

人造社会与伦理社会*

——滕尼斯对近代自然法学说的解读 及其社会理论的奠基

张巍卓

提要:面对 19 世纪末德意志帝国内个人主义和专制主义交织的困境,滕尼斯以霍布斯代表的近代理性主义自然法学说为其社会学的研究起点,试图把握现代人性面貌和国家的权利基础,进而探寻重塑民族伦理生活的道路。滕尼斯用“社会性”化解了霍布斯那里的自然状态和政治状态间的理论张力,并创造性地用古日耳曼的“原始集会”来构建社会的历史原型。通过对霍布斯生平与学说的细致解读,滕尼斯敏锐地揭示了现代人性以及生活方式的根本难题,即潜藏在文明之下的人与人互为敌人的自然状态。由此出发,他不仅从霍布斯的自然法学说内部探寻规范人心的可能性,且基于对自然法的反思,尝试在德国的思想和历史遗产中寻求更合乎德意志民族之传统、更本真的人性规范。

关键词:滕尼斯 原始集会 自然状态 抉择意志 本质意志

一、导 论

不可否认,现在的社会学史叙事通常将滕尼斯看作一个无关轻重的人物。一方面,他的影响似乎远不及同时代的另外几位社会学经典作家;另一方面,相较于后世对其他社会学家浩如烟海般的研究,关于滕尼斯的生平与思想的探讨仿佛也寥寥无几。然而同这一状况极端相悖的事实是:滕尼斯身前的声名极其显赫,他的《共同体与社会》是欧洲严格意义上的第一本社会学著作,他组织创办了德国社会学学会,在群星璀璨的思想精英团体中一直担任领头角色,被誉为德国乃至欧洲社会学的重要奠基人(卡斯滕斯,2010)。更重要的是,无论在同时代

* 本文的主要观点曾在 2016 年 6 月北京大学政治哲学与伦理学研究中心主办的“霍布斯与现代秩序”会议上宣读,感谢渠敬东教授、李猛教授、吴增定教授的批评与宝贵建议。感谢匿名审稿人的修改意见。文责自负。

的思想家笔下,还是二战后的经典社会学文本里,他的问题意识和理论洞察不仅从未缺席,而且一直处于核心的位置。我们看到,同时代的社会学家如涂尔干关于社会团结与道德的思考、齐美尔的“社会分化”与“社会形式”的观点皆同滕尼斯对现代社会(Gesellschaft)状态及其困境的揭示紧密相关,韦伯的社会行动理论离不开与滕尼斯的社会意志论的充分对话,桑巴特对传统和现代资本主义的比较研究及其精神史的思想进路则深受滕尼斯的两种社会类型学说的影响。即使战后美国社会学强势崛起,帕森斯仍然坚持从滕尼斯的“共同体”与“社会”概念出发,延伸出一套构建美国“社会共同体”的思想。更不必说在德国本土社会科学界占据主流地位的哲学人类学传统乃至法兰克福学派的批判主义,都与滕尼斯有着千丝万缕的关系。同样,当前的自由主义、保守主义、共和主义、社群主义等思潮多少仍可追溯到滕尼斯的理论洞见。

事实上,不管同时代以及后世的社会学家从何种角度理解并发展滕尼斯的论题,他们都承认:滕尼斯作为现代社会学奠基者,为社会学提供了基本的问题意识与理论框架(Freyer, 1930)。面对现代社会的大转型,社会学无疑需要从过去的诸思想源流中汲取养分,以回应社会的总体问题。经典社会理论家都非常明确地认识到,滕尼斯奠定的社会学传统包含着两重根本的规定,而他们则以不同方式对此做了推进:第一,不同于传统的伦理学和政治哲学以先验的人性及其目的设定推演道德法则和政治制度,社会学以“社会”(das Sozial/Gesellschaft)这一整体事实为前提,在这一事实背后囊括了普遍的人性面貌、经济生活、法与国家的秩序;第二,社会事实本身具有规范性,涵盖着对于社会之中的个体道德与伦理生活的特定价值诉求,从这个意义上讲,由概念或类型概括的社会事实展现了人处于其中而必然具备的心理状态和历史关联。

滕尼斯在当前的冷遇多少意味着社会学本身的蜕变,伴随着晚近社会学的专业化,中层理论、量化模型、解构主义等范式在西方社会学界兴起,这门学科的趋势越来越表现为同经典的理论视域分道扬镳,其实质便是通过“微观化”、“去政治化”的方式取代对社会整体及其规范性探索的追求。社会学家们越来越习惯于给自己划定某一(社会的)研究领域、聚焦于某些特定的(社会的)单元、抽象出一些纯粹的(社会的)因素做分析,作为社会学本原的“社会”概念以及其中包含着的人心、经济、政治乃至历史的复杂意涵反倒逐渐被遗忘(李猛, 2012: 105 - 106)。“社会”本身及其规范性基础这一问题曾如幽灵一般缠绕

着经典社会理论家,现在幽灵却消散了。社会学家多多少少相信:消解对于规范和价值的思考,靠着无偏见的观察以及对(社会)局部结构、制度或运作机制的客观分析,便足以构建一门经验的科学。然而它也会常常遭遇无力从根本问题意识和整体视角入手理解现实的尴尬。相反,在社会学诞生之初,经典理论家们无不将“社会”何以可能的问题以及它内在的规范前提视作核心关切,进而尝试从各自的视角出发,回应现代社会的总体问题。对我们今天的社会科学而言,通过深入理解经典社会理论,从诸思想传统丰富学科史的视野、进而重塑社会学想象力的工作仍然具有重要的意义(渠敬东,2015)。

就此而言,滕尼斯的理论思考提供了一种启示的可能性。本文试图以滕尼斯的“社会”概念为核心,指明他确定的社会事实以及背后的规范性。滕尼斯的社会学源于对霍布斯代表的近代自然法学说的回应和改造,通过考察滕尼斯对霍布斯学说的创造性解读,本文试图揭示他怎样将霍布斯的学说“社会学化”,并以此为其“社会”概念奠基;进而考察他如何充分调动德意志民族思想传统和历史实践的资源,丰富对“社会”的理解,为社会生活确立规范基础。由此,我们旨在将“社会”的整体图景重新置入社会学思考的核心。

作为滕尼斯眼中的“现代社会学的先驱”(Harris,2001:XXV),霍布斯不仅最先刻画了彻底现代的欲望个体及其彼此为敌的实在处境,而且提出“人类共同生活何以可能”这一基本社会学问题。就此而言,尽管不少滕尼斯研究者准确认识到滕尼斯建构的“社会”概念直接源于霍布斯的哲学,或者说以霍布斯为代表的近代理性主义自然法学说(Bickel,1991;Bond,2013;Mitzman,1987:46-47;Salomon,1936:356-358),然而他们之间的实质理论关联并没有被充分地阐明。究其原因,一方面在于这些研究者拘泥于“社会”与“共同体”概念间的对立,没有认识到它们的统一性和辩证关系(Merz-Benz,1995);^①另一方面在于他们忽略了滕尼斯为学的历史处境,因而没有完全地把握其霍布斯研究的意图与本质。

相较于思想史意义上的考虑,滕尼斯从事霍布斯研究的最深刻的

^① 美茨—本茨(Peter-Ulrich Merz-Benz)指出,滕尼斯的二元概念“共同体”与“社会”实际上并非对立,而是统一的,它们是同一个心灵或心理世界的不同图像(Merz-Benz,1995)。本茨的作品很大程度上启发了本文的构思,然而他过度聚焦于心理学和认识论层面的解读有削弱滕尼斯学说的经验解释力的危险。

