

思 想 译 丛

时 尚 的 学 哲



齐奥尔格·西美尔 / 著

曹英 吴雪 / 译

文化艺术出版社

The Philosophy
of Fashion

THOUGHT
Translation Series

思想
译丛

时尚的哲学

The Philosophy of Fashion

齐奥尔格·西美尔 著
费勇 吴普 译

文化艺术出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

时尚的哲学 / (德) 西美尔著; 费勇, 吴霁译. —北京: 文化艺术出版社, 2001.9

书名原文: The Philosophy of Fashion

ISBN 7-5039-2080-7

I. 时… II. ①西… ②费… III. 西美尔-后现代主义-文集 IV. B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 060265 号

时尚的哲学

著 者 [德] 齐奥尔特·西美尔

译 者 费 勇 吴 霁

责任编辑 蔡宛若

封面设计 KING/QUEEN

出版发行 文化艺术出版社

地 址 北京市丰台区万泉寺甲 1 号 100073

网 址 <http://whysbook.yeah.net>

电子邮件 whyscbs@126.com

电 话 (010) 63457556 (发行部)

经 销 新华书店

印 刷 北京师范大学印刷厂

版 次 2001 年 9 月第 1 版

2001 年 9 月第 1 次印刷

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 7.5

字 数 180 千字

书 号 ISBN 7-5039-2080-7/B·5

定 价 17.00 元

版权所有, 侵权必究。印装错误, 随时调换。

思想译丛

主编：汪民安 陈永国
编委：陈永国 费 勇 马海良
苗 洪 汪民安

译者前言

—

齐奥尔格·西美尔（Georg Simmel，1858—1918）被认为是19、20世纪之交德国在哲学与社会科学领域最重要的理论家之一，与他的同时代理论家相比，他给人反常的、令人不安的感觉，但人们又不能不被他的魅力所吸引。西美尔的魅力也许在于他把所谓的学术研究转化成了一种写作，一种随着生命的细微感觉而涓涓流淌的叙述。我们现有的学科分类在西美尔的写作面前遇到挑战，社会学还是哲学？经济学还是文化批评？抑或是文化哲学？等等，这是人们面对西美尔的文本时经常产生的疑惑。许多人更多地以为他是一位社会学家，但同时又往往强调他不是经典意义上的社会学家。或者加上一句：但他更多地是从文化的角度去论述的。这是饶有意味的，当我们在现有学科疆界内无法找到容身之处时，或试图超越这些疆界的时候，我们就常常以“文化”这个词来打发一切。也许，对西美尔而言，一开始就没有去考量这是属于什么学科，即，没有为自己去限定一个学科的规则，他的出发点在于问题，在于他所感觉到的存在中的问题。事实上，所有的学科在它的最初，也是由于存在中的问题而设置的，目的是为了求真，但是，在后来越来越体制化的过程中，人们似乎忘了它的真正目的，正如西美尔在谈论货币时所谈到的，人们停留在通向最终价值的桥上却忘掉了最终价值，用西美尔的

说法，这是手段对目的的殖民。学科的分类本来只是手段，但现在却似乎已经成了目的，而且是惟一的目的。人们对当代学术研究的状况多有不满，以为缺乏方法论或理论意识或严谨的实证，但在我看来，真正的原因并非理论或材料的匮乏，而是生命感觉的匮乏。如果对存在缺乏体验，对生命缺乏敏感，那么，无论怎样的理论和材料，都只是外在的摆设，只是一种没有融化成最终价值的手段。好像是陈寅恪曾说过，做学问应当有历史意识与审美意识，这句话一语道破了学问的真正意义之所在，学问其实在大的层面上与艺术、宗教等一样，是给人以真与美。正是在此意义上，我们不妨说学术是一种写作，惟其是写作，它才不受所谓研究对象的制约而自足地向人们敞开。学术在今天的沦落，似乎印证了西美尔隐约提到过的人类永恒的悲剧：总是栖居在手段的桥上而忘了我们最终要到达之处。在体制内——在学院或研究院或所谓作家协会诸如此类的东西内——的学者或所谓批评家，其实已经与政府机构内的公务员无异，他们的所谓论文其实也不比那些千篇一律的公文高明到哪儿去。在繁琐的体制运作中，学术离它的最初目的相距越来越远。西美尔式的学科之外的论述，在我们的时代愈发显出学术本来应有的扣人心弦的力量，或者说，它们让学术回到了原点或正在回到原点。

二

西美尔出生在柏林的市中心，一个类似纽约时代广场的地方，但有意思的是，这个来自中心的人，一辈子都在边缘上打转。这是一种不幸，但同时又恰恰是这种不幸，使得他免受体制的拘束，而以一个旁观者、局外人自由地思与写。他可以一直在观察，而不会陷入。据说他在很小的时候就失去了父亲，他与母亲的关系并不和谐，因此，从童年时代开始，边缘感与不安全感

就已经伴随着他。但对他真正造成伤害的，也许是他始终申请不到一个大学教授的位置。西美尔高中毕业后在柏林大学学习历史与哲学，他的同学中有不少在日后成为德国学术界举足轻重的人物，例如，历史学家 Mommsen、Treitschke、Syber、Droysen，哲学家 Hamms、Zeller，艺术史学家 Hermann、Grimm，人类学家 Lazrus、Steinthal，以及心理学家 Bastinian 等。1881 年他以一篇关于康德的论文获得哲学博士学位。然后在 1885 年，他在柏林大学担任编外讲师（Privatdozent），这不是一个正式的教师职位，并不由学校支付工资，而是从学生的听课费中获取报酬。西美尔的讲课十分精彩，他广博的知识视野和独具个人风格的表述方式，以及绵绵不绝的新颖思想，吸引了许多学生，成为当时柏林精英文化界的一个文化事件。爱米·路德维格（Emil Ludwig）形容西美尔讲课时像一个完美的牙医那样仔细探察，用着最精细的探针深入到事物的空穴，最细心地抓住根源上的神经，然后把它们拉出来。尽管有教学上的巨大成功，但直到 1901 年，他仍然是个编外讲师。那时他已经出版了 6 本著作、70 多篇文章，其中的一些还被翻译成英语、法语、波兰语、俄语；同时，像韦伯这样的著名学者也极力推举他，但他始终不能在柏林大学得到正式的教授职位。据说，这与他的学术无关，原因只在于他是个犹太人，这情形有点像西美尔自己在《陌生人》这篇文章中描述的，犹太人因为是犹太人，就不论他的财产怎样变化，都要交相同的税。

差不多终其一生，西美尔都是学院的局外人，或陌生人，但是，他似乎并没有受到经济的困扰，由于他的监护人留给他一笔可观的遗产，他几乎不用工作就能过着布尔乔亚的生活。而他在柏林的文化界是一个极其活跃的人物，除了社会学圈子外，他还与文化界的其他许多圈子有着广泛的交往，例如，著名诗人里尔克就是他的好友。他不属于任何圈子，但又属于任何圈子。他在各种知识领域的交汇点上自由来去。他在世的时候，像韦伯、胡

塞尔、哈耐克 (Adolf Von Harnack)、里可特 (Heinrich Rickert) 等大师级的理论家已经对他的成就表示了高度的赞赏。他总共在各种各样的杂志、报纸上发表了 200 多篇文章, 15 本涉及历史、哲学、伦理学、文学艺术、社会学等多个领域的著作, 其中影响最大的大约是那本介于哲学与社会学之间的《货币哲学》, 许多人认为这是他最完整的一本著作。西美尔的绝大部分论述都不合乎学院中的“学术规则”, 给人缺乏体系的感觉, 大约正因为此, 他无论在生前还是死后, 都没有形成一个学派。不过, 这也许恰恰说明了他的论述具有不可模仿的原创风格。他抵达的是不可言说的最深处。他的论述很难归纳成一条一条的理论, 在课堂上作为某一学派向学生讲解。但是, 阅读者在他的字里行间, 永远能感受到一种连续不断的思想的启示, 他的文字是那种能够不断地激发起阅读者灵感的文字。虽然不是某学派的宗师, 而且在他去世后的一段时间里几乎遭遇被遗忘的命运, 但实际上, 在欧洲思想界有很多人, 例如中国读者所熟悉的本雅明、卢卡契等, 都从西美尔的文字中得到过不少养料。而 20 世纪 80 年代以来, 随着所谓文化批评的兴起, 人们对西美尔也愈来愈感到兴趣, 因为人们发现早在近一百年前, 西美尔已经对现在文化批评所关注的许多问题有过锐利的讨论, 而他的批评姿态即使在今天仍极具前卫性。

三

托尼斯 (F. Toennies) 读到西美尔的第一本书时曾说西美尔的书有着大都会的气息。确实, 西美尔探讨的许多问题都是大都会中的日常现象, 而且是日常现象中的细节性元素, 例如货币、卖淫、娱乐等等。但是, 西美尔的论述姿态与大都会的精神完全不同。如果说大都会的精神在于官能的碎片式舞蹈, 一切都

在形色声中稍纵即逝，那么，西美尔恰恰以沉思的姿态凝视这些流动的场景，把喧闹背后的寂静从容不迫地揭示出来。因而，他的生命感觉并非印象式的、散乱的，而是有着深厚的哲学与历史底蕴。他对当前的日常现象或生活景象的把握，从感觉出发走上的是思想之路。非常值得一提的是，西美尔在讨论问题时，很少局限于某个界域如都市、民族、阶级之类，他总是把问题还原成普遍的人类问题，在最本原的层面上加以论述。无论讨论什么，他所关注的始终是这些现象或事物与人的存在，与人的最日常的存在有何关联。人们从西美尔的著述中看到了寂静主义、悲观主义，在我看来，都与他那种还原式的思路息息相关。当所有的问题，哪怕是最细微的问题，都被放置于终极的层面加以考量，或者说，当一个人能从所有的问题中感受到终极性，那么，他除了悲观以外，还能有什么？当然，这种悲观实际上是透彻之后的澄明，洋溢的是安详与静寂。正因为此，西美尔几乎对事物不作什么结论性的判断，他往往只是为我们指出理解一事物所可能的各种方向。

同时，西美尔讲究文体本身的美，他的论文往往具有小品文的质素。尽管他的表述常常显得晦涩，但读者仍能强烈地被他谈论的方式所吸引。一些日常生活中我们非常熟悉的事物，在他的叙述中，往往获得了令我们惊喜的光芒。在这一点上，学术的写作与文学的写作一样，有着“陌生化”的特质，只不过它们的形式与效果并不一样。文学写作则是将生活中清晰的东西转化成意象，将一切可说的变成不可说的，学术写作似乎将生活中混乱的表面的东西加以过滤，转换成清晰而深邃的思想，将一切不可说的变成可说的。在此，所有的写作都不过是以“说”来进入“自我”与“世界”，犹如人们通常所说的，它是一种生活方式。

对于学院知识分子而言，“说”很可能是他们与现实发生关系的惟一途径，或者，说得严重一点，是他们改变现实的惟一手

段。但学院知识分子面对现实中各种现象/事物的激荡，他的“说”可能有两种说法，一种是全然的退避，退避到古典的遗产当中，例如埋头研究《诗经》、莎士比亚之类，这退避表面看与世无关，实际上却是一种对现实不屑一顾的姿态；另一种是西美尔式的，试图去理解正在发生的一切，借这种理解来超越现实。前者是安全的、稳健的，但容易流于无聊，后者是危险的、创造性的，虽然往往会被怀疑是否具有学术性，却常常有开拓的气象，但是，也容易鱼龙混杂，难以判断。对于前者而言，需要的是当代氛围的无形渗透，对于后者而言，需要的是历史基础如房子的地基那样隐于不可见的深处。从这一点而言，西美尔对于今天中国的学院知识分子，也许不乏启发之处。

四

本书中的论文选自 David Frisby 和 Mike Featherstone 编的《*Simmel On Culture*》、Kurt Wolff 编的《*The sociology of Georg Simmel*》、Guy Oakes 编的《*Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love*》。吴贻译了《宗教社会学》、《当代文化中的货币》、《忧郁的栖居者》、《妇女代表大会与社会民主》、《对当下与未来的卖淫活动的一些评论》、《柏林贸易展》、《关于招魂术的一点看法》、《感觉社会学》、《交际社会学》、《饮食社会学》、《现代文化的矛盾》、《文化的危机》，其余由费勇译出，最后由费勇对全书作了统校。李耿晖、陆杰曾参与了部分章节的翻译，汪民安先生在此书的翻译与出版过程中给予了不少帮助，谨表衷心的感谢。西美尔的文字本身相当难译，加上我们水平有限，又是从英语转译，错漏之处肯定不少，敬请方家批评指正。

目 录

译者前言	(1)
感觉社会学	(1)
交际社会学	(15)
饮食社会学	(29)
空间社会学 (节选)	(37)
宗教社会学	(51)
时尚的哲学	(70)
当代文化中的货币	(94)
陌生人	(110)
忧郁的栖居者	(116)
妇女代表大会与社会民主	(121)
对当下与未来的卖淫活动的一些评论	(127)
柏林贸易展	(138)
关于招魂术的一点看法	(143)
现代文化的矛盾	(152)
文化的危机	(171)
大都会与精神生活	(186)

感觉社会学

当前，社会科学的发展态势是与以显微镜的使用为开端的有机生物学相对应的。如果说，在此之前，研究被限定在有一定体积、彼此分离的器官上，而且它们的形状与功能上的区别都显而易见的话，那么从此以后，生命过程开始向我们展现它与其最细微的部分——细胞之间的联系，以及细胞之间难以计数、永无止息的相互作用又是如何构成了这种生命的进程。只有了解了它们究竟是怎样的相互连接或者彼此破坏，又是如何相互同化或互施化学影响，我们才能逐渐地明了身体发展，保持、改变自身形式的方式。在一些诸如心、肺、胃、肾、大脑和运动器官等主要器官里，这些生命的基本元素与它们的相互作用结合在一起，形成直接可见的特殊结构与功能。那些发生在生命最细小的元素之间难以计数的事件，实际上只有依靠生命中可见的成分才能组合在一起。如果我们不把这些事件当成生命真正的基础的话，那么仅仅依靠对那些主要器官的研究是无法使我们理解生命的互相关联的。

现在的社会科学亦大体上处于这种阶段：我们仅能考察非常庞大与清晰可见的社会结构，并尝试由此提取一种视角，从整体上去观照社会生活。国家与贸易联盟、教会与家庭形式、行会与工厂结构、阶级构成以及劳动的工业分工——这一切与相类似的主要组织和系统形成了我们的社会，并填满了社会科学的领域。

事实上，它们已经是一种较高级的结构形式。许多例子都说明，在它们内部或对它们而言，社会化个体的真实、具体的生活已经是固定了的。除了被提升到与那些综合组织同一层次的联系形式之外，把人类绾结在一起的律动着的生活还呈现出数量众多的其他形式。这些形式尽管总是处于变化不定，难以把握的状态之中，但个体却是通过它们才与社会存在互相联系。

人们相互观照，同时嫉羨着对方；他们彼此尺素传书寄托思念，共进晚餐加深交流；他们对事物有着非功利的同情或憎恶；当他们迷茫时，会向他人求助；当他们为了取悦某人时，会用亮丽的服饰装扮自己。人与人之间的联系总是无处不在，无时不在。无论是稍纵即逝，还是持续很久；无论是有意为之，还是无心发生；也许是微不足道，也许是非同寻常。以上这些例子是从人与人之间成千上万种关系中随意选取的，正是它们把人们持续连结在一起。每一天、每一秒，这些纽带被编结，被舍弃，又被重新拾起，旧的纽带被新的所取代，或是与新的相互交织。在其间起作用的是社会原子间的互动，这种只有通过心理的显微镜才能观测得到的互动，支撑着这个真实却又令人迷惑的社会全部的韧性与弹性，多样性与一致性。就我们的经验来看，社会的真实生活肯定不是由那些组成社会科学领域传统内容的客观结构构建起来的。它会分裂成一系列各异的系统，这就好比一个人体内只有形状各异，能被迅速辨认出来的器官，却没有那些只有通过显微镜才能观察得到的细致繁复的细胞活动。

无论是在社会科学还是自然科学领域，已经普遍存在这样的构想：实际发展的真正动因是繁复多样的影响力之汇总。这个位置原先属于那些灾难性的社会动荡和无所不包的一致力量，因为它们能够决定社会的整体情况与变迁，但现在这些细小得个体几乎难以觉察的影响力已经取而代之。下文要涉及到的研究调查正是基于这样一种构想，即在社会学领域里，也应相应地更加确切

与深刻地关注研究对象的现实状况，而不是仅仅着眼于那些大型的、绝对超个人的整体结构。感官的相互感知与影响对人类的社会生活、共存、合作与对立究竟有什么意义，是我们研究的目标。

我们之所以可以进行人际互动是因为人们相互之间引发了感官效应。既然这是不证自明的不争事实，那么进一步更细致的观察就能够说明，这些人际之间互相传递的感官印象所扮演的角色决不仅仅是社会关系的共同基础和前提。每一种感官都具有自身的特性，它们合力构建了个体的社会存在；社会关系的独特性在感官印象的细微差别中也有相应体现；在个体交往中，一种感官获得的印象往往压倒一切，从而使这种交往产生了社会学意义上的细小差别，而这种差别如果没有这种感官印象先行的话，是不会产生的。

我们完全通过自己的感觉来认识他人，这引发出两种不同的趋势。由于我们过多地依赖于人类的主观感受，因此一个人的表情、语调，甚至身体姿势，往往造成了我们对这个人的喜恶，以及我们自身的兴奋、抑郁、激动或是冷静。所有的这一切并非是为了他人的承认、评断，而是全然自我的。我看到他或她在那里，继而产生好感或恶感，这种感受只有我一人体验得到。更确切地说，这种对人的感官存在的反应将他人隔绝在自我之外。

感官印象的发展一旦成为我们了解他者的手段，就拓展了另一个趋势：对一个人的所见所闻所感，仅仅是一座桥梁，我可以通过它将对方变成我认知的对象。讲话的声音与其含义可能就是最好的例子。一个人说话的声音会直接使我们感到喜欢或厌倦，这与他说话的内容无关；另一方面，一个人所说的话帮助我们了解他此刻的思想，又感知他的精神状况。所有的感官印象或许都具有类似的特质：它们既作为主体的情绪与情感，将我们带人主体世界；又作为关于客体的知识把我们引向客体。对非人类的客

体而言，这两方面无疑是相分离的。在这类客体面前，我们可以强调它们的主观情感价值：比如我们感受到玫瑰的芬芳，一种声响的可爱，还有风中枝条的轻轻摇曳，并把这些当成自己精神内部升腾起的一种喜乐。或者说我们想要认识一朵玫瑰，一种声音或是一株树木，为此我们所倾注的精力与前者不同，而且往往不经意地与前者相悖。而如果谈到人，那么这二者就会或多或少脱离具体情境，同时改变、交织成一个整体。我们对他人的感官印象，一方面引发了他们的情感价值；另一方面，这些感官印象还使主体对对象本能的认识，在实际应用中，形成我们与那个人关系基础之不可或缺的部分。当然，在不同程度上，两种因素——一种嗓音的声响与说话的内容，容貌与对它所作的心理诠释，个体气质令人喜爱或是令人生厌，人们由以上这些本能地推论出这个人的精神特质，有时还能推论出此人所属的文化层面——这两种感官印象的发展，依赖于我们与对象的关系。这种依赖的程度很不相同，而且二者的混合情况亦不相同。

在人类所有的感觉器官中，注定只有眼睛才能完成一项十分独特的社会学任务：个体的联系和互动正是存在于个体的相互注视之中。注视或许是最直接最纯粹的一种互动方式。社会纽带在其他地方编织的网络往往具有客观的内容，或者会产生客观的形式。甚至我们的所听所说也具有客观的含义，而且假如有必要的话，这种含义可以用不同的方式进行传递。然而，相互交错的视线将双方绾结在一起，这最生气勃勃的互动，并没有被固定于任何客观结构之中；双方借由互相注视而建立的一致性在事件与官能之中保持着悬而未决的状态。此种联系是如此微妙与紧密，以至于它只存在于眼神间最直接的交流之中，任何一点偏差，哪怕是视线偶尔的偏离，都会将其独特性破坏殆尽。这里需要强调的是，视线的互动没有给任何客观性留下空间：在感官功能出现错误的那个瞬间，互动便完全停止。而在其他类型的人际关系中，

客观性会直接或间接地保有一席之地。与简单的看到或是细致观察某人相比，互相注视意味着人与人之间产生了一种全新且无与伦比的关系。假如这种注视不存在，人际间的种种感觉诸如同情与厌恶、亲密与淡漠都会被完全改变。

射向他人的视线与对他人的观感本身是具表达性的，他人注视别人的眼光也具有相同的性质。这值得注意的事实正证明了此种互动关系的亲密程度。正如人类主体试图去认知客体，最后不得不向客体屈服；当一个人通过注视把他人引入自身时，他也在展现自己。在视线的交流中，没有人只获得而不付出。眼神总是向他人泄露出自己想要表达的自我灵魂。很明显，只有在双方互相注视时这种交流才会存在，既然如此，那么这种注视无疑成就了人类关系域中最完满的互惠关系。由此我们才能完全理解为什么羞耻总是使人们望着地面来避免他人的目光。显然，这不仅是因为只有这样做，我们才能保护自己不陷入尴尬的境地。更深层次的原因在于，降低视角可以避免他人测探到自己。因为注视他人不光使我们认识别人，同时也会让他人认识我们自己。一个人的个性、情绪与冲动会沿着连接两双眼睛的视线传递给对方。通常所说的“鸵鸟战略”在这里是切实可行的：任何个体假使不注视他人，确实会在一定程度上避免被对方发现。除非当他人看到自己时，自己也回视对方，否则人类决不会在他人面前完全袒露自身。

然而，眼睛所具有的社会学意义首先依赖于脸部表情的含义，因为当两个人互相注视时，脸是目光投射的首要对象。人们很少充分意识到，即便是联系中最实际的方面都在某种程度上仰赖于双方互相认知——这并不仅仅指所有外部的东西，或者是他人瞬间的意图与情绪。而我们对于他人有意识的或直觉的了解，对他们内在本质的认识，都难以避免地会对我们与他们之间或短暂或长久的关系造成影响。

然而，脸部是所有这些认知集结平衡的中心。它是个体所拥有的生活条件的标志。过去岁月留下的痕迹永远地刻在每个人的脸上，不可磨灭。我们既然能够如此仔细地看出人脸的特征，那么不管我们是否真的这样去做，它都为人际关系带来了某种超实际的因素：人们总是习惯于首先从一个人的外表，而非行动，来建立对他的初步印象。脸使人们能够作出这样的判断。因此，作为表情的载体，脸具有了形而上的性质。虽然，它不会像手、脚或是整个躯体那样行动，它也不支持人们的心理或实践行为，但它的存在却向他人透露了这些行为。

“认知”这种具有特殊社会学意义的类型以眼睛为媒介，又以脸为决定性因素；因为在人与人的相互注视中，脸首先被注意到。“知”与“认知”仍有所不同。虽然具体情况不同，但在一定程度上，对他人的第一印象决定了我们对他人的了解。之所以大家通常不注意这一点，是因为，一旦我们有了对他人的初次印象后，便立即关注于他的与众不同的特点，并以此来决定我们的具体反应。不过，如果我们尝试去有意识的了解它，那么我们会惊讶于第一印象究竟提供了多少关于他人的信息。当然，我们不能立即说他是聪明还是愚蠢，热心还是阴险，敏感还是麻木。我们很容易将许多人共同拥有的一般性格特质分派给这些常识性的词汇。但是对他人的初次印象却并非这些概念性东西所能囊括——尽管它们通常对之后的认识起到关键性作用——应该说，它是对一个个体通过外表，首先是他的脸，所透露出的个性的一种瞬间把握。所以初次印象经常带有错误和偏颇的成分，但大体上都可以被忽略。

正是由于脸的存在，个体的内在本质以及已经永久性地化为其中的一部分的私人经验都转化成了完全可见的符号；并且个体随着景况不同，表情也可以随时改变。瞬间的情绪、冲动，使人的面部表情产生特殊的细微差异，它们通常体现出个体总体上的

本质。这是人类世界里的独特现象。自我灵魂中那些流动的、易变的，以及独特的、固定的本质以绝对的同时性呈现出来，更确切地说，它们是互相以对方的形式展现自身。眼睛与耳朵之间最极端的社会学意义上的差别在于：后者仅仅以一种暂时的形式向我们显露他人，而前者则告知我们这个人的本质，在他的具体的外形轮廓中沉淀下来的过往历程。因此，我们能够同时看到个体生命发展的连续性。

因此，盲人与聋子对待社会的情绪是不同的。对盲人而言，他人仅仅存在于一个其话语的暂时连续性当中，至于其他，例如表情、动作这些特性，以及从人们面容下暗示出的过往经历，都被排除在外。于是，盲人的情绪总是安静平和的，他对其周围环境不存在敌对情绪。面部表情所能透露的多重性正是令人产生迷惑的原因。我们的所见往往是由所闻来解释的，反过来的情形则很罕见。这也能解释为何一个看得见而听不见的人，比听得见但看不见的人更容易感到迷惑、茫然、无助和烦乱。

人类对于此种不同所作出的补偿，在社会学意义上是非常有趣的。尽管说出的话如覆水难收，而眼睛所看到的人则相对稳定，人们还是更容易回忆起所听见的话而不是所看见的物。这个原因可以解释为何人们比较容易向耳朵撒谎，而面对别人眼睛时却总是开不了口；它也使以下事实变得显而易见：人际互动之本质的支撑物是我们的感官结构与感觉的对象，以及他人作为客体向我们展现的方式与程度。假如我们听到的言语不是立即从耳际消失——而是作为记忆保留下来——假如因为缺乏听觉那种重建以往的能力，视觉感官不能把握到外表的持续性及其内涵，那么人际互动的基础就会全然不同。我们大可不必花费精力去推测这种不同，但意识到这种原则上的可能性能使我们不必拘泥于教条，即认为我们所了解的人类社交是完全不证自明、无须争论的，其性质的形成没有任何特别的原因。

历史研究已经破除了关于个别的社会主要形式的教条。我们认识到，我们的经济形式和家庭组成、社会习惯和法律制度，都是环境条件的产物。条件不同，产生的后果也随之改变。这些事实使我们明了，我们身处的社会基础决非是最为深厚的，在此基础上一切已成的社会条件也并非绝对不能变更的，这一基础也不能被当作由某些特殊原因生成的特殊形式。不过，论及人际间较一般的社会功能，这个问题倒不存在。这种最首要最直接的联系决定了一切更高级的社会结构。它看上去是如此自然地与社会性质融合在一起，以致人们往往没能认识到它仅仅是适合于人类的本质，所以它的形成需要从人类的特殊状况中寻找解释。当然，我的论证仅是尝试去揭示我们感官功能的结构中某些能够创造形式的因素，以此来解释人类复杂的生存状况和简单的日常生活联系。

眼睛与耳朵之间的对比所具有的社会学意义，在前面已经作了概述。它很显然是眼睛自我设定的双重角色的延伸。现实的全部含义总是被分成两类，即正在形成的和已经形成的，同样地，在看别人时，这种双重性也控制了个体所能看到的及所想看到的东西。我们力图知道的是：根据这个人现在的样子，他或她究竟是什么人？其本性中最稳固的内质是什么？在此刻，他们像什么？他们想要什么？他们在想什么？说什么？

这在很大程度上决定了感官间的劳动分工。如果除去大堆多变的因素，那么我们看到的是他人本性中持久的那部分。这类似于地质学中地层的横断面，他们的脸展现出其生活历程，还有那不随时间流逝而变更的个性基石。不过，脸部表情的多样性并不于我们靠听觉确证的差异的多样性相对应。因为我们所听到的是个体瞬间的特性，是他们本质中易于流逝的部分。就算是从一个人的脸色，或者是他们言语中不变的那些方面，也只有通过后天获得的知识 and 进一步的分析才能让我们了解对方此刻的情绪。在

其他给我们留下直接感官印象的物的性质中，持久的物性与流动的物性往往泾渭分明。永恒的岩石和流动的溪水就是很极端的例子。只有人类在作用于我们的感官时，能同时体现出持续性与流动性，而且这两种特性已经发展到能够互相衡量互相表达的程度。此二重性与眼睛那样和耳朵的二重性交织缠绕，产生互动；它们都无法完全脱离双方涵盖的领域，它们必须相互支持与补充，因为眼睛能够确证人类本性中持久和恒定的本质，而耳朵能够捕获那些更加迂回曲折的表达。

从社会学角度看，耳朵与眼睛另一大区别在于，前者缺乏后者在互相注视时产生的互惠性。根据其本身的性能来看，耳朵是一个纯粹而简单的利己主义器官，它只从外界获得信息，却从不透露自身想法。但眼睛却恰恰相反，信息的吸收与释放总是同步进行。耳朵的外部构造似乎也标志着它利己的特性：它是头部最固定的器官，而且看上去还像是被动地附在上面一样。耳朵的这种利己主义需要付出代价，因为它不能像眼睛那样随意开合，从而有选择性地获取信息；而且，因为耳朵仅仅吸收信息，它就被迫吸收其邻近范围内的一切声响——这一事实具有社会学后果。只有靠嘴和语言的配合，耳朵才能完成具有内在一致性的吸收与给予行为。但就连这一点也往往是不确定的，因为一个人会在听的时候辞不达意，或者在说的时候不留心听，不像眼睛在神奇的“注视”中把两者熔而为一。

另一方面，耳朵的自我中心主义要面对一个问题：即它与私人占有客体之间的独特关系。一般而言，人只能占有“看得到”的东西，如果那样东西只是“听得到”，那它只存在于声音响起的那一刹那，所以不存在“所有权”的问题。不过在17、18世纪就有例外：当时的贵族家庭拥有专门为自己创作的音乐作品，并且不允许公开发表。巴赫有一大批协奏曲都是受某位王子的委托而创作的。当时的风气认为，拥有仅供自己享受的音乐作品证

明了--一个家庭的高贵风雅。这与我们的感官功能其实是相悖离的，因为听觉从本质上来说是超越个体的，同一个空间里产生的声音必定会被所有在场的人听到，一个人收听到并不会剥夺其他任何人收听的权力。由这个例子出发，我们可以想到尽管话语很可能只是针对某一个人，但言说在精神上拥有独特的重要性。只要当时在场，任何人都可以听到一个人对另一个人所说的话。如果在话语内容中明确排除了这种正常的感官可能性的话，那么这种交流就被染上了一种不可比拟的社会学色彩。

几乎没有秘密可以专门由眼睛来传递。然而，经由耳朵的信号传递则具有矛盾。实际上，听觉信号在本质上是作用于数量无法限制的所有参与者的，而经由耳朵的信号传递则迫使这种形式服务于一个完全排他的内容。这就是口头传递秘密的特殊性所在，也是在众目睽睽之下作面对面交流的特殊性所在。也就是说，它在实际操作中否定了话语信息所包含的感官特性，即该信息是有可能作用于所有在场听众的。在正常情况下，人们决不会仅有一种面部表情，但是绝大部分人会有同样的听觉印象。我们可以在一个参观博物馆的观众和一个欣赏音乐会的听众之间做一下比较：同一个听觉印象的形成决定了一群人之间可以进行一致与均匀的交流，它使参加音乐会的听众，较之参观博物馆的观众更为紧密地与群体相联系，形成一种在社会学意义上无比亲近且分享共同情绪的联合体。

需要特别指出的是，眼睛也能为一大群人提供这种由感官印象形成的认同感，从而也产生了公共性的社会效应。我相信，所有人都能同时望见天空与太阳，这是每一个宗教中都暗含的基本要素。因为，无论是起源还是形式，每一种宗教都或多或少与天空或太阳这些恒常且具支配性的实体有着某种联系。在实际生活中，眼睛这个感官具有很大排他性。通过视角的调整，每个人同时看到的内容甚至也会多少发生改变。然而，有一种内容是确定

不变的——天空、太阳、星辰，人们对于它们的感觉没有排他性，都完全一致。因此，这一事实一方面引发了对人类主体狭隘与独特性的超越，另一方面也培养了基于信仰的联合体的观念，这二者是世界上所有宗教都共有的要素。

至此我们从社会学角度强调了眼睛、耳朵与它们的客体之间不同的联系。在基于不同感官功能而结合在一起的群体中，这种联系的差异会导致个体关系的不同。工厂车间里的工人、语音室里的学生、军队里的士兵，多少都能感觉到自己属于一个群体。就算一个群体的形成是基于超自然的因素，其性质也是部分地由眼睛的重要性所决定，个体在共同的仪式进程中看得见彼此，但却无法用语言沟通。在这种情况下产生的群体意识，会比可以进行语言沟通的群体意识更具有抽象的特质。除了已经能够体现在个人外在形象上的个性化方面之外，眼睛比耳朵更能发现人与人之间的共同性。耳朵传递的是个体各各不同的情绪、想法与冲动的瞬间外在表达，以及主观与客观生活的对立。仅仅是看到一大群人，会比与他们个别谈话更容易形成对他们的大概印象。视觉的非完善性也导致了这一不同。只有极少数人能说出朋友眼睛的颜色，或者用想像勾勒出他们深爱着的人嘴唇的形状。因为他们从来没有真正看清过这些东西；很明显，个体更多地看到了一个人与别人共同的地方，而这种共同性靠听是听不出来的。

在感官因素具有有效性的范围内，非言谈性的视觉接近，最有助于对不具特殊性的抽象社会结构形成总体印象。根据上述所言，这在很大程度上辅助形成了现代意义上的工人形象。“工人”这个庞大的概念，涵盖了所有领域中拿工资的劳动者，不管他们是制造玩具还是开掘运河。这种万能的概念在以往的世纪里是不可能出现的。过去的行会之间联系十分紧密，但他们大多依靠个人的言语沟通，没有工厂车间，也没有大规模的集会。在那些地方，个体看到众多的他者，却听不到他们说话，这样才可能形成

概括了他们之间共同性的抽象概念。如果靠耳朵获得的零碎、具体且多样的信息来培养这种概念，往往会多受阻碍，难以成功。

相比较而言，听觉、视觉以外的较低等的感觉器官具有次一级的社会学重要性；尽管嗅觉独特的模糊性与未发展状况总会使我们认为它是无足轻重的，但事实并非如此。可以肯定的是，每个人都散发出独特的气味。而这对其后形成的感官印象是无比重要的。该印象具有的两种发展方向——朝向主体的是喜欢或厌恶对象；朝向客体的是对它进行认知——中，气味使前者大大支配了后者。嗅觉不会像听觉和视觉一样独立地形成客体，它始终在人的主观性中兜圈子。我们没有独立客观的词语来详细定义由嗅觉产生的印象，这一点就很说明问题。比如我们说“它闻上去是酸的”，这仅表明该物体与某种尝起来酸的东西有同样的气味。

嗅觉印象难以用言语来描述的程度，与前面论述的两种感官印象相比是不一样的。听觉与视觉印象无法置身于抽象的层次。由嗅觉产生的对周围人群本能的同情与反感，与思想、意志之间的抵牾与前者相比会弱得多；举例说来，这种本能的同情与反感往往会显著影响到居住在同一领土上的两个不同种族间的关系。在北美，黑人要被高级社交圈所接纳是绝不可能的，原因是黑人身上有种体味，而德国人与犹太人之间模糊的反感也被归咎于气味。目前，为了促进社会发展，人们大力提倡有识阶层与工人之间的个人接触，有识阶层也把令所谓“彼此隔绝”的两个世界再次靠近的理想当成一种伦理道德的理想；但这二者的失败却不过是因为嗅觉印象实在无法被改变。假设从道德和社会利益角度来考虑，那么许多上等阶层的成员都无疑会为此目的牺牲舒适的个人生活，会为了被剥夺者的利益放弃许多特权和生活乐趣。而这一切尚未实现的原因只是由于我们还没有发现使之得以实现的正确途径。尽管如此，人们还是宁愿忍受这些放弃与牺牲，而不与这些身上粘满了“辛劳汗水”的人们进行身体接触。社会问题并

不单纯是个伦理问题，还是一个气味问题。

当文化变得越来越精致，所有感官的敏锐性实际上都被削弱了，相反地，人们此时却更加关注自身的好恶。这一事实对社会文化所具有重要的意义，至今尚未被正确地认识到。事实上，我相信高度发达的感受力沿这个方向发展下去的话，往往会带来很多的痛苦和反感，远远超过初始时拥有的欢乐与魅力。现代人被无数事物所震撼，他们的感官简直无法忍受这些事物。假如他们的感官不那么敏锐，情感模式不那么细腻的话，这些反应是不会产生的。必须与此联系起来看的是现代人个性化趋势和愈益明显的个人义务上的选择自由。个人的反应模式有时是直接感性的，有时又是符合审美的，这就使个体不可能立即加入传统的联合体或者封闭的契约团体之中，因为这二者并不关心个人的品味或感受。于是它不可避免地带来了个人的孤立，个人领域受到更为强烈的限制。这种趋势也许在嗅觉上最为明显。当今社会越发重视卫生与清洁度的做法既是这种发展趋势产生的原因，也是其造成的结果。

总的说来，随着文化的发展，感官对远距离事物的感受力越来越弱，对自身周围的感受力却越来越强；我们变得不仅短视，而且感觉迟钝，然而我们对身边的事物却非常敏感。从一开始，嗅觉已经比视觉和听觉更早地适应了近距探测；而如果我们不再能像一些嗅觉敏锐的原始人一样，用鼻子客观地感受到那么多东西，那么我们会对自身嗅觉形成的印象更加敏感。在其他感官中也有这种趋势，但嗅觉较之其他更为明显。一个具有敏锐嗅觉的人感到的不适，一定要比他从嗅觉的精致化中得到的乐趣多得多。

下而要说的更增加了那种由感官的精致化带来的孤立的反感。通过闻某物，我们把这一印象，或者说这个发散着气味的对象引入到自我的深处，引入到我们存在的中心；我们吸收了它，通过呼吸这一与自身如此亲近的重要过程吸收了对象，这种亲密

是其他感官与其对象不可能做到的——除非我们吃了它。闻一个人的体香是在获得对他人的一种最亲密的认识；也就是说，他们以一种气体形式渗透进我们最感性的内在。很明显，伴随着不断增强的对嗅觉印象的敏感度，这无疑导致了一种选择和距离感。它们在某种程度上形成了现代人社会选择的一大感性基础。因此，现代人具有一种像尼采那样极端排他的个人主义倾向是很典型的。尼采对他所憎恨的人类类型有这样的著名言论：“他们闻起来不对劲。”

如果说其他感官在人与人之间建立了一千座桥梁，如果说它们总能够用吸引力调和造成的反感，如果说它们形成的积极与消极的情感价值相互交织，影响了人际间一切具体的关系——那么，嗅觉恰恰是把这些联系加以瓦解的感觉。这不仅是因为它传递的相互排斥多过相互吸引，也并非单单因为由它而来的判断具有某种激进与令人反感的性质——而且这种判断一经作出，其他感官或知识都很难推翻它——而是因为人群的聚集从来不会给嗅觉提供任何它能给其他感觉提供的诱惑力，至少在某些情况下是如此。实际上，一般说来，嗅觉对我们产生的冲击与集结的人的数量是成正比的。正如我们已经指出的那样，仅仅通过这种嗅觉的精致化，文化的发展就造成了个体的相互隔绝，至少在较为寒冷的国家是如此。而在南方国家，温暖的气候使人们有了户外活动的机会；也就是说，没有了在嗅觉方面的不便会对社会交流形成某种影响。

调查在此处中止，其不完整性我是意识到了的。但或许由此我打开了一扇门，它通向的那个地方，可以作为考察人类具体生动的社交条件的出发层。如果有人希望从其具体的力量着手，理解社会之网——社会学迄今为止仍只关注这张网最高的现象层面的最终完成模式——的话，那么了解把人與人联结在一起的看不见的精细丝线，就不再会被认为是没有价值的了。

交际社会学

社会的本质究竟是什么，长久以来都有争论。一方把社会的重要性神秘地夸大，主张是社会使人类具有现实性；另一方则认为社会仅仅是个抽象的概念，正如我们把树木、小溪、房屋、草地统统称为“风景”那样，观察者把现实中个体的人归入一个整体，称为“社会”。但不论持哪一种看法，我们都必须承认社会的现实性具有双重含义。一方面，个体的人作为直接可感的存在，作为相互关系发展进程的承载者，通过这些进程形成一个更加高级的被称为“社会”的团体；另一方面，个体自身所拥有的兴趣促成了这种团体的形成。这些兴趣可以是经济上的，可以是体力或情欲上的，或者是宗教慈善事业上的。为了满足这样的需求并达到这样的目的，难以胜数的社会生活形式应运而生。国家与社团、教会与经济联盟乃至家庭与俱乐部团体为个体提供了互相帮助，互相容纳，互相对立与互相沟通的共存空间。原子相互之间产生的能量效应使物质有了各异的形式，我们统称之为“事物”。同样地，自身内部的冲动与利益，把个体推向他人的世界。这种冲动与利益，像原子一样，导致了所有社会关系形式的产生，也正是这些关系使彼此分离的个体组成了“社会”。

在我们称之为“社会”的这个群体内部发展出，或者说由这个群体产生出，一种相对应于艺术和游戏的社会学上的特殊结构；它们从现实中提取自身的形式，又将现实撇在身后。对艺术

或者游戏的冲动是否有阐释的必要，可能是个尚未解决的问题。但至少它使人们注意到，游戏与艺术活动内容上尽管千差万别，但都具有一个共同的元素。无论是进行体育运动，还是玩扑克牌，或者是欣赏雕塑，聆听音乐，人们都能感受到其中蕴含着模糊的满足感。这种共同的满足感，与音乐或是雕塑的独特性无关，它的产生只是由于后二者属于艺术范畴而前二者属于游戏的范畴而已。这种类似于心理学上的反应与需要的共同元素，存在于所有这些不同的事物之中——在由那些事物的独特性引发的特殊快感中，这种共同元素极易被辨别出来。这也可以被用来解释人类的社交冲动。确切说来，出于特殊的需要和利益，人们联合在一起，形成了诸如经济团体、血缘亲族、邪教组织或抢劫团伙。但是，如果撇开这些团体的不同内容不谈，我们看到的是，在它们之中，个体与他人相联系，孤独感被这种群体的联系性所消除。所有的团体都在情感上依赖于这一事实，并享受其带来的满足感。当然，就个体而言，这种情感会与反向的心理因素相抵消：交往会变成一种负担，一种为了达到某种客观目的，而不得不忍受的负担。但是，在所有有效的交往动机之中，也存在一种具代表性的积极情感，一种努力推动交往的驱动力。只有假以时日，这种动力才会形成那种能够使这些特定交往持续下去的客观内容。正如我所言，艺术的原动力从可见事物的复杂性中提取自身形式，然后将这种形式塑造成与自身相对应的特殊结构；同理，社交冲动是把交往与交往过程的纯粹本质，作为一种价值和满意感从社会生活现实中提炼出来。这就形成了狭义上的社交性概念。所有社交性——包括那种纯粹自发的，假如它会变得有意义而且稳定的话——都对形式，特别是好的形式无比珍视。这决不仅仅是个语言的问题。因为“好的形式”是一种双向的自我定义，是元素的互动，在此基础上才形成了联合体；而且既然在社交性中，与生活目标紧密相联的具体动机可能互相抵消，那么纯

形式、自由参与以及个体互动产生的相互依赖性就必须挺身而出，控制全局。

戏剧从生活的真实性中获得了其伟大、根本的主题：人类本性中的追逐与奸诈；对自我精神和肉体能力的确证；对机遇的倚赖与竞争，以及对个体无法控制的力量青睐。在物质世界中，以上各种行为造就了生活严肃的面容。而戏剧则从其中摆脱出来，兴高采烈地展现着使它与纯粹休闲娱乐相区别的象征意义。这更加显示出它作为社交性本质的面目；戏剧的实质是从人际间为数众多的基本交往形式中获得的。这种实质虽然排除了生活中正常交往应有的龃龉，但从其与真实生活的正式关系中，产生了一种社交性。这种社交性越接近纯粹，就越是在象征性地模仿完整的生活，也就越发具有了一种肤浅的理性主义只想在其内容中寻找到的意义。无法在戏剧中被证实的理性主义，于是试图把社交性当成无用的废物加以抛弃，这正如博学之士常常对艺术品发出质疑：“它到底证明了什么？”在许多语言，也许是所有的欧洲语言中，“社会”（*Gesellschaft*）这个词的字面意思是“在一起”。政治也好，经济也好，出于某种目的组成的社会还是“社会”；但只有“好交际的”的群体才是一个没有适当形容词加以修饰的社会，因为它自己已经体现出了形式的纯粹、抽象的一面，而消除了任何片面的、修饰性的社会内容。

那么，社交性就是交往的运作形式，它与由内容所决定的具体交往的关系，和艺术与现实之间的关系一样。社会交往所遇到的突出问题，即属于个体的特殊性究竟在多大程度上能与社会环境相协调的问题，现在只有通过社交性才可能解决。既然社交性是一种纯形式，它没有隐蔽的最终目的，没有具体的内容，也没有在自身之外的结果，所以它完全是以每个人的个性为中心，且与之相适应的。同时也因为社交性只是能够满足社交冲动——虽然它之后能留下一定反响——不论是在其发生的条件或是其产生

的后果中，社会交往过程都仅与其个体承受者相关。友善、诚恳与吸引力这些个人品质决定了社会交往的特点。但是也正因这些品质如此举足轻重，个性特征不能太过强调自身的个别性。互相纠结或争斗的真正利益决定了社会的形式，在它们面前，个体不能打着独特性的旗号招摇过市。但是假如社会交往是完全可能的，那么就必然会有另一种对个体冲动的限制，且这种限制完全产生于社会交往的形式之中。正是基于这个原因，机智、老练在社会中就具有了特殊的意义，它能在没有外部的或直接利己的利益提供规范的情况下，使个性中的自我规范与他人的利益相协调。为个性冲动、自我向外扩展的欲求设限，使之不与他人的相应权力发生冲突，可能是机智的一个特殊功用。这里于是就产生了一个十分显著的社会学结构。在社交性中，无论个性具有怎样的客观重要性，都不能干扰社会交往。财富和社会地位、学识和名望、特长和优点在社交性中是起不到任何作用的，顶多能在其非物质性中引起细微的差别。这种非物质性，是能够单独与现实一同渗入到社交性的人为结构中去的。围绕着个性的客观品质被剥除，因此最纯粹和最深刻的个人特质也必须被排除在社交性之外。诸如性格、情绪、命运这些最个人的东西因此被驱逐出境。把个人的幽默、激动和沮丧的心情，内在生命的光彩和阴影带入社会交往中都被认为是不够聪明的表现。当以交际层面作为出发点的关联——不一定是新兴的或是传统的关联——最终集中于关于个人价值的评判，它也就丧失了社交性的基本性质，成为了由某种内容所决定的社会团体——这与一种商业或宗教关系没什么区别，因为后者中的接触、交流、言语不过是达到一些隐蔽的目的的工具。而对于社交性而言，它们就是社会进程中全部的意义和内容。这种对个人性的排除甚至在最外在的事件之中都有表现：比如，一位女士可能不愿意精心打扮自己，出现在与一两位男士共处的亲密友好的私人环境中，而在公司里她却往往这么做

且无任何不适。因为在公司里她不会觉得自己是个性化的个体，因此总是享受戴上非个人的面具之后的自由。在那里，她不是完全意义上的自己，而只不过是正规组合体中的一个元件。

如果把人看作一个整体，他在某种程度上是由内容、能力与潜质堆砌在一起的未成形的复合物，只有靠着一个不断变更的存在物的目的和联系，他才被塑造成为与别人有差别的、确定的结构。作为一个经济上和政治上的行动者，家庭和某种职业的一员，他是一个特别的构建物；他的生活素材由特定的理念所决定，然后被倒入专门的模子。他的相对独立的生活确切说来，是受一个平常但又不容易定义的能量来源的滋养，这个能量来源就是自我。从这种意义上看，作为社会动物的人，还是一个不会在任何其他联系中出现独一无二的结构。一方面，他抹去了个性中所有的客观品质，仅带着其纯人性的能力、魅力与利益加入社交性结构。另一方面，这种结构又无法满足其个性中纯主观和内在部分的要求。在社交性中，这种要求他人谨慎，也正适用来要求自己，因为无论哪个方面的失误都会造成社交性的社会学制品堕落成社会学上的自然主义，这样我们才能够了解面向个人的较高或较低的社交性程度。当人们以客观内容和目的来形成社会团体的时候，当绝对个人和主观的物质自由地渗入到交往现象之中时，社交性就不再是中心和支配的原则，而顶多是一个形式化的、外向型的原则工具。

然而，在社交性的消极定义之中，我们还是有可能发现积极的主题。康德设立的律法原则，即认为每个人都应该享有与他人自由并行不悖的自由范围。如果我们同意把社交冲动当作源头或者也当作社交性的实质，那么以下就是社交性赖以成形的原则：每个人应该在与他人的这种满足感保持和谐关系的范围内，最大限度地满足自我的社交冲动。如果这个原则不是用社交冲动，而是用成功来表达的话，那么就变成：每个人应该保证他人实现与

己相当的最大限度的社会价值（快乐、信仰、活力）。因为康德观点的这种公平是完全民主的，因此，这种原则也体现了一切社交性所含有的民主结构。更确切地说，每个社会阶层仅仅在自己内部才能意识得到这种民主结构，而它亦经常使不同阶层成员之间的交往变得沉重和痛苦。但甚至在平等的社会阶层中，其社交性的民主也是华而不实。社交性创造出一个理想的社会。说它理想是因为其原则宣称，在这个社会中，个体快乐总是依他人的快乐而定；也就是说，没有人能以使他人经受缺失为代价来获得自我满足。在其他形式的社会团体中，只有在伦理强制性支配了它们的情况下，交往双方才会实现互惠互助。而这种伦理上的强制性是外在于社会团体的，并非其固有本质的一部分。这个社交性的世界，是惟一一个在平等的人群里不存在冲突的民主世界；它也是一个人造的世界，为了形成纯粹意义上的互动，摆脱任何的物质噪音的干扰，构成这个世界存在物放弃了生命的深度和广度中客观和纯主观的一切特质。如果现在我们会想像一下我们单纯以“人类”，以我们本来是的面目——卸下一切重负，停止焦虑，那些玷污我们生活纯粹性的不平等现象也一并消失——进入社交性的话，那是因为现代生活已经不堪客观内容和物质要求的重负。在社交圈中摆脱掉这种重荷，我们相信我们能够返璞归真，找回最自然最本真的自我，却忽视了这样的事实：属于个人的那些方面早已丧失了其独特性和本质上的完整性，遗留下来的只是为了社会交往而被保留或被定形的东西。在较早的年代里，一个人还没有十分依赖于他所属的社会团体中的目的性明确的客观内容，他的“正规性格”会很明显地与他的个人存在形成对立：因此早期社会中的对个人应尽义务的规定往往有相应的仪式来体现，较之现代社会更加严格，也更具有非个人化的约束性。个人领域重要性的降低很快被另一股极端的反向风潮所取代；社会中出现了一种特别的态度：强大、杰出的个体不仅屈尊置身于弱者

行列以示风范，甚至想让人接受认为弱者更有价值更优越的观念。如果社会团体就是互动，那么平等个体组成的社会团体会呈现出其最纯粹和最富有风格的样式，正如对称和平衡是可见元素的艺术风格中最引人注目的形式一样。社交性是社会团体的抽象化——一种艺术或戏剧之特性的抽象化——它需要的是最纯粹、最透明也最令人着迷的互动类型——也即是在平等个体之中的互动类型。由于这种互动类型独特的本质，它必须假设参与者——这些放弃了许多自身的客观内容的人，这些在自己外在与内在意义上做了巨大改变的人——在社会交往中是平等的，且每一个人能为自己赢得社交性价值，惟一条件是与他产生互动的人也能如此。这是一场游戏，在游戏过程中，每个人都假装与别人平等，每个人都假装尊重所有其他人。这场游戏与谎言的距离，与戏剧或艺术与现实之间的距离是一致的。但实际生活中的意图与事件一旦进入到社交性的言语和行为中，它就确实成为了一个谎言——这就好比一幅全景的油画试图被当成现实。在现实中，社交性更多地是由交际之外的其他目的造成的，或者它会被用来掩盖这些目的——实际上，社交性非常容易与现实生活互相纠缠。而当这一切全都只是虚伪的矫饰之时，在社交性自我包含的生活内部，那些仅仅关乎其形式的直接运作的正确与恰当的东西也就变成了谎言。

很显然，任何事物都能被纳入我们称作游戏之社会学形式的社交性范围中。首要一点是，游戏本身在任何时代的社交性里都占据了重要的地位。因此，“社会竞争”一词在我所阐释的深层意义上尤其重要。人与人之间整个的互动或交往形成一个复合体：好占便宜、结党营私、勾心斗角；明里一盆火，暗里一把刀——在现实生活的事件中，这一切与目的性明确的内容相伴随，而在模拟生活的游戏中，整个事件的延续开展则完全依赖于这些因素的刺激。就算游戏为的是获得金钱的奖励，金钱本身也并不

