



共同体与社会

〔德〕斐迪南·滕尼斯 著

Gemeinschaft
und
Gesellschaft

商 务 印 书 馆

共同体与社会

——纯粹社会学的基本概念

〔德〕斐迪南·滕尼斯 著

林荣远 译

世界历史研究所图书馆惠存：

译者 1999年6月

商 务 印 书 馆

1999年·北京

图书在版编目(CIP)数据

共同体与社会:纯粹社会学的基本概念/(德)滕尼斯著;
林荣远译. - 北京:商务印书馆,1999
ISBN 7-100-02689-X

I. 共… II. ①滕…②林… III. 共同体-关系-社会
IV. C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 14669 号

GÒNGTÓNGTǐ Yǔ SHÈHUÌ

共同体与社会

——纯粹社会学的基本概念

[德] 斐迪南·滕尼斯 著

林荣远 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-02689-X/C·31

1999 年 2 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1999 年 2 月北京第 1 次印刷

字数 247 千

印数 5 000 册

印张 11 1/4

定价: 18.60 元

Ferdinand Tönnies

GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT

Grundbegriffe der reinen Soziologie

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Darmstadt 1991

根据德国科学图书公司 1991 年版译出

3050 67

译者前言

斐迪南·滕尼斯(1855—1936年)是德国有名的社会学家和哲学家,是德国现代社会学的奠基人之一。作为社会科学家,早在年轻时代,他的声望就已经超越德国国界,蜚声欧美。在他逝世60年后的今天,他的社会学著作,尤其是他的成名之作《共同体与社会》的基本思想和概念,仍然对于社会学有很深刻的影响。可以说,它仍然饮誉国际社会学界,在社会学的经典文献中占有重要的一席之地。

1855年7月26日,斐迪南·滕尼斯出生于石勒苏益格的埃德斯德特。他自幼天资聪明,刻苦好学,16岁时就开始上大学。他在蒂宾根攻读博士学位。1881年,年仅26岁的他,由于对英国政治思想家托马斯·霍布斯(1588—1679年)的研究成就和《共同体与社会》的初稿,在基尔获得了教授资格。

但是,他对社会问题的立场和态度有悖于当局的旨意和政策,他热心于伦理文化协会的活动也令当局不快,所以,尽管他的学术成就蜚声世界,他的前途并非坦荡无阻,而是崎岖坎坷。到了1913年,即在他获得教授资格32年之后才得到一个国民经济学和统计学正教授的教席。他在这个教职上工作至1916年。

后来,他改授社会学课程。自德国社会学协会成立起,滕尼斯就担任该协会主席,直至该协会被纳粹当局取缔。

1930年滕尼斯参加德国社会民主党。正如在一切专制、尤其

是思想专制制度下,有独立思想又不愿为独裁制度歌功颂德、甚至对其持批评态度的科学家,往往受到迫害,乃至残酷迫害一样,1933年1月希特勒夺取政权之后,滕尼斯就更加难逃纳粹当局迫害的厄运。同年8月,这位78岁高龄的学者尽管享有国际声望,还是被解雇了,而且不能享受退休金。1936年4月6日,滕尼斯在基尔逝世。

生活坎坷,命运多舛,并没有使滕尼斯在研究和学术上萎靡、退却。相反,他一生学术成就硕果累累,著作甚丰。除了《共同体与社会》外,还有《霍布斯的生平与学说》(1896年)、《社会问题的发展》(1907年)、《英国的国家与德国的国家》(1917年)、《公众舆论的批评》(1922年)、《社会学的研究与批判》(3卷,1925—1929年)、《社会学引论》(1931年)、《近代的精神》(1935年),等等。

《共同体与社会》既是滕尼斯的成名之作,也是他的传世之作。作为他的不朽的代表作,它在作者生前就先后出过8版。即使在纳粹统治时期,在作者谢世的前一年,即1935年,也还出版过一次。第二次世界大战之后,它在德国的出版仍然历久不衰,1963年重印了1935年的花体字版,1978年出普通印刷体本,1991年又再版。中译本系译自1991年版本。

本书在社会学上的贡献最主要的是发现并深刻阐明在人类的群体生活中的两种结合的类型,用二分法的概念,从人类结合的现实,抽象地概括出这两种类型:共同体与社会。

滕尼斯认为,共同体的类型主要是在建立在自然的基础之上的群体(家庭、宗族)里实现的,此外,它也可能在小的、历史形成的联合体(村庄、城市)以及在思想的联合体(友谊、师徒关系等)里实现。他认为,共同体是建立在有关人员的本能的中意或者习惯制

约的适应或者与思想有关的共同的记忆之上的。血缘共同体、地缘共同体和宗教共同体等作为共同体的基本形式,它们不仅仅是它们的各个组成部分加起来的总和,而是有机地浑然生长在一起的整体。“共同体是一种持久的和真正的共同生活”,是“一种原始的或者天然状态的人的意志的完善的统一体”。在人类的发展史上,共同体这种结合的类型早于有的放矢建立的、人的结合的“社会”类型。

与此相反,社会产生于众多的个人的思想和行为的有计划的协调,个人预计从共同实现某一种特定的目的会于己有利,因而聚合一起共同行动。社会是一种目的的联合体。社会也是一种“人的群体,他们像在共同体里一样,以和平的方式相互共处地生活和居住在一起,但是基本上不是结合在一起,而是基本上分离的”。“社会应该被理解为一种机械的聚合和人工制品。社会的基础是个人、个人的思想和意志。在人类的发展史上,社会的类型晚于共同体的类型。”“共同体是古老的,社会是新的。”在近代的资产阶级社会里,社会的类型得到了最完美的表现。按照滕尼斯的观点,整个社会是由“共产主义”发展到“理性的社会主义”的。

与人类共同生活的这两种形态息息相关的是人的意志。滕尼斯认为,“人的意志在很多方面都处于相互的关系之中;任何这种关系都是一种相互的作用。”相互作用又有肯定的作用和否定的作用。《共同体与社会》只研究相互肯定的作用。作者认为,“任何这种关系都是多数中的统一,或者统一中的多数。它是由促进、方便和成效组成的,它们相互间有来有往,被视为意志及其力量的表现。通过这种积极的关系而形成的群体,只要被理解为统一地对内和对外发挥作用的人或物,它就叫做是一种结合。关系本身即

结合,或者被理解为现实的和有机的生命——这就是共同体的本质,或者被理解为思想的和机械的形态——这就是社会的概念。”

作者认为,“人的意志的概念应该从双重的意义上去理解。”他把人的意志区分为人的本质意志和人的选择意志。

滕尼斯把从现实中抽象出来的人的这样一种愿望的类型称为本质意志:在这种类型的愿望里,思维和行为的学会了的形式和内容与由身体状况所制约的和从祖先继承下来的经历、思维和行为的方式,构成为统一体。本质意志是人类结合的有机的一共同体形式的精神的一感情的基础,反过来,本质意志又深刻地打上了这些形式的烙印。“本质意志是人的身体的一心理学上的等价物,或者是生命的统一的原则。”

不仅如此,滕尼斯还提出本质意志形式的概念,这就是本质意志针对某些特定的物品、活动或个人自我实现的3种基本的存在方式和表现形式:即

1. 本能的中意,作为由细胞素质发展起来的有机体的欲望冲动、感觉和理念的总体的表现;

2. 习惯,作为通过实际锻炼的、反复的、正面的经验和印象的总体的表现;

3. 记忆,作为从感觉和经验中抽象的各种理念的总体的表现,理念的总体包括重复有的放矢的和良好的活动的的能力。

与此相反,滕尼斯把从现实中抽象出来的人的这样一种愿望的类型称为选择意志:在这种类型的愿望里,思维旨在构建和实现目的与手段的相互关系,思维在很大的程度上摆脱了由身体的一心理的天生的和从祖先继承下来的经历、思维和行为的方式的有机生长在一起的整体。选择意志是人类结合的某些特定的、旨在

确立和实现由理智构想出来的目的的形成的基础,反过来,选择意志又深刻地打上了这些形式的烙印。“选择意志是思维本身的产物。”

同样,作者在本书里也提出了选择意志形式的概念,这就是选择意志针对某些特定的物品、活动或个人自我实现的存在方式和表现形式:即

1. 深思熟虑,作为在思想上权衡众多目的和可能行为的利害关系;

2. 决定,面对既定的目的,作为决断对某些特定的行为方式的取舍;

3. 概念,作为经验和印象的、在社会方面有约束力的思想和语言的秩序。

上述的选择意志形式又包括在选择意志的3个“总的形式”里:即

1. 努力奋斗,作为各种思想的体系,这种体系把目的和手段相互联系在一起,才能为自己的付出得到适当的报偿;

2. 深谋细算,作为努力奋斗的一部分,这一部分旨在获利,得益;

3. 悟性,作为行为依据在概念上严格认识物和人的性质的取向。

尽管这两种意志的概念严格分开,但是它们“都被设想为人的活动的原因,或者是对人的活动的支配”。人的本质意志包含着发展为共同体的条件;人的选择意志是产生社会的前提。因此,“表现着本质意志的思想结合与共同体相适应,意味着选择意志的思想结合与社会相一致。”

社会学作为研究人类历史和文化的科学,其思想渊源于启蒙哲学。社会学起初被称“社会的物理学”。它首先产生于法国。空想社会主义者圣西门(1760—1825年)出身于百科全书派,他要求有一门能对政治发挥决定性影响的科学。他的门徒奥古斯特·孔德(1798—1857年)首先提出社会学这个名称,并且建立一个社会学的体系。

在1848年的革命运动影响下,德国形成了若干形式的社会学:洛伦茨·冯·施太因(1815—1890年)在黑格尔哲学的基础上,提出资产阶级社会的结构和运动规律的学说;卡尔·马克思从辩证唯物主义的立场出发,对资本主义的阶级社会进行了深刻的剖析;威廉·亨利希·里尔(1823—1897年)论述了等级的一保守的“人民的自然史”。这些都属于社会学的领域。

1870年以后,达尔文主义,尤其是进化论思想,对社会学有着强烈的影响,其代表作是阿尔伯特·舍夫勒(1831—1903年)的《社会躯体的构造和生命》。英国哲学家赫伯特·斯宾塞(1820—1903年)的社会学体系和本书作者德国的斐迪南·滕尼斯所代表的人类共同生活基本结构的两极性论点,它们都深刻地打上了进化论思想的烙印,它们本身也发挥了重大的影响。

滕尼斯的人类共同生活基本结构的两极性观点,集中地体现在《共同体与社会》这部著作里。他的社会学观点属于形式社会学。除了作者在本书第1版前言自己提到的亨利·梅因、奥托·基尔克和卡尔·马克思对他的社会学观察的影响外,滕尼斯作为一位享有国际声誉的霍布斯研究者和霍布斯崇拜者,在字里行间流露出对这位英国杰出的政治思想家的崇敬之情,这部著作也受到霍布斯的思想影响,尤其是书中关于社会的理论,留下霍布斯的“人

性恶论”的明显痕迹。

应该指出,《共同体与社会》产生于上世纪 80 年代末,当时社会学作为一门科学尚不发达,在形式上与哲学往往不分畛域。因此,作者在其著作里所表达的政治思想观点和学术见解,受到时代的局限,当是不言自明的。

笔者能把这部作品介绍给中国的社会学界和广大读者,感到由衷的高兴。社会学并非笔者的专业,译文表述不确乃至错误之处,敬请专家学者和广大读者不吝指正,笔者将不胜感激。

林 荣 远

1996 年 9 月于北京

目 录

1978 年新版序	1
1963 年版序	2
第 1 版前言	4
第 2 版前言	18
第 4 版和第 5 版前言	35
第 6 版和第 7 版前言	41
第 8 版前言	49

第一卷 主要概念的一般界定

主题	52
1.2. 有机的和机械的形态——一般的界定—— 辩护和命名	56
第一章 共同体的理论	58
1. 共同体的胚胎形式	60
2. 共同体的统一和完善	61
3. 享受和劳动的交互性	62
4. 过度与平衡	63
5. 年龄的威严——强大的威严——智慧的威严 温柔和敬畏	64

6. 血缘共同体——地缘共同体——精神共同体	
亲戚——邻里——友谊	65
7. 父亲的威严——王公的威严——师傅的威严	
法官的职能——公爵的职能——神职人员的职能	68
8. 尊严和服务作为共同体的表现不平等的界限	70
9. 默认一致作为共同体的意志——自然的法——语	
言——母亲的语言——和睦或者家庭精神	71
10. 自然单位的划分和重新形成人民——部落——氏族	
农业地区——行政区——村庄城市——同业公会	
——社区	74
11. 相互占有和享受——共同财产的占有和享受	
农业和家族	76
12. 共同体的一般倾向	
发展的模式	
首领和成员	
最后的单位家族	78
13. 家族的生活——3个阶层——家族生活中的仆役 ...	80
14. 家庭预算——灶火和餐桌——交换的陌生	81
15. 孤立的家庭——农民的家庭——城市的家庭	
——城市和农业地区的补充——换出的形式	82
16. 家庭的类似——村庄——村庄和边区马克里的领	
主家族——财产的关系	84
17. 村庄社区和阿里明达	
作为预算单位的社区——经济上共产制度的状况 ...	87
18. 城市作为共同体的有机体——作为艺术的手工业	

——艺术和宗教——宗教的发展——城市里宗教 和艺术的功能——城市与商业	91
第二章 社会的理论	95
19. 定义——消极的基础——交换——共同的财富 ——共同的意志——价值的平等——客观的判断 ...	95
20. 价值作为隶属于社会的客观的品质；只能用社会 必须的劳动的量来表示 经验的意义	98
21. 商品作为价值和价值作为商品货币的概念—— 交换的利用——纸币社会与科学	100
22. 契约——纯粹意志的奉献——赞同——债务与 要求——共同的财产和分割的财产	102
23. 信贷——作为货币的替代物——私人货币——出 卖货币换取信贷——证券作为绝对的商品——社 会的佯谬	104
24. 在交换中替代实物的行动——在许诺中替代实物 的行动——强制采取行动的权利——约束——作 为特殊的主体——法律秩序的天然的内容——涉 及可能的改变——自然法作为法律——习惯与传 统	107
25. 市民社会——全民皆商——社会的存在——潜在的战 争——普遍的竞争——惯例上的交际—— 道德意义上的社会	108
26. 社会的进步——人民之内和之外的商人的联合 ——世界市场——商人的各部门——资本——自己的劳	

动的出售者作为商人——区别	112
27. 艺术和商业——在共同体生活之外商人的地位 ——债权人地位——动机——信贷制度—— 商人等级的有机论观点	114
28. 矛盾——谋利的意图——毫无限制——共同体 观点的不适当——商人或资本家作为社会的主人—— 奴役——奴隶作为社会的主体?	117
29. 劳动力——变卖换钱——劳动力的买进和再出售	119
30. 同商业比较的高利贷者和农村地主贵族制——对 劳动力的剥削——商人和手工业者——预付材料 等等	121
31. 从车间内部发展商业原则——如何由外部引进 ——大企业——技术——工业的3个阶段的机器 ——农业中的类似现象——作为工业部门	124
32. 商人的质变——师傅的质变——领导——可能 被淘汰——企业家——变种——风险——暂时的 状态——与商业相反的资本主义的生产	127
33. 这种对立的观点。现成的商品——必须生产的 商品——劳动和让他人劳动——随意增加	129
34. 商业利润和工厂生产利润——劳动力的价值和劳 动的价值	130
35. 劳动力的价值和价格 由想使用者购买商品	131
36. 由想销售者购买商品	

劳动力的价格概率及其 局限它的价值的可疑性	133
37. 社会必要的劳动时间的实现——垄断者之间的价 格斗争——法律在概念上的意义——可追溯到同 一性原则	134
38. 商品市场上的提供劳务——劳动市场——资本主 义的主体作为表面上的创造者——劳动是价值的 真正原因	137
39. 零售商品市场——对立的运动——商品销售者的 剩余的服务效益——按资本主义方式提供劳务	140
40. 资本家阶级和工人阶级——社会的创建者——社 会概念整个结构的受制约性	141

第二卷 本质意志和选择意志

第一章 人的意志的形式	146
1. 概念的界定	146
2. 本质意志包含思维,选择意志是思维的产物	146
3. 本质意志与行为——选择意志与行为	147
4. 本质意志与有机生命——两者的发展	148
5. 植物性的生命与动物性的生命——植物性的意志 和动物性的意志——心灵的意志	150
6. 本质意志的第一种形式:中意——发育与生长 ——感觉器官	153
7. 另一种形式:习惯——经验与实际锻炼——培育与 实际锻炼——动物的——人的精神的实质——习惯	

与智力	155
8. 第三种形式:记忆——普遍的意义——较新近的心理学家的观点——学会相互联系——讲话——幻想——记忆和理智	158
9. 其他的界定:.....	162
a) 从感觉引申出自觉的行动——大脑的活动	162
b) 素质和环境——素质与实际锻炼——学习	163
c) 人的本性——其他的本性——第三本性——肯定与否定——个性的内容——各种表现	164
d) 人的本质作为热情——作为勇气——作为天才——作为天性的本质意志——它的整个形式	165
e) 意志的品质——善良的意志——美德:道德意义上的善——人的善——正直,善,忠诚——道德上淡泊的美德	167
10. 选择意志的观察——通过目的达到统一——思想的统治——思想的自由——以及因果关系	170
11. 选择意志的形态——a) 针对选择的方向——深思熟虑,b) 针对特定行为的方向——决定——c) 针对思维本身的方向:概念	172
12. 选择意志的整个形式——机构——作为努力奋斗的普遍表现——作为深谋远虑的特殊表现——作为悟性的最智慧的表现	175
13. 作为一种外来物的最高目的——追求幸福	177
14. 追求幸福——普通的幸福和更高尚的幸福——追求手段——追求控制权力的权力——追求金钱——	

切实努力奋斗的方式	179
15. 思想里的愿望——从中引出的后果——并非善良的意志——聪明——狡猾——开朗——选择意志的结果	182
16. 从本质意志出发的判断——利己主义的判断——利己主义者的判断——秉性和良知里的反抗	183
17. 头和心——感觉和智力——思维的本质——记忆和爱好	186
18. 理念的结合——自己的事情——责任感——事业——思维和愿望——思维的争脱——目的和手段——最好的手段	188
第二章 对立的阐释	192
19. 作为自然器官的本质意志的形成——作为人为器械的选择意志的形成	192
20. 作为自由的本质意志的物质和现实的可能性——作为自由的选择意志的材料和思想的可能性	193
21. 选择意志里的自由——手段的应用——作为购买的行为——作为否定的意志——快乐和痛苦的因素	195
22. 本质意志里的自由——从可能到必须和实际发生的发展——事业与劳动的关系——同化——由于爱的力量的心理的——实质的器官——真正的自我	196
23. 有机体的整体和它的各个部分——快乐和痛苦	

——一致——与选择意志的对立	199
24. 选择意志的形式和孤立的人——人的辩证的对立物 ——人的关系和本质意志形式的关系	200
25. 经验的偏离——禀性——性格,思维方式——本 质意志和选择意志的斗争——禀性里自然的和做 作的东西等等	202
26. 由于本质意志和选择意志我们的感性的爱好—— 流体的和干燥的——软的和硬的——暖和的和寒冷 的——有组织的物质和死的材料——具体的和原始 的——抽象的和人为的	204
27. 作为职业的生活——作为商务的生活——方法 ——理论——正确认定目标——判断——行动	206
28. 知识的重要性——意愿的技艺——思维本身的 受制约——科学的思维和计算——逻辑	208
29. 作为机械的劳动的思维——作为有机的和艺术的 劳动的思维——教与学	210
30. 器械教育中的艺术——工具和方法的影响——劳 动的复原	211
31. 作为艺术精神的本质意志——幻想的创造性—— 从选择意志培养选择意志——概念——概念的传授 ——教师和参谋的功绩——涉及艺术	213
32. 作为动机的本质意志的形式——准则——作为动 机的选择意志的形式和准则——意志的自由	215
第三章 经验的意义	217
33. 两性的对立——清醒的注意力——高瞻远瞩和判断	

——在艺术中科学的程序	217
34. 妇女的生产力——被动的统觉——直接性——审美能力——人民中的天才——女人的本性——艺术的人和做作的人——稟性中的自相矛盾——性格——思维方式	220
35. 青年与老年——儿童的纯洁——由良知而进步——激情的增与减——由经验而丰富——集中	223
36. 心灵领域里的对立——人民和受教育者——人民中的良知——用思维来毁灭——觉悟意识	226
37. 作为羞耻心的良知——与共同体的关系——荣誉——道德观念——社会的生活与假像	228
38. 市场和沙龙——作为愚蠢的羞耻心——良知和宗教——世界史的主题——这个反命题的受制约	231
39. 本质意志和共同体——选择意志和社会——妇女与共同体的生活——家庭制度——农耕——艺术	233
40. 男性的劳动和商业——商业与欺骗——基础和社会——女人和工厂劳动	236
41. 相应的对立——儿童与共同体——儿童劳动——讲授科学——成熟年纪与社会	239
42. 人民和共同体——教育与商业——不再是人民——无产阶级与觉悟——社会的终结	241

第三卷 自然法的社会学的根据

第一章 定义和命题	246
-----------------	-----

1. 作为有机的统一体的自我——有机组织——目的
——生命力——整体与局部——作为具体的普遍性
的人类——划分——类型——自然的聚会 250
2. 作为机械的统一体的个人——虚构——多样性和
统一性——个人的描述——议会——集会, 自然人的
平等 250
3. 自为的集会——人为的人格——承认——理论的
人格化——代表机构——人为的人——汇聚一
起的手段——虚构的选择意志的主体 252
4. 作为自我的共同体——作为人格的社会——法和
法的制度——家庭法和责任法——财产法 255
5. 本质意志的范围——选择意志的范围——财产
——有机的财产和机械的财产——占有与财富——
内部的和外部的——统一性和多样性 257
6. 涉及身体和生命的关系——涉及他人可能行动的
关系, 对牲畜的占有——对土地的占有——对自己创
造的物品的占有——内在化——转让——商品——
货币——证券 258
7. 群体与对立——地位与契约 262
8. 统治与财产——在共同体的统治与财产, 在社会里
的统治与财产——拥有劳动力的财产——拥有人
作为商品的财产——统治者的职位——模棱两可
的性质 264
9. 工资——报酬与后果——时间上双倍的和同时的行
动, 分配的和交换的正义 267

