

社会与思想丛书

# 资本主义 的未来

&

马克斯·舍勒 著

DIE ZUKUNFT DES KAPITALISMUS

97845

1720-100  
1

社会思想丛书

# S 资本主义的未来

马克斯·舍勒 著  
刘小枫 编·校  
罗悌伦 等译



\*200203902\*

生活·讀書·新知 三联书店  
天津大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

资本主义的未来/ (德) 舍勒著; 罗梯伦等译. - 北京:  
生活·读书·新知三联书店, 1997.4

(社会与思想丛书)

ISBN 7-108-01022-4

I. 资… II. ①舍… ②罗… III. 资本主义社会-研究-  
文集 IV. K02-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 04090 号

**责任编辑** 李学军  
**封面设计** 宁成春  
**出版发行** 生活·读书·新知三联书店  
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

**邮 编** 100010  
**经 销** 新华书店  
**印 刷** 北京京海印刷厂  
**版 次** 1997 年 4 月北京第 1 版  
1997 年 4 月北京第 1 次印刷  
**开 本** 850×1168 毫米 1/32 印张 8.375  
**字 数** 161 千字  
**印 数** 00,001—10,100 册  
**定 价** 14.50 元

## 中译本导言

七十年代以来,讨论现代现象的著述日益增多,如果我们翻查一下这些系统性地讨论现代现象诸问题的著作,就会发现,舍勒(Max Scheler)关于现代现象的思想受到忽视。<sup>①</sup>这一学术情形不仅对舍勒是不公正的,而且对现代学思

---

① 我只需举出舍勒思想的本土——德语学术界的情形就足以证实:哈贝马斯在其讨论“现代”话语的十二篇讲演中,只在讨论海德格尔时附带提及舍勒。参 J. Habermas,《现代的哲学话语》,Frankfurt/Main 1985,169 页以下。K. Wahl 力图从主体(自我意识、价值观)和客体(社会结构)两个方面讨论现代现象,论域涵盖面极广,涉及人物甚多,无一处提及舍勒。参 K. Wahl,《现代化的圈:社会、自我意识和权力》,Frankfurt 1989。R. Münch 在德语学界的现代学研究方向中占有重要地位,在他长达近八百页的重要著作《现代的结构:现代社会的建制性构造的基本模式及其不同形态》(Frankfurt/Main 1984)中亦无一处提及舍勒。

想的发展是一个损失。<sup>①</sup>

舍勒学术博杂多方,其卓越的思想才华不仅体现于深邃的哲学洞察、敏锐的把握能力和新题域的开拓,也体现于论域宽阔,建树广而不流于浅泛。舍勒在哲学、神学、社会学、伦理学、心理学、教育学、哲学史等领域的拓展,至今仍是学界尚未充分消化的本世纪具有实质性意义的思想遗产。韦伯称他是“现象学家、直觉论者、浪漫的浪漫论者、形而上学者、神秘论者,等等”<sup>②</sup>,评语中不无批评。的确,舍勒进入现象学域后,立即对尼采的思想作出批判性反应,审理现代伦理问题。同时,舍勒提出了自己的哲学人类学构想,此后,又转向知识社会学的建构。<sup>③</sup> 在晚年,舍勒又继

① 讨论现代现象的主流论述,几乎都受到韦伯(Max Weber)思路的影响。韦伯思路的重要性无可否认,但同样无可否认的是:韦伯思路仅是现代学诸思路之一。事实上,韦伯思路并未涵括现代学的全部重要主题。与韦伯同时代的西美尔(G. Simmel)、特洛尔奇(E. Troeltsch)的现代学思路亦长期受冷落,近几年才开始发掘(此指D. P. Frisby和T. Rendtroff的研究),其思想效力未可限量。

② 参L. V. Tiggssen,《走向理性的相对化:对舍勒和韦伯的文化—知识社会学思想的比较性重构》,Berlin 1989,5页。特洛尔奇的评价与韦伯稍有不同,他认为,舍勒思想是“敏锐之见、深刻之见和肤浅之见的一种罕见的混杂,但整个来说是极有意义的思想”。参E. Troeltsch,《历史主义及其问题》(文集卷三),Tübingen 1961,613页。

