

第四届“卿云杯”全国通识课程论文大赛

学校	清华大学	院系	外国语言文学系
专业	英语（世界文学与文化实验班）	姓名	俞懿轩
年级	大二 （修读课程时大一）	任课教师	李轶男
课程名称	写作与沟通		
论文题目	90年代民主化家庭关系与启蒙的感觉结构：“90后”个人主义与国族认同的交融		

90年代民主化家庭关系与启蒙的感觉结构

——“90后”个人主义与家国情怀的交融

【摘要】

勃兴于90年代的民主化家庭关系培养出了带有启蒙色彩的个性化个体，然而，从以新冠疫情为代表的大型公共事件来看，这些个体的家国情怀似乎并未因此衰微。事实上，正是这种由民主化家庭关系催生的“原子化个体”，建构了现当代的民族主义。故而，此三者的关系并非相互矛盾、此消彼长，而是相互勾连、贯通的，其背后是更为广阔的现代性背景。

【关键词】

民族主义；个人主义；民主化家庭关系；启蒙的感觉结构；现代性

一、老命题和伪命题背景之下的90年代

本文所谓的“老命题”，指的是“启蒙”（enlightenment），而“伪命题”，指的是“现当代民族主义”（modern-contemporary nationalism）。

“老命题”之老并不难理解：无论是生于启蒙运动时期的康德、洛克，还是生于后现代时期的福柯，都对启蒙做出过不同的阐释。然而，这些阐释在带来了“启蒙”多元而丰富的理解的同时，也带来了困惑：“启蒙”一词的含义，正如紧随其而来的现代性知识一般游移不定。

而“伪命题”之伪在于，现在通常说的“民族主义”实际上建立在统一民族国家之上，而后者的重要基石就是“现代国家观念”，而这个观念至少在“差序格局”仍然占据绝对主流的前现代中国几无容身之处。¹因而说到底，“民族主义”这个“在18世纪末被创造出来”²的概念，本身即带有着现代的色彩。换言之，“现当代”和“民族主义”这二词的并置，是一定程度上的同义反复。

而“90后”形象的迷思正是“启蒙”的含混性与“民族主义”的现代性相结合的一个症候。与70、80后不同，90后“自我意识较强”、“更加注重个人感受”³，这无疑是启蒙性个体身上具有的特点。这种特点被90年代的学者们解读为“自私、无礼”、“缺乏集体意识和责任感”⁴。甚至有人称90后为“垮掉的一代”（Beat Generation）。⁵⁶然而，90后在疫情之中表现出的“爱国主义，人道主义

¹ 参见费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，北京：商务印书馆，2011年，第31页。

² 【英国】本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，吴叻人译，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2011年8月，第4页。

³ 张艳丽：《“90后”大学生员工离职现象调查与分析》，《就业与保障》2020年第05期，第48页。

⁴ 肖隆平，毕婷：《“90后”垮掉了吗》，《教育》2008年26期。

⁵ 参见肖隆平，毕婷：《“90后”垮掉了吗》，《教育》2008年26期，胡小武：《从“垮掉的一代”到“逆行英雄”：90后青年在抗击新冠肺炎疫情中的群体镜像研究》，《中国青年研究》2020年第5期。

⁶ 该词的原本指的是二战影响下的一代美国文学家，给90后贴上该标签的人疑采该词的字面意思，意在表达对90后强烈个性的担忧和不满。

与英雄主义精神”⁷却与前述解读大相径庭。矛盾之处在于：具有个人色彩的90后，为何并不缺乏集体意识和家国情怀，也即“民族主义”所意图号召的集体情感？

对此，胡小武做如此解释：“（90后）逐渐成长起来以后，特别是进入大学、步入社会之后，他们逐渐进入了自我角色认同和职业身份认同的成熟期，……，特别是涉及严肃意义上的国家认同时，……仿佛‘一夜之间’长大了。”⁸也有学者从经典马克思主义的视角直接解构个体与集体之间的矛盾：“在人类社会发​​展演进中，个体与集体始终是共生共荣的关系。”⁹胡小武的解释过度放大了个人心理机制的变易性，而刘伟和闫曼卿则完全从宏观的角度分析个体和集体间的关系，完全未将个体的心理机制置于讨论的视域之中。

