

畢制作作成果報告書

文四甲 110318013 黃世竹

心得：

又到了鳳凰花開的季節，同學們在四年的淬煉之下，羽翼漸漸豐滿，準備一展抱負，奔向蔚藍的天空。

記得在小時候，每當我要出門上學時，媽媽總會細心的叮嚀我是否有遺漏書本，並和我說聲：「路上小心！」，這樣的光景每天都會重複一次，好像是某一種儀式一般，有時候難免會覺得嘮叨，但若有哪一天，媽媽突然沒有這樣跟我說，我反而覺得有一種不完整的怪異感。人生的很多事情都是如此，在遠行之前，總要儲備足夠的食糧，在起跑之前，總要提前做好充分的暖身，只有如此，我們才能沒有後顧之憂的邁開腳步。那麼，在離開這個我所心愛的大學之前，怎麼能沒有先做好畢業製作？

畢業製作像是一種儀式，一種淬煉，或是一種祝福，通過這樣的課程，讓我們有機會將四年所學的知識，透過這樣的方式實踐，像是一個被壓緊的彈簧，終於能夠爆發積蓄已久的能量。另一方面，透過這樣的機會，也可以讓我們檢驗自己是否有什麼不足之處，就是像媽媽的叮嚀一樣，而我是一個粗心的小孩。老師和同學之間，往往像是父母與小孩一樣，我們知道，天下父母心，誰不會希望自己的小孩能夠發揮潛力，創造一個勇敢、自信且負責任的人生？然而，在進入人生的大海之中，我們總會需要羅盤來指引方向，老師就像是一個經驗老道的船長，可以訓練我們成為一名優秀的選手，或許在相處的過程之中，會出現摩擦、誤解、失落的場景，但這也是一種愛的表現。在這個畢業製作的磨練之下，日子一天一天的過去，我們終於逐漸的能夠獨當一面，為自己的人生負責。那麼，不如這樣說吧，畢業製作是一種祝福！經過一個夏天，又過了一個冬天，春天來臨，畢業製作是漫長的祝福，像是神對世人的愛，突然之間，光出現了，整個世界開始轉動。

「夢想這條路，跪著也要走完！」Peter Su 如是說。在這一年半以來，我努力的尋找自己可以做的事情和方向，同時間，我也喜歡看著班上其他同學們認真的模樣。我想我們這屆算是相當有趣的一屆吧，每個人都充滿想法和活力，也因此讓我們這屆的組別是前所未有的多。我特別的喜歡我們這次的主題：「1367」，初次聽到這主題的人可能會有一點不明白，然而這每個數字中的充滿含義，像是密碼一般，是我們文創系的密碼，象徵了我們大學四年，我想或許沒有比這個更適合的題目了。最後在展覽之時，覺得每個人都相當厲害，值得我去學

習，也很慶幸自己可以來到這個臥虎藏龍的環境之中，偷偷地領教各路門派高手的本領。雖然我和這些優秀的同學相比，還有很多不足之處，但能夠和大家一起完成這樣的事業，實在是莫大的榮幸。我想說：「夢想這條路永遠沒有盡頭，但是我們確確實實的走在路上了！」

就這樣，畢業製作結束了，青春的歲月就該如此揮灑，這同時代表著我們即將從這個校園離開，但離開不是結束，而是開始，如同挪威的森林中曾寫道：「相逢的會在相逢」，文創系的畢制結束，但人生的畢業製作才正要開始，畢業製作，我們下回見！

國立台北教育大學文創系
大學部畢業論文

論齊美爾的宗教觀:宗教性的視角
學生:黃世竹

指導教授:蕭旭智

中華民國107年5月

目錄

一、研究動機與導論·····	1
二、主體的宗教性·····	5
三、社會的宗教性·····	12
四、現代性與宗教性·····	17
五、結論·····	21
六、參考書目·····	23

一、研究動機和導論

在古典社會學家裡面，齊美爾(Georg Simmel, 1858年3月1日-1918年9月28日)，又譯為西美爾或齊默爾)是和馬克思、韋伯、涂爾幹等人並列為四大家的大師。其著作範圍包羅萬象，有哲學、倫理學、社會學、文化批評、藝術哲學、生命觀、兩性關係、人類的情緒、美學、歷史哲學和社會心理學。寫作風格被 Frisby 稱為是「社會學中的印象派」，由於其風格不符合當時學術規範，時常缺少引證資料，一生在學術生涯的發展很不得志，被 Coser 稱為是「學院中的陌生人」。但是他上課很受學生歡迎，特別是革命激進的學生，如盧卡奇、布洛赫和曼海姆。他也是少數讓女人旁聽的教師。然而，雖然其在二十世紀初對美國社會學界產生不小的影響，但沒有發展出一套有系統的社會學和哲學系統，也沒有培養入室弟子，所以沒有形成學派。在之後相當長的一段期間中，不論是在國外或是在台灣，齊美爾卻遭人忽視，直到後來在關於文化社會學又或是後現代理論的領域中，又重新被多數人重視起。而由於其著作甚多，橫跨領域廣泛，加上行文飄逸且艱澀難懂，對於齊美爾的研究一直擁有許多發展的機會。

就古典社會學家而言，宗教一直是一個相當重要的議題，例如馬克思在黑格爾法哲學批判裡說到宗教是：「這個世界的總的理論，是它的包羅萬象的綱領，它的通俗邏輯，它的唯靈論的榮譽問題、它的熱情，它的道德上的核準，它的莊嚴補充，它藉以安慰和辯護的普遍根據」，又或是涂爾幹在其宗教生活的基本形式裡說到：「我們之所以把它(古老的宗教)作為研究的課題，是因為它似乎能比別的宗教更能使我們理解人類宗教的本性，也就是說，他似乎能向我們展示人性的一個基本和永久的面向」(Durkheim 2007: 1)。可以看出宗教不只和社會有密切的聯繫，更是可以從宗教中，顯露出人性的基本和永久的面向。馬克思認為，宗教是受壓迫人民自我安慰的一種鴉片，涂爾幹則採取功能論的觀點，指出宗教並非虛假的產物，反而體現社會集體對於神聖事物的意識，韋伯則考察資本主義精神和宗教之間的親和關係，認為西方資本主義的成長，實際上是受到基督教新教倫理的推波助瀾。從古典社會學家對於宗教的研究可以看出，宗教的研究不只是僅僅只是侷限於宗教本身，而更是可以牽涉到文化生活對於人類社會的影響，而齊美爾本身就是著名的文化理論家，但一般對於齊美爾的研究，除了多集中在其形式社會學、文化理論、貨幣哲學等幾個部分，卻未提及其宗教觀。實際上，齊美爾有不撰寫過不少和宗教相關的文章，但時常遭人忽略，相比之下，馬克思、韋伯、涂爾幹等人對於宗教的觀點卻是已經廣為人知，形成頗大的落差。

齊美爾雖出身於猶太人的家庭，然而其父母都皈依於基督教新教，齊美爾自己也接受新教的洗禮。在出版的文章上面來說，齊美爾的文章龐雜，主題多元，大多以小篇幅的文章為主，齊美爾雖然未曾像涂爾幹或韋伯一樣針對宗教專門撰寫大型的著作，然而其卻發表過相當多有關宗教的文章，而單論其直接涉及「宗教」這個主題的文章，根據裘元領教授的整理，包括：〈論宗教社會學〉(1898)、〈論宗教的認識論〉(1901)、〈生命的對立性與宗教〉(1904)、〈基督教與藝術〉(1907)、〈宗教的基本思想與現代科學——一種探尋〉(1909)、論宗教(1912)、〈林布蘭的宗教藝術〉(1914)、〈上帝的位格〉(1919)、〈宗教的地位問題〉(1919)，直得留意的是，在1912年發表的論宗教，曾先於1906年發表過，之後進行微調才又在1912年出版，此著作之中，將不少過去發表文章的片段集結於其中，算是齊美爾對於宗教看法的一個較為完整的討論。此外，我認為目前收入於《橋與門》的〈論死亡的形上學〉、〈談靈魂的拯救〉，或是《時尚的哲學》中收入的〈關於招魂術的一點看法〉，在主題上都是涉及到宗教的探討。實際上，除了上述針對宗教為主題所專門撰寫的文章外，在齊美爾的著作中，常常頻繁地穿插對於宗教的見解，總體而言，可以看出其對於宗教的關懷一直未曾間斷，橫跨二十多年。