10. 服务和契约关系,一般的能力,理念和概念,抽象的劳动和简单的劳动,劳动价格,雇佣工人和雇主	269
11. 捐献——习惯和义务——请求和恩宠——取消捐献——取消工资——强者的反抗——施舍与小费——送礼与信念——表象的保持——货币馈赠——税收	271
12. 生活与法——实质与形式——身体的受束缚——物品的换出——个别的和普遍的契约——法人	274
13. 结合与结盟——契约的增加——地位的适应——共同体的结合与结盟——婚姻——契约中的关系——商业交往——信赖——为计算所取代——劳动契约	277
14. 社会的结合——目的——财富里的手段——特定的目的和特定的手段——资本的组合同——个人与结合——股份公司——劳动作为股份	280
第二章 法中的自然之物	287
15. 法的古代哲学的问题——解决——双重意义上的自然物	287
16. 古代文化的过程——普通法——普遍性和原始性——从经验中虚构和抽象	288
17. 普遍的自由——普通法和自然的法——普遍的和特殊的——结论	290
18. 婚姻的普遍性——双重意向——良知的秩序——神圣的法——作为世界法的资产阶级的法——偶	

然的和必然的秩序——抽象的人	292
19. 社会的秩序——流通法与商贸法——罗马帝国的生活与法	294
20. 基督教文化和罗马的世界法——影响的关系——共同体的解体——家庭与婚姻——较新的自然法——在公法和立法中较新的自然法	296
第三章 被约束的意志的形式——公团和国家	300
21. 中意与默认一致——信念与和睦——习惯与风俗——秉性与习俗——风俗的意义与内容	300
22. 习俗——家乡——居住的、耕作的、被占据的地球——祖先的记忆——婚姻联盟和习俗	301
23. 作为习惯法的习俗——习俗的领域——习俗与和睦——共同的方向	303
24. 分开的方向——作为自然法的和睦,作为实在法的习俗——公团的种类	306
25. 公团和共同体——作为军队的公团——军队大会与首领——王公的威严	308
26. 军队和财产——军人等级——贵族——贵族与平民	310
27. 一个公团的各个部分——城市作为理念的实现——城邦——公团的多数——人民社区的双重意义	312
28. 合作社与协会——公团、教会和无所不包的帝国的相互关系——协会和强制手段——规章	314
29. 国家及其目的——关于社会与国家的法——国家	

作为法的解释者和创造者——立法的权力——政治 ——作为社会的国家——没有任何的法可对抗国家的 法——行政管理——社会主义——世界国家 ——国家的没落	318
30. 共同意志的最后形态——信仰与宗教——信条与公 众舆论,与家庭生活和习俗的相互关系——与公团 的相互关系——发誓——道德的主要组成部分	321
31. 公众舆论与科学——行动和意见——政治的舆论 ——政党和政府——报纸——新闻媒体的力量 ——世界共和国的倾向——一般的限制	324
附录 结论与前瞻	328
1. 秩序——法——道德	328
2. 社会意志的实质和选择意志的自由——人民和 国家	329
3. 秩序与禀性——法与性格——道德与思维方式—— 演变	331
4. 社会和大城市——农村地区——世界——商业城市 ——首都——世界城市	333
5. 家庭生活——保持和衰败——习俗的衰微——社 会和国家的反作用	336
6. 对大众的影响——与国家和社会的关系—— 文化与文明	338
7. 决定——时代——意志形式和生活形式的总结	339
8. 个体生命进程的相似——植物性的生命和动物性 的生命——心灵生命与此的关系	341

9. 共产主义——个人主义——社会主义——古代的
和现代的文化主体——任务 344

1978 年 新 版 序

这次新版对滕尼斯的《共同体与社会》采用现代化的凸版印刷技术印刷。今天的读者越来越不习惯老的花体活字,所以采用一般的拉丁字体。因此,页码略作相应的更动。

这种更新是在承认这个不仅是在作者的创作中十分重要的文本仍然具有现实意义的情况下进行的。

达姆施塔特

1978年4月

科学图书公司

1963 年版序

这次再版以——最后的——1935 年的第 8 版为基础。但下述 2 个例外,它们是采自 1926 年的第 6 版和第 7 版:1. 选自第 6 版和第 7 版的更为详细得多的内容目录,因为它能更便于指导阅读;2. 删去第 8 版正文中的插入小标题,因为它们可能不是滕尼斯亲自拟定的。

这部作品长期几乎一直未受瞩目,但是,它在 20 世纪对于社会学具有决定性的意义。它的命运反映在历次版本的前言中。因此,在第 8 版这个新版之前,也首先刊印第 1 版(1887 年)的前言,第 2 版(1912 年)的前言,第 4 版和第 5 版的前言(1922 年;它包含着 1920 年第 3 版前言的基本部分),以及第 6 版和第 7 版(1926 年)的前言。

滕尼斯把第 1 版“作为从前谈话的纪念”,献给他的“朋友弗里特利希·保尔森”,第 2 版献给他的“尊敬的和亲爱的朋友、哥本哈根大学哲学教授哈拉尔德·霍夫丁……共同缅怀弗里特利希·保尔森(1908 年逝世)”。他在这个献词中还附上下述函件给哈拉尔德·霍夫丁:“亲爱的霍夫丁!在我们个人相互认识之前,您就已经友好地关怀过这本书;您给予了热烈的和充满理解的赞扬,同时还进行了发人深思的批评。您在 1888 年 7 月 2 日的大札中强调,您没有忽视我所描述的(您当时写道:‘如此匠心独运’)论题的巨大的严肃性。您谈到了鲜明的和深刻的印象,定会令‘一切认真严肃

的、不怀偏见的读者思潮起伏,难以平静’。诚然,您不想赞同您在书中不无道理地发现的‘社会的悲观主义’(参阅:霍夫丁的《卑微的劳动者》,哥本哈根,第142-157页)。尽管我们对此的观点不能完全一致,但是我承认,您的疑虑促使我重新审查,对我的思维方式起了潜移默化的作用。我希望将会有机会回头详细探讨这个问题。——当时您也声明,拙著由于其献词(献给保尔森)给您留下了感同身受的印象。我们感到,如果您的大名同他的尊姓一起受到崇敬,也一定符合他的意向。”他“怀着感激之情”,把本书的第6版和第7版送给为庆贺他的70寿辰而撰写论文的作者们(《科隆季刊》第5卷,第1册第2分册),以及送给同一时期撰文献给他的作者们。

科学图书公司

第 1 版 前 言

在本世纪过程中,历史的观点^①同理性主义的观点的对立,渗透到社会科学或者文化科学的一切领域。这种对立从根子上与经验主义和批判哲学对于理性主义的稳固体系的进攻,相互之间是不谋而合的,正如在德国由于沃尔夫学派^②,这种对立得到明确的描述一样。因此,了解同这些方法的关系,对于当前尝试对社会生活的基本问题进行新的分析,也具有非同小可的意义。

如果说,经验主义尽管取得胜利——这种观点取得了十分决定性的胜利——,它同时又是理性主义的形式上的完善,这是荒谬的。但是,这恰恰在康德学派的认识理论中,表现得最为淋漓尽致。康德学派的认识理论要求把对立联合起来,按其内容,这种理论同样也是作为修正了的理性主义的修正了的经验主义。早在休谟^③的纯粹的经验主义里就已经表现十分清楚,因为他并不研究在实际中是否存在着关于事实和因果关系的普遍的和必要的认识,而是从概念推论出认识的不可能,正如后来康德认为可能推论出认识的实现和因而也是推论出认识的可能一样。两者都按理性主义的方式行事,得出截然相反的结果。

① 指 19 世纪在欧洲社会科学中占统治地位的历史学派的观点。——译者

② 克里斯蒂安·沃尔夫男爵(1679-1754 年),德国理性主义哲学家,沃尔夫学派在 18 世纪风靡几乎整个德国的大学。——译者

③ 大卫·休谟(1711-1776 年),英国哲学家。——译者

休谟还以关于知觉的经验主义为前提,亦即仿佛认识就是事物的客观的品质和状况对于人的灵魂的一张白纸(*carte blanche*)的影响;根据康德的看法,认识像思维本身一样,基本上是主体活动的产物,哪怕认识的存在和一起发挥作用听任事物去主宰。关于真理的一致——我们想以他的意向作解释——是受到认识工具的相同的性质所制约的。认识工具凡是超出直观形式和理智范畴,无非是理念的总合,特别是知觉和观念与名称和判断的结合,只要涉及的是对事实的理解。与此相反,倘若找到既定效果的原因,就必须是以关于行为主体特性(人、物或力量)以及它的发挥作用方式的某些特定的概念为前提的,也才能从可能性中找出必要性或把握性。然而,根据实现了的(休谟的)经验主义,必要性或把握性不能采用别的办法达到的,只能通过获得关于经常的、时间的顺序的知识来实现,因此,实际上所有相同方式的相互关系起初是松散的,最后通过经常的重复作为习惯固定下来,并且作为必然的相互关系即作为因果关系加以解释。这样一来,就从物中得出因果关系,并且移植到人身上,这无异于康德所做的那样,康德把因果关系作为理智的范畴加以维护。

然而,康德屏弃休谟从纯粹的个人经验中所作的解释。在康德的观点里,解释产生于整体的经验,康德的观点实际上指明通往更加深刻的解释的道路。因为,休谟身上发现的心理学规律自然需要补充,因此他自己用正在从胚胎中形成的、因而以作为力量和倾向的某些特定的天赋武装的精神的理念作阐释。

人类的思维区别于“愚蠢的推论”(“*consè cutions des bêtes*”), (在心理学的界定上)可以仅仅从人类大脑的本质得到理解。由于大脑,某一种特定的活动需要由所得到的印象的协调,并且随着协

调的增加而形成,同时形成某种特定的关系,被感觉到的、内心的整个状态就置于同这些特殊感觉的特定的关系中。因为前者^①是绝对先验的,它只能设想为由于普遍的和自身招致而来的模糊的关系,整个的自然存在,由于脑和感觉器官即会理解的(面临着的)精神的发育和活动,若干关系逐步变得更清楚和更明确些。任何随之而来的经验同任何其他的活动一样,都是由于整个人和他的迄今为止所形成的器官才产生的;但是,由此不断地产生着一种退化(ein regressus in infinitum),在有机生命的开始是向上的,这种开端作为心理开端来理解,也必须称之为某种经验的结合,因为任何活动或苦难(因为苦难只不过是行为的另一种方式),因而也包括生活本身,都是经验,犹如全部经验就是活动和苦难一样。活动就是有机体的变化;它留下某种痕迹,不管是沿着有机体成长倾向和其他发展的相同方向也好,相反方向也好,方向不明也好,皆留有痕迹,而这就会被理解为记忆的东西,特别是一旦它是感官的、即已经以协调了的总体形态出现的、现成的感觉的持久的劳动和力量(因为力量只不过是储备着的劳动)的话,但是,感觉本身是通过记忆来实现的。

然而,一个器官的任何变化,当然基本上受到现存器官的相互联系和状况所制约,它在多大程度上倾向于接受这种改变,即也许(likely)是接受或不接受。在这个意义上,我(在本书的第二卷)联系整个灵感的产生,提出中意、习惯和记忆的一致性和不同,作为意志和精神力量的基本的变化,而这种看法也应该扩大到人类的认识的渊源和历史的问题上。

① 指“被感觉到的、内心的整个状态”。——译者

因此,这无非是一种解释,部分在斯宾诺莎^①和叔本华^②的意义上,部分采取阐释这种哲学的及其由于这种哲学而明朗的生物物种起源论的手段,一种康德借以克服休谟表述的思想的解释。然而,因为这种解释是正确的,因此不仅产生这样的事实,而且也产生这样的原因,即为什么我们只能把存在的物设想为发挥作用的,而发生事情只能设想为被促成的,舍此别无他途;这是长入我们理智的结构里的从前的功能,甚至是永恒的功能,而这个“别无他途”就是一种必然性,因此,我们的把握性关系到必然性,因为根据形成的同一性的原则,活动和按其本质活动是一码事。

但是,倘若我们人组成一个天然的思维共同体,即作为因果关系以及感觉器官是我们固有的,我们因此也必然会组成某些名称,才能名状发挥作用的東西和被促成的东西,那么,关于同样的一些过程只能从思维中产生差异,哪些主体是发挥作用的、即切实真正的物(ta ontōs onta),当然,对此各民族的人民、群体和个人是迥然不同的,哪怕大多数仍旧具有共同之处:他们按照人和动物的种类,把大自然的行为主体想像为神话的和诗的景象,这不断地表现在语言的形式上,虽然区分死的(作为只可移动的)和活的(作为本身运动的)物体曾经是思维的从前的一种所获。

然而,观察整个自然仍然主要把它作为一种活的自然,观察一切发挥作用的東西仍然主要作为一种自愿的发挥作用,除了看得见的主体外,诸神和众魔也参与发挥作用。但是,倘若世界及其整个命运最后统统交到唯一的一位上帝的手中,任其主宰,上帝曾经

① 斯宾诺莎(1632-1677年),荷兰哲学家和政治思想家。——译者

② 阿图尔·叔本华(1788-1860年),德国哲学家。——译者

从虚无中创造了世界,并且根据自己的喜欢保持着世界,为它确立秩序和法律,依照秩序和法律,世界的整个运行显得更有规则,更显得必然,那么与此相反,大自然中一切从属的意志和自由就完全消失,甚至人的自由的意志也荡然无存,只有那些不是从被感觉到的、其他的运动引伸出来的倾向还会被理解为无法解释的趋向和力量;于是,也可能重新恢复“毫无差别的自由意志”(“liberum arbitrium indifferentiae”),既不是作为经验的事实,也不是作为必要的假定,要为全能和全知者^①开脱违背他自己的秩序根源的罪责,甚至本身也以这样一种无法解释的力量和神秘的品质的形态出现。然而,这整个观察,如同上帝的意志的唯一性一样,依照其原则,已经属于一种与宗教的信仰和民众的直观针锋相对的思维,哪怕它也可能留下自己出自于这些渊源的痕迹。这些原则发展着,直至它们本身能自立,似乎完全独立于它们的渊源,从一开始,它们就与它们的在这种思维的天然的领域里的相同的原则相互交错地和自由地形成了。这就是科学的思维。

这种思维在它最初和最容易以其纯粹的形式出现的地方,与出现这些现象的原因没有关系,而且与人的和神的意志最没有任何关系,而是产生于大小和数量的比较和测量的技术,作为普通的辅助技术即计算的技术。这就是分开和集聚的技术,分开为相同块块的技术,现成块块变为数倍的技术,因此不管什么样的运算程序都能轻而易举地仅仅在思想里完成,因为思想为此准备着一种井然有序的名称的体系,被感知的客体的任何不同都不会干扰作为可任意组合的、相同单位的设想好了的放置。因此,只要掌握这

^① 指上帝。——译者

种体系需要依靠某些客体,计算者就会尽可能取来为此所需要的相同的、易于统观全貌的、易于操作的东西,而倘若没有这种东西可资利用,他就会制造,并且赋予这类特性。因为尽管在大自然中存在着无数的物体,根据它们的被感知的品质,被认为将会是以及就是相似的,或多或少达到高度相似,因此,完善的程度最后被称之为相同,而且尽管这种相等是一种天然的,通过这种天然的相等,它们与某一个名称相联系着,但是当相等以有意的和随意的方式组成名称时,而且对现存的差别不仅不予注意,而且有意把差别排除在观察之外,或者甚至切实取消差别,以达到制造一种可用的、尽可能完美的相同,这时这种相等就是一种人为的和强加的相等。

但是,像算术一样,整个科学的思维借助某些测量,想要得到相同,因为测量必须或者产生的结果是相同,或者普遍——从普遍得出的相同是一种特殊情况——,即必须产生一种严格的关系,相同作为尺度反过来又服务于这种关系。因此,科学的等式是一些尺子,真正的客体之间的真正的关系要用这些尺度来衡量。它们服务于节省思想的劳动。在无数情况下,总是重新计算结果的东西,依照一个理想的情况,一劳永逸地计算出来,以后只需要应用计算的结果;关于理想的情况,一切切实的情况或者相同,或者与它处于一种可以确定的关系之中,因此相互间也处于一种可以确定的关系之中。所以一般的或科学的概念、定理、体系,与工具有着异曲同工之妙,对于特殊的既定的情况,通过工具达到某一种“知”,或者至少达到揣测;应用的程序是列入特殊的名称和现存情况的全部条件,它们适用于虚构的和普遍的情况的条件:三段论法程序。

三段论法包含在形形色色的极为不同的形式的整个应用科学中(作为根据原因定理的思维),正如整个纯科学里包含着与名称体系(术语)的关系一样,名称体系以最简单的方式用数字系统来表达(作为根据同一性定理的思维)。因为一切纯科学仅仅涉及这样一些思想产物,它们是普遍的物体,或者涉及一般计算时,它们是大小,或者是毫无扩展的点、直线、无深度的平面,有规律的物体,这些涉及空间现象关系的确定。

最后,时间的假设的事件同样也被拿来作为真正事件的类型,如在无空气空间里的自由落体,它的速度是算作用任意确定的时间单位测量的空间单位,算作是相同的或者可以改变的空间单位,是根据某些前提计算的。纯粹可以设想的一般情况与可能感知的、特殊的情况差异越大,因此特殊的情况就越五花八门和越不规则,应用就越困难。但是,分离的物体由于运动而进入瞬间的、空间的相互联系,从分离的物体的观察,产生原因的科学的概念,作为所进行的工作(在运动中所包含的工作)的一种量的科学的概念,这个原因同另一个原因——发挥作用——相同,因而根据行动和反动相等的原则是可以交换的:一种表象,从起初包含着表象的力的概念中,去掉现实和创造性的整个内涵之后,表象才完全是原因。因此产生着纯粹科学的那种大的体系,于是作为这个体系的运用,一切具体的自然科学,首先是物理和化学,都必须有所表现。

因此,除了因果关系的科学的看法外,而且在这种科学的观念里,既作为它的最后的升华也作为批判,保留和形成那种我们可能称之为哲学的观点,但是与力学的观点相反,是有机的观点,与物理学的观点相反,是心理学的观点:根据这种观点,勿宁说无非是存在着生产性的力量,一般能量的一种保守体系的真正的和持久

的统一体,从这种统一体应该引伸出它的一切特点,既作为它的各个部分也作为它的作用。一切其他的自然规律都服务于宇宙的生命规律,正如可以归结为力学的规律服务于任何有生命的部分(一个个体或一个物种)的生命规律,在可归结为力学的规律里,生命规律得到实现。一方面科学愈具有普遍性,另一方面它愈是把它的方法扩展到有机体组织,在这个意义上,它就必然愈是富有哲理性。与此相反,某一种哲学的自然观的主要内容是简单的和必然的,它可能在自己吸纳科学的原则的程度上,仅仅导致形形色色的和相对的——偶然的真理。它必须显示生命及其种类的类型,但是,生命的种类至少会是现实的普遍性(理念)的仿制物,因为整个生命就是普遍向特殊的发展。

一切科学、因而也是一切作为科学的哲学,都是理性主义的。它们的课题是一些思想的产物,是一些构想。但是,一切哲学、因而也是一切作为哲学的科学,都是经验主义的:在判断力上,根据这种判断力,整个存在必然被理解为作用,生存被理解为运动,变化的可能性、可然率、必然性被理解为真正的现实,不存在的事物(to me on)被理解为真正存在的事物,因此,彻底地按照辩证的方式。经验主义的和辩证的方法相互要求和相互补充。二者都纯粹与倾向有关系,彼此相遇,相互斗争,相互结合,然而,这些倾向最终只能被理解为心理学上的事实,或者勿宁说,是众所周知的。因为我们把人的意志理解为我们自己的意志,并且把人生的命运理解为由这种意志组成的整体,哪怕受到其他的自然界的不断的和严格的制约,因此,这两种方法只有在人的普遍的和个体的心理学里经受检验。普通心理学的事实就是历史的和现实的文化,这就是人类的共同生活及其事业。

只有作为事实的堆集的历史自身,既不是科学,也不是哲学。然而,一旦在它当中可以发现人类的生存规律,它就二者皆是。它是各种事件的整体,其开端和终止只能听任极不确定的揣测去捉摸。对于我们来说,未来几乎要比过去更加模糊不清。我们所感觉到的当前的东西,我们必须首先观察,并且努力去理解它。但是,大部分进入这个像大自然本身一样既是公开的又是神秘莫测的领域里的严肃认真的和值得尊敬的工作,由于在这方面采取一种无偏见的和准确的理论态度的困难,工作的价值常常受到影响。主体距离他所观察的对象太近。这方面包括很多努力和实践,也许甚至包括理智的一种天然的冷酷,才能用求实的冷漠的态度去审视这类现象,自然科学家就用这种态度去注视一种植物或者一种动物的生命过程。即使有学问的和持批判态度的读者,一般也不想知道,按照作者的观点,事物怎么会是这样的,如何变成为这样的,以及将会变成什么样,而是宁愿按照自己的观点,认为事物应该是怎样的;因为人们习惯于看见,事物应该向他的观点看齐,这在某种界限内可能是不可避免的,但是,人们没有注意到,有意避免这种危险是科学的特征。人们几乎期待和要求采取一种党派的立场和剧烈的雄辩,而不是采取不偏不倚的旁观者的冷静的逻辑和平静的心态。例如在今天的社会科学中,尤其是在德国的社会科学中,把方向的斗争引入到理论的基础上去。在关于实践和立法的辩论中,人们把理论的基础作为针锋相对的倾向而津津乐道,甚为得意。在那里,怀着或多或少诚意(bona fides)的对立的利益和阶级的代表,作为针锋相对的信念和主义的代表,同时作为政治的技术原则,可能相互承认。这些分歧在主体的道德的感觉和趋向的范围内,有时也有着一种更深刻的原因,道德的感觉和趋

如同其他的激情一样，都不许干扰对事物的客观的观察。

但是此外，鄙人感到，(略举最重要的例子)个人主义的和社会主义的类型的学说的对抗，对于认识当前生产和商业制度的实际情况和理论，都至关重要，类似于医学家们想把对抗疗法和相等郁积疗法移植到生理学里一样。勿宁说，必须从所有这类传统的争吵中解脱出来；必须完全置身物外，必须像用望远镜和显微镜那样观察物体和运动。在文化之内，物体和运动相互间是十分不同的，一方面只能作一般的和整体的研究，如在自然领域(Natura rerum)里，天体运行轨道，与此相反，基本有机组织的各部分和生命过程，都是可作具体而微的特殊研究的。对宇宙的观察来说，历史本身无非是一个行星的命运的一部分，是有机生命的由于日益变冷而变得有可能发展的一章。对于最狭隘的观察来说，它是我的日常生活的环境和条件，是作为人的活动和行为，我所目睹耳闻所发生的一切。