综合来看，现有的研究方法并不能很好地服务于该问题的分析，原因在于它们未能很好地结合个人的心理机制和社会的整体状况。为此，我们需要建构起90年代的历史背景，再用一种综合性的视角考察之。从起源上看，90后身上的启蒙的精神源于90年代渐趋民主化的家庭关系。¹⁰当时，学界普遍呼唤着一种新型的、民主的、个性的、平等的家庭关系：例如，孟育群通过统计调查得出结论，“干涉型”¹¹父母的孩子“容易对社会不适应”，¹²因而认为父母不应对孩子横加干涉。刘金花在与比较上海市和横滨市父母的角色时，发现上海市父母的教育观念已经有了相当程度的转变：要关心而不放任孩子，要温和耐心，要尊重理解孩子。¹³这些愿景浓缩到《我爱我家》中，便成了傅明这一本该是一家之主的角色因其匪夷所思的举动被诸家庭成员“群起而攻之”的场面。¹⁴在父母的绝对权威被逐渐消解的同时，具有启蒙精神的一代人也就此登上历史舞台。而也正是这一代人，在以疫情为代表的重大国家事件中，表现出了强烈的民族认同感。

上段所涉及的“原子化个人”、“民主化家庭关系”与“民族主义”，既建构了90年代的文化环境，也构成了长期内广泛存在的“个人”、“家庭”、“民族（国

⁷ 胡小武：《从“垮掉的一代”到“逆行英雄”：90后青年在抗击新冠肺炎疫情中的群体镜像研究》，《中国青年研究》2020年第5期。

⁸ 胡小武：《从“垮掉的一代”到“逆行英雄”：90后青年在抗击新冠肺炎疫情中的群体镜像研究》，《中国青年研究》2020年第5期。

⁹ 刘伟，闫曼卿：《个体化变局下当代青年集体主义教育路径优化探析》，《中国青年社会科学》2023年第01期。

¹⁰ 考虑到家庭“担当帮助孩子实现社会化的使命”，因而，孩子身上的启蒙性最初应该来源于家庭。参见刘金花：《上海市与横滨市父母孩子角色标准的比较》，《华东师范大学教育学报》（教育科学版），1993年第4期，第55页。

¹¹ 与“期待型”类似，指父母将自己的期待投射到子女身上，希望子女完全遵从父母的要求、标准。参见孟育群：《关于亲子关系对少年问题行为及人格特征的影响的研究》，《教育论丛》1992年03期。

¹² 参见孟育群：《关于亲子关系对少年问题行为及人格特征的影响的研究》，《教育论丛》1992年03期。

¹³ 参见刘金花：《上海市与横滨市父母孩子角色标准的比较》，《华东师范大学教育学报》（教育科学版），1993年第4期。

¹⁴ 参见电视连续剧《我爱我家》，英达导演，梁左编剧，宋丹丹、文兴宇、杨立新、梁天、关凌等主演，中国国际文化艺术中心出品，1993年7月1日于北京电视台首播。

家)”三者间的对立。文化唯物主义的代表人物雷蒙德·威廉斯认为，考察文化时，应当将其视为诸要素与话语组成的综合性组织（complex organization），为了更好地解剖这种综合性组织，他创新性地提出了用“感觉结构”（structure of feeling）来展现特定阶段文化的方法。这既不是某个特定个体的心理机制，也不是官方话语中所谓的“意识形态”（ideology），而是弥漫在社会中的，经历着不断的“选择”（selection）与“沉淀”（precipitate）的生活经验总和。笔者借用这一概念，实际上意在将“启蒙性个体、民主化家庭关系、民族主义”三个概念结合考察，一方面避免忽略或纠缠于微观个体的差异，另一方面也避免将文化单纯视为社会生活的反映而忽视了其对社会能动的塑造作用，进而利用个体的心理机制分析出社会的文化背景。笔者希望在回应“90年代渐趋民主的家庭氛围下成长起来的具有个人主义色彩的一代，为何并不缺乏集体意识和家国情怀”这一问题的同时，将其置于更为广阔的历史环境之下，从而勾勒出90年代的现代性背景：它不仅属于90年代，更属于现在。用福柯的话说，“如果这意味着从现在的角度来写一部关于过去的历史，那不是我的兴趣所在。如果这意味着写一部关于现在的历史，那才是我的兴趣所在”。¹⁵