在中文世界裡，齊美爾的關於宗教的文章，在1991有部分收入在其文集《橋與門》之中，在2005年又有五篇被收入進《現代性、現代人與宗教》的文章選集裡，但是對於其中討論卻屈指可數，實乃相當的可惜。也因此我希望能夠利用此機會，重新挖掘他的宗教觀點，梳理其思想的內容，讓更多人關注到他的宗教理論。事實上，我認為齊美爾的宗教觀點中，除了就社會學層面的討論外，還有其自己的哲學觀點，是其他社會學家較少注重的。而且他不只是有其獨特的見解，更是與他自身的思想一脈相承，透過對於他宗教觀的探討，或許可以對於在齊美爾的理論研究中，補上一塊拼圖，添增更多討論的機會。

齊美爾基於追求社會學研究的獨特性，首創形式社會學。他認為社會學並不直接處理一般社會生活的經驗素料，從這些材料當中，根據特定觀點抽譯而成的抽象範疇、形式，才是社會學的研究對象。本文希望從齊美爾的視角去分析抽象的宗教概念，對於齊美爾而言，宗教也是一種形式：「人與人之間存在諸多關係形式，它們承擔著各種不同的內容，其中似乎有那麼一種，我們只能稱為宗教形式」(Simmel 2005:67)，從他形式社會學的視角來看，我們可以明白，齊美爾對於宗教的分析，並非是實證性質的經驗研究，而是透過對特定原則進行分析。進一步我認為，在齊美爾對於宗教的觀點中，最核心的即是其對於宗教性思考，

實際上他對於宗教性的關懷不只是貫穿齊美爾所有宗教的著作，更是連結到他對於當代人類處境的思考。本文的目的，即是希望可以釐清齊美爾所指涉的宗教性的意涵，並說明他是如何運用宗教性去分析當代社會。為了瞭解齊美爾的宗教觀，除了分析其關於宗教的文章之外，我認為同時還可以探討影響齊美爾的思想傳承，以及齊美爾其他著作中的整體思想。

在思想傳承上，齊美爾被認為受到當時著名的社會學家孔德、史賓賽等人的影響，也和韋伯是好友。此外，在哲學方面，那主要受到康德、叔本華、尼采等人影響，除了從其著作中可以看出痕跡外，齊美爾也曾專門撰寫過討論這些哲學家的文章，包括其博士論文〈從康德的單子論說論物的本質〉、〈康德與尼采〉、《叔本華與尼采》等，齊美爾與這些思想家的關係，也體現在其宗教的著作。

在鄭志成的〈認知人類學的二元對立結構作為方法論的理解策略：兼論理解 Georg Simmel 的社會學嘗試〉一篇文章中也指出，齊美爾思想上二元對立的特性，包括生命和形式的對立、形式和內容的對立、主體文化和客體文化的對立、保持自我和尋求認同的對立等等。而在齊美爾的宗教觀中，也是依循這種二元對立的精神，尤其是體現在他對於宗教和宗教性所進行的區分，這是理解齊美爾的宗教觀的重要線索。

Frisby 曾指出，齊美爾的著作有四個層次的關懷。第一是他有關社會生活中的心理要素預設，這是一個微觀層次。第二，是他對於人際關係社會學的預設層次，這是一個較大的層次，第三，是他對於他所處的時代的社會與文化精神的結構與變化的著作，這是最為巨觀的層次，他還採用緣起的原則，認為高一層的原出自低一層：「更進一步的發展取代了互動力量的直接性，而代之以創造了超越個體之外的形塑體，它顯現為這些力量的獨立表徵性，吸收並仲介了個體之間的關係」。最後是涉及到最終極的生命形而上原則。

我試圖沿著上述的方法，考察齊美爾的宗教觀點，我認為齊美爾在關於宗教的著作中，也體現上述的四個層次，第一即是齊美爾中對於宗教性的探索，體現其對於微觀層次心理的關懷，其二齊美爾將宗教視為一種社會交互作用的產物，或著說宗教本身即是一種人際關係，是他對於人際互動的研究層次，其三則是當代宗教在社會進入現代性之後，所面臨的考驗，其四是齊美爾對於宗教未來轉型之路線，和生命哲學的觀點。可以發現的是，齊美爾對於的宗教著作既是包含了其對於社會學的思考模式，更是本身就已經體現齊美爾的整體的

思想了，透過對其宗教的了解，可以讓我們對齊美爾有更完整的認識。最後在章節安排，按照上述對於齊美爾思想層次的理解，我將分別從主體的宗教性、社會的宗教性、宗教性與現代性三個部分進行。前面兩個章節偏重於對於宗教性本身的性質的探索，在宗教性與現代性的章節，則企圖將齊美爾對現代性的思考放入比較，進一步描繪出他宗教觀的整體形象。

二、主體的宗教性

齊美爾對於宗教的論述中，最為核心的概念即是其對於宗教與宗教性的區分。在齊美爾的著作中，二元對立的視角屢見不鮮，在其對於宗教的探討中也不例外。齊美爾最早關於宗教的文章是於 1898 年出版的〈論宗教社會學〉，其中開頭便表明要對於宗教起源的問題做探討。對於存在世界上各式各樣的宗教現象，是否有一些共同性的本質呢？齊美爾反對使用單一的動機去化約所有宗教現象的起源，他也強調，不使用任何超驗的觀點加以解釋，而是主張以一種「用一種極其世俗化、極其經驗化的方式解釋超驗觀念」(Simmel 2005:65)，並提出要從發生學和心理學的角度去切入這個問題：「所有這些成熟的高級生命形式，起出可以說是處於嘗試階段和萌芽階段，並與其他的形式和內容混雜在一起」(Simmel 2005:65)

。他認為，必須從一些看似不起眼的心理狀態出發，甚至往往還不是宗教的，如同他說道：「我不認為宗教情感與宗教衝動僅僅表現在宗教裡，事實正好相反，他們可說是存在於各式各樣的社會關係」(Simmel 2005:66)，並逐步觀察其成長的過程：「人在相互接觸的過程中、在純粹精神層面上的相互作用過程中奠定某種基調，該機掉一步步提高，直到脫穎而出，發展為獨立客觀的存在，而這就是宗教」(Simmel 2005:67)，才能明白宗教的起源問題。實際上，所謂不起眼的心理狀態，其實就是一種宗教性。對於齊美爾來說，宗教性是使得宗教成為可能的一個先決條件，他認為在所有關於宗教起源的學說中，都會悄悄的預設宗教的虔誠作為前提，那麼不如一開始就將它視為人類的一種本質。以此作為思考的出發點，宗教與宗教性兩者之間的相互關係也成為了齊美爾宗教觀核心的軸心，也是本文所希望去探討的，因此我認為若要探究齊美爾的宗教觀，就必須先從對宗教性這個概念的釐清開始理解。

