需要倾向及献身方式。人的七情六欲、他对权力的渴求、他的虚荣心、对真理的追求、恋爱及友爱的激情、他的破坏性和创造性,以及每一种促使他行动的强烈愿望,都来源于人类的特殊状况,而不是植根于弗洛伊德所制定的里比多发展的各个阶段。

从心理学的角度讲,人解决生理需要的方法十分简单;而要解决纯粹社会的和经济的需要则非常困难。人的需要是一

个极其复杂的问题,解决这个问题取决于很多因素,最终(不是至少)得看其社会是怎样组织起来的,以及这样组织起来的社会如何决定着人与人之间的关系。

来源于人类存在的特殊性的基本心理需要,必须以某种方式得到满足;否则,人就会精神失常。这种情形正如人的生理需要必须满足,否则,他就会死去一样。不过,满足人的心理需要的途径却多种多样,各种方法的差异与精神健康的各种程度之间的差别相当。如果某种基本需要得不到完全满足,人就会精神错乱;如果满足了,但令人不满意(这是指从人类存在的本性角度考虑),结果便是神经症(无论是明显的神经症或是以社会决定的缺陷形式出现的神经症)。人必须同他人发生关系。但是如果这种关系是以共生或异他的方式形成的,他便会丧失独立性和完整性;他会虚弱,感到痛苦,变得敌视他人,或者情感淡漠。只有当他以友爱的方式把自己与他人联系起来时,他才能感到在保持自身完整的同时,与他人结合在一起。只有在生产劳动中,他才同自然发生关系,与自然结合成一体,又不被自然所淹没。人只要仍然同自然、母亲、部族保持着乱伦式的扎根关系,就无法发展自己的个性及理性,就仍然是为自然所俘获的无法自助的猎物,并且,他也决不会感到同自然结合成了一体。只有当他发展了理性和爱的能力,只有当他能按照人道的方式来体验自然界和社会之时,他才会感到自在、安全,才能成为自己生命的主人。用不着说便很清楚,在两种可能的超越形式中,破坏性会导致痛苦,创造性能带来幸福。我们也很容易便能看到,只有那种建立在体验自己力量的基础上的身分感才有力量,而一切以集团为基础的身分经验都会使人不能自立,从而使人虚弱。归根到底,只有当人达到

了理解现实的境地,他才能使这个世界成为人的世界。如果他生活在幻想之中,他就绝不能改变产生幻想的条件。

总之,我们可以说,精神健康的概念正是来自人类生存的状况,这种说法不仅适合于各个历史发展时期,也适用于各种不同的文化。精神健康的特点是:有爱与创造的能力,能够脱离同部族及土地的乱伦关系;有自我身分感,这种身分感来自自身的经验,即自己是力量的主体和主动者的经验;能理解自身之内及之外的现实,即能够发展客观性及理性。

关于精神健康的这种概念,从本质上讲,与人类最伟大的精神导师所规范的标准不谋而合。这种巧合在某些现代心理学家看来,似乎就能证明这样一个观点:我们的心理学的前提,不是“科学”,而是哲学或宗教的“理想”。显然,他们很难得出这样的结论:各种文化产生的伟大学说都是以对人性的理性洞察力、以人的全面发展的状况为基础的。这个结论看来也与这样的事实相一致:尽管地域千差万别,历史存在不同的时期,“已觉醒的人们”却能在各不相干、互不影响的条件下,给人以同样的教诲。埃赫那吞、摩西、孔子、老子、佛陀、以赛亚、苏格拉底、耶稣等,都为人类生活定出了同样的规范,这些规范大同小异。

对于许多精神病学家和心理学家来说,要接受人本主义精神分析学说的思想,就得克服一个特别的困难。他们仍然根据19世纪唯物主义的哲学前提来思维,这项前提认为,所有的心理现象都必须以相应的生理、肉体过程为基础,并是这些过程的结果。弗洛伊德的基本哲学倾向也是在这种唯物主义

的影响下形成的,因而他认为,他在“里比多”中发现了人类感情的生理基质;而本书所提出的人的相关需要以及超越需要等理论,则没有相应的生理基础。本理论的基础不是肉体的东西,而是与世界、自然、人相互作用之中的人的整体品质,是来自人类生存状况的生活实践活动。我们的哲学前提,不是19世纪的唯物论,而是将人的行为,以及人与人、人与自然的相互作用作为研究人的基本经验资料。

如果我们考虑到有关人类进化的概念的问题,那么,我们关于心理健康的概念便引起了一个理论难题。我们有理由认为,人类在几千年前形成了真正“原始”的文化,开始了人类历史;此时,人的理性发展还没有超过最初级的阶段,他的倾向参照系同现实、真理还没有多少联系。当原始人只是缺乏心理健康的品质之时(这些只要通过进一步进化,便可获得),难道我们可以说他精神不健全吗?确实,有一种答案可以轻易解答这个问题。这个答案便存在于人类进化与个人进化的明显类似的情况之中。假使一个成年人的态度和倾向如同一个月大的孩子,我们肯定会把他划为重病人或者患有精神分裂症的那一类人;而一个月大的婴儿有同样的态度,则是很正常、健康的,因为这种态度与他的心理发展的阶段相一致。因此,我们可以像弗洛伊德一样把成人的精神病描述为一种固结于或退回到本来属于进化过程的早期状态的一种倾向,就人本该达到的进化状态而言,这种倾向已经不适用了。同样,我们也可以说,人类,如同婴儿一样,以一种原始的倾向开始了自己进化的历史,一切与人类进化的完全状态相一致的人类倾向形式,都是健康的;而“固结”及“倒退”,这些代表着人类已经经历过的早期进化状态的倾向,都是“病态的”。这种解

答引人注目之点在于,它并不是只考虑到了一个事实。一个月大的婴儿还不具备成熟态度的生理条件,他绝不可能像成人那样思维、感觉或行动。与此相反,千万年来,人具备了成熟的一切生理条件;在这漫长的时间中,他的大脑,身体各部的协调官能、体力都没有什么变化。他的进化完全在于他向下一代传递知识的能力,以及由此而来的积累知识的能力。人类进化是文化发展的结果,而不是机体变化的结果。如果我们把最原始的文化中的婴儿放到一个高度发达的文化之中,他也会像这个文化中的其他孩子一样发展、成长,因为决定他的发展的唯一因素是文化因素。换句话说,一个月大的婴儿(无论在什么文化条件下)都不可能像成年人那样精神上成熟;从原始发展阶段起的任何人,要是条件具备的话,都会进化到顶峰,成为一个完人。因此,那种认为原始的、乱伦的以及不通情达理的人是处在一个正常的进化阶段的说法,同认为婴儿同样也处在一个正常的进化阶段的看法不是一回事。不过,从另一方面讲,文化的进化也是人类进化的一个必要条件。可见,我们似乎找不到一个完全满意的对问题的解答。从一个立场出发,我们可以谈论缺乏精神健康;从另一点来看,我们也可谈及发展进化的早期阶段。不过,这种困难只有在我们对付问题的最一般形式之时,才显得特别大;而当我们一接触到我们时代的具体问题时,问题就不那么复杂了。我们现在已经达到了个性化的境地,在这种情况下,只有充分发展了的成熟个人,才能最有成效地利用自由;如果一个人还没有发展自己的理性,以及爱的能力,他便无力承担自由和个性的负担,就会试图逃避自由。退回到扎根于国家、种族的虚幻关系的行动都是心理疾病的表征,因为这种退缩并不与人已经达到的进化状态相一

致,还因为,退缩的原因正是病理现象。

无论我们谈论“精神健康”,还是讨论人类的“成熟发展”,我们都应看到,精神健康以及成熟的概念是一个客观的东西,只有经过考察“人类状况”以及由此而来的人的必需和需要之后,我们才能获得。因此,正如我在第二章中指出的那样,我们不能以个人是否“适应”社会为前提来给精神健康下一个定义;恰恰相反,我们必须先看社会是否适应人的需要,社会的功能是促进还是阻碍精神健康的发展,然后再根据这一情况来下定义。一个人是否精神健全,从根本上讲,并不是个人的私事,而是取决于他所处社会的结构。健全的社会能拓展人具有的爱人的能力,能促使他创造性地工作,发展他的理性与客观性,以及使其具有基于自己的生产力的经验的自我身分感。不健全的社会则造成人们相互憎恨与不信任,将人变成供他人利用与剥削的工具,剥夺了他的自我身分感,而使他成了顺从、屈服于他人的人,或者变成了一个机器人。社会可以具有两种功能:它可以促进人健康地发展,也可以阻碍人的进步。实际上,大多数社会都具有这两种功能,问题只是,社会对人的积极和消极影响的程度和方向怎样。

关于精神健康和社会功能的这种观点(即我们需要客观地给精神健康下定义,社会既促进人健康发展,也使其畸形发展的观点),不仅与上述的相对主义的观点发生了矛盾,也与另外两个观点针锋相对。下面我就这两个观点作一番讨论。第一种观点,肯定也是当今最流行的观点,想使我们相信,当代西方社会,尤其是“美国生活方式”,与人性最根本的需要是一致的,适应了这种方式就意味着精神健康与成熟。于是,社会心理学不是成了批评社会的工具,而是成了现状的辩护士。这

种观点中包含的“成熟”与“精神健康”的概念与工业工人以及商业雇员的满意态度相一致。我可以举出一个例子来说明这种关于适应的概念。斯特雷克对感情成熟下了这么一个定义：“成熟便是指坚持干一项工作的能力，能干比要求多的事，可靠，不怕困难坚持不懈地执行一项计划，能够在一个组织内或在权威领导下同他人一道工作，有能力作出决定，有生活的意志，具有灵活性、独立性，能宽容别人。”很清楚，斯特雷克在这里所描述的成熟，是当代社会大组织中好工人、好雇员或好士兵的美德；这些美德是招聘雇员广告中通常提到的雇员必备的品德。对斯特雷克以及其他许多有类似想法的人来说，成熟与适应社会的能力相等，他们从不提这种调节生活的方式是健康的还是病态的。

与此相反，从霍布斯到弗洛伊德却持有另外一种观点，即认为人性与社会之间存在着根本的、不可改变的矛盾，这一矛盾来自所谓的人的非社会本性。弗洛伊德认为，人受到两种生物冲动的驱使：渴望性快乐与渴望破坏。人的性欲望系指完全的性自由，即能得到所有他认为满意的女人。“人通过经验发现，性爱（生殖器官的爱）使他得到了最大的满足，因而性爱就成了一切幸福的原型。”于是，人必定要“继续沿着性关系的道路，去寻求他的幸福，把肉欲变成生活的中心”。人的自然性欲的另一个目的，是希望同母亲乱伦，这种作法的性质导致了父子之间的冲突和仇视。弗洛伊德说道，禁止乱伦的作法“也

见 E A 斯特雷克所著《母亲的儿子》，费城、纽约，J B 利平柯特出版公司，1951 年。

弗洛伊德：《文明及其不满》。

许对人的性爱生活造成了有史以来最严重的创伤”，从而强调了性爱生活的另一个方面。

弗洛伊德认为，原始人没有，或者极少有满足这些基本欲望的限制。这与卢梭的观点相吻合。原始人可以充分表现出侵略性，原始社会也没有限制性冲动满足的规定。“实际上，原始人根本不知道有约束本能之事。……文明人用他的某些幸福机会换取了部分‘安全感’。”

弗洛伊德一方面继承了卢梭关于“幸福的野蛮人”的观点，另一方面，又采用了霍布斯关于人的基本仇视态度的说法。弗洛伊德问道：“Homo homini lupus（人之与人犹如狼之与狼）；在自己生活和历史的证据面前，谁有勇气来反驳这种说法？”弗洛伊德认为，人的侵略性有两种根源：第一，固有的破坏欲望（死亡本能）；第二，文明对本能欲望强加的挫折。人可以通过超我，把一部分侵略性引向自己，少数人可以将性欲升华为友爱，但是，侵略性仍然是根深蒂固的。人总要互相竞争，互相攻击，不是为了物质东西，就是为了“在性关系中获得特权，这就在本该相互平等的男女关系中造成了最深的积怨和最强烈的敌意。我们可以设想通过使性生活完全自由的方法除去这些积怨和敌意，使家庭这一文化的细胞不再存在；但是，事实上我们却不能预见到文化发展的新途径。不过，我们却可以肯定一件事：不管如何引导，人性的特征都无法抹去。”正由于弗洛伊德认为，爱从本质上

弗洛伊德：《文明及其不满》。

同上。

同上。

同上。

讲是性欲,他便不得不提出爱与社会内聚力相矛盾的主张。他认为,从本性上讲,爱具有自我中心及反社会的特点,团结一致感及友爱都不是人性固有的原始感情,而是目的被抑制了的性欲。

弗洛伊德提出了关于人的看法,认为人生来便具有渴求无限的性满足的愿望,具有破坏性。以此观点为基础,他势必会描绘出一幅文明与精神健康及快乐必然冲突的画面。原始人是健康的、快乐的,因为他的基本本能没有受挫,但是他缺乏文化的赐福。文明人比较安全,享有艺术与科学,但是他必定会患神经症,因为文明生活使人的本能不断受挫。

在弗洛伊德看来,社会生活与文明同人性的需要根本对立,人所面临的,是一种悲惨的选择,即他必须在以无限的本能满足为基础的快乐和以本能挫折(本能挫折导致了神经症及其它形式的精神病)为基础的文化成就之间,作出一种选择。弗洛伊德认为,文明是本能受挫的产物,因而也是精神病发生的原因。

弗洛伊德关于人性从根本上讲具有竞争性(反社会性)的概念,与我们在许多著作中所见到的那种认为现代资本主义社会的人性便是人的本性的见解完全一样。弗洛伊德关于恋母情结的理论建立在假设的基础上,这种假设相信,父亲和儿子争夺母亲之爱,存在着“天然的”敌对情绪,有着必然的竞争。这种竞争不可避免,因为儿子生来便有乱伦的欲望。弗洛伊德完全顺着这条思路提出了另一种看法:每一个人的本能促使他渴望在性关系中获得特权,这一愿望因而导致了深深的敌意。我们不难看到,弗洛伊德的整个性理论是在人

类学的前提下形成的，这个前提便是：竞争与相互仇视乃人生来就有的本性。

达尔文在生物学领域说明了这条原则，提出了“生存竞争”的理论。经济学家，比如李嘉图以及曼彻斯特学派，将这条原则移植到经济学领域。后来，在同一个人类学前提影响之下，弗洛伊德主张这条原则也适合于性欲领域。弗洛伊德的基本概念是“性欲的人”，上述经济学家的基本概念则是“经济的人”。无论“经济的人”也好，“性欲的人”也好，都是一种十分方便的虚构概念，这些概念所称的人性——孤独、非社会、贪婪以及竞争——使得资本主义看起来就是一种完全适应人性的制度，从而叫人们不要去批评它。

“适应的观点”以及霍布斯—弗洛伊德关于人性与社会存在必然冲突的观点，都包含着一个护卫当代社会的意思，两者都带有片面性，曲解了人与社会的关系。此外，两者都忽视了这样一个事实：社会不仅同部分地由社会造成的人的非社会方面发生冲突，而且同人的最有价值的品质相冲突；社会压抑而不是促进了这些品质。

要对社会与人性的关系作客观的考察，就必须顾及社会对人的促进和抑制这两方面的影响，考虑到人的本性以及源于本性的需要。由于大多数作家强调了现代社会对人的积极影响，在本书中我就不多说了，而将重点放在似乎被人们所忽略的方面：现代社会的致病作用。

第五章 资本主义社会 中的人

社 会 性 格

精神健康的问题，如果当成抽象的人的抽象属性来讨论的话，是没有什么意义的。如果我们要讨论当代西方人的精神健康状况，并且考虑其生活方式中哪些因素促成了精神错乱，哪些又能导致精神健全，我们就得研究我们的生产方式的特殊状况，以及我们的社会、政治组织对人性的影响。我们必须了解，生活及工作于这些条件下的一般人的性格是什么样子。只有我们能描绘出“社会性格”时（这种描绘也许只是一种尝试，还很不完全），我们才有根据来判断现代人的精神健康及健全状况。

社会性格是什么意思呢？在这一概念中我指的是，在某一文化中，大多数人所共同拥有的性格结构的核心，这与同一文化中各不相同的个人的个性特征截然不同。社会性格的概念不是指某一文化中大多数人的性格特征的简单总和，从这个意义上讲，社会性格的概念不是统计学概念。我们只有涉及社会性格的功能才能理解社会性格。这正是本书马上要

讨论的问题。 2# 每一个社会都是在很多客观条件的规定之下，以某种方式构成和运转的。这些条件包括：生产和分配的方法（这又取决于原料）、工业技术、气候、人口的多少、政治和地理因素、社会所继承的文化传统以及受到的文化影响。世上没有一般的“社会”，而只有按照不同的并且可以弄清的方法行事的特殊的社会结构。虽然这些社会结构在历史发展的进程中确实会变，但在任何特定的历史阶段却相对稳定；社会必须在特定的结构中发挥其作用，否则就不能存在。社会的成员以及（或者）不同的阶级或阶层，必须按照社会制度所要求的方式行事。社会性格的功能正是以某种方式对社会成员的能量加以引导，其结果便是，社会成员的行为不是一个可以由人们自行决定的问题，即人们无法决定是否按社会模式行事，而是一个当他们不得不行动时就得行动的问题。与此同时，人们也在按文化要求行动的过程中得到满足。换句话说，社会性格的功能便是，在特定的社会中锻塑及调节人的能量，使其服务于促使社会继续有效存在的目的。

例如，现代工业社会如果不以史无前例的方式控制自由人的工作精力，就不能达到其目的。人必须被塑造成迫切想把大部分精力放在工作上，守纪律，特别是时间观念强的人，其迫切程度是大多数其它文化所不及的。仅仅要求每个人每

在后面几页中部分观点选自我的论文《心理分析性格学及其在理解文化中的应用》，载 G .S .萨金特及 M .斯密斯所编《文化及性格》一书，瓦伊金基金会出版，1949 年。社会性格的概念最初形成于我的论文《心理分析性格学在社会学中的应用》，载《社会研究时文选》第一卷，莱比锡，赫希菲尔德出版公司，1931 年。

天作出有意识的决定，诸如要工作，须准时等，那还不够，因为任何这类有意识的考虑都会导致很多逸出社会顺利运转轨道的例外之事。威胁及武力也不能当成一种动力，因为长远看来，现代化工业社会中高度分工的任务，也只能由自由人而不是强迫劳动来完成。工作、准时及纪律的需要必须转变成达到这些目的内在动力。这意味着，社会必须创造一个社会性格，使这些动力变成内在的东西而包含于其中。

要了解社会性格的形成，只看单一的成因是不行的，必须懂得社会的和思想意识的各种因素的相互作用。由于经济因素不太容易变化，在这种相互作用中，经济因素便具有一定的优势。这不是说，渴望获得物质利益的动力是人唯一的、甚至最强有力的动力，而是指，个人与社会首先关心的是生存，只有当生存得到保证后，才会去考虑满足人类的其它需要。生存的任务意味着，人必须生产，即他必须获得生存所必需的最低限度的食物和居住条件，以及从事最初级生产所需要的工具。而生产的方法反过来又决定着一个特定社会的现存社会关系。生产方法还决定着生活方式和习惯。不过，宗教、政治与哲学思想也并不是纯粹次要的投射系统。一方面这些思想扎根于社会特性，同时，也决定着社会性格，使其系统化、稳固化。

让我再重述一遍。如果我们说，社会的经济结构锻塑了人的性格，那只是涉及到了社会组织与人相互关系中的一个方面。需要考虑的另一个方面是，人性反过来也造就了生存的社会条件。只有当我们着手了解人的现实、人的心理特征以及生理特征，考察人性与人生存的所必须且不得不掌握的

外部条件之间的相互作用之后，我们才能理解社会的进程。

虽说人的确能适应几乎任何条件，可是他并不是一张白纸，任凭文化留下它的痕迹。快乐、和谐、爱与自由的需要，是人天性的一部分。在历史的进程中，这些需要也是人的动力因素。假使这些需要得不到满足，就会引起心理上的反应，最终会导致人创造出适合人原来的需要的条件来。只要社会和文化的客观条件稳定、不变，社会性格就会起到一种明显的稳固作用。如果外部条件变化，不再适合传统的社会特性，就会造成一种脱节现象。这种脱节现象常常把社会性格的稳定功能变成一种分裂因素，好像社会性格由社会粘合剂变成了炸药。

要是这种关于社会性格的形成和功能的概念是正确的话，我们便面临一个令人困惑的问题。个人在文化中所必须起的作用塑造了性格结构，这种设想难道不是与另一种看法——童年塑造了个人的性格——发生了矛盾吗？儿童在他的生活的头几年中，相对说来，与社会很少有接触，在这一事实面前，上述那两种观点能自封为正确观点吗？粗略看来，这个问题很难回答，但实际上并不困难。我们应该区分影响社会性格的具体内容的因素与创造社会性格的方法。我们可以认为，社会的结构以及在社会结构中的作用决定着社会性格的内容。另一方面，家庭则可看成是社会的精神媒介，家庭的作用就是把社会的要求传递给正在成长的孩子。家庭从两个方面起到了这种作用。第一，父母的性格影响了正在成长的孩子的性格形成，这是最重要的因素。由于大多数父母的性格是社会性格的一种表现形式，这样，他们便将社会希望

的性格结构的主要特征传输给了孩子。父母的喜、怒、哀、乐都传给了孩子。此外，文化中习惯的训练孩子的方法也塑造着孩子，使其向着社会希望的方向成长。为了同一目的的训练孩子的方法多种多样，而看来相同的方法实则不同，因为使用这些方法的人的性格结构并不相同。如果我们把注意力集中在训练孩子的方法上，那么，我们根本无法解释社会性格。训练孩子的方法只有看待成传输的途径时，才会有意义。只有当我们首先懂得了任何特定的文化希望和需要什么样的性格之后，我们才能正确理解训练孩子的方法。

现代工业化社会的社会经济状况，造就了现代西方人的性格，使人的精神健康处于紊乱状态。因此，要了解社会经济状况这个问题，就得先理解资本主义生产方式的特有性质，以及工业时代“贪欲社会”的特性。作为一个经济学的门外汉，我对经济的描述必然粗略肤浅，但我希望这种描述会给后面分析当代西方社会人的社会性格奠定较好的基础。

资本主义的结构

一、17 世纪与 18 世纪的资本主义

17、18 世纪以来，在西方居于支配地位的经济制度，是

那种认为训练孩子的方法本身便是某一文化形成的原因的设想正是卡迪纳、戈勒等人的研究方法的弱点所在。在这一方面，他们的著作是以正统弗洛伊德主义的前提为基础的。

资本主义制度。尽管在资本主义制度内部发生了许多巨大的变化,资本主义的某些特征却经历了历史的考验而保存下来。根据这些共有的特征,我们完全有理由用资本主义这个概念来解释整个 17、18 世纪的经济制度。

简言之,这些共同特征是:1.存在着政治上、法律上自由的人;2.有这样的事实:自由人(工人及雇员)以契约方式在劳动力市场上将自己的劳动力出卖给资本家;3.存在着商品市场,商品市场决定着价格,调节着社会产品的交换;4.有着这样的原则:个人的行为都有着为自己获利的目的,但是,由于很多人都参与了竞争,利益必然自然增长,受益最多的理当是全体。

虽然几个世纪以来资本主义有着这些共同特征,但是这一阶段的变化也同样重要。一方面我们在分析中最关心的是当代社会经济结构对人的影响,但同时,我们至少应简要讨论一下与 20 世纪社会 and 人的发展不尽相同的 17 世纪、18 世纪以及 19 世纪的资本主义的特征。

说到 17、18 世纪,有两点非提及不可,因为这两点便是早期资本主义的特征。第一,同 19 世纪和 20 世纪的发展相比,17 世纪和 18 世纪的技术和工业处于初级阶段;第二,中世纪文化的习俗和思想对这段时期的经济手段仍然有着相当大的影响。因此,如果一个商人若是以较低的价格,或是任何其它引诱方法来招徕顾客,在当时就会被认为是不合礼俗常规,是不道德的行径。在《彻头彻尾的英国商人》第五版(1745 年)中有这样一段话:自从 1731 年作家笛福去世以来,“这种廉价出售货物的经济手段日益泛滥,达到了恬不知耻的

地步，某些人甚至公开宣传，他们的售价比其它任何人都要低廉。”《彻头彻尾的英国商人》第五版还举出一个具体的例子来说明这种情况。一个“发了家的商人”比他的竞争者赚了更多的钱，因此他不再利用信用贷款，直接从生产者手中买来货物，不经过中间人，自己转输这些货物，并将货物直接卖给零售商，于是后者便能以低于市价一便士的价格出售布料。《彻头彻尾的英国商人》评论道，整个这种方法的结果便是，这个“贪婪的人”富了，另一个人买了稍稍便宜的布，这种“非常少的利益与其它商人所受的危害相比极不相称”。我们从德国和法国 18 世纪的习俗中也发现了类似禁止廉价出售商品的说法。

当时的人对新机器的疑虑，是众所周知的事，因为机器会夺去人的工作，给人构成了威胁。科尔伯把机器叫做“劳工之敌”，孟德斯鸠在《论法的精神》（十五章，15 节）中说道：机器减少了工人数目，因而是“有害的”。产生上述各种各样的态度的根据，便是几个世纪以来支配着人的生活原则。其中最重要的一条原则就是，社会与经济是为人而存在，而不是人为了社会和经济而存在。凡伤害社会中任何一个集团的经济进步，都不是健康的；用不着说，这种观念与传统的思想密切相关，即传统的社会平衡应当保持，任何变动都是

此处的描述及引语取自 W·松巴特的《资产阶级》，慕尼黑及莱比锡，1923 年。

同前。

科尔伯（1619—1683）：法国政治家。——译注

有害的。

二、19 世纪的资本主义

在 19 世纪，18 世纪的传统的态度发生了变化，起初很慢，后来便加快了。有着欲望与悲哀的活生生的人越来越丧失他在这个制度中的中心地位，商业和生产则取而代之。在经济领域，人不再是“万物的尺度”。19 世纪资本主义的最大特点首先是，对工人的无情剥削；当时人们认为，成千上万的工人在饥饿线上挣扎，是一种自然的或社会法则。资本所有者在追求利润的过程中，最大限度地剥削雇工，也被认为是道德的、正确的。资本家和工人之间几乎谈不上有团结一致感。弱肉强食的经济法则是至高无上的。前几个世纪的所有限制性观念都被抛在了脑后。商人寻求顾客，想方设法比竞争者卖得更低。对手之间的竞争，是那样的残酷无情，毫无限制，就跟剥削工人的情况一样。随着蒸汽机的使用，劳动进一步分工，企业的规模也扩大了。每个人追求自己的利益，因而也对所有人的幸福作出了贡献，这种资本主义原则成了指导人的行为的准则。

在 19 世纪，市场摆脱了一切传统的限制性因素，成了完全独立的主要调节机构。虽然每个人都认为自己是为了自身利益行事，实际上大家都受限于市场及经济机器所代表的无形法则。个别资本家扩大他的企业，主要不是因为他想这么

办,而是因为他不得不这样做,因为——正如卡内基在他的自传中所说的那样——不扩大经营就意味着倒退。实际情况便是,当生意开始做大之时,人们就不得不越做越大,不管他们想不想这样办。经济规律神不知鬼不觉地发挥着作用,强制人去行事而不给他自由决定的权利。从经济规律的这种作用中,我们看到了某种财产群集的萌芽,这种群集到了20世纪才开花结果。

在当代,不仅市场规律有着生命,支配着人,科学技术亦是如此。由于多方面的原因,当今的科学问题和科学组织支配着科学家,使他们无法自行选择自己的问题,问题迫使科学家去作出选择。他解决了一个问题,其结果不是他感到更安全或更有把握,而是这样的情形:在已解决的这个问题上,又冒出了10个新的问题。这些新问题迫使科学家去找出解决办法,他不得不以越来越快的步子前进。工业技术的情况同样如此。科学的速度推动着技术的前进。理论物理把原子能推到我们面前,原子弹的成功制造,又迫使我们去生产氢弹。我们无法选择问题,我们无法选择我们的产品;我们被推着向前,我们被迫前进——被什么力量?一种制度,一种任何目标及目的都无法超越的制度,这种制度使人成了附属物。

在分析当代资本主义的时候,我们还可以就人的这种无能为力的问题作出更多的讨论。不过,在此我们应该再讨论一下作为分配产品的中心机构的现代市场的重要性,因为市

场是资本主义社会人与人之间关系形成的基础。

假使社会的财富与社会全体成员的实际需要相当，那就不存在财富分配问题；每一个人都可根据自己的喜爱或需要，尽可能地获得社会产品，除了纯粹技术上的含义之外，再也没有必要调节分配。但是，除去原始社会之外，这种情况至今还没有在人类历史上存在过。人类的需要总是比社会产品的总量要大，因而就不得不订出如何分配的规定。有多少人，以及哪些人的需要，应该得到最大满足；哪些阶层的要求不应完全满足。历史上高度发达的社会主要是靠强制手段来作出这种决定。某些阶级有权为自己谋得最好的社会产品，而将较重、较脏的工作分派给其它阶级去做，而这些做重活的阶级获得的却是社会产品最小、最差的部分。强制手段常常借助于社会的与宗教的传统，这些传统在人们心中形成了一种很强的心理力量，其强度之大，往往使实施强制手段的阶级无须再威胁要使用物质力量。

现代市场是自我调节的分配机构，因此不必按事先打算的或传统的计划来分配社会产品。在社会内部动用强制手段，自然也就不必要了。当然，强制力只是表面上下存在，实际上仍然有。工人在劳动力市场上被迫接受市场提供的工资比率，因而也不得不接受市场的条件，否则他就无法生存。所以，所谓的个人“自由”多半是幻想。个人只知道没有什么外界的力量迫使他签订某项契约，他却不太知道，在他背后，市场规律在起着作用。因而，他认为自己是自由的，虽然实际上他并不自由。尽管如此，这种通过市场机构进行的资本主义分配方式是阶级社会中迄今为止所设计出的最佳方式，

因为它提供了一个基础，使个人在政治上相对自由，而政治上自由正是资本主义民主的特点。

市场的经济作用全在于许多个人的竞争，这些个人想在商品市场上出售商品，在劳动力和人格市场（personality market）上出售劳动力或服务。从性格学的角度看，经济竞争的必要性，尤其在 19 世纪后期，导致竞争的态度与日俱增。人受到希望超过竞争对手的欲望的驱使，完全改变了具有封建特征的两种态度，即每一个人在社会等级制度中，都有着传统的位置，他应该对此感到满足。与这种中世纪的社会固定性相反，一种前所未闻的社会流动性逐渐形成；在这种具有社会流动性的社会里，每个人都为了争得最好的位置而不停地奋斗，哪怕经过筛选，只有少数人能达到目的，这种奋斗也不会停止下来。在这种争夺成功的疯狂竞争中，人类团结的社会与道德的规范崩溃了，生存成了头等大事。

资本主义生产方式的另一因素是，在资本主义制度中，一切经济活动的目的都是利润。围绕着这种资本主义的“利润动机”，产生了许多有意、无意的混乱。这个制度告诉我们（确实如此），只有在能获利的前提下，任何经济活动才具有意义。为了谋生，即使在资本主义社会之前，工匠也必须使花在原料上的钱以及付给学徒的工资，比产品的售价少。在任何支持工业的社会（无论是单一的社会还是复杂的社会）中，产品的销售价值都必须大于生产成本，这样才能为机器设备的更新以及生产的增长和发展提供必需的资本。不过生产的盈利问题并不是我们要讨论的题目。我们要讨论的问题是，我们的生产动机，不是为了产品的社会实用性，不是为

了在工作过程中得到满足,而是为了通过投资而获得利润。产品对顾客的用处,不一定是资本家感兴趣的事。这并不是说,从心理学的角度讲,资本家对金钱贪得无厌。资本家可能如此,也可能并非这样,对于资本主义的生产方式来说这并不是至关紧要的事。事实是,贪婪就是资本家的动机的情况常见于资本主义发展的早期阶段,现在并不多见。现在的情况是,在很大程度上,所有权和经营权分离,获取较多的利润的目的退居次要地位,希望企业不断扩大、运转顺利的愿望成了主要的动机。

在现行制度下,个人的收入与出的力或作的贡献相当脱节。资本所有者可以不劳而获。用劳动换取收入是人的基本功能,现在,这种功能可能会成为一种无形的力量,操纵金钱以谋取更多的钱财。无论一个老板是拥有企业的全部资本或者只是企业的一个股东,那都没有什么关系。在这两种情况下,他都用不着亲自动手,而靠自己的资本或他人的劳力来获得利润。人们有很多正当的理由来为这种情况辩护。有人说,利润是给资本家投资所冒风险的报酬;或者,因为他自动放弃了积蓄本可作增加投资资本的资金,所以应该得到利润。但是,用不着证明我们便可知,这些限定因素没有改变这样的事实:资本主义使得资本家不必亲自动手,不必从事生产而获得利润。即使那些做一些工作、作出一定贡献的人,他们的收入与付出的劳动之间,也决不存在合理平衡的情况。一个中学教师的收入只相当于一个医生收入的几分之一,尽管她的社会作用具有同样的重要性,她付出的代价也并不比医生少多少。矿工的收入只有矿山经理的几分之一,尽

管从矿工工作的危险性和难度上考虑，矿工出的力比经理大得多。

在资本主义社会中收入分配的特点是，个人的努力与工作同社会给予他的承认（经济报酬）之间，存在着比例失调的情况。在一个比较贫困的社会里，这种比例失调的结果是更大的贫富悬殊，其程度超过了我们的道德标准容忍的限度。我在这里强调的，不是这种比例失调造成的有形影响，而是失调带来的道德及心理上的后果。这种比例失调的后果之一是，过低估价了工作、人力及技能；其二是造成了这样的情况：只要我所作的努力限制了我的收入，我的欲望也受到了限制。不过，从另一方面讲，如果我的收入与我所作的努力不相称，那么我的欲望就不会受到限制，因为欲望之满足，取决于市场状况提供的机会，并不在我本身能力的大小。

19 世纪的资本主义确实是个人资本主义。个人寻求新机会，按经济规律行事，领悟新方法，获取财产，目的是为了生产，也是为消费——享受财富。除了竞争与利润追求之外，这种从财产中寻求乐趣的情况，是 19 世纪中上层阶级的基本特征之一。这一特征十分重要，因为就享受财富及乐于积蓄这两个问题而言，今天的人与其父辈已经非常不同了。实际上，这种积蓄狂及占有狂已经成了大多数落伍阶级及中下阶

在这里我们也可以发现，身体需要与那些不是来自身体需要的欲望之间，存在着同样的差别。例如：想吃的欲望，受到生理机构的自我节制，只要不是病理性的，这种欲望就有一个生理满足的限制。而野心、权势欲等，不是来自机体的生理需要，没有一种自我调节的机制，这便是这些欲望日益膨胀如此具有危险性的原因。

级的特性；在这一点上，欧洲比美国更典型。在此我们有了一个很好的例子：一度曾为最进步阶级所有的社会特性，在经济发展的进程中，似乎被进步阶级所扬弃，而为那些发展最差的集团保留下来。

从性格学的观点看，弗洛伊德将占有及拥有财产的快乐描述为“肛门区性格”的一个重要方面。我则从不同的理论前提出发，采用了“囤积倾向”的说法，来描述这同一种临床状况。就像其它性格倾向一样，这种囤积倾向也包括积极的和消极的两个因素，究竟哪一种因素占主导地位，取决于个人性格或社会性格中能动、活跃倾向的相对力量。我在《自为的人》一书中，曾就这种倾向的积极方面的表现特征作过这样的描述：实用、经济、仔细、保留、谨慎、顽强、沉着、守纪律、有条理以及忠实。与此相应的消极方面的表现特征为：缺乏想象、吝啬、多疑、冷酷、多虑、固执、懒惰、刻板、对金钱着魔以及强烈的占有欲。我们很容易便可看到，在 18、19 世纪，囤积倾向适应着经济进步的需要，因而积极因素占了主导地位；而在 20 世纪，因为这种倾向的特征体现在落伍的阶级身上，所以其表现形式都是消极的。

随着人类团结一致的传统原则的瓦解，新的剥削形式出现了。在封建社会，封建领主自认有神圣的权利，他向压服于他的人民征收贡物，要求他们服役；但同时，他也受到习俗的限制，有义务向人民负责，保护他们，并保证他们至少达到最低限度的也即传统的生活水准。封建剥削发生在人们

互相承担义务的制度之中，因而受到某些规矩的支配。19世纪发展起来的剥削形式则完全不同。工人，或者更恰当地说，劳动力是一种商品，供资本家购买，与市场上的其它商品没有什么根本的差别，买主对他买进的东西自然要尽量利用。由于劳动力是在劳动力市场上以适当的价格购进的，因而劳资双方没有什么相关感，资本家除了付给工资之外，没有任何义务。假使成千上万的工人失业，濒于饥饿的边缘，那是因为他们时运不佳，才能太差，再不然是社会及自然法则作用的结果，是谁也无法改变的情况。剥削不再涉及某个具体的剥削者，你也找不到谁是剥削者了。是市场规律判处了工人，使他们为了微薄的工资而工作，而不是任何个人有意要他这样做，也不是任何个人的贪婪欲促使他这么干。没有人该对这一切负责，没有人有罪，也没有人能改变这种情况。人所遭遇到的，是铁的社会法则，或者说，似乎是铁的法则。

在20世纪，这种在19世纪常见的资本主义剥削方式已大都消失。尽管如此，我们也应洞察到这样的事实：20世纪的资本主义与19世纪的资本主义一样，都是建立在任何阶级社会都能找到的原则——人被人利用——之基础上的。

由于现代资本家“雇用”劳动力，这种剥削的社会的及政治的形式已经改变；没有改变的是，资本所有者利用他人来获利。“利用”的基本概念与待人是否残忍无关，它只涉及到这样的事实：人并不是为了自己，而是为了他人、为雇主干活。人利用人的概念甚至也与利用他人或利用自己的问题无关。因为事实仍然是，一个人，一个活生生的人，不再是为了自己的目的，而成了他人或自身经济利益的手段，或者是非

人的巨人——经济机器——的工具。

对于上述的说法有着两种明显的反对意见。第一种意见认为，现代人可以自由接受或拒绝合同，因而他同雇主的社会关系是一种自愿关系，他是一个自愿者，而不是一件“物”。但是，这种意见忽略了一个事实：首先，人没有选择的余地，只能接受现存的条件；其次，即使他没有被迫接受这些条件，他仍然会被“雇用”，也就是说，他不是被利用来为自己的目的服务，而是被资本利用来获取利润。

第二种反对意见认为，任何社会形式（即使是最原始的社会形式）都要求某种程度的社会合作，甚至纪律。在更复杂的工业生产形式中，个人肯定不得不履行某些必要的特别的责任。这种说法当然正确，不过却没有看到这样的基本差别：在没有人支配人现象的社会中，人人都在合作与互利的基础上发挥自己的作用，人与人之间的关系只要是建立在相互合作、友爱、友谊或自然关系的基础之上，就没有谁能支配他人。实际上，我们在当今社会中可以发现很多这样的情况：在家庭生活中，丈夫在很大程度上不再像父权社会的古老形式那样，支配和统治妻子，而是同妻子保持一种正常的合作关系，这种关系的基础是合作、互助的原则。朋友关系亦是如此，相互帮助，彼此合作。在这些关系中，没有人敢于想到去支配另一个人，可望得到帮助的唯一理由是，人们之间有爱和友谊，简单地说，有人类团结一致的感情。我，作为一个人，只有通过自己的主动努力，才能唤起他人的爱、友谊以及同情，才能确保获得他人的帮助。而雇工与雇主之间的关系却不是这样。雇主购买了工人的劳动，不管他对人多

么人道，他仍然指挥着雇工，劳资关系不是建立在互助的基础之上，而是基于这样的事实：雇主购买了工人的劳动，要他一天工作多少小时。

人利用人，表现了资本主义制度的基础——价值系统。用资本，这死的、代表过去的东西，雇用劳动——活的生命力以及代表现存的力量。在资本主义的价值等级制度中，资本的地位高于劳动，积累的物的地位高于生命的表现形式。资本雇用劳动，而不是劳动雇用资本。拥有资本的人支配“只拥有”自己的生命、技能、活力以及创造性生产力的人。“物”的地位高于人。资本与劳动之间的冲突比两个阶级的冲突，以及争夺社会产品的更大份额的斗争更激烈。这是两种价值原则的冲突：物及其积累的世界与生命及其生产力的世界之间的冲突。

19 世纪人们的权威观念问题虽然比较复杂，但却与剥削、利用问题密切相关。在任何社会制度中，如果全体成员中一部分人受到另一部分人的支配（尤其是这另一部分人是少数之时），这种社会制度必定是建立在一种强烈的权威感的基础之上的。在父权强大的社会，即男性是被认为比女性优越；在统治女性的社会中，这种权威感更为强烈。既然权威问题对于了解任何社会中的人际关系来说是一个关键问题，既然从 19 世纪到 20 世纪人们对权威的态度发生了根本的改变，我想在开始讨论这个问题之前，先鉴别一下权威的概念。

参阅 R. M. 托尼在《渴求财富的社会》一书中对同一观点的讨论。哈考特及布雷斯出版公司，纽约，1920 年出版，第 99 页。

我在《逃避自由》一书中曾作过这种鉴别，而且至今看来，我的说法也值得引用，以作为下面讨论的出发点。我在《逃避自由》中说道：人可以有财产或物质品质，但权威则不是人“所具有的”品质。权威是指一种人际关系，在这种关系中，一个人把另一个人看成是比自己优越的人。不过，权威也有两种，一种可以称之为理性权威的高—低关系，另一种是可以描述为抑制的，或非理性的权威，两者之间存在着根本差别。

举一个例子来说明我的想法。师生之间的关系以及奴隶主与奴隶的关系都是建立在地位高低不等的关系之上的。教师与学生的兴趣一致。教师如果成功地给了学生以知识，教师就会感到满意；如果他失败了，这种失败涉及教师和学生双方。与此相对的是，奴隶主想尽可能地剥削奴隶，剥削得越多，奴隶主就满意；而同时，奴隶也尽最大的努力去护卫自己应该得到的最起码的幸福。奴隶主和奴隶的兴趣肯定是对立的，因为一方的利益来自对另一方的损害。在两种情况下，优越地位所起的作用不同：在前者，优越地位是帮助人服从于权威的条件；而在后者，则是剥削的条件。

这两类权威的动力也不一样：学生学得越多，则学生与教师之间的差距也越小，学生也变得越像教师。也就是说，理性权威关系的倾向是最后使自身解体。但是，当权威成为剥削的基础之时，时间越长，奴隶主与奴隶之间的差距也就越大。

这两种情况的权威所包含的心理状况各不相同。第一种情况充满着爱、敬佩或感激的因素。权威同时也是一个榜样，

是学生希望部分或全部与其认同的榜样。在第二种情况中，奴隶怨恨或仇视剥削者，奴隶屈从于奴隶主完全是违背自己利益的。不过，就奴隶而言，经常的情况是，他的怨恨只会导致同奴隶主的冲突，而冲突又使奴隶受苦受难，没有成功的机会。因此，通常的倾向会是这样的：奴隶压抑仇恨的感情，有时甚至用一种盲目的崇拜感取代仇恨。这起到了两个作用：（1）去掉那些既痛苦又危险的仇恨感情；（2）减缓屈服耻辱的感情。如果统治我的人是这样完美，那么我不应为听从他而感到羞耻。我不能同他平起平坐，因为他比我强得多，聪明好几倍，好几成，等等。这样一来，在抑制的权威中，仇恨的因素或者对权威所作的非理性的过高估价或崇拜，都将不断膨胀。在理性权威中，感情联系的力量与服从权威的力量成反比，越服从权威，感情联系的力量越减少，服从权威的人也由此越来越像权威本身。

理性权威与抑制的权威之间的差别是相对的。即使是在奴隶与主人的关系中，也有于奴隶有利的因素。奴隶得到最低限度的食物及保护，这至少使他能为主人干活。另一方面，只有在理想的师生关系中，才完全没有兴趣对立的情况。在这两种极端形式之间，有着许多不同程度的关系形式，比如，工厂工人同老板，或者农场主的儿子与父亲，或者“家庭妇女”与丈夫的关系。不过，尽管在现实生活中，这两种权威是融合在一起的，但从根本上讲，二者却有所不同。对具体的权威状况所作的分析总会决定每种权威的特殊分量。

19 世纪的社会性格是一个例子，较好地说明了理性及非理性权威的混合情况。这个时期的社会性格尽管不同于建立

在天理和传统基础上的封建等级性格，但是从根本上讲，这种建立在资本所有制之上的社会性格，仍然表现出了等级观念。拥有资本的人可以买劳动力，因而可以支配那些没有资本的人的劳动；后者只好服从，否则就会受到挨饿的惩罚。这个时期存在着新旧等级模式混合的形式。国家，尤其是君主制的国家，培养了顺从的品德，并赋予顺从以新的含义和价值。在 19 世纪的中产阶级身上，顺从仍然是基本美德，而不顺从则是主要的邪恶。

与此同时，理性权威与非理性权威都同时发展。从宗教改革和文艺复兴时起，人便开始依靠理性来指导自己的行动，以理性为价值判断的标准。他为自己有理性而感到骄傲，他尊重科学家、哲学家、历史学家的权威，因为这些权威帮助他发展了自己的判断力，使他相信自己的说服力。在真理与谬误、正确与错误之间作出决定，具有极重要的意义。的确，道德心和理智在 19 世纪人的性格结构中无所不在。他可能不会将自己的道德原则运用到不同肤色的人，或者属于不同的社会阶级的人身上，不过从某种程度上讲，他的是非感决定着他的言行；如果说，错误人人难免，他至少能抑制干错事的念头。

与这种理智和道德感密切相关的是 19 世纪固有的另一种性格特征：自豪感与优越感。在今天，如果我们看一看有关 19 世纪生活的图画——男人留着胡子，头戴高高的丝帽，手中握着手杖，我们立刻会看到 19 世纪男人自豪感可笑的、不可取的一面——虚荣心，幼稚地相信自己是大自然及历史造就的佼佼者。在我们的时代，在这种可笑特征已经不复存

在之时，我们却能看到这种自豪感寓含的积极成分。可说是，人感到自己掌了权，摆脱了自然的统治，有史以来第一次成了自己的主人。他挣脱了中世纪迷信的枷锁，在 1814 年到 1914 年这一百年间创造了最和平的历史。他感到，自己是独立的个人，只服从理性的法则，只听自己的决定。

总的看来，我们可以说，19 世纪社会性格的特征是：竞争、囤积、剥削、权威、侵略以及个人主义。在此，我们实际上已经着重指出了 20 世纪与 19 世纪资本主义的重大区别。关于这一点，我们在后面还要进一步讨论。我们发现，在 20 世纪资本主义社会中，接纳与销售取代了剥削与囤积；日益增长的“协同”倾向取代了竞争；希望稳定而安全的收入的愿望取代了永不满足的争夺利润的欲望；分享及扩大财富，操纵他人——以及自己的倾向取代了剥削；匿名的权威——舆论及市场的权威取代了理性及非理性的公开权威；适应及认可的需要取代了个人的良心；虽然意识不到但却日益增长的无能为力之感取代了自豪感与优越感。

如果我们回过头来看看 19 世纪人们的病理问题，我们当然会知道，这些病理问题与人的社会性格特征有着密切的关系。剥削及囤积的态度使人受苦受难，使人不尊重人的尊严；

不过，俄国及德国的情况却向我们表明，20 世纪逃避自由的形式，也可能是完全服从于公开的非理性权威。

我得补充一点，前面所述主要是指 19 世纪的中产阶级。19 世纪的工人和农民在许多基本方面都与此不同。20 世纪发展的众多方面之一，就是各社会合作（尤其是居住在城市的各阶层）之间的性格差异，几乎完全消失了。

这种态度造成了欧洲对非洲、亚洲以及对本国工人阶级的无情剥削，这种剥削毫不顾及人的价值。19 世纪的另一个致病现象，即非理性权威所起的作用以及服从于这一权威的需要，导致人压抑那些为社会所禁止的思想、感情。最明显的症状便是性压抑，以及对一切自然的东西的压抑，这些压抑表现在身体、姿态、服饰、建筑风格等方面。正如弗洛伊德所说，这种压抑的结果，就是以各种形式表现出来的神经症病理。

19 世纪以及 20 世纪初的改革运动，就是从这些主要症状入手，力图治疗社会病态的思想倾向。从无政府主义到马克思主义的各种形式的社会主义，都强调了消灭剥削，将工人改造成独立、自由与受人尊重的人的必要性。这些社会主义思想认为，如果消除了经济上的苦难，把工人从资本家的统治下解放出来，19 世纪所有积极目标都会完全实现，一切罪恶也将消失。同样地，弗洛伊德也认为，如果大幅度减少性压抑的程度，神经症和各种精神病也会随之减少（尽管在人的后期生活中，原来的乐观态度也越来越少了）。自由派认为，如果完全脱离了非理性的权威，就会迎来一个新的太平盛世。自由派人士、社会主义者、心理分析学家尽管彼此不同，他们对治疗人类疾病所提供的药方，却都是针对 19 世纪的病理和复合症状下的良药。通过消除剥削和经济苦难，或者除去性压抑和非理性权威，人便会进入一个新的时代，比他在 19 世纪所处的状况更加自由，更加幸福，更加进步。还有什么比这种愿望更自然呢？

半个世纪过去了，19 世纪改革家的主要要求都已经实现。就拿经济上最进步的国家美国来说，对群众的经济剥削

已经消失的程度，在 19 世纪是不可思议的。工人阶级并没有掉在整个社会的经济发展的后面，而是越来越多地分享民族的财富，而且我们可以断然设想，在今后五六十年，假使没有什么大的灾难发生，美国将不会再有明显的贫穷存在。与经济苦难的日益消除密切有关的是，工人作为人，其地位及其政治处境也发生了急剧的变化。工人主要通过工会，成了经营管理的社会“合伙者”。再也没有人像三十多年前那样，命令、开除或侮辱他了。当然，他不会再仰望“老板”，认为老板高人一等。他既不崇拜也不仇恨老板，虽然他可能会嫉妒老板。就顺从于非理性权威的问题而论，19 世纪的社会景象已发生了巨大变化，父母与子女之间的关系说明了这一点。子女已经不再害怕自己的父母，父母与子女已经成了朋友。如果说人们感到有点不安，这不是指子女，而是说父母担心他们自己合不上时代的潮流。在工业界和军人中，都有着一种“协同工作”和平等的精神，这在 50 年前是无法相信的。此外，性压抑也已经减少到可观的程度；第一次世界大战之后，发生了一场性观念的革命，陈旧的禁忌和原则都被抛弃了。不可满足性欲的看法被当成了过时的或不健康的思想。尽管有人反对这种作法，总的情况却是，19 世纪的整个禁忌、抑制系统几乎完全消失了。

按照 19 世纪的标准，我们几乎具备了健全社会应该具备的一切条件，同时，很多仍然按照 19 世纪标准考虑问题的人也深信，我们会继续前进。他们进而认为，对继续进步的唯一威胁来自极权社会。可是，对于那些不用 19 世纪的眼光看待当代社会的人来说，显然 19 世纪的希望的实现并没有带来

预期的结果。实际上，20 世纪中期尽管有着物质繁荣、政治和性自由，但在精神上，社会比 19 世纪病得更重。艾德莱·史蒂文森曾简明扼要地指出，的确，“我们不再有成为奴隶的危险，但有可能成为机器人。”我们眼前没有公开的权威来威吓我们，但是，我们却害怕那要求人协调、顺从的匿名权威。我们不屈服于任何人，我们并不同权威发生冲突，但是我们也没有自己的信念，几乎丧失了个性，没有自我意识。很显然，我们不能按照 19 世纪的老方法来诊断我们的病。我们必须认清我们时代的特殊病理问题，才能获得洞察力，以拯救西方世界，使其不致于越来越陷入疯狂中。在下一节中，我将试图作出这种诊断，讨论 20 世纪西方人的社会性格。

三、20 世纪

（一）社会及经济变化

19 世纪到 20 世纪中期，资本主义社会在工业技术、经济及社会结构方面，发生了剧烈变化。人的性格也发生了同样剧烈的根本变化。我们在前面已经提到了资本主义从 19 世纪到 20 世纪时所发生的一些变化（剥削形式、权威的形式、占有欲的作用，都发生了变化），下面，我们将讨论当代资本主义的经济和性格特征。这些特征是我们时代最重要的问题，虽然我们可以追溯到 19 世纪或者更早一些的时候。

见艾德莱·史蒂文森 1954 年在哥伦比亚大学的讲演。

我们可以先从反面来开始讨论。在当代西方社会，封建社会的特征愈来愈消失，纯粹的资本主义社会的形式因而也愈来愈明显。不过，美国同欧洲相比，封建思想的残余更少一些。美国的资本主义不仅比欧洲更强大，更先进，也是欧洲资本主义发展的榜样；不仅因为欧洲各国都力图仿效它，而且因为美国的资本主义是资本主义的最进步的形式，它完全摒除了封建残余的影响，摆脱了封建势力的枷锁。封建遗产除了明显的消极特征外，还有许多为纯粹资本主义的态度所没有的人性特征，这一点对人们有着很大的吸引力。在欧洲，旧的封建主义的人的价值观念依然存在，欧洲人对美国的批评主要便是以这些价值观念为依据的。这种以过去的名义批评现在的态度也正在欧洲急剧地消失。在这一方面，欧洲和美国之间的差别仅仅是阶段上的差别，即较旧的资本主义同较新的资本主义之间的差别，是夹杂封建残余的资本主义与纯粹的资本主义之间的差别。

从 19 世纪到 20 世纪，最明显的变化就是技术革命。蒸汽机获得广泛使用，内燃机及电的运用日益普遍，原子能初步得到利用。这种发展的特征是：机器愈来愈取代手工劳动，更有甚者，机器智能代替了人的智慧。在 1850 年间，就各种劳动比例而言，人占了 15%，动物占 79%，机器只占 6%；可是到 1960 年，这个比率将会大大不同，人力占 3%，动物占 1%，机器占 96%。在 20 世纪中期，我们看到了一种日益增

参阅 Th. 卡斯卡多姆和 R. 莫德利所著《美国，衡量一个国家》，麦克米兰出版公司，纽约，1949 年。

长的使用自动机器的趋势，这些机器有着自己的“头脑”，使生产的整个过程发生根本变化。

生产方式的技术变化，一方面是资本日益集中的结果，另一方面，技术变化本身也加快了资本集中的进程。小型公司数目的减少、重要性降低的情况与经济巨物的增加成正比。几个众所周知的例子可能会有助于我们获得一个具体印象。1930年，在纽约股票交易所的买卖中，573家独立公司占了大多数股票，其中130家公司占了所有公司产业的80%。200家最大的非金融公司控制着“非金融公司共同财富的一半，剩下的一半则为30多万小公司拥有。”我们必须进一步记住，这些庞大的公司所具有的影响，远远超过了它们直接控制的资产。“小公司同大公司做买卖，也可能同其它小公司打交道，但大公司对它的影响就可能大大胜过其它小公司的影响。在很多情况下，小公司要保持兴旺繁荣，就得依赖大公司所给的恩惠，这种情况的必然结果是，大公司的利益也成了小公司的利益。仅凭公司规模的大小，大公司对物价的影响也大大增加了，即使大公司还未开始行动去垄断价格。大公司的政治影响也可能十分巨大。因此，如果粗略地划分一下，200家大公司控制着共同财富的一半，其余一半为小公司所有，那么我们可以公平地说，这些大企业统治着一大半工业生产。在1.25亿人口中，2000人控制并指挥着一半的工业，当我们