二、感觉结构的变化

90年代的诸多思潮肇始于80年代的“新启蒙运动”。与五四运动时期不同的是，上世纪80年代，中国的启蒙面临的障碍除了儒家文化外，也包括建国以来多次政治运动带来的余波。针对这三种不同的社会景况，学者李海燕在其著作《心灵革命》中，精辟地将儒家文化影响下形成的传统感觉结构、五四新文化运动影响下形成的现代感觉结构、以及民族救亡以及大陆政治运动背景影响下形成的感觉结构分别概括为“儒教的感觉结构”、“启蒙的感觉结构”和“革命的感觉结构”。¹⁶

在传统的观念中，“‘三纲’令君、父、夫成为臣、子、妻必须无条件效忠的宗教符号”。¹⁷按照李海燕的观点，“儒教的感觉结构”和这种无条件的服从密不可分。在儒家文化的影响下，个体的感性和理性都无足轻重——从感性上来讲，孩子对待父母的态度无关孩子内心对父母的真实感情；从理性上来讲，孩子对父母的服从也无关父母要求本身的合理性——只需要有“服从”或者与服从等价的外在行为，就满足了“三纲”的要求。¹⁸在这样的体制下中，“家长”这一宗教符号以及其背后的象征秩序直接导致了孩子“内面性”¹⁹与“外面性”的割裂。

¹⁵ 【法国】米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成，杨远婴译，北京：三联书店，2012年，第33页。

¹⁶ 参见【美国】李海燕：《心灵革命》，修佳明译，北京：北京大学出版社，2018年。

¹⁷ Liu, Kwang-ching, ed. 1990. *Orthodoxy In Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press. p.54.

¹⁸ 参见【美国】李海燕：《心灵革命》，修佳明译，第一部分。

¹⁹ 对于“内面性”的问题，参见【日本】柄谷行人：《日本现代文学的起源》，赵京华译，北京：中央编译出版社，2017年，第二章。

“革命的感觉结构”则要求人们将私人领域的情感（亲情、爱情）搁置，转而投身于革命的浪潮之中。²⁰如果说儒教的感觉结构是对于个人情感的否定，那么革命的感觉结构实际上致力于剔除所有与革命无关乃至有害的情感。这里举一《许三观卖血记》中的例子：

这天傍晚，许三观把一乐、二乐、三乐叫过来，对他们说：“今天，我们家里要开一个批斗会，批斗谁呢？就是批斗许玉兰。从现在开始，你们都叫她许玉兰，别叫她妈，因为这是批斗会。开完了批斗会，你们才可以叫她妈。”²¹

这正是上世纪 90 年代先锋派作家对文化大革命的批判。由于许玉兰“作风不检点”的行为有违革命的要求，许三观和他的三个儿子必须以革命的名义暂时放下亲情，将家庭投入文化大革命的熔炉中。

从这个角度讲，无论是儒教还是建国以来的数次政治运动，都伴随着对个人真实情感的压抑。因而“启蒙的感觉结构”事实上正是对这二者的反叛。相较于儒教文化而言，新型的家庭关系中，亲子关系较往日更为平等，父母在教育孩子时也会考虑到孩子的个体感受（这也是当时学界的普遍呼声），“承认并尊重儿童的独立性与价值”²²，“重视儿童的独立意识的培养”。²³孩子对于父母的感情既不当单出自父母的权威或是社会规训，更不当被更为名义上更为宏伟的革命目标、国家规划所取代。

就宏观层面来说，我们难以判断是社会整体的变化导致了家庭的转化还是反之，但是仅就个体而言，接触家庭通常先于接触社会。因而，我们可以认为，正是这种民主化家庭催生了个体“启蒙的感觉结构”。个体一方面携带着这一感觉结构接触社会，另一方面也通过这一感觉结构塑造社会。因而，把握了“启蒙的感觉结构”的内涵，既意味着把握住个体的心理机制，也意味着把握住社会的整体格局。如前文所述，“启蒙”概念的复杂性、含混性和多义性，绝非本节中寥寥数语可以概括。因而欲要把握其真正含义，还需要将思想家和学者们对“启蒙”意涵的理解放置在民族主义的语境下，进而建构起二者间的联系。

