

滕尼斯与齐美尔：社会伦理 同文化伦理的分流

社会
2019·2
CJS
第39卷

张巍卓

摘要:作为德国社会学的两位奠基人,滕尼斯和齐美尔奠定了截然相反
的两种现代伦理生活格局。伦理世界观的分流源于他们各自对时代处境的体
验以及对思想史的独特解释。从近代自然法的角度出发,滕尼斯的社会伦理
的核心是重建政治社会的秩序与风尚,一切价值最终都要融入社会;与此相
反,齐美尔的社会学思考从一开始就以对社会伦理的批评作为前提,他将超
越社会的个体生命视作伦理的目的,对他来说,生命不仅意味着身处社会之
中的个体具有饱满个性,而且从自身孕育出客观的、适用于他自己的伦理责
任。从帝制时期到魏玛时期,德国社会伦理同文化伦理的分流、交织与合流
为我们提供了一条理解德国社会学史的清晰主线。

关键词:滕尼斯 齐美尔 社会伦理 文化伦理 共同体 生命

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2019.02.009

Tönnies and Simmel: The Divide of Social Ethics and Cultural Ethics

ZHANG Weizhuo

Abstract: As two founders of German Sociology, Ferdinand Tönnies and Georg
Simmel laid the foundation of the opposite pattern of modern ethical life. Their
divide of the ethical view of life stemmed from their experience of the age and
the explanation of the intellectual history respectively. From the context of the
natural law theory, the essence of Tönnies' social ethics is reestablishing the
order and custom of modern political society, every cultural value must meet
the needs of society, therefore he traces back to the social history of German
people and has portrayed a new ethical life of German society by reinterpreting

*作者:张巍卓 中国社会科学院社会学研究所(Author: ZHANG Weizhuo, Institute of
Sociology, Chinese Academy of Social Sciences)E-mail: zzw.88820@163.com

the family spirit. By contrast, Simmel's sociological thought made the critics of social ethics the precondition from the beginning. In his view, the scholars who share the worldview of social ethics have not noticed the fate of externalization and ambiguity of modern politics and social development. So, he regards the individual life that transcends the society as the end of the ethics. The head-on confrontation between Tönnies and Simmel begins from their interpretations of Friedrich Nietzsche's moral doctrine and then ascends to the debate on Kant's ethics. Tönnies' social ethics is the derivative of Kant's ethics, from individual rational self-discipline to collective normative psychology. Simmel believes that Kant had presupposed a pure rational other outside the individual, so he fell into the abyss of heteronomy. Tönnies' social ethics have now enlarged this paradox to the wealth position and power domination by the social authority. Thus, the social ethics obliterates the value of individual's life. Simmel thinks that life not only means individual being in the society has his full personality, but also gives birth to the objective ethical responsibilities applied to himself. From the period of the German Reich to the Weimar Republic, the divide and the converging of the social ethics and cultural ethics have provided us a principal line to understand the history of German sociological theory.

Keywords: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, social ethics, cultural ethics, community, life

一、引言

在《从黑格尔到尼采》一书里,卡尔·洛维特用“分裂”一词深刻概括了 19 世纪德国思想运动的特征(洛维特,2006:37-38)。仔细分析,我们可以从中发现三波渐进的潮流。第一波浪潮以 1830 年“七月革命”为标志,它促成老德意志传统、法国大革命以来的德意志“理想主义”(Idealismus)的双重破灭。在工业、资本、民主口号、群众运动这些现实力量面前,德意志各邦的神圣王权和等级制光辉逐渐暗淡,由黑格尔和歌德为 19 世纪初的理想“新市民”打造的整全理念王国与自然王国也迅速坍塌,他们的信徒不堪一击,要么退化成只相信外部物质利益的唯物主义者,要么沦落为贩卖个人内在体验的存在主义者,皆同“全人”的理想告别。

就在短短的十余年间,分裂感迅速席卷德意志大地的每个角落。1848年革命刮起了第二波分裂浪潮,这次是民族国家同作为它的“黑暗质料”的社会分离(马克思,1963:19)。德意志民族统一的热情越空前高涨,普鲁士的权势和武功越震撼着整个欧洲大陆,家庭与市民社会就越破败,病态如影子一般与辉煌相随,社会在撕裂,庄园与城市在割离,狭隘的容克地主和大资产者为了眼前利益置民族长远利益于不顾。作为来自底层的回应,无产者的意志也在觉醒和集结,从此走上漫漫的抗争之路。

社会的分裂推动了第三波分裂潮流——文化或伦理的分裂。19世纪初的德意志学人在文化民族同政治民族、普世主义同民族主义之间艰难统一的努力(勒佩尼斯,2010:4-11;梅内克,2007)如今归于瓦解,小到学院派的自然科学与人文科学之争,大到关乎帝国法权秩序的罗马道路与日耳曼道路的对立,直至世界历史图景里的现代进步主义观念与古老神秘主义信仰的冲突、澄明天空和混沌大地的对峙,无一不是分裂的真实表现。

当尼采在炮火隆隆的普法战场看到德国人高歌猛进,内心升腾起的却是对“德意志性”的厌恶感,他已经如先知一样预见到:看似伟大时代的帷幕背后,人不得不去面对生活的整体意义越来越稀薄的命运,不得不站立在虚无的颓废者的深渊当中。暂且不论尼采重返古希腊悲剧精神之道,他在此提出了真正切中时代命脉的问题:在当下的处境中,什么才是具有生命的整体意义的生活?我们又如何去过这样的生活?

正在诞生的德国社会学家群体既深切地体验到了时代的痛点,又志在担当重塑整全人性和伦理的使命。米兹曼(Mitzman, 1973)紧紧抓住“疏离”(estrangement)这一尼采式的处境,指出社会学家们有意识地游离于帝制德国的正统意识形态和学术体制之外;林格尔(Ringer, 1969:162-163)进一步从建设性的视角出发,指出德国社会学家形成了一个超乎保守和激进态度的“士大夫”团体,他们以科学的眼光正视且应对现代社会条件。无论后来的研究如何推进了对这一新科学范式¹的理解,问题的核心仍然是知识的价值指向或其中的伦理图

1. 凯斯勒(Käsler, 1984:9-31, 120-197)的经典研究曾总结了德国社会学史叙事的几种范式,包括“经典家的历史”、“学派的历史”、“观念的历史”、“科学的历史”、“氛围的历史”等,聚焦的无非是知识和知识人的活动及其氛围。

景。雅斯贝尔斯借着对韦伯思想的解读敏锐地看到，韦伯所代表的德国社会学就其本质而言乃生存哲学，它从认识自我的意义出发，直到用世界文明的视野和容纳百川的胸怀“照亮”整个时代（雅思培，1992：3-6），实现自我人格的整全。

要真正理解德国社会学的伦理使命，我们就需要返回奠定其原初格局的两位创始者——滕尼斯和齐美尔的思想世界。有生之年，尽管两人惺惺相惜，共同担负起社会学学科建设的责任，但彼此又不乏火药味十足的批评，从一开始就分道而行。在滕尼斯看来，齐美尔“太都市化”、太分析化而缺少综合的精神（Tönnies, 1961:290; Tönnies, 1965: 50-52）；在齐美尔的眼中，滕尼斯受社会主义民主信念影响太深，错过了对个体人格的独立的深刻洞见（Simmel, 2012:151）。他们的差异既体现在思想风格（综合/分析；内容/形式）方面，也体现在人格气质（友爱/超逸）方面，不过，最根本的差异莫过于他们以截然相对的方式开辟了两条通向人格整全的道路：滕尼斯认为整全的最终承载者是共同体生活，而齐美尔则要在社会或共同体之上，寻找超越性的文化和生命的价值，认为只有个体才是这一价值的真正担当者。可以说，两人的社会学展开了两种相对的伦理方案——社会伦理（soziale Ethik）²与文化伦理（kulturelle Ethik）。³

社会学并非同传统断裂，而是继承。滕尼斯和齐美尔的对立，首先意味着返回德国理想主义视野的两条脉络：滕尼斯是黑格尔式的，齐美尔是歌德式的；前者追求个体通过教化融入整体，后者则从个性的丰富与提升中抓紧自身的命运之弦。他们将德国文化的命脉传递给社会学这门学科，深刻影响了同时代以及后世的社会学家。在韦伯、特洛尔奇、桑巴特等人那里，我们可以看到社会伦理同文化伦理、整体价值同个体价值的并行与冲突，也能看到他们以各自的方式化解矛盾，扩展人格的

2. 我们在这里使用的“社会伦理”中的社会（sozial）一词，有别于专指与共同体相对的“社会”（Gesellschaft）。滕尼斯区别了 sozial 和 Gesellschaft 的用法，前者包含的范围更广泛，指人和人之间一切肯定性的相互联系，囊括了共同体和社会，而后者限定在现代自由个体的理性结合。“社会伦理”即在社会之上的共同体的伦理秩序。

