

齊美爾社會學分析的主要哲學背景

潘利俠

天津理工大學法政學院應用社會學系

摘要 哲學和社會學是齊美爾涉入最深的兩個領域，他自己以哲學家自居，把社會學只當成必須完成的義務。他認為天下萬物彼此關聯，最終都會通向形而上學，從任何瑣碎的事情上都能看到生命整體的意義，因此，對齊美爾而言，其他所有的學科研究都是通向哲學的不同路徑，社會學也不例外。正因為哲學在齊美爾整個思想背景中具有至關重要的意義，所以本文特別追溯了齊美爾社會學分析的哲學背景，以期從中發現形塑齊美爾思想特別形貌的根本線索。哲學背景既是齊美爾科學研究的基本出發點，也是他試圖超越科學研究的局限、走出現代困境的思想資源。

齊美爾不僅是一位社會學家，他還擁有哲學家、心理學家、美學家和隨筆作家等標籤，這充分顯示了他涉獵領域的廣泛。齊美爾思想領域的廣博與他早年的教育經歷不無關係。他在柏林大學求學期間先後研習了多門學科，受到了不同領域內多位老師的影響。1876年入學之始，齊美爾跟隨著名學者特奧多爾·蒙森（Theodor Mommsen）學習歷史，後來又轉而跟隨莫里茨·拉紮若斯（Moritz Lazarus）研讀心理學（後者也是狄爾泰和威廉·馮特的老師）。齊美爾還跟阿道夫·巴斯汀（Adolf Bastian）學習了人種學，然後又在愛德華·澤勒（Eduard Zeller）和弗里德里希·哈姆斯（Friedrich Harms）的指導下研究過哲學。早期接受教育的博雜



在某種程度上是齊美爾一生涉獵廣泛的一個重要原因，多種思想的交匯作用形塑了他特殊的思想進路。

不過，儘管齊美爾一生興趣廣泛，但是他最主要的興趣始終都停留在哲學層面，所有其他的研究包括最微不足道的日常瑣事在他看來都是通向哲學大門的路徑。而且，他思想的核心線索和基本概念也是始終是如一的，就像弗裏斯比所說的那樣，即便是在1890年發表《社會分化》的時候，齊美爾後來的許多關鍵的概念也都已經形成了，雖然這些概念在不同時期的作品中面臨的具體處境非常不同。許多人包括弗裏斯比本人都把齊美爾的思想劃分為早期、中期和晚期，認為齊美爾不同時期的興趣點和研究內容都十分不同。可事實上，齊美爾總是在同一時期進行著多個領域的研究，在一生的每一個時期，他都保持了興趣的多樣性，這一點在晚年也沒用絲毫改變。比如，齊美爾在1916年出版了《倫勃朗》，1917年出版了《社會學的基本問題》，同時也出版修訂了《歷史哲學問題》，發表了《戰爭與思想決斷》（the War and Intellectual Decisions），《現代文化的衝突》和《生命直觀》都發表在1918年。由此可見，晚年的齊美爾不僅對生命哲學，而且對社會學、文化研究等領域都具有一定程度的關注。所以，那些將齊美爾的關注點嚴格劃分為心理學時期、社會學時期和哲學或生命哲學時期這種做法並不科學。不僅在事實上，他同時從事多領域研究，而且從內在的意願來看，就算在他社會學作品的高產時期，他內心的興趣也並不在此。他在表達自己拒絕擔任德國社會學會主席時曾說過：“我的時間、我的興趣和我的知識都不足以公正的擔當此任。”特洛爾奇也看到，齊美爾在晚年已經不再對社會學有興趣，不願意討論相關的問題了。

所以，終其一生，齊美爾雖然對社會學做出了很大的貢獻，雖然總是同時涉足許多領域，但是他最主要的興趣卻一直都是哲學，其他的各個領域、各種研究都是以哲學為最終依歸的，他對



社會學的研究也不例外。因此對他各方面的研究特別是對他社會學思想的研究不能不考慮他主要的哲學思想背景，而且對齊美爾的研究也不能僅從其作品產出的線性時間序列來確定他的主要興趣和思想軌跡，更為可行的是通過他個人的陳述和他的思想主線來把握他思想的核心，正如他在研究叔本華和尼采時所做的那樣，只關心研究思考的終極內核，關心那些“從內在方面作為人類靈魂確定類型的最深層本質。”¹ 這樣的把握方式可能會因為作者本人思想的搖擺和矛盾而遭到質疑，但是只要能在作者的整體思想中找到一個可以支援這一方式的進路，那它就是一種可行的解讀方式。齊美爾曾經明確反對過僅僅將現實看成是只存在於並列的或先後的聯繫之中這種做法，他認為，除了有時間上相互排斥的聯繫方式以外，不同觀念在人的內心還有“同時和相互交融的關係，由此兩者才共同走向一個判斷，走向一個意義單元。倘若兩者從嚴格意義上只是先後順序(nacheinander)，即——當彼一出現此一便消失，那麼它們永不會形成一個命題。我們的靈魂具有一種神秘的、雖說完全在經驗中起作用的能力，它能將它先後意識到的多個要素組合成一個絕對統一的思想；……”，² 這段話用在齊美爾自己身上再準確不過，看似在他身上前後不一的思想階段和興趣其實從來都是一種統一的思想或隱或現的不同表達。

一 在康德與歌德之間

齊美爾自稱是一名哲學家，他認為自己對社會學的貢獻是在完成一項應盡的義務。這意味著，齊美爾的社會學思想內核中必然深深的滲透著其哲學思想轉折起伏的痕跡，在某種程度上，也正是因為其哲學思想的獨特傾向，齊美爾的社會學思想與同時代



人相比才顯得別具一格。故而，理解齊美爾的社會學思想尤其是其“社會”觀念，必須要和其思想的哲學基礎緊密關聯起來。

人們總是習慣於把齊美爾的思想發展軌跡分為進化論、新康德主義和生命哲學這幾個階段。然而正如前文所述，這些階段之間並沒有全然明晰的界限，不同階段涉及的主要領域也不是同等的重要，而且這幾個階段之間也並非互相排斥的。通過對文本的仔細分析，我們將會看到，生命哲學才是齊美爾一生最為核心的思想線索，同時生命哲學也是齊美爾作為一名新康德主義者對康德形而上學進行超越的一種嘗試，所以歸根到底，齊美爾在醉心於生命哲學的期間，仍然是一位不折不扣的新康德主義者，而他作為新康德主義者最重要的貢獻卻是通過對生命哲學的熱衷來完成的。

齊美爾行文很少用注釋，我們基本不可能從他作品的注釋部分出發去追尋他思想的根基。唯一可行的方式就是從他的生活經歷和作品內容出發，看看他的人生經歷中都和誰發生過交集，他的作品都談到了誰，作品裏體現出來的思想和誰更有共同點。而有關齊美爾個人生活的資料並不多，那麼，從他作品的內容出發來探究其思想背景就成了一件相對來說更為可靠的事情，因為齊美爾的作品雖然紛雜繁多，但是他主要關注的人物卻屈指可數，大多數人物從他作品的標題就可以直接確定。縱觀他作品的標題，我們可以看到，他的大部分著作都是關於康德、歌德的，期間還有少量提及了尼采、叔本華、倫勃朗和羅丹等人。由此可見，我們談齊美爾，不得不首先從康德和歌德談起，同時兼顧其他的思想線索和他的生活經歷。

