

# 共同体的伦理意蕴：滕尼斯对黑格尔 与马克思“社会—国家观”的综合

张巍卓

**摘要** 作为经典的社会学概念，共同体展现了总体性的社会图景，从个体的心理特征、个体间的关系性质、社会的结构形态到政治的理念与体制，组成了一个连带的有机整体，并体现为一种共同的伦理生活，而它的产生，又是同现代社会发展的内在矛盾分不开的。滕尼斯的共同体理论及其现实可能性，是在马克思同黑格尔关于市民社会与国家关系的思想争执的背景里展开的，从黑格尔法哲学的理念前提到马克思社会理论的经验条件，他立足于自己身处的时代背景，创造性综合了二人的社会与国家观，呈现出现代共同体的总体图景及其伦理意蕴。

**关键词** 共同体 伦理生活 市民社会 国家

作者张巍卓，中国人民大学社会与人口学院讲师（北京 100872）。

中图分类号 C91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)05-0134-12

## 一、导论

“共同体”（community）是当前社会科学领域的热门议题，无论宏观层面的国家与社会治理研究，还是微观层面的基层组织的构建与运作研究，多少都涵盖了对共同体原则的探索和思考。因此，我们有必要回返社会学史，对这一概念的理论意涵做正本清源的工作。作为经典的社会学概念，共同体实际上展现的是总体性的社会图景，从个体的心理特征、个体间的关系性质、社会的结构形态到政治的理念与体制，组成了一个连带的有机整体，并体现为一种共同的伦理生活，而它的产生，又是同现代社会发展的内在矛盾分不开的。

在标志着现代共同体学说诞生的著作《共同体与社会》（1887年）中，滕尼斯勾勒了当前社会生活的基本面貌，进而冷静地预见到其最终结局：从传统的共同体生活里解放出来的个体，出于自利的目的，为自己戴上了理性的面具，他们相互缔结契约，结成毫无感情的机械社会（Gesellschaft）；不止如此，现代国家遵循着同样的原则产生，人将它制造出来，本是为了保护自己的自由和财产；然而悖谬的是，国家自身变成了一个独立的人格，统治者反过来自上而下地强制所有人遵从其意志和法，一旦被压制的群众想摆脱自己的不幸、尤其当他们自觉地产生了反抗意识并付诸暴动时，他们也就彻底摧毁了社会和国家<sup>①</sup>。

初看上去，滕尼斯呈现的事实多少令人感到震惊，甚至难以接受：作为现代人普遍的共同生活方式，

<sup>①</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, SS. 198-200, S. 215.

“社会”自身就孕育着死亡的种子，同古代政体经历自然的生老病死不同<sup>①</sup>，社会是一个人造的、脆弱的异化结构<sup>②</sup>，它随时随地皆面临着内乱、暴动和瓦解的可能。不过，尤其让人疑惑不解的是，为什么真正杀死它的凶手恰恰是从它的腹中生出来的、异化了的“国家”呢？为什么国家最终成了终结现代文明的自杀者？按照社会的契约，国家本应代表缔约公民的普遍利益，何以它会蜕变为社会的敌人呢？

滕尼斯做出这一判断，很大程度上要归结到他创作《共同体与社会》时（1880—1887）的德国政治局势。19世纪80年代前后，俾斯麦政府清洗议会、打击社会民主党的运动正如火如荼地开展着，德意志帝国这艘大航船日渐驶向专制的深渊，由此激化的阶级矛盾和阶级间非理性的仇恨感撕裂着整个帝国，国家随时面临亡于内战的危机。<sup>③</sup>如果说此前滕尼斯对现代社会和国家的认识，亦步亦趋地遵循着近代自然法的思想进路，那么此刻对帝国现实命运的忧虑已使他的理解变得更复杂、更深刻，这成了他探索共同体学说的起点。<sup>④</sup>

现实的危机只是一个方面，更重要的是，无论滕尼斯对现代社会条件的体悟、对其内在矛盾的理解，还是他进一步思索的共同体理论及其现实可能性，都是在马克思同黑格尔关于市民社会与国家关系的思想争执的背景里展开的，如果说黑格尔给了他伦理生活的理想和理念历史发展的视野，那么马克思则赋予他实在的经验意识和冷静的批判思维。在他们开辟的思想基础上，滕尼斯着眼于自身的时代背景，创造性综合了二人的社会与国家观，提出了自己的共同体学说。

有鉴于此，本文将围绕市民社会和国家的关系问题，首先分别揭示共同体学说在黑格尔法哲学里的理念前提和马克思社会理论里的经验条件，继而考察滕尼斯如何综合黑格尔与马克思的思想，以呈现现代共同体的总体图景及其伦理意蕴。

## 二、从自然法到伦理学说

众所周知，萌生《共同体与社会》的基本想法之前，滕尼斯就已凭借其开创性的霍布斯哲学体系的研究，在学界声名鹊起。在他的笔下，霍布斯以理性主义自然法奠定的社会和国家学说标志着近代西欧自由主义思想的开端。<sup>⑤</sup>据此理论，个体、社会和国家通过自然法这一桥梁，能搭建起一套有条不紊的现实秩序。

首先，国家的合法性基础在于所有个体共同达成的“原始契约”，每个人出于自我保存的理性认识，将主权授予一个独立的人格，主权者担当着保护人民生命及财产的职责，正是因为主权源于每个人自身的理性意志的同意，并且合乎他们最大程度的共同利益，因而他们不会违背主权者的意志；进一步地，社会是在人们承认国家主权、享受国家对人身和财产保护的前提下，凭自由地谋求生计、尤其从事经济活动而建立的一切关系。

随着光荣革命终结了英国内战并确立统一的君主立宪制政府，18世纪的苏格兰启蒙思想家们将目光聚焦于社会领域。通过财产这一媒介，他们思考如何培育社会人对于周遭世界的合宜感，让他们成为能节制自身激情的“无偏见的旁观者”<sup>⑥</sup>，实现彼此间的公正关系；与此同时，他们从整个社会的财富分配、流动以及作为其根基的风尚和民情入手，寻求在私人的美德和国家的主权之间建立和谐的联系。按照滕尼斯的说法，霍布斯以降的西欧现代国家是守夜人国家或警察国家，它之所以能同社会并行不悖，就在于它是

① 在第一版《共同体与社会》的结尾部分，滕尼斯曾引用古希腊历史学家波利比乌斯《历史》（VI, 51）的一段原文刻画传统共同体像自然有机体般地生老病死：“对任何的身体、国家或行为而言，它们都经历了自然的过程，首先是成长时期、接下来是全盛时期，最后是衰落时期。”相反，社会却是一部机器，随时面临停滞和瘫痪的局面。参见：Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 275.

② Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man: An Interpretation Based on Marx And Tönnies*. Modern Reader Paperbacks, 1959, pp. 61-77.

③ 张巍卓：《滕尼斯的“新科学”——1880/81年手稿及其基本问题》，《社会》2016年第2期。

④ Arthur Mizman, *Sociology and estrangement: three sociologists of Imperial Germany*, Transaction Publishers, 1987, pp. 79-80.

⑤ Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1971; Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXVI.

⑥ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 96; 亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，北京：商务印书馆，2003年。

一个形式、一个边界，社会生活才是其中真正的内容，两者的关系就像几何学和力学，前者确定的是合乎主权规范的、理想的联结形式，而后者才是这些形式的具体内容。<sup>①</sup>

滕尼斯研究霍布斯的初衷，是为了理解现代国家的规范及其理性的基础。然而 19 世纪以来，普鲁士走上了实力政治（Realpolitik）的道路，谋求靠武力统一德意志；同时到了 19 世纪的中后期，欧洲国家普遍陷入政治危机<sup>②</sup>，使得“守夜人国家”的模式丧失了自我维持的土壤。<sup>③</sup>俾斯麦时代的政局使滕尼斯越来越清楚地认识到：德国的近代化道路存在着一个比西欧更复杂、亦可能造成致命后果的因素，即无法还原为私人意志的国家意志。

借用政治史家梅尼克的讲法，德意志政治传统里的国家意志乃是不可能用理性解释的神圣个性。<sup>④</sup>即使如腓特烈大帝这般深受西欧启蒙思想影响的开明君主，当他为市民阶层的利益推行私有制立法时，其背后的主导力量仍是那个作为国家化身的君主意志。随着 1815 年以来德意志诸君主国复辟，国家神圣个性的威力越加凸显出来，狂热的民族主义催生出政治浪漫主义和反动的历史主义，它们共同绞杀了以启蒙理性建构德国的希望。

政治的浪漫主义令国家或君主的神圣性变成每个公民的虔诚信仰，历史主义进而把祖传的神鞭交给君主，驱使德意志人走回条顿原始森林，找寻民族自由的历史，最终将原始森林的历史杜撰成现在的历史。<sup>⑤</sup>既然俾斯麦政府的根基乃是国家统治者的任性意志（Willkür），那么它的危机正在于国家对一切社会团体的任意支配。《共同体与社会》第一版的前言，有一段谈及本书方法论的话看上去与此无关，却又很耐人寻味：

所有的存在（Sein）都必然被理解为发挥作用（Wirken），现实存在（Dasein）必然被理解为运动，变化的可能性、或然性、必然性一定被理解为本来的现实，通过辩证法的方式，非存在者必然被视作真正的存在者。经验主义的方法与辩证的方法彼此促进、彼此补充。<sup>⑥</sup>

滕尼斯非常深刻地认识到：当我们要理解当下的现实、要去把握现实背后真正的存在者时，必然会得出一个看似悖谬却在实质上成立的结论，即真正的存在者恰恰是非存在者。这种辩证的意识预先提示了本书末尾彰显的现代社会的结局：国家杀死了有组织的社会，而国家自己又死于暴民之手；不仅如此，现代社会由于无生命的机械特质可能瞬时毁灭，无论是私人利益的冲突导致它瓦解，还是作为绝对任性意志的国家肢解、摧毁它，它时时刻刻都面临着“不存在”的可能性，或者说，它必然将不会存在，只是时机早晚的问题而已。<sup>⑦</sup>

这一暗淡的图景无疑呈现出滕尼斯对德国政治乃至整个现代文明的悲观情调。<sup>⑧</sup>他憎恨代理性主义的机械性格，更厌恶从浪漫主义蜕化而来的狂热和盲信的政治行动。然而这仅仅是滕尼斯所揭示的现代性的否定面向，要走出现代性的困顿，就必须跃出近代自然法的视野，找到一条通往伦理生活的可行道路。从肯定的面向上来说，滕尼斯重新将黑格尔的哲学、尤其是他的法哲学置于自己反思的起点和中心，在

① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXII.

② 即使作为滕尼斯心中现代民主制范本的英国，到了 19 世纪末同样遭遇了剧烈的政治危机。首先，伴随着美国和德国这两个新兴工业国的迅速崛起，英国出口商品（尤其是棉纺织品）的国际市场占有率下滑，使得传统的贸易自由价值观在英国国内遭遇前所未有的剧烈批评。以约瑟夫·张伯伦为代表的保守主义势力崛起，主张在经济上推行关税保护制度，在政治上推行帝国主义。英国以强有力的手段剥夺各个殖民地的自主权利，甚至在 1901 年直接入侵南非，发动波尔战争。看似沿袭民主程序的众议院在这种败坏了的政治潮流的影响下，变成了纯粹的投票机器，鲜有冷静而深入地研究殖民地事务、做出理性判断的政治家，民主制变成政客的非理性狂热的工具。参见 Ferdinand Tönnies, “Die Krisis des Britanniens Staatswesens,” *Schriften zur Staatswissenschaft*, Hrsg. von Rolf Fehner, München/Wien: Profil, 2010.

③ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, SS. XXVII-XXVIII.

④ 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，2007 年。

⑤ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，中央编译局译，北京：人民出版社，1963 年，第 3 页。

⑥ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XX.

⑦ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 215.

⑧ Arthur Mizman, “Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft.” *Journal of the History of Ideas*, 1971, Vol. 32(4): 507-524.

《共同体与社会》的第二版序言里，他这样写道：

这个体系（黑格尔的法哲学体系）的有价值的地方在于：它同样地、甚至首先将现代的社群构造（即社会与国家）理解为精神的、自然的实体，也就是证明社会与国家是必然的，而不是仅仅将它们视作由于理论的迷途而产生的东西，继而摒弃它们。就此而言，浪漫主义、历史法学以及所有复辟的与反动的思想，本质上都倾向于拒绝它们。<sup>①</sup>

如果说黑格尔的理论意图是为德意志国家奠定一套完整的精神结构，担负世界历史赋予的伦理使命<sup>②</sup>，那么他比同时期各派思想家看得更深远、更审慎的地方在于：他不仅像自由主义者那样承认现代的种种既定条件及其存在的必然性，而且要超越他们，同时克服浪漫主义者与历史主义者的幻觉，将现代的诸条件提升到伦理的高度（Sittlichkeit），并使之在现实世界里生根发芽。

