

# 貨幣與現代社會的構成

## ——齊美爾對現代社會秩序的一種解讀

潘利俠

天津理工大學社會發展學院

**摘要** 長期以來，在討論現代社會秩序如何形成的問題中，齊美爾一直缺席。但實際上，如果將齊美爾的社會學和貨幣哲學思想相結合，把貨幣視為一種社會形式，對貨幣哲學的解讀就將會是對現代社會秩序基礎的一種解讀。齊美爾以貨幣為基礎，闡述了一個自然形成的、利己的、文化悲劇加劇的現代社會圖景，這也是一個完全客觀的技術組織系統。同時，齊美爾最終從生命哲學出發，提出了個體法則，為面對文化悲劇的個體指明了個體完善的根本力量源泉，現代社會即是由以貨幣為基礎的社會秩序和以個體法則為基礎的超越個體共同構成的。

**關鍵詞** 齊美爾、現代社會、社會秩序、貨幣哲學

### 一 引言

社會秩序特別是現代社會秩序如何可能？<sup>1</sup> 這是許多社會理論家著力探究的一個問題。李猛將現代社會建立的人性基礎歸於人的自然社會性，他通過辨析格勞秀斯、普芬多夫及盧梭等關於自然狀態的描述，批判了霍布斯的自然狀態學說，認為霍布斯過於強調人的天然自利而忽視了人的自然社會性，即使是在一切人反對一切人的戰爭狀態，人自我保存的本性也會一方面衍

生出工具性的利他行為，另一方面為了預防未知危害而對他人進行社會性的比較估價，因此，霍布斯的自然狀態實際上就是一種社會的狀態，戰爭本身也是人與人之間關係的一種表現。但是李猛指出，僅憑自然社會性並不能形成長期穩定的社會秩序，實現長期穩定的社會秩序需要依靠一定的規範結構，這一規範結構在早期自然法政治哲學家那裡是借助國家的外在強制權威提供的，社會團結因而隨時面臨著因失去外在強制力而陷於崩潰的危險。滕尼斯、涂爾幹乃至後來的帕森斯都認為，只依靠獨立個體自由選擇建立的契約式偶然社會關係並不足以維繫一個長久穩固的社會秩序，因此意圖超越功利主義的社會秩序觀而為現代社會秩序找到一個更為可靠的基礎。在李猛看來，滕尼斯為自願結合的契約交易引入了制度規則，但這種外在於社會行動的制度規則所促成的社會團結是機械的，不同于傳統自然形成且道德感情深厚的“有機”共同體，像霍布斯的國家一樣，一旦失去外在的強制力，由之促成的社會團結也會隨之瓦解。涂爾幹的共同利他情感來源不明，帕森斯無視功利主義形態的個體主義中蘊含的“社會性”，這些都導致他們的理論未能圓滿為現代社會秩序找到一個可靠的基礎。<sup>2</sup>

問題也許還在於，這些經典理論家作為前提預設的理論出發點是否合理？功利主義的契約式偶然社會關係是否真的不能維繫一個長久穩固的社會秩序？經典理論家們在擔心社會秩序不能維繫的時候他們真正的擔心究竟是什麼？齊美爾在李猛的文章中未被提及，同樣，帕森斯的《社會行動的結構》一書儘管分析了很多經典理論家，齊美爾卻未在其列。<sup>3</sup> 齊美爾被忽略的原因可能有很多，他在世的時候就是學術圈的邊緣人物，韋伯、涂爾幹等人雖然讚賞他的敏銳，卻對他的研究方法、寫作方式等頗有微詞。他給後來的研究者提供了種類繁多的瑣碎話題如時尚、冒險、調情、羞恥……而這些饒有興味的話題似乎從未指向一個統一的實

質性關懷。他被一些研究者們定義為陌生人、浪蕩子、印象主義者、自我陶醉的玩世主義者、景觀主義者……這些標籤卻好像只是說明，人們在被齊美爾的機敏所吸引的同時，大多數人最終並沒有特別認真的對待他。著名的齊美爾專家弗裡斯比（Frisby, David）也聲稱，齊美爾和《無個性的人》裡的主人公一樣，對現象感興趣但是沒有投入，無根，有意的小品文風格，將現實審美化，視角主義等等。<sup>4</sup> 不過對齊美爾的批評多半與其自身反傳統的學術風格有關。實際上，齊美爾的作品始終交織著事實與價值、現實與理想、社會學、心理學等社會科學與形而上學、資產階級文明的現代性和審美主義的現代性、<sup>5</sup> 碎片與整一、形式與生命等等各種因素間的融合與張力，任何強調一面而忽視另一面的解讀都難免會造成對齊美爾豐富思想內涵的縮減，無論是形式社會學的對其豐富內涵的窄化還是審美主義對其嚴肅關懷的遮蔽，根本上都與現代科學體制嚴格的學科界限密切相關。與之對應，在解讀齊美爾少有的大部頭著作《貨幣哲學》時，很多研究者也只關注其審美現代性的一維，把注意力更多的放在了齊美爾對貨幣經濟負面後果的憂慮上，而忽略了齊美爾在《貨幣經濟》中其實花了大量篇幅闡述貨幣經濟的積極後果。近年來，古德斯坦提出要重新以跨學科的視野理解齊美爾，恢復哲學、歷史文化等維度對理解齊美爾思想的重要性。<sup>6</sup> 本文力圖在延續古德斯坦努力方向的前提下，從社會秩序這一主流議題入手，重新挖掘齊美爾有關貨幣經濟的正面論述，以期透過他反傳統的碎片風格追索其思想中隱蔽的嚴肅宏大思考，對現有的齊美爾研究作一些補充。

儘管齊美爾在《貨幣哲學》一書的前言中明示，他的研究完全不同於國民經濟學，他是要從哲學的角度來處理國民經濟學的事實，“檢驗它在非經濟學的概念和事實中的前提、以及它對非經濟學的價值與關係所產生的後果。”<sup>7</sup> 因此，貨幣在這種研究中只是一個手段和實例，是要用來證明“……最表層的、最實

際的、最偶然的現象（the most superficial, 'realistic' and fortuitous phenomena）與存在最理想的力量、個體生命及歷史的最深刻的潮流（the most idealized powers of existence, the most profound currents of individual life and history）之間的關聯”。<sup>8</sup> 但是，齊美爾並沒有完全忽略以亞當·斯密為首的國民經濟學及其與之相關的功利主義等思想，只不過齊美爾的立意在於為這些經濟範疇尋求通往“存在的最理想力量”及個體生命和歷史最深刻潮流的途徑。如果說《貨幣哲學》中他主要描述了“最表層的、最實際的，最偶然的現象”，那麼他的關注點卻一直在存在的理想和個體生命上。<sup>9</sup> 儘管他在《貨幣哲學》中更多的是冷靜的描述了現實，但是他卻一直在尋求個體在這一現實之下的發展空間。直到《生命直觀》他最終為個體找到了倫理抉擇的源泉。從這個角度來看，齊美爾的努力和前述幾位反功利主義的社會理論家一樣，他們都不認為僅依靠功利主義或其他經濟學視角就是足夠的，而齊美爾的獨特之處在於，在有關社會現實的判斷中，他並沒有像其他幾位一樣否認功利主義社會秩序的穩固性，在他看來功利主義秩序的主要問題並不在於不穩定，而在於功利主義之下個體發展面臨萎縮的風險，在這種情形下，現代社會秩序的問題就從以貨幣為秩序紐帶的功利主義基礎是否牢靠轉變為這種社會秩序能否為個體人格的完善提供條件，讓個體得到合理的安放。如果不能實現這一點，社會秩序本身作為為人服務的人造物就失去了應有的意義，最終釀成巨大的社會危機。回答“現代生活的狀況對個體人格的完善有何影響？”這一問題，<sup>10</sup> 就是在回答現代社會功利主義的秩序基調如何與個體人格的完善並存，從而保證社會秩序的根本意義以避免危機。

需要強調的是，一方面，齊美爾的貨幣經濟並不完全是一種偶然式的自由契約關係，雖然它源於後者，但是當長期的偶然式關係促生了超越主體、自成一體的客觀形式之後，它就具有了一

種穩固的客觀確定性，因此才會導致變幻不息的貨幣如同上帝一樣永恆存在。而且貨幣也不同于外在的強制力，它內生於主體間的交換關係，是一種自發、內生的具有內在約束力的社會形式，它作為現代社會秩序的主要構成部分前所未有的賦予了現代社會秩序一種自發、內在的穩固性。另一方面，理解齊美爾的貨幣經濟不能脫離對個體和生命的關注。否則，齊美爾的社會秩序觀就成了形形色色的功利主義社會秩序觀中的一個。如前所述，齊美爾對貨幣為基礎的現代社會秩序的描述其落腳點始終都在個體人格上，離開了對個體人格的關注，就無法理解齊美爾後期轉向生命哲學的初衷。可以說，齊美爾為功利主義的秩序觀補充進了對個體人格發展的關懷，從而讓功利的思想獲得更堅實的根基。顯然他和涂爾幹、帕森斯等人意識到了功利主義解釋的不足，然而相對於神秘的“社會團結”和“文化規範”，齊美爾的“生活總體意義”、“個體生命”等概念雖然界定不夠明晰，但是它們與貨幣經濟相結合卻提供了一套貫通微觀與宏觀秩序的現代社會秩序形成機制，本文要闡釋的正是齊美爾所提出的這套現代社會秩序形成機制的具體內容及其解釋力的問題。