三、启蒙的多重意涵与民族主义的建构

（一）原子化个人与想象的共同体

启蒙性个体最原初、也是最直接的效果，即是实现了对传统差序格局的冲击与解构。费孝通在《乡土中国》中，如此描述了差序格局与现代国家观念的区别：

在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也

²⁰ 参见【美国】李海燕：《心灵革命》，修佳明译，第三部分。

²¹ 余华：《许三观卖血记》，北京：作家出版社，2013年，第173页。

²² 邹强：《中国当代家庭教育变迁研究》，博士学位论文，华中师范大学教育学院，2008年，第42页。

²³ 邹强：《中国当代家庭教育变迁研究》，博士学位论文，华中师范大学教育学院，2008年，第43页。

可以说是公的。其实当西洋的外交家在国际会议里为了自己国家争利益，不惜牺牲世界和平和别国合法权益时，……他们把国家看成了一个超过一切小组织的团体，为这个团体上下双方都可以牺牲，但不能牺牲它来成全别种团体。这是现代国家观念，乡土社会中是没有的。²⁴

虽然费孝通在其著作中反复强调“差序格局”是从个体展开的，换言之，牺牲家庭以保个体周全也是符合这一学说的。但台湾人类学家陈其南指出，中国是以房为中心意识的社会。²⁵李杨认为，“房”不仅代表了居所，更隐喻着“子孙”这一家庭概念。²⁶因而以房为中心意识，某种程度上即是以传统家族为中心意识。故笔者认为，费孝通先生提出的“差序格局”，其基本组成单位应该是家庭。在五四运动的背景下，这一“核心意识”成为了阻碍个人冲破礼教罗网的重要障碍。五四时期的文学作品中常常出现的与家庭决裂的年轻人形象，喻示着二者之间矛盾的不可调和性。这一矛盾使得个体要么选择极端的个人主义，要么进入更为广阔的社会、民族格局。而鉴于五四时期深重的民族危机，个体更倾向于后者。这也就是为什么郁达夫小说《沉沦》中的男主人公将自己面临的感情问题归结于“祖国的衰弱”而不是“自己性格上的缺陷”：他在与家庭决裂后不自觉地将自己置入了民族冲突的语境之中。

与五四时期不同的是，90年代的个体与家庭的冲突并不如五四时期这么强烈，其原因在于新启蒙运动影响下的家庭关系的民主化。因而，民主化家庭关系塑造出的个体虽然不可避免带有家庭的烙印（五四文学中的个体往往选择彻底抹除这一烙印），却少有家庭的牵绊。在以家族为中心意识的传统观念中，由于个人的视域受到家庭的限制，家庭几乎成为了其生活的唯一重心，因而其目光无法触及到民族的边界。随着家庭氛围的民主化，家庭不再占据个人的几乎所有视野，由此，五四时期与家庭决裂的个体和90年代民主化关系下成长起来的个体，走向了类似的结局：他们都成长为具有启蒙性色彩的原子化个体。原子化个体并非从属于家庭，而是处在整个社会共同体之中。因而，这类个体便能造成一种公民间“相互联结的意象”²⁷。本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中指出：“即使是最小的民族的成员，也不可能认识他们大多数的同胞，和他们相遇，或者甚至听说过他们，然而，他们却活在每一位成员的心中。”²⁸因原子化个体可以跳脱出传统的家族中心主义，用想象填补素未谋面的同胞，故能引发普遍的民族同

²⁴ 费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，北京：商务印书馆，2011年，第31页。

²⁵ 参见陈其南：《文化的轨迹》，沈阳：春风文艺出版社，1987年，第131页，转引自李杨：《50-70年代中国文学经典再解读》，北京：北京大学出版社，2018年，第142页。

²⁶ 参见李杨：《50-70年代中国文学经典再解读》，第142页。

²⁷ 【英国】本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，吴叡人译，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2011年8月，第6页。

²⁸ 【英国】本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，吴叡人译，上海：世纪出版集团，上海人民出版社，2011年8月，第6页。

情。对于这一点，李海燕在分析郁达夫的作品《沉沦》时说得鞭辟入里：

用爱与同情灌溉中国人干涸的心灵，让他们彼此认同，痛其所苦，
将“一盘散沙”凝聚为一个充满同情的共同体。²⁹

如此看来，新冠疫情中，这种“彼此认同，痛其所苦”的启蒙的感觉结构，是助推 90 后奉献自我的重要因素，也是前现代被家庭关系捆绑的个体极难拥有的视角。这既是 90 后民族认同的重要来源，也为（现当代）民族主义的进一步建构打下了基础。

