

现代生命的“社会化”图景

社会
2018·5
CJS
第38卷

吉砚茹

摘要:齐美尔在与康德的对话中提出“社会何以可能”的问题,将社会学确立为对社会化形式的研究,探究现代个体如何与周遭世界产生联系并由此构建自我。齐美尔通过对比古今社会化形式,进而得出对现代生命内在困境的基本洞察。面对现代世界的外在化和碎片化的生活感受,他并未完全采取康德的思路——用认知的方式构建统一的世界来解决主客体冲突,而是参照歌德的生命观,提出一种介于康德与歌德之间的生命学说,使个体能从自身生命的根基生长出与世界的深刻关联,在生命直观之中达成自我与外在世界的和解。

关键词:形式社会学 冲突 生命直观 现代个体

“Vergesellschaftung” of Modern Life

JI Yanru

Abstract: For neo-Kantian sociologist Georg Simmel, the principal task of sociology is to answer the question of “how is society possible?”, a reference to Kant’s question of “what is nature possible”. This paper explores Simmel’s preoccupation with the problem of unity in modern fragmentary individuality. In examining how individuals interact with the surrounding modern world and form self-images, Simmel, in a Kantian tradition, views the world as representation of the subject and hence the subject matter of sociology shall be forms of socialization, or the so-called “formal sociology”. However, his sociological and philosophical inquiries not only go beyond the conventional Kantian understanding of forms but also repudiate Kant’s intellectualistic outlook. The diverging point is that for Simmel, rather than rational cognition, “being” is of paramount importance. Influenced by Goethe’s life and work, Simmel develops a life philosophy that converges the dichotomy between life and form, and between noumena and phenomena. His approach resides somewhere in between Kantian and Goethean worldview, providing a possibility

*作者:吉砚茹 北京大学社会学系 (Author: JI Yanru, Department of Sociology, Peking University) E-mail: pkujianru@163.com

for modern individuality to form profound bounds with the world yet to avoid being estranged by forms. This essay argues that Simmel's concept of life, i. e. the Individual Law demands the deepest unity of life and form to reconcile the dichotomy between the subjective and the external, and thus to overcome the strangeness and fragmentation of modern condition.

Keywords: formal sociology; conflict; modern individual; vergesellschaftung; Simmel

引子

“你开始觉得你身上有了标记,觉得自己跟那些平凡规矩的人莫名其妙地对立起来,一条知识与感情上的鸿沟,充满讥嘲、怀疑和反抗,把你跟别人割开,裂痕越来越深。你觉得孤独,而从此再也不能跟人们取得谅解了。这是什么命运!——假定你心里还有足够的生命和足够的爱,你就会觉得这命运可怕极啦!”(曼,1980:190)

现代人稟受以我思构建与世界关系的能力,总想着用庞大的概念体系或抽象规则把自己解释清楚,掌控整个世界。于是,人在一生中可能会无数次感到“不再是自己了”,每一瞬间的感情和行动都很容易背叛“自我”,甚至有时候会感到自己被整个世界抛弃。这样的“自我”像人悬在世界里,拼命扼住一截柱子,这柱子越结实越好,人也得不断收拢紧缩,时刻不能放松,万一发现柱子是浮动的,一切就全完了。现代人的处境像极了霍克海默笔下的奥德修斯,他把自己牢牢绑在桅杆上,去听塞壬诱人的歌声,歌声越是响亮,他越是把自己绑得更紧,“歌声对奥德修斯并未产生任何后果,而奥德修斯也只是点着头表示他将在这捆绑中解脱出来。……实际上,奥德修斯绑在自己身上的那条无法解脱的绳索也使塞壬远离了实际:她们的诱惑显得毫无作用,只成了沉思冥想的一个单纯对象”(霍克海默等,2006:27)。这样一来,生命之中种种遭遇都仿佛不祥的塞壬,他不得不与世界照面,乍看之下唯一能保全自我的照面方式就是拉开距离,将世界置于对立面来讥嘲、怀疑或反抗。他不断把自己绑得更紧,顽固地抗拒甚至畏惧与周遭统一,除了能带着焦虑沉思冥想,他在这世界中的存在跟身后那根柱子相差无几。与世界和解,在他眼中无异于因塞壬而失神沉沦,是最大的厄运。

齐美尔正是要回应这个问题,试图在各种存在方式之中让生命舒展开,与世界和解。他对形而上学、社会学、心理学、历史学乃至美学都有相当深入的钻研,却并未按其中任一学科的惯例不断索引既有概念或循着某个概念推出逻辑严密的新体系。自博士论文时期起,齐美尔几乎从不加脚注,不引用相关的专业著作(GSG¹ 24:181—183),其格言式的文风也显得相当“业余”,饱受诟病。²然而,在他眼中,积累更多的知识与真理毫不相干,真是人与世界的一种“真诚的”关系,某人将表象关联起来,这种关联的结构或者说他看待世界的方式极其切近他的整个存在,对他最真切地成立。就此而言,没有史实证据和逻辑推理,没有任何东西能让人攀附,反过来作者或读者也就不能以知识为名“占有”历史事实或哲学概念,理所当然地切除某些生命体验,他得诚实地直面生身处境,赢获对自身生命的一种视野。梅尼克总结道:“他有些解构性的分析固然无益于那些意志薄弱的人,然而对许多人而言,他相当震撼人心,能教人独立思考并且精神饱满地钻研问题。”(GSG 24:366)³

一、社会化的“形式”

1920年代以来,齐美尔的社会思想通常被冠以“形式社会学”之

1. 本文所引的齐美尔著作的德文版本主要依据德国 Suhrkamp Verlag 出版社出版的《格奥尔格·齐美尔全集》(Georg Simmel-Gesamtausgabe in 24 Bänden Inhalt und Aufbau der Ausgabe, 1989—2016)(简称 GSG)。在国际社会学界,对齐美尔的研究一般遵循以德国 Suhrkamp Verlag 出版社出版的 GSG 作为主要的文献依据。本文除参引国内外已有单行译本之外,主要参引的就是这个 GSG 系列版本,特此说明(本文具体参引的是 24 卷本中的第 9、10、11、15、23 以及 24 卷)。

2. 梅尼克(F. Meinecke, 又译迈内克)(GSG 24:366)与韦伯(2010:前言 5)都曾指出齐美尔缺乏历史感,并未将论述精准对应于社会历史事实。齐美尔博士论文的评阅人爱德华·策勒(GSG 24:181—183)也批评这种缺乏引用的论断在哲学上不够严密。涂尔干说得更狠:“说实话,我不太欣赏这类混乱随意的洞察,他的表达像艺术那样全然主观,又像科学那样抽象。结果反倒既不如艺术生动鲜活,又缺乏科学家所追求的精确。”(Durkheim, 1979) 特洛尔奇批评齐美尔言之无物,缺乏历史文化方面的实质内容,不过描述了“境况”而已(参见 Lichtblau, 2011:149)。在齐美尔的主要译介者看来,正是这些因素导致或反映了他在学界“边缘人”的处境,使他一直担任编外讲师,直至去世前不久才受聘为正教授(Coser, 1958; Levine, 1971)。

3. 李凯尔特也曾提到齐美尔在柏林大学深受学生敬爱:“当学生谈起在柏林大学期间收获了什么,他们总会提起里尔(Alois Riehl)与齐美尔的名字。……齐美尔讲课如此成功缘于其精神的非凡灵动,也许更重要的原因是学生们感到他们面前有这么一个人,他正奋力搏斗以求真理。”(GSG 24:364)

名,意思是说他更关注人与人之间相互作用的形式,而非具体的社会历史内容。这种概括导向两种误解:一种是将齐美尔归为后来所谓的微观社会学,认为他将社会及一切组织还原为个体层面的互动;而照另一种观点看来,社会学应该考察更形式化的对象,意即对一切关系做类型学研究,形式指的就是抽象概念。施潘(Spann,1905)据此质疑,个体相互作用形成的微观复合体能否在逻辑上推导出社会总体。韦伯则认为“相互作用”的含义太模糊,很难实际应用到社会科学研究当中(参见Gerhardt,2011)。另一方面,在当时社会科学的语境下,“形式”容易被误解为经济学式的概念或法学的法则,那形式社会学就谈不上独特的研究对象了(Spann,1905;Sorokin,1928)。齐美尔的社会思想在当时不乏追随者,例如冯·维瑟(Leopold von Wiese)和菲尔坎特(Alfred Vierkandt),不过也许恰恰是冯·维瑟无意中令误解更深了。他曾试图系统地研究几百种社会互动的“形式”(von Wiese,1955),或许有人误以为可以凭借这种“集大成”之作望尽齐美尔学说的优劣,把它定义为一种构造类型体系的学说(Sorokin,1928)。事实上并非如此,正如韦伯所言,齐美尔“将(最高意义上的)‘心理学’与一种分析敏锐的、理解式的世界观—哲学结合起来,毫不狭隘排外,不囿于狂热盲信或门户之见”(GSG 24:377)。