那麼所謂的宗教性是什麼呢？根據 Ronald Johnstone 的定義為：「一個人實踐其宗教信仰的強度和密度」，在研究上可以採用觀察一個人所隸屬的宗教團體面向，或者是觀察一個人的行為和態度面向。齊美爾並未嚴謹的指出對於宗教性的定義，但他有指出宗教性所包含的特點，也就說我們雖然無法得知完整的宗教性定義，但能一定程度瞭解宗教性具備的內容，而在我想只要近一步齊美爾對宗教的看法做整理，便能夠知道宗教性在齊美爾思想中的位置。他對於宗教性描繪散佈在其文章中的各個部分，而且宗教性時常與宗教虔誠、宗教情緒、宗教傾向、宗教天性等語詞混用，在這裡指出一段他對於宗教性相對清楚的說明：「一切宗教性都包含著某種無私的奉獻和執著的追求、屈從與反抗、感官的直接性和精神的抽象性的獨特混和…….一種面向更高秩序的主體立場，主體同時也把秩序當做是自身內的東

西」(Simmel 2005:68)，根據上述的文字，我認為可以把宗教性的特色歸納出兩個部分，其一是一種非透過理性思考，而是純粹相信的一種心境，其二是對於更高層次秩序的一種追求。

不過若要更整體的理解齊美爾對於宗教性的概念，我認為必須將其放置在齊美爾整體的社會學方法，以及他從其他哲學家所傳承的思想，才能更清楚的對之加以定位。首先我從齊美爾思想中常用二元對立這一點來切入。齊美爾在其著作所使用二元對立手法，我想可以分為三個層次，一是其社會學一書中所使用的形式/內容的去分，以及在其文化理論中對於主觀文化和客觀文化的區分，還有在其對生命哲學的形式/生命的區分。這三者雖然是十分相似的概念，不過所指涉到範圍略有不同，分別處理的是個人生命經驗、社會型態、時代文化精神。而齊美爾在使用宗教與宗教性時，隨著其所處理的問題不同時，所對應到的概念便會有所不同。接下來我想透過闡述在不同脈絡中，可能出現的一些概念上的差異。

像是在〈論宗教的認識論〉一文中指出：「即使人們認為其內容是宗教的，並把它當作宗教來處理和信仰。正如我們必須將構成思維內容得客觀世界區別於思維過程本身一樣，我們也應該將客觀存著和通行的宗教內容作為人的主觀過程的宗教加以區別。」(Simmel 1991:109)，可以看出，宗教性相對於宗教，宗教性是一種主觀對宗教感受而並不是客觀存在的宗教，而這種主觀與客觀的區分，就如同齊美爾區分主觀文化與客觀文化一般。然而在這篇文章的後半段又有寫道：「儘管內容不斷變更和發展，而宗教情緒的內在和主觀意義本身都一成不變」(Simmel 1991:112)，可以看出在這個部分中，宗教和宗教性的關係更像是內容和形式一般，宗教性是一種人們認識世界的形式，儘管宗教的內容可能各式各樣，但都可以抽繹出固定的一種形式，也就是宗教性。另一方面，像是在〈現代的文化衝突〉中又有提到：「生命希望像宗教一樣直接表現自己，不需要透過具有一定詞彙和句法的語言來表現自己.....為了保護宗教情感的完整，他必須擺脫一切被規定和預先被規定的宗教形式」(Simmel 2003:110)，從這段的内容看來，宗教與宗教性又呈現出一種形式和生命的關係，宗教性如同生命的衝動一般，而宗教卻是生命的框架。透過上述，我想可以瞭解宗教性的位置在不同脈絡中的變動，這是在閱讀其文章時必須留意的部分。

接著我們再來看宗教性背後可能蘊含的思想傳承關係。首先，我認為齊美爾對於宗教性的理解，相當明顯的和施萊爾馬赫重疊。齊美爾並未明確指出他是否有參考了施來爾馬赫的觀點，在〈宗教的地位問題〉、《叔本華與尼采》、〈當代的文化中的貨幣〉以及〈個性與自由〉等文章中，他都曾經簡短的引用施萊爾馬赫的一小部分觀點，雖然並沒有直接論及其核心的宗教性論述，不過可以明白他對施萊爾馬赫是有一定程度的瞭解。接著若我們仔細比對她們兩者的見解，便會發現其驚人的類似，因此透過考察施來爾馬赫的思想，是能夠很好的切入起點，以作為參照齊美爾的宗教觀。

施萊爾馬赫一樣強調宗教性的重要，對他來說，宗教的本性不是思維，而是直觀和感情，以及是一種絕對的依賴感。這種強調情感和依賴的宗教觀，就如同齊美爾對宗教性的說明，施萊爾馬赫甚至認為宗教從未真正純粹的出現過，因為真正的宗教應是從人自身的宗教性出發-----這樣的分類如同齊美爾對於客觀建制的宗教和主觀的宗教性一般。許多的哲學家一直企圖透過理性的方式去證明上帝的存在，康德認為上帝屬於物自體，因此無法透過人的理性來認識，然而若要使得道德成為可能，就必須設定上帝的存在，因此在康德的《單純理性限度內的宗教》裡主張，宗教應是理性且合乎道德的。然而，施萊爾馬赫認為：「宗教只有完全走出思辨的知識領域，走出實踐的道德領域，才能保持自己的領域和特性」，這種對康德為首的啟蒙理性派的批判也曾經出現在齊美爾的文章中，他曾說道：「倫理的世界和宗教的世界之間的差別我們無需深究，宗教和倫理各自自成世界」(Simmel 1991:159)，透過上述的比較我們可以看出，齊美爾是將施萊爾馬赫的宗教哲學命題轉換成一個社會學命題。

齊美爾向來被視為新康德主義者，我想從必然不能忽略康德哲學對他的影響。康德認為，對於是世界的認識是由主體透過先驗的範疇加以塑造而成的，而齊美爾說宗教性是「人內在本質先驗的基本形式」(Simmel 1991:115)，正如同齊美爾在社會如何可能一文之中，提出透過普遍化的個體、非普遍化的個體、成為社會的個體等範疇（鄭志成 2014a:2），形成對於社會的認識，那麼在宗教如何可能的這個問題上，我們可以理解，齊美爾也是使用相同的思路。宗教性是一種主體理解世界的範疇之一，也同時意味著，並非是擁有宗教信仰的人才具備宗教性，事實上正好相反，宗教性是每一個人都有的內在本質。常見的一種論調是，人們在經歷過特殊的遭遇之後，突然對於超驗的力量有深刻的感受，因此投身於宗教信仰當中。然而在這裡，齊美爾對於這種觀點加以駁斥：「並非將經驗昇華為宗教，而是經驗固有

的宗教性將會被開發出來」(Simmel 2005：162)。接著進一步來說，人們透過宗教性形成了一種認識世界的方式。對齊美爾來說，現實只有一個，但是人能根據同樣的現實材料產生不同的世界觀，其說道：「對天真的人來說，經驗和實踐的世界是不折不扣的現實，當成是存在於世界上有意義的、可以察覺到的，和可以處理的內容…現實並不是不折不扣的唯一世界，只不過是其中之一，此外還有由同樣材料組成確展現不同形式和預設的藝術世界和宗教世界」(Simmel 2005:155-156)。我們可以看出，齊美爾延續著康德的觀點，將世界的實在以及經由人所認識的世界做出了區分，並且他做了近一步的延伸，他認為不同認識方式就會產生不同世界，而人透過自身宗教性所認識的世界即是宗教世界。

