

现代性 基本读本

上

Modernity: The Reader

汪民安 陈永国 张云鹏
主编

河南大学出版社

现代性 基本读本 上

Modernity: The Reader

汪民安 陈永国 张云鹏
主编

河南大学出版社

编者前言

步入现代性

汪民安

一 现代生活

在《现代生活的画家》中，波德莱尔对画家居伊推崇备至。这是因为，一般的画家总是将目光转向了过去和古代，而居伊却对现代生活充满了兴趣，他充满着激情来寻找全社会的激情，从白天到夜晚，而且一点都不遗漏。按照波德莱尔的说法，居伊是一个画家，同时也是一个同全社会打交道的社交家。他全神贯注，马不停蹄，四处游逛、观察、寻找，他将“在任何闪动着光亮、回响着诗意、跃动着生命、震颤着音乐的地方滞留到最后。”^①并且，在芸芸众生之中，在反复无常和变动不居的生活场景中，他获得巨大的快乐。那么，他在都市中，在人群里，在大街上，到底在观察和寻找什么呢？波德莱尔说，他寻找的是“现代性”。那么，什么是现代性？“现代性就是过渡、短暂、偶然，就是艺术的一半，另一半是永恒和不变。”“他到处寻找现时生活的短暂的、瞬间的美，寻找读者允许我们称之为现代性的特点。”^②居伊在这里寻找现代性，实际上就是寻找现代生活的独特性，即现代生活的短暂性、瞬间性和过渡性，而这种短暂性和瞬间性里恰恰充斥着艺术之美。波德莱尔将现代性定义为“过渡、短暂、偶然”，这个现代性定义如果不是涉及现代生活的定义，我们将不知所云。实际上，波德莱尔的“现代性”，就是现代生活的特性——短暂性、瞬间性和偶然性。波德莱尔是从现代生活的角度来定义现代性的，因此，“现代性就是过渡、短暂、偶然”；如果用更准确的说法就是，现代性的特性就是过渡、短暂、偶然。这个现代性的特性就是现代生活——波德莱尔置身的 19 世纪的现代生活——的特性。波德莱尔强调这种现代性（现代生活）的重要性，是因为他强

① 《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，人民文学出版社 1987 年，第 483 页。

② 同上，第 485 页。

调这种现代生活中同样蕴含着美,这种现代生活的短暂性、过渡性和偶然性中包含着美——美既可能蕴含在永恒性中,也可能蕴含在短暂性中。“美永远是、必然是一种双重的构成……构成美的一种成分是永恒的不变的,其多少极难加以确定,另一种成分是相对的,暂时的,可以说它是时代、风尚、道德、情欲。永恒性部分是艺术的灵魂,可变成成分是它的躯体。”^①因此,你无权蔑视现在,无权蔑视现代生活,无权蔑视现代生活中过渡的、短暂的、变化如此频繁的成分,无权蔑视现代的“风尚、道德、情欲”,无权蔑视现代生活中的全面风俗。那些对现代生活进行全面描绘的画家,堪称“现代生活的英雄”。

波德莱尔的美学观——美和艺术的一半成分是永恒的,一半成分是瞬间的——在今天看来,并不能令人满意,但这对我们来说无关紧要。我们要强调的是,波德莱尔的现代生活和现代性指的是“大城市的风光”,“由雾霭抚摸着或被太阳打着耳光的石块构成的风光”。这个大城市有妖艳、神秘而复杂的女人,有冷漠、骄傲和挑衅的浪荡子,有雄赳赳、冷静和大胆的军人,有隆重的典礼和盛大的节日,“有漂亮的装束,高傲的骏马,一尘不染的青年马夫,灵活的仆役,曲线尽露的女人,美丽的活得幸福穿得很好的孩子。”^②这就是画家眼中的“全面的生活”,它们拥挤在一起编织了巴黎街头的风光,这个风光被巨大的电能所充斥着,它像一个巨大的万花筒,丰富多彩,瞬息万变,并表现出“运动的魅力”。这个变动不居的世界既是现代性的,也可以构成艺术的和审美的对象。因此,在波德莱尔这里,艺术、现代生活和审美在短暂性、瞬间性和现时性中融为一体。现代性,在这里同时包含了社会生活的现代性和艺术的现代性:社会生活的现代性成为艺术现代性的源头和内容。“我们从现在的表现中获得的愉快,不仅仅来源于它可能具有的美,而且来源于现在的本质属性。”艺术和社会生活,只有像居伊这样充满激情的观察者才能连接起来,因此,这种目不转睛的游逛者恰恰是这两种现代性之间的桥梁——这样的游逛者就是现代人。

因此,波德莱尔的现代性在这里就有如下的意义:既指现代生活的短暂性和偶然性;也指艺术和美所体现出来的短暂性和偶然性;最后一个隐含的论断是:对现时生活充满孩童般的体验兴趣的现代人的现代性。现代人、现代艺术(审美)和现代生活是波德莱尔现代性中另一个三位一体,在波德莱尔的现代性规划中,它们缺一不可。这样的现代性,“在对转瞬即逝、昙花一现、过眼烟云之物的抬升,对动态主义的欢庆中,同时也表现出一种对纯洁而驻留的现在的渴望”。^③

① 《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,人民文学出版社1987年,第475页。

② 《波德莱尔美学论文选》,第482—483页。

③ 见本书哈贝马斯:《现代性:未完成的工程》,丁君君译。

波德莱尔是在同古代对比的过程中来突出现代生活的重要性的。居伊之所以是现代生活的英雄,就是因为他并没有将目光转向过去,而是紧紧盯住现在。居伊和波德莱尔正是在现代生活中——而绝不是古代生活中——发现了短暂性、瞬间性和偶然性,因此,现代性在这里还被赋予了历史性的特点——它是一个特定历史时段的产物。正是在这个历史时段,波德莱尔所称之的现代生活,才是瞬息万变的、过渡的、短暂的和不牢靠的。

