



## The “Evolved” and The “Made”: Rethinking of Community and Society, by Ferdinand Tönnies

Fang Weigui

**Abstract:** Thanks to the recent, rather lively discussions on “communitarianism” or “community” among international academic circles, a long-forgotten major figure of modern sociology and his teachings have been rediscovered. The book *Gemeinschaft und Gesellschaft (Community and Society)*, by Ferdinand Tönnies, presents not only the first large, comprehensive system developed by German sociologists, but also, in a strict sense, the first sociological work in Europe, and as such, it signals the formal appearance of modern sociological theory on the historical stage. In Western languages, the terms “community” and “society” were initially regarded as synonymous, something that can be traced back to Classical Greece. In a path-breaking way, Tönnies introduced “community” and “society” as a dichotomous conceptual pair in sociological terminology and has since exerted an inspiring influence on keyword use in the field of political philosophy and social philosophy. His intention is to provide for the young discipline of sociology necessary conceptual instruments and thought patterns and enable it to use clear conceptual definitions and explanations to come to the exact grasp of the two poles of social reality: the liberal capitalist “society” and the historically evolved, or grown, “community.” By focusing on the apparent dualism between community and society, Tönnies attempts to depict the antagonism between tradition and modernity and to understand the existence and development of humanity in light of these two most abstract conceptions. His critical social philosophy divides the Social into the “made” society and the organically evolved community. Community amounts to an enduring, genuine way of living together whereas society is only a fleeting, superficial way of living together. Therefore, community should be understood as a living organism, society as a mechanical, artificial aggregate. As strongly connected with this differentiation, he offers the two concepts of the will of humanity: the real, natural “essential will” (Wesenwille) of the community and the ideal, artificial “chosen will” (Kürwille) of society. The investigation of these two forms of the will constitutes the core area of the book *Community and Society*, which therefore seeks to expand the discipline of sociology in the direction of anthropology. All these terms, whether community or society, whether essential will or chosen will, are idealized concepts that are intended to reinforce conceptualist thinking and structural analysis. In the context of Tönnies’ theory on the conceptual pair of *community-society*, the essential quality or “essence” of community is the completeness of humanity, the essence of society is the fragmentary and injured existence of humanity. Today, when humanity enters the era of “semi-modernity” (Ulrich Beck), it is of doubtless importance to reconsider the work of Tönnies and his idea of community again.

**Keywords:** Ferdinand Tönnies, community, society, essential will, chosen will.

**Author:** Fang Weigui studied, taught and did research between 1986 and 2006 at Universities of Humboldt, Aachen, Trier, Göttingen, and Erlangen. He also received his Ph.D. and became a professor in Germany. In 2006, he became a distinguished professor at the School of Chinese Language and Literature, Beijing Normal University, and a research fellow at the university’s Centre of Literary Theory. He became a Changjiang Scholar professor in 2012. His research focuses on comparative literature, history of concepts, and sociology of literature. His major publications include *Literary Language and Historical Consciousness* (Chinese); *On the German Literary Thought in 20th Century* (Chinese), *The Image of China in German Literature, 1871-1933: A Contribution to Imagological Research* (German); *Self-Reflection at the Time of Awakening and Resistance: Modern Chinese Literature 1919-1949* (German); and *The West and the Middle Kingdom: The Spread of Western Knowledge in Late Qing China* (German).

## “形成的”和“做成的” ——重評滕尼斯《共同體與社會》

方維規



[摘要]在近年來國際學術界熱議“社群主義”亦即“共同體”之時，一個曾被長期遺忘的社會學大師及其學說又被重新發現。德國現代社會學的奠基人滕尼斯的傳世之作《共同體與社會》（1887），不僅是德國社會學界提出的第一個大的綜合體系，也是歐洲第一部嚴格意義上的社會學著作和現代社會理論的正式登場。在西方語言中，“共同體”與“社會”原本就是同義詞，可以追溯至古希臘。滕尼斯開創性地將“共同體”與“社會”作為對立概念引進社會學語彙，因此而成為政治哲學、社會哲學中重要的關鍵詞設置者。他的追求是，從哲學層面為年輕的社會學提供概念工具和思考範式，用明確的概念設置及其闡釋來精準把握社會現實的兩極，即自由的、資本主義的“社會”與歷史形成的“共同體”。

滕尼斯借助共同體與社會之顯赫的二元框架來敘寫傳統與現代的對立，盡力從這兩個頂層概念來把握人類的生存和發展。他的批判性社會哲學把社會性概念分解為“做成的”社會與“形成的”共同體：共同體是持久的、真正的共同生活，社會祇不過是暫時的、表面的共同生活。因此，共同體當被理解為活的有機體，社會則是機械的聚合和人工製品。與此相對應，他區分了兩種“人之意志”，即共同體之實在的、自然的“本質意志”與社會之思量的、人為的“選擇意志”。對於意志形式的探索，是《共同體與社會》試圖向人類學方向拓展社會學的核心部分。無論是共同體還是社會，無論是本質意志還是選擇意志，都是理想型概念，旨在強化概念和結構性分析。在滕氏“共同體—社會”理論中，共同體的本質是人的整全性，社會的本質則是人的殘缺性。當人類步入“半現代”（貝克語）的今天，重新評價滕尼斯的著作亦即共同體思想，無疑仍能夠見出其現實意義。

[關鍵詞] 滕尼斯 共同體 社會 本質意志 選擇意志

[作者簡介] 方維規，1991年在洪堡大學獲哲學博士學位，1992—1996年在特里爾大學語言文學傳媒學院做博士後研究，1997—2000年任哥廷根大學東亞研究所研究員，2001—2006年任特里爾大學傳媒系暨漢學系研究員，2006年9月起任北京師範大學文學院教授、博士生導師，2012年被教育部遴選為“長江學者”特聘教授；主要從事概念史、文學社會學研究，代表性中文著作有《文學話語與歷史意識》《20世紀德國文學思想論稿》，德文著作有《覺醒與反抗時代的自我認識：中國現代文學（1919—1949）》《中國思想史與文學》《互聯網與中國：數字化生存》《德國文學中的中國形象（1871—1933）：比較文學形象學研究》等。

“共同體”曾是現代晚期人文社會科學中一個頗具影響的概念，也是國際學術界頗為關注的話題。20世紀晚期興起於西方的社群主義（Communitarianism）這一哲學“運動”，高舉“復興共同體”的大旗，在美國社會學家埃茲奧尼（Amitai Etzioni）的著述中，能夠見出讚美共同體的綱領性文字。<sup>①</sup>他認為，西方世界正處於極端個人主義的冰冷時代，因而期盼共同體的溫暖和人性關係的復蘇。當然，社群主義的代表人物還有麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）、桑德爾（Michael Sandel）那樣的思想家。或者，人們還會想到鮑曼（Z. Bauman, 1925—2017）的著作《共同體：在風險社會尋找安全》（2001）。對共同體的渴望是一個時興現象，因為人們對各謀其利、貌合神離的現代生活不滿，傳統共同體失去之後的社會不能實現“幸福生活”，所以渴望新的開端和社會新變，渴望共同體精神和價值。在當代社會科學中，儘管人們使用“共同體”概念時頗為謹慎，但由於它是社會科學中最基本的、包容最廣的概念之一<sup>②</sup>，因此，要論述現代“共同體”概念，滕尼斯（F. Tönnies, 1855—1936）是無法繞過的。他的《共同體與社會》不僅是德國社會學界所提出的第一個大的綜合體系，也是歐洲第一部嚴格意義上的社會學著作和現代社會理論的正式登場。這部著作也使他成為西方現代社會學的奠基人之一。