尽管齐美尔的学说早在20世纪20年代便已进入美国学界的视野(Spykman,1925),但是所谓的“形式社会学”没法充当经验研究的准则,并未得到广泛的承认(Sorokin,1928)。二战前后,随着移居美国的德裔学者的增多,齐美尔著作的英文译介与研究工作以芝加哥大学为重镇得以全面展开(Roth,2011)。20世纪80年代,弗里斯比(Frisby,1992)等人致力于突破学科边界,但其视野反倒受这一目标所困,往往过于偏重从齐美尔突破专业壁垒的“越轨”处来理解他的思想,由此,齐美尔被建构成了碎片化、印象派的漫游者(Flaneur)或补锅匠(bricoleur)⁴的形象。在这些人看来,齐美尔拒绝提出社会理论体系,

4. “漫游者”出自波德莱尔,是指大都市里,置身于人群之中却又能保持孤独状态的散步者,他建构了一个以自我为中心的世界,“孤独的沉思的散步者从这种普遍的神魂交游之中汲取独自的陶醉。”(波德莱尔,1991:401)。“补锅匠”语出列维—斯特劳斯《野性的思维》,不同于预先计划完备的工程师,补锅匠在每一刻借助手边现有的、参差不齐的零件来修补,神话思想就是一种理性的修补术。

而是直接以印象的方式呈现“社会”，并因此与后现代理论相契合。然而，上世纪末以来，齐美尔有关贫困、冲突、异乡人等专题的讨论重新得到发掘（Gerhardt, 2011；Moebius, 2002）。

1908年问世的《社会学：社会化形式的研究》一书可谓齐美尔在社会学方面最重要的著作。他在这本书的开头就着手廓清社会学究竟是什么这一问题。按照他的理解，任何科学都会将某些事实遵循它的方法相互关联起来，得到一种有章法的事物之总体关联，不过科学并未因此由这些题材所决定，毋宁说科学都是以它的方法论线索，从某一视角构成物之整体，物只不过是材料而已（GSG 11：16—17）。既有的科学囊括了大部分事实对象，不意味着社会学的正当性就在于捡边角料；另一方面，社会决定论也奠定不了社会学，任何现象固然都或多或少受到社会环境的影响，不过如果因此就将它们纳入一个学科，那社会学便沦为乌托邦式的空名而已。齐美尔也不急于划定社会学的边界，他只是先点明社会学的核心任务：从生活总体的复杂现象之中，从我们称为“社会”的生活之中，抽象出一种独特的、自律的生存形式（Existenzform），即社会本身（GSG 11：61）。

我们通常采用的社会概念非常宽泛，几个人为着特定的目的相互作用就形成一个社会**实体**。譬如家庭、行会、国家等，同时这些实体反过来定义着每个人。齐美尔的研究对象并非社会实体，而是社会化（Vergesellschaftung）：“社会化即诸个体根据某种兴趣——感性的或理念的，暂时的或长久的，有意识或无意识的，因果驱使的或受目的牵引的——在无数各异的方式实现的**形式**之中，共同生长成一个统一体，兴趣在该统一体之内实现自身。”（GSG 11：18—19）“像本能、兴趣、目的、倾向、心理状况与心理活动这般存在于个体之内，从中产生或受到作用的，我称之为**内容**，它们好比社会化的质料（Materie der Vergesellschaftung）”或材料（Stoffe）。我们所经验到的社会现实都是由社会化形式与内容共同形成的统一体，是相互作用中质料逐渐具有形态的过程（Gestalt）。在这一过程中，形式先于最终实现的统一形态，譬如某些物质组成一个球，而几何学的球体形状是在先的，正是这一形状使球体成为可能（GSG 11：23）。然而，社会学面对事实时，无法像几何学家那样直接讨论“相互作用本身”（Wechselwirkung schlechthin），因为无论如何我们所能经验到的具体现实已经是由内容与形式结合而产生的。

齐美尔所说的社会化形式与“形式社会学”所误解的那种抽象概念或普遍法则无关。主从、竞争、模仿、分工、派系等形式不是普遍适用的概念,仅仅指出在社会现实中到处都能经验到主从关系是毫无意义的。另一方面,形式与内容之间也没有演绎或归纳式的逻辑关联,它仅有的关联正是在现实性之中。

像这样的探索鲜有前路可循,以竞争为例,齐美尔会去探究竞争作为纯粹的人际关系形式意味着什么,它在怎样的情况下产生,如何发展,因竞争目标不同可能有哪些变化,个人之间的竞争与群体之间的竞争区别何在等等(GSG 11:26—27)。既有的大部分社会学研究像处理客观事物那样看待已经提炼成型的社会组织,例如国家、行会或社会分工体系,他们考察这些“社会”实体,追问“社会是什么”。然而在这些“脏器”之外,还有许多尚未固化的、脉搏不息的综合(Synthesen),即社会化:每时每刻,个人之绝缘并立(Nebeneinander)不断形成特定形式的**互相**(Miteinander)、**互为**(Füreinander)(GSG 11:19)。因此,齐美尔研究“社会化”其实问的不是“社会是什么”,而是“社会何以可能”。

齐美尔之所以提出“社会何以可能”是与康德的问题相对的。康德问:“自然何以可能?”齐美尔评论道,康德会这么提问是因为自然无非表象,是我们的智性借以整合感觉印象以形塑成统一世界图景的方式(GSG 11:42)。“自然何以可能”得先追问构成我们理智并实现自然本身的诸形式。类似地,齐美尔这里社会化的统一过程也是零散的感觉要素综合形式,然而他们的问题有着截然不同的含义。对康德来说,“自然何以可能”是个认知问题,主体将给定的要素综合为“认知的统一体”——自然。然而,“社会何以可能”或者说“社会化”不纯然是康德的翻版,并非以先天范畴构建社会。“社会化”近似于现象学所说的“去存在”,是一种源发构造性的过程,人如何与周遭建立最具体的相互作用。它不可能达到康德那样纯粹的先天范畴,因为“个人心灵”时时刻刻已经浸入无数简单的过程,它在其中感到自己被决定、被抛入与“他人”的某种最具体的**互相**和**互为**之中,并且这种具体的相互作用过程对“我”来说是无条件成立的事实。这些“先天”过程并不是逻辑上先于社会存在的原因,而是所谓社会这种综合的各个局部,换言之,“社会化形式的研究”虽然带有审视的味

道,却是身处“被社会化”的过程之中去知晓、熟悉其形式,而非康德式的认知过程(GSG 11:47)。

二、冲突的“统一”

齐美尔将社会化视作统一(Einheit)的过程,然而统一并不意味着完满和谐的关联体系,毋宁说他对社会化最基本的洞察本身就是从冲突来着眼的。他举出社会化有三种先天形式:

(1)“我们都是碎片,不止是普遍人性的碎片,也是我们自己的碎片。”人的形象——无论是他人还是自己——总是修改补全碎片而成的样式,人总是被把握为某某类型(GSG 11:49)。齐美尔的意思是在与周遭发生具体关联时,我们难免会将具体经验的零碎材料整合补全成各种角色及性格类型等等来赋予对方固定的形象。然而这一过程之所以带来碎片的感受,不如康德那般和谐,是因为一次次具体的碎片补全都已经是不可化约的现实了,没法像康德那样通过纯粹普遍的范畴来奠基。在齐美尔这里,人虽然不断补全碎片、构筑类型来生活,这种关联却始终不像康德设想的那样均质,相反在这些样式之间时时有冲突。人的表象总是令人感到不太对劲,似乎比起他本身模模糊糊感到的“个体性”少些或多些什么,其实所谓的个体性只是有一套对纯粹个体确定性的想象悬置在该表象活动之上,或者说引导着表象,恰恰在这一想象受到的阻碍和不连贯之处才使一切社会关系有实现的可能。

(2)“人非社会化存在的(Nicht-Vergesellschaftet-Seins)样式规定或参与规定了其社会化存在的(Vergesellschaftete-Seins)样式。”(GSG 11:51)异乡人、罪犯、穷人之类的样式既身处某群体之内,又在它之外拉开距离。现代人感到自己生命经验的内容似乎被割裂成许多围绕不同客观逻辑运转的片段,可所有这一切都消解不掉生命的“向心性”:人同时为社会存在(ein Sein für sie)且自为存在(ein Sein für sich)。“社会不是由某些一部分未经社会化的人组成的,毋宁是由这样一些人组成,他们一方面是完全社会的存在,另一方面,保有相同的内容,却感到自己是完全个人的存在。”(GSG 11:56)简言之,不仅样式之间不会完满和谐,这些样式也无法穷尽生命本身。一个人一边用重重样式或类型为自己的生命赋予比较稳固的形态,他生活在情人、儿子与父亲的角色