参阅 A. A. 伯利和 G. C. 韦恩斯所著《现代公司和私人财产》，麦克米兰出版公司，纽约，1940年。

考虑到集中造成的这一情况之时，权力集中就显而易见了。”自从 1933 年以来，这种权力集中的情况一直在增长，到现在还没有停止的趋势。

个体经营企业的数目也大大减少。在 19 世纪初叶，大约有五分之四的从业人口为个体经营者；到 1870 年，这部分人只占三分之一；而到了 1940 年，这一老的中产阶级只占了从业人口的五分之一，也就是说，只相当于 100 年前这种力量的 25%。在今天，27000 个巨型商店（只占全美国商店总数的百分之一）所雇用的人员，占了全部商业雇员的一半；而其余的 150 万个体经营商号（非农业性质）的雇员，则只占全部雇员的百分之六。正如这些统计数字所表明那样，随着企业资本的集中，这些大企业的雇员人数也猛增起来。在旧的中产阶级中，农民、独立经营商以及自由职业者占了 85%，现在，这些人只占了中产阶级的 44%；在同一时期，新的中产阶级从 15% 增加到了 56%。在这一新的中产阶级中，经理由 2% 增加到 6%，靠工资维生的专业人员由 2% 增加到 22%。在 1870 年到 1940 年间，这个新的中产阶级在劳动力总数中所占的比例，由 6% 上升到 25%；而工资工人则由 61% 下降到 55%。米尔斯简单明白地指出：“……操纵物的个人越来越少；对付人和符号的人越来越多。”

见前书

这些统计数字引自 C. W. 米尔斯所著《白领工人》一书，牛津大学出版社，纽约，1951 年。

见前书

大型企业越来越重要，另外一种发展也随之而来：经营权和所有权日益分离。伯利和韦恩斯的经典著作中的统计数字揭示并说明了这一点。从（1930 年的）200 家最大的公司中情况清楚的 144 家来看，股东在 5000 人以下的只有 20 家，股东在 50 万人之间的有 71 家。只是在公司中，经营者才似乎占了重要股份，在大公司，即最重要的公司中，股份所有权和经营权几乎完全分离。1929 年，在某些最大的铁路及公共事业公司中，每个股份人所占的份额不超过全部股份的 2.74%。据伯利和韦恩斯称，这种情况也存在于工业领域。“在工业生产中，如果把经营者所持的股份按平均多少排成一个队的话，……高级职员和经理所持的股份几乎完全与公司的大小成反比。除了两种例外情况之外，公司越大，经营者所持的股份越少。在几个铁路公司中，每个公司的普通股平均为 5200 万美元，经营者占的股份为 1.4%。在各种采矿业中，经营者所占的股份为 1.8%。只有在小公司中，经营者才占有了重要的股份红利。除了平均资本为 100 万美元以下的工业公司之外，小公司的经营者占的股份还不到 20%。此外，还有三个行业完全由资本不到 20 万美元的小公司组成，在这些小公司中，经理和高级职员占了一大半股份。”这里出现了两种倾向：大企业相对增加，大企业经营者所占的股份相对减少。如果把这两种倾向联系在一起，我们便可以清楚地看到，总的趋势是资本所有者与经营加速分离。经营者不拥有

这些以及下面的统计数字引自伯利和韦恩斯的著作。

见伯利和韦恩斯的著作。

相当的资本，又怎样控制企业呢？这是一个社会学和心理学的
问题，我们在后面将对其进行讨论。

资本主义从 19 世纪发展到 20 世纪的另一个根本变化是
国内市场的重要性增加了。我们的整个经济机器依靠大规模
生产和高消费的原则。在 19 世纪，总的趋势则是积蓄，而不
是纵情于不能马上支付的消费；当今的制度则与此完全相反。
人们哄骗大家尽量多买，并且在钱不够之时就买。广告和其
它所有能施加心理压力方法的采用，大大地刺激了消费的
需要。工人阶级的经济、社会地位也随着这种发展而上升。在
整个欧洲，尤其在美国，工人阶级参予了整个经济系统的增
产活动。工人的工资，以及他得到的社会福利，使他能达到
100 年前无法想象的消费水平。工人的权力也达到了同样的
程度，这不仅是针对工资和社会福利而言，也涉及到他作为
人，作为社会一员，在工厂中所起的作用。

让我们再来看看 20 世纪资本主义的最重要特征：封建特
征消失，工业生产革命性激增，资本日益集中，业务与管理
趋于庞大，操纵数字和人的人员愈来愈多，所有权与经营权
分离，工人阶级的经济、政治地位上升，工厂和办公机关不
断使用新的工作方法。我们再从稍微不同的角度来看待这些
变化。封建因素的消失意味着非理性权威的不复存在。人们
不再认为，由于出身、神意、自然规律等因素，有谁要比人
高出一头。人人都自由、平等。没有人天生就该受别人剥削、
支配。如果说一个人受到别人的支配，这是因为支配者在劳
动市场购买了被支配者的劳动或服务。支配者可以支配人，因
为双方都是自由、平等的，并由此而构成一种契约关系。但

是，随着非理性权威的消失，理性权威也不存在了。如果市场和契约调节了劳资双方的关系，那么就无需知道是非善恶了。要知道的，只是事情是公平的就行了——交易是公平的，一切都“有效”——一切都起作用。

在 20 世纪，人所体验到的另一事实便是生产的奇迹。他支配的力量是自然界从前赋予他的力量的千万倍。蒸汽、石油、电，成了人的奴仆和使唤的牲畜。他横跨大洋大洲，先是以星期，然后是以天，最后以小时来计算花费的时间。他似乎已经克服了重力定律，在天空自由翱翔。他把沙漠变成了良田，造雨而不祈求雨神。生产的奇迹带来了消费的奇迹。再没有传统的观念来阻止他购买他所喜爱的任何东西了。他所需要的只是钱。但是，越来越多的人有钱不是为了购买真正的珍珠，而是为了得到虚假的东西；追求看起来像凯迪拉克牌的福特牌汽车、看起来值钱的廉价衣服，以及百万富翁和普通工人都吸的香烟。一切都可以伸手可及，都可以买到，都可以消费。从前的哪一个社会出现过这种奇迹？

人都在一起工作。千万人“流”进了工厂和办公室——坐汽车、地铁、公共汽车、火车而来——他们按照专家制定的节拍、方法，不紧不松，一块工作；每个人都是整体的一个部分。到了晚间，这些“人流”又退了回去：人们读同一种报纸，听同样的广播，欣赏同样的电影。处于社会最高层与最低层的人、聪明人和傻子、受过教育的和未受过教育的，都进行着同样的活动。生产、消费，以及一切享乐都步调一致，从不怀疑。这就是他们生活的节奏。

那么，我们社会所需要的，究竟是什么样的人呢？什么

是适合 20 世纪资本主义的“社会性格”？

社会需要的，是在大团体中能顺利合作的人，想消费越来越多的人，以及趣味标准化、易于受到影响、其要求可以预测的人。

社会需要的，是那些自己感到自由和独立，不屈从于任何权威、任何原则或良心——然而却自愿接受支配、做别人希望的事、毫无摩擦地顺应社会机器的人。社会怎样在不用武力、不通过领袖（除去不停运动之外）、不带任何目的情况下，激励人发挥其作用，不断前进呢……？

（二）性格的变化

1. 定量与抽象化

要分析和描述当代人的社会性格，我们可以选择使用任何方法，就像我们分析个人的性格结构一样。这些方法可能是分析的深度不一样，也可能是“深度”一致但角度不同，不过这种选择总是依调查者的特殊兴趣而定的。

在下面的分析中，我选择了**异化**概念作为中心论点，从这一点出发来分析当代的社会性格。我这样做，一方面是因为我认为这个概念触及到了现代人格的最深层；另一方面，如果我们注意到了当代社会的社会-经济结构与一般人的性格结构之间的相互作用，那么，异化的概念就是最适当的论点

了。

要讨论异化问题必须先谈资本主义的基本经济特征之一，定量与抽象化的过程。

中世纪工匠生产的物品，只供应相当少的熟悉顾客。他需要获取一定的利润，以便能维持与其社会地位在传统上相称的生活方式，这一定的利润决定了他的产品价格。他凭经验便知道生产成本，即使他雇用了几个工匠与学徒，他也不需要会计或资产负债表之类复杂的方式，就能使他的事业顺利进行。农民亦是如此，更用不着什么定量、抽象的方法来安排计划生产。与此相反，现代商业、企业全靠资产负债表来安排和计划。现代企业无法像过去的工匠那样，靠具体和直接的观察，来盘算他的盈利。原料、机器、劳力花费，以及产品，都可用同样的货币价值来表示，因而可以比较，也适于记在收支表上。所有的经济活动都必须严格定量，只有资产负债表，即用定量数字表示的经济活动的确切比较指标，才能告诉经理他所做的生意是否赚钱，赚了多少钱，也就是说，是否有意义。

这种从具体到抽象的转变，已经发展到了大大超过资产负债表以及生产领域中经济活动的定量问题所包含的范围。现代商人、企业家，不仅要处理数以百万计的金钱，还得应付成百万的顾客、成千的股东，以及成千上万的工人、雇员；所有这些都成了一架庞大机器中的许多零部件，商人和企

如果读者熟悉了在《自为的人》中形成的市场倾向的概念，就会看到，异化现象是更普遍的现象，也是“市场倾向”这一特殊概念的基础。

业家必须控制这架机器，计算其效能；每个人最终可以被看成一个抽象的实体或数字。在此基础之上，商人和企业家就可以计算出经济活动，预见到趋势，作出决定。

今天，在我们社会的从业总人数中，只有 20% 的人是个体经营者，而其余的则为某人干活，靠工资或薪水过活。不过，我们应当说“某物”而不是“某人”，因为雇用或解雇工人的，是一个机构，这个机构的管理人员是企业的不带感情的部件，而不是与雇员有着感情交流的人。我们还不能忘记另一个事实。在资本主义以前的社会里，交换在很大程度上是货物与帮佣的交换；今天，一切工作换得的报酬都是钱。紧密交织的经济关系，是由金钱——劳动的抽象表现形式来调节的，也就是说，我们以不同质的工作换取不等量的同一东西；我们用钱来换取东西——这也只是不同量与不同质的交换。实际上，除了农业生产之外，没有人能够在不获得金钱、不付出金钱的情况下活上几天，这种情况代表着具体工作的抽象性质。

劳动的不断分工是资本主义生产的另一个特点，其结果便是生产的日益抽象化。总的看来，劳动分工存在于大多数已知的经济制度中，即使在最原始的社会团体中，也有着以男女分工形式出现的劳动分工。资本主义生产固有的特性，便是这种分工发展的程度。在中世纪经济中，存在着，比如说，农业生产与工匠劳动之间的分工，但是在每一生产领域中，却很少再有劳动分工。做椅子、桌子的木匠，从头到尾把椅子、桌子做出来，即使他的徒弟为他做了些准备工作，但是他仍然控制着生产，监督着生产的全过程。而在现代工业企业中，

工人却无法在任何环节接触到产品生产的全过程。他只起到了某一特定的作用，随着时间的推移，他所起的作用也可能发生变化，但是，他仍然与作为整体的具体产品没有联系。现代产业工人虽然发挥着一种特定的作用，但总的趋势却是，这种作用可以解释为，在机器还未设计出来的生产活动中，或者在机器比人工更费钱的生产活动中，像机器一样的在工作。唯一同生产的整个过程有着接触的是经理，但是，对他来说，产品也是一个抽象物，其本质是交换价值；而将产品看成具体东西的工人，却从来没有在整体上参与生产。

毫无疑问，如果没有定量与抽象，现代的大规模生产大概是不可思议的。不过，在经济活动成为人所主要关心的事的社会中，这种定量与抽象的过程，已经超越了经济生产领域，并扩展到人对物、对人或对自己的态度方面。

为了理解现代人的抽象化过程，我们必须首先从总体来考虑抽象的含糊动机。很显然，抽象并非仅仅是现代现象。事实上，日益增加的抽象能力是人类文化发展的特性。如果我说，“一张桌子”，我就是在使用一个抽象概念；因为我所说的，并不是一张具体的、专门的桌子，而是包含了所有具体桌子的“桌子”这一种类概念。如果说“人”，我并不是在说这个人或那个人，即具体的、单独的人，而是指“人”这个种属。“人”这个概念包含了所有的个人。换句话说，我是使具体的物或人抽象化了。哲学和科学思想的发展就是基于这种不断增长的抽象能力。放弃了抽象能力，就等于重新回到最原始的思想方法。

我们可以用两种方法把自己同物联系在一起：我们可以

同具体的物联系在一起，这样一来，此“物”就有了特殊的性质，没有其它的物可以和它完全一样；我们也可以抽象地同物联系在一起，即只强调同一类物体所共有的品质，突出某些品质，忽略另一些特性。人同一个物体发生的具有活力的完全联系，包含着这种两极倾向，既看到了物的特殊性，又看到物的一般性，既看到具体性，又看到抽象性。

在当代西方文化中，这种两极倾向几乎完全让位给了单一的倾向，只提到人对物的抽象倾向，忽视了关系的具体性和独特性。我们不是形成一些必要的、有用的抽象概念，而是把一切，包括我们自己，都抽象化了；抽象的概念以及体现着不同量而不是不同质的幽灵代替了人和物的具体现实，即我们可以与之联系的具体现实。

我们很习惯说一座“300 万美元的桥”、一支“20 美分的雪茄”、一块“5 美元的表”，不仅是站在制造商或顾客的立场上说话，而且表明了我们叙述事物的基本出发点。当我们谈论“300 万美元的桥”时，我们主要关心的不是桥的实用性或美的品质，即桥的具体特性，而是把桥当成了商品，其主要特性在交换价值，即可以用金钱数量表达的价值。这当然不是说，我们不关心桥的实用性或美的品质，可是却的确意味着桥的具体（使用）价值次于其抽象（交换）价值。格特鲁德·斯坦的名句“玫瑰就是玫瑰就是玫瑰”，便是对这种抽象的经验形式的抗议；对大多数人来说，玫瑰并不是玫瑰，而是一种适应某种社交场合，并且能以某种市价购得的花；即

使是最美丽的花，假定它是野生的，不花任何钱就可得到，同玫瑰相比，也不那么美了，因为它没有交换价值。

换言之，当我们买卖东西时，当经济交换完成之时，我们的态度中就包含着将东西体会成商品、交换价值象征物的经验。一件东西，即使在我们购买它之后，也决不会失去作为商品的这层意思；它可以使用，总是保持着其交换价值。我们从一份报告中了解到一个重要的科学组织的执行秘书如何在办公室度过了他的一天的情况，这份报告较好地说明了这种态度。这个组织刚买了一幢房子，并搬了进去。这位执行秘书在报告中说道，他们搬进这幢大楼没几天，他接到一个房地产商打来的电话，电话说，有人很想买这幢房子，想先看看。虽然他知道，他的组织不可能在搬进来几天之后就买掉它，但是他忍不住想知道这幢大楼是否在他们买了之后又升值了，于是他花了宝贵的一、二小时带领房地产商参观了楼房。他写道：“我很感兴趣，有人愿出比我们花的钱更多的价钱。地产商出价时，碰巧财务主管也在办公室内，于是大家一致同意，最好让董事会了解，大楼可以卖的价钱大大多于花掉的钱。看看结果会怎样。”尽管他们以大楼为骄傲，为能住进去而感到愉快，这幢房子仍然保持着作为商品的品质，仍然可以花掉。房子并不完全具有可占有性或使用性。人与所买汽车的关系也表明了这种态度；人从来也没有完全同汽车有着密切的关系，汽车仍然保持其商品的性质，可以在价格优惠时进行交换。这便是为什么汽车在使用一、二年后又被卖掉，在使用价值耗尽之前很久，甚至在其使用价值还未降低多少之前就易主的原因。

这种抽象化的过程甚至发生在那些不涉及商品交换的现象身上，例如水灾。报纸报道一项水灾的消息，可以冠以“百万元大灾”的标题，强调的是抽象的数量，而不是人所遭受的具体苦难。

抽象化和定量的态度远远超出了物的范围。人也可以体验到，自己体现着定量的交换价值。如果说一个人“具有100万美元”的价值，就是不把他看成一个具体的人，而是把他当成可以用数字表达本质的抽象的东西。再如，报纸以“制鞋商死亡”为题刊登一则讣告，这标题也反应出抽象态度，虽然实际情况是一个人死了，一个有着人的某些品质、有希望也有挫折、有妻室儿女的人死了。的确，他生产鞋，或者说，他拥有并管理着制鞋厂，工人开动机器生产鞋子；但如果说成“制鞋商死亡”，那就是用经济功能的抽象公式来表达丰富和具体的人生。

从“福特先生生产了这么多汽车”，或者，某个将军“占领了一座要塞”之类的说法中，我们也能看到抽象化的倾向；再如，如果一个人为自己造了一座房子，他就会说“我造了一座房子”，这也是抽象化的说法。具体说来，福特先生并没有造汽车，他指挥着由千百万工人从事的汽车生产。将军并没有占领要塞，他是坐在他的司令部里发号施令，是士兵占领了要塞。上述那人没有造房子，而是他付钱，由建筑师设计，由工人施工，完成了修建。所有这些并不是说我想贬低管理、指挥的意义，我是想通过这些来说明，这种体验事情的方法使具体发生的事从我们眼前消失了，代之而起的是一种抽象的观点。按照这种观点，一种作用，比如，制定方案、

发布命令或支付费用，似乎与具体的生产过程、战斗经过或修建活动等同起来了。

这种抽象化的过程也发生在其它各个领域。《纽约时报》最近印发了一则消息，标题是：“Bc .Sc . + Ph .D . = \$ 40 , 000”。这个标题有点令人困惑不解，消息的内容是说，统计数字表明，工程学学生在取得博士学位之后，在一生之中比只得到理学士学位的学生多挣 4 万美元。就这个事实而言，这是一项值得报道的社会经济学资料。在这里我之所以提到此事，是因为这正是用等同，即用把科学学位与一定的钱等同起来的方法表达事实的例子。这种作法表明了一种抽象化及量化的思维，知识被看成体现着人格市场上的某种交换价值的东西。在一份新闻杂志上，我们看到了一篇政治报道，这篇报道称，艾森豪威尔政府认为，政府有足够的“信心资本”，因而可以冒险采取一些不得人心的手段，因为政府“有本钱”，不怕失掉一些信心资本。这篇报道上所说的，与上面那个例子实质一样。我们又看到，人的品质，比如信心，用抽象形式表达出来，这情形就像用市场投机的术语处置金钱投资之类的问题一样。本来属于商业范畴的东西，是如何急剧地入侵宗教思想的呢？我们可以看希恩主教的一篇论述基督诞生的文章。他写道：“我们的理性告诉我们，如果任何自称（上帝之子）的人都是上帝派来的话，那么，上帝为了支持他的代表的要求，至少该预先宣布这人的降世。连汽车制造商也会告诉我们，什么时候可以看到一种新的汽车型

号。” 我们还可以从福音传教士比利·格雷厄姆所说的话中，看到更明显的商业影响。格雷厄姆说道：“我在出售世上最伟大的产品；为什么我们不该像吹捧肥皂那样颂扬它呢？”

不过，抽象化的过程还有比上述例子更深的根及表现形式，可以远溯到现代时期的开端，远溯到生命过程中任何具体的参照系统解体之时。

在原始社会中，“世界”等于部族。部族仿佛就是宇宙的中心；任何外在的东西都是朦朦胧胧的，没有独立的存在性。在中世纪世界，宇宙更宽广了，包括地球、天空以及天上的星星，不过，地球被看成了中心，人是上帝创造的目的。一切东西都有其固定的位置，正如封建社会中，每个人都有着固定的地位一样。15、16世纪开拓了新视野。地球失去了其中心地位，成了太阳的卫星之一；人发现了新的大陆、新的航道；静止的社会制度越来越宽松；每样事物、每个人，都在运动。不过，直到19世纪末，自然和社会都还未丧失其具体性与确定性。人仍然能把握住自然界和社会，人所处的自然和社会仍然有着明确的轮廓。但是，随着科学思想的进步、技术的新发现，以及一切传统束缚的解体，这种确定性和具体性正在逐渐消失。不论我们考虑我们的新宇宙观，或理论物理，或无调性音乐，或抽象艺术，我们的参照系统的具体性与确定性都正在趋于消失。我们不再是宇宙的中心，我们

见《矿工》杂志，1953年。

《时代》杂志，1954年10月25日。

不再是上帝所创造的目的，我们不再是可把握住的、可知的世界主人——我们不过是太阳中的一粒微尘，一个无足轻重的东西，我们与任何东西都没有任何具体的联系。我们谈论千百万人遭到杀戮，设想第三次世界大战如果爆发，三分之一以上的世界人口将会从地球上抹去；我们谈到国家债务高达数 10 亿美元，谈到行星间距离以千万光年计算，谈到星际旅行、人造卫星。我们还知道，数十万人在一个大企业中工作，数百个城市每个都有数十万居民。

我们所对付的度和维都是些数字和抽象的东西，这些东西已远远超过了任何具体经验的范围。再也**没有适合于人类尺度的可以为我们所掌握、所观察的参照系统存在了**。我们的眼和耳只能从人所能把握的程度来获得印象，可是我们对世界的认识恰恰没有了这种性质，认识已不再能与我们的观察维度相适应。

如果联系到现代毁灭性手段的发展情况，这一点特别有意义。在现代战争中，一个人就能造成成千上万的男人、女人和孩子毁灭。他只消按下一个按钮就能办到；他大概不会因所做的事感到心情变化，因为他不认识他所杀的人，仿佛他按按钮的行为与千万人之死没有真正的联系一样。同样是他，可能不忍心打一个无助的人的耳光，更不用说去杀人了。在打耳光和杀人的具体情境中，他的良心会像正常人一样作出反应；而在按按钮的行为中，则没有这种反应，因为行为和目标都与施动者离异了，他的行为不再是他的了。我们可以说，行为本身具有了生命，对自己负责。

科学、商业、政治都丧失了于人有意义的一切基础和比

例。我们生活在数字和抽象物之中；既然没有什么是具体的，也就没有什么是真实的了。从事实和道德上讲，任何事情都是可能的。科幻小说与科学事实，恶梦与将来的梦，都没有什么差别。人从确定的地方放逐出来，在那确定的地方，他可以综观并把握住他的人生以及社会生活。某种力量驱赶着他，使他越动越快，而这种力量最初则是他创造出来的。在这疯狂的漩涡中，他思考，盘算，为抽象东西忙碌，愈来愈远离具体的生活。

2. 异化

以上对抽象化过程的讨论引出了资本主义影响人格的主要因素：异化现象。

所谓异化，就是一种经验方式，通过这种方式，人体验到自己是一个陌生人。我们可以说，他同自己离异了。他不觉得自己是他那小天地的中心，是他本身行为的创造者——他的行为及其后果则成了他的主人，他服从这些主人，也许还会对主人顶礼膜拜。异化了的人同自己失去了联系，就像他同他人失去了联系一样。他感到自己同他人都像物一样，他有感觉，也有常识，可是他同自己以及同外界并不存在创造性关系。

“异化”一词过去的用法是指精神不健全的人；法语中的 *aliéné* 以及西班牙语中的 *alienado*，其古意都是指精神病患者，完全和绝对的异化了的人（在英语中，“*Alienist*”仍然为精神病医生所使用）。

在上一个世纪，黑格尔和马克思曾经用过“异化”这个

词，不过不是指精神错乱的症状，而是指不很严肃的自我离异形式，它使人在具体事务上合情合理地行动，可这种形式本身却有着最严重的社会铸就的缺陷。在马克思的体系中，异化是指人的这种状况：他“自身的行动，对于他来说，成了一种陌生的力量，监督并反对着他，而不为他所控制”。

不过，虽然“异化”这个词的这种广义用法是最近才有的，这个概念却由来已久。这个概念等于旧约先知所说的偶像崇拜。如果我们先考虑一下“偶像崇拜”的含义，那将帮助我们更好地理解异化概念。

一神教的先知们并没有因为多神教崇拜的不只一个神而谴责这些异教。一神教和多神教之间的根本区别并不是神的数目问题，而在于自我异化这项事实。人花费了精力、艺术才能建造了一个偶像，然后他崇拜这个偶像，这个偶像不是别的，而是人自己的杰作。他把自己的生命注入了一件“物体”，但是这物体成了偶像之后，就不再被体验为他自己的创造性杰作，而成了他自身之外的某种东西，监督并反对着他；他崇拜并顺从这偶像。先知何西阿说道（《圣经》第十四章，第8节）：“亚述尔将不会拯救我们；我们不再会骑马；我们也不再对出自我们之手的成果说，你是我们的神；因为在你们身上无父的人找到了爱。”崇拜偶像的人对于出自自己之手的成果顶礼膜拜。偶像代表着以异化形式出现的人自身的生

卡尔·马克思：《资本论》。参阅马克思、恩格斯：《德意志意识形态》；马克思：《历史唯物主义：早期论文》，S. 兰德夏特和D. P. 迈尔合编，莱比锡，1932年，第2卷，第25页。

命力。

与此相对照的是一神教的原则：人是无限的，人身上没有哪一部分品质可以实体化为整体。在一神论的概念中，上帝是不可知的，不可确定的；上帝不是一件“物”。如果上帝创造了人使他像上帝自己，那么，人身上就体现着无限的品质。在偶像崇拜中，人膜拜并顺从于自己部分品质的投射物。他没有体验到自己是发射爱和理性的活生生行为的光辉的中心。他成了一件物，他的邻居也成了物，正如他的神灵也是物一样。“异教的偶像是金、银，是出自人手的成果。它们有口但不会说，有眼而不能看，有耳不能听，口中也没有呼吸。创造他们的人就像他们；相信他们人也像他们。”（《圣经》，《诗篇》135）。

在很大程度上，一神教本身也退回到了偶像崇拜的状态。人将爱和理性的力量投射到上帝身上，他不再感到这些力量属于自己，而祈求上帝再赐还他某些已经投射到上帝的东西。早期的新教和加尔文教派所要求的宗教态度是，人应该感到空虚和贫困，相信上帝的恩赐，即希望上帝将他奉献给上帝的他自身的品质退还一部分给他。

从这层意义上讲，**一切顺从的宗教行为都是异化和偶像崇拜的行为**。人们时常所说的“爱”常常不是别的而是这种异化的偶像崇拜现象；所不同的仅仅是，崇拜对象不是上帝，或偶像，而是他人。有着这种顺从关系的“施爱”的人，将他（她）全部的爱、力量和思想投射到另一个人身上，把所爱的人体会成一个品质优秀的人，在完全顺从和崇拜之中得到满足。这并不是说“施爱”的人不把所爱的人当成一个现

实的人来看待,而是指他没有体验到自己也是一个现实的人,有着人的创造力。正如宗教的偶像崇拜一样,他将自己丰富的感情和品质投射到另一个人身上,不再觉得这些感情和品质属于他自己,而把这些当成了异化的东西,在他人身上体现出来;只有当他顺从和迷恋于他人之时,才能接触到这些感情和品质。同样的情况也发生在顺从政治领袖及国家的现象之中。实际上,领袖和国家是在被统治的人同意之下才产生形成的。当个人将自己的全部力量投射到领袖和国家身上,希望通过顺从和崇拜的方式来重新得到力量之时,领袖和国家才成了偶像。

根据卢梭关于国家的理论,在当代极权政治中,个人应当放弃自己的权利,而将这些权利投射到作为仲裁者的国家身上。在法西斯主义的政治中,完全异化了的个人在祭坛上崇拜偶像,无论这偶像叫什么名字——国家、阶级、集体等等,情况都差不多。

我们谈论偶像崇拜或异化,不仅涉及人与他人的关系,也指人与自身的关系,即当人屈从于非理性感情时的关系。受到权欲驱使的人不再能从自身体验到人的丰富性和局限性,他将自身具有的部分驱策力投射到外部目的之上,他“占有”了这些目的,却成了这些驱策力的奴隶。一心追求金钱的人受到了这种追求金钱的驱策力的控制;金钱成了他崇拜的偶像,具体体现着他自己身上那部分孤立的力量:他的贪婪。在这层意义上,神经症患者也是一个异化了的人。他的行为已不再是自己的行为;他有着一个幻想,即他在做他想做的事,而实际上,是与他分离了的力量在背后驱使他这

样做；对于他自己来说，他是一个陌生人，正如他的同胞一样。他没有把他人和自己当成真正的人来体验，无意识的力量使他歪曲了他人和他自己。神经错乱的人是绝对异化的人，他自己已完全不是自身经验的中心，他完全丧失了自我意识。

偶像崇拜、对上帝的偶像式崇拜、对一个人产生偶像似的爱、对政治领袖或国家的崇拜，以及对非理性感情的外化形式的偶像式崇拜，凡此种种现象，都具有一个通性，即包含着一个异化过程。这些现象表明了这样的事实：人不再感受到他是自己的力量和丰富感情以及品质的主动拥有者，他感到自己只是一个贫乏的“物”，依赖于自身之外的力量，他向这些外界力量投射出他生存的实质。

正如偶像崇拜所表明的那样，异化绝不是一种现代现象。要勾勒出异化的历史，远不是这本书所能办到的。我们只消说，情况似乎是，一种文化的异化不同于另一种文化的异化，异化的领域不同，异化过程的完全性与彻底性也不一致。

我们发现，在现代社会中，异化几乎存在于各种情况中，存在于人与工作、人与消费品、人与国家、与他的同胞、与他自己等关系中。人创造出一个前所未有的人造世界。他构筑了一部复杂的社会机器来管理人建造的技术机器。但是，他所创造的一切却高居于他之上。他没有感到自己是创造者，是中心，而觉得自己是他的双手创造出的机器人的奴仆。人释放出的力越大，人越感到作为一个人是多么无能为力。面对创造物体现着的他自己的力量，他同自己离异开来。他被他所造的物控制着，失掉了自控能力。他铸出了一个金犊并说道：“这便是你们的神，它将带领你们走出埃及。”

工人的情况怎样呢？我们可以借用一位洞悉工业世界的观察家的话来说明：“在工业界，人成了一个经济原子，按照管理原子的调子运动着。你的位置就在这儿，你就以这种方式坐在这儿，你的手臂以 Y 为半径，移动 X 英寸，移动的时间为 .000.....分钟。

“当设计师、细微动作研究人员以及科学管理人员进一步剥夺了工人思维及自由行动的权利之后，工作就变得越来越带重复性，而无须动脑筋。生命被否定了，人的控制、创造、好奇心与独立思考的需要被遏制了，其结果，其必然结果使是工人方面的退避或斗争，冷漠或破坏，以及心理上的倒退。”

经理的作用也是一种异化了的作用。的确，他管理着全部而不是部分，但是，他也同作为有用的、具体的物的产品相离异。虽然同形式较老的所有的经营制相比，现代的经营制对按股份分红获得的利润已不很感兴趣，而是关心如何有效地使企业运转并扩大范围；但是，经理的目的仍然是利用他人投资来获取利润。这种经营制的特点是：在企业内部，负责劳资关系及销售的人越来越比负责生产技术的人重要。

经理同工人一样，同每个人一样，应付的是一些不具人格的巨人：具有竞争性的庞大企业、巨大的国内与国际市场、需要加以哄骗和摆布的众多消费者、大工会组织以及强大的政府。所有这些巨人仿佛都有着它们自己的生命。他们决定

着经理的活动，左右着工人及职员的工作。

经理的问题揭示出异化文化中的最重要现象——官僚主义化。官僚统治着大企业及庞大的政府。官僚是管理物和人的专家。由于管理机构庞大，官僚同人民的关系便是一种彻底的异化关系。官僚们把被管理的人民当成物，对他们既不爱也不恨，完全没有什么人的感情；就其活动而言，经理——官僚不应带有什么感情；他必须把人当成数字或物来加以操纵。由于组织机构庞大，劳动极度分工，任何个人都无法看到全体。由于在工业界个人或小组之间没有有机的、自发的相互合作，管理官僚的产生及存在就是完全必要的了。没有管理官僚，企业就会在短时间内破产，因为没有谁知道使企业运转的奥秘所在。官僚之必不可少，正如他们必须用去成吨的纸张一样。正因为大家都感到无能为力，都意识到了官僚所起的关键作用，人们便像对待神那样，尊重这些官僚。人们感到，要是没有了官僚，一切都会毁灭，我们也会挨饿。在中世纪，领袖被看成是神授秩序的代言人；在现代资本主义社会中，官僚的作用也完全是神圣的——因为他之存在关系到全体人的死活。

马克思给官僚下了一个深刻的定义：“官僚只是把世界当成他的活动对象。”十分有趣的是，官僚精神不仅进入了工商业及政府，也侵入了工会以及英国、德国和法国的大的社会民主党。在俄国，官僚经理及其异化精神也征服了全国。如果具备了某种条件，俄国也许会成为没有恐怖的国家，但是，

如果没有一套官僚（即异化）制度，俄国就无法生存。

那么，企业所有者，即资本家的态度又怎样呢？小企业家、小商人似乎同一百年前的商人的状况差不多。他拥有并指导他的小企业，他同整个商业或工业活动保持着联系，同工人和雇员有感情上的接触。但是，从经济和社会的其它各个方面看，他生活在一个异化世界之中，尤其是他受到大竞争者的不断压力，因此，他已绝不像同一行业的先辈们那样自由了。

在现代经济中，大商业、大公司起着越来越重要的作用。德鲁克简明扼要地指出：“总而言之，是大公司——自由经营经济中大企业的特殊组织形式——成了代表者，成了能起决定性作用的社会经济机构，这些代表者及经济机构制定了行为模式，决定着一切人的行为，乃至街角巷口从来没有买过股票的烟店老板，以及他所雇用的从没进过工厂的杂工的行为。因而可以说，我们社会的性格受制于大商业的组织结构、大规模生产工厂的技术，受制于我们的社会信仰及承诺在大公司身上的实现程度，以及大公司兑现谎言的程度。”大公司的所有者对其财产的态度是怎样呢？这是一种几乎完全异化的态度。他的所有权便是代表着不定数量金钱的一纸文书，他不对企业负责，同企业也没有具体关系。伯利和韦恩斯所

参阅W·休恩所写的有趣文章：《布尔什维克主义作为一种管理意识》，法兰克福，《火花》杂志第5期，1954年8月。

参阅彼得·F·德鲁克：《公司的概念》，约翰·戴出版公司，纽约，1946年，第8、9页。

描述的企业股东的态度最清楚地说明了这一点。伯利和韦恩斯写道：

(1) 所有权的地位由主动变成了被动。原先，所有者拥有物质财产，他可以指挥这些财产，也为财产负责；而现在，他只有一纸代表着某些权利以及可望从企业得到多少利益的文书。但是，对于企业，对于物质财产（生产的手段和工具），他有一份利益，却没有什么控制权。与此同时，他对企业及其物质财产也没有什么责任。人们常常说，马的主人有权有责。如果马活着，他得喂它，马死了他得埋它。但是，实际上企业所有者却无法实施自己的力量来影响企业的基本财产。

(2) 原先与所有权并存的精神价值，现在与所有权分离了。从前，所有者可以控制影响物质财产，这些财产除了给他带来具体收入之外，还直接使他感到满足。财产代表着他自己人格的延伸。随着企业革命的发生，财产所有者失掉了财产的这一品质，正像工业革命后，工人失掉了财产一样。

(3) 个人财富的价值愈来愈依赖于个人自身之外、他的努力之外的力量。来自两方面的行为决定着财富的价值：一方面是控制企业的个人（即不受传统所有者控制的那些个人）的行动；另一方面是那些在敏感且反复无常的市场上办事的人的行动。因此，我们可以说，价值受制于变幻莫测的市场，受到市场的操纵。我们还可以进一步说，价值随社会对其最近的前景所作出的估价而

大涨大落，在有组织的市场上，价值的一般水平反映出这种估价。

(4) 个人财富的价值不仅不停地波动——我们可以说，大多数财富亦是如此——而且不断地受到估价的制约。个人能够随时看到财产估价的变化，这一事实明显地影响着他开销及享用他的收入的方式。

(5) 个人财富在有组织的市场上极易变化。要是市场机器运转自如，所有者个人可以在顷刻之间把它变成其它形式，他这样做不是被迫出卖，不会遭到重大损失。

(6) 财富所具备的形式愈来愈不能为所有者直接利用。例如，当财产是土地时，尽管土地在市场上没有什么价值，仍旧可以被人所利用。这类财产所具有的自然属性赋予财产以所有者的主观价值，与土地的市场价值可能完全无关。新形式的财富却根本无法直接使用。所有者只有通过市场出售财富，才能直接利用这一财富。于是，所有者被迫与市场紧紧拴在一起，这是前所未有的事。

(7) 最后，在大公司制度中，工业财富的“所有者”仅仅成了所有权的一个象征，权、责任及财产曾经是所有权的不可分割的部分，现在却转到了另外一群人手中，受到这些人的控制。”

参阅 A . A . 伯利及 G . C . 韦恩斯所著《现代公司和私人财产》一书，麦克米兰出版公司，纽约，1940 年，第 66—68 页。

股东的异化地位的另一个重要方面是他对企业的控制问题。从法律程序上讲，股东们控制着企业，也就是说，他们选举管理者，正如在民主政体中人们选举代表一样。但实际上，股东的权限很小，这是因为，每一份股份都十分少，因而每个股东对碰头、开会不感兴趣，对参与活动也不积极。伯利和韦恩斯对五种主要的控制形式作了这样的区分：“这些控制形式包括：（1）几乎完全由所有者控制；（2）多数人控制；（3）通过非多数人所有的某种合法安排来控制；（4）少数人控制，以及（5）管理者控制。”1930年200家（按照财富多少计算的）最大的公司中，头两种控制方式（私有者及多数人控制）只占5%；而余下的94%中，不是通过管理者控制就是由一小份一小份所有权组成的符合法律程序的安排来控制，或者由少数股东控制。伯利和韦恩斯的经典著作中十分有趣地描述了这种奇迹是怎样在不施武力、没有欺诈，或者不违犯任何法律的情况下出现的。

消费同生产一样，也是异化过程。首先，我们用金钱获得东西，我们对此事习以为常，不把这种获得东西的办法当成一回事，但实际上，这是获取东西的最古怪的方式。金钱以抽象形式，代表着劳动与努力，这倒不一定是我的劳动或我的努力，因为可以通过继承、欺诈、运气或其它种种方式来得到钱。而且，即使我是通过我的努力获得了钱（我们暂时忘记这样的事实：要是我不雇佣人，我的努力是不会给我

见前书第70页。

见前书第94页及114—117页。

带来钱的),我也是用的特殊方法,靠特别努力,这与我的技能相一致;而在花费时,钱便转变成了劳动的抽象形式,可以同任何其它东西交换。假使我有了钱,我不用费力或不考虑兴趣,便可得到东西。如果我有钱,即使我对艺术没有鉴赏力,我也可以得到一幅精美的绘画;即使我不懂音乐,我也可以买最好的留声机;我可以买下一座图书馆,尽管只是为了炫耀之用;我可以买学问,尽管除了作为附加的社会资产之外这学问别无它用。我甚至可以毁掉买来的绘画或书籍,因为除了金钱损失之外,我一无所失。只要有了钱我就有了权,得到我所喜欢的任何东西并随意处置它们。而符合人性的获取方式则是通过性质相称的努力来获取东西。获取面包与衣服的行为应当基于维持生存这唯一前提;得到书籍与绘画应当基于我在理解上下的功夫,以及使用它们的能力。如何实际运用这条原则不是我们在这里所要讨论的问题。与我们的主题相关的是,我们获取的方式与我们使用的方式已经分离。

马克思在下述这段话中精辟地描述了在获得及消费过程中,金钱所起的异化作用。马克思说道:

钱.....将真实的人类和自然的力量转变成了纯粹抽象的概念,因而使人和自然的力量成了不完全的东西;而在另一方面,钱又把确实不完全的以及想象的力量,那种只存在于个人想象之中的东西,变成了真实的力量。.....钱把忠诚变成了邪恶,把邪恶变成了德性,把主人变成了奴隶,把无知变成了理智。.....能买到武勇的人

就是勇士，虽然就他的本性而言，他可能是怯弱的。……假定人是人，那么他跟世界的关系就是一种人的关系，你只能以爱换爱，以信任换信任，等等。如果你希望欣赏艺术，你就得是一个经过艺术训练的人；如果你想影响他人，你就得真正具有激励和促进他人的影响。你同人与自然的每一种关系必须明确表达你真正的个人生活，与你的意思目标相一致。如果你的爱没有引起爱，也就是说，你的这种爱没有产生爱，如果通过爱他人这种生活表现形式你并没有使自己成为受人爱的人，那么，你的爱便是软弱无力的，是一个不幸。

现在让我们把获取的方法放在一边，来谈谈这样一个问题：一旦我们获得了这些东西，我们是如何加以利用的呢？就很多东西而言，我们甚至找不到使用的借口。我们得到这些东西不过是为了占有它们。我们满足于没有用的借口。我们可以就此举出很多例子来。贵重的餐具或水晶花瓶，因为怕砸碎就放着从来不用，大厦里空着许多不用的房间，不必要的汽车与仆役，这些都像中下阶级家庭里的丑陋摆设一样。只不过，这种占有欲本身在 19 世纪更为突出。今天，**大多数满足来源于占有可用的东西，而不是占有可保存的东西**。但是这一情况并没有改变这样的事实：即使在占有可用的东西的乐趣中，占有财富便可显赫仍然是主要的考虑。汽车、冰箱、

《民族经济与哲学》，1844 年；卡尔·马克思的著作：《早期著作》，阿尔雷德·克罗纳出版社，斯图加特，1953 年，第 300—301 页。

电视机的确有着真实的用途，但也因为它们有炫耀作用。这些东西表现了拥有者的身分。

我们怎样使用我们获得的东西呢？我们先从食物与饮料讲起吧。我们吃一种没有什么味道，也并不富有营养的面包，因为这种面包使我们幻想到财富和身分——面包如此之白而“新鲜”。实际上我们在“吃”一种幻想，而与我们所吃的真正东西失去了联系。我们的味觉，我们的身体，这些与消耗本身相关的部位却与消耗的行为相分离。我们喝的是商标。一瓶可口可乐在手，我们喝的是广告上那幅少男少女畅饮的景象，我们喝的是“喝一口使你精神百倍”的标语，我们喝的是美国人了不起的习惯，我们很少去品尝味道。至于物品的消费，情况更糟，消费品的整个现实主要是广告竞赛制造出来的虚构之物，诸如，“健康”肥皂、“健齿”牙膏等。

我们可以继续下去，举出无穷无尽的例子。不过用不着在这里费笔墨了，因为每个人都可以想出跟我一样多的例子。我只想强调这里涉及的原则：消费的行为应当是一种具体的人的行为，包括我们的感觉、身体需要、审美感——这就是说，在消费中我们是实在的、有感觉的、有感情的、有判断力的人；消费的行为应当是一种有意义的、有人情味的、创造性的经验。在我们的文化中，这些因素少之又少。消费主要是一种人为激发的幻想的满足，一种与我们具体的、实在的自我相离异的幻想行为。

我还得提一下我们与消费物离异的另一个方面。我们处在物的包围之中，对于这些物的性质和来源我们一无所知。电话、收音机、留声机以及其它许多复杂的机器，对我们来说

是那样的神秘，似乎我们也成了原始人；我们知道怎样使用它们，即我们知道该按哪个按钮，但是，除了在学校里学过的那些模糊的东西外，我们不知道它们是根据什么原则运行的。而且就是那些没有多少深奥科学原理的东西，我们也十分生疏。我们不知道面包是如何做的，玻璃是如何制造的。我们消费，我们生产，却与那些天天打交道的东西没有什么具体联系；我们生活在物的世界中，我们同物的唯一关系只是知道如何操纵，或者如何消费。

我们的消费方式必然导致我们永不满足，因为我们不是以真实具体的人来消费真实具体的物。于是，我们产生了愈来愈多的需要，需要更多的东西，更大的消费。当然，只要人的生活水平低于代表人格尊严的生存水平，人自然会需求更大的消费。而且，随着人类文化的发展，随着对美好的食物、艺术品以及书籍的需要增加，人需求更多的消费也是合理合法的。可是，我们对消费的渴求，已经跟人类真实需要完全失去了联系。本来，消费的意义在于给人一种更幸福、更满足的生活。消费是通向目的即幸福的手段。但是现在，消费却成了它自身的目的。不断增加的需要迫使我们不断努力，消费使我们依赖这些需要，依赖于能帮助我们满足需要的人及机构。“每个人都思索着试图在他人身上制造出一种新的需要，以便迫使他重新依赖别人，感受到新的乐趣，进而导致他在经济上毁灭……随着商品的多样化发展，异化物的领域也扩大了，这些异化物使人成为了奴隶。”

今天，购买更多、更好，尤其是更新的东西的可能性增加了，这种情况令人神往。人感到他的消费欲望永远也得不到满足。购买及消费的行为已经成了一种**强制性的非理性的目的**，因为这种行为本身成了目的，而与所购、所消费的东西的使用及享用没有什么联系。购买最新发明的玩意儿、市场上最新式的任何东西，是每个人的梦想；相形之下，使用的真正乐趣倒是次要的了。如果现代人敢于明白道出他心目中的天堂，那么，他会描绘出这样的一种景象：天堂就像世上最大的百货公司，里边有新东西和新玩意儿，而他自己则有用不完的钱来购买这些东西。只要里边有更多、更新的东西可买，他口袋里的钱又比邻人的多，他就会在玩意和商品的天堂里东逛西逛，那神情就像山里人进城一样。

特别值得一提的是，中产阶级社会的旧特征之一的对占有和财产的依恋，经历了深刻的变化。旧的态度表现出某种喜好占有的倾向。这种占有感在人身上产生并得到发展。他为占有财产而骄傲。他很好地照料财产，而最终当他不得不与财产分手之时，他会感到痛苦，因为他不能再使用这些财产了。在今天，人们身上很少还有这种财产感了。人们喜欢买新东西，当更新的东西出现时，却随时准备抛弃已经买下的东西。

如果用性格学的术语来表达这种变化，我可以把上述的情况同 19 世纪风行的囤积倾向联系起来。在 20 世纪中期，这种囤积倾向已经让位给了接纳倾向；其目的是接纳、“饮进”，不断地得到新的东西，这就像一个人一直张着大口在生活。这种接纳倾向与市场倾向融合在一起，在 19 世纪，则是囤积倾

向与剥削倾向的融合。

对待消费的异化态度不仅表现在我们对商品的寻求及消费中，而且远远超乎此，决定着我们的闲暇安排。我们到底期待着什么呢？如果一个人同他所做的没有真正的联系，如果他以抽象的、异化的方式购买消费商品，他怎么能主动地、有意义地打发他的空闲时间呢？他总是被动的、异化了的消费者。他“消费”球赛、电影、报纸、杂志、书籍、讲座、自然景色、社会集会，就像他消费所购买的商品一样采取的都是异化了的、抽象方式。他没有积极地参与，他想“接纳”所有可以得到的东西，得到尽量多的娱乐、文化等等。实际上，他并不能自由地享受“他的”闲暇；他消磨闲暇的方式，如同他对所购的商品的消费一样，受到了工业生产的支配；他的趣味被人操纵，他想看、想听的，都由条件所决定；娱乐，如同其它事一样，是一种实业，消费者是去买玩乐，就像买衣服鞋子一样。玩乐的价值取决于市场上的行情，它不再是任何可以用人的观念来衡量的东西了。

当我进行任何创造性的自发活动，比如看书、游览、社交之时，我自身内部会发生某种变化。有了这种经历之后，我便不再是先前的我了。而在异化了的享乐形式中，我心中什么也没有发生；我消费了这个或那个，而我自己则没有什么变化，留下的只不过是些对所作事情的记忆而已。这种娱乐消费的最明显例子，便是拍摄快照，这已经成了最有代表性的消闲活动之一了。自从 1889 年以来，柯达公司的广告——“你只消按下快门，其余的事交给我们”——大大帮助了照相业，使照相术在全世界推广开来，这一口号因而也具

有了象征意义。这是最早的诉诸按快门的权力感之一；你什么都不用做，用不着知道一切，一切都为你做好了；你所要做的，只是按一下快门就行了。的确，拍快照已经成了体现异化了的视觉观念以及纯粹消费的经验的一种方式。带相机的“旅游者”充分体现着人与世界之间的异化关系。由于他不停地拍照，他实际上除了通过照相机这个媒介之外，什么也没有看到。照相机替他看到了一切，他的“愉快”旅行的结果，便是一套快照，这些快照成了他本应体会到而实际上并没有的经验的代替物。

人不仅同他所做的工作、所消耗的东西和欢乐相疏离，而且同那些决定着我们的社会，以及生活在其中的每个人的生活的社会力量相离异。

我们在统治着我们的社会力量面前，显得完全无能为力，当那些社会灾难——经济萧条以及战争——发生之时，尤其如此。虽然，我们每一次都将这些灾难斥之为令人心痛的事故，灾难却随时发生。这些社会现象看起来是自然灾害，而不像是人为的，实际上它们是人为的结果，只不过我们在不知不觉中无意地造成了这样的结果。

无名的社会力量是资本主义生产方式的结构中固有的东西。

在大多数其它的社会中，社会法律明确、固定，建立在政权和传统的基础之上；资本主义不同于这些社会，没有这种明确的法律。资本主义依据的是这样的原则：只要人人都在市场上为自己奋斗，共同的利益就会从这种奋斗中产生，其结果便是秩序而不是混乱。当然，经济规律左右着市场，不

过这些规律是在每个行动中的个人背后起着作用，个人关心的只是他自己的利益。你猜测市场规律的努力，就像日内瓦的加尔文教派信徒想知道上帝是否会拯救他的作法一样。市场的规律，同上帝的意志一样，都是你的意志和影响所不能及的。

资本主义的发展在很大程度上已经证明，这条原则在起作用；自我控制的经济实体在敌对中互相合作，居然会导致繁荣昌盛的社会，这真是一个奇迹。的确，资本主义的生产方式有助于政治自由，而任何由中央计划的社会秩序，都导致严密的政治管辖，最终形成专制的危险。虽然在此不宜讨论，除去在“自由企业”与政治管辖之间作出选择外，还有无其它选择的可能，但是，在这个问题上我们需要指出：我们受到了规律的支配，却无法或不想控制这些规律，这一事实正是异化的一种最明显的形式。我们是我们的经济、社会安排的制造者，同时，却又有意地极力推卸责任，只是满怀希望地或似乎焦急地等待“将来”会给我们带来什么。我们的行动体现在那些支配我们的规律身上，而这些规律却高踞于我们之上，成了我们的主人。庞大的国家和经济体系已不再为人所控制。国家和经济体系已经完全不听指挥，其领导人也像是一个骑在一匹脱缰之马上的骑手，尽管他已经无力来指挥这匹马了。

现代人同他的同胞的关系怎样呢？这是一种两个抽象体、两部活机器相互利用的关系，雇主利用他雇佣的人，商人利用他的顾客。每个人对其他每个人来说，都是一件商品，每个人总是受到某种友好的对待，因为，即使他现在没有用处，

今后或许用得着。在我们这个时代，人与人之间的关系中找不到多少爱和恨；而表面上的友好倒是不少，这种表面友好多于表面上的公平。在这种表面现象的下面，却是距离与冷漠，以及较多的难以觉察的不信任。当一个人对另一个人说“你告诉约翰·斯密斯，他很好”时，他是要人消除疑虑，不要像一般人那样不相信人。我们还看到，爱和性关系也带有不信任的特点。第一次世界大战之后发生的性解放运动，表明了人们试图用相互间的性快乐代替较深沉的爱情的极端努力。而当这种努力失败之后，性的两极关系便降到了最低点，代之而起的是一种友好的伙伴关系，一种小型结合。这种小型结合使力量合在一起，从而在生活的日常争斗中保持住较好的地位，以减轻每个人的孤独感。

中世纪和资本主义以前的多数社会所特有的一般联系和社会契约消失之后，随之而来的是人与人之间的异化关系。现代社会由“原子”构成（我们这里使用的“原子”这个词，在希腊文中相当于“人”），这些细小的粒子相互离异，是自私的利害关系以及相互利用的需要把它们聚合在一起的。然而，人又是一个社会动物，有着作为集体的一员去分享、去帮助、去感受的深切需要。那么人的这种社会追求发生了什么变化呢？这些追求表现在公众领域这个特殊范围，而不在个人领域。我们与同胞的个人交往受制于自我中心主义原则：“人人为自己，上帝为我们大家。”这与基督教教义形成了公

参阅托恩·尼斯所使用的与“Gesellschaft（社会）”相对的概念“Gemeinschaft”（团体）。

开的对抗。是自我中心的利益而不是与同胞的团结、对同胞的爱，推动着个人的行动。与同胞的团结、对同胞的爱可说是次要的感情，是个人的慈善或仁慈行为，而不是我们的社会关系的基本构成成分。作为个人，我们的私人生活不同于作为“公民”的社会生活。在社会生活领域中，我们的社会状况体现着我们的社会存在；作为公民，我们应当（而且实际上在多数情况下也是这样）具有社会责任和义务感。我们纳税，我们选举，我们尊重法律；打仗时，我们愿意牺牲自己的生命。一个人不愿花 100 元来救济一个陌生人，而在战争中，假使他们俩人碰巧都是穿军装的士兵时，这个人会毫不犹豫地冒着生命危险去救这同一个陌生人。我们还能找出比这一事实更明白的例子，来说明个人存在与公众存在相分离的情况吗？军装体现着我们的社会特性——而平民衣服则象征着我们的自我中心的特性。

我们可以从 S .A .斯托蒙尔的新作中找到说明这一论点的有趣例子。作者向一群有代表性的各类美国人提出了这样一个问题：“你最关心的是什么问题？”大多数人提到个人的私事、经济、健康等问题，只有 8% 的人关心世界问题，包括战争。不过，人们并不认为某些社会问题是个人的现实问题，因此对此虽然并不容忍却也不甚关心。有趣的是，尽管几乎这些人都信奉上帝，似乎没有人为自己的灵魂、拯救以及精神健康问题发愁。上帝同整个世界一样都已经异化了。引

起人们关心和焦虑的是生活中那些涉及个人的孤立因素，而不是那些与同胞相关的社会普遍问题。

团体与政体的分离导致人们把所有的社会感情投射到国家身上，于是，国家便成了偶像，成了超越并高踞于人之上的力量。人屈从于国家，也就是屈从于他自己的社会感情的象征物。他崇拜国家，也就是崇拜从他自身异化出来的力量。作为个人，他在私人生活中感到孤独，这孤独便是分离的必然结果。对国家的崇拜只有在这种情况下才会消失：人收回社会权力，组成一个团体，在这个团体中，人的社会感情不是某种附属于个人存在的东西，人的个人和社会存在成了同一体。

人与自己的关系又怎样呢？我在其它地方将这种关系描述为“交易倾向。”¹在这种倾向中，人体验到自己是一件可以在市场上被他人成功利用的东西。他无法体验到自己是一个主动体，是自身权力的持有者。他同这些人类权力异化开来。他的目的是在市场上能使自己卖个好价钱。他的自我意识不是发源于一个能够爱、能思维的个体的行动，而且来自他的社会经济功能。如果东西会说话，对于“你是谁？”这个