（二）理智、主体性与认同

在视野得到解放后，个体需要建立起对宏观共同体的认同，而这种认同的来源同样与启蒙有着密不可分的联系。启蒙的感觉结构在康德和福柯观点的意义上进一步发挥了作用。

德国思想家康德对启蒙运动有着独到的概括：

启蒙就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。³⁰

康德认为，人不但要敢于在私人领域，更要敢于在公共领域（甚至针对权威）中使用理性。³¹用萨义德的话说，这叫“敢于对权威说真话”。³²民主化家庭关系中，父母不再是绝对权威，孩子可以运用自己的理智做出决定，这与二者的观点是相符的。

然而，福柯却留意到了启蒙思想的另一层面：“所有这些（宗教改革等运动），都是为了一种新主体性而展开的斗争。”³³在这一层面上，个体运用理性进行塑造，并与外界权力话语保持距离。在民族主义中，对共同体的认同时极为重要的一环。如果说理性建构了“认同”，那么新主体性则建构了“我”。藉由“我”内心的情感和理性，“以主体为中心的启蒙身份认同”³⁴得以形成。

具有这种“以主体为中心的启蒙身份认同”的群体之一就是上世纪 80 年代的朦胧诗人。经历过文革动乱的他们，往往对文革时期国家的动荡和人性的沉沦展现出战斗的姿态。这种姿态的两面性在于，他们抨击的并不是“在场”³⁵的中国，而是受侵略的近代史，以及文革“十年动荡”留下的一个残影；他们爱的也同样不仅仅是“在场”的中国，而是一个横亘在历史中，由无数过去的和当下的历史塑造的，已死和未死的主体组成的共同体。从文化唯物主义的观点看来，个

²⁹ 【美国】李海燕：《心灵革命》，修佳明译，第 270 页。

³⁰ 【德国】康德：《什么是启蒙运动？》，《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1996 年，第 22 页。

³¹ 【德国】康德：《什么是启蒙运动？》，《历史理性批判文集》，何兆武译，第 30 页。

³² 参见【美国】爱德华·W·萨义德：《知识分子论》，单德兴译，北京：三联书店，2016 年，第五章。

³³ 【法国】米歇尔·福柯：《主体和权力》，汪民安译，见《自我技术：福柯文选Ⅲ》，汪民安编，北京：北京大学出版社，2016 年，第 115 页。

³⁴ 参见陶家俊：《身份认同导论》，《外国文学》2004 年第 02 期，第 38 页。

³⁵ 也就是文革结束后的，站在当时朦胧诗人的视角看来的“当下”的中国。

人的认知并不是“时代精神”的机械反映，其中可能存在着某种“误认”。这种误认可以这一点从朦胧诗人上或可窥见一斑。舒婷的名作《祖国啊，我亲爱的祖国》将此展现得一览无遗：她不单爱象征着新生的“绯红的黎明”和“新刷出的雪白的起跑线”³⁶，也爱象征着贫弱的“干瘪的稻穗”与“失修的路基”，这种认同并不因国家发展情况而有所动摇和改变。³⁷

该诗与“政治宣传品”（propaganda）的不同点，实际上正是朦胧诗人的共通处：他们注重建构（或者说在文化大革命后“重构”）人的主体性。这一特点投射到民族主义的语境中，即可被解读成对主体真挚认同的呼唤。如前所述，这种认同超越了国家的处境和形势，也超越了个体在共同体中的境遇，亦不根植于任何外部力量的规训和灌输，而是直接由主体性出发指向民族本身。这种身份认同一旦建立，便具有的极强的稳定性。因而在这一框架下，个体选择加入某一想象的共同体，就自然伴随着对这一共同体的认可，反之亦然。

由此，我们可以说，90年代民主化家庭关系的诞生，实际上为这种主体性建构提供了空间。如果说原本的“主体性”来源于家长制的权力话语，那么民主化家庭关系中，前述的“新主体性”便得到解放，从而使个体拥有了自我建构的可能。这也就解释了为什么90年代的学者们在谈及爱国主义教育时，均不主张生硬灌输，而是推崇从细微处着手，培养起孩子对民族和国家真诚的认同。³⁸这正与90年代的启蒙思潮遥相呼应，也使得民族认同感得以稳定和维持。

