

现代性自我如何可能: 齐美尔与韦伯的比较

王 小 章

Abstract: The self-practice in a modern society—that is, how to fulfill “self”, “personality” or “individuality”—not only has to face the oppression and control of the outside, objective world, but also has to face subjective, spiritual emptiness and lacking support after the death of religion. This is a common dilemma that both Simmel and Weber faced. The difference between Simmel and Weber lies in that Simmel, via his life philosophy, lodged the values that led individuals in modern society to holding their self-practice and fulfillment of their unique characteristics in their innovative and living lives of essence. In contrast, Weber hoped, in a sense, to revive puritans' conception of “vocation” so as to lead individuals to dedicate themselves to a particular undertaking to fulfill their “personality”.

自我摆脱宗教绝对权威的禁锢、脱离中世纪的蒙昧状态而觉醒,是现代世界的一个重大成就。也正因此,自我实践,即人们如何在其生活实践中成就“自我”,或者说成就其独特的“人格”或“个性”,在某种意义上是一项现代性的实践。雅斯贝尔斯说:“人生活在世界上,却要反抗这世界”是引起发现自我或自我存在的动因(雅斯贝尔斯,1992:182)。现代世界既是个体自我实践的背景和舞台,也构成了现代自我实践的对立抗拒的面向。自我意识的觉醒事实上只是自我实践的开端,真正关键的问题是,这个觉醒了的自我如何生活实践于这个现代世界之中而又既不为这个外部世界的客观逻辑和力量所宰制,也不为与其共同生活于这个世界的其他芸芸众生所淹没,从而成就其充实而独特的“自我”或“人格”。现代世界的许多思想家,从康德到马克思,从尼采到弗洛伊德,都曾把这个问题作为一个重要的主题而加以关注讨论。作为深受德国浪漫主义、历史主义、人文主义文化传统影响的现代性社会理论的大师,韦伯和齐美尔当然也不会冷落这一主题。在某种意义上甚至可以说,对现代性自我实践的关注,事实上构成了韦伯和齐美尔之规范性思想,或者说他们的现代性治疗学的出发点。

—

如上所述,现代世界既是个体自我实践的背景和舞台,也构成了现代自我实践的对立抗拒的面向。因此,要明白齐美尔和韦伯关于自我实践的思想,首先必须清楚他们眼中的现代世界是怎样一个世界,个体在这个客观外部世界中所遭遇的是怎样的逻辑。在齐美尔看来,现代世界,或者说现代文化的基本特征就在于,原本应该用来丰富涵养人类个体自身的途径和手段的外在客观文化,现在却越来越脱离自己这个创造者的控制,日益成为一种自主的、压迫性的异己力量与自己对立,而不再是培育滋养自己的养料来源:“工业与科学、艺术与组织将它们的内容与发展的过程强加于个人,至于个人为求自身发展理应获取文化这一要求,它们不是不加理会,就是根本与其背道而行……它们自说自话地发展得越精致、越完善,就越是受控于一种与个人的发展、与自我实现绝不相容的内在逻辑,尽管这类文化产品的产生本来恰恰正是为了个人更好的发展和自我实现”(齐美尔,2001:172)。

对此,齐美尔一方面基于其生命哲学的立场而将文化发展的这种状况归结为一种普遍的“文化悲剧”,归结为“一种与文化最本质的部分无法分离的内部悖论”(齐美尔,2001:173—175)。另一方面,从其文化社会学的视角出发,齐美尔又分析指出,这种普遍的文化悲剧之所以在今天淋漓尽致地上演,这种文化内部的悖论之所以在当代展现为外部的客观文化或物质文化彻底凌驾于个体的主观精神文化之

上,究其根本,就在于货币经济、货币交换的逻辑(结合劳动分工的发展)在现代社会生活中几乎漫无边际的扩张和无孔不入的渗透。货币是编织现代文化、现代社会之网的蜘蛛,代表了现代社会和文化的最新独特的特点(Frisby, 1986: 88; 多德, 2002: 31)。齐美尔进一步分析指出,这种流动渗透于现代社会生活的各个领域、各个角落的货币本身没有性格,惟其没有性格,它才不会固定在一中特定的存在方式之上,它才作为纯粹的交换媒介而能与所有东西交换。这种无性格的东西就像一个公分母介入了物与物、人与物、人与人之间:“货币使一切形形色色的东西得到平衡,通过价格多少的差别来表示事物之间的一切质的区别……货币挖空了事物的核心,挖空了事物的特性、特有的价值和特点,毫无挽回的余地”(齐美尔, 1991: 265)。

在此,齐美尔揭示了货币作为纯粹的交换手段所具有的最根本的性能:化质为量。也就是说,当我们开始从事物的货币价值这一角度观察和评价事物的时候,事物就退出了具有自己的独特本性的存在这一范畴,其质的价值就转化为量的价值,它本身的那种属性,即对自己本身和对他物的两重性关系中显示的独特意义,就丧失了。化质为量,事实上也就是化独特为一般、化主观价值为客观的、可度量的价格。货币化约了、夷平了事物与事物之间、包括人与人之间的所有本质区别。因此,当货币作为纯粹的交换媒介推动了交换关系的全面化、普遍化时,一方面使社会的各种要素连接为一个统一的整体,获得了一种“自主自足性”,从而使“物的文化……成为一种凌驾于个体文化之上的优势力量”(Simmel, 1978: 469)。另一方面也就将这种与主观心性和个性品质绝不相容的客观化逻辑注入了整个社会,将自身的那种“无性格的性格”带给了所有其他事物,包括卷入到货币关系中的人本身。