3. 多少能够证实这一差异的是，尽管滕尼斯在 1892 年加入了“德国文化伦理学会”，但是他坚持想将学会名称改为“德国社会伦理学会”（卡斯滕斯，2010：139），而齐美尔则在其文本里多次流露对“社会伦理”的反感，早年的《道德科学导论》攻击的靶子就是康德的伦理学及其必然导致的“社会伦理”的后果。

理论力量。从帝制时期到魏玛时期,社会伦理同文化伦理的分流、交织与合流构成了德国社会学史的一条清晰主线,由滕尼斯和齐美尔的伦理世界观的比较出发,我们可以把握通达德国社会学的探照灯。

有鉴于此,本文试图将滕尼斯和齐美尔置于彼此对话的背景之中,从明确的文本线索详细展开两人之间的交锋。这场持续彼此终生的交锋经历了三个阶段:在第一个阶段,滕尼斯的《共同体与社会》首先系统地勾勒了他的社会伦理观,而齐美尔随后在《论社会分化》中针锋相对地提出基于个体视角的社会学方法论;在第二个阶段,齐美尔借批评滕尼斯的《尼采崇拜》,明确地指明他同滕尼斯的伦理观的差异;到第三阶段,通过《道德科学导论》一书对社会伦理之形而上学基础的反思,齐美尔逐渐形成了他未来集大成的个体法则和文化伦理的思想。

二、滕尼斯:共同体与“社会伦理”

正像邦德(Bond, 1991:338)注意到的,滕尼斯和齐美尔奠定社会学基础的过程皆根植于他们的思想史研究,其中不乏相交的知识脉络,包括康德、叔本华、马克思、斯宾塞和尼采等名家的学术遗产,但他们对思想史的解读方向不仅背道而驰,而且最终开辟了各自独特的思想道路。

19世纪70年代末,滕尼斯的学术生涯从霍布斯研究开始,尤其致力于循着自然法学说的脉络,探讨社会规范的基础。这一选择同他对现实政治社会的关注息息相关。经50年代到70年代初的繁荣过后,经济泡沫和“文化斗争”的失败将新生的帝国暴露在危机面前,面对国内容克地主和垄断资本家的干预以及来自外部经济、宗教和外交等多方面压力,帝国明确向保守派和封建势力倾斜,从帝国议会到各邦议会掀起了清除自由主义和社会主义政党的运动,其集中表现就是俾斯麦政府在1878年颁布的《反社会党人法》,由此导致社会的严重撕裂和阶级间的紧张冲突,客观上宣告“讲坛社会主义”通过帝国调控封建庄园制和城市工厂制政策的失败(张巍卓,2016)。

危若累卵的局势需要新的社会学说来应对。滕尼斯的霍布斯研究根本上源于对帝国政治社会危机的反思。首先,这样一个由君主或政治家个人意志(Willkür)专断的国家是否具备现代政治的合法性?在他看来,这就需要回溯霍布斯以来的近代自然法学说传统,以此作为判断标准,因为自然法所宣扬的个体天赋自然权利以及政治体源于集体

理性创制的原则乃是近代欧洲政治的根本趋势。德国不应当、也不能够在政治体制上固步自封,将自己弃绝于欧洲之外。

当然,滕尼斯并非仅着眼于对德国政体做一个粗率的判断,而是充分尊重近百年来国族历史进程中的精神特征。如果诉诸 1848 年以来的历史,我们看到,这个国家并不缺少公民自由甚至激进革命的一面,它同保守专制的一面共存(Tönnies, 1979:XXVI),尤其在帝国建立与宪政的制订过程中,自由主义政党扮演着极其重要的角色,市民社会也在公民普选制和日渐完善的福利制度环境里逐渐发育成熟。如果未来要使政治社会不受某个政治家主观任意的操纵,不因一时一势的改变而动摇根基,那么培育坚实的社会团体和作为其政治意志体现的政党就必不可少。

从这一点来说,滕尼斯的眼光又不局限于霍布斯的学说本身,而是充分观照它同欧洲思想史和现实历史共同演进的步伐。一方面,霍布斯自然法的政治服从国家、资产者和社会团体自由经营的思想打开了现代自由主义的大门,此后,这条主线一直贯穿了 18 世纪的政治经济学,直至 19 世纪的功利主义和社会学(Tönnies, 1975:267-270; Tönnies, 1979:XXVIII);另一方面,思想史的演变同现代政治治理的社会转向交相辉映,18 世纪以来,随着经济发展和社会分工的精细化,政治的日常运作愈来愈以国家机体的需要和诸阶级利益的平衡为前提,政党和社会团体立足的民情基础变为政治社会的核心问题,国家财富的合理分配、资产者的道德教养、劳动者生存的物质保障及其劳动教育、公共舆论的调控等,都构成了现代伦理生活的实质内容。因此,滕尼斯(Tönnies, 1979:XXIX)肯定了从霍布斯到孔德—斯宾塞的政治社会的思想脉络,社会理论的要旨在于把握社会的必然历史法则,呈现“好”的伦理图景。

滕尼斯在德语语境里对霍布斯的发现具有非常明确的现实指向。在他的笔下,霍布斯的自然哲学和意志论心理学彰显了现代个体的激情及其战争状态的后果,政治哲学则提供了个体以理性克服激情、制定并遵循国家法律的规范标准。从战争状态到政治状态、从乱到治的转变过程中,滕尼斯并不满足于霍布斯诉诸个体消极的畏死激情以及形式化的自然法规则,受基尔克等日耳曼法学家的启发,他试图将民族的历史传统融入其中,从积极性的一面探索自然法的质料意涵,由此提出

的“原始集会”(Ursversammlung)一词被当作德意志版本的社会原型和有待赋予特定内容的伦理空间(张巍卓,2017)。自此,“原始集会”成为滕尼斯的理论聚焦点。1887年,《共同体与社会》出版。在书里,他一方面通过反思和批判保守主义关于日耳曼民族历史的叙事,重构民族社会史,提出了共同体(Gemeinschaft)的学说;另一方面,他由历史对照当今,用共同体的精神启迪现代“社会伦理”,教化塑造新的社会民情。

在滕尼斯的时代,基尔克的“合作社”(Genossenschaft)理论代表了保守主义对德意志历史及其精神的总体呈现。它的实质包含两个方面:第一,从原始的氏族时代以来,日耳曼民族的社会基础始终是家庭,而家庭的基础是父权。随着历史的发展,从氏族之家逐步衍生出的乡村公社、领主庄园、市镇、国家都是父权制组织,日耳曼人之所以是自由的,是因为他们首先在父的支配关系里明白自己是一个天然的连带关系中的一员,他们的自由从来就不是个体的,而是处于连带关系之中的;第二,在日耳曼人的自然性之上,基督教赋予了精神意义,基尔克突出由耶稣的身体象征的“共体”(Universitas)为教会继承,各级教会就像精神的粘合剂,将村庄、城市、政区、民族直到帝国统一起来,同时,每一个环节都像“共体”本身一样是有机体,民族统一体如同穹顶的构造,层层包容着社会诸等级。

1878年帝国转向保守以后,基尔克等日耳曼法学者致力于以合作社纲领修改德国民法典,产生了极其重要的实践效果。滕尼斯十分警惕这一趋势,尽管他赞成保守主义用连带的社会关系批评孤立的个体主义,然而在抽空了虔敬(Pietät)品格的资本世界,无论诉诸父权制还是基督教会都容易蜕化成专制。他非常明确,保守主义的起点是对的,人从其降生的那一刻起就处在家庭之中,然而家庭的开端不应当直接就是父对子的支配,因为支配带着很强的个体间强力关系的色彩,更不应当通过引入基督教的信仰使之神圣化。家庭应当首先回到它的自然发育本身,应当进一步追溯到人在母体之中作为胚胎的关联,在“你我不分”的依恋关系里体会被给予的爱(Gefallen)。

滕尼斯的这个判断并非来自抽象的推理,而是同对民族历史起点的判断一脉相承。他深受当时巴霍芬的母权论影响。在塔西陀描述的罗马时代的原始日耳曼氏族里,母系原则存在并教导着普遍的爱的情

感(巴霍芬,2018:17),此后经民族大迁徙到中世纪封建制度的建立,父权制度才最终确立下来,形成了合作社理论刻画的“父权家庭—封建领主—王权”社会结构,其成型的过程既漫长亦经历着不同伦理因素的交织作用。