从这个意义上讲，滕尼斯冷静地看到，即使到了19世纪末，我们的思考仍然没有超出由黑格尔开辟的理论视域，故而应以此为出发点。滕尼斯关于德国社会学意识起源的探索过程中，就始终将黑格尔的“历史性”（Geschichtlichkeit）思想视作开端<sup>③</sup>，这既意味着承认现代性的种种条件，不断“用观察经验的眼睛去审视正在发生的各种运动”，也意味着从历史进程的意义克服它、赋予其必然的伦理价值。<sup>④</sup>

同“社会”相对，“共同体”（Gemeinschaft）正是他试图摆脱现代困境的伦理出路，它缘起于黑格尔的辩证的伦理学说。<sup>⑤</sup>滕尼斯明白地指出，他“将黑格尔所指的‘民族精神的具象实体’（konkrete Substanz des Volksgeistes）理解并分析成那种大大超越‘社群本能’的东西，它决定且承担了一个民族的全部文化”。<sup>⑥</sup>换句话说，如果社会植根于社群的本能，表现为一套人造的理性结构，那么“共同体”则是活生生的民族伦理生活。滕尼斯在《共同体与社会》的接近结尾处写道：

由于全部的文化变成了社会或国家的文明，那么在其变化了的形态里，文化本身终结了。除非共同体的本质与观念重新得到滋养，并且新的文化在衰亡着的文化之内隐秘地发展起来。<sup>⑦</sup>

社会面临的哈姆雷特式的生死抉择，重新被置于辩证法的思维过程之内，即要使社会维持下来，避免它沦为彻底不存在的东西，就必须在它的内部孕育出同它的本质相反的共同体理念。那么共同体的本质是什么？要回答这个问题，我们首先应当返回黑格尔的法哲学，从滕尼斯的视角考察其中关于市民社会同国家间关系的论述。

### 三、概念运动与伦理生活的实现

滕尼斯指出，黑格尔的法哲学隶属于他的唯心主义哲学体系，和他的所谓哲学科学（philosophische Wissenschaften）的其他部门一样，法哲学遵循着概念及其现实化的运动实现自身。<sup>⑧</sup>在黑格尔这里，概念（Begriff）与其现实定在（Dasein）间的关系，既不同于从古希腊直至中世纪哲学中的本质与现象的关系，又不同于近代自然科学里的抽象元素同现象本身的关系。相反，二者是和谐的，而且时时刻刻相互渗透着。<sup>⑨</sup>

这种看似纯粹逻辑性的差别并非只关乎形而上学层面的争论，而是紧密关系着黑格尔对现代伦理生活的全新奠基。首先，现代人已经不再像古代哲学说的那样，直接由外在于他的伦理实体规定，“希腊人和

① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXVII.

② 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，第204—209页。

③ Ferdinand Tönnies, *On social ideas and ideologies*. ed. E.G. Jacoby. New York: Harper & Row, 1974, pp. 61-74.

④ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 220. S. XXIV, S. XXXIV.

⑤ Ferdinand Tönnies, *On Sociology: pure, applied, and empirical*. ed. Werner J. Cahman and Rudolf Herberle. Chicago: The University of Chicago Press, 1971, pp. 62-72.

⑥ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXXIV.

⑦ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 215.

⑧ Ferdinand Tönnies, *On social ideas and ideologies*. ed. E.G. Jacoby. New York: Harper & Row, 1974; 另见：Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, SS. 29-34.

⑨ Robert Pippin, "Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§1-33)." In *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Herausgegeben von Ludwig Siep. Berlin: Akademie Verlag. 1997, S. 32.

罗马人，柏拉图和亚里士多德，甚至斯多亚派都不曾有过自由的精神”<sup>①</sup>；只有到了基督教时代，尤其路德的新教改革之后，个人方在内心里沉思上帝、意识到自己作为上帝的爱的对象而有无限自由，日耳曼民族现在要做的便是把这个神圣的精神在世俗世界里实现出来。<sup>②</sup>

现代契约论方案尽管承认每一个个体皆是自由的，然而当它自由等同为所有人如独立原子一般生存的自然状态，并从所有私人意志里抽象出一个共同的政治意志，它就远离了真正的自由。因为真正的自由不愿承认任何未经自我意志贯穿的东西，绝无法安于由个人私意铸就的偶然的、片面的、暂时的共同体（commonwealth），它要靠着自我意识实现伦理生活的必然性。换言之，人必须从自己开始，通过理性，一步步地从直接的欲望和锁闭的内心里走出来，让自己的个体性充分同普遍性融为一体，这既是一个异常曲折而艰苦的过程，又是现代人必须要经历的奥德赛之旅。

伦理生活的构建源于个体精神的辩证运动；在实践的层面，它体现为一套完整的意志运动，后来滕尼斯的共同体学说也是由此出发的。意志是个体同外部世界打交道的东西，它是思维指向外部世界的对应者，也就是说，个体自身怎样改变，他与世界打交道的方式就怎样变化，两者相互渗透着。黑格尔指明，个体一开始作为一个抽象而空洞的反思者，面对世界图景（Weltbild）时，如何将它们作为对象来理解和把握，最后又如何能在思维中扬弃他自身跟这些对象之间的对立、将自身提升为普遍者。这种状态即所谓“否定性的自我关联”（die Beziehung der Negativität auf sich selbst）：

在这里，它（自我）设定自己作为它本身的否定的东西，即作为被规定的、被限制的东西；它留在自己那里，即留在与自己的同一性和普遍性中；又它在这一规定中只与自己本身联结在一起——以上三事是合而为一的。<sup>③</sup>

这段话表明，当意志进展到最后环节时，自我不再简单地、直接地与自我同一，而是形成了内在的彼此否定的结构：一方面，“我”不再是一个自大狂，而知道自己是有限的、受到外在世界限制，比如，我有自然的需要和欲望，去占有且使用外在的事物，进而同其他占有者发生了关联。在这个意义上，我就给自己做出了规定（Bestimmung），即我有这样或那样的冲动、我依赖于外在的某些事物甚至占有者而生活；另一方面，意志不停留于此，它将再次否定这种有限的状态：当我再次回到我自身，并把自身思考为普遍者，我就获得了真正的自由。就此而言，市民社会（Bürgerliche Gesellschaft）和国家（Staat）都是我思维的普遍者，然而它们已不再是纯粹形式的法则，而是普遍者的现实化，我不再在自己的私人的世界打转，相反，我认识到外在于我的客观的、普遍的存在者。

