

共同体与道德*

——论马克思道德学说对德国历史主义传统的超越

李荣山

提要:本文从滕尼斯对马克思的误读出发,在德国历史主义取向的共同体传统视域中考察了共产主义的道德意涵。总体来看,马克思的共产主义学说在起点上同历史主义路向的德国共同体传统具有很强的亲和性,也是为了维护人的整全个性,但与后者的进路判然有别,并最终在道德问题上超越了后者。德国共同体传统批判启蒙理性在政治上和经济上的制度设计,试图通过文化途径重建共同体精神。他们试图牺牲适度的政治经济“平等”来为道德意义上带有“等级性”的“良知自由”开辟空间,从而保全人的整全个性。这种文化取向没能给政治经济结构以合理的位置,始终无法跳出“在用社会力量塑造的社会中恢复共同体”的循环怪圈。马克思通过政治经济学批判指出这个怪圈的症结所在,试图从根本上推翻导致这个怪圈的政治经济结构,从而达到彻底解放人的个性的目的。马克思和恩格斯认为,必须在真正的政治经济平等的基础上,为道德自由开辟新的空间,这样既能消除人的等级差别,又能维护人的整全个性,从而超越了德国共同体传统,把共同体提升到了一个新的境界。

关键词:共产主义 共同体 异化 道德

一、引子:滕尼斯对马克思的误读

在《共同体与社会》第一版序言中,滕尼斯(2010:13)坦言深受“最引人瞩目的和最深刻的社会哲学家”马克思的影响。并且,此书第一版的副标题是“关于作为经验文化形式的共产主义和社会主义的研究”。滕尼斯是马克思研究专家,可见这个副标题的安排绝非随意为之。它意味着,滕尼斯有意在德国共同体传统与马克思的共产主义之间建立某种关联。如果说滕尼斯的“共同体”理论主要直接来自梅因

* 本文是国家社科基金青年项目“韦伯比较历史社会学的方法论基础研究”(批准号:16CSH005)和国家社科基金重大项目“当代中国转型社会学理论范式创新研究”(批准号:17ZDA112)的阶段性成果。文责自负。

和基尔克的话,那么他的“社会”理论,则正是建立在马克思对资本主义社会的伟大批判之上的。^① 在其晚年的《马克思的生平与学说》中,滕尼斯回忆起年轻时创作《共同体与社会》的情形,再次向马克思致敬,表示自己“四十二年来始终在努力理解马克思”(Tönnies, 1974: xiv)。

不过,这位毕生奉马克思为师的人,始终没有“丧失自己独立的思考”(Tönnies, 1974: xiv)。在该书中,他把绝大多数篇幅用来忠实叙述马克思波澜壮阔的一生,同时也把最后一章留给了自己,与马克思展开了对话。这位学生认为,“马克思思想体系最大的弱点是忽视了道德力量和道德意志”,“这是他的体系的内在特点”(Tönnies, 1974: 156)。

滕尼斯声称,“尽管马克思的《资本论》等著作中充满了道德义愤,猛烈谴责了冷酷、无耻、贪婪和无情破坏公共财物的行为,谴责极端无耻、肮脏和吝啬的可恶激情;尽管马克思到处听到代表私人利益的复仇女神的单调歌声,但他完全拒绝诉诸工人的道德意识,更不用说资本家的道德意识了”(Tönnies, 1974: 156)。他认为,马克思为了保证理论的一致性和客观性,把道德情感排除在社会主义的前提之外。在他看来,马克思正确地拒斥了“革命空谈”和乌托邦式的“幻想游戏”,认识到“义愤的狂热”和“非政治行为”及其结合的危险。但是,

马克思没有认识到,还有另外一种完全不同的道德观念,后者被他错误地排除在自己的考虑之外。他忽略了,政治权力反过来会对抗自身……他忽略了,无论是支持还是反对现存秩序,无论是支持还是反对法律和权利,道德推理往往会对受过教育的人的意识产生最持久的影响,对普通人普遍的天性意识产生最持久的影响,因为道德推理往往是最令人信服的推理。(Tönnies, 1974: 157)

滕尼斯承认马克思“存在决定意识”的唯物史观的正确性,但认为这个命题应该进一步表述为:意识更强烈更直接地被存在本身所决定。因为马克思看到,在冲突和危机期间,存在对意识的决定作用更为关键。滕尼斯认为,这恰恰是因为“意识的形式、法律和思维方式同样有其内在法则,特别是具有极强的惰性(inertness)”(Tönnies, 1974: 158)。

① 当然还有霍布斯的影响。

如此一来,阶级冲突虽说是客观矛盾的主观表达,但这种激烈冲突同时也意味着“文化的死亡,‘共同体’(Gemeinschaft)的死亡,比如民族生命的死亡”(Tönnies, 1974: 159)。尽管可能同时会从老文化中发展出一种更年轻的文化,但这种发展并非必然的。并且,这种文化发展的根本条件,“不是新的生产方式和新技术的胜利进步,不是阶级支配的胜利进步,而是新人的出现,是新的民族的兴起并为自己赢得新的地盘”(Tönnies, 1974: 159)。

新人的出现,不能仅靠生产力的进步,也不能仅靠阶级斗争,还有赖于教育。令滕尼斯不解的是,既然马克思不仅希望,而且预言并确信存在着人的全面发展,也即一种人道的发展,为何却不把对道德理想的信念和热情纳入这种发展?滕尼斯猜测,这是因为马克思担心革命精神会弱化并消失,因而限制无产阶级发展出道德的、人道的意识(Tönnies, 1974: 160 - 161)。

在他看来,每个人都有道德意识,虽然程度有别。这种道德意识是普通人反抗不公正的环境和争取更好生活条件的武器。它们“并不限于某一个阶级,而是更加有赖于心性和品格与生俱来的自然禀赋,有赖于一个人成长的精神氛围,有赖于教育者和教师的影响,有赖于读到和听到的东西,有赖于同情和知识。简而言之,有赖于整个道德教育”(Tönnies, 1974: 162)。

综上可知,滕尼斯主要认为,马克思的学说缺乏真正的道德维度以及与之相关的道德教育。具体来说,主要包括如下几点:(1)仅靠政治本身不足以维持一个社会,也就是所谓的“政治权力会反过来对抗自身”,政治本身离不开道德;(2)道德具有自身的内在法则和惰性,是维系共同体最稳固的基石;(3)共同体的新生,或者说新人的出现,主要取决于道德教育,而非生产力的发展和阶级斗争。

实际上,马克思主义区别于乌托邦社会主义,正在于其科学性,在于其拒斥一切抽象道德原则与道德诉求(Kamenka, 1969: 5)。研究者也大多认为,马克思本人没有实质性的、系统的伦理学或道德哲学(Kamenka, 1969: 1)。马克思的追随者试图对马克思进行“道德补充”(moral supplementation),已经成为后来一个反复出现的主题。

伯恩斯坦的“伦理社会主义”试图“回到康德”,用康德和新康德主义的伦理学来“修正”马克思主义。考茨基反对伯恩斯坦等人的康德主义“伦理倾向”,决定在唯物史观的基础上重新解释伦理学。考茨基

认为,“道德标准随社会的改变而改变,但并非持续改变。既不是同社会需求以同样的速率改变,也不是同社会需求以相同的方式或程度改变。道德被当作接受的标准来承认和经验,只是因为它们已经成了共同实践。不过,一旦它们被当作规范牢牢确立,就会变成长期的存在,独立于技术进步、生产方式的发展和社会需求的变化”(Kautsky,1983:32)。可见,考茨基虽不同意伯恩斯坦等人赋予道德问题过多的观念论色彩,但受这股潮流影响,也承认道德确实具有一定的独立性。只不过这种独立性是有限的、有条件的。考茨基和伯恩斯坦在马克思伦理学问题上的争论,是第二国际争夺马克思主义正统性的反映。