动机,便是要应对俾斯麦治下的德意志帝国全盘“普鲁士化”所导致的普遍政治危机(Tönnies & Paulsen, 1961:28-32)。在滕尼斯开启自己学术生涯之时,俾斯麦政府正如火如荼地开展清洗议会的运动,由此煽动起的政党间、阶级间、民众间的普遍仇恨感正撕裂着整个帝国(Tönnies, 1929)。面对现实困境,滕尼斯这位血管里流淌着西欧自由血脉的“半个英国人”(Jacoby, 1961:X)重新发现了哲学家霍布斯的著作,并从他的政治学说入手来反思德意志国家的合理基础,进而探寻重建民族伦理生活的道路(Tönnies & Paulsen, 1961:6)。

在霍布斯的政治叙事中,国家的理性基础是自然法,每个平等的、独立的自然人出于主观的自我保存的需要,希望摆脱彼此为敌的“自然状态”,进而通过理性确定的客观自然法建构了一个统一的主权人格。借着霍布斯的“个人主义”这一现代政治的前提,滕尼斯看破了普鲁士的保守主义乃至专制主义的意识形态背后的幻象。^①然而在这个人人形式上享有平等政治身份的世界里,如何搭建现代个体的权利和主权国家之间具体的、合理的关系,才不会造成一方是彼此仇恨的个体、另一方是专制国家的糟糕局面呢?(张巍卓, 2016:103)

正是为了从理论上回应这一现实处境,滕尼斯敏锐地将视线聚焦于霍布斯政治学说中的自然人从“自然状态”向“政治状态”转变的区域,并且创造性地捕捉到“原始集会”(Tönnies, 1971a:196-209)这一理论要害,它不仅关系着个体如何产生政治和秩序的意识、如何向着政治性人格转化,也关系着这些个体如何构建主权、进而如何维持主权。通过对霍布斯的这一理论环节的创造性解读,滕尼斯奠定了“社会”或“社会世界”(Tönnies, 1931:3, 30-31; Merz-Benz, 1995)概念的原型:作为承载并教化现代个体的庇佑者,作为平衡个体和主权者的关系、确保共同生活实现的担当者,社会或者社会团体构成了现代政治的基础。

由此出发,滕尼斯展开了他的社会学思考,他首先面对的是这样一个问题:当我们将视线拉回现实的经验生活,呈现在我们眼前的社会事实是什么?它内在的规范又是什么?这一问题促使滕尼斯进一步深入

① 滕尼斯早年研究霍布斯的政治学说,主要针对的对象便是以基尔克为代表的历史法学派的解释(Tönnies, 1971a:201-207; 1979:XXX)。在滕尼斯看来,历史主义者否认霍布斯学说内在的个体达成秩序的可能性,这一观念跟蔓延于德国的各种保守主义、浪漫主义乃至国家主义的思想 and 情调一脉相承,无非是要把旧的等级制(尤其是普鲁士容克地主的统治)合法化,消解现代的私法和民法力量。

考察霍布斯的人性学说,通过对霍布斯奠定的现代人性构造的反思与批判,他为重建德意志民族的伦理生活提供了一种可能的思想进路。

二、“原始集会”:社会的原型

为了理解现代国家的规范及其理性基础,滕尼斯最初开始研读霍布斯作品的着力之处便在其政治理论或国家学说(Tönnies-Paulsen, 1961:6)。他运用古典语文学的方法,对霍布斯的三个不同时期的核心文本中的“国家学说”做了比较阅读和批判研究。这三个文本即《法的要素》(1640)、《论公民》(1642)、《利维坦》(1651)。滕尼斯发现,霍布斯对国家之起源和性质的解释有一个明显的理性化、抽象化和普遍化的发展过程(Tönnies, 1971a:244-246; 1971b:53),这一点决定了我们如何定位霍布斯的“国家”概念。

在滕尼斯看来,相较于后来的《论公民》,早期的《法的要素》对国家之前的状态更多采取的是经验描述的方式,呈现在我们眼前的便是一幕活生生的一个人由于恐惧而屈服于另一个人的景象。而到了《论公民》,霍布斯则不止停留于经验的讲法,进一步谈到了如何合乎目的地、理性地设计国家(Tönnies, 1971a:210):首先,那些未战败的自然人为了今后不被战败,也就是说,他们害怕未来由别人主宰他们的生死,这一恐惧调动了他们对于未来的预见,也即霍布斯讲的“自然理性”(Hobbes, 2003:6)。其次,自然理性促使他们每个人聚集到一起,共同地协商和决策,让一个源于他们自己的意志、由他们主动选择的对象掌握主权,履行保护他们未来生命的义务,主权者实际上是所有人共同赋予的一个统一“人格”(persona)。与此同时,霍布斯在这里特别指出,这个人格不仅可以由一个人(Hominis)承担,也可以由一个团体或会议(Concilium)承担。滕尼斯总结说,在《论公民》里,霍布斯萌生了讨论理想国家形态的意识,他强调要有一个由自然理性推动的“聚集”(the uniting parties)存在,它们自由地、有目的、有计划地设计一个国家(Tönnies, 1971a:210)。

霍布斯写作《利维坦》时,这一意识到达顶峰。在这本滕尼斯界定为完全“以政治为研究对象”的作品之中(Tönnies, 1971a:255),霍布斯直接宣称,国家就是技艺的作品,是一个人造人(Hobbes, 1998:7)。这

里讲的“技艺”(Art)是什么呢?在滕尼斯看来,它就是国家之“人格”的形成过程和内在动力机制。从这个意义上讲,《利维坦》进一步超越《论公民》的地方在于:它创造出了一套人格理论以及由此推及的“代表”和“授权”学说,以此重新界定国家的理性基础。在《利维坦》里,霍布斯正是将代表理论作为自然法与契约建国的中介(Tönnies, 1971a: 238-239):“一群人经本群中每一个人个别地同意、由一个人代表时,就成了一个单一人格”(Hobbes, 1998: 109)。

在论及契约建国和确定主权者时,霍布斯运用的就是人格和代表的原理。就契约建国而言,滕尼斯所界定的、被称作“建构着的集会”(Konstituierende Versammlung)的一群人(Tönnies, 1971a: 238)遵循每个人和每个人订立信约的方式,共同将权利授予一个普遍的人格,即国家。进一步地,就确定担当国家人格的主权者这一行动而言,作为“建构集会”的一群人发展成作为“具有做决定能力的集会”(beschlußfähige Versammlung)的一群人(Tönnies, 1971a: 238),他们遵循多数原则表决。

在滕尼斯看来(Tönnies, 1971a: 238; 1930: 18),这里特别值得注意的地方,就是“一群人”(a multitude of men)在此具备的实质含义。国家的建立源于“一群人的协议”、“本群内部的人达成的协议”,这意味着:一方面,“国家之建立”尽管基于每个人和每个人相互间达成的信约,但是它并非这些信约累加到一起的总和,相反,国家是由作为整体的“一群人”创造的一个超拔出所有私人关系之上的绝对的、理性的人格,它不能还原为全部的私人关系(Tönnies, 1971a: 216-217)。另一方面,“国家之建立”也不是纯粹由某种先天的观念或法则决定的东西,它应当同时具有事实的基础(Tönnies, 1971a: 248),因为国家首先必须满足每个人在自身中实在感受到的“自我保存”的需要(Tönnies, 1971a: 196),故而国家的产生是有条件的。由自保的基本需要出发,个人努力追求欲望的满足、同他人形成各式各样的关系(如结盟、斗争、服从)，“一群人”在此构成了国家的经验前提。^①

① 滕尼斯试图从德国的思想传统来定位霍布斯的自然法学说。德国自然法思想始于普芬道夫,他把握了霍布斯自然法学说的实质内容,同时用保守的要素来化解其中的极端成分(Tönnies, 1971a: 199)。经过德国传统的缓和,霍布斯学说之中同国家相对的自然状态表现为社会状态:个体拥有自由且占有财产,社会内部不仅有其自身的法(私法、民法与习惯法)和各种团体存在,而且它在概念上先于国家。他甚至将这一思想追溯到罗马私法(Tönnies, 1971a: 200)。

这样一来,国家并非建立在私人与私人之间纷繁多样的协定上,也非依照乌托邦式的幻想,源于一个瞬时达成的、完美的统一秩序,而是源于在时间中(Tönnies,2000:555)逐渐聚集到一起的“一群人”,那么这群人何以不同于自然状态里孤独的、彼此为敌的自然人呢?