色之中,却无法遏止地感到生命不止于此,真正令他感到自己活着的恰恰在此之外。

(3) 不同的要素构成社会,它们相互关联、互相构成。如果抛开预定和谐,现实中不太可能所有要素都能各司其职。齐美尔这里也无意于凭空设定一套和谐。他是说在种种断裂、冲突与不完满之中生活的人,仍旧寻求社会角色与内在生命的统一,并期待能感到这种命运般的统一承载着更宏大的秩序降临到自己身上。这种和谐最集中地凝炼于“天职”(Beruf)概念上:个人听从内心“召唤”(Ruf)而投身于原本非人性格的职位,对每个人而言,都有一道命令要求他去寻求召唤其人格的事业(GSG 11:59-60)。

那么冲突在齐美尔这里究竟是什么?冲突作为社会化形式之一,撇开动机和后果,指两方在对立之中形成更高统一(Einheit)。在这里,最终达成的统一并不意味着一方克服另一方,由单方力量支配。事实上,对立双方都直接而积极地构成冲突形式,某一要素对另一要素而言可能是负面的消解性力量,却不意味着它对关系之整体而言亦如此。“一个群体仅仅是全然向心、和谐的‘一致’,这不光在经验上不现实,也根本无法显露其本真的生命进程。”(GSG 11:285)历史上有些原初的社群内部还未分化,其实当中照样存在着归属或派系,只不过当时还不明显,还未发育出截然的对立罢了。

冲突是否一定需要粘合关系的力量呢?齐美尔提出,我们可以设想所谓的纯粹冲突,即将冲突作为目的本身,不过,这种形式如何成立呢?一种可能的解释是“悲观主义”,认为人天然没有为他人奉献的意愿,只有敌意。不过,齐美尔在谈到叔本华时讲得很清楚,作恶者必须能够切身感受到他所施加的痛苦,贪求痛苦(Lust am Leide),否则作恶毫无意义(GSG 10:262)。敌意——对人对己的残忍——根本目的都是自我膨胀。某人渴望展现权力,却又无力积极地实践权力,便通过伤害他人把他们变成自己的“财产”。人们面对悲惨的人或动物时,固然大多出于善意与同情施以援手,不过也有人通过帮助他人(甚至没有任何实质帮助,仅仅显示出怜悯)来享受对方的痛苦,把他人变成自己的“财产”,对方越悲惨,帮助过程中的自我膨胀就越厉害。另一方面,他也不会当真为自己的苦难真正感到悲哀,甚至渴望感到自己遭受着世上最深重的苦难,欢庆自己成为最

悲惨的人。伤害他人既是对峙又是同一，假定敌意冲动确实存在，它至少突破了漠不关心，仍可算作一种建立关系的冲动。“分歧与和谐无解地纠缠，前者的内容事实上成为将来共同体的萌芽。”(GSG 11: 296) 敌意冲动实现为纯粹的冲突，本身就要求与周遭世界处在特定关系当中。即便是看似抽离了外在目的和生活重量的战争游戏也需要诸多冲动的复合体来支撑，其中并非所有冲动都能由斗争本身获得满足，战争游戏“抽空”内容这一条件本身就需要由许多其他社会关系形式来达成(GSG 11:304—305)。

在形式化上近乎纯粹冲突的是客观冲突，它不像战争游戏那样为了斗争而斗争，始终指向特定的客观目的。人将自己归属于客观原则，任何对原则的侵犯就是侵犯人格本身，归根结底，支撑客观冲突的激情是高度个人性的，不会轻易受社会因素干扰，所以容易变得绝对，毫不妥协。例如司法冲突渐趋于形式化，就事论事，只关心论点，不去在乎论辩双方究竟是谁。其表现之一就是随着文明的进程，司法冲突逐渐可以由他人代为执行，转变成专业律师之间的抽象斗争，当事人的个人感受或参与反倒无关紧要甚至碍事，斗争双方构成统一体仅仅因为共同服从某项法律这一事实(GSG 11:306)。

人为了客观的形式化目的而战，往往会比为自己而战更极端更无情。正如他毫不顾及自己，他也丝毫不会顾及别人；为了某个理念牺牲自己是正当的，同样地，他也可以毫不犹豫为此牺牲所有人。这些“战士”具有强烈的责任感与自律精神，他越客观，便越显得人格高尚。齐美尔借尼采来勾勒客观冲突当中的典范形象，这个人既不顾念自己的劳累辛苦也不顾及他人的幸与不幸，他“对生命变得更加漠然”，随时准备为他的事业牺牲他人或者自我牺牲(尼采，2007b:160；尼采，2012:400)。“这种视角位于**外部**：我运用我的性格，但我既没想到去理解它，也没想到去改变它——我一刻也没想到过对德性的个人计算。”(尼采，2007a:821—822)这种高尚与冷漠是冲突形式催生的后果，与具体的客观目的无关，一旦某个人意识到他在为更高的原则而战，冲突就有激化的可能，斗争双方甚至完全有可能为同一理念斗个你死我活。

在激烈斗争中，双方的内部结构也会更加紧缩。平时时，人可以放任自己(sich gehen lassen)，任由自己的各种力和兴趣向着互不相干的不同维度发挥；冲突时，人必须聚精会神(sich zusammennehmen)，将

全部力量聚集到一点,同理,冲突当中群体必须凝聚所有要素的全副力量,容不得讨论商议之类的内耗(GSG 11:350)。客观冲突中,问题出在客观原则的严格性与上述“向心型”结构该怎么包容群体内的异质成分。平时各个异质成分保持一定距离,尚可相安无事,然而战时要求比平时更紧密的结合,根本没有余地去回避、忽略异质要素,异见者要么勉强妥协、相互容忍,要么直接分开。因此客观冲突成为组织是否分裂的关键时刻,斗争越紧迫,组织规模越小,越可能因为异见分裂。

以天主教和新教团体为例。天主教教会始终在跟异端斗争,倘若异见还能被容忍,异见者能与其他人合作来抗击外敌,教会就在内部消化异见,凡是不能合作一致对外的人,都要直接被逐出教会,以求内部始终保持足够的活力,避免内耗。天主教之所以能够如此,也是因为它规模比较大。对大规模的群体而言,没必要排除所有折衷者,反正它能在边缘容纳这些人,不至于让他们威胁核心。当然,倘若大规模群体的组织形式恰好使“边缘分子”贴近中心,那他们任何的不确定和妥协都可能危及整体,异见就不能再被容忍了。新教的情况不太一样,至少在初期,新教身处激烈的斗争之中,且各宗派本身群体规模较小。它对信条要求得更加严格,不惜分裂也不能妥协。因为新教团体只有在对抗中才保有统一性,根本不能妥协或停止斗争。詹姆士二世及威廉玛丽统治时期,英国政府常常试图收买浸礼会、教友派等。这些对抗中的小群体倘若与政府合作,群体统一性就不复存在了。

男女两性在道德原则下的客观斗争亦如此。女性因为身体稍弱,始终面临经济与人身剥削的风险,同时也被男性当作满足感官欲望的对象,因此不得不以道德风尚自我防卫。毕竟道德风尚是高于两性的超个人原则,在理想情况下,如果双方都遵循它,也许能达到平衡。甚至有的风尚——比如骑士精神——会逆转自然优势,为弱者提供保护。尽管在所谓的骑士精神中,仍然是男性主动把自己当成对方选定的守护者,来保护女性。于是乎,女性出于自保而严格遵循道德原则,就像上文提到的新教徒一样,她们的结合往往比男性更紧密,也更加无法容忍任何女性的道德过失。与男性“斗争”最为激烈的女性将其他女性决然归为道德或非道德的,没有任何折衷的余地。当然,这种为求自保的客观斗争意味着她们对原则的要求以及女性统一体的构建极其依赖冲

突，一旦敌人消失，道德原则也会随即丧失感召力。所以，暗中支持或容许敌人的“不道德”来保持内部生命力，算得上一种实用“智慧”（GSG 11:355—358）。

冲突作为对立双方的具体统一，并不会止于和平，在齐美尔的眼中，和平是指节奏和缓、隐而未发的冲突。“和平的中断不是由特定社会学情境来标定的，毋宁说，在和平状况之内的真实关系中潜藏的对立骤然激化，即便没有当即露出最激烈的形态。”（GSG 11:370）可以说，冲突是社会化的底色，有些契机暂时掩盖对立罢了。

对客观冲突而言，直接体谅对方遂而和解是违背原则、不讲道理的方式，首先就被排除掉。客观冲突形式之为客观，正因为双方根本就不在乎也不打算体谅任何人，他们之间没有任何道理之外的粘合力量，一旦有确凿的分歧，同志可能转瞬变成死敌，在这个意义上，客观冲突恰是亲密关系的反面。真诚深刻的亲密关系不可能容许其中任何一方拉开距离，冷静地旁观估量，有所保留。彻底无保留的亲密关系，无需持久和平的保障，就算悲剧收尾也比礼貌和平持久的关系来得深刻，毕竟它总会在道理之外滋养出一些无论如何也会和对方共命运的力量。相应的，亲密关系崩解后的刻骨之恨也是源于这种毫无保留，因为它远远突破安全感或自我意识的要求，一旦亲密关系崩解，没人能独力承受如此毫无保留的“错误”。