马克思主义者或马克思主义研究者上述争论的要害,不在于马克思是否发展出了某种伦理学,或者从马克思那里能否发展出某种伦理学,而在于道德维度在马克思体系中到底占据什么位置,呈现出什么形态?他们基本认为,虽然马克思没有发展出某种系统的伦理学,但道德问题却是马克思体系中不可或缺的一环。然而,这个环节却是以否定的形式而非建设的方式提出来的。

考茨基认为,在马克思那里,新的道德理想是纯粹否定的现象,只是作为否定方面,作为反对既存道德秩序的矛盾被揭示了出来。历史唯物主义的道德理想是阶级斗争的驱动力,是把各革命阶级聚拢并激发其力量的手段。但是,与此同时,这种道德理想却没有能力提供一种方向感(Kautsky,1983:39)。同样,在卡缅卡(Kamenka,1977:123)看来,社会主义运动之所以能维持其伦理力量,恰恰因为它是一种反抗运动,一种在斗争和危机中形成的反对运动。但马克思未能把这种否定的精神发展为一种关于“积极伦理品质”(positive ethical qualities)的连贯理论(Kamenka,1977:140)。

总而言之,这些研究者骨子里与滕尼斯一样,认为马克思并未发展出一种共产主义社会的积极道德出来,而一个良好的社会不可能脱离道德独立存在。我们在后文将证明,这是一种误读。但滕尼斯的独特之处在于,其对道德之本质的理解与以上这些研究者差别极大,体现出历史主义脉络中德国共同体传统在道德问题上的独特性,因而他的误读恰恰是切入马克思道德问题的一个方便门径。

在德国历史主义路向的共同体思想传统中,赫尔德率先把契约国家排除在共同体之外,滕尼斯进一步把资本主义经济排除在共同体之外,留下的是德国人历来珍视的文化道德传统,也就是他们所理解的共同体

的真精神(李荣山,2015)。滕尼斯说马克思忽略了道德,也就等于否定了马克思的共产主义同共同体的亲和性。然而,吊诡的是,马克思自己却频繁使用“共同体”一词(Gemeinwesen 或 Gemeinschaft),^①甚至把共产主义社会视为人类“真正的共同体”。在滕尼斯那里,共同体多少带有某种面向过去的怀旧情感;而在马克思那里,共产主义是面向未来的理想形态。为什么共产主义和共同体这两个词根相同的词,在这对精神师生那里的气象却有天壤之别呢?这不仅仅是一个学究式的理论问题,而是关乎如何认识共同体本质的问题。不同的道德理解,决定了对共同体的性质和层次之差别理解。有鉴于此,本文将从德国历史主义取向的共同体传统视域出发,分析马克思的共产主义思想中的道德意涵。

二、共同体的道德内核

理解共同体的视角有很多,但鉴于滕尼斯对马克思的误读主要集中在道德问题上,本文集中讨论道德与共同体的关系。在德国历史主义取向的共同体传统中,共同体的本质正在于一套独特的道德理念。此传统从历史主义奠基人赫尔德一直延伸到古典社会学家滕尼斯、韦伯和齐美尔。赫尔德对启蒙理性的批判和对民族共同体的呼吁,滕尼斯对社会消解共同体的担忧,韦伯对西方理性主义渐成“铁笼”的呐喊,齐美尔对客观文化压制主观文化的悲叹,无不反映出他们对这种道德理念的珍视。这种道德理念的核心是两个前后相接的观点:在哲学人类学上假定,人的尊严在于拥有整全的个性;进而在社会理论中,用一种带有适度“等级性”的道德来衡量人的“道德自由”。赫尔德是此

① 参见梅吉尔(2011:166)对马克思使用“共同体”一词情况的详细概括:“恩格斯认为 Gemeinwesen 是法语 commune(公社)的对等词,也是德语词汇中最能准确表达英语词汇 community(共同体)的最好选择。当马克思在《资本论》中引用出现单词 community 的英语文章时,他把 community 翻译为 Gemeinwesen,然而,在试图理解代替国家的共同体的本质时,仅仅把 Gemeinwesen 等同于像在英美传统中所使用的 community 一词是不可能的。我们有时候必须寻找另外一些术语来表达 community 的概念。毋庸置疑,community 在英语中仅仅是一个普通词汇,而 Gemeinwesen(即使在马克思的)时代则是一个‘古’德文词。Gemeinschaft,一个在日常德文中使用频率更高的词,可能指某种正式或非正式形式的联合体,也经常被马克思用来指非政治的联合体形式。一般来说,Gemeinschaft 和 Gemeinwesen 两词皆可翻译为英语中的 community,尽管 Gemeinwesen 更加准确地表达了在政治意义上所使用的 community 概念。”

种传统的奠基人,滕尼斯、韦伯和齐美尔均持有第一个观点;滕尼斯推进了第二个观点,韦伯和齐美尔的自由主义倾向则使他们偏离了第二个观点。本节主要根据赫尔德和滕尼斯的学说来分析共同体的道德内涵,以便为后文讨论共产主义的道德维度作准备。

(一)赫尔德

作为历史主义奠基人的赫尔德,其民族共同体学说的核心观点是反对“启蒙哲学家”(philosophes)从理性政治的角度理解民族,主张从文化道德角度理解民族。这种旨趣是同他的人道主义哲学人类学紧密相关的。他认为,“让人成为人”是一条伟大的自然法(Herder,1800:440),“人道(Humanität)是人性(Menschennatur)的目的;带着这个目的,上帝把人的命运放在人类自己的手中”(Herder,1800:438)。“我们当前存在的目的是形成人道,地球上的一切必要需求都从属于人道,都是为了促进人道而发明”(Herder,1800:123)。因此,纯粹人道是衡量人在尘世之完美和幸福的唯一标准。人道是人性的目的,或者说是作为潜能的人性的实现。人性本身包含无限丰富的可能性,通过无限丰富的实践和历史,这些可能性在无尽的未来最终变为无限丰富的现实,也就是人道的实现。这种“天意目的论”的根本,就是假定了人是个体性和多样性的整体统一,这是人的尊严所在。从这个基础出发,赫尔德就必然会反对启蒙哲人(包括康德)对人性的一般性(general)假定,也即认为人性的本质就在于拥有一种放之四海而皆准的“纯粹理性”。

在《另一种关于人类形成的历史哲学》中,赫尔德对启蒙的猛烈批判达到顶峰。他认为,“人的一切发展都离不开世代、气候、需求、环境和运气提供的机会:离开了其他东西,沉睡在人心里的倾向和能力就不会变成技能”(Herder,2004:26)。而启蒙哲人却把人性想象成具有高度一般性和抽象性的启蒙理性,并以之来衡量古人和其他民族的幸福以及社会的进步。赫尔德认为这完全违背了人性的本质。这种做法给人带来的不是启蒙哲人许诺的幸福,而是不幸。真正幸福的人是拥有整全个性的知情意合一的人,而不是仅剩下干巴巴的抽象理性的人。这种思想典型地体现在赫尔德对康德的批判中。

在德国思想史上,康德与赫尔德有过著名的争论,最终导致师生二人走向决裂(李荣山,2017a)。康德—赫尔德之争的实质是二者在认识论上的根本差异,这个差异又进一步表现为二者对理性的认识截然