参阅我在《自为的人》一书中对交易倾向的描述（第 67 页起）。异化的概念不同于性格倾向的概念，后者所用的术语是：接纳倾向、剥削倾向、囤积倾向、交易倾向，以及生产倾向。异化可以从任何这些非生产倾向中找到，但尤其与交易倾向有着亲缘关系。异化也与里曼所说的“外向”人格有着同样的关系。不过，“外向”人格虽然也由“交易倾向发展形成的”，却是一个根本不同的概念。参阅 P. 里曼所著《孤独的人群》，纽哈文，耶鲁大学出版社，第 23 页。

问题，一部打字机会回答说：“我是打字机。”一部汽车会回答说：“我是一部汽车。”或者更确切地说：“我是福特牌汽车。”或“我是卡迪兰克牌汽车。”如果你问某人“你是谁”，他答道：“我是工厂主。”“我是职员。”“我是医生”——或者“我已经结过婚。”“我是两个孩子的父亲。”这种回答与会说话的东西作出的回答在含义上并没有什么两样。这便是人体验自己的方式，人体验到自己不是有爱和恨、有信赖和疑虑的活人，而是与自己本性异化了的抽象物，在社会制度中起着某种作用的抽象东西。他的价值观念取决于他的成功与否：他能否把自己卖个好价钱，是否能够赚比本钱多的钱，是否获得了成功。他的肉体、他的头脑、他的灵魂就是他的资本，他生活的任务便是有利地投资，靠自己获利。人的品质，诸如友好、礼貌、仁爱，都被变成了商品，成了“人格包裹”中的财宝，有了这些财宝就可望在人格市场上卖个好价钱。一个人把自己作为资本来投资，如果他未获利润，他就会感到自己失败了；如果他赚了钱，他便成功了。很显然，他的自我价值感总是依赖于自身之外的因素，受制于反复无常的市场判断标准；市场决定人的价值的方式就像决定商品的价值的方式一样。如同所有的商品一样，他如果不能在市场上卖个好价钱，那么，尽管他具有一

定的使用价值，但就他的交换价值而言，他却不值一文。

这种待价而沽的异化人格必定丧失了许多尊严感，而尊严正是人类的特征之一，这种特征甚至存在于最原始的文化之中。这样的人几乎完全丧失了自我感，不再感到自己是一个独一无二的、不可复制的实体。自我感出自这样的自我经

验：自己是经验、我的思想、我的感情、我的决定、我的判断，以及我的行动的主体。自我感先行认定，我的经验属于我自己，而不是什么异化了的外部东西。物没有自我，而成了物的人也可能没有了自我。

已故的 H .S .沙利文是当代一位最有天才、最有创见的心理学家，在他看来，现代人无自我特性是十分自然的现象。一些心理学家（包括我自己）认为，缺乏自我感是一种病理现象，而他则把这类心理学家称为有“幻觉”的人。他认为，自我不是什么别的东西，而是在人际关系中我们所扮演的很多角色之一，这众多的角色起着使别人同意自己、避免不同意见所致的焦虑的作用。由此可见，自从 19 世纪以来，自我的概念退化得多么快！在 19 世纪，易卜生通过彼尔·金特这个人物把自我之丧失当成了一个批判现代人的主题。易卜生笔下的彼尔·金特是这样一种人：他追求物质利益，最终却发现自己失掉了自我，就像一个洋葱头，一层层裹在一起，却没有一个心。当他发现丧失自我之后，便感到乌有带来的恐惧，惊慌之中他宁愿堕进地狱也不肯回到虚无的“铁水包”中。这便是，自我的经验带来了自我身分感的消失——当这种情况发生之时，如果一个人不获得一种次要的自我感以拯救自己，那么，他就会成为疯子；他可以这样来获得次要自我感：他感到别人赞同自己，认为自己有价值，是成功的、可用的——一句话，是可出售的商品，这商品便是他，因为在别人眼中，他是一个实体，虽不具有个性，却符合现行的模式。

我们如果不深思现代生活中的一个特殊现象，我们就无法完全理解异化的本质。这特殊的现象是：生活的刻板化，以

及对人类生存的基本问题的认识加以抑制。在这里，我们触及到了生活中的一个带普遍性的问题。人必须赚钱糊口，这多少是件费神的任务。他必须做许多日常生活中费时、费力的事，而要完成这些任务，他必定会陷入日常生活的罗网之中。他建立起社会秩序、习俗、习惯与观念，这些东西有助于他做那些必需做的工作，最大限度地减少与他人的磨擦，跟他的同胞生活在一起。将人为的世界置于人所生活的自然世界之上，是所有文化的特性。但是，人只有当他跟其存在的根本实情仍然保持着联系，能感受到爱与休戚相关的崇高，同时体验到孤独的悲怆、存在的支离破碎之时，他才能完善自己。如果他完全落进了例行公事的罗网，沉浸在人为的生活中，如果他只看到了人为的、流于常识的世界，他便丧失并不能掌握自己及世界。在每一种文化中，我们都可以发现，日常的刻板生活与人试图重返存在的基本现实的努力之间，存在着冲突。艺术与宗教的功能之一，便是帮助人们重新回到生存的基本现实，虽然宗教本身最终也成了一种新的例行公事。

我们看到，即使是人类最初的历史也表现出人类通过艺术创造接触现实本质的努力。原始人并不满足于工具与武器的实用功能，他们设法装饰及美化它们，以使其超过本身的实际功用。除了艺术之外，突破刻板的生活表层，进入生命的根本实质的途径，也可在人们通常称的“仪式”中找到。我在这里所说的是广义的仪式——例如我们在希腊戏剧中所发现的那些仪式——而不仅仅指狭义的宗教仪式。希腊戏剧有什么作用呢？在希腊戏剧中，人类生存的基本问题以艺术的

戏剧形式表现出来，融入了戏剧表演之中。戏剧表演深深地感染了观众（不是现代所说的那种相当于消费者的观众），使他们脱离日常的例行公事，进入了新的领域，触及到作为一个人的自我，触及到他存在的根。观众脚落到了实处，获得了力量，藉此力量他便回到了自我之中。无论我们想到的是希腊戏剧，中世纪的耶稣受难剧，还是印度舞蹈，无论我们谈到的是印度教、犹太教或基督教的宗教仪式，我们涉及的都是把人类生存的根本问题戏剧化的各种形式。这些形式是把哲学和神学所思考的同一问题表演出来。

除去这种戏剧化生活形式之外，还剩下什么呢？几乎什么也没有了。人除了用稀奇古怪的方法来满足仪式的需要之外（这些行为可以表现在联谊会或互助会的仪式上），很难走出人为的习俗和人为的事物的领地，也很难突破例行公事的表层。唯一接近仪式的本义的现象便是观看体育竞赛，这种行为至少涉及到人类生存的一个基本问题：人与人之间的争斗，通过他人而体验到胜利和失败。但是，这种人类生存是多么原始和片面啊！人类丰富的生活缩小到了一个多么不完全的方面啊！

在一个大城市中，要是哪里失了火或是出了车祸，立刻就有一群人前去围观。千百万人每天为报道犯罪的新闻或是侦探故事所吸引。人们像上教堂一般观看以犯罪和恋爱为主题的电影。所有这些兴趣、爱好，并非仅仅表现出低级趣味或感官满足，而是包含着一种深深的渴望，渴望将人类生存的基本现象，生与死、罪与罚、人与自然之战戏剧化。希腊戏剧以较高的艺术和抽象水平处理这些问题，而我们现代的

“戏剧”和“仪式”则十分粗俗，不能产生净化感情的效果。所有这些对体育竞赛、犯罪和恋爱的爱好倾向表明人们需要突破刻板的日常生活的表层，但是，人们满足这种需要的方式却向我们说明，我们极度缺乏解决问题的办法。

交易倾向与这样的事实密切相关：交换的需要已经成了现代人最重要的动机。当然，我们确信，甚至在以最简单的劳动分工为基础的原始经济中，人也在部族内部或部族之间相互交换物品。织布的人用布交换邻人生产的粮食或铁匠打制的镰刀或刀子。随着劳动进一步分工，物品交换的范围增加了，不过，在通常情况下，交换物品也只是达到经济目的一种手段；而在资本主义社会，交换本身却成了目的。

没有谁像亚当·斯密那样看清了交换需要所起的根本作用，将交换需要解释为人的基本动机。斯密说道：

这种劳动分工带来了许多好处，但是最初它并不是人类智慧的结果，人类智慧只是预见到分工会带来丰硕的果实，主动地加快了分工的进程。劳动分工是人的某种性格倾向循序渐进发展的结果，但从人性倾向本身还看不到这种广泛的实用性；这种性格倾向表现为以物易物，用一种东西交换另一种东西的行为。我们无法进一步说明，这种倾向是否属于人性中固有的原则，或者，更可能是理性和语言能力的必然结果。关于这一点，不是我们现在要讨论的题目。人人都有这种倾向，而任何种类的动物却没有，动物似乎不知道这样或那样的契约、合同。……没有谁见过一条狗公平地或有意见地和

另一条狗交换骨头。

国内及国际市场越来越广泛使用的交换原则，确实是资本主义制度所依赖的基本经济原则之一，而亚当·斯密在此却预见到，这条原则也会成为现代异化了的人格深层心理需要之一。交换失去了单纯经济目的的手段的理性功能，而成了目的本身，交换还扩展到了非经济领域。亚当·斯密在(两条)狗交换骨头的例子中无意间道出了交换需要的非理性性质。在这个例子中，不可能存在现实的目的；要么两根骨头差不多没有交换的理由，要么一根骨头比另一根好一些，咬着好骨头的狗不会自愿交换。只有当我们假定交换是需要本身，即使交换并不达到什么实际目的也需要交换这时，这个例子才有意义。亚当·斯密正是这样假定的。

正像我在其它场合提到的那样，喜爱交换代替了喜爱占有。人们买汽车或马，是想一有机会就卖出去。不过，更重要的是这一事实：交换的动机也在人际关系领域起着作用。如果我们考虑到人在人格市场上的价值，那么，我们可以说，恋爱常常不是别的什么，而是两个人之间的有利交换，因为彼此都得到了最想得到的东西。每个人都是“一包东西”，他的交换价值的各种因素——他的“人格”，即使他能很好地出卖自己的那些品质，他的外貌、学历、收入及成功的机会——混合成了这“一包东西”；每个人都想法使这包东西卖上最好

亚当·斯密：《民族财富的性质及缘由之探究》，纽约，“现代图书”出版公司，1937年，第13页。

的价钱。甚至连参加晚会、广义的社交，从很大程度上讲，也起着交换的作用。人们极想同价格稍高的“包裹”打交道，以便通过接触而找到获利的机会。人们希望用自己的社会地位，即自我，来交换较高的社会地位。在这个过程中，人们用老朋友、旧习惯及感情交换新朋友、新习惯以及新的感情，正如用福特牌汽车交换布伊克牌汽车一样。亚当·斯密认为，这种交换需要是人性的固有的部分，而实际上，这种交换需要也是现代人的社会性格中固有的抽象化和异化特征的症状。

生存的整个过程被人们体验成有利可图的资本投资活动，我的生命，我这个人便是投资的资本。如果一个人买一块肥皂或是一磅肉，他完全有理由希望他付的钱与他买的肥皂或肉的价值相等。他关心的是，在现存的价格结构中，“这么多肥皂=这么多钱”这个等式应该成立。这种希望已经扩展到了其它活动形式中。如果一个人去听音乐或看戏，他会明白地自己问自己，这场表演是否“值得”他所付的钱。虽然这种说法与问题多少沾了边，但从根本上讲，是没有什么意义的，因为这个等式把两件不相称的事放在了一起：听音乐所得到的快感是不可能用金钱表示的；音乐不是商品，听音乐的经验也不是商品。同样地，当一个人愉快地去旅行、听报告、举行晚会，或者从事任何需要花钱的活动时，我们也不可能在这些活动与花费的钱之间划等号。活动本身便是创造性的生活行动，与所花的钱不能用同样的单位来计算。这种用定量的方法来衡量生活行为的需要也表现在问某事是否“值得花时间”的倾向上。人们对一个年轻人与一个姑娘度过的一个晚上、访问朋友，以及其它很多涉及或不涉及花钱的

活动，都会提出这样的问题：这件事值不值得花这么多钱或时间？在每种情况下，人们都需要用等量的办法来证明这项活动是否值得，这种等量方法是想说明，这项活动是有利的精力投资。甚至连卫生与健康也得为此目的服务：一个人每天早晨散步，他会把散步看成是对健康的一种投资，而不认为散步是令人愉快的活动，用不着证明是否值得。我们在本瑟姆关于快乐与痛苦的概念中，找到了与这种态度最接近的极端形式。本瑟姆假定，生活的目的就是享受快乐，以此为前提，他建议为每件所做事的记一个帐，看看是否快乐多于痛苦，如果快乐多些，这件事便值得去做。因此，在他看来，一切生活都与商业相类似，到时候如果帐上反映出顺差，这就表明这件事是有利的。

虽然人们不再有本瑟姆的看法了，但这种看法所表达的态度却已经根深蒂固。现代人的心中又出现了新的问题，这个问题就是“人生是否值得一活”，这也就是说有感于人生有“失败”与“成功”之别。这种观念是基于把人生当作一种有利可图的实业的见解。失败的人生就像破产的生意一样，损失的要比赚的多。这种看法实属荒谬。我们有快乐，也有不幸，实现了某些目的，而达不到另一些目的；但是，没有什么合理的天秤能够显示出生命是否值得活。从“收支平衡”的

参阅马克思对资本主义社会的人所作的批判性描述：“时间就是一切；人什么也不是；人只不过是时间的躯壳。”（《哲学的贫困》，第57页。）弗洛伊德提出了快乐原则的概念，以至在文明社会中痛苦大于快乐的悲观论点。从这些概念和论点中，我们可以觉察到本瑟姆的计算方法对弗洛伊德的影响。

观点看，也许人生根本就不值得活。人生必然以死而告结束，一生中我们有许多希望受挫，人生包含着苦难和奋斗。从“收支平衡”的观点看，根本不出生，或在襁褓中死去，似乎更有意义。不过，从另一方面讲，谁又能说爱的一刻欢愉，或者在一个明媚的清晨散一会步，呼吸清新的空气，抵不上生命中所有的苦难与奋斗呢？人生是独一无二的赠礼，是一种挑战，它不能用其它任何东西来衡量。而且，对于人生是否值得一活的问题，我们也找不到合理的答案，因为这个问题本身就没有什么意义。

将人生解释为一种实业的作法，似乎构成了人们考虑极多的现代特有的现象的基础，这一现象便是：在现代西方社会中，自杀率不断增加。从 1836 年到 1890 年，普鲁士增加了 140%，法国增加了 355%。在英国，从 1836 年到 1845 年，每百万人中有 62 人自杀；而 1906 年到 1910 年间，则增加到每百万人中有 110 人自杀。瑞典的数字则分别为 66 人及 150 人。我们如何解释这种随着 19 世纪的繁荣昌盛而日益增加的自杀呢？

自杀的动机无疑是非常复杂的，我们不可能找出一个单一的动机并将其视为自杀的原因。在中国，有所谓的“报复性自杀”；在世界各地，有抑郁所致的自杀。但是，这两种动机都不是 19 世纪不断增加的自杀的主要原因。迪尔凯姆在

引自莫里斯·阿尔布瓦所著《自杀的原因》；巴黎，费利克斯·艾尔坎出版社，1930 年，第 99 页和第 481 页。

迪尔凯姆（1858—1917）：法国社会学家和人类学家。——译注

其关于自杀的经典著作中提出，自杀的原因可以在他称之为“社会的反常态度”的现象中找到。他所说的“社会的反常态度”是指这样的事实：所有传统的社会束缚完全解体，所有真正的集体组织都从属于国家，所有真正的社会生活都已消失殆尽。他认为，生活在现代政治国家中的人是“一群散沙似的单个的人”。迪尔凯姆在这本书中提出了一些假设，这些假设所代表的倾向包含着他的解释，关于这一点我在后面将要讨论。我还认为，生活的无聊与单调——这也是由于生活的异化方式引起的——也是自杀的另一个原因。斯堪的纳维亚半岛的国家、瑞士及美国的自杀数字加上酒精中毒的人数，似乎有助于这一假设的成立。不过，迪尔凯姆和另外一些研究自杀的学者忽略了另外一个原因。这与那种认为人生是一种可能失败的实业的整个“收支平衡”概念有关。感到“人生已经失败”，“值不得再活下去”的想法是造成很多自杀事件的直接原因；一个人自杀，就像一个商人做生意赔了本，

参阅埃米尔·迪尔凯姆所著《自杀论》一书，巴黎，费利克斯·艾尔坎出版社，1897年，第446页。

同上书，第448页。

所有的统计数字表明，新教国家的自杀率高于信奉天主教的国家。这也许是因为天主教本身具有许多特点使之不同于新教，这些特点包括：同新教相比天主教对其教徒生活的影响较大，天主教会对付有罪感的措施也更完善，等等。但是，我们也考虑到，在新教国家，资本主义的生产方式发展较快，对人的性格也较天主教国家塑造得更完全。因此，总的说来，新教国家与天主教国家的差异也是现代资本主义的各个发展阶段之间的差异。

而且再也没有希望翻本时，宣布破产一样。

3. 其它诸方面

以上，我已经对现代人在生产、消费及消闲活动过程中，与自己以及他人离异的情况作了一个概述。现在我想讨论一下与异化现象密切相关的当代社会性格的几个特殊因素；不过，就这些因素分别讨论要比把它们放在异化这个总题目下加以讨论来得更方便些。

(1) 无名的权威——顺从

首先要讨论的因素是现代人对待权威的态度。

我们已经讨论了理性与非理性权威的差别，推动性的与抑制性的权威的差别，并且向读者说明了这样的情况：西方社会在 18、19 世纪兼有这两类权威的特征。理性与非理性权威的一个共性是，两者均为公开的权威。你知道是谁发的命令，是谁下的禁令：父亲、教师、老板、国王、官员、牧师、上帝、法律、道德良心，便是命令及禁令的发出者。这些要求或禁令，也许合理，也许不合理，也许严峻，也许宽宏，我也许服从，也许反抗；我一直清楚这种权威，知道权威是谁，权威要求什么，以及我若顺从或反抗，其后果会是怎样。

在 20 世纪中期，权威已经改变了特性，它不再是公开的权威，而是无名的、不可见的、异化了的权威了。没有什么人，没有什么观念，也没有什么道德法律来要求人们该怎样行事了。但是，我们全都一样地做某事，协同一致的程度类似甚至超过了集权社会。的确，除了“它”之外，谁也不是

权威。它是什么呢？它就是利润、经济需要、市场、常识、舆论，“大家”所做、所想、所感受到的一切。无名权威的法则如同市场法则一样，是不可见的——也是无法攻击的。谁能攻击不可见之物？谁能反抗不可见的人？

公开权威之消失，清楚地见之于生活的各个领域。做父母的不再要求孩子做这做那，而只是建议孩子“做这做那”。由于他们自己没有指导思想或信念，他们便引导孩子按照社会的一致性法则去行事，而且由于他们年岁较大，他们同“最新的东西”接触较少，因而他们往往向子女学习，以了解社会要求人们持什么态度。在工商界，情况也是一样；你并不命令，你只是“暗示”，你并不指挥，你只是诱导。军队的宣传起到了这样的作用，似乎军队也是一种令人向往的事业；士兵们应该感到自己是“小组”的一个成员，尽管铁的事实仍然仍旧：他必须受到杀人与被杀的训练。

只要有公开的权威，就会有冲突，就有反抗——反抗不合理的权威。当人同良心的指示相冲突时，当人同不合理的权威斗争时，人格也随之发展——尤其是自我意识得到了发展。因为我怀疑，我抗议，我反抗，我体验到了作为“我”的自己。即使我屈服了，认输了，我也体验到了自我之存在——失败的我，但是如果我意识不到自己屈服了或进行过反抗，如果我受到了无名权威的支配，我便丧失了自我感，我成了“它”之中的“一个分子”。

无名的权威藉以运转的机制是“协调一致”的机制。我应当做别人都做的事，因而我必须与人一致，不要不同，不要“突出”；我必须随时准备着，乐于按照社会模式的改变而

改变；我不应该问我是对还是错，而应当问自己是否顺应了潮流，是否并不“特殊”，并非不同。我只有一样永久性的东西，这就是随时准备着以适应任何变动。除了群体之外，没有谁具有支配我的力量，我是群体中的一员，不得不随群体而进退。

我用不着向读者证明，这种通过协调一致来顺从于无名权威的情况达到了什么样的地步。不过，我想从一项关于伊利诺斯州帕克森林定居点的有趣而又发人深省的报告中，选出一些例子来说明这一情况。这些例子似乎证实了作者在一个章节的标题中提到的公式：“帕克森林模式——将来的途径。”芝加哥附近的这项发展计划，拟容纳 3 万人，包括一系列带花园的出租公寓（租金为 92 美元的跨两层楼带两间卧室的套房），以及供出售的带汽车房的平房（售价 11995 美元）。居民以办事员为主，包括少数工程及化工工程师，平均收入为 6 千到 7 千美元之间，年龄为 25 岁到 35 岁，已婚，有一、二个孩子。

在这种密集的小城镇中，人们的社会关系及“适应”情况会是怎样呢？作者指出，虽然人们搬到这里主要是出自“单纯的经济上的需要的考虑，而不是因为他们渴望得到母亲般的温暖；但是，当处在这样的环境中时，他们找到了温暖，得到了支持，相形之下，其它环境便显得冷漠多了——例如，当你偶尔听到这里的居民谈论‘外边的情况’时，你会感到

下面的话引自威廉·H·小怀特的文章：《过客》，载《幸福》杂志，1953 年 5、6、7、8 月号。

其它环境有点令人不安”。这种温暖、热情的感觉多少与个人为集体所接受的感觉相当。一位居民说道：“我本可以到一个比这个定居点好的地方去，但我要说的是，这里虽然没有老板也没有顾客来吃饭，但是你真正感到了为一个集体所接受。”这种渴望接受的感情确实是异化了的人所特有的感情。为什么被大家接受会令人感激不尽呢？除非他怀疑自己能否被人所接受。而为何一对年轻的、受过教育的、在事业上十分成功的夫妇又会有这种疑虑呢？这难道不是这样的情况：他们不能接受自己，因为他们不是他们自己了？自我身分感的唯一庇护所是协调一致。能被接受确实意味着与别人没有什么不同。自卑感来源于不同感，这不同是好还是坏，却无人去问。

适应开始较早。一位做父母的人十分简洁地说明了无名权威的概念：“他们（孩子）适应集体似乎不存在多大问题，我注意到，他们似乎感到没有谁是头头——一种完全相互合作的感情。这种感情部分来自游戏、运动等幼年时的集体活动。”这种表现所表达的思想就是没有权威的概念，按照 18、19 世纪的说法，是一种积极的价值观念。这种自由的概念所掩盖住的现实即是无名权威代替了个性。一位母亲把这种协调一致的概念表述得再明白不过了。她说道：“约翰尼在学校处得不那么好。老师告诉我，他在其它方面很好，不过，他在社交活动方面要差一些，他本来可以更广泛地交朋友的。他会找一、二个朋友玩——可他有时却喜欢一个人单独玩。”的确，异化了的人感到几乎无法忍受孤独，因为空虚会使他感到十分惊慌。这样坦率地把这种概念系统地表达出来确实有

些令人吃惊，这表明我们甚至已经不再为我们的群体倾向感到羞愧。

父母们有时报怨道，学校有点太“放任”了，孩子缺乏纪律。不过，尽管“帕克森林居民点的父母们会有一些缺点，他们却不会用严厉的法规或极权的措施来管理孩子”。的确没有。如果求同的无名权威已经使你的孩子完全顺从于“它”（虽然不顺从做父母的你时），你难道还需要什么公开的极权主义呢？不过，父母们并不是真的报怨学校缺乏纪律，因为“越来越清楚的是，我们在帕克森林达到了实用主义的神化地位。如果说，这里暂住的人已经达到了神化社会（并负担着适应这个社会的任务），这也许有点过分。但可以肯定的是，他们尤其不愿同社会争吵。正如有人所说的那样，他们是实用的一代”。

有关异化协调的另一个特征是使趣味和价值观均衡一致的过程。作者在“熔炉”这一标题下描述了这一过程。一位自成一体“学者”对新来的访问者说：“我才来这里时，感到缺乏知己。我还记得有一天我对院子里的一群姑娘们说，头天晚上我听了《魔笛》这首曲子，感到十分愉快，可她们的反应却令我震惊。她们不知道我在讲什么。我开始了解到，她们更关心的是尿布之类的东西。我还听《魔笛》，不过现在我已经意识到，对大多数人来说，生活中的其它事同样十分重要。”另外一位妇女说到，当她正在读柏拉图的书时，一位姑娘突然登门拜访。这位姑娘发现她读的书，“几乎吓了一大跳。现在她们都肯定我有点‘怪’”。作者告诉我们，实际上，这位可怜的女人夸大了她所受的伤害。其它人并不认为她十分

古怪，“因为她的离经叛道十分策略，同时她还严格地遵循了使集体生活顺利运转的那些细微的习俗，因而保持了平衡。”不管你是听《魔笛》还是谈论尿布，你是共和党人还是民主党人，问题的关键是要把价值判断转变成看法、意见一类的东西。重要的是，对一切事都不必过于认真，大家都可互相交换意见，准备同他人一道接受任何看法或信念（如果有信念这东西的话）。在看法市场上，人人都有价值相同的商品，而怀疑则是不光彩也是不公平的。

人们描述异化协调和社交现象所用的，当然是些溢美之辞。不加区别地同任何人交往，以及缺乏个性，都被称之为开朗。从精神病理学的观点看，这种语言尤其具有杜威哲学的色彩。一位社会活动家说道：“在这里你真的能帮助很多人，使他们感到幸福。我自己就带了两对夫妇来这里；我在他们身上看到了潜力，而他们自己还意识不到这一点。无论什么时候我们看到胆怯和内向的人，我们总是特别关照他们。”

社会“适应”的另一个方面是个人完全没有隐私的可能，因为人们可以不分场合地谈论某人的“问题”。我们从这里也看到了现代精神病学和心理分析学的影响。人们甚至不把那薄薄的墙当成孤独的保护物。“就是吉姆走了，我也不感到孤独。”便是一种典型的感受。“你知道附近便有朋友，因为晚上你就能听到隔壁邻居的活动。”人们通过摆谈、谈论、交谈，使得可能分裂的婚姻关系得到挽救，低落的情绪不致恶化。一位年轻的太太说：“真是太好了，你可以同邻居讨论你的一切问题——我们原来在达柯他州南部生活时，往往得自己单独处理这类问题。”随着时间的推移，这种自我启示的能力逐渐

增长；在家庭生活的最秘密的问题上，定居点的人变得十分坦率，这种坦率的程度令人惊讶。人们指出：“每个人都用不着一个人去解决问题。”我们还可以补充一点，更正确的说法应当是，他们从来都没有去正视问题。

在反对孤独的战斗中，甚至建筑也是实用主义的。“正像房子内部的房间门消失掉一样，（人们有时说房间门标志着中产阶级的诞生），邻里之间的隔离也不复存在。这正像透过橱窗可以看到内部一切——或者，看到别人的情况一样。”

协调的模式形成了一种新的道德观，一种新的超我，但是这种新的道德观不是人本主义传统的良知，新的超我也不是按极权父亲的形象塑造而成。善也被修正成类似其它的品行；恶，则完全不同。人们常常用精神病医生的说法来表达这种情况，“有德行”意味着健康，“邪恶”则是神经症。“任何人都逃不过这院子里的眼睛。”风流韵事十分罕见正是由于这一原因，而不是出自道德上的考虑，或是因为婚姻都美满幸福。想清静、不受干扰的努力十分微弱。尽管你可以不敲门或打招呼便可进屋，还是有人把椅子搬去朝街坐，而不对着院子，以求得一点清静。这种作法表明，人们不愿受到打扰。“但是这种求清静的努力也有重要的必然结果——人们会为此感到有点内疚。除了个别情况外，人们会将这种不与别人在一起的作法视为孩子气，或者，更可能的情况是，认为这种作法则表明这人神经有点毛病。是个人，而不是群体，会出岔子。因此，至少有很多迷途的人似乎会这样想，如果他们某些事看成是自己的私事，那么，他们常常会为这种想法感到悔恨。这是非常正常的现象。一位住户最近对他的知

心朋友说道：‘我决心设法同大家搞好关系。我没有直截了当地邀请他们，因此感到不安。他们那样对待我，我一点也不怪他们，这是真的。不管怎样，我要设法与他们和好。’”

确实，“求清静，办私事，已经成了秘密活动”。我们还看到，人们所用的话语都是出自进步的政治及哲学传统；“不是在孤独、自私的考虑之中，而是在同他人在一起工作的过程中，人才能完善自己。”还有什么别的说法比这句话说得更好的呢？可是，这句话的真正含义却是乐于放弃自我意愿，成为群体的重要部分。这种状况常常被美称为“团结在一起”。大家喜欢用精神病医生的术语来表述这种精神状态。一位很有头脑、事业上成功的办事员是这样描述他得到的教益的：“我们懂得了为什么不要那么内向的道理。我们搬到这里之前，几乎完全不同别人打交道。比如，在星期天，我们会睡到下午二点多钟，在床上看报，听收音机里的交响音乐。现在，我们到处逗留，拜访朋友，或者朋友会来看我们。我认为帕克森林真的使我们的视野开阔了。”

缺乏协调一致的精神不仅会招来难听的话语（比如“神经病”），有时还要受到严厉的制裁。

一位十分积极的住户说道：“埃斯特尔就是一个例子。当她搬到这里时，她急迫想同大家打成一片。她是一位热心肠的女子，总想给人以帮助，不过，她有点，喔——在这方面过于用心计了。一天，她决定在下午为女人们开个茶会，以赢得大家的欢心。可怜的人儿，她完全搞糟了。像平常一样，女人们穿着泳衣和宽松的裤子来了，而她在这儿则摆好了一切，什么碟子、刀叉、桌布之类的东西，像个正式的茶会。打

这以后，女人们都像事先计划好的一样，什么事都瞒着她。这真有点可悲。她坐在帆布椅子上，面对着街，很想有人走来陪她喝杯咖啡，随便聊聊，街那边，四、五个女人却嘻笑着走开了。她们会突然为某句玩笑话大笑起来，她这时会认为这是冲她而来，在取笑她。昨天她到我这儿来，哭了一下午。她向我说，她和她丈夫正在考虑搬到另外的地方去，以便重新开始。”在其它文化中，惩罚脱离政治或宗教轨道的人的方式，是监狱或大刑柱；在这里，惩罚的方式只是排斥，可这种方法却逼得可怜的女人陷入绝望，使她深深感到有罪。她犯了什么罪？不过是一次错误行动，对求同之神所犯的一次罪。

友谊不是建立在个人爱好和相互倾慕的基础之上，而是由自己的住房与其它住房的位置关系所决定，这正是异化了的人际关系的一个特征。事情往往是这样开始的。“先从孩子开始。新的郊区居住点是母系氏族关系，而孩子们实际上都有点专横，以致像‘效忠’这样的词听起来也不十分滑稽。是孩子们决定着基本的模式；他们的友谊转变成母亲们的友谊，然后又变成了家庭间的友谊。父亲们也就附合而来。

“婴儿小车走的路线……决定着哪一扇门有实际功用：在平房住宅，是前门；在住户集中的大院子里，是后门。这还决定着人们走的方向，因为当家庭主妇访问邻居时，都倾向于就近的家，以便能看到、听到孩子，听得见电话铃声。这种情况具体地表现为，在院子内作‘纵横运动’（即有规律地喝咖啡、闲聊的路线），这成了成人友谊的基础。”这种决定友谊的方式在文中谈得那么细，作者甚至邀请读者从房屋布

局的画面中找出某一个角落里的友谊关系、这里的前门和后门等。

在这幅画面中，我们看到的重要事实不仅是异化了的友谊、机械的协调，而且包括了人们对这种处境的反应。人们似乎完全自觉地接受了这种新形成的协调。“从前，人们极不愿承认，他们的行为不是由自己的意志而是由别人的什么所决定的事实。对这些新居民点的人来说，情况就不是这样了；他们完全清楚环境所具有的那种无所不及的影响。事实上，他们所喜欢谈论的题目不多；他们不懂心理学、精神病学、社会学，好奇心却愈来愈强烈，他们用医学术语讨论社会生活的方式着实令人吃惊。但是，他们却意识不到自己的困境；他们似乎说，事情就是这样，不应当反抗这种处境，应当理解处境。”

这些年轻一代也有解释他们的生活方式的哲学。“下一代领导人将把社会实用性神化，这不仅出自他们本能的愿望，而且是因为他们具有一整套明确的价值观念，这些观念会传给下一代。关键问题是这行得通吗，而不是为什么会有这些观念。这里的居民解释说，由于社会已经变得如此复杂，个人只有在为集体的和谐一致出力的时候才会有意义——对于人们来说，不停地搬家、经常同新的人打交道的情况，使得适应集体的行为变得特别的重要。正如他们自己经常说的那样，他们都得同舟共济。”另一方面，作者也告诉我们：“孤独思维具有一定价值，冲突有时是必然的，以及诸如此类的其它令人烦恼的想法，很少侵蚀他们的头脑。”孩子和成人需要学的，也是唯一需要的事，是同他人和睦相处，这种事在学校

被称为“公民身分”，这与成人所说的“友好”、“共处”是一回事。

人们真的幸福吗？他们真的在无意之中也感到满足，正如他们认为应该感到满意那样？如果我们考虑到人性以及幸福的必要条件，我们知道情况就很难如此。不过，他们也意识到一些事令人生疑。他们感到，同集体协调一致、融合在一起是自己的责任，但同时很多人意识到，他们这样做是“抑制其它欲望”。他们感到，“顺应集体的道德态度的作法与道德责任密切相关——因而在犹豫与不踏实之中继续将自己禁锢于兄弟般的关系之中。”（着重点为本书作者所加）一位居民私下思忖道：“我不时感到疑惑。我这样说不是想同别人过意不去，他们都很友好，都是年轻人，尽管彼此有很多差异，我能同他们友好相处，实在令人感到骄傲。但是，有时，我一想到自己和丈夫，想到我们没有能去做的事，就感到气馁。仅仅对他人不坏就够了吗？”（着重点为本书作者所加）的确，这种妥协的生活，这种“开朗”的生活，就是充满自私、压抑的禁锢生活。他们“同舟共济”，但是，正如作者尖锐指出的那样，“舟向何方？似乎没有人清楚；同样道理，他们甚至认为没有提这个问题的必要。”

我们勾画出的这幅描述帕克森林的“开朗”居民的协调一致的图画，肯定不是美国其它地方的情况。道理很明白。这些人很年轻，属于中产阶级并且正在不断向上爬，他们大多数人所干的工作都是操纵符号和人，而他们自己能否爬上去取决于自己是否愿意受人操纵。毫无疑问，在干同一工作的一群人中很多人比他们年龄大些，有很多人虽然同他们一样

年轻，却干着不同的工作。这些年龄大的以及干不同工作的年轻人同他们相比，“爬得不快”；这些人，比如是些工程师、化学家、物理学家，更关心的是自己的工作，而不是想如何尽快地爬到经理之类的位子上去。此外，还有数以百万计的农场主、农业工人，20 世纪的条件只是部分地改变了他们的生活方式；最后，还有产业工人，他们的收入与白领工人不相上下，但工作条件就差得远。虽然在这里不宜讨论当今产业工人所干工作的意义，但至少我们可以说上这些话：毫无疑问，尽管在生产过程中，操纵他人的人与创造物质财富的人所起的作用都是一种部分的，而且从多方面讲，也是一种异化了的作用，但这两部分人之间却存在着差异。大钢铁厂的工人同他人合作，如果他要活下去，他就不得不这么办；他同他人一起同甘共苦；他的同事及工头能审视及评价他的技能，而不能判断和欣赏他的微笑及“悦人的人格”；工作之余，他有相当的自由；他花钱去度假，也有可能花园里忙乎，做自己喜欢的事，或者参加地方的或工会的政治活动。不过，即使我们将区别产业工人与白领工人及中产阶级上层的这些因素考虑进去，产业工人似乎最终也很难逃脱被处于支配地位的协调模式所锻铸的命运。首先，甚至连他的工作条件中的最积极的因素（比如我们上面提到的那些）也不能改变这样的事实：他的工作已经异化，只是在有限的程度上，工作

参阅小沃纳·布卢姆伯格的文章《可怕的机器，焦虑的工人》，载《记者》杂志，1953 年 9 月 28 日，以及他在芝加哥大学的讲座《现代工厂》，1934 年。感谢他同意使用他的讲演稿。

才表明了他的精力和理性是有意义的。第二，工业自动化的不断增长的趋势也使这后一个因素迅速消失。最后，他同所有人一样，完全置身于文化机器，诸如广告、电影、电视、报纸的控制之下，而且很难逃离被迫与他人合拍的处境，尽管与其他人相比，他顺应主流的动作似乎要慢一些。农民的情况也同产业工人的一样。

(2) 不受挫原则

正如我们前面所指出的那样，总的说来，无名权威和自动求同都是我们的生产方式的产物。我们的生产方式在不动用武力的情况下，要求人们尽快适应机器，具有训练有素的集体行为、共同的趣味以及服从的态度。我们的经济制度的另一个方面——大规模消费的需要——有助于形成现代人的社会性格的一个特征，这种特征与 19 世纪的社会性格形成了最鲜明的对照。我这里所说的就是，**每一个欲望都必须立即满足，任何愿望都不得受挫的原则**。这条原则的最明显例子就是我们在购物时采用的分期付款办法。在 19 世纪，当你攒够了钱时，你就去买你需要的东西；如今，你则用贷款的办法买你需要的或不需要的东西，广告的作用主要是引诱你去买，刺激你的胃口，引君入瓮。你生活的轨迹就是一个圆圈。你按分期付款的计划购买东西，当你快要付清时，你又把它卖了再买——买最新式的东西。

欲望必须立即满足的原则也决定着人们的性行为。第一

我们在后面将详细分析现代产业工作。

次世界大战结束以来，情况尤其如此。对弗洛伊德主义的粗俗的误解曾经给这种行为提供了恰当的合理依据；人们认为，既然神经症是“被抑制的”性欲所致，挫折会给心灵以“创伤”，因此，你越是不压抑感情，你越是健康。甚至父母们也急于满足子女们所想要的一切，唯恐孩子们受到挫折，形成某种“情结”。不幸的是，很多孩子以及他们的父母都是一有钱便去找精神分析医生看病。

贪图物质，试图即刻满足欲望，是现代人的特性。一些有思想的观察家，诸如马克思、谢勒和柏格森，都曾经强调过这种贪欲。赫胥黎在其名著《美丽的新世界》中也曾经对此作过非常尖刻的嘲讽。在“美丽的新世界”中，青少年们赖以生存的口号很多，其中最重要的一条就是“今朝有酒今朝醉”。这个口号“重复了 200 次，每周 2 次，从 14 岁直到 16 岁半”，不停地灌给了这里的年轻人。人们将愿望即刻实现看成幸福。“美丽的世界”的另一个口号是“当今人人都快乐”；人们“得到想要的，他们也从不去想得不到的东西”。即刻满足与性欲的需要，在“美丽的世界”中密切联系在一起，这跟我们社会中的情况一样。同“爱”的对象保持的关系过长，便被认为是不道德的作法。“爱”被认为是一种短暂的性欲，应当立即得到满足。“人们都谨防太爱某一个人。没有什么忠贞不忠贞的事了；情况就是这样，你无法不去做你应该做的事。而该做的事从总的方面来看，又是那么令人心情愉快，你可以尽力满足的自然冲动又是那么多，因而实际上没有什么

需要抵制的诱惑。”

欲望之无节制，与缺少公开的权威一样，都会导致同样的结果——自我的瘫痪，以及最终的毁灭。如果我不推迟对愿望的满足（而我正是习惯于只希望得到能得到的东西），我就没有冲突，没有疑虑，不必作什么决定；我从来没有同自己单独相处的时候，因为我总是很忙——不是工作，就是取乐。我用不着自觉到自己，因为我经常沉浸在寻欢作乐之中。我是——一整套欲望与满足的组合系统；为了满足我的欲望，我不得不工作——而这些欲望总是受到经济机器的不停刺激与支配。大多数欲望都是综合性的；甚至性欲也远远不是本该那样的“自然”。从某种程度上讲，性欲也受到了人为的刺激。而如果我们想使人们适应现实制度的需要——使人感到“快乐”，没有疑虑，没有冲突，没有强迫性指令的压力，情况更需要是这样。

取乐主要就是消费与“接纳”的满足；商品、景色、食品、饮料、香烟、人物、演讲、书籍、电影——都在消耗、吞噬之列。对我们的胃口来说，整个世界就是一个可满足我们欲望的大东西，一个大苹果，一大瓶饮料，一个大乳房；我们是些吸取者，是永远期待着的一群，永远抱有希望的一群——也是永远失望的一群。如果我们只停留在吃奶阶段，如果我们从不断奶，如果我们虽然已经长大，仍然还是婴儿，如果我们从未脱离那种接受的倾向，我们怎能不失望呢？

因此，有些人真地感到焦虑，觉得卑微、不足、有罪。他

们意识到，他们活着只算是度日，生活像沙子般流过了指缝。他们怎样对付那些由不断接纳的被动生活方式而带来的烦恼呢？他们只好采取了另一种被动方式，一种似乎不断流淌的方式：谈论。在此我们看到，正如权威及消费的情况一样，曾经是富于创造性的思想，又被推向了反面。

(3) 自由联想与自由谈话

弗洛伊德发现了自由联想的原则。一个人如果在受过专门训练的心理分析家面前完全解除对自己思想的控制，用不着处在睡眠中，或发狂，或喝醉酒，或是受到催眠，他便可以发现自己的无意识感情和想法。心理分析家从你的言谈之间了解了许多东西，比你更了解你，因为你已经把你的思想从习惯的思想束缚中解脱出来了。但自由联想很快就会变质，这跟自由与幸福一样。首先，它在正统的心理分析过程中便变质了。这虽不是绝对的，但常常却是这样。自由联想没有使医生对被禁锢的思想作出有意义的解释，解释成了毫无意义的饶舌。有些心理治疗学派更把分析家降低为富于同情心的倾听者，只是用稍微不同于病人所用的话语，重复病人所说的东西，根本不去作任何理解与解释。这种态度出自这样一种考虑：不要干涉病人的自由。弗洛伊德的自由联想思想成了许多自称为顾问的心理学家的工具，尽管他们什么都做，就是“顾”而不“问”。这类顾问常常充作私人开业医生及工

厂、企业的顾问，且越来越吃香。这样的“自由联想”及“自由谈话”的过程有什么作用呢？显然不是弗洛伊德心目中的那种治疗。弗洛伊德当初设想的是把自由联想作为理解无意识的基础。这种“自由联想”及“自由谈话”不过是在富于同情心的听者面前，病人把事情说出来，以便使紧张的情绪得到松弛。心事若总是秘而不宣，就会使你焦躁不安——不过，这种焦躁不安也可能会产生有意义的结果，因为当你反复玩味、反复思考之后，你也许会从痛苦感受中生出新的体验来。但是，当你有什么就说什么，当你不给你的思想和感情造成一种类似压力的情况，那么你的想法决不会给你带来什么好处。这种情况与不受阻挠地消费完全一样。你成了这样一种系统：事情翻来覆去——而体系内部则什么也没有，没有压力，没有消化，没有自我。弗洛伊德关于自由联想的发现有着这样的目的：从你的表面现象下面找出到底有些什么，即发现真正的你。而向同情者倾述谈话的现代方式则有着（虽然未公开宣布的）相反目的；其作用是使一个人忘记自己到底是谁（要是他还有一些记忆的话），消除所有的紧张状态，以及随之而来的完全失掉自我感。正像我们给机器上润滑油一样，我们也给人，尤其是给从事大规模生产的人们上润滑油。我们用动听的口号、物质好处以及心理医生的同

参阅W .J .狄克逊所著《新的工业关系》，康奈尔大学出版社，1948年；G .弗里德曼在其著作《人文工作向何处去》中的讨论，巴黎，伽利马出版社，1950年；H .W .哈勒尔的《工业心理》，纽约，莱因哈特出版公司，1949年。

情理解来润滑。

对于一些花不起钱去请教专业医生，或者为了某种缘故而找个外行来作为倾诉对象的人来说，这种说和听已经成了一种室内运动。“把事情合盘托出”已经成了一种时髦而且高级的作法。这之中没有一点禁忌，没有羞耻感，也没有保留。人们诉说自己生活中的悲惨遭遇就像谈论于己无关的人，或是自己汽车上的毛病时一样轻松。

的确，心理学及精神病学正在经历着一场改变功能的深刻变化。从阿波罗神殿的神谕“知汝自身！”到弗洛伊德的心理分析治疗，心理学所起的作用一直是发现自我，理解个人，寻求“那使你自由的真理”。今天，精神病学、心理学以及心理分析都快要成为支配人的工具了。这一领域的专家告诉你，什么样的人“是正常的”人，于是你自己的“毛病”相应地便十分清楚了。他们设计出帮助你调整、帮助你快乐和正常的方法。在“美丽的新世界”中，这种帮助调整的工作，从（通过化学方法）受孕的第一个月起到青春期以后，一直在进行着。对我们来说，这项工作则开始得晚些。报纸、收音机、电视不断重复主要的思想，从而担负起了帮助人们开始适应的大半工作。不过，在这方面成绩最大的要算现代心理学了。泰勒为工业劳动所干的，心理学家为人的整个性格所做的——都是打着理解与自由的名义。当然精神病学家、心理学家以及心理分析家之中也有很多例外；但是，情况越来越清楚，这些行业正在对人的性格形成构成威胁，这些行业的开业医生正在成为宣扬享乐、消费以及无自我的新宗教的传教士，成为操纵人的专家，成为异化了的人格的代表人。

(4) 理性、良心与宗教

在一个异化了的世界里，理性、良心与宗教的情况怎样呢？从表面上看来，都繁荣昌盛。在西方国家，几乎没有文盲；就美国来说，有越来越多的人上大学。每个人都看报，都很理性地谈论天下事。至于良心，大多数人在他们的个人小天地里，举止都十分符合礼仪；而如果我们看看他们对大局的紊乱态度，这种符合礼仪的表现还真令人诧异。就宗教而言，人人皆知教会高于一切，大多数美国人也信奉上帝——或者说民意测验至少表明了这一点。但是，我们用不着深究，便可发现不那么令人高兴的东西了。

我们若要谈论理性，我们得首先确定我们指的是人的什么能力。正如我在前面说过的，我们必须区分智力与理性。我所说的智力，是指人们为了达到某种实用目的而操纵概念的能力。黑猩猩知道把两根棍子接起来得到香蕉，因为一根棍子不够长，它这是在用它的智力。我们在做事时，“想办法解决”问题，也是在用我们的智力。在这层含义上，智力就是想当然地认为事情本就是这样，为综合理解而综合理解；因而智力就被认为是生物生存的需要。另一方面，**理性的目的则在于理解，找出表面现象下面的实质，认识我们周围的现实世界的核心和本质。**理性并非没有功能，但是其功能并不是促进肉体的生存，而是**推动思想和精神的存在**。但是，在个人以及社会生活中，理性却常常被用来预测（这是考虑到预测通常取决于对表面现象下面的各种力量的认识），而预测行为甚至对于肉体生存来说，有时也是必不可少的。

理性需要**相关与自我感**。如果我仅仅是被动地接受印象、思想、意见，虽然我可以将这些印象、思想、意见加以比较和运用——但是，我却无法看透它们的实质。笛卡尔从我能思维的事实推论出作为个体的自我之存在。他推论道，**我疑故我思，我思故我在。反之亦然。只有当我是我，没有在“它”之中丧失我的个性之时，我才能思维，也就是说，我才能运用我的理性。**

与此密切相关的，就是缺乏对现实的意识，这正是异化了的人格的特征。现代人“缺乏现实感”的说法与广泛流传的看法——我们更现实，因而不同于历史上的各个时期的人——相抵触。但是，我们所说的现实主义却几乎是一种全面的曲解。如果手中玩弄的武器不会导致地球本身的毁灭，不会使现代文明灭亡的话，这是什么样的现实主义者呢？！一个人要是被发现在干这件危险的事，他立即就会被关起来；但如果他为自己的现实感引以为荣，精神病医生就会认为，这是有病的头脑表现出来的更严重的症状。不过，情况完全不是这样——事实是，**现代人在一切重要的事情上都表现出缺乏现实感，且程度令人惊异。**这些重要的事情包括生与死、幸福与痛苦，以及感情与严肃思想的含义。现代人将人类生存的整个现实掩盖起来，用人造的虚饰和伪现实来代替真实生活，这跟野蛮人用土地与自由来换取亮晶晶的玻璃珠子的作法没有多大差别。确实，他是那么远离人类现实，以致说出“美丽的新世界”的居民所用的语言：“**当个人有感觉时，集体就会动荡不安。**”

当今社会的另一个因素，就是前面提过的对理性的破坏。

由于没有人自始至终完成整项工作，大家都只是做工作的一个部分，又由于事情包罗万象，人事机构过于庞大，因此人们对此很难有一个通盘的认识，对于现象下面的规律、法则也不容易看见。我们的聪明才智只够操纵其中的一个部分，无论对于一部机器还是一个国家，情况都是如此。但是，理性只有在涉及整体，讨论可观察到的、可把握住的实体过程中，才能发展、形成。这正像我们的耳朵只听得到一定波长的声音一样，我们的理性也只能应用于可观察到的整体及其全部功能。换言之，范围大于某种规模，具体感必然丧失，抽象感即取而代之；现实感也随之消失。最先看到这一个问题的人是亚里士多德。他认为，一个城市如果人口超过一定数量（比如超过我们现在一个小城镇的人口），就不适宜居住。

如果观察异化了的人的思想品质，我们会惊异地发现，他的智力是如何的发达，他的理性是何等的衰退。他想当然地认识现实；他想把现实一口吞下，消费掉；他想接触现实，操纵现实。他甚至不问一下现实后面是什么，为什么事情是现在这个样子，事情向何处发展。你不可能吃意义，你不可能消费感觉，至于说将来——我们死后，管它会是怎么个情况！我们观察到，甚至从 19 世纪至今，人类社会的愚昧（如果这是针对理性的而不是智力的愚昧之语），似乎与日俱增。尽管大家天天虔诚地看报，却不懂政治事件的意义，而政治形势则确实令人惶恐不安，因为我们靠聪明才智造出了武器，而我们的理性却无力对武器加以控制。的确，我们知道怎么做，却不知道为什么要做，也不知道做的目的是什么。我们有很多优秀的高智商的人，不过我们的智力测验只是衡量记忆和

反应快慢的能力而不是推理能力的手段。所有这些都是事实，尽管我们当中不乏睿智之士，这些人同人类历史上著名人物一样，看得深远，理解深刻。不过，他们的思想离开了群体的一般认识，而且遭到的都是怀疑的白眼——即使人们需要他们在自然科学方面所取得的杰出成果。

新发明的电脑倒可以给我们这里所说的“智力”作一个很好的说明。电脑处理输入的资料；电脑可以比较，选择，最后送出结果，其速度比人脑快，错误也较少。不过，要办到这一切的条件是**基本数据得事先输入**。电脑所不能做的，是创造性思维，电脑不能洞悉观察到的事物的实质，不能超越输入资料一步。机器可以复制甚至改善智力，却不能激发人的推理能力。

伦理，至少在希腊-犹太-基督教的传统这层意义上，与理性不可分割。符合伦理的行为以价值判断能力为基础，而价值判断又是建立在理性的基础之上。伦理意味着决定善与恶的取舍，并按照决定行事。理性的运用是以自我的存在为先决条件的，伦理判断及符合伦理的行为也是如此。此外，不论是一神教的或是世俗人本主义的伦理都是基于这样的原则：没有什么机构、什么事物可以高于任何个人，生命的目的就是展示人的爱和理性，人的其它一切活动均应从属于这一目的。如果人成了一部自动**机器**，服务于那庞大的“它”，伦理道德怎能成为生命中的重要组成部分呢？此外，如果生活的原则只是一味地求同，良心又如何形成呢？就其本质来说，良心就是不求同；在大家都说“是”时，能够说“不”；而要说“不”，则必须肯定判断的正确性，使之成为“不”的

基础。一个人如果求同到一定程度，他就不能听到自己良心的呼声，更不用说按良心办事了。人只有在体验到自己是人，不是物，也不是商品之时，才会有良心。与市场上的物品交易有关的，是另一种虚假的伦理准则，即所谓的公平。这里提出的问题是，这些物品是否按公平价格交易，买卖公平之中是否掺假，是否受到胁迫；这种公平，而不是好与坏，便是市场的伦理原则，这一伦理原则支配着供交易的人格的生命。

毫无疑问，这种公平的原则有助于形成某种伦理行为。如果按公平的准则行事，你便没有说谎，没有欺诈或是使用武力——你甚至给了别人一个机会。但是，爱你的邻居，感到同他心心相印，一生都致力于发展自己的精神力量，则不是公平伦理观念的内容。我们处于矛盾的境地中：我们一方面实行公平的伦理观念，另一方面却又声称奉行基督教教义。我们必定会在这明显的矛盾面前踌躇不前吗？显然不会。原因何在？部分是因为这样的事实：4000年来形成的良心传统绝不会完全失掉，恰恰相反，从很多方面讲，人们将自己从封建势力和教会的控制下解放出来，并努力使这种传统得以开花结果。从18世纪到现在这一阶段，这一传统所取得的成就大概超过了以前的任何历史时期。我们仍然处于这一进程之中——但是，由于20世纪我们自己的生活状况所致，当传统之花凋谢之时，似乎再也没有待开的花蕾了。

我们在人本主义的伦理和公平伦理相矛盾时不会踌躇不前的另一个原因在于，我们按照公平的伦理观念重新对宗教的和人本的伦理作出了解释，对 golden rule（待人规则）的

重新解释很好地说明了这种努力。按照《圣经》的最初含义，这条规则包含着对《圣经》的箴言“爱你的邻人就像爱你自己一样”所作出的通俗解释。这条规则在公平伦理系统中就意味着“交易得公平。你想得多少，就给出多少。别搞欺诈！”难怪“待人规则”是当今最受欢迎的宗教信条。两种对立的伦理系统之结合使我们忘记了两者之间的矛盾。

尽管我们的生活基础仍然是基督教-人本主义的传统，我们却毫不吃惊地发现，年轻一代身上的传统伦理观念愈来愈少，在他们之中存在着一种与社会所达到的经济和教育水平完全对立的野蛮道德风尚。今天，就在我修改本书的草稿的时候，我读到了两则消息。一条消息刊载于《纽约时报》，谈到一件凶杀案：4个中产阶级出身的十几岁的少年残酷地将一名男子践踏至死。另一条消息见于《时代》周刊（1954年8月23日），说到危地马拉前乌比科独裁政权的警察总监，现危地马拉的新警察总监所施行的酷刑之事：这位警察总监“完善了一种钢制的紧箍帽，用以迫使人讲出秘密，粉碎错误的政治思想”。《时代》周刊发表了他的照片，并附有这样的文字说明：“对付错误思想的铁腕人物。”对这种极端的虐待狂的态度，还有什么能超过这些轻率的文字所反映出的疯狂和麻木不仁吗？一个社会发行量最大的新闻杂志竟然会写出十几岁的少年肆无忌惮地打死一个人的报道，这难道不会令人感到吃惊？我们的书和电影表现野蛮和残暴，并不是因为这些描述足以解释年轻人中不断增长的野蛮、破坏倾向，而是因为这些东西可以作为商品卖钱，这难道不是事实？我们的电影检查官只看是否有性爱的镜头，因为性爱场景会引起

