

学术前沿

THE FRONTIERS OF ACADEMIA

Über den Prozess der Zivilisation

Norbert Elias

文明的进程

文明的社会起源和心理起源的研究

西方国家
世俗上层
行为的变化

诺伯特·埃利亚斯 著

王佩莉 译

生活·读书·新知三联书店

I

0103615

C912.6

44

学术前沿

ÜBER DEN PROZESS DER ZIVILISATION

文明的进程

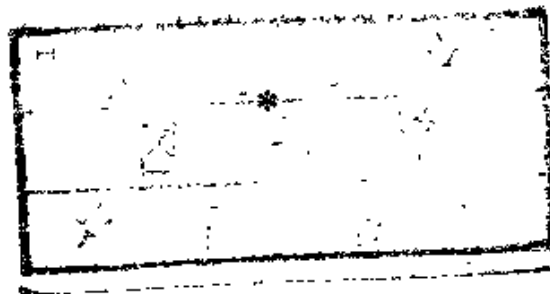
文明的社会起源和心理起源的研究

第一卷

西方国家世俗上层行为的变化

[德] 诺贝特·埃利耶斯 著

土坝荆 译



生活·读者·新知 三联书店



201036155

7109010

图书在版编目(CIP)数据

文明的进程:文明的社会起源的心理起源的研究·第一卷:西方国家世俗上层行为的变化/(德)埃利亚斯著;王佩莉译. - 北京:生活·读书·新知三联书店, 1998. 4
ISBN 7-108-00963-3

I. 文… II. ①埃… ②王… III. 心理历史学-研究 IV. K0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (96) 第 15582 号

责任编辑 戴文葆
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京京海印刷厂
版 次 1998 年 4 月北京第 1 版
1998 年 4 月北京第 1 次印刷
开 本 850×1168 毫米 32 开 印张 12.25
字 数 266 千字
印 数 00,001-20,000 册
定 价 22.00 元

学术前沿

总序

DI26/10

生活·读书·新知三联书店素来重视国外学术思想的引介工作,以为颇有助于中国自身思想文化的发展。自80年代中期以来,幸赖著译界和读书界朋友鼎力襄助,我店陆续刊行综合性文库及专题性译丛若干套,在广大读者中产生了良好影响。

第二次世界大战结束后,随着世界格局的急速变化,学术思想的处境日趋复杂,各种既有的学术范式正遭受严重挑战,而学术研究与社会—文化变迁的相关性则日益凸显。中国社会自70年代末期起,进入了全面转型的急速变迁过程,中国的学术既是对这一变迁的体现,也参与了这一变迁。迄今为止,这一体现和参与都还有待拓宽和深化。由此,为丰富汉语学术思想资源,我们在整理近现代学术成就、大力推动国内学人创新性著述的同时,积极筹划介绍反映最新学术进展的国外著作。“学术前沿”丛书,旨在译介二战结束以来,尤其是本世纪60年代之后国外学术界的前沿性著作(亦含少量二战前即问世,但在战后才引起普遍重视的作品),以期促进中国的学科建设和学术反思,并回应当代学术前沿中的重大难题。

“学术前沿”丛书启动之时,正值世纪交替之际。而现代中国的思想文化历经百余年艰难曲折,正迎来一个有望获得创造性大发展的历史时期。我们愿一如既往,为推动中国学术文化的建设竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

1997年11月

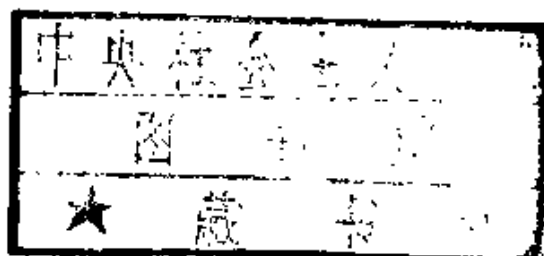
献给我的父亲和母亲

**赫尔曼·埃利亚斯, 1940年
死于布雷斯劳**

**索菲·埃利亚斯, 1941(?)年
死于奥斯威辛**

第 1 卷

西方国家世俗上层行为的变化



目 录

序言	1
前言	49
第一章 “文明”和“文化”概念的社会起源	59
第一部分 “文明”与“文化”概念的对立	
在德国的社会起源	
引言	61
“文明”与“文化”这两个对立概念的发展过程	66
关于德国宫廷观念的几个例子	69
关于德国中等阶层和宫廷贵族	76
说明德国中等阶层知识分子与宫廷贵族之间关系 的文学例子	83
“文化”与“文明”对立中社会矛盾的缓和及民族矛 盾的加剧	92
第二部分 “文明”概念在法国的社会起源	
法语中“文明”概念的社会起源	99
重农主义和法国改革运动的社会起源	105
第二章 “文明”使人类行为发生的特殊变化	119
“礼貌”概念的历史	121

中世纪的社交礼仪	130
文艺复兴时期人的行为变化	143
关于就餐行为	161
第一 例子	161
第二 对于席间风俗习惯引文的一些想法	181
第一类 关于以上引文所属各社会的概况	181
关于“宫廷礼仪”(courtoisie)和“礼貌”(civilité)	
概念盛衰的说明	184
关于就餐“文明”发展的概况	187
关于宫廷谈吐模式的形成	192
关于人们用什么理由来说明这是“坏的”,那	
是“好的”、“更好的”行为的问题	199
第二类 关于吃肉	202
关于席间餐刀的使用	208
关于席间叉的使用	213
对于自然需要看法的变化	217
第一 例子	217
第二 关于这些例子和这方面变化的一般评说	224
关于擤鼻涕	235
第一 例子	235

第二 关于擤鼻涕引文的一些想法	242
关于吐痰	247
第一 例子	247
第二 对有关吐痰引文的一些想法	251
关于卧室中的行为	257
第一 例子	257
第二 对于例子的几点想法	259
对男女关系看法的变化	267
关于攻击欲的转变	295
骑士生活概况	313
注释	329
序言注释	329
前言注释	333
第一章注释	333
第二章注释	338
人名表	362
地名表	369
书名表	372
译后记	377

序 言

1 如果今天有谁对人的情感及情感控制结构进行研究并试图对此提出理论的话,往往会满足于将那些对发达国家同时代人所作的观察作为实证材料。也就是说,人们往往会不加考虑地认为,在对某一发展阶段的人进行研究的基础上,比如对自己所处社会到处可见的人的情感及情感控制结构进行研究的基础上,便可以提出有关人,有关各个社会里的人的情感及情感控制结构的理论。在这一方面已经有许多比较容易得到的观察成果。这些成果指出,在各个社会的不同发展阶段上,甚至是在同一社会不同的阶层里,人的情感控制水准和模式也会各不相同。不论是在对欧洲国家几百年来的发展进行研究,还是对位于地球其他部位的“发展中国家”几百年来的发展进行研究,总会一再地遇到这样的问题:在社会长期朝着某一方向所发生的总的变化中,描写这种变化的专业术语是“发展”,人的行为和经历,由外部强制和自我强制来控制的个人情感以及从某种意义上来说人的所有行为的构成也会朝着某一个方向变化。这一切究竟是怎么发生的?为什么会发生?在日常生活中对这种变化的解释往往是:自己所处国家的人比以前“文明”了,其他国家的人“不文明”,甚至比自己国家的人“野蛮”。这些解释中的褒贬成分显而易见,不清楚的是其所依据的事实。究其原因,部分是因为就目前社会学研究的水准来说,要对个人的结构、特别是对人的情感

控制的长期变化进行实证研究还是非常困难的。目前,社会学所感兴趣的是较短时期内的社会进程,特别是一些与现时社会有关的问题。总的来说,关于社会结构和个人结构长期变化的问题目前还无人问津。

这本书所要研究的正是这种长期的社会发展进程。对社会发展进程的各种类型作一个简要的说明,将有助于对这本书的理解。首先可以从社会结构的变化上分出两大类:越来越多样化和统一化的社会发展以及与其相反的社会发展。第三种类型的社会发展是:虽然社会的结构和社会的某些观念发生了变化,但是这种变化既不是越来越多样化和统一化,也不是与其相反。最后,还有许多不涉及社会结构变化的类型。到此为止还没有穷尽社会变化的所有类型,因为还有许多混合类型。人们常常可以看到,在同一社会中好几种类型的社会变化,甚至是几种朝着完全相反方向发展的变化,同时并存。然而,这一简短的介绍已经足以说明这本书中所涉及的问题了。这本书的第一卷所要探讨的是,是否能用可信的材料来证实一种建立在各种观察之上的假设,即在某些社会中人的情感结构和情感控制结构长期地、一代又一代地朝着同一方向发展。这一卷展示了社会学的研究步骤及结果,与之相对应的,是众所周知的物理自然科学的实验及成果。这一卷的目的在于揭示和解释那些确实存在的、尚未进行过研究的领域,以及揭示和确定其相互间的联系。

人的情感和情感控制结构一代又一代地朝着同一方向,即朝着控制越来越严格、越来越细腻的方向发展得到证实之后,又提出了进一步的问题:是否可以在个人结构的长期变化与社会结构的长期变化之间找到某种联系。这种个人结构的长期变化和社会结构的长期变化是同方向发展的,即朝着具有更高水准

的多样化和统一方向发展的。这便是第二卷所要探讨的问题。

事实上对于长期朝着同一方向发展的社会结构变化还缺乏实证材料,因此有必要把第二卷中的一部分篇幅用于揭示和说明有关这一类社会变化的实际情况。问题是用可信的材料来证实社会结构的变化确实是朝着更高水准的多样化和统一化的方向发展是否可能。回答是肯定的。在第二卷中所谈到的国家形成的过程便是说明这类结构变化的一个例子。

最后,在这本书末尾暂定的文明理论草案中对朝着情感控制越来越严格、越来越细腻方向发展的个人结构长期变化和把人凝聚在一起的社会形态的长期变化之间所可能存在的联系提出了一个模式。这种社会形态是朝着更高水准的多样化和统一化,如朝着人与人之间互相依赖的细腻化和不断加强,朝着“国家控制”不断稳固的方向发展的。

2 从实证和理论的角度来研究某种特定的、被称为“发展的”长期结构变化并揭示和解释有关的情况,就是对那种把“发展”的概念与一种机械的必然性或一种目的论联系在一起的形而上学观点的摒弃。这一点是很清楚的。正如这本书的第一卷所谈到的,文明这个概念在过去也常常被涂上某种形而上学的色彩,以至它的意义至今模糊不清。

正如以上所述,这本书试图揭示与常用的、并非十分科学的文明概念有关的一些重要情况,首先是朝着情感控制越来越严格、越来越细腻的方向发展的个人的结构变化,由羞耻感和难堪界限前移所造成的人的感受的变化以及在就餐方面由餐具的多样化而引起的人的举止行为的变化。这种一代又一代地朝着同

一方向发展的变化一旦被证实,接下去的任务便是如何对它加以阐释。如上所述,本书第二卷末尾的草案便是这样的一种阐释。

进行这样的研究,也同样是对至今仍然占有统治地位的有关社会变化的那些理论的摒弃。在社会学的领域里,这些理论已经逐渐地代替了以往那种旧的、带有某种形而上学色彩的以“发展”这一概念为中心的理论模式。可以看到,这些理论对我们以上所提到的各种不同类型的社会变化几乎不加任何区别。特别缺乏的是建立在实证研究之上的、有关社会进程和发展的长期社会变化的理论。

当我在写这本书的时候,我清楚地知道,这本书将成为普遍意义上的社会进程和特殊意义上的社会发展理论的基础。这一理论是非教条的,是建立在实证研究基础之上的。我尤为深信的是,在第二卷中对国家形成的长期进程所作的研究和所提出的有关模式也可被视为有关促使社会长期朝某一方向发展的动力的模式。社会发展的概念所指的便是这种长期朝着某一方向的发展。当时我并不认为有必要特别强调指出,这本书所作的研究既不同于十九世纪意义上的、即机械进步意义上的“演变”,也有别于二十世纪意义上的非典型的“社会变化”。当时我认为这一切都是显而易见的,因此便没有特意去指出这些理论上的关联。现在我知道当时的想法是错的。第二版序言给了我纠正这一错误的机会。

3 包罗万象的社会发展伴随着时而前移、时而后退的社会形态变化,但从长远的观点看,这个变化始终是朝着一个方向发

展的。这本书所研究和描述的便是社会发展中的主要现象之一，即几百年来不断前移的统一趋势，也就是国家形成的过程以及作为其补充现象出现的不断前移的多样化趋势。这个朝着一定方向发展的社会变化是可以证实的，不管人们如何对此加以评论。为了研究这方面的情况，光从社会变化这样一个角度出发是不够的。如果只说变化，那么对云和烟圈进行观察也会发现变化：它们时而呈现出这种形状，时而又呈现出那种形状。社会变化的概念是社会学研究中一个很不好用的概念，因为它既没有区别不涉及社会结构的变化和涉及社会结构的变化，也没有区别不朝着某一特定方向的发展和历经数代始终朝着同一方向，即朝着更加统一方向的发展。

这本书中要论述的其他一系列问题也是如此。我阅读了有关的文献和证明材料并对逐渐可以条分缕析的理论问题进行了思考。当我作了这些准备工作并且比较清楚该如何着手去阐述这些问题的时候，我便意识到，这本书也将会有助于揭示这样一种关系，即个人心理结构，也就是所谓的个人结构和那种把许多互相依赖的个人凝聚在一起的社会结构之间的关系这样一个复杂棘手的问题。这是因为这本书的观点与大多数人的看法不同，它没有把这两种结构视为不变的，而是从一开始便把它们看作变化的，看作在同样的长期发展过程中互相依赖的两个方面。

4 倘若与这本书的研究范畴有关的各个学科，首先是社会学这一学科，已经像目前许多自然科学那样成熟的话，那么，对于长期的社会进程所进行的认真的、有文可查的研究，比如对文明进程和国家形成过程所进行的研究，在经过仔细核实、讨论，

用批评的眼光剔除了那些毫无用处、一驳就倒的部分之后,便能够全部或部分地成为实证的和理论的社会学共同的基础知识。因为科学研究的进步,大部分是建立在许多同专业人员在研究工作中的互相交流、启迪,以及同一基础知识不断发展的基础之上的。所以,在三十年之后,这本书或许会成为这一学科的经典著作,或许会因为不同程度地为其他研究成果所超越而被送进坟墓。

后一种可能性已被排除。这本书出版已有三十年之久,但是这一经验与理论相结合的研究成果至今仍然具有开拓性的意义,这是因为今天与三十年前一样需要这一类的研究。对于这本书所论述问题的迫切性的认识正在不断增长。可以看到,到处都有人在这一方面进行勇敢的探索。我在这两卷书中所收集的经验性的文献,以及紧接着所提出的文明理论草案,曾经为解决这些问题作出过努力。在我之后也有人在这一领域里进行了一些尝试,然而我并不认为这些尝试是成功的。

塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons 1902—美国社会学家,结构功能理论的奠基者和主要代表——译注)在今天仍然堪称为很有影响的社会学理论学家。在这儿以他为例简要地论述一下,他是如何提出并解决这里所探讨的一些问题的。帕森斯理论观点的特点,正如他自己有一次所说的那样,是试图把他所观察到的各种社会类型解析为其基本的组成部分。¹他把这些基本组成部分中的某一种类型称为“变量型”。情感和非情感的区分也属于变量型。如果说,他把一个社会看作某个玩牌者手里的一些牌,那么这种说法或许最接近于他的观点。在帕森斯看来,每一个社会都是纸牌各种混合的结果。然而,不管怎么混合,纸牌总是这一些。尽管纸牌组合的花样繁多,可纸牌数量则有限。

所玩的纸牌中有一张便是情感和非情感的对立。据帕森斯说,他的这种思想最初来源于特尼厄斯把社会类型分为“团体”和“社会”的做法。帕森斯也许是这么认为的,“团体”型的特征是“情感”,而“社会”型的特征则是“非情感”。与纸牌游戏中其他“变量型”一样,帕森斯也为这种类型规定了一种普遍意义以区别各种不同类型的社会和同一社会中各种不同的关系。同时,帕森斯也研究了社会结构与个人之间的关系。²他谈到,先前他只是把它们看做为两个有密切联系的、互相影响的“人的行为系统”,而现在他则可以肯定地说,从理论上来看,它们是同一个基本行为体系中的不同的阶段或方面。他用不列例子形象地说明了这一点。他说,在社会学方面被视为“非情感”的形式,就其本质来说,就是在个人方面被视作“为了有纪律的组织 and 个人的长远利益而承担的放弃眼前满足的义务”。

为了更好地理解下面所要论述的问题,把后人为解决这些问题所作的努力与我在这本未经修改的再版书中所描述的研究进行一番比较,并非毫无意义。从帕森斯对于类似问题的研究中可以看到,在研究方法以及在对社会学理论的看法上有着明显的区别。《文明的进程》一书用详细的以经验为依据的文献所证实的过程,后来被帕森斯不必要地用静止的概念简化为状态。人的情感控制逐步地朝着不断强化和更有规律的方向——但决不是朝着非情感的状态——变化这样一个复杂的过程,在帕森斯那儿被简单地说成是情感与非情感两种状态的对立。由此而得出的假定是,这两种对立状况以不同的程度存在于各种类型的社会之中,就像由化学物质组成的各种混合物那样。由于帕森斯在概念上把《文明的进程》一书中从经验和理论两个方面所证实的过程简化为两个不同的状态,他便无法对他所说的各个社会

的不同特点作出解释。可以看到,他对如何解释这一问题只字不提。“变量型”中两个对立概念所指的不同状态似乎是与生俱来的。正如人们在实际情况中所观察到的那样,朝着不断加强、更有规律的情感控制方面的发展变化是非常清楚的,并且有着许多细腻的差异。然而,在帕森斯的理论中,这种变化消失得无影无踪。用两个对立的观念把事实上正在形成和已经形成的社会现象分解为两种对立的状况,这无论是在经验还是在理论研究方面都意味着对社会学认识的不必要的简单化。

毫无疑问,任何一种社会学理论的任务都是要搞清一切可能存在的人类社会所共有的特征。社会进程的概念和在这本书中所使用的其他许多概念便是为这一目的服务的。然而,我认为帕森斯所选择的那些基本概念完全是任意的。隐藏在这些基本概念后面的观点是:任何一种科学理论的任务都是通过概念把一切可变的事物简化为不可变的,把一切错综复杂的现象简化为个别的组成部分。这种观点没有经过任何检验,可是却常常被视为理所当然。

帕森斯的例子使我们认识到,在思想上系统地把社会过程简化为社会状况,把错综复杂的现象简化为简单的、似乎彼此并不相关的各个部分的方法反而使社会学理论变得更加复杂。只有当这种理论上的简化和抽象的方法能够非常明确地说明和加深对于人既是个性的、又是社会的这样一种认识时,才能被看作是合理的。然而,事实上用这种思想方法形成的理论,比如像托勒密(Ptolemäus 古希腊天文学家——译注)的周转圆理论(根据这一理论,所有的行星都是以地球为中心周转的——译注)必须借助于许多不必要的复杂的体系才能与可以用经验来确定事实相统一。这些理论往往就像是一片黑色的云层,光线必须透

过云层的縫隙才能照到地面上。

5 帕森斯的理论便是这样的一个例子。他试图对个人结构与社会结构之间的关系提出一个理论模式,对此下面还将详细论及。在帕森斯的那里,两个无法完全调和的概念经常被混为一谈。个人与社会,“自我”与“体系”,是互相区别的两种不同的存在,其中前者,即个人,被视为真正的现实,而后者则更多地被视为一种次要的现象;这样的概念与在由人组成的世界里个人和自我是不可分割的两个不同的层次这样的概念在帕森斯那里经常被混淆。所有涉及到个别的人和社会的人的概念,诸如“自我”、“体系”以及一切与之相近的概念,经过帕森斯——除非他是在心理分析的范畴中使用这些概念——的摆弄后,似乎就可以把不变的状态看作个人与社会的正常状态。如果被这些观念所扰,看不清人的实际情况,便无法真正理解这本书所进行的研究,如果认识不到“个人”和“社会”不是指两个割裂的存在,而是指同一个人不同的、但却不可分割的两个方面;认识不到在正常的情况下个人和社会这两个方面都是处于一种变化的结构之中的,也就不能理解这本书所讨论的问题。进程是个人与社会的特性,任何一种研究人的理论都不能忽视这一特性。事实上,无论是对社会学还是对其他研究人的理论来说,认识这一特性都显得异常重要。正如这本书的研究所表明的,只有当人们把个人和社会看作是变化的,正在形成和已经形成的东西,才能阐明个人结构与社会结构之间的关系。只有这样,人们才有可能像这本书一样,对这两者之间的关系提出一套可以用经验来证明的、与事实比较相符的理论模式草案。可以非常肯定地说,只要人们在思

想上理所当然地把这两者视为首先是割裂的、然后才互相接触的、在正常的状态下总是处于静止的东西,就无法理解在观念上被看作“个人”与“社会”这两种存在之间的关系。尽管帕森斯和所有受这一思想影响的社会学家并没有明确地、直接了当地表露,但是,毋庸置疑,在他们的脑子里却浮现着把“个人”与“社会”这两个概念视为两种割裂的存在的思想。为了说明这种思想,在这里仅以帕森斯为例。他接受了迪尔凯姆(Emile Durkheim 1858—1917,法国社会学家——译注)的观点,认为“个人”与“社会”之间的关系是一种“互相渗透”,是个别的人与社会体系之间的“互相贯穿”。不管人们怎么来理解这种“互相渗透”,这一比喻除了说明先有两种不同性质的东西存在,然后这两者才在某种程度上“互相贯穿”之外,还能说明什么呢?³

与这种社会学思想不同的观点到处可见。这本书之所以能对个人结构和社会结构之间的关系进行比较深入的探讨,是因为在这儿并没有忽视这两者的变化及其正在形成和已经形成的过程,并没有把它们作为与结构无关的或“纯粹历史”的东西而忽略不计。个人的结构与社会的结构是在不可分割的互相联系之中形成的。人们无法确切地说,某个社会的人是文明的。然而,人们却可以在以事实为依据的、系统的调查研究基础上比较确切地说,某些群体的人比过去文明了。不过,这种说法并不说明优劣,也不带任何褒贬之意。个人结构的这种变化是社会结构变化的一个特殊方面,这一点是可以证实的。这本书正是在这一方面作了尝试。

帕森斯与当代其他的社会学理论家一样,即使是在研究社会发展的问题时也把变化简化为状态。这种现象并没有什么可以值得奇怪的。帕森斯的观点是与社会学的主导趋势相一致的。

他认为,任何一个社会在通常的情况下都处于一种稳定不变的平衡状态。只有当社会规定的义务被忽略、当互相适应的状态被打破的时候,这种平衡的社会常态才会发生变化。⁴根据这一观点,社会变化通常只是处于平衡状态的社会制度在外界干扰下所出现的一种偶然现象。此外,按照帕森斯的观点,这种受到干扰的社会将会重新力求达到一种新的平衡。他认为,迟早会形成一种具有另一种均势的另一种“体系”。尽管会遇到各种波折,但是这一均势总会机械地重新复原。总之,他认为社会变化的概念是指由于干扰而形成的、处于两个不变的正常状态之间的过渡状态。在这一点上,本书的观点也与帕森斯和他那个学派所代表的观点有着明显的区别。本书通过大量的实证材料证明了这样一个观念,即变化是一个社会的正常特点。本书认为,应该以不断变化的社会结构为前提来研究处于某一特定时期的社会状况。与此相反,社会学的主流观点则认为,应该以那些在观念上通常被视为处于静止状态的社会为前提来研究一切变化。于是他们便把社会视为一种“社会体系”,又把“社会制度”视为一种“处于静止状态的体系”。即使是一个有着多种形态的“高度发展”的社会,他们也常常力图把它看作为一种静止的孤立的状态。他们并没有把这种高度发展的社会究竟为什么、怎么会发展成这种具有多样化状态的问题视为社会学研究中不可缺少的一个方面。按照这种主流的、静止的体系理论,社会变化、社会进程和社会发展,包括国家的发展和文明的进程,都只是一种“附属的东西”。在对短期的社会状况的研究中常常只是被当作一种纯粹的“历史的序曲”。对于理解“社会体系”及其“结构”和“功能”来说,并不需要对这些问题进行研究和解释。被当代“功能结构主义”学派经常挂在嘴边的那些概念本身,如“结构”、“功能”,就

已经被打上了把过程简化为状态这种奇特的思维方式的烙印。当然,即使是这些概念的发明者也不能对被视为静止状态的社会“整体”或“部分”,以及它们的“结构”和“功能”是发展变化的这样的认识采取完全置之不理的态度。然而,他们把这一类问题看作是通常情况下不变的社会体系的附属情况并把它们单独地列为一章,题为“社会变化”。这种做法与他们静止的思维方式是一致的。这样,“社会变化”本身便在概念上被视为一种静止状态的表征,换言之,他们是这样把“状态”这一基本观念与对社会变化所进行的经验的观察研究联系在一起;即在陈列着不变的社会现象的理论蜡像馆内又添置了几个特殊的蜡像。这些特殊的蜡像也是不变的,尽管它们被挂上了“社会变化”或“社会进程”的牌子。从某种意义上说,社会变化的问题就这样被冻结了起来,并在“状态”这一社会学观念中变得没有危险了。于是出现了这样的矛盾:一方面,无论是在生活实践还是在经验的社会学研究中,人们都比过去任何时候更加有意识、更加努力地关注社会发展的问題,而另一方面,恰恰是在这个时候,“社会发展”这一概念却几乎已经从当代社会学理论家的视野中消失了。

6 当人们要为一本在理论和经验两方面都与当代社会学所流行的观点持不同意见的书写序时,便有义务清楚地告诉读者这本书中所要探讨的问题及其解决问题的步骤,以及为什么、是以什么方式区别于主流的社会学理论的,首先是在理论的社会学方面。要做到这一点就无法回避这样一个问题,即如何来解释为什么十九世纪社会学的著名代表人物曾热衷于长期社会进程的研究,而在二十世纪却一下子转向状态研究了;为什么在社会

学的研究领域里几乎再也没有人去为阐明长期的社会进程而努力了。在这篇序言里,我无法对社会学家主要研究兴趣的转移以及整个社会学思维方式所发生的相应的、根本的变化进行详细的探讨。然而,鉴于这些问题对于理解下列研究和理解社会学发展的重要性,又不能完全弃之不顾。我将满足于从导致社会学思维退化和与之相应的研究范围缩小的整个情况中找出少许加以讨论。

二十世纪的许多社会学家,首先是那些主流的社会学理论家对十九世纪著名社会学理论某些观点的背弃,便是“发展”这一概念之所以会变得声名狼藉,社会学家们之所以会越来越不重视社会进程、社会起源和一切社会形态的发展等问题的最明显的原因。事实表明,十九世纪由孔德(August Comte 1798—1857,法国哲学家和数学家——译注)、斯宾塞(Herbert Spencer 1820—1903,英国哲学家——译注)、马克思、霍布豪斯(Leonard Trelawney Hobhouse 1864—1929,英国哲学家和社会学家——译注)和其他许多理论家所提出的有关社会长期发展的理论模式,其中有一部分是建立在假设的基础之上的。这些假设首先是由这些人的政治世界观,其次是由他们注重客观实际的概念所决定的。与他们相比,以后几代社会学家所掌握的材料要丰富得多,而且这些材料还在不断增加。他们运用自己掌握的丰富经验对十九世纪经典的发展理论进行了检验,发现在旧的关于发展的模式中有许多观点是值得怀疑的,至少是需要加以修正的。许多被十九世纪的社会学先驱奉为理所当然的信条无法为二十世纪的社会学代表人物所接受。其信条之一是,社会必然会朝着进步和越来越完善的方向变化发展。以后的许多社会学家根据他们自己的社会经验,断然拒绝接受这种信念。在对历史的回顾中

他们清楚地看到,旧的发展模式是由一些比较符合客观实际的概念与其他一些意识形态观点所组成的大杂烩。

如果是在一种比较成熟的科学领域里,鉴于这种情况人们或许首先会对旧的发展模式进行修正和调整,或许会非常明白而又清楚地指出,就目前所掌握的更加丰富的材料来看,旧的发展理论中哪些观点是值得作为研究成果加以保留和进一步发展的,哪些观点只是一种在一定的时期内所形成的政治世界观方面的偏见。对于后者应该给它立上一块墓碑并把它作为一种死的教条送进墓地。

然而,人们并没有这么去做,而是非常激烈地去反对那些探讨长期社会进程的社会学理论。关于社会长期发展的研究几乎完全被抛弃了。在全盘否定旧的理论模式的同时,社会学的主要兴趣转向对社会状况的研究。人们认为,在正常情况下社会状况总是处于一种静止的平衡的状态。与此同时形成了一套固定的标准的理由,以反对旧的社会学理论及其主要概念,特别是反对社会发展的概念。由于人们并没有花力气去把发展概念中符合客观实际的思想动机与意识形态的思想动机区别开来,便把长期的社会进程,特别是发展的进程理所当然地与十九世纪社会学中这样或那样的信条联系在一起;首先是与这样一种观点联系在一起,即社会总是机械地朝着进步的、越来越完善的方向发展变化的,不管这一发展是单一的、没有矛盾的,还是辩证的、充满矛盾的;从此,对于社会发展问题的研究几乎成了过时的东西。人们常常会说,将军在为了一场新的战争制定策略时往往会把以往战争中旧的策略作为模式。如果理所当然地认为,“社会发展”和“社会进程”等概念必然包含旧有的社会进步思想的话,就会像那位将军一样,将这些概念仅理解为达到某一目的的手段。

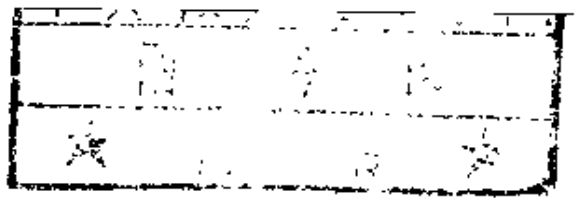
在这儿人们可以看到,社会学从一种片面的思维方式突然转向另一种截然相反的、但同样是片面的思维方式。社会学理论家曾经一度把主要精力放在对社会长期发展模式的研究上,然而,在下一阶段,他们又把静止的、不变的社会状况作为主要研究对象。如果说前一阶段的社会学持的是赫拉克里特的基本观点,即一切都是流动的——所不同的是,人们几乎是理所当然地把社会发展这一条河看作是朝着越来越完善的方向、朝着人们所希望的方向流动的——那么后一阶段的社会学所持的则是埃里亚学派的基本观点。正如人们所说的那样,埃里亚学派把箭的飞行视为由一系列的静止状态所组成的。在他们看来,实际上箭本身并没有动,因为每一个瞬间它总是处在一定的位置上。今天有许多社会学家认为,社会一般总是处于一种平衡状态的,因此社会的长期发展便是一连串静止的社会状况。这种观点不由使人联想到埃里亚学派对于箭的飞行的见解。究竟应该如何来解释这种由一个极端走向另一个极端的社会学发展呢?

乍一看来,导致社会学研究兴趣转变的主要原因,似乎是某些科学研究人员鉴于研究工作的科学性而对政治世界观介入这一学科理论所提出的抗议。当代社会学理论的代表人物自己也往往倾向于这一解释。然而,如果仔细观察的话,就会发现这种理由并不充分。对于十九世纪主流的发展社会学采取敌视态度的人,并不是单纯地本着科学的、实事求是的精神在反对理想至上和社会信仰至上的做法。他们并没有透过“社会所应该成为的模式”这样一种没有生命力的、模糊的观念去努力钻研事物之间的关系、钻研社会的形成和功能。说到底,他们是想用其他的、有一部分甚至是截然相反的观念来反对当时社会学理论中某些主流的观念。如果说,关于社会所应该成为的和人们希望它成为的

模式在某些意识形态上的观念导致了十九世纪的社会学家把主要兴趣放在对于社会的形成和发展的研究方面,那么另外一些意识形态上的观念则导致了二十世纪社会学领域里主流理论家们特别强调社会存在和社会的客观状态,导致了他们不重视社会形态的形成以及对长期的社会进程和对由这方面的研究所带来的新的解释不感兴趣。

人们在社会学发展中所看到的这种社会理想的转变并不是一种孤立的现象。它只是在社会学研究集中的那些国家里起主导作用理想发生了根本转变的表现之一。这一转变是由十九和二十世纪所有发达的老牌工业国内部形态的变化以及它们之间关系的变化而引起的。作为一个详细研究的总结,在这里只需简要地说明一下这一变化的大致情况就已经足够了。为了更好地理解以下以长期社会进程为中心的社会学研究,决不能把这研究重新作为棍棒、作为用自己的理想去反对其他理想的武器,我们应该努力地去理解社会进程本身的结构,努力地使社会学理论研究摆脱把社会理想和教条放在首位的做法。只有当人们在提出和解决社会学问题时把对实际情况的研究放在首位,而不再坚持必须按照自己的愿望去解决问题时,才有希望获得与客观实际相符的社会学认识,并用它来解决迫切的社会学问题。

7 十九世纪,在一些工业国家中已经发表了第一批社会学方面的伟大著作。在这一世纪的时代大合唱中,这些国家中的一部分声音表达了正在上升的工业阶层的社会信念、理想以及他们的长远目标和希望。这部分声音逐渐地压倒了另一部分旨在



巩固封建王朝和贵族权力、旨在维护和保存现有社会制度的声音。因为前者正处于不断上升的阶段，所以对美好的未来充满了希望。他们的理想是未来而不是现在，因此他们对社会的形成和发展特别感兴趣。这一时期的社会学家与正在上升的工业阶层中这个或那个阶层联合在一起试图说明人类确实是朝着他们所向往、所希望的方向发展的；他们试图通过对迄今为止的社会发展方向及其动力进行深入研究来证实他们的想往和希望。毫无疑问，他们在这方面的研究中发现了许多有关社会发展问题的实际情况。只是当我们在对社会学这一发展进行回顾的时候往往很难从他律的、昙花一现的以及受时间局限的某些学说理想所组成的大杂烩中找出一些重要的独立起作用的思想模式。这些思想模式是可以事实来证明并经得起检验的。

此外，在十九世纪的时代大合唱中还可以听到另外一些人的声音。这些人出于这样或那样的原因反对他们自己所处社会在工业化过程中所发生的变化。他们所事奉的社会信念是维护和保持现存的传统的东西。按照他们的价值观念，现代正在变坏，理想的图景应该是在过去。这些人不仅代表了工业化之前封建王朝国家少数权贵的利益，而且也代表了农民和手工业者等其他一些行业的人的利益。在工业化的过程中，他们无法维持其传统的社会职业和生活方式。他们与所有代表工商业市民阶层和工人阶层这两个正在崛起的工业阶层的人为敌，与所有由于这两个阶层地位的上升而从有关美好未来及人类进步的信念中吸取灵感的人为敌。这样，在十九世纪的时代大合唱中，有一半人是歌颂美好过去的，而另一半人则是赞美美好未来的。

众所周知，把社会的理想寄予进步、寄予美好未来的那些社会学家是这一大合唱中两个工业阶层的领唱。在他们中间，有把

自己与工业工人阶级等同起来的,比如像马克思和恩格斯;有市民阶层的社会学家,比如像十九世纪初的孔德;或者像处于十九世纪末、二十世纪初这一过渡阶段的霍布豪斯。处于上升阶段的这两个工业阶层的代言人都对未来充满了信心。他们都相信,人类未来的处境将不断得以改善,尽管他们所憧憬的改善和进步是因他们自己的阶级状况而异的。如果想弄懂为什么关于人类进步的信念会在二十世纪被人淡忘,为什么科学家们会相应地对长期的社会进程失去兴趣,那么很重要的一点就是了解十九世纪对于这一问题感兴趣的程度以及这一兴趣的基础。

然而,如上所述,要弄懂这一变化,光注意到阶级形态,即这些国家内部的各种关系是不够的。十九世纪欧洲各个工业国家内两个工业阶层的崛起是与这些民族的崛起同时起步的。在这一世纪中,欧洲各工业国之间不断互相竞争,比以前任何时候都更加起劲地扩张他们对于地球上那些不发达国家的霸权。不仅是这些国家内部的各个阶层,就连这些国家本身也作为一个整体,作为正在扩张的社会形态在崛起。

人们很可能把二十世纪之前几百年内欧洲文献中的进步观主要归因于科学技术的进步。但是,这种解释是很不充分的。在二十世纪可以清楚地看到,科学技术领域内所取得的经验对于进步观以及人类处境将不断得以改善的坚定信念的形成所起到的作用是多么微不足道。二十世纪科学技术进步的实际规模和速度远远地超过了这以前的几百年。在这一世纪中,第一批跨入工业国行列的那些国家中人民的生活水准比以前提高了,健康状况有了改善,人的寿命也延长了。然而,在时代的大合唱中,肯定进步的重要意义、把改善人类处境视为社会理想的核心并坚信人类的未来将越来越美好的声音却明显的比这以前的几百

年低了。相反,这一大合唱中另一半人的声音则在二十世纪逐渐升高并取得了优势。这些人怀疑发展的重要意义。对于他们来说,人类美好的未来或本民族的未来并不是什么特别值得追求的东西。他们把对社会的信念寄予现代、寄予对本民族的维护和保存。他们把现存的社会形态、过去的东西、传统的东西以及传统的社会体系视为最高价值并把它们理想化了。在二十世纪以前的几百年间,实际的进步虽然已经能让人感觉到了,但还是缓慢的,有限的。那时候,对于继续进步和美好未来的信念还是许多信徒追求的理想。正是作为一种理想,这种信念对于他们来说才具有非常重要的意义。到了二十世纪,老牌工业国家在科学技术、健康状况、生活水平和减少人与人之间的不平等状态等方面所取得的进步无论是规模上还是速度上都远远地超过了过去的几百年。这些进步虽然已经成了事实,但是就在这时候,对于很多人来说,进步已经不再是一种理想了。对所取得的实际进步持怀疑态度的人反而增加了。

引起这一变化的原因是多种多样的,在这里不必一一列举。一再发生的战争,从未间断过的战争危险,由原子能和其他新式的科学武器所形成的威胁,所有这一切促成了这样一种局面:一方面是进步速度,特别是科学技术领域里的进步速度的加快,另一方面则是对所取得的进步的意义以及对所有的进步意义表示不信任。

二十世纪的人对这之前几百年来的“浅薄的进步观”以及有关人类社会不断向前发展的观念所采取的不屑一顾的态度,社会学家继续不愿正视长期社会进程的做法以及社会发展的概念几乎从社会学著作中消失殆尽的现象,凡此种种思想上走极端的现象光用战争所引起的震惊以及与之相近的理由来解释显然

是不够的。为了理解这些情况,还必须顾及到那些十九世纪的老牌工业国在二十世纪在社会结构和国际地位方面所发生的变化。

二十世纪,那两个工业阶层,即市民阶层与老资格的或以老资格自居的工人阶层,在工业国家内最终替代了王朝时代的贵族和军事实权派而成为这些国家的统治集团。这两个工业阶层经常以一种尴尬而又不稳定的状况来保持彼此之间的平衡——刚开始时工人阶层处于较弱的地位,以后逐渐强壮了起来。十九世纪时,这两个正在上升的工业阶层曾经为了他们的崛起与他们国家内部传统的王朝贵族展开过斗争。对于他们来说进步与更加美好的未来不仅仅是事实,而且也是具有强烈感情色彩的理想。到了二十世纪,他们成了已经崛起的阶层。他们的代表人物组成了各级机构中的统治集团或参与统治的集团。在第一批进入工业化行列的国家里,市民阶层的代表和老资格的工人阶层的代表时而以合作的形式,时而以对立的形式组成了这些国家的主要的实权派。与之相应的是除了阶层意识之外——有时候这种阶层意识只是一种外表——民族意识的作用越来越大;同样,除了阶层的理想之外,被视为最高价值的民族理想也显得越来越重要。这种现象首先在市民阶层中出现,然后在工人阶层中也越来越普遍。

然而,被视为理想的民族观念把人们的目光引向了现存的东西,引向了现状。两个强大的、人多势众的工业阶层,已经进入了国家的权力机构,因此对于他们来说无论是在感情上还是在意识形态上都把组织成国家的民族现状视为最高价值。除此之外,无论是从感情还是从意识形态出发,他们都认为民族是永恒的,民族的基本特性是不变的。历史的变化只涉及到表面的东

西，人民和民族是不变的。组成英国、德国、法国、美国、意大利和所有其他民族的人的意识是不朽的。他们的“本质”总是相同的，不管是在十世纪还是在二十世纪。

在二十世纪，不仅是老牌工业国中的两个工业阶层已经从正在崛起的阶层最终走到了他们的尽头，连欧洲各民族以及他们在地球其他部分的后裔几百年来的上升现象也逐步停顿了起来。与非欧洲国家相比——除了少数例外的情况——他们最初处于一种绝对的领先地位，有一段时期这种优势甚至有所扩展；然而，欧洲各民族和世界上所有有权势的统治集团在权力优势年代里所形成和巩固的坚定信念，在二十世纪的实际行动进程中彻底动摇了。他们曾经认为，他们所拥有的统治其他民族的权力是由上帝、由自然以及由历史所赋予的一种永恒的使命。他们之所以能承担这一使命，是因为他们在本质上比其他较弱的民族优越，也是因为他们的自身价值理所当然地高于其他的民族。老牌工业国中这种根深蒂固的自我意识和共同理想在二十世纪初彻底动摇了。在民族理想与社会实践的碰撞中，现实使这些工业国家感到震惊，他们从各自的发展和反映他们本民族特点的共同理想出发对此进行了反思。在德国，这种震惊一开始便为军事上的失败这样一个更为直接的现实所掩盖。

连在第二次世界大战中的战胜国也在胜利后不久便看到了——最初只是少数人有所觉察——两个高度发达国家集团之间的长期战争冲突迅速而又彻底地限制了所有这些国家对那些不发达的国家的统治权。这些曾经比较强大的国家的权力往往是在一无所知和毫无思想准备的情况下被削弱的。这种情况既说明了老的民族理想的稳固性，又说明了整个发展的任意性。

除了战争所可能引起的倒退外，对于这些老牌工业国家来

说,争取进步和更为美好的未来的机会事实上仍然很大。但是,由于他们在传统的民族自我意识和共同的理想中总是习惯于把本民族的文明和文化视为全人类的最高价值,所以对前途感到失望。把本民族视为卓越而又具有最高价值的民族这样一种观念,常常被用来证明本民族对其他民族的统治要求的合法性。二十世纪下半叶,当处于地球其他各部分比较贫穷的、曾经依附于他国的国家和一些受他国统治的非工业化国家的力量相对发展起来的时候,老牌工业国家的这种自我意识和对统治的要求便发生了动摇。⁵

换言之,从民族的现状与民族的未来在人的感情天平上的分量来看,对于现状的震惊只是加强了早已存在于民族感情中的一种倾向。如上所述,如果是从一种作为民族理想和价值观的自我确认出发的话,那么民族的现状和民族永恒不变的遗产在感情上总是比未来的希望和理想更有价值。“民族思想”把人们的眼光从变化的东西引向了现存的、不变的东西。

欧洲国家和与之相近的其他非欧洲国家所经历的这方面的变化,是与这些国家知识分子在观念世界和思维方式上所发生的特殊变化相一致的。在十八、十九世纪,当哲学家和社会学家讲到“社会”的时候,所想到的一般总是“市民社会”,也就是说,想到的是一种超然于黠武的王朝国家之外的人类共同生活。当时的知识分子是一些无法进入中央权力机构的集团的代言人。鉴于他们的处境和理想,每当他们说起社会的时候,想到的便是超然于一切国家之外的人类社会。随着两个工业阶层在绝大多数国家的掌权,随着他们,特别是他们中有代表性的那些实权派的民族理想的改变,社会学中“社会”这个概念也发生了相应的变化。

对于社会上大多数的人来说,这两个工业阶层各自的阶层理想与民族理想越来越互相渗透,互相融合。当然,保守的、自由主义的民族理想和社会主义的、共产主义的民族理想给民族主义染上各种不同的色彩。然而,当两个老资格的工业阶层从徘徊在国家中央权力机构之外的集团一变而为民族中坚的时候,当他们中的代表人物代表并行使国家权力的时候,这两个阶层——包括其知识分子和政治上的代言人——的国家和民族观念便发生了变化。正是上述那些形形色色的民族主义对这一变化的总趋势发生了不同程度的影响。与这一发展情况相适应的是,当二十世纪的许多社会学家在谈到“社会”的时候,在他们的眼前所展现的不再是他们的前辈所憧憬的那种“市民社会”,那种超然于国家之外的“人类社会”,而是民族主义色彩较淡的“民族国家”这样一种理想。在从“民族国家”这一现实中抽象出来的对社会的一般看法中,又能找到上面所提到的那些形形色色的政治世界观。在二十世纪的主流社会学理论家中既有代表保守、自由倾向的社会理想的,又有代表社会主义和共产主义倾向的社会理想的。由于美国的理论社会学发展较快,所以其社会学在二十世纪曾经一度领先。在主流的、具有美国特色的民族理想中,保守与自由并没有被截然分开,也不像在有些欧洲国家,特别是像在德国那样⁶ 被视为对立的東西,这样一种倾向在当时社会学的主流理论中也能找到。

十九世纪的社会学理论,特别是关于社会发展和社会进步的观点之所以会在社会学和哲学问题的讨论中遭到拒斥,往往是因为这些理论遭到了所依据事实不够充分的指责。以上对那些老牌工业国家的内部结构以及这些国家之间关系发展的概述则强调了这些理论之所以遭到拒斥的某些意识形态方面的原

因。根据在马克思主义传统中形成的意识形态观点来看,无论是排斥社会发展的观点还是把社会发展简化为状态的做法——后者主宰了社会学理论中的最新国家观念——都是由阶层的理想所决定的。这些阶层的希望和理想不在将来,而在于维持现状和目前的社会。然而,仅仅是对已经融进社会学理论的社会信仰和社会理想进行阶级分类的做法,在二十世纪已经没有说服力了。为了理解这一时期社会学中的意识形态观念,有必要同时把各种民族理想和有关总的社会发展的理想都考虑在内。两个工业阶层进入了国家机构;而在这之前国家的权力是由许许多多非工业阶层的小集团所掌握的;这两个工业阶层飞黄腾达,他们的代表人物在这些国家中程度不等地占据了重要地位,即便是社会地位较低的工人阶层,没有他们最终的合作,国家统治也无法维持。这两个工业阶层越来越把自己与民族等同起来,如上所述,所有这一切都更加促使他们形成当时社会观中的一种信念,即把自己的民族视为人类生活中具有最高价值的民族。国与国之间互相依赖关系的加强和扩展以及由此而产生的国与国之间的冲突的增加,大规模的民族战争和从未中断过的战争危险,所有这一切都促进了这种以民族为中心的思维方式的发展。

国内外这两种发展情况的融合使得老牌工业国家的进步理想和把希望寄托在更为美好的未来、把过去视为一种发展的信念失去了影响;也使得进步的理想为保持和捍卫现状的理想所代替。这种新的理想把所有的事物都看作一成不变的和已经实现了的,并把民族看作永恒的。在时代的社会大合唱中,原来那部分把更为美好的未来和人类进步的信念当作一种理想来歌颂的声音被另一部分声音所代替。这些声音在时代的大合唱中成了主要的部分。他们所赞颂的是现状,特别是本民族的永恒价

值,在连绵不断的各种大大小小的战争中有许多人为之而捐躯。这里所概述的社会总的发展情况也同样反映在社会学理论的发展中。在社会学的理论中,原来地位显赫阶层的理想曾经为逐步强盛的工业社会理想所压倒,而现在,后一种理想又为高度发达的工业国家中已经上升并稳定了的阶层的理想所代替。这些高度发达的工业国家的扩张已经达到并超过了极限。

为了说明这一社会学理论,只要以帕森斯所使用的“社会体系”这一具有典型意义的概念为例就已经足够了。当然使用这一概念的不止是他一个人。这一概念极其清楚地表明了这些社会学家对于“社会”的看法。他们所谓的“社会体系”也就是一个“处于平衡状态”的社会。这种平衡状态会出现一些小的动荡,但是在正常的情况下社会总是处于一种稳定的状态。他们认为,社会的所有组成部分一般来说总是互相协调的。在通常的情况下,属于这一社会的所有个人都是在同一个社会化的过程中通过同样的标准来协调的,所有这些个人都生活在一个整体之中,在行动中遵循同样的价值观并顺利地扮演着社会所规定的各种角色。在他们中间一般是不会发生矛盾与冲突的。与社会体系的变化一样,矛盾和冲突也属于干扰现象。简言之,如果进一步观察便会发现,由社会体系这一具有典型意义的理论概念所表达出来的社会图象实际上是一种民族的理想:所有属于一个民族的人都在同一个社会化的过程中遵循着同样的标准并追求着同样的价值观念,所以在共同的生活他们一般总是能够协调一致的。换句话说,这里所说的“社会体系”这一概念描绘的是作为一个团体的民族。在这样一种社会“体系”内人与人之间的关系已经相当平等,这一点虽然没有明说,但却被视为理所当然,这是因为人在社会中的融合是建立在同一个社会化过程以及由整个社

会“体系”所统一的价值和标准之上的。这种社会“体系”的设想实际上是从对民主的民族国家的想象中抽象出来的。无论从哪一种角度看,这种设想都没有把一个民族的实际情况与一个民族所应该达到的目标区分开来。十九世纪的社会学发展模式把人们的希望,即把社会进步和社会朝着更好的方向发展的理想与在实际中所观察到的情况混在一起当作事实;同样,二十世纪关于不变的社会体系的社会学模式也把人们的希望,即把由民族的各部分所组成的协调的整体这样一种理想与在实际中所观察到的情况混淆起来作为事实。所不同的是,第一种观点是把未来理想化了,而后一种观点则是把现在,把此时此地所存在的国家体系理想化了。

把存在与应该,把对事实的分析与对标准的假设——这种假设首先是建立在一种特定的社会形式和一种想象中的、比较平等的民族国家的基础之上的——混为一谈便是这一社会学理论的核心。这一社会学理论希望别人把它看作是适用于一切时代、一切地域的模式。这种社会学理论主要是从目前具有不同民主程度的社会中抽象出来的。它既把人们在一种“社会体系”中的高度统一和较高的社会民主化视为理所当然,又把这些东西看作希望和能够达到的。是否可以把社会学的这一理论运用到其他尚未达到如此程度的统一与民主化的社会?只要提出这样一个问题,便能发现这种以本社会目前所处状况这样一种狭隘观点为出发点的普通社会学理论的弱点。只要检验一下,这种“社会体系”的模式是否可以用作研究奴隶和非自由人比例很高的社会或者是封建社会和等级社会——在这些国家里还没有一个适用一切社会成员的统一的法律,更谈不上统一的标准和价值观了——便马上就能发现,这种只注重状态的社会学模式是

如何以现状为思考中心的。

这里以二十世纪社会学中的体系概念为例所揭示的情况同样也适用于当代社会学主流理论中的其他概念。“结构”、“标准”、“统一”、“角色”，所有这些概念都表明了对人类社会看法上的一种变化，即把社会从其形成、起源、进程和发展中抽象了出来。正如人们所见，二十世纪的社会学背离了十九世纪占主导地位、视社会为动态的观点。对十九世纪这种观点所作的批评事实上并不是为了要本着科学的精神努力弄清实际情况，而主要是因为这种过去的理想再也不能适应现在社会的情况和经验了。于是人们告别了过去的理想，转向在这以后形成的自己的理想。这种用某一思想体系来代替另一种思想体系的做法⁷说明了，二十世纪的社会学家不是对十九世纪社会学发展模式中的某些观点提出了疑问，而是对发展模式本身，对有关社会长期发展的社会起源和心理起源研究本身提出了疑问。简言之，他们不加区分地把所有社会发展模式与理论一概否定掉了。

显然可以这么认为，一旦了解了社会学理论的这些发展情况，就能更好地理解这本再次以社会过程为研究对象的书。已经习惯于用二十世纪社会学理论中的主流思想来谴责十九世纪社会学理论中的主流思想的人，往往难以想象可以在不带任何意识形态方面的动机和不把过去和现在的实际情况与希望、信仰混为一谈的前提下把社会的长期进程当作研究对象。如果说这本书的研究有什么意义的话，那么就在于它把混淆了的实际情况与应该的情况，把科学的分析与理想区分了开来。它指出了把社会的研究从社会意识形态的奴役下解放出来的可能性。在对社会问题的研究中不再以政治世界观的理想作为指导并不意味着放弃用社会学的研究成果去影响政治的可能性。事实恰恰相

反。只要不是自欺欺人，只要不是从一开始起就把自己所希望的和所想象的东西掺入对于实际情况的研究，便能更好地以社会学的研究成果来指导社会实践。

8 然而，如果要弄懂二十世纪社会学的主流思想是如何在思想上和感觉上反对对社会结构和个人结构的长期变化进行研究——实际上这种情况也阻碍了人们更好地来理解这本书中的研究——仅仅了解社会的状况，即社会中人的状况的发展是不够的，同时还必须了解作为人和关于人的观念的发展历史。如上所述，传统的人的观念，其特点是人被看作个别的人和社会的人。人们无论是在谈吐还是在思想上都把自己当作两个互相割裂的存在，并把其中的一个存在看作“现实的”，把另一个存在视为“非现实的”，而没有把个人与社会看作是同一个人的两个不同的侧面。

同样，如果不了解这种关于人的观念的思想内容，也就无法理解在人们思想中所出现的这种奇特的混乱现象。把关于人的观念割裂为个别的人和社会的人，其原因是多方面的。原因之一是价值和理想观念的不统一。只要仔细地观察一下就能发现，在所有发达的民族国家中都存在这种现象，尤其是在那些有着较多自由传统的国家。在所有这些民族国家的价值体系中，有一种倾向于把社会和民族视为最高价值，而另一种则倾向于把完全独立的人，把“封闭的个人”和自由的个人视为最高价值。要使这两个“最高价值”协调一致往往并不容易。在许多情况下，这两个理想是无法调和的。然而，人们一般并不正视这个问题。人们往往是带着极大的热诚来谈论个人的自由与独立，而与此同时，他

们也以同样的热诚来谈论本民族的自由与独立。第一种理想认为,一个民主国家社会中的个别成员虽然同属于一个整体并需要互相依赖,但是他仍然是一个完全独立的人,一个可以不顾他人而独立作出自己决定的人;第二种理想则认为,为了“整个社会”的继续生存,每一个个人都应该而且必须献出自己所拥有的一切,甚至包括生命。不仅是在战争年代,即使是在和平时个人也应该履行这一义务。

这种理想和伦理道德方面的矛盾现象——人们就是在这些东西的影响之下长大的——也在社会学的理论中反映了出来。有些社会学理论是以独立的、完全自立的个人为出发点的,而另一些社会学理论则是以独立的社会整体这一“真正的现实”为出发点并把它作为社会学研究的真正对象。还有一些理论试图把这两者结合起来,可是一般并不加以说明,究竟怎样才能把一种关于完全独立、自由的个人的思想与另一种关于完全独立、自由的“社会整体”的思想结合在一起。对于这个问题人们往往还没有清楚的认识。特别是在那些具有保守、自由色彩的民族理想的社会学家的理论中可以看到这两种互相矛盾的理想反映。马克斯·韦伯的理论思想——不包括他的实证研究在内——和继他之后塔尔科特·帕森斯的理论便是这样的例子。

为了说明这个问题,只要重新回过头来看看上述帕森斯关于个人与社会、关于“行动着的个人”和“社会体系”之间的关系就已经足够了。在描写这两者的关系时帕森斯曾经使用了“互相渗透”及“贯穿”的比喻,这一比喻非常形象地说明了这一观点是如何把人的两个侧面看作互相割裂的两个存在。在这所思想大厦里不仅存在着把社会体系的概念视为一个民族的理想这样的观点,而且也存在把行动着的个人及“自我”的概念视为自由的、

独立于一切他人而存在的个人的理想这样一种观点。在这两种情况下,理论家都悄悄地把自己的理想变成了事实,变成了实际的存在。至于个人的观念,这种理论也把人们所希望的和应该成为的独立的、能够自由作出决定的个人观变成了真实的个人观。

显然,要在这儿对人们思想中所普遍存在的这种矛盾的对人的看法进行深入的讨论肯定是不合适的。但是,倘若带着上述对个人的看法去看待文明的进程就无法正确理解这本书所进行的研究。在文明的进程中,个人的结构是朝着一定的方向发展的。这便是下面所使用的文明这一概念的真正涵义。今天所广泛流行的个人观,即把个人看作是完全与其他人相脱离、相隔绝的、完全独立自主的人的观点,很难与这本书中所涉及到的实际情况相符合。有了这样一种观念就无法理解人类在个人和社会这两个层次上所同时经历的长期过程。为了说明个人的观念,帕森斯曾经用过一个把行动着的个人视为一个“黑箱”的陈旧的比喻,⁸也就是说,把个人比作一个封闭的黑箱,个人的某些过程是在这个箱子的“里面”进行的。这个比喻是从心理学的工具箱里拿来的。这个比喻的根本意思是,科学在每一个个人身上所能观察到的,只是他的行为。人们可以对这个“黑箱”的所作所为进行观察,但是在这个箱子里面所发生的事情,也就是说,被人们称为“心理”或“思想”的东西,或者曾被一个英国哲学家称为“身体各器官的灵魂”的东西,⁹就不是科学研究的对象了。这篇序言不得不较为详细地来探讨这一关于个人观念的问题。因为这一观念在今天的人文科学中起到了很大的作用,并使人们不再把社会发展过程中人的长期变化看作研究对象。

把个人看作是完全自由、完全独立的人,看作是在“内心”完全独立自主的、与其他人相隔绝的“封闭的个性”,这样一种个人

观在欧洲社会的发展史上有着悠久的传统。在古典主义的哲学中,这一图象是以认识论的主体这一形式出现的。作为一个哲学的人,每一个个别的人完全可以凭借他自己的力量来获得对于“外部”世界的认识,而不需要向其他人去学习。至于个人是作为孩子降生到这个社会上来的,至于他从小到大以及作为一个成人所经历的发展过程,却被认为是不重要的。在人类的发展史上,一直经过了几千年人们才慢慢认识到自然界所发生的各种事情,诸如星球的运行,下雨,日出,打雷,闪电等等都是一种盲目的、客观的、机械的和按一定规定发展的具有因果关系的表现形式。然而,作为哲学的人的“封闭个性”似乎无须向别人学习,无须顾及他所处社会已达到的知识水准,只要睁开眼睛,就能认识到机械的、按一定规律发展的因果关系。这种观点把过程,即个人的成长过程和人们所共同经历的人类发展过程简化为状态。作为成年的个体,他用不着向别人学习,只要睁开眼睛就能完全依靠自己的力量立刻认识他所看到的一切对象。他不仅立刻就能分辨出什么是有生命的、什么是没有生命的,分辨出什么是石头,什么是植物以及什么是动物,也能马上就认识到这些东西是按照一定的因果关系和自然法则联系在一起的。哲学家所要研究的问题只是,个人对因果关系的认识是否是依赖于他本人的经验所获得的。换一句话,哲学家所要弄清的是,这种联系究竟是“个人之外”可以观察到的事物的真正特性呢,还是人的“内部”通过理性加给从“外部”经过人的感觉器官渗入到“内部”的东西。哲学的人一生到这个世界上就是成人,而不是儿童,有着这种观念的人是无法走出认识论的死胡同的。这些思想在实证主义和先验主义之间左右摇摆,进退维谷。这是因为人们把确实存在的、通过实证的方法可以观察到的,由许多人所组成的宏

观世界和个人的微观世界的进程与发展简化为一种状态以及一种立刻可以完成的认识活动的缘故。以上的例子说明,某种个人观念和自我认识是多么严重地阻碍了人们去认识长期的社会进程;也就是说,多么严重地阻碍了人们去认识由许多互相依赖的个人所组成的社会形态的结构变化和个人的结构变化。有些人认为,他们的自身,他们的自我和他们“自己”,或者像人们经常所说的,他们的“内心”是与其他的人和别的事物,与一切“外部”的东西隔绝的,是独立存在的。对于认为这种观点是天经地义的人来说,很难认识到那些说明个人的生活从小就必须依赖于别人这样的事实。对于他们来说,很难想象个人只是相对的,而不是绝对自主的;只是相对地而不是绝对独立的;他们很难想像,许多这样的个人一起组成了可变的社会形态。因为这种自我认识似乎是不言而喻的,所以这些人很难意识到,这些认识本身便局限于一定的社会,是在某些特定的人与人互相依赖的形式和社会联系中形成的。简言之,这种经验是文明的某一发展阶段以及某些人类群体所具有的某种特殊的差别化和个人化。从小在这种团体中长大的人无法想像,居然会有人不是完全独立自主的,其内心不是与一切其他的人和事物相隔绝的。于是,他们的自我认识便成了天经地义,成了一种永久地处于状态中的人类的特征,成了所有人通常的、自然的共同经验。个人是一个封闭的人,一个自成一体的小世界,一个完全独立地存在于大千世界之外的小世界,个人完全是由这种观念来确定的。每一个他人同样也是一个封闭的人,他的本质、他的天性和他的自身同样也只存在于他的内心。一堵看不见的墙把他的内心与一切外部的东西以及一切其他的人隔绝了开来。

然而,几乎没有人去考虑和解释这堵墙本身的天性。难道

说,人的身体是外壳,包住了真正的自我?难道说,是皮肤隔开了人的“内部”与“外部”?在人的身上究竟什么是罩子,什么是被罩住的东西?关于“内部”与“外部”的经验似乎是那么的显而易见,以致于人们几乎无庸对此提出疑问,这些问题似乎是不需要研究的。人们只满足于使用“内部”和“外部”这样的空间比喻,却没有试图去严肃地指出什么是这一空间中的“内部”。尽管这种放弃对自身进行研究的態度是完全不符合科学精神的,然而,这种早已形成的封闭的人的概念不仅在社会上广为流传,而且在各门人文科学中也大有市场。属于它的变体的,不仅有传统的哲学的人,即古典认识理论的个人,还有经济的人,心理的人,历史的人以及现代的社会的人。笛卡尔、马克斯·韦伯、帕森斯和其他许多社会学家的个人,就其本质而言如出一辙。与以前的哲学家一样,今天的许多社会学理论家也接受了这种自我认识和与之相符的个人观,并且不加思索地把它当作自己的理论基础。他们没有同这种自我认识和个人观保持距离,没有把它们从意识中拿出来——如果可以这么说的话——进行比较,同样也没有去过问它们的适用性。他们经常把这种自我认识和个人观原封不动地与鼓吹把过程简化为状态的思想并列在一起,就像帕森斯把静止的自我、行动着的个人和成年人——对其成长过程弃之不顾——和与之毫无关系的心理分析理论并列在一起一样。他在自己的理论中吸收了心理分析的思想。然而,这种思想恰好不是讲成年人的问题的,而是讲成长过程的,是讲个人是一个与其他个人互相紧密依存的、发展的过程。正因为如此,社会学理论家的思想才总是一再地陷入一个似乎是没有出路的死胡同。个人,或者更加确切地说,当前所流行的“个人”的概念所指的,似乎总是存在于社会“之外”的东西;而社会这个概念所指的,似乎

也总是超然于个人之上的东西。好像人们只能在两种理论之间进行选择。其中的一种理论把个人看作是超然于社会之外的真正的存在,看作是“真实”的,而把社会只看作是一个抽象的概念,因而不是真正的存在;另一种理论则把社会视为“体系”,视为“独一无二的社会事实”,视为特殊的、超然于个人之上的现实。或许可以把这样两种毫无联系的观点,即把个人看作封闭的人,看作自我和超然于社会之外的观点与把社会视为一个超然于个人之上的体系的观点并列在一起,作为一条可能走出死胡同的路。最近就有人这么做。然而,这种做法并没有消除这两种观点之间的对立。为了冲出社会学和其他人文科学走入的死胡同,必须清楚地指出这两种观点——即把个人视为存在于社会之外的和把社会看作是超然于个人之上的这两个观点的不足之处。但是,只要人们把自己内心封闭的我不加检验地当作“个人”这一观念的基础,只要人们把“个人”与“社会”理解为不变的状态,就很难做到这一点。

把个人和社会这两个概念视为静止的这样一种观点就像是一个陷阱,束缚了人们的思想。只有当人们像这本书一样,结合实证研究把这两个概念看作过程,才能从中解脱出来。但是,这种做法所受到的阻力首先来自欧洲人的一种异常坚定的信念。从文艺复兴时期开始,欧洲各社会的人对自我的认识使他们确信人是个别的人,人的“内部”是对“外部”的一切事物关闭的。笛卡尔对自我的认识是,作为存在于自己头脑内部的、思想着的自我的个人是与整个世界相对立的。在他那儿,这种对个人的认识被上帝的概念冲淡了一些。与之相同的基本认识在当代的社会学理论中被表述为行动着的自我,以及与“外界”和“其他人”相对立的自我。除了莱布尼茨的单子论之外,在哲学和社会学的传

统中几乎没有一种观点是以许多互相依存的人为基本出发点的。莱布尼茨这样做了,可是他也只能借助于一种形而上学的思想才能解释所谓的封闭的人之间的联系,也就是“没有窗户的单子”之间的联系。不管怎么说,单子论早就朝着解决这些问题的方向,朝着今天的社会学中迫切需要形成的模式前进了一步。莱布尼茨所走出的关键的一步便是与自我保持距离。只有在这种情况下他才可能得出这样一种观点,即人们不能把“自我”看作与其他的人和物相对立的,而应该把自我看作是其他的人中的一个。在整个这一时期主流的认识论的特点是——至少在无生命的自然领域里如此——以地球为中心的世界观被另一种世界观所代替。这种世界观要求人在认识中要与自己保持较大的距离,要求“自我退出中心”。然而,在人们对自身的认识中,以地球为中心的世界观仍然保留在以自我为中心的观念中。处于人的宇宙中心的每一个人,说到底都是完全独立于他人的个体。

今天,当人们对人进行思考的时候,仍然是理所当然地以个人为出发点的。事实上,当人们在谈到社会学中的个人时,从来不说“社会的人们”或“经济的人们”,而总是说“社会的人”或“经济的人”。这种个人观念已在这些学科领域中固定了下来。从这种观念出发,社会便成了一个个完全独立的个人,其真正的本性被封闭在他们的内心。因此,人们最多只能在外部、在表面上互相交往而已。人们必须像莱布尼茨那样求助于形而上学,以便在没有窗户的封闭的人的单子和非人的单子基础上建立起这样的观点:单子和单子之间是互相依赖和互相交往的,以及这些东西是可以被人认识的。不管是把人当作与“客体”相对立的“主体”,还是把人当作与“社会”相对立的“个人”,都要以一个完全孤立的和独立的成年人为前提。在这一人的形态里反映了新时代许

多人对自我的认识,这种概念是以一个客观的概念固定下来的。成问题的是个人与他“以外”东西之间的关系,以及被视为状态的个人与“自然”和“社会”之间的关系。这一切究竟是确实存在的呢,还是仅仅是由人想出来的,或者主要是存在于人的思维过程之中的呢?

9 人们必须弄清这里所要讨论的问题究竟是什么。这里并没有对在封闭的个人这一具有多种变体的个人观念中所反映出来的人的自我认识的真实性的真实性提出疑问,这儿所要讨论的是,是否能把这一自我认识和个人观——一般来说这种人的自我认识总是自动地、不加思索地反映在他的个人观中——作为哲学和社会学的可靠的出发点,以便使人们获得对人,也就是对自我的客观认识。这种人的自我认识经常理所当然地认为,在人的“内部”和“外部”之间存在着一条严格的界线。此外,在欧洲的思维 and 谈吐的传统中,这种观点也是根深蒂固的。问题在于,不对这种观点的客观实际性进行批判的、系统的检验便把它作为一种理所当然的、无需解释的假设,并把它作为哲学认识论的以及社会学的和其他人文科学理论的基础,这种做法究竟是否合适?

在人类发展史上的某个阶段,这种观点表现得非常顽固。它反映在许多人的作品中。这些人的思维能力和自我意识所达到的程度,使他们不仅能进行思维,而且还能意识到自己是思维的生物,并对作为思维的生物的自我进行反思。不论是在柏拉图的哲学中还是在古希腊其他的哲学流派中都已经包含了这一观点。如上所述,关于“外壳中的自我”的观点已经成了新哲学中固定主题之一,比如像笛卡尔的思维的自我,莱布尼茨的没有窗户的

单子,康德的认识主体,这一主体不可能越出它先验的外壳而进入“事物本身”。新近流行的完全为自己而生存的个人的观点也是“外壳中的自我”观点的一种表现。这种观点已经不再囿于“理智”和“理性”这样的思维活动与感觉而将其视点落在人的整个“存在”(Dasein)上,正如存在主义哲学各种变体那样落在人的“存在”(Existenz)或行动上。这便是马克斯·韦伯的社会学理论的出发点——其割裂的观点上面已经提到过了——他试图把个人的行为分为“社会的行为”和“非社会的行为”,这指的也许就是“纯个人的行为”,但这一尝试并不是很成功的。

然而,如果只是把自我认识和个人观念看作写在学者著作中的思想,还不足以认识它们的本质。显然,没有窗户的单子,封闭的个人等观点——像莱布尼茨这样的人至少是通过抽象的推论指出了单子间发生关系的可能性,从而使之易于为人们所接受——在目前不仅仅是被学者们所熟知,即使在不太注重反思的文学作品中也有所反映。比如弗吉尼亚·沃尔夫认为,人类之所以孤独,是因为他们的生活经验无法交流。人的这种自我认识也表现在“异化”这一概念中。在近几十年间,无论是在各种作品中还是在其他的地方,“异化”这一概念的各种变体越来越经常地被人使用。通过系统的研究来确定在发达社会中的各精英群体和各阶层究竟是否存在这种自我认识及其表现形式和表现程度,一定是很有意义的。以上所举的例子已经足以说明,在欧洲新时代的各个社会中,人们非常顽固地、理所当然地认为:他们的自我,他们的真正的自己,其“内部”是与“外部”一切其他的人和物相隔绝的,尽管谁也无法简单明了地指出,围绕着人的内部的这堵墙——就像是装了东西的容器——究竟在哪儿,是什么东西、怎样把人的内部与“外部”隔开的。这里所要讨论的问题

是,这一自我认识究竟是一种永恒的、无须作任何解释的人类所共有的基本经验呢?还是只反映了由人所组成的社会形态的某一发展阶段以及处于这一阶段的那些人所具有的特点?