既然直接和解不可行，那一方观点直接压倒另一方或者由权威的第三方作出裁断，能否缓和冲突呢？这里的问题在于目标消失这件事没那么简单，冲突意味着一整套人格复合体的特殊结构，而客观目的构成参与者身心能量的凝聚点，如果冲突顺利过渡到和平，就是说这套人格复合体结构能够顺利转化为一套相对安定缓和的结构。倘若突然丧失目标，会对个人造成严重后果。原有结构直接被抽掉，双方都无从安顿冲突中积聚的能量。当然，他们完全可以找个替代目标继续争论下去，可是转变来得太过突然，替代物对他们来讲无法一下子成立，最后冲突双方都被自己不能释放的能量逼入完全无法忍受的境地。恰恰因为双方都坚信着某种客观理想，才无法坦率地接受理想变成幻象，甚至可能因此怨恨对方，仿佛是他们是罪魁祸首，让威风凛凛的骑士堂·吉诃德骤然沦为疯乡绅阿隆索·吉哈诺。“这种情况经常走向空洞无物的相互指责，强撑着维持敌意，或者翻出别的差异，清算旧账。斗争运

动的余韵像这样耗散在无缘无故的哄闹之中,然后才能平息。”(GSG 11:373)

除了丧失目标与和解,讨价还价或者说交换是另一种缓和客观冲突的方式。交换预设了人具有一种超出直接欲望和偏好的能力,它意味着用可交换性来避免激烈冲突,就此而论,交换是最契合现代世界的方式。

三、外在化的现代世界

古今之间,人与周遭打交道进而构建自我的方式发生了巨大转变。原先人与人之间的相互作用更直接也更短促,想要什么就去拿,受到阻碍可能得打一架,就像物物交换一样,目的近在眼前,手段并不会遮蔽目的,随着目的实现,手段也就淡出视野。人们闲谈或辩论,却仅仅是为了生存而利用语言与知识,不是为了知识而活,换句话说,知识或语言本身并不支配他们之间的关系。

随着群体规模日趋庞大,交换亦越来越复杂,乃至直接交换难以为继,人们便逐渐分离出各种“功能”,片面地与更大规模的人群交换。当分离出的功能越来越片面,亦即越来越抽象时,交换关系也变得抽象,甚至逐渐发展出独立的运转逻辑与结构,成了某种外在于个体意志和行动的物。譬如说,科学发展出它自己的一整套运转逻辑,不再是人们活着并发生关联的临时性手段而已,毋宁说人与人是为了科学才相互接触,他们只不过是科学逻辑下的某种“功能”载体而已。人与周遭的关系像这样被不同的客观秩序割据,而所谓的活着也就成了诸多功能碎片的拼凑,已经很难确切地感受到他到底在什么意义上还是一个人。这样一来固然会滋生更多客观冲突,然而这些冲突至多是某客观原则之下“功能”碎片的冲突,不会牵涉到整个人格,仍旧留有遵循原则讨价还价的余地,现代社会中人与人的关系越来越非人格化,正是现代人从冲突中部分解脱的关键。

齐美尔在《货币哲学》里举了一个例子来描述这种古今社会化形式上的差别。中世纪时,臣民要在君主或领主出行时为他们和随从提供沿途食宿。起初这是直接指向个人的无限义务。后来,这项义务有了更加具体的规定,指向他的劳动产物:为哪些人员提供怎样的食宿,需要照顾多少马匹,甚至具体到食物或餐具的品质与数量等等。关于物

的规定越是繁琐、完备,义务与人格的距离就越远,人也感到更加自由。再后来,臣民可能只需要提供物品,不必真的提供住处;繁琐具体的实物可能被换算为单一种类的物品(玉米之类的),然后更进一步被特定种类的货币税(levy)所取代,货币税通常仍旧以这些物品命名。当义务变得更加客观时,这些特殊的货币税会逐渐固定下来,成为臣民定期缴纳的一笔费用,被纳入一般的税收体系(tax)。至此,义务在采用货币形式的同时,已经褪去原初的私人关系色彩,也渐渐地抽空了具体内容(Simmel,2011:311)。义务的客观化意味着双方具体社会化过程的转变。最初提供沿途食宿是封建关系的一部分,它是建立在效忠誓言之上的高度私人关系,倘若臣民对提供沿途食宿的义务有意见,也是认为对方背弃封建荣誉与传统,是针对封君整个人格和封君身份的不满。随着义务越来越客观化,它也很难再唤起臣民对原初私人关系的忠诚了,冲突的重点不再是身份荣誉问题,反倒越来越像利益争夺,上交特定种类的货币税意味着割舍自己的部分财产,没什么忠诚或荣誉可言。既然只是财产之争,冲突就越来越可能以谈判的方式解决,毕竟争的是相对的量,不是绝对的伦理问题,双方完全可以客客气气地坐下谈判。到最后义务变成定期缴纳的税,臣民与君主的关系就变得更加抽象而片面了,即便发生冲突,对象也是抽象的征税机器。除了交税这层关系,臣民与君主相比之前几乎是互不在意,也就无所谓激烈冲突了。

虽然冲突的类型由决斗转变为可以谈判的客观冲突,人身依附变为片面局部的利益交换,现代人事实上也并没有比中世纪的人更自由。“人”变为“功能”,意味着有一道外在于他的秩序支配着他。古代的社会化形式是个体之间简单、直接的交换,此时几乎不存在高于个体的抽象统一体,所以最突出的是“物质”。但“功能”一词意味着完全不同的视角,它给我们的直观印象是某要素与更高层次的统一体之间的关联,它预设了整体。当共同体作为第三方参与其中时,物物交换才真正被取代。货币作为社会功能的物化,它的价值不是固有的“物质”,必须由共同体担保来赋予它“功能”价值。人们在交换中不再直接接触、依赖对方,转而共同信任稳定的社会。换言之,人与人之间原本充当手段的某种短促过程逐渐成为了外在于人的客观秩序,随着我们越来越严格、越来越符合客观原则地组织生活手

段,我们的生活就越发成为一整套外在于我们的客观对象。活着慢慢变为一种自我割裂的技术,每时每刻我们都在将自己分割,交付给不同的客观秩序,在这些客观秩序内将生活内容以一种近似于自然规律的理智方式严格编织起来。

无根的人缺乏与这些客观秩序之间的深刻关联,却紧紧攀附着这套秩序。就像没有“天职感”(Berufensein)的科学家可能对他所研究的学问漠不关心,他一心将知识编织成稍微完整的体系,不断复杂化,然而这般忙碌仍旧无法解除根本的荒谬感:在片段性的生存之中,生命渴望朝向某种统一的终极与绝对。问题在于,现代生命竟然将这股强大的意志投射到客观秩序内部的发展,仿佛这些客观秩序的严整统一就等于自身生命的完满。“正是客体的完美显示出主体的缺陷,从而表明主体的发展和客体的发展一样,都应该靠机遇、本能和漫无目的的自然过程。……现代技术凭借其包罗万象的治疗方法而树立的榜样……必须继续推进某种特殊的有意识的努力,以使人类能够获得借助物质变迁所能够预见的那种程度的完善。”(西美尔,2003:188)

这种外在化的进程可见于现代生活的方方面面。在科学领域,它带来了齐美尔所谓的“强化的事实感”,即科学中的实证主义和自然主义。“在历史科学中和在经验心理学中一样,本质上毫无价值的调查,而且就研究的终极目的而言,是最不重要的东西;但却仅仅因为它们是根据完全按部就班的技术流程来操作的,就常常获得了十分不恰当的认可。”(西美尔,2003:185)甚至在艺术之中也有类似的倾向。对技术和手段的强调教导公众,艺术是为实现所谓纯粹艺术性的特殊工具,而这种工具也应更加理智化(西美尔,2003:186)。例如诗人不得不熟悉所有的表达方式,才能“专业地”选择最合适的抒情诗技巧来传达特定的生活感受,哪怕当时著名的诗人格奥尔格也不例外。绘画上,以分离派运动为代表的一批现代画家刻意与他人比较,生硬地凸显自己的不同之处,荒唐的是这类分离派成为一时风潮,就连所谓独特个性也有套路可循,每个人都通过千篇一律的放肆突兀来表达其假想中的标新立异。

手段逐渐被当成终极价值,生活的外化与这种情感过程并行,它依赖物质的完美而非人的完善,挣得多、知道得多莫名就成了目的本身“最终,人们处处陷在密集交织的制度与手段之网里,完全没有明确的

终极目的。唯独在这样的文化处境下，才出现对终极目的和生命意义的需求。”(GSG 10:177)