在霍布斯笔下的纯粹人为敌的自然状态里,一个人同另一个人订立信约压根无效,因为信约是许诺未来履行的约,其中的任何一方都怀疑对方是否会履约,或者说,如果没有一个同时高于他们之上的权力威吓不践约者,信约就根本无法履行。这样就更不可能存在具有统一的意志能力和行动能力的集会(Tönnies,1971a:213)。

为了解决这个困难,滕尼斯敏锐地抓住了霍布斯那里从“自然状态”向“国家”转化的中心环节,即自然法,进而创造性地将它坐实为社会的规范或者说社会自身的法(Tönnies,1971a:200、204、208)。在他看来,霍布斯的自然法学说有一个极其重要的特征,即同道德判然有别:^①相对于道德的无条件性,自然法由诸“有条件的设定”构成(Tönnies,1971a:207)。之所以称作“有条件的”,是因为自然法要基于每一个体的自我保存的主观需要以及由此衍生的占有和享受的主观需要(Tönnies,1971a:196),然而另一方面,为了个体间的保存,自然法又必须由每一个体的理性来限制原初的普遍需要,因而变成同主观权利不同的客观的法(Tönnies,1971a:202-203;Hobbes,1998:86)。滕尼斯进一步指出,由霍布斯的自然法规定的明确“正义”原则,即履行契约的行动实际上预设了个体间承认各自的占有甚至共同使用占有物的情形,它是民法且属于社会的意志(Tönnies,1971a:218)。即使在没有国家的前提下,它不一定能得到保证,但是并不能否认人们遵循民法或习惯法结成集体的可能性,而这种潜在的集体意志又必然要追溯到他们共同的自我保存的意识(Tönnies,1971a:214)。

霍布斯全部自然法的根基,或者说“第一条的自然法”在于:人畏惧自然状态中的暴死,为求自保,必然要竭尽全力寻求和平(Hobbes,

① 在滕尼斯看来,与其说霍布斯有意地将自然法与道德区分开来,不如说他并不认为两者有区别,即道德必须建立在自然法的基础上(Tönnies,1971a:198)。后来,通过托马修斯、古德林以及其他论述者,自然法与道德的区分逐渐形成,最终通过康德与费希特的论述而实现了完全的分离。从另一个角度讲,滕尼斯认为霍布斯多多少少预见到了尼采超善恶的观点(Tönnies,1971a:180),而滕尼斯的抉择意志的基础同样离不开霍布斯和尼采对传统道德的批判(Tönnies,1979:131-132)。

1998:87)。由此马上可以推出“第二条自然法”：一个人为了和平与自我保护,会放弃所谓对一切事物的权利,而且满足于同他人构建相同的自由权(Hobbes,1998:87)。在第一条自然法和第二条自然法之间,霍布斯暗示:在自然状态里,面对时刻会涌上来的敌人,人感到自己并非无所不能,这将使他尝试同另一个人达成和解,只要直接关系生死这件最本原的事实,他就没有违背契约的企图,因为如果不践约,那么他会被重新抛入到了一个孤立无援的战场(Hobbes,1998:92)。

霍布斯继而也承认,由原初的二人出发,在战争状态之中,人与人结成的联盟(confederation)是存在的。一旦一个人希望依靠联盟抵御外人的侵害,那么他欺骗联盟成员便是一件不合乎理性的行为,因为这样一来就不会有任何防卫的联盟会接纳他,他便将自己置于人人皆可屠戮他的境地。他也不能靠着“别人可能不明白是怎么回事”的侥幸做出行动,这种情况是他无法预见的,故而非常不牢靠,违反其自保的理性。也就是说,这时的个体,不再同联盟中的每个个体发生关系,而是同联盟本身产生关联(Hobbes,1998:97)。

由此出发,当再次返回霍布斯关于契约建国问题的论述时,滕尼斯捕捉到的关键点在于:契约建国并不是一瞬间的事情,不是所有相互厮杀、力图将对对方置于死地的个体在突然降临的一刻皆恐惧得无以复加,然后灵光乍现般地同每个其他人达成和平的契约,建立起国家。相反,每个人被抛入人人为敌的战争状态的那一刻,就感到了随时殒命的危险,这迫使他寻求防卫联盟的保护。当他处于其中时,他感到生命不会时刻受到可想象的暴死下场的威胁,他享受着相对和平的安宁(Tönnies,1971a:197)。同时,为了保持这个处境,他明白,不能和联盟的同伴为敌,否则自己将被重新置于危险的境地。不过,少数人的联合并不能使人们得到彻底的安全保障(Hobbes,1998:112;Tönnies,1971a:214),为了让安全处境变得更确定,他们要一步步地扩大联盟,同其他的联盟间逐步地达成和解、彼此融合,直至联盟扩散到目力所及之疆域的所有人那里。

直到这个时候,他们才前所未有地意识到要构建一个超越联盟性质的东西,这个东西意味着他们在所有人的范围里构建最能保障他们自保需要的全体,这要求他们从中创造出一个绝对的、统一的人格,指挥他们安排自己的生活、做出战与和的行动(Tönnies,1971a:214;Hobbes,1998:114)。滕尼斯遵循着自然法,从自然状态中的各种“人

民群体”(Volksmenge)推进到一个民族(Nation),即一个有能力构建国家人格的原始集会(Urversammlung)的诞生(Tönnies, 1971a: 216 - 217)。^①当然,他强调的并非是人们在同一时间、同一空间里聚集这一简单的事实,而是通过联盟在他们每个人心上已经铸成并不断扩大的“社会意志”,即他们不会认为自己无所不能,而是有强烈的意愿去创造一个统一的主权者来保护自己。更准确地说,他们定信约的前提在于:他们已经从观念上认识到了他们共同处于一个集会当中,并最终要由这个统一的集会创造出主权人格。就像滕尼斯总结的那样:“即使这个原始集会又瓦解成一切人对一切人开战的自然状态,或堕入无政府主义的泥潭,它的成员无论如何都在观念上保留了有约束力的约定,这预设了合乎规则的会议总会在未来召开”(Tönnies, 1930: 15)。

就此而言,滕尼斯对霍布斯最具创造性的解读之处浮出了水面,在他看来,国家,准确地讲即作为契约建国之母体的“原始集会”,^②要被实在地追溯到它形成前的社会团体及其内在的社会意志,用更普遍的方式来说,政治理论的聚焦对象首要地便是“社会团体”,尤其是其背后的“社会性”机制(Tönnies, 1926: 349; 1979: 198)。这实际上包含了两个层面的意思:第一层意思是就政治的发生史而言的,即人们为寻求保护进入到社会团体中,团体陶冶成员的合群品质、培育合群的政治理性(Tönnies, 1979: 150 - 151),用政治经济学意义上的财产、习俗和美德丰富人性的内容(Tönnies, 1979: XXII)。反过来,政治或主权权力(Gewalt)应当守护它所由产生的“社会性”的价值,首要的便是国内的秩序和每个公民能够亲身体会到的自由。第二层意思是就政治的实践而言的,社会团体对现代政治的意义,不仅在于它本身呈现出各种复杂的现实情形(如团体的财产、团体内部的统治关系、团体与团体间的冲