和历史的变迁对应,滕尼斯认为父权制并非民族精神的起点,也非终点,他用“本质意志”(Wesenwille)的展开来刻画一个人身心成长,同周遭事物关联的过程。从母子关系开始,一个人的精神要通过见证父对母的纯粹权威关系以及自身同兄弟姐妹间的友爱,才能同父产生真正的联系,这种联系既是父对子的支配,也是超越纯粹权力意涵的敬爱和秩序感,父子关系的实质是教化(Tönnies, 1979:9)。不仅如此,随着年龄的增长,当他的精神发育成熟,终归要从家走出来,进入自由人组成的社会,但是这种走出不是赤条条地出来,而是带着从家养成的全部伦理的情感——自然的爱、友谊、敬畏,他将走入学校或职业团体,同师傅、伙伴如再造家庭一般,建立精神的共同体。滕尼斯(Tönnies, 1922:33-34)毫不讳言,他的共同体学说的落脚点即一种“社会主义”的类型,以家庭情感为伦理基础,以劳动合作社为纽带组织社会,所有的个体最终都要收束到集体生活当中来。

三、齐美尔 vs. 滕尼斯：精神科学的裂变？

紧随滕尼斯的《共同体与社会》，齐美尔在1890年出版的《论社会分化——社会学与心理学的研究》，标志着他以研究个体互动、团体分化的范式登上社会学的舞台。在此之前，他已凭康德研究而扬名学界。《论社会分化》被公认为是继《共同体与社会》之后的第二本德国社会学著作。

从表面上看，齐美尔有意同滕尼斯的著作形成截然相反的风格。源于自然法传统，《共同体与社会》的核心关注是“共同生活”，社会(Gesellschaft)就是一种类型的共同生活，即使身处社会内的原子化个体也能依靠交换、契约、制度等社会机制，依靠科学教育、公共舆论等心灵机制形成人造社会。不止于此，人还能从政治社会的改革、日常生活的教化着手，将社会提升到共同体的高度。《论社会分化》则把社会完全视作所有个体的相互关系的总量，换言之，它只是对各种微观人际交往中的心态和行为的总体的、抽象的表达(Simmel, 1890:9)。

从一开始,滕尼斯和齐美尔都有意识地担当起确立社会学这门新生科学的任务。《论社会分化》甫一出版,旋即招来滕尼斯的回应。在他看来,这本书带着浓厚的大都市的气息,正像标题展示的那样,齐美尔的思想风格即分化,他的思考完全建立在分析的前提下,社会里的各种各样的现象于他而言都是“给定的东西”(Gegebenheiten),因而,他就像拿起一把心理学的解剖刀,将对象切分干净,从割裂的要素中获得启迪。这样一来,齐美尔就犯了两个错误:第一,他的思考是“非历史的”,在他的笔下,所有的东西都成了无时间的、一般性的东西;第二,正因为他关注个人和小团体,因而错失了真正的社会学研究对象——社会结构,也不可能从整体的眼光把握各个特殊团体的独特性,因而,与其说齐美尔的真正贡献是社会学,不如说是社会心理学(Tönnies, 1965:50-52)。

很多学者尝试诉诸精神科学(Geisteswissenschaften)内部的裂解来解释社会学的分流(Bickel, 1991; Köhnke, 1996; Bond, 2016),毕竟,社会学的世界观定位和概念源流同19世纪末的认识论、心理学以及历史哲学的转向息息相关,这已是不争的事实。滕尼斯和齐美尔都接受了狄尔泰的理论起点,即身心合一的“生命统一体”(Lebenseinheiten),以此克服唯理论和经验论各自的片面性,将身心互动的结构与动态的“体验”过程展现得淋漓尽致。⁴不过,一旦涉及心理学同外部世界的关系时,他们就产生了重大分歧。对滕尼斯而言,从心理学向社会学的过渡只在乎回答一个问题:共同生活何以可能?从价值或目的论的意义上讲,他的意志理论以社会性为标的,与之亲和的社会结构囊括了一切文化系统(Tönnies, 1979:105),因此,滕尼斯总体上仍然遵循孔德—斯宾塞奠定的社会学的学科格局(Tönnies, 1905:569-570)。对待社会性,齐美尔的态度则更为复杂。

首先,齐美尔秉持狄尔泰所说的人的多面性和诸文化系统的超社会性,因而除了社会功能,人同文化系统存在着更多元的关系。我们看到,他在多个文本里都强调人的社会性和社会性之外的领域并存(Simmel, 1908:24; 狄尔泰, 2010:164)。

4. 和直接受教于狄尔泰的齐美尔不一样,滕尼斯更多从新康德主义者泡尔生那里获得了人性论启示。不过两人的心理学判断基本上是一致的,即以身心合一的方式,从个体的情感、意志与理智的心理关联及其体验的过程去理解人。

其次，齐美尔和狄尔泰一样突出个体的独特性。个体是各个彼此作用的文化系统的交界点(Kreuzungspunkt)，因此，个体保留了不融于集体意识的个性(Dilthey, 1922:37)，他对个体相互关系、团体之规模的量以及由差异产生的社会效果的把握，极其敏感与细腻。换言之，从齐美尔的视角来看，滕尼斯呈现的社会有机体各器官及其同整体的关联，不过是一种同质的幻象。

最后，对应个体心理学和关系学说的建构，齐美尔将个体原则推及历史认识的领域。类似于狄尔泰，齐美尔认为历史认识具有先天的基础，不经个体的体验或“在自身心灵演历历史生成的河流”(Simmel, 1905:VI-VII)，历史是无法被真正认识的，历史事件亦只具有相对于个体生命的独特意义。⁵与此相反，滕尼斯归纳的“从共同体到社会”的历史规律，不过是历史实在论妄图复制历史的冲动。

不可否认，从新康德主义或精神科学的知识脉络看待滕尼斯与齐美尔的分流有非常大的启发性，这使我们得以从表面上的学科视角、方法论问题探入精神和世界观领域。然而，我们与其将这一启发理解成对两人之差异的实质解释，不如将其视作对两人思想差异的呈现，因为诉诸精神科学的做法，要么将他们设定成同时代思潮的亦步亦趋者，要么以一种纯粹事后描述的方式比较他们的分歧，都会错失理论分流的真正生命。滕尼斯与齐美尔从早年起便殚精竭虑思索的问题，包括我们已经提到的前者的自然法阐释和共同体学说，后者的康德研究与对民族伦理学的批判，都同他们对时代精神的切身感受息息相关。

滕尼斯的家族是16世纪的荷兰移民，在同西班牙的独立战争中逃难到当时还属丹麦的石勒苏益格公爵领地(卡斯滕斯, 2010:3)。他的家族血管里流淌着热爱自由的血液。滕尼斯一生都置身于此，童年时代爆发的丹普战争(1864年)让他的故乡从丹麦国王的自由区沦为普鲁士的北部边陲，自此，他的生活与思考从来都离不开“中心—边缘”的

5. 事实上，无论是社会学还是历史认识，齐美尔往“个体”方向的思想历险，相比狄尔泰更彻底、更深邃，我们可以将狄尔泰自己的方案看作滕尼斯与齐美尔的“之间者”。在1904—1906年完成的《精神科学导论附录手稿》里，狄尔泰有意在滕尼斯式的“社会共同生活”的社会学和齐美尔的“形式社会学”之间达成平衡，在他看来，齐美尔过度将社会结合的力量追溯到个体的心理要素，而没有看到诸社会单元(尤其自然共同体)的自在特征(Dilthey, 1922:420-421)。此外，在《历史理性批判草稿》里，狄尔泰(2010:227、234)批评齐美尔以个体形式把握历史的褊狭做法。

政治社会视角。德意志的主权归属同北欧的自由信念、柏林的权力专制同故乡的地区自治间的张力始终是他关心的焦点。

相较滕尼斯对主权归属、政治事件、议会斗争、阶级地位的信念,身处柏林这一漩涡中心的齐美尔则从文明的进程来拆解政治。对他而言,政治只不过是现代文明“外在化”趋势的一个表现而已。“外在化”指的是物质的欲望和技术压倒了生活的价值(西美尔,2017:133)。在柏林,政客们或者出于自身欲望和幻觉,或者只是以游戏的心态玩弄政治,鼓动舆论的例子比比皆是。上到议会内的政党关系,下到大学学院内的势力斗争,齐美尔对政治精微之处和变异过程极其敏感。

从他的眼光来看,1870年后,随着德国从农业国到工业国的转变,“社会主义”成了最大的伦理运动浪潮,所有社会改革的要求几乎都会诉诸这一口号。滕尼斯的“社会主义”或“社会伦理”即这一浪潮的组成部分。它也许是比“讲坛社会主义”及“马克思主义”更高级的版本,因为它既尊重了人的自然和民族的历史,又面向现代社会的前提来改造社会,但是它根本就没有再往内探查教养内在的模糊和歧义,把人想像的太过简单,“除了正义与同情这类伦理性冲动之外,许多人受到对体验新感受这种病态渴望的驱使,他们感受到任何悖论的、革命的事物都具有吸引力,这些事物总是能够鼓动一个神经过敏的、退化的社会的大量成员,这常常与某种荒谬而懦弱的精神状态、某种对统一性和博爱的朦胧欲求联系在一起”(西美尔,2017:138-139)。说白了,滕尼斯的“社会伦理”和其他社会主义潮流的本质没什么两样。