黑格尔笔下的“市民社会”以苏格兰启蒙哲学家论述的现代商业社会为模型。它之所以被视作具有普遍性的伦理实体，是因为它已经超越了纯粹以霍布斯或洛克的自然状态为原型的抽象法阶段。在这个阶段里，个体作为自由的意志，只是将人格倾注于被他占有的事物里，他仅仅像思考外在对象那样思考他自己，至于他跟其他人的关联不过是纯然消极的，当他受到外力作用、感到外力施加在他的身体和作为他身体之衍生物的财产时，他才“如一个激灵般地”感到其他人存在<sup>④</sup>，不仅对他人没有具体的感知和同情，更无所谓什么主动地实现共同生活的能力。虽然从表面看上去，“市民社会”和抽象法阶段并没有什么区别，因为“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无”。<sup>⑤</sup>只不过在人格之上加了一些制度性的商品生产和交换的环节，然而相对于抽象人格，市民社会之构成的实质已发生了变化：

特殊的人在本质上是同另一些这种特殊性相关的，所以每一个特殊人都是通过他人的中介，同时也无条件地通过普遍性的形式的中介，而肯定自己并得到满足。<sup>⑥</sup>

达到市民社会的伦理状态的人，知道自己需要的满足以普遍福利的满足为前提。换言之，在黑格尔的

① 黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2006年版，第310—311页。

② 黑格尔：《精神哲学》，第311—312页。

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 54.

④ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, SS. 173-174.

⑤ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 339.

⑥ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 339.

理论谱系里，苏格兰启蒙哲学家笔下具有同情感的市民（bourgeois）超越了自然法学说里的抽象人格。激情翻涌澎湃的力量都受到理智之光的节制。为了保证这一点，社会人要同时接受理论和实践教育，前者培养他们灵活掌握观念和符号间复杂关联的思维能力，后者则培养他们能彼此适应的劳动能力。说到底，教育的根本目的都是造就出有同情感、能熟练运用各种交往技艺实现彼此意志衡平的个体。<sup>①</sup>

但是这种由教化（Bildung）培育出的衡平感并不能达至绝对必然的伦理生活。黑格尔说，社会人的特殊性及其欲望的满足本身就蕴含着伤害伦理实体的危险，因为纯粹靠经验的平衡感和知性的认识力来节制欲望，这一事实本身就是偶然的，现代人的反思和表象的自由具有无限扩张的力量，能穿透一切束缚。欲望和特殊性一旦得到满足，它们就会无止境地引起新的欲望，而且这些欲望完全倚赖外在的偶然性与任性，“市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中，既提供了荒淫和贫困的景象，也提供给了为两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象”。<sup>②</sup> 市民社会本身就需要加之于它们之上的统一力量来维持自己，也就是说，作为伦理概念的市民社会要成为定在，就必然要依靠从内生出发的制度力量，促使自身不断由偏离状态回返概念本身规定的状态。

在这个意义上，黑格尔讲出了“市民社会”概念包含的另一重含义，即“外部国家”（äußeren Staat）、“需要的国家”或“知性的国家”<sup>③</sup>，一方面，它依靠统一的司法保障每个人的正常需要和自由；另一方面，它借助警察造就出统一的规制力量，进而凭借同业公会（Korporation）<sup>④</sup>，将摆脱了家庭纽带的个体重新结合到共同体之中、调节他们的日常生活，预防个体欲望的无限繁衍和种种偶然的败坏情形。不止如此，基于共同的需要，这种外部国家会开拓海外殖民业务。在黑格尔的笔下，外部国家的典型无疑是同时代的英帝国，他甚至毫不吝啬地称赞英国作为近代奋发有为的民族向无边的海洋进军，成就了商业的世界史意义。<sup>⑤</sup>

然而黑格尔同时指出，直接从市民社会衍生出的外部国家是有局限的，它实质上只是外在的秩序、是达成私人目的的手段，而不是目的本身，从而无法从根本上克服私人欲望的无限扩展，也不能解决国家内部的腐化和贫富的急剧悬殊，从商业的原则推导出的世界史也远远未达到世界历史的精神顶点。“同业公会”可以说是外部国家的伦理生活极限，因为它尝试从内部构筑市民社会的伦理性，基于技能、产业和相应的道德品质的准入原则，它造就出各个等级（Stände），每一个等级都是一个统一体，它们变成了社会成员的第二家庭，

在商业社会之中，个体从家庭这一直接的、自然的伦理实体中摆脱出来，成为无限反思的主体，如今兜兜转转后重新返回伦理共同体里，得以在同业公会之中安顿自己、参与普遍的事务，而且将此视作同自己相伴（bei mir）的东西、视作自我意识的内在构成者。就此而言，“同业公会”面临一个选择，或者向着特殊性的方向（商业的原则）倒退，这样它就蜕化成了固步自封的、可怜的行会制度，或者向普遍的方向迈进，将内在的普遍者、即伦理的原则扩及到整个外部国家，这时外部国家就脱胎换骨为伦理国家。<sup>⑥</sup>

滕尼斯敏锐地认识到，黑格尔用一套辩证法重构了霍布斯的绝对国家或“利维坦”，国家成了绝对理性的结果。<sup>⑦</sup> 由此，黑格尔完整地讲出了政治的意志何以从纯粹孤独的个体状态中产生出来，而且这个运动具备内在连续性。有论者指出，黑格尔的“市民社会”和“国家”的区分实际上标志着“政治”（political）和“民事”（civil）的分离。<sup>⑧</sup> 但事实上，黑格尔并非截然地将“市民社会”和“国家”切分开，就像他讲到的“哲学是个圆圈”的比喻，每个环节运动到新的环节之后，不仅提升了自己的普遍性，

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 352.

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 341.

③ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 340.

④ 参见《法哲学原理》§252 关于同业公会之权利和责任的说明，包括：照顾它内部的本身利益；接纳会员；关心所属成员，并担负教育他们的职责，使他们获得必要的生存能力。同业公会是作为成员的第二个家庭而出现的，一般的市民社会则是一种比较不确定的家庭。

⑤ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, SS. 391-392.

⑥ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, SS. 397-398.

⑦ Ferdinand Tönnies, *On social ideas and ideologies*, ed. E.G. Jacoby, New York: Harper & Row, 1974, p. 67.

⑧ Z.A. Pelczynski, *The State and civil society: studies in Hegel's political philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 3-5.