在这本书中讨论这个问题有两重意义。一方面,如果不去动摇这种自我认识,不去动摇这种理所当然的封闭的个人观念并对其进行讨论,就无法理解文明的进程;另一方面,在这本书中所形成的文明理论也为解决这个问题提供了依据。因此,这里关于个人观的讨论将有助于人们更好地理解以不所要阐明的文明进程;同时,当人们读完这本书,对文明的进程有了总的了解之后,又会加深对这篇序言中所讨论的问题的理解。在这里,我只需简要地说明一下封闭的个人与文明进程之间的关系就行了。

倘若回过头来看一下人的自我认识的变化以及这种变化对于告别以地球为中心的宇宙观的重要意义,再来解释这个问题就要简单得多。这一观念的转变经常被说成是由于人们对星球运动知识的增加和对旧观念的修正。但是很显然,倘若以前占统治地位的个人观不发生动摇,倘若人们不能从一个与以前不同的角度来看待自己的话,也就不可能改变他们对于星球运动的看法。人的最初经验是,他们就是宇宙的中心,尽管是作为集体,而不是作为单独的个人。地心说的宇宙观便是这种自然而然的、不加反思的以自我为中心的思想的反映。即使今天,在人们对于自然界以外的东西的思考中,比如在以民族为中心或在以单独的个人为中心的社会学思维方式中,仍然可以清楚地看到地心说的宇宙观。

在今天,地心说的宇宙观作为一种经验仍然能够为每一个人所接受。只是在公开的思想领域中,这种经验不再占主导地位了。倘若我们谈到并亲眼“看到”,太阳从东方升起又在西方落

下,我们就会自然而然地把我们自己和我们所生活的地球看作宇宙的中心,看作星球运动的中心。为了使地心说的宇宙观过渡到日心说的宇宙观,不仅需要新的发现和不断积累有关的知识,而且还需要提高人们在思维中与自身保持距离的能力。只要人们不从最初的自我认识,即从不加思索地、自然而然地把自己所经历的一切都理解为是以他们自己为目的的、只对他们本身才有意义的这种认识中解脱出来,那么科学的思维就无法发展,就不能成为人类的共同财富。从另一个角度来看,符合客观实际的知识的增加以及人对自然的控制能力的提高这样的发展过程,同时也是人们对自我的控制不断加强的过程。

在这篇序言中,不可能就如何科学地获得对对象的知识与人类对自身的新的看法,以及对新的个人结构,特别是人的情感控制的加强以及与自我保持距离的能力的提高之间的关系进行深入地讨论。倘若能够联想到在我们自己所处社会中的孩子们身上至今还能随时发现这种自然而然地、不加思索地以自我为中心的思维方式的话,也许会有助于我们对这个问题的理解。日心说的宇宙观更加符合人们所观察到的事实,但是在感情上却难以令人接受。用这一宇宙观来代替以地球为中心的、以生活在地球上的人为中心的宇宙观的前提是情感控制,特别是自发的情感控制的加强。这种情感控制是在社会中形成发展起来的,每个人都必须学会。这是因为,这种新的观念把人类的位置从宇宙的中心移到了围绕着另一个中心旋转的许多行星中的一个星球之上。从一种由传统信念认可的自然观到以科学研究为基础的自然观的过渡,以及这一过渡所包含的对情感控制的不断加强,是文明进程的一个方面。以下将从另外一些角度来对文明进程中的这个方面进行研究。

虽然,在当时的这个阶段,人主要是从客观事物出发而不是从人本身出发来解释人以外的自然现象,但在那个阶段,人们似乎还不能做到把文明发展和朝着自我控制越来越严格、越来越“内部化”方向发展的人本身的变化也作为认识问题来研究,并把它作为思考的对象。最初,人们还不能科学地去认识人在对自然的了解不断增加的过程中其本身所发生的变化。那个阶段的人的自我意识有这样的特点:鉴于当时主流的古典认识理论,人们探讨的更多的是认识的客体,而不是认识的主体本身;探讨的更多的是对于事物的认识,而不是对自我的认识。但是,如果不把后者也作为认识问题来考虑,就可能陷入进退维谷的死胡同。

地球纯粹是机械地、按照一定的自然规律绕着太阳运行的,也就是说,这一运行并不是以人为目的的,对于人来说也不带任何感情色彩。这一观点的形成既是以人的情感控制的加强为前提的,同时又促使人进一步加强对情感的控制,促使人去抑制那种自发的感觉,即他们自己所经历的一切,特别是与人本身有关的一切,都是以他们自身为目的的;一切事物的企图、目的和规定性都与他们自身,与经历这些事情的人有关。到了被我们称作“近代”(指从1500年至今)的阶段,人们才达到了能与其自身保持距离的程度。这样,人们才有可能在思想上认识到,自然现象有着它自己的规律。自然现象是没有企图、没有目的、也没有规定性的,只是纯粹机械地发生或者由一定的因果关系而引起。只有当人们基于对客观事物的认识能够对自然现象进行控制并给自然现象规定意义和目的的时候,自然现象对于人类本身来说才会有意义、有目的。但是在“近代”这一阶段,人们最初还不能与其自身保持足够的距离,以把这种与自我所保持的距离,把对

自己情感的控制,总而言之,把作为对自然进行科学认识的主体本身变为认识的对象和研究的客体。

问题的关键在于,科学的认识为什么会是今天大家都很熟悉的欧洲经典认识理论。在认识思维的过程中,思维的人应与其对象保持距离,为了保持距离又要求思维者抑制情感。但是在这一阶段的思维中,人们最初并没有把这段距离视为思维过程中所应保持的距离,而把它看作是实际存在的距离,看作一种永恒的空间分隔。被封闭在人的“内部”的思维机器,即“理智”和“理性”,似乎被一堵看不见的墙与“外界”的对象隔开了。

倘若读者在本文的前面一部分已经看到了理想是如何在思维中悄悄地变为“实际存在”的东西,“应该”是如何变成了“存在”的话,那么现在所看到的便是另一种形式的物化了。每一种比较高级的、需要抑制情感的反思,特别是科学的思维和观察都要求思维者在思考的过程中与对象保持距离。只有在这样的前提下,科学的思维与观察才有可能进行。然而,在这一阶段的人的自我认识中,这一距离被视为思维者与他所思考的对象之间实际所存在的距离。同时,随着在思维中与对象之间的距离的拉开,也要求人们在思考和观察的对象面前进一步抑制自己的情感。然而,在这一时期人的自我认识中,这种要求却被视为实际存在着的“笼子”,这只笼子囚禁了“自身”、“自我”以及“理性”和“存在”,并把这些东西与个人“以外”的世界隔了开来。

本书的研究将从另外一些方面较为详细地来说明,为什么从中世纪后期和文艺复兴初期开始,个人的自我控制,主要是指与外部强制无关的、主动自发的自我控制——今天人们往往用“转向内心”和“内部化”来形容这种自我控制——会发展得特别快。从人与人之间的外部强制到个人的自我强制这样一个较大

的转变使得人的许多情感不再像以前那样自然地流露出来。在人类共同生活中所形成的这种自发起作用的个人自我控制,诸如“理性思维”和“道德良心”,比以前任何时候都更多、更实在地渗入了人的情感本能与每一个毛孔,并严格地阻止情感和本能在没有经过控制机构准许的情况下直接地付诸于行动。

这便是个人结构变化的核心和个人结构特点的核心。从文艺复兴时期起,这种个人结构的变化和特点在人的自我认识中表现为被封闭在外壳中的单独的“自我”,也就是被一堵无形的墙与“外部”的事物隔绝的“自我”。在人的自我认识中所意识到的隔开“主体”与“客体”,隔开“自我”与他人、社会的那堵墙就是文明所要求的、部分为自动起作用的自我控制。

从文艺复兴时开始的、朝着更高程度的个人化方向的发展已经是众所周知的了。这里将比较详细地介绍有关个人结构发展的一些情况。有些所涉及的情况迄今为止尚无人作过解释。从把自然视为观察者眼中的风景,继而把自然视为认识的客体——这一客体被一堵无形的墙与认识主体相分隔——发展到进一步把每个人看作是一个完全孤立的、与其他人和物无关的、封闭的个人这样一种自我认识,以及当时的其他许多发展现象都是文明发展的特征。所有这一切都是人朝着自我意识的更高阶段发展的标志。在这个更高的阶段,作为自我强制的情感控制加强了,思维过程中主客体的距离拉大了,受自发情感支配的行为减少了。在这一更高的阶段,人们对于自身的这些特点虽然已经有所觉察,但是还没有在思想上与之拉开距离,还没有把这些东西作为研究的对象。

这样,我们便接近了在人的自我认识中被视为“封闭的人”的个人结构特点。假如有人重新提出这样的问题:究竟是什么原

因导致人们形成了关于人的“内部”是与它之外所存在的东西相隔绝的这样一种观点,在人的身上究竟什么是外壳,什么是被关在外壳里面的东西;那么就能看到这一答案的方向:文明发展的特点就在于更加严格、更加全面而又更加适度地控制情感。进一步被加强了自我强制比以往任何时候都更加严格地阻止自发的情感不经控制就直接地在行为中任意地表现出来,这便是被看作外壳的东西,被看作隔开个人的“内心世界”与“外部世界”的那堵无形的墙。被关在这个外壳里的东西是被抑制的,无法直接诉诸人的行为的那些情感和本能。在人的自我认识里,这些东西被视为必须在他人面前隐藏起来的,以及被视为真正的自我和个人的核心。关于“人的内心”的说法用起来很方便,但却容易引起误解。

大脑在人的脑壳中,心脏在人的胸腔中,这种说法是很恰当的。在这种情况下可以明确地说出什么是容器,什么是被装在容器中的内容,什么东西处于这个容器的壁内,什么东西处于壁外,以及隔开内外的这堵墙壁又是由什么构成的。但是,倘若把同样的说法用于说明个人的结构,就显得不合适了。举个例子,情感控制和情感之间的关系,并不是空间距离意义上的关系;前者并不具备容器的形状,无法把后者包括在内。有的人看重人的控制机制,即人的情感和良心,另外一些人则看重本能和情感。如果不想去争论其价值而只想弄清问题,那么可以说在人的结构中根本就没有什么内核和外壳。倘若仔细观察,那么无论是情感还是思维,无论是出于本能的行为还是受到控制的行为,所有这些都是人的活动。如果不用“情感”和“理智”等一般的实体概念,而用行为的概念,那么这个问题就比较容易理解了。如上所述,尽管可以用“外部”和“内部”,用一个装了东西的容器等比喻

来形容人体的各个部分,但却不能以此来形容个人的结构和作为一个整体的活生生的人。在个人的结构中没有类似容器的东西,人的“内部”的说法用在这儿是不恰当的。在人的感觉中有那么一堵隔开了人的“内部”和“外界”的墙,然而不管这种感觉如何真实,实际上在人的身上并没有这样一堵墙。记得歌德曾经说过:大自然既没有“核”与“壳”之分,也没有内外之分。这句话也同样适用于人。

一方面,文明的理论——本书的研究就在于努力形成这一理论——将有助于使人认清在被我们称为近代的那个时期错误的个人观,并与之保持距离,从而开始重新形成个人的观念。这种新的个人观很少顾及人的情感和与之相关联的价值观念,而更多地把人作为思考和研究对象;另一方面,为了理解文明的进程,也有必要对新时代的个人观作出批评。在这个进程中个人发生了变化,变得比以前更“文明”了。只要人们仍然把个人想像成生来就是一个有外壳、有内核的封闭的容器,就无法理解,为什么在一个历经许多代人的文明进程中,个人的结构发生了变化,而人的本性却没有变。

先谈这一些作为说明个人自我意识变化和个人观念发展的引子。不了解这些便无法想象文明的进程以及社会和个人结构的长期进程。只要人们把个人的概念与封闭在外壳中的“自我”这样一种自我认识联系在一起,那么就必然会把社会理解为是由一堆没有窗户的单子所组成的。于是,“社会结构”、“社会进程”或“社会发展”等概念便被看作社会学家所创作的艺术品,被视为研究人员为了在思想上从许多实际上没有秩序、没有结构、完全独立行动的个人中找出一些规则而使用的“理想”方案。

正如人们所见,实际情况恰好与之相反。关于完全独立地作

出决定、独立地行动和存在的个人的观点倒是人的一种发明，这一观点是某个发展阶段上人的自我认识的一个特点。这部分是因为人们错把理想当作了事实，部分则是因为把人的自我控制机制物化了，把人的情感与人的行为机制相隔绝、把人的情感与行为以及与对行为的直接控制相隔绝的缘故。

近代的很多人对于个别的人以及对人的“内部”与“外部”事物之间有一堵无形的墙这样一种自我认识深信不疑，就像中世纪的时候人们对于地球是宇宙的中心，太阳绕着地球运行深信不疑一样。关于社会这个宇宙以“自我”为中心这样一种观念，也必然会像当时物理宇宙的地心说一样，被一个虽然不近人情，但是却更加符合事实的观念所代替。不论“异化”和“趋向孤独”这类情感存在与否，它们究竟是源于对个人自我控制发展的无知，还是源于发达社会的结构特点，仍然是一个悬而未决的问题。尽管物理宇宙并非以地球为中心是一个不近人情然而却堂而皇之的观念，却无法完全消除太阳绕着地球运行这样的难以割舍的以自我为中心的自我认识。同样，在公众的思想中符合实际情况的个人观也无法完全消除人的“内部世界”与“外部世界”是被一堵无形的墙隔开了的这样一种难割难舍的以自我为中心的个人经验。但是，必须杜绝在人文科学的研究著作中随意使用这种个人经验和与之相应的个人观。这并不是不能做到的。在这篇序言和这本书中，读者至少可以看到一些新的个人的观念。这种新的个人观与直接观察到的人比较相符，所以，在这个基础上就比较容易理解诸如文明的进程和国家形成等问题。从旧的个人观出发则不可能理解这些问题，并会把有些问题，诸如个人与社会的关系，搞得相当复杂，而且提不出令人信服的解决方案。

代替“封闭的个人”——尽管这一说法还有其他的含义，但

还是很有代表性的——这一个人观的是“开放的个人”。与其他概念相比，“开放的个人”或多或少地拥有一种相对的——但绝非完全的和绝对的——自主权。事实上，“开放的个人”的整个一生都必须向他人看齐，都必须依靠和依赖于他人。人们之间的这种互相依存与互相依赖便是将他们互相连接在一起的纽带。这些正是在这儿被称作形态的东西的核心、被称作一种由既互相看齐，又互相依存的人们所组成的形态的核心。首先，人生来就需要互相依存；其次，这种需要也是通过社会学习、教育和社会化过程唤起的，总之是由社会唤起的。所以，如果可以这么说的话，人总是以多数的形式，以形态的形式出现的。这就是上面所提到的，为什么把人理解为个别的人并不是十分有益的原因。倘若把人理解为由许多互相依存的人所组成的各种各样的形态、群体和社会，那就要恰当得多。这样，在传统的个人观念中出现的分裂现象就不存在了，超然于社会之外的个人和超然于个人之上的社会也就不存在了。形态的概念之所以被采用，是因为它比社会学现成的任何概念都更加清楚地表明，被我们称作社会的东西，既不是从脱离社会而存在的个人特征中抽象出来的，也不是一种脱离个人的“体系”和“整体”，而是由许多个人所组成的互相依存关系的本身。至于由个人所组成的社会体系这样一种说法也是完全可以成立的。但是，鉴于当代社会学中社会体系这一概念的弦外之音，这种表达方式似乎有些牵强。另外，体系这一概念很容易使人产生社会是不会变化的这样一种感觉。

可以用交际舞的形式非常形象地来说明形态这一概念。交际舞是人们可以用来说明应该如何理解由人所组成的社会形态的最简单的例子。人们可以想像一下马祖卡、小步舞、波兰舞、探戈和摇摆舞。舞蹈中由互相依赖的人们所组成的活动的形态，或

许会使人比较容易想像国家、城市、家庭、资本主义、共产主义和封建制度等形态。正如人们所见,在形态这一概念中,那种最终是因为不同的价值观念和不同的理想而形成的对立消失了;也就是说,今天当人们说起“个人”和“社会”时通常会流露出来的那种对立消失了。人们当然可以一般地来谈论舞蹈,但是,谁也不会把舞蹈想像成没有个人的造型,也不会把它想像成只是一种抽象的概念。同一个舞蹈形态可以由不同的个人来组成,但是,如果没有许多互相照应、互相依赖的个人在一起跳舞,也就没有舞蹈。与每一个社会形态一样,一种舞蹈形态相对地来说并不依赖于此时此地组成这一形态的特定的个人,然而这决不是说舞蹈形态不需要个人。如果说,舞蹈是人们对个别的、独立的个人的观察基础上抽象出来的思想概念的话,便毫无意义。同样,这也适用于一切其他的形态。正如舞蹈作为一种小的形态时快时慢不断发生变化一样,被我们称作社会的大的形态也同样时快时慢地变化着。这本书就是研究这些变化的。形态便是这本书研究国家形成这一过程的出发点。这一形态是由许多较小的、互相自由竞争的社会群体所组成的。本书的研究指出了这一形态是怎么变化的,以及为什么会变化。同时它还指出,有些解释并不牵涉因果关系。这是因为社会形态所发生的变化部分是由其内部的动力引起的,即由互相自由竞争的群体走向垄断这样一个社会形态内部所包含的发展趋势引起的。本书的研究指出了在几百年的过程中,原有的形态是如何变为另一种形态的。在这种形态中,国王的垄断权力是独一无二的。在人们互相依存的关系中没有任何一种社会地位可以与国王这一至高无上的地位相抗争。同时,这本书还指出了在这样一种形态的变化过程中个人结构的变化,以及这一结构是怎么变化的。

许多应该在序言中讨论的问题都不得不搁在一边,否则这篇序言将单独成册了。然而,尽管讨论的问题有限,但我的这些想法或许能告诉读者:为了理解这本书中的研究,必须大大地改变当今社会学主流的思维方式和想像力。从把自己和个人看作“封闭的人”这样一种观点中摆脱出来肯定不是一件容易的事。但是,如果不这样做的话,那就无法理解把文明的进程称为个人结构变化的含义。要使自己的想像力发展到能够想像形态,想像形态的一般特征是变化,而且这种变化有时候是朝着一个特定的方向的,同样也很不容易。

在这篇序言中我尽量地对一些最为基本的问题进行了讨论。我认为,如果不讨论这些问题就会妨碍对本书的理解。所涉及到的这些思想并不是很简单易解的,不过我试图尽量对此作出简明的解释。我希望,对于这些思想的讨论能有助于读者对本书的理解,或许还能给读者在阅读本书时带来愉快。

1968年7月于莱斯特
诺贝特·埃利亚斯

前 言

这本书所要讨论的核心问题,是那种被人们视为西方文明人所特有的行为方式。这本书所涉及的问题很简单,今天所谓“文明人”所特有的行为方式,在西方国家的人来说并非与生俱来。倘若今天西方国家的文明人能够回到他所处社会的过去阶段,比如回到封建的中世纪,那么他就会所见甚多,他所看到的正是在今天被他斥为“不文明”的那些社会中所常见的。他从自己所处社会的过去阶段得到的印象,肯定会与他在当今西方国家之外那些封建社会中所看到的人的行为方式相去无几。由于个人的喜好和所处环境,他可能会时而被这一社会上层虽未开化,但却无拘无束、充满历险的生活所吸引,时而又会对在这一社会中所遇见的“野蛮”风俗、肮脏和粗鲁感到厌恶。不管他对自己的“文明”作何理解,他肯定会非常清楚地感到,在西方国家历史上已属过去的这一阶段,同任何一个已达到当今西方文明程度的社会相去甚远。

这一事实对于许多人来说是显而易见的,再次提起也许会显得多此一举。然而,它却提出了这样一个问题:在西方国家中,这一“文明”的演变是怎样进行的,表现在什么方面,其原因和动力又是什么?对于这个问题,谁也不能同样理所当然地说,现在活着的几代人已经对此认识得很清楚了,尽管这对于了解人的自身来说非常重要。

这便是这本书所希望解决的主要问题。

为了便于理解,在某种意义上也算是对所提出的这些问题作一番铺垫,我认为有必要先探究一下德国和法国对“文明”这一概念的理解及评价的差异。这便是本书第一章的任务。这样做或许会使“文化”和“文明”概念之间的对立不再显得那么生硬和理所当然。同时,这样做或许还会有助于德国人历史地去理解法国人和英国人的行为;当然,也会有助于法国人和英国人历史地去理解德国人的行为。最终,这一做法也将会有助于阐释文明进程中某些典型的现象。

为了接近主要的问题,首先要对西方国家人的行为和情感控制如何从中世纪逐步演变而来有个清楚的了解。有关这方面的描述是第二章的任务。这一章试图用简洁的方法尽可能做到生动、形象,以便有助于人们理解文明的心理进程。就我们今天所达到的历史思维水准来看,要了解这样一个已经绵延数代的心理进程,也许会显得过于大胆和不切实际。至于西方国家历史发展中所能观察到的人的心理状态变化是否循着一定的规则和方向发展,对此我们既不能从纯理论的角度,也不能从抽象的推测来判断。只有对历史的材料进行一番检验,才能知道正确与否。因此,在没有了解这些形象的材料之前,在这里不可能对全书的结构和要旨作一番简略的说明。本书的结构和中心思想是在对历史事实进行不断观察、不断检验以及不断地用以后观察到的东西对以前的看法进行修正这样的过程中逐步形成的。只有把这本书看作一个整体时,才能更好地理解其每一个部分,更好地理解其结构和方法。为了便于读者的理解,这里只需罗列几个问题即可。

在第二章中可以看到许多例子。这些例子就像一些快镜头,

在短短的几页中便展现了几个世纪以来,在同一生活范围内人的行为标准是如何逐渐朝着某个特定的方向发展的;展现了人们如何就餐、如何就寝,又是如何与别人发生争斗的。在这样或那样一些日常事务中每个人的行为和感受逐渐地发生了变化,逐渐地走向了“文明”,只有历史的经验才能明确地阐述“文明”这个词的真正含义。历史的经验向我们展示了羞愧和难堪这一感觉的变化在“文明”的过程中起着如何重要的作用。社会的好恶标准发生了变化,于是,由社会所培养起来的不快和恐惧也随之发生了变化。人的恐惧心理的社会起源是文明进程中的核心问题之一。

还有很多问题都与这一点有着非常密切的关系。在文明的进程中,儿童的心理结构及其行为与成年人的距离越来越大。这就是为什么有的民族和民族群体显得“幼稚”和“年青”,而另一些则显得“成熟”和“年长”的关键所在。我们用这些比喻所要试图说明的,是这些社会在不同类型、不同阶段的文明进程中所表现出来的差别。这是另外一个问题,它已超出了这本书的讨论范围。第二章中的许多例子和解释非常清楚地说明:今天经常引起心理学家和教育学家深思的所谓西方社会的心理“成熟”过程,正是个人的文明进程。社会所经历的几百年的文明进程,体现在文明社会中每一个正在成长的人身上,他们从小就程度不同地、机械地经历着个人的文明进程,每个人都在这一过程中取得了或大或小的成就。所以,如果把文明社会中成年人心理的起源与“文明”概念的社会学起源割裂开来的话,这种“心理”便无法理解。根据某一种“社会学起源的基本原则”,每个个人在他短暂的历史中都再一次经历了他所处社会漫长历史的全部过程。

第三章的任务是让人们了解这段漫长历史中的某些过程。

这一章占了第二卷的大部分篇幅。第二卷试图弄清,在某些有着明确界限的范围内西方国家的社会结构为什么会在其历史发展的过程中不断发生变化,这一变化又是如何进行的。同时,作为对这些问题的回答,第二卷还对同一范围内西方国家的人的行为标准和心理状态所发生的变化进行了描述。

比如,在这一卷中人们可以看到中世纪早期的社会环境:大大小小的城堡比比皆是,即便城市的居民点也是封建式的。当时的城市中心是由骑士阶层的城堡和客栈组成的。关键在于究竟是哪些错综复杂的关系促进了被我们称之为“封建制度”这样一种东西的形成。这一卷还试图指出一些“封建化的机制”。人们可以从了解到,在原来布满城堡的地方如何慢慢地兴起了城市自由手工业者和商人的集居地以及一系列规模宏大、富比王孙的封建宫廷。在骑士阶层的内部越来越明显地形成了一个上层阶级,他们的住宅既是宫廷抒情诗和普鲁旺斯抒情诗(指十二至十四世纪德国普鲁旺斯地区的抒情诗——译注)的中心,也是讲究“宫廷礼仪”式的交往和行为的中心。如果说这本书的开头通过大量的例子介绍了符合“宫廷礼仪”的行为准则,从而描述了人们心理状况变化的概况,那么在这一卷中便可以了解到这种行为方式的社会学渊源。

又比如,人们还可以看到,被我们称作“国家”的早期形式是怎样慢慢形成的。前面已经讲到,“专制主义”时期在“礼貌”的口号下人的行为非常明显地朝着一个新的标准发展。今天,我们是用从“礼貌”一词繁衍出来的“文明”来称呼这种行为标准的。为了说明文明的进程,有必要先了解专制主义政权以及专制主义国家是怎样形成的。不仅是反思给予的启示,对现实的一系列观察也使我们接近了这样的推测:“文明”行为的结构与西方社会

“国家”的组织形式之间的关系极为密切。如果换一个角度提问的话,那就是:中世纪早期甚为松散的社会为什么会变成一个内部基本保持和平,武装起来一致对外的、被我们称作“国家”的社会?中世纪早期西方国家领土的真正主人是一群大大小小的骑士。究竟是哪些错综复杂的社会关系使这样一个如同散沙的社会合并成越来越大的地区,并处于一个比较稳定、集权的统治机器之下的呢?

研究每一个历史的起源,这样的做法乍一看来似乎显得繁琐而又不甚必要。但是,因为每一种历史现象,诸如人的行为或社会机构确实都有其“形成”的过程,所以作为对它进行阐述的思维方式决不能简单地满足于人为地将这些现象从它们自然的、历史的发展中抽象出来,抹去其运动和发展的特性,并把它们视作与其形成和变化过程全不相干的静态组织。并非出于任何理论上的偏见,而是经验本身促使我们去探寻那些能够引导我们的意识既避开“静态观点”的暗礁,也避开“历史相对主义”的漩涡的思想方法和途径。前者倾向于把一切历史活动看成是无运动、无过程的;后者则仅把历史看作一种不断变更的过程,而不去研究这种变更的规律和历史构成的规则。而这些却正是这本书中所致力研究的问题。研究社会起源和心理起源的目的是揭示历史变化中的规律、其必然的过程和具体的机制。在研究的过程中可以为许多在今天看来异常复杂、甚至难以解答的问题找到简洁而又准确的答案。

从这个意义上来说,这本书也对“国家”的社会起源进行了研究。研究的根本目的在于找出其形成的历史,这是一个“权力垄断”的问题。马克斯·韦伯早就像下定义似地指出,对人体实行暴力垄断的也是被我们称之为“国家”这样的社会机构。这本

书试图说明,暴力的使用这样一个具体的历史过程是如何从自由竞争的骑士的特权逐渐发展为国家机构的集权和垄断的。事实表明,对于我们过去这段历史中所形成的垄断趋势的理解并不比对我们今天所处历史阶段形成的强大的垄断趋势的理解来得更容易,但也不会更困难。还有一点也是不难理解的,即随着对个体实行暴力的垄断的形成,随着与之相关的各种错综复杂的社会关系的枢纽的形成,影响个人的整个社会机制发生了变化,以社会的好恶标准来使个体体现出社会性的这一作用方式以及在个人生活中起着重要作用的恐惧方式也都发生了决定性的变化。

最后,作为这本书的总结“文明理论草案”再一次强调了社会结构变化和人的行为、心理结构变化之间的关系。对于前面许多在描写具体的历史过程时只是简略地提到过的东西,在这一部分中都进行了详细的论述。比如对由于羞愧和难堪而产生的恐惧心理的简明的概论,这一概论是对前面所描述的生动的历史材料的理论性总结。另外,对为什么正是这种类型的恐惧在文明的发展过程中起着特别重要的作用也作出了解释。同时,还对“超我”的形成、“文明”人心理中自觉与不自觉的情感冲动作了一些说明。怎样来理解历史的进程;怎样来理解所有的进程都是由许多个别的人的行为所造成,而在这些进程中产生和形成的机构及组织又并非出自某个个人的安排和计划,诸如此类的问题得到了回答。最后,读者在这本书的“展望”中还能看到过去的认识和今天的经验是如何融为一体的。

这本书提出的问题牵扯到许多方面,可以说是包罗万象,这些问题不可能在这本书中全部解决。

这本书标示了一个至今还很少有人瞩目的研究范围,并为

搞清这些问题迈出了第一步,其它这方面的研究应该紧跟而上。

对于在这一研究过程中所产生的许多问题和观点,我有意识地未加深究。凭空设想出一套文明的普遍理论,然后再来检验其是否与经验相符,这并不是我的初衷。对我来说最迫切的任务是,首先要找回某一领域内失去了的进程的观念以及人的行为变化的观念,然后要使人们对导致这一变化的原因有所了解,最后才是收集在这一研究过程中所形成的理论观点。如果能为这方面的思考以及进一步的研究打下一个比较稳固的基础,那么这本书就达到了它所预期的目的。为了逐步地解决在这一研究过程中所产生的诸多问题,需要许多人的共同思考和各个科学分支的合作(这些科学分支在今天经常被人为的界限隔开)。这些问题涉及到社会学和历史研究的各个分支,同样也涉及到心理学、哲学、人种学和人类学。

这一问题的提出,很少来源于狭义的科学传统,而更多的来源于我们的生活经验,来源于从迄今为止西方国家文明所经历的危机、变化过程中所得到的经验,以及想了解“文明”究竟意味着什么这样简单的需要。在研究过程中,我既不认为我们的文明行为方式是全人类所可能具有的行为方式中最先进的,也不认为“文明”的生活方式是最坏的和日趋没落的。我们今天所能看到的,是在逐步发展的文明过程中所出现的一系列困扰。但我们还不能说已经完全明白,我们为什么而苦恼。我们感觉到,随着文明程度的提高,我们被卷入了某种复杂的情况,这种情况是那些还没有达到我们这一文明水准的人所无法认识的。然而,我们也知道,这些不太“文明”的人也常常为他们自己的烦恼和恐惧所折磨,而这些是我们所无法,或者至少是无法像他们那样去感受的。假如人们了解了文明的进程究竟是如何发展的,那么对于

这些问题也许会看得更加清楚一些。不管怎么说,这是促使我写这本书的许多愿望中的一个。文明的进程和自然现象没有多大的差别,它们就在我们的中间和周围形成。就像中世纪的人对自然现象一无所知那样,我们现在对文明的进程也知之甚少。但是,将来有一天等到人们对这些进程有了进一步的了解,也许就能有意识地对它们加以引导。

在整个研究过程中,我不得不学会在很多问题上改变自己原来的想法。我也只能让读者慢慢地去熟悉许多不常见的观点和表达方式。我对社会进程的本质,对“历史发展的必然过程”——如果可以这样说的话——以及它们与心理发展之间的关系有了更加清楚的认识。社会起源和心理起源、情感控制和本能的形成、外部强制与自我强制、难堪的界限、社会的实力、垄断的必然过程以及其它一些概念表达了这些情况。一般认为,对于显而易见的新事物,必须要用新的词汇来表达,而我则尽可能地少用新词汇。

关于这本书的主题就讲这些。

在我进行这一研究以及为这一研究而进行一系列必要的准备工作时,曾得到过许多忠告和支持。我希望借此机会向所有曾经帮助过我的人和机构表示衷心的感谢。

在阿姆斯特丹施托恩基金会的资助下,我才有可能充实了我为争取大学教授资格而写的论文。这篇论文是研究法国贵族、王权和宫廷社会的。我的这本书就是在此基础上写成的。我感谢这一基金会,同时也感谢阿姆斯特丹的福利达教授和巴黎的伯克勒教授,感谢他们对我在巴黎工作期间所表现出的关心和极其友好的态度。

我在伦敦工作期间曾经得到伦敦奥伯恩基金会的慷慨资

助。我向这一基金会,特别向伦敦的金斯贝格教授、剑桥的 H·洛伊教授和伦敦的文学硕士 A·马科韦表示衷心的感谢。假如没有他们的帮助,我的这本书就无法写成。同时我也感谢伦敦的 K·曼海姆教授对我所提供的帮助和建议。最后我还要感谢吉泽勒·弗洛伊德,哲学博士,巴黎;M·布劳恩,双重哲学博士,剑桥;A·格吕克斯曼,医学博士,剑桥;H·罗森赫伯特,哲学博士,芝加哥以及伦敦的 R·邦威特等各位朋友对我提供的帮助,在与他们的交谈中我曾得到过某些启示。

诺贝特·埃利亚斯

1936年9月

第一章

“文明”和“文化” 概念的社会起源

• 第一部分 “文明”与“文化”概念的 对立在德国的社会起源

引言

“文明”与“文化”这两个对立概念的发展过程

关于德国宫廷观念的几个例子

关于德国中等阶层和宫廷贵族

说明德国中等阶层知识分子与宫廷贵族之间
关系的文学例子

“文化”与“文明”对立中社会矛盾的缓和及民
族矛盾的加剧

• 第二部分 “文明”概念在法国的 社会起源

法语中“文明”概念的社会起源

重农主义和法国改革运动的社会起源

第一部分

“文明”与“文化”概念的对立在德国的社会起源

引言

1. “文明”这一概念所涉及到的的是完全不同的东西：技术水准、礼仪规范、宗教思想、风俗习惯以及科学知识的发展等等；它既可以指居住状况或男女共同生活的方式，也可以指法律惩处或食品烹调；仔细观察的话，几乎每一件事都是以“文明”或“不文明”的方式进行的。所以，要用几句话囊括“文明”所有的含义几乎是不可能的。

如果考察一下究竟什么是“文明”这一概念的一般定义，以及到底为了哪些共同之处人们才把所有这些形形色色的人类行为和成就都称作了“文明”，那么首先可以找到这样一种简洁的表达：这一概念表现了西方国家的自我意识，或者也可以把它说成是民族的自我意识。它包括了西方社会自认为在最近两三百年内所取得的一切成就，由于这些成就，他们超越了前人或同时代尚处“原始”阶段的人们。西方社会正是试图通过这样的概念来表达他们自身的特点以及那些他们引以为自豪的东西，他们的技术水准，他们的礼仪规范，他们的科学知识和世界观的发展

等等。

2. “文明”一词的含义在西方国家各民族中各不相同。首先，这个词在英、法两国和在德国的用法区别极大。在英、法两国这一概念集中地表现了这两个民族对于西方国家进步乃至人类进步所起作用的一种骄傲；而在德国，“文明”则是指那些有用的东西，仅指次一等的价值，即那些包括人的外表和生活的表面现象。在德语中，人们用“文化”而不是“文明”来表现自我，来表现那种对自身特点及成就所感到的骄傲。

3. 一个奇特的现象：英、法语言中的“文明”以及德语中的“文化”，这些词似乎不言而喻地界定了某些范畴，从而与其他范畴相区别，其中隐藏的价值使它们在所属的社会内部使用时意义明确，而那些不属于这个社会的人们则很难理解其中全部的含义。

在英、法语言中，“文明”这一概念既可用于政治，也可用于经济；既可用于宗教，也可用于技术；既可用于道德，也可用于社会的现实；而德语中“文化”的概念，就其核心来说，是指思想、艺术、宗教。“文化”这一概念所表达的一种强烈的意向就是把这一类事物与政治、经济和社会现实区分开来。英、法语言中的“文明”可以指成就，也可以指人的行为、举止而不论有否成就；德语中的“文化”则很少指人的行为以及那种不是通过成就而是通过人的存在和行为所表现出来的价值。德语中“文化”概念的这种特殊含义由它的派生形容词“文化的”(kulturell)淋漓尽致地表现了出来，“文化的”指的不是一个人的存在价值，而是某些特定的由人类所创造的价值和特性。这个词是无法直接译成英语和法语的。

“有教养的”一词与西方的文明概念非常接近。从某种程

度来说,它是文明的最高形式,即便是在“文化上”“一无所成”的人和家庭也可以是“有教养”的。与“文明”一词相同,“有教养”首先是指人的行为和举止,指人的社会状况,他们的起居、交际、语言、衣着等等。“文化的”之所以区别于“文明的”就在于它不直接指人的本身,而是指人所取得的成就。

4. 与之紧密相关的是这两个概念的另一个区别:“文明”是指一个过程,至少是指一个过程的结果,它所指的是始终在运动,始终在“前进”的东西;而德语中的“文化”,就它目前的使用情况来看,它指的是另一种倾向,指那些已经存在的人的产品。就像“田野里的花”,¹指的是艺术作品、书籍以及反映民族特性的宗教和哲学体系。所谓“文化”指的就是这些。

“文明”使各民族之间的差异有了某种程度的减少,因为它强调的是人类共同的东西,或者说,应该是共同的那些东西——至少对于那些已经“文明”了的人来说是这样。“文明”体现了某些民族的自我意识。对于这些民族来说,几百年来形成的民族界线和民族特性已无可置疑,因为这些东西早就通过他们的扩张和殖民完全确立了。

与之相反,德国“文化”的概念强调的是民族差异和群体特性。正是德国“文化”概念的这一功能,使它在民族学和人类学等研究领域占有一席之地,并远远地超过了德国语言的范畴,超过了这个名词最初所表达的一个民族的状况。与西方其他民族相比,这个民族用了很长的时间才在政治上取得统一和巩固。几百年来直至今天,它的领土总是被别人侵略或受到侵略的威胁。如果说“文明”表现了殖民和扩张的倾向,那么“文化”则表现了一个民族的自我意识。这个民族必须经常提出这样的问题:“我们的特性究竟是什么?”他们必须经常从各个方面进行探求,以维

持政治上、思想上与他人的界线。德语中“文化”概念所表达的倾向,所界定的范围以及对民族差异的强调,正与这一历史的进程相符。“究竟什么是法国的?什么是英国的?”,很久以来,几乎没有一个法国人或英国人在他们的意识中提出过这样的问题,而“究竟什么是德国的?”这个问题,几百年来却一直没有平息过。在一个特定的时期,对这个问题的许多回答中的一个便是“文化”。

5. 因此,通过“文化”与“文明”这两个概念所体现出来的民族意识是很不相同的。德国人自豪地谈论着他们的“文化”,而法国人和英国人则自豪地联想起他们的“文明”。尽管这两种自我意识有着很大的差别,大家却都完全地、理所当然地把“文化”或“文明”作为了观察和评价人类世界这一整体的一种方式。德国人也许可以试着向法国人和英国人解释他们所谓的“文化”,但是他们却无法表述那种特殊的民族传统和经验,那种对于他们来说这个词所包含的不言而喻的感情色彩。

法国人和英国人也许可以告诉德国人,是哪些内容使“文明”这一概念成了民族自我意识的总和。然而,不管这一概念在他们看来是多么理性,多么合理,它也是经过一系列特殊的历史积淀而形成的,它也是被一种感情的、传统的氛围所环绕的。这种氛围很难解释,但却是构成其整体意义的一个不可缺少的要素。如果德国人想对法国人和英国人解释,为什么“文明”这一概念在他们虽有价值,但仅是次一等的价值时,这种讨论便失去了意义。

6. “文明”和“文化”这两个概念往往会与那些仅在某个小群体、某个家庭、某个宗教派别、某个班级或某个“同盟”内部使用的语言有相似之处,对于知情者来说这种语言内涵丰富,而对于

局外人来说却意义甚少。这是因为这些概念是在共同经历的基础上形成的,是同使用它们的群体一起成长、一起演变的,这些群体的状况和历史就反映在这些概念之中。对于那些没有这种经验或没有同样的传统、经历的人们来说,这些概念是苍白的,而不是生动的。

自然,“文明”和“文化”形成的背景既不是某些宗教派别,也不是某个家庭,而是形成这两个概念的社会,是整个民族——或许,最早只是在这些民族中的某些社会阶层。从许多方面都能看出这两个概念与那些仅在某些小群体中使用的特殊语言有着共同之处,使用这种语言的人们往往有着某种共同的传统和经历。

数学概念可以同表述它们的那些人无关,三角不用顾及历史便可以得到解释,而“文明”与“文化”的概念则不然。

可能是某个人用他所在群体内部现有的语言材料创造了这两个概念,——至少是给现有的语言材料赋予了新的意义;于是这两个概念得到了普遍的认可。其他人接受了其中新的意义和内容,又将其传播开去,并在谈话或文章中不断将其完善,一个传一个,直到它们成为可供使用的工具。人们用它们来表达共同经历过的东西,并希望通过它们互相理解,于是它们成了时髦的语言,成了某个社会口语中流行的概念。这表明,它们不仅符合了个别人的表达需要,同时也符合了群体的表达需要。群体的历史在这些概念中得到了反映,人们也因为这些概念所包含的内容而去使用它们;尽管他们知道得并不很确切,为什么这些词表达了这样的意义和范畴,为什么其中存在着细微的差异和某些新的东西。他们使用这些概念,是因为他们觉得理所当然。他们从小就学会了通过这些概念的有色眼镜去看世界,至于这些概

念的社会起源及其过程可能早就被遗忘了。一个概念可以世代相传,但人们却无法将不断变化的过程当作一个整体传下去。只要过去的经验和状况在现实的社会存在中还有一定的价值和作用,只要世代相传的人们还能够从这些词的意义中找到属于他们自己的东西,这些概念便有生命力;一旦在现实社会中找不到与这些概念的功能及其所反映的经验相联系的东西,这些概念便会慢慢死去。有时候它们只是停滞了,或者是其中某些特定的范围停滞了,以后又会从新的社会状况中再次获得新的现实意义。人们之所以重新记忆起这些概念,是因为现实社会中的某些东西借助过去的词汇得到了体现。

“文明”与“文化”² 这两个对立概念的发展过程

7. 显然,德语中与“文明”相对立的“文化”概念在1919年以及这之前的几年里又重新活跃了起来,因为有人以“文明”的名义对德国进行了战争(指德国发动第一次世界大战后,英、法以文明的名义联合起来对抗德国——译注),同时,也因为在和约签订以后所出现的新情况中,德国人必须重整自己的信心。

显而易见,在某种意义上来说,战后德国的历史只是给一种对立的观念注入了新的刺激,而这种观念的对立从十八世纪以来就是通过“文明”和“文化”这两个概念来表现的。

或许是康德最先用这种相近的概念来表达他那个社会中某种对立的经验。

1784年，他在《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》一文中写道：“我们通过艺术和科学达到了很高的修养，我们太文明了，以至繁文缛节成了累赘……”

“道德观念属于文化范畴，”他继续写道，“而这一思想的流行，只不过造就了那些追求名誉、追求表面的礼仪规范等所谓的德行，只不过推进了文明而已。”

尽管这一对立命题的表述在其概念形成的时候就已经与我们现在的说法接近，但形成这些概念的具体出发点以及它们所涉及的经验的情况在十八世纪末却截然不同。不过，当时所涉及的经验与情况与我们今天使用这些概念时所依赖的经验与情况还是有着历史的联系的。

当正在形成的德国市民阶层代言人，即处于中等阶层的德国知识分子，³大都还是“从世界公民的观点”来谈论问题的时候，“文明”与“文化”概念的对立首先是模糊地、仅在其第二层次的意义才涉及到民族问题，其表层意义所反映的仅是一种社会内部的矛盾。不过，这一社会矛盾以非常奇特的方式孕育着民族问题的萌芽，主要是那些讲法语的、按照法国模式“文明化”的宫廷贵族与讲德语的、处于中等阶层的知识分子之间的矛盾。知识分子这个阶层主要是由市民阶层中“诸侯的仆役”和广义上的国家公职人员所组成，其中也有来自农村的贵族。

这也就是说，知识分子这个阶层远远地被排斥在政治生活之外。他们不是在政治的范畴里，而首先是胆怯地在民族的范畴里思考。他们全部的合法性存在于他们的思想、科学和艺术的成就之中；在那儿，与他们对立的是社会的上层。在知识分子看来，这些人“一无所成”。这些人是靠他们已经和正在形成的上流社会的举止行为来证实自我以及建立起自我意识的。这便是康德

在讲到“文明变成了累赘”，讲到纯粹的“繁文缛节”，讲到“追求名誉”时，眼里所看到的那个阶层。这便是德国中等阶层知识分子与占统治地位的宫廷上流社会关于文明教养的争论。这一争论在“文明”与“文化”这两个概念形成的过程中起了作用，然而，与这两个概念所反映的内容相比，这一争论本身的历史更为悠久，影响更为广泛。

8. 这一争论早在十八世纪中叶之前就能觉察到了，尽管在当时它只是各种思想的弦外之音，与十八世纪中叶之后相比，还显得异常微弱。1736年出版的策特勒百科大词典⁴中关于“宫廷、礼貌和宫廷侍臣”的条目使我们能很好地了解这一概念。因为这一条目太长，无法在这儿全文转录。

条目中写道：“‘礼貌’一词无疑是从宫廷及宫廷生活中来的。大君主们的宫廷是一个舞台，每个人都想在那儿试试自己的运气，这就是说，要设法赢得君主和宫廷中最上层人物的垂青。人们想方设法去博得他们的欢心，使他们相信，我们随时都准备竭尽全力为他们效劳。虽然我们并不是随时都能够或愿意这么做，并且这种不能够和不愿意一般都是有充分理由的。然而，这一切都是以礼貌的形式表现出来的。我们以表面的行为给他人以最好的保证，以至使他们对我们的寄予美好的希望，认为我们多么乐意为他们效劳；这使我们赢得了别人的信任，使他在不知不觉中对我们产生了好感并很愿意给我们以回报。礼貌的普遍意义在于，它能给具备它的人带来特别的好处，尽管我们应该靠本事和德行来博得别人的尊敬。可是有多少人真有本事和德行呢？是的，又有多少人懂得如何去尊重本事和德行呢？那些流于表面的东西往往更能打动那些只注重外表的人们，尤其是在能迎合他们愿望的时候。用这些来形容一个礼貌周全的人是再确切不

过了。”

这一条目朴实地、不带任何哲学阐释地说出了与康德相同的对立命题，即一面是虚伪的、表面的“礼貌”，另一面则是真正的“德行”。显然，这一命题是针对某些特定的社会状况而言的，只不过康德将其提高、深化了，并归之于“文明”和“文化”的对立。在此，作者只是以悲观叹息的语气顺带地谈到了这个问题。十八世纪中叶之后，情况有了改变。中等阶层通过道德和教育来证实自我的倾向愈加明确、愈加坚决，他们与流行于宫廷之中的那种表面的、肤浅的行为的争论也变得更加明显了。

关于德国宫廷观念的几个例子

9. 很难笼统地来谈论德国，因为在当时众多的小国家中每一个都有其特殊的情况。只有少数几个小国对德国的发展有影响，其余的都只是尾随其后。尽管如此，还是能发现某些普遍的、到处或多或少都存在的现象。

首先是“三十年战争”(1618—1648年由欧洲各国参加的、在德意志领土上进行的源起于宗教和权力纠纷的战争——译注)后的人口锐减和农村经济的凋敝。与英、法两国相比，在十七世纪的德国，市民阶层是相当贫困的，即使到了十八世纪也是如此。十六世纪曾经在德国一些地区十分繁荣的贸易，特别是长途贸易衰落了。大商号巨大的财富被分散了。部分原因是因为新航路的开辟引起了商业通道的改变，部分原因是因为长期的战乱。剩下的只是目光短浅的城市中的小市民，他们只能顾及本地的需求。

一般人没有足够的经济能力去满足奢侈的需要,如文学、艺术。而有经济能力的德国各宫廷则用他们不多的金钱去摹仿路易十四的宫廷制度,并说法语。中下阶层使用的德语冗长臃肿,僵硬笨拙,就连莱布尼茨这个唯一的德国宫廷哲学家,这个在当时名满广大宫廷社会的、唯一称得上伟大的德国人,也很少使用德语。他说的是法语或拉丁语,并用这两种语言写作。他和许多人一样,也在考虑语言问题,考虑如何对待这个僵硬笨拙的德国语言问题。

从宫廷直至市民阶级的上层说的都是法语。所有“有教养的人”,所有“受尊敬的人”说的也是法语。说法语成了上流社会的等级标志。

“没有什么比用德语写信更加粗俗的了。”⁵1730年高特舍特的未婚妻在给她的未婚夫的信中这样写道。

即便是说德语,也要尽可能地多掺一些法语词汇,只有这样才算得上悦耳。“还只是几年以前,”1740年E·de·莫维隆在他的《法国与德国文学》一书中写道:“人们说不上四句话就要说两句法语,这是‘最好的用法’。”⁶他还详细地谈到了德国语言的粗野,他写道:德语的本质便是“粗俗和野蛮”。⁷萨克森人说:“萨克森地区的人德语比帝国其它任何地方的人都讲得好。”奥地利人也这么说自己,而巴伐利亚人、勃兰登堡人和瑞士人同样也这么声称。莫维隆还写道:一些学者想提出语言规则,但是“在一个有着那么多独立小国的民族大家庭里,要使人们服从少数学者制定出来的语言规则是很困难的。”

和在其它领域一样,德国一群弱小的没有权力的、处于中等地位的知识分子,担负起了在英法两国很大程度上是由宫廷和贵族上流社会担负的任务。首先是学者,即各式各样处于中等地

位的“诸侯的仆役”，他们试图在某个特定的精神领域为德语创造一个模式。这样，至少先在这个领域里建立起一种德国式的统一，这种统一在政治领域似乎还无法实现。这同样也是“文化”这一概念的任务。

在文明的法国观察家莫维隆看来，他在德国所见都是野蛮和落后。不仅是对语言，对文学他也同样这么写道：“弥尔顿、布瓦洛、蒲伯、拉辛、塔索和莫里哀，所有这些有名望的诗人的作品，都被译成了欧洲大多数的语言，而你们的诗人大多只是翻译家。”

他接着又写道：“请讲出一个以其不朽的著作而流芳百世的德国诗人的名字——我相信做不到。”⁸

10. 人们也许会说，这是一个不了解情况的法国人非权威性的意见。但是在1780年，在莫维隆之后四十年，也就是法国革命前九年，当英、法两国都已各自经历了形成其民族和文化特征的决定性阶段，当西方这两个国家的语言早就找到了它们的规范及固定形式时，腓特烈大帝让人出版了他的《论德国文学》一书。⁹在这部著作里，他为德国著述不多以及这方面发展的缓慢感到痛惜，他对德语的看法大致上与莫维隆差不多，他还谈到了应该怎样来改变这种令人遗憾的状况。

他在谈到德语时说，“我认为这是一种半开化的语言，德国有多少个地区，就有多少种语言。而每一个地区的人又都自认为自己的方言是最优美的语言。”他描述了德国文学的低水平，他抱怨德国学者的学究气和德国经济发展的迟缓。当然，他也看到了造成这些状况的原因。他认为，德国之所以贫穷是因为连续不断的战争以及商业和市民阶层的不发达。

因此，他写道，“我们缓慢的进步不能归咎于我们民族的精

华,而只能归咎于这种令人遗憾的国情和使我们民族在人力和财力上陷入困境的一连串战争。”

他谈到,德国正在开始缓慢地重新富足起来,“第三等级在这种令人感到羞愧的堕落中不耐烦了。作为家长,他们已经再也用不着为孩子受教育这样的问题而负债。这便是我们所期待的革命的前兆。”他预言,随着逐渐形成的富足,德国艺术和科学的繁荣时期即将到来。德国人将变得文明起来,这将使他们和其他的民族并驾齐驱——这便是他所说的幸福的革命。他把自己比作摩西,预见到本民族的新的繁荣时期即将来临,而他自己却不能亲眼目睹了。

11. 他说得对吗?

腓特烈大帝的这部著作问世后一年,1781年出版了席勒的《强盗》和康德的《纯粹理性批判》。1787年发表了席勒的《堂·卡洛斯》和歌德的《伊菲格涅亚》。接下去便是我们所熟悉的德国文学和哲学的全面发展。看来,所有这一切都证实了他的预见。

然而,这一新的繁荣是经过长期酝酿的。德语的新的表现力并不是在两、三年内一下子形成的。早在1780年,也就是《论德国文学》一书发表的那一年,德语就已经不再是腓特烈所说的半开化的“土语”了。只要回顾一下,我们就会看到,当时已经出版了一系列在今天看来意义重大的作品。歌德的《葛兹·封·贝利欣根》上演在七年之前,《少年维特之烦恼》也已出版,莱辛已经发表了他的大部分剧评和理论著作,其中有1766年发表的《拉奥孔》和1767年发表的《汉堡剧评》。1781年,也就是腓特烈大帝的著作发表后一年,莱辛去世了。克洛普施托克(1724—1803,德国诗人,德国启蒙运动的重要代表之一和狂飙突进运动的先声——译注)的作品已经属于过去,他的《救世主》发表于1748

年。更不用说赫德尔和“狂飙突进”(十八世纪七十年代受启蒙运动影响的、带有民族色彩的德国文学运动——译注)运动时期的戏剧以及当时一系列广为流传的小说了。索菲·德·拉罗什的《封·施特恩海姆小姐》便是一个例子。一个由市民、商人阶层组成的读者圈子早就在德国形成了,尽管这一阶层还比较弱小,但他们对这一类作品感兴趣。一种伟大的精神上的振奋一浪又一浪地席卷了整个德国,并通过著作、文章、书籍和戏剧表现了出来。德语由此而变得丰富、生动起来。

所有这一切,腓特烈大帝在他的著作中都没有提到。他没有看到这些,或者根本不认为这些作品重要。他所提到的唯一的一部青年人的著作是《葛兹·封·贝利欣根》。这是一部在“狂飙突进”运动时代、在崇尚莎士比亚的激情中所产生的伟大剧作。使人感到特别的是,他是在谈到“下层社会”,即人民中的最低下阶层的教育和娱乐方式时提到这部作品的:

“您只要到大戏院去看看就会明白,迄今为止在德国占统治地位的审美情趣是多么低下。您可以看到,那儿上演的是被译成了德语的莎士比亚,一种令人讨厌的戏剧。而观众在欣赏这些几乎只有在加拿大的野蛮人那儿才会有的滑稽闹剧时,却摆出了一付怡然自得的样子。我之所以这样说,是因为这种戏剧伤风败俗,违背了戏剧的规则,而这些规则是不能随便改动的。

“出现在舞台上的是小偷、掘墓人,操着满口只有他们那个行当才说得出口的粗俗语言,随后出现的是王子和王后,像这样一种充斥着荒诞离奇和低级庸俗,充斥着伟大崇高和滑稽可笑,同时又掺杂着悲剧气氛的大杂烩,怎么会感动人、娱乐人呢?

“我们可以原谅莎士比亚,因为这一艺术在其形成的时候还

不成熟。

“可是现在出现在舞台上的是葛兹·封·贝利欣根，这是对那些令人生厌的英国戏剧的拙劣模仿。而观众们却使劲地鼓掌，热烈要求重演这些平淡乏味的东西。

“……在谈论了德国下层社会之后，我现在必须同样坦率地来谈一谈我们的高等学府。”

12. 说这些话的这个人，在当时对普鲁士的政治、经济发展所起的作用超过了他同时代的任何一个人。也许他还直接影响到德国政治的发展。然而，他生长其中并由他所反映出来的思想传统是欧洲“上流社会”的共同传统，即民族统一前宫廷社会的贵族传统。他说的是那个社会的语言——法语。他用来衡量德国精神生活的是那个社会的口味。在那个社会制度下形成的模式影响了他对事物的评判。长期以来，那个社会的其他人也像他那样来谈论莎士比亚，如伏尔泰。早在1730年，伏尔泰在他的悲剧《不鲁吐斯》的引言《论悲剧》中就已经表达了与腓特烈大帝非常相似的观点：

“我能肯定地说，我赞赏充斥在莎士比亚《裘力斯·凯撒》这一悲剧中的粗俗和放肆。这样一个对拉丁文一窍不通而只相信自己才赋的人，在蒙昧时期所创作的作品中，把这种放肆写得还不算太过分，这真使人感到幸运。”

事实上，腓特烈大帝对于莎士比亚的评价正是欧洲说法语的上流社会一种模式性的标准化意见。他既没有“抄袭”也没有“剽窃”伏尔泰，他所说的是他自己坦率的个人的信念。他无法从那些掘墓人和平民百姓既“粗俗”又不文明的玩笑中找到娱乐，特别是当这种玩笑和王子、国王崇高的悲剧感混在一起的时候。对于他的感情来说，所有这一切都没有明快的形式，都是“下层

阶级的娱乐”。可以这样来理解他的观点：这些观点和他的法语一样，既很特别又很少有个性。他的观点和他的法语一样，都证明了他是属于一个特定的社会。他的政策是普鲁士式的，而他的趣味则是法国式的，说得更确切一点，是专制主义的、宫廷的，其矛盾性并不比现在关于民族问题的各种观点之间的分歧更大。这种矛盾性与宫廷社会的独特结构有关。这个社会在政治结构和嗜好兴趣方面虽然很不一致，但其社会等级、审美趣味、风格和语言在整个欧洲却大致相同。

这种独特的情况在腓特烈大帝年青的时候或许曾引起过他内心的冲突。他逐渐地意识到，普鲁士统治者的利益不可能总是同崇尚法国和受其宫廷礼仪的束缚保持和谐。¹⁰同时，这种矛盾还在他的整个一生，在他作为统治者的所作所为和作为一个人、作为一个哲学家所写下的东西之中，造成了一种不和谐。

同样，德国市民阶层的知识分子对他的感情也是很矛盾的。对于很多人来说他是一个民族英雄，他在军事和政治上所取得的成就，增强了他们长期以来所缺少的作为德国人的自我意识。然而，他对语言和审美趣味等问题所持的态度，比如像在《论德国文学》一书中的观点，还远不止这些，又是德国知识分子——正是作为德国这个国家的知识分子所反对的。

几乎在德国所有较大的国家中，甚至在许多较小的国家中，情况都是如此：在最上层的总是那些说法语的人或圈子，并由他们来决定政治；与之相对的，则是一个中等阶层的社会，一个说德语的知识分子阶层，他们对政治的发展基本上没有影响。正是因为从这个阶层中产生了某些人，人们才把德国称为诗人和思想家的国家。“教育”和“文化”等概念也正是从他们那儿才获得了德国式的特殊的意义和倾向。

关于德国中等阶层和宫廷贵族

13. 指出法国古典悲剧是如何真实地表现专制宫廷社会所特有的那种精神状况和理想,这本身就是一个很吸引人的任务;腓特烈大帝曾将这种悲剧奉为与莎士比亚悲剧和《葛兹·封·贝利欣根》相对立的典范。“文明”发展道路上某一阶段性的特征在古典悲剧中得到了最完美的表现,诸如每一个真正的“上流社会”的特点——讲究礼仪;用理性来抑制人的情感;每个宫廷侍臣生存所必需的恰如其分的举止;杜绝所有平民式的表达方式等等。凡是宫廷生活中必须掩饰的、凡是鄙俗的情感和姿势以及“人们”避而不谈的,在悲剧中就不予表现。出身于社会底层的人在这样的悲剧中无可得益,因为对于士流社会的人来说,出身卑贱的人其思想和感情必定是庸俗的。法国古典悲剧的形式是清晰的、一目了然的,犹如礼仪和宫廷生活一样有条不紊。¹¹它完全按照宫廷贵族的愿望和独裁君主的意志来表现生活在宫廷中的人们。无论是谁,不管他是英国人、普鲁士人或是法国人,只要他囿于这样的社会状况之中,他的审美趣味就势必会被迫朝着一个方向发展。就连德莱顿这样一个除蒲伯之外英国最有名的宫廷诗人,也在《征服格拉纳达》一剧的后记中对早期的英国戏剧发表了与腓特烈大帝和伏尔泰十分相似的意见:

“这样一个以一位彬彬有礼的国王和一座那么辉煌、思想那么丰富的宫廷为楷模的、感情细腻而又有教养的时代,恐怕不一定能够欣赏那些古老的英国悲剧家的粗劣作品。”

这段话非常清楚地揭示了审美情趣与社会结构之间的关

系。腓特烈大帝也反对那种把“王子和王后的伟大悲剧”与“小偷和掘墓人的粗俗”同时搬上舞台的低劣趣味。他怎么会理解一部以反对等级差别为中心的戏剧或文学作品，并对此表示赞赏呢？这样的作品希望表现的不仅仅是君主和国王以及宫廷贵族的痛苦，社会等级低下的人的痛苦也有其伟大和崇高的悲剧性。

德国的市民阶层正在逐渐富裕起来，普鲁士国王看到了这一点，他期望艺术和科学的发展，期望“一场幸福的革命”。然而，这一市民阶层使用的是一种与国王完全不同的语言。那些出身于市民阶层的青年的理想、趣味以及他们用以效法的模式几乎都与国王的格格不入。

“我们在位于法国边境的斯特拉斯堡，”歌德在《诗与真》（第九卷）中写道：“我们摆脱了法国精神。我们认为他们的生活方式规矩太多，太贵族气，他们的诗太冷漠，他们的批评具有破坏性，他们的哲学晦涩费解，无法令人满意。”

歌德就是在这样的情绪下写下了他的《葛兹·封·贝利欣根》。腓特烈大帝，这个开通的、明智的专制主义及宫廷贵族审美趣味的代表者怎么能够理解呢？这样的国王怎么会对莱辛的戏剧和理论表示赞同呢？莱辛赞美莎士比亚的地方，正是他所鞭撻的。这也是莎士比亚比法国古典作家具有更多民众审美观的地方。

“如果把莎士比亚的杰作……翻译给我们德国人的话，我清楚地知道，其效果要比像现在这样把高乃依和拉辛介绍给他们好得多，民众能从前者身上汲取更多的审美情趣，而这一点他们在后者那儿是不可能得到的。”

1759年莱辛在他的《关于当代文学通讯》（第一部分，第十

七封信)中写下了这段话。为了与正在逐步形成的市民阶层新的自我意识相适应,他号召写市民剧,并亲自动手写作。因为“伟大”并非宫廷贵族专有的特权。他写道:“自然并不承认由人类自己所造成的那种可恶的人与人之间的差别。自然在赐予人类心灵素质时并没有给贵族和富人以这样的优越性。”¹²

十八世纪下半叶的整个文学运动正是由这样一个社会阶层、由这样一些与腓特烈大帝社会观和审美观截然相反的审美理想所承担的。而这些审美理想对于腓特烈大帝来说是无足轻重的,他对周围正在活跃起来的、充满了生机的力量不屑一顾,并诅咒那些他所无法视而不见的东西,如《葛兹·封·贝利欣根》。

这一德国文学运动的代表人物有克洛普施托克、赫德尔、莱辛、“狂飙突进”运动、感伤主义及哥廷根林苑派的诗人们、青年歌德和青年席勒以及其他许多诗人。这一运动肯定不是政治运动。直到1789年,除了极个别的例子外,在德意志还找不到一种导致一项具体的政治行动的思想,找不到能使人联想到可能结成政治党派或形成政治纲领的东西。可以找到的是具有开明专制主义精神的建议和本着这种精神刚开始的实际的改革,这特别是在普鲁士的国家公职人员中。可以找到的是像康德那样的哲学家,他们发展了一些与当时的社会统治状况相抵触的一般规律。在哥廷根林苑派青年一代诗人的著作中,可以看到的是他们对君主、宫廷、贵族、法国人以及宫廷中的不道德和冷漠的理智等所有这一切的无比仇恨。中等阶层的青年普遍地梦想着一个朦胧的统一的德国,梦想着一种自然的生活,并对自身感情的解放表现出一种巨大的热情。这里所说的“自然”,是针对宫廷社会的“不自然”而言的。

只有情感与思想,而没有任何一种可能导致一项具体政治行动的东西。封建专制主义小国这样的社会结构没有为之提供任何机会。市民阶层虽然具有了自我意识,但专制主义的国家结构却牢不可破。市民阶层被排挤在一切政治活动之外。他们充其量可以独立自由地“思想和创作”,却不可能独立自主地行动。在这种情况下,写作成了一种最为重要的渲泄手段。尽管经过掩饰,但在这些作品中还是或多或少地流露出一种新的自我感觉和对现实的不满。在“写作”,这个被专制主义的国家机器在某种程度上来说放任自流的领域里,德国中等阶层的青年一代用他们自己的语言,用德语来阐述他们自己、他们的新梦以及他们与宫廷背道而驰的理想。

如上所述,十八世纪下半叶的这场文学运动不是政治运动,然而,它却是一场社会运动,一场社会改革的极其重要的表述。在这一运动中,市民阶级肯定还没有作为一个整体来表述他们的意见。在这场运动中表述了自己的观点的主要是市民阶层的先驱——也就是在这儿被称作中等阶层知识分子的那些人。他们虽然分散在德国各地,但处境和社会地位却异常相似。正是这种相同的境遇使他们能够彼此默契。这些作为先驱的人们只是偶尔在某个地方形成圈子,时间或长或短。与民众相比,他们可谓精英。但在那些宫廷贵族的眼中,他们仍属于下等人。

在他们的作品中处处表明了这种社会状况与他们的理想之间的关系。他们崇尚自然,热爱自由,热衷于孤芳自赏,他们不顾“冷漠的理智”而执着地追求内在的激情。这一切在《少年维持之烦恼》一书中的某些地方表现得淋漓尽致。这本书的成功表明这种感受对于某一代人来说具有典型的意义。

书中 1771 年 12 月 24 日的信中这样写到:“还有那班麀集

此间的讨厌的小市民，既虚荣又无聊。他们追逐等级地位，互相窥测，互相提防，都想抢先别人一着……”

1月8日的信中写到：“人类到底是什么样的生物呀！他们的全部灵魂都寄托在繁文缛节上，成年累月，用尽心计，只想一步步坐到上首的席位上去！”

1772年3月15日的信中写到：“恨得我咬牙切齿！真是活见鬼……我和伯爵一起吃饭，饭后我们在花园里散步。聚会的时间临近了。天晓得，我压根儿就没想到。”

维特留下了。前来聚会的贵族们到了。女人们窃窃私语，男人们也受到了这种气氛的感染。终于，伯爵略带尴尬地请他离开。看到有一个市民夹在他们中间，参加聚会的贵族觉得有失体面。

“‘您知道，’伯爵说：‘我发现参加聚会的各位对您的在场感到不满’……我不声不响地离开了这高贵的聚会，跳上一辆马车，直驰M地。在那儿，我一边坐在山坡上观赏日落的景致，一边诵读着荷马诗集中辉煌的篇章，欣赏着奥德赛如何受到非凡的牧猪人的款待。”

一方面是肤浅无知、繁文缛节和表面的敷衍应酬，而另一方面则是转向内心世界，使情感深沉，醉心于阅读以及注重个人的教养。在这种特殊的社会状况中的对立便是康德在“文化”和“文明”的命题上所表达的那种矛盾。

同时，歌德在《少年维特之烦恼》一书的某些章节中也非常清楚地反映了市民阶层被夹在两个阶层之间这样一种状况。

“最最使我恼火的是，”1771年12月24日的信中这样写道，“那市民阶层可悲的处境。尽管我和任何人一样，知道等级差别有必要，它确实也给了我很多好处，但它不应挡住我的去路。”

没有比这一段话更能说明中等阶层意识的特征了。通往下层的大门应该紧紧关闭,通往上层的大门应该敞开。和每个中等阶层知识分子一样,市民阶层也有自己的烦恼,他们不敢设想摧毁阻碍他们向上的围墙,因为他们害怕自己与下层人民之间的那堵墙也会在这场风暴中一起倒下。

整个运动是那些正在向上的人的运动。歌德的曾祖父是个马掌匠,¹³祖父是裁缝,然后开了饭馆,接待宫廷里的客人,他相当富有,兼有宫廷贵族和市民的风度。歌德的父亲得到了皇家顾问的头衔,属于富裕而又能领取年金的市民阶层,歌德的母亲是法兰克福城一个显赫的市民家庭的女儿。

席勒的父亲是外科医生,以后当上了少校,军饷很低。而他的祖父、曾祖父和曾祖父的上一代都是烤面包的。舒巴尔特、比格尔、温克尔曼、赫德尔、康德、弗里德里希·奥古斯特·沃尔夫、费希特以及这个运动中的其他许多人也都出身于类似的社会阶层,出身于工匠或中等国家公职人员的家庭。有的家境略好,有的略差。

14. 在法国也有类似的运动。由于类似的社会变化,从中等阶层的圈子里也涌现出了一大批杰出的人物,伏尔泰和狄德罗就是其中的代表。可是在法国,这些天才没有费什么周折就被广大宫廷社会、被巴黎的“上流社会”接受并同化了。与之相反,德国一批出身于正在上升的中等阶层家庭的优秀儿子,却大都被摒弃于宫廷贵族的生活之外,尽管他们才华横溢,思想敏锐。只有极少数人挤进了这个圈子,比如歌德。萨克森—魏玛的宫廷很小,且较贫困,尽管如此,歌德还是属于例外。总的来说,与西方其他国家相比,横在德国中等阶层知识分子或贵族上流社会之间的那堵墙是很高的。1740年法国人莫维隆在观察德国情况时

写到：

“人们在德国绅士的脸上发现了一种近乎于粗鲁的神态。他们为自己出身于十六代贵族世家而感到自豪，并随时准备向人炫耀。他们对一切没有同样家世的人表示蔑视。……他们很少缔结门户不当的姻缘，同样也很少看见他们朴素而又友好地与市民阶层交往。如果他们与市民阶层联姻的话，那么他们肯定不是因为看重与他们的交往，不管那些人多么富有。”¹⁴

无数事实证明，贵族与市民阶层之间的社会区别非常严格。毫无疑问，这是由于双方生活圈子的狭小和生活不富裕所决定的。这种情况迫使贵族严密地封锁自己，把证明自己的贵族血统作为维护自身特权和社会存在的主要手段。与此同时，这种情况也从另一方面堵住了德国市民上升的主要途径，即通过金钱上升的道路。其他西方国家的市民阶层就是通过这条道路发展起来的，通过这条道路与贵族联姻，并被他们接受。

然而，不管形成这一严格区分的原因是什么，以及其中部分的原因是多么复杂，作为这一差别的后果，即长期以来贵族模式及其“存在价值”的观念与市民模式及其“成就价值”的观念这两者的格格不入，决定了德国人身上所表现出来的民族精神。正是因为这一格格不入，所以语言的主流，德国受过教育的人的语言以及几乎所有文献记载的新的思想传统，都是从中等阶层知识分子那里获得主要动力并受其影响的。与法国的，甚至与英国的知识分子阶层相比，英国的情况似乎介于法国与德国之间，德国的知识分子阶层具有更多更典型的中等阶层特征。

排斥异己的姿态，对特殊与区别的强调，这一点已经在德国“文化”概念与西方其他国家“文明”概念的比较中显示了出来，在这儿还表现为德国发展的标志。

与德国相比,法国不仅很早就向外扩张殖民,即使在其内部,在其近代历史上也经常表现出类似的倾向。在这一方面具有特别重大意义的是推广宫廷贵族礼仪的运动,即宫廷贵族同化其他阶层的倾向。如果愿意的话,也可以把这种倾向说成是一种“殖民”。法国贵族对他们的出身等级总是引以为荣的,他们以强调等级差别来保持自身的尊严。不过他们周围的“墙”上有更多的门,人们可以通过这些门去接近他们。因此,法国贵族同化其他阶层的作用比德国的大。

与之相反,德国列强的最大的扩张还是在中世纪。从那以后德意志帝国便越来越小,德国领土受到各方面的限制,一部分是在三十年战争前,而主要是在其后。强大的压力几乎来自每道边境。在内部,由于各种社会集团都为保存自己的狭隘利益而争斗,因此强调差别、互相排斥的情况,总的说来要比那些向外扩张的其他西方国家更厉害。德国被分成了许多小的主权国家,而且大部分的贵族又严格地把自己与市民阶层区分开来。这两种情况阻碍了一个统一的具有典范意义的“上流社会”的形成。而在其他国家,这样的上流社会至少会作为民族形成道路上的一站而显得意义重大,并在一定的阶段上,在语言、艺术、情感方式和礼仪发展上打下自身的烙印。

说明德国中等阶层知识分子与 宫廷贵族之间关系的文学例子

15. 十八世纪中叶以后,也就是当中等阶层富裕起来并具有了自我意识的时候,这个阶层的作品获得了众多的读者。这些书

清楚地表明，他们多么敏感地意识到了他们与贵族之间的区别。同时，这些书还指出，中等阶层与宫廷上流社会因为其各自的阶层结构和生活方式的不同而形成了不同的行为、情感、理想以及道德观念；书中还不无片面地写到了中等阶层的人是怎样来看待这些区别的。索菲·德·拉罗什的著名小说《封·施特恩海姆小姐》¹⁵就是一个例子。这本小说使它的作者成了当时最有名的女士之一。卡罗莉妮·弗拉赫斯兰特在读完这部小说后给赫德尔的信中这样写道：“这正是我对妇女的全部理想：温柔、富有、矜持、有教养而又受了欺骗。我在阅读的过程中度过了愉快、美好的时光。啊！我完全沉浸在自己的理想之中，沉浸在自我之中。”¹⁶

和其他许多生活在相似情况下的人们一样，卡罗莉妮·弗拉赫斯兰特热衷于她自己的痛苦，她希望她与女主人公一样，除了富有、矜持、有教养等特性之外，还应该受骗。这种奇特的矛盾现象很能说明处于感伤主义阶段的中等阶层知识分子，特别是知识妇女的心态。出身于中等阶层的女主人公往往受宫廷贵族出身的公子哥儿的骗。由于社会地位的悬殊，市民阶层的小姐无法与这样的引诱者结合，但却总是暗暗地希望他出现。对于社会地位优越的“引诱者”的恐惧，由此而来的警告，以及在想像中能够在某个隐蔽的危险的地方与之交往的刺激，再加上自己也有与主人公相似的那种被骗的感觉等等，这一切都说明了中等阶层的人们，不仅是妇女，在与贵族交往过程中那种特殊的矛盾心理。从这一角度来看，“封·施特恩海姆小姐”在某种意义上来说是对“维特”的补充。这两个人物都体现了这一阶层的特殊的矛盾心理，它表现为敏感、多愁善感诸如此类的情感。

这部小说讲了这样一个故事：一位出身于正在上升的市民家庭的乡村贵族，一位高贵的小姐，她从乡村来到宫廷。君主是她母

亲的亲属，想使她成为自己的情妇。在走投无路之际，她求助于小说中写到的那个“恶棍”，一个生活在宫廷中的英国勋爵。总的来说，这位勋爵所使用的语言与中等阶层圈子里的人对“贵族引诱者”、“可鄙的恶棍”的想像完全相符。他的行为之所以荒谬，是因为他把中等阶层对他这一类人的指责作为他自己的思想说了出来。然而，即使是在这种人面前，女主人公也保持了她在节操和道德上的优势，以作为等级低下的一种补偿。最后她死了。

小说的女主人公，即被封为贵族的上校的女儿封·施特恩海姆小姐这样说道：“一想到宫廷的礼仪规范及风俗习惯是怎样压抑着一颗生性卓越的心灵的最高贵的活动，一想到为了避免那些讲究时髦的先生、太太的轻蔑而不得不附合他们，不得不和他们一起喧哗，我的心里便充满了鄙视和怜悯。这些人追求娱乐，追求时髦的装饰，希望别人赞赏他们的服饰、家具或者是一种新的有害的食物——哦，我的爱米丽，我心里多么不安，多么厌恶……我不愿意再谈那些做作的虚荣心了，它会编织出那么多的阴谋诡计，它向洋洋得意的罪恶卑躬屈膝，却蔑视道德和成就，它一点也不觉得自己可耻可悲。”¹⁷

“我相信，我的姑妈，”她在宫廷生活了几天后说道，“我的性格不适应宫廷生活。我的情趣、爱好都和宫廷相去甚远。我认为，仁慈的姑妈，我离开的时候会比来的时候更高兴。”

“最最亲爱的索菲，”姑妈对她说：“你确实是一个非常迷人的姑娘，可是那个上了年纪的牧师向你灌输了一套过于拘泥细节的想法，你得改改才行。”¹⁸

在另一处她写道：“由于对德国的爱，最近我卷入了一场争论。我充满热情地为我的祖国的功绩辩护。事后，我的姑妈对我说，这恰好证明我不愧为教授的孙女……她的责备使我非常恼

火。我九泉之下的父亲和祖父都受到了侮辱。”

牧师和教授实际上是中等阶层出身的国家公职人员和知识分子的两个最重要的代表。这是对新的、有教养的德国语言的形成和推广起过决定性作用的两个社会形象。从这个例子中可以看出，小宫廷贵族圈子中的那种暧昧的、毫无政治倾向的民族感情是如何被贬为市民情感的。同时，牧师和教授这两个形象又标示出了作为德国中等阶层文化的社会支点是大学。大学是对这一文化起着最重要的影响和作用的中心。它连续不断地向全国输送一批批新的毕业生、教师、牧师和中等国家公职人员，随之也给社会带来了一个打上某种烙印的观念世界和某些理想。在某种意义上来说，德国的大学是与宫廷对峙的中等阶层的中心。

以下是中等阶层想像中的那个“宫廷恶棍”的自我道白。这些话应该是站在讲坛上的牧师用来斥责他的。

“你知道，对于爱情我是从来不去控制自己的情欲的，它给人带来最细腻、最活跃的快感……各种各样的美人我全领略过了……我对她们已经厌倦了……我曾经用精心编织的罗网套住了女人中所有的类型，有讲究道德的，傲慢的，聪明的，冷淡的，风骚的，甚至还有女人中最虔诚的。对此，道德家们……也许会作出种种评说。……阿莫尔取笑我的虚荣心，他给我从一个偏僻的乡村角落找来了一个上校的女儿，她的身段、她的才智和性格是那么的迷人，以至……”¹⁹

二十五年以后，类似的对立命题、相近的思想和题材，使另一本书也获得了成功。1796年在席勒主编的《时序》杂志刊登了卡罗莉妮·封·沃尔措根的《阿格娜丝·封·利利恩》²⁰。在这部小说中，身为上层贵族的母亲因为种种隐密的原因不得不把

她的孩子放在宫廷圈子以外的地方让人扶养。她说：“为了谨慎起见，我不得不让你远离宫廷这个圈子。我真要感谢这种谨慎的做法，因为我在那儿并不幸福。在这个无奇不有的圈子里要想形成一种严肃的、稳固的思想几乎是不可能的。在那儿你也许会变成一个受舆论左右的小玩偶。”

女主人公对于自己是这样说的：“我对那些社会名流的语言和生活习俗知道得很少。虽然有些东西，与我所奉行的那些简单的准则是矛盾的，然而，我那惯于应变的感觉却又毫不费力地与之妥协了。仇恨骗子，谴责欺骗行为；在荣誉和道德之间选择道德；在荣誉与自身利益之间选择荣誉，这一切对于我来说是那么自然，就像朝去暮至一样。然而，这个世界的价值观对所有这些概念竟弃之不顾。”²¹

然后她是这样来描绘法国的文明君主的：“这个君主已经有六、七十岁了，还拿那些古老而又僵硬的法国礼仪来折磨自己和其他人。德国诸侯的后代从法国国王的宫廷中学来了这一套礼仪，在自己的领土上如法炮制，当然在程度上还有所不及。由于年龄和习惯的缘故，君主在这些繁文缛节的束缚下倒也学会了行动自如。在妇女面前，他总是遵从以前骑士时代的那种优雅而又恭敬的礼仪，以至他的仪表并不令人讨厌。但他只要一离开那些礼仪规范，马上就变得让人一刻也不能容忍。以至他的孩子们……都把当父亲的视为暴君。

“这些宫廷人物的漫画时而使我觉得可笑，时而又使我觉得可悲。在他们的主子出现的那一瞬间，他们那种出自内而形于外的敬畏、君主一个仁慈或愤怒的眼光在他们身体里所引起的那种触电似的感觉……以及按照君主的最新旨意随时改变自己的意见，所有这一切对我来说都不可理解。我觉得自己犹如站在——

箱木偶的面前。”²²

一边是礼貌、阿谀和讲究的礼仪，而另一边则是实在的教育；在道德和荣誉面前宁可选择前者。十八世纪下半叶的德国文献中充斥了这样的对比。

1928年10月23日，爱克曼对歌德说：“像公爵所受过的那种扎实的教育，可能在君主里面是很少见的。”“非常少见，”歌德回答说，“尽管许多人能对一切可能出现的话题巧妙地说上几句，但只是浮在表面，胸中实无点墨。只要想到宫廷生活所带来的那种可怕的分裂和隔离的状况，对此就会不足为奇了。”

在这种情况下，有时候歌德也会强调“文化”这一概念，他说：“那时候在我周围的人们一点也不懂得科学，这些人都是德国的宫廷人物，这个阶层连起码的文化都没有。”

克尼格有一次强调说：“宫廷人物在哪儿也不像在这儿（德国）这样形成了一个非常奇特的圈子。”

16. 所有这些表述都描绘了一种非常特殊的社会状况。我们从康德所说的文明和文化的对立中所意识到的正是这种状况。即使撇开这些概念，这个时期及其经验也给德国的传统打下了深深的烙印。在“文化”概念中，在深沉与肤浅的对立的命题中，以及在许多相似的概念中，首先反映出来的是处于中等地位的知识分子阶层的自我意识：知识分子是一个不大的阶层，且分散在全国各地，因此，这种自我意识在很大程度上是以“个性”这一独特形式出现的。他们不像宫廷社会那样结成一个社会团体、一个“上流社会”。这一阶层主要是由国家公职人员和广义上的国家公职人员所组成，也就是说，由那些收入直接或间接地与宫廷有关的人所组成。而这些人，除了少数例外，则不属于宫廷、贵族上流社会。这一知识分子阶层没有广大的市民阶层作为后盾。

在十八世纪德国的许多小国中,那些专门经商的市民阶层发展相当缓慢,他们本来可以成为那些从事写作的知识分子的读者,可在这一时期,他们才刚刚开始富裕起来。这就是说,那些从事写作的知识分子几乎是在空中漂浮,他们把精神和书本视为自己的骄傲。对于这一阶层来说,几乎没有地方可以让他们去从事政治活动,实现自己的政治目标。对于他们的生活和社会结构来说,商业问题和经济秩序的问题并不是主要问题。贸易、交通和工业还未发展起来,这些部门需要的是由君主们所制定的商业政策的保护和促进,而不是急于摆脱他们的束缚。使十八世纪中等阶层知识分子地位合法化、并使他们建立起自我意识和引以为荣的,是在德语中被称作“纯粹精神”的那种东西。这些东西无一例外都在经济和政治的圈子之外,它们是书籍、科学、宗教、艺术、哲学、个性、丰富的内心世界、人格以及个人的“教养”。这一“教养”主要来源于书本。与此相符的是,反映德国知识分子阶层自我意识的口号,如“教养”和“文化”,正好与法国和英国市民阶级上升时期所提出的口号相反。在德国知识分子的口号中所显示出来的一种强烈的倾向是,把真正有价值的东西,即把上述领域内所取得的成就,把纯粹的精神的东西与政治、经济和社会完全区分开来。德国市民阶层独特的命运:政治上长期的软弱无力,民族长久的不统一等等,所有这一切总是一再地促使他们朝着同一个方向发展,他们的观念和理想也朝着同一方向发展并被固定下来。首先这样做的,是没有广大社会背景的、独特的德国知识分子阶层。作为德国新兴的市民阶层,他们表达了这个阶层所特有的自我意识,提出了具有中等阶级特征的理想和一整套言简意赅的概念以反对宫廷上层社会。

知识分子把他们所看到的上层社会中与“教养”和“文化”背

道而驰的状况作为斗争的目标。他们的矛头主要针对宫廷贵族的行为,而很少去抨击其政治、社会特权。即便有这样的斗争,往往也是胆怯的、妥协的。

同样是在与爱克曼的谈话中,歌德曾对德、法两国知识分子阶层结构中所存在的区别作过一个非常能说明问题的描述。安培来到了魏玛,歌德虽然不认识他,但却经常当着爱克尔的面称赞他。使大家惊讶的是,这位鼎鼎大名的安培先生竟是一个“二十几岁的乐天小伙子”。爱克尔表示了他的惊奇,歌德回答他说(1827年5月3日,星期四):

“对于像你这样在德国荒原上出身的人来说,这当然不很容易,就连我们这些生在德国中部的人要得到一点智慧,也得付出很高的代价。我们基本上都过着一种孤陋寡闻的生活!从真正的人民那儿我们很少接触到文化,我们所有有才华、有头脑的人物全都分散在德国各地。有的在维也纳,有的在柏林,有的在柯尼斯堡,还有的在波恩和杜塞尔多夫。彼此相距五十至一百公里,以至个人之间的交往和思想上的交流都很少。我想,倘若像亚历山大·封·洪堡这样的人物来到此地,他在一天之内向我传授的那些我所寻求和必须知道的东西,将会是我在孤陋寡闻的情况下独自钻研一年都无法得到的。

“然而,你想像一下像巴黎那样的城市,全国所有的优秀人物都聚集在这块地方,每天互相来往,互相争论,互相竞赛,互相学习和提高。那里有来自世界各国最好的作品,无论是关于自然还是关于艺术的,每天都摆出来供人阅览。你想像一下那个世界都市,在那儿每走过一座桥或一个广场,就会使人想起过去的伟大事件。不过你所想像的应该是十九世纪的巴黎,而不是处于一个死气沉沉、枯燥乏味的时代的巴黎。这时莫里哀、伏尔泰、狄德

罗之类的人物已经在三代人之中掀起了一股如此丰富的精神文化潮流,这是在全世界任何一个地方都难以见到的。如果你这样想的话,就会懂得为什么一个像安培那样有头脑的人在这种环境里二十四岁就能有所成就。”

紧接着歌德又提到了梅里美:“在德国,人们最好放弃那种在这么年青时就写出如此成熟的作品的想法。这并不能归咎于任何个人,而是要归咎于他那个民族的文化状况以及我们大家都经历过的、那种在孤陋寡闻的情况下开辟道路的巨大困难。”

作为引言的论证,以上这些就已经足够了。这些论述使我们在回顾历史时非常清楚地看到,德国政治上的分裂是怎么造成了德国知识分子阶层的独特结构及其独特的行为方式和思想状况。在法国,知识分子都聚集在一个地方,都在一个或多或少统一的和集中的上流社会圈子里交往;而在德国,首府多,却都很小,没有一个集中统一的上流社会。知识分子又分散在全国各地。在法国,闲聊始终是一种重要的交际手段,并且几个世纪以来已成为一种艺术;而在德国,最重要的交际手段是书本,因而,德国知识分子所发展的更多的是一种统一的书面语言,而不是统一的口语。在法国,年青人便已经处于一种丰富、活跃的精神氛围之中;而在德国,出身于中等阶层的年青人则必须单独去奋斗、去探索。两者上升的途径截然不同。最后,歌德的这一段话也非常清楚地表明了什么叫做没有背景的中等阶级知识分子阶层。前面已经引过他的一段话,大意是宫廷里的人们很少有文化。这儿,他认为在人民中间情况也是如此。事实上,“文化”和“教养”是这个从人民中上升的为数不多的中等阶层的口号与特征。人们很难理解这些精英的努力,不仅是凌驾于他们之上的人数不多的贵族阶层,就是位于他们之下的广大民众也是如此。

正是因为职业的市民阶层不发达,所以才造成了中等阶层的先驱——市民知识分子阶层——反对上层社会的斗争完全脱离了政治的状况,造成了他们把主要的攻击矛头指向上流社会的行为方式和一般品行,诸如“肤浅”、“表面的礼貌”、“不真诚”等等。我们这里所用的少量引文已经很清楚地说明了这些问题。总而言之,在这样的斗争中除了“教养”、“文化”这样的概念之外,很少形成类似的、用以阐明德国知识分子合法地位的、有某种特性的对立的观念,即使有,也不很突出。在这些少量的、有特色的对立概念中,有一个便是康德所说的“文明”。

“文化”与“文明”对立中社会矛盾的缓和及民族矛盾的加剧

17. “文化”与“文明”的对立命题不论以什么概念来表达,有一点是清楚的:它所表达的是人的某种特性的对立,这种对立最初表现为社会矛盾,以后则主要表现为民族矛盾。中等阶层知识分子与宫廷贵族在德国发展进程中某一阶段的紧张关系导致了“文化”与“文明”的对立。这种经验对于“深刻”和“肤浅”、“正直”和“虚伪”、“表面的礼貌”和“真正的道德”等对立概念的形成也起了决定性的作用。人们肯定会意识到,宫廷式的与法国式的非常相近。G·C·H·利希腾贝格(1742--1799,德国物理学家、作家——译注)有一次在他书中的格言里谈到了法语中的“*promesse*”(意为:允诺,诺言——译注)和德语中的“*Versprechung*”(意为:诺言,许诺——译注)之间的差别时很清楚地表明了这一点(第三卷,1775—1779页)²⁴。他说:“后者必须履

