

货币之桥上的迷失者

齐美尔论货币与现代性体验

社会
2018·5
CJS
第38卷

李凌静

摘要:对现代个体生存体验的关注是齐美尔现代性思考的重要特征。随着货币经济在现代社会的日益繁荣,货币逐渐将其自身的品格渗透到现代人的心理层面,影响现代个体行为,塑造独特的现代性体验。可以说,货币成为“货币”的过程,就是现代人获得其现代体验的过程。都市体验是最为典型的现代性体验,都市人是“忧郁的栖居者”,厌腻态度构成了现代人“忧郁”的内核。而在冒险体验与陌生体验中,蕴藏着现代个体保持独特个性、对抗货币逻辑的可能。通过“货币”,齐美尔试图揭示的不仅仅是现代人的生存问题,更是关乎人类终极价值的问题——在看似碎片化的现代性体验与人类的总体存在方式之间,齐美尔提供了一条经由“货币”的解释路径。

关键词:齐美尔 货币 现代性体验 厌腻 文化形式

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.05.001

Lost on the Bridge of Money: Simmel on Money and Experience of Modernity

LI Lingjing

Abstract: The emphasis on the survival experience of modern individuals is an important feature of Simmel's thought on modernity. This, apart from continuing the tradition of aesthetic modernity and being influenced by "the mood of *fin-de-siecle*", is very much related to Simmel's unique sociological interest. The maturity of monetary economy constitutes the historical root of our modernity experience. With the increasing dominance of monetary economy in modern society, money becomes part of human psyche, influences the behaviors of modern individuals and creates a unique experience of modernity. It can be said that the process of money becoming "Money" is the

*作者 李凌静 中国社会科学杂志社(Author:LI Lingjing,Social sciences in china press)
E-mail:lilingjing987@163.com

**本文得到国家社科基金(项目号:16CSH003)的资助。[This study is supported by the National Social Science Foundation of China(No. 16CSH003).]

process that modern individuals acquire their modernity experience. Money plays the role of God in modern society, elevated from “absolute means” to “absolute purpose”. It erases the differences between objects, among people, and between people and objects. According to the Money logic, modern people can be readily labeled such as the greedy, the avaricious, the extravagant or the ascetic poverty, living in a state of cynicism or blasé. For urban life is the typical experience of modernity, urban people are “Unhappy Dwellers.” Their blasé attitude constitutes the core of the unhappiness of modern people. However, in the experience of adventurer and stranger, it is possible for modern individuals to maintain their unique personality and resist the logic of Money. Through money, Simmel reveals not only the plight of modern people but also the ultimate value of human being.

Keywords: money, the experience of modernity, the blasé, cultural form

引言

你最爱谁,迷一样的人,你说? 父亲,母亲,还是兄弟? 我没有父亲,没有母亲,没有姐妹,没有兄弟。朋友呢? 您用了一个词,我至今还不知道它的含义。祖国呢? 我不知道它在什么地方。美呢? 我倒想真心地爱它,它是女神,是不凋之花。金子呢? 我恨它,一如您恨上帝。唉! 那你爱谁,不寻常的异乡人? 我爱云……过往的云……那边……那边……奇妙的云! ——波德莱尔(2009:5)《异乡人》

在《1870年以来德国生活与思想的趋向》(西美尔,2003:182-235)中,齐美尔(Georg Simmel)第一次直面了所处的时代。普法战争无疑是德国历史的重要转折点,1871年1月德意志第二帝国的建立标志着普鲁士在战争中大获全胜。德意志终于结束四分五裂的局面,实现了以普鲁士为主体的统一。在政治统一的背景下,德国的经济面貌发生了巨大改观,由农业国向工业国转化的进程也在技术进步的推动下加速向前。在席卷全国的工业化浪潮的推动下,生产和消费成为人们日常的主要活动;与高生产率紧密相联的专业化和技术化要求,不仅主导着普通民众的评价机制,而且成为人文科学研究领域和艺术创作领域的公开诉求。

一方面,生产活动在“效用至上”法则的支配下进行。作为生产者,

工人们在阴暗潮湿的车间里,弯腰曲背地在机器旁,从事长达十五六个小时的、重复单一的劳作;公职人员带着千篇一律的面具,献身于权力链条中固定环节的既定事务;研究者放弃对丰富的生活和鲜活的生命生命的关注,转而沉迷于对生活 and 生命的精密测量和定量分析;艺术家认为客观价值的传达比表现自身的艺术天分更有意义。尽管工作性质不同、付出辛劳的程度不同,各种职业的人们都同样将各自独立的人格特色淹没于无个性的工作之中。

另一方面,尽管消费活动具有符号化倾向,并在一定程度上淡化了“有用”法则,但它依然无法给个性的解放留出足够的空间。作为消费者,面对琳琅满目的商品,个体原先在无个性的工作中被压抑的人格要求通过占有商品、装饰自身来获得展现。“有闲阶级”的消费比较明显地体现了现代消费的特点:原本对于商品的实用价值的消费转变成对附着于商品之上的符号和意义的消费,人们购买的不仅是商品的“有用性”,更是商品被赋予的符号象征意义——比如某种身份和地位。消费成为一种满足自我“炫耀”需求的的活动。然而,这种通过消费所展现的个性并不是真正意义上的有着内在同一性的个性,而是对他人审美品味的模仿、是对他人的评价甚至是对于符号价值本身的依赖,换言之,如同消费活动自身一样,这种由消费活动而展现的个性稍纵即逝,在其中所表现出的自我只是“虚幻的自我”。

与个体性的缺失相伴而生的是社会评价机制的混乱,人们不再拥有从稳定的内在要求去评价世界的能力。一方面,除了“有用”这一似是而非的标准之外,人们找不到用来评价自己、他人与社会的准绳。然而对“效用”的迷恋带来的是对工具理性、专业化分工和技术化生产的进一步强化。没有个性、工于计算、见风使舵的个体充斥着时代的各个角落。另一方面,在符号消费中,主体不是主动地占有和摄取“物”,而是被动地对既有的符号体系做出反应,个体依旧处于外部力量的强制作用之中。消费不但无助于个体“真正自我”的表达,反而将个体拖入“符号化”的深渊。结果,异化于现代社会之中的个体,只能无所适从地面对失序的社会,并对其推波助澜。

面对时代问题,齐美尔(Simmel,1971:339)指出:“我们的任务不是去抱怨或纵容,而只能是理解。”而他的努力方向恰恰是借助“货币”去“理解”现代生活。事实上,在其时代思考中可以比较清楚地看到一条由货

币诊断→文化诊断→生命诊断的路径,其中,《货币哲学》这一齐美尔唯一一部有内在体系的作品(其他多为文集),扮演了极为重要的角色,其在齐美尔思想体系中的地位可堪比《资本论》之于马克思,¹该书蕴含了诸多理解其整体思想的线索。弗里斯比(David Frisby)对其的评价比较贴切:“它不仅从社会学角度关注货币经济对社会及文化生活产生的作用,而且显示出建立一套文化哲学、乃至生命形而上学的努力。《货币哲学》的立意并非那么单一,这也许是其同时代人难以全面理解这部书的原因”(Simmel,1990:3),这种困难在当下学界依然存在,无论是其独特性的社会学立场、“心理显微镜式”的现代性解读、文化悲剧论的诊断、审美救赎还是对生命的形而上学思考,都交织在一起,需要在整体的关切和思考中极为细致地爬梳和整理,而货币之于齐美尔,就仿佛纺织了现代社会之网的蜘蛛,提供了理解其现代性诊断乃至生命诊断的重要线索,“离开《货币哲学》不可能把握西美尔的哲学和社会学”(弗雷司庇,2000)。

本文从齐美尔现代性思想最初起步的地方开始,立足于呈现其对现代个体体验的货币解读,所要关注的焦点是:齐美尔何以关注现代个体的生存体验?货币在何种意义上使“心理显微镜式”的现代性解读成为可能?透过货币的视角看到了现代人怎样的精神状况和困境?与既有的研究往往绕开“货币”的生成逻辑、直面现代性体验类型不同(Poggi,1993;战伯清,1999;陈戎女,2006;杨向荣,2009、2017;赵岚,2015),本文认为,货币成其为货币的过程,就是现代人获得其现代体验的过程,离开了中间环节的讨论,很难看到货币在其中真正扮演的角色,进而无法将对齐美尔思想的整体把握推向纵深。

一、现代性的本质是心理主义

虽然“现代性后果”一直以来被视为经典社会学家必然直面的时代问题,²但对何为“现代性”却始终众说纷纭,“‘现代、现代性、现代主

1. 1904年,《货币哲学》问世四年后,齐美尔在与友人的信中感慨:我对《货币哲学》之前写的那些东西完全没兴趣了。这本书才真正是我的书,其他那些索然无味地就像是别人写的一样(Simmel,1990:xv)。

2. 吉登斯认为,诞生于19世纪之西方社会的社会学,无论从其诞生的历史背景还是从其展示的研究实践来看,其主旨都离不开对现代性的研究,即要识别、描述、理解所谓的现代性及其后果(吉登斯,2011)。

义’，这些词在法语、英语、德语中并不具有同一意义；它们并不指向清楚、明晰的观念，也不指向封闭性的概念”（贡巴尼翁，2005：7）。按照卡林内斯库的简单归纳，大致存在对 Modernity 的两类解读，即历史的和美学的。历史范畴下的“现代性”（或译为“现代”以区别于“古代”）被用来表述西方文明发展的一个阶段，作为这一阶段之主流的是商品经济、进步学说、科学技术、理性和高效、抽象人文主义框架中的自由理想以及对行动和成功的崇拜。“现代化”往往建立在对“现代性”的这一理解之上：“现代化就是跟上时代，就是给予某物一种新的或现代的外表，或是采纳一种更现代的观点。”（卡林内斯库，2002：351）而美学范畴下的“现代性”强调的则是与“现代”这一历史阶段和时代精神相关的个体生活体验，往往以反思和批评“现代”的艺术流派的面貌出现，在卡林内斯库看来，这些艺术流派包括：现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术和后现代主义——它们共同构成了“（美学）现代性的五副面孔”（卡林内斯库，2002：47-48）。卡氏强调的重点在于这五副面孔遵循美学自身的演进逻辑而与“现代性”发生了不同层面的碰撞，或者说，“现代性”（无论是历史的还是美学的）自身的丰富性和创造性是他的着眼点：“真正的现代化在任何领域都是同创造性（解决现存问题的首创方式，想象，发明等）相联系的，它排除了模仿，或至多给予它一种外围角色……人们不应只谈论一种现代性，一种现代化方式或模式，一个统一的现代性概念——它内在地是普遍主义，并预设独立于时间与地理坐标的普遍一致标准”（卡林内斯库，2002：360-361）。也就是说，对于“现代性”而言，“新”和“变”是它所具备的基本特征，不论是何种意义上的“现代性”，都和僵化的模式无关。卡氏指出，第一个明确揭示出“现代性”这一特点的是波德莱尔。

在《现代生活的画家》中，波德莱尔（2014：121-122）阐明了对“现代性”的理解：“现代性是过渡、短暂易逝和偶然的，它是艺术的一半，艺术的另一半是永恒和不变。对历史长河中的每一位画家而言，都有一种现代性的形式；流传至今的大多数名画，它们的外衣都属于所处的时代。这些都是十分和谐的作品，因为那些服装、发型，甚至姿势、表情和微笑（每个时代都有它特有的仪态、表情、微笑）形成一个整体，充满生命力。你们没有权利蔑视这种转瞬即逝、变形频繁的元素、也不可把它弃诸一旁。”在他看来，所谓“现代性”就是体现时代精神（spirit）的“瞬间”，画家恰是要去寻找和记录这一转瞬即逝，“他的目的是从诗歌中抽离出蕴含于其所

处历史背景的时尚,从短暂中提炼出永恒”;并且,“为了使所有形式的现代性都成为古物,必须把人类生命无意中注入其中的神秘美提炼出来”。

波德莱尔的“现代性”蕴含着对新奇之物的不懈探寻,以求更准确地捕捉当下。而对求新之路的坚持必然意味着对既有模式的超越,这样一来,“现代性”还意味着永恒的变动,并因而是“过渡、短暂易逝和偶然的”。在波德莱尔看来,现代性是对现时的感觉,或者说,是一种感官现时(sensuous present),“这种感官现时是在其转瞬即逝中得到把握的,由于其自发性,它同凝固于僵化传统中、意味着无生命静止的过去相反”(卡林内斯库,2002:55)。在贡巴尼翁(2005)看来,由波德莱尔所明确开启的这种美学的现代性从其确立之初就深陷于矛盾之中:“现代性”以否定性为自身定义——它站在大工业生产所带来的生活模式的对立面,以批判者的态度审视着前者对人类文明造成的危害,以反叛者的姿态呈现着前者在人类精神世界留下的创伤,以此方式,“现代性”表达了“新之美”。然而,一旦“现代性”被冠之以某种名号而成为当下的潮流,就成为自身的“敌人”,就需要呼唤出更“新”的“现代性”类型——这种美学现代性因包含着自身的对立面而具有不断自我更新的动力。在此意义上,卡林内斯库所提及的现代性的五副面孔实则是美学现代性在不同历史阶段的变形,而作为转变之推动力的正是对“新”的要求。