這樣的一種認識的立場，我認為其實也是呼應了齊美爾的價值學說。在他的《貨幣哲學》中曾經提到：「事實與價值是彼此相互獨立的範疇，經由這兩個範疇，我們的想像內容成為世界圖像」(Simmel 2007:3)。齊美爾指出價值生成於評價過程，在評價過程中，事物被賦予價值，意謂著價值從來就不是客體的性質，而是一個生處於於主體之內的判斷，從此可以看處他的宗教觀也是依循著這樣透過主體建構的手法。此外，距離與價值的關係是齊美爾價值學說的一部分，他曾說道：「價值並不源於愉悅時刻的不可打破的統一，而是源於主體與做為客體的愉悅內容的分離，這個客體做為某種欲求的東西站立在主體的對立面，並且唯有通過克服距離、障礙與困難才能得到它」(Simmel 2007:10)，也就是說，越是遙遠越是充滿阻礙的東西，會使得價值變得更高，越是輕而易舉可獲得的，反而會沒有價值。這也體現在他對宗教性的看法，在《貨幣哲學》中也曾到：「正如上帝與個體靈魂之間不可估量的距離越大，宗教性就愈高，距離那麼大的目的旨在喚起最大程度的信仰來溝通兩者之距離」(Simmel 2007:391)，透過上述的比較，我們可以知道，齊美爾對主體透過宗教性認識世界的立場，其實是延續著他的價值學說，主體之於宗教性的關係，和主體之於價值的關係其實非常相近。

我們已經可以了解齊美爾對人如何認識世界的看法，進一步來說，宗教與現實兩者之間便形成一種交互作用的關係，宗教必須從現實中誕生：「宗教的情況與藝術如出一轍，宗教世界是從既直觀又抽象的現實材料中產生」(Simmel 2005:157)，但一方面，宗教又產生出新的世界：「宗教對世界進行了重新創造，也就是說，它賦予整個此在一種特殊的基調」(Simmel 2005:157)。從這裡為止，可以明白齊美爾不斷強調主體主動對於客體的建構能力，

並非宗教對象本身就是宗教的，而是主體由於自身的需要，將情感投射在其中，並賦予其意義。

如同齊美爾所言：「正如同知識不會創造因果性，而是因果性影響知識，所以宗教並不創造宗教性，而宗教性創造宗教」(Simmel 2005:75)，這就是他對宗教和宗教性之間關係的見解，而這種觀點讓人聯想到費爾巴哈的觀點，其認為並非上帝創造了人類，而是人類創造了上帝。然而，齊美爾認為，這並不是就意味著宗教本身只是人的幻想，在世界的彼岸是否真實存在上帝的世界我們並無法由此推論，也並不是齊美爾所希望探究的重點。他認為我們應該注意的是，宗教性本身就是個體所具備的本質這一事實，齊美爾認為人的宗教性就是一個形上學價值的問題。對於人的生命中宗教性關的關懷就如同叔本華和尼采的意志哲學，實際上這兩人對於齊美爾也產生許多影響，甚至齊美爾也曾專門出版過書籍來討論這兩者，而這又可以進一步連結到他晚年對於生命意識的形上學關懷。齊美爾認為生命是永無止境的衝動，就像水流一般永不停息地前進。另一方面，生命卻需要形式才能夠成為生命，否則將會如同一盤散沙，生命源源不絕得衝動不斷試圖衝破現有的形式，又需要形式使之凝固，生命和形式成為了永恆不斷的衝突，就如同主觀的宗教性和客觀的宗教一般。從這種對於生命的理解，可以看出其實齊美爾在對於宗教性的思路，背後蘊含了他自己對於生命更深層的理解。

上述簡單的考察了齊美爾對於人們內在的宗教性的思考，在〈論宗教〉一文中，齊美爾進一步指出了三種激發宗教性的外部情境：「即人和自然、人和命運、人和人世」。然而，他是如何得出這三種分類並未明確說明，但可以看出前兩者是個人自身的體驗，而第三者則是人和社會的關係。事實上，就文字的比例來看，前面兩者都只有被簡單的概述，而第三者則花了相當長的篇幅去探討。因此在這個章節，我打算就先闡述前兩個部分，並希望能夠將齊美爾對於這兩者背後的思考給指出，而人和人世的部分，則會在另外一個章節特別探討。

首先齊美爾認為，在人和自然之間，我們擁有審美和崇高的感覺——這顯然是康德的美學概念。而在某一個時刻時，我們突然感受到物體既可以理解卻又無法摸透的二重特性，這時候我們感到「震驚」，然而這裡震驚並不是指涉一種崇高的體驗，而是指人突然被尋常的事物給打動，按齊美爾的話來說：「這種東西像是與我們的本質根據悄悄達成共謀一樣」，齊美爾認為這樣的經驗是一種宗教性的體驗。然而為什麼這會是一種宗教性的經驗呢？齊美

爾似乎並沒有提供太詳細的說明。如果從宗教哲學的傳統來看，宗教哲學中常出現一種目的論證，認為說整個世界似乎呈現出一種合於目的的秩序，因此必然是有一個力量刻意安排，進一步推論出上帝的存在。康德認為，這種觀點雖然無法有效的證明上帝的存在，甚至可以說是相當簡陋。然而，這種觀點的出現卻顯示出一種人們對於自然中所蘊涵情感，以及對於道德的追求。齊美爾認為人們可以從自然中獲得超越的感動，似乎是受到康德觀點的起發，並做出一種延伸。

另外，關於自然與宗教經驗的關聯，在齊美爾的另外兩篇文章中曾經提及過，其一是在〈風景的哲學〉一文中，曾經有過的描述：「人通過這種思維活動把形象範圍納入了風景的範疇，把一種有限的直覺當做自我滿足的統一，但是，有限的直覺又交織於無限的伸展、永遠流長之中，最終歸結到對於另一層次的神的感覺，及自然整體的感覺來說並不存在的境界之中.....在我看來原始時期的宗教正表現於一種對於自然特別深邃的感覺」(Simmel 1991:162)，從這裡的敘述中，可以看出齊美爾再度強調，可被理解的有限性以及不可被理解的無限性兩者之間所產生的張力。

而在〈感官社會學〉一文中，他也曾經說到：「所有人都能夠同時看到天空，看著太陽，我認為這是任何宗教都意味著團結的一種基本的要素」(Simmel 2002b:330)，在這裡，齊美爾則是著重於共同的感官經驗所激發的一種人與人之間的團結關係。如果說在〈論宗教〉和〈風景的哲學〉兩篇文中所強調的是個人面對自然所產生的宗教情感，那麼在〈感官社會學〉一文中，則近一步的指出透過自然所導致的社會性因素。他認為天空具有非排他性的特色，能夠使的每個人同時間的感受到相同的內容，而這樣的經驗和宗教的經驗兩者之間相當相似，他指出：「這一方面必然導致從任何宗教的都包含的主體的狹隘和特殊中脫穎而出的那種超驗化，另一方面支撐或著有利於同樣是任何宗教都具有的、信徒的團結因素」(Simmel 2002b:330)。我認為從這裡已經可以看出他為什麼會認為自然能夠提供宗教的發展，也可同時看出他對於宗教的特性的理解。如果回到他對於宗教性的定義，及一種非理性情感和對更高秩序的整合憧憬，那麼便可以理解人對於自然得經驗確實能夠引導出宗教性。

第二個使得宗教性轉型為宗教的契機是人和命運，人與命運如何產生關於宗教的感受呢？齊美爾認為是在於人對命運的偶然性上面。在這裡齊美爾的說明一樣是相當簡短，而他在另一篇文章〈命運問題〉時曾探討過，對於命運的感受是人特有的現象。動物沒有命運可言，因為其沒有自由意志，上帝也沒有命運可以，因為所有事都是由他所安排的。然而人一方面可以擁有自由，一方面卻有感受到一種宿命論，命運同意味著一方面對生命的必然性的感受，一方面卻又無法被理解。而當人感受到生命的偶然性是「命中注定」時，是有一個更高的主宰者為我特意安排，此時便具有宗教情緒。在這個部分，如同人面對自然一樣，同樣可以看出一種介於可理解和不可理解兩者之間所產生的張力。