這意味著本文將在齊美爾形式社會學和生命哲學雙重視閩下審視貨幣。首先，結合形式社會學，本文從貨幣作為現代社會的一種主要社會形式這一基本觀點出發，嘗試對齊美爾《貨幣哲學》與現代社會秩序的關係作出新的解讀。儘管“形式社會學”的視角在齊美爾研究中已不新鮮，<sup>11</sup> 但是以往研究者只是將貨幣泛泛的放在生命—形式的基本視角中，視貨幣為眾多表達生命的形式之一，並未曾把貨幣作為現代社會一種最普遍的社會形式。其次，為了標明齊美爾超越功利主義的地方，本文將引入生命哲學的視角，凸顯齊美爾在認可以貨幣為基礎的功利主義社會秩序的同時如何為個體人格的完善找到了最終的保障。齊美爾的《貨幣哲學》和《社會學》在寫作時期上多有重疊<sup>12</sup>，他開始生命哲

學的時間又與前一時期有所重合<sup>13</sup>，上述種種均表明，本文對形式社會學、貨幣哲學與生命哲學三者的關聯符合齊美爾思想發生的實際情形。

或許把齊美爾與功利主義相關聯對我們來說有些突兀。但實際上，在諸多對齊美爾《貨幣哲學》的解讀傳統中，早有研究者將齊美爾置於了亞當·斯密所代表的自由主義經濟學傳統之中，認為齊美爾象許多自由主義理論家一樣，把貨幣當成了社會演進中自發產生的意外後果，是與法律和道德一樣的社會體制。而且他們認為齊美爾步亞當·斯密的後塵同樣強調了諸如信任、互惠等道德情感對於貨幣經濟的重要性。<sup>14</sup> 齊美爾反對馬克思的價值理論，傾向於邊際效用、社會關係的個體化、科學真理的實用主義等觀點，這些都是研究者將其與保守主義、自由主義經濟學傳統相關聯的依據。雷德勒專文闡述過齊美爾和門格爾、休謨、哈耶克等人思想的聯繫，也談及齊美爾和奧地利學派的經濟學家的往來。<sup>15</sup> 研究者們認為，《貨幣哲學》之所以在二十世紀三十年代以後被經濟學領域忽略，就是因為齊美爾的思想已經被米塞斯、哈耶克等一派經濟社會思想家所吸收，而這一思想流派自身也遭遇了主流的忽略。<sup>16</sup> 還有很多學者從奧地利經濟學派的角度解釋齊美爾的價值理論，連一向側重齊美爾現代性審美之維的弗裡斯比也認可這一點，指出齊美爾與奧地利學派頗有交往，不僅門格爾曾經宣稱，《貨幣哲學》所謂的哲學分析完全屬於經濟學理論的任務，<sup>17</sup> 而且齊美爾還曾去維也納給包括門格爾在內的奧地利經濟學會做過講座。<sup>18</sup> 奧特曼（S. P. Altmann）同樣提到奧地利學派對齊美爾的影響，他還說：“如果齊美爾導論中說這本書沒有一點應該從經濟學的角度來解釋，這只意味著這本書不能只從經濟學的角度來解釋。”“整個世界在俯視之下如同一個巨大的市場，事物藉此相互聯繫，這是齊美爾在《貨幣哲學》中帶給我們的觀點。<sup>19</sup>”雷文（Levine, Donald）專文研究了齊美爾超出

功利主義的地方，同時他也承認，許多人把齊美爾視為功利主義思想家。<sup>20</sup> 雖然他的主旨是要強調齊美爾象帕森斯的《社會行動的結構》中提到的那些作家一樣有超越功利主義的理論訴求和表現，但是他在文中卻不斷顯明齊美爾分析《貨幣哲學》中的經濟交換以及社會互動的內容時採取的都是一種工具理性的視角，即承認大多數交換和社會形式都是建立在工具理性的基礎上的，利己主義、享樂主義可以解釋大多數行動，只有個別行為超出了這一範疇。<sup>21</sup> 在收錄於《社會學》中的一篇討論“貴族”的文章後面，齊美爾提及了貨幣，他說：“貨幣經濟和與之相聯的自由主義傾向一方面鬆弛或瓦解了從行會到民族層面的、較小範圍內的聯合體，開創了世界經濟，另一方面肆無忌憚地促發了全面的利己主義。<sup>22</sup>”而在《貨幣哲學》中討論反對貨幣的超驗主義時齊美爾曾將亞當·斯密歸為與超驗主義相對的唯物主義，他明確的說：“如果唯物主義對金錢的解釋看上去是一種錯誤，那麼歷史分析表明這個錯誤並不是偶然的，而是對現實社會條件的恰當說明。在現實的力量改變這樣的社會條件之前，這一理論是不會被推翻的。<sup>23</sup>”可見，功利主義是齊美爾並不完全贊成卻不得不冷靜描述和面對的社會現實。實際上，齊美爾真正超越功利主義的地方在於他看到現代社會陌生人以貨幣為紐帶的社會關聯不僅最大限度地擴展了社會聯接的範圍，而且允許人們最大限度的將個體人格保留在貨幣經濟之外的領域，進而以個體法則為基礎獲得個體發展的巨大空間。

## 二 齊美爾的社會觀

眾所周知，齊美爾為了讓社會學成為一門獨立學科特意為其設定了獨特的研究對象。他批判了無所不包的傳統社會觀，提出了一種新的社會觀念。他指出：“社會存在於若干個人進

入互動（interaction）的地方。這種互動總是產生於某些特定的本能衝動（specific impulses），或者為了某些特定的目的。愛欲的、宗教的、純粹的社會衝動、抵禦攻擊的目的、指導說明的需求、以及其他無數將人們帶入社團（fellowship）的目的——在行動中彼此關聯，為了他人行動，合作、對立，影響別人也被別人影響。<sup>24</sup>”也就是說，人們為了滿足一定的本能欲望或目的，彼此或相互支援、共同行動，或互相敵視、對立而行，只要人們在本能或目的的驅使下與他人發生了互動，社會就存在於其中。因此，對齊美爾來說，社會觀念最重要的內涵就是人與人之間的互動。但這種互動本身並不就是齊美爾所謂的、作為社會學研究對象的“社會（society）”。為了更清晰的界定社會學獨有的研究對象，齊美爾區分了社會的形式和內容。所有驅動人們進入互動關係的本能欲望、利益、目的、喜好、心理狀態和運動等等這些都還不具有社會的性質，它們只是社會互動（social interaction）的內容。僅僅是一定數量的人也不是一個社會，只有人們之間直接或間接地發生相互影響時，它們才可能成為一個社會。因此真正具有社會性質的是由這些內容促發的各種人與人之間互動的特定形式。社會學要成為一門獨立的科學就必須像幾何學一樣把自己的研究對象定位在研究純粹的社會形式上，去掉社會化過程中的各種本能欲望、利益、目的、喜好、心理狀態和運動等具體內容後，只研究個人之間互動的純粹形式或方式。儘管只有內容和形式一起才能催生現實的社會，也就是一般意義上的“社會”，但是對齊美爾來說，在各種純粹形式之內實現的內容並不是嚴格意義上的“社會”本身，作為社會學研究對象的“社會”僅指脫離了各種具體內容的社會互動形式（the forms of interchange or social interaction）。<sup>25</sup>

簡而言之，齊美爾提出了廣義的社會和狹義的社會。廣義的社會也是現實的社會，傳統意義上那種囊括一切、作為所有人類行為和歷史事件載體的社會在齊美爾看來就是一種廣義的社會，



廣義的社會混雜了人們社會互動的內容和形式，以這種社會觀來確定社會學的研究對象只會使社會學成為一個空洞的新名詞，它的內容已經被既有的學科分割殆盡。所以，齊美爾從廣義的社會中分離出了狹義的社會，認為狹義的社會才是科學意義上的社會。也就是說，去掉社會化的各種具體內容，從人們的互動中抽象出純粹的社會形式（social forms）才能是社會學的研究對象。社會學就是要研究各種純粹社會互動形式（pure forms of social interaction）的產生、發展、規律及適用的範圍。

確定了社會學的研究對象之後，齊美爾繼而又區別了兩類大不相同的社會形式，一類存在於社會學長期關注的一些社會現象裡，比如像國家、職業聯合會、神職人員、家庭形式、軍隊制度、行會等等，在這些大的機構和體系裡，人與人之間互動的力量已經超越了個人之間直接的關係而提高成了一種客觀的抽象生存，凝固成了固定的、超個人的形態。除此之外，還存在著不計其數尚未定型的社會形式，它們就像位於有機體主要器官之外的微觀分子，看上去微不足道卻能在日積月累中“構成社會生活的跌宕起伏<sup>26</sup>”。齊美爾社會學主張的特色之一就是注意到了這些微不足道、轉瞬即逝的日常互動形式，並賦予了他們非常重要的意義。不過，他認為，總體來說，社會科學的主要關注點仍然在於前面所說的那些定型的、大規模的社會形式。