四、重返生命意志

现代生活最深刻的问题缘于：渐趋客观的社会化形式与个体生命的张力达到前所未有的程度。现代人的确不再遭受人身奴役，但他相较于中古人所感到的自由，其实在某种程度上仅仅是上述张力的表现而已。当各种外在技术将生活分别组织起来时，尽管我们服从这些技术，这种服从却不像原本的奴役那么痛苦。当我们在客观原则之下与人发生抽象局部的冲突时，毕竟并非整个人格都牵扯在内，因而也激不起强烈的痛苦或快乐，他随时可以从任何具体的社会关系中挣脱出来。然而问题也随之而生，这套抽象的关联确实可能威胁不到人格，却也没法构建任何深刻的关系，身处其中的人很难感受到“命运”并毫无保留地投入到任何人或事情之中。就像绑在柱子上的奥德修斯，他必须切断自己与周遭世界的直接关联，拉开距离，但又渴望着与周遭统一。这种处境最微妙地表现在都市人的特定敌意当中，即反感(Aversion)：“反感，一种相互陌生(Fremdheit)与排斥(Abstoßung)的感觉，在接触变得更亲密的一瞬，立即转化成实在的恨与冲突”(GSG 11:290)。

如果在传统乡村中，人持续暴露在相似事物的影响下，对它们的感受就会变得稍微迟钝些，可惜现代都市生活不容许人熟悉任何事物。人根本无力招架向他疯狂涌来的异质事物带来的刺激，于是都市人为了保护人格，用脑，不动心，他可以用不敏感的且最能容忍距离的理智来应对都市生活，这样一来，他人乃至自己的生活都成为理解的对象，而非感受的对象。反感就是这种应对方式的情感表现。反感不针对任何特定的内容或对象，它抗拒的是任何亲密接触。反感能够将自己不得不接触的大部分人和物都放在一个较远的距离，之后理智出场。按照齐美尔的观点，作为自保情感的反感与爱相比，在人的心理结构中处于更加底层、基础的位置，为更大范围的人所共有，阈值也更低。

现代都市人的处境实际上使敌意成了他与无数陌生人和事物建立关系仅剩的可能形式之一。反感相较于漠不关心(Gleichgültigkeit)，

至少算是一种关系。太过密集的都市刺激让人招架不了,可与所有人都毫无关系也会令人无法忍受。人在应对都市生活的时候,也渴望建立关系,可惜在以货币为符号的抽象互动中很难滋生亲密关系。爱要求人格的契合,哪怕仅仅喜欢一个人也得针对具体的、完整的人,几乎没有谁因为抽象原则而爱上任何一个人,遑论爱上无数人;反感则不然,因为对方举止不文明而反感所有路人,这是相当常见的事,既不需要任何具体的理由,也不需要对这些路人的生活感兴趣抑或投入感情。由此说来,反感比爱更接近现代生活的常态。

齐美尔有关反感的论断折射出了他对现代生命处境的诊断:以抽象原则来构建世界与自我时,生命经验这个人来说其实都无所谓,充其量像反感这样略有波澜,归根结底没什么本质区别。很多人切身感到终极目标的缺乏,进而迫切地渴望投身到某种支配一切生活细节的理想之中,例如社会正义或社会主义,这些理想的强大力量固然有其内在原因,但深究的话,很大程度上是因为现代生命对终极价值的渴求。

早在古典时期尤其是基督教早期,对绝对价值的渴求就已经成为一个与生命密切相关的问题。享乐主义强调当下感官享乐即目的本身,强行剥除生命对绝对事物的渴望。不过,当时人们对神秘主义的狂热足以证明享乐主义没能完全解决这个问题。第一次给出终极意义的是基督教。基督教的救赎用上帝之国提供终极意义,超越相对的生命。可直至近代,基督教对人们的掌控力渐弱,人对生命终极意义的渴望因长期得到满足,一旦答案空缺,反而变得更为迫切。“这种渴望是基督教的遗产。它留下一一种对生命运动之确定性的渴望,后来成了一股空洞的冲动,渴望着不可及的目标。”(GSG 10:178)

齐美尔认为,叔本华为现代人“空洞的冲动”提供了最清晰的哲学表达:意志是主观生命的实质,倘若对存在而言有什么是绝对的,那就是存在是一场无休止的催促,一次持续不断的自我超越。一切事物都只是意志的表象而已,除此之外别无他物,因此意志只会遭遇到自身继而超越,永远处于不满(GSG 10:178)之中。意志作为存在之绝对有两层含义:人的存在不只是单个行为的总和,总有某种“不止于此”(Mehr-als-dies)紧挨着一切“这个那个”(Dies)(GSG 10:206),似乎每一行为之后都有一股力,既承载它又要超越它,这种“不止于此”正是存在感的一部分;另一层意思是强调在叔本华之前,人

以理性人为模范,被理解为受限于现象世界的种种偏差始终未完成的人,“成为你所是”。在康德的架构当中,认知的条件同时也是认知对象的条件,理性成为人最根本的存在。叔本华则突破了这样的理性主义,在他看来,理性只是意志的工具或结果,是现实中的人自我生产的产物,人在逻辑推理中也能感到更深层的力在驱动。所以,意志并非与理性相对,而是在理性之外,因此也外在于理性的对立面(GSG 10:210)。在康德那里,意识与存在的对立尚未进入视野,经验意识是真实存在,而物自身是观念,不过在尝试探寻物自身的可能内容时,康德的确以理性为首要路径。相较于意识,以浪漫派、物质论和历史主义为例,十九世纪思想家则将**存在**视为核心。齐美尔对叔本华从形而上学推论出的悲观主义并没有太看重,在他看来,叔本华的核心洞察是人的不系于意识的存在感。存在是一种形而上运动,人不是理性地设定明确目的然后付诸行动,人之所以有目的,是因为人最根本的意志不断驱动他。

“生命之总体有别于其个别部分的总和,而是某种事实性的统一。在每一个别部分当中,我们感到统一正是它的实质,与此同时又似乎是生命的厄运,厄运并非降临到生命头上,这厄运就是生命本身。”(GSG 10:213) 暂时逃避痛苦的方式有三种:审美救赎,道德和主体否定自身。道德即超越个体性的分隔,人感到自己与另一独立自我在本质上同一,而不是对立。不过,在叔本华这里没有道德律令,同情和道德都只源于这一事实:意志表现于所有事物中,所有存在根本而言都是同一的。因此,正义内在于个体与他自身存在的关系,与社会、历史或其他关系不相干。不同于康德,在叔本华那里,事物的道德特质是给定的,行为也是被意志深刻决定的,不过,意志并不是依照特定情形,为每一次行为作出决定的,因而也谈不上任何义务规定。意识不止指向已完成的行动,也指向本质存在,并在二者之间建立关系。我们的存在与我们的行为相关,每一刻的行为都反映我们是谁。叔本华的道德学说只有意志没有规范。意志不再只是特定情形下的动机,而是存在之根本,是超越时空的永恒,同时,个体的任何行为都只是了解自己存在本质的机会,所有行为都被缚于恒定的存在,于是减轻了对特定个别行为的责任,却将人置于必须坚守本质存在的位置。

比较有意思的是,第三种方式即通过主体否定自身来得到救赎不是指自杀。自杀绝非否定意志,反倒是某人因为非常渴望生命,可惜不是他所处的这种生命,他企盼消除痛苦,却又感到痛苦本身就是意志的结果,自杀的人正因为不能取消意志,于是代之以取消掉自己的经验存在。否定自身,拒斥意志来得到救赎的苦行者拒斥的对象不是事物,而是转向自身:他拒斥自己而非拒斥世界。“一个这样的人,在和他自己的本性作过许多艰苦的斗争之后终于完全胜利了,他所剩下的就只是一个纯认识着的东西了,就只是反映这世界的一面镜子了。……他现在宁静地微笑着在回顾这世间的幻影。这些幻影过去也能够激动他的心情,能够使他的心情痛苦,但现在却是毫无所谓地出现在他眼前,好比棋局已终之后的棋子似的……生活和生活中的形形色色只好像是飘忽的景象在他眼前摇晃着,犹如拂晓的轻梦之于一个半醒的人,这时现实已曦微地从梦中透出而梦也不能再骗人了。正是和这梦一样,生活的形形色色也终于幻灭,并无须越过什么巨大的障碍。”(叔本华,1982:535-536)

在齐美尔看来,尼采的权力意志论正是为了回应这种难以忍受的社会日常处境。尼采所说的胜者并不是在社会经济地位上占优的人,而是在人性上高于同时代其他个体的存在。生命呈现为不断的斗争与胜利,永不止息的生命过程。越有生命力,权力意志表现得越明显,人的差距越大。尼采式的人始终反感现在的人,渴望超越他,达到更高的人性。高度以广度的代价实现,社会远不及人性重要。不恰当地说,在他的学说里,对社会的敌意与否定是生命感的起点。康德的普遍法则是在人与人关联的社会中对行为与人性负责,而尼采的高贵者无需对现在的社会负责,他要对类负责,爱邻人、爱弱者、爱自己都不可取。高贵者有义务自律,只有这样才可能让强大力量复生:“只有住在闪电能击中他、击碎他的高处的人才能生长:高得足以接近闪电!我的心思和我的憧憬向着少数的、长久的、遥远的事物:你们的小小的、许多的、短期的苦难跟我何干!我看你们受苦得还不够!因为你们是因你们自己受苦受难,你们还没有因世人受苦受难。”(尼采,2012:347)齐美尔曾用康德的方式表述尼采的永恒轮回,从中可见尼采与康德的鲜明对比。“每时每刻,我们应当这样生活着,不论现实如何:仿佛我们想要朝向一个目标发展,一种超越我们此刻现实的、进化的理想投射;仿佛我们会