① 需要指出的是,滕尼斯在此舍弃了对“以力取得的国家”这一情况的考察,因为这不是霍布斯真正关心的理论,而毋宁是历史学派和浪漫主义关心的问题(Tönnies, 1930: 15)。或者说,这不是滕尼斯眼中的霍布斯想要奠定的国家理性的基础。

② 在晚年写就的一篇专门探讨霍布斯的“原始集会”的文章里(Tönnies, 1930: 1 - 22),滕尼斯将霍布斯的“原始集会”问题具体化和历史化了,或者说,他用自己界定的这个“标准类型”(Tönnies, 1979)去理解德国政治的历史传统。从早期日耳曼部落的战士集会,到中世纪神圣罗马帝国内部的封建领主集会、地方社团集会(Gemeindeversammlung)、教士集会,直至1870年后的议会制,尽管不同时期的政治担当者的人格内含完全不一样,但“集会”却是根深蒂固地植根于历史的、构筑德国政治的基本单位。无论从理论还是历史的合理性来看,滕尼斯都坚定地认为:在德国,由集会决定的民主传统必须要保留下来。

突等等),而且在于它具有平衡政治权力的作用:既节制个体对国家的纯粹意见,又化解政治施加于个体的压力,除此之外,它塑造的政治人格以及它的合议机制保证了国家崩塌之后的再造力量。

三、“自然状态”:社会的事实

穿透作为国家前提的“原初集会”,俯视着每一个体经验的日常状态,滕尼斯敏锐地认识到:霍布斯的“自然状态”构成了现代社会的条件或既定事实。他发现,在《论公民》和《利维坦》这两部最重要的文本之间,霍布斯关于“自然状态”学说的论述存在着一个显著的差别,正是这个差别为滕尼斯敞开了理解社会事实的理论视域(Tönnies, 1971b:53)。

霍布斯在《论公民》里提出的“自然状态”学说同反驳古典政治学说的“政治动物”(Zoon Politikon)这一说法密切相关。霍布斯反对亚里士多德对人的自然本性的错误理解,即人性天生就适于社会。相反,他指出,人类生活的直接经验指明了人性的底色便是自私和虚荣,基于对未来可能遭遇的恶的预见,人们才会结成社会和政治的关系(Hobbes, 2003:21-31)。然而到了《利维坦》中,“政治动物”的说法不再起关键作用,取而代之的是以激情心理学的方式对人性的阐释。就像霍布斯说的,人一旦活着,就是不断在欲望着的动物,就是不断地从欲望一个目标转到欲望另一个目标,达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。为了保证牢牢地掌握欲望对象,他要确保自己具有永无休止的权力(power),甚至时时刻刻都在同他人较量,让其他的所有人都承认他有优势,由此,“竞争”、“猜疑”和“荣誉”的激情导致了每个人与每个人为敌的战争状态。不过,同《论公民》里超脱自然状态的惟一动力(即“相互恐惧”)不一样,霍布斯在此同时诉诸其他类型的激情,其中就包括了追求舒适的生活和从事产业的愿望,它们共同激起了人的理性(Hobbes, 1998:86)。

霍布斯两个文本的差别之处暗示了他对自己思想的一个修正:在《利维坦》里,霍布斯不仅以心理学的方式指出了人类天性的争斗起因(即竞争、猜疑和荣誉),而且同时发现了许多将人引向和平的激情,除了“恐惧”这一消极、被动的激情,新添补进文本的“对舒适生活的欲

望”和“经营产业的欲望”都是积极、主动的构建和平的激情。滕尼斯指出,在《论公民》里,霍布斯是从外部(outside)来讨论自然状态,也即从逻辑可能性和历史性的意义上推导战争状态向和平的政治社会的转变;但到了《利维坦》,这个转变过程则内化(internalized)了(Tönnies, 1971b:54)。对此,滕尼斯把握的要害在于:霍布斯强调的重点不再是一个所谓历史阶段的转变(无论是虚构的还是真实发生的时代更迭),而是每个人当下的时间性的生存状态(Tönnies, 2000:555),是内心里的战争激情与和平激情之间的激烈冲突。

同战争的激情相对,和平的激情调动起人的理性,构造了一个作为“技艺之作品”的国家。由于它是每个人靠着理性、以意志决定的方式造出来的人格,故而它其实是每个人心目中的一个完美的、抽象的观念。认识到这一点,我们便可以理解为什么霍布斯不在《利维坦》里着力抨击“政治动物”的讲法,因为霍布斯已然明了“政治动物”的说法并不是绝对无效的,人的政治性在于他能够建构出一个绝对理性的观念(如国家、主权和秩序),而他的自然生活(更准确地说是经验生活)则围绕着这个观念摇摆(Tönnies, 2000:553)。霍布斯曾将“自然状态”的概念具象地表述成:“士兵为不同的派别服役,泥瓦匠在不同建筑师的指挥下工作”(转引自 Tönnies, 1971b:57)。简单地说,只要一个人或一群人的生活偏离了那个惟一的、绝对理性的主权观念,或者说,如果他们的生活没有同这个观念发生关联,甚至相互间产生了敌意的观念,那么他们无疑是生活在自然状态里。

滕尼斯并非随意地得出了这个结论,他提醒我们注意霍布斯举的那些经验例子。即使霍布斯本人也会承认,严格的人与人相互为战的状态在任何时代都从未存在过,不过,只要我们考虑一下自己实在的生活处境,就会发现“自然状态”其实随时都会在我们的心头萌生,哪怕它不是公开的暴力,而是一个不安的念头,甚至一个敌意的眼神(Hobbes, 1998:84)。

从这个意义上讲,“自然状态”便不是什么先于国家的假设情景,而是普遍地内含于政治性的、秩序井然的、和平的国家乃至我们个人的日常生活中(Tönnies, 1971b:55)。滕尼斯由“自然状态”直接把握了自己时代的基本生存处境:在现代文明的开端之处,霍布斯早已大胆而不留情面地揭露了人的欲望、自私与虚荣,因而预见到现代的、社会式的(gesellschaftlich)文明背后潜藏着一切人对一切人的战争状态

(Tönnies, 1971b:60)。随着技术的进步、货币的力量渗透到人类生活的方方面面,以及世界性的资本流动,人实际上越来越难以构想那个纯粹政治性的主权观念,越来越难以纯粹按照它的方式构建经验的生活。相反,就像马克思所言,如果把“国家”这层观念的纱幕揭开,美杜莎的头颅,即“社会”就出现了,我们满眼都是“无节制的经济竞争、阶级斗争、政治党派之间的吵吵嚷嚷以及市民间的战争(革命)”(Tönnies, 1971b:61)。滕尼斯的理论意识正源于他理解的“自然状态”,用他的话说,“自然状态”就是市民社会生活的日常经验(Tönnies, 1971a:200)。

四、“抉择意志”:人造社会的规范

滕尼斯在《共同体与社会》里创造出“抉择意志”(Kürwille)这个词,便是针对社会的日常状态(自然状态)提出的人性规范,它源于霍布斯的心理学。在霍布斯那里,“意志”被定义成考虑(Überlegung/deliberation)过程的最终决断,他说:“关于善与恶的斟酌中存在的是交替出现的欲望,斟酌中的最后的欲望被称作意志”(Hobbes, 1998:42)。滕尼斯对“抉择意志”的表述也与之非常类似:“抉择意志是思维(Denken)本身的一个产物,只有在同其创造者(思维主体)的关系中,它才能获得真正的现实性”(Tönnies, 1979:73)。

