

共同体的命运*

——从赫尔德到当代的变局

李荣山

提要:当代人面临一个困境:越是追求共同体,越是求之不得。这个困境的本质是当代社会中确定性和自由之间的矛盾。要理解这一张力,必须回到早期现代性的境况加以考察。本文梳理了共同体理论从赫尔德到当代的变局,以揭示共同体如何逐步演变成当代的形貌。总体来看,共同体概念在社会理论中的地位经历了一个逐步“降格”的过程。整个过程可以概括为三种格局的两步变化:第一步从“共同体作为统领原则”的格局变为“共同体与社会”对立的格局,第二步从“共同体与社会”对立的格局变为“社会中的共同体”格局。格局之变实际上反映了现代性的不断深化,确定性与自由的矛盾在人的体验中日益突出。

关键词: 赫尔德 共同体 理性国家 社会 降格

共同体虽是社会理论的起源性概念之一,却在当代呈现出一种悖谬的处境:一方面,传统共同体面临严重挑战,就连最自然的家庭关系也变成了“选择性亲密关系”(贝克等,2011:85);另一方面,从虚拟共同体(Rheingold, 1994)到全球共同体,形形色色新兴的所谓“共同体”大量涌现。《共同体百科全书》的编者敏锐地察觉到,“我们生活在这样一个时代:对共同体的需求在增长,同时又感觉共同体在衰落。然而,人们从未像今天一样,如此努力地构建、复兴、寻找和研究共同体”(Christensen & Levinson, 2003: xxxi)。这个悖论表明,当代人在一个“抽象社会”(李猛,1999)中,在一个“制度化的个体主义”(贝克等,2011)社会中,内心深处隐埋着不安。在鲍曼看来,这个悖论的本质是现代社会中确定性(security)和自由之间的矛盾。失去共同体,就意味着失去确定性;得到共同体,就意味着将很快失去自由,二者难以兼得(鲍曼,2003:6-8)。或者用贝克(贝克等,2011:1)的话说,这是一种

* 本文初稿曾在“第三届社会理论工作坊”研讨会(上海大学,2014年10月)上宣读,感谢与会师友的批评建议;特别感谢两位匿名评审专家提供的宝贵意见。文责自负。

“不确定的自由”。

共同体概念从进入社会理论开始,就同现代性的变奏纠缠在一起,不断流变。从这个意义上说,共同体概念的流变,本身就是现代性变奏的一部分。要理解确定性与自由在当代呈现出来的强烈张力,必须回到早期现代性的境况加以考察。在下文中,我们将梳理共同体理论从赫尔德^①到当代之变局的关键节点,以揭示共同体如何逐步演变成当代的形貌。

一、作为统领原则的共同体

共同体(community, Gemeinschaft)这一概念,经滕尼斯的名作《共同体与社会》进入社会理论,成为社会理论中最重要的概念之一。但其渊源甚古。据威廉斯考证,community这个英文词早在14世纪就有了。可追溯的最早词源为拉丁文communis,意指普遍、共同。从17世纪开始,community与society这两个词的含义开始变得不同,后来因与德文词gemeine的牵连而进入社会学领域(威廉斯,2005:79-80)。这个变化标志着西方社会的一个重大历史变局:近代以来,伴随着资本主义—市民社会和理性国家的兴起,社会关系和人们对这种关系的认识都发生了深刻变化。经济上,随着商业和技术的发展,现代意义上的资本主义开始蔓延,经济行为被理解为私人之间的商业契约行为;政治上,国家的普遍意志被看作是由个人意志组成的,是个人意志联合的产物。个人与国家的关系被理解为政治契约关系(卡西尔,2007:16)。可见,近代以来,自然权利和契约成为西方社会关系中的核心环节,这种关系与前现代社会具有本质差异。自然权利以理性个人为宗旨,缔结契约要以理性个人为基础。启蒙运动、特别是17世纪以来的自然权利学说,^②在精神层面缔造了“理性”的人。在这种情况下,“理智的进

① 赫尔德通常被视为反启蒙运动的代表,主要被放在历史主义、浪漫主义、民族主义的谱系中加以讨论(Berlin, 2000;梅尼克,2012;伊格尔斯,2006)。讨论赫尔德与社会学之关系的研究很少(参见Wells,1959)。此外,伯林也曾提到,赫尔德的“自然共同体”(natural community)与后来(甚至在滕尼斯之前)的人为社会(artificial Gesellschaft)形成对照(Berlin, 2000: 231)。

② 关于现代自然权利论与个人主义的密切关系,可参看Tuck,1979: 82。他认为,现代自然权利理论需要一套强有力的个人主义心理学和伦理理论。类似观点亦可见Taylor,2004: 3-4;登特列夫,2008:62-64。

步”成为普遍信念。“理性”人使契约缔结成为可能;进言之,“理性”人使得一种新的社会关系成为可能。

但是,这种乐观的进步观,以及在其基础上建立的抽象社会并未真正得到普遍赞同,德国人尤其如此。18世纪的德意志政治上是“一片荒漠”,呈现出“小邦割据状态”(kleinstaaterei);经济上为后发状态,在发展资本主义方面远远落后于英、法、荷等国;文化上“落后”,受到法国文明的贬低和侵犯。在这种后发状况下,面对启蒙理性,德意志有识之士的态度是矛盾的。康德表现出谨慎,要对理性进行一番批判,来探明它的界限。赫尔德则对启蒙理性背后的机械性和非自然性表现出明显的厌恶。他认为建立在契约基础上的资本主义—市民社会和理性国家是“非自然的”,只有奠定在“民族精神”(Volksgeist)基础上的民族共同体(Volksgemeinschaft)才是自然的。

(一)共同体是最契合人之本性的生活形态

赫尔德历史哲学的宗旨是要解决人的幸福问题。他站在历史主义的立场,反对抽象的幸福观,认为人无法得到纯粹的至福。人的幸福总是个体的善,是气候性的和有机性的,是实践、传统和习俗的产物。每个民族都有自身内部的幸福内核,正如每个球都有其重心一样(Herder, 2004: 29)。人能否获得幸福,取决于他的生活形态,但并非在所有生活形态中,人都能获得幸福,只有在特定的生活形态中,人才能获得幸福。

第一,理性国家和世袭政府无法使人幸福。赫尔德所处的时代,腓特烈大帝的君主专制正如日中天。在这个背景下,康德于1784年发表“世界公民观点之下的普遍历史观念”一文,试图从历史哲学的角度论证“人类终极的目的乃是要达到最完美的国家制度”(康德,1990:1)。他认为,在人的本性中,有两种社会性,一种是“社会化的倾向”,另一种是要求自己“单独化(孤立化)的倾向”,后者他又称之为“非社会的本性”、“非社会的社会性”或“对抗性”。只有在人的“社会化的倾向”上辅以“对抗性”,人的全部禀赋才能完全发挥出来(康德,1990:6-7)。^①由于人有这种“对抗性”,就必然会对他的同类滥用自己的自由,

^① 在后来的《纯然理性界限内的宗教》中,康德进一步发展了这种观点,认为人的本性中既存在“向善的原初禀赋”,又存在“趋恶的形象”,并特别强调人性中的根本恶(康德,2007)。

此时就需要一个主人来打破他的固有意志,并迫使他去服从一种可以使人人都得以自由的普遍有效的意志。但这位主人同样是一个动物,他也需要一个主人,此时就需要建立最完美的国家制度,即一部完美的宪法。

正如有学者指出的那样,在康德—赫尔德之争的开端,二者的角色就发生了荒谬的倒转:康德作为自由哲学家,像整个启蒙运动一样,认为人本恶,需要一个救世主来拯救,这个救世主就是理性地组织起来的国家;赫尔德作为新教神学家和教会官员,倒认为人本善,只是被过度精致和专业化(理性的一种功能)所败坏(Clark, 1955: 320)。对于康德“人是一种动物,当他和其余的同类一起生活时,就需要一个主人”(康德,1990:10)这个著名论断所表达的“根本恶”观念,赫尔德绝不赞同。他认为康德的命题应该改成:“需要一个主人的奴隶只是动物;当他成为人之时,就再也不需要一个主人”。因为“自然并未给人类指派一个主人:野蛮的恶和激情使人需要一个主人”。并且,“需要一个具备和他自己一样的人的形态的专制君主,对人的心灵而言是非自然的”(Herder, 1800: 249)。他讽刺国家是“机器”,特洛伊木马一样组装起来的机器,是泥土构成的人类傲慢的工具,终将土崩瓦解(Herder, 1800: 250)。人最初的真正幸福并非来自国家宪法,地球上众多民族对一切政府都一无所知,却比许多民族更幸福,后者为了国家利益反倒牺牲了自己。从这个意义上说,国家对人的幸福甚至是有害的。^①