永远如此生活，亦即，仿佛真有一种永恒轮回。”(GSG 10:400) 尼采用有限存在的永恒轮回将人置于有限与无限之间，作为存在与生成之间的“将近”。

“有一天，当一个魔鬼尾随你进入你最深的孤独之中，对你说：‘这种生活，正如你经历着并经历过的那样，你必将再一次，无数次地经历。然而它将失去任何新意，你生命中的一切，不论多么渺小或伟大，一切都将以同样的顺序轮回。存在的永恒沙漏也将一再倒转，尘归尘，土归土，你也将随之一道转动。’假如那个念头胜利，它将改变现存的你。你时时刻刻追问：‘你还想再一次、无数次经历这一切吗？’问题的重量或许会把你碾碎。你必须多么善待自己和生命？以便除了这道最终的、永恒的确证，别无所求。”(GSG 10:393-394) “永恒轮回”设定的问题迫使人为此世生命赋予非常强的伦理性，即便不断轮回，生命的高贵也是严格世俗性的，不需要任何超验的东西来给定。齐美尔强调尼采学说中生命对社会的敌意、对不断超越的强烈渴望，虽未通过尼采提供答案，至少已经揭示了问题。

五、生命直观：在康德与歌德之间

外在化的、分裂的现代世界如何回到统一的生命图景呢？齐美尔基于他对康德与歌德的解读，认为契合当今情形的生命观只能在康德与歌德之间寻找。

康德问道：“自然何以可能？”针对的是客体与主体的统一。自然无非是存在者之间可理解的、有规律的相互关联，只是表象，而表象活动(Vorstellen)的条件就是一切客体的条件，“我”通过知性将感觉材料领会成经验的对象，以此不断生成客观世界(GSG 10:124)。这一经验世界彼岸还有一些事物不是**为我们**而存在，即物自身，康德将绝对性落在这一决然彼岸的领域之中。总而言之，按照齐美尔的解读，康德通过将自然归结为主体的表象，将绝对性置于经验世界之外来回应主体—客体的问题。当然，这种方案也必须付出代价。生命内容的各个碎片得以统一为世界，主体与客体得以统一，都是凭借着同一个事实，即我们**知道**，可这一事实相应地划定了限度，一切存在者的内容都只能在其可知性这一形式内被把握(GSG 10:125)，而主体仿佛沦为某种认知功能。齐美尔作为著名的新康德主义者，确实

在大体上认同康德有关表象世界的学说,不过一旦涉及对生命的理解,相较于康德他还是更欣赏歌德的基本倾向,并受歌德的影响提出了不同于康德的生命图景。

齐美尔曾对比康德与歌德迥异的基本倾向或者说基本韵律:康德不断划定边界,歌德则是艺术式的统一。对康德而言,科学通过划定边界所能达到的世界图景本身也有清晰的边界,永远无法彻底达成事物的统一,除非凭信仰之跃,借助宗教、审美或道德等实现(GSG 10:145)。歌德的统一不是像康德那样先明确各种界限,再靠认知活动统一起来。“歌德从客体这边解决主客体同一的难题,康德则从主体这边来解决。”(GSG 10:132)按照齐美尔的理解,歌德在意的始终是直接表达他的**世界感**(Weltgeföhles)(GSG 10:126)。对他来说,像康德那样宣称自然只是主体的表象简直不可饶恕,另一方面,绝对统一只能在不可知的物自身那里达成,同样是不可接受的,歌德的绝对就在这个世界,在现象之内,不在彼岸。他在《温和的警句诗》(*Zahme Xenien*)里感叹道:“是了,这就是正确的轨道,人不知道他所思的,思索时,仿佛一切都被赐予。”(参见 GSG 10:128)思虑本身并不能挣得知识,当生命达到某一层次时,自然或上帝自会将相应的感受与理念敞开。自然是精神化之镜(Spiegel der eigenen Vergeistigung),一切事物固然是外在的,但事物的直观性始终被赐予人,按照他对世界的直观感受,自然与精神的绝对性是有可能被经验到的(GSG 10:136)。歌德承认,如果基于当时的哲学观点,绝对自然与绝对精神并存这种说法有内在矛盾,他仅仅作这番断言肯定不足以将矛盾解释清楚,但在绝对性的问题上,“最好停留在哲学上的自然状态,尽可能地利用人**未经分割的存在**(ungetrennten Existenz)。”(GSG 10:131)

对歌德而言,人的使命是让他之内的自然实现其全部可能性,人的生命只是自然大全生命(All-Leben)的一种形式或者说一次脉搏,二者之间有着预定的和谐又有待后天的合宜(Anpassung)(GSG 10:161)。不过,仅从《浮士德》来看,经验常常并不能如愿使人合乎他的自然,因此浮士德才不得不借助梅菲斯特的超自然力量来实现他的合宜性,并且按照契约的隐喻,一旦他停留在任何经验关系之中,便会因未经发展的能力而死。在这个意义上,人越是具有个性、能力越

丰富,越要求灵魂不朽,因为未经施展的潜能必须在生命之外,以另一种形式实现。

在对照过康德与歌德之后,齐美尔在其最后一部著作《生命直观:先验论四章》当中给出了他的答案,书里讨论的是生命内容或者康德那样的概念体系所无法涵盖的生命之先验感。类似于叔本华和歌德,齐美尔始终朝向生命的统一,而社会化形式或者说任何形式亦是界限,人要能感知到界限存在、指涉它,就意味着人在某种意义上外在于界限。这已经涉及一对贯穿全书的矛盾:有界限的生命形式—连续无限的生命涌流。

现在之于时间如同点之于空间,是过去和未来的碰撞,而现实又系于现在,那么,我们难道因为现实不包含过去或未来,就可以说现实是非时间的吗?齐美尔认为这种悖论只在逻辑形式上成立,生命活出了有时间维度的现实。生命现实包含过去,但不是像机械的因果律那样把现实当作过去某形式的效果。生命之伸出并非生命形式所能涵盖的。齐美尔不认为任何只关注形式的概念体系能够触及生命,“现在不像机械存在那样只是一个点,总要不断探回、伸展,我们不止活在瞬间之中。”(Simmel, 1918: 10) 哲学家的时间只是生命在意识之中的抽象,生命在两个方向上都突破非时间性的“现在”,才能活出时间维度。这种伸展不属于生命的内容,也无法由形式规定,却塑造了生命的真实,“生命独特的连续性在形式区分之外仍然涌动着,过去活进未来。我们称这种存在方式为生命。”(Simmel, 1918: 12) 生命既是永不停歇的河流,又得由有形的实体承担之中:形式不断探出界限,尽管界限正是形式的本质所在。

“每一内容都遗留下某些生命的残余,不断扣响它身后关上的门。生命就像这样从它的每一内容里探出,于是,人感到灵魂之永恒,一种无法被必朽穷尽的永恒。”(Simmel, 1918: 120) 所以说,生命不是对某些内容的机械回应,狭隘的现实总是弥漫着伸向其外的“无限”感,这种感受投射到时间维度上就是不朽。另一方面,在我们与世界的关系上,个体生命内容本身的偶然性、未及展现的天赋等等,都会强化对偶然性的感受,由此导向命运的问题。命运的概念包含两重预设:(1) 一个主体得含有或展现出自己独立于“事件”本身的意义、倾向和要求,他不能只是客观事件的一个零件,嵌在机器里受驱动的零件谈不上命运;(2)

虽然事件或现象仍有偶然性,但它们在与生命的碰撞之中,被赋予了主观生命之内的意义。事与生命之间建立起明确关联,由此进入生命进程之内,一系列沿着“客观”因果推展的事被编织进个体内在决定的主观生命序列,“仿佛”这些客观事件本来就指向主观生命(Simmel, 1918:123)。这么说,命运不适用于动物,是因为它们缺乏个体性的主观生命进程。对神圣存在也无所谓命运,一切事物的因果性天然地内在于它,没有什么偶然。

人的生命处于中间状态,一面是宇宙秩序,一面是内在引导、自己负责乃至自我封闭的个体形式,二者在命运当中成为一个事实。从第二重预设来看,命运是有门槛就在于现实要素得与个体紧密相关。俗话说“本性难移”也可以比喻个体生命先天的形塑力,内在生命涌流的方向都不容主观上的任意选择。命运决定着个体生命,齐美尔认为这就好比康德的认知观,世界上只有一部分我们可知的东西为我们所知,或者说是歌德所谓的“亲和性”,命运之中的事物没有彻底被同化,生命只能诱导事物进入个人的生命目的,却没有彻底把握它。所以普通人难免会有一种很奇怪的感觉,好像整个生命的必然性仍然是偶然的,事物仍然具有独立的因果性以及一些尚未触及生命(因而“无意义”)的本质。悲剧英雄的命运则不太一样,虽然他必然走向毁灭,但他的生命先天力量如此强大,以致事物客观的因果偶然性显得微不足道,几乎彻底被他的命运所笼罩。