如果细致地对比滕尼斯与霍布斯关于“意志”的定义,我们便会发现,滕尼斯有意识地升华了霍布斯的界定。在滕尼斯眼里,霍布斯的意志论是他的物理学(尤其是光学或知觉理论)的组成部分(Tönnies, 1971a:153),故而普遍地来说,霍布斯的意志仍然要受制于欲望和主观的好恶(appetite)。然而滕尼斯从中超拔出来,纯粹用“思维”来规定意志。通过对霍布斯的概念的升华,滕尼斯建构了一种规范的生活方式。

滕尼斯创造出“抉择意志”这个概念,就是试图在霍布斯的学说内部找到规范“自然状态”的方式。从《共同体与社会》的文本来看,一方面,滕尼斯立足于对“自然状态”的市民社会式的解释,用“抉择意志”来对应市民社会内部的标准的精神气质,形象化地说,抉择意志展现了市民社会的担纲者,也即商人或资产者(Bourgeois)的人格特性;另一

方面,由于在霍布斯那里自然法是从自然状态向政治社会转变的枢纽,因此,滕尼斯实际上完全将霍布斯的自然法当作抉择意志的前提,其核心问题在于:它内在孕育的社会性意涵以及构建人类共同生活的可能性。

要理解这个问题,我们就必须将此追溯到霍布斯关于“意志自由”的讨论,它为滕尼斯的“抉择意志”概念定下了基调(Tönnies, 1971a: 153 - 173)。霍布斯的核心观点在于,人的知觉的内容来源于外在对象对感官的压力,压力引发了激动,这一刺激继而调动起人感官里的反作用,此内在的运动延续了一段时间,产生了人的连续的想象和幻觉(phantasma)。因此,意志、意愿乃至欲望并不是自由的。^① 比如说,饥饿的感觉不好受,而食物带来的饱的感觉令人感到幸福,这种饥饿感的不快、饱和感的愉悦就不是人能自由决定的,而是必然的东西。与其说意志依赖于外部的原因,不如说,意志依赖于感官接受外部刺激时的那种直接的感觉,甚至我们可以将此追溯到所谓必然的“第一因”(Tönnies, 1971a: 169 - 170)。

从这一角度切入“自由意志”的问题时,必然的第一因意味着什么呢? 在霍布斯所处的内战的混乱局面里,我们确实能比其他历史时刻更清楚地感知到它的意涵,即保存我们自己。霍布斯强调。首先,意志首要的必然性无疑在于那个感知着的、想象着的、作为身体的“我”必须存在,这一点是意志存在并发挥作用的根本前提,因为没有“我”,也就不会有任何意志存在了。其次,为了永久保存自我,意志必须要汇集起来,订立共同的法律,只要法律出自一个公民团体(Volksgenossen),那么它就对这个团体里的所有人都有效。法律的实质便是他们意志合成的统一人格,这个人格就变成了他们的意志的必然性,因为这个人格是出自他们自己的意志,因而服从这个人格施加于每个人的必然性,就是遵从首要必然性(Tönnies, 1971a: 162)。

就此而言,霍布斯讲的意志所服从那个“第一因”,并不是传统形而上学那个“不动的第一推动者”的宇宙论观点,也不是基督教的“上帝”,而是每一个体切身感受到的实在感觉甚至欲望。在滕尼斯眼里,

^① 滕尼斯强调,霍布斯区分了“意志自由”与“行动自由”(Tönnies, 1971a: 163)。比如说,饿了吃东西还是不吃东西,这取决于行动的自由,但是饿带来的不适感,是没法自由决定的,后者便是意志的不自由。

相对于传统形而上学,霍布斯彻底颠覆性的观点在于:“我”根据我自己的意志的必然性构造了一个人格,最后各个“我”的意志汇集到一起的人格,即那个看似决定个体意志的整体(主权者)不过是个虚构的人格。每个人所遵从的必然性,其实最终都基于他自己的生命的保存与身体的各种感受。

承接霍布斯对“意志自由”的否认,滕尼斯的“抉择意志”的规范性基础便是市民社会版本的个体的“意志不自由”。一般说来,“意志不自由”首先便意味着特定历史境况施加在个体身上的局限性,它规定着这个时代的普遍人性气质和他们可能的行动空间。如果说在霍布斯的时代,在内战的混乱局面里,“我”切身感觉到的首要必然性就是保存自己的生命,竭力争取和平与秩序,那么到了19世纪末物质空前繁荣的都市时代,或者说到了马克思讲的“商品拜物教”式的市民社会时代,“我”的最直接的需要、“我”时时刻刻皆感到的必然性不仅在于满足身体直接的欲望,而且在于通过无处不在的竞争谋求财富,靠财富换取向往的幸福,甚至把财富当作幸福本身。在滕尼斯的眼中,“经济性”是市民社会里的最根本的人性规定(Tönnies, 1979: 45)。

我们看到,滕尼斯描述的“社会”多多少少遵循了卢梭的判断,每一个追求着利益(尤其是表现为货币的财富)的“我”的需要和目的并不是通过“我”自己的自由自己赋予自己的,而是一开始便给定了的东西。就像霍布斯说的,那是“我”主观感觉到的“善”,是“我”感到有利于自我保存的东西。不过,经过马克思的启发,滕尼斯更进一步地看到,在完全商品化的世界,“我”的所有主观的需要,乃至“我”同他者的所有感受上的质的差异,最终要被抽象成一个绝对的同—者,即“货币”。也就是说,它们统统被转化成了货币的不同额度,所有人便都在拼命追求同一个东西。

再往前一步说,“意志不自由”还意味着“我”既不会追问那个同一者(货币)的本质,也不会去追问自己的需要和目的本身,因为它就是霍布斯讲的“第一因”。对“我”而言,想这些东西不仅毫无结果,而且会损害我当前的决断。就此而言,滕尼斯笔下的那个被抛进社会的“我”其实是没有过去的人,同霍布斯讲的“像蘑菇一样从土里冒出来的人”无异(Hobbes, 2003: 102),“我”的人生完全是指向未来地谋划当

前每一刻的生存。^① 形象地说,它就像一条一条的射线,从当前的需要出发,辐射到未来,直到目的达成。

在这个意义上,看起来悖谬但实质上一点都不悖谬的事实是:“我”恰恰觉得自己是自由的。这里所说的“自由”,就是霍布斯定义的“外界障碍不存在的状态”(Hobbes,1998:86)。一方面,市民社会瓦解了等级制,为此赋予了历史条件;另一方面,更重要的是,为了“我”自己的目的,“我”在自身之中把思维解放出来了。一开始,“我”仅仅将思维当成达成目的的手段,它能为“我”谋划出最合理的方案,但是它渐渐主宰了“我”的意志,甚至“我”的需要都被它掌控了,因为相比于“我”的直接需要,它能给我指引一个更令我愉快、更让我有持久适宜感的需要。

可以说,想象出来的思维对意志的支配,或者霍布斯版本里的“意志不自由前提下的行动自由”正是“抉择意志”的规范性所在:在高度抽象、流动的商品世界里,“我”为自己造就一个由思维支配的绝对冷静的人格,它节制着“我”的自然欲望,为“我”谋划了一个在最高目的掌握下的目的体系,揭示了与之匹配的最佳手段,而且强制性地促使“我”执行,最终让“我”能够稳稳地站在这个世界上,不至于跌倒。