赫尔德否定理性国家,并不意味着他否认共同体的政治维度。他反对契约和自然权利论,以及这些理论中的国家、主权、权力等概念,主张从起源的角度研究“通往政治的‘文化途径’”(Barnard, 1969: 3),以理解政治在共同体中的位置。故此,在讨论政治时,他不愿用国家概念,而用祖国和政府这样的概念。他说,“自然只把社会的纽带拓展到家庭;超出家庭以外,她就任由人类自由扭结社会关系,按照他们认为恰当的方式,去构造最奇妙的艺术品,即政治体(bodies politic)”(Herder, 1800: 248)。他认为家庭是“自然政府的第一步”,永远是最高的最后的政府;部落和种族建立的以头人为中心的政治关系是“自然政府的第二步”。在这两种政府下,人依然处于自然状态。但是,到

^① 伊格尔斯(2006:48)亦有类似判断:赫尔德“认为国家是一个人为的制度,并主张它通常对人类幸福是有害的”。

了政府的第三步,即世袭政府阶段,情况就截然不同了。世袭政府并非从人的自然需求中生发出来的,而是由最不人道的战争造就的。

国家(Staat)与祖国(Vaterland)的本质差异在于,二者与其内部成员的关系不同。理性国家与其成员之间是一种抽象的权利关系,而祖国与其成员之间却有一条爱的纽带。在里加的一次演讲中,他问道:我们是否依然有一个祖国?我们是否依然有一个能使战士为其战斗、流血、牺牲的祖国?我们是否有一个祖国,自由是她悦耳的姓氏?我们是否还有一个祖国,对她的爱使我们能够做出自我牺牲?他认为答案是肯定的。只不过祖国的形态在变化,我们与祖国的关系也相应发生了变化。最初的祖国是家庭这样的小社会。正是在这样的小社会中,我们“懂得了爱的初音”,“首次建立了友谊”,“感受到了两性之间温柔吸引的蓓蕾”(Herder, 2004: 110)。随着人生活范围的扩大,祖国也在扩大,人与祖国的关系也随之变化。在赫尔德看来,如今人们已经不可能再做野蛮人,重返希腊罗马时代的愿望是愚蠢的,重要的是如何面对当下和未来。关键在于,“我们要找出应该尊敬和热爱祖国的地方,这样才能值当地、纯粹地爱她”(Herder, 2004: 112)。那么,在我们的时代,祖国值得尊敬和热爱的地方在哪里呢?他的答案是:“祖国的荣光不是别的,而是这位尊贵的母亲为她的孩子提供安全、活动和自由慷慨举止的理由——简而言之,就是养育——这有利于她的自我保护与效益、尊严与荣耀”(Herder, 2004: 115)。这是爱国主义在现代的意涵。可见,在赫尔德那里,民族共同体虽然是一个文化实体,但却包含了另一种意义上的政治维度。

第二,纯粹商业精神的泛滥有害于幸福。相比对国家的强烈不满,赫尔德对商业精神的态度要复杂一些。在他眼里,腓尼基是第一个商业国家,构成了从埃及文明向希腊文明的重要过渡,是“一次伟大的新发展”。因而,尽管赫尔德看到了腓尼基人欺骗、贪婪的一面,但依然赞美他们教育了希腊、欧洲和整个世界(Herder, 2004: 17)。

但是,近代以来,随着资本主义在西方的萌芽和发展,商业精神逐步泛滥,开始成为一种普遍的生活原则。赫尔德对此的态度也发生了重大改变。1769年他离开里加游历欧洲,曾到过荷兰,目睹了那里的状况。在他眼里,荷兰的商业精神与地理大发现的探索精神不同,“这是某种完全不同的东西:是一种新欧洲经济的精神,凭借这种精神,一个贫穷、匮乏、勤勉的共和国从沼泽中兴起”。荷兰的商业精神大获成

功,到处传播,英国、法国、瑞典、丹麦竞相效仿(Herder, 1969: 97)。在这里,赫尔德显然看到了近代资本主义的商业精神同腓尼基商业精神的巨大差异。于是,他话锋一转,预测荷兰必然会衰落。“我有生之年将会看到这个时刻的到来,即荷兰变得什么也不是,只是一个无生命的货舱”。因为荷兰只不过是欧洲的“货币兑换商”,除此以外,什么也不是。“不是海上强国,而是大海的仆人;不再是一个贸易民族,而是贸易的仆人和工具;这是多大的一个变化啊”(Herder, 1969: 98)! 荷兰衰落的根本原因不是别的,而是商业精神本身的内在弱点。纯粹的商业精神会杀死或限制勇敢精神、伟大事业精神、真正的治国精神以及智慧和博学精神等。“那里哪还有真正的天才……荷兰的一切都是用来售卖的:天才变成了工业;博学变成了工业”(Herder, 1969: 99)。现代商业精神的膨胀,不仅会从内部败坏一个民族,而且会在外部导致更糟糕的后果。荷兰的商业精神传染整个欧洲,导致内讧精神(the spirit of faction),即各国内部经济竞争,并必然导致狂热反叛意义上的内讧。像英国这样的商业强国,必然会激怒其他尚属原始的民族,并在此过程中毁灭自身。战争这种彻底的野蛮精神将会吞没异教和诸民族。

第三,民族共同体是最有利于实现人之幸福的生活形态。赫尔德之所以批判理性国家和现代商业精神的膨胀,是因为,二者背后隐含的那种纯粹理性不符合人性,是不自然的。在他的眼里,纯粹理性是不存在的,理性和感觉从来都是分不开的。因此,建立在纯粹理性基础上的生活形态是不自然的,只有符合人的自然情感的生活形态才是自然的,因而是幸福的。这种生活形态就是民族共同体。

在赫尔德看来,共同体精神体现为一个民族、一个祖国和一种语言的感情(Herder, 2004: 19)。最自然的状态是具有一种民族性格的一个民族(Herder, 1800: 249)。民族的自然性来自家庭,因为“民族像家庭一样是自然植物,只是枝蔓更多”(Herder, 1800: 249)。民族本质上相当于扩大家庭。故此他强烈反对把不同种族和民族混合起来,共置于一个王权之下,把国家的非自然扩大作为政府的目的,因为这些做法违背了人的本性,是不自然的。“自然始于家庭,家庭相互结合,形成树的枝干根……彼此不分离,不倾轧”(Herder, 2002: 384)。家庭是人最自然的生活形态,在此基础上形成的父子、兄弟、姐妹、爱人、朋友关系,是最自然的关系,在这些关系中,“我们会感到快乐”(Herder, 1800: 224)。

但是,家庭毕竟只是人类生活最基本的社会单元,随着人类活动范围的扩大和接触的日渐频繁,社会关系必定会突破家庭的范围。那么,从家庭、部落到更大范围的社会,人是否依然能保持自然关系呢?赫尔德的答案是肯定的。维持这种关系的纽带是文化(Kultur)。在英文里,从16世纪初开始,culture一词原本具有的“照料植物的成长”之意涵,被延伸为“人类发展的历程”。18世纪中叶出现了另一个独立名词“civilization”。自此以后,civilization与culture就复杂地纠缠在一起。到了赫尔德,出现了一个用法的重大改变(威廉斯,2005:102—104)。他批判civilization概念背后隐含着一系列观念:欧洲文化是最好的,法国文化又是欧洲文化中最好的;当代文化是最好的,古代和东方是野蛮的;当代欧洲文化是人类文化的顶峰。在赫尔德看来,这种观念是机械的、傲慢的,也是不符合历史的。他考察了人类从古代东方到18世纪的历史,认为单数的文明是不存在的,只有诸多复数的文化。文化是多元的,每个民族和时代都有各自的文化,不能用欧洲人的标准去评判欧洲以外的人,不能用一个时代的标准去衡量另一个时代,不能用现代人的标准去衡量古代人。文化是一个民族在具体的时代、气候、地理环境和历史条件下凝结而成的,其精髓就是“民族性格”或“民族精神”。民族是多种多样的,自然通过语言、伦理、习俗、山岭、海洋、河流、沙漠把各民族分开,都是为了使各民族在长时间内彼此分离,根植于自身(Herder, 2002: 384)。因此,文化是从民族内部自然生长出来的。

(二)共同体的纽带

在赫尔德那里,文化无疑是民族共同体的本质,也是共同体生活的纽带。但这种说法未免过于笼统,因为文化本身也是一个包罗万象的概念。那么,民族共同体包含哪些具体的纽带呢?赫尔德认为是倾向(inclinations)、风俗(customs)和制度(institutions)等最简单、最自然的东西,人性就扎根在这些东西中。但是,这些要素并非一成不变的。正如每个民族像自然人一样,都有一个童年、青年、成年、老年的自然发展过程,这些纽带也会随民族的自然变化而变化。不同的民族在不同的时代、不同的发展阶段都有与之相适应的倾向、风俗和制度等。在民族共同体的各种纽带中,赫尔德认为最重要、也是他着墨最多的,是语言。语言之所以是共同体最本质的纽带,是因为这样一些理由。