我認為可以發現齊美爾在這里的討論上其實思路是一致的，不論是人和自然還是人和命運，都是一種具有普遍性的經驗，我想可呼應到齊美爾認為宗教性是人普遍的本質這一觀點，而近一步來說，可以發現這兩者都蘊含了一種超越人們理性的部分，這導致人追求透過非理性去尋找更高層次的意義。從此未止，我想應該可以釐清他為何會將自然和命運連結到宗教性，也可以更清楚的看出他對於宗教性的思維。

三、社會的宗教性

我們進一步來探討宗教性與社會的關係，或著說是社會的宗教性。齊美爾向來以其對於社會互動的洞見聞名，他認為社會就是人與人之間的相互作用，雖然每個人都是獨一無二的個體，社會的現象也是各式各樣，但是我們可以透過觀察特定形式的社會互動，以成為社會學研究的方法。齊美爾曾經寫過各式各樣的主題，例如：競爭、感激、統治、秘密等等，然而在過去人們看待齊美爾的作品時，較少將他對宗教性的理解放入，也許會因此減少了一種切入的視角。

就齊美爾的觀點來說，每個人都蘊含一種宗教性的內在本質，而人與人之間的關係，實際上也是有宗教傾向，對於人際關係中的宗教性的討論，主要是出現在〈論宗教社會學〉、〈論宗教〉這兩篇文章之中，實際上於 1898 年發表〈論宗教社會學〉已經對於這部分做相當多的討論，而之後發表的〈論宗教〉主要是將其再度整理一次。〈論宗教社會學〉一文中的核心關懷是宗教的起源，齊美爾認為宗教性是先於宗教存在，並可以從社會關係之中發現，齊美爾說到：「人與人與之間各式各樣的關係中都包含著一種宗教因素。孝順的女兒和其父母間的關係；忠心耿耿的愛國者與其祖國之間的關係，或者滿腔熱情的大同主義者和人類之間的關係，產業工人和其成長過程中的階級之間的關係，或是驕傲的封建貴族與其等級之間的關係，下層人民與欺騙他們的統治者之間的關係……所有這些關係雖然五花八門，但如果從心理學的角度對他們的形式仔細加以考察，就會發現他們都包含者一種我們必須稱之為宗教的共同基調。」(Simmel 2005:74)。然而，雖然人與人之間的關係已經蘊含了宗教性，但並不意味著其和宗教已經相當的接近，實際上齊美爾強調：「社會旨趣和社會程序與宗教本質之間的聯繫一點也不明顯，甚至無法辨識」(Simmel 2005:70)。只有當這種傾向不斷的發展，並且變得更加純粹時，這樣的關係才會變成宗教信仰。成熟宗教對於齊美爾來說，便是在這樣的傾向加以發展之後所衍生出的結果。

我們已經知道齊美爾主張社會關係之中具有宗教性，然而具體來說究竟是體現在哪些部分呢？首先，而按照先前所言，宗教性是一種非理性的性質，而在人的關係之中，也能夠體現這樣的特質，當我們相信某人，往往並不是全然的經過理性的計算，實際上是更接近於一種宗教式的信仰，這種純粹的信賴，便是社會行為與宗教行為的相似之處。因此齊美爾才會認為，人與人之間的關係都蘊含一種宗教的基調，而也是只有這樣，才使得人與人之間的

關係能夠保持穩定，齊美爾用很篤定的口吻說：「可以肯定的是，要是沒有信仰，社會將會是一盤散沙」(Simmel 2005:74)。從此我們可以看得出來，社會關係與宗教性的聯繫並不是一種偶然的現象，實際上，兩者之間是必然聯繫在一起，如同齊美爾說宗教性是人的本質，從這裡也可以得出，宗教性也是社會的本質。

再回到宗教性的特點，宗教性也包含了人對更高秩序的追求，而這也體現在社會關係之中。在這裡，我認為齊美爾強調的是依附感且進一步延伸出整合性。在〈論宗教〉一文中曾指：「個體對待上帝的態度，和個體對待社會共性的態度極為相似。在這裡，依附感具有關鍵的作用」。人們自己歸屬於一個更大的群體，又或是感受到自己被社會的觀念給制約，這些在齊美爾的眼中，其實都是一種和宗教相似的結構。除此之外，宗教和社會的相似之處更表現在整合性之中。對齊美爾來說，整合性其實也是人的天性之一，像是在〈橋與門〉一文中，齊美爾就曾指出人類具有將事物統一的天性，可以說橋就是體現出這樣的精神。在其「論宗教社會學」一文之中，更是清楚的寫道：「為了把握紛沓複雜的現象，實際上我們總是會設定個別現象已經具有某種更高整合性和中心化」(Simmel 2005:76)，由此為止我想已經可了解到齊美爾反覆強調整合作為人的本質。而齊美爾在〈論靈魂的拯救〉則有說：「宗教重大的精神貢獻在於，將人們五花八門的想像和興趣發展成一個統一概念」

(Simmel 1991:130)，可以看出來，宗教的這個概念對齊美爾來說即是一種人統一性的實現。如同人的非理性進入社會關係之中會形成信賴，人在認識事物時的整合天性也會進一步擴散到對社會整合的要求。社會對於齊美爾來說，是人與人之間的交互作用，人們彼此相互聯繫、休戚與共，也因此每個時空條件，都會有不同的社會整合形式，例如低級文明社會中的社會生活形式是風俗，隨著文明的發展，可能會產生出國家或者法律，然而雖然其看似截然不同，但卻都呈現出了同樣的功能，對齊美爾來說：「這些人際關係由單純的傳統狀態過渡到宗教狀態，由宗教狀態過渡到法律狀態，或由法律狀態過渡到自由品德狀態時，可以說只是他們的聚集型態發生了變化而已」(Simmel 2005:69)，在這裡已經呈現出，宗教實際上就是一種社會整合的型態之一，而反過來說，社會本身會要求整合即是潛在的宗教性。

透過上述，可以看出宗教性是如何反映在整個社會之中，我們可以瞭解到，對於齊美爾來說，宗教和社會兩者之間是具有相當類似的功能，不過另一方面，宗教和社會還是存在著差異之處，而宗教在概念上是比社會更加的完善。在涂爾幹對於宗教的觀點之中，同樣也強

調宗教和社會具有的整合功能，但齊美爾與之不同之處即在於，齊美爾是先從個體的角度出發，此外齊美爾在強調兩者相同之時，也同時指出了兩者的差異。對他來說，社會之所以能夠有整合的功能，是因為社會本身蘊含了宗教性，但是社會並不是真正的宗教，或著是說不夠純粹。宗教在齊美爾的眼中，是最為完善的社會關係，比如就整合性這點來說，齊美爾認為宗教與其他社會形式，雖然都具有整合性的功能，然而宗教是一種更高層次、更純粹的整合形式（不過須留意的是，我認為齊美爾並不是推崇現實中存在的某一個宗教，而是純粹就概念性質的宗教來探討）。我們已經比較過宗教和社會的相同之處，下面我打算說明齊美爾如何看待兩者的差異。

