

《共同體與社會》和滕尼斯的社會學 ——以著述史為線索的思想考證

張巍卓

北京大學社會學系

摘要 《共同體與社會》是滕尼斯最重要的一部作品，也是現代社會學的奠基性作品。作為貫穿滕尼斯理論的兩個中心範疇，“共同體”與“社會”本身構成了一條關聯著其理論整體的基本線索；與此同時，這對範疇在滕尼斯的理論整體中也經歷了發生和演進的過程。因此，本文從“共同體”與“社會”這對範疇出發，以滕尼斯生前創作和修訂的《共同體與社會》的不同版本為線索，考察了滕尼斯思想整體的基本發展脈絡。在本文作者看來，《共同體與社會》先後使用的三個副標題“文化哲學原理”、“作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義”、“純粹社會學的基本概念”分別代表了滕尼斯三個不同的理論階段。這三個階段大致經歷了滕尼斯從“哲學”向“社會學”的轉變過程、從“共同體”與“社會”的理論性統一向經驗性統一的發展過程。本文結合滕尼斯在三個不同階段的生平經歷，探討了這三個階段的理論形態及其轉變過程。這一研究有助於我們理解滕尼斯為德國社會學開闢的理論傳統。

一 導論

相比于其他經典社會學著者，德國著名社會學家斐迪南·滕尼斯(1855-1936)在後世所遭遇的“命運”有些特殊。由於他在



他最爲著名的一部作品《共同體與社會》裏提出並深刻闡釋了人類共同生活的兩種類型，即“共同體”(Gemeinschaft)與“社會”(Gesellschaft)，因此他本人被後世的學者們尊爲現代社會學的一位主要奠基人，而《共同體與社會》也被視爲社會學史上最經典的著作之一。

“共同體”與“社會”這對概念不僅爲後世的研究者提供了基本的歷史思維模式以及建立其上的現象分類標準，而且作爲一般性的術語或者概念，被研究者廣泛地運用在了日常文獻的表述之中。

然而，儘管這對被歸功爲滕尼斯的創造物已經成爲現代“社會學”這門學科中最基本、甚至最習以爲常的用語，以至於任何一位研究者似乎可以信手拈來般地談論它們，並且自信這樣的使用已經心照不宣地得到了其他研究者的認可，滕尼斯與他的這部作品本身卻隱匿在了這對概念的背後。人們或者習慣於輕率地無視經典著作內在豐富而深刻的內容與意義關聯、僅僅簡單地從文本裏抽離出這對概念並做出二元對立式的比較，並本能地給出一種粗陋的非此即彼的選擇。

事實上，自《共同體與社會》問世以來，種種稱謂就一直纏繞在滕尼斯及其著作身上，對“共同體”和“社會”不同色調的描述使滕尼斯被冠以“社會悲觀主義者”、“反啟蒙者”、“浪漫主義者”甚至“國家社會主義先驅”的名稱，《共同體與社會》則被視作是“懷舊的”、“浪漫主義式”的著作。¹

不僅如此，人們或者習慣於脫離文本及其歷史語境，不加區分地任意套用、堆積概念，滕尼斯本人與他的著作仿佛被自己創造出這對概念清除出了歷史。正如美國著名的滕尼斯研究專家卡曼(W. J. Cahman)在《斐迪南·滕尼斯：一種新的評價》²一書的導言裏所承認的那樣，儘管爲現代社會學家熟練使用的神聖一世俗理論、鄉村-城市理論、模式變數以及由它們引申而出的其他



理論都可以歸諸滕尼斯的理論遺產，但這些影響的脈絡卻是散漫而晦暗不明。在這個意義上，卡曼非常清楚地呈現出滕尼斯及其著作的現代“命運”：在學科日益專業化的今天，人們似乎已然放棄對這位奠定學科傳統的思想家進行整全性理解與再詮釋。

不過有趣的是，也許卡曼自己都沒有意識到，即使他和同時代的一批美國社會學家試圖借助滕尼斯的作品，為20世紀70年代的美國社會科學注入一種新的“人文社會學”的力量，他們所呈現出的滕尼斯形象也被覆蓋上了濃烈的“美國”氣息，他們以“美國式的”問題意識和語言來選擇探討的主題，《共同體與社會》的文本並沒有在他們經過詳細地闡述，相反，滕尼斯所探討的基本主題被挖掘出來、並且以各種“問題”的形式被拆分成一篇篇獨立的論文。這樣一來，滕尼斯的形象反而變得更加晦暗不清。

也許，直接貼近滕尼斯的時代，聽聽滕尼斯同時代人的意見會更加有助於我們重新真切地反思他本人及其學說。在縱貫“二戰”前後德國知識界的社會學家漢斯·弗賴爾(Hans Freyer)看來，“滕尼斯所提出的“共同體”與“社會”的概念構成了德國社會學的一對“中軸”(central axis)，甚至它們就是德國的社會學本身，如果這對概念的重要性在這二十年(20世紀的前二十年)都沒有被認識到與承認的話，那只能說明德國社會學不存在。”³ 在這個意義上，弗賴爾的話恰恰表明，理解滕尼斯的學說是理解德國社會學的前提，而滕尼斯學說的核心就在於“共同體”與“社會”這一對概念上。

因而毋庸置疑，作為貫穿滕尼斯理論的兩個中心範疇，“共同體”與“社會”本身構成了一條關聯著其理論整體的基本線索；與此同時，這對範疇通過文本的呈現、在滕尼斯的理論整體中也經歷了發生和演進的過程。就此而言，這兩個範疇本身的意義和價值就在於它們存在於一個發展著的理論整體之中，而且這



個理論整體本身也在特定的學術傳統與既定的問題域內獲得了自身的意義與價值。

因此，本文以《共同體與社會》這部文本為基礎，試圖將“共同體”與“社會”這對範疇納入滕尼斯理論的整體之中，探究滕尼斯理論整體的發展與變化過程。

（一）有關滕尼斯社會學的研究狀況

事實上，與對其他經典作家的研究相比，滕尼斯的二手研究數量並不多。然而，對這些二手研究的考察有助於我們釐清我們對滕尼斯的理解。首先，以“二戰”為界，本文把關於滕尼斯的二手研究分成兩個大類；其次，在“二戰”後的類別裏，本文又按照時間和不同研究傳統分成將它們分成四類：過渡階段（50-60年代），美國：新的評價（70年代），當前的研究（70年代以來）。

1. “二戰前”的二手研究

用更為清楚的表述來說，“二戰前”的二手研究也就是滕尼斯生前（1855-1936）的二手研究，這個時期有著大量與滕尼斯本人展開對話的文獻、書評甚至會議紀要，從《共同體與社會》的第六、第七、第八版序言就可以看得很清楚。這個時期的二手研究帶有很強的爭執和論辯色彩，問題的核心就集中在“共同體”與“社會”這對概念這裏。更準確地說，在這段時間之內還可以再繼續細分，大致以1896年為界。

（1）1896年之前：塗爾幹的詰難——理論整體的內在困境

從這裏開始，我們開始討論針對滕尼斯的二手研究。無疑，“共同體”與“社會”這對範疇貫穿滕尼斯一生、對他的理論來



說最本質性的範疇。無論研究他的二手文獻其側重點在何處，這對範疇的討論必然是展開各自論述的前提。

如果針對“共同體”與“社會”這對範疇的討論是所有滕尼斯二手研究的共性的話，那麼其側重點之所以不同，其起因就涉及到滕尼斯本人、並且是整個時代環境的不同所表現出來的理論變化了，本文之所以將1896作為分界點（當然，這並不精確），是因為發生在這一年的漢堡工人罷工以及滕尼斯在倫理文化協會的工作對他重新認識現代社會與法權國家，重新思考、界定“共同體”與“社會”的關係具有實質性的作用。

從這種意義上來說，第一版(1887)年的《共同體與社會》是一本帶有強烈學院與孤獨氣息的作品，在第一版的著作中，滕尼斯的思想傳統顯露無疑地表現出來。在為數不多的回應裏，塗爾幹的一篇篇幅不長的書評(1889)對後世產生了持久的影響，塗爾幹敏銳地抓住這部著作的副標題“關於作為經驗文化形式的共產主義和社會主義的研究”，以此為起點進入“共同體”與“社會”兩範疇的討論，首先副標題決定了這本著作是一本通過歷史的線索來理解的著作：“共產主義是共同體式的體制，社會主義是社會式的體制。所以，兩者都不是將來註定會實現的意識形態概念。相反，兩者都是依據確定秩序在歷史中產生的真正事實。就像社會形成與共同體一樣，社會主義也形成於共產主義，並將取代共產主義。”進而，塗爾幹洞察到這種歷史變革背後所隱含的國家與現代社會的困境：“真正的集體生活所遺留下來的一切，並非源于內在的自發性，而是源于國家完全外在的強制作用。”從這一點上來說，這是滕尼斯通過自然法脈絡進入社會理論的必然困境，塗爾幹認可滕尼斯在共同體上的論述，但反對滕尼斯對現代社會所抱有的一種嚴酷的判斷，他認為“如果社會原本是一個自然事實，那它最終依然如此。”



塗爾幹的詰難對滕尼斯來說是實質性的，在這裏，我們不僅可以追溯到滕尼斯和塗爾幹在思想傳統上所產生的必然衝突（實證論和自然法），例如塗爾幹指出，“他採用辯證的方法處理問題；在他的著作中，我們發現了德國邏輯學家由衷喜愛的概念區分，以及概念的系統分類。要想取得成功，唯一的方法也許就是從歸納的角度進行研究，從與之有關的、能夠揭示其結構的法律和民俗入手，來研究社會。”而且必須重新返回到現代社會起源的困境裏去認識他們之間對立的實質，儘管滕尼斯在隨後漸漸發展的、完善社會學體系裏，逐漸豐富國家和社會的內容，逐漸消解兩者的對立，但原初的這種困境始終伴隨著他的思考。

(2) 1896年之後：主要的論戰——圍繞概念的論爭

在這個時期，儘管論戰所針對的問題還是集中在“共同體”與“社會”這對範疇上，但其論爭的核心已不再是塗爾幹所指出的實質性問題。隨著《共同體與社會》第二版的出版(1912)，“共同體”與“社會”變成了“純粹社會學”要素（歷史形態變成了“標準類型”——Normalbegriffe），問題域也發生了改變。

這個時期的主要論戰更多涉及到的是社會學的概念與方法，就前者來說，比較有代表性的是列奧波德·馮·維澤 (Leopold Von Wiese) 在《關係學說》一書裏就滕尼斯對社群實體 (Soziale Wesenheit) 做出的界定給予了批評，在維澤看來，滕尼斯忽略了衝突關係 (Beziehung) 的位置；施馬倫巴赫 (Hermann Schmalenbach) 在《狄奧斯庫倫》一書裏試圖將結合 (Bund) 補充進滕尼斯的範疇，但滕尼斯於第七版序言給予了回絕和解釋。就後者來說，比較有代表性的是斯泰麥茨 (Steinmetz) 與滕尼斯的第七次德國社會學學會會議上的爭論，斯泰麥茨強調社會學裏的絕對客觀性，而滕尼斯則以範疇對行動的“意義”來反駁斯泰麥茨的觀點。



(3) 另一種眼光：滕尼斯在美國

需要指出的是，與此同時，美國社會學界也對滕尼斯的學說給予了反映，特別是芝加哥學派。一方面，在聖路易斯的國際博覽會上，滕尼斯所做的報告（《論社會的結構》）已經吸引了美國人的注意；另一方面，滕尼斯獨特的英國思想傳統也使美國人感到切近。在這個方面，芝加哥學派的代表人物沃思（Louis Wirth）表達得淋漓盡致。早在1926年，沃思就發表了《斐迪南·滕尼斯的社會學》⁴一文，這篇文章帶有明顯的非德國傳統的外來者去理解德國傳統的色彩，沃思試圖在“一戰”以後的環境裏，理解越來越孤立化的德國社會學傳統，並試圖用術語對比的方式來彌合美國社會學和德國社會學之間難以逾越的隔閡，例如在解釋滕尼斯的社會學分類體系時，沃思就嘗試把滕尼斯所說的“社會生物學”等同于芝加哥學派所熟悉的“人類生態學”，把“共同體”這一概念與庫利的“初級群體”對應起來。

不過無論如何，沃思的這種方式延續了下來，並成為二戰後理解滕尼斯的主要方式。

2. 過渡時期（20世紀30-70年代）：簡單化與整體性詮釋之間的張力

這個時期是對滕尼斯認識的簡單化和定型化的時期。這個時期的二手研究大多分散在各種介紹社會學傳統和德國社會思想的著作裏，比較有代表性的是科尼希（René König）的研究和索羅金（Sorokin）的研究。

從某種意義上來說，美國70年代的滕尼斯研究的興起很大程度上是以科尼希和索羅金作為靶子來批判的，他們對滕尼斯的理論採取了簡單的、甚至是粗淺的方式對待⁵，比如科尼希的《斐迪南·滕尼斯的共同體與社會的概念》⁶就將滕尼斯的兩個範疇視為想像的、與現實缺乏聯繫的概念。而索羅金則在他的



《現代社會學理論》一書裏將滕尼斯簡單地放入“形式社會學”的範疇內。不過除此之外，還是有比較精彩的研究產生，這其中包括弗裏茨·帕本海默(Fritz Pappenheim)的《現代人的異化：基於馬克思與滕尼斯的一種闡釋》(*The alienation of modern man: an interpretation based on Marx and Tönnies*, 1959)，圍繞“異化”這一主題，帕本海默對滕尼斯與馬克思的關係做出了一個深入的分析。

滕尼斯的學生與秘書、德裔知識份子耶可比(E. G. Jacoby)在這段時間裏還是做出了兩部極其經典的研究，他試圖以整體性研究來理解滕尼斯的學說，特別值得注意的是，耶可比十分強調滕尼斯早期從哲學向社會學過渡的整個過程，在20世紀70年代，耶可比連續發表了《哲學與社會學：斐迪南·滕尼斯的科學道路》(*Philosophie und Soziologie: Ferdinand Tönnies' wissenschaftlicher Weg*, 1970)與《滕尼斯社會科學思想中的現代社會》(*Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies*, 1971)。這兩部作品都是滕尼斯研究中比較有代表性的經典著作，它們作為了整體性闡釋滕尼斯著作的基礎。除此之外，耶可比還編寫了英文文集《滕尼斯論社會觀念與觀念形態》(*On Social Ideas and Ideologies*, 1974)。

3. 美國社會學(20世紀70年代)：“新的評價”

20世紀70年代，美國社會學界重新掀起了對滕尼斯的關注，其代表性的事件就是著名的滕尼斯研究專家魯道夫·赫伯勒(Rudolf Herberle)與維爾納·卡曼(Werner J. Cahman)在1971年編撰出版了英文的滕尼斯文集《滕尼斯論社會學：純粹社會學、應用社會學與經驗社會學》⁷，之後不久，卡曼又主編出版了一本非常重要的英文的滕尼斯研究文集《斐迪南·滕尼斯：一種新的評價》⁸。需要指出的是，第一個英文版的《共同體與社會》出版於1953年，由查理斯·魯米斯(Charles P. Lomms)編譯。可以說，



這些成果都可以被看成一種共同的“新的評價”的努力。當然，滕尼斯在美國、尤其是在美國的20世紀70年代的興起是有其時代特徵的，70年代美國社會的動盪、特別是青年運動等社會問題，持續地推動著社會理論家的思考，而滕尼斯的“共同體”與“社會”為釐清社會中的各種關係，各種規範、傳統與情感的價值提供了基本思考方向。

《斐迪南·滕尼斯：一種新的評價》一書所選取的文章，都是這個時期最具有代表性、最具有份量的滕尼斯研究，其中的作者包括薩洛蒙 (Albert Salomon)、赫伯勒、耶可比 (E. G. Jacoby)、卡曼、帕森斯、伊茨科恩 (K. Peter Etzkorn)、奧博肖爾 (Antony Oberschall)、基裏安·戈林 (Gillian Lindt Gollin) 與阿爾伯特·戈林 (Albert E. Gollin)。

在這些著者裏，有兩位是滕尼斯的學生，在滕尼斯生前與其保持著密切的聯繫，一位是赫伯勒，一位是耶可比，他們都是“二戰”時遷移到英語國家的德裔知識份子。還需要特別指出的是薩洛蒙，前者收錄在這本集子裏的文章是滕尼斯逝世的紀念性文章，發表於1936年，之所以卡曼會將這篇文章編入“新評價”的集子裏，是因為這篇文章“對滕尼斯思想傳統的透視廣度至今無人可以超越”，而這種傳統早為現代美國社會科學所遺忘，借助于薩洛蒙，卡曼試圖喚起新的認識和記憶。

另外，在這些作者裏，帕森斯的思考在本質上牽引了這一場“新的評價”，儘管選在這部集子裏的文章是帕森斯1937年發表的《社會行動的結構》中的一個不長的“附注”，但恰恰是帕森斯的努力，“共同體”和“社會”這對範疇才真正落到到美國的文化 and 社會土壤裏，在這篇文章裏，帕森斯特別對“共同體”進行了細緻的考察，一方面，他完全去除了歷史性的構成要素；另一方面，他把這對範疇與“制度”、“關係”等要素合為一體。卡曼在序言裏以最大的篇幅對帕森斯的這篇文章加以介紹，在卡



曼看來，帕森斯對“社會”中的“共同體”的思考（例如大學體制、學生團體等）真正實現了滕尼斯的美國化。另外，這樣的思考也與帕森斯晚年對美國社會和美國大學的思考結合在一起。

在這裏，無需對每一篇文章都作詳細的介紹。這些研究有它們共同的特點，除了時代所賦予的特殊任務，在具體的內容關注上，他們把研究重心放在了兩個層面上：第一個特點是對滕尼斯的社會學體系的內在關係（即純粹社會學、應用社會學與經驗社會學）加以澄清；另一個特點是突出介紹滕尼斯的經驗研究。

“共同體”與“社會”的兩個範疇作為通向經驗的基本概念，或者說，應用社會學和經驗社會學在滕尼斯社會學體系裏的位置得以突出。

然而，需要指出的是，這些理解並不能真正解決塗爾幹的詰難，儘管幾乎每一個研究都要重提塗爾幹與滕尼斯的爭論，但通過區分純粹社會學和應用社會學的簡單方式並不能真正在理論層次上回應塗爾幹的詰難。

4. 當前的研究（70年代以來）：豐富的視角與多元的理解

當前的研究（70年代以來）主要從三個方面展開：（1）史學層面的滕尼斯及其時代的研究；（2）寫作滕尼斯的傳記或思想傳記；（3）思想史研究。

從第一個方面來說，比較有代表性的是米茨曼（Arthur Mitzman）的研究，除了他的兩部代表性的思想史著作，《帝制德國裏的社會學與祛魅》（*Sociology and disenchantment in imperial Germany*, 1964）以及《社會學與疏離：帝制德國的三位社會學家》（*Sociology and estrangement: three sociologists of Imperial Germany*, 1987），他在1971年發表的關於滕尼斯與德國社會的論文⁹對我們理解滕尼斯與時代背景的關係具有重要意義。在這篇論文裏，密茨曼以《共同體與社會》副標題的變動（1887年的第一版與1912

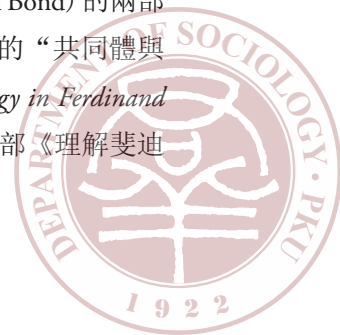


年的第二版)為線索,梳理了滕尼斯從1887年到1914年之間的思想的變化。在密茨曼看來,《共同體與社會》副標題的改變即涉及到滕尼斯世界觀(Weltanschauung)的根本變化,也反映了整個德國社會思想歷史的變化:隨著作為思想個體的滕尼斯參與到世界的進程中去,“共同體”與“社會”這對貫穿滕尼斯一生的主題在內容上有了本質的變化:從以“共同體”為主導的“文化悲觀主義”轉向了以“社會”為主導的現代國家(勞動階級與自由主義)的思考。

除了米茨曼的研究,還有許多時代研究涉及到更為廣泛的內容,比較有代表性的是林格(Fritz K. Ringer)的研究,在《德國士大夫的衰落:德國學術共同體1890-1933》(*The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community 1890-1933*),一書裏,他就考察了滕尼斯生前,學界對“共同體”與“社會”的一般性理解。這樣的研究有助於我們理解滕尼斯生前的爭論。

從第二個方面來說,有關滕尼斯的一些傳記作品也將揭示背景的意義凸顯出來,比較有代表性的是卡斯滕斯(Uwe Castens)的研究¹⁰,不過這部傳記作品在涉及到滕尼斯思想深度上的考察還是所有欠缺。

從第三個方面來說,比較有代表性的研究包括畢克爾(Cornelius Bickel)的《斐迪南·滕尼斯:作為歷史主義與理性主義之間的懷疑性啟蒙的社會學》(*Ferdinand Tönnies: Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*),麥爾茨-本茨(Peter-Ulrich Merz-Benz)的《深思與敏銳:滕尼斯社會世界的概念構造》(*Tiefsinn und Scharfsinn: Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, 1995)以及尼爾·邦德(Niall Bond)的兩部重要的英文的滕尼斯研究著作,《斐迪南·滕尼斯的“共同體與社會”中的社會學與觀念形態》(*Sociology and Ideology in Ferdinand Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1991)與最近的一部《理解斐迪



南·滕尼斯的“共同體與社會”》(《Understanding Ferdinand Tönnis' "Community and Society"》, 2013)。這幾部作品繼承了耶可比的整體性理解滕尼斯學說的傳統。

除了以上的簡要列舉，特別需要提及的德國滕尼斯協會的工作。一方面，協會中的主要成員在滕尼斯文獻的重新編撰方面發揮著極其重要的作用，自20世紀九十年代以來，滕尼斯協會計畫出版的24卷《滕尼斯全集》至今已有五卷面世；另一方面，在滕尼斯研究層面，協會中的主要成員都作出了重要的貢獻，其中具有代表性的研究者是尤爾根·贊德爾(Jürgen Zander)、亞歷山大·戴凱撒爾(Alexander Deichsel)、羅爾夫·費希納(Rolf Fechner)、君特·魯道夫(Günther Rudolph)、卡斯滕·施呂特爾(Carsten Schlüter)、拉爾斯·克勞森(Lars Clausen)等人。

經過簡要的文獻綜述，我們可以發現，對滕尼斯的研究經過了從簡單化到逐漸深入、從片面性向整體性過渡的過程。近來的思想史研究尤其對我們理解滕尼斯的生平、思想以及他所處的學術傳統有著十分重要的作用。我們需要返回到《共同體與社會》這部著作中，以“共同體”與“社會”這對範疇為基礎，將它們納入到滕尼斯的文本及作者本人所身處的特定的德國學術傳統裏，探討滕尼斯在何種既定的學術傳統裏、針對哪些既定的問題域而展開了他的論述，他的以“共同體”與“社會”為中心線索的理論形態如何在此基礎上形成並進一步展開；以此為前提，我們才能理解滕尼斯為德國“社會學”開闢了怎樣的問題域及其相對應的方法論傳統。

(二) 社會學理論與方法論的奠基：對《共同體與社會》的整體詮釋

在具體展開討論以前，我們應當首先從整體上澄清《共同體與社會》這部著作的基本問題與文本價值。《共同體與社會》是



德國著名社會學家斐迪南·滕尼斯最重要的一部作品。它成書於十九世紀80年代。作為滕尼斯青年時代完成的著作，它所揭示的主題以及書中各種極富創造力與洞見性的思想構成了作者一生學術思考的最深刻的基礎。

在生命的各個階段裏，滕尼斯都不斷地返回到這部青年之作中，除了應對各方面的意見、細緻地澄清文本的諸問題，他一直在持續地修訂與再版這部作品，《共同體與社會》在滕尼斯生前一共出了8版。可以說，對《共同體與社會》寫作與修改以及圍繞這部作品的爭論和辯護成為了滕尼斯一生學術活動的主要線索。除此之外，滕尼斯後來的論文與著作，不僅結合時代的變化和具體的經驗感受，擴展了《共同體與社會》裏的各種思想觀點，而且對這些思想觀點分別作出了更為深入的理論探討和分析，從這個意義上來說，《共同體與社會》凝結了滕尼斯思想的核心。

事實上，作為現代社會學的一部奠基之作，《共同體與社會》試圖為現代的社會科學與道德科學奠定基本問題域和方法論的基礎。只有細緻地閱讀與梳理文本，我們才能體會到滕尼斯如何以“整體性”的方式來對待這一問題，而這一點，恰恰是我們首先應當看到的。正如許多先前的經典理論家那樣，滕尼斯在《共同體與社會》裏實際提出的真正問題是：人類社群生活的事實是怎樣的？它又是何以可能的？¹¹

面對這一問題，滕尼斯在正文的一開頭就指明了，他要以“理論”的方式去對待它，或者說，他要以“理論”的方式去搭建解決這個問題的方法論基礎。

從這一點上來說，我們可能需要理解“理論”所具有的兩方面的意義與價值：

首先，在把握了滕尼斯所繼承的理論傳統的前提下，《共同體與社會》的內在理論脈絡才能更清晰地呈現出來。作為一位“世紀末”的歐洲社會理論家，滕尼斯與其同時代的學者一樣，



具有廣泛的理論涉獵和深厚的理論積累。對滕尼斯來說，最重要的理論基礎來自於對霍布斯學說的全面研究，特別是霍布斯的自然法與國家理論，除此之外，他的其他理論基礎還包括古典哲學與語言學、近代形而上學、意志論哲學與心理學、政治經濟學、近代羅馬法與歷史法學、歐洲與美國的人類學和社會學、甚至廣泛的自然科學成果等等。¹² 在《共同體與社會》裏，滕尼斯對這些理論傳統進行了新的綜合，並將其融會在對以上基本問題的解答與論述之中。

其次，正是在繼承與批判傳統學說的基礎上，滕尼斯為社會科學與道德科學提供了新的解釋脈絡和方法論基礎，這一點不僅表現為他如何使用“理論”來分析問題，也體現為他把哪些內容當作了“理論”的分析物件。

在對待“理論”的使用方式上，滕尼斯繼承了霍布斯和康得的基本觀點，強調人作為主體的認識地位，以及“概念”在人們的認識與科學活動中所處的中心位置，不過，滕尼斯也進一步發展了兩人的知識理論。在他看來，“標準概念”(Normalbegriff)或“真實概念”(Realbegriff)在構成上既非康得的純粹“先天範疇”，在使用上也不只停留於霍布斯所謂的“思維的加減法”。

一方面，概念的構成具有經驗性的成分，然而，它並非來自於個人任意的規定，相反，它是人們共同地、有意識地協定與同意的結果。這樣一來，概念本身也具有著一套發生學上的含義，它意味著一種思想的過程，一種不斷回溯到人們共同的經驗與記憶基礎上的過程。¹³ 另一方面，我們使用概念，也是為了把握現實的經驗事實，然而我們不是要去描述一個簡單的事實，而是要通過概念來獲得關於原因的知識，只有借助概念、將獨立的事實結合在作為原因的整體心理狀態與經驗活動時，“理論”的解釋才是可能的。



在這個意義上，經驗主義和辯證法就統一在了一起，因為既然“理論”的使用意味著用“概念”去認識現實經驗，獲得關於現實經驗的原因的知識，而現實的經驗又通過概念、不斷返回到整體的心靈狀態與經驗活動之中，那麼，現實的經驗就用辯證的方式獲得了理解。¹⁴ 不過，滕尼斯的“辯證法”並不同於德國唯心主義哲學傳統裏的“意識的辯證法”，相反，我們應當將此聯繫到德國當時的生理學與民族心理學傳統，這裏的整體既被看作是一個生命體、擁有自然意義上的成長過程，同時，它又現實地具有內在延續的心理活動和不斷行動的傾向與能力。