### 一 一個曾被長期遺忘的大師及其學說

尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）的好友、瑞士文化史家布克哈特（J. Burckhardt, 1818—1897）在其名著《意大利的文藝復興文化》（1860）中說道：

【歐洲】中世紀人的意識有着雙重視域，一面朝着世界，一面朝着自我內心，如同戴着共同的面紗，如同在夢中或者半醒狀態。面紗由教義、兒童般的拘束和妄想編織而成，透過面紗所看到的世界和歷史，呈現出奇異的色彩；人祇把自己看作族類、生民、派系、同盟、家族，或其他什麼共同屬性。這一面紗最早在意大利被掀開，人們開始客觀地觀察和探究國家，甚至世界上的一切事物；同時，主體強勢而出，人成為精神個體，並這樣看自己。<sup>③</sup>

布克哈特讓人們看到，在西方發展史上的一個關鍵時期，人們理解世界的方式發生了根本變化。不過，布克哈特所展示的中世紀情境，並未完全把19世紀排除在外，他的論斷對時人和後人都產生了深刻的影響。其實，在文藝復興運動之前和之後，還有不少歷史要端：古典哲學、基督教、人文主義、宗教改革、啓蒙運動、市民社會、資本主義等。然而，文藝復興運動無疑是一個巨變和覺醒的標誌，其顯著特徵是發現了“人”——作為主體的人，謀求成為世界的主人，歐洲因此踏上了征服世界的征程。

由此，歐洲與世界其他地方的文化之間發生了斷裂，那些地方還沉浸於家族、等級或部族等原初狀態。歐洲文明不僅意味着主宰一切，還催生自由——擺脫了傳統拘囿的自由。可是，這要付出人與人的隔閡、特別是孤獨的代價。這樣的代價不是太高了嗎？這種孤獨的自由意義何在、走向何方？最終會是空無和絕望嗎？所有貪慾、統治、壓迫，同時也是破壞，對自然的破壞和對人的摧殘，到頭來不都是“文明人”的自鳴得意、自欺欺人嗎？是否要催生新的共同體來抵抗和克服負面發展？

這類問題在西方早就不斷有人提出，尤其在德國。<sup>④</sup>現代社會學興起之時，滕尼斯於1887年

① Amitai Etzioni (Ed.), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995); Amitai Etzioni (Ed.), *The Essential Communitarian Reader* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998); Amitai Etzioni, *Political Unification Revisited: On Building Supranational Communities* (Lanham: Lexington Books, 2001); Amitai Etzioni, *The New Normal: Finding a Balance between Individual Rights and the Common Good* (New York: Transaction Publishers, 2014).

② Robert Hettlage, “Gemeinschaft”, *Staatslexikon* (Freiburg: Herder, 1995), Bd. II, 848.

③ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Frankfurt/Leipzig: Insel, 1997), 137.

④ Manfred Riedel, “Gesellschaft, Gemeinschaft”, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, [Stuttgart: Klett-Cotta, (1975), 2004], Bd. 2, 801-862.

發表《共同體與社會》。該書第一稿是作者1881年在德國基爾大學遞交的教授資格論文，出版時做了重大修改。它無疑是（德國）社會學的創始文獻之一。對滕尼斯和其他早期社會學家來說，高歌猛進的工業化是其發展社會學概念的背景，不少社會學家都從歷史變遷中提煉出自己的核心觀點。滕尼斯的追求是，通過“共同體”“社會”這兩個概念，從哲學層面為年輕的社會學提供概念工具和思考範式，如他在該書第一版“序言”中所說，他要對社會生活的基本問題做出全新的分析，用明確的概念設置及其闡釋，精準把握社會現實的兩極，即自由的、資本主義的“社會”與歷史形成的“共同體”。他認為，新的“社會學”的任務是，研究人們為何相互“接受”或“認可”。按照霍布斯（T. Hobbes, 1588—1679）的觀點，人與人作對纔是常理。滕尼斯則認為，人的相互接受，要麼為了集體利益，即共同體的福祉，要麼出於算計的個人目的而參與社會行動，例如在一個股份公司。顯然，滕尼斯的問題域是寬廣的，他要通過“共同體—社會”來理解世界及其發展趨勢。他所追求的社會理論，竭力為社會科學尋找哲學以及意志理論所涉及的心理學理由，並且融合了歷史哲學和法哲學因素。<sup>①</sup>

傳統社會與現代社會的二分是社會類型研究的經典範式，社會學家、哲學家滕尼斯對“共同體”與“社會”的探索頗具代表性。他試圖通過這對矛盾概念，細緻闡釋社會現實。這位獨立的德國社會學的締造者試圖在不同著作中，尤其在《共同體與社會》中，闡釋社會學的基本問題。他區分了普通社會學與特殊社會學，又將後者分為純粹社會學、應用社會學和經驗社會學。他把“共同體”“社會”看作純粹社會學的基本範疇，盡力從這兩個頂層概念來把握人類生存和發展。換言之，他將共同體和社會置於人類發展的兩個最重要的階段。第一階段是自然古樸的共同生活，第二階段是文明造成的人為產物：共同體是古老的，社會是新的。他不是從法學或歷史學視角考察社會，而是注重人對自己和人際關係的思考和感受，賦予“共同體”與“社會”這對概念以不同的社會能量。

《共同體與社會》發表之後，並未得到足夠重視，甚至“默默無聞”<sup>②</sup>，直到1912年第二版以後，纔被譽為“社會學”這個新學科的里程碑和典範著作<sup>③</sup>，並在滕氏生前出過八版。他無可非議地被看作德國社會學的大師，但大師的美名或多或少也緣於他於1909年創辦“德國社會學協會”，是該協會的主要組織者之一，並自1922年起擔任首任會長，直到1933年納粹上臺，他被解除大學教職和社會學協會會長職務。這位當時享譽世界的學者，唾棄納粹專制，鄙視納粹蠱惑人心的“人民共同體”（Volksgemeinschaft）口號；令他特別憤怒的是，納粹盜用了他的“共同體”概念。在德國社會學的締造者中，他也是唯一目睹了希特勒的上臺亦即魏瑪共和國末日的人。

滕尼斯生前聲名顯赫，但在1945年之後的德國幾乎被人遺忘。在社會學和哲學領域，他的著作都未得到系統研究；不僅如此，人們甚至不知道他一生著述的詳情，閱讀滕尼斯往往祇是出於歷史興趣。在社會學領域，不少人把他看作哲學家，並認為哲學家對社會學沒有發言權；<sup>④</sup>可是哲學界把他看作社會學家，幾乎未從哲學方向對他進行研究。他被遺忘的另一個原因可能是，他提出的“共同體—社會”二分法在一百年前風靡一時，後來成為教育階層盡人皆知的常識，以致人們不再記得、甚或全然不知這個二分概念的“版權”歸屬。祇是到了20世紀晚期，滕尼斯纔與齊美爾（G. Simmel, 1858—1918）、馬克斯·韋伯（M. Weber, 1864—1920）齊名，被公認為德國社會學的締造者之一，甚至被視為德國現代社會學的鼻祖。1980年代以降，滕尼斯重又得到德國社會學界的理論關注，《共同體與社會》又贏得不少讀者，二十四卷點校本《滕尼斯全集》也在

① Nele Schneiderei, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie* (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 32.