弗里斯比作为在齐美尔研究方面最具开创性的学者之一,他也认为可以在波德莱尔身上找到理解齐美尔的线索,更准确地说,他认为,齐美尔对“现代性”的理解延续了波德莱尔的传统,即上述美学现代性传统。³与画家用画笔记录并呈现当下时代精神一样,齐美尔也尝试捕捉现代社会的“新奇”瞬间,在他看来,“现代性”的落脚点(现实形态)是对当下(“现时”)的体验(experience),是一种心理主义:“现代性的本质是心理主义,是根据我们内在生活反应(甚至当作一个内心世界)来体验和解释世界,是固定内容在易变的心灵成分中的消解,一切实质性的东西都被心灵过滤掉,而心灵形式只不过是变动的形式而已”(弗里斯比,2016:51)。正如波德莱尔笔下的画家通过“提炼”时尚而使其作为一种蕴含时代精神的艺术形式在历史上恒久留存(“从短暂中提炼出

3. 弗里斯比(Frisby,1985、1992)认为齐美尔比韦伯和滕尼斯更早地深入思考了现代性的问题,并认为他堪称社会学领域中的现代性问题研究第一人。

永恒”），齐美尔尝试捕捉心灵的现代形式即现代性体验，并以此作为时代精神的表征，并且“这些偶然性的画面”是打开社会现实的总体性的钥匙（弗里斯比，2016：76），也是在此意义上，齐美尔被赋予社会学的印象主义者的形象（Frisby，1981）。

对个体心理活动和个体体验的重视被认为是齐美尔现代性思考的重要特点之一。这一思考倾向除了延续上述美学现代性传统之外，也受“世纪末(fin-de-siecle)”情绪的影响。19世纪末的西方知识界涌动着一股思潮，作为对理性主义的反叛，其产生的现实契机在于知识分子经历政治活动的挫败后，转而“逃入”对内心世界的关注，其产生的思想契机在于知识分子发觉原先的理论范式无力解释现代个体的生存问题，因为在他们看来，现代“人”的“自然”不再是启蒙时期所宣扬的理性，而是有了更丰富的内容。思想家们开始认为，人不只是理性的动物，更是具有情感和本能的生命。在他们看来时代的担纲者不再是“理性的人”（rational man）而是“心理的人”（psychological man）（休斯克，2007：2）。这样一来，对时代问题的诊断就转向了对现代个体生存体验的心理分析和对现代个体生命意志的强调。

勒庞对群体心理的精彩解读和弗洛伊德对个体心理的深入剖析为心理分析奠定了合法地位，叔本华和尼采的意志哲学则开辟了通过把握生命意志来探求人生终极目的的道路。艺术领域中“分离派”（secession）对传统艺术风格的反叛也象征着新的审美旨趣的出现，这一旨趣的典型特征是通过召唤被埋葬的古希腊本能力量——狄俄尼索斯、海吉亚、复仇三女神，来追求对抗古典资产阶级传统的现代性。在两股思潮的张力中，齐美尔的思考显然深受“世纪末”情绪的浸染。在他看来，理性认知不足以使人们把握自身及所处的时代，作为理性认知能力的激发者的情感、意志才是真正支配现代人生存的原初力量，也唯有通过对这两种力量的了解和调动，现代人才有可能对抗物化的侵蚀、保持自身人格的整全。

除去上述思想渊源，⁴齐美尔将对人的心理过程的关注，也与其独

4. 就精神气质而言，无论是彼德莱尔的作品还是世纪末的情绪都具有诺斯替主义（Gnosticism，或译灵知主义）文本的文化风格，即“阴郁”。在诺斯替主义经典文本《珍珠之歌》中，传递出了“异乡人”最初的意向。齐美尔与诺斯替主义或许有某种潜在的关联，尤其在沃格林把诺斯替主义理解为“对这个世界感到陌生的一种体验……对于存在的恐惧感和从中逃脱的愿望”，并将黑格尔、马克思、尼采、海德格尔都视为现代诺斯替主义者的意义上（约纳斯，2006；张新樟，2005），齐美尔作为前承尼采、后启海德格尔的“过渡”思想家，很难从这一传统中被排除。

特的社会学旨趣有关:在认知主体的心灵(mind)感受不到的地方,真正意义上的认知活动就不存在。“社会”(作为可以被经验到的对象)指涉的只能是人与人之间的精神互动关系,对“社会”的研究就是对人与人的互动形式(社会化,sociation)的研究(李凌静,2014)。因此,他的研究常被划入心理学范畴,他进入社会问题的方式被视为“心理显微镜”式的方法,然而,“对某个心理过程感兴趣并非必然是一种心理学的兴趣”(西美尔,2006:47),齐美尔明确划分了社会学与传统心理学(着迷于集体心理规律探究的应用心理学)的界限:社会学关注的不是精神过程的规律(心理学的任务)而是其内容和形态,正如他所说的,“社会学的情况是一些精神的过程,它们的直接的现实首先表现在心理学的范畴里。然而,心理学的范畴虽然对描述事实是必不可少的,却仍然处于社会学的观察目的之外。毋宁说,社会学观察的目的仅仅存在于由有形的过程所支撑的而且往往只能通过它们来描述的社会化的客观性里——犹如一部戏剧从头到尾都只包含着心理学的过程,只能用心理学来理解,然而它的意图却不在心理学的认识里,而是在各种综合里,在悲剧、艺术形式、生命象征的观点下,综合构成精神过程的内容”(Simmel,2009:36)。可见,在齐美尔看来,心理分析的目的在于揭示产生特定关系形式的心理生成过程,即社会化进程,这就与传统心理学研究范式中以探寻心理规律为旨趣的分析路径相区别,在此意义上,社会学研究不同于心理学研究。这好比“我们演绎一幅画是从它的美学和艺术史的意义,而不是从物理学的振荡来演绎一样;物理学的振荡构成它的色彩,而且,当然也实现和支撑着这幅画的整个的、现实的存在”(Simmel,2009:35),在这个比喻中,社会学研究就如同要从美学和艺术史意义上呈现图画,而传统心理学就类似要从物理学的意义解读色彩的构成,前者是人文科学的研究方法,后者则落入了自然科学的范畴——同样面对人类的“心理事实”,视角的不同构成了方法的不同。

当思想家从不同的视角解读和处理“现代性”问题时,理论呈现出不同面向:马克思将眼光投向工人阶级的现实生活,怀着极大的同情抨击资本主义不公正的社会制度,要求为工人阶级的劳动异化提供合理的解释,主张通过阶级革命推动社会迈向“自由人的联合体”;涂尔干关心的是如何通过连接个人与社会、理性能力与情感能力的“法团”这一道德有机体来实现对失序社会的整合。在韦伯那里,英雄般的个体在

理智层面上抗争,他要构建一种蕴涵意义的生活和人格,以对抗标志现代资本主义“铁笼”的理性化和世俗化。而齐美尔更关注的是:在政治统一的背景下,与经济发展、科技进步、工业化速度迅猛、物质文化极大繁荣紧密相伴的却是人内在世界的空虚和个体性的缺失,“物质价值的增进要比人的内在价值的发展迅速得多。……生活已日趋外化(externalization),生活的技术方面压倒了其内在的方面,即生活中的个人价值”(西美尔,2003:182-183)。

齐美尔将诊断社会问题的重点置于关注个体对“世界”的“体验和解释”上,在他看来,“都市人”、“陌生人”(the Stranger)和“忧郁的栖居者”(Unhappy Dwellers/*Infelices Possidentes*)等是典型的现代性体验类型,是波德莱尔意义上的体现时代精神的现代性形式,是现代社会所独有的“新奇”。社会学研究的任务即考察这些“形式”⁵的生成过程。⁶而恰是成熟的(实际上是资本主义的)货币经济的发展构成了现代性体验的历史根源(弗里斯比,2016:103)。

二、货币成为“货币”:货币的品格(character)及其生成

齐美尔从一般价值论出发,强调货币虽然在不同地域、不同历史阶段有其特定的物质形态,但货币只有作为经济价值的抽象代表时,才有意义,换言之,货币的价值体现于其功能性——它作为经济价值的表达而成为“可交换的”,代表了“经济对象中共通的东西”(Milà,2005;李凌静,2016)。齐美尔(Simmel,1990:129-130)也意识到,货币作为经济价值的纯粹的符号表达,只是出现在货币经济发展的最高阶段,即他是在

5. “形式”是齐美尔理论最为核心和关键的概念。对不同层面的“形式”的不加区别地使用,造成了理解了齐美尔思想的极大困难。在本体论意义上,“形式”既成全又压抑着精神性生命的自我呈现,是对生命的特定瞬间的记载,也是相对于生命整体而言的特定片断,但是,这些片断是承载着生命的过去、现在和将来的点,是生命得以被“观看”(认识)的唯一对象。在认识论意义上,“形式”是一种语言和概念框架;有内在的结构、法则和标准。认识就意味着通过“形式”给予精神对象(生命内容)以结构,并且在认知方式决定认知对象的意义,形式具有了本体的地位:“世界”、“宗教”、“历史”、“社会”不仅是形式表达,也指涉了具体的现象(Weingartner,1962;李凌静,2014)。

6. 无论是“都市人”、“陌生人”、“忧郁的栖居者”,还是犬儒主义者、厌腻者、冒险者等都是理想型意义上的,即齐美尔所说的“形式”,弗里斯比认为,韦伯的“理想型”正是来自于齐美尔“形式”的启发(Simmel,1990:3)。在每一位现代个体身上都可以或多或少地看到这些“类型”的影子,因为它们作为“现代性形式”分别呈现着现代个体体验的诸多面向。

“理想型”的层面上把握“货币”——货币是“可交换性的纯粹的形式”。然而,对货币现象的充分把握离不开回到货币的最初形态中去,需要在与货币的历史形态演变同步的货币自身的逻辑演进中指明货币的品格及其符号意义,即货币何以成其为“货币”。

马克思在《资本论》中围绕商品、货币、价值的讨论无疑为齐美尔提供了丰富的理论资源。在马克思看来,商品的价值被用货币表达是价值形式发展的最后结果,凝结在货币中的是无差别的人类一般劳动。由供需关系决定的价格围绕价值上下波动。

齐美尔对马克思的劳动价值论并不排斥,其笔下的“客体(对象)价值”类似于马克思所说的使用价值,“经济价值”近似于马克思的“(交换)价值”。尽管如此,理论的差异也是明显的。在齐美尔看来,价值是独立于主体与客体的第三方,在价值表象背后的是主体的需要,价值要在交换活动中才能被实现,经济价值只是价值的表现形式之一(李凌静,2016);与此相对,在马克思(2009)看来,价值即意味着经济价值,它是商品(客体)的属性,是劳动的产物,在其中体现了一定的社会生产关系,并且,使用价值与交换价值互为前提,(交换)价值中凝结着(客观的)无差别的人类劳动。形成这些差异的原因一方面来自于认识方式的不同,另一方面来自于理论的核心关注点不同。马克思在唯物主义的立场上,要通过分析货币(实体货币)由商品向资本的转化过程来揭示经济活动中所隐藏的剥削陷阱,进而为无产阶级运动提供理论支持;齐美尔则从新康德主义的价值论入手,试图通过分析货币现象与人的心理现象的同构性,揭示现代人在货币经济影响下日益迷失个性色彩的生存处境。恰在关于货币问题的讨论中,二人的分歧得到了充分展现,齐美尔的货币的“符号”意义逐渐凸显。

(一)从物质性到功能性货币

齐美尔一再强调他对货币的兴趣是非历史的,正如他以为认识“货币”的最好方式不是从货币现象的起源处把握它的实质,而是从货币发展的最成熟形态中“提取”⁷关于货币特性的信息。但回到货币现象的起源处依然有意义,因为,可以在货币形态的转变过程中知晓“货币何