（一）新康德主義者？

黑格爾去世以後，觀念論和體系性哲學受到了很大的質疑。當時德國正好處在農業社會向工業社會、傳統社會向現代社會的



轉型期，科學的發展及其成就對社會轉型的巨大作用讓傳統哲學的合法性受到了嚴重的挑戰。在整體社會日趨重實證輕思辨的情境下，人們開始重新思考哲學存在的價值和哲學研究的方式。很多人都試圖將科學的思維方式和研究方式引入哲學，從而使傳統哲學擺脫昔日濃重的形而上學色彩，以便在新的情勢下能夠繼續為人們所認可。在這期間，各種哲學思潮在德國競相爭豔，認識論問題的重要性日漸被人們認識到，提倡將認識論作為一門獨立學科的學者們大都致力於將感性和知覺等經驗因素與邏輯推演相結合，從而為知識的獲取建立一個更可靠的根基。

新康德主義者所做的事情正是上述努力的一部分。新康德主義是十九世紀出現的一個哲學流派，他們致力於消除康德哲學中的形而上學因素，把哲學當成一門科學，嘗試建立一種有關人類確定性和人類政治的後形而上學學說。到了十九世紀九十年代，新康德主義和歷史主義一起成為德國主要的哲學理論，構成了各種理論的知識背景³。新康德主義並不是一個整齊劃一的哲學派別。有人甚至認為，除了在哲學是一門科學這一點上具有共識之外，各種各樣的新康德主義者們並沒有其他共同的東西。有康德主義的新康德主義者，也有非康德主義的新康德主義者。

齊美爾被有些人標定為一個新康德主義者。的確，即使在最早熱衷於進化論的階段，齊美爾對康德的濃厚興趣也顯而易見。至少他曾經有兩篇關於康德的論文都參加了競賽並獲了獎，前一篇還為他贏得了博士學位。而後一篇則為他贏得了大學授課資格⁴。就算在被標定為生命哲學階段的齊美爾，康德也是他不曾繞過的討論話題。

齊美爾是因著對康德的研究才進入了學術圈，而且齊美爾闡述問題的內容、方式以及他和新康德主義者李凱爾特頻頻的書信往來都顯示出他受到了新康德主義很大的影響。拋開關於康德的專門研究不說，《歷史哲學問題》一書和《社會是如何可能的》



的這篇文章中，齊美爾明顯運用了康德的提問方式，並將康德對有關自然如何形成的解釋方式擴展到了歷史和社會學研究領域，當然，在具體運用中的細微差異也正好證明了齊美爾作為一個新康德主義者對時代潮流的分享以及自身的理論傾向。

齊美爾明顯受到了當時思想觀念實證化趨勢的影響，不過他對這一趨勢的回應方式卻與眾不同。正如我們前面所述，很多哲學流派都在致力於減少認識論當中的形而上學色彩，將感覺經驗的要素帶入認識論，而齊美爾的努力卻似乎是沿著相反的方向進行的。他也注重對各種感覺經驗的研究，但他對形而上和思辨性的認知方式仿佛有不可化解的情結，以至於他想要將形而上學的色彩投射到所有感覺經驗的領域，他研究各種各樣細碎的日常生活現象，諸如感激、賣淫、時尚、旅行等等，最後要極力表明的卻是：所有的感覺經驗最終都是導向形而上學的入口，從生活的每一點瑣碎之處出發，我們最後得到的都是同一個關於生活整體的終極意義，形而上學和思辨性哲學實際上本身就內在於人們的日常經驗。雖然表面上看起來，齊美爾的做法與將感覺經驗引入認識論的哲學家們有所雷同，但事實上，齊美爾從感覺經驗出發的目的卻是為了超越感覺經驗，飛躍到關涉生命整體意義的形而上學，這一初衷說明他從未想過要拋棄形而上學，反而要將形而上學作為自己所有研究的依歸。與之相對，那些直接將感覺經驗因素引入認識論從而對形而上學本身進行改造的人們最終的目的卻是要哲學中消滅形而上學的存在。

齊美爾從科學研究對象和研究方法出發，卻得出回歸形而上學的結論這一做法讓人不免懷疑他作為新康德主義者的真實性。當然，也有人把齊美爾看成新康德主義者，納塔麗婭·卡圖·米拉(Natalia Cantó Milà)就是其中一位。儘管他不得不承認，齊美爾終身的研究主題和其部分作品的提問方式都與新康德主義者有共同之處——都反對歷史現實主義，反對採用自然科學式的複製



方式來研究歷史和文化。但是納塔麗婭·卡圖·米拉也強調，以文德爾班和李凱爾特為代表的新康德主義者對社會歷史科學的認識與齊美爾存在著根本的差異：文德爾班和李凱爾特明確表示，社會歷史科學不同於自然學科，它們應該有不同於自然科學的研究方法，自然科學建立的基礎是固定不變的自然現實，而社會科學只能建立在客觀有效的先驗“價值”之上，沒有客觀恒定的社會現實，只有永遠不變的先驗價值。鑒於齊美爾常常類比自然科學來說明社會科學的研究對象和方法，因之認為自然科學和社會歷史科學的差別對齊美爾來說並不明晰，而且，在分析了齊美爾《社會是如何可能的》和《論選擇教義與知識理論的關係》兩篇文章後，納塔麗婭·卡圖·米拉指出：齊美爾用於說明個體如何形成社會世界的各種“範疇”並不同於康德用來認識自然世界的先驗範疇，前者是在經驗中形成的，並且會隨著社會文化經驗的變化而變化，而後者卻是超經驗的、可以根據邏輯推演出來；再者，在齊美爾這裏，沒有什麼永遠客觀有效的價值，價值總是相對的，是隨著具體情境的變化而變化的⁵。

齊美爾確實幾乎沒有直接參與新康德主義關於自然科學和文化科學或歷史科學的論爭，但他在這一問題上的看法很多地方都與狄爾泰有相似之處，他和狄爾泰一樣，都反對文德爾班對心理學歷史作用的貶低，齊美爾認為心理學預設是歷史學研究的前提要件⁶。其實正如納塔麗婭·卡圖·米拉所看到的，齊美爾的確常常以自然科學來類比社會科學，最典型例子就是在《社會學的問題》一文中，為了說明社會學獨特的研究對象和科學性，齊美爾以幾何學圖形來類比各種社會化的形式。此外，以物理學、化學來做類比的例子也比比皆是。而且，在《社會是如何形成的》這篇文章中，齊美爾甚至還認為儘管人作為主體可以將自然看成是自己的觀念，可以以自己的個性和獨立與社會相抗，但是，從一個較大的整體的角度來看，人和自然中的其他事物一樣，同樣是



大自然從中經過的一個點，“大自然的材料和能量達到和離開這個點，猶如它們由於流動的水和欣欣向榮的植物而迴圈一樣”，以此推論，個人連同社會都不過是大自然的一部分而已；⁷ 人與社會的關係類似於人與大自然的關係，從社會整體的一面來看，人不過是其中的一個環節，不由自主的被編排到各種社會關係之中，每時每刻都與其他人相互關聯組合在一起。

這樣的觀點及在社會科學和自然科學之間的類比很容易給我們一種錯覺，似乎齊美爾並不認為自然科學和社會科學之間存在著嚴格的界限。但事實並非如此。同樣是在《社會是如何形成的》這篇文章中，齊美爾不斷的強調，自然統一體與社會統一體有著決定性的差別：自然統一體的形成源於外在於自然的觀察主體，而社會統一體的形成是由它的構成要素直接實現的，因為社會的組成要素本身就是具有心靈和意識的個人，各個心靈之間雖然聯繫卻同時也相互抗拒，人不像組成自然的物那樣無私無我，彼此服從，所以由人組成的社會在聚合度上遠不及由物組成的自然。一個人固然可以將他人想像為與自己相同的主體，並以移情的方式去理解和想像他人，但他人對“我”來說，永遠有超出“我”的想像和理解的部分與我對立。因而，齊美爾明確指出，“‘與自然如何是可能的？’相比，‘社會是如何可能的？’這個問題具有一種完全不同的、方法上的意義”，自然是由主體將外在既有要素綜合而成，而“社會”是由構成社會的各種要素本身內部存在的先驗條件促成的。