“人格”的含义尚不止于此,更重要地,滕尼斯试图论证它孕育出的“社会性”胚芽。此前,霍布斯论及“自然状态”背景里的个体如何构建“政治社会”时,谈到了一个关键契机:为了保全生命,“我”要努力寻求同其他所有人达成和平,在此前提下,只要“我”相信别人会放弃一部分权利,“我”便会放弃同等的权利。这就是霍布斯所谓的“第二条自然法”(Hobbes,1998)。换句话说来说,在转变的前后,“我”看待自己和别人的方式是不同的。过去,“我”习惯于从近处看自己,从远处看别人;现在,“我”自觉地遵循了“己所不欲,勿施于人”的规则。可以说该转变所关涉的实质,正是“社会性如何萌生”的问题。不过,受制于“自然状态”的预设,霍布斯论及此转变时本身也在怀疑它的现实可能性,因为其中存在着“合理怀疑”的困难。

在滕尼斯对“人格”的阐释中,其努力的方向便是坐实霍布斯的自然法,尤其是从中把握主动的“社会性”契机,即除畏死之外的“追求舒

^① “抉择意志只能通过与自己相关联的未来本身来理解……抉择意志将未来描绘在画面中。”(Tönnies,1979:73)

适生活”和“从事产业”的愿望。为此,他递进式地采取了两种办法。

第一,正如此前已经指出的,滕尼斯从经验的层面上理解“自然状态”,将其具体化了。按照他的说法,“自然状态”是文明社会潜在的“战争状态”,或者说是市民不在绝对主权观念的意义上经营日常生活的状态。从这一点出发,滕尼斯像洛克那样(Bond,2011)将“财产”纳入思考的脉络,赋予了“财产”有效性。这意味着“我”不再像霍布斯笔下的“自然状态”里的人那样认为世界上所有的东西都是我自己的,相反,“我”通过劳动和交换实实在在地占有眼前的有限物品,“我”的眼睛盯着它们,它们划定了“我”的认识与思虑的限度。正如滕尼斯所说的,财产是“我”的自由或者说“人格”的具体的对应者(Tönnies,1979:155)。

第二,在“我”意识到自己的限定性的基础上,滕尼斯采用德国唯心论的“辩证法”方式,将霍布斯的这一暧昧不明的转变机制明确下来。他指出,一旦我们考虑社会的情形,那个“我”造出来的冷静的“人格”同“财产”的关系实际上不是自然欲望与自然对象之间的关系,即“我”不是直接地享用它,相反,抉择意志的主体(即“我”)将同时经历两个辩证过程。

第一个辩证过程是“人格”逐步支配“我”的自然性的过程,“作为抉择意志的主体的人的分裂,即设定目的者和感受快乐者是同一个主体行动的两个半面”(Tönnies,1979:112)。只要能享受理性指引的最高快乐,实现未来的更高目的,“人格”甚至让“我”选择当前的痛苦(Tönnies,1979:91-92)。滕尼斯将这一做法称作“思虑”(Bedacht),它无疑清洗掉了霍布斯的“预见”(foresight)或“慎虑”(prudence)概念内在的自然性的含义。我们看到,霍布斯笔下的自然状态里人的欲望乃至仇恨不仅是直接性的,甚至是超前的“先发制人”(Hobbes,1998:83)。相反,滕尼斯讲的“人格”概念就是要克服这种处境,它意味着“我”不是活在当下的直接欲望里,而是面向未来的谋划,这一点延宕乃至消解了“我”此刻产生的敌意。

第二个辩证过程是“人格”内部产生他者的过程。滕尼斯写道:“当那个从前的本我(Ego)不再是本我,而变成了一个你,而这个他者又运用他的手段来排除、对抗着我的手段时,这种关系才获得了一种内容”(Tönnies,1979:113)。在这个意义上,霍布斯所说的自然状态里的敌对关系,经滕尼斯之手被明确转变成了“我”自身的内在运动。在

此,“人格”不仅只关涉着“我”的特殊利益,而且包含着超越“我”的特殊利益的普遍性:首先,滕尼斯的“人格”沿袭了霍布斯所谓的作为“人”的类本质的意义,^①当它反过来直观自己的时候,它能够意识到,自己的思想和激情本身以及它们的根据皆同他者的情况无异(Hobbes,1998:8-9)。也就是说,“人格”会为“我”呈现出一个普遍的他者,他和“我”有一样的感受、一样的欲望。其次,除了类本质的同感这一层面的内容,滕尼斯进一步将“我”的辩证对立同“我”对未来的积极谋划联系在一起,这意味着,“我”要么不与他者产生任何关联,要么基于利益得失的计算,已然在我的“人格”之内构造了“我”同“他者”的普遍联系,这一联系或者是交换,或者是联合,进而造就了共同的“人格”。

借助“人格”的辩证运动,滕尼斯的“抉择意志”实际上从具体的社会条件出发,推进了霍布斯的自然法的内在“社会性”意涵。在霍布斯的叙事版本里,自然人将保证自身安全的权利授予一个公共人格,从无到有地创造出了一个契约国家。滕尼斯沿着霍布斯的足迹,试图在当前的市民社会背景里重构一种规范秩序的学说。我们看到,相较于霍布斯,滕尼斯提供了两个新的思考环节:一是作为现代理性人格背后的经济性特征,这主要针对的是自然人向契约人格转化的困难;另一点是现代理性人格的联合与团体的生活,它既针对了“利维坦”代表的绝对主义国家观念,又发展了霍布斯那里已萌生的自由主义体系(Tönnies,1971a:222)。

五、“本质意志”:通向伦理社会的道路

“抉择意志”是理知思维的产物,这意味着人凭借着知性在自身之中人为地造出了一个理性人格,他们仿佛戴着面具般地彼此交往,甚至联合到一起共同创造了一个更大的人格。

以此为标准,最大程度地消解掉“我”的自然,必然也将最符合“抉择意志”的要求。不过,滕尼斯却指出了其中的悖谬之处:当商人越按

^① 在滕尼斯看来,霍布斯关于类本质的观点无疑可以追溯到他的普遍机械论的宇宙观,以及由此衍生的“意志不自由”的观念(Tönnies,1971a:169-171)。

计划、越大规模地进行商业活动,商业就越会引导、诱惑他去做狡诈和欺骗的勾当,获取财富的绝对意志使商人变得无所顾忌,对他来说,所有周围的人都不过是实现他的目的的手段和工具(Tönnies, 1979: 138)。

在此,滕尼斯想要表明,“抉择意志”事实上是有其内在限度的,如果超过这个限度,它立即便会转化成恶的东西。伴随着“抉择意志”的深化,这个恶端也在逐步地蔓延。那么,这个“内在限度”是什么呢?它就是“我”的自然性,或者说我的直接的自然需要和自然欲望,乃至仍然植根于它们的营利欲,它们指向的是实在、具体的外在事物。因此,“抉择意志”将为“我”引导最恰当的实现方式,无论这一方式是劳动、交换还是联合;与此对应,“我”的人格内在投射出的普遍的他者同“我”一样,也是一个寻求满足自然需要的个体。如果“我”与他相互提供彼此所需,那么“我”将同他平等地交换所需之物;如果“我”与他共同需求外在事物,而各自力量都有所不及,那么我们将会平等地联合起来,会聚成一个联合体。然而,一旦“抉择意志”遵照着它的必然趋势,最终同自然分离开,甚至彻底断绝了联系,也即按照滕尼斯甚至马克思的说法,对作为“货币”和“资本”的抽象符号之积累的欲望完全取代了对于具体事物的自然需求,“人格”无法牢固地同实在的事物结合在一起,而是蜕化成了无限抽象的思维运动。这样一来,“抉择意志”呈现的“人格”的实质也发生了彻底改变:首先,“我”变得毫无真实性,因为在抽象的符号经济运作里,观念和实物的地位完全倒转过来,表面比实质更重要,言辞激发的想象占据了支配的地位:“如果真话(即同具体对象相对应的话语)对达成他的目的并不那么有效,那么他很容易就采用更有效的办法,即谎言”(Tönnies, 1979: 138)。由于“我”都不真实,“人格”呈现出的他者也变得极端虚假,“我”不再意愿着像体会自己的欲望和需要那样去表现那个与“我”一样的他者,而是将它当作一个工具,甚至将它当成一个可换算成货币量的符号。在这个意义上,滕尼斯说,抉择意志形塑的“人格”以及以同样原则构造的“社会”都成了冰冷的、僵死的东西(Tönnies, 1979: 115)。