在《现代文化中的金钱》一文中,齐美尔开宗明义地指出:“如果社会学想用一种简明的方式表达现代与中世纪的对立,它可以作如下尝试。中世纪的人被束缚在一个居住区或者一处地产上,从属于封建同盟或者法人团体;他的个性与真实的利益群体或社交的利益圈融合在一起,这些利益群体的特征又体现在直接构成这些群体的人们身上。现代摧毁了这种统一性。现代一方面使人身本身独立,给予他一种无与伦比的内在和外在的活动自由。另一方面,它又赋予实际的生活内容一种同样无可比拟的客观性:在技术上,在各种组织中,在企业和职业内,事物自身的规律越来越取得统治地位,并摆脱了个别人身的色彩”(齐美尔, 2000: 1)。也就是说,现代世界一方面给了个体以自由,但同时,也使个体的生活越来越物化,越来越失去自身的个性色彩。而这两个方面,都根源于货币经济、货币逻辑对于现代社会生活的主宰(齐美尔, 2000: 2、6)。在齐美尔看来,这种在货币经济、货币逻辑的主宰下所造成的外部客观文化对于个体主观文化的压抑,这种个体的无个性状态(或者说,获得了“自由”却失去了“个性”)正是现代文化、现代社会的病态,而自我实践,无疑正是要抵御外部客观文化对于个体的降低或磨蚀,抗拒货币逻辑对于个体人格的化约夷平:18世纪,面对来自政治、土地、行会、宗教领袖等各种束缚,“对自由与平等的要求出现了,人们相信在所有社会的和理性的关系中个人应当拥有完全的自由。自由鲜明地承认所有人都具有高贵的品质,具有一种自然赋予每个人的本质,只不过社会与历史使这种本质变了形……19世纪……出现了另一种理想:从历史中解放出来的个人,现在希望自己与别人有所不同。人的价值的载体不再是存在于每个个体中的‘普遍人性’,而是人的独一无二性和不可替代性”(齐美尔, 2001: 198)。

在对现代(西方)外部世界的本质特征及其带给人类个体精神世界的影响的诊断上,韦伯的视角和所使用的术语虽然和齐美尔不同,但在基本观念的精神实质上却可以说是与齐美尔如出一辙,气息相通。很多学者论证指出,韦伯对于现代西方社会之独特性格的诊断就在于它独特的理性化。大体上我们可以这样来概括韦伯对于近代西方社会之理性化进程的分析:清教徒的一种具有价值合理性的有关彼岸的“伦理预言的精神力量”(韦伯, 1995: 15),在近代西方的特定历史中推动催生了具有工具合理性的世俗生活秩序的彻底合理化,随后,随着宗教信仰的死去,工具理性走上了僵硬的例行化道路,成为一种自主的而不是受控于人的力量,成为一只“铁的牢笼”,以“不可抗拒的力量”控制了人本身。换言之,西方现代世界的理性化在韦伯看来,原本乃是清教徒实践自己的宗教信仰的自我实践的副产品,但发展的结果却是理性化的造物控制了它们的创造者。个体自我如今已被深深地“除能”了

(disempowerment), 面对彻底理性化的社会秩序, 人们产生了空前的无力感。

同样与齐美尔相似的是, 韦伯对现代世界、现代文化的发展前景深表忧虑。这最充分地体现在下面这段被人广为引用的、语调沉重的话中:“没人知道将来会是谁在这铁笼里生活; 没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现; 没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生; 如果不会, 那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢, 也没有人知道。因为完全可以, 而且是不无道理地, 这样来评说这个文化的发展的最后阶段:‘专家没有灵魂, 纵欲者没有心肝; 这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度’”(韦伯, 1987: 143)。

在此, 我们确实可以分明地感到韦伯所流露的(也是许多学者都已指出的)那种深刻的悲观主义。但是, 悲观主义只是一个方面, 另一方面, 这段话的语气也使我们以“不无道理地”追问: 在韦伯的眼中, “专家没有灵魂, 纵欲者没有心肝”是不是这个文化和生活于这个文化之中的人的注定命运? 当然, 韦伯无疑会对此拒绝作出明确的回答, 因为这将会有牺牲作为学者之本的理性的危险。但是, 从《新教伦理与资本主义精神》、《中间反思》一直到其晚年关于学术和政治的讲演, 他都一再提到“人格”、“大师伦理”、“天职”等概念, 从中我们分明可以感到, 他拒绝认同接受一个充斥着“没有灵魂的专家”、“没有心肝的纵欲者”的世界。而他关于自我实践的观念, 表达的正是要通过一种人格的塑造来重新掌控这个理性化的世界并使其重获生机的希望:“韦伯……提出的自我实践的目的, 就是要生发力量, 授予自我权能, 以革新和控制这个不仅除魅、而且除能的理性化世界”(戈德曼, 2001: 161)。