乍看起來，一時認為自然與社會類似，一時又大談二者存在顯著差別的齊美爾在這裏陷入了不可思議的矛盾。我們也許會以為碎片風格的齊美爾在這裏又不經意間製造了一個斷裂。然而，這個矛盾實際上是一個可以通過進一步分析解釋圓通的假像。在將人和社會看成大自然的一部分以及將自然和社會做類比的時候，齊美爾佔據的視點是超越主客界限的、去主體的，而在



與康德對話進而談論社會學的研究對象時，齊美爾是全然站在主體的立場上討論問題的。超越主客界限是齊美爾一生追求的理想境地，相關的言辭在各類的作品中都能看到，尤其是在對藝術功用的理解中更是明確的表現出他對渾然忘我、主客一體狀態的尋求。可是，一旦作為一名學者從事學術研究並且致力於界定學科研究對象和學科知識性質的時候，主客劃分已經是不言而喻的前提，從主體角度談論問題也是一個不爭的事實。不以主客劃分為前提，科學知識的討論就無從談起了。當我們將問題限定在社會科學和歷史科學關係的範圍內時，那種超越主客二元、將社會視為自然一部分的觀點便不在我們考察之列了。

綜上所述，我們可以得出結論，在有關社會科學和自然科學研究的範圍內，齊美爾和新康德主義者在基本觀點上並無太大分別，可以算得上是一個新康德主義者。然而一旦轉入哲學領域、涉及到對哲學的定位時，二者便存在著根本的不同。新康德主義者是打算將哲學建立成一門科學的，而齊美爾卻將哲學定位在對生命整體意義的形而上學把握上。這一關鍵性的區別預示著齊美爾後期對康德和歌德的看法，也預示著齊美爾最後轉向生命哲學的必然。也許，齊美爾的哲學觀唯一與科學有關聯的地方就在於：哲學家不得不將自己對生命整體意義的洞見用概念的形式表達出來。不過，生命一旦表達為形式，便成了對生命的阻礙，總免不了最終要為生命之流所摧毀和超越，所以哲學家的洞見總是避免不了被超越的命運，永遠都不可能存在一個終極性的體系能夠有資格宣稱哲學在那裏已經終結了。

（二）生命哲學家？

早在1906年寫作《康德與歌德》時，齊美爾就指出，古代社會的生命整體感隨著基督教的興起而破裂，而文藝復興以來，由



於上帝的退位，各種二元對立更加深入自我精神的深處，影響著人們看待自身存在的方式。在諸種二元對立中，主體和客體的對立是現代社會最基本的問題。這種對立表現在自然領域，是唯物論和唯心論的對立，表現在社會領域，是個體主義和社會決定論的對立。與此同時，自然機械論和價值、意義等問題的對立也隨之產生。齊美爾認為，在當時的許多思想中，康德和歌德代表了克服這些二元對立的兩種不同的努力方式。

康德把所有我們能認識到的事物都看成是人類認識的表像，無論是主體還是客體，在作為認知表像並共同遵守認知的條件這一點上，它們是統一的。客觀事實是在認知不可企及的領域內作為物自體而存在，各種價值、意義也都位於這一領域。統攝一切的認知意識和物自體這兩種思想就這樣在康德的世界觀裏被統一在一起，它們也是理念直觀建立所有表像的共同基礎。而在表像的範圍內，主體和客體不可相互化約，它們都只能按照自身特有的規律得到解釋。人對事物最初的感官印象是混亂雜多的，必須經過知性範疇的整理才能形成系統化的科學知識。對所有的事物進行科學的表像從而獲得科學知識對康德是至為重要之事，他力圖在科學規律的共同原則之下將所有的存在內容彙聚成為一種形式，以之來克服主客、身心二元等對立。

歌德反對系統化的科學，他以藝術的方式認識世界，他有天生的才能，能夠直接經驗到生命的統一性，並且直接將其表達出來，不需要經過任何抽象概念的仲介。在歌德那裏，主體和客體都源於同一個存在，主體那裏有的，客體那裏也有，反之亦然，所有的事物都是相互關聯的。歌德並不認為存在著一個經驗不能達至的領域，精神、價值和意義與客觀現實本是一體，並且都是經驗可以感知的對象。在康德看來不可認識的物自體在歌德這裏只不過是現實底部那些深不可測的部分，它們並不屬於另一個超越的世界。齊美爾把歌德這種藝術性的認知方式歸因於他獨特的



自我，像他這樣的天才可以隨心所欲的利用和表達現實，其結果無不符合現實的客觀內容，仿佛他們與所有的存在都有某種神秘的關聯。

約瑟夫·布萊赫(Josef Bleicher)十分準確的把握到了康德和歌德在認識方式上存在的差異，他認為這種差異的要害在於對康德來說，生命整體的直觀式把握只是一種類似剩餘範疇式的東西，也就是說，只有在科學方式不能把握事物的情況下，歌德式的直觀對康德來說才是不得不選擇的辦法。而對歌德來說，對生命整體的直觀卻是基本的和至高的認識事物的方式。⁸

在1910年出版的《哲學的主要問題》裏，齊美爾把哲學家定義為其內在秉性對萬物生命有整體感覺的人⁹，與歌德不同的是，哲學家需要把這種整體感用抽象的概念系統的表達出來。由此可見，康德與歌德都是對生命整體有感覺的天才，他們根本的不同在於，康德使用抽象概念形成的體系科學的反映這種感覺，而歌德則是自然的將這種感覺直接表達出來，就像植物的根促生了花朵、我們在快樂或痛苦時自然發出了聲音。康德的作法則像是我們用語言和概念表達出來的快感或痛苦，它們在產生之時就與原本的感覺形成了對立¹⁰。齊美爾已經看到，康德所代表的科學認知方式是現代社會的主導，但它對精神和價值的壓抑也使人們意識到了科學的不足，所以歌德的藝術方式就是為了彌補科學認知方式的不足而提出的。康德極力要在理性的範圍內為哲學劃定邊界，齊美爾卻借助歌德所擅長的直觀將哲學視為超越理性局限、洞悉生命整體的一種形而上學。

至少在齊美爾致力於將社會學建立為一門獨立學科的期間，他對科學的追求是和康德一樣的。齊美爾從各種人與人之間的互動關係中離析出“社會互動形式”，以之作為社會學獨有的研究對象，使得社會學得以與其他學科分別。建立關於這一“社會互動形式”的一系列概念體系，在齊美爾貫穿一生的社會學工作中



均有體現。這是一種康德式的、在既有整體上的、分析的方式，而不是歌德那樣的對一切事物的綜合。

正如在《康德與歌德》的結尾，齊美爾所寫的那樣，現代生活必然會帶有康德和歌德的印記，至於人們是選擇康德還是選擇歌德，面對不同種類的問題，答案是不一樣的，而且，這樣的選擇與生命的節奏和人們生活經驗的變化息息相關，即是說，無論選擇康德還是歌德，選擇背後的根基仍然是生命的躍動。齊美爾認為，“生命”已經成了時代的核心觀念，就像“質料”（substance）是希臘的核心觀念而文藝復興晚期隨著自然科學的興起關於宇宙的機械概念隨之勃興一樣。毫無疑問，在處理社會學與其他學科的關係以及樹立社會學的學科地位這些問題上，齊美爾選擇的是康德的方式，也即是科學的方式，他沒有摒棄對事物的離析，也沒有摒棄用抽象概念作為媒介來表達認識的方式。從康德和歌德不同認識方式的角度來看，前述齊美爾對自然科學和社會科學的類比以及將人作為自然的一部分這類說法應該歸於歌德認識方式的體現，它們在齊美爾的行文中時有閃現，是齊美爾不讓自己局限於某一固定視點的有意躍動，但是當涉及到建立科學社會學的核心問題時，他仍然也許是不得不持守了康德的方式，他也像康德那樣承認，自然和社會各自遵循不同的規律，在可認知對象的範圍內，主體和客體的劃分不可避免。