② Nele Schneiderei, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, 32.

③ 該書第二版獲得巨大反響，很大程度上還緣於德國當時的“青年運動”（Jugendbewegung）尋找共同體的激情。

④ 也有學者質疑此說，認為哲學家滕尼斯並不意味着沒有提出社會學的關鍵問題（Nele Schneiderei, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, 43）。

編纂之中。

與齊美爾、韋伯一樣，滕尼斯的學術事業橫跨不少專業（韋伯曾做過他的助手），這不僅有利於他轉向社會科學問題的研究，也為探討其他問題留下了足夠的空間。<sup>①</sup>在其豐碩的學術著述中，從《霍布斯的生平與學說》（1896）到臨終前的《近代精神》（1935），他專注於使其贏得社會學大師稱號的一個問題的深入探討，即誕生於西歐和北美的近代社會，為何有別於世界其他地方的社會，而且也有別於本土傳統共同體。這個問題，在滕氏著作中留下了深深的痕迹。在《社會學導論》（1931）<sup>②</sup>中，他針對《共同體與社會》出版之後德國社會學界的一些理論探討和論爭，又進一步論述了“共同體”“社會”及其相關概念。

在他眼中，近現代的思想標識，深深地打上了宣告理性和啓蒙將要來臨的霍布斯的印記，以及在他看來比歷史學家更深邃的孔德（A. Comte, 1798—1857）的烙印。另外，他認為近現代思想亦深受斯賓諾莎（B. d. Spinoza, 1632—1677）、萊布尼茨（G. Leibniz, 1646—1716）、康德（I. Kant, 1724—1804）、叔本華（A. Schopenhauer, 1788—1860）和斯賓塞（H. Spencer, 1820—1903）的影響。“共同體—社會”之命題，既涉及類型問題，也與社會發展史有關。就類型而言，滕尼斯借助共同體與社會之顯赫的二元框架來敘寫傳統與現代的對立，並對二者做出明確區分，以彰顯人類群體生活的兩種截然不同的類型。就發展史而言，他感興趣的問題是19世紀受到進化論思想影響的社會發展、近代社會的起源及其可能命運，以及與之相對的共同體的共生共存。

滕尼斯所做的顯然是社會學研究，但分析進路是抽象思考，與哲學不分畛域，他稱之為“概念思維”，並在該書第一版“序言”中告誡那些“不習慣概念思維的人”，不要對“這類問題”妄下判斷。他又在1912年的第二版“序言”中說，這本書是為哲學愛好者而寫的。<sup>③</sup>也是從第二版起，該書的副標題改為“純粹社會學的基本概念”。儘管抽象思維或許會導致“虛無縹緲”，但我們不能因此而詬病作者，尤其是對處於萌芽期的社會學來說，這類概念思維或曰抽象探討，很可能是唯一取徑，往往能給人啓迪。<sup>④</sup>但在進行“哲學思考”的同時，滕氏也是德國最早主張讓社會學獨立於哲學、將之建設為獨立學科的學者。<sup>⑤</sup>

## 二 “共同體”與“社會”概念小史

“社會”與“共同體”是社會哲學、歷史哲學、社會學的基本術語。這對概念與另一對概念“國家—社會”一起，在19世紀和20世紀早期（尤其在德國）的語言政治和思想政治中具有中心意義。在深入探討滕尼斯的“共同體”和“社會”思想之前，有必要先對這兩個概念作一簡要的歷史語義梳理。

在西方語言中，“共同體”與“社會”原本是同義詞。拉丁語中有各種“共同體”（“社會”）的相近表述：“civitas”“communitas”“communio”“congregatio”“societas”等，主要用於宗教語境，如“神聖共同體”（communio sanctorum），表示所有受洗者都是教會這一心靈共同體和耶穌之神秘軀體的一部分，且包含活着的和過世的信徒。目前已知的最早宣揚生死均屬耶穌共同體之信仰的表述，見於公元4世紀的聖尼西塔斯（S. Nicetas，約335—414）所著《慕道者須知六書》（*Competentibus ad baptismum instructionis libelli VI*）。表示宗教“共同體”的“societas”，也

① 滕尼斯對“公衆輿論”也做過研究，參見他的《公衆輿論批判》（1922）一書。他認為，公衆輿論在社會中的功能，相當於宗教之於共同體。他的這一觀點，得到後來的社會學家的批判性繼承。另外，他還對犯罪學、社會統計學、社會圖解學做過研究。

② Ferdinand Tönnies, *Einführung in die Soziologie*(Stuttgart: Enke, 1931).

③ 該書各種版本的滕尼斯“序言”，參見[德]滕尼斯：《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》（北京：商務印書館，1999），林榮遠譯。本文中滕尼斯思想的譯述，尤其是語錄，則根據原著。

④ 或許正因為此，也有學者將滕尼斯的代表作歸入現代社會學的哲學前史。

⑤ 恩格斯的《英國工人階級狀況》堪稱“社會學”的經典之作，但在馬克思、恩格斯那個時代，社會學尚在哲學之內。

已出現在公元5世紀，即信仰共同體或（死者和在世者的）神秘共同體。16世紀，聖依納爵·羅耀拉（S. I. d. Loyola, 1491—1556）創立“耶穌會”（Societas Iesu）。直至進入19世紀之後，二者亦無明確的區分，常常可以互換。<sup>①</sup>

“共同體”概念可追溯至古希臘，對應於古希臘語“κοινωνία”。這是一個頗富神秘祭禮色彩的詞語，柏拉圖（Πλάτων, 前427—前347）最早將之生造成哲學詞語，從而成為柏拉圖和亞里士多德（Αριστοτέλης, 前384—前322）哲學思想中的基本元素。柏拉圖在《國家篇》（*Politeia*, 又譯《理想國》）中強調，人依賴於共同生活的人，因而離不開“城邦”（polis）共同體。這一思想中已能見出後來亞里士多德的著名論斷：人天生就是政治動物。“政治動物”（zoon politikon）概念也能譯為（理解為）能夠組成共同體的生物。亞氏對人之本質的考察，直接將人置於不可或缺的社會關聯之中。<sup>②</sup>在自然哲學著作《動物志》中，他把人與蜜蜂、螞蟻一樣劃歸群居動物，且有共同目的和集體行動的能力。然而，人又不是一般動物，人有明顯的政治性，這在亞氏《政治學》中得到充分解說。與一般動物完全不同的是，人的協作不祇是為了生存和滿足基本需求。城邦的發展旨在更高的、倫理上的追求，即幸福人生和友誼。人是會說話的、理性的、講倫理的動物，祇有在政治共同體中纔能發展其潛能。