重要，因为它能通过许多别的方式来获取，而且这种奖励还是这场比赛的一个卖点；但对真正的具有运动精神的人而言，真正吸引他的是运动的状态以及这种活动本身具有社会学意义的形式。社会竞争有着深层的双重含义——它不但作为外在形式的承担者在社会中体现，而且实际上“社会”本身也是参与其中。再进一步从两性的社会学角度看，性欲冲动夸大了一种游戏形式：卖弄风骚的举动是社交性中最轻微、最有表演性的，而且人人做得到。假设说两性之间这种挑逗是关乎接受或拒绝，那么同样的，卖弄风情的精髓所在就是巧妙地暗示拒绝或接受。挑拨起男性的目光但又不让他轻易得手，断然拒绝他但又不让他绝望。风情万种的女子让男人始终在边缘徘徊：他认为她并非遥不可及，但他们的关系又始终无法深入；她的一举一动总在是与否之间游走，让一切悬而未决。这种娇媚使女性的魅力达到顶点，她是以游戏的方式把性的抉择融合人行为的整体。这种卖弄风情的举止里面并不包括决断性和宿命性的成分，因为此二者会将它引向是或否的抉择。于是，摆脱了所有固定内容及残余现实束缚的卖弄风情拥有了一种品格，优柔的、充满距离感的、理想化的品格，它甚至使人们有权探讨卖弄风情的“艺术”——不是“技术”。然而，如我们所看到的那样，卖弄风情的举止在社交性的土壤上如此自然地生长，就必然遭到男性一种特殊态度的反击。只要男人否认自己是挑起这种举止的一方，反过来，或者只要他成为被女性的半推半就、犹豫不定牵着鼻子走的受害者——那么，卖弄风情就会缺乏必要的社交性结构。它缺乏的是元素之间自由的互动与平等的地位，而这是形成社交性的基本条件。只有当男性想要的只是这种两性间自由的游戏，只有当其中的性渴望充其量只是一个潜在的象征符号，当男人从卖弄风情的举止中获得的快感，并非出于对性的渴望或恐惧之时，社交性才会形成。卖弄风情在社会交往的文化中显露出其优雅的光辉，将性渴望的真实、拒绝与接

受抛在身后，成为一种关于社会真实事件的阴暗面的游戏。在这些阴暗画面潜伏之处，卖弄风情的整个过程变成了两人之间的私事，在现实的层面上展现出来；然而，在社交性——其中个体的本质特性并不参与生活的完整性——的社会学标志下，卖弄风情就只是一场游戏或是讽刺剧，与其相随的是性欲冲动从其物质的、个人化的内容中提炼出互动的纯粹本质。社交性总是参与社会的形式，而卖弄风情则扔掉性欲的外壳。

如果不是因为社会互动形式的具体内容，其抽象形式将会是很重要的。社交性究竟在什么程度上使这种抽象形式变成现实，可以最终在交谈这种日常生活中最广泛的交流工具中得到揭示。具有决定意义的重点包含在最平淡无奇的日常经历中，即在生活的重大事件中，人们交谈是为了传递信息，或是想就某事达成共识——在社交性中，交谈本身就是目的；在纯粹应酬性的谈话中，谈话内容仅仅是一个互相激发的必不可少的工具，这在交流现场不难感受到。这种交流发展出了许多形式：争论并求助于双方都认可的原则；由相互妥协达成平心静气的结论；发现共同承认的观点；友好地接受新鲜事物以及巧妙回避不可能理解的事物——所有这些交谈的互动，也同时服务于人际沟通中难以胜数的目标与内含，在此处则拥有了独立意义；也就是说，在个体之间如同游戏般关系带来的兴奋感中，在亲密和疏远，征服和被征服，给予和获取这些行为中，这种意义得以确立。为了使这种游戏在纯形式上保持自足的状态，内容必须始终被排除在外；一旦对话涉及生意上的事，那么它就不再是纯社交的了；一旦论证真理成为对话的目的，那么其性质也就相应改变。它作为社交性交谈的性质受到了干扰，就好像对话变成了一场严肃的争论，那么它也就不再是本来意义上的交谈了。当然，交谈中，可能会探求真理，可能会发生争执，但不能允许将这种暂时性内容成为交谈的全部实质，这正如不能把一部分三维的真实放入画中一样。这

并不意味着社交谈话的内容是索然无味的；相反，它必须趣味盎然、能吸引观众，甚至有重要意义——只要谈话的目的不是为了使这些特质符合外在于这场谈话的客观结果。因此，表面上这两种对话经历的过程是相似的，但只有其中之一是纯交际的。这个纯交际对话的主旨，只有在这种对话的功能性游戏中，以意义独特深远的巧妙问答作为形式，才能带着它全部的价值和激发力被合法化，找到自身的位置与目的。因此纯交际对话的性质决定了其客观内容能轻易迅速地变化；因为既然它们只是手段，那么与目的的固定不变相对，手段是完全可交流的与偶然的。所以恰如我们所言，可能仅仅在社交性中，谈话本身才具有一个合法目的的性质。因为谈话是双方面的——可以说是除了互相凝视之外所有社会学现象中最纯粹、最理想的双向形式——它成为一种最完美的关系，也就是说，它是而且只是一种关系。在这种关系中，曾作为互动的纯粹形式的东西都变成了它自足的内容。在交谈中说故事、讲笑话、插科打诨，都会形成这种关系，甚至冷场这种暂时的局面，仍然显示了一种社交性动机无比明显的圆滑。因为首先，对话通过这种手段超越了个体间的亲密行为，也超越了无法被纳入社交性中的纯粹个人的东西。客观因素的介入并非是以成为谈话内容为目的，而是为了满足社交性的需要。所说的与被接受的东西本身并非一种目的，而仅仅是一种保持群体交流活力，维系相互理解与共同意志的方式。客观因素非但使谈话有了大家都能分享的内容，它还是个体对整体的一种馈赠，而个体自己可以藏匿在这份馈赠之后。社交圈中流传的最棒的故事是那种叙述者始终隐匿在幕后不出场的故事；效果最佳的故事使自己在社交伦理中保持令人愉悦的平衡，故事里一切主观个体与客观事件都在服务于社交性的过程中消融了自身。

由此可以看出，社交性也是具体社会之伦理力量的游戏形式。这些伦理力量面前横亘着重大难题：即个体不得不使自身适

应于完整的系统，并且为之而生存；然而，在此系统之外，价值与道德升华必定反过来影响个体，个体的生活不过是为达到整体利益服务，而整体的生活又不过是达到无数个人目的的工具。这种种要求经常导致悲剧性的结果，而社交性则将这种现实生活的严肃性向上带入它的影子世界。在那个世界里不存在冲突，因为影子相互之间没有作用力。更进一步讲，如果说，使人际间的内在关系被元素的聚合与分离确定且恰当地表达出来是社会联系的伦理功能的话，那么社交性内部的这种自由与恰切就不会再受那些因素深层的具体限定的束缚；与一个“社会”团体形成和分裂的方式相仿，交谈单纯依据冲动与机遇自我生成，逐步深入，继而疏远，然后破裂。这是一种社会理想之微缩画面，人们可能称之为无拘无束的自由。

如果所有的联系与分离都应当是内在真实非常恰切的表征，那么无疑后者会被剔除掉，只留下前者作为考虑的对象。因为它的运作服从于其自身法则，而现实的严肃性在其他方面向其伦理要求的现代性，在此处亦被它封闭的魅力审美地表现了出来。

对社交性的总体阐释显然是通过某些历史发展才实现的。在中世纪早期的德国，骑士般的兄弟情谊是建立在友好的贵族家庭基础上的。宗教与实际的目的看起来很早就失落了，而到了14世纪，这些联合体的特殊内容就只剩了骑士风范与举止。不久以后，连这些风范与举止也消失无踪，留存下来的仅仅是纯粹的贵族阶层的社交联合。在这里社交性显然是作为由内容决定的社会的残余物发展起来的——由于内容早已失落，这种残余物只能形式化地存在于互相伴随、互为目的的形式中。这些形式的本质存在只具有游戏的内在性质，或者说深一些，是艺术的内在性质。这在古代宫廷社会中体现得更为明显。法国贵族阶级具体生活内容的逐渐丧失，在一定程度上与其君主政体相关，由此自由变动的交往形式——其动力、定义和关系都是纯社交的，决非个人和

制度真实意义的象征物或功能——开始发展，与之相应的是该阶级的意识被定型。宫廷社会的礼仪自身成为一种目的；它“有礼”得不再具有实质内容，却拥有无比繁复的内在律例。这与艺术很相似，你只有从艺术的角度去欣赏艺术品，它才是合法有效的。艺术的目的不完全是为了无懈可击地模拟对象，也即艺术之外的事物。

社交性以这种现象获得了其最完善的表现形式，但同时又几近于滑稽的模仿。确切说来，社交性的本质就是从人们的互动关系中排除了现实性，并依照内部运作且不为外在目的服务的正式法则建造空中楼阁。但是建造这个空中王国所需的能量来源，却不在这些自律的形式之中，而必须在真实个体的活力、热情与魅力，在他们完整的冲动与信念之中寻找。所有的社交性不过是生活的一个象征，正如在一个轻喜剧中它所展现的那样；但是，即便如此，它从中获得的相似性会随着与生活距离的远近而调整；这在最自由与迷人的艺术中也是如此，它与一切现实性离得最远，如果这种艺术不应该是空洞与虚假的话，那么它必定是从与现实性深刻而真诚的联系中获得滋养。如果社交性斩断它与真实生活的所有联系，自顾自地编织具有独特风格的网，那么它立即会由戏剧变为空洞的闹剧，一个以呆板著称的非生活化的系统。

从这个背景来看，显然人们会对社会交往的表面性表示公平或不公平的不满。人类精神心理生活中最意味深长的事实之一就是，如果我们从整体中抽取部分元素，将之与它们自己的王国焊接在一起，而支配这些元素的王国的是其自身的法则而非整体的法则的话，如果这个王国又完全与整体生活断绝了联系的话，那么，它的本质就只能是悬浮于空中的虚无；但是，由于其常常会被无法预计的因素所改变，又恰好在这个阶段驱除了一切直接现实性，那么它的深层本质才得以展现得更加完满，更加有整体性且更富意味，这是任何近距离的观察、现实化的理解尝试所得不

到的。

受上述两种经历的支配，依据自身标准运行于自己轨道上的个体生活，会不会变得拘泥于形式、毫无意义又了无生气呢？或者说它成为了一出象征性的戏剧，社会存在中最精致、最高度理想化的动力与其拥有的一切都在这出戏美的魔力下聚集？在所有的艺术、所有宗教生活的符号、甚至在大量复杂的科学公式中，我们都被迫重新面对这种信仰、这种情感：即我们所观察到的现实的部分拥有自律性；某些表面因素的结合体与生活的深刻性和完整性相关联，尽管这种关系通常很难把握，但它却使这一部分成为基本真实的承担者和代表者。由此我们可以理解由纯粹的存在形式产生出来的这些王国能如何拯救我们的心智，护佑我们的灵魂，因为在其中我们摆脱了生活，又同时将生活握在手中。请看大海的景色：海浪涌起只是为了随后退去，退去之后又复涌起。浪与浪的挑逗与反击，非但没有使我们感到不安，反而在这样的景致中，我们的心灵得到自由。推动海浪的动力可以作为生活的整体风格之最佳表述，它摆脱了个人所能经历的所有真实，摆脱了个人命运的一切重负，而这一切真实的最终含义还是要回到起落的生活本身来寻找。正因如此，艺术也许透露了生活的秘密；所谓艺术使我们自我拯救，并非通过单纯地让我们看向别处的方法，而是在艺术形式那种显然自足自律的游戏中，我们构建与体验生活最深层的现实性的意义与力量，同时又不失去现实本身。如果社交性只是远离生活的遁逃，只是暂时放下生活的重担，那么对那些每时每刻都为生活压力而忧心忡忡的人们来说，社交性所赋予的获释与获救后的愉悦感将难以持续。它通常就只是这么一个消极的东西，是因袭的俗例，是内在了无生机的公式

化交流；所以可能在旧制度中^①，笼罩在倍受胁迫的现实上的阴郁的焦虑感，驱使人们陷入单纯的逃避之中，驱使他们与实际生活的力量相隔绝。然而，正是那些顾虑重重的人在社交性中找到了自由与轻松的感觉：他们觉得互相联系，互相交换那些将生活的全部职责与重担都体现出来的激发物，是在玩一种艺术性浓厚的游戏。在这场游戏同步进行的升华与稀释中，现实的沉重负担由于只能被远远地感知到，而成为迷人的幻景。

^① 原文为法文 *ancien regime*，特指 1789 年革命之前法国的政治社会组织。——译者注

饮食社会学

属于某个群体的全部个体能够共同继承的最本质元素几乎从来不是最高级的那种，而往往是这些个体中最为低级的动机与利益。这是社会存在的命定特征。因为，在一个有机物种内部，每个个体都肯定能够继承下来的那些形式与功能，是那些最易获取的形式与功能——亦即最原始的、尚未被加工过的，与生命衍进的需要密切相联的那些形式与功能。确切地说，每个人都拥有的东西，显然常常只是天赋当中最平庸的那种；而且既然较高级的东西的确容易沉沦到较低的层次，而后者却不那么容易栖上高枝，这是人类命中注定的事，那么一般而言，每个人都有的水平是与最低的水平相去无多的。一切较高级的、聪颖的与独特的价值不单单是体现在少数佼佼者身上，而且即便这些个体其中之一带有这些价值，它们在每个人身上的发展趋势也都各不相同，除了共通因素之外，都会存在分歧。

因此，在人们所共有的一切事物之中，最为普遍的就是他们必须吃与喝。也正是这件事，以引人注目的方式，显现了其最为自我本位的特色，实际上它是最绝对最直接地被局限于个体的事。我所想的，可以与他人交流；我所看见的，能够让他人看见；我所说的，成千上百个他人都能听得到——但是一个单个个体所吃的东西，绝对不可能被另一个个体吃到。在任何更高级的领域内都不会出现这种情况，即他人不得不绝对放弃一个人会拥

有的东西。但由于此种原始的生理学现象是绝对普遍的人类行为，它也就确实成为了日常行为的实质内容。饮食的社会学结构的出现，把进食行为排他的自私性，与人们在一起的频率相联系，而这种聚在一处的习惯在高层的知识秩序下是很难形成的。兴趣迥然相异的人可以共进一餐饭——这种可能性与原始性，还有由此产生的物质利益之普遍特性互相关联，从这个角度看来，饮食在社会学上具有着无可估量的重要意义。

于是，与世界性宗教相反，古代崇拜仪式——它们大多只对当地的有限人群有吸引力——的参加者能够为了祭祀的饮食而聚集在一起。特别是在古代犹太人那里，这种聚餐暗指在神的桌前共食的兄弟关系。对阿拉伯人而言，共同进餐甚至能够化敌为友，它展露出一股巨大的社会化力量，使我们得以忽视人们根本不是在吃喝“同一样东西”，而是完全排他的部分这一事实，而产生一种原始的观念，即认为通过共同进食，人们就血肉相连。基督教的圣餐仪式把面包看作是基督的身体，只有它能够在这个神秘主义的基础上，创造被食用之物的真正身份，并由此创造出仪式参加者之间独一无二的关系类型。因为在这个仪式中，每个人所食用的东西并不互相抵触，它们都是神秘整体无法被分割的部分，被平等地赐予每个人，这也就完全超越了饮食自我中心的排他性质。

共同进餐具有生理学上的原始性，在社会交往层面上具有无可置疑的普遍性，因此它也就具有超个人的重要性。正是基于上述特性，它在某些较早的时代里得到了一种巨大的社会价值，这种价值最显著地体现在餐桌上的诫命（*commandments*）里。因此11世纪的剑桥行会对那些与杀害行会成员的人同桌进食的人严惩不贷；因此，极端反犹的1267年维也纳议会明令基督徒不得与犹太人同桌吃饭；因此在印度，与低级种姓的人一起吃饭可能招来杀身之祸！印度教徒往往单独进餐，以便绝对确定他没有触

犯任何有关进餐的律例。我们今天很难想像在中世纪的行会制度下，普通的饮食会起着何等重要的作用。人们可能相信，或者说，这是中世纪不安定、多波动的生存状况中一个可见的固定点，一种反复指向由在一起所带来的安全感的象征。

这里就体现出一种联系。进食原本只是单纯生理意义上的，是外在的，然而靠着这种联系，它得以依靠与之有着天壤之别的高级秩序的原则：只要饮食是社会学意义上的事件，那么这种联系就会把自己以一种更加具有审美意义，更加系统化且更加超个人的形式组织起来。于是就出现了一整套关于饮食的规则。这套规则不是针对食物而设立的，它关心的是消耗事物的形式。关于饮食的规律性至此才第一次显现出来。我们知道，最原始的人们不在固定的时间吃饭，而是无定时地——哪个人饿了，哪个人就自己吃。但是，饮食被分享的性质产生了暂时的规律性，因为只有事先定好的时间里，一群人才会聚集在一起——这是对进食自然主义的第一次胜利。被有些人称作“饮食等级制”的规范同样依循这个方向发展起来，也就是说，人们不再毫无差别、杂乱无章地把手伸进盘子里去，而是被迫遵循一种确定的次序。每个人必须按次序自己拿东西吃。英国贸易俱乐部，也就是当今贸易协会的前身，有时就会对不按次序饮酒的人加以惩罚。

在所有这些例子里都有一种正式的规范，它被置于个体不断变动的需求之上；饮食的社会化将这种规范提升到具有审美意义的系统层面上，被系统化的规范又反过来作用于饮食的社会化。因为如果人吃一餐饭，除了满足食欲之外，还要追求审美愉悦的话，那么一笔额外的开销就肯定省不了。这笔开销如果是一群人来出的话，会比一个人出更容易，不仅如此，而且在内部说来，一个人出这笔钱会比一群人一起出更合法。

最后，餐桌礼仪的规则与其依据美学原则进行的标准化过程，是饮食社会化的结果。下层阶级的饮食基本上是以物质意义

上的食物为中心的，所以在他们中间没有形成什么典型的规则。在高等社会群体中，聚集在一起的吸引力，一直到它——至少是所谓的——“社会”的巅峰，都主宰着饮食的纯粹物质，于是就形成了从拿刀叉的方法到适合在餐桌上谈论的话题这样一整套规则符号，用以规范他们的行为。想像一下农家吃饭的场景，或者是工人们节日聚会的场景，与有教养的人们共进晚餐的场景做一下比较。就参与者的举止而言，很显然，后者是完全程式化的，而且他们是在一个超个人的层面上被规范的。

这种严格的标准化与辖制并不为任何外部目的服务。它仅仅表明了一样东西：唯物主义者的个体自私性（*materialistically individual selfishness*）经由饮食的社会形式这种过渡状态体验到的一种超越与转形。即便是用一种器皿吃东西都有其审美风格的基础。用手指吃东西比用刀叉吃东西肯定更具个人主义意味，因为前者把个体与物质更为直接地联系起来，而且它表达了一种更加不含蓄的欲望。只要食用器具把这种欲望推开一段距离，那么那种对许多人之间的内聚力青睐有加的共享形式，就以一种在用手吃饭的情况下不存在的方式，覆盖了整个用餐过程。在使用食用器具方面，这一主旨被提升了，原因在于此处一般的标准化形式也是崇尚自由的。十指紧握攥住刀叉是很不雅观的，因为它阻碍了运动的自由。没教养的人吃相粗鲁难看，缺乏超个人的规范之约束；教养良好的人对这些规范要素已经了如指掌，实行起来轻松自如，游刃有余——似乎象征着这样一个事实：社会规范化过程的确是从个人的自由中获得生命的，而这种个人的自由在这个意义上似乎与自然主义者的个人主义是对等的。

这里再次使用一下这种合成法：与在原始时代人们共同使用的碗相比，盘子是个人主义者的产物。盘子暗示着这部分事物已经被分出来，只给这个人享用。盘子圆的形状强调了这一点；圆形的线条是最排他的，把其内容毫不含糊地集中在自身内部——

而为所有人共用的碗可能是有角的，或者是椭圆形的，也就是说，它不像盘子那样带着嫉妒意味地拒人于千里之外。盘子象征着秩序。这种秩序从结构好的整体中分出一份来，满足个体的需求，但反过来也不容许个体侵占他或她份外的部分。然而，盘子接着将象征的个人主义提升到了更高级的层而上；餐桌上的盘子必须总是一模一样的，它们无法容忍它们之中存在个性；不同的人使用不同的盘子或杯子绝对是没道理的，而且也极不雅观。

饮食越接近更高级的、综合社会价值的直接象征性表现，其自身就越具有审美价值。这就不难解释，何以尽管外部的形式保存完好，但在社会化元素消失的那一刻，作为生理事实的饮食与美学的和解也就不复存在。这在令人厌恶的 *table d'hote* 中再明显不过。人们聚集在一起，纯粹是为了吃，而并非为了寻求作为一种价值的“在一起”；相反，这里的前提是人们尽管坐在一块儿，彼此却没有发生联系。这里没有餐桌摆设或者良好仪态来掩饰进食目的的唯物主义实质。对所有矫情造作的 *table d'hote* 的厌恶证明了，只有社会化才能把进食目的领向更高的审美层次。换句话说，就审美层次所具有的魅力而言，*table d'hote* 欠缺的灵魂，是人们的聚集没有任何独立意义，而且它们也无法掩盖住进食这一生理动作本身的丑陋与庸俗。

然而，饮食美学决不能够忘记它应当加以系统化的究竟是什么东西：是对一种需求的满足。这种需求植根于有机生命的深处，因此具有绝对普遍性。如果，此需求的满足结果要以某种物质性个人性都很强的东西作为客体，那么正是出于这个原因，它不应被提升到个体差异性层而上，而应当在精神层面尽最大可能将其美化、加工。单独一餐饭的外观看来与其被吃掉的目的是不相容的：那目的与食人族没多大差别。这就是为什么餐桌上不会出现碎裂的、精细的现代色彩，而用人最敏感的宽阔、发亮的颜色：白色与银色。装饰餐厅的时候，人会避免采用十分昂贵的、

具刺激性和挑衅性的形式与颜色，而偏爱宁静、浓重的形式与颜色。至于画，则多采用家族肖像画。这种画不会引人注意，相反给人一种植根于生命广阔基础的熟悉与值得依赖的感觉。就算是在最讲究的宴席上，餐桌摆设与菜肴的装饰都遵循在其他领域久被弃置不用的原则：对称、十分孩子气的颜色效果、原始的造型与象征。即便是布置好了的餐桌也不能显得像是自足而排他的艺术品，如果是那样的话，人就会不敢去破坏它的造型。艺术作品的美是让人眼观手勿动，拒人于千里之外，而餐桌的装饰之美则是要邀请我们去破坏它。

既然个人主义的诱惑力是特别针对上层阶级的人，那么制定严格且普遍的餐桌礼仪就是非常必要的了。在吃相方面特立独行——说到底，在行为举止、穿着打扮方面，在言谈手势的风度方面也是一样的——会被认为是完全不合时宜的。它不单会形成一种内在的矛盾冲突，而且从价值角度看也是不合适的。因为某种高级秩序被应用于某种低级秩序，这本身就是维度上的错置。在错误的维度中，高级秩序无法找到能让自己固定下来的点，因此会一直在虚空中游移。餐桌上的交谈与之相类似。如果这种交谈想要保持住良好的形式，那么它就必定无法超越一般典型的话题，处理话题的方式也只能流于泛泛，不能触及个人内心。

现在，所有这些肯定都可以这样理解：餐桌礼仪从生理学角度看是对我们有利的。因为它们使我们在进食时不会受到干扰，情绪不易激动。然而，这不过是深层社会—心理学关系的肢体表达。换句话说，肢体语言的表达既安全，又容易让人接受，应用范围很广。这些性质为一种非常原始的需求创造了社会化的空间。原始需求被提升到高级的精神层面，但在同时又没有完全摆脱自身原来的基础。所以说，把普通的餐桌交谈斥为陈腐庸俗是完全错误的。餐桌交谈应当既优雅得当，又总是保持宁静的特性，话题也不宜太过专门化。一旦这种表面上的游戏消失，餐桌

礼仪一切脆弱的轻松与雅致便都会随之烟消云散。

说到这里，人们可能会想起在生活的所有领域中，最低级的现象，甚至负面的价值都是通向更高级事物发展的大门。不仅如此，而且正是由于它们的劣根性，才导致了优等事物的产生。因此达尔文指出，与同等大小的哺乳动物相比，可能正是生理上的孱弱推动人类从单独个体走向社会存在；后者孕育了一切智慧与意志的成果，依靠它们，人类不仅得以弥补生理上的缺陷，而且——正是由于这种缺陷——获得了超出他的所有敌人的力量与勇气。

在个人道德的元素中也找得到同样的形式。易受诱惑的特性与诱惑力、罪恶与罪感，只是道德天平的一端。这天平的另一端是善与纯洁，虽然它们之间的过渡绝对不会那么平稳；但是道德的至高点正是以我们存在中的那些黑暗的区域为存在条件的。如果对抗诱惑的斗争——在圣徒传记中，我们看到即便是圣徒也无法幸免——不是必要的，如果从软弱、色欲与自我中心中奋力向上的努力不是必要的，那么又有谁会去谈论什么伦理优势呢？一个忏悔的罪人，比起十个道德完善的人更能体味天堂的快乐。这正说明了，负面的东西不单纯是遮盖我们的价值的阴影，其意义也不在于它的存在将使我们与美德背道而驰。确切地说，负面的东西像是正面的能量产生出来的相反能量，是价值自身的一种发展。只有当黑暗与邪恶向它们的反面转化时，才能产生我们可以去获取的最明亮最有价值的事物。

这些评论所针对的那个领域有着平庸与陈腐的特质，但它们不应当使我们误以为此领域中不存在上述悖论性。我们必须吃饭，这是生活的事实。在我们的生命价值体系的发展过程中，它起着如此原始与基础性的作用，以至于每个个体毫无疑问地要与他人共享。这首先就使得人们可能为了吃饭而聚集在一起，以这种方式为中介，一种超越了进食的纯粹自然主义的社会化体系就

逐渐形成了。假如吃东西不是那么本质性的事件，那么它也就不会被提升到具有祭祀饮食的重要性层面上——直到它获得终极的系统化与审美化形式。

如果说，在高贵的东西获得了其最辉煌的形式之后，会导致理想价值与其他类似的理想价值的冲突，由此它坠入琐碎或消极的层面，最终宿命地摧毁自身，那么这里勾勒出来的发展过程有着与之截然相反的命运。因为在这里，某种劣等的、琐碎的东西通过自己的努力，超越了自身；由于它身处深渊，现在它到达了更有灵性、更具意义的高度。在这里与在其他地方一样，正是因为生活的类型不屈尊把所有东西——即便是最微不足道的东西——都塑造成自己的样貌，它自己的优势与重要性才凸显出来。

空间社会学（节选）^①

某种程度上，以前所有的社会学问题思考的是回到静态的空间结构：边界、距离、确定的位置和邻近性就像（会变成人性结构的）空间结构的增加物，它们在这个空间中被分离。这种被分离的情况对于人们由此地移动到彼地的可能性增加了影响。所以，他们存在的空间环境变得流动易变，就如人类通常以流动性来获得生存空间一样。以同样的方式，由于狭义上地域的变化即移民的相互影响，带来了无数特殊的结果。在此，我们将对其中的一些情况加以简单论述。以社会学观点而言，这种现象的基本划分是这样的：与空间上定居的人群相比，什么样的社会化（sociation）形式出现在流动人群中？同样的：当它并非作为整体的群体而只是作为迁徙的某种因素时，群体本身和移民会出现什么社会化形式？

1、第一种类型的主要形式为游牧和一般称为移民的那种迁移。对于前者，漫游是其生活的一个组成部分，是在一定的范围内永无止境的循环的往复。对大多数的移民来说，更多的是处于两种不同的生活形式（固定的和游牧的）的中间状况。

从某种意义上来说，社会学的观点只是对这样的漫游的作用作了一些调查，并不需要把这两种类型分开。这两种类型对社会

^① 选自《空间社会学》中的第E部分，即该文的最后部分。

形式的影响是典型地相同的：群体内部差异的抑制和消除，由此而引起缺乏真正的政治组织，但不管怎样，通常这与专制独裁政治完全不相矛盾。就游牧民而言，游牧与父权制的关系应当被重新考虑。对狩猎为生的人群而言，哪里有维持生活的资源，他们就去哪里，因而他们相互分散到处漫游，丈夫取代了妻子从前在家庭里所扮演的主导地位，从而对妻子拥有一种较大的权力。大部分美洲印地安人的到处迁移对于母系制转向父系制有着直接的责任。另外，在现存的游牧部落中，放牧取代了狩猎，而且任何地方都一样，这是男人的工作。在游牧民中，最重要的事情，甚至像独占食物这样的事，都具有男性化的倾向，男性专制主义就在此背景下得到发展。无论如何，家族专制与国家专制不仅相互作用，而且由于个人无法从土地上获得维持生活的资源，游牧民大部分必需品偏向于后者。

每处的游牧民既是劫掠者又是被劫掠者——即他们财产的流动——使得日常生活变得如此不安定、没有根基，以至于抵抗力变弱，把分散的人联合起来肯定不如将定居在自己故乡的人联合起来那么强大。因为农民没有机会离开土地，所以这显得特别确切。巡回商人利用这一点作为有效的武器来反对中央集权。而且，这些专制的集权思想通常因为军事目的而产生，爱冒险的野蛮游牧民比农民更倾向于专制思想。

当然，就如前面所述，游牧民族一般缺乏严密的和固定的组织，这种组织在别的地方是构成军事专制的手段的一部分。每个复杂而包容性强的组织都是以劳动分工为前提的，而由于广泛的分散状态和单个游牧家庭的相互独立，使得他们不太倾向于这种组织，但是，他们逐渐在分散的个体间想像出一种亲密的空间和动态的联系。专制却集中在那些曾在横贯欧洲历史的游牧民族的大规模迁移中，与中国、波斯、古印度的情况一样，这显然不是一种有组织的综合。更合适的说法是，它的推动力取决于那些完

全相同的个体元素的机械组合，这些个体以同样的和沉重的像泥流一样的压力倾泻而出。

大平原和大草原一方面适于游牧民族的生活，另一方面也是像东欧、北亚、中亚及美国国家的部落迁徙的根源，因此最不能显示进化了的种族类型，而且这种种族学上均等的结果正是社会学上均等的原因。空间中的运动与存在中的社会及个人因素的差异之间有着深层次的关系。这两者仅可以满足有差异的心理趋势的两方面的其中之一，而另一方面却在生活的感觉与印象中朝着安静、一致和独立的单元发展。

双方的斗争与妥协、混合与此起彼落可用来作为一种记录人类历史的模式。在我们以差异来要求刺激的范围内，变化的感觉可以从以下两方面得到实现：要么通过交替的印象、要求和漂泊生活的冒险，要么通过稳定关系中的差别。由此不仅表明了理性，以及内在的、并置的社会因素形式的交替，而且满足了与其他人（一种截然不同的个体类型）有所差别的精神的需要。从这一点来看，以上所述就变得很清晰了，但另一方面，在现代人中间对差异的需要大大增加，同时达到两种形式，而且，在某种情况下，他们还有可能互相支持，以至于空间位置不变的稳定的社会在其内部属性上有着巨大的不同。另一方面，从一开始游牧部落就隐藏了他们的差异感，这种差异感对他们那种不安定的构成是必需的，而且，在不稳定的环境下，为了同时存在的生活倾向，他们又需要一种社会的均等。

漫游的方式成为此种基本关系的支持者。漫游的团体更需要成员之间的互相帮助与支持，因为他们之间共同的兴趣、爱好比固定的团体更易于改变。正因为此，他们常以暂时的特殊力量来掩饰个体之间的差别，这常常胜过客观上更永久力量。个体差别有两种含义：作为质的多样性和社会的多样性；作为冲突与不和。对于游牧民来说，扩展空间的冲动与收缩空间的冲动会突然

间同时出现，产生矛盾；食物的供给条件使个体之间需要尽可能的分开（空间分离一定会导致一种心理上的质素），而自我保护的需要又驱使他们重新聚集在一起同时忽略彼此之间的差异。利文斯敦（Livingstone）谈到非洲部落的划分时提到，当整个部落的迁移期间，人们之间一直保持着紧密的关系并互相帮助，但在其他时候，他说他感觉不到人们之间特别紧密。中世纪以来，经常有人提到，巡回商人们在旅途中完全实行共产主义秩序。而商会和商人公会联盟只不过是这种形式的连续而已，它们都在异域被建立，但从一开始它们就形成了有生命力的社团，自身的特征非常充分。

即使迁徙带来均等化因素，但仍可能存在着一定的专制。至少，在描述来自帕米拉（Palmyra）的商队时人们会强调这一点，这些商队在罗马帝国时期旅行到幼发拉底（Euphrates）地区，他们的领导者是旧贵族中最优秀的人，商队的参加者常常为他们的领导者建立纪念性的圆柱。所以可以推定，旅行期间他们的领导者是一个可以自由裁决的人，就如航行期间的船长一样，商队的旅行与航海的情形是完全类似的。

确切地，因为漫游本身会促使个性化与孤立，使得人们相互依赖，所以，它使人们趋于一种紧密的凝聚力，而同时又保存着现存的差异性。根据人们丧失了家庭支持，以及与此同时的固定的分类，显示出它们在漫游者孤立与缺乏支持的命运中增加了最紧密的可能团结，从而形成一种超个人的一致性。

漫游的这种基本的社会学特征透露了，在与现有的邻近物没有实在联系的现象中，漫游本身作为形式上不变的因素。在旅行期间，相互的熟悉慢慢形成，只要它仅仅那样，而且在被形成的过程中并不独立地呈现一种不同的特点，就会经常发展出一种亲密与自由，而找不到什么内在的理由来解释这一点。在我看来，有三种因素在此发生作用：与熟悉环境的分离；短暂印象与共同

相遇；再一次紧迫而明确的分离意识。只要共同经验持续并且主宰了意识，就会有趋于同一化、趋于理智上的共产主义的倾向，在此倾向中，上述因素中的第二种立即变得十分明显，而其他两种因素需要更棘手的社会学上的考虑。

关于第一个因素，人们必须清楚地注意到，几乎没有什么人纯然从安全本能的角度知道他们心理上个人特性的固定界限实际处于什么地方，以及是什么完好无损地保留了他们个人的生存要求。只有通过冲动与拒绝、失望与适应，我们才能学习到在没有窘迫不安到轻率或者伤害的情形下向其他人表露自己。个人的内在界域无法与其他人非常清晰地区分开来，但个人的身体界域却可以；即使在克服了形成初期的犹豫之后，这种界线总体上从来不会失去它的关联性——所有的这些当我们抛弃我们熟悉的关系时就很容易显露出来，在我们熟悉的关系里，我们凭借渐渐地扩展权利与责任、凭借理解别人与被别人理解，以及凭借考查我们的权力和我们的情绪反应来为自己划定非常明确的区域。以此方式，我们肯定明白我们可以说什么和不能说什么，而且，可以说什么与不可以说什么之间的权衡使我们在其他人中间博得并保持我们合适的个人形象。

自我表露的相关程度取决于我们与环境的关系，它把人们团结在一起就好像它本身就是绝对的和正确的事，所以，一般而言，在一个全新的环境里，当人们相遇全然的陌生人时会失去自我表露的准则。一方面，人们表现出由于当前的无根状态而互相接近，而另一方面，人们不知不觉变得不安，在此过程中，人们不再压制他们被激发起来的亲密或自我表白，相反，允许这个过程不停运作直到停止，就像他们是在倾斜的平面上。

再看第三种因素：当我们与一个相互已经表白过或单方面已经表白过但并没有进一步关系的人相遇时，我们更容易丢弃惯常的矜持。所有社会化（sociation）在形式与内容上的特点最具决

定性的影响来自短期内的意念，它们被看作是有意图的。这是社会学上的洞察之一，它的真实性对那些本色的事例十分明显，但在更复杂的事例中却常常被忽略。

一个男人与一个女人的关系在终身婚姻中与临时团体中有着本质的不同，一个职业军人与一个只是服役一、二年的人和部队之间的关系也不一样，这是每个人都知道的事实。但是，人们并没有广泛承认这些大部分时候显而易见的效果一定也出现在更学理化的事例中——依据按比例的原则以及仔细的观察。一个契约是否已签定了一年或十年；一个社会性聚会易于在晚上的最后几个小时举行，还是像乡村郊游，适于在白天举行；人们是聚集在每天都更换客人的旅馆的饭厅，还是聚集在客人相对稳定的招待所——所有这些对于一个聚合过程中的基调是本质性的，尽管一个聚合里的人有着不尽相同的身体、态度、个性。当然，它所产生的效果并不能从时间的量上看出来，而是依赖于整体的环境。有时候，时间一长就会导致一种疏忽，因为人们感觉上信任就不再努力进一步加强承诺的不可改变性，于是导致契约的破裂。而有时候正是这种不可解除的意识推动我们相互适应与或多或少的相互妥协，从而产生一种我们尽可能以容忍的态度去接受的强制性。时间的短暂有时候在利用一种关系时也会导致相同的强度，例如，当只是容忍一种表面的、游戏的关系，而不把当作它天长地久的事。这表明，对关系的时间长短的考虑会影响到此关系的各个方面，这也意味着短期相遇在社会学上的特质要从一个广阔而基本的背景上加以考量。

如果人们相遇后几个小时内就要永远分开，那么，人们之间实际上是相互匿名的，也就不会有什么责任感。因此，旅行中的相识经常会诱使我们变得特别的自信，也就是特别容易大胆地自我表达，而在正式的长期关系里，由于率真的自我表达会带来不利于自己的后果，因而人们学会了自我克制。以此角度，人们把

军队中的情色机会归因于军人没有其他定居阶层的特点，对一个女人而言，和一个战士之间的关系具有刹那梦幻的色彩，不仅没有承诺的约束，而且由于时间短暂造成的强度使得这种关系充满吸引力。相似地，人们可以更开放地向托钵僧告解，而对他们自己固定的告解神父却有所顾虑，原因部分地在于这些托钵僧今天来明天去处于流动状态，而神父与人们之间有相对稳定的关系。

在此，两个极端常常拥有同样的意义（中间状态却不具有）：人们愿意向那些与自己最紧密的人或与自己最疏远的人表白自己，而中间的层面构成了真正压抑的空间。即使在这些多种多样的现象中，形式上的基本脉络仍可以识别：作为一个漫游者或和旅行者在一起特别放松的心境，以及据此在通常的个性化的边界之外的一种自由奔放。这就是我先前所谓的近于理智上的共产主义的东西，它存在于无数变异的难以认知的形式中。这个社会学的主题在漫游群体内推动一种均等、一种非个人化的同一。

2. 还应当观察一个团体中部分人的迁徙如何对整个团体以及其他定居团体发生作用。从相关现象的多样性看，我在此仅提出二点：第一是对团体一致性的影响的探索，第二是关于它的二元性中的一元。为了把一个在空间上分布广泛的团体中相距遥远的成员有力地聚合起来，高度文明的时代发展出一套有着多种多样方式的系统，使得在客观文化上所有事物都是一致的，而且给人这样一种意识，即，相同的社会每个方面都是相同的：语言、法律、生活方式、建筑与物体的风格都是一致的。而且，还有在功能上一体化的要素：集权化同时又普遍地扩展政府与教会的统治，更具选择性但仍超越了所有区域划分的雇主协会、工业工人协会、批发商与零售商之间的商业连络，再加上更主观的但仍非常有效的学生协会、退役军人协会、教师协会、大学教授协会和各种各样的收藏家协会。简言之，导致绝对的或局部的中心的各种纠结将高度文明的国家的各个部分联合在一起，当然，由于实

在的文化在程度与类型上没有充分的一致，功能上的关联也无法以相同利益和相同效力把所有分散的部分拉向中心，因此，这些纠结中的力量分布并不均衡。

然而，只需要小小的界限与人们仿佛偶然的远距离的迁徙，这些同一化就能产生作用。首先凭借那些客观的规则和公共交往的经验，其次通过各种长期固定的机构，第三是依靠文字传播，现代生活能够带来社会同一性的意识。但如果这种客观的组织与手段消失了，那么，会另有一种同一化的方式——这种方式在以后也会衰退——取得优先权：就是说，由于个人化的特点，旅行从来不能像前述的方式那样具有广阔的覆盖面，也从来不能将一个同等的宽阔空间集中于一个中心。

商人与学者、公务员与工匠、僧侣与艺术家、上流阶层与最底层的普罗大众，在中世纪与近代初期比现在更具有流动性。凭着文学和书本、银行账单和各种记号，凭着对同样模型的机械再生产，凭着照片摄影，导致一种同质性意识，我们在这种同质性意识中所获得的，在中世纪与近代初期只能通过人们的旅行得到。在人们关注的只是外在迁移的地方，由于旅行中人们必须将他或她的里里外外拖在一起就像额外的行李，旅行对一个人来说成了极端麻烦的和相同的过程，所以，完成一次旅行是昂贵的，结果也不会完满。即使旅行带来了良好的个人与情感关系这样一种副产品，但它仍不会为这个目标服务：使得团体的一致性明了而有效。

那种完全排除了个人因素并因而从每个分离部分导向无限的其他人之中的客观关系，更能使人意识到超个人性的联合体。为了社会圈子的同一性意识而屈服于对立的双方是最低限度的，就此而言，情感关系确切地不仅排除所有其他人，也在自身当下的接近中耗尽自己。在中世纪道路与桥梁的保养维修被视作宗教意义上的责任，这显现了各种主观关联的特征同时也显现了它们的

重要性。目前客观上居于中间的各种关系在从前只能通过人们的旅行才会发生，这个事实对我而言可以解释为什么在扩展了的具有历史背景的团体中同一性意识相对薄弱。无论如何，旅行经常是集权化的惟一媒介体，至少是最强有力的媒介体，特别在政治意义上。有时候，国王以巡游的方式把王国的各个部分纳入自己的统治范围，法兰西国王和早期的瑞典国王就经常如此。国王在王国内可以以定期的方式，也可以以不定期但频繁的方式巡游，最早期的俄罗斯统治者定期地每年巡游他们的城堡，而第一帝国时期的德国君主是不定期但频繁地巡游他们的领土。俄国人的做法被认为是服务于帝国的凝聚；在德国由于没有一个帝国的首都而引起令人担心的地方割据的迹象，因而，国王必须以巡游来增强统治，在那样一种情形下，巡游是把帝国各部分聚合起来的最好方法。事实上，引起德国君主巡游的原因之一，即，运输手段——这种运输手段要求以物代款的税收当场就能被用光——的缺乏，本身就在各个区域与国王之间创造了一种非常个人的关系。英格兰亨利二世建立的巡回法官用于相似的目的。由于中央集权与交通方面有所不足，由郡长负责的各个郡的管理在一开始就已出现滥用职权的情况。凭借他们局外人的身份和一致的法律裁决，巡回法官把国家最高法庭带进了国家与王国各部分间的关系中，也带进了由国王统一的法律与行政的遥远的一致性中。一旦作用于远距离的超地域的手段无法将统合力贯注到地方官员，那么，官员们的迁移最有可能促进将远距离的各个区域集中于理念上的政治统一体里。

一些人来自整体的中心并且将再次回到中心，这些人的意见造成的印象，也趋向于这个方向。对于一个被流动的部分所支持的组织而言，这样的即时性与可见性是有利的，那些流动的部分处于由更抽象的手段统合起来的整体之上，偶尔对较大的偶然性与孤立是一种补偿。英国土地归还同盟，一个略带社会主义性质

的英国组织，为了在乡村的工人间进行宣传，使用一种“红色大货车”，带着他们的演讲者从一个地方到另一个地方，大货车成为集会与宣传的中心。尽管是流动的，但由于它有各处的人都知道的标志，这种货车在心理上是稳定的元素。走过分布着同盟成员的空间，大货车的来到与离去比固定的同盟支部办公室在别的相似情形下所做的更能创造一种强烈的一致性意识。结果是其他的团体也模仿这种宣传车的做法。

出游能为宗教服务，也能为国家与党团服务。英国基督教到很迟才采用教区教堂，至少直到17世纪末，主教仍然带着助手在自己的管区巡游，以便履行他的宗教职责。当整个管区的一致性，确切地是作为整体的教堂的一致性，已经通过它的代表的巡游更有效地成为人们的意识的时候，一个教堂的建立无疑使单个团体获得无法比拟的稳定性，并导致通过神的代言人来进行集会的方式的终止。到今天，北美的浸信教徒以一种装饰得像教堂一样的特别汽车——福音车——在较远地区进行教义宣传。以流动方式来进行宗教宣传是非常合适的，因为它生动地向那些分布在各地的信奉者表明他们并没有被遗弃，虽然他们地处偏远，但仍然属于一个统一的整体，它通过不断发挥作用的联结而统合起来。

最后，偶尔使分散的部分处于集会与一致化，这是团体针对漫游部分的伦理行为。在中世纪，为了文化与经济的交流，出游是绝对必要的，而同时相对应的是出游所具有的危险和困难，而且，任何情况下公众怜恤的穷人几乎总是不停地到处迁移，教会会建议旅行者与病人、囚犯一起做日常祈祷。古兰经同样规定所有收益的五分之一归属真主、真主的代表、孤儿、乞丐和旅行者。随着历史的发展各种社会设施越来越先进，旅行也就越来越轻松，对旅行者的直接怜恤也就变得不一样。这种旅行者的宗教责任从伦理上反映了持续的社会学上的相互作用和漫游者造成的

功能上的统一性。

旅行除了对于固定团体——这些固定团体借它的个体成员的来来往往来克服它空间上的分散状态——有同一化作用，还有另一种作用，即，它特别服务于团体内的各种对立力量。当团体中一部分是定居的，另一部分是流动的，而且这空间行为上的差异变成了中介、手段和一种已经存在的或隐或显的敌意的放大的因素，这后一种作用就会发生。最明显的类型是流浪者与冒险家，他们永久的飘忽不定生动地反映出他们融于空间中的内在生命节奏的不安和不均衡。在他们当中，本性喜欢定居的人和倾向游弋飘荡的人之间的差异在社会结构与社会发展中提供了无限变化的可能。

这两种倾向中的每一种都能在另一种中感觉到自然的难以缓和的敌人。如果当一个社会借空间占有上的复杂差异都无法为天生的流浪者提供他所适合的活动，那么，他就只能作为定居者的寄生虫存在。但是，定居者迫害流浪者不只是出于憎恨，而应当说，因为他们为了自我保存的理由而必须迫害他，所以他们恨他。同时，把流浪者置于暴露的、易受伤害的位置——他要求不断改变场景的冲动和“消失”的能力与欲望——正是他保护自己免受迫害和放逐的手段；也就是他的进攻武器和防御武器。正如他与空间的关系表达了他的主观内在性和变动彷徨，他与他的社会团体的关系也是如此。

我们在此只讨论单个的部分，这单个部分受制于他们的居无定所但仍然能够向整个社会宣战。尽管流浪者渗透到社会的各个角落，但从未听说过有什么流浪者协会。以社会学加以区分，我们讨论的是移居者团体而非正在移居过程中的群体如那些游牧民一样。一个组织不可避免地带有一些永久性的特征，因而，冒险家的生活原则与这样的组织总是冲突的。任何情况下，一个协会在它的初期，不会太稳定，可以称作是流动的社会化（soci-

ations), 但这些明显地能够将成员的内部与外部生活的一小部分统合起来有所约束。这样的初期协会有点像中世纪行吟诗人之间的某种松散结合。它需要这些流动的成员以完全的合作精神去为自己创造一种内在的秩序。随着“师傅”与其他名目的确立, 就会降低他们与社会其他人之间在形式上的对立程度。

一种不同类型的自然移动发生得更加不可妥协, 就像是一种社会对立的动因: 即, 两个小组被这样的移动引入更尖锐的敌意。在此, 学徒期已满的工匠的旅行, 特别是中世纪的学徒期已满的工匠的旅行, 提供了最好的例子。学徒期已满的工匠所依赖的组织, 在向城市与师傅级工匠争取权益的过程中, 把旅行视作必要的条件。或者, 换另外的方式, 这二者以一种永久性的相互作用连结起来。要是没有给予新到来的学徒期已满的工匠最基本条件的手段, 旅行是不可能的。因为学徒期已满的工匠协会关心的是提供劳动机会, 因此, 在德国(其他国家的情形也差不多) 学徒期已满的工匠实际上分布在国内的任何地方。在学徒期已满的工匠中间, 一个传播信息的网络使工作的供求相对迅速, 并且如此一来, 它首先非常明显地有利于横跨整个国土的学徒期已满的工匠协会的成立。旅行意味着: 相比于师傅级的工匠组织, 学徒期已满的工匠互助会与定居的居民有着更积极的联络, 使得学徒期已满的工匠之间形成统一的法律与习惯, 从而为个人或更小的团体在为工资、生活标准、社会地位与荣誉的斗争中提供支持。

除了成员的旅行所带来的社会化效果外, 学徒期已满的工匠的阶级地位也被流动性所加强。流动性使他们能够以师傅级工匠无法立即反击的方法去实施雇佣与抵制。很明显, 只有当通过覆盖所有学徒期已满工匠所能到达地区的同盟, 补偿了他们居住上的不利以后, 他们才能这样做。这样, 我们听说有反对学徒期已满工匠的共同体中的城市与互助会同盟, 也有包括一个自给自足

区域的同盟，构成了学徒期已满工匠可以来来去去的典型地域。

因此，相同空间里的两种主宰力量在此处于冲突状态。团体让它的成员攻击性地或自我防御性地来来去去，在每个场合都选择抵抗力最少而获益最大的地点，这样的流动与分布期间的其他团体达成默契，一起在理论上主宰着相同的空间。那些约定会消除师傅级工匠团体的内部差异，而其他团体的流动却从中获益。只有在师傅级工匠团体中的所有成员的共同行为与力量建立起来以后，由对立团体的流动而获得的机会就会显得是幻觉性的。相应地，在17与18世纪，国家也能较容易地控制成员固定于一处的师傅级工匠的互助会，而学徒期已满工匠的互助会不要说控制，甚至连互助会本身的形成也不大容易，因为它的成员可以摆脱地域限制而到处流动。正是由于这，在18世纪即使是国家，也只有在大部分地区同时采取行动的时候，才能有效地控制学徒期已满工匠的协会。

在很大程度上，人类社会化（sociations）的特点决定于它们的成员相互见面的频繁与否。在师傅与学徒期已满工匠之间，这种分类以一种特殊方式分布：一个团体由于无根性而经常见面，根据需要而经常见面，但也由于无根性它只是局限在受地域限制的圈子里；相比之下，其他一些人见面不怎么频繁，更加偶然，但却处于更广阔的包含了几个互助会区域的周边地区。其实在中世纪，一个撕毁合同的学徒期已满工匠会遭到严厉的惩罚，在1331年的柏林，如果一个学徒期已满的织工有意离开这个城市的话，他就会立即被解雇并且做出赔偿。

我们也发现相反情形的例子：工匠的频繁流动迁移妨碍了他们中的一部分人不能参加争取加薪的运动，这样在与定居的企业主的关系中他们处于不利的地位。在那些受环境决定而必须流动的工人例如季节性的农业工人、海员中，流动带来的不利增加了他们许多权利的丧失，这是由于许多时候争取权利需要时间，例

如，当一个工人进行工伤索赔时，他需要找出证据并在整个诉讼期间不能离开当地，而这对许多流动工人而言是非常难以做到的。

通常，似乎是人们之间联系越是紧密，定居者获益越大。随着交通越来越便利，这一点是可以理解的。因为这意味着：基本上定居的人能够在任何时候去任何地方，以致于他们在拥有定居所带来的好处外，还能得到流动带来的好处，而那些无家可归者、基本上流动的人在同样情况下无法获得定居的好处。

宗教社会学

如果我们坚持认为宗教的起源与本质问题是一个只须用单一的方法即能解决的单一的问题的话，那么笼罩其上的模棱两可的迷雾将始终无法消散。至今为止尚无人能为我们提供一个关于宗教的定义，这个定义决不是模糊概括的结果，而是能够涵括宗教纷纭杂呈的现象，并且能够使宗教的本质——从基督教到南太平洋诸岛宗教，从佛教到阿兹台克的 Uitzlopochtli 教都能得到体现——的终极确定性得到清楚的表述。宗教显然一方面不被当成单纯的具形而上意味的思维方式，另一方面也并不被当成迷信，甚至细加分析的话，也没有足够理由将宗教归之为上述两者的混合物。

与宗教本质的不确定性相伴随的是产生行为反应的人的心理动机的多样性。人们可以将恐惧或爱，对祖先的崇拜或自我偶像化，道德冲动或某种依赖感视为宗教的内在根源，但一旦它们声称可作为宗教的起源的话，那么它们就全部变成了谬误，当然如果只把它们作为宗教的一个产生根源的话，则是正确的。这就是为何如果我们列举所有对这个问题产生影响的冲动、主张与不同情况的清单的话，我们只可能逼近对宗教本质问题的解决，同时因为每个单个的动机具有被确认了的——一定的影响范围，因此任何试图扩大之的做法均须予以明确地排除。除了保留试图从离之甚远的社会生活形式中获取对宗教的理解外，我们还必须予以强调