齊美爾喜歡使用一種二元辯證的角度來說明個體的處境，在他看來個體與群體之間總是具有一種緊張關係，例如在論及時尚時，他指出人具有一種同時追求差異和趨同的弔詭特性，我們總是在融入社會和保存自我之間來回擺盪。回到社會的整合性上來說，當社會試圖發揮其整合的功能時，便會面臨群體和個體之間的衝突，個人的自由和社會的限制彼此形成了矛盾。不過齊美爾認為，其實兩者之間並不是先天必然衝突的邏輯概念，而若是企圖有效的達成社會整合則：「必須把社會整合性扎根在人的意識中，使之成為一種特殊形式和價值」（Simmel 2005:77），宗教在這裡便是最有效的社會整合形式，也就說宗教能夠讓個體自我的追求和社會共同的團結達成一致。近一步來說，齊美爾認為宗教並不只是在外部解決了個人與社會之間的衝突，更整合了一個人自我內部靈魂，在〈靈魂的拯救〉一文提到：「我們說的是靈魂的拯救是一切內在的完善匯聚而成的最高統一，這種完善只能透過靈魂和上帝之間的互相協調達成」（Simmel 1991:131）。可以明白，之所以宗教是最完善的社會關係，在於它能夠化解所有矛盾，將社會的整體到個體靈魂都達成整合。

接下來想繼續深入討論宗教與一般社會關係的比較。我們知道社會關係在齊美爾的思想中是相當重要的部分，現在將宗教作為一種社會關係來理解，便能夠與在其他著作中對社會互動的研究進行對話。首先，我先繼續上文中關於個體自由和社會限制之間的關係。齊美爾在研究個體性時，曾區分出兩種類型，一個是量的個人主義，另一個則是質的個人主義。量的個人主義奠基在一種普遍性的道德法則之上，而質的個人主義則強調個體不可取代的獨特價值，量的個人主義是受社會所制約的齊頭平等，而質的個人主義是個人自我的創造，兩者之中顯然是質的個人主義更受到齊美爾喜愛。在宗教裡頭（在這裡主要是從基督宗教的角度去看），每個人在上帝面前既是平等，又是一個獨特的個體，所有的個體因此能夠充分的

自我發展，這也是為什麼宗教會有效的解決個人和社會之間的矛盾，此外，從此之間也可以再度看出，齊美爾對宗教的見解已經蘊含了其對於個體自我發展的推崇。

個體性的理想實現，也表現在分工的部分上面，齊美爾探討在社會分化時指出，當代社會是朝著個體化和功能化來發展，為了能夠達到節省力量的效果，分工也因此變得越來越細緻。相對於競爭是使社會分裂，分工本身就意味著社會的整合。而之所以需要分工主要基於兩種原因，一是因為個人能力的差異，不是所以所有工作都可以讓每個人做，其二則是因為追求專業化生產的效率。前者是使得個體能夠有效發會自我天賦，後者則不必然和個體的天賦有關，有可能使基於社會競爭的需求，因此可能會產生勞動中的不和諧，這種觀點就如同馬克思的異化勞動。然而在宗教的分工上，齊美爾舉了神職人員當作案例，神職人員可以有效的避免不理想的勞動狀態，這並不是因為神職人員與身俱來都具有擔任其職務的天賦，而是因為在其被賦予其職務時，便意味著神將其所需具備的天賦一並賦予了他，因此宗教這種分工過程可以說是社會分工的理想模式。

另一個可以體現出宗教所具備的整合性的案例，則是體現在對於異教徒的攻擊上面。齊美爾指出，不同宗教的衝突，往往不是因為教義的差異，事實上大部分的教徒可能根本無法完全領會教義的內容，宗教之間會有衝突是因為需要維護集體的整合性。齊美爾認為：「宗教作為凌駕一切的個體之上的最純粹社會整合形式，它的這種特徵就表現在要與一切就算是根本微不足道的異端思想進行堅決的鬥爭」(Simmel 2005:80)，如果將此進一步延伸，去瀏覽齊美爾曾經關於衝突的探討，他認為和外部團體的衝突可以提升內部團體的凝聚能力，甚至有些團體會主動找尋敵人以求整合，那麼和異教徒之間的衝突，除了是基於維護自身的整合外，也同時使自身的凝聚力更強了。

上述從宗教性作為起點，宗教性本身便包含了相信和邁向更高秩序等內涵，這除了是人的一種本質外，同時也是社會的本質。可以看出社會關係本身便有宗教傾向，這因此進一步達成自我整合和社會整合的功能。而如果我們將他對宗教和他對其他社會互動的探討放在一起比較，我們可以看出宗教關係更是一種最為完善的社會關係的形式。也就是說在這裡可以呈現出一種階段性的差別，宗教性越強越純粹的社會關係，即是越為完善的社會關係。總體而言，我們已經可以瞭解到，齊美爾如何分析宗教性在個人及社會身上作用的方式，另一方面，對齊美爾來說，生命將不斷創造形式以滿足自身的需要，如果宗教性就是生命需要的一

部分的話，現實宗教的誕生，就是人將宗教性外化，從量變到質變的過程。而事實上，宗教和社會兩者之間呈現出一種交互作用的狀態，宗教既是從社會中誕生，也會回過頭來影響社會的現象。用齊美爾的話來說即是：「宗教回報這些關係對他的養育之恩」(Simmel:2005:71)，兩者不斷來回影響，也因此呈現出一種動態的發展。

四、現代性與宗教性

接下來讓我們從現實中出發，思考宗教在當代社會中的處境。齊美爾在〈箴言集摘錄〉中層有這一段話：「我們這個時代不像以往任何時代那樣容易產生宗教，因此我們這個時代更迫切需要宗教」(Simmel 1991:215)，這話我想能夠代表他對這時代宗教的觀點。自啟蒙時代以來，人們開始推崇使用理性去看待我們所處的世界，工業革命以後，社會更是進入一個快速發展技術至上的年代。尼采曾經說過：「上帝已死」，上帝被我們自己給殺死了，人們對於宗教的信念早已開始動搖，一切傳統的價值都受到挑戰。但一方面，理性或是科學的發展並無法否定宗教的價值，用康德的觀點來說，上帝屬於物自體的領域，無法被認識。又或著用齊美爾自己的話來說，因為我們活在各種各樣的世界裡，不同形式之間便有可能發生衝突，但是另一方面：「一但現有生活內容把激情或抉擇置於靈魂核心，並以此來衡量我們整個實存，那麼，在這樣一種全新的基礎上便會出現一種嶄新的復歸渾然一體的生命。這種命運形式在宗教的內在發展過程中時有發生」(Simmel 2005:152)，如果要使得宗教能夠與我們的生活保持和諧，就必須讓其成為我們生命中最核心的一部分。要留意的是，齊美爾強調，這並不意味著宗教將消滅其他的形式，反而會是與其他形式並存，他說明：「我們一切偉大形式都必須表明自身有能力用其語言表達整個生命」(Simmel 2005:153)，宗教和科學如同兩種不同的形式，有其各自的規則，也因此兩者之間是有可能相互共存的。回過頭來，那麼在現代性的情境底下，宗教究竟是否依然能夠延續其地位？它應該扮演什麼樣的角色？宗教的未來會走向何處呢？

如同齊美爾說道：「現代人並不會忠心耿耿的信奉某個宗教，也不會故作清醒的將它視為人類的黃粱美夢，人類會漸漸的甦醒過來。然而，正式面對這樣的事實，現代人陷入了極度的不安」(Simmel 2005:116)，我們可以瞭解宗教在當代的困境並不在於其可以被否證，而是在於現在人無法為其找到穩固的基礎，齊美爾從宗教的衰弱進一步延伸到現代人對價值的迷惘，從此開啟了他對當代宗教的思考。齊美爾向來被視為重要的現代性理論家，接下來我希望將齊美爾的現代性觀點和其宗教觀放置在一起相互比較，用齊美爾的視角去探討宗教在現代社會的處境。齊美爾曾說：「現代性的本質是心理主義，是根據我們內在的生活反應來體驗和解釋世界」(Frisby 2003:62)，如果心理主義是理解現代性的重要線索，那麼我們就能