同居伊一样,波德莱尔是艺术家,现代生活击中了他,用他的话来说,艺术家的“独创性都来自时间打在我们感觉上的印记”。现代生活和现代性都是他的感觉的印记。他可以从现代生活中提取美的成分,但他并不对现代生活做出价值的判断。狂热地像孩童般地迷恋现代生活,是艺术家的美学责任,而不是历史学家的道德责任。只是从艺术的角度,波德莱尔才肯定了现代生活,肯定了现代生活的变易性。因此,马歇尔·伯曼敏锐地发现,波德莱尔有时将现代生活描绘为田园诗,有时将它描写为反田园诗。波德莱尔在巴黎行政长官奥斯曼修建的林荫大道——这是现代生活的最显著的标志——上发现了穷人的奥秘,在繁华的街头,贫困和丑陋像伤疤一样嵌入现代生活的眼帘。在到处是“光亮、灰尘、喊叫、欢乐和嘈乱”的兴高采烈的街头,在到处都是“生命力的疯狂的爆炸”的街头,波德莱尔发现了一个衰弱老人的“绝对凄惨”,“那流动的人流和光影就距他厌恶的凄惨景状几步之远”^①。波德莱尔在现代性的碎片的光亮面前绝不仅仅只感受到艺术之美,还感到“喉咙被歇斯底里的大手掐住了”。伯曼相信,在波德莱尔这里,现代生活内部有一种田园诗和反田园诗之间不可调和的张力。但是,伯曼似乎不太清楚的是,这是作为艺术家的波德莱尔和作为历史学家的波德莱尔之间的张力——瞬息万变的碎片般的现代生活和现代性,对于不同的人来说,就有不同的后果和不同的意义。巴黎的欣快在对抗巴黎的忧郁。如同伯曼所言,对现代性的态度一直为一种矛盾性所折磨。

波德莱尔的现代性是在19世纪的都城巴黎中找到的。这是“大都市与精神生活”的经典性现象学描述。在半个世纪后,在西美尔的柏林,这个主题和旨趣再次被发现。西美尔在柏林贸易展中——这个贸易展将现代生活发明出来的所有的新式商品聚集起来——同样感受到了几十年前波德莱尔在巴黎感受的现代生活的特征。西美尔发现,在观看柏林贸易展时,每个人的好奇心被不断地激发出来,同人们擦肩而过的东西,不断地给人们惊喜的印象,这些印象迅疾、丰富、多样,“非常适合使早已被刺激过度的疲惫神经再度兴奋起来。”现代大都市完全可能变成一个物的差异性海洋,没有任何重要的物品遗漏在人们的审美冲动之外。西美尔虽然是将目光聚集在都市的某一个特定

^① 《波德莱尔散文选》,怀宇译,百花文艺出版社1995年,第36页。

时刻和特定场景,但这种反反复复的刺激性印象毕竟是现代都市的产物。在《大都市与精神生活》中,西美尔明确地断言道:“都会性格的心理基础包含在强烈刺激的紧张之中,这种紧张产生于内部和外部刺激快速而持续的变化……瞬间印象和持续印象之间的差异性会刺激他的心理。”^①这就是大都市所创造的心理状态。正是这种瞬间印象对人的持续作用,使现代都市人同乡村人迥然有异,后者置身于一种稳定、惯常和缓慢的节奏中,前者培育出了一种独特的器官使自己免于这种危险而瞬即的都市潮流的意外打击,因此,这种器官必须麻木不仁。这就是冷漠、厌世和对对象的惊人的不敏感。

西美尔和波德莱尔不约而同地将瞬间性作为现代生活——都市生活——的特点,但是在波德莱尔鼓励对现代生活充满激情的地方,西美尔却发现了乏味的反激情的算计。艺术家从瞬间性中发现了美,但普通的都市人正是为了应对这种瞬间性和不可预见性而发明了世故、冷漠和算计。在现代都市主导性的标准化的货币经济中,都市人只能按照严格的数字换算方式行动,这样才能抵御多样性和可变性带来的困扰。以前,人和人之间的个性式的富有特色的交往,现在荡然无存。货币制度虽然能够将大部分人关联起来,但这种关联是平均化的、公式化的和理性化的。大都市的生活让理性的心理状态和货币经济形式相互强化。不过,货币也可以激起人对它的狂热追逐,从这个意义上来说,货币同样煽动了现代人的激情。货币就这样保留了它的两面性:“它一方面使一种非常一般性的、到处都同等有效的利益媒介、联系媒介和理解手段成为可能,另一方面又能够为个性留有最大程度的余地,使个体化和自由成为可能。”^②货币文化同都市生活是一体的,都市生活越来越复杂、紧张、越来越像一些纷乱的碎片,引起强烈的神经刺激,结果只好是,“现代精神越来越精于算计”,越来越排斥那些狂野的本能冲动,排斥波德莱尔式的孩童般的激情和好奇心。烦躁的现代生活,只能借助中性而冷漠的金钱媒介来反向地均衡化。“在奔流不息的金钱溪流中,所有的事物都以相等的重力飘荡。”在都市生活中,人为了生计,不得不同人进行残酷而冷静的斗争。

这些敏于算计的都市人,越来越表现出克制、冷漠、千篇一律的退隐状态。人们的分明个性在不断地消失。而且,都市中物质文化的主宰,都市中压倒性的劳动分工使个人越来越孤立。劳动分工要求个人只能专注于某一方面,显然,这种专业化趋势只能导致个体人性上的不完善,面对着都市琐细而复杂的组织,个人仅仅是都市机器的齿轮。都市基本上是一个异化和非人格化的场所。现代都市的物质文化的高度发展,它的复杂性和丰饶性,使西美尔同样发