的是，不论我们用何等世俗的或经验的方式，来解释超经验与超自然的观念的产生，这些观念本身所具的主观情感价值与客观真理价值都不会受到任何影响，因为此时这两种价值领域已经大大超出了纯粹遗传学或心理学研究所能了解的范围了。

如果把对宗教本质的寻求的起点，放在对人与人的相互关系（在这种关系之中宗教还并不成其为宗教）的研究中的话，那么我们只是在借鉴一种在其他领域中早已被承认的方法。关于科学，一直以来它被认为仅仅是对一切形式的知识——包括可以帮助人们从日常实践中获取经验与见识的较低级和较模糊的知识——的扩充、组织与完善。一旦我们分析本身尚不构成艺术的生活结构中的审美成分，分析具体的感受、实践的活动以及社会结构形成的话，我们还仅能获得对艺术的一种逐渐发展的理解。可以说，所有这些高级和纯粹的结构最初都是以一种初始的形态暂时混迹于其他的形式与内容之中，而我们必须在这种未发展阶段就搜寻它们的存在，以便更好地理解它们最高级和最独立的形式。对它们的心理上的理解有赖于我们寻找出它们在发展系列中的位置，在此系列中，各个元素通过渐进的发展相互转化，类似于有机体的生长，历经过许多阶段，在每一阶段中，富有特色的新形式都是作为先前的旧形式中的种子发育的结果。

如果我们发现，在各种各样的人际关系与利益中，有某些宗教之外——或更确切地说，尚不足以被称做宗教——的成分存在，我们就能利用这种认识了解这正代表了“宗教”还处于未获得独立性和一致性的起步阶段，因此这种认识对我们理解宗教的起源与其一贯性问题是有帮助的。我不认为宗教性的情感与冲动只专属于宗教；而应该说，它在许多类的情意丛中都可以被发现，在许多不同场合中，这类感情都有份参与，但是只有在宗教这样一种作为生活的独立成分同时又具有最严格局限性的领域中，这种情感的表达才达到其最为高亢和封闭的状态。现在，为

了寻觅这些宗教阶段在人类与宗教之间的互动中浮现宗教本质的萌芽状态（即当宗教还处于另一种宗教的状态），我们需要绕个弯子，从一些乍看之下与宗教似乎毫无瓜葛的方面来着手加以研究。

在较低级的文化环境中，生活的社会形式是风俗习惯，这一点可谓众所周知。相同的社会生活条件由两部分组成，一部分后来被符码化成为法律条文，并在国家权力强制下执行，另一部分，则留交那些被规训了的有教养的个体们来自由形成。在范围狭小得多的原始群体中，这一部分则是在一些特殊的个体的直接监管下通过所谓风俗习惯来保证执行的。风俗习惯、法律和个人的自由道德是社会成分的不同组合类型，它们的内容可以由完全相同的规则组成，而事实上在不同的民族与不同的时代中它们也的确包含了相同的内容。因此，许多公众生活的规范和结果不论在各种竞争力量的自由竞争中，还是在高级成分对低级成分的管辖中，都能得到同样出色的体现；因此，有时许多社会利益也会由家族组织出面维护，之后这种权责才转交至专业组织或国家管理机构手中。

一般来说，人与人的相互关系构成了社会生活，这些相互关系往往是建立在一定的目的、原因与利益之上；在这些目的、原因与利益——确切说来即是社会生活的物质性方面——持续的过程中，社会关系的实现形式可谓千差万别，而另一方面，同样的形式与类型也可能包含最不一致的内容。我以为，在这些体现了人与人之间相互关系但其内容可以迥然相异的形式中，有一种我们只能称之为宗教形式的形式。当然在其起始阶段，我们先借用一下它成为成熟结构之后的名称。这样做与其说是因为这一形式体现的关系符合已经成形的宗教的某种特性，而毋宁说，是人类在相互的接触中，在相互作用的纯心理层面，渐渐发展出一种特定的思想状态，并逐渐强化、发展、分离并成熟到可以自行存在

的地步，即成为一种众所周知的宗教。

我们确实可以肯定，在人与人之间的许多关系类型中，包含了一种宗教性成分。孝顺的孩子对他的父亲；狂热的爱国者对他的国家或者狂热的世界主义者对全人类；工人对他所属的不断向上奋争的阶级或骄傲的封建地主对他的同侪；臣民对威严地施行统治的统治者或优秀的士兵对他服役的军队——所有这些关系，尽管内容差异甚大，但如果从纯精神角度观察，我们仍然能发现它们之间有一种共同的宗教性因素存在。

所有的宗教性敬虔都含有特别的混合成分：其中有忘我的献身，对幸福的渴求之混杂，谦卑与反叛之混杂，感官上的直接体验与先验的抽象之混杂等。由此形成了一定程度的情感张力，具有一定强度和固化性质的内在关系，以及一种主体被嵌入一个更高秩序中，而又同时被体验为某种内指的和个人化的东西。我以为，除了在前述的诸种关系中，尚有许多其他关系也同样体现了这种宗教性因素；这种因素赋予这些关系一种特色，使它们能与另一些关系相区别，如与那些建立在纯粹自我中心、心理暗示或者纯粹外部的、甚至是道德力量基础上的关系相区别。这种宗教性成分以或大或小的强度明显地表现出来，它有可能仅作为伴随这些关系存在的泛音，也可能给它们配上一种独特的和弦。在许多与后者类似的场合，关系的某一个发展阶段会以宗教因素为其主要特色。也就是说，同样的内容，在某一特定的时期体现为宗教关系形式，但在这之前与之后则会被体现为其他类型的人际关系。在法律的形成问题上，这种转换体现得最清楚不过。在某段时期中，法律体现出神权政治的特征，完全屈服于宗教性约束力量，在其他一些地方则由国家权力或风俗习惯所支撑。的确，在很多情况下，社会的必要秩序似乎是从一个毫无区分的形式开始发展的，道德、宗教和司法的约束在这个形式中不可分割，浑然

一体（可举印度的 dhamar，古希腊的 themis，^①罗马人的 fas 为例证）。而之后，根据不同的历史情况，会有—种或数种文化形式兴起，取代这种初始形式成为社会秩序的体现者。

我们同时也注意到了个人与整个群体之间关系的这种变化：在爱国主义最为狂热激进的时期，这种关系呈现为一种极端的奉献，它十分强烈，并要求充分的投入，我们因此将之称为具宗教性的特色；而在其他时期里，这种情感则为国家法律或传统习俗所引导。重点在于，我们必须始终意识到这里考虑的一切问题都是关乎人与人之间的关系的。所以，如果我们说这些关系从单纯的传统习惯转变为有宗教性，从宗教性转变到带律法性，以及从带律法性转变成为自由道德条件，那么这也只是指这些关系在聚集的状态上有所变化。相类似地，一些对社会有害的不道德行为是因在宗教性社团内部会招致惩罚，后才被加入刑事法典；或者，正如反犹主义向我们所展示的，从属于同一群体的某些部分之间的一种社会经济的或种族的关系——实际上本只是一种单纯的社会关系——如何可以被上升到宗教性的高度；或者，正像许多人所怀疑的那样，邪教旗下的淫乱行为只是在其他地方为单纯的传统习俗所允许的性生活方式以—种宗教形式体现出来。

根据这些例证，我们现在可以与先前暗指的那个误解做更详细的争辩，此处所提出的理论的显著特色并不在于某些社会利益与事件可以被描述为具有一种自为地存在着的宗教的本质。这种情况的确经常出现，它将一些最为重大的历史重要性组合在一起，

^① dharma 即达摩、法。根据印度教义，法既是支配个人行为的宗教伦理规范，也是处在不同等级、不同地位、不同人生阶段的人应追求的人生四目的之一。佛教则认为法是佛陀所揭示的适用于任何时代任何人的普遍原理和真谛。Themis 即忒弥斯，在希腊宗教里，她是正义的化身，是智慧与忠言的女神、神意的解释者。——译者注

对我们之前举过的例子也有重要影响。我要说的恰恰是相反的联系，当然事情不是那么伟大壮观，而且很难把它们区分开来：即事实在于，在那些社会成分的关系中，我们后来称为宗教性的，或者经过与现存的宗教类比之后称之为宗教性的特征，实际上作为一种单纯的社会心理格局——也即一种人与人之间行为的可能模式——是自发产生的。作为一个独立的领域、与有关独特的物质和利益的理念相连的宗教，对比来看只是一种派生物。我们可以把罗马时代的国家或现代观念中的国家拿来与之作粗略的比较，起初，在各种社会成分中通行的是人与人的相互关系、契约与命令，但它们逐渐把属于自身的保护与执行的权力投射或转移出它们本身固有的内容，而汇聚到一个在它之外的特殊结构之中，这一结构即国家。因此国家与宗教作为客观存在的整体，与它们相比是次一级的结构。

个体之间直接互应的具有确定性的关系，伴随着公共生活一同起步，后来逐渐成长，并分离出来成为独立的机构，这一过程渗透在整个社会生活的历史中。于是，在必要的群体自我防卫行为模式中，一方面产生了法律条文，另一方面产生了司法阶层。前者是这些行为模式的符码化，而后者的产生与社会劳动分工相适应，其职责就是维护法律的执行。类似地，社会必要劳动最早表现为以当时不发达的经验知识为依据进行的个人之间的直接合作。这种劳动形式也产生了两样东西：一是作为一种知识和规则的理想系统的技术和法则；二是应用这些技术的劳动阶层，后者现在已根据不同的技术进步成就而被区分开来。

类似的过程也可从宗教中找到，尽管在这些无比复杂的事件中，类比总是伴随着无数偏差的可能。在团体之中，个体与他人、个体与所属群体之间具有的行为关系在前文已经作了陈述。这种行为关系具有的特征——一定程度上的叛逆感、献身精神与内指性，一方面可以发展出一种理想化的内容：即产生了神灵。

神灵作为上述关系的保护者，同时还是这类情感状态的激发者，以一种有别于先前仅以关系形态存在的另一种形式存在，并以一种与其他更具体的生活成分相融合的形式存在。另一方面这种理念与奇妙的思想的复合物，使神职人员在人力分工中，具有一种执行者和解释者的身份，如同法律之于司法界以及认知兴趣之于学术界一样。一旦宗教确立了自治的领域并开始实体化，反过来会影响到人际之间的直接的心理环境，并给予它一种可以被意识到并被确认的宗教性特征。然而这一过程也仅仅是宗教交还了本该属于他者的那些东西。或许也可以这么说，如果如此艰深与晦涩的宗教理念不是业已存在的人际关系规则与体现形式的话，那么它永远不会在人与人之间的关系中拥有如现在这般巨大的影响力。而这种艰深晦涩是因为人的意识尚未找到更恰当的方式来表达这种理念。

这一讨论的知性主旨很具普遍意义，它可以被表述成一种普遍规则。唯物主义者对历史的诠释只是它的一个特例。唯物主义认为，历史生活的全部内容都是从经济形式中派生出来的，习俗与法律、艺术与宗教、科学机构与社会结构都由群体进行的必要生活资料的生产方式来决定。于是，一个综合性过程中的局域现象被夸大成为涵盖一切的单一内容。社会生活形式与内容，囊括了多元的领域和表征模式，其发展应具有以下特性：即同样的内容可以在不同的形式中呈现出来，而同样的形式也可以用不同的内容表达自身。

历史事件似乎可以这样来加以系列化，即认为在历史事件内部贯穿着一种趋势，在这种趋势下，任何给定的社会成分都能被涵括。这正是历史为何不会解体成为彼此间毫无联系的片断的原因所在，更确切地说，这一原因依靠其亲和力同时体现了共存与接续。生活的单个形式——社会的、文学的、宗教的和个人的——在这种关联中逐渐提炼出个性化的内容，并把自身毫无改变

地转借给下一种新形式；单个的内容能够通过一连串众多的形式保留其实质性的存在——所有这些进程都保证了历史事件的持续性，防止出现不可思议的跳跃和与以前发生的事情之间的联接的中断。既然物种的演进一般而言都是从对感觉的和外部的到对精神的和内部的强调——而实际上这种趋势会经常被扭转——所以经济生活现象会频繁地被提升到抽象和精神的形式中，而由经济利益创造的形式也会扩展进一个具有颇为相异性质的生活内容中。但这仍然只是连续性趋势和经济化原则在历史中自我展现的众多例子之一。举例而言，国家法规的形式在家庭规则中被重复使用；占主导地位的宗教为艺术的成就提供了自身的情绪与理念；频繁战争使和平时期的个体仍显得暴戾无比、充满攻击性；用来划分政治派别的界线延伸至非政治领域，从而将政治生活中的分歧趋势散布到其他群体之中……这些都是全部历史生活中具恒久性特征的表现方式，而唯物主义者的历史理论仅仅阐明了其中的一个方面。

这一特征在我们这里讨论的发展过程中也有典型体现：社会关系的形式接合起来或通过自身灵性化成为一个想像的宗教性世界，或在那些已经存在之物中加入新的成分。或者，从另一角度看，一种源于个体内部互动关系之形式的特殊情感内容，把自身从关系转化成为一种具有超越性的理念。后者形成了一种新的范畴，在这种范畴中，那些根源于人与人之间关系的形式与内容活生生地呈现出来。我将试着在许多宗教生活的具体方面证明这一普遍性假设。被称作宗教的基本要素和主旨的信仰，起初是作为一种人与人之间的关系出现的；因为我们这里所说的是实际的信仰，它决不仅是处于一种较低级的阶段或一种理论信条的弱化。如果我说：“我相信上帝。”那么这种相信与我坚信其他东西的存在——月亮上有生命或人的本性不变——的陈述，含有很不同的意味。它不仅仅意味着我接受神的存在——尽管这不能进行严格

的证明，与此同时它还暗示着一种与神的内在关联，一种对神的情感奉献和一种朝向神行进的生活。这一切都含有一种独特的、认知方法意义上的信仰与现实冲动和情感状态的混合物。在人类的社交活动中，也可以发现它的类似物：我们决不仅仅将我们的相互关系建立在确实了解对方的那些东西的基础上，而是将我们的感情和联想用一些只能被认为是建立在信仰的基础之上的特定的概念表达出来，这些概念反过来，对我们的实际状况施加影响。这是十分特殊的、很难定义的心理事实，我们用“我们相信某人”这样的话来表述它：孩子信任其父母，朋友之间互相信任，个体信任他所属的群体，臣民信任他的王子。

虽然这种信仰的社会作用尚未被充分研究过，但是可以肯定的是，如果没有它，社会将会解体。例如，信仰往往成为服从的基础。无数事例表明，服从关系并不依赖对某种合法性和优越性的认同，也不依赖单纯的爱或暗示，而更多依靠的是那种成分驳杂的心理对象，即依靠我们称之为对一个人的信仰或对一群人的信仰来维系。人们经常强调一个无法理解的事实：即虽然个体或整个阶级有足够的力量争取自由，但他们仍然容许自己承受压迫和剥削。正是对权力、功绩、上等阶层的优越感与仁慈所持有的善意的和不加区别的信仰态度，造成了这一事实。这决不仅仅体现为一种缺乏根据的理论假说，而且还体现为一种与知识、本能和感情一同生长并逐渐分离出来的独特结构，这一结构我们也可以一律简称之为对那些人的信仰。我们执守于对某人的信仰这一事实——它与所有的理性证据相悖，与一切不论如何显著的表征相抵触——是将人类社会维系在一起的最强有力的胶合物之一。

这种信仰现在可谓具有确凿无疑的宗教性特质，这么说并不是指这些社会事实的特质是借助于已存在的宗教而获得的，而是说我相信这一特质最初是源于一种单纯的个体内部关系的心理学形式，与宗教全然无关，后来才以一种宗教信仰的纯粹和抽象形

式表现出来。或许有人会说纯粹的信任过程一旦体现在对一神圣实体的信仰之中，便摆脱了与社会对应物的关联；恰恰相反，信任的客体只从信仰的主观进程中产生出来。信仰作为社会必需品是从人际关系中产生的，现在又成为人类的一种具独立性和典型性的功能。这一功能从内部世界到外部世界自发地证明着自身。同理，某个客体先在我们当中引发了某种心理过程，但后来这一过程渐具独立性，它本身又形成了一相对应的客体。这种现象绝非罕见。人们之间相互关系的日常实践活动和其最高级的内容都如此经常地表现出信仰这种心理形式作为其行动的动因，致使从中产生了具有普遍意义上的“信任”的需求，并用属于它自己的客体证明了自己——这一客体是在该过程中，并以该过程为目的创造出来的。这大致与爱或倾慕的冲动会将自身投注在客体之上这一过程相类似：在这些客体之中，或者这些客体本身完全不具有激发起这种情感的东西；它们拥有能够达到这些目的的条件只是主体需求投射的结果。反过来换个角度看，创造世界的神被看作人类需要寻求因果关系的产物。同意后面这种论断则当然并不否认神这一理念也许具有客观现实性，会有一种与之相对应的现实；只在一个问题上还未有一致见解，即这个理念是从什么样的动机内部产生出来的。有人提出这样的假设：将因果关系无限度地频繁运用到它原初的、经验的相对领域之中，会最终导致对惟一占支配地位的某物的需求，使得神才能满足因果关系的需要。这实际上否认了是从绝对的领域中得出绝对的存在创造了世界这一理念。同样的过程可能将信仰从它原来的社会领域中提升出来，变成一种有机的需要，并可能在神圣的理念范畴中为自己创造绝对的客体。

社会本质的第二个特征是统一体这一概念，它在宗教本质中也发展出另一相应的特征。我们不会简单地满足于对众多事物印象毫无关联的多元性，而是努力寻求把它们维系为一个统一体的

相互关联和相互作用；的确，为了透过诸多现象寻找出路，我们事实上假想了更高的统一体和作为个别现象的中心的存在。当然是一种从社会现实与社会需要中发展成熟起来的特质。无处能够找到一个由个别成分如此直接和鲜明地创造出来的总体，无处能够找到这样的个别成分，它们在现存的中心化之积极控制下仍能保有其游离与自由能动性。这类中心化在氏族、家庭、国家或每一个实践性团体中都有体现。假如原始团体常以十为单位来进行组织，那么这就鲜明地表示该群体中成员的关系类似于手指之间的关系：个体成员有独立活动的相对自由和能力，但它们仍然在一个合作的和无法分割的存在的统一体中被连结在一起。

既然全部的社会生活都是相互关系，正是因为这一原因相互关系形成了统一体；因为统一体不正意味着多元性之间的相互补足联系，意味着每个成分的命运不是孤立的，不会对他者全无影响？确实有与社会统一体相对立的偶然情况，即个体的自由试图抽身而出。这种自由即便在最强势和最质朴的联系——如有机统一体的内部成分所具有的那种联系——中，都无法使自身确定一种自证性。正是这种自由，作为一种特殊的形式和具特殊价值的存在，强行进入了人类意识的表层。最初在社会领域中向我们呈现的事物与利益的统一体，找到了自己最纯粹的表现形式。这种形式，独立于一切物质性之外，处于神圣的理念范畴之中——最完美的当然是一神论，但同时也相对地存在于较低级的宗教中。或者是一神论绝对的个体，或者是与存在物的个体区域相关联的多神论统一体的一部分，相异且相抵触的事物在其中找到了关联性与统一性，这正是神圣理念的最深层的精髓。因此，举例而言，与部落单位统辖一切的影响力相伴随，古代阿拉伯人的社会生活形式早已有了一神制的雏形；在闪米特人——如犹太人、腓尼基人和迦拉太人中，社会团体化及其变迁的本质都反映在他们神圣律令的特征之中。只要家庭单位是生活的主要形式，主神只

象征着父亲，所有的人民都像他的孩子一样归属于他。在社会团体包括没有血缘关系的外来分支的范围内，主神成为被公正地赋予至高权力的统治者；一旦社会统一体失去了亲密的特性，则宗教统一体也会如此，因此后者显得单纯地超越于前者的形式之外。

实际上，就连超越性格差异之上的联合体也形成了一种特殊的宗教类型。在叙利亚人、亚述人和吕底亚人的生活里表现得十分明显的在心理上对性别差异的抹煞，在神灵的概念中被完美化了，在这些神灵们身上这些差异被组合成一种合一的品性：半男性化的阿斯塔蒂神^①，男女同体的桑敦神，还有与月亮女神交换性器官的太阳神马尔卡特。

我们这里要谈的不是人类在神灵中粉饰自己这样一个太过平常以致引不起任何争论的琐碎命题，而是要探求人作为个体的特性、发展以及跨越人类极限创造出神灵这样的提升。而同样重要的是，要认识到神灵们并不仅仅存在于对人性、力量、道德或不道德的性格特征的个体性质理想化之中，而是社会生活的个体内部形式经常赋予宗教概念以内容。社会功能强度的某些方面与层次通过采用最纯粹也最抽象但仍可被具体化的形式，塑造了宗教的对象，因此可以说宗教——除却它可能是的一切东西——存在于关系的社会形式中，这些形式独立于它们的经验内容之外，形成自主的体系并投射到宗教所属的实质上去。

事实上，群体团结一致的功能在多大程度上可以被宗教地阐述这一问题，以下两个因素能够解释清楚。尤其是在远为原始的时代里，群体中团结局面的形成是由于内部缺乏冲突和竞争，与指向该群体外部的各种关系正相反。现在也许没有其他个体区域能如宗教领域那样，把无竞争的并存这样一种存在方式、目标与

^① Astarte, 古闪米特人神话中主管生育和爱情的女神。——译者注

利益的同—性如此纯粹与完整地表现出来。毕竟，被强调的群体内部生活的祥和特质只是一种相对的东西。还有一种为了争取相同的目标而排挤其他竞争者、为了尽可能增加愿望与满足感之间的差异度而不惜以他人利益为代价、或者至少是为了与在他人的不同中寻求个人自身的价值尺度与价值满足感所做的努力，它与大部分的争斗相联，即便在群体内部亦不能避免。几乎仅仅在宗教领域中个体的能量才能在不会与他人发生冲突的情况下，做到完全的自觉。因为，在基督美丽的言语中，神的殿里每个人都拥有立足之地。

尽管目标是人所共有，它仍为每一个人提供获取它的可能，且并不会导致双向互斥，而是相反地，会形成一种双向的关联。我这里要提到的是一种意义深远的方式，教会用该方式表达了这样一个事实，即宗教希望每个人用相同的方法去获取相同的目标；我特别要提到所有的宗教节日——从原始宗教粗野的节日庆典，到天主教中 *pax hominibus* 最纯净的仪式表达。前者中指向团体性的热情最终倾向于在一种性的狂欢中达到顶点，后者所及范围远远超出了单个的群体——它们赋予那些被相同的宗教狂热所捕获的成员之间的和谐一致以一种外部可观性。竞争的缺失被团体性划定为群体的生活形式，但它常常仅在群体内部相对地与部分地通行，在宗教领域中被最绝对和最强烈地现实化了。这正像信仰问题那样，可以说宗教基本上体现了——事实上它正是由此构成的——那种群体生活规定而成的形式与功能的物质化。而这又一次在神职人员中获取了其个人化形式。尽管神职人员在历史上与某种社会阶层相连，但对所有的个体来说，它实际上在其基本的意义上是由他们的理想生活内容的交叉与和谐构成的。于是，天主教神父的独身制度使他们从与这个或那个因素或与因素的纠结物之间的特殊关系中解放出来，因此使与所有人建立平等的关系成为可能——就像“社会”或“国家”，它们作为一种把

所有的关联都吸引到它那里去的抽象整体而高居所有个人之上。还有一些很特别的事需要提到：即整个中世纪，教堂为所有的慈善冲动大开方便之门，成为毫不例外地接纳所有慈善捐献的储藏所。任何愿意为了他人的利益而放弃财产的人完全不需要考虑还有什么更好的方式来做这件事；也可以说，在捐献者与需求者之间存在着一个包揽一切的中心器官。作为群体内部的一种社会关系形式的慈善活动，在教会内部获得了一种超越个人的组织性与团体性。

或者说，这一联系的另一面——但仍与相同的问题有关——在与“异教徒”的关系中体现出来。那种特殊的、促使大批民众憎恨异教徒并对他们进行道德谴责的原因肯定不是信奉的教义内容的不同——在无数情况下民众并不了解这些内容，而是某些个人与整体对立这一事实。对异教徒和持异议者的迫害来源于对群体和谐的本能需求。现在，宗教分歧与群体团结在一切重大事件中并存不悖的现象在许多场合中都是很典型的。但是，为求和谐统一而产生的社会冲动已经具有了如此纯粹抽象的、自发充实起来的宗教形式，它不再需要与任何具体的利益有关联；反而是持异议者所持之见解，即异议本身，似乎对团体性，这种团体性也即群体的生活形式形成了威胁。就像帕拉提昂^①或其他一些群体团体性的象征物不再与后者有任何直接关系，但任何对它的攻击都会激起最狂暴的反应。宗教亦是如此，它是社会中最纯粹的团体形式，被提升至超越一切具体的个体性之上——一种藉由能量证明的性质，它能抗击哪怕是最无关系的异端邪说。

最后，那些我们称之为“道德”的个人与他或她所属的群体之间的内在联系，可与他们与上帝的关系做很深入的类比，后者

^① 原文是 *palladium*，指特洛伊卫城中那座古老的木制雅典娜神像，相传能保护特洛伊城的安全。——译者注

似乎不过是前者的一种联合与异变体。前者全部的神秘财富在我们感到神圣的效果的多样性中被反映出来。带强制性与爱惩罚人的神灵们，慈爱之神，不会回应我们的爱的斯宾诺莎之上帝，把行动的指示与跟从它们的力量一并赐予或剥夺的神——这一切实际上标志着群体与个人之间的道德关系也发展出了它的势力与它的对抗物。举例来说，让我们以依赖性情感为例，人们在其中看到了所有宗教的本质。个体感觉自己受限于某种更高级和更具普遍性之物，它既是个体的根源又是其归宿，但个体也希望从它那里得到提升与救赎，对它而言，他或她各不相同，然而又互相平等。所有这些就像在焦点聚焦一样在神的理念中汇集的情感，可以被追溯到个体对他们所属种族的关系之中——一方面是与那些将自己本质中的主要形式与内容传留给他们的过去世代的关系——另一方面是对决定了这种本质的形状与其发展程度的同代人的关系。

如果这个理论是正确的，依据所有宗教都起源于对祖先的祭礼，起源于对祖先的灵魂——尤其是那些一直到眼下仍有影响力的英雄和领袖人物的灵魂——的崇拜与顺从这种说法，则可能证实这一关联：因为我们事实上依赖于先于我们存在的那些东西，依赖于父辈们对其后代更直接的权威上。可以说对祖先的，特别是对他们之中最活跃与最有权势之人的偶像化，不论人们的意识赋予它们以多么不同的主题，它们仍最恰当地表达了个体们对群体先前生活的依赖感。因此，虔诚的人擅于将自己所是的与所有的一切都归功于神，在神之中看到自己的存在和自己力量的源泉。这份谦卑可以被恰当地转移到个体对整体的关系之中去。因为严格说来人类与上帝相比与其说是一无所值，毋宁说在上帝面前人类是一粒尘埃，是一支软弱的但又不能被完全忽视的力量，是一个能够容纳各种内容的器皿。

如果神纯粹的爱本质就体现于如下事实，即丰富多彩的多

样性，存在和意志，特别是我们内部生命利益的对抗性与差异性，都能在神那里找到根源，并且同时获得和谐性的话，那么我们可以不费吹灰之力地用社会整体来取代他的位置。毕竟正是从社会整体中，产生了大量驱使人们行动的动力，并以一种变化着的适应的结果，以一种将我们纳入其中的关系的多元性，一代代传承到我们手中。它作为一种机构的构成物，使我们通过它了解世界不同的而且往往很难联结起来的方面——而社会群体还是某种联结得十分充分之物，它可被看作是这些不同的发散物的具体统一点。

因此，忠诚的神圣起源只不过是对于在一群人手中聚集了全部权力的表达。一旦整体的社会标准化、客观化到达一定程度，它对个人来说就表现为一种超自然的权力；而不论我们是仍然能立刻意识到它的社会属性，还是它已经把自己包藏在神圣理念之中，个体为尽到自己的责任能够或必须做多少事、以及对于个人而言具超越性的原则又已经做了多少事这两个问题，是以同样的方式出现的。

在这两者中有一个共同问题，就是个体在与权力的关系中的独立性。他或她由这种权力中获取独立的力量，且实际上是通过这种权力才得以确立了这个目标并了解达到它的方法。因此奥古斯丁将个人置于一个历史进程之中，因为他认为个人对神而言是既是依附的又是无能的。之后，“神人合力说”这一论题贯穿了整个教会的历史，正如它决定了国内政治的历史一样。根据严格的宗教解释，人不过是承载神的荣耀或愤怒的器皿，根据社会主义者的解释，他或她也一样是承载源自普通大众的影响的器皿。二者都重复了关于个人的本质和权利这样一个相同的基本伦理问题，在两种形式中后者对具超越性原则的屈服往往使最后的满足成为可能，如果独断自恃的个体性不具备内在生存能力的话。

神被视为他所要求我们做到的那些美德的人格化身，这一宗

教的和伦理—社会的观念地位十分典型；这与其说意味着他拥有诸如慈善、公正、容忍等品质，不如说他就是它们。他是完美性的实体化，这在我们诸如“他即仁慈”、“神即是爱”那样的陈述中能够发现。或者说，道德是关乎人类相互间行为的一整套诫命，它被永久性定型成了神的形象。正如实践的信仰是人们之间的一种关系，它超出了并在这种关系的形式之上形成了某种具有绝对意义的形式；正如团体性是一种居住在一起的人们的关系形式，它能被提升至个人形式层面上的，也能被提升至神圣层面上的团体性。与上述二者相似，道德包含了那些个人之间的被群体的利益所认可的的行为形式，因此把相对内容以绝对形式呈现出来的神，一方面代表了与个人相对应的、苛刻又宽厚的群体角色；另一方面，他以其自身抽象于现实之外的、绝对之物的形式，代表了个人必须实行的伦理和社会的行为模式。

人类相互之间的关系，源于迥然相异的利益之中，由最为对立的力量所支撑，并发展出各式各样的类型。这些关系在它们集结的状态下，实现了自治化，并与那个外部实体形成关联，对此我们统称之为宗教：在其中它们同时是抽象的又是具体的，面在这种双重的发展中正是那种力量的存在使宗教得以反过头对那些关系施加影响。“神是绝对的而一切属人的都是相对的”这个古老的观念，在此获得了新的意义：人类之间的关系在神化的观念中觅到了它们充实的与理想的表达。

如果这种目的在于奠定世界观基础的研究的同时希望其研究领域能以充分可理解的术语来表达的话，那么恰恰相反，在这里需要担心的是，我们所论断的联系似乎并不想妄求那些自定界线以外的领域的理解。他们无法尽述创立宗教的历史巨人，只能展示宗教众多源头之一支，同时把一个问题完全撇在一边：即后者是否遭遇了其他也是由非宗教领域中产生出来的源流，于是在汇合中产生了宗教；抑或是，在这里谈到的产生宗教的源流作为支

流汇入宗教主流之时，宗教就已经找到了其本质和生存能力。宗教的效力是不受任何一个特定的历史瞬间限制的。

同时，宗教作为精神现实当然既非已经完成了的事物，又非坚固不变的实体，尽管其中有许多传统内容的积淀，它更是一种需要每个灵魂与每个瞬间自己来创造的活的过程。宗教的威力与深刻性正是存在于这样的要求中：情感的河流持续不断地呼唤宗教所创之物的融入，河流的变动必定持续地对之进行重塑，就如不断变化着的水滴产生了固定的虹彩形象那样。这就是为什么对宗教的起源的解释必须涵括传统的历史渊源和当下的力量。这些力量使我们得以获取从我们的父辈那里承袭下来的宗教财富并真正地拥有它。因此，在这个意义上，存在着宗教的真正“根源”，它们的显现与影响在宗教产生后一直存留了一段漫长的时间。

然而对这些研究而言，较之反对对此处历史起源理论作含沙射影的批评更为重要的是，要排除任何从宗教的具体情况出发对其客观真相的质询。如果一个人能够试着去把宗教的源起当作人们生活中的一个事件，一个从生活的关联到生活的内在状态的事件去了解的话，那么问题就不再会是探讨不为人的意志所转移的客观现实，是否包含与那种精神现实相对立同时又能为其存在作证的内容。因此，感知心理学试图解释我们是如何能够将我们对世界的见解作三维的空间性拓展，同时又对它作相当不同的研究，即判断世界中的物质本身是否在我们的感知之外以相同的形式存在这一问题。当然，有一点可以肯定，就是纯内部状态不再能充分地解释内部真实性，而只有一个外部现实能够终结内部现实的因果循环。然而，这种可能性和必须性只须影响那些希望完全解释宗教的本质和源起的人，而不是我们，因为我们只是被要求追寻在宗教这一焦点上聚焦的其中一条光线的方向。

最后，我们转到最重要的事情上：宗教的情感意义，即进入思维中心的神圣理念的影响，完全独立于任何关于产生这些理念

的方式的假说。这就是对所有理想价值之历史与心理根源的最严重的误解之所在。有很大一部分人仍然感到如果宗教的起源不再是不可理解的奇迹，则似乎是一种理想在退化，一种情感的尊严在贬值，似乎对进化论的了解能导致对已进化成功的价值的质疑，似乎起点的基础能降低目标的设定高度，似乎个人因素毫无激发力的简单性能够摧毁这些合作成果的价值以及这些因素交织而成的构形。认为人类的尊严会因其是由一种低级动物进化而来的而受到亵渎，这是一种愚蠢的令人困惑的态度。似乎人类的尊严不是基于人类是什么，并与他们是从什么根源进化成为他们所是的东西无关。这一态度，与总是反对从还不能被称作宗教的成分中获取对宗教理解这一态度一致。然而，正是这一相信必须通过拒斥宗教的历史与心理的起源以抬高宗教尊严的态度，可以被指责为宗教意识的一个弱点。因为，如果后者会认为自己被关于其进化的知识所威胁——事实上，甚至被它所伤害——的话，后者的内部力量与情感深度一定很不足够。因为，正如对一个人真正的和深切的爱不会被后来弄清楚了起因所取消，而事实上，在失去了早先存在的原因之后它仍能存在，这一事实更加彰显了爱战胜一切的能力。同样地，只有通过宗教存在于自身之中，它的深邃与热情已从一切知识的源头中划分出来，这一安全性才能使所有的宗教感情的力量得到证明。

时尚的哲学

对生命现象的理解方式引起我们感觉到在我们生存的每一个点上有很多力量，而且每一种力量实际上都努力越过真正的现象之外，充满着无限性，最终转化成纯然的紧张与渴望。人类在很早的时候就是一种双重性的生物，但这并不影响他或她的行为的构成；事实上，只有作为众多因素的结果，他们才是有效的。对我们来说，一种没有本源力量作基础的现象是贫乏而空虚的。只有每种内部的力量超越它外在的表现方式向外扩展时，生命才能获得会提高它部分真实性的无尽可能性。只有在这种方式里，现象才暗示出一种更深的力量、更暧昧的紧张、比当前场景所显现出来的更加丰富的斗争与和平。

这种双重性无法被直接描述，只存在于个人的抗争中，个人的抗争是我们存在的典型行为，被认为是基本的、结构性的形式。我们自身特质的生理学基础首先就透露了：身体需要运动和安宁、生产力和感悟力。如果把这种分析运用到精神生活，就会发现，一方面，对普遍性的追求会对我们有所引导，另一方面，我们也需要抓住特殊性；普遍性为我们的精神带来安宁，而特殊性带来动感。在情感生活中也是如此；我们寻求专注于人和事的平静，也寻求旺盛的自我表现引起的斗争。

社会历史在冲突、妥协、调和之中发展，渐渐地获得，迅速地失去，在适应社会群体与个性提升之间显现。不论处于这些两

极之间的我们内在生活的摇摆从哲学上被表达为宇宙—神论与每个宇宙的因素都是个别的存在而且都有天赋的不同的信念之间的斗争，还是基于如同社会主义与个人主义之间的党派斗争那样的实际冲突，它总是一种同一的最终在遗传与变异的比照中生物学地显现出来的基本的双重性形式。遗传代表着这样一些概念：普遍性、同一性、生活内容和形式的消极的相似性；变异表示着运动、个别因素的差异性——这种差异性促使一个个体生命向另一个无休止地发展。在它自身的领域内，我们种类历史中的每一个基本的生命形式代表着一种将持久、同一、平等、相似中的影响力与变化、特殊、惟一中的影响力同化的独一无二的方式。

在这些对立性因素的社会具体化中，一方通常为模仿这样一种心理学倾向所维护。模仿可以被视作一种心理遗传，以及群体生命向个体生命的过渡。它的吸引力首先在于：即使在明显地没有个性与创造性之处，它也容许有目的的和有意义的行为。我们也许可以把它界定为思想与无思想之间的产物。模仿给予个体不会孤独地处于他或她自己行为中的保证。换句话说，它通过先前的行为提升自己，就好像置自己于坚实的基础，从而使现在的行为免除了保持自身个性的困难。不论何时当我们模仿，我们不仅仅放弃了对创造性活动的要求，而且也放弃了对我们自己以及其他人的行为的责任。这样，个体就不需要作出什么选择，只是群体的造物，以及社会内容的容器。作为一种天性的模仿驱动力显示了这样一种发展水平：对有目的的个性行为的希望很活跃，但获得个性内容的能力目前还不具备。当我们超越此水平有所进步时，我们的思想、行为、感觉不再只是决定于现存的秩序、过去和传统，而是决定于将来：目的论的生存是模仿论生存的对立而。

这样，我们看到模仿在所有情况下都是构成性的因素，代表着我们本性的基本方向之一，也就是说，它满足于将个性与普遍

性融合起来，并且强调变化中的永久性因素。反过来说，凡是在恒定中找到了变化的地方，凡是能够发现个性差异与自我提升凌驾于普遍性之上的地方，模仿的原则肯定遭到否定和压制。确切地，由于按部就班、人云亦云是求新求变、我行我素的不可调和的敌人，所以，社会生活看起来就像一个双方寸土必争的战场，而各种社会机构、惯例可以被看作——当然不是永久的——调和性的力量，它们使两种持续不断争斗的原则在表面上以合作的形式出现。

作为一种普遍现象的充满活力的时尚生活在我们的历史中被这些因素所包围。时尚是既定模式的模仿，它满足了社会调适的需要；它把个人引向每个人都在行进的道路，它提供一种把个人行为变成样板的普遍性规则。但同时它又满足了对差异性、变化、个性化的要求。它实现后者一方面是凭借内容上非常活跃的变动——这种变动赋予今天的时尚一种区别于昨天、明天的时尚的个性化标记，另一方面是凭借时尚总是具有等级性这样一个事实，社会较高阶层的时尚把他们自己和较底阶层区分开来，而当较底阶层开始模仿较高阶层的时尚时，较高阶层就会抛弃这种时尚，重新制造另外的时尚。因此，时尚只不过是我们众多寻求将社会一致化倾向与个性差异化意欲相结合的生命形式中的一个显著的例子而已。迄今为止，我们只是从时尚的内容这个角度来考察时尚的历史，假如我们从时尚对社会发展形式的意义这个角度来加以研讨，那么，我们就会发现，时尚的历史就是企图将上述两种对立的倾向越来越完美地调节为流行的个人与社会文化的历史。我们在时尚中观察到的个性心理特征都与时尚的这个基本本质相一致。

正如我已说过的，时尚是阶级分野的产物，并且像其他一些形式特别是荣誉一样，有着既使既定的社会各界和谐共处，又使他们相互分离的双重作用。就像一幅画框既内在地赋予了艺术品

连贯的、独立的本质，又外在地隔绝了艺术品与周围空间的所有直接关系；除非我们分析外在与内在的双重影响，否则，这样一些形式的同一力量无法被表达，所以荣誉拥有它自己的特性，而且对我们而言超越了它自身所有的道德权力——这些权力往往被另外社会圈子的人看作是不正当的，但同时，有着荣誉的个体代表并维护着他们自身社会圈子与阶级的权力。这样，时尚一方面意味着相同阶层的联合，意味着一个以它为特征的社会圈子的共同性，但另一方面在这样的行为中，不同阶层、群体之间的界限不断地被突破。

关联与差异在此不可分离地相联结成为两个基本的功能，它们构成了一种相互对照的逻辑关系，一方成为另一方实现的条件。在无数的事例中，以客观的、美学的或其他的立场来看时尚的创造，哪怕是最细微的理由也找不到，这也许可以证明：时尚是一种社会需要的产物。实际上我们的服装一般而言是适应我们的需要的，例如我们并不会根据时尚的指令来决定是否穿宽裙或窄裙，是否理长发或短发，是否戴彩色或黑色的领带。有时，丑陋和令人讨厌的事物居然变成时尚，似乎显示了时尚期望通过驱使我们只是因为它是时尚而去接受最痛苦的事物来展现它的力量。时尚以随意的态度在此情况下推崇某些合理的事物，在彼情况下推崇某些古怪的事物，而在别的情况下又推崇与物质和美学都无关的事物，这说明时尚对现世的生活标准完全不在乎。这意味着时尚与其他的动机有关，也就是全然地与正式的社会动机有关。当然，它偶而也会客观地接受合理的因素，但是，作为时尚，只有它的来自于任何其他动机的独立性变得确实可知时，它才是有效的；就好像只有当我们不是为了外在的内容与目标，而只是为了它是我们的职责这样一个简单的事实，我们忠实的行为才被认为是道德的。这就是为什么时尚将宗教信仰、科学兴趣、社会主义、个人主义作为自己的题材是最不能使人容忍的事，因

为这些领域要求人们只是服从于客观的教条。但是，导向采用这些生活内容的动机与时尚发展中客观性的完全缺失处于绝对的对立状态。

如果社会形式、服装、审美判断、人类表达自我的整体流行风格藉时尚而不断变异，那么，所有这些事情中的时尚——最新的时尚就仅仅影响较高的社会阶层。一旦较低的社会阶层开始挪用他们的风格，即，越过较高社会阶层已经划定的界限并且毁坏他们在这种时尚中所具有的带象征意义的同一性，那么较高的社会阶层就会从这种时尚中转移而去采用一种新的时尚，从而使他们自己与广大的社会大众区别开来。这种游戏就这样快乐地周而复始。较低的社会阶层总是向着较高的社会阶层看齐，他们在那些服从于时尚兴致的领域很少遇到抵抗，因为单纯的外在模仿是最易于达到的。相同的过程也在上层阶级中的不同层次间运行，尽管这些层次间的差异如同少女与少妇之间的差异一样并不总是能够被察觉到的。的确，我们常常可以观察到：一个阶层越是接近其他的阶层，来自较下层的对模仿的寻求与较上层的对新奇的向往就会变得越加狂热。货币经济的流行必定会加快这个过程并且使它变得显而易见；因为时尚的目标特别接近于纯碎的金钱拥有，所以，相比于那些要求一种金钱不能获得的个人价值的领域，这里更容易藉外在性与更高阶层达到一致。

在那些社会结构不具有阶级分层功能的地方，时尚的本质是由分界功能——再加上模仿功能——构成的这一点特别地明显，在此情况中时尚向邻近的阶级显露自己。据报告，在一些原始的种族里，生活条件完全相同并有着紧密联系的群体有时候发展出完全不同的时尚，凭借这些不同的时尚每个群体建立起它内部的一致性，以及与外部的差异性。另一方面，喜欢从外面引进时尚的偏好广泛存在，在某些社会圈子里外来的时尚显现出巨大的价

值，只是因为它是本地产生的。尽管先知西番雅^①对于穿外国服装的贵族表示了他的愤怒，但事实上，外来的时尚似乎特别强烈地有利于所采用的群体获得独特性。确切地，由于来源于外部，这些进口的时尚通过与圈子外的某一方面发生关系创造了一种特别的、有意义的社会化形式。有时候它像那些社会因素那样显现，如同观察的轴心，把相距甚远的集中于一点。这样，在原始种族中，金钱——和它本身的经济价值——是最强烈的普遍兴趣的目标，而这些目标常常是由外部带进来的。在一些地区（例如所罗门群岛和 Niger 的 Ibo）存在着一种生产贝壳或其他金钱象征物的工业，这些贝壳或其他金钱象征物在生产地并不用来作为交换的媒介，但它们被出口到邻近的区域——就好像为着自己独特目的而创造出来的巴黎时尚常常变成别处的时尚。就巴黎本身而言，时尚显现了双重因素之间的巨大的紧张与协调。在巴黎，个人主义比在德国更深刻，那儿有很多只是自我满足的时尚风格，但同时，我们也可以在那儿发现一种非常广泛的流行风格的体系，因此，个人主义的风采在那儿从不和流行风格有所冲突，却又总是能从流行风格中跳跃出来，十分醒目。

如果建构时尚的两种本质性社会倾向——一方面是统合的需要面另一方面是分化的需要——有一方面缺席的话，时尚就无法形成而它的疆域将终结。因此，较低的阶层几乎没有时尚，即使有的话也往往不是他们特有的；在此意义上，原始种族的时尚比我们的更稳定。依靠他们的社会结构，他们没有相互混合、混淆的危险，这种相互混合、混淆的危险刺激了文明人的不同阶级在服装、风格、品味等方面表现出差异。通过这些差异，有意于分化的群体部分却被内在地统合在一起：步调、速度和姿势的韵律根本上决定于服装，着装相似的人在行为举止上也相似。对于个

^① 西番雅 (Zephaniah)，公元前 7 世纪的希伯来先知。——译者注

人主义者崩溃了的现代生活而言这特别地有价值。这就是为什么原始种族中的时尚种类更少，更稳定，因为在他们中间对于新鲜印象和生命形式——除了它的社会效果以外——的需要是很不活跃的。

时尚的变化反映了对强烈刺激的迟钝程度：越是容易激动的年代，时尚的变化就越迅速，只是因为需要将自己与他人区别开来的诉求，而这正是所有时尚最重要的因素之一，然后，随着冲动力的减弱而渐次发展。这个事实本身说明了为什么真正的时尚中心总是在较上层阶级之中。

关于时尚的纯社会动机，有两个相邻的原始种族提供了非常有力的例子，可以说明时尚的双重目标：同化与分化。卡菲族^①有很完备的结构分明的社会秩序，虽然他们的服装与装饰受到一定的法规的限制，但人们发现在他们中有很迅速的时尚的变化。布西门族^②没有什么社会等级，也就没有什么时尚的发展，那里的人对服装与装饰的变化没有什么兴趣。

但相同的理由有时却会阻碍时尚的形成。据说大约 1390 年代的佛罗伦萨在男士服装方面没有流行的时尚，因为那里的每个男人都希望用自己独有的方式来展现自己。这样，在这种情况下，时尚的建构因素之一——统合的欲望——是缺席的，而缺了它就不可能有时尚。另一方面，有报告指出威尼斯的贵族没有时尚，因为一种特殊的法律要求他们穿黑色，以至于他们和较低阶层的区别十分明显，不再需要时尚。在此，只要缺乏另一方的构成性因素，时尚就不会出现，原因在于他们和社会底层的区别无须时尚来达成。

时尚的本质存在于这样的事实中：时尚总是只被特定人群中

① 卡菲族 (Kaffirs)，南非班图族 (Bantu) 的一支。——译者注

② 布西门族 (Bushmen)，南非的一种土著。——译者注

的一部分人所运用，他们中的大多数只是在接受它的路上。一旦一种时尚被广泛地接受，我们就不再把它叫做时尚了；一件起先只是少数人做的事变成大多数人都去做的事，例如某些衣服的式样或社会行为开始只是少数人的前卫行为但立即为大多数人所跟从，这件事就不再是时尚了。时尚的发展壮大导致的是它自己的死亡，因为它的发展壮大即它的广泛流行抵消了它的独特性。因此，它在被普遍接受与因这种普遍接受而导致的其自身意义的毁灭之间摇晃，时尚在限制中显现特殊魅力，它具有开始与结束同时发生的魅力、新奇的同时也是刹那的魅惑。时尚的问题不是存在（being）的问题，而在于它同时是存在与非存在（non-being）；它总是处于过去与将来的分水岭上，结果，至少在它最高潮的时候，相比于其他的现象，它带给我们更强烈的现在感。

假如社会意识对时尚所表示的旨趣的短暂注意也是由于时尚消亡的根源与它的宿命已经被取代，那么，这种短暂性完全不会降低时尚的地位，实际上反而会对它现存的情形增加吸引力。在所有的事件里，一个客体不会因为是“时髦的”而遭受地位降低的痛苦，除非我们带着厌恶丢弃它或为了其他重要的理由贬低它；当然，在这样的案例里，时尚变成了一个价值概念。如果我们相信时尚有它的连续性和它客观的理据，那么，在实际生活中，别的事物虽然也是新奇的而且也以同样的方式突然流行，却不被我们看作时尚。另一方面，如果我们觉得一种现象消失得像它出现时那样迅速，那么，我们就把它叫做时尚。因此，在解释现在的时尚为什么会对我们的意识发挥一种有力影响的理由中，也包含着这样的事实：主要的、永久的、无可怀疑的信念正越来越失去它们的影响力。从而，生活中短暂的与变化的因素获得了很多更自由的空间。与一个多世纪以来人类不停劳作、发挥自身天赋的过去之断裂使得意识越来越专注于现在。不过，这种对现在的强调显然是对变化的强调，达到了一个特殊的阶层是这种文

化倾向代表这样的程度，在此程度它在所有领域里都将变作时尚，而不单单只是服装才会引发时尚。时尚已经超越了它原先只局限于穿着外观的界域，而以变幻多样的形式不断增强对品味、理论信念、乃至生活中的道德基础的影响。

时尚本身一般从来不会流行开来，这个事实使接受了时尚的人有这样的满足感：他或她觉得自己接受的是特别的、令人惊奇的东西，而同时他或她又内在地觉得自己受到一大群正在追求——而非正在做——相同事物的人的支持。所以，时尚的人所面临的显然是赞许与嫉妒的混合。而且这种嫉妒在此有着特殊的色调，它的微妙之处也许在于：嫉妒者想像性地参与了被嫉妒的对象。这方面有启发性的例子是由那些对富人的享受略知一二的工人的行为所提供的。当我们嫉妒一个物体或一个人，就意味着我们不会拒绝它，而且意味着我们与被嫉妒者之间现在开始存在着某种关系，也意味着我们与被嫉妒者之间现在有了相同的心理内容，虽然种类和感觉形式完全不一样。对于被嫉妒者特性的偷偷占有——如同单恋的愉悦——包含着一种有时可以阻止妒嫉感不断恶化的解毒剂。时尚的众多因素一方面有利于嫉妒向着更柔和的方向发展，另一方面也给予被嫉妒者觉得自己命好的满足感。与许多其他的心理内容不一样，时尚的这些内容绝对不拒绝任何人，因为命运会变化，先前处于嫉妒状态的人可能会变成被人嫉妒的人。

从以上所述我们看到，对那些天性不够独立但又想使自己变得有点突出不凡、引人注意的个体而言，时尚是真正的运动场。通过使他们成为总体性的代表和共同精神的体现，时尚甚至可以提升不重要的个体。根据时尚的本质，时尚是一个从不被每个人满足的标准，因而，它具有将社会服从同时变成个性差异形式的特点。在赶时髦中，时尚的社会要求夸大地显现到这样的程度：他们在外观上完全获得了个性与特殊性。把一种特殊的时尚潮流

带到别的独立的界限以外，这是赶时髦的特征。如果流行尖尖的鞋子，他就穿像矛尖那样的鞋子；如果流行尖领，他就穿高到耳朵的衣领；如果参加学术演讲很时髦，那么，你在学术演讲以外的地方就找不到他；等等，诸如此类。这样他在总体上代表着个性化的东西，而这个个性化的东西其实存在于既定社会圈子的共同特性在量上的强化。他引路，但走的都是相同的路。当他代表着公共品味的最新高度时，他仿佛走在一般进程的前头。但不管怎样，事实上，常常是真实的个体与群体之间的关系也适用于他：领导者实际上就是被领导者。

民主时代明显地非常肯定这样一种状况，即使是 Bismarck 和其他立宪政府的杰出的政党领导人也都强调：由于他们是一个群体的领导人，因而他们必须服从这个群体。这样的时代引致人们去寻求尊严以及用这种方式获得的操控感；他们赞同一种混淆与模糊的感觉，此种感觉无法区别统治大众还是被大众统治。赶时髦的想像这样就成了了一部分精英的漫画，这一部分精英是在个体与整体的相互关系中由民主体制所促成的。不管怎样，无可否认的是，时尚的主角借引人注目——此种引人注目以纯粹量的方式获得却表现出一种质的差异——而代表着社会与个人冲动之间的真正原初的平衡状态。这有助于我们理解为什么有些明智的没有偏见的人也会迷恋时尚，这种现象在表面上往往显得不可理解。在一般情况下，物与人分离的，而时尚为我们提供了物与人之间的一种结合。在这里，起作用的不仅仅是个性化与社会化的混合，实际上更好像是操控感与服从感的混合。或者，换一种说法，我们在此所具有的是阳性法则与阴性法则的结合。这个混合过程只发生在时尚的界域，就好像只有从一种本身平淡无奇的内容中发现了双重因素的形式时才产生完美的调和过程一样，这个事实可能给时尚增添了特殊的吸引力，尤其是给向着真实存在敞开的敏感性增添了吸引力。从客观的立场而言，依据时尚的生活