在現代和前現代關於“共同體”概念的諸多探討中，亞里士多德的著述總是一個重要焦點。“政治動物”之說的闡釋史極為豐富，而且常常是見仁見智；都從亞氏觀點出發，但因語境和興趣不同，“人”被說成“群居的”“社會的”或“共同體的”。尤其是拉丁語對亞氏“ζῷον πολιτικόν”（政治動物）的翻譯，如辛尼加（L. A. Seneca, 約前4—65）或阿奎那（T. Aquinas, 1225—1274）的解讀，使這個概念的語義發生了偏移，人不再總被看作“政治動物”，而是“社會動物”（animal sociale）。對這種闡釋的接受史，逐漸使這個概念本體化，被賦予天然特性。本體論思維強調原始的、先在的共同生活之基本結構，即人人都分享的共同體形態，這也使這個概念的政治性維度不斷褪色乃至消隱。<sup>③</sup>

近代以來的格勞秀斯（H. Grotius, 1583—1645）、萊布尼茨、黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）或洪堡（W. v. Humboldt, 1767—1835），都在不同語境中論述了人的基本共處形態。嗣後，即便面對歷史的快速發展以及別樣的政治關聯，馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）也強調了社會性的先在狀況。儘管工業化破壞了個體的共同體生活根基，馬克思依然不忘社會本體論思維傳統的價值：“人是最名副其實的政治動物，不僅是一種合群的動物，而且是祇有在社會中纔能獨立的動物。”<sup>④</sup>總的說來，在社會理論傳統中，社會性的優先地位一直得到較為普遍的認可，本體意義上的整體論幾乎是現代社會學和人類學的共識。另外需要指出的是，最遲自霍布斯起，另一思想傳統也很強勢，即與人的天然群體觀念相對立的個人主義，並由此生發出的自由主義的政治思潮。在契約理論的建構中，人們主要從個體考察和評判社會整體，個體既是出發點也是方法論支點。

### 三 滕尼斯開創性的二分模式：共同體與社會

在社會學中，共同體被界定為“人之群體建立在自然的（有機的）、相同出身的、觀念相似的和共同命運和共同追求基礎上的同本共在，與理性的、追求特定目的的社會相反”<sup>⑤</sup>。社會是

① Manfred Riedel, “Gesellschaft, Gemeinschaft”, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, 801-853.

②③ Lars Gertenbach/Henning Laux/Hartmut Rosa/David Strecker, *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010), 18-19, 21-22.

④ [德]馬克思：“《政治經濟學批判》導言”，《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，2009），第8卷，第6頁。

⑤ Georgi Schischkoff (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch* (Stuttgart: Kröner, 1978), 216.

由於外在目的而聚攏的，是包羅甚廣的整體。人與人的結盟是社會學的研究主題之一。滕尼斯認為，社會學是關於社會性的學說，“認可”是社會學的基本問題和研究對象。人們相互認可，建立聯繫，便是社會性行爲；若互不來往，甚至相互鬥爭，便無社會性可言。根據這一界說，人與人之間的所有協作都是社會性的。至於在什麼情況下、爲何目的走到一起，這不是首要問題。一個強盜團夥，一個家庭，一個股份公司，這些結合都是社會性使然。純粹社會學中的“社會性”概念，不包含對結盟動機的道德評判。

然而，各種同盟可以根據其性質、緊密性、持續性來分類。有些結合，比如家庭，相對持久而緊密。即便一個人恨其父母而離開家庭，卻依然屬於這個家庭，這一聯繫永久存在。而股份公司則屬於另一類聯盟，股東之間的結盟時間可以很長，卻不很緊密，他們甚至不必相互認識，祇是對利潤的興趣將他們聚到一起，但他們可以隨時離開。這一現象見之於股市，股東可以隨時因爲盈利或止損而賣出股票。

對於社會概念的早期思考，已見之於17世紀的社會哲學，後來經“社會學”延續至今；並且，人們還在不斷思考相關問題。霍布斯（《利維坦》，1651）、盧梭（《社會契約論》，1762）、黑格爾（《法哲學原理》，1821），都是出自不同時代的重要思想資源。將三者聯繫在一起的是，他們的著述讓人看到，人需要犧牲部分個體自由，纔能分享新獲得的共同自由。誰接受這種交換，誰就是社會的一員。社會被看作有目標的契約聯合體，這一基本設想在總體上延續至今。即便馬思、恩格斯（《資本論》）批判社會狀況，但他們並未否認“社會”概念本身，他們主要鑽研的是體現於經濟的社會需求。

直至19世紀晚期，滕尼斯纔開創性地将“共同體”與“社會”作爲對立概念引進社會學語彙，用以界定人際關聯的兩種類型。他提出的共同體與社會的二分模式，即兩種理論傳統的對照，很能讓人想到不少思想先驅可能對他產生的影響，事實也是如此。17世紀英國政治哲學家霍布斯對他的重要影響是毋庸置疑的，他曾深入鑽研過霍布斯的政治理論，著有研究霍布斯的書籍和論文，被許多人視爲重新發現霍布斯的學者。<sup>①</sup>他認同霍布斯的不少說法，例如霍氏在《利維坦》中所描述的理性、自私的世界中的生存狀態是“孤獨、貧困、污穢、野蠻又短暫的”（solitary, poor, nasty, brutish and short）。可是，滕尼斯的基本立足點是對霍氏自然法（人性的自然狀態或性惡論）的批判：霍氏在《利維坦》中把“所有人對所有人的戰爭”（every man is enemy to every man）描述成爭奪利益的普遍競爭和自然狀態；滕尼斯則認爲，那並非生存的原初狀態，而是私有制導致社會機制的解體或退化後的產物，即理智權衡的後果。從歷史發展或人類學和社會學角度來看，共同體是原初的、在先的，社會則是後來的，是共同體衰敗後的產物，或是社會所要摧毀的。

馬克思對滕尼斯的影響也是顯而易見的<sup>②</sup>；可以說，滕氏“社會”理論直接依託於馬克思對資本主義社會的偉大批判。他不僅在《共同體與社會》不同版次的“導言”中，而且還在其他著述中一再申明，他從“科學社會主義”的創始人那裏得益匪淺。該書第一版副標題即爲“論經驗性文化形式共產主義和社會主義”，這與19世紀歐洲的社會運動有着直接關聯。他的觀點很接近馬克思主義的批判立場：勞動分工和異化是市民社會的標識。《共產黨宣言》嚴厲批判了資本主義社會摧毀了所有田園傳統，“使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的‘現金交易’，就再也沒有任何別的聯繫了”，一切都“淹沒在利己主義打算的冰水之中”。<sup>③</sup>滕氏讚同馬克思的觀點，認爲從經濟視角觀察社會關係是最重要的視角。正因爲此，他認爲馬克思是最引人注目、最深邃的社會哲學家（第一版“導言”）。滕氏對“社會”經濟秩序的描寫，在很大程

① Hermann Korte, *Einführung in die Geschichte der Soziologie*(Opladen: Leske + Budrich, 1995), 80.