除此之外，還需要指出的是，同樣作為德國社會學奠基人的馬克斯·韋伯在後來提出了“理想類型”的說法，不過“理想類型”不同于滕尼斯的“標準概念”或“真實概念”。毫無疑問，兩者都從康得的學說裏汲取了最深刻的力量，然而，他們的不同也源於他們對康得及其之後的學說理論路徑的不同判斷。滕尼斯的“標準概念”或“真實概念”並不像韋伯的“理想類型”那樣帶有強烈的個人意志色彩，而是植根於“整體”或“類”的共同經驗或心理狀態，這也就是滕尼斯為何避免用“理想”(ideell)來修飾概念的原因。

《共同體與社會》正是將以上的方法論落實到了“理論”的分析之中。滕尼斯要探討的基本問題是人類共同生活的事實與可能性：

首先，他將“共同體”與“社會”視作了一組表現“人類共同生活”的、彼此對立的社群形態類型，也就是說，“共同體”與“社會”是滕尼斯理論分析的一對“標準概念”。需要注意的是，這組二元對立的概念不僅在經驗論的意義上包含了彼此對立的歷史現象，而且作為整體的兩種相互矛盾的類型、在辯證法的意義上具有了綜合的可能性，而這樣的綜合，又正是對現象與矛盾的超越。



接下來，綜合的可能性存在於兩方面共同作用的基礎上，第一個方面是豐富“標準概念”的內容，也就是在概念自身之中超越單純對經驗現象的歸納與指涉，滕尼斯從“共同體”與“社會”這組概念出發，深入到這一組對立社群形態內在的心理結構、政治類型、法的形態之中，發展出了“本質意志”與“抉擇意志”、“公社”與“國家”以及“習慣法”與“實定法”等彼此對立的“標準概念”。事實上，滕尼斯不僅希望借此來呈現出更深刻的種種對立，而且試圖借此來探尋相互之間在理論上的內在關聯。第二個方面指的是用上述的概念思考歷史與當前的現實經驗，並且以經驗來進一步貫通概念之間的聯繫。

以上的兩個方面相互作用，最終，二元對立的形態得以超越，我們借此才能理解當前社群生活與未來社群生活的種種可能性，並且將這樣的認識與我們日常的實踐活動聯繫起來。誠如滕尼斯在本書的最後所說，“借助概念和認識，我們希望理解上個世紀直到現時代以來的各種潮流與鬥爭，並且超越現在，將此延伸到對未來的理解與認識上。”這正是《共同體與社會》最後的落腳點。

當然，《共同體與社會》的貢獻並不只在社會科學理論與方法論的傳統上成立，儘管對此的認識是必不可少的，但僅僅抽象的分析並不足以真正理解《共同體與社會》的價值。事實上，《共同體與社會》在經驗意義上的洞察也極具借鑒的意義，理論上的理解最終也必然要回歸到經驗的生活中來。

從歷史的角度上看，《共同體與社會》的修訂和重版經歷了四分之一個世紀的時間，從俾斯麥時代的德國歷經一戰、魏瑪共和國時期，直至納粹德國的建立，《共同體與社會》見證了整個德國現代化的過程，滕尼斯將自己對現實經驗的觀察和理解都融入到了這部著作之中，這些認識對我們當前的生活來說，也是彌足珍貴的。



在中國快速現代化的今天，各式各樣的社會問題層出不窮，不斷返回到這部經典著作並且從中汲取力量，將有助於啟迪我們的思考。比如說，《共同體與社會》所談到的世界的資本擴張、階級的劇烈分化、大城市生活的腐化、公共輿論的權力、國家權力與社會自主之間的矛盾與對張等問題，依然還是現今中國現代化進程中面臨的諸實質問題。除此之外，作為以“共同生活”或“社群生活”為旨向的著作，它也聯繫著我們的日常生活，促使我們考慮自己與他人結成的各種現實的關係、以及建立在此基礎上的社會行動。

對《共同體與社會》的基本問題、方法論基礎以及現實價值的簡單討論，提供了理解這部著作的基礎。不過，要把握這部著作，還需要對文本的內容做細緻的梳理。

針對這部論文的基本問題，即通過將“共同體”與“社會”這對範疇納入滕尼斯理論的整體之中來探究其理論整體的發展與變化過程，本文的思想史討論試圖將滕尼斯的理論論述與其早年的生活史(1876–1912)結合在一起。我們在這裏所依據的主要是《共同體與社會》的文本，“文化哲學原理”(1880–1881)、“作為經驗的文化形式的社會主義與共產主義”(1887)以及“純粹社會學的基本概念”(1912)分別作為了三個不同時期所修訂的副標題。

以此為基礎，接下來本文將討論四個部分的內容：第一部分將以《共同體與社會》的寫作與出版為線索、簡單勾勒滕尼斯的生平，這有助於我們滕尼斯的思想發展和這部著作在其思想中的地位有進一步的理解；第二部分將討論“文化哲學原理”(1880–1881)這部著作，審視滕尼斯是在怎樣的問題域裏開闢了“共同體”與“社會”的理論；第三部分將闡釋滕尼斯如何在“社會主義”與“共產主義”的問題域裏進一步具體化“共同體”與“社會”的討論；第四部分將解釋“共同體與社會”的理論如何形成了“純粹社會學”的形態，滕尼斯最終如何以哲學和思想史的研究奠定了“社會學”的基礎。



二 滕尼斯的生平與《共同體與社會》的創作過程

一般而言，研究滕尼斯的學者以及他的傳記作者，幾乎都會將滕尼斯筆下有機而緊密的共同體生活與他所成長的故鄉聯繫在一起。可以說，對於家鄉與童年生活的感受與記憶，為他論述“共同體”、呈現“共同體”與“社會”之間的尖銳對張提供了最深刻的本源性力量。

(一) 童年與大學教育(1855-1877)

1855年7月26日，斐迪南·滕尼斯出生於奧爾登斯沃特(Oldenswort)的一個農場主家庭，奧爾登斯沃特地處艾德施泰德半島上，當時還屬於丹麥的石勒蘇益格公爵領地。滕尼斯的父親是當地的教堂管委會主任、農場主和農莊家院的主人，他的母親是路德宗神職人員的後代。在當地，滕尼斯家族具有顯赫的地位，他們的祖先來自荷蘭，由於勤勞和有利的聯姻，而變得擁有很可觀的財產，他們常常是莊園主、而且一般都擔任地方或者教會的榮譽職務。¹⁵寧靜而舒適的鄉村生活使滕尼斯與他的家庭以及村莊共同體形成了密切的關係，良好的家世和寬鬆的家庭環境讓他早慧的潛能充分發育起來，這些感受都融于到他未來的理論構想之中。

在滕尼斯十歲的時候，滕尼斯家庭舉家搬遷到了奧爾登斯沃特近旁的城鎮胡蘇姆(Husum)，滕尼斯也在當地的胡蘇姆文理中學就讀，接受了系統的古典教育和人文學科訓練。在胡蘇姆文理中學讀書期間，滕尼斯結識了偉大的德國詩人特奧多爾·施托姆(Theodore Storm)，這位以描繪自然田園與感傷情致見長的詩人與滕尼斯結成了忘年的友誼。對滕尼斯來說，施托姆帶給他的並不僅僅是對於德國詩歌傳統的見識與藝術的感受力，更多的是人格



與品性上的感召：藝術的精神滲透到了詩人的思維、認識、家庭與職業生活之中，然而與此同時，真正的詩人對正義也具有通達的體悟，他在生活中踐行著嚴格的自律、甚至是苦行的生活。在這個意義上，他們之間的友誼為滕尼斯的人格養成、倫理意識、乃至後來的基本理論意象，奠定了堅實的基礎。

也是在這個時期，滕尼斯親身體會到了時代的巨大變化，這個變化最明顯的表現就是歐洲政治勢力格局的劇烈變動，他所身處的石勒蘇益格公爵領地甚至處在了巨變的中央。地處丹麥和由普魯士主導的德意志同盟交界的石勒蘇益格領地與荷爾施泰因領地一直是兩個大國角力的中心。1864年，普魯士戰勝了丹麥，這兩個公爵領地變成了普魯士的轄區，自1871年德意志帝國成立之後，這兩個領地就變成了帝國的組成部分，被納入到德國快速現代化的進程裏。在當時，滕尼斯也深深地陷入了這種德意志民族情緒與民族認同之中，作為對這種民族自豪感的回應，

在文理中學畢業之後，他於1872年毅然決然地選擇了在新成立的斯特拉斯堡大學開始他的大學生涯。作為普法戰爭勝利的結晶，斯特拉斯堡被青年人看作是充滿榮譽的地方。根據文理中學時期就養成了的興趣，滕尼斯選擇了古典哲學、特別是希臘的詩學作為他學習和研究的方向。

不過，現實的窘迫很快使他轉學到了耶拿大學，在耶拿，滕尼斯參加了“城堡地窖學生會”，學生會象徵了德國青年對“榮譽”、“自由”價值的追求和充滿戰鬥精神的獻身精神。在後來的《共同體與社會》裏，滕尼斯將多次提及這種類似於“兄弟會”的學生會作為精神共同體的意義與價值。¹⁶

在耶拿大學度過一年時間之後，滕尼斯又陸續在萊比錫大學和波恩大學進修了課程。

1875-1876年的冬季學期，滕尼斯來到了處於德意志政治中心的柏林。在柏林大學，滕尼斯遇到了兩位在他的大學生涯中起到



重要作用的學者，第一位是著名的歷史學家和考古學家恩斯特·庫提烏斯(Ernst Curtius)，他鼓勵滕尼斯對“阿蒙神”作形象的描述，這對滕尼斯的博士論文的選題和方向發揮了直接性的刺激作用。第二位是哲學家和教育學家弗裏德里希·鮑爾森(Friedrich Paulsen)，後來，他成了滕尼斯一生的導師和摯友。鮑爾森對滕尼斯一生的學術興趣與學術活動都起到了關鍵作用。

作為一名康得哲學的重要研究者，鮑爾森促使滕尼斯將未來的學術關注轉向了近代以來的形而上學與認識論；同樣，作為一位對拉薩爾(Ferdinand Lassalle)與約翰·穆勒(John Stuart Mill)富有熱情的社會民主政治的堅定支持者，鮑爾森引導滕尼斯去關注社會與政治的理論，反思現實社會與政治的狀況。同樣身為滕尼斯的石勒蘇益格-荷爾施泰因同鄉，鮑爾森並不像施托姆那樣，促使滕尼斯返回到故鄉的自然歷史與自然情感之中，而是讓滕尼斯去感受相對於故鄉氣息另一端：即理性的歷史與現代社會與政治的形態；或者說，相對於“共同體”的“社會”形態。作為對友誼的最好回報，滕尼斯將第一版的《共同體與社會》獻給了鮑爾森。

修完柏林大學的課程後，滕尼斯又在基爾大學修了一個學期的課程。之後迫不及待地重返柏林，在1876-1877年的冬季學期，滕尼斯決心攻讀博士學位。他在1876年用拉丁文完成了關於阿蒙神研究的博士論文，不過並未通過柏林大學哲學系的口試答辯。隨後，滕尼斯到了圖賓根大學修完了大學階段最後一個學期的課程，並且把他的古典哲學博士論文《阿蒙神專題研究》提交給了圖賓根大學哲學系，他在這篇論文裏探討了這樣的問題：阿蒙神的發端、來歷和改造演變，尤其是阿蒙神的各種不同的表現方式以及希臘人與這位神靈的關係。¹⁷ 這次，滕尼斯順利地通過了博士的答辯。在1877年，滕尼斯拿到了博士學位。



(二) 從哲學到社會理論：霍布斯研究與教授資格論文 (1877-1881)

獲得博士學位後，滕尼斯不僅面臨著職業與人生道路的選擇，而且也要重新反思他自己的研究興趣與目標之所在。通過這幾年的學習和生活閱歷，滕尼斯清晰地認識到，他要到大學裏去承擔學術的命運，這也就意味著，他需要向大學提交一份成熟的教授資格論文(Habilitation)，而此時，他在學術上的興趣已經發生了改變，不再將古典哲學、特別是古典語言學視作自己關注的主要目標，而是轉向了近代的哲學、特別是社會與政治方面的理論研究。他將這樣的研究與自己的學術生命緊密地結合到了一起。

在鮑爾森的鼓勵下，滕尼斯開始接觸前康得時代的“理性主義”傳統，借助“莫勒斯沃思版”的霍布斯英文與拉丁文文集，滕尼斯細緻地研讀了霍布斯的主要著作。這一步在真正意義上奠定了滕尼斯未來的理論基礎。

與此同時，他也仔細地鑽研了政治經濟學，從斯密、李嘉圖、羅德貝圖斯、羅雪爾、詹姆斯·穆勒的學說直到馬克思的《資本論》第一卷。誠如滕尼斯在《共同體與社會》第一版序言裏所說，由霍布斯奠定的自然法傳統與近代的政治經濟學分別構成了近代“理性主義”機械論傳統在“社會”意義上的兩個基本脈絡，前者致力於從個體的意志出發、推論他們所形成的理想的關係和結合形式，而後者則致力於探究這些關係形式的物質狀況。滕尼斯在這段時間裏的研讀恰好為他提供了理性主義傳統在“社會理論”意義上的基本面貌。

1878年，滕尼斯開始了他的第一次英國之旅，這次英國之旅的主要目的是研究關於霍布斯的一手文獻資料。在大英博物館、牛津大學的聖·約翰學院以及德文郡伯爵莊園的哈德威克收藏館



裏，滕尼斯發現了許多長久以來為研究者所忽視的文獻，這其中就包括了《法的要素》、《論體》以及《陞希莫特》。

從英國回來之後，滕尼斯也逐步地將自己的霍布斯研究發表出來，在1879年到1881年之間，滕尼斯撰寫的《關於霍布斯哲學的注釋》分四篇文章，在《科學哲學季刊》上發表。《關於霍布斯哲學的注釋》主要探討的是霍布斯在幾何學、力學與知識理論上做出的貢獻¹⁸。這部作品對滕尼斯未來的社會科學認識論與方法論觀點具有重要意義，這一點表現在了《共同體與社會》的基本理論架構和方法論形式上。

與此同時，德國日益緊張的政治狀況和社會矛盾促使滕尼斯逐漸發現了“社會”的另一個面向，這個面向實際上超出了近代自然法學說與政治經濟學所設定的理論框架，而具有一種歷史的意義。對滕尼斯來說，現實社會最具有深刻意義的事件正是這一年的《社會黨人法》的頒佈，以及圍繞這個法案所發生的種種鬥爭。¹⁹

1878年，國家政治的內在衝突、經濟蕭條和階級矛盾等一系列政治與社會的危機導致俾斯麥政府頒佈了《社會黨人法》，該法案旨在限制和抗拒社會民主黨人的政治權力與階級活動，然而法案的頒佈反而加速了階級的對立和社會秩序的緊張。滕尼斯在柏林細緻地研究了當時的社會和道德狀況資料。他以普魯士統治的德意志帝國為藍本，通過觀察這些政治事件及其社會效應，逐步加深了對“無產階級”狀況乃至現代“國家”的理解。²⁰

在這個意義上，1878年事件本質上轉變了滕尼斯對“國家”的認識和看法。在此之前，滕尼斯受到鮑爾森影響，仔細鑽研了霍布斯的自然法與國家理論，並且接受了社會民主主義對於“國家”的基本觀點。

滕尼斯敏銳地看到，德國當時的社會民主主義與霍布斯國家理論具有一種親緣性。就此而言，儘管鮑爾森所熱衷的、在表



達上較為極端的拉薩爾主義希望以民主的方式將無產階級納入到國家之中，但拉薩爾主義在對“國家”的認識上與盛行於當時的“講壇社會主義”(Kathedersozialismus)並沒有差別。雖然他們並不像近代自然法傳統那樣從個人的心理與權利的形態推論國家的構成與意義，但是他們試圖將自然法裏的“自然狀態”概念移植到“社會”的概念裏，相反，“國家”則被視為代表“社會”、具有理性判斷能力與行動能力的主體。他們希望借助具有理性能力的“國家”為社會提供秩序以及富足的物質財富。²¹在這個意義上，“國家”是“社會”不可缺少的、甚至完美的補充。在他們的學說裏，滕尼斯看到了不通過危及社會基礎的革命而實現社會的秩序與無產階級解放的可能。

不過，1878年事件恰恰在根本上否定了這樣的可能，也促使滕尼斯重新反思“現代國家”實質：首先，國家自身具有“法權”意義上的基礎，這一點不能簡單地憑藉“市民社會”的邏輯來把握，也就是說，既不能將國家的法權基礎簡單地還原到社會中的個人權利上，也不能用市民社會中“交換”的經濟準則來規定國家的性質；其次，國家的實質並不依靠精神的、觀念的運動來規定，而是具有現實歷史的特徵與形態。在滕尼斯看來，“講壇社會主義”的社會與政治理念依靠“觀念論”的方式，將“國家”與“社會”區別開來，接著又試圖以“市民社會”的邏輯來界定、理解國家的功能與形態，這種依靠抽象觀念和理想意願而建立起來的理論架構並不能真正地把握“國家”與“社會”的內在關係。在《共同體與社會》裏，滕尼斯就以上所說的兩個方面、對“國家”與“社會”的關係展開了深刻的分析。

現實的危機以及機械論學說自身的理論困境促使滕尼斯的認識向另一個不同于機械論傳統的方向拓展開來。圍繞著對霍布斯“自然法學說和國家學說”的探討，滕尼斯不僅進一步鑽研了理性主義自然法的發展了的形態，尤其是普芬道夫、沃爾夫、盧



梭以及康得的學說，而且投入到了與機械論哲學相對立的有機論哲學傳統的研究之中。

在德國，有機論哲學的傳統一直佔據著顯赫的地位。它在學理上可以追溯到古希臘哲學以及中世紀的經院哲學²²。啟蒙時代以來，德國的觀念論、浪漫主義與歷史學派試圖以有機論的方式來塑造“民族國家”的概念。不過到了19世紀，伴隨著黑格爾學派的瓦解，有機論才獲得了一種“科學的”形式並且在“社會”或“法”的意義上呈現出了豐富的形態。²³

首先，在洛倫茲·馮·施泰因、特別是後來的馬克思那裏，“社會”構成了最核心的而又獨立的問題域。馬克思不僅將“社會”變成了歷史的、經驗的研究物件，而且以物質性的社會“生產關係”為基礎，在其上搭建了政治與法的層次。

隨後的各種“社會”與“法”的有機論多多少少都是在“社會”的問題域裏展開的，不過它們各自強調的層次並不一樣。比如受到進化論影響的有機論者將“社會體”與生理學意義上的“機體”相類比，並且通過生物機體的進化和內在運動來解釋“社會體”的歷史與秩序，以此為基礎，他們進一步發展了同“社會體”相關聯的法與習俗的理論。除此之外，生物學意義上的“族群”與其心理、文化特徵的結合形成了德國的“民族心理學”的理論進路。

不過，“有機體的進化與發展”遭受到了“社會主義和共產主義”理論的挑戰，這部分地通過社會主義者們帶有倫理色彩的批判得以彰顯，他們在“社會”內部發現了足以瓦解其自身的矛盾，部分地通過對古代“社會”或“族群”的宗教、經濟與法的研究得到了揭示。從這個意義上來講，“社會主義與共產主義”理論正是要以歷史的、經驗的方式來重新檢視文明的過程，進一步地說來，重新檢討文明的目的也正是為了探究：現在的社群生活面臨了怎樣的困境與矛盾？過去的社群生活呈現出了怎樣的樣



貌？從過去到現代的演變過程是怎樣的？如何在傳統的世界觀和現代的世界觀之間達成調和？

沿著這樣的思考脈絡，滕尼斯研究了孔德和斯賓塞的社會學、沙夫勒的《社會體的結構與生命》、耶林的《法的目的》、馬克思與恩格斯的社會主義-共產主義學說、德國的國民經濟學（尤其是阿道夫·瓦格納的學說）、歷史的法學（特別是梅因的《古代法》與基爾克的《阿爾圖修斯》以及《合作社法》）、人類學與人種學的相關文獻。進一步地，滕尼斯對其中的內容和概念進行了批判性的反思。

在這個期間，滕尼斯開始撰寫申請基爾大學哲學教授的資格論文。他並不準備將已經成文的、研究完備的《關於霍布斯的哲學注釋》交給基爾大學的哲學系，而是要把一個更具創造性和洞見力的理論展現出來，這就是關於“共同體與社會”的理論。通過審視迄今為止滕尼斯學習與思考的進路，我們可以發現他是如何構思這個理論的，誠如他自己描述道：

“我的出發點是，面對神學對社群的相互關係、社群的意志形式和社群的結合的一切解釋，在較新的自然法裏，已經奠定了科學處置這些問題的基礎，然而，這樣的一種基礎是不夠的，因為它把願望和思維放在僅僅是唯理主義的各種表達上，而不認識其他的表達方式。我的想法的核心是，在前唯理主義的願望和思維裏——我把這界定為本質意志——裏，揭示‘共同體’的根基。隨後我就擴展這個核心，從法哲學轉入到社會哲學裏，我更寧願說是，轉入到‘純粹社會學’裏”。²⁴

滕尼斯完成了的理論構思正是於1881年問世的《共同體與社會——文化哲學的原理》。按照滕尼斯自己的界定，這部包含了三



個章節的作品是一部“導論”，我們可以將這裏所說的“導論”視作爲未來成書的《共同體與社會——作爲經驗的文化形式的共產主義與社會主義》（第一版）以及《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》（第二至八版）奠定基礎的作品。在這部作品裏，滕尼斯將自己一直以來所關心的問題與對各種學說的批判性反思融合到一起，呈現出了一種整體性的思想框架。這個框架就是他在副標題裏所表述的“文化哲學”。

在《共同體與社會——文化哲學的原理》裏，滕尼斯以“文化哲學”的方式，試圖提出“關於歷史或當前的人類共同生活的現實的概念”，將它們“視作衡量這些現實的標準”。而各種具體的“文化科學”在此基礎上也確立了各自的位置以及彼此之間的關係。作爲“導論”性質的作品，在這部著作裏關於“意志”與“社群生活”的討論，在未來的文本裏將得到進一步地展開。

滕尼斯原本的想法是將《共同體與社會——文化哲學的原理》作爲他自己的教授資格論文，提交給基爾大學的哲學系，不過正如他自己預想的那樣，“我將要呈交的東西，只不過是若干砍鑿好了的建築石材，不認識這些東西的人，誰也不可能判斷它們有什麼價值。也就是說，系裏沒有人能夠判斷，它們究竟有何價值。”²⁵ 論文的指導人本諾·埃德曼更加偏愛滕尼斯已經成型的《關於霍布斯的哲學注釋》，並且將這部作品提交給了系裏。在1881年，滕尼斯成爲了基爾大學哲學系的“私人講師”。

（三）第一版《共同體社會》的寫作過程（1881-1887）

儘管滕尼斯成爲了基爾大學的“私人講師”，然而他並不能輕易地與大學的教學生活達成和解，在他看來，大學裏呆板、散漫而又強制性的氛圍並非適合於以追求真理爲志業的學者，相反，建立在真正精神親合基礎上的“學者共同體”才讓他感覺到輕鬆與愉悅。



在基爾大學授課的這段時間裏，滕尼斯的研究重心集中在兩個方面：首先，他圍繞“共同體與社會”的進一步寫作，反復地閱讀了斯賓諾莎、馬克思、基爾克、梅因以及沙夫勒的著作，這幾位作者的思考構成了《共同體與社會》最基本的理論素材；除此之外，滕尼斯也在努力地致力於霍布斯文獻的發掘與出版工作。在1884年，他展開了第二次英國之旅，這一次的目的是重新編輯整理他所發現的霍布斯的《法的要素》與《陞希莫特》文本，聯繫承擔這兩部著作出版工作的出版商。在英國，滕尼斯結識了知名的霍布斯研究學者喬治·羅伯遜(George Robertson)與研究斯賓諾莎的專家弗裏德里克·波洛克(Frederik Pollock)，並且認識了出版商詹姆斯·桑頓(James Thornton)，不過由於桑頓的欺騙，滕尼斯的出版計畫變得困難重重。

回到德國之後，滕尼斯專注地投入到《共同體與社會》的寫作活動之中，在給鮑爾森的信中，滕尼斯用一句話概括了他為這部計畫裏的著作所設定的位置：“直到我30歲，我應該正正經經地寫一本書，想從中暫時獲得我的滿足，以便全力投入我從前的想法，即研究人類學和社會的現實”²⁶。

不過在此期間，滕尼斯又一次在英國有短暫的停留，除了接著為霍布斯著作出版的事情奔波，滕尼斯還有了哲學史與思想史上的重大發現，他在大英博物館裏找到了萊布尼茨寫給霍布斯的書信原文。後來，滕尼斯以此為基礎，陸續地發表了若干解釋性論文，澄清霍布斯對萊布尼茨的哲學影響，這些文獻在思想史上貢獻就在於：它們架起了英國哲學傳統與大陸唯理主義之間的橋樑。

1887年，滕尼斯完成並出版了《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》，這個版本就是第一版的《共同體與社會》。滕尼斯在題詞裏將這部著作獻給了他的摯友與導師——鮑爾森。與此同時，在全書落筆的那一刻，滕尼斯也



將自己對這部著作的心態投射給了他的摯友，與其說總體的感受是完美而徹底地表達自己思想後的滿足，還不如說是令人感到苦悶的憂心忡忡：

“這是一篇有很多缺點的論文，哪怕它是產生於千思萬慮、苦苦探索的……這就是一切，也許在我身上缺少生機活力，太過於聽天由命，我必須為這個已經完成的、哪怕很不完美的作品感到高興嗎？我僅看到其中有很多弊病。”²⁷

可以說，滕尼斯的擔憂不無多餘，他的憂慮從另一個方面預示了讀者面對這部著作的感受：首先，文本最終呈現出來的凝練內容與沒有出現在文本裏、而又支撐這些內容的繁雜理論以及經驗的素材形成了緊致的張力，這既在增加了讀者理解的難度，而且客觀上也促使讀者簡單化與片面化地對待這部著作、甚至造成讀者根據字面含義誤解與過度引伸文本的內容，在序言裏，滕尼斯就提請讀者注意到這一點；其次，文本深刻的思想論述與對應於此的概念使用、整體理論架構，緊張的文字表述風格都造成了讀者的望而卻步，即使在摯友鮑爾森看來，指出這一事實是如此地重要²⁸。

對當前的讀者而言，指出這些困境也並不是多餘的。注意到這些困難，反而有助於我們從整體上理解這部精深的著作：一方面，理解這部著作的前提是，讀者抱著謹慎的心態、關注滕尼斯在思想上的源流與其現實的生活情境及感受，除此之外，還需要讀者對整個歷史的發展脈絡與作者當前的實際處境有所把握；另一方面，《共同體與社會》的特殊性就在於，這部著作的基本思想貫穿了滕尼斯的整個生平，這不僅表現在《共同體與社會》與他的其他作品在思想上的關係，而且表現在滕尼斯後來用大量的



詮釋性作品來反復地澄清這部著作的基本問題，事實上，閱讀這些文獻，不僅有助於我們回過頭來審視《共同體與社會》這部作品，而且也有助於我們整體性地理解滕尼斯的思想。

值得注意的是，第一版《共同體與社會》的副標題是：作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義。這個副標題恰好提示我們：滕尼斯是如何為這本著作定位的。如果說，《共同體與社會——文化哲學的原理》是一部“導論”性質的作品，是滕尼斯在哲學和方法論上的嘗試，它既實現了從意志論哲學向“社群結構”與“社群行動”過渡的進路，也為後來的文本確定了基本的概念。那麼，誠如滕尼斯自己所說，《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》是一部“研究人類學和社會現實”的書，也就是在“文化科學”而非“文化哲學”意義上的具體研究。這裏的現實是由兩種作為經驗的文化形式的“共產主義”和“社會主義”提供並鋪展開來的。在滕尼斯看來，盛行於當時的兩個流行標語“共產主義”與“社會主義”並不是“人們的純粹幻想以及挖空思想出來的理想和烏托邦，相反，它們應當被理解為現實社會生活的一些現象”²⁹，在這一版的序言裏，這一點也得到了滕尼斯的證實。

然而，“共產主義”與“社會主義”在何種意義上是一種“經驗的文化形式”呢？滕尼斯又為何要用這兩個概念來進入他關於“人類學和社會現實”的研究呢？《共同體與社會》的第二版序言（1912年）以及他後來發表的一篇題為《19世紀德國社會學的發展》³⁰的文章有助於我們澄清這兩個問題。