由毁灭与建构的相互交织而组成；它通过毁灭较早期的形式而获得自己的特色；它拥有一种特殊的同一性，在这种同一性中，毁灭冲动的满足与对积极因素的追求能够不再互相分离。

由于我们在此正在讨论的不是单种内容或单种满足的意义，而是双重内容与它们相互区别之间的运作，所以很明显，极端地追随时尚所获得的那种结合，其实反过来通过反对时尚也可以获得。有些人藉他或她任何真正的个人资格得不到个性化的合理感觉，但当他或她有意地把自己扮成土里土气的人，在对社会样板的纯然否定中得到了那种感觉。如果摩登是对社会样板的模仿，那么，有意地不摩登实际上也表示着一种相似的模仿，只不过以相反的姿势出现，但依然证明了使我们以积极或消极的方式依赖于它的社会潮流的力量。有意不时髦的人接受了它的形式，只是不时髦的人以另外的类别将它具体化：在否定的过程中而非夸张的表现中。

确实，整个主流社会圈有时候都以不入时的举止打扮为时尚。这是最复杂的社会心理之一，在这种心理状态下，追求个人的引人注目可以借社会模仿的颠倒而达到，而且，可以再次从大致特征相似的小圈子中得到力量。如果一个俱乐部或一个憎恶俱乐部者协会被建立，那么，与上述现象相比它在逻辑上和心理上都更具可能性。就像无神论在实际运作中与宗教一样狂热，一样的不宽容，一样的正当的信奉宗教的情感需要，因而它实际上已成为不是宗教的宗教；又如自由，人们为了自由打破专制，但有意思的是为自由的斗争常常变得独裁与暴力；所以这个有意不赶时髦的现象说明人性的基本形式随时会接受和本身内涵完全相反的东西，并且在理所当然的、不久前还被广泛接受似乎不可改变的事物的否定中显示自己的力量与吸引力。因此，主要是由人的优点还是由人的弱点导致了这样的不时髦，往往不可能绝对说清。也许，它源于不想与大众为伍的需要，当然，正如它的基

础，这个需要并不表明要从大众中独立出来，而恰恰表明了对大众高度重视的态度。不管如何，不赶时髦也可能是由于弱小感，这种弱小感使个体害怕，假如他们接纳了一般公众的形式、品味、习惯，他们就会失去他们的个性。如此，与大众相对立未必是个人有力量的标志。相反，有力量的个人会从容地顺从包括时尚在内的各种普遍形式，因为他（她）有足够的自信自己独一无二的价值不会被同化、淹没。确切地说，这种顺从是自然而然的，并且被自然而然地超越。如果时尚既表现了同一化与个性化的冲动，又表现了模仿与独创的诱惑，那么，这也许可以解释为什么总的来说女性支持时尚的程度特别强烈。在历史的大部分时期，女性都处于弱势的社会地位，她们总是受制于“惯例”，只能做惯例所认为“正确”与“适当”的事，处于一种被普遍认可的生存方式中。弱者回避了个性化；由于责任与自我保护的需要，他们回避了对自身的依赖。弱者从典型的生活形式中找到了庇护，这种典型的生活形式阻碍强者行使有异议的权力。但是，在跟随惯例、一般化、平均化的同时，女性强烈地寻求一切相关的个性化与可能的非凡性。时尚为她们最大限度地提供了这二者的兼顾，因为在时尚里一方面具有普遍的模仿性，跟随社会潮流的个体无须为自己的品味与行为负责，而另一方面，又具有一定的独特性，对个性的强调、对人性的个性化装饰。

每一个阶级，确切地，也许是每一个人，都存在着一定量的个性化冲动与融入整体之间的关系，以至于这些冲动中的某一个如果在某个社会领域得不到满足，就会找寻另外的社会领域，直到获得它所要求的满足为止。因此，当女性表现自我、追求个性的满足在别的领域无法实现时，时尚好像是阀门，为女性找到了实现这种满足的出口。

在14、15世纪，个性在德国社会中获得了充分发展。个人自由大大地打破了中世纪的集体约束。但这种个人主义的发展并

没有给女性带来更大的生存空间与个人行为的自由，她们的自我提升也得不到支持。出于补偿，她们在穿着上表现出过度的、夸张的时尚。相反，相同时期的意大利女性在个性发展上有更大的自由，她们在文化、外部活动上有广阔的机会，她们获得了后来许多世纪都再也得不到的个性差异。尤其在上层社会，两性在教育与自由表现上有着相同的地位。但据报告，恰恰在这一时期没有出现什么特别的意大利女性时尚。因为各种具体化的冲动在别的领域找到了充分的满足，因而，不必通过时尚来发挥个性并获得与众不同的特征。女性在外在生活与内在生活、个性方面与整体性方面的历史，一般而言，显示了相当大的同一性与相似性，因此为了她们自己的感觉也为了其他人的感觉增加她们自身和她们的生活的吸引力，至少在时尚领域内，她们要求一种更加充满活力的、能够带来变化的活动。

正如就个性主义与集体主义而言，在同一性与生活内容的变化之间存在着各种需要的均衡，这种均衡在不同的领域来回摇摆。总体上，与男性相比，女性是一种更忠诚的生物。这种忠诚表现了人们某一方面的信念激发起来的本性中的一致性与专一性，它为了在各种生活趋势中建立平衡就要求在外在领域有更强烈的变化。另一方面，男人在本质上较少忠诚，他们通常不会与所遇到的绝对性以及对其重要兴趣的专注维系一种情感关系，因而他们也就不需要外在的变化。确实，男性对外在领域中的变化不怎么接受，对表面的时尚也不怎么在乎，这不是因为男性比较同一化，而恰恰是因为男性是更加多样化的生物，也正因为这个原因，男性可以在没有外在变化的情况下存在。这也就是为什么现在解放了的、寻求与男性一样的个性、活动的女性要特别强调对时尚不感兴趣。在一定意义上，时尚对女性专业群体中缺乏社会地位作了补偿。投入职业的男性会进入一个相对一致的社会圈子，在此圈子里，他与这个阶层的其他许多人相似，因此，他常

常只是这个职业或阶层的概念的样本。另一方面，就像补偿他的这种投入，他被赋予了充分的重要性、实在性和这个阶层的社会权力，个人的重要性被加诸于他所属的阶层，这往往能够掩盖纯然的个人存在的缺陷与不足。

同样的过程时尚以其他的方式也可以完成。时尚对于那些微不足道、没有能力凭借自身努力达致个性化的人而言也是一种补偿，因为时尚使他们能够加入有特色的群体并且仅仅凭着时尚而在公众意识中获得关注。个性本身与普遍方式相适应，而这方式本身就社会的立场而言拥有一种个性化色彩，这就以迂回的社会方式弥补了在纯粹的个人方式中被否定了的个性。由于妓女的生活方式属于要被消灭之列，她们反而常常成为新时尚的先驱。低贱的社会地位使她们对每一件合法的事情、每一种长久的制度有着公开的或潜在的仇恨。她们对外表无休止的的求新求变其实天真率直地表达了这一种仇恨。在这种对新奇的、前所未有的时尚的追求中，在对异类的不宽容中，存在着一种破坏冲动的美学形式，这种美学形式对那些过着低贱生活的人而言是一种特别的因素，只要他们的内心还没有完全被奴役的话。

如果我们去观察言辞难以表达的、最终的与最细微的灵魂活动，那么，我们会发现，它们也显现着基本人性中的对立统一运作，这种运作藉不断地调节比例从而重获不断失去的平衡。平等对待各种各样的个性，并且总是以不会影响整个存在的方式去运作，这事实上是时尚的基本面；对个体而言它始终是外在的东西，即使在那些服饰时尚以外的界域也是如此。它向个体展现出来的易变的形式在所有情况下都是自我感稳定性的对照，而且由于这种对照，自我感一定会意识到它的相对持续性。时尚各种因素的变化表现为易变性，同时又通过持久的自我感因素逐渐显示它的吸引力。但是，正是这个理由，时尚总是——正如我已经指出的——处于个性的边缘，而个性自以为它是时尚之所以受欢迎

的主要因素，或者，它至少在非常情况下能被经验到。

优雅的人与特别的人接受时尚把它作为一种面具加以使用，这是时尚有意义的方面。他们非常不想与人交往，因而在外在事物上盲从公共的标准，成了保留他们个人感情、品味的自觉方式；他们确实并不在乎所有的人可以看到他们的感情与品味。所以，正是一种谦逊与矜持的优雅感情导致了一种在时尚的面具中寻求庇护的细微天性，这种感情不会因为害怕灵魂最深处的特质会显露出来而不寻求依靠外在的特性。藉此，至少就这种形式来说，既定生存天性之上的灵魂的胜利一定被视作最高的与最好的胜利之一：即，敌人本身被转换成了奴隶，冒犯个性的东西被自发地捕捉到，因为相同的冒犯通过提供一种面纱和对最内在的、现在更自由的事物的保护，被转变为外在的生命层面。就属于这二者的阶层彼此分离而言，社会与个性之间的斗争在此得到了解决。这正好和非常敏感和内向的人尤其是女性在表达与谈话中的平凡琐碎相一致，常常使人以为在表情声调的后面隐藏着个性灵魂的深度。

所有的羞耻感都与个人的引人注目有关。当自我受到特别看重时，当一个个体受到某个社会圈子的注意，而此种注意的方式让这个个体觉得不怎么恰当时，羞耻感就随即产生。因此内向和弱小的人特别容易有羞耻感。当他们进入大众注意力的中心，当他们用各种方法引起别人注意，他们实际上就在加强或淡化自我感的显现之间痛苦地摇摆。个人的受人注意是羞耻感产生的根源，这种受人注意与它内容本身并没有什么关系，所以，人们常常会对美好与高尚的事物感到羞耻，只是因为这些事物受人注意。假如在社会中，狭义地说，平凡构成了好的形式，那么，这不仅仅是由于有一种相互的关联使它被认为是坏的品味并通过某些个人突出并非每个人都能模仿的独特表现；而且也由于害怕那种羞耻感，那种羞耻感形成了一种由于违反和每个人都相似并且

每个人都能接近的形式与行为而自课的 (self-inflicted) 惩罚。

为了独特的内在结构，时尚提供了一种个人性的引人注目，这种引人注目看起来总是合适的，不管它的外观或表现方式如何过分；只要它是时尚，它就可以免于个人在成为注意对象时所会经验到的不愉快的反映。所有的大众行为都有丧失羞耻感的特征。作为大众的一员，人们会做出许多他们独处时从内心感到嫌恶的事情。大众行为的这种特点是最值得注意的社会心理现象之一，许多时尚容忍狂妄、自大，而这在独处的个人那儿会遭到愤怒的排斥。然而，在时尚的支配下，它们很容易被接受。时尚根除了羞耻感，因为时尚代表着大众行为，同样地，在参与大众犯罪行为时责任感就消失了，而当个人单独这样做的时候他会感到畏惧。只要个人的一面压倒了社会与时尚的一面，羞耻感就立即生发效应：许多女性在公开场合受时尚的驱使可以当着三十或一百个男人穿低领的衣服，但在客厅里对着一个陌生男人穿同样的衣服却会感到困窘。

人类以各种形式在外在性上作出牺牲，即，在外在性上受一般大众的支配，以达到保存内在自由的目的，时尚只是这些形式中的一种。自由与束缚也属于那些相互对立的组合，相比于它们二者之间长久的、不变的平衡，它们之间不断更新的斗争和无尽的变化给予了生活更多的痛快淋漓，以及更广阔的发展空间。根据叔本华 (Schopenhauer) 的说法，每个人都被赋予了一定数量的快乐与悲哀，既不可能完全没有快乐或悲哀，也不可能完全充满快乐或悲哀，每个人的快乐与悲哀总是在变化之中，内在情况与外在情况之间的摇摆只是改变了它的形式，所以——一点都不神秘——我们可以在每个时期、每个阶层、每个个体那儿都可观察到自由与束缚之间的长久的平衡，或至少可以观察到对这种平衡的渴望与努力，如果没有这种平衡或对这种平衡的渴望，我们就只能改变自由与依赖分布的范围。保守地说，以这种方式安排

这样的分布是较高级生命的工作，并且藉这种方式其他的生存价值获得了最合适的发展。相同量的自由与束缚，在某个时候可能把道德的、知识的、美学的价值提升到最高点，但在另一个时候，在量上没有任何改变只是在分布上有所改变，却可能会产生完全相反的结果。整体上，人们可以说，当无法避免的束缚越来越被转换到生活的边缘，越来越成为外在性时，我们就能最合适地得到生命的总体价值。也许后期的歌德（Goethe）是一种完美生命的最生动、最雄辩的例子，他适应所有的外部事物，他与形式有着严格的关联，他乐意顺从社会习俗，但这并没有使他丧失自由，恰恰相反，他得到了最大的内在自由，在无法避免的束缚之中保留了生命的核心。在这方面，时尚也是极有利的一种社会形式，因为就像法律一样，它只影响生命的外在领域，也就是说，它只影响那些和社会有关的生命领域。它提供给存在一种方式，通过这种方式我们能够清楚地证实社会习俗对我们的束缚，以及我们对一些标准的顺从，这些标准是由我们的时代、我们的阶级、我们的小圈子所确立，而且也能使我们退回到生命中被赋予的自由，并使这种自由越来越集中于我们最内在的和基本的因素之中。一定程度上，个体灵魂深处重复着这些同一化与个性化之间的关系。在形式上，以完全相似的方式，对于造成时尚的趋势的抵抗被转换成一些个体之间的内部关系，这些个体与社会责任没有任何关联。我正提到的现象显示了经常被强调的与个体之间的关系相对应的类似在个体本身的心理因素之间的关联中被重复。或多或少有意地，个体经常建立一种属于他或她自己的行为模式或风格，随着它出现、摇摆、衰落的节奏，就具备了时尚的特征。特别是年轻人，经常会有怪异的行为，产生一种意想不到的、客观上没有理由的趣味，支配他们的整个意识，这种趣味到最后，在相同的非理性态度中消失。我们也许可以把这视作一种个人时尚，构成了社会时尚的有限的实例。一方面，个人的个性

化要求支持个人时尚，而且藉此证明在社会时尚的形成过程中，活跃着相同的驱动力。模仿的需要，相似性的需要，将个人融入大众中的需要，在此可以被个体本身所满足：即，通过将个人意识集中于这一形式或内容，通过逐渐淡化来自于那种集中的他或她的本性而达到的同一性，通过在此仿佛取代了其他模仿的他们自身的模仿。

人们意识到个性风格与个人时尚之间那些狭小的社会圈子里存在着某个中间层。一般人常常表现出，他们在每个机会中——尽可能在相同的社会圈子和许多其他人一样——都专注于各种各样合适的与不合适的对象。在这一方面这是时尚，在另一方面它却成了真正个人的，因为它确切的目的存在于拥有个性的过程中使他或她的思想圈子的总体性服从于这种方式。在此，事物的个性受到了无情的侵犯——例如当我们以随便什么理由将我们喜欢的事物称做“漂亮的”或“敏捷的”，这种奇怪的分类方法模糊了事物间所有细微的差别——即使被讨论的事物与这些分类所属的领域毫无关系。以这种方式，个体的内部世界被塑造得受制于时尚，而且这样一来，就重复了由时尚支配的群体的形式。这种情况由于个体方式在客观上的荒谬也会发生，这说明了客观、理性之上的正式的、合一化的力量。以同样的方式，许多人和许多社会圈子只是质疑他们被一律化地主宰，他们想知道这种非常有资格的、有价值的主宰为什么仅仅扮演了一个从属的角色。无法否认，通过曲解以这种方式对待的事物，以及通过我们将一种分类加诸于这些事物使它们同一化，个人对这些事物行使了一种权威，获得了一种个人的权力感，以及凌驾于它们之上的重要感。

处处都存在的人与事物的关系中，较小程度上，以漫画的形式在此出现的现象是值得注意的。那些尊重事物固有的个性并由此发现了最深刻的深度与他们自我权力的人才是最高贵的人。灵魂持续地向着整体的至尊、独立和统一所带来的对抗好像引起了

——与最高的、最有价值的人性追求一起——从外部压制事物的企图。自我凌驾于事物之上，并不是因为吸收和融合了它们的力量，也不是因为认知到它们的个性以使它们变得有用，而是因为从外部迫使它们受制于主观的方法。诚然，实际上自我控制的并不是事物本身，而只是事物虚幻的影像。但无论如何，由此而来的权力感，显露了它的缺乏基础，也显露了它的由于迅速性而导致的虚幻本性，就像时尚的表现稍纵即逝一样。它就如一旦各种表现系统化就出现的存在的统一感一样虚幻。

我们已经看到，在时尚中生活的不同方面仿佛获得了一种特殊的汇聚，时尚是一种复杂的结构，以这种方式或那种方式表现着灵魂中主要的对立性倾向。这充分地显示个体与群体移动的总节奏也会影响他们与时尚之间的关系；撇开他们不同的生活内容和外在可能性不谈，一个群体的各种阶层将会显现与时尚间的不同关系，只是因为他们的生活内容要么以保守的形式要么以迅速变化的形式加以展现。一方面，较低的社会阶层难以启动并发展得较慢，另一方面，就像每个人知道的那样，最高阶层往往最保守，都是些尚古的人。上层社会的人之所以害怕运动和变换，并非因为他们讨厌这些内容，或这些运动与变换伤害了他们，而只是因为这种变化本身，以及因为他们把对整体秩序的修正看作是可疑的和危险的，毕竟，这整体秩序赋予他们在社会中拥有最高的地位。没有什么改变能增加他们的权力，他们有点儿害怕每个变化，只不过是对于任何的变化有所期待罢了。

历史地看，生活中的真正变化其实是由中产阶级造成的，所以，社会和文化运动自从第三等级获取主导权以来已经呈现出完全不同的步调。这就是为什么时尚，也就是生活形式本身的变化与对照，从那时起已经变得更加广阔、更加充满活力。这也与当前政治生活的改变有关，当人们消灭了一个绝对的、长久的专制君王，他们需要在别的领域寻找一个暂时的、多变的代替品。时

尚中频繁的变化构成了个人的巨大征服，并且对于增加了的社会政治自由形成必要的补充。相比于最低阶层麻木不仁地生活在惯例里，相比于最高阶层有意识地维护惯例，中产阶级就特别显得与生俱来地易变、不安分，对于当某种因素一占上风就要衰败的生活形式来说，它总体上处于合适的位置。要求不断变化的阶级与个人——因为他们的迅速发展使他们比别人更进步——在时尚中发现了可以使他们跟随自己内在冲动的东西。社会的进步肯定直接地有利于时尚的快速发展，因为它赋予较低阶层更快地模仿较高的阶层，这样一来具有上述特征的过程——根据只要较低阶层一采用较高阶层就丢弃的时尚原则——获得了以前无法想像的阔大和活力。

这个事实对于时尚的内容有着重要影响。首先，它创造了一种情势，在此种情势中，时尚不再像早先那样昂贵，那样奢侈，之所以昂贵、奢侈是因为那时候行为与品味的改变十分困难，首次享用也往往十分珍贵，但那时的时尚一旦形成都能在较长时间里控制社会生活潮流，这可以说是对昂贵、奢侈的补偿。一种商品越是紧跟时尚的迅速变化，对这类商品的低价格要求就越大。这不仅仅因为较大量的较贫困的阶层拥有足够的购买力可以制约工业，以及对那些至少在外表上呈现出模糊时髦性的物品有所要求，而且也因为假如这些物品太贵的话，即使是较高的社会阶层也无法承担时尚的迅速变化。发展的速度对真正的时尚商品十分重要，以至于它甚至从某种已经在其他领域逐渐取胜的经济进步中取回它们。人们已经注意到，特别在现代工业的较老产品领域，投机因素已越来越不再扮演一个有影响的角。与从前相比，市场变化能够被更好地观察到，市场需求能够被更好地预见到，生产能够被更正确地调节，因此，生产中的理性化因素对于市场机会中的偶然性，以及无法预期的供求波动已经带来越来越大的冲击。只有纯粹的时尚商品好像避免了这一点。在许多事例

中，现代经济都明白如何避免极端的上下波动，而一旦出现这种波动，就明显地去寻求建立新的经济秩序与架构，但在与时尚紧密相关的领域，极端的上下波动仍然占主导地位。狂热变化的形式在此十分基本，以至于时尚仿佛与现代社会的发展趋势有一种逻辑上的矛盾。

不管怎样，与这个特征相对照，时尚拥有这样一种显著的品质，即，每个个体的时尚一定程度上使它的外表看起来好像它希望永远存在下去。今天人们购买家具，似乎仍然考量它应当使用25年，但当人们一次又一次地依据最新的时尚购买别的商品时，根本不会考虑两年前流行的商品。很明显，一两年后，时尚的吸引力会以同样的方式抛弃现在的商品，就像它曾经抛弃更早的商品一样，其他客观的标准将决定双重形式的满足与不满足。除了当下的偏见以外，一个有特色的心理过程像是在此起作用。时尚总是存在，因而，尽管个别意义上的时尚是多变的，但作为一个普遍概念，作为事实的时尚本身，它确实是永远不会改变的。在这种情况下，改变本身不会改变，这是每个对象都具有的事实，它受到心理上隐约的不变性所影响。

以下列的独特的方式，个体的时尚内容实际上实现了这种变化中的不变。无疑，时尚只和变化有关，但像所有的现象一样，它有保存能量的倾向，它要以相对最经济的方法尽可能完全地达到目标。正是这个原因，时尚不断地回到旧的形式——就如服饰时尚常常表现出来的那样——以至于时尚的发展过程被比作循环往复的周期性过程。一旦较早的时尚已从记忆中被抹去了部分内容，那么，为什么不能允许它重新受到人们的喜爱，重新获得构成时尚本质的差异性魅力？

在所有情况下，时尚赖以存在的运作形式力量不足以强大到同等地控制每种内容。即使在时尚操控的界域，并非所有的形式都适于变成时尚，因为有些形式自身的独有特点对它成为时尚构

成阻力。这也许可以与另外一种不同的关系相比较，在那种关系里，外在的知觉提供了转化为艺术品的可能性。每种客观对象同等地适于成为艺术品的素材，这个看法很诱人但不深刻或站不住脚。从历史发展来看，艺术形式决定于许许多多的偶然事件，常常是片面的而且受到专业上优缺点的影响，因而它决不会同样地把所有的现实内容都变成艺术。相反，艺术形式会和这些内容中的某一些更紧密一点，而和其他一些更疏远一点。有些内容无须太明显的努力就显现出艺术的形式，好像造化就是为了这个目的创造它们的，而另外一些内容，好像造化故意要把它们创造得不一样，它们不可能转化成既定的艺术形式。艺术对现实的主宰决不像自然主义及许多理想主义理论所坚持的，意味着将所有存在的内容划一地纳入它的界域。精神操控物质并使物质顺应它的目的，这样一个形成过程并非普遍的和中性的，所以所有的客观对象不会不在乎它们自身的结构，而统一地去顺应它。

因此，时尚能够吸收所有外表上的东西并且把任何选择了的内容抽象化：任何既定的服饰、艺术、行为形式或观念都能变成时尚。但是，一些形式的本质中存在着一种特定的意向使它们很容易就成为时尚，而其他一些则不太容易成为时尚。例如，被称作“经典”的东西离时尚较远并且往往与时尚对立，尽管偶尔经典也会受到时尚的支配。经典是崇高旨趣的和谐提炼，拥有某些共同的东西，这些东西具有稳定性，不会带来修正、不安、失衡。经典雕塑的特点在于各肢体部分的整体性集中：因为可以见到对象的统一体，整体绝对地被内在地支配，即，支配整体的精神与生命感统一地贯注每一部分。这就是为什么我们用“古典的恬静”来谈论希腊艺术。惟一的原因是对象的整体化，各个部分与任何外部力量及运气没有任何关系，并且让人觉得这个整体化的形成过程免除了变化着的一般生活的影响。与此相反，反常的、极端的事物都会纳入时尚的领域：时尚不会去抓住那些普通

的日常事物，而会去抓住那些客观上一直表现得奇异的事物。由于形体的内在生命没有全然地主宰塑像，只是偶然的外部生活因素起着作用，巴洛克（Baroque）塑像的各肢体部分大幅度地突出，好像总是处于即将碎裂的危险中。巴洛克的形式本身拥有不安、偶然性、对当下冲动的屈服，而这一些正是作为一种社会生活形式的时尚所要实现的。我们在此要面对的另一因素是，我们很快就会对那些希奇古怪的形式感到厌倦，因而，纯以心理观点而言，就期望着时尚为我们所描绘的那种变化。在此也存在着经典作品与人们宣称已经发现了的“自然的”作品之间的深刻关系之一。无论“自然的”这个概念如何难以界定，如何被误解，但人们至少可以做出否定的陈述：不能用“自然的”这个词去形容的某些形式、倾向、观点，特别容易迅速地服从于时尚的变化，原因在于它们和生命与事物的永久中心缺乏一种关系。因此，巴列太（Palatinate）的伊利莎白·夏洛蒂（Elizabeth Charlotte），路易十四的一位表姐妹，具有男性化的性格，在法国的宫廷掀起了女的举止像男的而男的像女的这样一种时尚。这是不言自明的，即，这样的行为只能成为时尚，因为它与不能剥夺的人际关系的内涵相距太远，而依附于这种人际关系的生命形式最终将以某种方式，或其他的方式，不得不回归。我们很少说所有的时尚都有点不自然——并非因为作为生活形式的时尚本身相对于作为社会存在的人类而言是自然的——所以反过来人们就能够以绝对不自然的方式说生活形式至少可以以时尚的形式存在。

让我们把整个问题概括一下。时尚特有的有趣而刺激的吸引力在于它同时具有的广阔的分布性与彻底的短暂性之间的对比。而且，时尚的魅力还在于，它一方面使既定的社会圈子和其他的圈子相互分离，另一方面，它使一个既定的社会圈子更加紧密——显现了既是原因又是结果的紧密联系。最后，时尚的魅力在于，它受到社会圈子的支持，一个圈子内的成员需要相互的模

仿，因为模仿可以减轻个人美学与伦理上的责任感；时尚的魅力还在于，无论通过时尚因素的夸大，还是丢弃，在这些原来就有的细微差别内，时尚具有不断生产的可能性。在那些多种多样的结构中，社会机制在相同的层面上将相反的生活趋势具体化，时尚显现出自身只不过是其中一种单一的、特别有特点的例子。

当代文化中的货币

如果社会学想在当今时代与中世纪之间的相互比照中找到一定的原则的话，它可以试试下述这种方法。在中世纪时，个体的人是与一个社团或阶层，与一个封建联盟或者行会组织绑缚在一起的。他的个性融入实体的或局部的利益群之中，而后者反过来从这些直接支撑着它们的人们身上获取它们自身的特征。现代性摧毁了这种单一性。它一方面使个性得以自立生存，并给予其无可比拟的肉体与精神的自由活动自由。另一方面，它又赋予生活的实际内容至高无上的客观性。在形形色色的组织中，在工厂和职业领域中，事物的内在法则通过技术正在逐渐占有支配地位，正在从所有个别特性对它的影响力中挣脱出来，就好像我们对自然的映像正努力摆脱其神人同型同性论的特征，被迫接受我们强加于其上的客观规律。于是，现代性使主观与客观都互相独立于对方，以使它们都可以纯粹而完全地进行自我发展。我在这里要考虑的，就是货币经济如何影响了这种分向进程的两个方面。

直到中世纪晚期的德国一个人与其财产之间的关系还以两种形式体现出来。在远古时代里，我们看到对土地的占有权是作为一种权力赐予个人的；它源于个体对其市场团体的个人从属关系。到了十世纪，个人对土地的占有权消失了，而所有个人的权力都变为以对货币财产的占有为基础。

然而，在这两种形式中，个人与财产之间的紧密的局部关联

是保持下来了。举例而言，在租地人^①的联盟中，对一海得^②土地拥有封建占用权^③就使你够格成为该联盟的一员；而私自拥有一海得租地人联盟以外的土地的人则会被认为是无地的。相反地，某人在农役租佃^④联盟中拥有一份财产，但不是私人拥有它（自由民、市民、行会成员等等），他会被要求指定一名代理人。这名代理人个人向封建领主效忠，并全权接管作为一名成员所应有的义务和权利。

这种在物物交换的经济中很典型的个性与物质的相互依存被货币经济消解了。每时每刻，货币经济都在人与特定物品之间插入完全客观的、没有内在性质的货币与货币价值。通过对人与物品之间关系的思考，它在二者之间培育出一种距离，由此它将昔日的人与局部因素之间的亲密联系变得如此相异，以至于今天我可以呆在柏林，接受来自于美国铁路、挪威抵押款和非洲金矿的收入。只有在货币挪走了占有者和占有物之间同时作为绾结和分离的因素之后，这种我们今天已习以为常的远距离占有权形式才有了实现的可能。

通过这种方式，在一切经济所有权中，在其独立性与自主性

① 英译本作 *vassal farmer*，指的是在西欧封建社会里，被授予封地而为大领主服务的人。——译者注

② 英译本作 *hide*，在英国历史上，一海得土地是指赡养自由农民一家所必须的土地，约 60—120 亩，各地不等。——译者注

③ 英译本作 *feudal tenure*，指租地人从领主手中获得土地的制度。在中世纪的英格兰和法国，国王是最高的领主，其下有若干等级的较小领主，一直到占用土地的租地人。占用制分自由和不自由两种，前者分骑士占用制和交租不服兵役占用制，后者即以农奴制为主。——译者注

④ 英译本作 *socage*，指封建时代英国财产法中的一种土地租佃形式。佃户依靠其领主土地为生，但须向领主提供农业劳役或交纳金钱地租。——译者注

同样得到增强的人格中，在同人格与财产之间的关系相类似的人格与团体之间的关系中，货币都产生出一种前所未有的非人格性。中世纪的行会制把整个人都包揽进去：一个纺织行会不是一个仅仅追求纺织带来的单纯利润的个体的联合，而是一个囊括了职业、社会、宗教、政治与许多其他方面的活生生的团体。不论中世纪的联盟所赚取的利润是如何客观，它仍直接地通过成员存在着，而后者则被吸附于其中，失去了他们的一切权利。

与这种联合体相反，货币经济如今已经产生了难以计数的联盟，它们要么只要求其成员在经济上出力，要么就是单纯就货币利润进行操作。通过这种方式，才可能一方面实现该组织目的的纯客观性，使其只纯粹具有技术性特质，使其缺乏任何个性化色彩；而另一方面，使主体不再受限制性承诺的束缚，因为他不再是以一个人而主要是以花钱和收钱的方式与全体相关联。既然在联盟中个体参与者的利润都可以直接或间接地用货币来表示，货币就像一层绝缘层那样滑入客观的联盟整体与主观的人格整体之间，就好像它介入所有者与财产之间一样。这就有了一种新的发展可能性与两者之间的相互独立性。该发展的顶峰的代表形式是合股公司，其经营运作客观独立于个别股票拥有者，他们无法对之施加影响，而他们除了在公司里拥有一笔钱之外，公司与他们个人全然无涉。

根据这种非人格性与无色性——这是与一切特殊价值相反的货币的独到之处，而如果跟随这种文化发展路线，我们必将看到这种特性的持续增强——货币能够作为日益增多的数量和种类的东西的补偿物，它也能够提供种类繁多的服务。由此产生了一种那些强调个体与群体相分离但在所有其他方面又有所保留的行动团体。于是，在易受联盟影响的生活因素之中，一条全新的界线被划了出来。我仅举出两个例子，它们在我看来最妥帖地阐明了货币如何一方面归结了利润，另一方面又在利润之间维系了一种

分离的状态。

在1848年之后的法国，工人联合会的辛迪加从特定的贸易中产生，他们的组织形式是这样的：每一个联合会都把自己的全部资金转移到联合会中，由此形成一个合资储蓄银行。该银行应能使散货购买得以实现，并可以提供贷款等等。然而，这些辛迪加们并非想要把参与进来的联合会联合成为一个单一的大的联合会，而是希望每一个参与者都能保持其组织的独特性。这个例子之所以能起到说明的作用，是因为当时工人们被一种确实确实想要寻求联合的热情所捕获。如果他们表达出反对看来顺理成章地建立联合体的意愿的话，那么他们的不情愿必定有着极为强有力的支撑——然而与此同时他们能够对关系到他们利益的联合体施加影响，而这种联合体正是通过对一笔基金的共同占有才得以存在的。

更进一步说，如果货币捐款的客观特性没能抹去捐献者之间的教派差异的话，以支持新教会众为目的的最伟大的联合会——古斯塔夫二世联合会的成功便无从谈起。路德教派、改革与联合教会的这一共同造物无法被归入任何一种普通组织类型之中，正因为货币才使它的出现成为可能。因此货币成为一种理想的黏合剂，强化了所有这些教派之间一体化的感觉。

贸易联盟是一种在中世纪闻所未闻的组织类型，可以说它将被消除了个性的个体为了一个行动项目联结在一起。贸易联盟与它的一切巨大成功，大致上可谓只有靠着货币才有可能实现。货币给予我们这惟一的机会，让我们可以与一种抹杀了所有个性和特殊性的联合体密切往来。这种联合形式我们今天熟视无睹，却代表了文化最为巨幅的变更与进步之一。

因此，当某人悲叹着货币交易的疏离与分隔的效应时，他不应忘记下述事实：通过交换货币和为货币获取确定的具体价值的必要性；货币在一个经济圈的成员中创建了极端强劲的联系纽

带。恰恰因为它不能直接被使用，它把人们引向别处，从那里人们能够取得将会被消费的东西。通过这种方式，现代人比古代日耳曼自由民或者之后的农奴更多依赖于无限多的供应者和供应资源；现代人的生存在任何时候都仰赖于数以百计的由货币利润滋养着的联系渠道。没有它们，它将难以存活，正如有机物的肢体从其宝贵的液体循环圈中被割离出来也难以存活一样。

带来这种相互纠缠共同成长的现代生活的最主要因素是我们的劳动分工。如果不超越物物交换系统的艰难开端，它是无法发展起来的。原因是，如果不存在为最不同的东西与品质设立的普遍衡量标准，人们该如何互相比照着来衡量不同产品的价值呢？只要没有能够平均掉一切差异性的媒介存在，没有能够与一切产品相转换又能够转换成一切产品的媒介物存在，交换过程如何能够顺畅而简捷呢？通过生产分工的实现，货币不可避免地把人们连结在一起，因为现在每个人都在为他人工作。也只有所有人的工作才能创建全面的经济联合体，这种联合体为个体的单面生产提供支持。因此，最终是货币在人们之间建立了无法比拟的多样联系，大大超过了封建联盟时代或被行会崇拜者们大声褒赞的独裁联合体时代。

最后，货币为所有人带来了一种周全普遍的利益标准，这是物物交换经济的时代里所未见的。货币为直接的相互理解提供了共同的基础。它还提供了一种行为动机的一致性，极大影响了以往世纪的文化与社会史中的人性的虚伪。在罗马帝国历史上，当货币经济完全建立起来时，就曾发生过一种相类似的现象。

但是，就在货币一般而言带来了一种自由与独立之间的全新关系时——这一点已经论证得很清楚了——相类似地，其所产生的整体性之显而易见的亲近与必然性产生了独特的后果，它开启了通向个体性与个体独立感觉的异常广阔的领域。较早的经济时代中人们之间的相互依赖性比较弱，并且那少数相互依赖的几个

人还一直是极个别地确定了的，而今天我们更加依赖于一般意义上的供应者，却可以任意且频繁地在我们与之交往的个体中变换；我们更少地依赖于任何单独的供应者。正是这些关系类型必定会产生一种强烈的个人主义，因为使人们互相疏离，又强迫他们每个人只依靠自己生存的东西，并不是一种与世隔绝，更确切地说，它是一种他人的匿名性与对他人个体性的一种漠然，在任何特殊的条件下都不关心对方是谁的一种与他人的关系。相对于与他人的外部关系全都自发地带有个人特性的时代，现代货币经济使一个人的客观经济活动可能与其个人色彩、其真实自我之间更明晰地分离开来。如今真实自我从那些外部关系中完全撤离，便使得我们能够将精力比以往任何时候都更集中在它的最内层上。

现代文化的潮流奔涌向两个似乎截然相反的方向：一头朝向作为社会循环之产物的一致与平等化，这种社会循环通过在平等的条件下将最不相关的事物联系起来而变得愈益包罗万有；另一头是朝向最私人的事物的细致阐述，朝向个人的独立与其发展的自主性。两股潮流都为货币经济所支持。首先，货币经济使得一种完全普遍的利益和一种在任何地方都一样有效的联系与交流的手段的出现成为可能；其次，它允许最明确的保留权、个性化和个性自由的存在。

后面一点仍需要例子证明。用货币来服役的方式之可表达性与可补赎性总是被当成一种个人自由的手段与支持。由此古代罗马法律规定，如果某人有义务缴付出某种报酬，即便违背了接受者的意愿，他也可以用钱来取代那种规定的支付形式。这也就为一个人用钱补偿所有的个人义务的做法提供了保证，从这方面来讲，该项规定被认为是民法范畴中个人自由的宪章（*Magna Charta*）。

农奴解放往往在这同样的方向上进行。比方说，一个中世纪

庄园的独立工匠通常通过这样一个过程获得自由：他们的服役一开始是受到限制的，接着被详细分开，并最终转变为一种货币税的形式。英格兰诸郡自13世纪始获准用支付货币的形式来代替他们服兵役与劳役的形式，这因此被当成迈向自由的伟大进步。相类似地，约瑟夫二世在解放农奴法令中引进的最重要的规定之一，就是允许农奴，实际上是要求他们以货币税的形式补赎他们农役租佃的劳动与所应缴纳的东西。用货币税收替换服役的举动立即把人从它所强加于其上的特殊束缚中解放出来。他人不再有权支配个人的直接行动，而仅仅有权支配这种行动的非个人的产物。通过支付货币，那个人不再献出他自己，而只是提供某种与个体不存在任何个人关系的東西。

但也正是由于这一原因，用货币付款代替服役的做法显得有失体面。当雅典同盟^①的成员开始用支付货币的方式代替原先一批批的船与船员时，他们的权利就开始被剥夺了。这种从他们个人义务中表面上的解放，实际上是为了具体力量的展现，而放弃属于他们的所有政治活动，放弃只有通过一种特殊的服役形式才能要求拥有的重要性。随着货币经济的扩张，这一点经常被忽视：在用货币替换了的义务中，往往有一些不甚明显的权利与重要性也一并被放弃了。

附着在货币支付上的这同样的双重含义与它的接受者、销售者都有关联。一方面，人们感觉到拥有物向货币的转化是一种解放。在货币的帮助下，我们现在能够把拥有物的价值灌入任意的形式中，而该拥有物的价值之前则是在它那种特别的形式中被捕

^① 公元前477年，以雅典为首，希腊诸城邦为对抗波斯而形成海上同盟，原名为“雅典人与他们的同盟”，因其金库建于提洛岛上而得名“提洛同盟”。希波战争结束后，该同盟成为雅典直接或间接剥削其他城邦的组织，成为雅典、斯巴达争夺希腊霸权的工具。——译者注

获的。当我们口袋里有钱的时候，我们是自由的，而在此之前正相反，我们须仰赖于该拥有物保存与繁衍的状况而动。然而，这非常的自由是多么迅速地自发转变为生活的乏味与对生活实质的遗失啊！为此，规定了农民服役的货币支付法则的法令同时禁止对农民进行强制圈地。如果后者的主人用一个合适的价钱买到他对这块土地的权利（为了增加其财产拥有量）的话，这种圈地行为看来对农民而言当然没有什么不对。然而，土地对农民而言意味着的价值比财产的价值更多出许多。是有用的活动的可能性、利益的中心、实际的现实给了农民生活的方向，一旦失去了对土地的占有，只拥有土地的货币形式的价值，这种方向便也失去了。在早先的世纪中，农场主频繁的圈地确实给了他们以货币形式的自由，但却剥夺了他们赋予自由以价值的无价之宝：个人活动的稳定对象。

在诸如晚期雅典、晚期罗马或者现代社会以货币为主导向的文化中，这反过来也是一个值得怀疑的问题。因为越来越多的东西可以通过支付货币来获得，据此货币在活动的潮流中醒目地成为持续的东西，人们于是经常忽视了一点，即经济交换的客体仍然拥有不能用货币来表示的方面。相信人在其货币价值中能找到确切与完全的等价对应是再容易不过了，这当然是我们时代值得质疑的特质、动荡与不满足的深刻原因所在。客体的质的本性由于货币经济而失去了其在心理上的重要性，根据货币的价值客体持续地被要求进行估价，这最终使之成为惟一有效的评价方式；人们越来越频繁地在那些无法用货币方式表示出来的事物的特殊价值旁快速掠过。它所带来的报复性后果是一种非常现代的感受：生活的核心与意义从我们的手指间一次次溜走，确定无疑的满足感越来越罕见，所有的努力与活动实际上都没有价值。我不希望断言我们的时代已经完全陷入这种思维状态之中，但是我们正在向一个点靠拢，这一点无疑是用一种单纯的数量价值、一种

对纯粹的多或少的兴趣逐步抹煞质量的价值，尽管毕竟只有质量的价值能最终满足我们的需求。

经由与此种可以被应用到一切事物之上的交换手段相等同的过程，对象自身的较高等的重要性的确被降低了。由于货币是所有一切事物的等价物，所以它是“普通”的。只有那些独一无二的东西卓然不群；任何事物如果与大部分东西等价，那么即便是对其中最低等的东西而言也是一样的，由此货币将居于最高位的东西拽到了最低的层面上。这是所有平均化的过程都有的悲剧：它直接导向最低因素的层面，因为高的往往能够降到最低，而低的却很少能升到高层。因此，在最为异质的元素被转换成货币这样的单一转化性下，事物最内层的价值受到了损害，这证明了将最特殊与杰出的事物称为“无价之宝”这一流行说法的正确性。

我们富庶阶级的“厌世情绪”只是这一事实在心理上的反映。因为他们现在拥有一种手段，尽管它没有特色十分单调，但他们可以依靠它购买到最纷繁与最特殊的东西，且由于据此某样东西值什么的问题逐渐被值多少的问题所替代，对事物最具体与最具个性的魅力的细致感受力必定会愈益萎缩。而这正是一种厌世情绪：不再用一种感官的相应的细致差别对事物的层次与特殊点作出反应，不再用差异性对它们进行区分，而是在一种单一因而沉闷的色调中对其作出评价。

然而，通过这一货币逐步设定了的特性，它能补偿的东西越多——在一个前景看好的文化中——它就越发丧失了先前有过的重要性，例如货币形式的罚款就有了适用领域的限制。古代日耳曼法律用罚金来惩戒包括谋杀在内的最严重的罪行。自公元七世纪始，就可能用货币来代替宗教苦修，而现代法制系统却将货币惩罚方式限制在相对轻微的罪行中。这并非一个推翻了货币日渐增加的重要性的信号，相反是证明了它；恰恰是因为它现在能补偿如此众多的东西，并因此愈益变得无特性、无色调，人们才认

为它不再适合在影响了人格最为内指与最为本质的方面的十分独特与例外的案件中作为偿还的手段。一个人能够用钱得到一切的事实决非应予以排除，正是因为这一事实，货币不再得以满足作为苦行行为基础的道德与宗教要求。两股历史发展的主要潮流富有特色地汇聚在这一点。如果在原始社会，谋杀能用货币来补偿，那么这一方面意味着那时个体与其价值尚未被如此强烈地意识到，当它更为决然地与富个性地从群体中凸现出来时，人们尚未像在后来的时代里那样认为它是无与伦比与无可替代的；另一方面，它意味着货币尚未变得如此冷漠，尚未超越任何质量上的价值。逐渐增长的人的差异性与同样增长的货币的冷漠性交汇在一起，使得货币手段再无可能用来惩罚谋杀。

随着与货币等价的物品的增多，货币被降级且受到压制，货币系统普及化带来的极端重要的第二种后果有着与之相类似的行进方向。这种后果即是把货币这一获取其他货品的纯粹手段当成一种独立的货品，然而它拥有的全部意义只是一种过渡，一种导向无限目的与愉悦的系列中的一个连接环。如果在心理上，该系列在这一个层面上断裂，那么我们对目的的意识就终止在货币上。大多数的现代人必定把获取金钱当成他们大半生最近的目标而全力以赴，于是就产生了这样一种观点：即生活中全部的幸福与确定的满足感都与占有有一定数量的货币密切相关；货币从一种纯粹的手段与先决条件，向内生长成为一种终极目的。但在达到这一目标后，频繁而致命的无聊与失望就接踵而来，在那些积攒了一大笔财富后退隐江湖的生意人那里这是十分显而易见的现象。在丧失了致使价值意识集中于其上的情况之后，货币显露出它作为一种纯粹手段的真实特性，一旦生活只以其为依托，它立即变得毫无用处毫无必要——它只是通往无穷价值的桥梁，而人不可能在桥上生活。

手段对目的的殖民化是任何较高等的文化都具有的主要特性

与问题之一。这种文化具有这样的特质，即与原始环境相反，人们不再能通过简单明了而直接的行动来达到他们的意图。人们的意图逐渐变得如此困难、复杂与遥不可及，以至于人们需要建构一种成分杂多的手段与设施，迂回地使用一种层次多样的准备手段来达到它们。在较高等的文化中，迈出的第一步还不大可能导向目标，而且达到目标不仅需要一种本身通常不能被直接获得的手段，还需要有一种手段的多元化，其中的一种手段通常为其他手段提供支持，最终流向那确定的终点。人所面临的更大的危险是深陷在手段的迷宫之中而不得出，并因此忘记了终极目标为何物。于是，生活所有领域的技术越是人工化，越是有结构，越是相互交织——这根本上意味着单纯手段与工具的系统——它就越来越强烈地被认作是在本质上能令人满足的终极目的，而人们不再有能力去探询超乎其上的东西。

这就是一切外部风俗的稳定性之根源。这些风俗原本只是通向特定社会目的的手段，却继续作为本质性的价值、自足的需求而存在下去，而那些目的则久已被遗忘或者变得虚妄。一种紧张、期盼与难解的执着贯穿了整个现代性，特别是看上去贯穿了它最近的阶段——似乎主要的事件、确凿无疑的东西、生活的实际意义与核心点即将到来。我们生活的复杂技术驱迫着我们把一种手段筑在另一种之上，直到我们本应为之服务的实际目的消退得越来越远，最终沉入意识的地平线之下。上述那种情感产物无疑是它与手段的过剩结合形成的。但没有一种因素在这个进程中比货币享有更为广阔的边界，从没有一个仅仅拥有手段的价值的物体如此精力旺盛地、如此完全与成功地占据了生活的全部状态，真正地或明显地成长成为一种欲望的令人满意的目标。

货币的重要性通过它所能获取的物品的范围的大幅扩展辐射出来，在现代生活的许多个别特性中都有体现。货币已移走了一个个体的愿望之全部满足感，代之以一种更大也更具诱惑力的近

似性。它给予了一种一击即中的获取事物，更确切地说，获取任何看上去被人所渴望的东西的可能性。货币在人类与其愿望之间插入了一种中间阶段，一种缓和机制。而通过获得这样东西，其他一切就都变得能被得到，货币因此激发起一种认为所有其他的东西唾手可得的幻觉。但是，当一个人接近了幸福，对它的渴望就随之增长，因为并非那绝对遥远且否定了我们的东西，而是那没有被占有的但看上去越来越近的东 西扇起了最大的渴盼和热情。对于现代人对幸福的巨大渴望，康德论述得不比叔本华少，而对于社会民主表述得也不比现在风头正健的美国主义为少，这明显受到了货币的这种能力与后果的滋养。阶级与个体现代特有的“贪婪成性”，也许会被谴责为或被赞赏为文化发展的催化剂。货币之所以能够发展，是因为现在有了一种把一切向往的东西都集中在它自己身上的口号，一个人只需要获取的核心点，就像童话故事里的魔法钥匙，有了它就能够获得生活中的一切欢乐。

于是——这是十分重要的——货币成为那种原则上随时都可以为之奋力拼搏的绝对目标，它与持续目标相反，并非所有的持续目标都可能被需要，都可以被渴求。这给现代人提供了一种持续不断地进行活动的策动力，一旦其他目标给它让出位来，他就着有了一种显得像抗争之碎片（*pièce de résistance*）那样的目标，总是潜在地存在在那里。这就是现代生活骚动、狂躁与匆促之特性存在的原因，货币使生活的机器安上了取都取不掉的轮子，把它变成了一部永动机。施莱艾尔马赫^①强调说，基督教首先将虔诚——对神的渴求——变成一种永恒的精神形式，而在早期时代中，宗教情绪则与特定时代、与境域相关联。

^① Schleiermacher, Friedrich (1768、11、21—1834、2、12) 普鲁士神学家、传教家、古典语言学家。被公认为现代基督教新教神学的缔造者。——译者注

因此，对货币的欲望思维是在一种确定的货币经济中展现出来的永久性倾向。相应地，心理学家不能够无视对“金钱是我们这个时代的上帝”这一观点的频繁喟叹。当然，他只能在这个观点上拖延一阵，发现两个概念之间有意昧的关系，因为不会冒犯神灵正是心理学的优势所在。神的概念之精髓就在于，世界上一切多样性和相对立性都在其中联成一体，借用库萨的尼古拉斯十五——衰败的中世纪中那个特异的现代灵魂——的漂亮文辞，即“同时对立”（coincidentia oppositorum）。正是在这一理念中，存在物所有古怪的与无法调和的方面找到了一致性与和谐感，由此生长出平和、安全感和涵括一切的富足感，这些正是神的观念的组成部分，也是我们拥有货币的观念的组成部分。

货币所激发起的情感与上述情感在它们各自的领域中具有一种心理上的相似性。通过逐渐成为一切价值的绝对充足的表达方式与等价物，货币以十分抽象的提升形式超于客体整个宽泛的多样性之上；它成为一种中心，最相异、最疏远的事物在其中找到了它们共同的东西，并相互接触。因此，货币的确赋予了我们那种超越个体的提升，那种对它自身的全能的信任，正如相信一种至高无上的原则可以随时把那些个别与较低的成分提供给我们，就好像它能把自己变形成这些东西一样。于是在一种纯粹的心理意义上，我们可以说在这种由对货币的占有所提供的安全感和平静感，这种对占有了货币形式就是占有了所有价值的交界点的确信，形式上包含了一个均等化的点，这个点也给予了那种对于“金钱作为我们时代的上帝”的抱怨的深层合理性。

现代人在其他方面更加遥远、导向愈益不同的性格特质，都是由同样的源头产生的。与货币经济相伴面来的，是必须在日常生活中连续不断地做数学运算。许多人的生活充斥着对数量价值而非质量价值的决策、权衡、算计，想要尽量将之降低。这无疑助长了摩登时代理性的与斤斤计较的特性，而不再像较早的时代

特性那样显得更为冲动，更喜欢整体行动，更爱感情用事。因此，通过货币估价的方式，生活的成分中不得被引入更大的精确性和更明确的分工界限，它教导人们应当分厘不差地决定与分辨每一种价值。当事物被直接通过相互之间的直接关系来构想的时候——于是就不会被降至普遍的货币币值的水准——那么就会经常出现四舍五入和不同计量单位互相比较的现象。生活中经济关系的准确、清晰与精确无疑淡入了它的其他成分之中，并与货币经济的扩展保持同步，但是毫无疑问，这对于生存的总体风格来说并无益处。

较小货币单位应用范围的不断扩大也具有同样的效果，它预示着货币经济的传播。直至 1759 年，英国银行都没有发行 20 英镑以下的纸币，但从那之后，纸币面值下降到了 5 英镑。更耐人寻味的是，截止至 1844 年，纸币要流通 51 天才会被换成零钱，而在 1871 年它们则只需要流通 37 天——也即在二十七年中用零钱的必要性增加了二十五个百分点。人们兜里揣着小面值的货币，以随时购买往往是一时兴起想买的各式小物件。这一现象必定鼓舞了那些因之生长繁盛起来的厂商。这一点与一般意义上货币能被分成最小单位的可分性，助长了外部事物的琐碎风格，特别体现在现代生活的审美领域中，同时还助长了我们用来布置生活的日益增长的平凡性。

货币系统的扩展赐予人们之间外部关系一种——有点类似于怀表的准时与精确，但它决非伴随着在伦理范畴中同样增长着的内在责任感。货币是以比较客观与冷漠的特性将自己平等地提供出去，而且与最高等和最低等的行为摆脱关系。它诱惑我们进入某种行动的松懈与不周全，而这一点在其他情况下，通过交换物品的独特结构与作为交换代理的个人关系是能够被抑制的。因此，在其他方面诚实的人或许会参与具欺骗性的“升迁”，而且许多人在处理金钱方面的事时，会比在处理其他事时更有可能不