第一,语言使人成为人。在赫尔德时代,关于语言的起源主要有两

种说法。一种是语言神授说,在当时的德意志以苏斯米希为代表,认为语言是上帝直接创造的产物。另一种是语言契约说,以孔狄亚克和卢梭为代表,认为语言是人约定俗成的产物。对于前者,赫尔德驳斥说,人类语言如此不完美,故不可能直接出自上帝之手;对于后者,他认为,理性语言是达成契约的前提条件这个说法本身是个悖论。在他看来,语言最初为人和动物共享,“当人还是动物的时候,就已经有了语言”(赫尔德,1998:2)。语言既非源自神,也非源自理性契约,而是源自动物(赫尔德,1998:8)。与动物的呻吟喊叫一样,人最初的自然语言是为了表达激情。但人类语言毕竟不同于动物的呻吟呐喊,二者具有本质的区别:动物只有本能,而上帝创造了人类心智(Seele),心智的发育造就了人的理性。

理性并非启蒙思想家所认为的那样,是一种独立于感性的官能,而是“一切人类力量的总和形式”,是“人的感性本质和认知本质、认知本质和意愿本质的结合形式”,是“与某种机体组织相联系的惟一积极作用的思维力量”(赫尔德,1998:22)。为了避免与“理性能力”相混淆,他又把人这种禀赋称为“悟性”(Besonnenheit)。人是一种能悟识的生物,故而“在他所具有的悟性状态之中,而这一悟性初次自由地发挥了作用,他就发明了语言”(赫尔德,1998:26)。这就是赫尔德在《论语言的起源》里的基本观点。在这里我们看到,因为赫尔德预设了神造的人类心智,就依然无法同语言神授说和语言契约说彻底划清界限,但他已经认识到,理性离不开语言,语言也离不开理性,二者的起源是同一的(赫尔德,1998:110)。在后来的《人类历史哲学观念》中,他进一步发展了这种思想:语言唤醒了沉睡的理性,或者说,通过语言,人获得了理性能力(Herder, 1800: 87)。“在人身上,更不用说在猿身上,有一种特殊的模仿禀赋,这种禀赋似乎绝非理性信念的结果,而是有机移情的直接产物。人类理性,不是通过模仿,而是通过言说”(Herder, 1800: 232)。正是在这个意义上,赫尔德认为只有语言才使人成为人。

第二,语言使人的理解沟通和社会生活变得可能。如前文所说,赫尔德认为人最初的自然语言是为了表达激情。表达是人的基本行为之一。这种观点被伯林称为赫尔德的“表现主义”(expressionism)(Berlin, 2000: 176)。“赫尔德认为人的基本行为之一是表现,是有话要说。因此,一个人无论做什么事情,都是在充分表现自己的本性;如果他不能充分表现自己的本性,那是因为他自我残害或自我限制,抑制

了自己的能量”(伯林、哈代编,2011:62[译名略改动])。言说不仅使人成为人,而且为人的泛滥激情设定了界限,借助语词把激情变成理性的记录(Herder, 1800: 233)。“一个民族的语言,如果没有语词,就无法形成观念:最生动的想象依然是模糊的感觉,直到心灵为它找到字符,凭借语词使之与记忆、回忆、理解以及对人类的理解(即传统)结合起来……没有语言的纯粹理解,只是地球上的乌托邦”(Herder, 1800: 233)。正是凭借语言,人的相互理解才变得可能,社会关系才得以建立和延续。

但是,赫尔德也看到,语言无论是作为理性的工具,还是作为人与人之间的纽带,都是不完美的,容易被误用(Herder, 1800: 234)。他严厉批判两种误用语言的极端做法:思辨(speculation)和沉思(contemplation)。在形而上学思辨论者眼里,任何语言都不表达事物,只表达名称;相应地,人类理性不感知事物,只标示事物,语言是用语词来描述事物。赫尔德认为,这是一种“可耻的观察”。语言在这里变成一种非常“空洞的形式”,一种“抽象的名称索引系统”,把我们思想的全部历史局限在狭窄的范围内,只能处理抽象的外在特征,达不到任何事物的本质。因为我们对一个事物所知的,不过是它的一个“外部的超然符号”,“穿着另一件任意符号的外衣”。在这种思维模式中,理性和语言只会滋生意见和谬误(Herder, 1800: 235)。与思辨使语言走向抽象的极端相反,纯粹的沉思则走向另一个极端,抛弃了语言。纯粹的沉思不容许任何字符和语词,使沟通变得完全不可能,这就必然为种种“狡诈的欺骗”大开方便之门(Herder, 1800: 235-236)。更有甚者,思辨和沉思试图走向统一。形而上学的狂热者追求一种“充满沉思的、不可言说的理性”。对此赫尔德讽刺道,“可悲的人性啊,你漂浮在一个非实体的空间中,介于冰冷的热与灼热的冷之间”(Herder, 1800: 236)。正确使用语言的做法是走一条“中间道路”,即通过语言来达至理解(understanding):

神(deity)借助语言引领我们走一条更安全的中间道路。凭借语言,我们获得的只是理解观念;但这些观念足以使我们享受自然,运用我们的力量,有效安排生活,促进我们的人道。我们不要呼吸以太(ether)……而要呼吸我们自己地球上的有益空气。(Herder, 1800: 236)

总之,“中间道路”意义上的语言,是一种情感性的语言(language of

feeling),一种父母、孩子和朋友的语言,一种“更多为心(heart)而非为脑(head)”的语言。虽然语言有局限,但已经足够了,人们足以凭借它来“积极运用自己的心智力量”,有效达成理解和沟通。

第三,语言既造就了共同体的精神,又与民族共同体边界的扩大共变。虽然赫尔德认为,人类语言是在同一个基础上发展起来的,但他也看到,民族语言是多种多样的,甚至“从严格的形而上的意义上说,没有哪两个人的语言是完全相同的”(赫尔德,1998:94)。每个家庭、家族和民族都为自己的母语赋予了独特印记,在此基础上形成了独特的思维方式和群体意识。“一致的家族情绪使整个部落凝聚成一股力量,而对另一个部落则形成一种强烈的敌意,一种家族的仇恨。即一方面它使许多人团结起来,另一方面它又使两群人成为仇敌”(赫尔德,1998:98)。因此,语言是部落的徽号和家族的纽带,是传授经验和知识的工具;“语言又是关于父辈的英雄行为的史诗,从语言中听到家族的先祖发自墓穴的声音……当造就了一种语言的家族情感发展成为民族仇恨的时候,带来的往往就是语言的极大差异”(赫尔德,1998:100)。“一个部落对其他部落的敌意越深,部落成员的内部关系就越紧密;在这种情况下,出于强烈的亲缘意识,成员们会更加怀念共同的祖先,用唱歌、呼号来颂扬祖先的英雄行为,并且把这类语言的丰碑保留下来,使之代代相传。这样,先辈的语言就得以更成功地发展,也正因为如此,大自然才选择了语言在群体与群体相处中发展的方式”(赫尔德,1998:107)。

第四,语言不仅是特定共同体内部的纽带,而且随着共同体边界的扩大和接触,成为共同体之间的纽带。从家庭、家族、小民族到大民族,共同体的边界在不断扩大,相应也有了家庭语言、家族语言和民族语言。同时,随着共同体的接触,语言使文化从一个民族传播到另一个民族。“文明传播的链条就是这样从最初的一环开始沿展,或许有一天会达到地球的每一个角落”(赫尔德,1998:108)。语言是长期以来“许多民族共同育成的孩子”,是“一座宏伟的大厦,有史以来,世界上的每一块大陆、每一个民族都参与了这座大厦的建筑”(赫尔德,1998:109)。从这个意义上说,语言又成为民族共同体之间的纽带。

(三)共同体的拓展:普遍历史

赫尔德在很多地方透露出对人类远古时代和家庭、部落这样的小

社会的喜爱和怀念。在这一点上,他和他的同胞默泽尔(Justus Möser)有相契之处。默泽尔理想的社会是原始的德意志共同体(Clark, 1955: 146)。但赫尔德绝非一个维护地方共同体的保守主义者。在他眼里,一切皆变。“地球的形态改变了,无论是其表面还是位置;血统,生活方式和思维方式,政府形式,民族趣味,全都改变了。家庭和个人也发生了翻天覆地的变化!如果亚当、诺亚以及每个民族的其他祖先能够复活,对这种景象将会感到多么震惊”(Herder, 2004: 103)!民族共同体从家庭出发,不断分化融合,必定会突破地方性的范围,走向普遍历史,即人道(Humanität)。这是赫尔德历史哲学的核心思想。