① 格奥尔格·西美尔:《时尚的哲学》,费勇、吴燕译,文化艺术出版社2001年,第186—187页。

② 西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,顾仁明译,学林出版社2000年,第6页。

现了都市现代生活的辩证法：一方面，复杂而缤纷的现代生活不断地对个体进行刺激，在煽动个性，“它们仿佛将人置于一条溪流里，而人几乎不需要自己游泳就能浮动。”^①另一方面，个性的保持难以为继，它被劳动分工，被物质生活吞噬了。这种将个体齿轮化的都市生活，从相反方面激发了寻求个人独特性的欲望。非个体化和个体化，厌世和激情，自保式的算计和高傲的卓尔不群，这两种个体的造型在现代都市的生活舞台上上演。

西美尔没有忘记将这种现代都市的精神状况历史化。都市的精神状况的两面性正好是现代时期的精神状况。18 世纪的自由主义发现了普遍本质的个人主义：所有的人都是具有普遍人性的自由平等的个人；但在 19 世纪，浪漫主义则发现了非普遍性的个人主义：自由的个人之间彼此还保持着差异性，这种差异性赋予个体追求与众不同的荣光气质。这两种对个人的理解，恰好都被现代大都市接纳了。现代都市既将个人均平化，也激发对个性的追逐。如果说大都市的出现是在 19 世纪的话，那么，在这个现代时期，或者说，在现代性的一个高潮时段，依附于都市的现代人就挣扎在均等化和个性化矛盾之中。对都市的狂热赞叹和深仇大恨正是对这种矛盾性的反应。在波德莱尔那里，现代生活的两面是幸福和凄惨，富裕和贫穷；在西美尔那里，现代生活的两面是消灭个性和创造个性。

西美尔将都市生活作为一个重要的干预楔子嵌入了世界精神历史中。如同波德莱尔的巴黎生活一样，西美尔的都市生活是现代生活的重要表征。都市，是现代性的生活世界的空间场所。也可以说，现代性，它累积和浮现出来的日常生活只有在都市中得以表达。现代性必须在都市中展开，而都市一定是现代性的产物和标志，二者水乳交融。波德莱尔和西美尔的出发点有同有异。相同的是，两人都有志于揭示现代都市中的现代人的生活风格；不同的是，波德莱尔要求在现代生活中发现艺术之美，西美尔志在现代生活中发现都市人的个性的消失和生长。波德莱尔发现了现代生活储藏的能量的生产性，西美尔除了发现生产性能量之外，还发现了都市生活中的物化的货币文化和分工劳动。尽管如此，他们观察到现代都市生活的独特品质是类似的：碎片化、感官刺激、物质性、丰富性、瞬间性和易逝性。而现代性的这些独特性，恰恰是在同非现代和前现代的乡村生活的剧烈对比中浮现出来的。

西美尔提到了乡村生活和小城镇生活同大都市生活的差异。受他的影响，路易·沃斯将现代的城市-工业社会同传统的乡村-民俗社会作了对比。在他看来，城市化是现代时期最令人难忘的事实之一。都市主义是一种全新的生活方式。由于都市人来源广泛，背景复杂，兴趣殊异，流动频繁，因此，主宰着民俗社会的血缘纽带，邻里关系和世袭生活等传统情感不复存在。都市

^① 《时尚的哲学》，第 198 页。

人需要同大量的他人打交道,但是这种接触是功能主义的,表面性的,浅尝则止的,非个性化的。“都市社会关系的特征是肤浅、淡薄和短暂。”^①共同情感的匮乏,急剧的竞争,居无定所,阶层和地位的差异,职业分工引起的个体的单子化,使人和人之间的沟壑加深,在密密麻麻的人群中,个体并没有被温暖所包围,而是倍感孤独。用西美尔的话说,“人们在任何地方都感觉不到在大都市人群里感到的孤立和迷失。”个体没有归属感,他在这个物质化的城市中发现不了自己的根据,也在各种繁琐的体制中培植不了自己的个性,个性被吞噬了。“生活中的每个人都是自我目的的手段”,这就是都市生活方式的特点:“次要接触代替主要接触,血缘纽带式微,家庭的社会意义变小,邻居消失,社会团结的传统基础遭到破坏。”沃斯的现代都市生活被一团黑暗所笼罩。如果说西美尔还强调现代生活的两面性——非个性化和个性化——的相互结合,那么,在沃斯这里,城市是令人窒息的:“个人生活的混乱无序、精神崩溃、自杀、行为不良、犯罪、腐败堕落和混乱”,^②屡见不鲜。它们的发生数目压倒了农村。沃斯强化了西美尔的现代生活的非个性化特征。西美尔只是愿意对现代生活做出理解,而非价值的裁决,他只是敏锐地记录了他关于现代生活的纷乱印象。但是,现代都市生活对于沃斯来说,是摧毁人性和个性的恐怖机器,喧嚣的现代都市将人置入闭塞的状态。而田园诗般的乡村生活,则在沃斯的字里行间得到了隐秘的眷恋。与沃斯相呼应,伯杰等人在“现代性及其不满”中也发现了剧烈变化的都市让人无所适从,现代生活让现代人在“极具差异、经常充满矛盾的不同社会语境之间游走不定、居无定所。”^③没有确定感的现代都市世界让人一次次地脱离了固有语境,现代人在动荡中被反复地抛向了无家可归的状况。一切都在天翻地覆,人们仿佛置身于一个劈风破浪的船上剧烈地晃荡,他不知道自己什么时候到达风平浪静的港湾。现代个体的经验必须直面瞬息万变的都市生活。这种生活内在的“焦虑和骚动、心理的眩晕和昏乱,各种经验可能性的扩展及道德界限与个人约束的破坏,自我放大和自我昏乱,大街上及灵魂中的幻象”等等,锻造了“现代的感受能力”,^④而卢梭几乎在所有人之前,就体验到了这种像“旋风一样的动乱的社会”。