### 三 貨幣作為一種社會形式

按照齊美爾前述關於狹義社會和超個人形態的社會形式的定義，貨幣就成了現代社會最為普及的一種超個人形態的社會形式，是相互作用形式的固定的、成規模的客觀形態，這一點從齊美爾所展現的貨幣發展史就可以看出來。正如齊美爾在《

貨幣哲學》中提到的：“應該可以認識到人與人之間絕大部分關係都能夠作為交換來解釋。交換是最純粹與最充分發展了的互動……<sup>27</sup> 而貨幣，是經濟價值發展過程中交換價值取代使用價值的的最後階段，是“可交換性的純粹的形式”，<sup>28</sup> 對齊美爾來說，在更普遍的形而上學意義上，世上所有的事物都處在相互依賴的互動之中，從以相對性為特徵的真理到在交換中形成的經濟價值，互動是事物最普遍的存在方式。交換則是現實生活中最為普遍的一種人與人之間的互動關係，貨幣就產生於人與人之間的交換關係。

在交換中，經濟價值逐漸擺脫了實物交換中交換雙方原初的主觀性，具有了純然客觀的形態。當經濟價值逐漸凝結在貨幣上，靠貨幣來表達的時候，特別是在貨幣越來越擺脫自身特殊材料的束縛、從一切其他功能中解脫出來專門充當經濟價值的承載體時，貨幣就發展成了一個純粹的經濟價值的象徵符號，從而也就成了一個純粹的交換關係的具象。“個人之間的互動是所有社會構型（all social formations）的起點……一種系統的發生學分析一定要從這個最簡單、最直接的關係出發，即使到了今天，這種關係也仍然是無數新的社會構型的源泉。更進一步的發展創造出更高的、超越個體的構型，從而取代了互動作用力的直接性；超個體構型表現為這些互動作用力的獨立代表，並吸收和調和了個體之間的直接關係，它們的存在多種多樣，有可觸及的現實和純粹的觀念以及想像的產品。……原初要素之間的彼此互動曾經造就了社會存在的單元，但現在卻要被取而代之：這些要素中的每一個都與一個更高級的仲介機構建立了一種獨立的關係。貨幣就屬於這種物化的社會功能的範疇。經由個體之間直接的互動，交換功能在貨幣形式中結晶為一種獨立的結構……”緊接著這句話，齊美爾繼續提到習慣法、法律、道德等社會型構，原本都產生於群體成員的互動關係之中，後來逐漸固定下來，成了外

在於人的行動和意志的“‘純粹形式’”。<sup>29</sup> 這就對應了齊美爾之前對社會形式的分類，國家、行會、軍事制度等等大型機構和制度在齊美爾眼裡是固定的、超個人的社會形式，它們擺脫了具體互動關係中的社會化內容，不受個體主觀的欲望、利益及各類目標的左右，完全成了社會互動形式凝縮而成的一種客觀形態，就此而言，貨幣與國家、行會那些大型機構和制度一樣實際上也是一種由社會互動形式凝縮而成的客觀形態，就像現實的社會形式永遠難以完全清晰徹底的從社會內容中抽離出來一樣，現實的貨幣也永遠難以徹底擺脫質料的束縛成為一個純粹的經濟價值符號和純粹的社會形式具象，儘管它在最大程度的趨向這一點。也就是說，貨幣實際上就是齊美爾所謂的純粹社會形式之一，而且在現代社會，它還是最為普遍的一種社會形式。<sup>30</sup> 儘管從方法論上講，還沒有完善的科學方法可以將社會互動的純粹形式分離出來，但是這些固定的、超個人的形式卻是純粹形式的自然凝結。

雖然齊美爾提到，貨幣在向純粹的價值符號發展的過程中對社會條件有一定的依賴，社會互動的穩定性和可靠性是貨幣作為純粹價值符號發揮作用的前提，而且只有在社會秩序被穩定和文明地建立起來以後，“才可能比較安全的借出錢，並把經濟活動建立在貨幣的部分功能之上。<sup>31</sup>”但是他又強調，“社會並不是這麼一種絕對的存在物，非得他先存在，以便讓其成員的個體關係……能夠在其框架中發展或者由它來表徵：社會只是對所有這些明確的活動關係總體的綜合或一個總的名稱而已。當然，這些互動關係中的任何一個都可以被剔除出去而‘社會’卻依然存在，但只有具有足夠數量的其他互動關係還在那裡，‘社會’的這種存在才能保證”。<sup>32</sup> 既然“社會”只是一定數量互動關係的聚合，那麼貨幣作為交換關係的一種物化，它在現代社會的聚集和流行就是現代社會構成的基礎，貨幣“……是人類互動的一種形式，其特性愈是突出，社會關係也就愈是集中、可靠和和

諧”。<sup>33</sup> 如此一來，在貨幣經濟無所不在的現代社會，社會秩序的穩定與否必然與貨幣的正常運行密不可分。

齊美爾特別指出，在經濟價值的客觀性尚未完全定型的時候，許多社會曾經制定專門的法令以保證經濟價值的穩定客觀。不過，齊美爾並不像波蘭尼那樣認為最初的自由市場源自於社會的外在規定，在討論中世紀對日常用品的交換比率所作的精確規定時，齊美爾談到：“……這一客觀性是機械的和外在的，它以特定交換交易之外的原因和力量為基礎。一個真正足夠的客觀性拋棄了這樣一種先驗的決定，並且在交換的算計之中包括了所有那些之前考慮不到的特別情形。”他認為，在早期歷史中，交換不得不通過社會來固定和保證，當交換關係沒有完全實現客觀化的時候，外在的制度有利於順應這種客觀化的趨勢，通過加固這種客觀化來促進經濟交換的普遍發展。但是交換關係及經濟價值的客觀化歸根到底是一種自主發展的過程，靠外在的約束獲得的客觀性是不牢靠的，“在交換中價值的超主觀的決定性，它以後被更多的客觀的與內在的方法建立起來了”。<sup>34</sup> 只要通過交換過程中自主發展出的內在過程，交換關係及經濟價值超個體的客觀性才獲得了最堅實的基礎。現代社會交換關係和貨幣經濟普遍流行，這種通過交換過程發展出來的、規則化的社會關係模式是現代社會秩序的穩固根基。

## 四 貨幣的特點與現代社會秩序

### （一）貨幣的特點與現代社會秩序的特點

貨幣最大的特點就是無特質，“因為它要立於個別物件之間並且與它們的每一個都保持著相等的關係，它就必得是完全中立的。<sup>35</sup>”所以，擁有貨幣不會像擁有傳統財富那樣受到財富自身特

點的限制，比如擁有土地會對擁有者的資格能力有特定的要求，不具備經營、管理土地的能力就讓擁有失去了意義。同時擁有土地之類的不動產意味著將所有者禁錮在一定的空間裡並要求所有者按照土地的自然規律來安排時間。而擁有貨幣除了單純的帶給擁有著無限潛在的可能之外幾乎沒有對擁有者資格能力或活動時空有太多的要求。<sup>36</sup> 貨幣貌似可以和任何物件進行交換，擁有貨幣也就意味著擁有其他一切事物的可能，因而貨幣給擁有著帶來了前所未有的自由感，不僅不再受具體時空的束縛，而且也掙脫了傳統財富所具有的質料特點和個人特色的束縛，貨幣提供給擁有著無限可能但並不為擁有者規定任何方向。

貨幣客觀冷漠，它幾乎可以和一切物件交換，但對所有的事物都一視同仁，經由貨幣發生關係的人們彼此之間也一樣的客觀冷漠，不再有實物交換時沁透著個人特色的脈脈溫情。無論人們有著怎樣的欲求，一旦進入貨幣經濟，一切都只按照公認的客觀規則來進行，貨幣能夠大範圍的通行本身就是長期交換積累而成的共識作用的結果，這些共識結合特定情境衍生為一套客觀的規則，將主觀因素拋置不論。“人們互動的客觀性——客觀性原先僅僅是主體能量產生的一種物質構型（Formung/formation），但最終它擁有了自己獨立的存在和規範——在純粹的貨幣經濟利益裡充分地表達了出來。<sup>37</sup>” 貨幣可以幫人們交換到各種各樣的服務，貨幣經濟時代的人們比以往更加依賴他人的服務，卻不再依賴任何特定的人，實物經濟帶來的對特定時空、特定個體、特定個體的依賴如今都被無所不能的貨幣一掃而空。置身貨幣經濟的現代社會個體無比的自由自在，很少有東西限制他，也很少有東西充實他。

貨幣便於精確的量化，當它幾乎可以和任何事物交換時，那些原本獨一無二、神聖高貴的價值也臣服在貨幣的計量之下，事物之間的差別僅僅變成了量的多少，質的不同不復重要。重量輕

質的貨幣經濟剝奪了高貴者的光環，提升了卑賤者的地位，整個社會呈現出一種失去特色的平等化趨勢，但這種表面的平等並不能改變人們在出身、血統等方面既有的不平等。量化讓很多原本抽象的價值能夠被精確的測定，也讓很多原本獨特的價值淪於平庸。