7. 在齐美尔看来,社会学的任务就在于探索“社会”的“萌芽形式”,在于揭示社会形式的生成逻辑、内在机理,这类类似于几何学对物理现象的抽象、提纯。

以成为货币”。相对于历史,齐美尔更关心的是的货币观念内在的逻辑演绎,尽管这种逻辑与历史并行不悖。

虽然货币在行使交换功能的过程中表达着经济价值,但交换的前提是知晓交换比例,因此,成为货币首先意味着有度量功能。而一物能够度量另一物往往意味着二者间有质的同一性,比如尺子之所以可以用来度量线段长度,因为尺子自身也是长度的体现。同理,如果作为货币的黄金能够用来度量小麦的价值,是不是意味着黄金与小麦间有共同的质的属性?如果承认了这一点,就等于认可以金的形态出现的货币有内在价值(intrinsic nature)(客观的属性)。齐美尔否定这一说法,在他看来,1克金=10斤小麦,意味着1克金占金的总量A的比例等同于10斤小麦占麦子总量B的比例,此时,10斤小麦的经济价值就是1克金/A。也就是说金之所以能够度量小麦的价值不是因为金和小麦有直接的关联,而是因为它们占各自总量的比例相同,即“在两种实质不同的因素之间是可以发现同质性的,条件是这两种因素与第三种因素或第四种因素具有同等的相关关系。这样,一种因素对于另一种因素就是可计算的了。更进一步,不管两个人在外观特征上表现得怎样不可比较,他们之间的相互关系可以建立起一种对等性;只要其中一个对于某一第三者与另一个人对于某一第四者表现出同样的恨或爱、宰制或服从,在他们的关系中就已建立起了某种对人格特性的可分析性”(Simmel,1990:146)。齐美尔试图以此方式来证明,货币之能够成为度量他者的工具并非由于自身有某种质的规定性(有内在价值)。这与齐美尔把价值视为独立于主体与其对象的第三方、而非对象的性质有关,由此,也与马克思的客观价值论产生分歧。

在马克思那里,黄金能够承担货币的度量功能,首先意味着金已成为一般等价物,作为“货币商品”而出现。马克思(2009:43)认为,货币商品有使用价值,并且,使用价值具有二重性:“当作商品,它有特殊的使用价值(比方说,金可以镶牙,可以作奢侈品的材料等等,)但它又由这种特殊的社会机能,取得了一种形式上的使用价值。”也就是说,金能够能为度量其他商品的手段,是以金有自身的(特殊使用)价值为前提的,这一价值由黄金本质上是贵金属这一事实决定。基于金的这一本质属性,它能够通过“交换”这一社会行为而最终成为一般等价物,这也就是马克思说“金与银非天然为货币,但货币天然为金与银”的含义

所在。如此,1克金=10斤小麦,按马克思的理解就是:生产1克金的社会必要劳动时间=生产10斤小麦所需要的社会必要劳动时间。相比齐美尔预设出黄金总量(第三项)和小麦总量(第四项)的做法,社会必要劳动时间的出现的确可以方便理解度量的可能性,然而,马克思也的确在此论述过程中强调了金的自然属性的一面,即齐美尔所说的“货币的物质性”的一面。

显然,齐美尔会认为将货币的度量、交换功能的实现与货币的物质性挂钩将很难解释为什么会出现纸币、信用货币等符号货币。实际上,马克思(2009:71)在《资本论》中已经给出过解释:有自身价值的金之所以会被无自身价值的符号货币(如纸币)所取代,是只因为“金充当铸币或流通手段的机能独立化了。这种机能的独立化,可由金片磨损之后仍能继续流通的情形而知”,也就是说,符号货币的出现意味着货币自身形态的进一步发展——由用作价值尺度到用作独立的流通手段。马克思(2009)也指出,符号货币的出现是(社会)政治力量作用的结果,必然有一定的流通范围的界限,“货币的记号,必须有客观的社会的妥当性。纸造的象征,是由强制通用力,取得这种妥当性的。但国家的限制行动,只能在本国的限界内或流通领域内,发生效力。货币充作流通手段或铸币的机能,也就是在这个领域内充分发挥的。所以,它也就在这个领域以内,能使用纸币形式,取得纯粹的机能的存在,并完全和它的金属实体分开。”齐美尔对此不可能忽视,但他更强调的是货币作为(观念)货币本身就意味着与其“物质性”分离,他不反对在货币经济的早期,货币功能往往是附着在“物”的形态上实现,然而,在齐美尔看来,金的贵金属属性与金作为货币而具有功能毫无关系,并且,直到符号货币的阶段,货币的功能才得到最纯粹的实现,同时,他也承认,社会制度是符号货币流通的保证,“不断扩展的诸社会群体的联系和整合——由法律、风俗和利益所支撑——是货币内在价值日渐萎缩及其被功能性价值取而代之的基础”(Simmel,1990:182)。

齐美尔与马克思关于货币问题的分歧主要源于分析视角的不同。齐美尔认为,对象即观念,货币即货币观念,对“货币”的把握来自于从货币(当下的)最成熟的形态(信用货币)中提取货币的特性,这一特性体现为稳定、客观(中性、无个性),因为这一形态的货币价值体现于它是经济活动中,用来交换和度量的相对持久的工具,即货币的特性与它作为

“经济价值最纯粹的表达”的身份相一致。分析的路径应该是首先从当下的货币“现象”（“纯粹现象”）入手呈现货币的“本质”，⁸而后考察货币如何在历史的过程中成为“货币”。在历史过程中，货币的功能最初与“物”捆绑在一起，而后，承载货币功能之物的物质性意义下降、功能性意义上升，货币不断迈向最纯粹意义的“货币”——纯粹的符号，“尽管没有内在价值的货币会是理想的社会秩序中最理想的交换工具，但在这一点实现之前，货币最完美的形式总是与某种物质质料联结在一起。这一条件并非意味着货币偏离了那种一直持续发展的方向，即货币转向其本质功能的一种纯粹符号的载体”，“只有在质料要素后退的意义上，货币才真正成其为货币，那是价值互动着的要素的一种真正的结合和统一，这只有靠心灵（mind）才能成就”（Simmel, 1990: 192、198）。齐美尔要在历史材料中寻找解释“货币成其为货币”的逻辑线索（更准确地说是精神线索）。与齐美尔的现象学方法不同，在马克思看来，货币理所当然是一个在历史中逐渐形成的客观实体，研究货币就意味着考察货币在经济活动中的出现过程及其意义。研究的路径自然是回到经济发展的“历史”中，通过揭示价值发展的不同形态而给予货币“一般等价物”的本质定位，试图在历史过程中看清楚货币的“物”性背后隐藏的社会生产关系。马克思（2009: 45）指出，看不到货币之中所含有的社会生产关系是货币拜物教的根源所在。齐美尔同样看到了货币的关系内涵——货币不过是社会交换关系的外在表现，只是在齐美尔看来，这一“关系”不见得就是马克思所说的源于劳动的生产关系，而就是交换关系本身，如果进一步追问交换的根源，则只能在先验主体的意志活动中找到回答的线索。齐美尔声称自己要为历史唯物主义建造底楼（Simmel, 1990: 56），而这正是在将马克思的劳动价值论还原到一般价值论本身，将社会生产关系进一步还原到先验主体的意志活动这一心理、形而上学的过程中实现的。如此，就可以理解，同样是面对货币符号化的倾向时，马克思看到的是社会主义生产方式取代资本主义生产方式的可能性，看到了实现“自由人的联合体”的希望；而齐美尔看到的则是根源于人类存在本身的欲望与其对象的分离，看到人类无法弥合的内在分裂及其外在的文化（悲剧）表现。

8. 胡塞尔所提出的“现象即本质”无疑对齐美尔有重要的影响。作为现象学还原重要法则的“面向实事自身”也在齐美尔的研究中被广泛的运用。

(二)符号货币

从历史形态上来看,货币经历了三个阶段的变化:第一阶段,货币是足值的货币商品,包括实物货币(粮食、贝壳)和金属货币(金、银),此时货币的特征是作为商品的价值与作为货币的价值相等;第二阶段,货币是不足值但可以兑换的代用货币,包括可兑换的铸币、纸币和银行券等,此时货币的特征是可以和金属货币自由兑换;第三阶段,货币是信用货币,如政府发行的不可兑换的纸币、银行发行的不可兑换的银行券、不足值且不可兑换的铸币等。此时,货币的特征是因货币本身(作为物)的内在价值低于货币价值(交换价值)而不能兑换。用齐美尔的话说就是,货币经历了物质意义下降、价值意义上升的过程,这一过程也是货币日益符号化的过程,⁹齐美尔(Simmel,1990:158)认为,成为“符号”正是货币的内在要求,尽管这一目标不可能在现实中最终实现,“货币的发展就是努力完成一个它永远也达不到的理想,即成为经济价值的一个纯粹的符号”。

理想状态的符号货币(money as a symbol)出现在货币的功能和符号意义完全取代其自身的物质性的时候,但这种情况不可能出现,因为在任何时候,现实货币的物质性都是货币成其为货币而具有的功能的前提,“货币纯粹的功能和符号特性不断地取代货币的内在价值,但内在价值必须获得一定程度的保留,否则,货币的功能和符号特性就会失去其基础和意义”(Simmel,1990:167)。但如前所述,这并不意味着货币的“内在价值”¹⁰是其价值的来源,就如同实在并不是价值的来源、二者各有其序列一样,对货币的物质性和功能性的解读路径也完全不同。需要指出,对齐美尔而言,一切的讨论都服务于理解纯粹的“货币”这一目标,具体货币的物质性的面向恰是齐美尔为了抽取货币纯粹性而需

9. 在齐美尔看来,与其说经济历史的发展是社会生产力发展的结果,不如说它是由人类无意识推动的:“实际上,我们对不依赖于有意识的先兆而产生了灵力的过程一无所知,而无意识表征、经验和推理的说法只能说明一个事实:实际效果的发生,只是显得仿佛它们是有意识动机和观念的结果一样。……在我们目前的知识状态中,不可避免地因此也就合理化地把价值的形成(它的稳固和波动)看作是按规范和有意推理形式而进行的无意识过程”(Simmel,1990:159)。可见,齐美尔极为坦然地面对“世界”从根本上的不可知性,这与他一再勾勒的关系主义图景是一致的,在他看来,如果实在要为诸事的根源讨个说法,只能去考察“无意识”的秘密。

10. “货币的内在价值”只是齐美尔用来表达货币以物为载体的一面的用语,货币的功能与此没有逻辑关系。

要在货币的逻辑中去除掉的,“作为事物之间进行相互价值度量的纯粹表达形式,货币的纯粹概念,也即自身没有内在价值的货币概念,保留着其存在的完全正当的理由,尽管在历史现实中,此货币概念一直遭受着作为拥有内在价值的、对立的货币概念的贬抑和限制。我们的理智只有通过纯粹概念的修正才能把握现实,不管纯粹概念怎样地偏离现实,都因其在对现实的诠释中所行使的职责而具有了合法性”(Simmel,1990:168)。

一旦把讨论聚焦于符号货币这一真正意义上的“货币”时,货币的特性及其社会关联就可以被深入挖掘。如齐美尔反复强调的那样,货币成其为货币乃是意味着货币内在价值的退离和货币价值的张显,但他同时指出,这一过程要伴随着经济领域的连续性才可以实现的,而经济的连续性实则就是社会互动的稳定和可靠,由此,齐美尔(Simmel,1990:172)明确指出货币是一种社会学现象:“货币要想发挥效用必须要求社会关系有一定的综合性和强度——否则它就与其他的交换物没什么区别了——而为了使这种效用进一步理智化,还要求对社会关系的进一步强化。这种显著的现象清楚地说明了货币的内在性质只是松散地与其质料基础联系在一起;因为货币完全是一种社会学现象(sociological phenomenon),是人类互动的一种形式(a form of human interaction),其特性(character)愈是脱颖而出,社会关系也就愈是集中、可靠和和谐。”在齐美尔看来,社会不是实证主义者的实体,而是人与人之间互动关系的总和,如同生命是有机体各部分之间互动作用力的总和一样——“社会并不是那么一种绝对的存在物,非得它先存在,以便让其成员的个体关系能够在其框架中发展或者由它来表征;社会只是对所有这些明确的活动关系总体的综合或一个总的名称而已。当然,这些互动关系中的任何一个都可以被剔除出去而‘社会’依然存在,但是只有当具有足够数量的互动关系还在那里时,‘社会’的这种存在才能保证。”(Simmel,1990:175)既然“社会”是用来指称人与人之间的互动关系的概念,而货币又是人与人之间交换关系的形式表达,理所当然,货币是一种社会形式。货币形式化(符号化)的过程就是人与人之间交换关系日趋稳定的过程,只有如此,货币才能通过体现稳定的比例关系而脱离自身原有的物质特性,逐渐成为纯粹客观的交易符号。货币的符号意义就在于它是用来衡量量的比例关系的纯粹的手段,这也

就构成了货币的形式逻辑。

把对“符号”的讨论延伸到卡西尔(齐美尔的学生)那里,有助于理解“符号”在人类认识世界过程中扮演的角色。卡西尔(2005:37、44)区分了信号和符号:“符号,就这个词的本来意义而言,是不可能还原为单纯的信号的。信号和符号属于两个不同的论域:信号是物理的存在世界之一部分;符号则是人类的意义世界之一部分。信号是‘操作者’(operators);而符号是‘指称者’(designators)。信号即使在被这样理解和运用时,也仍然有着某种物理的或实体性的存在;而符号则仅有功能性的价值”,动物只会对信号做出条件反射,而人则可以创造符号,而且,“我们应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物”,因为“对于理解人类文化生活形式的丰富性和多样性来说,理性是个很不充分的名称”(卡西尔,2005:37)。在卡西尔看来,人的本质特征就在于能够创造符号并凭借从事符号活动而进入精神文化新天地,这些符号不是对外在世界的单纯摹写,而是具有某种型构力量、包含着独立精神,符号所指向的表象因此而获得观念化内容。从卡西尔的表述中,可以看到,符号具有指称意义的功能,有其内在的结构及独立于创造者的精神,并且,一方面,符号是人类认识世界的重要手段,或者说,人离开了“符号”就不可能“看见或认识任何事物”(卡西尔,2005:39);另一方面,人类活动本身就是一种不断创造符号的过程,即创造文化的过程——文化即符号活动的现实、具体化。