在《19世紀德國社會學的發展》這篇文章裏，滕尼斯以19世紀為時間界限，細緻地梳理了先後在德國文化與社會思想中佔據主導地位的三股潮流，這三股潮流分別是“哲學的思維”、“歷史的思維”與“科學的思維”，在此基礎上，滕尼斯試圖以思想史的發展脈絡來解釋：科學的社會學思想何以可能？在他看來，



《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》既是19世紀社會思想“進化”的產物，又是對以上問題的集中回答。與此同時，它也直接出自於“社會主義”與“共產主義”所開闢的問題域。

在《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義和社會主義》出版以後，滕尼斯以及他的著作並沒有受到人們太大的關注。不過，知識界的主要任務還是為這本書發表了評論，這其中就包括了弗裏德里希·鮑爾森、魯道夫·歐肯、古斯塔夫·施莫勒、魯道夫·施塔姆勒等知名人士。

儘管如此，最值得注意的是兩個外國學者就此發表的評論，他們的評論對這部著作在後世的命運發揮了不小的影響，第一位學者是來自丹麥的哲學教授哈拉爾德·霍夫丁(Harald Höffding)，自此之後，滕尼斯與霍夫丁成為了摯友，直到霍夫丁的去世(1931年)，他們一直保持著親密的通信關係。第二位學者是後來法國社會學的奠基人埃米爾·塗爾幹。

儘管霍夫丁與塗爾幹都將第一版的《共同體與社會》視作“社會悲觀主義”的著作，不過二人的出發點各不相同，相比于霍夫丁，塗爾幹的這篇篇幅不長的書評(1889)真正把握到了滕尼斯在這部著作裏所提出的內在問題：滕尼斯以“共產主義”與“社會主義”入手，所要揭示的實際上是歷史變革背後所隱含的國家與現代社會的困境：“真正的集體生活所遺留下來的一切，並非源自于內在的自發性，而是源于國家完全的外在強制”。不過，塗爾幹還是將滕尼斯的思考歸結為“德國邏輯學家”的思維方式：“他採用辨證的方法處理問題；在他的著作中，我們發現了德國邏輯學家由衷喜愛的概念區分，以及概念的系統分類。要想獲得成功，唯一的方法也許就是從歸納的角度進行研究，從與之有關的、能夠揭示其結構的法律和民俗入手，來研究社會。”³¹因此，塗爾幹反對滕尼斯對現代社會所抱有的一種嚴酷態度，相



反，塗爾幹試圖將“社會”視作某種自然的事實、從能夠揭示其結構的法律和民俗入手來研究社會。幾年以後，塗爾幹的這些基本觀點反映在他的第一部社會學著作《社會分工論》之中。

(四) “純粹社會學”的奠基：第二版《共同體與社會》的產生過程(1887-1912)

1888年，滕尼斯的忘年摯友、詩人施托姆去世，施托姆的辭世對滕尼斯未來思想的影響是長久的。如果說，詩人作品裏的詩畫田園生活一直縈繞在滕尼斯的“共同體”意象之內，在此影響下，《共同體與社會》顯露出濃郁而深刻的“文化悲觀主義”氣息，那麼施托姆之死客觀上促使滕尼斯本人漸漸地走出了詩學的情致（抒情詩傳統）與悲觀的氛圍、以更加積極的姿態參與到社會的研究與活動之中。³²

在接下來的幾年裏，滕尼斯從胡蘇姆先後搬遷到歐丁以及大城市漢堡，他參與到大量的現實經驗活動之中，這些活動主要可以被歸納為兩個方面：第一個方面是他積極地加入到各種自由的學術組織裏，這其中最具有代表性且影響深遠的組織是他在1892年建立“德國倫理文化學會”，在其中他發表了若干關於“革新家庭生活”的報告；1894年10月，滕尼斯作為德國的唯一代表參加了設於巴黎的“國際社會學學會”大會。第二個方面是他在這個時期所開展的經驗性研究，主要包括1889年起開展的“石勒蘇益格-荷爾施泰因的犯罪研究”，還有對1896年漢堡海港海員大罷工的多篇報告和評論。

儘管這些研究所針對的物件不一樣，但粗略地來，這些研究有一些大致的共同之處：首先，在對經驗現象的把握上，《共同體與社會》裏的基本概念都運用到這些研究裏，這意味著作為一個研究經驗現象的學者，滕尼斯是帶著自身對世界的感受和充足而明確的概念工具進入現實裏的；其次，在理論意向上，



《共同體與社會》裏極端的“共同體與社會”之間的矛盾逐漸清晰地轉化為“社會”內部的各種矛盾，或者說，經驗世界裏的“社會”並不能完全等同於《共同體與社會》裏純粹的“社會”(Gesellschaft)類型的形態，社會之內既存在著各種對立的力量，相對應地，也存在著個人憑藉自由的意志、形成新的“社群”或“共同體”的種種可能：比如說，在《革新家庭生活》的研究裏，滕尼斯重新將“家庭”放在現代社會的處境裏思考，既承認了現代“家庭”基於成員自由選擇的前提，也相應地提出了成員人數、共同生活的各種原則的建議，以此來建立起“家庭”中有組織的團體；又比如在關於漢堡海港海員大罷工的多篇報告和評論裏，針對由“資本”所支配的現代社會之內尖銳的“勞資衝突”，滕尼斯站在勞動階級的立場反思了勞動階級的權利，以及他們組織起相應組織團體的可能性。

在相應的這段時間裏，滕尼斯有兩部重要的作品面世，一部是1896年面世的《霍布斯：生平與學說》³³，這部著作是第一部全面研究霍布斯的專著，也可以說是滕尼斯對自己的霍布斯研究成果的集中呈現。當然，這部著作除了被視作哲學史與思想史上的重大貢獻，它本身也包含了滕尼斯對近代以來的機械論哲學、以及建立在此基礎上的理性自然法學說與國家學說的思考，這樣的思考與《共同體與社會》是彼此一致、相互統一的：一方面，滕尼斯對社會科學方法論的觀點繼承了霍布斯的基本看法，突出了概念與經驗性的感覺二者在科學研究中的首要位置；另一方面，滕尼斯的“社會”與霍布斯從個體出發的理性主義自然法原則統一到了一起。

除此之外，滕尼斯於1897年，憑藉《心理學-社會學觀點中的哲學術語》³⁴ 這部長篇論文，獲得了當年的“威爾畢獎”，這篇論文的英文譯稿以《哲學術語》為標題於1899-1900年分三期發表在《心靈》(Mind)雜誌上，此後，德文原本於1906年出版。



在《哲學術語》這部作品裏，滕尼斯試圖以“術語”(Terminologie)、甚至是擴展到普遍意義上的“語言”(Sprache)為線索，來尋究人類共同生活的基本心理事實及其演變，在此基礎上探索人類在現代社會裏的共同生活如何可能。從這一點上來看，它其實是對《共同體與社會》“心靈性生命”主題的進一步拓展，通過引入“語言”或語言所代表的“意義”品質，在《共同體與社會》裏由“貨幣”所連結的“志願”和“社會行動或構造”之間的關係改變了，轉變成由含義更加廣泛的“語言”所連結的“意志”與“社會行動或構造”之間的關係，相對應地，對個人行動動機的探詢也因而從目標和手段的考慮擴展為“表像”與“思想”的意義世界。這個過程體現為：個人通過自己的意志來構造各個事物或事件的關聯，繼而他用話語把這樣的關聯“說”出來，尋求他人對話語意義的理解與承認，在共同的理解和承認的前提下，話語指引著現實的社會行動或構造的產生。³⁵

就此來說，《哲學術語》在事實上完善了《共同體與社會》對於基本概念的設定，並且以此擴展到後來體系化時期對作為一門學科的“社會學”的研究物件和研究手段的說明，這樣的基本線索即：**意志 (Wille)——語言 (Sprache)——社群結構 (soziale Gebilde)**。

更重要地，這部作品還試圖在實踐上探討建立“學者共和國”的可能，這既是滕尼斯這幾年努力在理論上的寫照，又可以視作滕尼斯對自己、以及同時代知識份子的反思：在“學者共和國”裏，學者們共同合作，共同從事科學研究和心靈性的工作，同樣，他們共同參與到知識的傳承和教學的工作上來。在這些實際的共同活動裏，他們能逐漸地相互理解，以至於最後能夠形成一種屬於他們的共同的普遍性語言，同時，共同的經驗感受推動著學者們從事共同的研究活動，這樣一來，學者們就應當更多地目光聚焦到“現代社會的各種特徵和變化”的主題上，關注和解



決各種現實的“社會問題”（例如滕尼斯所關心的資本與勞動、普遍性的經濟壟斷以及犯罪等國際性的經驗問題），對現實狀況的關心反過來又促進了“科學術語”的經驗化和普遍化。

正如滕尼斯在《我與社會學的關係》裏描述的那樣，20世紀初，滕尼斯重新返回到“純粹社會學”的研究上來。直到1925年正式發表的《社會學的分支》³⁶這篇論文，標誌著滕尼斯的社會學體系基本框架的奠定，中間的這段時間裏，滕尼斯主要關注於“純粹社會學”的研究。顧名思義，“純粹社會學”正是要為作為一門經驗學科的“社會學”提供理論基礎與概念工具的純粹理論性的學科，換句話來說，“純粹社會學”正是要對《共同體與社會》的內容給予進一步的拓展，以此建立起社會學的完整體系。

1904年，滕尼斯受德裔心理學家、時任哈佛大學教授的明斯特伯格(Hugo Münsterberg)之邀，來到美國，參加在聖路易斯舉行的世界藝術與科學博覽會，與他同行還有韋伯夫婦、桑巴特、齊美爾、特洛爾奇、蘭普萊西特(Karl Lamprecht)、菲利波維奇(Eugen von Philippovich)等人。在博覽會上，滕尼斯宣讀了《當代社會結構的問題》，引起了廣泛的影響。美國之行讓滕尼斯的聲名傳到了大洋彼岸³⁷，更加重要的是，美國社會快速的現代化與工業化、然而較威廉帝國更加自由的文化與科學的氛圍給滕尼斯產生了深刻的印象，這一點不僅證實了滕尼斯在《共同體與社會》裏對“美國作為世界市場典範”的判斷，而且促進了他對現代化命運的更深入的思考。

1909年，“德國社會學學會”在柏林宣佈成立，迄今為止，由於滕尼斯一直宣導“社會學”作為一門完整的社會科學、引入德國高等教育體系之列，並且由於他為“社會學”這門學科提出了完整的理論形態與方法論基礎，滕尼斯被選舉為德國社會學學



會的主席。直到1933年，由於他持反對納粹的立場而被迫放棄這個職務，滕尼斯一直擔任主席的職務。

至此為止，我們可以看到滕尼斯對自由學者協會的熱衷：他是1892年德國倫理文化學會的創辦人之一、任理事會理事8年之久；1902年起，他擔任社會政策協會委員會委員；同樣，1905年起，他擔任社會改革學會委員會委員；從1909年開始，他任德國社會學學會主席，同時擔任國際社會學協會委員；英國社會學學會通信委員和《美國社會學期刊》的合作編輯。從某種意義上來說，這些自由的學者協會都是滕尼斯“學者共和國”理想的組成部分。在法蘭克福召開的第一屆德國社會學學會的大會上，滕尼斯發表了題為《社會學的本質與目的》的開幕演說。在這篇演講辭裏，滕尼斯就社會學研究的物件、它的方法論等問題做出了深入而清晰的論述。

直到1912年《共同體與社會》的重版，滕尼斯已經形成了完整的“純粹社會學”的理論認識。第二版的《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》於1912年面世，相較於第一版，最大的修改就是副標題的變動，原先的“作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義”被改為“純粹社會學的基本概念”，除此之外，內容上變化並不大。值得注意的是，副標題的改變意味著滕尼斯對這部著作有了完全不同的定位。1906年滕尼斯在格爾基金會上所做的題為《社會學的本質》³⁸的報告有助於我們理解這一點，後來，滕尼斯在《我與社會學的關係》裏反復提及了這篇文章的綱領性意義。那麼，滕尼斯是怎樣重新界定《共同體與社會》在未來的使命與價值的呢？

首先，伴隨著“社會學”學科在德國的創建，滕尼斯試圖將《共同體與社會》與建立這門學科的努力統一到一起。作為“純粹社會學的基本概念”，《共同體與社會》所突出的不再是兩種現實社群生活形態和理論傳統的尖銳對立，即不再是作為共產主義



形式的“共同體”與作為社會主義形式的“社會”之間的絕對衝突，也就是說，作為“純粹社會學的基本概念”的《共同體與社會》淡化了“歷史”的色彩，相反，它強調的是作為兩種不同類型的社群生活形態結合到一起的現實可能性。

因此，在《社會學的本質》以及後來完成的《社會學導論》裏，滕尼斯選擇了調和“共同體”與“社會”這兩個相反類型的“社群實體”(soziale Wesenheit)概念作為分析的物件，探討與之相關聯的“社群規範”(soziale Normen)、“社群價值”(soziale Werten)以及“社群參照物件(soziale Bezugsgebilden)”。不過，“文化哲學”依然在“純粹社會學”裏保有了基礎性的地位，所有與“社群實體”相關聯的意義與價值只有通過“社群意志”才能得以理解。

(五) 社會學體系的完成(1912–1936)

在隨後的幾年裏，整個歐洲都瀰漫著戰爭的氣息，一戰的爆發改變了滕尼斯的生活世界，也打斷了他一直以來的思想軌跡。日常的生活陷入困頓，但滕尼斯沒有停止他的寫作，按照滕尼斯自己的說法，“很快地，我就開始把握的一部分文字的寫作活動，投入到服務於我們民族的共同事業當中去。”³⁹

這裏所指的寫作活動大多數是站在“德意志帝國的角度”、針對他國（主要是德國的首要對手英國）的立場與政治的研究，以及對戰爭本身以及戰爭責任的評論，在這個期間出版的相關著作包括：《英國人眼中的世界政治》、《太陽底下的德國的位置：1915年英國政治家之間的通信》、《荷蘭的海外信託協會》、《不列顛國家與德意志國家》、《世界大戰與國際法》、《“自由的芬蘭”：給瑞典政治家的五封信》、《人類與人民》、《革命的過程》、《戰爭的責任問題——根據1914年的證明：俄國是始作俑者》以及《直到世界大戰前的社會問題的發展》。



除此之外，滕尼斯在這個階段也完成了兩部重要的著作，第一部作品是《公共輿論的批判》，這一主題延續了《共同體與社會》裏對作為“社會”的心靈性生命 (mentale Leben) 的“公共輿論”的思考。第二部作品是思想史的重要研究，即《馬克思：生平與學說》，同樣，這部著作也可以視作對《共同體與社會》的“社會的理論”部分的進一步完善。

在世界大戰期間，滕尼斯也投身到北歐國家的民族解放活動中來，一方面，他致力於爭取北歐國家對德國的理解，另一方面，他也試圖參與到北歐國家政治建設的實踐之中。為此，新生的芬蘭授予了滕尼斯自由十字勳章，以表彰他為芬蘭的民主與自由所做出的貢獻。

第一次世界大戰結束以後，新成立的魏瑪共和國為滕尼斯提供了良好的環境，使得他重新開始了由於戰爭而停滯下來的“社會學”體系的構建工作：

一方面，《共同體與社會》陸續重版，在1920年，第三版的《共同體與社會》問世，最重要的修改在於將“志願”(Willkür)的概念替換成“抉擇意志”(Kürwille)的概念，後者是滕尼斯自己創造出來的概念，以此來對應“本質意志”的說法。由於第三版《共同體與社會》的過早脫銷，僅僅過了兩年，即1922年，第四版與第五版的《共同體與社會》面世，第六版與第七版的《共同體與社會》於1925年出版。魏瑪共和國時期蓬勃發展的“青年運動”讓滕尼斯的這部著作重新煥發了生命。

另一方面，德國社會學學會的工作在滕尼斯的領導下有序地進展著，而滕尼斯本人也逐漸地完善了他的社會學體系，在1925年正式發表的《社會學的分支》這篇論文裏，滕尼斯系統地區分出社會學內在的領域，它們是“純粹社會學”(die reine Soziologie)、“應用社會學”(die angewandte Soziologie)以及“經驗社會學”(die empirische Soziologie)。後兩者都是對“純粹社會



學”、或者說對作為“純粹社會學的基本概念”的《共同體與社會》的主題的拓展。

簡單地說，“應用社會學”的領域是對歷史的、文化的結構的理解與解釋，《共同體與社會》為此提供了基本的歷史脈絡與解釋性的概念，而“應用社會學”的研究反過來豐富了《共同體與社會》裏的內容。“經驗社會學”則是對社群生活裏的經驗現象的觀察與比較，在此基礎上給予描述與說明，《共同體與社會》為此提供了分類與抽象的概念工具，而現實的“經驗社會學”的研究也進一步使認識變得深刻。

與此同時，滕尼斯所著的三卷本《社會學的研究與批判文集》與《社會學導論》也相繼出版。

然而從大的環境來看，第一次世界大戰的失敗以及隨後而至的世界性的經濟危機促使魏瑪時期的德國財政狀況日益惡化，相對應地，政局搖擺不定，政黨相互傾軋的局勢日益嚴峻，這些因素都造成了20世紀30年代的德國日益滑向了國家社會主義的深淵，為了與納粹的集權主義做鬥爭，已經75歲高齡的滕尼斯與他的夫人一同象徵性地加入了社會民主黨，以此堅定地表達反對納粹集權統治的信念。在接下來的幾年中，滕尼斯不斷地撰文，批駁納粹的專制主義，試圖以此來喚醒人民冷靜的、清醒的政治意識。

不過滕尼斯的努力沒有能夠阻擋納粹篡奪國家的政權，晚年的滕尼斯被政府罷免了一切教學與研究的職務，也被政府凍結了一切經濟的來源，然而滕尼斯依然在與納粹政權堅強地做著抗爭。令人感到慰藉的就是《新時代精神》的第一卷與《共同體與社會》的第8版在1935年得以問世。在生前最後一版的《共同體與社會》的序言裏，滕尼斯鄭重地告誡著世人，真誠地對待他筆下的那些富有生命力的概念。



在1936年一個平靜的早晨，滕尼斯安然地走到了生命旅程的終點，享年81歲。在他身後，留下了一大筆精神遺產，值得後人隨著他的腳步，去探索、去思考。

三 朝向《共同體與社會》：“文化哲學原理”（1881）

1881年，滕尼斯向基爾大學哲學系提交了申請教授資格的論文，這篇論文是作為一部“導論”性質的《共同體與社會——文化哲學原理》，而這部“導論”正是為未來成書的《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》（第一版）以及《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》（第二至八版）奠定基礎的作品。

在提交論文的同時，滕尼斯致信給鮑爾森，向他表示了自己所懷有的某種憂慮：“我將要呈交的東西，只不過是若干砍鑿好了的建築石材，不認識這些東西的人，誰也不可能判斷它們有什麼價值，也就是說，系裏沒有人能夠判斷，它們究竟有何價值。”⁴⁰

事實驗證了滕尼斯的預料，論文的指導人本諾·埃德曼(Benno Erdmann)更加偏愛滕尼斯於幾年前成文的、研究完備的哲學史作品《關於霍布斯的哲學注釋》，並選擇了這部作品作為滕尼斯的教授資格論文交給了系裏。憑藉著早前的霍布斯研究，滕尼斯在1881年成為了基爾大學哲學系的一名“私人講師”。

毋庸置疑，在這位知名的康得研究者埃德曼看來，相較於一部稍現雛形、尚待估量其價值的原創性理論作品，一份詳實而可靠的“哲學史”研究更加適於德國大學的氛圍。同樣，在此前長時間地與滕尼斯的頻繁通信裏，作為老師與好友的鮑爾森也試圖為滕尼斯所要呈現出來的研究做出某種更具“適應性”的規劃：



鮑爾森認為滕尼斯“應當”在德國的大學裏謀求他未來的研究之路，實現這一目標的前提就在於，滕尼斯需要向大學提交一份成熟的教授資格論文，用鮑爾森的話來說就是：他需要在一個“客觀的”時間段裏完成一種“歷史問題”的研究⁴¹。這樣的研究在形式上應當是帶有強烈學院色彩、在一個既定的學科傳統裏、具有鮮明問題針對性的確切研究。

與此緊密相連的問題是：在研究的內容上，當滕尼斯經歷了長期以來對近代以降的各種主要的“前康得主義”思想脈絡（經驗主義與理性主義）的細緻澄清和學理上的準備之後，鮑爾森希望滕尼斯能夠將他時常表露出來的“實踐性”的理論興趣與對康得哲學的研究結合在一起，繼而集中於對康得的倫理學做出“哲學史”意義上的探討⁴²。因此，鮑爾森建議滕尼斯去基爾，在同為康得研究者的埃德曼的指導下完成資格論文，並接替埃德曼做哲學教授。

從形式上看，滕尼斯遵從了鮑爾森的指引。不過，就實質的意義而言，這條道路的實現並非像鮑爾森所期許的那樣自然而然。滕尼斯所完成的這篇“導論”顯然不是在鮑爾森為之設定的界限內展開的，與此同時，埃德曼最終接受的也並非是這部作品。這其中關涉到的真正問題就在於：滕尼斯究竟呈現了一種怎樣的**研究**？這樣的**研究**與現實的**整體學術氛圍**具有怎樣的關係？這個研究的**實質意義**又是什麼？

事實上，鮑爾森和滕尼斯之間不乏認識和理解上的對張，甚至相互之間的激烈衝突。在兩人持續的密切通信裏，鮑爾森和滕尼斯將彼此視作最為密切的對話摯友、相互袒露著各自真實的日常生活和思想軌跡。對滕尼斯來說，鮑爾森無疑構成了自己的一面鏡子，與鮑爾森的對話本身就是不斷形成與反思自己的認識與理解的過程。籍著他們思想上的相互映照，我們得以探尋滕尼斯形成“**共同體與社會**”理論的最初動力以及這一理論背後的**實質內容**。



(一) “文化哲學”：新康得主義的學術傳統

無論是滕尼斯，還是與他同時代的德國知識份子，都是在新康得主義的影響下成長起來的知識份子。19世紀中後期，伴隨著觀念論哲學的逐步瓦解，以及自然科學促進下的各種簡單的感覺主義和唯物主義影響迅速蔓延所帶來的挑戰⁴³，一種以復蘇“實踐理性自由”的世界觀為追求的哲學思潮應運而生，這就是“新康得主義”哲學思潮，它在德國的學術氛圍裏日益佔據了支配性地位。進一步而言，“返回到康得”的首要問題就在於：對康得學說進行深入地理解，並且利用康得的“批判哲學”遺產作為武器，以此來檢視迄今為止的一切思想傳統，因此，“新康得主義”也常常同時被稱作“新批判主義”(Neo-Criticism)或“批判主義”(Criticism)的思潮⁴⁴

在“新康得主義”的中心、即德國的西南學派那裏，康得的著作接受了系統化的整理和細緻的詮釋過程，在此基礎上，洛采(R. H. Lotze)和柯亨(Hermann Cohen)等人發展了“價值哲學”(Wertstheorie)的原則，這樣的原則強調：構成整個現實世界精神本質的生動的與形態上的活動，都是自由或倫理在其中得以實現的價值領域，而自然的機械因果作用，無非是這種活動的和目的性、有規律的形式。這樣一來，價值哲學實際上恢復了“實踐理性”的中心地位。進一步地，“價值哲學”與歷史、倫理以及文化的世界觀有機地融入到了一起，文德爾班與隨後的李凱爾特、拉斯克(E. Lask)等人將“價值哲學”推進到對歷史的理解當中，對他們來說，現實的歷史本身具有普遍理性的價值，這種價值的實現過程就是人類理性在歷史現實之內不斷呈現並逐漸完善的過程，而這種普遍理性在現實歷史經驗裏完善正是“文化”(Kultur)所表述的內容。他們所討論的“文化”，其語境所繼承的也正是康得、甚至啟蒙哲學以降的傳統。⁴⁵



事實上，由“新康得主義”所代表與闡述的倫理的、歷史的世界觀並不孤立地局限在西南學派那裏。相反，這樣的世界觀在整個德國19世紀的文化生活裏都佔據著中心的地位。它的普遍性是在與自然科學機械世界觀的深刻對立裏凸顯出來的。在自然科學的機械世界觀看來，關於現實世界普遍符合因果規律的觀點、對於宇宙或整體最簡單因素和形式的探索，對於運動和變化基礎中的必然性的洞察，決定了一切理論的研究，從而決定了判斷一切特殊事物以及觀念的價值的觀點：即特殊的事物與觀念要以“自然”本身的必然性和規律性為標準來衡量。

在德國，自然科學的機械世界觀遭遇到德國觀念論哲學和歷史主義傳統的反抗，在對機械世界觀的抗拒中，人們重新發現了康得的遺產，因為在康得那裏，這兩種世界觀的矛盾第一次如此深刻和清晰地呈現出來，他們發現了康得解決這對矛盾的原則，這就在於：他們揭示了在康得思想中與“自然”相對立、並且超越“自然”世界觀之上的“自由”世界觀。這樣的超越原則造就了前者對後者的從屬關係，也就是說，“自然”的合目的性的因果規律只不過是人類內心世界符合目的地向前發展的工具，即人必然要依靠內心的自由為“自然”和人本身立法，這種自由所關乎的是作為人類生活的整體意義，因此特殊的事物及其觀念的價值必然關係到它們在符合目的的生活聯繫的整體裏的意義。

與以上的對立相關聯，從自然科學的觀點推及社會生活、歷史發展以及精神生活一般關係的“文明”(Zivilisation)企圖在德國遭遇到“文化”(Kultur)的強大阻礙。對後者而言，“歷史的世界觀”是人類在現實歷史中的普遍的文化創造和積累的過程。

無論是滕尼斯還是鮑爾森，無疑都是在兩種世界觀激烈對峙的學術氛圍裏成長起來的，同時，他們也正身處在兩種世界觀形成尖銳矛盾的學術氣氛之中，可以說，“面對兩種尖銳對立的世界觀，如何造就新的世界觀？”這一問題構成了他們思考



的起點。滕尼斯正是首先在“哲學史”的領域裏、從對霍布斯哲學的研究開始，試圖逐步地形成並發展了自己對這個時代的根本問題的思考。

(二) 哲學史與霍布斯研究

滕尼斯與鮑爾森的結識應當要追溯到1875年的冬季，尚以古典哲學與語言學為業的滕尼斯進入到柏林大學，研修鮑爾森所開設的“康得認識論研究”的課程。鮑爾森既是一位嚴謹的康得哲學的研究者，也是一位堅定的社會民主主義者。在鮑爾森的指引和影響下，滕尼斯以康得的形而上學和認識論為起點，逐漸將自己的學術關注轉向了近代以來的形而上學以及以此為根基的政治與法的理論傳統。

在1877年取得博士學位以後，滕尼斯在鮑爾森的鼓勵下，開始細緻地澄清和梳理“前康得時期”的諸近代哲學傳統，他尤其將目光集中在了霍布斯身上，滕尼斯發現：恰恰是這個長期受人忽視甚至備受誤解的作者在根本上轉變了傳統形而上學與認識論形態、並且獨立地在此前提下奠定了近代 (Neuzeit) 國家與法的基本理論框架。從這個意義上來說，對霍布斯哲學的研究無疑構成了滕尼斯未來學說的起點。

不過，我們首先應該注意到的問題是：在滕尼斯所身處的德國學術氛圍裏，滕尼斯對霍布斯哲學的研究“本身”佔據著怎樣的立足點和出發點？進一步而言，滕尼斯這樣一個“哲學史”研究對他自己、對德國的學術氛圍又具有怎樣的意義？

事實上，在他身處的時代，“哲學史”研究越來越成爲了一門日益繁榮並且發揮著廣泛影響的顯赫學科。自從黑格爾首先認識到完整的“哲學史”作為歷史中的觀念運動而構成了哲學本身的必要組成部分、因而將“哲學史”有機地融入到自己觀念論哲