尽责，或者依据不可靠的伦理来行动。最终获得的结果——货币不带有来源的痕迹，而其他的拥有物与形态则由于它们具有更个别的与更突出的性质，在它们之中客观地或是心理上保留有其来源的痕迹；这些痕迹在那些东西上明显易辨，那些东西能唤起对根源的回忆。但相反地，一旦行为流入货币的汪洋，那么它就不再易于辨认，且流出的东西不再与流入的东西具有任何相似性。

从这些货币流通的个别后果中回过头来，我想对它与我们文化之深层特性与主旨的关系做一个大致的评论，并以此为结。如果有人愿意冒险用一个公式来概括现代生活的特点与伟大之处，那么这个公式就会是这样的：知识、行为和理念之构成的内容从固定、具体与稳定的形态转形为一种发展、运动和非稳定的状态。对就在我们眼皮底下出现的生活成分之命运的每一次观照，都明白无误地显示了这一形式的线索：我们正在忽略与一切发展相对立的绝对真理，并兴致盎然地牺牲了我们对持续的重塑、重复与修正的认知——因为这正是对经验主义持续地进行强调的意义所在。

有机体物种不再被认为是创世纪中的永恒构想，而是进化论中向无限进军的进化过程中的过渡点。这同样的趋势也适用于最低级的无机物与最高级的精神构成；现代自然科学教育我们要化解物质的坚硬性，将它变成最微小颗粒的无休止激流。我们现在认识到，较早时代的一致性理念曾经被认为是超乎任何变动与矛盾之上的，其实它会依靠历史的境况并易于与之相适应。社会群体的僵化界线逐渐被化解，等级与阶层的固定不变性正在不断地被打破——不论这有益还是有害——而且个性在一种变动中的多样状态里循环穿行，这更确切地说反映出了事物的流动性。

现代性的智力与社会文化使伟大与均一的生活进程与中世纪和古代社会有了决定性的对立，货币规律在此发生作用，它支持这种进程，也同时为这种进程所支持。事物在一种超出任何具体

确定性的、全然无色的交换手段中寻求它们的等价物，它们能够被随时兑换成这样一种等价物，由此事物被损耗、被碾平，或者说，它们表面的粗糙程度得以减低，它们之间出现了持续不断的均等化进程。事物的流通，取与予出现的步调较物物交换经济时代大为不同；越来越多看上去超出交换范围的事物被拽入流通无止息的洪流之中。我仅能记起最简单的事例之一，即自货币统摄全局之后，真实财产价值的变动不拘。自从货币经济得以确立，作为整个现代哲学特色的稳固性向不稳固性的转型也就占领了经济世界。经济世界的命运是形成那种运动的一部分，同时也是其整体性的标志和反映。

这里我们只能指出，像货币经济这样一种现象，不论它如何从表面上看只依其纯粹的内部规律而动，仍然会随和规范了文化中一切即便是最遥远的同时代运动的节奏。虽与认为整个文化进程都依赖于经济条件的历史唯物主义者不同，但对货币的思考使我们明了，确实是从经济生活的形式中发散出来的东西广泛影响了该时期整个心理与文化状态；另一方面，这种形式自身特性则是在历史生活伟大与均一的趋势之中获取的，尽管这种历史生活的终极根源与动机仍是一个神圣的秘密。

但是，如果这些相似性与深刻的关联向我们展示出的货币系统，仅作为一种枝条，在其根上还盛开着我们文化所有其他的花朵，那么由此就可以比较心安理得地反对那些抱怨，特别是由精神与情感价值的保护者为反对 *auri sacra fames* 与由金融系统铸就的灾难而提出的抱怨。因为从那个根上获得滋养的知识越多，货币经济关系的出现也就越显得必要，这对于我们文化黑暗面和最微妙高级的方面而言都是如此。因此，像所有伟大的历史力量一样，货币经济好比神话中的牙，自己可以治愈自己刺下的创伤。

陌生人

假如流浪就是从空间中某个既定的点上得到解放，那么，在这样一个点上与固定对立的概念“陌生人”的社会学形式仿佛呈现了这两个特质的一致性。这个现象也显现出，空间关系一方面只是人际关系的条件，另一方面也是人际关系的象征。这样的话，这里所说的陌生人并非过去所述及的那种意义，即，陌生人就是今天来明天走的流浪者，我们所说的陌生人指的是今天来并且要停留到明天的那种人。可以说，陌生人是潜在的流浪者：尽管他没有继续前进，还没有克服来去的自由。他被固定在一个特定空间群体内，或者在一个它的界限与空间界限大致相近的群体内。但他在群体内的地位是被这样一个事实所决定的：他从一开始就不属于这个群体，他将一些不可能从群体本身滋生的质素引进了这个群体。

在陌生人的现象中，最简单地说，以这样一种方式——与陌生人的关系中，距离意味着，这个就在我们近前的人其实是从远处来的，面陌生性意味这个从远处来的人实际上就在我们近前——将每种人际关系所包含的远和近的一致性组织起来。成为一个陌生人自然是一种积极的关系，它是相互作用的一种特殊形式。天狼星上的居民对我们而言实际上并非陌生人，因为在任何与社会相关的意义上，他们对我们来说都不存在，他们在远与近之外。像穷人以及各种“内部的敌人”一样，陌生人是群体内部

的一个元素。作为成熟的成员，他的位置既在群体之外，又在群体之中。下列很不彻底的陈述显示出，在与陌生人的关系里，那些增加了距离与对抗的因素如何促成了一种对等的模式与和谐的相互作用。

在整个经济史上，每个地方的陌生人都是作为贸易商出现的，或者是贸易商作为陌生人出现。只要本质上是自给自足的经济，或者产品的交换是在空间上狭小的群体内进行，那么，就不需要中间人：只有对产自群体外的产品有所需求时，一个贸易商就会应运而生。既然本区域内没有人能提供这样的产品，而区域内成员又要不必离开本区域就可以买到这些产品——即本区域内“陌生的”商品——那么，贸易商就一定是陌生人。

假如陌生人在他活动的地方定居下来而不是再次离开，那么，他的这种地位就显得更加醒目：在许许多多情况下，只要他以中间贸易作为生计，这就是有可能的。一旦不知什么原因某种经济完结，土地被分割，而通过建立手工艺来满足人们的需要，贸易商也能找到他的生存之道。贸易带来了无限组合的可能性，而且靠着聪明机智总能不断拓展新的区域，能够取得本地生产商无法取得的成就，因为，本地生产商缺少流动性，依赖的是一个人数增加缓慢的顾客群。与初级的生产相比，贸易总能吸纳更多的人，因而，这是一个被指定为陌生人的领域，可以说，作为多余人的陌生人闯入某个群体并在其中实际上占有经济地位——欧洲历史上的犹太人是这方面经典的例子。陌生人天生不是“土地的拥有者”——假如他们不是在空间中的某个点上，至少不是在社会环境的某个理想的点上，那么，他们未拥有的不仅仅是自然意义上的土地，而且是象征固定生活资料意义上的土地；虽然在更密切的关系中，只要他在别人眼里是一个陌生人，不是一个“土地的拥有者”，他就可能发展出各种魅力与意义。对中间贸易的限制，以及对纯粹金融的限制（尽管从中得到升华），反而给

了陌生人流动性的特质。如果流动性发生在一个封闭的群体内，那么，它就将邻近与距离的与主观的差异会使相同事物产生不同的形象。

客观性也可以被界定为自由：客观的个体不会被对既定事物的知觉、理解和评价产生偏见的东西所束缚。无论如何，允许陌生人以一种鸟瞰的方式来体验与处理他自己各种密切关系的自由，包含着许多危险的可能性。在各种叛乱中，被攻击的群体从一开始认为，引起叛乱的原因来自外部，是由于外来的特务与煽动者引起。就此而言，下面的说法对陌生人特定的角色有所夸张：他在实际上与理论上都更自由，他较少偏见地看待各种情况，他看待别人的标准是比较普遍的与客观的，在他的行为中，没有习惯、忠诚、先例的约束。最后，给予陌生人客观性特质的远和近的比例也在与陌生人关系的较抽象的性质中找到了实际的表现。那就是，与陌生人一起，人们只是共同拥有某些更普遍的性质，而与更有机地关联在一起的人的关系是基于特殊差异的共同性，这些特殊差异仅仅来自一般的特征。事实上，各种模式中不管怎样的个人关系都遵循这种结构。它们不仅仅由存在于个体中某些共同特征所决定，也由个体差异所决定，这要么影响了这种关系，要么对它毫无影响。在对这种关系施加影响的过程中，共同特征本身基本上取决于：它们是否只存在于此特定关系里的参与者之间，以及是否关于这关系是普遍的，而关于它之外的任何事是特殊的、不可比的——或者参与者是否因为他们通常同属于一个群体、一种类型或种类而觉得这些特征是他们共同拥有的。在别的情况下，按照由相似的成员组成的群体的规模，共同特征的效果变得淡薄。尽管共同性作为他们一体化的基础在起作用，但它并没有使这些个别的人相互依赖，因为它可以容易地把他们中的每一个人与各种各样的个体结合起来，而它的群体中的成员却除外。明显地，这也是一种方式，在此方式中，一种关系

同时包含了邻近与距离：共同特征是普遍的，建立在共同特征之上的关系是温暖的，它们却将冷淡以及这种关系的临时性感觉加诸其间——联结的力量已经失去了它们特殊的和向心的特点。对我而言，在与陌生人的关系中，这些条件对这特定关系中独有的各个因素有着一种非常的和基本的优势。就我们从他与我们之间感觉到种族的、社会的、职业的或一般人性的共同特征而言，陌生人与我们很近；就这些共同特征扩展到他或我们之外，并且只是因为它们联结了許多人因而也把我们联结而言，陌生人离我们很远。在此意义上，陌生人的踪迹甚至容易进入最密切的关系。

在初次的激情中，情色关系强烈地排斥任何普遍化的观念：情人们总是以为他们的爱是独一无二的，总是以为没有什么比得上他（她）所爱的这个人，也没有什么比得上他（她）对那个人的感情。一种疏远——很难说是原因还是结果——在这种关系里独一无二的感觉消失的时候通常会出现。对它的价值的怀疑会让他们觉得，他们的关系只是普遍的人的宿命，他们经验的是以前成千上万次发生过的经验，要不是偶然地遇到这个伴侣，他们也会在另一个人那里找到相同的意义。对二者而言是共同的，对二者中的单独一方而言从来就不是普遍的，但在一种包含着更多其他东西的普遍理念之下，有着许多共同性的可能性，因此，这种感觉在任何不管多密切的关系中都可能不会缺席。不管这些可能性变成现实的机会会有多小，不管我们多么经常地忘却它们，但它们仍然到处像影子一样挤在我们之间，像一种逸出了明确词义的朦胧，不过，在它被称作严密戒备之前，它一定会凝结成一种坚固的身体上的形式。在一些情况下，更普遍的是，陌生性不是由于相异的、不可理解的事物而产生的。相反，当在一种特定关系里，人们感觉到其中的相似性、和谐、邻近性并非真正是这特定关系的独特特质：它们是一些更具普遍性的东西，是潜在地遍及同伴与不确定的其他人之间的东西，因此并没有给予这种只是意

识到的关系内在的惟一的必然性；此时，就会出现陌生性。另一方面，有一种“陌生性”排斥基于各种团体都具有的更普遍的东西之上的共同性。希腊人与野蛮人的关系在此也许是典型的，就像这类关系里的所有情况，有一种被觉得特别的与纯粹人性的普遍属性，这种属性不承认另外一方。但在此，“陌生人”没有积极的意义，与他的关系是一种无关系（non-relation），他与这里没有关系，他不是群体本身的一个成员。作为一个群体的成员，他同时是近的又是远的，显示着只是建立于普遍人性之上的关系所具有的特征。但在邻近性与距离之间，当意识到只有全然的普遍性是共同的，就会出现一种特别的紧张，把不是共同的东西突出出来。当一个人相对于国家、城市、种族等等是一个陌生人时，这种非共同因素就更加不是个人性的，而只是本原的陌生性，对许多陌生人都是或可能是共同的。因此，陌生人实际上并不表现为个体，而是一种特殊类型的陌生人：与他们关系中的距离因素与邻近性因素一样普遍。这种形式是这样一种特殊状况的基础，例如，像法兰克福的课税和别的地方对中世纪犹太人的征税。基督教公民的税随着他财产的变动而变动，但所有犹太人的税却是固定的。这种固定依据这样的事实，即，犹太是作为犹太人而非作为一定客观内容的个人性载体才具有他的社会地位。每个其他的公民是一定数量财产的拥有者，他的税随着财产的波动而波动。但在初到的地方，作为交税者的犹太人是一个犹太人，并因此他的税是不会改变的因素。当然，即使这些个别的特点（尽管它们被一成不变所限制）被疏忽，所有的陌生人都付同样的人头税，这个相同的地位仍会强烈地显现出来。

尽管被人为地添加到某个群体，但陌生人仍是这群体的一个有机的成员。群体一致的生活包含了这个成员的特殊状况。除了说它是由邻近性与距离的一定的度所构成的，我们不知道怎样界定这种地位所具有的特别的一致性。尽管它们的一些性质显示了

所有关系的特点，但一种特别的比例和彼此的紧张形成了与“陌生人”的特定的、形式的关系。

忧郁的栖居者

在柏林娱乐机构的墙上，镌刻着“危险即将来临”的信号^①。大理石和绘画、金子与绸缎覆盖着它们，却无力遮掩住其上的字样。就如同未来穿透了现在那样，那字样穿透了带着焦虑紧张的辉煌。今天的预言家们知晓如何去诠释它。正如从感性走向理性的人类进化正在逆向而行那样，现在没有哪一种刺激物能比感官的愉悦和神经的麻痹更值得享受。还有谁想要了解严肃和安静的艺术？这种艺术必须用灵魂来寻觅才能完全心领神会，而灵魂是这个欣赏者所必须首先拥有的。今天我们所要求的快感是能以某种方式刺激那些神经的快感，比如妓女的投怀送抱，这种方式因而将正常健康的两性关系向相反方向做了漫画式的夸大。人们要求获得视觉上的纷繁迷乱，娱乐机构马不停蹄地在这方面互相竞争，互相超越，而平庸的人们则志得意满地坐着，如一个角斗赛的观赏者或者一个妻妾成群的人，等着看看哪一个供其谑笑的奴仆能提供最有趣同时也是最惬意的服务。所有稍稍深刻的内容都必须加以排除，这样，思维自身就无需为了到达核心而冲破外壳或者另辟蹊径。这就是为何一切可以被提供的东西都是表面上的东西，这也是为何是感觉而非沉思主宰了全局。

① 原文是德文 *mene mene tekel*。——译者注

而且悲剧并非起始于羊人剧^①，而是甚至在它出现之前就已存在。一种可怕的严肃性不仅将会取代这种若隐若现的沉醉，事实上它早就在那里了。它是这种沉醉的原因，就如同它将会是其结果。一个健康快乐的人不会去酗酒，而恰恰是贫困交迫和不幸的人在寻求麻醉。正如对一个为自己的厄运所迫而进入酒瓶中的忘忧福地的衣着褴褛的酒鬼，人们必须放弃用道德化的愤慨去谴责他，同样如果现代的耶利米仅仅会诅咒与指责现代娱乐的表面性、感官狂热和空虚的辉煌，而并未发觉是什么样的贫困与痛苦迫使人们的思维进入这种麻醉状态，因恐怖蔓延在较低的层次中而致使它避开最高层的情感生活的话，那么他的立场也会陷于表面性之中。

也许曾有一段时期人们可以对现实关系进行压缩，嬉戏于生活是严肃的但艺术是愉悦的这一无害的对立之中。但正如渐进的发展在在都夸大了这种对立，驱使在胚胎状态下均一地结合在一起的东西走向解体，生活同样也变得可怕、可怖和悲惨。如果再创造和游戏变得如同色情剧目，变得放荡无度，麻痹了感官的话，这也仅仅是这种事件状态不可避免之逆转的延展而已。

瓦格纳创造了拜罗伊斯剧院实在是件极妙的事。在那里人们可以腾出时间来欣赏他的艺术，或者至少能同现实生活的动荡与恐慌隔离开来。瓦格纳意识到在现代生活中没有理解和欣赏严肃深刻的艺术的位置。这就是为何他把席勒的名句调了个头，用以概括自己的理想：生活应当是愉悦的而艺术应当是严肃的。生活的严肃性越是沉静越是自足，就越有可能保持力量，越有机会将游戏推向深入。

^① 原文是 *satyr play*，是古希腊的羊人剧。在一部古希腊的悲剧三部曲演出之后为调剂而加演的由羊人合唱队和悲剧三部曲中的主人公一起唱和的滑稽戏剧。——译者注

然而，当今游戏已经激烈到白热化的地步，所有的神经力量都被绷紧到了极点——我们不止在消耗我们所拥有的能量，还在一定程度上依赖我们未来的资源生活，为了满足目下的需求而耗费应保存至未来的东西，因此导致了千倍的能量损耗。现代人在赢得一切的热情和失去所有的恐惧之间疲于奔命。个人之间、种族之间、阶级之间的竞争使日常工作呈现出炽热竞逐的局面，使那些不工作的人也不能幸免地被卷进永无休止的节奏和自我消耗之中，卷入恐惧之中，他们或多或少地意识到他们依赖其劳动方得以生存的那些劳动者们不会永远甘心用自己的辛勤劳作来换取他们的欢心。

如果白天是这样的景象，那么夜晚又将如何呢？当白天的活动、精神的紧张和精力的集中已经耗尽了一切之后，还有什么情感力量能够剩留下来呢？关于现代都市人在剧院里还有什么样的接受力这一问题可以在罗纳切尔和阿波罗剧场里找到答案。因为生活吞噬了他全部的力量，因此所提供的一切能够令他放松下来的服务都是一些毋须任何努力就可以接受的东西。被日间的繁忙与焦虑折磨得筋疲力尽的神经已不再能对任何刺激物产生反应，除了那些直接的生物性的刺激以外，也即那些当所有较精细的感官都变得迟钝了之后，仍能令器官有所反应的刺激：诸如光亮与闪耀的色彩、轻音乐，最后——也是主要的——是性的感觉。

正如有观点认为有关女性历史的特别之处在于历史不是女人的，而是男人的一样，可以说，当我们更为详细地观照再创造、游戏和娱乐的历史时，就会发现它们实际上是工作和严肃事物的历史。在早些的年代里，一个平和的工作日结束之后，不论谁到剧院里去都可在歌德和莎士比亚的作品中重新打起精神。而我们现在身处经济与社会的折磨与撕扯之中，它们甚至将自身的惶惑不安、力量与热情的耗竭转移给个体的场合，因此再没能留给我们足够的精力去进行再创造；毕竟事物必须以令人舒适为上。

肤浅与平庸占据如此优势之可怖与悲惨之处还在于，它不止掌控了那些随时都会向其低头屈服的气质不良者，还同时掌控了那些较为善良和高尚的人们。后者被现实的严峻影响得越深刻，被日常生活的力量摆布得越厉害，就越容易滑入“只想给自己找乐子”的较低层面——而这正是我们整个娱乐行业的悲剧之所在：“只是给自己找乐子”。时代的压力已经驱走了由早先生活方式存留下来至今仍为人所赏识的较为高尚的情感力量成分，现在我们是根据保存能量的原则来自娱。既然成千上万的上层人士已经开始意识到大众的悲剧，既然社会悲剧的优先性更增加了我们外在或内在的伤痛，那么较富裕的上等阶层生活也已同样经受了阻扼。这种阻扼一方面只给享受留下了较低级的情感能量；另一方面，如果一个人要尽情享受，那么他将倾向于寻求最狂放的迷醉和最令人眩晕的效果，以此来排除他内心深处的不祥预感和警示。

当然，在个体的意识范围里寻找他们如此行为的基础是徒劳无功的。每个人都无拘无束、无所顾忌地在欢娱的江河中沉浮，对此道德说教者仅能给予猛烈的抨击，而导致人们如此愚蠢地痴迷享乐的悲剧性原因惟有交由社会学家来揭示。个体的轻浮放荡只是深刻严峻的社会背景的外部体现；在个人看来是与自身相分离且格格不入的对立物，当被置于社会视野中时，则与个体一道被当作一个历史整体之不可或缺的两面面牵扯到一起。在此历史整体中，个体在自身内部同时承载了他所属阶级之本质和命运。无产阶级置身于欢娱殿堂之外目睹这一切，也许一想到“幸福的栖居者”^①就会恨得牙根发痒；但是如果他们能看得更深刻一些的话，就会发现这殿堂里的纷乱人群越是闪亮，越是嘈杂，越是迷狂，疲倦与耗竭，就会越悲惨，失去自身存在的困扰也会更折

① 原文是德文 *beati possidentes*。——译者注

磨人。“幸福的栖居者”的时代已经过去，罗纳切尔主义与其说是有产阶级生活幸福的标志，不如说是其悲惨性的标志，尽管也许个体仅在他们模糊的潜意识中对此有所感受。一个快乐的人不会去寻求这种欢娱，就像他不会去一瓶酒精或一支注射吗啡的针筒那里寻找慰藉一样。也许有一天，不单单那些饥饿的无产者会发出要求更加公正和合理地进行社会阶级分化和资产配置呼吁，那些腰缠万贯的上等人也会加入他们的行列。对他们来说，疯狂的竞争和社会良知的逐渐苏醒越来越使他们觉得曾经很有意思的财富积累已经变得趣味索然，这促使有产阶级沉沦到感官迷醉和将优雅高尚粗俗化的境地——那些真的已经不知道应该如何享受的人们的最后避难所。也正因为这些原因，在最放荡的欢娱殿堂的大门上应该刻上这么几个字：忧郁的栖居者。^①

^① 原文是德文 *infelices possidentes*。——译者注

妇女代表大会与社会民主

柏林妇女代表大会的利益在中产阶级与社会民主妇女运动的对抗中获得了她们最迅猛的关键性进展。在利益的每个主要范畴中,都存在着一个根本的问题,每一场讨论都像被一种逻辑重力所吸引而向这个根本问题靠过去,并且如果最极端的知识分子的自我控制都不能把我们牢牢牵制住的话,这个根本问题就会把每一个特殊的问题都消融掉。妇女代表大会又一次证明了社会主义议题在多大程度上已成为今天所有个别社会议题的“秘密君王”,而后者又如何必然地,确切说来是不受任何干涉地,汇入前者之中。

代表大会向社会民主女工组织发出邀请,希望她们能参加代表大会的工作。这一邀请遭到了拒绝。尽管只是为了强调中产阶级的妇女运动对女工的利益而言毫无价值,女工运动的两位领导者弗劳·泽金和弗劳·布劳恩仍然参与了论争。她们强调说,她们无须支持女性与男性在经济上、法律上和文化上平等的明确成果,因为社会民主党——所有其他党派中惟一——党——已经在其纲领中为这同样的要求呼吁多年。另外她们还声称,代表大会所慎重考虑的,也是那个圈里的人所瞩目的,是相对于女工大众与她们耻辱的悲惨生活的那些可以被忽视的性质。中产阶级妇女运动在现存社会秩序中运作,而在这种社会秩序的基础上,女工的进步还是没有什么希望的。因为所有这些原因,她们声称,无产阶级妇女运动是用掺杂着一些不屑和一些敌意的眼光来看待“淑

女运动”的。

对这一问题的主要回应即是，代表大会所声称的运动，在一系列点上与无产阶级运动是平行的；其组织目的同样也是为了保护女工，获得较好的工作条件，雇佣女性工厂监工，改革关于国内仆佣法律等等。不论是否与社会民主组织合作，这些努力都不会被吓阻。弗劳·施威林直截了当地说：“你想和谁斗就和谁斗，但在你和我们之间不会有争斗，因为我们不是在与你作对。”

如果有人按照他们的通用标准来表达用这种方式提出来的观点，那么就会出现一个十分清晰的备选者。如果社会民主党坚守它的官方立场，即认为通过一种内部的革命能够带来生产方式的社会化，而且通过这种方法——这一个惟一可能的方法——能够铲除当今社会的一切疾病、一切不公和一切压迫的话，那么这会带来一个完全正确的结果，即用其他的方法把疾病的一部分作为障碍物和一种恶意的辩解来消灭的尝试，它都应当予以反对。因此，如果总体只有被当作总体时才能被治愈这一假设成立，那么当前的妇女运动尝试寻求与社会民主运动的联系就是错误的。

然而，如果希望对总体的治疗是作为部分条件逐步改善的结果和总结而出现的话，事情就会变得正相反。方法论信条的这个版本不需要改造社会主义者努力的起点或终点。原因是无产阶级的不幸可以在它全部的深刻之中感受到，它的改善可以被设想成时代最高级的和最宏伟的任务，反之人们却不能再相信一个对整个社会境况进行革命性改变的激进手段，就像不能相信诸说从天而降的刹那奇迹一样。社会民主党——实际上是所有的党派——的最为恶意的指控之一，是指控那些在方法的选择上偏离了他们的做法的人们没能感受到那些必须被治疗的苦痛的全部重要性。

但即便是那些有必要相信那个绝对的目标，相信完全消除阶级差异和资本私有的人们，在考虑到这个目标只有通过渐次深入的改革的途径才可能达到的时候，也就像提倡由下而上的改革一

样并未背叛他们自身。现代社会主义从其与哲学沉思的血脉相承之中，已经受托保管了这样的特质，即希望单一的公式或一次性的行动来解决事物全部的谜团与症结。然而，正如耐心地从世界的个别成分中获取知识的工作取代了黑格尔过时的哲学论调，这些成分的渐进集合能首先解决整体之谜团，因此对社会条件的个别方面所做的实践工作能够取代社会主义的一元性公式——或者说是归纳法取代推演法——在这种方式下，整体才可能与部分的总和一同成长起来。在与物质世界相对的历史和人文世界中，根本性的基础往往只从个别成分的完善中显现出来，这种现象在语言应用中被令人迷惑地指称为在前者之上形成有一种上层建筑。不断扩展的工人保障与保险，不受限制地普及高等教育，逐步向标准工作日和最低工资迈进的努力——这些不都是“生产方式的社会化”么？这些不都是为了逐步远离社会差异么？至于所选的这个路向是否确实会以这一切为终点，抑或是它是否会在一个特定的点转向不同的方向，这里可以留作一个纯粹的信仰问题来考虑。

除非是我被蒙骗了，否则这种朝向——相对而言——较缓慢的进化过程的严肃潮流，早已在广大的社会主义者群体中扎下了根。这种进化过程要的不是激烈变更全局而导致个体境遇改善，恰恰相反，而是要改善了的个别条件的累加导致全局激烈变更的出现。或许在此处与一般情形一样，即妇女们在一旦选定了方向之后，就会一路追寻下去直至获得其最激进的后果，这一事实可以与女性情感生活的较缺乏差异性、较单一化和易冲动性相联系。然而，如果对社会进步的规律解释完全可行的话，那么社会民主主义者根据中产阶级妇女运动的原则所作出的反对会显得只是一种盲目的仇恨的表露。为了使那种焦虑感无法找到在任何点上的任何途径以跨越阶级区别，这种仇恨对从中产阶级圈子中产生的每一种改革都表示反对，而这种消除恰巧事实上是社会民主自身的全部目的。

在整个社会构成里代表大会的目标可以或应该被合并，它本身却完全把这个问题忽略不计。在我所接触到的范围里，所有的德国女性发言人都摆出了一副严格的客观态度，把注意力集中在手边存在的问题上，如是否应该改革妇女的装束，妇女在财政法令中的地位，卖淫活动或者大学学习问题。这就使得整个代表大会具有了仅仅倾向于提供零部件这样的特征，其行为依据的信条是：只要这些零部件有合理的构造，质地坚硬，富有承载力，它们就能结合在一起构建出任何社会的架构，因此它们自身无须对其整体体式心存偏见。

现在不能否认的是，中产阶级妇女运动的倾向在最初就直接地与无产阶级的妇女运动的倾向相对立。产生这两种全然相异的变形物的起点即两性之间作为依本性指示而行的劳动分工，其根据是妇女依赖于为家庭和在家庭之中的活动，而且除了一些被证明了的例外，在这种活动中她最好地完成了她的文化使命这一观点。本世纪工业的发展将无产阶级妇女从这种本性的召唤中撕离开来。少女在一个亟需家庭来提供保护的年纪就要到工厂里工作；工厂不仅仅剥夺了已婚女子对家庭和孩子的直接责任，而且她从事的工作还逐步影响到她生育健康婴儿的生理条件。所以说，无产阶级妇女的经济独立对她和大众而言正是最大的罪恶之源，也因此在她身边安置保护性的和限制性的规则是要冒风险的。无产阶级妇女拥有太多而非太少社会自由，——且不论她多么缺乏个体自由。

而在上等阶层中，情形正相反。在这里，劳动的现代分工减轻了妇女先前繁多的家务职责，对一大批妇女而言，社会不再对她们的能力提供多样的挑战。对年轻女性、老姑娘、没有孩子的妇女，还有那些有几个或者早已成年的孩子的女性而言，这是事实。她们仍然被束缚在这种境况之中，无数有价值的的能力必须要么保持未发展的状况，要么反过来导致形形色色的崩溃。愚昧的

老处女，行事不受拘束的男人婆，或者是超级纤细敏感到接近反常的地步的女子，都是一种文化的受害者，这种文化将妇女的能力限制在她们历史地强化了的活动领域中，或是把她们的能力从中抽走，却同时没有将其他可能性向她们敞开。

这与养活一个不会挣钱的人日渐增加的困难一道，成为了中产阶级妇女运动的源泉。房子之所以被当成一道令人无法容忍的障碍，不是——至少在好一些的情况下不是——因为外面的世界更美好或更舒适，而更是因为这世界向未被利用的能量应许了一种解决方法，一种成就感。中产阶级妇女寻求新的权利，以此作为朝向新责任的途径；她寻求经济的和社会的自由，以此作为实现活动的出发点。因此她的努力呈现出与无产阶级妇女全然相反的景象。无产阶级妇女从房子里粗暴地被驱逐出来，而中产阶级妇女却被这房子粗暴的牵绊住了；独立的经济活动对这一个来说是诅咒，而对另一个来说则是祝福。然而如果在中产阶级妇女和无产阶级妇女之间存在着一种无法分清该由谁承担责任的直接对立的话，那么十分重要的是，这里也要防止让语言表达强化了这种对比。两套利益之间的差别没有严重到会导致一方充满敌意地攻击另一方的地步，一个阶级为自己争取到的利益决不会意味着另一阶级利益的缺损。更确切地说，这两种迥然相异的反应是相同的经济社会秩序所产生出来的，仅仅因为其通行的状况不同而已。当今的工业生产模式，一方面把无产阶级妇女从家务活动中强行撕裂出来，而另一方面把局限于该领域中的中产阶级妇女的活动范围变得贫瘠一片。因此，两种现象都平等地属于那些可能代表了当今时代的全部苦痛的典型事例，这种苦痛就在于客观环境的发展速度快过个体的改善与适应速度这一事实。文化与技术发展提出的要求和产生的后果，都不再与人们历史地演进的生活条件相吻合。

也许这是歌德早已给予我们当代病症的诠释的更深的基础

所在：

我们的疾病深重的秘密
在过分的匆促和疏忽中
来回颠簸

生活的内容为每个被造物在义务与自由之间，在被定和自定之间某个特定的比例处寻找它的体现形式。这二者的大小已经由历史的适应性根据相应于她们个人的境况和需要制作成合适的固定尺码，而现在已经被我们过度生长的生产发展所超越和扣除。正是这种个人的和人的倾向与其社会满足的可能性之间的互相分裂，造成了无产阶级妇女的痛苦和数量众多的中产阶级妇女的枯萎：这两个事件唯一的差异之处在于它关注的是那重要比例的不同方面。

在此就未来的社会发展做预测不是我的责任，这种发展会允许我们在更高的层次上重获失去了的适应性。我的目的只是想要展示中产阶级妇女和无产阶级妇女的问题，尽管，或者说，因为她们明显的分歧只是同样的整体社会现象的不同侧面。通过更加深刻且富穿透力的分析可以发现，强化作用是由整个经济的和伦理的构造这个中心出发平等地进入这两面的，因此只有从这个中心着手才有望获得它的解决方法。

对当下与未来的卖淫活动的一些评论

“好的社会”对于卖淫活动所表现出来的道德上之冲天怒气令人在许多方面感到费解，似乎卖淫活动并不是绝顶良善的社会试图强加于全体人民身上的必然后果，似乎这全是出乎女孩们自愿，似乎卖淫对她们而言其乐无穷！当然，从贫困潦倒、孤苦无助、缺乏道德教育或者周遭环境的恶劣促使一个女孩第一次用身体去换取金钱开始，到这种生涯伴随着无以名状的悲惨走向终结这两极之中，通常有一段欢愉和轻浮的时期。但是，这段时间多么短暂，又需要用多大的代价来交换！用“浪荡女子”来称呼这些可怜的生灵，并由之认定了她们是为享乐而生存的，再没有比这更加错误的了；说她们是为人取乐也许有道理，但说她们自己享乐却决不正确。或者人们认为不论是严寒酷暑抑或是风雨交加，夜复一夜地在街边逡巡，只为了为某些男人——也许是一个令人生厌的男人——提供服务，作供他射精的机器是一件很值得享受的事？一面受着最痛苦的疾病的威胁，一面受着贫困和饥饿的逼迫，还有警察在一旁虎视眈眈，这种生活人们真的认为是自由意志选择的结果么？如果是，那么单凭这一点就足以证实道德愤慨的合理性。

卖淫活动较高级和不规范的类型在相当长一段时期中是很有市场的。如果那个女子容貌姣好，了解拒绝的艺术，或甚至可能有份参与剧院的演出，那么她就可以在众多的倾慕者甚至可能在

钻石手镯之中进行挑选。当她用整个似糖如蜜 (In dulci jubbio) 的生活交换来的魅力衰退殆尽，与其说她会跌得比别人更惨，还不如说社会对这种较高等的卖淫活动——一般说来比街边的或妓院里的卖淫活动境况更佳——较那种最底层的卖淫而言更显得宽宏大量。因为毕竟后者，如果它是一种罪孽的话，已经由于它所存在境遇的悲惨而被更加残酷地惩罚过了。

女演员丝毫不比街边妓女更有道德，实际上也许更贪婪更斤斤计较。她们在沙龙里受到欢迎，而那些街边妓女则会被狗驱逐出去。正义总是站在幸运者一边，而“拥有的就要加倍地给他们”的可怕法律从未像在良善的社会中那样被严格地强制实施。就好像它总是只对小偷小摸者具有威胁性那样，它将全部的道德暴力都堆加到那些悲苦的街边妓女们身上。而只要那些妓女境况较为优裕，这些道德暴力就持而不发。社会只是将一个不幸的人看作自己的敌人——而且并非对之缺乏合理解释。那不幸的人由于他或她自身的罪过，或者自身没有罪过而做错了事，被公正或不公正地处以流刑，他或她将会认为自己没能过上更好的生活是整体的责任。这样的人会仇视社会，而社会也会仇视他们并把他们拖向更深的深渊。正如富裕和幸运的人们除了由自身地位直接带来的幸运结果之外，还通过社会的推崇和敬仰得到了额外不错的幸运奖券，那些不幸者因了自身的不幸而被社会当成天生的仇敌，这是一种更加沉重的惩罚方式。我们每天都可以看到一个富裕的人如何怒气冲冲地赶跑一个乞丐——好像贫穷是一种道德错误，而这种道德错误证明了道德暴力的正确性。这里，一如平常那样，有钱人面对穷人的恶劣良知被隐藏在道德合理性的面具之后，这种道德合理性出现的范围如此之广，用如此惊人的虚假理由为自己辩护，以致于受它影响的人自己最终也完全相信了它。社会对高贵的和贫困的卖淫活动在评价上和处置方法上的区别是社会公义最明显的——或者说，最显出其黑暗的一而的——例

子，社会公义用谴责其不幸的方法使不幸的人变得更加不幸，好像这种不幸是她对社会公义所犯的罪孽一般，这甚至可能是来源于一种模糊晦涩的期盼，即这个人非常可能今后对社会犯罪。

此种关系是这样一个事实的基础，即与文化一样历史久远的卖淫活动以目前的形式存在，仍然具有我们这种特别的社会条件下的产物的特征。较原始的文化并不觉得卖淫活动有何不妥之处，而这是可以理解的，因为卖淫活动在较发达的环境下造成的危害性比前者要大得多。希罗多德提到古代利底亚人的女孩子们用自己的身体来换取买嫁妆的钱；这种风俗至今还保留在非洲的一些地方，而且这并没有降低当地人对女子——通常包括皇室公主——的尊敬之情，也没有影响到她们的婚姻，或者妨碍她们以后成为高贵的女人。我们发现有一种很普遍的看法，它作为古代不规范之性状况的残留物，认为每个女人事实上是整个部落所共有的，确切地说，嫁给某一个男人是在逃避社会责任：无论在何种情形下，她都必须通过向所有人献身这种方法来尽自己的社会责任。而这种观念一路拓展到了道德领域中，以致于一种卖淫的邪教时常出现——就像斯塔尔布有关巴比伦女子的记载那样，女子成为一种牺牲品，一种归入庙宇财产的收益项目。

所有这一切都仅可能发生在永久性的货币经济尚未出现的地方。因为在货币成为衡量万事万物的标准，凭着它人们可以拥有全宇宙般千奇百怪的东西的地方，货币被染上了色，且在品质上有了缺陷，从某种意义上说，它将所有能作为它等价物的东西贬值了。货币是存在于实际生活中的最无情的东西，而女子的献身是具有极私人的价值的，也正因此货币完全不适用于作为交换这种价值的方法。如果这种情况仍然出现了，那么货币就将这个个人的有价值的东西向下拽到了它自己的层次上，因此这说明，与那些同样用这种等价物交换得来的无数廉价物相比，这个女人并不把自己最个人和隐私的本性看得更有价值。

当货币尚未像今天那样成为几乎生命全部价值的衡量尺度时，当它仍是稀少之物且加工粗糙时，为之放弃自己的做法还没有那么掉价。而且需要补充的是，女人的地位越低下，就越会被归入一种普遍的类型之中，也就越不会有人注意到这种商品与价格之间的不相容性。在更为原始的文化中，特别是女子个人化程度较低的文化中，这种做法并未在很大程度上损害到她们为人的尊严，因为她们得到了货币这种非个人的价值作为补偿。然而，在我们更进一步发展了的环境中，货币因可被用来购买愈益多样的东西而逐渐非人化，用金钱来购买最个人的东西也就逐渐变得低级，而且这种行为是造成资本家傲慢自得心理最本质的原因之一，它也辅助形成了占有和供给之间的深渊。用自己心灵最深处的价值来换取一个人最私己也最圣洁的部分，这样做应当是可能的——就像一个幸福的婚姻所体现出来的那样。然而，当一个人知道他只需要付钱就能享受到这种东西时，他对于那个将所有一切如此廉价地出让的人的人格价值，不难理解会产生一种轻蔑的情绪并忽视其存在。在我们上等阶层中，这种态度的天真烂漫经常令我们感到惊奇——或更确切地说并不让我们感到惊奇。就像上等人与下等人之间的鸿沟往往不仅将下等人推得越来越远，而且还将上等人在道德层而往下拽，比如奴隶制就不仅贬低了奴隶还降低了奴隶主的人格；同样地这种在今天的卖淫活动中承续下来的商品与价格之间的不协调，不止隐含着献身者们的道德衰败，也暗指了那些利用这些服务的人的道德沦丧。每当一个男人用钱买了一个女人，对人性的尊重就丧失一分，而在这种现象屡见不鲜的富裕阶层中，这毫无疑问体现了一种源于财富的骄傲，一种致命的自我欺骗，即相信财富能赋予它的拥有者某种人格上的价值或内在的显贵特征。这种价值的全盘错位，加深了生活充裕者和必须靠出卖自己来求生者之间的鸿沟，并使之愈益难以跨越——这种道德梅毒在卖淫活动复苏之后接踵而至，像其现实对

应物那样，最终将感染那些与之并无直接牵连的人们。

这些因素都指向同一个视角，从这个视角出发卖淫活动在当今和将来都可以被正确地评断，这也就是说，在与一般的社会和文化环境相联系的条件是如此。一旦人们只将它孤立起来考虑，一旦人们不对它蔓延至整个社会所赖以建立的基础之下的根源进行追溯，那么人们就会冒险使用一种“绝对伦理”作标准来衡量它，并因此以一种很不周全的态度，或者很浅薄、很不公正的态度对它进行谴责。在较高等的文化中，卖淫活动存在之必要性的基础是男子的性成熟的开端与他们智力、经济和性格成熟的开端之间暂时性的差异。毕竟社会对后者的要求在允许其建立一个属于他自己的家庭之前是比较公正的。然而，为求生存而进行的密集争斗，正逐渐推迟男人经济独立的时间；对职业训练和工作求生的复杂要求使思维越来越晚达到完全成熟。环境、诱惑与经历中的困难逐步增多，人的性格必须努力在其中自寻出路，以使自己能获得信任去分担他人存在的责任和抚养孩子的责任。

因此，一个男人可以合法地拥有一个女人的时间越来越迟，又因为具体的法律还没来得及根据这种情况作出相应修订，而性冲动又在相对早的年龄阶段就苏醒，那么随着文化的发展，对卖淫活动的需求的增长必定会出现。我们这里可以暂且不考虑一种强化了道德是否可能抑制这种未成熟的冲动的问题，因为我们至今为止仍未见其发生，而且我们只想探讨一下事实。为推进道德而组成的联盟事实上的确声明了这种抑制不仅是可能的，甚至还是对健康有利的。然而自然似乎不会如此纯良，以致于不去惩罚那种仅仅因为偶然的文化环境不给予其任何合法的满足而将如此强烈的冲动置之不顾的做法。

简而言之，人们满足此种冲动的需求在社会中是存在的。另一方面，社会意识到了这种存在的损失使社会自身在何种程度上也蒙受了损失，意识到了那些女子仅仅是为了满足他人的冲动而

被当作被屠杀的祭品的事实。“良善的”社会能有这样的感觉真令人感动，但是恰恰在这方面它显得如此脆弱易碎，对于由于其保留态度而造成的牺牲拥有如此敏感的良知，这是多么奇怪啊！社会不需任何思量就将成千上万的工人遣入矿井之中，让他们过着日复一日年复一年的不见天日的生活，而这种生活被称作对社会的奉献。它看上去只是某种服务形式的奉献，而事实上它吞噬进了全部的生命，因为这里形成的牺牲——就像卖淫活动一样，虽然在本质上决不相同——决定了参与者存在的其他部分的层次，并且狭隘地圈定了其兴趣与自由。从工人的角度看科技或科学的成就，他也许不会仅仅考虑到它们在一段时间里花去了他多少精力，而是想到其中不可避免地隐含着全部的事前训练和全部的过往。相类似地，难以尽数的工人还有妓女的工作之中包含了它所有的后果与关系、对待生活的全部态度和工人的整个未来，这整个未来与生活态度之间，就与技术或科学的成就与它们的过去一样具有必要的联系。错误的个人主义把个体从社会纽带中分离出来，为了能够单纯地“为他们自己”着想；也是这种个人主义将他们的成就从与他们生活其余部分的内在关联中分割开来，而这种个人主义也使人没能发现看上去仅仅要求牺牲个人的努力的社会，实际上还要求煤矿工人和千千万万其他人牺牲全部的生命。在含砷的煤矿里，在镀银的工厂里，在所有有直接危险性的或有可能使人慢性中毒的生产作坊里的那些工人——他们不正是社会强行牺牲他人的产物么？或者就此而言，强行牺牲自己以求得自身存续下去的保障么？而社会要求或产生出这一切并且不对它有更多的兴趣。为什么不牺牲千把个女孩子来使未婚男子有过正常性生活的可能，并同时保护其他女孩或女人的贞洁呢？拥有镜子的愿望或其必要性比性的需求更急迫更重要么？对如此众多的女子被迫走上街头，走进肉体与精神的朽灭这一事实，人们没有冷眼旁观，我觉得是很好的，但是我们更应该在对待其他

一些往往更为残酷的牺牲行为时也一视同仁地表达愤怒之情。人们在这里用的是一种特殊的双重衡量标准，原因并不难发现：一方面，人们在当今的事物秩序下并不公开承认卖淫活动的必要性；另一方面，他们也同样愿意把其他工人的存在看作是在社会中并为社会作出牺牲的牺牲品。社会对这两者的相同反应被上述这些倾向抹杀了，要在这些事件巨大的实际与伦理之间的差异中弄清形式的相似性的难度是很大的，而这也抹杀了社会回应的一致性。

然而，有一件事我们不应当存在幻想：只要婚姻存在，卖淫活动就会同样存在。只有当合法与不合法之间的对比一般来说不再明显，靠着完全自由的恋爱，才不会再需要一些特别的人为满足男子的性欲而做出牺牲。为了使配偶双方不致过于轻率造成不良后果，对忠诚具有强制作用——或至少是自己赋予自己的强制性——的一夫一妻制只有在性冲动已经存在了多年之后的年龄阶段才被允许实行。要确定的是，在社会主义者的社会中，婚姻的限制将会被降低，因为个体无须为他的妻子儿女提供经济保障；但是这里更重要的是某种更进一步的成熟，这使得外部的减负不会导致婚姻的匆促与轻率。而即便改进了的教育可能使人提前获得这种成熟，另有一个事实反对早婚，即自然界中包括人类在内的一切物种之完善程度与其发育完全的时间的滞后相联系，有事实表明过于年轻的父母所生的孩子往往虚弱或发育不良。假设多偶制的冲动实际上存在于男性的本能中，那么单偶制，作为一种既是性欲的又是道德的制度即便在经济困难被消除了之后，也会要求一个男人，而不是一个尽管已经有了感官冲动仍尚稚嫩的青年，有机会试验并了解自己。如果没人能够允许这个男人对一个女人作出一生的承诺，那么同样没有人可以制止他表达这些自然冲动。但他如何来满足它们呢？只有两种方法。一种是我们在许多原始人中的形式，即女子在婚前有绝对自由地选择婚姻对

象的权利，但并不因此在情感上或法律上妨碍她之后同时嫁给许多丈夫；另一种是卖淫活动，它指定一些人来使其他人从这种冲动中解放出来。我无法相信前一种形式。人性越发展，越变得高贵，男人与女人之间的关系就变得愈益个人化。特别是当婚姻已经不再是一桩交易或一种带强制性的事，而趋向于单纯依靠双方内在的情感契合来决定，先前的乱性生活就已经不能再作为它的基础了。在较为原始的环境中，两性之间最高的情感交流还压根儿不存在，那时一个妻子的早期生活可以与婚姻全不相关。当婚姻变得越来越亲密和个人化，就越来越不可能跳回到一妻多夫的状况。尽管对男人不能在婚前满足其性要求的约束不如对女子来得严格，现在同样的条件也适用于丈夫，因为女子性心理与性生理的特征决定了其较男性更早达到适婚的成熟状态，因此她们可以在较早的年龄结婚。经济因素将不会再像现在那样阻止婚姻，所以整个问题将或多或少地不被提起。

于是，如果自由恋爱没有普遍性的话，那么肯定将会有一批女子做今天的妓女们做的事情。很明显我们会反对认为如非为贫穷所迫没有哪个女子愿意这样做的观点，尽管这种反对意见还并不完善。毕竟，无论代价多大，强烈的社会需求都会为自身创造出这种功能。社会的自私自利创造出自身所需的器官，不仅仅在外部打破个体心有不甘的壁垒，而且还从人的内部进行征服。但是当然，必要的前提——也是卖淫活动能够在一个人道的社会中存在下去的惟一前提——是妓女的地位被提升。如果人一面执着于婚姻，一面又认为婚姻只有在男人性机能完全成熟之后才能实现，而且如果到最后，人既不愿意压抑婚前的冲动（如果是因为它不能被压抑），又不愿意让所有的女子屈从于这种冲动，那么结果就是某种形式的卖淫活动是必要的——但这对那些为屈从于这种社会需求而受苦的女子来说，也是完全不公平的。当今中产阶级社会经常干这样的事：妓女们是代替“社会”的男人们所犯

下的罪孽遭受惩罚的替罪羔羊。似乎某种特别的伦理变迁弥补了社会的丑恶良知，它将社会罪孽的受害者抛得越来越远，令他们越来越堕落，社会也因此有权把他们当成罪犯来对待。

社会对性格坚忍和抵御诱惑的能力的最高要求，恰恰是针对那些它最为一贯地否定了其道德基础的人们而发的，这是我们社会的一个普遍流行的特征。相对于股票大亨或者有钱恶棍，社会会要求挨饿的工人对他人的财产所有权表现更大的尊重。尽管社会每天用那些依靠工人工作致富的人们的奢侈景象引诱着工人们，却向工人们要求最彻底的谦卑恭顺。然而，社会对待妓女的罪行总比其他阶层的罪行更为严酷，并未考虑到那些被社会所遗弃者避免失足的困难程度要远甚于那些在社会中层过着充裕生活的人们。简而言之，它越费劲地强调责任，也就越发使得这种责任难以被履行。

这会被一种更加伦理化的社会构成方式所改变。这种构成方式会意识到没有人应当被认为是社会的公敌。它将会认识到在难以计数的情况下，不是犯罪之后才有惩罚，而是在社会先作出了不公正的惩处之后才因此激起了犯罪。如果它全盘接受了卖淫活动——只要它与一夫一妻制互相依存社会就必须予以承认——那么它必须提高这种女人的社会地位，从而将该现象真正令人厌恶的一面除去。因为正如卖淫是次一级的恶行，由其中产生的次一级的现象也因此是一样的——不道德，普遍信条的腐坏和妓女的罪行——事实上，这所有的现象并不与它直接相联系，而是从这些人的边缘地位产生出来的，而这种边缘地位是由排外的货币交易、生活充裕者面对困窘者的傲慢和我们社会的伪善导致的。如果这些环境的受害者有朝一日不再需要为别人犯下的罪孽付出代价，那么他们也就不会再被引诱去获取这种——从某种意义上来说——由他们自己的罪孽所换来的惩罚。

就像在所有其他方面那样，建立未来图景变得十分困难的原

因，在于我们只能依靠现行的人文心理惯例来构思设想。我们利用我们所设想的未来条件下欢愉与悲苦的标准、一般感情反应的标准来衡量这些条件的价值，而这一切只有当我们想像这些条件在我们自己身上所可能造成的效果时才可能被设想出来。然而，我们是我们的过往的产物，我们所有的情感方式是被日后会全盘变更的境况所决定的。卖淫活动的地位依靠于它所激起的社会情感来决定，而我们不知道资本主义会在多大程度上被消灭，这种消亡又会如何改变这些情感。尽管可以较有把握地假设当下对堕落女性的藐视和排斥——它通过恶劣的人际交往导致了渐进的道德衰败——将会结束，但只要一夫一妻制存在，一个忠实的妻子仍然可能被认为比同时与许多男子发生关系的女人更配受人尊敬。相类似地，如果婚姻是两性关系的绝对目标，卖淫活动就会继续被视为一种必要的恶行。这是性成熟的需求与婚姻对成熟的要求之间冲突的结果——这种结果使得悲剧无法被消除，只能有所减轻，其方法是不再认为受害者是个体罪孽的产物，而是社会罪孽的产物。

更进一步而言如果另一些从现今的境况中发展出来的假设有所改变的话，这整套想法将会被更动。我们已经假设在未来，女人仍将比男人更早进入适婚的成熟期，因此男人因为迟来的成熟期而受到的困扰将不会纠缠女人。但如果这种个体的提早发育仅仅是一种性发育不良的结果，那又如何呢？我们在自然界的生物中进行考察，可以发现越是高等的、进化的生物，发育得越晚，达到其巅峰期的时间也越晚；而那些低级的生物是最早达到完全发育的。对女性的压抑使她们千年来显得比男性低劣，这有可能导致这种结果。对一个有机体的要求越少，它所需要发育的功能就越简单，其完全发育的时间也就越早。现在如果女性的压力被解除，如果女性被召唤出象牙塔，让她们自食其力地证明自身，让她们发展出各个不同的倾向，那么也许她们相对于男性的相异

之处也将消失，个体成熟的年龄也会推迟到与男性一致。婚姻所需要的思维与性格的发育也将会较生理机能和冲动持续更长的时间。如果后者也挣扎着要显露出来，那么女性也同样面临着禁欲或婚前生理满足两种选择。如果不加入一些幻想色彩的话，这种两性之间条件一致性的后果很难预测。我们实在没有能力预见到社会构架的全部方面的同时变更，而这些变更将会至少对塑造性关系起同样重要的作用。这种整体发展的终极理念是肉体—感官和精神—性格发展的和谐协作，在这一发展中，这二者不会再作短暂的分离。如果在最低级的社会境况下，双方的成熟实际上是同时出现，因此性环境的条件对他们而言很简单，那么一个发展了的文化已把这二者撕裂开来，并因此创造了这些境况中的难题。我们的组织逐步增进的有效性负有根据发展的主要规则将二者在更高的水平上再次调和的责任，这一规则往往在最早的胚胎环境形式中不断重复，在其巅峰时期则体现为一种精神化了的、完美的和纯洁的形式。