夠這樣認為，即宗教性作為一種主觀的心理感受，也是齊美爾強調在現代社會中理解宗教的重要環節，因此接下來我想針對宗教性和現代性之間進行討論。從之前的內文中可以得知，對於齊美爾來說，宗教不僅僅是一種文化現象，更是生命本質中的一種傾向，因此宗教性與現代性的關係不僅僅涉及到宗教，更是涉及到人生命的核心，呼應了齊美爾對於生命關的看法，下文中我希望從他的貨幣哲學、文化衝突觀、生命觀等幾個角度為主，進一步切入這一個議題。

首先，我想要考察《貨幣哲學》關於宗教的論述。《貨幣哲學》是許多人認為齊美爾最重要的著作，要是他最具豐富而完整的作品。貨幣的使用不僅僅是一種經濟交易的工具，齊美爾透過對於貨幣的分析，指出當代社會人們的心理狀態，以及因此所衍生出的社會型態，貨幣可以說是一種時代精神的體現。實際上，對於貨幣和宗教兩者之間的相似性，也曾經出現在貨幣哲學一書中。如同前面所言，宗教具有一種整合性的功能，包括社會的整合以及自我的整合，而上帝更是一切的整合，統一所有的矛盾，另一方面：「貨幣所激起的感覺和上帝的觀念具有心理上的類似性，貨幣成為絕對向等的表現形式和一切價值的等價物.....貨幣事實上提供了一種凌駕於特殊性高高在上的地位，以及對其無所不能的信心，這就好比我們對某種最高原理的全能性所持的信心一樣，我們相信這個最高原理在任何時刻都賦予我們以圖特性和存在的基礎」(Simmel 2007:166)，從上述對於貨幣的分析，可以了解到為什麼貨幣在現代社會中扮演了如此重要的角色。齊美爾指出，宗教人士經常對貨幣有一種排斥感，或許就是因為對於貨幣和上帝之間的相似性所產生的競爭意識，實際上貨幣確實是成為了宗教的競爭者。

上述已經呈現出，齊美爾認為貨幣和宗教之間具有相似的結構，而他在〈現代文化中的金錢〉一文中更曾指出：「施萊爾馬赫從基督教的角度強調：是基督教率先使虔誠、對上帝的渴望成為一種持續的精神狀態，以前的信仰形式卻將宗教情感同特定時間特定地點連係在一起。同樣，對金錢的渴望就是精神在現行的貨幣經濟中展現的這樣一種持續的狀態」(Simmel 2001:13)，從他的描述中可以清楚地看到，現代人對金錢的追求和宗教性是同樣的一種精神狀態。綜合上面的描述我們可以發現，齊美爾是從心裡的角度去分析貨幣，而如同齊美爾曾指出社會和宗教結構上的相似，並指出社會中蘊含了宗教性，在他對貨幣的分析中也呈現出相當類似的手法。我們應該可以推論出，貨幣在現代社會的情境中，其實也是蘊含了一種宗教性。對齊美爾來說，「貨幣就是我們這時代的上帝」不只是一種誇飾的說法，

反而相當適當的能夠注解他對於現代社會中宗教處境的分析。實際上，貨幣哲學中也曾寫道：「因為對於大多數的人來說，貨幣象徵著目的序列的終點，並提供給他們以各種興趣的統一聯合的一個尺度.....以至於它竟然減少了人們在宗教中尋找滿足的需要」(Simmel 2007:167)。他認為對現代人說，貨幣確實已經成為了過去宗教的替代品。

然而，如同社會和純粹的宗教之間存在著差異，貨幣和宗教之間也在根本上有所不同。從齊美爾的觀點中可以發現，貨幣和上帝既是相似，另一方面，又是一種完全相反的存在。貨幣是一種純粹的手段，上帝則是人終極的目標，貨幣可以是我們通往目標的一座橋樑，但是人們無法就只停留在橋上。現代人對於貨幣的追求進一步導致了客觀文化對於主觀文化的壓制，當貨幣成為了恆量一切的標準時，也同時意味著所有人事物的價質都只剩下了數量的關係，然而人的獨一無二的性質是永遠無法使用金錢或數量來衡量的。這進一步顯示了貨幣文化和宗教兩者之間的緊張關係，如同《貨幣哲學》中在討論罰金的篇章曾提到：「使得貨幣不在可能用以解決宗教懺悔索取決的倫理—宗教需求，人的靈魂獨一無二，歸屬個體，靈魂越來越上升的價值與貨幣的發展趨勢背道而馳」(Simmel 2007:286)。上述簡單的考察貨幣和宗教的關係，可以看出貨幣和宗教之間相似的功能，然而一方面卻又相互的矛盾，貨幣傾向於消滅人的價值，並且無法滿足人們對於終極關懷的需求。齊美爾曾引用叔本華的觀點來描述這種現象，叔本華的形上學宣稱意志是人的生存狀態的本體，意志保持熱切的追求某物，然而卻又永遠得不到滿足，而這正是當的文化失落的一種處境。

接下來，我們再從齊美爾的文化發展觀點來切入。就如同齊美爾認為生命是形式和生命自身兩者的辯證關係一樣，他認為歷史的發展是沿著兩條邏輯，一個是生命自身的發展，另一則生命的形式或是說客觀文化的發展，當一個形式發展到極限之後，便會有新的形式企圖取代他。此外，每個時代都有它的核心的關懷，希臘時期的核心是存在，到了中世紀被上帝取代，文藝復興時期以後推崇的是自然，而當前所主導的概念則是生命，由於我們這時代所關注的是生命本身，因此進一步可以理解齊美爾所說的：「當前，我們正經歷了一個歷時久遠的新階段，不是充滿生命的當代形式反對毫無生命的舊形式的鬥爭，而是生命本身反對形式本身或形式原則的鬥爭」(Simmel 2005:92)，如果說宗教是可以作為社會整合，然而當今社會從根本上就是拒絕整體性，這種對形式的反抗，體現在宗教上，就成為了對於制度化的宗教、教會的反抗，例如神秘主義的宗教就是一種反對形式的類型。如果我們再將此和貨幣文化中對現代社會帶來的影響，如同《貨幣哲學》中所言的：「現代文化之流向兩個截然相

反方向奔湧：一方面，通過在同樣條件將最遙不可及的事物再一起，趨向於夷平化、平均化，產生包容性越來越廣泛的社會階層，另一方面，卻趨向於強調最具個體性的東西，趨向於人的獨立性和他們發展的個性。貨幣經濟同時支撐兩個不同的方向，他一方面使一種非常一般性的，到處都同等有效的利益媒介、聯繫媒介和理解手段成我可能，另一方面又能夠為個性留有最大程度的餘地，使個體化和自由成為可能」(Simmel 2001:18)。我們可以理解之所生命能夠對形式採取反抗，一部分是現代貨幣文化所促成的，以上大致上就可以掌握齊美爾認為現代社會中的特點，現代社會客觀文化不斷發展，然而主觀文化卻逐漸被消滅，另一方面人的生命開始追求自由的表現，也就是說對於教條、制度、規範等僵化的形式徹底反對，那麼在這樣的基礎下，該如思考宗教的問題呢？