行,而前者不然。我感到奇怪的是,人们在德语中使用这些法语词时居然会没有注意到这一点。法语的词汇使德国思想不再显得那么严肃并使它带上了一种贵族气息……‘Erfindung’(德语:发明——译注)是指一种新的东西,而‘decouverte’(法语:发现——译注)则是给旧的东西安上一个新的名称。比如哥伦布发现了美洲,而阿梅里戈·韦斯普奇则(1454[1451?]-1512,意大利航海家。1507年M·瓦尔德泽米勒以他的名字命名了美洲大陆。——译注)‘decouviert’(法语:发现——译注)了‘美洲’这个名称。再比如,‘gout’(法语:爱好,兴趣——译注)和‘Geschmack’(德语:欣赏能力,审美趣味——译注)在意义上几乎是对立的。有爱好和兴趣的人和很少有高明的鉴赏能力。”

一提到“文明”这个词或与之相近的概念,人们很少会想到德国的宫廷贵族,而是很自然地先想到法国以及其他西方国家,特别是在法国革命之后。

有许多这方面的例子,这里只举其一。1797年一个名叫梅纽莱的法国流亡者写了一本关于汉堡的小册子《汉堡杂谈》。汉堡一个大教堂的牧师迈尔在他的《随笔》中对此作了以下的评注(以下括号内为迈尔的评注——译注):

“汉堡还非常落后。从一个很有名的时代起(有足够的名气使那些流亡者成群结队地到我们这儿来落户)它就取得了长足的进步(如此说来还是取得了进步,确实是这样吗?),为了进一步补充说明这些进步的内容(上帝让他说出了这些情况),我这里指的并不是在物质生活方面,而是指在科学、艺术方面(正好你们是在北方[德国北部的基督教较注重文化、艺术的发展——译注]),在追求高消费舒适的生活以及时髦商品方面所取得的文明和进步。(情况就是这样!)然而,还需要若干年,还需要一些

变化,才可能会有大批新的外国人到这儿来落户,(只是他那些文明的同胞不会再成群结队地到这儿来了)才会有物质财产的丰富。”

在这儿,“文明的”和“文明”的概念显然已经与法国人的形象连在一起了。

由于德国市民阶层逐步从下等阶层上升为德国民族意识的支柱,最后上升为占统治地位的阶层(这是很久以后的事情了,而且其统治地位也是有局限性的);由于这个阶层不仅从反对宫廷贵族的斗争中证实自己,还进一步通过与其他与之竞争的民族划清界线来证实自己,因此,“文化”与“文明”这一对立概念的内容、意义与作用也随之发生了变化,从主要用于表现社会内部的对立发展为主要用于表现民族对立。

被视为德国历史所特有的发展进程,与这样的一种变化是完全一致的。许多原来属于中等阶级的社会特征,通过社会环境渗入了人们的行为之中,变成了民族特征。例如,真诚与坦率作为德国人的特征,与表面的礼貌形成了对立。这里所说的真诚,原来是中等阶层的特征。这一特征是与那些出入宫廷和某些社会场合的人们行为相对比而形成的。这一点在爱克曼与歌德的一次谈话中说得非常清楚。

爱克曼在1824年5月2日说:“通常,在社交的时候,我总是带着个人的好恶以及一种爱和被爱的需要。我寻找生性与我相似的人,我愿意与这样的人深交,而不愿意与其他的人打交道。”

歌德回答说:“您的这种自然倾向显然不是一种好的社交方式。如果我们不用文化教养来克服我们的自然倾向,那它还有什么用呢?要求旁人的意见都和我们相投,那是很愚蠢的,我从来

不干这种蠢事。所以，我才学会了与各种类型的人打交道，才学会了认识各种不同的性格和为人处世之道。因为在跟那些与自己生性相反的人交往时，只有严于律己，才能与他们和睦相处。您应该这么去做，别无选择，您只能投身到这个上流社会中去，不管您喜欢它，还是不喜欢它。”

那时候，对于人类行为方式的社会和心理起源基本上还无人知晓。即使有人提出这样的问题，也会使人感到非常陌生。但是，至少有一点是清楚的，那就是属于不同社会群体的人有着不同的行为方式。对此，人们已经习以为常。因此，在谈起这个问题时，总觉得理所当然。当人们谈起农民、宫廷贵族、英国人、德国人、中世纪的人们或二十世纪的人们时，总是用这些概念来指一定的社会群体的人。尽管这些人在个性上千差万别，可是他们的行为方式在某些方面总是一致的。这当然是与其他社会群体的人比较而言。从某种角度来看，农民的行为与宫廷侍臣的不同，英国人和法国人的行为与德国人的不同，中世纪人的行为与二十世纪人的不同，尽管他们在其他方面可能会有许多相似之处，因为他们毕竟都是人。

前面所引用的爱克曼和歌德的谈话，也清楚地表明了不同社会群体的人在行为方式上的不同。歌德无疑是个很有个性的人，由于他的社会经历，各种不同社会地位的人的行为方式在他身上融合为一个特殊的统一体。他这个人，他的看法和行为对于他所从属的社会群体和他所经历过的社会状况来说无疑都没有典型意义。然而，在这里他非常明确地道出了作为一个宫廷侍臣和一个善于交际的人的经验。歌德认为，必须收敛自己的感情，必须抑制自己的同情和反感，在上流社会的交际中必须如此。然而，处于另一种社会状况、具有另一种感情色彩的人则会认为这

是虚伪和不正直。由于歌德意识到自己不属于任何社会群体，所以就更想强调这种抑制个人情感的益处和通情达理的地方。他的这一席话属于当时少数人的意见。这些人看到了“礼貌”的社会意义，对精通世故持肯定的意见。在法国和英国，上流社会对于整个民族的发展所起到的作用比在德国大得多，因此，歌德所谈到的行为方式在那儿也起着更大的作用（在法国和英国很少有人像歌德这样来反思这个问题）。类似的想法，即必须设法与别人和睦相处，必须顾及他人；以及歌德从某种特殊的社会意义出发所谈到的，人们不能凭着自己的感情行事等等，这些经常在法国宫廷文学中出现。作为对当时社会状况的反思，这些思想属于歌德个人，而相似的社会状况和上流社会生活在整个欧洲却导致了相应的行为准则及行为方式。

这一点也同样适用于爱克曼对他自身行为方式的描述。与宫廷贵族社会里发展起来的那种即使处于敌对的情感也始终保持外表的平静和亲切友好的处世之道相比，爱克曼的行为方式显然来源于这一时期小城市中等阶层的生活环境。在这种氛围中形成的行为方式肯定不仅仅存在于德国。在德国，这样一种或与之相似的中等阶级典型的行为方式被知识分子在文学作品中充分地表现了出来。由于德国宫廷和中等阶层这两个圈子之间的界线非常分明，所以，这种行为方式是以一种比较单纯的形式表现出来的，它同时也表现为德国民族的一种行为方式。

那些被我们称为民族的社会群体，在很大的程度上是以他们的情感方式和他们在调节情感时所依据的模式来互相区别的。由于传统的公共机构（指教会、学校等——译注）和当时所处的环境，每个人的情感表达方式都得按照一定的模式来形成。爱克曼所描述的行为之所以具有典型意义，是因为它代表了一种

特殊的情感方式,即公开承认自己的爱好。而歌德则认为,这种情感不利于社交,因为它恰好与上流社会所必须具备的情感模式相反。

几十年之后,尼采将这样的一种行为理所当然地视为典型的德国民族的行为。它在历史发展的进程中不断地被修正,以至不再具有与爱克曼时代相同的那种社会意义了。尼采对此进行了讽刺。他在《善与恶的彼岸》(第 244 段)中说:“德国人喜欢‘坦率’与‘诚实’,坦率和诚实是多么令人舒服啊!在今天,这种坦率、亲切、德国式的打开天窗说亮话的诚恳态度也许是德国人最危险、也是最幸运的伪装了。德国人从不掩饰自己的感情,总是瞪着一双忠诚的、空空如也的、德国式的蓝眼睛——外国人很快就把他和他的睡衣混淆起来了。”(这里指外国人很快就会觉得德国人索然无味——译注)

这是许多例子中的一个,如果忽略其片面性的话,可以从中看到德国中等阶层所具有的那些社会特征是如何在其缓慢上升的过程中逐渐地转变为德国的民族特征的。

如果读一读下面冯塔纳(1819—1898,德国小说家——译注)在《伦敦之夏》(1852年写于德绍)中对英国的评价,这一点就显得更为清楚。

“英国和德国之间的关系犹如形式和内容、现象与实质。在注重事物的实质方面,世界上从未有过一个国家像英国那样达到了一种纯粹的地步。相反,对人的看法,在这个国家却只注重形式和流于表面的东西。你不必是个绅士,只要有办法使自己看上去像个绅士,那么你就是绅士了;你不必有理,只要在形式上显得有理,那么你就有理了……到处都是表面现象。任何国家的人都不会像英国人那样盲目地去崇拜一个光辉的名字。

“德国人活着是为了生活，而英国人活着则是为了显示自己。德国人活着是为了自己，而英国人活着则是为了别人。”

也许有必要指出，最后这一种想法同爱克曼与歌德之间的对立观点恰好不谋而合。爱克曼说：“我坦率地表明自己的好恶。”歌德则说：“人必须克己而与他人和睦相处。”

冯塔纳说：“英国人有上千种享受，可他们生活得并不舒适。这本来是可以做到的，但他们的虚荣心太强，他们随时都准备接待和会见客人……每天换三套西装，餐桌上总有固定的礼仪规矩，在起居室和客厅也同样如此。他们是杰出的，是值得我们钦佩并以之为师的。尽管我们对此惊讶不已却仍然不免向往我们小市民的德国。在那儿，人们懂得舒适、愉快、无拘无束地去生活，而不必注重仪表，显身扬名。”

这里没有提到“文明”的概念，这一描述离德国的“文化”思想也十分遥远。然而从中——就像从其他所有类似的想法中一样——可以看出：在德国，“文明”和“文化”的对立并不是一个独立的现象，它存在于一种氛围之中。这一对立的观念表现了德国的自我意识。在这一对立观念的背后，首先是德国某些阶层在体现自身价值、表现自身特点及行为方式等方面的不同，然后还有民族之间在这些方面的不同。

第二部分

“文明”概念在法国的社会起源

法语中“文明”概念的社会起源

1. 如果在某些方面,法国市民阶层的发展不是恰好与德国市民阶层的发展相反的话,那么就无法理解真正的“教养”和“文化”与纯粹表面的“文明”在德国是如何由社会内部的对立发展为民族对立的。

在法国,市民阶层知识分子和中等阶层中出类拔萃的人物较早被宫廷社会的圈子所容纳。德国贵族用来炫耀自己的高贵地位、证明自己贵族出身的方法,在法国传统中并不是完全没有,但自从实行和巩固了“专制的君主统治”以来,这些东西就不再起决定性的作用,不再成为阶层之间严格的界线了。这种方法以后为市民阶层所沿用,在德国的种族立法中重新活跃了起来。在德国,由于等级之间的界线非常分明,所以,具有特殊贵族传统习惯的市民阶层的上升仅局限于一定的范围内。比如,在军事方面的较多,而在其他方面则不然。法国的情况则完全不同,早在十八世纪,至少是市民阶层的上层人物与宫廷贵族之间在习俗方面就没有明显的区别了。如果说从十八世纪中叶起,行为和习俗随着中等阶层的迅速发展,或者换言之,随着宫廷社会吸收了中等阶级上层人物后的不断扩大,而逐渐发生了变化,那么,

这些变化并没有阻碍十七世纪宫廷贵族传统的延续。宫廷市民和宫廷贵族说的是同一种语言,读的是同样的书,在某一层次上,遵从同样的礼仪和规矩。当社会与经济比例的失调打破了旧制度(指法国大革命前的制度——译注)的结构时,当市民阶层成为一个具有民族意识的群体时,原来为宫廷所特有的、在某种意义上是宫廷贵族和宫廷化了的市民阶层与其他阶层相区别的那些社会特征,在一种愈演愈烈的扩展运动中以某种方式演变成了民族的特征。诸如行为方式和习俗的形成;交际形式及情感方式的形成;重视礼仪、斟酌词句、注重交谈能力和发音的清晰等等。所有这一切最早都是在法国宫廷内部形成的,然后才通过连续不断的扩展运动逐渐从社会特征演变成了民族的特征。

这方面的区别尼采也看得很清楚。他在《善与恶的彼岸》(第101段)中写道:“只要有宫廷的地方,就有咬文嚼字的习惯,就有为所有从事写作的人所必须遵守的修辞规则。宫廷语言只是宫廷侍臣的语言,他们没有专业,甚至在谈到科学的事物时也避免使用一切现成的技术术语,因为这些术语专业味太浓。因此,技术术语和所有会暴露专家身份的用语在具有宫廷文化背景的国家里都被视作修辞上的污点。现在,当所有的宫廷……都已成为一幅幅漫画时,人们便对此感到惊讶不已。从这个意义上来说,甚至连伏尔泰也是迂腐并令人难堪的。

“我们大家刚摆脱了这种宫廷的审美趣味,而伏尔泰却是这方面的行家里手。”

在德国,十八世纪正在上升的中等阶层知识分子都在具有专门科学的大学里受过教育。因此,他们形成了自己所特有的文化,在科学和艺术领域里有自己的表达方式。可是在法国,市民阶层相当富裕,他们是在完全不同的情况下发展起来的。除了

贵族读者之外，法国正在上升的知识分子还拥有广大的市民阶层的读者，而他们自己以及中等阶层中的另一些成分则被宫廷同化了。德国的中等阶层在极其缓慢地上升为具有民族意识的群体的过程中越来越清楚地意识到，他们以前在自己国家的宫廷内所观察到的那种行为方式是他们邻国的民族特征。他们从感情上就厌恶自己国家宫廷中的行为方式，并对其持排斥态度，他们认为这种行为方式不见得有何高明，对邻国的民族特性也或多或少地表示出不赞同。

2. 在德国，中等阶层和贵族之间的社会隔阂很深。两者之间的社交活动极少，习俗方面的差别非常明显，相互间的等级差别和紧张关系却长期没能在政治上得到反映。相反，在法国，阶层之间的“栅栏”相对来说是低得多，阶层之间的社交接触也密切得多。市民阶层则很早就表现出了政治积极性，阶层之间的紧张关系也很早就得到了政治上的解决。这一现象看起来似乎是矛盾的。

然而，这一矛盾只是看似存在而已。由于君主专制，法国贵族长期被排挤在政治职务之外。市民阶层很早就参与了统治和管理，他们甚至担任了政府的高级职务。他们进入宫廷以及对宫廷的影响，带来了两方面的结果：一方面是不同社会地位成员之间持续的、密切的接触；另一方面，是市民阶层很早就得到了较强的政治训练，并学会了在政治范畴内进行思考。时机一旦成熟，他们便有可能发挥其政治上的积极性。总的来说，在德国的一些小国中情况恰好相反。政府中高级的位置大多由贵族担任。与法国不同的是，贵族在德国许多小国内的最高管理机构内起着决定性的作用。贵族作为一个独立的阶层，它的力量没有像在法国那样受到彻底的冲击。与法国相反，德国市民阶层由于其经

济上的不发达,其自身的力量和社会的力量一直到十九世纪还相当薄弱。与法国的市民阶层相比,德国中等阶层与宫廷贵族的社交联系在很大程度上被切断了,这与德国市民阶层经济上的弱点和长期被排斥在国家主要职务之外的状况是分不开的。

3. 法国的社会结构使温和的反对派大约从十八世纪中叶起慢慢地发展了起来,他们甚至成功地进入了宫廷这个狭小的圈子。他们的代表还没有形成党派。为了适应“旧制度”的结构,他们采取了其他形式的政治斗争。他们在宫廷中形成了一个没有固定组织的群体,并在广大的宫廷社会,甚至在全国取得了人们以及各种群体的支持。在这些宫廷集团的斗争中,各种不同的社会利益得到了体现。诚然,这些东西并非是以清晰的形式表现出来的,并掺杂着各种各样的个人问题。但不管怎么说,它们暴露了出来,并得到了调整。

与德国“文化”概念一样,法国的“文明”概念正是在十八世纪下半叶的这场反对派运动中形成的。由于两国中等阶层的行为方式和所处的情况不同,所以,法国“文明”概念的作用、意义以及其形成过程也完全不同于德国的“文化”概念。

当看到首次出现在法国文学中的“文明”概念与另一个概念,即与多年之后康德所提出的“文化”概念相对立的那个文明概念有着许多相似之处,这的确是很有意思的。根据目前的论断,²⁵由“文明化”这一动词发展而成的“文明”概念第一次在文学作品中的出现是在十八世纪六十年代老年密拉波的著作中。²⁶

他说:“我非常惊讶,我们在所有领域的研究中所具有的错误观点,在文明的问题上居然表现得这么突出。如果我提出这样的问题:文明究竟意味着什么?大多数人一定会回答:国人之文

明在其风尚之温和,生活城市化,彬彬有礼,高雅举止蔚然成风,其人遵从礼仪犹如法律。我认为,这一切仅仅是道德的表面现象,而不是它的本来面目。如果文明不能赋予社会以道德的实质与形式的话,那么它对社会便毫无贡献可言。”密拉波认为,道德风尚的改良,礼貌以及值得称道的举止行为,这一切都只是道德面具,而不是它的本来面目。倘若文明不能给社会带来德行的实质与形式的话,那么它对于社会来说就毫无益处。这一番话与德国中等阶层用于抨击宫廷礼仪的说法十分相似。从密拉波的描述中同样可以看出,在这儿,礼貌、值得称道的交际形式以及被大多数人视为“文明”的东西,是与中等阶层所奉行的理想相对立的。欧洲各国的中等阶层正是在道德这一理想的鼓舞下起来反对宫廷贵族并以此来证实自我的。在这儿,“文明”的概念也和宫廷贵族的特性联系在一起,这一点与康德的意見相同。由此,被称作“文明人”的不是别的,而正是那种体现了宫廷社会本来理想的“正直的人”的扩大了变体。

与“有教养的”、“有礼貌的”、“开化的”等概念一样,“文明化”也是这些几乎被视作同义词的概念中的一个。宫廷社会的人们时而用这些概念的狭义,时而又用这些概念的广义来表明他们自身行为的特殊性,并通过这些概念来表明他们高度的社会教养及其行为规范,以示与其他普通的、社会地位低下的人在教养方面的差别。

在“文明”概念形成和流行之前,“礼貌”与“有教养的”这两个概念具有与之相同的作用。欧洲的上等阶层曾以这两个概念在被他们认为是普通的、没有受过教育的阶层面前表现出一种自我意识,并以它们来表明自身行为的特殊。正是这种特殊使他们觉得自己有别于所有普通的、没有受过教育的人们。密拉波的

一番话非常清楚地表明，“文明”的概念最初是如何体现出宫廷上等阶层的自我意识的：“如果有人问他们，什么是‘文明’？他们肯定会回答：“温良的风尚’，‘礼貌’等等。”尽管密拉波的观点要温和得多，但是，他与卢梭的观点一样，认为现有的价值观被颠倒了。他说：“你们的文明以及你们引以为荣并自以为高于普通人的那些东西，所有这些都并没有什么价值。”²⁷

“……在任何时代的任何语言中，对牧人爱羊和爱牧羊犬的描写（指田园般质朴的生活和人的自然真挚的感情。——译注）都说明了我们在对奢侈和所谓的文明的追求过程中变得完全麻木不仁的心灵所走过的道路。”

十八世纪下半叶，对于“普通人”，尤其是对具有鲜明特征的“普通人”以及“野蛮人”的看法标志着一个人在社会内部对峙中的态度。卢梭对于他那个时代占主导地位的价值观进行了极其猛烈的抨击。然而，正是因为这一点，卢梭在一些法国知识分子中影响不大，正是这些知识分子参与了由宫廷贵族和中等阶层发起的改良运动。相反，他在非政治化的、在精神领域里表现得十分激进的德国知识分子中所引起的反响则要大得多。尽管卢梭的社会批评非常激烈，但他并没有找到一个统一的概括性的概念，以表达在他心中积聚的全部谴责。密拉波创造了这一概念，或者说，至少是率先在他的著作中使用了。也许，早在密拉波之前就有人在谈话中使用过这一概念。密拉波把“文明人”的概念变成了一个具有一般社会特征的概念，即“文明”。不过，与其他的重农主义者一样，他的社会批评比较温和。这种批评的前提是对现存社会制度的认可，事实上是改良主义的批评。德国的中等阶层知识分子至少在思想上，在他们书本里所描写的白日梦中树立起了一些与宫廷上等阶层截然相反的概念，并以这种方

式在政治上中立的范畴里进行斗争。在现存的机构和权力范围内他们找不到实现其政治和社会抱负的工具,甚至连可攻击之处也无法找到。但是,他们至少在书本里提出了自己与宫廷上等阶层关于人的理想以及文明化的思想完全不同的想法,他们提出了新的理想和新的行为模式。而参与宫廷改革的法国知识分子则长期以来一直处于宫廷的传统之中。他们希望改良、修正与变革。除了少数像卢梭这样独立思考的人之外,他们并没有提出任何与统治阶层相对立的激进的理想与模式,而只是提出了与统治阶层相一致的改革理想与模式。在“虚假的文明”这一提法中,已经让人感觉到了与德国的运动完全不同的地方,这一提法所包含的思想是:必须用真正的文明来代替虚假的文明。他们没有像德国的市民阶层知识分子那样通过“有教养的人”以及“个性”的思想提出一个与“文明人”截然相反的模式,而是继承了宫廷的模式,使之发展、变化。他们指出了自己走过的道路:一个持批评态度的知识分子阶层,他们不断写作,不断斗争,然而他们本身却直接或间接地处于宫廷社会的大网之中。

重农主义和法国改革运动的社会起源

4. 人们不禁回想起法国于八世纪中叶之后的状况。

那时,法国赖以统治和颁发税收、关税法的基本原则仍然与柯尔柏(1619—1683,于七世纪法国重商主义的主要代表。——译注)时代相同。但是法国社会内部的权力关系和利益关系以及法国的社会结构本身却发生了许多根本性的变化。严格的保护贸易制度,以及在外国竞争的情况下对民族手工业和贸易的保

护,确实为发展法国的经济和提高国家的税收效益作出了巨大的贡献——这对于国王及其代理人来说是至关重要的。粮食贸易中的限制、垄断和储藏制度,以及省与省之间的关税壁垒保护了一部分的地方利益,而更主要的是这些政策保护了对于王室乃至整个法国的安宁来说最重要的地区——巴黎,使它免受歉收、涨价以及由于饥荒而引起的暴乱之扰。

与此同时,法国的人口和资本力量有了发展。贸易网比以前铺得更密、更广,工业生产更有生气,交通有了改善,法国各地区间的经济联系和互相依赖的关系比柯尔柏时代更加密切。部分市民开始觉察到传统的税收和关税制度的阻力和不合理,尽管他们自己也是在这些制度的保护下发展起来的。像密拉波那样的进步地主和乡村贵族认为,谷物经济中的重商主义不仅没有促进农业的发展,反而损害了它的利益。他们从英国的自由贸易制度中学到了不少东西。首先是管理机构中的一些高级行政官员自己认识到了现存制度的弊端。这些人中间为首的是一些具有进步倾向的、充当地方行政长官的人,也就是从“旧制度”中脱胎而出的、那个唯一具有现代意识的官吏制度的代表。这种官吏制度与那种世袭的、可以买卖的官吏制度完全不同。管理机构中的这些进步人士将全国各地都能感觉到的那种改革的愿望传达给宫廷,成了沟通两者的桥梁。他们还直接或间接地参与了宫廷各集团之间争权夺利的政治斗争,尤其是为争夺部长职位而展开的斗争,并在其中起到了一种不容忽视的作用。

这些斗争并不像以后议会中的政治斗争那样不涉及到个人,这一点在前面已经说过了。在议会中各种利益都是由党派来代表的。这些处于各种各样的原因为了扩大在宫廷中的影响和争夺职位而斗争的宫廷集团,又构成了一个社会核心。通过这样

一个核心,全国许多集团与阶层的利益在国家中央机构得到了表述。改革的愿望也是以这种方式反映出来的。

十八世纪后半叶的国王,已经不再是那种可以为所欲为的君主了。他们比路易十四更加体会到身为社会进程之囚的滋味,和对宫廷中各种各样集团与党派的依赖性。部分集团与党派甚至遍布全国各地,并深深地扎根于中等阶级之中。

重农主义是这些党派斗争的理论表述之一。它不仅仅是经济上的,而且是一个规模很大的政治和社会的改革体系。重农主义以尖锐、抽象而又教条的形式包含着一些不太教条的、理论性不强、不很彻底的思想,表现了显示整个运动特点的实际的改革要求。有很长的一段时间,在财政上为首的一直是这一运动的杰出代表杜尔哥。如果要给这个没有统一名称、没有统一组织形式的流派起一个名字的话,那么可以把它称作官吏改革派。无疑,这一改革派是以部分知识分子和部分经商的市民阶层为其后盾的。

另外,对于如何改革的问题,即使在有改革愿望和要求的人中间也存在着巨大的分歧。其中有的人很希望改革税收制度和国家机构,但同时又持有与重农主义完全不同的贸易保护的观点。福博内便是重商主义流派的代表之一。如果只是因为以及与他持相同观点的人非常强调关税保护的观点就立刻把他们划为“重商主义者”的话,那么,人们就无法完全理解他们。在福博内与重农主义的争论中,已经完全表现出了现代工业社会内部的分歧。从此以后,这一分歧便成了代表自由经商利益与代表重农主义利益的集团之间一再斗争的焦点。这两个流派都参与了法国中等阶级的这场改革运动。

另一方面,也并不是所有的市民阶层都赞成改革而只有贵

族持反对意见的。有相当一部分典型的中等阶层强烈地反对那些严肃的改革尝试。事实上，他们的生存完全依赖于尚未改革过的“旧制度”。高级官员中的绝大部分，即穿袍贵族（中世纪法国官僚贵族。——译注）就属于这一批人。他们的职位就是世袭的家产，从今天的意义上来说，就像一个工厂或一个商店，都能成为遗产。另外，属于这一批人的还有手工业行会和很大一部分税权租赁者，即资产者。如果说，法国的改革事实上是失败的，如果说，社会比例的失调最后猛烈地冲破了“旧制度”的结构，那么，很大一部分原因就在于这批中等阶层对于改革的抵制。

这一总的回顾非常清楚地说明了一点，而这一点非常重要：在这一时期，法国的市民阶层已经在政治上起作用了，而在德国却不行。在德国，知识分子阶层仅仅局限在精神与思想的领域里；而在法国，宫廷市民阶层的知识分子在思考其他人类问题的同时，也对社会、经济、行政和政治问题进行了思索。不同的是，德国的思想体系是纯粹的研究，他们的社会活动场所是大学。而产生重农主义的社会场所则是宫廷和宫廷社会，那里的人们考虑的是具体的做法，即如何来影响国王和他的情妇。

5. 凯内和重农主义的基本思想为大家所熟悉。凯内在他的《经济图景》中把社会经济描写成一个具有或多或少自发性的过程，描写成一个封闭的商品生产、流通和再生产的循环过程。他谈到了生活中的自然法则可以与理性融为一体。从这一思想出发，凯内反对统治者任意地介入经济循环过程。他希望他们了解经济规律，以便引导这些过程。他不希望他们一无所知地任意公布规定。他要求贸易自由，特别是谷物贸易自由，因为按照他的观点，自发调节和自由竞争可以为消费者和生产者创造出一个比那种由上面规定的传统的调节方法以及省与省、国与国在贸

易上重重设障更有益的制度。

他认为,这种自发的过程必须为一些明智的、有开明思想的官吏所认识,并必须由他们来引导。法国的改革家与英国的改革家得出经济生活可以自发调节这一经验的背景是不同的。凯内以及与他持相同意见的人始终固守着现存的君主制。他没有触及“旧制度”的基本要素及其结构。这一点更加适合于一部分与他观点相近的官吏和知识分子,这些人对问题的看法不那么抽象,不那么尖锐,而是比较注重实际,但是他们也得出了与重农主义的核心人物相似的结论。其实,他们的经验和共同的思路是非常简洁的。他们的思路大致可以归纳为:统治者万能以及统治者可以随意调节人的行为的观点是错误的。社会和经济有它们自己的规律,他们反对来自政府和权势的非理性的影响,认为必须建立起一个理性的、开明的管理机构。这一机构必须按照社会进程的“自然法则”,也就是说,必须按照理性来管理,来统治。

6. “文明”这一概念的形成就是这些表达方式中的一种,就是这一改革思想的一种清晰的反映。如果说,关于“文明人”的思想在这儿导致了一个可以用来说明整个教养与现存社会状况总和的概念的产生,那么,这一概念所反映出来的首先便是反对派和社会批评家们的预见。

另外,他们还得出这样一条经验,政府不能任意作出规定。因为,如果这些规定没有清楚地认识到无名的社会力量与规律的话,就会遭到它们的抵制。这种经验表明,专制制度对于那些由政府所作出的任意的“反目的的”、“非理性的”决策而引起社会发展的灾难、混乱和贫穷等,也无能为力。如上所述,这种经验在重农主义的思想中反映了出来。这一思想表明,社会进程与自然现象一样有其自身的发展规律。同时,这一经验在由“文明化

的”这一动词转变而来的“文明”这一名词中得到了体现，并使“文明”这一概念的运用超出了个人使用的范围。

工业革命的阵痛——不能将其视作人为操纵的结果——在很短的时期内教会了人们第一次把自己、把自己的社会存在作为一个进程来看待、来思考。如果仍然把密拉波看作是第一个使用“文明”这一概念的人，那么便可以清楚地看到，这一经验使他以全新的观点来看待他那个时代的整个教养状况。他感觉到，并且也认识到，教养与“文明”也是有其发展过程的。他希望统治者看到这一规律，并加以利用。这便是“文明”这一概念在其早期使用阶段的意义所在。

密拉波有一次在《人类的朋友》²⁸中谈到金钱的过剩减少了人口，而个人的消费则大大增加。他认为，假如金钱过剩太多的话，“会废弃工业和艺术，从而把各国推入贫困和人口不足的深渊。”他又说：“由此可以看出，从野蛮经文明和富裕走向堕落这样的循环同样会在一个精明能干、小心谨慎的大臣眼前重蹈覆辙，犹如一架机器，刚刚装好又迅速地报废了。”

实际上，这句话概括了重农主义者所有的基本观点。他们很自然地把经济、人口以及整个教养的发展进程看作为一个大的整体，并坚持把这一切看作一个循环过程，看作一个自发的起伏运动。这句话还概括了他们政治倾向和改革愿望。他们认为，这些知识最终是为统治者提供的，以便他们认识这些规律，从而能够更好地、更加开明、更加理性地来调节和引导这些社会进程。

密拉波在1760年向国王递交的上书《赋税原理》中，向君王提出了重农主义关于改革税收的设想。在这篇上书中，他表达了与上述相同的思想。

“在贵国之前已经经历了文明这一循环过程的所有帝国和

他们的事例都为我上述的观点提供了具体的佐证。”

乡村贵族密拉波对财富、奢侈以及所有居统治地位的人的教养所持的批评态度，使他的观点具有一种特殊的色彩。他认为，真正的文明应该出在野蛮和由于金钱过剩所造成的虚假的、“腐朽没落的”文明之间。开明的统治就是要操纵和控制这种自动的发展，使社会介于野蛮与没落之间并使之繁荣昌盛。“文明”所涉及到的全部问题在其概念形成时就已经显示了出来。早在那个时期，这一概念就已经与“没落”和“衰亡”的思想连在一起了。之后，这一思想随着危机循环的节奏时而公开，时而隐蔽地表现出来。同时，人们也非常清楚地看到：改革的愿望完全局限于现存的、由上面操纵的社会制度之中。有这一愿望的人尽管对当时的教养不满，但是并没有提出一个全新的模式和全新的概念，而是着眼于现存的东西，希望改善它，希望政府采取巧妙的、开明的措施把“虚假的文明”重新变为“好的、真正的文明”。

7. 刚开始的时候，“文明”这个概念在每一个人的用法中可能有许多细微的差别。然而，它所包含的要素与巴黎社会有改革愿望和进步思想的人的普遍需要和普遍经验相符。改革运动在不断发展的商业和工业化的过程中所得到的动力越大，这一概念在这些圈子内的使用便越是频繁。

路易十五统治的最后时期暴露了旧制度的弱点和紊乱。无论是国家内部还是外部的关系日益紧张，社会变革的信号增多。

1773年，在波上顿港成箱成箱的茶叶被沉入海底。1775年，英国在美洲的殖民地宣布独立。在独立宣言中讲到，政府是为人民的幸福而设立的。如果政府不符合这一目的，人民中的大多数就有权推翻它。

热衷于改革的法国中等阶层以莫大的同情热切地关注着大

洋彼岸的事态。在这种关切和同情中夹杂着社会改革的愿望和不断增长的对英国的民族仇恨,尽管他们的领袖人物并不想用暴力来推翻君主制度。

同时,从 1774 年起,法国将与英国发生武装冲突,必须进行战争准备的情绪明显加强。在同一年,1774 年,路易十五去世。新国王执政后,在宫廷的大小圈子内围绕着管理和税收制度的改革所进行的斗争越来越激烈。斗争的结果,杜尔哥在这一年当上了“财政总监”,受到了全国所有有改革愿望和进步思想的人士的欢迎。

“伸张正义的时刻终于姗姗而来,”杜尔哥被任命时,重农主义者博德奥这样写道。达朗贝尔也写道,如果现在“无法产生善良的话,那么善良就不可能产生。”处于弥留之际的伏尔泰遗憾地说,现在是他谈论“建立道德和理智”²⁹的时候了。

也就是在那些岁月里,“文明”这一概念第一次作为一个意义比较固定的概念为许多人所常用。这一概念在雷纳尔所著《从哲学和政治的角度看欧洲人在印度和美洲设立机构和开展贸易的历史》这本书的 1770 年第一版中一次也没有出现过,然而,在 1774 年的第二版中,它“被作为一个显然是具有普遍意义和不可缺少的术语来使用”³⁰。

在霍尔巴赫 1770 年出版的《社会体系》一书中还没有“文明”这个词,但在他 1774 年出版的《社会制度》一书中,“文明”已经成了一个经常被使用的词汇。

比如,他在这本书中写道,没有任何东西“比那些昏君随时卷入的、无休止的战争更有碍于公众幸福、人类理性进步以及人类的完全文明”³¹了。

在另一处他又写道:

“人类的理智还没有得到充分的锻炼，各国人民的文明进程还没有结束。至今尚有无数因素阻碍着有益的知识的进步。然而，唯有知识的进步才有助于改善我们的政府、我们的法律、我们的教育、我们的体制和我们的道德。”³²

这一具有开明的社会批评思想的改革运动的基本观点是：通过知识的进步——不是十八世纪德国意义上的“科学”进步，因为在这儿谈论知识的不是大学里的学生与教授，而是自由作家、国家公职人员、知识分子以及各种类型的宫廷市民，沙龙和上流社会这一媒介使他们的思想得到了统一——也就是说，首先要说服国王，使统治者们信奉“理性”，或者说信奉与之有相同意义的“自然”；通过让开明的，有改革愿望的人们占据领导地位来改善教育、法律和国家各个机构。在社会交往中，人们为不断进步的改革过程中的某一个观点创造了一个固定的概念，即“文明”。在密拉波所创造的那个带有个人色彩的、还不具备社会意义的概念中清楚地表现出来的东西，即说明改革这一运动特征的东西，在这儿同样显示了出来：这就是对现实所持的一半肯定，一半否定的态度。这种意见认为，社会在“文明”的道路上已经达到了某一阶段，但是还不够，不应停留在这—阶段。文明进程不断发展，并将继续发展下去：“各国人民的文明进程还没有结束。”

两种不同的观念在“文明”这一概念里融为了一体：在这个概念中，人们创造了一个在普遍意义上与社会发展的另一阶段，即“野蛮”状况相对立的概念。这种感觉早就逐渐渗透了宫廷社会，并在“礼貌的”、“文明的”等宫廷贵族的用语中得到了体现。

但是，参与宫廷中等阶层改革运动的人认为，民众还不够文明，文明不仅仅是一种状况，而且是一个过程，必须不断发展。这

便是“文明”这一概念所表达出来的新的东西。在这一概念中包含了那些向来使宫廷社会认为自己在社会等级上高于普通的、不开化的或野蛮人的思想,即关于“道德”或教养状况的思想、关于规矩及社交礼节的思想,关于每个人都必须顾及他人的思想以及关于许多与之相近的思想。然而,不论是在正在上升的中等阶层的笔下,还是在那些参与改革运动的人的言谈中,都表达了一种共同的想法,即要把社会变成一个文明社会,要使国家、法律、教育和广大民众文明化,首先要从现存的野蛮的、反理性的状况中摆脱出来,不管这种状况是表现在法律惩处、表现在市民阶层的等级界线还是表现在阻碍自由贸易的发展方面。文明化是由国王倡导的道德改良和国家内部安居乐业的结果。

伏尔泰有一次在谈到路易十四时代³³时说:“国王终于使直到那时为止一直骚乱不安的人民变得安分守己,只有对敌人才勇猛无畏……品行温顺了……”这里应该进一步指出,事实上国内和平对于文明的进程具有极其重大的意义。然而,属于年青一代改革派的孔多尔塞特比伏尔泰具有更多的反对派意见。他在对伏尔泰这一思想所作的注释中曾发表过这样的看法:

“尽管一部分法律蛮无人道;尽管行政原则充满弊端,苛捐杂税与日俱增,税务法残酷无情;尽管对新教徒进行迫害、镇压,指导政府贸易和工业管理的信条陈腐低劣,我们仍然看到,王国内的民众毕竟在法律的保护下过上了安宁的生活。”

以上所列举的情况对现实采取的是一种并非全盘否定的态度,它使我们对所需要改革的东西有了一个印象。不管在这些摘引中是否明确地提到了“文明”一词,“文明”的概念却涉及到了所有这一切,即所有仍然还是“野蛮”的东西。

所有这一切都明显地区别于德国的发展进程以及德国的概

念,由此可以看出,法国正在崛起的中等阶层知识分子是如何站在宫廷圈子里,又是如何带有宫廷贵族的传统特征的。他们说这个圈子的语言,并进一步发展它。尽管有某些变化,但是他们的行为与情感表达方式主要还是按照这一传统形成的。他们并没有形成与宫廷贵族相对立思想和概念。由于他们在宫廷有一定的社会地位,所以他们在诸如“文明”等宫廷贵族概念的基础上提出了他们自己在政治和经济上的要求和想法。德国知识分子所处的社会状况不同,所得出的经验也不同,因此这些想法中的大部分离他们很遥远,或者至少对他们来说不具有同样的现实意义。

法国的市民阶层在政治上比较积极,至少在某些方面热衷于改革,最后又在短期内酝酿了革命。在行为方式和情感表达方式的形成方面他们一如既往地继承了宫廷的传统,即使在旧制度的结构被打碎之后也是如此。由于贵族与中等阶层的密切交往,许多宫廷的教养早在革命之前就已经成了中等阶层的教养。这样就不难理解,为什么法国的市民阶层革命打碎了旧的政治结构,却没有冲破传统的教养。

德国的中等阶层知识分子在政治上毫无权力,但是在思想上却非常激进。他们形成了一个自己的、纯粹市民阶层的传统以区别于宫廷贵族的传统与模式。尽管在十九世纪逐步成为德国民族特性的那些东西中也包括了已经市民阶层化了的贵族传统,然而,对于德国文化传统和德国人的行为方式来说,来自中等阶层的影响是起决定作用的。另外,由于市民阶层和贵族之间的社会界线特别分明,因此德国人在教养方面也存在着极大的差别。这种状况一直持续到十八世纪以后。

法国的“文明”概念恰好反映了法国市民阶层所特有的社会

命运,正如德国的“文化”概念反映了德国市民阶层所特有的社会命运一样。与“文化”概念相同的是,“文明”这一概念在其形成初期也是反对派和中等阶层的工具,特别是中等知识分子阶层在进行社会内部斗争时所运用的工具。随着市民阶层的崛起,“文明”这一概念便成了民族精神的体现,成了民族自我意识的传达方式。在革命的过程中,“文明”这一概念在众多的革命口号中并没有起到特别大的作用,它所表明的是一个逐步发展的过程,一个进化的过程,而且并没有否定其原来作为革命口号的意义。十八世纪以来,当革命开始缓和下来时,这一概念却成了一个响彻全球的口号。在这一时期,文明概念已经变成了法国为自己进行民族扩张和殖民运动的辩护词。1789年,当拿破仑率领部队向埃及进军时,他向部下大声喊道:“士兵们,你们要去从事的事业是征服,这一征服将对文明产生无法估量的意义。”与形成“文明”这一概念时所不同的是,这些西方国家认为“文明”这一进程在他们自己的社会内部已经完成。从根本上来说,他们自认为自己是一个现存的,或者是稳固的“文明”的提供者,是一个向外界传递“文明”的旗手。不断向前发展的整个文明进程在他们的意识中只留下了一个模糊的印象。他们用文明的结果来炫耀自己,以示自己的天赋高于他人。至于在几百年的过程中,人们是如何形成文明行为的这样一个问题和事实,却没有人感兴趣。从这时候起,那些推行殖民政策,并因此而成了欧洲以外广大地区上等阶层的那些民族,便将自身的优越感和文明的意识作为了为殖民统治辩护的工具,就像当年“文明”概念的鼻祖“礼貌”和“开化”曾经被宫廷贵族上等阶层用来为他们的统治进行辩护一样。

事实上:当西方各国普遍地开始意识到文明、意识到自身行

为的优越以及他们在科学、技术和艺术方面所取得的成就时，文明进程中一个重要的阶段便结束了。

以下所要论述的便是文明进程中的这一阶段以及这以前的阶段，即文明概念尚未形成，人们还没有把文明视为一个进程的那个阶段。

第二章

“文明”使人类行为发生的特殊变化

“礼貌”概念的历史

中世纪的社交礼仪

文艺复兴时期人的行为变化

关于就餐行为

对于自然需要看法的变化

关于擤鼻涕

关于吐痰

关于卧室中的行为

对男女关系看法的变化

关于攻击欲的转变

骑士生活概况

“礼貌”概念的历史

1. 中世纪西方国家用以表达其自我意识的主要对立命题是基督教与异教之间的对立。说得更确切一点,也就是正统的罗马和拉丁语国家的基督教与异教、邪教以及希腊和东正教¹之间的对立。

在中世纪,西方国家以十字军的名义,正如以后以文明的名义一样,发动了他们的殖民、扩张战争。尽管文明的口号已经非常世俗化了,然而,在这个口号里仍然能听出拉丁语国家基督教和封建骑士十字军东征思想的余音。骑士阶层和罗马、拉丁语国家的宗教信仰是西方国家发展中某一阶段的见证,而这一阶段是西方国家一切大的民族所共同经历过的,关于这一点人们至今记忆犹新。

当骑士阶层和作为一个统一体的天主教土崩瓦解的时候,“礼貌”这个概念在西方社会里才有了意义。这一概念是一个社会的缩影。这一缩影作为一个阶段和一种模式,对西方社会的教养以及“文明”这样一种特殊的形态所起到的作用并不亚于这之前的封建社会。同时,“礼貌”这个概念也标志着一个囊括了各种不同民族的社会形态。在这个社会中,人们说一个共同的语言,就像在教堂里一样,先是说意大利语,然后主要是说法语。这些语言代替了以往的拉丁语,它们表明,欧洲在一种新的社会基础上形成了一个统一体。同时也表明,宫廷社会这样一种新的社会形成了,并在某种程度上成了统一的欧洲的支柱。宫廷社会的状况、自我意识和特点,在“礼貌”的概念

中得到了表现。

2. 在将近十六世纪中叶的时候，“礼貌”这一概念才有了我们这里所说的那种特征和功能。我们可以准确地确定人们是从什么时候开始使用这个概念的。这一概念的特定意义第一次是在1530年出版的由埃拉斯穆斯·封·鹿特丹所著的题为《男孩的礼貌教育》这一本小册子里出现的，以后便为社会所接受。显然，这本小册子所涉及到的题目在当时正合时宜，因为它很快就得到了广泛的流传，并一而再、再而三地重版。到埃拉斯穆斯·封·鹿特丹去世为止，也就是在这本小册子出版后的六年时间里，就再版了三十多次。² 前后总共再版一百三十多次，其中十八世纪再版十三次。不容忽视的是还有大量译本、模仿和改编之作。这本小册子出版后两年就有了第一本英文译本，四年后被改编成了问答手册，并开始在学校里被用作男孩的教科书。紧接着出了德文和捷克文的译本。1537年、1559年、1569年和1613年不断有新的法文译本问世。

十六世纪，当马蒂兰·科尔迪埃的法文小册子——在这本小册子里，科尔迪埃把埃拉斯穆斯手册中的行为准则与另一个人文主义者约翰内斯·苏尔皮丘斯的行为准则编在一起——出版后，法国某一种规格的铅字就被称作“礼貌”（原文为拉丁文 *civilitas*，与下面的法语 *civilité*，英语 *civility*，意大利语 *civiltà*，德语 *Zivilität* 为同义词，意为礼貌、礼仪——译注）型。直到十八世纪末，以“礼貌”或“男孩的礼貌”为题的、直接或间接地受到埃拉斯穆斯影响的整个这一类型的书都是用“礼貌”型铅字排版的。³

3. 这儿也和以后“礼貌”这一概念转化为“文明”概念时一样，是由某个人倡导的。在词的发展历史上这种情况是很常

见的。埃拉斯穆斯以他的小册子给“civilitas”这个词赋予了新的、进一步的涵义。然而，不管他是有意识的还是无意识的，他显然是说出了与当时的社会需要相吻合的东西。从此，“civilitas”这个概念便以它从埃拉斯穆斯小册子里所获得的那种特定的意义牢牢地扎根在人们的意识之中，并在各种流行的语言中发展为相应的时髦的语言，比如法语的“civilitéé”，英语的“civility”，意大利语的“civilitàà”以及德语的“Zivilität”。然而德语中的“Zivilität”并没有像其他的文化中那些相应的词那样普遍地被采用。

每当人们突然对一种语言中的某些词汇感兴趣，特别是像“礼貌”这样的注定要进入人们生活中的、具有长久生命力的概念，几乎总是意味着人类生活本身的改变。

埃拉斯穆斯本人也许并不认为《男孩的礼貌教育》这本小册子在他的所有著作中有什么特别重要的意义。他在这本小册子的引言中写道，造就年轻人的艺术包括各种各样的学科，“男孩的礼貌教育”只是其中的一项。他并不否认这是“哲学中最丰富的部分”。这本小册子之所以具有不同寻常的重要意义，并不是因为它是一种个别的现象或某个个人的著作，而是因为它展示了一种变化以及社会进程的特性。这本小册子所引起的反响，它的题目成了欧洲社会人们阐释自我的主要表达方式，正是这些东西才使它引起了人们的注目。

4. 这本小册子讲了些什么呢？

首先必须弄清它的题目，弄清为什么、在什么意义上人们才使用了这一新概念。这一新概念必定是涉及到了社会的变化与进程，正是因为这点它才会成为时髦的语言。

埃拉斯穆斯的书中讲到了一个十分简单的问题，它讲了人

在社会中的行为，并着重讲到了“外表的得体行为”。

这本书是为了教导男孩而写的，埃拉斯穆斯把它献给了一个贵族出身的男孩，一个君主的儿子。

这本书以清晰、精巧的语言，严肃、风趣而又精确地表达了一种简单的思想。可以这么说，在这以后出版的类似的书籍中，没有一本能做到如此清晰、有力、风格独具。如果仔细观察的话，那么就能在这本书的后面发现一个世界、一种生活方式。这种生活方式与我们的生活方式在许多方面已经非常接近，而在另外一些方面却又相去甚远。这本书讲到了一些我们现在已经失去了的行为方式，其中有的也许是被我们称为“野蛮的”或“不文明的”，书里讲到的许多行为方式，有的现在已难以说出口，而有的则已经成为不言而喻的事情了。⁴

比如，埃拉斯穆斯讲到了人的目光。他所讲的是那些学习礼貌规范的人所必须遵守的东西，但同时也是他自己所谙熟的，以及他对活生生的人的直接观察的结果。

“人的目光应该柔和、真诚、宁静，而不应该空洞、冷漠或像阴险恶毒的人那样东张西望。”

接着，他的语气虽然没有大的变化，但是翻译起来有点麻烦：眼睛睁得溜圆表明愚蠢，呆视表示懒散，过于锐利的目光说明一个人就要发火，过于活泼而又富于表情的眼神则是一种恬不知耻的表现。倘若一个人的眼睛里流露出一种安详而又令人尊敬的友好神情，那便是最好的了。“*Animi sedem esse in oculis.*”（作者在这本书中引用了许多拉丁文原著，并对其中的一部分予以了翻译，这里按原书风格照录，凡有德文译文的，拉丁文不再翻译，下同。——译注）古人云：心之位眼中。

身体的姿势、手势、服饰以及面部表情，这本书中讲到的所

有这些“外表”行为都是一个人全部的内在反映。埃拉斯穆斯很懂这一点，他强调指出：“尽管这些外表行为出自一个人平和协调的内心，但是我们仍然认为，我们之所以很少见到正直而有教养的风度，在很多情况下是因为缺少教导的缘故。”

接着他又说，鼻孔里不应该有鼻涕。农夫用帽子和围裙擦鼻涕，做香肠的师傅用手臂和臂肘。用手擤鼻涕然后擦在衣服上同样也不符合规矩。比较恰当的做法是，尽量转过身去，把鼻涕擤在一块布里。“*Strophiolis accipere narium recrementa, decorum.*”擤鼻涕时，如果用两个手指把鼻涕甩在地上，必须马上用脚踏去。“*Si quid in solum dejectum est emuncto duobus digitis naso, mox pede proterrendum est.*”吐痰时也应如此，“吐痰时应尽量转过身去，以免把痰吐在或溅在别人身上。如果把痰吐在地上，应该马上用脚踏去，以免引起别人恶心。倘若不允许这么做，就应该把痰吐在一块布里。”

这本书也以同样极其详尽的、极其理所当然的口吻论述了一些其他的行为，比如书中讲到了人们应该怎么坐，怎么问候等等。仅仅是谈论这些行为就使以后具有另一种情感模式的“文明化”了的人感到震惊。另外，这本书也描写了单脚独立等对我们来说已经非常陌生了的姿势。人们或许会由此而想到，我们在中世纪的绘画和雕塑中所看到的那种陌生的行走与舞蹈的姿势，并非是画家和雕塑家所臆想出来的“规矩”。他们只是保留了那些我们现在感到陌生的、然而当时确实存在过的举止和神情，只是表现了另外一种心灵和情感的特征而已。

越是深入地研究这本小册子，就越能看清当时具有另一种行为方式的社会图象。这些行为方式，有的与我们现在的相似，大多数则与我们现在的相去甚远。

我们可以看到人们就餐时的情形。埃拉斯穆斯写道：“*A dextris sit poculum, et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis.*”就餐时酒杯和擦干净的餐刀摆在右边,面包放在左边。这是指餐具。大多数的人都随身带着餐刀,所以规定必须把它擦干净。叉几乎不用,或者至多只是在从大盘子往自己面前叉肉时用一下。餐刀和匙经常是一起使用的。并不一定每个人都有自己的餐具。埃拉斯穆斯说:如果有人把汤一类的食物端到你的面前,你喝过之后必须把匙擦干净了再放回原处。

盛肉的盘子端上来以后,通常是每个人切一片,用手拿着放在自己的盘子里,如果没有盘子便放在一片厚的面包上。埃拉斯穆斯所用的“*quadra*”这个词,显然是既可以用来指金属的盘子,又可以用来指面包片。

埃拉斯穆斯说:“*Quidam ubi vix bene consederint mox manus in epulas conjiciunt.*”还没有在位置上坐稳,就急着把手伸到盘子里去了。只有馋鬼和狼才这样急不可待,盘子端进来时不要第一个把手伸过去。只有农夫才会把手指浸到肉汁中去。不要在盘子里乱翻,拿放在最上面的一块。“*in omnes patinae plagas manum mittere*”把手伸到盘里乱翻乱搅是缺少克制的表现。同样,把盘转过来使最好的一块转到自己跟前的做法也是很礼貌的。

“*Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est.*”不能用手拿的东西就用你的“*quadra*”来接。如果有人用匙递给你一块蛋糕或酥馅饼,你可以用你的“*quadra*”来接,或者接过别人递给你的匙,把食物放在“*quadra*”上,然后把匙还给别人。“*Si quis e placenta vel artocrea porrexerit aliquid cochleari, aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in*

quadram cibo, cochleare reddito.”

如上所述，盘子也是很稀有的。在埃拉斯穆斯那个时代以及更早一些表现就餐的绘画中，我们看到的总是与埃拉斯穆斯那本小册子里所描述的同样陌生的情形：餐桌上有时候铺着华丽的桌布，有时候根本就没有，桌上的东西总是寥寥无几。刀、匙、酒杯和盐瓶，这就是所有的餐具了。有时候也可以看到被称作“quadra”的面包片，这在法语中叫做“tranchoir”或者“tailloir”。从国王、王后一直到农夫和农夫的妻子都是用手来进餐的。在上流社会里有一套讲究的就餐形式。埃拉斯穆斯说，饭前必须洗手，但是那时候还没有肥皂。往往是客人伸出双手，侍童在客人的手上倒一些水。有时候水里放了甘菊或一种叫迭迷香的植物，会散发出淡淡的香味。⁵ 上流社会的人不把两只手同时伸进盘里。最讲究的人只用三个手指进餐。这便是上流社会区别于下层社会的高雅标志之一。

埃拉斯穆斯说：“Digitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extergere... incivile est.”手指沾上了油腻，用嘴去舔，或者把手上的油擦在衣服上都是不礼貌的。

喝酒时常常有人请别人用他的酒杯，或者大伙儿一起公用一个酒罐。埃拉斯穆斯提醒说：“在喝酒之前先把你的嘴擦干净。”甚至有人把正在吃的肉递给自己喜欢的人。埃拉斯穆斯说：“最好不要这样做。请别人吃吃过的东西并不是很礼貌的。”接着他说道：“把咬过的面包放到调味汁里去蘸是粗野的举动，把放在嘴里嚼过的食物放在‘quadra’上也不是优雅的举止。如果有什么东西咽不下去，你就悄悄地转过身去扔掉。”

然后他又说：“最好在就餐的间隙进行一些交谈。有的人不停地吃呀喝呀，这并不是因为他们饿了或渴了，而是因为不这样

做他们就无法控制自己的行为，他们就会搔头、剔牙、用双手打手势、拨弄餐刀或者咳嗽、吐痰和擤鼻涕。总的来说，所有这些看似神经错乱的行为都是由于乡巴佬不知所措的缘故。”

埃拉斯穆斯认为有必要指出，——在他那个时候还有可能说出这些话——在没有必要的情况下不要裸露你的身体。“一个具有自由禀性的人不应该暴露那些令人感到羞耻的身体部分，即使不得已必须如此，那么也要做得尽量不让人注意。”

埃拉斯穆斯说，有些人规定男孩必须“夹紧屁股，不让肠子里的气跑出来。”但是这样容易得病。

在这一本小册子的另一处他写道：“憋住由自然引起的声音是愚蠢的表现，这样做有利于文明，但不利于健康。”如果你憋不住要呕吐的话，尽管吐出来，“如果你憋不住要呕吐的话，就到旁边去，因为呕吐并不是什么耻辱的事情，只是样子不好看而已。”

5. 埃拉斯穆斯在他的小册子里极其详尽地巡视了人们的行为方式以及社交生活中最主要的情况。他以同样自然的口吻谈到了人类交往中最基本的以及最微妙的问题。他在这本小册子的第一章里讲到了“身体各部分的礼貌和非礼貌行为”；在第二章中讲到了“身体的保养”；在第三章里讲到了“在教堂里的礼貌”；在第四章里讲到了“就餐时的规矩”；在第五章里讲到了“聚会”；在第六章里讲到了“游戏”；在第七章里讲到了“卧室”。

对于这些问题的论述使埃拉斯穆斯给“礼貌”这一概念增添了新意。

我们在自己的意识中并不会总是自然而然地回想起自己历史上的这一阶段。埃拉斯穆斯和他那个时代在谈论人的一切行

为时那种无拘无束的坦率,我们已经失去了。在许多方面,他逾越了我们的羞愧界线。

这正是我们在这儿所要论述的问题。当人们探究各个社会用以阐述自己的那些概念的演变时,当人们从“文明”这一概念追溯到“礼貌”的概念时,立刻就会找到文明进程和西方国家所经历过的人类行为的实际变化的踪迹。埃拉斯穆斯所涉及的许多问题,我们只要谈起,或者只要听说就会感到羞愧,这种现象正是文明进程的表征之一。当有人相当坦然地谈论身体的各项功能而不像我们这样遮遮掩掩、有所顾忌时,我们便会多多少少地感到不舒服,并因为这种感觉把那些人的行为称作“野蛮”或“不文明”。这种“由于野蛮而引起的不舒服”,说得更确切、更中性一点,是由另一种情感状态,另一种在许多被我们今天称作“不文明”的国家里仍然适用的羞愧水准所引起的。这一羞愧水准是我们今天的羞愧水准的前提和阶梯。这样,就产生了一个问题,西方国家为什么会,并且究竟是如何从一个水准达到另一个水准的,他们究竟是如何“文明化”的。在观察这一文明的进程时,不可避免地将唤起类似“不舒服”和“羞愧”这样的感情。我们尽量不作与“文明”和“不文明”概念相关的一切评价,至少是在对文明进程进行观察的过程中有必要这样做。我们的行为方式是从那种被我们称为“不文明”的行为方式中产生的。然而,这些概念在表达实际的行为变化时过于静止,不够细腻。事实上在被我们称作“文明”与“不文明”的行为之间并不存在像“善”与“恶”那样的对立。这里所指的显然是同一发展过程中的不同阶段,并且,这一发展过程仍在继续。我们现在的行为以及我们这一阶段的文明很有可能会使我们的后人感到羞愧,就像我们的前人的行为有时会使我们产生羞愧的情感一样。社会中人的行为及

其情感表达。从一种并不具有起始点的也不能绝对地、笼统地称为“不文明”的形态水准，发展到了我们现在用“文明”这个词来概括说明的水准。为了理解现在的水准，我们必须回顾历史，追溯使之产生的另一水准。我们习惯于把“文明”视为一种财富，一种像现在这样供我们坐享其成的财富，而根本不问我们究竟是如何达到这一水准的，根本不问文明是指一个过程还是指一个过程中我们现在所处的阶段。机器、科学发明、国家形态等所有可以算作文明的个别的事物，都是某种特定的人类行为的见证，都是社会和人与人之间一种特定结构的见证。这里要提出的问题是能否进一步了解人类行为的变化和人类“文明”的社会进程，至少是了解其中的某些阶段和这一进程的最基本的特点。

中世纪的社交礼节

1. 埃拉斯穆斯·封·鹿特丹在他的小册子《男孩的礼貌教育》中描述了一种特定的社交行为。很难简单地用“文明的”或“不文明的”这样的对立观点来评价这一社交行为。

埃拉斯·穆斯之前的情况如何？他是不是第一个研究这些问题的人？

绝对不是。中世纪的人们，古希腊罗马的人们以及与之相近的、正在发展“文明”的人们肯定早就已经对类似的问题进行了研究。

不作任何界定地去着手研究一个没有起始点的进程是不可能的。不管我们从哪儿开始，看到的总是发展，总是还可以往回

追溯。追溯性的研究必须要界定范围。要尽量使这一界定与实际进程中的阶段相符。为了了解中世纪到新时代的变化和发展情况,这本书以中世纪的水准为出发点,而对其本身不作深入研究,这就足够了。

中世纪为我们留下了大量关于被人们称作社交行为的记载。在这些记载中关于就餐行为的规定有着相当重要的作用。与今天不同的是,进餐、喝酒是当时社交生活的中心,它——不总是,但经常是这样——形成了社交的圈子,使人们聚在一起,并发生交际活动。

有学问的教士有时用拉丁文记载行为准则,这便成了他们所处时代文明水准的见证。胡戈·封·圣维克多(卒于1141年)在他的小册子《关于修士见习期的设立》中也谈到了这些问题。西班牙人佩特鲁斯·阿尔方斯是个改变了宗教信仰的犹太人,他在十二世纪初期所写的《教士守则》中也谈到了这些问题。1241年,约翰内斯·封·加尔兰德以《学生的道德教育》为题用拉丁文写了一首长达六百六十二行的长诗,其中也谈到了交际形式,特别是就餐时的交际形式。

除了僧侣阶层用拉丁文记载的这些行为准则之外,从十三世纪起,首先是在宫廷骑士的圈子里,人们开始用各种通俗的语言记下与之相似的材料。

关于世俗上层社会中所流行的交际形式,最早的记载大约出于普罗旺斯(地名,法国东南部。——译注)以及与之相毗邻的、在文化上也与之相近的意大利。连德国最早的一本关于礼貌的书也是由一个名叫托马辛·封·齐尔克拉里亚的罗曼民族(指意大利、西班牙及法国这一地区的人。——译注)的人写的,题为《从罗曼国家来的客人》(吕克特译)。托马辛的另一本书也

是用罗曼民族的语言写成的,在其德文的题目中留下了“礼貌”这一概念的最早形式。他把这本现在已经失传的书称为《有关宫廷礼貌的书》。

同样也是在宫廷骑士的圈子里,邦维奇诺·达·里瓦写了五十篇关于礼仪的文章,塔恩霍伊泽写了一首题为《宫廷礼仪》的诗。有时候在宫廷骑士们所著的长篇叙事史诗中,比如在十四世纪的《玫瑰列传》⁶中,也能发现这样的行为准则。约翰·拉塞尔的诗《论教养》是英文的,大约写于十五世纪。它以诗歌的形式囊括了一个贵族青年在君主那儿任职时所要遵循的全部行为准则,在其简写本《儿童读本》⁷中同样也是如此。

除此之外,在十四、十五世纪左右或者更早一些的时候,出现了一大批用各种语言写成的关于“就餐礼貌”的诗歌。这些诗歌或长或短,便于记忆。中世纪时,书籍极少,且价格昂贵。在这种情况下,背诵作为一种教育和制约的手段起到了一种与今天完全不同的作用。作者们试图通过压韵的形式把这些行为准则灌输到人们的头脑中去,使他们记住在社交场合,首先是在就餐时,什么是该做的,什么是不该做的。

2. 这些关于“就餐礼仪”的诗歌与中世纪其他标明作者姓名的、有关礼仪的书籍一样,并非现代意义上的个人作品,并非一个完全个性化了的社会中某些个人自己思想的纪录。我们通过文字所看到的,是由一个伟大的言传口授的文化传统流传下来的片段,是当时那个社会中确实存在过的风俗的反映。这些东西之所以重要,正是因为他们并没有纪录什么伟大的、超凡脱俗的东西,而是向我们揭示了一个社会的特征。即使像塔恩霍伊泽的《宫廷礼仪》和约翰·拉塞尔的《论教养》这样以某个作者的名义流传至今的个别诗歌,也同样属于那个已经消失了的、与当时社会形态

相符的口头文学潮流，只不过它们是以某些作家个人作品的形式存在而已。纪录这些口头文学的人，既不是立法者，也不是这些规定的首创者，他们只是对社会上流行的要求和禁忌作了收集和整理。所以，几乎所有的以文学或非文学的形式所纪录下来的规定都是相似的。这些纪录下来的规定是同一种风俗习惯的反映，也是当时社会生活中特定的行为和情感水准的见证。

倘若进一步深入研究的话，也许会发现在各个民族传统的风俗习惯之间有着某些分歧；倘若材料足够的话，也许还会发现在每个民族内部的各个社会等级的风俗习惯之间也存在着某些差异。即使是在同一个传统中也会出现某些变化。比如十四、十五世纪，随着行会市民阶层的崛起，人们说话的语气，甚至连风俗习惯本身都发生了某些变异。同样，在近代，当市民阶层继承了原来宫廷贵族的行为模式之后也发生了类似的情况。

对于中世纪人类行为的变化本身进行深入研究并不在这本书的范围之内。在这里只需指出这些变化并提醒人们注意下列情况：中世纪的文明水准也是由社会内部的变化形成的；中世纪肯定不是“文明”进程的开端或“最低阶段”，也不像人们有时候所说的那样处于“野蛮的”或者是“原始的”状态。

这是一个与我们现在不同的文明水准，至于这一水准是好是坏这里暂且不作讨论。“寻找失落的过去”一步步地把我们从十八世纪带回到十六世纪，又从十六世纪带回到十二和十三世纪。如前所述，这样做并不是因为我们认为这儿是文明的“开端”，而是为了对我们自己的发展进行回顾，对中世纪到近代初期这段时间内文明水准的发展进行回顾，并且弄清人类在这期间究竟发生了一些什么变化。这些材料对于我们这儿所界定的反思是足以够用的了。

3. 与以后的所有社会阶段一样,中世纪的“良好举止”这一水准也是由一个特定的概念表现出来的。中世纪的世俗上层社会,至少是其中一些为首的圈子用这一概念来表达他们的自我意识和他们的情感特征的。用以表达这种自我意识和“有社交能力”的行为的概念,在法语中叫做“courtoisie”(指古代宫廷贵族的礼仪。下同。——译注),在英语中叫“courtesy”,在意大利语中叫做“cortezia”——这些词经常有各种不同的说法,还有一些与之相近的概念,在德国这一概念同样也有各种不同的说法,比如“hovescheit”,“hubescheit”或者“zuht”。所有这些概念——与以后出现的那些功能与之相同的概念相比,都直接了当地,更加毫无掩饰地指出了—一个特定的社交场所。它们所表明的都是宫廷社会的行为方式。首先是世俗上层社会中某些为首的圈子——他们用这一概念来表达首先是在大的封建宫廷中形成,随后才在其他阶层中广为流行的行为准则和戒律。在这些人看来这两者之间是有差别的。对于这些差别,在这本书中将不作专门讨论。然而,在后人的感觉中,当时对礼貌与不礼貌行为的衡量标准在相当大的程度上是统一的。这种统一就是本书中所说的特定的“水准”,也就是我们这儿讨论的出发点。

这一水准究竟是什么样的?什么是当时典型的行为?什么是这些规定所共有的特性?

与以后的时代相比,首先值得一提的是当时那些行为准则的质朴和单纯。与所有那些人们可以突发地、直接地表达自己情感的社会一样,那时候人的心理状态还不太细腻,思想也不太复杂。那时候不是朋友便是敌人;不是欢乐,便是忧愁;不是好人,便是坏人。

君子常随和,遇恶者当怒。

在一本关于行为准则的、题为《卡托的短诗》⁸的德文译文中是这样写的。这本书在中世纪广为流传，其作者名叫卡托。在这本书的另一处写道：

下人有过，汝怀怒气。
当忍不忍，事过乃悔。⁹

一切都很简单，对于冲动和喜好也无须像以后那样严格加以克制，即使就餐也是如此。

贵人与饮，座无俗人。
或有违者，礼不可背。

这是塔恩霍伊泽写的《宫廷礼仪》中的一段。¹⁰“贵人”指的是那些高贵的、宫廷里的人们。宫廷礼仪主要是为上流社会，为那些宫廷骑士所制定的。人们总是一再地把高尚的宫廷行为与“农夫的行为”相比较：

动口在先，再置碟盖。
村夫之习，贵人不齿。¹¹

不能把咬过的面包再放到公用的盘里去蘸。农夫可以这样做，宫廷里的人则不能。

其骨已食，再置公盘。
其何行也，其恶行也。¹²

不要把啃过的骨头放回到公用的盘里。我们从其他记载中得知，当时的人们习惯于把骨头扔在地上。

就食而咳，桌布拭涕。
以吾之见，皆不可取。¹³

有一条规定这样写道。还有一条说：

就食擤涕，手拭鼻涕。
其行愚哉，君子不为。¹⁴

当时还没有手绢，用手来擤鼻涕是理所当然的。但是就餐时应当特别小心谨慎，也不能用桌布来擤鼻涕。

接下去是说，在吃饭时不能发出咂嘴声和鼻息声：

就食鼻息声如海狸，
咂嘴亦如巴伐利亚之萨克森人。
日长天久繁衍成习，
其人定欠良好教育。¹⁵

如果你不得不搔痒的话，不要直接用手，而应该隔着衣服：

就食体痒，勿使手触。
当效君子，隔布搔之。¹⁶

那时候每个人都是用手到公用的盘子里去抓食物的，所以就餐时也不能用手掏耳朵，挖鼻孔和擦眼睛：

擤涕、掏耳、擦眼，
就食之时不可为。
于礼有违，
其行也背。¹⁷
就餐前应洗手：
盥洗手爪，
当在食前。
如若不为，
棍棒可加。¹⁸

另外一本题为《关于就餐的格言》¹⁹的书与塔恩霍伊泽所著的《宫廷礼仪》有着某些相近之处。连这本书中的许多用词听起来也与塔恩霍伊泽的相似。这本书要求人们用一只手就餐,如果与另外一个人合用一只盘子或者吃同一片面包时——经常会遇到这样的情况——应该用靠外面的那手吃:

就食之时,靠外用手。

人坐尔右,用尔左手。

须避须戒,用尔双手。²⁰

如果你没有带手绢的话,不要用衣服来擦手,而应该让它自然晾干,这句话出自同一本格言书。²¹

尔所需之物当事先备之,

可免彼时汗颜呆坐之窘。²²

就餐时宽腰带也不是好的行为。²³

以上这些规矩不仅是对儿童,也是对成年人而言的。对于我们来说,这些为上流社会的人们所制定的行为准则实在太简单了。从现在的行为水准来看,甚至比乡村里一般农民的风俗习惯更简单。在用其他语言所写的关于礼貌的书中也反映了与此相同的文明水准,尽管在某些方面有些差异。

4. 在众多的传统中,有一种从拉丁民族发源的,以后主要发展为法国、也许也是意大利和普罗旺斯地区的就餐礼仪。这一传统把就餐时的各种行为准则和戒律编撰在一起。²⁴这些行为准则与戒律有各种变体,但基本上与德国的就餐礼仪相同。第一条规定是,就餐时必须祈祷。这一条在塔恩霍伊泽的《宫廷礼仪》中也能找到。一再出现的规定有:必须坐在指定的位置上;就餐时不能摸鼻子、掏耳朵。经常可以看到的规定还有:不能把臂

肘放在桌上；要表现出高兴的神情；话不要说得太多。有些规定提醒人们：不要搔痒；不要急不可待地去抓食物；已经塞到嘴巴里的东西，不能再放回公用的盘里，这一条经常被提到。同样也有一些规定提醒人们：就餐前必须洗手；不能把吃过的食物放到盐瓶里去蘸。还有一些规定一再强调：不能用餐刀剔牙；不能把痰吐在餐桌上，或吐到餐桌对面；不能再要已经端走的盘子里的食物；就餐时不要随便离开。常有这样的规定：饮酒前先把嘴唇擦干净；不要说菜烧得不好或者其他会惹别人生气的话；如果在葡萄酒里浸过面包，就必须把酒喝完，或者把剩下的倒掉；不要用桌布擦牙齿；不要请别人喝你喝剩的汤，也不要请别人吃你吃过的面包；擤鼻涕的声音不要太响；就餐时不能睡觉，等等。

在其他类似的关于社交形式的压韵诗里，在与这些法国式的传统没有直接关系的其他传统中，也能找到同一水准的关于礼貌与不礼貌的规定与提示。所有这些规定与提示都是某一特定水准上人与人之间关系的见证，都是中世纪的社会状况和中世纪人的“心态”的见证。这些规定和提示之间的相似之处，可以从其相似的社会起源和心理起源的角度来解释。所有这些法国的、英国的、意大利的、德国的和拉丁语国家的行为规定之间都可能会有相似之处，尽管这种相似并不是绝对的。与其共同之处相比，它们之间所体现出来的差别是微不足道的。相对近代而言，中世纪上流社会的行为是一致的。

邦维奇诺·达·里瓦所写的有关礼仪的书较有个性，是当时意大利传统中相当“进步”的一本有关就餐礼仪的书。除了以上提到的法国传统中的许多规定之外，这本书还要求人们在咳嗽和打喷嚏时转过身去，不能用舌头去舔手指。这本书还说，面包要切得像像样样；不能在盘子里挑最好的食物；手指不能碰到

公用酒杯的边缘；不能用两只手去拿酒杯。这本书所提到的礼貌的基本内容、水准和风俗习惯大体上也与其他的相同。有趣的是，三个世纪以后有人对邦维奇诺·达·里瓦所著的这本关于礼仪的书作了修改。在达·里瓦所提出的所有规矩中，此人只作了两个不很重要的改动：他说，如果酒杯不是盛得很满的话，可以用两只手去拿；如果好多人喝同一杯酒的话，千万不能把弄碎的面包放到酒里，而达·里瓦只是说，如果把碎面包放到酒里，就必须把酒喝完，或倒掉。²⁵

在德国的传统中也有类似的规定。我们现在看到的有关十五世纪德国就餐礼貌的记载，在语调上也许比十三世纪托马辛·封·齐尔克拉里亚的《从罗曼国来的客人》和塔恩霍伊泽的《宫廷礼仪》要粗野些，但关于礼貌与不礼貌的水准却几乎没有什么明显的改变。以后的行为准则与上面提到的过去的规定有着许多共同之处。有记载提到，这些规定中有一点是新的：不能把痰吐在桌子上，但可以吐在桌子底下或墙上。有人指出，这是品德败坏的迹象。但是难道在这以前的几个世纪里人们的行为准则就与之完全不同吗？再说，在更早一些时候所流行的法国传统中也有类似的规定。从文献文字的广义上推断出来的意义，在绘画中得到了证实。当然，对于绘画也需要作进一步的研究。与以后的时代相比，我们在直到十五世纪的表现就餐的绘画中所看到的餐具一直是很少的，虽然在每一幅画中略有不同。在比较富裕的人家，盘子一般是放在餐桌上的，往往没有什么固定的顺序。每个人想要什么就拿什么，或者让人把盘子端过来。许多人合用一个盘。固体食物，主要是肉，是用手拿的，液体则用勺和匙来舀。人们用同一样式的刀，同一样式的匙，用同一样式的酒杯喝酒。常常是两个人合用一个盘子。

如果可以这么说的话,那么这便是中世纪就餐技术的水准。这一就餐技术水准与一种人与人之间的关系和情感形态的特定水准相符合。

如上所述,在同一水准之中还存在着许多变异和差别。比如,当社会等级不同的人一起进餐时,总是让社会等级高的人先洗手,或者让他们先把手伸到盘子里去拿食物。在以后的几个世纪里,餐具的形式发生了显著的变化,但始终有一种相当确定的“发展趋势”。有一部分世俗上层社会的人特别讲究吃喝。当时并不缺乏与这一水准相当的餐具,只是人们并不觉得有所需要。他们认为这样就餐是理所当然的,这种方式对他们来说很合适。然而,他们也同样适应于通过华丽的餐具和餐桌上的装饰来炫耀自己的财富和地位的做法。在十三世纪豪华的宴会上,匙是用金子、水晶、珊瑚或蛇纹岩制成的。有记载说,有的人在斋戒期用黑檀木柄的餐刀,在复活节用象牙柄的餐刀,在圣灵降临节用镶嵌过的餐刀。刚开始的时候,勺的形状是圆的,较浅,使用时必须把嘴张得很大。从十四世纪起,勺的形状就成了椭圆形的了。

中世纪初出现了叉,人们用它从公用的盆里给自己取食物。在卡尔五世的珠宝珍品中有满满一打叉子。在卡尔·封·扎福英的财产中有许多华丽的餐具,但只有一把叉子。²⁶

5. 有的人会说:“与当时的水准相比,我们取得了多大的进步啊!”常常使人搞不清楚的是,这个“我们”究竟指的是谁。说这话的人把自己算在“我们”之内,似乎他自己也有一份功劳似的。

但是也可能会听到与此完全相反评论:“究竟有哪些变化呢?不就是一些习俗上的变化,还有什么呢?”也有一些观察家似乎很善于评论这些风俗习惯,就像人们现在对孩子说话那样:“如果有一个比较理智的人去对这些人说,这种就餐的方式是不

卫生的,是不能促进食欲的就好了。如果有人教会他们用刀叉就餐,那么这种不好的习惯很快就会消失。”

但是就餐的行为方式并不是孤立的,它是整个社会所形成的行为方式的一个部分,而且是一个很有代表性的部分。就餐行为的水准总是与某一种特定的社会结构相一致的。值得检验的是,这一结构究竟是什么。中世纪人们的行为方式与他们的整个生活方式和整个生存结构之间有着密切的关系,就像我们的行为方式和我们的社会准则与我们的生活方式和我们的社会结构紧密相连一样。

有时候,一则很小的消息就能使我们看清这些风俗习惯的稳固性,并使我们明白,不能把它们理解为“负面”的东西,理解为“缺乏文明”或“缺乏知识”的表现,——这种看法在我们这儿很容易产生——而应当把它们看作与当时人们的需要相符合的东西。对于他们来说,这种形式是有意义的,是必要的。

公元十一世纪,威尼斯共和国的一个元首娶了一个希腊公主。在她所处的拜占庭的圈子里人们显然是用叉子的。总之我们听说,她是用“有两个齿的金属的长柄叉”²⁷把食物送到嘴里去的。

这件事情成了当时威尼斯的一桩特大丑闻。“这种标新立异的做法是一种极度的讲究,以至于元首夫人受到了教会的严厉斥责。教会把天怒降到她的头上。不久,她染上了一种令人作呕的疾病,圣·博纳旺蒂尔立刻宣布,这是上帝对她的惩罚。”

又过了五个世纪,随着人际关系结构的变化,这种餐具的使用才成了人们的普遍需要。从十六世纪起叉子首先从意大利传入法国,然后又传入英国和德国。至少是在上流社会里,人们慢慢地把它用作就食的餐具;而在这之前的很长一段时间里,人们

只是用它来叉取盘子里的固体食物。亨利三世大约是从威尼斯把叉子带回了法国。为了这种“矫揉造作”的就餐方式，他的宫廷侍从没少受别人的嘲笑，刚开始的时候这些人还没有完全学会使用这一餐具。据说，他们从盘子里叉起食物，等送到嘴里只剩了一半，另一半在中途掉了。一些我们认为理所当然的风俗习惯——这是因为我们从小就适应了现时社会的水准，并对它形成了条件反射的缘故——整个社会必须逐步地、费力地学会并使之固定下来。无论是像叉子这样很小的、微不足道的东西，还是更大一些、更重要一些的行为方式都是如此。²⁸

在十七世纪，叉子主要是上流社会中的一种奢侈的东西。那时候的叉子大多是用金银制成的。

以上所描述的这种对“革新”所采取的态度非常清楚地说明了一点：按照中世纪的习惯，在一起吃饭时用手在同一个盘里抓肉，用同一个酒杯饮酒，用同一个锅或同一个盘子喝汤的人们，以及具有另外一些已经考察过的、或还有待于继续考察的特性的人们，他们之间的人际关系与我们的不同。这不仅是因为他们有着另一种意识，这一点已经非常清楚和确切地论述过了，而且还因为他们的情感生活有着另一种结构和特性。他们的情感方式是受当时社会行为方式和人际关系形式制约的。按照我们今天这个社会的制约条件来看，当时的行为方式和人际关系是令人难堪的，至少是没有吸引力的。在当时的礼貌世界里所缺少的，或者说还没有达到现时强度的，便是今天把一个人的身体与另一个人的身体接触强行分开的那堵看不见的情感的围墙。今天，只要稍微接近某些东西，如触到别人的嘴和手；只要看到或提到别人身体的某些动作或让别人看到自己的某些动作，就会使人感觉到这堵墙的存在，就会令人出现难堪和羞耻的感觉。使