这些观察试图把经验的哲学和辩证的哲学放到一个焦点上去。生命的必然性，人性的热情和活动，其基本的存在在两者中是一码事。理性的原则也关联到它的普遍性，不过起初未作任何时间的和地点的确定，理性的原则曾经从完全分离的和自为地以理智的方式奋发向上的(随意的)个人的天然条件出发，进行部分地确定他们意志的理想的关系和结合，部分地确定由于在交往中的这种接触现有财富状况的改变。前者致力于这种关系的形式性的结果，是纯粹的法律科学(自然法)，它可以与几何学相媲美，后者致力于他们的物质的状况，是政治经济学，它可以与抽象的力学相媲美。它们的应用是阐释社会的现实条件，人的事务和关系愈是由于文化而变得更发展和更错综复杂，它们的应用就证明对于理解

和处置这种条件会更加富有成果。然而,几乎整个迄今为止的“有机论的”^①和“历史的”观点都与两者针锋相对,持否定态度。

当前的理论企图吸收它们,使它们保持对自己的依附。但是在这方面,如同在其他的任何方面一样,它也只能作了些潦草的暗示。论题的错综复杂太过于令人喘不过气来。现有的千篇一律的思想模式必然不是被重视它们是多么正确,而是很看重它们是多么有用。不过,只有未来的论述才能验证这一点。我个人希望自己能有力量和勇气来做这件事。对于引起误解的解释、自作聪明的唯利是用,我个人是不负责的。不习惯于用概念思维的人们,最好免开尊口,别对这类事情下判断。但是,在当前的时代,几乎很难期待这种“免开尊口”会比期待任何其他的不作表态还好。

我本来能轻而易举地写作专门的一章,来论述我在这里没有谈论的、促进我的思想发展的影响。在真正的社会科学里,影响是形形色色、多种多样的。有几个最重要的姓名出现在偶尔的引文里。但是,我也想提一提,A. 孔德^②和赫尔伯特·斯宾塞^③的伟大的社会学的著作,在我前进道路上陪伴过我。在他们的著作中,前者更多地在史前的基础方面,后者更多地在历史观方面,都有其弱点。这种弱点更加直接制约着这两位学者,而不是受到他们知识进步的制约,他们以过于片面的方式来描述人类的发展(尽管孔德后期的作品作了更加深刻的观察)。

此外,我还要提一提,我曾一直热情地注视过、现在也还注视

① 指德国赫尔德和歌德根据英国出现的苗头提出的哲学上的“有机论”观点。19世纪和20世纪,有机论在欧洲有很大的影响。——译者

② 奥古斯特·孔德(1798—1857年),法国哲学家、社会学家。——译者

③ 赫尔伯特·斯宾塞(1820—1903年),英国哲学家、社会学家。——译者

着 A. 谢夫勒^①和 A. 瓦格纳^②及他们的重要著作。然而,依我之见,这两人一般似乎与罗特贝图斯^③的深刻的政治观察相一致,而不像后者认识现代社会的(只有通过整个理论的和立法的善良的意志才能纠正的)病态进程。

但是,无庸讳言,我的观察也从 3 位很出色的作者的作品中得到最深刻的印象,发人深省的、富有教育的、提供确证的印象,他们的作品相互间很不同,即:

1. 亨利·梅因先生(《古代法》、《东西方的农村社区》、《早期的制度史》、《早期的法和习俗》),他是一位视野最广阔的、哲学的法学史家。对他的明白易懂的警句不得不表示遗憾,即他用一种不公正的反抗去对付那些不同寻常的启示,从巴赫奥芬^④(《母权》)到培根^⑤(《古代社会》)。此外,家庭、公团和一切制度的原始历史,都有这种启示,因为我原谅他对现代状况的乐观主义的判断。

2. 奥·基尔克^⑥(《德国的合作社法》,3 卷,此外还有《约翰内斯·阿尔图修斯》和若干在杂志上的论文),他的学识一直得到我的新的羡慕,他的判断一直得到新的敬重,尽管我在他的著作里很少找到对我来说重要的(经济主义的)观点。

3. 正是在这方面最引人瞩目的和最深刻的社会哲学家卡尔·

① 阿尔伯特·谢夫勒(1835—1903 年),德国国民经济学家和社会学家。——译者

② 阿道夫·瓦格纳(1835—1917 年),德国国民经济学家和政治家。——译者

③ 约翰·卡尔·罗特贝图斯(1805—1875 年),德国经济学家和政治学家。——译者

④ 约翰·雅科布·巴赫奥芬(1815—1887 年),瑞士法家、古代史家。——译者

⑤ 弗朗西斯·培根(1561—1626 年),英国哲学家和国务活动家。——译者

⑥ 奥托·基尔克(1841—1921 年),德国法学家。——译者

马克思(《政治经济学批判》、《资本论》),我宁愿更加强调他的姓名,因为那些很精明的人也没有原谅他的所谓的乌托邦的幻想,他为最终克服这种幻想而自豪。(但是,这位思想家参加实践的工人运动,这与他的批评者毫不相干,如果他们认为这样做不道德的话,谁来关心他们自己的道德呢?)我本人采用这种方式所表达的思想:文化的天然的和(对我们来说)已经逝去的、然而总是作为基础的结构是共产主义的,现实的和正在形成的结构是社会主义的。我认为,那些真正的历史学家,只要能最敏感地了解他们自己,这对他们并不是陌生的,哪怕只有这位资本主义生产方式的发现者^①能够使这种思想变得清楚而深刻。我在其中看到了事实的相互关系,它是如此自然,犹如生与死一样自然。我多么乐意享受生活,怨恨死亡:看看众神的命运,欢乐和悲哀就烟消云散。我孑然一身,与术语和定义为伴。但是,人们很容易理解:在历史和文化里没有个人主义,除非它派生于共同体,并且仍然因此受到制约,或者它创造并支撑着社会。问题纯粹是个人同人类的这种针锋相对的关系。

因为我认为,这种思想肯定也是我自己的思想,因此,重要的是我不必担心会对这部极不完善的作品进行批评。我个人感觉,认识的或者不认识的读者的个人意见更令人关心,这种意见会在某种同情的意义上令人感动,或者催人奋进。从中可以得到很多补益:对我来说,至少是奖赏和新的激励。因为尽管人们可能会努力探索真理,情况仍然如此:“关于事物的意见的一切东西,都属于个人,而我们仅仅知道,信念并不取决于认识,而是取决于意志,除

^① 指卡尔·马克思。——译者

了他认为合适的、因此也是会承认的东西外,没有人理解什么东西。在知和行里,偏见决定着一切,正如他的名称所表明的那样,偏见就是调查研究之前的判断^①。它是对符合或违背我们自然的东西的一种肯定或否定;它是我们的有生命的东西的一种快意的冲动,追求真,也追求假,追求我们感到与我们和谐一致的东西。”(歌德:《颜色论》)

关于本书的第二卷,我不得不说明一下,在系统安排上,把它放在第一卷之前的位置会更正确些。我有意宁愿采取这种安排。两者相为补充,互相阐释。最后,根据一项承诺,我必须再补充说明:本文的第一稿(不过这几乎已经不留下任何痕迹)于1881年曾经呈交给基尔大学哲学系,作为我的教授资格论文。

胡苏姆/石勒苏益格-荷尔斯泰因

1887年2月写于麦兰的奥伯麦斯

斐迪南·滕尼斯

^① 德文“das Vorurteil”(偏见)是由介词“vor”(之前)和名词“das Urteil”(判断)组成。这里作者玩了个小小的文字游戏。——译者

第 2 版前言

这部著作于 25 年前问世，它在德语区对社会学理论的发展，缓慢地、然而稳步地产生了并非无足轻重的影响，但是，它的影响超出这个区域（意大利、丹麦、俄国、美洲）。尽管情况极为不利，甚至面对敌视的环境，还产生了这么大的影响。这个著作不是为哲学家们撰写的。虽然像保尔森和霍夫丁这样的人士强烈地强调它的意义，虽然温特^①甚至称它“思想十分丰富”——这种提法还相当经常被用在评价拙作上——，虽然于贝威格-海因茨和沃伦德（更不用说其他的小人物）的最新的哲学史，也认为它是值得一提、甚至值得称赞的，但是，当代哲学根本保持沉默^②。它认为这里提到的概念，根本不值得批判，不堪一击。

更为深刻的原因在于哲学同伦理学问题的关系，虽然不乏有关伦理学的著作。正是已经提到过他们的名字的最新的世界智慧的 3 位巨匠^③，撰写了这部著作，取得了伟大的成就，这些著作既不能无视今日的社会生活的问题，也不能毫不在意人类发展史的问题，他们极其严肃认真地对此作了深入研究。在这里，也应该提

① 威廉·温特(1832-1920年)，德国哲学家和心理学家。——译者

② 深切同情作者的马堡学派几年以后才站在哲学文献的前沿。——作者原注

③ 指第一版前言中提到过的亨利·梅因、奥托·基尔克和卡尔·马克思。——译者

一提奥伊肯^①和巴尔特^②的著作。

然而,社会学在德国的大学里没有立足之地,甚至也不能与哲学旁席而坐,这是尽人皆知的,而且人们也知道这是一种典型的事实,它被有意拒绝进入哲学的大雅之堂。

引起这种排斥的原因,并非厌恶这个名称^③之故,甚至可以说,这个名称也越来越多地为哲学家所利用,而是一种害怕事实——哲学,特别是占主导地位的和学院派的哲学,感到对于这些问题,无力从根本上彻底解决,感到不能胜任愉快。——这种感觉的基础绝不仅仅是偶然的原因。

现代哲学与自然科学一起成长,靠自然科学成长。200年前,在欧洲所有的大学里,贵族的经院派的自然哲学和属于它的道德神学、神学的法哲学和社会科学,占据统治地位。至少在信奉新教的德国,18世纪带来了现代化;在法国,革命带来了现代化:高等学校紧随在资产阶级的运动及其政治上进步的后面,开始现代化。

顺着机械论的自然认识攀缘而上的哲学,也有一种法哲学和一种社会理论,对它来说,它们甚至是伦理学的主要部分。这种“实践的”哲学的倾向必然是反神学的,反封建的,反中世纪的,它是个人主义的,因此(根据我的概念)是社会的。

它的伟大的、划分历史时代的功绩是(理性主义的和特别是所谓的)自然法和与之在内在上深刻地相互联系的(像W. 哈斯巴赫深入证明过的那样)、重农主义的、在“古典的”英国学派继续发展

① 鲁道夫·克里斯托夫·奥伊肯(1846-1926年),德国哲学家,1908年得诺贝尔文学奖。——译者

② 亨利希·巴尔特(1821-1865年),德国非洲学家。——译者

③ 指社会学。——译者

的“政治经济学”。我在拙作第1版前言里,把前者比作几何学,把后者比作抽象的力学。

自然法和政治经济学都强有力地推动了正在蓬勃发展的现代社会的形成,也推动了正在蓬勃发展的现代国家的形成。两种事态的发展都是在革命的旗帜下实现的——法兰西大革命,它也摧毁了神圣罗马帝国,以及法国和德国随后在19世纪发生的小革命,德国的小革命部分是由于在渊源和能力上是革命的普鲁士君主制的行动才爆发的。革命给了资本和立法以巨大的推动力,立法起初基本上是由于资本的推动才发展的。

然而,一切革命都引起强大的反运动。随着革命的动摇,显而易见,必然会出现复辟和反动的倾向。

“国家学说的复辟”——在这个被引用的标题下可以包括历史法学派——想置自然法于死地,在这里,首先是想摧毁理性的、个人主义的国家构思(契约论),而且这也得呈了——尤其是在涉及这类信条的公众的、“学术上的”代表机构方向上,至少在德国如此。因为在英国,边沁^①和奥斯丁^②的立法理论和分析法,应该说,又重新自觉地与托马斯·霍布斯^③联系起来。在罗曼语国家,在俄国,在美洲,自然法作为自由的法哲学,或多或少仍然具有影响。

在德国,法哲学在这期间尽管作为高等学校的学科退居很次要的地位,然而并未完全被忽视。正如由怀疑论者胡果和天主教

① 耶雷米·边沁(1748-1832年),英国法学家、哲学家、政治思想家。——译者

② 约翰·奥斯丁(1790-1859年),英国法学家、哲学家。——译者

③ 托马斯·霍布斯(1588-1679年),英国哲学家、政治思想家。——译者

徒萨维克尼^①所引进的历史学派那样,由于最后提到的这位浪漫主义者,生于犹太家庭的施塔尔^②的新教的保守的体系也与谢林^③起初是泛神论的、越来越变成幻想的自然哲学相联系。克劳泽^④及其有更大成就的弟子阿伦斯的法哲学也具有泛神论的、共济会主义的倾向。

但是,黑格尔的哲学发挥的影响要早得多,强烈得多,它也为谢林的思想所继承,为谢林的思想所歪曲。黑格尔的哲学在自然法里(最早于1820年),想阐明客观精神的本质,正如他从自由的意志出发,在法里放进他的抽象的论题,并提高为习俗,习俗的理念在国家里得到实现。

这个体系的重要之处在于:它也是、甚至首先是试图把现代社会的实体——社会和国家——理解为精神的、自然的,这就是证明为必然的,而不是把它们仅仅作为建立在理论的误导上加以指责,在浪漫派里和历史派的法学里,尤其是在复辟和反动的思想里,基本上就是这样指责的。但是,与此相反,在黑格尔的概念里——尽管也指出“世界历史”——,整个历史的认识犹如整个个人意志和社会环境之间真实关系的理论一样,都被磨灭。——黑格尔的法哲学不仅是描述国家,它甚至是对国家的美化,对他来说,实现着习俗理念的国家才是真正的国家,是复辟时代的普鲁士国家,它不可能彻底地否定它的激进的历史。正如这种保守的专制主义一样,

① 弗里特利希·卡尔·冯·萨维克尼(1779-1861年),德国法学家,历史法学派奠基人。——译者

② 弗里特利希·尤利乌斯·施塔尔(1802-1861年),德国法哲学家。——译者

③ 弗里特利希·W.J.谢林(1775-1845年),德国哲学家。——译者

④ 卡尔·克里斯蒂安·克劳泽(1781-1832年),德国哲学家。——译者

黑格尔的国家学说也是模棱两可的，它的模棱两可表现在学派里。黑格尔哲学的左派从专制的一枢密顾问的自由主义引导至民主的自由主义，而且还超出这个范围，但是在学术界却仍然没有影响。

因此，黑格尔哲学的走下坡，与老普鲁士的、笼罩在保守的德意志同盟之上的国家思想，被长期是它所厌恶的德国统一的理想所战胜，是相互平行的；但是，德国统一的实现——像很多实现历史的使命一样，荒谬地——形式上恰好是那种普鲁士的国家思想成为统一的暴力的工具。

在这个时代，哲学丧失了它在德意志民族里思想上、伦理—政治上的领先地位。

哲学的命运就是一种自由主义的命运，这种自由主义通过附加语“民族的”间接表示，它原则上处于从属地位，除了适应反动的分子外，它并不认为自己负有使命去领导更加激进的分子。

只是随着自然科学的启蒙，这种思维方式才开始作一些试探。但是也仅此而已，它怯生生地让开道路，避免同教会的意识发生冲突，尤其是自从放弃（从 1878 年开始的）“文化斗争”以来，甚至同教皇的教会建立一种宽容的—友善的关系，都被吸收到民族的信念里。

这些同一般的、社会的发展更为深刻的相互联系，是很容易看出来的。受到邻国法国和英国不断的相互影响，德国自 1840 年也开始了大工业的发展，工人运动以及随之而来的社会主义—共产主义学说就来叩门了。

它们也叩高等学校的大门。国民经济学按其主要的特点是一门实践政治的学说。它基本上是在资本主义和自由竞争的意义上发挥作用。它的旗帜上写着“不干涉主义”（“laissez faire”）。诚

然,德国的学者们早已企图赋予它一种历史的性质。正是这种情况参与摧毁“曼彻斯特学派”^①的教条。伦理的动机大大有利于搏斗着的工人阶级。讲坛社会主义也粉墨登场。这个名称不是它自己取的,但是它已经感到受之无愧。在英国,政治经济学早就——在加莱尔的热情洋溢的、口若悬河的讲演和拉斯金的带有美学的——伦理学的色彩抱怨里——引火烧身,把唯物主义的愤恨引到自己身上,于是,政治经济学披上了德国唯心主义的外衣,德国唯心主义首先认为必须呼吁有产阶级的责任感。

在这些创造一种新的社会—政治觉悟的人士中,站在前列的是学者们:施莫勒^②,勃伦塔诺^③,克纳普^④,每个人都在不同的意义上发挥着影响。阿道夫·瓦格纳和阿尔伯特·谢夫勒卓有成效地提出,对于社会主义对抗资本主义(或个人主义)的大对立,要求有原则的严格和系统的普遍化:瓦格纳受到一位真正的社会主义者(罗特贝图斯)的影响,在他的《政治经济学基础》里,阐述了赞同扩大国家的活动,在整个私有制方面赞同合法论,赞同用国民经济概念的权利对抗私人经济概念的权利;舍夫勒以类似的精神,但是,以更为强烈的哲学的要求,企图描述社会的机体的构造和生命;与赫尔伯特·斯宾塞在社会学的“有机的”观点上相互触及(实际上极大

① 19世纪40年代前后在英国曼彻斯特形成的自由主义的经济学派,以反谷物税著称。——译者

② 古斯塔夫·施莫勒(1838—1917年),德国经济学家,国民经济理论青年历史学派的主要代表。——译者

③ 卢约·勃伦塔诺(1844—1931年),德国国民经济学家,“讲坛社会主义”学派的主要代表之一。——译者

④ 盖奥尔格·弗里特利希·克纳普(1842—1926年),德国国民经济学家,青年历史学派的代表之一。——译者

地受其启发),但是斯宾塞达到了提出行政的虚无主义的要求,而勿宁说,舍夫勒赞同行政的普遍主义。但是,这二人都根据生命的发展即进化论,来看待文化的发展,得出一些结论,尽管结论在其基本要素上可能无可辩驳,却很快陷落到畏惧与希望之间的推测的平滑的冰面上。与此相反,奥古斯特·孔德却认为,他想通过最终确定的和正确的理论,开创社会生活和政治的最终确定和正确的形态,在这个意义上证实即阐明社会学;他也只是根据一种发展规律,但是仅仅是人的思维的规律:三段论的规律。在这其中,不难看出与黑格尔的辩证法有某些联系,实际方向上一种创造性的综合的理论,刻画出整个 19 世纪的进步的思想倾向的特点。

文化是从野蛮和蒙昧中发展起来的观点,即人类从与动物相似的状态中发展起来的观点,早在 17 世纪以来,就已经是所有启蒙思想家的观点,他们不再相信渊源于天堂和崇高。由于复辟和浪漫主义,这种观点变得模糊了,不得不从达尔文主义重新去获得它。然而,按其本质,与其说它是一种生物进化学说的应用,不如说这种应用是它的普遍化。在黑格尔身上也好,在孔德身上也好,这种基本的独立性表现还是很明显的。

孔德值得称道的是,他在圣·西蒙的强有力的影响下,对于进步、近代、自由主义持一种批判的立场。浪漫主义者,传统的、中世纪的、专制的代表们也是这样做的。然而,圣·西蒙和孔德采取这种立场是根据进步本身,是根据近代和自由主义。他们没有回到宗教迷信和封建主义上去,却认识到在中世纪一种积极的和有机的制度占统治地位,同样也认识到近代的基本上是消极的和革命的特性,却没有因此而否定科学、启蒙运动和自由;相反,却更加强烈地肯定和强调之。

因此,这也是社会主义的理论对待文化问题的适当的立场。在这里,一种社会主义的理论并不意味着是一种作出某些特定的价值判断(关于资本主义、私有财产制度、无产阶级的判断)的理论,它并不要求某一特定政策或者甚至要求某一种完整的社会制度的理论,而是仅仅指一种理论,它并不直截了当地承认自由主义的受骗上当的和自以为理所当然适用的价值判断、即占主导地位的社会哲学观点的价值判断,而是置身于这种观点幼稚地坚持的对立之外,超脱于这种对立之上。

这种理论对待事物及其发展在理论上持批判态度,也就是说,首先是认识、观察和审视。

《政治经济学批判》^①的持久意义就在于此——因为经典形态的政治经济学也在历史的一伦理的修正中保存了下来,当然,它总在表述和建立正常的、社会的状况:在个人自由和平等的基础上,在已经获得的权利即财富的不受限制的不平等的基础之上,在把社会区分为有产者阶级和无产者阶级的基础之上。

面对这个前提条件,十分重要的认识是:1. 是在没有这些据说是正常的状况的情况下,如没有铁路、电报和纺纱织布机等等,曾经大量存在过迄今为止的文化,它曾欣欣向荣地发展过;勿宁说,人民的某种公有财产制,至少是土地公有制,此外,产业工人的生产资料私有制,这些都曾经完全是历史上的规律,而且还进一步扩展;2. “现在的社会不是坚实的结晶体,而是一个能够变化并且经常处于变化过程中的机体。”(卡尔·马克思:《资本论》第一版序

① 指卡尔·马克思的著作《政治经济学批判》。——译者

言,1867年7月25日)^①。

然而除此而外,认识到下述情况也是“科学社会主义”的一个必要因素:首先不是政治状况,更不是思想的潮流——科学的、艺术的、伦理的潮流——是社会运动的推动因素,尽管它们也强烈地一起发挥作用;而是经济的“日常”生活的基本的、物质的需求、感觉和感情,它们是根据社会生活条件的不同而形成的,即在不同的等级和阶级里是不同的;这些相对独立的变化形式也对政治状况和思想的潮流产生着决定性的影响,由于这种反作用,它们自身也不断得到促进,但是也会受到阻碍,无论如何,总是以极其重要的方式受到修正。