齐美尔对社会主义或政治的批评,意不在批评政治本身或政治本身没有意义,相反,政治只是文明“外在化”的表象,真正对现实起作用的往往不是那些制度或教条本身,而是已经蔓延变异了的运作路线,枝蔓取代了根部(Simmel, 1904:25-26);不仅如此,政治的运作效果又常常系于微观的、不起眼的表征,一个眼神、一个表情和动作,都可能牵动内核。齐美尔举了一个很典型的例子:很多社会主义者会毫不犹豫地放弃体制要求的奢侈和便利,但是要他顺从那些在审美意味上令人厌烦的事就要难得多,那些有教养的人士总是避免与劳工发生身体接触,他们对沾到后者身上“劳工光荣的汗水”感到作呕,避之唯恐不及(西美尔,2017:139)。不但社会主义如此,妇女运动、政教问题等现代政治最核心的内容都让位给外部的因素,政治跟人的现实安顿更不用说灵魂

的救赎不再有任何关系；政治的风格本该小心翼翼地展示，现在却无处不显得激进而突兀，更恰当地说，政治已经同“人的境况”漠不相关了。

“社会分化”作为齐美尔理论母题的核心意涵，不光是我们习以为常理解的那样，即伴随着技术发展和社会分工而来的群体分化，个人陷入更加片面、更加琐碎的地步，而且是社会总体的现代命运，无穷无尽的文明外在化、歧义化的过程，上层和下层的斗争及其价值不断转化，社会等级的衡量尺度不断改变，价值始终在颠覆且有待重估。

滕尼斯和齐美尔的抉择更像他们各自笔下的席勒和歌德，对前者而言，政治既是思考的出发点，也是诉诸文化和审美教育回归的终点（Tönnies, 2009）；对后者而言，个体自我的主观法则同事物的客观法则之间的融合才是教养的首要事业（Simmel, 1918: V）。

如果我们不以空间环境的差异，而从德国社会学整体发展的时间脉络来看两人的差异，那么这一差异无法分离于时代氛围的变化。1890年可以被视作一个分界点。滕尼斯的“社会伦理”多少可以看作俾斯麦时代的产儿，在强大的政治压力和剧烈的阶级斗争面前，无论民主主义和社会主义运动内部有多少差异，它们仍然存在着寻找现世救赎的真诚努力。正像齐美尔敏锐看到的那样，俾斯麦时代是叔本华的意志学说俘获人心的时代，之所以叔本华能大行其道，就是因为它从基督教那里继承了寻找生活和行动最终目标的渴望，即使这一追求实质上徒劳无功（西美尔, 2017: 140-141）。然而1890年之后，俾斯麦被威廉二世驱赶下台，紧张的社会氛围陡然松懈下来，政治斗争被交付给了市场，追求整体救赎的欲望平息了，尤其上层和中层阶级丧失了这样的兴趣，取代它的是赤裸裸的个人主义，鼓吹超人哲学的尼采接替叔本华，成为这个时代舆论的宠儿，以标新立异为目的的分离派（secession）运动彰显了社会风格（西美尔, 2017: 147）。滕尼斯和齐美尔的写作语境，多少体现了19世纪90年代前后的差异。

四、滕尼斯 vs. 齐美尔：尼采批判作为分歧的聚焦点

尽管尼采本人并不认为自己的作品可以直接为社会—政治所用（尼采, 2016: 57-59），但是1890年以来愈演愈烈的“尼采崇拜”逼迫着滕尼斯和齐美尔做出回应。1897年，滕尼斯出版《尼采崇拜》一书，借尼采批判将矛头指向弥漫于时代的非理性狂热。同年，齐美尔迅速撰

写了书评,对滕尼斯有意误解尼采思想及其现实教诲的态度做出了言辞尖锐的批评。这不仅源于他对尼采著作的兴趣,更是对时代伦理的焦虑使然。两人关于尼采思想的阐释及其社会舆论效果的激烈交锋,道出了彼此伦理世界观的差异。

在《尼采崇拜》里,滕尼斯一方面赞美尼采面对败坏的资本和技术时代的战士品格,赞美他寻求健康本能的努力(Tönnies, 2012:19-26);另一方面拒斥尼采对“同情”的批评,指出当尼采将同情的道德起源追溯到犹太人因怨恨产生的奴隶情感,进而推崇自然的贵族等级制时,现代社会伦理便会丧失掉一切合法性。对尼采来说,社会的本质无非是个体作为牺牲(Opfer)将自己交托到集体的手里,要求自己否定自己,直到适应整体的需要,故而社会拉平化造就出廉价的、苟且生活着的个体(Tönnies, 2012:42-48)。

在实质的关节点上,齐美尔认为滕尼斯误解了尼采:受制于社会主义的意识形态,滕尼斯无法真正把握尼采的时代意义,或者说,滕尼斯自己没有先考虑社会主义或民主主义价值标准的问题,而是使用流俗的唯我主义/唯他主义的范畴衡量尼采。换言之,齐美尔无法容忍滕尼斯用自己的价值套在尼采本人都不承认的价值上,这样很容易就把尼采误解成一个无所不用其极的“唯我主义者”、“享乐主义者”,滕尼斯没有认识到,尼采鼓吹的力量、高贵、美、思考、慷慨这些品质的客观价值。事实上,尼采本人根本不在乎多少人能够分享这些品质,多少人为此而牺牲,更不在乎谁以此获得个人现世的成功,相反,这些品质存在于他自身里,不为取悦他人。换言之,对尼采来说,同他批判的“唯他主义”相对的不是“唯己主义”,而是人类品质的客观的理想主义(Simmel, 2012:153)。

进一步,针对尼采本人的道德哲学和伦理学的内容,齐美尔认为滕尼斯忽视了其最本源的伦理品质——高贵(Vornehmheit),它并非用作形容词,而是自成一体(sui generis)的东西(Simmel, 2012:154)。过去由柏拉图主义支配的道德哲学有两个根本预设:第一,德性是在形而上学的体系之中,越是异己的神圣者,越被看作更高的德性;第二,只有合乎德性的,才是美的东西。而尼采基本上将柏拉图的价值颠倒过来,即只有对自己而言美的东西才是好的。在此之前,所有社会的伦理都是柏拉图主义的结果,德性指向客体,指向他人的幸福和事业,而尼采颠

倒的意义在于点出：这些都是人内在的品质，人不需要迈出自身寻找更高的价值，相反，人自身就是自身的目的，这并不是主观任性（Willkür），因为它是指向自身的客观要求；这也不是康德所说的“自律”，因为它不是服务他者的手段，而是以自身为目的。

从齐美尔的角度来看，滕尼斯的共同体理论达到了泯灭高贵的顶峰，即使它试图调动人的全部情感，然而它要构建的伦理关系其内核仍然是自然法的假设，即诉诸外在于人自身之权威的政治社会。与其说滕尼斯从尼采所谓的强者的角度讲话，不如说他是从弱者的角度发声，推崇的是尼采否定了的奴隶道德。

齐美尔和滕尼斯一样，都认为现代人错误地理解了尼采，滕尼斯更多认为这是尼采学说自身的缺陷所致，齐美尔则要区分尼采的真正教诲和后人的误读：尼采号召人们寻求的不是主观的快乐，恰恰相反，是存在于力量、高贵、礼貌、美丽及智力方面的客观完善，人的存在意义在这些品质本身之中，在人类朝向拥有它们的进程之中，而不是在结果之中；这些品质不是依靠灵感，而要通过严格的内在纪律、最苛刻的自我实践、完全弃绝各种只为享受的享受（西美尔，2017：148）。

那么社会学如何把握尼采的伦理遗产？如何将“高贵”的品质用社会学的意义讲出来？齐美尔后来在《叔本华与尼采》一书里做了详细的讨论，可以视作对滕尼斯更决绝、更具体的回应。齐美尔提出了两个阐释的方向，我们可以分别借用海德格尔的“去蔽”和“敞开”的说法。

第一是关乎自我与他者关系的“人格主义”（Personalismus）。齐美尔当然赞成滕尼斯确立的社会起点，但是滕尼斯错误地用“天然相同的社会人”的标准去评价尼采笔下的人。尼采所说的人是“特定的人”、在自我与他人之间保持距离（Distanz）的人，在社会里的存在状态就是隔绝感（Isoliertheit），他有十足的能力去接受刺激，而不是把自己投放到定型化的生活里。齐美尔追随尼采的眼光，认识到民主或社会主义并不完全是某种政治体制，而是特定的生活方式，一种共同的心理学特征，或主动地逃避刺激，或被动地丧失了感受刺激的能力，躲避到躯壳里。尼采启迪的人的时间状态是一种直线型的进化状态，每一刻都是进化的绝对环节，这种人格不光是一种在时代的浪潮面前挺住的勇士形象，而且是能由各种突变事件激发独特的感知、能随遇而安的陌生人形象。