不正当的性欲。检查官允许那些使人丧失人性的东西，教会也似乎只反对传统的罪孽，这两种态度显得多么幼稚可笑。是的，我们仍有着伦理传统，但是，如果我们在传统不复为传统之时，不按照我们的整个生活方式重新创造出一种伦理来，那么原有的传统就会很快花光，代之而起的将是“美丽的新世界”和“1984年”中的伦理道德。目前，虽然社会正朝着野蛮前进，合乎伦理的行为似乎仍然可以在很多人的具体境况中找到。

至于宗教情况，也跟我们所谈到的伦理道德情况差不多。当然，说到宗教在异化人群中的作用，一切都取决于我们所说的宗教是什么。如果我们说的是广义的宗教，即作为一种思想体系及奉献对象的宗教，那么，每个人都具有宗教性，因为每个人都不可能在没有这种体系的情况下健康地活着。因而，我们的文化也同任何文化一样，具有宗教性。我们的神灵便是机器和效率观念；生命的意义就是向前运动、冲击，尽量地向上爬。但是，如果我们所说的宗教是一神论的宗教，那么，我们的宗教就不仅是我们的橱窗中的商品了。一神论与异化以及公平的伦理是势不两立的。它使展现人性、拯救人成为生命的最高目标。上帝既然是不可知的，难以确切表达的，既然人是依照上帝的形象造出来的，人也是难以确切表达的

英国作家乔治·奥威尔（1903—1950）所著政治讽刺小说中描写的年代。

——译注

参阅 A·格伦在其内容丰富且深刻的著作《工业社会中的社会心理学问题》中提出的类似的观点。

——这就是说，人不是也绝不可能是物。一神论与偶像崇拜之间的斗争正是创造与异化两种生活方式之间的争战。我们的文化也许是人类历史上第一个完全世俗化的文化。我们避而不见、也不关心人类生存的基本问题。我们不关心生命的含义及其解答；我们一开始就确信，除了对生命作成功的投资，并无灾无难地度过一生之外，生命别无其它目的。我们大多数人信奉上帝，认为上帝的存在是理所当然的事。那些不信上帝的人，则认为没有上帝是理所当然之事。两种看法都当然地看待上帝，两种信仰都不会使人夜不能寐，也不会引起人们的认真思考。实际上，在我们的文化中，无论是以心理学还是以纯宗教的观点来看，一个人信奉上帝与否实在没有什么差别。信与不信，他都无所谓——他既不在乎上帝，也不关心解决自己生存的问题的办法。正像友爱被不带感情的公平取代一样，上帝被改造成了宇宙股份有限公司的遥控总经理；你知道“他”在那儿，“他”指挥着表演（尽管没有“他”表演也会照样进行），你从来没有见过“他”，但你却承认“他的”领导，而你则“在做你份内的事”。

我们今日所目睹的宗教“复兴”，大约是一神教所受到的最沉重打击。人们将上帝称之为“那个在楼上的人”，学会祈祷，以便上帝成为生意上的搭档，“推销”宗教就像推销肥皂一样，方法、手段别无二致。对神明的亵渎还有什么比这种作法更为严重呢？

鉴于异化了的现代人与一神教势不相容的事实，我们似乎会想到，牧师、神父、教士也许会结合在一起，对现代资本主义作出尖锐的批评。确实，天主教的高层，以及不少较

低等级的牧师和教士已经在发难，可是各地的教会主要还是从属于现代社会的保守势力，他们只是利用宗教使人有事可干而已，他们对这种完全不带宗教意味的制度感到满意。他们之中的大多数人似乎没有看出，这种形式的宗教最终会堕落成公开的偶像崇拜，除非他们开始给现代偶像崇拜下一个定义并加以讨伐，而不只是口头上谈谈上帝，在各种含义上枉用“他的”名字。

(5) 劳动、工作

在异化了的社会之中，劳动和工作的意义成了什么呢？

在关于异化的一般性讨论中，我们已经就这个问题作过简要的评述。但是，因为这个问题对于了解当今社会，对于任何试图创造一个健全社会的努力，都极其重要，所以我想就劳动和工作的性质问题在此作单独的、更广泛的讨论。

一个人除非剥削他人，否则他就必须劳动以求得生存。不管他的劳动方式多么原始，多么简单，但因为他从事了生产、创造，他就超越了动物的王国；人是“能够生产、创造的动物”的定义确实很有道理。不过，劳动并不仅仅是人的必然需要。劳动也将人从自然中解放出来，使之成为独立的社会的人。在劳动过程中，即在铸造及改变自身之外的自然界的活动中，人也铸造并改变了自己。他掌握了自然，并由此脱离了自然；他逐渐形成了合作、理性及美感。他使自己从自然中，从原始的一体中分离出来，又以主人及建造者的身分同自然重新结合在一起。他的劳动越广泛，他的个性就越发展。在改造与重新创造自然的同时，他学会了利用自己的力

量，提高了自己的技能和创造力。法国南部洞穴中美丽的图画，原始人武器上的装饰，希腊的雕像和神庙，中世纪的大教堂，技艺高超的匠人所做的桌椅，农民种植的花、树及谷物——所有这些都是人靠理性及技能对自然所作的创造性改造工作的表现形式。

在西方的历史上，技艺——尤其是 13、14 世纪发展起来的技艺——代表着创造性劳动进化的顶峰之一。工作不仅是有用的活动，工作本身也给人以充分的满足。C .W .米尔斯曾就技艺的主要特征作过十分明白晓畅的叙述：“技艺之道，除了创造出来的作品及创造过程本身之外，别无其它不可告人的动机。日常工作的细节是很有意义的，因为在工匠的心目中，细节并不脱离产品本身。工匠可以随意左右自己的行动。因此，工匠可以从工作中学习，在劳动过程中使用并发展自己的能力及技能。劳动与娱乐、工作与文化并不分裂。工匠的谋生方式决定并帮助形成了他的生活方式。”

随着中世纪社会结构的瓦解，现代生产方式的开始，劳动与工作的意义和作用发生了根本的变化，尤其在信奉新教的国家情况更是如此。人们对他新争取到的自由感到恐惧，于是极力认为，他需要狂热的行动来克服疑虑与惶恐。这种行动的结果，无论是成功还是失败，都决定着他的赎罪问题，表明他的灵魂是否得到了拯救。劳动和工作本身不再是一种令人满意、给人以快乐的活动，劳动和工作成了一种义务，一种摆脱不掉的思想负担。人们越是可以通过工作致富，就越

是把工作当成他们发财和成功的单纯手段。按照马克思·韦伯的说法，工作成了“内心禁欲主义”系统的主要构成成分，工作对人的孤独感作出了解答。

但是，这种含义的工作、劳动仅存在于上层与中层社会之中，即那些能够聚集若干资金、雇用他人劳动的社会阶层中。对那些只有劳力可以出卖的大多数人来说，工作只不过是一种强迫劳动而已。18 或 19 世纪的工人为了不致挨饿而不得不工作 16 小时。他之所以这样做，不是因为他要为贵族效劳，也不是因为他由于成功就可以成为“上帝特选的”子民，而是因为他被迫将自己的劳力出卖给那些具有剥削手段的人。在现代的开头几百年中，工作的含义发生了分化，中产阶级认为工作是一种义务，而无产阶级则认为是一种强迫劳动。

将工作和劳动看成是一种义务的宗教态度在 19 世纪仍然十分盛行，在最近几十年中却发生了相当大的变化。现代人不知道如何对待自己，怎样有意义地度过一生，他被迫工作是为了摆脱无法忍受的无聊与烦恼。但是，工作和劳动已不再像 18、19 世纪中产阶级所认为的那样，是一种道德和宗教的义务。新的含义产生了。人们不断增加生产，以生产更多、更好的东西，生产及其动力本身成了劳动和工作的目的，成了一种新的理想。劳动同劳动者已经异化出来。

产业工人的情况又怎样呢？每天工作七、八小时，生产“某些东西”花去了他的主要精力。他需要工作以求得生存，但是他所起的作用从根本上讲，是一种被动的角色。在高度复杂而有组织的生产过程中，他做的工作只是孤立的一小部

分，他从来都没有见到作为整体的“他的”产品。他至多只能作为消费者（如果他有钱买的话）而不是作为生产者，在商店见到“他的”产品。他既不关心整个产品的物质形式，也不关心产品所具有的经济和社会意义。他被安置在某个位置，被迫完成某项任务，却不能参与对工作的组织和管理。他不知道为什么要生产这种而不是那种东西，不知道这种商品与整个社会的需要是什么关系，同时，他对这一切也不感兴趣。鞋子、汽车、电灯泡等，都是“企业”用机器制造出来的。他只是机器的一个部分，而不是作为主动的掌握机器的人。机器不是为人服务，以取代纯粹的体力劳动，而成了人的主人。也就是说，不是机器取代人力，而是人成了机器的代用品。我们可以给人的工作下这样的定义：人的工作就是完成目前机器还不能做的事。

工作和劳动是获得金钱的一种手段，并不是一种有意义的人类活动。P·德鲁克在观察了汽车工厂的工人情况之后，对这种看法作了十分清楚的说明：“对绝大多数汽车工人来说，工作的唯一意义就在于拿薪水，而与工作本身或产品无关。工作似乎像不符合自然的事，是获得薪水的令人不愉快的、毫无意义和价值的条件，工作本身既不能给人以尊严也没有什么重要性。难怪这种情况要助长偷懒、怠工以及取巧、少做事、拿同样的钱的风气。难怪这种情况使工人不愉快、不满意——因为一张薪水单实不足以作为人类自尊的基石。”

参阅彼得·F·德鲁克的著作《大公司的概念》，纽约，约翰·戴出版公司，1946年，第179页。

工人同他们的工作这种关系是他所在的整个社会组织的结果。因为他是“受雇用”，所以他不是一个主动者，除了做好他那份孤立的工作之外，他别无其它责任；他的兴趣也仅仅在于给家里带回足够的钱，以养活自己和家人。他没有奢望，没有更多的企求。他是资本所雇用的设备的一个部分，这一设备的质量决定着他的作用与功能。最近几十年来，人们愈来愈注意到工人的心理、工人对工作的态度，以及“工业生产中的人的问题”；不过，提出这种问题的行为本身也表明了一种基本态度：人花了一生的大多数时间来工作，应当讨论的是“人的工业问题”，而不是“工业中的人的问题。”

工业心理学界所作的大多数调查、研究，是有关如何提高生产率、如何减少摩擦以使工人工作得更好的问题；心理学已经在从事“人类工程学”的研究，试图把工人和雇员当成机器来处理，即上好润滑油，使其更好地运转。泰勒主要关心的是如何从技术使用的角度出发，较好地组织起工人的力量；而大多数工业心理学家则致力于操纵工人的心理，其基本思想可以这样来归结：如果工人在高兴时工作效率较高，我们就让他感到高兴、安全、满足；这样一来，他就会多出成品，少一些摩擦。在“人际关系”的名义之下，他们想出了一切适合完全异化了的计策来对待工人；他们甚至提出幸福与人的价值也要服从于与大家保持较好关系的原则。比如，在《时代》杂志上，曾经登载过一位著名的精神病学家的谈话，他对 1500 名超级市场的经理说道：“如果我们快乐，顾客也会越来越满意。……如果我们真的把这些关于价值、人际关系的总原则付诸实践，经营管理就会换回那些不带感情

的金钱。”这里，他说的“人际关系”，指的都是最非人的关系，异化了的有着机械般动作的人；他说到幸福，却暗指完全惯例化的事情，排除了人的最后疑虑和所有的自发性。

工作所具有的这种异化的及无法令人满足的特性导致了两种反应：第一，彻底懒散的思想；第二，对工作以及任何与工作有关的人和物怀有一种根深蒂固却常常又不自觉的敌意。

渴望达到完全的懒散和被动境地的想法广为流传，要看到这一点并不难。广告在这方面的宣传甚至超过了对性的宣扬。当然广告也有很多有用而省力的新发明。不过，这些有用的发明所起的作用也只是把渴望懒散和被动的想法加以理念化。一盒早餐麦片被广告吹为：“全新的——吃起来更方便。”一台面包电烤炉出现在广告上时，有这么一些话语：“……世界上最别致的电烤炉！这种新烤炉可以为你做一切事。你甚至用不着麻烦把面包降下去。独特的小马达，轻轻地就把面包从你手中取去了！”有多少语言或其它学习课程被宣传为“学起来毫不费力，不再像老一套那样枯燥费神。”人人人都知道那一对替人寿保险公司作广告的老夫妻，他们60岁退了休，过着什么都不消做、只是旅游的幸福生活。收音机和电视表现出这种渴望懒散的想法包含着“按钮具有神道”的思想；按下按钮或旋一下旋钮，我便能听到音乐、演讲，看到球赛，要求在电视上出现世界大事。驾驶汽车的乐趣当然也部分基于这种满足于按钮具有神道的愿望。轻轻按下按钮，

大机器就会运转；用不着多少技术和力量，司机就会感到他是宇宙的主人。

但是，人们厌倦工作，认为工作无意义的行为中还包含着更严重、更根深蒂固的反应态度，这便是对工作所怀有敌意，比之渴望懒散和不干活的态度来说，这种态度更不为人所觉察。很多商人感到自己是所做的生意的囚犯，是所卖商品的奴隶。他对自己的产品有一种虚假的感情，暗地里看不起。他憎恨顾客，因为他们迫使他虚饰、卖弄，以出售产品；他恨与他竞争的同行，因为他们给他构成了威胁；他恨他的雇员及上司，因为他得经常同他们较量。更重要的是，他恨他自己，因为他眼看着生命流逝而去，除了成功带来的短暂狂喜之外，生命没有什么意义。当然，这种对他人、对自己、对他生产的产品的憎恨与轻蔑，主要存在于他的无意识之中，只是偶然浮现在转瞬即逝的有意识思维中；而这偶然的自我意识却足以令人心神不安，于是便总想尽快将这些想法排开去。

(6) 民 主

正像工作与劳动已经异化一样，现代民主制度所表达的选民意志也是一种异化的表现形式。民主的原则所含的意思是：不是一个流浪者或是一小部分人，而是全体人民，决定着他们自己的命运，就大家共同关心的事情作出决定。每个公民选举自己的代表，这些代表在社会中制定本国的法律，而公民则被看作是发挥了真正参与团体事务的作用。按照权力分工的原则，人们创造出一种精巧的制度，这种制度一方面

保持了司法系统的独立与完整，另一方面也使立法与行政的功能相互平衡。理想的情况是，每个公民都应为决定负责，并影响决定的制度。

实际上，民主政体在开始形成之时，就受到一大矛盾的干扰。在机会与收入极不平均的国家实行民主，特权阶级自然不想放弃现状所给予他们的特权，因为如果政治制度充分表达出大多数没有财产的人民的意志，他们很容易就会失去这些特权。为了避免这种危险，在早期，特权阶级便剥夺了许多没有多少财产的人的选举权；后来，每个公民可以不受限制、不看身分而有选举权的原则才逐渐被吸收。

在 19 世纪，人们认为，普选的办法似乎可以解决民主的一切问题。宪章派运动的领导人之一于 1838 年曾经说过：“普遍参政权将立刻改变社会的整个特性，把监视、猜疑变为相亲相爱、互惠、普遍信任。”在 1842 年，他又说道：“……大宪章一旦通过，6 个月之后，全国的男女老少都可以吃得好，住得好，穿得好。”从那时起，所有的民主国家都建立了男女普遍选举制度（瑞士除外，妇女无选举权）。然而，即使在世界上最富有的国家中，也还有三分之一的人民仍然“吃得差，住得差，穿得差”（这是引用富兰克林·D·罗斯福所说的话）。

普选制的初步实施情况不仅使宪章派失望，而且也使所有那些认为普选制会有助于将公民改造成有责任心的、积极

转引自 J. R. M. 巴特勒所著《英国历史》，伦敦，牛津大学出版社，1928 年，第 86 页。

的、独立的人的人士大失所望。十分清楚，当今的民主问题不再是限制选举权的问题，而是选举权如何行使的问题了。

如果人们没有自己的意志和信念，如果他们只是一些异化了的机械人，他们的趣味、意见及倾向都受到了大的控制机器的操纵，他们怎么能表达“自己的”意志呢？在这种情况下，普选制成了一种物恋的偶像。如果说一个政府可以证明人人都有选举权，选票的计算也无弄虚作假，或者，选举者害怕投执政党的反对票，这个政府就是不民主的；这就是说，自由选举与操纵选举之间存在着相当大的重大差别。这种说法确实正确，但是，我们绝不应该忘记这样的事实：即使是自由选举也不一定就表达了“人民的意志”。如果大多数人用一种广告最多的牙膏是因为广告宣传作出了某些异想天开的保证，那么，任何明白事理的人都不会说，人们“决定”喜欢这种牙膏。可以说的只能是，广告宣传在哄骗人，要人相信它的保证。

在一个异化的社会中，人们表达意志的方式同他们购买商品的选择方式相比，并没有太大的不同。他们听取宣传的鼓噪，这些鼓噪在他们耳边发出的喧嚣声使事实失去了分量。在最近几年中，我们越来越多地看到，公共关系的顾问们怎样运用他们的智慧指导着政治宣传。这些顾问们习惯于使公众购买商品以积累足够的资金，他们也用同样的方式来考虑从政治思想到政治领袖的问题。他们利用电视来塑造政治人物的形象，其作法就像通过电视广告来宣传肥皂的优点一样；在这里，重要的是效果，销售或选举是否通过宣传达到了预期的效果，而不是为什么要这样宣传——这些人或物有什么

用处。最近的一些关于共和党的前景的声明便十分坦率地表达了这种意思。这些声明的大意是：我们既然无法希望大多数选民投共和党的票，就应当找一位愿意代表党的人物——那么，他就会得到选票。原则上，这与香烟广告上由有名的运动员或电影演员抽这种牌子的烟，以达到宣传效果没有什么两样。

实际上，民主国家的政治机器发挥作用的方式与商品市场的固有方式并没有本质上的不同，政党与商业大企业也没有什么太大的差别，职业政客也是在向公众推销他们的货物。这些职业政客所采用的方法愈来愈像强行推销商品的广告。J. A. 舒姆彼特对政治经济舞台上的表演观察得很深刻，他十分清晰地勾勒出了这种过程的轮廓。首先，他描述了 18 世纪关于民主的经典概念：“人民经过选举，选出可以集中代表人民意志的个人，并通过这些个人来决定自己的事务。按照这种办法作出体现共同利益的政治决定的组织安排就是民主的方法。”舒姆彼特接着分析了现代人对待公共福利问题的态度，最后得出了与上面我所叙述的情况差别不大的结论。他说道：

但是，当我们从个人对家庭和生意的关心出发，进而深入到那些与个人所关心的事并无清楚明白的直接关系的国家及国际事务领域之时，个人的意志、个人对事

J. A. 舒姆彼特：《资本主义、社会主义与民主》，纽约及伦敦，哈珀兄弟出版公司，1947 年，第 250 页。

实的了解以及介入的方法，很快便不再符合经典原则的要求了。给我们印象最深的，在我看来也是问题的核心的，是这样的事实：现实感已经如此完全地丧失了。通常只是那些有着闲功夫（虽然还谈不上有癖好）的公民才有心就政治大问题作不负任何责任的谈论。这些大事似乎十分遥远，不像生意那么近迫，根本不大可能有具体的危险；即使人们可以证明有这些危险的存在，也不严重。因而，人们在谈论这些政治大事时就仿佛感到自己像是处于一个虚构的世界中一样。

这种弱化了了的现实感不仅解释了责任感淡薄的原因，也说明了为何人们缺乏有力的意志。当然，人人都有自己的习惯说法、愿望、白昼梦以及牢骚，特别是每个人都有自己的善恶。但是，这些东西通常都不足以说明个人的意志，即与有目的的、有责任心的行动相一致的精神因素。实际上，对于那些谈论国家大事的个别公民来说，世上不存在发挥这种意志的机会，也没有发展意志的任务。他只是不起作用的委员会——全民族委员会——的成员之一，这便是为什么他花在掌握政治问题上的技能和精力比用在打桥牌上的要少得多的原因。

淡薄的责任感以及软弱的意志，反过来又解释了这样的现象：一般公民在国内政策及外交政策这些问题上显得无知，缺乏判断力；要说有什么差别的话，那就是，受过教育的人及非政界中的积极分子和成功者要比处境差、未受过教育的人更无知，更缺乏判断力，这种情况令人震惊。信息大量有，并随手可得。但是这并不能改

变现状。我们也用不着对此感到不可理解。我们只消比较律师的两种态度就可清楚这一点，这两种态度就是他对自已的辩护状的态度，以及他在阅读报纸以了解政治事实时所持的态度。在兴趣的直接刺激下，经过多年从事律师职业的有目的的劳动，他有资格来正确评价他手中掌握的事实是否中肯；在同样有力的刺激之下，他把自己的学识、智力以及意志都集中在他的辩护状的内容之中，这便是第一种情况。而在第二种情况中，他不愿花功夫来使自己合格，也无心去了解报上的信息，并用他那娴熟的批评准则来分析信息的含义；他也对报上冗长、复杂的论断感到厌倦。所有这一切表明，主动性来自直接责任感；没有这种主动性，一个人就会对大量信息视而不见，充耳不闻，无论这些信息是多么完善、多么正确。人们不仅在报上登载消息，还作了大量值得称道的事，通过办讲座、开课、举行集体讨论等方法来教导怎样利用这些信息。即使在这种情况下，无知仍然存在。结果虽不是零，却少得可怜。不可能把人扶上梯子。

因此，当典型的公民一旦涉足于政治领域之时，他的精神活动立刻就降到了一个较低的水平。如果他把自己争辩以及分析政治问题的方法用到他真正感兴趣的领域，他会立刻看出，这种方法是多么幼稚。他又成了原始人。

舒姆彼特也指出，在政治问题和商业广告中，都存在着操纵、加工人民意志的倾向。他说道：

人们加工、制造政治问题和公众意志，其方法与商业广告所用的方法极其类似。我们发现，在这两个方面，人们都试图触及人的潜意识，用同样的技巧来编织有利的和不利的条件；人们都回避或闭口不谈同样的问题。我们发现，在这两个方面，人们都采用了重申某一信念的手法来制造舆论。他们能成功地制造舆论，就像他们能成功地回避符合理性的论证，避免唤醒人的批判力一样。这类相似的情况还很多，只是，这些诡计应用的范围在公共事务领域较之私人生活及职业领域更加广泛。从长远的观点看，世上最漂亮的美女的图片也会无力来保证劣等香烟的销售。同样，也没有有效的方法来保障政治决定。很多与命运相关的重要决定都有这样的性质：公众要想验证这些决定，就必须付出相当多的时间和相当大的代价。即便不花多少时间和代价，总的看来，要得出判断结论也不是件容易的事。比如香烟广告之类的情况，因为你很难说清楚效果。

在分析的基础上，舒姆彼特得出了关于民主的定义，这个定义虽不如第一个定义那么崇高，却无疑更现实一些。“民主的方法是一种作出政治决定的组织安排，在这种安排之中，

个人通过竞选的手段来获得决定权。”（着重号为作者所加。）

有关政治舆论和商品市场上的舆论的形成过程的比较，还可以从另一个方面加以补充，这便是舆论的表达方式，而不是舆论的形成过程。在此，我指的是美国大公司的股东作用及其意志对经营管理的影响。

正如前面指出的那样，今天大公司的所有权操在成千上万的个人手中，每个人都只占有总股份中的一个极小部分。从法律的角度讲，股东才是企业的主人，因而有权决定企业的政策，指定管理人员。而实际上，股东们对所有权并没有什么责任感，对于经营管理的情况总是持缄默的态度，而仅仅满足于得到固定的收入。大多数股东不想出席会议，宁愿将代表权送给经营管理人员。正如前面所说，（在 1930 年）只有百分之六的大公司是完全或大部分由产权人控制着。

现代民主国家的控制情况与大公司的情况并没有太大的差别。的确，百分之五十以上的选民都亲自投票，他们在相互竞争选票的两大政党机器中作出选择决定。其中一部机器一旦当选，它同选民的关系便疏远了。真正的决定常常是由政党而不再由代表着各选区利益及愿望的议员采制订。而且，即使在政党内部，也是由少数鲜为人知的有影响的关键人物作出决定。实际情况是：尽管公民都相信他指导着国家

同前书，第 269 页。

参阅 R . H . S . 克罗斯曼的文章，《寡头政治政党》，载《新政治家和国家》杂志，伦敦，1954 年 8 月 21 日。

的决策,但他所起的作用并不比一般股东参与控制“他的”公司的情况大多少。投票选举行为与重大的高级政治决策之间存在着一种神秘的关系。我们不能说两者之间根本没有什么关系,但也不能说最后的决定是选民意愿的结果。这种情况正是公民意志的异化表达形式。他确实做了一些事——投票者幻想着自己是决定的制订者,他所接受的决定仿佛是自己的决定一般。实际上,这些决定不由他们控制,也由他所不知的力量所左右。难怪这种情形使一般的公民在政治事务中深感无能为力(虽然他并不一定意识到了这一点),他的政治理解力也由此愈来愈低。因为一个人在行动之前必须思考,所以当人没有行动的机会时,思维也就变得贫弱了。换言之,如果一个人不能有效地行加,他就无法作出任何带建设性的思考。

(三) 异化与精神健康

异化对精神健康有什么影响呢?回答当然取决于健康指的是什么。如果健康指的是,一个人能尽其社会职责,继续生产与延续后代,那么,异化了的人显然便是健康的。不管怎样,我们已经制造出迄今为止最强大的生产机器——虽然我们也制造了可能为战争狂人所掌握的破坏性最大的机器。如果我们仔细考察一下目前流行的有关精神健康的精神病学上的含义,那么我们也该想到我们是健康的。很自然,关于健康与疾病的概念正是那些提出这些概念的人们所创造出来的——因而也是这些人所处文化的产物。异化了的精神病学

家会以异化了的人格来给精神健康下定义，因此他们认为健康的状况，从正常的人本主义的观点来看，就会是病态了。在这一方面，H .G .韦尔斯在《盲人之国》中对精神病医生和外科医生所作的精彩描述也适用于我们文化中的很多精神病医生。在这篇小说中，韦尔斯描写了这么一个年轻人，他在一个与世隔绝、由先天失明的人构成的部族中找到了一个住处，并接受了盲医生的检查。

这之后一位深思熟虑的长者想到了一个主意。他是这些人中最了不起的医生，他们的医学家，有着丰富的哲学头脑，富于创新。他想到应该给努内治治怪病。一天雅各布在场时，这位医生又把话题转到了努内身上。

“我们已经检查了傅格大，”他说道，“病人的情况更清楚了。我想他很容易就能治好。”

“我一直希望这样。”老雅各布说道。

“他的大脑受到了影响，”盲医生说。

长者们都嘟哝着赞同的话。

“那么，究竟什么影响了脑子？”

“啊！”老雅各布突然冒出了一声。

“这个，”盲医生自己答道，“那被称作眼睛的怪东西有病，是这个怪东西的存在使得脸上形成两个摸起来不挡手的软软的坑。而在傅格大身上，这怪东西病得太厉害了，以致影响到了大脑。眼睛肿得很大，他有睫毛，他的眼睛会动，因此，他的大脑也就长期处于一种激动和神经错乱的状态。”

“真的？”老雅各布问道，“当真是这样？”

“我想我可以合情合理并肯定地说，为了完全治愈他，我们需要做的只是一件简单而容易的外科手术——那就是除去这些刺激性的器官。”

“然后他就会恢复理智？”

“他会完全恢复精神健康，成为受人尊重的公民。”

“幸亏有了科学！”老雅各布说道，然后立刻前去告诉努内这一愉快的消息。

我们现行的精神病学对精神健康的定义强调了那些属于当代异化了的社会性格的品质：适应、合作、进取、容忍、野心等等。我在前面引用了斯特雷克关于“成熟”的定义，以说明那种把宣传助理经理的广告转化成精神病术语的幼稚作法。但是，正像我在另外的场合提到过的那样，甚至连当代目光最深刻、最杰出的心理分析学家之一的H.S.沙利文，也受到了这种无孔不入的异化概念的影响。正因为沙利文的名望以及他对精神病学所作的重要贡献，所以就此进行的讨论会给我们以启迪作用。异化了的人缺乏自我感，只是对他人的期望作出反应，并由此体验到自己的存在。沙利文把这一事实当成人性的部分属性，这正像弗洛伊德把体现着本世纪初期特征的竞争性当成自然现象一样。于是，沙利文将流行于世的有关独一无二的自我的观点称做“独一无二的个性

H.G.韦尔斯：《在慧星上的日子和十七篇短篇故事》，纽约，查尔斯·斯克思布纳之子出版社，1925年。

的幻想。”我们同样清楚地看到，在沙利文对人的基本需要的阐述中，也有着异化思想的影响。按照他的观点，人的基本需要是“个人安全的需要，即消除焦虑的需要；与他人保持亲密关系的需要，也即至少同另一个人合作的需要；以及与追求性欲高潮的性行为有关的情欲满足的需要。”沙利文在此定出的关于精神健康的三条标准为人们普遍接受。粗略看来，有关这种认为爱、安全感以及性满足是精神健康的完全正常目标的想法，没有人会表示异议。但是，如果我们对这些概念进行批判性的考察，我们就会看到，在一个异化了的社会中，这些概念已经不同于它们在其它文化中的含义了。

在精神病学的准则宝库中，最受人欢迎的现代观念大概要算安全的概念了。近年来，人们越来越强调安全的概念，把它看作是生活的最高目的、精神健康的本质。产生这种态度的原因之一大概在于这样的事实：多年来世界充满了战争的威胁，这使人愈来愈渴望获得一种安全感。另外一个重要的原则在于，由于日益增加的自动化程度以及过度求同，人们愈来愈感到不安全。

由于人们把精神上的安全与经济上的安全混为一谈，问题就变得复杂起来。五十年来，西方国家的根本变化之一就是人们都接受了这样一条原则：每个公民在物质上都应有最低限度的安全保证，以应付失业、生病及年老时的需要。但

H .S .沙利文：《精神病学的人际关系理论》，纽约，诺登出版公司，1953年，第140页。

同上书，第264页。

是，尽管人们一致采纳了这条原则，许多商人和企业家仍然强烈反对这种作法，尤其是反对广泛运用这条原则。他们以轻蔑的口吻将“福利国家”的观念说成是扼杀个人积极性和冒险精神的手段。他们打着为工人争取自由和自主的幌子来反对社会福利措施。可是实际上这些人却问心无愧地赞扬道，经济安全是生活的主要目的之一，这充分证明，他们反对社会福利措施的说法纯粹是文过饰非。人们只需读读保险公司的广告，了解广告所许诺的东西，即免除意外事件、死亡、疾病以及年迈等不安全因素，便可知道经济安全的理想在有钱阶级身上所起的重要作用。储蓄的思想意味着什么？不是为了实现经济安全的目标又是什么呢？这种一方面反对为工人阶级争取，另一方面又赞扬为高收入等级的人保障安全的作法十分矛盾，这种观点再一次说明了人所拥有的无限能力：能够矛盾地思维，却又不愿稍作努力去理解这种矛盾。

不过，这种反对“福利国家”以及经济安全原则的宣传反倒使得“福利国家”及经济安全的原则更为有效，因为这种宣传使得经济安全与心理安全更广泛地混淆起来。

人们愈来愈感到，应该没有疑虑，没有问题，用不着冒险，应该总感到“安全”。精神病学和精神分析学的观念从很大程度上支撑着这一目的。在这一领域中，不少作家指出，安全感是心理发展的主要目标，并认为安全感或多或少等于精神健康（其中沙利文便是最深入的研究家）。因而，做父母的，特别是相信这些学说的人，便担心他们的子女在幼年时会有一种“不安全感”。于是，他们尽量帮助子女避免内心冲突，把一切安排得十分周到，尽最大可能地排除障碍，以便使孩

子感到“安全”。正像他们给孩子接种疫苗，以抵御一切疾病，防止孩子同一切病菌接触以免生病一样，他们以为也可以用不接触的办法来阻止不安全感的滋生。其结果常常与过分讲究卫生有时会出现的情况一样不幸：一经感染，人就显得格外脆弱与无能为力。

一个有感觉的活人怎样能感到安全呢？正由于我们现在的处境，我们不可能感到一切安全。我们至多不过认识并领悟到了部分真理，我们的思想和见解还间杂着不少谬误，更不用说几乎从生下来那天起，我们就接触到了关于生活与社会的那些本不该有的错误信息。我们的生命与健康往往受到我们无法控制的事件的左右。我们可以作出决定，却无法肯定其后果会怎样。任何决定都包含着失败的风险，没有风险就算不上真正的决定。我们完全无法肯定，我们所尽的最大努力会带来什么样的后果。结果总是取决于那些超乎我们控制能力之上的诸多因素。正如一个有感情的活人不能避免忧伤一样，他也不能避免不安全感。他能够并必须给自己定出一些任务，这不是为了使自己具有安全感，而是使自己能够不惊慌也不过分恐惧地去忍耐不安全因素。

生命，就其思想与精神方面讲，必然是不安全与不肯定的。我们只能肯定这样的事实：我们出生了，也将死去。只有当我们完全屈从于强大而且持久的权力，从而不再需要作决定，冒风险，负责任之时，我们才感到完全安全。自由的人必然不安全，思维的人必定有疑虑。

那么，怎样才能忍受这种人生固有的不安全因素呢？方法之一是植根于一个团体，成为团体的一员，由此自我身分

感便得到了保障。这个团体可以是家庭、氏族、民族或阶级。一个人的个性发展过程只要还没有达到从这些原始束缚中超脱出来的阶段，他仍然是“我们”；而且只要团体发挥着作用，他就因为是该团体的一员而肯定自己有了身分感。现代社会的发展导致这种原始束缚瓦解。现代人基本上是独立的，他得自主，独自承受一切。只有当他发展“他”这个独一无二的特殊实体，并且到了他能真正感到“我是我”之时，他才能获得自我身分感。他只有在通过发展自己的主动性，同世界保持联系却又不淹没于其中，并获得了创造性思想倾向之时，才能达到这个地步。而异化了的人却试图采取另外的方法来解决问题，这种方法便是求同。他尽可能地同他的同胞相似，这样他便感到安全。他的最高目标就是得到别人的认可，他的最大担心便是得不到他人的赞同。与众不同，处于少数地位，都是威胁他的安全感的危险因素。因此，这是一种无限求同的渴望。显然，这种求同的渴望反过来又不断（尽管是暗地里）产生不安全感。任何离经叛道的行为，任何批评意见，都会导致恐惧与不安全感。人们总是依赖于他人的认可，正像吸毒者依赖于毒品一样；同样地，人们的自我感及“自主感”也变得越来越弱。几十年前在人们生活中普遍存在的与罪恶相关的有罪感，已经被唯恐与众不同的不自在、不充实感所替代。

精神健康的另一个目标——爱——也同对安全的追求一样，在异化形势下具有了新的含义。弗洛伊德根据当时的时代精神提出，从根本上讲，爱是一种性现象。“人通过自身经验认识到，性（器官的）爱给予他最大满足。因此，对他来

说性爱实际上就成了他的一切幸福的标准，性爱于是必定推动着他继续沿着性爱关系的道路去寻求幸福，并使肉欲成为他生命的中心……在这种行动中，他依赖于外界的一个部分即他所选择的恋爱对象的情况，达到了十分危险的程度。这使得他在遭到拒绝或者由于死亡、身体缺陷而失去爱时便感到极度痛苦。” 为了使自己免除爱所带来的痛苦，人（不过仅仅是“很少数的人”）能够通过“把主要的价值观念从被爱的事实转移到自己去爱人的行动中去”，以及“不是爱个别客体而是平等地爱所有的人”的方式，改变情欲的作用。这样，“他们便使肉欲爱离开其性欲目的，并将本能修改为带有抑制性目的的冲动，从而避免了肉欲爱所带来的疑虑与失望。”的确，带抑制性目的的爱原本完全是肉体爱，而且在人的无意识中，仍然属于肉体爱。” 一体感以及与世界融合的感觉（“浩森感”），是宗教经验，尤其是神秘经验以及与所爱的人结合成一体经验的本质；弗洛伊德将这种一体感以及与世界融合的感觉解释为一种回复到早期“无限的自恋”状态的倒退。

弗洛伊德认为，精神健康就是完全具有爱的能力，当里比多发展达到了性器官爱的阶段时，人就获得了这种能力，这与他的基本观念相一致。

在 H .S .沙利文的精神分析体系中我们发现，他将性和

西·弗洛伊德：《文明及其不满》，第 69 页。

同上书，第 69 页及后面几页的讨论。

西·弗洛伊德：《文明及其不满》，第 21 页。

爱严格区分开来，这种区分与弗洛伊德完全不同。在沙利文的概念中，爱与亲密意味着什么？“亲密是一种涉及两个人的处境，这种处境使得个人价值的所有构成成分都完全发挥作用。个人价值的有效发挥要求一种关系类型，我称之为合作。我的意思是说，一个人在追求愈来愈同一（也就是说愈来愈相互满意）以及维护愈来愈相同的安全有效范围的过程中，使自己的行为明确地符合对方所表达出来的需要。”简言之，沙利文将爱的本质定义为一种相互合作的处境，这种处境使两个人都感到：“我们按规则来进行游戏，以保持我们的威望、优越感与优点。”

弗洛伊德关于爱的概念，是按照 19 世纪物质主义的说法对具有父权思想的男子的经验所作的描述；与此相同，沙利文所阐述的是 20 世纪异化了的交易性人格的经验。他的概念描述了“*égotisme à deux*”（两个人的自我中主义，两个人共享利益，共同抵御充满敌意的异化世界）。实际上，沙利文给亲密所下的定义原则上适用于任何合作行动的感情，在这些行动中每个人“在追求共同目的的前提下，使自己的行为符合对方所表达出来的需要”（值得注意的是，沙利文在这里所说的是表达出来的需要，而人们所说的爱至少包含着两人之间对未表达出来的需要所作出的反应）。

同上书，第 246 页。

同上书，第 246 页。沙利文还给爱下了另一种定义：当一个人感到另一个人的需要与自己的需要同等重要之时，爱便产生了。这一定义由于其包含的市场需要因素，因而同上述定义相比，便显得逊色多了。

换一个更通俗的说法，我们在讨论婚姻中的爱情和孩子对爱及喜爱的需要之时，可以发现爱中所包含的交易倾向。在无数的文章、咨询以及讲演中，婚姻中的爱情被描述成为一种相互平等、相互左右的状态，被称之为“相互理解”。妻子应当考虑丈夫的需要和情感，丈夫也应同样对待妻子。如果丈夫回家时疲惫不堪，满脸不高兴，妻子就不应该问他什么问题——或者应当问问他——根据书或演讲中描述的那样来定，看哪一种方法最能“讨好”他；而丈夫则应该讲些赞扬话，说她做的饭好吃，她的新衣服好看——所有这些都是为了爱。现在，我们天天都可以听到这样的话：孩子必须“得到爱抚”以便让他感到安全；或者，别的孩子“没有从父母那里得到足够的爱”，因而成了罪犯或者患了精神分裂症。爱与喜爱具有的意义，如同婴儿的食物，以及一个人应受到大学教育，或者应该“接受”最新电影的准则等等所包含的意思一样完全相同。你哺育爱，就像哺育安全、知识以及其它一切一样——你就由此得到了一个快乐的人。

快乐是另一个因素，也是最流行的观念之一，今天人们便根据快乐来给精神健康下定义。这正如《美丽的新世界》一书中奉行的原则一样：“如今人人都快乐。”

快乐的意义究竟是什么呢？今天，大多数人大概会这样来回答这个问题：快乐就是有“乐趣”，或者“玩得痛快”。至于“什么是乐趣？”这个问题，回答就得视个人的经济情况而定，更得看他所受的教育及其个性结构了。不过，经济方面的差异并不像看起来那么重要。社会上层阶级的“欢乐”是那些支付不起而又极希望享受的人的“乐趣”模式——而社

会下层阶级的“欢乐”则日益成为上层阶级的廉价模仿对象；两者虽然在费用上不同，在性质上却没有太大的差别。

这种乐趣包括些什么内容呢？包括看电影，参加舞会，打球，听收音机，看电视，星期天乘车兜风，做爱，礼拜天早晨睡懒觉，如果有钱就去旅游。如果我们用一个更讲究的词来代替“乐趣”或“玩得痛快”，我们大概可以说，快乐的概念最多相当于享乐。如果我们将上面讨论到的消费问题考虑进去，我们就可以更精确地给这一概念下这样的定义：快乐就是无节制的消费、按电钮的权力以及懒散。

从这个立场出发，我们可以把快乐定义为忧伤与悲哀的反面。一般人也确实将快乐定义为没有忧伤与悲哀的精神状态。但这种定义却表明，快乐的这种概念大成问题。一个活生生有感觉的人不可能不忧伤，在一生中他会经历很多次忧伤。其所以如此，不仅因为我们不完善的社会安排造成了那么多不必要的苦难，而且由于人类生存的性质，这种性质使人不得不以深重的痛苦和悲哀对生活作出反应。正因为我们是活生生的生命，我们必定忧伤地意识到，在我们短暂而多难的一生中，在志向与实际成就之间，必然存在着差距。既然我们必然面对死亡的事实，不是我们死在心爱者之前，就是他们（她们）死在我们前面——既然我们每天都看到痛苦，不可避免的、不必要的以及浪费精神的苦难在我们周围发生，我们怎么能避开痛苦与悲哀呢？只有当我们让感觉迟钝起来，反应变慢，爱不那么深之时，只有当我们麻木不仁，对人对自己视而不见，听而不闻的时候，我们才有可能回避痛苦与悲哀。

如果我们想从反面来给快乐下定义，那么我们不可用忧伤，而应用抑郁来给快乐下定义。

什么是抑郁？这是指人失去感觉，虽然肉体还活着，却像死了一般。抑郁的人无法去体验欢乐，也无法去体验忧伤。一个抑郁的人如果能感到忧伤，他就会大大感到宽慰。抑郁状态令人十分难以忍受，因为此时人对任何事都没有什么感受，既感受不到快乐，也感觉不到忧伤。如果我们以抑郁作为快乐的反面来给快乐下定义，我们便同斯宾诺莎对快乐与幸福下的定义接近了。斯宾诺莎认为，快乐与幸福是一种蓬勃的活力状态。这种活力推动我们去理解我们的同胞，去同他们结合成一体，融合成一个整体。快乐来自建设性生活经验，以及将我们同世界结合起来的愛和理性的力量。快乐在于我们触及现实的坚定的实质，发现自我以及同他人的一致与差异。快乐是一种激烈的内心活动状态，是对愈来愈发展的活力的一种体验，这种活力发生在我们同世界、同我们自己保持着建设性关系的过程之中。

由此可见，我们不可能在内心消极的状态中，或者从浸透于异化了的人生的消费态度中找到快乐。快乐就是感受充实，而不需要充实的空虚。今天，一般人可以玩得痛快，过得快乐；尽管如此，从根本上讲，他却感到压抑。如果不用“抑郁”而用“厌倦”这个词，也许我们可以澄清事实。实际上，除了程度上有差别外，“抑郁”和“厌倦”之间并没有太大的区别，因为厌倦不是别的，而是体会到创造力瘫痪、活力匮乏的感觉。在生活的众多灾难中，很少有厌倦那样令人痛苦的了，因而我们都尽一切努力来避免它。

我们可以通过两个途径来回避厌倦。一种是根本性的，通过富于创造性的生活体验快乐；另一种就起竭尽全力回避厌倦的表象。后一种方式似乎代表着当今一般人追求欢乐与愉快的特点。而当他独自一人或只同亲近的人单独在一起时，他就会感到他的抑郁和厌倦都冒了出来。文化所能提供的一切文娱活动都是帮助人从多方面逃离厌倦状态的避难所，目的在于让人容易逃脱自己的现状，避开厌倦的威胁。不过，掩盖症状并不能根除产生症状的条件。现代人除了害怕生病，或者害怕失掉地位、名誉所带来的耻辱之外，最畏惧的莫过于厌倦。在一个充满娱乐的世界中，人怕的是厌倦。一天打发过去而没有不顺心的事，一小时消磨掉而没有意识到潜在的厌倦，他就会感到十分高兴了。

从标准的人本主义立场出发，我们必定会得出关于精神健康的另一种不同的概念。在异化世界范畴中被视为健康的人，从人本主义的观点看，正是病入膏肓的人——尽管这里所说的不是个人的疾病，而是社会性的缺陷。按照人本主义的含义，精神健康具有这样一些特性：能够爱与创造，能够从家庭及自然的乱伦联系中解脱出来，具有自我身分感，即能够将自己体验为主体及自身力量的创造者，能够掌握自己内在及外在的现实，也就是说，能够使客观性与理性充分发挥。生命的目的是活得认真而又热烈，诞生得完整，充分清醒。人活着就是要脱离婴孩般的自以为是的境界，而坚信自己有着真正的力量，尽管这种力量十分有限；能够接受这样的矛盾事实：人是宇宙中最重要的东西，但同时又不一定比一只蚊虫或一片小草更重要。人活着就是要能热爱生命，能

无畏地接受死亡；能承受无法把握住的那些生活提出的重要问题，但同时又坚信自己的思想、感情，只要这些思想感情确实是自己的。人活着既要能够独立自处，又要同心爱的人、普天下的兄弟、所有有生命的东西融为一体；听从良心的召唤，回到我们自身，但同时，在良心的声音听不到或无法遵从之时，又不要沉溺于个人私仇之中而不能自拔。精神健全的人，是以爱、理性、信仰来生活的人，是尊重生命（自己的和他人的生命）的人。

异化的人，如前所述，不可能健全。因为他将自己体现为受到自己和他人所支配的一件东西，一项投资，所以他缺少自我感。自我感的缺乏，便产生了极度的焦虑。这种面临虚无的深渊所产生的焦虑比地狱的熬煎更为可怕。在地狱的情景里，是我受到惩罚与熬煎——在虚无的情景里，我却被逼得来快要发疯，因为我自己已经不再能说“我”了。

我们之所以可以恰当地把现代称之为焦虑的时代，主要是因为这种焦虑产生于欲乏自我感。因为“我是你所希望的我”——我就不是我了；我感到不安，依赖他人的认可，总想取悦于他人。异化的人一旦怀疑自己没有与他人协调一致，就会感到自卑，因为他的价值感建立在求同赐予的赞同之上。自然地，在他的自我感觉、自我估价之中，他会感到威胁，威胁来自一切可以被怀疑为离经叛道的感情、思想与行动。但是，因为他是人而不是一部自动机器，因此他不可能不偏离常轨，于是，他必定随时害怕别人不赞成他。这样一来，他不得不更尽心尽力地去求同，争取别人赞同，为成功而奋斗。不是良心给了他力量与安全感，而是那种千万别与群体失去

联系的感觉促使他前进，让他感到安全。

异化的另一个后果是普遍存在的有罪感。从根本上讲，我们的文化不是宗教的文化，但是有罪感却如此广泛地存在，这样地根深蒂固，确实令人惊讶。我们可以说，这种有罪感与加尔文教义的有罪感的主要区别在于这样的事实：这种有罪感既不为人们清楚意识到，又不是与宗教观念中的罪孽有关。不过，只要我们剥去表皮，我们就可发现人们为千百桩事感到内疚：工作得不够努力，对子女没有保护得太好——或保护得不够，给母亲做的事不够多，或者，对借债人太心软，等等。人们为做好事感到内疚，也为做坏事感到有罪；情况似乎是，他们总得为一些事感到有罪、内疚。

产生这么多有罪感的原因可能是什么呢？似乎有两大根源，这两大根源虽然完全不同，却导致了同样的结果。一种根源也是产生自卑感的根源。没有同其他人一样，没有完全适应的想法使人感到没有达到那个大写的“它”的要求，因而有罪。有罪感的另一个根源便是人自己的良心。他意识到自己的天赋或天才，有能力去爱，去思考，去笑，去哭，去怀疑，去创造，他感到他的生命是他得到的唯一机会，因而如果他失去了这个机会，他就失去了一切。他生活在祖先想不到的舒适与安逸的世界中——但是，他意识到，如果追求更多的舒适，他的生命就会像流沙一样滑过他的手指间。他无法不为这种浪费，这种机会的丢失而感到有罪。后面一种有罪感较之第一种更令人意识到，但两者相互促进，相互提供理论根据。于是，异化了的人感到有罪——既为身心的正常状态，又为身不由己；既为是一个活人，又为是一部自动

机器；既为作为一个人，又为作为一件物。

异化的人是不幸的，而花钱游乐却能抑制他对自己不幸的意识。他一方面尽量节省时间，一方面他却又急于打发掉这节余下来的时间。一天结束了，没有不顺心的情况，没有令人羞耻的事，他就感到高兴；他不是满怀热情去迎接新的一天，因为这种热情是只有体验到“我就是我”时才能得到的。他缺乏那种来源于与世界保持创造性联系的不流动活力。

由于没有信仰，听不见良心的呼声；虽有操纵自己和他人的智力，却很少具有理性。他于是感到困惑不安，不管谁只要能给他一个完整的解决方案，他就心甘情愿尊这个人为领袖。

我们可否将异化同已经确认为精神健康的情况联系起来？要回答这个问题，我们必须记住，人以两种方式使自己同世界联系在一起。一种方式是，他看世界是因为他需要看世界，以便支配或使用它。从根本上讲，这是感官经验以及常识经验。为了生存，我们的眼睛看见我们不得不看的，耳朵听到不得不听的；我们的常识使我们去行动，去观察事物。感官与常识均为生存效力。从感官与常识以及这二者的逻辑关系来看，人人都同样地看待事物，因为事物的使用规律都相同。

人的另一种能力是从内部去看事物。主观地去看，这种

主观审视力由我自己的内心体验、感情及情绪所构成。10位画家画一棵树，从一种意义上讲，他们画的是同一棵树；从另一层意义上看，他们画的是10棵树。每一棵树既是同一棵树又表达出每一位画家的个性。在梦中我们完全是从内部看见了世界；世界失去了自身的客观性，变成了我们自己的纯粹个人经验的象征物。一个醒着做梦的人，也就是说，只接触到自己的内心世界，无法根据世界的客观行为环境来看待外部世界的人，是神经错乱的人。而如果一个人只能照相般地体验外部世界，同自己的内心世界、同自己没有什么联系，那么，他就是异化的人。精神分裂与异化起着相互补充的作用。两种形式的疾病都缺少了人类经验的一方面。如果一个人有着经验的两个方面，我们就可以说这个人是具有创造精神的人，他的这种创造精神来自内部和外部观察形式的对立与统一。

我们对当代人的异化特征所作的描述多少有些片面，因为我们还没有提及其中的许多积极因素。首先，人本主义的传统仍然有着生命活力，非人的异化过程并没有摧毁这一传统。除此之外，有迹象表明，人们愈来愈对他们的生活方式感到不满与失望，他们力图重新得到一些他们已经失去的自我感与创造性。成千上万的人在音乐厅或从收音机中聆听好音乐，越来越多的人自己漆房子，栽花种菜，建造自己的小船或房子，热衷于任何“自己动手”的活动。成人教育不断

参阅 E. 弗洛姆在《遗忘了的语言》，一书中就这个问题所作的较详细的讨论。纽约，莱因哈特出版公司，1952年。——译注

普及，甚至商业部门也日益意识到，一个经理不仅要有智力，更应具备理性。

尽管所有这些趋势颇有希望而且真实，却并不足以证实很多非常老练的作家所持的态度正确；他们声称，对我们社会所作的批评（我在此所提出的批评意见也在此列），都是过时了的老生常谈，我们已经越过了异化的顶峰，正朝着较好的世界前进。这种乐观主义尽管十分吸引人，却只是一种为现状辩护的更巧妙的形式，是把对美国生活方式的赞颂转变成所谓“超越”了马克思和弗洛伊德的文化人类学概念，并且要人放心，没有必要真正着急。

宾夕法尼亚州立大学的莫尔斯·佩卡姆和雷克斯·克劳福德教授为贝尔电话公司的助理经理举办的文学和哲学讲座给人留下了很深的印象，说明了这种新趋势。

第六章 其它各种诊断

19 世纪的诊断

我们在前一章中对当今西方文化的病症所下的诊断，并不是什么新东西。诊断的唯一主张是对问题作进一步的了解，这一主张是想把异化的概念实际地应用到各种可观察到的现象中，并且将异化的病态与人本主义关于人性及精神健康的观念联系起来。事实上，最令人瞩目的，虽然这些症候在今天似乎已十分明显，而早在 19 世纪，在症候还未完全显露出来之时，就有许多思想家对 20 世纪社会提出了批评性看法。同样令我们注意的是，他们提出的批评性论断和预测彼此多么一致，而且同 20 世纪的批评家的见解也竟会如此相同。

哲学和政治观点都迥然不同的人都预言道：20 世纪将会堕落，陷入野蛮状态。瑞士的保守派伯克哈特、俄国的宗教激进派托尔斯泰、法国无政府主义者蒲鲁东及其保守的同胞

波德莱尔、美国的无政府主义者梭罗，以及他稍后的同胞，更具有政治头脑的杰克·伦敦，德国革命家卡尔·马克思——他们在严厉批判现代文化上观点都一致。他们之中的大多数人预见到，一个野蛮的时代有可能来临。马克思的预言较为温和。他假设，社会主义可能，甚至肯定会代替野蛮。伯克哈特从他的保守观点出发，带着瑞士人所具有的拒不接受华丽言辞和虚饰魅力的固执，于 1876 年写了一封信。在信中他说道，欧洲也许还可能享受几十年的太平日子，然后在一系列可怕的战争与革命的推动下，变成一个新的罗马帝国，形成一种军事与经济的专制主义：“20 世纪可能什么都有，就是没有真正的民主制度。”1872 年，他在给一位朋友的信中写道：

我有一种预感，尽管听起来仍然有些愚蠢，但这种预感却时时萦绕在我的心间；我预感到：军事国家必定会成为工业大国。大工厂人员密集的现象不会永远因为人们的贪婪和需求而任其发展；符合逻辑的结果将是这样：预定的困难在众目睽睽之下发生，它们将日复一日，如行军般随着战鼓整齐地开始，前进，到来。……可以预见到，人们会长期地自愿服从于一个领袖，一个篡权者。人民不再相信原则，只是大概会周期性盼着救世主的到来。由于这个原因，权威将在欢乐的 20 世纪抬头，这将是一次恐怖的抬头。

伯克哈特与革命家蒲鲁东都预见到了类似法西斯主义那样的制度，而且他们两人的预言并没有太大的差别。关于未来的威胁，蒲鲁东写道：

.....看起来似乎是建立在群众专政基础上的集中民主，但是在这种制度里，群众所拥有的权力并不比维持一种普遍的奴隶制所必要的权力大多少，这与下述借自古代专制主义的格言与原则相一致。这些格言和原则包括：公众权力不可分割，所有消费集中化，有系统地摧毁所有个人的、集体的以及地方的思想（这些思想被看作是分裂思想），以及审问官长似的警察.....