成为普遍者的一个历史环节，而且借此成就了自己的真理。“同业公会”正是市民社会和国家之间的中介，它内在的伦理性孕育出伦理国家这一果实，一旦其普遍性原则推到极致，伦理国家便形成了，与此同时，国家的意涵包含着个体私利的实现：

现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主观性的原则完美起来，成为独立的个人的特殊性的极端，而同时又使它返回到实体性的统一，于是在主观性的原则本身中保存着这个统一。<sup>①</sup>

“政治”即意味着个体意识到普遍目的，也即每个人为着这个普遍者尽义务，相对而言，“民事”意味着同义务完全统一的个体权利的实现。<sup>②</sup>黑格尔指出，这一绝对普遍者或完美的“政治”的定在直接地即王权，由这个“简单自我”即君主将国家的理念现实化为绝对的统一体，在他的一声“是”之中，在他用御笔一点的行动中，国家就成为了一个真正的全体。

当然，这只是“政治”的前提和最终的落脚点，对于滕尼斯而言，黑格尔法哲学里更重要的问题在于：如果君主将统一的轮廓赋予“国家”这一有机体，那么这个有机体内部的各个环节如何关联和运动，进而实现良好的政治制度，最终同君主的决断凝结为一体，成就完美的政治理想？因为“国家”一旦落实为具体的现实生活，概念内在的各个环节乃至每一个人都处于不同的状态里，他们各自的权利和义务的内容也不同。

于是，两条道路汇集到了一起：第一条是从统一的王权“流溢”出来的行政团体，它们聚集在君主周围，使各个特殊领域和具体事务从属于统一的政治要求；第二条则是各个同业公会行使立法权，不断朝政治目的向上运动，它们在各自的等级里选出代表着自身等级利益、同时具备广阔政治视野和实践智慧的议员，使各个看似分散的特殊领域政治化，直至融入统一的伦理国家。在这个意义上，黑格尔为德意志国家奠定了一种多元统一的伦理生活方案。<sup>③</sup>

#### 四、重回伦理的社会基础

在黑格尔之后，彻底颠倒“市民社会”与“国家”之伦理秩序的人是马克思，他的《黑格尔法哲学批判》<sup>④</sup>揭示出的充满张力的政治现实和断裂的伦理意识，一直延续到滕尼斯的时代，并成为了滕尼斯所面临的最直接、最迫切的理论问题。在《共同体与社会》的第二版导言里，滕尼斯称赞黑格尔一方面揭示了现代社会和国家的必然性，另一方面道出了伦理的超越性、辩证性之后，他峰回路转地做出了如下批评：

“然而一切历史的认识以及所有关于个体意志与社群群体之现实关系的理论最终都消解了。黑格尔的法哲学不仅是对国家的描述、甚至是对国家的赞美。对黑格尔来说，实现了伦理理念的国家就是现实的国家，是复辟时代的普鲁士。”

“与黑格尔哲学的衰落保持平行趋势的是旧普鲁士的、笼罩在保守的德意志同盟之上的国家思想被战胜，取代这种国家思想的是一直为它所厌恶的‘德意志统一’的理念。然而，就像许多在历史中出现的悖谬情况那样，‘德意志统一’的理念是以这样的形式实现的：即上述普鲁士的国家思想反而变成了实现统一的暴力工具。”<sup>⑤</sup>

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 407.

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 408.

③ 阿维纳瑞：《黑格尔的现代国家理论》，朱学平 王兴赛译，北京：知识产权出版社，2016年。

④ 马克思作于1843年8月的《黑格尔法哲学批判》的手稿，处理的是黑格尔的《法哲学原理》§§261—313，也就是集中于对黑格尔国家学说的核心即“国家内部的制度”的批判。这份手稿直到1927年才正式面世，滕尼斯涉及马克思的思想研究时，读过的也只是1844年公开发表在《德法年鉴》的《黑格尔法哲学批判导言》。在《卡尔·马克思：生平与学说》一书里，滕尼斯非常敏锐地认识到：除了这篇导言，马克思还完成了其他批判黑格尔的作品。他借着这篇导言和同时期的其他作品（例如《论犹太人问题》），完整构建了马克思思想体系的早期阶段。在滕尼斯看来，马克思的黑格尔批判意味着他第一次尝试解决时代的诸多困惑，这个文本的实质不仅仅像恩格斯评价的那样，颠倒了黑格尔那里的“市民社会”与“国家”间的关系，而且开启了马克思立足于社会本身、解剖市民社会的政治经济学的工作。无怪乎滕尼斯在解读德国社会学起源的时候，将黑格尔的“历史性”（Geschichtlichkeit）视作哲学基础，将马克思的“唯物史观”（historische Materialismus）视作真正的历史基础。关于滕尼斯对马克思的讲法，具体可参见：Ferdinand Tönnies, *Karl Marx. His Life and Teachings*, trans. Charles P. Lommis and Ingeborg Paulus, Michigan: The Michigan state University Press, 1974, pp. 11-12.

⑤ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXVII.

通过观察普鲁士国家的真实政治情形，把握其历史发展的趋势，黑格尔之后的思想家们抓住了批评唯心主义政治学说的契机。马克思既是冲在前列者，又是在黑格尔左派的影响下成长起来的最深刻的批判者。在青年马克思的眼中，1848年革命前夜的普鲁士的现实，根本就不是黑格尔循着概念运动的现实化所导向的辉煌世界。普鲁士国王弗里德里希-威廉四世的倨傲、专制、任性，充斥于德意志世界的浪漫主义者、“伪自由主义”的庸人官僚尤其各级议会里的保守主义者，令黑格尔笔下的伦理国家丧失掉了任何成为现实的可能性：

这些可敬的机构是保准不会产生自由主义情绪的，因为拥有地产是当选议员的一个必要条件。在这种情况下，议员的半数贵族地主，三分之一是拥有地产的城市居民，六分之一是农民。……在这里（莱茵省）可以看到，贵族在议会中控制着三分之一以上的票数，由于决议必须有全体议员三分之二的多数才能通过，因此，违反贵族的意志就什么也做不成。<sup>①</sup>

基于实在的经验感，马克思一开始便对黑格尔法哲学背后的“逻辑学”（Logik）前提发起了猛烈的攻击。在《黑格尔法哲学批判》里，他首先要斩断的便是黑格尔那里的概念同历史间的关系，这一做法同样切断了《法哲学原理》中的“伦理”同作为其运动环节的“抽象法”和“道德”间的闭合关联。马克思说，当黑格尔指出市民社会从属于国家且以国家作为自身的内在目的的时候，他实际上是通过一个神秘的第三者来实现两者间的关联。<sup>②</sup>在这里，黑格尔将“市民社会”和“国家”各自视作概念分成的两个有限的、定型的领域，这个过程源于概念所处的情势（Umstand）、概念的任性（Willkür）以及概念自身按照它的规定所做的选择（eigene Wahl seiner Bestimmung），总之，概念成了一个按照自己的原则和目的行动的主体。<sup>③</sup>