人感到难堪和羞耻的肯定还不止这些。

文艺复兴时期人的行为变化

1. 埃拉斯穆斯的那个时代是否把羞耻和难堪的界线向前推进了一步？在他写的那本书里是否有迹象表明，人的敏感程度和人们所期待的那种自制能力正在不断提高？人们可以这样来推测。从某种程度上来说，人文主义者所著的关于礼貌的书成了中世纪与近代有关的礼貌书籍之间的一座桥梁。埃拉斯穆斯的那本书在人文主义者所著的一系列关于礼貌的书中达到了顶峰，这本书具有那种双重的特性：它在许多方面保持了中世纪的传统和特征，许多传说中的关于礼仪的规定和准则在这本书中重又出现；同时，它又包含了一些新规则的萌芽。随着这些新规则的发展，逐渐地形成了一种观念，这种观念把封建骑士的礼貌概念挤到了次要的地位。在十六世纪这段时间里，“*courtoisie*”这一概念在上流社会里逐渐被废除，而“*civilité*”（礼貌。——译注）这个概念则越来越频繁地被使用，最后终于在十七世纪，至少是在法国，取得了优势。这是一个极其显著的行为变化标志。这一行为变化肯定不是通过用一个截然不同的行为方式来代替旧的行为方式这样一种突变来完成的。如上所述，埃拉斯穆斯所著《男孩的礼貌教育》一书——先让我们停留在这本书上——在许多方面完全保留了中世纪的传统特征。古代宫廷贵族礼仪中的绝大多数规定都在这本书中再现。尽管埃拉斯穆斯提出：要用三个手指，而不能用手去拿肉，但是人们仍然是用手拿肉吃的。书中也有这条规定：不要像馋鬼和狼那样扑向食物。关于就餐前洗手，怎样使用餐刀，以

及吐痰、擤鼻涕等许多其他的规定都在这本书中再现。也许埃拉斯穆斯读过某些关于就餐礼貌的韵文或是僧侣有关这些问题的记载。这一类书籍中的大部分在当时肯定是非常流行的，埃拉斯穆斯不可能不予以注意。他与古代遗产的关系得到了证实，与埃拉斯穆斯同时代的评论家已经指出了这一点。至于这些评论家在整个人文主义者对于礼貌问题以及如何培养人的问题的讨论中所采取的立场还有待于作进一步深入的研究。²⁹且不管文字上的记载如何，在礼貌问题上，使人感兴趣的首先是这些规定的社会学起源。埃拉斯穆斯所写的这本书肯定不是由其他书中的规定拼凑而成的。与其他对于这些问题有所研究的人一样，在他眼前有一个特定的社会准则，有一个礼貌和不礼貌的特定标准。埃拉斯穆斯所著的这本关于礼貌的书也是对当时社会生活进行观察的总结。正如后来有人所说的那样，这本书只是“整个世界作品中极小的一部分”。即使撇开其他的不谈，光是这本书所取得的成功，它的迅速推广和成为男孩的教科书这些情况就足以说明，它完全符合当时社会的需要，并提出了一个合乎时代要求的行为的模式。这一模式是当时的社会，或者说得更确切一点，首先是当时的上流社会所希望的。

2. 当时上流社会正处于“过渡阶段”，那些关于行为准则的书籍同样也处于这一阶段。我们可以从这些书的语气和观察方式中感觉到，这一时期的行为规则尽管与中世纪的有着千丝万缕的联系，但是新的东西正在萌发之中。我们所认为的那种“质朴”，那种“好”与“坏”、“善良”与“凶恶”的简单对立已经不复存在了。人们对问题的看法更加细腻了，也就是说，对于自身情感的控制加强了。

人文主义者所写的一部分内容相近的关于礼貌的书，首先是

埃拉斯穆斯所写那本小册子与有关封建骑士礼仪规则的书之间的区别,首先在于写作的语气和观察问题的方法的不同,而并不在于,或者说并不完全在于书中所提到的规则以及所涉及到的礼貌和不礼貌的行为本身。同样的社会准则,在中世纪被作为非个人的东西口口相传,而现在则被以一种新的方式、一种新的语气说了出来。这种变化使人们感觉到,作家虽然对于中世纪的,首先是古代的文献有着相当深入的研究,但是他在书中所传递的并非只是传统的遗产,而主要是他个人的看法和经验。

中世纪和古代的传统遗产与个人的经验相接合,如果说这一点在《男孩的礼貌教育》一书中表现得还不够明显的话,那么在埃拉斯穆斯的早期作品中则反映得更加清楚,更加直接。在他的《对话》中,有一部分是古代模式,主要是模仿卢基安(生于公元120—125年间,死于公元2世纪末,曾以演说家身份周游小亚细亚、希腊和意大利等国。卢基安是个很有才智、十分风趣的希腊讽刺作家。他以简练而又温文尔雅的珂提卡语抨击了迷信、对宗教的传统看法以及与他同时代的那些有钱有势的哲学家、文学家和雄辩家的虚伪。他的讽刺文章常常喜欢采用对话和信札的形式。从古希腊、罗马、拜占庭时期一直到十六世纪的人文主义者,推崇和摹仿卢基安的作家不乏其人。——译注)的,特别是在他的《杂文篇》里(巴塞尔,1532),有几处埃拉斯穆斯直接描写了他以后在《男孩的礼貌教育》一书中所谈到的个人的经验。

《对话》一书写的是德国和法国客栈风俗习惯之间的差别。在这本书里,他描写了一家德国客栈中的一个客房:大约有八九十个人坐在一起。正如前面所提到的,这中间不仅有平民百姓,也有富裕和高贵的客人。男人、女人和孩子,所有的人都住在—

起。每个人都在做他所认为必要的事情。有一个人在洗衣服，并把洗好的湿衣服晾在炉子边。还有一个人在洗手。但是，叙述者说，在那个盆中的水里洗过手之后，必须用另一盆水才能把手上的脏水冲掉。大蒜的气味和其他的臭味弥漫整个房间。人们随地吐痰。有一个人在桌上清洗靴子，然后在靴子上擦油。每个人都把自己的面包放到公用的盘里去蘸。咬一口，蘸一下。盘子是脏的，酒是劣等的。倘若有谁不满意的话，店主就会说：在我这儿住的有的是伯爵和高贵的客人。你要是觉得不合适，可以另找地方。对于外国人来说，住店特别困难。首先是别人都目不转睛地盯着他看，仿佛看到了从非洲来的珍禽异兽。这些人只把他们自己国家中的贵族当人看。

客房里的暖气太足了，人们挥汗如雨，直冒热气。其中肯定有很多人患有这种或那种隐密的疾病。“叙述者说，也许大多数的人都患有那种比麻风病更可怕的怪病。”

“另一个人说，真是些勇敢的人，他们对此毫无顾忌，还互相取笑。”

“然而这种勇敢的举动已经使许多人丧生。”

“那么他们该怎么办呢？对此他们已经习惯。一个人是很难与自己的习惯决裂的。”

3. 人们可以看到：埃拉斯穆斯以及在他前后描写人的行为和交往方式的那些人，首先是观察家。他们收集了自己在生活中发现的礼貌与恶习。正是在对于礼貌与恶习的看法上，他们既有一致，也有分歧。这些著作由于受其题目的限制而必须紧密联系社会实际，它们虽然不像另外一些记载了某个优秀人物非凡思想的作品那样引人注目，但作为研究社会进程的资料来说，它们却具有特别重要的意义。

然而，除了同时代极少数几位作者之外，埃拉斯穆斯对于这一问题的评论在传统的关于礼貌的书中是一个例外。在这本书中，埃拉斯穆斯带着极大的个人热情阐述了那些部分已经陈旧的规定和要求。正因为这样，这本书才成了“那个时代的特征”，成了社会变革的反映和那种常常被人们误解为“个人化”的东西的表征。此外，这本书还指出了一点，即社会行为在当时已经成了一个非常重要的问题，以至于那些极有名望和才华的人也来评论它，并不以之为耻。一般来说，这一任务稍后便落在了二三流的思想家身上，他们模仿、继承和发展，从而又造成了一批非个性化的有关礼仪的书籍，尽管其程度不像中世纪那么明显。

与人的行为方式、交际形式和羞愧的感觉的变化密切相关的社会变革，下面还将专门论述。但是，为了弄懂埃拉斯穆斯的观点以及他对交际形式的论述方法，有必要在这里先作一些提示。

埃拉斯穆斯的这本书是在社会发生重新组合的时候问世的。它是中世纪的社会等级制度瓦解之后和近代的社会等级尚未确立之间的那个著述颇丰的过渡时期的反映。它所处的阶段正是宫廷贵族阶层逐步形成的时期。这种情况既给了一小部分世俗市民阶层知识分子的代表、人文主义者和埃拉斯穆斯以脱颖而出的机会，也给了他们获得名望和思想影响的可能性，使他们能够与社会保持一定的距离并且坦率地说出自己的看法。这种机会无论在埃拉斯穆斯之前或在他之后都不曾有过。知识分子阶层中的代表所获得的这种与社会保持距离的机会，使这些人无须把自己完全地、无条件地与任何一个社会群体等同起来，尽管与其他阶层相比他们与宫廷贵族阶层更为接近。这种情况在《男孩的礼貌教育》一书中也表现了出来。埃拉斯穆斯决没有忽视或掩盖社会差别。他看得非常清楚，在他的那个时代，造成

良好的交际形式的真正场所是君主诸侯的宫廷。比如，他曾经对一位王子——《男孩的礼貌教育》一书就是为他而写的——说：“年轻人，我对你说男孩的礼貌，这并不是因为你很需要这些东西；你从小就在宫廷中长大，很早就有一个优秀的教育者……也并不是因为这本书中讲到的一切都与你有关系；你出生在王宫贵族的家庭里，生来就是统治者。”

然而，在说这一番话的时候，埃拉斯穆斯始终表现出，而且是非常明显地表现出作为一个知识分子、作为人文主义知识分子阶层一员所持有的那种自我意识。他通过思想、知识和写作而崛起，通过书籍确立起了自身的合法地位，他敢于同占统治地位的阶层和他们的看法保持距离，尽管他与之有着十分密切的关系。在《男孩的礼貌教育》一书最后的献词里，埃拉斯穆斯对那位年轻的王子说：“青年人，首先是贵族的青年人应该具备谦逊的美德。通过对自由艺术的研究使其心灵才智得到发展的人都应该被视作高尚的人。尽管可以让别人在自己的盾牌上画上狮子、雄鹰和其他的动物作为纹章，而真正占有雄鹰的，应该是那些能够把他们自己在艺术和科学领域里的造诣画进盾牌纹章里的人。”

这便是以上所描述的那个社会发展阶段中知识分子的语言和他们所特有的自我意识。这些思想与十八世纪德国知识分子阶层的思想以及他们通过“文化”和“教养”这样的概念来证明其合法地位的做法，在社会起源和心理起源上的相似之处是显而易见的。但是即使是在紧接着埃拉斯穆斯生活年代的那段时期里，也很少有人能够这么坦率地说出这些看法。很少有人有机会能够毫不掩饰地、直接了当地把这些思想写进给某个贵族的献词中。随着社会等级制度的日益巩固，这样的表达方式越来越显得不够策略，甚至还会被人看做是一种触犯。由于人们更加注重

各个社会等级之间在行为上的差别,所以从这个时候起便形成了礼貌的概念,至少是在法国,形成了对“Civilité”的基本要求。贵族与市民阶层知识分子虽然还是互相交往,但却有一个礼节上的要求,要求人们在交往中注重等级差别,并明确地表现出来。然而,在德国从人文主义时代起,市民阶层的知识分子,除了极个别的人之外,便不同程度地与宫廷贵族社会相隔绝。德国的知识分子具有典型的中等阶层特征。

4. 对于德国礼貌一类书籍的发展情况及其它们与法国这一类书籍之间的区别,可以用很多例子来加以论证。在这儿详细地论述这些问题,势必离题太远。只需指出代德金德的《粗鲁的人》³⁰这部作品,指出这本书的德译本——这本书是由康拉德·沙伊特翻译的,在德国流传极广,影响极大——就能使人体会到其中的区别。德国所有描写粗鲁人的文学作品都是以一种冷嘲热讽的口吻写成的,但是它们极其严肃地表达了一种“克服粗俗习俗”的要求。这一类的文学作品十分明确地,甚而比任何其他国家这方面的传统都更加纯粹地表现出了作者身上典型的中等市民阶层的特征。他们中有一部分人是教师和基督教的牧师。以后在德国所写的关于“礼貌”和“交际形式”这一类书,大部分亦是如此。在德国,宫廷也逐步成为首先形成这些东西的场所,但是由于这儿市民阶层与宫廷贵族之间的社会等级的隔墙比别处高,所以市民出身的作者以后在谈论这本关于礼貌的书籍时,大多像是在谈论一桩人们必须学会的陌生的事情,因为礼貌只是宫廷中的风俗习惯。尽管他们对此非常娴熟,但是他们却像局外人那样,往往是非常笨拙地来谈论这个问题。在以后这段时期里,特别是在三十年战争之后,在德国从事写作的,便是这批充满忧虑的、受地域等级和经济限制的知识分子阶层。直到十八世

纪下半叶,当德国市民阶层知识分子作为从商的市民阶层的先驱取得了新的上升的机会和更多的行动自由时,人们才重新听到了与人文主义者,特别是与埃拉斯穆斯相似的那种语言和自我意识的表达,即便是在这个时期也几乎没有人像埃拉斯穆斯那样不加掩饰地对贵族说:你们所有的纹章都不如“自由艺术”,不如在艺术和科学领域里取得的成就有价值,尽管很多人基本上都是这样认为的。

以上提到的十八世纪末期所发生的变化,有着一个相当悠久的传统,其渊源一直可以追溯到德国社会的结构,这种社会结构是自中世纪末起随着德国城市和德国市民阶层的大力发展而形成的。在法国,以及在英国和意大利的某些时期,一部分从事写作的知识分子总认为自己属于宫廷贵族的圈子,而在德国则很少有这样的情况。在那些国家里,市民阶层出身的作者不仅大都是为宫廷贵族圈子而写作的,而且他们在很大程度上把宫廷贵族的礼仪、观点和风俗习惯视为自己的礼貌、观点和风俗习惯。在德国,则很少有知识分子理所当然地把自己完全与宫廷上层阶层等同起来。他们对于那些主要是靠交际手段、靠礼貌和规矩,靠乖巧的举止行为而取得自身地位的人,抱有一种怀疑的、不信任的态度。这种态度由来已久。因为德国宫廷贵族一直四分五裂,没有形成一个大的、统一的“上流社会”,并且很早就成为了国家公职人员,所以德国宫廷贵族的“既定价值”并没有像在西方其他国家里那样完全形成。代之而起的,是在德国形成了一种比其他西方国家更加强烈的东西,这种东西一方面表现为中等阶层的公职人员、大学和文化的传统,另一方面则表现为贵族的公职人员和军事传统。

5. 埃拉斯穆斯所写的那本关于礼貌的书,其影响不仅遍及

德国,同时也遍及英国、法国和意大利。埃拉斯穆斯没有把自己与宫廷上层社会等同起来。他的这种做法与德国知识分子的态度相似。他曾经说过,“礼貌”研究无疑是“哲学中最丰富的一个组成部分”,他在这句话中所提出的价值尺度,也与以后德国传统中对于“文明”和“文化”的评价不无某些相似之处。

因此,埃拉斯穆斯的行为准则并不是为某一个特定的阶层所写的。除了偶尔有几处对农民和小商人进行指责外,他并没有特别注重社会地位的区别。这些准则不属于任何一个社会阶层,完全可以把它们理解为人类的共同准则。正是这一点使他的这本书有别于意大利,特别是法国以后出版的类似的书籍。

埃拉斯穆斯非常简单地说:“*Incessus nec fractus sit, nec praeceps.*”走路时步子不能迈得大慢,也不能迈得太快。不久,意大利人德拉·卡萨在他的《加拉泰奥》一书(第6章5,第3部分)中也讲到了这一点。同样的规定在德拉·卡萨那儿就非常明显、理所当然地成了表明社会地位的区别。“*Non dee l' huomo nobile correre per via, ne troppo affrettarsi, che cio conviene a palafreniere e non a gentilhuomo. Ne percio si dee andare sì lento, ne sì contegnosò come femmina o come sposa.*”一个贵族不能像奴仆那样奔跑,也不能像妇女或新娘那样慢吞吞地走路。然而,值得一提的是——所有的观察都说明了这一点——与其他语言的译本相比(1609年日内瓦出版的五种语言的版本),《加拉泰奥》的德译本和拉丁文译本一样,很有规律地试图重新抹去原文中的社会等级差别。如上面所摘引的这段话在德译本中(第562页)是这样翻译的:“一个贵族或者是一个有声望的人(erbarer mann)在街上既不能奔跑,也不能疾走,因为只有男仆才这样,一个高贵的人不应该这样做……然而,也不能像年轻的

新娘或华贵的、德高望重的老妇人那样慢吞吞地行走。”

这里所用的“erbarer mann”一词可能是指市民阶层出身的顾问(旧时有功绩的公职人员的名誉头衔——译注),类似的词在其他许多地方也能找到,在意大利语中简单地用“gentiluomo”(绅士。——译注)一词;在法语中只是用“gentilhomme”一词来表现的,在德语中则被称作“有德行的、有声望的人”,然而,同一意思在拉丁文中则为“homo honestus et bene moratus”。这样的例子不胜枚举。

埃拉斯穆斯所处的情况正是如此。埃拉斯穆斯所提出的那种没有社会特性的规定,在意大利语和法语的传统中被严格地视为上层社会的规定,而在德语的传统中至少表现出一种试图抹去其社会性质的趋势,尽管在一段很长的时期里没有一个作家能够在与社会保持一定的距离方面达到像埃拉斯穆斯那样的程度。从这个意义上来说,埃拉斯穆斯的态度在所有写过这一题目的人中是非常特殊的。这一态度来源于他个人的性格,但同时也与他所处的时代有关。他正好生活在两个具有稳固的社会等级制度的大时代之间,那是一段比较宽松的时期。

人们可以从他对人的观察方法上一再感觉到那段著述颇丰的过渡时期的宽松气氛。在这一气氛下,一方面他可以对“鄙俗的”、“粗野的”、“下里巴人的”东西进行批评;另一方面他又无须像以后的大多数作者那样无条件地去接受那帮宫廷老爷们的行为方式,尽管他也把这个圈子称作培养礼貌行为的场所。他非常清楚地看到了许多宫廷礼貌中过分的不自然的东西,并敢于指正。比如在讲到嘴唇的形状时他说:“时不时地噘起嘴唇,像吹口哨那样,并没有什么好看。让那些高贵的先生们在人群中散步时这样去做吧!”他还说:“让那些宫廷的人慢慢地先把面包捏扁,

然后再用手指去掰。你还是规规矩矩地用刀切。”

6. 在这里,人们非常清楚地看到了今天和中世纪在提出行为准则方式上的区别。比如,从前人们简单地说:“The breade cut fayre and do not breake.”³¹规规矩矩地用刀切面包,不要用手掰。而埃拉斯穆斯则直接把行为准则和戒律融入了人们的经验和观察。这种观察方法使传统的行为准则摆脱了僵硬的形式,而传统的行为准则则是对一再重复的风俗习惯的反映。一条古老的规则说:“不要急不可待地扑向食物。”³²

尔听吾言:

佳肴未齐,切勿进食。

急不可待,贻笑大方。

.....

切记勿忘,渴则张口。

埃拉斯穆斯也提出了同样的准则,然而,他在提出这条准则时似乎亲眼看到了这些人。他说,有的人就餐时狼吞虎咽,似乎马上就要被投入监狱,或者像小偷分赃时那样大吃大喝;另外一些人一下子把许多东西塞进嘴里,腮帮子鼓鼓的像皮风囊;还有一些人在咀嚼的时候咧开嘴,发出一种像猪一样的声音。然后,他提出了那条不知已经被重复过多少遍的,而且显然还将继续被重复的普遍规律:“嘴里塞满了东西再喝酒或说话,这样的做法既不礼貌,也不安全。”

在所有这些规定中除了中世纪的传统之外肯定还渗入了许多古希腊罗马的东西。阅读扩大了观察的眼界,而观察又反过来丰富了阅读和写作。

有这么一种说法:从某种程度上来说,服饰是身体的一部

分,从服饰上可以看出一个人的精神状态。埃拉斯穆斯举了许多例子来说明,什么样的服饰反映了什么样的精神状态。这便是那种以后被人们称为“心理学”观察方法的萌芽。礼貌的这一新阶段以及它在“civilitéé”这个概念中的集中表现,紧紧地与这种观察方法相联系,并且,这种关系还将日益密切。为了能够真正做到“civilitéé”意义上的“礼貌”,人们必须作某种观察,必须打量四周,注意别人的行为和他们为什么要这么做。于是,在人与人之间便形成了一种新的关系,形成了一种新的组合形式。

大约过了一百五十年之后,当“civilitéé”在法国上流社会,在“巴黎上流社会”成为一种固定的行为方式时,法国上流社会便有人用下面这段话阐明了他对“人世的科学”的见解:“我认为,若要学会所谓人世的科学,首先必须努力真正了解人类的共性,然后是了解与我们共同生活的那部分人的特性,也就是说,要了解他们的癖性、他们正反两方面的见解以及他们的德行和缺点。”³³

作者在这番话中非常精确、非常有意识地表达出来的东西,早在埃拉斯穆斯那儿就已经开了个头。然而这种整个社会和所有的作者所表现出来的对于观察、对于把个别的事物与规则相联系、把观察与阅读相联系这种做法的偏爱,则是埃拉斯穆斯时代所没有的。这种偏爱也表现在文艺复兴时期其他的礼貌书中,而且肯定不仅仅局限于此。

7. 如果有人问起在埃拉斯穆斯那种对人的行为的观察方法中表现出了什么新的倾向³⁴——以下便是其中的一种。在我们用“文艺复兴”这个概念来表明其特征的这场改革和改组过程,人们交际中被看作“合乎礼仪”和“不合乎礼仪”的东西肯定也在某种程度上发生了变化。然而,这种变化绝对不是有人突然提出与旧行为方式截然相反的新的行为方式而开始产生

的。“宫廷礼仪”(courtoisie)传统中的大部分仍然被一个用“礼貌”(civilitas)这样的概念来称呼其“好的行为方式”的社会所接受和沿用。

人们越来越注意观察自己和他人,这表明,行为的性质整个起了变化。人们比中世纪更加有意识地在培养自己和造就他人。

那时候虽然有人提出:要这样做,不要那样做。但总的来说,在很多方面人们并不去深究。几个世纪以来,尽管人们一再重复那些相同的,在我们看来是基本的行为准则和戒律,但是这些规定显然并没有形成比较固定的习惯。可是现在不同了,人们互相间的制约加强了,对于“好的行为”的要求进一步被强调。所有的行为问题显得重要起来了。以前的行为准则主要是以短诗或易于背诵的韵文的形式出现的,或者散见于其他有关题目的论文之中,而埃拉斯穆斯的行为准则是以散文的形式独立成书。第一次有一本完整的书来论述社会上的所有行为方式,而不再仅仅是就餐时的行为方式。这本书的成功清楚地表明了,行为问题的意义正在不断增加³⁵。与之相似的书籍的出版,如像卡斯蒂廖内的《霍夫曼》和德拉·卡萨的《加拉泰奥》——这里只举几本著名的书为例——也指出了同一个发展趋势。作为其背景的社会过程前面已经提到过了,这里还必须更加清楚地指出:旧的社会纽带尽管没有被打破,但是在很大的程度上松动了,并正在重新组合。各种各样社会出身的人搅在一起,社会的循环和起伏加速了。

从十六世纪起,这儿、那儿,几乎所有的地方都慢慢地出现倒退,这种现象一直持续到了十七世纪。一个更加稳固的社会等级建立了起来。各种社会出身的人又重新形成了一个新的上流

社会,一个新的贵族阶层。这样一来,究竟什么是统一的、好的行为便愈来愈成问题。同时新的上层社会改变了的结构,使其每一个成员都被置于别人和社会的监督之下,这种压力是他们从来没有体验过的。埃拉斯穆斯、卡斯蒂寥内、德拉·卡萨和其他的作者就是在这样的情况下写下了这些关于礼貌的书籍。被迫在一种新的社会形式中开始共同生活的人们,对于别人的反映比以前更加敏感了。行为准则并非跳跃性地,而是极其缓慢地变得越来越严格。同时,人们也越来越希望别人顾及他人。与前一个阶段相比,人们对于为了避免伤害别人、激怒别人而应该做什么,不该做什么的体验更加细腻了;不能伤害别人,这一从新的统治关系中产生的社会要求也变得更具有束缚力了。

在“宫廷礼仪”中也有这么一条规定:“不要说那些容易引起争执、容易激怒别人的话。”

勿对他人,声色俱厉。³⁶

“做一个好的同桌”;

吾子稍候,临桌就餐,
须知规矩,其与邻座,
友之善之,众人褒贬,
由此出之,……

这是一本英文的《礼仪书》³⁷中所写到的。埃拉斯穆斯所涉及到的许多事实与之有着共同之处。然而,其间语调的变化、敏感程度的增加、对于人的观察的加强以及对于别人心理活动的进一步理解却不容忽视。这一点在埃拉斯穆斯为《男孩的礼貌教育》一书所写后记中表现得尤为明显。在这篇后记中,他打破了所谓“良好行为”的公式,抨击了在具有良好行为的人身上所常见的

那种傲慢,并把举止行为回归为更广泛的人道:

“Maxima civilitatis pars est, quum ipse nusquam delinquas, aliorum delictis facile ignoscere, nec ideo sodalem minus habere charum, si quos habet mores inconditiores. Sunt enim qui morum ruditatem aliis compensent dotibus.”

“能够原谅别人的过错,这是‘civilitas’,也就是礼貌最主要的德行。不要因为你的同伴有些不雅的举止就鄙弃他,有的人举止粗俗,却很有才华。”

埃拉斯穆斯接着又说:“Quod si sodalis per inscitiam peccet in eo sane, quod alicuius videtur momenti, solum ac blande monere civilitatis est.”

“如果你的一个同伴由于无知而犯了过错……悄悄地、友好地告诉他。这就是礼貌。”

这种感受与姿态又一次表明了,尽管埃拉斯穆斯与当时的宫廷上层社会非常接近,但他并没有把自己与之等同起来,他与宫廷上层社会的准则保持着思想上的距离。

《加拉泰奥》一书的名字来源于一个故事。这个故事讲的是如何以埃拉斯穆斯所提到的最后一条规则:“悄悄地、友好地告诉他”来指出别人的过错的。然而,在这本书里作者以与埃拉斯穆斯完全不同的、理所当然的口气强调了这些风俗习惯中的宫廷性质。

故事中讲道:有一天,一个名叫理查德的伯爵到费罗纳的主教府邸去做客。无论是主教大人还是他府中的人都认为他是“具有最完美的礼貌的宫廷骑士”。但是主教大人还是在伯爵身上发现了一个唯一的缺点。主教并没有当场对他说,当他离别的时候,主教让一位叫加拉泰奥的先生去送他。这个人主教府邸中

最擅长交际形式的，这些东西是他在王公贵族的官邸中学会的。书中特别指出：在加拉泰奥的身上“具有人们在王公贵族的官邸中常见的那种品质。”

这位加拉泰奥送伯爵走了一程。在与伯爵告辞的时候他说了以下的这段话：在这告别之际，主教大人想送给伯爵先生一件礼物。主教大人说，在他的一生中还从未见过一个有身份的人具有像伯爵这么完美的礼貌。他只在您身上发现了唯一的一个缺点。您在就餐的时候老是咂嘴，嘴里发出的声音别人听了很难受。主教大人让我在临别之际把这一点作为礼物告诉您，请您不要介意。³⁸

关于就餐时不能发出咂嘴声的规定在中世纪的行为准则中经常能找到。但是《加拉泰奥》一书开始时所讲到的这段故事则非常清楚地表明了期间发生的变化。这段故事不仅指出了人们开始特别注重“良好的行为”，而且也说明了人们互相之间在这方面所施加的压力正在不断增加。非常清楚的是：作为一种社会监督的方法，这种表面上看起来非常温柔、非常周到的宫廷式的指正具有更大的强制性，尤其是当这些话出自一个社会等级高的人之口。用这种方法来训练人们养成一种长期习惯，比诽谤、嘲笑或用体罚作为威胁更加行之有效。

在社会内部形成了一些和平的团体，旧的行为准则只是在逐步地发生变化，而社会的监督则越来越具有束缚力。主要是情感方式以及社会对于情感方式的作用发生了缓慢的变化。显然，在整个中世纪，礼貌与不礼貌的标准尽管存在着许多地域性和社会等级上的差别，但是并没有发生决定性的变化。因此，连续几个世纪关于礼貌与不礼貌的标准总是相同的。社会准则只是在有限的程度上变成了人们的长期习惯。而现在，随着社会的改

革,随着人际关系中新的结构的形成,逐步地出现了一种变化,自我控制的强制力正在增长,同时行为的标准也随之起了变化。

卡克斯顿的《礼仪书》大约写于十五世纪末。早在这本书中就已经非常清楚地表达出了这种感觉,即风俗习惯和行为准则正在发生变化:

旧习已弃,新风日开。
是是非非,颠倒转换。
彼时是是,今日非是。
今之新事,人其非之。³⁹

“Thingis somtyme allowed is now reпреuid.”事实上,这句话听起来就像是一场已经到来的变革的口号。十六世纪还仍然是过渡时期。在一、两个世纪之后,人们便对埃拉斯穆斯和他同时代的人可以无所顾忌地谈论的事物、动作和行为产生了一种羞愧和难堪的感觉。让人看到这些东西,或者仅仅是在社交场合提到,都是忌讳的。在谈论礼貌和习俗的问题时,埃拉斯穆斯和德拉·卡萨一样都是非常简单明了的。比如他说:“坐在椅子上不要摇来摇去,这样做看起来是在偷偷地放屁,或者是想要偷偷地放屁。”这原是中世纪的人在谈论人的身体动作时所特有的那种无所顾忌的口吻,作者加上了自己的观察和对“别人会怎么想”的考虑。这样的例子不胜枚举。在对十六世纪的“行为”和他们的行为准则进行回顾的过程中,人们时常会处于这样两种印象之间:“这完全是中世纪的模式”,以及“这已经完全与我们自己的感觉相符”。正是这种看似矛盾的现象才真正符合当时的实际情况。这个时代的人具有双重性,他们站在时代过渡的“桥”上。

行为和行为准则开始发生变化,但是这种变化是极其缓慢的。在对这些个别阶段进行观察的时候尚缺少一种可靠的尺度,哪些情况只是偶然的波动?何时何地情况有了发展?什么时候会出现反复?一切果真朝着一个特定的方向变化吗?欧洲社会确实是在“文明”的口号下慢慢地朝着文明的举止,朝着文明的行为、习惯和情感方式前进吗?也就是说,果真朝着那种被我们认为是“文明”社会和西方“文明”所特有的水准前进吗?

8. 很难非常清楚、生动地再现这一变化,因为这一变化的进程太慢了,步子跨得太小了;再者,期间发生了不少波动,绕了不少大大小小的弯路。仅仅观察每一个个别阶段本身,仅仅靠这一条或那一条资料来证实其习惯和礼貌水准显然是不够的。人们必须试图用一个快镜头拍下整个变化运动,或者至少是其中的一大段。人们必须把一幅一幅的画面衔接起来,才能从某个特定的角度通观整个过程,通观行为方式和情感方式的逐步演变以及难堪界限的前移。

关于礼貌的书籍使我们有了这样的可能性。对于人类行为的某些侧面,特别是在就餐的风俗习惯上,这些书籍为我们提供了详细的见证——关于社会生活某些侧面的见证——这些证明材料比较全面,尽管它们在出版的时间上不尽连贯,但从十三世纪直到十九、二十世纪这段时间的材料至少还是完整的。在这儿确实可以把一幅一幅的画面连接起来,确实可以看清楚整个发展的各个阶段。在这儿我们所能观察到的是最简单、最基本的行为方式。在这些方面人人都必须符合社会水准,而很难有个人别出心裁的做法。以这些行为作为观察对象也许只有利而没有弊。

这些关于礼仪和就餐礼貌的书是一种特殊类型的书籍。倘若我们用“文学价值”的尺度去衡量过去时代遗留下来的这些

书,那么其中的大部分都是没有多大价值的。

然而,如果当人们要考察某一社会要求它的成员必须做到和适应的行为方式时,如果当人们要观察风俗习惯、社会行为准则和戒律的变迁时,则恰恰是这些在文学上也许一文不值的、对于什么是好的行为的说明却有着极其重要的意义。它使我们比较清楚地看到了社会进程中的各种变化,对于这些变化我们所掌握的直接材料很少,特别是过去遗留下来的材料。在这些关于礼仪的书中恰好有我们所要寻找的东西,即在某一时期社会所要求其社会成员适应的风俗习惯和行为水准。这一类的诗歌和书籍本身便是直接促成这些“制约(Konditionierung)”与“生活方式(Fassonierung)”⁴⁰的工具,而这一要求又是由时代的结构和状况所决定的。这些书籍还通过褒贬指出了当时被认为是礼貌或恶习的行为。

关于就餐行为

第一 例子

a)完全说明当时上流社会行为的例子。

十三世纪。

A

这是塔恩霍伊泽的诗和宫廷中好的礼仪。⁴¹

- 1 熟知仪礼者,方谓有教养。
其人循绳墨,无败其德行。
- 2 多礼仪,佳其事。

人循礼，无犯罚。

- 25 就食之时，勿忘穷人。
感恩上帝，其食也畅。
- 33 贵人饮汤，不应有声。
啞啞作响，贵人不为。
- 37 饮汤有声不合礼，赞许胡闹亦非德。
胡闹行为近疯狂，放肆灌汤入肚肠。
- 41 就食俯身及盘，呼嗤呼嗤有声。
更兼啞嘴叭叭，此人与猪无异。
- 45 其人俗不可耐，持已咬过面包，
置于公盘蘸料，恶习宫廷鄙弃。
- 49 已啗骨肉，复入公盘，
人虽为之，此举实恶。
- 53 芥末味汁，好者取之，
且匿且置，无入其指。
- 57 就食擤涕，桌布拭鼻，
以吾之见，皆丧规矩。
- 65 就食多言，两事并举。
就寝多言，丧其睡眠。
- 69 他人就食，尔作呕吐。
吾友切记，此举最恶。
- 81 口中包含食物，还要饮水如畜。
见此少教之举，当知其行之恶。

- 85 就食儿戏,用嘴吹汤,
此举不佳,非礼勿动。
- 94 饮前拭嘴,免污酒杯,
人应如此,礼之所为。
- 105 就食之时,手勿搁桌。
司台有女,勿戴头盔。
- 109 就食之时,手不搔颈,
如无可忍,隔衣而搔。
- 113 搔痒隔衣犹可,肮脏其手非德。
谁人恶习在身,观者历历在目。
- 117 勿学他人,餐刀剔牙,
积之成习,无善无佳。
- 125 摇身晃体,宽松腰带,
桌边如此,千夫所指。
- 129 就餐擤鼻涕,复以手拭之,
其人甚邈邈,不知何为礼。
- 141 就餐前,不洗涤,
如其为,当责罚。
- 157 勿学他人,就餐掏耳,
摸眼擤涕,皆非良习。

.....

(以下至……为注,非正文。——译注)

邦维奇诺·达·里瓦所提到的第一条规则与第 25 首诗相

似。

第一条规则是：

尔近餐桌，当思贫困。

摘自《一首关于席间礼仪的格言诗》。⁴²

313 勿端盆狂饮，应使用汤匙。

315 俯身及盘，如猪发声，
呼嗤其响，人其如畜。

319 喘气如鲑，啞嘴如獾，
就食打嗝，不合礼仪。

又如：

在邦维奇诺·达·里瓦的《礼仪》一书中写道：

第十六条规则实际上是：

用匙就食，嘴勿发声。
如发其声，类同畜牲。
如有此习，戒之最佳。

又如：

在《教养之书和教好规矩的学校》⁴³一书中写道：

尔用汤盆喝汤，勿发吮吸之声。

关于第 45 首诗见《一首关于席间礼仪的格言诗》。

入口肉骨，复置盆中，
宫廷不为。

又如：

摘自《席间须知》。⁴⁴

食物已入口，勿置于公盘。

关于第 65 首诗参见《男孩席间举止》。⁴⁵

22 咀嚼之时勿笑勿言。

关于第 81 首诗参见《席间须知》。

15 饮酒时，当先咽下口中之物。

又如：

摘自《儿童读本》。

149 咀嚼时勿饮。

关于第 85 首诗参见《礼仪书》。⁴⁶

不论汤、食冷热，不可向其吹气。

关于第 94 首诗参见《儿童读本》。

155 饮前须揩净其唇。

又如：

摘自《席间举止》。⁴⁷

勿用不净之唇就饮，

盖因此习着实可鄙。

关于第 105 首诗在《儿童读本》中也有类似之处。

146 勿使人见尔有伏桌就餐之陋习。

关于第 117 首诗参见《男孩席间举止》。⁴⁸

30 就餐时勿用餐刀剔牙。

关于第 141 首诗参见《男孩席间举止》。

11 未洗之手勿触食物。

关于第 157 首诗参见《席间须知》。

9 不可抠鼻掏耳。

以上所选的一小部分平行的例子是在浏览各种关于就餐和宫廷礼仪的书籍时摘录的。关于这一方面的礼仪并不止这些。把它们摘录于此只是为了给读者一个印象，在中世纪的各种传统中以及上下几百年的时间里，对于人类行为论述的语气和行为准则及戒律的内容是何等的相似。

.....

十五世纪？

B

摘自《席间规矩》⁴⁵（节选）。

1 竖子有礼，尤在人前。
既入餐席，循规蹈矩。

学会这条规矩。

（以上诗歌部分原文为古法语，描述部分为作者所写，下同。——译注）

2 竖子修爪，去其污垢。
爪蓄其垢，搔体有忧。

修剪指甲，洗掉里面的脏东西；指甲里留着脏东西，搔痒时很危险。

3 竖子盥手，无论晨午，

及至晚餐，无忘乃三。

早上起来和每次就餐前都应该洗手。

12 竖子知礼，无躁无急。
手勿及盘，主人在先。

不要第一个把手伸到盘里去。

13 竖子须知，食炙入口，
须下咽之，不得吐之。

在嘴里放过的东西，不要再放回盘子里去。

14 竖子谨记，无如是为：
咀嚼之物，复与他人。

不要把自己咬过的东西请别人吃。

15 竖子就食，切忌贪婪。
食无过之，食无吐之。

不要把嚼过的东西吐出来。

15 竖子食咸，盞取其盐。
将食入盞，其礼尽失。

不要把你的食物放到盐罐里去蘸。

24 竖子持静，赞尔有礼。
与人同食，无啸无喧。

用餐时要安静，有礼貌，不要吵吵闹闹。

26 竖子暮饮，须尽己杯，
剩之不佳，委地则可。

假如你把掰开的面包放到酒杯里去蘸,应该把酒全部喝完或倒掉。

31 竖子滥饮,其言夸夸,
如若放肆,举止尽失。

不要狼吞虎咽似地塞得过饱,否则你便会做出不好的举止。

34 竖子用餐,席被其幔,
手无把搔,臂无依蹭。

就餐时不能搔痒,也不能在桌布上蹭痒。

C

1530年。

摘自埃拉斯穆斯·封·鹿特丹《男孩的礼貌教育》(第四章)。

Mantile si datur, aut humero sinistro aut buacchio laevo imponito. (假如有餐巾的话,把它放在左肩或左臂上。)

Cum honoratioribus accubiturus, capite prexo, pileum relinquito. (与有身份的人一起同桌进餐,必须脱下帽子,还得注意梳理好头发。)

A dextris sit poculum et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis. (面包放在左边,酒杯和刀放在右边。)

Quidam ubi vix bene consederint, mox manus in epulas conjiciunt. Id luporum est …… (有些人还没有坐稳就已经把手伸到盘里去了,只有狼才这样……)

Primus cibum appositum ne attingito, non tantum ob id quod arguit avidum, sed quod interdum cum periculo conjunctum est, dum qui fervidum inexploratum recipit in os, aut ex-

puere cogitur, aut si deglutiat, adurere gulam, utroque ridiculus aequae ac miser. (盘子端上来时,不要第一个把手伸过去。这样做不仅看上去很贪婪,而且也有危险,因为如果有人不小心把烫的东西放进嘴里,必须吐出来,咽下去的话会烫坏上腭。不管怎样,他的样子会显得可笑或叫人可怜。)

Aliquantisper morandum, ut puer assuescat affectui temperare. (最好稍候片刻,等这个男孩慢慢习惯于控制自己的情感。)

Digitos in jusculenta immergere, agrestium est; sed cultello fuscinae tollat quod vult, nec id ex toto eligat disco, quod solent liguritores, sed quod forte ante ipsum jacet, sumat. (把手指伸到调味汁里去是粗野的举止。想吃什么用刀和叉来拿,不能像馋鬼那样在整个盘子里乱翻乱搅,而应该拿正好放在上面的那一块。)

Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est. (不能用手指来拿的东西,用“quadra”[盘子或面包片。——译注]来接。)

Si quis e placenta vel artorcea porrexit aliquid, cochleari aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo, cochleare reddito. (如果有人用匙递给你一块酥饼或蛋糕的话,用盘子去接,或者接过别人递过来的匙,把食物放在你的盘子上,然后把匙归还原主。)

Si liquidius est quod datur, gustandum sumito et cochleare reddito, sed ad mantile extersum. (假如别人递给你的是汤汁的话,喝完后再把匙归还原主,但是首先得用餐巾把它们擦干净。)

Digitos unctos vel ore praelingere, vel ad tunicam extergere, pariter incivile est; id mappa potius aut mentili faciendum. (用舌头去舔手指上的油腻,或者把它擦在衣服上,是不文明的。最好用桌布或餐巾来擦。)

D

1558年。

摘自贝内文特大主教乔瓦尼·德拉·卡萨《加拉泰奥》,引自1609年日内瓦出版的五种语言版本(第68页):

你想,主教和他那个高贵的社交圈子里的人会对我们经常看到的那些人说些什么呢?那些人像猪猡一样地把嘴哄在汤盆里,埋着头,连眼睛也不往上看一下。他们的手从不离开食物,两腮鼓鼓的,就像吹喇叭或类似的乐器。那些人简直不是在进餐,而是在狼吞虎咽。他们把手和臂肘都弄脏了,然后用餐巾去擦。连最脏的厨房和抹布也比他们的餐巾干净得多。

然而,那些邈邈鬼们还用弄脏了的餐巾去擦汗(因为吃得太急,汗从他们的头上和额上顺着脸颊和脖子往下滴),而且还经常用餐巾去擤鼻涕。

E

摘自C·卡尔维亚克《礼貌》。⁵⁰(这本书有许多地方是摹仿埃拉斯穆斯的,但也有独到的见解。)

小孩坐定以后,如果餐盘上放着餐巾,他应该拿起放在手臂上或者左肩上,然后把面包放在左边,刀放在右边,酒杯也放在右边。如果他想把酒杯放在桌上,拿起时又不冒犯别人,他就应该把它放在右边。否则的话,不是拿不到酒杯,就是妨碍邻座。

孩子必须了解和熟悉他所处的环境。

就餐的时候……他必须手上拿到什么,就吃什么。

如果有调味汁,孩子可以规规矩矩地蘸一下,但是蘸了一面之后,不要翻一面再去蘸……

孩子必须从小就学会撕割羊腿,兔子或类似的肉食。

孩子如果把咬过或吃在嘴里的东西再吐出来,那是非常(肮脏的)事情。他只能在仆人面前这样做。

把已经嚼过的东西再从嘴里取出放回餐盘,这样做也是很礼貌的。除非在等待甜食上桌的时候,可以吮吸一下骨髓,随后要把骨头放回餐盘。同样,樱桃、李子以及类似水果的果核,咽下去或者扔在地上都不合适,可以吐在盘子里。

孩子不能像狗一样地就着骨头啃。

孩子需要食盐,应该用刀尖去挑取,而不能三个手指去撮。

孩子必须把肉切成小块……不可以像刚刚学吃东西的幼儿,两手摸着往嘴里送东西。他应该始终用右手的三个手指小心地拿面包和肉吃。

至于咀嚼的方式,各地风俗不同。德国人咀嚼时双唇紧闭,觉得不是这样就非常丑陋。法国人则相反,他们半张着嘴嚼东西,觉得德国人那样并不好看。

所以,每个民族都具有某些区别于他人的独具一格的地方。孩子应该遵循本地的风俗习惯。

德国人喝汤或其他流汁喜欢使用小勺,而意大利人却用叉子。法国人则看哪样方便,两者皆用。意大利人根本不要求(一般来说)每人要有一把刀,而德国人非要一人一把刀不可,谁要把别人跟前的刀借走,那人会极不高兴。法国人恰恰相反,一桌的人合用两、三把刀,要来要去,递来递去不成问题。所以,如果有人向小

孩要刀,小孩应该把刀在自己的餐巾上擦一下递过去。递过去时他必须自己手握刀尖,把刀柄向着别人,否则就有失礼貌。

F

1640年至1680年之间。

摘自《古朗日侯爵之歌》。⁵¹

从前人们喝汤,不拘什么形式,
各自拿起汤匙,熟鸡身上揩拭,
杂烩调味汁里,浸入面包手指。

从前人们在一个盘子里用餐,把面包和手指浸到调味汁里。

如今人们喝汤,各人一个盘子。
应以小心为上,使用刀和叉子。
仆人时时巡查,取走餐具洗刷。

今天每个人都用匙和叉子在自己的盘子里就餐,仆人不时地在餐橱上刷洗盘碟。

G

1672年。

摘自安托尼·德·古尔旦《文明新论》。

第127页:

Si chacun prend au plat, il faut bien se garder d'y mettre la main, que les plus qualifiez ne l'y ayent mise les premiers; 大家在一个盘子里就餐时,得注意在社会等级最高的人尚未动手之前,不要把手伸过去。也不能绕过自己面前的菜盘到别处取菜;更不能挑选最好的肉块,哪怕是最后一个取菜。

还必须注意,当您每次用用过的勺子到别的盆子里去取菜的时候,一定要先把它擦拭干净,因为有些人非常讲究清洁,您

把用嘴喝过的勺子再放进汤里,他就不愿意喝了。

如果是和非常爱干净的人同桌用餐,光擦拭勺子还不行,必须换一把。所以时下许多地方的餐盘上都搁着几把勺子,以供喝汤或用调味汁时不断调换。

不应在汤锅里喝汤,而应该舀一些在自己的盘子里喝。如果汤太烫了,每一勺子都应吹一下,等它凉了以后再喝。

谁要不幸烫了一下,应该尽可能忍受疼痛,不应显露出来。不过,要是有时候烫得过于厉害,难以忍受,必须尽快在别人尚未发现之前,用一只手端起盘子,送到嘴边,另一只手遮住别人的视线,把嘴里的东西吐入盘子,迅速交给身后的仆人。文明要求人们彬彬有礼,而没说要人自杀。用手指碰油腻之物、调味汁或糖浆等都是很不成体统的。因为这样做同时还会引起我们接二连三地做出不体面的动作。首先您会不断地用餐巾擦手,把餐巾弄得脏如抹布,别人见您再用餐巾擦嘴,会引起恶心;其次,手放到面包上去擦,那就更不干净了。最后,用舌头舔净手指,这是最不干净的做法。

第 273 页:

……正如许多习俗已经有所改变,我并不怀疑还有许多习俗将来也会发生变化。

从前,只要面包尚未咬过,就可以浸到调味汁里,而现在则将其视为粗鲁之举。

以前人们吃不下的东西可以从嘴中取出扔在地上,只要做时不太声张即可;现在这是不堪目睹的事情……

H

1717 年。

摘自弗朗索瓦·德·卡利埃尔《论人世科学和生活行为的

实际知识》。

第 97 页：

在德国北方的王国，王子向臣下祝愿健康，第一个饮酒，然后令人把剩下的酒连同喝过的酒杯传给臣下喝，这是文明之举和礼仪之举。同喝一杯酒，根本不是缺乏礼貌，而是磊落与友谊的标志。女士同样先举杯饮酒，然后把剩下的酒让与或交给他人，这并不像我们国家那样，意味着有什么特殊的表示……一位女士答道（第 101 页）：“我难以对这种喝酒方式和女士们的做法表示恭维——这样说也许会得罪北方的贵族，这种做法（指喝女士们酒杯里喝剩的酒）显得不讲卫生，我希望采用别的方式来表示坦率。”

6. 像德·拉·萨勒所著的《礼仪与基督教礼貌守则》一类书中的例子说明了宫廷礼仪和模式在广大市民阶层中的传播，而例子 I 则完全表明了这一时代市民阶层和都市的水准。

例子 I 说明，大约在 1754 年人们还是很多人用一个盆就餐的，也并没有人反对有人在他自己的盘子里用手抓肉吃。这儿所说的“恶习”大部分在士流社会已经不复存在。

这里所引的 1780 年出版的《礼貌》一书，是一本用很差劲的礼貌型字体印刷的薄薄的小册子，只有四十八页，印于康城，没有标明印刷日期。“大不列颠博物馆”的目录在 1780 年的后面打了一个问号。不管怎么说，这本小册子是十八世纪风靡法国的无数廉价礼貌书籍和小册子中的一本。《礼貌》一书，从它的全部观点来推断，显然是为居住在都市和小城镇中的平民阶层所写的。在我们这里所引的十八世纪的所有“礼貌书籍”中，没有一本像《礼貌》一书那样赤裸裸地提到身体的动作。这本书中所反映的水准有许多地方使我们想起了埃拉斯穆斯在他的《男孩的礼貌教育》一书中所强调的上流社会的礼貌水准。用手来进餐，在这

本书中似乎是完全理所当然的。以这本书为例是为了补充说明其他的引文,也是为了提醒人们,应该把整个变化看作是复调式的,多层次的,也就是说,不是直线发展的,而是像赋格曲那样由各个动机相似的层次先后排列而成的。

接着,1786年的例子非常直接地反映了由上而下的推广运动。特别应该指出的是,通过这个例子可以清楚地看到,现在已经成为“文明社会”全体成员的风俗习惯中的大部分,在当时只是宫廷上流社会所特有的。对于市民阶层的人来说,这些东西还是比较陌生的。后来成为“文明”的风俗习惯的东西在这里是以宫廷礼仪的形式出现的。

1859年的引文意在提醒人们,十九世纪的人们像今天一样,已经完全忘记了整个变化的过程。不久前才达到的“文明”标准已经被看作是理所当然的东西,而文明的先导则被视为“野蛮的”了。

I

1714年。

摘自《法国礼貌》,作者不详(列日,1714?)

第48页。Il n'est pas... honnête d'humer sa soupe quand on se serviroit d'écuelle si ce n'étoit que ce fut dans la famille après en avoir pris la plus grande partie avec la cuillère. (把盆子端起来喝汤并发出啞啞的吮吸声是不礼貌的,除非是在家里。在家里也只能在用勺子舀完了大部分的汤之后才能这样做。)

Si le potage est dans un plat portez-y la cuillère à votre tour sans vous précipiter. (如果不是用自己的盘子,而是用公用的盆盛汤,等轮到你时才能用你的勺来舀,不要操之过急。)

Ne tenez-pas toujours votre couteau à la main comme font

les gens de village; il suffit de le prendre lorsque vous voulez vous en servir. (不要像乡巴佬那样老是用手握着餐刀,要用的时候再去拿。)

Quand on vous sert de la viande, il n'est pas séant de la prendre avec la main; mais il faut présenter votre assiette de la main gauche en tenant votre fourchette ou votre couteau de la droite. (如果有人给你分肉,不要用手去拿。应该用左手拿盘子去接,右手拿刀或叉。)

Il est contre la bienséance de donner à flairer les viandes et il faut se donner bien de garde de les remettre dans le plat après les avoir flairées. (让别人嗅肉是不合规矩的,千万不能把自己嗅过的肉再放到公用的盘子里去。) Si vous prenez dans un plat commun ne choisissez pas les meilleurs morceaux. (从公用的盘中取肉时不能挑最好的。先用叉叉住盘中的肉,然后用刀割下一块,再用叉把肉叉到自己的盘子里,不能用手拿。但是,这里并没有说不能用手拿已经放在自己盘子里的肉。)

Il ne faut pas jeter par terre ni os ni coque d'oeuf ni pelure d'aucun fruit. (不要把骨头、蛋壳和果皮扔在地上。)

Il en est de même des noyaux que l'on tire plus honnêtement de la bouche avec les deux doigts qu'on ne les crache dans la main. (这一点也同样适用于果核。用两只手指取出口中的果核比把它吐在手中更符合规矩。)

J

1729年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》(鲁昂,1729)
餐桌上应该使用的东西(第87页)

就餐时应该使用的东西有：一块餐巾、一个盘子、刀、匙、叉各一把，少一件便是违反规矩。

很多人一起进餐时，要等最有身份的人摊开餐巾后其他的人才能摊开自己的餐巾。如果同桌的人身份相同，则可不拘礼节，大家同时摊开餐巾。（注意：随着社会与家庭的民主化才出现了这条规矩，当时仍为贵族等级社会的社会结构，也反映在人与人之间最基本的关系上。）

不能用餐巾擦脸，这是不合规矩的。用餐巾擦牙齿更是违反礼仪，若用餐巾来擤鼻涕则是不堪容忍的粗野行为……如果嘴、嘴唇和手指沾上了油腻，可以而且应该用餐巾来擦。用餐巾擦掉刀上的油腻，然后再拿刀去切面包；用餐巾擦拭用过的刀叉。（注意：这只是许多例子中的一个。这些例子说明在我们的就餐风俗习惯中有许多非常详细的规定。对于每一种餐具的使用都有一系列详细的要求和戒律。没有任何一项要求和戒律像以后几代人所以为的那样，是理所当然的。这些要求和戒律随着人际关系的形成及其变化而逐步地完善。）

当手指上沾满油腻的时候，最好先用一片面包擦一下，然后把面包放在盘子里，再用餐巾擦。这样，餐巾就不会因为沾上油渍而变得肮脏不堪了。

如果匙、刀、叉脏了或沾上了油腻，用舌头去舔是最没有礼貌的，用台布去擦也是极其粗鲁的。在这种情况下，应使用餐巾。应当非常注意保持台布的整洁，不能把水、酒或其他脏东西洒在上面。

如果盘子脏了，不能用匙或叉去刮，也不能用手指去刮盘子或其他餐具，这种做法极不文明。应该不去管它，方便的话可让人把它换掉。

就餐时不能把刀一直握在手里，应该等要用时才去拿。

手里握着刀把面包送到嘴里是极不文明的，倘若用刀尖挑着送到嘴里那就更不文明了。吃梨、苹果和其他水果时也应注意这一点。（注意：这些例子说明了使用餐刀时的忌讳。）

不能像握木棒那样用整只手来握住刀、匙，而应该始终用手指来拿。

喝流汁不能用叉，匙是用来喝流汁的。

应当始终用叉子来吃肉食，因为按照礼仪的规定不能用手指碰油腻之物、调味汁或果子露。谁要是这么做，就违反了文明的规定。就像用餐巾和面包来擦手指、用舌头来舔手指一样，这是最不干净的。一个出身高贵、富有教养的人绝不应该这么做。（与其他的一些段落一样，整个这一段摘自 1672 年出版的安·德·古尔旦的《文明新论》，见例子 G，159 至 160 页。这一段内容也经常出现在十八世纪其他的“礼貌书籍”中。关于禁止用手去抓食物的理由特别富有启发意义。在古尔旦的书中只是指不能用手去拿油腻的、特别是加了调味汁的食物，因为这样做势必会导致一系列“令人难堪”的动作。然而，德·拉·萨勒的看法并不完全与他一致。德·拉·萨勒曾在一处写道：如果你的手指上沾上了油腻……。由此看来，当时的戒律还没有像今天这样被视为理所当然的。可以看到，这一戒律是如何逐步地变为个人的习惯，变为一种“自我强制”的。）

K

1774 年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。

（1774 年版，自 45 页起。）

（注意：如上所述，在路易十五统治初期这一关键的时期，作为社会变化的外部表现，要求改革的愿望日益迫切。与此同时，

“文明”的概念开始普及。在这样的情况下，德·拉·萨勒那本曾多次原封不动再版的关于礼仪的书被进行了修改。这本书中所反映的文明水准变化是发人深省的。某些方面的变化非常显著。比如，很多事情已经没有论述的必要了。许多章节缩短了。许多从前曾经详细论述过的“恶习”只是一笔带过。同样，对于曾经非常详细地论述过的人体动作也是如此。总的来说，笔调不像以前那样柔和了，在有些地方要比第一版尖锐得多。）

放在盘子里的餐巾是用于保护衣服，使之不受食物沾染的。应该将餐巾尽量摊开，从领子到膝盖，把前身全部遮住。匙、叉、刀必须始终放在自己的左侧。

匙是用于食用流汁类食物的，而叉则是用来食肉的。

如果匙或刀脏了，可以用餐巾擦，但绝不能用台布去擦，这种失礼的行为是不可原谅的。

盘子脏了，应当要求换一个。用手指去擦或用匙、刀和叉去刮是极其粗俗的行为。

在贵族家庭的餐桌上，仆人应当小心侍候，不等呼唤主动调换盘子。

舔手指、用手把肉送到嘴里，用手指搅拌调味汁或把面包片放在调味汁里蘸过后拿起来吮吸，这些都是最不文明的行为。

绝不能用手去撮盐。孩子把肉一块块地堆起来，从嘴里取出已经咀嚼过的东西，再用手指把肉推开，这是最鄙俗不过的行为。（所有这些曾经被指责为普遍性恶习的东西，在这里只是作为儿童的恶习被提了出来。成年人已经不再这样做了。）

……再也没有比把肉放到鼻子底下嗅或让别人嗅更不文明的了。这是最容易触犯一桌之主的不礼貌行为。万一发现食物中有不洁之物，应该不加声张地把它剔除。

L

1780年？

摘自《儿童文明守则》，作者不详。

印于康城，日期不详。第35页。（见B开始时的注）

……然后，他把餐巾摊开放在身上，把面包放在左侧，把刀放在右侧，用来切肉。（这里所描述的就餐时的顺序在许多地方可以得到证实。用手来撕肉是最基本的形式，这在以前的上流社会中也是很普遍的，而这儿则规定用刀来切肉。这里没有提到使用叉子。用手撕肉在这儿被视为农夫的行为，而用刀来割肉显然是城里人的标志。）他必须注意，不能把刀放在嘴里，不能把手放在盘子上，也不能把臂肘撑在桌上，唯有病人和老人才能这样。

懂事的孩子总是让年长的人先动刀叉。

……然后，如果上的是肉食，就应小心利落地把它切成块，与面包一起食用。

从嘴里取出已经咀嚼过的肉食，再将其放回盘中，这是最为粗俗和肮脏的做法。凡是从盘中取出的东西，不能重新放回去。

M

1786年。

摘自诗人德利莱和科森神甫的一次谈话。⁵²

最近，马扎兰学院的文学教授科森神甫和我谈起几天前他在凡尔赛宫里参加的一次夜宴……

“我打赌，”我对他说，“您一定做了一百件不合礼仪的事。”

“什么？”科森神甫立即回答说，“我似乎和别人一样，没做什么特别的事。”他脸上露出了不安的神色。

“说得真好！我敢肯定您做的事情根本和别人不一样。好吧，让我们看看，就说晚餐吧。首先您上桌后是怎样摆弄您的餐巾的？”

“我的餐巾？我和别人一样啊，我把它摊开，放在身前，一头系在扣眼里。”

“嗯嗯，我亲爱的，这么做的仅仅是您一个。人们从不拿餐巾炫耀，而是让它留在膝盖上。您喝汤的时候是怎么喝的？”

“我想，和别人没有什么两样。我用一只手拿着勺子，另一只手拿叉子……”

“您拿着叉子？噢，我的天哪！没有人拿着叉子喝汤……再给我说说您是怎么吃面包的。”

“肯定和别人一样，我仔细利索地用刀切。”

“不，面包是要用手掰开的，而不是用刀切的……再谈谈您是怎么喝咖啡的。”

“嘿，这一回没错，和大家一样。咖啡很烫，我把咖啡杯里的咖啡小心地倒在托盘里再喝。”

“简直是，肯定没有一个人像您那样。大家都用咖啡杯喝咖啡，而不用托盘……”

N

1859年。

摘自《上流社会的风俗习惯》。

伦敦，1859年（1889年第二次印刷）。第257页。

毫无疑问，是先用手指然后才发明了叉。因为我们并不是野蛮人，所以我认为叉是件好东西。

第二 对于席间风俗习惯引文的一些想法

第一类 关于以上引文所属各社会的概况

1. 本书所罗列的这些引文，旨在说明人类行为形成的实际

过程和变化。一般来说，所摘录的引文至少对于某些社会群体和阶层来说是具有典型意义的。任何个人，即使像埃拉斯穆斯这样个性鲜明的人，都无法创造出他那个时代的“生活方式”。

我们听到了各个时代的人对几乎完全相同的事物所发表的意见。这样做是为了使其间的变化一目了然，这一效果是我们仅用自己的语言来描述所无法达到的。人们试图用一系列的要求和戒律来塑造每一个人，使之符合社会水准。这些要求和戒律最迟是从十六世纪开始不断发生变化的。显然，这一变化并不是直线发展的。只要把几百年来人们对于这些问题的见解综合起来，便可以从这一变化的众多波折和曲线中发现某种特定的“趋势”和变化走向。

十六世纪的礼貌书籍代表了新宫廷贵族的要求，这一阶层是由各种不同社会出身的人慢慢集聚而成的。随着这一阶层的兴起，形成了一种不同于其他阶层的行为准则。

十七世纪下半叶，德·古尔旦代表一个极其稳固的宫廷社会，即代表路易十四的宫廷社会，发表了他的议论。他的对象主要是那些有身份的人。这些人不是直接生活在宫廷里，但是很想了解宫廷中的风俗和习惯。

他在他的“遵嘱”中写道：

“这篇东西不是用来印刷成文的，而仅仅是为了满足一个外省贵族的要求而写的。这位贵族把作者视为知己，要求作者为他的儿子写一些关于礼仪方面的注意事项，因为他希望在他的儿子完成学业后能把他送进王宫。

“……作者写下这篇东西，完全是以上流社会中有教养的人，尤其是以青年人为对象的。作者希望他们能够从这些小小的议论中有所得益，因为并不是每一个人都有机会到巴黎的王宫

去学习那些讲究的礼仪的。”

那些本身就生活在形成礼仪模式的圈子里的人，是用不着通过书本来学习如何待人接物的，这一点是很清楚的。因此，弄清这本书的写作目的与对象是很重要的。这本书记载了造成狭小宫廷贵族圈子与其他阶层之间差别的秘密。

至于这本书的对象，这里已经说得很清楚了。作者强调，这本书是为“有教养的人”写的，也就是说，主要是为上流社会的人写的。其目的首先是为了满足外省贵族，然后是满足高雅的外国人想要了解宫廷行为方式的需要。鉴于这本书所取得的巨大成功，可以这么认为，它也迎合了市民阶层中上层人物的兴趣。有许多材料可以证明，在这一时期，宫廷中的习惯、风尚和行为方式不断地渗入中等阶层的上层，并成为他们模仿的对象。由于这些人所处的社会地位不同，这些东西便发生了或多或少的变化。正是因为这个缘故，这些东西在某种程度上失去了他们作为上流社会区别于其他阶层的标志的特性，慢慢地贬值了。这种情况迫使上流社会进一步完善他们的行为。宫廷风俗习惯的形成，向下普及，略微有所变形并失去其作为等级区别标志的作用等等，这正是上流社会行为方式持续变化的动力。乍一看来，这些有关宫廷社会行为方式的想法与模式似乎是偶然的，没有什么一定的规则；但重要的是，从长远的观点来看，在这种变化中存在着一种被称为羞愧、难堪界线的前移运动，或者是被称作“教养”或“文明”这样的东西。一种特定的社会结构引起了一种特定的、有着自身规律的心理发展。

2. 十八世纪，随着财富的积聚，市民阶层崛起了。社会等级的区别并没有取消，但与上一世纪相比，越来越多的市民阶层成员与贵族一样属于宫廷的社交圈子。法国革命前夕，社会力量日

益薄弱的贵族又一次强烈地表现出封闭的趋势。

无论如何,必须把这一扩大了了的宫廷社会视为一个整体。在这个社会中,宫廷贵族和宫廷市民相互交往,这个社会与下层之间并没有截然的界线。在这一扩大了了的宫廷社会中,集中了全国各社会等级的精英。随着各阶层的富有程度和互相间联系的增加,进入宫廷社会,至少是模仿宫廷社会的愿望日益迫切。教会这一圈子首先成了宫廷风俗习惯的传播者。适度的强制和情感控制,整个行为方式的形成和调节;这些以“礼貌”的名义在上流社会中形成的东西,开始是纯粹作为世俗社会现象,作为社会共同生活中某一形式的结果出现的,这时却迎合了教会行为传统的某些发展方向。“礼貌”得到了基督教的支持。与往常一样,教会成了向下传播某种模式的重要机构之一。

“值得惊奇的是,”令人尊敬的拉·萨勒在他的《礼仪与基督教礼貌守则》一书前言的开头部分写道:“大部分基督教徒仅仅把规矩和文明视作纯粹是人类和上流社会的品质,而没有想到精神的升华,没有把它们视作与上帝、众生和我们自己有关的德行。”因为法国的教育和学校大部分掌握在教会组织的手里,所以通过教会的媒介,当然,以教会为主,但不仅仅是局限于教会的媒介,越来越多的礼貌书籍像潮水般地涌向全国。它们成了儿童基础课的辅助教材并经常与识字用的启蒙教材一起刊印发行。

正是由于这个缘故,“礼貌”这一概念对于社会的精英们来说越来越贬值了。这一概念经历了与以前的“宫廷礼仪”相似的盛衰过程。

关于“宫廷礼仪”(courtoisie)和“礼貌”

(civilité)概念盛衰的说明

3. 如上所述,“courtoisie”这个词的本义是指在较大的封建

君主的宫廷中所形成的某种行为方式。显然,早在中世纪这个词就已经失去了它原来的意义,即特指“cour”,特指“宫廷”的等级界线。市民阶层的圈子里也流行“宫廷礼仪”。十六世纪至十七世纪,随着封建骑士这一战争贵族的逐渐消亡和新的专制主义的宫廷贵族的兴起,“civilitéé”便成了有社交能力的行为的表示。在十六世纪具有半封建骑士、半宫廷专制主义性质的法国过渡社会中,“宫廷礼仪”和“礼貌”这两个概念有一段时间是同时并存的。到了十七世纪,“宫廷礼仪”这个概念渐渐地变得不时髦了。

1676年,一位法国作家说:“‘彬彬有礼’和‘宫廷礼仪’这些词开始老化了,已经不再时兴了。我们现在说有礼貌的、有教养的、或礼貌、教养。”⁵³

是的,“宫廷礼仪”这个词这时成了中产阶级的概念。

1694年,弗·德·卡利埃尔在一篇以《论表达方式中的好习惯与坏习惯——兼论市民阶层的说话方式》为题的谈话录中(自110页起)这样写道:“我的邻居——按照巴黎市民的说法——是个市民。当他说‘和蔼的’、‘彬彬有礼的’时候,已经不是以符合礼仪的方式来表达的,因为‘彬彬有礼的’和‘和蔼的’这些词在上流社会已经不时兴了。‘文明的’和‘有教养的’这两个词取代了它们,正如‘文明’和‘有教养’已经取代了‘彬彬有礼’和‘和蔼’一样。”

同样,在十八世纪“礼貌(civilitéé)”这一概念也逐渐地在专制主义的宫廷上流社会失去了其重要性。这一阶层经历了一场极其缓慢的改组过程,即市民化的过程。至少到1750年为止,这一过程一直是与市民阶层的宫廷化过程联系在一起的。1745年,杰多伊神甫在《罗马的市井生活》(文集第173页)这篇文章

中对由此而产生的问题进行了讨论,即为什么在他所处的社会里“市井生活”(urbanité)这种说法——尽管它指的是一种非常美好的东西——不像“礼貌(civilité)”、“人性(humanité)”、“礼节(politesse)”和“殷勤(galanterie)”这些词使用得频繁。他的回答是:“市井生活即意味着与罗马这个城市有着特殊关系的,那种反映在语言、精神和举止上的礼貌。然而,对于我们来说,这种礼貌仅仅存在于宫廷之中,在各大城市,甚至于在首都都是不存在的。因此,市井生活一词可以废弃不用。”

如果意识到,在这一时期“市井生活”一词或多或少是用来指区别与狭窄宫廷社会的那个“良好的市民社会”的话,那么,就不难看出这一问题的现实意义了。

与这儿一样,在这一时期的大多数言论中,“civilité”用得少了,而“politesse”相对用得多了。同时,把所有这些概念与“人性(humanité)”等同起来的倾向更加鲜明了。

早在1733年伏尔泰就已经在《扎伊尔》一书题赠市民、英国商人A·M·福尔克的献词中非常清楚地表达了这些倾向:

“奥地利的安娜摄政以来,法国人成了世界上最易交往和最有礼节的人民……这种礼节再也不是那种所谓的带有强制性的‘礼貌’了,而是一种自然法则,有幸的是,他们比其他民族更注意培养这种法则。”

与从前的“宫廷礼仪(courtoisie)”概念一样,“礼貌(civilité)”这一概念也慢慢地开始衰落了。不久,这个词所包含的内容以及与之相近的内容在一种新的概念,即“文明”的概念里得到了继承和发展。这种新的概念是一种新的自我意识的表达形式。“宫廷礼仪(courtoisie)”、“礼貌(civilité)”和“文明(civilisation)”标志着社会发展的三个阶段。它们表明了,各自

是从哪个社会产生、并针对那个社会而言的。然而，上流社会的行为变化，那种被人们称为“文明的”行为模式——至少是根据我们这儿所研究的范围来看——事实上是在中间阶段形成的。十九世纪所用的“文明”概念清楚地表明，文明的进程——确切地说，文明进程中的一个阶段——业已完成，并且已被人们所遗忘。人们只是希望其他的民族，有一段时期只是希望自己社会中的下层来经历这一进程。在自己社会的中上层，“文明”似乎已经成了一种稳固的财富。人们希望推广文明，并在业以达到的水准范围内继续加以发展。

上面所引用的例子，清楚地表明了在过去的宫廷专制主义阶段人的行为是如何朝着这一水准发展变化的。

关于就餐“文明”发展的概况

4. 十八世纪末，也就是在法国革命之前，法国的上流社会达到了以后逐渐被整个“文明”社会视为理所当然的那种就餐风俗习惯的水准，当然还不仅仅是在就餐这一方面。上面所列举的1786年的例子M是很有启迪意义的：其中讲到了餐巾的使用，这在当时还只是一种宫廷的习俗，而以后则在整个文明社会、在市民阶层中普及了；讲到了不能用叉来喝汤，倘若想到过去的汤——现在的法国也是如此——内容比现在多，那么对于用叉来喝汤就容易理解了；另外还讲到了一项宫廷要求，席间不能用刀切面包，而要用手掰，这一要求现在已经民主化了。同样，也谈到了喝咖啡的习俗。

这些例子说明了我们日常礼节是如何形成的。如果把这一幅幅画面排列至今的话，就能看出，在各个国家和各个社会等级之间出现了一系列就餐礼貌的变体；尽管时至今日仍有一些细

节上的变化，诸如旧的要求松动了，新的要求又补充了进去等等。同一的文明礼仪和情感调节机制在民众中，在中等阶层、工人和农民中的渗透程度各不相同。然而，文明社会人际交往中最基本的要求和忌讳，即就餐的技术水准，如何使用刀、叉、匙、盘子和餐巾以及其他的餐具等，所有这一切基本上没有变。即使是由于使用了新的能源后各方面的技术，包括烹调技术在内都发展了，而就餐方式和其他交往形式的基本内容仍然没有发生什么变化。只有当人们非常仔细地观察时才能发现其中的发展趋势。

现在仍然继续变化的，主要是生产技术。消费方式的发展，是由当时的社会结构，即由那些空前绝后的消费阶层来推动和维持的。随着这些社会阶层的没落，相对于职业生活而言的私人生活就不再发生那种迅速、剧烈、趋于完善的变化了。这些领域发展和变化的速度逐渐地减慢了，尽管在宫廷社会阶段其速度还是比较快的。

甚至连餐具的形状，即盆、刀、叉、匙和盘子的形状也只是“十八世纪”和前几个世纪的变体而已。在某些个别的方面肯定还有许多变化。餐具的用法越分越细便是一个例子。在很多场合，不仅每一道菜后要更换盘子，连刀、叉等也要更换。仅用刀、叉和匙代替手来用餐还不够，在上流社会中逐步发展为每一样食物都有一种特定的餐具。用于喝汤的匙，吃鱼的刀和切肉的刀一起放在盘子的一边，用于吃餐前点心的叉、用于吃肉和吃鱼的叉放在另一边。盘子的前方——按照每一个国家的风俗习惯——放吃甜食的刀、叉和匙。吃最后一道菜或水果的时候还会送来其他的餐具。所有这些餐具形状各异，有的大一点，有的小一点，有的圆一些，有的尖一些。如果仔细观察的话，他们并不是

什么新的东西,仅是同类事物的变体和同一水准内更细微的区别而已。只是在一些很小的方面,首先是在刀的使用方面,有一些缓慢的超出已有水准的发展。这一些以后还会谈到。

5. 在某种意义上来说,从那时起上溯至十五世纪,情况亦基本如此。尽管在这一过程中出现过一些波折,出现过时髦的东西,地域性的和社会等级上的变体以及有特定发展方向的缓慢变化。但直到十五世纪为止——出于完全不同的原因——就餐的技术水准、社会所允许和禁止的基本的东西以及人们对人、对自己的行为方式,基本上是相同的。这一行为体现了社会的禁忌与要求。

无法十分准确地确定从一个阶段到另一个阶段的过渡。这种迅速的变化有的地方开始得晚一点,有的地方早一点。到处都有一些很小的、准备性的推动力。然而,整个发展的形态大致上是相同的:首先是中世纪的阶段,这一阶段在宫廷骑上的鼎盛时期达到了某种高度,其标志是用手进餐。接下来是发展、变化较快的阶段,大致包括十六、十七和十八世纪。在这一阶段带有强制性的、对于就餐行为的讲究持续地朝着一个方向发展,即朝着交际形式及就餐要求和戒律的新的水准发展。

从这时候起又是一个阶段,这一阶段保持了原有的水准,并极其缓慢地朝着一个特定的方向发展。在这一时期,对于日常行为的讲究尚未完全失去其作为社会等级标志的意义。不过,从这时候起,它的作用已经不同于前一阶段了。与以前相比,金钱成了区分社会等级的唯一的基础。人的物化,人的成就和产品变得比他们的举止行为更加重要了。

6. 中世纪社会的戒律,甚至是宫廷骑士时期的戒律对于情感还没有加以很大的限制。与以后相比,当时的社会制约力还是

比较弱的。当时的规矩,不管从这个词的哪一方面的意义来说,都是不带强制性的。如就餐时不应该咂嘴和喘息。不应该把痰吐到桌子的对面,不应该把鼻涕擤在台布里,当时的台布是可以用来擦沾了油腻的手指的。也不应该把鼻涕擦在手指上,因为要用手指到公用的盆里去取食物。与别人合用一个盆、合用一个盘子就餐在当时是理所当然的事情。不应该像猪一样把身子倾向盘子,不应该把咬过的东西重新放到公用的调味汁里去蘸等等。

这些风俗习惯中有许多在埃拉斯穆斯的书里和在卡尔维亚克的改写本里就已经提到过了。纵观整个发展比孤立的观察更容易从他们对于同时代风俗习惯的描写中清楚地看到这些变化的发展。当时,餐桌上的东西还是有限的,左边是面包,右边是刀和酒杯。这就是全部的餐具。已经提到了叉,然而它的作用是有限的,还只是一种从公盘里取食物的工具。与擦鼻涕的布一样,餐巾也出现了,这两样东西——作为过渡时期的标志——时有时无,还不是必须的东西。书中写道,如果你有一块擦鼻涕的布,比把鼻涕擤在手里要好;如果有餐巾的话,把它铺在左肩。而在一百五十年之后,餐巾和擦鼻涕的布这两样东西就不同程度地成了宫廷阶层必不可少的东西。

其他习惯和风俗的发展变化也与之相似。

最初,人们是合用一个公盆,或许多人合用一个勺来喝汤的。在有关宫廷礼貌的书中规定要用匙。刚开始时匙也是合用的。1560年,卡尔维亚克在其著作的引文中所反映的情况就已经向前迈了一大步。他提到,德国的习惯是,每个就餐的人都有一把匙。1672年古尔旦在其著作中说明了下一步的发展。现在人们已经不再直接从公盆里喝汤,而是开始用自己的匙把汤从公盆舀入自己的盆中。引文中提到,已经有那么一些非常讲究的

人,他们不愿意吃别人用过的匙舀过的盆里的东西,因此有必要在把匙伸到公用的盆里去舀食物之前用餐巾擦干净。但有些人甚至觉得这样做还不够。在他们那儿,用过一次的匙绝对不能再伸到公用的盆里去,而必须重新换一把。

类似的记载不仅表明,人们共同生活的整个礼仪是如何变化的,而且也说明了人们自己是怎么感受到这一变化的。

就这样一步一步地形成了喝汤的方式,这种方式现在已经成为理所当然的了。每个人有自己的盘子,有自己的匙。人们用一种专门的餐具来舀汤。就餐有了新的格调,一种适应于共同生活中新的需要的格调。

其实,就餐的行为方式中没有任何一种是理所当然的,没有任何一种是所谓“自然的”羞愧感的产物。匙、叉和餐巾并不是突然一下子被发明出来的,也不像技术上的工具那样有着明确的功能和清楚的使用说明,而是人们在几百年的社会交际和使用过程中逐步地确定了它们的作用、它们的形状,并使之固定下来的。正在变化的礼仪中的任何细小习惯都是极其缓慢地被普遍接受的,甚至连那些在我们看来是非常基本的、完全“合情合理”的事情,比如像用匙来喝流汁这样的习惯,也是如此;每一个动作,比如像拿刀、拿匙、拿叉的姿式和如何来使用这些餐具等等,都是一步一步地达到统一,从而标准化的。如果我们把这些排列在一起的画面视作一个整体的话,那么使这些东西具有一个统一标准的社会机制的轮廓也就清晰可见了:人们的行为模式总是在那么一个狭小的宫廷圈子里确立起来的。显然,这些模式首先是用于满足这一圈子所处的社会状况以及与这一社会等级相适应的心理状态的。然而,法国社会整个的结构和发展逐步地使越来越多的阶层渴望效仿上流社会所形成的模式。这些模式非