齊美爾超越康德的部分是由他社會科學背後強烈的生命哲學導向來完成的，康德從對生命整體的感知出發走向科學的分析並終結於此，齊美爾卻以科學的分析出發進而走向生命的整體，他並不像康德那樣主張只有科學方式無法認識的事物才應該交給直觀，而是把直觀當成了克服主客二元對立的一種更能接近事物本質的認識方式。他像歌德一樣將對生命整體的直觀視為至高的目標，把各種科學都視為是通向生命整體的門徑，在他眼裏，各種科學研究的具體現象都彼此相連，他們中的每一個都折射出有關



生命整體意義的形而上學之光，但並非每個人都能夠看到這道光芒，只有具有哲學天賦以及像歌德那樣的天才才能在任意一點瑣碎現象中洞察到關於生命的終極意義。將科學特別是社會科學與形而上學密切相連，並把科學的最終意義指向形而上學尤其是生命哲學是齊美爾的社會思想與同時代人相比而言最大的特點，這與他對工業社會技術迅速發展、人格發展受到物質技術發展的壓制這一現實的擔憂緊密相關。

齊美爾對生命和直觀的推崇與當時的社會背景關係密切。齊美爾自己也已經看到，從1870年以來，德國在工業化浪潮的推動下，整體社會生活和人們的精神狀態都呈現出一種外在化和物質化的趨勢：宗教機構對權力的尋求和其權力對世人的制約已達到了無以復加的程度；科學日漸成為經驗事實的累積和機械的計算，完全忽略了在經驗和計算之外還有人類存在的意義問題；哲學的存在也未能將即時的存在整合為持續觀念，未能將所有的外在事實轉變為精神價值；科學已經從傳統對帝王將相個人傳記的重視轉而關注歷史社會形態的總體及其變遷，經濟因素和團體生活成為歷史興趣的焦點。面對這樣的生活風氣和思想潮流，部分具有浪漫主義情懷的文人產生了悲觀和抵觸的心理。齊美爾也可以視為這些人中的一員，儘管他在悲觀之餘選擇了對現實的接受。

文化悲劇是齊美爾對現代社會的根本判定，也是齊美爾生命與形式的矛盾理論在現實社會中的具體化，儘管這一悲劇存在於人類任何時代，但是齊美爾清晰的認識到，在貨幣經濟無孔不入的現代社會，文化悲劇空前加劇，個體完整人格的發展已經受到了強烈的衝擊。以往儘管也存在客體文化與主體文化的對立，但是由於主體文化發展的速度遠遠高於客體文化，所以客體文化並不能造成對主體文化的壓制，反而能夠為主體文化的發展所利用。進入現代社會，客體文化發展的速度卻大大超過了主體文化



的發展，主體面對客體強大的發展趨勢，除了消極的退回自身、避開與客體發生關係以保全自身人格之外竟別無他法。文化悲劇雖然難以克服，但齊美爾對生命之流奔流不息的信念依然堅定不移。從《從康德到歌德》到後來的《生命哲學》，齊美爾越來越有意識的把生命哲學的方式與康德式機械認識論的方式相對立，並將生命當成是克服所有僵化形式的源頭，意圖以生命的直觀對抗現代科學特有的理性分析，在他這類做法的背後，也許隱藏著想要以此走出現代文化悲劇困境的探索。

二 在叔本華和尼采之間

早在齊美爾以先，繼歌德之後，叔本華和尼采成為又一個推崇生命、拒絕將理智置於絕對優先地位的人。齊美爾在《叔本華和尼采》一書中對叔本華和尼采的思想做了細緻的介紹，這種介紹就像他自己所說的那樣，只是按照自己的興趣所剪裁出來的完整圖畫，所以從他對叔本華的敘述中，我們也可以一窺齊美爾自己的立場以及他從叔本華和尼采那裏主要接受的思想元素大致有哪些。

叔本華和歌德一樣，有著直接感知世界整一體的稟賦。對康德來說，為人的認識能力所決定的表像就是真正的經驗現實，而獨立於人的認識能力的現象作為物自體本身也即是現象的本質究竟怎樣是一個無法知道的問題。然而，齊美爾認為，叔本華的哲學卻恰恰是有關物自體的哲學。叔本華既沒有在雜多、暫態的現象中去尋求世界的本質，也沒有超越這些雜多的現象，在現象之外去尋求一個絕對的意義。在叔本華這裏，此在本身就是現象和本質交匯的地方，作為現象之一的此在既是現象也是物自體，因而，從此在內在的本質出發就可以把握到世界絕對的本質，這一



本質可以推及至自然萬物。那麼此在內在的本質是什麼呢，叔本華把此在內在的本質界定為意志。他指出，意志不同於每一次具體行動中的動機和意願，儘管具體行動可以有動機和結果，受因果鏈的約束，但是意志本身卻超越了具體的因果鏈，是存在於具體行動以先、蘊含著人的無限可能性的前提。每一次具體行動都是意志為了滿足某種具體的意願而做出的選擇，但是在每一次具體意願的滿足中意志又會產生新的不滿足狀態和新的意願。意志的存在本身就在統一中潛在著分裂，它永無止息，從不滿足，它的每一次表達都同時又意味著自我否定和向下一個狀態的邁進。

叔本華的意志也就是生命的本質，齊美爾後來的生命概念顯然受到了叔本華的影響。齊美爾強調生命永不止息、永遠向前的狀態，生命必然要表達為形式，但每一個形式在誕生之初便又成了生命的對立面，阻礙著生命的向前流動，最終也會被生命之流所摧毀。不過，和叔本華不同的是，齊美爾的生命流動是變化中的流動，對齊美爾來說，變化才是生命的核心，而叔本華卻認為意志作為此在的內核和世界的本質，它是恒定不變的，變化的只是作為意志表像的諸多現象。

對生命 / 意志理解的分歧影響到二人在道德問題上的觀點。叔本華和齊美爾都反對康德普遍性的道德律令。在叔本華這裏，根本就不存在康德意義上作為應然狀態的道德律令，只有意志的存在，意志的滿足是唯一的應然，滿足意志就是道德的實現，因此也就不存在靠個人理智保證的道德律令與意志之間的張力。並且由於意志本身又是恒定不變的，所以一個人的道德品性實際上是生而就有的，人們只是會因為現實中具體行為對意志的背離而感到懊悔。但齊美爾卻依然承認純粹應然的道德律令，還堅持認為在應然的道德律令和意志之間存在著一種難以消除的張力。只是齊美爾沒有像康德那樣認為存在一種普遍性的道德律令，在他