齐美尔不会反对卡西尔以“符号形式哲学”来指称人文科学的研究方向,甚至一定程度上,齐美尔概念体系中的“形式”恰是卡西尔“符号”的思想源泉之一。在货币问题上,相比“符号货币”,齐美尔更多地视货币为“形式”,本文在论述中对“符号货币”的使用一是为了方便指称齐美尔眼中的理想“货币”,二是为了澄清“货币”所能指的意义¹¹(货币符号功能的体现)及与此相关的货币特性。

符号货币是经济价值的最纯粹的形式,体现着交换双方的比例关系并承担着度量功能,即“作为一种纯粹的符号,货币完全被其交换和度量功能所同化”(Simmel,1990:202),货币的意义就在于它是交换、

11. 这种意义一旦形成就具有了自身的恒定性,或者说就具有了作为一种文化独立于特殊主体的倾向。

度量的工具和手段,同时,在经济活动中,符号货币自身的物质形态被忽略,人们关心的只是其中的量化关系——“它能买多少东西、这个东西值多少钱”,因为符号货币是一切价值的公分母(common denominator)。例如,人们会认为标价100元的笔比标价10元的笔值钱(尽管两只笔的外形和材质一样)。当一切商品都可以用货币的面额来衡量时,商品的价值就在观念上取决于面额的大小。也就是说,在符号货币阶段,经济活动中量的规定性取代了质的规定性,这与货币自身无特性、只有作为手段的功能性价值密切相关。在人类生活中,货币符号功能的实现也就意味着它向人类文明传达着自身的意义,而在货币经济繁荣的现代社会,人们的生活无处不受货币交易的影响,这就注定了现代生活会具备货币品格。¹²

(三)货币在目的序列中的位置:由纯粹的手段成为目的本身

在齐美尔看来,人类的行动有两种类型,即本能性行动和目的性行动,二者的区分在于行动是出于纯粹无意识的本能渴望,还是有意识的面向目标的努力。例如,为填饱肚子而进食属于本能性行动、美食家为评点而进食属于目的性行动。在这一区分背景下,两种行动的另一个需要被强调的差异是:本能性行动并不涉及“他者”,在活动之中没有主体与客体的分离,即“整个过程都限定在个体自身之内”(Simmel, 1990:206);在目的性行动,主体首先为自己设立了一个目标(客体),而后向此目标努力,即“目的性行动的基本意义上主客之间的互动……是处于自觉自愿的自我与外在的自然之间的一种互动”(Simmel, 1990:206-207)。¹³既然目的性行动是心理目的现实化的过程,就离不开手段的帮忙,并且,目标的最终实现往往要经过诸多中间环节,这些中间环节和最终目标一起构成了目的链条(teleological chain),如要实现D,就需要建立A→B→C→D的关联,并且,链条中的内在因果关系要被熟

12. 对于货币在社会中的符号功能的实现,齐美尔认为可以在“时尚”现象中看到相似的过程:时尚原本只是特定阶层品味的表达,当其他阶层的人们开始对其模仿时,它就成为一种流行的时尚,有了自成一体的特有模式和独特意义,而追随时尚的风格仿佛就意味着占有了时尚所表征的意义,如农妇模仿贵妇的穿衣风格,就好像可以以此提升自己的身价。同样的逻辑:货币可以普遍地用于交换,就好像一切都可以用量化的货币来购买一样。

13. 不难发现,齐美尔的目的性行动即价值实现的活动。“我大致在同一的意义上使用价值与目的这两个概念,……它们实际上是同一现象的不同方面而已:从理论——情感上来看是一种价值,从实践——意志的角度来看则是一种目的。”(Simmel, 1990:230)

知。因此,在齐美尔看来,要想实现最终目的,首先要知道如何可以通过一个又一个环节而不断接近最终目标、知道诸环节的因果关系,其次才是把这个过程变成现实。而能够在意识中建立目的链条,恰是人类智识进步的体现,这也体现在原始人与文明人在目标建立与实现方面的不同上:原始人即使采取目的性行动,对目的的设想也是距离其实现比较切近的,比如以狩猎为目的的话,只需要以石子、木棍等为武器即可;而智识发达的文明人会为自己筹划长期目标与短期目的,会通过实现一个又一个短期目标进而最终达成长期目的,如此一来,这些短期目标连同它们的实现手段在指向长期目的的目的链条上都充当了手段的作用。并且,智识的进步还意味着可以将过长的目的链条尽可能缩短以用更便捷的方式加速最终目的实现,比如,现代人会使用机器代替工人劳作以提高生产效率,原先耗损在雇佣、管理工人上的精力就可以被节省,当然,缩短目的链条同样是在对各环节间的因果关系的熟知基础上。将目的链条的延伸与缩短是与人类的文明进程一致的,正如齐美尔(Simmel,1990:209)所总结的那样,“文化的发展倾向就是使那些指向较近目标的目的论序列延伸,而同时使那些指向较远目标的目的论序列缩短。”此外,由于目的链的产生根源于主体的对象化,主体对目的链的建立和操作能力就意味着主体的对象化能力,如此一来,人的对象化能力与智识能力就成为一体,智识的进步与主体客观化的过程同步,并共同构成文化发展的应有之义。

在齐美尔的思想体系中,给先验、本能留下了很大空间,这使得他视经验的“绝对性”为虚构,并坚持认识论上的关系主义,这在具体认识过程中体现为作为认识根源之物的“不可追问”,在康德那里,不可知的是“物自体”,在齐美尔这里,不可知的是“生命”。以目的性行动为例,在以D为最终目的的“……→A→B→C→D”目的序列中,虽然D是主体所设定的最终目标,设定目标的过程即意味着主体与其目标(欲望)客体的分离,正如客体价值来自于两方面的条件¹⁴一样,成为目标就意味着满足两方向要求:首先,主体对此目标有所需求;其次,主体对目标的实现过程有所计划、对实现目标的手段有所意识。在齐美尔那里,从主体有无意识来区分本能性行动与目的性行动,是针对行动过程而言,

14. 第一,客体是主体的欲望对象;第二,主体自觉有可能满足这一需求。

实际上,任何行动的原初出发点都是主体的意志(欲望),即任何行动首先都来自于主体无意识的“本能”冲动,在此意义上,非理性情绪是理智行为的推手。也就是说,D之所以被设为目标是主体“生理——心理能量”释放的结果,或者说是主体生命力的自我表达的结果,“对最终目的的创造只有通过一种意志的自发行为才是可能的,……目标的设定源于个性、情绪和旨趣,但是通向目标的道路却是由事物的本性决定的……我们意志的最终权威独立于所有理性和逻辑”(Simmel, 1990: 230)。¹⁵齐美尔又认为,意志(或生命力)的每一次表达都是对生命能量的消耗,在面对“……→A→B→C→D”时,生命出身自我保存的需要,不可能时刻表达对D的始终如一的热忱,而是将能量分散到了对A(或B、或C)的实现上去,更准确地说,生命只应该将能量集中于下一步就可实现的目标。这么做既是生命自我保存的需要,也是促成D的实现的“权宜之计”,即“我们促进最终目的实现的最好办法就是把手段看作是目的自身”,因为如此才可以保证“注意力集中”这一实现目标的重要前提在目的链的每一个环节都有效,“在所有的可能性中,如果我们的意识已经预先被原初目的的设定所占据,我们就永远不可能有余力去发展更多样化的手段;或者说,如果我们在处理每一个次一级的手段的时候又总是不断意识到为最终目的服务的整个手段序列,那我们将会体验到一种不堪忍受的支离破碎和残缺不全的感觉。最终,如果我们意识到了与最终目的相关的诸多手段的逻辑意义,如果没有把意识的全部力量都倾注到每一特定时刻所必需的事情上去的话,那我们就会既没有力量也没有兴趣去完成手边的任务了”(Simmel, 1990: 231)。其实,齐美尔所说的人从心理上有将手段看作最终目的的倾向并非指人们真的就以手段完全取代目的(亦即并非指事实上的目的就由此消失),而只是指出了重视手段的重要和合理性——实远长远目标唯一可行的方式是脚踏实地地集中力量处理每一个眼下的问题,在心理上把每一个环节都当作最终目的那样尽全力去实现,也就是“不积跬步无以至千里”。然而,在货币经济的环境中,“手段成为目的本身”的倾向有了极端体现。

如上所讨论过的,货币在经济活动中是作为纯粹的手段而出现的,

15. “意志是意识的根源”是齐美尔认识论上的基本判断,也是他深受叔本华、尼采意志哲学影响的明证。

货币的价值就体现在它作为手段而具有的度量、交换功能上,“手段”是货币的“绝对”价值。而当货币介入目的链条时,“……→A→B→C→……→D”就简化为“……→货币→……→D”,或者说,链条中的“→”被货币填满了。如此一来,若如上所说,在目的实现过程中存在着“强化手段地位”的倾向的话,那么,货币的作用会在心理上被极大地放大,“作为手段在心理上提升为目的的最杰出和最完美的例子,货币的重要性就变得最明显不过了”(Simmel,1990:235)。尤其当D不再是一个具体的、可明确规定的目的(在齐美尔看来,终极目的往往“只是一种功能或要求”,如“幸福”)时,人们在货币威力的强化之下,极有可能认为货币可以像购买其他东西一样“购买”幸福,换言之,拥有货币就意味着拥有幸福本身,这也就是齐美尔所说的,货币从纯粹手段成为目的本身,“货币是一种绝对的手段;对大多数人来说,货币因此在心理上成为一种绝对目的”(Simmel,1990:233)。¹⁶在此意义上,在货币交换无处不在的环境中,金钱成为人们心目中的上帝,“上帝观念的本质在于,世界一切的对立都在他那里达到统一……货币事实上提供了一种凌驾于特殊性的高高在上的地位,以及对其无所不能的信心,这就好比我们对某种最高原理的全能性所持的信心一样,我们相信这个最高原理在任何时刻都赋予我们以独特性和存在的基础,也相信它能够把自身转化为这些独特性和基础”(Simmel,1990:237)。这样一来,齐美尔通过在心理目的序列中给予货币以位置(从绝对的手段转变为绝对的目的)而呈现了与马克思的货币拜物教一致的社会后果——奉金钱为万能的上帝。

齐美尔指出,货币的唯一特性就在于它的无特性,这与货币只能以其功能体现自身的价值有关——由于货币的使用要建立在一定交换比例被普遍认可的基础上,因而,货币只有量的规定性而没有质的规定性,即货币在表征数量关系(比例)的意义上只具有中性的品格。货币的符号意义体现在,尽管货币只是用来度量和交换的纯粹的手段,但由于人们心理上有“强化手段”的倾向,故而货币有从“绝对的手段”变成

16. 另“有这么一些东西,其自身价值完全来自于其作为手段的特质,来自于其能够转化为更具体价值的能力,但从来还没有一个这样的东西能够像货币一样如此畅通无阻地、毫无保留地发展成为一种绝对的心理性价值,一种控制我们实践意识、牵动我们全部注意力的终极目的”(Simmel,1990:232)。

“绝对的目的”的可能,也就是说,在货币经济中,“货币”倾向于被视为具有“绝对价值”。

三、现代性体验的货币化表现

基于货币的上述特性,齐美尔指出在广泛使用货币的过程中容易形成两大趋势:一方面,货币从指向一定目标的纯粹的手段变成目的本身,被放在“至高无上”的位置上;另一方面,凡货币可以购买之物都只有量的分别而没有质的差异。随着货币经济在现代社会的日益繁荣,货币逐渐将它自身的品格和逻辑渗透到现代人的心理层面,影响现代个体行为,塑造独特的现代性体验。