他写道：

我们不当再继续自欺欺人了。欧洲现在厌倦思想和秩序；欧洲正进入一个充满暴力、蔑视原则的时代。

他接着又写道：

然后，6个大国的大战将开始。.....杀戮将降临，大屠杀之后的虚弱将是可怕的。有生之年我们不愿看到新时期的杰作，我们将在黑暗中奋斗；我们必须尽到自己的职责，确保这一生不要有太多的苦难。让我们互相帮助，在黑暗中互相呼唤，随时随地，一有机会就申张正

义。

最后，他写道：

今天，文明已经到了紧急关头，这种情况在历史上只出现过一次——那就是导致基督教产生的那一次危机。一切传统均消失殆尽，所有信条也已废弃，而新的纲领尚未形成，我这里所说的，是指新的纲领还未进入群众意识。这就是我所称的“解体”。这是社会生活最严峻的时刻。……我不存在幻想，也不企望某天早晨一觉醒来，就又看到自由奇迹般地在我们的国家复活。……不，不，是衰败，衰败的时间长短我也无法确定，大概会持续一代或两代人——这就是我们的命运了。……我看到的只会是邪恶，我将在这黑暗之中死去。

伯克哈特和蒲鲁东想象法西斯主义和斯大林主义是 19 世纪文化的产物（杰克·伦敦于 1907 年在《铁蹄》一书中也重复了这种预言），而其他人则集中分析了当代社会的精神贫困和异化现象。他们认为，精神贫困和异化现象必定会导致人性及文化的日益落堕。

波德莱尔和托尔斯泰是两位截然不同的作家，然而他们的话语竟然十分相似。波德莱尔在 1851 年发表了标题为《引

转引自 E·多朗：《蒲鲁东》，巴黎加利玛出版社，1948 年；第 96 页及后面几页。

信》的部分文稿，在文中他写道：

世界已近末日。只是一个原因使它得以维持稍长时间：只是因为它偶然存在而已。但是，同其预示的反面相比，这个理由是多么软弱无力，尤其是当我们提出“现在给将来的人类世界留下什么？”这个问题时，情况更是这样。假定世界能在物质上继续存在下去，这种存在称得上存在么？堪配在历史上占一页么？我不是说世界将会倒回到充满鬼魂的状况，或者南美诸共和国的古怪的混乱状态；我也没有说，我们应当回复到原始野蛮状态，手持长枪，穿过野草覆盖的文明废墟去猎取食物。不，这样的冒险活动也需要某种活力，需要仿效原始时期的精神。我们将举出另一个例子来说明精神道德法则的不可抗拒性，我们将重新成为这些法则的牺牲品！我们所认为赖以生存的东西，将使我们毁灭。只要我们把空想主义者那嗜血的、轻蔑的或者不自然的梦想同积极的事实相比，技术统治就会使我们美国化，进步就会使我们精神贫乏。我诚恳希望哪一位思想家能向我表明，生活还有什么内容。宗教！谈论宗教没什么用，寻找它的残迹也徒劳无益；人们甚至有闲心否定上帝的存在，这真是耻辱。私人财产！严格说来，随着长子继承权的中止，私人财产也被废除了。然而，可能会有一天，人类就像复仇的吃人生番一样，从那些自诩为革命继承人的手中抢走最后一块东西。而且这还不是最坏的情况。……总崩溃不仅仅或特别表现在政治机构或一般的进步过程

中，或者其它什么你可以安一个名字的事情上，重要的是，也表现为人心的堕落。我可否再加一点？那剩下的一点点社会性将很难抵抗横扫一切的残暴势力；而统治者为了维持自身的地位而制造一种虚假的秩序，也将毫不留情地采取一切措施，使我们这些已经麻木不仁的人不寒而栗。

这之后几年，托尔斯泰写道：

中世纪的神学或罗马人对道德的败坏，仅仅毒害了他们自己的人民——整个人类的一小部分；而在今天，电力、铁路、电报却宠坏了整个世界。人人都把这些东西变为自己的私有财产，因为他们无法不这么做。人人都一样受罪，受到同样的压力，被迫改变自己的生活方式。大家都必须背叛那对他们生命来说最重要的东西——对生命本身的理解：宗教。机器——用来生产什么？电报——发送什么？书籍报纸——传播什么样的新闻？铁路——到什么人的那里去？到哪里去？成百万的人如牲畜一样紧集在一起，屈从于最高权力——为了达到什么目的？医院、医生、药店，尽力延长人的寿命——为了什么？个人和整个民族多么易于把自称的所谓文明当成真正的文明！完成学业、保持指甲清洁、做衣服、理发、去国外

旅行，这样一来，人就成了最文明的人。至于民族，则需要尽量多的铁路、学院、工厂、战舰、城堡、报纸、书籍、政党、议会。民族也就由此成了最文明的民族。因此，相当多的个人和民族对文明感兴趣，但却对真正的启蒙不屑一顾。前者易行，人人赞同；而后者则需要下真功夫。后者总会受到多数人的蔑视和憎恨，因为启蒙揭露了文明的谎言。

梭罗对现代文化的批评没有上述作者那样激烈，但同样十分清楚。他在《无原则的生活》（1861年）中 说道：

我们来考虑一下我们度过一生的方式。这个世界就是一个经营商业的场所。永无休止的喧闹！几乎每天晚上我都被火车机车的喷气声所吵醒。火车打断了我的美梦。没有让人宁静的安息日。一旦人有悠闲的一天，那真会令人高兴不已。整天除了工作还是工作、工作。我很难买到一本可以记录我的思想的空白簿子，因为簿子大多是列有元、角、分的记帐本。一个爱尔兰人看见我在田间记笔记，就以为我在算我的工资。如果一个人在儿时被人抛出了窗户，因而成了跛子，或者遭到印第安

转引自勒弗特一书第 99 页及菲勒普与 F·埃克斯坦所编《托尔斯泰的逃跑及死亡》一书，柏林，1925 年，第 103 页。

卡尔·博德所编《袖珍梭罗文集》，纽约，海盗出版社，1947 年，第 631—655 页。

人的恐吓，成了傻子，人们便为他感到遗憾，主要是他丧失了“工作”能力！我想，世上再也没有什么事，甚至包括犯罪行为，会如同这永无休止的工作一样与诗、哲学，以及生活本身背道而驰。……

如果一个人因为喜爱森林而在林子里散步半天的话，他就要冒游手好闲的危险；而如果他是一个投机商，砍去这些树林，搞得这片土地过早地一毛不长，他就会被尊称为勤奋、有事业心的公民。这就像一个城镇对周围森林的兴趣只在砍伐树木取材而已！……

赚钱的方法几乎无一例外地会导致堕落。只是为了赚钱而做事就是十足的无所事事或者比这更糟，如果劳动者除了工资之外一无所获，那就是受人欺骗，或自己欺骗自己。如果你想靠写作或讲课赚钱，你就必须讨众人的喜欢，而这样一来，你就是在直线似地走下坡路。

……

劳动者的目的不该是谋生，找个好工作，而应当是干好一件工作；即便就金钱而论，对一个城镇来说，实惠的作法也应是付给劳动者优厚的工资，使他们不至于感到自己是为了卑下的目的而工作，比如，仅仅是为了活命，而是为科学的、甚至道德的目的而出力。不要雇用只是为了钱而做事的人，而应当选用那些热爱这项工作的人……大多数人谋生，也就是生活的方式都仅仅是权宜之计，一种对生活的真正职责的逃避——主要因为他们不知道还有什么更好的方式，部分原因是他们不想追求更好的方式……

梭罗总结道：

美国被称作是一个为自由而战的战场，当然这里所说的自由不仅仅是政治上的自由。即使我们姑且承认美国人已经把自己从政治暴君的统治下解放出来，他仍然是经济、精神暴君的奴隶。既然共和国——the republica——已经安顿下来，现在就该来看看 resprivata——个人尊严——正像古罗马的元老院指示执政官所说的那样：“ne quid res- privatadetriment caperet——应当确保个人尊严不致受到伤害。”

我们不是把这个国家称作自由之邦么？脱离乔治王的统治却又继续做偏见的奴隶，这又算什么呢？天生自由，却又活得不自由，这又算什么呢？如果政治自由只是作为精神自由的一种手段，政治自由的价值又何在呢？我们吹嘘的是什么：是做奴隶的自由，还是当自由人的自由？我们是政客之国，关心的只是保卫自由的最表层念义。也许我们的儿子会真正自由。我们课税不公平，因为没有代表所有人的利益，这就是没有代表全体利益的赋税。我们供养军队，以及形形色色的傻瓜及下流之辈。我们以瘦弱的灵魂来供养肥硕的身躯，直到后者将前者吞噬干净。……

现在人们最注意的事，诸如政治、日常生活，确实是人类社会的重要机能，但是，这些应当像我们的身体机能一样，在不自觉的情况下发挥其功能。它们是低于

人类的生物，如同草食动物一样。我有时朦朦胧胧地意识到了这些机能的作用，正像当人生病即消化不良时，会感到部分消化过程一样。这就仿佛一个思考问题的人顺从地让创造的巨大砂囊搓磨、消化。政治似乎是社会的砂囊，充满了砂粒、小石子，而两个政党则是砂囊中相对立的两半——有时又可能分裂成四半，互相碾磨。因此，个人和国家都确实患有消化不良症，你可以想象得到，这种消化不良表现得多么充分。这样，令人悲观的情况便是：总的来说，我们在生活中不是忘掉，而是在很大程度上记住了我们本不该意识到、至少在醒着时无所察觉的事情。在朝霞映照的早晨，我们为什么不可以像消化良好的人那样互致早安，而要如积食难化的人那样互诉恶梦呢？当然，我对此并不想苛求。

对 19 世纪资本主义文化作出最透彻诊断的人很多，其中之一便是社会学家 E. 迪尔凯姆。他既不是政治激进家，也不是宗教改革者。他论述道，在现代工业社会，个人及团体都不再十分完满地发挥其功能，而处于一种反常的混乱状态之中，这种状态就是一种没有意义、缺乏组织的社会生活；个人越来越追随“一种无休止的运动，一种无计划的自我发展，一种没有价值标准的生活目的，幸福将永远在未来，而不存在于现实的任何成就之中”。以全世界为兜售目标的人类野心，变得不可抑制，人的内心充满了憎恶和“无止境追求的枉然”。迪尔凯姆指出，只有政治国家这个集体组织的唯一因素才经历了法国大革命而残存下来。其结果是，真正的社会

秩序消失了，国家成了具有社会特征的唯一有组织的集体活动形式；而个人在摆脱了一切真正的社会束缚之后却发现自己被遗弃、孤立，从而消沉下去。社会也成了“一盘散沙”。

20 世纪的诊断

现在再来看 20 世纪。在 20 世纪，人们对当代社会的批评所下的诊断也有一个相似点，即认为当代社会在精神上是不健康的，这正像 19 世纪的情况。尤其值得注意的是，这些批评和诊断来自持不同哲学和政治观点的人。由于我在下一章要分别叙述 19 世纪和 20 世纪的社会批评家，在这里的概述中我便略去了他们之中的大多数。不过我在此要先谈谈英国社会主义者 R .H .托尼的观点，因为这些观点在很多方面都与本书所表达的看法有关联。托尼在其经典著作《贪得无厌的社会》（最初以《贪得无厌的社会的病症》一名出版）中指出了这样的事实：资本主义社会所依据的原则是人受物的支配。他说道，在我们的社会中，“……即使是最明白事理的人都认为是资本‘雇用了’劳动，这正像我们不信教的祖先

埃米尔·迪尔凯姆：《自杀论》，巴黎，费利克斯·艾尔坎出版社，1897 年，第 449 页。

同上，第 448 页。

R .H .托尼：《贪得无厌的社会》，纽约，哈考特—布鲁斯出版公司，1920 年。

所想象的那样，被他们尊奉为神的木头和铁，给他们带来了好收成，使他们打赢了仗。当人们把偶像说成了活的因而离谱太远之时，就会有人出来打碎这些偶像了。劳动是由人构成的，资本是由物构成的；而物的唯一用途便是为人服务。”他又指出，现代工业工人没有尽他的全力，是因为他没有参与管理而对工作不感兴趣。他指出，改变精神价值观念是使现代社会摆脱危机的唯一出路。他认为：

〔有必要〕……给经济活动本身以恰当的位置，使之成为社会的奴仆，而不是主人。我们的文明所背负的沉重包袱，并不像很多人所设想的那样，仅仅是工业产品分配不均，或者工业的行为残酷，或者，怨恨情绪阻碍了生产；而是工业生产本身已经达到了对人类兴趣绝对控制的地步，这不是任何单一的兴趣，更不是生存必需的物质手段所能占有的地位。正如疑病患者醉心于自己的消化活动过程，在开始生活之前就迈入了坟墓一样，工业化社会中的人们在狂热地寻求致富方式的过程中，也忽略了那些值得尽量追求的目标本身。

经济问题所造成的烦扰既是区域性、过渡性的，又是令人反感、使人心烦的事。这个问题在将来的人眼中会十分可笑，就像我们用今天的观点来看待 19 世纪那纠

R .H .托尼：《贪得无厌的社会》，纽约，哈考特—布鲁斯出版公司，1920 年，第 99 页。

同上，第 106、107 页。

缠不清的宗教纷争一样；确实，经济问题给人带来的烦恼没有多少道理，因为这个问题所涉及的事并不重要。但是它却是病毒，使伤口发炎、溃疡。社会并不会解决工业所带来的个别问题，除非将病毒排除，并以正确的观察角度来看待工业本身。而要做到这一点，就必须重新调整社会的价值天秤。应当把经济利益当成生活的一个部分，而不是生活的全部追求目标。社会应当促使其成员放弃不劳而获的机会，因为拚命追求这些不付出劳动而自然得益的事就会使整个社会患上狂热病。社会必须这样组织工业：强调经济活动只是一种手段，以使经济活动从属于社会目的。

当代美国最杰出的研究工业文明的学者之一埃尔顿·梅奥也与迪尔凯姆持同一观点，虽然相比之下梅奥的观点要谨慎一些。梅奥说道：

社会的无组织问题及其所造成的社会反常状态，大概在芝加哥比美国的其它地方更为突出，这是一个真实情况。而这个问题对美国来说又比对欧洲显得迫切。不过，这只是一个社会发展的顺序问题，最终会波及到全

R .H .托尼：《贪得无厌的社会》，纽约，哈考特—布鲁斯出版公司，1920年，第183—184页。

世界。

梅奥在讨论现代人对经济活动的忧虑时说道：

两百年来，我们在政治、经济研究方面倾向于只考虑与生活有关的经济功能，因而在实际生活中，我们也不知不觉地让追求经济发展的力量牵着我们走，使我们处于一种社会总崩溃的边缘。……当然，一个人所做的工作可能代表着他的最重要的社会功能，但是，除非他所生活的社会是一个整体，否则他根本无法估价他的工作。迪尔凯姆对 19 世纪法国所作的研究的结果看来也适用于 20 世纪的美国。

梅奥对霍桑笔下的工人对待工作的态度作过全面研究，在提到这一研究之时，他得出了这样的结论：

工人和监工不理解他们工作的意义，不了解他们的工作条件，人们普遍感到自己无用，这不仅是芝加哥的特征，而且是文明世界的通病。个人对他自己的社会功能以及与集体团结一致——他在工作中与人合作的能力——的信念消失了，被毁掉了，这部分是由于飞速发展

埃·梅奥：《工业文明的人的问题》，纽约，麦克米兰出版公司，1933 年，第 125 页。

同上，第 131 页。

的科学和技术所致。随着这些信念的消失，人们的安全感及福利感也消失了，人们开始表现出迪尔凯姆所描述的那种对生活的过分要求。

梅奥不仅同意迪尔凯姆所下诊断的根本论点，而且还得出了这样的关键性结论：尽管人们在科学上下了不少功夫，对这个问题的理解却进展甚微。他写道：

在物质和科学领域我们认真地发展了知识和技能，可是在人及社会政治领域，我们却满足于随意的猜测和投机式的摸索。

接着他又说：

.....我们面对着这样的事实：在人类认识和人类控制力这一重要领域，我们不了解事实和性质；我们在管理和社会调查上所采取的机会主义态度使得我们什么也干不了，只是眼睁睁地看着灾难越来越多。.....因此，我们被迫坐等社会有机体自行恢复其功能或自己灭亡，而拿不出有效的药方。

埃·梅奥：《工业文明的人的问题》，纽约，麦克米兰出版公司，1933年，第159页。

同上，第132页。

同上，第169—170页。

他还专门谈到我们的政治理论落后的问题：

政治理论在很大程度上倾向于将理论同其历史来源相联系，而没有对不断变化的社会结构不停地进行生动有力的探寻。与此同时，社会环境、文明人的实际处境都经历了各种各样的变化，因而仅仅说说古代的规则听起来就会空洞无物，也不能使任何人确信。

对当代社会情况作过深刻研究的学者是 F 坦南鲍姆。尽管坦南鲍姆强调工会的中心作用，不同于托尼所坚持的社会主义，主张工人直接参与管理，但他得出的结论与托尼的结论并不是没有关系。坦南鲍姆在《劳动的哲学》一书中的结论部分写道：

上一个世纪的主要错误是认为一个总体社会可以在经济动力和利润的基础上建立起来。工会证明了这是一个错误观点。工会再次表明，活着并不仅仅是为了吃饭。因为大公司只能提供面包和糕饼，所以它无法满足美好生活的需要。工会将公司纳入其自身的“社会”，纳入其自身所含的团结一致的劳动大军中，工会给公司赋予了任何真正社会都具有的意义，使人在人生旅途中有了一些理想。这样，尽管工会有缺点，却能拯救公司，使其

保持高效率。靠扩展经济劳力的办法绝不能使社会具有这些意义。公司要想生存，就必须在世界上起一个道德作用，而不仅仅是扮演一个经济角色。由此看来，工会对经营管理机构的挑战是值得尊敬、充满希望的。这是拯救我们的民主社会以及当代工业制度价值观念的一条、也可能是唯一一条可行的出路。从某种意义上讲，公司和它的劳动大军应当成为团结的一体，而不要再次分家，老是相互争斗。

刘易斯·芒福德的著作中有许多观点与我的观点相同，他在谈论当代文明时说道：

我们对现代文明可以提出的致命批评就是：除了人为的危机和灾祸之外，它根本就不为人所喜爱。

这样的文明最终只能造出群体的人：不会选择，不会临机应变，不能自主地活动；这类人至多只能可悲地对单调的工作表现出耐心，显得温驯、守纪律；而当选择愈来愈少之时，他们也就变得愈来愈不负责任；在广告及现代商业销售的影响下，或者在极权或半极权政府宣传和计划机构的支配之下，纵使不是完全那样，他们最终也会成为条件反射支配的生物——这是最理想的类型。对这类人的最好赞词是：“你们从不添麻烦。”他们

最大德性是：“他们从不惹祸闹事。”这样的社会最终只产生两种人：制约者和受制者，主动的和被动的野蛮人。《推销员之死》揭露了这一整套虚假、自欺和虚无，这大概便是为什么该剧深深打动了美国都市观众的原因。

这种机械性的混乱状态显然不能自行维持长久，因为它公开侮辱、羞辱了人的灵魂，这种机械性系统愈是控制得紧，愈是有效，人的反抗就愈顽强，最后将导致人盲目地反叛、自取灭亡或更新：到目前为止人们还是以头两种方式行事。根据这种分析，我们目前所面临的危机尽管由于某种不可思议的原因，还没有造成近代史上出现过的那种更直接的崩溃，但这种危机却是我们文化所固有的东西。

A .R .赫伦是资本主义制度的坚定支持者，他的写作倾向比上述那些作家的要保守得多，尽管如此，他也得出了与迪尔凯姆和梅奥极其相近的结论。他的书《人为什么要工作》入选为美国行政人员读书俱乐部 1948 年丛书。在这本书中他写道：

如果我们描绘出一幅大批工人由于感到厌倦、无用，受到挫折而集体自杀的场面，那将是十分离奇的。但是

当代美国著名戏剧家阿瑟·米勒的名剧。——译注

L .芒视德：《生活的行为》，纽约，哈考特·布雷斯出版公司，1951 年，第 14、16 页。

如果我扩大自杀的概念,使之不仅是指结束肉体的生命,那么,这种景象就不显得离奇了。人如果心甘情愿地过一种没有思维、没有雄心、没有自尊、没有个人成就的生活,那么他就已经将自己交托给了作为人生特性的死亡。用躯体占有办公室或工厂的一个空间,按照他人制定的方案行动,使用自己的体力,或者运用蒸气动力或电力,凡此种种,从根本上来讲,都不是人类能力的贡献物。

现代技术对工人的处置有力地说明,对人的能力所作出的这种要求是多么的片面。经验证明,很多工作(这类工作数量惊人)不可能为一般人或聪明过人的人所满意。大量智力低下的人需要工作的说法并不是解决问题的好办法。经理同政治家、牧师、教育家都有责任来提高我们大家的智力。我们将一直在民主政体的支配下生活,这种民主政体是人以人的身分参加选举所产生的,这里所说的人包括那些天生智力较低或者那些潜在的思想和精神发展受到阻碍的人。

我们绝不应抛弃我们通过应用技术、大规模生产以及专业化分工等方式所获得的物质利益。但是,如果我们所造就的工人阶层不喜欢干有意义的工作,那么,我们将永远实现不了美国的理想。如果我们不利用政府、教育和工业的一切工具来提高统治者的能力——这些统治者就是千百万普通男人和妇女,我们也不可能保持住这些思想。企业管理机构所承担的任务是给工人提供一种特定的工作环境,使每个工人能发挥其创造本能,运用

他那天赋的思考能力。

听了这么多不同的社会学家议论之后，在结束本章之前，让我们来听听三位不是社会学家的看法，他们是 A·赫胥黎、A·施韦策和 A·爱因斯坦。赫胥黎对资本主义的控诉包含在他的著作《美丽的新世界》之中。在这部小说里（1931年版），他描绘了一个自动机器般的世界。这个世界虽然是精神错乱的不健全世界，不过它同 1954 年的现实相比，也只是在细节和程度上有点不同而已。他认为，另一种唯一的选择便是有着崇拜生育、忏悔罪过各自参半的宗教的野蛮人的生活。在该书 1946 年新版的前言中他写道：

假定我们可以从广岛的事件中学到的东西同我们的祖先从马格德堡中得到的启示一样多，那么，我们可以期望等到一个虽然没有真正和平，但最多只有有限战争且破坏较少的时期。我们可以设想，在这个期间，原子能被用在工业生产之中。很明显，结果将是一系列空前迅速和全面的经济与社会变化。人类生活的一切现存模式都将瓦解，人们将不得不使用新的模式凑合着去适应原子能的非人的事实。核子科学家就像披着现代外衣的

A·R·赫伦：《人为什么工作》，斯坦福大学出版社，1948 年，第 121、122 页。

马格德堡——这里赫胥黎指的是 1520—1575 年间在德国马格德堡编写的第一部基督教史。——译注

普罗克拉斯提斯，将为人类准备一张非睡不可的床；如果这张床有些不合适——那么，对人类来说就是太糟了。少不了有些人要被拉长，有的将被削短——自从应用科学真正走上轨道以来，人们就一直干着这种拉长、削短的事，只是这一次的调整比过去更剧烈罢了。这些远远说不上舒服的手术将在高度集中化的极权政府指导下进行。情况必然会是这样，因为最近的将来很可能与最近的过去相似；而在最近的过去，在大规模生产的经济中以及人们普遍没有财产的情况下，发生的急剧技术变化，总是会造成经济混乱和社会混乱。为了对付这种混乱，权力便集中起来，政府的控制也加强了。世界各国的政府甚至在控制原子能之前就会完全或部分地成为极权，这种情况看来是极可能的事了；而在控制原子能之时或之后，则是毫无疑问的了。只有大规模且深得人心的抵制极权的运动，以及自我帮助，可以阻止现在这种集权的经济统治的倾向。但现在还没有迹象表明这种运动会发生。

当然，没有理由可以说新的专制主义会同旧的一样。靠棍棒、行刑队、人为的饥荒、大规模囚禁以及集体流放的方式来统治，不但算不上人道（如今已经没有人关

普罗克拉斯提斯：希腊神话中开黑店的强盗，传说他劫人之后将人放在铁床上，如果高人睡在床上超过了床的长度，他就会砍去过长的部分；如果是矮人，他就强行将人拉长，便其与床相齐。——译注
着重号为我所加。

心这一点了),而且也表明效率太低——而在技术高度发展的时代,缺乏效率就是犯了违反神灵的罪。真正效率高的专制统治国家可能会这样:掌握全权的政治大老板以及他们手下众多的经理,控制着一群奴隶,对这群奴隶用不着施加什么压力,因为他们喜欢奴隶的地位。让奴隶们喜欢这种地位就是今日政府分配给宣传机构、报纸编辑以及学校教师的任务。不过,他们的方式却仍然十分拙劣而且不科学。正如耶稣会会士夸下的海口那样,如果他们受到孩子般的教育,他们就能回答成人的宗教问题,这都是梦想的产物。现代学究大概在规范学生的反射方面比神父们教育伏尔泰更显得无力。宣传的最大成功不是靠做什么,而是靠不做什么来取得的。真理伟大,然而从实用的观点出发,对真理保持沉默更伟大些。干脆不提某些事情,或者在群众与地方行政官员认为不好的事实或争论之间拉下邱吉尔所称的“铁幕”,专制的宣传家靠这些方法便能影响舆论,这比长篇大论的反驳、咄咄逼人的逻辑辩驳要有效得多。但是仅仅沉默还不够。如果要避免迫害、清算等社会磨擦的症状,宣传的积极方面就必须同消极方面一样有力。将来最重要的“曼哈顿”计划是一项政府发起的庞大研究,探讨政治家和有关的科学家所说的“幸福问题”——也就是说,如何使人们喜爱奴隶地位的问题。没有经济上的保证,就不会有对奴隶地位的喜爱。为简明起见,我先假定掌握全权的老板以及他们的经理能成功地解决经济持久稳定这个问题。但是,这种保障稳定很快就会变得有名无实。经

济成就不过是一种表面的、外在的革命。要确立对被奴役地位的爱，非得经过一场深刻的涉及个人的精神和肉体的革命。要发动这场革命，除了其它条件外，我们还必须有下述那些发现和发明。首先，是大大改进了的启发技巧——由婴儿期开始调整，以后则借助于药物，如镇静剂之类的东西。第二，一套完备的研究人类差异的科学，以使政府管理人员能在社会及经济的各级位置指定恰当的人选（干不对口工作的人容易产生危害社会制度的想法，他们的不满情绪也会感染他人）。第三，（基于现实情况，无论是多么不切实际，也使人感到有必要多有一些节假日，因而需要）一种代替酒和麻醉品的替用品，某种比杜松子酒或海洛因危害小而又给人更多欢乐的东西。第四，（这可能需要几代人的时间才能成功）一种简单易行的优生系统，这样设计出来的系统可以使人类产品标准化，方便管理人员。在《美丽的新世界》中，这种人类标准化的作法被推向了离奇古怪、虽然并非不可能的极端。虽然从技术上和思想上讲，我们距离试管婴儿和博卡诺夫斯基设想的半低能人的诞生还很遥远，但是 600 年后，谁知道会发生什么事？与此同时，那个更快活、更稳定的世界的其它特征的实现大概不会超过三、四代了。《美丽的新世界》中的性混乱状态也不像是遥远将来的事了。美国某些城市中离婚的数量已经同结婚人数一样了。毫无疑问，不过几年功夫结婚证书会像养狗的牌照一样卖来卖去，有效期为 12 个月，法律也不会禁止交换狗或同时养几只狗。随着政治、经济方面的

自由逐渐减少，性自由就会作为补偿而相应增加；而独裁者（除非他需要炮灰或有家室的人去占有无人的或征服了的领土，使之殖民化），会大力鼓励这类自由。此外，人们在药物、电影、广播的影响下可以自由地做白日梦，这将有助于使人承认自己的奴隶地位，这也是他的命运。

考虑到这一切因素，情况看起来似乎是乌托邦离我们更近了，可就在 15 年前人们还不可能有这样的想法。这样看来，我在前面是把乌托邦的实现推迟到 600 年之后去了。今天的情况表明，在一个世纪之内令我们恐惧的事将会降临，也就是说，如果在这期间我们不把自己弄成碎片的话，我们将会感到恐惧。的确，除非我们决定消除中央集权，不是将应用科学当成目的（当成了目的，人就会被当成手段），而是当成造就一代自由人的手段，否则我们将只有两种选择余地：第一种，许多民族的或军事的集权国家的出现，这些国家的根基是原子弹恐怖，随之而来的是其文明被摧毁（或者，如果战争是有限的，结果会是永久性的军事集权）；另外一种选择则是，社会混乱带来的超国家的集权主义。在效率及稳定的需要之下，技术，特别是原子能革命飞速发展起来，造成了这种社会混乱状态，并且使集权主义发展成乌托邦式的福利暴政。你付钱，然后任你选择。

阿尔伯特·斯韦策 和阿尔伯特·爱因斯坦大概是最能代表西方文化的知识及道德传统最高发展成就的人了，他们也谈到了当今的文化。

斯韦策写道：

必须悄悄而不引人注目地创造一种新的公众舆论。现在的公众意识是靠报纸、宣传、组织、经济影响以及其它可用的影响手段来维持的。应当用自然的方式来反对这种不自然的思想传播方式，所谓自然的方式就是靠一传十、十传百，完全依赖思想和真理以及听者对新的真理的接受情况的办法来传播思想。这种新的舆论没有什么披挂，遵循着人类精神原始、自然的斗争方式，必定会击败披着时代的沉重甲冑的现存舆论，就像大卫射杀死哥利亚一样。

这场需要带来的战争是史无前例的。毫无疑问，过去也曾经有过思想开展的人同整个社会的锁闭思想作斗争之事，但是斗争的规模绝没有今天这样大，因为受现代组织、现代的缺乏反思以及现代普遍狂热所束缚住的禁锢的集体精神，是一种史无前例的现象。

今天的人有力量去完成精神给予他的，而时代又试图予以否定的使命吗？

阿尔伯特·斯韦策 (1875—1965)：法国哲学家及物理学家，诺贝尔奖金获得者 (1952 年)。——译 注

据希腊神话，巨人哥利亚被大卫用小石子射杀而死。——译 注

过分组织化的社会千方百计试图将人控制住，因而他必须再次成为独立的人格，以便反过来影响社会。社会必定会用各种方法使人处于一种适合社会要求的没有人格的地位。社会害怕人格，因为人格是表现精神和真理的手段，而精神和真理正是社会想封锁的东西。然而不幸的是，社会的力量与社会的恐惧感一样大。

令人悲哀的是，社会作为一个整体同社会的经济条件结成了一个联合战线。清醒无情的经济条件使现代人从小就成了没有自由、缺乏镇定、没有独立的人。一句话，人就成了充满缺陷、失却了人类品质的人。这便是我们最难以改变的情况。既使我们假定精神会起作用，我们也只能十分缓慢地而且只能有不多的力量来克服这些因素。事实上，我们的生活条件也不允许人去发展他所缺乏的意志。

精神所承担的责任是多么沉重啊！它得创造出理解确实真正的真理，而现实所流行的真理不过是宣传家口中的真理罢了。它得抛弃低级的爱国主义，而推崇以全人类的目标为其宗旨的高尚的爱国主义；在某些领域，过去和现在的政治活动使人丧失希望，而这些令人绝望的事件也使得那些在内心深处很愿超脱的人充满了民族主义的精神，因而在这些地方更应推崇高尚的爱国主义。这种爱国主义得说明这样的事实：人们应当重新认识到，文明是全人类的利益之所在，而不是像今日某些地方的情况那样，民族的文明被当成偶像崇拜，人类有着共同的文明的观念变得支离破碎。精神应当使我们保持对文明

国家的信仰，虽然我们的现代国家在精神上和经济上遭到战争的蹂躏之后没有功夫来考虑文明的任务，也不敢注意到其它事情，只是一味地追求如何用尽一切办法，甚至包括危害正义概念的手段来攒钱，以延长国家的寿命。精神必须用所有文明人只有一个理想的观念来团结我们大家，因为现代世界是这样一个世界：国家剥夺了其邻居的所有关于人道、理想、正义、理智以及真理的信念，结果就使得所有这些信念都受到了权力的控制，这些权力愈来愈把我们拖入野蛮的泥淖。精神必须将注意力集中于文明，因为谋生的艰难使得群众愈来愈关心物质利益，愈来愈把其它事情当成虚无缥缈的东西。精神必须给我们以信心，相信人类有进步的可能，因为经济因素对精神所作出的反映变得一天天更有害，促成道德越来越败坏。在世俗的和宗教的组织机构中，被我们尊为领袖的那些人不断地使我们失望，在艺术家和学者用自己的言行表明他们支持野蛮行为之时，当那些被人当成思想家、自己也表现出像思想家的显要人物在关键时刻显露出本来面目不过是作家及学术人员之时，精神应当给我们以希望的理由。

所有这些都是阻碍现时文明的意志前进的绊脚石。绝望的阴云笼罩着我们。对于希腊—罗马衰亡时代的人的处境，我们现在了解得多么清楚。他们在世事面前无力抗争，任世界自生自灭，自己则缩回到了自我的内心世界。像他们那样，我们在生活的经验面前感到惶惑，像他们那样，我们听到了诱惑人的声音在说：唯一使生活

尚可忍受的便是活一天算一天。人们告诉我们，我们应当丢掉一切命运之外的非分之想，在顺从之中找个安身之地。

只有在精神觉醒，广大人类具有了道德意愿之后，我们才能重新承认，文明是建立在某种普遍理论的基础之上的，这种认识迫使我们认清了文明再生道路上为普通人所忽略的困难。与此同时，这种认识又提高了我们的思想，使我们不再考虑可能或不可能了。如果道德精神为文明成为现实提供了足够的立足基础，如果我们重新找到合适的普遍理论，并确信这种理论会形成，那么，我们就会返回文明的状态。

爱因斯坦在一篇短文《为什么要实行社会主义》中写道：

现在我已经找到了一个立足点来简要说明我们时代危机的本质。这涉及到个人与社会的关系。个人已经意识到他对社会的依赖。但是，个人并不把这种依赖体会成一种积极的财产、一种有机的联系、一种保护力量，而理解为一种对他的天生权利或者他的经济生命的威胁。此外，他的社会地位使他天生的自私本能愈发强烈，而他那原本就弱的社会本能不断地退化下去。每个人，不论其社会地位如何，都经历着这种退化过程。每个人都

在不知不觉之中作为自己的自我中心的俘虏，感到失落、孤独，不能再天真、单纯、质朴地享受生活了。人只有在把自己的一切奉献给社会之后，才能找到那短暂而多险的生活的含义。

A．爱因斯坦：《为什么要实行社会主义》，载《每月评论》，1949年第1期，第9—15页。

第七章 各种解答

在 19 世纪，目光深远的人就看到了，在繁华、富裕以及政治权力的后面，西方社会经历着一个衰败及人性堕落的过程。其中一部分人顺应需要而转向了野蛮，另一些人表示还有另外的出路可选择。不过，不管他们采取什么立场，他们的批评都是以宗教和人本主义关于人和历史的概念为基础的。他们不是相对论者——相对论者认为，只要社会正常运转，这个社会就是好的、健全的社会；只要个人适应了他所在的社会，他就是精神健康的人。就伯克哈特、蒲鲁东、托尔斯泰、波德莱尔、马克思或克鲁鲍特金而论，他们关于人的概念从本质上讲，是一种宗教的以及道德的思想。人是目的，绝不能当成一种使用手段；物质生产为人服务，而不是人为物质生产效力；生活的目的是施展人的创造力；历史的目标是把社会改造成受正义与真理所支配的社会——这些便是一切批评现代资本主义制度的人们所依据的公开的或暗含的原则。

这些宗教的及人本主义的原则也是建设较好的社会计划的基础。事实上，在过去两百年中，正是那些与传统宗教决裂的运动表现出了宗教的主要热情。在教会中，宗教被当作

一种推行教义的组织及行业；而反宗教主义则把宗教看待成炽热的情感和有生命的信仰。

为了使上述的论断更充实，有必要研究西方基督教文化在其发展过程中所表现出来的某些突出特征。古希腊人认为，历史没有目标、目的或终结，而犹太-基督教关于历史的观念中则包含着一个突出的思想：历史所固有的意义就是人得到拯救，弥赛亚（救世主）象征着这最后的拯救；而时间本身则是救世主的历史。但是，关于什么是 eschaton（末日）、历史的终结这个问题，存在着两种不同的观念。一种观念与亚当和夏娃的《圣经》神话有关，这是救世的观念。简言之，这种思想的核心就是，人之初原本与自然为一体。人与自然、男人与女人之间并不存在冲突。但是，人也缺乏最重要的人的特性，即不知道善与恶。因此，人不能自由地作出决定，也没有责任感。人的第一次不顺从的行为也成了人的第一次自由行为，人类历史便由此而开始，人被逐出了天堂，失掉了与自然的和谐统一，他被迫自主起来。但是，他还十分软弱，理性还未充分发展，他反抗轻视他的能力还很小。因此，他不得不开拓他的理性，充分发展他的人性，以便重新与自然、与自身、与同胞和谐地结合在一起。历史的目标就是人之完全诞生、人性之充分发展。到那时“世界将充满对上帝的认识，就像水充满海洋一样”。全世界将成为一个大家庭，刀剑将变成锄犁。按照这种观念，上帝并没有给人以什么恩赐，人必须经历许多错误和挫折，他犯罪并自饮恶果。上帝并不给人解决任何问题，而只是向他揭示出生活的目的。人必须自我拯救，使自己新生。人在历史的进程中自我发展。于是在

历史终结之时，新的和谐、新的安宁将建立起来，对亚当和夏娃的诅咒似乎也会被取消。

另一种关于拯救的救世观念主宰着基督教会，这种思想便是：由于亚当违背上帝的旨意，结果便使得人根本不能从堕落中自拔；只有上帝能拯救人，上帝通过赐福、以基督本人为主献身的上帝人格化的方式来拯救人类。人通过参与教会的圣事，而成了这种拯救行动的参加者——从而得到了上帝的恩惠。历史以基督的复活而告终——复活是超自然的而不是历史的事件。

这一传统在天主教会占支配地位的那一部分西方世界继续存在着，但是在 18 及 19 世纪的欧洲其它部分和美国，神学却愈来愈失去其生命的活动。同教会、教权主义的斗争，对宗教的所有观念日益增长的怀疑以及最终的否定，构成了启蒙时期的特征。不过，这种对宗教的否定只不过是表达旧的宗教热情的一种新的思想形式；就历史的含义和目的而言，尤其是这样。救世的思想，在理性、幸福、人类的尊严和自由的名义下，找到了一种新的表达形式。

在法国，孔多塞在《人类进步及人类精神历史一览表》（1793 年）一书中，为那种认为人类最终能自我完善的信仰奠定了基础。这种自我完善会开创一个理性和幸福的新纪元，这种自我完善将永无止境。孔多塞所要传达的要旨就是救世王国的到来，这一思想后来便影响到了圣西门、孔德和普鲁东。法国大革命的热情实际上就是以世俗语言表达出来的救世的热情。

在德国的启蒙运动哲学中，也出现了将救世的神学观念

以世俗语言表达出来的情况。莱辛的《论人类的教育》一书在德国产生了深刻的思想影响，同时也影响到了法国。莱辛认为，将来会是理性和自我实现的时代，人类的教育会开创这一时代，因而也就实现了基督教启示中所许下的愿。费希特坚信精神上的太平盛世会到来；而黑格尔则相信在人类历史上能实现上帝的王国，从而把基督教的神学转化成了今世的哲学。马克思继承了黑格尔的哲学，这种继承具有最深远的历史意义。同启蒙时代很多其他的哲学家相比，似乎可以说，马克思更明白地用世俗语言表达出了救世的宗教思想。过去的一切历史都只是“史前历史”，只是自我异化的历史；社会主义将开创人类历史、人类自由的新领域。具有正义、友爱和理性的无阶级社会将迎来一个新世界，过去的一切历史正朝着这样的世界行进。

社会主义可说是人们在寻找消除资本主义罪恶的方法上所作的最重要的尝试，本章的主要目的便是介绍社会主义的思想。在这之前，我将首先简要地讨论一下极权主义的方法，以及另外一种可被称之为超资本主义的方法。

权威主义的偶像崇拜

法西斯主义、纳粹主义以及斯大林主义有一个共同点，就是给原子似的个人提供一个新的庇护所、一种新的安全感，这类制度是异化的极端形式。这类制度使每个人感到没有力量、微不足道，并且培养个人将自身全部力量投射到领导人物、国

家、“祖国”身上，对这些投射对象则必须服从，必须崇拜。人逃离自由进入了新的偶像崇拜的境地。个性和理性从中世纪晚期到 19 世纪所取得的一切成就，都成了新偶像祭坛上的牺牲。就其纲领和领导者而言，这类新制度的基础是公开的谎言。在纲领中，这类制度宣称要实现某种社会主义，而实际所做的，却是否定社会主义传统中社会主义这个词所包含的一切。这类制度的领导者所强调的只不过是天大的谎言、欺骗。墨索里尼，一个吹牛皮的懦夫，却成了男子气概与勇气的象征。希特勒，一个毁灭狂，反倒被吹捧为新德意志的缔造者。斯大林，一个冷血而野心勃勃的权术玩弄家，被描绘成爱护人民的慈父。

不过，尽管这三种独裁形式有着共同之点，我们仍然不应该忽视它们之间的差别。意大利是西欧强国中工业方面最弱的国家，虽然在第一次世界大战中是战胜国，但相对说来，仍旧十分虚弱和无力。意大利的上层阶级极不愿意进行任何必要的改革，尤其在农业方面，而意大利人民则对现状深感不满。法西斯作为一种医治受挫的民族虚荣心的药方应运而生。法西斯主义提出一些大吹大擂的口号，将群众的不满情绪从原来的发泄对象上引开来。与此同时，法西斯主义还试图把意大利转变成为一个更先进的工业强国。在所有的实际目标上法西斯主义都以失败而告终，因为法西斯主义从来没有认真考虑过如何解决意大利经济、社会的迫切问题。

与此相反，德国则是欧洲最发达的先进工业国家。如果说法西斯主义至少还真有经济作用的话，那么，纳粹主义连这一点功能也没有了。军事上的失败、经济上的通货膨胀，尤

其是 1929 年的经济大萧条引起的大量失业问题，使德国士气低落。纳粹主义正是在这种情况下产生的，它是中下阶级、失业官员和学生的造反运动。不过，要是没有拥有金融和工业资本的重要部门的积极支持，法西斯主义是不会成功的。这些重要部门之所以支持纳粹主义，是因为广大群众对资本主义制度的不满情绪日益增长，构成了一种威胁。在 30 年代初期，德国国会中那些半真半假地提出某种反资本主义制度的纲领的人占据了大多数席位。这一威胁，导致德国资本主义的重要部门进而支持希特勒。

俄国则是德国的真正对立面。在工业上，俄国是欧洲列强中最落后的国家，尽管她的工业本身高度发达、高度集中，她也不过是刚从半封建的国家脱胎而来的。沙皇制度的突然崩溃形成了一个真空状态，于是列宁解散了国民代表大会，希望能够直接从半封建的阶段跳进到工业化的社会主义制度的阶段。然而，列宁的政策也不是一时的产物，而是他的政治思想的必然的逻辑结果，这一思想在俄国革命爆发之前许多年就在孕育之中。同马克思一样，列宁相信工人阶级解放社会的历史使命，但他却不大相信工人阶级有意志和能力，能自发地达到这一目的。他认为，工人阶级只要在一个纪律严明的少数职业革命家的领导下，只要如他所说的那样去实施历史的法则，革命就会成功，就可避免最终出现新的阶级社会。相信人类却对人缺乏信心，是最不真诚的说法；即使是真诚的，也必将导致我们在历史上所看到的那种悲剧：宗教裁判所、罗伯斯庇尔的恐怖政策。许多民主社会主义以及社会主义的革命家都看到了这种危险性，而尤以罗莎·卢森堡

看得最清楚。她警告说，人们所面临的问题是在民主主义和官僚主义之间作一选择，俄国的发展证明了这种预见的正确性。卢森堡对资本主义作了激烈的毫不妥协的批评，同时，她又对人怀着深深的、不可动摇的信念。她和古斯塔夫·兰道尔被德国反革命的士兵杀害之时，信赖人的人本主义传统也就随之被扼杀了。正是这种不信赖人的思想使得独裁制度有可能征服人，并引导人去信仰偶像而不相信自己。

早期资本主义对工人的残酷剥削，虽然有国家机器的政治权力的支持，却未能阻止住进步新思想的产生。实际上，所有伟大的社会主义思想都诞生在这一时期。在这一时期，欧文主义得以兴盛，宪章运动也是在持续了 10 年之后才被镇压下去的。

超级资本主义

美国（以及法国）的一些实业家提出了另一套完全不同的思想来解决工业问题。这些实业家形成了一套“利润共享工业委员会”的哲学，这一哲学思想在曾经当了 38 年林肯电气公司总经理的詹姆斯·F·林肯的《刺激性管理》一书中，得到了清楚、明白的阐述。这些人的思想前提，从某些方面讲，使人想到上述那些对资本主义的批判。林肯写道：

工业家只注意到机器而忽视了人，忽视了作为机器的创造者、研制者、有着巨大潜力的人。他无视这样的

事实：在他的工厂里，才能尚未发挥的天才正干着体力劳动，他们既无机会也没有受到鼓励去发展自己，使自己成为天才，或具有正常聪明才智的人。

林肯感到，工人对工作缺乏兴趣的情况产生了不满情绪，这种不满情绪不是导致工人生产率的降低，就是导致冲突或阶级斗争。他认为，他提出的解决办法，不是给我们的工业制度装璜门面，而是资本主义存亡攸关的大事。他写道：

在这件事上，美国走到了一个十字路口。美国必须作出决定，而且要快。一般人对此并不理解，但是他们必须作出选择。他们的选择决定着美国的前途、个人的命运。

他采取了完全不同于资本主义制度的大多数卫道士的立场，批判了贯穿工业制度的利润动机。他写道：

在工业上，公司企业制定了一系列细则，明确说出公司企业的经营目标是赚取“利润”，除此别无其它。不是股东就得不到利润分红，而且一般说来，为公司工作

J. F. 林肯：《刺激性管理》，克列夫兰，林肯电气公司出版，1951年，第113—114页。

J. F. 林肯：《刺激性管理》，克列夫兰，林肯电气公司出版，1951年，第117页。

的人很少占有股份。只要这种情况存在一天，赚取利润的目标就不会激起工人的热情。这一目标将无法实现，实际上，工人感到，股东得到的利润已经够多的了。

工人对那些关于偿付生产工具的经济理论感到怨愤，认为受到了愚弄，他们常常看到的是，高高在上的那些人无能又自私，从而浪费掉了生产中的开销。

这些批评意见与很多批判资本主义的社会主义者的见解完全一样，这种批评态度是对经济事实和人的实际状况所作出的一种冷静而又切合实际的估价。不过，这种态度所含的哲学却与社会主义思想完全相反。林肯确信，“只有在激烈的生活竞争中，个人才能发展。”“不论好歹，自私是使人类成为现在这个样子的动力。因而，要使人类进步，就得依赖并很好地引导这种力量。”他进而区分了“‘愚蠢的’自私和‘聪明的’自私，前者让人去偷，后者使人去奋斗，去自我完善，从而更加昌盛”。在谈到刺激工作的因素时，林肯表示，正像刺激业余运动员的因素不是金钱一样，我们可以推论，金钱也不一定是刺激产业工人的因素，其它诸如缩短工作时间、讲究安全、保障年老职工利益、社会福利保险以及允许讨价

同上书，第 106—109 页。

同上书，第 108 页。

J. F. 林肯：《刺激性管理》，克列夫兰，林肯电气公司出版，1951 年，第 72 页。

同上书，第 89 页。

同上书，第 91 页。

还价等措施，也都不是刺激工人的动力。他认为，唯一有力的刺激是“我们的同时代人及我们自己对我们的能力的认可”。林肯把这些思想运用到实际中，提出了一种组织工业生产的方法，在这种组织中，“工人凡是做了有益的工作都应受到奖励，如果没有像其他工人那样做得好，就应受到惩罚。他就像一个球队队员，是得到奖励还是得到惩罚，就看他的能力大小以及是否尽了一切努力来打赢这场球。”在分析这种组织系统时，林肯说道：

……评判划分一个人的等级的工作，由所有熟悉这人所干工作情况的专家来完成。他是得奖还是受罚依据的就是这种等级划分。这一计划类似于球赛之后的详细总结文章，成了挑选全美球队的工作。最好的队员受到表扬，得到他当之无愧、梦寐以求的地位。根据这种奖偿计划，一个人所得到的奖励与他对公司的成功所作的贡献成正比。上述这种对比十分明显。每个人根据他的现实表现，得到提升或降级。对每一个人的评判一年搞3次。评判的结果决定他奖金的多少以及是否晋级。被评判的人在评判时可以提任何问题，有关的执行人员对这些问题分别作出详细解答。

同上书，第 99 页。

同上书，第 101 页。

同上书，第 109 页。

J.F. 林肯：《刺激性管理》，克列夫兰：林肯电气公司出版，1951 年，第 109、110 页。

奖金的多少这样来决定：利润的百分之 6 作为红利分给股东；“分红之后，我们把发展公司的‘种子基金’除开，‘种子基金’的多少由公司经理依据公司的经营现状来定”。“种子基金”用于扩大生产，更新设备。从利润中扣除这些开销之后，余下的部分就作为工人和管理人员分享的奖金。在过去 16 年中，奖金的总额与工资的比率为百分之 20 到百分之 28，16 年中每个雇员的平均奖金为 40,000 美元左右，即每年 2,500 美元。所有工人除去奖金之外，得到与相应工种一样的基本工资。林肯公司 1950 年雇用人员的平均开销为 7,701 美元，而通用电气公司的开销则为 3,750 美元。在这种制度下，拥有大约 1000 名工人的林肯公司一直非常昌盛，每一雇员的产品平均销售额为电气机械行业的其它公司的两倍。1934 年至 1945 年间，林肯公司的停工次数为零，而其它公司的停工次数则为 11 次到 96 次不等，其它制造业中劳动补缺率仅为百分之 25 左右。

从一方面讲，刺激性经营管理所涉及的原则与传统的资本主义经营原则迥然不同。工人的工资不再是与他的努力和工作成就不挂勾，而是密切相关。工人参与增加利润的活动，

同上书，第 111 页。

由于奖金由工人和管理员共同分享，我们很想知道，在这些平均数字中，付给工人、高级管理人员以及经理的工资分别是多少，以及通用电气公司的指数仅仅是指付给工人的工资，还是包括公司官僚机构的上层。

参阅林肯的著作第 254 页及其后面章节。

而股东得到的固定收入则与公司所赚的钱并无多大直接关系。公司的记载清楚地表明,这种制度使得工人的生产率得以提高,劳动补缺率降低,罢工不再出现。不过,虽然这种制度在一个重要方面不同于传统的资本主义的观念和实践,却同时表现了传统的资本主义的某些最重要的原则,尤其是有关人的因素这个问题的原则。这一制度是以自私和竞争的原则为基础,用金钱的奖励来表示社会的承认,而且就工作对工人的含义而言,这一制度并未根本改变工人在工作过程中的地位。正如林肯反复指出的那样,这种制度的模式就是足球队,一群人与所有不属于本团体的人激烈竞争,竞争的结果便形成了一种竞争性合作的精神。实际上,刺激性管理的制度是资本主义制度最符合逻辑的结果。这种制度有助于使每个人——工人、雇员乃至经理——都成为一个小小的资本家,助长人人的自私和竞争精神,把资本主义改造成包罗

不过,股东的固定收入也不是没有关系,因为从 1933 年到 1941 年间每一股份的红利从 2 美元增长至 80 美元,即平均净增 6 美元。

全民族的制度。这种利润共享制度并不像人们想象的那样，与传统的资本主义的实践不同，它不过是一种贴了金的计件工资制，对股东应得分红的份额考虑较少而已。尽管这种制度大肆谈论“把人看待成人”，不过，一切事情——工作定额、

有相当数量的企业按照“利润共享工业联合委员会”的思想组织起来，这些企业在其经营管理中实行了或是更加激进、或是较为保守的利润共享计划。下面这段文字内容表达出了这些企业所实行的原则。

“1.委员会将利润共享计划定义为一种程序，在这一程序中，雇主根据个人和小组的工作情况以及公司整个业务的开展情况，除了付给雇员较高的固定工资外，还付给一定数量的特别流通的或延期兑现的奖金。

“2.委员会把人视为经济生活中最根本的因素。自由的公司的基础是人人都有机会自由地最大限度地发挥个人的潜力。

“3.委员会认为利润共享计划是一种重要手段，使工人能有机会自由地参与同资本及经营合作的事务，以获得奖励。

“4.委员会一方面觉得利润共享本身是一种完全合理的原则，另一方面认为安排得当的利润共享计划也是发展集体合作、提高效率的最好办法。

“5.委员会认为广泛推行的利润共享计划应当有助于稳定经济。灵活的补偿以及价格利润最好地保证了公司能随时适应情况变化，无论是有利的变化还是不利的变化。

“6.委员会认为，只有当价格、工资及利润处于一种合理的关系时，稳定的繁荣才有保障。委员会相信，我们要使自由经济具有生命力，就得要求经营管理部门承担托管的职责，以监督这种关系是否在整个公司形成。

“7.委员会所主张的最重要的一点是，切实可行的利润共享计划应当产生一种真正的伙伴精神。解决工业中的劳资对抗问题的唯一办法就是推广这种精神。根据委员的经验，委员会确信，这种办法会得到众多工人的响应。

“8.委员会致力于以各种实用方式将利润共享计划推广的目标，与此同时，也不把这种计划当成一种万应良药。任何涉及工业关系的政策或计划只有在很好地适应了具体情况，只有在经理人员真心想公正办事，相信人的重要性、尊严以及反应之时，才能成功。”

工人的奖金以及红利金额——都是由经理们独断决定的。根本原则是“分享利润”而不是“分担工作”。虽然这些原则不是什么新东西，但共享利润的概念却令人感兴趣，因为对于超级资本主义来说，这是最符合逻辑的目标。超级资本主义使工人感到他自己也是一个资本家，也是这种制度的积极参与者，从而克服了工人的不满情绪。

社会主义

除了法西斯主义以及“刺激性经营管理”型的超级资本主义外，对资本主义所作出的第三种重要反应和批评是社会主义的理论。尽管社会主义的政府在英国及斯堪的纳维亚半岛的一些国家的确统治了或长或短的时间，上述情况却真是如此，因为这些政府所依赖的大多数人力量太小，除了刚刚开始做了些实现其纲领的工作之外，不足以改造整个社会。

不幸的是，在笔者写本书之时，“社会主义”及“马克思主义”这些词语已经遭到了人们如此带感情偏见的指控，以致于我们很难心平气和地来讨论这些问题。如今，一提起“社会主义”和“马克思主义”，西方很多人就会联想到“唯物论”、“无神论”、“流血事件”或类似的东西——总之，是坏的、邪恶的东西。我们只要懂得词语的含义在多大程度上会变换，并且考虑到在我们这个时代，合情合理的思维也即客观地看待问题的态度日趋贫乏这一特点，我们就能理解这一反应了。

那些一听到“社会主义”和“马克思主义”这些词语就歇斯底里大发作的人，大多数对社会主义和马克思主义一无所知，这实在令人震惊。这种情况也促成了上述那种荒谬的反应。尽管事实上人人都可以读到马克思和其它社会主义的著作，大多数对马克思主义和社会主义最感到愤慨的人却从未读过马克思写的一个字，而另外很多人最多也只有一些极肤浅的了解。如果情况不是这样，那么，有点远见和理性的人似乎就不可能会像现今大多数人那样，对社会主义和马克思主义加以歪曲。甚至许多自由派人士以及那些相对来说不那么歇斯底里的人，也相信“马克思主义”的体系是建立在这样的思想基础之上的：对物质利益的兴趣是推动人的最积极的力量，马克思主义的目标旨在促使人去追求物质上的贪欲和满足。要是我们提醒自己，记住为资本主义辩护的主要思想——对物质利益的兴趣是刺激工作的主要手段，我们很容易就能看到，套在社会主义头上的那顶唯物主义帽子正是资本主义的最典型的特征。任何人只要有心较为客观地研究一下社会主义的著作家，就会发现，社会主义著作家的态度恰恰与此相反。他们批判资本主义的物质主义，批判资本主义损伤了人身上的真正的人道力量。的确，我们只能把各种流派的社会主义理解为我们时代最有意义、最富理想和道德感的运动。