滕尼斯认识到,一旦要克服“抉择意志”的局限,那么就必然要超越“市民社会”本身框定的认识界限,找到平衡它的伦理力量。我们看到,滕尼斯理解的市民社会建立在霍布斯的人性论基础上,这样一来,他对市民社会的批判,无疑首先便要突破霍布斯的人性论视域。在构

思《共同体与社会》时,滕尼斯找到了批判的武器,他将此称作“前理性主义的愿望和思维”(Tönnies, 1922:211),^①即他后来界定的“本质意志”(Wesenwille)。

就此而言,滕尼斯对霍布斯的批判,始于对霍布斯的“意志不自由”的观点的批判(Tönnies, 1971a:171)。我们已经指出,“意志不自由”正是孕育“抉择意志”的母体。在霍布斯那里,“意志不自由”的实质在于他对人性或自然的判断,即人的自然必定要受到外部条件之共同关联的作用。换句话说,“我”受外界对象刺激而激起的好恶感本身及其意义是无法被追问的,无论“我”如何进一步地凭借着思维对表象做加减法,抑或无论“我”最终是否遵照着这个意愿行动,那个原初表象引发的激情不可解释。滕尼斯敏锐地发现,霍布斯的这一观点蕴含着一个非常微妙的矛盾:按照霍布斯的讲法,感觉是人类的感官和内在的运动(Motion/Bewegung),它会激起“我”的意向(conatus),使“我”的注意力朝向那个引起“我”的感觉的外在事物(这便是滕尼斯总结的“反应”概念),“我”便和这个外在事物发生了关系。进一步地,感觉保持下来并会聚成记忆,甚至成为我们的话语的内容,那么就此而言,为什么它们不会构成“我”的意志或意愿的内容呢?(Tönnies, 1971a:173)换句话说,滕尼斯质疑霍布斯笔下的那个“我”,仿佛成了一个时时刻刻都要重新开始感觉、反应、思维和行动的人,如此一来,霍布斯理解的“自然”,恰恰是非常不自然的、非常人为性的。这不仅是因为他在表面上用了一套形式化的机械论心理学术语,而且源于他笔下的人没有过去,只剩下冷静的、向着未来谋划的人格形态。

质疑了霍布斯之后,滕尼斯开始表述自己的理解,他指出,当“我”在意愿的时候,“我”其实在根据我的喜好(Gefallen)开始或结束一个行动。在这个地方,滕尼斯已经过渡到他自己的学说脉络了,“喜好”是“本质意志”最首要的形式,即所有只能通过由先赋的胚胎状况所决定的个体心理结构的发展及正常成长来说明的东西。由于这些东西渗透进人的全部生活,支配着人的活动、思想以及生活风格,故而“喜好”就是有机体诸本能的一种复合物(Tönnies, 1979:78)。

^① 滕尼斯在这里讲的“前理性主义的愿望和思维”,既不在历史主义揭示的历史事实的层面,也不在浪漫主义的抒情层面成立。相反,它首先是针对“理性主义自然法”的理论批判。

同霍布斯将“意志”(包括滕尼斯本人的“抉择意志”)上溯到机械论“物理学”的基调相反,滕尼斯有意地以“生理学”为模板、为意志理论奠基。“本质意志是人的身体在心理层面上的等价物,或者说是生命的统一原则”(Tönnies,1979:73)。在这个意义上,“喜好”这个词表述了原始的、统一的生命体对应心理层面时的面貌,滕尼斯借此把“我”的自然成长的历史以及“我”的完整的生活感受带进来,并将此视作“我”的意志的基础。

首先,它有其自然的根基,这种自然的根基,并非指的“像蘑菇一样从土里冒出来的”、从“无”中人为造出来的人,相反,就像滕尼斯说的,它源自胚胎,也即源于看得见的自然身体。与此同时,父与母的精神气质溶进了它,赋予了它先赋的素质(或者说,先赋的看世界的眼光)。

其次,以此为基础,“我”的自然成长本身也意味着我带着先赋的素质、怀揣着历史积淀在“我”身上的全部认识与情感去面对外在世界。如此一来,这个过程也不同于霍布斯讲的思维单纯做加减法的过程,滕尼斯指出,我们甚至可以用一套可视的生理学方式(如各个感觉器官如何配合、如何相互作用,它们同精神整体产生了怎样的关系)来描述这个过程,而不是将这个过程抽象成数学层面的加减法。在此过程里,“我”会调动起既定的观念与感情,以此化解乃至吸纳外部的对象的刺激,转化成“我”的精神的新组成部分。滕尼斯在此甚至有意识地反驳霍布斯说,那些一开始引起人痛苦的事物,通过“我”反复的尝试,将变得不再令人难以忍受,以至于可能变得让人愉快(Tönnies,1979:80)。就此而言,“我”其实也在体会和认识这个刺激本身,直到完全内化到生命本身里,就像在自己身上培植出了一个新的器官一样(Tönnies,1979:80)。

因而,“喜好”的本意就在于:从自然的生命出发,将自己的精神世界逐渐地展开,一步步地向外走到更大的世界里,理解它们,让它变成“我”内在精神生命的组成部分,这样才能说“我”天然地“喜爱”生命和这个世界。如此一来,它当然不是“主观任意性的”(willkürlich)自由,也不是霍布斯讲的靠着思维想象出来的“自由”。在澄清了这一点的基础上,滕尼斯进一步批评霍布斯没有认识到“另一种自由”的概念,即“更高贵的自由”,自我确认(Selbstbestimmung)或由自己确定自己的行动的自由(Tönnies,1971a:173-174)。

要理解滕尼斯在这里说的“更高贵的自由”的含义,我们首先理应

看到他在《共同体与社会》里如何定义作为这种自由根基的“记忆”。在本质意志的谱系里,记忆是最高的、最具精神性意涵的能力(Tönnies,1979:82-83)。不过同霍布斯讲的记忆不一样,滕尼斯的记忆概念一定要立足于“喜好”,即以统一的自然身体和情感的内在谐和为基础,也就是说,它指向的并非是作为“技艺”的生活,由纯粹思维(人格)汇集并推理出知识,相反,它的一切目的都是为了作为统一体的“我”自己,乃至我所从属的更大整体的内在谐和。因此,本质意志的“记忆”既关系到“我”怎样平衡自身内在各种激情,更关联着“我”同自己所属的更大统一体(比如家庭、村落、公社或同业公会)内的成员的情感联系。在这个意义上,滕尼斯主要强调的是记忆的道德意涵,他以康德或者更准确地说是席勒^①(Tönnies,2009:35)的笔法写道:

记忆可以被视作本质意志的一种形式,因为它是义务感(Pflichtgefühl),或者说是一种理性的声音,这样的声音在个体的事业里指明了必然和正确的东西,记忆是人们通过学习、体验与思考而得到的,而且人们将它当作一种财富保存在自己那里,它本质上完全是一种实践理性、一种必然的判断、一种绝对的命令。因而,在它进一步所达到的完善形态里,它就等同于我们所理解的良知(Gewissen)或才华。(Tönnies,1979:103-104)