在西美尔那里,都市各类意外的旋风般的打击容易令人产生退却性和保护性的冷漠器官。而本雅明承认这些形形色色的意外打击的存在——用波德莱尔的说法,这种打击就如同“电流”——但他还是借助弗洛伊德发现了都市

① 见本书路易·沃斯:《作为一种生活方式的都市主义》,陶家俊译。

② 同上。

③ 见本书伯杰等:《现代性及其不满》,陶家俊译。

④ 马歇尔·伯曼:《一切坚固的东西都烟消云散了》,徐大建、张辑译,商务印书馆2003年,第19页。

人面对这种打击的“震惊”。在本雅明这里,西美尔的冷漠只是表现在波德莱尔式的浪荡子身上,这些浪荡子在街道上的人群中却是故意地冷漠。但是,现代的都市人在街道上必须匆匆忙忙地调动自己的感官:“在这种来往的车辆行人中穿行把个体卷入了一系列惊恐与碰撞中。在危险的穿越中,神经紧张的刺激急速地接二连三地通过体内,就像电池里的能量。”^①但是,对于本雅明来说,现代都市引发的巨大震惊是街道上的人群——无论是19世纪的巴黎、伦敦还是柏林。本雅明发现,都市街道的庞大的无名大众织成的人群令爱伦·坡、雨果、恩格斯等感到害怕、厌恶和恐怖。对波德莱尔来讲,无家可归的人可以将街道和人群作为自己的四壁,他们在人群中需要回身的余地,“让大多数人忙于他们的日常事物吧;闲暇者如果无处可去了的话,加入陶醉于游手好闲者的晃荡中。他在这种完完全全的闲暇中与那种狂热的城市喧嚣中一样被抛了出去无处可去。”这样的闲暇者在爱伦·坡的伦敦被称为“人群中的人”,波德莱尔则称之为“浪荡子”。爱伦·坡将人群看作是可怕的威胁,“人群中的人”同人群是简单而直接的关系;但是,波德莱尔的游手好闲者,则对人群抱着矛盾的心理:他不能跟他们融为一体,但又必须跟他们保持必要的共谋,结果只好就是,“他如此之深地卷入他们中间,却只为了在轻蔑的一瞥里把他们湮没在忘却中。”^②街道上的人群既是这些人的奇异景观,也是这些人的必要背景。人群是城市巨大的魅力来源,它也是巴黎这个现代都城的面纱。本雅明的现代性光芒笼罩在都市的人群身上。本雅明强调,这个大众组成的人群并没有一个特定的阶级身份,“他们仅仅是街道上的人,无定型的过往的人群。”这些过往的人群,是一个前所未有的景观,它庞大的体积和散发出来的巨大能量,使之成为现代性震惊的漩涡。对本雅明来说,城市街道上的大众是现代性的新奇之物,而在19世纪,“新奇成了辩证法的意象准则。”^③对这样的大众,现代性经验就是震惊。在这种现代的震惊经验中,气息的光晕在四散。同在人群中被推搡着的波德莱尔一样,本雅明也体会到了人群的辉光——也可以说是现代性的辉光——不过是一片失意的灰暗。

人群远不是现代都城的全部,承受人群的是巴黎的拱廊街和林荫道。这是现代巴黎,豪斯曼将古典巴黎拆毁了,他建造了一个19世纪的现代都城。本雅明的“拱廊计划”,实际上是要绘制这个19世纪都城的唯物主义地形图,并力图使巴黎的现代生活用布莱希特的方式赤裸裸地“展示”出来,巴黎这个现代迷宫需要导游者,它是闲逛者的视觉、收藏家的触觉,妓女的诡秘步伐和

① 《波德莱尔美学文选》,第482页。

② 本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,张旭东、魏文生译,三联书店1989年,第143页。

③ 同上,第191页。

拾垃圾者的狡黠目光。他们既在巴黎这种现代迷宫中来回穿越,也对巴黎的现代景观有意无意地偶尔一瞥。拱门街、建筑、新式材料和机器;技术、艺术、摄影和西洋景;商品和世界博览会;灯光、居室和日常生活;战斗、街垒和革命;妓女、赌徒和闲逛者;艺术家、工人和大众等等,19世纪的巴黎断片——这些现代要素——织成了令人眼花缭乱的辩证意象,这些意象类似于蒙太奇式的星丛,它们并不被纳入到一个整体中而彼此关联,它们的内核是历史学家所不屑的“历史垃圾”或者说“历史废物”。^① 这些意象固执地自我储藏,同本雅明的那些断裂的句子和文法一样,被拼贴成瓦砾般的现代性碎片。这些碎片是单子式的,没有窗口,打断了历史的连续性,但却是“总体事件的结晶”,每个碎片都埋藏着整个世界的秘密,它们的呈现能力如此之强,“宛如一片叶子展开所有植物的丰富经验世界一样”。^② 现代性就托付在这些新奇的碎片之中。不过,从超现实主义的角度来说,这些现代性的新奇之物,不过是“资产阶级梦幻世界的余烬”,^③它们并不铭刻为资产阶级的丰碑,而是形成了一连串的历史废墟。本雅明的目标就是要像史学家那样唤醒19世纪的梦境,把那些废墟上的碎片缝合起来。无论是马克思主义还是犹太神学,都无法忍受分裂状态。救赎,正是要用总体性来恢复现代性的分裂。现代性标榜的进步,不过是向地狱的演进,它的内容无非是将“新的废墟堆到旧的废墟上”,它势不可挡地拔地而起的只是“断壁残垣”。^④ 在本雅明那里,对现代性灾难进行对弈式的救赎,只能凭借历史唯物主义和犹太神学混合而成的哲学机器。