二

当然, 无论是对于韦伯还是对于齐美尔, 最关键的问题都在于有效能的自我实践如何才能展开, 或者说, 个体如何才能生活在这个“不仅除魅、而且除能的理性化世界”而成就充实的、富有生机和力量的、自主自律的“自我”或“人格”, 从而抗拒外部世界对于个体的贬抑磨蚀, 并且(特别是对于韦伯而言)以此重新掌控和推动这个世界。无疑, 要成就这样的“自我”或“人格”, 一个必要的前提是, 个体首先必须是自由的个体, 一个被束缚、被禁锢的个体不可能成为自主自律的“自我”。但是, 光有自由并不能成就富有权能的“自我”或“人格”, 这是因为, 自由是“空”的, 它只是消极地表明个体可以自行选择自己的行动, 但是它并不能积极地赋予个体如何选择自己的行动、如何实施这种行动的力量与权能, 而正是个体对行为的选择、对行为的实行最终形塑了个体自己的人格。因此, “如果人想要实现真正的自我, 他需要有一个积极奋斗的人生观, 一旦他的人生观开始消沉, 一旦他的理想开始枯竭, 而他又无法自动自发地去找那些使他在世上生活有积极意义的价值, 他就无法真正实现他的自我”(雅斯贝尔斯, 1992: 180)。也就是说, 要成就真正自主自律、特立独行的“自我”、“人格”、“个性”, 除了必须有消极意义的自由之外, 个体还须拥有某种他可以从其中汲取或寄寓价值关怀或信仰的资源, 从而能使他有效地利用这种自由, 使他原本消极的自由充盈积极的生命意义。但是, 无论是对于齐美尔还是对于韦伯, 自我实践所遭遇到的主要问题恰恰就在于, 置身于这个没有上帝的、“一切神圣的东西都已被亵渎, 一切凝固的东西都已烟消云散”(马克思语)的时代中, 个体面临的不仅是客观世界的宰制磨蚀, 而且还有精神世界的虚无主义。

前面我们曾经提到, 齐美尔指出, 货币经济的发展给作为货币拥有者的个体带来了极大的自由, 货币使个体的行动不再受与特定的地域、特定的利益群体的直接的人身联系或交往的束缚。用吉登斯的话来说, 货币是一种重要的“脱域”机制(吉登斯, 2000: 19)。“货币跨越空间的威力能够使所有者和他的金钱财富分离的如此之远, 以致两者能够独立生存, 两者中的任何一方都能够在很大程度上各行其是, 其程度大大超过了以往所有者和财产直接粘连在一起的时期, 那时的经济管理还是一种带有个人性质的事务”(Simmel, 1978: 333)。但是, 货币在带给个体以自由的同时, 也使自由面临空洞化的危机。齐美尔认为, 自由不应该只有消极的意义, 不应该只是“免于束缚”(freedom from)的意思, 如果自由不同时意味着主动获得一些东西, 自由是没有意义的(Simmel, 1978: 400—401)。个体能不能通过自由而“主动获得一些东西”, 在很大程度上取决于他的价值信念。当成熟的货币经济割裂了传统上个体与群体、与

社会的那种血肉相融的联系，只剩下纯粹抽象的功能或功利关系时，一方面固然给了个体以摆脱束缚的“自由”，但另一方面也消解了群体、社会的共同理想、共同精神（如共同的宗教信仰），抽空了个体可以从中获取价值信念的传统源泉。与此同时，金钱本身作为本质上是一种手段的东西，又不能提供个体以真正积极的价值或意义：“金钱只是通向最终价值的桥梁，而人无法栖居在桥上的”（齐美尔，2000：10）。

因此，个体通过货币而获得的自由正是一种“消极的自由”：“表面上，（获得金钱的人）能够拥有做任何事情的自由，但是实际上他没有任何方向，没有任何确定的内容，这样的自由助长了空虚感和漂浮感，导致个体随波浮沉于每一个偶然的冲动。这样的自由堪与一个缺乏安全感的人的命运相比：他弃绝了上帝，但他由此获得的自由，仅为他提供了在每一个流动的瞬间制造偶像和拜物的机会。商人整天为生意忧心忡忡，挖空心思地想着要把货物出手，他所遭遇的命运事实上和弃绝上帝的人的命运是一样的，当商人钱到手真的“自由”了之后，他就会体会到食利者那种典型的厌倦无聊，生活毫无目的，内心烦躁不安，这种感受驱使他以极端反常、自相矛盾的方式竭力使自己忙忙碌碌，目的是为‘自由’填充一种实质性的内容……他们用金钱换掉了个体自我中具有积极意义的内容，而金钱却无法提供积极的内容……因为金钱所能提供的自由只是一种潜在的、形式化的、消极的自由，牺牲掉生活的积极内容意味着出卖个人价值——除非其他价值立即填补上它们空缺后的位置”（Simmel, 1978：402—403）。这种空洞的自由显然不是涵养个体人格的温床，而只能带给个体一种无根的、无着落的漂浮感。不仅如此，正如前有托克维尔、后有弗洛姆等所指出的那样，积极的意义和价值的阙失，一方面使个体丧失了抵御外来压力和宰制的精神资源而变得更易于屈服和顺从；另一方面，由此所导致的迷茫感、虚无感还可能使其“逃避自由”而主动地献出自由。