这里的“良知”概念就等同于滕尼斯讲的“自我规定”,即“我”自己就认识到了自己并不是一个孤立的个体,而是一个更高的整体(即共同体)的组成部分。由此一来,“我”自觉地为这个整体付出辛劳,把整体的事业当作自己的目的,因而直接地肯定整体里其他像“我”这样的成员,对之真诚以待,这本身就是“高贵的自由”。不过,达到这一步并非是像康德说的那样靠纯粹理性直接立法并推出绝对的义务,相反,它是“我”在经验生活里体会到的一种鲜活的义务感,由记忆呈现出来。

滕尼斯说,靠学习、体验与思考获得的记忆,最终都可以被归结成

① 在此特别需要澄清的是,滕尼斯对席勒式“良知”的讲法并非指德国浪漫派的那种纯粹主观性的心灵状态,而是席勒或歌德呼吁的健康的行为精神,通过记忆、学习,从共同生活着眼培育对身边人的现实义务感,并且不断付诸行动。这里可参见滕尼斯对“良知”的界定:个体所具有的才能通过普遍的同意,被确定为良知(Tönnies,1979:87-88)。因此,“良知”的实质是个体同他人之间的关系。

“模仿”(Tönnies, 1979:83)。模仿的过程并不是单纯运用思维的过程,而是要调动起身体的所有能力,平衡各种激情的关系,让它们达成和谐的状态。这就是滕尼斯说的“感”的状态,它需要“我”用脑来思考,用手来反复练习,更要用心去感受和体会。比如,传统行会里的师徒制便最纯粹地表现了这个事实,徒弟向师傅求学,不仅是学习、操练具体的手艺,而且是从每日点点细微之处,耳濡目染地内化师傅为人处世的方式和原则,养成具体的道德感,这样才能融入共同体的生活秩序。

就此而言,“自我规定”不仅是对“我身处共同体之中”这一事实的自觉认同,而且是一个精神逐步向上的过程。它不像抉择意志的“人格”那样,只是通过自己的欲望平面地反射出一个同自己平等的却内容空洞的他者,相反,本质意志从它身处的自然秩序出发,平衡地培育自己的道德感,让“我”的精神一步步地向上提升,最终同具体的共同体融合在一起。在这个意义上,“本质意志”象征的真正自由的伦理力量为超越“抉择意志”以及“市民社会”的视域提供了理论的起点。

六、余 论

作为具有深刻现实感的思想家,滕尼斯从事霍布斯研究的出发点与时代的困境紧紧相连。面对德意志帝国乃至蔓延到魏玛共和国时代的民主危机(Mastnak, 2014),他致力于寻找克服极端个体化和国家专制化的双重困境,重建民族伦理生活的道路。相比于同时代那些鼓吹某一绝对政治原则(无论是个人自由还是绝对君权乃至神权政治),或纯粹宣泄非理性激情的作家,滕尼斯的思考无疑既审慎又成熟。循着霍布斯这位现代思想开创者的目光,他敏锐地揭示出现代人性以及生活方式的残酷事实或根本难题,即潜藏在文明之下的人与人互为敌人的自然状态。同样从霍布斯那里,滕尼斯创造性地发现了回应这一难题的可能契机,它就是以“原始集会”为原型、贯通个体和国家的社会团体,或者说印刻在每一个个人内心里的社会性。

一旦用社会学的眼光审视政治或社会,人心及其规范便成了最实质的问题(Tönnies, 1926:347; 1979:6)。对滕尼斯来说,相比于那些作为“形式存在”(esse formale)的外在制度和规则,经验里最基础、最具体的“客观存在”(esse objectivum)就是人心,就是人看待自己、看待身边

人、看待社会和国家的方式。在理解这一点的时候,他不仅从霍布斯的自然法学说内部找到了规范人心的可能性,而且从中超拔出来,尝试在德国的思想和历史遗产中寻求更合乎德意志民族传统、更本真的人性规范。正如同时代的法国社会学家涂尔干所敏锐感受到的那样,滕尼斯的社会学带着浓厚的“德意志意识形态”味道,习惯于用心理概念推演社会事实(Durkheim & Tönnies, 1972:1198)。然而,更进一步来说,滕尼斯对人性或心理的阐释继承了德国唯心主义的辩证观点,通过它来认识经验、反思经验,探索更全面地理解人性、提升人性的方式(张巍卓, 2016)。

对于我们今天身处的变革时代和以解决时代问题为业的社会学而言,滕尼斯的理论起点和思想进路依旧提供了教益。他以霍布斯研究为起点为我们揭示的现代社会的“自然状态”、其中的欲望个体乃至理性人格的内在限度仍然是我们当下的经验处境,构成了我们应当承认甚至要去应对的问题。由此出发,社会学如何进一步将哲学的价值和历史的视野纳入到它自身之中,探索共同生活以及好的伦理生活的规范基础?滕尼斯对德意志民族思想传统进行深入思考、对“前理性主义”遗产加以充分发掘,进而以“深思与敏锐”(Merz-Benz, 1995)的态度考察本真的人性面貌并返回人们的日常生活本身、探索诸社会团体培育人心的实践道路,这一理论努力无疑为我们提供了启示。

参考文献:

- 卡斯滕斯, 乌韦, 2010, 《滕尼斯传》, 林荣远译, 北京: 北京大学出版社。
- 李猛, 2012, 《“社会”的构成: 自然法与现代社会理论的基础》, 《中国社会科学》第 10 期。
- 渠敬东, 2015, 《返回历史视野, 重塑社会学的想象力》, 《社会》第 4 期。
- 张巍卓, 2016, 《滕尼斯的“新科学”——1880/81 年手稿及其基本问题》, 《社会》第 1 期。
- Bickel, Cornelius 1991, *Ferdinand Tönnies: Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Bond, Niall 2011, “Rational Natural Law and German Sociology: Hobbes, Locke and Tönnies.” *British Journal for the History of Philosophy* 19(6).
- 2013, *Understanding Ferdinand Tönnies' Community and Society*. Münster: LIT Verlag.
- Durkheim, Emile & Ferdinand Tönnies 1972, “An Exchange Between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations.” *American Journal of Sociology* 77(6).
- Freyer, Hans 1930, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Harris, Jose 2001, “General Introduction.” In Jose Harris (ed.), *Community and Civil Society*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas 1969, *The English Works of Thomas Hobbes* (vol. 1). Ed. by Sir William Molesworth. London: John Bohn.
- 1998, *Leviathan*. Ed. by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- 2003, *On the Citizen*. Ed. by Richard Tuck & Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacoby, Eduard Georg 1961, “Vorwort.” In *Briefwechsel 1876 – 1908*. Kiel: Ferdinand Hirt.
- Mastnak, Tomaz 2014, “Hobbes in Kiel, 1938: From Ferdinand Tönnies to Carl Schmitt.” *History of European Ideas* 41(7).
- Merz-Benz, Peter-Ulrich 1995, *Tiefsinn und Scharfsinn: Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mitzman, Arthur 1987, *Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Salomon, Albert 1936, “In Memoriam Ferdinand Tönnies (1855 – 1936).” *Social Research* 3(3).
- Tönnies, Ferdinand 1922, “Eutin (Holstein).” In Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- 1926, *Soziologische Studien und Kritiken, Zweite Sammlung*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- 1929, *Der Kampf um das Sozialistengesetz 1878*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- 1930, “Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan.” *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 89(1).
- 1931, *Einführung zur Soziologie*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- 1971a, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- 1971b, *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*. Ed. by Werner J. Cahman & Rudolf Herberle. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1979, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2000, *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 15*. Berlin: Walter de Gruyter.
- 2009, “Schiller als Zeitbürger und Politiker.” In *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Tönnies, Ferdinand & Friedrich Paulsen 1961, *Briefwechsel 1876 – 1908*. Kiel: Ferdinand Hirt.

作者单位: 北京大学社会学系

责任编辑: 闻翔