常缓慢地在整个社会中推广开来,当然在推广的过程中并不是没有发生相应的变化。

一个社会群体对另一个社会群体的模式的接受,从一个社会群体的模式到成为另一个社会群体的模式的变化——时而从一个社会的中央到这个社会的外围,比如从巴黎的宫廷到其他宫廷;时而在相同的政治社会群体内部,比如在法国或在萨克森,从上至下,或从下至上——这种形式的变化是整个文明过程中最重要的变化。说明这些变化的例子只展现了文明全过程中一个很窄的面。这不仅仅是指就餐的形式,也包括思维和谈吐的方式。总而言之,法国人的整个行为都是以类似的方式形成模式的,尽管其变化的时期和结构有着很大的区别。在社会状况和人的心理状况不断发生变化的情况下,人际关系中的某种礼仪的形成并不是孤立的,然而,在这本书中我们只能研究这条线上的发展。下面试举文明进程中“谈吐”这样一个小小的例子,以提醒人们注意,对于交际形式极其变化的观察只揭示了包罗万象的社会行为变化中特别简单、特别易于了解的一个部分。

关于宫廷谈吐模式的形成

7. 至于谈吐,也同样是先由一个狭小的圈子形成某种标准的。与德国相似——虽然在程度上相去甚远——法国社会所说的语言也和中等阶层不同。

在卡利埃尔所写的《流行用语》这本当时留传甚广的小册子(1693年版,第46页)中曾这样写到:“您知道,市民阶层与我们的说话方式完全不同。”

如果我们仔细观察,什么被视为是“市民阶层”的,什么被视为是宫廷上流社会的表达方式,那么我们会发现与有关就

餐风俗习惯和一般交往形式例子中相同的现象：十七世纪——十八世纪也有一些类似的情况——法国宫廷社会用以区别于其他阶层的表达方式和语言以后逐步地变成了法国民族的语言。

我们看到一个名叫蒂博的出身于市民阶层的青年，他去参加一个很小的贵族聚会。女主人问起他父亲的情况：

“夫人，他是您卑微的仆人，”青年人答道：“许多人都知道，他一直病魔缠身。承蒙您恩泽倍加，经常派人前去探望他的健康状况。”

情况很清楚，贵族的圈子和这市民家庭之间有交往。这一点女主人在前面已经提到过了。她还说，蒂博的父亲是个非常和蔼可亲的人，但是她并没有提到，这种交往有时候对于贵族来说是很有益的，因为这些人有钱。“这不禁使人联想到德国社会与之截然不同的情况。

除了市民知识分子阶层之外，这一时期贵族与市民阶层的交往显然还没有密切到取消这两个阶层之间语言上的差别的程度。用宫廷社会的眼光来看，年轻的蒂博每两句话中便有一句显得笨拙，不得体，用这本书上的话来说就是“满嘴市民阶层的味儿”。在宫廷社会中人们不说“许多人知道”、“经常”和“病魔缠身”。

人们不像蒂博先生那样在接下去的谈话中使用“我请求您原谅”，在宫廷社会中，人们说“我请求您宽恕”。市民阶层现在也这么说。

蒂博先生说：“一个我的朋友，一个我的亲戚，一个我的表亲”，而宫廷社会则说：“我的一位朋友，我的一位亲戚（第 20 页）”。蒂博说：“我死去的父亲，可怜的死者。”有人告诉他，这种说法也不是“文明社会善于辞令者的表达方式”（第 22 页）。上流

社会在讲到一个人死的时候,从来不说“死了”。然而“死”这个词还是可以用的,如果人们这么说:“应当祈求上帝,以便死者的灵魂……”语言漂亮的人说:“我故世的父亲,故世的某某先生,故世的公爵等等。”书中指出:“可怜的死者是市民气很浓的说法。”

8. 这儿也和在其他交往形式中一样存在着一个双重的变化:市民阶层的宫廷化和宫廷社会的市民化。或者说得更加确切一点:市民阶层受到宫廷社会行为的影响,而宫廷社会也受到市民阶层行为的影响。在法国,由下至上的影响在十七世纪肯定要比在十八世纪弱得多。但是,在十七世纪这种影响也并不是全然没有的。出生于澳·勒·维孔特一个市民家庭的财政部长尼古拉·富凯的府邸有一段时间领先于凡尔赛宫,并在有些方面成为其效仿的榜样。这只是一个小小的例子。市民阶层上层人物的财富迫使宫廷社会与之展开竞争。市民阶层源源不断地涌入宫廷圈子使谈吐方面也发生了某些特殊的变化:这一潮流把新的人员,新的语言材料,即市民阶层的“俚语”带进了宫廷圈子。市民阶层的语言在宫廷语言中不断经过加工、磨炼、雕琢和变化;总之,它们被“宫廷化”了,也就是说符合了宫廷社会的感受和情感标准,同时又成为“宫廷贵人(*gens de la cour*)”区别于市民阶层的语言。过了一段时期,这种经过加工和精雕细琢的语言重新渗入市民阶层,变为“市民阶层的特殊语言”。

在所引用的卡利埃尔的一篇谈话《论表达方式中的好习惯与坏习惯》(第98页)中,公爵说,有一种说法“在巴黎市民阶层和出生于市民阶层的某些宫女中屡见不鲜。他们说:‘让我考虑考虑’,而不是说‘让我考虑一下’,在这里,后面那个‘考虑’是多余的”。

接着公爵又说:“但是,最近又有了一种新的不好的表达方

式,它起源于最底层的民众,却在宫廷里广为流传,这便是:‘他知道的事情有一长串’,这种说法是用来指某个人了解的事情很多,面很广。现在宫廷里的命妇也开始使用这种说法了。”

下面还有很多类似的例子。市民阶层,甚至宫廷里的一些人都说“*Il faut que nous faisons cela*”,而不说“*Il faut que nous fassions cela*”。(这两句法语的意思都是:“我们必须做这件事”,前一句为直陈式,后一句为虚拟式。——译注)有些人说:“*l'on za*”或“*l'on zest*”而不按宫廷的习惯说:“*l'on a*”或“*l'on est*”。他们说:“*Je le l'ai*”而不是说“*Je l'ai*”。(法文“*l'on a*”和“*l'on za*”意为“有”;“*l'on est*”和“*l'on zest*”意为“是”;“*Je l'ai*”和“*Je le l'ai*”意为“我有这样东西”。在这三组词中,第一种均为正确的用法,而第二种均为不规则用法。——译注)

事实上,几乎所有在这儿以宫廷表达方式出现的东西,以后都成了民族的表达方式。但是,肯定也有一些例子说明,由于有些宫廷谈吐形式“过于精致”、过于“矫揉造作”而逐渐被淘汰了。

9. 所有这一切同时也是对上述德法两国在民族特性社会起源学上的差别的一种解释。语言是那种被我们视为最易了解“民族特性”的东西之一。这儿我们从上述这个个别的、具体的例子中看到了,这种特殊性和典型性是怎样在特定的社会形态中形成的。法国的宫廷和宫廷社会曾经给法国语言打下了决定性的烙印,而德国的皇家最高行政管理机构有一段时期也对德国语言起到过类似的作用,尽管其效果远远不如法国宫廷。1634年的时候曾有人标榜自己的语言完美无缺,因为他是以施佩耶尔地方行政管理机构所发布的公文为标准的。⁵⁵以后便主要是大学,大学对于教育和语言的重要性接近于法国宫廷。然而,政府办事机构和大学这两个社会等级上相近的机构对于言谈方式

的影响要小于对于写作的影响。他们不是通过会话，而是通过文献和书信来塑造德国“书面语言”的。当尼采偶尔发现，德国的饮酒歌写得很有水平；或者，当他把宫廷侍臣伏尔泰取消专业术语的做法与德国人对专业词汇的使用进行比较时，他便清楚地看到了这一不同发展历史的结果。

10. 法国的“宫廷贵人”说：“这种说法好，这种说法不好。”这样便产生了一个问题：“他们究竟是按照什么标准来评判语言的好坏的？他们对语言进行选择，对表达方式进行推敲和改变的出发点是什么？”这一问题为思考者打开了一个广阔的领域，我们在这儿顺便说一下。

有时候这些人自己也想到了这个问题。他们对于这一题目的论述乍一看来令人有些惊讶，因为不管怎么说这些论述都已经超出了语言的范围：这些话、习惯用语和某些细微的差别是好的，因为它们是社会精英使用的；那些话，习惯用语和某些细微差别是不好的，因为社会等级低的人是这样说的。

在上面所引的谈话中，当有人告诉蒂博先生，这种用法好，那种用法不好时，他有一次为自己辩解道：“夫人，我对您感激不尽，”他说（《论表达方式中的好习惯与坏习惯》第 23 页），“您颇费苦心地开导我，但是我觉得‘死’一词是成立的，许多有教养的人都这么用。”

夫人答道：“有很多人不懂我们语言中的细微差别，这是完全可能的……这种细微的差别只有一小部分精通语言的人才了解。他们说一个人死亡的时候根本不用‘死’一词。”

只有极小部分人懂得语言的细微差别，这些人所说的语言便是正确的，其他人的语言都不行。这种评价是无可争辩的。还有一条比这更进一步的理由：“我们这些精英是这样说的，只有

我们才有细腻的语感。”不需要这种东西的人就不会懂得它。在这本书的另一处更加强调了这一点：“至于谈到违反正确用法的这个问题，其实并没有一定的标准，关键在于要得到一定数量富有教养的人士的首肯；他们的耳朵习惯于某些表达方式而不习惯另外一些。”（第 98 页）接着便是一些人们应该避免的说的法的罗列。

老化的语言不适用于一般的、严肃的话题；过于新式的语言又有矫揉造作、扭捏作态的嫌疑，人们也许会说这是故作风雅。而带有拉丁文和希腊语味儿的深奥语言，又不免使人有“上流社会人士”之嫌。如果可以用其他熟悉的、简便的说法来表达相同的意思，那么使用这种高深莫测的语言的人便显得学究气了。

必须谨慎地避免使用民众中流行的低级语言，因为一看便知道使用这些语言的人仅受过“低等教育”。一位宫廷发言人说：“只有在这种情况下，我们才提到这种语言，这种低级的语言。”他是在把宫廷语言和市民语言进行对比的时候这么说的。

必须从语言中去掉“坏的成分”，因为它不能表达“细腻的感情”，即情感的细腻化。这种情感的细腻化在整个文明的进程中起到了很大的作用。但是，只有很小的一部分人具有这种细腻的感情。持这种观点的人认为，有的人天生就有这种细腻的感情，而有的人天生就没有。那些感情细腻的人在他们的圈子里通过协议商定，什么是好的，什么是坏的。

也许可以对于表达方式的选择提出理性的理由，然而，与之相比社会等级方面的理由意义要重大得多。社会等级方面的理由认为，一种表达方式之所以比别的好，是因为它是上流社会或者是上流社会的精英使用的。

“老化的语言”，也就是那些不再时髦的语言是年长的一辈，

或者是那些不是经常直接参与宫廷生活的、被淘汰的人使用的；“过于新式的语言”是那些想发迹的、由年轻人组成的小群体使用的。他们有着自己特殊的“俚语”(slang),其中有一部分也许在将来会变得时髦起来。和德国一样,“深奥的语言”是受过大学高等教育的人,首先是精通法律的人、高级官员们使用的,也就是说法国的穿袍贵族(noblesse de robe)使用的。“低级的表达方式”指的则是市民阶层直至“下等人”(populace)所使用的语言。对于语言的争论完全符合于当时那种特定的、富有特色的社会状况。从语言问题上反映出了这一时期对语言起主导作用的那批人以及他们的界线。从广义上来说这是指那些“宫廷贵人”,从狭义上来说这是指一小部分、特别是指当时贵族圈子里在宫廷中有影响的人。这些人处心积虑地想显示出自己与那些在社会等级上一跃而起的暴发户、那些市民阶层出身的宫廷侍臣的区别,想显示出自己与那些“老化的人”、与那些“年轻人”,即那些正在上升的“故作风雅的”年轻竞争者以及那些大学毕业的学有专长的公职人员的不同。正是这一个圈子里的人对当时的语言潮流起到了决定性的影响。这些宫廷小圈子里的人怎么说,“人们就必须怎么说”,这才是“正确的”。语言的模式在这些圈子里形成,然后通过大大小小的波浪向外扩展。这种语言发展和受影响的方式是与当时社会结构的特定形式相一致的。

从十八世纪中叶起市民阶层对于法国语言的影响逐渐扩大了起来。然而,人们至今依然能够感觉到法语曾经经历过这么一段漫长的宫廷贵族阶段,就像人们能够感觉到德语曾经受到过博学的、中等阶层知识分子的影响一样。无论哪个时期,在法国市民阶层中所形成的精英或所谓的精英,他们总是继承了那种源远流长的传统,即通过语言来显示其不同于他人的倾向。

关于人们用什么理由来说明这是“坏的”，

那是“好的”、“更好的”行为的问题

11. 语言是社会生活和心理生活的体现之一。在语言形成的方式问题上所观察到的许多东西，也同样在对其他社会现象进行研究的过程中反映了出来。比如，当人们在说明为什么这种就餐行为和风俗优于那一种行为和风俗时所用的方法，几乎与人们在说明为什么这种表达方式优于那一种时所用的方法毫无区别。

这种情况并不完全与二十世纪的观察家所期待的相符。比如，观察家们期望寻找“卫生的原因”来解释取消“用手进餐”、叉的使用、每个人用自己的餐具以及与他们自己的水准相符的其他一整套礼仪。因为他们自己通常是用这种方式来解释这些风俗习惯的。然而，直到十八世纪下半叶为止，在促使人们进行大幅度地自我克制的动机中几乎找不到朝这一方向发展的东西。这种自我克制出于人们自身的要求，与其他种种原因相比，这种所谓的“理性的原因”至少是处于很次要的地位。

在最早的阶段，人们经常用这样的理由来解释为什么要自我克制：不要这样或那样做，因为这是不符合“宫廷礼仪的(courtois)”，是不“高雅的(höfisch)”，一个“高贵的(edler)”人是不会这样做的；在许多情况下人们都是用考虑到别人会产生难堪的感觉作为其解释理由，比如在塔恩霍伊泽的《宫廷礼仪》一书中这样写道：“不要用手来搔痒——这只手也是用来伸到公用的盆里去取食物的——同桌的人会看见，应该隔着衣服搔痒。”(诗第113首，例子A)

以后在解释这些情况时的主要理由基本上与之相似：不要

这样做，因为这是不“礼貌的(civil)”或者不“合礼的(bien-sé-ant)”，或者把必须尊重社会等级高的人作为解释的理由。

与表达方式的形成一样，在其他社会行为的形成过程中，向起主导作用的圈子所制定的模式看齐的社会动机起到了极其重要的作用。甚至连用于督促人们养成就餐时“良好行为”的用词也往往恰好与督促人们使用“好的表达方式”的用词相同。

比如，在卡利埃尔的《论表达方式中的好习惯与坏习惯》中曾经提到过这种或那种表达方式……“是文明将它引入了谈吐正确的人中间”。(第 22 页)

同样是这个“礼貌(civilité)”概念，古尔旦和拉·萨勒在表达什么是好的，什么是坏的交际形式时也一再使用过它。正如卡利埃尔在这儿简单地谈到那些“谈吐正确的人”那样，古尔旦写道(例子 G 的结束语)：“以前‘人们’可以这样或那样说，而今天‘人们’不能再这样做了。”1694 年，卡利埃尔在谈到语言时说，有许多人没有完全懂得我们语言中的“细微差别”，“正是这种细微的差别只为一小部分人所了解。”

1672 年，当古尔旦在谈到匙用过之后必须擦拭，然后才能重新放到公益里去的时候也讲过同样的话：“有些人非常讲究清洁，您把用嘴喝过的勺子再放进汤里，他就不愿意喝了。”(例子 G)

这种“细微的差别”，这种敏感和这种特别发达的“难堪”的感觉最初是宫廷小圈子，然后是整个宫廷社会用以区别与其他阶层的标志。这一点既适用于语言，也同样适用于就餐的风俗习惯。这种细微的差别是建立在什么基础上的？为什么它要求人们这样做而不能那样做？对于这些问题没有任何说明，也没有人过问。我们所能清楚地看到的便是这种“细微差别”，或者说难堪界限的前移。在这种特定的社会情况下人的感觉与情感首先在

上流社会中发生变化,然后,整个社会的结构又使这种变化了的情感水准逐步地在社会中推广开去。没有任何材料表明,人的情感状态与感受程度的变化是出于被我们称为“明了的、理性的原因”、出于某种可以论证的因果关系。古尔旦并没有像后来的人那样说,与别人在同一个盘中喝汤是“不卫生的”,或者是“有碍于健康的”。在宫廷社会的压力下难堪的感觉不断地朝着某一个方向前移。其中有一部分戒律是出于以后被科学研究所证实的原因,而更多的一部分戒律则是人们在交往过程中不断地互相施加的。这与“卫生”毫无关系,只是出于“难堪的感觉”。在今天,这种情况依然如此。这一部分的原因比人们一般所设想的要大得多。总之,从某些方面来看,这一过程正好与人们今天一般的假设相反。在很长的一段时期内,随着人际关系的变化和社会的变化,难堪的界限向前推移了。人的情感状况、敏感程度、感受能力和行为方式朝着某一个特定的方向发生变化,尽管在变化的过程中有过许多波折。在这一发展过程的某一时期,这种行为被认为“从卫生角度来看是正确的”,被一种明确的对于因果关系的认识所证实,并继续朝着同一个方向发展和巩固了下来。从某些角度来看,难堪的界限的前移或多或少地与某些不明确的,或者说在刚开始时还无法用理性来解释的、诸如某些疾病会因此而传染这样的经验相联系。更确切地说,难堪界限的前移或多或少地与某些不明确的,因此也无法用理性来确定的某种担忧和恐惧相联系。在以后的发展过程中这种担忧和恐惧才被一种明确的认识所确认。然而,“理性的认识”并不是促进就餐和其他行为方式“文明化”的动力。

在就餐和谈吐“文明化”过程中所显示出来的这种极其相似的情况是很有启发意义的。这一情况清楚地表明,就餐行为的变化是

人的情感和行为这样一种包罗万象的变化中的一个部分。同时它还非常形象地说明了,这种发展的动力如何来自社会结构、人的组合及其互相间关系的形式。人们清楚地看到,首先是一些较小的圈子形成变化的中心,然后这些变化又逐渐地在其他广大的阶层扩展。这一扩展本身便是以某种一定的人际关系,也就是说,是以一种特定的社会结构为前提的。如果形成这些模式的圈子和广大阶层没有产生出这样的生活条件,或者说没有产生出这样一种允许并要求情感和行为方式逐步发生变化的、允许并要求难堪界限前移的社会状况,那么这种变化肯定是无法实现的。

以上所描述的这一过程,就其形式而言——并非就其内容而言——与某些化学过程相似。在这些化学过程中,一种液体被整个地置于一种变化的条件之下,一种结晶的条件之下。在液体中首先形成一个很小的核,形成一种晶状,然后其余的液体逐渐地在这个核的周围结晶。把这个晶体的核本身视为变化的原因是再错误不过的了。

某一个社会阶层在社会发展的这个或那个阶段成为这一过程的中心,并为其他阶层形成模式,而这一模式又在其他阶层中传播开来,并在那儿被接受,这一切都是以整个社会所处的某种特殊状况和特殊的结构为前提的。在这一前提下,一部分人的任务是形成模式,而另一部分人的任务则是领会和推广这一模式。究竟是社会组合中的哪些变化使人的行为也跟着起了变化,关于这一点下面将详细论述。

第二类 关于吃肉

1. 尽管我们常常把人的行为、希望和自我塑造看作与其社

会生活相脱离的、自成一体的现象，然而，就其本质来说，这些现象正是人们的行为和人际关系最本质的东西，是社会和心理的具体表现。这一点适用于“语言”。语言不是别的，而是声音化了的人与人之间的关系本身；适用于艺术、科学、经济、政治以及其他按照一般的价值观在我们的生活和头脑中占有重要位置的种种现象；同样也适用于那些根据一般价值观显得不重要和微不足道的现象。

正是这些看似微不足道的现象通过社会结构、心理发展以及人与人之间的关系给我们以简洁明了的启示，而这些启示是那些看似重要的现象所无法给予的。比如，从某种方面来看，人与肉食的关系对于人际关系极其情感结构所产生的推动力就很有启发意义。

在中世纪，人们对于肉食至少有三种不同的态度。在这一方面，也像千百种其他现象一样，显示出了行为方式的不统一。与近代相比，这种行为方式的不统一正是中世纪的特征。中世纪的社会结构还不能促使一种行为模式从由某一个社会阶层所形成的中心逐步地向整个社会渗透。在中世纪，每一个社会阶层都有着自已特定的行为模式，而其他的阶层，那些处于其他等级的人们则有着与之截然不同的行为模式，整个西方国家基本上都是如此。因此，处于同一区域的各个阶层之间在行为上的区别，往往要比那些处于不同区域而社会等级相似的人之间的区别大。如果一个阶层的行为方式进入另一个阶层——这种情况经常会发生——其面貌也会随之大大改观，这是因为各个阶层严重封闭的缘故。

在中世纪，人们在肉食方面的消费大约有以下几种：与我们这个时代的标准相比，当时世俗上流社会肉的消费量特别大。他

们大量地食肉，这对我们来说简直难以置信。

部分寺院因为禁欲而完全放弃了肉食。这种放弃或多或少地出于一种自我节制，而不是出于肉食的匮乏，这些人甚至还极度地鄙视进食并节制食欲。在这个圈子里有许多极端鄙视世俗上流社会中暴食暴饮的言论。

社会下层，即农民的肉食消费量往往是很有限制的。然而，这并不是出自心理的需要，并不是因为考虑到上帝和彼岸世界而作出的自愿节制，而是由于肉食少的缘故。牲畜是非常珍贵的，长期以来基本上是供上等阶层食用的。有这样的记载：“如果农民畜养牲口，那么其中的绝大部分是为了那些特权阶层、贵族和市民而养的。”⁵⁶还为那些神职人员，那些非禁欲主义的、分为各种不同等级的神职人员，其行为往往接近于世俗上流社会。关于中世纪和近代初期上流社会肉食消费的具体数据很少。再者，在较小的、较贫困的骑士和大的君主诸侯之间肯定又有明显的区别。贫困骑士的水准往往与农民相去无几。

从稍晚一些的时候，即十七世纪德国北方一个宫廷关于肉食消费的统计⁵⁷来推断，平均每人每天消费两磅肉，还要加上大量的野味、家禽和鱼。调味品很重要，而蔬菜则相对来说不那么重要。其他的记载基本上也都证实了这种情况。至于细节还有待于核实。

2. 另一种变化得到了比较确实的证明：在从中世纪到近代的这段时期里，往餐桌上放置肉的方式有了显著的变化。这一变化的发展是很有启示作用的：在中世纪的上流社会里经常把整头的牲畜，或者一头牲畜的大部分端上餐桌。不仅仅是整条整条的鱼，整只整只的家禽和鸟——其中有的还带着羽毛——而且，还会有整只的兔子、羊羔和四分之一的小牛出现在餐桌上，更不

用说更大的野味和穿在铁杆上烤的猪和牛了。⁵⁶

牲畜是在端上餐桌后才被分割开来的，所以直到十七世纪为止——十八世纪也有这种现象——有关礼貌的书中一再指出，分割牲畜对于一个有教养的人来说是多么的重要。

1530年，埃拉斯穆斯说：“必须从小就熟悉分割牲畜的艺术……”

1672年，古尔旦说：“倘若给人分菜，必须始终把最好的给别人，而给自己留下最少的，并且只能用叉。倘若有身份的人向您要放在您面前的菜肴，您就必须善于正确而又有条理地切割肉食，认清最好的肉块，以便有礼貌地把它让给有身份的人。

“对于肉食的分割方式我在此不作规定，因为关于这一问题已有专论。那些专著中甚至配有齐全的插图，告诉您应该用叉在哪儿把肉块固定住，以便于切割。因为前面已经提到，在任何时候，即便是在食用的时候，也不能用手去拿肉。然后您还应懂得从何处下刀，先切哪一块，哪儿是最好的，以便将它让给较为高贵的客人。参加了三四次好的宴会之后是很容易学会切肉的。如果不会就表示歉意，并请他人代劳，这是无可非议的。”

德国与之相似的例子：

1650年在林特伦出版的一本新增印的有关礼仪的小册子中这样写道：

“因为司仪这个职位在诸侯和君主的宫廷中并不是最小的，而是最显赫的一种官衔，所以担任这一职务的人不是贵族就是那些具有良好出身的人。担任司仪这个职务的人必须长得挺拔、匀称，有着笔直的胳膊和灵巧的双手。每当他出现的时候，必须不带任何激烈的情感，必须避免做出任何不必要的、愚蠢的举动……他给人的印象应该是从容不迫，不会因为手和身体的颤

抖而失去尊严。如果他不具备这些条件,那么那些出席宫廷宴会的人便会觉得难以忍受。”

在餐桌上切肉和分肉这两项任务是一种特殊的荣誉。一般来说都由主人承担,或由主人请尊贵的客人来承担。“年轻人和地位低微的人不应该争着给别人分菜,只需顾及自己便可。”这是1715年一本无名氏写的《法国礼貌》中所提到的。

十七世纪法国上流社会渐渐地不再在餐桌上分割牲畜。分割牲畜在当时是一个出入社交场合的人所不可缺少的才能,就像打猎、击剑和跳舞一样。以上所引的古尔旦的原话已经指出了这一点。

3. 慢慢地不再把大块大块的牲畜端上餐桌,不再在餐桌上分割牲畜。这种情况肯定与许多因素有关。其中最重要的原因之一可能是随着大家庭变成小家庭而导致的家政逐渐减缩,⁵⁹然后是像诸如纺纱、织布、屠宰等生产和加工的任务逐渐地从家政中分离出去,变成手工匠、商人、工厂主的职业,而家庭则基本上成了一个消费单位。

总之,这方面的心理特性也与大的社会进程的特性相符。在今天,如果必须自己或由别人在餐桌上分割猪或半条小牛,或者从一只带羽毛的野鸡身上割肉,这对于许多人来说肯定都会产生一种很不舒服的感觉。

甚至有那么一些“感情细腻的人”——重复古尔旦的话是因为事实上这是一个与之相似的过程——他们一看到吊着一只只死牲畜的肉铺就感到恶心,还有一些人处于不同程度的具有理性色彩的难堪感觉而拒绝食肉。这种难堪的感觉已经超出了二十世纪文明社会的难堪水准,因此被视为“不正常”。不能忽视的是,正是因为普遍的社会发展中存在着这种推动力,才促成了

过去的水准变化。从发展趋势来看,这种超前的难堪感觉还将继续推动今后的变化。

这一发展的趋势是显而易见的。因直接看到屠宰了的牲畜被端上餐桌,看到分割牲畜而感到极大的愉悦——至少是一点也没有不舒服的感觉,从这样一种感觉的水准发展到了另一种水准,即尽量避免想到肉肴是用屠宰了的牲畜烹调而成的。在我们绝大部分肉肴中,通过切割和烹调的艺术隐去或改变了牲畜的形状,以至人们在食用的时候几乎不会再想到它们的原形。

这一情况还表明,在文明化的过程中,人们试图驱逐一切可能使他们联想到自己身上的“兽性”的感觉。即便是在进餐时他们也念念不忘。

各个国家在这方面的发展肯定不尽相同。与欧洲大陆相比,英国的许多地方仍然以新的形式保存了旧的习俗。比如,英国人爱吃一种“带骨头的牛羊腿肉”,因此,他们仍然保持了把大块肉端上餐桌、由主人来切肉和分肉的做法。这种风俗习惯在英国比在德国和法国城市阶层中要盛行得多。然而也应该看到,今天的“带骨头的牛羊腿肉”只是往餐桌上端大块肉的一种弱化了的形式。从中不难发现对难堪界限前移的反映。大约在上世纪中叶,社交宴会的风俗习惯接受了“俄国方式”。

1859年,在英国一本题为《上流社会的风俗习惯》的有关风俗的书中写道:“我们最为感激这些新方式的是,它取消了那种笨拙的野蛮状况,即吃带骨的大块腿肉的习惯。大块带骨头的腿肉看上去一点也不雅观。它使主人埋头其上,为忙于切割而弄得狼狈不堪。事实上,除非胃口特别好,否则的话,光是看到这么多肥肉,便会让人难以下咽。那些大块的带骨腿肉使讲究饮食的人看了感到天恶。吃这种肉时,应该将其置于旁边的桌上,避开人

们的视线。”

人们越来越注意把令人难堪的举动置于社交视线之外，除了极少数例外的情况，这一点也同样适用于在餐桌上切割整只牲畜。

正如许多例子所证实的那样，切肉曾经是上流社会社交生活中不可分割的组成部分。以后人们便慢慢觉得，观看切肉是一桩令人难堪的事情。切肉本身并没有被取消，因为要吃肉就必须把牲畜切开，但是这种变得令人难堪的事情，或把它“置于幕后”的做法，很能说明被我们称作“文明”的整个过程的特性。从在餐桌上分割大块的或整只的牲畜，到因不愿看到死的牲畜而引起的难堪界限的前移，以及在幕后的专门地方来分割牲畜，这一发展便是典型的文明的发展。

在其他社会与之相似的现象后面是否也存在着类似的过程，这一点还有待于研究。特别是在具有更加悠久的“文明”历史的中国，把分割牲畜置于幕后的做法比西方国家要早得多，彻底得多。（可参见《孟子·梁惠王章句》：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死。闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”其成书约在公元前 475—221 年间。——译注）在那儿，文明的进程已经发展到了牲畜的肢解和切割完全是在幕后进行的，在餐桌上根本就不用刀。

关于席间餐刀的使用

4. 从餐刀在社会中的使用方式来看，它也是人的心理的体现，是不断变化的人的本能、愿望以及社会状况和社会构成原则的具体体现。在今天的西方国家里，被当作餐具来使用的餐刀其主要特点是在这方面有许多戒律和禁忌。

从理性的观点来看,刀肯定是一种危险的工具。它是一种用于攻击的武器,能戳出伤口,能用于分割死的牲畜。

这种显而易见的危险引起了种种情感。刀成了与它的用途和形状有关的各种感受的象征,但是这些感受并不是由“理性”从刀的用途中得出的。由刀而引起的恐惧已经超过了理性所能解释的范围。这种恐惧大于任何可能的、“可以估量的”危险。同样,由使用刀和注视刀所引起的快感也是如此,尽管这种快感现在比较少见。鉴于我们这个社会的结构,有关刀的使用的社会礼仪更多是由刀所引起的恐惧和不快来决定的,而不是由它所引起的快感来决定的。因此,餐刀的使用受到了一系列戒律的约束。如上所述,这些戒律已经远远地超出了“纯粹的合乎目的”的作用。这些戒律每一项都有许多莫衷一是的、模糊的、难以检验的理性的解释。只有当我们从整体上去观察这些禁忌的时候,才能推测社会对刀的态度。刀在餐桌上的使用规矩以及围绕着刀的各种禁忌主要来源于人的情感。恐惧、难堪、负疚以及各种各样的联想和情感,已经超过了刀所可能引起的危险。正是由于这些原因,关于刀的戒律才在人们的心目中有着如此特殊、稳固的地位;正是由于这些原因,关于刀的戒律才有了“禁忌”的性质。

5. 中世纪的上流社会是由骑士组成的。当时的民众也是处于常备不懈时刻准备战争的状况。鉴于当时情感控制的水准以及对人的本能比较不加约束和调节的情况,有关餐刀的戒律也很少。“不要用刀来剔牙”,经常可以听到这种说法。这一条重要的戒律已经预示着以后有关餐刀戒律的发展方向。另外,餐刀是当时最重要的餐具,把刀伸进嘴里是理所当然的。

有材料证明,在中世纪的后期,甚至更早一些时候,人们对于餐刀的谨慎态度并不仅仅是出于理性的考虑,即刀会割伤或

碰伤自己,而更主要的是出于感情上的考虑,这种感情是由看到或想象刀对着自己脸部的情形而引起的。

卡克斯顿在《礼仪之书》中(第 28 首诗)曾经这样写道:

勿使刀对脸,
视之乃感觉,
恐怖与危险。

这一条以及以后的各条有关戒律确实包含着提醒人们注意由理性所估计到的危险的成分。这是对于死和危险的一般的提醒和联想,是刀这种工具的象征意义。随着社会内部的不断和平化,由注视刀而引起的不快之感压倒了快感,于是刀的使用受到了限制,最后还可能在社交场合被废除。光是看到刀对准自己的脸就足以引起恐惧:“不要把你手里的刀对准你的脸,因为这样会引起很大的惊恐。”这便是以后阶段有关不能把刀伸进嘴里的那条严格戒律的情感基础。

同样,在以上所列举的例子中,卡尔维亚克(在例子 E 的末尾)在 1560 年首先提出的那条戒律也说明了类似的情况:“把刀递给别人的时候,应当握住刀尖,而把刀柄递过去。不这样做是不合规矩的。”

在这儿也常常和在以后的阶段——在以后阶段,教育孩子时对每一条戒律都有一种“理性”的解释——一样,在说明社交礼仪的时候只是说:“如果不是这样做的话,就是很不礼貌的。”然而,这条戒律的感情色彩是显而易见的:不能像在攻击时那样,把刀尖对准别人。这一动作的象征意义以及由此而引起的对于战争威胁的联想会令人感到很不舒服。这一条关于餐刀的礼仪也包含了理性的成分;可能有人会利用递刀的机会突然行刺。

由于这一危险的存在而产生了一条社交礼仪,这是因为这一危险的姿势是死亡和危险的象征,会在人的感情中引起普遍的不快。社会越来越注意限制可能由人所造成的各种危险,并开始注意改变个人的情感控制机制。与此同时,社会也越来越注意限制可能会引起危险的各种象征、姿势和工具。

对于刀的使用的限制和戒律增加了,对每一个人所施加的强制的力量也相应地增加了。

6. 如果越过发展过程中的各个细节,而只是观察其结果,只是观察餐刀礼仪的即时水准,那么便会惊奇地发现一系列程度不同的戒律。关于不要把刀伸进嘴里的要求是最严格的、家喻户晓的。至于这条戒律大大地超过了事实上可能会出现危险这一点就不用说了,因为习惯于使用刀,并用刀就餐的社会阶层是不大会经常用刀割伤嘴巴的。这一条戒律成了社会地位高贵的标志。在我们看到一个人把刀伸进嘴里时所产生的难堪的情感中,既包括了由这一危险的象征而引起的普遍的恐惧,也包括了由于害怕在社会等级上的下降而产生的那种特殊的、社会等级概念上的恐惧。这种恐惧是早就由家长和教育家唤起的。在说明餐刀的用法时,他们常常会说:“没有人会这样做。”还有一些有关餐刀的戒律与对身体构成的直接危险并没有关系,或者关系极小。其中有一部分似乎并不是因为刀所象征的战争意义的缘故。不能用刀来吃鱼,关于这条严格的戒律——现在这种情况有所改变,吃鱼有了一种特殊的刀——的感情意义目前还不清楚,尽管心理分析的理论对搞清这个问题指出了方向。有这样一条众所周知的戒律,不能用整只手握住餐具,特别是刀。拉·萨勒曾经说过:“不能像拿棍子一样”,刚开始时这一说法只是针对叉和匙而言的(例子J),后来才成了一种普遍的倾向。不

能或限制用刀来切肉丸和不能用刀来敲鸡蛋壳的戒律,虽然没有那么严格,但也与之相似。有时候在特别敏感的阶层里,人们甚至避免用刀来切苹果和柑橘。1859年和1890年出版的《上流社会的风俗习惯》一书中写道:“我想暗示的是没有一个讲究饮食的人会用刀来削苹果的,而橘子的皮则应该用匙来剥。”

7. 从某种意义上来说,这些严格程度不等的戒律——肯定还不止这些,还可以作些补充——说明了刀的使用的一般发展,这一发展是非常清楚的。在文明社会里由上而下逐步地形成了一种趋势,在现有的就餐技术中尽量限制刀的使用,有可能的话就完全不用。

在例子 I 中所引用的一条看似无足轻重、不言而喻的规定便预示着这样一种倾向:“不要像乡巴佬那样老是用手握着餐刀,要用的时候再去拿。”这条规定在上世纪中叶显然已经非常明确。在前面引用过的英文版的有关风俗的《上流社会的风俗习惯》一书中写道:“让我告诉你一条规矩——所有可以不用刀来切的东西,应当用叉子来切。”只要观察一下刀的使用现状,便可证实这一倾向。这是有关就餐技术和就餐礼仪的发展已经超出了宫廷社会所达到的水准的极少数清晰可见的例子之一。这当然并不是说,西方国家的“文明”确实是继续朝着这个方向在发展。这只是一个开端,一种可能,就像在每一个社会里都有许多开端和可能性一样。可以想象,厨房里对于肉食的准备将继续朝着这样一个方向发展,即在社交宴会上进一步限制餐刀的使用,并在更大的程度上把切肉的任务“置于幕后”专门的地方。

严重的倒退行为肯定也是可以想象得到的。比如,众所周知,在最近的一次战争中(指第一次世界大战。——译注),人们的生活形式被迫起了变化,打破了和平时期各种大小有关文明的

禁忌。在不得已的情况下，军官和士兵在战壕里又用刀和手来进餐。在这种不可避免的情况下，难堪的界限迅速地发生了变化。

这种打破常规的现象经常可能发生。不过，被打破的风俗习惯又会卷土重来。除了这些情况之外，餐刀使用过程中的发展情况清晰可见。⁶⁰

对于情感的调节和约束加强了，关于使用危险器具的要求和戒律增加了，且越分越细。最终将尽可能地限制使用这些象征着危险的器具。

看到文明的这一发展，不禁使人想起，这一发展方向与中国历史悠久的风俗习惯有着相似之处。如上所述，在那儿好几个世纪之前在宴席上就已经不用餐刀了。对于许多中国人来说，欧洲人进餐的方式是“不文明的”。有时那儿的人会说：“欧洲人是野蛮人，他们用短剑来吃饭。”据推测，中国这一风俗的由来是因为很久以来，在那儿形成行为模式的上流社会不是由骑士阶层，而是由一个和平的阶层所构成的，而且是由一个具有很高和平意识的阶层，即有学问的官吏阶层所构成的。（《韩非子·喻老》：“昔者纣为象箸而箕子怖”。根据这条记载，中国至迟在商末——约公元前十一世纪，便已使用筷子，而无使用餐刀的记载。这可能同中华民族较早进入农耕社会有关。汉末《释名》载：“貂炙，全体炙之，各自以刀割，出于胡貂之为也。”可为参证。——译注）

关于席间叉的使用

8. 叉究竟有什么用处？叉是用来把切小了的東西送进嘴里的。我们为什么要用叉？我们为什么不能用手指来进餐？因为这是“野蛮的”，1859年《上流社会的风俗习惯》一书的匿名作者，一个“站在俱乐部窗口的人”曾经这样说过。为什么用手指进

餐是野蛮的？正如人们经常说的那样，这根本就不是问题。用手指进餐是野蛮的，粗野的，不文明的，这是不言而喻的。

然而问题正在于：为什么用叉进餐比用手指要文明？

因为用手指来进餐不卫生——这一回答听起来很有说服力。如果许多人把手伸到同一个盘子里，我们就会觉得不卫生，因为这样做的危险是可能与其他人的接触中传染上某种疾病。我们中的每一个人似乎都怕生病。

然而，这种解释似乎又有些不对。今天我们不再是很多人合用一个盘进餐，每个人都从自己的盘子里把食物送进嘴里。用手指从那儿，即从自己的盘子里拿食物不会比用手指把蛋糕、面包、巧克力以及其他东西送进嘴里更不卫生。

那么，究竟为什么要用叉呢？为什么用手把自己盘子里的食物送进嘴里是“粗野的”、“不文明的”呢？

因为弄脏手指，或者在交际场合让人看到自己又脏又油腻的手指会使人产生一种难堪的感觉。不再用手从自己的盘子里取食与疾病的传染和所谓的“理性原因”并没有什么关系。在这儿，在对有关叉的礼仪所引起的我们自身的感受的观察中，可以非常清楚地看到：当我们在判断一种就餐行为是“文明的”，还是“不文明的”时候，起主要作用的是我们的难堪感觉。叉只是一种特定的情感和难堪水准的体现物。在分析从中世纪到新时代就餐技术变化的背景时，我们又要重新提及本能与情感的变化，这一现象在分析其他与之相似的具体表现时就已经提到过了。

一些在中世纪丝毫不会使人感到难堪的行为方式，逐渐地会令人产生不快的感觉。难堪的水准通过相应的社会戒律表达了出来。据观察，这些禁忌不外乎礼仪化和制度化了的不快、难堪、恶心、恐惧和羞耻等感觉。这些感觉是社会的特定的环境中

培养起来的。他们之所以会一再地重复产生，主要是因为这些感觉以某一种礼仪的形式，以某些交际形式固定了下来，当然其原因还不止这一个。

这儿所举的例子告诉我们——这些例子反映的面很窄，所选的引文也有些偶然性——在发展的某个阶段，叉的使用还不是理所当然的事情，难堪的感觉首先在一个很小的圈子内形成，然后才慢慢地向外扩展。1672年，古尔旦曾经指出（例子G）：“用手指去碰油腻之物、调味汁或糖浆等都是不成体统的。因为这样的举动还会引起我们接二连三地做出不体面的动作。比如，会使我们不得不经常用餐巾去擦手，把餐巾弄得像厨房里的抹布一样脏，以至于看到你再用餐巾来擦嘴的人会感到恶心。或者你必须用面包来擦手，这同样是很不干净的。（注意：法语中‘propre’和‘malpropre’这两个概念，按照古尔旦的用法和他在书中一个章节中的解释，与我们‘干净’[sauber]和‘不干净’[unsauber]的概念不大相符，倒是与我们以前经常使用的‘proper’[意为：讲究、考究。——译注]这一概念有更多的相似之处。）最后还有一种可能性，那就是用舌头去舔手指，这是最最不体面的做法了。”

然而，在1729年出版的拉·萨勒所著的《礼貌》（例子J）——这本书意在向更大的圈子推广上流社会的行为——一书中写道：“当你的手指沾满油腻时，先用一片面包擦一下。”这一点表明，即使在这个时候，人们还停留在早在几十年前古尔旦就已经提到的那种难堪的水准。

但另一方面，拉·萨勒又几乎逐字逐句地照搬古尔旦所提出的规定：“‘礼仪’(bien-séance)不允许用手去碰油腻之物、调味汁和糖浆。”在谈到由这一动作所引起的“不礼貌”的举动时，

他和古尔且一样,除了提到可能会弄脏餐巾,还提到了会导致用面包擦手和用舌头去舔手指的举动。

人们可以看到,在这儿所有的一切还在孕育之中。新的水准并不是一下子就形成的。有些行为方式被置于戒律之下,并不是因为他们不健康,而是因为他们会使看到这些行为的人产生一种难堪的感觉或联想。形成楷模的圈子通过许多有关部门和制度,逐渐地在更大的圈子里唤起一种让人看到自己不体面之举时的羞耻感——这种羞耻感在这些圈子里本来是不存在的——和害怕别人会因此而产生难堪联想的恐惧感。这两种感觉一经唤起,便会通过某种礼仪,比如像关于用叉的礼仪,在社会中普遍地扎下根来。只要人际关系的结构不发生根本的变化,这些感觉便会重复产生。对于年长的人来说,这样的行为水准已经成了理所当然的事情。然而对于儿童来说,这种感觉与水准并非与生俱来。年长的人总是强迫儿童——有时激烈一点,有时缓和一点——像他们那样克制自己,抑制自己的本能和喜好。如果一个孩子用手去抓粘的、湿的或油腻的东西,大人就会对他说:“你不能这样做,这样做不行。”当成年人看到这种举动时,用不着别人提示,不快之感便会油然而生。

即使不对孩子说这些话,他们的绝大部分行为和情感也会由于受到周围环境的影响,比如由于受到成年人中普遍使用刀、叉的影响,而被迫以同一形式或朝着同一方向发展。因为整个周围世界的压力和范例变成了每一个成年人的压力和强制,所以大多数正在成长的人早就忘了他们的羞耻和难堪之感,他们的快感和不快是在外界的压力和强制下形成并达到某一种水准的。在他们看来,所有这一切都是他们个人的事情,是“内心的活动”,是与生俱来的。

在古尔旦和拉·萨勒的引文中可以非常清楚地看到,在刚开始的时候成年人也是因为出于“礼貌”,出于对别人的顾忌,即为了不让别人看到自己难看的动作,为了避免因为让别人看到自己“沾满调味汁的”手而产生的羞愧之感,才觉得不应该用手来进餐的,而以后,则逐渐地由“超我”、由一种内在的无意识,由社会打在每个人内心的烙印来禁止人们用叉以外的其他东西进餐。每一个人在他人和外部强制下所习惯了的社会水准,最后将会在自我强制之下顺利地复制。即使个人的意识并不希望如此,这种自我强制也会起某种作用。

在几百年的社会历史进程中,逐渐前移的羞耻感和难堪的水准正是以这种方式以缩短的形式在某个人身上再现。如果想用一个法则来说明这种一再重复的过程的话,那么可以同样把它说成是生物起源的原则、社会起源的原则或者心理起源的原则。

对于自然需要看法的变化

第一 例子

A

十五世纪?

选自《席间规矩》

孩子,千万注意,在你的座椅上,
是否有何东西,看去不合礼仪。

在你入席之前,仔细看看,你的座位是否被弄脏了。

B

摘自《一首关于席间礼仪的格言诗》。⁶¹

尔手不可，
探及衣下，
把挠体痒。

C

1530年。

摘自埃拉斯穆斯·封·鹿特丹《男孩的礼貌教育》。

(以下的注疏是从1530年科隆版上节录下来的。这一版本可能是直接用于教学目的的。在标题中加上了如下的说明：在作者的认可下由吉斯贝尔图斯·隆戈留斯·乌尔特拉特拉伊克蒂努斯作了新的注释，科隆，1530年。在一本教科书中这样来谈论这些问题，这与以后对于这些问题的看法形成了鲜明的对比。)

在别人正在大小便时向他打招呼是不礼貌的……

Membra quibus natura pudorem addidit retegere citra necessitatem procul abesse debet ab indole liberali. Quin ubi necessitas huc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est, etiam si nemo testis adsit. Nunquam enim non adsunt angeli, quibus in pueris gratissimus est pudicitiae comes custosque pudor. (一个有教养的人不应该在下必要的情况下暴露那些自然赋予羞耻之感的身体部位。倘若下得不这么做，则必须避开众人，小心谨慎，即使没有人在场也应如此，因为天使无所不在。他们最喜欢的莫过于男孩有羞耻之心。羞耻之心是礼貌行为的陪伴者和守护者。) Quorum autem conspectum oculis subducere pudicum est, ea multo minus oportet alieno

praeberere contactui. (如果让别人看到身体的这些部位就会产生羞耻的感觉,那么就更应该让别人去碰这些部位。)

抑制小便有损于健康,在隐蔽的地方解手是合乎规矩的。有人规定,男孩必须夹紧屁股,不让肚子里的气排出来。如果为了尽量使自己显得高雅而弄出病来,这样的做法并不是礼貌。假如有可能,应该回避众人,悄悄地把屁放出来。假如无法回避,那么正好用上一句古老的成语:可以用咳嗽声来掩盖放屁声。既然憋住肠子里的气比收缩肚子更加危险,那么那些书中为什么规定,不能把肠子里的气排泄出来呢?

关于这一点注疏(第 33 页)里这样写道:

这样做会得病的,请听老科斯关于放屁的格言……假如能够不以放屁的形式、没有声响地把肠子里的气排出来,是最好不过的,即使很响地把它排泄出来也总比把它憋住好。在这时候必须克服羞耻的感觉,让身体减轻负担,而不能夹紧屁股。所有的医生也都是这样建议的。讽刺诗人艾顿的作品中也描写了类似的情况,他在神圣庙堂里向朱庇特(罗马神话中的主神。——译注)问候时夹紧了屁股,尽量不让屁放出来。一些过着寄生生活的人,即那些自以为了不起的人说:我已经学会了夹紧屁股。

用咳嗽声来掩饰放屁声,使那些因自己的放屁声被别人听见而感到羞耻的人有了掩饰的手段。有一条古老的规矩说:每放一个屁咳嗽一声。

抑制肠中之气有损于健康:讽刺诗人尼卡尔西在他的第二卷书中曾用诗描写过被憋住的屁的难闻气味,因为这些诗随处可见,我这里就不一一列举了。

(注意:这本书所详细、认真而又无所顾忌地讨论的这些问

题,现在已经完全成了私人的事情,在社会生活中严禁谈论。这一现象特别清楚地显示出,难堪的界限正朝着某一特定的方向变化和前移。在这本书的讨论中一再提到羞耻感是为了强调羞耻水准的不同。)

D

1558年。

摘自贝内文特大主教乔瓦尼·德拉·卡萨的《加拉泰奥》。

引自1609年日内瓦出版的五种语言版本(第32页)。

除此之外,一个合乎规矩、品行端正的人也不能(*Similmente non si convienè a Gentilhuomo costumate apparecchiarsi alle necessità naturali...*)当着别人的面大小便,或者准备大小便。也不能在大小便之后走到别人面前去穿衣裤。大小便之后从厕所回到社交圈子时不能洗手,因为洗了手便会使在场的人眼前浮现出那个肮脏的过程。出于同样的原因,如果在马路上看到污秽之物——有时候会遇到这种情况——立即指给同行者看,也不是一个好的习惯。

还有一件事情也是不合规矩的:把臭的东西递给别人。有些人自己喜欢闻臭的东西,他们一边把极臭的东西凑到鼻子上,一边说:尽管这东西臭,我喜欢闻这股味道。在这儿应该说:因为这东西臭,不应该去闻它。

E

1570年。

摘自1570年《韦尔尼格罗德的宫廷规矩》。⁶²

不能像那些从未到过宫廷、从未接触过有德行、有教养人士的农民那样,粗野地、毫不害臊、全无羞耻之心地当着妇人之面,或在门窗洞开的宫廷居室和其他房间内解手,而应该时时处处

在言行中体现出有理智、有教养和令人尊敬的风度。

F

1589 年。

摘自 1589 年《不伦瑞克的宫廷规矩》。^{E2b}

同样，每一个人，无论是谁，白天黑夜、餐前、餐后或就餐期间，都不能在走廊里、居室内、楼梯上或螺旋形的石阶上随便解手或乱丢污秽之物，而应该到合适的、规定的地点去方便。

G

1619 年左右。

摘自理查德·韦斯特《关于与别人相处时应有的以及允许和不允许的行为》。⁶³

你的生殖器，
勿让人看见，
这样很可耻。
别人觉得你，
讨厌而粗鲁。

勿要强忍小便，勿要有屁不放，
此物滞留体内，使人难以忍受，
只要悄悄去做，不会使你难堪。

H

1694 年。

摘自《奥尔良公爵夫人的通讯》。

(1694 年 10 月 9 日，按照另一种说法为 1718 年 8 月 25 日。)

烂泥的气味令人恶心。巴黎是个可怕的地方，街道上弥漫着

臭不可闻的气味,令人难以久留。炎热的气候使许多鱼肉腐烂了,烂鱼烂肉的味儿和人的气味交织在一起,臭气熏天,不堪忍受。

I

1729年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。

(鲁昂,1729年。自45页起)

除了头和手之外,必须遮住身体的任何部位,这是礼貌及廉耻所需。应当尽可能避免用手去触摸身体上平时并不外露的部位。如果被迫触摸,也应极其小心,要习惯于忍受那些小小的不适,而不要东抓西挠……

触摸或者窥视另一个人,尤其是异性身上上帝禁止人们窥视的东西,那更是有违礼貌。如果需要解手,始终应该隐至无人之处。不管是什么自然需要,都应该(包括儿童)躲到不被人发现的地方去做才好。

在公众场合,从体内排泄气体,无论是高声还是轻声甚至是无声,都是极不礼貌的。(这条适用于新情况的规则正好与例子C和例子G中的规定相反。)如果被人听见,则是可耻的。

谈论身体被遮掩的部分,谈论人体的某种自然需要,或者公然说出名称来,都是不合礼貌的。

J

1731年。

摘自约·克里斯特·巴尔特《骑士风度的伦理学》。

这本书将告诉读者,在彬彬有礼的场合,一个年轻人应该如何以有教养的举止和恳切殷勤的言辞博得众人的青睐。这本书将向当今世界的所有礼貌爱好者揭示,应当如何运用并享受这

— 伦理学。德累斯顿和莱比锡,1731年(第四版)第288页。

(德国在这一方面的发展比法国的慢。这一本在十八世纪上半叶出版的礼貌守则,其水准与上面所引的埃拉斯穆斯规则中的水准相等;向一个正在解大小便的人打招呼是不礼貌的,等等。)

从一个正在解手的人身旁走过时,应当装作没有看见。向这个人打招呼也是有背礼貌的。

K

1774年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。

(1774年版,第24页)

(注意,在旧的版本中,“必须掩饰的身体部位和自然需要”这一章占两页半,而在1774年的版本中只占一页半。“必须注意避免的”这一节被删去了。作者在旧的版本中认为可以或必须谈到的许多问题,在新的版本中没有再提到。)

除了头和手之外,必须掩饰身体的其他任何部分,这是礼仪和廉耻的需要。

至于自然的需要,则必须(包括儿童)在不易被人发现的地方得以满足。

谈论身体的掩饰部分,谈论人体的某种自然需要,或者公然说出其名称,都是不合礼貌的。

L

1768年。

摘自1768年迪·德方夫人致德·舒瓦瑟尔夫人的信。⁶⁴

(有关器具声誉价值的例子。)

亲爱的祖母,我想给您和神甫描绘一下:当昨天早晨有人把您捎来的一个大口袋送至我床前时,我是多么惊喜。我急忙将口袋打开,我把手伸进去,我摸到一粒粒小豆……然后摸到一个桶……我赶紧把桶拿出来,原来是个便桶。它是那么的漂亮精致,我的下人异口同声地说,本该做成一个调味盆。便桶昨天一晚受人观瞻,见之者人人赞不绝口。小豆……则吃得颗粒不剩。

第二 关于这些例子和这方面 变化的一般评说

1. 有关宫廷礼仪的诗极少谈到这个问题。围绕这一生活方面的社会要求和禁忌也很少。这时候,至少是在世俗社会里,这些要求和禁忌最初还不是强制性的。无论是这些行为本身,还是有关的谈论或联想都不像以后那样会引起一种羞耻和难堪的感觉,并完全成为隐秘的、私人的事情。

埃拉斯穆斯的小册子是这一领域文明发展史上的一个标志。与这之前的时代相比,这本书显然是把羞耻的界限往前推进了一步;然而,与以后的时代相比,这本书在谈论人的自然需要时又显得毫无顾忌,“很少有羞耻感”。这对于绝大多数具有现代文明水准的人来说是不可理解的,并常常会使他们感到“难堪”。

然而,这本书的作用显然就在于培养人的“羞耻感”。书中在要求儿童养成克制自己的本能习惯时所提出的“天使无所不在”的理由是很有典型意义的。人们在青年人的心目中唤起一种恐惧感,以迫使他们按照社会准则来克制自己的欲望。几个世纪以来,对于之所以产生这种恐惧感的原因的论证不断地发生变化。最初,无论是对自己还是对别人,人们往往会把这种导致一个人

放弃其欲望的恐惧解释为一种对于外部神灵的畏惧。而后来,这种自我束缚和自我克制以及因为越轨行为而产生的恐惧、羞耻和难堪的感觉,则非常明显地以社会强制、羞耻感和对他人的恐惧的形式出现的。至少,在上流社会,在宫廷贵族的圈子里是如此。然而,在广大的下层社会中,人们仍然继续长期地把天使作为一种制约儿童的工具。当人们为使儿童达到某种放弃欲望的程度和形成某种感情模式时,越来越多地使用“有害于健康”的说法和“卫生的理由”时,当这些理由在成年人的文明思想中占据了越来越重要的地位时,人们便很少提到天使了。虽然人们往往并没有意识到这些理由与作为制约儿童的工具的“天使”之间的关系。只有意识到了这一点才能来检验哪些理由是理性的,哪些理由只是具有理性的外表,即主要是出于成年人的难堪和羞耻的感觉。

2. 如上所述,埃拉斯穆斯的这本书是一种新的羞耻和难堪水准的先驱。这种新的水准首先是在世俗上流社会中逐渐开始形成的。

而另一方面,埃拉斯穆斯又是以一种非常理所当然的口气来谈论那些现代人羞于启齿的事情的。《男孩的礼貌教育》一书证明,埃拉斯穆斯是一个敏感而又感情细腻的人。但是他认为,在讲到身体的各种机能时直呼其名并没有什么不好,而从我们这个社会现在所达到的情感控制水准来看,这些东西在有关礼仪的书中是不能直呼其名的,甚至连提都不应该提。然而,在埃拉斯穆斯的细腻感受与他的无拘无束的谈论之间并没有什么矛盾之处。因为他处于情感约束和情感抑制发展过程中的另一个阶段。

当我们读到那时候人们遇到“解大小便的人”是一种自然而

然的事情时，埃拉斯穆斯那个时代的另一种社会水准便十分清楚了。在那个时代，人们毫不害羞地当着别人的面解手，同样也毫不害羞地与别人谈论此事。这不禁使我们想到了今天在东方国家中仍然处处可见的某些行为方式。然而，细腻的情感要求我们不能和正处于这种状态的人打招呼。

埃拉斯穆斯说，要求年轻人“憋住肠子里的气”是不礼貌的，因为在有教养的外表下他可能会得病。对于打喷嚏和其他与之相似的行为，他也说过类似的话。当我们读到这些情况，一种不同于我们现在的水准也就清晰可见了。

有关健康方面的理由在这本书中即使能找到的话，也是不多的。正如上面所提到的那样，这些理由是用于抵制那些强制人们抑制自然本能的做法的；而到了以后，主要是在十九世纪，有关健康的说法却几乎总是被用来作为强迫人们自我克制和放弃本能的理由。直到二十世纪，这些情况才有所好转。

3. 拉·萨勒书中的例子足以说明难堪的感觉是如何发展的。

这本书 1729 年和 1744 年两个版本之间的区别是很发人深省的。即使是老的版本也已经代表了一种与埃拉斯穆斯书中完全不同的难堪水准。解大小便时要避开别人的视线，这一要求已经十分明确地被提了出来。这一要求的提出本身便说明了，人们的实际行为还与之不相符合。连成年人也没有做到，更不用说儿童了。尽管拉·萨勒认为，谈论这些行为和身体的有关部位是很不合规矩的，可是在我们看来，他自己就谈得相当详细。他道出了这些事物的名称，而在古尔旦 1672 年为上流社会各阶层所写的《礼貌》一书中就已经没有这一章节以及类似的表达方式了。

在拉·萨勒这本书以后的版本中，所有这些详细的规定都

被删除了。渐渐地人们对这一类事情保持一种“沉默”。当有比较陌生的人在场时,即使是有关的提示也足以使人感到难堪。在社交场合人们尽量避免触及会使人联想到这类事情的话题。

同时,这些例子也使我们看到,把这些事情排除到社交生活之外的实际过程是多么的缓慢。

这方面的史料是很充足的。最能说明问题的是,这种“沉默”以前并不存在,或并不十分严格。然而,我们并没有看到这些材料的真正价值,而只是从中去了解一些稀奇古怪的事情。因此我们并没有从总体上来把握它们并把它们拼成一幅能显示某一特定发展方向的图象。如果能这样来看待这些材料的话,就不难从中发现文明进程的曲线。⁶⁵

4. 最初,当人们在做这些事情或者看到这些事情的时候,很少有羞耻和难堪的感觉,因此也很少要求对此加以节制或避人耳目。做这些事情是理所当然的,就像梳头和穿鞋一样。自然,人们也是这样来制约儿童的。

在1568年的一本教科书,即马图林·科尔迪埃写的学生谈话录中,教师对一个学生说:“请你严格地按顺序告诉我,你在起床和早餐之间这段时间里都干了些什么。孩子们,请注意听好,以便学着你们同学的样去做。”这个学生答到:“*Expexpectus surrexi e lecto, indui tunicam cum thorace . . . deinde egressus cubiculo, descendi infra, ruinam in area reddidi ad parietem, accepi frigidam aquam e situla, manus et faciem lavi usw.* 我醒来后便起床。穿上衬衣、袜子和鞋子,束紧皮带。在院墙边小便。从桶里舀出干净的水,洗脸、洗手,然后用毛巾擦干,等等。”⁶⁶

以后,在院子里解手这样的事情,至少是在这一类为制定模式而写的教科书中,会被认为“不重要”而不提。然而,在这儿它

既不是特别“不重要”，也不是特别“重要”，它是一件理所当然的事情，和其他一切事情一样。

如果今天有哪一个学生提到这类事情，那么他或是在开玩笑，或是太按字面上的意义去理解教师的话了。一般地说，他至少会以婉转的方式提到这类事情，或许他会微微一笑，以掩饰自己的尴尬，而别人则会以“会心”的微笑来回答他，因为谈论这样的事情多少总是触犯禁忌的。

成年人的行为与这些各种各样的制约形式相符。长期以来，街道，或者是人之所及的一切地方都能用以达到与上面的院墙一样或相似的目的。当某个人有这种需要的时候，在楼梯上、屋角里或宫殿墙壁的挂毯上解手，这并不是什么非同寻常的事情。例子 E 和 F 都说明了这一点。同时，这些例子也说明了，由于许多社会等级不同的、需要互相依赖的人长期地以一种特殊的方式共同生活在宫廷之中，所以形成了一种自上而下的压力，要求人们进一步控制自己的情感和自我抑制。

首先是社会等级高的人以某种形式要求或强迫社会等级低的人，在某种情况下也要求或强迫与他社会地位相等的人进一步控制其情感，即要求和强迫他们放弃某些本能和抑制其情感。直到较晚的时候，当市民阶层与其他许多社会地位与之相等的人一起形成了一个庞大的阶层并成为上流社会和统治阶层的时候，家庭才成了唯一的，确切地说，成了培养人们放弃其本能的最基本的，也是最主要的场所；直到这个时候，子女对家长的依赖才成为推动社会所必须的情感调节和情感模式发展的最早的、也是最重要、最有力的动力。

对于上流社会来说，先是在骑士宫廷时期，后来是在宫廷专制主义时期，宫廷本身，即社会交际就已经在很大的程度上直接

地起到了这个作用。在这一阶段,许多在某种程度上被我们称为“第二自然”的东西还没有被培养成为一种自动起作用的自我强制和一种即使一人独处时也会起作用的习惯。也就是说,人们首先是因为顾及别人、顾及种种社会原因才强迫自己放弃本能和抑制情感的。这时候每个人抑制情感的方式和程度主要是取决于其本身的、而不是对方的社会地位。随着社会分工程度的提高,人际关系比以前更加密切,每个人对别人的依赖性,包括社会地位高的人对社会地位低的人的依赖性也越来越大。正是这种不同等级的人之间的互相接近、人与人互相依赖关系的改变以及社会等级差异的弱化使上述情况逐步发生了变化。只有当那些社会地位高的人在社会地位低的人面前产生羞耻感时,他们之间的地位才彼此接近。直到这个时候人的情感控制才逐步发展到了对于民主化的工业社会里的人来说理所应当的程度。

让我们从丰富的材料中找出一个能够非常清楚地说明这一对比情况并且能使我们看出整个发展的例子:

德拉·卡萨在他的《加拉泰奥》中曾经提到过一系列应该避免的恶习。他讲到,在社交场合不应该睡着,不应该抽出信笺读信,也不应该剪指甲或清除指甲里的污垢。接下去他还讲到(第92页):“除此之外,在坐的时候不应该把脊背或屁股对着别人,或者把一条腿翘得高高的,以至那些每时每刻都应该用衣服遮掩起来的身体某些部位露出来被人看见。这一类事情一般是不应该做的,更不应该当着那些会使他们感到羞耻的人的面去做(*se non tra quelle persone, che l'huom non riverisce*)。如果是一个很有地位的人在他的仆役、他的朋友或在社会等级比他低的人面前这样做的话,那么这并不是狂妄自大,而是一种友好和厚爱的表示。”

在一些人的面前人们会感到羞耻，而在另一些人的面前人们则并不感到羞耻。很显然，这时候的羞耻感是一种社会功能，它的形成与当时的社会结构相符。对于这一点人们似乎还没有清楚地意识到，尽管已有大量的历史材料证实了这一点。直到十七世纪，法国的国王和那些贵族大臣仍然喜欢在某种场合接见下人，这种场合在以后的德文俗语中被称作甚至连皇帝也应该回避别人的场合。在起床、穿衣或者是上床睡觉的时候接见下人，在很长的一段时期里这是一种很自然的习俗。⁶⁷伏尔泰的女友德夏特莱夫人有一次在洗澡时在她的男仆面前裸露着身子。她的男仆十分尴尬，而她则毫不在乎地叱责他没有好好地给她加热水。⁶⁸这件事也说明了同样的羞耻感水准。

那些在高度民主化、工业化的社会里已经完全成为禁忌并会引起各种程度的羞耻和难堪感觉的行为方式，最初只是在部分的范围内才是禁忌，才会引起羞耻和难堪的感觉。只有在与社会等级高的人或者与自己地位相等的人的交往中人们才不表现出这些行为。另外，在这一方面人们也是按照与上述对就餐风俗习惯的观察中同样的模式来强迫和抑制自己的。在《加拉泰奥》中有一处写道（第 580 页）：“我认为，从公用的盆里，从同时给所有客人准备的盆里给别人取菜并不合适，除非给别人取菜的人在等级上高于对方，以使对方从中获得一种特别的荣誉。

“如果这发生在地位相同的人中间，那么给人的感觉是，给别人取菜的人似乎自认为在某些方面比别人略胜一筹。”

在等级社会中，人们共同生活中的每一个动作都反映了一定的声誉价值。甚至连那种被我们称为“礼貌”的对于情感的抑制，其形态也与日后逐步取消了社会等级差别之后大相径庭。这里特别提到的在地位相同的人交往之中不能给别人取菜的情

况,以后成了一般的风俗习惯:在社交场合各人吃各人的,大家同时开始就餐。

在裸露身体的方面,情况也与之相同。最初,不管是在什么情况下在社会地位高的人或在与自己地位相同的人面前裸露身体,都是一种令人难堪的违反礼仪规矩的行为;然而,在社会等级低的人面前这样做则是一种友好的表示。以后,当人们在社会等级上平等起来时,人们便普遍地把它视为一种违反礼仪规矩的做法。与社会等级相关联的那种羞耻与难堪的感觉逐步地从人们的意识中消失。正因为不应该裸露身体、不应该在方便的时候让人看见等社会要求适用于每一个人,而且人们也是这样来教育孩子的,所以对于成年人来讲,这些要求便成了他自己的内在要求,并在不同程度上变成了一种完全自动起作用的自我强制。

5. 人的自然需要的满足之所以能被排除在公众场合之外,人在这方面的情感控制和情感模式之所以能形成,是因为在人的敏感程度提高的同时发明了一种技术设施。这一技术设施的运用使人的这方面行为被移置社会生活的幕后,从而比较圆满地解决了这个问题。这方面的情况与就餐技术的发展相似。不能单方面地,并且肯定不能从技术发展和科学发明的角度来解释人的心理变化过程以及羞耻和难堪界限的前移。相反,要指出这种技术发明和科学发现的社会和心理起源倒并不是很困难的。

当人际关系发生了普遍的变化之后,人的需要也跟着起了变化。一种与变化了的水准相符的技术设施的发明意味着对改变了的习惯的进一步巩固。同时,这一技术设施也担负起了不断再现和传播这一水准的任务。

今天,当这一行为水准已经相当巩固并已成为理所当然的

事情时,反而出现了某种宽松现象——这主要是相对十九世纪而言。这种情况至少是表现在对自然需要的谈论方面。对这些情况的观察是很有意思的。人们自由地、毫无顾忌地谈论所要谈论的事情,而且是不带任何尴尬,不带任何勉强的微笑,也不会因为触犯禁忌而引起别人的嘲笑。这种现象在战后越来越普遍。与进入新时代之后在洗澡和跳舞方面的习俗一样,这种宽松现象之所以能存在,是因为与前移了的难堪感觉相符的习惯水准以及通过一系列技术和制度巩固下来的自我强制水准和人们对自身情感、行为的抑制大体上已经确定无疑了。这是一种在已经达到的某种范围内的宽松现象。

6. 我们这个文明阶段所达到的水准是以所谓的“成年人”与儿童之间在行为上的巨大差距为特征的。儿童必须在短短的几年时间里达到人类在几百年内所形成的羞耻和难堪水准。他们必须迅速地学会按照构成我们这个社会特征的那种特殊的模式严格地来控制自己的情感,而这种模式是在历史的进程中非常缓慢地发展形成的。在这一方面,父母只是对儿童进行制约的工具——并非全能的工具,即制约的主要实行者。作为一个将人们罗织在一起的整体的社会,正是通过父母和其他千百种途径向每一个正在成长的人施加压力并把他塑造成比较完美或不太完美的人的。

在中世纪,社会也是作为一个整体来塑造人的。但是,当时形成情感模式的社会机制、执行机构以及制约机构,特别是在上流社会中,绝大部分与今天不同——关于这一点下面还将详细论述。首先要指出的是,那时候成年人所必须遵循的有关情感控制 and 自我抑制的规定比以后的文明阶段少得多,其次,成年人与儿童在行为上的差别也要小得多。

中世纪有关礼貌与规矩的书籍所致力于克服的那些不良的嗜好与倾向,现在仍然经常可以在儿童身上发现。不过,因为这些现象在今天总是及时得到矫正,所以在中世纪常见的某些“恶习”在当今的社交场合几乎完全被杜绝了。

今天,人们也谆谆教导孩子,不能看到桌上有自己喜欢的东西就立即伸手去拿;就餐时不能挠痒,不能摸鼻子、耳朵、眼睛和身体的其他部位。人们也教诲孩子不要在嘴里塞满食物的时候说话或喝饮料,不要歪歪斜斜地坐在餐桌旁,等等。这些规定中的大部分在塔恩霍伊泽的《宫廷礼仪》中就能找到,然而,这本书中的这些规定显然并不仅仅是对儿童、也是对成年人而言的。只要看一下当时成年人满足自然需要的方式,这一点就更加清楚了。上述的例子表明,当时的成年人经常是以人们今天在孩子身上还可以看到的那种方式来解决这个问题的。成年人互相之间所期待的情感控制和情感调节的程度并不比对儿童的要求高。与现在相比,当时成年人与儿童之间的差距很小。

今天,各种行为准则与条例把人们禁锢得如此之紧,塑造人的习惯的社会控制与压力如此之大,以致正在成长的儿童只有一种抉择:要么服从社会对行为方式的要求,要么被排除在“有教养的社会”之外。一个没有达到社会所要求的情感水准的儿童,往往会被某一社会等级或阶层视为不同程度的“病态”、“不正常”、“有犯罪倾向”,或者是“不成体统”而被排除在这一圈子之外。是的,从心理学角度来讲,不正常、有犯罪倾向和不成体统在某种程度上指的就是病态,而没有别的意思;至于人们对此的理解,则因历史上不断变化的情感模式而异。

从某种意义上来看,例子D的结尾是很能说明这个问题的:“还有一件事情也是不合规矩的:把臭的东西递给别人闻,或

者有的人自己喜欢闻臭的东西,等等。根据今天的羞耻和难堪水准以及情感控制的模式来看,在与别人交往中所表现出来的这种情感与行为完全是“病态的”、“反常的”和“不健康的”。假如有人经常表现出这种行为,人们就将按照他的社会地位或者把他关在家里,或者把他送进疯人院。倘若这种行为只是发生在社交生活的“幕后”,那么最好请一个精神病大夫来矫正这个人不能制约自己的现象。一般来说,这种情感倾向在制约的压力之下已经从成年人白天的意识中消失。只有通过心理分析才会发现,这种现象仍然存在,只是没有或无法宣泄出来而已。可以把这种形式称作潜意识或梦幻。事实上,这种倾向在我们社会中被认为是“幼稚的”残留物。因为社会水准要求成年人完全抑制和改变这种情感倾向,所以如果它表现在成年人身上,便被视为童年时代的“残余”。

在《加拉泰奥》一书中所表现出来的难堪水准就已经要求人们摆脱这种情感倾向了。然而,与现在相比,当时社会为改变这种倾向而施加于个人的压力是微不足道的。从水准上来看,由这些行为所引起的厌恶、难堪和恶心的感觉比现在要弱得多。因此,社会对于这种情感表达及其行为方式所制定的戒律也比现在松得多。人们并不把这种行为看作“病态的不正常”或者“反常”,而仅仅把它视作一种违反礼貌、礼仪或不策略的行为。

德拉·卡萨在讲到这一“恶习”时并没有特别强调,就像我们今天说起某人有一次在社交场合咬指甲一样。就他所谈到的“这类事情”来看,这一恶习在当时无伤大雅。

从某种意义上来说,这一例子标志着一个转折点。可以这么推测,这种情感表达方式过去就有,可是直到现在才开始引起人们的注意。社会开始通过制造恐惧感逐步地、越来越严格地压制

某些方面的积极欲望,或者说得更加确切一点,把这些情感变成了“私人的事情”,也就是说把它们变成个人的“内部事物”,变成了“隐秘的事情”,而把通过制约而引起的不快、厌恶、难堪等消极的情感变成社会的普遍感觉。正是因为社会越来越严格地对许多情感表达方式进行了谴责,并把它们从社会生活和意识的表层“排除”出去,所以才必然地拉大了成年人与儿童在行为和心理结构方面的差距。

关于擤鼻涕

第一 例子

A

十三世纪。

摘自邦韦辛·达·拉·里瓦(邦维奇诺·达·里瓦)《就餐礼貌五十条》。

a. 对主人的规定:

擤涕咳嗽须背身,
无使污物染其桌。

假如你擤鼻涕或咳嗽,转过身去,不要让脏东西掉在桌上。

b. 对王室侍从和一般仆役的规定:

第三十一条规定:

知礼之侍童,擤涕之时,当以布掩之。就食与伺候,皆不可以手指擤涕。然以裹脚布拭涕,则可。

注:b部分的意义不是很明确。但是有一点是清楚的,它是专门为在桌旁伺候的人所规定的。一个名叫乌古乔内·皮萨诺

的评论家说：“在这儿 Donnizelli 和 Domicellae 指的是那些和仆人一样在餐桌旁伺候的漂亮男孩和姑娘……”这些侍童不允许与骑士同桌用餐；或者，如果允许的话，则必须坐在矮一点的椅子上。第三十一条规定是专门针对他们，也就是说，针对王室侍从中的某些人，总之是针对社会等级低的人的：一个有礼貌的侍童，当他想擤鼻涕的时候，应该用一块布来掩饰；就餐和伺候的时候，不应该用手指来擤鼻涕，而礼貌的做法是用裹脚布。

B

十五世纪？

摘自一首《关于席间礼仪》的格言诗。

323 如以餐巾擤鼻涕，
此举有背于礼。

C

摘自《席间规矩》第三十三条。

竖子若流涕，
无使手去擤，
手为持肉用，
不为粗陋举。

注：根据编著者的注释（《儿童读本》第2卷第14页），礼貌的做法应该是，如果用右手来进餐和从公用的盘子里取肉，就用左手来擤鼻涕。

D

摘自奥·卡巴内《历史上个人的隐秘习俗》。

丛书，巴黎，1910年，第101页。

十五世纪时，人们还是用手来擤鼻涕的。当时的雕塑家毫无

顾忌地用尽可能写实的手法再现了这种动作。

在第戎菲利普·屈恩墓旁的骑士群雕中人们可以看到，其中有一个骑士正在用大衣擤鼻涕，还有一个骑士则用手在擤鼻涕。

十六世纪。

E

1530 年。

摘自埃拉斯穆斯·封·鹿特丹《男孩子的礼貌教育》(第 1 章)。

用帽子或衣服来擤鼻涕是农夫的做法，把鼻涕擦在手臂或臂肘上是鱼贩子的举动，把鼻涕擤在手上然后擦在衣服上也不好。应该把鼻涕擤在 *strophium* (直译为“裹胸布”，参见下文。——译注)里，而且应该转过身去，特别是当有尊贵的和重要的人物在场的时候，如果用手指擤了鼻涕，然后把它甩在地上的话，应该立即用脚踏去。

关于这一段的注释：

浓鼻涕和稀鼻涕的差别就在于前者是粘稠的，而后者则是流体的。总而言之两者都是脏东西。此外，下列概念在拉丁文作家那里是具有同一功能的同等概念：紧身胸衣(*strophium*)和裹胸布(*strophium*)，汗巾(*sudarium*)和小汗巾(*sudarium*)，亚麻布(*lintheum*)和小亚麻布(*lintheum*)。

F

1558 年。

摘自贝内文特大主教乔瓦尼·德拉·卡萨《加拉泰奥》。

引自 1609 年日内瓦出版的五种语言版本。

第 72 页：不能把手帕递给别人用，除非它刚洗过……(non

offerirai il suo moccichino...)