在赫尔德的历史哲学中,个体、共同体和人道是辩证统一的。一方面,个体的人是多种多样的,由人组成的共同体也是多种多样的。在这个意义上,每个共同体都是独一无二的个体,甚至每个时代也是独一无二的个体。不能用一个时代的标准去评判另一个时代,也不能用一个民族的标准去评判另一个民族。但是,另一方面,多样的个体和共同体又统一为人道。人道有两层基本意思:一是指人类所能达到的理想状态;二是指人类所具有的达到那种理想状态的潜能。因此,人道既是一种理想状态,又是一种可辨别的真实属性,一种“原基”(anlage)(Clark, 1955: 314)。换言之,人道既是起点,即人在共同体中获得的“自成一类”的属性,或者说人性;又是终点或目的,即“人道是人性的目的”(Herder, 1800: 438)。作为起点的人性,内在于每个个体的禀赋中,内在于共同体的倾向、风俗和制度中,最终要达到作为终点的人道,实现上帝的“计划”之目的。这个“计划”是在历史中实现的。每个民族和时代既是对之前民族和时代的继承,又是对它的发展,通过不断的发展进步,最终达到理想的人道。^①只有在这个意义上,我们才能理解赫尔德在《人类历史哲学观念》序言中对“自然”的界定:“自然不是实体,而是上帝在其一切作品中的化身”(Herder, 1800: ix)!才能理解他所谓的“宗教是人类最高的人道”的说法(Herder, 1800: 103)。透过自然进步来认识上帝,是18世纪自然神论者的典型做法。但赫尔德与启蒙思想家最大的区别在于,他不像后者那样,认为历史是线性进

^① 赫尔德在论述进步和发展时,用抒情的语调说道:“你难道看不到这川流不息:它如何发源于一眼小泉,渐渐壮大,走走停停,蜿蜒曲折,渐流渐宽,越积越深——然依旧不过是水?是溪流……水滴始终是水滴,直至汇入大海”(Herder, 2004: 31)。

步的,“现在的就是最好的”,而是认为理想的人道是最好的。这就是赫尔德历史哲学上的人道主义。根据这种思想,通过个体、共同体和人道的辩证运动,共同体最终走向普遍历史。

这种哲学上的人道主义,反映在政治领域,就是他的“永久和平”理想。如前文所说,赫尔德从文化的角度理解政治,把政治作为共同体的一个维度。但他没有解决一个问题:不同的民族或祖国之间如何共存?在康德那里,这是一个国际关系问题,即国家与国家如何和平共处的问题。为了解决这个问题,康德制定了一个“永久和平”计划:建立一部和平处理国际关系的国际法,来保障“世界公民权利”,最终达到一种“普遍的世界公民状态”,也即实现“永久和平”。这部国际法的本质是“国家实体”(Staatskörper)或者说国际政府的一部“宪法”(康德,1990[译名略改动])。

赫尔德的进路与此截然不同。他对这个问题的回答是:

每个祖国都有一种道德倾向……它源自我们的祖先,父(father)之名令人想起我们的青年时期及其游戏;想起所有那些有教养的前人,想起所有我们将成为他们之父的那些值得尊敬的人。它把整个人类融入了一条连续的联系链,使人成为兄弟、姐妹、夫妻、朋友、孩子和父母。一个祖国必定会兴起并反对另一个祖国,反对一切其他祖国,而所有的祖国都用相同的纽带将其成员联系起来?难道地球没有足够的空间可以容纳所有的人?难道一个国家就不能与其邻国和平共处?内阁可能会相互欺骗;政治机器可能被用来相互对付,直到一方把另一方击得粉碎。但是,祖国不会像这样彼此敌对;她们像家庭一样,平静地并肩站在一起,互相帮助。祖国对祖国的流血斗争——是人类语言最坏的野蛮主义。(Herder, 2004: 116 - 117)

赫尔德认为自然状态是和平状态,人道的首要特征是爱好和平,战争只是需要的产物。尽管他考虑到了“恶”的因素,但每每把恶当作促善的手段,于是他似乎乐观地相信,只要坚持民族自决,就能自发形成一种“永久和平”状态。故此,他并不主张在民族之上建立世界政府,因为他相信,即便只是尝试建立这样一个国际组织,也会加剧而非缓和国际紧张。当意在团结人民的时候,实际上会进一步分化他们。他的

人道学说提倡建立一种松散的非正式的自主合作民族纽带(Barnard, 1969: 8)。^①

正是在这个意义上,赫尔德认为不存在抽象意义上的自然权利和自由,这些东西只不过是欧洲人舌尖上的空谈罢了。“服从与自由相结合,包裹在祖国之名中”。故此他主张良知自由(freedom of conscience):

我们是否有一个祖国,自由是她悦耳的姓氏?当然!但是我们对自由这个词的看法与古人不同。对古人而言,自由是原生的野性,是希望自己掌控国家方向舵的人的胆量,是不能忍受任何人居于自己之上的人的顽强。在我们的时代,所有国家都陷入了平衡;不能自保的人,需要保护者,父亲。我们民族的性格不再是古人的狂野,而是一种更温良、更节制的自由:良知自由,成为一个诚实人和基督徒的自由;在王权下安享自己的小屋和葡萄树的自由、拥有自己喜爱的果实的自由。成为自己幸福和舒适之创造者的自由,成为某人尊贵朋友的自由,成为孩子的父亲和监护人的自由——这就是如今每个爱国者所希求的有节制的自由。(Herder, 2004: 106)

可见,虽然赫尔德与康德都自视为“世界公民”,但二者的气象截然不同!在康德那里,把具有“对抗性”的公民与世界联系起来的,是一根冷静的、抽象的、普世的权利纽带;在赫尔德那里,把具有和平本质的公民与世界联系起来的,是温情脉脉的爱的纽带。

赫尔德提倡民族共同体,本质上是要使人尽可能保留自然的生活形态。无论是专制政府、理性国家还是商业市场,都不符合甚至破坏人的自然生活,因为它们背后的战争压制、抽象的自然权利、政治契约和商业契约,都是非自然的。只有共同体生活最符合人的自然本性,因为她背后的纽带——倾向、风俗和制度,特别是语言——乃是人在共同生活中自然生发出来的。此外,共同体并非一种局部的、怀旧的实践,而是一种能够走向普遍、面向未来的生活之道。从这个意义上说,共同体

^① 正如有学者指出的那样,赫尔德的理论中隐含着一种内在的困难:缺乏“权力”概念,很容易掩饰政治权力现实(Barnard, 1969: 17)。

是统领经济与政治的更高原则。或者用孟德斯鸠的话说,是“法的精神”。赫尔德的共同体理论,本质上是一位秉持历史主义的德意志思想家,身处一个政治上“落后”、经济上后发的文化民族,站在现代性的关口,为本民族乃至整个人类走向未来开出的处方。

二、共同体与社会的对立

在赫尔德所处的时代,德意志本质上是一个文化民族而非民族国家,只有作为邦国的普鲁士是德意志文化民族内部的一个民族国家(梅尼克,2012:第二章)。因此,赫尔德从文化民族的历史来思考德意志的未来,是合情合理的。但历史的车轮并没有按照赫尔德理想的方向前进。19世纪民族国家的建构成为一股浩大的潮流,德意志民族同样走上了这条路。这种趋势在社会思想中的反映就是,国家概念开始“占有了一个非常不同的地位”。比赫尔德稍晚的洪堡和费希特对国家的态度在1800年前后发生了重大改变。在此之前,他们把德意志视为文化民族而非政治民族;在此之后,在他们的眼中,“国家的行为就不仅是与比个人道德更高层面的道德相一致的,而且还是与历史的根本目的相和谐的”。这种对“国家理由”的强调,在随后的黑格尔那里发挥到极致(伊格尔斯,2006:48-49)。伊格尔斯(2006:50)敏锐地发现,“在较早的历史主义中还没有的第三个观念,现在已经在历史主义学说中占据了中心位置:国家在民族和社会中的首要性的思想。在解放战争期间乃至1815年前后,民族的政治利益逐渐与普鲁士国家的权力政治利益结合在一起”。^①

另一方面,19世纪以来,德意志的经济状况同样发生了翻天覆地的变化,现代意义上的资本主义开始起步,并在1871年统一以后获得蓬勃发展。德意志资本主义的发展是一个复杂的过程,但其中一个重要的标志性事件是1834年德意志关税同盟的成立。在此之前,小邦林立,壁垒重重,使跨地区贸易陷入绝境。“关税区就像一座座中世纪的城堡点缀在德国的大地之上,它们公开实行‘排他主义’,引发种种矛