(一)现代个体行为的货币品格

在由货币参与的目的序列中,货币倾向于从“绝对的手段”变成“绝对的目的”(更准确说是“终极目的”),并因此具有“绝对价值”。对现代人而言,金钱仿佛具有无穷的魅力,在上帝被“宣告死亡”之后,金钱仿佛取代了上帝的空缺而在人们心中具有了至高无上的地位,生活的意义与占有货币紧密联系在一起,然而,这终究不能令人获得真正的满足感,因为绝对的有价值也就意味着绝对的无价值。正如齐美尔所说的,“大多数现代人在他们生命的大部分时间里都必须把赚钱当作首要的追求目标,由此他们产生了这样的想法,认为生活中的所有幸福与所有最终满足,都与拥有一定数量的货币紧密地联系在一起。在内心中,货币从一种纯粹的手段和前提条件成长为最终的目的。而只要达到了这个目的,就会无数次出现那种致命的无聊和失望,这在那些攒下一笔金钱后退休食利的商人身上体现得最为明显。在促使价值意识集中到货币身上的那些环境不再产生之后,货币自身就暴露出作为纯粹手段的特征,即一旦生活只关注货币,这种手段就变得没有用处和不能令人满意——货币只是通向最终价值的桥梁,而人是无法栖居在桥上的”(Simmel,1997:250)。在齐美尔看来,对于深陷“货币拜物教”泥淖之中的现代人来说,在贪财(greed)、吝啬(avarice)、奢侈(extravagance)与苦行(禁欲式贫困 ascetic poverty)这四种形态的货币行为和与之相关的货币态度中,现代人充分表现出自身被货币扭曲的价值观。贪财者、吝啬者、挥霍者和苦行(贫穷)者是与上述四种货币行为相关的理想人物类型。

在经济活动中,正常的经济行为起源于对客体的欲望,而后通过一

定的手段拉近与客体的距离,最终以占有客体、获得满足为终点。在货币参与的经济活动中,经济行为应完成如下:第一步,产生占有客体的欲望;第二步,认识到要想占有客体就要拥有足够的货币;第三步,努力挣钱;第四步,购买欲望客体;第五步,通过享用欲望客体而获得满足感。以买房为例,第一步,希望有自己的房子;第二步,估计出能拥有理想中的住房所需要花费、意识到金钱的重要性;第三步,以各种方式挣钱;第四步,花钱购买房子;第五步,心满意足地住进所买的房子里。其中,2、3、4步属于经济交换领域,它们可以独立于第一步和第五步而构成一个自成一体的目的链条,也就是说,离开了个体的欲望及其满足,经济交换行为在哪都一样(不论是买房还是买车都遵循三步走),而只有在第一步和第五步加入的时候,整个目的链条才具有了个性色彩(买房与买车对个体的意义不同)。正常的经济行为应该依次完成上述五个步骤,以实现第五步为最后目标,而由于货币的加入,目的序列往往会被在某一阶段叫停,当下阶段的目标的地位从目的链条中的手段上升为最后目的本身。

贪财者(守财奴)停留在了第二阶段。守财奴由于深刻意识到了货币的巨大能量,故而把保持现有的货币量为最大的目标,“守财奴对金钱的爱就像一个人对某位德高望重者的爱,这个人只需存在那儿,以及只需要爱他的人知道这一点并同他同在,就会使他感到极大的幸福。就此而言,从一开始,守财奴就有意识地放弃了把货币作为指向任何确定的快乐的手段,他把货币置于一个与其主体性之间有着不可接近的距离的位置上,但他又通过意识到他拥有货币而不断尝试克服这个距离”(Simmel,1990:242)。巴尔扎克笔下的葛朗台是个彻头彻尾的守财奴,他以夜深人静时偷偷在密室中“爱抚、欣赏”金币为乐,金钱对他而言不但具有无穷的魅力而且拥有神奇的魔力,仿佛每花一笔钱都意味着对金钱魔力的侵蚀。

吝啬者停留在了第三阶段。在给予金钱以至高无上的地位方面,贪财与吝啬并无区别。只是守财奴的快感来自于对货币的消极占有,而吝啬者则是在积极争取货币的过程中满足于占有越来越多的货币,即吝啬者独自满足于货币的增加而不愿将其用于消费。“吝啬最纯粹的方式是:在吝啬中,意志并未真正地超越于货币本身;货币也没有被视为获得另外某物的手段……相反,贮藏在货币中的力量被视为最终

的、绝对的令人满足的价值。对他们来说,所有其他的商品都位于存在的边缘上,而从任何一个商品那里都有一条笔直的路通向一个中心——金钱。”(Simmel,1990:246)需要指出的是,对贪财者和吝啬者的区分只是理想类型意义上的,经验生活中的人们往往是诸多特性的结合,贪财与吝啬是他们的面向,正如奢侈和禁欲也是他们的面向一样,明显集中在葛朗台身上的是前两种特质。

挥霍者停留在了第四阶段。与贪财者和吝啬者视占有货币为最后目的不同,挥霍者在消费货币的过程中获得满足感,他们迷恋花钱行为本身,对钱的去向则没有任何兴趣,“与挥霍行为相伴随的快感依赖于花钱买东西的那一时刻,买的是什么无所谓;这种快感必须与享有物品所带来的短暂快乐相区分,也要与这种行为相关节的充大款的势利行为区分开,还要与对物品的获取与使用之间激励性转换区分开;实际上,它是与挥霍行为的纯粹功能相关的,而与其实质内容及相伴的环境没有什么关系”(Simmel,1990:248)。表面上看,挥霍者以其对金钱的“漠视”而区别于贪财者与吝啬者对金钱的“珍视”,然而,齐美尔指出,处于这两类情形下的个体行为基于同样的逻辑,即视货币为目的的本身而非手段。不同的只是,在同样的价值观面前,贪财与吝啬者表现出了对货币的积极渴望,而挥霍者则表现出了对货币的消极排斥。贪财、吝啬与奢侈也会在一个人的身上都有所体现,因为这些都是真正目的(第五步)缺失的后果,“我们会经常在同一个人身上发现吝啬与挥霍这两种现象,它可能会表现于他们在不同利益领域中的分配上,也可能会表现在与变化着的生活情绪之间的联系上。这种情绪的减弱和扩展都表达在吝啬与挥霍行为中,就仿佛每一次的冲动都是相同的,而仅仅是冲动的符号会有所不同而已”(Simmel,1990:250),因而,平时省吃俭用的姑娘会在失恋后性情大变、以疯狂购物来排解心中的压抑——如果不是给予了金钱很高的地位,通过挥霍之就不可能得到自虐意义上的快感。

贪财者、吝啬者与挥霍者停留在了经济行为的中途,都迷失在“货币之桥”上,因而都没有获得真正意义上的满足(占有欲望对象)。贫穷的苦行者则以远离经济行为为宗旨,他们视货币为“魔鬼”,认为接受、使用货币即意味着对自身修行的损害,“如果一个托钵僧接受了黄金或白银,那么他就必须在大家面前赎罪,那些金钱会交给某位关系较近的俗人去买生活必需品,因为僧人自己是不允许提供这些东西的。如果

在邻近找不到这样的俗人,就只好把钱交给一位僧人去扔掉,而且这位去扔钱的僧人必须已经达到了‘无贪’、‘无嗔’、‘无痴’才可被信赖去做这件事”(Simmel,1990:253)。齐美尔指出,苦行者对货币的弃绝态度恰恰也建立在对货币功能的歪曲理解之上,他们同样没有看到货币只是用来衡量和交换的纯粹手段这一事实。苦行者的逻辑是:世人将货币奉若神灵的行为是有罪的,我应当以完全弃绝货币的方式确保修行的纯洁;与世人追求财富不同,我应当追求贫穷。事实上,与将货币视为目的本身的人相比,苦行者实则是将贫穷视为目的本身,贫穷在极端的苦行者那里的位置与货币在世人心中的位置并无二致,“贫穷因此成为一种积极的拥有,它一方面成为获得至高无上的商品的中介,一方面行使着与货币在世俗世界中可对鄙的商品所行使的同样的功能。……灵魂的价值本为贫因为消极条件,现在却直接扑向了它;手段通常是其终极目的的最全权的代表,而现在对手段的摒弃已经差不多是被提升到了终极价值的地位”(Simmel,1990:254),在此意义上,方济各会修士被描绘成“一无所有,而又无所不有”。

因此,贪财、吝啬、奢侈和禁欲苦行从根本上都是货币逻辑支配日常生活的后果,即是把作为手段的货币误认为目的本身的结果,不同的只是对此目的所持的态度是接受还是排斥。无疑,前两类行为表现出了对货币的“绝对价值”的积极认同,后两类行为则表现出对此价值的消极排斥,尤其在苦行者那里,货币被绝对地排斥着。然而,在苦行者对作为拥有货币之对立状态——贫穷——的热望中,看到的正是货币逻辑的支配。

(二)犬儒主义与厌赋

在齐美尔看来,在被货币逻辑全面支配、货币品格渗入生活多个层面的现代社会中,人们极其容易表现出与上述行为相关的两种体验,即犬儒主义(Cynicism)和厌赋(The blasé attitude)¹⁷,如果说在贪财、吝

17. 对于 blasé,学界通常有“厌世”、“赋烦”两种译法,本文认为在齐美尔的特语境中,译作“厌赋”更为合适。齐美尔在与逆来顺受的犬儒主义和纵欲无度的享乐主义的对比中提出此概念:同样表现为“无动于衷”(indifference),犬儒主义虽消解了“崇高”,却并不排斥“低廉”,而 the blasé attitude 则意味着对价值本身的消解,表现出对价值世界的疏离甚至“敌意”,此为“厌”;从起因上看,此“厌”是放纵沉溺后的麻木不仁,即“乐极生厌”,因而是“赋”。“厌赋”既表达了这一态度的起因也呈现了其特质,相比之下,“厌世”缺少“赋”的维度,而“烦”更多是一种精神焦灼、并不直接传达疏离和敌意的意向。

奢、奢侈和禁欲苦行中表现出的是对货币从手段上升到“目的本身”地位的认可、认为货币具有至高无上的价值的话(如前所述,不论这种认可是积极还是消极),犬儒主义者和厌腻者则表现出对所有价值的贬低,这种贬低得益于货币的夷平(leveling)化功能——因货币充当一切价值的公分母,物与物之间就只有量的区分而没有质的差别。在现代犬儒主义者看来,既然所有的物品的价值都可以用“市场价格”来体现,既然没有什么是用钱买不到的,那么一物与他物之间就没有什么本质上的区分,也就是说,物的特性消失了,于是犬儒主义者倾向于表现出对万物“无动于衷”、玩世不恭的态度;对厌腻者来说,既然钱可以买来想要的一切,那么由于“克服的困难越大,得到的满足越强”,轻松地花钱就不可能带来自我的满足,生活的一切不但不值得为之激动,反而令人厌倦。

现代犬儒主义不同于古代,以狄欧根尼为代表的古代犬儒主义者“无动于衷”(indifference)表象的背后是对道德原则的坚守,也正是因为这一坚守,使得其他东西对于他们来说失去了价值。当狄欧根尼要求国王不要妨碍他晒太阳时,表现出了对代表世俗世界最高权力象征的国王的无动于衷、甚至蔑视;而他在光天化日下提着灯笼寻找“真正诚实的人”时,则表现出了对德行的热情。现代犬儒主义者虽然也同样表现出了“无动于衷”的一面,却已经不再有对于“美”和“善”的坚持,在齐美尔看来,对他们来说,事物之间不存在高低、好坏之分,“在这里不存着价值上更高的差别,并且,一般来说,那些在价值上被高度评价的东西唯一的意义在于其被降低为最低水平的价值”(Simmel, 1990: 255),他们视价值差异(质的差异)为幻觉,对质的差异漠不关心,并有贬低最高价值(比如人格、美德、信仰等)的倾向。

现代犬儒主义的出现离不开货币的夷平化功能,货币作为一切价值的公分母,可以被用来度量一切事物的价值,价值通过“市场价格”(market price)体现出来,而与自身特质无关。“货币具有一种特别的能力,它能把最高的和最低的价值都同等地化约为一种价值形式并因此而把它们都置于同一水平之上,而不管它们的种类和数量,货币的这种能力为犬儒主义情绪提供了最有效的支持”(Simmel, 1990: 255)。在犬儒主义者看来,凡可购买的商品只有量的区别而没有质的差异,而且,仿佛没有金钱买不到的东西,“荣誉与信用、才智与价值、美与灵魂

拯救都可以交换成金钱”(Simmel, 1990:256)。既然一切都可以像待售商品一样明码标价、自由买卖,就不存在价值的高低之分,而只有价格“多少”之别,“市场价格”成为唯一的焦点。齐美尔(1990:394-395)敏锐地指出,资金迅速周转的地方(比如金融领域)恰是滋生犬儒主义的温床,人们越是习惯于金钱的来去匆匆,越倾向于将所遭遇的一切明码标价、商品化,而对其差异“无动于衷”——无论是身体、情感、人格尊严还是名誉地位。夷平的后果必然是贬低了物自身的品质,“把各种物体的差异统统夷平为货币首先降低了主体兴趣之特殊的高度和性质,进而造成的后果是降低物体本身的品质。……即便是最佳的精美绝伦之物,可以用钱买到的特性仍属于一种‘难以拒绝的低级东西’”,在卖淫、金钱婚姻和贿赂这三种与人格(personality)参与货币交易有关的社会现象中,货币量化品格的夷平作用对以“差别”(distinction)¹⁸为特质的人格贬低清晰可见。