（三）“祛魅”与宗教仪式的消失

个体在确立了对共同体的认同后，需要进一步投身到该共同体的事务之中。“启蒙的感觉结构”同样塑造了个体投身民族共同体的模式。

启蒙运动与宗教改革有着密不可分的联系，而宗教改革中，最为重要的概念莫过于韦伯提出的“祛魅”。此概念的核心在于以忏悔仪式为代表的一系列宗教仪式的无效化：

…践行善举，“祈祷、礼拜、忏悔、施舍”，对于一个人的得救没有任何价值。但是有一条蹊径可以提供心理安慰：每天都要在每个方面、每一时刻过着虔诚的生活。³⁹

³⁶ 舒婷：《祖国啊，我亲爱的祖国》，见《朦胧诗选》，辽宁：春风文艺出版社，1985年，第42页。

³⁷ 如果将视域扩大一些，我们可以发现朦胧诗作者大多对人的主体性抱有一种乐观的态度。典型例子如食指名作《相信未来》，该诗描绘了一个在逆境（蜘蛛网查封了炉台等）中仍然对未来充满信心的个体。如果没有对主体性的乐观和笃信，那对于共同体的认同就永远只是若干经验性的碎片，无法被整合成一个牢固的整体。因而可以说对真情实感的呼唤的背后，正是福柯所谓的“新主体性”。

³⁸ 对此有很多例子，这里举部分：段霄：《提倡家庭爱国主义教育》，《教育艺术》2000年11期；路程：《家教应多讲“小道理”》，《现代教育》2002年第10期；刘丽莎：《浅谈现代家庭对青少年的爱国主义教育》，《广东教育学院学报》1996年第01期；张方白：《爱国主义教育方法多》，《湖北教育》1996年第10期，第17页。

³⁹ 【美国】兰德尔·柯林斯：《<新教伦理与资本主义精神>导读》，见【德国】马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》导读部分，闫克文译，上海：上海人民出版社，2018年，第45页。

换言之，宗教改革之前，“忏悔”等宗教仪式被赋予了“虔诚”的意涵。但是宗教改革之后，忏悔并不能消除个体犯下的过错，因而也不能给个人的得救任何助推，教徒们必须、也只能通过每时每刻的虔诚来表现自己对上帝的归服。

“忏悔”等宗教仪式中的非理性成分，与传统式“孝道”和政治运动中的狂热存在明显的互文性。儒教讲求的孝（或者说家庭关系），尤其是孔子之后的历代儒学、理学家们“发展出的僵固的‘制式孝道’”⁴⁰，“构成生命极大的戕害”⁴¹。这种戕害不但来源于前述的“内面性”的割裂，更来源于仪式本身的反现代性；同样道理，《许三观卖血记》中批斗许玉兰的一幕，讽刺之处绝不单在于许三观和三个孩子的言不由衷，更在于这种“宗教狂热”式的批斗中强加于之的并不稳定的意涵，事实上早就游移于意义之外，成了一个空有皮囊的孤魂野鬼。因而可以说，“启蒙的感觉结构”正是针对儒教和革命的感觉结构的一次“除魔”，它不单祛除了对家长与国家的迷信，更剥离了带有宗教狂热色彩的“仪式”与亲情、民族主义之间的联系。因而，一旦这些仪式性内容遭到“祛魅”，理性化的世界也就随之诞生⁴²。在民主化家庭关系中，孝道从磕头作揖，前倨后恭的仪式性行为中拔除，个体对“孝”或者“爱”的表达必须诉诸实际行动；在趋于理性的社会中，民族主义也从狂热的游行的口号中剥离，家庭价值与社会价值的实现，最终需要落实到具有务实性的行动中。因而90后对某些习俗和仪式的反感，表面上看是个性的张扬，但追根溯源却是“祛魅”的结果：他们希求以实际行动来表达自己对共同体的认同。刘鸿畅和李静指出，90后愿意将自身“极为开阔的知识视野、迅速发展的学习能力与灵活求变的思维习惯”转化成“化解困难、服务社会的能力”⁴³，暗含着90后在共同体中讲求实际贡献的特点。对反现代仪式的祛魅的背后，正是“启蒙的感觉结构”这一推手。可以说，这建构了（现当代）民族主义的运行模式。