^① 关于德意志如何一步步从文化民族(Kulturnation)走向基于国家理由的国家民族(Staatsnation),更系统的精彩研究见梅尼克,2012;迈内克,2008。

盾冲突”。关税同盟的建立,使得加入这一同盟的德意志诸邦的经济得到迅速增长(奥茨门特,2009:158)。另一方面,以1807年普鲁士颁布的《十月敕令》为标志的废除农奴制的改革,逐步把农民从封建人身依附关系中解放出来,极大推动了资本主义生产方式和农业资本主义的发展。到了1870年,德意志工业和手工业在净国内生产总值中的比重达到28%(转引自李工真,2005:85)。虽然此时大工业生产的份额在国民经济中还没有占据绝对统治地位,但已经打下了良好的工业化基础。统一后的德意志帝国进入高度工业化发展的新阶段,经过40年的发展,最终在20世纪初成为“世界第二工业强国”(李工真,2005:132)。

这就是从赫尔德时代到滕尼斯时代的新变化。滕尼斯必须新的历史条件下重新思考共同体问题。在《共同体与社会》中,滕尼斯用共同体(Gemeinschaft)与社会(Gesellschaft)这对概念来概括传统社会与现代社会的共同生活秩序。他像马克斯·韦伯一样,在“理想类型”意义上使用这对概念,称之为“标准概念”(Normalbegriff)或“真实概念”(Realbegriff)。这对概念从一开始就以“对立”(Gegensatzes)的姿态出现,代表两种极端的生活形态。真实的经验生活就处在两极之间。滕尼斯的主旨就是把这两种生活形态在各个维度上的丰富面向充分展开,来彰显现代从共同体到社会(即资本主义—市民社会)的重大变局。故此我们看到,随着滕尼斯分析的深入,共同体与社会的基本对立,在具体的生活维度上同样呈现出层层对立。

滕尼斯对共同体的理解,延续了自赫尔德以来的历史主义传统;对社会的理解则承接了从亚当·斯密到马克思的政治经济学传统,把社会等同于资本主义—市民社会。从外在形态上看,共同体表现为家庭、家族、村庄和城镇,社会则表现为大城市、大都会和国际城市。家庭是纯粹共同体的原型,大城市则是纯粹社会的原型。共同体建立在血缘、地缘和友谊等纽带基础上,社会则建立在抽象的契约(包括政治契约和经济契约)纽带之上。在共同体中,社会关系是从母子、夫妻和兄弟姐妹等基本关系中自然生发出来的,因而是自然的、有机的;在社会中,社会关系是在原子式的个人中间以契约的形式缔结出来的人造物,故而是机械的、非自然的。^① 在共同体中,人们达成一致,靠的是默认一

^① 涂尔干对有机团结和机械团结的理解正好和滕尼斯相反。这一点充分反映在《社会分工论》里。关于涂尔干和滕尼斯观点的差异,详见Aldous et al., 1972。

致(consensus)与和睦团结;在社会中,达成一致靠的是约定和契约。社会团结的纽带不同,达成的一致也不同。共同体总是把其成员向地方的内部拉,社会则总是把其成员向外部推。“在共同体里,尽管有种种分离,但仍然保持着结合;在社会里,尽管有种种结合,仍然保持着分离”(Tönnies, 2001: 52)。他把社会形容成霍布斯意义上的“战争状态”:社会是以赤裸裸的个人为前提。由于普遍的竞争,每个人都是其他人潜在的敌人。契约背后,其实是潜在的敌意和战争(Tönnies, 2001: 64-65、130-131)。

受当时德国心理学和意志论哲学的影响,滕尼斯把两种社会生活基本类型进一步落实到心理学层面加以考察。在心理学领域,共同体与社会的对立,表现为本质意志(Wesenwille)和选择意志(Kürwille)的对立。滕尼斯对本质意志与选择意志的分析,充满了形而上学的味道,十分繁复,但其实质是为了揭示在共同体与社会中生活的人所分别具备的两种人格(Personenqualität)类型。在共同体中生活的人具有的是自然人格,在社会中生活的人表现为人为人格。滕尼斯敏锐地觉察到,现代资本主义—市民社会造就了一种全新的人格。这种人精于计算,通过理性衡量利用手段达到目的的可能性,来追求幸福。这种人的差异和不平等被夷平了,拥有“相同的表情、相同的语言和表达形式、相同的货币、相同的文化、相同的贪婪和相同的好奇心”,是“一切机器中最人为(artificial)、最‘例行化’、最精密的机器”,是“抽象的人”(Tönnies, 2001: 217)。

除了看不见的心理学中的对立,在经济、法律和政治等经验生活领域中,共同体与社会无不处处对立。在经济领域中,从共同体到社会表现为从普遍的家庭经济向普遍的商业经济的过渡,从农业占主导地位向工业占主导地位的过渡。农业从劳动之母降格为民族工业和世界工业的一个分支。滕尼斯站在政治经济学,特别是马克思的立场,分析了这一重大变局。在他看来,共同体,特别是原始的、简单的、家庭的共同体,在经济上奉行的是共产主义。物品本质上不是用来交换的,而是共同占有和用以享受的。随着私人所有权的确立,共同占有变为私人占有,契约交换变得越来越普遍(社会主义)。^① 纸币这种毫无价值的商

① 《共同体与社会》第一版标题为:“共同体与社会:论作为经验的文化形式的共产主义与社会主义”。

品,因社会赋予其重要性而获得价值,成为交换的中介。交换物品的性质也随之发生变化,使用价值让位于交换价值,盈利成为行为的惟一动机。货币变成衡量一切的标准,一切作为商品的东西都分享了纸币的这种无价值性。当劳动力变成商品时,交换关系达到顶峰。与此同时,随着交换范围的不断扩大,市场扩大并突破国家范围(国家变成了市场),最终汇聚成一个总市场,即世界市场。到了这一步,整个世界就变成了一个以契约为纽带的“交换社会”。在法律领域里,共同体与社会的对立表现为习惯法与制定法的对立。习惯法是风俗习惯的内容经由共同体成员的相互理解确定下来的,其载体是公社(Gemeinwesen),包括父权制公社、农村公社和市镇公社。制定法是国家与国家范围内的所有个人共同缔结的。其基础不是相互理解,而是契约;其载体不是公社,而是国家。通过契约,每个人都在间接的依附中参与国家意志,国家成为凌驾于个人特殊人格之上的绝对人格。正是在这个意义上,滕尼斯说国家就是社会本身。共同体与社会在经济和法律上的对立,进而表现在政治(支配和自由)领域。在身份性的共同体里,看似等级森严,但支配者和被支配者之间由于风俗习惯的制约,相互负有义务,实则留下了温和的自由。支配并非赤裸裸的统治,而是一种温和的权威—服从关系。在契约性的社会里,看似人人平等自由,实则在他们头上还有一个高高在上的国家。国家是暴力机关,是一切天然的强制权力的持有者和代表,有自身的意志,可以制造任何法。虽然当国家侵犯个人自由时,理论上人民有权收回赋予国家的权力,但这对个人自由来说始终是个威胁。因此,滕尼斯认为绝对自由只是人为抽象出来的,是虚假的。更糟糕的是,在现代社会,国家与社会已经结盟,国家和政治成为社会意志的必要表现和形式(Tönnies, 2001: 238 - 239)。这就是资本主义制度。在资本主义制度下,资本家和其他人(特别是工人)形成了新的主奴关系:

商人和资本家……是商业社会天然的主人。社会既为他们存在,又是他们的工具。在社会中,除资本家以外的人,要么就像无生命的工具——这是奴役的本质——要么是法律上无足轻重的人,被视为没有能力做出理性选择,因此也就没能力在这个系统中缔结有效契约。如此一来,奴役——即统治——就成了必然结果。(Tönnies, 2001: 71)

但是,如前文所说,在滕尼斯那里,共同体与社会这对概念是用作分析工具的“标准类型”。他看到,在经验生活中,不可能存在没有选择意志的本质意志,本质意志要通过选择意志来表达;也不可能存在没有本质意志的选择意志,选择意志扎根于本质意志(Tönnies, 2001: 140)。换句话说,共同体与社会不是截然分离的。就算在现代社会,共同体与社会依然保持着深刻的相互联系。作为社会根本纽带的契约背后也离不开共同体意义上的原始保证(发誓)(Tönnies, 2001: 243)。但是,从共同体向社会的过渡,社会对共同体的压制与消解,是时代的大趋势。