齐美尔指出,犬儒主义与享乐主义在价值倾向上持相反的立场:前者以把高级之物贬为低级之物为乐;后者则试图提升一切低级之物的价值,也就是“当享乐主义者的价值衡量曲线向上走、以及较低水平的价值在努力争取被提升为较高水平的时候,犬儒主义者的价值衡量曲线在向着完全相反的方向移动。唯有当他在理论和实践上都做到了贬低最高价值和视种种价值之差异为幻觉时,他的生活意识才恰如其分地表现出来”(Simmel, 1990:255)。既然,价值取决于主体对客观的需求程度,犬儒主义与享乐主义的不同价值立场也就反映在其行为方式上:对享乐主义者来说,在吃饭喝酒和性爱这些低端的满足中也可以体会到某种更高的价值;在犬儒主义看来,所谓“高贵”不过是虚假的光环,在一切都可以用金钱来交易的社会,根本没有值得孜孜以求去追求的“高贵”。

18. 当“货币”以量化、夷平为内核时,“差别”就是与之相对立的概念。齐美尔指出:“差别的社会意义是在大多数人当中鹤立鸡群从而分离出来……一方面,差异强调的是积极的排斥,即把互相可以换来换去,把简化成公分母和‘行为一致’的做法排除在外;另一方面,差别的本质是一种与他者的关系,它表现出一种相当独特的融会贯通:差异建立在比较之上,却又在根本上拒斥任何的比较。杰出人物正是在此意义上完完全全保留其个性的个体。……一方面,货币使事物彼此之间丧失了差异与距离,另一方面剥夺了它们拒绝与他者作比从而形成任何关系或任何限定的权利——这两方面恰是决定‘差别’独有理念的两个相合的要素”(Simmel, 1990:391、395)。

如果说在价值问题面前,犬儒主义者和享乐主义者尚还愿意做出高低之判断的话,厌腻者(The blasé)则是对价值差异完全失去兴趣的人,“在他们眼中,生活中的一切都是一样地枯燥无味,都涂着一层灰色,都不值得为之激动不已”(Simmel, 1990: 256),作为价值虚无主义者,厌腻者感受不到事物的价值,也就没有什么可以打动他们,甚至金钱也激不起他们的欲望。事物的价值取决于主体对它的需求程度,在此意义上,越难获得之物就越有价值,而货币的存在使得获得所欲之物的难度大大降低,尤其当没有什么是用钱买不到的时,物的价值就都被货币作为一价值的公分母而普遍降低了。面对货币经济的这一影响,犬儒主义者可以坦然接受“金钱可以购买一切”、“量的区分掩盖了质的差异”的现实,能体验获得金钱所购之物的快感;而厌腻者却对此深表厌恶,因为厌腻者的心里依然存有对“另一种生活”的向往,尽管他不知道这种生活究竟意味着什么。

厌腻者做不到如犬儒主义者一般对生活报之以“无动于衷”、随遇而安的态度,而是试图寻找可以弥补自己(抛弃一切价值可能后)的心灵空缺的东西,要获得自己在世间的存在感。对厌腻者来说,唯一可行的方法就是寻求当下的“刺激”。在价值活动中,主体出于自身意志而设定了欲望的对象,对象的价值一定持续到主体通过种种方式占有对象、获得满足感之时;在寻求“刺激”的活动中,主体的意志并不指向某一对象,而只是被动接受外界的影响,即“刺激”。厌腻者放弃对价值的感受,不但意味着放弃评价事物之间价值的差异,而且他也不会为自己设定一个要去追逐的目标,然而,厌腻者又不能满足于因价值感的缺失而带来的空乏感,所以要以特定的方式弥补空缺。不追逐目标的厌腻者摆脱了目的链条的束缚,不以他物为目的,而只满足于对刺激做出反应。如上文所述,齐美尔区分了人的两种行为,即目的性行为和本能性行为,显然,厌腻者对“刺激”的热爱属于后者。厌腻作为一种体验的确将个体从理智、规范主导的秩序中释放出来,使个体与生活的货币风格保持一定的距离,在此意义上,冒险家和赌徒都是一定程度的厌腻者,“忧郁栖居者”对感官刺激的沉迷亦是其厌腻情绪的表达。然而,由于对“刺激”的感受转瞬即逝,伴随着厌腻者的将是永恒的变动,他只能不断追逐难以名状的“新奇”,正如齐美尔(Simmel, 1990: 484)所描述的:“由于灵魂的中心缺乏确定的东西,所以驱使我们在一种短暂的满足中

追寻常新的刺激、感动和外在的主动性；因此，就这方面而言，我们首先卷入了那种混乱的摇摆不定、不知所措中，这时而表现为大都市中的喧哗嘈杂，时而是酷爱旅行的癖好，时而是对竞争的狂热追逐，时而是不忠实于品格、风格、思想、关系的要求”。

可以说，同样作为现代生活的重要体验，犬儒主义者身上体现出的是对现代生活风格的默许和“顺应”，而厌腻者身上则体现着“逃逸”、蕴含着对抗此风格的力量。¹⁹并且，伴随着对货币之夷平功能的觉知及通过金钱购买所欲之物而得到持续满足后的厌倦，犬儒主义者和享乐主义者也会转变为厌腻者。

可见，货币在现代社会扮演着宛若上帝的角色，成为人们争相获取的目标，人们沉醉于货币的神奇魔力、早已忘记了生活的真正目的所在；货币逻辑主导下，人们或者少地被贴上贪财、吝啬、奢侈或禁欲苦行的标签，陷入犬儒主义或厌腻的状态，习惯于以经济思维评价人和物，即以市场价格来衡量事物的高贵与低贱，“将整个世界变成一个算术问题”（西美尔，2017：249）。货币夷平了物与物、人与人、人与物之间的质的差异；理智和算计品格成全了现代人的精神气质、技术和速度成为现代人的整体诉求；现代个体不但无法在资本时代充分自我表达、自我丰富，而且随时面临着困难敌诱惑、参与货币交易而造成自我贬低的风险。

四、都市体验与“忧郁的栖居者”

齐美尔一生的大部分时间都在繁华的柏林度过，直到56岁才前往德法交界的斯特拉斯堡大学任教。在科塞看来，独特的生活环境为解释齐美尔身上的“大都市味道”提供了线索。²⁰长期居住在大都市的齐美尔，对都市人的生存处境有着感同身受的理解，在他看来，都市体验是最为典型的现代性生存体验。

在围绕都市体验的讨论中，齐美尔呈现了现代人独特的精神气质，如理智至上、算计、准时、傲慢、矜持、爱自我表现等（成伯清，1999：81-90），而其中尤需引起注意的是都市人的厌腻态度，“厌世态度首先产生

19. 王小章(2003)曾指出，齐美尔在“顺应”和“反弹逃逸”两个层面上揭示了个体的现代性体验和人格特征。

20. 滕尼斯在读齐美尔第一部作品时，给友人写信说：“这本书的观点是敏锐的，但是带有大都市的味道”（参见科塞，2007）。

于迅速变化以及反差强烈的神经刺激。大都会中理性的增加起初似乎也是源自于此。对新的地方缺乏理性判断的愚笨的人通常完全不会厌世。无限地追求快乐使用人变得腻烦,因为它激起神经长时间地处于最强烈的反应中,以至于到最后对什么都没有了反应。同样,凭借变化万端与错综复杂,各种感觉推动如此暴烈的反应,到处野蛮地撕裂神经,以至于他们最后积蓄的力量都耗费殆尽,而如果继续停留在同样的环境里,他们就没有时间积聚新的力量。这样一来,面对带着合适能量的新事件,就会出现不适应。这构成了厌世的态度,事实上,在与平稳(peaceful and stable)环境里的孩子相比,每个大都会的孩子都会显现出这种厌世态度”(西美尔,2017:251-252)。

齐美尔(2017:253)指出,“城市是厌世态度的真正场所”。在其中,厌腻态度被视为面对持续的强烈刺激的麻木反应,即上文所述,一方面,厌腻的态度来自于对货币逻辑主导下无个性的交易(或交往)的厌倦;另一方面,厌腻者习惯并企图在本能的、感官的刺激中获得短暂的愉悦以对抗生活的不确定性,却注定失败。也正是在此意义上,现代都市人成为“忧郁的栖居者”,换言之,厌腻态度构成了现代人“忧郁”的内核。

现代人白天忙于在激烈的竞争中求生存、疲于高强度的精神运作,患得患失的现代人纷纷成为“神经衰弱”者,承受着来自各方面的精神压力,深陷于对未来的焦虑和恐惧中而难以自拔。在夜晚和休息日,从高度紧张的状态中抽身的现代人除了直接的生物刺激之外,无力对其他做出反应,于是,对感官娱乐的沉迷取代了对莎士比亚作品的欣赏。“被日间的繁忙与焦虑折磨得筋疲力尽的神经已不再能对任何刺激物产生反应,除了那些直接的生物性的刺激以外,也即那些当所有较精细的感官都变得迟钝了之后,仍能令器官有所反应的刺激:诸如光亮与闪耀的色彩、轻音乐,最后——也是主要的——是性的感觉。”瓦格纳所坚持的“生活应当是愉悦的而艺术应当是严肃的”的理想早已成为历史,现代人只能够“根据保存能量的原则来自娱”(西美尔,2017a:157-158)。正如齐美尔(2017a:159)所指出的,“一个快乐的人不会去寻求这种欢娱,就像他不会去一瓶酒精或一支注射吗啡的针筒那里寻找慰藉一样。”现代生活在物质极为丰富的表象之下,掩藏着人的精神世界的前所未有的困顿与空乏。

无论是货币经济还是与之相伴的劳动分工的细化,都加剧了都市人的这一精神倾向。

一方面,货币可以被个体在任何时候、以任何方式去追求,它“给现代人的生活提供了持续不断的刺激……给现代生活装上了一个无法停转的轮子,它生活这架机器成为一部‘永动机’,由此就产生了现代生活中常见的骚动不安与狂热不休”(西美尔,2000:12),无聊、虚无、厌腻感随之产生。齐美尔指出,当货币以中性、冷漠(无差别)的性格剥夺了所有事物的独特价值、个性与品格后,在永不停息的货币之流中,个体就再也感觉不到对象的意义和价值的差别,一切都变得陈旧、平庸、千篇一律,而“腻烦态度的本质在于分辨力的钝化。这倒并非意味着知觉不到对象,而是指知觉不到对象的意义与不同价值,对象本身被毫无实质性地经验,这与白痴与事物之间的关系一样”(西美尔,2017:252)。

另一方面,货币经济发展伴随着高度的劳动分工,人们被安排在极为专业化的岗位上,对专业之外的事物所知甚少,因此,都市人比自给自足的城镇居民更需要彼此的帮助才能满足对生活的需求。这种彼此的需要使都市人不得不与他人频繁地打交道,然而,交往过程完全无需涉及彼此的性情、喜好,而只需“算计”好对方所能提供的商品价值。生活在瞬息万变的环境之中,“提高效率”是每一个都市人对自己的时刻提醒,他们习惯了“随时准备战斗”的紧张状态。如果他们以积极的心态去应对,就势必会因向其面对的每一个人投入真实的情绪而把自己折腾得疲惫不堪,都市人往往为求“自我保全”而不得不以消极的心态去面对需要与之发生关系的人(不论这种需要是经济的、政治的还是其他的),齐美尔称此为“矜持”(reserve),以这种自我克制面对生活的结果的就是都市人甚至不认识已隔邻而居多年的人。与这种表面矜持相对应的往往是内在轻微的憎恨、相互的陌生和厌恶(西美尔,2017:254)。

可见,当日常交往中离不开持续的数学运算,疲于算计、心生厌倦的都市人为了缓解由频繁商品交易和人际交往带来的紧张,一方面,以追求感官刺激的方式沉沦于世,成为齐美尔笔下的“忧郁的栖居者”;另一方面,出于自我保全的考虑而在冷漠中与世界保持一定距离,²¹即

21. 保持距离虽然是现代人保护心灵不受频繁情绪刺激损伤的必要策略,却也将现代人抛入“漂泊”的感受之中。一方面,由于金钱、技术仅仅是指向目标的手段,对它们的追逐不可能满足现代人对“确定性”的要求,人们必会在停止追逐的每个瞬间感受到无尽的空虚;另一方面,在与人的交往中由于理智上设置的主观距离的存在,现代人也无法获得心灵的满足感,无处安放的情怀转变为对精神家园的“乡愁”。

“神经在拒绝对刺激物做出反应中发现了适应都市生活最后可能性”（西美尔，2017：253），在此意义上，都市人又是潜在的“陌生人”。无论是在乐极生厌的态度还是自我克制的矜持中，都隐含着都市人的生存策略：一方面识破经由货币交易而搭建的手段一目的链条在达到“真正”满足上的“无能”进而试图摆脱目的链的束缚；另一方面在一切质性都被货币通过量的功能逻辑夷平后，在交往世界的自我退隐是个性自我保全的必要选择，尽管其中或多或少含有恨意（敌意）。也正是通过这两种策略，齐美尔看到了现代人身上所蕴藏的对抗货币逻辑的可能——分别呈现于冒险体验与陌生体验中。