齐美尔所看到的现代个体在自我实践上所遭遇的自由面临空洞化危机的困境，也正是韦伯洞察到的困境。齐美尔认为成熟的货币经济消解了社会的共同理想、共同精神，抽空了个体可以从中获取价值信念的传统源泉。韦伯则指出：“我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要是因为世界已被除魅，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中”（韦伯，1998：48）。外部世界已经失去了对个体指引价值方向的能力。换言之，“客观的价值”已经消失。这个理性化社会的根底乃是价值的空白和空虚。齐美尔认为，金钱本身不能提供给个体以积极的价值或意义。韦伯则指出，工具性的理性本身不能解决价值问题。“科学不涉及终极关怀”（也正因此，韦伯才极力主张“价值中立”）。科学从来不提出这样的问题：这个世界是否值得存在，生活在这个世界上有何意义？科学对此无能为力（韦伯，1998：34—35）。韦伯进而指出，今天这个世界，上帝既死，大道不存，价值领域中诸神复活。“在这些神和它们之间的斗争中，起主宰作用的绝对不是‘科学’，而是命运。我们所能了解的，只有神对于这个或那个制度有什么作用。教授在课堂上的讨论至此已达到极限，即使如此，生活中的重大问题显然远未解决”（韦伯，1998：40）。

但是，对于个体来说，有效能的自我实践却必须以解决这个“生活中的重大问题”（即听命于哪一个“神”，亦即生命的意义目的问题）为前提。在齐美尔和韦伯看来，外部世界已经失去了为个体指引价值方向的可能，又没有其他客观的、科学的途径来解决生命意义、终极目的的问题，那么，如何才能克服自由的空洞化、自我的无根的漂浮感而成就具有方向感、自主自律的“自我”、“人格”或“个性”的问题，最终就成为纯粹个人的问题，成为只能由个体自己基于意志而作出选择的问题。正是在表达关于选择的基本倾向时，一方面齐美尔和韦伯的立场出现了分殊，另一方面，他们各自关于现代性自我实践的观念都显示了其限度。

三

从终极性的、根本的意义上讲，齐美尔的选择寄寓于他的生命哲学。在《货币哲学》中，齐美尔曾声明其志向是要为马克思的历史唯物主义补充“一层新的底楼，从而一方面使将经济生活同思想文化的原

因结合起来的解释仍保留其价值,同时,又将这些经济形态视为更为深广的心理的甚至形而上学的取向和趋势的结果”(Simmel, 1978: 56),这层底楼就是生命哲学。

卢卡奇曾指出,19世纪资产阶级知识分子的生命哲学是在这样的背景下产生出来的:一方面,科学成果已使广大知识分子完全离开了官方的教会和宗教活动;另一方面,这些知识分子的社会处境却使他们深切感到:我的个人生命本身,从其内在方面看,是完全无意义的,外在世界对我来说也没有任何意义,因为科学知识已使世界“丧失了神性”,社会行为的规范已失去了任何方向,在这种情况下我向哪里去寻找生命的意义呢?实证主义所提供的纯粹不可知论的“答案”,只有当资本主义社会中生活的无意义和不安全还未显现出来时,对那些没有充分认识到这种境况的人来说,才可能是有效的;但是帝国主义时代越来越强烈地把这种无意义和不安全突显出来,于是一些资产阶级知识分子就感觉到实证主义过时了;生命哲学就是从对世界观的需要中产生出来的(卢卡奇,1997: 397—398)。齐美尔之走向生命哲学,显然也是出于这种背景下的这种需要:生命的意义是什么?作为自身生命的价值是什么?只有第一个问题解决了,才能对知识和道德、自我与理性、艺术与上帝、幸福与痛苦进行探索。它的答案就是一切。生命哲学的中心问题就是“僵死”的东西和“活生生”的东西之间的对立。

齐美尔一方面把当前时代的许多特征从社会学上加以把握,另一方面又把它们纳入“更为深刻”的生命哲学图式中去。前面已经提到,正是在生命哲学的图式下,齐美尔解释了“文化悲剧”的终极性根源:“创造性生命不断地产生出一些不是生命的东西,一些会摧毁生命、用自己强有力的声音对抗生命的东西……这一悖论是真正的、无所不在的文化悲剧”(齐美尔,2001: 175)。但是,另一方面,这种生命哲学的图式也为齐美尔提供了寻求引导个体自我实践、抗拒外部客观文化的价值和意义的方向。那就是面向那创造性的、活生生的纯粹生命本身。因为站在生命哲学的立场上,我们事实上可以反过来这样理解“文化悲剧”:文化悲剧之所以是主观文化和客观文化、主体精神和客观形态之间无法调解的矛盾,是因为个体那活生生的生命总要设法抗拒和冲破外部客观世界对它的压抑和侵蚀,无论这个外部世界是多么强大,也无论这种抗拒是多么的有限和多么的个体化。^①因此,引导个体的自我实践、引导自我去抗拒外部世界之压制的力量也就寄寓于那创造性的、活生生的纯粹生命本身。齐美尔说:“我把我放到作为中心点的生命概念里去;从这里开始,有道路一方面通往灵魂和自我,另一方面通往观念,通往宇宙,通往绝对……生命显然是我们作为有灵魂的主体所能直接接触的最外在的客观性,是主体的最辽远和最坚实的客观化。连同生命一起,我们就站立在自我与观念、主体与客体、个人与宇宙之间的中点上”(转引自:卢卡奇,1997: 404)。在齐美尔看来,作为一种本原性、创生性的存在,纯粹生命本身固然不同于它的活动寄寓于其中的形式,不同于它的活动所产生的、与其相对抗的产物,同时也不等于意识的自我。惟其不同于意识的自我,它才能作为人的存在所固有的最本原、最深刻、最坚实、最客观的力量和意义之源泉,赋予自我实践以动力和方向。根据时代的需要,齐美尔曾把康德的普遍性伦理改造成了以个体人格的独特性和惟一性为基础的伦理。而这种独特性、惟一性就寄寓于个体生命之最纯粹的本性中。齐美尔指出:生活的物质内容越是变得客观化,变得没有个性,个人生命之最深刻的、无法物化的东西就越显示出其独特个性。因此,只要能听从这生命之“纯粹内在本性”的召唤,自我就能拥有其“固有的财产”(Simmel, 1978: 469)。