不同。康德认为理性本质上是人的一种机能/官能(organ)。“纯粹思辨理性的本性”包含着各种“机能”(康德,2004:26)。在《纯粹理性批判》中,“想像力的机能”、“思维的机能”、“判断的机能”、“思维在判断中的机能”、“知性的机能”、“概念建立在机能之上”、“模态的三种机能”等表述比比皆是。在赫尔德看来,这是一种自笛卡尔延伸到沃尔夫的官能心理学(faculty psychology),把理性视为具有诸多机能的器官,当作实体。这种官能心理学的后果就是对人的认识能力进行分割。康德把人的认识能力分为低级和高级两部分。感性属于低级认识能力,理性属于高级认识能力,包括知性、判断力和理性(狭义的推理能力),三者分别对应形式逻辑中的概念、判断、推理。

这种观点在赫尔德看来是十分荒谬的。他认为,理性并非心灵的机能或某种实体,而是心灵的过程,类似于英文中的“推理”(reasoning)以及这个过程的结果(转引自 Clark,1955:399)。心灵是一个统一的整体,并非各种机能的组合。他认为,“进行思考和意愿、理解和知觉、运用理性和产生欲求的,是同一个心灵”。“知觉和想象、思维和立法,不过是同一个机能的不同用途而已”。感性和理性是不可分离的,二者有机统一在人的心灵中共同发挥作用,不存在可以脱离感性单独起作用的纯粹理性。他进而指出,“不应该‘批判’人类心灵的机能;而应该对其进行界定、划界,揭示其用途和误用”(转引自 Clark,1955:399-400)。总而言之,赫尔德眼里的理性与康德所理解的理性存在本质的差别。赫尔德认为,心智是一个有机的统一整体,而不存在感觉和理性的二分;认识是一个包括应激、感觉、认知、意志在内的有机过程,而不是人的某种官能;理性是人的各种有机结合起来的认识能力的总称,而并非某种高级官能;不存在绝对的、纯粹的理性,理性只能达成有限的理解。

赫尔德从认识论上继承了这种来自斯宾诺莎和莱布尼茨的有机整体论,并将之应用到自己的历史哲学中,形成了作为历史主义之核心的“个体化原则”(principle of individuation)。其核心思想是:个体是有机统一体,个体是多样异质的,万物皆个体;历史就是从小个体到大个体的不断发展的“个体之链”;小个体与大个体的关系不是共相意义上的累加(aggregate)关系,而是殊相意义上的不断包含的关系,也即作为统一整体的各个小个体锻造为同样作为统一整体的更大个体(李荣山,2017b)。可见,通过批判康德分裂的“官能”人,赫尔德确立了整全之

人的地位。

基于这个前提,赫尔德猛烈批判了启蒙理性的政治制度和经济制度。自然法学家们根据启蒙理性设计的那种契约国家把情感和道德的东西从政治中抹去了,反倒伤害了政治本身,使得政治丧失了情感的温度,最终演变为专制和暴政。他声称,“在人的一切联合中,相互帮助和安全是他们联合的首要目的;因此,在所有国家中,自然秩序是最好的:也即,她的每个成员应当是自然(Nature)设计的那样。主权者获得造物主的地位,被他自己的意志或激情所激发,竭力去制造上帝绝没有想过的造物:这种上天控制的专制成为一切无序和不可避免之不幸的根源”(Herder,1800:250)。因此,在赫尔德看来,启蒙哲人设计的理性国家是违背人的自然本性的,因而有害于人的幸福。

正因如此,在政治问题上,赫尔德不愿谈国家(state),而谈祖国(fatherland)。因为祖国不只是一个冰冷的权利概念,还包括语言和文化造就的爱的依恋,这是爱国主义的真谛。“如果抛弃了祖国这个字眼,许多温宁高贵的友好行为将会消失”(Herder,2004:107)。相比人为的国家,他偏爱的是“自然政府”(natural government)。他把家庭称作“自然政府的第一步”,把部落和族群称作“自然政府的第二步”,世袭政府则是政府的第三步。到了这一步,政府形态已经丧失了自然性,因为在专制君主治下人的心灵是非自然的(Herder,1800:244-249)。相应地,在国际关系问题上,赫尔德反对像康德那样在契约基础上建立一个世界政府来实现永久和平,而是信奉民族自决原则,希望通过某种松散的、非正式的、自主合作的民族纽带达到永久和平状态(Herder,1969:8)。正如巴纳德所言,赫尔德的共享文化观使得主权概念和契约概念变得多余(Barnard,1969:7)。他走的是一条“通往政治的文化途径”(Barnard,1969:3)。在经济方面,赫尔德也同样看到了荷兰、英国和法国等现代资本主义早发国家通过“贸易系统”这种“普遍启蒙”的力量,用“恐惧和金钱”消除了丰富的民族个性,让整个世界趋同于启蒙的欧洲(Herder,2004:58-63)。

赫尔德反对启蒙的政治设计和经济设计,把通往人道的希望寄托在民族文化上。他广泛研究人类上古文献(特别是希伯来圣经),研究日耳曼的民俗和文学,研究语言和神话,就是为了揭示各民族共同体的文化精神。然而,这种共同体精神归根结底要落实到道德问题上来,其核心就是“良知自由”(freedom of conscience)或者“节制自由”

(moderate freedom)原则。赫尔德把希伯来族长的“领地和帐篷”视为“人类幼年时期的黄金时代”(Herder, 2004: 7)。他脉脉温情地描绘了这种家长制“大家庭”的和谐生活图景:“每天,众人之父(Allvater)面对这个世界,他的需要和欲望受制于这个世界,他努力用其劳动、谨慎和细致的保护,来应对这个世界。在这样的天空下,在这种活力要素中,他将形成怎样的观念,怎样的心灵!伟大的和高兴的,全都安静和勇敢地像自然(Nature)本身一样”(Herder, 2004: 6)!

也就是说,在人类原始共同体中,家长并非暴虐的专制者,而是慈祥勇敢的守护人。所谓的“东方专制主义”,不过是孟德斯鸠等启蒙哲人用启蒙理性厚今薄古,“按照我们时代的精神和情感把古代想象成骗子和恶棍”的结果(Herder, 2004: 10)。真实的历史情况是,所谓东方专制主义,不过是一种温和的父权制。在这种制度下,家长对族人有爱护之心、保护之责;族人则对家长怀有发自内心的“崇敬”(reverence),而非孟德斯鸠所说的“恐惧”。在他看来,“东方专制主义往往是一种想象,是建立在对极端暴力事件的挑选基础上的。这些事件往往发生在帝国的衰落阶段,只有在帝国最后的挣扎中才会诉诸这种途径”(Herder, 2004: 7)。他写道,“我们民族的性格……是一种更美好、更节制的自由:良知自由,成为一个诚实人和基督徒的自由;在王权下安享自己的小屋和葡萄树的自由、拥有自己喜爱的果实的自由;成为自己幸福和舒适之创造者的自由,成为某人尊贵的朋友的自由,成为某人孩子的父亲和管辖者的自由——这就是如今每个爱国者所希求的有节制的自由”(Herder, 2004: 106)。

这种自由,并非纯粹权利义务意义上的现代政治自由,而是一种道德自由;并非现代政治所理解的那种基于绝对政治平等的自由,而是一种带有非政治性的“等级性”道德自由。在这种“等级”结构中,服从不被理解成出于外力的被迫,而是通过“敬”转化为内在的自愿。通过这种“有节制的”自由结构,个人、群体和民族精神的个性得以保全和发展,而不至于被抽象的启蒙理性及其制度设计夷平。^①