在齐美尔（Simmel, 1971c）看来，冒险的最一般形式是从生活的连续性中突然消失或离去，在其中，个体脱离了日常生活主导的链条和逻辑。冒险者的在冒险活动中只欲展现自身的生命力而不将活动指向任何外在的目的，并以此获得内在的解放和自由。在此意义上，齐美尔认为，赌博、旅行和恋爱都是冒险体验：赌徒看重的是赌博本身的魅力，是在欢乐与绝望之间摇摆的狂野感觉，而非赢钱；旅行者看重的是单纯的旅途愉悦和自我陌生化后的快感，而非究竟途经了多少城市，领略了多少风景；爱人者往往更看重是电石火光般的激情的迸发，而非相许终身的情感依恋。即冒险者通过冒险的形式来体味个性的完整，在偶然事件中获得自我的满足感与存在感。

齐美尔如此描述陌生人：“陌生人不是今天来明天去的流浪者（wanderer），而是今天到来并且明天留下来的人，或者可以称为潜在的流浪者，即尽管没有再走，但尚未完全忘却来去的自由”（Simmel, 1971a: 143）。首先，群体与陌生人之间的关系并不是具体的，而是抽象的、一般意义上的，即陌生人对于即定群体来说既是近的（陌生人与群体发生互动）又是远的（陌生人与群体的互动纯属偶然）。其次，陌生人具有独特的客观性，因为陌生人的流动性使其不受群体特定渊源和偏袒倾向的束缚，而陌生人也因此更容易得到特殊的信任，但这种信任与情感无关。

可见，“陌生人”的特质就在于既近又远以及理智的发达，陌生感也就意味着距离感。当波德莱尔（2002：420-421）指出，“浪荡子”（游手好闲者）是现代人的形象时，可以在他所推崇的“浪荡子”画家居伊的身上看到典型的陌生体验：一方面，他在人群之中，“他投入人群，去寻找一

个陌生人,那陌生人的模样一瞥之下便迷住了他。好奇心变成了一种命中注定的、不可抗拒的激情。……如同天空之于鸟,水之于鱼,人群是他的领域,他的激情和他的事业,就是和群众结为一体”;另一方面,他又在人群之外,“他离家外出,却总感到是在自己家里;看看世界,身居世界的中心,却又为世界所不知,这是这些独立、热情、不偏不倚的人的几桩小小的快乐,语言只能笨拙地确定其特点”(波德莱尔,2002:422)。正如本雅明(1989:143)所指出的,“浪荡子”对人群保存着矛盾的心理,他不能跟他们融为一体,却又必须跟他们保持必要的共谋,“他如此之深地卷入他们中间,却只为了在轻蔑一瞥里把他们湮没在忘却中”。居伊与人群保持距离是为了更好地观察和对抗日益片面化的现代生活,在此意义上,波德莱尔视他为现代主义的英雄,即在陌生体验中,现代个体通过与日常生活保持距离而摆脱货币逻辑的浸染、得以冷静地旁观和反思,从而走上保全个性的救赎之路。

在对世界具有或多或少的敌意的意义上,厌腻者身上蕴含着反抗的力量,他们在精神困顿中识破了由货币逻辑所主导的价值世界的虚假,进而在追求刺激的冒险体验和自我疏离的陌生体验中尝试找回迷失的自我。²²

五、进一步的讨论:货币的角色

透过货币的视角,我们看到了齐美尔力图呈现的现代生活图景,以及他捕捉到的现代性体验的诸多鲜活片断。但正如《货币哲学》开篇所言明的,他想从“从经济性事件的表层衍生出有关所有人类终极价值和意义的一条方针,……从生活的任何细节之中寻求生活意义的整体的可能性”(Georg Simmel,1990:55-56)。换言之,通过“货币”齐美尔试图揭示的不仅仅是现代人的生存问题,更是关乎人类终极价值的问题。如何将看似碎片化的现代性体验与人类的总体存在方式产生关联?齐美尔提供了一条经由“货币”的解释路径,这一路径实则是一种文化解读,其背后是齐美尔关于生命的形而上学思考。

(一)货币:一种文化形式

在前文的讨论中,可以看到货币经济塑造现代性体验的过程,但依

22. 在保持距离是为了更好地“观看”的意义上,“距离”有其审美意涵。如诸多研究者所述,通过“距离”,齐美尔阐释了现代个体审美救赎的可能(Frisby,1985;杨向荣,2009,2017;赵岚,2015)。

然有未被呈清的关键问题：如何理解上文中一再出现的“货币品格”、“货币风格”“货币逻辑”？正是在对此问题的回应中，暗含着货币作为一种文化形式的理解线索，这也是齐美尔为何将“考察货币的本质”作为《货币哲学》分析卷的主要目的。

齐美尔指出，“风格是一种艺术安排类型，在一定程度上，风格传播了或有助于传播艺术品的印象，同时，风格否定了艺术品的个体本质、个体价值及其意义的独特性。由于风格，个体作品的特性屈从于适用其他作品的形式的一般法则，可以说，个体作品被剥夺了绝对的自主权。”品格(character)与风格(style)的最大的区分在于前者强调的是物的特殊性，后者则要传达物的具有内在统一性的一般性。以货币为例，货币品格强调的是符号货币的独特个性(既可以指它的量化特征，也可以指它的手段特征)，货币风格强调的则是表达“货币印象”(是对货币所有特征的抽象提纯)；货币品格是货币风格的内容，而货币风格是货币品格的形式，或者说，货币风格来自于对货币品格的超越和升华。

在货币经济背景下，货币品格与货币风格的关系表现为：现代人的生活因与货币存在着紧密关联而具有了一种货币风格，这种风格具体表现为个体的行为和体验无处不表现着货币的品格。如此一来，呈现现代生活(风格)的最好方式就是从生活百态中发现无处不在的货币(品格)的影响，因为，“货币属于这样一些力量，其特性在于压根没有特性，但仍旧给生活染上了五颜六色的色泽，因为这些力量纯粹形式上的、功能上的、量上的规定性对抗的是由质规定的生活内容和方向，并诱使它们产生质的意义上的新的构成形态”(Simmel, 1990:470)。

在齐美尔看来，风格作为客观化的文化形式，有其内在的统一体和自成一体的逻辑。就货币风格而言，其内在逻辑即货币逻辑。货币逻辑一旦生成，就要对主体的生活产生影响，这表现在两个方面：一方面，人们在频繁使用货币购买东西的过程中，由于自身所具有“强化手段”的倾向，渐渐放大了货币的作用，仿佛货币不再是用来交易的工具，而成为交易目的本身，即货币从纯粹的手段变成目的本身；另一方面，货币作为一般等价物被用来交换时，由于自身的量化特征，使得人们产生两种错觉，一来，仿佛凡可购买的商品只具有量的差别而没有质的差异；二来，仿佛没有货币买不到的东西。如此一来，在货币交易中，不但商品的质的差别被货币所夷平，而且，原本极具个性色彩的东西会在与

货币交易扯上关系后而贬低自身的特质,如人格在卖淫和贿赂活动中被贬低。这两方面的影响都是由于货币逻辑主导日常生活而产生,并都构成了对原本丰富自足的个体性的挑战,当货币在此意义上对生活的影响越来越大时,生活就具有一种特定的风格——货币风格。

齐美尔赋予风格以精神内涵,作为一种客观化的结果,风格是主观精神(mind)与客观精神互动的体现,“如果风格的意义就在于它能够以同样的形式表达内容出现的任何方式的多样性,客观的精神和主观的精神之间的关系,就其数量、高度和发展步调而言哪怕是用来表达文化精神中非常不同的内容,也仍然可能是一样的。……一般的生活方式受到下述这样一些问题的限制:个体是否知道,他的内心究竟贴近他所处时代的客观文化运动,还是疏离了这一运动?个体觉得这种运动凌驾于他,还是他觉得自己的个人价值超过了所有的物化精神?……这些抽象的表达,仍然描绘出第天每夜和一生的无数个具体兴趣和情绪的图像,因此也描绘出客观的和主观的文化之间的关系,在多大程度上决定了存在的风格”(Simmel,1990:467)。

在对三者关系的澄清中,可以看到,在货币何以能够塑造现代性体验、影响现代生活的问题上,齐美尔所提供的是一种文化解读,他所关心的“货币”是有其精神特质的形式货币,即一种货币文化。这一文化一经形成,就以其自成一类的逻辑影响着人们的生活。

(二)占有与“迷失”

由前所述,在货币经济的浸染之下,现代人逐渐迷失个性并处于“厌腻”的精神困顿之中。然而,货币对现代生活的影响并非如此单一,事实上,货币在解放与限制现代个体方面同时起着必不可少的作用,这就是货币的两面性。在齐美尔看来,货币对现代生活的影响从两个方向展开,而这两个方向同时也是文化发展的方向:“现代文化之流向两个截然相反的方向奔涌:一方面,通过在同样条件下将最遥不可及的事物联系在一起,趋向于夷平、平均化,产生包容性越来越广泛的社会阶层。另一方面,却趋向于强调最具个体性的东西,趋向于人的独立性和他们发展的自主性。货币经济同时支撑两个不同的方向,它一方面使一种非常一般性的、到处都同等有效的利益媒介、联系媒介和理解手段成为可能,另一方面又能够为个性留有最大程度的余地,使个体化和自由成为可能”(Simmel. 1997:247)。货币经济一方面推动了个体的平

等与自由,另一方面又将个体性淹没于夷平化趋向及空洞的自由之中。对于货币对于个体性的夷平化功能,上文已详尽讨论,但货币在何种意义上成就和限制了现代个体的自由?

在齐美尔看来,在占有活动(占有并非静态而是一个过程)中才能看清由货币所构建的现代“自由”之逻辑,“自由就是在对事物的占有中清楚地形成自我”(Simmel,1990:321)。主体通过对物的占有使自己的生活因分享了物的特性而具有了独特“风格”,例如,占有土地的封建领主的生活与土地资源的开发息息相关,他住在自己的城堡里、吃着领地生产的食物、管理着雇农并对他们的生活提供安全保证。由事物的自然属性为主体的自由划定的界限具有积极的意义,在与占有物的互动中,主体找到了生活的内容和意义。然而,当货币出现并取代“物”的位置而成为人们占有的对象时,情况就发生了很大的变化。一方面,占有货币似乎比占有实物更能够体现个体自由:货币由于自身的无特性而无法给予主体的占有活动一定的限制,它无条件地“归顺”主体的要求,“货币对我们意味着比其他随便哪种财产更多的东西,因为它毫无保留地遵从我们,……我们有钱就比占有其他任何财物都拥有更多”(Simmel,1990:325),而主体的欲望也在占有货币的过程中不断地扩张和获得满足——这明显地体现在贪财和吝啬者身上。另一方面,对主体而言,占有货币也似乎比占有实物更缺少自由:货币无条件的“归顺”使主体无法再从它身上“榨取”更多的东西,在“只有当一个客体给我们的自由设立了一个界线,它才能给自由留有空间”(Simmel,1990:325)的意义上,货币在设立界线上的“无能”使其无法给予主体获得自由的感受,因此齐美尔(Simmel,1990:325)指出,“货币对我们也意味着比其他财产更少的东西,因为它匮乏任何超过财产的纯粹形式的、可以被占为己的内容。……我们有钱就比占有其他任何财物拥有得更少”,在占有货币的过程中,主体无法像占有实物那样获得踏实的满足感。简言之,由于无法在占有货币的过程中“形成自我”,在这一占有活动中所释放出的自由是空洞的,因为缺少其对立面(束缚)的自由不是真正的自由。

现代社会的人与人之间的关系以货币为纽带,货币成为个体在社会关系网络中的润滑剂,为个体扩展交往和生存空间创造了便利,虽然现代人“比原始人——他们可以在非常狭小孤立的人群中过生活——

更多地倚赖社会的整体,但我们却特别地不依靠社会的任何一个确定的成员,因为他对于我们的意义已经被转化成其劳动成就的单方面的客观性,这一成就可以轻而易举地由个性截然不同的其他任何一个人完成,我们与他们的联系不过就是完全以金钱表现的“兴趣”(Simmel, 1990:298)。然而,虽然货币把个体从各种各样主观、确定的关系中解脱出来,却也同时取缔了原先由特定的人和特定的物通过“占有”关系而提供给个体的内容,又由于个体无法从占有无特性、形式化的货币中获取丰富自身个性的内容,就使得表面上获得了自由的个体实际上比以往任何时候都感到“空虚”——这一空虚也离不开货币对个体欲望的千依百顺,即如上文所述,通过占有货币所获得的“自由”只有空洞的形式、缺少可以丰富个体的内容。