在此我們必須回過頭來看待齊美爾的宗教性視角。由於宗教性是人本質性的一部分，因此即使建制的宗教衰弱，人們心中依然有信仰的渴望，如果要解決宗教的困境，齊美爾認為必須對現有的宗教進行本質上的轉型，然而至今為止還未出現一個令人滿意的結果。齊美爾認為應該：「宗教回到特殊的、直接的生活之中，而不是飄逸於自身的、超驗想像世界」(Simmel 1991:128)，如果宗教性才是宗教的本質的話，最重要的便應該是人們內在靈魂自身的感受，而不是外在的原則或是機構。當然是否能夠完全憑藉個人內在的能力，就達成宗教的救贖，齊美爾自身也有些懷疑，但或許這是當前唯一可能的發展。如果從齊美爾的生命觀來看，每個人應該從擁抱自我生命的角度重新出發，尼采認為上帝已死，我們應該去成為超人，而齊美爾也有類似的觀點，在〈論靈魂的拯救〉一篇文中提到：「若要贏的靈魂的拯救，並不存在一個萬用的處方，每個人必須尋找自身的方式」(Simmel 1991:138)。我們可以了解，齊美爾的宗教觀是一種個體的宗教，並且強調個人生命中感受和突破，如同齊美爾對生命觀的理解，生命是「超越生命」以及「更多生命」，超越生命是指生命是不斷的突破既有的形式，更多生命創造出外在的形式，並脫離生命自身成為了新的生命，他的生命觀是一種不斷處於變動狀態的赫拉克利特之流，生命必須不斷的自我突破和創造。從此為止，我們依然可以看出，齊美爾不僅僅使用宗教性來分析當前的宗教，對他來說，對宗教性的關懷也是宗教未來的發展方向，宗教雖然衰弱，宗教性卻不曾消失，擁抱宗教性也就是擁抱生命，從宗教性出發，最終也為齊美爾的生命觀留下了註解。

五、結論

本文從宗教性為核心，探討齊美爾的宗教觀，對於齊美爾來說宗教性才是他所思考的核心，因為宗教性是人生命的本質。我在本文中，首先將齊美爾的宗教性歸納出非理性及依附更高秩序這兩種特點，從後面的討論中，可以發現齊美爾一直是環繞這兩點進行論述。近一步我將宗教性和其常使用的二元對立手法做連結，以凸顯宗教性意涵在不同脈絡中可能會有的差異。此外，我發現他對宗教性的概念實際上是延續其《貨幣哲學》中的價值理論，是一種從主體賦予客體意義的過程。接著我將他的宗教性的概念和康德、施萊爾瑪赫、叔本華、尼采等人做一個連結。康德為他提供了認識論的基礎，施萊爾瑪赫則其是宗教哲學的根源，而叔本華和尼采的意志論，不只是啟發了宗教性思考，更是影響到齊美爾的生命觀。而齊美爾指出三種不同激發宗教性的情境，透過對其文章的整理，可以看出他在許多文章都曾透露出對於這些情境的思考，他將這三者和宗教性連結，是有其連貫對宗教性的思路。而齊美爾文章中以人和人世的關係最多被討論，也因此讓我們進一步思考社會的宗教性。

齊美爾認為所有人際關係本身就包含了宗教性，如此以來，我們便了解到宗教性在齊美爾的社會互動觀中，其實是扮演相當重要的角色，是一種使得人與人可以成功互動的一種基礎，不能輕易將之忽略。接著進一步來說，宗教具有整合性的功能，這和涂爾幹在《宗教生活的基本形式》中的觀點相當類似，不過就兩者之間的切入角度還是有所不同。就齊美爾來說，首先他將世界加以整合是視人類天性中的一部分，因此他的出發點是從個體的角度開始，並從交互作用中，成為整體社會的性質。齊美爾在這裡其實還是延續著之前對於個體中宗教性的理解，並進一步擴展的整個社會。我們可以了解到，對齊美爾來說，社會和宗教之所以都具有整合功能，並不是出於偶然的因素，而是因為社會本身就參雜了宗教性。透過比較齊美爾的宗教和社會互動的關係，能夠發現其不只呼應了他其他作品中關於社會關係的思考，如果我們將其擺放在他整個思想之中的話，宗教關係代表了所有關係中最為理想的典範，可以說宗教性的越為強烈的社會，也越能夠體現我們對於理想關係的期待。

最後，我將探討了宗教在當代的圖像，可以發現貨幣和宗教竟然具有相似的心理性質，我認為實際上貨幣在齊美爾理解中也具有一種宗教性，並且由於宗教性投射對象的轉移，使得貨幣在當代逐漸取代了宗教。然而貨幣終究無法取代宗教，也因此造成當代文化的失落

。另一方面，由於當代文化中反抗形式的框架，建制的宗教已經很難維持昔日的榮景。齊美爾認為必須從個人的角度出發，擁抱自己的生命，創造自身的價值，這是目前時代的趨勢，也是我們必須走的路。我們可以看出齊美爾的對宗教性的關懷貫穿了其對宗教的討論。從當前對宗教社會學的觀點來看，宗教性已經變成了一個相當重要的一個研究概念，例如盧克曼在其著作《無形的宗教》中，便指出在現代社會中，宗教已從「有形宗教」即以教會為制度基礎的信仰體制，轉化為以個人虔信為基礎的「無形宗教」。然而卻很少人會提及齊美爾在此方面的貢獻，實為可惜。另一方面，我們看出齊美爾的對宗教的思考，不只是僅僅限於宗教而已，也同時和他的社會互動論、貨幣哲學、生命論等觀點有相當多程度的相互輝映，如果齊美爾認為宗教性是一種人的本質，那麼便可以理解，對於宗教性的關注，實際上就是對人普遍存在狀態的一個關懷，若將他忽略，也許會失去一個重要的視野。

六、參考書目：

Simmel, Georg 著、涯鴻、宇聲等譯，1991，《橋與門——齊美爾隨筆集》，上海：三聯書店。

Simmel, Georg 著、費勇、吳曠譯，2001，《時尚的哲學》，北京：文化藝術出版社。

Simmel, Georg 著、劉小楓選編，顧仁明譯，2001，《金錢、性別、現代生活風格》，台北：聯經出版。

Simmel, Georg 著、陳戎女、耿開君、文聘元譯，2007，《貨幣哲學》，北京：華夏出版社。

Simmel, Georg 著、林榮遠譯，2002a，《社會學》，北京：華夏出版社。

Simmel, Georg 著、林榮遠編譯，2002b，《社會是如何可能的：齊美爾社會學文選》，桂林：廣西師範大學出版社。

Simmel, Georg 著、曹衛東、王志敏、刁承俊譯，2005，《現代性、現代人與宗教》，台北：商周出版。

Simmel, Georg 著、刁承俊譯，2003，《生命直觀：先驗論四章》，北京：三聯出版。

Simmel, Georg 著、朱雁冰譯，2009，《叔本華與尼采》，上海：上海人民出版社。

Ritzer, George 著、柯朝欽、鄭祖邦譯，2011，《社會學理論(上)》，台北：巨流圖書公司。

Frisby, David 著，2003，《現代性的碎片：齊美爾、克拉考爾和本雅明作品中的現代性理論》，商務印書館。

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 著、鄧安慶譯，2009，《論宗教》，香港：道風書社。

Kant, Immanuel 著、鄧曉芒譯，2004，《實踐理性批判》，台北：聯經出版。

Kant, Immanuel 著、李秋零譯，1997，《單純理性限度內的宗教》，香港：道風書社 2828

Luckmann, Thomas 著、覃方明譯，1995，《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，香港：道風書社。

Durkheim, Emile、芮傳明、趙學元譯，2007，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠。

鄭志成著，2014，〈藝術作品的社會性如何可能?一個 Georg Simmel 觀點的審視〉。頁:1-44。收錄於：社會分析 第九期。

鄭志成著，2014，〈認知人類學的二元對立結構作為方法論的理解策略:兼論理解 Georg Simmel 的社會學嘗試〉。頁：157-202。收錄於：王振寰, 朱元鴻, 黃金麟, 陳介玄/主編，西方與東方：高承恕與臺灣社會學（理論篇）。台北：巨流圖書公司。

黃應貴/主編, 丁仁傑, 呂玫媛, 齊偉先, 林瑋嬪, 楊弘任, 陳怡君, 鄭瑋寧著，2015，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》，台北：群學。

鄧安慶著，《施萊爾馬赫》，1999，台北：三民出版。