(二)滕尼斯

赫尔德这种哲学人类学和道德学说为后来的滕尼斯所间接继承。

^① 关于这种独特的“等级制”,详见杜蒙的精彩研究(杜蒙, 2017; Dumont, 1986)。

滕尼斯对共同体与社会有过著名的论述：“在共同体里，尽管有种种分离，但仍然保持着结合；在社会里，尽管有种种结合，仍然保持着分离”（Tönnies, 2001: 52）。换言之，在滕尼斯看来，共同体的本质在于人的整全性，社会的本质则是人的残缺性。进入社会关系的只是人的一部分，进入共同体关系的是整全的人（Pappenhaim, 1959: 66 - 67）。

这种哲学人类学的假定，是滕尼斯共同体学说的核心前提。《共同体与社会》开篇就摆出了这个前提：“共同体理论的基础是这样一种观念，即在起源/原始状态或自然状态中，人的意志是一个完整的统一体。即便人们处于分离状态，也维持着这种统一感。它采取各种不同的形式，视不同处境之下个体之间的关系被决定或‘给定’的程度不同而不同。这些关系的共同根源，是与生俱来的下意识的‘植物性’生命所具有的极度包容性：每一个居住在物理身体中的人的意志，都通过世系和亲属关系关联起来；它们依然是统一的，或者出于必然性而统一起来”（Tönnies, 2001: 22）。在第三编开头，他进一步澄清了这种统一性（Tönnies, 2001: 179），指出：人的自我或者说人的自然意志的“主体”，像自然/本质意志（natural will）体系一样，也是一个统一体（unity）。也就是说，它是一个更大统一体中的一个统一体，同时自身中又包含着其他更小的统一体。像一个有机体及其构成部分一样，它之所以是一个统一体，是因为它的内在自足性，因为它是一个结构性的总体（*unum per se*），^①因为它的各个部分全都同它这个有生命力的实体联系在一起。一切事物，如果只是一个“部分”，就不是一个统一的体系；如果是一个“总体”（whole），就形成了某种统一的体系。

可见，在滕尼斯那里，人的本质就在于他是从各个部分中生长出来的有生命的整体，而不是各部分的抽象聚合（aggregate）。人是目的，或者说人的尊严就在于他是这样不可分割的有机整体。“我们可以把这些观念（即有机整体的观念。——引者按）运用到目的这个十分重要的概念上去。因为每个总体本身都是目的。这只是对它的内在连贯性、对它作为一个稳定存在的实体——此存在从此刻到彼刻的维持靠的是它的内在力量，尽管或许也得益于环境的有利汇合造就的其他力量——的另一种表达。生命就是一个不断斗争的过程，吸纳这样的能

^① *unum per se* 指结构性总体（structured whole），而不仅仅是聚合（aggregate）（参见 Tönnies, 2001: 22）。

量,抵抗阻碍力量,解决各种问题,排除内外障碍。活着就证明有机体适于生存,也就是它的诸能量和各部分运作良好……一旦遗传特征不合目的,有机体就会靠改变这些特征来生存,以‘适应’环境。不仅个体如此,每个通过共同起源联系起来的群体也无不如此,只要它构成了一个统一的整体”(Tönnies,2001:180-181)。

滕尼斯同赫尔德一样,把个人和集体生活看成是有生命的整体。社会对共同体的压制造成了人格最深处的分裂,即选择意志对本质意志的压制。这就严重违背了人的“意志自由”,必将造成深重的道德危机。像赫尔德一样,滕尼斯关注的焦点也是人的多样统一性。“社会”的危害性在于,它要竭力夷平多样性或差异性。相反,共同体的本质,就在于它是“差异实体的统一体”(unity of disparate entities)(Tönnies,2001:32)。这两种对立秩序中的人(个体),本质上是敌人(Tönnies,2001:131):一种是整全的自然人,一种是分裂的人造人。

由此,滕尼斯从人的整全性出发,构建了一幅从个人到集体再到共同体的秩序图景。“因此,在这里,我们要从人类的基本特征出发。不是从抽象出发,而是从人类的具体体现出发,从最普遍的类出发。然后继续前进,经过种族、民族、部落和更小的群体,最终抵达单个的人。也就是说,个人是诸多同心圆的圆心。圆周线越是愈来愈密地架设着通过圆心的桥梁,圆心越是能得到充分的理解”(Tönnies,2001:181)。在这幅图景中,从个人出发,既有一条从小整体到大整体的不断延展的链条,也有一条从个人目的到更大的群体目的的延展链条。每个人的世界都是一个同心圆,当所有的同心圆无限交叉叠合起来,就构成了整个世界的秩序图景。

同赫尔德一样,滕尼斯对共同体的理解最终也落实为道德的核心问题:自由。在滕尼斯(Tönnies,2001:150-151)看来,自由和意志的运用是一回事。自由的主体或行动者,必定是个体的身体或有机体。换言之,本质意志的运用是整个生命在起作用,遵循的是它自己的性情、思想和良知等内在诫命(inner precepts)。一旦遇到外部规则的限制,需要进行“选择”,才会表现为“动机”,也就是选择意志。因而,选择意志的各种形式归根结底只是自由的消极因素,而非积极因素。在以契约为纽带的社会中,作为权利(rights)总和的自由是被分割的,是一种人为虚构的、想象和发明的观念(Tönnies,2001:63)。家庭等共同体关系无法用契约和权利来得到完整的理解。

在谈论自由问题时,滕尼斯也同赫尔德一样不断回到“良知”概念,并且也同样用父权制来阐释这种良知自由:“父权是共同体中权威概念最为清晰的基础。然而,这种权威并不是为了促进权威占据者的优势,而是为了完成他的生养任务,也即看护后代的训练和教育,传授自己的生活经验。这种传授随着孩子逐渐长大而得到回应,并建立一种真正的相互关系”(Tönnies,2001:25)。“特别是在那些有机的亲属关系中,强的一方对弱的一方怀有一种本能自发的慈爱(tenderness),一种帮助和保护的欲望,这种欲望同占有的自豪和对权力的享受在内心浑然结为一体了”(Tönnies,2001:27)。可见,在滕尼斯那里,共同体的自由并非与支配截然对立的。共同体内在地带有一种特殊的“等级”(rank)在内,它是人的多样统一性在秩序上的反映。在共同体内部,通过权威(authority)、畏惧(homage)、尊敬(reverence or respect),消除了各方的紧张和对立。爱(affection)与敬(reverence),或者说仁慈(benevolence)与顺从(deference),构成了共同体基础的两极(Tönnies,2001:27)。人们内在有节制的道德自由,使他们能够“悠然自得,得其所哉”(Tönnies,2001:28)。

综上可知,从赫尔德到滕尼斯的德国共同体传统,从人的整全性出发,批判启蒙理性的政治经济设计对整全人性的破坏,从文化角度维护共同体生活秩序。共同体的本质在于过一种道德生活。而道德生活的核心是一种有节制的道德自由。这种有节制的自由具有以下几个特点:第一,它的反对专制,反映了启蒙以来对平等的普遍诉求。无论是赫尔德还是滕尼斯,字里行间都充斥着对专制的厌恶。在赫尔德看来,共同体的败坏就是从专制开始的。滕尼斯也认为,不平等必须保持在一定的限度内,超过这个限度,共同体就失去了作为“差异实体的统一体”的本质(Tönnies,2001:32)。第二,它认为世界是多样统一的,因而带有“等级”性,因此并不主张绝对平等。适度的“不平等”是由个体的差异性带来的,因此这种“不平等”并非近代政治自由主义意义上的,而是道德意义上的。第三,它没有在自由与平等之间构造直接的冲突,而是试图通过道德自由,在伦理结构中把被迫服从转变成自愿服从,从而减少权力的压制感,为秩序带来温度。总而言之,他们的道德焦虑来源于对多样统一的整全人性的假定。