第二是关乎自我之内容的高贵道德。有意思的是,在谈到个人的时候,齐美尔首先强调的是个人在自身之中发现了人类,人的客观价值被感知到。“社会伦理”的逻辑是从人做了什么去判断这个人,人总想向社会索取什么,或者提供给社会什么,“社会伦理”的幸福和痛苦系于占有和失去。相反,尼采讲求人从他所是(sein)去行动,只按事情本身行动,不在乎得与失:

他跟暴发户和纯粹自私自利的享乐者的区别在于,他完全是由衷地,而不是仅仅在膨胀的幻象中——那毕竟总含有一种隐秘的不确定性——相信,那一切都是他的人格所具有的质量按照客观正义性理应获得的,并且他会做出与之相称的行为。(西美尔,2006:209)

当齐美尔这样讲到尼采式的“高贵”时,我们不免感到惊讶,因为“高贵的”(vor-nehm)的含义是“把什么置于之前”,也就是一种相对价值,然而,齐美尔敏锐地看到,个人自己与自己的关系根本上也囊括了自己与人类的关系,不过它既不是拉平化了的,也并非拔高了“同一性”的共同体,相反,齐美尔笔下的人,正如尼采借查拉图斯特拉之口所说的那样:相较于享受,苦难反倒是真理,个体不断地承受苦难,磨练个性,而他的个性的高度正象征着全人类的道德高度。

五、齐美尔对“社会伦理”的形而上学基础的批评

从阅读尼采或因尼采产生的分歧背后,齐美尔关切的是社会伦理的内在困境,或者说探讨社会之先验基础的疑难(Problematik),这也是他同滕尼斯分歧的实质。就此而言,他的早期巨著《道德科学导论》(1893)占据着十分重要的地位,可以说是他未来“个体法则”的理论之源。和齐美尔的其他原创性著作一样,本书无甚引用和注释,也不明确说明其发生的思想史源流,然而我们不难看到尼采的超善恶与视角主义对本书的决定性影响。从否定过去的伦理概念来说,超善意味着伦理同经验的张力,视角主义意味着价值的歧义、冲突和流变;从构建未来的伦理概念来说,尼采的“发展观”特别重要,伦理基于生命自身的发展。可以说,齐美尔的伦理学是尼采的实证主义从哲学过渡到社会学的“价值自由”的中介(Bond,2016:53)。

在还原齐美尔这本伦理学著作的构思背景的意义上,康克

(Köhnke, 1991: 403)为我们提供了有价值的材料。他指出,该书一方面源于齐美尔从早年的康德形而上学研究出发,对康德伦理学的系统注释和批判,另一方面则是针对历史主义尤其是民族心理学的批评。齐美尔指向的对手是自己在柏林大学的老师黑曼·施坦塔尔(Heymann Steinthal)⁶,在为后者《普通伦理学》(1885)一书撰写的书评里,他声称要在“更广阔的关联当中”展现自己同历史主义伦理思想的对立,该书即这一宣言的落实。

在这里,我们并非要细致探讨齐美尔对康德伦理学、对德国历史主义民族伦理的批评。提及这一点,只是为了确定齐美尔相对于滕尼斯所站的伦理学位置。滕尼斯秉持的“社会主义”伦理,既脱胎于康德的理性主义与德国历史主义这两个思想脉络,又是这两者在现代社会条件基础上的综合(Tönnies, 1979: XV)。对滕尼斯来说,一方面,康德的纯粹理性批判与道德理性批判分别奠定了现代个体的思想和行动的自由,从而树立起契约社会的规范;另一方面,康德判断力批判蕴含的审美与教养议题、人类学的广义人性和世界的格局,为德国浪漫主义和历史主义运动打开了窗口,从前者可以看到人的复杂情感面向,从后者则可以发现集体意识、民族独特的历史与发展道路。我们知道,共同体学说的核心就是在契约社会的基础上,通过主体教化,形成给予和信任的新精神权威关系,重建伦理关系,因而它是历史主义的母体孕育出的高级产儿。

尽管没有直接提滕尼斯的名字,齐美尔并不讳言他对综合理性主义和历史主义得出“社会伦理”之做法的反感。在《道德科学导论》的前言里,齐美尔写道:“伦理学至今仍处在不确定的状况里,人们在抽象的普遍概念同每一个单独的经验之间无法建立真正的认识论关系,进而选择将这些概念同智者的道德戒律联系起来,并且通达历史的一心理学之路,因此伦理学首先成了心理学的分支,用来分析个体意志行动、情感与判断,其次成了社会科学的分支,用来衡量共同体生活(Gemeinschaftsleben)的形式和内容,最后成了历史学的分支,用来追溯其原始形式的道德表象及其发展的历史影响”(Simmel, 1904: III)。

6. 施坦塔尔是威廉·洪堡的追随者,除了编撰洪堡的民族学和比较语言学的集子,他本人的作品也受到洪堡非常大的影响。

然而一旦将伦理置于历史学——就当时德国的学科分类而言,历史学处在“国民经济学”的学科范畴里——之下,便错失掉“从完成了的、复杂的现象中提取概念”的伦理学任务(Simmel, 1991:391)。

在此,我们关心的是齐美尔伦理学的形而上学基础。如果以滕尼斯作为批判的靶子,我们就会看得特别清楚。齐美尔依次从两个方面刨去了“社会伦理”的根子。

首先是个体与共同体间的先验的心理学关联,这一点又同滕尼斯与齐美尔对康德伦理学的认识差异息息相关。无可否认,受同时代新康德主义的影响,滕尼斯和齐美尔都从心理学着手建构个体同社会的关系,滕尼斯旨在从康德的先验范畴论证人性朝向共同体生活的先验意志基础,与之对应,日耳曼民族的历史处所、情境与制度都是促成这种先验状态的视野(Horizon);齐美尔则要斩断滕尼斯所谓的先天基础,由康德的伦理学批判指明伦理的“个体法则”,伦理不是一套适用于所有人的抽象范畴,而是源于每个个体生命自身的法则。

其次是个体与社会的历史关联。对滕尼斯而言,根据心理学的先验关联,个体的历史与社会,更准确地说是与民族历史紧紧扣在一起的,这样个体才有了教养的可能与必要性;齐美尔则认为它们之间存在张力,先验的心理学关联既然是目的论的幻象,看看诸民族伦理的历史便能识见它们无处不在的偶然性甚至悖谬性。不仅如此,我们不要忘记齐美尔接受尼采的教诲,高贵者的发展不是把自己拉平到社会或民族的水准,同它紧紧依傍在一起的恰恰是人类的发展,而非特定的社会或民族。

让我们先来讲述第一个方面。毋庸置疑,齐美尔终其一生都在研究反思康德的哲学体系,然而在伦理学领域,尤其考虑到康德对社会伦理潮流的影响,齐美尔在尊重其探索人的先天认识方面的全部努力的基础上,指出了其机械论和目的论的错误,而他的思考聚焦之所在即“定言命令”(der kategorische Imperativ)(Köhnke, 1991: 403),或者说“应然”(Sollen)。

众所周知,康德伦理学的核心观点是:由摒弃了一切感性因素的纯粹理性奠立的道德法则即人必然要遵循的行动规范,或者说,道德法则规定的行动就是人应当去做的行动。齐美尔批评康德伦理学存在机械论错误(Simmel, 1922:155-156)。从表面上看,这一点并不难理解。

康德用逻辑的方法抽取出不含任何感性杂质的范畴或理念，将它们结合到一起，建构出一条条抽象的道德法则，逼迫我们照此生活，这就像枯燥的物理学作用力，而人的丰富的生活变成了一架无生命的机器。这种批评并非齐美尔的原创，在唯心主义的发展中，谢林与黑格尔都对康德的抽象道德做了反思和超越，浪漫主义与历史主义更是要从人的主观任意、偶然、信仰、命运甚至历史等诸多具体内容去克服道德的抽象性。然而，不容易看出来的是机械论本身的“占有”(Besitz)逻辑，从外部世界获得的表象意味着占有，由主体制造出的范畴的表象亦是占有(Simmel, 1991:392)。

从占有的逻辑往下推理，齐美尔进一步揭示了康德伦理学的目的论预设及其内在悖谬。康德想要论证人的“自治”的必然性，他的办法便是撕裂人性，把人性劈成感性和理性的部分，因为感性的部分除了自我的先天能力，便是不经批判获得的外来东西，因而它被视作恶的东西，我们可以把它规定成魔鬼，放到我们自己之外，而我们则把自己规定成纯洁善良者，恰恰正因为我们知道自己生活在世界之中，就必然无法避免感性的表象与意见，因而将绝对的善良者悬置给一个完美的他者——上帝。由此一来，康德根本无法克服“他治”，要么那个完美的理念成了永远吊在我面前的他者，为我展开无穷无尽的教养之路，要么我就干脆服从一个外部的权威。