关于上面提到的第1点方面,一切人种学的—社会学的研究(正如1887年本文第1版前言所表示的那样,“从巴赫奥芬到摩根”的研究),不过还有经济史和法学史的大河流和小溪流,现在愈来愈多地汇聚在一起。因此,笔者十分关切地注视着亨利·梅因先生那些明白易懂的报告;因此,我发现自己不断地受到基尔克的《合作社法》所启发,丰富了自己,这部著作旨在了解法的形成和帮助证明存在于法的生活和整个文化生活之间难解难分的相互关系,除了法律方面,它也对“合作社”的文化史、经济、社会和伦理等方面,作了深知灼见的和深刻彻底的观察。

这位作者的《阿尔图修斯》一文由于论述了自然法的国家理论,与我的专门研究贴得更近,更加相互交融。因为我曾经以霍布斯为基点,在1877—1882年努力于研究霍布斯的传记和哲学。

^① 中译本见《马克思恩格斯选集》第2卷第208页,人民出版社,1972年,北京。——译者

我在这方面受到的启发要归功于保尔森。如果说我和保尔森以及所有了解那位（英国的）大思想家的行家们在一起，不得不惊讶他的国家构想的毅力和结论，如果说我能够密切注视他的思想直至进入 19 世纪都有巨大的影响（在英国，在德国，也在法国和意大利），那么在这种 18 世纪似乎是世界智慧的顶峰的理性主义的和个人主义的法哲学的没落就必然会更加令人惊叹不已。有些学说的核心还被康德、费希特^①和费尔巴哈^②等人物坚信是正确的，难道这些学说确实应该视为毫无价值和荒唐的吗？那些对于整个现代的立法、对于农民的解放以及对于职业自由、由于它们的影响对于政治经济学和对于整个内部的国家行政管理都变为至关重要的学说，那些在英国和由英国向外传播的、以富有影响的边沁的理论为基础的学说，都该真正被视为毫无价值的和荒诞无稽的吗？

由自然法及其国家学说的消灭所形成的空荡的空间，历史的法学、有机论的国家学说和一种探索性的折衷主义乘虚而入。在折衷主义的内部，神学的因素一再作为它自身感到最有把握的和最能得到强有势力者喝彩的因素出现。

在神学上对法和社会联合体的阐述，在历史上具有科学的思维才予以考虑，因为科学思维必须克服它。纯粹的历史观点毫无概念，即不是一种哲学的认识。一种值得讨论的理论只提供着关于法和国家等的“有机的”性质的、历来就与神学学说相联系的学说。它在新近又出现了，部分是——正如已经提出过的那样——

① 约翰·戈特里普·费希特（1762—1814 年），德国哲学家。——译者

② 安泽尔姆·里特尔·冯·费尔巴哈（1775—1833 年），德国哲学家。——译者

与自然哲学息息相关,神学的亲和力不久又发挥着影响(施塔尔),但是,部分是披着生物学的类推法的新外衣,因为生物学的类推法是建立在相互性之上的:生物学想通过与社会生活的事实作比较,来解释和说明自然的有机体,相反,社会学则解释和说明“社会的”躯体。

一系列这种类似确实已经得到阐明,我从未对此视而不见。它们存在于作为多样性的统一的生命¹的普遍的和共同的现象之中,存在于各个局部的相互影响、因而也是与整体的相互影响之中,它们就是整体的各个局部,存在于一些倾向之中,我们时而认识到并称之为器官和功能的分化,时而(包括在生理学里)认识到并称之为工作的分工。

与此相反,我看不出下述论断是什么先知先觉:即认为国家、社区或者任何一种人的合作社“是”一个有机体,虽然正是基尔克总是以他的唯心主义的全部力量对此表示赞同;在1902年所作的《关于人的联合体的本质》的漂亮讲话里,他还表示赞同。他认为,外在和内在的经验促使接受发挥作用的联合体的统一体;决定我们行为的推动力的一部分以浸透进我们身上的共同体为出发点;我们的自我的现实的把握性也扩展到我们是更高的生命统一体的局部统一体,哪怕我们在我们的意识里并未发现这些更高的生命的统一体,只能从共同体作用在我们身上得出结论,认为社会的整体具有身体的—精神的性质。这样——他还进而认为——,就产生联合体的法作为社会动物^①的生活秩序,和作为这个法的一大分支的社会法,包括宪法、成员资格、法人、机构、自由的意志行为

① 指人。——译者

等的法律概念,自由意志行为产生着一种联合体人^①,自由意志行为不是契约,而是一种创造性的整体行动。

与此相反,我强调要更严格地区分天然[·]的联合体和文化的或人为[·]的统一体,哪怕后者可能产生于前者。当然,天然的联合体对于社会的生活具有非常重大的意义。

诚然,前者也存在于我们的意识里,而且对于我们的意识也是存在的,但是,基本上不是由于我们的意识才存在的,正如固有的和真正的社会的关系和结合一样。因为我把这种认识看作是基本的社会学的认识,即除了人的可能的现实的统一体和相互关系外,也有一些统一体和相互关系基本上是由他们自己的意志[·]确立和制约的,即基本上[·]是思想性质的。它们必须被理解为由人所创造的,或者是人所做的,尽管它们实际上也获得了一种支配个人的客观的权力,一种总是和总意味着支配个别意志的联合意志的权力。

我曾经发现理性的自然法的巨大意义,自然法曾经把迄今为止按神学理解的客观实体作人类学的理解,把似乎是超感觉的形态解释为人的思维和意志的产物。

然而,我并不怀疑,没有放之四海而皆准的解释。历史法学派在习惯法里找到了它自己的宠儿,援引了人民精神的法律感和默默发挥作用的力量,由于不断增多的关于原始的农业共产主义的研究,当时历史法学派得到很多新的证实。在冯·毛雷尔和哈克斯特豪森等人之后,当时正好是拉维莱伊出来对这些研究进行总结

① “联合体人”指赋予一个团体的人格,类似于“法人”的概念。——译者

(他的著作由 K. 毕歇尔^①翻译和补充,书名为《原始财产所有制》,于 1879 年出版);同样,由于家族法和家庭法的澄清,比较法学对它们的基本特点的相似和不同之处作了阐明,雅利安人的各种制度的基本要素尤其变得更加明晰可见。令我高兴的是,赖斯特的漂亮的著作深深地打进了这个领域;在此之前,澳大利亚人希恩的《雅利安人的家族》给我留下深刻的印象(由于我的倡议,保尔森也从中吸收某些东西到他的《伦理学》中去);波斯特的著作也使我得益匪浅,莱奥尔的《亚洲研究》引导我进入到还生机勃勃的印度的家族生活,使我了解关于在中国国家和宗教之间的关系,茅塞顿开。与此息息相关,还有弗斯特·戴·古朗格的《古代城邦》、巴赫奥芬的《母权》、摩根的《古代社会》等给我留下的深刻印象。

通过所有这些作品,使对现代社会和现代国家的不同的特征所进行的观察——我认为,它们的概念在洛伦茨·冯·施太因^②的重要学说里表述得很清楚,是绝对适用的概念——得到深化和促进。此外,还有 R. 冯·耶林的可惜仅留下残篇的《法律的目的》所草拟的社会的新理论(第 1 卷于 1877 年问世):又是全然按理性主义的办法行事,我感到,他的学说似乎是“对自然法的更新”;正如我认为 A. 瓦格纳(在《政治经济学基础》,第 1 卷初版于 1876 年)的深刻的法哲学的讨论也是这种更新一样,尽管他们都有国家社会主义的倾向(是的,也是由于这种倾向),我才理解为对自然法的更新。这种实践方向,我当时就已经同意,然而在理论的构建上,

① 卡尔·毕歇尔(1847—1930年),德国国民经济学家和社会学家。——译者

② 洛伦茨·冯·施太因(1815—1890年),德国国民经济学家和国家法学家,著有《今日法国的社会主义和共产主义》等重要著作。——译者

我感到并非各方面都是充分的。

当1880年我碰到梅因的《古代法》一个地方，第223页等（第1版213页等），将其译成德文时，我想写这部著作的思想就初步成熟了。契约作为典型的法律事务，同时对一切理性的法律关系也是典型的，理性的法律关系就是一切理性的社会关系的确认的表达——在这种意义上，“整个”社会和国家也是始终设想为建立在个人的契约基础之上的，而个人契约又是建立在他们的自由的和自觉的志愿之上的。然而，绝不是所有的法的关系和结合都可以按照这个公式来构建的；恰恰是原始的、总是不断发挥作用的、家庭的关系和结合不可以这样构想。那么，它们像赫尔伯特·斯宾塞所感到的那样，仅仅是强制的关系吗？显然非也。它们也是得到赞同的，也出自于自由的意志的，尽管采取的方式不同于前面那些关系和协议，那些关系和协议是清楚而明确地作为达到个人（相遇和相会的）目的的手段而设想出来的。那么，它们采取何种方式呢？这就是我的问题。

正是这里产生了共同体和社会的理论，而这又同本质意志和选择意志不可分割。这是两种类型的社会关系——两种类型的个人意志的形态。但是，两者都必须从一点上去理解，即从整体和它的局部之间的关系，从旧的亚里士多德的有机体和人造物之间的对立去理解，但是，同时，人造物或多或少必须被理解为与有机的或机械的集合体本质上相似。一切社会的实体都是心理的本质的人造物，它们的社会学的概念必然同时也是心理学的概念。

霍夫丁本人倾向于把社会学作为心理学，他由于伦理学和宗教哲学而为社会学所吸引。关于拙作，他写道，它以奇特的方式把社会学和心理学结合在一起，因为它显示出，社会的发展必然与人

的精神能力的相应的发展息息相关,而且从后者的发展中得到补足^①。温特同样感觉这些概念值得一提,他认为,我对意志形成的区分,“可能符合更为流行的把意志形式区分为简单的或者本能方式的和构成的愿望或选择的区分”^②。

对此,我曾经作了回答(《系统哲学文献》第4卷第487页等):“对我来说,本能方式的愿望只不过是‘本质意志’的胚胎形式;不仅形形色色的方式构成的愿望‘属于’本质意志,而且在其中发展,甚至只有在其中它才实现着它作为人的意志的本质;因为我从未把人的‘自然的本能冲动’称为他们的意志,而总是把意志设想为合理的欲望(appetitus rationalis)——作为欲望不仅与追求(或不乐意)有关系,而且也是追求或不乐意建立以此为基础的同‘非我’的积极的或消极的关系,这种关系只有通过思维的伴随和一起发挥作用才会变为本质意志。我说:本质意志只能在构成的意志里实现……因为我把进行创造的人、艺术家或者伦理的天才的整个思想境界理解是他的本质意志的表现,但是,任何自由的行动也是他的本质意志的表现,只要这种行动恰恰是产生于他的精神、秉性或良知的本质的方向。因此,作为在社会的确定性里的本质意志和作为共同体,我把黑格尔称之为人民精神的具体的实质的东西,理解和分解为一些大大高于‘社会的本能’的东西,它决定和支撑着一国人民的整个文化。”(还在对这位德国哲学的祖师爷^③表示尊重的其他的一些看法里,也有同样的观点。)——这种正确的提出问题,在P. 巴尔特的《教育史》(莱比锡,1911年,第40页)里也

① 参阅《卑微的劳动者》第144页,哥本哈根,1899年。——作者原注

② 《逻辑学》第2卷第599页;第3版文字保持不变。——作者原注

③ 指黑格尔。——译者

得到赞赏,该书在序言里论述了社会学的本质及其同教育学的关系。

国民经济科学基本上同哲学分开,各自为政。然而,它也一直在寻找建立一种同哲学的关系,它常常而且很生动地按照哲学的道理提出它的要求。在拙作发表以后的25年里,这种情况表现得越发强烈了。纯粹社会学逐渐上升到政治经济学的一种辅助科学的地位。在建立社会学学会时(当然也包括在德国),国民经济学家率先参加,这种情况表现在对外发表的文件上。

这里所提出的社会生活的种种概念,虽然以崭新的形式出现,对于国民经济学一般似乎并不陌生。由于自然经济和货币经济的对立以及某些与此相似的概念,为它们的产生作了准备。德国科学的两位领袖施莫勒和瓦格纳,从他们各自很不同的方法论的观点出发,很深入地展开同拙作的辩论。民族主义和生产的合理的机械化,甚至是“世界”的合理的机械化,越来越被承认为整个近代时代的划分时代的标志,在很多重要的论述中得到了阐明。

笔者在这些机会里不得不经历的奇特的经验,也许在别的地方还将谈到。但是,笔者可以欣慰地回头谈谈这部作品在过去12年里所受到的愈来愈多的注意。如果说威纳尔·宗巴特^①称它是“划时代的”,弗朗茨·厄伊伦堡称它为“深刻的作品”,俄国社会学家大卫·科伊根说它是“经典著作”,那么这是一些褒奖,这些溢美只能给笔者更加意识到拙著的缺点,笔者希望,自己已经能够在目前这个新版中更为彻底地克服这些缺点。无论如何,这是一些评语,它们连同从前的评语一起,激励着笔者再次把这本书公诸于

^① 威纳尔·宗巴特(1863—1941年),德国国民经济学家和社会学家。——译者

世。同时,笔者在不想触动著作的核心和主要内容的情况下,努力在细节方面作很多改进,哪怕大多数仅仅是表达方式和行文方式的修改;有时也删节不少行文字,补充若干。有些这类补充也包含着新的思想要素,标出“1911年补充”或“1912年补充”,便于辨认。然而,书中有些地方和有些不得不保留的地方,要是今天,笔者肯定不会这样写,这一点任何回顾写作者长期写作经验的人都不难理解。

如果说拙作受到一些优秀的作者的赞赏的话,那么,它也遭到另一些人的有意否定,有诚实的(不过也有不诚实的),欲置之死地而后快的。因此,更应该强调奥古斯特·巴尔策博士先生由于撰写一篇小小的专论(柏林,1890年)所作的特殊贡献,这篇专论产生于准确的认识和正确的理解,它很早就了解拙作和笔者。我要感谢库尔特·马卡特博士先生和阿尔伯特·格拉赫博士先生,感谢他们在编制索引^①时所进行的帮助。

斐迪南·滕尼斯

于1912年

① 中译文“索引”从略。——译者

第 4 版和第 5 版前言

第 3 版比作者预计的还要早就脱销了。但是，他内心感到欣慰，能够目睹一部其基本思想在他 25 岁至 30 岁之间产生的作品，现在终于在科学的领域里赢得了可靠的地位，他认为，它也将保住这种地位。

从那时起，它变得更加强壮了，

我希望，它将终生受到它的人的爱护。

今天，谁还敢于像 80 岁高龄的托马斯·霍布斯用这些话，信心十足地期望他的《利维坦》那样，希望他的精神产品会生命长久不衰呢？鄙人尤其不敢抱此奢望，因为我现在已经感觉到，不仅仅我的术语——我几乎没有要求把它看成是我的财产的同义词——，而是对于概念本身，在其典型的特征和应用上，采用这样一种方式加以应用，让概念的创造顶多在一份附加的“文献”目录里，在众多的条目中（inter multos alios）被提及的荣誉了。因此，在这里提出来的理论，今天有些人可能已经感到过时，或者感到是重复其他文章的东西，这些东西在那里似乎说的更加发人深思，更为确切。因为时间的先后顺序并不总是被注意到。

然而，我也相信，我早期的这部作品还得到了理解，赢得了朋友。我曾把本书第 2 版献给霍夫丁，他在 1890 年的一篇为本书第 1 版撰写的文章里称第 1 版为“社会的悲观主义”（在《卑微的劳动者》第 1 版中重复这种观点，见第 246-258 页，参阅《福罗德》第 6

-8 页)①。——我当时拒绝这个提法,今天也仍然拒绝它,因为它是以误解为前提的,也许并非没有我的过错,仿佛我在今天的社会生活中只想看到违法乱纪和死亡。

从那时以来,经历整整一代人之久,我已多次表明——令我十分可惜——,我们对我们的社会状况的严肃认真的、深刻的社会和伦理的改革,绝无指责为徒劳的努力,或者甚至是冷嘲热讽,而是勿宁说,我一心想促进这种改革。我也绝不拒绝确实确实的进步、启蒙运动、自由的发展和文明,并没有认为它们仿佛毫无价值:浪漫派的看法从来不是我的观点,他们用诗来美化过去,使之烁烁闪光;我理解和赞赏这些幻想,犹如我理解和赞赏我们为业已创造的如此辉煌成就而骄傲:认为由基督教和古代滋养的、主要是北欧的“文化”,越是不能反思到它的社会的基础即共同体的基础,在它的辉煌的、更为青春勃发的形态(“文明”)下,就将越发迅速地和彻底地消耗殆尽;它越是过渡到国家的中央调节不能缺少的纯粹的社会里,而社会又不能切实改变它的本质,它就越发迅速地和彻底地精疲力尽——当我撰写这本书时,这种思想作为我的研究的结果,然而以直觉的力量,一直主宰着我的灵魂;我在随后 35 年里所以能进行的一切研究和思考,无非是适于巩固和加深这种思想。《西方的没落》作为一个迅速闻名的标题,在无数人当中议论纷纷,他们几乎连作梦时都不会想到会出现这种考虑和忧思②。

① 霍夫丁还多次研究过这本书。最精彩的研究是在《极权的概念》里(莱比锡,1919年)第98页和106页和在丹麦文著作《19世纪的先进思想》第56页等。——作者原注

② 葛茨·勃里夫的《西方、基督教、社会主义的没落》第2版(弗莱堡,准备1921年出版),着重指出我的思想某种程度上的优先。——作者原注

无需向成熟的男士和女士们讲；为观察大的、历史的相互关系，正如观察最高的、形而上学的问题（只要这类问题值得观察）一样，需要有严肃的庄严气氛，这种气氛不得损害日常生活的责任，正如它不能受日常生活的责任所干扰一样。但是，由这类观察产生一种听天由命和悲剧性的震撼的精神，这也是一种深化的和完美化的伦理意识的精神，因此，它首先适合于善于思维和渴望正义的人们。诚然，这种感觉和思维的方式本身包含着损伤精力和淡化坚定的自信心的色彩。但是，越是在内心具有认识，越是使这种认识成为自身的血肉，就越能容易克服这种危险。最后，我们的行为和行为能力最终并非由理论和理念，而是由禀性和性格所决定的，如果不是由于苦难和环境所迫的话。

我对这一切都深思熟虑过，并且告诉那些与我一起思考的人们，没有得出其他的结论，只是肯定无疑，未来的时代将从这类认识和类似的认识得出一些结论，它们似乎也同样不言而喻地会被理解，犹如今天相反的东西大部分似乎也被理解一样。

如果说，今天我把这本书献给劳动的德国青年，那么，这是想说，我对德国的前途并不悲观绝望，我把对社会的建筑艺术的了解，寄希望于新一代在劳动和思想中有意义的同心协力发挥作用，人民的共同体十分迫切需要这种了解。1922年补充的正文，目的就在于此（见下文[原文]第203页）。

（第3版前言摘录）

在这本书第2版和第3版之间，欧洲文明、尤其是德国文明遭

受到了灾难^①。

与这里所研究的问题息息相关,是不难看出的。但是,讨论这些问题只好留在别处去做了。

这一版的主要修改是,凡是在表明是我的概念的地方,“任意独断”(“Willkuer”)一词都由自由构造的“选择意志”(“Kuerwille”)一词所取代。我想通过这样做来确定,这个概念本身是一个自由构造的概念。此外,我继续把没有特别含义的外来词清除掉。

这部 1887 年初版的著作,自从第 2 版以来,尽管有世界大战的 5 年阻碍,越来越得到重视。我提一提巴尔特的《历史的哲学作为社会学》第 1 卷(第 2 版第 406 - 412 页,第 3 版第 439 - 446 页),宗巴特的《现代资本主义》第 2 卷(第 2 版和第 3 版第 1076 页、1081 页),特雷尔茨的《基督教世界》(1917 年,载《历史学杂志》第 24 卷第 3 册第 441 页等),W. 布伯尔的《向时代讲话》第 2 册(《共同体》,1919 年,三国出版社,慕尼黑、维也纳、苏黎士,第 26 页),勃林克曼的《一种社会科学的尝试》(第 50 页等),李特的《个人与共同体》(第 56 页、70 页、117 页),马库里斯的《犹太复国主义批判》(第 12 页等)(这本书有极大的误解),W. 施吕特尔的《德国人的实际思想》(第 231 页),等等,都对拙作予以关注。

H. L. 施托尔腾贝格博士先生写了一本小册子《指南》(柏林,库尔修斯出版社,1919 年),特别为读者作了贡献,正如也为这本书的作者作贡献一样。

(1922 年补充:)一些很宝贵的评论肯定这本书有存在的权利,它们当时(但是不是故意视而不见)就被遗忘了。例如 B. 哈姆

^① 指第一次世界大战。——译者

斯的《国民经济和世界经济》(第 37 - 40 页,第 95 页),E. 罗森鲍姆的刊载于《施莫勒年鉴》里的文章(第 38 卷第 4 页),此外,威廉·麦茨格尔(1915 年逝世)的《在德国唯心主义的伦理中的社会、法和国家》(海德堡,1917 年,我所登载广告的《德国文献杂志》1919 年第 43 期第 12 页等),F. 克莱因阁下的《有机论的本质》(第 74 页等),弗里茨·克恩的《文明人(国家、教会和文化)》(第 71 页等),都论及拙著。我还应该补充一下《形而上学与道德观察》杂志(1914 年 5 月份)关于本书的讨论以及柏林的伊扎克·阿尔塔拉茨的博士论文《纯粹社会学》(1918 年)。

此外,新近的著作有:瓦尔特·奥斯瓦耳特的《公仆研究》(主要研究《民法法典》第 278 和 831 条,兼论社会的劳动权利,第 32、35、171 页),汉斯·李希特的《德国教育的统一和高等中学》(第 121 页等),E. 罗塔克的《社会科学导论》(蒂宾根,1920 年,第 107 页),E. 萨林的《柏拉图和希腊的乌托邦》(慕尼黑和莱比锡 1921 年,第 282 页),W. 米策利希的《西欧的民族主义》(第 112、344 页),约翰·普伦格的《1789 - 1914 年》(第 107 页)和《3 次讲座》(第 26 页),W. 谢勒尔的《价值的革命》第 1 卷(第 224 页)和第 2 卷(第 258 页),费尔康特(见《科隆季刊》,系列 A,第 1 卷第 1 册第 57 页),威尔勃兰特的《经济学》(第 107 页、117 页),H. 库诺的《马克思的历史、社会和国家学说》第 1 卷(第 258 页),C. 勃林克曼(载《施莫勒年鉴》第 65 卷第 4 册第 265 页),L. 冯·魏泽的《社会学研究指南》(哈勒,第 1921 年,第 14 页),W. 耶鲁萨林的论文(见《科萨季刊》第 2 卷第 1 册第 52、53 页)。最后,应该特别郑重地提到马克