然而,对于这一焦虑,德国共同体传统理论家大多只能表现出无能为力的“悲观主义”。他们面对的共同问题是,如何把共同体与社会结

合起来,以催生新的共同体精神。他们都想往前走,但找不到真正的路。赫尔德试图走一条近似于无政府主义的多元主义道路,但他的天真理想在现实面前不堪一击。滕尼斯则在当时新兴的合作社(Genossenschaft)身上看到了希望。这种“合作社的自给自足理念”被滕尼斯视为“一项共同体经济学原则的新生”。他认为,只要这种理念对自身严加保护,不重新堕入纯粹商业的经营,就能够进一步革新家庭生活和其他共同体形式,形成新的道德(Tönnies, 2001: 209 - 210)。但这种理想并不比他的前辈赫尔德的天真具有更多的现实性,因为他们都面临一个结构性困难:不得不“在用社会力量塑造的社会中恢复共同体”(Pappenheim, 1959: 134)。换言之,德国共同体传统的根本局限在于,无法超越“社会”塑造的政治经济结构来构想新的共同体形态。而正是在这个看似无路可走的地方,马克思开始突围。

三、对资本主义的道德批判:马克思论异化

考察了共同体的道德维度,接下来便可分析马克思所受的批评是否公正。根据上文论述可知,马克思虽然没有提出某种系统的伦理学,但并非放弃道德进路。正如卡缅卡所说,“他(马克思)毕生谴责奴性,尊重无产阶级的道德品性,绝不卑躬屈膝或寻求庇护,可见他的道德品性观念有多强”(Kamenka, 1977: 139)。只不过,马克思对道德问题的论述走的不是传统意义上的伦理学进路,而是众所周知的政治经济学的进路,也就是直面人道主义与异化问题。可见,滕尼斯说马克思忽略了道德问题,是有失公允的。

马克思的政治经济学虽然继承了古典政治经济学,但却给了它一个不一样的起点。在马克思这里,政治经济学不仅仅停留在分析政治与经济的广泛牵连,而是径直逼入这种牵连背后的深层问题——人的本质,或者说人道。启蒙运动的巨大成就之一就是重新确定人的价值,这种内在关怀在康德的“人是目的”口号中达到了顶峰。从这个意义上说,马克思也是“启蒙之子”,是“1789年原则的倡导者”(Easton, 1961: 198 - 199)。

马克思对资本主义社会的政治经济学分析,归根结底是要批判资本主义社会扭曲了人性,违背了启蒙哲学本身确定的人的尊严。只不

过他与其他“启蒙之子”有一个重大差别,那就是认为启蒙以来的政治设计同资本主义经济体制的结盟加剧了人性的扭曲。革命的最终目的,就是要把人从异化状态下解放出来,重新建立一个体现人之尊严的社会,实现“真正的人道主义”(Löwith, 1954:205)。众所周知,青年马克思受费尔巴哈等人的影响,写下了大量关于人道主义的著作,其中以《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)对异化的批判最为著名(Löwith, 1954);中年马克思在《政治经济学批判大纲》中把异化理论发展为政治经济学,从而把异化问题同他对剩余价值和资本主义制度下机器的功能的分析,以及他的危机理论关联起来(Gould, 1978: xiv-xxv);到了晚年,在《资本论》里,马克思严厉批评了“商品拜物教”,以政治经济学术语重述了异化问题(Easton, 1961:198)。

需要补充说明的是,在讨论马克思的异化问题时,更常见的另外一条线索是关于马克思与人道主义之关系的争论。争论各方可简要归纳为两个阵营:一个阵营试图把马克思阐释成人道主义思想家,另一个阵营则试图努力撇清马克思同人道主义的关系。在西方马克思主义者中,卢卡奇和阿尔都塞可以分别视为这两大阵营的代表人物。卢卡奇在没有看到《手稿》的情况下,直接从马克思《资本论》中对商品拜物教的分析入手,同时“将马克思的早期著作放到他的世界观的完整画面之中”,从而“把马克思的世界观看作本质上是一个不可分割的整体”(卢卡奇,1992:22)。在这个整体中,贯穿着一个“从马克思以来第一次被当作对资本主义进行革命批判的中心问题”(卢卡奇,1992:16-17),也即异化/物化问题。与卢卡奇不同,阿尔都塞虽然承认马克思早期有两个人道主义阶段,但认为从1845年起,以《德意志意识形态》的发表为标志,马克思出现了一个“认识论断裂”,走向了“理论上的反人道主义”,同一切把历史和政治归结为人的本质的理论彻底决裂了。这一决裂包括三个不可分割的理论方面:(1)制定出建立在生产力和生产关系等一系列崭新概念基础上的历史理论和政治理论;(2)彻底批判任何哲学人道主义的理论要求;(3)确定人道为意识形态。也就是说,马克思不再把人的本质当作理论基础,而是把人道主义作为意识形态加以理解和认识。阿尔都塞进而认为,马克思抛弃了“存在着一种普遍的人的本质”这个人道主义的总问题,重新通过历史唯物主义确立了一个新的总问题:人类社会既是统一的,但在其各联结点上又是特殊的。马克思能够用这种关于特殊差异的具体观点来确定每个独特

的实践在社会结构的特殊差异中所占的地位。马克思正是用这个观点代替了费尔巴哈关于“实践”的意识形态概念和普遍概念(阿尔都塞, 2010:218-227)。

关于马克思与人道主义之关系的种种争论,本质上是要回答“什么是正统的马克思主义”(卢卡奇,1992:47)的问题。本文无意加入这样的争论。如果从道德角度来考虑上述争论的话,卢卡奇关于物化的论述,实际上证明了马克思终身都在思考道德问题。即便阿尔都塞认为马克思有一个“认识论的断裂”,他也承认,“马克思既然否认人道主义是理论,也就必然把它作为意识形态而加以承认和认识”,“马克思一方面否认人道主义是理论,另一方面又承认人道主义作为意识形态的必要性”。“历史唯物主义不能设想共产主义社会可以没有意识形态,不论这种意识形态是伦理、艺术或者‘世界的表象’”(阿尔都塞, 2010:226-239)。可见,从道德批判入手,最后回到道德重建,是一条贯穿马克思一生的重要线索。本文接下来将详细分析这条主线是如何展开的。

在《手稿》中,马克思对异化劳动的分析是从私有制下的劳动性质出发的。马克思首先指出私有制是“全部异化和货币制度之间的本质联系”。在资本主义私有制下,“工人生产的财富越多,他越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比”(马克思, 2000:51)。异化包含着多个层次,形成了一个不断深化的链条:人与劳动产品的异化-人在劳动过程中的异化-人与人的本质相异化-人与人相异化。也就是说,在资本主义社会中,异化现象不仅仅出现在劳动中,而是逐步“遍及现实生活的一切领域,遍及经济的、政治的和直接的社会形式。其经济表达是‘商品’世界,其政治表达是‘国家’与‘社会’的矛盾,其直接的社会表达是‘无产阶级’的存在”(Löwith, 1954:210-211)。

劳动本来是人满足生存需要发展出来的自然属性,何以竟至走到人的对立面去了呢?其关键原因在于“商品的拜物教性质及其秘密”。这个秘密就是:“商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”(马克思,2004:89)。其中的关键是存在着一个结构性的“转换”:把劳动产品的使用价值变为交换价值。劳动本是人的生理机