② 滕尼斯著有《馬克思的生平和學說》（*Marx. Leben und Lehre*, Jena: Lichtenstein, 1921）。

③ [德]馬克思、恩格斯：“共產黨宣言”，《馬克思恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009），第2卷，第34頁。



度上承接了馬克思、恩格斯的思想，《共同體與社會》的一些段落幾乎就是馬、恩對資本主義分析的改寫。<sup>①</sup>滕尼斯的學生雅科比（E. Jacoby, 1904—1978）認為，撰寫《資本論》的經濟思想家馬克思，不會是那個撰寫《共產黨宣言》的“共產黨人”，這一點對滕尼斯產生了深刻的影響。<sup>②</sup>

關於該書第一版的副標題，需要指出的是，滕氏從經驗層面論述的“共產主義”，祇是共同體的一種文化形式，例如家庭共同體或教會共同體，“社會主義”則是社會的文化形式。他是要把不同所有制的意義擴展至人的整個經濟、政治和精神生活（第三版“導言”）。換言之，滕尼斯並不崇尚《共產黨宣言》中提出的共產主義<sup>③</sup>。他認為，天然的社會基本結構是共產主義的，而現實的、正在形成的結構是社會主義的（第一版“序言”）；另一方面，他試圖證明近現代的自然法是關於“社會”的理論，必須與歷史的、有機的“共同體”理論區分開來。他要借助這種“理想型”區分來把握人類共同生活的歷史和現實狀況。並且，滕尼斯的總體傾向，是在向後看“共產主義”，回望那失去的古老而和睦的共同體。

查考德意志的共同體思想傳統，可以發現，赫爾德（J. Herder, 1744—1803）率先將契約國家排除在共同體之外<sup>④</sup>，滕尼斯更把資本主義經濟秩序排除在共同體之外。他們都從人的整全性出發，批判啓蒙理性對整全人性的摧殘，讚美德國人向來珍惜的文化道德傳統，並希冀共同體精神的延續或再生。在滕尼斯身上，人們很能見出德國人似乎歷來懷有的“反啓蒙”傾向和浪漫主義。在他看來，啓蒙在其解放思想、擺脫枷鎖的同時，始終遠離主導性生活形態，否定傳統機制和思維方式，而那正是歷史形成的、天長地久的東西，更接近自然本性。就社會倫理而言，19世紀晚期、20世紀早期充滿浪漫主義色彩的共同體理論，是啓蒙運動強調個性的契約理論的重要對立模式，強調社會關聯的倫理優先性和人的整全性。在滕氏“共同體—社會”理論中，共同體的本質正是人的整全性，社會的本質則是人的殘缺性。不難理解，《共同體與社會》的作者常被看作德國特有的、與西歐理性主義的社會哲學格格不入的社會學之代表人物，並以此載入“反西方的”德意志觀念形態之特殊發展的歷史。<sup>⑤</sup>

滕尼斯常被視為文化悲觀主義者，他的充滿懷疑精神的歷史哲學，早在19世紀就顯示出後來霍克海默（M. Horkheimer, 1895—1973）、阿多諾（T. W. Adorno, 1903—1969）那樣辯證看啓蒙的深邃目光。於是，“共同體”成爲一個充滿希望的、與“社會”對立的概念。對共同體的渴望亦即對現實的批判，往往是對有待實現的美好未來的憧憬，這時常與追憶過去的好時光連在一起，帶着對過去的眷戀和鄉愁。另一方面也要看到，儘管現代性充滿弊病、矛盾重重，但在社會中，人所追求的是與現代性密切相關的自我利益，追求政治、經濟、社會秩序的不斷變化，也有其進步意義。

① 儘管滕尼斯敬仰馬克思，但他認為馬克思祇是“社會”理論家，忽略了“共同體”範疇。這個觀點後來受到東歐社會主義陣營學者的詬病。

② Eduard G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung* (Stuttgart: Enke, 1971), 11.

③ 在1840年代，馬克思偶爾充滿激情地把一種將來的、建立在“聯合”基礎上的社會模式稱爲“共同體”（Gemeinschaft）。那是一種克服了勞動分工、統治和孤獨的狀態，唯有在共同體中纔能實現的狀態，如同馬克思、恩格斯在《德意志意識形態》（1846）中所言：“祇有在共同體中，個人纔能獲得全面發展其才能的手段，也就是說，祇有在共同體中纔可能有個人自由。在過去的種種冒充的共同體中，如在國家等等中，個人自由祇是對那些在統治階級範圍內發展的個人來說是存在的，他們之所以有個人自由，祇是因爲他們是這一階級的個人。”與“冒充的”或“虛假的”“虛幻的”共同體相對的是“真正的共同體”，“各個人在自己的聯合中並通過這種聯合獲得自己的自由”（《馬克思恩格斯文集》，第1卷，第571頁）。而在1850—1860年代，馬克思在其著述中不再說及“Gemeinschaft”意義上的“共同體”，更喜歡使用德語古詞“Gemeinwesen”，類似法語“commune”（公社，群體），用以表示現代“社群”（Gemeinde）以前之天然、原始的社會形態；其“天然性”被後來的金錢和貨物交換所取代，唯有在更高的社會主義亦即共產主義的“自由王國”纔能被重新建立。

④ 赫爾德曾經指出，應當在社會哲學的意義上對社會和共同體做出概念區分。他認為，“社會”是與國家相對的教會統轄下的基督教社會，“共同體”則關乎精神：精神共同體不依賴於國家，國家不保護它，也不給予經濟資助；它是精神，不謀求參與統治，而是自我掌管。赫爾德的這一區分，祇是濃重的宗教話語的一部分，對當時的宗教哲學和一般語言都影響甚微（Manfred Riedel, “Gesellschaft, Gemeinschaft”, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, 821-822.

⑤ Hans Freyer, “Ferdinand Tönnies und seine Stellung in der deutschen Soziologie”, *Weltwirtschaftliches Archiv* 44 (1936), 1-9.

#### 四 “有機的共同體”與“機械的社會”

《共同體與社會》開篇即說：“人們的意志在許多方面相互關聯，各種關聯相互作用；作用源自一方，另一方則承受或感受。各種作用的特定傾向，要麼維護他人意志或身體，要麼摧毀他人意志或身體，此乃肯定作用或否定作用。本書的理論研究，僅關注相互肯定的關係。”<sup>①</sup>滕尼斯認為，關係即結合，破壞性意志成就不了關係，他因而把矛盾和衝突的社會形態排除在其研究之外。在他看來，祇有壞的社會，而壞的共同體是自相矛盾、不合情理的說法。他祇對社會關聯的積極面感興趣：“不管在哪裏，祇要人們通過其意志，有機地相互結合、相互肯定，就會有這種或那種共同體。”<sup>②</sup>關於《共同體與社會》的一個一再被提及的“問題”或“缺陷”是，滕氏社會學其實祇奠基於共同體概念，這就無法觀照不良社會關係，權力、暴力、罪行都被他的社會學捨棄。

如前所述，滕尼斯把人的需求及相互間的認可分為共同體與社會這兩種相反的結構。共同體是原初型的結合，如家庭那樣，是“現實的、有機的生活”。社會則是自由的個體之間的關係，如一個城市的居民、市場的參與者等，或多或少是偶合的，祇是為了特定目的纔相互發生關係，滕氏稱之為“思量的、機械的”<sup>③</sup>。他解釋說：

首先需要對既存的對立面做一些說明：我認為，所有習慣的、私密的、單純的共同生活，都是共同體內的生活。社會則是公眾的，是世界。共同體中都是自己人，與生俱來，同甘共苦。走進社會，就如進入他鄉。青年人總被告誡，避免壞的社交，而說壞的共同體則有悖語感。與法律打交道的人，若祇認可結合之社會概念，或許會說家庭社會；然而，家庭共同體對人的心靈的持久影響，是每個成員都能感受到的。[……]人們說語言、習俗、信仰的共同體，卻說行業、旅行、學術的協會[社會：society]。尤為明顯的是商業會社，儘管成員之間也會有親密感和共同體的感受，但人們幾乎不說商業共同體。……共同體是持久的、真正的共同生活，社會祇不過是暫時的、表面的共同生活。因此，共同體當被理解為活的有機體，社會則是機械的聚合和人工製品。<sup>④</sup>