第 44 页：不应该把刚用来擦过鼻涕的拭鼻布(schnuptuch)展开来看，就像手帕里包的是从脑袋上掉出来的珍珠和宝石似的。

第 618 页：……对于这些人我真不知该说些什么……他们把手帕或擦鼻布衔在嘴里四处炫耀。

G

摘自奥·卡巴内《历史上个人的隐密习俗》丛书。

巴黎，1610 年。

a. 手帕的声望价值(和叉、便桶椅等等一样，手帕最初也是一种珍贵的奢侈品。)

第 103 页：马西阿尔·德奥韦涅《爱情规则》。

……为了使她铭记在心，他打定主意，为她制作一块最漂亮、最值钱的手帕，上面绣着他的名字。这块手帕要用金丝镶边，再加上许多小蝴蝶作流苏。

注：这种手帕是女士们挂在腰带上钥匙旁边用的。

b. 第 168 页：1594 年，亨利四世问仆人自己有多少件衬衣，仆人答道：“殿下，有一打左右，不算那些穿破的。”“那么手帕呢？”国王又问，“有没有八块？”“现在有五块。”(莱斯托伊尔《亨利四世日记》)

1599 年，亨利四世去世后，人们在他情妇的财产清单中发现“五块用金、银和丝绸织成的手帕，价值一百埃居”。

c. 第 102 页：蒙泰依说，上六世纪时，法国和其他地方一样，老百姓擤鼻涕时不用手帕。在市民阶层中，人们习惯于用袖子来擦鼻子，只有有钱的人才在口袋里放一块手帕，因此，要说一个人家财雄厚，人们就说他擦鼻子不用袖子。

十七世纪。

推行教养的顶峰。

讲究和约束的第一次高潮。

H

1672 年。

摘自安托尼·德·古尔旦《文明新论》。

第 134 页：(就餐时)不用餐巾遮掩一下，就公开地用手帕擤鼻涕或擦拭脸上的汗水……是令人作呕的肮脏行为。

……

必须避免打哈欠、擤鼻涕和吐痰。如果不得不在大雅之堂做这些事，则必须用手帕捂住，转过脸去，并用左手遮住，过后不要再去看手帕里的脏东西。

I

1694 年。

摘自梅纳日《法语词源词典》。

“拭鼻用的布”(Mouchoir à moucher)一词给人造成一种肮脏的感觉。夫人们不如把它称为“手帕”(Mouchoir de poche)，如同我们说脖帕(Mouchoir de cou)一样。

注：用手帕(Mouchoir de poche)这一委婉语取代了使人感到难堪的词。

十八世纪。

J

1714 年。

摘自《法国礼貌》，作者不详。（列日，1714）

注：成年人与儿童之间的差距正在拉开。只有儿童，至少是在中等阶层中，才允许作出像中世纪的成年人那样的行为。

第 41 页：不要像儿童那样用手指或衣袖来擦鼻涕，而应该用手帕，擦完后不要打开看里面的东西。

K

1729 年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》（鲁昂，1729）。

不停地用手去抠鼻孔是很不礼貌的；如果再把鼻孔里抠出来的东西放进嘴里，那就更加不能容忍……

用手、用袖子或衣服来擤鼻涕是不礼貌的行为。用两个手指擤鼻涕，然后将鼻涕甩在地上，再用衣服来擦手指，这是与文明最为相悖的。我们知道，衣服上留着这样的污斑是不礼貌的。不管人多穷，衣服应当永远保持整洁。

有些人用一个指头抵住鼻子，然后用力喷气，将鼻中的污垢擤在地上。这么做的人都是不懂文明的人。必须始终用手帕来擤鼻涕，而不能用其他东西代之。擤鼻涕时通常应用帽子挡住别人的视线。

注：这一例子非常清楚地说明，这本书是用来传播宫廷风俗习惯的。

擤鼻涕时鼻子不应发出声音……擤鼻涕之前，磨磨蹭蹭地取出手帕是有违礼貌的。把手帕展开，看看用哪一角来擤鼻涕，这样做也是对周围人的一种不尊敬。应该不动声色地从口袋取出手帕，迅速地擤鼻涕，不要引起别人的注意。

不应该在擤了鼻涕以后再去看手帕，而应该迅速折叠好放回口袋。

L

1774 年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》(1774 年版,第 14、15 页)。

这一章的题目就叫:鼻子。

注:经过删减。

不论用手或其他东西故意去弄鼻子都是不礼貌和危险的;用手指去抠鼻孔更是不讲卫生、会使人生病的。过于频繁地去抠鼻子会在鼻孔内引起不适,这种不适之感长久不易消失。孩子最容易做这种错事,父母必须注意纠正他们的坏习惯。

注:这一理由在旧的版本中没有提到过。它表明,从这时候起人们逐渐地开始把有损于健康作为制约的方法,并用它来取代必须尊重其他等级比自己高的人这样的理由。

在擤鼻涕的时候,必须遵守所有的礼貌和卫生规则。

注:所有的细节都被略去了。“沉默”的范围不断扩展。其先决条件是,有关这一方面的细节成年人都已熟悉,并在家庭内部得到了控制。——显然,在旧版本出版的时候,这一前提还不存在。

M

1797 年。

德·拉·梅桑杰尔《1797 年的巴黎旅人》(第 2 卷,第 95 页)。

注:与前面所列举的十八世纪的其他例子相比,这里主要是从“上流社会”年轻人的角度出发来观察的。

几年前人们创造了一种擤鼻涕的艺术。有的人在擤鼻涕的时候模仿小号的声音,有的则摹仿猫叫,炉火纯青者则发出恰如其分的声音。

第二 关于擤鼻涕引文的一些想法

1. 在中世纪的时候,人们一般是用手来擤鼻涕的,就像用手来进餐一样。因此就有必要对就餐时擤鼻涕的现象作出特别的规定。礼貌,即宫廷礼仪,要求人们用左手来擤鼻涕,而右手是用来拿肉的。这一条规则只局限于餐桌。定出这条规定的原因仅仅是为了顾及他人。今天,人们往往只要一想到这样会弄脏手指,就会产生一种难堪的感觉,而这种感觉当初是根本不存在的。

这些例子再一次非常清楚地表明,某些看似极其简单的文明器具是如何逐步发展起来的。同时,这些例子生动地说明了为普及这样一个简单的器具、为使人们产生对它的需要所必须的特殊的社会与心理条件。手帕的使用——与叉一样——最初起源于意大利,它之所以风行起来主要是由于它的声望价值。女士们把绣满了花的珍贵的手帕挂在腰带上。文艺复兴时期那些“故作风雅”的年轻人请别人使用自己的手帕,或者把它衔在嘴里四处炫耀。因为手帕非常珍贵,而且价钱很高,因此刚开始时即使在上流社会也不多见。正如我们听说的那样(见例子B,b),十六世纪初的时候,连亨利四世也只有五块手帕。用手帕,而不用手或衣袖来擤鼻涕,通常被视为财富的象征(见例子H,c)。直到路易十四才有了较多的手帕。在他的带动下,手帕才普及了起来,至少在法国宫廷社会中是如此。

2. 与其他方面一样,埃拉斯穆斯在他的书中非常清楚地说明了这一方面过渡时期的情况:用手帕是规矩的行为。如果有社会地位高的人在场,应当转过身去擤鼻涕,然而,同时他也说道:

如果用两个手指擤鼻涕、鼻涕掉在地上的话,应当用脚蹭去。手帕的使用已经为人所知,但是尚未推广,甚至连在上流社会里也很少有人使用。埃拉斯穆斯的这本书主要是为这个阶层所写的。

两个世纪之后,情况几乎完全改观了。手帕的使用成了一种普遍的现象,至少在希望具有“良好行为”的人们中是如此。但是,用手擤鼻涕的习惯还没有完全消失。上流社会把这种习惯看作一种“恶习”,总之是粗俗可鄙的。拉·萨勒把某种极其粗俗的用手指擤鼻涕的方式称作“可耻的”,而把较好的用两个手指擤鼻涕的方式称为“完全有违礼仪的”,这样的分法读了使人觉得有意思(见例子I、K、L、M)。

使用手帕的风俗刚开始推广,便一再提到对于一种新的“恶习”的戒律,即擤了鼻涕之后不能往手帕里看。这一“恶习”是与使用手帕的新风俗同时出现的(见例子G、I、K、L、M)。随着手帕的使用,人们必须对自己的嗜好进行某种调节和抑制,而这种嗜好似乎又在上述“恶习”中找到了新的表现方式。换句话说,人的某些本能欲望,即对于身体内分泌的兴趣在这儿又重新表现了出来。在历史进程中的过去阶段,这种现象曾经表现得更为清楚、更为不加掩饰。在今天,这些现象至多表现在梦中和潜意识中,表现在秘密的领域或者是社交生活的“幕后”。也就是说,今天“一般”只有在儿童身上才会发现这种现象。

在德·拉·萨勒这本书的再版中,第一版中的许多非常详细的规定大部分都被删去了。在其他的书中也有类似的情况。用手帕来擤鼻涕成了普遍的、理所当然的风俗。用不着再像以前那样详细地去论述。除此之外,人们越来越不好意思去谈论这些细节,而当初德·拉·萨勒则非常质朴、毫无顾忌地对这一切进行了详细论述。在再版中,德·拉·萨勒比过去更加强调指出了儿

童抠鼻孔的坏习惯。和对待儿童的其他坏习惯一样，在抠鼻孔这一点上，他不再提社会的戒律，或者说，除了社会的戒律之外他还把有关健康的忠告作为制约的手段。他指出，如果经常“这样做”，会给自己带来损害。从另一个角度来看，这是制约形式发生变化的结果。迄今为止，在对人的习惯进行评判的时候，几乎总是以其他人对这种习惯的看法作为尺度的。有些习惯之所以被禁止，至少是在上流社会中被禁止，是因为它们会使别人感到讨厌和难堪，或者是因为这样做对别人“不尊重”。而现在，对一些坏习惯的禁止则往往不再是由于顾及他人的缘故。即便是在一人独处的时候，这些坏习惯也会使人产生难堪、害怕、羞耻和内疚的感觉。这样一来，为社会所不欢迎的人的本能的表现和倾向被这种新的制约方式杜绝得更加彻底。在为使儿童适应一定的社会水准而对之实行制约时，许多被我们称为“道德”或“道德的理由”与“卫生”和“卫生的理由”具有同样的作用。用这种方法来塑造人的行为，其目的是把社会所希望的行为变为人的潜意识，变为一种自我强制，并使这种行为在个人的意识中变为一种自愿的行动，即让人们为了自身的健康，为了自己的人格而表现出一种别人所期望的行为。随着这种新的习惯塑造方式以及中等市民阶层同时占据统治地位的新的制约方式的形成，在社会上无法得到充分表现的人的本能和本能的倾向与在个人心目中已经确立起来的社会要求之间的矛盾，进一步激化并成为新时代的心理理论，首先是心理分析理论所关注的中心。可能从来就有“精神病(Neurose)”，但是，我们今天在自己周围所见到的精神病则是以一种特殊的、历史的形式表现了人的心理矛盾。对这种情况必须从心理起源和社会起源的角度来解释。

3. 在前面所引的邦维奇诺·达·里瓦的两首诗中就已经

指出了要求摒弃坏习惯的社会机制(见例子 A)。人们对于骑士和主人的期待与人们对于“Donizelli”,即对于王室侍从和仆役的要求之间的差别,不禁使人想起了社会等级的差别。可以用来证明这一点的材料很多。主人们因为看到仆人的某些动作而感到难堪。他们迫使这些在他们身旁的、社会等级比他们低的人对此加以克服和抑制,然而刚开始时他们对自己则不加约束。在为人们所写的诗行中,只是简单地写道:如果你要擤鼻涕,应该转过身去,以免鼻涕掉在桌上。至于手帕的使用这儿并未提及。是否可以认为,在这个社会里用手帕来擦鼻涕已经成了理所当然的习惯,因而在有关礼貌规矩的书籍中根本就没有必要提到?情况并非如此。相反,在对仆役的规定中则明确地写道:如果你们不得不擤鼻涕的话,不要用手,要用裹脚布。无法确保对这两首诗的这种解释是正确的。但是有许多事实可以证明,某些事情如果发生在社会等级低的人身上,人们便会感到难堪、无礼,而同样的事情如果发生在社会等级高的人身上,他们却根本不感到羞耻。当社会进入专制主义时期,也就是说,当专制主义宫廷社会中的上流社会,即等级森严的贵族阶层同时又是一个必须为他人服务并依赖于他人的阶层时,这种情况便发生了根本的变化。对于这个乍一看来非常矛盾的现象,即上流社会的高度依赖性,还将在其他情况下谈到。这儿只需要指出,这种依赖性及其社会结构对于情感约束的结构和模式具有决定性的意义。以上所举的例子表明,随着上流社会依赖性的增长,对于情感的约束也加强了。文明进程中的第一个顶峰以及诸如擤鼻涕方面表现出来的“感觉细腻化”正好发生在路易十四时期,即发生在那个贵族上流社会的依赖性表现得最充分的时期,这并不是偶然的(见例子 I、J)。

上流社会具有依赖性这一点同时也说明了文明的行为与器具所具有的双重性,至少在它们刚刚开始形成的时期是这样。一方面这些行为与器具代表一种强制,它们要求人们抑制某种行为,而另一方面它们又很快变成了一种反对社会等级低的人的武器,变成了一种社会等级高的标志。手帕、叉、盘子和所有与之相似的东西,最初在社会上都是具有某种声望价值的奢侈品(见例子 H)。

次一等的上流社会,即市民阶层的社会依赖性肯定与宫廷贵族的不同,但是他们的依赖性更加严重,更加带有强制性。

一般来说,今天人们几乎已经意识不到“工作的”上流社会是一个多么独特、多么令人惊异的现象。这一上流社会为什么要工作?他们为什么要屈服于这种强制,因为他们已经像人们有时所说的那样在“统治”地位上了,也就是说并没有更高级的人要求他们这么去做。

在这本书中不可能对这个问题作出详尽的回答。然而,引起这方面变化的原因,显然与引起上述制约器具及其制约形式发生变化的原因相似:在宫廷贵族社会阶段,人们对于嗜好和情感的抑制主要是出于顾及他人以及对别人表示尊敬的缘故,特别是出于对社会等级高的人表示敬意的缘故。在这以后的阶段,迫使人们控制和调节本能,迫使人们进行自我抑制的强制力则很少是以人为代表的,而是——暂且笼统地这么说——以无形的、不牵涉到人的形式出现的,诸如社会分工、市场、竞争和错综复杂的人际关系。这些东西比以前更加直接地迫使人们去抑制、调节人的情感和本能欲望。正是这一系列的社会情况导致了上面所提到的新的制约方式,其目的是使社会所要求的行为变为每个人内心所希望的行为。这种对情感的调节与抑制是参与“工

作”所必须的,也是市民阶层工业社会中情感形成的总的模式。这一阶段的情感抑制模式,也就是说,哪些情感需要抑制,哪些不需要抑制、调节和变化,肯定与前一阶段,即宫廷贵族阶段的模式不同。对于某些人的本能倾向来说,由于市民阶层社会的依赖性不同,对其的约束比以前更加严格,而对于另外一些人的本能倾向来说,宫廷贵族的制约模式仍然在起作用,只是随着变化了的情况有所改变而已。由于各种各样的因素,与以前相比在这一时期形成了各种不同的民族情感抑制模式。不论是在宫廷贵族社会里还是在十九、二十世纪的市民阶层社会里,其上流阶层都在很大的程度上受到了社会的制约。上流社会受到越来越多的制约,这种情况成了推动文明发展的主要动力。关于这一点下面还将讲到。

关于吐痰

第一 例子

A

中世纪。

摘自拉丁文的餐桌规矩《男孩席间举止》。(《儿童读本》第2卷,第32页)

27 吐痰勿上桌,

吐痰勿越桌,

37 吐痰勿入盆。

不要把痰吐在桌上,吐到餐桌对面,或吐在你用于洗手的盆内。

B

摘自法国的《席间举止》。（《儿童读本》第2卷，第7页）

29 吐痰于桌，实非有礼。

59 谦谦君子，恕不为此。

尔欲吐痰，吐入痰盂。

离桌避席，无使人嫌。

不要把痰吐在餐桌上。当你洗手的时候也不要把痰吐在洗手盆内，而应该吐在洗手盆外。

C

摘自《礼仪书》。（《儿童读本》第301—302页）

85 痰无吐桌或越桌，人言此举不合礼。

133 餐后漱洗亦须知，痰勿入盆水勿溅。

不要把痰吐在桌上或吐到桌子对面。当你洗手的时候，不要把痰吐在盆内。

D

摘自《德国的卡托》。

察恩克，同上，第137页。

276 下 勿学村夫，痰飞越桌。

E

1530年。

摘自埃拉斯穆斯·封·鹿特丹《男孩的礼貌教育》。

吐痰的时候应当转过身去，以免把痰吐在或溅在别人身上。如果地上有浓痰，如上所述，可以用脚踏去，以免引起别人的恶心。倘若不允许这么做，可以把痰吐在手帕里。把痰重新咽下去是乡巴佬的做法。我们经常看到，有的人每说三句话便吐一口

痰。他们这样做并不是出于需要，而是出于习惯，这种习惯也是乡巴佬的。

F

1558年。

摘自贝内文特大主教乔瓦尼·德拉·卡萨《加拉泰奥》。

引自1609年日内瓦出版的五种语言版本。

第570页：如果有人坐在餐桌边搔痒，是令人很不舒服的。是的，此时此地同样也必须尽可能不吐痰。倘若不得不这么做，那么应该以一种礼貌的方式，不要引起别人的注意。

我经常听说，有些民族长期以来生活很有节制，经过努力练习，他们根本就没有吐痰的需要。那么我们为什么会在短暂的时间里（注意：这里指的是就餐的时候，只是在这段时间里应该对吐痰的习惯加以限制。）做不到这一点呢？

G

1672年。

摘自安托尼·德·古尔旦《文明新论》。

第273页：上述习俗并不意味着大多数这类规定是永恒不变的。已有许多习俗发生了变化，我并不怀疑还有许多习俗将来也会发生变化。

比如，以前可以当着有身份的人的面吐痰，只要用脚把痰蹭掉就行，如今这种行为就有失礼貌了。

以前，人们可以毫不掩饰地吐痰或打哈欠，只要打哈欠时不说话就行了。而如今，有身份的人对此很反感。

H

1714年。

摘自《法国礼貌》，作者不详。（列日，1714年）

第 67 页：频频吐痰是令人厌恶的。如果不得不这么做，应该尽量避开众人。注意，不要把痰吐在别人身上、衣服上或者壁炉边没有燃尽的木材上。无论在哪儿吐痰，吐完后都要用脚蹭掉。

在有身份的人面前应该把痰吐在手帕里。

第 41 页：把痰从窗口吐到街上或者吐在壁炉里都是不文明的。

不管把痰吐得多远，都应该走过去用脚把它蹭掉。

I

1729 年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。（鲁昂，1729 年）

第 35 页：人们不得不吐痰。把应该吐掉的东西咽下去是很不合适的，这样做让人看了难受。

但是也不应该养成频频吐痰的习惯，这不仅是不礼貌的，而且使所有的人见了都恶心和不适。倘若是在贵族府邸，或者是在干净的场所，则应当把痰吐在手帕里，而且应侧过身去。

应当养成习惯，在有身份的人家里，在所有打蜡或铺地板的地方把痰吐在手帕里。在教堂里更有必要养成这一习惯……可是，有时候教堂的石板地比厨房和马厩还要脏……

吐完痰，应当迅速地折起手帕，放回口袋。应当十分注意，不要把痰吐在自己或者别人的衣服上……如果发现地上有痰迹，应当立刻把脚伸过去蹭掉。如果自己的衣服上有痰迹，让人看见是很不礼貌的，应当让仆人擦掉。

J

1774 年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。（1774 年版）

注：在旧的版本中打哈欠、吐痰和咳嗽这一章一共有四页，而在这个版本中被压缩成一页。

第 20 页：在教堂里，在有身份的人家里和所有干净的场所，都应把痰吐在手帕里。有的孩子把痰吐在同学脸上，这是最不能容忍的无礼行为。对这样的人应当严加惩罚。我们再也不能原谅那些把痰吐在窗外、墙上或家俱上的人……

K

1859 年。

摘自《上流社会的风俗习惯》。（伦敦，1859 年）

第 256 页：在任何时候，吐痰都是一个令人讨厌的习惯，对此无须多言。我只想说，不要养成这种习惯。除此之外，吐痰还是粗鲁鄙俗的，并且有害于健康。

L

1910 年。

摘自奥古斯丁·卡巴内《历史上个人的隐秘习俗》。（丛书，巴黎，1910 年）

第 264 页：不知您注意与否，我们的先辈毫不犹豫地拿出来展示的东西，今天则被我们放到隐蔽的角落里去了。

比如，有些不宜公开的用具，当时却堂而皇之地放在那儿……当时，人们并没有想到要避人耳目。

另外，还有一件东西也是如此。如今，这件东西已经不再属于家里的摆设了，我指的是痰盂。

第二 对有关吐痰引文的一些想法

1. 和其他的引文一样，这一组引文也清楚地说明了从中世

纪开始的行为变化,而且,这一变化是有特定方向的。显然,这一变化是朝着被我们称作“进步”的方向发展的,即使是今天,很多到东方和非洲去旅行的欧洲人,总会为那里“不够干净”和随地吐痰的现象而感到特别的不舒服。倘若他们是带着某种幻想去的,那么就会感到“失望”,就会更加确信在他们身上体现了西方文明的“进步”。然而,至少是在四百年之前,这一习惯在西方国家里也同样是很普遍的、理所当然的。这儿所举的例子便说明了这一点。总的来说,这些例子极其生动地说明了文明的行为是如何产生的。

2. 在上述所举的例子中,可以看出吐痰行为变化所经历的几个阶段:不管是拉丁语的、英语的、法语的还是德语的就餐礼仪都证明,在中世纪随地吐痰不仅仅是一种风俗,而且是一种普遍的需要。即使是在宫廷上流社会里,吐痰也被视为完全理所应当的事情。人们对自己的主要约束是:不能把痰吐在餐桌上或餐桌的对面,而应该把痰吐在桌子底下。规定中讲到,在漱口和洗手的时候,不能把痰吐在盛水的盆内,而应该尽可能地吐在旁边。这一戒律在有关宫廷礼貌的规矩法典中一再重复出现,以至人们可以想象,现在被看作“恶习”的行为在当时是一种常见的现象。在中世纪对于要求改正这些“恶习”所施加的压力并不是很大,制约的手段也并不是强制性的,因此它们并没有在社交生活中消失殆尽。在这一点上,又一次显示出中世纪的社会制约与它以后阶段的社会制约之间的区别。

到了十六世纪,社会在这一方面所施加的压力加强了。用脚踏去痰迹成了规矩。当遇到埃拉斯穆斯所说的:“如果地上有浓的痰迹”的现象时,必须用脚去踏。在这儿,对于取消随地吐痰现象的要求也仍然带着过渡时期的特征。把痰吐在布里,在这时只

是作为克服这种坏习惯的一种可能性,而不是作为一种必须提出来的。这种坏习惯慢慢地开始变得令人难堪了。

1672年古尔旦的引文清楚地表明了下一步的发展:“从前可以当着有身份的人的面吐痰,只要用脚把痰蹭掉就行了,如今这种行为便有失礼貌了。”

同样,在1714年发表的为广大阶层所写的《法国礼貌》一书中这样写道:“应当尽量避人耳目,注意不要把痰吐在别人的身上或衣服上。在‘大人’,也就是说有身份的人面前……应该把痰吐在手帕里。”

在1729年拉·萨勒的引文中,这一规定被扩展为在一切场所“人们应该适当遵守”的规定。他还说到,人们应养成这样的习惯,在教堂里也不应该把痰吐在地上,而应把痰吐在手帕里。

到了1774年,几乎是一提到这一习惯便会使人感到非常难堪。到了1859年,“在任何时候随地吐痰都是一种令人讨厌的习惯。”随着十九世纪难堪界线的前移,作为克服这一恶习的技术器具——痰盂,至少是在室内,起到了很大的作用。1910年,卡巴内使我们注意到,与其它一些器具一样,痰盂也逐渐地从一种值得展示的器具变成了一种个人的用具(见例子L)。

渐渐地连这一用具也变成多余的了。在西方社会的大部分地方似乎连频频吐痰的需要也逐渐地消失了。人们又一次达到了德拉·卡萨只是从古代作家那儿读到的类似的难堪与节制的水准,即:有些民族生活很有节制,经过努力练习,他们根本就没有吐痰的需要(见例子F)。

3. 围绕着随地吐痰和其它出于自然需要的动作的各种禁忌与约束在很多社会中都有,不论是在未开化的,还是在文明的社会中。这两种社会在这方面的区别是:在未开化的社会里人

们——尽管只是在观念中——总是因为迫于他人，也就是说，总是迫于外部强制而遵守这些戒律；而在文明社会里，这种外部强制则完全转化为自我强制。在文明社会里，那些被禁止的嗜好，比如像吐痰。在这种自我强制的压力下，或者换言之，在“超我”和“近忧远虑”的压力下，部分地从意识中消失了，而保留在意识中的恐惧则是由一种间接的顾虑引起的。在我们这个时代，因为吐痰而产生的恐惧以及羞耻和难堪的感觉，并不是由任何神秘的力量，即上帝、鬼怪或恶魔所引起的，而是由某种特定的、有规律可循的东西，比如某些疾病和它们的“病原体”所引起的。以上所举的这些例子同时也非常清楚地表明了对于某些疾病的产生以及对于痰有传播病原体的危险的理性认识，既不是引起恐惧与难堪感觉的主要原因，也不是推动文明和吐痰等习惯改变的动力。

最初有很长一段时间人们特别强调：不要把痰重新咽下去。埃拉斯穆斯说：“把痰重新咽下去是乡巴佬的做法”（见例子 E）。1729 年拉·萨勒说：“人们不得不吐痰。”这也就是说，不应当抑制吐痰的需要（见例子 Z）。几百年来，在对人的这一本能的表现所规定的戒律和约束中找不到任何“卫生的原因”。直到十九世纪，直到这一行为变化的晚期，也就是说，事后人们才对吐痰的危害有了理性的认识。即使是在这一阶段，人们在指出吐痰有害于健康的同时，也还总是强调，这是一种令人难堪和令人讨厌的行为。在关于吐痰的例子 K 中这样写道：“除此之外，吐痰是粗鲁鄙俗的，并且有害于健康。”

有必要非常明确地指出，据我们所知，有害于健康的行为并不一定必然会引起难堪和羞耻的感觉；反之，会引起难堪与羞耻感觉的行为也并不一定有害于健康。用手来进餐或者在进餐时

发出唾嗒声,这种行为在今天会引起人们特别难堪的感觉,但是完全可以不用担心这种做法会有害于人的健康。然而,不管是由在昏暗灯光下阅读,还是由有毒气体所引起的联想,都绝不会引起任何类似难堪与羞耻的感觉,尽管这两件事对于健康的损害是众所周知的。早在人们清楚地认识到某些疾病会通过唾液传染之前,由吐痰所引起的难堪和厌恶的感觉以及对于吐痰的禁忌便已经加强了。最初导致这种难堪感觉的产生以及对这些行为的约束并使之不断加强的,是人际关系以及人与人互相依赖关系的变化。“以前人们可以毫不掩饰地吐痰或打哈欠,只要打哈欠时不说话就行了,而如今有身份的人对此很反感。”(见例子G)这便是人们最初要求抑制情感的理由。对于社会的顾忌早在自然科学的认识之前就已经存在了。国王要求他的侍臣把这种情感的抑制作为“尊敬的表示”。在宫廷社会中,这种依赖关系的象征以及这种不断增长的要求抑制情感和自我克制的强制同时又成了“身份高贵的标志”。这种现象立刻在下层中得到了效仿,并随着广大阶层的崛起而推广开来。与以往的文明发展阶段一样,这时候人们用“没有人会这么做”的告诫来培养抑制情感的习惯以及恐惧、羞耻和难堪的感觉。直到很晚,随着某种“民主化(Demokratisierung)”趋势的形成,人们才用科学的理论、才用不论等级地位、对所有的人都适用的理由来培养这种习惯与感觉。推动这种曾经一度广泛流行的嗜好逐步发生变化的主要动力,并不是这种习惯会引起疾病的理性认识,而是人们共同生活的方式和社会结构的变化。这一点下面还将详细论及。

4. 从随地吐痰到这一需要的消失,这一变化是说明情感可塑性的一个极好的例子。可能是因为这一需要与其他的需要,比如像抽烟,相抵消了;或者是因为食物结构的某些变化而减少了

这一需要。显然，人的其他许多欲望是无法像吐痰那样被压去的。吐痰的嗜好以及在上述例子中提到的喜欢看吐出来的痰的嗜好，是可以替代的。这种现象至今仍然在孩子身上以及在对梦的解析中清楚地表现出来。每当有人不加掩饰地谈起“这类事情”时我们便会以某种特殊的笑声来抑制。然而，人的其他需要却无法像吐痰那样完全被替代或改变。这样便对情感可塑性的界限提出了问题。毫无疑问，情感有其本身固有的特定规律性，可以把这种规律性称为“天生的”。历史的进程是按照这一规律性而形成的，同时这一规律性又规定了历史进程的活动范围和界限。由此而提出的任务是，如何在历史的进程中进一步确定人的生活 and 行为的可塑性。不管怎么说，我们可以再一次从中看到，自然与历史的进程几乎是无法分割的，是互相作用的。羞耻与难堪感觉的形成以及难堪界限的前移，既是自然的，又是历史的。从某种意义上来说，这些感觉形式是在某种形式的社会条件下人的自然本性的表现，同时它们又对社会历史的发展起作用。

很难判断是不是由于“文明”与“自然”的截然对立而导致了“文明”人的心理压抑，也就是说导致了西方国家文明新阶段中所出现的情感失调的特殊情况。但有一点是确定无疑的：“未开化的人”的感情与“文明人”的感情一样受到历史和社会的影响，尽管“未开化的人”对自己的历史几乎一无所知。在人类发展的历史上没有零点，就像在人类的社交活动与社会联系中没有零点一样。无论是在“未开化”的社会还是在文明社会里，到处都有由社会所造成的禁忌与约束以及它们的心理基础，即由社会所造成的恐惧、喜悦、厌恶、难堪与兴奋。有人把那种所谓“未开化”人的水准，也就是“自然”的水准与“文明人”的水准，即社会历史的水准进行比较。这种做法的意义究竟何在，这一点至少还

不够清楚。对于人的心理功能来说，自然的与社会的进程是不可分割的，是共同起作用的。

关于卧室中的行为

第一 例子

A

摘自《男孩席间举止》。

1463—1483 年间英国席间规矩。（《礼让之书》，伦敦 1869，第 63 页）

215 如与贵人同床，
当问其卧何边。
不可率先上床，
此举尽失其礼。

如果你与一个地位比你高的人同床就寝，应该问他喜欢睡哪一边。在他请你就寝之前便上床是不符合礼貌的。

223 就寝手脚平置，
睡前先道晚安。
此乃就寝大礼，
不可置之脑后。

上床后应该躺平，然后向比你地位高的人道晚安。

（注：为了便于理解，引文没有完全按照旧的表达方式，正确的引文见《礼让之书》，出处同上。）

B

1530 年。

摘自埃拉斯穆斯·封·鹿特丹《男孩的礼貌教育》。(第7章,卧室)

在你脱衣服和起床时,应想到羞耻,不要让别人看到你露出那些习俗和本性要求掩蔽的部位。如果与人同床而睡,应该静静地躺着,不要动来动去而裸露身体,不要掀去被子打扰同床的人。

C

1555年。

摘自皮埃尔·布罗《论优良习俗和文明规矩》。(里昂,1555年)

当尔酒足饭饱,
准备上床将息,
若已有人在床,
举手投足要轻,
侧身平躺勿动,
勿将他人惊醒。

D

1729年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教礼貌守则》。(鲁昂,1729年)

第55页:上床睡觉时……不能在任何人面前脱衣服。尤其是还没有结婚的人,绝对不能当着任何异性的面躺不睡觉。

除了年幼的孩子外,任何人都不能和异性同床睡觉。倘若旅途中处于无奈不得不与另一个同性的人同床就寝,绝对不能靠得太近,以免影响或碰到别人。更不能把腿插到同睡的人的两腿

之间……

……

乱开玩笑或无聊的闲谈也是不符合礼貌的。

从被窝里起来的时候,不能光着脑袋,不能把睡帽扔在椅子上或者别人能看见的地方。

E

1774年。

摘自德·拉·萨勒《礼仪与基督教守则》。(1774年版,第31页)

异性同屋就寝是极大的过错,如果出于不得已,床也必须分开……只有这样,羞耻之心才能不受影响。而且只有在极其贫困的情况下才勉强允许这么做。

倘若不得不与另一个同性的人同床睡觉——这种情况极少——则必须老老实实,十分小心……

……

一旦醒来,稍稍定神之后就当立即以讲究的方式起床,而不要躺在床上闲聊或干别的事情,这样最容易养成懒惰和轻浮的习性。床是用来使身体得到休息的,而不是用来干别的事情的。

第二 对于例子的几点想法

1. 卧室成了人的生活中“最私人”和“最隐秘”的地方。与人体的大部分活动一样,“睡觉”也逐渐地被移到社交活动的“幕后”。小家庭是给人的这一行为和其他的行为所留下的唯一合法的、被社会认可的领地。一堵有形无形的墙遮住了人的生活中

“最私人”、“最隐秘”的行为以及无法抑制的“兽性”，使别人无法窥探。

在中世纪的时候，人的这一行为并没有如此私人化，也没有被排除在社会生活之外。在放着床的屋子里会见客人是很常见的，而床本身也由于其装潢而成为一件有声望价值的东西。很多人在同一间屋子里过夜是极普通的事情，比如上流社会的主人与仆人，女主人与其女仆或与几个女仆同屋就寝。在其它阶层中男女同屋就寝，⁶⁹与过夜的客人在一个屋子里睡觉也是常有的事。⁷⁰

2. 以前不习惯穿衣睡觉的人可以把衣服全部脱光。一般来说，在世俗社会中人们是裸体睡觉的，而在僧侣教团中则按照其各自严格的规矩，或和衣而睡，或完全脱光。神圣天主教本笃会——至少是在六世纪——规定其教团的成员必须和衣而睡，甚至不准松开衣带。⁷¹十二世纪，当法国克吕尼维新教团“富有而又强大起来时，当禁欲主义的强制比较松弛时，该教团的规定允许不穿衣服睡觉。西妥教团的僧侣在改革后又重新恢复本笃教的旧规定。在这一时期的教团规则中，没有提到过专门用于夜间穿的睡衣，连世俗社会给我们留下的史诗或画册中也没有提到过。妇女也同样没有睡衣。如果有人穿着白天穿的衬衣就寝的话，会引人注目。别人会怀疑，这个人的身体是否有缺陷，除此之外还有什么理由要把身体遮掩起来呢？而当时和衣而睡的大多数人也确实是出于这个原因。比如，在小说《紫罗兰列传》中，一个女仆惊异地问她的女主人为什么穿着衬衣睡觉，女主人回答说，她穿衬衣睡觉是因为她身上有一块记。⁷²

除此之外，裸露身体时的无拘无束和与此相应的羞耻感的

水准还特别清楚地表现在洗澡的习俗中。在以后的时代里，人们往往吃惊地获悉，骑士在洗澡时都是由妇女在旁伺候的；同样，他们夜间的饮料也常常是由妇女端至卧榻之旁的。去浴室洗澡之前，人们往往在家里先脱光衣服，至少在城市里是这样的。一位目击者说：“有多少回我看到脱得光光的，只剩一块遮羞布的父亲带着赤身裸体的妻子和孩子穿过小巷去浴室……有多少回我看到十岁、十二岁、十四岁、十六岁和十八岁的姑娘光着身子，只系着一小块布，或者常常是披着一件穿旧了的，或撕破了的浴衣，或者像这儿本地人说的那样，仅在前面带个肚兜，而背后则赤裸着。中午时分她们常常裸着背、赤着脚，放在屁股后面的手里拿着钱，从她们的家里穿过长长的巷子去澡堂；还有多少回我看到十岁、十二岁、十四岁和十六岁的男孩完全赤裸着身子与姑娘们同行……”⁷³

这种无拘无束的感觉在十六世纪，特别是在十七、十八和十九世纪逐渐消失了。首先是在上流阶层，随后是慢慢地在其他阶层中消失了。直到这时候为止，整个生活形式，人与人之间的较小的距离，使得赤身裸体，至少是在适当的地方，比近代的初期要显得自然得多。有人说：“直到十六世纪为止，赤身裸体是日常生活中极普遍的。晚上每个人都脱光了衣服上床睡觉，在蒸气浴室里人们也脱得一丝不挂。”⁷⁴这种情况首先是针对德国人而言的，但可以肯定不仅仅在德国如此。与以后相比，这时候人们对于自己的身体，与对自己的其他行为一样，没有多少羞耻之感。也可以说，这种态度是比较幼稚的。睡觉的习俗与洗澡的习惯都说明了这一点。

3. 大约在使用叉和吐痰用的手帕的同时，一种专门的睡衣也慢慢地开始流行了。与其他的“文明器具”一样，睡衣也逐渐地

在欧洲普及。睡衣的流行也同样标志着这一时期人们所经历过的重要变化。人们对所有与身体有关的东西的敏感性正在增长。有些到这时为止从未引起过哪怕是类似于羞耻感觉的行为方式现在使人感到羞耻了。在《圣经》中已经描写过的那种心理过程：“他们看见自己赤身裸体，为此感到羞耻”，以及在历史的进程中常见的羞耻感的前移和情感态度的变化也同样在这儿重复。人们赤身裸体时的那种无拘无束的感觉也和当着其他人的面解大小便时的那种无拘无束的感觉一样消失了。随着在社会生活中让别人看见自己赤身裸体时的那种自然感的逐渐消失，在艺术中裸体的表现则有了新的的重要意义：裸体越来越成为人的一种幻想和愿望。用席勒的术语来说，与以前各阶段的“素朴”相比，裸体的表现成了“感伤的东西”了。

在法国宫廷社会中，起床与就寝，至少是那些地位高的先生和夫人的起床与就寝直接属于社交生活。睡衣也与其他社交场合穿的衣服一样做工考究，富丽堂皇。随着其他各阶层的崛起，这种情况发生了变化。起床与就寝逐渐地变成了隐秘的事情，被从人们的社交生活中排除了出去，并被移入小家庭的内部。战后的几代人以及战后有关礼貌的书籍总是带着某种讥讽的眼光——往往还带着一丝不寒而栗的心情——来回顾这一阶段。这一时期像睡觉、穿衣和脱衣等行为都非常严格地被排除在社交生活之外，连谈论这些事情也极其严厉地受到戒律的限制。在1936年出版的一本英国的有关礼貌的书中写道——也许有一点夸张，但肯定并不是完全没有根据的：“在第一次世界大战前推行教养的时期，比较有名的作家如果想以睡觉作为写作题材的话，一般总是只写露宿。因为在外露宿时，晚上女士和先生都不睡觉，他们只是休息，而究竟是怎么休息的，则与他人无关。如

果哪个作家的想法与别人不同,他的书就会被排斥在图书馆之外。”⁷⁵战后在这一方面的规定变得比较松了,并出现了某种相反的变化。这一情况的出现显然是与社会的不断变化,与体育、漫游和旅行的普及以及青年人较早地离开家庭独立生活的情况有关。长睡袍变成了睡衣睡裤,也就是说变成了一种“有社交功能”的睡觉穿的服装便是一种标志。这并非倒退,并非像有的人所认为的那样,是羞耻和难堪的情感的一种回流,或者是对本能毫无节制和释放的现象;而是要形成一种适当的形式。这种形式既要满足我们前移了的难堪水准,又要适应当今的社交生活中我们每个人都必须经历的特殊情况。“睡觉”这一行为既不像以前那样隐秘,也不像前一阶段那样被一堵堵的“墙”围住。经常有这样的情况,人们不得当着陌生人的面睡觉、脱衣服或穿衣服。睡衣和内衣的造型和做工都已考虑到了这一点,并作了相应的改变。这样,即使在这种情况下穿着睡衣或内衣被人看见,也不必为此感到“害羞”。然而,前一阶段的睡衣则因不讲究款式而会使人产生羞耻和难堪的感觉。那时候的睡衣确实是不能让家庭圈子以外的人看到的。一方面十九世纪的长睡衣具有划时代的意义,因赤身裸体而产生羞耻和难堪的感觉发展了,并已成为人的内在要求,以至于人们即使一个人单身独处或在家庭小圈子里的时候,也必须把身体遮得严严实实的;而另一方面又可以把十九世纪的长睡衣称作时代的产物。这一时期“隐秘的”和“私人的”东西远远地被排除在社交生活之外,所以其做工很不讲究。一种强烈的人的内在要求、一种自我强制的难堪感觉和道德心与一种“因为是隐秘的东西而不讲究形式”的情况奇特地接合在一起,这便是十九世纪的社会特征,同样也是我们这个时代的特征。⁷⁶

这些例子使我们有了一个大概的印象，即睡觉这一行为是如何慢慢隐秘化的，是如何慢慢地从人们的社交生活中被排除出去的；同时随着羞耻感的前移，人们为青年人制定的行为规定又是如何带有特殊的道德含义的。在中世纪的例子中（例子A），人们要求青年人克制自己，其理由主要是应该顾及别人，尊重比自己“有身份的”、社会地位高的人：“如果你与一个地位比你高的人同床就寝，应该问他喜欢睡哪一边。在他请你就寝之前就上床是不符合礼貌的。”皮埃尔·布罗对约翰内斯·苏尔皮丘斯的书进行了改写，他的法文改写本（例子C）也同样是持这种态度的：“若已有人在床，举手投足要轻，……勿将他人惊醒。”然而，埃拉斯穆斯所提出的道德要求，即对于某一种行为的要求则并不是为了顾及别人，而主要是为了“自身”的缘故：“当你脱衣服和穿衣服的时候，必须想到礼貌规矩。”但是顾及社会习俗和顾及他人的想法还是起主导作用的。当我们想到这些规定，包括帕勒博士所提到的（例子A）、显然是为那些赤裸着身体上床睡觉的人而制定的规则时，便可以看到那一时期与以后在这方面所存在的鲜明对照。根据人们讨论这些问题时的态度来看，不住在一起的、没有家庭关系的陌生人同床就寝在埃拉斯穆斯的那个时代还是极其自然的事情，而绝不是什么不体面的事情。

以上所引的十八世纪的例子之所以并没有沿着同一方向直线发展，是因为它们并非主要取之于上流社会。那时候，一个年轻人与别人同床就寝的现象即使在其他阶层中显然也不再像以前那么自然了：“倘若旅途中出于无奈不得与另一个同性的人同床就寝，绝对不能靠得太近，以免影响和碰到别人。”德·拉·萨勒的书中（例子D）是这么写的。他的书中还写道：“不能当着

任何人的面脱衣服或上床睡觉。”

在德·拉·萨勒这本书的1774年版中省略了一切细节，而语调则明显地加强了：“倘若不得不与另一个同性的人同床睡觉——这种情况极少——则必须老老实实、十分小心”（见例子E）。这显然是道德要求的语气。甚至连说出其理由都会使一个成年人感到难堪。人们只是通过威胁性的语气让孩子感到这种情况是危险的。成年人越是觉得他们那种关于难堪和羞耻的水准是“理所当然”的，他们越是感到对情感的文明约束是“不言而喻”的，那么在某种程度上他们便无法理解，为什么人不是“生来”就具有这种难堪和羞耻的感情的。孩子们往往不可避免地一再触犯成年人的难堪界限，不可避免地——因为他们首先必须适应——违反社会戒律、超出成年人的羞耻界限并触犯成年人自己也很难克服的情感危险区域。在这种情况下，成年人往往并不对自己提出的行为要求作出解释。因为他们根本就不可能对此作出充分的解释。成年人所受到的制约使他们不同程度地、无意识地根据社会的水准来调节自己的行为。每一种与社会水准相悖的行为，每一种违反本社会所要求的戒律和违反自我克制的行为都意味着一种危险，意味着对成年人自己所承担的自我约束的一种蔑视。那种常常只有道德要求才独有的情感上的弦外之音，即带有攻击性和威胁性的严厉语气反映了某些人的危机感，即戒律的触犯将打破所有那些把社会行为水准视为“第二自然”的人本来就不稳定的心理平衡；也反映了那些人的恐惧心理，即他们自己的情感、他们自身的社会存在和他们生活于其中的社会秩序将因此而受到了间接的威胁。

随着羞耻感的前移成年人与儿童之间距离逐渐扩大。成年

人与儿童之间的，首先是无法对孩子进行很好制约的家长与他们的孩子之间的一系列特殊的矛盾正是在这种情况下产生的。导致这些矛盾形成的绝大部分原因在于文明社会的结构本身。直到较晚的时候，由于对社会有了新的看法，一小部分人，首先是职业教育家，才认识到了这个问题。然而，直到时常被人们称为“儿童的世纪”的时代，人们才认识到了儿童和成年人之间的显著距离，认识到儿童的行为不可能与成年人的一样。直到这时候，与之相应的教育上的建议和规定才慢慢地进入家庭的圈子。而在这之前很长的一段时间里，人们却要求儿童与成年人一样地去遵守严格的道德和戒律。当然还不能说这种情况在今天就已经完全消失了。

这里所列举的一小部分有关卧室行为的例子，使我们了解到这些倾向在以后的世俗教育中是如何充分表现出来的。

关于这方面的发展几乎无法加以说明。与就餐行为的形成一样，在这一方面由于情感制约的作用，在人体与人体之间逐渐地形成了一堵墙，形成了羞耻感和感情上的隔阂。与家庭圈子以外的人，也就是说与陌生人同睡一张床，渐渐地让人感到难堪了。只要不是万不得已，家庭里也常常是每个人都有一张自己的床，在中层和上层社会中甚至是每个人有自己的卧室。儿童很早就被与其他人分开，就被教会了独立。这慢慢变成了他们自己的习惯和经验。只有当人们看到，在中世纪陌生人与陌生人、儿童与成年人同睡一张床是非常自然的事情时，才发现，在我们的生活中人际关系和行为方式发生了多么巨大的变化。只有这时人们才意识到，文明发展到最近的这个阶段，床和人体成了心理上异常危险的区域，这并不是自然而然的事情。

对男女关系看法的变化

1. 在文明的进程中,对于人的两性关系的羞耻感有了很大的加强与变化。⁷⁷这一点特别清楚地表现在,当后来文明阶段中的成年人必须与他们的孩子谈论两性关系的时候总是感到难以启齿。这种难以启齿的现象到了今天几乎成了很自然的事情。在我们看来似乎仅仅从生理学的角度就可以解释,为什么孩子不懂得两性之间的关系,为什么给半大的姑娘和男孩启蒙,让他们了解自己并向他们解释发生在他们周围的事情,是一个特别棘手和令人尴尬的任务。只有当人们了解了另一个阶段的人在这些方面的举止行为,才会意识到,这种情况是极不自然的。这也是文明进程的一个结果。埃拉斯穆斯·封·鹿特丹的名著《对话》一书的遭遇就是一个很好的例子。

埃拉斯穆斯得知,有人篡改了他青年时代写的一本书,未经他本人的同意便擅自加上了一些文笔极次的补充印刷出版了。于是他对这本书进行了修改,并在1522年换了一个新的题目重新出版。他把这本书叫作《家庭谈话规则》,其目的不仅仅是为了教男孩学语言,更多的是为了把他们“引入生活之门”。

直到临终前不久,埃拉斯穆斯还在对这本书进行扩充和修改。正如他所希望的那样,这本书不仅使男孩能够从中学到好的拉丁文体,以提高他们的语言水平;也像他在题目中写的那样,这本书能够把他们引入生活。《对话》成了当时最著名、最流行的书之一。与埃拉斯穆斯写的《男孩的礼貌教育》一书一样,《对话》也一再重版,有许多种译本,并且也成了教科书和教育男孩

成长的经典著作。

再也没有什么能够比十九世纪被迫阅读《对话》一书的那些人,对这本书的批评更直截了当、更生动形象地说明西方社会在文明进程中所发生的变化了。一个名叫封·劳默尔的很有权威的德国教育学家曾经在他所著的教育史(斯图加特,1857年,第一部分,第110页)中写过下面一段话:

“怎么能够容忍许多学校使用这样一本书呢!男孩子们能够从那些色情的东西中学到些什么呢!改革只是成年男子的事情。男孩子们能够从那些对话,即从那些关于许多他们一点不懂的东西的对话、关于讽刺教师的对话、关于两个妇女有关他们丈夫的对话、关于一个求婚者与他所追求的姑娘的谈话以及关于一个青年男子与妓女的对话中学到些什么呢?最后这一段对话不禁使人联想起席勒写在诗歌《诡计》开头的两行诗句:

如果你们想同时讨好这个世界上的孩子和虔诚的人,
那么就去描写淫欲,再加上魔鬼。

埃拉斯穆斯在这本书中极其粗俗地描写了淫欲,又加上了一些所谓训世的东西。一个神学博士竟要八岁的男孩读这样的书,并想以此来教育他。”

事实上,埃拉斯穆斯的这本书就是为他的出版商的儿子写的。这位作父亲的显然是毫无畏惧地把它印了出来。

2. 正如以上所述,这本书遭到了严厉的批评。然而,这些批评主要并不是针对此书的道德观念,而是针对写书的这个“知识分子”的,是针对这个既不是正统的基督教徒,又不是正统的天主教徒的。反对《对话》一书的首先是天主教教会,因为这本书中的某些地方对教团和教会的一些机构进行了猛烈的抨击。这本

书出版后不久就被列入天主教的禁书目录。

与此相反,《对话》一书在另一方面获得了极大的成功,特别是作为教科书。

维辛加在他的《埃拉斯穆斯》(伦敦,1924年,第199页)一书中谈到《对话》时说:“从1526年起,两百年间,这本书的再版和译本几乎没有间断过。”

在这一段期间中,埃拉斯穆斯的这一本书对于很多人来说一直是一本经典著作。究竟应该如何来理解这些人和十九世纪的批评家们在对这本书的看法方面所存在的分歧呢?

事实上,随着文明程度的提高,埃拉斯穆斯在这本书中所谈到的许多事情,人们逐渐地不再当着孩子的面谈论了。到了十九世纪已经绝对不可能把这本书作为男孩的教科书了。而埃拉斯穆斯则很希望这本书能作为男孩的教材,他在给他的教子(约六至八岁)的献词中还特别强调了这一点。正如十九世纪的批评家所指出的那样,他在《对话》中写了一个青年男子如何向一个姑娘求婚;写了一位妇女如何抱怨她丈夫的恶劣品行。在这本书中也确实还有一篇一个青年男子与一个妓女的对话。

这本书与《男孩的礼貌教育》一书一样,也反映出了埃拉斯穆斯在所有涉及到情感调节问题方面的敏感,尽管当时的情感调节方式与我们今天的水准完全不相符合。与中世纪世俗社会的水准相比,甚至是与埃拉斯穆斯本人所处的世俗社会的水准相比,《对话》一书无疑是朝着情感节制的方向跨了一大步。到了十九世纪,情感的节制主要是以道德的形式表现出来的。

在关于求婚者与姑娘的对话中,求婚的年轻人非常坦率地说出了他希望从姑娘身上得到的东西。他向姑娘道出了自己对她的爱情,并对企图拒绝他的姑娘说,她已经勾去了他身体中的

灵魂；他告诉她生儿育女的好处，并说这是允许的；他让她想象一下他和她像国王与王后一样地统治着他们的孩子和仆人的美妙前景——这一想象非常清楚地告诉我们，成年人与孩子之间所存在的极小的心理上的距离往往是与一个更大的社会等级上的距离同时并存的。最后姑娘接受了他的求婚。她表示愿意成为他的妻子，但是，她说，她很看重自己的贞节。她说，她愿意为他保持贞节。他甚至拒绝了他的吻。当他不肯罢休苦苦哀求的时候，她笑着提醒他，他曾经说过，她已从他身体中勾去了他灵魂的一半而使他差一点丧命，所以她怕让他吻过后会把他的灵魂全部勾去而害死了他。

3. 如上所述，埃拉斯穆斯的《对话》一书在当时就曾经被教会方面指责为“不道德”。然而，不能因此而对当时的实际水准，特别是当时世俗社会的实际水准作出什么错误的结论。由天主教方面所出版的、明确地用以反对埃拉斯穆斯《对话》的一本书，在谈到两性方面的事情时其无拘无束的态度与《对话》并无半点区别。这本书的作者也是一个人文主义者。不是从僧侣阶层的水准出发，而是从世俗社会的水准出发，并为此而写作，这正是人文主义者们的著作，特别是埃拉斯穆斯著作的新意所在。

人们试图把拉丁文从教会传统及教会圈子的孤立和局限状态中解脱出来，并把它变为世俗社会的一种语言，至少把它变成世俗上流社会的一种语言。人文主义者正是这一运动的代表。这一倾向标志着在西方社会结构中所发生的一种变化，即西方世俗社会对一种世俗的、学识渊博的著作的需要正在不断加强。这一变化在这本书的其他地方曾一再显示出来。人文主义者正是这一变化的实施者，他们所体现的正是世俗上流社会的这一需求。人文主义者在著作中所写的东西重又接近了世俗社会生活，

同时,在世俗生活的经验也直接进入了有学识的著作之中;这也是“文明”这场伟大运动中的一条发展线索。顺着这条线索就能找到重新评价古希腊罗马艺术并使之复兴的原因之一。

埃拉斯穆斯在为《对话》一书所作的一次辩解中就曾经非常确切地表达了这一变化过程:“正如苏格拉底把哲学从天上拉回了人间那样,我也把哲学引向游戏和宴会。”他把这句话写在关于《如何使用对话》的说明中,以后这段说明就印在《对话》一书的后面作为附录(《对话》1655年版,第668页)。

正是因为这一缘故,应该正确地看待这本书,应该把它视为世俗社会行为水准的见证,尽管这本书中的有些要求,如对于抑制欲望和控制行为的要求已经超出了当时的水准。这些要求是作者的愿望,它们预示着将来的发展。

埃拉斯穆斯在关于《如何使用对话》的说明中,在谈到上面提到的求婚者与姑娘的那篇对话时说:“我希望所有的求婚者都应当像我所描写的那个求婚者一样,他们不应当通过其他的对话而缔结婚姻。”

被十九世纪批评家视为“色情的粗俗描写”的东西,按照现在的难堪水准必须在孩子面前用“缄默的禁忌”来限制的东西,对于埃拉斯穆斯以及与他同时代的帮助他推广这本书的人来说,则是范例性的对话。在他们看来这本书特别适合于给正在成长的孩子们建立起一种模式。与在他们周围实际所发生的事情相比,这本书中所提出的要求在很大程度上还只是一种理想的图景。⁷⁸

4. 封·劳默尔在他的论争文章中所提到的其他对话也是如此。那个抱怨其丈夫的妇女得到了启示,她只有先改变自己的行为,然后才能改变她丈夫的行为。一个青年男子与一个娼妓的

对话也是以这个妓女决心改邪归正为结果的。

为了了解埃拉斯穆斯希望在男孩的心目中树立起一种什么样的模式,人们必须自己来听一听这段谈话。一个名叫路克雷蒂亚的妓女已经有好久没有见到名叫索福罗纽斯的男青年了。她明确地道出了她的请求,为此他来到了她的住所。他问道,她是否能肯定不会有人看见他们,她是否有一间更暗一点房间。当她把他带到一间稍微暗一点房间里时,他又有了新的顾虑。他问,她是否确实可以肯定不会有人看见他们。

索福罗纽斯:“我觉得这个地方还不够僻静。”

路克雷蒂亚:“为什么羞怯?这是我最隐秘的房间,⁷⁹是我的天地。这个地方这么暗,我几乎看不见你,你也几乎看不见我。”

索福罗纽斯:“你看看屋子里有没有裂缝!”

路克雷蒂亚:“根本就没有什么裂缝。”

索福罗纽斯:“没有人会在近处偷听我们说话吗?”

路克雷蒂亚:“连老鼠都不会,我的宝贝,你还犹豫什么?”

索福罗纽斯:“我们能够瞒过上帝吗?”

路克雷蒂亚:“不能,上帝无所不见。”

索福罗纽斯:“那么能瞒过天使吗?”

“谁也不会看见或听到我们的,连老鼠也不会,”她说,“你还犹豫什么?”

但是那个年轻人却说:“那么上帝和天使呢?”然后他开始运用辩证法的所有技巧来劝导她,问她是否有许多仇人,问她如果能惹她的仇人生气是否会是她感到高兴?问她如果放弃现在的青楼生活而成为一名品行端正的女子是否会使她的仇人恼火?最后他终于说服了她。他将在一个正派的女士那儿悄悄地为她租一套房屋,然后为她寻找一个借口,使她能够悄悄地离开现在

所住的地方,并答应在开始时照料她的生活。

不管对于后来时代的批评家来说,对于这一情况的描写——而且是在一本“儿童读本”中——是多么的“不道德”,但是不难理解,如果以另一种社会水准,从另一种情感模式来看的话,这一描写则可能是非常“道德”和富有典范意义的。

同样的发展情况,同样的水准差别还可以通过许多其他信手拈来的例子得以证实。面对着过去时代的这些模式和制约规定,十九世纪的批评家以及二十世纪的一部分批评家感到有些茫然不知所措。如果人们没有把自身的难堪界限,没有把自身的情感模式——这些东西都是处于一种特定的社会制度之中的——看作是一种经过发展而形成的并且还在不断发展的东西,而仅仅从今天的水准出发的话,那么就很难理解,为什么会把这些对话作为学校的教科书,而且特意把它们作为儿童读本的。我们这儿所讨论的正是要人们把自己的水准和对待儿童的态度看作经过发展而形成的东西。

比埃拉斯穆斯更加正统的那些人也做了像他一样的事情。如上所述,为了排斥埃拉斯穆斯所写的有异教嫌疑的《对话》一书,一个正统的天主教徒也写了另外一些谈话,题为《医生约翰内斯·莫里索图斯在四本书中与他儿子康斯坦丁的谈话》(巴塞尔,1549年)。这些谈话同样也被用来作为教育男孩的教科书。作者莫里索图斯认为,从埃拉斯穆斯的那些对话中人们往往无法得知,“所听到的话究竟是出自一个基督教徒还是一个异教徒之口。”然而,严厉的天主教阵营在评论他的这本书时指出了同样的问题。⁸⁰在这里只须引用1911年对这本书的一段评论就足以使人们对这本书有所了解。⁸¹评论写道:“在莫里索图斯的书中,女孩、处女和女士比在埃拉斯穆斯书中具有更加重要的意

义。在许多谈话中她们往往总是一个人独白。在第一、第二卷中她们的谈话就已经并不是那么无关紧要的了，而在最后两卷中⁸²……她们所谈到的那些棘手的事情则令我们摇头发问：那个严厉的莫里索图斯的这本书是写给他儿子看的吗？他确实可以相信，他的儿子会等到可以看这后几卷书的年龄时才会去阅读和研究它们吗？除此之外，我们还不能忘记，在十六世纪的时候人们在两性关系上还不太拘泥，在供学生练习用的书本中往往充塞着许多令我们今天的教育家感激不尽的句子。（此处为反语。——译注）

“但是，问题还不止这一些！莫里索图斯对这些对话在实际中的应用究竟是怎么想的呢？显然那些男孩、少年、成年男子和白发苍苍的老头是绝对不会把只记录了女子对话的书作为学习拉丁文的典范的。也就是说，莫里索图斯忘了他写这本书的教学目的，在这方面他并不比遭到诟骂的埃拉斯穆斯好多少。”其实这个问题并不难回答。

5. 埃拉斯穆斯从未“忘记他的教学目的”，这一点他在关于《对话》的使用说明中写得非常清楚。在这篇说明中他讲到了他写每一篇对话的教学目的所在，或者说得更加确切一点，他想在男孩子的心目中树起什么样的典范。比如，在谈到 一个青年男子和妓女的那篇对话时他说道：“*Quid autem dici potuit efficacius, vel ad inserendam adolescentum animis pudicitiae curam, vel ad revocandas ab instituto non minus aerumnoso quam turpi puellas ad quaestum expositas?*”（为了使男孩子懂得羞耻，为了使女孩子搬出那个危险的、不光彩的地方；我还能说些什么其他的比这更加有效的话吗？）不，他从来没有忘记过他自己的教育目的，只是羞耻的水准不同罢了。他想使《对话》成为向

男孩展示世界的一面镜子。他想教会男孩应该回避什么,怎么样才能过上恬静的生活:“有关老年人的那篇谈话像镜子一样地向人们展示了,人们在生活中应该回避什么,怎样才能过上安稳的生活。”

毫无疑问,莫里索图斯的谈话一书也是以此为目的的,而同时代的其他许多教育书籍也是如此。正如埃拉斯穆斯所说的那样,所有这些书都希望把男孩“引入生活”。⁸³这儿所指的实际上是成年人的生活。在以后的时代里逐渐发展起一种倾向,人们告诉孩子,什么是他们应该做的,什么是他们不应该做的。而在这些书中,人们为了把男孩引入生活,告诉他们的是什么是成年人应该做的,什么是成年人不应该做的。从这儿便可看出其中的差别。人们并不是因为出于某种理论上的考虑才这样或那样做的。对于埃拉斯穆斯和与他同时代的人来说,以这种方式与孩子谈话是很自然的事情。那时候的男孩子,不管是处于必须依赖他人的地位还是作为童仆,都很早就进入与成年人同样的社会环境之中。在性生活方面,成年人不管是在行为上还是在谈吐中都不像以后那么有节制。由于当时的情感抑制处于另一种状况,——这种情感状况是由当时的人际关系的结构和状况所决定的——那时候的成年人自己也对这种想法感到很陌生,即情欲是隐秘的、私下的事情,应该严格加以控制,不能在别人与孩子的面前流露出来。所有这一切都使得当时成年人与儿童在行为和情感水准方面的差距比现在小得多。事实一再证明,很好地了解成年人与儿童之间距离的扩大,了解人在十二、十五岁,现在大约是二十岁之前生活于其中的特殊环境,对于理解过去的人以及我们自己的心理状况是非常重要的。就人的生理发展而言,过去与今天并没有多大的区别。只有了解了这一社会变化,我们才能更

好地理解今天所存在的“成年”的问题,以及由此而产生的其他特殊问题,比如像成年人心理结构中的“童年残余(infantilen Residuen)”。今天,儿童与成年人在服饰上所表现出来的极大的差别只是这一发展中特别显而易见的一个标志。在埃拉斯穆斯的那个时代以及他以后很长一段时期内,成年人与儿童在服饰上的区别甚小。

6. 使新时代的观察者感到惊奇的是,埃拉斯穆斯竟然在他的《对话》一书中对一个孩子说起妓女和她所住的青楼。对于生活在我们这一文明阶段的人来说,在教科书中提到这类事情是不道德的。在十九和二十世纪的社会中肯定也存在这些东西。但是人们从小就学会了在社会交往中对一些事物保持沉默,对性欲和其他某些情感感到羞耻与恐惧。这些情感机制已经达到了近乎完美的程度。在社交场合甚至连提到这类事物和对此的看法都是不允许的。与孩子们谈论这些事情被看作是犯罪,是玷污了他们的心灵,至少是一种极端错误的教育方法。

而在埃拉斯穆斯的那个时代里,让孩子们知道这些东西的存在是非常自然的事情。没有任何人在孩子们的面前隐瞒这些事情。至多是告诫他们不能这么去干。埃拉斯穆斯正是这样做的。如果人们只是读了那个时代有关教育方面的书籍,那么很容易把对这种事情的谈论仅仅看作是作家个人的想法。但是,倘若进一步看到在实际生活中儿童是如何与成年人生活在一起以及成年人与成年人之间、成年人与儿童之间的隔阂是多么的微小,那么人们就会把埃拉斯穆斯和莫里索图斯所写的对话直接地与当时的水准联系起来。埃拉斯穆斯和莫里索图斯必须考虑到,孩子们无所不知,这在当时也是非常自然的事情。而教育家的任务则是,告诉孩子们应该怎样来对待这些事情。

在当时的大学里人们可以公开地谈论青楼,光是这一事实也许并不能说明什么问题。但是,那时候大多数的人进大学的年龄毕竟要比现在小得多。不管怎么说,这一切至少可以说明,娼妓甚至可以作为大学公开演讲的诙谐题目。1500年海德堡的一个硕士生以“妓女对情人的忠诚”为题作了一次公开演讲,另一个人的演讲题目是“情妇的忠诚”,还有一个人的演讲题目是“猪的行会的垄断”以及“嗜酒方式以及如何避免嗜酒”。⁸⁴在当时的许多布道中也有与此相似的情况。没有任何文章提到儿童不准聆听这些演讲。在教会和世俗的许多圈子内,人们肯定是反对这种形式的婚外两性关系的,但是社会戒律还没有变成个人的自我强制,在公开的场合中谈论这些事情还不会使人感到难堪。并不是每一种有关这些事情的言论都会受到谴责的。

如果了解了娼妓在中世纪一些城市中的地位,那么这一区别就会显得更加明显。与今天的许多非欧洲国家一样,娼妓在欧洲中世纪城市的公众生活中有着非常特殊的地位。有些城市在欢度节日的时候,让娼妓举行赛跑。⁸⁵她们还常常被派去欢迎高贵的宾客。比如,在1438年维也纳市的结算报告中有这样的记录:对于来自民间的女子赏酒十二杯,对于陪伴国王的女子赏酒十二杯。⁸⁶有些市长或议员让高贵的宾客在妓院里尽情玩乐。1434年,西吉斯蒙德皇帝公开向伯尔尼市政府致谢,感谢市政府让他和他的随从免费在妓院里享受了三天。⁸⁷那时候的妓女就像是用来款待贵宾的一道佳肴。

妓女,在德国人们常常把她们叫做“美人儿”或者“俊姐儿”,也和其他的职业行当一样,在城市中形成了一个团体。她们享有某种权力,同时也担负着某些义务。有时候她们也会像其他职业的人一样起来反抗不正当的竞争。比如,1500年在一个德国城

市中有的一些妓女跑去找市长,向他告状说,只有她们这幢青楼有公开营业的权力,而现在另外一幢青楼也在悄悄地招揽顾客。她们在得到市长的许可后闯入那幢房子,把里面的东西砸了个稀巴烂,并把那儿的鸨母打了一顿。还有一次她们把一个与她们竞争的妓女从家里拉出来,强迫她住在她们的青楼里。

简而言之,她们与刽子手一样,社会地位很低,被人歧视,但却完全是公开的,用不着隐瞒其身份。连这种形式的婚外男女关系也还没有被移置于社会生活的“幕后”。

7. 从某种程度上来讲,两性关系和婚姻关系也是如此。仅仅是通过结婚的风俗习惯我们就能对此有所了解。在侯相的带领下,参加婚礼的人一起涌入洞房。由女侯相为新娘宽衣解带,并取下所有的首饰。新郎新娘必须当着众人的面上婚床。只有这样,这一婚姻才有效。人们“让他们躺在一起。”⁸⁸“只有踏上婚床,法律才会生效。”在中世纪的后期,结婚的风俗习惯逐渐起了变化,新郎新娘可以穿着衣服上婚床。当然,这一风俗习惯在不同的国家和不同的社会阶层中不尽相同。不管怎么样我们还是听说,在吕贝克这一古老的结婚形式一直被保留到十七世纪的初叶。⁸⁹连在法国专制宫廷社会中,新郎和新娘也是在众人的簇拥下踏上婚床的。在他们当着众人的面脱光衣服后,人们才让他们重新穿上衬衣。所有这一切都说明了对于两性关系的另一种羞耻水准。通过这一系列例子,人们再一次清楚地认识到了以后逐渐在十九、二十世纪占统治地位的那种羞耻水准的特殊性。在这一段时间里,即使是在成年人中间,所有与性生活有关的东西也都被移置幕后,并在很大的程度上被掩盖了起来。所以长期以来,对儿童隐瞒生活的这一侧面便有了可能性和必要性。而在这之前的那些阶段中,两性关系以及所有与之有关的东西都是公

开生活中的一个重要的部分，因此使儿童从小就熟悉这一方面的生活是极其理所当然的事情。即使是从制约的意义上来说，为了使儿童学会成年人的水准也完全没有必要像文明发展中的以后阶段那样，使儿童认为这方面的生活是一种秘密和禁区。

在宫廷贵族社会中，性生活肯定已经比中世纪更加隐秘了。市民工业社会的观察家们之所以经常感觉到宫廷社会“轻浮”，是因为这种企图遮掩的倾向前移了。然而，与市民社会本身的情感控制水准相比，在这一阶段中，人们无论是在社交场合中还是在意识中对性生活的遮掩还是很微不足道的。以后阶段的人对这方面的评论往往是错误的，因为人们没有把自己的和宫廷贵族社会的水准看作是变化发展中互为条件的各个阶段的水准，而把它们当作绝对的东西来比较，并把自己的水准看作是衡量其它一切水准的尺度。

这时期成年人与成年人之间可以毫不隐讳地谈论人的生理功能。同样，无论是在谈吐还是在行动中，他们也是这样来对待儿童的。这样的例子不胜枚举。这里要描述的是一个特别生动形象的例子：在十七世纪的宫廷中，有一个名叫封·布莱的小女孩。宫中的贵夫人经常来找她闲聊。有一天，她们和她开了个玩笑。她们企图使她相信她怀孕了。小女孩极力否认并为自己辩解。她说这是绝对不可能的，而贵夫人们却提出了一条又一条的理由。

有一天，她早上醒来在床上发现一个新生的婴儿。她感到非常惊讶，天真地说：“只有在圣母玛利亚和我的身上才会发生这样的事情，因为我一点也没有感到疼痛。”这句话不胫而走，小小的玩笑成了整个宫廷的消遣。许多人去看望这个小女孩，就像真有那么回事似的；皇后陛下圣驾躬亲，向她表示慰问，并表示愿

意作她孩子的教母。这一玩笑并非到此为止，人们继续与那小女孩讨论，一定要她说出谁是孩子的父亲。经过一段时间的认真考虑，那小女孩终于得出了一个结论：她说，孩子的父亲只可能是国王或封·吉什伯爵，因为只有这两个男人曾经吻过她。⁹⁰谁也没有觉得这一玩笑有什么不妥之处。它完全符合当时的水准，谁也不认为让儿童适应这一水准对于儿童纯洁的心灵会有什么危害，显然人们丝毫也没有觉得这种玩笑与他们的宗教教育有什么抵触。

8. 关于性生活方面比较严格的羞耻和难堪的界限以及与之相应的对性行为的抑制极其缓慢地、均匀地在整个社会上普及。当成年人与儿童之间的距离逐渐拉开的时候，被我们称为“性启蒙”的问题才成了一个“亟待解决的问题”。

上面引用了著名教育家封·劳默尔对埃拉斯穆斯《对话》一书的批评。当人们在了解了劳默尔自己对性教育以及对如何使儿童适应他那个社会的水准的看法后，这方面的整个发展就会显得更加清晰。1875年，封·劳默尔出版了一本关于《女孩子的教育》的小册子。他在这本小册子中所规定的成年人在回答他们的孩子所提出的有关性问题时的范例，肯定不是他那个时代的唯一的行为方式。然而，这一行为方式却在很大程度上反映了十九世纪的水准。它不仅仅只是反映了对女孩子，同时也包括了对男孩子进行性启蒙的水准。

封·劳默尔在这本小册子中(第72页)写道：“我觉得有些母亲的观点完全是错误的。她们认为，必须让女儿了解家庭里所有的关系，甚至包括两性之间的关系，并告诉她们一些结婚后将面临的问题。这种观点在卢梭笔下的《德绍尔的女慈善家》一书中变成了一幅粗俗而又令人讨厌的漫画。还有一些母亲走上

了另一个极端,她们的女儿长大以后就会明白,母亲在她们小时候告诉她们的那些事情是不真实的。与上述提到的其他情况一样,这种情况也是应该受到谴责的。人们根本就不应该当着儿童的面谈论所有这一类事情,更不应该以神秘的方式来谈论,因为这样容易引起儿童的好奇心。只要有可能就让儿童相信,是天使给母亲带来了孩子。在某些地区所流传的这一传说要比在另一些地区所流行的关于鹤给母亲衔来孩子的传说要好得多。如果孩子确实是在母亲的照料下成长起来的,那么很少会对这一点提出什么奇怪的问题……即使是母亲因为生产而不在他们身边的时候,他们也不会提出什么奇怪的问题……如果以后女孩子们问起,她们的弟妹究竟是怎么来的?那么就可以说:是仁慈的上帝给母亲送来了孩子。每个孩子在上天都有一个守护天使。当我们非常欢快的时候,那看不见的守护天使肯定正在为我们操劳。至于上帝究竟是怎样送来孩子的这一点你就不用知道了,再说你也弄不明白。在绝大多数情况下,女孩子只要得到这样的回答就满足了。而母亲的任務则是不断地让她们的女儿去接触善的和美的东西,使她们没有时间去为这一类事情伤脑筋……做母亲的……只须严肃地说上那么一次:知道这一类事情对你没有什么好处,你必须避免听到这一类的谈论。从此以后一个规矩的女孩子只要听到别人谈论这一类事情就会感到害羞。”

在以埃拉斯穆斯和封·劳默尔分别为代表的两种谈论性生活的方武之间所显示出来的文明发展状况与其他情感表达的发展状况相似。在文明的进程中,性行为也逐渐地被移置社交生活的幕后,并被局限在一个特定的区域内,即家庭的小圈子内;与之相应的是,在人的意识中两性关系也受到了限制,被围上了围墙并被移置“幕后”。人类生活的这一方面被一种难堪的感觉所

围绕。这是社会心理恐惧的一种表示。即使是成年人在谈论这些事情的时候也显得特别谨慎,总是绕着圈子。只要有可能,人们就根本不和孩子、特别是女孩子谈论这一类事情。劳默尔并没有说明为什么不应该和孩子谈论这些事情的理由。他完全可以说,这对于尽可能久地保持女孩的心灵纯洁有好处。但是,即使他提出这样的理由也只能说明,在这一时期里羞耻和难堪的感觉是如何逐渐加强的。正如在埃拉斯穆斯生活的时代里谈论这些问题是理所当然的事情一样,在以后的时代里不再谈论这些问题也是很自然的事情。正因为这里所列举的两个时代的见证人,即埃拉斯穆斯和劳默尔都是虔诚的人,都是笃信上帝的人,所以他们之间所存在的区别才会显得格外重要。

显然,在劳默尔所提出的模式背后并不存在什么“理性”的动机。从理性的观点来看,他并没有解决他所面临的问题。他所说的话中充满了矛盾。他并没有说到,究竟应该在什么时候,以什么方式使女孩子了解自己身上所发生的和将要发生的变化。他认为,最主要的是必须培养起“对这些事情的羞耻感”,也就是说要培养起羞耻、恐惧、难堪和负罪的感觉,或者说得更加确切一点,必须培养起一种与社会水准相符的行为。人们可以从中感觉到,作为一个教育家本身要冲破这一方面的羞耻和难堪的界限是多么的艰难;人们也能从中感觉到,社会的发展使个人在这方面陷入了一种一筹莫展的境地;教育家所能给予母亲的唯一忠告便是尽可能不要去触及所有这一类事情。这里所表现出来的并不是某一个人的不明智或冥顽不化,这里所涉及到的并不是个人,而是社会。直到以后,人们才逐渐认识到了这一问题,并找到了较好的方法使儿童去适应对于性欲的更进一步的抑制和调节,使他们对谈论性欲感到难堪。所有这些都是社会生活中所

必须的。

一方面封·劳默尔已经看到了这样的问题,即不能使儿童觉得生活中的这些领域有什么神秘的色彩,因为“这样容易引起儿童的好奇心”;而另一方面,因为在他生活的社会里这些领域已经成了“秘密的领域”,所以在由他提出的规矩中也无法避开这一既成事实:“作母亲的只须严肃地说上那么一次:知道这一类事情对你并没有好处……”。对这一切行为起到决定性作用的不是什么“理性”的动机,也不是什么合乎目的的理由,而是已经自觉实行自我抑制的成年人本身的羞耻感。是存在于他们内心的社会戒律和阻力,是他们自身的“超我”,使他们对于这些问题缄口不言。

正如人们所见,对于埃拉斯穆斯以及他同时代的人来说,根本就不存在如何向儿童解释男女之间关系的问题。生活在当时的社会环境以及人际关系中的孩子,自然而然地就了解了这一切,因为成年人对于自身性行为的抑制还没有那么严厉,那堵神秘的墙还没有那么厚,社会生活幕前和幕后之间的距离还没有那么大。那时候教育家最根本的任务,就是在儿童完全了解这些情况的前提下把他们引向正确的方向,或者说得更确切一点,即把他们引向教育家所希望的方向。这正是埃拉斯穆斯通过诸如一个姑娘与她的求婚者以及一个青年男子与妓女的对话所试图达到的目的。这本书所获得的成功表明,埃拉斯穆斯恰如其分地表达了他同时代人的看法。

当性欲和其他的许多情欲一样在文明进程的发展中受到了一种越来越严格的控制,并发生了越来越大的变化的时候,问题就不同了。这时候,社会强制成年人把所有的情欲,特别是性欲变成私下的事情,加上“缄默的禁忌”,即社会对于谈论这些事情

的限制以及对有关性生活方面的大多数用语的节制——心理压抑的特征,所有这一切,在成年人周围形成了一堵厚厚的、神秘的墙。简而言之,使得这一堵墙难以打破(总有一天会打破),使得性启蒙难以实行的,并不仅仅是必须使正在成长的儿童学会遵从成年人控制情欲的水准,而主要是成年人自身的心理结构使他们对于这一类神秘的事情难以启齿。他们往往找不到合适的语言和词汇,用他们所熟悉的脏话来谈论这些事情显然是不合适的,而运用医学术语对于许多人来说又很不习惯。如果仅从理论上思考是无法找到答案的。是社会心理抑制妨碍了成年人来谈论这些问题。所以封·劳默尔才提出了不要去谈论这些事情的忠告。这种情形之所以会加剧,是因为随着各种情感和对此的谈论越来越被排除在社交生活之外,启蒙的任务,即培养儿童控制情感的任务,越来越责无旁贷地落在了父母的身上。父母之间以及父母与孩子之间的爱扩大了谈论这类事情的阻力,不仅从孩子的方面来看是这样,即使从父母的方面来看也是如此。

很清楚,由此而产生的问题是,究竟应该如何向孩子讲明这类事情。倘若认为儿童的成长过程在每一个时代里都是相同的,那么就无法理解正在成长中的孩子的心理状态。儿童意识和情感的形成、变化总是因他们与成年人之间的关系而异的。在每一个社会里,这种关系都会因为其社会结构特点的不同而具有某种特殊的形式。在骑士社会中,儿童与成年人之间的关系就不同于在城市市民阶层社会中的;在中世纪整个西方世俗社会中的这种关系,也不同于在新时代的。正是因为整个社会结构要求成年人具有与之相应的行为水准,并维系了成年人与儿童之间的关系,所以只有从历史的阶段性出发,从整个社会的结构出发,才能理解儿童在适应和形成与成年人同样的行为水准过程

中所产生的一系列问题,诸如在我们这个文明社会中典型的青春期问题。

9. 我们可以从西方国家的婚姻及其发展过程中看到与“性启蒙”方面非常相似的文明发展。西方社会的两性关系主要是通过一夫一妻制来调节的,一般地来看这种说法显然是正确的。然而,事实上在西方国家的历史中两性关系的调节模式曾经发生过巨大的变化。无疑,教会很早就为一夫一妻制进行了斗争,但是直到后来,直到情感调节越来越趋向严格的时候,一夫一妻制才成了一种严格的、联系两性之间关系的社会制度;直到这个时候,社会才确实地摈斥男子婚外的性关系,或者至少是使它变成一种绝对隐秘的事情。在这以前的一些阶段中,男子的、有时也包括女子的婚外性关系,根据各个社会两性之间关系的密切程度而异,在世俗社会的舆论中或多或少地被看作是理所当然的。直到十六世纪为止,我们还时常会听说,在最有名望的市民家庭中,作父亲的往往让他的私生子与由合法婚姻而生的孩子在一起长大,并不向孩子隐瞒他们之间的区别。这时候,男子在社会中还不用为他的婚外性关系而感到害羞。把私生子看作家庭的一部分,作父亲的为他们的前途而操心,如果是女儿,还要为她们举行隆重的婚礼,这一切常常被看作是理所当然的。当然,相反的情况也是存在的。毫无疑问,夫妻之间时而会为这类事情而发生“许多误解”。⁹¹

在整个中世纪,私生子的地位并不是始终如一的。但是毫无疑问的是,有很长一段时期无须对此进行隐瞒。直到市民社会,随着情感抑制和社会戒律的不断加强,性生活才越来越严格地被限制在一夫一妻制之中。在这一方面同样不能把教会的要求当做衡量世俗社会真正水准的尺度。事实上,尽管这种做法并

不一定公正。私生子与婚生子之间在家庭中的区别往往只是：私生子不能继承父亲的地位，一般来说也不能继承父亲的财产，或者至少不能与婚生子继承同样多的财产。众所周知，在上流社会中，非婚生的子女往往明确地、不无骄傲地把自己称作“Bastard”。⁹²

十七、十八世纪宫廷专制社会中婚姻的一个特征是，男子对女子的统治第一次被打破了。妇女的社会地位几乎与男子的相当；在社会舆论方面，妇女也起到了很大的作用。如果说到这时候为止，社会只把男子的婚外性关系视为合法的，而把在社会上“较弱的性别”的婚外性关系视为道德败坏的话，那么这时候随着男女在社会地位上的变化，妇女的婚外性关系也在某种程度上被认可了。

这种社会权力的取得，或许可以把它称作宫廷专制社会中第一次妇女解放。对于文明的发展，对于羞耻和难堪界限的前移，以及对于社会对个人控制的加强，究竟起到了哪些决定性的作用，这一点还有待于进一步的研究。正如其他社会群体在取得权力和其社会地位上升之后，必然会要求所有的人遵从一种新的情感控制准则，并使以前居优势地位和从属地位者所具有的不同情感约束取一新的中间值。妇女地位的加强，概括地说，也意味着对妇女的情感约束有所放松，对男子的情感约束有所加强；同时，对于双方来说也还都意味着，男女互相交往之间的社会强制变成了一种新的、更加严格的自我情感约束。

德拉法耶特夫人在她著名的小说《德克莱芙公主》一书中让公主的丈夫，当他知道自己的妻子爱上了封·内穆尔斯公爵时，说了这样一段话：

“我只愿意相信您，这是我的心灵和理智劝我选择的方法。”