占有活动以主体与其欲望对象的分离为起点,并以主体对欲望对象的享用为终点,因此,占有活动必然是一种目的性活动。我们在上文的分析中已经指出,在货币介入目的链条时,“……→A→B→C→……→D”就简化为“……→货币→……→D”,如果认可这一目的性活动,个体出于为实现最终目标而“集中注意力”的考虑,会将货币这一纯粹的手段当作目的,纯粹的占有和消费货币成为第一位诉求,在此过程中,主体在并不能占有D的意义上无法获得满足。仿佛是由于货币的介入而使得目的很难达成。但事实上,在对目的链的反思中,柏拉图早已指出,作为终极目的D(“第一朋友”)可能并不是完满之好,而是“中性”的,即这一链条本身有可能导向价值的消减。在(a)至善之准备性追求→(b)热切追求至善→(c)追到至善→(d)生活在至善中,日常对幸福的追寻往往停留在a阶段,比如追求物质丰裕、健康长寿、“猎艳”成功等,但只是为了克服“危机”(匮乏)而把中性的手段当目的,把对追求幸福的准备当作幸福,在这一阶段的停留即是表现为异化;哲人所选择的至善会在b或c阶段,但由于达至c往往意味着不苦不乐的平静,所以对哲人来说,b才是能感知的幸福,在此意义上,这个世界上通常被认为是终极之好的最高价值其实没什么价值,可以说大多是价值中性的(包利民、张波波,2013)。正如齐美尔所认为的那样,终极目的(如“幸福”)往往“只是一种功能或要求”,人们所期望的占有d的意义上的快乐实则是难以企及的匮乏之痛消失后的平静。在柏拉图的论述中,可以看到,人在占有逻辑主导的目的链上的“迷失”(异化)是由目的链固有矛盾所致,货币、权力、美色等手段的介入

都会使这一“迷失”显现,却并非其源头,齐美尔选取的货币视角只是诸多解释“迷失”路径的一条,并不意味着货币为其“原罪”。弗洛姆(2015)敏锐地指出上述重“占有”的生存方式是现代危机之源,唯有走向重“存在”的生存方式才能达至“真实”地生活。齐美尔笔下的冒险家恰在是厌弃占有逻辑的意义上得以展示真实的自我。

(三)货币、现代生活与生命

回到最初的问题,经由碎片性体验来把握人类总体生存方式之所以成为可能有其认识论基础。和叔本华的看法相似,齐美尔也认为人的经验和认识所及的整个世界都是相对于主体而存在的现象世界,并且,在对生命与形式之关系的讨论中,齐美尔(Simmel,2010:42)指出,对世界的每一次认知都只是截取生命表象的一个片断:“世界”在被“观看”的过程中呈现自身,而“观看就意味着删除”,看到的是世界的特定面向而不是世界内容(生命内容)的全部,即“我们直观世界的材料并非那种真正存在的材料,而是在去除无数可能的成分之后剩下的残余——但该残余却以非常积极的方式决定着整体的结构、联系和统一体的形成”,也就是说,通过被“观看”,生命转向了有自身法则的自成一体的“理念”成为认知的对象,这一对象被我们笼统地称为“世界”,而通过“世界”所呈现出的只是符合特定法则的生命内容的一部分而绝非生命的全部。这就像艺术家在画布上所呈现的图画是经过艺术家特定视角“删除”后而得到的印象,远不包含对象的所有要素。在此意义上,在齐美尔那里,认知所体现的就是认知主体的视角印象,印象表现的是生命内容的片断,却承担着生命主体赋予客体世界的完整意义,这就如同画家可以通过图画来传达他的整体生命感受一样。换言之,当我们通过不同的视角“看”作为生命整体之表象的“生活世界”时,虽然看到的只是也只能是生活世界的不同面向,即生命的片断,然而,在每一个片断中都蕴含着洞悉生命整体与生活世界之关联的奥秘,即关乎人类生存整体问题的奥秘。这一“奥秘”恰可以通过货币的出场而得以呈现。

基于上述认识论的前提,齐美尔对“透过货币的视角可以解析关乎人类生存终极意义的问题”有充足的自信。由货币视角所提供的是一条文化解释路径,这一路径也必然与其生命哲学汇合。货币对于现代生活的影响从根本上是以货币的特性符合现代文化趋势为背景,货币现象在一定程度上是现代文化的表征。现代文化危机重重,体现为主

观文化(subjective culture)与客观文化(objective culture)没有协调发展,²³二者的关系表现出冲突形态,尤其表现为相比主观文化,客观文化具有压倒性优势。在货币文化是文化客观化的表征的意义上,货币经济加重了现代文化危机:“物质文化之所以成为一种凌驾于个体文化之上的优势力量,是因为物质文化在现代成长为一种统一体,获得了一种自足性。现代生产,连同其技术和成果,似乎是一个确定的、按其自身逻辑决定和发展的宇宙,它与个体照面的方式就如同命运和我们那不安分、不规则的意志相对。这种形式上的自主性,这种将文化内容统一成对自然关系镜子般的强制性,只有通过货币才能实现”(Simmel, 1990:469)。进一步追问可以看到,以文化冲突为表象的现代文化危机根源于文化自身的生成机制,并且,推动文化生成的正是生命的内在紧张:一方面,生命需要借助具有自身法则的形式以表达自身;另一方面,生命力的表达又意味着生命要不断地超越既定形式。换言之,文化冲突的根源在于生命与形式之间的永恒对抗。在此意义上,主观文化与客观文化之间的对张永远不可能被消解,这就是文化的“悲剧性”命运所在,这也意味着“永恒的紧张”是人类的终极生存处境。²⁴经由货币视角所显现出的以现代性体验为表征的现代生存困境,即人类“永恒的紧张”命运的现代形态。

正是在上述背景中,才能看到齐美尔从对时代问题之货币诊断出发的真实意图,并由此反对将其思想撕裂为不同的片断的学界惯常做法。²⁵事实上,与同时代的其他思想家一样,齐美尔的思想有其内在的整体性和清晰的演进路径,把握这一整体性及其演进路径最好的方式是进入他思想的内核,“货币”正是可以贯穿始终的线索之一。

参考文献(References)

包利民、张波波. 2013. 柏拉图的“第一朋友”——试析古典目的论的自我质疑[J]. 哲学

23. 在齐美尔那里,客观文化与主观文化的区分还可以表达为物质文化(material culture)与个体文化(individual culture)的区别(Georg Simmel, 1990:448)

24. 对于货币→现代生活→生命思想演变,限于主题及篇幅,本文只提供解释线索,不做具体展开。

25. 齐美尔最为人所诟病的是其“碎片化”的思考,其小品文式的写作风格使其思考往往如散落在各处的珠子一般需要被收集和整理。而又因为他兴趣极为广泛,在诸多领域都有涉猎,这对习惯了单一学科视角的专业人士从整体上把握其思想构成了障碍,齐美尔也由此被贴上诸多标签,其中以“社会学家”、“美学家”、“文化哲学家”、“生命哲学家”为代表。

- 研究(10):64—72.
- 本雅明. 1989. 发达资本主义时代的抒情诗人[M]. 张旭东,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 波德莱尔. 2009. 巴黎的忧郁[M]. 郭宏安,译. 上海译文出版社.
- 波德莱尔. 2014. 现代生活的画家[M]. 胡晓凯,译. 北京:中国对外翻译出版有限公司.
- 波德莱尔. 2002. 1846年的沙龙:波德莱尔美学论文选[M]. 郭宏安,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 陈戎女. 2006. 西美尔与现代性[M]. 上海书店出版社.
- 成伯清. 1999. 格奥尔格·齐美尔:现代性的诊断[M]. 杭州大学出版社.
- 弗里斯比,戴维. 2016. 现代性的碎片——齐美尔、克拉考尔和本雅明作品中的现代性理论[M]. 卢晖临,等,译. 北京:商务印书馆.
- 弗雷司庇. 2000. 论西美尔的《货币哲学》[G]. 阮殷之,译//金钱、性别、现代生活风格. 刘小枫,编. 上海:学林出版社.
- 弗洛姆,埃里希. 2015. 占有还是存在[M]. 李穆等,译. 北京:世界图书出版公司.
- 弗洛伊德. 2004. 弗洛伊德文集[M]. 车文博,主编. 长春出版社.
- 贡巴尼翁,安托瓦纳. 2005. 现代性的五个悖论[M]. 许钧,译. 北京:商务印书馆.
- 胡塞尔. 2005. 生活世界现象学[M]. 倪梁康,译. 上海译文出版社.
- 吉登斯,安东尼. 2011. 现代性的后果[M]. 田禾,译. 南京:译林出版社.
- 卡林内斯库,马泰. 2002. 现代性的五副面孔:现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义[M]. 顾爱彬、李瑞华,译. 北京:商务印书馆.
- 卡西尔. 2005. 人论[M]. 甘阳,译. 上海译文出版社.
- 科塞. 2007. 社会思想家[M]. 石人,译. 上海人民出版社.
- 勒庞,古斯塔夫. 2007. 乌合之众:大众心理研究[M]. 冯克利,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 李凌静. 2014. 从哲学到社会学——兼评魏因加特纳《经验与文化:齐美尔的哲学》[G]//涂尔干:社会与国家. 渠敬东,主编. 北京:商务印书馆:434—435.
- 李凌静. 2016. 齐美尔《货币哲学》的价值论基础[J]. 学术交流(12):151—157.
- 马克思. 2009. 资本论[M]. 郭大力、王亚南,译. 上海三联书店.
- 尼采. 2007. 权力意志[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆.
- 齐美尔. 1991. 桥与门——齐美尔随笔集[M]. 周涯鸿,等,译. 上海三联书店.
- 叔本华. 1995. 作为意志和表象的世界[M]. 石冲白,译. 北京:商务印书馆.
- 涂尔干. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王小章. 2003. 齐美尔论现代性体验[J]. 社会 23(4):4—8、14.
- 韦伯. 1987. 新教伦理与资本主义精神[M]. 于晓,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 韦伯. 2006. 罗雪尔与克尼斯[M]. 杨明天,译. 上海世纪出版集团.
- 西美尔. 2000. 现代文化中的金钱[G]. 阮殷之,译//金钱、性别、现代生活风格. 刘小枫,编. 上海:学林出版社.
- 西美尔. 2002. 货币哲学[M]. 陈戎女、耿开君、文聘元,译. 北京:华夏出版社.
- 西美尔,齐奥尔格. 2003. 附录:1870年以来德国生活与思想的趋向[G]//宗教社会学. 曹卫东,等,译. 上海人民出版社:182—235.
- 西美尔. 2006. 历史哲学问题——认识论随笔[M]. 陈志夏,译. 上海译文出版社.
- 西美尔. 2009. 叔本华与尼采[M]. 朱冰雁,译. 上海人民出版社.
- 西美尔,齐奥尔格. 2017a. 现代文化的矛盾[G]//时尚的哲学. 费勇,等,译. 广州:花城出版社:152—170.
- 西美尔,齐奥尔格. 2017b. 大都会与精神生活[G]//时尚的哲学. 费勇,等,译. 广州:花城出版社:186—199.
- 休斯克,卡尔. 2007. 世纪末的维也纳[M]. 李锋,译. 南京:江苏人民出版社.
- 杨向荣. 2009. 现代性和距离[M]. 北京:社会科学文献出版社.

- 杨向荣. 2017. 文化、现代性与审美救赎——齐美尔与法兰克福学派[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- 约纳斯, 汉斯. 2006. 诺斯替宗教: 异乡神的信息与基督教的开端[M]. 张新樟, 译. 上海: 三联书店.
- 张新樟. 2005. “诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 赵岚. 2015. 西美尔审美现代性思想研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社.
- 赵文力. 2009. 西美尔货币哲学视域下的文化冲突[J]. 华中科技大学(1): 85—92.
- 朱松峰. 2010. 理解生命——基于现象学和生命哲学的视角[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- Frisby, David. 1981. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge.
- Frisby, David. 1985. *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell, Oxford.
- Frisby, David. 1992. *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*, London: Routledge.
- Goodstein, Elizabeth S. 2017. *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*. California: Stanford University Press.
- Milà, Natàli Cantó. 2005. *A Sociological Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Poggi, Gianfranco. 1993. *Money and the Modern Mind: George Simmel's Philosophy of Money*. Berkeley: University of California Press.
- Simmel, Georg. 1971a. “The Stranger”. In *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press: 143—149.
- Simmel, Georg. 1971b. “The Metropolis and Mental Life.” In *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press: 339.
- Simmel, Georg. 1971c. “The Adventurer”. In *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press: 187—198.
- Simmel, Georg. 1997. “Money in Modern Culture.” In *Simmel on Culture: Selected Writings*, edited by David Frisby and Mike Featherstone. Calif.: Sage Publications: 243—255.
- Simmel, Georg. 1990. *The Philosophy of Money*, trans. by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge & Kegan.
- Simmel, Georg. 2009. *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, translated and edited by Anthony J. Blasi. Boston: Brill Press.
- Simmel, Georg. 2010. *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, translated by John. A. Y. Andrews and Donald N. Levine. University of Chicago Press.
- Weingartner, Rudolph H. 1962. *Experience and Culture: the Philosophy of Georg Simmel*. Connecticut: Wesleyan University Press.

责任编辑: 路英浩