把一切事情除开，我们不由得对西方民主派歪曲社会主义的作法所表现出来的政治上的愚蠢感到可悲可叹。社会主义的思想对全世界的广大人民有着吸引力。社会主义的吸引力在于社会主义观念中的理想主义成分，以及社会主义对人

们精神和道德上的鼓舞。正如希特勒盗用“社会主义”这个词来增加他指出的种族主义和民族主义思想的吸引力一样，斯大林盗用了社会主义和马克思主义的概念来达到他的宣传目的。在一些基本观点上，斯大林所声称的都是虚假的东西。他把社会主义概念中的纯经济因素，即生产手段的社会化这一个问题，从社会主义的整个概念中分离出来，将社会主义的人本的和社会的目的曲解成了这些目的的对立面。当今的斯大林主义的制度尽管是生产手段国有化的形式，却与西方资本主义早期的纯剥削形式更为接近，而不是类似任何可以设想到的社会主义。这一制度的主要动力是：疯狂般地追求工业进步，残忍地无视个人利益，以及贪婪地追求个人的权势。如果我们接受这样的观点——社会主义和马克思主义或多或少地全等于斯大林主义，那么，我们就在宣传领域帮了斯大林主义的大忙，而这正是他们所希望达到的目的。我们这样做不是指出他们宣传的虚假性，而是证实了这样的宣传。对于美国来说，这不成其为一个大问题，因为在人们心目中，社会主义的概念并不占重要的地位；但是对于欧洲尤其是亚洲来说，这就是一个严重问题，因为在这些地方，社会主义的概念恰恰在人们心目中占据了十分重要的位置。为了同斯大林主义在这些地区的吸引力作对争，我们就应当揭露其欺诈性，而不是去证实它。

社会主义从18世纪末期形成发展以来，各种社会主义思想流派之间出现了许多重要差别，这些差别意义十分重大。但是，正如人类思想史上常常发生的情况那样，不同流派的代表之间的争论掩盖了这样的事实：各式各样的社会主义思想

家之间的共同点出他们之间的差异要多得多，而更具有决定意义。

我们可以说，社会主义作为一项政治运动，以及一种探讨社会规律、诊治社会病症的理论兴起于法国大革命，其创始人为巴贝夫。巴贝夫提倡废除土地私有制，主张大家共享土地的出产物，主张取消贫富之间、统治者与被统治者之间的差别。他认为，建立一个“平等者共和国”的时机到了，“共济大院（hospice）的门向所有人敞开”。

与巴贝夫的那种相对说来比较简单、原始的理论相对照的，是傅立叶的理论。傅立叶在他首次发表于 1808 年的“四项运动的理论”一文中，提出了一套非常复杂、阐述详尽的社会理论和诊断。他把人及其感情作为理解社会的基础，认为一个健康的社会不应当只图达到增加物质财富的目的，并且以此来实现我们的基本感情——友爱。在人类的众多感情中，他特别强调“蝴蝶式的感情”——人希望变化的需要，这一需要与人人身上都存在的众多而又变化多样的潜力相适应。工作应当是一种享受（“travail attrayant”），每天工作两小时就足够了。针对在工业各个部门普遍存在的大垄断组织，傅立叶提出在生产和消费领域建立公社制的、自由和自愿的协会组织，在这样的组织中个性与集体性自发地结合在一起。只有通过这种方式，第三个历史阶段——和谐的阶段——才能取代前两个历史阶段，即以奴隶和奴隶主关系为基础的社会，以及以靠工资为生的人与企业家之间关系为基

础的社会。

傅立叶是一位有点纠缠于思想感情的理论家，而罗伯特·欧文则是一个实干家，他是苏格兰一家经营得最好的纺织厂的经理和厂主。欧文也认为，新社会的目的主要不是增加生产，而是改善现有最重要的事物——人的处境。欧文同傅立叶一样，其思想基础是对人的性格所作出的精神考虑。人生下来便带有某些性格特征，而人的性格则肯定地由他所生活的环境所决定。如果生活的社会条件令人满意，人就会显示出其固有的美德。他认为，在先前所有历史中，人只是被训练成保卫自己和毁灭他人的工具。应当创造出一个新的社会秩序，在这一社会中，人按照一致行动、真诚结合的原则得到训练。从 300 到 2000 人一群的联合群体将遍布整个地球，这些联合群体将按照集体内部及集体之间的相互帮助原则组合起来。在每一个社区，地方政府将与每一个人最和谐地一道工作。

在蒲鲁东的著作中，我们还可以找到对权威和等级制度原则的更严厉的谴责。蒲鲁东认为，中心问题不是以一种政治制度代替另一种，而是建立一种表达社会本身的政治秩序。他把单一的等级森严的极权组织看成是社会上一切不安定和邪恶的主要原因。他认为：“国家任务的局限性是涉及集体和个人自由的生死大事。”

他说道：“通过垄断，人类掌握了全球，通过联盟，人类将成为自己的主人。”他关于新的社会秩序的设想的思想基础

是“……互惠关系，所有的工人不再为付他们工资却占有产品的企业家工作，而且为了相互利益工作，因而工人都在生产共同的产品、共享利润的过程中相互合作。”对他来说最根本的是，这些联盟是自由、自发组合起来的，而不是国家强加的，不像是路易·布郎克所要求的由国家资助的社会作坊。他说道，这样由国家控制的制度将意味着很大的联盟，“在这些联盟中劳动会被严密地组织起来，最终被资本主义的国家政策所奴役。自由、普遍的幸福、文明可能会得到什么呢？什么也没有得到。我们只不过给自己挣脱一种锁链而套上了另一种锁链，社会思想也没有向前迈进一步；我们将仍旧处在同样独断的权力统治下，更不用说受到同样的经济宿命论的控制了”。没有谁比 19 世纪中期蒲鲁东更清楚地看到斯大林主义下开始出现的危险，上述引语已经清楚地表明了这一点。蒲鲁东也意识到了教条主义的危险，教条主义将给马克思主义的理论发展带来巨大的灾难。他在给马克思的信中明确地表达出了这个意思。他写道：

要你愿意的话，让我们一起来寻找社会的规律——这些规律实现的方式，以及发现这些规律所依靠的方法。看在上帝份上，在破了一切教条之后，我们自己不要再给人民加一些条条框框。让我们不要像你的同胞路德那样陷入矛盾境地，即以逐出教会、革除教门为开端，在推翻了天主教的神学之后，又建立起新教神学。

蒲鲁东的思想基础是以自尊为第一伦理信条的伦理学观念。由自尊引伸出尊重邻居的第二个道德信条。这涉及到以人的内心变化为基础的新的社会秩序。蒲鲁东在一封信中表达出了这种想法：“旧世界处于解体的过程之中……人们只有通过思想和心灵的整体革命才能改变它。……”

我们从迈克尔·巴枯宁的著作中找到了对中央集权的危险的同样认识，对人的创造力的同样信仰，虽然巴枯宁的思想中包含着一种美化毁灭的天真想法。巴枯宁在 1868 年的一封信中写道：

我们大家的伟大导师蒲鲁东先生说过，社会主义同极权主义的联合，人们通过独裁以及将所有政治、社会权力集中在国家的方式，来争取经济自由、物质福利，这些都是可能发生的事情中最令人不愉快的结合了。愿将来保护我们不受到专制主义的危害，不过，更希望在将来我们不要吃教条主义或国家社会主义所带来的苦头，受到这些的愚弄。……没有自由，任何活生生的、有人性的东西都不会繁荣昌盛，那种抹掉自由或不承认自由是唯一的创造性原则和基础的社会主义，只会引导我们堕入被奴役、充满兽性的境地。

在蒲鲁东给马克思写信之后 50 年，彼特·克鲁鲍特金在

一段话中总结了自己的社会主义思想：充分发展的个性“将在各个方面、各种程度和一切可能的目的上，同高度发展的自愿联合结合在一起；这种联合不断变化，有着持久性的特征，并在任何特定时期以最适合大家的各种努力的形式出现”。克鲁鲍特金同他先前的许多社会主义者一样，强调人和动物王国中存在的合作与相互帮助的固有倾向。

继承了克鲁鲍特金人本主义的和伦理思想的，是无政府主义思潮最后也是最伟大的代表者之一——古斯塔夫·兰道尔。在提到蒲鲁东时，他说道，社会革命完全不同于政治革命。“虽然离开了政治革命的大多数含义，社会革命不可能发生、存在，不过，社会革命却是一种和平的结构，为了新的精神而组织一种新的精神，而不是别的什么东西。”他给社会主义者和社会主义运动下了这么一个定义：“使麻木的心复活以便让埋没住的有可能重见天日，让真正有生命的但此刻却似乎死掉的东西有可能复现出来，发出光辉。”

同上述社会主义思想家的讨论相比，我们得用更多的篇幅来讨论马克思和恩格斯的理论，这原因部分在于，他们的理论更复杂，涉及的范围更广；部分在于，社会主义的马克思主义学派已经成了表现全世界社会主义思想的最重要的形式。

引自M·布伯所著《乌托邦的道路》，纽约，麦克米兰出版公司，1950年，第48页。

俄国的社会主义革命党所坚持的社会主义观念，包含着许多上述社会主义学派的，而不是马克思主义的思想因素。比较I·N·斯坦伯格：《革命的试验场》，纽约，莱因哈特出版有限公司，1953年。

同其他所有的社会主义者一样，马克思根本关注的也是人。他曾经写道：“所谓激进，就是走向根本的意思，而根本——就是人本身。”世界的历史不是别的什么，而是人创造的、人的诞生的历史。而整个历史也是人与自身、与自己所具有的人的力量相疏离的历史；“我们自己的产品结合成一种超乎我们之上的客观势力，脱离了我们的控制，毁灭了我们的期望，打破了我们的算计，这便是过去一切历史发展的主要因素之一。”人一直是环境的客体，他必须成为主体，这样“人才达到了人的最高存在形式”。马克思认为，自由不仅指不受政治压迫的自由，而且也指人不受物及环境控制的自由。自由的人是富有者，但不是指经济上的自由，而是作为人的含义上的富有。在马克思看来，富人是本身富有的人，而不是拥有财富的人。见前引文《早期著作》，第243页及以后数页。

对社会、历史进程的分析应当从人开始，不是从抽象概念，而是从研究具有生理和心理品质的实在的、具体的人开始。这项分析应当从人的本质这一概念开始，而对经济和社会的研究，则只是为了理解环境怎样损伤了人，人如何与自己、与自身的人的力量疏离开来的情况。我们从人性的特殊现象，比如资本主义制度所造成的那些表象，推导出人的本性。我们的目标应该是了解什么对人有好处。马克思说道：

参阅 S. 兰德舒特所著《国家经济学与哲学》，斯图加特，克勒内尔出版社，1953 年；卡尔·马克思的《早期著作》，第 247 页。

要了解什么对狗有用处，就得了解狗的天性。这种天性本身不应当从实用原则演绎出来。如果将这一观点应用于对人的研究，那么，谁想对人的一切行为、运动、关系作出批评，谁就得首先研究一般的人性，然后再讨论在每一历史时期变更了的人性。本瑟姆对此作过简短的论述。他把现代的店主，尤其是英国的店主，看成正常的人，这实在是十分天真又可悲。

马克思认为，人类发展的目标应在建立一种人与人之间、人与自然之间的新的和谐，一种使人与其同胞的相关性同人的最重要的需要协调一致的发展。对马克思来说，社会主义是“一种联合，在这种联合中，各个人的自由发展就是全体人的自由发展的条件”；社会主义是这样一种社会，在这种社会中，“每个人的充分自由的发展成了社会的主要原则”。马克思将这一目标称作现实自然主义和人本主义的目标，并且指出，这一目标既不同于“唯心主义，也不同于唯物主义，却结合了二者中的真理”。

马克思是怎样考虑获得的“人的解放”的呢？他的解决办法是基于这样一种看法：在资本主义的生产方式中，人的自我异化过程已经达到了顶峰，因为人的体力已经成了一种商品，人也由此而成了物。他说道，工人阶级是人类中异化最彻底的阶级，正因为如此，也是领导人类解放斗争的阶级。

马克思：《资本论》，英文版，第一卷，第 688 页脚注，纽约，兰登书屋。

马克思：《资本论》，英文版，第一卷，第 688 页脚注，纽约，兰登书屋。

在生产手段社会化的过程中，马克思看到了把人改造成社会经济活动的积极而负责的参与者的条件，也看到了克服人的个性与社会性分裂的条件。“只有当人承认‘自己本身的力量’是社会力量，并将前者组织成后者之时（因此用不着像卢梭认为的那样，改变人的天性，剥夺他的‘本身的力量’，而给他以社会性格的力量），因而不再以政治权力的形式使社会力量与他自己分割开来之时（这就是说，他不再给国家以有组织统治的地位之时），只有在这时，才能解放全人类。”

马克思认为，如果人不再“被雇用”，那么他的工作过程的性质和特征就将改变。工作将成为人类力量的有意义的表现形式，而不是毫无意义的苦差事。从马克思对德国社会党的哥达纲领中提出的完全废除童工的提案所作的批评中，我们可以清楚地看到，关于工作的这种新概念对马克思来说是多么重要。当然，马克思是反对剥削儿童的，但同时他也反对儿童一点不劳动的原则，并提出，教育应当与体力劳动相结合。他写道：“正如罗伯特·欧文所详细说明的那样，工厂制度萌发出将来教育的胚基，这种教育通过给超过一定年龄的全部儿童以教育的方式，将生产劳动与教导及人本主义的思想结合起来，这种作法不仅是增加生产效率的一种方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法。”马克思同傅立叶都认

卡尔·马克思：《论犹太问题》。

关于这一点，我十分感激 G·富克斯的评论和建议。

马克思：《资本论》英文版，第 489 页，纽约，1889 年。

为，工作应当成为吸引人的事，而且与人的需要及愿望相一致。正因为如此，马克思同傅立叶以及其他人都提出，任何人都不得只从事于某一特定的工作，而应当做不同职业的工作，以符合他的不同兴趣的潜力。

马克思在资本主义到社会主义的社会经济变化中看到了达到人类自由与解放的、“真正的民主”的决定性措施。虽然在他的后期著作中，对经济学的讨论比对人和人性需要的讨论占了更大的比重，但是对他来说，经济领域本身从来也没有成为目的，而一直是满足人类需要的手段。在马克思对他称之为“庸俗共产主义”的讨论中，这一观点尤其明确。所谓“庸俗共产主义”，马克思指的是那种一味强调废除生产手段中的私有财产的共产主义。“在它（庸俗共产主义）看来，直接的物质财产仍然是生活和生存的唯一目的；工作的性质没有改变，只是延伸到全人类，……这种彻底否定人格的共产主义只是私有制的必然表现形式，而私有制则恰恰否定了人。……庸俗共产主义只是嫉妒以及在想象的最低水平基础上消除差别过程的思想的完善形式。……对整个教育和文明的否定证明了这样的情况：废除私有制的作法很难说得上是〔对人的力量的〕真正占用；倒退到人为的贫穷和俭朴的作法不是超越私有财产的步骤，而是回复到私有制尚未产生的阶段。”

更复杂的是马克思和恩格斯关于国家问题的观点。毫无疑问，马克思和恩格斯都持这样的意见：社会主义的目标不

仅是建立无阶级的社会,而且是建立一个没有国家的社会。如恩格斯所说,没有国家至少是在这样一层含义上:国家只会有“管理事物”的职能,而没有“统治人民”的功能。1872年,马克思在调查巴枯宁分子活动的委员会作出的一份报告中,提出了一个公式,恩格斯按照这一公式在1874年说道:“全体社会主义者一致同意这样的观点:随着社会主义的胜利,国家将消亡。”马克思和恩格斯这些反国家的观点,以及他们反对政治权力的中央集权形式的态度,在马克思关于巴黎公社的声明中,表述得特别清楚。在共产国际举行的大会上,马克思就法国内战发表了演讲,在演讲中他强调有必要用地方分权制代替中央集权制的国家,因为这种中央集权制源于绝对君主制的原则。代替的结果将出现基本上由地方分权的社会。“中央政府还具有的少数重要职能将转移给公社的、即严格对人民负责的官员。……公社的章程将把迄今为止被‘国家’这个寄生赘瘤所吞噬的一切权力归于社会整体,社会养肥了‘国家’,而‘国家’却禁止社会的自由运动。”马克思从公社中看到了“最终找到了的政治形式,在其指示之下,劳动的经济解放得以大踏步前进”。公社想“通过把生产手段——土地和资本——转变成自由和协调劳动的纯粹工具的办法,使个人财产成为一个事实,劳动融合进为此目的的生产合作社中”。

埃德华·伯恩斯坦指出,马克思的这些观念与蒲鲁东的反国家主义的、反中央集权主义的观点相类似;但列宁却声

称,马克思的评论一点也没有表明马克思赞成地方分权主义。情况似乎是在解释马克思、恩格斯的立场这个问题上,伯恩斯坦和列宁都正确,解决这一矛盾的关键在于这样的事实:马克思赞成把地方分权及国家消亡看成是社会主义应当奋斗而且终究会达到的目标,不过他认为这种情况只是在工人阶级夺取了政权、改造了国家之后才会发生,而不是在此之前。马克思认为,夺取国家政权是达到目的——废除国家——的必要手段。

不过,如果考虑一下马克思在第一国际的活动,我们就会相信列宁将马克思的观点解释为中央集权的思想并未失之偏颇,尽管马克思的地方分权思想(与蒲鲁东在这一点上一致)也是他的观点和主张的真实内容之一。正是马克思的这种中央集权思想为俄国社会主义思想的发展提供了基础。列宁也许至少希望最终实现地方分权,这一希望事实上表现为在苏维埃的概念中,即决策的制定基于各地最小的、最实在的组织;而斯大林则将矛盾的一面,即中央集权的原则付诸实践。

一方面,同其他所有的社会主义者一样,马克思确信,人类的解放主要不是一个政治问题,而是一个经济、社会问题;自由的答案不是从国家政体的变化,而是从社会的经济、社会变化中找到。另一方面,尽管马克思、恩格斯提出了自己的理论,但他们在很多方面受到了传统观念——政治领域支配社会经济领域——的影响。他们无法摆脱关于国家、政权的重要性的传统观点,无法摆脱那种认为单是政治变化就具有重要意义的思想,而这种思想就曾经是 17、18 世纪中产阶

级大革命的原则。

与马克思的中央集权思想密切相关的是他对革命行为的态度。确实，马克思、恩格斯一方面承认社会主义不一定要通过暴力和革命来控制国家（例如在英国和美国），但同时，总的说来，他们认为工人阶级为了达到自己的目的，必须通过革命来夺取政权。当今，人们对马克思的指控，主要是说他鼓吹了暴力和革命，这种指控歪曲了事实的真相。政治革命的思想并不是马克思主义和社会主义特有的思想，而是中产阶级以及过去 300 年来资本主义社会的传统思想。由于中产阶级相信，废除君主制的政权以及通过人民夺取政权，是解决社会问题的途径，因而政治革命就被看成是获得自由的手段。我们的现代民主就是暴力和革命的结果，1917 年的克伦斯基革命，1918 年的德国革命，在西方民主国家都受到了热烈的欢迎。马克思没有能摆脱那种过高估计政权和暴力作用的传统思想这是他的悲剧性错误。但是这些思想只是先前遗产的一个部分，而并不属于社会主义的新概念。

讨论马克思而不涉及他的历史唯物主义的理论是不全面的，即使是简短的讨论，亦是如此。在人类思想史中，马克思的这一理论大概是马克思对了解统治社会的规律所作出的最持久、最重要的贡献。马克思的前提是，人在从事任何文化活动之前，他得生产维持物质生存的资料。人的生产和消费方式取决于许多客观条件：人自己的本质、他能支配的生产力，而这些生产力又受到土地的肥沃程度、自然资源，以及人所发展的交际和技术的制约。马克思指出，人所面临的物质条件决定着他的生产和消费模式；而生产和消费模式反

过来又决定着人的社会政治组织、生活实践，最终决定着人的思维和感觉的方式。对这一理论的广为流传的误解是，将历史唯物主义作这样的解释：似乎马克思的意思是说，追求物质利益是人的主要动机。实际上，这是资本主义思想所表达出来的主要观点，这种观点反复强调，人对金钱奖励的兴趣是刺激他工作的主要动力。马克思关于经济因素的重要意义的观念，不是一种心理学的观念，即主观含义上的经济动机，而是社会学的观念；这种观念认为，经济发展是文化发展的客观条件。准确地说来，马克思对资本主义的主要批判是，资本主义过分强调了经济利益，从而损伤了人的完全性。马克思认为，社会主义是这样一种社会：通过一种更加符合理性、因而更具有创造性的经济组织形式，人摆脱了经济利益的羁绊。马克思的唯物主义与 19 世纪流行的唯物主义完全不同。从后一种唯物主义中，人们了解到，物质现象造成了精神现象。举例来说，这类唯物主义的最极端的代表人物因而相信，思想是大脑活动的产物，正像“尿是肾脏活动的产物一样”。而马克思则认为，思想和精神的现象应当理解为整个生活实践的产物，是个人与他人及自然的相当关系的结果。马克思运用辩证法克服了 19 世纪唯物主义的缺点，根据人的活动而不是人的生理，发展形成了一种真正能动的有机整体的理论。

参阅我在《社会心理分析的一项任务》（莱比锡，1932 年）中就此点的讨论，以及 J. A. 舒姆彼得在《资本主义、社会主义、民主》一书中对马克思主义的讨论（纽约，1947 年）。

历史唯物主义理论为理解历史规律提供了重要的科学概念。要是马克思的追随者能进一步发展历史唯物主义的理论，而不是使其停顿下来，成为枯燥无味的教条，那么，历史唯物主义将结出更丰硕的成果。发展的关键是，要承认马克思和恩格斯只迈出了第一步，看到了经济和文化发展的相关关系。马克思曾低估了人类感情的复杂性。他没有充分认识到人性有着自身的需要和规律，这些规律同影响历史进程的经济状况不断地相互作用。由于缺乏对人的心理活动的令人满意的洞察力，马克思对人性没有足够的认识，没有意识到这样的事实：一方面，社会和经济组织形式塑造了人，而反过来，人也铸造了社会经济组织形式。他没有充分看到根植于人性和人的生存状况的感情和奋斗精神，而这些感情和奋斗精神本身正是推动人类发展的最有力的力量。不过，这些缺陷是由于片面性引起的局限性，这种情况我们可以从任何有创见性的科学观念中找到，而马克思和恩格斯自己也意识到了这些局限性。恩格斯在一封著名的信中表达出了这种认识。在信中，恩格斯说道，由于他们的发现是一个新东西，马克思和他都没有完全注意到这样的事实：历史不仅取决于经济状况，文化因素反过来也影响着社会的经济基础。

从科学的观点看，马克思的经济理论和他对资本主义的经济结构所作的透彻分析却肯定超过了其它所有社会主义理论，因而这是一种进步。不过，这种力量同时也是一个弱点。马克思试图发现人的异化的条件，并以此为出发点开始他的

参阅我在《逃避自由》一书中对这种相互作用的分析（纽约，1941年）。

经济分析工作，他认为这项工作只需要相对较短的时间，而他却几乎把他的绝大部分科学工作完全用在了经济分析上。虽然马克思从来也没有忘记目标——解放全人类，但他对经济问题的考虑越来越多，从而削弱了他对资本主义的批判，放松了在人这层含义上的社会主义目标。他没有认识到人身上的非理性力量，这些力量使人害怕自由，也使人产生了渴求权力的贪欲，导致了人的毁灭。与此相反，马克思关于人的概念寓含着这样的假设：人生来善良，一旦人从桎梏他的经济枷锁中解脱出来，这种善良品质就会自行表现出来。《共产党宣言》的著名结尾——工人“失掉的只是自己身上的枷锁”——包含着心理学上的一个严重错误。工人失掉枷锁的同时也会失掉带着枷锁时形成的那一切非理性的需要和满足。在这一方面，马克思和恩格斯没有超越18世纪的那种天真幼稚的乐观主义。

这种对人类感情的低估导致了马克思思想中的三项危险错误。首先，他忽略了人身上的道德因素。正由于他认为经济改变获得实现之时，人的善就会自动地表现出来，他没有看到一个较好的社会不可能由那些不改变自身道德观念的人创造出来。他没有注意到，至少没有明白地注意到，新的道德方向的必要性，而没有这种新的道德观，一切政治的和经济的变化都是徒劳无益的。

第二项错误（也是来自同一根源）是，马克思对于实现社会主义的可能性作了奇特的错误判断。蒲鲁东、巴枯宁（以及稍后一点的《铁蹄》的作者杰克·伦敦）等人预见到，在新曙光照亮之前，黑暗将笼罩西方世界；与此相对照，马

克思和恩格斯却相信“好的社会”将很快来临，他们只是朦胧地意识到一种新的野蛮状态会以法西斯主义的极权主义形式出现，前所未闻的破坏性战争有可能发生。

第三项错误是，马克思认为手段的社会化不仅是从资本主义转变到相互合作的社会主义社会的必要条件，而且也是充分条件。这项错误的根源也是马克思对人作了过于简单、过于乐观、过于理性的判断。正如弗洛伊德相信，把人从不自然的、过于严格的性禁忌中解放出来，人就会达到心理健康一样，马克思认为，把人从被剥削的状态中解放出来，就会自动产生自由的、互相合作的人。马克思同 18 世纪的百科全书派一样，对环境变化的直接影响感到乐观，对人的非理性的、带破坏性的感情的力量很少重视；而这类感情往往不会随着经济变化，在一天之内变成另外的东西。弗洛伊德在经历了第一次世界大战之后，看到了这种破坏性的力量，接受了破坏性同爱一样十分强烈、同样不能根除的观点，从而根本改变了他的整个理论体系；而马克思则没有意识到这一点，也从来没有改变过他提出的简单公式：生产手段的社会化是通向社会主义目的的康庄大道。

这项错误的另一个根源如同我在前面指出过的那样，是他对政治、经济安排作了过高的估价。他没有看到，无论企业是“人民”——国家——政府官僚机构所有，还是股东雇用的私人官僚机构所有，对工人的人格来说，都没有什么关系。马克思的这种无视态度是如此不切实际，令人感到奇怪。马克思没有看到，与他自己的理论思想完全相反，对工人来说，唯一重要的东西是工作的实际和现实条件，工人同工作、

同他人，以及同管理企业的人的关系。

马克思在晚期似乎准备对他的理论作某些更改。最重要的一个变更大概受到了巴可芬和摩尔根的影响。他认为，以合作及公有土地为基础的原始农业社会是一种有效的社会组织，这种社会组织可以直接成为社会化的较高级形式，而无须经过资本主义生产的阶段。他在给维拉·扎朱利奇的回信中表达了这种认识，后者问及他对沙俄时代农村中的一种村社组织“米尔”(mir)的态度。G·富克斯指出了马克思理论中的这一变化的重大意义。正如我在前面提到的那样，恩格斯承认，在他们的历史唯物主义理论中，他和马克思对思想的力量没有加以足够重视，但是，马克思或恩格斯都来不及对他们的体系作必要的重大修改。

总之，我们可以说，马克思主义的社会主义的最终目标同其它流派的社会主义的目标基本一致：解放全人类，使人不受剥削，不受经济王国的支配，使人重新成为经济生活的最高目的，在人与人、人与自然之间，创造出一种新的和谐一致。

从历史的观点看，马克思的观点十分值得我们重视，因为马克思关于社会主义的观念在欧洲大陆的劳工运动中取得了胜利。在欧洲劳工运动中，马克思的权威影响已是十分深远，乃致于马克思和恩格斯的接班人们没有进一步发展马克思的理论，只是越来越僵化地重复旧有的公式。

第一次世界大战之后，马克思主义劳工运动完全分裂成

在私人信件中指出。

两大敌对的阵营。社会民主派在第一次世界大战所造成的道德崩溃之后，成为了一个政党，它依赖于工会并同工会一道，越来越多地代表工人阶级的纯粹经济利益。社会民主党执行马克思的公式——“使生产手段社会化”，其方式就像党的说教者在合适场合宣传仪式一样。另一派则采取了一种令人失望的跳跃步骤，试图只依靠夺取政权而不是靠别的什么，使生产手段社会化，建立社会主义社会。社会民主党令人失去信心，而后者那种跳跃的结果则更使人感到恐惧。就右翼运动而言，幻灭感常常导致他们接受民族主义，放弃真正的社会观，对资本主义社会不作任何激烈的批判。

马克思主义运动的左翼和右翼所共有的另一点是：他们（比如俄国）完全忽视了人。对资本主义的批判完全成了从经济观点出发的批判。在 19 世纪，工人阶级受到了残酷的剥削，生活低于体面生存的水准，在当时，这种批判是正确的。而在 20 世纪，随着资本主义的发展，这种批判则越来越过时；俄国的斯大林官僚组织仍然向人民灌输毫无意义的话语，说资本主义国家的工人十分贫穷，缺乏生存的起码基础，正是这种态度符合逻辑的结果。社会主义观念越来越退化，在俄国，成了这样一种公式：社会主义就是生产资料国有化。在西方国家，社会主义愈来愈倾向于指发给工人较高的工资，而失去了它那救世的悲怆，也不再能唤起人的深切渴望与需要。我有意使用了“倾向于”这个词，因为社会主义绝没有失去其人道主义的和宗教的悲怆感情。甚至在 1914 年之后，社会主义也一直是团结成千上万的工人和知识分子的道德思想，是表达他们希望解放人类、建立新的道德价值、实现全人类

团结的形式。前面几页所作出的尖锐批评主要是为了突出这样一个问题：民主社会主义必须重新注意并集中研究社会问题的人道因素，必须从资本主义对人性品质，对人的灵魂和精神的作用这一角度来批判资本主义，必须从人的含义来考虑任何观点的社会主义，必须知道社会主义社会从哪些方面有助于结束人的异化状态以及人对经济 and 国家的偶像崇拜情况。

第八章 通向健全之路

概 论

我们发现，人们对资本主义所作的各式各样批判分析都有着明显的相似之处。虽然人们确实批判了 19 世纪资本主义对工人的物质福利的忽视，但这决不是主要的批评意见。欧文和蒲鲁东、托尔斯泰和巴枯宁、迪尔凯姆和马克思以及斯韦策所论及的是人，是在我们工业制度下的人的处境。尽管他们以不同的概念表达了这一点，但他们都发现，人失去了他的中心地位，变成了达到经济目标的工具，人已经同他人、同自然相疏离，失去了具体联系，人的生命已不再有什么意义。我也详尽阐述了异化、疏离的概念，从心理学的角度说明了异化在心理上造成的结果。我这样做旨在说明同样的意思：人退到了接纳的、交易性的方向，不再具有建设性；人丧失了他的自我感，而依赖他人的认可，因而倾向于求同一致，却又感到不安全；人感到不满足、厌倦、焦虑，并且用

他的大部分精力试图补偿或掩盖这种焦虑感。他的智力是异化的，可他的理性却堕落了，就他的技术力量而论，他正严重地危及着文明甚至整个人类的生存。

如果我们再来看看促成这种发展的原因，我们就发现在这一点上比诊断疾病本身更难取得一致意见。在 19 世纪初期，人们仍然倾向于把万恶之源归咎于没有政治自由，特别是没有普选的状况；而社会主义者，尤其是马克思主义者则强调经济因素的重要意义。他们认为，人的异化状态是他成了被剥削、被使用的客体的结果。另一方面，像托尔斯泰、伯克哈特之类的思想家却强调说，精神和道德贫困是西方人堕落的原因；弗洛伊德则认为，现代人的问题是过于压抑自己的本能以及由此而来的神经症的各种表现形式，但是，只分析一个部分而排除其它部分的解释是不可靠的，因而也是错误的。这些社会经济的、精神的和心理的解释从不同角度看待相同的现象，而理论分析的任务就是要了解这些不同角度的解释是怎样相互联系、相互作用的。

适用于解释起因的看法当然也适用于说明治疗现代人的缺陷的药方。如果我认为病症的起因是经济的或精神的，或心理的，我必定相信医治了这些病因，社会必然就会健全。而如果我了解到这各个不同的方面是如何相互关联着的，我必定会得出这样的结论：只有在工业和政治组织上、精神和哲学方向上、性格结构和文化活动方面同时发生变革时，才能达到健全和精神健康。只注意某一个方面的变化而忽视其它各个方面，对整个变化来说是有害的。实际上，人类进步的最大障碍之一似乎就在这里。基督教宣扬精神更新，却忽视

了社会秩序的变革；而没有社会秩序的变革，对大多数人来说，精神更新势必不起作用。启蒙时代提出，独立的判断和理性是最高的准则，鼓吹政治平等，却没有看到，如果没有伴随而来的社会经济组织的变化，那么，政治平等就不会导致实现人的友爱。社会主义，尤其是马克思主义，强调必须实现社会经济变革，却忽视了人的内心变化的必要性；而没有这种内心变化，经济变革也决不能导致“美好的社会”。过去两千年来的这些伟大的改革运动都分析强调了生活的一个方面而排除了其它方面；它们的改革更新的建议都是激进的，结果却几乎都完全失败了。福音的宣传导致了天主教的建立，18世纪理性主义的宣传产生了罗伯斯庇尔和拿破仑。结果不可能会有什么不同。人是一个整体，他的思想、感情和生活实践不可分割地联结在一起。如果他在感情上不自由，思想也不可能自由；而如果他在生活实践中、在经济和社会关系上有依赖性、不自由，在感情上也不可能自由。在一个方面激进而排除了其它方面，必定会导致并不希望达到的结果，也就是说，只有少数人在一个方面达到了激进的要求，而对大多数人来说，这些要求成了掩盖在其它方面毫无变化的事实的公式和仪式。毫无疑问，对人类进步来说在生活的全部领域迈进整体的一步，要比在孤立的一个领域中宣扬一百步——即使这种宣扬暂时有效——更具有深远的意义，效果也更持久。几千年来“孤立的进步”所遭受的失败应当是一个相当令人信服的教训。

与这一问题密切相联的是激进主义和改革的问题，这个问题似乎成了各种政治解决的分界线。不过，只要我们作进

一步的分析，我们就可看到，这种人们通常想到的区分是靠不住的。改革不断有，改革可以是激进的，即根本的改革；也可以是表面的，即暂时掩盖一些表面症状而不去触动病根。在这层意义上，非激进的改革决不能达到其目的，最终还会走到其反面。另一方面，所谓的“激进主义”认为，在需要观察、耐心、不停的努力的时候，可用武力来解决问题，这样的激进主义如同改革一样，是不切实际的、虚幻的东西。历史地看来，两者都常常导致了同样的结果。改革的真正标准不是改革的速度，而是改革是否切合实际；这是一个究竟是彻底，是治本——还是停留在表面、治标的问题。

如果我们想在本章讨论健全之路，即治病的方法，我们最好先暂时停一下，问问我们自己，治疗个人的精神疾病的药方是什么性质的？我们究竟知道多少药方？既然社会疾病是这么多人的疾病，而不是超越或脱离个人的实体的疾病，治疗社会疾病也应遵循同一条原则。

治疗个人疾病的条件主要有如下几个方面：

1. 与精神的正常机能相反的情况必定已经发展形成。根据弗洛伊德的理论，这意味着，里必多（Libido）没有能够正常地发展，于是，症状便产生了。按照人本主义精神分析学的观点，病理的根源在于没有能够发展形成一种富于创造的方向，这种失败是那些非理性的感情，特别是乱伦性的、破坏性的以及剥削性的奋斗精神不断发展的结果。人的心理如不能正常发展，就会造成痛苦的事实（无论人意识到了这一点，还是未意识到这一点）。这一事实产生了一种强有力的克服痛苦的倾向，也就是说，痛苦的事实力图改变健康的方向。

人寻求身体及精神健康的努力是治疗疾病的基础，这种基础随时存在，只是在最严重的病症中才没有。

2. 形成这种寻求健康的倾向的第一步，是必须意识到痛苦，知道我们把什么东西隔绝在有意识的人格之外并与之分离了。按照弗洛伊德的理论，抑制主要是指被抑制住的那些非理性的感情、孤独感和无用感，也指那些被抑制住的对爱和创见性的渴求愿望。

3. 只有当人迈出了第二步之时，不断增长的自我意识才会完全起作用。这第二步便是改变生活的实践，即改变那种以神经症的结构为基础、并不断产生神经症新结构的生活实践。举个例子来说，如果一个病人的神经症特征使他总想屈从于父亲的权威，那么，他就常常会营造这样一种生活方式：选定具有支配他、对他施虐的父亲的形象的人作他的上司、教师等等。只有当他改变其现实生活的处境，使之不再重复产生那种他想顺从的倾向之时，他才能治愈。此外，他必须改变自己的价值、规范和理想的观念系统，以使这些系统促进而不是阻止他寻求健康和成就的努力。

与人性需要的冲突以及随之而来的痛苦、对什么东西被阻隔在个人性格之外有所认识、现实处境以及价值和规范的变化——这些也同样是治疗社会疾病的必要条件。

本书先前章节的目的就是展示人类需要与社会结构之间的冲突，促使我们进一步意识到我们的冲突，了解什么东西被阻隔。本章的意图则是讨论在我们的经济、政治和文化组织中进行实际变革的各种可能性。

不过，在我们讨论实际问题之前，让我们先依据本书开

头提出的前提讨论一下什么是精神健康，什么类型的文化可被认为是有助于精神健康这两个问题。

精神健康的人是富于建设精神、没有异化的人；他与世界友爱地联系着，用理性客观地把握现实；他体验到自己是一个独一无二的个别实体，与此同时，又感到同他人联系在一起；他不屈从于非理性的权威，而乐于接受良心和理性的合理权威；只要活上一天，他就不停地在诞生，并且把生命的赠礼当成最宝贵的机会。

同时，让我们记住，这些精神健康的目标不是必须强加给人的理想，也不是某种必须要克服他的“天性”、牺牲他的“固有的自私”才能达到的目标。恰恰相反，力求精神健康、幸福、和谐、爱、创造性，这些都是每个人生来就有的本性，只要他不是天生的精神上或道德上的白痴。只要有了机会，这些奋斗的本性就会有力量显现出来，这可以从无数的情景中看到。要扼杀或歪曲这种固有的力求健全的精神并使之反常，就得有强有力的改变性格的星宿和环境条件。的确，综观人类已知的大部分历史我们可知，人利用人的状况导致了人的精神反常。相信这种反常情况是人固有的东西，就像把种子播在沙漠里并说本来就不想让它生长一样。

什么样的社会符合精神健康这一目标呢？一个健全社会的结构会像什么样呢？首先，在这一社会里，没有人是别人用来达到目的的工具，每一个人总是并毫无例外地是自己的目的；因此，每个人都不是被人利用，被自己利用，而是为了展示自己的力量的目的而活着；人是中心，而一切经济的和政治的活动都服从于人的成长这个目标。在健全的社会里，

人们无法利用贪婪、剥削、占有、自恋这类品质来获取物质利益，或提高个人的威望；按照良心行事被当成基本的、必要的品质，而机会主义和纪律松懈则被看作是不合群的自私行为；个人参与社会事务，社会的事因而也成了个人的事；个人同他人的关系也与他同自己的关系不再分离。此外，一个健全的社会使人在易于管理的和可观察到的领域内，积极而又负责地参与社会生活，并且成为自己生命的主人。一个健全的社会促进了人与人之间的战斗团结，不仅允许而且鼓励同成员友爱相处；健全的社会促进人人在工作中进行创建性活动，刺激理性的发展，使人能够通过集体的艺术和仪式，表达出自己内心深处的需要。

经 济 改 革

一、社会主义问题

我们在前面章节中讨论了解答当今世界不健全问题的三种方式：极权主义、超资本主义和社会主义。十分明显，极权主义的方法只会导致不健全和非人性化的程度愈来愈严重。超资本主义的解决办法只会加深资本主义固有的病理，使人的异化程度、无意识的机械化状况加深，从而完成了使人成为生产偶像的奴仆的全过程。唯一带建设性的解决办法便是社会主义的办法，其目的在于从根本上重整我们的经济和社会制度，使之按照这样的方向来调整：将人从被用作自身

目的之外的工具的被动状态中解放出来，创造出一种社会秩序，在这种秩序中，人类的团结、理性、创造性得到巩固而不是削弱。要达到什么样的目的和目标，才会使社会、经济的再建设能避免失败，通向健全的社会呢？

马克思主义的社会主义认为，一个社会主义社会是建立在两个前提之上的：生产资料和产品分配的社会化，以及中央集权的计划经济。马克思和早期的社会主义都坚信，如果这些目标能够达到，那么，全人类将从异化状态中解放出来，一个无阶级的友爱而公正的社会将几乎会自动地诞生。他们认为，要达到这种变革人类社会的目标，只需做这样的事：工人阶级或通过暴力或通过选举，夺取政权，将工业社会化，实行计划经济。他们的设想是否正确已经不是一个学术问题了；俄国已经在经济领域做了马克思主义社会主义者所认为必须做的事。俄国的制度表明，实行社会化的计划经济是切实可行的，但另一方面，也证明了，这种制度绝不是创造一个自由、友爱和非异化的社会的充分条件。俄国实现了社会化的计划经济的事实并不意味着，俄国的制度就是实现了马克思和恩格斯所理解的社会主义。这只能意味着那种认为所有制合法改变、计划经济的实施便会引起社会变化和人类变化的思想是错误的。

虽然生产资料社会化以及计划经济是马克思主义的中心要求，但马克思主义的社会主义还有一些要求，而这些要求在俄国都完全没有实现。马克思没有主张收入完全平等，但认为应当大量清除在资本主义制度中存在的那种收入不平等的现象。事实是，收入不平等的情况在俄国非常严重。马克

思主义的另一个思想是，社会将导致国家的消亡，社会阶级逐渐消失。事实却是，在俄国，国家的权力以及社会阶级的差别至今仍然很大。最后，马克思的社会主义观念的中心是这样一种思想：人，包括他的感情和智力的力量，是文化的目的和目标，而物（资本）应当为生命（劳动）服务，生命不应当从属于任何死的无生命的东西。就这点而论，俄国无视个人及个人的品质的程度也很严重。

但是，俄国并不是唯一应用马克思主义的社会主义经济观念的国家。另一个国家是英国。英国工党虽然不是建立在马克思主义理论基础之上的，在实际措施上却完全遵循着马克思主义的理论原则：社会主义实现的基础是工业社会化。这似乎十分矛盾。十分清楚，英国与俄国情况不同。英国工党总是依赖和平手段来达到自己的目的；工党的政策并不是基于“要么全有要么全无”的原则，而是将医药、银行以及钢铁、铁路和化学工业社会化，其它工业则没有国有化。虽然工党采用了一种在资本主义经济中掺和一些社会主义成分的经济方针，其实现社会主义的主要思想仍然是将生产资料社会化。

但是，尽管英国的实验失败得不如俄国的尝试那么严重，却也是令人气馁的。一方面英国工党创造出了集中管理及官僚化的制度，但这种制度并没有使任何关心提高人类自由及独立性的人产生好感。另一方面，工党也没有达到社会主义的任何基本期望。事情已经十分清楚，对英国矿工或钢铁工人来说，工业由几千人，甚至像公共企业中一样，由成千上万的人所有，或是由国家所有，情况都差不多。他的工资、权

力，尤其是他的工作条件、他在生产过程中所起的作用，仍然同先前基本一样。国有化也给工人带来少量利益，这些利益不可能在一个纯粹的资本主义经济中通过工会得到。不过，虽然工党政府所采取的措施没有达到社会主义的主要目标，但如果忽视英国社会主义给英国人民的生活所带来的有利的重大变化这一事实，那也是一种目光短浅的见解。重大变化之一便是把社会保险制度推广到健康保险方面。按照健康保险制度，在英国，人人都不用担心生病，不必把生病当成打乱生活安排的灾难（更不用说担心由于没有恰当就医而丧失生命了）。这种制度对美国的中产阶级来说，可能没有什么意义，因为他们有钱付医疗和住院费。但是，这确实是一项根本的改善措施，可以同全民教育取得进步相比。此外，尽管工业国有化在英国推行的程度有限（约占整个工业的五分之一），却使国家能够从某种程度上调节整个经济，整个英国经济由此得益不少。

尽管我们尊重并欣赏工党政府的这些成就，但是，如果我们从人的而不是从纯经济的角度来看，可以说工党的措施无助于实现社会主义。虽然人们会争辩道，工党刚开始实施自己的纲领，要是工党执政的时间再长一些，以便能完成自己的任务，那么工党就会创建社会主义——但这种论点却不那么令人信服。人们甚至想象，将英国的全部重工业社会化之后，保险措施会更多，社会也会更加繁荣，因而用不着担心新的官僚制度更危及自由。但是如果我们所说的社会主义是指一种新的生活形式，一个团结依赖的社会，在这样的社会中，个人发现了自我并从资本主义制度所固有的人的异化

状态中脱胎而出，那么，尽管我们在上面说了那么多关于工党的纲领的优点的话，这样的社会化和计划经济也不是社会主义。

苏联式的共产主义的后果令人恐惧，而英国工党的社会主义的成效也令人失望，两者都使很多民主社会主义者产生了消极、绝望的情绪。一些人仍旧相信社会主义，但这多半由于自尊或固执，而不是出自真正的信念；另一些人则忙于在一个社会党中做一些或多或少的工作，满足于日常的 actual 事务，无暇作更多的反思；还有一些人则对社会的更新失去了信心，不再对资本主义作任何激烈批评，不再提出使民主社会主义正常运转的新建议。他们的举动就像失望的恋人一样，对爱情完全灰心丧气了。

为了说明民主社会主义者的普遍沮丧症状，我援引 R . H . S . 克罗斯曼所写文章中的一段话，他是最善思考问题、最积极的工党左翼领导人之一。克罗斯曼写道：

我们生活的时代不是稳步迈向世界福利的资本主义时代，而是世界革命的时代，因此，那种认为社会主义者的任务是帮助逐渐改善人类的物质命运，逐渐扩大人类自由的范围的看法是十分愚蠢的。历史的力量一直迫使人们朝极权主义方向前进：在苏俄集团中，克里姆林宫的政策有意识地造成了这种局面；在自由世界，经营管理式的社会的成长、全面重新武装军备的后果，以及对殖民地人民独立愿望的压制，也导致了这种倾向。社会主义的任务既不是加速，也不是反对这场政治革命

(因为这就像一百年前反对工业革命的努力一样,是徒劳无益的),而是使之文明化。

在我看来,克罗斯曼的悲观主义看法有两点错误。其一是,认为经营管理式的或斯大林主义式的极权主义可以“文明化”。如果说克罗斯曼所说的文明化是指一种不像斯大林式的独裁那样的制度,他可能是正确的。《美丽的新世界》所提供的那种完全依据暗示和条件反射的模式,以及奥维尔的《1984年》表明的模式,说明了一种非人道的疯狂社会。这两种模式说明的那种完全异化的社会是无法使之变得仁慈博爱的。另一点错误在于克罗斯曼的悲观主义本身。如果说社会主义真正具有人道的和道德的理想,那么,社会主义仍然是世界上亿万人极力追求的目的。同19世纪相比,实现人本主义的民主社会主义的客观条件现在要成熟得多。提出这种假设的理由,可以从下面概述社会主义在经济、政治和文化领域的改革建议中清楚地找到。不过,在我作出概述之前,我得先声明(尽管这种声明大可不必),我提出的建议既不是什么新东西,也不是什么包罗一切或是必然正确详尽的主张。这些建议只是基于这样一种信念:我们有必要从对原则的一般性讨论转入对实际问题(即这些原则如何实现)的探讨。早在政治民主实现之前,18世纪的思想家便讨论了制宪原则的蓝图,以表明国家的民主政体是可能实现以及怎样去实现的情况。20世纪的问题是讨论实施政治民主以及把政治民主转

变为真正人本社会的方式和方法。反对的意见主要产生于悲观主义及缺乏真正的信心。人们声称，我们无法制止经营管理型社会的进展，阻止这种形式的社会所包含的人操纵人的方式；除非我们倒退到手工纺车的时代，因为现代工业需要的是管理人员及自动机器。另外的异议则是由于缺乏想象力。还有一些人提出反对意见，因为他们心中有一种深深的恐惧感，唯恐不再受人支配，而获得了完全的生活自由。但是，毫无疑问，社会改革的问题，无论从理论上还是从实际上讲，都不像化学家及物理学家解决过的技术问题那样难以解决。我们还应坚信，我们更需要的是人本主义的复兴，而不是飞机或电视。我们只消把用于自然科学的理性和实际常识的一小部分拿出来，用以解决人类生存问题，我们就能将 18 世纪的先辈们引以为自豪的任务继续下去。

二、公有社会的社会主义原则

马克思主义强调生产资料社会化，这种看法本身受到了 19 世纪资本主义的影响。所有制和财产权是资本主义经济的中心范畴。马克思颠倒资本主义的财产制的方式，给社会主义下了定义，要求“剥夺剥夺者的权利”。这种作法表明，他仍然停留于这个参照系之中。由此可见，如同他们提出政治与社会因素相互对立的主张一样，这里马克思和恩格斯更多地受到了资产阶级精神而不是其它社会主义思想流派的影响。这些社会主义思想流派关注的是工人在工作过程中所起的作用、在工厂中他同其他人的社会联系，以及工作方法对

工人人格的影响。

马克思主义的得人心之处，正是在于这种对反对财产权和纯经济因素所作出的估计。欧文主义者、工团主义者、无政府主义者以及行会社会主义者都关心着这样一些主要问题：工人在工作中的社会的及人的处境，以及他与其他工人的关系（我在这里及后面所说的“工人”，是指任何靠自己的工作为生，不靠雇佣他人获得额外经济收入的人）。所有这些不同形式的社会主义都可称之为“鼓吹公有制社会的社会主义”，其目的都在于建立一种工业生产的组织。在这一组织中，每一个工作者都会是积极而负责的参与者，而工作也将是吸引人的、有意义的，资本将不雇佣劳动，劳动会雇佣资本。这些形式的社会主义强调工作的组织问题以及人的社会关系，而并不主要看重所有权问题。世界上的社会主义者有着回复到这种态度的明显趋势，而在数十年前，他们曾经认为马克思主义思想的纯粹形式是解决一切问题的唯一办法。关于这一点，我在后面将要加以说明。尽管存在着相当的差别，但这种鼓吹公有社会的社会主义是工团主义者、无政府主义者、行会主义者，尤其是马克思主义的社会主义所共有的思想。为了使读者对这类社会主义的原则有一个总的概念，笔者在此摘录一段科尔的系统阐述。

科尔写道：

从根本上讲，过去坚持自由的想法是对的；这种想法后来被一扫而光，是因为这种思想只从政治上自治的角度来考虑自由。自由的新概念内涵更广，它必须包含

这样一种思想：人不仅作为自由国家的公民，而且作为工业福利事业的伙伴。官僚主义的改革家只强调生活的纯物质的一面，他们形成了这样一种信念：社会由吃得好、住得好、穿得好的机器构成，这些机器为更大的机器——国家——工作；个人主义者给人们提供的选择是行动自由掩饰下的饥饿和奴役。新的社会的目的是真正的自由，这种自由把人当成人而不是问题或神明看待，从而确保了人的行动自由，使人免除经济压迫。

政治自由本身实际上是虚幻的东西。如果一个人每周六天（如果不是七天的话）在经济上处于屈从的地位，那么，仅仅靠五年一次的投票，他并不会变得自由。如果说自由对一般人有什么意义的话，自由就必须包括工业自由。从事劳动的工人在知道 he 自己是工人自治体中的一员之前，从本质上讲，将一直处于被奴役的状态，无论他生活在什么样的制度之下。仅仅破除工资奴隶与雇主之间存在的那种卑下关系是不够的。国家社会主义也使工人受到一种专制的束缚，这种专制同样令人恼怒，因为它是非人格的东西。工业自治不仅仅是政治自由的补充手段，它还是政治自由的开路先锋。

人无处不受束缚，并且，除非他感到受束缚（无论是受个人还是受国家的束缚）是一种耻辱之事，否则这些枷锁将无法打碎。文明的疾病不是多数人的物质贫困，而在于自由及自信精神的没落。促使世界变化的反抗，不是爆发于产生“改革”的善行，而是发自争取自由的意志。人们将完全意识到相互依赖的重要性，一致行动起

来；不过，他们是为自己而行动。自由不会从天而降，他们将为自己去争取自由。

因此，社会主义者应当做的，不是向工人提出这样的问题：“贫穷难道不是令人不快的事吗？难道你不愿帮助扶植穷人吗？”而是以这样的形式向他们呼吁：“贫穷正是人被奴役的标志；要救治贫穷，你应当不再为他人下苦力，你必须相信你自己。”只要世上有充当主子的人或机构，工资奴隶就会存在；而当工人学会将自由置于舒适享乐之上的时候，这种状态就会结束。一般人成为社会主义者，不是为了得到“最低限度的文明生活”，而是因为那种使他和他的同伴迷离的奴隶状态令他羞愧，因为他决意结束那种使他们变成奴隶的工业制度。

那么，首先，劳动必须实现的理想性质是什么呢？工人所要求的“控制工业”的权力意味着什么呢？这可以用两个词概括起来——直接管理。实际处理业务的任务应当交给从事业务的工人。他们必须能指挥生产、分配和交易；他们必须赢得工业自治，有权选举自己的负责人；他们必须理解、控制工业和贸易的一切复杂机制；他们必须成为经济领域中代表其团体的可靠的代理人。

G . D . H . 科尔、W . 梅勒：《工业自由的含义》，杰·艾伦—昂温有限公司，伦敦，1954年，第3、4页。

同前

三、社会心理学的反对意见

在讨论工业社会中实现公有制社会主义的实际建议之前，我们最好停顿一下，先讨论对这类可能性所持主要反对意见：第一类反对意见基于对工业工作的性质的考虑，另一类的出发点是有关人性及工作的心理动机的看法。

正是出自对工作环境本身的变化考虑，很多有思想的本意良好的观察家对公有制社会主义的想法提出了最激烈的批评。他们争论道：现代的工业工作的本性决定了这类工作是机械的、无趣的、异化的。它的基础是劳动的极端分工，因此不可能引起人的整体兴趣和注意。一切使工作有趣、有意义的想法也确实浪漫主义的梦想——这种梦想加上它带来的更严重的后果和现实主义，必然会导致人们要求放弃我们现在的工业制度，倒回到工业革命之前的手工业生产方式。他们继续争辩道，与梦想相反的是，公有制社会主义的目的必定会使工作更加无意义，更加机械。我们看到，在过去一百年中，工作时间大大缩短了，希望在将来每天工作4小时，甚至2小时似乎也不是想入非非的想法。我们也看到，工作方法在现在已发生了急剧变化。工作过程分割成这么多细小的组成部分，以致每个工人的工作也变成了自动机械的工作，工人用不着主动关注他干的活；于是，他便可以整日做他的白昼梦了。此外，我们正在使用越来越多的自动机器，这些自动机器有自己的“大脑”，在干净、明亮、健康的工厂工作；而“工人”则除了看着某些仪表，不时拨动一下开关，什么

也不做。那些持这种观点的人确实会说：全自动化的工作就是我们所希望的；人将一天只干几小时；工作将不是不舒服的事，也不要求过多的注意力；工作将成为一种几乎是无意识的日常事，就像刷牙一样，重心将转移到每个人生活的闲暇之中。

这种论点听起来令人信服，有谁能说，我们的工业不是正朝着实现全自动化的工厂、没有脏活、没有令人心烦的工作的目标前进？但是几种考虑使我们未把全自动化当成达到健全社会的主要希望。