现实事物与个体的张力促生自我。人越是感到世界外在于他、否定他,便愈发清晰地意识到独立的自我,否定与匮乏感不停搏动着自我。倘若现实与意志太相符,意志在每次短促的实现中被耗尽,其实很难滋长强势的自我。起初,自我与生命内容模糊地纠缠着,尚未独立进入意识。人经历越丰富,慢慢会遭遇到更多偶然,就越发觉得自我是一个连续的统一体,身陷动荡的命运之中。随着生命逐渐推展,自我也渐渐向内收拢,在偶然内容之间不断自我阐释,尝试着发展出一套独立于内容的意义和观念。

齐美尔这套生命之涌流的说法乍看相当含混,似乎仅仅是从否定意义上讲生命不止于形式而已,然后才进一步解释道“不止于”究竟是什么意思:每一生命的统一体都可以显露为其个体的独特形式,即他的**存在法则**(Wesensgesetze)。所谓存在法则是一个人生命之中

各要素总体的关联方式(Simmel,1918:149)。从生到死,灵魂游走在截然对立的宿命、倾向或生命内容之间。人可能既是野兽又是圣人,智者转瞬疯癫,如果从现象或生命内容强行构建法则,规定生命,就得借助无数种相互割裂的解释,这些原则根本没法拼贴出生命的统一图景。但在齐美尔这里,能将生命统一起来的法则并不是对现实指手画脚的命令,对于人来说,现实与应然都是生命存在方式,应然式的生命总有一些要求,并且这种被要求的义务感对人客观有效(Simmel,1918:159)。齐美尔不打算讨论这些义务究竟是怎么来的,或者提出新的道德学说,他关心的是应然在生命之中的先天位置。对此,有两种可能的情况:(1) 应然的内容可能源自个体生命之外的另一种先验的现实,譬如普遍自明的道德原则或相对于个体的普遍理性法则,又或者每次行为就像物品一样,有客观的道德价值。(2) 应然源自个体的生命总体(Lebenstotalität)而非普遍法则,应然仿佛精神丝线编织到他的独特生命感之中(Simmel,1918:160)。齐美尔的个体法则显然是后者。

那齐美尔所谓的“个体性”究竟是什么意思呢?首先,个体性与主观性不能混淆,法则性(Gesetzlichkeit)也不是普遍性(Allgemeinheit)。“我们此处不关心独特性,(个体性是指)每一有机生命——尤其是精神生命——真正独特的展开形式恰恰是从自身生命的根基生长出来的。”(Simmel,1918:234)像浪漫派只在内容层面区分特殊个体与普遍法则,然而特殊与否仍然停留在内容要素的层次上,在这方面齐美尔并不认为与众不同就天然好过普普通通;关键在于,在最本质的生命之中,相对于这些内容,人是一整个活生生的统一体,“可比较的内容位于人格的中间层,最核心的内在(Innerlich-Zentralstes)与现象总体(Phänomenal-Totales)都是不可比的,它存在且仅存在一次。”(Simmel,1918:234)生命是应然的起点(terminus a quo),就像生命构建出整个现实的表象世界一样涌出整个应然世界,不涉及某人有没有独特的应然“因果”法则,是否具有特别的伦理内容要素,或者他有没有主观选择特定道德目的(terminus ad quem,例如自己的人格完善)。

其实比起康德的普遍道德法则,个体法则之“法则性”更强:人不仅要对自己是否符合某道德法则负责,还要为该法则是否对自己有效负责,有

效意味着它由我的生命整体涌出,无法开脱。康德式的道德原则乍看起来很严格,但对人的要求其实没那么高,具体到个别行动时,义务已经给定了,遵从它即可,即便生命之应然是不连贯的碎片,没能深刻植根于自己的整个存在,也不妨碍人遵从义务。齐美尔的版本就是另一回事了,义务必须首先是他的义务,是他整个生命涌流的进程,仅仅说它是某道德原则的部分内容是不够的。应然是一种存在方式,故而不能够止于碎片,必须是能够与其他生命内容统一的,每个道德要求或行为都是此刻的心跳,承载着我们曾经所是、所做、所应该做的一切。如果说尼采假设某行动法则在永恒轮回之中不断重复,康德的判断基于某法则对所有人普遍成立,那么齐美尔问的大约是某义务能否承载整个生命。“整个个体的应然决定着当下的义务,其实,这只不过是从伦理的维度阐释‘生命在每一瞬都是它的总体’”——生命在每一瞬都**存在**为它的总体(Simmel,1918:244)。

抛开了我的存在图景(Daseinbild),就不能真诚地谈论道德。这不是说义务要符合主观意愿,不能有任何强迫,义务本身内含着对立一服从的结构,生命作为应然本来就始终在服从,这跟禁锢或自由无关。假如道德原则禁锢人,问题出自道德原则的形式与活生生的应然生命发生冲突。越是严格地(歌德所谓“专制地”)固守着一个原则来统摄整个应然生命,越难以将其当成义务。理论上,人可以试着完全依照黄金分割、依照多数人的最大善等原则来发出道德命令,却仅仅止步于命令或要求,达不到伦理上的**应该**。道德要求的关键是**个体的客观性**(die Objektivität des Individuellen),人的应然生命遵从生命之中涌出的义务,就像“道德版本的命运”一样客观有效。齐美尔所谓“客观有效”就是指必须与生命之中其他部分、与周遭世界相关,以应然形式活着的个体不可能仅仅由所谓“自我”或“性格”凭空诞生,他也不能凭着乐不乐意随便开脱。假设某个和平主义者坚决不服兵役,可能在他看来,即便服兵役有国家权力和公意的支持,只要这种要求与他的道德学说无关,就不算伦理行动。但在齐美尔这里,倘若所有圣俗力量都认定他有义务服兵役,那他就该服兵役,因为不管他怎么想,这些关系编织形塑着他的生命,援引歌德的说法“人不仅是天生的,亦是后致的”(Simmel,1918:227)。

一个人所处的具体关联和种种看似外在于他的形式,并非单纯的

桎梏,事实上,在齐美尔那里,生命的自由指的是与不同形式、不同世界发生关联的能力,是自由地形成各种关系,而非通常所理解的“解放”似的挣脱束缚、切断关系。当我们不局限于桩桩件件的事实,而是将触及的零星的经验关联起来,将“不可知”与可知内容一并把握为统一的庞大视野,即是“世界”。世界的成立有赖于能够创造统一体的原则,比如时空、普遍的关联与因果律等,当人将上述原则视作普遍有效的范畴时,才能统合成世界,或者说,原则将无限的生命内容以形塑力量统一起来,每一世界都用特有的“语言”表现着整个生命内容,且生命内容需要在某个世界范畴中具形才可能被(片面地)把握。

现实在原则上有能力使无限多的内容具形,纳入自身,并且人感到它们统合为整个世界,所以现实可被称为一个世界,艺术世界与知识世界亦然。因此,整个世界不意味着生命只能有一个世界,归根结底,世界意味着所有内容通过某原则能整个**关联**起来,并且具体对该精神而言,尽管所能把握的仅仅是一些经验碎片,这种连续体是绝对成立的“事实”,所以,用不着追问“客观存在”几个世界,怎么“证明”它们。一个人能否是哪些世界取决于他如何与生命内容相连。假如一个人只用某种“实际”原则来把握内容,那么艺术、宗教与知识顶多算些零碎片段,谈不上世界,现实世界就是他们唯一绝对的世界。也许对超脱“真实”的人来说,现实更像断断续续的梦,艺术世界反倒是必然的。原则上,任何世界只要成立,都是整个绝对的世界,它们在必然性或在存在论上处于同一层次。我们感到所有生命内容都属于某一或某些世界,却始终意识到自己所知所感不过是整个世界里极微小的一点碎片,生命在这一世界内要求“更具生命”(mehr-Leben),要求超越既有内容的限度,更完整地关联一切。不过,生命究竟如何与世界交织,世界到底是怎么进入生命的?