③ 曼海姆被视为“知识社会学”的奠定人。这种论断没有考虑到如下事实,曼海姆的“知识社会学”是从审理韦伯、特洛尔奇、舍勒的社会学思想开始的。参K. Mannheim,《知识社会学文集》(K. H. Wolff编辑)Berlin 1964,308页以下;亦参D. Kettler等,《曼海姆》,台北1990,55页。曼海姆在早年的师承选择上经历了从狄尔泰、舍勒到马克思的路程。参V. Meja/N. Stehr编,《知识社会学之争》,Frankfurt/Main 1982,上卷,15页。

续完善其哲学人类学的构想。因此,舍勒学术显得缺乏一个持久的固着点,不断触及新的问题和题域。然而,在一开始,舍勒学术就是想“尽可能避免纯粹随笔式的哲学或现代的概观哲学”。他关注的是提出问题,并以为,“思想的一切结构设计和所有的系统性都须重新从每一个被探讨的实事领域的深处去发掘,因而,没有任何一个领域可以构成式地从一个体系出发去模制出来。一个写作者的世界、思想和个人的真正统一性只能从这种呈现出的观念来衡量。”<sup>①</sup>

舍勒思想以其哲学人类学最为著称,为什么舍勒要提出哲学人类学的构想?其哲学人类学的问题意识究竟是什么?如果不清楚舍勒哲学人类学的问题意识,其哲学人类学的构想不可能得到恰当的把握。

舍勒的哲学人类学构想是从现代性问题出发的,更恰当的说法或应是:舍勒的整个思想建构是从现代性问题出发的。<sup>②</sup>对现代性诸问题的关注和思虑,是思想的时代使命和处境,现代的思想家和文人无一能脱身于这一处境。

---

<sup>①</sup> M. Scheler,《价值的颠覆》(全集卷三),Bern 1972,7页。

<sup>②</sup> 舍勒的现代性批判与他亲身的时代生活体验有密切关联。参J. R. Staude,《舍勒:一个智者的肖像》,New York 1967,30页。K. Löwith恰切地看到,舍勒思想的力度正在于其惶然:不断地提出构想、改变构想,不断地在时代的社会和思想处境中感知新的问题,以至于其思想没有一个持久的固着点,这是因为舍勒把握住了现代人的整个不幸的深度。舍勒其人及其著作恰恰放开了现代生存的问题,并看到整个现代世界的根本“反常”。参K. Löwith,《舍勒与哲学人类学的问题》,见 *Theologische Rundschau*, 1935(6), 351—352页。

之所以把舍勒视为一位现代学论者，而非现代主义的言述者，根据在于：面对现代现象，舍勒在尝试建立一种知识学的架构时，深感这一工作的工具性困难，从早年逻辑学的改建构想开始，舍勒一直拿不准该用什么知识学的态度去审理现代现象中他所感受到的问题。在采纳胡塞尔（E. Husserl）现象学的方法之同时，舍勒亦同时注意到历史社会学的动力学原则和经济学的历史机制的法则。在他审理资本主义时代的市民世界观及其伦理和由此引导出的生活秩序时，现象学与新兴的历史社会学（韦伯、松巴特、特洛尔奇）的知识学立场已经结合起来。他瞄准的是，从社会学审理现代心灵毒害在心灵上的形成方式以及对现代人价值观的影响。第一次世界大战在他看来正是“这种逐渐积蓄起来的心灵毒害的巨大而猛力的爆发，这些事件可能与内在于历史的价值观形式中的运动（这些价值观形式随时都在成为一切外部事件史、变故史的真正灵魂）具有意义上的联系，但同时也可能与资本主义精神的巨大作用相关。”舍勒企望从现象学和社会学的综合分析中发现“出人意料的突变，在这种突变中，被市民——资本主义精神颠覆的人心之永恒秩序可能得以开始准备重建。”<sup>①</sup>但是，这并不意味着可用于审理和解决现代性问题的知识学建构的任务已经完