作為現代社會主導的社會形式，貨幣的無所不在極大改變了整個社會的基本特徵。客觀冷漠無特質的貨幣促成了現代社會人與人之間關係的冷漠和無特質。現代社會的大部分職業除了以賺錢為目標之外缺乏其他任何特質，而金錢本身就沒有特質。相對於情感在傳統社會的重要性，現代社會越來越理性化，在工具理性指導下行為的人們面對著被貨幣加長了的手段一目的鏈條失去了面對終極目標時所具有的情感衝動，很多人甚至將原本只是單純手段的貨幣當成了終極的目標，人們的處事風格處處展現出與貨幣相應的客觀冷漠無特質。貨幣帶來了量化的盛行，普遍的量化便利了人類行為的精明算計，精明算計便成了現代社會的主要生活風格之一。這種精明算計不僅表現在經濟領域，而且滲透到社會的方方面面。功利主義對人類苦樂的量化、民主制度對多數決定論的採納都是量化趨勢在現代社會的典型表現。“現代人們用以對付世界，用以調整其內在的——個人和社會的——關係的精神功能大部分可稱作為算計功能。這些功能的認知理念把世界設想成一個巨大的算術問題，把發生的事件和事物質的規定性當成一個數位系統。<sup>38</sup>”貨幣經濟越是發展完善，客觀冷漠精於算計的風潮就越是深入普遍，諸如法律、邏輯等促進社會理智化的客觀、法則性的事物就越是流行。“貨幣表達出的仿佛是商務處理中純粹商業的內容，正如邏輯表現的是可理解的事物的可理解性……貨幣精打細算的本性使生活諸種因素之間的關係浸透了一種精確性，一種判定相等和不相等的可靠性，一種約定和安

排的毫不含糊性，這正如懷錶的普遍使用對日常生活產生了雷同的結果。<sup>39</sup>”

齊美爾勾勒出了一幅客觀冷漠、精明算計的貨幣經濟圖景，這同時也是現代社會的主要特徵。如果僅限於此，那麼齊美爾和那些強調自由主義市場經濟的經濟學家們似乎並沒有不同，最終也會遭遇功利主義的市場經濟所導致的道德真空、價值枯萎，陷入與涂爾幹、帕森斯等人一樣的擔憂。即便這樣，齊美爾也沒有像涂爾幹、帕森斯一樣去貨幣經濟之外尋求維繫現代社會秩序的共同基礎，他看到的是貨幣經濟將人們從搶劫、贈禮這樣有限的原初產權變化方式帶入到和平、客觀、擺脫了各種主觀限制的產權交換模式，固然貨幣經濟瓦解了傳統的共同體和共同價值，個體自此陷入了自由、流變又缺乏質的規定性的社會情境中，可是在這樣一個流變、多元的現代社會情境之下，貨幣成了一個永恆的客觀存在，它像傳統社會的上帝一樣為千差萬別的人們提供了共同目標，它將人們帶入了各種比傳統共同體更大的集體，它使人們在平等、和平、公正的交換中實現自己的欲求。就像滕尼斯筆下的社會，它已經沒有共同體的溫情和價值，也不像共同體那樣固定不變，但是它為實現人們的欲望提供了最近便、客觀的方式，用齊美爾的話來講，是最省力又能使雙方效用最大化的一種方式，貨幣沖散了小範圍內的親密關係，卻在最廣範圍內、最不可能發生關聯的人與人之間建立了關係，“越多的人彼此之間建立關係，他們的交換手段就必須越抽象，越能為人普遍接受；反過來說，如果這樣一種交換手段的確存在，它就得穿過難以逾越的距離使人們達成一致意見，把各色各樣的人囊括到同一個活動中，使人們產生互動並進而統一起來，這些人由於在空間上、社會上、個人層面和其他方面均有興趣分歧，除此之外他們不可能被整合為任何其他的組織形式。<sup>40</sup>”只有幾乎可以和一切事物交換的貨幣才能承擔這樣的功能，因為它抽象客觀、它幾乎是所有有

欲求的人欲求的物件。<sup>41</sup> 李猛反復強調，現代社會走出血緣、地緣共同體的人成為了一個個孤立的個體，他在為這些孤立個體重新尋求聯繫時卻忘記了無論這些個體之間多麼疏離，貨幣終會是他們最現實冷漠而又最有力的連接點，而這一點恰恰又與李猛十分敏銳的發現的功利主義的個人主義所蘊含的社會性相對應。

## （二）自然社會和利己社會<sup>42</sup>

相對於契約論者通過法律擬合形成的人造社會，齊美爾以帶有個人利益、欲望的個體為出發點，通過個人交換關係在貨幣上的客觀凝結，發展出一種自然形成且又擺脫了個體任意性的、客觀實存的社會形式。儘管涂爾幹試圖說明社會的自然性和實體性，但是無論是在機械團結還是有機團結中，對於社會的淵源特別是他自己強調的利他性共同情感的淵源，涂爾幹始終都沒有給出有效的說明。他自己一定也感覺到了這一點，於是反復強調重建職業道德的重要性，然而在行會制度業已衰落的現代社會，跨地域的職業團體很難如涂爾幹期待的那樣重塑基於地緣的共同情感，重建職業團體實際上意味著多少要人為創制出來一種共同的社會感，與之相比，齊美爾從貨幣這一現代社會滲透一切的社會形式出發推演出來的社會秩序邏輯無疑更為有力的彰顯了社會的自然性、實存性乃至不以個人意志為轉移的客觀穩固性。後來的帕森斯依然躑躅於霍布斯拋出的社會秩序問題，他並沒有認為前人成功解決了這個問題。只是帕森斯對生物性還原、非理性主義以及理性主義的各種反對，對借助文化規範消除多個行為中存在的目標衝突這一點的強調最終也都因為文化規範的來源不明而失去支撐。<sup>43</sup>

之所以如此，最根本的一點就在於，在社會與個體道德的關係上，齊美爾與涂爾幹的看法完全不同。齊美爾對社會的看法



比較消極，他認為人們只能因為較粗淺的原因聚在一起，越是大規模的集體，將群體維繫在一起的因素必然越是淺薄，越是為發揮個體身上最粗糙的品性創造了條件。道德的理想和高尚的追求只能存在於個體之內。<sup>44</sup> 他明確的宣稱，道德的人和不道德的人之間的區別就在於道德的人是一個自足的整體，只遵循他自己內在自然的法；而不道德的人完全是一個社會人，他的力量和意義都來在於外部環境和感官欲望。<sup>45</sup> 涂爾幹卻認為單純的自然人只有基本的生理需求，任何超出生理需求的高級精神追求都是社會賦予人的。<sup>46</sup> 這一根本的看法決定了社會對二位思想家的不同意義。齊美爾以貨幣出發呈現的現代社會秩序完全是一個利己、客觀的技術組織系統，如果說裡面有什麼道德情感因素存在的話，那恐怕只有對系統和交換原則的信任。這個技術組織系統有等級有支配和服從，不過由於人們可以只把人格的一小部分投入到其中，所以種種不平等都變得可以忍受，個體人格的完善需要到社會之外的私人領域尋求。確切的說，貨幣雖然最大限度的將人們聯繫在一起，但是它也成了人們最表面的、最微不足道的共同點，因此人們只用在其中投入很小的一部分人格。更完善、更深刻的人格發展可以由個體自己在貨幣之外的廣闊空間中去獲得，貨幣恰恰也為這樣的自由發展提供了可能性。

如果說齊美爾關於社會起源在於個人自利行動的無心結果這一觀點上更多的與斯賓塞一致的話，那麼把斯賓塞當作主要攻擊靶子的涂爾幹自然與齊美爾針鋒相對。涂爾幹賦予濃重道德意涵的社會其主要構成要素就是利他主義的共同情感。即便自曼德維爾始到蘇格蘭啟蒙思想家再到斯賓塞的社會學理論一再重申了私利可以促進公益，社會的本質不是美德而是私德，涂爾幹仍然擔心沒有利他的共同情感將導致社會秩序的瓦解。在目睹有機團結對個性自由的張揚以及現實中經濟事物主宰一切、人人追求私利的局面後，他頗為擔憂的將之斥為“道德淪喪”、“混亂失序”，

並感歎道：“假使我們整天忙來忙去，除了自己的利益之外沒有其他規範可循，我們怎麼會體會到利他主義、無私忘我以及自我犧牲的美德呢？”<sup>47</sup>正是由於涂爾幹堅定的認為：“……利他主義註定不會成為我們社會生活的一種裝飾，相反，它恰恰是社會生活的根本基礎。在現實生活中，我們怎能離得開利他主義呢？人類如果不能謀求一致，就無法共同生活，人類如果不能相互作出犧牲，就無法求得一致，他們之間必須結成穩固又持久的關係。每個社會都是道德社會”，<sup>48</sup>所以他才如此的看重職業道德，因為“在職業群體裡，我們尤其能看到一種道德力量，它遏制了個人利己主義的膨脹，培植了勞動者對團結互助的極大熱情，防止了工業和商業關係中強權法則的肆意橫行”。<sup>49</sup>可見，涂爾幹與曼德維爾他們所批判的那一類將道德視為社會本質的思想家們出於一轍，他們不相信沒有美德支撐的社會能有穩定的社會秩序。這裡無法討論不同觀念具體的意涵和差別，唯一要指出的是涂爾幹最後既沒有為社會秩序的穩固提供一個可行的道德來源，又沒有為美德的孕育提供一個有說服力的社會來源，讓社會與美德二者的關係淪為一個雞與蛋式的循環論證。