斯·韦伯的社会学遗著(《经济与社会》第1卷第1页和第22页)^①。从《科隆季刊》上 L. 冯·魏泽的文章中,我也得知,雷纳·沃姆斯(《社会学——它的性质、内容和趋势》,巴黎,1921年)在结构发展的规律(进化规律)下,也应用这里提出的学说,不过依魏泽之见,他的表述不准确。我本人感到十分奇怪,在科尔(《社会理论》,伦敦,1920年)这位行会社会主义杰出理论家那里,又发现了我的概念和术语,他未注明出处,用的形式很奇特。

一个微不足道的作者^②,也可能采用一位作了巨大的科学努力的、70 高龄的、伟大的作家所写下的话语:“因此,正如我们在这里严肃地工作并非为了我们自己,而是为了一项庄严的事业,那么,因为我们承认他人的努力,我们也要得到他人的承认;我们渴望帮助、关怀和提携”(歌德:《两篇有利的评论》,载《有机自然的形成与改造》,1819年);如果说,他在《回顾》里说:“在我满怀感激享受的美好日子里,几乎没有人会想起那种拮据的时候,当时没有任何人来帮助进行严肃认真的艰苦努力”,追随者^③也可以把这拿来恰当地为自己所用。

斐迪南·滕尼斯

① 在这里,我也缅怀于1921年11月去世的我的忠诚的朋友弗朗茨·施陶丁格,他的思维方式部分是建立在其他的前提之上的,不同于本书的理论,当他了解本书的理论时,基本上已不可改变了。不过,他还是热心地进行研究,并从中吸取某些东西,特别是他为拙作第3版写了一篇深入的讨论,刊载在1920年9月25日的《消费合作社展望》上。请参阅我的悼文《缅怀弗朗茨·施陶丁格》(载《科隆季刊》系列A,第2卷第1册第66-70页)。——作者原注

② 指作者本人。——译者

③ 这里指作者本人。——译者

第6版和第7版前言

本书3年前重新刊印2000册后,在德国由于若干著作^①,社会学得到了丰富,它们都研究《共同体与社会》的各种概念,部分表示赞赏和同意,部分则持批判态度,但是几乎没有表示拒绝的。我提到奥本海姆的大作,费尔康特的社会学,施马伦巴赫的、耶鲁萨林的、赵厄的、克拉考厄的、罗森斯托克的论述社会学基本概念的论文。L.冯·魏泽的关系学说也想阐述一种崭新的基础,对这里所谈的基础只是附带提及,他的学说还有待审查,如果我自告奋勇去报告纯粹社会学的目前状况,并重新使我自己的理论与其他学

① 我在这里告知上述著作的书名:F.奥本海姆的《社会学系统》第1卷(耶那,1923年);A.费尔康特的《社会学》(斯图加特,1923年);W.赵厄的《社会的基础》(柏林,1924年);克拉考厄的《社会学》(德雷斯頓,1922年);罗森斯托克的《社会学》第1卷,《共同体力量》(柏林和莱比錫,1925年);L.魏泽的《作为人的关系和关系形态学说的社会学》第1卷,《关系学说》(慕尼黑,1924年)——对最后这本书的第39页,我不得不作个说明,这里典型地引用了我的理论的一句话(拙著第3页),我把这句话典型地作为一般用语,当然,用一般用语来说明是出自我的手笔。此外,这里有时也对共同体的概念有所暗示,在《关于共同体的概念》的(可惜未作校订就付印而且迄今未再版的)论文里作了更加详细和准确的阐述,刊载于(从那时以来重又停刊的)《社会教育学杂志》第1卷第1期(1919年10月)第12-20页上。在魏泽的著作中,我发现了很多新思想,它们阐明了一些我早就感到是纯粹社会学的必不可少的东西和对于它的扩展的必要因素。他声称他早就追随的目标是:显示人们是多么相互依赖,一些人如何成为另一些人的命运,这对于我来说,是一切社会学认识的一种必要的推论。很奇怪,这里也想到了H.凯尔森的不屑一顾的态度,他写道(《社会学的和法学的国家概念》,蒂宾根,1922年,第64页):“关于较新的社会学(在此前详细论述过齐美尔、斯宾塞、迪尔凯姆、耶鲁萨林之后——除了斯宾塞之外,他们都比我晚出现),也应该提一提滕尼斯,他提出一些奇怪的术语等等(共15行)”。凯尔森自己的理论既不适于在我的术语方面,也不适于在我的学说方面,把我引入迷途。——作者原注

说的新论据或观察一起发挥作用的话。对此我绝对无能为力,而即使我能办到,这篇前言也不是这样做的合适的地方。然而我很高兴,讨论进行得十分顺利,生动活泼,而且相信,即使我没有大力参与,讨论也会依然顺利进行,因此凡是出现分歧,我乐于让别人来下判断,哪怕并非必然意味着作出一项判决。

只在一点上,我认为必须向新老读者们作个说明。曾经做过尝试,通过增加一个第3位作者即赫尔曼·施马伦巴赫来消除这里形成的概念的模棱两可,他是一部很有价值的论述莱布尼茨的独行本的作者,他想用“同盟”这个范畴来补充这个理论,关于这个范畴,他作了一些富有魅力的论述^①!在这里我不能追述他借以对此作阐述的细心考虑;但是,我想指出,我本人曾在其他方面努力争取对这些基本概念作补充,区别似乎就在于这种情况:对于我来说,共同体和社会是标准类型(我宁愿说是理想类型,因为理想会导致另一种意义上的误解),真正的社会的生活运动于这两种类型之间;社会生活的特殊特征,我早就——包括在1887年的这部著作中——区分为“关系”和“结合”。最近,我又增加“整体”这个概念作为中间环节,补充到这两个概念上,同盟的概念也许必须从属于“结合”的概念,而我认为,结合——一个动名词——更有的放矢地理解为“团体”(法人团体——组织)。我和其他人都碰到一种误解,仿佛我根据在我们的公民法典里应用的法律概念的方式,把共同体等同于无组织的结合,把社会理解为有组织的结合。勿宁说,共同体和社会是可以用于而且也应该用于各种形式的结合的范

^① 《狄奥斯库伦》(狄奥斯库伦是宙斯的孪生儿子——译者)第1卷(迈耶与耶森出版社,慕尼黑),第35-105页。——作者原注

畴。一切结合——既把关系作为整体,也把关系作为团体——,只要它们是基于直接的相互肯定,即本质意志之上的,就此而言,它们是共同体;而只要这种肯定是理性化了的,也就是说,是由选择意志确立的,就此而言,它们是社会。因此,像施马伦巴赫发人深思地所描绘的“同盟”,我倒宁愿把它界定为一种具有共同体性质的精神的或者更加接近于道德的团体。因此,罗森斯托克谈什么滕尼斯-施马伦巴赫理论,我认为,这是没有道理的;并不存在这种理论。共同体和社会的理论仅仅是我个人的;如果它建立在此基础上,并且进行拓展,那也是令我欣喜的,尽管像在这种情况下,我不得不拒绝所认为的补充。

最近,共同体的概念已经深深地浸入到普遍的意识之中,而且成为生机勃勃的感情的中心点,与此相关,各种思想也趋之若鹜,都去研究它;而且,也是常常在援引这个理论的情况下这样做的。我很赞赏地提一提皮希勒尔的《论共同体的逻辑》(那里没有联系这个理论)。此外,我也乐意推荐 H. 普勒斯纳尔的被作为“社会激进主义批判”的《共同体的界限》(科亨出版社,波恩,1924年)。但是我认为,必须特别注意格尔达·瓦尔特博士的论文《社会的共同体的本体论——附录:社会的共同体现象学》(《哲学年鉴》第6卷选印单行本)^①,虽然或者因为种种迹象表明,写作这篇文章,仿佛

^① 在今天日益强大的现象学学派中,偏爱和以值得尊敬的热情,研究和讨论个人和共同体的关系;在著名的德国的社会学家中,W. 谢勒尔和 A. 费尔康特也称颂现象学派的哲学。例如埃迪特·施太因在《哲学和现象学研究年鉴》第5卷也撰文研究这种关系(第116-267页)。但是,这位女哲学家认为应该强调,F. 滕尼斯“起初明确提出”在现代的社会学中起着巨大作用的“社会化”(我宁愿说是:社会的形式)的两种不同类型之间的对立。这位女作者显然认为,应该大大贬低一下这个第一个“明确提出”,对此,我丝毫没有生她的气,我保留以后提出我的判断的权利。——作者原注

我的这部要老得多的作品根本不存在一样。我无意否定这篇用哲学的学派语言十分细心和透彻撰写的文章的功劳。但是，这位女作者在极其深入研究了“社会的共同体”的概念的意义，并且勇敢地对“它的基本特征作个暂时的界定”之后，利用这个机会，顺手捎带地而且仅仅用“例如”来加以淡化地提到我的名字，这必然使我感到莫名的激动，同时提到美国人盖丁的名字（他根本不属于这个领域，而且比我在文献上的出现要晚得多），而且随即就表示抗议说，此外，“我们不能完全同意滕（尼斯）的进一步的论述”。不能完全同意，因此有些同意。这是值得感谢的。然而，我不能不提出这样的问题：这位女作者第2章的标题《共同体和社会的区分》是否确实完全是完全出自于自己的思想，她似乎是想要造成这样的印象。她用很多话论述了她的研究结果——她不是真正把这作为确定“社会的共同体”概念的意义，而是认为必须探索这个概念的意义——之后，通过提出问题来开始论述这个第2章：“这一切足以建立一个共同体吗？这肯定是必要的——然而这一切不是已经处在社会的范围之内了吗？难道共同体和社会之间不存在着本质的差异？倘若有本质的差异——，它又在哪里呢？共同体最固有的特性，就是凡是存在着一个共同体的地方，就到处必然存在的基本特征，它存在于任何的共同体，而且仅仅存在于共同体。难道我们指出了共同体的这种最固有的特性了吗？”

从这些问题可以看出，这个女作者对在拙作里——就我所知——首先所做的形成共同体和社会的概念并把共同体和社会描写为标准类型的尝试，首先或者不仅不想了解，或者根本没有理解，而且当她——从习惯用语中，结果就是这样的——咬文嚼字地胡诌首先什么是“一个”共同体，与此相反，什么是“一个”社会时，

她还自以为是一种独创呢。她认为，“例如”我和盖丁——“仅仅提及他们当中的两个人”——把“共同属性的那种感觉”即那种内在的一致，看作是共同体的“本质特征”，这是对拙作的主导思想的粗暴歪曲。这位女作者以应有的距离感和应有的尊敬所谈到的像马克斯·韦伯这样的巨匠，也直接地与我的概念相联系——哪怕完全以他自己的重要的方式——，这位女作者似乎对此一无所知，或者认为这无关宏旨。在这里（如上所述），我不想评议这位青年女哲学家的诚实的努力。我想让别人去评判，让他们根据自己的认识去判断，看看根据在文字交往中久经考验的和被承认的习惯，她对待我是否公正，对于一位初学者来说，注意这些习惯本来应该具有重大意义的。

我也注意，马克斯·阿特勒在一篇《关于社会学和认识批判》的研究（《社会学年鉴》第1卷第30页）中指责我对概念的界定，说它（“但是，还”）不是认识批判的界定，而且“也很少(!)能对真正的澄清有所贡献”，因为我的思维方式甚至“还根本不是纯粹社会学的”思维方式，而是“太过于被生物学的、甚至是形而上学的因素所浸透”。这应该首先在另一种场合说明。

同阿特勒这种水准的思想家辩论，我将是非常欢迎的，我十分冷静地对待他的攻击，对于这种进攻，我并不感到毫无防备，根本不设防。关于我同认识批判的关系，我在第1版前言（1887年）已提供若干信息，这篇前言又重印在这次再版中（前面[原文]第XV页等），不过也刊登在1924年出版的《社会学的研究与批判》第1卷（耶那，古斯塔夫·费舍尔出版社，第34-44页）。此外，允许我——除了指出部分包含在这一卷里的论文外——指出《社会学导论》这篇论文，它登载在《普通政治学》杂志第19卷（1925年）第1

册(第1—15页)上,不久也将刊登在第5届国际哲学家大会的论文集里。至于所谓的“浸透”着生物学的、甚至是形而上学的因素,这种抱怨也许是以阿特勒的误解为基础的,也许是出自于我在后来的文章中努力克服的缺点;在某些方面,我的《霍布斯的生平和学说》第3版增订本(现在又准备在Fr. 弗罗曼出版社出版)的有关自然法和国家学说的章节,适合于促进对我的理论的正确理解。对于这个理论在这段时间里所取得的成就,我可以感到满意。

但是,早在第2版的前言^①中,我已承认,拙作里有的东西,要是今天,笔者一定不会采取像当年那样的写法。难道笔者必须对它进行改写吗?笔者认为,他不能这样做,这样做会在其他方面严重损害它的价值。他宁愿指出后来的一些文章,他愿意并且希望还能写完这些文章,同时强调,他在这里感到重要的是指出一些纯粹社会学的“基本概念”。仅仅在一些不重要的地方,我认为有修改基本概念的必要。要指出一点:我不坚持占据第3卷第13节主要部分的术语(结合和结盟)。至于我现在这样称呼而且作为关系、整体和团体加以区别的社会的本质,在目前这部著作中——对此我现在十分重视——,缺乏对人的外在上相结合的数目或人群的外在的方面明确的区分——在德国的社会学中,现在特别喜欢用“群体”这个词来表示人群。与此相反,对于关系、整体、团体的内在状况,它们只能用精神的眼睛窥视,即必须由构成它们的人自身的意识和愿望去解释:与他们的这种原始的存在形式相联系,我把认识作为第二种存在形式,把通过其他人、尤其是他们的同伙们

^① 现在刊载于《社会学研究与批判》第1卷,第45—58页(引文见第57页)。(见这次再次前文[原文]第XXXV页。——作者原注)

的承认作为第三种形式,他们的承认对于团体和联合体具有特别重要的意义;最终,把理论的观察和理解作为第四种存在形式,它也可能存在,如果缺少第二和第三种存在形式的话(例如,在一些秘密的社会里,它们在概念上可以认识和表述,而不必有一个具体的情况的经验)。

我感到有必要利用这个机会表示感谢,在我度过70岁寿辰之际,(在杂志和报纸上)对我们表示敬意,令我满怀感激之情。同时,往往想到拙著及其在社会学文献中的地位。有关的评论也不断增加。除了在从前的前言里所提到的以及上面刚刚提到的著作外,我必须特别强调卡尔·敦克曼教授在这个意义上最近所做的工作和贡献。早在他的著作《职业学说——职业的历史和社会学导论》(柏林,特洛维茨出版社,1922年)中,特别是在第二卷中,把我的概念作为他的深刻研究的基础,并吸纳到研究之中,之后,他的《社会的理智的批判——共同体的哲学》(同上面的出版社,1924年),提出了一种新的学说,它想把一种世界观建立在社会的(也就是说,这里是社会学的)基础上,“正如施莱尔马赫^①的伦理学显然已经力争这样做的那样”。谁若由于《共同体与社会》思想受到启发,他一定会在社会的理性的批判中,得到理论的加强,他可能接受或拒绝这种理论,但是,也许将会感觉或承认得到丰富^②,正如我本人也会这种做一样。我希望,尽管我年事已高,我还将同这部

① 弗里特利希·D. E. 施莱尔马赫(1768—1894年),德国天主教神学家和哲学家。——译者

② 请参阅阿娜马利亚·赫姆贝格的论文《敦克曼的共同体意识形态》(载《劳动》杂志,1925年10月15日,第619—632页)。这篇文章的最后几行,我未感苟同,我发现我的学说和敦克曼的应用之间的差异。他以自己的精神和伦理的热情,正确应用我的理论,但是,他强调得太过分。——作者原注

著作以及同前面提到的新的社会学著作进行辩论,并让人们了解我本人。我也乐意承认显示不同方向的东西,哪怕其基本方向和我的基本方向极为类似和相似。

斐迪南·滕尼斯

1925年9月4日客居于阿森海姆宫(上黑森)

第 8 版前言

对于一位年迈的作者来说,生前还能重新出版一部几乎 50 年前进入一个他很陌生的世界的著作,是一种莫大的欣慰,对于这个世界,它只能期望几位优秀的学者同情的接受——在这里,我要特别提到弗里特利希·保尔森和阿道夫·瓦格纳的名字。拙作和它的出版商也曾多次命运不济。今天,它在一个新的出版社^①公诸于众。可以认为,还应该向世界说几句话。因为社会学的理论尽管在德语区几年来停滞不前,但在世界上还是在顺利发展,人们也许可以相信,关于社会学理论的清晰的、抽象的思维,不论对于具体的个人还是整个的国家,都很有补益。

从前曾想过彻底改写这部著作,但我早已放弃了这种打算。对于学说的真正的补充,我必须指出我的一些新的论文,它们部分收集在 3 卷集的《社会学的研究和批判》(G. 费舍尔出版社,耶那),部分选入到新近的著作《社会学导论》(F. 恩克出版社,斯图加特)。因此,我在这里重新刊印从前版本的文本,它在第 1 版后仅仅作了若干补充,篇幅有所扩大,不敢说是对理论的拓展。以这种形式出版第 8 版,受到了一家年轻的、蓬勃向上的出版社的极大关注。我们期望,它还会找到读者,读者还会欢迎它的。

我还想补充说明一下,以免误导:50 年前也好,今天也好,我

^① 这里指的是莱比锡的汉斯·布罗克出版社。——德文版出版人

都从不认为这本书是一本伦理的或政治的小册子。我在我的第 1 版的前言中,早已告诫不要作误解的阐述,不要自以为是地唯利是用。从那时以来,我自己关于伦理和政治问题的思维方式,虽然不是在本质的方面,但是在若干方面,已有所改变。我已不再有很大希望,能以系统的方式,把我对这些问题的思维方式遗留下给我的朋友们和更大范围的读者们。

斐迪南·滕尼斯

1935 年 3 月于基尔

第 一 卷

主要概念的一般界定

上帝安排的时代
宛若美丽的诗歌，
又如优雅的对句。

——奥古斯汀

主 题

1 人的意志在很多方面都处于相互关系之中；任何这种关系都是一种相互的作用，只要这种作用是由一方面所为或者所给的，而另一方面是遭受到或感觉到的。但是，这些作用情况是这样的，它们或者倾向于保持另一种意志或另一个身体，或者破坏另一种意志或另一个身体：肯定的作用或者否定的作用。（拙作的）这个理论仅仅是把研究相互肯定的关系作为它的研究的课题。任何这种关系都是多数中的统一，或者统一中的多数。它是由促进、方便和成效组成的，它们相互间有来有往，被视为意志及其力量的表现。通过这种积极的关系而形成族群，只要被理解为统一地对内和对外发挥作用的人或物，它就叫做是一种结合。关系本身即结合，或者被理解为现实的和有机的生命——这就是共同体的本质，或者被理解为思想的和机械的形态——这就是社会的概念。

通过应用将会表明，这（两个）选择的名称^①是用德语习惯用语的同义词来阐述的。然而迄今为止，科学的术语往往对它们不加区分，任意混淆。因此首先最好提出几点来说明它的对立是既定的对立。

一切亲密的、秘密的、单纯的共同生活，（我们这样认为）被理

① 指“共同体”和“社会”这两个名称。——译者

解为在共同体里的生活。社会是公众性的,是世界。人们在共同体里与同伙一起,从出生之时起,就休戚与共,同甘共苦。人们走进社会就如同走进他乡异国。青年人被告诫别上坏的社会;但是,说坏的共同体却是违背语言的含义的。法学家们如果仅仅知道一种结合的社会概念,可能会说家庭的社会;但是,家庭的共同体及其对人的灵魂的无休止的影响,却是任何一个参与共同体的人都感受到的。同样,举行结婚仪式的新婚夫妇清楚地知道,他们现在结婚,是进入生命的完美的共同体(communitio vitae),说有一种生命的社会是自相矛盾的。人们相互搭伴,结为社会,但是没有任何人会给予他人以共同体;人们被吸收到宗教的共同体里去,但是宗教的社会则只有当它们与其他不管什么目的的协会一样,对于在它们之外的国家和理论来说,才是存在的。人们说语言的、习俗的、信仰的共同体;但是(却说)职业的、旅行的、学术的协会。商业的公司尤其重要,而尽管在主体之间也有某种亲密和共性,但是人们几乎不能说有商业共同体。若说组成股份共同体,那会令人难以忍受。但是有财产的共同体:农田,森林,牧场。夫妻之间的财产共同体,不说是财产公司。这样就产生着某些差别。

在一般的意义上,也可以说有一个包括整个人类的共同体,像教会所希望的那样。然而,人类的社会被理解为相互独立的个人的一种纯粹的并存。因此,如果说最近在科学的概念里,人们也论述一个农村地区——与国家相反——的社会,那么,这个概念就被接受了,但是,只有在同人民的共同体相比的更为深刻的矛盾中,它才能得到解释。

共同体是古老的,社会是新的,不管作为事实还是作为名称,

皆如此。一位作者认识到这种情况,他在其他的各方面,一般都教授政治的学科,也没有作深入的探讨。“在社会的和认识的意义,社会的整个概念(布伦茨利^①这样说,见《国家词典》第4卷),其天然的基础在第三等级的习俗和观察之中。它原本不是一个人的概念,而是无论如何,仅仅是一个第三等级的概念……第三等级的社会变成了共同的判断和倾向的一种源泉,同时也变为其判断和倾向的表现……凡是城市的文化欣欣向荣、花团锦簇、硕果累累的地方,社会似乎是文化的不可或缺的器官。农村地区对它所知甚少。”

与此相反,一切对农村地区生活的颂扬总是指出,那里人们之间的共同体要强大得多,更为生机勃勃;共同体是持久的和真正的生活,社会只不过是一种暂时的和表面的共同生活。因此,共同体本身应该被理解成一种生机勃勃的有机体,而社会应该被理解成一种机械的聚合和人工制品。