看來，道德屬於一個自由選擇的問題，每個人眼裏的道德律令可能都是不同的，因此每個人實現道德的行為方式也會有不同。

既然道德就是意志的滿足，那麼意志作為世界的本質其恒定不變性就決定了道德實現的狀態必然是一個個體差異性消失的狀態。實際上，叔本華在處理道德問題時是以之作為消除人世痛苦的工具的，而道德之所以具有消解痛苦的作用就是叔本華覺得道德的達成能夠消除個體之間的本質分裂，也就是說去除各個主體之間的差異，把我當成你，把你當成我，不再執著於不同主體的區別，而是讓他們在同質性中獲得統一。這樣一來，我的幸福與你的幸福就沒有什麼本質上的不同，重要的是幸福總量的多少。齊美爾感到叔本華的這種取消個體差異的做法最終是難以實現的，他指出，雖然克服自我與你之間的二元性是道德的使命，但是“即便在道德的至高和最有價值的頂點，二元性仍存在著；恰恰在個人最完整的獨立存在、最牢固的自我基礎、最具個性的固有價值前提下，才會在行為和關係、感覺和奉獻中產生兩人之間最豐富和最深刻的道德價值。”¹¹

歸根結底，二人的不同在於他們對世界的根本態度。叔本華根深蒂固的悲觀主義取消了所有的價值，取消了獨立的人格，而這些對齊美爾卻都是至關重要的。齊美爾對現實的悲劇理解並沒有削弱他對生命變化之流的肯定，正是在生命不息的流變中，個體才有可能以自己的方式衝破固有的形式，從悲劇中獲得解脫，這是齊美爾晚年的《生命直觀》中最重要的洞見，儘管最終能夠對抗悲劇命運的個體總是少數。雖然齊美爾自己沒有講，但是這裏呈現出來的思想卻與尼采的部分觀點有異曲同工之處。

尼采肯定了建立在進化論基礎上的發展概念，由此他堅持認為人的品質有高貴和卑下之分。尼采崇尚的是擁有高貴、偉大力量、美和智慧等這些品質的超人。齊美爾指出，個體特殊性和神性普遍性之間存在的不可融合的矛盾是德國神秘主義的前提，



斯賓諾莎和尼采的出發點都是這個前提，但是兩人解決這一矛盾的方式卻完全不同。斯賓諾莎試圖通過擺脫個體性達到神性的萬有統一，尼采則相應的想要通過宣佈上帝的死亡而以個體的特殊性達到萬有的統一。權力意志被尼采視為是生命的本質，它不斷的尋求權力的擴張和對他人的統治，傾向於卓越和支配，出類拔萃的個體正是由權力意志不受約束的發展造就的，他們能夠代表人類發展的至高水準。所以，在尼采眼裏，基督教教義所宣導的謙卑、忍耐等品質實際上是對權力意志的全面壓抑，基督徒所追求的品質抑制了生命之流向更強大卓越的方向邁進，夷平了人與人之間獨特的個體性差異，最終的結果就是千人一面的平等，將高貴偉大拖至平庸軟弱，人類整個向著自身潛能最大化的發展過程因為這一夷平化過程而大大減緩了，本來少數高貴者的品質是可以作為人類發展的至高範例大大加速人類的發展進程的。

十九世紀末的時候，人們已經習慣於將人類和社會這兩個概念互換使用，尼采對個體獨特性的重視使他打破了當時流行的對“人類”和“社會”的等同。“人類的界限從實質看在所謂空間上與社會化的界限剛好巧合，這使人們也從其他維度上，諸如從內容、價值、功能上將兩者看成互換概念”。尼采突破了現代社會對人類和社會概念的等同，他看到了個體本身所具有的可以超越社會形式而獨自發展的強大品性。社會的形成反映了人們對平等和無差異的訴求，就像基督教一樣，它也會導致人類整體在一個較低的發展階段上徘徊不前。但獨特卓越的個體能夠從因平等和共性組成的社會中脫穎而出，在對社會平庸性的抵制中以自身作為至高的範例將人類發展的整體水準引向一個新的階段。¹²

齊美爾在介紹叔本華和尼采時的取捨和側重點一方面固然與叔本華和尼采本身的思想核心有關，一方面恐怕也體現出齊美爾本人的思想基調。或許是固有的思想傾向和秉性使然，或許是在接觸尼采的思想中受到了觸動，齊美爾和尼采一樣在其



作品中透露出了強烈的對個體獨特性的肯定，儘管齊美爾的表達方式冷靜和含蓄的多。齊美爾雖然悲歎於貨幣經濟帶來的價值夷平，認為夷平化的趨勢不可阻擋。但從他自己的思想內容和生活方式來看，他卻幾乎從未放棄過與主流趨勢的對抗。他主張在文化悲劇的處境下個體可以通過更為積極的返回自己的內心來保持自身人格的完整。他堅持不懈的在自己家裏舉辦文化沙龍，不僅沙龍的氛圍充滿了審美和精神探尋的意趣，而且家庭沙龍的參與者也都是些挑選出來的、在不同方面具有卓異品性的人。經常參加齊美爾家庭沙龍的瑪格麗特·蘇斯曼在回憶沙龍情景時寫道：“……這裏，談話呈現出一種形式……它漂浮在知性、親切和機智的氛圍中，遠離了個人的根本負擔……僅僅傑出的人物才能參加這樣的社交活動，這裏的傑出是以智力或者甚至是美貌來衡量的。”¹³ 齊美爾也曾在《社會與個體的層面》一文中不惜筆墨的闡明：無論在生物遺傳領域還是在語言、知識、情感取向和意願判斷的規則等等各方面，一般來說，個體身上那些最原始最簡單的特徵才會成為社會和群體的組成因素。因為越是原始粗樸的特徵，越接近生命最直接的呈現和最必要的成分，只有這些因素才有可能多數成員共用的，才能夠將大多數成員聯繫起來，比如，保障自己的生存、獲取新的財產、維持和擴張權力的愉悅、保護所擁有的一切，這是個體的最基本的欲求，個體會為了實現這些欲求，與其他人聯合成不同種類的社會群體。反之，各種精緻的、分化了的複雜特徵或多或少都只是個體性的，根據這些特徵，個體得以與他人相區別，從而脫離大眾，作為一個獨立的個體存在，所以往往在社會群體中，個人最粗樸、簡單的一面更容易得到發揮¹⁴，這顯然不能代表人類發展的真正水準，只有少數人的特異才能展示人類發展的至高點。有鑒於以上種種，齊美爾把社會學研究僅僅當成一種義務而非興趣的做法也就可以理解了。



對卓越個體的推崇應該也是齊美爾不太偏好社會主義的原因之一。齊美爾理解的社會主義和我們一般理解的社會主義不同，它是一種與競爭相並列的組織技術，以社會利益為目的，壓抑個體衝動，特別體現在政府公務員和工廠工作人員身上，這種作為組織方式的社會主義更像是韋伯筆下的科層制。值得注意的是，齊美爾還清楚的指出：“一個功利取向的人，他只對行為的具體結果感興趣，所以他會傾向於強調多數和宣傳理想生活（desired elements in life）的社會主義，而一位倫理理想主義者，他更注重——多少有些美學化的表達——做為的形式，他更多的是一個個體主義者，或者像康德那樣，最為珍視個體的自主。”¹⁵