能,劳动产品本是用来满足人的自然需求的,这本来毫无神秘性可言。可劳动产品一旦被用于广泛的交换,那么交换的基础就不再是劳动的质(使用价值),而是劳动的量(必要劳动时间)。如此一来,“人类劳动的等同性,取得了劳动产品的等同的价值对象性这种物的形式;用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的耗费,取得了劳动产品的价值量的形式;最后,生产者的劳动的那些社会规定借以实现的生产者关系,取得了劳动产品的社会关系的形式”(马克思,2004:89)。换言之,彼此独立的私人劳动的独特性被夷平了,只剩下高度抽象的劳动量(社会必要劳动时间)的差异;生产使用价值的私人劳动所处的“直接的社会关系”,体现为“存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”。异化使鲜活的人消失了。

在这里,异化显然是“不人道”、“扭曲”和“去人道”的同义词,其对立面是“真正的人道主义”(Löwith,1954:205)。那么,在马克思那里,何谓人道呢?要回答这个问题,就必须分析上述异化的几个面向违背了何种意义上的人道。仔细辨别不难得知,马克思对异化的四个层面的分析,实际上批判的是人性(或人道)的四种残缺:工人与其劳动产品的异化,指人与其劳动产品的分离;劳动过程中的异化,指劳动过程与劳动意愿的分离;人与人的本质相异化,指手段与目的的分离;人同人相异化,指人际关系的分离。总而言之,进入异化关系中的,不是整全的人,而是人的某个部分。正如洛维特指出的那样,马克思首先关注的是整全的人(Löwith,1954:210)。

从上文的对比分析来看,马克思政治经济学对整全之人的拥护,在哲学人类学的起点上同德国历史主义取向的共同体传统有较强的亲和性,都是为了维护人的个性整全(共同体传统的第一个核心观点)。然而,马克思同德国共同体传统在道德起点上有相似性,并不意味着他们在道德问题上的进路(共同体传统的第二个核心观点)是一致的。实际上,这种分歧正是他们的根本差异所在。要澄清这种根本差异,就必须考察马克思如何在新的社会形态中“构想”道德。

四、共产主义与道德重建

滕尼斯对马克思的误读折射出一个重要问题:共产主义社会是否

依然需要道德,如果需要,是一种怎样的道德呢?马克思同德国共同体传统拥有相似的道德起点,也即都把整全性视为人的尊严所在,批判现代政治经济把人分裂了。同时,他与此种传统面临的现实问题也类似:不能在异化的政治经济结构中克服异化。如果马克思沿着德国共同体传统的路径,依然在社会造就的政治经济结构中思考新的共同体形态,或者像卢卡奇那样,在试图超越物化的地方不断借助物化得以产生的条件,就难免会沿着人道主义的进路研究异化,以便在异化的政治经济结构中克服异化。但他并没有这么做。人道主义(德国共同体传统无疑是属于其中的一种特殊形式)在无法摆脱既有政治经济结构的情况下,试图通过文化重建来重拾人的尊严。马克思则认识到,不推翻并重建既有政治经济结构,一切文化重建都是徒劳的。因此,在道德重建的进路上,马克思毅然决然地同德国共同体传统分道扬镳了。

马克思试图借助政治经济学来克服人道主义的局限:通过改变政治经济结构真正使人走出不断异化的怪圈。众所周知,马克思认为既有政治经济结构的弊病根源就在于私有制。要跳出在异化的政治经济结构中克服异化的怪圈,就必须打破私有制。从这个前提出发,马克思沿着生产力和生产关系辩证发展的进路,勾绘了一幅人类解放的路线图:生产力低下-阶级压迫-阶级斗争和革命-无产阶级夺取政权-生产力的极大提高-国家的消亡-分工的消亡-真正共同体的实现。本文无意回顾这些众所周知的观点以及汗牛充栋的相关研究,而是要继续围绕本文的核心问题追问:在马克思毕生追求的共产主义社会中,人是什么样子的,道德又居于何种地位?换言之,马克思更多的是批判资本主义社会对人的扭曲,关键是如何重建呢?要回答这个问题,首先必须回到马克思对共产主义的相关论述上来。

按照梅吉尔(2011)的归纳,共产主义在马克思那里主要有三种形态。第一,作为原始联合形式的共同体,也即一个有限的、封闭的、有地域限制的联合形式的前资本主义共同体。无论是赫尔德还是滕尼斯,都对这类共同体充满了深情的怀念,尽管他们知道历史并不停留在这里,而是希望其中的道德纽带在新的生活形态中延续或者再生。马克思的态度则截然相反,对此类共同体毫无好感。他与启蒙哲人一样,认为这类共同体是东方专制主义的基础。人在其中不过是传统规则的奴隶,毫无历史首创精神。如果说德国共同体传统多少带有一点浪漫的怀旧色彩的话,马克思的共产主义则是旗帜鲜明地面向未来的。

第二,作为无政府社会的共同体。此种共同体是作为具体的民主共同体以及未来“形式和动力原则”的普遍共同体。黑格尔试图用伦理国家来克服国家与市民社会之间的分裂,但马克思认为这种做法是徒劳的,只有无产阶级起来消灭国家,建立一个民主共同体,才能最终克服这种分裂。因此,“民主对马克思不仅仅首先是一种政府形式,而且是一种生活方式,一种政府‘本质’的联合形式(使用马克思早期的术语)。人类以此生活的这种方式只有通过克服政治国家和市民社会以及创建一种新的联合形式共同体而改变”(梅吉尔,2011:168)。这种非国家的民主共同体,是“一个政治和政府活动得以在普遍规模上进行的空间”,换言之,这是马克思那里的政治共同体。

这个层次的共同体,除了像梅吉尔所说具有无政府主义政治含义之外,还具有经济上的含义(公有制),是为了给新的联合体创造物质条件。“共产主义和所有过去的运动不同的地方在于:它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础,并且破天荒第一次自觉地把一切自发产生的前提看作是先前世世代代的创造,消除这些前提的自发性,使它们受联合起来的个人的支配。因此,建立共产主义实质上具有经济的性质,这就是为这种联合创造各种物质条件,把现存的条件变成联合的条件……把过去的生产和交往所产生的条件看作无机的条件”(马克思、恩格斯,1956:79)。

在政治和经济方面,马克思的观点同德国共同体传统有着鲜明的区别。首先,在政治方面,马克思同赫尔德一样,拒斥现代理性国家的政治设计,希望诉诸某种民主的联合体。但是,赫尔德等人在拒斥专制主义的同时并不要求绝对的平等,而是试图牺牲一定的平等,为人的多样性和道德自由开辟空间。马克思则相反,他采取了一种法国大革命以来激进的政治平等观,认为现代国家不过是资产阶级的代言人,并不一定能代表市民阶级,更别说无产阶级了。黑格尔认为市民社会是私人等级,并声言市民社会的等级差别是非政治的差别,宣称市民生活和政治生活不但毫无共同之处,甚至是对立的。但马克思却看到,黑格尔“偷偷地”把市民社会各等级变成了政治等级,所谓非政治的私人等级不过是虚假的骗人把戏罢了。“等级制度在自己不是中世纪的残余的时候,就企图把人(部分地在政治领域本身中)抛到他的私人生活的狭小圈子里去,把他的特殊性变为他的实体性的意义,并且利用政治上存在等级差别这一事实来使这种差别也同样成为社会差别”(马克思,