---

<sup>①</sup> 参 M. Scheler, 《价值的颠覆》, 同前, 8 页。舍勒与社会学家特洛尔奇、松巴特有交谊, 后两者曾为舍勒谋得教职作过努力。参 H. Plessner, 《忆舍勒》, 见 P. Good 编, 《哲学的当代事件中的舍勒》, Bern 1975, 20 页。

成。第一次世界大战结束后,舍勒转向知识社会学的建构, 审理知识的类型, 同时进行哲学人类学的建构,<sup>①</sup> 仍然可以见到舍勒在知识学立场上的困惑。其中的问题之一即是:一种非价值论的、知识学地审理价值(如精神气质、伦理、宗教)问题的知识类型,根本上是否可能。<sup>②</sup> 在社会思想的知识学路线上,舍勒既与西美尔的过于主观—印象主义式的知识学保持距离,又与韦伯的价值中立的社会知识学立场不能认同。<sup>③</sup> 他想展开一种文化批判和道德批判的综合的学术,“旨在富有成效地推出一门具有内在联系的市民时代的历史哲学,和一种关于埋葬市民时代的方式方法的规范的概念学,以及相应地关于自由建立起被本书所描述的“颠覆”所排挤掉的积极生活秩序的行动方式的理念学。”<sup>④</sup> 这样一来,他就必须寻求一条中间的知识学的方法。

这一困难是由舍勒对现代性问题的独特把握引起的。与韦伯、特洛尔奇的现代学着眼点不同,而与西美尔的现代学着眼点相近,舍勒首要关注的是现代精神气质的品质及

---

① 舍勒的猝然早逝,使他的雄心勃勃的哲学人类学构想未能在生前完成,广有影响的《论人在宇宙中的地位》一书(中译本,贵州1990)只是这一构想的一个极为简要的说明,构想的手稿直到1987年方作为全集十二卷出版。

② 参 M. Scheler,《知识的实证主义历史哲学与认识的社会学之任务》,见 V. Meja/N. Stehr 编,《知识社会学之争》,同前,57 页以下。

③ 参 M. Scheler,《世界观学说、社会学和世界观设定》,见 M. Scheler,《社会学与世界观学说文集》(全集卷六),Bern 1963,14 页以下。

④ M. Scheler,《价值的颠覆》,同前,9 页。



其体验结构。在他看来,历史的社会生活形态的变迁和事件,与一种精神气质的类型有本质性的关联。对于现代世界的出现及其基本的社会形态和精神形态的确认,舍勒与韦伯、特洛尔奇、松巴特等并无大的分歧:理性化、脱魅化、世俗化、市民伦理的成形、基督教世界观的衰微等等。但是,在把握现代生活世界的问题性时,舍勒提出了自己的视角:生活世界的现代性不能仅从社会的政治—经济结构来规定和把握,也必须通过人的体验结构来把握和规定。现代现象是一场“总体转变”(Gesamtwandel),它包括社会制度层面(国家组织、法律制度、经济体制)的结构转变和精神气质(体验结构)的结构转变。在这一视角下,现代现象应理解为一种深层的“价值秩序”(Wertangeordnung)的位移和重构,现代的精神气质体现了一种现代型的价值秩序结构,它改变了生活中的具体的价值评价。

心态是世界的价值秩序(Wertrangordnung)之主体方维。一旦体验结构的品质转型,对世界之客观的价值秩序之理解必然产生根本性变动。现代的体验结构之转型概而言之是工商精神战胜并取代了神学—形而上学的精神气质。在主体心态中,实用价值与生命价值的结构性位置发生了根本转换。<sup>①</sup>舍勒的一个基本论点是:心态(体验结构)的现代转型比历史的社会政治经济制度的转型更为根

---

<sup>①</sup> 参 M. Scheler,《价值的颠覆》,同前,131页。

本。<sup>①</sup>

心态、精神气质或体验结构,标明的是一个价值偏爱系统(Wertvorzugssystem),它给时代和文化单位打上自己的印记。具体的、实际的心态构成了生活中的价值优先或后置的规则(伦理),进而规定了某个民族或个人的世界观和世界认知的结构和内涵。例如古代人的心态(体现于神话文本中)就反映出与现代人的心态不同的价值优先或后置的结构。就现代学的任务来讲,重要的是,从知识学的角度审视心态的形式结构。这样,人类学的知识学原则就被引入了。