在此，马克思更想表达的是，黑格尔造出来的概念是一个隐微的、任意行动的主体，我们根本无法知道它的意图，因为它完全靠着自己的想象活动，就像变魔法一样，它变出了“市民社会”和“国家”。黑格尔不是指引我们从“市民社会”和“国家”的经验事实本身认识它们的规律和合理性，而是从附加在它们之上、超出它们真实范围的一种意义推导出它们。换句话说，在马克思眼里，黑格尔并不关心现实生活本身是什么，他不是要表明家庭和社会的情绪、制度如何对待政治，如何同政治发生关系，而是用“逻辑”的神秘主义去套现它；不是在国家中理解国家本身，而是“在国家中寻找概念的历史再现”。<sup>④</sup>

马克思在毫不留情地破除黑格尔的伦理背后的“泛神论的神秘主义实质”之后，便彻底消解了基于概念的辩证运动实现的从“市民社会”到“国家”转变的可能、堵住了通过现代个体的自我教化（Bildung）实现“成熟的”政治素养的道路——我们不能等待理性在现实生活里结出果实，而对目前的糟糕处境视而不见。这样一来，马克思实际上将黑格尔的法哲学还原为各个仅代表着自己利益的等级彼此隔阂、冲突的政治图景，他随后的批判便要指出这一图景的荒谬之处。

在黑格尔设计的国家秩序和内部制度图景中，王权作为最高的神圣政治意志、作为国家的肉身化，起着做出统一政治决断的作用；由聚集在国王身边、履行咨议职责的官僚阶层行使的行政权，由代表各等级发出声音的同业公会行使的立法权，一同建立起了国王同人民之间的政治联系。黑格尔说，这个国家是一个有机的建筑构造：“它通过公共生活的各个领域和它们的权能的明确划分，并依赖全部支柱、拱顶和扶壁所借以保持的严密尺寸，才从各部分的和谐中产生出整体的力量。”<sup>⑤</sup>然而在马克思看来，这一构造根本就不能产生有机的国家，毋宁它本身就是不可实现的。

首先，当马克思抽走了黑格尔的理念基础后，后者笔下的“国王”便内含着一个无法根除的二律背反：一方面，国王是国家理性和国家意志的化身；然而另一方面，国王是一具纯粹的肉体，一旦它不能把

① 梅林：《马克思传》，樊集译，北京：人民出版社，1972年，第51页。

② 马克思针对黑格尔的理念推演现实原则的批判，着力点即在《法哲学原理》的第262节。正如马克思所说：第262节集黑格尔法哲学和全部哲学的神秘主义之大成。

③ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，中央编译局译，北京：人民出版社，1963年版，第21—22页。

④ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第21页。

⑤ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 19.



自己化作“许多单一”（viele Eins）的真理，或者说，一旦他不能用类存在（Gattungsdasein）的方式确定自己的行动，他就像黑格尔讲的纯粹的“自然”一样，只能听凭偶然性决定、按照自身的任意做决断，比如像弗里德里希-威廉四世这样专横跋扈的专制君主，如何想象他等同于国家理性本身呢？从马克思的现实眼光看来，黑格尔讲的理念的辩证法到了国王这里根本就不适用，公民绕了哲学这个大圈，最后认识了国家这一“蔷薇的理性”，成为顺从的奴隶，然而国王靠着他的自然出生就直接跨过了漫长的教养之路，“一开始的抽象权利的主体到这里还是抽象权利的主体”<sup>①</sup>，更悖谬的情形在于：他居然最终跻身伦理谱系的顶峰，“在国家最高峰上面做决断的不是理性，而只是肉体的本性，出生像决定牲畜的特质那样决定了君主的特质”<sup>②</sup>。

接下来，作为从代表国家理性的国王权力中流溢出来的政治官僚（Bureaucratie），它在黑格尔的法哲学理论脉络里发挥着从上至下地执行、实施国王决定，将社会中的特殊事务纳入普遍规范之轨道的中介作用。但是在马克思的眼里，黑格尔并没有足够地认识到官僚政治内在的复杂性，尤其当我们把官僚机构同时置于国家和市民社会之间来看时，它实际上悖谬地构成了一种特殊的、自身封闭的同业公会或集团（Gesellschaft）：一方面，官僚将自己认作国家的目的，因而就其现实的目的而言，它反对统一的伦理国家的目的；另一方面，在官僚制的内部，它完全以施了魔一般的方式运作，就像马克思指出的那样，官僚机构的普遍精神就是秘密（Geheimnis）或神秘（Mysterium），权威是它的知识原则，崇拜权威则是它的思维方式：“官僚政治是一个谁也跳不出的圈子，它的等级制是知识的等级制。上层在各种细小问题的知识方面依靠下层，下层则在有关普遍物的理解方面依赖上层，结果彼此都使对方陷入迷途。”<sup>③</sup>故而他将之称作“同业公会的唯灵论”<sup>④</sup>或“用耶稣会的精神对待现实的国家”<sup>⑤</sup>。

最后，马克思宣告黑格尔的“同业公会”从下至上地建构政治的可能性根本就不存在，因为“同业公会”所立足的社会等级已经不再像中世纪的封建制那样，直接地便是政治等级，履行庇护与扈从的政治义务，换句话说，黑格尔幻想在现代国家的构造之内保留封建制的要素。然而近代历史的趋势实际上抹除了这种幻想的根基。马克思非常明白地指出，近代历史的本质就是政治等级向社会等级的转变，这经历了两个历史阶段，其一是近代绝对主义国家的形成，其二是法国大革命：

从政治等级到市民等级的转变过程是在君主专制政体中进行的。官僚政治实现了反对一个国家中有许多不同国家的统一思想。但是，甚至有绝对行政权的官僚机构存在，各等级的社会差别仍然是政治差别，仍然是在具有绝对行政权的官僚机构内部并且和它并列的政治差别。只有法国革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程，或者说，使市民社会的等级差别完全变成了社会差别，即没有政治意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。<sup>⑥</sup>

在这个意义上，马克思既否认了依照复古的办法使“同业公会”直接融解于“国家”之中，也讽刺了这一做法的必要性：既然现代的国家已经成为了市民社会的彼岸世界，那么人民为什么要返回天国的信仰？为什么要砍断自己的一只手来自我牺牲，而不用自己的两只双手反抗自己的敌人？

那么，在“市民社会”和“国家”之间切分出的绝对鸿沟之间，黑格尔笔下的市民乃至毫无教化之希望的贱民如何感受，如何生存，如何建构政治的谱系？作为“国家”这一高高燃起的明亮火炬之“黑暗的天然基础”，市民社会何以跨越它同国家间的沟壑？在后来写就的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里，马克思一针见血地将政治的批判界定为神学批判的延伸，政治如同宗教那样是颠倒了的、虚幻的世界观，只有从“社会”这一黑暗的基础出发，人民、尤其无产阶级拿起武器展开彻底的革命，打碎那个作为彼岸的虚假存在者，才能解放自己，取得统治的权利并解放整个社会。