學的內在體系之後，“哲學史”研究越來越成爲了哲學得以向前邁進的基礎。在這個意義上，“哲學史”無疑構成了批判哲學鬥爭的主要戰場。是“世界觀”發揮作用的首要領域。如果說作爲滕尼斯上一代的庫諾·費舍爾(Kuno Fischer)開闢了這種批判和考究的“哲學史”研究傳統，那麼滕尼斯同時代的“新康德主義者們”、或者說在“批判”精神的感召下從事哲學與文化思考的作者們，就將這樣的傳統擴展到更加深刻和廣闊的境地裏。在這個意義上，“哲學史”佔據了根本性的位置，因爲正是在“哲學史”那裏，他們得以通過系統的、概念的方式將“文化”的意涵呈現出來，正如文德爾班所總結的那樣：

“它（哲學史）描述了歐洲人用科學的概念表現他們的世界觀和人生判斷所形成的過程；哲學史從而恰恰表現了：在這個過程中文化價值意識如何以特殊經驗提供的條件爲誘因，以特殊的知識問題爲工具，以越來越清晰越來越確實的意識，一步一步地前進了讓這些文化價值的普遍有效性便是哲學的物件。人性之屹立于崇高而廣闊的理性世界中不在於合乎心理規律的形式的必然性，而在於從歷史的生活共同體到意識形態所顯露出來的有價值的內容。作爲擁合理性的人不是自然給予的，而是歷史決定的。然而人在文化價值創造活動的具體產物中所獲得的一切，通過科學，最後通過哲學，達到概念的清晰性和純潔性。”⁴⁶

那麼，接下來的問題就在於：滕尼斯爲什麼會選擇霍布斯的哲學作爲其研究和思考的起點？霍布斯對滕尼斯所身處的那個時代又具有怎樣意義？根據以上的討論，我們首先可以初步地給出這樣一個回答：自然科學的機械論世界觀是伴隨著17世紀近代



“自然科學的形而上學”（康德語）的出現而逐漸形成並發展起來的，霍布斯的哲學體系在其中無疑佔據了最為關鍵性的位置，這一點不僅體現在他嚴格地以“幾何”原則來解釋物體與運動的“自然”秩序，而且他徹底地將這樣的原則運用到人性與政治的理論之上。對霍布斯的澄清本身就是理解與反思“機械論世界觀”的必然過程。

然而，事實的情況要更為複雜，在滕尼斯同時代的德國學術界通行的觀念裏，霍布斯在“哲學史”和“思想史”裏並不佔據重要的位置，更確切地說，他是一個長期受到輕視甚至備受誤解的作者。在黑格爾的哲學史裏，霍布斯的學說並不被認為是一種“真正的哲學”，而毋寧僅僅是一種政治的理論，它除了簡單地依據關於“人”的某種自然性的假設而創造一種普遍的“自然狀態”的新穎理論、或者說除了具有“在人性、人的欲求、嗜好等等的基礎上設定了國家的本性和機體”的特徵外，本身並不能算作是一種屬於“哲學”特有的概念性的運動⁴⁷。

在黑格爾之後，庫諾·費舍爾試圖以澄清各種哲學傳統的方式來系統地寫作“哲學史”，在他的那部經典的探討“培根的哲學及其學派”的著作裏，儘管霍布斯哲學的諸要素在費舍爾那裏接受了重新的審視，但他僅僅將霍布斯隱藏在培根的陰影裏，只將霍布斯視作培根的學生或附庸者。在他看來，霍布斯的哲學只是培根經驗主義原則的運用和闡釋，只是將經驗的原則應用在了邏輯、人性和政治理論那裏。

儘管無論是滕尼斯還是鮑爾森，都深受費舍爾“哲學史”的影響，但是他們卻逐步地認識到霍布斯的價值絕非像費舍爾所判斷的那樣簡單。雖然在德國通行的霍布斯的著作並不多，然而滕尼斯和鮑爾森最初通過霍布斯的《利維坦》和政治著作文選、敏銳地體察到了霍布斯哲學包含了某種未被揭示的深刻意義：他非但不是一位簡單的培根主義的經驗論者，而且，正是由於他的學



說的複雜性和他的徹底性的判斷，這一點似乎恰好預示著霍布斯哲學在後世所發揮的影響可能比他同時代的任何一位思想家都要重要、都更為深刻地關係到現代文化的方方面面。這一點不僅體現在霍布斯開創性的自然哲學和認識論那裏，還表現在與其自然哲學相對應的人性論結構以及法和國家的理論之中。

進一步地，滕尼斯對霍布斯的哲學展開的全面而系統的研究，他努力所要揭示的問題就在於：霍布斯哲學內在的完整體系是怎樣的？霍布斯又是如何從根本上轉變了傳統形而上學與認識論形態、並且以此為基礎地奠定了現代的國家與法的基本理論框架？

在一開始，鮑爾森鼓勵滕尼斯對霍布斯的基本哲學風格做出一番詳細的考察和澄清。⁴⁸ 此後，滕尼斯展開了系統性的研究，一方面，通過1878年的英國之旅，滕尼斯深入地考察了霍布斯的各個著作和手稿，在這個過程中，滕尼斯發現了許多長久以來為研究者所忽視的文獻，這其中既包括霍布斯討論“自然哲學與認識論”的最重要的文獻《論物體》、霍布斯關於人性論與初步政治理論設想的著作《論人性》與《論政治體》，以及霍布斯討論英國內戰的歷史著作《陸希莫特》。在回到德國以後，滕尼斯將《論人性》與《論政治體》合為一本名為《法的要素》的著作出版，並且出版了《陸希莫特》。另一方面，滕尼斯也逐步地將自己的霍布斯研究發表出來，在1879年到1881年之間，滕尼斯撰寫的《關於霍布斯哲學的注釋》分四篇文章，在《科學哲學季刊》上發表。《關於霍布斯哲學的注釋》主要探討的是霍布斯在幾何學、力學與知識理論上做出的貢獻⁴⁹。滕尼斯的這些研究細緻地呈現了霍布斯哲學的全貌，而我們可以試圖將滕尼斯的霍布斯研究粗略地勾勒出一個簡要的樣態。⁵⁰

霍布斯生活在一個新的“自然科學的形而上學”逐漸佔據統治地位的時代。不過首先，霍布斯是作為一位人文主義者出場



的，正是由於各種舊有的、傳統的道德哲學的論述與相互爭執並不能使他感到滿意，因此，他渴望獨立地對普遍的“人性及其權利”做出具有說服力的解釋。在這樣的願望的促使下以及整個時代風貌的影響下，他開始對“自然”展開研究。

不過，值得注意的是，霍布斯是基於人的“自然”的起點向作為整體的“自然”提出了疑問。在這一點上，霍布斯不同於培根，也不同於笛卡爾，不是通過“歸納的”或“幾何學的”方法直接面對“自然”、探究“自然”的形式和本質。霍布斯認識到人的“自然性”並非是過去的形而上學或道德哲學所設定的那樣，是不斷趨向於“真”與“善”的理性的靈魂，也並非借助三段論的邏輯將如此的假設迴圈自我證成。相反，人的“自然”必須在經驗的“自然”裏得到理解，它意味著人的“自然稟賦”(natural faculties)或“自然能力”(natural power)。在這個意義上，霍布斯看到，經驗中更具本源性的“激情”(Passion)而非先驗的“德行”才構成了人性的基礎⁵¹，它本質上是由外在事物的“像”作用在人的感官上所引起的“激動”(Affekt)，正是這樣的“像”、或者說“感覺”(Empfindungen)構成了人性的最基本的要素。

由於道德、法以及權利的原則都奠基在這樣的要素之上，關於“感覺”的問題就將霍布斯引向了幾何學與自然科學的領域。我們看到，正是對“感覺”的揭示，近代“機械論世界觀”最主要的構成脈絡⁵²展現了出來：

一方面，與笛卡爾一樣，霍布斯透過“光學”領域的考察，發現了“感覺”產生的機制，那就是，由於外在的物體及其組成部分的運動通過光產生了對於物體的感覺差異，那麼正是物體的運動造成了感覺的產生，就這一點上來說，由物體的自然特徵或光的自然性的問題就轉移到了對“感觀本質”的說明上，或者說，自然的問題轉向了人的“感覺”或“心理”的闡釋。



另一方面，正是由於“感覺”從物體運動那裏產生，那麼，對物體運動加以認識的“幾何學”的方法就可以運用到對“感覺”的說明上。“幾何學”方法意味著將可觀世界裏所有可區分的特徵全部取消，僅僅通過思維抽象出一切自然存在所共有的特徵，即物體與運動。它利用人造的數學式的語言、幾何性的符號以及計算的方法將所有的物質和運動把握為一個整體，進而設定了一個按照數學所定義的自然法則來永恆運動著的世界。

現在，霍布斯不僅用“幾何學”的方式再造世界的圖景，而且要用“幾何學”的語言重造人內心的世界。在《論物體》的開篇，霍布斯用“創世論”式的語言描述了他的“幾何學”世界觀：“哲學是人的心靈與整個世界的造物，我們要跟隨著雕塑這個世界的人（自然）的腳步，運用自己的理智，去給各個混亂的部分命名”。⁵³ 在邏輯的意義上，我們賦予各種物體以名稱，用加減運算將這些名稱構合到一起，以人造的、有意識的協定與同意來定義這些名稱的含義。同樣，在人的心理的層面上，人們將“感覺”構合成不同的情感狀態，用各種名稱來為這些狀態及其變化命名。

然而，霍布斯最終要將“幾何學”的原則運用在人的權利的意涵上，正是由於通過“感覺”來界定的人的“自然稟賦”，那麼，這就使每一個個體在相互之間是平等的⁵⁴，而且每個人都可以在他其自身之中接受這樣的思維的表像（Gedankensvorstellung）：即他們彼此平等、而且他們都需要保全自身，這樣的必然性構成了他們所要服從的最基本自然的“法則”。這樣一來，近代的自然法就取代了傳統道德哲學的“善”的原則，或者說，霍布斯使“道德”本身依附在了“自然法”之下。進一步地，霍布斯從這種屬人的自然狀態裏，借助“自然法”的諸原則，推演出所有平等的、相同的個體用類似於“幾何學”的原則創造出一個凌駕於他們之上的人造物。



對鮑爾森本人來說，滕尼斯的澄清是至關重要的。作為一名典型帶有濃郁“新康得主義”色彩的德國哲學家，鮑爾森迫切地希望將霍布斯哲學與“鄙俗”的培根經驗主義分離開來，去重新地理解霍布斯哲學的“理性主義”原則以及它在“文化”和“歷史”意義中的價值。在滕尼斯研究霍布斯的同一時段裏，鮑爾森正在寫作一部關於“啟蒙哲學”的著作，無疑，滕尼斯的研究促使鮑爾森將啟蒙哲學的底色與霍布斯的哲學聯繫在一起。

在一封寫給滕尼斯的信裏，鮑爾森表述了自己對17世紀與18世紀啟蒙哲學的基本看法，那就是：人們對“善”或者道德的感受，仿佛“一個經歷了苦難之後大病初愈的病人的感受。”⁵⁵，他所強調的這種樂觀的感受就在於人依靠自身的理性對文化和歷史的創造。與此同時，作為一個政治上的社會民主主義者，鮑爾森在霍布斯的傳統那裏發現了現代自由主義的理想樣貌，這一點是通過“自然法”所揭示的“社會”形態和“民約法”所規定的“國家”形態的複調結構呈現出來的。無疑，對於19世紀末充斥著各式悲劇意識的德國而言，鮑爾森能夠切身地體會到啟蒙時代理性主義的“樂觀主義”的獨特文化和政治的意義。

在同樣的時刻，滕尼斯也沉浸在鮑爾森所傳遞給他“啟蒙哲學”的樂觀情緒裏，他向鮑爾森表露了他對於時代的某種期許：“在這樣一個廢墟般的時代，我們需要強大的、冷靜的理性哲學喚起一個個時代的英雄。事實上，這並不是沒有根據的希望，我們將走向一個**啟蒙的時代**：宗教般的渴望指向了現實的倫理-美學的文化。”⁵⁶

然而，在這樣樂觀的話語背後，我們依然能夠發現滕尼斯所呈現出的某種緊張感，一方面，這個時代需要啟蒙哲學傳統裏的那種冷靜、理性的哲學，它從“機械論式的世界觀”裏伸展出來，演變為理性主義的自然法概念和自由主義的國家理想，在這樣的世界裏，平等而理性的個人在日常生活中實踐著有規則的經



濟與政治行動，脫胎於“契約”原則之上的現代民主法權國家履行著公民的共同意志；儘管如此，另一方面，啟蒙意義裏的理性主義的“個人”具有著某種限度，這樣的人還不足以是真正能夠承擔時代重建的**倫理-美學英雄**。相反，滕尼斯似乎在召喚著這個悲劇時代德國的**新的啟蒙**，這個啟蒙所要奠定的根基是一種現實的倫理-美學的文化。

事實上，就哲學史的研究而言，相對於鮑爾森在處理啟蒙哲學的過程中將“哲學的歷史”和“歷史的哲學”結合到一起的傾向，⁵⁷ 滕尼斯抱著更加謹慎的態度。他不像鮑爾森那樣色彩鮮明地把霍布斯的哲學、或者說啟蒙哲學的傳統淹沒在“歷史哲學”的語境裏，也就是說，他不贊成鮑爾森實質上直接地以“歷史哲學”的態度來抽空或忽略“機械論的世界觀”基礎，相反，滕尼斯想要清醒地反思兩種“世界觀”的對立，他認識到真正的問題並不是在兩者之間做出某種直接的、簡單的選擇，而是要深入到這兩種世界觀的內核之中加以考察。

在寫給鮑爾森的信裏，滕尼斯隱含地表達了他的批評態度，對他來說，對“哲學史”的考察並不是要自證一些思想的線索，若干理論的脈絡，與之相對立，他是在時代的“世界觀衝突”困境裏展開“哲學史”的研究，他認識到，要解決這種困境，首先要做的恰恰是在這樣的研究裏發現一種**歷史的事實狀況**。

在對霍布斯哲學的研究過程裏，逐漸形成、並一直縈繞在滕尼斯腦海中問題是：“機械論的世界觀”，以及構成近代哲學史的兩個最具體的脈絡、即經驗主義和理性主義的傳統是如何在**歷史的事實**中建立起來的呢？⁵⁸ 對滕尼斯來說，霍布斯的哲學不僅最純粹、最完整地反映了“機械論世界觀”，而且它的整個形態並不是一種抽象的和孤立的認識體系，相反，他本身毋寧是一種歷史的事實、是不斷與同時代的思潮合流（培根的經驗主義、笛卡爾與斯賓諾莎的理性主義）並持續地延展入後世歷史的一種事實。



在滕尼斯所身處的現實德國社會裏，他時時刻刻都能切實地感受到“霍布斯哲學”作為最深刻的一種歷史事實所產生的影響，這樣的影響正是未來滕尼斯所刻畫的“社會”(Gesellschaft)的原型：隨著機械論式的對自然的認識伸展出來的哲學具有一種法哲學的性質，它揭示了個體之間的平等與能力(power)的關係，這就是的理性主義自然法；自然法原則落實在人與物的關係上時，進一步地衍生出了政治經濟學，落實在“社群”的層面上時，形成了現代的、自由主義的國家理論。它們共同形塑了一種“倫理與經濟的個人主義”，一種“社會式”(gesellschaftlich)的生活，其現實表現出來的圖景就是：人們追逐著各自的利益，個體的私有財產迅速地積累起來；他們在不斷發展著的勞動分工之中分離著他們過去的生活、一步步將自己塑造為獨立孤獨的個體；貨幣和資本沒有感情，然而貨幣經濟與資本經濟的觸角卻逐步地向無限的地域裏伸張；佇立在個人之上的國家機器兀自地高速地運轉著，作為一個人造人，它做出的任何決定都是個體在這種生活中的必然、是個體對這種生活的確認。究根溯源，如果這是“機械論世界觀”通過啟蒙哲學遺留給現代文化的最深刻的影響，那麼這樣的影響無疑是有缺陷的、在價值上是“薄弱的”。

在這樣的意義上，伴隨著霍布斯研究的展開，滕尼斯常常體會到一些讓其困擾的感受，這些困擾首先意味著他觸碰到霍布斯哲學的界限，這令他產生了不足之感，滕尼斯想要在“哲學的總體”裏去探尋“世界觀”的秘密，顯然，僅僅在霍布斯的哲學裏，他無法真正為之探尋出答案，在這樣的焦慮之中，滕尼斯暫停了霍布斯的研究，進一步地為他所認識與看待的“哲學的總體”填充更為豐富的內容，在寫給鮑爾森的一封信裏，滕尼斯開列了他為自己下一步安排閱讀的書目，這其中包括斯賓諾莎、休謨和康得的哲學作品⁵⁹。



不過與此同時，滕尼斯也遭遇到傳統的“哲學”觀念或者說研究方式本身所帶給他的困惑，他感覺“哲學的總體”對他來說總是有缺陷的，形象地說，這個總體一會兒表現為這，一會兒表現為那，不僅常常陷於搖擺不定中，而且總歸不能和豐富多彩的世界融為一體。相反，它本身其實這個世界和歷史中的一種事實。

（三）“整體性”的科學：實踐的倫理學與法哲學

爲了理解這樣的“事實”，滕尼斯使自己跳出了傳統的“哲學史”研究框架，沿著自己獨立的思考與認識往前邁步。在最初研究霍布斯哲學的同時，滕尼斯就在柏林大學跟隨著“講壇社會主義者”阿道夫·瓦格納(Adolph Wagner)系統地研讀了國民經濟學的著作，並且將研究範圍擴展到了與歷史主義經濟學相對的、以約翰·穆勒和大衛·李嘉圖爲代表的自由主義經濟學的傳統。

在一開始，滕尼斯感受到的是強烈的“焦灼感”，這樣的感受既來自於“哲學史”研究和“國民經濟學”研究相互抵觸的矛盾⁶⁰，也來自於某種更深處的焦慮感：兩種世界觀的劇烈碰撞。

也許此後不久，在穆勒身上，滕尼斯喜悅地發現了前一種矛盾的自然解決，滕尼斯寫信給鮑爾森，向他表述了自己在穆勒作品中感受到的激動之情：“穆勒有力的思想以及對人的清楚分析引起了我的尊敬”⁶¹，令滕尼斯感到熟悉的是，穆勒在他廣泛的研究裏徹底地貫徹了霍布斯的唯名論，這種邏輯的觀點形成了與諸文化現象（特別是以“語言”爲基礎的文化史）的巨大纏繞，以至於在穆勒對經濟的研究裏，經濟的行動表現爲一種以語言與規律爲支配的現實形態，從亞當·斯密到大衛·李嘉圖與約翰·穆勒，英國自由主義經濟學正表現爲這樣的脈絡。

在這個意義上，滕尼斯所觸及的是“政治經濟學”背後的實質問題，它關聯著一個整體性的內容，毫無疑問，這個整體性的



內容是在特定世界觀與精神氣質的前提下呈現出來的，那麼這個整體是什麼？它又將如何被表述出來呢？

對滕尼斯來說，跟隨瓦格納學習的經歷本身就構成了他突破這個問題的契機和力量。這個經歷正是意味著如何在“科學”的環節裏直觀地看待德國現實的精神氣質。瓦格納是在俾斯麥統一德意志帝國的進程中成長起來的知識份子，他跨越了浪漫主義時代的詩化情調與歷史的法學的哲學思辨，由此看來，德國歷史主義國民經濟學的起點正是在浪漫主義與歷史的法學影響力逐漸褪去的地方。不過浪漫主義與歷史的法學的精神氣質仍然保留、沉澱下來並且日益高漲。作為歷史主義國民經濟學最重要的一位代表，瓦格納將它們融入到俾斯麥所主導的現實的“實力政治”(Realpolitik)裏，對個體主義的、自由主義的政治經濟學原則採取了毫不留情的批判態度⁶²，並提倡一種屬於日爾曼民族的“集體主義”、一種“國家的社會主義”⁶³。在柏林的經歷使滕尼斯比過去更加清楚地認識到，那種“整體性的內容”通過瓦格納等人的努力正逐漸地顯露於自己的眼前，它是可講述的，所有與現實相關聯的經濟、政治問題都結合在這個整體之內。⁶⁴

毫無疑問，這個問題構成了滕尼斯持續思考的核心與實質。不過在隨後的一段時間裏，滕尼斯的經歷使他從不同的角度豐富和加深了對這個問題的思考。1879年，滕尼斯帶著這個問題來到了萊比錫，深入地接觸了以馮特為核心的萊比錫學術圈。相比于普魯士政治中心的柏林，萊比錫的學術氛圍更加平靜、更具學院的氣氛。在這裏，滕尼斯居留了將近一年的時間，他熟讀了馮特出版不久的《生理學的心理學》(Physiologische Psychologie)一書，細緻地考察了馮特奠定起來的心理學體系。對滕尼斯而言，馮特的心理學為他提供了一種嶄新的研究思路、甚至是一種基礎性的研究環節，即從人的心理構成和意識過程出發來理解經驗的事實。



從現實來看，讓滕尼斯感到親和的條件是：馮特似乎和他面對了同樣的知識“命運”，也就是說，在世界觀的相互衝突和形而上學的內在困頓裏，他們試圖建立一種以“整體性的內容”為物件的經驗科學。不過馮特的判斷在於將“個體的意識過程”視作經驗科學所要探討的本質性內容⁶⁵，在隨後的幾年裏，馮特拓展了這個內容的界限，以“民族心理學”為標識的族群或種系心理的發生學與發展學(phylogeny)和先前以“實驗心理學”為標識的個體心理學研究同構在一起，共同構成了馮特對“心理學”這門經驗科學的奠立。

返回到當前的境況上，正如《生理學的心理學》這部著作的標題所表示的那樣，馮特希望將“生理學”和“心理學”結合在一起⁶⁶，不過，他強調“生理學的心理學”首先是心理學，即探究個體“心理的構造”與“意識的過程”，然而這樣的探究並非基於簡單而直接的自我反省或形而上學的假設，而是要將“生理學”的手段——實驗的方法運用於對意識的研究裏。

這樣一來，“生理學”和“心理學”的互構不僅意味著在形式上採用實驗的方法，將意識的“內省”納入到精確的、可調節的客觀環境裏，在實驗的幫助下促使意識對自身的過程的“觀看”；而且意味著在內容上結合了“有機體的生理過程”與“心理的意識過程”，實際上，這正是馮特的“生命觀”：對“生命”而言，生理和心理既作為兩條並行的脈絡，相互之間彼此對應，然而與此同時，通過心理學所揭示的心理環節在“價值”層面上又形成了對生理環節的超越，如果說生理學所描述的生理現象意味著意識過程在身體層面的基質(substrates)，那麼心理學本身要將這種身體的基質批判性地融入進對心理性生命的檢視之中。在這個意義上，滕尼斯將馮特所理解的“生命”的原則納入到自己的思考裏。



然而就總體而言，滕尼斯並不認為心理學的研究視域和研究方式是充分的，儘管它可能構成了整體性研究的一個必要的、甚至是基礎性的環節。在寫給鮑爾森的信裏，滕尼斯表達了他對馮特以及作為一門經驗科學的心理學的真實看法：“面對豐富多彩的現象世界，心理學的研究只處在一個較低水準的位置上”。⁶⁷ 如果說“心理學”將整體的現象世界都還原為個體或族群的“心理過程”，或者說，它只是把現象世界視作“心理過程”的產物，那麼這樣一來，這個整體的現象世界本身又是怎樣的？它本身應當如何被解釋？它本身的價值和意義又在什麼地方？是否存在著比“心理過程”更具根本意義的東西來說明這個整體的現象世界本身呢？

滕尼斯獨立地思考著自己的問題，他清楚地意識到，整體性的內容並不簡單地通過內部任何單一的環節來說明，而是通過自身、在自身中得以把握。這一內容逐漸在滕尼斯那裏明確下來，他向鮑爾森表述了這個問題所指涉的正是一種關於“人類共同生活”的哲學⁶⁸，進一步地說，這就是“法”的哲學或者“法”的精神。在滕尼斯所開列的這個時期的閱讀書目裏，我們似乎能夠追溯他對這個問題所抱有的基本看法的來源，這些書目包括孟德斯鳩的《論法的精神》、耶林的《羅馬法的精神》以及蓋烏斯(Gaius)所編纂的羅馬法原典《法學階梯》(Institutes)。⁶⁹ 事實上，滕尼斯繼承了孟德斯鳩對“法”的精神的一般觀點，與此同時，他也以探究“法”的精神的方式去看待羅馬法原典。我們可以看到，在孟德斯鳩那裏，“法”(lois)即是人類（尤其是民族）通過自身的理性所建立起來的、具有秩序的關係全體，而“法”的精神則根本地體現為一個民族的自然秉性或習俗，“法”必然地符合這一精神的規定。⁷⁰

滕尼斯認識到，孟德斯鳩對“法”的精神的說明貫徹在後世對“法”的一般性理解裏。在19世紀的德國，佔據主導地位的浪



漫主義的法學（古斯塔夫·胡果，卡爾·路德維希·馮·哈勒；亞當·穆勒等人）原則與歷史的法學原則融會在一起，它們批評理性主義的觀念與現代主義的生活方式，試圖將“法”與日爾曼民族的內在習俗與歷史緊密地結合在一起，或者說用“法”去表徵日爾曼民族的整體性生存。

不過，在隨後的黑格爾的法哲學那裏，浪漫主義與理性主義通過“概念”的辯證運動統一在了一起，一方面，滕尼斯承認黑格爾法哲學背後的浪漫主義氣質，即內含的直覺要素以及對“概念”運動所展現出來的具體秩序的認定與尊崇；然而更重要的是另一方面，即黑格爾用理性主義的方式，以“概念”來把握與理解現實，這一態度根本上決定了黑格爾的法哲學原則不同於浪漫主義法哲學原則，黑格爾的法哲學構成了其整體哲學的一個環節，它試圖表述的原則在於：不是基於過去、而是基於現在，現實中的各個事物在思維所支配的“概念”的運動下朝向了綜合。⁷¹

伴隨著黑格爾學派的分裂以及觀念論哲學的逐漸式微，德國的法哲學似乎重新返回到“孟德斯鳩式”的分析原則之中，在馬克思革命性的《黑格爾的法哲學批判》與後來具體的政治經濟學研究裏，我們可以看到這種基本觀念的轉變。對馬克思而言，無論是德國過去的理性主義、浪漫主義法哲學還是無所不包的黑格爾的法哲學，它們都聚合在了同一個平面上，這個平面即整體的、歷史的、現實的物質生產。在這個意義上，馬克思從歷史的現實而非觀念本身來考察“法”的根源，他強調“法”的關係建立在由生產關係的總和所搭建起的“市民社會”的基礎上，“市民社會”裏的自由個體通過建立在共同利益上的契約形成聯合體乃至國家。在馬克思之後，德國的歷史法學和歷史主義國民經濟學派都多多少少地將“物質生產”作為一個必然的現實原則納入到自身對“法”的解釋框架裏。



在滕尼斯看來，但凡溯及孟德斯鳩以降的“法哲學”傳統，無論各種學說以何種方式或原則來理解“法”的意義，它都具有普遍性的意義，也就是說，它直接地表現為一群人、或者說一個社群所具有的**共同而實踐性的意志**，它是每一個人自在而自為地遵從著的意志。在“法”的精神裏，一切世界觀的表現、現象世界的社群生活形態乃至族群整體的“意識過程”結合在了一起。在滕尼斯看來，這正是一種整體性的內容，是“人類共同生活”的最基本的力量。這個事實也正解釋了滕尼斯為何之前將霍布斯的兩份獨立的手稿《論人性》與《論政治體》以“法的要素”（*The Elements of Law*）為題名編訂在一起。

在一封寫給鮑爾森的信裏，滕尼斯表述道：“‘法哲學’的研究對於當前的德國而言具有歷史意義上的價值，這種價值可以類比於‘政治經濟學’所揭示出的經濟觀點對於英國的價值，當前的德國需要一種‘法哲學’為之提供立身的基礎。”⁷² 這樣的“法哲學”意味著如何理解與構建日爾曼民族內在的諸社群形態。對應于滕尼斯那一代知識份子無時無刻不感受到的世界觀之爭，滕尼斯認識到：“必須在法哲學的意義上，也就是在社群共同意志的意義上，將浪漫主義與理性主義結合在一個更高的統一體之中。”⁷³