尤其在日常語言中，共同體一般是指若干個體的組合，通常有共同特徵，以及人以群分的感受（“我們”）。滕尼斯把共同體看作觀念、價值觀、情誼、常常還是財產的結合體，包括血緣共同體（親屬）、地緣共同體（鄰里）、精神共同體（友誼）等。共同體主要通過內在的血緣、親緣、地緣或精神聯繫在一起，是渾然生長在一起的整體，往往是自然而然，或是命運使然，比如無法選擇的出身，那是偶然性把人聯繫在一起並相伴一生。而精神共同體在滕氏看來最少本能性質，純粹源於習慣，從而也是最具人性的。

滕尼斯首先從家庭來解說共同體生活。親子關係是最典型的共同體關係，親密無比；對許多人來說，父母與子女之間甚至沒有“關係”，後者在很大程度上屬於前者。母親和子女的關係無疑是最親密的，來自本能的愛。這種愛無需思考，是一種天然聯繫。隨着孩子的成長，愛會淡化，取而代之的是家庭生活的習慣，以及對以往時光的記憶。習慣和記憶也是連接夫妻或兄弟姐妹的紐帶。家庭生活的習慣，給人帶來安全感，也在不斷增強共同體的感受，另有對同甘苦共患難的記憶。兄弟姐妹之愛在滕氏眼裏是愛的最高形式，因為那不是出自本能，而是建築於共同的記憶。就夫妻而言，“性慾之本能”並不是持久的共同生活的基礎。<sup>⑤</sup>婚姻是意志的結合，比如一方不想離開另一方，儘管多有煩惱，依然不離不棄，不想解除盟約。在共同生活中，失去個人的一些自由，並非就是壞事，“歸屬”給人帶來安全感，人們甚至意識不到這一點。簡言之，愛、習慣和記憶是家庭共同生活的基礎。

①②③④⑤ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), 3, 12, 3, 3-4, 7-8.

在共同體中，個人意志讓位於共同意志。母親日夜照料孩子，夫妻相互奉獻，兄弟姐妹相互保護。通過家庭亦即愛、習慣和記憶，共同體概念得到了最好的解釋，但這並不等於共同體生活僅限於家庭。滕尼斯還把他的共同體考察擴展至親情之外，例如村落、鄰里和朋友圈，或者宗教共同體。<sup>①</sup>出身、傳統和習俗，或血緣、地緣和精神的同屬，將個體聯合為整體，習慣是心靈的寓所，共同體成員的結合是真正的結合。滕氏共同體概念所表示的社會屬性，是指不同個體順從其意志，或曰基於人之意志的緊密結合，是熟人構成的道德共同體，因而能被喻為有機體。

以契約為紐帶的社會則與共同體不同，滕尼斯指出：

社會理論所構想的人之群體，與在共同體裏一樣，和平地生活和住在一起，但在根本上不是同心同德，而是分離的。在共同體中，雖有種種分離，仍然休戚與共；在社會中，雖有種種結合，隔閡猶在。因此，這裏不存在源自先在和必然統一體的行動，個人行為中也無法見出統一體的意志和精神，很少為了同道，祇是為自己。這裏祇是各歸各的，與其他所有人處在緊張狀態中。<sup>②</sup>

從“人之處境”的概念模式來說，“社會”與“公共領域”同義，不斷把人從自我分離出去；“共同體”則與能夠回歸自我的“親密”同義，是“自在”而非“異在”。<sup>③</sup>誠然，生活在社會中的人，並不都是敵人，其他人也是社會成員，但社會中的結合並非真正的、發自內心的結合。每個人祇是有所圖纔與他人協作。“沒有人會為別人做些什麼、貢獻些什麼、賞賜或給予什麼，除非想到報答或回贈，且至少要同他的給予同等的回報。”<sup>④</sup>社會中的人是“經濟人”(homo oeconomicus)，是理性的利己主義者，人人都是買家和賣家。因為每個人都想着自己的好處，他人也會為了自己的好處而答應“交換”，所以人與人的關係纔會是潛在的、如霍布斯所說的“所有人對所有人的戰爭”。儘管有着表面的禮貌來調節人與人的交往，但討好他人的目的是獲得回報：表面現象掩蓋着真相。以回報和個人利益為基礎的關係，在社會中司空見慣。滕氏用“社會”來描述的現象是，個體為了特定目的纔走到一起，這種共處可與受到外在目標驅使的機械現象相比較。傳統共同體成員分享共同的理解而非共識，現代社會成員至多祇有共識而無共同理解。

滕氏“共同體”與“社會”概念的對立關係，其實來歷久遠，亞里士多德早就區分過“形成的”與“做成的”。並且，從歐洲古典時期起，“有機體”與“機械體”就是描寫社會關係的常用比喻。在滕尼斯的社會哲學中，兩個概念傳統被組成一對對立概念，他也因此成為政治哲學、社會哲學中重要的關鍵詞設置者。按照韋伯的觀點，社會學必須堅持價值中立原則；而通覽滕尼斯對共同體和社會的考察和評判，不難看出他的價值取向。他更多地站在共同體的生活形態一邊，對共同體的評價遠遠高於對社會的評價，僅“有機”與“機械”之喻就能讓人一目瞭然。滕氏眼中的社會關係在過去是有機的，當前是機械的，而社會性理當祇是有機的。因此，他宣揚的是，回歸原初的共同體形態。

也是在這一語境中，滕尼斯常被視為19—20世紀之交興起的文化悲觀主義的早期代表。這種悲觀情緒瀰漫於韋伯對現代性枷鎖的批判，亦淋漓盡致地體現於斯賓格勒(O. Spengler, 1880—1936)的《西方的沒落》(1918—1922)一書。崇尚“共同體”及其在社會學中的概念確立，也在哲學領域產生了影響：舍勒(M. Scheler, 1874—1928)在《價值的顛覆》(1919)中，進一步強化了滕尼斯對共同體與社會的區分，認為社會“很難說是各種由血緣、傳統和生活習俗結合而成的‘共同體’的上位概念，更應說所有‘社會’都祇是殘渣，是在對各種共同體的內部侵蝕過程中產生的”<sup>⑤</sup>。另有桑巴特(W. Sombart, 1863—1941)那樣的經

①②④ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12, 18, 34, 34.

③ Manfred Riedel, “Gesellschaft, Gemeinschaft”, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd.2, 860.

⑤ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke*(Bern: Francke, 1955), Bd. 3, 140.