滕尼斯和赫尔德对共同体理解的一个最大不同,在于民族在二者理论中位置的变化。在赫尔德那里,民族是共同体的典型形式;而在滕尼斯那里,民族已经不具备共同体的性质,变成了民族国家,成为社会的一部分。他看到,美国这个最现代的社会型(Gesellschaft-type)国家,已经无法声称具有真正的民族性格,她也不希望这么做。况且,社会已经没有民族边界了,民族国家的发展只不过是通往国际市场的暂时障碍罢了(Tönnies, 2001: 243)。尽管滕尼斯站在韦伯式的“价值中立”立场上,试图对共同体与社会做科学客观的对比研究,但字里行间明显可以看到他对共同体的偏爱与眷恋。^①不过,面对社会对共同体的压制与消解,他的态度是冷静审慎的。尽管一战给资本主义世界体系造成了毁灭性的打击,但这个体系却更加肆无忌惮地宣泄着自己的摧毁性力量,人们对共同体的呼声越来越高。在这种情况下,滕尼斯奉劝人们不要怀着纯粹“精神”的弥赛亚式希望来恢复共同体,而要在新的条件下重建共同体,更新共同体的形式。他在当时新兴的合作社(Genossenschaft)身上看到了希望。合作社是股份公司(被滕尼斯视为通过选择意志可能建立的法的形态的完美典型)的变体。虽然模仿股份公司,但却不是由资本家以盈利为目的加以控制的,而是由多数没有财产的个体组成的联合。联合在一起的个体购进共同的商品,然后“自己生产”所需要的物品。这种“合作社的自给自足理念”被滕尼斯视为“一项共同体经济学原则的新生”。他认为,只要这种理念对自身

① 滕尼斯墓碑上镌刻着克尔纳的一句格言,集中表达了滕尼斯对共同体式“爱”的眷恋:我不知道,我从何处来;我不知道,我将被带往何方;但我知道,是否给我爱——一种永远没有忘记我的爱(卡斯滕斯,2010:355)。

严加保护,不重新堕入纯粹商业的经营,就能够进一步革新家庭生活和其他共同体形式,形成新的道德(Tönnies, 2001: 209 - 210)。合作社本质上是对股份公司的改造,使之具有共同体要素。面对共同体与社会的对立格局,恢复传统的共同体已经不可能,只能对既有社会形态进行改造,赋予其共同体因素。这大概就是滕尼斯对共同体与社会冲突问题的解决之道。

如果说,在赫尔德时代,德意志人尚只感觉到效法理性国家的危险,警觉到资本主义—市民社会的挤压,那么,到了滕尼斯时代,这一切都变成了活生生的现实。并且,在经历了资本主义的迅速发展和马克思对它的猛烈批判之后,资本主义—市民社会—维,对德意志人而言,更有一种扑面而来的冷峻感。这就是滕尼斯面对的格局,也是韦伯、齐美尔面对的格局。但昔日文化民族的身影,在德意志人心中,特别是知识分子心中,依然挥之不去。面对理性国家和资本主义—市民社会的挤压,文化何去何处?这就难怪在滕尼斯、韦伯和齐美尔的理论中,透露着一股切肤的“文化悲观主义”(Kalberg, 1987)或“悲剧意识”(Lenk, 1987)。由此我们看到,滕尼斯的共同体已经无法像赫尔德的共同体那样,具有面向普遍的延展力,而变成了与资本主义—市民社会对立的东西。曾经居于政治和经济之上,作为更高统领原则的共同体,如今处在与二者对立的位置,因为此时德意志理性国家和资本主义—市民社会已经基本定型了。换言之,“作为统领原则的共同体”已经变成了“共同体与社会”对立的格局。

三、社会中的共同体

如果说在滕尼斯时代,德意志理性国家和资本主义—市民社会基本定型,那么在美国,理性国家和资本主义—市民社会已经是根深蒂固的社会条件了,故此滕尼斯说美国是最现代的社会型国家。自19世纪下半叶开始,在内战之后,美国国内的资本主义获得了一日千里的发展。随着快速的工业化和移民的聚集,在美国的东部和北部出现了纽约、芝加哥和费城等一系列大城市,芝加哥的发展尤为突出。除了人口的快速增长外,还有一系列因素使得这个城市成为孕育美国社会学和芝加哥大学的温床:它是一座工业城市、商业中心和交易所,资本主义

在那里获得了近乎野蛮的发展;它的人口十分混杂,1900年时,其人口的一半以上是由外国移民构成的,这赋予芝加哥以鲜明的文化多样性;受到新教的影响,它还是一座文化与艺术之城,极为推崇教育和书本;同时,它也是一座现代城市,经历了1871年的大火之后,芝加哥耸立起了美国最初一批钢筋混凝土建筑。与此同时,在芝加哥,贫困、人口拥挤和犯罪逐渐变得和伦敦、曼彻斯特一样显著(周晓虹,2004)。正是在这样的历史条件下,芝加哥学派引入了滕尼斯的共同体概念,把它变成社区概念,来研究美国社会。

1904年,滕尼斯受哈佛大学教授明斯特伯格之邀,与韦伯夫妇、桑巴特、齐美尔等人一同赴美,参加密苏里州圣路易斯举行的世界艺术与科学博览会。会上宣读了《关于社会结构的现存问题》的报告,得到普遍赞赏(卡斯滕斯,2010:194-196)。在此背景下,芝加哥学派代表人物之一沃思(Wirth, 1926)专门撰文,把滕尼斯的思想引介到美国学界。这篇文章典型体现了一位美国社会学家试图理解和吸纳德国社会学传统的努力。在沃思眼里,以滕尼斯为代表的德国社会学是“沉闷的”,带有浓厚的哲学取向,试图把复杂多样的社会现实塞进少数抽象的哲学术语,只会导致贫瘠的哲学化。令他颇为欣慰的是,他发现滕尼斯的《论习俗》(*Die Sitte*)与萨姆纳的风俗论相契,滕尼斯的社会生物学与芝加哥学派的人类生态学相似,滕尼斯的共同体与库利的首属群体相合。可见,美国芝加哥学派从一开始就是从其自身处境和学统来接受滕尼斯“共同体”概念的。因此我们看到,被滕尼斯视为“社会”之典型的芝加哥,^①却可以被芝加哥学派用“community”概念来研究。

这种转变之所以可能,是因为,在城市与人之本性的关系问题上,芝加哥学派与滕尼斯的理解不同。在滕尼斯看来,只有城镇或小城市具有共同体的性质,符合人的自然本性;而大城市具有典型的社会性质,有强烈的人为性,不符合人的自然本性。但帕克的想法则不同,他认为,芝加哥这样的大城市“是各种礼俗和传统构成的整体,是这些礼俗中所包含,并随传统而流传的那些统一思想 and 感情所构成的整体。换言之,城市绝非简单的物质现象,绝非简单的人工构筑物……它是自然的产物,而尤其是人类属性的产物”(帕克等,1987:1)。基于这样的

^① 滕尼斯访美归来后,撰写长文《北美洲的联邦》总结旅行印象。其中说到,“大城市外表上的一切特征:噪声和浓烟,灰尘和雾气,在芝加哥应有尽有”(卡斯滕斯,2010:197)。

认识,芝加哥学派把城市视为一个生态系统,“交通和通讯、电车和电话、报纸和广告、钢筋水泥建筑和电梯”这些“促使城市人口既频繁流动又高度集中的一切”,是它的首要因素(帕克等,1987:2)。这些所谓“首要因素”,特别是“报纸和广告”(滕尼斯称之为“舆论”)正是滕尼斯眼中“社会”的要素。这种颠倒,标志着对“community”之理解的一个重大变化:在滕尼斯那里,共同体虽残留着地方性的特征,但本质上是一种人类生活的基本形态,其侧重点在生活纽带的性质;在芝加哥学派这里,已经不太重视看不见的纽带性质,转而侧重社区的区位性。“人类生态学尤其注重区位包括在时间和空间两个概念上,对于人类组结方式和人类行为活动的影响”(帕克等,1987:63-64)。因此,到芝加哥学派这里,共同体变成了区位。麦肯齐把社区分成四类:(1)基本服务社区,诸如农业村镇,捕鱼、采矿、林业社区等;(2)在生活资料分配过程中履行次要功能的社区;(3)作为商品制造业中心的工业城镇;(4)缺乏自身明确经济基础的社区,它在经济上依赖世界其他地区求其生存,并且在商品的生产以及分配过程中不负担任何功能,比如娱乐旅游地点、政治和教育中心、防卫性社区、刑罚或是慈善事业的群居地(帕克等,1987:66-67)。基于这样的关照,芝加哥学派在“社区研究”的名义下进行了广泛的社会调查,分析社区中的种种社会问题和行为。从滕尼斯的共同体到芝加哥学派的社区的转变,可视为community一词在社会理论脉络中的一个断裂。在德国语境中,共同体同理性国家和资本主义市场处于愈演愈烈的紧张关系中;而在美国芝加哥学派这里,关注的焦点已经不再是如何化解这种高度的张力,而是如何研究理性国家和资本主义市场内部的“区位”,以便解决社会问题。芝加哥学派的社区研究极大地影响了后人对community的理解。