不论我探究个人、历史时代、家庭、民族、国家或任一社会历史群体的内在本质,唯有当我把握其具体的价值评估、价值选取的系统,我才算深入地了解它。我称这一系统为这些主体的精神气质(或性格)。这精神气质的根本乃首先在于爱恨的秩序,这两种居主导地位的激情的建构形式,尤其是不受教养因素影响的建构形式。这系统恒常支配主体如何看他的世界和他的行为活动。

因此,爱的秩序这个概念具有双重含义:一种规范性含义和一种仅仅实际的和描述性的含义。所谓规范性……只有当客观合意的爱的秩序已经得到认识,与人的意愿相关,并且由一种意愿提供给人,它才会

---

<sup>①</sup> 参 M. Scheler,《价值的颠覆》,同前,349页。

成为规范。但是，爱的秩序这个概念在描述性的含义上也具有重要价值。因为，它在此是一种方法：“藉此方法，我们可”在人之具有重大道德意义的行为、表达现象、企求、伦常、习惯和精神活动这些起初令人迷惑的事实背后，发掘出追求一定目的的个体核心所具有的基本目的的最简单的结构——类似于德性的基本公式，主体正是按照它的规定在道德上生活和生存。<sup>①</sup>

值得注意的是舍勒在此提到的描述性规则，这表明，他要与被审视的对象保持一种知识学上的距离。这种描述规则，是人类学的知识原则，尽管它涉及的对象是伦理、价值态度、宗教信仰及至人的自我理解。同时，建构规范的、纯描述的心态结构，又正是为了描述和审视心态的无序（现代心态）。<sup>②</sup>

分析古代精神气质与现代精神气质的关系，成为舍勒现代学的一个重要主题。舍勒采用的类型方法，与韦伯、特洛尔奇的类型方法，并无形式上的不同，只有类型对象上的差异。换言之，将现代类型与古代诸类型对照时，舍勒首先关注的是心态的类型，而不是社会组织、经济形态、宗教建构的类型。因此，心态的现代类型总被当作一种独立的类型来审理，它与古希腊、古印度、古中国的心态类型有基本

---

① 舍勒，《爱的秩序》，香港 1994，41--42 页。

② 参同上，46 页。

结构上的差异。<sup>①</sup>

精神气质的类型分析问题,在此不能进一步讨论,仍然回到舍勒的哲学人类学构想上来。对精神气质的关注和把握,是由对人的实存问题的把握来引导的:心态决定着人的身体—精神统一体的此时此刻的实际样式,人的实存样式在生存论上浸淫着某种爱的秩序结构。现代现象中最为深刻的变化是人的实存本身的变化。

现代现象不仅是一种事物的转变,不仅是环境、制度、艺术的基本概念及形式的转变,不仅是所有知识事务的转变,它是人自身的一场转变,是人的身体、动、心理和精神的内在构造本身的样式转变;不仅是人的实际生存的转变,而且是人的生存的标尺的转变。<sup>②</sup>

按照这一论断,现代性问题首先是人的实存的类型转变,即人的理念的转变。现代现象中最重大的事件是:古代的人的理念被根本动摇,以至于“在历史上没有任何一个时

---

① 在对具体的精神气质的要素(如爱感、同一感、受苦感)的分析中,舍勒提出的主要类型是古希腊型、古印度型、现代型和基督教型。在分析现代的受苦感时,舍勒的一个论点值得在此引述:现代化的发展,使国家的组织日益庞大和复杂感觉日益精细,经济上出现劳动分工,知识形成专业化,这些西方文明造成的现代现象“迄今并未给西方带来可靠增长的幸福。无论过去或是现在,中国、日本和印度(没有欧洲文明)都更为幸福,倘若它们没有被迫接受欧洲文明,这种状况还会延续更长时间。在西方历史中,受苦比幸福增长得更快。”同上,163页。