现代生活被瞬间性所主宰,分裂成偶然的碎片,构成一个缤纷的永不枯竭的印象之流。“从一个地区到另一个地区,呈现在我们面前的城市恰似一幅浮华世态的镶嵌画。”^⑤现代生活,马克思在波德莱尔之前就从宏观的高度对此断言道:“生产的不断变革,一切社会关系不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被遵从的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被亵渎了。人们不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。”^⑥在19世纪的中期,马克思的抽象概括同波德莱尔的细节描绘相得益彰

① 见郭军:《关于〈拱廊计划〉》,《生产》第一辑,广西师范大学出版社2004年,第302页。

② 弗里斯比:《现代性的碎片》,卢晖临等译,商务印书馆2003年,第296页。

③ 《发达资本主义时代的抒情诗人》,第195页。

④ 陈永国、马海良编:《本雅明文选》,中国社会科学出版社1999年版,第408页。

⑤ 见本书路易·沃斯:《作为一种生活方式的都市主义》。

⑥ 马克思、恩格斯:《共产党宣言》,见《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年,第254页。

彰,现代生活在两人那里都呈现出前所未有的变动不居的断裂性。伯曼继承了这两个人的说法,他将现代生活看作是一个“不断崩溃与更新、斗争与冲突、模棱两可与痛苦的大漩涡”。^①

因此,现代生活的断裂性,从历史的角度就被理解为,现代都市生活同传统的乡村民俗生活的断裂;从生活品质的角度被理解为:现代生活固有的碎片化同前现代生活的总体化的断裂——不论这种总体化是宗教的还是世俗的。换句话说,正是现代生活碎片化的断裂特征,使得它同传统的整体性的有机生活发生了断裂。这两种生活的差异,正是滕尼斯所说的是共同体和社会的差异。乡村生活,属于滕尼斯意义上的共同体(Gemeinschaft),而城市,则是一个社会(Gesellschaft)意义上的组织。按照滕尼斯的理解,乡村这样的共同体是一个自然意志(natural will)主导的礼俗社会,都市则是一个理性意志(rational will)主导的法理社会。^②乡村这样的共同体的标志,是将先辈和遗产作为共同的根基继承下来。它是“牢牢地立足于地方的、面对面性质的团体。”^③。一般来说,乡村社会是封闭的,内敛的,并饱有一种持久的耐心。乡村生活被安静地束缚在一片固定的土地上,人们根据这片土地确定自己的认同,确定自己的语言,风俗和起源。没有人,没有权力机构,没有内心要求也没有外在动力促使他们流动,促使不同土地上的人彼此之间交流,促使它们发生戏剧性的变化和运动。乡村缓慢、寂静的整体性生活,同城市生活的碎片一样的瞬息万变恰成对照。在乡村,绝对不会出现“人群中的人”,人面对的是邻人和家族权威。正是现代性的都市动荡,使得乡村那些固定的东西——固定的价值观,固定的生活方式,固定的时空安排,固定的心理和经验,固定的社会关系——都烟消云散了。

这也是詹姆逊所讲的现代性断裂。马克思的“烟消云散”,在詹姆逊这里,不过是前现代性所囊括的一切,在现代性这里却烟消云散了——尽管烟消云散的方式曲折而复杂。但为了叙事的方便,只有在断裂的意义上,现代性才能获得其独特的意义,这是双重意义上的断裂:现代性既和前现代性发生断裂,也和后现代性发生断裂。如果说,前现代性主要植根于乡村生活和宗教生活中的话,那么,现代性,将其全部的实践力量,部署在世俗化的都市中——现代生活,既是世俗化的,也是都市化的。如果说,乡村生活主要被家族权威和宗教品质所铭刻的话,我们也可以说,都市生活主要是世俗性的物质主义生活,是充满激情的旨在放纵的声色犬马生活。我们看到,波德莱尔、西美尔、本雅明全都将目光聚焦在19世纪的都城。正是这个时候,现代都市充满活力地

① 《一切坚固的东西都烟消云散了》,第15页。

② 见本书滕尼斯:《礼俗社会与法理社会》,严蓓雯译。

③ 见本书布莱恩·威尔逊:《世俗化及其不满》,黄晓武译。

展现了其现代性面貌：瞬息万变的商品、纵横交错的街道、密密麻麻的陌生人群。这些纷乱、喧嚣、滚动的都市意象，不断地将人撕成碎片，正如乡村生活总是要将人纳入整体中一样。

都市，既是现代性的载体，也是其表征、内容和果实。我们可以在相同的意义上说明都市、资本主义和工业主义的关系。工业化促发了都市的成型。它将松散的人口重新配置，使乡村人口在城市驻扎起来，并使各种各样的人在这里来来往往。只有这样，规模性的生产、分配、交换、消费和信贷才有可能。机器——无论是具体的生产机器还是整个城市机器——才会出现齿轮一样精密的分工。庞大的人口数量、中心性地域、交通、建筑、商业大街应运而生。工业化促成了都市，都市反过来强化了和再生产了工业主义。从16世纪开始，传统意义上的集镇的人口剧增，18世纪末，伦敦和巴黎这样的城市已经接近于现代大都市。“在典型的农业社会，90%以上的人口从事农业，而在工业社会，90%以上的人口居住在城市则是常见的。”尽管前工业时代也有城市，但工业化的城市在数量和强度上同前工业时代的城市不可同日而语。“前工业时代的城市是农业海洋里的岛屿。它们跨越非城市生活的异域而相互呼唤，而这些异域却不为它们的实践所动。”^①前工业时代的城市并不是中心性地主宰着乡村，相反，它们被广阔无际的乡村生活所包围，并寄生在乡村的农业劳动之上。城市的消失，对于农村来说，无关紧要。但是，工业主义催生出来的现代大都市，却颠倒了农业乡村的主宰地位，它们使乡村成为社会的边缘并且依附于都市自身。都市不仅成为权力和经济的中心，而且还在一步步地引导和吞噬乡村的生活方式。乡村反过来成为现代都市的一个象征性的乡愁之所。现代性在蚕食着前现代性。现代都市生活只有在同乡村农业生活的对照中才能显示其独特性来。正是在都市化的过程中，现代生活的基本品质才得以奠定。