2 整个切实的东西,只要能设想仅仅与整个现实息息相关,现实决定着它的性质和运动,都是有机的。比如,引力及其丰富多彩的现象,使我们的认识所能企及的宇宙成为一个整体,整体的活动表现在运动里,通过运动,每两个物体改变着它们相互间的位置。但是,对于感知和建立在此基础之上的科学的观察来说,一个整体必须有所局限,才能发挥作用,而任何这样一个整体都会被认为是由一些更小的整体构成的,它们相互间的运动有某种方向

^① 约翰·卡斯帕尔·布伦茨利,1808年生于瑞士的苏黎士,1881年逝世于德国的卡尔斯鲁厄,国家法和国际法学家。上一句话的“一位作者”就是指他。——译者

和速度；引力本身仍然或者（作为对遥远的作用）未被解释，或者设想为（由于外在的触动而产生的）机械的作用，哪怕是以不为人知的方式进行的。

在这个意义上，（正如众所周知的那样）物体的质量蜕变为相同类型的、以较大或较小的能相吸引的分子，分子的聚集态就是物体；分子被分成不同类型的（化学的）原子，原子的不相同是相同的原粒子的不同位置所致，这仍需进一步分解。但是，理论的纯粹的力学仅仅决定着毫不扩展的力的中心作为真正的动和反动的主体，动和反动的概念非常接近先验的原子的概念。任何计算的混乱，由于原粒子的运动或运动倾向，因此而被排除了。但是对于应用来说，对于同一个物体的关系，物理的分子就是作为它们的体系，因为它们被看作是同样大小的，而且不考虑它们可能的分裂，同样也恰当地被看作是力的载体，一般看作是材料。一切真正的质量作为重量是可以比较的，它们被作为某一种特定的相同的材料的量表示出来——因为它们的原粒子被设想为处于完全固定的聚集态之中。无论如何，统一体被设想为一种运动的主体或者作为一个整体（一个更高的统一体）的主要部分，统一体是一种科学上必要的虚构的产物。在狭义上，只有最后的统一体即先验的原子，才被视为它们的适当的代表：它们是一些东西，又是一些虚无，或者它们是一些虚无，又是一些东西。但是同时，人们想到所有大小的观念仅具有相对的意义。

然而在实际上，尽管对于机械的观察来说是作为反常现象，除了这些东西外，也有一种被理解为死的材料的可以组合和必须组合的微粒即物体，它们由于其整体的存在而以天然的整体出现，而且它们作为整体具有对其局部运动产生作用：有机的身体。我们

试图认识自己的人本身就属于这些有机的物体，他们当中的任何一个人除了间接地了解一切可能的物体外，也直接地了解他自己的身体。通过不可避免的结论，我们获知，与任何一个活的身体相结合的是一个有心理活动的生命。这样，活着的身体就其本身而言，才以同样的方式存在着，正如我们对自己所了解的那样。

不过，客观的观察同样清楚地告诉我们：在这里，每次都存在着一个整体，它并非由各个局部组成，而是它使局部依附于自身和受自身制约。也就是说，它自身就作为整体，因此作为形式，它是切实的和实质的。人的力量只可能从有机的材料造出无机的东西，对它们进行分割，又重新把它们结合起来。通过科学的活动，按照这个办法，使这些东西变为统一体，而且它们正在成为统一体。天真的直觉和艺术家的幻想，民间的信仰和热情的诗歌，使现象变为生机勃勃的。艺术的工作即虚构，也因此是与科学共同的。但是，科学也把活的东西弄死，才能把握它的情况和相互关系。它使一切状态和力量运动起来，把一切运动都描绘为所进行的工作的量，这就是所付出的劳动力或者能的量，这样才能把一切过程理解为相同方式的，和作为相同的方式可以相互变化、相互衡量的。这是如此真切，犹如假设的统一体是真的一样，犹如在实际上，可能的范围作为可设想的范围是无限的一样：这样一来，理解的目的就实现了，而且这个目的可为之效力的其他的目的也实现了。

但是，有机体的形成和消失的倾向和必然性是不能通过机械的手段来理解的。在这里，概念本身作为个体的人的理念，是一种现实，是生动活泼的，是变化着的，发展着的。如果说，科学在这里进行干预，那么，它也改变着自己的性质，由推理的和理性的观察变为直觉的和辩证的观察，这就是哲学推理。不过当前的观察活

动,并非围绕物种和种类,也就是说,涉及到人时,不是围绕着种族、民族、部落作为生物的统一体,而是社会学的意义展现在我们眼前,按照这种意义,人的关系和结合设想为活生生的^①或者相反,设想为纯粹的人工制品^②。社会学的意义是个人意志的理论中的对立物和类似现象,因此在这个意义上来描述心理学的问题,将是这部论著的第2卷的论述题材。

① 指共同体。——译者

② 指社会。——译者

第一章 共同体的理论

1 根据这些界定^①,共同体的理论出发点是人的意志完善的统一体,并把它作为一种原始的或者天然的状态。尽管经验上的分离,而且由于这种分离,原始的或天然的状态仍保持着,根据受不同条件制约的个人之间形形色色关系的必然的和既定的性质,保持这种状况。这些关系的一般根源是与生俱有的无意识的生命的相互关系;只要当任何一种人的意志与一种身体的体质相适应时,由于身世和性别,人的各种意志就是相互结合在一起的,而且保持着相互结合,或者必然会变成相互结合;这种结合以最强有力的方式,通过3种关系表现为直接的相互的肯定,即:

1. 通过一个母亲和她的孩子之间的关系;
2. 通过丈夫和妻子作为夫妻之间的关系;这个概念必须从天然的或一般的——动物的意义来理解;
3. 通过作为兄弟姐妹之间的关系,也就是说,至少作为同一个娘胎出生的后代相互认识的人之间的关系。

如果说,在任何族亲的相互关系中,可能会想像为一种共同体的胚胎,或者在意志里得到阐明的发展成为一种共同体的倾向和力量,那么,这3种关系是最强有力的关系,或者是最能发展为具有这种重要性的胚胎。然而,每一种关系都以自己的特殊方式发

^① 指《主题》中对“共同体”和“社会”概念的界定。——译者

展：

A. 母亲的关系是最深刻地用纯粹的本能或中意来阐释的；在这里，从肉体的结合立即过渡到纯粹精神的结合，同样是显而易见的；精神的结合愈是接近其原始状态，就愈是显示出与肉体结合的关系；因为养育、保护和引导她所生育的人的责任落在母亲身上，这种关系决定着要有一段很长的时间，直至她所生育的人能够自己供养自己，保护自己，引导自己。但是同时，在这种进步的过程中，他对母亲的依赖的必要性就愈来愈少，并且使得分开愈来愈有可能。然而这种倾向又是为另一种倾向所抵消，或者所妨碍，即被相互的习惯和相互给予的欢乐的记忆，尤其是被孩子对母亲的关怀和辛劳的感激之情所抵消或妨碍。不过，除了这些直接的相互关系外，还有共同的和间接结合的同他们之外的物的关系：对周围一些原本就令人舒服的或变得令人舒服的物的乐趣、习惯和回忆；同样，也包括对熟悉的、助人为乐的、亲爱的人的乐趣、习惯和回忆；作为父亲，当他与妻子一起生活时，也可能是这样的人，或者母亲的兄弟姐妹，或者孩子的兄弟姐妹，等等。

B. 性欲的本能不会使得某种程度上持久的共同生活成为必然。这种本能起初也不那么轻易就导致成为一种相互的关系，勿宁说，可能降低为女人的单方面的被奴役，女人天生较弱，把女人降低为占有物，使她变为不自由。因此，如果撇开家世的亲戚关系和建立在此之上的社会力量不讲，来观察夫妻之间的关系，那么主要必然是依靠相互习惯来支持的，才能形成一种持久的关系，形成一种相互肯定的关系。此外，不言而喻，还有其他的已经提到过的巩固的因素，特别是共同所生育的、作为共同财产的孩子们的关系，其次是共同的财富和经济。

C. 在兄弟姐妹之间不存在着相互间的原始的和本能的中意和天然的相互认识,不像母亲和孩子之间那样,或者不像异性结为亲属的人之间那样。虽然最后的这种关系可能与兄弟姐妹关系正好叠合,而且很有理由认为,在人类早期,在有些部落里,异性结为亲属往往是这样的^①,这是真的。然而同时必须指出,在那里,在身世只按母亲计算的时候,兄弟姐妹的姓名和感情扩大到与表(或堂)兄弟姐妹的相同的亲疏程度上,这是很普遍的,因此,像在很多其他的情况里一样,只有在有限的意义上才具有后来的(关于兄弟姐妹的)概念。但是,由于在最重要的民族群体里的均衡的发展,婚姻和兄弟姐妹关系毅然决然地相互排斥着,(在异族通婚的实践中)虽然婚姻和血缘亲戚关系并不相互排斥,但是,婚姻和家族亲属关系是不相容的;于是,姐妹与兄弟之间的爱作为最富于人性的爱,却可以说是还完全建立在血缘亲戚之上的人与人之间的关系。这就表明,同其他的两种关系相比,在这里本能对于心灵的纽带的产生、保持和巩固发挥的作用似乎最弱,而记忆发挥的作用似乎最为强烈。因为如果说有过这种情况,(至少)同一位母亲的孩子们,因为与母亲在一起,他们也相互间一起生活,并且持久一起生活,那么——撇开所有那些妨碍这种倾向的敌意的原因不讲——,在一个人的回忆中,另一个人的形象和和行为必然会与一切令人舒服的印象和经历相结合在一起。而且比如越是受到外来的威胁,越是想起这个群体,相结合就越明显,越强烈,越密切,因此,种种情况都会促使团结一致,同仇敌忾,共同发挥作用。这样一来,习惯

^① 这里似指人类早期没有正式的婚姻制度之前,兄弟与姐妹之间的持久的性关系。——译者

又总会让这种生活轻松一些,可爱一些。同时,在兄弟之间,可以在尽可能高的程度上期望性格和力量的相同,于是与此相比,智力或经验——作为纯粹人的或心灵的因素——的差异可能会更加一目了然。

2 某些其他的、较远的关系同这些最密切和最亲近的方式相联系着。在父亲和孩子们之间的关系中,这些方式达到了统一和完善。在最重要的方面与第一种方式^①相类似,即由于有机体基础的性质(在这里,这种基础使理智的本质保持同他的亲生子女们的结合),它由于本能的性质要弱得多,而不同于母亲同孩子们的关系,更接近于丈夫同妻子的关系,因此,父亲与子女的关系也更容易被人感到是一种统治不自由人的纯粹的权力和暴力。但是,根据持久性而不是根据剧烈程度判断,丈夫的喜爱比母亲的喜爱小一些,因此勿宁说父亲的喜爱与母亲的喜爱不同,其方式正好相反。因此,如果说父亲的喜爱以某种强烈的程度存在着,那么由于其心灵的性质,它与兄弟姐妹的爱相类似:与兄弟姐妹的关系相比,由于性格(尤其是年龄)和力量(在这里,力量完全包括智力)的不同,父亲与孩子们的关系表现出特别明显的不同。因此,父亲的地位最纯粹地阐明在共同体意义上的统治的理念:统治并不意味着使用和支配以利于主子,而是意味着作为完成生养任务的教育和教导,传授大量的亲身生活经验,这种传授只能随着孩子的成长逐步增加地得到回应,并建立一种真正相互的关系。在这里,头一个出生的儿子拥有天然的优越性:他距离父亲最近,并且进入到

① 指上一节提到的第一种关系即母亲与孩子的关系。——译者

由于(父亲)衰老而形成的空缺位置上。因此随着他的出生,在理念上父亲的全部权力就开始转移到他身上。这样,通过父亲们和儿子们不间断的先后顺序,表现了一种不断更新的生命之火的理念。

我们知道,继承的这种规则并非是原始的,正如父权家长制之前,似乎是母系的统治和母系兄弟的统治一样。然而,因为男人的统治在斗争和劳动中经受考验,证明是更为适宜的统治,而且因为通过婚姻,父亲的地位提高到天然的事实的确信无疑的地步,因此,父亲的统治是文明状态的普遍的形式。如果说旁系继承(“选举继承”制^①)在年龄和等级上优越于长子继承制,那么旁系继承表明上一代人还在发挥作用:进行继承的兄弟不是从兄弟身上引伸出他的权力,而是从共同的父亲身上引伸出他的权力。

3 根据一般的条件,在任何一种共同的生活里,都存在和形成着享受和劳动的某种不同和分配,产生着享受和劳动的相互性。在那3种原始关系的第一种中,最为直接地存在着这种相互性。在这里,享受的方面大于付出的方面。孩子享受着保护、养育和教导;母亲享受着占有的欢乐,随后得到孩子的顺从,最后也享受着孩子智力和行动上的帮助。在男人和他的女伴之间,在某种程度上也存在着一种类似的相互作用,不过这里的相互作用首先是建立在性别的差异上,其次才是建立在年龄的差异上。根据性别的差异,天然的力量[·]的差别更多地表现在劳动的分工上;对于共同的物品,比如需要保护的劳动,保护有价值的东西,由女人承

^① “选举继承制”(the “Tanistry”)是爱尔兰早期的一种继承法。——译者。

担,抵御敌人则落在男人的肩上;需要食品时,他去狩猎,她负责保存和烹煮;在其他的工作方面,其中包括教导较年轻者,教导较弱者:总是可以期望,而且实际上也发现,男人的力量对外进行斗争,率领儿子们,奋勇当先,女人的力量则主持内部生活,照料女性孩子们。

在兄弟姐妹间,因为他们最为依赖共同的和相同的活动,最纯洁地表现出真正的帮助、相互支持和相互提携。但是在这里,除了性别的差异外(如前所述),心灵的天资聪慧的差异特别明显,而依照这种差异,一方面会更多地进行思考,出谋划策,进行精神的或脑力的劳动;另一方面更多地从事实体力的劳动。但是此时,也可以把前者理解为一种领先和领导,把后者理解为一种追随和服从。

从所有这些差异中,可以看出,这些工作都是根据自然的领导完成的,尽管这些有规律性的倾向如同其他的倾向一样,往往被打断,消除或者反其道而行之。

4 尽管这些关系整体而言似乎是意志的一种相互的确定和相互的效劳,而且每一种关系都被想像为处于力量均衡的情况下,那么,所有赋予一种意志优势的东西,必然会由另一方面的一种更为强大的作用所抵偿。因此可以设想这样一种理想的情况:与从这种关系中得到较大的享受相适应的是,为这种关系付出更沉重方式的劳动,这就是要求用更大的或更稀罕的力量的劳动方式。因此,较少的享受是与较轻的劳动相适应的。

因为哪怕辛劳和斗争本身是一种乐趣和可能成为一种乐趣,力量的紧张之后都必然需要随后有一种松弛,付出之后有接受,运

动之后有休息。较强者的享受的过分,部分就是优越感本身,就是权力和命令感;与此相反,被保护、被领导和必须顺从即自卑感,总是令人有几分不痛快,感到有压迫和强制,尽管通过爱、习惯和感激可能会轻松许多。

但是,各种意志用以发挥相互作用的分量的关系,由于下述的考虑,显得还要清楚些:任何优越都与高傲自大和残忍的危险,因而也是与一种敌对的、强人所难的对待相联系着,哪怕不会由于这种优越,为落入到手中的人做好事的倾向和爱好是大一些,或者会有所增长。

从本质上讲,情况的确如此:较大的共同的力量也是较大的进行帮助的力量。如果说为此从根本上讲有一种意志的存在,那么它由于感受到的力量(因为这种力量本身就是意志)就大得多,坚决得多:因此尤其在这种血缘的有机的关系之内,存在着一种强者对弱者的本能的和天真的温柔,一种帮助人和保护人的兴致,这种兴致与占有的欢乐和享受自己的权力在内心里浑然结为一体了。

5 有一种优越的力量,它被用于下属的福利或者根据下属的意志实施,因此也为下属所首肯,我把这种力量称为威严或权威。比如有3种威严:年龄的威严,强大的威严,智慧或者智力的威严,它们相互之间是不同的。它们又在父亲的威严里结为一体,如高居于他的家人之上,保护、提携、领导着他们。这种权力的危险在弱者身上产生畏惧,而仅仅畏惧几乎只能意味着否定、拒绝(除非它搀和着钦佩),但是,善行和恩惠会唤起尊敬的意志;而由于这种意志占优势,因而从结合中产生敬畏的感情。这样,温柔和敬畏相对立,或者(在较弱的程度上)善意和尊重相对立,尽管权力

的差异十分不同,这是作为说明共同体的思想的两种界限的确定。因此由于这类动机,在主人和仆人之间某种共同体的关系也是可能的,可然率是存在的,特别是它如果——正如在一般情况下和像最亲密的亲戚的纽带本身那样——受到亲近的、持久的和封闭的家庭的共同生活所支持和所促进。

6 血缘共同体作为行为的统一体发展为和分离为地缘共同体,地缘共同体直接表现为居住在一起,而地缘共同体又发展为精神共同体,作为在相同的方向上和相同的意向上的纯粹的相互作用和支配。地缘共同体可以被理解为动物的生活的相互关系,犹如精神共同体可以被理解为心灵的生活的相互关系一样。因此,精神共同体在同从前的各种共同体的结合中,可以被理解为真正的人的和最高形式的共同体。正如与第一种共同体相联系的一般是一种共同的关系和参与,这就是人的活动所创造的财产本身,与另一种共同体相联系的一般也是同样的东西,但是建立在占有的土地的基础之上,与最后的这种共同体联系的一般还是同样的东西,不过所涉及的是被视为神圣的场所或被崇拜的神^①。

所有这3种共同体相互之间最密切地相互联系着,例如在空间和时间上:因此,在一切具体而微的这类现象及其发展上,在人类文化及其历史上,都息息相关。凡是在人以有机的方式由他们的意志相互结合和相互肯定的地方,总是有这种方式的或那种方式的共同体,因为从前的方式包含着后来的方式,或者后者变成相

^① 这句话的第一种共同体指血缘共同体,另一种共同体指地缘共同体,最后的这种共同体指精神共同体。——译者

对独立于前者。因此可以观察到这些原始的方式的各种很容易理解的名称相互并存：1. 亲属；2. 邻里；3. 友谊。

亲戚有家作为他们的场所，而且仿佛也作为他们的躯体，在这里，一起生活在一个保护着他们的屋顶下；共同占有和享受着好的东西，尤其是从同一个库存中得到食物，一起坐到同一张桌旁；在这里，死者被视为看不见的圣灵加以崇拜，仿佛他们还大权在握，还在他们的人的头上庇护着，统治着，因此共同的畏惧和崇敬就更加可靠地维系着和平的共同生活和劳作。亲属的意志和精神并不受房子的限制和空间上近距离的约束，而是凡在它很强烈和生机勃勃的地方，因此也包括在最亲近和最密切的关系上，它可以仅仅通过自身，纯粹依靠记忆来滋养自己，尽管遥隔天涯，相距万里，都能感到或臆想到近在咫尺，在一起活动。但是正因如此，它更加寻求这种血缘的亲近，难分难舍，因为只有每一种爱的要求能使它得到安宁和平衡。因此，普通的人——长久地和在大多数情况下——如果处在家庭的氛围中，为家人所环绕，享受天伦，他会感到最舒服和最快活。这时，他就悠然自适，得其所哉(chez soi)。

邻里是在村庄里共同生活的普遍的特性。在那里，居所相近，村庄里共同的田野或者仅仅有农田划分你我之边界，引起人们无数的接触，相互习惯，互相十分熟悉；也使得必须有共同的劳动、秩序和行政管理；土地和水的各种神和圣灵带来福祉，消灾驱邪，祈求恩惠。基本上受到居住在一起所制约，这种方式的共同体即使人不在，也可能仍然保持着，尽管比第一种方式^①要困难得多，因此更加需要在聚会的某些特定的习惯和一些拜神弄鬼的习俗上寻

① 指家族共同体。——译者

求支撑。

友谊作为同心协力工作和一致的思想条件和作用，并不取决于亲属和邻里；因此，由于职业或艺术的相同和相似，最容易产生友谊。但是，这种纽带必须通过容易的和经常的联合来联结和维系，如在一个城市里，最有可能有这种联合，而且在这里，通过共同的精神所创建的、被庆贺的神，对于保持联系具有十分直接的意义，因为只有或者主要是神给这种纽带以一种生动的和持久的形态。因此，这种善的圣灵，也不固定在他的位置上，而是居住在它的崇拜者们的良心里，而且陪伴着他们漫游四方，走到异国他乡。这样，如同艺术上和等级上的志同道合者一样，相互认识的人实际上也是信仰上的教友，他们到处都受到一种精神纽带的约束，为一项共同的事业而工作。因此，如果说城市里居住在一起也可以用邻里的概念来理解，正如家族共同居住在一起也可以作这样的理解——只要不是亲属和仆役成员也参加到其中去——一样，那么，与此相反，精神的友谊是一种看不见的地方，一座神秘的城市和一种神秘的大会，它仿佛由于一种艺术家的直觉，由于一种创造的意志而活灵活现。在这里，作为朋友和志同道合者的人本身的关系，最不具有一种有机的和内在必然的性质：它们最不是受本能制约的，与其说是受习惯的制约，不如说是受邻里关系的制约；它们具有心灵的性质，因此，同前面的关系^①相比，似乎是建立在偶然或者建立在自由选择的基础之上的。然而早在纯粹的亲属内部，就已经强调了一种类似的划分等级，并且导致提出下述的原则。

① 指亲戚关系和邻里关系。——译者

7 邻里的关系与亲属的关系相比较,如同夫妻之间的关系,因此一般具有亲和性——与母亲和孩子之间的关系相比较。

在这里^①相互中意所完成的工作,在那里^②必须依靠相互习惯来支持。正如兄弟姐妹的关系——因此包括一切的堂(表)兄弟姐妹和比较上相同等级的关系——同其他关系相比,是受到有机体制约的,友谊同邻里和亲属的关系也一样。记忆发挥着感激和忠诚的作用,在相互信赖和信任中,必然会特别真实地表现出这种关系。但是,建立关系的原因不再是天生的和不言而喻的,个人更加确定无疑地相互知道和捍卫自己的愿望和才能,因此,这些关系最难维持,最不能忍受干扰破坏:吵嘴和吵架这类干扰在任何的共同生活中都必然会出现;因为持久的接近和经常的接触作为相互提携和肯定同样也意味相互妨碍和否定——作为现实的可能性和一定程度上的可然率;只要前者的^③现象占优势,就可以把一种关系说成是真正的共同体的关系。由此可以说明,根据很多经验,尤其是纯粹精神的结义兄弟情谊,能容忍真正的共同生活的血缘的接近,不过其经常性和亲密性只能达到一定的界限。勿宁说,它们必须从高度的个人自由去找到平衡。然而,正如整个天然的威严都概括在父亲的威严里一样,父亲的威严作为王公的威严也是具有重要意义的,包括在邻里成为团结一致的真正原因的地方。在这里,王公的威严更多地是受权力和强大制约的,而不是受年龄和生育所制约的,它最直接地表现在领主对他的人员、地主对他的佃农、奴隶主对他的隶农的影响上。最后,在友谊之内,只要它似乎是共同