根据上面所引卢卡奇的分析,19世纪资产阶级的生命哲学事实上是宗教的一种替代品。而在齐美尔这里,生命哲学在某种意义上就是要成为现代人的“神学”。在论述人的宗教需要时,齐美尔曾区分了“宗教”和“宗教性”(Religiosität)或宗教天性(Religöse Natur)。宗教是宗教生命的形式冲动外化形成的客体形式,建筑于独立的实体和教义旨趣之上,有些类似于罗马时期或现代意义上的国家(齐美尔,2003:

^① 在说明“社会交往的形式”这一核心概念时,齐美尔指出:“人类创造了社会交往的形式,但这不是惟一的逻辑可能性……但由于人类社会交往的事实,我们很容易误以为直接或间接的社会学范畴,是惟一而且普遍适用的我们借以思索人类体验内容的范畴”(Simmel, 1971: 36)。在他看来,涂尔干的“社会学主义”在我们理解个体的体验上是不可取的。个体并不仅仅是社会的,个体既在社会之中,又在社会之外;既是社会的产物,又是自主生活的产物;既为社会而存在,也为自己而存在。

8—9)。而宗教性或宗教天性则是我们灵魂中的一种存在或事件,是我们天赋的一部分,它“在本质上和情欲天性是一样的。情欲天性无论如何最终似乎都要有所独钟,但在独钟之前就已经拥有了作为情欲的规定性,而且一般不受其任何一种个别表达的影响;同样,宗教天性最初也是一种天生的规定性……即使把宗教天性放到一座没有任何神性言语的孤岛上,也同样如此……纯粹的宗教天性意味着,宗教不仅仅是作为一种财富或能力,而是说其存在是一种宗教性的,它发挥的是宗教功能,就像我们的肉体施展有机功能一样”(齐美尔,2003:38—39)。进入现代,建制性的宗教及教义信仰式微了,但人的天性或者说生命本身却不会中空。事实上,正因为建制性的宗教及与之关联的教义信仰的式微,宗教性才对现代人显示出来:“宗教把自己从其实质性和对超验内容的依附中解脱出来,恢复或发展成为生命自身及其所有内容的一种功能,一种内在的形式”(齐美尔,2003:48)。这样,齐美尔最终把他的生命哲学汇入了一种“宗教无神论”的思潮之中(卢卡奇,1997:396)。在这种宗教无神论中,以往对上帝的信仰置换成了对生命本身的虔敬。而个体的自我实践也由此获得了新的意义和价值源泉。

四

通过生命哲学,通过将生命哲学提升为一种无神论宗教,齐美尔将引导现代自我实践的价值和意义,将个体成就、实现其自我、人格或个性的希望,寄寓于每个个体自然天生的、内在的纯粹生命之中。虽然在现代人的自我实践所面临的困难的认知上,韦伯和齐美尔没有本质的区别,但是当面对自我实践这最终的选择时,韦伯却显示出了与齐美尔不同的立场。如果说,在齐美尔看来现代人的人格的实现系赖于他遵从其纯粹生命本身的自然意志的话,那么,在韦伯看来,真正的人格恰恰需要个体通过对这种自然意志、冲动的克制和压抑才能实现。事实上,韦伯和齐美尔都深受尼采“权力意志”思想的影响,但是在和“人格”、“自我”的实现有关的方面,他们从尼采那里吸取的东西却不一样。齐美尔所关注的是尼采把权力意志看作是生命固有的本能,是生命寻求扩张自身的自然意志。而韦伯从尼采那里吸取的是对权力意志或者说权力感本身的关注。如前所述,韦伯提出自我实践,目的是要使自我获得权能,生发力量,使个体成为“社会所需要的既能利用它、又能控制它的人,而不是被它操纵的人”(戈德曼,2001:163)。但是,韦伯并不认为权力意志是天生的、本能的:“它深植于特定的社会、文化、通常是宗教的惯例中,而且在韦伯看来,笼统地说是西方文化,具体地说是加尔文主义在某些群体中产生了权力意志,而其他文化则没有”(戈德曼,2001:162)。因此,顺从个体的自然意志并不能导致自我的权能感,从而形成强有力的人格,反之,倒可能导致“没有心肝的纵欲者”,助长那种严重病态的、“堕落”的快乐主义、消费主义、唯美主义和纵欲无度的主观主义文化。韦伯与齐美尔的这种区别,最明显地反映在他们对待20世纪初在德国的一些知识分子群体中出现的试图以性冲动作为宗教体验之替代的性解放运动的不同态度上:齐美尔表示某种程度的认同,韦伯则明确加以拒绝(里希特布劳,2001:178—196;施路赫特,2001:259—265)。