我们已经看到了19世纪的浮光掠影，这是现代生活的印象主义品格。但是，围绕着工业主义的都市，还有一套现代制度在无形地肆虐，同碎片般的现代性现象刚好对应，现代制度——无论是政治制度还是经济制度——逻辑严密，有条不紊，它虽然无处不在，但从不在街道上，不在大庭广众之下活灵活现地出没。因此，它的隐秘谱系有待于被追踪。这就是19世纪中期以后的马克思、韦伯、涂尔干和福柯等人的伟大工作的使命。

二 现代资本主义

都市的现代性，体现在19世纪乃至20世纪早期的现代生活中——我们

^① 见本书克瑞珊·库玛：《现代化和工业化》，陈永国译。

可以将这个时期看做是现代性的成熟时刻。但是,它的基石,一般来说,奠定在16、17世纪的欧洲,甚至更早——说成12世纪也不是错误,因为任何的谱系学都反对单一论的起源。可以大概地说,现代性和资本主义差不多同时萌芽。但,到底什么是现代性?现代性的定义五花八门,不过,詹姆逊反对现代性定义,他宁可对现代性进行描述。现代性不是一个概念,不是哲学或任何别的概念,它不过是各种各样的叙事类型。现代性,只能意味着现代性的多种情景。^① 如果非概念化的现代性进展了几个世纪,它的内容必定负荷累累,它的禀赋必定多种多样,它的经验必定丰富繁复。因此,可以区分现代性的多个层面:它既是一种独特的然而又是复杂的历史进程(我们有时将这个现代进程称为现代化),这个进程是非人格化的物质层面上的,它包括政治、经济和技术层面上的逐步现代化,这个进程迂回曲折,但它最后还是汇合成一个相近的目标。在它高度成熟的时段(比如,在工业革命和法国革命之后的19世纪),我们会想到疆域固定的民族国家,自由民主政制、机器化的工业主义、市场化的资本主义以及它们之间的功能联系,等等。而且,这种(现代化的)历史进程除了饱含它丰富的所指外,它还展现出某些独一无二的气质和禀赋(这就是“现代性”这个词的狭隘意义而言的),诸如创新的时间意识、对未来的乐观、成熟感、进步信念,超人式的力的奔腾,发展主义和唯科学主义等等:“这种现代性是转瞬即逝的——今天的先进到了明天就过时了”^②它意味着,较过去的历史阶段,它更为进步,更加成熟。同时,这种物质化的现代性历史同以笛卡尔为发端的某种主体性观念的展开并驾齐驱,这种观念在康德和黑格尔那里达到了巅峰(想想它和社会性的大革命是如何的遥相呼应),直至受到尼采和海德格尔的攻击,它才趋于衰退。最后,这个现代性的物质化进程决不单单是自己孤独地前行,它毫无疑问将现代人挟裹其中,并驱使着现代人不断地品尝和回味这个历史性的现代性浪潮。这就是现代性激发的体验。现代人和现代化进程之间就存在着这样一种互动的复杂的经验关系:现代生活锻造出了现代意义上的个体,锻造出他们的感受,锻造出他们的历史背影;同样,这个现代个体对现代生活有一种前所未有的复杂想像和经验。现代主义文化,正是这种感受的各种各样的历史铭写,尤其是受到现代社会猛烈撞击的文人感慨的经验抒情。物质性的现代性进程、被这种进程席卷而去的现代人,以及这二者之间敏感而丰富的经验关系,最后,贯穿在现代时期的对这个进程推波助澜或者相反的冷嘲热讽的各种哲学观念;所有这些,是现代性的核心内容。不过,层面上的区分只是叙述的权宜之计,人们往往从整体上将现代性的几个层

① 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,王丽亚译,中国人民大学出版社2004年,第74页。

② 沃勒斯坦:《沃勒斯坦精粹》,黄光耀、洪霞译,南京大学出版社2003年,第527页。

面关联起来。确实,现代性必须被视作是一个历史化的复杂的即便是内部矛盾重重的悖论系统,在其中,必定是牵一发而动千钧。它像一艘巨轮一样,从16世纪开始慢慢驶离了完全由上帝宰制的那个中世纪码头。

显然,现代性的多层次,迫使人们不断地就现代性的概念发生争执,人们不断地质问是哪一种现代性?人们不断地注意到现代性内部的冲突:现代时期同过去时期的冲突;现代文化和现代社会的冲突;现代技术同现代经验的冲突;现代观念同现代历史的冲突;现代欧洲同非现代欧洲地区的冲突,正是这些冲突引发了现代性的危机,于是,一种关于现代性的终结的愿望固执地现代性的历史中浮现,但是,人们马上就随着会问,到底是让哪一种现代性终结?现代性的标志是冲突,它有待于被叙事,而不是被定义。既然我们难以从概念上来定义现代性,我们姑且从发生的角度来描述现代性,描述它的发生情景。