事實上，在之前的霍布斯研究裏，滕尼斯已然看到了純粹機械論的世界觀與建立其上的契約論原則的內在限度，因而認為必然要為現時代的德國喚出浪漫主義式的“倫理-美學文化”。不過，滕尼斯同時看到，在當前德國彌漫的保守的與詩化的浪漫主義追求（例如哲學與藝術的浪漫派所提倡的“直覺”、“無意識的創造”與“詩化的情調”）也無法支撐對現實的理解與把握。因此應當將兩者結合在一起，然而浪漫主義與理性主義的真正意義上的結合不是在“德國19世紀30年代的實踐”中實現的⁷⁴，也就是說，並不是在黑格爾的觀念論哲學與普魯士國家所主導的德意



志復辟中實現的，而是在一個“更高的統一體”之中實現的，那麼，這個“更高的統一體”指的是什麼呢？

毫無疑問，滕尼斯對這個問題系統而成熟的回答還要留待他未來的整部《共同體與社會》的完成。不過在此時寫給鮑爾森的信裏，滕尼斯嘗試對這個問題做出某種初步的思考，而這一思考真正通透地貫徹到了他未來整個學術生命的展開。

在當前的描述裏，滕尼斯試圖提醒鮑爾森⁷⁵，啟蒙的樂觀主義浸透在當前的文化裏，它包含著一種危險的意識，即對“中世紀”（或者說“共同體”的時代）的誤解與蔑視，這種意識伴隨著結果就是倫理與經濟的個人主義，是對個人主義的宗教與信仰⁷⁶，是一個個孤立而逐利的個體。

當然，對19世紀的德國歷史而言，問題並不是那麼簡單。滕尼斯能夠體會的到，德國現實困境的根源不在於單純的啟蒙主義所帶來的個人主義影響，而是這種個人主義與看似與之矛盾的浪漫主義之間的悖謬混合，這種混合催生出了滕尼斯筆下的“德國19世紀30年代的實踐”，即普魯士的復辟和國家的專制：它扭轉了歌德與洪堡時代浪漫主義情調中的人文主義與世界主義，將之變為依靠現實力量所主導的國家專制主義：一方面，這既意味著對“國家”和“民族”的狂熱而空洞的信仰，另一方面，這又意味著在冷酷的國家機器之下，每一個理性的個人獨立地經歷著“私人化”與“資本化”的日常生活。在滕尼斯與鮑爾森就日常政治事件的頻繁通信中，我們可以看到他對現實政治背後所抱有的這種實質洞察。

如何才能解決這種困境呢？滕尼斯以冷靜地思索著這個問題，在他看來，最終的解決秘密存在於我們對“浪漫主義”的看法裏：“我們應當在我們的思考方式下為浪漫主義留出一個位置”⁷⁷。事實上，這樣的浪漫主義既不是來自於空洞與虛幻地懷古，也不是來自於觀念裏的沉思，而是在實實在在的日爾曼



歷史裏尋找到的一種真實的倫理生活、一種能夠改變現實的倫理力量。滕尼斯向鮑爾森描述道：在我們所身處的理性主義時代之前，曾經存在著一個漫長的“共同體”（Gemeinschaft）的時代，許多當前的歷史學的研究都將此揭示了出來，在“共同體”的時代裏，個體自己的“自然”就自發地指向了與整體（家庭、族群）的結合，每一個人都不能脫離他所來自並所從屬的家庭與族群。

然而，在初步的發現裏，滕尼斯並沒有系統性地對此展開論述，而是僅僅對鮑爾森談及了“共同體”時代裏的“古代的宗教”，指出這種宗教所代表的倫理力量，以此來對這一發現做出解釋⁷⁸。就這一點而言，滕尼斯在這裏的意圖似乎在於突出“古代的宗教”與“現代的宗教”背後相互對立的原則，揭示它們所包含的不同倫理內容之間的相互背離：在“古代的宗教”或者說“浪漫主義式的宗教”裏，人們所尊崇的是他們的自然族群、傳統與歷史，而在“現代的宗教”或者說“理性主義的宗教”裏，個人只是信仰他們自己的思慮、判斷與選擇。⁷⁹

不過與此同時，滕尼斯提請鮑爾森注意：他之所以在此引入“古代宗教”的論題，不是爲了就古代宗教的信仰、儀軌系統做出專門的考察，他只是想借此強調過去存在著的“共同體式”的生活是怎樣，這樣的生活又是如何可能的。因此，滕尼斯對鮑爾森說，必須將古代宗教放在現實的“共同體”的歷史裏去考察，它們本質上就是共同意志的表現，是民情（mores）與習俗（Sitte）：一方面，宗教在個體心靈發生的意義上起源於習俗，其本質是由“習俗”所規定的對祖先崇拜的義務擴展爲對看不見的“神聖存在”遵從與敬奉的義務；另一方面，宗教在制度意義上所形成的“精神共同體”通過“習俗”與“世俗共同體”的秩序緊緊地結合在一起。⁸⁰

可以說，宗教就是民情或習俗的自我“神聖化”與自我“理性化”形態。在過去，對這些宗教的信仰或者說“習俗”就意味



著一種自然的“理性”(ratio)，它們規定著共同的意志，並且呈現出“不可改變”(ratum)的“自然秩序”：“習俗”首先使“自然”具有了尊貴性，這種尊貴性進一步地決定了自然關係（血親關係和婚姻關係）的神聖性，這一神聖性是家庭（家族）秩序的基礎；隨之，家庭秩序也將通過“習俗”擴展到鄰里、乃至整個共同體的秩序，儘管“自然”的要素逐漸淡化，但是通過“習俗”或者“宗教”，所有共同體之內的关系都是相互的關係，通過贈送禮物和共同宴飲的“習俗”，人們維持著彼此之間的友誼，與此同時，通過“習俗”的教化力量，個體無邊的欲望在其中受到節制，因而“習俗”在這裏構成了平衡人們之間相互關係的力量，使“自然秩序”得到保證。

在滕尼斯眼裏，現有的反思就在於，“理性”不是只有啟蒙哲學所擴散出的單一形態，它不僅是一種科學的思維，它更應當是一種具有生命力的、比科學思維更高度的倫理生活。如果說，通過揭示過去的“共同體”生活及其“習俗”是爲了反觀現在的時代困境，指出過去的“民情”與“習俗”在這個時代具有重要的存在意義，那麼問題就出現了：我們只要簡單地複製過去的生活、將其直接地移植到現在之中嗎？如果不是這樣，我們需要的是怎樣的“民情”與“習俗”呢？它們與這個時代的精神應當如何統一在一起呢？

滕尼斯意識到，要解決這個問題，他首先必須要在知識的意義上系統地研究“法”的精神：即考察歷史中的個體與整體呈現出怎樣的關係？這一關係的內容是怎樣的？它又是如何變化的？歷史裏的社群分別依靠何種現實的、具體的倫理力量而成爲可能？在此基礎上，他才能搭建在更高程度上統一兩者的橋樑。滕尼斯告訴鮑爾森，他正計畫寫作一本題爲“**作爲哲學問題的法**”的小冊子。在這部著作裏，他要剪短地勾勒出一部“自然法”的歷史。⁸¹ 籍著這個在思想史受到廣泛爭論的主題，滕尼斯試圖闡



明：伴隨著近代的“理性解放”與“共同體”時代的瓦解，人們整體上對“自然”以及“自然法”的理解發生了本質上的內容顛倒，在滕尼斯此前對霍布斯的研究裏，霍布斯的“自然法”觀點正是理性主義時代對“自然法”最具代表性的表述。這種顛倒不僅意味著認識與思維層面的轉變，它更是一種整體性的實踐倫理的演變過程，個體依靠它而理解自身的本質（“自然”）、在此基礎上與他人結合成不同內容的倫理關係並經歷現實的倫理生活。

（四）斯賓諾莎式的沉思：邏輯、自然法與社會學

如果說，滕尼斯在給鮑爾森的信裏展現了他在學問上的所思所想，那麼，無論鮑爾森是否體會的到，這樣的思考都同時密切地交織著滕尼斯在萊比錫的生活感受：作為一個“外來者”，他被馮特以及萊比錫的圈子定義成一個來自“柏林”哲學圈的年輕人；與此同時，在這個無處不充滿著心理學術語的圈子裏，他所思考的內容看似如此地格格不入、乃至不合時宜。⁸²

事實上，對滕尼斯而言，這種“學術生活裏的外來者”的感受在未來很長的一段時間裏都將伴隨著他、成為他不得不去嚴肅直面的一個問題，這個問題從一開始就包容在他思想的最內核處，它不只是與他有關的“私人”問題，毋寧說，它是這個“理性時代”知識份子必然要承擔的普遍“命運”：在思想的自由、實踐的責任與獲得承認這三者間的互不一致、乃至毫不停歇的彼此衝突與鬥爭裏，知識份子時刻都有可能墜入到這樣的困境之中。更進一步地看，由於他們是思想與意願上看似最自由的現代人，因而他們的命運恰恰是這個時代命運最鮮明、最徹底的投射。那麼，在他們之間實現自由的共同學術生活是可能的嗎？如果可能的話，那麼這又是如何可能的呢？



至少在萊比錫，滕尼斯還沒有能力去決定和改變什麼。儘管來到萊比錫之前，他曾憧憬著這裏自由、繁華而寬容的學術氛圍。然而，萊比錫的生活卻讓滕尼斯切實地體會著一個多世紀前的哲學家斯賓諾莎的心境。他寫信給鮑爾森，描述他在這裏過著“斯賓諾莎般的生活”⁸³。

他像斯賓諾莎那樣“孤獨地”沉思著，這個圈子對他的身份定義讓他感到自己被先入為主地排出在外，更為重要的是，滕尼斯對自由思考的權利的堅持使他自己無法融入萊比錫的學術圈，因為他不認為這些心理主義者對自身的研究前提做出了真正批判性的反思，也不認為他們真正認識到了自身的研究限度，儘管滕尼斯並不否認心理學是“整體性研究”不可缺少的基礎環節，與此同時，他也十分尊敬馮特本人為德國的知識界所做出的巨大貢獻。

在這個基礎上，我們能夠發現的事實的是：滕尼斯所說的“斯賓諾莎般的生活”除了意味著純粹“外來者”的孤獨感受，還有隱含著的、卻又更為重要的一層意思。籍著斯賓諾莎本人對其“哲學沉思生活”的總體認識，我們可以理解滕尼斯在這裏所提及的真實內心世界的含義。

在具有自傳色彩和哲學總綱意義的《知性改進論》導言（“論哲學的目的”）裏，斯賓諾莎闡釋了他選擇哲學沉思生活的原因，正是在於他感到現實的倫理生活處於一種危難之中，面對這一生死存亡之際，他要從流俗的種種看法中解脫出來，依靠理性的沉思，獨立地為此尋求解救之道：

“我深知，我實在到了生死存亡的關頭，我不能不強迫我自己用全力去尋求藥方，儘管這藥方是如何不確定；就好像一個病人與重病掙扎，明知道如果不能求得救藥，必定不免於一死，因而不能不用全副力量去尋求解藥一樣。”⁸⁴



斯賓諾莎試圖說明，流俗所認定的那些生活目標（追求財富、榮譽和肉體的快樂）在本質上是那樣的不確定的，無非都是人以各自的“想像”代替理智，以任意的“欲望”來規定真理；相反，斯賓諾莎論證說，永恆不變的“真理”或“自然秩序”存在於唯一的實體（“神”或“自然”）那裏，它獨立於每個人自身⁸⁵，因此，屬人的倫理生活不是要靠各人的“想像”與“欲望”去設想自然、規定秩序，而是要認識並遵循自然的永恆秩序。斯賓諾莎為人們所確立的新的生活目標（*institutum*）就是要使心靈與那整個自然的秩序達成一致。

他進一步寫道：

“因此這就是我所努力追求的目的：自己達到這種品格，並且盡力使很多人都能同我一起達到這種品格，換言之，這也是我的一種快樂，即盡力幫助別人，使他們具有與我相同的知識，並且使他們的知識和願望與我的知識和願望完全一致。為了達到這種目的，我們必須充分瞭解自然，以便足夠使我們達到上述品格，並且還有必要組成這樣一種社會，以便利於促進盡可能多的人盡可能容易而且確定地達到這種品格。”⁸⁶

科學為倫理服務，認識與科學的一切努力都是為了實現新的生活目標與新的倫理。在這個意義上，斯賓諾莎般的沉思生活並不是孤獨的，他始終懷著同情、思考著人們的生活將何去何從，他憐憫地不斷鼓勵人們過上無私與向善的倫理生活，而且在內心世界裏追尋著與擁有同樣認識及品格的人們組成倫理的“共同體”。斯賓諾莎的哲學恰恰不僅是一種倫理的理想，更是改變現實世界的倫理力量。



這難道不也是滕尼斯此刻內心世界的真實聲音麼？在斯賓諾莎身上，滕尼斯發現了同樣的倫理與科學的使命：為世界觀劇烈衝突、個人自行其是的悲劇時代樹立新的生活目標和共同倫理生活的原則。就像斯賓諾莎一樣，滕尼斯試圖證明，這樣的倫理生活不是來自各人自己的“想像”和“欲望”，而是來自於現實的生活。

在此基礎上，滕尼斯廣泛地在政治經濟學、心理學與法學等領域裏穿梭，這其中就包括了孔德和斯賓塞的社會學、沙夫勒的《社會體的結構與生命》、耶林的《法的目的》、馬克思與恩格斯的社會主義-共產主義學說、德國的國民經濟學（尤其是阿道夫·瓦格納的學說）、歷史的法學（特別是梅因的《古代法》與基爾克的《阿爾圖修斯》以及《合作社法》）、人類學與人種學的相關文獻。進一步地，滕尼斯對其中的內容和概念進行了批判性的反思。

滕尼斯逐漸將它們整理成一個整體，這個形成的整體正是滕尼斯所論述的“文化哲學”。滕尼斯開始以“文化哲學”為基本問題域，展開了他的研究。最終所呈現出來的正是這樣的一篇《共同體與社會——文化哲學的原理》。

（五）“文化哲學”的基本內容

在滕尼斯看來，對於所有以“人”為研究物件的哲學與科學而言，“人類共同生活”或者說“人類的社群生活”的事實與可能性構成了最實質的問題。在對待這個問題時，我們既不能分離歷史事實與當下事實之間的聯繫，也不能割裂事實與概念性思考的關聯，相反，我們需要將“人類的社群生活”把握和處理為一個經驗性的整體，與此同時，對事實的理解也需要我們首先在概念上進行批判和思考，從這個意義上來講，所有文化的科學⁸⁷都



必須是建立在理論基礎上的歷史的、經驗的科學。不過，文化科學的形成離不開“文化哲學”作為它的前提。在這裏，“文化哲學”並不是指一種抽象的、包羅萬象的整體，也不是各個文化科學在內容上的簡單疊加，它其實是一種“生活的理想”(Lebensideal)，其意義就在於：為各個特殊的文化科學提供實踐的目的與實踐的價值。也就是說，科學只有上升到哲學的高度，才是具有特定實踐目的和價值的東西。滕尼斯在此明確地指出，他是在“倫理學”而非“形而上學”的意義上提出了“文化哲學”的概念，各種具體的文化科學所考察的一切最終都關係到人們當前的社群生活及其未來生活的可能性。只有在進一步澄清文化哲學的基礎上，我們才能明確地認識各文化科學的內容以及它們之間的關係。

沿著“文化哲學”的道路，滕尼斯從普遍的人類共同生活的基本關係本身入手、展開了討論。在他看來，社群關係的實質在於人們彼此之間的相互肯定，或者更一般地說來，在於人們如何判斷彼此的價值，這都取決於個體內在的心理結構。根據不同的心理構成形態，人們做出的判斷也有所差別，德國的心理學傳統已經將這一點詳盡地揭示了出來。就此而言，研究各種建立在倫理判斷基礎上的倫理概念及其內在心理機制，這個過程並不是探究一種關於“認識”的主題，因為“認識”並不足以概括全部的心理構成。在這一點上，滕尼斯繼承了叔本華和馮特的傳統，將“意志”或者說“意願”視作囊括一切心理狀態的“公分母”。這樣一來，滕尼斯建立了以“意志論”為基礎的文化哲學與文化科學的框架。

不過，意志論的文化哲學並不停留在思辨與測算之內，它的本質是“實踐”，因此哲學不僅要認識各意志指向所實現的行動以及它們之間的關係，而且要將它們與其他人以及人之外的環境結合起來理解。首先，意志意味著一種心理的結構，其中包含著



不同程度的感覺、情感以及觀念，外在環境出現的種種變化會影響意志的狀態，使得意志本身產生出不同的形態，進而促使意志轉化為行動。其次，意志關聯著外在的“物”，它具有“自身所有物”的含義，意志同時意味著支配存在於自身之中的“物”的能力，它可以通過行動，與外在的物件產生關聯。再次，意志也是人在觀念上主動地猜測、認識、理解彼此的能力，借助行動，彼此之間的認識與價值評判會受到影響、並且產生變化。這三個層次上的條件都促使意志本身從內向外地產生行動、與外在的人和環境發生關聯。

在此基礎上，意志通過直接的行動、或者通過以“物”為仲介的行動產生了人們彼此之間的各种關係。最極端的兩種關係就是霍布斯筆下的“自然狀態”和那些烏托邦主義者所幻想出來的“永久和平與相互友愛的狀態”，這兩種極端狀況並不曾在現實那裏出現、也不會在現實那裏出現，相反，現實的經驗以多種多樣的形態穿梭於其間。在兩個極端之間，我們可以構想出兩種不同的關係類型，第一種類型就是人們在本質上維持著相互肯定的傾向、並且他們的意志保持著確定而一致方向的關係類型；第二種類型就是人們在本質上維持著相互否定的傾向、但在既定條件下能夠融合成一種協調一致的關係類型。滕尼斯將前者界定為“共同體式的”(gemeinschaftlich)關係，將後者界定為“社會式的”(gesellschaftlich)關係。

到此為止，從表面上看，滕尼斯的“文化哲學”似乎延續了霍布斯探討“政治學”的基本方法。即按照機械論自然法的傳統，它試圖從普遍性個體的心理出發、基於對個體心理的認識與考察，推斷他們所結成的關係形式，繼而在此基礎上搭建起法與權利的規則、以及確認制定規則和實施規則的普遍性整體。

然而，機械論自然法傳統所沒有強調的事實是，個體心理的發生、乃至於建立在此基礎上的法的關係都是在既定的社



群生活的條件下實現的。這個事實就在於，滕尼斯以更高的方式協調機械論世界觀與文化世界觀的對立，繼而把中心納入到“文化哲學”這個整體中來。換句話來說，文化哲學不同于機械論自然法的地方就在於：它不是像霍布斯所處理的那樣，通過表述個體的意志，在“自然狀態”之上創造出“政治社會”；而是要將對個體意志本身的考慮追溯到社群生活的條件之中並且與社群生活的條件結合在一起，使兩者相互補充、相互闡釋，然後才能進一步地解釋社群本身的法權形態與政治形態。這裏所說的社群生活的條件既意味著生物學意義上的通過血緣與地緣而建立起來的“族群”關係，也意味著對人來說特有的、文化與精神意義上的共同的傳統、習俗與民情。這一點已在有機論學說那裏被揭示了出來。

在《共同體與社會——文化哲學的原理》裏，滕尼斯以“文化哲學”的方式，試圖提出“關於歷史或當前的人類共同生活的現實的概念”，將它們“視作衡量這些現實的標準”。而各種具體的“文化科學”在此基礎上也確立了各自的位置以及彼此之間的關係。作為“導論”性質的作品，在這部著作裏關於“意志”與“社群生活”的討論，在未來的文本裏將得到進一步地展開。

四 作為一種經驗的形式的“共產主義”與“社會主義”： 第一版《共同體與社會》（1887）

1887年，滕尼斯完成並出版了《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》，這個版本就是第一版的《共同體與社會》。滕尼斯在題詞裏將這部著作獻給了他的摯友與導師——鮑爾森。



與此同時，在全書落筆的那一刻，滕尼斯也將自己對這部著作的心態投射給了他的摯友，與其說總體的感受是完美而徹底地表達自己思想後的滿足，還不如說是令人感到苦悶的憂心忡忡：

“這是一篇有很多缺點的論文，哪怕它是產生于千思萬慮、苦苦探索的……這就是一切，也許在我身上缺少生機活力，太過於聽天由命，我必須為這個已經完成的、哪怕很不完美的作品感到高興嗎？我僅看到其中有很多弊病。”⁸⁸

可以說，滕尼斯的擔憂不無多餘，他的憂慮從另一個方面預示了讀者面對這部著作的感受：首先，文本最終呈現出來的凝練內容與沒有出現在文本裏、而又支撐這些內容的繁雜理論以及經驗的素材形成了緊致的張力，這既在增加了讀者理解的難度，而且客觀上也促使讀者簡單化與片面化地對待這部著作、甚至造成讀者根據字面含義誤解與過度引伸文本的內容，在序言裏，滕尼斯就提請讀者注意到這一點；其次，文本深刻的思想論述與對應於此的概念使用、整體理論架構，緊張的文字表述風格都造成了讀者的望而卻步，即使在摯友鮑爾森看來，指出這一事實是如此地重要⁸⁹。

對當前的讀者而言，指出這些困境也並不是多餘的。注意到這些困難，反而有助於我們從整體上理解這部精深的著作：一方面，理解這部著作的前提是，讀者抱著謹慎的心態、關注滕尼斯在思想上的源流與其現實的生活情境及感受，除此之外，還需要讀者對整個歷史的發展脈絡與作者當前的實際處境有所把握；另一方面，《共同體與社會》的特殊性就在於，這部著作的基本思想貫穿了滕尼斯的整個生平，這不僅表現在《共同體與社會》與他的其他作品在思想上的關係，而且表現在滕尼斯後來用大量的



詮釋性作品來反復地澄清這部著作的基本問題，事實上，閱讀這些文獻，不僅有助於我們回過頭來審視《共同體與社會》這部作品，而且也有助於我們整體性地理解滕尼斯的思想。

(一) 問題域的產生：作為“經驗的文化形式”的“共產主義”與“社會主義”

值得注意的是，第一版《共同體與社會》的副標題是：作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義。這個副標題恰好提示我們：滕尼斯是如何為這本著作定位的。如果說，《共同體與社會——文化哲學原理》是一部“導論”性質的作品，是滕尼斯在哲學和方法論上的嘗試，它既實現了從意志論哲學向“社群結構”與“社群行動”過渡的進路，也為後來的文本確定了基本的概念。那麼，誠如滕尼斯自己所說，《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》是一部“研究人類學和社會現實”的書，也就是在“文化科學”而非“文化哲學”意義上的具體研究。這裏的現實是由兩種作為經驗的文化形式的“共產主義”和“社會主義”提供並鋪展開來的。在滕尼斯看來，盛行於當時的兩個流行標語“共產主義”與“社會主義”並不是“人們的純粹幻想以及挖空思想出來的理想和烏托邦，相反，它們應當被理解為現實社會生活的一些現象”⁹⁰，在這一版的序言裏，這一點也得到了滕尼斯的證實。

然而，“共產主義”與“社會主義”在何種意義上是一種“經驗的文化形式”呢？滕尼斯又為何要用這兩個概念來進入他關於“人類學和社會現實”的研究呢？本書的第二版序言（1912年）以及他後來發表的一篇題為《19世紀德國社會學的發展》⁹¹的文章有助於我們澄清這兩個問題。

在《19世紀德國社會學的發展》這篇文章裏，滕尼斯以19世紀為時間界限，細緻地梳理了先後在德國文化與社會思想中佔據



主導地位的三股潮流，這三股潮流分別是“哲學的思維”、“歷史的思維”與“科學的思維”，在此基礎上，滕尼斯試圖以思想史的發展脈絡來解釋：科學的社會學思想何以可能？在他看來，《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》既是19世紀社會思想“進化”的產物，又是對以上問題的集中回答。與此同時，它也直接出自於“社會主義”與“共產主義”所開闢的問題域。

滕尼斯指出，“共產主義”與“社會主義”作為兩種現實的學說形態，本身就構成了兩種經驗意義上的文化形式。它們在整個19世紀德國社會思想的發展中佔據著主導性的位置。

在德國，法國大革命的遺產在康得的道德與自然法學說那裏最鮮明地體現了出來，康得的學說強調個人在道德上的自由，與此相伴隨，這樣的思想形態也延伸到經濟的領域與政治的原則之中，它們在現實的層面上共同地推動了資本與立法的發展，新的“市民階層”開始形成，國家越來越成為保護公民權利與財產的個體；然而，隨著專制國家的復辟，對立于理性主義自然法的國家學說試圖壓制、摧毀自然法學說及其伴隨在一起的政治經濟學形態，浪漫主義與歷史法學派正是這一思潮裏最具代表性的兩種理論形態。

不過，黑格爾的哲學批判性地將以上兩種對立的理論結合在了他的體系之中、並在普魯士主導的德意志國家秩序裏佔據了統治性的地位，黑格爾的哲學本質上是“歷史的”哲學，一方面，它站在理性的高度上，試圖以概念的運動來“科學地”、“公正地”囊括全部歷史的現實，另一方面，它希望以同樣的方式、在現實之中建造起“社群生活”的體系，在《法哲學原理》中，黑格爾以辨證論的方式，破除了近代理性主義自然法的形態，並試圖新建一個自然法，這一自然法正是國家理性的實現，它超越于建立在“物”的關係之基礎上的“社會”，其自身就是道德的實



體與道德的全體，歷史最終在現實那裏的實現也就歸結于作為“社會之理性”的國家形態。

黑格爾之後，他的學說在自身之中遭到了瓦解，這部分來自於學說本身的豐富性、模糊性及其內在的矛盾，部分來自於現實“社會”內在的困境（經濟的危機、階級分化與資本的集中）及其對“國家”的反作用（專制國家與民主革命的衝突⁹²），黑格爾學說中的左派、即青年黑格爾派首先對神學發起了批判，他們的實質貢獻就在於將神聖的宗教性的轉變成了帶有人道主義色彩的現實的人的存在，從而使哲學的關注指向了現實的人的存在以及作為他們現實生活與現實關係總和的“市民社會”。⁹³

在此基礎上，馬克思進一步地破除了青年黑格爾派殘留的“觀念論”色彩⁹⁴。在早期的《黑格爾的法哲學批判》與《論猶太人問題》裏，馬克思追隨者青年黑格爾派的步伐，將“宗教批判”納入到世俗社會與國家的關係的討論之中，馬克思敏銳地看到，現代“宗教問題”的實質，並不是關聯在國家層面上的東西，即並非傳統意義上基督教國家與猶太教國家的矛盾，相反，宗教純粹變成了“私人的事務”，這樣一來，恰恰是“市民社會”，才構成了理論要關切的實質問題。在這個意義上，馬克思試圖將政治經濟學意義上的“市民社會”與黑格爾的“國家”對立起來。

進一步地，在《神聖家族》與《德意志意識形態》裏，馬克思分別將批判的主要矛頭指向了鮑威爾與費爾巴哈。在滕尼斯看來，馬克思對鮑威爾、費爾巴哈所代表的青年黑格爾派的批判，其意義就在於：他們用哲學的、激進的語言所實現的宗教批判，最終並沒有超越“市民社會”所限定的理論與行動框架，相反，馬克思試圖以科學的方式、在政治經濟學內部否定“市民社會”本身，最終形成一種人道的、倫理的人的社群生活。



在後來的《哲學的貧困》、《政治經濟學批判》以及《資本論》那裏，馬克思的意圖越來越明確。進一步地，馬克思完全顛倒了黑格爾那裏的“概念”與“現實”之間的關係，一方面，“現實”或者說“現實的歷史”並不是由概念的運動決定的，相反，物質的生產活動以及建立在其基礎之上的生產關係構成了歷史發展的本源性力量，它是獨立的，所有觀念的、政治的、法的關係都以它為前提並依附於它，另一方面，借助這種現實的、經驗的邏輯與概念，馬克思不僅實現了一套“唯物主義”的歷史解釋、指出“市民社會”存在的必然性，而且深入到社會內在的機制之中，通過發現社會本身的矛盾，揭示了“市民社會”自我否定、實現更具人道主義的社群生活的必然。