在齐美尔的眼中，当下的“社会伦理”本质上就是以占有为前提，无论资本主义还是社会主义，指向的核心都是物的安排(西美尔, 2017: 137-138)。即使滕尼斯也非常看重经济生活的事实，因而经济合理化的目的论取向在“共同体”的秩序中占据着基础地位，给予和回报既是共同体关系的日常纽带，它本身亦包含着法权意味，进而上升到慈爱与敬畏的精神，并通过外部财产反过来持久地安顿人心。一言以蔽之，人的自由从来不在自己这里，而在他交托出去的既定的共同体“关系”或“权威”那里。

要理解齐美尔与“社会伦理”的形而上学差异，我们不能撇开他对19世纪思想史转向的自觉意识。这次转向源于叔本华和尼采，尤其叔本华率先从根子上探入了哲学的深渊(西美尔, 2006: 3)。尽管滕尼斯也认识到了这一点，但是他与齐美尔的见解存在着天壤之别。自康德以降，叔本华要找寻通往自在之物的道路，这条路通到了永无满足的意

志(Wille),如果说滕尼斯从中看到的是超理性的、无所不包的集体心理状态,那么叔本华把握到的则是存在本身(sein),或者说,滕尼斯本质上黑格尔主义者,即使他表面上借叔本华的意志心理学打击黑格尔由概念推演的教养历史,但他讲的仍然是人的存在的表象或内容,这一内容由“共同体”的目的指引,为满足“共同体”的功能而存在。齐美尔却充分独立地对待了叔本华的启示:叔本华的意志根本不是在人的存在前提上架设的一种心理的表象、心理的状态,而是人的存在本身,它既是理性不可阐明和接近的人的本原,又是人时刻体验到的、像钟摆日夜不息摇摆的生命(西美尔,2006:57-60)。当然,这里的关键并不在于叔本华对生命的否定,而在于他提供的作为绝对基础的“存在”本身。

康德伦理学的目的论预设一直贯彻到了历史主义的脉络当中,以历史学为基底的诸文化科学从康德的先验图式扩展为集体意识及其历史过程,自然,它们带着目的论本身的形而上学谬误。当滕尼斯站在历史主义的立场批评齐美尔的非历史性的时候,他指的是后者没有从一个特定的民族或国家的历史事实中归纳其特殊的精神,换言之,滕尼斯即使致力于刨去谢林一脉影响下的救赎历史观或启示历史观,但是作为对唯物史观的回应,它朝向世俗性的民族精神/共同体精神的追求却保留了下来(Tönnies, 1979:XXVII、XXXIV)。为此,齐美尔要追问的是:这种目的论表象何尝不会蒙蔽我们的双眼,在我们不断强化民族特殊道路或者现代国家认同的时候,看不到它可通约到历史本身的悖谬之处。

齐美尔在《道德科学导论》里提出的一个很重要的概念就是“伦理的漠不相关性”(sittliche Gleichgültigen)(Simmel, 1904:36)。伦理领域总存在着很多无法由主动设定的规则划定的模糊地带,这个说法首先针对康德追求行动紧贴定言命令,没有为不行动留出伦理空间的缺陷,也就是说,康德忽视讨论不行动的道德性质,无法遍及应然的全部区域(Bezirk des Gesollten);从定言命令扩展到共同体的伦理生活,因观念遭遇经验,这种模糊性就呈几何倍数蔓延了,所有原本在观念里遵循必然性的道德规则分解为诸多的可能性,齐美尔说,我们在这里就不能再遵循事前确定的绝对原则,而只能从事后来权衡伦理的规则(Simmel, 1904:44)。

如此一来,我们便会遭遇很多变动不居甚至愈发陷入悖谬状况的事实,历史上的那些道德怀疑主义者的疑问并非没有根据。尤其随着

现代生活的目的一手段的链条越拉越长，直至消解了目的本身，“房屋常常比地基更坚固”的现象更是成为家常便饭。我们常常看到，一场追求个体自由或某种合法性的政治行动一开始可能非常重要，然而随着斗争的展开且获得胜利以后，最初的斗争内容就从人的意识里淡化了。文明越发达，伦理的实际效力一般会逐渐置换到那些衍生品或作为中介的环节里(Simmel, 1904:25-26)，外部特征(如群体规模的量)反倒具有非常重要的作用。

更有甚者，个体的命运同共同体的命运是不对等的。文明在进步，民族或国家共同体获得更多的资源和财富，人可以靠着更多的手段获得肉体的满足，但是回到每一个个体，他可能反倒觉得苦难在加重。就像齐美尔讲的，谁了解道德统计学，谁就更容易成为伦理的悲观主义者，因为相较那些被视作好的均值，他对那些被定义成坏的极值更敏感(Simmel, 1904:74-75)。

六、齐美尔的文化伦理建构——以“应然”概念的重构为例

正如邦德(Bond, 2016:39-41)指出的，滕尼斯和齐美尔对社会学的规划都离不开对道德统计学或对量的认识基础。“量”的问题不仅意味着想象社会的宏观视野，更牵扯着伦理关系的总体状态。出于对政治社会秩序的首要关切，同时从自然法和英法社会学汲取的知识给养，滕尼斯所说的量多少仍以几何学的模型为原型，重在从历史事实提取社会秩序和社会演变内在的集体心理、经济生活和法权的法则，这样一来，由权威、资源等确立起了“中心—边缘”同心圆的社会模式(Tönnies, 2000:53-55)。

与滕尼斯相对，齐美尔之所以对极端值敏感，是因为他对量的感知原型并非几何学的法则，而是个体的命运或变数，进而由此改变的社会境况。如果说滕尼斯的社会学阐释的是存在者的活动领域，那么齐美尔则要探入存在者的存在本身，故而后者的“量”的意涵类似于后来海德格尔所说的 Ereignis，是一场偶然的、突发的事件，亦是一种绝对的而又不可重复的个人体验。作为其世界观的充分证明，尽管同样是大学体系里的边缘人，齐美尔并不像滕尼斯那样汲汲于寻找学院外的自由知识分子的结社生活，而是享受边缘人和孤独者的体验，深度探索陌生人的心灵。

但是这并不意味着齐美尔消解了道德或伦理。在《道德科学导论》里,他明确地批评了歌德视伦理与艺术、审美等生活类型同地位的作法,而将伦理定义为超乎这些类型之上的绝对者(Simmel, 1904:44)。然而不能像机械论那样,从外在于人的强迫角度理解伦理,也不能像唯心主义那样,将伦理把握为一种处在人的意识之中的概念,而是要从个体的生命,也即他的存在本身得出来。在齐美尔看来,生命作为超越者/超验者(Transzendenz),揭示了伦理诞生的秘密。

类似于后来的海德格尔,齐美尔将时间视作彰显生命的视域,这都根源于他们对康德的时间作为人自我直观的洞见。当然,齐美尔并没有像海德格尔走那么远,没有从“绽出”的时间性、从存在者在世存在的方式、本真与非本真的差异来把握存在,而是多少遵循流俗的时间观,从“过去—现在—未来”的序列(Jetztsfolge)理解时间。但是他已经有意识地展示作为存在本身的生命:生命是奔涌不息的河流,每一个个体都是它的担当者,他们以自己为中心构成了封闭的形式,每一个个体同每一个个体相互对立,亦同外部世界对立(Simmel, 1922:12)。在此之前,黑格尔将生命状态视作自我意识阶段的开端,生命是我反思自我的最初对象,这是一种绝对不安息的欲望状态,从中我产生了和我一样但要去否定的他者(黑格尔,2017:111-115)。

但是齐美尔绝非在否定的意义上谈生命,而是要肯定生命。生命不断在超越主体与对象、一个形式与另一个形式之间的界分,它同时是“更多的生命”(Mehr-Leben)和“多于生命”(Mehr-als-Leben)。前者意味着生命作为运动,每一个都在吸收着内容,转化到自己的生命里,它对应叔本华的生命意志,永远在吞噬稍纵即逝的表象;后者意味着生命超越各种给定的形式,创造出新的内容,它对应尼采的权力意志,要诉诸个体化的独一无二和向上发展(Simmel, 1922:23-27)。

这样一来,齐美尔的意志就有了完全不同于滕尼斯的意志的含义。对他们而言,意志都是心理事实总体的表述,也是生理—心理状态过渡到道德状态的中介,但在滕尼斯这里,无论源自过去的本质意志还是朝向未来的抉择意志,最终皆会聚到当下的社会理想状态。也就是说,面对抽象的道德与现实的各种需要之间的张力,滕尼斯的解决办法是在它们之外引入一个具体的、理想的伦理生活。

齐美尔讲的意志却是生命的一种存在方式,它绝不固着于一瞬间

或一处，不纠结在某种特定的形式当中，而是在时间中变化，自我超越（Simmel, 1922:15）。换言之，如果要理解什么是道德或伦理，就必然要从永恒波动的生命浪潮本身寻找答案。齐美尔对伦理的思考已经探入康德的二律背反的逻辑内核，去化解形式的“应然”与流动的“生命”之间的冲突。齐美尔想必很清楚，他和滕尼斯的形而上学分歧可以追溯到叔本华同黑格尔对二律背反问题的相对立的解决方式（西美尔，2006:21）。