然而齊美爾與康德在對待個體態度上的共同之處也是有限的。結合齊美爾在《個性與自由》中的觀點，我們可以看到，齊美爾對個體獨特性的理解已經超出了自由主義的範疇。他把自由主義對個性的理解視為量的個體主義，這種個體主義興盛於十八世紀，以盧梭和康德的思想為代表，他們相信人類終極本質的同一性，因此在他們眼裏，真正的自由和個性就是從各種偶然性的社會地位、教育以及歷史因素的束縛中解脫出來，達到真正的個人的本質，而每個人一旦擺脫這些外在偶然因素的影響，他們真正的本質都是相同的，所以，以盧梭和康德為代表的十八世紀個體主義的終極理想事實上是純粹的、同質的個體，是以人類個體的先天平等為前提和依歸的。這與牛頓所開創的自然科學追求普世原理的理想是一脈相承的。齊美爾在這一點上與康德等人的歧義也表明了他是承認人文科學和自然科學之間的本質區別的。齊美爾的思想主調顯現出他所謂的更具日爾曼精神的、質的個體主義的特徵¹⁶。質的個體主義主張個體絕對的獨特和不可混淆，這一主張浸透著浪漫主義的薰染，又和同時代的尼采相互契合。齊美爾以一種更為冷靜平和的方式表述了尼采的中心思想，這一點很容易被他的行文中冷靜的思辨方式和諸多關於社會現實的研究



所掩蓋。質的個體主義是齊美爾生命與形式之間矛盾的最終落腳點，惟其如此，他的思想才能超越現代性的獨裁和英美自由主義的平庸，始終保持對個人完整性和獨特性的追求。文化悲劇在這裏也才有了救贖的可能。

三 在達爾文和柏格森之間

尼采對個體獨特性的強調是以進化論為思想背景的，進化論對齊美爾的影響也顯而易見，這是他得以拒斥康德、盧梭所宣導的普遍法則的關鍵。威廉·耶路撒冷（Wilhelm Jerusalem）提到，杜威在1910年寫的《達爾文對哲學的影響和其他有關當代思想的論文集》（*the Influence of Darwin on Philosophy and other Essays in Contemporary Thought*）一書中指出，達爾文的影響始於：物種的概念轉變為過程，兩千年來致力於研究固定不變形式的哲學由此轉向研究變化和生成。¹⁷ 社會學家們從聖西門、孔德到塗爾幹，以及主張社會有機論的斯賓塞，他們的思想多多少少都帶有進化論的痕跡。

斯賓塞的《第一原理》一書在1875年傳到德國，其中的同質向異質的進化、力的持存、持續運動理論及相對性原則都以另一種形式出現在齊美爾早期的思想理論中。《第一原理》還處理了包括社會分化的原理及其與社會整合的關係等問題¹⁸。齊美爾還受到過和自己有共同師承關係的威廉·馮特的影響。特洛爾奇曾經說過，馮特是一位徹底的進化論者，他在許多方面都與斯賓塞相似，只不過在從實證方法向生命史和理念的、純粹的靈魂內容方面的突破性轉向中，他做的更為成功。¹⁹ 馮特作為倫理進化主義的奠基人，在德國激發了一場生動的辯論。齊美爾對此印象深刻。1880年，齊美爾提交了《音樂的心理和民族研究》一文作為博



士學位論文，這篇文章由於拼寫和格式錯誤在答辯中沒有通過²⁰。1882年，也就是達爾文去世的那一年，齊美爾將這篇文章的大部分內容發表在施泰特爾（Steinthal）和拉紮若斯（Lazarus）編輯的心理學雜誌上。²¹ 這篇文章以“達爾文”的名字開始，在當時進化論被視為與馬克思主義的政治意識形態緊密相關的保守氛圍之下，齊美爾的這種做法顯得很不尋常，這也使他很早就陷入了達爾文主義與進化論（在當時主要是遺傳理論）的爭論。齊美爾的這篇文章中雖然是用大量的經驗資料反駁達爾文關於音樂先於語言的論點，但齊美爾自己的論證方式和論點卻帶有濃重的進化論色彩。

實用主義一向被認為有濃厚的進化論色彩，它相信一種理論只要其應用有助於促進生命的發展，就可以稱之為真理。赫勒（Helle）以威廉·耶路撒冷的研究為基礎，討論了齊美爾與實用主義特別是美國實用主義傳統的關係。而齊美爾對進化論的偏好使其成為了美國實用主義的先聲。耶路撒冷的結論主要來自《貨幣哲學》中闡釋的真理觀，這種真理觀認為真理不是對現實原份不動的複製，因為這是無法做到的，“真理的含義是什麼呢？實質上，真理就內容而言對於每個有意識的物種都是不一樣的，而且對每一個物種來說，真理都不是現實的鏡像。它只能是與整個物種的特定組織、力和需求相關的圖像，這個圖像將（行動）導向有用的後果。最初真理並不是因為它是真的才有用，而是相反（因為它有用所以才是真的）。那些作為內在於我們的、真實的力或運動發揮效用的圖像被我們賦予真理之名，它們使我們做出有益的行為。”²²

赫勒指出，不僅齊美爾的《貨幣哲學》呈現出明顯的實用主義的味道，而且齊美爾早期的文章像1895年的《關於選擇理論和行為之間的關係》也流露出強烈的實用主義傾向，他這篇文章的基本假設就是：“人類知識產生於實際的必然性。”²³ 但是，赫勒



特別說明，齊美爾和美國實用主義傳統之間存在著重大的差別，最關鍵的一條就是美國實用主義不承認客觀真理的存在，把真理完全視為情境性的相對真理，僅在特定情境下受其指導的行動對生命的發展有促進作用。齊美爾卻堅持客觀真理的存在，他認為知識雖然產生於人類特定的實踐和利益，然而一旦產生，它就會擺脫其來源而獲得自成一體的形式，逐漸按照自有的規則進行運作從而脫離人的控制，並且不管人有沒有認識到它，它都是存在的。最典型的一個例子就是，特定的利益追求會推動人進行理性的計算，但整個理性計算的過程卻自有其邏輯，完全不受人特定實踐利益的影響。儘管隨著情境的變化，原來被視為真理的內容會被新的內容所取代，所有的真理都是關聯式的和相對的，然而這並不影響真理的客觀性。正因為齊美爾的真理觀超出了美國實用主義效用至上的一面，所以他才在後期明確表示了對美國實用主義的反對，²⁴ 這並不意味著齊美爾前後思想發生了變化，而是更為清楚的表明了齊美爾即便是實用主義者，他的實用主義也不同于美國簡單追求效用的版本，他承認客觀真理，既不把真理當成對現實的簡單複製，也反對真理的主觀化——即反對只有主體意識到並予以實踐的理論才是真理這一說法。在齊美爾看來，主體根據自己的利益來選擇對生命有益的行動方式，而客觀真理同時在存在著，他們二者經歷了同一個進化過程，經過了同樣的選擇機制，發展到了當前的狀態，所以進化過程是統一他們的橋樑。

赫勒分析了齊美爾早期的幾個文本，除了上述的《音樂的心理和民族研究》（1880）、《關於選擇理論和行為之間的關係》（1895）之外，還有1890年的《社會分化》、1903年的《競爭》和分別於1892年、1893年出版的《道德形而上學導論》一二卷。貫穿於齊美爾這些文本中的進化論思想大致上可以歸納為幾點：首先，齊美爾認為文化也經歷了一個進化發展的階段，早期失去



功用的文化並不會完全消失，而是會被保留起來，到一定時候就會象物種的返祖那樣又回復當初廢棄的文化形式；其次，客觀文化本身也產生自主體生動的情感，在感官經驗和精神形式之間存在著無限的來回反復過程，新的感官經驗促生新的概念，新的概念又會帶來新的經驗，同樣情感產生新的形式，新的形式又會滋生和加強情感；再次，競爭是人類社會變化發展的結果，是現代社會的標誌。隨著競爭的興起，原來奴隸般受外在壓制的時代就逐漸終結了。而且，競爭的純粹化和持續發展會將人類導向一個新的、全球化的共同體（其實是現代意義的社會），在那裏，對私益的追求能自然的促進公益，小範圍內的互動將會減少，所有的人無論在哪里都會覺得彼此相互關聯，按照齊美爾的觀點，這樣大範圍的社會群體也正是最有利於個體發展的群體形式。齊美爾斷言，人與人之間的分化和交換能夠使人們突破原來的空間、經濟和精神關係局限，締結新的群體關係，個體化的發展就內在於這一進化過程中；最後齊美爾以徹底的進化論調否定了柏拉圖關於“普遍至高理性”的提法，齊美爾認為並沒有一個固定的終極理性作為進化的終端，只有“發展”才是至高的理性，變化沒有止境。