濟學家或神學家特洛爾奇 (E. Troeltsch, 1865—1923) 一再表達的擔憂，即歐洲的逐漸美國化和工業化將會“蕩滌所有共同體的發展和一切有機之物”<sup>①</sup>。

## 五 “選擇意志”與“本質意志”

滕尼斯並不祇是滿足於兩種不同社會形態 (類型) 的對照，他還區分了與之相對應的兩種人之意志，也就是構建社會關係的心理機制：一種是“本質意志” (德文: Wesenwille, 英文: natural will)，另一種是“選擇意志” (德文: Kürwille, 英文: arbitrary will/rational will)。共同體的本質意志或社會的選擇意志，是兩種最基本的認可意志。在滕尼斯看來，本質意志是生命在作用，聽從的是性情和良知，行為和目的是統一的。而與社會打交道，就會出現“動機”，需要做出“選擇”，這纔有選擇意志。滕氏原先用的是“Willkür” (自由選擇，任意) 一詞，該書1920年第三版時纔將之改為“選擇意志”。對於意志形式的探索，是《共同體與社會》試圖向人類學方向拓展社會學的核心部分。

與“共同體”“社會”概念一樣，“本質意志”“選擇意志”也是理想型概念，有助於對人的行為動機進行結構性分析。意志的這兩種基本形態，與共同體和社會難解難分，體現出兩種不同的發展階段。對此，滕尼斯的分析思路也大同小異。他說，本質意志是人的原初意志，是“實在的、自然的”；選擇意志則是“思量的、人為的”。共同體以本質意志為紐帶，傳統是其根基，也祇有從中得到解釋；選擇意志是旨在未來的意圖、方案、決定和行為。<sup>②</sup>在本質意志中，情感因素超過認知目的，選擇意志則如阿奎那所說的“理性的欲求” (appetitus rationalis)。本質意志是本能的、自發的，或者自然形成的，體現於不假思索的行為。人與人的相遇，也是各種意志的相遇。若能相投，便形成一種聯繫，即一種依託於共同體意志的社會性，個人意志融入社會性意志。共同體中的認同感是默契的，建立在共享信念和情感的基礎上。規矩往往不是設置的，存在於共同體的下意識，不言自明，理所當然。互助無需商談，而是發生，且不必監督。在滕氏看來，本質意志依託於愛；並且，原來不喜愛的東西，習慣可以使之順眼。<sup>③</sup>記憶則是儲存愛和習慣的關鍵，“應當被看作精神生活的原則，從而也是人之本質意志的特殊標誌”。<sup>④</sup>愛、習慣和記憶與共同體的關係，構成本質意志的基礎，或催生本質意志。

滕尼斯分析了共同體的不同形式，如家庭、世系、民衆、村莊、鄉鎮、行會等，而把大城市看作以契約、商業、金錢為特徵的社會。任何一種同盟的形成，不管是共同體的還是社會的、短暫的或長期的，都是人的意志使然，或曰社會性產生於人的意志。在共同體中，集體幸福是重要的，社會中則是個人利益第一。然而，這兩種類型都離不開個人意志的相互肯定。並且，社會關係也不受到時間的制約：若以當今社會為例，兩個人哪怕祇是一夜情，也是一種社會關係。社會性取決於雙方的意願，可以祇有一夜，也可以如民族間的幾百年交好。

結合的意志並不總是昭然若揭，並不像步入婚姻殿堂時的盟約；多半是其他目的在起作用，即通過共同行為達到某種目的。在社會結合中，例如簽訂工作合同，雙方的目的是很不相同的，但是雙方在場，都有結盟的意志。雇主與雇員、房東與房客、賣主與買主之間的關係是典型的社會關係。選擇意志是社會生活的基礎，先於所要從事的活動，並且主要是對未來的設計，謀求利益的最大化。它的表現形式是個人主義，其重要特徵是虛榮心、貪婪、色慾、金錢慾和支配慾，祇追求個人利益，而不是共同福祉。因此，共同體中有規矩，社會中則有法律、規章制度和公衆輿論，旨在調節社會中的關係和活動。

① Werner Sombart, “Studien zur Entwicklungsgeschichte des nordamerikanischen Proletariats”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21(1905), 216.

②③④ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 73-74, 78, 80, 82.

## 六 理想型概念的認識功能

有兩種社會學思想家，他們以極不相同的原因留在讀者的記憶中：一種是其對大量基本概念的區分而引人注目，他們的概念區分多半還有不同的變更說法，並且在其生前就廣為流傳，或者，人們會在他們去世以後重構和歸納其概念脈絡及其著述史。與此不同，另一種思想家則以唯一的重要區分所產生的重大影響取勝；並且，這一區分一再出現在其著述之中，可被視為一個論題的不同變奏。韋伯、盧曼（N. Luhmann, 1927—1998）可被歸入前一種思想家，滕尼斯、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）可被歸入第二類，他們的著述涉獵甚廣，但總能讓人看到相同的基調。在哈貝馬斯的著作中，“工作”與“互動”亦即“以成就為指歸”（*erfolgsorientiert*）和“以理解為指歸”（*verständigungsorientiert*）的行為，形成矛盾的主綫。而在滕尼斯那裏，“共同體”與“社會”的矛盾如同一根紅綫，貫穿其著述始終。我們也可以換一個視角：在齊美爾、韋伯廣博的著述中，究竟什麼是他們的“社會學代表作”呢？對於這個問題，迄今還有爭議。但就滕尼斯而言，他的代表作一開始就毫無疑問，即後來使他聞名遐邇的《共同體與社會》。

從某種意義上說，《共同體與社會》是一部充滿歧義甚至矛盾的著作。尤其是對共同體與社會的關係感興趣的人，有時或許會有霧裏看花之感。二者究竟是毋庸置疑的矛盾，還是歷史發展中或邏輯上的先後階段？或許是不可分割的一個混合體？對於這些問題，滕尼斯其實並未給出明確的答案。然而，他的思考也對迪爾凱姆（É Durkheim, 1858—1917，一譯涂爾幹）、韋伯產生了影響。從學理上說，類似於後來迪爾凱姆在《社會分工論》（1893）中描述兩種社會結構之純粹類型時的“有機團結”（*solidarité organique*）與“機械團結”（*solidarité mécanique*）的對比<sup>①</sup>，韋伯在《經濟與社會》（1921—1922）中所區分的“共同體化”（*Vergemeinschaftung*）與“社會化”（*Vergesellschaftung*），滕尼斯當初是要借助“共同體”與“社會”這一理想型區分，進行結構性分析。

滕尼斯試圖用共同體與社會這兩個社會學概念，區分人與人之間的具體關係。然而，還不能十分肯定地說，家庭關係自然會帶來思想上的共同記憶，而契約社會就一定是冰冷的關係主宰一切。反過來說，在一個由合同關係組成的社會中，也可能有着深厚的人際情誼。“共同體”概念試圖與“社會”有所區別，但也不能一概而論。<sup>②</sup>我們應當看到，在《共同體與社會》中，滕尼斯探討了社會化理論，這是工業化和城市化之快速發展中的一個極為現實的論題。作者感興趣的不是概念的歷史功能，或準確再現現實關係，而是解析理想型概念，即純粹社會學概念，旨在強化概念，從概念層面揭示“社會本質”。他一再強調指出，我們要對純粹的概念設置與社會現實做出嚴格區分；換言之，他所探討的不是應用社會學問題，而是純粹社會學的理論問題。在實際生活中，很少存在純粹的共同體或社會，顯然可見的是混合形態，即共同體和社會因素的相互膠著。弗萊爾（H. Freyer, 1887—1969）早就指出：社會和共同體不祇是社會共同生活的兩種可能性，而是社會現實的兩個階段；共同體祇會成為社會，社會總是源自共同體。<sup>③</sup>其實，對於共同體與社會，迄今沒有公認的說法。

與上述問題密切相關的還有另一個問題，即對《共同體與社會》之“社會悲觀主義”的理解和判斷。應該說，這多少緣於滕尼斯對“共同體—社會”的兩極化處理。<sup>④</sup>但也有學者認為，不

① 為了對應共同體與社會的二分，迪爾凱姆採用了“機械團結”與“有機團結”之說，但翻轉了評價傾向。他顯然要與滕尼斯分清界綫，把同質的、更多象徵意義的傳統共同體看做“機械的”，而正在形成的，建立在異質、分工和依賴基礎上的社會則是“有機的”。同樣與滕尼斯不同，他不認為文化和現代生活處於崩潰的邊緣，他試圖證明社會秩序也能在現代大集體的關係中生存。

② *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008), 76-77, 85-89.