1960:346)。很显然,赫尔德和滕尼斯提倡的共同体中包含的非政治的道德等级性,正是马克思的阶级斗争学说所要着力消灭的一种。

其次,在经济方面,二者的分歧更大。从赫尔德到滕尼斯的德国共同体传统,在批评资本主义之余,大多没有慎重地给经济一个合理的位置。马克思则从生产力和生产关系两个方面区分了资本主义。他猛烈批评资本主义的生产关系,而把它的生产力视为一种进步力量,希望通过生产力的高度发展来克服资本主义的生产关系。马克思设想,在公有制下的“自由人联合体”中,人们“用共同的生产资料进行劳动,并且自觉地把他们许多个人劳动力当作一个社会劳动力来使用”。此时,劳动时间会起双重作用,既是调节各种劳动职能同各种需要的适当比例的尺度,又是计量生产者在共同劳动中个人所占份额的尺度和生产者在共同产品的个人可消费部分中所占份额的尺度。如此一来,原来“表现为人们之间的物的关系和物之间的社会关系”的那种异化状况就被克服了,在更高的层面上重新“表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系”,恢复了人的整全性。“鲁滨逊的劳动的一切规定又重演了,不过不是在个人身上,而是在社会范围内重演”(马克思,2004:90-97)。

正是通过生产力和生产关系的辩证学说,马克思猛烈批判了等级性道德,并强调大力发展生产力,从而决定性地抛弃了德国共同体传统的第二个核心观点。

第三,作为存在方式的共同体。在工人原来生活的共同体里,人虽然是以整全的方式存在,但却处于潜能完全没有展开的状态,因而是一种低层次的整全。工人离开原来的共同体,与之相异化,以分裂的状态进入资本主义社会。这个政治生活(国家)与私人生活(市民社会)相分离的社会,是一个更深的异化状态。早在《黑格尔法哲学批判》中,马克思就批判黑格尔使市民社会和国家彼此分离,导致“人就不能不使自己在本质上二重化”(马克思,1960:340)。只有在真正的共同体中,也即共产主义社会中,这种异化状态才能克服,实现人的全面发展。所谓人的全面发展,是指每个人都获得“真正的个性”,即“作为社会存在的人的真正个性”。

这里,我们发现,马克思对个性的定义同德国共同体传统理论家是一致的:反对启蒙理想设想的无差异的“原子人”,拥护丰富多样的个体生命,同时又把他们归为一个“类”整体。这是一个带有鲜明的社会学意义的“社会人”定义。赫尔德反对霍布斯类比动物的做法,把人的

自然状态等同于战争状态。他从人与动物的类差异入手,认为“人的自然状态即社会状态:父子、兄弟、姐妹、爱人、朋友这些称呼是自然法的纽带”(Herder,1800:244)。马克思同样从人与动物的类差异入手,指出人的本质并不是单个人所固有的抽象物,而是一切社会关系的总和(马克思、恩格斯,1956:5)。换言之,人的个性只有在社会和历史中不断发展,才能得以更加丰富和全面地展开。

进而言之,同德国共同体传统理论家类似,马克思也把人的个性在更高层次上的全面展开理解为真正的自由。“只有在集体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在集体中才可能有个人自由”(马克思、恩格斯,1956:84)。“在真实的集体的条件下,各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由”(马克思、恩格斯,1956:84)。“代替那存在着各种阶级以及阶级对立的资产阶级旧社会的,将是一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体”(马克思、恩格斯,1958:491)。

表面看来,马克思的共产主义的落脚点,通过另一条道路,似乎又回到了共同体传统的终点:把个体的整全性理解为自由的核心。但这种整全性已经不再需要一个不得已的“等级制”来维持。在马克思看来,这种“等级制”下的“自由”人,不可能是真正全面发展了的。只有彻底打破等级制,人才能全面发展。此时的整全个性,才是真正的整全个性。正是在这里,马克思超越了以往的人道主义(包括德国共同体传统),成就了“真正的人道主义”。如前文所说,不同的道德理解,决定了对共同体的性质和层次之差别理解。马克思把自由提升到了一个新的高度,故而也把共同体提升到了一个新的高度。

关键问题是,马克思的共产主义理论是否为这种自由的实现提供了切实的空间呢?这就要看马克思是否为保全和促进人的差异性构造了有效的道德结构。在《德意志意识形态》中,马克思考虑到,这种自由最终要落实到人与人之间的具体关系中。“在共产主义社会中,即在个人的独创的和自由的发展不再是一句空话的唯一的社會中,这种发展正是取决于个人间的联系,而这种个人间的联系则表现在下列三个方面,即经济前提,一切人的自由发展的必要的团结一致以及在现有生产力基础上的个人的共同活动方式”(马克思、恩格斯,1956:516)。在这三种具体联系中,经济前提是清楚的,那就是生产力的极大发展,但“必要的团结”和“共同活动方式”的具体形式则不太明确。马克思

甚至也提到这些关系的道德维度,说“个人关于个人间的相互关系的意识也将完全是另外一回事”,“既不会是‘爱的原则’或自我牺牲精神(dévouement),也不会是利己主义”(马克思、恩格斯,1956:516)。那到底是什么呢?马克思在这里似乎没有明说。

要澄清这些问题,必须回到马克思有关平等和差异的学说。在《哥达纲领批判》(马克思,1963:21-22)中,马克思批判资产阶级按劳分配的法权,认为这种平等权利原则像一切权利一样,对不同的劳动者来说是不平等的权利,因为它“默认不同等的个人天赋,因而也默认不同等的工作能力是天然特权”。真正的平等在于用同一的尺度去计量不同等的个人。也就是说,对于具有差异性的劳动者,不应该用这些差异性来为他们各自设立特权,而应该按照劳动的“时间或强度”这个唯一的尺度来衡量,才是真正的权利平等。不过,“权利永远不能超出社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展”。因此,在共产主义社会的第一阶段,劳动者个人差异造成的种种弊病是无法避免的,事实上造就了“权利就不应当是平等的,而应当是不平等的”。只有到了共产主义的高级阶段,“在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后,在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配”(马克思,1963:22-23)。“各尽所能,按需分配”的原则,表明马克思试图在彻底平等的基础上充分发展人的个性。

恩格斯在《反杜林论》中在道德领域对马克思的这个政治经济学原则作了进一步阐述。他认为,一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物,道德始终是阶级的道德。他承认,在人类的历史进程中,道德总体来说是有所进步的,但还没有超出阶级道德。“只有在不仅消灭了阶级对立,而且在实际生活中也忘却了这种对立的社会发展阶段上,超越阶级对立和超越对这种对立的回忆的、真正人的道德才成为可能”(恩格斯,1973:103)。阶级对立的消除,最终要落实到真正的平等,真正的人的道德也必须是真正平等基础上的道德。杜林试图以两个人的意志完全平等的抽象前提为他的道德哲学奠基。恩格斯则认识到,“平等的观念,无论以资产阶级的形式出现,还是以无产

阶级的形式出现,本身都是一种历史的产物,这一观念的形成,需要一定的历史关系,而这种历史关系本身又以长期的已往的历史为前提”(恩格斯,1973:117)。现实中,即便人们的意志在形式上是完全平等的,但在素质上却存在巨大的不平等。这最后会自然而然走向“甘受奴役”的状况。恩格斯用一个鲁滨逊式的例子予以说明:

让我们以稍微不同的方式来表达一下这件事情,两个舟破落海的人,漂流到一个孤岛上,组成了社会。他们的意志在形式上是完全平等的,而这一点也是两个人都承认的。但是在素质上存在着巨大的不平等。A 果断而有毅力,B 优柔、懒惰和萎靡不振;A 伶俐,B 愚笨。A 通常先是通过说服,以后就按照习惯,但始终是采取自愿的形式,把自己的意志强加给 B,这要经过很长时间吗?无论自愿的形式是受到保护,还是遭到践踏,奴役依旧是奴役。甘受奴役的现象发生于整个中世纪,在德国直到三十年战争后还可以看到。普鲁士在 1806 年和 1807 年战败之后,废除了依附关系,同时还取消了慈悲的领主们照顾贫、病和衰老的依附农的义务,当时农民曾向国王请愿,请求让他们继续处于受奴役的地位——否则在他们遭到不幸的时候谁来照顾他们呢?这样,两个人的模式既“适用”于不平等和奴役,也同样“适用”于平等和互助;而因为我们在可能受到灭绝的惩罚的情况下不得不承认他们是家长,所以在这里已经预先安排了世袭的奴役制。(恩格斯,1973:108-109)