在馬克思以前，黑格爾主義者洛倫茲·馮·施泰因就已經系統地將法國的“社會主義”與“共產主義”傳統介紹到了德國，無論是馬克思，還是後來的滕尼斯，都指出了施泰因於1842年出版的《當今法國的社會主義與共產主義》⁹⁵一書在德國19世紀思想史上所具有的劃時代意義。

在施泰因那裏，“社會主義”與“共產主義”被視作了兩種不同的理論傳統，並且他試圖清晰地釐定兩者所包含的內容，“社會主義”是以“市民社會”本身以及“國家”和“市民社會”之間的關係為研究物件的學說，它已然作為了一套完整的科學與哲學體系，相比於“社會主義”的理論脈絡，“共產主義”似乎就沒有那麼明確的研究目標與考察物件，它仿佛只是一種對舊秩序而言的純粹否定性的力量。

對“社會主義”與“共產主義”這兩種理論傳統來說，馬克思對施泰因學說的改進與完善也是伴隨著他對黑格爾的批判而實現的，他的貢獻就在於：首先，“社會主義”變成了一門經驗性的科學，由於“推動社群運動的要素是經濟的‘日常生活’中的基本物質需求、感覺和情感，它們根據社群的生活條件形塑了不



同的階層或階級。”⁹⁶ 故而以勞動、生產為基礎的社會關係以及由此而決定的情感、觀念都是可以在經驗的考察那裏確定下來的。無論現實的經驗是多麼複雜，這一基本的邏輯序列是無法被否認的。其次，更為關鍵的是，“社會主義”與“共產主義”根本上是兩種相互依存的歷史存在，它們共同構成了反思人類文明進程時的兩面彼此參照的鏡像。

在馬克思看來，英國的古典政治經濟學已經為現代的“市民社會”構思了標準的存在原則：個人權利的自由與平等、財富的分化、階級的區分；不過，“市民社會”在其自身之中就存在著否定自身的因素和力量，這種瓦解的結果就是不斷朝向一個與之相對的社群生活的方式，換句話說，“社會主義”的自我否定的過程和結果就是“共產主義”，這樣的過渡是如此地必然，馬克思作為一名“有機論者”的面貌也浮現了出來，在《資本論》第一卷的序言裏，馬克思寫道：“現在的社會不是堅實的結晶體，而是一個能夠變化並且經常處於變化過程中的**有機體**”⁹⁷。

在後輩滕尼斯眼裏，馬克思在思想史上的地位堪與霍布斯相提並論，他們首先都作為了偉大的批判者，廓清了片面的、構成障礙的舊的學說傳統，為新的科學奠定了基礎。這就解釋了為什麼滕尼斯後來專門只為霍布斯與馬克思二人作傳、釋學。霍布斯瓦解了傳統哲學的泛靈論 (Pantheismus) 與擬人論解釋 (anthropomorphischen Erklärungen)，奠定了機械論的認識論與科學方法論，並將此延伸到道德哲學與國家哲學那裏，⁹⁸ 馬克思則在機械論內部對機械論本身進行了批判，並把機械論本身與有機論共同納入到歷史發展的內在脈絡之中進行考察。

可以說，馬克思為後來的德國社會學說劃定了根本的問題域。這一點直接為具有強烈倫理色彩的德國國民經濟學傳統（歷史學派）⁹⁹ 繼承，他們將“唯物主義”與“歷史”的概念結合在了一起，對經濟史、法律史甚至觀念與心理層面的歷史做出了廣泛的考察。



除此之外，在馬克思那裏本質上作為行動與實踐意味的“共產主義”也逐步地具有了豐富的內容，馬克思自己也承認，“共產主義”所關聯的意象來自於“過去存在並繁榮過的文化總體”¹⁰⁰。就此不斷深化的關於古代族群的研究使得“共產主義”漸漸變成了具有豐富經驗意義的文化形式，這些研究主要以早期雅利安（日爾曼）文明為探討物件，涉及到對古代人種、古代經濟制度與形態、古代政治與宗教模式、法的演變與現實形態等問題的考察。

在所有的這些考察裏，梅因與基爾克的研究尤其值得重視¹⁰¹，滕尼斯不僅在《共同體與社會》第一版序言裏將梅因、基爾克與馬克思並列放在一起，強調自己在他們三人那裏“獲得了最深刻的影響”，而且他也在正文部分裏廣泛地引用了《古代法》和《德意志合作社法》中的論述。

對滕尼斯來說，梅因與基爾克的研究不僅提供了大量有關歷史現象的詳實材料和對此的細緻考察，而且他們的努力背後所傳遞的理論意圖尤其具有實質意義：對歷史的梳理既意味著對文明發展進行重新反思與界定；又意味著在此基礎上思考超越現代“市民社會”的種種可能性、從根本上解決傳統世界觀和現代世界觀之間的緊張。就此而言，梅因的《古代法》將契約論為代表的近代機械論自然法作為批判的對象，探討了族群之法在現實歷史中的演變，並以“格言警句”的方式創造性地提出了從“身份”到“契約”的文明進化過程，這個判斷直接為滕尼斯所繼承，儘管對人類原始社群形態與女性歷史地位的觀點上，滕尼斯無法與梅因達成一致。

不過，相比於梅因，滕尼斯的同胞基爾克可能對他產生了更加深刻的影響，這種影響根本上涉及到了滕尼斯在《共同體與社會》裏對未來德國命運以及日爾曼文明走向的思考，一方面，基爾克的《德意志合作社法》這部著作“旨在理解法的形成、以



及證明存在於法的生活與總體文化生活之間無法分解開的相互關係。除了法的這個方面，基爾克在這部著作裏還對‘合作社’的文化歷史的、經濟的、社群的與倫理的方面做出了博學的、深刻的研究。”¹⁰² 與此同時，我們必須把基爾克對歷史的考察與他其他文本結合起來審視，這樣才能理解基爾克的基本意圖。

除了《德意志合作社法》，滕尼斯在《共同體與社會》的序言部分和正文部分還提到了基爾克的另外一部著作與一篇演講辭：《阿爾圖修斯》與《人類聯合體的本質》。在後一篇演講詞辭裏，基爾克十分明確地表達了他的有機論態度，滕尼斯這樣轉述道：

“外在的和內在的經驗都促使我們接受能發揮作用的‘聯合的統一體’；決定我們行為的推動力的一部分起源於滲透進我們自身之中的共同體；我們對‘自我’現實存在的確切把握同樣涉及到我們是更高生命統一體的組成部分，即使我們不能在自己的意識裏發現這個更高的統一體，並且只能通過共同體在我們身上的作用得出結論，即社群的整體是一個具有肉體和精神特徵的生命；因此，聯合體的法就構成了對社群動物而言的一種生活秩序。”¹⁰³

因此，基爾克之所以要對“合作社”進行考察，其目的根本上可以被歸結為促使“有機的社群生活”在現實裏實現。

另一方面，不能將基爾克的研究與他的實踐活動分離開來，在德意志帝國建立之後，基爾克直接參與了帝國“民法”的創制活動。他所提出的現實立法原則可以從他在1888年撰寫的《論民法與德意志法的草案》¹⁰⁴裏辨識出來，這篇文章針對的批評物件是1888年帝國政府所提供的“德意志帝國法典草案”。

在這篇文章裏，基爾克將他的有機論實踐觀點充分無疑地表露了出來：儘管草案中無處不以“共同體”的名義來界定一切現



實的團體，但本質上，它將一切團體 (Körperschaft) 都視為了一種獨立的、虛構的法權人格，相反，建立在傳統、習俗基礎上的共同體逐步瓦解，最終在成文法的規則下完全讓位給絕對的法權人格，基爾克的努力就在於直接將“共同體”的形態移植到現實的帝國生活之中，在1896年帝國政府通過的“德意志民法”裏，基爾克所劃定的一些“共同體”的權利保留了下來。儘管滕尼斯並不同意基爾克對現代社會基礎的判斷、也不同意他將歷史中的“共同體”形態直接移植到現實之中，但是，我們需要看到基爾克的“共同體”意象對滕尼斯的深刻影響。¹⁰⁵

在澄清了“共產主義”與“社會主義”在何種意義上是滕尼斯所說的“經驗的文化形式”的前提下，我們才能理解：為何他要以這兩個概念進入他關於“人類學與社會現實”的研究？他又是如何從這兩個概念出發、對“人類學與社會現實”展開研究的？

(二) “共同體”與“社會”的內在理論關係

正如已經指出的那樣，“共產主義”與“社會主義”這兩種學說傳統以及它們之間的內在聯繫，構成了19世紀德國社會思想裏最為根本的問題。在滕尼斯看來，這個問題的實質就在於：我們需要重新檢討日爾曼文明的歷史進程、進而研究當前與未來社群生活的各種可能性。與此同時，“共產主義”與“社會主義”之所以構成了兩種“科學”的學說，是因為這兩個學說傳統在經驗的理論意象上分別呈現出了兩種不同的社群生活形態，前者以我們對古老人類族群的研究為前提，這樣的社群生活建立在共同的情感的基礎上，它們具有一致的民情與習俗，而後者所描繪的社群生活形態則是彼此獨立的個人通過契約所實現的機械的、想像的整體，這個整體具有獨立的、抽象的人格。



《共同體與社會——作為經驗文化形式的共產主義與社會主義》正是將以上的討論作為出發點。這部著作的主體部分包括逐步深入的三方面的內容，“研究物件的一般性規定”（“共同體的理論”與“社會的理論”）；“本質意志與志願”；“自然法的社會學基礎”。

與《共同體與社會——文化哲學的原理》不同，滕尼斯首先試圖勾勒出了兩種經驗的社群生活形態，這兩種經驗的社群生活形式已經不同于滕尼斯之前在哲學層面所作出的“關係類型”的探討，而是在“共產主義”與“社會主義”的科學脈絡裏描繪出具體的社群生活形態：一種是“共產主義”式的“共同體”（Gemeinschaft）形態，一種是“社會主義”式的“社會”（Gesellschaft）形態。

從歷史的發展來看，它們兩者之間的關係正像梅因所描繪的那樣，古老的“共產主義”式的“共同體”形態逐漸瓦解，繼而被“社會主義式”的“社會”形態所取代。這整個的發展過程是應當由“個體主義”（Individualismus）這樣一個仲介來解釋¹⁰⁶，也就是說，整個過程應當通過群體中的“個體”活動來理解，一開始，個體是一個既定團體中的組成部分，他們分享了共同的習俗和信仰，這個意義上的個體生活是通過承載他的族群來把握的，不過在歷史的演變進程中，個體越來越與先於他的族群產生著分離，他越來越成為獨立的個體，這些個體所形成的聯合都是由他們為了自己的目標、通過契約所達成的，換句話來說，這些聯合體是人造物，是分化的個體虛構與想像出來的東西。

在整個動態的過程中，“個體主義”構成了聯繫“共產主義”與“社會主義”之間的橋樑。作為一門文化科學，社會學將個體及其相互關係當作自己研究的對象，不過，這樣的個體必然要以群體為條件，因為“在歷史和文化裏根本就不存在著個體主義，除非它派生於共同體，並保持自己受制於共同體，或者它產



生並支撐著社會。這種個體的人與人類之間的對立關係才是純粹的問題”¹⁰⁷。

對社群生活的真正理解，必然要從內在的知識出發，把握社群生活中個體的心理結構、即意志形態。這一點源自于滕尼斯對生理學傳統和心理學（特別是德國民族心理學）傳統的結合。在《共同體與社會——文化哲學原理》中，滕尼斯已經提及這一原則。在《共同體與社會——作為經驗文化形式的共產主義與社會主義》裏，滕尼斯發展了“意志論”觀點，這裏的“意志”並非形而上學意義上的普遍化與擴大化，而是與前面的經驗緊緊地結合在一起的個體心理總體形態¹⁰⁸：一方面，它必須在現實社群結合方式的前提下得到理解，這裏所指的是個體在“身體”意義上所結合而成的經驗性整體形態，與此同時，它與外在的經驗整體形態處於不斷相互作用的關係之中；另一方面，意志自身是一套整體性的心理結構，根據不同的外在與內在條件，它本身生髮出具體而特定的各種心理的機制與過程。

就此而言，面對“共產主義”與“社會主義”的問題，滕尼斯試圖借助族群生理學和民族心理學的傳統來奠定科學的社會學基礎，不過，滕尼斯同時著力于超越生理學和心理學所劃定的界域，這樣的超越本身也是依靠“意志論”來實現的，“社會學區別於生物學和心理學的地方在於，它所研究的起點是人與人之間相互肯定的事實。”¹⁰⁹這裏所說的“相互肯定的事實”需要我們必須將“意志”和“行動”以及結合到一起的“關係類型”共同來加以考慮。

在這部著作裏，滕尼斯區分出了兩種意志的形態，分別對應於以上兩種經驗性的社群形態：對應於“共同體”的意志形態是“本質意志”（Wesenswille），對應於“社會”的意志形態則是“志願”（Willkür）。在此基礎上，這兩種意志的形態作爲了兩種“標準概念”，滕尼斯又重新將它們帶入到經驗的考慮中，從



兩種不同的意志類型那裏延伸出與此相對應的不同的統治的類型與法的類型，前者可以被歸納為“公社”(Gemeinwesen)與“國家”(Staat)之間的對立，後者可以被歸納為“習慣法”與“實定法”之間的對立。

那麼如何去看待滕尼斯所劃分的這幾個層面的對立呢？首先，通過梳理滕尼斯思考與寫作《共同體與社會——作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義》的整個過程以及滕尼斯主要的理論來源，我們可以理解：滕尼斯是以現在所身處的“社會”為起點¹¹⁰，來反思一整套日爾曼文明的歷史進程及其未來走向，最終的思考正是為了返回到現實的社群生活之中。

不過在文本的處理上，滕尼斯似乎一直在描繪著兩條完全對立而平行的脈絡，一方面，滕尼斯沿著“社會”的演變脈絡，描述了“社會”自身走向腐朽的趨向，從某種意義上來說，滕尼斯所論述的這種趨向比馬克思更加複雜，他並不是像馬克思那樣，從政治經濟學內部去呈現出“社會”的矛盾，而是構造出一種多層次疊加起來的複調結構，這個結構既包括馬克思式的政治經濟學分析、即剩餘價值規律所造成的階級分化與衝突，又包括心理、道德、法與政治層面的各種關聯，不過，所有的這些層面最終都歸結為現代“國家”對商業社會的作用，國家作為武力、即“一切自然強制權力的所有者和代表”，憑藉自己不可抗拒的權力，支持著資本家和商人的利益，將民眾裹脅進貨幣的世界，與此同時，依靠刑法法典和員警的專制力量對付存在著的或潛在的民眾的任何反抗。社會走到這一步，似乎只能面臨最後的一個結局，那就是“民眾的腐化和死亡”。另一方面，滕尼斯在呈現“社會”趨向的同時，一直以“共同體”在意志、經濟、法與統治上的形態作為伴隨，這樣一來，兩者之間的差異更加清晰地表現了出來。不過，對滕尼斯而言，他的意圖並非像梅因那樣，以格言警句式的話語做出某種相互比較，毋寧說，滕尼斯更為實



質的考慮是：“共同體”對“社會”而言是如何可能的？在“社會”裏，“共同體”又如何得以實現？

毫無疑問，這個問題就是《共同體與社會》的最根本的問題，也是滕尼斯畢生學術的本質追求。在《共同體與社會》裏，這一問題歸結到了作為社群生活本原的“意志”那裏。滕尼斯試圖以理論的方式證明，“共同體”與“社會”在個體的意志那裏具有繼承性的關係。

首先，滕尼斯的“意志”首先是一個整體性的概念，後來，在第二版的《共同體與社會》序言裏，滕尼斯明確地將這一點表達出來，帶有自傳色彩的《我與社會學的關係》也佐證了這一點：

“我從未把人的‘自然的本能衝動’稱為他們的意志，而總是把意志設想為合理的欲望，作為欲望，它不僅與追求（或抗拒）有關係，而且也是追求（或抗拒）建立以此為基礎的同“非我”（Nicht-Ich）的積極或消極的關係，這種關係只有通過思維的伴隨和一起發揮作用才會變成本質意志。”¹¹¹

然而在將“意志”運用到具體的“社會學式”解釋時，必須要區分出兩種類型的“意志”，之所以要做出這樣的區分，是因為“意志”對應在特定的社會行動的類型時會產生自身的分化，簡單地說，它的表現可能更多地是基於情感，也可能更多地是基於思想。

但是，“本質意志”和“志願”作為兩種純粹意志類型，在理論上是聯繫在一起的，滕尼斯的“意志論”起點是將人的先驗的、天然的意志狀態追溯到一種帶有自然族群內涵的“規範性”狀態，與之伴隨著的是同一族群中人之間“自然親合”的



體驗，只有在此基礎上，這裏的“規範性”的狀態才能表現在人的現實社群生活的“習慣”(Gewohnheit)之中，繼而由“習慣”進一步促進思維意義上的“記憶”(Gedächtnis)的伸展，因此，我們就能理解為什麼滕尼斯將“本質意志”界定為“喜好”、“習慣”和“記憶”；與此同時，滕尼斯認同“記憶”作為認識的基本要素，接下來才有從“記憶”發展而來的“思慮”(Bedacht)、
“決定”(Beschluss)以及“概念”(Begriff)三種純粹思維形態，後三者就是“抉擇意志”的組成，這樣一來，“本質意志”並不能和“志願”相割裂，相反，“本質意志”構成了“志願”的根基。

在此基礎上，滕尼斯希望將“意志”的關聯推及到現實的社群生活規範上來。那麼如何才能在“社會”的分化與對立之中，實現“本質意志”的現實架構呢？

五 “純粹社會學的基本概念”： 第二版《共同體與社會》(1912)

在完成了《共同體與社會》的寫作和第一版(1887年)的問世之後，滕尼斯參與到大量的現實經驗活動之中，這些活動主要可以被歸納為兩個方面：第一個方面是他積極地加入到各種自由的學術組織裏，這其中最具有代表性且影響深遠的組織是他在1892年建立“德國倫理文化學會”，在其中他發表了若干關於“革新家庭生活”的報告；第二個方面是他在這個時期所開展的經驗性研究，主要包括1889年起開展的“石勒蘇益格-荷爾施泰因的犯罪研究”，還有對1896年漢堡海港海員大罷工的多篇報告和評論。那麼，這些研究本身對滕尼斯理論整體有何意義呢？



(一) “純粹社會學”一般分析脈絡的形成：意志、語言與社群結構

儘管以上所提及的研究各自針對的物件不一樣，但粗略地來，這些研究有一些大致的共同之處：首先，在對經驗現象的把握上，第一版《共同體與社會》裏的基本概念都運用到這些研究裏，這意味著作為一個研究經驗現象的學者，滕尼斯是帶著自身對世界的感受和充足而明確的概念工具進入現實裏的；其次，在理論意向上，原先《共同體與社會》裏極端的“共同體與社會”之間的絕對矛盾轉化成了“社會”內部的各種矛盾，或者說，經驗世界裏的“社會”並不能完全等同於《共同體與社會》裏純粹的“社會”(Gesellschaft)類型的形態，社會之內既存在著各種對立的力量，相對應地，也存在著個人憑藉自由的意志、形成新的“社群”或“共同體”的種種可能：比如說，在《革新家庭生活》的研究裏，滕尼斯重新將“家庭”放在現代社會的處境裏思考，既承認了現代“家庭”基於成員自由選擇的前提，也相應地提出了成員人數、共同生活的各種原則的建議，以此來建立起“家庭”中有組織的團體；又比如在關於漢堡海港海員大罷工的多篇報告和評論裏，針對由“資本”所支配的現代社會之內尖銳的“勞資衝突”，滕尼斯站在勞動階級的立場反思了勞動階級的權利，以及他們組織起相應組織團體的可能性。

在1912年《共同體與社會》的第二版問世時，滕尼斯逐漸尋找到“本質意志”在現實社群形態裏的真正可能性，它能夠重新表現在家庭、職業團體、勞動組織之中¹¹²，甚至最終能被擴及到整個民族的層面上，在第二版序言裏，他寫道：

“對一個具有創造性人格的人而言，我將他的所有觀念都視為他的本質意志的表現。但是，任何自由的行動也都是他的本質意志的表現，只要這種行動恰恰產生於他的



精神、感受或良知的本質方向。因此，作為在社會的確定性裏的本質意志，作為共同體，我把黑格爾稱之為‘民族精神’（Volksggeist）的具體的實質理解為一些大大超越‘社會本能’之上的東西，事實上，它決定和支撐著一個民族的全部文化。”¹¹³

滕尼斯的最終落腳點正是這樣的“民族共同體”。

伴隨著以上的努力，第二版的《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》於1912年面世，相較於第一版，最大的修改就是副標題的變動，原先的“作為經驗的文化形式的共產主義與社會主義”被改為“純粹社會學的基本概念”，除此之外，內容上變化並不大。值得注意的是，副標題的改變意味著滕尼斯對這部著作有了完全不同的定位。要理解這樣的改變，我們必須將這一版的基本問題與滕尼斯在這個時間段所寫作的其他文本結合在一起來考慮，這就需要提及滕尼斯於1897年完成的《心理學-社會學觀點中的哲學術語》一文。

從《心理學-社會學觀點中的哲學術語》這一文本的整體上來看，滕尼斯是以“術語”（Terminologie）、甚至是擴展到普遍意義上的“語言”（Sprache）為線索，來尋究人類共同生活的基本心理事實及其演變，在此基礎上探索人類在現代社會裏的共同生活如何可能。在這個意義上，《哲學術語》與《共同體與社會》的基本線索關聯到了一起，形成了以符號或者說語言為仲介的“純粹社會學”的一般分析脈絡：“意志（Wille）——語言（Sprache）——社群結構（Soziale Gebilde）”。因此，《哲學術語》在事實上完善了《共同體與社會》對於基本概念的設定，並且以此擴展到後來體系化時期對作為一門學科的“社會學”的研究物件和研究手段的說明。從這篇文本著手，我們可以去審視滕尼斯如何構造了現實意義裏的“純粹社會學”。



(二) “語言”、“社會”與“國家”：滕尼斯的“社會觀”與“語言觀”

在滕尼斯看來，17世紀以降，順著對自然的機械論認識攀援而上的理性主義自然法及其相對應的政治經濟學學說型塑了現代社會的概念。形象地說，自然法就像幾何學那樣設定了類似於各個點的平等的理性個人、類似於線的個人的相互權利關係；而與自然法相對應的政治經濟學則像力學那樣將幾何原則放到現實的政治與經濟狀態裏考察。¹¹⁴

在理論形式上，理性主義自然法以契約論學說為依託，解釋了現代社會與國家的形成；在現實裏，自然法學說推動了18世紀至19世紀現代社會與國家的產生，其中最具有代表性的事件就是法國大革命，與此相關的“社會觀”，或者說“公民社會觀”支配了現今對“社會”的基本理解，這一點在大革命後的社會主義理論家的學說裏表現得特別明顯。事實上，他們所描述的“社會”概念無非就是霍布斯筆下的“自然狀態”¹¹⁵，是對立於政治狀態的另一種狀態。在大革命裏，“社會狀態”或者說“公民社會狀態”反對著作為“政治狀態”的國家，大革命本身事實上既意味著“國家”不同於“社會”，也意味著“國家”可以作為“社會”實現秩序的手段。

但是，這樣的解釋並沒有在最重要的因素上回答清楚“社會”與“國家”的關係，也就是說，在法權(Recht)上解釋國家的特徵。因為如果“社會”通過“國家”來實現秩序，那麼“國家”完全能夠憑藉自己所代表的強制權力來將自然法並於自己的意志之內，使自己變成法的唯一解釋者，即通過將自然之法和政治之法直接相等同，從而使自己吞沒社會，或者說變成社會本身。



事實上，滕尼斯完全承認現代國家的實際形成並不是和理性主義自然法的理論假設（契約論）完全相同的。它們之間共同點其實是在“現代國家”的法權的性質上達成的，因為兩者都承認這種特徵是既區別於羅馬私法中的個體權利，又不同於教會法所定義的宗教神聖權利，而是一種絕對的、普遍性的意志。但是，在對這種絕對而普遍的意志源頭的表現上，兩者是不完全一致的：從現實上來講，現代國家發源於神聖羅馬帝國瓦解後的專制君主國，最有代表性的是義大利的城市專制君主國，而理性主義自然法則需要返回到由平等而理性的個人所實現的公共意志，即契約；當然，我們完全承認後者可能演變成前者的形態，或者在理論上可以實現的統一。但是，兩者的統一在現實裏並不具有必然性。

從現實情況上看，由普魯士國家所主導的德意志帝國就是如此。它在國家形態上包含了一種雙重性特徵，一方面是作為邦國的普魯士的特殊政治形式，這種形式植根於王室家族佔有的基礎上；另一種是普遍的、超越于特殊邦國利益之上的德意志帝國。俾斯麥的統一正是以前者為基礎所推動的對後者的實現，或者說，俾斯麥將新帝國的國家追溯為在帝國中佔據統治地位的政治性邦國的力量。在這個意義上，誠如歷史學家馬克斯·倫茨（Max Lenz）所言，俾斯麥所實現的德意志統一及其在未來的統治意味著他“在歷史與政治的領域徹底克服了德意志人的自然法思想與浪漫主義。”¹¹⁶ 換句話來說，從理性個體或自我發育出道德與個性的良心派和浪漫派被“國家學說”的強大勢力所壓倒。

在滕尼斯看來，伴隨著19世紀現實政治裏的普魯士國家的復辟傾向，思想形態上的“國家學說”也得以復辟。其中，黑格爾的哲學發揮了最大的影響，因為在此之內，國家被理解為精神上運動的必然，儘管它本身在後來遭遇到裂解，但是它在整體上還是被視作普魯士國家的“暴力工具”。¹¹⁷ “國家學說的復辟”在



影響上試圖置自然法於死地，它既斬斷了革命時代理性主義、個人主義國家構思，又將自身的權力結構移植在公共的生活和學術的“機構”之內。

儘管如此，滕尼斯依然敏銳地從普魯士國家的內部、從基於復辟的“國家學說”的種種反思裏認識到了一種現代的社會生活形態及其學說的可能。它是一種必然的綜合，這種綜合將兩個具有代表性的、向相反方向伸展的思想結合在了一起。其中，第一種學說形態是從“國家學說”出發、結合了德國唯心主義傳統的政治經濟學說¹¹⁸，這種學說的基本原則在阿道夫·瓦格納(Adolf Wagner)、阿爾伯特·沙夫勒以及洛倫佐·馮·施泰因(Lorenz Von Stein)那裏表現得最為明顯，簡單地說，他們把自然法裏的、或者更準確地說是社會主義者的“社會”概念借用過來，試圖以此調和國家的力量，同時，借助“國家”的活動以及“國民經濟”的概念，為社會帶來內在的秩序。無疑，這種學說面臨了許多困境，其根本的理論困難在前文已然提及。這樣的困境同樣在現實層面表現出來，其中，俾斯麥政府於1878年頒佈的《反社會民主黨人法》就從根本上摧毀了這種學說的可能性，資產者的責任意識並沒有喚起，相反，無產者的革命意識卻高漲起來，危及著社會的基礎。

因而從總體而言，儘管德國政治經濟學說試圖恢復自然法傳統裏的“社會觀”並試圖在“社會”與“國家”之間做出區分，但他們毋寧說僅僅接受了抽象的概念並且將這些抽象的概念作為“社會”的經驗事實，以至於無法真正解釋“社會”與“國家”的關聯，並在現實裏產生有效的影響。

相反，第二種學說形態回到了最經驗的事實裏，這樣的學說形態是所有的“有機論”思想，包括歷史的法學、生機論以及各種相關的折衷學說，比較有代表性的是施塔爾(Julius Stahl)、基爾克(Otto Von Gierke)等人的思想。這些學說既保持著與傳統的神