① 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 45 页。

② 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 54 页。

③ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 67 页。

④ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 67 页。

⑤ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 70 页。

⑥ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，第 110 页。

## 五、共同体的伦理图景及其真正实现

19世纪80年代前后，德意志帝国的政治危机使得滕尼斯克服了霍布斯自然法的界限，他从更深刻的历史意识反观德意志—日耳曼文化的进程，以理解当前的处境：

伴随着不断形成的对基督教的普遍信仰，日耳曼文化在教会的推动力下兴起，这个过程既可被理解成不断的进步，也可被理解成持续的衰退，正是在这个地方，日耳曼文化进程中产生出的这些对立，构成了我们研究的焦点。<sup>①</sup>

在滕尼斯看来，日耳曼文化的发展首先意味着在基督教推动下的“不断的进步”，它体现为以个体自由为核心的现代化过程。从新教的话语脉络来说，便是由路德、继而黑格尔揭示的人的深度自我和自由感，这种自由不仅促成了近代市民社会秩序的建立<sup>②</sup>，也从人心内部指明了塑造伦理生活的必要方向。同样地，日耳曼文化也在“持续地衰退”，一方面，逆时代潮流而动的、非理性的政治浪漫主义思潮日益盛行；另一方面，如马克思批判的那样，自普鲁士复辟以来的19世纪德意志国家的历史进程，向我们证明了国家或官僚机制如何变成自成一体的东西，如何成为市民社会的唯灵论结果和它的彼岸世界。

《共同体与社会》所昭示的现代性的糟糕结局，同滕尼斯沿着马克思的批判方向萌生的预感以及忧虑分不开。俾斯麦政府1878年颁布的《反社会党人法》，造成了阶级间紧张的局势，也使得滕尼斯的脑海里愈益酝酿出一幅文明终结的画面：作为对国家专制和任性的反动力，受马克思学说直接影响的社会民主党分子<sup>③</sup>要促成无产者的阶级意识向阶级斗争的行动转变，用物质的武器发动革命，摧毁那个作为彼岸的、虚幻的国家机器，同样要毁灭市民社会的等级结构，将它变成共产主义公社或“尘世的人间乐土”。即使这场革命推翻了专制国家，它最终会营造出真正的理想世界吗？在滕尼斯看来，革命不仅会将整个日耳曼历史积淀成的“文化总体”（Kulturkörper）毁灭殆尽，而且将扼杀一切从既有的现实世界里发育出伦理生活的可能性。<sup>④</sup>

社会与政治间的剧烈冲突引起滕尼斯极度的紧张感。在所谓“社会悲观主义”<sup>⑤</sup>的指责背后，滕尼斯焦虑的实质问题在于：如何在保全日耳曼文化总体的前提下，改革社会之弊，塑造新的伦理国家、或者说“共同生活”（Zusammenleben）形态？在马克思揭示的困难面前，滕尼斯试图以经验的方式将黑格尔的思考带回来。然而一方面，相比复辟之初的普鲁士国家，19世纪末的“市民社会”已经蜕化成以“大城市”为标志的、普遍人性扭曲与腐化的状态<sup>⑥</sup>；另一方面，黑格尔法哲学所针对的“从主观的心情、情绪和灵感出发的浪漫主义”<sup>⑦</sup>现在变成了赤裸裸的国家权力的工具，让问题变得愈加复杂。滕尼斯在其《自传》里曾如此表达了他的理论意图：

“让我们毫不畏惧地前进！”这是我的实践信条，我也时刻皆信心满满地支持它，并且从来没有使它变成浪漫化的尝试，也就是说，我并不是要重新提出那些已经凋零和即将腐朽的意见。当然，我对怀着极大的厌恶感和灰暗的愁闷之情看待当今的生活、尤其是大城市的生活。常常侵袭我心的，时而是厌恶和憎恨的情感，时而是深深的忧虑。就此而言，我是一个坚定的社会改革者。<sup>⑧</sup>

① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 220.

② 滕尼斯讲的近代市民社会的秩序当然不仅意味着以货币和资本流通、繁衍为标志的资本主义商业经营活动，而且意味着现代人的一整套实践生活，包括人在空间范围内的自由流动、教育和职业选择的自由、立法合议化与理性化。当然，它们的根基在于现代人的心灵状态发生了改变。

③ 在《自传》里，滕尼斯表明，自己常常被当作一个社会民主党的知识分子，然而他从不曾公开地或暗地里成为一个社会民主党分子，因为他的思想既同《埃尔夫特纲领》有出入，他本人也厌恶投入现实的政治。参见 Ferdinand Tönnies, “Eutin(Holstein),” *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922, S. 220.

④ Ferdinand Tönnies, “Eutin(Holstein),” *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922, S. 220.

⑤ Harald Höffding, *Ferdinand Tönnies, Harald Höffding: Briefwechsel*, Berlin: Duncker & Humblot, 1989, SS. 294-305.

⑥ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 215.

⑦ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 18.

⑧ Ferdinand Tönnies, “Eutin(Holstein),” *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922, S. 230.

从这个意义上来说,《共同体与社会》中的“共同体”不仅意味着从古代城邦直到日耳曼中世纪封建制历史中已然逝去的或正逐渐衰退的文化,更意味着思索现代社会改革的参照系和理论总纲。在他看来,“共同体”指向的就是共同的伦理生活(Sitte)。<sup>①</sup>同黑格尔乃至黑格尔在《法哲学原理》里高度赞赏的孟德斯鸠一样,滕尼斯清醒地看到,要理解富有生命力的伦理生活,既不能从国家由上至下确立的实定法、也不从个体纯粹主观的心情、任意的主张入手。相反,共同体的意识必须遵循黑格尔讲的主体思维的普遍方式运动<sup>②</sup>,因为这一方式不但是客观的、必然的,而且它的价值是向上的。但是正如马克思批评的那样,黑格尔在个体以及他思维着的普遍物之间,变戏法似的带入了一个神秘的第三者,即概念,它牵引着个体的自我意识不断朝着普遍者靠近,最终融入普遍者,而忽略掉了现实个体本身的生命过程。

滕尼斯克服黑格尔的“泛神论神秘主义”进而回应马克思理解事物本身的要求之举,便是将个体心理学视作“共同体”学说的基础。<sup>③</sup>在法哲学里,黑格尔曾将“共同体”(Gemeinwesen)或“共同性”(Gemeinschaft)视作意志发展的一个低级阶段,它指的是私人间偶然达成一致的意志(所谓gemein之意,即不同私人间形成的公共意志),形成的意志的联盟,故而“共同体”只不过是抽象法阶段<sup>④</sup>的产物,是一个根本无法生育出普遍物的东西。从这个意义上讲,黑格尔讲的共同体概念反倒跟滕尼斯的“社会”(Gesellschaft)概念所指涉的内容类似。