柏格森繼承了達爾文生命進化的視角，強調無機物和有機物之間的區別，主張從生命進化的觀點來解釋有機物。但他認為不可能用理解無機物的物理和化學等學科來理解富有生命的有機物，因為真實生命的流動不是處於可分割的、靜態的抽象時間中，而是充溢於無限綿延的真實時間之中，故而，使用舊有的機械論和目的論範式都不能達到對生命的真正認識，即使是提出自然選擇的達爾文，也免不了要以一套事先制定的靜態理論框架去框定流動不居的生命，這是柏格森堅決反對的。柏格森還否定了達爾文的進化模式，把進化描述成一個始於同一原始生命衝動的偶然事件，生命在原初衝動中蘊含著各種進化的可能，後來



生髮的種種進化路線其實只是出於偶然，沒有必然的原因，也沒有固定的後果。生命說到底，就是一股流動不息、沒有定向的衝動，各種生物體包括人在內都既是生命的實現，又是生命的阻礙，在生命之流的奔湧中，個體雖然生滅繼替，但整體的生命之流卻在個體的生滅交替中得以永久延續。這和齊美爾在《生命直觀》中對生命的理解如出一轍。

齊美爾自稱是德國的柏格森，他對柏格森的認可程度由此可見一斑。而且，齊美爾的情人、藝術批評家兼詩人格爾圖特·康特羅茨（Gertrud Kantorowicz）在1907年為齊美爾生女兒的期間把柏格森的《創造進化論》一書翻譯成了德語，整個的翻譯過程是在齊美爾的督導之下進行的。²⁵ 所以，齊美爾熟悉柏格森的思想並將其吸收進自己的生命哲學中，也是一件非常自然的事。柏格森超越達爾文的地方不僅在於他提出了新的進化模式，指出了生命不可分割的綿延和真實時間的存在，更重要的是，他特別區分了人的兩種不同的需要即行動需要和思辨的需要，這一點容易被忽略的思想對於理解柏格森至關重要，因為正是由於這一點，柏格森才能夠進一步超越達爾文凸顯出人相對於動物的卓異之處，同時這也是齊美爾得以超越實用主義和現代文化悲劇的突破口。柏格森認為，人運用智力的目的是出於行動的需要，智力運用類別圖式將秩序賦予紛亂的現實，從而讓現實得以被人掌控，人運用智力描述現實、預測未來，現實在智力的作用下被分割為一段一段靜態的片段。這對於行動來說的確有不可估量的實用價值。但是，人並不是僅僅滿足於實用行動的動物，人還要沉思，純粹的思考促使人從各種實用的考量中擺脫出來，只是關心事物真實的本質。“……智力卻像感覺一樣，先於一切地被行動的必要性預先佔據了，因此，它只能間斷地觀察到那些瞬間同時發生的事情，而正因如此，它就只能觀察到材料的變化中那些靜止不動的東西……倘若問題僅僅在於行動，那麼，我們這麼做便是正



確的。然而，思考真實的本質時，我們若是繼續按照我們實際利益的要求去考慮它，我們就開始無法觀察到真正的進化、即劇烈的變化了……”²⁶

既然智力只是人出於實踐行動的需要對現實做出的靜態把握，並不能獲得生命真正的本質，那麼純粹思辨的根本目的就不能依靠智力來達到。柏格森因此提出直覺對於哲學的重要。或許對於科學來說，運用智力對生命取得片段性的把握已經足夠，但是對於哲學來說，把握生命的真正本質才是第一要務，而處於無限綿延中的生命只有通過直覺才能真正的到達其本質。在柏格森看來，整體的生命就像一個巨浪，從一個中心向外擴散，在其他所有的圓周之上，波浪都停了下來，慢慢減弱，而只有在人這個點上，波浪一往無前，突破了別處難以越過的障礙。人得以突破障礙的關鍵點就在於人的意識，意識在其他物種那裏都不得不停止下來，但在人身上卻能夠繼續發展，給予人以自由。人因為意識而得以無限的延續生命，在自己的進化路線上壓抑了其他的趨向，強化了與意識有關的特點。人借用意識超越了各種動物，站立在高地之上。意識就表現為直覺和智力，“直覺和智力是代表意識運作的兩個對立方向：直覺只朝著生命的方向前進，而智力則朝著相反的方向前進，並因此而自然地發現自己與材料的運動取得了一致。完整的和完善的人性往往會使意識活動的這兩種形式都得到充分的發展”²⁷。柏格森認為，人類有可能會進化出多種人性，有的智力強一些，有的直覺強一些，但事實是在我們現有的人性裏，意識幾乎完全表現為智力，為了適應各種材料從而克服材料乃至克服自身，意識中直覺的部分變得微弱黯淡，斷斷續續。然而，直覺的存在卻是哲學應該關注的核心，因為直覺與生命密不可分，在生命利益受到威脅的時候，直覺就會出現，“直覺將它的光亮投射在我們的個性上，投射在我們的自由上，投射在我們的起源上，也許還投射到我們的命運上；它的光亮雖然微



弱而閃爍不定，卻依然能夠穿透智力將我們留住的那個黑夜”²⁸。哲學只有從直覺出發，才能夠擺脫肉體生命的局限，洞察到精神生命的創造性。智力總是通過必然的形式觀察自由，看不到自由行動包含的創造，真正的行動是創造性的而不是重複性的，每一種行動結果都是全新的，都包含著以往行動中沒有的新元素，依靠智力機械性的解釋，新的元素永遠都無法產生。所以生命就意味著創造，而只有直覺才能把握生命的創造性。

如同前面所提到的，柏格森重視偶然性在進化過程中的巨大作用，他指出在進化的過程中，原始趨向中分解出種種互補性的趨向，這些趨向創造出了不同的進化分支路線，這個分化的過程是偶然的，每條路線的停止、受滯以及大部分的適應都帶有很大的偶然性，因此，柏格森認為，在進化的過程中，“只有兩件事情是必然性的：一是能量的逐步積累，二是將這種能量靈活的分配到各種可變的、不可確定的方向上，而這個過程的終點就是自由的行動。”²⁹

生命流動不息、生命總是意味著多於生命，只有通過直覺才能把握生命整體的意義，這些與柏格森如出一轍的觀點是齊美爾在《康德與歌德》、《叔本華與尼采》、《哲學的主要問題》、《倫勃朗》和《生命直觀》中反復提到的觀點。流動不息的生命與僵化固定的形式之間的衝突以及生命總是會擺脫既有形式的束縛繼續向前創造出新形式的特性是齊美爾一生思想的根本基點。正是憑藉對生命的依賴，齊美爾才能在最終看到在現代社會走出文化悲劇、保持人格完整的希望所在，儘管這希望只存在於極少數的有天賦的人那裏。齊美爾在討論群體問題時也非常關注群體對於能量保存的益處。不過這種實用主義的論調始終不是齊美爾思想的立足點，他在冷酷的面對現實之餘，心下仍然保留著從現實的平庸性中超越的希翼，不過，這希翼表現的十分平和與隱蔽。