① 指亲属关系。——译者

② 指邻里关系。——译者

③ 指相互提携和肯定。——译者

献身于同一种职业、同一种艺术，这种威严就应该看作是师傅对门徒、学生、学徒的威严。

但是，年龄的威严主要被用来衡量法官的工作和公正的性质；因为从年轻人的激动、暴躁和形形色色的激情，引发出暴力行动、复仇和争执。白发老人作为冷静的旁观者超然其上，他最少会由于偏爱或憎恨，出面帮助一方，为难另一方，而是将会试图去了解真相，看看坏事从哪一方先开始，看看对于一个正当的有节制的人，这样做是否有足够的理由，或者看看通过什么样的行为和痛苦，来补偿过分行为所引起的后果。

力量的威严必须突出表现在斗争中，它通过勇气和勇敢经受考验。因此，它的完美被看作是公爵的威严：公爵适于召集和整顿兵力，在征战中身先士卒，抵御敌人，为发挥整体作用命令提供一切有用的东西，抗拒有害的东西。但是，如果说在大多数的决定和措施中，正确的和有益的只能是行家才能猜测和感觉到，而不是人人都肯定能看得见，如果我们面临的前途是隐蔽莫测的，往往是富有威胁的和令人恐惧的，那么，在所有这些艺术中，前面那种艺术似乎应该占领先的位置^①，它善于认识、指出和动员看不见的意志。因此，智慧的威严作为神职人员的威严凌驾于一切其他的威严之上。在神职人员的威严里，相信在活着的人中间改变了上帝本身的形象，相信这位不朽的永恒之神会向被危险和死亡恐惧所包围的人，显现自己，向他们默示。

这些不同的统治和领导的活动及美德，相互要求和相互补充。

^① 这里的“艺术”似指公爵的战争“艺术”，“前面的那种艺术”似指召集和整顿军队的“艺术”。——译者

所提到的这些威严按其素质，被设想为处于任何优势地位上，它们是受到约束的，只要这种地位是由一个共同体的统一体所派生的。但是，法官的威严作为原始的威严，渊源于家族父亲地位，这是自然而然的，公爵的威严与族长的地位相当，最后，用师傅的地位来衡量神职人员的威严似乎最恰当。然而，特别是对敌斗争的团结一致要求服从时，也以基本的方式，赋予家族父亲、部落的最高首脑（作为在有亲缘关系的家族中最古老的家族的首脑）、不过也赋予一个尚无分支的部落的头目（他代表着神话的共同祖先的地位），以“公爵的”威严作为天然的威严。而这种威严又上升为神的一神职人员的威严；因为祖先是神，或者正在变为神，神作为祖先和父辈的朋友被信仰着，因此有家族神、望族神、部落神和人民社区神。这类共同体的力量以杰出的方式存在于他们身上：他们变不可能为可能，化腐朽为神奇，奇迹的作用就是他们的作用。因此，如果出于虔诚和谦虚的意向，供养和崇拜他们，他们就帮助人；如果遗忘和蔑视他们，他们就损害和惩罚人。他们作为父辈和法官，作为主子和头领，作为管教的师傅和教师，本身就是这些人的威严的原始的载体和楷模。然而在这些威严中，公爵的威严也要求有法官；因为共同的战斗更加有必要通过令人信服的判决，来排解内部的不和。神职人员的职位乐于赋予这种判决以不可触犯的神圣的性质，诸神自己被崇拜为法和法官格言的创造者。

8 一切威严作为特殊的和增多的自由和荣誉、因此也是作为特定的意志范围，必然是由共同体的普遍的和相同的意志范围所派生；与之相对立的是服务作为一种特殊的和减少的自由和荣誉。只要仅仅考虑其特点，任何威严都可能视为一种服务，而

任何服务都可能视为一种威严。意志范围亦即共同体的意志范围,是一大堆确定了的力量、权力或者法,而法就是作为必须或应该的想要和能够或可能(许可)的总和。这样就产生着法作为一切派生出来的意志范围的本质和内容,因此在引伸出来的意志范围内,优先权和义务是同一件事的相一致的两个方面,或者无非是法和力量的相同的、客观的实质的主观形式。因此,既由于增加的也由于减少的义务和优先权,在共同体内部通过其意志而存在着和产生着现实的不平等。

然而,不平等只能增加到一定的局限,因为超过这个界限,共同体作为差异的统一体的本质被取消了:一方面(向上),因为自己的法的力量太大,因此与整个法的力量相互关系变得无所谓和毫无价值;另一方面(向下),因为自己法的力量太小和相互关系变得不现实和毫无价值。对于同一个共同体来说,相互接触和交往的人愈少受到约束,他们相互间就愈是作为他们的愿望和能力的自由的主体。自由越是不依赖或感到不依赖它自己的此前确定的意志,因而这个此前确定的意志越是不依赖或感到不依赖某一种共同体的意志,这种自由就越大。因为对于任何个人的习惯和感情方式的性质及其形成来说,除了由于生育而继承的力量和欲望冲动外,某种作为教育的和领导的共同体的意志是最为重要的因素;尤其是家庭的精神,但是也包括类似家庭精神的一切精神以及发挥类似作用的东西,是最为重要的因素。

9 相互之间的—共同的、有约束力的思想信念作为一个共同体自己的意志,就是这里应该被理解为默认一致(*consensus*)的概念。它就是把人作为一个整体的成员团结在一起的特殊

的社会力量和同情。由于人身上的一切欲望冲动都与理智结合在一起,而且以语言天资为前提的,所以它也可以被理解为这样一种关系的意义和理智。因此,例如在生育者和孩子之间,只有当孩子被设想为具有语言和理智意志的天分时,它才是存在的。然而也可以这样说:一切根据一种共同体关系的意义、在其中和对于它具有某一种意义的东西,这就是它的法;也就是说,法会作为若干结合在一起的人的真正的和基本的意志而受到尊重。因此,只有在享受和劳动的不同,尤其是领导落到一边的肩上,顺从却是另一边应该做的事情,符合他们真正的本性和力量时,这才是一种自然的法,作为一种把它的区域或它的职能、义务和优先权的总和赋予每一种意志的共同生活的秩序。也就是说,默认一致是建立在相互密切的认识之上的,只要这种认识是受到一个人直接参与另一个人的生活即同甘共苦的倾向所制约,并反过来又促进这种倾向。因此,结构和经验的相似性越大,或者本性、性格、思想越是具有相同的性质或相互协调,默认一致的可然率就越高。

默认一致的真正的机关是语言本身,默认一致就是在这个机关里发展和培育它的本质,人们用表情和声响表示,相互告知和感受到痛苦与快乐、惧怕与愿望和所有其他的感情和情绪的激动。众所周知,语言不是发明的,并非仿佛是约定达到相互理解的一种手段和工具,而是它本身就是很生动的默认一致,犹如它的内容和它的形式一样。像所有其他的有意识地表达意向的动作一样,它的表达是深藏的感情、占主导地位的思想的不自主的结果,而并非作为人为的、以自然的不理解为基础的手段,服务于达到相互理解的意图,虽然在相互理解的人之间,语言可以用作一种单纯的符号系统,犹如其他约定的符号一样。诚然,一切的语言表达都既可能

表现为敌意感觉的现象,也可能表现为友好感情的现象。的确,有人提倡说一般的句子:友好及敌意的情绪和热情都服从相同的或者很相似的条件。但是在这里,敌意,若是由于天然的和现存的纽带被撕断或松弛而发出来的敌意,必须严格同那种由于陌生、不了解和不信赖而产生的敌意区分开来。两者都是本能的,但是,前者基本上是愤怒、憎恨、厌恶,后者基本上是畏惧、反感、勉强;前者是急性发作的,后者是慢性的。毫无疑问,像其他的思想媒体一样,语言既不是渊源于前一种敌意,也不是渊源于后一种敌意——作为敌意,在那里也只不过是极端的和病态的状态——,而是渊源于亲密、知心和爱:尤其是母亲的语言最容易和最生动地产生于母亲与孩子之间的深刻的默认一致。与此相反,在发生大吵大嚷的和心领神会的敌意时,总是可以设想从前曾经有过某种友谊和团结一致。

事实上,唯有血缘的亲近和混血,才能以最直接的方式表现出统一,因而才能以最直接的方式表现出人的共同意志的可能性:首先是空间的接近,最后——对于人来说——也是精神上的亲近。因此,所有默认一致的根子都必须在这种等级的划分中去寻找。这样,我们就提出共同体的大的、主要的规律:

1. 亲属和夫妻相亲相爱,或者容易相互习惯;往往乐于一起说话和思考,共同商量,一起切磋,亲密无间。同样,邻里乡党和其他的朋友,也可以与之相媲美;

2. 相爱的人等等之间存在着默认一致;

3. 相爱的人和相互理解的人长久呆在一起,居住在一起,安排他们的共同生活。

共同体决定性的意志的总形式,它变成了如此自然,犹如语言

本身一样自然,因此这本身包含着多方面的默认一致,由总形式的准则来表示默认一致的程度,我称之为和睦或家庭精神(*concordia*^①,作为诚挚的结合和团结)。因此,默认一致与和睦是同一回事:在其基本形式里的共同体的意志——在其各个具体的关系和作用方面看作是默认一致,在其整体的力量和本质方面看作是和睦。

10 按照这种看法,默认一致是对于一切真正的共同生活、共同居住和共同工作的内在本质和真实情况的最简单的表示。因此,首先和最普遍的意义是家庭生活的最简单的表示:因为家庭生活的核心是丈夫和妻子结合为一体,生育和教育后代,所以婚姻作为持久的关系特别具有这种天然的含义。我们也可以把它称之为默契,关于义务和优先权以及关于善与恶的默契,完全可以与一种约定、一种契约相比,但也仅仅是为了马上更加坚定地强调对比。因为人们也可以说:话语的含义是与约定的、随意的符号的含义相同的,但同时又是相反的。约定和契约是做出来的、形成决定的协调一致,是以语言为前提的交换承诺和相互理解和接受所表示的未来的行动,这种行动必须用明确的概念来表达。这种协调一致也可以被理解为仿佛已经实现,如果存在着这种性质的作用的话,即可能偶然地(*per accidens*)是默认的。但是,默认一致从本质上看是沉默的,因为它的内容是无法道明的,无穷无尽的,无法把握的。正如语言不可能是约定的一样,尽管通过语言为各种概念约定了无数的符号系统,和睦也不是做出来的,尽管也还有形

① 拉丁文“*concordia*”,意为“和睦团结”。——译者

形式式的协调一致。如果其条件有利,默认一致与和睦就会从既有的胚胎中生长出来,开花结果。

正如从植物产生植物一样,一个家族(作为家庭)是从另一个家族产生的,婚姻产生于和睦和习俗。在家庭和婚姻之前,制约着和促进着它们的总不仅是它们的同类,而是有一种包含在其中的更为普遍的东西和它们表现的形式。于是在更大的群体里,就存在着意志的这种统一,作为血缘亲戚纽带在心理学上的表现,哪怕它更加模糊不清,哪怕对于个人来说只能在有机的秩序里传授。正如共同语言的普遍性作为理解讲话的现实可能性,滋养和约束着人的秉性一样,也存在着一种共同的意向,然而更多地是存在着一些它的更高的表现形式:共同的风俗和共同的信仰,它们渗透在一族人民的成员之中,对其生活的统一与和平至关重要,虽然绝不是可靠的保障,但是共同的风俗和共同的信仰在一族人民当中或者由他们出发,以日益增长的强度,风靡于一个部落的各支脉世系;最后,共同的风俗和共同的信仰最最流行于那些有亲属关系的家族即部族或望族,它们还处于有机结合的生命早期和重要的形态之中。部族是家庭之前的家庭,它有着与家庭相同的实际情况。

但是,从这些群体之中和在它们之上形成着由土地决定的复合体,作为它们的变化形式,我们把这些复合体一般分为:A. 农业地区(das Land);B. 行政区(den Gau)或边区马克(die Mark);C. 村庄(das Dorf)——这是这类方式中最密切的形态。

然而,城市部分是由村庄发展起来,部分与村庄并立,城市的实现既不是通过共同的自然物品,也不是通过共同的精神来维持一致的。从外表上看,它无非是一个大的村庄、众多相邻的村庄或者一个由围墙环绕的村庄。但是起初作为一个整体支配着周围的

农业地区,与农业地区相结合,在更多规模的农业地区里成为一个行政区的新组织,它是一个部落和一族人民的改造而成的或新形成的。但是在城市之内,作为它的特有的产物或成果又突出表现为:劳动的合作社^①;同业公业和行会;迷信崇拜团体,结义,宗教的教区,宗教教区同时也是共同体理念所能表示的最后的和最高的表现。不过也可以把整个城市,一个村庄,一族人民,一个部落,一个望族,最后一个家庭,描写为或理解为特殊形式的同业公会或宗教教区。反之亦然:家庭作为共同体现实的最普遍的表现,在家庭的理念里,包含以及产生着所有这些五花八门的实体。

11 共同体的生活是相互的占有和享受,是占有和享受共同的财产。占有和享受的意志就是保护和捍卫的意志。共同的财产——共同的祸害;共同的朋友——共同的敌人。祸害和敌人不是占有和享受的对象,不是正面的意志的对象,而是负面的意志、厌恶和憎恨的对象,即共同意志意欲消灭之对象。愿望和渴望的对象不是敌意的东西,而是处于想像的占有和享受的状态中,哪怕达到占有和享受可能受到敌意行动的制约。占有本身就是保持的意志;占有本身就是享受,即满足和实现意志,犹如吸入大气层的空气一样。人们相互的占有和分享也是如此。

然而,只要享受同占有区分开,通过使用的特别行动,享受当然可能受到破坏的制约,例如为了吃而宰杀一只动物。猎人和渔夫既不是仅仅为了占有、也不是仅仅为了享受他们各自的猎物,虽

^① 本书中所说的“合作社”指中世纪德国法律里的部落或职业的联合体,目的是共同履行某些义务,并非现代意义上的合作社。——译者

然他们享受的一部分本身可能表现为持久的享受,因而本身也表现为占有,例如使用兽皮和某些积蓄的库存。但是,狩猎本身作为反复的行动是受占有——哪怕不确定的占有——一个狩猎区所制约的,狩猎可以理解为对占有狩猎区的享受。理智的人必然会希望能保持或者甚至增加狩猎区的一般特性和面积作为财产,财产的形式和产物就是每一次狩猎的猎物。树木的财产也如此,从树上采摘果实,土地的财产也如此,土地长出可以享用的禾秆。

不过,驯养的、喂养的、饲养的动物也具有同样的实质,不管是用作仆役和帮手也好,也不管是活的和它的身体的不断更新的那些部分^①供享受也好。在这个意义上饲养牲口,因此作为持久的和保持下来的、因而也是真正的被占有之物,畜种或畜群同个别的、被享用的牲畜的关系,包括由于破坏,也如此。保留畜群又意味着同土地、牧场的一种特殊的关系,牧场为牲畜提供饲料。然而,在野外地区的狩猎区和牧场如果资源枯竭,可以变换,人们可以带着家产,包括牲畜,离开他们的地方,去找更好的猎区和牧场。

只有到了农耕,人们用自己的劳动,把未来植物的种子——过去的植物的果实——掩埋在耕地里,耕作的农田才捆住人的手脚,这时,开垦的农田才成为世代延续的家族财产。农田与青春常在的人力本身相结合,它是一种取之不尽、用之不竭的财宝,尽管要通过日益增多的经验和因此而产生的理智的处置、保护和维护才逐步达到这样宝贵的程度。随着农田的开垦,家就固定下来了:从一个像人、牲畜和东西一样流动的家,变为不流动的家,犹如土地

^① 这里的“不断更新的部分”可能是指诸如母鸡下蛋、奶牛产奶等器官。——译者

不流动一样。人在两方面受到束缚：同时受耕作的农田和居住的房屋
的束缚，也就是受到他自己的事业的束缚。

12 由于持久地保持与农田和房屋的关系，就形成了共同体的生活。这种生活可以从自身得到解释，因为它的胚胎存在着，即它以某种强劲的形式存在着，共同体生活的实现是事物的本质。一般的共同体存在于一切有机的有生命的动物之间，人的理智的共同体存在于人之间。人们分辨出生活在一起的和不生活在一起的——社会的和非社会的——动物。这很好。然而人们忽略了共同生活仅仅是程度和方式的不同，例如候鸟的群居不同于猛兽的群居。人们忘记了，共同生活从本质上是既定的，这仿佛不能证明分离是本质的。这就是说：某些特殊的原因促使较早的或较晚的分离，较大的群体分裂为较小的群体，但是较大的群体先于较小的群体，犹如生长先于繁殖后代一样（繁殖后代被理解为超个体的生长）。任何群体都有保留下来的倾向和可能性，尽管它也分裂，分裂为分道扬镳的个体作为它的成员，还仍然发挥着表现为代表成员的作用。

因此，如果我们设想一种发展的模式：由一个中心点向不同的方向放射直线，那么这个中心本身意味着整体的统一，而只要整体作为意志针对自身，那么在那个中心里必然以明显的方式存在着这种意志。但是，在半径上的点成为一些新的中心，它们越是需要更多的能量来向周围扩展，同时保持自己的范围，它们就越是脱离较早的那个中心点，如果它不能以同样的方向让自己具有像从那个中心的吸引力，它就必然会变得更弱，更加没有能力在其他的方面发挥作用。

无论如何,我们想像,统一和结合还是维系着,而且保持着力量和倾向,在主要中心同直接由它派生的分中心的关系中,表示自己是现实的存在和整体。任何中心通过一个自我来代表,这个自我在同它的各个部分的关系中被称为首脑。然而它作为首脑并非就是整体,倘若它使隶属于它的各个中心以它们的首脑们的形态聚集在自己的周围,它就更类似于整体了。它们在思想上总是存在于它们所派生出来的中心,因此,如果它们在亲缘上接近它,它们就履行它们在一个地方聚集的天然使命。这样做是必要的,如果由于环境所使然,需要采取互助的和共同的行动,不管对内和对外。也就是说,这里存在着一种力量和权威,哪怕需要有个中介媒体,这种力量和权威也扩展到所有成员的人身和生活上。但是同样,只要中心被理解为整体,起先就由整体和它的中心占有全部的财产。更低一级的各个中心由它获得它们自己对财产的占有,并以积极的方式即通过使用和享受,捍卫着这种占有;它们之下的其他中心又如法炮制,如此类推下去。

这种观察导致向下类推到大家族的最后单位家庭和家庭的共同占有、使用和享受。在这里所实施的权威最后直接涉及到自私的个人,只有个人作为最后的单位还可能从中为自身引伸出自由和财产。任何较大的整体都像一个分道扬镳、各自为政的家族。而尽管这个家族可能是一个不完善的家族,但是必须设想在其中具有一个完善的家族所包含的所有机构和职能结构。对家族的研究就是对共同体的研究,犹如对有机体细胞的研究就是对生命的研究一样。

13 已经大致勾勒过家族生活的基本特征,这里还产生另一些与新的基本特征共同构成的基本特征。家族由3个阶层或3个球体组成,它们围绕着同一个圆心运动。最核心的球体同时也是最老的范围:主人和妻子,或者妻子们,如果她们拥有相同的威严相互并立的话。随之是她们的后代,即使后代们已经结婚,也仍然留在这个球体里。最外圈是服侍的成员:仆人和女婢,他们的行为就像一个最年轻的阶层那样,他们是些后生,或多或少有点儿亲戚关系,他们无异于一些物样属于共同体,是强制加入的,他们是由于共同的精神和意志被同化的,出于自己的意志而服从,而且也是感到满意的。

从外面得到而娶进家的女人同她们的丈夫的关系与此相似,正如孩子们是他们之间所生育的一样,孩子们作为后代和依附者构成从统治到奴役的中介和中间等级。

从这些构成性的因素中,最后这种因素^①是最为可有可无的。但是,它同时又是敌人或外人参加一个家庭的生活必须采取的必要的形式,倘若外人不是被尊为某一种参与享受的宾客,客人从本质上讲不是长久的,但是,他越是受到敬畏和爱的款待,在参加统治的时间内就越亲近;越是不受尊敬,他就越与仆人相似。

仆人的地位也可能变得与孩子们相似,但是在另一方面,如果由于他的遭遇,人的尊严被蔑视,也可能转化为奴隶的概念。有一种深刻到如同毫无思想的偏见,把仆人整个解释为毫无尊严的,因为违背人的面子的平等。事实上,由于奴颜卑膝的举止,不管是出于畏惧、习惯、迷信,还是出于冷静地认识到自己的利益和谋算,在

① 指仆人。——译者

形形色色的五花八门的关系中,在深深陷入一个暴虐的或乖僻的主人对他不可一世和粗野蛮横之下,会特别放肆地压迫和折磨隶属于他的人,哪怕形式上看是同他处于自由的契约关系之中的人。两者与仆人的地位并非必然有联系,尽管往往可能有联系。如果说长期受虐待的人以及阿谀奉承的人按其道德状况看是奴隶,那么与此相反,仆人倒是与家庭同甘共苦的,对主人怀着像年龄上成熟了的儿子那样的敬畏,他享有助手或者甚至顾问的信赖,按其道德状况看,他是一个自由的人,哪怕他在法律地位上不是自由人。但是,法律上的奴隶地位从本质上看是不公正,因为法想成为而且应该成为理智的东西,因此当然要求区分人和物,或者当然要求承认人是理智的动物。