那么,在韦伯看来,置身于这个已经“除魅”的、“既没有神也没有先知”(韦伯,1998:46)的世界上,应该从哪里去获得指引个体自我实践、成就个体“人格”的价值目的呢?基于他对事实与价值、“是”与“应该”之间的根本异质性的认定,更基于他对关于价值、关于“应该”不可能有什么真正的科学知识的坚信(斯特劳斯,2003:43)(他说,科学“不是派发神圣价值和神启的通灵者或先知送来的神赐之物……也不属于智者和哲人对世界意义所做沉思的一部分”[韦伯,1998:45]),韦伯坚持“价值中立”的立场,认为教师不应该扮演先知的角色,因而拒绝作出明确的实质性的回答。他只是形式性地提示,每一个个体,必须选择自己的价值,但至于在对待生活的各种可能的、互不相容的终极态度之间,在相互争斗的“诸神”之间,个体具体选择的是哪一种价值,侍奉哪一个“神灵”,则完全取决于个人自己的意志和立场:“对于每一个人来说,根据他的终极立场,一方是恶魔,另一方是上帝,个人必须决定,在他看来,哪一方是上帝,哪一方是恶魔”(韦伯,1998:40)。这样,韦伯事实上昭示了一种新的个人主义(“合理的个人主义”),即承认现代世界的“多神主义”,把个人的意志或者他们各自选择的价值设想为诸神。于是,正如

有人指出的那样,“在现代社会中,人要获得个性与自由,其实很简单,只要‘每个人都找到操持他的生命之弦的守护神’”(李猛,2001:127)。

但是,如果这就是韦伯从理性到情感所一致认同的关于自我、人格的所有真实思想,那么,正如列奥·斯特劳斯所指出的那样,他必将“导致虚无主义或是这样一种观点:每一种取舍,无论其如何地邪恶、卑下或无辜,都会在理性的祭坛前被判决为与任何别的取舍一样合理”(斯特劳斯,2003:49)。因为,如果选择何种生活态度、何种价值完全取决于个人的主观意志,那么好坏之别就没有任何客观的标准;惟一存在的标准,乃是纯属主观性的标准,它们除了个人自由选择之外别无其他依据。甚至,韦伯也没有理由拒斥别人选择以性体验作为宗教体验的替代品从而走向纵欲主义,因为你没有理由要求别人一定不可以选择“快乐女神”,选择“欢喜佛”作为“操持他生命之弦的守护神”。但是,如上所述,韦伯明确拒斥这种选择;他也一再在各种著述中对各种选择、事物作出高贵卑俗的评判(参见斯特劳斯,2003:53—54);他还提出了“大师”信仰、“庸众”信仰、“英雄主义伦理”(施路赫特,2001:261)等等讲法。

事实上,如果仔细阅读和体味韦伯,我们会发现,上述这种严格意义上的“价值中立”,只是韦伯基于拒绝牺牲理性、出于学者必须的“自我克制”而明确宣示的学者立场,^①而作为具有自觉的历史担当、具有深切的现实政治关怀和抱负、又深受清教伦理传统影响的韦伯,在涉及到自我实践、人格的具体问题时,他的那种纯粹的学者立场就自觉不自觉发生了某种改变,他在内心情感上显然认同于一种特定的人格类型,倾向于一种能够“生发力量,授予自我权能,以革新和控制这个不仅除魅、而且除能的理性化世界”的自我实践。韦伯指出,要成就一种“人格”,只有一种方法,即“全心全意地投身于‘工作’,不论这项工作(及其派生的‘时间要求’)可能是什么”。而要全身心地投身于一项工作,就必须要有特殊的自我约束:“每一项职业都有其‘内在的准则’。在履行其工作职责时,一个人应该全力以赴,排除任何与之不严格适合的行为——尤其是他自己的好恶。有影响的人格并不会通过试图在任何可能的场合对每件事情都提出‘个人感受’来显示自身”(韦伯,1999:104)。今天,人格(自我)的真正实现总是“同时意味着一种弃绝”(韦伯,1987:141—142)。