在康德與歌德之間的躑躅，是齊美爾一生穿梭於科學與哲學之間的寫照。雖然歌德不是齊美爾意義上的哲學家，但是他具有同哲學家一樣直接洞察生命整體意義的能力，齊美爾追求的哲學，是將這樣的洞察轉化為體系化的概念。科學追求對事物片段性、靜態的認識，通過假定事物能夠多次重複來發現事物的規律。但現實實際上複雜多變，永遠綿延不息，每一次都有不同於前一次的新元素出現，因此僅靠科學並不能把握由生命統一起來的事物的真正本質。所以那些重視直覺的哲學就成了齊美爾基本的出發點和停靠點。這樣看來，社會學之所以對齊美爾來說是一項不得不盡的義務，原因就不僅僅在於社會學不是齊美爾的興趣所在，而且還因為對齊美爾來說，研究各種互動形式的社會學最終也免不了所有科學的弊病，它力圖通過相同因素的重複來重構變動不息的生命，這項努力註定是一項不能完成的工程，儘管齊美爾的互動形式已經在盡可能的將更多破碎、變動的因素含括進來，但科學認識目標的局限，免不了讓這樣的追求僅能在有限的範圍內實現。只有將社會學與哲學相連，將社會學看成是通向生命整體意義的一種路徑，生命終極的意義才可以洞悉，在哲學直覺的審視之下，所有的事物都彼此相連，所有的事物也都與生命的整體意義相關，社會學的研究物件也莫能例外。齊美爾的社會學也因為有了哲學的審視，使它的目的從認識各種互動形式、社會結構變為最終對各種社會結構的超越，這樣一來，即使在現實面臨被種種社會形式完全吞噬的風險時，生命流動散發出的不可遏制的力量仍然會成為制約現實、超越現實的根本源泉，個體人格整全的希望也正在於此。

生命哲學作為齊美爾的思想底色也導致了他在尼采與叔本華之間的取捨，叔本華以意志作為世界統一性的所在與齊美爾將生命作為世界統一性所在的做法有異曲同工之處。但是叔本華因為太過堅持意志的恒定不變最終導致了對個體差異性的取消，



這一點卻是齊美爾難以認同的。尼采宣導的超人概念卻正好滿足了齊美爾對個體特殊性的執著，也符合生命流動不居的特徵。從齊美爾的角度來看的話，超人的卓越之處並不是源自於無限擴展的權力意志，而是源自於生命之流變動不息、永遠否定自己的特徵。在生命不斷追求比自身更多的過程中，個體獨特性的發展就會戰勝夷平化的平庸趨勢，尼采意義上高貴、優秀的品性就會在這一過程中產生。正如我們前文中一再談到的那樣，在貨幣經濟滲透於生活方方面面的現代社會，如果不是生命之流勢不可擋的衝擊力量，個體必然會受困於貨幣經濟發展帶來的心理和日常生活風格的轉變，不僅人與人之間的關係會日益客觀化，精明算計充斥於整個社會，而且人格會因為外在壓制的同質性變得越來越相似，人類向著更高階段的發展進程將會無限期的被擱置，支離破碎的個體人格即使能從外在的束縛中逃離，缺乏現實支撐的個體仍然不能讓人格恢復到整全的狀態。但是生命之流的湧動使這一切都為之改觀，生命之流賦予個體超越自然必然性的力量，個體由此能在發展中擺脫各種實用的價值而只出於彰顯生命高貴的目的做出行為選擇，在進化的偶然性讓自己從其他動物中區別出來，形成有尊嚴的、與其他動物全然不同的生命狀態。這也是柏格森對齊美爾的影響超過達爾文的地方。

注釋

- 1 齊美爾，《叔本華和尼采》，朱雁冰譯（上海：上海譯文出版社，2009），2。
- 2 齊美爾，《叔本華和尼采》，朱雁冰譯（上海：上海譯文出版社，2009），39。
- 3 克里斯·桑希爾，《德國政治哲學》，陳江進譯（北京：人民出版社，2009），396。
- 4 齊美爾，《社會學》，林榮遠譯（北京：華夏出版社，2002），70。



- 5 Natàlia Cantó Milà, *a Sociological Theory of Value* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2005), 60–78.
- 6 Frisby, David, *Sociological Impressionism*, (London: Heinemann, 1981), 45.
- 7 齊美爾, 《社會學》, 林榮遠譯(北京: 華夏出版社, 2002), 26。
- 8 Bleicher, Josef, “From Kant to Goethe: Georg Simmel on the way to Leben”, *Theory, Culture and Society* 24 (2007), 139.
- 9 齊美爾, 《哲學的主要問題》, 錢敏汝譯(上海: 上海譯文出版社, 2006), 13。
- 10 這一點與齊美爾對客觀文化的認識相一致。
- 11 齊美爾, 《叔本華和尼采》, 朱雁冰譯(上海: 上海譯文出版社, 2009), 149。
- 12 以上對叔本華和尼采思想的介紹主要參考齊美爾的《叔本華和尼采》一書中的觀點, 叔本華和尼采的著作只起到輔助理解的作用。
- 13 Frisby, *Georg Simmel* (London, Newyork: Routledge, 2002), 35–36.
- 14 Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, tr., ed. and with an intr. by Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1950), 26–39.
- 15 Simmel, *Philosophie des Geldes*, 2., verm. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1907), 287. 轉引自Horst J. Helle, *Messages from Simmel* (Leiden . Boston: Brill Academic Pub, 2012), 56.
- 16 齊美爾, 《橋及閘——齊美爾隨筆集》, 涯鴻、宇聲等譯(上海: 上海三聯書店, 1991), 291–203。
- 17 Jerusalem, Zur Weiterentwicklung des Pragmatismus, p.3210. In: Deutsche Literaturzeitung 34, 51–52: 3205–3226, 1913. 轉引自Horst J. Helle, *Messages from Simmel* (Leiden . Boston: Brill, 2013), 24.
- 18 Frisby, *Georg Simmel* (London, Newyork: Routledge, 2002), 24.
- 19 Horst J. Helle, *Messages from Simmel* (Leiden . Boston: Brill, 2013), 43–44.
- 20 Frisby, *Georg Simmel* (London, Newyork: Routledge, 2002), 23.
- 21 Horst J. Helle, *Messages from Simmel*, (Leiden . Boston: Brill, 2013), 45; David Frisby, *Georg Simmel* (London, Newyork: Routledge, 2002), 24.
- 22 Simmel, *Philosophie des Geldes*, 2., verm. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1907), 56, Leipzig. 轉引自Horst J. Helle, *Messages from Simmel*, (Leiden . Boston: Brill, 2013), 26.
- 23 Simmel, Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie, p.111, 1895. In: G. Simmel. *Zur Philosophie der Kunst*. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, hrsg.von Gertrud Simmel. Potsdam: 111–125.



1922. 轉引自Horst J. Helle, *Messages from Simmel*, (Leiden-Boston: Brill, 2013), 25.
- 24 齊美爾在1913年關於歌德的書中明確反對把歌德的思想說成是實用主義的，他認為實用主義是一種粗陋的思想形式。參見Horst J. Helle, *Messages from Simmel*, (Leiden . Boston: Brill, 2013), 29.
- 25 Margo Bistis, *Simmel and Bergson: the theorist and the exemplar of the 'blasé person'*, *Journal of European Studies* 2005; 35; 395. Sage.
- 26 柏格森，《創造進化論》，肖聿譯（南京：譯林出版社，2011），253。
- 27 柏格森，《創造進化論》，肖聿譯（南京：譯林出版社，2011），247。
- 28 柏格森，《創造進化論》，肖聿譯（南京：譯林出版社，2011），248。
- 29 柏格森，《創造進化論》，肖聿譯（南京：譯林出版社，2011），236。