學之間的親和性，又在論述方式上採取了生物學的類推原則。一方面，它們返回到經驗之內，呈現出人與人之間種種基本的結合類型，並依靠有機的原則來解釋這些類型之間所包含的部分與整體的關聯；另一方面，整體獲得了神聖存在的價值，這樣的神聖性像譜系的關係那樣從整體推及到個體之內。

然而，部分地依靠神聖的外衣，部分地借助生物學的類推法的“有機論”並不足以對“社會生活”做出解釋，因為這些有機學說的解釋只是把自己局限在生物學的事實裏，而喪失了社會學的事實特徵：首先，它錯失了對有機體的心靈 (Psyche) 做出全面理解的可能，儘管有機體的心靈既可能依照自身的本質 (Wesen) 從屬於一個更大的有機體，但在另一些條件下，它也可以憑藉理性的選擇或志願 (Willkür) 有意地創造出一些人為的造物，這恰恰是理性自然法學說所揭示的基本心理事實；這樣一來，失去了心理學的理解，就無法全面地解釋現代社會裏的各種實體和事實，因為它們在事實上其實都是“心理本質的表現”。¹¹⁹

因此，滕尼斯看到，對現代社會所抱有的真正“社會觀”必須既尊重機械論的觀點，同時也不能錯失有機論的看法。如果說在機械論的抽象社會觀裏，“社會”與“國家”都被理解成相對於理性個人 (Person) 的人為創造物，即另一個個人 (Person)，這樣一來，“國家”就包容在“社會”的簡單概念裏，甚至它可以等同為“社會”本身。

那麼，有機論對此的價值是：在尊重整體的前提下，回到現實的人類結合或聯合的形態上，以此來發現一種實際存在著的“普遍性”，也就是說，這樣的“普遍性”不在於“社會”與“國家”的抽象存在。因此，我們一方面要承認機械論對現代理性個人的預設，將人的思想與意志作為社會構造的起因，即各種社會構造都是由理性個人之間的自由協定 (Verabredung) 所塑造的；另一方面，“普遍性”就存在於理性個人通過相互的理解而實現的



協定的內容之中，並且存在於個人按照慣例 (Konvention) 所進行的行動。

在這個意義上，《哲學術語》是《共同體與社會》的重要補充，這種補充豐富了滕尼斯的“社會觀”。如果說《共同體與社會》給大多數人造成了“社會悲觀主義”的錯覺¹²⁰，那麼超越這種錯覺的一種可能性恰恰就存在於《哲學術語》所給出的答案裏。

在《共同體與社會》的“社會理論”部分，滕尼斯聲稱：在社會 (Gesellschaft) 裏，最首要的關係是個人和作為其目的的“物件”之間的關係，因此任何個人都保持著彼此的分離，每個人都為了自己，並且每個人都處於與所有人相對立的緊張狀態，就像霍布斯筆下的“自然狀態”，不過這種“自然狀態”是潛在的，每個人都為了自己的目的尋求著各種手段，由此才有可能以己所有換己所無，在此基礎上產生了“交換”，即共同的空間。為此，人們必須想像一個統一體（即社會）對交換做出規定，每個給予和接受的行為必須以表明的方式被理解為暗含了一種社會的意志。這樣一來，“價值” (Wert) 成為了社會的唯一品質，作為表現“價值”的符號與實體“貨幣”就反過來支配著現代社會裏的各種認識與行動。¹²¹

然而在《哲學術語》裏，“價值”的唯一品質被取消，更準確地說，“價值”的品質被“意義” (Bedeutung) 的品質所取代，“意義”的品質不僅承認“價值”在社會裏的客觀必然性，同時還承認“表像”與“思想”的必然性，毋寧說，後者實際上囊括了前者，因為價值無非是一種“想像出來的觀念”，因此，作為“價值”符號的“貨幣” (Geld) 實際上從屬於作為“表像”與“思想”符號的“詞語” (Wort)。¹²² 也就是說，即使在對待作為符號的“貨幣”上，我們不僅要把它當作一個純粹形式化的工具，還要將它作為一個“說”出來“詞語”，去思考他所代表的意



義，即每一個現實的契約背後的普遍意志。就此而言，在《共同體與社會》裏由“貨幣”所連結的“抉擇意志”和“社會行動或構造”之間的關係改變了，轉變成由含義更加廣泛的“語言”所連結的“意志”與“社會行動或構造”之間的關係，相對應地，對個人行動動機的探詢也因而從目標和手段的考慮擴展為“表像”與“思想”的意義世界。

這個過程體現為：個人通過自己的意志來構造各個事物或事件的關聯，繼而他用話語把這樣的關聯“說”出來，尋求他人對話語意義的理解與承認，在共同的理解和承認的前提下，話語指引著現實的社會行動或構造的產生¹²³。

當然，這個過程並不能被孤立地理解，滕尼斯在這裏所談到的“意志”包含著複雜的心理結構，對此，他使用了“圖式”(Schema)的方式來刻畫從意志到語言形成的各種可能性，不過其中最基本、也是貫穿其中的心理環節是“回憶”(Erinnerung)，這樣一來，這個過程其實預設了個人在經驗裏對“語言”規則的把握。

正是因為個人通過“語言”來將自己的意願顯示在其他人的面前，其他人也通過“語言”來承認個人的意願，從而形成肯定性的關係¹²⁴，所以社群的“普遍意志”是在各種社會現實行動或構造的“語言”(Sprache)形態裏實現的。

在滕尼斯看來，要認識社群意志的本質所在，就是要看其特定“語言”形態的內在意義。¹²⁵就“語言”的形態來說，一方面，“語言”包含了在發聲和書寫雙重意義上的符號，同時，這些符號指示著特定的物件，對應於《共同體與社會》裏的三重二元劃分，“語言”在這一點上也可以區分為“習俗”(Sitte)意義上的語言和“協定”(Verabredung)意義上的語言，前者是人們在共同的生活裏產生的，它源于“心靈的自然諧和”(natürliche Harmonie der Gemüter)並通過“教育”(lehre)或者說對教師權威



的信仰傳承下來；後者則是個人與個人通過自由的“協定”所達成的，它與個人之間的“交換”行動伴隨在一起，當然，交換或者說協定之所以可能，其背後預設了協定者之間共同語言，或者說“符號中的符號”(Zeichen von Zeichen)，¹²⁶ 不過無論如何，語言意味著一種整體的精神，個人對語言的使用本身就承認了他是屬於社群的一個部分。

另一方面，“語言”包含了一套將各個單獨的符號或詞語聯繫起來的規則(Regel)，由於詞語對應于特定的現實物件或要素，設定這些規則就像立法(Gesetzgebung)一樣將這些物件或要素連成一個整體，因而這個特徵也可以表述為語言所具有的法的特徵，它既可能對應於習俗的“習慣法”(Gewohnheitsrecht)，也可能對應於協定的“實定法”(Gesetzesrecht)，語言裏的“習慣法”與人們共同生活裏不斷重複的客觀實踐活動(Übung)以及共同的“所有物”關聯在一起，而語言裏的“實定法”則與自由的、協定的活動和其中的事物聯繫起來。¹²⁷

就此進一步而言，由於科學(Wissenschaft)意味著學者按照自己的目的、自由地規定相應的詞語意義與結合規則，而且這個過程既可能是從習慣的用語中汲取詞語，也可能通過創造或引進外來用語來造出新的表述方式，在這種自由的設定(Bestimmung)的意義上，科學與立法在本質上等同；然而同時，科學比立法更進一步的表現是科學的定義(Definition)功能，不同於西格瓦特(Christoph Von Sigwart)將科學意義上的定義區分為分析性定義與綜合性定義，滕尼斯認為實際上所有科學意義上的定義都是綜合性定義，分析性定義其實都包括在綜合性定義之內¹²⁸，也就是說，定義不僅僅是像立法那樣為概念設定界限，而且是對概念的內涵不斷豐富的過程。

這個意義上的概念就是“術語”(Terminologie)。我們可以看到，與“術語”直接對應的科學活動事實上是現代社會裏最體現



個人抉擇意志、最自由而志願的活動，它也最直接地體現了純粹社會類型的特徵。

在這個意義上，“語言”正是“社群形態”的根本象徵，是“意志”的現實最基本的現實對應物。滕尼斯指出：一方面我們應當在思想史上考察現代“語言”（尤其是科學語言）的發展趨勢，從“語言”發展自身形態上確定當前的實際狀況；與此相對應，另一方面我們必須考慮使用這些語言的人的倫理自由及其責任，考慮實現他們的“社群意志”和“普遍性”的可能。

（三）“語言”的理論形態：超越兩種世界觀

在滕尼斯看來，解決“語言”困境的首要環節是在思想運動的脈絡裏澄清“語言”本身的發展。由此不僅能夠從“語言”擴展到對哲學研究對象的演變過程的把握，而且也可以以此為基礎確定當前哲學的任務和可使用的手段。《哲學術語》的第二部分就討論了最具代表性的語言形態、即“哲學術語”的發展過程。在這個部分裏，滕尼斯既試圖沿著哲學的演進脈絡來梳理作為一個新精神科學的“社會學”產生的哲學和心理學基礎，也由此而確定了“社會學”的意志論傳統。

事實上，“哲學術語混亂和模糊不清”並不是這個時代才產生的新問題，它其實一直伴隨著人類哲學思考的整個歷史。然而，以17世紀所盛行的機械論為界限，後來的哲學學說與之前的哲學學說在“哲學術語”上是截然對立的。

從“哲學術語”的形態上來說，一方面，17世紀的機械論在立場上站在了經院哲學的對立面，在這些自由的機械論思想家看來，經院哲學所使用的語言是空洞而無意義的，相反，他們則試圖直接洞穿事物的本身，也就是說，他們要直接地研究自然(Natur)的本質，為此，數學的方式在內容和影響上超越了



過去佔優勢地位的歸納法，由此產生出了一套人爲的、帶有幾何形態的“哲學術語”，繼而這套“哲學術語”被運用在對現實物理活動的解釋裏。¹²⁹另一方面，機械論思想家努力對“哲學術語”做出澄清，其目的既在於“哲學術語”的普遍性，即人有能力憑藉他自己而非信仰來獲得外在和內在的感覺，而這種感覺是人所共通的，因而可以對此做出定義；也在於“哲學術語”的必要性，即一旦術語得以澄清，人與人的相互理解 (einvcrstanden sein) 才是可能的。¹³⁰

然而，我們必須看到：如果機械論作為後來的所有哲學思考、甚至是科學研究的起點，那麼機械論所帶來的實質轉變究竟是什麼？顯然，這重轉變並不是說機械論改變了研究的物件，或者說重新創造了一套用於表述的“哲學術語”；而是說，機械論本質上提出了一種質疑：即過去建立在對神聖權威信仰上的“自然語言”是否能夠適用於科學的目的？進一步地，如果將這重疑問對應在《共同體和社會》裏的說法，那麼實際上就可以將它表述為：機械論如何作為一種思想形態或世界觀 (Weltanschauung) 打擊了自然的本質意志和建立在此基礎上的共同體秩序，為自由的抉擇意志和現代社會創造了條件。

滕尼斯敏銳地看到，在機械論的語言式批判裏存在著許多重要的環節。

首先，機械論並不是一種無根的思想形態，在更早以前，經院哲學思想傳統內的唯實論與唯名論之爭就已經在現實形態上催生出“有機形態”和“機械形態”的對立¹³¹，因為在唯實論看來，名與物之間存在著一種自然而又必然的聯繫，那麼在用語言所表述的普遍形態或整體在現實裏也是存在的，這樣一來，唯實論就等同於有機論，相反，機械論是從唯名論那一端發展起來的，因為在唯名論或機械論看來，語言所表述的普遍形態或整體只是思維的想像，它在現實裏沒有對應物，既然科學或者說認識



自然的過程是不斷普遍化和抽象化的過程，那麼對思維過程裏各種存在的命名就都僅僅是思想性的，都是人造物。在這個方面，自然語言是不充分和有缺陷的。

其次，機械論的批判指向的是自然語言在道德世界裏的不完全和不連續，因為一般而言，語言和使用它的主體是緊緊綁在一起的，換句話來說，語言在這裏作為謂詞表達著主體的意義，語言同時具有著客觀的性質，就自然語言而言，它既與自然情感和習慣、又與信仰發生關聯（比如“習俗命令什麼”、“信仰規定什麼”的語式），在這個意義上，道德的判斷深深地嵌入語言之中，對語言的反叛同時被視為對道德的反叛，毋寧說，習俗和信仰隨著不同社群的差異而呈現出分割、模糊和不明確的特徵，相反，科學的語言要洞穿普遍的道德意義，由機械論推動的理性主義自然法即試圖成爲一種普遍性的道德科學。與此相聯繫的是在語言表述形態上的區別，自然語言常常使用“隱喻式表達”（*metaphorischen Ausdrücken*），這種“隱喻式的表達”指的是通過幻想和信仰在物和精神之間建立起交叉的自然關聯，繼而將這樣的關聯表述出來（即擬物和擬人）。機械論對抗著“隱喻式的表達”，實際上是要斬斷它們之間的自然聯繫，用人爲的、類似於幾何形態的符號來建立兩者的關係，即用“塑形式的表達”（*bildlichen Ausdrücken*）來取代前者，這樣一來，術語不僅被簡化，而且它的“風格化”傾向被“工具化”傾向所替代。¹³²

在批判的基礎上，機械論的世界觀型塑了整個現代社會的基調，它首先做的就是試圖把世界裏所有可區分的特徵全部填平；其次是通過思維、並在思想裏保留一切存在所共有的特徵：即物質（*Materie*）與運動（*Bewegung*）。就此而言，數學式的語言、幾何性的符號以及計算的方法將所有的物質和運動把握爲一個整體，進而設定了一個按照數學所定義的自然法則來永恆運動著的世界。如果將這種世界觀推展到道德的領域，那我們就可以看到



理性主義自然法的基本構思：即通過在價值上構成同等數量關係的契約，所有平等的、相同的個體創造出一個凌駕於他們之上的人造物，實現世界的秩序。

然而與此同時，無論是就科學認識的內在演變線索¹³³，還是就機械論自身進一步推進的方向而言，對“人的生命過程”本身的解釋成爲了問題。在通向“生命”本身的過程中，機械論在自身內部受到了懷疑主義的挑戰。

懷疑主義指出，機械論的設想不僅是純粹先驗的，而且相應地，機械論通過“數學的語言”將真實的世界變成了一個隻在思想裏存在的幾何世界¹³⁴，將這一預設推及到人的生命經驗裏，我們就能發現休謨如何將機械論所設想的外在物質經驗重新以個體經驗的方式替代人的生命過程：“實際上所有相同方式的相互關係起初是鬆散的、最後通過經常的重複作爲習慣固定下來，並且作爲必然的相互關係即作爲因果關係加以解釋。”¹³⁵ 這樣一來，基於機械論的懷疑主義也就對人的主動性加以拋棄，這種困境反而催生出社會時代的“有機論”。

在《共同體與社會》的第一版（1887年）序言裏，滕尼斯將社會時代的“有機論”重生焦點聚集在康得對休謨懷疑主義的批判和反思上。對此，滕尼斯強調了康得的批判在兩個方面的貢獻，

第一個方面是康得在基本原則上區分出作爲主體的“人”與作爲客體的“現象”，從而確定了人的生命的獨特徵象，人不能由現象世界加以描繪，相反，他們的“主體性”就在於他們擁有先驗的、“天然的內心狀態”，除此之外，在對待現象上，他們還擁有通過大腦調和內在感覺和外在印象的自然能力。

第二個方面是康得拋棄了休謨從純粹個人經驗所得到的解釋，而將這個問題放到“整體的經驗”、或者說人的“類”（有機的）本質上來考慮。正是在這兩個方面所組合而成的轉角處，滕



尼斯走出了一條與康得以降的唯心主義傳統不一樣的解釋道路。我們看到，帕森斯在《社會行動的結構》一書裏同樣將韋伯的“唯意志論個人主義”的源頭統合到唯心主義傳統背景下的“有機論”與“機械論”之間激烈碰撞¹³⁶，韋伯的“理想類型”正是對這兩者的綜合，它既承認了“個人的意志”是在其中發揮作用的根源，也承認它自身在特定情境裏充當個人把握經驗的工具。

無論是對滕尼斯來說，還是對韋伯而言，康得之後德國唯心主義傳統裏的“意志論”取向都對他們產生了深刻的影響，帕森斯的判斷就證明了這一點。不過滕尼斯的“意志論”與韋伯“唯意志論個人主義”還是存在著根本的區別，這源於他們對康得及其之後不同學說理論路徑的判斷。滕尼斯的“意志”觀點並不是像韋伯那樣一種帶有強烈個人意志色彩的“烏托邦”，而是一種植根於“類”的共同意志。因為在滕尼斯看來，康得的唯心主義遺產是“先驗範疇”和“人類的整體經驗”兩方面的結合，而這個結合必須放在“自然史”或“物種起源論”的意義上去說明，即物種意義上的人類的成長歷史。換句話來說，康得所呈現的“人類”主體性的“天然的內心狀態”本質上是一種“意志”(Wille)狀態，

在《哲學術語》裏，從休謨到康得的這樣一個關鍵性轉變被放在“理性主義對機械論的超越和發展”的章節裏¹³⁷，《共同體與社會》第一版序言裏的基本判斷同樣保留在了其中，不過在這裏，滕尼斯明確地以“辯證法”原則統合了機械論和有機論之間的對張。儘管如此，這裏的“辯證法”原則還是必須和序言裏的討論結合起來，即人類的“天然的內心狀態”的“自然史”，或者說，“辯證法”所呈現的“人的生命”和“人的存在”都必須被理解為經驗裏的各種心靈的作用和運動。在這個意義上，滕尼斯所指的“辯證法”不同于德國唯心主義傳統裏的“意識的辯證法”，而必須被放在生理學和心理學的學科背景裏去理解，比如



說這其中既包括生命體機體的內在毀滅和再生產，也包括與時間相關聯的各種心靈活動的延續。

《哲學術語》接下來就把理性主義的發展成果直接納入到現代的“聯想心理學”(Assoziation-Psychologie)的體系之內，滕尼斯在此所要對話的主要物件是馮特(Wilhelm Wundt)，《哲學術語》的這段知識背景可以追溯到1879–1880年滕尼斯跟隨馮特學習“心理學”的經歷，而且這段經歷對滕尼斯認識社會科學的新方向產生了重要影響¹³⁸。

毫無疑問，滕尼斯在這裏所討論的“聯想心理學”已經繼承了康得那裏的“類”本質，或者說已經囊括了生物學意義上的“族群”概念¹³⁹，不僅如此，“聯想心理學”特別借鑒了生理學、尤其是神經學的研究成果，通過對各種神經系統交互作用以及對這整個過程的呈現，過去在理論上呈現分割狀態的身體和靈魂不僅被聯繫在一起，甚至被把握為本質上同一的東西¹⁴⁰，在“聯想心理學”這裏，身體和靈魂的關係更像是部分和整體的聯繫，身體是可以感覺的部分，而靈魂作為整體，則是這些部分的連續體。同時，借助實驗和測算的方式，“聯想心理學”將生命體的各種心理感受具象地還原出來，這樣一來，康得哲學的上述原則得到了進一步拓展。¹⁴¹

在術語的表述上，與人的“類”本質、或者說經驗意義上的“族群”相對應的一切心理感受(Lebensgefühl)都被納入“意志”(Wille)的概念之內¹⁴²。從語義上講，“意志”概念是一個整體性的概念，它既可以指純粹幻想性的心理活動，也可以指從本能到理性的整個系統性的心理機制。因此“意志”這一概念很難被直接地定義，甚至各種心理學傳統常常就此展開術語上的激烈爭論，比如說“意志”概念究竟如何與“意識”(Bewußtsein)、
“無意識”(Unbewußtsein)以及“潛意識”(Unterbewußtsein)這些概念區分開？它和“思想”(Gedanke)概念又有怎樣的關係？¹⁴³



拋開這個概念在詞義界定上的爭執，滕尼斯接受了從康得以降直到馮特“聯想心理學”傳統裏的“意志”概念最基本的含義。不過在對待馮特的心理學上，儘管滕尼斯認為馮特的“意志論”及其術語都是成果累累的判斷，但是他接下來又指出馮特“並沒有從一般的或者說純粹的意志那裏發展和總結出特殊的人類意志”¹⁴⁴。

恰巧值得注意的是，滕尼斯對馮特的判斷也可以理解成他對整個現時心理學領域的判斷，因為在後來的《社會學的本質》（1907）一文裏，滕尼斯對心理學抱有著普遍的這一態度¹⁴⁵。滕尼斯的批判可以從兩個方面來理解：

首先，滕尼斯所針對的是一般心理學的研究物件，他認為，心理學的研究物件本質上就不能使自己成為可感的東西，因為它只能通過實驗和測算來獲得，這樣一來，它反而錯失了與現實的“類”或“族群”之間所應有的關聯，相反，從人類意志的起源上看，它必然要帶著人類族群內在的“規範性”，由此才能生髮出具體而特定的各種心理的機制和過程，“社會學區別於生物學和心理學的地方在於，它所研究的起點是人與人之間相互肯定的事實。”¹⁴⁶這裏所指的“相互肯定的事實”就是人類族群在經驗意義上的“類”存在，而且是“事實”性的存在。

其次，滕尼斯承認心理上的“意志”必然要指向未來時間裏的行動，也就是說，“意志”必須要和“行動”放到一起考慮，研究特殊的事實的同時，分析各種動機和思想，這就是他所強調的“實踐興趣”在現時代的基本力量，在當前這個時代，即使是哲學的概念也要建立在“實踐興趣”的基礎上。

因此需要指出的是，滕尼斯所繼承下來的“意志”概念首先是整體的而非分割的概念。在《共同體與社會》第二版（1912）序言裏，他這樣寫道：



“我從未把人的‘自然的本能衝動’稱為他們的意志，而總是把意志設想為合理的欲望，作為欲望，它不僅與追求（或抗拒）有關係，而且也是追求（或抗拒）建立以此為基礎的同“非我”（Nicht-Ich）的積極或消極的關係，這種關係只有通過思維的伴隨和一起發揮作用才會變成本質意志。”¹⁴⁷

然而在將“意志”運用到具體的“社會學式”解釋時，必須要區分出兩種類型的“意志”，即《共同體與社會》第二卷所描述的“本質意志”（der Wesenwille）和“抉擇意志”（der Kürwille）。之所以要做出這樣的區分，是因為“意志”對應在特定的社會行動的類型時會產生自身的分化，簡單地說，它的表現可能更多地是基於情感，也可能更多地是基於思想。

但是，“本質意志”和“抉擇意志”作為兩種純粹意志類型，在理論上是聯繫在一起的，就像康得哲學的起點是承認人的“先驗而天然的內心狀態”那樣，滕尼斯的“意志論”起點是將這種“人的先驗的天然狀態”（或者說天然的意志狀態）追溯到一種帶有自然族群內涵的“規範性”狀態，與之伴隨著的是同一族群中人之間“自然親合”的體驗，只有在此基礎上，這裏的“規範性”的狀態才能表現在人的現實社群生活的“習慣”（Gewohnheit）之中，繼而由“習慣”進一步促進思維意義上的“記憶”（Gedächtnis）的伸展，因此，我們就能理解為什麼滕尼斯將“本質意志”界定為“喜好”、“習慣”和“記憶”。

與此同時，滕尼斯認同“記憶”作為認識的基本要素，接下來才有從“記憶”發展而來的“思慮”（Bedacht）、“決定”（Beschluss）以及“概念”（Begriff）三種純粹思維形態，後三者就是“抉擇意志”的組成，這樣一來，“抉擇意志”並不能和“本質意志”相割裂，相反，“本質意志”構成了“抉擇意志”的根基¹⁴⁸，或者說，思維的前提都存在於先驗的社群規範那裏。



在經驗上，正如滕尼斯承認的那樣，兩種意志的類型往往滲透和混合在一起，這也在一定程度上解釋了為什麼滕尼斯在《共同體與社會》的“共同體理論”部分將“血緣共同體”、“地緣共同體”和“精神共同體”都納入到“共同體”的類型上來¹⁴⁹，而“精神共同體”或者說“友誼”的前提卻是心靈和思想方式的諧和；同時，在《共同體與社會》的第二版序言裏，滕尼斯也完全認同“社會”裏的“本質意志”的意義：

“對一個具有創造性人格的人而言，我將他的所有觀念都視為他的本質意志的表現。但是，任何自由的行動也都是他的本質意志的表現，只要這種行動恰恰產生於他的精神、感受或良知的本質方向。因此，作為在社會的確定性裏的本質意志，作為共同體，我把黑格爾稱之為‘民族精神’(Volksggeist)的具體的實質理解為一些大大超越‘社會本能’之上的東西，事實上，它決定和支撐著一個民族的全部文化。”¹⁵⁰

接著《共同體與社會》的討論，在《哲學術語》裏，“意志”概念本身所具有的兩方面意義都凸顯了出來。一方面，滕尼斯借助對“哲學術語”內在演進過程的梳理，從“意志論”出發，試圖在學問內部或者說學科領域推進一種新的精神科學、即社會學的建立；另一方面，滕尼斯的“意志”概念自身就帶有“倫理”的意義(ethischen Sinne)，這既歸因於“意志”概念自己的內容，也歸源於“意志”要不斷地實踐為語言和行動，在滕尼斯看來，像這樣的“概念”，其自身不是只靠任何一種理論來決定，而是要從事“概念”思維的人憑藉自己的自由意志、使自己“有責任”地做出某種相應的行動。

正如《共同體與社會》最終在整個時代的背景下為進行“概念”思維的學者提出了使命¹⁵¹，《哲學術語》的落腳點正是對這



種使命的進一步回應：進行“概念”思維的學者如何真正實現意志在倫理上的自由？在這個意義上，這也正是對現實“社群倫理”可能性的回答。

六 結論：“純粹社會學”的價值指向 ——“社會裏的공동體”

在以上討論的意義上，《哲學術語》最終可以被視為類似的另一個經驗性研究，其差別無非在於滕尼斯將研究物件替換成了“學者”。然而同時，《哲學術語》又具有它重要的特殊意義，因為滕尼斯本人作為一個學者，他把注意力完全聚焦在自己的命運上，或者說聚焦在與自己具有共同職業承擔的學者群體的命運上，而且這本著作是滕尼斯這個時期理論意圖的最明確地表現。

在滕尼斯看來，如果從“意義”(Bedeutung)而非純粹“價值”(Wert)的標準上來講，學者在這個時代擁有最充分的個人意志的自由。因為“哲學術語”，或者說更普遍的“科學術語”在最大程度上區別於習慣性的語言和日常語言，學者完全可以按照自己的目的、憑藉自己的“個人意志”來搭建個人意願和特殊符號之間的聯繫，創造出各式各樣的概念或“術語”。與此相對應，學者在相互的理解上卻陷入了最大的不自由，因為在符號和觀念之間存在著最個人性的、因而最不自然的關聯，這樣一來，需要理解的不僅是說出來的“詞語”，而且還有“詞語”背後的觀念，除此之外，甚至還需要對彼此的人性有整體的洞察。就此而言，變換一下說法，馬克思對市民社會的判斷同樣適用於這個地方：在純粹的“社會”裏，學者之間的相互理解恰恰要以每個人具有關於“人性”的百科全書式的知識為前提。



與此相反，滕尼斯指出，學者倫理上的真正自由是在於不斷實現自己個人意志的普遍性，也就是說，學者意志自由的基礎不是自己擁有自說自話的權利，而是他們將自己的思想清楚地傳達給他人，尋求他人的理解；而這無疑又必須以他們理解其他人的所思所想為前提。在這一點上，滕尼斯提醒我們要真正重視當前“社會學的或心理學的洞察”，即要求我們返回到“意志自身朝向社群屬性”的內在觀點之中。¹⁵²

在澄清了這一點的前提下，毫無疑問，接下來的問題是：學者如何在現實裏達成相互理解？也就是說，學者如何清楚地用他的概念給別人呈現出他所要表徵的觀念？從形式上看，這個問題其實又包含了兩方面的要求：首先是在觀念的層次上，它要求觀念必須明確地由若干簡單的元素組成，這些元素又從屬於學者們共同的意識之內；其次是在術語或概念的表述層次上，它既要求概念的清晰和簡潔，也要求在從觀念到概念的整個過程可以通過類似於“圖式”的形態為彼此所看到¹⁵³。