柏林贸易展

Karl Lamprecht 在他的《德国史》中叙述了某些中世纪骑士的规则如何逐渐失去其实用目的，但仍保持其社交上的影响力。这是社会学上的发展类型之一，在至为多样的领域中相似地重复出现。“社会”这个词的双重意义即象征了这种双生的内涵。与社会进程齐头并进的，还有作为副产品存在的社会之社交意义。后者往往是一个最多样的利益群体之构成物的聚会点，因此，即便当形成联盟的初始原因失效，它仍作为唯一的整合力量存留下来。源于一年一度商品交易会的世界展览会之历史，是人类社交最基本类型的最清晰例证之一。仅靠在柏林展览会能够发现这一进程这一点，就足以将之归入世界展览会的类别之中。在它所提供的丰富性与多样性之中，娱乐是惟一统一与多彩的因素。迥然相异的工业产品十分亲近地聚集到一起，这种方式使感官都瘫痪了——在一种确凿无疑的催眠状态中，只有一个信息得以进入人的意识：人只是来这里取悦自身的。这种印象经过频繁的重复，淹没过无数其他的印象，后者的价值并不低于前者，但其零碎的状态影响了它们发挥作用。消遣的意义以一种普遍的衡量者面目出现，这归咎于一个次要但心理上微妙的安排：每隔几步，人们就得为每个特别的展示交付一小笔入场费。一个人的好奇心因此被每个新展示不断激发起来，而从每个新展示中获得的享受也被变得好像更伟大、更有意义了。大部分必须与我们擦身而过的东

西都给我们一种内里贮藏了许多惊喜与趣味性的印象。简而言之，作出小牺牲使一个人得以无拘束地获得满足的方式，比收取高额入场费使人们可以畅通无阻地前往各个展区，并因此使得这种持续不断的小型刺激无从发生的方式，更为有效地实现了向消遣主题的回归。

然而，每一种精致与脆弱的情感都被所提供的商品之巨大效应所侵犯，而且看上去还造成了错位，而另一方面不能否认的是，迅疾而过的印象的丰富性与多样性，非常适合使早已被刺激过度了的疲惫神经再度兴奋起来。正当逐步发展的文明使一切更为具体化，在无比狭小的领域中，功能愈益频繁地片面化，这种生产方面的差异化决不可能延伸到消费中去，而是恰好相反：异质印象的压力逐渐增长，刺激的变化越来越快速多样，在此之中的消费与享乐看上去似乎能够弥补现代人在劳动分工中片面与单调的角色。生活中主动面的差异性显然已为其被动面的多样性所补足。人的灵魂在矛盾冲突的压力、众多的刺激物与纷繁多样的消费享乐中寻求清醒——否则灵魂就是躁动不安的力量流，现代杰作内部的差异性阻断了其完整的发展进程。没有哪一部分的现代生活如同大型展览会那样显露了这种需求。再没有哪一处地方，将如此丰富多彩的不同印象聚拢在一起，以至于整体上来看，那里似乎形成了一种外向的统一体，然而在这种表面之下，一种生机勃勃的互动关系则产生出彼此之间的对立、强化与相关性缺乏。

现在这种完整的统一体给人一种较强的印象，而如果考虑到不可能对一个城市生产的所有物品做通盘考察，这种印象就变得越来越有意思。有一种观点认为尽管无法在根源上对其风格与显现趋势作清晰的解释，但这个统一体依然是可以被理解的。这个观点仅仅可作为不确定的心理观点。世界展览会形成了世界文明的瞬时中心，把整个世界的产品像集中在一幅画里那样聚集在一

个狭窄的空间之中，这是其特殊吸引力所在。也可以换一种说法，一个单一的城市被扩展成为文化生产的总和。没有什么重要的产品遭到冷落，尽管大量原料与样品都是从世界各地带来的，它们仍获得了一种决定性的形式，并成为单一整体的部分。由此，“世界城市”的意义变得清晰，而柏林尽管不可能，也已经变成一体。也就是说，全世界都将自己的产品送到一个单独的城市，一切当下文化的重要风格都在这个地方展露风采。从这个意义上而言，也许柏林展览会是无二，也许这一点在下述情形发生之前从未如此明显过：即有多少种现代文化形式允许在某处进行一种集结，这种集结不同于一个世界展览会中的纯粹收集，而是如何通过它自己的生产，一个城市能够把自己作为世界文化的制造力量的一个拷贝与样品表现出来。

追寻此类展览会之特殊风格的发展历程是某些文化史的兴趣点之一。展览会的具体风格在建筑中呈现得最为清晰。一种全新的永恒与变更之间的比例不只在隐藏结构中占了主导地位，在审美标准中亦是如此。由此材料与它们本质固有的内涵在其外部设计上达到了一种充分的和谐，一同满足了所有艺术中最为根本的要求。建筑物中的绝大多数，特别是主体部分，看上去是为暂时性目的而兴建；这种确凿无疑的永恒性缺失使得它们绝对没有能力作为非固态建筑存在，而只有当暂时性能够自称是永恒与持久之时，缺乏固态性的印象才会有效果。在展览会风格中，建筑师的想像力摆脱了永恒之约定的束缚，允许优雅与尊严以它们自身的尺度相结合。这是对一种具有不朽价值的风格的有意识否认，正是这种风格产生了一种新颖与积极的形状。在其他地方，在暂时性的材料中与永恒的形式相融合的是艺术的意义，建筑的理想即是努力赋予永恒以表达形式，然而在这里，暂时性的魅力形成了自己的风格，而更具特色的是，这种风格的形成是来自于看上去似乎不是为暂时目的服务的材料。事实上，我们博览会的建筑

师们在这一点上是成功的：在他们手中，历史上建筑理想的反面并非一种荒诞或风格的缺失，他们将在建筑中最后达到的东西当作自己的起点，好像只有这种安排，才能完满地体现其意义，与颜色不同的背景相区分，并因此被视为自成一体的传统的一部分。

展览会在建筑方面达到了巅峰，为展览会原则的审美表现作了诠释。从另一个角度来看，其生产力也至少达到了这样一个高度：我这里所指的可以被称为事物的橱窗品质——一种展览会重点强调的特质。在自由竞争的畛域与供大于求的正常状态下，货物生产被导向注重具有诱惑力的外包装和实用价值的地方。当竞争不再基于有用性与内在质地展开时，买者的兴趣必须由物品的外部刺激物甚至是其包装的风格来激发。正是在物质利益达到顶峰，竞争压力也累积到至极的那一刻，审美理念才被付诸实施。创造出单纯有利于视觉的刺激物的努力——对东方人与罗马人来说，这再自然不过——对我们而言，源自于为消费者生产出并不高雅的高雅的努力。把重点放在娱乐之上的展览会试图在外部刺激物的原则与物品的实用功能上作新的合成，并将这种审美的超级附加物发挥到极致。像街边小贩叫卖商品那样把东西摆在亮堂的地方，这种老掉牙的做法被转变成为另一种形式：即饶有兴味地尝试把物品一道陈列出来，借此传达一种新的审美特征——这在广告与海报艺术的关系中已经存在了。

的确，人们会对这一点感到好奇：各自独立的物品，在展览会中都呈现出由社会内部的个体制造出来的相同的关系与修改倾向。一方面是在其他方面都很出色的邻近物品的贬值，另一方面是代价相同的强化；一方面环境相同造成的均一与齐平，另一方面是个体通过许多印象的归总被更加强化的；一方面个体只是整体的一个成分，是更高等的统一体的成员，另一方面同样的个体又声称自己是一个整体与统一体。事物的印象在一个单一框架中

谐和一致，但其中仍有互相激发的力量、矛盾与融合，社会成分之间的客观关系因此在其中得以反映。正如展览会中，事物的轮廓在其互动效果、前后位移中经历了审美的开掘，相应的模式在社会之中也被允许作一种伦理上的调适。

德国，特别是德国北部的展览会欲与法国竞争是十分困难的，因为在法国，为强化外表的刺激力而无所不用其极的能力有悠久的历史，而且其适用范围也远为广泛。然而，德国展览会进行了发展审美机遇的尝试，即通过展示陈列能够有效地增强其吸引力，这种尝试往往是成功的。当然就个别展览会而言，其品味往往不尽人意。除了柏林展览会的实际动机之外，希望被激发起来的审美冲动至少能够超越展览会本身，成为产品体现自己的方式之一部分。

关于招魂术的一点看法

当未来的时代书写有关我们这个世纪的历史时，他们可能会着重说说与覆盖着当今时代的黑暗阴影相伴随的两个发光点：自然科学与社会运动。他们将会满有把握地描绘前者已经取得的和后者将会取得的成就。他们将会描述前者带来的思想解放，以及由后者带来的整个生活方式的解放。他们将会告诉我们的孙辈，在我们这个世纪里，对普遍遵从科学定律的确信，首次深入各阶层人心，而迷信、对超自然的、看不见的力量的模糊的恐惧——人类幼年时期的残留物——所占有的领域则一步步地退缩。但这时，那些可以从中获得一种十分显见的利益者则另当别论。

这或许是一个只看到时代大趋势和主要与有效运动的未来历史学家眼中的景象。对于现仍身处其中的我们来说，仍注意到形形色色的逆流和支流和一些昙花一现的现象。它们具有与我们时代的主流迥然不同的性质。但对当代的观察家而言，它们是我们时代的重要标志，它们向我们显示了我们的时代并非像未来作综合性观察时所看到的那样呈现出单一的形态。正像对以往文化时期顽固的依附或尊崇的反应，与时代的伟大社会运动并驾齐驱，并对自然科学的进步和对一切事物的严格规律性与可理解性有不断深入的洞察的同时，我们还看到了对死去的人们的灵魂的信仰。这种信仰相信灵魂重返人间，或者相信灵魂始终与我们同在，通过一些拥有特殊禀赋的人的静思，它们可以和我们就这个

和另一个世界进行沟通。这种信仰和与这类事情相关的职业被称作通灵术、灵媒，即一个中介者，则指那个可以召唤来灵魂并让它附在自己身上的人。在我开始描述灵魂们如何显现自己之前，我想提一下，在美国和欧洲的文明国度中有数以千计的人相信通灵术，那里有数以百计的通灵书籍出版——1870年在美国就售出了超过十部通灵书籍。单单为了满足公众对通灵术的兴趣，还出版了数额巨大的通灵术专刊，而灵媒也成为一种特别的“生意”、一种职业——有时甚至是相当热门的职业。在德国，柏林和慕尼黑是通灵术的主要中心。

与灵魂的交流有多种形式，下面说说其中一种。要求举行降神会的团体——三五个人——与灵媒一起围着桌子坐下。如果后者感到灵魂降临，那么他就会被告知，他将按顺序背诵字母表，在念到那个能使它的指示连贯下去的字母时，它应以敲击声作为回应。因此，当一个人从A开始背诵到某个字母时，就会听到在地板上或桌上传来敲击声。这个字母于是被记下，然后再从头背字母表，同样可得出第二个字母，以此类推，直至形成一个代表问题答案的句子。或者，灵媒会建议灵魂在回答是非问题时，以敲一下代表“否”，三下代表“是”，而两下则代表“不确定”。

通常在这之后会有神怪现象出现：如有东西在房间里飞来飞去，常常把在场的人撞得生疼；或窗户被打碎，或线结解了又结——简而言之，跟着出现的活动似乎是由一种看不见的实体发生的。信息的交流还常在中介者进入一种一般被认为是“磁性睡眠”的状态下进行。中介者把灵魂说的话听写下来，或由灵魂引导着他的手写字。还有，有时两块石版会当着灵媒的面被绑在一起，并且封好，过后打开来会发现有字写在里面；或者东西放在密封盒子之内会被移走，而封条本身并没有可见的损伤等等。另一种灵魂的启示是通过一个人在熟睡中开始用他或她自己的声

音，或用另一种不同的声音说话——但不是代表他们自己，而是一个死去的人借中介者的口来表达他或她的愿望、预言、教诲诸如此类的东西。通常灵媒会说出在场者所患之病症并对治疗方法提出意见。最后，中介者可能还会动员灵魂以可见的物质形象显现。我将详细地描述一个属于后一种类型的例子，因为通灵术最显著的形式就体现在其中，同时也因为告知我此事的人是绝对可信的，其他那些目击者也一样，因此对于所述之事实没有什么可怀疑之处——只是，我们会看到，对于他们所提供的解释并非如此。这件事我是在许多年以前在缅因州的法兰克福听说的，这里我让叙述者自己来说话：

在我很久以前居住过的德国一个小郡的首府，我认识了一位 D 先生。之前我曾听说他从事过通灵术的实验。此人品行绝对纯正而且值得尊敬，并且他十分富有，凭着他拥有的财产地位，没人会怀疑他可能利用任何欺骗手段来获利。在我与他渐渐熟悉之后，有一天他请我去参加一个降神会。降神会的准备过程我记叙如下：先进入一间摆设普通的房间，参与者都聚集在这里——有教授、物理学家、议会成员等，简而言之是一些不会让别人事先觉得他们会串通一气来搞骗人把戏的人。与这间房间紧挨着的另一房间略小些，只有一扇门通往我刚才描述过的这个房间。小房间所有的窗户都是关闭着的，里面只摆放一张很普通的桌子和几把椅子。我们仔细检查了该房间。若非通过第一间房间，没有人能够进入这间小室。我们回到第一间房间后，第二间房间毫无疑问是被留空了，一幅帘子挡住了那扇门。D 坐进一张扶手椅中，片刻之后，他变得全身僵硬——四肢伸直，僵硬得几乎要折断；皮肤紧绷，完全不能围绕骨骼自由运动。与此同时，桌上传来一声敲击声。参与者之一事先已经与灵魂达成

共识，使用先前描述过的敲击法，灵魂就用这种方法回答了关于自己的身份问题：“我是王子 H。”王子 H 是最近死去的一省的统治者。对于请他现身的要求，他回答道：“我很乐意现身，但是我的敌人 B 和其他人阻止我这么做。”这时，人们可以看到挡住隔壁房间的帘子大幅振动起来，似乎有人在推动它却无法穿越它。振动越来越激烈，最后只见一支手臂和一只手伸了出来。我与这位王子有私交，不久前曾经隔着桌子坐在他的对面，并注意到他的怪异手形。毫无疑问是同一只手，连手指上戴的戒指也是一模一样的。这只手从帘后伸出来，往房间里扔了一张纸。然而，就在此刻，有许多只手从帘后伸出来，粗暴地把第一只手拽了回去。那张纸上王子手写的一首诗，笔迹同样是我所熟悉的。整个仪式就这样结束了。D 渐渐恢复意识，但疲倦到要虚脱的地步。接着我们又去检查了隔壁的房间，与先前一样是空的，窗户也原样紧闭。我后来又去 D 那里参加了几次降神会，但再没有一次有那样明显的离奇现象出现。

这就是我朋友的证词，他的品性保证了其可信度。而且必须特别予以强调的，是最杰出和最可信的观察家注意到了通灵现象，许多伟大的学者、科学评论大师都各自见证了这样的事实。当然，现在对这些现象中的相当大部分，必须否定其是基于恶作剧和蓄意造假的可能性。举例而言，像前面所描绘的那样以肉体形式现身的幽灵，决非经常可见，因此不能不让人对它们另眼看待。根据记述，在前述事例中，整件事是发生在一幢单层平房里的。那么，“灵魂”当然可以从窗子里进来再出去，至于窗子事先已经关好而且后来也是一样关着的事实只是变戏法的技巧问题。但是，既然 D 先生显然不是与魔术师们相勾结，而是在自欺欺人，我们就只能假设那些造出幽灵现象的人们与 D 有某种

不为我的朋友所知的关系，而且他们利用了他对灵魂的信仰，使他成为某种有可能是剥削式目的的工具。

在这些事例和那些可以用无意识自欺、神经质作用等等理由来解释的例子之外，仍然存在着一一定数量的无法被解释的例子，它们似乎已经超越了已知的自然力。应如何看待这些事呢？首先我相信，只要这个领域中的现象还是如迄今为止我们所掌握的那样幼稚、无知和庸常，那么将它原封不动地摆在那里是正确的。所有在通灵降神会上通过敲击、书写或其他一些方法获得的信息交流，都是愚蠢和无意义的。不论它们是否由灵魂而来，不论它们到底从何而来，没有人应该在这种愚蠢的事情上浪费精力。如果将来某时用这种方法可以帮我们发现新的真理，或者解决科学问题，预测重大事件，那么那时我们才应该用心研究它。如果一个人要丢弃一种整体的、已被证实的、具内部一贯性的世界观，比如科学的世界观——因为这正是通灵术所要求我们做的——那么这么做必须值得。根据科学思维的原则，对不具重要性而且没有可能给予我们以重大启迪的事物范畴中无法解释的部分，我们有权绕开不理。“灵魂”应当首先证明，除了告诉我们已知的事之外，它们还能够做一些别的什么，不要到处敲敲打打，或者孩子气十足地行动，把窗框弄断，把椅子扔来扔去。接着就该来看看幽灵出现的原因，探究一下它究竟是产自灵魂或者还有其他什么来源。毕竟在生活中，如果无法解释的事情的内容没能激发我们，或者我们没能花力气去研究它们，那么我们就不断地把成千上万这类事情搁置在一边。更何况灵魂总是只在被召唤时降临。平凡的日常生活不会为它们所搅扰，而且在日常生活中，没有什么现象能让人们追寻到灵魂的影响力。灵魂世界是自足的，与之并存的是继续着自己不受干扰的进程的世俗经验世界，而且除非我们特别要求，灵魂世界永远不会干涉后者。事实上，对可见的和可经验的事物我们要做的事情很多，要探究它们塑造它们，因

此我们没有必要对一个根据我们现有的经验看来，只产生肤浅和愚昧的幼稚思想的领域作深入研究——尽管关于通灵家们声称的事情究竟有多少可信度这个问题，仍然可以留作一个开放的课题。

然而，有一件事可以肯定，即我们尚未认识的自然力在通灵现象中起了作用，但这种自然力决不专属于它们。我们了解致使星体运动的重力只区区两百多年，而认识电力还不到两百年。谁会怀疑在这个世界里仍有数不清的力能在未来为我们所知呢？依旧神秘的事物无法胜数，它们环绕着我们，那种相信我们必须仅仅依靠那些已知力而不能向仍然未知的力进军的观点，就与认为我们的社会状况会永远保持现状这一观点一样鼠目寸光。但是正如我们在后一领域中的进步不是经超乎我们经验之外的超自然力的干预所带来的，而是从已经种植下的种子中成长起来的，或者是由早已开始运作的力良好地组合在一起所带来的，同样，知识的进步也不会产生自不明的生命体，它独断独行地安排着世间的一切，与先前的知识全然无关，而是依循着已知知识的路径发展下来所形成的。科学史告诉我们，一旦人们将事件归因于灵魂的影响，研究就停滞不前，只有当人们仅在物质范畴中寻找物质过程的缘由时，研究才会继续深入。相当长时期以来，人们相信是特殊的灵魂将星体维系在它们的轨道之中，然而当且仅当发现是我们所熟悉的地球上的力造成了这一现象时，对星体运动的了解才真正开始。正如我们现在回顾星体精灵一样，某一天人们也会带着嘲讽回望十九世纪的通灵术，它迅疾地创造出灵魂，以之作为无法用已知的力来解释的现象的原因。

通灵术真正愚蠢到不可思议的方面，是它认为它所谓的对敲击声、桌子的移动或心灵感应的解释——是灵魂导致了这些现象——与事实本身一样确凿无疑，它还要我们相信，如果发生了一些无法解释的事，那只会是灵魂在作怪。现在让我们来考虑这样

一个事实：在那些我们的政府机构仍认为不配对之进行所谓的高等教育的阶层里，绝对找不到通灵术的忠实信徒；而由低到最高的各个贵族阶层、医生和教授、许多生活宽裕的中产阶级，都忠心耿耿地相信通灵术。我们因此必须问一句：这怎么可能呢？为什么反倒是那些受着科学成果滋养的才智之士，把幼稚的鬼魂当真，把仅仅是假设与幻想出来的形象当成最真实可见的东西来相信呢？

为了解释这一不寻常之事实，我必须岔开一下话题。我们每个人都知道，一个人长久占据一样东西，就会形成习惯，同时还会产生想将它一直延续下去的愿望。要把我们的思维和心灵长期享用的东西去掉是很困难的，而且，如果强行将之剥夺，我们会寻找与之相似的某样东西，让它用同样的方式填补我们内心的空虚。这种事在人们的生活中经常发生，在个人生活中也同样频繁。如果一个民族几百年或几千年地迷恋某种理念或情感，那么对于这种理念或情感的渴望就会一直持续下去，在知识与环境的发展都业已证实了这些理念的荒谬性之后，渴望还将持续下去。

许多思想无法从他们自己抑或其他人的过去中摆脱出来，然而他们并非执着于早期的想法与信仰，因此如果这一切变得不再可能，他们就去捕捉与之类型几乎相同的其他东西，把它们置于同样的位置，让它们激发出同样的情感。我们人类中的很大一部分发现自己正处于这样的状态中：即知识的增进已经摧毁了宗教和哲学的妄信，摧毁了曾激励过过去的时代、在年少时分充满过他与她个体心灵的浪漫柔情，对超自然实体的信仰，对神秘力量的信仰，对高于地球生命的自然之精神目的的信仰，已经驾驭人类思维太久了，以致于无论在何处，人们的思维都可能重返故辙。对明显超越了所有可见经验现实的客体之需求，已作为习惯的结果牢牢地扎下了根，于是这种需求在对早期的满足失去信心之后，现在转而求诸最为奇异的客体。

因此，通灵术是早期时代的残留物，即是说对超自然事物的需求已经形成思维的定势，这种需求的后果在以往的形式过时之后，现在转而在通灵术这种新形式中找到了自我满足感。仍有太多的人未学会把自己限制在大地上，脚踏实地地寻求理想与情感的满足，他们选择通灵术，仿佛一个饥饿的人渴求食物，这种饥渴使他在狂热的幻想中勾勒出餐宴奢华的景象。对此，一切科学都束手无策，因为那些易受这类事物影响的人渴求奇迹的本能，实在太过强烈，因代代相传了太长时间，根基扎得过深，以致于科学信念已经没有足够能力将其驱散。因为科学信念只不过是新兴事物，也就是说，在我们的世界观中它们的干预并不如我们有时所相信的那样深刻及有效。人们的思想与情感都为科学结论所贯穿，这需要留待今后的世代来完成。通灵现象说明了我们离那个境界仍相距甚远。

人类的最高任务之一是在恰当的时间用新的理念、希冀和情感需求来替换那些陈旧的事物。我们的时代正接近一个转折点，即那些满足过早期时代的生活的价值、心灵的利益、激励与斗争这时已经消退。我们有力量通过一个活力四射的转型，把我们的理想转到形成了未来象征的社会利益上来；还是紧抓着过去的空壳不放，试图用通灵术这样荒谬不经的事物去填充它。对此我们将拭目以待。这通灵术本身是过往的幽灵，是早已被遗弃了的信仰器物和幼稚的神话幻想的不散阴魂。歌德用美丽的词语描述了这一决定性的转折：

世态人情我已看透，彼岸风光再也不作指望，
只有傻子幻想云端有自己的同类，才会向那边眨眼端
详。

让他站稳脚跟，环顾一番！
这世界对于能人干将不会沉默寡言。

他又何须逍遥于永恒？他们所认识的一切都可以抓紧。他不妨这样顺着寿命漫步；幽灵出现时照样行走不误，前进途中他会遇见痛苦和幸福。^①

然而我们这些平庸的人已经没有什么精力来应付这一决定性转折了，这就是为什么有不计其数的人逃避到通灵术——作为早期时代的对神灵们美丽的与诗意的信仰之笨拙模仿——中去的原因——他们必须后退，因为他们无法前进。即便对更纯净和更理性的超自然信仰形式而言，丧钟也已响起。我们的愿望、希冀和满足已经回到了大地上，在围绕着我们的社会生活中发现了自我。它们聚集力量使自己得以提升，得以变得更有价值，如若不然，这些力量就会被浪费在超自然的梦幻当中。

^① 选自《浮士德》第二部第五幕，《歌德文集》卷一 P429，绿原等译，人民文学出版社1999年版。——译者注

现代文化的矛盾

一旦生活进步超越了纯粹生物水平进入到精神的层次，并且由精神层面进入到文化层面，那么就会出现内在的矛盾。文化的整个进化过程包括了发展、解决方式和内在矛盾的一再出现。因此，我们谈论文化，是因为生活中创造性的动力创造出某种具有表现形式和现实形式的人工制品，并且它们吸收了生活的流动性，并赋予它形式和内容、范围和次序：例如民法和宪法，艺术品、宗教、科学、技术和无以数计的其他东西。但是，生活过程中这些产物一个独特的本质在于从其存在的第一刻起，它们就有其固定形式，脱离了生活的狂躁的节奏以及其恼怒和苍白：不断地更新，持续地分离和组合。它们这些成果既是创造性生活之船——能很快地脱离，又是进入其内部的生活之船——虽然这种停留是短暂的。这些成果有自己的逻辑和法则，有自己的意义以及能从赋予其生命的灵魂动力的分离和独立中获得恢复力。在它们建立的那一刻，也许它们是完全适合于生活的，但随着生活的不断进化，它们变得僵化，并且脱离了生活，实际上与生活相对立。

这也就是为什么文化具有历史的终极原因。生活，当它变为精神化以后，它就持续创造出这些人工制品：自给自足，内在的，渴望永恒与无限。它们能以生活发展的形式，或是作为精神生活的表现的必须模式来描述。但生活本身不间断地往前发展，

随着它为自己创造出的每一个存在的新形式出现，它的永恒动力就与那种形式的永恒或无限性发生矛盾，生活的动力迟早会腐蚀掉其创造的每一种文化形式。当一种形式获得充分发展后，下一步就是失去形式，并最终以一种或短或长的斗争被取代。

在广泛意义上，文化形式的转变就是历史的主题。作为一个经验主义的法则，它的内容就是在每个集中具体基础和外在表现形式的改变。但在深层次的过程中是与生活永恒的斗争无休无止，不断发展并且有自己的创造形式，但这种形式最终僵化，并落后于发展。因此，生活仅能在此种或他种形式中体现出外在存在，这种过程能够根据形式的相互代替来确认和描述。文化内含中以及文化模式中永不停止的变化是生活无尽可能以及其存在演化和转变与其形式和表现形式中的客观有效性和一意孤行之间的现象，而不是结果。它的发展过程就是死亡——重生——死亡。

文化历史过程中的这种本性，首先是在经济发展中被观察到的。任何时候的经济动力都导致了相应的制造形式：奴隶制、行会、农民、自由的按劳付酬的人以及其他劳动方式。当它们出现的时候，它们都是所处时代生产能力和时代理想的充分表达形式。但由于它们的自身局限性，经济能量又总是得不到充分发展。于是经济能量又打破这些劳动形式，或者是渐进的，或者是以暴力手段。其中先前的生产方式被一个更适应于当前的生产方式所代替。但一种生产方式，究其形式而言，它并没有内在的能量去取代另外一种模式。是生活本身（在这里是指经济生活）以其动力，其变化提供了整个过程的驱动力。不过由于生活本身是无形式的，因此它只能在某种形式中以一种现象表现出来。当然，一旦此种形式建立起来，那么在很长一段时期内它是不受生活的节奏支配的。在知识分子全体中能更清楚地观察到这一点。这也就是为什么从一开始在形式与生活之间就存在着一种潜在的

紧张关系，并最终在生活和活动的许多领域内爆发出来。从长期来看，这种矛盾能够作为一种普遍的文化不适积累下来，在其中所有形式都被强加于生活，结果生活竭力去打破一切形式。并不是某一方面的打破，而是将形式吸收入自身的自发性之中，从而代替形式以自身的动力和丰富性来填充，推动这些形式中主要的不受限制的自发性。也只有如此，认识、价值和结构才能作为生活的直接相关方面被注意到。目前我们正处在旧有时代的斗争之中，这种斗争不再是一种新的适应生活的形式反对旧的形式，而是单纯反对形式本身，反对形式的适用法则。过去黄金时代的卫道士和颂扬者，以及纯粹派艺术家，当他们抱怨现代生活中普遍的、不断增长的形式虚无时，他们可以举出大量的例子。但他们忽略了一点，就是目前发生的一切并不仅仅是消极的，或是传统形式的死亡；相反是一种抛弃这些形式的积极的至关重要的推动力。不过由于在这种进程中，其重要性并不允许这种推动力去关注于新形式的创造，因此必然地这种推动力感觉到被强迫去与形式相抗衡。于是有可能在一个时代中，所有的文化形式都像是松散的土壤，它们能孕育出一切所能产生的东西，但它们被其早期的丰富性的成果所完全覆盖。在18世纪，仍然有这种相似性发生，但一开始这种相似性碰巧涵盖了一个非常长的时期，大约从17世纪英国的启蒙运动起，一直到法国大革命；其次，每次社会的大变动都受到某种新的理想的鼓舞：要么是个体解放，要么是生活的理想性指导，或是追求快乐和完美的人性相应过程。每当这种变动发生，人们都会有种内在安全感，因为新的文化形式都曾被预见过。因此，他们并不会产生文化不适应的感觉。这一点，老一辈曾经看得很清楚，问题不再是新文化形式反对旧文化形式；而是在生活中，在每个可想像的方面，存在着对想用固定形式保存自身的需要的反叛。

我们现在所熟知的这种状况，在几十年以前当生活的概念开

始在哲学中扮演关键角色时，为了使这种现象与思想的一般历史建立正确的联系，我们非常有必要再多谈一点。在任何具有鲜明特色的伟大文化时代里，我们总是能够在思想运动和其奋斗的终极目标中分辨出某种特别的思想。是否其时代本身已意识到这种思想的抽象性，或是它仅仅是这些思想活动中一种理想的焦点，其相对于当时时代的重要性和意义只是对于后来的观察者才变得明确，这些都没有什么不同。每个这样的核心思想都是产生于无数的变体和伪装中，并总是与任何相对的事实相抵触。但它都保留有思想运动中隐含的支配法则。在每个这样的思想运动中，它却能被发现（并因此被辨别）；在其中，它隐含着生活的最高形式，真实的、绝对的、形而上的尺度与自身和世界的至上价值及绝对要求是相适应的。当然，这里包含了一个逻辑中的矛盾：绝对真实不需要任何东西使其真实，但任何不容置疑的存在又不能自发形成。从根本来看，哲学不存在此种矛盾：实际上，当这种矛盾出现时，是许多矛盾形式一起并存的。因此，它们都应体现生活特殊哲学的核心方面，否则就会彼此不相容。

下面我用古代的例子来阐明我的观点。在希腊的经典时期，有一种关于实在的思想。这种实在是一元的，或一体化的、实体化的，并且是神圣的；但它又不是泛神化的形式虚无；这种实在存在，并且能够有外形，具有有意义的具体形式。在中世纪这种观念被关于上帝的思想所代替。于是，所有真实的来源和目的，以及被我们存在观念中绝对的上帝都是要求我们绝对服从、绝对忠诚。到了文艺复兴时代，这种至上性又发展成为自然的观念：它被认为是存在及真理绝对的和惟一的体现。但同时理想又不得被赋予存在和权威——例如在艺术活动中，其首要的先决条件是它必须是一个包含绝对真实和至上价值的整体。17世纪，人们又关注于自然法则，它被看成是基本的合理性，而且到了卢梭时代，又把此种“自然”观念看成是绝对的价值、理想和挑战。

在此时代末期，自我主义，个人意志又成为核心观念：一方面，存在以一种意识自我的创造性思想出现；另一方面，个性又成为目的。于是，纯个人化自我主义的主张以一种绝对的道德规则出现于世人面前，实际上它也成为了生活中普遍的形而上目的。到了19世纪，随着一系列思想事件的发生，不再出现任何比较完全包含的指导性概念。如果我们限定于在人类范围，那么在这里我们所说的是指社会思想，在19世纪它第一次被认为是我们生活的真正观点，而把个体看成是社会事件的交汇点，或者甚至是诸如原子一样的假设单位。但另一方面，人又总是被要求与社会发生联系，完全的社会一体化被认为是归纳所有其他动能、道德或一切事件的绝对职责。只有到20世纪初，欧洲知识分子的大群体才出现，并且提出构建生活哲学的全新基础性观念。这就是以真实和价值为核心的生活观念——无论是形而上的或是心理的，道德的或艺术的一发生和交汇的历史。

如上所说，处于我们文化普遍趋势之中的个人化在多重的生活形而上中找到适应于自己生活的土壤，以及发现了对其缺点的辩护，同时也看到了自己的矛盾和不幸——这点下文再谈。但这里要强调的是，生活概念中显著的必然发生的哲学意义是夹杂在下列事实，并由这一事实证明的，即价值的现代连接中两个重要的对手：叔本华和尼采，都精确地表达了这一思想。对于什么是生活，什么是生活的纯粹意义，叔本华第一个在最深远、最残酷的意义上追问的现代哲学家。他不是只限于生活的特殊内容，或是存在的概念方面，而是整体性的。当然，他并没有使用上文这些术语，只是谈到了生活的意愿或意愿本身。但这并不妨碍其基本态度。尽管他的发现是生活领域之外的，但“意愿”仍然提供了他对于诸如生活意义问题的答案。这个答案就是生活并不能获得任何超越其本身的意义和目的，因为它总是在许多方式中追随着自己的意愿。更确切地说，是因为其形而上的真实使它被限制

在自身范围之内，任何明显的目的仅仅只会带来失望和无尽的深远的幻觉去追求。另一方面，尼采以同一方式论述，生活根本就是自我决定的，并且组成了其全部内含中的惟一实体。但他发现在生活中赋予生活以意义的目的是不能在生活以外找到的。生活的本质是充分性和权力的强化、增加和成长，以及来自于自身的力量和美——它们并不是与任何明确的目的相联系，而只是纯粹地与生活自身发展有关。通过自身发展，生活表现出一种潜在的无限的价值。然而从深远意义和关键性来说，绝望和欢欣这两种对于生活截然相反的回答是不同的——在两者之间要么是尽力去做理性的抉择，要么是妥协——它们都共同地有其使自身脱离于所有早期哲学家的基本问题：生活意味着什么，什么是其内在价值？对它们而言，关于知识、道德、自我、原因、艺术、上帝、幸福和受伤的问题只有在其解决首要谜团后才有可能解决；而且对于这些问题的回答依赖于其解决方式。只有生活基本事实本身才能给予所有其他事物积极或消极的意义、价值和位置。关于生活的观念是两种互相对立的思维方式的交汇点，正是它给予了现代生活中的关键决定。

下面，我将要论述的正是与现代文化中表达方式相关的1914年以来的事实，以及它们是如何地与所有以往的文化演变背道而驰。在过去，旧的形式总是被对新形式的渴望而消解。但是今天推动发展的最终动力则是对形式法则的反叛，在其中意识实际上是明显地趋向于新形式的。至少有70年我们不是生活于共同观念中，在很大程度上（不过也许不是真实的），根本就没有任何观念可言——以新的观点看——这可能只是思想事件中的消极方面的另一种表达（就其可辨认的现象而言）。相反，中世纪一直有基督教思想，文艺复兴时则是对世俗本质的恢复，并且作为价值，它不需要先验力量证明有道理。18世纪的启蒙运动通过理性规则相信人的普世幸福，至于德国理想主义的伟大时

代，科学中弥漫着艺术想像，并致力于通过科学知识赋予艺术一个宽广的次序基础。但是到了今天，如果有谁问受过教育的人，究竟是什么观念统驭着他们的生活，其中大多数会给予一个与自己领域有关的专门化的回答。他们中可能谁也不会对统驭整个人类范围的并指导一切专门化的文化思想了解不多。如果说甚至在个人文化范围内历史演变的当前特定阶段，生活致力于以一种纯粹的直接性表现自己，并且这种表现只存在于某种形式中；如果任何此种形式的不完整性暴露出这实际上是真正的决定性动力；那么不但对于任何涵盖一切的文化思想来说，不存在任何原材料，而且任何新形式可能包含的领域也是极其广泛的，或太不相同而不会允许任何理想的联合。

就特殊现象而言，我认为首先应该讨论艺术。在所有以未来主义称呼的杂烩中，只有以表现主义命名的运动看来是在一定程度上可辨认的同一和分类独立出来的。如果我没弄错的话，表现主义是指艺术家的内在推动力渗透于艺术品中，或更确切地说，艺术品中充满了经历。其意图不是去表达或包含被外在真实或理想强加于自身形式中的推动力。因此，此推动力不是对任何实在或事件的模仿，不管它们是内含于其客观形式中，还是像印象主义艺术家一样，以感觉印象来创作。毕竟，这种印象不是艺术家纯粹的个人创造，还受到外部影响。然而，其积极和次要的是，反映这种印象的创作，是艺术化个人和整体联系的混合。并且正如其拒绝的非主观因素一样，在狭义上，这样的相似性是主观步骤，另有来自于某种外在的东西艺术家才能获得：传统、技术、某种模式或已建立的法则。所有这些都是妨碍生活的，其推动力是来自于我们的自发性和创造力。如果把其装人这样的形式中，它只有在歪曲的、僵化的、不合逻辑的伪装中才能在创作中生存下来。我可以把一位表现主义画家在其纯粹形式意义上的创作过程想像成一种纯粹过程（同样，在其他艺术家那里也是一

样，虽然形式上稍稍复杂一点），因为感情动力被自发地转入到拿着画笔的手中，正如人的姿势总是表现出内在情感或是尖叫传达出痛苦。手的动作总是服从于内在。因此，在画布上实际表达出的形状是内在生活的直接沉淀，它不会被任何外在综合因素改变。甚至表现主义画家可以用名字来说明整体，虽然二者无任何相似性。当然，这不是故意使人迷惑，或是多彩，但当它出现于艺术的传统视界中，它并不是无意义的。艺术家内在的推动力，只有在其工作中才喷涌而出，并且它来自于不可名状的或不可辨认的灵魂深处。但它同样也来自于外在客体的刺激。过去人们认为这种外在刺激造成的艺术创作成果必须表现出与造成此种刺激的外在客体形态上的相似性（整个印象运动就是建立于这种构想之上）。

但是表现主义拒绝这种猜测。它认为，内在是创作的原因，其作用与外在表现完全不同，其间的动力联系纯粹是内在的，并且不需要创作出任何可以看见的一致。例如，一架小提琴或一张脸的外形可能引发画家的感情，激起其艺术能量，最终创作出一件完全不同的艺术品。我们可以认为是表现主义用唤醒冲动的偶然性代替了模式化。因为他的生活仅服从于生活本身。抽象地说（不过可以描述为一种非常真实的意愿动作），是生活的斗争造成了自己。因为其目的纯粹是用自己来表现自己，并因此它拒绝被包含在任何形式中，这些形式往往被外加于任何有效的真实，或是法则。从概念上说，以这种方式创作的艺术品最终具有某种形式。但就艺术目的而言，这只是不可避免的外在附属物。正如所有其他的艺术概念，它本身并不具有任何意义，只是为了其实现的基础，而要求创造性的生活。这就是为什么这种艺术对美或丑是淡漠的。这些都是与形式相反的性质。因为生活的意义存在于美或丑之外。同时，生活的变动不是由任何目的决定，相反仅仅是受自己驱动力的支配。如果因此创作的艺术品不能使我们满

意，这仅仅证明我们还没找到一种新形式，那么这也就不是一个问题。一旦创作完成，那么曾参与其中的生活过程就脱离出来，以任何存在于创作者独立性中的客观创造物的角度观察，我们发现它是缺乏意义和自身价值的。生活中，渴望仅仅表现自己，并且生活也拒绝来自于其产物的任何意义。

可能这是关于近代以来那些伟大的作品中独特完美性的基本解释。这里创造性生活成为自身的主宰，充满了丰富性，以至于它丢弃了任何传统或是与其他工作相同的形式。其在艺术中的表达是特定时期其内在本质上纯粹的和朴素的。然而与这种本质相联系，这种艺术工作会是连贯的并且有意义，当以传统形式相衡量时，它经常表现出易变化、不连贯和断裂。这并不是正规艺术品衰老的病态，它显示的不是懦弱而是古老时代的力量。因为完善了自身创造性的力量，伟大的艺术家在自身是如此纯粹以至于他的工作体现的只是生活的流动自发创造出的形式：形式在自身失去了自主性。

从理论上说，就一种以其内在完善和意义来说是自发性生活合适表现的形式而言，它完全有可能像一块鲜活的皮肤满足于自身的内容，这在那些伟大的经典作品中是毫无疑问的。但是，不考虑这些艺术品，我们能观察到精神世界特殊的结构性特色，就艺术品而言，其远远超出了结果，真实的情况是，在艺术中，形式是可以其完整性获得的，某些超越于形式之外的东西被连接起来。在所有伟大艺术家和艺术品中，还存在着比纯艺术效果更深远、更昂贵、以及更神秘的源头。它被累积，然后由艺术表现出来。在经典作品中，它完全溶于艺术之中。但它所实际相冲突的，或毁坏的恰恰是艺术形式；我们能够感觉到这一点，并且能意识到它是某种分离的，有着自己声音的事物。一个典型事例就是贝多芬尽力在其后期作品中表达出的内在命运，其中表现出的并不是某种被毁坏的特殊艺术形式，而是艺术形式本身被某种不

同的、巨大的来自于另一个纬度的东西所战胜。形而上学也能说明这一点。它的目的是，真实的知识。但在其中我们能够听到某种超出知识斗争之外的东西，它很庞大，或更深远，或仅仅是不同——这些都是通过对真理施以暴力，比如自相矛盾，容易产生的某种不满等等表现出来。一个典型的知识分子的悖论就是（当然表面化的和自满的乐观主义倾向于否认这一点）某些形而上的信仰不会像生活的象征一样，从整体上与相对于生活来说是一个特殊的典型人类情况相同，它们不具有真理。可能在宗教中也存在某些不是宗教的东西，它更加深远，存在于宗教之外并超越了其所有具体形式。但是，宗教认为它们是异端。一些，也许是所有的人类创造都完全来自于灵魂中的创造力量，它们远不止能够在形式上被积累下来。这种能够从纯机制化的时尚中区分出这些创造的财富，只有当内容和形式间存在着象征关系时，才能确实被认识到。

一般而言，如果不是非常极端的话，那么正是上面这种原因产生了凡高作品的艺术魅力。其实不止一位画家，我们能从许多作品中感受到远远超越作品本身的热烈的生命力，它从难以企及的深远的地方喷涌而出；在天赋的发挥中，它就像澎湃不息的巨浪——偶尔，似乎我们从宗教、文学或音乐中也能发现这种东西。看起来，没有别的能比它们具有这种灼热的，能够感觉的自主的生命力——有时候，这种生命力是与其图片化的形式相冲突的——当然，正是这种冲突吸收了许多人去欣赏凡高，并激发起激烈的讨论，另一方面，对于今天喜欢抽象艺术的年轻人而言，他们会产生这样一种情感，感到当生活需要时就会产生某种不可克服的自相矛盾——无论是否欢快——它都是一种要求直接的，公开的自我喜欢的情绪。也正是它，年轻人的活力把这种趋势推向了极端。当然，我们完全能够理解，我们所谈论的运动毕竟是属于年轻人的。革命性的历史变革，无论是外在还是内在，年轻

人都是始作俑者，尤其是对于当前艺术特殊性质的变化而言。随着生命力的衰退，岁月会吸收越来越多的生活的客观内容（在这里的意思中，是指形式）。但是年轻人总是首先关注生活过程，它相对来说对包含于内的特殊客体是淡漠的，并且也没有信心。在一个推察生活的文化环境中，由于它表达出对所有形式的轻蔑，因此年青生活的意义也就客体化了。

于是，在讨论的范围内，我们涉及到相对于艺术追求和其他方面更进一步的基本证明。今天在许多年轻人中有一种类似于钟情古罗马东尼卡外套的长袖的狂热的癖好，这种癖好无论对个人还是对大众都毫无价值。在好的情况下，这种与个人生活感觉相联系的热切渴望会发挥重要的作用，并且它确信任何预先设立的或是传统的东西都是排除在外的——这往往是那些独立于自主创造性的客观化永恒形式。当个人生活被纳入其中时，不但会失去其特性，而且会冒着在某些不再存在的事物上浪费生命力的风险。不过这些事例所反映的不是去像保存个体生活一样保存如此多的生活个人性。所谓创造力只是比例问题，它确保了生活是纯粹的自己，没有任何外在的、客观化的、鲜活的形式包含于生活或包含生活。这可能也是现代生活个人主义的普遍目的。

下面我将要讨论对于近代哲学运动中同样来说是基本的推动力。这场运动将非常激进的因素从哲学的历史形成模式中脱离出来。这就是实用主义，因为其中最著名的分支，美国学派，获得了这一名声——这个学派，我认为是最狭隘以及最肤浅的。迄今为止，它以及其他学派的独立化加强，看起来这是我们目前兴趣的发展过程中关键的动力。在文化所有的个人领域中，没有一个是独立于生活的，也没有一个能够像知识一样自主地脱离压力、骚动、个人模式以及生活目的。正如 $2 + 2 = 4$ ，或者不管是否是人类所知，相反的物体总是相互吸引的，也不管人类在其历程中所经历了何种变化；与生活相交织的知识把其重要性归功于其相

对于波动的生活财富的实际独立性。甚至所谓的实践知识也只是在更大程度上付诸实用的理论知识。不过，从其资格上说，知识还是保留了部分事物遵循自身法则的次序，以及真理的理想现实。

但实用主义学者否认了过去认为的真理的独立性，内在和外在生活在每一步——这也就是争论的所在——都基于特定的想像的观念。这些观念承受和推动了我们的生活（如果是真实的话），或者说如果是错误的话，它们则破坏了我们的生活。但我们的观念依赖于我们心理构成。它们绝不是对交织着我们现实生活的真实的构成反映。如果说由主观思维逻辑形成的观念能够产生包含于这种真实中的渴望的和遇见性的结果，那么它无疑具有最明显的适用性。相反，这些决定我们现实生活的观念被认为是真实的，因为它们以一种运动的、积极的方式影响了生活，至于那些产生消极影响的观念则被认为是虚假的。因此，并不存在独立的、预先存在的真理，它也不会因为为了去指引生活的道路，而被吸收到生活的涓涓细流中。相反，在生活的涓涓细流形成并反馈和影响生活进程的理论因素中，存在着一些因素，它们的作用适应了我们的渴求。（偶尔，我们也能说，如果没有这种机遇，就不能生存。）这些我们称为真实的，认识论上正确。我们观念的真理性并不是客体化的东西，也不是自身任何至上的智慧。相反，有时候为了不成熟的便利，有时候则是为了最深远的精神需要，生活创造包含于我们观念之内的价值。我们要么称其为完全的真理，要么是完全的谬误。这里，我并不能详尽阐述或批评这个学说，实际上，我关注的不是它的正确与否，而只是目前它所包含事实，以及对于历史悠久的知识是否是由独立的、理想的法则统驭这一看法所持的态度。这种学说现在成为与生活相交织的一个因素。生活支撑着它，生活的动力和目的指引着它，而生活的基本价值又使其合法化。生活于是重新断言，它对迄今为止的

与其分离并独立于它的领域具有主宰权。如果用更深刻的哲学术语来表达，那么就是由内在一致性和自足意义组成坚实框架的知识形式，或者是由内在一致性和自足意义组成整个心理背景的知识形式，在生活的潮起潮落中纷纷被消解。由于它们的演化，能量改变以及其目的。这些知识形式被认为是模式化了，不能永远保持自有的正确性和无限的生命力。作为哲学核心概念的生活最终找到了其最纯粹的形式，期间它远远不止是认识论上的变革，而是首要的形而上的事实，是所有实在的根本，使每个存在的现象成为了绝对生活的脉动的节奏、代表模式和发展状况。于是，生活成为了一种精神，在迈向精神的世界演化过程中，它又以事实体现出来。这个理论回答了下列知识问题，认为直觉超越了一切逻辑和一切智力的运作，直接领悟了事物的内在本质真理——这就意味着只有生活能够理解生活。再深刻的话，这也就是为什么所有的客观真实（知识的客体）不得不融入到生活中，于是被认为是生活职能之一的认识过程，才有可能发现与本质上一致的客体，并因此完全地认识到它。所以，鉴于早期实用主义仅仅根据主观就把我们关于世界的概念融入到生活之中，因此上面所说纯是以客观角度来看。没有一个保留形式的事物，能够以一种外在生活的普遍法则，通过其重要性及力量来说明存在。任何在这概念中保留下来的形式痕迹，只有依赖于生活的宽厚才能存在下来。

不光在实用主义中对形式规则进行了否定，而且在所有渗透着现代生活感觉并且对受形式古典概念支配的早期固有系统持拒绝态度的思想家中，对形式规范的否定，也看到了哲学拯救的饿希望。早期的固有系统试图通过根本及次要因素，将所有知识（至少是最主要的普遍概念）构建成一座规则的、和谐的大厦，并且都基于同一的规范基础之上。在这样一个系统中，其所能达到的建筑学上的美学完善，以及和谐和完整被认为是对客观正确

性以及对存在真实而完整理解的有力证明。就形式规范的完善和真理的最终检验而言，这是形式规范所能达到的最终目的。

无疑，这种系统否认现在的生活处于守势，因为虽然生活总是在创造形式，但生活也不断地打破形式的条条框框。在两个方面，这些理论深化了其哲学意义，表达了对生活的不满。一方面，机制不再认为是宇宙中的基本法则，它也许只是生活中技术性的一面，也许是生活堕落的表现；另一方面，它也不再承认关于存在中形而上的自主性，以及终极的绝对的指导性原则或实在。生活拒绝被任何从属于它的东西所控制，也拒绝被任何甚至是宣称有绝对权力的理想真实所支配。对所有这些而言，如果说，没有更高级的生活能够逃脱某种指导性理论的控制，或者生活能够超越权力，或伦理或其他以价值为基础的强迫；如果确实是这样的话，那么现在看起来生活有可能去取得成功。因为所有的观念都是来自于生活的，是生活自己产生出这些指导它、拯救它以及反对它、征服它或被它征服的观念。正是这些支撑并加强了生活本身。并且这些观念在生活面前是独立的，它们是自身存在的基础。不过在人的思维中，这些观念经常与生活产生不幸的冲突。如今，矛盾更加明显。人们也更加意识到。实际上这种冲突是生活本身造成的，并与生活不可避免的纠缠到一起。

在最普遍的文化术语中，正是这种生活中的冲突组成了对古典主义的否定，这也被认为是人性及其演变中的绝对理想。古典主义中总是占支配地位：和谐、圆满、平静、内敛以及生活的自信规范和创造性。可以肯定的是，没有任何积极的、清晰的、令人信服的观念能够代替古典主义的这种理想。这也就是为什么，我们能够清楚的发现，当今与古典主义的冲突根本不是是否要创造一种新的文化形式。而仅仅在于，充满自信的生活正在摆脱古典主义的形式束缚，获得自由。

我们同样能从伦理那里获得这一观点。“新伦理”这个词是

一个用来形容在一小部分人中存在的性关系的批评术语，它主要是针对事物中现存次序的两个因素：婚姻和荒淫。其主要问题在于，性生活总是在努力维护其本质的、内在的能量和自然倾向，反对文化所强加于它的形式。因为正是这些形式剥夺了性生活的生命力并造成它违背了自己的本性。婚姻除了性以外，也与许多方面有关。于是，当个体反对僵化的传统和残酷的法律时，性冲动也走向停滞或消亡。卖淫几乎变得合法，它使年轻人的爱情生活变成了一种贬低的形式，变成了违反内在本质的讽刺。这些都是自发的生活所反对的。在不同的文化条件下，这些形式可能不是这么的不适应，但是目前它们受到来自于生活深处的挑战。在此，我们比在其他文化领域中看得更加真实的是，迄今为止，伴随着性这一基本渴望而来的对任何积极的新形式的缺乏，正在破坏已有形式。改革者们提出的建议中没有一个被认为是可以完全代替受到指责的旧有形式。文化改革的典型过程——以一种新形式反对旧形式，并成功代替它——一直没有发生。因为新形式中来自于性的能量处于虚无之中。因为此刻性生活进入所有文化过程中，它必须找到一种可以适应的形式。于是，正如上文所说，只有专门的观察者才能发现其不合理性和混乱的贪欲。在这里，并不是说是形式虚无，而是深层次事物是不同的。性生活完全是个人性的，而上述形式由历史性形成，因为它们以模式化套住生活，并因此破坏了生活中人性的一面。那么就在生活和形式中产生了冲突，或者更抽象一点，就在个人性和标准化之间产生了冲突。

在我看来，目前宗教生活中的趋势必须是可以简单解释的。当然，我指的是思想上进步的人们在神秘主义中获得了他们宗教上的满足。这在过去的 10 到 20 年里都能被观察到。有理由认为，这些人是在现存教堂的思想影响下成长起来的。他们在神秘主义上的转变很明显表现在两个目的上。首先，一系列专门、客