當帕森斯在《社會行動的結構》開篇就宣佈“斯賓塞已經死了”時，<sup>50</sup>他便在一定程度上繼承了涂爾幹批判斯賓塞所代表的批判功利主義傳統。帕森斯更為嚴密宏大的、經過“經驗驗證的<sup>51</sup>”理論體系其出發點及結論卻與涂爾幹沒有根本不同。他關注的依然是霍布斯的秩序問題，強調“為了使包括許多個人的行動體系有可能成為穩定體系，對於該體系之內個人之間關係的權力方面必須加以規範性的節制。在這一意義上，必須有一個分配秩序”。<sup>52</sup>為達到這一目的，他苦心孤詣的論證最後的結論仍然是：要通過共同的價值規範所確定的道德義務感來超越各種功利主義變體中內含的目的任意性，但是共同價值的來源卻同樣諱莫如深。

與涂爾幹、帕森斯相比，滕尼斯最為明確的提出了現代社會的利己性。滕尼斯在《共同體與社會》裡以霍布斯的方式描述了一個現代社會的初始圖景，在這種人與人之間喪失一切聯合、一切人反對一切人的圖景中，“……人人為己，人人都處於同一切其他人的緊張狀況之中……任何人都抗拒著他人的觸動和進入，觸動和進入立即被視為敵意”。那麼現代人如何走出這一霍布斯式的自然狀態呢？滕尼斯進一步寫道：“沒有人會為別的人做點什麼，貢獻點什麼，沒有人會給別人賞賜什麼，給予什麼，除非是為了報償和回贈”，<sup>53</sup> 故而現代社會徹底孤立的個體在交換、互惠帶來的價值引誘之下會和其他人發生和平的關聯，給予和接受一件物品時在交易主體之間會產生一個共同的領域，讓雙方產生共同的願望和行動，這就蘊含著“社會”的因素。因此滕尼斯說“給予和接受的任何行動，按所指出的方式，都暗含着參與確立一種社會的意志。<sup>54</sup>”對滕尼斯來說，現代社會關係的建立是以赤裸裸的個人為前提的，這些個人在利己動機的驅動下，經由慣例和契約建立關聯，而在慣例和契約之外，仍然是潛在的敵意和戰爭。滕尼斯特意強調了慣例與傳統和習俗是同義詞，只不過慣例從功能上來講不僅普遍有益而且對個體也有益，是個體所希冀的。可見，慣例在形成上與傳統習俗必然是類似的，是一種自發內生的社會秩序基礎，契約也是一樣，二者都非李猛所說的外在性強制力。現代社會雖然時時面臨重新步入自然狀態的危險，但慣例和契約保證了人們之間和平的社會關聯，不意識到這一點，就不能理解滕尼斯所說的“……必須把經濟的社會理解為國家的先導<sup>55</sup>”這句話的深意所在。

雖然滕尼斯沒有像齊美爾那樣從貨幣入手，但是他以交換關係衍生出的契約和慣例出發為現代社會秩序給予了一個支點。就慣例和契約相對交換關係的內生性和客觀性而言，他對現代社會秩序的理解與齊美爾十分相似。他們同樣把現代社會理解為一個

利己的、自然的社會，內生的制度會保證這個秩序的穩定。不過深刻洞察了現代社會的滕尼斯對這個社會並不滿意，在他看來，現代社會導致人的片面和抽象發展，被選擇意志主宰的現代人是只有理性思維而沒有歷史和豐富內涵的人，和現代社會一樣，是冰冷僵死的東西。<sup>56</sup> 反之，與共同體對應的本質意志則與有機的生命、個人的喜好、歷史、記憶和習慣等要素聯繫在一起，其主體是有情感、有良知、有高貴自由的人。<sup>57</sup> 而且沒有良知、利己主義盛行的現代社會秩序始終面臨進入自然狀態的危險，只有共同體的美德才能根本上保證社會長久的安寧，這也難怪滕尼斯在悲觀之餘，仍然把最後的希望寄託在“共同體本質和思想重新得到滋養”<sup>58</sup> 上。

無論是涂爾幹對利他情感、職業道德的倡導，還是帕森斯對價值規範的強調，亦或是滕尼斯對共同體寄予的美好期望，都不同程度反映了在他們的觀念裡道德對保證社會秩序穩固的重要性，儘管滕尼斯比前面兩位更願意承認現代社會的利己性，但根本上他們都認為一個人人追求私利的利己社會必然會使人們重回秩序崩潰的自然狀態，良善道德才是社會安寧的最終保障。齊美爾和滕尼斯一樣承認現代社會的利己性，和滕尼斯不一樣的是他接受這種利己性，並且指出貨幣作為一種自生自發的客觀秩序和以往的上帝一樣能在現代社會最廣泛和最長久的建立起人與人之間的關聯，貨幣以其表面上的流動不居掩蓋了其內在的永恆、客觀，貨幣最大的流動性和最小的個體特質關聯性恰恰在最廣範圍內為現代社會的陌生人提供了一個基本的共同點，既保證他們能夠經由貨幣和平建立社會關係，又保證他們不會在這種關係中投入太多個體人格。以貨幣為主導社會形式的現代社會秩序是一個按照自身客觀法則客觀運行的技術體系，身處其中的個人可以在不投入太多個體人格的情況下按照體系的規則去參與，而個體人格及其個人的道德性需要在這一體系之外去尋求，貨幣恰恰也給個人提供了超脫這一體系、回歸個人內在的最大可能性。

## 五 現代社會個體完善的困境與可能

### （一）貨幣與文化悲劇（tragedy of culture）

貨幣作為無所不在的主導社會形式仍然影響了生活的方方面面。人們彼此之間的關係和人們生活的節奏、速度、風格都沾染了貨幣的風格，貨幣不僅影響了人與人、人與物等等外部關係，而且作用到人的心理狀態，形塑了現代人特有的心理反應模式。“這一產物（指貨幣）瀰漫在人們的生活中，在很大範圍內直接干預了人們的個人、政治、經濟關係，並間接地賦予了特定的年齡層、特定的社會圈子一定特色。<sup>59</sup>”這既是貨幣作為現代社會基礎的寫照，又是文化悲劇加劇的典型體現。齊美爾把人吸納客體完善自己人格的過程稱為“文化”。當人造物超過了主體的吸納能力，發展成自成一體的客觀體系，反過來對人造成束縛時就發生了齊美爾所說的文化悲劇。文化悲劇歷來就有，只不過齊美爾認為，在貨幣經濟時代文化悲劇空前加劇。<sup>60</sup>這一方面固然是因為貨幣經濟時代人創造的物品空前豐富，它們自成一體，獨自發展，不僅不能被人的發展吸收利用，反而反過來成為人的制約，客體文化（objective culture）發展的速度大大超過了主體文化（subjective culture）並且成為主體文化發展的障礙。另一方面，貨幣的普及本身就是文化悲劇加劇的集中表現。貨幣作為人造物的一種，原本是人實現欲求的手段，但是在貨幣經濟的現實中，貨幣往往遮蔽了終極目的，以自己無所不能的潛力讓人們把眼光集中在自己身上，純粹的手段佔據了人們的注意力，成為人們唯一的欲求，成為最為普及、影響最廣泛和深入的人造物，有關貨幣的一切客觀法則支配了大多數人們的行為和思想，對主體文化的發展產生了深刻的威脅。

## （二）貨幣與個體完善的可能

涂爾幹並不認為貨幣能對道德和思想生活發生如齊美爾所說的這般深刻的影響，而且他指出，即使貨幣真的能產生這麼大的影響，那麼接下來應該討論的重點也應該在控制貨幣經濟的規範是否存在、它們的實質是什麼這些問題上，而齊美爾並沒有太多討論這些問題。<sup>61</sup>顯然，涂爾幹對齊美爾的批判源於他自己對社會失範問題的關注。實際上，齊美爾並不像涂爾幹或帕森斯那樣對現代社會秩序的穩定擔憂，在他眼裡貨幣經濟自成一體，有自己客觀的邏輯和技術規則，這套規則強大到可以吞噬日常生活和個體心理，所以並不需要擔心以貨幣為基礎建立的社會秩序會有不穩定的可能。齊美爾也不像涂爾幹他們那樣在客觀的貨幣體系中尋求利他情感和道德，他從一開始就把這些因素摒除於貨幣交換體系之外。因此，對他來說，最重要的問題反而是在這個以貨幣為基礎、貨幣有可能吞噬一切的社會中，個體人格是否有保全的可能。這是他超越自由主義功利主義者的地方。涂爾幹一筆帶過的認為社會分工並不會帶來人的片面化發展，<sup>62</sup>齊美爾卻既在社會分工和貨幣經濟中洞察到了文化悲劇的強化，又在貨幣體系之外洞察到了人格完善的諸多可能。