② 参 M. Scheler,《谐调时代中的人》,见本书,同见《晚期文集》(全集卷九),Bonn 1976,147页。

代像当前这样，人对于自身这样地困惑不解。”<sup>①</sup> 这是舍勒的现代学的根本性问题意识。

因此，现代人这一类型的出现，是舍勒思想力图面对和把握的中心点。在现代化过程中，已经带出了一种超民族性的现代人的理念、精神气质和生存样式：

这一类型自 13 世纪末以来逐渐形成，在发达资本主义中慢慢成长，它尽管有民族的和其它变异，仍是一种独特的、可以确切描绘的类型：通过“它的体验结构”来描绘。……对这种类型及其生活感来说，世界不再是真实的、有机的“家园”，而是冷静计算的对象和工作进取的对象，世界不再是爱和冥思的对象，而是计算和工作的对象。<sup>②</sup>

关于现代人类型的主题，在社会学的论域中是由松巴特(W. Sombart)提出的。松巴特在《资本者》一书中详细讨论了所谓资本主义人(现代市民)的伦理和精神样式及其形成的根源。他区分了前资本主义人与资本主义人：前者是自然人，没有头足倒立，双足牢牢站在大地上，资本主义人是脱离自然的、用手奔跑的人。舍勒的论点建立在对松巴特以及对韦伯的论点的批判之上。<sup>③</sup> 问题首先涉及对现代市民作为现代人类型禀有的伦理或精神气质的把握。按松

---

① 参舍勒，《人在宇宙中的地位》，贵阳 1990，2 页。

② M. Scheler,《死与来生》，见 M. Scheler,《伦理学与认识论》(全集卷十), Bonn 1986, 28—29 页。

③ 参 M. Scheler,《价值的颠覆》，同前, 345 页以下。

巴特的概括,现代人的精神主要是对契约的信实和勤俭,这是一种“特殊的处世哲学”,即合理化的处世伦理:

一切带有市民色彩的精神首先(正式)是以有方法,合理和对于目的的考虑几点见称。因此,它的基本特点容易在某些原则、规律、定理和训诫中证实出来,并在某些道德中证实出来,这些道德就是那些学说和训诫的实现。<sup>①</sup>

市民道德原本是一种小商人的德行,在前资本主义的社会中实际上是普遍存在的。这种市民精神原与契约观念和资本主义的企业精神并无关系,只是在与契约观念和企业主精神结合后,才共同构成资本主义精神的独特的新特征。<sup>②</sup> 随着资本主义经济制度的扩展,市民精神就作为一种伦理(精神气质)扩散开来,松巴特称之为“世界的市民化”。<sup>③</sup>

“世界的市民化”有外在与内在两个层面:外在层面指社会伦理的合理化和契约化,内在层面即信实、勤俭、禁欲的德行。这亦是韦伯的“资本主义精神”的界定。<sup>④</sup> 韦伯的

---

① 松巴特,《现代资本主义》,卷二,季子译,上海1936/台北1991,28页。

② 参同上。余英时过于匆忙地要想从中国商人精神中嫁引出中国资本主义问题。其分析的论域位置是否恰当,颇值得怀疑。参余英时,《中国近世宗教伦理与商人精神》,见余英时,《士与中国文化》,上海1987,441页以下。

③ 关于“世界的市民化”的外在层面,参松巴特,《现代资本主义》,卷二,同前,911页以下。

④ 参韦伯,《新教伦理与资本主义精神》,北京1987,32页以下。

“新教伦理与资本主义精神”的论文完成于松巴特的研讨之后，在讨论资本主义精神的特征时，采用的经典材料也相同（以富兰克林为主）。两人的根本分歧在于对现代型资本主义精神之宗教性起源的解释上：韦伯强调作为天职的工作欲及其它新教加尔文宗伦理的关系，松巴特强调的是赢利欲及其与中古经院哲学的理性主义取向的关系——阿奎那的学说中已经可以找到与个体得救无关的、纯世俗的赢利欲的辩护。舍勒在评价两者的论断时，支持韦伯的论点。<sup>①</sup>然而，对资本主义精神的本质及其宗教性起源的解释，舍勒与松巴特和韦伯均不同。舍勒本不否认赢利欲、工作欲、勤俭、契约是资本主义精神的特征，但他以为，资本主义精神的实质是“怨恨”：