观形象表现宗教生活的形式不再是工整地相对应于生活。其次，宗教渴望并不因此被扼杀，它们致力于其他方式和目的。在神秘主义上发生的这个决定性的事实看起来脱离了宗教形式明显的轮廓和界限，并由此获得了自由。于是，这是一种超越了任何个人形式的神性。并且这种来自于宗教感情的模糊的扩展，脱离了一切教条主义的限制，在摆脱形式无限发展上产生了深远的影响；它产生于灵魂的渴望并最终化为动力。神秘主义始终只是宗教个体最终的手段，这些宗教的虔诚者们非但不能摆脱所有超越形式，而且还受到一切固定、特殊形式的制约。

但是，最深远的动力（无论是否它自相矛盾，还是其目的微乎其微）是在于它通过纯粹是来自内在生活的宗教生活代替了信念的结构：它的产生来自于意志状态的驱使。在过去，宗教文化的演变总是跟随着由以下内容支撑的过程：那就是，宗教生活的某种特定形式完全适应于其生活的内容和能量，并逐渐地变得客观、枯竭和僵化。因此，它被一种新的形式代替，于是此种新形式当前的表现形式又与宗教中过多的动力相适应。因此，代替了旧有形式的新形式仍然是宗教形式，其中内含着不同的信仰。然而到了今天，宗教信仰中彼岸世界的客体却被排斥在外，至少在一大部分人中是如此。但这并不意味着这些人从此没有任何宗教信仰。在以往，这些基本需要在新教条的创建中体现出来，但到了今天，怀着信仰的虔诚主体的情况是他不再认为这是宗教生活正确的表达。从其最终结论来看，精神整体上的这种演化会使宗教成为生动的，并不简单的生活旋律中的某种直接并且是关键的表达模式。生活，在其所有特定方面，行动和事实、思想和感情，都会借助于人性中得意、紧张、平和、脆弱、奉献的综合作用而渗透到生活的整体之中；这只有通过宗教才能描述出来。于是，生活创造出绝对价值的感觉；这种感觉在过去脱离于宗教生活的特殊形式，脱离于信仰内在固有的特定结构。尽管已转化到

神秘主义最后的生存形式中，但这种感觉的影响能够在安吉鲁斯塞修司的著作中听到。他反对任何限制特殊形式的宗教价值，并且把这些特殊形式赋予在生活之中：“圣徒，当他饮酒时，他仍然对上帝有着宗教之情，正如他在祈祷和赞美时一样。”这并不是一个关于所谓特定宗教的问题。

这一点，当然也与特定内容有关，因为它只是经验主义而非先验主义。并且，它也使宗教生活成为某种关于美和宏大、崇抒情的形成。在本质上，它是一个残酷的、伪装的先验主义狂热激发的模糊混合形式。而我们所说的只不过是作为生活中包含一切的狂热。它是一种实存的，而不是其他的虔诚，当它有一个客体时，被称作信仰，但这种信仰如今只存在于生活中。需要不再被任何外在满足（比如表现主义画家并不满足于与外在相联系的艺术需求）。注意，我们所谈论的是在深远意义的连续性，其中生活还没有分裂为需要和满足，并因此不需要可能会对其强加某种专门形式的客体。生活需要的是一种直接的宗教表达，而不是使用包含大量词汇和固定句法的语言。我们也许会认为（这只可能出现于某种自相矛盾中）灵魂渴望信念，甚至它不再接受任何信念的特殊预先设定的构架。

这种对宗教灵魂的渴望经常能够在模糊的开端，异乎寻常的迷惑和因其支持者并不理解自身感觉而展现出消极性的批评中被感觉到。当然，这种渴望面对的是最难处理的困难，因为精神生活，从一开始就只是在形式上有发言权。而它的自由也只有在形式中才能落实，甚至虽然形式反过来也马上限制了精神生活的自由。当然，虔诚或信念是一种以灵魂的特别存在而命名的精神状态：它们使生活多姿多彩，甚至也许它们不包含任何宗教客体——正如处于性渴望的人会不得已地保留、完成这种渴望甚至他们也许从来不会遇上值得所爱的人。但是，我感到不解的是，是否一个基础性的宗教需要并不是不可避免地要求有一个客体可以

崇拜。纯粹地本质，赋予色彩的无形式动力，以及生活的普遍衰退和流动中的精神本质，看起来是当代宗教感情的实在。但是，我怀疑如果这一点不只是从来不会实现的理想状态的插曲的话，那么存在于宗教形式中的就是其象征遭到了不能用新东西代替的内在宗教生活的抛弃：并且人们能注意到，生活因此并不需要具有自身客观意义和合法要求的形式，同时，生活能自由地驾驭内在的性冲动。存在于无数现代人中最深远的精神两难处境中的一例就是，虽然不可能再保留传统的教堂化宗教，但宗教的推动力仍然存在。没有一种娱乐形式能破坏它，因为娱乐只能剥去宗教的外衣，而不能夺取其内在生命。完全自足意义上的宗教生活的强化，以及“新年”这个术语从及物到不及物动词的改变，是一种摆脱这种两难处境的尝试，但是，从长期来看，它可能包括不了如此小范围自我矛盾。

因此，所有的这些现象暴露出在最广泛意义上“文化”这个单词中一切文化生活内在的本质中的矛盾，以及对于已创造出来的是否变得有创造性或产生回应：这种生活必须既能产生形式，又能在已有的形式中运行。我们的生活是本能存在的，其间活力奔放，目的明确。它是本能的，并不能分析；但我们所拥有的，只是它在任何时候的特定形式，正如我已强调，从其被创造的那一刻起就证明它是事物非常不同次序中的一部分。当它具有了合法性和一定的高度后，它坚持和要求脱离于自发生活之外的存在。但是，这违反了生活的本质，以及生活澎湃的动力，现世的价值，其结构因素中不屈的相异性。生活不可避免地被谴责。只有在其相对立的伪装中，也就是形式中才能成为真实。这种悖论明显，在一定程度上，仅能称为生活的兜售者法庭的内在实在，宣称它具有无形式的活力，而在同时，僵化的、独立的形式要求无限的合法性并邀请我们接受它们为我们生活的真实意义和价值——也就是，悖论得到了强化，也许在一定程度上，这种强化是

文化进程中的。

因此生活追求的是这种不可获得性：它渴望摆脱一切形式，在赤裸裸呈现的瞬间，决定并展现自己。但是知识、意志和创造力，虽然是由生活驾驭的，但它们只是由一种形式代替另外一种形式，它们从来不可能用脱离形式的生活来代替形式本身。我们文化形式的一切个体，不管是热情洋溢，还是对圣像崇拜持反对的、舒缓的、或是累积增加的态度，这些来自生活本身的纯粹生活力量公开或暗地里反抗着形式；并且由于精神也被视作文化以各种形式表现出来，于是它们同时也与精神所包含的最深远的内在矛盾有着千丝万缕的联系。实际上，对我而言在历史进程中这种内在冲突愈发激烈，并深刻地影响到了生活；也没有任何一个时代像我们这个时代这样如此尖锐地表现出其内在的不可调和性。

然而，庸俗主义却认为，所有的冲突和问题都已得到解决。因此，所有的解决方式都获得了独立性，于是它们对历史和生活也产生了其他作用。因此，它们绝不是空洞的，甚至将来的生活都不能消除这些冲突和问题，而是用别的形式和内容来置换现有的存在。由于我们讨论的这些问题的现象使我们意识到目前存在的事实充满了矛盾，而不可能持久持续下去，所以我们所讨论的问题的尺度清楚地表明，某种更加基础性的变化会比已有形式的简单置换更可能形成于新的实体之中。同时，未来与过去的联系目前看起来很难完全被切断，因为固有的无形式的生活会联系起二者。按我们肯定的是，目前的发展趋势是朝着文化的典型演变发展，趋向于创造合乎目前能量的新形式。但这只不过是表面文章，并不能从根本上解决问题，虽然这种发展会使人们迟缓些去认识这个问题，冲突也许会推迟爆发。不过，这是生活真正的命运，因为生活在绝对意义上意味着斗争，它超越了斗争与和平之间的相对界限，反对绝对的平和的越过这种界限，从而表现出了神秘性。

文化的危机

任何人想要探讨文化问题，都必须使这个含义模糊的概念与他自己的特殊目的相符。我把文化理解成一种对灵魂的改进。这种改进不像由宗教产生的深刻性，或是道德纯洁性、原初创造性那样，可以直接在灵魂内部完成。它是间接完成的，经由物种的智力成就其历史的产物：知识、生活方式、艺术、国家、一个人的职业与生活经历——这一切构成了文化之路，主体的精神通过这条路使自身进入一种更高级更进步的状态。因此，一切意在增进我们的文化的行为，都以手段和目的的形式被归为一类。然而这种行为又被分为无数互相分离的活动。生活是由活动的模式所组成的，而这些活动中只有极有限的一部分有——或者可以被当成——有共同的方向。服务于目的的多种不同手段——即最广义上说的我们的“技术”——正被应用到越来越多的领域上去，而且不断地尖端化。这就使得前面说到的碎裂化与目的的不确定性倾向日益严重。过分庞大的目的与手段所导致的后果影响深远，难以计算：这些系列中的某些成员，在我们的意识中成为了目的本身。有难以胜数的事物，客观地说，不过是一种过渡阶段，一种达到我们真正目的的手段。但当我们为之奋斗的时候，甚至往往在我们得到它们之后，它们对我们而言变成了一种终极意义上的野心的满足。在欲望的内部，我们需要有这种相对意义上的强化目的，因为它们太广泛，太复杂了，而如果我们只有真正终极

的目标（上帝知道它们有多遥不可及）作为动力的话，我们的能量与勇气一定会逐渐衰减。飞速发展并蔓延开来的技术——不单纯局限于物质领域——形成一张手段之网，而我们深陷其中。从手段到手段，愈益增多的中介阶段蒙蔽了我们的视线，使我们看不清自己真正终极的目标。这是最极端的内在危险，它威胁着一切高度发展的文化，也即生活的全部被众多分层的手段所覆盖的一切时代。把某些手段当成目的，可能会使这种状况在心理上变得容易接受，但实际上，它使生活变得越来越没有价值。

文化的第二个内部矛盾也源于此。那些人力创造的物品是一个具有创造性的生命之结晶，在一段时间之后，它们会被其他人当作获得文化的手段来吸收。而现在，它们依据在其创造过程中发生作用的特殊客观因素，立即开始独立发展。工业与科学、艺术与组织将它们的内容与发展的过程强加于个人，至于个人为求自身发展理应获取文化这一要求，它们不是不加理会，就是根本与其背道而行。这些事物扎根于文化之中，且它们本身就是文化的基础。它们自说自话地发展得越精致、越完善，就越是受控于一种与个人的发展、与自我实现绝不相容的内在逻辑，尽管这类文化产品的产生恰恰正是为了个人更好地发展与自我实现。我们面对着无数思维的客观化产物：艺术品、社会形式、制度、知识。它们如同自成一体王国，却又同时要求在我们个人的生命中占据一席之地，要求我们依照它们的规范而行，尽管实际上我们并不清楚该如何对待它们，甚至觉得它们是一种负担和障碍。然而，高等文化的客体面与主体面之间的阻碍还不仅仅是这种质的分裂，更关键的是数量的巨大。不断有新书出版、发明问世、艺术品诞生，这一切形成绵延无尽的巨潮，在个体面前翻卷，要求他将它们全部吸收。可是个体的资质是天生的，吸收能力也有限，他所能吸收的东西与总量相比，不过是沧海一粟。于是就有了现代人典型的困惑：他被文化的洪流冲击得晕头转向，既无法

吸收同化，又不能简单拒绝，因为它们从根本上说，全都存在于他所属的文化领域之内。事物的文化如果自主发展的话，其发展空间是无限的；而个体的个人文化发展则受限较多，且空间不大，这就使人们会以忽略后者为代价，将兴趣与希冀日益转向事物的文化。

那么，对于成熟与过分成熟的文化来说，这就是最深刻的危险之所在了：首先，生活的目的臣服于其手段，从而不可避免地使许多不过是手段的事物被人们认为是目的；其次，文化的客观产品独立发展，服从于纯粹的客观规则，二者都游离于主体文化之外，而且它们发展的速度已经将后者远远地甩在了后面。

就我看来，一段时间以来所有向我们暗示着一场文化危机即将爆发的现象，都可以归因于上述两个基本因素及其支流。我们的时代动荡不安、物欲横流，对人们不加掩饰、肆无忌惮地追求快感。这种种不过是上述状况造成的后果，或者说是对上述状况的反应：人们在根本不存在的个人价值的层面上寻找个人价值。技术进步，无疑是与文化进步并行的；在知识领域里，方法通常被看得比结论更神圣，也更重要；对金钱的欲望远远超出对金钱所能购买的东西的欲望：这些事实都证明了一点，即目的与目标的地位正逐渐被手段与方法所篡夺。如果这些都是一个病人膏肓的文化的症状的话，那么，战争是否标志着危机的爆发，它又是否能成为文化复元的第一步呢？

我不是冒险断言说，在这种文化病理学的第一个症候群——个人文化与事物的文化之间的差异——中，可以看到任何被治愈的前景。我们在此可能看到的，是一种与文化最本质的部分无法分离的内部悖论。因为文化首先意味着通过对世界上的事物的培养达到对个人的培养。世界上的事物可以被无限度地加工、加速与拓展，而个人的能力却命中注定是单面的、有限的。因此，在理论上我找不到任何方法能够阻止碎裂化和与之相伴的不满足感

和过饱和状态（fragmentation and the state of simultaneous dissatisfaction and over-satiation）的发生。尽管如此，战争似乎在两个方面有助于缩小裂缝。对于士兵而言，文化的整个体系都淡入无形，毫无意义。这并不单纯因为他事实上被迫脱离文化而生存，而且因为在战争时期，生活的意义与要求都集中于这样一种活动，其价值正在于人可以不考虑一切外部事物，却仍保持意识清醒。力量与勇气、技能与体力在直接的活动中被证明是生活的价值，而“战争机器”与其使用者的关系，与工厂机器与其使用者之间的关系相比，前者显然更加重要而且直接。只有在战争这个领域里，无论事件的波及面有多大，无论个人为这种篡夺的形成条件（这些条件在正常状况下一定会导致篡夺产生）所提供的帮助有多么微不足道，个人生活都没有被客观活动所篡夺。当然，战争状态并没有对普遍存在的生活的主体性与其物质内容之间的文化紧张产生实际影响。当然，这种紧张就事物本质而言是不可能被克服的。但尽管如此，在疆场上目睹了这种紧张被克服的人们，或许会用另一种更清晰更个人化的眼光来看待他们对社会的另一些贡献的重要性，尽管这些贡献可能原先被认为是微不足道且偏颇的。他们也许会更加坚决地寻求他们为生活的手段所付出的一切与其个人生活的终极价值之间的联系。而且，不论他们最终找到了没有，这种寻求本身就是无价之宝。如果存在这么一种普遍的希望，认为战争可能在个人与群体之间制造更加紧密的联系，并且会多少淡化个人作为目的的自我和作为一份子的群体之间的二元论，那么这里稍微提到的问题就是这种二元论实行的一个语境。士兵——从某种程度上说还有战时的公民——看到自己范围如此狭小的活动是如何完整地吸收了自己全部的能量与意志力，由此至少他们会感觉到一种和解所可能采取的形式，感觉到在部分与整体、事物与人之间某些有意义的关系——尽管这也许只是在新的斗争与异化来临之前短暂的喘息。

这一主题可以根据我们当下的状况在特定的方面作详细阐述。在我看来，不少特殊的当代文化现象以最清晰的时尚方式，阐明了一种贯穿整个文化史的进程。这一进程一方面是生命间的互动，它持续处于动荡状态中，其能量也不断扩展；另一方面，该进程的表现形式在形式上保持着——或者至少是努力想保持住——恒常性与永久性。到上个世纪末为止，艺术上自然主义的发展就暗示着，与古典时代一脉相承的主流艺术形式已经不再能够承载那种喧嚣的生活表达。自然主义希望能用最直接的、尽可能不被任何个人的艺术理念所扭曲的现实形象来表现生活。但是，它失败了。当代的印象主义用心理过程的直接表达来取代具体的形象，自然也与自然主义一样难逃失败的命运。二者所运用的观念是，在一件艺术作品中，不考虑形式的适合程度，也不考虑它是否遵循了客观有效的规范，只是通过将内在的动能外在化，生活最终能被无比贴切地表达出来，而且不会被外部形式所扭曲。可是，从本质上而言，似乎就只有那些遵循自己的规则、有自己的目的与稳定性的形式才能表现内在生活，而这些规则、目的与稳定性则是从一定的自主性中生成的，不依附于创造它们的精神动力而存在。创造性生活不断地产生出一些不是生活的东西，一些会摧毁生活、用自己强有力的声音对抗生活的东西。没有那些有着独立的存在与重要性的形式，生活就无法表达自身。这一悖论是真正的、无所不在的文化悲剧。个别天才与有特殊创造力的时代所成就的是，从内部的源泉给予创造的生活一种得当的、谐和的形式，它至少在一段时间以内，可以使创造的生活不会僵化成与自身相敌对的独立存在。然而，在绝大部分的情况下，这种悖论是难以避免的。当生活试图不计形式、赤裸裸地表达自己从而避免悖论之时，实际上结果就会是莫名其妙、逻辑错乱，根本表达不了任何东西，仅仅是形式的碎片化残迹的混杂。它取代了原本统一的形式，尽管这种统一形式相对其内容而言也是僵硬

的、疏离的、不一致的。

未来主义在艺术领域接近了这种状况所造成的极端后果：它强烈渴望表达生活，用传统形式是不够的，但又没有新的形式跟进，于是它就寻求用否定形式来进行纯粹的表达，或者使用一些具挑衅意味的晦涩形式——为了摆脱创造性其他的固有矛盾，它不惜违背创造性的本质。也许在任何其他地方，我们都再也找不到比一些未来主义的作品中更强有力的证明，证明生活所创造出来的形式，是如何从生活的居所变为囚禁生活的牢笼。

也许在谈到宗教时这不可能成立，因为宗教里的决定性因素不是可见的现象，而是灵魂的内在生活。特别是对于基督教而言，前面提出的战争的一个基本的智力结果也同样有效：它给予这些裂痕内在与外在的现实性。这种情况虽然内在于我们的社会结构，但在和平时期却没有体现出来。我们都知道我们身处的时代里，宗教生活有多极化的倾向，除了名义上的基督徒与丝毫没有宗教情感的人们以外的每一个人都受到了影响：基督教与一种批判全部历史内容的宗教相分裂，不论那是非教条主义的一神论、还是泛神论，或是一种纯粹内指性的、与任何特殊的信仰都没有关联的精神状态。这个时代普遍对宗教采取容忍态度，因此对人们的信仰选择不施加任何压力。如果我没说错的话，它经常使得这样一种情况产生：在意识的表层，一个人会相信他已经接受了这些立场中的一种，而在意识深层，其他的信仰（不论是旧是新）实际上都更强，影响力更大。战争明白无误地将宗教的精神力量变得重要，并将之提升到这样一个程度上：它要求每一个人都做出有关自己的终极立场的决定。那个逐渐过渡的时代，那个形式混杂的时代，那个人们可以在即便是互相排斥的态度中随意选择的愉悦的黄金时代——我们可以肯定地说，已经过去了，而且消散不见了。这些年来，伴随着德国人沿着他们命定的道路前行的那份坚决，可能会影响到这种决定的最内层领域。但是，

只有在宗教领域里，这种决定遇到的休战是最虚伪的：真正的基督徒臣服于某种智力上的奇谈怪论，因而借来了一种与原教义不符的泛神论姿态；而那些信仰坚定的信徒们则使自己接受了一种通过“象征式地”采纳基督教基本教义的方式产生的基督教思想。任何稍微成熟的人可能都早已经做出了自己的决定——除非由于那种我们所处的状况允许，或甚至是要它存在的奇特的文化包容性，使决定与自己的对立面相混淆，或者被其所遮蔽。然而，这在人的宗教情感强烈迸发的时代中是不可能出现的。无论上述两种态度中的哪一种显现出来，人的灵魂内部总是弥漫着对至尊的向往。

我们现在所讨论的基本事实是，人的社会集团在追求他们的宗教需求时，正逐渐背离基督教的真义。然而，他们转而求助于各种各样外来的、流行的古怪教义这一事实看来似乎并不重要。在他们当中——一些单独的个体除外——我看不到任何能够准确生动地表述宗教生活的真实信仰。另一方面，与我们时代普遍的文化状况相一致的是人们普遍反对宗教生活中一切固定的形式。因此，超宗派的神秘主义是至今为止这些群体发出的最强烈呼求。因为宗教的灵魂希望在此之中找到直接且自发的完满，也即是说，他站立在他的神面前，赤裸地也好，孤独地也好，无须默想任何形式的教义，抛弃把神当成化石与障碍物的观念，并意识到灵魂的真正宗教只能是未经任何形式的信仰塑形的、灵魂最内在的形而上生活。正如上文所说的未来主义那样，作为整体却没有形式的神秘主义标志着一个历史性时刻，生活此时不再能够容纳它长久以来所占有的形式，而因为它又无力创造出其他更恰当的形式，所以可以推知它的存在将不再有形式。

在哲学发展的领域中，这种危机在我看来，其影响面比普遍承认的要广得多。自古典时代就开始发展壮大、并被应用于生活的原始材料以求将之塑造成世界的哲学形象的基本概念与方法

论，早就在它们力所能及的范围内把生活的改造工作完成了。基本概念与方法论是哲学本能的表达，而哲学本能在它们的帮助下，进化成为那些基本概念与方法论不再适用的思维方式、冲动与需求。如果表面征象骗不了我们的话，那么我们整幢哲学大厦就已经开始成为一个空的躯壳。

我以为，有一类现象可以让人特别清楚地看清这一点。哲学史上所有的伟大概念都是要把绝对的整体带进琐碎喧闹的多样化生活中。但是每一个这样的概念都伴随着另一个概念，与前者完全不相容，于是这些基本概念就成对出现，而人需要在二者中作出选择。任何现象都必定与概念之一相容：人必须说是或者说不是，没有第三条路可走。宇宙的有限性与无限性的二律背反属于这个范畴，同样的还有有机体的机械论与目的论，自由意志与宿命论，现象与实体，绝对与相对、真理与谬误，统一性与多样性，人类进化中的价值的变动与不变。在我看来，如此为数众多的对立概念使人们难以明确地在二者之中做出决定，究竟应该如何分派有疑惑的现象。这整个概念的逻辑限制重重、令人生厌，与此同时，其解决方法很少得之于事先发现的第三个因素，而更多地是在挑战我们的理解力，并给它设置障碍。这无疑暗示着一种深刻的哲学危机：这场危机把所有的具体问题都汇集成普遍的潮流，尽管其中有些问题在当时只能被消极地界定。二元概念的失效到目前为止仍被认为在逻辑上是有效的，人们要求找到至今尚难以定义的第三种可能性：这比任何其他事例更不容置疑地证明了，用赋予现实一种智力表达的方法来控制现实，这种手段已经不再有效了。它不再有能力表达我们所想表达的东西。我们所想表达的超越了旧的表达方法，寻找新的形式。迄今为止，我们只可以在直觉、混乱、欲望和笨拙的摸索中找见这些新形式神秘的身影。

且不论战争带来的毁灭、纷扰和危险，如果它不是遭遇到早

已如此腐朽且缺乏自信的文化形式的话，或许它不会造成如此灾难性的影响。战争所做的事，同样也是促使外部现实给予内部需求更多的发展空间与前景。它强迫个人去面对最关键的抉择：究竟他希望不惜一切代价保住旧有的、早已千疮百孔的智力生活，还是有勇气不计风险地在新的生活疆域上开辟新的道路，抑或他要尝试更为险恶的事——从先前生活崩塌的形式中挽救其价值，并将它们带入新生活。在此我们至少可以看到一种对生活作出普遍阐释的追索，尽管这种阐释迄今为止仍是模糊不清而且软弱无力的：我会随后试图表明，这种阐释所带来的一个具启发性的基本观念可能会把过去与未来的价值连成一体。

当代经历似乎在其他的文化发展进程，在手段本身向目的的提升过程中发挥着更加明显的重要作用。这种目的论序列的变更首先出现在经济领域内。它为手段叠印于目的之上的世界史（*the world history of the superimposition of means upon ends*）提供了影响最深远的例证。这个例子不用说就是货币：货币是价值交换与平衡的媒介，除此功能之外，它根本没有其他的价值与意义，是个绝对的废物。但也正是货币，对我们文化中的大部分人而言，变成了至高无上的目的。不论这听上去多么荒唐无稽，拥有金钱是这群人一切目的性明确的活动所要达成的终极目标。经济的扩张的确使这种价值的错置变得可以理解，因为既然膨胀的经济保证人们能够在任何地方、任何时间得到任何商品，那么多数人的欲望就会只集中在拥有获得这些商品所须的货币上。在现代人的头脑里，有需要并不意味着需要物质货品，而只是需要去购买它们的货币。世界市场曾经为德国提供一切它所想要的物品（这使消费仅仅与钱有关），但后来德国被排除出这个市场，这带来了一场几乎是革命性的变更。以往只要有钱就能买到的食品现在变得稀少，而且供应的来源也没有保证。于是，食品摇身一变成为一种绝对的价值。而另一方面，至少是曾经扮出威力无边样子的

货币，现在却变成了废铜烂铁。

即便是这个发展过程也还不够说明问题，面包配给券至少表明了就算最巨额的财富也是一样毫无用处。在之前的时代里，盗窃与浪费的观念，就算是用于指特别的物质对象时，也是与其货币价值联系在一起。但现在，货币价值已经变得不那么重要了。人们最终又开始被要求要节约肉和黄油、面包与羊毛，这种节约的要求只指向这些商品本身。这种变化可能听上去很简单，但事实上它把文明社会几个世纪以来根深蒂固的经济价值观给倒了个个儿。获取事物的手段背后究竟掩藏了什么真正具有价值的东西？一条裂缝已经出现在这个文明史中流传最广泛的事例之中。当然，这条裂缝无疑会再次闭合。世界经济无所不在、无孔不入的巨大威力在一定的時候，又会再次使我们忘记货币不是真正有价值的东西，事物才是。所有人都会想像得到它带来的严重后果将会重现：人们认为所有东西都有价格；事物价值的提升仅仅是价格的提升；对一切无法用货币来表示的价值表示怀疑。从这些态度中生成的潜伏着的文化危机毫无疑问会继续下去。但同样毋庸置疑的是，人们将会发现货币算不了什么——事实上在眼下就毫无用处——这会以特别的方式激发人们去重新衡量他们的态度。当然，这类心理态度和态度的转变是不能被文字证明的。但无论后果如何不确定，无论事件本身如何肤浅，货币价值的绝对地位已经受到了重重一击。因为货币已经不再被看作是商品价值独一无二的代言人，仅仅这一点于我而言已经是很大的心理收获。人们只要有一次被迫发现他们日常消费的商品有着直接的重要性，而货币一旦失去了作为媒介的功能就一无是处，那么他们就不会不驱除腻烦心理，用更细腻——我不吝用更崇敬的这个词——的感情来对待这些商品了。

战争在更深的意义上——这次是绝对意义上——逆转了目的与手段的关系。自卫本能习惯上说来是人类关注的中心。工作与

爱情、思考力与意志力、宗教行为与我们改变自身命运轨迹的种种努力，全都为的是保护自身的存在、促进自身的发展。自我的存在与发展持续不断地处于危险的境地，威胁来自于外部的危险、内部的软弱，来自于我们与外部世界症结丛生的关系，来自于我们不稳定的物质境况。除此之外，很少会有人真的单纯为了一个客观的目标全情投入。对自我的保护——可能也包括对与自我最亲近最亲爱的人的保护——是目的，全部生活都直接间接地服务于它。但是，战争越过这个目的，为成千上万的人设定了保卫祖国、获得胜利的新目的。这个目的使个人生活立即变为单纯的手段。前者较之后者更显重要。认为一名士兵上战场就是为了牺牲自己，这是感情主义的观点，是带很大误导性的。为祖国服务的不是死去的士兵，而是活着的战士。为祖国服务需要士兵牺牲，这说起来是一个极端的例子。它不过是非常清晰地表明了，自我已经失去作为终极目的的地位，而且不论自我是生存下来还是战死沙场，都成了一种达到更高目的的手段。

当然，自我保护还是会重回目的论序列的塔顶宝座。但即使如此，有一点我以为不能否认。在亲眼目睹了自卫本能，这个向来是终极目的中最自主的目的，都可能成为获取更高目的的手段这一代人中，我们文化的病症——将一切相对的价值提升到绝对的地位上去——不会那么容易复发。在战争爆发的最初阶段，有一种很普遍的想法，认为一种全新的价值尺度会以无数不同的方式降临；这至少在这个方面，已被证明是真实的了。把终极的重要性附在相对第二位的生活要素上，这种心理学上的危险疾病是长时期舒适无忧的和平的产物。在漫长的和平时期里，有无穷无尽、花样百出的活动可供选择，没有束缚，前景广阔，也没有惨烈的社会动荡强迫人们在最重要的事和比较重要的事之中做出选择。但任何曾经看清生活中最重要的东西——自我与保护自我——是如何成为更高级的东西的手段的人，理应在一段时期内不

受这种疫症的感染，把终极状态与相对次要和边缘的东西相混同。

这些危险有一个汇集点，就好像它们有着同一种症状一样：我前面提到的所有文化领域，都是独立发展而且彼此疏离的——也就是说，直到近些年来，才出现了涵括一切的统一趋势。我们的时代经常探讨缺乏风格的问题，其原因正在于此。所谓风格，就是给有着不同内容的个别人工制品套上一种普遍的形式。在一个特定的时期内，依靠每样事物的特性创造出来的东西受人类精神（为求简洁，我使用这个颇有争议的词组）的影响越多，在我们眼里该时期的风格也就越多。这可以解释为何较早的世纪，没有那么多种类各异而且全都风情万种的传统与资源的负累，会比在许多情况下个体活动都是孤立在他入之外进行的当今时代产生更多样的风格。的确，或许自尼采以降的这些年里已经发生了某种改变。生活这个概念现已蔓延进大量的领域中，而且已经开始赋予这些不同领域的本质以统一的节奏。我相信战争对这个过程将非常有益。因为，除了共有的终极目标之外，各式当代文化运动都热情洋溢，充盈它们身心的活力似乎是从一个共同的能量源泉中迸发出来的。

无数已经开始僵化、变得无法被创造激情所触动的形式被重新卷入生活的河流之中。近来我们怀疑所有纷繁的文化现象都不过是从生活过程中发散出来的影子，是生活过程的中介物，是它的律动或者它的产物。现在，我们意识的各个方面显然已经被卷入生活巨流之中，在它强劲的势头下被溶解和重铸。几乎可以肯定的是，士兵至少在从事最剧烈的活动时，会感觉到这项活动使其生活质量得到了大幅提升，也就是说，与其日常的工作活动相比，他最大程度地接近于生活汹涌的能量流。弥漫在整个国家生活中的这种能量高度集中的状况不会允许有多样元素自成一体，独立存在，而后者在和平时期使文化元素成为彼此分离、互相疏

远的实体，在自己的小王国里各行其道。与上述事实具有神秘同等性的另一事实是，我们时代的重要事件的来临，从某种程度上讲及时为这种初始的精神趋势——在生活过程本身的深处寻找不同现象的统一——做了辩护。当然，这些事件并没有在我们文化中道德、知识、宗教与艺术领域留下任何可见的效果。而且同样可以肯定的是，即便这种效果出现，它也会在高度发展的客观文化宿命般的悲剧进程中逐渐消逝不见。但我以为，在这些限定的范围内，战争确实对我们文化的形式有着积极的影响，尽管它同时也摧毁了该文化的物质部分。战争带来的普遍目标与普遍危险，不仅给予我们的人民——作为个人的总称——一种不容置疑的统一体（不论它的存在究竟是永恒还是短暂）；战争使我们每一个人的生命得到前所未有的扩充，使我们前所未有地兴奋激动起来。这也促进了融合的产生，人们聚集在一起，成为一条江流。同样地，这将会在一段时期里给予文化的客观因素一种全新的推动力，由此新的视界、新的鼓舞人心的力量重新凝聚成整体。我们的文化曾经是僵硬的、互相隔绝的，各个因素之间没有共同的风格，互不相关，乱哄哄地纠结在一处，现在这种局面已经被打破了。正如我所说过的那样，长远看来，我们不应当逃避所有文化的悲剧与周而复始的危机，而是应看到在一定时期内，文化的发展速度会降低，强度也会受挫。

我们在面对文化生活的终极悖论时，除此以外不可能再要求更多了。这些悖论的确看起来是在将文化引向危机，引向永无止境的争斗与忧郁。手段被当成终极目标，把内在与外在生活的理性秩序搅成一团乱麻；客观的文化发展到一定程度，其发展速度之快，已经把独力赋予对象物以重要性的主观文化远远抛在了后面；文化的不同分支各自为政，互不理睬；作为整体的文化实际上已经难逃巴比塔的厄运，因为其最深刻的价值正存在于各部分的集合之中，而这种价值现在似乎岌岌可危：所有这些都是文化

演进不可或缺的悖论。它们逻辑上的最终后果将会是文化一直持续发展到灭亡的地步，除非它们反复受到文化正面力量的反抗，或者发生社会动荡来暂时挽救逐渐走向解体的文化生活。

在我们看来，战争灾难就属于这个范畴。它也许会一次性抹杀当代文化中的某些个别因素，然后创造出一些新的因素来。但是，所有文化根本的内在形式，在其发展的巅峰期都会以不断迫近的危机形式表现出来。如果考虑到战争对这种内在形式所产生的影响的话，那么它所能做的只是为这出没有结局的戏剧拉开序幕。我们由此能够理解，何以战争作为对我们而言自法国大革命以来最具标志性的事件，作为对于未来有着决定性影响的事件，能够在我们的预见中，为我们的文化带来不同的后果。一方面，战争会永久去除一些东西，然后制造出全新的事物；而另一方面，它也会延缓或逆转某些发展进程，其中一些难免会被推回旧有的道路上去。前一方面关系到文化的个别因素，后一方面关系到文化形式最内层的命运。因此，后者所形成的影响相对且短暂，绝不会抹杀战争对我们文化的重要意义。

如我所言，如果要给高度发展的文化命运下一个最基本、最全面的定义的话，文化的命运就是一场不断延迟的危机。我的意思是，生活是文化的源头，文化应为生活服务。而文化的趋势则是要让生活解体，变得没有意义，这里充满着矛盾与悖论。生活最根本的动力统一体一次又一次地保卫自己，与这种趋势相对抗。它利用生活本身的资源，试图重新统一疏离于生活、把生活从身边推开的客观性。这就是为什么我们的这个时代的历史浪潮超过了警戒水位。因为文化生活被解体被颠覆，至今为止已到达了极端，生活已开始以战争的形态，用简洁却集中的力量进行反击。即便这个浪峰是人类无际的生活海洋掀起的惟一浪，它的高度与广度也是史无前例的。面对这场以一己之力无法衡量的浩大危机，我们被深深地震撼了。但与此同时，这场危机对我们而

言并不陌生，也并非不可理喻。因为不论是否意识到，这是每一个人灵魂的危机。

大都会与精神生活

现代生活最深层次的问题来源于个人在社会压力、传统习惯、外来文化、生活方式面前保持个人的独立和个性的要求。原始人为了生理上的需要所进行的与自然的斗争在这种现代形式中获得了它最新的变形。18世纪号召人们从国家、宗教、道德、金钱的传统束缚中摆脱出来，人类“性本善”的普遍天性应当不受任何阻碍地得到发展。除了更多的自由外，19世纪要求人们的工作技能专门化，这种专门化使一个个体无法与另一个相比较，并在最高程度上使他们中每一个都不可或缺。但无论如何，专门化使每个人更直接地依赖于其他人的活动。尼采看到了个性的充分发展取决于个体间最无情的斗争，社会主义则认为对为了同一目的的竞争应当有所压制。不管怎样，所有这些状况中起作用的是相同的基本动机：个人抵御由一种社会技术组织所带来的降低或磨蚀。可以说，对现代生活以及这种生活引发的后果所具有的内在意义的探究，对文化机体的灵魂的探究，必须寻求解答像大都会这样的结构在生活的个人性因素与超个人性因素之间所建立起来的均等化问题。这样的探究必须回答在适应外部压力的过程中个体如何调节自身的问题。这将是我今天所要讨论的课题。

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。人是一种能够有所辨

别的生物。瞬间印象和持续印象之间的差异性会刺激他的心理。永久的印象、彼此间只有细微差异的印象，来自于规则与习惯并显现有规则的与习惯性的对照的印象——所有这些与快速转换的影像、瞬间一瞥的中断或突如其来的意外感相比，可以说较难使人意识到。这些都是大都市所创造的心理状态。街道纵横，经济、职业和社会生活发展的速度与多样性，表明了城市在精神生活的感性基础上与小镇、乡村生活有着深刻的对比。城市要求人们作为敏锐的生物应当具有多种多样的不同意识，而乡村生活并没有如此的要求。在乡村，生活的节奏与感性的精神形象更缓慢地、更惯常性地、更平坦地流溢而出。正是在这种关系中，都市精神生活的世故特点变得可以理解——这正好与更深地立足于感觉与情感关系的城镇生活形成对比。后者扎根于精神的无意识层面并在传统的稳定节奏下最易生长。不管怎样，智慧在明了的、有意识的、更高的精神层面有它的位置，它最适应我们内部的各种力量。为了适应变化以及各种现象的比照，智慧并不需要任何冲击和内部剧变，它只是通过这些剧变使得更保守的心理状态可以适应都市生活的节奏。都市人——当然他以成千上万的变体出现——发展出一种器官来保护自己不受危险的潮流与那些会令它失去根源的外部环境的威胁。他用头脑代替心灵来做出反应。在此过程中，不断增加的对外界的知觉与观察呈现出心灵上的优越性。这样，都会生活以都市人中增长的知觉与观察以及理智优势为基础。对都市现象的反应使器官变得麻木不仁，毫无个性。智性已被视为用来保留个性生活以抵御都市生活的强大威力，它亦扩展到很多方面并统合了许多离散的现象。

都市通常都被认为是金融中心，在此，经济交换的多样性、集中性赋予乡村贸易所不允许的交换方式以重要意义。货币经济与理性操控一切被内在地联结在一起。在对人对事的态度上，它们都显得务实，而且，这种务实态度把一种形式上的公正与冷酷

无情相结合。理智且世故的人对所有的真正个性都漠不关心。在相同的方式中，各种现象的个体性与金钱原则并不相称。金钱只关心对所有人都共有的事：它要求交换价值，它把所有的品质与个性都转换成这样的问题：多少钱？人与人之间所有的亲密的关系都是建立在个性之中，然而在理性的关系中被视作如同一个数字、一种与他自身无关的因素一样来考虑。只有客观上可以定量的成就才有利益价值。这样，都市人会与商人、顾客、家庭的仆人，甚至会与经常交往的朋友斤斤计较。这些理性的特征与小圈子的特性很不一样，在小圈子里，人们相互了解彼此的个性，因而形成一种温情脉脉的气氛，人与人之间的行为不只是服务与回报之间的权衡。在小群体的经济心理学界域，这一点是重要的：原始状态下生产服务于订购货品的顾客，以至于生产者与顾客相互熟悉。而现代都市的供应几乎完全来自于市场，也即为着从未进入生产者实际视野的全然不熟悉的购买者的生产。藉此种匿名性，每一团体的利益都带有残酷的务实性，而且由于个人间的各种关系无法加以衡量，双方经济上的利己主义都不用担心任何偏斜。货币经济主宰着都市，它已完全取代了家庭生产和直接的实物交易，它显著地把顾客订购的工作量减缩到最低。务实态度与货币经济的关系如此密切，以至于无人能够说清楚是理性的心理状态促进了货币经济还是后者决定着前者。大都会的生活方式无疑是这种相互作用的沃土，这一点我只要引用最杰出的英国宪法历史学家的论断就可以说明：通观英国的发展史，伦敦从来没有成为过英格兰的心脏，但经常充当英格兰的智囊和钱袋。

在一些浮现于生活表面看似无关紧要的特性中，相同的各种心理趋势有特点地联合在一起。现代精神变得越来越精于算计。货币经济引起的现实生活中的精确算计与自然科学的理想相一致：将整个世界变成一个算术问题，以数学公式来安置世界的每一个部分。货币经济把衡量轻重、计算和数字上的决定，把质量

的价值转变为量的价值充斥在许许多多人的每一天中。藉金钱的算计性质，一种新的精确性、一种界定同一与差异中的确切性、一种在契约与谈判中的毫不含糊性已经渗透到生活里的各种关系中——正如从表面看这种精确性是由于微型手表的广泛普及而引起的。不管怎样，都市生活的状态既是这种特点的原因也是这种特点的结果。典型的大都会中的各种关系与事务常常变化多端而且十分复杂，以至于要是在承诺与服务中没有最严格的守时规则，整个结构就会崩溃而进入无法解决的混乱状态。最重要的是，不同利益的人群必须把他们的关系和活动统合在一种高度复杂的组织中，当这些人群聚集在一起时，精确的算计就显得非常必要。如果柏林市所有的钟表以不同的方式突然坏掉，即使只有一个小时，城市的所有经济生活和联络都会中断很长的一段时间。另外，一个明显的只是外部的因素——距离遥远——也会造成所有的等待、失约导致白白耗费时间。所以，如果不是最按时地把所有活动与各种相互关系统合在一种稳定的和非个人化的时间表里，都市生活方式是不可想像的。在此，整个思考得出的一般性结论再次变得显而易见，也就是说，从存在表面的每一点看——无论它们多么紧密地独自依附于这表面——人们可以从表面的探测进入心理的深处，以至于生活的所有最平凡的外在性最后都与关于生活意义与方式的终极决断有关联。准时、工于计算、精确是由于都市生活的复杂和紧张而被强加于生活之中的，而且它不只是最密切地与货币经济、理性性格有关。这些特征也使生活的内容变得丰富多彩，并且有利于排斥那些非理性的、本能的、极端的特征，也有利于排斥这样的冲动：从内在决定生活的模式，而非从外在接受生活的一般的和模型化的形式。尽管在城市中以非理性冲动为特征的极端个性并非完全不可能，但无论如何，这种极端个性与典型的城市生活是对立的。在此意义上，对大都会而言，强烈地憎恨像罗斯金（Ruskin）和尼采这样的人是

可以理解的。这些人物天生只能在非模式化的存在中发现生活的价值，而非模式化的存在是不能以适用于所有相同者或相似者的精确性来加以界定的。憎恨大都会与憎恨货币经济以及现代存在中的理性主义，在原由上是相同的。

合并成生活形式的精确性与准确性的相同因素已经相互融合成就了--种最缺少个人色彩的结构，而另一方面，它们却又促进了高度个性化的自我本位性。或许，并没有像厌世（世故）态度那样无条件地专属于大都会的心理现象。厌世（世故）态度首先产生于迅速变化以及反差强烈的神经刺激。大都会中理性的增加起初似乎也是源自于此。对新的地方缺乏理性判断的愚笨的人通常完全不会厌世或世故。无限地追求快乐使人变得厌世，因为它激起神经长时间地处于最强烈的反应中，以致于到最后对什么都没有了反应。同样，凭借变化万端与错综矛盾，各种感觉推动如此暴烈的反应，到处野蛮地撕裂神经，以致于他们最后积蓄的力量都耗费殆尽，而如果继续停留在同样的环境里，他们就没有时间积聚新的力量。这样一来，面对带着合适能量的新事件，就会出现不适应。这构成了厌世的态度，事实上，在与平稳环境里的孩子相比较时，每个大都会的孩子都会显现出这种厌世态度。

这种大都市厌世态度的缘由与来自货币经济的另一种缘由结合在一起。厌世态度的本质在于分辨力的钝化，这倒并非意味着知觉不到对象，而是指知觉不到对象的意义与不同价值，对象本身被毫无实质性地经验，这与白痴与事物之间的关系一样。厌世的人充满单调灰色的情调，对什么事都提不起特别的兴趣。通过把所有多层面事物以同一的方式置于相等的维度，金钱成为最可怕的平等化中介。金钱根据“多少”的原则来表现各种事物在质上的差异。中性与冷漠的金钱变成了所有价值的公分母（基准），它彻底地淘空了事物的内核、个性、特殊的价值与不可比性。在奔流不息的金钱溪流中，所有的事物都以相等的重力漂

荡。所有事物都处于相同水平上，它们相互的差异只是体现在它们覆盖空间的大小上。在个别的情况下，事物透过金钱来着色或褪色是细微的，不怎么引人注目。但无论如何，富人与物质之间因为金钱而发生关系，各种物质染上了当代社会的心理状态所赋予它们的色彩，从而形成总体的社会特征，这些情况提醒我们要重视仅仅以金钱来对物质进行价值判断的现象。与那些小地方相比，大城市——货币交换的主要中心——将事物的买卖推到了令人印象深刻的前台。这就是为何城市是厌世态度的真正场所。在厌世态度中，人与物的集中刺激个体的神经系统达到最高度的实现，并使它趋于巅峰。相同的条件因素只是在量上的强度，使这种实现走向自己的对立面并显得特别地顺应厌世态度。在此现象里，神经在拒绝对刺激物做出反应中发现了适应都会生活的最后可能性。一定个性的自我保全是以致低整个客观世界的价值为代价的，这种减低最终不可避免地把自己的个性也拖向毫无价值的感觉。

然而，这种生存形式的主体为了他自身不得不与它完全妥协，他身处大都会时的自我保全向他要求的正是一种社会性的消极行为。都市人相互间的这种心理态度，正式地看，我们也许可以称之为自我退隐（reserve）。如果像在小城镇那样，人们几乎认识每一个遇见的人而且几乎与每一个人都有积极的关系，许多内在的反应是对无数人持续不绝的外在交往的回应，那么，人们会被完全内在还原为初始形态并且呈现一种无法想像的心理状态。部分的是这种心理事实，部分的是人们面对都市生活危险因素时怀疑的权利，使我们的自我克制成为必要。作为这种自我退隐的结果，人们甚至不认识已隔邻而居多年的人。在小城镇的人看来，这种自我退隐显得冷酷无情。确实，如果我不自我欺骗，这种外在的自我退隐的内在方面就不仅仅是冷漠，而且，它常常是——比我们意识到的还要经常——轻微的憎恨、相互的陌生和

厌恶，这在无论由什么引起的紧密交往时刻会出现憎恨与斗争。这样一种联络广泛的生活的整个内在组织依赖于最短暂和最永久的同情、冷漠、憎恨的多种多样的等级序列。在这个等级序列中，冷漠的范围不像在表面那样大。我们的心理活动仍然会对带点清晰感觉的其他人的几乎每种印象做出回应。这种印象无意识的、流动的、变化着的特点似乎终归于一种冷漠的状态。实际上这种冷漠是不自然的，就像到处是相互间毫无差别的表现一样难以忍受。对于大都会的这些典型危险——冷漠、千篇一律的表现、厌恶——我们要从两方面来看，它们其实也在保护着我们。一种潜在的厌恶和实际对抗的前奏招致了疏远与憎恨，而没有这些，生活的这种方式就不可能被导入。这种生活风格的程度与混杂，它的出现与消失的节奏，在它被满足中的各种形式——所有这一些，带着较狭义的统一动机，构成了都市生活风格的不可分离的整体。在都市生活风格中作为分离因素直接出现的东西，事实上只是基本的社会化形式的一种。

这种暗含着厌恶情绪的自我退隐作为一种较普遍的都会精神现象的形式与外衣会依次出现：它给予人们一种和一些个人自由，不管如何，在别的情况下并没有和这种个人自由相似或可以类比的东西。大都市回归成社会生活本身巨大发展趋势之一，回归成少数能够从中发现一种大概的普遍规则的趋势之一。在历史的与当代的社会结构中都能发现社会形成的最早阶段：一个相对狭小的圈子紧密地结合在一起，以对付邻近的、陌生的、或者以某种方式敌对的那些圈子。这种圈子富有凝聚力并且只容许它的个体成员在狭窄的空间发展独特的品质与自我约束的举止。政治的和血缘的群体、政党和宗教组织都是以这种方式开始的。联盟在刚刚形成时为了自我保护需要建立严格的界限与具有向心力的统一性，所以，它们不容许个人自由和独特的向内向外的发展。从这个阶段看，社会发展同时沿着两个相异但相容的方向行进。

在数量上、空间上、生活的意义与内容上发展到一定程度，群体直接的、内部的统一会松懈，而且藉相互关系与相互联络，起初针对其他群体的严格的界限划定也会被削弱。同时，个体获得了行动自由，远远越过最初出于自我防御而设定的界限。个体也获得了特殊的个性，扩大了群体中劳动分工赋予这种个性以机会，并使它成为生存的必需品质。国家与基督教、行会与政党以及无数的其他群体都是根据这样的规则形成发展的，当然，个别群体的特殊情况与力量会对这种一般性规则体系有所修正。我们在都市生活里个性发展过程中也能清晰地观察到这种规则体系。古代与中世纪的小城镇设置了障碍阻止个人的行动与关系向外发展，它也在个体自身内部设置障碍阻止个体的独立和与众不同的色彩。如果现代人在这样的障碍下生活，会觉得完全无法呼吸。即使在今天，一个城市人被安置在小城镇，仍会感到相似的限制与束缚。构成我们环境的圈子越小，那些能够取消人与人之间界限的与他人的关系就越受到限制，对那些自我成就、生活行为、个人的看法越是留意，就越是焦虑不安，而一种量上的与质上的专门化就越容易瓦解整个小圈子的体系。

在这方面，古老的城邦更有小城镇的特征：来自或远或近的敌人连续不断的威胁导致了在政治与军事方面的严密的聚合力，公民间相互的监督，整体对个人的高度戒备，以致于个人被压抑到这样的程度：只能在自己家里像暴君那样才能补偿在社会中被压抑所造成的痛苦。从个性化的人群与去个性化（de-individualizing）的小城镇不断施加的内外压力做斗争这个事实来考察，也许可以理解雅典生活中的巨大诱惑与亢奋以及多姿多彩。这产生了一种紧张气氛，在这种气氛中，弱小的个体被压制，而那些强大的个体则被鼓励以最强烈的方式来证明自己。这就是为什么在我们种类的理性发展过程中被称作“普遍人性特点”的东西会出现在雅典。我们要维护下列联结在现实上与历史上的正当性：生

活最广泛与最普遍的形式和内容被最紧密地与最个人化的东西结合在一起。他们共同地有一个预备阶段，那就是，在微妙的形成过程中和分别成群中他们都会发现他们的敌人，保持这个阶段会置他们于防御的状态，对外抵制扩张与普遍性，对内抵制个性的自由生长。就如在封建时代，所谓“自由”人就是受土地法保护的人，也就是受最大的社会势力圈的法律保护的人，而所谓不自由的人，就是只从狭小的封建联盟圈子中获得权益而被最大的社会势力圈排除在外的人——所以在一种精神化的意义上今天的都市人是“自由”的，他们和琐碎与偏见包围着的小城镇人构成了对比。就彼此的克制和冷漠以及理智生活而言，大城市里密集人群中的个人比给人自主印象的个人更强烈地感到大规模社会圈的状况。这是因为身体的邻近与空间的逼仄使得只有精神距离变得显而易见。如果在某种情况下，人们到处都感觉不到像在都会拥挤人群中那样的孤独与失落，那么，这显然仅仅是这种自由的表面。在此，如同别的地方，人们的自由在他的情感生活中被作为慰藉物加以反映是没有任何必要的。

因为在历史上社会圈子的扩大和个人内在外在的自由之间存在着普遍的关联，所以，使城市成为自由场所的不仅仅是当前的区域大小和人员数量。更确切地，在超越这种可见的扩张中，特定的城市变成了世界主义的中心。城市疆界扩展的方式与财富积聚的方式具有可比性；在更迅速的进步中，一定数量的财富以半自动的方式增加。一旦越过了某种界限，市民间经济的、个人的和理性的关系，以及覆盖了整个腹地的城市的理性主导性，就会在成几何级数增加的进步中生长。活跃的扩张中的每次获益变成一个步骤，不是为了一个同等之物，而是为了新的更大的扩张。就延展城市的每种脉络而言，新脉络好像依据自身就可以生长，就如在城市内部，仅仅藉交往的增多就使不劳而获的地租增加，自动带给所有者不断增加的利润。在这一点上，生活中量的方面