首先，至少值得怀疑的是，工作机械化是否会产生上述论证上所称的后果。很多证据恰好表明了相反的情况。例如，最近有人对汽车工人作了一番细致的研究，这项研究表明，他们不喜欢他们所干工作体现着的大规模生产的那些特征，诸如重复、机械式的速度及与之相关的特征；而在另一方面，大多数人出于经济原因喜欢这类工作（147比7），更多的人不喜欢这类工作是出自工作不能直接给人满足的考虑（96比1）。工人的行为也表现出同样的反应。“如果工人所从事的工作所占‘大规模生产的比分最高’，也就是说，这些工作以极端的方式表现出了大规模生产的特征，那么，同从事大规模生产比分较低的工作的工人相比，前者更经常地旷工。前

参阅 R. 沃克和 R. H. 格斯特所著《装配线上的人》，哈佛大学出版社，1952 年，第 142—143 页。

者同后者相比，辞职不干的工人比例为高。”

大多数工业心理学家认为，机械式工作所给予的做白昼梦的自由是一种积极、健康的因素，这种看法也令人怀疑。实际上，白昼梦是乏现实相关性的一种症状。做白昼梦并不能使人精神振奋、从容不迫——从根本上讲，这是一种逃避，一种不折不扣的**消极逃避**。工业心理学家如此乐观地描述的东西，从本质上讲，是同样地缺乏专心致志，这正是现代人的总特征。你同时干三件事，因为你并不集中精力干任何事。那种认为做事心不在焉是令人精神振奋的认识是十分错误的。事实是，任何精力集中的活动，无论是工作、娱乐还是休息（休息也是一种活动），都会使人精神焕发——而任何精力分散的活动则会令人厌倦。人人都可以通过简单的自我观察例子，发现这种说法所包含的真理。

除此之外，要达到这样的自动化程度，使每天工作时间减少到三、四小时，尚需很多代人的努力，尤其是当我们不只考虑到欧洲和美洲，还想到非洲和亚洲之时，情况更是如此。非洲和亚洲几乎还没有开始其工业革命。在今后几百年间，人会继续把精力耗费在无意义的工作上，坐等工作不再花费精力的时候到来吗？他难道不会在闲暇时刻和工作时间之中愈来愈被异化吗？那种希望不费力的工作的想法难道不

同前书，第 144 页。I . B . M . (国际商用机器公司) 扩大工作范围的经验也说明了类似的想法。当原先分给几个工人的工作由一个工人来完成之时，这个工人就会有一种成就感，将自己同产品联系起来。这样的结果是生产上去，疲劳减少。

是一种以幻想懒惰、按钮的神通为基础的白日梦吗（这种幻想本身也是一种十足的病态）？工作难道不是人类生存的一个重要部分，不能也绝不该贬低到几乎毫无意义的地位吗？工作方式本身难道不也是构成一个人的性格的基本要素吗？完全自动化的工作难道不会导致完全自动化的生活吗？

虽然所有这些问题都对那种将全自动化工作理想化的作法提出了怀疑，我们现在得先对付那些否认工作可以成为吸引人的、有意义的活动，因而完全可以真正人性化的观点。这类观点的论据是：现代工厂中的工作就其本性讲，并不会自动引起兴趣，使人满意；此外，还有一些确实令人不快、使人厌恶的工作必须去干。工人主动参与管理与现代工业的要求格格不入，这种参与将导致混乱。为了在这种制度中恰当地发挥自己的作用，人必须服从、适应日常化的组织机构。人生来就是懒惰、不愿承担责任的；因此，人必须使自己学会这样来行事：遇事不发怨言，不要过于主动，过于自发。

为了恰当地讨论这些论点，我们必须对懒惰以及工作的各种动力等问题作一番认真的考虑。

令人感到吃惊的是，尽管许多可观察到的事实与人天生就懒惰的说法相矛盾，心理学家以及类似的普通人却仍然坚持这种观点。懒惰，根本就不是常态，而是心理病态的一种症状。实际上，心理疾病最严重的形式之一便是厌烦——不知道自己该干什么，不知道如何打发自己的时光。即使人得不到金钱上的或是其它形式的奖赏，他也会乐于以某种有意义的方式花费自己的精力，因为他不能忍受无所事事带来的厌烦情绪。

让我们来看看儿童：他们从来不懒；只稍稍加激励，甚至在没有人鼓励的情况下，他们也忙于玩耍、提问、编故事，除了本身的乐趣之外，没有什么其它刺激因素。在心理学领域中，我们发现，对一切事情都失去兴趣的人是病入膏肓的人，他根本无法表现出人性的正常状态。很多材料谈到了失业工人的情况，在失业期间，工人会感到这种“强迫的”休息同挨饿一样难受，或者比挨饿更难忍受。还有很多材料表明，许多年满 65 岁的人不得不停止工作，这种情况常常会引起深深的愁苦，很多人会因此健康状况恶化或生病。

不管怎样，这种广为流传的认为天生懒惰的信念有着充分的理由。主要理由在于这样的事实：异化了的工作令人厌烦，使人不满；它使人精神极度紧张，也使人产生了敌视情绪，进而厌恶正在做的工作及与此相关的一切。结果我们发现，渴望懒惰、“什么也不干”就成了很多人的理想。于是，人们感到，他们的懒惰是一种“自然的”心理状态，而不是病态生活条件的征兆，即无意义的异化工作的结果。如果我们仔细研究一下有关工作动机的流行观点，我们就会很容易看到，这些观点的基点是异化工作的概念，因此由这些观点推导出来的结论并不适用于非异化的、吸引人的工作。

最普通的传统理论是：金钱是刺激工作的主要因素。这种答案可以有两层完全不同的含义：第一，害怕挨饿是刺激工作的主要因素；在这种情况下，这个论点无疑正确。假如工人不是面临要么接受工作，要么挨饿的选择，很多由工资或其它工作条件所决定的工作决不会有人去干。在我们的社会中，令人讨厌的、工资较低的工作并不是人们自愿干的事，

但生活的需要却迫使很多人去干这类工作。

更经常的情况是,金钱刺激的概念包含着这样的意思:希望多挣钱的想法是加倍工作的动机。按照这种观点,人要不是受到较多金钱奖赏的诱惑,他是根本不会去干活,或者至少干活不会那么起劲。

绝大多数工业家以及很多工会领袖仍然坚持这种信念。例如,就什么是提高工人生产率的重要方式这个问题,50位工厂经理分别作出了如下的回答:

| | |
|--|--------------|
| “金钱是唯一的回答” | 占 44% |
| “金钱是相当重要的因素,不过也应重视 某些较确定的东西” | 占 28% |
| “金钱重要,但超过了某个限度,金钱 <u>也不起什么作用”</u> | <u>占 28%</u> |
| | 100% |

实际上,全世界的雇主都赞成把工资奖励计划当成一种唯一的手段,以提高每个工人的生产率,更容易监督工作,等等。来自工业和官方办公机构的报告和综述总的说来,都证明了工资奖励计划在提高生产率,以及达到其它一些目标等方面所起的有效作用。似乎工人也相信,奖励工资能使每个

参阅《1947年工业舆论指数》中所载“综述”,转引自M.S.维特尔斯所著《工业中的动机和道德观念》一书,纽约,诺登出版公司,1953年。同前书,第27页。

人出最多的产品。舆论研究所于 1949 年对全国各地厂家中的雇员进行了抽样调查，对象是 1021 名体力劳动工人。65% 的工人说奖励工资增加了产量，只有 22% 的人说，计时工资会提高生产。不过，就他们喜欢什么样的工资方式这个问题而言，65% 的工人回答喜欢计时工资，只有 29% 的人赞成奖励工资（喜欢计时工资的比例在计时工人当中是 74/20；甚至是拿奖励工资的人，也有 59% 的人赞成计时工资，只有 36% 的人赞成奖励工资）。

维特尔斯对后一种结果作了这样的解释：这表明“尽管奖励工资有利于增加产量，它本身并不能解决工人合作这个问题”。越来越多的工业心理学家，甚至某些工业家，赞同这种意见。

不过，如果我们不考虑这样的事实——希望得到更多的钱的愿望不断地受到同样依赖金钱、以金钱为主要刺激手段的工业方面措施的鼓励、支持，那么，有关金钱奖励的讨论就会不全面。广告宣传、分期付款制度，以及其它许多措施，刺激了个人购买更多更新东西的贪欲；这种贪欲会达到这样的程度：他很难有足够的钱去满足这些“需要”。于是，由于受到工业的人为刺激，金钱奖励起到了本不该有的作用。此外，用不着说，只要金钱奖励是唯一的刺激因素，它就会起着任何事都无法与之相比的重要作用，因为工作过程本身就是令人难以满意、使人厌烦的事。许多人宁愿选择这样的工作：虽然挣钱较少，但工作本身十分有趣。我们可以举出有

关这些情况的很多例子来。

除去金钱、名誉、地位及权力这些随金钱而来的东西，据说也是刺激工作的主要因素。我们用不着证明，对名誉、权力的渴求刺激中等及上层阶级的最有力因素；事实上，金钱的重要性主要只是如同表现出来的名誉一样，至少，同安全感和舒适感同等重要。工人、职员以及工商业官僚集团的下级成员也有追求名誉的需要，但是，这种需要所起的作用常常为人们所忽视。名片对于火车卧车上的搬运工、银行的出纳等类人来说，是增强自我重要感的重要心理刺激物；私人电话、高级别的宽敞办公室也是如此。

如今，金钱、名誉和权力是激励我们社会大部分被雇佣人员的主要因素。但是，也有其它一些激发人的动力，如满足于建造独立的经济存在，以及干技术工作。同金钱和权力的动力相比，两者都能使工作更有意义，更吸引人。在 19 世纪及 20 世纪初，经济独立和技术是令商人、手工艺匠人及技艺高超的工人最满意的事；在今天，这些动力所起的作用却正在迅速消失。

如果把雇员人数的增长情况与独立经营者作一番对照，我们就会发现，大约五分之四的从业人口是个体经营者；到了 1870 年，只有三分之一属于这类人；而到了 1940 年，这一古老的中产阶级就只占从业人口的五分之一了。

这种从独立经营者向雇员转化的事实本身就说明了工作

参阅 W . 威廉斯：《人的主要动力》，查尔斯·斯克里布纳出版公司，纽约，1925 年，转引自 M . S . 维特尔斯的著作，第 65 页起。

给人的满意程度不断减小的原因。关于这点，我们已经在前面讨论过了。受雇者的工作地位比独立工作者的地位异化程度更高，无论他的薪金高还是低，他都只不过是组织的附属品，而不是一个为自己干活的人。

不过，也有一个减轻工作异化程度的因素，这就是工作所需的技术。但是，就此而论，情况也朝着技术需要不断减少、异化程度因而不断增加的方向发展。

办公室的工作人员需要有某种技术，但“悦人的性格”这个因素，即能够将自己卖出去的品德，却越来越显得重要。就产业工人而言，那种老式的全能工人已越发不再重要，代之而起是半熟练工人。在福特汽车工厂，到 1948 年底，在全部工人中，经过不到两周训练就开始工作的工人，占了 75% 到 80%。福特工厂办的学徒职业学校，每年只有 300 名毕业生，而且毕业生的一半还进了其它工厂。在芝加哥的一家电池工厂，100 名各方面合格的机械工中，只有 15 人有全面系统的技术知识；另外 45 人只是能“熟练地”掌握某一台机器。芝加哥西方电气公司的一家工厂中，工人的平均训练期为三到四周，最细致、复杂工种的训练期也不过 6 个月。

1948 年该工厂共有雇员 6400 人，其构成为：1000 名白领工人，5000 名产业工人，只有 400 名工人可以被称之为熟练技术工人。换言之，雇员总数中只有不到 10% 的工人技术合格。在芝加哥一家糖果厂，90% 的工人只需要“边干边学”，这种训练不超过 48 小时。

甚至像瑞士手表业这样以完全合格、高技术的工人为基础的行业，在这一方面也发生了急剧的变化。一方面，仍然有很多厂家按传统的手艺原则生产；与此同时，在（瑞士）索罗图恩州建的手表大厂则只有少量真正的熟练技术工人。

总之，绝大多数雇员只需很少的技术，他们几乎没有机会施展自己的特长，或是展现自己的突出成就。一方面，管理或专业人员至少对多少取得一些个人成就之事相当有兴趣，可是，与此同时，大多数人则将他们的体力或少得可怜的智力出卖给雇主。雇主用这些来获取利润，生产他（们）感兴趣的东西，工人却分不到什么实惠，对产品也不感兴趣。大多数工人的唯一目的是赚钱活命，偶尔也满足消费者的贪心。

这种情况必然导致了不满、漠然、厌烦，使人感到没有欢乐、毫无用处，朦胧中觉得生活毫无意义。人们不一定意识到了这种社会造就的病理症状；他们发疯似地想逃避这一切，渴望更多的金钱、权力、名誉，这种作法可能会掩盖症状。逃避、渴望等欲望的能量之所以如此之大，完全是因为异化了的人禁不住会这样去做，以补偿他内心的空虚，而绝非因为是“天生的”或因最重要的刺激工作的方式所致。

有没有实际例子证明，当今大多数人都不满意自己的工作呢？

为了回答这一个问题，我们必须区分人们对满意或不满意之事所作的有意识考虑，以及他们的无意识感觉。根据心理分析的经验，不快及不满感显然会受到严重压抑；一个人会有意识地感到满意，而他的梦、心身疾病、失眠症，以及其它很多症状却会反映出潜在的不快。世上广泛流传着这样

一种感受：不满意就意味着“失败”、古怪、不成功等等。这种感受强有力地支持着对不满及不快加以抑制的倾向(例如，有意识地认为婚姻幸福，并且真心实意地表达这种信念的人数远比有着真正美满婚姻的人多)。

甚至自觉工作满意的情况也相当说明问题。

在一项全国性的研究报告中我们发现，85%的专业人员和经理对工作感到满意，觉得有趣；64%的白领工人、41%的工厂工人也这样表示。在另一项研究报告中，我们发现了类似的情况：86%的专业人员、74%的经理、42%的商业雇员、56%的熟练技术工人、48%的半熟练工人，表示对工作满意。

从这些统计数字中我们看到，专业人员、经理和工人、职员之间，存在着重要的差异。前一类人，只有少数不满意；而在后一些人，则超过了半数。就总人数而言，大致过半数的受雇人员有意识地对工作不满意，也不认为工作有什么乐趣。如果考虑到无意识的不满意因素，百分比就会相当高。对于85%“满意工作”的专业人员和经理，我们也不得不仔细考察他们之中究竟有多少人患有心因性疾病：高血压、胃溃疡、失眠症、神经紧张及神经疲劳。尽管没有这方面的确切资料，但如果我们考虑到这些症状，那么，真正对工作满意，觉得有乐趣的人数，无疑比上述数字要少得多。

就工厂工人和职员而言，自觉不满意的百分比已经很高。毫无疑问，无意识地感到不满的百分比会更高。几项研究报告说明了这一点。这些报告表明，神经症和心因性疾病是旷工的主要原因(工厂工人有神经症症状的百分比高达50%)。

参阅 C. W. 米尔斯：《白领工人》，牛津大学出版社，纽约，1951年，第229页。

疲劳、高比例的补缺额，是不满意和怨恨的其它症状。

从经济观点看，最重要的、因而也是人们研究得最多的症状，是工人不尽力工作，也就是人们常常所说的“工作克制”的倾向。这种倾向在当时十分普遍。舆论研究所在 1945 年进行的一次民意测验中发现，49% 的体力劳动工人在回答问题时说，“一个人在工厂工作，应当尽自己最大努力”，但 40% 的工人却回答道：不应尽最大努力，“只消中中平平就行了”。

我们看到，我们的工业社会给大多数社会成员提供了工作机会，可是，在工作中，却存在着大量有意识的以及更多无意识的不满情绪。人们试图将金钱与名誉混在一起刺激工

M . S . 维特尔斯的著作，第 61 页。

维特尔斯在“‘经济人’的衰落”这一题目下作出了这样的结论：“总之，对上述这种类型的研究有力地证明了马修森在工厂通过观察以及访问管理部门的代表之后得出的结论：

“1. 克制是一种广为流行的习俗，深深地体现在美国劳动人民的工作习惯上。

“2. 科学管理没有能够在劳动契约双方之间形成信任精神。这种信任精神在推动买卖契约双方的善意合作方面，曾经起过重要作用。

“3. 工作量不够以及克制态度比起超速、超量工作来，问题更大。经理们试图加快工人工作速度的努力被工人限制自己努力的机智作法所抵销。

“4. 经理只满足于了解每人/每小时产量这类全面效果，只表面上注意到工人对于产量的增加是有贡献或缺少贡献。任何寻求增加生产的努力都显然是传统的、不科学的方法；与此同时，工人则坚持运用那些经受过时间考验的自我保护措施，这些措施早在时间计划、奖金计划以及其它的鼓励生产能力的办法研究出来之前，就已经实施过了。

“5. 无论工人本人在多大程度上愿意或不愿意干满一天的工作，他的实际经验常常使他背离良好的工作习惯。”(维特尔斯的著作，第 88、89 页)。

作，并以此来反对不满情绪。毫无疑问，这些奖励因素使人相当愿意工作，对于处于实业等级制度中的中上层人员，情况更是如此。可是，尽管这些奖励办法能刺激工作，它们能否导致精神健康或快乐就是另外一回事了。有关工作动力的讨论通常只考虑到第一点，即这种或那种奖励因素是否使经济生产力增长，而没有想到第二个问题，即有关人的创造性问题。人们忽视了这样的事实：很多奖励措施会促使一个人去做某事，但与此同时，这些措施却不利于人格的健康发展。一个人可以因为恐惧或感到有罪而拼命干活；心理病理学给我们介绍了许多有关神经症动机导致人过于主动或失去活力的例子。

大多数人认为，既然我们社会现行的这类工作即异化了的工作，是唯一的工作类型，那么，厌恶工作就是“自然而然的”事。因此，金钱、名誉、权力也就成了刺激工作的唯一形式。假使我们稍稍运用一下想象力，我们就可以从我们自己的生活中，从观察儿童以及很多随时会遇到的情况中，找到大量的证据。这些证据足以使我们相信，我们渴望将自己的精力用于**有意义之事**。而且，如果能做到这一点，我们就会感到精神振奋；同时，如果我们所做的是有意义之事，我们也乐于接受理性的权威。

不过，即使上述情况千真万确，很多人也会提出反对意见：这些真理对我们有何帮助？工厂里工作的机械性决定了，这类工作不可能有意义；它不能给人任何快乐或满意——没有什么法子能改变这些事实，除非我们想放弃我们的技术成就。为了回答这种反对意见，并进而讨论有关如何使现代工

作变得有意义的某些设想,我想指出工作的两个不同侧面。就我们的问题而言,找出这两方面的差别是非常重要的。这种差别就是:工作的技术性和社会性之间的差别。

四、作为动力的兴趣与参与

如果我们分别考虑工作的技术性和社会性,我们就会发现,假使社会性方面令人满意,很多技术工作将十分吸引人;另一方面,有很多工作就其技术性而言不很有趣,但工作环境的社会性却可能使其变得非常有趣,十分引人。

先讨论一下第一种情况。我们从中发现,很多人会对于某一件事,例如,当一名铁路工程师,特别感兴趣。但是,尽管铁路工程师是工人阶级中工资最高、地位最受人尊敬的职业,却不能满足某些会“干得更好”的人的雄心。要是铁路工程师所干工作的社会处境不同于现在,很多企业管理人员就会觉得这项工作有更多的乐趣。让我们再举一个关于餐馆招待的例子。假使这项工作的社会地位不同于现在,这工作就能吸引更多人的兴趣。干这工作会不停地与人交往。对于喜欢食品的人来说,他就会从给人建议用什么食物、愉快地为他人服务等招待活中得到乐趣。要不是餐馆招待社会地位低下,收入微薄,很多人便会觉得干招待活比坐在办公室同毫无意义的数字打交道要有趣得多。再如,要不是出租汽车司机工作的社会地位、经济地位差,还会有许多人喜欢这项工作。

人们常常说,有很多工作无人愿意去干,除非为经济收

入所迫，矿工工作就是人们常举的例子。但是，如果我们考虑到人有各式各样的人，每个人有各种各样的有意识或无意识的幻想这一情况，我们就会清楚，从社会和经济的角度讲，要是矿工工作不存在不利因素，似乎就有相当数量的人会感到在地下掘宝十分令人神往。要是不考虑社会及经济方面的不利因素，世上就很难有什么工作不吸引人。

不过，即使我们假定上述考虑完全正确，可以肯定，机械化工业规定的许多高度程序化工作本身，并不能成为乐趣或满意的源泉。这再次证明，区分工作的技术性和社会性是很重要的。从技术方面讲，工作可能确实无趣，但整个工作环境也可能使人相当满意。

我们可以举出一些例子来说明这一点。让我比较一下做同样工作——管理家务、做饭——的两个人，一个是家庭主妇，一个是拿工资的女佣人。对她们两人来说，工作的技术性一样，都不是那么有趣。但假定这位主妇同丈夫、子女有着幸福、愉快的关系，女佣人是一个平常人，对主人也不多愁善感，那么，这项工作对两人就会有完全不同的意义，满意程度也不一样。对前者说来，工作不是什么繁重的琐事，对后者却的确如此。女佣人干家务活的唯一原因是她需要挣钱。产生这种差别的道理十分明显：虽然就技术性而言，工作是同一种工作，但工作环境却完全不同。对于主妇来说，这工作是她与丈夫、子女的整体关系中的一个部分，就这层意义而论，工作是有意义的；而女佣人却不分享工作的社会性，并未从中得到乐趣，感到满意。

再举一个例子。一位墨西哥印第安人在市场上出售他的

产品，他得整天守着货，等待顾客，并不时回答诸如价钱等交易问题。从技术性讲，这同廉价商店女售货员所干的工作一样，都是令人乏味而不快。但这之中有一个根本区别。在这位印第安人看来，市场是内容丰富、令人振奋的人际交往的环境。他乐于同顾客周旋，觉得与他们交谈是件快事。要是他早早卖完东西，没有满足与人交往的愿望，他就会感到遭受了挫折。可是对廉价商店的售货员，情况就完全不同了。虽然她用不着像时髦商店里工资较高的售货员那样满脸堆笑，可她同顾客的疏离关系却与大商店售货员的情况一样。她成了售货机的一个部件，害怕被解雇，急于成功。这项工作的社会环境是一种非人的、空虚的、无法令人满意的环境。当然，这位印第安人是出售自己的产品，收获自己的利润，但是，即使是独立经营的店主也会感到厌烦，除非他把工作环境的社会性加以改造，使之具有人性。

我们再来看看工业心理领域的研究近况。我们发现，很多情况证明了区分工作环境的技术性和社会性是件重要的事，工人主动、负责地参与工作会产生充满活力、振奋人心的后果。

西方电气公司芝加哥霍桑工厂的埃尔顿·梅奥进行过一项（现在称之为）经典性的试验。这项试验最有力地说明了这一事实：如果作为一个整体的工作环境增加了工人的兴趣，

参阅埃尔顿·梅奥：《工业文明中人的问题》（纽约，麦克米兰公司，1946年），及F.J.罗特利斯伯格及W.J.所著《管理与工人》一书（剑桥，哈佛大学出版社，第10版，1950年）。

促成了他们对工作的积极参与，那么，从技术上讲单调的工作也会变得有趣。选作试验的是组装电话线圈的工作。这是一项重复性工作，常常由妇女来完成。一张标准的供 5 名女工工作的工作台加上相应的设备，放在一间小屋，一张隔板把小屋与主装间隔开；每间小屋有 6 人，5 人在工作台上工作，一人向这 5 名干组装活的人分送零件。所有女工都是有经验的工人。在第一年中，有两人辞职，另两名有同样技能的人顶替了她们。这项实验总共搞了 5 年，分成若干试验阶段，每一阶段中，工作条件都作了某些变动。我们用不着谈变化的细节，只消说说大致情况就足以说明问题：上午和下午都安排了工间休息，休息时提供点心和饮料，工作时间也缩短了半小时。通过这些变动，每个工人生产的产品却大幅度增加了。到此为止，一切顺利；再没有什么比这样的看法更实在了：增加休息时间，采取某些办法使工人“感觉更好”，这些都是效率增加的原因。在第十二个试验阶段，梅奥作了一种新安排：同工人商量之后，每个小组又回复到试验初期的工作条件，休息时间、专门的点心、饮料以及其它一些改善措施都取消了，为时 3 个月。可是，这种新安排并没有达到预期的目的，产生了相当带戏剧性的效果。令人惊奇的是，这样做并没有使产量减少，恰恰相反，日产量和周产量都超过了以前任何时候。在下一阶段，老的让步措施又重新实行，只有一点例外，女工们自己备饭，公司则继续在午餐时提供咖啡。产量继续上升。而且，不仅仅是产量，同样重要的是这样的事实：在试验期间，工人的生病率下降了 80%，参加试验的女工中，形成了一种新的、友好的社会交

往风气。

我们怎样解释这令人吃惊的结果：“（产量）稳步增长的情况似乎是重视不断发生的试验性变化？”梅奥著作，第63页。如果不是工间休息、茶点、缩短了的工时，是什么东西使工人生产更多产品，更健康、更友好地交往？答案十分清楚。从技术性上讲，工作仍然是同样的单调、乏味，甚至某些改善性措施，如工间休息，也不是决定性因素。尽管如此，整个工作环境的社会性发生了变化，导致工人的态度发生改变。工人被告知试验之事，也知道试验有几个阶段；厂方听取并常常采纳她们的建议。最重要的似乎是，她们知道是在参与一项有意义而且有趣的试验，这不仅对她们，对整个工厂的工人来说，都是重要的。起初，她们有些“害羞，感到不自在，沉默不语，对公司意图持怀疑态度”，后来，她们便显露出“信心和爽直”。参加试验的小组养成了一种对工作的参与感，因为她们知道在做什么，心中有目标和目的，通过建议她们能影响整个试验过程。

梅奥试验的惊人结果表明，疾病、疲劳以及由此而来的低产量主要不是技术方面的单调性引起的，而是因为在工作的社会性方面，工人与整个工作环境异化开来。一旦工人参与自认为有意义的工作，有了发言权，异化的程度便减少，工人对工作的整体心理反应也会发生变化，尽管从技术性讲，他仍在干同一种工作。

紧接着梅奥的试验者们搞了一些研究工作。这些研究进一步证明了，工作环境的社会因素对工人的态度产生了决定性影响，尽管从技术性讲，工作过程仍然同先前一样。例如，

怀亚特和他的同事“.....为了解影响工作愿望的与工作环境有关的其它特征提供了线索。这些线索表明，不同个人工作效率的变化，取决于占主导地位的群体或社会气氛，即集体的影响。这种影响形成了一种无形的背景，决定着对工作条件所作反应的总性质。”同样的，如果把规模较小的工作群体同规模较大的群体相比，我们可知，在前一种情况中，个人主观满意程度及产量都较高，尽管在作比较的这两个工厂中，工作过程的性质几乎完全一样，物质条件及福利措施都令人愉快，条件都比较好。休伊特和帕菲特对一家英国纺织厂作过一次研究，他们在研究报告中也指出了班组规模与士气的关系。在这家工厂中，大车间工人的非病假率的“旷工率”比小车间工人要高出许多。梅奥和隆巴德早在第二次世界大战中对飞机制造业的研究，也得出了类似的结果。

G·弗里德曼特别强调了与工作环境的技术性相对照的社会性。为了说明这两方面的差别，他描述了在一条传送带上一同工作的工人常常形成的“心理气氛”。在工作作业班中形成了个人的契约和兴趣，就其总的方面看，工作环境并不

“工业舆论指数概述”，1947年，转引自维特尔斯：《工业的动力与士气》，纽约，诺登出版社，1953年，第134页。

同前书，第138页。

休伊特和帕菲特：《工作士气和班组的规模，职业心理》，1953年。

维特尔斯著作，第139页。

梅奥和隆巴德：“南加利福尼亚的飞机制造业中班组工作与工人补缺比例”，哈佛商学院：《商业研究系列》，第32辑，1944年。

是局外人——只考虑到技术因素的人——看来那么单调。

虽然前面所举有关工业心理研究的例子向我们表明，在现代工业组织结构中，工人积极参与的程度很低，但是，我们却获得了一种深刻见解。从改造我们的工业组织结构的可能性的角度看，探讨一下有关公有制运动，这个当今欧洲最重要、最有趣的运动之一的报告，这种见解就更令人信服了。

在欧洲，大约有 100 个工作公社，主要在法国，一些在比利时、瑞士和荷兰。这些公社中，一些是工业公社，一些是农业公社，它们在各方面都有一些差别，但其基本原则却

弗里德曼：《人的工作向何处去》，巴黎，加利马尔出版社，1950 年，第 139 页。参阅他的另一本书：《机器与人道主义》，巴黎，加利马尔出版社，1946 年，第 329、330 页及 370 页起。

国际商业机器公司所作的“工作范围扩大”的实验也与欧洲所作的研究方向一致。该项实验的要点是想表明，极端的劳动分工使工作毫无意义，如果把这种极端的劳动分工改变为另一种工作安排，使迄今为止分离进行的工作结合成一种有意义的整体，那么，工人就会更加感到满意。此外，还有沃克和格斯特的报告中谈到的经验。沃克和格斯特发现，汽车工人更喜欢这样一种工作：他们至少能看到他们完成的零件。哈伍德制造公司的一家工厂实行了这样一项实验：在一个接受实验的班组中，采用了一些民主办法，工人可以作出一些决定。这项实验使这一班组的产量增加了 14%（参阅维特尔斯的著作第 164—第 167 页）。P. 小弗伦奇对操纵缝纫机的工人作了一项研究，这项研究报告指出，由于工人越来越多地参与工作安排和决策，产量提高了 18%（J. R. P. 弗伦奇：“实地试验”，载 J. G. 米勒所编《社会程序化实验》一书，麦格劳—希爾图书出版公司，纽约，1950 年，第 83 页—第 88 页）。在战争期间，英国也采用了同样的原则，当时，一些飞行员参观了工厂，向工人们解释了他们的产品在战斗中怎样实际运用的经过。

十分类似。因此，对一个公社的描述便是向人们描绘出一幅较完整的、有关所有这些公社的特征。

布瓦蒙多是一家生产表壳的工厂。实际上，它成了法国 7 家最大的表壳厂之一。马塞尔·巴布创办了这家工厂。他不得不努力工作，以便赚到足够的钱开办自己的工厂。在这家工厂中，他建立了工厂委员会，采用了一种大家赞同的工资比率制，包括共享利率。但这种明智的家长制并不是他们要达到的目的。1940 年法国战败之后，巴布想真正实施他构想多年的解放措施。由于在瓦伦斯找不到机械工，他便到街上找了理发师、灌香肠的人、餐馆招待——也就是除了有专门技术的产业工人之外的任何人。“这些人都在 30 岁以下。他主动提出教他们制造表壳，前提是他们同意和他一道寻找一种‘废除雇主和雇员界限’的组织机构。关键是寻找。”

.....第一个具有划时代意义的发现是：每个工人应当自由地责备他人.....工人之间以及工人与雇主之间的这种完全的言论自由立刻创造出一种活泼的信赖气氛。

不过，他们很快就清楚了，“互相责备”引起了讨论并浪费了工作时间。于是，他们一致同意每周定一个时间用作正式会谈，以消除分歧与冲突。

以下我使用了克莱尔·H·毕晓普在《普通事》中对工作公社的描述，纽约，哈珀兄弟出版公司，1950 年版。我认为，这次分析深刻、考虑周到的工作在讨论工业组织的心理问题及将来的可能性等问题方面最能给人以启示。

但因为他们不仅是争取建立一种较好的经济机构，而是寻求一起生活的新方式，讨论必然会转到基本态度上。巴布说道：“很快，我们就感到需要一个共同的基础，或者，如我们所说的，我们共同的道德标准。”

除非有共同的道德基础，否则从聚集开始的一切就没有什么意义，因而也不可能有什么建树。要找到共同的道德基础并不是一件容易的事，因为有关的这 24 个工人都不相同：天主教徒、新教徒、物质主义者、人道主义者、无神论者和共产主义者。他们都检查了自己的道德观，即不是那种死记硬背学来的，或是习惯上人们接受的那些道德标准，而是他们从自己的经验、思想中找到的那些必须遵守的标准。

他们发现，他们各自的道德标准都有某些共同点。他们找出了这些共同点，并将这些共同点当成一致遵守的最低共同标准。这不是一种纯理论的或不明确的宣言。在前言中他们宣称道：

“我们的最低共同道德标准不会成为一个武断的规范，因为为了确定这些共同点，我们都从生活经验中找出了根据。我们的所有道德原则都在实际生活、每天的生活中试验过……”

他们重新发现的这些，都是由他们自己经过一步一步的努力找到的，因而是自然的道德标准，一种“十诫”。他们用自己的话将十诫表述如下：

减去了第一条诫律，这条诫律论及的是人的命运，而不是道德原则。

“汝应爱邻居。

“汝不得杀人。

“汝不得拿走邻人的东西。

“汝不得说谎。

“汝不应食言。

“汝应靠自己的汗水挣钱维生。

“汝应尊重邻居、其人格、其自由。

“汝应自重。

“汝应先斗私，清除一切使人堕落的邪恶，一切奴役人、有损于社会生活的情欲：骄傲、贪婪、淫欲、觊觎、暴食、愤怒、懒惰。

“汝应当相信，生活中有比生活本身更高尚的事：自由、人的尊严、真理、正义……”

工人们起誓，在日常生活中，尽最大努力实施这些准则。他们相互起誓。那些有更严格的个人道德标准的人起誓依照自己的信念生活，但也承认，他们绝对无权去干涉他人的自由。实际上他们都同意，完全尊重他人所有的或没有的信念，决不讥笑他人或就此开玩笑。

这个团体的第二个发现是，他们渴望自己教育自己。他们认为，从生产中节省出来的时间可作为教育之用。在3个月中他们的生产量增加了许多，乃至一周48小时的工作时间中可节省9小时出来。他们干了些什么呢？他们用这9小时

来受教育，而且得到正常上工时间一样的报酬。首先，他们想一起唱歌，接着是提高法语语法水平，然后是学习怎样认商业帐目。此后，又逐渐开设了其它课程，这些都是由他们所能找到的最好教师在工厂授课。其它课程包括：工程学、文学、马克思主义、基督教、舞蹈、唱歌以及垒球。

他们的原则是：“我们不是从工厂、从人的技术活动开始，而是从人自身开始……。工作公社强调的不是养成在一起的习惯，而是为了实现集体的和个人的抱负一起工作。”他们的目的不是要提高生产率或增加工资，而是需要一种新的生活；这种生活并不是要放弃工业革命带来的优势，而是要适应这些优势。下面是这一个以及其它工作公社建立的原则：

- 1 .为了过人的生活，人必须享受他的劳动的全部果实。
- 2 .人必须能够自己教育自己。
- 3 .人必须在与人的精神、道德发展相适应的职业团体内追求共同的努力（团体以 100 个家庭为最大限度）。
- 4 .人必须主动地与全世界保持着联系。

当人仔细审视这些要求之时，他就会发现，这些要求意味着生存问题中心的转移——从制造、取得“东西”，到发现、哺育以及发展人与人的关系；从物质文明到人的文明；甚至更好——人与人之间的运动的文

明。

至于工资，这与每个工人的成就相一致，但是，这不仅考虑到了专业工作，也考虑到了“任何于团体有价值的人们的活动：一名第一流的技工，会拉小提琴，具有活泼快乐、善于与人为伍等品质，对于团体来说，就比另一名技术上同样能干，但脾气坏、不合群的技工价值更高”。所有工人比那些属于工会会员的工资平均高出 10% 到 20%，还不计算所有的特别好处。

工作公社购置了面积为 235 公顷的一个农场。每人，包括妻子，每年在农场劳动 3 次，每次 10 天；每人有 30 天的假期。这就是说，人们在工厂每年只工作 10 个月。这种安排所包含的思想，不仅在于法国人所特有的对乡村的热爱，而且也出自这样的信念：人人都不应当完全与土地分离。

最有趣的是他们使集中与分散融合成一体的办法，这种融合避免了混乱的危险，同时也使公社每个成员积极、负责地参与工厂管理及公社的生活。由此，我们看到了他们如何把 18 世纪与 19 世纪提出的有关现代民主国家基础理论的意见和思想（分权统治、相互制约、相互平衡的制度等等），运用到工业企业的组织之中的情况。

最高权力集中在全体成员大会，大会每年召开两次。
只有一致通过的决议对同伴（即成员）有约束力。

全体成员大会选举一名公社主席。选举须全票通过，方能生效。主席不仅是技术上最合格的人，如同一名经理应当的那样，他也是“一个带头人”，一个榜样，一个教育人、爱人、无私、乐于为人服务的人。服从不具备这些品质的所谓主席，是一种怯懦行为。

主席有全部行政权力，任期3年。3年期满，他可能会重新去开机器。

主席对全体成员大会有行使否决的权力。如果大会不想放弃决定，就得举行信任投票。如果主席得不到一致的信任票，他就得选择，要么与大会的意见保持一致，要么辞职。

全体成员大会选举议事会委员。议事会的任务是给公社主席提建议。委员系选举产生，任期1年。

在议事会内，部门经理和8名委员（包括2名妻子）和公社主席组成管理委员会，委员会每周开会一次。

公社里的一切负责岗位，包括部门经理和工头，都完全是通过“双重信赖”来指定的，即：人选由一个层次提出，并由另一个层次一致接受。通常（但也并不总是这样），上层提出候选人，下层接受或拒绝。成员们说道，这既可以杜绝蛊惑人心的宣传，也可防止极权主义。

全体成员一周举行一次碰头大会，正如这个名字所指明那样，这种会的目的是使每个人知道公社内正在发生的事，并且使大家保持联系。

整个公社最重要的特色之一是成立了邻居小组，小组定时开会。

邻居小组是公社的最小有机体。邻居小组由五、六个住处邻近的家庭构成，按照上述原则选一个邻居小组组长。晚饭后，小组便聚集在一起，由组长领导。

从某种意义上讲，邻居小组是公社最重要的单位。它是“发酵剂”，也是“杠杆”。小组要求在一位成员的家中开会，而不是别的什么地方。在那里，人们一边饮咖啡，一边研讨所有问题。会议的细节都有记载，记录送交公社主席，由他把各个邻居小组的记录汇总归纳，然后由各个部门的负责人来回答。这样，邻居小组不仅提出问题，而且还就不满意的事发表意见，或提建议。当然，也正是在邻居小组中，人们最能达到相互了解，并相互帮助。

公社的另一个特征是它有自己的法庭。法庭由全体会员大会选举产生，其作用是对两个部门之间或部门与成员之间的冲突作出裁决；如果公社主席无法消除冲突，就由法庭的8名成员（通常也是要一致投票通过）来作裁定。这里没有成文的一套法律，裁决依据公社的章程、最低共同道德标准，以及常识。

布瓦蒙多有两大部门：社会部和工业部。后者的组织结构如下：

（最多）10 人组成技术组。

几个组组成一个科，一个车间。

几个科组成一个部。

每组的成员都一致对科负责，几个科对部负责。

社会部处理技术性问题之外的一切活动。

全体成员，包括妻子，都得在精神、智力、艺术、身体诸方面全面发展。就这点而言，阅读布瓦蒙多的评论月刊《联系》是会给人以启示的。月刊上登载的报道和评论包括：足球赛（与外边的队比赛），摄影展览，参观艺术展览，菜谱，世界各地的基督徒聚会，对诸如勒文古特的四重奏的音乐表演的评论，电影欣赏，马克思主义讲座，篮球比赛分数，有关拒服兵役的讨论，农场生活纪实，有关美国如何教学的报告，圣·托马斯·阿奎那论金钱的段落，对诸如路易斯·布罗姆菲尔德的《令人愉快的峡谷》、萨特的《肮脏的手》等书的评论。月刊充满着一种振奋人心的美好精神。《联系》是对那些充分肯定生活的人的真实写照，最大限度反映出人们的意识。

公社有 28 个社会科，还在不停地新设机构（按人数

多少为序)：

1. 精神生活科：

天主教小组

人道主义小组

唯物主义小组

新教小组

2. 智力科：

一般知识小组

公民教育小组

图书小组

3. 艺术科：

戏剧组

演唱组

室内装璜小组

摄影小组

4. 公社生活科：

合作组

节日及集会小组

电影小组

力量均衡小组

5. 互助科：

团结小组

家务小组

书籍装帧小组

6. 家庭科：

育儿小组
教育小组
社会生活小组

7. 卫生科：

二名注册护士
一名未经训练但有实际经验的护士
负责管理全部资料
三名访问护士

8. 体育运动科：

篮球队（男子）
篮球队（女子）
远足队
排球队
体育队（男子）
体育队（女子）

9. 读报小组

某些公社成员的说法大概比任何定义更能说明工作公社的精神和实践：

一位工会会员写道：

“1936 年我是车间代表，1940 年被捕，被送往布痕瓦尔德集中营。二十多年之中，我了解了许多资本主义

企业……在工作公社中，生产不是生活的目的，而是手段。……我不敢希望在我们这一代会取得如此巨大和完全的结果。”

一位共产党员写道：

“作为法国共产党党员，为了避免误解，我公开声明，我完全对我的工作和公社生活感到满意；我的政治见解得到尊重，我得到了完全的自由，我先前的生活理想也完全实现了。”

一位唯物主义者写道：

“作为一个无神论者和唯物主义者，我认为，人最美好的价值之一便是容忍、对宗教及哲学见解的尊重。正是出自这种考虑，我感到在工作公社中特别自在。这不仅是因为我的思想和言论自由没有受到限制，而且因为我发现，公社为我提供了必要的物质手段和时间来深入研究我的哲学信念。”

一位天主教徒写道：

“我已经在公社呆了4年。我属于天主教小组。像其他基督徒一样，我一直努力建造一个尊重人身自由和人格尊严的社会。……我以整个天主教小组的名义宣布，工作公社正是基督徒所希望的那类社会。在这里，人人都自由，受尊重，所有的一切都促使他去干得更好，去寻找真理。即便这个社会不能公开叫作基督社会，事实上也是如此。耶稣基督给我们以指示，使我们能通过这指示承认他自己的意愿：我们确实互爱互敬。”

一位新教徒写道：

“我们公社的新教徒宣称,这种社会革命是解决问题的办法,它使每个人自由地按自己选定的方式完善自己。这种解决办法与他的唯物主义或天主教同伴不发生任何冲突……公社由相互敬爱的人所组成,公社实现了我们的愿望——看到人和睦共处,知道为何人想活着。”

一位人道主义者写道:

“我 15 岁离开学校,11 岁时,我在教堂参加了第一次圣餐会,接着便脱离了教会。我受的正规学校教育较多,但精神这个问题早就忘干净了。我就像绝大多数人一样:‘我对此根本不在乎。’22 岁时我参加了公社。立刻我发现,这里有学习和工作的气氛,这在任何其它地方都找不到。首先,公社的社会性吸引了我,只是到了后来,我才知道人的价值是什么。接着,我重新发现了人的精神的和道德的一面,这是我在 11 岁时就丢失了的东西。……我是人道主义小组成员,因为我并不像基督徒或唯物主义者那样看问题。我爱我们的公社,因为通过它我们内心深处的抱负都能被唤醒,这些抱负交融在一起并得以发展,这样我们便可以把自己从个体改造为人。”

其它公社,无论它们是农业公社还是工业公社,其原则都与布瓦蒙多的原则类似。下边是 R .G .工场的条例的一些章节,R .G .工场是一家生产画像镜框的工作公社。下面章

节转引自《普通事》一书：

我们的工作公社不是新型的企业，也不是一种使劳资关系和谐的改革形式。

它是一种新的生活方式，按照这种方式人理应能实现自我完善，一切问题都从完全的人的角度来处理解决。因此，它与现今的社会相对应，在现今社会中，人们通常关心的是维护个别人或极少数人利益的解决问题的方法。

……资产阶级道德和资本主义制度使人的活动达到了这样的专门化程度：人生活在道德苦难、肉体的苦难、智力的苦难或物质的苦难之中。

通常，在工人阶级中，人遭受的是这四种苦难的总和，在这种条件下，谈论自由、平等、博爱不过是一句谎言。

工作公社的目的是使人的全面发展成为可能。

R .G .工场的同事们宣称：只有在自由、平等、博爱的气氛中，这一目的才能实现。

但我们应当承认，常常，这三个词使我们想到的不过是货币的形象或是公共建筑物大门上的题辞。

自 由

只有具备了下面三个条件，人才能是自由的：

经济自由

理智自由

道德自由

经济自由。人有不可剥夺的工作权利。他有享有自己劳动果实的绝对权利，他不应当放弃这些权利，除非出自自己的愿望。

这个观念反对私人拥有集体的生产资料，反对用金钱来再生产金钱，因为这种方式造成了人剥削人。

我们也宣称，“工作”应当理解为人带给社会的一切有价值的东西。

理智自由。人只有在能做到自行选择时，才是自由的。只有在他有充分的知识来作比较时，他才能作出选择。

道德自由。人如果成为自己感情的奴隶，他就不可能真正自由。只有当他有了理想，有了处世哲学时，他才能自由。这种处世哲学使他能在生活中进行连贯一致的活动。

他不能在加快经济或智力解放的步伐的借口下，使用违反公社道德规范的手段。

最后，道德自由不是意味着放纵。我们很容易便可说明，只有严格遵守那些为大家自由接受的集体道德规范，才有道德自由。

博 爱

人只有在社会中才能成长。自私是危险的而且是不长久的帮助自己的方式。人不能把自己的真正利益与社会的利益分离开来。只是通过帮助社会他才能帮助自己。

他应当意识到，他自己的爱好驱使他与他人一起享受更大的乐趣。

团结不仅是一项任务，它是令人满意的事，是安全的最好保证。

博爱导致相互容忍，也使人决心永不分离。这也就使人们能在起码的共同原则的基础上一致行动，作出一切决定。

平 等

我们谴责那些以煽动的方式宣传一切人都平等的作法。我们能够看到，从价值上讲，人与人并不是平等的。

我们认为，权利平等就是指让每一个人都有充分完善自我的手段。

因此，我们用一种表明个人价值的等级制度来代替传统的或世袭的等级制度。

在总结这些公社的原则的最显著特点之时，我想提出下列各点：

1 .工作公社确实利用了现代工业技术，避免了退回到手工生产的倾向。

2 .这些公社设计出一个方案，在此方案中，每个人的积极参与同充分集中化的领导并不矛盾；非理性的权威为理性权威所取代。

3 .公社强调生活实践，反对思想意识的差别。这就使得信念完全不同或矛盾的人能友爱地生活在一起，而不用冒这样的危险：人人都得遵照公社宣称的“正确意见”行事。

4 .工作、社会和文化的活动结合成一体。从技术性上讲，工作并不是吸引人的，而从社会性上看，工作就有意义、有趣了。艺术和科学活动是整个处境不可分割的部分。

5 .异化的处境得到了克服，工作成了表达人类精力的有意义的方式，在不限自由——或者不冒迫使人求同的危险下，人类的团结一致得以形成。

虽然公社的许多安排和原则值得怀疑和辩论，但情况似乎是，我们从这里看到了说明创造性生活的最令人信服的经验主义实例之一；从我们当今资本主义的观点看，这些例子表明的可能性一般被当作是异想天开的设想。我们到此为止描述的公社当然不是展示公社生活的可能性的唯一例子。无论是欧文的公社，还是门罗教的公社，还是赫特教的公社，或是以色列的农业拓居区，都使我们知道了新生活的可

我们不得不提一下 A .奥利维蒂在意大利创立公社运动的努力。奥利维蒂是意大利最大的打字机厂的厂长，他不仅按照世界上最开明的实践方式组织了工厂，而且还创造出了组织社会的一个完整方案。这个方案是以基督教和社会主义关心的原则为基础，组织一个公社联邦。（参阅他的《公社的政治秩序》（1946 年））奥利维蒂在许多意大利城市建立了公社中心，从而做了某些开拓性工作。他的努力与到此为止提到的公社的主要不同点在于：一方面，他的工厂并没有改造成为一个工作公社，显然也不可能做到这一点，因为他不是工厂的唯一所有者；另一方面，他制定了组织整个社会的计划，因而更专门地强调了社会和政治结构，而其它公有制运动的公社则还没有做到这一步。

参阅 C .克拉图、J .W .弗雷茨及 R .克里德：《门罗教生活的利他主义》，载 P .A .李罗金编《利他主义和精神成长的形式和技巧》一书，波士顿，比肯出版社，1954 年。

能性。这些组织也向我们表明，绝大多数这些公社试验都是由一些精明而且具有实际头脑的人进行的。他们绝不像所谓的现实主义者认为的那样，是梦想家。恰恰相反，同传统的商业领袖表现出来的情况相比，他们大多数人更具有现实主义的思想，更富有想象力。毫无疑问，这些实验的原则和实践有许多缺点，我们应当承认这些，以便能回避这些缺点。毫无疑问，由于19世纪坚定不移地相信工业竞争的有益作用，它不能像20世纪50年代那样使这些实验群体成功。某些人带着某种圆滑的优越感，转弯抹角地说这些实验徒劳无益、不现实，这种说法同一般人对铁路旅行和航空旅行所作出的最初反应一样，都是没有多少道理的。从本质上讲，这反映出懒惰思想，表明了那种认为祖宗一代没有的事现在不可能也不会有信念。

五、实际建议

这里的问题是，我们是否也可以创造出一种类似公有制运动所创造出的、适合全社会的人的条件。这里提出的目标就是创造出这样一种工作环境：在这样的环境中，人将其毕生的时间和精力奉献给某种对他有意义的事业，他知道他在做什么，并且对他所做的事施加自己的影响；同时，他感到同他的同伴团结在一起，而不是同他们分离。这就是说，工作环境又一次具体化了；工人被组成为基本的小组，使个人作为真正的、具体的人与小组联系在一起，尽管整个工厂可能会有成千上万的工人。这意味着找到了融合集权与分权的

途径，这些方法途径使人人主动参与，主动负责，同时根据需要产生出团结一致的领导。

怎样才能做到这些呢？

工人积极参与的第一个条件是：他不仅熟知自己的工作，而且十分清楚整个企业的运转情况。这首先是对工作过程的技术性有所了解。一个工人可能只消在传输带上移动专门的一步，要完成他的工作他或许只用得着两天或两周的训练。但是，如果对于涉及整个产品的生产的技术问题他有着广泛的了解，他对待自己工作的总态度就会有所不同。工人首先可以在最初几年一边工作，一边上工业学校，由此来获得这类技术知识。其次，工人还可以参加全厂性的技术和科学知识课程班的学习，即使这些课程占去一些工作时间。通过这些办法，工人便不停地获得了这类知识。如果工厂使用的技术程序是工人感兴趣的、想了解的对象，如果这类知识激发了工人自己的思维过程，那么，即便他要做的从其它方面讲是单调的技术性工作，这类工作也会带上不同的色彩。除了有关工业生产过程的技術知识之外，另一种知识也是必要的：有关工人工作所在企业的经济作用，以及这种作用与整个公社的经济需要及问题的关系的认识。同样的，通过在职读书，以及不断获得有关企业的经济活动过程的信息等方法，工人便可以得到有关企业在国民经济和世界经済中的作用的

某些大的工业企业已经朝着这个方向迈出了第一步。主张公有制运动的人已经向我们表明，在工作时间内，不仅可以给予技术性教育，还可以进行其它很多种教育。

真正知识。

但是，从技术上和经济上了解工作过程以及整个企业的作用无论有多么重要，这种知识都还不够。要是没有什么办法把理论知识和兴趣转变成行动，这些知识和兴趣就会停滞不前。工人只有在他能影响那些与他本人的工作环境和整个企业有关的决策之时，他才能成为积极的、兴致盎然的、认真负责的参与者。只有当他不为资本所雇佣，不再是指挥的对象，而成了利用资本的负责的主体之时，他才能使自己不与他的工作相离异。在这里，关键之点不是占有生产资料，而是参与管理和决策。如同在政治领域一样，这里的问题是避免无政府主义状态的危险，因为在无政府主义状态中，没有中央计划和领导。人们不是非得在中央集权主义的管理与毫无计划、互不协调的工人管理之间作出一种选择。问题的解答在于将集权与分权融合，将从上至下的决策与从下至上的决策综合在一起。

合作管理及工人的参与 的原则可以这样制定出来：管理的责任由集中的领导与第一线的工人两方共同承担。熟悉

参阅弗里德曼在其明智而发人深思的研究《机器与人道主义》中（巴黎，加利马尔出版社，1945年，尤其是317页之后）所表达出的思想。社会学大师，当代著名人物之一阿尔弗雷德·韦伯在他的深刻著作《第三或第四种人》中（慕尼黑，皮珀出版公司，1953年），得出了与此类似的结论。他强调了几点：需要由工人和雇主合作管理企业，将大企业转变为理想规模的小单位同时废除利润动机，引进社会主义形式的竞争。但是，只有外部变化还不够，“我们需要一种新的人类结晶化。”（同前书，第91页起）

情况的小组讨论有关他们自己的工作环境和整个企业的事情；他们的决定将转达给管理部门，构成了真正合作管理的基础。消费者将作为第三个参与者，以某种方式参与决策和计划。一旦我们接受这样的原则——任何工作的基本目的都是为人民服务，而不是获取利润，那么被服务者就应当对服务者的工作过程有发言权。同样的，如同政治上的分权情况一样，找到这种形式并不是一件容易的事，但可以肯定，假如共同管理的总原则被人们接受，这就是一个不可超越的问题。在宪法中我们解决了与政府各部门各自的权限有关的类似问题。在企业法中，我们解决了涉及各类股东、经营管理等同样的问题。

共同管理及共同决策意味着对财产权实行严格的限制。企业的所有者将会根据其资本投资得到合理的利润，但不能对其投资资本雇用的人员有无限制的控制指挥权。不过，他们至少会与在企业工作的人分享这一权利。实际上，就大公司而言，股东并不能真正通过决策手段来行使其产权；如果工人与管理者分享决策权，股东的实际作用会基本不变。引进共同管理的法律会限制产权，但绝不会使产权发生什么激烈的变化。甚至像 J. F. 林肯这样保守的倡导共享工业利润的工业家也提出（我们在前面已经见到），红利不应超过相对固定的稳定数量，超过这个数量的红利应当分给工人。就是在当今条件的基础上，工人共同管理、控制的可能性也是存在的。例如，B. F. 费尔利斯，这位美国钢铁公司董事会主席，也在最近的讲话中说过（文章概要发表于《读者文摘》，1953 年 11 月 15 日，第 17 页），该公司的 3 万雇员可以购买

公司的全部普通股票，每人 87 股，总值 3,500 美元。“以（每周）10 美元一份的股金投资——这大约是我们的钢铁工人最近提薪得到的数目——雇员便能在不到 7 年的时间中，买下所有的公开发行出售的普通股票。”如果是为了有足够的股份以获得投票多数，那么，实际上他们用不着买那么多，只买部分就行了。

F. 坦纳鲍姆在他的《劳动的哲学》中也提出另一项建议。他建议，如果工会代表着工人控制企业管理，那么工会也可买足够的企业股份。不管所用的方法是什么，都是一个渐进的方法，只是将已经存在的产权关系倾向继续下去。这是些达到目的的手段（也是唯一的手段），这些手段使工人能够以有意义的方式为有意义的目的工作，而不是使工人像其它可以买卖的商品一样，成为商品（即他的体力和技能成为商品）。