现代性的发生,其另一种表述就是现代同过去的断裂:制度的断裂,观念的断裂,生活的断裂、技术的断裂和文化的断裂。现代之所以是现代的,正是因为它同过去截然不同,它扭断了历史进程并使之往一个新的方向——我们所说的现代的方向——进展。按照姚斯的考证,现代(modernus)一词在公元5世纪就出现了,这个词旨在将刚刚确定地位的基督教同异教的罗马社会区别开来。正是在这个意义上,“现代”一词就意味着时间的断裂。它在欧洲的一再使用,就是为了表现出一种新的时间意识,就是要同过去拉开距离而面向未来。^①它“把自己理解为新旧交替的成果”,^②如果是这样的话,那么在历史上就会有各种各样的现代——在查理大帝时代,在12世纪,在启蒙时期。但是,现在通常说的现代,在断裂的意义上,只是针对中世纪。只是在同中世纪剧烈的对照中,只是在政治、经济、文化同中世纪全面决裂的背景下,现代性才萌芽,它自身的独特性才崭露头角。我们很难从肯定的意义上说现代性是什么,但我们可以从否定的意义上说,现代性绝不是中古性。现代同中世纪的分道扬镳,开始(16世纪)是缓慢的偏离,但经过历史性的技术和观念的双重积累(比如科学的进展和启蒙运动的深化),到一定的阶段——比如18世纪晚期之后——就变成全盘性的决裂,现代性的高潮时段出现了。在这个意义上,我们也可以将16—18世纪看作是现代性的序曲,或者说看做是现代性的第一阶段(人们有时也用近代这个词来指代这个时段)。接下来是现代性的成熟时段,这个时段大约就是法国革命和工业革命不久后的19世纪,也是波德莱尔绘声绘色描绘现代生活的时代,是马克思发表宣言的时代,是恩格斯记载的英国工人阶级状况的时代,是本雅明笔下的拥挤的巴黎都城时代,是福楼拜的《包法利夫人》的时代,也是雨果《悲惨世界》的时代。甚至再往后一点,是尼

① 哈贝马斯:《后民族结构》,曹卫东译,上海人民出版社2002年,第178页。

② 见本书哈贝马斯:《现代性:未完成的工程》,丁君君译。

采说出上帝之死的时代。在这个时期,欧洲自16世纪以来逐渐开始的同传统的断裂,达到了巅峰。换一种说法,现代性积累——如果说,16世纪以来的欧洲确实有一个明确的往现代发展的线索的话——在混乱的19世纪达到了巅峰。

我们已经看到了,19世纪的现代生活以一种瞬间化和碎片化的方式展开,同时,它也以世俗化和理性化的方式展开。如果说,前者是以都市生活来对照乡村生活的话,那么,后者则是以世俗生活来对照宗教生活。从世俗化的角度来看,现代性,用韦伯的术语,是一个祛魅的过程。

现代的开端,按照雅克·巴尔赞的说法,源自马丁·路德的新教革命。^①黑格尔也早就表明了类似的意义:宗教改革如同午后的太阳一举驱除了中世纪的漫长黑夜。路德将个人直接同上帝联系起来。人因着信,才被上帝称作义人。而也只有上帝的恩典,人也才能获得拯救。因此,个人无论如何努力,无论在日常生活中如何善功,都不能获得拯救。行善并非成为义人的条件,相反,只有信,并“因信称义”之后,才能行善。“爱”不过是“信”的后果。在路德的新教这里,个人无需中介地同上帝交流,他能够通过祈祷和上帝对话,个人的内心和上帝有直接的精神联系。如果是这样,如果只以福音为基础,那么,作为中介的教会——尤其是一个到处在滋生腐败的教会——还有存在的必要吗?信徒还有必要遵从教会繁文缛节式的制度和规条吗?路德的新教就是要摆脱作为中介的教会和神职人员,让神学体制衰败。在和上帝精神交流的时候,每个人都独立而平等。这使得西方统一的信仰结束了,独一无二的真理也结束了,尤其是,神学中的等级机制也结束了。新教改革将个人和上帝联系起来,其后果与其说是突出了上帝,不如说是让个人主义的背影从地平线上缓缓地浮现。新教改革奏响了个人主义的序曲,并和人文主义遥相呼应。同样,如果教廷的权力衰微,相应地,君主的权力就会增加,这又激发和配合了日后民族国家的兴起;教会及其体制的衰败,使整个社会繁琐的宗教生活色彩淡化,世俗化潮流——它顺应于对教规束缚的解放——将不可遏制。个人主义,世俗化潮流,民族国家,在新教改革的催化下萌芽,新教改革使历史同中世纪发生了一次重大断裂,历史从古代往现代的方向被牵引。用黑格尔的说法,历史在长时期的暴风雨之后,终于迎来了黎明的曙光——巴尔赞(或许是借用了黑格尔的说法)也将这一事件称为现代社会的黎明。

新教改革不过是中古通往现代的桥梁。大家对此心照不宣。但是,韦伯却在此发现了西方现代理性主义独特性的根源——这种理性只是出现在西方。而且,理性主义最典型地驻扎在经济生活中,而这种经济理性行为——人们通常称之为资本主义经济行为——不是如马克思所说的那样取决于物质技