1930年代中后期,芝加哥学派衰落,以帕森斯为代表的结构功能主义兴起,开启了对共同体的另一种理解。在《社会行动的结构》(帕森斯,2003:771-784)中,他没有详细讨论滕尼斯,只给了短短十几页的篇幅,作为讨论韦伯的附录,以帮助理解制度问题。在这个附录的结尾,他把制度问题上升为社会关系的基本类型问题,指出滕尼斯把社会关系的基本类型简化为两种的做法过于简单,需要一个范围更为宽泛的社会关系分类图式。这个分类图式就是后来的“模式变量”理论。帕森斯把滕尼斯的共同体与社会这组对立范畴细化为五组对立的模式变量,用以解释所有可能的社会关系。这是理论上对滕尼斯共同体概

念的改造与拓展。问题是,帕森斯如何在此基础上分析他身处的美国社会呢?答案是,他试图通过建立“社会共同体”(societal community)来解决美国社会的整合问题。社会共同体的提法,目的是要超越滕尼斯的著名对立,给“霍布斯的秩序问题”这一困扰西方现代社会的根本问题一个美国式的答案(李猛,2012)。实际上,“社会共同体”正好是他的遗著《美国社会》一书副标题的核心概念。帕森斯一生钟爱民主,反对专制。同时,他也看到,社会发展存在失范和整合两个极端。尽管只有民主意味着整合,但它总是受到威胁,有可能陷入失范(格哈特,2009:11)。因此,如何使美国这个民主社会保持整合不陷入失范,是社会共同体概念背后的实质关注。在AGIL功能图式中,代表整合功能的就是社会共同体。社会共同体与文化、人格、有机体三个行动系统相互交换,形成自成一体的实在性,成为与文化传统和精神世界密切相关的“意义问题”(格哈特,2009:286)。

那么,社会共同体如何能做到这一点呢?这就涉及帕森斯对社会共同体基本结构的理解。格哈特(2009:288)敏锐地看到,帕森斯不接受德意志语境下“共同体”(Gemeinschaft)的提法,试图寻找新的根基来讨论共同体。这个新的根基就是自芝加哥学派以来的、把共同体理解为地域性东西的思想。在帕森斯那里,社会共同体的基本结构是由四种空间性、边界性倾向的认同焦点构成的。这四个焦点是居住位置、职业与工作场所、管辖权域(jurisdiction)和沟通综合体(communicative complex),它们本质上具有地域性。帕森斯特别强调社会共同体的“自足性”,这与滕尼斯对共同体自足性的强调类似。但帕森斯马上又说,这种自足性是无法自动实现的,需要由共同体在内部加以控制来实现均衡。问题在于,共同体内部控制何以实现呢?在一个民主社会中,共同体内部控制,本质上与普遍民主的原则相违背。因此,必须诉诸超出社会共同体的“基于法律系统的公民权”和“公民宗教”来加以协调(格哈特,2009:291-300)。如此一来,社会共同体就谈不上是自足的,而是必须与更高的国家、法律和宗教相勾连。从这个意义上说,帕森斯并未意图化解滕尼斯的著名对立,^①反倒在某程度上延续了芝加哥学派对共同体所做的地域性理解。

^① 李猛(2012)也有类似的想法,他怀疑“共同体的美国形态能否让现代社会的涂尔干倾向真正驯服其霍布斯倾向”。

20世纪80年代以来,政治哲学领域掀起了一场社群主义和新自由主义的大论战,重新引发了共同体研究热潮。^①新自由主义代表人物罗尔斯试图从假定的“原初状态”出发,树立一种基于个人的政治自由原则,其背后有一个抽象的契约。社群主义者反对新自由主义者的看法,认为并不存在这样抽象的个人,个人和契约本身是共同体的产物。但这并不意味着社群主义者否定个人自由。“哲学的社群主义者”^②查尔斯·泰勒试图调和二者的矛盾,认为新自由主义和社群主义之争实际上存在着相当程度的误会。误会的根源在于双方没有充分区别本体论上的问题和实际主张问题。在本体论上的信念并不能径直推演出特定的道德立场或政治主张,二者不必完全一致。故此他说,他自己和他的社群主义者同行,在本体论层面是整体论者,但在具体的政治主张方面,又是个体论者。他把社群主义者的立场界定为“整体论的个体主义”(holistic individualism)(Spencer, 1996)。

由此可见,无论是新自由主义者还是社群主义者,维护抽象的个人权利和自由是他们的共同底线。后者与前者的不同之处在于,要在维护个人权利不动摇的前提下,为生活融入共同体因素。这是“行动的社群主义者”的实践旨趣。爱茨尼试图通过社群主义运动来重建“新的道德、社会和共同秩序”,喊出了响亮的口号:“公私道德的堕落,家庭的衰落,高犯罪率,政府腐败加剧,美国人啊,我们已经受够了,如今让我们勇敢行动起来吧”(Etzioni, 1993: 1-2)!但这句口号的宗旨以及他主张采取的行动,依然和芝加哥学派一样,主要是为了解决具体的社会问题。比如,建立社群主义的家庭来解决青少年犯罪等问题;重建共同体机构(community institutions),如地方学校、社区治安制度、地方教堂和博物馆等,提供社区不能提供的服务(Etzioni, 1993: 135);以及重建社群主义政治,以解决特殊利益群体的腐败问题等。这种状况实际上是当代形形色色重建共同体实践的缩影。

综上所述,从芝加哥学派到当代的主要共同体理论,尽管有着种种差别,但都是在理性国家和资本主义—市民社会作为既定格局不动摇的前提下,把共同体视为一种局部实践。赫尔德和滕尼斯对人性和现

① 这股热潮甚至带动了赫尔德研究的复兴,许多人在社群主义和自由主义之争的背景下重新思考赫尔德的共同体理论,例如 Spencer, 1996; Hallberg, 1999。

② “哲学的社群主义者”和“行动的社群主义者”的提法见成伯清, 2011。

代性根本机制的反思,逐渐变成了对不同程度的社会问题的关注。从这个意义上说,“共同体与社会”的对立格局进而变成了“社会中的共同体”格局。这一格局的形成,虽然有国别和文化传统的原因,但归根结底是现代性不断深化的结果。

四、小 结

至此,本文勾勒了从赫尔德到当代共同体概念发展的大致脉络。总体来看,共同体概念在社会理论中的地位经历了一个逐步“降格”的过程。当我们把目光转向历史,从现代性的深处返回其早期状态,就会发现,共同体理论的气象与当代有极大的差异。在赫尔德那里,共同体是居于经济和社会之上的统领原则,能够作为最高的生活形态。到了滕尼斯那里,共同体已经降格为同理性国家和资本主义—市民社会对立的东西,并且呈现出“社会”对共同体的压制态势。从芝加哥学派到当代,共同体进一步降格成理性国家和资本主义—市民社会之下的局部挣扎。整个过程可以概括为三种格局的两步变化:第一步从“共同体作为统领原则”的格局变为“共同体与社会”对立的格局,第二步从“共同体与社会”对立的格局变为“社会中的共同体”格局。伴随着格局的变化,共同体的内涵和边界也在泛化。这一点从《共同体百科全书》的副标题“从村庄到虚拟世界”可见一斑。泛化的结果是:表面上看,共同体概念似乎无所不能了,但无所不能,恰恰意味着什么也不是。这是共同体的本质被耗尽的结果。

从根源上看,格局之变实际上反映了现代性的不断深化过程,确定性与自由的矛盾在人的体验中日益突出。造成这一格局的原因是多种多样的,但根本原因有二:首先,西方自17世纪以来建立在自然权利论基础上的理性国家和资本主义—市民社会的结盟日益深化,通过政治和社会领域的制度化,最终渗透到意识和日常生活中。其次,共同体本身的二重性。共同体一方面能够营造紧密的情感而让人依恋,呈现出一副温情脉脉的面孔;但另一方面,共同体也在不同程度上为其成员规定了服从的义务。依恋与服从似乎是共生关系。问题的关键在于服从的性质:是被迫的,还是自愿的。从某种程度上说,自然权利论者侧重共同体的强制性,他们要打破强制,争取个人自由;共同体的维护者则

侧重自愿性,认为情感依恋基础上的自愿服从无损于自由。^① 套用查尔斯·泰勒(Taylor, 2004)的话说,这是两种不同的“社会想象”。共同体是一把“双刃剑”。