生命(Leben)亦是生存(Leben)。人首先必须从生存目的论来把握他的生命内容,最严格的目的性原则限于身体,一旦超出这一界限,就不仅仅是生存了。正如前文提过的古今之别,原始的社会化形式基本上就是生存,在这种形式当中,人所采用的目的链条都比较短促,其间会用到一些知识雏形或艺术雏形,不过它们还是紧紧附在生存目的之上。所谓大转折,是这些(知识或艺术等)形式渐渐能如上文所述构成各自的世界,生命在这个世界中游走。这一转折表面上虽然形似于

现代生命的外在化问题,其实正好相反,齐美尔在《货币哲学》里描述的货币从纯粹手段转变成目的,货币的转变是在目的链内部挪移顶峰的位置而已,并没有冲破链条。在面对目的链条时,人必须将下一步当作唯一的,将全部能量都投射其中,手段篡为目的其实是目的论最纯粹的形态,否则倘若只看重最终目的,反而是非目的论的。回应外在化困境的“大转折”恰恰要超越目的性。尽管这些形式原本是生存的手段,被束缚在生存之内,现在反倒是生命围绕着它们旋转,仿佛它们本就是客观存在的。

生命与一个世界的关系就像歌德那里的人与自然相合宜,既将自然领会为客观的,又感到自然是精神化之镜。譬如生命开始绕着艺术回转,意味着“创造着的艺术家的生命全都投入到‘观看’中,他欣然将整个生命都朝向这一方向”(Simmel,1918:65)。艺术世界或者说生命作为艺术,不意味着要像那些齐美尔不认可的外在化艺术一样,掌握更多技术,力图看见更多内容,关键是在观看上投注更多生命,就是更加全身心地让整个生活都跟那些事物发生关联,直到能听见这个世界对他的“召唤”(Ruf),而他被世界“召唤”(berufen)恰恰是他与世界最深刻的统一(GSG 11:59-60)。以审美主导生命的人“生活在相对短促的片段之中,他们自如地游走在各种对立之间,放松地任由自己被物掌控,而不会用自信的自我去支配它们”(Simmel,1918:115)。生命不止在每个世界内部伸展,像社会化过程那样,一次次以具体的相互作用“更具生命”(Mehr-Leben);它也要超出生存的目的链,“不止生存”(Mehr-als-Leben)(Simmel,1918:25-27),要与现代那些客观的秩序达成最深刻的和解,像命运的天职召唤一样投身其中。

结语

乍看之下,齐美尔的生命学说与康德的“自律”相比并无新意,既然道德法则是人自己赋予的,那肯定是由他的生命出发的,其实不然。正因为康德严格排斥任何他律,便不得不先将个体理性立法的部分与感性严格分开,设定前者才是真正的普遍的个体以满足道德自律。虽然康德作出各种划分,但又无法完全消解被拆分掉的感性部分对应然生命的意义。齐美尔抱怨道,康德的自律设定反倒给人开脱的借口,自律

的理性自我总是纯洁无辜的，罪只能归咎于不够纯粹的“他律”诱人，他律类似于魔鬼的弱化版本。“人类道德上最懦弱之处就是发明魔鬼，它招认了人根本不敢直面自己作的恶。”(Simmel, 1918:166)

理性道德主义预设每个人完全知道他的全部义务，与此同时，他只知道能够通过意志实现的义务。“但是，我们从来不单作为‘理性动物’而活，生命是统一的整体，唯独回顾反思时才依照科学的、实践的或目的论的观点将人分析为理性与感觉等。”(Simmel, 1918:198)康德的道德学说以自然科学及民法为典范，他在逻辑框架上借助自然科学，道德原则是先天普遍有效的，因此我服从它，就好像我事先就明白*我应该*依照该法则展开生命，在法学上，民法只对人提出部分的、绝对适用的要求，不针对生命总体，齐美尔的个体法则却要求整个生命的存在方式必须是统一的，不能只遵循某项义务不顾其他生命关联就自称是道德的人。比起康德，齐美尔更贴近歌德所谓“日常的要求”(die Forderung des Tages)，日常不是说每天外部环境对人的琐碎要求，它是指下一刻之后的一切仍然在黑暗之中，直到生命进展到那一刻才舒展开，在每一重周遭世界、每一重关系形成时，道德不能逃避与它们的关联，随着社会化关系的生成与消散，日常的要求也不断流动着，即歌德所说的“永恒的、灵活的法”(Simmel, 1918:171)。

1918年9月26日，格奥尔格·齐美尔在斯特拉斯堡逝世，他在生前最后一封信里安慰韦伯夫妇：“我刚刚完成最后一本书《生命直观》，应该很快就能出版。世界赐予我的，我亦献给世界——尽管我这份礼太薄。”(GSG 23:1024)这道“永恒的、灵活的法”或许就像齐美尔自己的生命样态，他从未追求占有更多的知识内容，也不刻意特立独行，而是游走在杂多的经验之中，放松地接受世界的馈赠。至于研究遍及美学、形而上学、历史认识论等诸多领域，不如当成他欣然将整个生命一次次朝向这些方向，与这些世界一一和解。对齐美尔来说，与其像奥德修斯那样自缚手脚，拒绝世界后用理性建构一整套自己的体系，最深刻的自我毋宁是让诸多世界就像歌德的自然之镜那样都能从自身生命的根基生长出来，这才是最具个体性的生命。

参考文献 (References)

波德莱尔. 1991. 恶之花[M]. 钱春绮, 译. 北京: 人民文学出版社.

- 霍克海默、阿道尔诺. 2006. 启蒙辩证法——哲学断片[M]. 渠敬东、曹卫东,译. 上海人民出版社.
- 曼,托马斯. 1980. 托马斯·曼中短篇小说集[M]. 刘德中,译. 上海译文出版社.
- 尼采. 2007a. 权力意志 1885—1889年遗稿[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆.
- 尼采. 2007b. 偶像的黄昏[M]. 卫茂平,译. 上海:华东师范大学出版社.
- 尼采. 2012. 查拉图斯特拉如是说[M]. 钱春绮,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 叔本华. 1982. 作为意志和表象的世界[M]. 石冲白,译. 北京:商务印书馆.
- 韦伯. 2010. 新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐、简惠美,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 西美尔,格奥尔格. 2003. “附录:1870年以来德国生活与思想的趋向[G]//西美尔. 宗教社会学. 李放春,译. 上海人民出版社:182—235.
- Coser, Lewis. 1958. “Georg Simmel’s Style of Work; A Contribution to the Sociology of the Sociologist.” *American Journal of Sociology*, 63(6): 635—641.
- Durkheim, Émile. 1979. “Durkheim’s Review of Georg Simmel’s Philosophie des Geldes.” *Social Research* 46(2):321—328.
- Frisby, David. 1992. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel’s Social Theory*. London: Routledge.
- Gerhardt, U. 2011. “Die Formen der Vergesellschaftung und die soziologischen Aprioris.” In Hartmann Tyrell, Otthein Rammstedt, and Ingo Meyer (Hrsg.), *Georg Simmels große “Soziologie”*. Bielefeld: transcript Verlag: 83—124.
- Levine, Donald. 1971. “Introduction.” In Georg. Simmel, *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press: ix-lxv.
- Levine, Donald, and D. Silver. 2010. “Introduction.” In Georg. Simmel, *The View of Life*. Chicago: The University of Chicago Press: ix-xxxii.
- Lichtblau, Klaus. 2011. *Die Eigenart der kultur - und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Moebius, Stephan. 2002. *Simmel Lesen: Moderne, dekonstruktive und postmoderne Lektüren der Soziologie von Georg Simmel*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Roth, Guenther. 2011. “Biographische Aspekte der amerikanischen Simmelrezeption.” In *Georg Simmels große “Soziologie”*. Bielefeld: transcript Verlag: 367—394.
- Simmel, Georg. 1918. *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. [1908]1992. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 11), von Otthein Rammstedt (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp: 7—876.
- Simmel, Georg. [1906]1995. “Kant und Goethe.” In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 10). Michael Behr, Volkhard Krech, und Gert Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp. pp. 119—166.
- Simmel, Georg. [1907]1995. “Schopenhauer und Nietzsche”. In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 10), Michael Behr, Volkhard Krech, und Gert Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. pp. 167—408.
- Simmel, Georg. 1997. “Kant: Die Probleme der Geschichtsphilosophie.” In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 9), Guy Oakes, und Kurt Röttgers (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. pp. 227—419.
- Simmel, Georg. 2003. “Rembrandt.” In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 15), von Ura Kösser, Hans-Martin Kruckis, und Otthein Rammstedt

- (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. pp. 305—516.
- Simmel, Georg. [1912—1918]2008. Briefe 1912—1918; Jugendbriefe. In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 23), Otthein Rammstedt, und Angela Rammstedt(Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 2011. *The Philosophy of Money* (2nd ed.), trans. by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge & Kegan.
- Simmel, Georg. 2016. Indices, Gesamtbibliographie, Biographie, Dokumente, Nachträge. In Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe* (GSG Bd. 24). Otthein Rammstedt, (Hrsg.) Berlin: Suhrkamp.
- Sorokin, Pitirim. 1928. *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper & Brothers.
- Spann, Othmar. 1905. *Untersuchungen über den Begriff der Gesellschaft zur Einleitung in die Soziologie*. Tübingen: Buchdruckerei von H. Laupp jr.
- Spykman, Nicholas. 1925. *The Social Theory of Georg Simmel*. Chicago: The University of Chicago Press.
- von Wiese, Leopold. 1955. *System der Allgemeinen Soziologie; als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*. Berlin: Duncker & Humblot.

责任编辑:路英浩