在资本主义精神的形成中迈步向前的，并不是实干精神，不是资本主义中的英雄成分，不是“具有王者气度的商人”和组织者，而是心中充满怨恨的小市民——他们渴求最安稳的生活，渴求能够预测他们那充满惊惧的生活，他们构成了松巴特所恰到好处地描绘的新的市民德行和价值体系。<sup>②</sup>

怨恨的精神根源是宗教一形而上学的绝望感，这种绝望感构成了向外倾泻精力的无止境活动欲的动机结构。舍勒对资本主义精神的分析，是在肯定松巴特和韦伯的材料

---

① 参 M. Scheler, 《价值的颠覆》, 同前, 363 页以下。

② 同上, 353 页。

分析的前提下,进一步深掘其精神性本原的尝试,其论断的基本结构为:怨恨是早期资本主义类型之人之世界态度的情感根源,这种情感源于形而上学的无依靠感。<sup>①</sup>这样,舍勒就不仅要调校对资本主义精神之本质的描述,而且要调校对这一精神的宗教性本原的描述。

“资本主义类型的人”由于内在的、形而上学的无依靠感而投身外部事务的洪流,这在加尔文主义类型之人身上可以找到最纯真的表征。宗教一形而上学的绝望以及对世界和文化的日益强烈的憎恨和人对人的根本不信任(请见韦伯的例证)具有强大的心理力量,这一切恰是加尔文主义中资本主义精神的根子。人对人的根本不信任以纯然“孤寂的灵魂及其与上帝之关系”为口实,摧毁了一切团契共同体,最终把人的一切联结纽带引向外在的法律契约和利益结合。<sup>②</sup>

与韦伯的论点不同,舍勒认为,不是新教伦理促成了资本主义精神,而是一种怨恨心态作为宗教改革者的原动力推动着宗教改革。

以怨恨为基本着眼点,舍勒开拓了自己的资本主义精神气质的分析题域,并由此建构他对现代型伦理的社会学

---

<sup>①</sup> 这一结构表明,以情感为最基本的分析对象。就此而论,舍勒与帕累托的社会学定律颇为一致:“存在一种情感韵律,我们可以在伦理、宗教和政治中观察到它。”见帕累托等,《精英的兴衰》,刘北成、许虹译,台北1993,91页。

<sup>②</sup> M. Scheler,《价值的颠覆》,同前,381页。



一现象学的批判性分析架构。我将另文详细讨论舍勒的怨恨理论。这里仅需指出，舍勒的哲学人类学与他对本资本主义类型之人的精神气质的把握有内在的关联。他与松巴特一致之处在于：首先不仅把资本主义视为财产分配的经济制度，而是视为一种伦理和文化的制度，这一制度源于特定的生理—心理类型的人的目的设定和价值观。<sup>①</sup>

从这一立场出发，资本主义制度的未来难题，就不是（如韦伯以为的）官僚制，而是资本主义类型之人的精神气质。舍勒看到，无产者阶级的精神亦不过是资本主义类型的精神气质的一种特定变种而已。<sup>②</sup>因此，舍勒也与马克思对资本主义之未来的评估相违：源于怨恨的资本主义精神不会因社会民主运动或国家的社会主义的社会政策而没落，使它没落的只会是它自身，即资本主义精神之中隐含着动机结构本身才会使之没落。

因此，舍勒思想所关注的，最终集中到对现代人的动机结构的分析，面对它的问题，并试图提出解决之道。从根本上讲（如果今天还能谈论“根本性”的事情），现代性关涉个体和群体的安身—立命问题。在现代性中，身体的置身之基如果没有被抽掉，至少也被置换了。某些后现代论者到今天才感到惊讶，为什么是身体和爱欲而非纯粹理性成了哲学、社会学关注的中心，就显得过于反应迟

---

① M·Scheler,《价值的颠覆》,同前,382页。

② 参同上,383页。