如果简单把自然权利论者作为启蒙的代表,把赫尔德作为反启蒙的代表,那么无论是启蒙还是反启蒙,彼此都未能彻底战胜对方,而是共同注入了当代人的生活乃至人格结构中。但二者并非势均力敌,占上风的依然是启蒙一方。因为理性国家和资本主义市场经济已经是不可动摇的基本前提,抽象的个人权利和自由有一整套制度加以保证,乃至个人“被迫”去自由。当代人在寻求共同体的时候,自由始终是第一位的,确定性始终是第二位的,形形色色的共同体复兴运动证明了这一点。共同体关系的建构,选择性越来越大,强制性越来越小(Christensen & Levinson, 2003: xxxii)。共同体的维护靠的是“吊诡的互致个体化”(贝克等,2011:31)。无论如何,共同体理论从赫尔德到当代的变局表明,人性中“自然的”一面始终是不可或缺的,这是共同体概念的重要性所在。那么,在当代的土壤上,还能否重建共同体,实现社会整合乃至人格整合呢?有人悲观地感慨:共同体意味着自然而然、不言而喻的理解,而不是深思熟虑的理性考量。一旦人们开始讴歌共同体,共同体就不再成为共同体。现代人越是抱着追寻共同体的目的,就越是求之不得(鲍曼,2003:7-8)。有人乐观地期待,“只要个体的突围没有受阻乃至倒退”,那么借助某种“政治发明”,整合就是可能的(贝克等,2011:22)。无论如何,未来生活中在多大程度上能够保有何种意义上的“共同体”因素,端赖民情如何培育“自由”的新内涵。

参考文献:

- 奥茨门特,史蒂文,2009,《德国史》,邢来顺、肖先明、常县宾、徐继承、刘旭译,北京:中国大百科全书出版社。
- 鲍曼,齐格蒙特,2003,《共同体》,欧阳景根译,南京:江苏人民出版社。
- 贝克,乌尔里希、伊丽莎白·贝克-格恩斯海姆,2011,《个体化》,李荣山、范譔、张惠强译,北京:北京大学出版社。
- 伯林,以赛亚、亨利·哈代编,2011,《浪漫主义的根源》,吕梁、洪丽娟、孙易译,南京:译林出版社。
- 成伯清,2011,《社会建设的情感维度——从社群主义的观点看》,《南京社会科学》第1期。

^① 实际上,如何确定自愿与强制的界限正是赫尔德和滕尼斯理论中隐含的关键张力。

- 登特列夫,2008,《自然法:法律哲学导论》,李日章、梁捷、王利译,北京:新星出版社。
- 格哈特,乌塔,2009,《帕森斯学术思想评传》,李康译,北京:北京大学出版社。
- 赫尔德,J. G., 1998,《论语言的起源》,姚小平译,北京:商务印书馆。
- 卡斯滕斯,乌伟,2010,《滕尼斯传》,林荣远译,北京:北京大学出版社。
- 卡西尔,E., 2007,《启蒙哲学》,顾伟铭、杨光仲、郑楚宣译,济南:山东人民出版社。
- 康德,1990,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆。
- ,2007,《康德著作全集》第6卷,北京:中国人民大学出版社。
- 李工真,2005,《德意志道路:现代化进程研究》,武汉:武汉大学出版社。
- 李猛,1999,《论抽象社会》,《社会学研究》第1期。
- ,2012,《“社会”的构成:自然法与现代社会理论的基础》,《中国社会科学》第10期。
- 迈内克,弗里德里希,2008,《马基雅维里主义:“国家理由”观念及其在现代史上的地位》,时殷弘译,北京:商务印书馆。
- 梅尼克,弗里德里希,2012,《世界主义与民族国家》,孟钟捷译,上海:上海三联书店。
- 威廉斯,雷蒙,2005,《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:三联书店。
- 帕克,R. E.、E. N. 伯吉斯、R. D. 麦肯齐,1987,《城市社会学——芝加哥学派城市研究文集》,宋俊岭、吴建华、王登斌译,北京:华夏出版社。
- 帕森斯,T.,2003,《社会行动的结构》,张明德、夏遇南、彭刚译,南京:译林出版社。
- 伊格尔斯,格奥尔格·G.,2006,《德国的历史观》,彭刚、顾航译,南京:译林出版社。
- 周晓虹,2004,《芝加哥社会学派的贡献与局限》,《社会科学研究》第6期。
- Aldous, Joan, Emile Durkheim & Ferdinand Tonnies 1972, “An Exchange Between Durkheim and Tonnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous.” *American Journal of Sociology* 77(6).
- Barnard, F. M. 1969, “Introduction.” In J. G. Herder “On Social and Political Culture”, translated, edited, and with an introduction by F. M. Barnard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah 2000, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, edited by Henry Hardy. London: Pimlico.
- Christensen, K. & D. Levinson (eds.), 2003, *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Clark, Robert T., Jr. 1955, *Herder: His Life and Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Etzioni, Amitai 1993, *The Spirit Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers, Inc.
- Hallberg, Peter 1999, “The Nature of Collective Individuals: J. G. Herder’s Concept of Community.” *History of European Ideas* 25.
- Herder, J. G. 1800, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, translated by T. Churchill. New York: Bergman Publishers.
- 1969, “Journal of My Voyage in the Year 1769.” In J. G. Herder “On Social and Political Culture”, translated, edited, and with an introduction by F. M. Barnard. Cambridge:

- Cambridge University Press.
- 1997, *On World History: An Anthology*, edited by Hans Adler & Ernest A. Menze, translated by Ernest A. Menze & Michael Palma. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.
- 2002, *Philosophical Writings*, translated and edited by Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Translated, with Introduction and Notes, by Ioannis D. Evrigenis & Daniel Pellerin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kalberg, Stephen 1987, "The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany." *Sociological Theory* 5(2).
- Lenk, Kurt 1987, "The Tragic Consciousness of German Sociology." In *Modern German Sociology*, edited with introductions by Volker Meja, Dieter Misgeld & Nico Stehr. New York: Columbia University Press.
- Rheingold, Howard 1994, *The Virtual Community: Finding Connection in a Computerised World*. London: Secker and Warburg.
- Spencer, Vicki 1996, "Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder's Theory of Identity, Culture and Community." *History of European Ideas* 22(3).
- Taylor, Charles 2004, *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Tuck, Richard 1979, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tönnies, Ferdinand 2001, *Community and Civil Society*, edited by Jose Harris, translated by Jose Harris & Margaret Hollis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wells, G. A. 1959, *Herder and After: A Study in the Development of Sociology*. 'S-Gravenhage: Mouton & CO.
- Wirth, Louis 1926, "The Sociology of Ferdinand Tönnies." *American Journal of Sociology* 32(3).

作者单位:江苏省社会科学院社会政策研究所
责任编辑:闻 翔

Space Order as Moral Order: A village planning story with a blend of capital, ethics and village governance

..... *Huang Xiaoxing & Zheng Shuli* 190

Abstract:The paper analyzes the way to produce constitutive order under the community context of village space construction and community order reproduction. The authors focus on the planning story of Chao Village in P city. As a part of village order, spatial order, which is the result of the blend of capital, ethics and village governance, is essentially moral order. On the one hand, the village committee has a moral responsibility to meet villagers' need and protect them. On the other hand, villagers were involved in the moral order in cooperation, consultation or forced way. In the process of village planning, not only the village committee has finished the construct of institution order, but also a unique village spatial order has been made with the blend of village committee, villagers and different government departments. Viewing space as the carrier to reshape community order, the authors find that space production has become the basis of rural community reconstruction and community delimitation, and also the protective barrier for the community.

The Fate of Community: Theoretical change from the era of Herder to the Present Age *Li Rongshan* 215

Abstract:People in the contemporary era have to face a dilemma: The more you pursue community, the less likely to achieve it. The essence of this dilemma is the contradiction between security and freedom in contemporary society. To understand this tension, we must return to the early views of modernity. This paper examines the theoretical change on community from the era of Herder to the present age, in order to reveal the conceptual change of community. Overall, the concept of community in social theory has undergone a gradual "downgrading" process. In the view of Herder, community is a guiding principle above economy and society, which served as the highest form of life. In the view of Tönnies, community was reduced to the opposite of rational state and capitalist-civil society, and the society was predominant over community. From the Chicago School to contemporary theories, community downgraded further to a partial struggle under rational state and capitalist-civil society. The whole process can be summarized as changes in two steps of three patterns: the first step is from the "community as a guide principle" to "community vs. society"; the second step is from "community vs. society" to "community in society". The change of patterns actually reflects the deepening of modernity and the increasing contradiction between security and freedom in human experience.