在早年的《道德科学导论》里，齐美尔（Simmel, 1904:11）是如此定义“应然”的：“应然的概念没有任何内容的痕迹……它只是被感受到的、各个表象内容之间的紧张状态”。到了晚年的《生命观》里，“应然”概念的含义变得更加丰富：“应然是和生命并行的形式，它们彼此之间不可化约，‘应然’从一开始并不仅仅被看作伦理学的范畴，而应被视作生命意识的普遍聚合体，希望、冲动、享乐和审美的需要、宗教理想，甚至任性和反伦理的欲望都聚合于其中，它们往往伴随着伦理的状态”（Simmel, 1922:155）。

不难看到，从早年到晚年，齐美尔对“应然”的理解存在着内容上的差异。在《道德科学导论》里，应然的生命感还没有充分地体现出来，它更多处在批判传统道德哲学的位置上。过去的道德哲学总是设定好了一个“好”的表象作为标准，迫使行动者遵从，无论其方式表现为知性规定的道德律令，还是表现为渗透进个体道德演进的辩证运动。齐美尔抱持着尼采超善恶的态度，将“应然”同表象的内容及其善恶价值切割开来，从经验的演变来审视伦理；在《生命观》里，应然的生命感展露无遗，它既要去包容一切情感，本身又紧紧依傍于生命，借用斯宾诺莎的术语，它是生命的一种样式，因而不能依靠理智或良知（Gewissen）来昭示，而要诉诸体验（Erlebnis）（Simmel, 1904:9；Simmel, 1922:192）。

一旦从生命体验来把握应然，那么，我们看到的就是道德的全新定位：首先，道德的立足点彻彻底底地回到个体身上，追溯道德哲学的全部历史，从柏拉图的理念学说至康德的定言命令，道德是始终被置于个体之外的、假设的普遍者的立场。滕尼斯接受这一点，认为不存在个体层面的道德，这在齐美尔看来完全是误解。从经验的历史来看，个体之间存在着千差万别的质的差异，坠落到相同历史条件下的一批人当中，恰恰是那些最有个性的人赋予历史独特的亮色（Simmel, 1922:174），

就像尼采的道德谱系学揭示的,道德价值的原始赋予起源于社会等级的差异。不止如此,从形而上学自身的逻辑出发,正像此前已经提到的,尼采之前的道德哲学都是从人自身之外追查道德感的原因,无论经验主义、唯心主义还是功利主义,本质上都一样,都植根于“占有”的逻辑,相反,一旦去问每个人自己,我们就会看到,道德感根本就不是一个均一的状态,而是每个人要去体验的最特殊、最无微不至的幸福,却又难以用言辞解释的东西。

除此之外,伦理不再是一个孤立的言辞和称谓,也不再是服务于特殊目的的手段(比如滕尼斯的社会—伦理),而是人的文化全体。和追求个体之外的普遍者对应,以往的道德哲学在伦理如何作用于人的问题上也陷入“外在化”的困境,道德理念、道德范畴、伦理标准在先,人就逐渐习惯于用片面的言辞和单一的标准去评价另一个人,最极端的表现就是人们只看得到行为看不到人,到最后就是抽象的道德辩论。资产阶级的法庭很明显地反映了这一事实,比如我们说,一个人是吝啬的,即使他同时勇敢、聪明、忧郁,我们仍然会将吝啬的品质均匀地撒到他生命的每一刻,因而人性的画面失真了,人的行为同这个人本身存在着张力。齐美尔(Simmel, 1922:211)说,如果要转换视角,从人的生命进程的内部领会他的道德感,那我们应当学学艺术家创作油画作品时的“网状结构”(Netzwerk),各个色斑就像生命的各个瞬间,相互依存,又显现出整体。作为生命的方式,“应然”亦像这些色斑一样,伴随着生命的河流波动和漂浮。

这是否意味着齐美尔是道德相对主义者呢?我们已经指出,齐美尔反对像歌德那样,将道德或伦理看成一个特殊的领域,实际上,“道德相对主义”这个提法无法在齐美尔这里成立,因为它预设了同伦理相反的非伦理的领域,或者说,它将应然同实然、道德同生命对立起来。相反,一旦我们明了生命在齐美尔学说里的首要位置,我们就会看到,齐美尔转换了传统道德哲学的矛盾,将矛盾置于生命的内部,即生命的现实性同生命的应然的二元存在(Simmel, 1922:153)。在二重性的每一个环节里又存在着二重属性:现实性既意味着主体的“我”,也意味着他正在了解、分析、揣测、赞成或反对的“你”;与此相应,应然既意味着主观心理过程,也意味着一个客观的命令。这一洞见多少为后来的马丁·布伯所继承:“我”的生命栖身于“我与你”的相遇里,囊括了我与你、现

实与应然之对立的生命关系,已经超越了单纯社会关系的意涵。

那么,如何去理解看似张力重重的二重性套二重性的状态呢?如果生命的现实,即我的自我意识同我对你的一切意向都是体验的对象,那么,生命作为道德首先应当是一个主观的过程,一切外在于生命的道德法则都是无意义的。我们需要注意到,相较康德使用的 Sollen 概念,齐美尔更偏爱“应然生成”(Gesolltwerden)的动态讲法(Simmel, 1904: 52; Simmel, 1922: 237)。应然是生命连续的过程,由生命涌流发出的声音(Ton),从过去到现在,从现在到未来,每一刻的行动抉择都并非意味着将前一刻作为对象,对它做纯粹的理性反思,相反,应然是自我意识的复合体,每一刻的情感状态都延续到下一刻,都是生命的绝对反映。

仅仅说应然是生命的主观状态是不够的,最难理解的莫过于它作为客观的命令。生命是自由流淌着的,但是生命当中的每一个片段又都是对生命的全体负客观责任的。有别于康德的义务(Pflicht)伦理学,齐美尔赞成的是面向每个人独特生命经历与体验、面向客观处境的责任,在他看来,我们正是从每一刻作为生命的绝对“责任点”(Verantwortungspunkt)来重新把握道德(Simmel, 1922: 225-226)。那么,如何理解这种责任关联呢?

首先,道德遵循的是个体法则(Das individuelle Gesetz)。个体行动的规范并非源自外在的强制和内化的良知,而是从他的生命中来,对他的生命提出要求,换言之,真理的标准不再是主客观相符,而是韦伯所说的“真理即真实”(Das Wahre ist die Wahrheit)。切中每个人自身命运和最无微不至感受的行动,同它们息息相关的行动,才是道德的坚实基础。这样一来,道德就不再局限于先验道德或社会伦理,而是扩展为最广泛意义的文化伦理。

除此之外,道德的客观性关乎人的境况(Human Condition)。此前,马克思提出社会决定论,滕尼斯在此基础上构建了文化价值同社会性的平衡,齐美尔基于生命,更是提供了一种超越社会的文化价值和人的自由。他举的服兵役的例子就很恰当地说明了这一点。那些以反军国主义为口号的人拒绝服兵役并不具有必然性,因为他的“应然”不是非历史的、无质料的个性,而是同他的公民身份结合在一起的,对此,齐美尔并非诉诸权利哲学的视角,而是认为,他的生命是在这个条件下成

长起来的,不去面对它,就没有遵循生命的客观性(Simmel, 1922:221)。

最后,同生命的现实性对应,道德指向生命自身的发展。如此一来,齐美尔理解的德语语境的发展或“教养”(Entwicklung/Bildung)就有了全新的面貌。从前,我们习惯于从黑格尔的角度,将发展视作一个形而上学的生命不断自我否定的过程,而从齐美尔的角度讲,歌德笔下的浮士德或威廉·迈斯特的成长变成了其生命的体现。迈斯特从失恋的煎熬中找回生命之源,从日常的游历中培育道德感,从阅读莎士比亚的作品中通观人的命运。这是不间断的生命之流,冲破固结的市民社会生活的形式束缚,生命于他而言意味着怀着饱满的热情积极向上的生活,更意味着沉着稳健地听从处境的召唤(Ruf),履行每天的责任,同时超越当前的条件,向内探索更完整的、艺术的天地。

七、余论:两种伦理世界观的分流

作为德国社会学的两位奠基者,滕尼斯与齐美尔都一致认同社会学这门学科首先要作为现代伦理的反思者出现。滕尼斯自不必说,齐美尔早年沉思的“道德科学”和“历史认识”这两大主题,都致力于此。然而两人走出了截然不同的道路,这既体现了德意志近代文明发育的两种思想史路线,也同他们体验德国世纪末大众的时代处境、思考国族未来命运的视角息息相关。