总结说来，民主化家庭关系旗帜鲜明地站在了儒教和革命的感觉结构的对立面，培养出了具有“启蒙的感觉结构”的个体。这一感觉结构一旦被催生，就推进了个人对共同体的想象，激发了普遍的同情，唤醒了个人的主体性，也实现了对反现代仪式的祛魅。因而追根溯源，正是这种看似导致了“自我”个体的民主化家庭关系，建构了“现当代民族主义”。

四、现代性意象与意境

如果就此作结，笔者在第一部分的结尾提出的“写一部关于现在的历史”的

⁴⁰ 王丽珍：《“人道”与“孝道”——儒家核心伦理的省察》，博士学位论文，南开大学哲学系，2014年，第195页。

⁴¹ 同40。

⁴² 参见刘擎：《现代西方思想讲义》，北京：新星出版社，2021年，第一章。

⁴³ 刘鸿畅，李静：《90后青年画像：疫情大考下中国青年价值观群体特征研究》，《新生代》2020年第06期，第11页。

目标就无从实现了。事实上，“启蒙”既是现代性的触发器，也是现代性的组成部分。读者也能够发现，在分析“民主化家庭关系”何以在一方面催生了具有“个人主义”特点的个体，又在另一方面建构了“现当代民族主义”这一问题时，现代性的背景已经呼之欲出⁴⁴：民族主义和民主化家庭关系、原子化个人等“意象”一样，都是现代性这个“意境”的一部分。因而在这一语境下，“个人”、“家庭”和“民族”三者，几乎步调一致地接受着现代化的洗礼，在这一点上，即使是给90后扣上“垮掉的一代”的帽子的老一辈们也概莫能外。因而，90后遭到的批判不单单是针对某个90后，甚至也不是针对90后这个集体，而是“九斤老太”式的对现代性的拒斥和对前现代的怀念。但说到底，这种拒斥和怀念本质上仍然是现代性不可分割的一部分：“…面对破碎的世界，现代主义者唉声叹气…”⁴⁵，“带有对较早时代的强烈怀旧感。”⁴⁶然而，正是作为现代性组成部分的启蒙的感觉结构，由解构传统的差序格局开始，一步一步建构了现当代意义上的民族主义。这也就是为什么笔者力图解构“个人”、“家庭”与社会间的对立。因为这种对立往往导致一种“成王败寇”的解释⁴⁷，从而让“启蒙”这一复杂的论题沦为一种单调而空洞的意识形态。因此，如果单纯执着于启蒙的感觉结构与儒教、革命的感觉结构的对立，更为重要的历史性背景也就会在他们的短兵相接中被忽略。然而，置于现代性的背景下，它们立时由对立双方转变成了现代性意境的组成部分，用这一视角看，它们非但不是对立的，甚至是相互贯通的（也就是谱系学的观点）。因而本研究的意义，并不单纯在于解释了文章开头提出的矛盾，更在于把历史的矛盾点放置在我们仍未走出的“现代性”大背景中。读者或可透过笔者的分析，获得剖析现代性这一宏大命题的又一切口。

⁴⁴ 事实上，“祛魅”、“主体性”、“理性化”等概念，都是现代性的重要标志。

⁴⁵ 【英国】彼得·巴里：《理论入门 文学与文化理论导论》，杨建国译，南京：南京大学出版社，2014年，第81页。

⁴⁶ 【英国】彼得·巴里：《理论入门 文学与文化理论导论》，杨建国译，第80页。

⁴⁷ 或者说，成为一种“优胜劣汰”式的辉格解释。对此，参见【英国】赫伯特·巴特菲尔德：《历史的辉格解释》，张岳明，刘北成译，北京：商务印书馆，2012年。

参考文献

- [1]张旭东：《改革时代的中国现代主义：作为精神史的 80 年代》，崔问津等译，北京：北京大学出版社，2014 年，第 147-169 页。
- [2]汪民安：《现代性》，南京：南京大学出版社，2020 年，第 1-214 页。
- [3]贺桂梅：《“新启蒙”知识档案》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 1-50，115-163 页。
- [4]李泽厚：《批判哲学的批判》，北京：三联书店，2007 年，第 43-50 页。
- [5]Raymond Williams, *The Long Revolution*, New York: Columbia University Press, 1961, pp. 3-40.
- [6]Sara Mills, *Michel Foucault*, London & New York: Routledge, pp. 97-108.