首先齊美爾指出，參予貨幣經濟的人們並沒有投入自己全部的人格。中世紀的行會涵納了成員一切的經濟、社會、政治、宗教、家庭等方面，成員作為一個人和作為一個行會成員的身份內涵是重合的。但是投身貨幣經濟的人們彼此卻只是出於對貨幣的興趣才聚在一起，貨幣經濟作為一個客觀冷漠的技術體系，它要求人們擱置主觀的情感、風格及私人的關係，僅僅按照客觀的技術和邏輯要求履行自己的職責。“現在勞動者越來越有自信，因為他覺得自己不再是作為一個人隸屬別人，而是僅僅貢獻明確規定好的勞動量，即以勞動的貨幣等價物為基礎劃定的勞動量，勞

動及其規定越客觀、越不涉及個人、越技術化，就使諸如此類的勞動個體越自由。<sup>63</sup> “在瓦解了融為一體的個體與地位之後，一切上下級地位，一切命令與遵奉都將成為社會秩序的純外部技術，既不會給個體的地位和發展帶來光明也不會帶來陰影。<sup>64</sup>”受貨幣經濟法則約束的人們彼此之間不再有私人的關係，即使身處從屬地位，他們也不會覺得特別喪失尊嚴，即使受到組織機構的約束，他們也不會覺得特別沒有自由，從而就不會因為對社會的憤恨、不滿而趨向無政府主義，因為他們的個人獨特性、價值和尊嚴、自由和情感都被擱置在了貨幣經濟以外的地方。如果用帕森斯的模式變數來表述，那麼在齊美爾看來，貨幣經濟中的人在 interpersonal 關係中的選擇取向是專一的、利己的、中立的、普遍的、自致的，不過另外一組對立的選項並未全然消失，而是主要保留在貨幣經濟以外的活動空間，特殊性、擴散性、情感性、先賦性、公益性等取向的留存不僅是個體自由和獨特價值的體現，更重要的是它們是個體人格整全的必要條件。齊美爾強調的是，貨幣經濟下個體片面的投入恰好為其在貨幣經濟之外的人格整全提供了條件，這是很多理論家都沒有留意到的。

其次，貨幣不僅將佔有財產的人從特定的狹小空間解放出來，獲得了空前的流動性，更主要的是，貨幣比其他財產更能毫無阻礙的表達佔有者的自我意志。齊美爾認為，佔有從來都不意味著佔有物的消極順服，真正的佔有必須要有所行動，在運用自己才能經營管理佔有物的過程中將自己的意志、情緒、風格注入佔有物，同時自己也要受佔有物自身特定的影響和限制。“佔有一個具有特殊性質的客體——它將意味著比任何抽象的產權觀更多的東西——不是可以（好像從外面）直接附著在每一個人身上：毋寧說它存在於主體的力量或品性和客體的力量或性質之間的相互作用中，這種互動只能在二者間確定的關係中，同時也是從主體確定的能力中顯現出來。這只不過是下面這種想法的

反面：佔有物對佔有者的影響決定了佔有者自己。<sup>65</sup>”所有其他貨幣之外的實物財產都受自身特點的制約對佔有主體有太多的要求和規定，相比而言，無特質的貨幣是對主體規制最少、能最無阻礙的實現個體意志的財產，故而，從這個角度來看，貨幣經濟的發展也賦予了個體自由發展、完善自我的可能。

另外，貨幣將外在事物間的距離拉近，人群更加密集的聚居在一起，不同地域之間的人際、資訊往來更加便利，但與此同時，貨幣交易的客觀化帶來了人際交往的客觀化，擁擠雜亂的大都市中幾乎每個人內心都有一定的設防和矜持，正是貨幣的特性帶來的影響在人的內在生活與外在世界之間建立了屏障，這樣的距離化一方面“對我們文化生活中過分的擁堵擠迫和摩擦是一種內在的保護與中和”，<sup>66</sup> 避免人們因為大城市的過分擁擠雜亂而陷入絕望，因此事物擁擠雜亂的聚集反而導致人更加深入的返回內心，；另一方面，距離化也會促使人們更清晰的認識現實，向我們揭示“隱藏在外部世界冰冷的陌生性背後的存在之靈魂性（spirituality of existence）”。<sup>67</sup> 根據齊美爾說法，外部現實和內心生活可以相互印證，彼此解釋，<sup>68</sup> 由此出發，外在現實的複雜多樣正好提供給內心生活豐富發展的可能，貨幣經濟激發包容千差萬別的興趣欲求，這些均為內心的深刻發展創造了條件。

貨幣交易一方面加劇了客體文化對主體文化的優勢，另一方面又為主觀精神的保留和獨立發展提供了空間。固然現代人普遍感覺到“現代生產，連同其技術和成就，似乎是一個確定的、符合邏輯發展和邏輯規定性的宇宙，它跟個體照面的方式就宛如命運面對我們變化無常、毫無規律的意志一樣。這種形式上的自主性、內在的強制性——把文化內容統一成對自然境況鏡像般的忠實寫照——只有憑藉貨幣才能實現”，<sup>69</sup> 但同時，貨幣使人擺脫了與物的直接關係而更加自由，由此人的內在本質才獲得了更多的發展機遇。齊美爾宣稱，“假如在某些有利情形下現代人可以



為最私人的存在贏得一片主體性的島嶼，一個秘密的、封閉的私密領域——不是社會意義上的而是更深層的形而上意義上的——這在某種程度上是對古代宗教生活風格的彌補，那麼這得歸功於貨幣使我們越來越無須直接接觸事物，同時又使我們極為容易地統轄事物，從中選取我們所需”。<sup>70</sup> 也就是說，一方面，貨幣的普及不再讓人遭受佔有實物所帶來的諸多束縛，另一方面，貨幣的萬能性又讓人更容易支配物。而且，正因為生活中的一切物質內容變得越來越客觀，越來越沒有個性，無法被物化的東西卻變得更為個性化，主體的靈魂性得到了更隱蔽的保護，“……貨幣也成了最內在領域的看門人，因而該領域可以在自己的限度內獨自發展”。這裡，齊美爾通過極其迂回的辯證法最後想說明的不過是，貨幣儘管帶來了技術宰製和文化悲劇，但是貨幣也帶來了抵制悲劇、避免宰製的發展空間，到底是要被宰製還是要追求靈魂回歸內心終究取決於個人自身。“無論這（貨幣的發展）使個人變得舉止優雅、與眾不同、內心自省，還是被征服的客體正是由於不費吹灰之力可以被人佔有反過來倒統轄了人，都不取決於貨幣而取決於人本身。<sup>71</sup>”這種對個人決斷的強調預示著後來的生命哲學及其內含的個體法則與貨幣經濟之間的關係。

## 六 現代社會個體完善的力量源泉 ——生命直觀與個體法則

齊美爾在彌留之際放下手頭一切工作，完成了《生命直觀》，儘管只有第一章完全是新寫的。齊美爾視這本書為自己智慧的最終結論（the final conclusion of his wisdom）。<sup>72</sup> 這本書之所以這麼重要，一方面當然在於它是齊美爾生命哲學思想第一次明晰獨立的表達，齊美爾通過各種瑣碎的表像所探究的生命整體的意義在

生命觀念裡得到了終極的體現，生命成為他整合各種世界圖景的基本視角，也是他最終得以超越康德的思想支點。另一方面，這本書的重要性恐怕在於它從根本上解決了齊美爾一直關心的貨幣經濟時代個體人格的完善問題。從《貨幣哲學》起，齊美爾就一直在關注主體文化和客體文化的關係問題，他認為客體文化的發展超過主體的吸納能力而導致的主體文化萎縮是貨幣經濟時代最大的問題。1911年時，齊美爾把客體文化和主體文化之間的緊張關係稱為“悲劇”，到了1916年，他進一步稱之為一場嚴重的“危機”。<sup>73</sup> 他不僅客觀描述了對時代問題的這一診斷，而且在自己涵蓋甚廣的各類作品中，齊美爾還屢屢提及了超越文化悲劇的一些方式。比如他曾提到人們在藝術欣賞中可以做到超越主體和客體的二元對立，達到物我的和諧一體。而在說到戰場上的戰士時，齊美爾也指出戰爭可以讓人超越物的宰製，實現主客一體。<sup>74</sup> 齊美爾還身體力行，在各種沙龍生活裡體驗接近純粹的過程性社交帶來的生命感。不管美學也好，戰爭也罷，都不過是一時的逃離之計，齊美爾也只是零星的提到它們。直到《生命直觀》的完成，齊美爾才算徹底找到了現代社會個體完善的根本支點，“生命”概念也為現代社會秩序與個體完善的並存提供了最終的依據。

生命總是要表現為形式，但是一旦表現為特定形式，在形式產生的一剎那，生命中同時又蘊涵著摧毀形式的對立因素，如此，潛在的對立因素不斷發展，搗毀舊的形式，生命繼續流動，表現為新的形式，生命之流就是在生命與形式不斷的對立統一中奔湧不息。生命總是意味著更多生命（more life），生命總是多於生命（more than life），生命流動不息卻又永恆存在，生命能夠將科學、藝術、宗教等等各個世界都整合為一體。