对滕尼斯而言,政治社会自始至终都是最核心的问题。现代政治不单单维系于主权和体制,更是民情和制度运作的整体表现,因而有别于此前唯心主义和历史主义传统的俯视视角,⁷滕尼斯选择了仰视社会的角度,从大众的集体情感出发,一步步地安顿共同体的秩序。本质意志所刻画的伦理关系的意象,既是凭借自然之爱、习惯和良知教化而来的“我与你”的谐和,又是基于敬与爱的伦的关系的展开。滕尼斯(Tönnies, 1979:105)相信,大众心理和社会现实之间存在着亲合性,我们完全可以通过重建家庭中的母子慈爱、兄弟姐妹的精神亲近和父子的权威,培养遵从秩序、精神自由的公民,让他们进入劳动的合作社,彼此友爱,巩固民主制度的共同体基础。

7. 正像韦伯在《罗雪尔与克尼斯》一书里批评的那样,历史主义国民经济学背后存在着一个目的论或神义论的预设,日耳曼民族的历史无非是向这个目的不断接近的历史。

齐美尔从来就不相信共同体在当时会成为可能，柏林的大城市体验向他呈现出来的是纷繁复杂的陌生人境遇，每个人同每个人的触碰不可避免，但都只能向彼此展现片面的人格，当一个人全面投入一场共同体事业时，他产生的不过是错觉，只是他无力独自面对社会命运的逃避之举。对齐美尔而言，没有人可以像造物主一样外在于社会，给社会一个理想，滕尼斯按规范心理学的方式推理社会行动和社会制度的做法犯的就是这样的错误。我们当然能够想像一个先于各式各样具体的人际交往的社会，然而当我们剥除了一切人际交往，也即齐美尔所谓的“社会化”（Vergesellschaftung）形式之后，便剩不下什么社会了（Simmel, 1908:10-11）。

如此一来，齐美尔同滕尼斯想像社会的先天状态就截然不同。齐美尔不是要把社会视为一个本质或实体（Wesen/ Substanz），而是意图打造一个棱镜，交给在社会之中的观察者，让他直观社会之中存在的一切现象，包括人和人的关系性质，一个人对他人的作用，从他人那里获得的影响。齐美尔关心的是每个特定的人与人之间的学问（Dazwischen），正如哲学思考的首要问题为存在本身，而非由此衍生出来的存在的内容。生命意味着人的存在本身，“社会化”对于社会而言既不是社会的原因，也不是社会的结果，而是社会的存在本身。换言之，社会学是研究人的社会存在（Gesellschaft-sein）的学问（Simmel, 1908:12）。

齐美尔的社会观实质上是他的伦理观的反映。人就处在社会之中，但这个事实意味着，人的社会存在的各种表现只是由他的生命创造出的形式，他的一切行动都从这个既定的形式前提出发，因为每个人活在同他人的关系里，受制于他人给自己的刺激，故而每一个社会人都是残缺碎块，不仅彼此之间如此，沉沦于其中的人感觉自己对自己而言亦是残缺碎块，他们要依靠直觉拼凑这些碎块，赋予自己和别人一个确定的社会角色（Simmel, 1908:32-35），但是在社会化的形式之外，仍然存在着永远涌动的生命或饱满的个性，个体保留了为自己打开“超社会”的艺术文化之门的可能性。从表面上看，齐美尔的“社会化”表现了同滕尼斯的“社会”（Gesellschaft）同样复杂的表现形式和心理活动（Lichtblau, 2012:456-457），但是这背后对人的自由和生活理想的想像图景截然不同。

20 世纪的头十年,经滕尼斯、齐美尔、韦伯等学者的努力,初生的德国社会学经历了从社会哲学到社会科学,从政治社会到社会诸领域,从宏观视界到微观视角的过渡,在德国的学术体系里逐渐赢得了合法性。

对我们而言,以滕尼斯与齐美尔的伦理观分流确定德国社会学的精神起点只是一个开始,问题的核心并非要去做一番思想史的因果解释,追查政治生态和诸思想脉络的变化如何客观地影响了它们的分流,也不在于诉诸某种特定价值做出判断,而是说,我们要回到德国社会学诞生的时刻,充分彰显价值的多元性和复杂性,体会每一位经典作家探索现代伦理生活道路时如何安顿这些价值,从中寻找同我们的传统和处境具有共鸣的启示。从这个意义上讲,滕尼斯和齐美尔的社会科学就不再是一段思想史的掌故,而触及到了现代学术的内核。

参考文献 (References)

- 巴霍芬. 2018. 母权论——对古代世界母权制宗教性和法权性的探究[M]. 孜子, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 狄尔泰. 2010. 精神科学中历史世界的建构[M]. 安延明, 译. 北京: 中国人民大学出版社.
- 黑格尔. 2017. 精神现象学[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社.
- 卡斯滕斯, 乌韦. 2010. 滕尼斯传——佛里斯兰人与世界公民[M]. 林荣远, 译. 北京大学出版社.
- 勒佩尼斯, 沃尔夫. 2010. 德国历史中的文化诱惑[M]. 刘春芳、高新华, 译. 南京: 译林出版社.
- 梅内克, 弗里德里希. 2007. 世界主义与民族国家[M]. 孟钟捷, 译. 上海三联书店.
- 尼采. 2016. 瞧, 这个人——人如何成其是[M]. 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆.
- 洛维特, 卡尔. 2006. 从黑格尔到尼采[M]. 李秋零, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 马克思. 1963. 黑格尔法哲学批判[M]. 中共中央编译局, 译. 北京: 人民出版社.
- 西美尔, 格奥尔格. 2006. 叔本华与尼采——一组演讲[M]. 莫光华, 译. 上海译文出版社.
- 西美尔, 格奥尔格. 2017. 1870 年以来德国生活与思想的趋向[G]//宗教社会学. 李放春, 译. 李猛, 校. 北京师范大学出版社.
- 雅思培, 卡尔. 1992. 论韦伯[M]. 鲁燕萍, 译. 台北: 桂冠出版社.
- 张巍卓. 2016. 滕尼斯的“新科学”——1880/1881 年手稿及其基本问题[J]. 社会 36(2): 99-122.
- 张巍卓. 2017. 人造社会与伦理社会——滕尼斯对近代自然法学说的解读及其社会理论的奠基[J]. 社会学研究 32(4): 119-142.
- Bickel, Cornelius. 1991. *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*. Opladen; Westdeutscher Verlag.
- Bond, Niall. 1991. “Noten zu Tönnies und Simmel,” in *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”*. hrg. Lars Clausen und Carsten Schlüter. Opladen; Leske und Budrich.
- Bond, Niall. 2016. “Ferdinand Tönnies and Georg Simmel,” in *The Anthem Companion to Ferdinand Tönnies*, edited by. Christopher Adair-Totoff. New York; Anthem Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1922. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner.
- Käsler, Dirk. 1984. *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre*

- Entstehungsmilieus. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Köhnke, Klaus Christian. 1991. "Editorischer Bericht," in *Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band*. hrg. Klaus Christian Köhnke, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Köhnke, Klaus Christian. 1996. *Der junge Simmel—in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus. 2012. "Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung in Max Weber: A Reconstruction of His Linguistic Usage," *History of European Ideas* 37(4): 454-465.
- Mitzman, Arthur. 1973. *Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books.
- Ringer, Fritz K. 1969. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933*. Cambridge: Harvard University Press.
- Simmel, Georg. 1890. *über Sociale Differenzierung. Sociologische und Psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1904. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
- Simmel, Georg. 1905. *Die Problem der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1908. *Soziologie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1918. *Goethe*. Leipzig: Verlag von Klinkhard & Biermann.
- Simmel, Georg. 1922. *Lebensanschauung*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1991. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band*. hrg. Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 2012. "Der Rezension zu Ferdinand Tönnies, Der Nietzsche-Kultus," in *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. hrg. Arno Bammé, Wien: Profil Verlag.
- Tönnies, Ferdinand. 1905. "The Present Problems of Social Structure." *American Journal of Sociology* 10(5): 569-588.
- Tönnies, Ferdinand. 1922. "Eutin," in *Die Philosophie der gegenwart in Selbstdarstellungen Band III*. Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Tönnies, Ferdinand. 1961. *Briefwechsel 1876—1908*. Herausgegeben von Olaf Klose, E. G. Jacoby, Irma Fischer. Kiel: Ferdinand Hirt.
- Tönnies, Ferdinand. 1965. "Simmel as Sociologist," in *Georg Simmel*, edited by Lewis A. Coser. New Jersey: Prentice-Hall.
- Tönnies, Ferdinand. 1975. *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Tönnies, Ferdinand. 1979. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tönnies, Ferdinand. 2000. "Gemeinschaft und Gesellschaft. (Theorem der Kultur-Philosophie) Entwurf von 1880/1881," in *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 15*. herausgegeben von Dieter Haselbach, Berlin: Walter de Gruyter.
- Tönnies, Ferdinand. 2009. "Schiller als Zeitbürger und Politiker," in *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 7*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Tönnies, Ferdinand. 2012. *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. hrg. Arno Bammé. Wien: Profil Verlag.

责任编辑:田青