我虽然给了您自由,但是根据您的禀性,我的这种做法比任何规定都更能限制您。”⁹³

这一例子说明了,社会环境是如何使男女双方将社会强制转变为自我约束的。公主的丈夫知道,用强力是无法制服他妻子的。他的妻子爱上了另一个人,他并没有因此而咒骂喊叫,也没有提到他作为丈夫的权力,公众的舆论是不会支持这些做法的;他克制着自己,对他的妻子说:我给你自由,但是我知道,这样一来却比任何戒律和规定都更能限制你。换一句话来说,他期待妻子能够和他自己一样进行自我限制、自我约束。这一典型的例子说明了随着男女双方在社会地位上的平等而出现的新情况。从根本上来说,这种自由并非是由某个丈夫给他妻子的,而是由社会结构所赋予的。这种自由也要求新的行为方式并带来了新的矛盾。不管怎么说,在这一社会中确实有许多妇女利用了这种自由。有许多说法表明,在宫廷贵族社会人们往往认为,把两性关系只限制在婚姻之中的做法是市民阶层的,与贵族的社会地位不相符。所有这一切使我们了解到,某种形式的自由是多么紧密地与某种社会形态和某种特殊形式的束缚联系在一起。

我们今天还在使用的、已经比较固定了的语言形式把自由与束缚、强制表现为像天堂和地狱那样对立的观念。从现在的观点来看,这种把两者表现为绝对对立的观念的说法无疑在很大程度上还有它的正确性。对于被关在囚牢里的人来说,监狱墙壁之外的世界便是自由的世界。但仔细地考虑一下,如果把自由理解为一种绝对不受任何社会约束和社会依赖的状况,那么在以上这两个对立的观念中“自由”是多么微乎其微。对于其它的对立观念来说,情况也是如此。人们往往是从一种非常压抑的、不堪忍受的束缚形式下被解放出来,同时又进入一种不太压抑的

束缚形式。文明的进程、人在情感生活方面所必须屈从的束缚形式和在某种意义上所经历的进步，也总是与各种形式的解放相联系的。专制主义宫廷中的婚姻便是许多例子中的一个。这一婚姻的特点是，在宫廷中丈夫与妻子各有各的起居室和卧室。与骑士社会相比，这时候的妇女已经很少受到外部的强制和约束。但是，无论是妇女还是男子都比以前更多地承担了那种内在的、自我的强制。这是由宫廷社会的结构与行为准则所决定的。与妇女的“解放”一样，这种内在的、自我的强制，也是由社会的结构特点所决定的。

倘若把十九世纪市民阶层的婚姻与十七、十八世纪宫廷贵族的婚姻进行一番比较的话，也会出现类似的现象。

从整体上来看，这时候的市民阶层已经从专制主义等级社会的压力下解脱了出来。无论是市民阶层的男子还是妇女都已经摆脱了他们在封建等级社会中作为“二等公民”所必须遵从的外部强制。由于贸易与金钱在生活中的注入，由于这两方面的进步使市民阶层有足够的社会力量来获取解放。但是，也正是出于这一原因，社会对于个人的约束反而比以前加强了。从某种观点来看，由于职业生活的缘故，市民社会中的人所必须遵循的自我强制有别于宫廷社会的情感模式。但是不管怎么样，就情感生活的许多方面来看，市民社会——首先是商业活动——所要求和造就的自我强制比宫廷社会所要求的更加严格。为什么社会发展的状况，更加确切地说，为什么恰恰是职业生活——随着市民阶层的崛起，职业已经成为一种普遍的生活形式——要求人们更加严格地控制性欲？这确实是一个问题。这儿暂且不谈十九世纪情感生活的特殊模式与其社会结构之间的联系。从市民社会的水准来看，宫廷社会的婚姻及其对性欲的控制是非常放纵

的。市民社会的舆论强烈谴责任何形式的婚外两性关系。与宫廷社会的主要区别在于,在市民社会里男子的社会地位又重新高于女子,所以,社会对有婚外性关系的男子的谴责往往要比对在这方面犯下过失的妇女的谴责要宽容得多。但是,无论是哪一方违反了这一戒律都必须完全避开公开的社交场合。与宫廷社会不同的是,这种关系必须被移置幕后。以上只是用于说明个人所必须遵从的情感抑制和自我约束正在不断加强的许多例子中的一个。

10. 文明的进程并不是直线发展的。人们可以像这本书一样指出这一发展的总的趋势。但是,如果仔细地去探究的话,在文明的进程中存在着各种各样纵横交错的发展。倘若把这一进程放在一个较长的时间背景之下来观察的话,那么就可以清楚地看到,那种用武器、战争和体罚威胁而造成的强制逐渐地减少了,而人与人之间互相依赖的形式则加强了,并逐渐形成了一种自我调节和“自我控制”的情感模式。一句话,变成了一种自我的强制。倘若我们只是对由男子组成的各个历史阶段的上流社会,也就是说,首先是由武士——或者我们把他们称为骑士——然后是朝臣,再以后是由职业市民所组成的那个阶层进行观察的话,那么就可以看到,情感模式的发展是直线进行的;但是,倘若去研究一下历史进程中的各个阶层,那就会发现,这一发展是极其错综复杂的。在每一个历史阶段都有各种各样的摇摆现象。人们常常可以看到,内部和外部的约束往往会一会儿前移,一会儿倒退。这些左右摇摆的现象,特别是当我们注视着自己所处的时代时,很容易使我们看不清这一发展的总趋势。对于在个人情感生活和男女关系中所必须遵循的束缚方面所发生的这些左右摇摆现象,我们至今还记忆犹新。人们一定还记得,与战前相比,战

后曾出现过一种被我们称为“道德松弛”的情况。战前人们在行为方面所受到的许多约束逐渐减弱或者完全消失了。有些以前被禁止的东西,现在允许了。如果只关注我们这个时代的话,文明的进程似乎是朝着与这本书中所指出的相反方向在发展;似乎是朝着社会对个人的强制不断被减弱的方向发展。

然而,如果仔细观察的话,则不难看出,这种现象只是一种小小的回流,只是包罗万象的文明进程中各个阶段内所一再出现的各种各样的发展变化中的一个小小的波折。

这里举一个游泳的风俗习惯为例。一个十九世纪的妇女如果在公开场合穿着现在所流行的游泳衣而不遭到社会的谴责,那简直是不可想象的。但是,这一变化以及随之而来的男子和妇女体育运动的大力推广,所有这一切都是以一个很高的情感约束水准为前提的。只有当在一个社会中高度的情感抑制已经成了理所当然的事情,只有当在一个社会中严格的自我强制和社交礼仪使每个人都受到了约束、从而不管是妇女还是男子都感到绝对安全的时候,这种相对以前阶段来说完全自由的游泳和其他体育习俗才能得以发展。这完全是在一种特定的“文明”行为水准的范围内,也就是说,在一种对情感高度约束和控制已经成为人们自然而然的习惯下的一种松弛现象。

但是,与此同时也出现了要求人们养成一种新的、更加严格的情感约束的预兆。我们所处的时代也是如此。在一些社会中我们发现了这样的现象,情感的社会约束的严格程度和自觉程度远远地超过了迄今为止占统治地位的水准。至于这样一种严格程度和自觉程度所要求的对本能更进一步的抑制和调节将会对人们的举止和习惯带来什么样后果,现在还难以判断。

11. 在对我们这个时代或者是在对文明发展的各个方面进

行观察时,会发现各种纵横交错的发展以及某些行为准则的时
而前移、时而倒退;然而,就我们现在的认识来看,其整个发展趋
势是始终如一的,不管从哪一种情感的表达方式来看都是如此。
总的来说,性欲的文明发展与其他情感的发展一致,尽管在社会
起源上它们各不相同。从各个上流阶层男子的情况来看,有关性
欲的规定越来越严格。人的这一本能逐渐地、越来越严格地被排
除在公开的社会生活之外。即使是在谈论这一问题的时候,人们
也必须越来越约束自己。⁹⁴与对其他情感的抑制一样,对性欲的
抑制也不再通过对身体所采取的外部强制手段而形成,而是通
过社会生活的结构,通过一般社会机构的压力,特别是通过一定
的社会机构来执行的,主要是通过家庭来把它培养成每一个人的
自我强制和从小就自发起作用的习惯。这样,社会的要求和戒
律将越来越进一步地成为自我的一个部分,成为有着很强的调
节作用的超我。

与其他许多情感一样,性生活也越来越被限制在一个特定
的领域,被限制在得到社会承认的合法婚姻之中。这不仅仅是对
妇女,同时也是对男子而言的。在以前的社会舆论中对男子和妇
女的婚外两性关系的认可和半认可被逐渐地排除了,当然也有
倒退的现象。于是,每一种违反这一规定的做法以及一切与之有
关的事情便进入了隐秘的领域。人们对此缄口不言,因为这类事
情会影响一个人的声誉及其社会地位。

这样,小家庭便逐渐地成了男女之间性生活和亲昵举止的
唯一合法领域。以后,小家庭也逐渐地变成了整个社会中培养儿
童在情感表达方面养成符合社会要求的习惯和行为方式的主要
机构。当情感抑制和隐秘化程度还不是很高的时候,当情感生活
还没有这么严格地被排除在人们社会交往之外的時候,由父母

亲所承担的、对儿童的情感进行最初制约的任务并没有这么重。当情感隐秘化程度还不像现在这么高的时候,当家庭内部生活还不像现在这么封闭的时候,所有与儿童接触的人都参与了对儿童的情感进行制约的任务,而并不仅仅是家庭成员以及仆人。在当时上流社会的家庭里,其成员和仆役的人数往往比现在要多得多。那时候,人们可以毫不隐讳地谈论各方面的情感,并可以在言行之中比现在更加坦然地顾及自己的情感。对性欲的羞耻感也还没有现在这么严重。这便是上面所引用的埃拉斯穆斯的教育小册子之所以使以后的教育家这么难以理解的缘故。那时候,对于儿童的制约以及培养他们遵从社会习俗并不是在一个特殊的封闭的领域里进行的,而是直接在人们的社会交往中进行的。我们应该读一读让·黑罗阿尔德大夫的日记,以便对上流社会具有典型意义的制约方法有所了解。在这本日记中让·黑罗阿尔德记载了路易十三从小到大每天、几乎是每个小时的言行。

情况就是这样的矛盾:社会要求每个人所达到的对情感的控制、调节、抑制和隐秘化的程度越高,对正在成长的儿童进行相应的制约就会越困难,培养他们初步建立起符合社会要求的情感习惯这样一个任务就越是落在家庭的小圈子里,落在父母亲的身上。就制约的机制而言基本上与以前的相同。也就是说,这种制约并不是出于父母对这一任务的了解,也不是出于他们有意识的计划,即出于对儿童的特点和他们所处的环境的考虑而形成的,而主要是下意识地,或者说在一定程度上是通过条件反射而形成的。家长的情感形态和习惯造就了孩子的情感形态和习惯。孩子的情感形态和习惯,总是朝着父母在对他们进行制约时所希望和预见的相同或相反的方向发展的。换一句话说,

父母与孩子的情感习惯很少是由“理性”来决定的。孩子的情感模式和特点正是在父母与其自身情感形态的交织之中逐渐形成的。会引起父母羞耻与难堪感觉的语言和行为方式也会引起孩子的类似感觉。这是因为父母的厌恶感和对这类举止言行的种种压抑,会以某种形式传染给孩子。父母正是以这种方式逐步地在孩子的身上复制出符合社会水准的羞耻和难堪的感觉。这一水准同时又是形成千差万别的个人情感的基础。至于这种持续不断地交织在一起的父母与孩子的情感、习惯和好恶是如何具体地对孩子的情感生活的形成产生影响的这一点,至今还未被家长所认识。

12. 文明的发展使得人体的一切功能越来越严格地、越来越完全地隐秘化了。人体的功能被限制在一定的范围之内,被移置“关闭的门后”。这种做法导致了各种各样的结果。其最重要的结果之一是人性的分裂。这一结果虽然在其他情感方面也会时而出现,但是在性欲的文明发展方面表现得尤为突出。人类生活的两个方面,即公开的,也就是说可以在社会的人际交往中表现出来的一面和“私下的”、“秘密的”、避人耳目的一面,越是被截然地分割开来,人类的分裂便表现得越明显。与人的其他一切生理功能一样,性欲也是众所周知的一种自然现象。它是每个人生活中的一个部分。人们已经看到,所有这些人的生理功能是如何逐渐地背上了羞耻和难堪感觉的包袱的,甚至在社交场合谈论这些事情都越来越严格地受到了一系列规定和戒律的限制。人们越来越设法在他人面前掩盖这些生理功能并尽量避免去谈论它们。在实在无法隐瞒的地方——比如像结婚、举行婚礼的时候——人们使用经过仔细拟定的礼仪,用特定的、隐晦的和符合社会羞耻水准的套话来掩饰羞耻、难堪、恐惧和每当涉及人类生

活中这些本能的情感时便会产生的种种激动。换一句话说,随着文明的发展,人类生活越来越严格地被区分为私下的、秘密的和公开的领域,从而形成了人的秘密的和公开的行为方式。然而,人们却认为这一分裂是理所当然的。他们已经被强制地养成了这个习惯,所以几乎意识不到这个问题的存在。

随着人的行为逐渐地被分为在公开场合中允许的和不允许的两种形式,人的心理结构也发生了变化。由社会认可的戒律被培养成了个人的自我强制。对某些情感的强制性的压抑以及由这些情感而引起的社会羞耻感已经变成了个人的习惯,以至于即使人们在独自一人时、在隐秘的场所里也不会去违反这一习惯。由这些情感而引起的快感与由戒律、限制、社会羞耻感和难堪而引起的厌恶会在他的内心发生争斗。显然,这便是弗洛伊德试图用“超我”和“潜意识”,或者像一般所说的“下意识”所表达的情形。然而,不管以什么方式来表达,社会的行为准则总是会以这样或那样的形式来影响每一个人,并会在某种程度上成为每个人自我的一个组成部分。人的这一部分,即超我,与人的心理结构和自我形成了一个整体。这一整体总是不断地、必然地随着社会的行为准则和社会结构的变化而变化的。这种由“超我”和“下意识”等概念所表达出来的“自我”、或者说意识的高度分裂是生活在我们这个文明阶段中的人的一种特征。这种情形是与我们这个文明社会迫使人的行为发生分裂以及在人际交往中必须对情感进行控制和限制的程度相一致的。导致这种分裂的萌芽存在于任何一种社交生活形式之中,同样也存在于那种被我们称为“原始”的社交生活形式之中。这种分裂所达到的程度和它所具有的形式反映了一定的社会发展阶段,也就是说反映了文明的进程。

必须强调指出的是,这便是我们这儿所谈到的社会结构和人的自我结构之间所存在的恒定的一致性。

关于攻击欲的转变

说明。

人的情感是一个整体。我们可以用各种不同的称谓去描述不同方面和具有各种功能的情感,比如像饥饿、吐痰的需要、性欲和攻击欲,但是在生活中几乎不能把这些各种各样的情感分割开来,就像心脏与胃、脑子的血液和生殖器中的血液不能分开一样。它们可以部分地互相补充、互相代替,还可以在一定的范围内互相变化、互相平衡调节。在某一方面出现的障碍也会在另一方面表现出来。简而言之,这些各种各样的情感构成了人体内的一种循环。它们既是一个整体,又是这一有机整体中的一个部分。它们的结构在许多方面还不是很清楚,但是它们的形态和社会特征却对各个社会和社会中的每一个个人具有决定性的意义。

人们今天谈论欲望或激情时的方式常常会使人产生这样一种想法,即在我们的内心存在着许多各种各样的欲望。人们在谈到“想死的欲望”或“想出名的欲望”时,就像是在谈论各种各样的化学物质。如果对这些形态各异的情感逐一进行深入的研究的话,也许会得到意想不到的结果并给人以极大的启示。但是,人们在从事这些研究时必须在思想方法上把人的情感看作一个统一体,而把每一种特殊的情感看作这一整体中的一个部分,否则的话,人们便会在生动的对象面前一筹莫展。同样,在以不的

研究中所要谈到攻击欲也是一种不可分割的情感形式。可以谈论“攻击欲”，但是必须清楚的是，它是这个有机整体内的一种情感，它的变化将会引起整个情感模式的变化。

1. 关于战斗欲的水准和程度目前在西方国家中不尽相同。仔细观察的话，西方国家在这一方面所表现出来的差别往往是很大的；但是，如果把这些“文明”民族的战斗欲与他们在各个不同社会阶段的、处于另一种情感水准的战斗欲进行一番比较的话，那么，这些差别就会显得微不足道，就会从我们眼前消失。与阿比西尼亚的武士在战争中所表现出来的狂怒——这种狂怒在文明国家军队的武器装备面前肯定无济于事——或者与民族大迁移时期各个种族在战争中所表现出来的愤怒相比，文明世界中即便是最好战的那些民族的战斗欲也是有所抑制的。与其他所有的情感一样，战斗欲也受到了约束，这是由于战争中分工程度的提高、人与人之间更加紧密的合作以及对他人、对武器的依赖不断加强而造成的；战斗欲受到了一系列逐步变为自我强制的规定和戒律的限制与束缚。与其他所有的欲望一样，战斗欲也发生了变化，变得“文雅”了，“文明”了，只在梦中或者被我们称之为病态的爆发中才会以它原来没有受到过抑制的形式表现出来。

在这一方面的情感中，在人与人之间发生敌对冲突的领域里，也发生了与其他所有的情感方面一样的历史演变。中世纪在文明发展的过程中属于哪个阶段，我们姑且不论，而仅以其世俗上层，即以骑士阶层的水准为出发点，以便能够对这一方面的发展有一个大致的了解。中世纪战争中的情感宣泄也许已经不再像民族大迁移早期那样不受抑制了；但是与新时代的水准相比，它又显得非常公开和无拘无束。在新时代，各种残酷的做法，由

摧残和折磨别人而引起的快感,以及对体力上的优势的炫耀等,越来越被置于由国家组织所确立的强大的社会控制之下。社会厌恶感的形成,使所有这些欲望逐渐地只能拐弯抹角地通过“文雅的”或者“巧妙的”方法表达出来。“巧妙的”一词其最初的意义与“文雅的”相同。只有在社会发生变革的时期,或者是在殖民地地区,也就是在社会控制松弛的时期和地方,这些欲望才会比较直接地、不受拘束地、不太顾及羞耻和难堪感觉地表现出来。

2. 中世纪的社会生活正好朝着与此相反的方向发展。那时候,抢劫、战争、对人和野兽进行追捕,所有这一切都直接属于生活之必需。因为这些活动与其社会结构相符,所以可以公开地表现出来。对那些有权有势,剽悍健壮的强者来说,这些活动也是他们的生活乐趣。

在宫廷抒情诗人贝尔特朗·德·博尔恩所写的一首战争颂歌中有这样一段话:“我对您说,只要我听见两军阵内高喊:‘杀死他们!’听见树荫下失去主人的马匹在嘶叫,听见‘救救我,救救我!’的叫喊;看见大人小孩一个个倒在草地上,看见被旗杆尖头戳穿的尸体在流血,就能吃得下,睡得香。”⁹⁵

只有当人们耳闻目睹战争的喧嚣和混乱:胸腹俱裂的尸体,致人于死地的梭镖长矛,失去了主人的马匹的嘶叫声,“冲啊!”的叫喊声以及受伤倒地者的呼救声,才能体会到生活和饮食起居的乐趣。文学作品中所记载的这一切使我们对原始情感的狂暴有了一个印象。

在贝尔特朗·德·博尔恩所写的这首战争颂歌中还有一处这样写道:“令人愉悦的季节来临了。我们的战舰就要出征,我们勇敢强悍、举世无双的理查德国王就要到来。我们马上就能看到盼望以久的场面:人们挥金如土,新造好的石炮争先恐后地施展

其本领，城墙将被摧毁，城楼将要倒塌，敌人将会饱尝圉圉和锁链的滋味。我喜欢蓝色的、油光铮亮的盾牌，喜欢五彩缤纷的战旗、旌旗与平原上扎起的帐篷连成一片的景象；我喜欢矛被折断、盾被击穿、乌亮的头盔被劈成两片，我喜欢撕杀格斗。”

根据一首《武功歌》的解释，战争便是强者冲向敌人，扯断其葡萄蔓，砍去其树林、破坏其农田、摧毁其城堡、填平其水井、抓住并杀死俘虏……

砍去俘虏的肢体是一种特别的嗜好。也是在这一首《武功歌》里，国王说：“至于您讲到的我的头颅我毫不担忧，我把它当作木瓜，对此嗤之以鼻。任何一个骑士只要让我逮住，我定要割掉他的鼻子或耳朵，叫他无地自容；若是一个执达官或商人，我就要砍掉他的双脚或手臂。”⁹⁶

这些不仅仅是歌词而已。这些史诗所描述的内容在社会生活中确实有它们的位置。同时，这些史诗是为那些特定的听众所写的。与其他许多文学作品相比，它们更加直接地表达了那些听众的情感。这些史诗在某些地方可能会有所夸大。在骑士时代金钱有时候已经起到了抑制情感和使情感发生变化的作用。人们往往只砍去比较穷困的和社会等级较低的人的手脚，因为他们身上无法得到可观的赎身金，而饶过骑士，希望从他们身上得到赎身金。作为直接反映社会生活文献的编年史也记载了许多类似的例子。

这些编年史往往是由僧侣所写的，所以这些编年史所反映的价值观，往往便是受骑士阶层威胁的弱者的价值观。

但是，它们给我们提供的情况却是非常真实的。

比如编年史中记载了这样一位骑士：“他的一生是在抢劫、毁坏寺院与教堂、袭击朝山进香者和压迫孤儿寡妇中度过的。他

特别喜欢砍去无辜者的手脚。仅在萨尔拉特黑色僧侣居住的一所寺院里,人们便发现有一百五十个男女被他砍去了手臂或挖去了眼睛。他的妻子和他一样残忍。她帮着他干这些事情。折磨那些穷苦的妇女,对于她来说是一种享受。她让人割去那些妇女的乳房或者让人拔去她们的指甲,使她们丧失劳动能力。”⁹⁷

作为一种例外,作为一种“病态”的乖戾的现象,类似的情感宣泄在以后的社会发展阶段里也会出现。不过,在这时候还没有一种对于这种行为进行制裁的社会强制。会引起恐惧的唯一的威胁和危险便是在战争中被强者战胜。正如十三世纪法国的历史学家吕歇尔所指出的那样:除了一小部分社会精英之外,杀戮抢劫完全符合当时骑士社会的水准。几乎没有例子可以证明,在其他国家和以后的几个世纪里这方面的情况有什么改变。残酷的宣泄并没有被从社会生活中排除出去,并没有受到社会的谴责。人们往往从折磨和杀戮中感到莫大的快乐,而这种快乐是被社会所认可的。从某种程度上甚至可以说,是社会结构促成了这一发展,是社会结构迫使人们不得不这么做,并迫使人们相信只有这样做才是对的。

比如,究竟应该如何来处置俘虏呢?在当时的社会中钱很少。对那些付得起赎身金的,出身于骑士阶层的俘虏,人们还能在某种程度上做到手下留情。但是,如何来对待其他的俘虏呢?把他们留下来就等于是把他们养起来,而把他们送回去则意味着增加敌人的财富和战争实力。因为在当时不论是侍者、从事劳动和战斗的人员,还是一般的下属,都是上层社会财富的一部分。人们或者把俘虏杀了,或者把他们弄残废了再送回去,使他们失去劳动和战斗的能力。为了同样的目的,人们破坏农田,填没水井,砍伐树木。在一个主要是以农业为主的社会里,在一个

以不动产为基本财产的社会里,这样的做法无疑也是为了削弱敌人的力量。从某种程度上来说,这种带有强烈情感的行为是社会之必须。人们按照社会的要求行事,并从中感到了乐趣。与当时社会较低的情感控制和约束水准相符的是,这种破坏摧残的乐趣有时候会因为破坏者突然发现自己与被折磨的人有着共同之处而变为一种特别的怜悯。这肯定也是由于生存始终受到威胁而产生的恐惧和负疚情感的一种表露。今天的胜利者,明天完全有可能因为某种偶然的情况而被战胜、被俘虏,从而陷入极其危险的境地。在这种持续不断的起伏变化中,即在战争时期对人和野兽的追捕和作为“和平时期”享受的骑士比武之间的不断变化中,一切都是难以预料的,即使是对于那些脱离了“尘世”的人来说也是前途未卜。只有上帝和聚在自己周围的人们的忠诚才是唯一可靠的东西。对于身居恐惧之中的人来说,眼前的时刻显得极其重要。正如实际命运变化无常一样,快乐会在转瞬之间突然变成恐惧。同样,恐惧也常常会在寻求新的欢乐中消失。

中世纪世俗社会的大多数人过着像土匪首领那样的生活,以至他们的欣赏水平和习惯与土匪首领相似。这一社会给我们留下的报道中所描写的情形,与我们所处的这个时代对于封建社会的报道中所描写的情形大致相同。同时,在这两个时期的报道中所反映的当时的行为水准也极其相似。只有一小部分社会精英显得有些与众不同。这一点下面还会谈到。

中世纪的武士不仅热爱战争,而且以此为生。早在青少年时期,他们就已经受到了战争的训练。当他们成年的时候便被列入骑士的行列。只要他们有足够的力量,就一直战斗下去,直到白发苍苍为止。除此之外,他们的生命没有其他任何作用。他们的住宅既是一个哨所,也是一座堡垒,既可用于进攻,也可用于防

御。如果他们碰巧生活在和平时期，那么至少需要对于战争的幻想。他们在竞技场上大显身手，这种竞技与真实的战斗往往并没有多少差别。⁹⁸

十三世纪的历史学家吕歇尔说：“对当时的西方社会来说，战争是正常的现象。”

维辛加在谈到十四、十五世纪的时候说：“连年不断的战争，各种各样危险的暴徒对于城市和乡村持续不断的骚扰，以及由一种严厉的、无依据可循的审判权所形成的一种长久的威胁……所有这一切，引起了一种普遍的不安情绪。”⁹⁹

在十五世纪的时候，骑士仍然像九世纪和十三世纪的时候一样，对于战争感到欢欣鼓舞，尽管其欢乐的程度有所抑制，不再像以前那样无所顾忌。

“战争是件令人愉快的事情。在战争中人们彼此爱戴。当人们看到格斗进行得那么激烈，看到鲜血流淌时，便不由激动得热泪盈眶……”¹⁰⁰说这番话的人叫让·德比埃伊。他失去了国王的宠爱。他向他的侍从口授了自己的生活经历。当时是1465年。说这番话的人已经不再是完全自由独立的骑士，不再是他自由领土上的小国王了。他自己本身也已经处于一种为别人效劳的地位。“战争是一件令人感到高兴的事情。在战争中人们互相之间爱得那么深切。当人们看到战争进行得那么顺利，看到自己人战斗得那么勇敢，眼泪便不由得夺眶而出。一种甜蜜的欢乐在心中油然而生，人们感受到了朋友的忠诚可靠；当人们看到自己的伙伴为了遵守和履行创世主的旨意而勇敢地把生死置于度外的時候，便会决定与他同生死共患难，决定不为任何爱情而离开他。人们从中感到莫大的欢欣。没有经历过战争的人不会体会到这一切是多么的美好。你们也许会想，这样的人会不会怕死？

绝对不会！他们是那么的坚强，那么的兴奋，以致于他们都不知道自己在哪儿。真的，在这个世界上他们什么也不怕！”

这是由战争而引起的喜悦。但是，这种喜悦肯定已经不再是由于折磨人，由于听见刀剑声，听见战马的嘶叫声或看到敌人的恐惧——听到“救命、救命”的声音是多么的美妙——看到敌人的死亡——看到敌人被撕裂的尸体躺在那儿是多么的美好¹⁰¹——而感受到的，而是出于一种与朋友休戚相关的感觉和为美好事业而战的信念。把战争的喜悦当作一种战胜恐惧的陶醉，这种情感显然比以前表现得更为突出。

这里所表达出来的是非常简单而强烈的感受。人们厮杀，人们全身心地投入到战争之中；人们看到朋友在战斗而与他们并肩作战；人们忘却了自己身在何处，忘却了死亡本身。这一切是多么的美好，还能要求什么呢？

3. 有许多历史的见证使我们感觉到，中世纪世俗上流社会对于生死的态度并不总是与神职上流社会在他们的书中所写的、通常被我们视为中世纪“典型”的生死观相一致的。对于神职上流社会来说，至少是对于他们的代言人来说，生命的形式是由人们对于死亡、对于身后的事情以及对于彼岸的观念所决定的。

当然，在世俗上流社会中并不能完全排除这种观念。在每一个骑士的一生中也许会经常出现这样的情绪和阶段，但是，也有许多例子说明了一种与此截然不同的态度。我们经常可以听到这样的劝告：不要使你们的生活被死亡的思想所主宰，热爱今生的欢乐。这种忠告与我们今天所认识到的中世纪的水准并不完全相符。

“任何一个懂得宫廷礼仪的人都不应该惩罚喜悦，而应该热爱喜悦。”¹⁰²这是十三世纪初一本小说中关于宫廷礼仪的要求。

又过了一段时间，“年轻人应该心情愉快，活得痛快，而不应该愁眉不展，死气沉沉。”¹⁰³骑士的显著特点是不“愁眉不展”，而僧侣则毫无疑问经常是“愁眉不展”、“死气沉沉”的。

在对待死亡的问题上，并没有表现出对生活的否定。这种态度极其真切而又明确地表现在卡托斯所写的一些有关行为准则的诗句中。生命没有保障，这是在这些流传于整个中世纪的诗句中一再重复的主题。¹⁰⁴比如在一首诗中这样写道：

“赋予我们的是一个，
残酷的、前途未卜的生活。”

但是，人们并没有由此而得出这样的结论：想着死亡，想着身后的事情，而是：

“如果你怕死，
你就会生活在一种困境之中。”

这种观念在诗中的另一处表达得更为清楚、绝妙：¹⁰⁵

“我们知道死亡定会来临，
却无法预料自己的未来。
尽管死亡像小偷那样悄悄走来，
将痛苦和爱情分开，
但你必须充满信心，
毫不惧畏。
倘若你怕死，
你就不会赢得欢乐。”

这里并没有提到彼岸。如果谁在生活中总是想着死亡，那么就不会领略到生活中的快乐。自然，骑士们强烈地意识到自己是

基督教徒。他们所具有的观念和所遵循的礼仪都来源于基督教的传统。但是，由于他们的社会环境和心理状况与那些著书立说的僧侣阶层的不同，所以他们头脑中的基督教和价值观往往与僧侣阶层的大相径庭。基督教既没有阻碍他们去尽情地享受人世间的快乐，也没有阻碍他们去杀戮、去抢劫。这一切都是他们的社会职责，是他们这个阶层的特性，他们为此而感到高兴。对于一个骑士来说，视死如归是生活之必须。他们必须战斗。社会的结构和氛围使每个人都必须遵守这一准则。

4. 在中世纪，这种手持武器时刻准备战斗的情形，不仅仅是对于武士，即对于上流社会来说也是生活中所不可避免的。即使是城市市民阶层的生活也和以后的时期有很大的不同。在他们的生活中充满了大大小小的争斗。他们的攻击欲、仇恨和从折磨别人中所得到的快感，也比以后各阶段表现得更为赤裸。

随着第三等级的逐渐崛起，中世纪的社会矛盾加剧了。市民阶层并不仅仅是依靠金钱而强大起来的。抢劫、争斗、掠夺和家族纠纷，所有这一切在城市居民生活中所起到的作用，并不比在骑士阶层生活中所起的作用小。

可以任意举一个例子。比如像马蒂恩·德埃斯库希的生平，他是一个皮卡尔人，是十五世纪写过《编年史》的许多作家中的一个。¹⁰⁶从他写的《编年史》我们可以推则，他及时地记录了历史，是一个有才华的、值得尊敬的作家。但是，各种文件所记载的他的生平却完全是另外一副模样。¹⁰⁷

“1440年至1450年，马蒂恩·德埃斯库希开始了他的官运，先是当议事员，乡代表，然后是陪审员和佩鲁纳市议会的地方议事会议长（神父）。从一开始人们便发现，他与这个城市的执政官让·弗罗芒家族有纠纷，并几次闹到了法庭上。不久，这

个城市的执政官以伪造罪、谋杀罪以及‘荒淫无度和企图行凶’的罪名对德埃斯库希进行追究。而德埃斯库希则以地方议会议长的身份威胁他仇敌(原文如此。“仇敌”指何人不清。——译注)的寡妇,要对她的巫术进行调查。他仇敌的寡妇则设法迫使德埃斯库希让法庭去进行这项调查。事情一直闹到巴黎议事会,德埃斯库希第一次进了监狱。在这以后,我们又发现他六次入狱,大部分是作为被告,有一次是作为战犯。几乎每一次都是因为严重的刑事案件,他还不只一次地被戴上重重的镣铐。弗罗芒家族与德埃斯库希之间的互相控告以一次武力冲突而告终。在这次武力冲突中德埃斯库希被弗罗芒的儿子打伤了。双方都收买了流氓无赖,以求置对方于死地。当这场历史悠久的家族纠纷从我们眼前消失后,又出现了新的冲突。这一次,德埃斯库希被一个僧侣打伤。然后是德埃斯库希于1461年迁到了内斯勒。他受到了新的指责,有人怀疑他又犯了罪。然而,这一切并没有阻碍他的飞黄腾达。他当上了地方长官,里贝蒙特的神父以及国王在圣康坦的全权代表。然后又是受伤,进监狱,赎罪入伍。他成了战俘,在这以后的一次战役中他伤残回乡。然后是他结婚了,但是对于他来说这并不意味着一种安稳的生活的开端。我们发现他因被指控伪造图章而被捕,并像强盗和杀人犯那样被押送到巴黎。接着,他又与贡皮涅的一个高级官员发生了新的纠纷。在拷问之下他承认了自己的罪责,被撤消了职务并被判了刑,然后又平反,重新被判刑,直到他生命的踪迹从文献中消失。”

这是许多例子中的一个。这里再举封·贝里公爵祈祷书中著名的小插图¹⁰⁰为例。这本书的编者说:“人们一直认为,好多人至今还深信,十五世纪的那些小型画像出自那些严肃的僧侣和虔诚的尼姑之手,是这些人在和平时在他们的寺院里画成的。

在某些情况下可能是这样的。但是一般看来,情况并非如此。画出这些漂亮画像的都是世俗的人们,都是工匠。这些世俗艺术家们本身的生活并不是很虔诚的。”我们经常可以听到一些在今天的社会里将被谴责为“罪行”的事情。这样的事情在今天的社交场合简直是“不可想象的”。比如,两个画匠互相指责对方犯了偷窃罪。然后,其中的一个画匠纠集了一帮人在大街上把另一个画匠刺死了。公爵封·贝里需要这个杀人犯,便为他请求大赦,请求“赦免书”。还有一个画匠拐骗了一个八岁的小女孩,想和她结婚,这当然是违反女孩父母意愿的。这些“赦免书”告诉我们,到处都有这样的“血腥纠纷”,这些纠纷往往持续数年,并时常会在公开的场合或在乡村里导致真正的、野蛮的厮杀。不仅骑士是这样,商人和工匠也是如此。贵族的身边总是跟着一帮人,这些人随时准备大打出手。在其他具有与之相似的社会形态的国家里也有类似的情形。比如像今天的阿比西尼亚和阿富汗等国家还是如此。“……为了进行‘械斗’,他在白天总是随身带着仆人和手持武器的打手……而‘平民’,即市民却不能享受这种奢侈,但是他们有‘亲戚朋友’,经常是一大帮手持各种各样可怕武器的亲戚朋友们赶来帮忙,尽管地方‘习俗’和城市的‘布告’一再禁止,但仍然无济于事。如果市民们要进行复仇的话,也会进行这种械斗。”¹⁰⁹

城市当局一再企图平息这些家族纠纷。乡代表们把人们招集到一起,为达到城堡内的和平,他们发布各种命令和规定。好了一段时间,然后又发生了新的械斗。于是,旧的械斗又重新引发。比如,有两个合伙人为了买卖上的事情发生了分歧。他们争吵起来,越吵越厉害。有一次,他们俩在一个公众场合相遇。其中的一个把另一个打死了。¹¹⁰又比如,一个旅店老板责怪另一个

抢走了他的客人。于是，他们俩便成了冤家对头。其中的一个老板说了另一个一些坏话，于是便酿成了一场家族大战。

私人械斗，家庭复仇和族间的血仇，不仅仅是发生在出身高贵的人中间。十五世纪的城市生活中到处充满了家族之间以及集团之间的争斗。就连市民，连那些小人物，比如像铸币匠、裁缝和牧童，也动不动就拔刀子。¹¹¹

“我们知道，在公元前五世纪的时候，尽管人们畏惧地狱，尽管有社会地位的约束，尽管有骑士精神，尽管社会关系有和睦可亲的一面，但是当时的习俗还是充满暴力的。人们特别喜欢用暴力来满足自己的激情。”

这时候的人们并不是老是阴沉着脸，紧皱着眉头，一副凶相毕露好斗的样子；恰好相反，刚刚还在开玩笑，互相取笑，你一句我一句的，突然之间玩笑便变成了争斗。很多对于我们来说是矛盾的东西，比如像他们的虔诚和他们对地狱的恐惧，他们的负罪感和他们的赎罪行为，他们突然而来的喜悦、欢乐和他们转瞬即燃的仇恨，难以压抑的攻击欲，所有这一切以及由一种情绪到另一种情绪的突然转变，事实上都是同一情感形式的各种不同的表征。与以后相比，这时候的人们比较直接地表达自己的本能与情感，并对此不加节制和掩饰。只有我们这些对所有的情感表达都加以压抑、节制和顾虑重重的人，只有我们这些社会禁忌已经作为自我强制而成为情感生活一部分的人，才会把那种不加掩饰的虔诚、残酷和攻击欲视为矛盾和对立的东西。宗教以及赏罚分明的上帝本身并不是“文明的”或压抑情感的。恰恰相反，宗教的文明程度总是和它所处的社会以及信仰它的阶层的文明程度相一致的。因为以这种方式所表达的情感，在我们自己生活圈子里一般只有在孩子的身上还能看到，所以我们把这种情感表达

的形式称为“天真无邪”。

不管人们在哪儿打开这一时期的文献，总能找到与之相似的情形：一种不同于我们的情感表达方式和一种没有保障、没有对未来的长远考虑的生存方式。在这样的社会里，如果有谁不是以其全部的力量去爱、去恨的话，如果有谁没有激情的话，那么这个人就应该进寺院，在世俗的生活中他失败了；而在以后的社会里，特别是在宫廷中则恰恰相反。在那儿，如果有谁无法抑制和掩饰自己的激情和情感，无法表现得“文明”，那么便意味着他在世俗生活中的失败。

5. 不管在那个时候还是现在，是社会结构要求和培养了一种特定的情感控制水准。吕歇尔说：“我们这些有着和平的风俗和习惯并受到仔细保护——现代国家对每个人的财产和生命的保护——的人们¹¹²几乎无法去理解那个社会。

“那时候，国家被分成了许多省份，每一个省份，从某种意义上来说，成了一个小小的国家，从而鄙视所有其他的小国。而在这些省份的内部又分为土地主的领地和世袭封地。这些地产的主人之间不断地发生争斗。不仅仅是那些大的领主和男爵们，就连那些较小的城堡主们也生活在一种自我封闭的野蛮状况，不断地与他们的‘君主’(Souveräne)，与他们同等地位的对手，或者与他们的臣民进行战争。除此之外，在城市与城市，村庄与村庄以及山谷与山谷之间，也始终存在着战争。”这一状况已经比较形象地描述了在本书中一再作为一般评论所提到过的社会结构与情感结构之间的互相关系。这时候还没有一个足够强大的集权中央可以强迫人们进行自我抑制。如果在这一块或那一块地区的集权中央强盛起来，如果在一块较大的或较小的地区人们被迫互相生活在一个和平的环境里，那么人的情感模式和水

准便会逐渐地发生变化。人们在日常生活中的自我抑制和在正常的社交生活中的“互相顾及”便会不断发展。关于这一点下面还会有详细的论述。对人体进行攻击的情感发泄也会随之而被限制在一定的时间和范围内。当中央集权垄断了对人体的惩罚之后,不再是每一个强壮的人都可以任意地发泄对别人的人体进行攻击的欲望,而只有少数人经中央集权的允许才可以这么做,比如像警察对罪犯进行体罚。广大的人民大众只有在战争和革命爆发的特殊时期,在由社会认可的对内部的和对外部的敌人进行斗争的时期才能这么做。

但是,在文明的社会里,甚至连那些受到时间和地域限制的攻击欲也变得不再涉及个人,并且表现得不像中世纪那样直接和强烈。在那些受到时间、地域限制的范围内,攻击欲往往可以得到比较充分的发泄,并主要表现为民族与民族之间的战争。即使是在这些限定的范围内,在文明社会的日常生活中所培养起来的那种对攻击欲的必要的克制和改变也不会完全被置至脑后。当然,如果不是仇敌之间赤手空拳的搏斗已经为使用武器的战斗所代替的话,那么这种对攻击欲的克制可能会比我们估计的要退化得快。在使用武器的战斗中,人们必须对情感进行严格的控制。在文明的社会里,即使是当一个人在战争中面对着敌人的时候,也不能直接地宣泄他的攻击欲。不管他的心情如何,他都必须听从看不见的、或不能直接看到的指挥官的命令去与一个经常是看不见的或不能直接看到的敌人进行战斗。只有重大的社会动乱和有意识的宣传,才能在某种程度上在较大的民众圈子里重新唤起人类的本能,即由杀戮和摧残所引起的快感,并使之合法化。这些本能已经被排除在文明社会的日常生活之外并会引起社会的谴责。

6. 不过在文明社会的日常生活中,以“比较文雅”和比较巧妙的形式出现的这些情感仍然有其限定的、合法的位置的。对于随着文明的进展在人的情感方面所发生的转变来说,这一情形是很有典型意义的。比如,人的战斗欲和攻击欲在社会许可的情况下在体育比赛中得到了表现。这些欲望主要表现在“观看”中。比如像在拳击赛的观看中以及类似的白日梦中,人们把自己与那些可以在压抑的、有节制的范围内宣泄这些感情的人等同起来。这种在观看中、或者甚至在倾听中,比如像通过收听无线电广播,来发泄情感的做法,是文明社会的一个明显的特征。这一特征对书籍、戏剧的发展起到了一定的作用,对确定电影在我们这个世界里的位置则起到了决定性的作用。在教育中,在对青年人进行制约的规定中,原来那种主动的、攻击性的欲望已经开始转变为被动的、在观看中得以满足的有教养的快感,也就是说,仅仅变为一种视觉上的快感。

比如,在拉·萨勒《礼貌》一书 1774 年版中(第 23 页)这样写道:

“小孩喜欢用手去抚摸他们所喜欢的衣服或其他东西。必须纠正他们的这种贪婪的欲望,教会他们只用眼睛来观察他所看到的東西。”

现在,这一点几乎已经成了一条理所当然的制约规定。出于一种社会性的自我强制而不用手去摸、去碰自己所向往的、喜爱的或者是自己所仇恨的东西,这是文明的人的主要特征。这一特征对文明人手势习惯的形成起到了重要的作用,尽管在西方国家的各个民族中其手势的模式也各有不同。

拉·萨勒在这本书的另外几处指出,在文明的进程中嗅觉的使用也受到了限制。喜欢嗅闻食物和其他东西被视为动物的

特性。这里指出了一种较为复杂的现象,即由于嗅觉受到了限制,人的另一个感觉器官,眼睛的作用在文明社会里便显得更为重要。正因为是在文明社会中欲望的直接满足受到了无数规定的禁止和限制,所以眼睛和耳朵一样,甚至比耳朵更加明显地成了传递和满足人的欲望的媒介。

即使是在人的情感宣泄由直接的行动变为观看这样的过程中,也可以清楚地观察到,人的情感是朝着有节制的和人道主义的方向发展的。值得一提的是,与以前阶段由眼睛所享受的快感相比,拳击比赛是人的攻击欲和残酷性的一种非常有节制的表现。

举一个十六世纪的例子,也许可以比较形象地来阐明这个问题。之所以从许多例子中挑出这一个,是因为它说明了人是如何通过眼睛来满足其残酷欲望的。这种残酷的做法没有任何理性的理由,也不是为了达到任何惩罚和管教的目的,而纯粹只是为了从折磨和虐待中得到一种快感。

十六世纪的巴黎,在每逢庆祝施洗约翰节(宗教节日,在每年的6月24日。)的时候总要活活烧死一二十只猫。这一庆祝方式是很有名的。民众们欢聚一堂,奏起节日的乐曲。在一个支架下堆起一个大大的木柴垛。然后人们把装在布袋或篮子里的猫挂在支架上。布袋和篮子开始燃烧,猫纷纷落在柴火堆上,而人们则因为听到它们咪咪惨叫而感到高兴。通常总是有国王和宫廷里的人在场。有时候人们请国王或王太子享受点火这一荣誉。听说有一次因为国王卡尔九世的希望,人们特意抓了一只狐狸,和猫放在一起烧。¹¹³

事实上,这并不比焚烧异教徒和各种各样的酷刑以及公开的处决更过分。如上所述,这一做法之所以显得更为残酷,是因

为在这儿折磨活的生物的快感表现得如此赤裸，如此不加掩饰，如此毫无目的，甚至找不出任何理性的借口。只要我们一听到这种做法，就会对这种娱乐方式产生反感。这种反感对于我们今天的情感水准来说完全是“正常的”。这再一次证实了人的情感的历史演变，并特别清楚地显示了这个演变过程中的一个方面：许多曾经引起过我们快感的东西，今天则引起了我们的反感。无论是现在还是过去，这并不是一个只涉及到个人感觉的问题。施洗约翰节的焚猫，与我们社会中的拳击赛和赛马一样，是一种社会活动。不管是现在还是那时候，由社会提供的各种娱乐是社会情感水准的具体体现。尽管每个人的情感表达方式各不相同，但所有的人都必须遵守这一社会水准。一旦有谁超出了这一情感范围，就会被视为“不正常”。如果有人在今天还想以十六世纪焚猫的方式来满足他的欲望的话，那么这个人就会被视为“不正常”。这是因为在我们这个文明阶段里一般是用恐惧来制约人们对于这种事情的欲望的，而这种恐惧已经被培养成一种自我强制。这显然是最基本的心理机制，在这个心理机制的基础上情感的历史演变才得以实现；社会采取了各种措施来压制和惩罚它所不希望的本能和欲望，从而使人对此感到厌恶，或者使这种厌恶的感觉占上风。在用威胁和惩罚的手段来唤起人们的厌恶感和使他们习惯性地产生厌恶感的过程中，这种厌恶感总是必然地与那种从根本上来说希望满足这方面的欲望的行为同时并存的。于是，由社会所唤起的厌恶和恐惧便不断地与一种被掩盖起来的人的欲望作斗争。今天，这种厌恶和恐惧感并不总是仅仅由父母来培养的。我们从各个方面所观察到的羞耻和难堪界限以及情感水准的前移，也许正是在这一系列机制的共同作用下得以发展的。

还有待于进一步研究的是,究竟是社会结构的哪些变化造成了人的这些心理机制,究竟是外部强制的哪些变化促进了人的行为和情感的“文明”。

骑士生活概况

至于人的行为和情感为什么会发生变化,这个问题实际上与人的生活方式为什么会发生变化是一样的。中世纪的社会有其特定的生活方式,每个人都受其约束,都必须以骑士、行会手工业者或农奴的身份来生活;而在近代的社会里,每个人都必须去适应与之不同的社会机遇和生活方式。在近代,一个出身于贵族的人可以当宫廷的朝臣;但是,即使他希望——好多人人都这么希望——也不能再过放荡不羁的骑士生活。从某一个特定的时期起,骑士的社会功能和生活方式已经在社会的结构中消失了。其他行业,比如像神甫、牧师或行会的手工匠,在社会关系的总结构中也多少失去了其重要性。这些人曾经在中世纪起过非常重要的作用。为什么人的社会功能和生活方式会随着历史的进程而发生变化?这些社会功能与生活方式曾像个坚固的外壳把人包裹其中。这一变化的原因与人的本能、人的情感模式以及一切与之有关的东西发生变化的原因是一样的。

在这本书中已经讲到过一些关于中世纪上流社会的情感水准。作为补充,同时也是作为探究上流社会情感水准之所以发生变化的一个媒介,在这里有必要再简单地介绍一下骑士的生活方式以及社会给每一个贵族出身的人所提供的、也是所限定的生活环境。当骑士这个阶层“衰亡”后不久,骑士的形象以及他们

所生活的环境便堕入“云雾”之中。不管是把中世纪的武士看作“高贵的骑士”而只看到他们生活中伟大、崇高、历险和美好的一面；还是把他们视为“封建诸侯”和欺骗农民的骗子而突出他们生活中粗鲁、残酷和野蛮的一面，每个观察者总是受到其自身时代的期望和价值观的影响，所以骑士这一阶层的真实情况往往被歪曲。希望这儿的几幅画，说得更加确切一点，希望这儿对几幅画的描述能重新唤起人们对骑士阶层生活状况的回忆。除了那个时代遗留下来的一些著作外，当时的画家和雕塑家的作品——尽管真实反映骑士生活的很少——使我们非常强烈地感受到当时情感模式的特点以及这一模式与我们现在的模式之间的区别。在较晚的时候，即在1475年至1480年间所遗留下来的少数画册中有一本叫《中世纪家庭画册》的——这个名字似乎不太恰当——很有名。这本画册的作者姓名不详，但是可以肯定，这个人对他同时代的骑士生活非常熟悉。与其他画匠不同的是，他是站在骑士的立场上、用骑士的眼光来观察世界的。比较能说明这个问题的是，他在一张画面上画了许多行业的工匠，唯独那个画匠和站在他身后的姑娘穿着宫廷的服装。姑娘把手搭在他的肩上，而画匠则向她眉目传情。这很可能是一张自画像。¹¹⁴

如上所述，这些画出自骑士时代的末期，出自卡尔·屈南和马克西米利安等最后一批骑士的时代。根据骑士的纹章来推断，卡尔·屈南和马克西米利安本人，或者是他们身边的骑士可能会出现在这本画册的某一页上。《中世纪家庭画册》中提到：“毫无疑问，我们……看到的是卡尔·屈南本人，或者是他身边的某一个布尔巩特的骑士。”¹¹⁵这本画册中所表现的一些骑士比武的场面也许正是在诺伊斯战役(1475)之后马克西米利安与卡尔·屈南的女儿玛丽·封·布尔巩特定亲时所举行的。不管怎么说，

这本画册所表现的是过渡时期的人。在这一过渡时期，宫廷贵族逐渐代替了骑士贵族。在这本画册中已经有一些可以使我们想起宫廷朝巨形象的东西了。但是总的说来，这些画面较好地表现了骑士阶层的特定生活环境，表现了他们的生活内容，他们周围的事物，以及他们是怎么来看待这些事物的。

我们在这些画面中看到了一些什么呢？

我们所看到的总是一望无际的田野，画面上几乎没有任何能使人联想到城市的东西。一个个小村庄、农田、树木、草地、山丘、小河，还时常可以看到城堡。在这些画面中还没有出现那种思恋的情绪，那种对于“自然”的“感伤”态度。不久，当绝大部分贵族不得不放弃他们在乡下的领地中无拘无束的生活，当他们越来越依赖于半城市化的宫廷、越来越依赖于国王和诸侯的时候，人们便慢慢地觉察到了那种对于自然的感伤态度了。我们从这些画面中所能感受到的情感水准与以后的有着很大的差别。在以后时期的艺术表现中，画家总是按照他自己的审美观和情感模式对他所看到的東西进行极其严格的、特殊的筛选。当上流社会不断城市化、宫廷化的时候，当城市与乡村生活之间的区别越来越明显的时候，最初在画面上几乎总是作为人物陪衬的“自然”，那一望无际的田野便显出一种对以往的思恋。换一句话说，画面中的自然以及生活在其中的人物都显得极其庄严崇高。总之，人在选择表现对象时的感觉起了变化，即对于在自然的表现中哪些东西能够唤起人们的情感，哪些东西会使人感到难堪和不舒服的感觉起了变化，这一变化也同样适用于对人物的表现。为了迎合专制主义宫廷中的那些观众，画家们不再表现那些在乡村里，也就是说在“自然”中所确实存在的東西。他们画山丘，但是不再画竖在山丘上的绞刑架和被吊在绞刑架上的死者；他

们画农田,但是不再画衣衫褴褛、吃力地赶着马匹的农民。正如所有“猥亵的”、“粗俗的”话都被排除在宫廷语言之外一样,所有这类现象也从专门为宫廷上流社会而制作的绘画中消失殆尽。

然而,表现中世纪末期上流社会情感的《家庭画册》却与此不同。在这儿的画面中,我们可以看到在生活中所能见到的一切:绞刑架、衣衫褴褛的奴仆以及辛勤耕作的农民,而且,这一切并不是像以后那样被作为一种抗议而特意强调的,而是被作为一种非常自然的东西,被作为像鸛鸟窝和教堂那样人们日常所见的东西来表现的。在生活中,这些事物并不会使人感到难堪。同样,对这些事物的表现也不会使人难堪。在中世纪,对于有钱人和贵族来说,无论是伸手向他们乞讨的乞丐和残疾人,还是为他们干活的农民和手工匠都是他们生活中的一部分。这些人的存在并没有构成对他们的威胁,他们绝对不会把自己与这些人等同起来,因此看到这些人也不会使他们感到难堪。他们常常会拿农民和那些笨手笨脚的人来寻开心。

这本画册也表现了这些内容。在开头的几页画中,人物总是位于某一星座之下。这些画面并不是直接以骑士为中心的。但是,它们却清楚地展示了骑士周围的事物,以及他们是如何看待这一切的。接下去的几页则直接展示了骑士的生活内容、他们的喜悦以及他们所从事的活动。这些画册中所有的画都表现了一种与以后时期相异的难堪水准和社会态度。

比如,在画册的开头人们可以看见诞生在土星下的人们。画面的前景上是一个穷人,他正在挖取一匹死马的内脏,或者是在割取马肉。他弯着腰,裤子有点下滑,露出了屁股。一只老母猪在他身后一拱一拱的。一个衣衫破旧、年迈体弱的老妇人正拄着拐杖一拐一拐地往前走。在路旁的一个小屋内,坐着一个可怜的

家伙，手和脚都上了木镣铐。在他的身旁的女人一只手上上了木镣铐，另一只手上上了枷锁。在画面的后部，一个仆人正在小溪旁挖沟。这条小溪蜿蜒流淌，消失在作为画面背景的树林和山丘中。远处，一个农民和他的小儿子正赶着一匹马费劲地在高低不平的山地上耕作。再远处，一个衣衫褴褛的人正被人押往绞刑架。趾高气扬地走在他身旁的是一个帽子上插着一根羽毛的全副武装的人。走在他另一边的人则身着僧侣服，手里拿着一个大十字架。跟在他们后面的是一个骑士，他骑着马，还带了两个随从。山丘上竖着一个绞刑架，上面吊着一个死人。在车磔用的刑车上也有一具死尸。一群黑色的鸟在死尸周围盘旋，一只鸟正在啄死尸的肉。

画面上并没有突出绞刑架，它的存在就像是一条小溪或一棵树。骑上去打猎的时候也正是这样看待它的。一群人骑着马过来了，往往是先生和女士同骑一匹马，野兽消失在一个小树林里。一头鹿显然是被打中了。远处，画面的后部有一个小村庄，也许还有一家客栈，几口井，磨坊的水轮和风车，还有几幢房屋。有个农民在耕地，他正望着一头想窜过他的农田逃跑的野兽。在一边的小山坡上是一个城堡，在城堡对面的一个小山丘上有一部车磔用的刑车和一个吊着死人的绞刑架。一群鸟在山丘上盘旋。

象征着骑士审判权的绞刑架是骑士生活的背景之一。它并不特别重要，也并不特别令人难堪。判决、绞刑和死亡，所有这一切在骑士时代的生活中都显得比以后更加现实。因为它们还没有被移置生活的幕后。

对于穷人和劳动者的看法也是如此。十三世纪时，贝特霍尔德·封·雷根斯布尔克在他的一次布道中说：“如果你们大家都

是主人的话,那么谁来给我们种地呢?”¹¹⁶还有一次他说得比这个更加露骨:我要告诉你们这些基督教徒,万能的上帝是如何把基督教徒分为各种等级的人以及“等级低的人应当如何为等级高的人服务。有一部分人是高贵者和统治者,这是万能的上帝亲自规定的,而其他的人则是臣民,必须为别人服务”。¹¹⁷在十五世纪的这些绘画中,人们也能找到与之相同的生活意识。只有骑士和贵族才可以享受闲暇,而其他的人则必须为他们劳动。这并没有什么令人难堪的,这是非常自然、非常理所当然的社会秩序。人们还不会把自己与别人进行比较,也根本不存在所有的人都是“平等”的这种观念。也许正是因为这个缘故,所以当人们看到正在劳动的人时并不感到羞耻和难堪。

人们可以看到庄园及庄园主们的欢乐:一个贵族小姐正在给她年轻的情人戴花环,而他则把她拉到自己的身边。另外一对恋人正紧紧地搂抱在一起散步。一个年纪大的女仆正生气地看着年轻人的爱情游戏。仆人们在一旁干活。一个在打扫院子,一个在刷马;还有一个在给鸭子喂食,一个年轻的女仆在窗口向他示意,他转过身去准备朝那幢房子走去。画面的前部是正在嬉戏的贵族妇女,而画面的后部则是嬉戏的农民。一只鸛鸟正在屋顶上啄着。

人们接下去所看到的是坐落在湖畔的一个小小的前院。一个年轻的贵族和他的夫人站在桥上。他们倚在桥的栏杆上看仆人们在水中捕鱼和捉鸭子;三个青年女子划着一条小船;芦苇和灌木丛;远处是一个小城镇的城墙。

人们还可以看到一些人正在一个有树林的山坡上盖房子。城堡的主人和他的妻子在一旁观看。为了采石,工匠们在这座小山上挖了一个坑。他们有的在凿石头,有的人则用小车把石头运

走。画面的前部,有人正在盖了一半的房子前干活。画面最前部的几个工匠正在吵架。他们拔出刀来打架。城堡的主人站在离他们不远的地方。他把正在吵架的人指给他的妻子看。男女主人的镇静态度与正在争吵的人们的激动姿态形成了鲜明的对照。下层的民众打架,而主人却袖手旁观,他生活在另一种境界。

这件事情本身并不重要,这样的事情在今天的社会里也时有所见,重要的是画面所表现的情景以及它所强调的工匠们和主人的情感差别。在以后阶段的上流社会是不会允许画家这样来表现的。这与他们的情感水准不相符合。这样的场面不“美”,不属于“艺术”表现的范畴。在以后时期的一些荷兰画家那儿,比如在布吕格尔那儿,还能找到这样的画。他们专门表现中等阶层,即非宫廷阶层。他们的难堪水准允许他们把残疾人、农民、绞刑架和正在干活的人搬上画面。然而,他们对于社会等级的感受则完全不同于中世纪末期的上流社会。

在中世纪,各种劳动阶层的存在是理所当然的。他们是骑士生活中不可缺少的陪衬。主人就生活在他们中间。当主人看到仆人在他身旁干活,或者以他自己的方式来作乐时,并不会感到惊讶。相反,这是作主人的自我感觉中的一个部分,即他与那些在他周围干活的人不一样。他们是他们的主人。这种情感在这些画面中一再地表现出来。在所有这些画中,粗俗的举止和行为与礼貌的举止和行为形成了鲜明的对比。凡是主人的行为,不管他骑马、打猎、恋爱还是跳舞,总是高雅的,符合宫廷礼仪的;凡是农民和仆人的行为,总是粗鲁的,笨拙的。中世纪上流社会的难堪感觉还没有要求把所有粗俗的东西移置生活的幕后。他们只满足于知道自己有别于他人。自己与他人之间的对比增强了他们的生活乐趣。值得一提的是,莎士比亚也在他的戏剧中以比较

缓和的形式表现了上流社会因为意识到了这一对比而产生的乐趣。这种情况在中世纪上流社会的所有遗留著作中都表现得十分赤裸。社会联系越密切,社会分工越细致,上流社会对于其他阶层的依赖性也就越大;从而反映出其他阶层的社会力量,至少是潜在的社会力量也就越强大。那时候的上流社会首先是一个武士阶层。他们垄断了刀剑和其他的武器,使其他阶层不得不依附于他们。尽管他们在某些方面也要依靠其他阶层,但是,其依赖性极小。同样,由下而上的压力以及来自下层的推动力也比以后小得多。这一点还有待于详细论述。上流社会毫不掩饰他们作为统治者的感觉以及对于其他阶层的蔑视。迫使他们抑制和约束情感的强制同样也很弱。

当人们在回顾过去的时候,很少有材料能比这些画更加形象地反映出这种理所当然的统治者意识和充满自信的、对其他社会等级的蔑视。这一点不仅表现在画面上那个贵族身上,他正在指给他妻子看工匠们如何吵架以及那些捂着鼻子怕闻难闻的蒸发气体的铸铁匠,同时也表现在正看仆人捕鱼的那个主人身上;不仅表现在一再出现的、挂着死尸的绞刑架上,也表现在那种使骑士的高贵与民众的粗俗形成强烈对比的手法之中。这一切显得那么理所当然,甚至不用作任何特别的强调。

这是骑士比武的场面。乐师们奏起了音乐,小丑们正在表演粗俗的滑稽。贵族观众骑在马上交谈,经常是先生和女士同骑一匹。可以从服饰上看出身份的农民、市民和医生也在观看。两个身披沉重盔甲、显得非常笨拙的骑士在场地中央等待。朋友们正在给他们出主意。有人把一根长矛递给其中的一个骑士。传令官吹起了号角。两个骑士手持长矛各自朝着对方冲去。与骑士比武形成对比的是民众的粗俗行为。画面的背景上正在赛马的

一些民众作出各种各样胡闹的举动。一个人吊在一匹马尾巴上，惹得骑在马上的人很恼火。其他的人用鞭子抽马，让马像发疯似地奔跑。

这是一个军营，炮车围成了一个堡垒。中间是富丽堂皇的帐篷，上面印着各式各样的纹章，插着各种各样的军旗，其中有一面是国旗。中间被许多骑士簇拥着的是国王或皇帝。一个骑马的使者正在向他报告一个消息。军营的大门外，带着孩子的妇女们坐在地上伸着手向人乞讨。一个身披甲冑的武士骑着马，押着一个被捆绑的俘虏。远处，一个农民正在耕地。军营的周围遍地都是野兽的尸骨。一匹倒毙的马，一只乌鸦和一条野狗正在吃死马的肉。战车旁蹲着一个仆人，他正在干活。

在另一幅画上人们可以看到，在战神的星座下骑士们正在袭击一个村庄。画面的前部，一个雇佣兵将一个农民杀死在地上。右边很可能是一个小礼拜堂，有一个人在里面被杀死了，他的东西被人抢走了。礼拜堂的屋顶上，几只鹳鸟恬静地坐在它们的窝里。画面的后部，一个农民正想跨过篱笆逃跑，但是，一个骑在马上骑士拉住了他掀起的衣角。一个农民的妻子伸着双手叫喊着。一个被缚的、可怜巴巴的农民头上被一个骑士打了一下；更远处，雇佣骑兵们正在放火烧一幢房子。一个骑兵赶着一头牲口，并使劲抽打想要阻拦他的一个农妇。许多农民挤在山坡上的教堂里。他们从窗口伸出一张张恐惧的脸，望着下面。在很运的一座小山上有一座防卫坚固的寺院；在那高高的围墙后面可以看得见教堂顶上的十字架。在更高一点的地方，还有一座小山。山上有一座城堡，或者是寺院的另一部分。这便是画家在画战神的星座时所想到的。这幅画画得非常生动。人们在看这幅画的时候会有有一种直接的感受，似乎亲身经历过的往事又浮现

在眼前。看其他一些画的时候也有同感；人们之所以会有这种感受，是因为这些画还不是“感伤的”，是因为在这些画里还没有那种对于情感的严格的束缚。在很长的一段时期里，这种对于情感的严格束缚使艺术家在为上流社会而作的艺术作品中只表现上流社会所希望看到的图景，抑制了所有与前移的难堪水准相矛盾的东西。这本画册所表现的是骑士是如何来看待和感受他们那个世界的。当时的情感筛选标准是：表现使人欢乐的事物，抑制令人不快的、羞耻的和难堪的现象。这种筛选标准使许多现象直截了当地被表现了出来。同样是这些现象，在以后的绘画中则具有了某种感情色彩并自觉或不自觉地走到了上流社会情感筛选标准的反面。在这儿，农民并没有什么可以值得怜悯的。他们既不代表德行，也不代表罪恶。他们有点可怜，也有点可笑，这正是骑士对他们的看法。世界是以骑士为中心的。饿狗、乞讨的妇人、腐烂的马、蹲在墙边的雇农、燃烧着的村庄、挨打的和遭受抢劫的农民，所有这一切和比武、打猎一样都属于骑士的生活范畴。这便是上帝创造的世界：一部分人是统治者，而另一部分人则是仆人。所有这一切并没有什么可以令人难堪的。

骑士社会末期和即将到来的专制主义宫廷社会在情感水准方面的差别也表现在对爱情的表达方式上。这张画所表现的是生活在维纳斯星座下的人们。展现在我们面前的又是一片一望无际的田野。一座座的小山丘，蜿蜒曲折的河流，灌木丛和一片小树林。画面的前部是三四对年轻贵族，总是一个青年男子和一个青年姑娘。他们随着音乐的节拍，围着圈踏着舞步，显得庄重而又文雅。所有的人都穿着时髦的、长长的、鸟嘴状的皮鞋。他们的动作得体、协调；一个人的帽子上插着一根羽毛，其余的人头上都戴着花环。我们所看到的也许是一种慢步舞。画面的后

部站着三个小伙子，他们正在奏乐。旁边是一个食品桌，上面放着水果和饮料。一个年轻的仆人靠在桌旁随时准备伺候。

对面是个小花园，四周围着篱笆，有一扇门。几棵树木状如凉亭，树下放着一个椭圆形的澡盆，一个青年男子赤身裸体地坐在里面。他正拉着一个年轻姑娘，而这位裸体的姑娘正准备跨进他的澡盆。与前面一样，一个送饮料和水果来的上了年纪的女仆板着脸看着这对年轻人的恋爱游戏。与画面前部的主人一样，画面后部的仆人也在寻欢作乐。一个仆人正扑在一个年轻女仆的身上。女仆躺在地上，她的裙子已被撩了起来。男仆再一次打量周围，看看周围是否有人。在另一边，两个平民出生的小伙子正在跳轮舞，其动作幅度之大，很像是摩尔族的舞蹈动作。还有一个小伙子在为他们奏乐。

在另一幅图上人们还可以看到，在一望无际的田野上有一幢用石头砌成的小浴室。浴室前有一个小小的院落，院子的围墙也是用石头砌的。越过围墙，人们可以隐隐约约地看到一条小路，看到灌木和一片向远方延伸的树林。院子里一对对的青年男女有的坐着，有的在散步。其中有一对正在欣赏新式的水井，其余的人在交谈，一个青年男子的手上停着一只鹰隼。他的身边是狗，还有一只小猴子和盆栽的植物。

通过一个敞开的拱形大窗可以看到浴室里面。两个青年男子和一个青年女子赤身裸体地并排坐在水中聊天。还有一个姑娘也已经脱光了衣服，开门准备向水中的那几个人走去。在敞开的拱形窗台上坐着一个男孩，他在给沐浴的那几个人弹吉它。窗下有一个水龙头，洗澡用的水就是从那儿流出来的。浴室前面放着一只小桶，里面用水浸着饮料。旁边的一张桌子上放着水果和一只酒杯。桌旁坐着一个头戴花环的年轻贵族。他优雅地用一

只手托着头。在浴室的楼上，一个女仆和一个男仆正在看着主人们享受。

正如人们所见，在这儿男女之间的恋爱关系也比以后阶段要公开得多。在以后阶段的社交场合和绘画中，人们虽然也能看到男女之间的恋爱关系，但是这种关系总是被遮掩的。在这儿，裸体还没有使人产生羞耻的感觉，画家还不必因为顾及内部的或外部的社会约束而把裸体作为一种感伤的东西，不必像今人那样，似乎只有涉及希腊人和罗马人时才能触及裸体。

然而，这儿对裸体的表现完全不同于以后阶段人们私下传阅的“私人画册”。这些恋爱场面并不是“伤风败俗”的。这儿所表现的恋爱就像比武、打猎、出征和抢劫一样是骑士生活的一部分。在这些绘画中，作者并没有刻意地去渲染这些场面。人们感觉不到由此而形成的强烈刺激，也感受不到一种在现实生活中无法实现的、“伤风败俗”的愿望的流露。这些绘画并非出自被压抑的心灵；它们的目的并不在于要冲破禁忌和揭示某种“隐秘的东西”。它们是极其自然的。作者画出了他自己在日常生活中经常看到的東西。与我们现在的羞耻和难堪的水准相比，在这些画中两性关系被表现得非常纯朴、自然。为此，我们把这种现象称为“素朴的”。人们可以看到，有时候“家庭画册”的作者也会开一些非常粗俗的玩笑，这当然是就我们的感觉而言。在这一阶段的其他一些画家那儿，比如，像在画坛大师 E·S 那儿，或者是在一个使用“Bandrolle”（意为“卷带”，在中文里没有找到对应的译法，这里是指中世纪西方绘画中画面上经常出现的类似飘带的图案，其中填以文字，为画中人的语言或画家的说明。——译注）的通俗画家¹¹⁸那儿也能找到这类粗俗的玩笑。后者约是模仿 E·S 的。连这样一个通俗的画家也模仿了这个主题，这个人

很可能是僧侣。由此可见,当时社会的羞耻水准与现在的羞耻水准之间的差别是多么大。然而,即便是这一类的玩笑也被表现得那么自然,就像是服饰上的某个细小的部分。这肯定是一种粗俗的玩笑,但是总的来说,这种玩笑还不算太粗俗,还是在允许范围之内的。比如,一个遭到抢劫和被追逐的农民的一个衣角掀了起来,被一个骑士一把扯住;再比如,一个上了年纪的女仆板着脸看着年轻人的爱情游戏。这似乎是对她的一种讽刺,她的年纪已经不允许她享受这些东西了。

所有这一切都是当时社会心态的表现。那时候的人可以比较轻松、迅速、自发和公开地按照自己的情感和感觉行事;那时候人的情感还没有像以后那样受到约束,也就是说没有像以后那样得到控制,因此,总是在两个极端之间激烈地摇摆。这一情感调节水准适用于中世纪整个世俗社会,它既适用于农民,也适用于骑士。然而,在这一情感水准的内部还存在着一些明显的差别,具有这种情感水准的人必须放弃许多本能的东西,这种放弃只不过是另一种形式表现出来的,还没有达到以后时代的程度,还没有形成一种持久地、稳定地、几乎是机械地起作用的自我强制。人的社会结合和互相依赖还没有迫使他们在别人面前抑制自己的生理功能,或者像以后阶段那样地克制自己的攻击欲。这一点适用于所有的人。但是,与骑士相比,农民攻击欲的发泄受到了更多的限制,也就是说,他们的攻击欲只能发泄在与他们地位相等的人身上。骑士的情况则不同,骑士在攻击其他阶层的人时所受到的限制比在骑士圈子里小。因为他们在与其地位相同的人作战时必须受到骑士法典的约束。谁也不会去要求农民在擤鼻涕、吐痰和坐到餐桌旁取食物时必须进行自我抑制,农民的社会地位还没有使之成为必须。而正是在这些方面,骑士

阶层的强制要严格得多。尽管与以后时代的情感发展相比，中世纪的情感约束水准是统一的，但由于世俗社会被分成各个不同的等级，这还不包括神职人员的等级；所以这个“统一”的内部在情感模式方面还存在着显著的差别。对这些差别还有待于进一步研究。只要把这些画面中贵族们得体的、有所自我抑制的举止与农民和仆人们粗俗和无所顾忌的动作进行一不比较，就能看出其中的差别了。

总的说来，中世纪的人在情感表达方面比以后时代的人更加自由、更加不受约束。但是，也不是绝对意义上的不受约束，不受社会模式的影响。在这里没有零点，不受任何约束只是一种幻觉。在抑制本能和各种强制的形式、程度以及人们对这些东西的理解和人与人之间的依赖关系发生了无数次变化的同时，情感方面的冲动与平衡以及每个人得到满足的形式和程度也随之发生了变化。

骑士阶层是如何获得情感方面的满足的？倘若我们把这些画面联系起来看的话，就会对此有所了解。与以前相比，这时候的骑士更经常地生活在宫廷中。但是，城堡和统治阶层的宫殿以及山丘、小溪、农田、村庄、树木和森林仍然是他们的生活环境。这些事物都显得那么自然，人们还没有用感伤的眼光来看待这一切。这儿是骑士生活的地方，他们是这儿的主人。出征、比武、打猎和爱情游戏是他们生活中的主要内容。

但是，在十五世纪，特别是十六世纪，这一切便发生了变化。在半城市化了的诸侯城堡中，由一部分旧的贵族和一部分上升了的中等阶层组成了一个新的贵族阶层。他们有了新的生活环境、新的社会功能和新的情感模式。

人们感觉到了这一变化并把它表达了出来。1562年，一个

名叫让·迪·佩拉的人把德拉·卡萨的礼貌书译成了法语。他给这本译著加上了这样一个标题：《加拉泰奥——绅士必须遵守的礼仪准则》。这个题目本身就已经清楚地说明，这时候对贵族的强制比以前严格了。在这本书的前言中，佩拉明确地指出了骑士时代和宫廷生活时代对贵族所提出的不同的要求：

“大人，善于骑马，能投标枪，衣着整洁，谙熟兵器，尊重妇女，培养爱情，这些还不是绅士的全部美德和品行。进一步的要求是：懂得如何伺候国王和王族用餐，懂得尊重有身份、有地位的人，语言得体，甚至连一眼一瞥、一举一动都应当十分讲究。”

在这里描写的贵族所应具有的美德，贵族的生活及他们的生活环境，正是我们在《家庭画册》中所看到的，即战争和爱情。

与此不同的是，贵族的生活环境变了。在宫廷中为诸侯服务的使命要求他们具备更多的优良品行。这时候，贵族的美德不仅表现在披上甲冑时必须显得威武雄壮以及必须精通各种武器，也不仅表现在与妇女交往中必须有所自制或能“挑起爱情”，尽管人们把这一点也看作是贵族的品行。除此之外，他们还应该具备更多的德行，即如何伺候（这里所说的“伺候”不同于下人的劳作，而是象征式的，是一种身份和地位的显示。——译注）国王和王子们用餐，如何使自己的谈吐得体，符合对方的等级和身份，甚至连眼神、姿势，直至极其细微的动作和眨眼都应非常讲究。

这时候要求贵族对自己进行一种新的强制，要求他们进一步对自己的行为进行调节和控制。这对于昔日的骑士阶层来说，既没有这个必要，也没有这种可能。这是因为这时候贵族必须进一步依赖他人，他们已经不是自由人了。他们曾经是自己城堡的主人，城堡就是他们的家乡。而现在，他们不得不在宫廷中生活、

在诸侯的餐桌旁伺候。在宫廷中，他们必须与许多人生活在一起。在每个人的面前，他都必须按照对方和自己的等级行事。他必须学会在宫廷中具有不同等级、不同身份的人面前恰如其分地控制和调整自己的姿势、谈吐和眼神。新的生活环境和新的社会结构迫使他们进一步自我抑制，并比以往任何时候都更加严格地约束自己。

通过“宫廷礼仪”这个概念所表达出来的理想举止，逐渐地被另一种通过“礼貌”概念所表达出来的举止所代替。

让·迪·佩拉所翻译的《加拉泰奥》，说明了这一过渡时期在语言方面的特征。直到1530年或1535年，在法国只流行“宫廷礼仪”这个概念。到十六世纪末的时候，“礼貌”这一概念慢慢用得多了，而“宫廷礼仪”这一概念也仍然存在。到了1562年，这两个概念仍然同时并存，不分上下。

佩拉在他译著的献词中说：“有关年轻朝臣和绅士教育的书籍，应当成为人们在礼仪、礼貌和风俗习惯方面的借鉴和镜子。”

这些话是献给纳瓦拉王子亨利·封·布尔邦的。他本人的一生就是由骑士到宫廷贵族这一过渡时期最好的象征。当他成为国王亨利四世时，他便成了法国这一转化的直接督行者。他不得下经常违背自己的意愿，强迫甚至处死那些违抗者，那些不懂得应该如何由骑士、由自由自在的主人转变为依附于国王的侍臣的人。¹¹⁵

注 释

序言注释

1. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Clencoe, 1963, S. 359 f..