^① 雅克·巴尔赞:《从黎明到衰落》,林华译,世界知识出版社2002年,第2页。

术的发展,而是取决于“人的能力和气质”,更准确地说,取决于宗教的力量。韦伯多少颠倒了马克思的观点,宗教改革不是从经济变革中推导出来,相反,宗教在某种程度上影响了资本主义文化和经济。也就是说,不是经济和物质在决定着观念和文化,而是观念和文化影响着经济和物质。在韦伯这里,这种宗教力量就是新教,当然,这个新教还不是路德教派,而是受路德教派影响的其他的禁欲主义新教,尤其是加尔文教(当然,如果没有路德教,就没有后来的一切)。韦伯讨论了发端于加尔文教的英国清教徒的职业观。他的基本观点是,“以职业概念为基础的理性行为这一要素,正是从基督教禁欲主义中产生出来的。”^①寻欢作乐、纵情声色、虚掷光阴、好逸恶劳,这些人生的感官享乐,构成清教禁欲主义的最大敌人。那么,如何抵制和扫除世俗快乐?惟有日常生活中的艰苦劳动,劳动被视作抵制诱惑和享乐的唯一手段。而且,特别要强调的是,新教禁欲主义还“更进一步地把劳动本身作为人生的目的,这是上帝的圣训。”^②上帝给每个人安排了一个劳动职业,人必须依据上帝的律令,在这个职业中,殚精竭虑,辛勤劳作,有条不紊,持之以恒,明达事理。劳动既能抵制欲望,根本上而言,它还是天职。不倦地劳动,这是获得上帝恩宠的唯一手段,是对上帝应尽的责任。这也增加上帝的荣耀,冷却肉体的贪欲,同时还表达了清教徒的重生和真诚的信念。作为天职的劳动,一旦被勤恳的教徒心甘情愿地实践着,那么,它必定积累财富,但如果其目的不是耽于声色,如果不是将财富本身作为目的,如果不是抱有贪婪之心,而仅仅是对天职的忠实履行,那么,这种财富就是正当而必须的,这种财富,也是上帝对他的祝福信号。财富,因此只能是为了上帝的荣耀被看管着,或者是理性主义地用于个人或公众的需要,而不能因为贪婪的肉体冲动而被非理性地挥霍殆尽。也就是说,财富可以被合理地获取和累积,但是,它不能被享乐主义地奢侈消费。

这样,在禁欲主义这里,获利积累是允许的,只要它目的正当;但消费却被严格限制,尤其想纵情狂欢之时。大量的获利而又十分地节俭,结果就是资本积累,财富增加,如此循环,最后是“资本的过度积累”。^③“但是,随着财富的增长,傲慢、愤怒和对现世的一切热爱也会随之而增强……他们的傲慢,愤怒,肉体的欲望,眼睛的欲望和对生活的渴望也成比例地增强。因此,尽管保留了宗教的形式,但它的精神正在如飞地逝去。”当纯粹的宗教热情过后,经济人取代了朝圣者,“这时,寻求上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济德

① 马克斯·韦伯:《新教伦理和资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店1992年,第141页。

② 同上,第124页。

③ 《新教伦理与资本主义精神》,第135页。

性；宗教的根慢慢枯死，让位于世俗的功利主义”。^①这样，“西方内在的苦行主义所特有的后果是社会关系的合理的具体化和社会化。”^②资产阶级的经济伦理得以形成：新教中赚钱和获利的正当性被资产阶级商人在世俗生活中所挪用，商人们心安理得地听命于金钱利益的支配，并以此作为责任。清教徒作为天职的勤勉劳动则演变为现代工人对职业的安分守己。新教伦理在世俗化过程中，既创造了资本主义的条件：无休止的商人和勤勉的工人；也促成了资本主义精神，即韦伯阐释的富兰克林式的资本主义精神。这种精神的首要原则是，人被赚钱的动机所左右，获利是他的最终目的，但获利并非享受生活的手段。也就是说，拼命地赚钱但又异常地审慎节俭。我们看到，如果挖除新教禁欲主义的宗教根基，它差不多就是资本主义精神了。

那么，从新教禁欲主义而来的这种资本主义精神，在什么意义上可以说是理性的？也就是说，在什么意义上可以说它具有西方的独特性？如何理解韦伯的理性概念？韦伯在对加尔文教的讨论中谈及了理性概念。加尔文教的一个决定性意义在于：“上帝不是为了人类而存在的，相反，人类的存在完全是为了上帝。”^③所有的造物主，其生存的意义，就是服务于上帝的荣耀。上帝是一个超验的存在，人类根本无法理解他，他的圣喻规定了每个人的命运。个体能否获救，能否获得恩宠，完全取决于超验上帝，而不是个人自身的盲目努力。一种内心深处的孤独感侵袭着每个个体。没有谁，没有任何中介能够助他一臂之力。教士、教会和圣事不仅无能为力，而且还被当作魔法式的迷信手段被坚决摒弃——这就是宗教历史中的除魔化过程。这也是使世界理性化的过程。

如果说，人的存在就是服从上帝的训诫，而上帝要求他的圣徒持有终身的善行，那么，偶然的机遇，恕罪的诺言，忏悔的仪式，所有这些非恒常的机巧行为，都无济于事。清教徒被“增添上帝荣耀”这一永恒思想所指引，而不感情用事，那么，他必须有计划有系统地准备自己的一生，从而获得拯救。也就是说，圣徒的一生作为，务必系统规划、目标清晰，坚定不移。他能够自我控制，摆脱冲动，摒除爱欲等自然状态的骚扰。“这种禁欲主义的目的是使人可能过一种机敏、明智的生活：最迫切的任务是摧毁自发的冲动性享乐，最重要的方式是使教徒的行为有秩序。”^④就这个意义而言，圣徒的世俗禁欲生活，这种“修行”，是充分规划的，并且在一个严格的目的论的框架中行进，从这个角度而言，这种生活是合乎理性的。持之以恒的理性行为和生活，对自己有条不紊

① 《新教伦理与资本主义精神》，第138页。

② 哈贝马斯：《交往行为理论》第一卷，曹卫东译，三联书店2004年，第168页。

③ 《新教伦理与资本主义精神》，第78页。

④ 同上，第91页。