在讨论工人的参与之时，我们必须强调一个重要点，即这种参与存在着朝超级资本主义的利润共享观念方向发展的危险。要是企业的工人和雇员只考虑到他们的企业，人与社会力的异化会仍然不变。自我中心的异化态度只会从个人延伸到“班组”。因此，工人看到他们的企业之外，与消费者及同行业的工人以及整个工人阶级兴趣一致并联系起来的作法，是工人参与的基本部分，而不是附带东西。怀亚特和其他英国社会心理学家提出，某种对待企业的地方爱国心以及类似大学生的“*esprit de corps*”（团体精神）的思想如果

F. 坦纳鲍姆：《劳动的哲学》，同上。

得以发展，则只会强化不与人来往的个人主义态度，而这种态度正是异化的本质。所有这些赞成“班组”热情的建议都忽略了这样的事实：世上只有一种真正的社会倾向——与人类团结一致。团体内部的社会聚合力加上对局外人的敌视态度，不是社会感情，而是延伸了的个人主义。

在总结这些有关工人参与的说法之时，我愿意冒重复的危险再次强调一下，所有试图使工作人道化的建议都没有增加经济产量的目的；其目标也不是使人更加满足于工作本身。这些建议只有在完全不同的社会结构中才有意义：在这种社会结构中，经济活动是社会生活的一个部分——而且是从属部分。我们不能把工作活动从政治活动中，把闲暇时间从个人生活中分离出来。假使生活的其它领域不符合人性，工作又变得有趣，那么，一切事情都不会发生真正的变化。事实上，工作不会变得来有趣。当今文化的邪恶就在于把生活的各个领域分离开来，孤立起来。通向健全之路在于克服这种分裂，在社会及人的个体内部，达到一种新的团结及统一。

我在前面谈及许多社会主义者对实施社会主义原则的后果感到气馁的情况。不过越来越多的人开始意识到，社会主义的基本目的——建立一个没有异化的社会，在这个社会中每一个劳动者积极、负责地参与工业生产和政治事务——并没有错，但他们却错误地强调了私有财产与公有财产的对立，并且忽略了人的因素和合适的社会因素。与此相应的是，越来越多的人也逐渐深刻地认识到，必须有这样一种社会主义眼光：集中考虑工人的参与及共同管理、分权，以及人在工作过程中的具体作用等问题，而不要老是纠缠在财产的抽象

概念上。人们把欧文、傅立叶、克鲁鲍特金、兰道尔以及宗教的和世俗的公有制倡导者的思想，与马克思、恩格斯的思想融合在一起；怀疑纯粹从意识形态的角度构想“最终目的”的作法，更关心此时此地的具体的人。有希望表明，民主主义的和人道主义的社会主义者也越来越意识到，社会主义始于家中，也就是说，始于社会党的社会化。这里所说的社会主义当然不是从产权的角度，而是从每个成员认真负责地参与这一点来考虑的。只要社会党不在其内部实现社会主义原则，他们就不能使他人信服；而且，他们的代表（如果有政权的话）也会按资本主义的精神实施他们的思想，无论他们用的什么样的社会主义标签。工会也同样如此；由于工会的目的是实现工业民主，他们必须首先在自己组织内部引进民主的原则，而不是用资本主义的其它大商业的管理方式——或者更坏的方式——来管理工会。

这种强调工人在工作过程中的具体处境的公有制概念，过去曾对西班牙和法国的无政府主义者、工团主义者，以及俄国社会革命者产生过相当大的影响。尽管在一段时间内这些思想在绝大多数国家已经逐渐失去其重要性，但现在又似乎慢慢地以不那么带有意识形态色彩、不那么教条主义，因而更加现实具体的形式发展壮大。

我们可以从最近论述社会主义问题的最精彩的刊物《新费边社论文集》中觉察到这种越来越强调社会主义的功能和人的因素的作法。C . A . R . 克罗斯曼在《从资本主义的过渡》一文中写道：

社会主义要求，工业中的这种敌意应当让位给一种共同参与感。怎样才能做到这一点呢？最直接最容易探寻到的路线就是朝着共同协商的方向前进。在这一领域已经有了许多富于成果的工作。现在十分清楚，除了按照现有的模式组成统一生产委员会之外，还需多作些工作——采取某些激烈的措施使工人有参与决策之感。几家进步厂家已经迈出了大胆的步骤，而且结果也十分鼓舞人心。

他建议采取三项措施：大规模扩大国有化，以法律的形式规定红利的限度，或：

第三种可能性是改变公司所有权的法定机构，用一种明确规定厂家对工人、对消费者及社会应承担的责任的章程来取代股东的单独控制；工人成为公司的成员，并在董事会中有自己的代表。

R·詹金斯在《平等》一文中看到了问题的将来：

……首先，不管资本家是投降了，还是他们手中的权力被夺了，因而不起什么作用了，他们也应被允许保

参阅 A·R·克罗斯曼：《从资本主义的过渡》，载《新费边社论文集》，H·S·克罗斯曼编，伦敦，1953年。

同前书，第67页。

留相当大的现有特权；其次，从资本主义中成长出来的社会要么是一个参与性的民主的社会主义社会，要么就是一个由特权阶层控制的管理型社会，这些高贵者过着根本不同于广大人民群众的生活。

詹金斯得出了这样的结论：“参与性的民主的社会主义社会”要求，“当企业所有权从富人手中接过来之后，应当交给较直接的公众实体，而不应交给国家”，应当允许权力有较大的分散，“鼓励各种人更积极参加公共及义务性组织的工作，并对其加以控制”。

A·阿尔布在《工业的组织》一文中陈述道：

对基础工业的国有化无论在技术上和经济上多么成功，国有化并没有满足权力的更广泛更民主的分配，管理决策和执行的人也没有制定出任何真正让工人参与的措施。这令很多社会主义者感到失望。这些社会主义者从不希望国家权力高度集中，但除了十分模糊不清的乌托邦的想法之外，却提不出任何可供选择的办法来。国外专制主义的教训以及本国的管理革命的发展，加深了他们的焦虑；他们看到，民主社会中的完全就业问题产生了需要他们解决的问题，这些解决办法又需要以信任和协商为基础并得到最广泛的公开认可，为此，他们更感到焦虑。当协商越来越脱离面对面地讨论工作的方式

之时，协商也更加不成功了；因此，在他们看来，工业单位的规模和结构以及他们所能独立发挥其主动性的程度，就成了最重要的事情了。

阿尔布说道：

最终需要的是一种协商制度，这种制度将批准决策以及对为一个行业所有成员所乐于接受的行政权威加以认可。怎样使这种工业民主的概念与推动工团主义者、激发目前人们大肆讨论共同商议问题的那种原始自治欲望结合起来，是一件需要很好研究的事。不过，这里似乎必定存在着使行业所有雇员都能参与决策的某种途径——或是通过直接选举，选出参加董事会的代表，或是通过一种具有相当权力的共同协商的等级制度。无论哪种情况，下属各级也必定有越来越多的机会参与解释和作出决定的政策过程。因此，在工业活动中形成一种同舟共济感仍然是社会主义的工业政策应当达到却未能达到的首要目标。

约翰·斯特雷奇是《新费边社论文集》的作者中最乐观、同时对工党政府取得的结果大概最满意的人了。他赞同阿尔布所强调的必须由工人参与的观念。他在《英国劳工的任务

《新费边社论文集》，第 121、122 页。

《新费边社论文集》，第 129、130 页。

和成就》一文中写道：

说到底，合股公司的问题是不负责任的独裁统治。从名义上讲，股东控制着公司，实际上，在很多情况下，则是一、二个自我指定、自动长期延长权力的独裁者对公司实行着独裁统治。如果使全国性的公司直接对社会、对从事其活动的所有人负责，那么，这些公司就会成为完全不同的机构了。

我之所以引述了某些英国劳工领袖的话，是因为他们的观点来自工党政府的社会化措施的许多实际经验，以及对这些成就所作的深思熟虑的批评；还因为欧洲大陆的社会主义者比从前越来越多地注意到工人参与工业管理的问题。大战之后，法国和德国制定了一些法律，保证了工人参与企业的管理。尽管这些新的保证措施还远远不令人满意（原因是这些措施是半心半意的，还因为在德国，工会代表被转变为“经理”，而不是工人自身参与工厂管理），但情况十分清楚，社会主义者越来越深刻地认识到这样的事实：把产权从私人资本家手中转移到社会或国家手中的作法本身对工人的处境只有微乎其微的影响，而社会主义的中心问题则在于改变工作环境。就是在新近组成的法兰克福社会主义国际（1951年）所发布的十分不力、相当不清楚的宣言中，也强调道，在

凡是经济分权适合计划目的的地方都应当实行经济分权。在科学观察工业形势的人中，弗里德曼就改造工作环境的问题得出了与我类似的结论，从某种程度上讲，吉莱斯皮也做到了这一点。

强调共同管理的需要，而不集中考虑财产权的公有化转变计划，并不意味着某种程度的国家直接干预和社会化不是必要的。除去共同管理之外，最重要的问题在一事实：我们的整个工业是靠存在着的不断扩大的国内市场所支撑。每个企业都想卖得越来越多，以不断扩大对市场的占领。这种经济形势的结果是，工业用尽各种招数来刺激人民的购物胃口，制造并强化不利于精神健康的接纳倾向。如前所说，这就意味着人们急切想要不必要的东西，不断希望买更多的东西，尽管从人的非异化使用的角度看，没有必要买新产品（例如，汽车业花费了 10 亿左右的美元来改型制造 1955 年的新型汽车，单是雪弗莱牌汽车就用了约 1 亿美元来同福特牌汽车竞争。毫无疑问，老牌雪弗莱曾经是很好的车，福特汽车公司与通用汽车公司之间的争斗主要不是为了给公众提供更好的车，而是为了使他们买一种新车，虽然旧车还可用上几年）。

参阅《新费边社论文集》中阿尔布的文章：《工业组织》，以及 A·斯图姆塔尔的文章：《英国和法国的国有化及工人控制》，载《政治经济学杂志》第 61 卷，1953 年第一期。

R·莫利十分清晰地表达了这样的观点，他在《新闻周刊》上撰文谈到了购买 1955 年新型汽车的事。他说道：资本主义想使人们对他们已有的东西感到不高兴，这样一来，他们就想买新东西，而社会主义要做的则刚好相反。

同一现象的另一个方面是浪费的倾向，而扩大大规模生产的经济需要又加快了这种倾向。这种浪费除了其内含的经济损失之外，也有着重要的心理作用：它使消费者失却了对工作和人的努力的尊重；它使消费者忘记了内心对人的需要，也忘记了这样的情况：他们浪费的产品对较穷的国家来说可能是最有价值的东西。简言之，我们的浪费习惯表明了一种忽视人类生活的现实，不正视人人都无法回避的经济上的生存斗争的幼稚愚蠢态度。

十分清楚，从长远的观点看，如果我们的经济制度是这样组织形成的——当人民不想再买更多更新的东西时，经济危机就威胁而来，那么，精神影响就不可能会成功。因此，要是我们的目的是将异化消费变成人的消费，我们就必须改变产生异化消费的经济活动过程。经济学家的任务就是设计这些措施。总的说来，这意味着将生产引向那些现存的实际需要还未完全满足的领域，而不是那些人为制造需要的领域。这可以通过这些途径来办到：国家银行的贷款、将某些企业社会化，以及改变广告宣传的严厉法律。

与此密切相关的问题是工业化社会对经济欠发达的其它国家的经济帮助。十分清楚，殖民剥削的时代已经过去，世界的各个部分已经如同欧洲大陆一百年前的情况一样，紧密

参阅克拉克在《经济进步的条件》中的言论：“同样多的收入相对均匀分配，会比不均匀分配产生相对说来更多的生产需求。”（转引自N.N.富特和P.K.哈特的文章：《社会流动和经济进展》，载《美国经济学评论》第42期，1953年5月。）

地结合在一起了，世界富国的和平取决于穷国的经济进展。从长远的观点看，西方世界的和平与自由不可能与非洲和中国的饥荒与疾病同时存在。如果工业化国家想帮助非工业化国家，它们就得削减不必要的消费；而如果它们想和平，它们就必须想到帮助非工业化国家。让我们考虑一下几个事实：H·布朗认为，一项为期 50 年的世界发展计划会使农业生产增长到这样的水平：所有人都会营养充足，现在不发达的地区会达到类似日本战前的工业化水平。美国给这类计划的年支出，头三十年内是 40 亿到 50 亿美元，以后就会少一些。作者说道：

如果我们把这笔花费与我们的国民经济收入、与我们现在的联邦预算、与我们的军费以及打仗的开销作一番比较，那么，这笔要出的资金看来不会太多。如果我们将开支与成功的计划可能带来的潜在收益相比，那么，开支似乎就更小了。而如果我们将开支与懒散、与维持现状的作法带来的后果相比，那么，开支就会是无足轻重了。

更一般性的问题是，究竟可以允许资本投资获取的利润

参阅哈里森·布朗《人类未来的挑战》，纽约，海盗出版社，1954 年，第 245 页起。我还未见过有多少书能像这本书一样，依据有力的推理和无可辩驳的事实，清楚明白地表述道，现代社会需要在精神健康和精神错乱、进步和毁灭之间作出选择。

同上书，第 247、248 页。

在多大程度上，以一种有害的、不健康的方式来操纵公众的需要，而上述问题则不过是一般性问题的组成部分。最明显的例子是我们的电影业、娱乐书籍出版业以及我们报纸上描述犯罪的报导和故事。为了最大限度地获取利润，最低等的本能被人为地激发出来，因而公众的思想便受到了毒害。食品和药物法案规定，不得无限制地生产和宣传有害的食品和药物；至于其它一切生存必需品，也可如法炮制。假定这类法律被证明是无效的，那么，对于某些产业，例如电影业，就必须实现社会化，或至少必须由公共基金资助，发展与之抗争的产业。如果一个社会的唯一目的是人的成长和发展，在这个社会中，物质需要又从属于精神需要，那么，找到确保必要变化的法律的和经济的手段就将不是一件难事。

就每个公民的经济处境而言，收入平均的思想从来也不是社会主义的要求，从很多道理上讲，既不实际，也不可取。人应当有的，是维持有尊严的生存的收入。就收入不平均的情况而言，这种不平均的情况不应当超越某个限度，致使收入的差别导致生活体验的差别。百万富翁可以不加考虑而满足任何一时的兴致，他对生活的体验就不同于一个为了满足一种代价高的愿望就不得不牺牲另一种想法的人。一个从来不出城、从来都无能力购买奢侈品的人（也就是说，无力购买非必需品的人），其生活体验也不同于能够这么做的邻人。不过，假定收入差别不超过某一个限度，那么，即使收入有某种差别，基本的生活体验也会相同。要紧的不是收入差别有多大，而是收入的量的差别到了什么程度会转变为生活体验的质的差别。

用不着说，诸如英国现在有的那种社会保险制度应当保留。但这还不够，现存的社会保险制度应当扩展为保证全部生活费的制度。

造成当今人不自由的主要因素之一是饥饿这个经济威胁，它迫使人接受他本不愿接受的工作条件。只有当这个因素消除了，每个人才会像自由而负责的人那样行事。只要资本的所有者能将自己的意志强加给“只有”命一条的人，就不会有自由，因为后者没有资本，除了资本家提供机会，他无法找到工作。

一百年前，人们普遍认为，任何人对邻居都没有责任。当时，人们设想，为了使经济保持运转，社会的法律应当使社会上有一支穷人和失业者的大军（经济学家也科学地“证明”了这一点）。今天，很少有人敢于再公开提出这条原则。人们普遍接受这样的看法：任何人都有享受国家财富的权利，无论是从自然法则的角度，还是按照社会的法律。一百年前流行的合理说法——穷人之所以穷是因为他们无知，缺乏责任心，简言之，因为他们犯下的“罪孽”——现在已经过时。所有西方工业化国家都开始实行一种保险制度，保证人人在失业、生病、衰老之时，有最低限度的生计。这等于差一步宣称，即便没有出现这些情况，人人都有权得到生存的手段。实际上，这就意味着，每个公民可以得到足够维持最低限度的生活的钱，即使他没有失业、生病或衰老。如果他自动辞职，如果他出自任何个人的考虑，不想继续在原单位挣钱，准备谋求另外的工作，他的情况又不属于保险救济条款中的任何一条，那么，他便可以要求得到这笔费用。简言之，他用

不着有什么“理由”，便可要求得到维持最低生活的费用。这种要求应当有一个确定的时间限制，比如 2 年，以避免滋长那种拒绝承担任何义务的神经症态度。

这听起来有些像异想天开的建议，不过，我们的保险制度在一百年前的人听来也会是异想天开的事。人们对这种设想提出的主要反对意见会是：要是每个人都有权得到最低限度的生活保障，大家就会不工作。这是基于一种错误的看法：人的天性决定了人生来就懒。实际上，除了精神错乱的懒人之外，很少有人不想挣比最低限度生活费多的钱，很少有人喜欢无所事事，不愿工作。

当然，从那些想利用资产权来强迫别人接受他们提出的工作条件的人的立场出发，怀疑最低保证制度也不是毫无道理。如果人人都不再因为怕挨饿而被迫接受工作条件，那么，工作就完全会有趣，完全会吸引人，人们就很愿意接受。只要契约双方能自由接受或放弃，契约自由就能实现；在现今的资本主义制度中，事实并非如此。

生活保障制度不仅是雇主和雇员之间契约自由的真正开端，而且还极大地扩展了日常生活中人与人交往的自由领域。

让我们来看看几个例子。今天，一个受到雇佣的人如果不喜欢他所干的工作，常常被迫继续干下去，那是因为他没有收入来冒失业一、二个月的风险；显然，他如果辞去工作，他就无权得到失业救济。实际上，这种处境的心理作用还要

迈耶·夏皮罗博大提醒我，罗素在他的《通向自由的几种途径》（蓝绶丛书，纽约，第 86 页及以下几页）中，提出了与我相同的建议。

深远得多。他不能冒被解雇的风险这件事本身就使他容易害怕老板或是他要仰仗的人。他会控制自己不顶嘴；他会努力去迎合、顺从，因为他一直担心，要是他表现自己，老板就会解雇他。或者让我们再来另外举一个例子。一个人在 40 岁时决定干完全不同的另一项工作，为此他得准备一、二年。既然最低生活水平意味着他要在最低的舒适条件下生活，作出这项决定就非得是他对新选的工作有极大的热情和兴趣不可。因此，只有那些有天赋的且对新工作真正感兴趣的人才会作出这种选择。或者，让我们举出一位婚姻不幸的妇女的例子。她不离开丈夫的唯一理由是无法找到谋职训练的时间。我们还可以设想一个同他的精神错乱或危害他的父亲严重冲突的少年，要是他能自由地摆脱家庭，他也许会做到精神健康。简言之，如果实行了保障最低生活水平的制度，那么，事业及私人关系中基于经济考虑的最根本的强制状况就会消除，人人都能重新自由行动。

实行这种制度的代价怎样呢？既然我们已经采取了保障失业者、疾病患者以及衰老者生活的原则，想使用这种特权的人就只会是另外一小部分人：确有天赋的人，暂时同别人冲突的人，以及对工作不负责任、不感兴趣的神经症者。把一切相关的因素都考虑进去，使用这一特权的人数似乎就不算特别多了，而且，经过仔细研究，我们甚至今天就可以估算出大致数目。不过，我们得强调一点：采纳这项建议得与我们建议的其它社会变化一同考虑。在一个社会中，如果每个公民都积极从事他的工作，那么，对工作不感兴趣的人的数量就只会是现今条件下人数的若干分之一。撇开这个数量

问题，我们再来看看这一设想的花费。这个计划所需的费用大概很难超过最近几十年来各大国维持军队的费用，还不算军事装备的开销。还不应忘记的是，在使每个人重新恢复对生活和工作兴趣的制度中，甚至只要对工作环境作少量的改善，每个工人的生产力都将大大超过当今的生产力的水平；此外，在控制犯罪、防治神经症或心身疾病方面的开支也会相当少。

政 治 改 革

我在前面一章中已经说明，民主在异化的社会中不能发挥其作用，我们的民主制度的组织方式促成了异化的总进程。如果民主是指个人能表达自己的信念，坚持自己的意愿，那么，这里的前提就是他有一种信念，一个意愿。而事实却是，异化了的现代人有意见，有偏见，却没有信念；有好恶，却没有意愿。他的意见、偏见、好恶，同他的兴趣、爱好一样，都受到了强有力的宣传机器的支配——要是他还没有适应广告宣传的影响，没有受到生活的整个异化形式的制约，这类宣传或许对他没有多大作用。

一般的选民消息闭塞。虽然他时常看报，但是，整个世界同他如此的疏离，乃至所有的一切都没有什么真正的意思和意义。从报上他知道，亿万美元被人花掉，千百万人被杀死；看到了各种各样的统计数字、形形色色的归纳总结，但这些东西并没有以具体的、有意义的方式给他描绘出整个世

界的样子来。他读的科幻小说与科技消息没有多大差别。一切都是不真实的、无限的、与人无关的东西。事实不过是许多罗列出来的记忆数据，就像是智力游戏中的谜，而不是他和他的子孙赖以生存的基本要素。

此外，人们绝不应当忘记，多数票表决的概念本身，也助长了抽象化、概念化和异化的进程。本来，多数统治是少数统治也即国王、封建领主统治的替换形式。但这不是说，多数是对的，而只是意味着，宁可让多数人错，也不应让少数人把自己的意志强加在多数人身上。不过，在我们这个讲求一致性的时代里，民主越来越多地带上了这样的含义：多数人的决定必然正确，从道义上讲优于少数人的决定，因此，多数人有道义上的权力将其意志强加在少数人头上。正如一种产品在全国各地所做的广告一样：“一千万美国人是不会错的。”多数人的决定被当作证实其正确性的主要依据。这是一个十分明显的错误。实际上，从历史的角度讲，一切“正确的”政治、哲学、宗教或科学的思想，原本都是少数人的主张。要是我们根据人数的多少来决定思想的价值，那么，我们现在仍然会生活在洞穴时代。

正如舒姆彼特所指出，选民不过是在两名竞选者中作出选择。选民面临的是各种各样的政治机器以及官僚机构。这些官僚机构遇到的也是两者择一的问题：一方面，是为国、为美好的事工作的美好意愿；另一方面，职业性质决定着官僚机构对保持权势或重新掌权十分感兴趣。这些需要选票的官僚机构当然被迫在某种程度上注意到选民的意愿。任何不满的迹象都会迫使政党改变其方向，以获取选票，任何人们欢

迎的行动方针都会使他们继续执行下去。就此而言，甚至不民主的极权主义统治集团也会在某种程度上依赖于人民的意志，只不过它可以靠强制力较长时间地推行不受人欢迎的路线。可是，每个选民除了靠选举，对政治官僚的决定施以限制和督促的影响（这常常是一科间接影响）之外，他不可能参与决策。选民一旦投了票，他便把自己的意志放弃了，给了代表；而代表则惯常是根据自己的职业兴趣，掺合着责任感，来行使这种意志。选民这时也拿他无法，只有等到下一次选举，那时，他才有机会让代表继续掌权，或是“撤掉这个流氓”。在大的民主国家中，选举过程愈来愈像公民投票，选民所能做的，不过是同意或不同意强大的政治机器中的一个，把自己的政治意愿交给其中之一。

从 19 世纪中期到 20 世纪，民主的进程就是选举权的扩大，直到现在普遍为人们所接受的普选。但即使是实行最充分的选举，也还不够。民主制度要继续进步，还得采取新的步骤。首先，必须承认，真正的决定是无法在大规模投票的气氛中作出的，而只能在较小的团体中制定。这种小团体大概相当于过去的市民大会的规模，不超过 500 人。在这样的团体中，重大问题才能得到彻底讨论，每个成员才能发表自己的意见，并理智地听取、讨论其它观点。人们个人相互间均有交往。这就使煽动性的及非理性的东西很难影响人们的思想了。其次，每个公民都必须把握住事实真相，以便作出合理的决定。第三，作为这个小型的、面对面交往的团体的一员，无论他是谁，他作出的决定必然会对集中选出的议会执行机构的决策产生直接影响。假如情况不是这样，公民就

会仍旧同今天一样，在政治上愚昧无知。

这里出现的问题是，我们是否可能实行一种将当今存在的民主集中形式同高度的分权形式结合起来的制度；我们能否在现代工业化社会中重新采用市民大会的原则。

对于这个问题，我认为不难解决。一种办法是按照居住地区或工作地点，将全国人口组织成小组（比如 500 人一组），每个小组的社会成分尽可能多样化。这些小组定期开会（比如一月一次），挑选自己的官员和委员会，每年更换一次。小组的活动安排将包括对地方性的及全国性的政治大事的讨论。按照前面提到的原则，任何这类合理的讨论都必须依据事实。怎样了解有关事实的情况呢？似乎完全可行的办法是，设立一个政治上独立的文化机构，以讨论、准备并发表有关事实的资料。这就像我们的学校系统中发生的情况一样，提供给孩子们的信息比较客观，不受不断更替的政府部门的影响。例如，我们可以设想出这样一种安排：挑选那些事业上颇有建树、有道德观念的艺术家、科学家、宗教思想家、商人、政治家，组成一个非政治性的文化机构。他们可能会持不同的政治见解，但是，可以肯定，在客观提供有关事实的信息这一点上，他们会理智地达成一致意见。要是意见不一致，他们会向公民提出不同的事实依据，以解释不同点。面对小组在获得信息并讨论问题之后，接着便投票；在现今已有的技术设施的帮助下，我们很容易就能在较短的时间内算出投票结果。剩下的问题就是，按照这种办法作出的决定如何传导给中央一级的政府，使之在决策中产生作用。我们没有理由说，找不到完成这一过程的形式。按照议会制传统，

我们通常有两个议院，两院都参与决策，但各自按不同的原则选举产生。作决定的面对面小组构成了真正的“众议院”，与普选产生的众议院和执政官分享权力。这样一来，决策的方向就会不停地改变，不仅从上至下，而且从下至上，决策也会以每个公民的主动、责任心为基础。通过面对面小组的讨论和投票表决，决策中所含的非理性的及抽象的因素就会消失，政治问题就会成为公民实际关心的事。公民象征性投票，把自己的政治意志顺从地交给自身之外的力量的异化过程将会颠倒过来，每个公民将重新成为社会生活的参与者。

文 化 改 革

所有的社会或政治安排，不是帮助就是阻止某种价值及理想的实现。犹太-基督教传统的理想不可能在物质主义的文明中成为现实，因为物质主义文明结构的中心是生产、消费及市场上的成功。另一方面，社会主义的思想除非能给人内心注入新的精神，否则就无法实现其友爱、正义及个性的目标。

我们并不需要新的理想或新的精神目标。人类的伟大导师们已经给健全的生活制定了规范。的确，他们说着不同的

参阅罗伯特·A·尼斯比特在《追寻社会生活》一书所提到的有关面对面小组的问题。纽约，牛津大学出版社，1953年。

语言，强调了不同的方面，对某些事情有着不同的观点。但是，总的看来，他们的不同之处甚少。虽然事实上各大宗教和伦理体系常常相互攻击，强调相互间的差别甚于基本相似点，这也是那些创立教会、等级制以及政治组织的人对思想家奠定的朴素真理基础所施影响的结果。自从人类断然脱离他与自然及动物之间的那种植根关系，以寻求一个具有良心及友爱团结的新家以来，自从人类首次认识到，人必须团结一致，必然完全诞生以来，人类的思想和理想就一直相同。在每个文化中心，多半在没有相互影响的情况下，人都发现了类似它种文化的见解，倡导着与它种文化一样的理想。如今，我们能够很容易地知道这些思想，我们仍然是人文主义教导的直接继承者。我们并不需要如何使生活健全的新知识，而是急切需要认真地对待我们所相信、所倡导的东西。我们心灵的革命并不需要新的智慧，而是需要新的严肃态度与献身精神。

使人牢记我们文化的主要理想和规范的任务，首先得由教育来完成。然而，很痛心的是，我们的教育制度却无力来承担这项任务。它的目的主要只是授予个人在工业化文明中立足所需的知识，按照需要的模式塑造他的性格：野心勃勃、极富竞争性，但又能在某种限度之内与人合作；对人友善，却又不与任何人或事关系过密。我们的中学和大学继续为学生提供实际生活必需的知识，以及人格市场上需要的个性特征。我们的教育确实很难成功地培养学生的批判思维能力，或是使他们具有我们的文明公开宣称的理想所需要的那些品质特征。当然，我们用不着重复罗伯特·哈奇森等学者已经作过

的十分中肯的批评。在此，我只想强调一点：必须消除理论与实践之间的那种有害分离。这种分离正是工作和思想异化的一个部分。这种分离容易造成理论脱离实际，使人更难而不是更易地从事有意义的工作。如果说工作要成为一种基于认识与了解的活动，那么，我们就必须对教育方法加以彻底改造，使理论教导与实际工作从一开始就结合在一起；对于青年，应当使实际工作从属于理论教育；而对于超过学龄的成年人，则应反之；不过，无论在成长的任何阶段，都不应使理论和实践相互脱离。凡是没有学会一门有用手艺的青少年，都不能毕业；学生必须对工业生产的基本技术过程有所了解，小学教育才算告一段落。当然，中学教育应当把掌握手工艺及现代工业技术与理论教育结合在一起。

我们现在教育的目的，主要在于造就于社会机器有用的公民，而不是针对学生的人性的发展。这可见于这样的事实：我们只考虑使人受教育到 14 岁、18 岁，或者至多 20 岁。为何社会认为只应对儿童教育负责，而不对各个年龄的成年人的教育负责呢？实际上，正如阿尔文·约翰逊令人信服地指出的那样，6 岁至 18 岁并不像一般人认为那样，适合学习。当然，这阶段是学习读、写、算以及语言的最佳年龄。但是，毫无疑问，人对历史、哲学、宗教、文学、心理学等的了解都十分有限。实际上，就是 20 岁左右，正值大学教授这些课程的时候，也不是学习这些知识的理想年龄。在很多情况下，一个人要想真正理解这些领域的问题，就必须有相当多的生活经验，而大学生年龄的人却缺乏这些经验。对很多人来说，30 ~ 40 岁是更适合学习的年龄（这里是指理解，而不是死记硬

背)。很多情况也说明，当人度过了青少年那种血气方刚的时期，进入了中年之时，他的一般兴趣便更加广泛。也正是在三四十岁之时，一个人能完全自由地改变其职业，并因此有再学习的机会。在今天，却只有年轻人才有这种机会。

一个健全的社会必须像如今使儿童有受教育的机会一样，为成年人提供受教育的机会。当今不断增加的成人教育课程体现着这一原则。但是，所有这些民间安排也只包罗了全国人口的一小部分，这条原则应当适用于全体人民。

学校教育，无论是传输知识，还是塑造性格，都只是教育的一个部分，并且大概还不是最主要的部分；这里所说的“教育”，是指其字面的基本含义：“e-ducere”=“诱发、启迪”人内心的东西。即，使人有了知识，能够干好工作。但假使他正直、诚实，也不为物质需要感到焦虑——他也不会、不能够感到满足。

为了要在世上感到舒服自在，人就得掌握世界，不仅用头脑，而且也要用他的感官、他的眼、他的耳，以及他的整个身体。他必须身体力行，表达出他的脑子的思维过程。在这一点或在任何其它方面，身与心都不可分离。当人用思想把握住了这个世界并由此与世界结合成一体之时，人就创造出了哲学、神学、神话和科学。当人用感官表达出他对世界的控制之时，他就创造出了艺术、仪式、歌曲、舞蹈、戏剧、绘画、雕塑。当我们使用“艺术”这个词时，我们受到了现代用法的影响，即把艺术当成一个不同的生活领域。我们一方面有艺术家这种从事专门职业的人——另一方面，有欣赏及消费艺术的人。这种分离，也是一种现代现象。这不是说，

在所有伟大的文明中，都不曾有过“艺术家”。埃及、希腊或意大利的伟大雕塑创作，都是具有特别天赋、精于艺术的艺术家的作品；希腊戏剧或17世纪以来的音乐的创造者，也是有天赋且精于艺术的艺术家的。

然而，哥特式的教堂，天主教的仪式，印度的求雨舞，日本的插花、民间舞蹈、乡区歌曲等等，又怎么样呢？它们是艺术吗？是民间艺术吗？我们无言以对；因为就其广义讲，艺术是每人生活的一个部分。可是，在我们的世界里，艺术却失掉了它本来的地位。那么，我们该用什么词呢？在讨论异化之时，我用了“仪式”这个术语。当然，这里的困难是，“仪式”这个词带有宗教色彩，因而又把艺术放到了另一个特殊的单独的领域。由于找不到更好的措词，我将使用“集体艺术”这个说法，其含义同“仪式”，意思是：我们的感官，以一种有意义的、熟练的、创造性的、积极的、与人共享的方式，对世界作出反应。这种反应就是“集体艺术”。在此，“与人共享”十分重要，因为这使“集体艺术”有别于现代艺术。后者是个人化的东西，其创造，其消费方式都是这样。“集体艺术”是共享艺术，它使人感到，自己是以一种有意义的、丰富而带创建性的方式，与他人结合在一起。它不是附加于生活的一种个人“消闲”的职业，而是生活的不可分割的部分。它符合人的基本需要。如果这种需要未能满足，人就会仍旧感到焦虑不安，似乎他没有在脑子里构想出有意义的世界来。为了逐渐消除接纳倾向，培养创造倾向，他就必须不仅从哲学或科学上，而且从艺术上同世界联系在一起。如果文化不能主动帮助实现这些，一般人的成长就不会超过自

己的接纳或市场倾向。

我们现在的处境到底怎样呢？宗教性的仪式除了对天主教徒之外，已经不再有什么重要性。世俗的仪式几乎不存在。除了一些联谊会或兄弟会还在试图模仿仪式之外，我们只有少量的爱国仪式及体育仪式了，而这些仪式也只能投合整个人性中的极其有限的一点需要。我们所有的是一种消费性文化。我们“饮进”电影、犯罪报道、烈酒及娱乐。没有主动的建设性参与，没有共同的体验，没有回答生活的有意义的活动。我们对年轻一代期望什么呢？在他们没有机会从事有意义的、与人共享的艺术活动的时候，他们又该做什么呢？他们除了用酗酒、做电影中那类白日梦、犯罪、患神经症与精神病的方式逃避现实之外，还能做什么呢？如果我们没有表达整个人格的集体形式，没有共同的艺术和仪式，文盲扫除、高等教育普及的状况又能给我们什么帮助呢？毫无疑问，一个仍然有着真正的节日宴会以及共同的艺术共享方式的原始村落，比起我们这种教育普及、看报、听收音机的文化来，在文化上更进步，精神上更健康。

健全的社会不可能建立在只有纯学术知识而几乎完全没有共享的艺术体验的基础之上。大学加上足球、犯罪故事加上7月4日庆典，外加母亲节、父亲节、圣诞节，这些都不能构成一个健全的社会。在考虑如何建立一个健全的社会的时候，我们必须承认，创造一种非宗教性的集体艺术和仪式

是十分必要的，至少同普及教育及高等教育一样重要。要把一个互不相涉的社会改造成一个共同一体的社会，就得再度创造出机会，使大家一起唱歌，一起跳舞，一起赞美——凡事都一起，而不是成为（借用里斯曼的简明说法）“孤独的人群”中的一分子。

我们在恢复集体艺术和仪式方面，已经作过不少尝试。法国大革命创造出了“理性宗教”及其新节日和仪式，民族感情创造出了新的仪式。但这些仪式从来也没有起到没落的宗教仪式曾经有过的重要作用。社会主义也创造出了5月1日的庆祝仪式，以及“同志”这种友爱称呼，但其重要性从来也没有超过爱国仪式。也许，我们可以从盛行于第一次世界大战前后的德国青年运动中，找到集体艺术和仪式的最带创造性、最深刻的表现形式。但这项运动一直相当隐蔽，后来便为国家主义与民族主义的浪潮所淹没。

总的看来，我们的现代仪式十分贫乏，从最间接的意义上讲，也不能满足人在生活中对集体艺术和仪式的需要，无论是质量上还是数量上。

我们到底该做些什么呢？我们能发明仪式吗？我们能人为地创造集体艺术吗？当然不能！但是，一旦我们认识到这种需要，一旦我们开始培育它，种子就会发芽，天赋高的人就会给旧形式换上新样子，新的天才就会出现；而如果没有这种新的方向，天才就会被埋没。

集体艺术可以从幼儿园的儿童游戏开始，而后在学校及后来继续下去。我们将有共同的舞蹈、合唱、戏剧、音乐和乐队。这些不会完全取代现代体育运动，但可以成为众多非

盈利、无目的的活动之一。

这里，又跟工业及政治组织的情形一样，决定性因素是分权：具体的面对面小组、主动负责的参与。在工厂、在学校、在政治讨论小组、在乡村，我们都可以创造出各式各样的共享艺术活动；中央艺术团体可以鼓励，同时必须帮助人们组织这些活动并提出建议，但决不能“填塞灌输”。与此同时，现代的收音机与电视技术也创造出极好的机会，把最好的音乐和文学带给广大观众。用不着说，此事不能让商业界来插手，而必须与非盈利的教育机构并列。

也许有人会说，大规模恢复集体艺术和仪式的设想过于浪漫；此事只适合手工业时代，不适合机器生产的时代。要是这种意见正确，我们也许该听命于这样的事实：我们的生活方式将很快毁掉生活本身，因为生活缺乏平衡，不太健全。但是，实际上，这种反对意见与先前人们对铁路及重于空气的飞行器的“可能性”提出的反对意见一样，都很难令人折服。这种意见只有一点可取。在现在这样散沙一堆、异化、没有真正的团体感的情况下，我们将不能创造出新型的集体艺术和仪式来。

不过，这正是笔者一直强调的事。我们不能把工业、政治组织中的变化，同教育和文化生活结构的变化分开。如果我们不在所有这些领域同时着手改革，那么，任何改革与重建的努力都会落空。

在讨论社会的精神变革的时候，我们能否不提宗教呢？毫无疑问，各种大的一神教的教诲所强调的人文主义目的，都与“创造倾向”所包含的基本点相同。基督教和犹太教的目的

的,在于把人格尊严当成人自身的目的和终结,强调友爱、理性、精神价值高于物质价值。这些伦理目的都与神的概念相关。不同宗教的信徒,彼此信仰各不相同,此外还有千百万人不信宗教。可是,不信教的人集中攻击关于上帝的概念的作法也是一个错误;他们的真正目标,应当是向宗教信徒提出挑战,看他们是否真的把宗教,尤其是上帝的概念当成一回事;这就是说,看他们能否推行友爱精神,坚持真理和正义,并由此成为批判当今社会的最激烈的批评家。

同时,如果严格按照一神论的立场、观点,我们也能看到,人们讨论上帝是在空用上帝的名义。虽然我们说不清上帝是什么,但我们可以说上帝不是什么。我们难道不该停止争论上帝是什么,团结起来,剥掉当代偶像崇拜的外衣吗?当今的偶像,不是太阳神或月神,而是极权国家中神化了的国家和权力,以及我们文化中神化了的机器和成功之道;当今的偶像是威胁着人的精神素质的那无处不在的异化。无论我们是否有狂热的宗教信仰,无论我们是否认为有必要建立一种新宗教,或是继承犹太-基督教传统,只要我们关切的是实质而非外壳,是实践而非口号,是人而非制度,我们就能团结起来,坚决否定偶像崇拜,并且在这种否定之中,而不是从任何肯定上帝的口号中,找到更多的共同信仰。我们必然会更加谦逊,更加友爱。

即使我们认为(正如笔者所认为的那样),在人类未来的发展中,有神论的观念必然会消亡,上述说法也仍然成立。实际上,对于那些把一神教看作人类进化中的一个过站的人来说,相信在今后几百年中新的宗教会发展形成的看法,并不

牵强附会。这种新宗教将适应人类的进步发展，符合新时代的人类大同性是其最显著的特征；它包罗了东西方各大宗教所共有的人文主义教义；它的教义不会与当今人类的理性洞察力相违背，其重点将放在生活的实践，而不是教条的信义之上。这种新宗教将创造出仪式与艺术的新的表现形式，促进尊重生活的精神和人类团结一致。当然，我们不可能发明宗教。新的宗教将随着新的伟大导师的诞生而出现，正如在过去若干世纪中，时机成熟，新宗教就应运而生的情况一样。同时，相信上帝的人应当在生活中体现他们的信仰；而不信上帝的人，则应本着爱与正义的格言而活着——然后耐心等待。

朱利安·赫克斯利在《进化人道主义》一文中（载《人道主义》杂志，1955年），对以人为本主义新宗教也作过同样的建议。

第九章 结 论

当人类首次从动物世界脱胎而出之时，他就像一个怪物。人由于丧失了调节动物活动的本能特征，便显得比大多数动物更不能自助，更难于争得生存。但与此同时，人发展形成了思维、想象和自觉的能力，这为改造自然和自己打下了基础。在数千年之久的时光之中，人一直靠搜集食物和狩猎过活。在这个阶段，他仍然受到自然的束缚，唯恐为自然所抛弃。他将自己认同于动物，并把这些自然的代表尊奉为神明。经过长期的缓慢发展之后，人开始耕耘土地，以农业和畜牧业为基础，创立了一个新的社会与宗教秩序。在这期间，他把诸女神尊奉为自然界孳生繁衍的孕育者，将自己体验为万物之母——大地——的儿子。在大约 4000 年前，人类历史上发生了一次重大的转变。在脱离自然的长期过程中，人迈出了新的一步。他割断了自己同自然、同大地母亲的联系，给自己定下了一个新目标：完完全全地诞生，完完全全地觉醒，完完全全地成为人，成为自由人。理性与良心成了指导他行

为的原则；他的目的是建立一个由友爱、正义、真理维系的社会，一个崭新的真正属于人类的家园，以代替他在大自然中失去的而且不能重返的家。

尔后，大约公元前 500 年左右，印度、希腊、巴勒斯坦、波斯和中国的伟大宗教体系，以新的、更加进步的形式，表达出人类团结的思想，以及万物成一统的精神原则。老子、释迦、以赛亚、赫拉克利特、苏格拉底，以及后来巴勒斯坦的耶稣及其门徒、美洲印第安人的主神、阿拉伯的穆罕默德，这些伟大人物都教导人们，应当把人类团结、理性、爱与正义，当成奋斗的目标。

北欧似乎沉睡了很久。希腊及基督教的思想慢慢地传播到了这块土地之上，过了 1000 年，欧洲才完全吸收了这些思想。大约在公元 1500 年，一个新的阶段开始了。人发现了自然与自我，为自然科学打下了基础。自然科学开始改变大地的面貌。中世纪封锁式的世界垮掉了，一统的天堂也已瓦解，人在科学中找到了新的统一原则，并致力于在人间的社会政治统一和自然界的控制之间，寻求新的和谐统一。道德感（犹太-基督教传统的遗产）与知识感（希腊传统遗产）融合在一起，带来了人类创造的繁荣景象，这是人从来也没有预见到的事。

欧洲，从文化上看，可说是人类最小的孩子，可是却发展出了这样多的财富和武器，使得它数百年来，成了世界其它地区的主人。到了 20 世纪中期，一场重大的变革两度发生，这些变革同过去的巨大变化一样影响深远。新技术的运用带来了蒸汽机、石油和电，取代了畜力和人力。这些新技术创

造出了交际手段，将全世界变成了一块大陆，整个人类变成了一个社会。在这个社会里，每一团体的命运就是全体成员的命运。新技术创造出了奇妙的东西，把最好的艺术、文学和音乐带给了社会每个成员。新技术创造出生产力，使人人都能过尊严的物质生活，并且大大地缩短了工作时间，使工作只占人们一天时间中的一小部分。

可是今天，当人似乎已经开创了一个新的、更富有、更快乐的人类纪元的时候，他以及他的子孙的生存却受到了从来不曾有过的威胁。这怎么可能呢？

人从宗教的及世俗的权威手中夺得了自由，他傲然屹立，以他的理性、他的良心作为他唯一的判官，但是，他却害怕这新争取到的自由。他在还没有获得自主、创造性、完全觉醒的自由之前，就失掉了这些品质。他试图逃避自由。他的成就——对自然的控制——正好打通了他的逃亡大道。

在建造新的工业机器的过程中，人完全沉醉于这项新的工作，致使这项工作成了他生活的最高目的。他曾经致力于寻求上帝和拯救；而现在，他的精力却支配着他朝着控制自然、获取愈来愈多的物质享受的方向前进。他不再把生产当成改善生活的手段，而是将生产实体化为目的本身，使生活成了从属于这一目的的附加品。在分工愈来愈细、工作愈来愈机械化、社会群体的规模愈来愈大的过程中，人自己成了机器的一个部分，而不是机器的主人。他将自己体验成一件商品，一项投资；他的目的是成功，也就是说，在市场上卖个好价钱。他这个人的价值在于他的可售性，而不在于他的爱及理性等人类品质，或是他的艺术能力。快乐等同于购买更

新更好的商品，“饮进”音乐、电影、娱乐、性、烈酒和香烟。当他同大多数人协调一致时，他感到了自我的存在，除此之外，他没有自我感。因此，他感到不安全、焦虑，须仰仗他人的认可。他同自己异化开来，崇拜他自己双手造出来的产品以及自己造就的领袖，仿佛这些产品和领袖高高在他之上，不是他的创造物。从某种意义上讲，他倒退到了公元前 2000 年——人类开始伟大演变的那个阶段。

他没有能力去爱，去运用他的理性，去下定决心，事实上，他没有能力去珍惜生命，因而随时准备，甚至乐意去摧毁一切。世界两度支离破碎，失掉了统一性；他重新崇拜各式各样的东西，所不同的是，现在他所崇拜的都是人造物，而不是自然的一个部分。

这个新纪元以个人的开创精神为其开端。的确，16、17 世纪新大陆及新航道的发现者，科学的先驱者，新哲学的创造者，英国、法国及美国大革命的政治家和哲学家，以及工业革命的先锋，甚至绿林好汉，都显示出卓越的个人开创精神。但是，随着资本主义的官僚化以及管理化，逐渐消失的正是个人的开创精神。官僚机构没有什么开创精神，这是它的本性；也没有自动性。那种高叫资本主义为个人开创精神提供了机会的论调，至多不过是一种眷恋过去的说法，说得不好听些，这是一种欺骗口号，目的是反对以真正人的个人开创精神为基础的改革计划。现代社会最初的设想是，创造出满足个人需要的文化；它的理想是在个人和社会需要之间建立起和谐关系，结束人性与社会秩序的冲突。人们相信，可以通过两个途径达到这一目标：其一，通过发展生产技术，使

人人得到满意的物质供应；其二，理智而客观地描绘出人和人的需要来。换言之，现代人致力的目标，就是创造一个健全的社会。更具体地说来，这意味着创造出这样一种社会：每个成员充分发展其理性，能客观地看待自己、他人和自然，看到本来面目，而不是用无所不知的幼稚观点或偏执的怨恨来歪曲自己、他人和自然。这是指这样一种社会：每个成员充分发展其独立性，知道善与恶的区别，能够自己作出选择，有信念而不仅仅是意见，有信仰而不是有迷信或模糊不清的希望。这是指这样一种社会：每个成员能够去爱自己的孩子，爱邻居和一切人，爱自己以及自然界的一切；每个成员能够感到与万物合一，却又不失掉个性和完整性；每个成员都能用创造而不是用毁灭来超越自然。

截至目前为止，我们是失败了。我们没有填平少数人与多数人之间的鸿沟，少数人实现了这些目标，并且努力按照这些目标来生活，可是多数人的思想境界还远远地落后于这个时代，停留在石器时代、图腾崇拜时代、偶像崇拜时代，或是封建时代。我们能否把这大多数人转变为健全的人——或者，让他们利用人类理性的伟大发现来达到自己的非理性的疯狂目的？我们能否创造出美好健全的生活前景，以激励那些害怕前进者的生命力？现在，人类正处于十字路口，一失足将成千古恨。

20世纪中期，人类社会生长出了两个庞然大物，这两个庞然大物由于彼此害怕，不断扩军备战，以寻求安全。美国及其盟国是较富裕的一方，生活水平较高，对于享乐的兴趣也比对手苏联及其附属国以及中国更强烈。敌对双方均声称，

自己的体制才是人类的最后救星，是人类美满前途的保证。双方都声称，对方代表着完全相反的前景，如果人类要想得救，就得彻底铲除其制度。双方都使用着 19 世纪理想的话语。西方打着法国大革命自由、理性、个性等思想的旗号；东方用的是社会主义的团结、平等的观念。双方都成功地抓住了千百万人的想象力，使他们狂热地忠诚于各自的理想。

我们虽然没有忽略自由资本主义和极权共产主义之间的巨大差别，但是，如果我们看不到两者的相同之处，特别是这些相似之处的今后发展趋势，那么，我们就是目光过于短浅。这两种制度都是建立在工业化的基础之上，目标都是要不断增加经济效益和财富。两者都是由管理阶级、职业政客统治的社会。就世界观而论，无论是西方的基督教思想，还是东方世俗的救世主义，都是彻头彻尾的实利主义。它们通过中央集权制度、大工厂、政治大党，把人组织起来。每个人都是大机器中的一个零件，而且必须是好使的零件。西方会更迅速地朝着赫胥黎的《美丽的新世界》的方向发展，而东方今天就是奥韦尔的《一九八四年》中描述的情况。东西双方的制度都朝着同一方向迈进。

那么，未来的前景会是怎样呢？首先，也是最有可能的，是发生一场原子大战。这场战争最可能的结果，就是工业文明的毁灭，世界退回到原始的农业水平。或者，如果毁灭的情况并不像许多专家认为的那样彻底，其结果势必是战胜者组织并统治整个世界。胜利者只可能是基于武力的中央集权国家——无论其中央政府在莫斯科或华盛顿，情况都一样。但不幸的是，即使避免了战争，也不能保证人类有光明的前途。

我们可以想象得到，在今后 50 年或 100 年间，包括资本主义在内的发展过程也将仍然是一个使人自动化和异化的过程。这种制度将发展成管理型社会，居民都会吃得饱，穿得暖，只想能满足的愿望，不想达不到的愿望；他们都是些不需外力推动的机器人，无形的领导引着他们走，他们制造了像人一样的机器，像机器一样的人；人的聪明才智提高了，可是理性却败坏了，因而人面临着一种危险的处境：有巨大的物质力量，却没有使用这些力量的智慧。

这种异化与自动化，导致了不断增强的疯狂。生活没有意义，没有欢乐；没有信仰，没有现实。除了不去感受，不去推理，不去爱之外，人人都“快乐”。

19 世纪的问题是上帝死了，20 世纪的问题是人类死了。在 19 世纪，不人道意味着残酷；在 20 世纪，不人道系指分裂对立的自我异化。过去的危险是人成了奴隶，将来的危险是人会成为机器人。千真万确，机器人不会造反。但是，即使使机器人具有人性，它们也无法既活着又神智健全。一旦它们具有了生命，它们就会摧毁它们的世界连同它们自己，因为它们无法再忍受那无意义生活中的无聊与厌烦。

我们面临的危险是战争，以及人的机器化。我们应当怎样作出选择？我们应当摆脱常规，在完全诞生与人性的自我实现的方向上，迈出新的一步。第一个条件是应消除那危及我们大家并使信仰及开创精神瘫痪的战争威胁。我们必须以天下为己任，在世界范围内推广所有大国的内部发展经验，相对平均地分享财富，重新较公正地分配一切资源。这势必最终形成国际性经济合作，制定出全球发展计划，组成世界性

政府，实现完全裁军。我们必须保留工业方法，但是，应当使工作分散管理，国家分权治理，以便在工作和国家中包含人的恰当地位。中央集权可以成为一种非强制的选择形式，因为工业生产有时也需要集中的安排。在经济领域，我们应做到企业由所有工作人员来共同经营管理，以使人人都能主动、负责地参与工作。我们可以找到这类参与的新形式。在政治领域，我们可以重新采取市民大会的形式，组成千千万万的面对面小组。这些小组消息灵通，它们讨论各种事情，它们的决议将组合成一个新的“众议院”。文化的复兴，则必须将青少年的工作教育、成人教育，与全国性的大众艺术和世俗仪式的新系统结合起来。

我们免除沦为机器人的危险的唯一途径，是实行人本主义的公有制。关键并不在于财产权这个法律问题，也不在于共享利润的问题，而是共享工作、共享经验的问题。所有权改变的程度必须依据这样的标准：改变之后，必定能创造出共同工作的条件，防止利润动机将生产引向危害社会的方向。收入必须达到这样一种平等状态：人人都能得到物质保证，过上尊严的生活，从而使社会各阶级不致因经济收入的悬殊而产生根本不同的生活感受。人必须恢复他在社会中的最高地位，决不成为手段，成为被他人、被自己利用之物。人利用人的局面必须结束，经济应当成为人类发展的仆人。资本必须为人服务，物必须为生命效力。我们的目标，不应是 19 世纪流行的囤积倾向，也不应是如今盛行的接纳与市场倾向，而应当是创造倾向。一切社会安排都应服务于这一目标。

任何变革都不能强制推行，而必须在经济、政治和文化

领域同时展开。局限于一个领域的变革，都会破坏全面。正如原始人在自然力面前显得无能为力一样，现代人面对自己创造出来的社会力量和经济力量，也变得不知所措。他崇拜他的双手创造出来的东西，对新偶像顶礼膜拜；同时，他却以上帝——那命令他毁掉一切偶像的神——的名义，诅咒一切。人类只有创造出一个健全的社会，才能保护自己，不致有精神错乱的结局。这个新社会将顺应那种植根于人类生存状况的人类需要。在这个社会里，人与人相亲相爱地联系着，扎根于友爱和团结，不受血缘和土地的约束。这个社会能够使人以创造而不是摧毁的方式，超越自然。在这个社会里，每个人不是靠求同，而是通过将自己体验为自身力量的主体的方式，来获得自我感。在这个社会里，没有人歪曲现实，崇拜偶像，有的只是一种健康的倾向和献身精神的体系。

建立这样一种社会意味着再迈进一步，结束“具有人的外部特征的”人类历史，即人还未完全诞生的阶段。这并非意指“寿终正寝”，或是“十全十美”，或是没有冲突、没有矛盾的和谐状态。恰恰相反，它意味着，人注定要遭受冲突和矛盾的困扰，必须去解决那些永远无法解决的问题。当人超越了用人作为牺牲的原始状态（无论是阿兹台克印第安人的宗教仪式中的牺牲形式，还是战争这种世俗的牺牲形式），当他能够理智地而不是盲目地调整自己同自然的关系之时，当物真正成了他的仆人而不是偶像之时，他才会遇到真正属于人的冲突和问题。他将不得不具有冒险犯难的精神，勇敢而具有想象力，能够忍受磨难，能够享受欢乐。他的力量将用来为其生命服务，而不是奉献给死亡。人类历史的这个新

阶段——如果真要来临的话——将是一个崭新的起点，而不是一个终结。

今天，人类面临着最根本的抉择；这并不是在资本主义与共产主义之间作一抉择，而是要在人的机器化与人本主义的公有制社会主义之间作出选择。眼前的很多事实表明，人正在选择使自己成为机器人的方向，这就是说，从长远的观点看，人正在走向疯狂与毁灭。但是，所有这些事实并不足以摧毁我们对人的理性、善意与健全所抱的信心。只要我们能够想到其它的选择途径，我们就没有迷失方向；只要我们能够一起协商，一同计划，我们就有希望。我们有能力达到伟大导师们设想的那种人道境地；但是，我们却面临摧毁一切文明，或是使自己成为机器人的危险。几千年前，上帝对一个小的部落说道：“我将生与死、祝福与诅咒放在你们面前——而你们却选择了生。”这也是我们的选择。