人的素质差异导致的从属关系,哪怕是自愿服从,也不过是“甘受奴役”罢了,是“道德上的不平等”,这最终证明两个人的意志不可能“完全平等”。“两个意志的完全平等,只是在这两个意志什么愿望也没有的时候才存在;一旦它们不再是抽象的人的意志而转为现实的个人的意志,转为两个现实的人的意志的时候,平等就完结了……总之,两个意志以及与之相伴的智慧在质量上的任何区别,都是为可以一直上升到压服的那种不平等辩护的”(恩格斯,1973:112)。

恩格斯认为,现代的平等要求是与此完全不同的:“这种平等要求更应当是,从人的这种共同特性中,从人就他们是人而言的这种平等中,引伸出这样的要求:一切人,或至少是一个国家的一切公民,或一个社会的一切成员,都应当有平等的政治地位和社会地位”(恩格斯,

1973:113)。无产阶级的平等要求也仅限于这两个方面:或者它是对极端的社会不平等,对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、骄奢淫逸者和饥饿者之间的对立的自发的反应;或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的。“在上述两种情况下,无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求,都必然要流于荒谬”(恩格斯,1973:117)。也就是说,现代的平等观念指的是政治地位和社会地位的平等。至于道德问题,由于涉及人的素质的差异,需要在高度的政治平等和社会平等基础上,给自由留下空间。

综上可知,在道德问题的落脚点上,马克思主义的共产主义学说虽然和历史主义者一样关切整全的人,但由于二者的进路判然有别,因而为整全之人设定的基础存在重大差异。德国历史主义者试图牺牲适度的“平等”来为“良知自由”保留空间,马克思主义的思考却为发展新的共同体关系指明了不一样的方向:必须在真正的政治经济平等的基础上,为道德自由开辟新的空间,从而既能消除人的等级差别,又能保护人的多样统一性。

回过头来重新考察滕尼斯对马克思的误读可知,他一是未能看到马克思的异化学说和共产主义学说本质上是带有道德意涵的,二是未能认识到,用等级性的道德来保全人的个性整全会不断陷入“在用社会力量塑造的社会中恢复共同体”的循环怪圈。而马克思建立在高度平等基础上的道德学说,则为催生新的共同体精神开辟了空间。

五、结 语

随着现代性的日益深化,重新激活有关共同体的思想资源已经成为当代社会理论研究的重要努力方向。本文从滕尼斯对马克思的误读出发,在德国历史主义取向的共同体传统视域中考察了共产主义的道德意涵。

总体来看,马克思主义学说,在起点上同历史主义路向的德国共同体传统具有很强的亲和性,也是为了维护人的整全个性。但两者的进路判然有别:后者是文化取向的,前者则是政治经济学取向的。德国共同体传统批判启蒙理性在政治上和经济上的制度设计,试图通过文化途径,重建共同体精神。他们试图牺牲适度的政治经济“平

等”，来为道德意义上带有“等级性”的“良知自由”开辟空间，从而保全人的整全个性。这种文化取向的人道主义没能给政治经济结构以合理的位置，始终无法跳出“在用社会力量塑造的社会中恢复共同体”的循环怪圈。马克思通过政治经济学批判指出这个怪圈的症结所在，试图从根本上推翻导致这个怪圈的政治经济结构，从而达到彻底解放人的个性的目的。马克思和恩格斯认为，必须在真正的政治经济平等的基础上，为道德自由开辟新的空间，这样既能消除人的等级差别，又能维护人的整全个性，从而超越了德国共同体传统，把共同体提升到了一个新的境界。从这个意义上讲，马克思与德国共同体理论传统的关系，经历了一个出发、批判与超越的过程。

参考文献：

- 阿尔都塞,路易,2010,《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆。
- 杜蒙,路易,2017,《阶序人:卡斯特体系及其衍生现象》,王志明译,杭州:浙江大学出版社。
- 恩格斯,1973,《反杜林论》,《马克思恩格斯全集》第二十卷(第一版),中共中央编译局编,北京:人民出版社。
- 康德,2004,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社。
- 卡斯腾斯,2010,《滕尼斯传》,林荣远译,北京:北京大学出版社。
- 李荣山,2015,《共同体的命运——从赫尔德到当代的变局》,《社会学研究》第1期。
- ,2017a,《义务与情感:康德—赫尔德之争的社会理论意涵》,《读书》第1期。
- ,2017b,《历史个体与普遍历史:历史主义脉络中的社会变迁》,《社会》第1期。
- 卢卡奇,1992,《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆。
- 马克思,1960,《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第一卷(第一版),中共中央编译局编,北京:人民出版社。
- ,1963,《哥达纲领批判》,《马克思恩格斯全集》第十九卷(第一版),中共中央编译局编,北京:人民出版社,1963年。
- ,2000,《1844年经济学哲学手稿》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社。
- ,2004,《资本论》第一卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- 马克思、恩格斯,1956,《马克思恩格斯全集第三卷(第一版)》,中共中央编译局编,北京:人民出版社。
- ,1958,《马克思恩格斯全集第四卷(第一版)》,中共中央编译局编,北京:人民出版社。
- 梅吉尔,肯尼斯,2011,《马克思哲学中的共同体》,马俊峰、王志译,《马克思主义与现实》第1期。
- 滕尼斯,斐迪南,2010,《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:北京大学

出版社。

- Barnard, F. M. 1969, "Introduction." In J. G. Herder, "*Herder On Social and Political Culture*." Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Robert T. Jr. 1955, *Herder: His Life and Thought*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Dumont, Louis 1986, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Easton, Loyd D. 1961, "Alienation and History in the Early Marx." *Philosophy and Phenomenological Research* 22(2).
- Gould, Carol C. 1978, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Herder, J. G. 1800, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Trans. by T. Churchill. New York: Bergman Publishers.
- 1969, *Herder on Social and Political Culture*. Translated, edited, and with an Introduction by F. M. Barnard. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Translated, with Introduction and Notes by Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kamenka, Eugene 1969, *Marxism and Ethics*. New York: St. Martin's Press.
- 1977, "Marxism and Ethics—A Reconsideration." In Avineri S. (ed.), *Varieties of Marxism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kautsky, Karl 1983, *Karl Kautsky, Selected Political Writings*. Edited and translated by Patrick Goode. London: Macmillan.
- Löwith, Karl 1954, "Man's Self-alienation in the Early Writings of Marx." *Social Research* 21(2).
- Mahowald, Mary B. 1973, "Marx's 'Gemeinschaft': Another Interpretation." *Philosophy and Phenomenological Research* 33(4).
- Pappehnhelm, Fritz 1959, *The Alienation of Modern Man: An Interpretation Based on Marx and Tönnies*. New York: Monthly Review Press.
- Tönnies, Ferdinand 1974, *Karl Marx, His Life and Teachings*. Translated by Charles P. Loomis and Ingeborg Paulus. East Lansing: Michigan State University Press.
- 2001, *Community and Civil Society*. Translated and edited by Jose Harris. Cambridge: Cambridge University Press.

作者单位:上海大学社会学院
责任编辑:闻翔