显而易见,韦伯在此真正肯定和推崇的是一种能够克制、弃绝自己的欲望、激情、偏好或私利而为一项事业献出全部身心和力量的禁欲主义人格。这样的人格,无疑以对某种绝对伦理价值的景仰为前提。但是这种绝对伦理价值寄寓于何处呢?正是在此,韦伯把人格概念和“天职”的概念紧密联系在一起。“韦伯关于塑造现代自我的主张,使用了一套我们通常不会将其与所谓除魅化生活联系起来的话语:‘恪尽天职’,‘俗世无价值’,‘实现一种人格’,‘献身’并‘服从’于‘神圣’的事业或目标,‘七大重罪’违背天职的‘圣灵’,与‘魔鬼’的力量和权力定约,‘得救’与灵魂的命运,‘侍奉’‘诸神’……这种语言表明他有关现代自我的论述大都依赖于他早年对清教职业观及其塑造的人格形态的分析”(戈德曼,2001:165—166)。“韦伯的人格概念与禁欲主义清教徒原型之间的高度亲和性是显而易见的”(特雷伯,2001:155)。在韦伯这里,正是清教徒的天职观通过使人舍弃天生形态的自我而产生一种献身于终极价值或目标的新的、更高的自我,成就了近代西方资本主义形成过程中出现的那种特定的禁欲主义人格;同时,韦伯也提示我们,今日若要同样成就那种既能够抵御外界的诱惑又能够克制、弃绝自己的欲望而献身于一项事业的禁欲主义人格,那么,也惟有在某种程度上复活这种天职观才有可能,因为只有这样,才能使人在对他自己所选择的职业的奉献中、在对职业所提出的每一个“当下要求”的完成中得到净化,并在一个被理性化耗尽了意义的世界上创造一种意义感、目的感和个人价值感。

① 当然,也可以这样来理解,“价值中立”正是对于作为学者的人格(伦理)要求;也即只有严守学术这一职业的“内在的准则”,以此“自我约束”,摒除自己的好恶而献身于学术事业的人,才算成就了作为学者的人格。事实上,无论是对事实与价值、“是”与“应该”之间的根本异质性的认定,还是认为关于价值、关于“应该”不可能有什么真正的科学知识,抑或指出“诸神复活”,都属于事实判断,属于“是”的领域,而“价值中立”则属于规范性要求,属于“应该”范畴,根据韦伯自己的观点,依照前者根本不可能推出后者来。因而,从根本上讲,“价值中立”实际上是韦伯自己作为学者的价值信念,也是他认为所有准备“献身于”学术的人应该持有的价值信念。

五

和马克思、涂尔干等其他经典社会理论一样,韦伯、齐美尔的理论也是对作为经验现实的(而不是思想方案、理论蓝图)现代性问题的知识反应。而作为对现代性问题的知识反应,所有这些不同的理论言说事实上都包含着两个方面:一是经验性、诊断性的研究,即考察分析现代性问题“是”什么,现代社会、文化、政治以及人本身的根本特征及其根源在哪里;二是规范性、治疗性的思想,即指出“应该”如何解决现代性问题,现代社会应该往何处去,我们应该以何种姿态面对现代世界。如本文开篇指出的,韦伯和齐美尔关于现代性自我实践的思想,在某种意义上正构成了他们现代性治疗学的出发点。但是,一旦涉及到规范思想,或者说现代性的治疗学,就马上会牵涉到另一个问题,即社会理论家(更宽泛地说就是“知识分子”)自身的现代性问题。因为“现代性问题不仅意味着有一个权威性共识的巨大真空需要他们去填补,而且更意味着作为世界意义的传统经营者,在上帝死亡后,知识分子已经被剥夺了他们借以提供关于这个世界的意义共识知识和维系社会统一的惯用手段,他们不再能够以神或上天的代理人之名发布有社会约束力的神圣知识”(田立年,2001:341)。

因此,在社会理论家们发布他们规范性的治疗学思想前,首先必须对他们自己作为治疗者的正当资格进行论证。而正是在此,韦伯、齐美尔的理论显示了其内在的紧张。一方面,他们与马克思、涂尔干不同,后两位思想家虽然各自的论证方式不同(涂尔干诉诸实证科学的权威;马克思则一方面借助于现代科学的威信,另一方面又通过自觉地扮演工业无产阶级代言人的角色),但无疑都认定自己具有“提供关于这个世界的意义共识知识”的资格。但是,韦伯与齐美尔则倾向于(对于韦伯来说是明示的,对于齐美尔来说是暗示的)这样的基本立场:上帝既死,在这个没有神也没有先知的世界上,任何人都不能扮演神或先知,当然也包括他们自己。就此而言,一旦涉及“应该”的问题,只有保持沉默,任何企图推延扩展到个体一己以外的治疗学都是不可能的,因为在今天这个世界上,谁也没有资格为社会、为别人指点迷津,即使仅仅指点一个寻求意义、价值的方向。但另一方面,韦伯和齐美尔关于现代性自我实践、关于置身于现代世界中的个体如何成就自己的人格和个性的论说,却正是在从事着一种指点迷津、指示寻求价值和意义的方向的工作,虽然他们(尤其是韦伯)在这么做时显得非常克制,并不时警示自我实践最终只能交托于每个个体自己的实践。但除了上述这一内在的紧张,齐美尔和韦伯关于现代性自我实践的观念还各有其自身的限度。

如上所述,齐美尔将引导现代自我实践的价值和意义,将个体成就、实现其自我、人格或个性的希望,寄寓于每个个体自然天生的、内在的纯粹生命之中;而另一方面,他又指出,自我实践所要抗拒的、压抑个体主观精神的外部客观文化及物化世界本身正是创造性生命活动的产物,于是,自我实践就变成了一场生命自己超越自己、自己对抗自己的无休无止的战斗。有多少人能够真正直面和坚持这无休无止的战斗呢?在齐美尔去世后遗留下来的一段札记中,他这样说:“对于比较深刻的人来说,根本只有一种把生命维持下去的可能性,那就是,保持一定程度的肤浅。因为如果他要将对立的、无法和解的冲动、义务、欲求、愿望通通像它们的本质所要求的那样绝对彻底地深思下去,则他就必然会神经崩溃,疯狂错乱……在某个深度限界的彼岸,存在、愿望和应当这几根线条是那样的分明和强烈,以致它们必然会把我们扯碎。只有当人不让它们深入于那个限界的彼岸时,人才能把它们远远地隔开,从而使生命成为可能”(转引自卢卡奇,1997:406)。如果说,保持一定程度的肤浅是使生命维持下去的惟一可能,那么,这同时也显示了齐美尔的自我实践的限度。