然而,滕尼斯的“共同体”学说的微妙之处恰巧就在这个地方,它正是要在黑格尔与马克思的学说之间达成一个平衡:一方面,滕尼斯将黑格尔所鄙视的共同体向前推进了一步,他试图说明,共同体(Gemeinschaft)昭示的人们的“同本共生”(Gemein-wesen)的生活何以能够克服私人间靠着契约达成的片面的、暂时的联合,正像Gemeinwesen这个德文词刻画的那样,它不仅意味着共同性(gemein),更意味着这种人们内在的共同性的生成和不断地成长(wesen);另一方面,滕尼斯接受马克思对黑格尔的批判乃至作为这一批判前提的唯物史观,即绝不能将共同性推及绝对的普遍性、绝对的大全(All-gemeinheit)。马克思在他的关于黑格尔国家学说的批判里,已经充分揭示了所谓绝对普遍性以及在此基础上的多元政治架构的荒谬和虚假,与此同时,在19世纪末的大规模社会分化时代,滕尼斯可能比马克思更能切身体会什么是“哲学的贫困”,“一”的学问和“无”学问实际上没有什么区别<sup>⑤</sup>,因为我们在何种意义上能够想象那些完全被抛到国家机器之外、被资本剥夺到一无所有的大多数民众能融进普遍性?如果他们无法进化到普遍的自我意识,那么他们的每一刻的生存状态和感受是否就一文不值?

就此而言,滕尼斯的“共同体”学说要返回个体的真正的“类存在”(Gattungsdasein)。然而所谓“类存在”不是由哲学家界定并提取了所有人类秉性的抽象个体,而是社会学意义上的类存在。<sup>⑥</sup>比马克思更进一步,滕尼斯所理解的社会学意义上的类存在并非局限于市民社会的诸既定条件,而是反过来将历史和文化意义赋予市民社会。这当然意味着在人的具体成长过程和在其生活世界里培育整全人性,就此而言,滕尼斯的“共同体”学说蕴含着一种强烈趋向,即捕捉德意志传统的“古典主义”时代的精神气质。

① 滕尼斯在1909年出版的《论习俗》(Die Sitte)一书,确切无疑地表明了这个问题。如果说《共同体与社会》仍然渗透着浓厚的比较类型学的色彩,那么《论习俗》就将“共同体”作为伦理的题中之义表现得淋漓尽致。当然,Sitte在滕尼斯那里的意涵极其丰富:它既意味着“习俗”(custom),也意味着集体的习惯(habit)、习俗(custom)、日常的规范(social norm)乃至蕴含于它们之中、作为文化沉淀下来的心灵倾向。

② Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXXIV.

③ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 6, S. 105.

④ 更积极地说,“共同体”也可以被纳入同业公会出现之前的“市民社会”的阶段。当然,我们必须严格区分抽象法阶段和市民社会阶段,因为其中隔着“道德”,即个体内部生发出的普遍性的意识,然而仅仅就“共同体”这个问题来说,这两个阶段实际上都共有一个前提,即:“共同体”的本质是个体间的不一致,它们还没有形成真正的普遍的伦理实体,只有到了“市民社会”的高级阶段,即同业公会和国家,真正的伦理实体才能实现。在黑格尔这里,Gemeinschaft(共同性)与Allgemeinheit(普遍性)是对立的,它可以类比为滕尼斯的“社会”与“共同体”间的对立。

⑤ Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 15*, Berlin: Walter de Gruyter, S. 37.

⑥ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. XXIII, S. 6.

他借歌德吟诵人生的发展历程、歌咏女性的羞耻感和礼法<sup>①</sup>，借席勒反专制君主的呐喊和对美育的理论思考<sup>②</sup>，克服现代德意志人的片面品质，重塑他们的伦理品性。

与此同时，“共同体”的生成性意味着伦理的品质转化成积极的人生态度和行动，德意志经历了漫长的封建制传统，古老时代的共同生活仍旧没有消逝殆尽，它变成了一种伦理理想，促成人们反思。资本的扩张不仅造成了社会的不断分化和劳动者的穷困，而且让人心变得贫瘠，因此，滕尼斯看到，关键的办法就是要实现经济基础的重组，即以自然的交换取代流动的商业资本，让劳动者结成自愿的互助共同体，彼此帮扶并且一同对抗资本的剥削。

在《共同体与社会》完成后的19世纪90年代，滕尼斯提出了一系列社会改革的方案，这些改革计划以“伦理文化”（*ethische Kultur*）为纲领，由他在1892年领导创建的“德国伦理文化学会”推动实施。围绕共同体思想这条主轴，伦理文化运动涉及对家庭、劳资关系、公会、高校、学者群体的改造；还有从“社会病理学”（*Sozialpathologie*）方面纠正离婚、犯罪、自杀等病态行为。

当然，现代社会的困境不光在于商业资本这一单方面的问题，面对资本与政治的结合、现代绝对对国家支配这些复杂的境况，一个民族只有在精神上更加成熟，让自己成为自己的主人，才能过上真正的伦理生活。这就需要我们自愿地结社、过广泛的共同体生活，让孤独的自我重新找到落脚点，塑造自我节制的心灵。这种向着克服自我的不断努力并非一个令人痛苦的、压制创造力的过程。相反，一个着眼于整体伦理生活的民族，才可能是一个有创造力、担负着历史责任的民族。

（责任编辑：牧秋 见习编辑：朱颖）

## The Ethical Implication of Community: Ferdinand Tönnies' Synthesis of Hegel's and Marx's View of the Relationship between State and Society

ZHANG Weizhuo

**Abstract:** As a classic sociological concept, “community” shows the overall social picture. From the psychological characteristics of individuals, the nature of the relationship between individuals, the structural form of society to the concept and system of politics, they form a joint organic whole, which is embodied in a common ethical life. Its emergence is inseparable from the internal contradictions of the development of modern society. Ferdinand Tönnies' theory of community and its realistic possibility are launched in the background of Hegel and Marx's debate on the relationship between civil society and the state. From the premise of Hegel's philosophy of law to the empirical conditions of Marx's social theory, based on his own background, Tönnies creatively integrated their views of society and state, presenting the overall picture of modern community and its ethical implications.

**Key words:** community, ethical life, civil society, state

① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 130; 1961. Ferdinand Tönnies, *Custom: an essay on social code*, Chicago: Henry Regnery, 1961, p. 80.

② Ferdinand Tönnies, “Schiller als Zeitbürger und Politiker,” in *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009.