貨幣作為一種社會形式，也是生命的一種特定表達形式。但是貨幣作為一種形式其特殊的一點在於它一方面是社會形式的一

種凝縮，另一方面又是生命自身特質的一種典型表達。貨幣像生命一樣流動不息，既高居於其他具體物件之上，又可以和任何一種物件進行交換，表達任何一種物件的價值。貨幣比其他任何形式更接近生命的特質，它象生命一樣變動不居，流動貫穿於各種具體物件之中，同時又永恆存在，不局限於任何物體，不以任何一種物體為終極歸宿。<sup>75</sup>正是貨幣這種類似生命的特質賦予了現代社會秩序前所未有的穩固，這種穩固是一種流動中的穩固，變化中的永恆，看似變動不息，實則永遠統一。

在貨幣奠基的現代社會中，個體的整全人格既不能通過普遍的法則來實現，也不能在貨幣經濟中求得。齊美爾在《生命直觀》的“個體法則”一章指出個體有內在的獨特傾向和節奏，道德個體要實現的“應該（Ought）”不是康德所說的普遍法則，而是貫穿於每個個體生命的獨特法則，這個法則與每個人的特質相對應，因人而異，但是對特定的個體來說，這個法則又是客觀的，不是任意的，它體現在個體生命中每一個行為、每一個瞬間中。下面這一段話最充分的表達了齊美爾對道德與個體之間關係的看法：“實際上，這種持續的道德並不是以某些外在的既定價值觀為取向的（甚至當靈魂的部分興趣——理性的或慈善的、審美的或宗教的——以這些外在的價值觀為裝扮時也是如此），相反，它是生命從最深層的泉源噴湧而出的節奏；它不只是行動的基調，甚至也不只是意志的基調，它是整個存在的基調，存在於每一個想法、每一種說話方式、每一個目光和每一句話裡，存在於悲傷和痛苦之際，甚至存在于與冷漠時光的關係當中”。<sup>76</sup>所以，道德不是像康德那樣將行為從生命的連續性中分割出來讓其接受某種普遍法則評判的機械論式觀點，也不僅僅是來自於理智，而是來自於個體的生命整體，體現在個體生命的每一刻，道德個體的每一個行為都是整個生命的表達，不能與生命的連續性分離。作為道德的“應該”“……準確來說是一種生

命意識到自己的方式，正如‘現實（actuality）’也是這樣一種方式一樣”。<sup>77</sup> 這種對道德的描述不僅超越了康德道德律中蘊含的生命與道德的二元對立，同時也超越了康德關於理智與感性的二元對立，與康德將道德視為理性主體的義務不同，齊美爾強調道德作為個體生命一種自我意識方式、一種生命整體的樣態，在齊美爾這裡道德貫穿於整個個體生命過程，所有的二元對立都被取消。個體法則因人而異、充滿變化、又客觀存在於每個生命的始終，難以用語言和邏輯表達清楚，<sup>78</sup> 康德的普遍法則之下都是同質的個體，而齊美爾的個體法則背後卻是本體不同的獨特個體。

對普遍法則的反對不僅是齊美爾超越康德、突出個體特質的一個突破口，更是他超越利己主義，也就是說超越貨幣社會的一個立足點。齊美爾認為，人們通常容易把追求感官罪惡的利己主義與真正的個體性混為一談，但實際上，“……利己主義往往指向擁有，它讓人離開自我的核心，奔向他人擁有或者也想擁有的物品，它總是包含著一種非個體化、一種希求某種無個性普遍事物的意圖。只有那些表面的特點，也可以說是罪惡的技巧才會引誘人們去相信它的個人主義的品格，即自我享受的排他性、必要的秘密和厭惡社交的傾向”。<sup>79</sup> “普遍法則就根本不能同這些發生在個體生命情境中的內心過程聯繫起來。該法則並不採用自己體驗的形式來掌握生命內涵，而是採用一種概念化內容的形式。<sup>80</sup>”可見，真正的個體性是要用自己體驗的形式掌握生命的內涵，要與個體的內心過程聯繫起來，並且要始終以自身的完善為中心，而不是把注意力放在他物上、特別是放在那些無個性的普遍事物上。聯繫到《貨幣哲學》中描述人們對貨幣這種最無個性最普遍事物的趨之若鶩，這段話特別明確的顯示了個體法則對於貨幣經濟時代個體的意義。就像前文所言，儘管貨幣的影響力廣泛深遠，但歸根到底，是個體被貨幣主宰還是貨幣被個體主宰終究取決於個體本身。參與貨幣經濟的現代個體不得不遵守貨幣的

客觀規則，變成追求普遍之物的利己主義者，但是如齊美爾所，個人可以在以貨幣為基礎的現代社會中只投入很少一部分人格，而把更整全獨特的人格留給社會之外的個人空間，貨幣經濟正好也給個人帶來了充分實現自我的各種可能性，而源自個體生命的個體法則則給個體的充分發展提供了根本的力量源泉，對齊美爾來說，現代社會的理想狀態應該是以貨幣為基礎構成的社會秩序與遵循個體法則的個體共同建構的。

## 注釋

- \* 本文是天津哲學社會科學規劃課題一般項目“齊美爾以貨幣哲學為基礎的現代社會秩序觀及其對當前社會整合的啟示”（TJSR17-005）的研究成果。
- 1 齊美爾的“社會”並不內含現代維度，對齊美爾來說，貨幣經濟的普及是進入“現代社會”的主要標誌，本文的討論主要建立在《貨幣哲學》的基礎上，故而只限於齊美爾對現代社會秩序的思考。
  - 2 李猛將滕尼斯的制度規則歸於外在的強制力，認為由之形成的社會團結是機械、不穩定的，但是實際上滕尼斯在《共同體與社會》中描述“社會”時花了大量的篇幅在交換的發生及慣例的形成上，他顯然更強調社會中慣例的自發內生型，而非強制性的制度。這一點上，他跟齊美爾十分類似。滕尼斯的問題在於堅持認為只有共同體能賦予個體完善的人格和美德，從而賦予社會秩序以長久的穩固。參見滕尼斯，《共同體與社會》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010）；李猛，〈社會的構成：自然法與現代社會理論的基礎〉，《中國社會科學》第十期（2012），87-106；李猛，《自然社會：自然法與現代道德世界的形成》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015）；李猛，〈未完成的“自然社會”：現代社會的人性基礎與規範構成〉，《社會》第六期（2016），78-96。
  - 3 帕森斯最早在《社會行動的結構》一書中撰寫了關於齊美爾和滕尼斯的一章，卻在成書之際刪去。1939年帕森斯重寫了一篇對於齊美爾的評價。1939年的文章與《社會行動的結構》中刪去的一章相比，帕森斯對齊美爾的批判態度更加明確，帕森斯的批判延續了塗爾幹、韋伯對齊美爾方法論的質疑，他認為形式社會學是一項雖然誘人但卻注定

- 無果的工程，參見帕森斯，《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯（南京：譯林出版社，2012）；William Buxton, “From the ‘Missing Fragment’ to the ‘Lost Manuscript’: Reflections on Parsons’s Engagement with Simmel,” *The American Sociologist*, 29(9) (1998), 57–76。按照雷文的說法，帕森斯對齊美爾有意的忽略很大原因可能在於齊美爾內容與形式的劃分將帕森斯的價值規範歸入了不屬於社會學研究範疇的“內容”部分，從而消解了帕森斯理論的合法性，Donald Levine, “Simmel and Parsons Reconsidered,” *American Journal of Sociology* 96 (5) (1991), 1097–1116。
- 4 David Frisby, *Sociological Impressionism* (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1981), ix.
  - 5 馬泰·卡林內斯庫，《現代性的五副面孔》，顧愛彬、李瑞華譯（北京：商務出版社，2002），16–17，48–49。
  - 6 Elizabeth Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary* (California: Stanford University Press, 2017), 3–4.
  - 7 所有譯文均對照中譯做了必要的改動。Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 55.
  - 8 *Ibid.*, 55.
  - 9 Sally Frankel, *Money: Two Philosophies: The Conflict of Trust and Authority* (New York: St. Martin’s Press, 1977), 23; Donald Levine, “introduction” to *Georg Simmel on Individuality and Social forms* (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1971), xii; 成伯清，《現代性的診斷》，（杭州：杭州大學出版，1999），56。
  - 10 成伯清，《現代性的診斷》，（杭州：杭州大學出版，1999），59。
  - 11 自塗爾幹、韋伯始，就有不少人批判齊美爾的研究方法。索羅金一派直接認為齊美爾的形式社會學是荒謬的、無效的。帕森斯對形式社會學一樣是持批判態度。帕森斯之後直到二十世紀中期，齊美爾在美國社會學界一直被忽視固然跟齊美爾本人的思想內容和風格有關，但與前述理論家對他的態度也大有關係，Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York and London: Harper and Brothers, 1928), 496.
  - 12 按弗里斯比的說法，齊美爾1900年發表的《貨幣哲學》源自他過去11年寫的系列文章，而1908年發表的《社會學》則源自他過去15年寫的系列文章，David Frisby, *Sociological Impressionism* (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1981), 4–5。齊美爾在1899年作社會學演講時對社會成因的闡述和《社會學》一書的相關內容也毫無二致，David Frisby, *Simmel and Since* (London and New York: Routledge, 1992), 11。彼時距