被直接转化成了质的特点。小城镇的生活领域大体上是自我封闭的和自给自足的。内部的生活波浪式地溢出融入广阔的民族与国际的区域，这是都市具有决定性的特质。魏玛的意义是依据个体的个性而定的并且由于此而终结，所以，它并非是一个恰恰相反的例子；然而，都市的特点确实是被来自最杰出人格的重要独立性所赋予的。这是独立的相对物，是个人（他在都市里享有独立）为独立付出的代价。都市最有意义的特征是越过自然界限的在功能上的扩展。这中效力依次产生反作用并且赋予都市生活以压力、重要性和责任。的天性是其内在生活波及遥远的国内和国际地区。魏玛并不是一个相反的例子，因为它的重要性被转移到个性之中并随之消亡。而甚至从最显著的个人个性上看，城市实际上是以其本质上的独立为特征的。这是独立的对等物，并且它是个人为他在城市中所享有的独立而付出的代价。城市最显著的特征是在其自然疆界外的功能的扩展，而且该效用依次做出反应并对城市居民生活给予影响力、重要性和责任。人类不会以他身体的界域或包含着 he 当前活动的界域为终结。人的界域其实是由他自己在时间上与空间上散发出来的外观（给人的感觉）所构成的。以同样的方式，一座城市是由超越了它当前范围的总体外观所组成，只有这总体外观所蕴含的范围才是城市实际的范围，城市在这个范围内表现它的生存状态。这个事实使这一点非常清楚，即，只看到流动性自由以及消除偏见和琐碎实利主义所带来的负面意义，就无法理解作为这样一种扩展的、合理的、历史的补充物的个人自由。最重要的在于，每个人根本上所具有的特殊性与不可比性，不管怎样都会在一种生活方式的形成中得到表现。我们跟从我们本性的法则——这终归是一种自由——变得显而易见，并且对己对人都是有利的，假使这种本性的表现与其他人的表现不一样的话。只有我们的明白无误才能证明我们的生活方式不是被别人强加的。

城市首先是最高度的劳动分工中心，这因此造成了一些极端现象，例如在巴黎出现的一种叫做第 14 个那样的职业，这些人以自己住宅的标志来表明自己的身份，他们在用餐时间总是盛装待发，为的是假如有一个 13 个人组成的宴会，他们可以很快地被请去凑数变成 14 个人（因为西方人认为 13 是不详之数——译者注）。以扩展的手段，城市为劳动分工提供了越来越多决定性的条件；它提供了一个区域，在这个区域里能够吸纳高度不同的服务种类。同时，人员的密集和对顾客的争夺驱使人们在功能上专门化，这样他们不容易被别人取代。这是毫无疑问的：城市生活已经将人为了生计而与自然的斗争变成了人为了获利而与其他人的斗争。专门化不仅来自为了获利的竞争，也基于这样一个事实：销售者总是想方设法以新的不同的需要去诱惑顾客。为了找到不会枯竭的利润来源，也为了找到一种不会轻易被取代的功能，服务中的专门化就显得十分必要。这个过程促进了大众需要的差异、精致、丰富，而这明显导致这个社会里个人差异的生长。

所有这些构成了向着精神与身体的个性化转变，城市中的机会与此息息相关。一系列明显的整体性原因都是以这个过程为基础的。首先，人们在都市生活中会遇到坚持个性的困难。在某些地方，个人活动的重要性与花费在量上的增加达到它们的限度，人们不管怎样为了利用对差异的敏感来吸引社会的注意，就会去捕捉质上的差异。最后，人们被引诱去采用最具有特定倾向的怪异，也就是都市中夸张的癖性、反复无常和矫揉造作。但这些夸张所具有的意义并不在于它们这种行为的内容，而在于它要“与别人不一样”（being different）的形式，在于它以惊人方式吸引注意力的那种醒目之中。对许多性格类型来说，为他们自己保留一点自尊以及占有一席之地感觉，只有通过别人的注意才能达到。同样，一个表面上无足轻重的因素正在起作用，这个因素累

积起来的效果无论如何是值得注意的。我指的是都市生活中人与人交往的短暂与贫乏，这与小城镇中的社交有着鲜明的对比。适当出现的诱惑，以集中的与醒目的特点出现的诱惑，在都市短暂的人际关系中与个人的联系更加紧密，反而在一个经常与长期的联结保证每个人在别人眼中有着清晰形象的环境中，那种诱惑与个人的联系并不紧密。

对我而言，无论合理与否，无论成功与否，都市之所以导致或助长了个人的独立生存状况，原因在于：现代文化的发展是以凌驾于精神文化之上的物质文化的主导性地位为基础的。这就是说，在语言和法律之中，在生产技术和艺术之中，一些精神因素被具体化了。在自身的理性发展过程中，个人不完全地并以不断增加的距离跟随着这种精神。例如，假如我们检讨过去几百年来在事物与知识中、在各种机构与娱乐中具体化的广大文化，并且我们把所有的这些与同时期内个体的文化进步相比较——至少在高阶层群体中——这二者间一种可怕的发展上的不平衡就变得明显。在某些时候，我们注意到个体文化中灵性、精巧和理想主义的萎缩。这个矛盾根本上源于正在增长着的劳动分工。劳动分工要求个人在技艺上单方面地发展，而频繁地只是单方面的发展意味着个体人性上的不完整。任何情况下，他会渐渐失去对物质文化过度繁荣的抵御。个人沦为很小的数量，这个数量在他的实际生活以及从这种实际生活获得的模糊情感状态的总量中，要比在他的意识中更小。一个巨大的由各种事物与力量构成的组织，割裂了所有的进步、灵性和价值以便把它们为主体形式转换成一种纯然的物质生活的形式，而个体在这个组织里仅仅变成了一个齿轮。我们只需要指出：都市是这种过分促进所有个人生活的真正场所。在建筑物与教育机构中，在由征服空间的技术带来的美好事物与舒适中，在社区生活的形成中，以及在各种可见的国家机构中，充满着具体化的与非人格化的精神，可以说，在这种精神

的影响下，个体难以保持自身。一方面，生活中从各方面提供给个体的刺激、利益和时间与意识的利用，非常有利于个体，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；另一方面，生活是由越来越多非个人的以及取代了真正个性色彩和独一无二性的东西所构成；因此，人们为了保存他最个人的精髓而最强烈地呼唤独特性。为了仍然可以保持对自我的意识，人们不得不夸大个人因素。由于物质文化的异常发达而造成的个体文化的衰败，是一些极端个人主义者宣扬憎恨的原因之一，尤其是尼采，对都市心怀恶意。但同时，这又是为什么这些宣扬者强烈地依恋都市的原因，以及为什么他们以预言家和都市人永不满足的渴望的拯救者的面目出现在都市人面前的原因。如果人们探究这两种藉都市中数量关系即个人独立与个性本身的完成之间的关系而培植起来的个人主义在历史中的地位，就会发现都市在世界精神史上呈现着一种全新的等级序列。在已经毫无意义的压迫性束缚如政治、土地、行会和宗教领袖的束缚之下，18世纪发现了个人。可以说，这些束缚把不自然的形式和过时的、不义的不平等强加在人们身上。在此情况下，对自由与平等的要求出现了，人们相信在所有社会的和理性的关系中个人应当拥有完全的自由。自由鲜明地承认所有人都具有高贵的本质，具有一种自然赋予给每个人的本质，只不过社会与历史使这种本质变了形。除了18世纪自由主义理想之外，在19世纪，一方面通过歌德和浪漫主义，另一方面通过经济上的劳动分工，出现了另一种理想：从历史中解放出来的个人现在希望自己与别人有所区别。人的价值的载体不再是存在与每个个体中的“普遍人性”（general human being），而是人的独一无二性与不可替代性。我们时代的内部历史与外部历史在斗争中，在这两种社会整体中个人角色的界定方式里不断纠缠，而为这种斗争与和解提供舞台，正是都市的功能。都市展现了它向我们显示的作为发展这两种给人分派角色的

方式的机会与刺激的独特状况，这些状况得到一个独特的立足之地，对精神生存的发展充满着不可估量的意义。都市显现了自身作为那些重大的历史构成物之一，在其中围绕生活的对立潮流展露无遗并且以平等的权利相互结合。在此进程中，不论个别现象是否引起我们的赞同还是厌恶，生活的趋势完全超越了裁判的态度。既然这样的生活力量已经生长到根本和整个历史生活的顶端，那么，在这样的力量中，在我们转瞬即逝的生存中，我们只是作为一个细胞，作为一个部分，指责与开脱都不是我们的事，我们能做的只是理解。

阿尔卑斯山的旅行

瑞士交通系统中进行了几十年的一项工程最近完工了。它所具有的，不只是自然的大规模开放与享受所带来的经济意义。从前只能通过长途跋涉才能到达的目的地现在藉铁路就可到达，这些铁路正以不断增长的速度到处出现。在有些太陡峭的斜坡以至于无法建造公路的地方，现在都修起了铁路，例如在阿尔卑斯山的 Muerren 或 Wanger。通上 Eiger 的铁路线已经完成，攀登这个险峰的登山者现在在一天内就能被火车带到山顶。在从前，由于攀登的艰难，浮士德式的愿望“我站在你——自然——的面前，一个孤独的个体”常常格外地被领悟到并被不断地格外宣示。而阿尔卑斯山的旅行拥有教育学的价值，因为它所带来的快乐既依赖于外在的自立也依赖于内在的自立。现在，有了平坦道路的诱惑，趋于同一目标的大众聚集在一起——各种各样但却是毫无特色的一个整体——向我们显示了一种一般化的感受。这像所有的社会一般化（过程），无需把那些底部的提升到同样程度，就能将更高与更好的价值压低。

总体上，我相信阿尔卑斯山的这种社会主义式的大规模开放要比对个人努力的依赖更重要。先前由于体力与方法的不足而受到阻碍的无数人现在能够享受自然、欣赏自然。我不赞成那些愚蠢的浪漫主义，把艰险的道路、史前的食物和硬绑绑的床作为过去美好的阿尔卑斯山旅行中不可改变的一部分；尽管交通方便

了，但人们仍然有可能在阿尔卑斯山寻找到孤独与安静。但既然阿尔卑斯山的旅行已经被视作我们较高层面的精神生活（Seelenleben）的重要因素，并且被视作是像社会心理（Volkerpsychologie）那样的事情，那么，进出阿尔卑斯山越来越容易，确实会引起我们质疑这是否有利于由此而产生的我们的文明。

据说，去看阿尔卑斯山是人们教育（Bildung）的一部分。但教育的孪生姐妹是“富裕”（Wohlhabenheit）。资本主义的力量把自己延展成各种观念，它能够将教育这样的概念附加上私有财产的意义。而且，有睿智的和精神性的人相信游访阿尔卑斯山时他们正在培植内在的深度与灵性。藉攀爬的体力行为和短暂的快乐，它创造了一种似乎利己主义快乐之外的道德因素与精神满足。通过将他们自己精神的、教育的价值与其他的官能快乐拉开距离，那些人似乎利用了一种自我欺骗的手段，由此，他们自己的文化——认为利己主义可怕的文化，不管它高尚的感情，仍然保持了一种自我本位，并且寻求用客观的理由毫无羞耻地掩饰它的快乐。我以为，阿尔卑斯山旅行的教育价值是非常小的。由于恐怖的力量和耀眼的美丽无可比拟的混合，它赋予了巨大的兴奋感，同时，注视那些事物使我们充满强烈的感觉，唤起了潜隐着的内在的情感，就好像高高的顶峰可以显现我们灵魂的深度一样。奇怪的是，这种将情绪推进到比平时更强烈的兴奋与幸福感，明显地迅速平静下来。紧接着阿尔卑斯山的高远视景所给予的激昂，是回到尘世的感觉。这与意大利的旅行相比，显得特别显而易见。短暂的狂喜所具有的力量、深度，和灵魂的形成与感觉中的永久价值之间的差异，促成了阿尔卑斯山与音乐之间的类比性。就此而言，我也相信音乐的教育价值是被夸大了的。音乐也引领我们进入感性生活的幻想界域，而那些界域总是与财富联系在一起，我们并不能从中获取什么来装饰我们其他的内在生活界域。音乐向我们显示出来的所有活力与升华，随着音符渐渐消

退，恰好在寂然无声处留下灵魂的状态。如同音乐（所需要）的天赋一样，音乐的效果属于超越了其他的学习技能之外的某些东西。音乐的庄严像阿尔卑斯山的庄严一样是易于得到的；在我看来，在最深刻的意义上，在对灵魂完整性的影响上，以为两者具有教育价值的观念需要修正。

这种错误观念最清晰地表现在将阿尔卑斯山运动的自我享受与教育的、道德的价值混淆起来。在阿尔卑斯山俱乐部，有这样一种观念：克服危及生命的艰难险阻在道德上是值得赞许的，是人类精神对自然障碍的胜利，而且也是道德力量，即勇气的力量、意志的力量和为了理想目标而振奋起所有能力的结果。人们忘记了，各种配备的力量只是达到目的的手段，并无道德上的诉求，事实上也确实常常是无关伦理的；这种手段之所以带来短暂的愉悦，在于所有能量的发挥，在于和危险的对抗以及全景式视野引致的感觉。确切地，我愿意将这种愉悦置于生活所能提供的愉悦中的最高层而。我不能辨别有着可见特性的事物，这种可见的特性带着物理上的超验特点，例如一副雪景在色彩与形式上表达的是“顶点”的意思。曾经欣赏过这种现象的人会向往在只是与“我”不一样的事物中得到放松，这个带点忧郁的不安的“我”，充满着单调的生活，窒息着意志力的发挥。山比海有着更多的意蕴，海带着泡沫等待着潮起潮落，无目的地循环回复，只是太痛苦地唤起我们自己的内在生活。但也许，许多人恰恰被这一点所吸引。不仅仅将它的相异物附加到“我”的身上，而且，作为象征和画像的海被夺取了所有的偶发性，映现出我们的宿命和痛苦，有点像一种秘密的顺势疗法，并且显示了一种调解和对生命的治疗性的提升。虽然如此，这仅仅是一种抚慰，一种遗忘，一种空想，它本身只不过是一种被动的愉悦。而无论如何，广漠荒野上的孤寂会突然迸发出想要行动的冲动，尽管它可能只是审美刺激的短暂错觉，但那种喜悦感和远离生命的存在，或许

无法从任何其他的外部情景中获得。

然而，高山所赋予的这种乐趣仍然是利己主义的，所以，作为单纯愉悦的生命冒险是非伦理的：用 50 或 100 法郎雇佣一个向导，让另一个人也冒着可能的意外造成的生命危险，这更加说明了这种乐趣的非伦理性。如果有人将阿尔卑斯山的登山家比作一个赌徒，他或她肯定会感到愤怒。但实际上，登山家与赌徒一样，都把他们的存在置于冒险之中，而这种冒险纯然的是一种主观的兴奋与满足。赌徒常常寻求的并不是物质利益而只是冒险的兴奋，以及在操控自己技巧的冷静、激动与命运的不可计算性这二者的组合之间把握机会的刺激。从伦理的观点看，阿尔卑斯山登山家赌的应当只是最高的客观价值，而非为着自私的和当下的满足。当社会的与宗教的约束只能以生命为代价得到时，每种自发的生命冒险就成了传统的一部分，并且藉此赋予他们的目标以庄严的伦理外貌，在这种情况下，只有浪漫的兴奋能够迷惑它自身。

冒 险

我们行为与经验的每个部分都具有双重的意义：它围绕着自己的中心运转，含有与当下的经验所赋予它的一样多的广度与深度、快乐与痛苦，而在同时，它又是生命进程的一部分——不仅是一个被限定的实体，也是一个有机组织的成分。这两个方面，以各种各样的形态，赋予生命中所发生的每种事物以特征。各种各样的事件对于作为整体的生命各有不同的影响，但是，它们之间是完全相似的；或者，就它们的内在意义而言它们是不相称的，但它们在我们的总体存在中所扮演的角色非常相似，以至于它们之间可以相互替换。

两种经验大体上虽然并无特别不同，但其中的一种我们可以称它为“冒险”，而另一种就不能。因为与我们整体生活的关系中有着差异，前者接受了被后者排斥的名称。更确切地说，冒险的最一般形式是它从生活的连续性中突然消失或离去。毕竟，“生活整体性”指的是，不管有多么大、多么不可调和的差别，一种首尾一致的进程仍然贯穿了生活中的单一部分。在与各种生活链的连结的比照之中，在与那些反潮流、变化的比照之中，我们称之为冒险的事情突出出来。冒险肯定是我们存在的一部分，直接和那些居于它之前和尾随它的其他部分相邻接；而同时，就其最深的意义而言，它发生在这种生活的日常连续性之外。但是，冒险与那些偶然的、外来的、只是触及生活外壳的东西有着

区别。当它处于生活环境之外时，又好像以同样的姿态再次回到那个环境，这在后面将变得清楚；在我们不知怎么与中心有连结的存在中，冒险是异质的躯体；如果只是通过悠长而陌生的迁路到达外部，那么，外部在形式上不过是内部的一部分。

由于在我们精神生活中的地位，一次回忆中的冒险显示出梦的质素。每个人都知道我们忘掉梦有多快，因为梦也是被置于有意义的整体生活环境之外。我们说的“像梦一样”，指的只是一种记忆，这种记忆更多地根据日常生活经验之外的线索连接成统一的、一致的生活进程。我们可以说，我们无法比拟这个过程，但我们将它集中于藉想像梦境所经验到的事物之中，在梦境的想像中，它就会发生。一种冒险越是“冒险的”，它就越是充分地实现了它的理想，在我们的记忆中就越是变得像梦一样。冒险常常远远地游离开自我中心和由自我意识引导、组织的生活进程，以至于我们把它看作是另一个人经验到的事。它如何远远地处于生活进程的外部，如何变成生活进程的相异因素，确切地被这样一个事实所表述：我们会觉得我们可以把冒险分派给一个自我以外的主体。

相比于那些在我们经验的其他形式中所发现的，我们更能敏锐地感觉到冒险中的一个开端与一个结束。冒险免却了各种各样的牵连与连结，这些牵连与连结显现了那些形式的特点，并且在其自身之中以及其自身被赋予了一个意义。在我们许多的日常经验中，我们断言，当另一个开始时，或因为另一个开始，它们中的一个就会结束；它们彼此决定相互的界限，所以变成了一种生活统一性藉以构成或表现的手段。无论如何，根据它的内在意义，冒险独立于“从前”与“以后”，它的边界被界定时与“从前”及“以后”无关。因为我们从起初就知道，我们与日常之外相异的、不可触摸的事情有着关联，所以，当生活的连续性根本上被置之度外的時候，或者，当完全不需要将这种连续性置之度

外的時候，我們就會談到冒險。冒險與構成了生活整體的生活延續部分缺乏彼此的相互滲透。冒險像生活中的島嶼，根據它自己的力量決定它的開端與結束，而不是像大陸的一部分，根據那些相鄰區域的力量來決定。這個將冒險從人的宿命提升出來的具有決定性的劃定界限的因素，不是機械的而是有機的：正如有機體不只是簡單地通過順應從各方面限制它的障礙，而是通過從里到外正在形成的生命的推進力，來決定它的空間形狀，所以，一次冒險不會因為其他事情的開始而結束，相反，它暫時的形態，它激烈的被終止的存在，正是它內在意識的表現。

首先，這是冒險家與藝術家之間深刻類似的基础，或許也是藝術家透過冒險獲得吸引力的基础。畢竟，藝術作品的本質在於：它切去了連續不盡的已感知經驗系列中的一小塊，使這一小塊與各方面的連結都相分離，給予它自足的形式，就好像通過一種內在的核心將它突出的結合在一起。存在的一部分，混合着那種存在的不斷斷性，仍被覺得是一個整體，一個統合的統一體——這是藝術品與冒險共同擁有的形式。的確，這種形式具有這樣的屬性，即，令我們覺得在藝術品與冒險中，生活的整體被理解和被實現——不管它們中的每一部分可能具有的唯一主題。而且，我們感覺到這一點，不是儘管，而是因為藝術品完全存在於作為實在的生活之外；冒險，完全在生活——作為各個部分都清晰地與鄰近之物相連結的不斷斷的進程——之外。即使生活的總體性在一種夢幻經驗的簡縮和擁擠之中呈現它自己，冒險與藝術品這二者和生活總體本身仍然是相類似的，這是因為藝術品與冒險這二者和生活形成了對照（儘管這個短語有非常不一樣的含義）。

因為這個原因，冒險家也是歷史上的個體以及生活在現在的人的極端例子。一方面，他不是由任何過去所決定（這顯示了他與老人之間的比照）；另一方面，將來對他而言也是不存在的。

一个格外有特点的例证是那个卡萨诺瓦（Casanova）（就如从他的自传中看到的那样），在他情欲冒险的生涯中，他常常非常认真地想和他当时正在热恋的那个女人结婚。而根据他的行为与性情，无论从哪方面都我们无法想像这是可能的。卡萨诺瓦不仅对人类有卓越的认识，而且对自己也有宝贵的认识。虽然他一定对自己说过，他无法忍受婚姻哪怕两个星期，而且这一步的最悲惨后果会不可避免，但在当下的狂热中，他对未来的预见整个被抹掉了（说这件事时，我的重点在“现在”而非“狂热”）。由于他完全被现在的感觉操控，所以，他想进入一种不可能的未来关系，而这不可能正是因为他的性情被定于现在。

与那些只是肤浅地因为命运而联结在一起的生活现象相比，冒险，尽管是孤绝的与偶然的，但仍凭着它的包容力，被认为有必要性与有意义。只有在两种情况下，一件事才能成为冒险：它本身是一些有着开端与结尾的重要意义的特殊构成；尽管它的偶然性，以及它在生活的连续性中有超区域的特性，但它仍然与那种生活的拥有者所具有的特点和身份结合在一起——它在最宽泛的意义上这样做，并藉着一种神秘的必然性，超越了生活中更精密更理性的方面。

在此，出现了冒险家与赌徒的关系。赌徒清楚地将自己扔给了无意义的机会。无论如何，当他依赖他的偏好，并且相信可能实现一种依赖于这种偏好的生活时，偶然对于他来说，就成了意义脉络中的一部分。典型的赌徒的迷信，除了有形的、游离的、当然也是天真的，他生活的完全不包括一切计划的形式，什么也没有，根据这个形式，机会做出判断，并包含了一些必要的意义（虽然不是根据理性逻辑的准则）。在他的迷信里，他想通过预兆和魔法的帮助把他的机会纳入他的目的论体系中，这样，就能从难以接近的隔绝中取走它，并在它之中寻求合法的规则，而不管这样的规则多么不可思议。

同样，尽管偶然事件处于连续性之外，但冒险家让偶然事件含有了那种掌控着生活一贯连续性的意义。他获得了一种生活的中心感，这种中心感贯穿冒险的离奇之中，而且在偶然的、从外部给予的内容和流溢出意义的存在的统一内核之间的广阔距离中，促成了他生活中一种新的重要的必然性。在我们当中，有一种永恒的作用在偶然与必然之间、在外部给予我们的部分要素与内部发展出来的生活的一贯意义之间来回摇动。

我们在其中塑造了生活本质的那些重要形式，是偶然与必然之间的综合、对抗、调和。冒险正是这样一种形式。当专业的冒险家从他缺乏体系的生活中去建构一种生活体系时，当他从内在的必然性中寻找赤裸裸的、外在的偶然性并把它们编入必然性里时，可以说，他只是在使每种“冒险”的实质形式变得具有可见性，甚至使是不冒险的人的“冒险”形式也具有可见性。关于冒险，我们总是意指一种中间性的事情，既不是真正的、突然的、它被给予的意义仍然是在我们之外的事件，也非生活的连续系列（在其中各个部分为了一个包括一切的综合的意义相互补充）。冒险只不过这两者的混合，有点像是那种无法比较的经验，只能从内在的必然将它解释成一种偶然的外部事件的特殊完成。

但偶尔，这种整体关系包含在一种静态的更内在的形态中。不论冒险看起来像是多么依赖生活内部的变异，作为整体的生活仍能被感知为一种冒险。因此，人们需要的既非做一个冒险家，也非去经历许多冒险。为了对生活拥有这样一种态度，人们必须在生活的总体性之上感觉到一种更高的统一性，以及一种超生活，这种超生活与生活的关系好像和当下生活总体本身与那些叫作冒险的特殊经验之间的关系平行。

也许我们属于一种形而上的秩序，也许我们的灵魂处于一种超验的经验中，我们日常的、清醒的生活仅仅是孤立的一部分，这样一部分可以比作一种贯穿其中的经验无法命名的背景。灵魂

轮回的神话大概曲折地表现了每种个体生活的这样一种部分特征。不论谁透过实际生活感觉到一种秘密的、无始无终的灵魂经验（这经验与像是来自远处的生活实在结合在一起），都会在与那种超验的、自我连贯的命运比较时，从给定的与限定的整体性中觉得生活像是一种冒险。某些宗教情绪仿佛带来了这样的认知。当尘世生涯只是作为永恒命运的完成过程中的一个初级阶段降临我们时，当我们在地球上没有家只有临时避难所时，这很明显地，只是这种一般感觉——认为作为整体的生活是一种冒险的感觉——的一种特殊的变体。它仅仅表现了，在生活中，各种冒险的症状都在一起运作。它处于正常的意义之外，也处于被命运以及一种隐秘的象征所连结着的经验的稳定进程之外。像一件艺术品一样，一件局部性的偶发事件也被开始与结束所包围。像一个梦，它将所有的激情聚于自身，仍像一个梦，它命定地要被遗忘；像赌搏，它和严肃认真形成对照，也像赌徒无休无止的盛宴，它导致了要么是最高的收获要么是彻底的毁灭这样一种二者选一的局面。

如此一来，冒险就成为一种综合了各种基本的生活种类的特殊形式。在各种积极与消极之间，在我们所征服的与我们被天赐的之间，冒险也获得了这样的综合。确实，包含在冒险形式中的各种综合将它们之间的对比推到了极端的程度。一方面，在冒险中我们强烈地将世界拉进我们自身之中，这在我们将冒险与我们藉工作面向世界有所索取这样一种方式相比时，变得很清楚。可以说，工作和这个世界有着一种有机的关系。以此有意的方式，它让世界上的种种能量和原素按照人类的目的发展到极致。然而，在冒险中，我们与这个世界有着一种非有机的关系。冒险的姿态是征服者的姿态，迅速地抓住机会，而不管我们切去的那一部分是否与我们、与世界、与我们和世界之间的关系相和谐。但在另一方面，在冒险中，相比于在其他任何关系里，我们将自己

更少防御和保留地扔给这个世界；其他关系以更多的连接物将自身与我们世间生活的一般进程结合起来，这样，可以通过预先准备好的逃避与调节来更好地保护我们抵抗冲击和危险。在冒险中，赋予我们生活特点的主动性和消极性的混合，将这些部分紧紧拉在一起成为被征服之物的并存，这就把每件事都归因于它自身的力量和沉着，并且完全舍弃自己，任由各种力量和各种偶然性支配，这能够愉悦我们，也能够一下子毁灭我们。趋向于在每时每刻根据生存方法我们将我们的主动性与被动性聚合在一起的统一性，甚至在一定意义上就是生活本身的那种统一性，最尖锐地使它各个分离的部分更加突出，而且正是以此方式，使它本身更深地被感知到，就好像它们仅仅是同一的、神秘地了无痕迹的生活的两个部分；这是冒险最奇妙的最诱人的魅力之一。

另外，如果冒险作为生活中确定性与不确定性的结合而与我们相遇，那么，这就不只是从一个不同角度看到相同的基本关系那么简单。确定性——对或错——我们知道后果的确定性，把它不同性质中的一种给予了我们的活动。相反，如果我们不确定我们是否会到达我们打算到达的点，如果我们明白我们并不知道后果如何，那么，这就不仅仅意味着确定性在量上的减少，而且意味着一件内在与外在都独特的实际行为。简单地说，冒险家以我们平常处理我们认为可以计算的事情的方式，来处理生活中不可计算的因素。（因此，哲学家是精神上的冒险家，他毫无希望地但并非因此而毫无意义地企图把一种精神的姿势，它对自身、世界、上帝的态度塑造成概念性固化成的知识。他处理这不可解决的问题就好像它是可以解决的。）当我们行为的后果由于交织进了命运中不可认知的因素而变得难以预测时，我们通常就限制我们的支配力，保持开放的退避线，并且每采取一步都好像仅仅在考察背景。

在冒险中，我们直接以相反的方式行进：它依据的是游移不

定的偶然性，是命运，是或多或少的孤注一掷，它烧毁了我们的连接物，步入迷雾之中，仿佛一任我们前行，不管前面是什么。难以理解的命运对于他和对于别人一样不会透澈可见，但他行进时就好像命运是透澈可见的。以特有的勇敢，他不断地离开支撑生活本身的那种稳固性，原因似乎在于一种安全感和“它一定成功”的信念作为它自己的理由，而这一般只是属于可计算事物的清晰性。坚信我们肯定不能逃避我们所不知道的命运，只是宿命论的一个主观的方面；但冒险家仍然相信，就和他自身有关的因素而言，他能确定他生活中不为人所知的和不可理解的因素。因此，在一个自制而严肃的人看来，冒险行为显得疯狂，因为为了作出判断，它好像预先假定了不可理解的就是已经理解了的。Ligne 王子谈到卡萨诺瓦：“他什么都不相信，除了那最不可相信的。”显然，这样的信念建立在确定与不确定之间偏颇的或至少是“冒险性”的关系之上，与它相关的，显而易见是冒险家的怀疑论——即“他什么都不相信”：对他而言，不可能的就是可能的，可能的很容易变成不可能。冒险家一定程度上依赖他自己的力量，但首先依赖他的运气，更合适地说，是依赖这两者的一种特殊地没有经过区别的统一体。他能够把握的力量，以及他所无法把握的运气，主观地结合成一种确定感。

假如拥有与这些秘密的统一性——在经验和理性分析中分成完全各别的现象的统一性——的关系，是天才的特性，那么，如同根据神秘的本能，天才的冒险家可以说就存在于这个世界的演变和个体命运尚未被相互区分之处。因此，人们说他具有天才的气息。一般的人把能够计算把握的作为自己行为的前提，但冒险家却把不确定的和不可计算的作为他行为的前提，这是冒险之所以产生的独特条件，根据这独特的条件，带着“梦游般的确定性”，他使自己的行为变得可以理解。即使已经被事实否定了也毫不动摇，这证明了那种独特条件如何深刻地植根于生活中的冒

险情形之中。

冒险是一种能被无数经验承担的生活形式。虽然如此，我们的限定使这变得可以理解：它们中的一部分比其他部分更多地倾向于以情色的形式出现，而我们的语言习惯几乎只让我们将这一部分看成情色事件，而非冒险性的事情。恋爱无论多么短暂，决非总是冒险。形成冒险的特殊心理素质一定会被附加在这类以量计的事情上。进入了这样一个局面，这些素质的特点将逐步变得明显。

在清晰的联合中，一次恋爱包含了被冒险有特点地结合起来的那两种因素：征服力与无法夺取的，凭我们的能力获得的和凭我们之外不可计算的事物给予我们的运气获得的。藉他自己对这些作用力尖锐差异的判断所得到的这些作用力之间的平衡程度，或许只能在男人中发现。大概因为如此，这一点非常重要，即，恋爱是冒险通常仅仅是对男人而言的；对女人而言，恋爱一般是冒险以外的其他事情。在恋爱小说中，女人的行动典型地充满着被动性，这种被动性要么是天性，要么是历史加诸于她的；另一方面，她接受幸福不过像允许得到一件礼物。

征服与神赐（它们以许多变体显现）在女人中比在男人中更紧密地处在—起。事实上，男人无疑更是相互分离的。因此，男人在情色经验中的巧合非常清楚地带有冒险的色彩。男人引诱、进攻，经常强烈地抓住角色：这使他很容易忽略，在每次情色经验中都包含着命运的因素，以及对某些不能预定的和强取的事物的依赖。这不单单是指要取决于对方的许可，还意味着更深的东西。确实，即使不按爱的标准，“回报的爱”也是一件不能被“挣得”的礼物，因为对爱而言，要求与补偿是不相关的，根本上，它与分帐是全然不同的事，倒是与更深刻的宗教关系有着相似性。但是，这又是超乎我们从另一个人那里收到免费礼物这样的事之上的，在每种爱的幸福里——像个体因素的完全的非个人

化的拥有者——仍然存在着命运的偏爱。我们不只是从其他人那里获取幸福：我们从他那里获取的是不可计算的命运的恩惠。在这个领域中的最自豪最自信的事件里，存在着某些我们必须谦卑地接受的东西。有一种作用力把它的成功归因于它自身并且给了爱的征服一些胜利和得意的调子，当这种作用力与其他来自命运的偏爱结合在一起时，冒险的先决条件就仿佛预先形成了。

将情色内容和冒险生活的更普遍形式结合起来的关系植根于更深的背景中。冒险是生活中被其他许多因素包围着的独立王国，它的开端与结束和整体的存在之流没有关联，是被扯离了的。然而，跃过了这个存在之流，它就和最深刻的本能以及作为一个整体的生活的一些终极目标产生关联——这就使它和纯粹的偶然插曲，以及只是外在地发生在我们身上的事有所区别。当一个恋爱是短暂的，它就正好具有一种突然岔开但仍然在中心的混合特点。它给予我们生活的可能只是瞬间的辉煌，就像外面飞驰的光明在房间里一闪而过。它满足了一种需要，或者事实上，依靠一种需要它才是可能的——不论这种需要是躯体的、精神的，还是形而上的，这种需要好像永恒地处于我们存在的基础或中心之中。这种需要与转瞬即逝的经验有关，就像我们一般对光明的渴望，与那种偶然的、立即消失的光亮有关。

情色有两方面的暂时性，反映了爱隐藏了这种双重关系的可能性。它展现了两种时间基准：片刻之间达到巅峰状态，迅速地激情消退；无法超越某些事的理念，两种精神的目的是在其中找到暂时表现的理念。这种双重性可以和理智意义的双重存在相比较：当它们仅仅在心理过程的飞驰中、在永远移动的意识焦点中出现时，它们的逻辑意义就拥有了永久的有效性，一种完全独立于当下意识的完美意义，在当下意识里这种完美意义对我们才变得真实。冒险现象是这样的事，它的突然的高潮将它的结束置于它开始时的预计之中。但不管如何，它和生活中心的关联是这样

的，它将和纯粹的偶然事件有所区别。如此一来，可以说，“致命的危险”正好处于它这样的风格之中。这种现象，凭借它的时间象征，像是被预先决定了要获得情色内涵。

爱与冒险的类似独独显示了，冒险不属于老年人的生活风格。关于这个事实决定性的一点在于，冒险就它的独特性质与魅力而言，是一种正在经验着的形式（form of experiencing）。经验的内容并不会造成冒险。一个人面对致命的危险或者为了片刻的幸福去征服一个女人；下赌注时的未知因素已经给人带来了惊人的收获或损失；一个人在生理或心理上隐藏真实的自我，冒险进入一个恍如异域的生活领域之中；这种种情况并非必然是冒险。只有依靠一种能够实现它们本质的某种经验上的紧张，上述情况才能变成冒险。只有当流动在最微不足道的外在生活与中心力量源泉之间的溪流把它们拉向自身，当生活过程中的特殊色彩、气味和节奏变成决定性的，好像使它的本质变形，一个事件才会从纯然的经验变为冒险。无论如何，这样一种引人注目的方法，与老年人是不相宜的。通常，只有年轻人明白生活过程对生活本质的主宰，而老年人，当生活过程开始缓慢和凝固，本质就显得极为重要；然后，它以超时间的方式行进或维持，而不在于它正被经验着的速度与激情。一般而言，老年人要么以一种总体上中心化的方式生活，边缘性的兴趣已经消退，和他的本质生活以及内在的必需性没有什么关联；要么它的中心萎缩，贯穿他存在的是一些孤立的琐碎细节，突出的只是外在与偶然。这两种情况都不可能把外部命运和生活的内在源泉联系起来，而冒险正存在于后者之中；很显然，这二者也都和对冒险的对立特征的理解不相容，也即是说，冒险是一种从包容一切的生活被完全撕裂出来，但与此同时，又容纳了整个生活的力度与强度的活动。

青年时代强调的是生活的过程，是生活的节奏与自相矛盾；老年时代强调的则是生活的实质，相比较而言，经历的多寡反而

显得不那么重要。青年与老年的对比使冒险变成了青年人的特权，而且这种对比还可以表述成生活的浪漫精神与历史精神的对比。生活的即时性——也随时随地表现在个体形式中——被看作是浪漫的态度。特别是在被抛离事物的正常发展轨道却仍与生活的实质相联的这样一种经历所带来的尖刻性中，生活的即时性让人感受到了生活浪潮的全部力量。只有存在于冒险、浪漫主义和青春岁月之中的那种充盈而繁富的生活，才能滋养所有把自己从生活轨迹中抛掷出去的生活，才能使所有被生活所穿透的因素之间强烈的对比得以维持下去。另一方面，年龄——如果对它有一种有特色、有价值的一贯看法的话——传递着某种历史情调。这种情调可以被泛化成为一种世界观，或者被局限在个人即时的过往之中：无论如何，它是以客观性与怀旧反思的形式，全心投人地默想一种生命的本质，离开了这种本质，即时性就荡然无存。这种本质的存在过程无法言说，只能被体验，但历史情调超越了障碍，使之得以留存下来。所有的历史从狭义上、科学的意义上讲都是描述，它们都源自于这种幸存下来的存在过程。生活的过程曾经在历史事件中制造联系，但现在它们都已消逝不见，所以必须以回顾的形式，以构建一种理想形象的眼光，用全然不同的纽带来重新建立这些联系。

随着强调点的转移，冒险所具有的一切动力前提都消失了。如我前面所说，冒险的气氛是绝对的当下性——生活过程突然之间跳跃至过去和未来全然无涉的一点；因此冒险把生活聚集在自身之中，其强度之猛烈，往往使该事件本身的实质性变得无关紧要。这就好比赌博本身——不是赢钱——才是驱动真正的赌徒的关键动力；这就好比对赌徒而言，重要的是在欢乐与绝望之间摆动的狂野感觉，是看到那种决定生死的魔力就在伸手可及的咫尺之间——所以冒险的魅力，从来都不在于它所给予我们的实质——而且如果换一种形式，说不定它根本不会引人注目——而在

于体验它的冒险形式，在于就在那一瞬间，它让我们感受到了猛烈的、刺激的生活。这就是青春与冒险之间的关联。被称为青春的主动性的就是这个东西：对年轻人来说，物质生活中的实质没有过程，即生活本身来得重要。年老是“客观的”，流逝的生活使过去的实质以某种奇特的无时间性存在着，年老者为之塑造新的结构。新结构是沉思的结构；是公正判断的结构，是摆脱了当下生活的纷扰不安的结构。正是所有这些使得年老者远离冒险，一把年纪还喜欢到处乱撞的人被认为是为老不尊。大体上讲，是生活的形式不适合老年人，所以要理解冒险的整个实质并不困难。

尽管生活的许多部分都敌视冒险，从最普遍的角度来看，冒险似乎还是与一切人类生存实践相交融的。它好像无所不在，却又有着十分精妙的布局，换句话说，人的肉眼看不见它，还有其他元素给它做掩护。这是事实，除非有人认为如果从生活的形而上学角度看，我们在地球上的生存就是一个大型的、统一的冒险。单纯从一个具体的心理学立场看，如果越过了一个特定的点，那么每一段经历都有可能是冒险。这里最本质最深刻的是，这些经历从生活的总体环境中被挑选出来。实际上，生活的单个部分的意义就在于它存在于整体之中。与此相反，就算一个部分与整体交织得再紧密，就算它真的像一句话中没有重音的词一样被生活的河流完全吸收——即便如此，如果我们仔细倾听，还是能分辨出那生存片段的固有价值。由于部分的意义以自身为中心，将自己置于整体发展过程之上，并且与之相抗衡，但是如果换个角度看，部分与总体是不可分的。

生活的繁富与斑驳在此内容的价值二分法中源源不断地涌出。以人格为中心来看，每一段经历立刻变成了自我的历史统一体中必不可少的东西，而那些相异于统一体的偶然事物，则被不可逾越的高墙隔离在外。它受一种深层的不可理解性所影响，似

乎立足于虚空之中，并向着无底深渊直坠下去。于是，在每一段经历的上空，都悬浮着形成了冒险的高强度与独特性的那样东西的阴影。即使这段经历已与生活之链扣结在一起，它仍然会感觉自己被封闭在一个开始与一个结尾之间——仍然会感受到这类片段的经历所具有的令人难以承受的猛烈冲击。这种感受很可能隐人无形，但它仍潜伏在一切经历之中，而且会——总是出人意料地——浮现出来。我们不可能在生活的连续体中界定一个最短的瞬间，短到冒险性的感觉还来不及出现——当然，这正如我们也不可能界定一个最长的时段，长到足以让所有的人都有冒险的感觉。但是，如果冒险的元素不是或多或少存在于一切事物中的话，如果它们不是根据一个事件被称为一段人的经历的原则而被归入重要因素的范畴中的话，那么任何事情都不会成为冒险。

对偶然的和有意义的之间的关系也可以做类似的观察。在我们所遭遇到的事件中，有太多是属于外部的、偶发的事件，是纯粹的给予，换句话说，这些事件多到使我们可以单纯在一种数量基础上考虑一下，究竟整体是否可以被当成理性的或者在某种意义上可理解的东西。或者考虑一下：参照过去，整体是不可解的难题，参照未来；整体又无法预计，那么整体的这些特性是否会把自己搅得面目全非。从最安全的正常活动到最无理性的冒险，有一连串的重要现象把它们贯穿起来，其中可理解的与不可理解的，被强制的与被恩赐的，可以预计的与偶然发生的五花八门地混杂在一起。既然冒险标志着这个连续体的一个极端，那么其他极端也必定分享它的特性。我们的力量产生多大的效果，我们又放弃了多少那些自己无法控制的事物与能量，这二者之间存在着平衡关系。我们的生存现在正沿着这架天平下滑——我们在世界中的地位本质上就存在问题，它的宗教版本就是人的自由和神圣宿命论的问题。正是它的存在使我们每个人都成了冒险者。生活的任务、我们的目标与手段把我们放置于生活的空间中。在这个

生存维度之内，如果我们不把不可预计的当成可预计的来对待，有些东西除非借助命运的力量，单靠自己什么也做不到，但如果我们不能把自己的力量交托给它们，那么我们连一天都活不下去。

我们生活的实质被互相纠结的形式紧紧攥住，从而产生了作为统一整体的生活。每一个角落都有艺术在成型，有宗教在思索，有道德在评判，有主体与客体在互相嬉戏。也许在所有这些以及其他的组织模式中，没有哪一个不为这条河流贡献自己的微薄之力。它们在日常生活中浮沉，并因此成为掌控了生活的实质。但是，只有当它们从这种碎片状的混乱境况中真正站立起来时，它们才变成语言可以命名的纯粹结构。一旦宗教情绪创造了它的结构，神灵被完整地外置，“宗教”就形成了；一旦审美形式使其内容退居二线，由此它得以自行其事，“艺术”就诞生了；一旦履行道德责任仅仅是因为责任本身，与履行的手段和动机的具体内容全然无关，“道德”就出现了。

冒险也是如此。我们是地球上的冒险者；我们的生命处处带着紧张的刻痕，那是冒险的标志。但只有当这些紧张变得剧烈，以致于控制了使它们得以认识自身的物质——只有那时“冒险”才会现身。因为冒险不在于赢得或失去、享受或忍受某样东西：通过生活的其他形式我们也能做到。冒险是激进性，经由这种激进性，冒险作为一种生活的张力，作为一种独立于物质和差异性的生活进程的不和谐音，变得清晰可见——这些张力的数量非常大，足以撕裂生活、超越物质，使行为自成体系：正是它使单纯的经历向冒险转形。当然，这只是众多的生存断片之一，但它属于那种形式，即它们在生活中共享的部分之外，在它们个别内容所有的偶然性之外，这种形式拥有神秘的力量，能在片刻间让我们把生活的全部当成这种力量的完满体现来感受。生活的全部承载着它，只为实现它而存在。

桥与门

对我们而言外部事物的形象具有模糊的重要性，因为透过外部性质，任何事物都能被看作既相互联系又彼此独立。正如能量一样，事物不间断地变化把任何事物带进与其他事物的关系之中，并将所有的个别部纳入一种秩序之中。尽管如此，从另一方面讲，在残酷的空间分离中物质仍会消逝，物质的任何一部分不可能与其他部分共享空间，并且，在空间意义上，形形色色事物的真正统一是不存在的。根据同样的对自我排斥的概念的要求，自然存在似乎完全抗拒任何它们的应用。

与自然界相比，只有人类才有权利进行组合与分离，并且在这种独特的方式中，这些活动里的其一总是另一方的前提。从许多平静的自然事物中选择两项以使用“分离”来标明它们，这时，我们已经使它们相互发生了关系，而无论它们之间有什么，我们都强调这二者是一起的。反过来说，我们能够理解那些我们先前已将它们隔绝而现在关联在一起的事物：事物首先要相互分离，然后才能在一起。无论逻辑上，还是实际上，没有经过分离的事物间的关联，以及某种意义上仍是分离的事物间的关联，都可能是没有意义的。不管是关联性，还是分离都被觉得是自然注定的东西，而它们各自的其他选择被认为是我们的工作，由于人类事业中二种活动类型一起出现而形成的方式是能够决定我们所有活动方向的东西。在直接意义与象征意义上，在自然意义与理

智意义上，我们在任何时候都是这样的人：将分离的关联，或者将关联的分离。

第一位在两地之间开辟了一条路出来的人，完成了人类的一项壮举，不管他们多么频繁地来往两地之间，并且因此在主观上连接了两地。但可以说，只有可见的路显现在地球表面，不同的地域才算客观上真正被连接了起来。连接的愿望变成了有形的事物，变成了一种每个重复的愿望都可得到的具体化，而不必仍然依赖于它的频繁或稀少。人们可以说，修路是一项只有人类才拥有的成就，虽然动物也持续不断地克服分离的处境，而且用的是最聪明与最有创造性的方法，但它的两端仍是不连通的，它不能完成道路这样的奇迹：把行动凝结成一种固定的结构，行动由此结构开始，又在此结构中终结。

这一成就在一座桥的修建中达到了顶峰。在此，人类连通的意愿不仅从面临空间分隔的被动性阻力，而且亦面临特殊地形的主动性阻力。克服这一障碍，桥象征着我们征服空间的意志力的延展。对于我们，河的两岸不只是断开的，而且是“被分离”的。如果我们一开始就在我们实际的意念中、在我们的需要和幻想中没有把两岸连在一起，那么，分离的概念就变得毫无意义。但在此，自然形式好像一种积极的意图接近这个概念，在它们之中的及它们自身的各部分之间的分离好像被赋予了和谐的与统一的精神。

桥将分离的两端连接，不仅达到了实际的目的，而且使这种连接直接可见，就此而言，它成为一种美学价值。正如桥给予了身体实实在在的真实性，它同样帮助眼睛连接风景的各个方面。运动的原动力——在其特定的现实中桥的“目的”得到充分实现——已经变成了可见的和持久的事物，就如照片好像使物质的与精神的生活进程停止，把在此进程中进行着人类的现实以及积聚着那种现实的变化不已的情感变成一种永久的固定的视觉形象，

这种视觉形象现实不会展示也从来不能展示。桥给予了一种高于所有感官性的意义，一种不是由任何抽象的映像所传达的独特意义，一种将它的实际的有目的的意义拉向它本身的外观，正如艺术品赋予了它的“对象”（object）以形式，桥也以同样的方式带给自己可见的形式。但是，桥与艺术品还是有所不同，它虽然是超越自然的综合体，但最终它仍然是合于自然的形象。在视觉中，桥与岸的关系比房子与地基的关系更紧密，更少偶然性，因为地基处于看不见的地下。人们一般把一片风景中的一座桥看作是一种栩栩如生的要素，因为通过它，本来天生的偶然性被提升为一种完全带有智力性质的恒常不变性。但是，藉它在空间上的直接可见性，它确实拥有一种美学价值，当它把自然界从人的精神上获得的恒常性变成像岛屿般的理想的自足世界时，它就呈现出艺术的纯粹性。

然而在分开和统一的相互关系中，桥总是侧重于后者，并且同时克服了使它们可见可量的固定点的分隔，而门以更具决定性的方式呈现分离与连通如何是相同行为的惟一的两个方面。就像第一个修路的人，第一个建造房屋的人，也显示了人类特有的抵抗自然的能力，他或她从空间的连绵不绝与广阔无垠中截取一部分，并把它安排进入一个特殊的和一种单一的意义相一致的统一体。藉此，空间中一块被带到一起从而与仍然维持原状的整体世界分离。门的形式仿佛是人的空间与这空间之外的事物之间的连接，就此而言，它超越了内外之间的分离。正是因为它也能被打开，所以，它的关闭比完全凌乱的墙更能给人一种强烈的将这个空间之外的事物都挡在了外面的隔绝感。墙是暗哑的，但门会说话。门对于人而言是绝对实在的，它为自己确立了边界，但带着自由，以此方式它也能再次取消这个边界，它能把自己置于它的外面。

我们已经进入人的有限之所总是毗邻自然存在或形而上存在的

无限之所。这样，门变成了人类实际上站着或能够站着的边界点的象征。我们已经把它与被标明的无限空间的一部分连接了起来的有限统一体，再一次与无限空间连接；在统一体中，被限制的与无限制的相互接近，不是以一堵完全分离的墙那样的无生命的几何图形的形式，而是作为一种永久交替的可能性——这与将有限与有限连接起来的桥形成对照。桥为我们免除了在它之上行走这种行为中的固定性，而且，在我们每天的习惯习惯于它之前，它一定提供了在天与地之间漂浮的奇妙感觉。作为在两点之间延伸的桥，指示了无条件的安全与方向，而从隔绝的分离状态走出门外，生活就进入了所有可能的方向的无限性之中。

如果桥所包含的分离性与联结性这两种因素，前者更多地作为自然事物出现，后者更多地作为人为事物出现，那么，就门而论，这二种因素更一致地集中于作为人类成就的人类成就。与桥相比，门具有更丰富、更生动的意义，人们在桥上行走，意义与方向并没有差异，而在进与出之间，门显现了完全不同的意向。桥与窗的意义也可以有所区别，窗作为内部世界与外部世界的一种连接，与门有着一定的关系。但是窗的目的几乎惟一的是从里向外：它是为了向外看，而不是为了向内看。藉它的透明性，窗仿佛渐渐而不断地在内与外之间创造联结，但这种联结只有一面的方向，就如只是一条给眼睛看的路，这就使窗只具有门所具有的更深刻更重要的意义中的一部分。

当然，门在特定情况下也会比其他事物更强调一个方向。当哥特式或罗马式大教堂中石建筑物通道在通向实际的门的过程中渐渐减少，人们在成排的半圆柱与互相越来越靠近的人群中到达门的跟前，这些门的意义明显地在于引导人们进入而非引导人们出去，在此，门作为一种不合宜的、不可避免的、偶然的特性而存在。这种结构带着确信、带着温和的自然的迫不得已从右边的道路引导人们进入。（正如我在这里以同样的理由提到的，通过

门与高高的祭坛之间成排的柱子，这种意义被延展。凭着透视法上更密切的一起移动，它们指向这条路，引导我们向前，不允许我们有任何犹豫——如果我们观察到柱子实际上是平行的、对应的，就可能不会出现这种情况。从头走到尾都没有什么差异，因而，也就没有标记表明我们我们一定要在一个点上开始而在另一个点上结束。但无论透视法在此对教堂内部方位运用得多么奇妙，它最终也要合乎相反效果的目的，并且允许成排的柱子以祭坛到门之间的那种狭窄把我们指向门的所在。)只有那种圆锥形的门使得与出去形成对比的进入拥有了完全明确的意义。但事实上这是它所象征的独特状况，也就是说，生活的行动——相等地从里到外和从外到里来来去去的行动——在教堂终结并且被必须的惟一的方向所取代。不管如何，就如任何时候它在分离的事物间架起一座桥，现实层面上的生活同样地在任何时候要么在门内要么在门外，而借助门它把它分离的存在引入世界或者把世界引入它分离的存在。

这样，主宰我们生活原动力的形式被桥和门转换成了一种永久的可见的固定造物。它们不会像工具那样，只从功能与目的上帮助我们的行动，确切地，以它们的形式，生活凝结成直接的有力的可塑性。从它们各自给人的印象侧重点来看，桥显现了人类如何将自然存在中分离的部分统一起来，而门则显现了人类如何将一体化的连绵不尽的自然存在分隔开来。藉形而上事物的视觉化，以及藉只是实用事物的固定化，它们得到了一般性的美学意义，而它们独特价值的基础就在这美学意义中。即使人们也可能将绘画经常具有的这两种特质仅仅归因于它们的形式，但在此的确仍然有着一种神秘的与下列现象的一致，即，纯粹的艺术意义和一个客体的同时完成总是显示了一种实际上非视觉化的精神的或形而上的意义的最彻底的表现。姑且说，当它的表现包括了灵感与智性特征中的最终之物，对人的表面的艺术兴趣（仅仅关

注形式与色彩的艺术兴趣), 会在最高程度上被满足。

由于人类是这样一种不断联结着的生物: 他总是分离的而且没有分离他就无法联结——这就是为什么我们首先必须把理智上认为是毫不关联的河的两岸视作是分离的事物, 以使用桥将它们连接起来。同样, 人类也是一种不断地在划分界限的生物: 他本来并没有界限。无疑, 藉门而封闭起来的家庭存在意味着, 他们已经从无垠的自然存在中分离了出来。但就如无形的限制现出一种形状, 只有在门的动态性中, 在任何时候跨出这限制就能自由的可能性中, 它的被限制找到了自己的意义和品格。