③ *Hans Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie* (Leipzig/Berlin: Teubner, 1930), 182.

④ *Nele Schneidereit, Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, 35.

能把滕氏看作文化悲觀主義者：他既不認為社會關係是有機的或機械的，也不認為非此即彼，或祇應當是有機的。滕氏所言社會關係，永遠是近似有機和機械，祇是在不同歷史時期，其中一種趨勢佔上風。滕氏的批判性社會哲學把社會性概念分解為做成的/人工製品（社會）與形成的/有機體（共同體），這是一個認識論問題，或曰考察社會關係的方法。“共同體”與“社會”概念之間的關係是辯證的，二者對立卻相互牽連、互為映襯，人們能在對照中更好地把握人類生活的社會現實。<sup>①</sup>的確，滕氏所說的兩種社會關係的基本形態互為襯托：共同體之原初、天然的形態與社會的人為形態彰明較著。

## 七 滕尼斯理論在西方的不同命運

舍爾斯基 (H. Schelsky, 1912—1984)、阿多諾、科尼希 (R. König, 1906—1992) 是第二次世界大戰後聯邦德國最有影響的社會學家。舍爾斯基對滕尼斯的學說置若罔聞，法蘭克福學派則對滕尼斯這位馬克思的敬仰者不感興趣，民主德國的社會學界同樣如此。其中一個重要原因，是第三帝國時期納粹意識形態對“共同體”概念的肆意挪用。滕尼斯共同體思想在魏瑪共和國時期的巨大影響，也使後來有些學者把他看作納粹先驅。社會學科隆學派奠基人科尼希極力倡導經驗主義社會學研究，與堅持社會哲學方向、崇尚辯證社會學的阿多諾亦即法蘭克福學派分庭抗禮。科尼希曾斷然反對納粹鼓吹的共同體觀念，1940年代流亡瑞士後，更堅定了他的立場。正是對社會學中運用共同體概念的懷疑態度，使他對滕尼斯的共同體研究持批判態度，認為滕氏哲學和認識論基礎是錯誤的。在他看來，“共同體”在社會學中是一個搖擺不定的基本概念。一個基本概念，卻又搖擺不定，這就增加了把握這個概念的難度。他認為滕氏“共同體—社會”對立模式不夠具體，囊括人際關係的所有可能的形式。此外，他不贊同共同體記憶體在原初的統一意志，歷史過程並不一定就是從共同體到社會的發展，共同體也可以是社會的結果，很難明確區分這兩個概念的特徵；並且，一個概念不應當凌駕於另一個概念。<sup>②</sup>科尼希對滕尼斯的批判幾乎是全方位的，這導致戰後德國本土的滕尼斯研究直至1970年代基本上沒有展開，其影響遠不及他的同時代人齊美爾和韋伯。與對經典社會學家不計其數的研究相比，滕尼斯研究也寥寥可數，兩部較有分量的著作祇是例外：貝爾鮑姆的專著《滕尼斯的社會學體系：以滕氏社會形態研究為中心》（1966）<sup>③</sup>，滕尼斯的學生、二戰期間流亡新西蘭的雅各比所著《滕尼斯社會學思想中的現代社會：生平述評》（1971）<sup>④</sup>。

與滕尼斯思想很長時間在德國的命運不同，他的“共同體”與“社會”二分理論在美國社會學界深具影響。<sup>⑤</sup>帕克 (R. Park, 1864—1944)、雷德菲爾德 (R. Redfield, 1897—1958)、貝克爾 (Howard Becker) 受滕尼斯影響，提出了宗教社會與世俗社會、人與城市的二分學說。尤其是帕森斯 (T. Parsons, 1902—1979) 的“結構功能主義” (structural functionalism)，就是從借鑒滕氏共同體與社會的二分法開始的。他在《社會系統》（1951）一書中，引入“模式變量” (pattern variables) 理論，分析了社會成員之價值取向和行為規範的五種對立模式，用以描述傳統社會與現代社會之間的差別。帕森斯不但突破了滕氏二分法，也告別了滕氏共同體學說。帕森斯的學說不但意在揭示“傳統”共同體向“現代”社會過渡過程中的觀念和行為變化，也對角色理論具有重要意義。他後來又在《現代社會的系統》（1971）中，否定了共同體與社會的對立模式，認為共同體存在於社會，各種共同體是社會的組成部分，也是社會穩定的必要因

① Nele Schneidereit, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, 35-36, 40.

② René König, *Das Fischer Lexikon Soziologie* (Frankfurt: S. Fischer, 1958), 83-88.

③ Alfred Bellebaum, *Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen* (Meisenheim: Hain, 1966).

④ Eduard G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies - Eine biographische Einführung*.

⑤ 澳大利亞、新西蘭、日本等國的社會學界對他也早有接受。

素。原先得力於韋伯的著作，後經帕森斯的拓展，滕尼斯提出的社會學基本概念已經成為國際學術界的共享財產。帕森斯之後，滕尼斯學說在英美學界的進一步傳播，當歸功於卡恩曼（W. J. Cahnman, 1902—1980）、赫伯爾（R. Heberle, 1896—1991）的譯介工作。<sup>①</sup>

人類是兩個世界的居民：一個是古樸的、穩定的小世界；一個是現代的、不斷變化的、幾乎無邊無際的大世界，越來越讓人感受到各種斷裂。貝克（U. Beck, 1944—2015）在其論著《政治的發明》（1993）中描寫了這種奇特現象，視之為現時代向另一個現代的過渡：“現代瓦解了傳統，而現代又正在被席捲。”一切都不是事先籌劃的，而是現代社會之理性主義和自我中心主義始料未及的附帶後果。現代世界解決問題的策略（更多理性，更多市場，更多技術，更多權利），在解決問題的同時，又製造出新的問題，一再顯示出人們所熟悉的進步工具的局限性。因此，貝克認為，現代的進步祇是半現代。<sup>②</sup>他在《風險社會》（1986）中指出，個性化帶來的不祇是自由和發展，還有孤獨和失落。<sup>③</sup>在“半現代”的今天，在西方學術界熱議“社群主義”之時，重溫滕尼斯的學說，無疑還能夠見出其現實意義。

① Werner Cahnman / Rudolf Heberle (Eds.), *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied and Empirical. Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1971); Werner Cahnman, *Ferdinand Toennies: A New Evaluation. Essays and Documents* (Leiden: Brill, 1973); Werner Cahnman, *Toennies, Durkheim and Weber*, in: *Social Science Information* XV (1977) 6, 839-853; Klaus Heberle (Ed.), *Ferdinand Tönnies in USA: Recent analyses by American scholars* (Hamburg: Fechner, 1989).

② Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993), 92.

③ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 175.