- 《貨幣哲學》的發表只有一年。赫勒認為這篇演講的內容經由帕克的記錄後來融入了齊美爾1908年的《社會學》中，Horst Helle, "Introduction to the Translation", In *Sociology: Inquiries into Construction of Social Forms Volume 1*, Translated and edited by Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew Kanjirathinkal, With an introduction by Horst J. Helle (Leiden and Boston: Brill, 2009), 2.
- 13 齊美爾至少在1906年的《康德與歌德》中就假歌德之手較為明晰的表達了自己在認識論層面的生命哲學觀點。
  - 14 Sally Frankel, *Money: Two Philosophies: The Conflict of Trust and Authority* (New York: St. Martin's Press, 1977), 31-43.
  - 15 David Laidler, "review of 'Two Philosophies of Money'" . *Journal of Economic Literature*, 17 (2) (1979): 570-572, 570; David Laidler, "review of Georg Simmel's Philosophy of Money", *Journal of Economic Literature*, 18 (1) (1980): 97-105, 97-98, 100-101.
  - 16 弗里斯比把1900年以來學界對《貨幣哲學》的批評和研究大致分為三個面向：從經濟面向出發，關注《貨幣哲學》的經濟維度，特別是價值理論；從文化美學面向出發，關注該書在文化和審美方面的意義；從現代與後現代的關係維度出發，探究該書的後現代意蘊。詳情可以參考弗里斯比原文，本文不再贅述，David Frisby, "Preface to the Second Edition", In *the Philosophy of Money*, (London and New York: Routledge, 1990). 國內對《貨幣哲學》的解讀大都注重文化面向，側重貨幣對現代文化生活的影響，陳戎女，2002。〈譯者導言〉，見《貨幣哲學》（北京：華夏出版社，2002）；陳戎女，〈西美爾與現代性〉（上海：上海書店出版社，2006）；劉小楓，〈金錢 性別 生活感覺——紀念西美爾，〈貨幣哲學〉問世100周年〉，見《金錢 性別 生活風格》（上海：學林出版社，2000）。
  - 17 David Frisby, "Preface to the Second Edition", In *the Philosophy of Money* (London and New York: Routledge, 1990), xxi-xxii; Gianfranco Poggi, *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money* (London: University of California press, 1993), 59.
  - 18 David Frisby, *Simmel and Since* (London and New York: Routledge, 1992), 82.
  - 19 S. Altmann, "Simmel's philosophy of Money," *American Journal of Sociology* 9 (1) (1903): 46-68, 48.
  - 20 雷文指出，帕森斯對齊美爾的排斥導致他未能從齊美爾質疑功利主義的思想中獲得養分。雷文主要利用齊美爾許多具有相對性和辯證性的思想觀點從齊美爾各個時期的思想出發，詳細的討論了齊美爾的思想超出工

- 具理性、享樂主義和利己主義的地方。Donald Levine, "On the Critique of 'Utilitarian' Theories of Action: Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons," *Theory, culture & Society* 17 (1) (2000): 63–78, 69.
- 21 Ibid., 72.
- 22 Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into Construction of Social Forms Volume 1*, Translated and edited by Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew Kanjirathinkal, With an introduction by Horst J. Helle (Leiden and Boston: Brill, 2009), 662.
- 23 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011).
- 24 Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into Construction of Social Forms Volume 1*, Translated and edited by Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew Kanjirathinkal, With an introduction by Horst J. Helle (Leiden and Boston: Brill, 2009), 22.
- 25 Ibid., 25–27.
- 26 Ibid., 34.
- 27 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 86. 奧特曼非常準確的指出，齊美爾將交換視作存在的最高形式，是相對性的具體形象，是世界的象征，S. Altmann, "Simmel's philosophy of Money," *American Journal of Sociology* 9 (1) (1903), 46–68.
- 28 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 138.
- 29 Ibid., 186.
- 30 雷文比照自己對客體文化的分類將齊美爾的社會形式分為四種類型，包括初級的互動形式，如競爭、沖突、合作等為了實現個體直接的利益和情感需求而產生的形式；作為體制化結構的形式，脫離了主體意志，具有了客觀的形態與規則；沒有實用目的的遊戲形式；社會自己的一般形式（the generic form of society itself），是像科學、宗教、藝術等範疇一樣能將所有的經驗都組織起來的方式之一，Donald Levine, "introduction" to *Georg Simmel on Individuality and Social forms* (The University of Chicago Press: London, 1971), xxvii。按照雷文的分類，貨幣就屬於體制化結構的形式。但從齊美爾的敘述可以發現，體制化的結構都凝縮著初級互動中的各種複雜多樣的情形。
- 31 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 183–184.



- 32 Ibid., 187.
- 33 Ibid., 184.
- 34 Ibid., 104.
- 35 Ibid., 130.
- 36 Ibid., 331.
- 37 Ibid., 473.
- 38 Ibid., 481.
- 39 Ibid., 483.
- 40 Ibid., 375.
- 41 “……而個體各種各樣的願望及其補給的需要使交換對他必不可少。……作為交換之絕對的載體和體現，貨幣變成了——以私有財產的方式，私有財產取決於交換——經濟擴張的工具，變成了通過接受一給予的交換過程含納無數簽約方的工具”，Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 378.
- 42 當然齊美爾在很多地方對“利己”“利他”的討論十分相對主義，他認為利己行為從社會發展的角度來看有可能是利他的，而一個社會圈子內的利他在另一個圈子看來卻是利己的，見Donald Levine, “On the Critique of ‘Utilitarian’ Theories of Action: Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons,” *Theory, culture & Society* 17 (1) (2000): 63–78, 73. 此處只從行為的直接動機考慮。
- 43 帕森斯，《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯（南京：譯林出版社，2012）。
- 44 Georg Simmel, “The Social and the Individual Level,” In *the Sociology of Georg Simmel*, Translated and edited with an introduction by Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1950), 26–39.
- 45 Georg Simmel, “The Picture Frame: An Aesthetic Study,” Translated by Mark Ritter, *Theory, Culture & Society* 11 (1) (1994): 11–17, 11.
- 46 塗爾幹，《道德教育》，陳光金、沈傑、朱諸漢譯（上海：上海人民出版社，2006），49；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（北京：商務印書館，1996），218；王楠，〈塗爾幹：道德本源與現代潮流——以自殺類型為線索〉，《社會》第六期（2017）：33–70，38；陳濤，〈人造社會還是自然社會——塗爾幹對社會契約論的批判〉，《社會學研究》第3期（2017）：47–75。
- 47 塗爾幹，《社會分工論》，渠敬東譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017），16。

- 48 同上，185。
- 49 同上，22。
- 50 帕森斯，《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯（南京：譯林出版社，2012），3。
- 51 同上，787。
- 52 同上，866。
- 53 騰尼斯，《共同體與社會》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），77。
- 54 同上，78。
- 55 同上，90。
- 56 張巍卓，〈人造社會與倫理社會——滕尼斯對近代自然法學說的解讀及其社會理論的奠基〉，《社會學研究》第四期（2017）：119–142，136。
- 57 同上，137–140。張巍卓將“WillKür”譯為“抉擇意志（張巍卓，2017）”，林榮遠譯為“選擇意志（滕尼斯，2010）”，2001年劍橋大學出版社的英譯本則譯為“rational will”，Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, Translated by Jose Harris Margaret Hollis (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)。
- 58 騰尼斯，《共同體與社會》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），265。滕尼斯把新興的合作社看成形成新的共同體道德的希望所在，這一在現有社會結構中恢復共同體的理想並不具有太多的現實性，見李榮山，〈共同體與道德——論馬克思道德學說對德國歷史主義傳統的超越〉，《社會學研究》第二期（2018）：37–61，49。
- 59 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 522.
- 60 Georg Simmel, ‘the crisis of culture,’ In *Simmel on Culture*, Edited by David Frisby and Mike Featherstone. (London. Thousand. Oaks. New Delhi: Sage, 1997), 36–100; Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 483–507.
- 61 Emile Durkheim, “Georg Simmel, Philosophie des Gelds,” in *Emile Durkheim: Contributions to L’Année sociologique*, Edited with an Introduction by Yash Nandan (London: The Free Press, 1980), 94–98.
- 62 塗爾幹，《社會分工論》，渠敬東譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017），259–261。
- 63 Georg Simmel, *the philosophy of money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London and New York: Routledge, 2011), 362.

- 64 Ibid., 364.
- 65 Ibid., 331.
- 66 Ibid., 518.
- 67 Ibid., 513.
- 68 Ibid., 510–513.
- 69 Ibid., 509.
- 70 Ibid., 509.
- 71 Ibid., 510.
- 72 Donald Levine, “Introduction” to the *View of Life*. Translated by John. A. Y. Andrews and D. N. Levine with an Introduction by D. N. Levine (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), xi.
- 73 Ibid., xxii.
- 74 Georg Simmel, ‘the crisis of culture,’ In *Simmel on Culture*, Edited by David Frisby and Mike Featherstone (London. Thousand. Oaks. New Delhi: Sage, 1997), 93.
- 75 Hans Blumenber, “Money or Life: Metaphors of Simmel’s Philosophy of Money”. *Theory, Culture & Society*, 29(7/8) (2012): 249–262, 251.
- 76 Georg Simmel, the *view of life*, translated by John. A. Y. Andrews and D. N. Levine with an Introduction by D. N. Levine (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), 109.
- 77 Ibid., 100–101.
- 78 Ibid., 118.
- 79 Ibid., 115.
- 80 Ibid., 118.