如果说,我们在齐美尔的理论中看到的自我实践的限度,是他眼中的生命自身固有悖论所加诸的限度,那么,韦伯关于自我实践的观念中存在的限度,则是现代世界加诸现代个体的限度。如上所说,韦伯认为成就人格的惟一途径是“献身于”一项事业,为此,他将“人格”的概念与清教徒的“天职”观、清教徒的伦理精神相接通。但是,正如一位学者所指出的那样,韦伯力求“在新教的历史中追求一种当代资产阶级的个人主义中所缺少的精神尊严。韦伯对历史的追寻是一种徒劳无功的胜利。他发现了他所寻找

的精神,但是他无法把它带到现在”(Liebersohn, 1988: 104)。换言之,韦伯的内在冲突在于,清教徒的禁欲主义精神有其彼岸伦理的价值合理性基础,正是在历史发展过程中这种价值合理性的脱落导致了职业行为的例行化,于是出现了工具理性宰制和消费主义的双重趋势,为克制这种趋势,韦伯提出禁欲主义的人格或自我实践,但这个人格需要有一种绝对价值来支撑,于是韦伯反过头来又到清教徒那里去寻找,但早年清教徒的禁欲主义赖以为基础的价值合理性已经无可挽回地消失了。要想在现代社会中复活清教徒的“天职”观,乃是一项堂吉诃德式的行动。事实上,韦伯并非没有意识到这一点(韦伯, 1987: 142)。如斯特劳斯所说:一方面,“韦伯拒绝牺牲理智;他并不等待着宗教的复兴,或是先知或是救世主;而且他也不能确认,紧随着当今时代,会出现一场宗教的复兴。然而他确信不疑的是,一切对于事业或理想的献身都以宗教信仰为根基,因而,宗教信仰的式微终会导致一切雄心或理想的消亡。他总觉得自己面临着这样的选择:或者是全然的精神空虚,或者是宗教复兴”(斯特劳斯, 2003: 75)。不甘于虚无,又拒绝牺牲理智,这正是我们阅读韦伯时常会感受到一种深刻的悲观主义情绪、一种悲剧英雄式的气息的原因。同样,也正是在这里,韦伯的思想搭上了存在主义的脉搏。

参考文献:

- 多德, 2002《社会理论与现代性》,陶传进译,社会科学文献出版社。
- 戈德曼, 2001,《自我的禁欲主义实践》,载于哈特穆特·莱曼、京特·罗特编:《韦伯的新教伦理:由来、根据和背景》,阎克文译,辽宁教育出版社。
- 吉登斯, 2000《现代性的后果》,田禾译,译林出版社。
- 里希特布劳, 2001,《新教伦理对“新伦理”》,载于哈特穆特·莱曼、京特·罗特编:《韦伯的新教伦理:由来、根据和背景》。
- 李猛, 2001,《除魔的世界与禁欲者的守护神:韦伯社会理论中的英国法问题》,载于李猛编:《韦伯:法律与价值》(“思想与社会”第一辑),上海人民出版社。
- 斯特劳斯, 2003《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店。
- 卢卡奇, 1997,《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社。
- 齐美尔, 2001,《时尚的哲学》,费勇等译,文化艺术出版社。
- , 1991,《桥与门》,涯鸿等译,上海三联书店。
- , 2000《金钱、性别、现代生活风格》,刘小枫编,顾仁明译,学林出版社。
- , 2003《宗教社会学》,曹卫东译,上海人民出版社。
- 施路赫特, 2001,《信念与责任——马克斯·韦伯论伦理》,载于李猛编:《韦伯:法律与价值》。
- 田立年, 2001,《韦伯与知识分子的现代性问题》,载于李猛编:《韦伯:法律与价值》。
- 韦伯, 1995《儒教与道教》,王容芬译,商务印书馆。
- , 1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,三联书店。
- , 1999《社会科学方法论》,杨富斌译,华夏出版社。
- , 1998《学术与政治》,冯克利译,三联书店。
- 特雷伯, 2001,《尼采的自由精神修会和韦伯的教派》,载于哈特穆特·莱曼、京特·罗特编:《韦伯的新教伦理》。
- 雅斯贝尔斯, 1992《当代的精神处境》,黄蓊译,三联书店。
- 1992《论韦伯》,鲁燕萍译,台北:桂冠图书公司。
- Frisby, D. 1986 *Fragments of Modernity*, Mass.: MIT Press.
- Liebersohn, H. 1988 *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Mass.: MIT Press.
- Simmel, G. 1978, *The Philosophy of Money*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- 1971, *On Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press.

作者系浙江大学社会学系副教授,博士
责任编辑:渠敬东