2. T. Parsons, a. a. O., S. 359.

3. T. Parsons, *Social Structure and Personality*, Clencoe, 1963, S. 82, 258 f..

4. Parsons 曾在他的著作中反复表达了这样的观点,即应该把社会结构的变化理解为在正常的和稳定的社会平衡状况下所出现的一种干扰(见 T. Parsons, N. J. Smelser, *Economy and Society* London 1957. S. 247f)。Robert K. Merton 也持有同样的观点(见 Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Clencoe, 1959, S. 122)。在这本书中, Merton 同样是把一种没有矛盾、没有冲突、理想的或实际的社会状况与另一种出现“干扰”和“机能失调”的社会状况相比较。他认为,正是这种被视为“干扰”和“机能失调”的现象,一般来说对没有矛盾、没有冲突的社会结构会造成一种压力并促使其发生“变化”。

可见,这儿要提出来讨论的并不是以往曾经借助于“静态”和“动态”的概念已经讨论过的问题。这些传统的讨论所涉及的是究竟应该采取什么样的步骤和方法来研究社会现象,是采取阶段研究的方法呢,还是采取较长过程的研究方法? 这儿所要讨论的既不是社会学的研究方法,也不是社会学研究课题的选择,而是使用方法和选择课题的基础,即社会和人的形态的观念。我并没有对把短时期的社会状况作为研究对象的可能性提出非议,对于社会学研究来说,这样的选题完全是成立的,同时也是不可

缺少的。我所反对的是某一种理论观点,持这种观点的人经常会对社会状况进行实证的研究,尽管他们有时候也不这样做。诚然,运用某种关于社会变化、社会过程和社会发展的理论对社会状况来进行实证研究是完全可行的,然而,在有关“静态社会”和“动态社会”之间关系的讨论中所存在的问题是,人们并没有把对短期社会状况所进行的研究及其使用的方法与提出问题和阐述结果的理论模式清楚地区分开来。在以上所提到的 Merton 的书中便存在这样的问题。他所使用的“静态”和“动态”的概念明显地缺乏这方面的区分能力。特别是在他说到,在社会功能理论的模式中“静态社会”与“动态社会”之间的界限是可以沟通的,那些在现存“社会体系”意义上意味着“机能失调”的差异、矛盾和对立,在社会变化的意义上却又是“起作用的”。

5. 促进欧洲各民族合并这一趋势的大部分动力,肯定将来自这些国家之间互相依赖关系,首先是经济和军事方面的互相依赖关系的进一步发展。然而,这些欧洲国家中传统的民族自我形象的动摇使它们在某种程度上迟疑地去适应这一违反其民族中心传统的合作趋势。进一步合并所面临的困难是,由于在所有这些国家人民的社会化过程中都是以本民族为中心的,所以正在形成之中的、更大的超民族形态对于他们来说只有“理性”,而没有感情上的意义。

6. 在这儿无法对这一区别作一个详细的比较研究。但是,可以用几句话对此作一个大致的概括。这一区别与工业国形成之前的掌权精英们的价值观有关。这一价值观渗入到以后当权的工业阶层和它们的代表之中。

在德国这样国家里,在欧洲大陆的其他国家中也是如此,可以发现这样一种市民阶层的保守主义势力,其价值观在很大的程度上受到工业国之前王朝、农业和军事方面掌权精英们的影响。持有这种观点的人非常明显地蔑视一切在德国被称为“商业界”的东西,也就是说,轻视贸易和工业;并十分明显地抬高“社会整体”,而贬低个别的人,即“个性”。只要这种观点在工业阶层的保守主义势力中起重要的作用,那么在这些阶层中就自然而然地存在着一种明显的反对自由的倾向。由于这一传统的缘故,任

何高度评价个性和个人的首创精神、轻视“国家整体”以及商业界所主张的自由竞争观念都会引起他们的反感。

而在另外一些国家中，其工业发展之前的农业实权派无论是在生活实践中还是在观念上都与商业活动以及与所有和商业有关的人保持着一定的关系；或者在一些像英国和美国那样的君主宫廷中央集权受到限制或根本不存在的国家中，当市民阶层逐渐上升为统治阶级时，其保守主义就比较能够容忍个人竞争、国家不得干涉、个人自由等典型的自由主义思想。至少从表面上来看是如此。关于由这种自由保守的民族主义和看似毫无疑问的、同时把“个人”、民族和“国家整体”视为最高价值的观念所引起的一些特殊的问题，在这本书中还会谈到。

7. 这种用关注现实来代替关注未来的做法是一种小小的思辨诡计，这种偷梁换柱的方法作为一种潜移默化的思想方法的典范很值得向每一个对思想研究感兴趣的社会学家推荐。把现存的和现有的状况视为最高理想的各种以民族为中心的观念，往往会导致其代表人物以及持保守自由观点的代表人物简单地把他们自己的观点称为不受任何思想观念局限的、对事实的确认并把思想局限在仅注意现状的变化，特别是国家内部的变化上。当然，这样做的不仅仅是这些人。著名的现实政治(Realpolitik, 强权政治的委婉语。——译注)便是德国社会发展中一个戴着假面具的思想的例子。持这一思想观点的人从一种他们所认为的事实出发提出了这样的理由：在国际政治中，每一个民族都应该本着有利于本民族的精神毫无顾忌地、无所节制地充分发挥自己的潜在实力。这种看起来似乎是实事求是的论断，实际上却是某种民族中心主义，是麦克恰维尔思想的新的翻版。其实质是当人们在国际范围内实施民族政策时，只需考虑本民族的利益而不必顾及其他民族。这种“现实政治”的理想之所以不现实，是因为事实上每一个民族都必须依赖其他的民族。

在美国社会学家 Daniel Bell 最近出版的一本书里也能找到与此相似的观点。这本书的书名是 *The End of Ideology* (New York 1961, S. 279)。按照美国的传统，这一思想是以一种比较温和的形式表达出来的。Bell 认

为,事实上各个群体的权力斗争都是为了追求自身的利益。与德国“现实政治”的代表一样,Bell也从这一事实中得出这样的结论:为了达到本群体争夺权力的目的,政治家应该积极投身于各群体的权力斗争而不必顾及道德的约束。显然 Bell 不想使这一纲领带有任何政治信仰、事先拟定的价值体系或意识形态的特征,他只是试图使这一概念成为一种关注现状的政治观点。但是他忘了,人们不仅可以把现状作为一种既成事实,也可以赋予它一种感情色彩而把它看作是理想的和应该存在的。他没有把对现状所作的科学研究和将现状当作崇高理想而进行的思辨区分开来。Bell 的理想是一种状态,而他把状态当成了事实。另一个美国社会学家 Seymour Martin Lipset(见 *Political Man*, New York 1960, S. 403)写道:“民主的意义不仅仅是通过它各个群体可以奔向自己的目标并探索一种好的社会,民主就是正在造就中的好的社会本身。”以后,Lipset 对这句话进行了一番修正。美国最有权威的社会学家的这些论述说明了,连美国社会学界最明智的代表也不能摆脱他们那个社会所要求的思想一致的强大压力,同时也说明了,这种情况影响了他们的批判精神。只要这种情况存在,只要这种以民族为中心的价值观和理想仍然在美国权威的社会学家的理论思想中占主导地位,只要他们还没有意识到,社会学和物理学一样不能受任何一种民族观念的摆布,他们所具有的影响便会给全世界的社会学发展带来一种巨大的危险。正如“*The End of Ideology*”的现象至今尚未引起社会学家们的注意那样。

倘若苏俄的社会学同样具有这么大的影响的话,那么或许也应该如此对它加以评论。然而,据我所知,在苏俄虽然实证的社会学研究正在增加,但是几乎还没有社会学的理论。这是可以理解的,因为在苏俄马克思、恩格斯的思想还没有完全涉及这一领域,这是相对于已经上升为一种信仰体系的马克思主义思想大厦而言的。与美国占统治地位的社会学理论一样,苏俄社会学理论也是一种以民族为中心的思想的产物。从这一方面来看,“思想的末日”(Das Ende der Ideologie)在社会学理论中还没有引起注意。但是我们并没有理由不去竭尽全力结束那种持续不断的、自欺欺人

的局面以及那种一而再、再而三地想把目光短浅的社会学思想装扮成一种永恒的社会学理论的做法。

8. T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, 1966, S. 20; “这一过程发生在那个‘黑箱’里面,即行动者的个性之中。”

9. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949.

前言注释

不应该把这一说法误解为在个人的“文明”史中也能找到社会历史所经历的所有个别阶段。没有什么比在个人生活中去寻找“自然经济的封建时代”、“文艺复兴时期”、“宫廷——专制主义时期”这样的做法更为荒唐的了。所有这些概念都与整个社会群体的结构有关。

这儿所指出的是一个简单的事实:即便是在文明社会里也没有人生来就是文明的。每个人都被迫经历的个人文明进程是社会文明进程的作用。因此,儿童的情绪和意识结构肯定与“不文明”民族有着某种相似之处。这一点也同样适用于成年人身上的某些意识。随着文明的发展,这些意识受到了或多或少的束缚,只有在梦中才会浮现出来。因为在我们这个社会里每个人从诞生的那一刻起,就被置于成年人“文明”的制约与影响之下,所以每个人在事实上都必须重新经历一个文明的进程,以达到他所处社会在历史发展中所达到的水准,但这并不是说个人必须重新经历社会文明中所有的历史阶段。

第一章注释

1. Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, München 1920, 1, 28. :“每一种文化都有它自己的表达方式。这些表达方式出现,成熟,凋谢并一去不复返……这些文化,这些最高级的“生物”就像田野里的花一样,是在一种崇高的无目的中成长起来的。它们和田野里的花一样属于歌德笔下活生生的大自然,而不属于牛顿的死的自然。”

2. 关于德语中“文明”与“文化”意义演变的摘记：

对于“文明与文化”这两个概念的发展过程可以作一个更为详细的探讨，然而在这儿只能简略地提一下。希望我所做的摘记有助于对书中这一方面思想的理解。

事实表明，在十九世纪，特别是在 1870 年以后，当德国在欧洲强大起来并逐步成为一个殖民国家的时候，这两个词汇在使用中的对立有时候就不那么明显了。与今天英国和法国的部分地区一样，这时候“文化”这个词汇只是用于某种特定的范畴或表示文明的最高形式。比如，Friedrich Jodl 在他的 *Die Kulturgeschichte* (Halle 1878, S. 3) 一书中把“一般的文化史”称为“文明史”(又见 Jodl 这本书的第 25 页)。

在 *Geschichte der Menschheit und Cultur*, 1843, 再版时的题目为 *Cultur-Geschichte der Menschheit* 一书中，G·F·Kolb 把现在一般已经摒弃不用的“进步观”融入了他的文化概念。他在其有关“文化”的见解中明显地援引了 Buckle 的“文明”概念。然而，正如 Jodl 所指出的(见前书，第 36 页)，“正因为 Kolb 的思想是在自由的政治、社会和教会宗教等现代观念及要求的影响下形成的，所以它很容易被视为政治党派的纲领。”

换言之，早在 1848 年之前 Kolb 就是一个“进步人士”，一个自由党人。即便如此，他的文化概念还是很接近于西方的“文明”概念。

在 1897 年出版的 Meyer 百科全书中还仍然是这样写的：“文明是每一个野蛮的民族要达到工业、艺术、科学和思想领域更高一层的文化时必须经历的一个阶段。”

在类似的表述中，德国的文化概念似乎已经很接近于法国和英国对“文明”的理解了。然而，即使是在这样的情况下那种认为与文化相比文明只具有次一等价值的看法在当时的德国也还没有完全消失。文化这一概念表达了德国在那些以“文明”旗手自居的西方国家面前的自信，同时也表达了德国与西方国家之间的对立。德国这种自信的强弱随着与这些国家关系紧张程度和方式的改变而改变。德国“文明”和“文化”这一对概念的发展历史与英国、法国和德国之间相互关系的发展史密切相关，而这

切又都建立在一定的政治背景之上。这些经历了一次又一次发展浪潮的历史事件在德国人的精神面貌、心理素质以及他们所使用的概念中表现出来,首先是在那些反映他们自信心的概念中表现出来。

参阅 Conrad Hermann, *Philosophie der Geschichte*, 1870。在这本书中,法国被称为“文明”的国家,英国被称为“物质文化”的国家,而德国则被称为具有“高尚修养”的国家。英国和法国常用的“物质文化”一词虽然在德国的学术术语中仍然存在,但是在口语中却已经基本上不用了。在德语口语中“文化”这一概念已经和这儿提到的“高尚修养”互相融合了,从那时候起“文化”和“修养”便形影不离了。尽管如此,就像前面所提到的,逐渐地“文化”这一概念更多地被用于表达人所取得的成就。

3. 关于知识分子的问题首先应该参阅 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1924 (现在由 Frankfurt a. M. b. Schulte-Bulmke 出版) S. 121—134。这本书的英文版 *Ideology and Utopia, An introduction to the Sociology of Knowledge (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)* London 1936,对这个问题进行了更为详细的探讨。有关这一问题也可参阅 K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs*, Leiden 1935 和 H. Weil, *Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips*, Bonn 1930 (Kap. V. Die Gebildeten als Elite)。

4. *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig und Halle, 1736 (verlegt bei Joh. H. Zedler)。同时也请参阅词条“宫廷侍臣”：“宫廷侍臣是一个体面的、在某一个君主的宫廷里服务的人。由于君主的反复无常,由于众多的嫉妒者、暗藏的诽谤者和公开的敌人,也由于其好逸恶劳和骄奢淫逸的生活方式,历代的人们总是把宫廷生活描写成危险而又罪恶累累。

“然而,在任何时代都有一些宫廷侍臣凭着他们的聪明才智躲过了明枪暗箭,又凭着他们的机警战胜了罪恶的引诱,成了幸运而又有德行的宫廷侍臣中值得尊敬的典范。可是,‘伴君如伴虎’这句话仍然有它的道理。”

再见词条“宫廷”：“假如所有的侍臣都是因为君主所具有的内在的品质而尊敬他的话，就不需要那些表面的豪华排场了。然而，侍臣的服从大部分是迫于君主的豪华场面。不管是单独而行，还是前呼后拥，君主总是同一个人。但是有很多例子说明，当君主单独与他的侍臣打交道的时候，很少或者根本就没有权威。这时候人们对他的态度完全不同于当他处于与身份相当的豪华场合的时候。因此，一个君主不仅需要替他治理国家的臣仆，还需要为他个人服务以及替他张罗排场的臣仆。”

早在十七世纪就已经有人表达了与此相似的思想，比如在 *Discurs v. d. Höflichkeit* (1665) 一书中。又见 E. Cohn, *Gesellschaftsideale u. Gesellschaftsroman d. 17. Jahrh.*, Berlin 1921, S. 12. 在德语中，“表面的礼貌”和“内在的优点”这两者的对立和德国的专制主义以及德国市民在与宫廷圈子比较之下所显示出来的社会弱点的历史一样悠久。必须把后者与这之前的发展阶段中德国市民曾经非常强大的情况联系起来看。

5. 引自 Aronson, *Lessing et les classiques français*, Montpellier 1935, S. 18.

6. E. d. Mauvillon, *Lettres Françaises et Germaniques*, Londres 1740, S. 430.

7. Mauvillon, 同上, S. 427.

8. Mauvillon, 同上, S. 461—462.

9. 重新刊登于 *Deutsche Literaturdenkmale*, XVI, Heilbronn 1883.

10. 参阅 Arnold Berney, *Friedrich der Große*, Tübingen 1934, S. 71.

11. 参阅 Hettner, *Geschichte der Literatur im 18. Jahrhundert*, I 10: “不可否认，就其内部特点而言法国戏剧是宫廷戏剧，是礼仪的戏剧。只有极其严格遵守宫廷社交礼仪的人才有资格成为其悲剧英雄。”

12. Lessing, *Briefe aus dem zweiten Teil der Schriften*, Göschen, 1753. 引自 Aronson, *Lessing et les classiques français*, Montpellier 1953, S. 161.

13. 这一点以及以下各点说明的依据见 Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Freiburg 1906, VIII 1, S. 195.

14. Mauvillon, 同上, S. 398. f. .

15. Sophie de la Roche, *Geschichte des Fräulein von Sternheim* (1771), hrsg. von Kuno Ridderhoff, Berlin 1907.

16. 引自 Herders Nachlaß, Bd. III, S. 67—68.

17. Sophie de la Roche, 同上, S. 99.

18. Sophie de la Roche, 同上, S. 25.

19. Sophie de la Roche, 同上, S. 90.

20. Caroline von Wolzogen, Agnes von Lilien (1796 年刊登在席勒主编的杂志 *Horen* 上, 1798 年成书), 其中的一个片段重新刊登在 *Deutsche Nationalliteratur*, Berlin und Stuttgart, Band 137/II. 引文见 S. 375.

21. Caroline von Wolzogen, 同上, S. 363.

22. Caroline von Wolzogen, 同上, S. 364.

23. Grimms Wörterbuch, 见词条“宫廷侍臣”。

24. 同上。

25. Brunot 在他的 *Histoire de la langue française* 一书中提出, 是 Turgot 率先使用了“文明”一词。但是, 看来还不能肯定 Turgot 本人究竟是否用过这个词, 除了在 Dupont de Nemour 的版本和 Schelle 的版本目录中出现过这个词之外, 在 Turgot 本人的作品中找不到这个词。显然, 这一目录不是出自 Turgot 之手, 而是由 Dupont de Nemour 写的。但是, 如果不是指这个词汇, 而是指这种思想的话, 那么, 事实上早在 1751 年就能在 Turgot 那儿找到足够的材料来证明这一点。指出这一点也许并不是无益的, 因为只有这样才能使人了解某些来自经验的思想是如何在人的头脑中形成的, 以及这一思想和观念又是如何逐渐地通过某一个特定的词汇表达出来的。

Dupont de Nemour 在由他主编的 Turgot 版本目录中写下“文明与自然”并非偶然, 因为在 Turgot 的原著中确实包含了文明的早期思想, 而

“文明”这个词则是以后才逐渐形成的。

Turgot 在给 *Lettres d'une Péruvienne* 一书的女编者 Madame de Graffigny 写信时(这封信以后成了这本书的序言)就“野蛮人”与“有礼貌的人”之间的关系发表了他的看法(*Œuvres de Turgot*, ed. Schelle, Bd. I, Paris 1913, S. 243):那个秘鲁女人也许会认为“野蛮人和文明人各有优点。偏爱野蛮人实在是一种可笑的说法。她应该反驳这种说法,她应该指出,由文明带来的那些所谓的繁文缛节所反映的正是人类的天性。”

仅几年之后,密拉波用“文明”这样一个更加有力、意义更加广泛的概念表达了“文明人”这一概念所要表达的相同意思,尽管他的价值观与 Turgot 截然不同。

26. 这一点以及以下各点请参阅 J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs Zivilisation in Frankreich (1756 - 1830)*, *Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen*, 6, Hamburg 1930, S. 38.

27. Moras, 同上, S. 37.

28. Moras, 同上, S. 36.

29. Lavissee, *Histoire de France*, Paris 1910, IX 1, S. 23.

30. Moras, 同上, S. 50.

31. d'Holbach, *Système sociale ou principes naturels de la morale et de la politique*. London 1774, Bd. III, S. 113, 引自 Moras, 同上, S. 50.

32. d'Holbach, Bd. III, S. 162.

33. Voltaire, *Siècle de Louis XIV.*, *Œuvres Complètes*, Paris (Garnier Frères) 1878, Bd. 14, 1, S. 516.

第二章注释

1. S. R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter*, Leipzig und Berlin 1928, *Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance* hrsg. v. W. Goetz Bd. 34, S. 25 - 29. 从这本书中还引用了“拉丁民族”、“不论是来自哪一个国家的说拉丁文的人”等表达方

法来称谓拉丁语国家的基督教界及整个西方国家。

2. *Bibliotheca Erasiana*, Gent 1893, 第 130 版, 如果把 1526 年的版本算进去的话, 确切地说应该是第 131 版。可惜这一版本我没有, 所以无法知道它是否与以后的那些版本一致。

继 *Colloquien*、*Moriae Encomium*、*Adagia* 和 *De duplici copia verborum ac rerum commentarii* 之后,《男孩的礼貌教育》是埃拉斯穆斯著作中出版次数最多的一本(埃拉斯穆斯所有著作出版次数统计表, 见 Mangan, *Life, Character and Influence of Desiderius Erasmus of Rotterdam*, London 1927 Bd. 2, S. 396ff.)。如果把与埃拉斯穆斯这本书多少有些关系的那些书也考虑在内的话——可以把那些书看作是埃拉斯穆斯这本书所取得的成就的进一步扩展和延伸——那么, 就必须比埃拉斯穆斯的其他著作更高地来评价《男孩的礼貌教育》一书的意义。了解这本书的直接影响的最好方法, 是查一下埃拉斯穆斯的哪些著作最经常地被从学者的语言改写为一般用语。对这一方面还缺少全面的分析。M. Mann 在他的 *Erasme et les Débuts de la Réforme Française*, Paris 1934 一书中(S. 181)谈到了法国这一方面的情况。M. Mann 指出, 令人感到惊奇的是“就数量上来看, 谈论教育和虔诚的书超过了滑稽和讽刺的书。在这张书目中像《赞疯狂》和《对话》一类的书几乎没有一席之地……吸引译者和迎合大众口味的是《格言》、《死亡的准备》和《儿童礼貌守则》这一类的书”。但是, 如果有人想作一个相应的调查, 以便了解埃拉斯穆斯的哪些书能在德国和荷兰获得成功的话, 肯定会得出与此不同的结论。可以推测, 在这两个国家中, 幽默类的书籍能获得更大的成功(参见注释 30)。

《男孩的礼貌教育》一书的拉丁文版在德语国家中肯定获得了巨大的成功。Kirchhoff(见 *Leipziger Sortimentshändler im 16. Jahrhundert*, 转引自 W. H. Woodward, *Desiderius Erasmus*, Cambridge 1904 S. 156 Anm. 3)指出, 在 1547、1551 年和 1558 年, 莱比锡库存的《男孩的礼貌教育》一书不少于 654 本, 而书单上埃拉斯穆斯的其他著作则没有达到过同样的数字。

3. 参阅 A. Bonneau 版 *civilité puérile* 中关于礼貌书籍的摘记及注释 35。

4. 尽管这本书在埃拉斯穆斯所处的那个时代曾经大获成功,但在近代却很少引起重视。这显然与这本书的题目以及内容有关。礼貌规矩、交际形式和行为方式对于塑造人和调节人际关系来说是很有启发意义的,但从思想史的角度来看也许未必如此。埃拉斯穆斯在他所著的 *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters Bd. 6, T. 2.* 第 330 页上谈到“宫廷礼貌”时写到:宫廷礼仪是“针对统治阶层子女的一种教育学说,还未深化为一种德行的理论”,这便是人们经常可以听到的对这一类礼貌书籍的评价。

在法国,某一历史时期的礼貌书籍,特别是 17 世纪的,在很长一段时期里受到了重视。注释第 93 条中所提到的 D. Parodie 的著作,特别是 M. Magendie 在这方面所作的全面研究 *La Politesse Mondaine, Paris, 1925, (Alcan)* 就已经引起了人们对这一类书的关注。

B. Groethuysen 的专著 *Origines de l'esprit bourgeois en France, Paris 1927* 也起到了同样的作用。这本书也是以普通文学作品为出发点,以便沿着某一条线索来探究人类及社会水准的演变的(见第 45、46、47 页)。

可以这么说,本书第二章所引的材料与以上列举的著作所用的相比要次一等。尽管如此,通过这些材料或许也同样能够显示出这本“小书”对于阐述个人的构成和人际关系方面所发生的巨大变化的意义。

5. 其中的一部分又重新刊印在 A. Franklin 的 *Les Repas* 一书第 164—166 页。这本书中还有许多其他可以用来引证这一题目的材料。

6. 重新刊印在由 Frederick Furnivall 主编的 *The Babees Book* 一书中 (*Early English Text Society, Original Series, 1, 32 London 1868, T. 2*)。其他英文、意大利文、法文和德文等版本的这一类书,见 *Early English Text Society, Extra Series N. VIII, hrsggeb. v. F. J. Furnivall, London 1869 (A Booke of Precedence usw.)*。在有关社会制约的英文版书籍中,特

别明确地描写了英国的青年贵族是如何在其本国的某个“大人物”府邸中服务,并在这一过程中去学会适应必要的社会准则的。一个研究英国风俗习惯的意大利人在他 1500 年左右写的一本书中说道:英国人之所以这样做,也许是因为外人比自己的孩子服侍得更加周到。“如果他们把自己的孩子留在家里的话,那么他们就不得不给孩子吃与他们同样的饭菜,而这些饭菜是他们让人专门为他们自己做的。”(见 *A Fifteenth Century Courtesy-Book* 导言, London 1914, S. 6, herausgegeben von R. W. Chambers)有意思的是,这位意大利人于 1500 年左右还曾强调指出:“英国人是最大的享乐主义者。”

其余的说明见 M. u. C. H. B. Quennel, *A History of Everyday Things in England*, London 1931, Bd. I S. 144.

7. 由 F. Furnivall 主编,见注释 6.关于德文和其他文字这一类书的说明见 G. Ehrismann, *Gesch. d. deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* Bd. 6, T. 2, Mchn. 1935 (Facetus S. 326, Tischzuchten S. 328),又见 P. Merker und W. Stammer, *Reallexikon d. deutschen Literaturgesch.* Bd. III Art. Tischzuchten (P. Merker) und H. Teske, *Thomasin v. Zerclaere*, Heidelberg 1933 S. 122 ff.

8. 这儿所引用的德文版见 Zarncke, *Der deutsche Cato*, Leipzig 1852.

9. *Der deutsche Cato*, 同上, S. 39, V. 223.

10. Joh. Siebert, *Der Dichter Tannhäuser*, Halle 1934 S. 196, *Die Hofzucht*, V. 33 f.

11. *Hofzucht* V. 45 f.

12. *Hofzucht* V. 49 f.

13. *Hofzucht* V. 57 f.

14. *Hofzucht* V. 129 f.

15. *Hofzucht* V. 61 f.

16. *Hofzucht* V. 109 f.

17. Hofzucht V. 157 f.
18. Hofzucht V. 141 f.
19. Zarncke, *Der deutsche Cato*, 同上, S. 136.
20. Zarncke, 同上, S. 137, V. 287 f.
21. Zarncke, 同上, S. 136, V. 258 f.
22. Zarncke, 同上, S. 136, V. 263 f.
23. Hofzucht V. 125 f.
24. Glixelli, *Les Contenances de Table*, 见注释 32。
25. *The Babees Book* u. *A Booke of Precedence*, 见注释 6。
26. 参见 A. v. Gleichen *Rußwurm, Die gothische Welt*, Stuttgart 1922, S. 320ff.
27. S. A. Gabanès, *Moeurs intimes du temps passé*, Paris o. D., I. Sér., S. 248.

28. A. Cabanès, 同上, S. 252.

29. A. Bömer, *Anstand und Etikette in den Theorien der Humanisten*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 14. Leipzig 1904.

30. 中世纪末和文艺复兴时期的德国市民阶层主要是以“纠正不礼貌行为”来制定礼貌准则的。人们假装把“坏”的行为作为准则,然后对它进行讽刺和嘲笑。幽默和讽刺在以后的德国传统中逐渐减少,至少是只占次一等的地位,然而,在中世纪末和文艺复兴时期的德国市民社会幽默和讽刺则起到了非常重要的作用。

通过讽刺的手法来改变不礼貌行为,是城市市民阶层用以培养礼貌规矩的特有形式。这一传统至少可以追溯到十五世纪。“不要迫不及待地拿食物”这样一条一再被重复的规矩,在这一时期一首题为《师傅是如何教育他的儿子的》(原诗为古德文,因为是讽刺,故诗中所说皆为反语。——译注)的小诗中是这样来表达的:(见 Zarncke, *Der deutsche Cato*, Leipzig 1852, S. 148)

记着我对你说的话:

如果有人端上食物，
便第一个伸手到盘中去，
再将食物大块填入口中，
记着，只有母猪才会这样。

关于不要长时间地在公用的盘里翻寻的规矩，在这本书中是这样写的：

除了别的我还要教你：
在盘里翻来翻去，
拣最好的一块；
挑出你最喜欢的那一块，
把它放在你的盘子里；
不管别人是否感到厌恶。

在 Kaspar Scheidt 翻译的《粗鲁的人》(Worms 1551, 重新刊登在 Neudruck deutsche Literaturwerke d. 16. und 17. Jahrhunderts Nr. 34 u. 35. Halle 1882) 一书的德译本中, 关于及时擦鼻涕的规矩是这样写的(以下引文见 S. 17, V. 223 f.):

这是外国的风俗习惯，
比如在印度，那儿有黄金、宝石和珍珠，
人们把这些东西挂在鼻子两旁。
可惜你没有这样的福气，
所以你听着，属于你的鼻子的是：
两条长长的鼻涕，
挂在你的两个鼻孔外面，
就像是屋檐上的冰柱，
在为你的鼻子装饰，
.....
但是任何事情都得有个分寸，

注意别让鼻涕拖得太长，
你得掌握好尺度，
如果鼻涕流到你嘴上，
顺着嘴角往下淌，
这时候你就该擦鼻涕。
如果用两个袖管去擦，
人人见了都会作呕。

当然，这完全是作为礼貌准则方面的一个鉴戒来描写的。
在 1551 年 Worms 版的扉页上这样写道：

经常读这本小书，
不断温故知新。

为了证实这本书所具有的市民阶级的特征，不妨来读一下 1567 年 Helbach 版的献词。

“Eckhardtschausen(地名。——译注)不足挂齿的神甫 Wendelin Helbach

“献给令人尊敬的、博学的药理学博士，美因河畔法兰克福市的名誉医师 Adamo Lonicerio 先生及名誉市民 Johanni Cnicipio Andronico，献给我的这两位支持者和好友。”

《粗鲁的人》一书拉丁文版的副标题为何时开始使用“礼貌”这一概念提供了一个线索。也许正是在埃拉斯穆斯的那本书出版后不久，“礼貌”这一概念便开始在用拉丁文写作的德国知识分子阶层中普及开来。在 1549 年版《粗鲁的人》一书的副标题中，还没有出现“礼貌”这个词。这时的副标题是这样的写的：“聪明、渊博而又好学的年轻人”在 1552 年版的副标题中出现了“礼貌”这一概念：“聪明、渊博而又好学年轻人选择礼貌”，并一直保留到 1584 年的版本。

在 1661 年版的《粗鲁的人》一书中附了埃拉斯穆斯《男孩的礼貌教育》的一个片段。

最后,在1708年《粗鲁的人》一书的新译本中这样写道:“这本书用诗一般的语言描写了不讲礼貌的克洛茨先生,从而为所有聪明人和文明人提供了笑料。”相比之下,这个新译本在许多方面笔调要缓和得多,隐晦得多。随着“文明”程度的提高,过去阶段由讽刺文章提出来的礼貌规矩成了一种笑料。这种想象既是当时的人对自身优越性的一种认识,也是他们对自己所处阶段社会禁忌的一种小小的冒犯。

31. *The Babees Book*, S. 344.

32. Glixelli, *Les Contenances de Table*, Romania, Bd. XLVII, Paris 1921, S. 31, V. 133 ff.

33. François de Callières, *De la Science du monde et des Connoissances utiles à la conduite de la vie*, Bruxelles 1717, S. 6.

34. Arthur Denecke 在 *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des gesellschaftlichen Anstandsgefühls*, *Zeitschrift für Deutsche Kulturgeschichte* herausgegeben von Chr. Meyer, N. F. Bd. II, Heft 2, Berlin 1892, S. 145 (auch in *Progr. d. Gymnasium zum hl. Kreuz*, Dresden 1891)一文中又重新提到了埃拉斯穆斯的下列规定(第175页):“假如我们现在已经了解了民众中较高层次圈子里所流行的就餐礼貌,那么,在埃拉斯穆斯著名的《男孩的礼貌教育》一书中则可以看到关于诸侯礼貌举止的规定……从中我们可以学到下列新的规矩:倘若就餐时有擦嘴的布,那么把它放在左肩或左臂上……埃拉斯穆斯还说:只要一个国家的风俗习惯允许,就餐时便不应该戴帽子。座位的正前方放盘子,盘子的右边放杯子和刀,左边放面包。面包不应该用手掰,而应该用刀切。就餐时先喝饮料是不适宜的,也是不健康的。把手指浸在肉汤里是粗野的。如果端上来好吃的东西,应该只拿一部分,把其余的还给递给你的人或者递给你的邻座。当别人递给你食物时,应该用三只手指或盘子去接;当别人用匙递给你流汁时,应该用嘴喝,但是在把匙还给对方前必须把它擦干净。假如别人递给你的食物对你的健康不利的知,不应该说我不能吃,而应该有礼貌地道谢。每一个有修养的人都必须懂得,如何切割各种各样的烤肉。不能

把骨头和吃剩的东西扔在地上……；有些人吃饭时狼吞虎咽……；肉和面包一起吃是健康的……；就餐时，年轻人只有当必要时才能开口说话……；假如是你宴请别人，应该为饭菜不丰盛向来宾道歉，而不应该向客人报出每道菜的价格。所有的东西都应该用右手递给别人。

“可以看到，尽管埃拉斯穆斯——这位王子的教育者非常仔细，尽管他在一些细节方面非常讲究，但就总的精神来说，这些规定与市民阶层的就餐规矩没有什么两样……同样，在其他社交形式方面，埃拉斯穆斯的教诲也只是在量上有别于其他阶层，这是因为他想尽可能详细地阐述他那个时代礼貌规矩的缘故。”

从某种意义上来说，这一段引文是对以上所阐述的观点的补充。可惜 Denecke 的比较只局限在德国就餐规矩的范围内。为了确保这一结论的准确性，必须把它与法文和英文有关宫廷礼仪的书籍，首先是与人文主义者所倡导的行为规矩进行比较。

35. 见“La civilité puérile” par Erasme de Rotterdam, Précédé d'une Notice sur les livres de Civilité depuis le XVI siècle par Alcide Bonneau, Paris 1877.

“埃拉斯穆斯是否参照过什么模式？诚然，处世之道并不是由他发明的，远在他之前就有人提出了礼貌总则……然而，毕竟是他首先采用特殊而又具体的方法来论述这些问题。在我们所援引的上述作者中，没有一个认为可以把礼貌或礼仪问题视为专门研究对象的。他们只是零碎地提出过一些原则，而这些原则又都被纳入教育、道德、时尚和卫生的范畴……”

I. E. Spingarn 曾经对乔瓦尼·德拉卡萨的《加拉泰奥》(第一版，与作者其他作品的合订本，1558)一书也发表过类似的意见。见 Spingarn 为这本书 1914 年伦敦版 *Giovani della Casa, Galateo of Manners and Behaviours*, London 1914 所写的序言第 15 页。

指出下列情况也许会有助于对这个问题的进一步研究：早在十五世纪的英国文学中，就已经有一些长诗详细的论述了穿衣、就餐和在教堂内的举止，其涉及范围之广，接近于埃拉斯穆斯的那本书。这些长诗是

由 Early Text Society 出版的。埃拉斯穆斯很可能知道这些有关礼貌规矩的诗。

早在埃拉斯穆斯这本小册子出版前几年,关于男孩教育的问题就已经在人文主义者的圈子里引起了相当的重视。这里仅举几本书为例。除了 Johannes Sulpitius 的诗 *De moribus in mensa servandis* 之外,还有 1525 年出版的 Brunfels, *Disciplina et puerorum institutio*, 1529 年出版的 Hegendorff, *De instituenda vita*, 以及 1528 年出版的 Seb. Heyden, *Formulae puerilium colloquiorum*。(Merker-Stammler, *Reallexikon*, 同上, Art. Tischzuchten)

36. 拉丁文的就餐规矩 *Quisquis es in mensa* V. 18, 见 Gliselli, 同上, S. 29.

37. Gaxton, *Book of Curtesye* (Early English Text Society Extra Series No. III). Hrsg. v. Furnivall, London 1868, S. 22.

38. 见 Della Casa, *Galateo*, Teil I, Kap. I, 5.

39. Caxton, *Book of Curtesye*, 同上, S. 45, V. 64.

40. 在美国的行为主义著作中对某些概念进行了比较确切的界定。只需稍加改变,这些概念便会有助于我们对过去的理解。对于我们的理解来说,它们甚至是不可缺少的。但是,其中有一部分很难译成德语。比如像“socialising the child”(见 z. B. John Watson, *Psychological care of Infant and child*, S. 112)或“Habit formation”,即养成某些习惯(Züchtung von Gewohnheiten),“conditioning”,即制约(Konditionierung)、按照一定的规则剪裁(Zurechtschneiden)、按照或者是通过某些社会条件来塑造(Modellieren)人。(比如见 John B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* S. 312.)

41. 引自 Joh. Siebert, *Der Dichter Tannhäuser*, Halle 1934, S. 195ff.

42. 引自 Zarncke, *Der Deutsch Cato*, 同上, S. 138 ff.

43. 见 *The Babees Book*, 同上, S. 76.

44. (原文如此。——译注)

45. (原文如此。——译注)

46. 见 *The Babees Book*, 同上, S. 302.

47. 见 *The Babees Book*, 同上, Teil II, S. 32.

48. 见 *The Babees Book*, 同上, T. II, S. 32.

49. 见 *The Babees Book*, 同上, T. II, S. 8.

50. 见 A. Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les Repas*, Paris 1889, S. 194 f.

51. A. Franklin, 同上, S. 42.

52. A. Franklin, 同上, S. 283.

53. Dom. Bouhours, *Remarques nouvelles sur la langue française*, Paris 1676 I, 51.

54. Francois de Callières, *Du bon et du mauvais usage dans les manieres de s'exprimer. Des facons de parler bourgeoises; en quoy elles sont differentes de celles de la Cour*. Paris 1694, S. 12.

“这时候, 夫人的仆人进来报告说, 有一位叫蒂博的年轻人要见夫人。‘好吧’, 夫人说, ‘但是让他进来之前我必须先告诉你, 这位蒂博先生是何许人。他是我朋友认识的一个巴黎市民的儿子。有时候, 贵族和这些人结交是有利的, 因为这些人会借钱给他们。这个年轻人受过教育以期谋取一官半职。但他必须去掉市民阶层的丑陋仪表和语言。’”

55. Andressen und Stephan; *Beiträge zur Geschichte der Gottdorffer Hof — und Staatsverwaltung v. 1594 — 1659 Bd. 1*, Kiel 1928, S. 26, Anm. 1.

56. 见 Leon Sahler, *Montbéliard à table, Memoires de la Société d'Emulation de Montbéliard Bd. 34*, Montbéliard 1907, S. 156.

57. 见 Andressen und Stephan, 同上, Bd. 1, S. 12.

58. 见 Platina, *De honesta voluptate et valitudine* 1475, Buch 6, 14. 整个“文明发展的曲线”在 1937 年 5 月 8 日《泰晤士报》发表的一封“致编

辑的信”中非常清楚地表现了出来。这封以《不知该如何烤牛》为题的信发表在英国国王登极大典之前。写这封信的动机显然是想对昔日类似的庆典活动进行回顾。信中写道：“在现在这样一个时刻，我和许多人一样很想知道怎样才能烤好整只的公牛。我曾到史密斯菲尔德市场上去打听此事，结果是那儿竟没有人知道如何才能买到整只的公牛，更不用说如何以叉穿过牛的身体以及如何烤、切和吃整只的公牛了……这件事真是太让人失望了。”5月14日，在《泰晤士报》的同一专栏里，一个名叫 v. Simpsons 的厨房主管在一个海滩上介绍了如何烤整只公牛的方法。也是在这一期的《泰晤士报》上还刊登了一张照片：整只的公牛被串在一根铁钎上。在《泰晤士报》上所进行的有关讨论又延续了一段时间。整个讨论给人的印象是，烤整只牲畜的风俗已经逐渐消失，即使是在人们试图尽可能保持原有传统的时候也是如此。

59. Gred Freudenthal, *Gestaltwandel der bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft mit besonderer Berücksichtigung des Typenwandels von Frau und Familie von 1760 bis zur Gegenwart* (Dissertation Frankfurt a. M.), Würzburg 1934.

60. 见 Andressen und Stephan, 同上, Bd. 1, S. 10. 在这本书中讲到, 叉的使用是十七世纪初首先在北方的上流社会阶层中开始的。

61. 见 Zarncke, *Der Deutsche Cato* a. a. O. S. 138.

62. 见 Kurt Treusch v. Buttler, *Das tägliche Leben an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts*. Zeitschr. f. Kulturgeschichte, Weimar 1897, Bd. 4, S. 13 Anm.

63. 见 *The Bahees Book*, 同上, S. 295.

64. 引自 Cabanès, *Moeurs intimes du temps passé*. prem. sér. S. 292.

65. 最好和最简捷的办法是参考 A. Franklin, *Les Soins de la toilette*, Paris 1877 以及 A. Franklin 的另一本书 *La Civilité*, Paris 1908, Bd. II, Appendix. 在这本书中收集了许多很有启发意义的引文。然而, 对

于作者的某些观点必须用批评的眼光去看待,因为他没有把在某一时期具有典型意义的东西与对这一时期本身来说也是一种例外的东西区分开来。

66. Mathurin Cordier, *Colloquiorum Scholasticorum Libri Quatuor*, Paris 1568, Buch 2. Colloquium 54 (Exemplum ad pueros in simplici narratione exercendos).

67. 有些不易弄懂的材料出自 De Laborde, *Le Palais Mazarin*, Paris 1846。

比如,注释第 337 条:“是否有必要对此作详细的说明呢? 便桶椅在整个那一时期(十七世纪)所具有的政治含义使我们可以毫不害羞地来谈论这一问题。可以这么说,在当时人们都只使用这种家具和普鲁旺斯的漏椅(指便桶椅。——译注)。亨利四世的情妇之一德·韦诺依夫人要求把便桶放在卧室里。在今天看来这是不卫生的,而在当时则是一种可以被接受的放纵。”

假如要了解各阶层不同的文明水准的话,必须对上述注释中所提到的重要情况进行仔细审核。

考察这些水准的方法之一就是仔细地研究遗产的记录。比如,对这本书中关于擤鼻涕的一章还有一个补充说明:用今天的眼光来看令人吃惊的是,在埃拉斯穆斯的遗产中竟有三十九块手绢,而只有一把金的和一把银的叉。见 *Invntrium über Hinterlassenschaft des E.*, hrsg. v. L. Sieber, Basel 1889, 重新刊登在 *Zeitschrift f. Kulturgeschichte*, Weimar 1897, Bd. IV S. 434 ff.

Rabelais 在 *Gargantua und Pantagruel* 一书中也提供了许多有趣的情况。关于“人的自然需要”的问题见第 1 卷,第 13 章。

68. Georg Brandes 在他的 *Voltaire* (德译本, Berlin, o. D. Bd. 1 S. 340/41) 一书中引用了这一段回忆录并解释道:“她并没有为在仆人面前赤身裸体而感到害羞;她没有把他当作一个男人,也没有把自己看做是一个女人。”

69. 见 Rudeck, *Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit*, Jena 1887, S. 397.

70. Th. Wright, *The Home of other Days*, London 1871, S. 269.

71. Otto Zöckler, *Askese und Mönchstum*, Frankfurt 1897, S. 364.

72. Th. Wright, 同上, S. 269 和 Cabanès, *Moeurs intimes du temps passé*, 同上, 2. Serie S. 166. 另见 G. Zappert, *Über das Badewesen in mittelalterlicher und späterer Zeit*, Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen, Bd. 21. Wien 1859. 关于床在家庭中的作用参阅 G. G. Coulton, *Social Life in Britain*, Cambridge 1919, S. 386. 在这本书中简洁地论证了因为当时床少, 所以几个人睡一张床是理所当然的事情。

73. Bauer, *Das Liebesleben in der deutschen Vergangenheit*, Berlin 1924, S. 208.

74. Rudeck, *Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit* S. 399.

75. Dr. Hopton u. A. Ballhol, *Bed Manners*, London 1936, S. 93.

76. 当然有反对穿睡衣睡裤的情况。下面的引文是一个美国人的看法, 有趣的是它的论证。(引自 *The People* v. 26. 7. 1963)

“强壮的男子是不穿睡衣睡裤的, 他们穿长睡袍。只有不值一提的男子才穿睡衣睡裤这样女人气的东西。西奥多·罗斯福是穿长睡袍的。华盛顿、林肯、拿破仑、尼禄(古罗马暴君。——译注)以及其他著名的男人也是穿长睡袍的。

“这些赞成穿长睡袍、反对穿睡衣睡裤的理由是渥太华的 Davis 博士提出来的。他组织了一个长睡袍俱乐部。这个俱乐部在蒙特利尔有一个分部, 在纽约也有一大批志同道合的人。这一俱乐部的宗旨是, 把长睡袍作为男子汉的标志重新进行推广。”这一段引文清楚地说明了睡衣睡裤在战后较短的一段时期内的推广情况。

这段引文还非常清楚地表明, 因为妇女也开始穿睡衣睡裤, 有一段时间穿睡衣睡裤的男人反而少了。代之而起的长睡袍显然是由长的夜礼服发展而来的。这种长睡袍表达了与长的夜礼服相同的社会倾向, 即反对

“妇女男性化”和希望突出男女社会差异的强烈愿望。这中间也包括了希望夜礼服与睡袍能取得某种和谐的简单的需要。只需把新式的长睡袍与以往的比较一下便会明白,为什么这本书在提到过去的长睡袍时认为“对隐密的东西做工不讲究”。如今的长睡袍很像一般的外套,其款式远比以前讲究。

77. M. Cinsberg, *Sociology*, London 1934, S. 118.

“压抑人的固有天性,还是让它得到充分发挥,这在很大的程度上取决于家庭生活和更大范围内的社会传统……比如,要断定人是否天生就对乱伦关系有反感是很困难的;或者,要解释各种各样性嫉妒的遗传因素也是很困难的。概括地说,这种固有的倾向是可塑的,它的表现方式,即压制它还是让它得以发挥,在不同程度上是由社会来决定的。”

这本书也得出了与之十分相似的观点。这本书试图在第二卷末尾的总结里指出:人的社会从属性和依赖性表现为情感的塑造和对情感具有强制力的形象的塑造,这种对社会的从属和依赖贯穿于人的一生。每个人对社会的从属和依赖方式因人际关系的不同而各异。因为人际关系的结构多种多样,所以我们在历史上所观察到的情感表达方式也各不相同。

藉此机会提一下, Montaigne 在他的 *Essais* 中已经非常清楚的指出了与之相似的情况(第 1 卷,第 23 章):

“我们说意识的规律产生于自然,实则产生于习俗。每个人内心所赞成的观念和道德都是为他周围的人所赞同和接受的,因此如果他背弃那些观念和道德就必定会后悔,而如果他毕生躬行,则会受人赞誉。有人编了这样一个故事,说一位村姑在牛犊出生时就抱着它,抚摸它,久而久之便习以为常。不管牛犊长得多大,她仍然抱着它……我认为,编出这个故事的人对习俗的力量具有深刻的理解。亚里斯多德说过,既是出于习惯,也是出于某种疾病,有些女人才撕破自己的皮肤、啃指甲、吃炭和泥;同样,既是出于习惯,也是出于某种天性,男人们才插手去管男人的事情。”

特别是当 Montaigne 谈到“后悔”和每个人的心理结构——这种心理结构被弗洛伊德称为“超我”,尽管其意义与弗洛伊德的还不尽相同——

都是在人际关系和他生活于其中的社会影响下形成的,也就是说,这种超我是社会的;这时,他的观点与这本书的结论完全相符。

尽管几乎不用说,但在这儿还是有必要强调一下,这本书有很多地方要感谢弗洛伊德及其心理分析学派以往所作的研究。至于这些研究和这本书之间的联系,每一个对心理分析学派著作有研究的人都很清楚,因此没有必要在每一个问题上都特意去指出并对此进行详细的论述。同样,在这本书中也没有明确地指出在弗洛伊德的整个观点和这本书的观点之间所存在的明显区别。对此,我相信通过一些讨论便会不太困难地找到一种和谐。重要的并不是对个别的问题进行某种探讨,而是尽可能清楚、尽可能形象地建立起一个思想体系。

78. 首先参阅 Huizinga, Erasmus, New York, London 1924, S. 200.

“埃拉斯穆斯究竟向世界和人类要求什么?他在《对话》中描述了他所想象的值得追求的、净化的基督教社会是一个具有高尚道德、热烈信仰、简朴、节制、和睦、宽容与和平的社会。所有这一切没有比埃拉斯穆斯描述得更清楚、更好的了。”

79. 1665年的版本中讲到,“museion”一词在这儿用于指僻静的卧室。

80. 当以后的观察者看到以前阶段的风俗习惯,特别是看到中世纪洗澡的风俗时,总是感到不知所措,因为它们代表了另一种水准的羞耻感。在中世纪经常是好多人、而且往往是不同性别的人在一起裸体洗澡。他们竟然不为此而感到羞耻,这对十九世纪的人来说刚开始时几乎无法理解。

Alwin Schultz 在 *Deutsches Leben im XIV. und XV. Jahrhundert* (Wien 1892, S. 68 f.) 一书中,对此这样写道:

“我们看到有两处对这样的浴室进行了精彩的描绘。我想先作一个说明。我认为,这些画有些夸张;我还认为,这些画表达了中世纪的人爱开粗俗玩笑的特点。

“在 Breslau 的一幅袖珍画中画了许多澡盆。在每一个澡盆里总是面对面地坐着一男一女。一块搁在澡盆上的木板当桌子,上面铺着漂亮的桌布,放着水果和饮料等物品。男的头上裹着头巾,下身系一根遮羞带;女的

则赤裸着身体，头上戴着头巾、项链等装饰物。在 Leipzig 的一幅袖珍画中所反映的情形与之相似。所不同的是那些澡盆是一个个分开放的。在每一个澡盆的上面是一个用布搭成的凉亭，凉亭的帘幕可以拉起来。以上这些式样的浴室不太正规，品行端庄的妇女肯定不会到这里来洗澡。但是一般来说男女肯定是分开的。城市里的长老们是不会允许人们这么公开地嘲弄礼貌规矩的。”

有趣的是，从作者的嘴里道出的是他按自己所处时代情感和难堪水准所作的推测：“一般来说男女肯定是分开的”，尽管他自己所提供的历史材料会使人得出恰好相反的结论。参阅 P. S. Allen 在 *The Age of Erasmus* (Oxford 1914, S. 204 ff.) 一书中对水准差别所作的客观而又明了的论述。

81. 见 A. Bömer, *Aus dem Kampf gegen die Colloquia familiaria des Erasmus*, Arch. f. Kulturgeschichte, Leipzig u. Berlin 1911, Bd. IX, 1, S. 32.

82. A. Bömer 在这儿写道：“最后两卷是为男人和老人所写的。”然而，整本书都是莫里索图斯为他的的小儿子写的，是一本教科书。莫里索图斯在这本书中写到了各种年龄的人。他在书中把各种各样的成年人介绍给他的儿子，年轻的和年老的妇女以及年轻和年老的男人，目的是使他儿子认识和了解他们，并让他看到这个世界上什么是好的，什么是不好的行为。至于这本书中有几卷专门是为妇女、有几卷专门是为老人所写的，则显然是 A. Bömer 自己的猜测。他之所以会得出如此的结论，是因为他无法想象所有这一切都是作为教科书为儿童所写的。

83. 要理解这一问题的关键是必须了解当时社会的结婚年龄显然要比以后的时代小。

“R. Köbner 说，在中世纪的时候男人和女人往往年纪很小就结婚了。只要他们达到性成熟的年龄，教会就允许他们结婚。许多人都是这样。男孩在十五至十九岁，女孩在十三至十五岁便结婚。这一风俗一直被视为那个时代社会的一个典型特点，”见 R. Köbner, *Die Eheauffassung des aus-*

gehenden Mittelalters, Arch. f. Kulturgeschichte Bd. IX, H. 2, Leipzig u. Berlin, 1911。关于童婚的详细报道和丰富资料见 Early English Text Society, Orig. Series, 108, hrsg. v. Fr. J. Furnivall, London 1897 (Child-Marriages, Divorces, and Ratifications usw.)在这本书中所讲到的完婚年龄为:男孩十四岁,女孩十二岁(见第十九页)。

84. F. Zarncke, Die deutsche Universität im Mittelalter, Leipzig 1857, Beitr. 1, S. 49 ff.

85. M. Bauer, Liebesleben in der deutschen Vergangenheit, Berlin 1924, S. 136.

86. W. Rudeck, Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland, Jena 1897, S. 33.

87. W. Rudeck, 同上, S. 33.

88. K. Schäfer, Wie man früher heiratete, Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte, Berlin 1891, Bd. 2, H. 1, S. 31.

89. W. Rudeck, 同上, S. 319.

90. Brienne, Mémoires, Bd. II, S. 11, 转引自 Laborde, Le Palais Mazarin, Paris 1816, Note 522.

91. Fr. v. Bezold, Ein Kölner Gedenkbuch des XVI. Jahrhunderts, 摘自 Aus Mittelalter u. Renaissance, München u. Berlin 1918, S. 159.

92. W. Rudeck, 同上, S. 171. P. S. Allen, The Age of Erasmus, Oxford 1914, S. 205. A. Hyma, The Youth of Erasmus, University of Michigan Press 1930, S. 56/57, 另见 Regnault, La condition juridique du bâtard au moyen âge, Pont Audemer 1922, 然而,在这本书中更多地讲到了对待私生子的法律态度而不是实际状况。习俗对私生子的态度往往并不是很友善的。至于习俗究竟是代表了社会各阶层还是只是代表了某一阶层对私生子的实际看法,这个问题还有待于核实。

除此之外,众所周知,在十七世纪的法国宫廷中,婚生的和私生的孩子被放在一起抚养。比如,路易十三非常仇视他同父异母的兄弟姐妹。还

在孩提的时候，他就曾经这样说过他同父异母的一个兄弟：“我更喜欢我的妹妹，而不喜欢 Chevalier，因为他没有像她那样和我同在一个母亲的腹内呆过。”

93. D. Parodi, *l'honnête homme et l'idéal moral du XVIIe et du XVIIIe siècle*, *Revue Pédagogique* 1921, Bd. 78, 2, S. 94 ff.

94. 比如，见 Peters, *The institutionalized Sex-Taboo in Knight*. Peters, Blanchard, *Taboo and Genetics* S. 181.

“作者在 1916 年对一百五十个女孩进行了调查。其中有十七个认为，有教养的姑娘应该忌讳思考和讨论下列问题，她们把这些东西称为‘粗俗的’、‘败坏的’和‘一个女人根本不应该了解的东西’。”

(1) 违背习俗的东西，即经常被称为“邪恶的”和“不道德的”东西。

(2) 像身体功能这一类“令人作呕的东西”，不管它们是正常的还是由疾病所引起的，以及一切与肮脏不洁有关的东西。

(3) 那种会“使人毛骨悚然”的神秘而不可思议的事情，以及会引起别人猜疑的事情。

(4) 会使姑娘们害怕，或者会使她们联想起某些动物生活方式的肮脏事情。

(5) 性的差别。

(6) 年龄的差别。

(7) 所有涉及到道德品行的事情。

(8) 所有会使人联想起婚姻、怀孕和分娩的事情。

(9) 对除了头和手以外身体其他部位的隐喻。

(10) 政治。

(11) 宗教。

95. A. Luchaire, *La société française au temps de Philippe-Auguste*. Paris 1909, S. 273.

96. A. Luchaire, 同上, S. 275.

97. A. Luchaire, 同上, S. 272.

98. A. Luchaire, 同上, S. 278.
99. I. Huizinga, *Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- u. Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1924, S. 32.
100. 摘自 *Le Jouvencel. Lebensgeschichte des Ritters Jean de Bueil*, hrsg. v. Kervyn de Lettenhove, *Chastellain. Œuvres VIII*, 转引自 Huizinga, 同上, S. 94.
101. 见 S. 266.
102. H. Dupin, *La courtoisie au moyen âge*, Paris 1931, S. 79.
103. Dupin, 同上, S. 77.
104. Zarncke, *Der deutsche Cato*, 同上, S. 36 f. V. 167/8 u. V. 178/80.
105. *Der deutsche Cato*, 同上, S. 48 V. 395 ff.
106. I. Huizinga, *Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- u. Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1924, S. 32 ff.
107. L. Mirot, *Les d'Orgemont, leur origine, leur fortune etc.*, Paris 1913. P. Champion, *François Villon, Sa vie et son temps*, Paris 1913, II, S. 230 ff. 转引自 Huizing, 同上, S. 32.
108. P. Durrieu, *Les très belles Heures de Notre Dame du Due Jean de Berry*, Paris 1922, S. 68.
109. Ch. Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux sur les moeurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au XV. siècle*. Paris 1908, S. 47.
110. Ch. Petit-Dutaillis, 同上, S. 162.
111. Ch. Petit-Dutaillis, 同上, S. 5.
112. A. Luchaire, *La société française au temps de Philippe Auguste*. Paris 1909, S. 278 f.

113. 详见 A. Franklin, *Paris et les Parisiens au seizième siècle*. Paris 1921, S. 508 f.

114. Th. Bossert 在他为家庭画册所写的序言中(第 20 页)提到了家庭画册作者的一幅版画。在这幅版画中,画册的作者对“那些新贵族以及市民阶层对于纹章和骑士操练的嗜好进行了嘲讽。”这段话也指出了同一发展方向。

115. *Das Mittelalterliche Hausbuch*, hrsg. v. Helmuth Th. Bossert und Willy Storck, Leipzig 1912, Einl. S. 27 ff.

116. Berthold v. Regensburg, *Deutsche Predigten*, hrsg. v. Pfeiffer u. Strobl, Wien 1862—1880, Bd. I 14, 7.

117. Berthold v. Regensburg, 同上, Bd. I. 141, 24 ff.

118. Max Lehrs, *Der Meister mit den Bandrollen*, Dresden 1886, S. 26 ff.

119. 有一些关于举止行为文明化的材料在这本书中没有提到,这部分是因为篇幅有限、部分则是因为这些材料并没有为理解大的文明发展提供什么新的信息的缘故。在这些未提到的材料中有一个特别值得引起注意的问题必须在这儿提一下。总的说来,西方国家的人在清洁、梳洗和洗澡观念上的变化与这本书所研究的其他方面的变化情况相同。促使人们经常清洗、经常保持身体清洁的动力最初也并不是出于卫生方面的知识,即并不是出于肮脏会危害健康这样一种明确的、被我们称为“理性的”认识;关于梳洗的态度也是随着人际关系的变化而变化的,这一点在上面已经讲到过,在下一章里还会有详细的讨论。

只是因为顾及到别人,首先是因为顾及到那些社会地位高的人的缘故,人们才经常保持整洁;也就是说,是出于社会的原因,是在不同程度上可以感觉到的外部强制的推动下才这么做的。最初,这种情况对于人们来说是理所当然的。假如不是迫于社会的要求,假如没有外部的强制,那么,人们就不会经常梳洗,其清洁程度至多只限于身体舒适而已。而今天,梳洗和清洁是每一个人从小就机械地养成了的习惯,也就是说,慢慢地人们

已经再也意识不到是为了别人、至少最初是为了别人的缘故；是由于别人的推动，即出于外部强制的原因才去梳洗并经常保持清洁的。而现在，人们是出于自我强制才梳洗，即使在没有人会对此进行谴责和惩罚的情况下人们也会这样做。如果有谁不这样做的话，那么与过去不同的是，在今天他会被视为不能适应现存社会的水准。在对文明发展其他方面的研究中所观察到的行为及情感的变化在这儿也显示了出来：随着人际关系的变化，人与人之间互相施加的强制越来越明显地变为每个人对自我的强制；超我的意识越来越稳固。一句话，在今天是个别人中代表社会法典的那个部分、是超我促使每个人不断梳洗并保持清洁的。今天，即使在没有任何社会义务的情况下许多男子也会刮脸。他们之所以这样做，只是出于习惯，只是因为如果不这样做，他们的超我就会感到不舒服，尽管不刮脸不是不卫生的，也不会影响健康。如果我们联想到这一点，那么促使人们梳洗和保持清洁的机制就显得更加清楚。今天，在我们的社会中经常地用水和肥皂梳洗也成了这样一种“强制行为”。这种习惯是通过社会制约而养成的，又因为卫生和“理性”的原因在我们的意识中扎下了根。

在这儿可以用另一个观察者的见证来证实这一变化。I. E. Spingarn 在他为德拉·卡萨的《加拉泰奥》英译本(The Humanists Library, Hrsgeb. v. L. Einstein Bd. VIII, London 1914, S. XXV)所作的序言中写了以下这段话：“……我们所涉及到的只是世俗社会。我们看到，在世俗社会里清洁只是一种社会需要，而作为个人习惯与需要的清洁则难以找到。德拉·卡萨所描绘的那种社会习俗水准也说明了这一点：保持清洁是为了取悦别人，而不是出于个人天性中的任何内在需要……所有这一切都发生了变化。个人的清洁已经完全成为一种个人的需要。因此，个人的清洁与社会规矩已不再发生任何抵触。”观察者越是把自己所处社会的水准，即对于清洁的内在要求，看作一种现存的东西而不去探究其在历史发展过程中为什么、怎么会从另一个水准演变而来的，其间的文明发展便显得越清楚。一般来说今天只有儿童仍然迫于外来的压力和外部强制，也就是说，因为顾及到他们所依赖的人的缘故才梳洗和保持清洁。而对于成年人

来说,正如以上所述,如今这一行为已经逐渐地变成了一种自我强制,变成了一种个人的习惯。但是,在以前,成年人也是在外部的制约下才形成这一行为的。这里再一次体现了前面被称作“社会起源的基本规律”。社会的历史反映在生活于这个社会中的每一个个人的历史之中:每一个个人必须以缩短了的形式重新经历整个社会在几百年内所经历过的文明进程;因为就个人来说并非一生长下来就是“文明”的。

文明进程中的另一个方面也应引起一定的注意:在一些观察者的描述中,十六、十七世纪的人反而没有以前几个世纪的人爱“清洁”。如果对这样的观点进行一番检验的话,就会发现至少有一点是正确的:在向近代过渡的时期,对洗澡和清洁用的水的消耗减少了,这一点至少反映在对历代上流社会生活的对比中。对于这方面的变化有一个极其简单的解释,当然对这种解释还需要作进一步的验证。中世纪末的时候大家都知道,在浴室里洗澡有可能会染上疾病,甚至导致死亡。为了理解这一经验在当时所产生的影响我们必须了解到,在当时的社会里,人们对疾病的传播和传染方式这一类因果关系还一无所知。人们所能意识到的简单事实是:浴室是个危险的地方,在那儿可能会中毒。那时候人们往往把蔓延于整个社会的疾病和瘟疫视为一种中毒现象。一旦当我们了解到那时候的人对瘟疫是多么的恐惧,这一切便容易理解了。这是一种无边无沿的恐惧,人们无法将它分门别类,因为在当时还缺乏我们现在社会所具有的经验水准,即对其因果关系的认识。在那个时期,人们很可能是出于某种不明确的、远远超过对实际危险的恐惧而减少了对水的消耗,特别是对洗澡用的热水的消耗。在一个具有如此经验水准的社会里,对某一事物或某一行为所产生的恐惧一旦形成,便需要相当长的时间才能逐渐地将这种恐惧、它的象征以及与此有关的禁忌和心理阻力消除掉。在世代相传的过程中,最初引起恐惧的起因可能已经被淡忘,仍然留在人们意识中的也许只是用水会带来危险这样一种感觉和不快以及日积月累、潜移默化而形成的恐惧。比如我们发现,在十六世纪的时候有这样一种说法:

蒸汽浴和澡盆,

请你赶快躲避，
不然难免一死。

这是一个名叫 Guillaume Bunel 的医生在 1513 年提出预防鼠疫的建议时说的 (*Oeuvre excellente et à chacun désirant soy de peste préserver, neu hersgeb. v. Ch. J. Richelet, Le Mans 1836*)。只须看一下,从我们现在的水准来看,在这位医生所提出的建议中正确的和想象的以及错误的东西是如何混淆在一起的,便能理解当时那种与我们现在的恐惧相比大得漫无边际的恐惧会产生什么样的后果。在十七甚至是在十八世纪的时候,我们还一再发现关于提防用水的警告,其理由是,用水对皮肤有害或者会使人感冒。这种情况很像是逐渐平息下来的恐惧的余波;然而,就今天的研究水准来看,这一说法很可能还只是一种假设。

不管怎么说,有一点是非常清楚的:这种假设告诉人们究竟应该如何去解释这一类现象。它表明了一个对于整个文明进程来说具有非常典型意义的事实:文明的进程是随着外部的危险以及由此而引起的恐惧不断地被限制在一定的范围内并被分门别类而发展的。人们对于那些会威胁人的生命的外部危险的预计能力提高了,恐惧的途径及范围也不断地被限定。今天我们时常还会有活得很不安全的感觉,但是与中世纪的人相比,这种不安全感则显得微乎其微了,在向我们这个社会过渡的时期恐惧的起因进一步被限定,这是被我们称之为“文明”的行为水准最基本的先决条件之一。如果社会的变化使人们重又产生像以往那样的不安全感,并使人们重又像以往那样对威胁生命的危险无法预计的话,那么,文明行为的盔甲则会毁于一旦;同时,相应的恐惧很快就会打破人们今天给它限定的界限。

随着文明程度的提高,一种特殊的恐惧正在增长。这便是“内在的”、介于有意识与无意识之间的那种恐惧,即文明人由于害怕违反行为准则而产生的恐惧。

关于这个问题在第二卷结尾处的“文明理论草案”中还会有一些总结性的论述。

人名表

A·格吕克斯曼	A. Glücksmann
A·M·福尔克纳	A. M. Faulkner
A·马科韦	A. Makower
阿梅里戈·韦斯普奇	Americus Vesputius
阿莫尔	Amor
艾顿	Aethon
爱克曼	Eckermann
埃拉斯穆斯·封·鹿特丹	Erasmus von Rotterdam
安娜	Anne
安培	Ampère
安托尼·德·古尔旦	Antoine de Courtin
奥德赛	Ulysses
奥古斯丁·卡巴内	Augustin Cabanès
邦维奇诺·达·里瓦	Bonvicino da Riva
邦韦辛·达·拉·里瓦	Bonvesin da la Riva
贝尔特朗·德·博尔恩	Bertran de Born
贝特霍尔德·封·雷根斯布尔克	Berthold v. Regensburg
比格尔	Bürger
博德奥	Baudeau
伯克勒	Bouglé
布吕格尔	Brueghel
布瓦洛	Boileau
查恩克	Zarncke

达朗贝尔	d'Alembert
代德金德	Dedekind
德·拉·法耶特	de la Fayette
德拉·卡萨	della Casa
德·拉·梅桑杰尔	De la Mésangère
德·拉·萨勒	de La Salle
德莱顿	Dryden
德利莱	Delille
德·舒尔瓦瑟	de Choiseul
德·韦诺依	de Verneuil
德·夏特莱侯爵夫人	Marquise de Châtelet
蒂博	Thibault
迪·德方	du Deffand
迪德罗	Diderot
迪尔凯姆	Durkheim
笛卡尔	Descartes
杜尔哥	Turgot
E·de·莫维隆	E. de Mauvillon
菲利普·屈恩	Philipp der Kühne
腓特烈大帝	Friedrich der Große
费希特	Fichte
封·贝里公爵	Herzog von Berry
封·布莱	von Bouillon
封·吉什伯爵	Graf v. Guiche
封·劳默尔	v. Raumer
封·内穆尔斯公爵	Herzog v. Nemours
冯塔纳	Fontane
福博内	Forbonnais

伏尔泰	Voltaire
弗吉尼亚·沃尔夫	Virginia Woolf
弗朗索瓦·德·卡利埃尔	François de Callières
福利达	Frijda
弗里德里希·奥古斯特·沃尔夫	Friedrich August Wolff
弗洛伊德	Freud
G·C·H·利希腾贝格	G. C. H. Lichtenberg
高乃依	Corneille
高特舍特	Gottsched
歌德	Goethe
哥伦布	Columbus
H·罗森赫伯特	H. Rosenhaupt
H·洛伊	H. Loewe
华盛顿	Washington
赫德尔	Herder
荷马	Homer
亨利·封·布尔邦	Heinrich v. Bourbon
亨利三世	Heinrich III.
亨利四世	Henry IV.
胡戈·封·圣维克多	Hugo v. St. Victor
霍尔巴赫	Holbach
霍布豪斯	Hobhouse
吉斯贝尔图斯·隆戈留斯·乌尔 特拉伊克蒂努斯	Gisbertus Longolius Ultraiectinus
吉泽勒·弗洛伊德	Gisèle Freund
杰多伊	Gedoyn
金斯贝格	Ginsberg
K·曼海姆	K. Mannheim

卡尔·封·扎福英	Karl v. Savoyen
卡尔九世	Karl IX.
卡尔·屈南	Karl der Kühne
卡尔维亚克	Calviac
卡尔五世	Karl V.
卡克斯顿	Caxton
卡罗莉妮·封·沃尔措根	Caroline von Wolzogen
卡罗莉妮·弗拉赫斯特兰特	Caroline Flachsland
卡斯蒂廖内	Castiglione
卡托斯	Catos
凯内	Quesnay
康德	Kant
康拉德·沙伊特	Conradt Scheidt
柯尔柏	Colbert
克洛茨	Klotz
克洛普施托克	Klopstock
克尼格	Knigge
科森	Cosson
孔德	Comte
孔多尔塞特	Condorcet
拉辛	Racine
莱布尼茨	Leibniz
莱斯托伊尔	Lestoil
莱辛	Lessing
雷纳尔	Raynal
理查德	Richard
理查德伯爵	Graf Richard
理查德·韦斯特	Richard Weste

林肯	Lincoln
卢基安	Lukian
路克雷蒂亚	Lucretia
卢梭	Rousseau
路易十三	Ludwig XIII.
路易十四	Ludwig XIV.
路易十五	Ludwig XV.
吕克特	Rückert
M·布劳恩	M. Braun
马蒂恩·德埃斯库希	Mathien d'Escouchy
马蒂兰·科尔迪埃	Mathurin Cordier
马克思	Marx
马克斯·韦伯	Max Weber
马克西米利安	Maximilian
玛丽·封·布尔巩特	Marie v. Burgund
马图林·科尔迪埃	Mathurin Cordiers
马西阿尔·德奥韦涅	Martial d'Auvergne
迈尔	Meyer
梅里美	Mérimée
梅纳日	Ménage
梅纽莱	Menuret
蒙泰依	Monteil
弥尔顿	Milton
密拉波	Mirabeau
莫里哀	Molière
莫里索图斯	Morisotus
摩西	Moses
拿破仑	Napoleon

尼采	Nietzsche
尼古拉·富凯	Nicolas Fouquet
尼卡尔西	Nicarchi
尼禄	Nero
牛顿	Newton
诺伯特·埃利亚斯	Norbert Elias
帕勒	Paler
佩特鲁斯·阿尔方斯	Petrus Alphonsi
皮埃尔·布罗	Pierre Broë
蒲伯	Pope
R·邦威特	R. Bonwit
让·德比埃伊	Jean de Bueil
让·迪佩拉	Jean du Peyrat
让·佛罗芒	Jean Froment
让·黑罗阿尔德	Jean Héroard
莎士比亚	Shakespeare
圣·博纳旺蒂尔	Saint Bonaventure
舒巴尔特	Schubart
斯宾塞	Spencer
索菲·德·拉·罗什	Sophie de la Roche
塔尔科特·帕森斯	Talcott Parsons
塔恩霍伊泽	Tannhäuser
塔索	Tasso
托勒密	Ptolemäus
托马斯·封·齐尔克拉里亚	Thomasin v. Zirklaria
维辛加	Huizinga
温克尔曼	Wiukelmann

西奥多·罗斯福	Theodor Roosevelt
西吉斯蒙德	Siegismund
席勒	Schiller
索福罗纽斯	Sophronius
亚历山大·封·洪堡	Alexander von Humboldt
亚里斯多德	Aristote
乌古乔内·皮萨诺	Ugucione Pisano
约翰·拉塞尔	John Russel
约翰内斯·封·加尔兰德	Johannes v. Garland
约翰内斯·苏尔皮丘斯	Johennes Sulpicius
约·克里斯特·巴尔特	Joh. Christ. Barth

地名表

阿比西尼亚	Abessinien
阿富汗	Afghanistan
阿姆斯特丹	Amsterdam
埃及	Ägypten
奥地利	Österreich
奥地利	Autriche
巴伐利亚	Bayern
巴黎	Paris
巴塞尔	Basel
拜占庭	Byzanz
贝内文特	Bennevent
波恩	Bonn
伯尔尼	Bern
勃兰登堡	Brandenburg
柏林	Berlin
波士顿	Boston
布尔巩特	Burgund
不列颠	Britannien
不伦瑞克	Braunschweig
德国	Deutschland
德累斯顿	Dresden
德绍	Dessau

第戎	Dijon
杜塞尔多夫	Düsseldorf
法国	Frankreich
法兰克福	Frankfurt
凡尔赛	Versailles
费罗纳	Verona
贡皮涅	Compiègne
康城	Caen
科隆	Coloniae
科隆	Köln
柯尼斯堡	Königsberg
莱比锡	Leipzig
里昂	Lyon
里贝蒙特	Ribemont
列日	Liège
林特伦	Rintelen
鲁昂	Rouen
伦敦	London
吕贝克	Lübeck
美国	Amerika
美因河畔法兰克福	Franckfort am Meyn
美洲	Amerika
蒙特利尔	Montreal
内斯勒	Nesle
纽约	New York
诺伊斯	Neuß
欧洲	Europa
佩鲁纳	Péronne

普鲁士	Proußen
普罗旺斯	Provence
日内瓦	Genf
萨克森	Sachsen
圣康坦	Saint Quintin
施佩耶尔	Speier
斯特拉斯堡	Straßburg
苏俄	Rußland
韦尔尼格里德	Wernigerode
魏玛	Weimar
威尼斯	Vevedig
维也纳	Wien
沃·勒·维孔特	vaux-le Vicomte
渥太华	Ottawa
希腊	Griechenland
意大利	Italien
英国	England

书名表

阿格娜丝·封·利利恩	Agnes von Lilien
埃拉斯穆斯	Erasmus
爱情规则	Arrêts d'amour
奥尔良公爵夫人的通讯	Korrespondenz der Herzogin von Orleans
布鲁吐斯	Brutus
不伦瑞克宫廷规矩	Braunschweigische Hofordnung
策特勒百科大词典	Zedlersche Universallexikon
粗鲁的人	Grobianus
纯粹理性批判	Kritik der reinen Vernunft
从罗曼国家来的客人	Der Wälsche Gast
从世界公民的观点撰写世界通史 的想法	Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
从哲学和政治的角度看欧洲人在 印度和美洲设立机构和开展贸 易的历史	Histoire philosophique et politique des établissements et de com- merce des Européens dans les deux Indes
德克莱芙公主	La princesse de Clèves
对话	Colloquia
儿童读本	The Babees Book
儿童礼貌规矩	Civilitéé puérile
儿童文明守则	La Civilitéé honete pour les En-

法国礼貌	fants Civilité française
法国与德国文学	Lettres Françaises et Ger- maniques
法语词源词典	Dictionnaire étymologique de la langue française
封·施特恩海姆小姐	Das Fräulein von Sternheim
赋税原理	Théorie de l'impôt
葛兹·封·贝利欣根	Götz von Berlichingen
宫廷礼仪	Hofzucht
古朗日侯爵之歌	Chanson des Marquis de Coulanges
关于当代文学通讯	Briefen die neueste Literatur betr- effend
关于就餐的格言	Tischzucht
关于修士见习期的设立	De institutione novitiarum
关于与别人相处时应有的以及允 许和不允许的行为	The Booke of Demeanor and the Allowance and Disallowance of certaine Misdemeanors in Com- panie
汉堡剧评	Die Hamburgische Dramaturgie
汉堡杂谈	Essay sur la ville d'Hambourg
亨利四世日记	Journal d'Henri IV.
霍夫曼	Hofmann
加拉泰奥	Galateo
教士守则	Disciplina clericalis
教养之书和教好规矩的学校	The Booke of nurture and school of good manners

经济图景	Tableau économique
警句	Apothegmes
就餐礼貌五十条	De le zinquanta cortexie datavola
救世主	Messias
卡托斯的两行短诗	Disticha Catoris
拉奥孔	Laokoon
礼仪书	Book of Curtesye
礼仪与基督教礼貌守则	Les règles de la bienséance et de la Civilité Chrétienne
历史上个人的隐秘习俗	Moeurs intimes du passé-prem
流行用语	Mots à la Mode
论悲剧	Discours sur la Tragédie
论表达方式中的好习惯和坏习惯 ——兼论市民阶层的说话方式	Du bon et du mauvais usage dans les manires de s'exprimer. Des façons de parler bour- geoises
论德国文学	De la littérature Allemande
伦敦之夏	Ein Sommer in London
论教养诗	Boke of Nurture
论人世科学和生活行为的实际知 识	De la Science du monde et des Connoissances utiles à la Con- duite de la vie
论优良习俗和文明规矩	Des bonnes moeurs et honnestes contenances
罗马的市井生活	De l'urbanité Romaine
玫瑰列传	Roman de la Rose
男孩的礼貌教育	De civilitate morum puerilium
男孩席间举止	Stans puer in mensam

女孩子的教育	Die Erziehung der Mädchen
骑士风度的伦理学	Die galante Ethica
强盗	Räuber
裘力斯·凯撒	Julius Cäsar
人类的朋友	Ami des hommes
善与恶的彼岸	Jenseits von Gut und Böse
上流社会的风俗习惯	The habits of Good Society
少年维特之烦恼	Werther
社会体系	Système sociale
时序	Horen
诗与真	Dichtung und Wahrheit
随笔	Skizze
堂·卡洛斯	Don Carlos
韦尔尼格罗德的宫廷规矩	Wernigerodische Hofordnung
文明新论	Nouveau traité de Civilité
席间举止	Contenance de table
席间须知	Quisquis es in mensa
学生的道德教育	Morale scolarium
伊菲格涅亚	Iphigenie
1797年的巴黎旅人	Le voyageur de Paris 1797
医生约翰内斯·莫里索图斯在四本书中与他的儿子康斯坦丁的谈话	Johannis Morisoti medici Colloquiorum libri quatuor, ad Constantinum filium
一首关于席间礼仪的格言诗	Ein spruch der ze tische kært
扎伊尔	Zaire
赞疯狂	Eloge de la folie
征服格拉纳达	Eroberung von Granada
中世纪家庭画册	Mittelalterliches Hausbuch

译后记

1987年上海中国社会科学院哲学所准备推出一套介绍当代西方有代表性的学术著作的译著丛书。诺贝特·埃利亚斯的《文明的进程》便是其中的一本。由于复旦大学袁志英教授的极力推荐和社科院对我的信任，也由于我丈夫的极力怂恿，我接受了此书上册（第一卷）的翻译任务。花了大半年的时间，终于在1988年赴德攻读博士学位前夕将译稿赶了出来。可由于种种原因，社科院的这一项目取消了，此书出版计划也随之落空。我出国后，我丈夫曾与某些出版社联系，均不见积极的反响。唯有北京人民出版社的著名老编审戴文葆先生慧眼识宝，认为这是一本极有学术价值的经典著作，愿意推荐。在他的努力下，1993年上半年，承蒙北京三联书店终于惠允出版此译著。此时中国已加入世界版权公约，此书出版又遇到了版权问题。1993年5月三联书店总经理董秀玉女士委托我作为他们的全权代表与瑞士一家拥有这本书版权的代理机构洽谈。经过一年多的努力，这个机构终于同意将此书版权几乎无偿赠送给三联书店十年。等一切就绪，再读原著，又有了进一步的理解，看来由于这几年在德国的求学生涯，对于开阔视野、了解西方文化是不无益处的。于是，又花了几个月的时间对全书进行了校对。使这个译本有了今天这个面目。

我对原著正文中所提到的人名、地名、书名各列了一个翻译和原文对照表，放在译文后面。左边为翻译，右边为西文原文。中文翻译按拼音字母顺序排列。先按第一个字的声母，然后按韵母顺序排列。若第一个字的声、韵母完全相同，便按第二个字的声、韵母排列，依此类推。

在《文明的进程》第一卷中，埃利亚斯广征博引，大量摘录中世纪以来的许多著作，以至书中出现了大段的拉丁文、古英文、古法文、古德文等等，我现有的语言知识对于这部著作的翻译来说是远远不够用的。因此可以说，没有他人无私的帮助，就没有这部译著。在此，我不仅要向那些在这部书的翻译过程中助以一臂之力的朋友们表示感谢，同时还要向他们表示深深的敬意。

书中的法文部分基本上由张寅德副教授译出，并得到了解卫兴先生的帮助。拉丁文翻译得到了 Hans Kühner 博士和 Wilhelm Pagels 博士的帮助。古德文翻译曾就教于 Kersten Reich 教授和 Uwe Herith 先生。英文基本由顾静宇先生译出，并曾就教于郭念祖教授。聂欣如先生将全文输入了电脑，并对译文进行了润色。另外，还有许多朋友在我的工作过程中给予指教或帮助，尽管他们的名字在此不可能一一列举，但我对他们的感激之情却是同样的由衷。

此书的初稿完成于1988年，当时电脑在中国仍属奢侈品，译稿的誊写亦是一项巨大的工程，在此对参与此项工作的朋友们一并表示感谢。同时，值此学术著作出版困难之际，向惠予出版这个译本的三联书店致以深切的感谢！

埃利亚斯的《文明的进程》一书遍涉历史、哲学、心理学、社会学、语言学等众多领域，加之各种语言的交替出现，一些术语

和专用名词虽几经推敲并多次改译,可能还是不尽人意;尽管我对译稿作了多次校改,但因水平有限,谬误和疏漏亦是在所难免。在此恳请广大读者不吝赐教。

王 佩 莉

1995年9月于科隆

和专用名词虽几经推敲并多次改译,可能还是不尽人意;尽管我对译稿作了多次校改,但因水平有限,谬误和疏漏亦是在所难免。在此恳请广大读者不吝赐教。

王 佩 莉

1995年9月于科隆

和专用名词虽几经推敲并多次改译,可能还是不尽人意;尽管我对译稿作了多次校改,但因水平有限,谬误和疏漏亦是在所难免。在此恳请广大读者不吝赐教。

王 佩 莉

1995年9月于科隆