這樣的要求存在於學術生活的方方面面，然而為了實現以上的要求，在現實生活裏就有一個先在的條件應當得以實現，這個條件就是一種為學者們看得到的“社群意志”，或者說，是一個在現實生活裏能夠使學者們實現這些要求的權威。它所依據的不是政治的強制權力，而是學者們共同做出的現實成就，滕尼斯指出，這種權威就是“學園”(Akademie)，尤其是“國際性學園”(internationale Akademie)，即“學者共和國”。

對從事精神科學(mentale Wissenschaft)的學者來說，超越國家界限的“國際性學園”應當成為他們的歸宿，因為在《共同體與社會》那裏，我們就已經看到國家的內在特徵和必然走向，“國家的學院”，或者說“大學”本質上建立在政治家和公民物質興趣的基礎上，“藝術追逐著麵包，它本身按照資本主義的方式被利用”¹⁵⁴，如果說商業、工業和科學結合在一起、共同支撐



起了一個政治體，國家最終反而帶著敵意和妒忌高居一切之上；相反，伴隨著世界性的交往，“社會”將最終衝破國家的界限，變成世界本身，在這一點上，“國際性學園”緊緊跟隨著“社會”發展的內在傾向，因而它是民主的相對主義的產物，同時，它保留著對“意義”和“道德”的最深切的追求，因此又是精神性產物，完全建立在世界公民的觀念興趣的基礎上。

在這些“國際的學園”裏，學者們共同合作，共同從事科學研究和心靈性的工作，同樣，他們共同參與到知識的傳承和教學的工作上來。在這些實際的共同活動裏，他們能逐漸地相互理解，以至於最後能夠形成一種屬於他們的共同的普遍性語言，同時，共同的經驗感受推動著學者們從事共同的研究活動，這樣一來，學者們就應當更多地目光聚焦到“現代社會的各種特徵和變化”的主題上，關注和解決各種現實的“社會問題”（例如滕尼斯所關心的資本與勞動、普遍性的經濟壟斷以及犯罪等國際性的經驗問題），對現實狀況的關心反過來又促進了“科學術語”的經驗化和普遍化¹⁵⁵。

正如滕尼斯在《共同體與社會》接近結尾的地方寫道：“除非文化的分散的胚芽能夠保持生命力，除非共同體的本質與觀念重新得到滋養，並且新的文化在正在衰亡的文化之內隱秘地發展起來”¹⁵⁶，“社會”才能獲得自身的生命力。滕尼斯用自己的文字和經歷鼓舞著與他同時期的和未來的學者朋友們，面對“現代社會”裏各種令人悲觀失望的困境，我們不應失去美好的信念和對未來的信心，相反，我們應當認真地觀察我們自身的現實生活，並思考整個“社會”的命運，同時，對他人保持著應有的關心和同情，共同地創造屬於我們時代的“社會裏的共同體”。

更普遍地說，這樣的形態在《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》裏得到了一般性的探討，這也正是“純粹社會學”背後最實質的價值所在。我們看到，“純粹社會學”正是試圖以



廣義的“語言”為仲介，來搭建“意志”與現實“社群行動”之間的關聯。通過“語言”，“意義”得到了根本上的確定。這個過程體現為：個人通過自己的意志來構造各個事物或事件的關聯，繼而他用話語把這樣的關聯“說”出來，尋求他人對話語意義的理解與承認，在共同的理解和承認的前提下，話語指引著現實的社會行動或構造的產生¹⁵⁷。當然，這個過程並不能被孤立地理解，其中包含著複雜的心理結構，對此，滕尼斯使用了“圖式”（Schema）的方式來刻畫從意志到語言形成的各種可能性，不過其中最基本、也是貫穿其中的心理環節是“回憶”（Erinnerung），這樣一來，這個過程其實預設了個人在經驗裏對“語言”規則的把握。

在《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》的論述裏，以廣義的“語言”為本質的“意義”使得“社會裏的共同體”能夠重新表現在家庭、職業團體、勞動組織之中¹⁵⁸，甚至最終能被擴及到整個民族的層面上，在第二版序言裏，滕尼斯寫道：“對一個具有創造性人格的人而言，我將他的所有觀念都視為他的本質意志的表現。但是，任何自由的行動也都是他的本質意志的表現，只要這種行動恰恰產生於他的精神、感受或良知的本質方向。因此，作為在社會的確定性裏的本質意志，作為共同體，我把黑格爾稱之為‘民族精神’（Volkgeist）的具體的實質理解為一些大大超越‘社會本能’之上的東西，事實上，它決定和支撐著一個民族的全部文化。”¹⁵⁹ 可以說，純粹社會學的最終依歸，“共同體”與“社會”的真正統一正是這樣的“民族共同體”。

注釋

- 1 關於這些名稱，可參見 Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle, “Introduction,” in *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied and Empirical*. Edited by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), IX.



- 2 Ferdinand Tönnies, *A New Evaluation*, Edited by Werner J. Cahman (Leiden, 1973).
- 3 Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig: Teubner, 1930), 182.
- 4 Louis Wirth, "The Sociology of Ferdinand Tönnies," *American Journal of Sociology*, 32 (1926).
- 5 例如赫伯勒 (Herberle) 以近乎嘲笑的口吻評論科尼希的研究。
- 6 R. König, "Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1955).
- 7 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies on Sociology: Pure, Applied and Emperical*, edited by Werner Cahman and Rudolf Herberle (University of Chicago Press, 1971).
- 8 Ferdinand Tönnies, *A new Evaluation*, Edited by Werner J. Cahman (Leiden, 1973).
- 9 Arthur Mitzman, "Tönnies and German Society, 1887–1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft," *Journal of the History of Ideas*, 32 (1971).
- 10 Uwe Carstens, *Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger* (Books on Demand, Norderstedt, 2005).
- 11 在本書的一開頭，作者就寫道，他要將“相互肯定的關係”這本書的研究對象。“相互肯定的關係”正是社群共同生活的基礎。這個問題的真實性同樣在滕尼斯後來的著作那裏得以證實，參見 Ferdinand Tönnies, *Einführung in die Soziologie* (Stuttgart: F. Enke, 1931), 1.
- 12 可參見本書的第一版序言和第二版序言，除此之外，也可參見 Ferdinand Tönnies, *Mein Verhältnis zur Soziologie*, in Richard Thurnwald, Hg., *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1932), 103–122.
- 13 Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre* (Stuttgart: Frommann Verlag, 1925), 111–114.
- 14 關於經驗主義與辯證法的統一，參見《共同體與社會》的第一版序言。
- 15 烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），6。
- 16 在1875年，滕尼斯以“尤利烏斯”為筆名，發表了他的第一篇長篇論文，論文的提名為“極端必要地回答極端不必要的問題：什麼是大學生組織管理方面的改革？”，它以論辯的形式試圖捍衛大學生社團組織和彩色標識制度。參見烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），59。



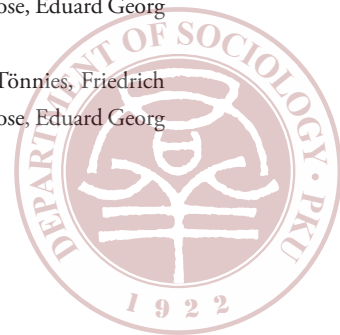
- 17 參見烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），69。
- 18 Jose Harris, “General Introduction,” in *Community and Civil Society*, edited by Jose Harris (Cambridge University Press, 2001), XIII.
- 19 米茨曼也強調了1878年的這一事件對滕尼斯整個理論認識的影響。參見Arthur Mitzman, “Tönnies and German Society, 1887–1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft,” *Journal of the History of Ideas*, 32(1971), 510.
- 20 後來，他不僅以這一事件的討論為基礎，於1929年出版了《1878年〈社會黨人法〉的鬥爭》一書。
- 21 參見Ferdinand Tönnies, “A Prelude to Sociology,” in *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied and Empirical*. Edited by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle (The University of Chicago Press, 1971), 79.
- 22 比如說，在古希臘的哲學中，柏拉圖的《理想國》就將“城邦”的秩序與個體的有機身體進行了類比。到了中世紀的經院哲學那裏，“教會”與“世俗國家”的關係就通過靈魂與身體的關聯展開。
- 23 參見Ferdinand Tönnies, “Development of Sociology in Germany in the Nineteenth Century,” in *Ferdinand Tönnies: On Social Ideas and Ideologies*, edited, translated and annotated by E.G. Jacoby (Harper & Row Publisher, 1974), 143–147.
- 24 轉引自烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），85。
- 25 轉引自烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），91。
- 26 轉引自烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），108。另：著重號為本文作者所加。
- 27 轉引自烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），113。
- 28 鮑爾森的態度反映在他讀完第一版《共同體與社會》之後，寫給滕尼斯的信中。參見烏韋·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），117–118。
- 29 Ferdinand Tönnies, “Mein Verhältnis zur Soziologie, in Richard Thurnwald, Hg., *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1932), 104.



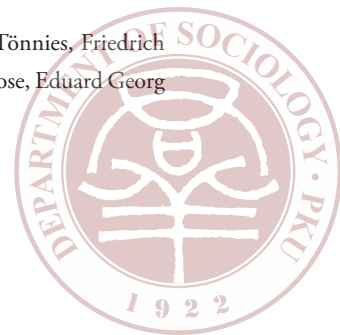
- 30 Ferdinand Tönnies, “Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert,” in *Soziologische Studien und Kritiken, Zweite Sammlung* (Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1926), 63–103.
- 31 著重號為本文作者所加。
- 32 參見 Arthur Mitzman, “Tönnies and German Society, 1887–1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft,” In *Journal of the History of Ideas*, 32(1971).
- 33 Ferdinand Tönnies, *Hobbes: Leben und Lehre* (Stuttgart: Friederich Frommanns Verlag, 1896).
- 34 Ferdinand Tönnies, *Philosophische Terminologie in Psychologisch-Soziologische Ansicht* (Leipzig: Thomas, 1906).
- 35 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 150–152.
- 36 Ferdinand Tönnies, “Einteilung der Soziologie”, In *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 79(1925), 1–15.
- 37 參見芝加哥學派的代表人物劉易斯·沃思關於滕尼斯的評述, Louis Wirth, “The Sociology of Ferdinand Tönnies,” In *American Journal of Sociology*, 32(1926), 412–422.
- 38 Ferdinand Tönnies, *Das Wesen der Soziologie* (Dresden, 1907).
- 39 轉引自烏韋·卡斯滕斯, 《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》, 林榮遠譯 (北京: 北京大學出版社, 2010), 234。
- 40 參見1881年3月27日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 119.
- 41 參見1880年2月27日鮑爾森寫給滕尼斯的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 73–74.
- 42 參見1879年8月25日滕尼斯寫給鮑爾森的回信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 60.
- 43 按照文德爾班的說法: 在十九世紀的德國, 由自然科學世界觀所帶來的極端感覺主義和唯物主義潮流促使了一種“腐朽的心理學至上論”擴展開來, 這種觀點的基本原則就是以純粹物質性的方式來理解心理的內在活動或機制。事實上, 這種論調尤其在大學極為盛行。參見文德爾班: 《哲學史教程》, 羅達仁譯 (北京: 商務印書館, 2010), 862。



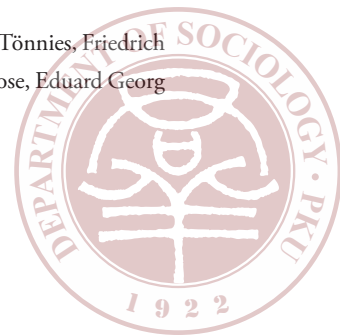
- 44 Rudolf A. Makkreel and Sebastian Luft, "Introduction," in *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, edited by Rudolf A. Makkreel and Sebastian Luft (Indiana University Press), 1–2.
- 45 文德爾班, 《哲學史教程》, 羅達仁譯(北京: 商務印書館, 2010), 927–928。
- 46 文德爾班, 《哲學史教程》, 羅達仁譯(北京: 商務印書館, 2010), 927–928。
- 47 黑格爾, 《哲學史講演錄》第四卷, 賀麟、王太慶譯(北京: 商務印書館, 1978)。
- 48 參見1878年3月11日滕尼斯寫給鮑爾森的回信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 19–23.
- 49 Jose Harris, "General Introduction," in *Community and Civil Society*, edited by Jose Harris (Cambridge University Press, 2001), XIII.
- 50 這裏所依據的文本是Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*, 3d ed (Stuttgart: Frommann Verlag, 1925).
- 51 Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Natural and Politic*, 1.1.
- 52 參見Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*, 3d ed (Stuttgart: Frommann Verlag, 1925).
- 53 Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, vol.1 (London: John Bohn), 1–2.
- 54 在《利維坦》著名的第十三章, 霍布斯用一種類似於“感覺”或“能力”累加的方法來論證人與人在自然稟賦上的平等。參見霍布斯, 《利維坦》, 黎思復、黎廷弼譯, 楊昌裕校(北京: 商務印書館), 92。
- 55 參見1879年7月12日鮑爾森寫給滕尼斯的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 56.
- 56 參見1878年7月9日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 28–32.
- 57 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 58 參見1878年3月11日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 19–23.



- 59 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Kloze, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 60 參見1878年3月11日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Kloze, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 19–23.
- 61 參見1878年5月25日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Kloze, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 24–26.
- 62 可參見瓦格納著名的一篇文章《馬歇爾的經濟學原則》，Adolf Wagner, “Marshall’s Principles of Economics,” *The Quarterly Journal of Economics*, Vol.5 (3), 319–338.
- 63 可參見Evalyn A.Clark, “Adolf Wagner: From National Economist to National Socialist,” *Political Science Quarterly*, vol.55 (3), 378–411.
- 64 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Kloze, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 65 參見Wilhelm Wundt, *Principles of Physiological Psychology*, translated by Edward Bradford Titchener (London), 1.
- 66 馮特的這部著作所針對的是近代心理學的兩種主要思潮，一種思潮是以赫爾巴特 (Johann Friedrich Herbat) 為代表的唯靈論心理學，他們試圖以形而上學假設的“心靈”概念來主觀地推演心理生活的事實，在馮特看來，唯靈論的錯誤就在於將形而上學的設想強加給現實的心理現象；與此相對的另一種思潮是自然科學式的唯物論心理學，這種思潮的主要代表人物是費希納 (Gustav Theodor Fechner)，在其代表作《心理物理學的要素》(Elemente der Psychophysik) 裏，費希納建立了一門“數學的心理學”：即通過實驗對感官的外在刺激，對意識進行實驗性地修改，以此來確定心靈與身體相互之間的確切關係。馮特繼承費希納的實驗方法，不過馮特認為，心理學應當過渡為一門普遍性的科學，要將意識過程的一般性因果聯繫作為自己的研究對象。參見Wilhelm Wundt: *Principles of Physiological Psychology*, translated by Edward Bradford Titchener, (London), 1–26.
- 67 參見1879年6月25日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Kloze, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 54–55.



- 68 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 69 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 70 參見孟德斯鳩的《論法的精神》的第一章（“一般意義上的法”）。
- 71 具體可參見滕尼斯在後來所寫的《19世紀德國社會學的發展》這篇文章。
- 72 參見1879年8月25日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 60.
- 73 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 74 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 75 滕尼斯的提醒所針對的是鮑爾森剛剛完成了啟蒙哲學研究。可參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信與1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58, 61–64.
- 76 參見1879年7月31日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 57–58.
- 77 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 78 參見1870年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 79 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.



- 80 在1909年發表的著作《論習俗》(*Die Sitte*)裏，滕尼斯對“宗教”與“習俗”之間的關係做了詳細的闡釋，滕尼斯對此的觀點受到了法國歷史學家福斯特爾·德·庫朗熱(Fustel de Coulanges)的《古代城邦》一書的影響。參見Ferdinand Tönnies, *Die Sitte* (Frankfurt an Main: Rütten&Loening, 1909).
- 81 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 82 參見1879年10月30日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 61–64.
- 83 參見1879年11月2日滕尼斯寫給鮑爾森的信。Ferdinand Tönnies, Friedrich Paulsen, *Briefwechsel 1876–1908*, Herausgegeben von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby (Irma Fischer, Ferdinand Hirt In Kiel, 1961), 66–67.
- 84 斯賓諾莎，《知性改進論》(1.7) 斯賓諾莎，《知性改進論》，賀麟(北京：商務印書館，1960)，19–24。
- 85 參見斯賓諾莎的《倫理學》的第一部分(“論神”)。斯賓諾莎，《倫理學》，賀麟譯(北京：商務印書館，2010)，1–42。
- 86 參見斯賓諾莎的《知性改進論》(1.14)。斯賓諾莎，《知性改進論》，賀麟譯(北京：商務印書館，1960)，19–24。
- 87 滕尼斯所使用的“文化科學”(Kulturwissenschaften)的概念，是對立於“自然科學”的概念而言的。他在《共同體與社會——文化哲學的原理》裏舉出了社會學、人類學、民族誌學與民族學、民族心理學、比較法學、政治學、政治經濟學與統計學(尤其是道德統計學與社會統計學)等學科來指代文化科學。從這些學科裏，我們可以發現一個共同特點：它們所研究的對象都是社群或者說群體當中的人。
- 88 轉引自烏章·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯(北京：北京大學出版，2010)，113。
- 89 鮑爾森的態度反映在他讀完第一版《共同體與社會》之後，寫給滕尼斯的信中。參見烏章·卡斯滕斯，《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯(北京：北京大學出版社，2010)，117–118。
- 90 Ferdinand Tönnies, “Mein Verhältnis zur Soziologie,” in Richard Thurnwald, Hg., *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1932), 104.
- 91 Ferdinand Tönnies, “Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert,” in *Soziologische Studien und Kritiken, Zweite Sammlung* (Jena: Verlag von Gustav Fischer 1926), 63–103.



- 92 在德國發生的諸大大小小的革命裏，滕尼斯重點提到了1830年的七月革命，七月革命是資產階級與無產階級的同盟所發起的針對專制政府的革命，這一事件對青年馬克思產生了深刻的影響。參見Ferdinand Tönnies, *Karl Marx: His Life and Teachings*, translated by Charles P. Lomms and Ingeborg Paulus (Michigan State University Press, 1974).
- 93 可參見Ferdinand Tönnies, *Karl Marx: His Life and Teachings*, translated by Charles P. Lomms and Ingeborg Paulus (Michigan State University Press, 1974).
- 94 可參見Ferdinand Tönnies, *Karl Marx: His Life and Teachings*, translated by Charles P. Lomms and Ingeborg Paulus (Michigan State University Press, 1974).
- 95 Lorenz Von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich* (Leipzig, 1982).
- 96 參見《共同體與社會》第二版（1912年）序言。
- 97 著重號為本文作者所加，參見卡爾·馬克思，《資本論》第一卷（北京：人民出版社，2004），10-11。
- 98 參見Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*, 3d ed (Stuttgart: Frommann Verlag, 1925), 77-110.
- 99 事實上，德國國民經濟學內部具有不同的理論傳統和脈絡，這裏所強調的是以施莫勒、瓦格納等人為代表的歷史學派對馬克思所開辟的社會科學問題域的繼承。除此之外，以李斯特 (List) 為代表的早期德國國民經濟學派將英國的政治經濟學（以“自由競爭”為基礎）直接移植過來，這一點已遭到馬克思與恩格斯的猛烈批判。可參見Ferdinand Tönnies, *Karl Marx: His Life and Teachings*, translated by Charles P. Lomms and Ingeborg Paulus (Michigan State University Press, 1974).
- 100 參見《共同體與社會》第二版（1912年）序言。
- 101 在“共產主義”的研究方面，除了梅因和基爾克以外，滕尼斯在《共同體與社會》第一版序言裏還提及了巴霍芬與摩爾根。在《19世紀德國社會學的發展》裏，滕尼斯更為詳盡、分門別類地提到了斯賓塞的有機進化論；基爾克的古代族群研究；拉維萊伊 (E. Laveleye) 與漢森 (G. Hassen) 在古代農業與共有財產方面的研究；賴斯特 (Leist) 在古代雅利安與歐洲文明起源方面的研究；班霍夫特 (Bernhöft) 與科恩 (Cohn)、科勒 (Kohler)、波斯特 (Post) 在比較法方面的研究；馬克斯·穆勒對印度的研究；從施莫勒到瓦格納的國民經濟學對經濟史、法律史、乃至社會心理學與社會學的廣泛考察；梅因、庫朗熱以及萊奧爾 (A. Lyall) 對宗教觀念與宗教共同體的研究。參見Ferdinand Tönnies, “Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert,” in *Soziologische Studien und Kritiken, Zweite Sammlung* (Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1926), 63-103.
- 102 參見《共同體與社會》第二版序言。



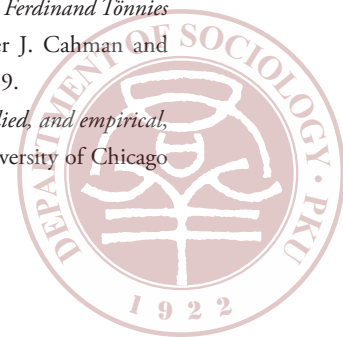
- 103 參見《共同體與社會》第二版序言。
- 104 Otto Von Gierke, “Der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches und das deutsche Recht,” in *Schmollers Jahrbuch*, 1888, Heft 4, 109–195.
- 105 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, herausgegeben und kommentiert von Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Berlin: Dunker & Humblot, 1989), 38–39.
- 106 參見 Ferdinand Tönnies, “Mein Verhältnis zur Soziologie,” in Richard Thurnwald, Hg., *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* (Leipzig: C.L.Hirschfeld, 1932), 103–122.
- 107 參見本書第一版序言。
- 108 參見 Ferdinand Tönnies, “Mein Verhältnis zur Soziologie, in Richard Thurnwald,” Hg., *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* (Leipzig: C.L.Hirschfeld, 1932), 103–122.
- 109 著重號為本文作者所加，參見 Ferdinand Tönnies, *Das Wesen der Soziologie* (Dresden, 1907); *Ferdinand Tönnies on Sociology: pure, applied, and empirical*, edited by Werner J. Cahman and Rudolf Herberle (The University of Chicago Press, 1971), 89.
- 110 在這一點上，滕尼斯與基爾克產生了嚴重的分歧。參見 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, herausgegeben und kommentiert von Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Berlin: Dunker & Humblot, 1989), 38–39.
- 111 參見《共同體與社會》第二版序言。
- 112 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, herausgegeben und kommentiert von Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Berlin: Dunker & Humblot, 1989), 38–39.
- 113 參見《共同體與社會》第二版序言
- 114 關於自然法與政治經濟學相對應的幾何學與力學的表述，參見《共同體與社會》第一版序言（1887年）。
- 115 參見滕尼斯在《社會學引論》一文的相關表述。Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies on Sociology: pure, applied, and empirical*, edited by Werner J. Cahman and Rudolf Herberle (The University of Chicago Press, 1971), 79.
- 116 馬克斯·倫茨：《俾斯麥與蘭克》（“Bismarck und Ranke”），轉引自弗里德里希·梅尼克：《世界主義與民族國家》，孟鐘捷譯（上海：三聯書店，2007），224。
- 117 關於“國家學說的復辟”與“黑格爾哲學”的關係，參見滕尼斯的《共同體與社會》第二版（1912年）序言。



- 118 在鮑爾森的影響下，滕尼斯接觸並學習了當時德國的政治經濟學學說（“講壇社會主義”）。在《共同體與社會》第二版（1912年）序言那裏，滕尼斯提到了施莫勒、布倫塔諾、克納普，並重點介紹了瓦格納和沙夫勒的基本學說；在《社會學引論》一文裏，滕尼斯著重論述了洛倫佐·馮·施泰因的學說。
- 119 關於滕尼斯對“有機論”的論述和批評，參見《社會學引論》與《共同體與社會》的第二版（1912年）序言。
- 120 最具有代表性的是丹麥哲學家哈拉爾德·霍夫丁（Harald Höffding）在閱讀《共同體與社會》第一版（1887年）之後對滕尼斯的回應，滕尼斯隨後（1890年）對霍夫丁答復說：我絕不贊同任何“社會悲觀主義”的說法，毋寧說，我滿心期待任何一種類型的改革。
- 121 參見Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Karl Curtius, 1920), 33–35.
- 122 關於“詞語”與“貨幣”的關係，參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 175–178.
- 123 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 150–152.
- 124 滕尼斯在《共同體與社會》的“主題”裏寫道：這項（關於共同體與社會）的研究只是把相互肯定的關係作為考察的對象。
- 125 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 148–149.
- 126 關於兩種語言形態，參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 157–166.
- 127 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 152–156.
- 128 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 174.
- 129 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 185–186.
- 130 在這裏，滕尼斯以“機械論”的表述替代了整個啟蒙哲學的背後的精神實質，參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 186–190.
- 131 由唯實論和唯名論的爭執所發展而來的有機論和機械論的對立在現實人類社群裏也表現為“共同體”和“社會”的對張，可參見滕尼斯的《社會學引論》一文。



- 132 就此來說，帶有豐富意味著的“個體表達風格”恰恰是與“工具化”的個人主義（自我主義）的表達是相反的。參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner, (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 181–182, 186–192.
- 133 在這一點上，滕尼斯遵從了孔德關於科學進步規律的認識。
- 134 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 199–203.
- 135 參見滕尼斯的《共同體與社會》的第一版（1887年）序言。
- 136 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (The Free Press, 1966), 473–475.
- 137 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 205–207.
- 138 烏韋·卡斯滕斯：《滕尼斯傳——佛里斯蘭人與世界公民》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，2010），84。
- 139 在《社會學的本質》（“*Das Wesen der Soziologie*”）一書裏，滕尼斯討論了生物學、心理學和社會學三者如何討論人類社群生活的事實，同時，三者在解釋的程度上呈現出向上的趨勢。參見 Ferdinand Tönnies: *Das Wesen der Soziologie* (Dresden, 1907).
- 140 在這一點上，“聯想心理學”更傾向於感覺主義而非理性主義，它一方面強調“印象”作用下的感覺，另一方面強調“記憶”的重要性。與之相對，赫伯特 (Herbert) 的心理學則完全傾向於理性主義，強調心理學重新回到作為簡單存在的靈魂的意義，只有靈魂才作為語法和邏輯的主體。然而赫伯特遇到的障礙是處理“感覺”的困境。
- 141 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 207–208.
- 142 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 209–211.
- 143 關於這些爭論，參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 208–209.
- 144 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 212–213.
- 145 參見 Ferdinand Tönnies, *Das Wesen der Soziologie* (Dresden, 1907).
- 146 Ferdinand Tönnies, *Das Wesen der Soziologie* (Dresden, 1907); *Ferdinand Tönnies on Sociology: pure, applied, and empirical*, edited by Werner J. Cahman and Rudolf Herberle (The University of Chicago Press, 1971), 89.
- 147 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies on Sociology: pure, applied, and empirical*, edited by Werner J. Cahman and Rudolf Herberle (The University of Chicago Press, 1971), 36.



- 148 關於“本質意誌”和“抉擇意誌”之間的關係，參見《共同體與社會》第二卷。
- 149 與三者相對應的是“親屬關係”、“鄰里關係”和“友誼”。參見 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Karl Curtius, 1920).
- 150 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies on Sociology: pure, applied, and empirical*, edited by Werner J. Cahman and Rudolf Herberle (The University of Chicago Press, 1971), 36.
- 151 “當前的觀察者用他們自己觀察經驗的眼睛去審視正在發生的運動，即使被捆綁在時代的巖柱上，他們也能感受到正在走近的大洋之女的聲音和芳香。” Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Karl Curtius, 1920), 211.
- 152 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 217–218.
- 153 可參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 224–225.
- 154 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Karl Curtius, 1920), 204.
- 155 在這個意義上，滕尼斯肯定了統計學研究在現代社會的必然發展趨勢以及其現實的價值，參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 228–230.
- 156 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Berlin: Karl Curtius, 1920), 207.
- 157 參見 *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 150–152.
- 158 Ferdinand Tönnies, *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, herausgegeben und kommentiert von Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Berlin: Dunker & Humblot, 1989), 38–39.
- 159 參見《共同體與社會》第二版序言。