14 在这里,家族的大法首先作为家政是重要的,也就是说,在其经济方面,作为一起劳动的和共同享受的共同体是重要的。同呼吸一样不断重复的享受是给养,因此获得和制备饭菜与饮料是必需的和经常性的劳动。两性之间的劳动分工已经粗略提到过。正如森林、田野和耕地是天然的外在的范围一样,炉灶以及旺盛的灶火仿佛就是家本身的核心和本质,丈夫和妻子,小孩和老人,主人和仆人,围聚在这个地方,分享着他们的餐饮。因此,灶火和餐桌具有重要的象征意义,前者作为家族的世代变化的持久的生命力;后者作为团结当前的成员以维持和更新肉体 and 灵魂。每人在餐桌旁都有一个位置,都得到他应得到的一份,就此而言,餐桌就是家。正如此前为了统一的劳动,成员们分工和分开一样,现在为了必要的分配享受,在这里又重新团圆。共同的和分开的享受所有由分工或共同劳动所创造的剩余物品,情况也相似。

与此相反,真正的交换是违背家的本质的,除非它是在分配之下进行,作为个人可能对分配给他们的东西拥有独立的财产,就像每一个成员对在共同的工作之外自己可能创造的东西拥有财产一样。家族本身作为整体通过它的主人或者管家的手,可能采取显得更为有益的形式,通过交换,变换它的产品的剩余部分。这种交换可能更经常地在安宁与和平中进行,它可以在一些家族组成的共同体之内进行,这个共同体本身又像一个大规模的家族一样(例如在村庄里,在城市里,在城乡之间的一个地方或者在一个城市的区域里,进行交换)。根据一些准则进行交换,准则通过默认一致被视为公正的,交换本身只能被理解为合法分配和像在铺好的餐桌旁一起分享的一种表示。请注意,这种情况总是换出十分隐蔽的理念,简单的商品流通的理念。但是,显示的现象与它相去遥远,最后只能发现它的方式已经变得面目全非。因此,为了正确的理解,必须最后完全把这些现象单独提出来,从个人的需求和意志去进行解释。

15 从它的感性形态观察,我把真正的家分为:

1. 孤立的家,也就是说,它不属于一个家的系统。例如,尤其是游牧民的可移动的和由一个地方搬到另一个地方的帐篷。在农耕时代,它也还保留下来,作为领主庄院定居点,在山区和低洼沼泽地有这种领主庄院定居点是很自然的,是这些地方所固有的。同样,在边区马克作为领主要园和祖传宅第,庄院还长期留在村庄之外,和在高于村庄的地方,同时通过习俗,村庄有义务向庄院交纳贡赋,它就像是村庄的创建者和保护者。

2. 但是,村庄里的农民的家是牢固的、真正适于正常土地耕作

的家庭驻地,这种家庭基本上自己满足一切需求,或者通过邻里和共同体的帮手(例如村庄的铁匠和其他手工业者)的帮助作为补充。然而,它也可能作为一个牢不可破的统一体,本身包含着各种工作车间,尽管不一定在一个屋顶下,却属于一个行政管理。在这些事情上,一位很优秀的作家(罗特贝图斯)想像了古典的(希腊—罗马的)家的典型,他所依据的原则是:什么也不用买,一切在家里生产(Nihil hic emitur, omnia domi gignuntur)。

3. 与此相反,城市的家对其必要的需求也依仗换出,正如我们按其特性把它设想为手工业者师傅的家一样。他自己所生产的东西(例如鞋子),大部分不是为他自己所用。倘若城市被理解为一个整体,理解为一个由行会组成的共同体,它通过各行会间相互促进的工作,用有益的和好的东西来供应它的市民的家,因而也供应它自己,那么,它只要是自己并通过它的市民占有土地和经营农业,它就不得不不断制造剩余产品,才能用来自周围农民家的必要的生活物资供应自己。

于是就形成城乡之间的(对于普遍观察文化现象最重要的)交换。在交换中,农村地区享有显然的好处,占有必要的商品,给出比较上可有可无的商品,只要不是器具和其他紧俏的经济物资;城市则享有它的产品的稀罕和好看的显然的好处。如果说其前提条件是,有一个广阔的农业地区仅与城市市民的选择相结合,因此有大量的生产过剩谷物和肉类的劳动力同生产可资利用的手工业品和艺术品的劳动力相比,大致 10:1。

此外,我们还假定,这里没有作为职业商人的人——职业商人在同其他人竞争中迫切要抛售他的商品,也没有作为垄断者的人——垄断者期待他的买主的需求变得迫切,和随之可向他们供应

商品,以尽可能地抬高价格。这种情况是可能的,但是只有当中介的非劳动者控制着物品的时候,才越是有这种可能性。而且还有某种揣测,认为在城乡的结合上,除了上述的交换行为之外,由于亲戚和友谊也保持着很多联系,农业地区也认为这种结合是好的,值得重视的,人们在共同的中心点集会场所和宗教活动的场所,参与这些联系,一反牢牢把持自己的东西、或者尽可能多地争得到外来的东西的天然愿望,互相勾通信息,乐于奉送礼品,这种手足情谊的精神,在某种程度上仍然是很活跃的。

类似的关系也保持在城市与城市之间的更加活跃的交换上,然而,不完全是在共同体的意义上促成的,只要农业居民的亲戚关系、距离靠近和非商业性质对于共同体的意义有所促进的话。但是除此而外,在这样一种社会的躯体里,更高的职能,即领导的职能,动物性的也好,心灵的也好,如果它们分别聚集在一起,就绝对不能理解为商品的待价而沽和出售,而是它们只能由共同体的意志有机地来保持、滋养和维护,因此它们是依靠共同体的意志所具有的力量,采取荣誉馈赠、捐赋和徭役的形式,来有机地保持、滋养和维护。如果说那些职能表现为提供服务,那么用馈赠、捐赋和徭役来换取提供的服务,这种交换绝不是一种可以把这种关系清楚地变为相互关系的形式。诚然,这种关系可能发展到其表现必须被视为是适当的,即在这种的限制之内:办理某些事情的能力和有条件的愿望可能像一件拿到市场上的商品那样受到注意。

16 根据家族类推,被视为共同体的占有和享受的最有明确界限的形态是村庄和城市。家族和村庄两者分开之前是部族,部族已经被称为家庭之前的家庭,但是同样,尽管特征不是

那么清楚,也可以理解为村庄之前的村庄。因为它本身当然包含着这两种主要形式的可能性。因此在部族之内,父权家长制性质(由生育来阐明的一切威严都必须集中在这里)和结义的性质(情同手足)相互混杂着,统治的性质和志同道合的性质相互混杂着。正如在家族社区里主要是前者适用,在村庄社区里是后者最能发挥其作用^①。然而,在家族社区里也不缺乏手足情谊的精神,正如在村庄社区里,不缺乏父权式的统治一样。然而只要后者^②对于历史的概念的观察是重要的,正如它在村庄大法的系统中仍然很强大一样:即作为封建主义的基础。其中保持着信仰一个杰出的家族作为高贵的、贵族家族的天然的威严,哪怕这种信仰的根基正在消亡:敬畏年高望重或高贵门第,这种敬畏切实地或者臆想地把部族的首领直接地(直线式地、不间断地)同整个部族共同的祖先结合在一起,因此似乎保证给他一种神明的出身,因而也容易保证给他以神明的威严。

然而在实施首领权力方面,高贵者还享有荣誉和感激。因此,首批收获的庄稼和家畜供奉他,是很自然的,在占有和分割在他领导下的马克的总田亩时,在抽签之前把最近的和最好的农田地块,通过普遍的意志,划分到他的胡符^③中去,这也是很自然的,分给他的最近和最好的耕地,起初是可变更的财产,最后就变成永久性的财产。也可能给他分好几份,如果部族分裂为若干村庄,则在每

① 这句话里“前者”指“父权家长制性质”和“统治的性质”,“后者”指“结义的性质”和“志同道合的性质”。——译者

② 指父权式的统治。——译者

③ 德国历史上农民占有土地的计算单位,大小因地而异,约合7—15公顷。——译者

一个村庄都有相同的一份分给他(在日耳曼的农业制度中,这是最普遍的)。因此,他的房子、庄院和盐场在村庄(或者若干村庄)的中央,或者(在山区)在高于村庄的地方,作为碉堡,这是很典型的。

然而,真正权力的增长是到了封建领主才开始的,他以社区的名义行使着职能,而这些职能的结果主要对他有益,因此结果必然仿佛是这些职能本身还仅仅是以他的名义行使的。这特别与管理未被分割的土地有关联,土地愈是不能充分利用,愈是有待开发,就愈是会留给他去管理。因此,让他管理的森林多于草地,沙漠多于森林。是的,沙漠的“不毛之地”甚至不被看作是属于土地农田的总数,因此勿宁说,隶属于更高一级的联合体(行政区和地区),即受高一级联合体统治者们的管辖,他们又把它分封给较小的男爵们。

男爵占有的一些似乎值得耕种的土地,就带着他的人马来。因为随着人员的日益增多,他作为狩猎和战争骑士在他的庄院所在地和庄院周围,就聚集着越来越多的追随他的役勤人员。但是,他们作为狩猎和作战人员消耗的东西,可能比主子的捐赋和自己的农业收入加起来还多,因此他们自己作为农民和牲畜饲养者定居下来,并且为此装备有牲畜圈、器具和种子。他们更加对主子负有义务,有责任要承担庄院的勤务和追随军队出征。他们有自己的财产,然而,这不同于普通自由民的财产,普通自由民的财产是由他们自己的合作社即社区引伸出来的,而这种财产则是从与他们的主子的共同体中得到的,只是仍然掌握在他手中,属于上面的财产——领主统治和土地占有后来分开的思想在这一点上是合二为一的。如果说按照正确的观点,即按照事物的本质和传统(和睦和习俗)来阐明的观点,这种上面的财产隶属于社区和主子的共同体

和统一体,那么这个主子就可能有机会或者企图,特别是对这部分比较卑微的人,完全把这种财产作为他独享的优先权,最后把自由民连同他们的依附者降低到与他的隶农相类的地位,把他们的财产降低为一种由他的恩赐所给予的单纯的有使用优先权(dominium utile)的财产;他们(自由民)本身对此要迎合他,因为他们需要保护,需要对上一级的联合体有较轻的义务负担。于是,最后的极端可能是,马克的总田地似乎不再是相对的、共同体的和分割的财产,而是领主个人绝对的、独有的财产,于是面对领主,或者要求他们履行不计量的勤役和义务,即实行完全的农奴制,或者议定一些严格计量的、但也许是太过重的勤役和义务,产生一种租佃的自由的、契约的关系,在其实质的内容上,即通过租佃农的资本及其形成,可能发展成为农奴制的截然不同的对立面;相反,在有些情况下,只不过是同样这种情况改变名称和新的法律形式而已。

然而,另一方面,不管是违背领主自己意志也好,也不管是由于某种强加于他的立法优势的影响也好,下面的或农民的财产的一切依附都被取消,而且这种财产也可能在同样的意义上宣布为个人绝对的财产,犹如它变为上面的财产一样。对所有这些情况都要进行区分,起初只有法律上的区分。实际是,共同体的关系在它们曾经存在的地方,是能够维持下去的。但是,一方面与统治相适应的压迫和另一方面与依附相适应的反抗,在那里也继续着和更新着,倘若统治只能依仗大财产占有对小财产占有的优势施展其影响的话。

17 前面那些关系形形色色、丰富多采,而且如果在封建领主身旁还有一个(精神的)会议机构、寺院或者其他的团体,

还会有不小的变化,在这里都不能对它们作哪怕是很粗略的论述。不过,重要的是处处都要注意,在整个村庄文化里以及在建立在此基础之上的封建制度里,合乎自然的分配的理念和神圣化的传统的决定性的和建立在此之上的理念,多么强烈地统治着生活的一切现实和它的正确的和必要的秩序的与现实一致的理念,而交换、购买、契约、规章在其中可能的作用又是多么的微不足道。社区和领主之间的关系,尤其是社区和它的成员之间的关系,不是用契约来说明的,而是像家庭的关系那样,用默认一致来说明的。包括着领主们的村庄,在其必要的与整个农业地区的关系上,如同一种唯一的、没有分开的家政。

阿里明德^①是村庄社区的活动和关心的对象,部分是为了统一体的共同目的,部分是为了在成员们的平等的和受约束的目的:凡是在前者是为了共同的森林、后者是为了共同的牧场的地方,表现更加明显。但是,分割的农田和草场也只有在“封闭的时间”^②属于各个进行耕作的家庭,收割结束之后,围篱被拆毁,土地作为草场的一部分重又收归阿里明德。在那种专门使用时,村庄成员在很多方面“受到凌驾于他之上的全体权利的限制,在经营他的草场、田地和葡萄山之时,农田耕作强制制度(der Flurzwang)约束着他遵守共同体的制度。然而,在这方面,几乎不需要有一种明确的规定,来使农民遵守传统的轮作、耕耘和收获的传统时间。因为对他来说,在实际上和经济上都不可能使他的独立经济从公有经济中解放出来,独立经济没有补充的、甚至是创造性的共同体的法是

① 中古初期日耳曼部落公社的公共土地、森林、河流等等,史称阿里明德。这里指农村的公有土地、森林等等。——译者

② 这里指村庄授予各家庭使用权、各家庭围篱耕作或放牧的时间。——译者

无法生存的。详细的细节,尤其是包括田野和牧场开放和封闭的时间,一般都由古老的习惯来确定。但是,一旦古老的习惯不够用,或者需要修订,这时就会出现社区的决议。因此,社区决定封闭和开放草场和田野,决定土地耕作夏熟作物、冬熟作物和休耕期,规定播种和收成时间,确定葡萄的采摘,后来甚至规定收获季节的工资。此外,它还监督在农田耕作强制制度管辖的土地的迄今为止的利用方式不得随意改变、并因此而打破农田共同体……在整体的权利中,在村庄总田地里,由于地块的分散,所有单独的地块也有种种的限制和负担。……按其渊源,整个邻里法就属于这个范围,起初与其说邻里法是合作社约束整个边区马克的结果,不如说是一种(本身设想为绝对的)财产的一种个别的修正,修正建立在毗邻的土地的特别名目上。”(据奥·基尔克:《德国的合作社法》第2卷:《德国的团体概念的历史》第216-218页)

一位研究印度的农民的专家把农民描写为与西方的原始状态的性质相同,而把社区描写为一种有机的、独立自主的实体。“社区实际上包括各种事务和行业的一种几乎完整的支架,这种支架使它能够继续着集体的生活,无需一个外来的个人或团体的帮助。除了首脑和咨询会议在某种程度行使法官的和立法的职能外,社区也有村庄警察,……它们还包含着世袭手工业的不同的家庭:锻工、器皿制作匠、鞋匠。那里的婆罗门供举行仪式之需,甚至有女舞蹈演员在节庆之时表演侍候。一般有一位村庄会计……经营这些世袭行业之一的人员,实际上既是社区的仆人,也是建设社区的成员之一。他有时从批准得到谷物获取报酬,更经常地是指定一块耕地给他的家庭世袭占有。此外,他对所生产商品还有所要求,是受到某种传统的价格准则制约的,很少偏离传统价格标准。在

耕作区内把某一块地分配给一些行业,可以推测,起初的条顿族^①的群体也是采取类似的方式自给自足的。”(H.S.梅因爵士:《东西方的农村社区》第125页等)

这种情况在描绘德国的边区马克时也得到证实。“对于社区本身的目的来说,用今天的观点,阿里明德也是这样被利用的,即村庄领导成员、官员和役勤人员从阿里明德得到工资和补偿。有时从马克的总田地中分出一些正式的官职采邑给他们作专门财产。但是几乎到处都是从森林和草地提供一些给他们作特殊利用,这些特殊利用具有工资报酬的性质。在他们随着把职位变为领主权利而改变其性质之前,马克长官、林务长官、林务法官等等都属于这种情况;村庄法官和农民法官(对森林和草场)的特殊利用和特权也如此。特别是有些建立在整体让予之上的陪审员、陪审法官、森林管理员、审判员、树木看守员、差役、牧人和其他社区官员拥有的使用权,往往明确表明是他们履行职务的结果,是对他们辛劳的补偿,实际上也是这样对待的。神职人员和学校教师拥有的特别使用权利也常常作类似的理解。最后,由社区或者领主允许在马克之内开设行业企业的手工业者利用阿里明德,大多数也具有类似的性质。因为手工业者被视为社区的职员,作为职员他们不仅拥有权利,而且也承担义务,仅仅或者首先要为社区及其成员工作,或者提供一定程度的劳动,不管是作为捐赋,还是按固定的价格供货;但是,让他们利用公有财产,他们才有可能经营手工业企业,这种利用同时被视为对于他们劳动的补偿,这种利用就是一种工资报酬。因此,在所有这些情况下,这似乎就是我们倾向

^① 公元前4世纪至1世纪生活于欧洲中部的一支日耳曼民族。——译者

于把利用阿里明德尤其看作是支付给社区本身所提供服务的报酬,同时把利用共同体的思想方式看作是利用大家共有的财产来满足大家的直接的需求。因为村长、官员和勤役人员犹如受雇佣的手工业者一样,是由全体的受命委托的,他们既在多样性也在统一性方面有益于社区。”(据基尔克,前引书第 239 页)他们可以比作社区躯体的器官。共同生活的大法是经济性质的,也就是说,是共同体的(共产主义)性质的。

18 根据亚里士多德的描写,根据以城市的自然现象为基础的理念,城市也是一种自己满足的预算,是一种按共同体方式生活的有机体。不管它在经验上是如何产生的,按其存在,它必须作为一个整体来看待,城市由具体的合作社和家庭组成,在同它们的关系上,城市处于必然的依附之中。例如,城市连同它的语言、它的风俗、它的信仰,如同与它的土地、它的房屋和它的宝物一样,是一种恒久的东西,经历很多代人的更迭而持久不变,而且部分出于自己,部分由于它的市民的家族的继承和教育,一再重新表现出基本上相同的特性和相同的思想。不管它是否由自己和由它的市民占有它的粮食和材料,或者经常由周围地区得到,来保障它的工作,它总是把它大部分的力量用于大脑的和手工的更加精细的活动,这种更为精细的活动作为赋予一种讨人喜欢的、即在共同的感观和精神上和谐的形式,是艺术的普遍的本质。因为按照艺术本质的倾向,以及如同这种本质受到社区及其各等级的某种风格所制约一样,整个城市的手工业是真正的艺术,哪怕在若干部门这种倾向很少能够实现。但是,作为艺术的手工业起初是为满足整体的需要的:作为用于城墙、塔楼和大门的建筑艺术;作为城市

的市议会和神庙的建筑艺术；作为雕塑和绘画，用于装饰内外这类房屋，用于通过形象来保留对神明和杰出人物的缅怀。但是总的来说，也用于使感官领悟尊严和永恒的东西。

尤其是艺术和宗教（正如歌德所言，艺术是建立在一种宗教意识的基础上）的密切关系在家族生活中已经阐述过。整个原始的迷信崇拜是家庭性质的，因此，凡是炉灶和祭坛在开始时是同一个地方，家族的迷信崇拜也最蓬勃发展；迷信崇拜本身就是一种艺术。为去逝和受崇敬的人所做的事，采取深思熟虑的方式，气氛热烈而严肃，而这还适于保持这种气氛，因此也适于唤起这种气氛。在这里，在讲话、行为和作品的关系中，很严格地尊重乐于助人的事情，而这本身也具有一种节制——节律与和谐——，然而符合享受者的平静的意识，仿佛是他自身产生这种感觉，同时厌恶和鄙夷令人不快的、无节制的、违背传统的东西。因为陈旧和习惯的东西固然可能会妨碍在迷信崇拜中追求美，但是，这仅仅是因为它本身对于习惯和敬畏—虔诚的心情来说，包含着一种固有的美和神性。

不过在城市的生活中，对传统事物的依恋松弛了，对创造的乐趣占了优势。在同一种情况下，同造型艺术相比，讲演的艺术正在变得逊色；或者讲演艺术与造型相结合，为造型艺术所同化。宗教在开始时首先是奉献给对死亡的观察，它在乡村生活中作为崇拜大自然的力量，同生命建立了一种更为快乐的关系。充满幻想，异想天开，对永恒不断的更新欢呼雀跃。魔鬼作为祖先只不过是一些被安抚了的幽灵，他们过着地狱的生活，他们把各种神看作是自己的复活，升入到天上。城市又使自己更加接近各种神，它仿造他们的形态，而且每天都看着他们；从前只有家神享有这种地位，现在家神慢慢相形见绌，形象日益朦胧了。然而同时，诸神仿佛从天

上请下来一样,更加富有思想的意义,他们成为习俗的纯洁、精明能干和善良的楷模;他们的神职人员成为美德的导师和传道士。这样一来,宗教的理念才日臻完善。但是城市生活越是丰富多采,亲戚和邻里作为友好接待和活动的^{原因和作为成为心内知己和相互怀着羞愧心理的原因},越是丧失其力量,或者限制在更加狭窄的圈子里,这样一种因素^①就越是必要。

因此,激发把艺术作为神职人员的实践就更加生机勃勃:因为善良和高贵以及在这个意义上的神圣,必须用感官去感知,才能对思想和良心发挥作用。手工业和艺术也像宗教信仰一样,甚至作为神秘和信条,通过学徒和示范流传下去;因此最容易在家庭里保持着,传授给儿子们,为兄弟们所分享;作为部族的合作社可能也与一位祖先和艺术的发明者有联系,部族管理着共同的遗产,而合作社作为市民一体化的一个环节就是城市社区的一个“职位”。但是由于各行各业的整体越来越构成城市的本质,于是在同整体的关系上,各行业实现完全的自由和统治;城市成为它们的共同体的和平以及各种制度的守护者,在各种制度里,这种和平作为组织对内和对外的劳动也发挥着作用。这就是一些具有直接习俗意义的制度。行会是一个宗教的教区;同样,城市本身也是一个教区。因此,一个完善的城市——不管我们设想它是一个希腊地区或者日耳曼地区的城市——的整个经济的生存,倘若艺术不是像宗教那样,被接受为整个城市的最高的和最重要的事务,因此也是城市的政府、各等级和同业公会的最高的和最重要的事务,是不可理喻的;艺术作为城市日常生活的^{内容},作为城市诗歌和服装的准则和

① 指宗教。——译者

规则,作为城市秩序和法律的准则和规则,是有效的和适用的。柏拉图(在《法律篇》里)说:城邦像一部真正的戏剧。保持城市自身的健康和力量本身就是一种艺术;如同一个人的理智的和美德的转变就是艺术一样。

因此对于城邦来说,买卖商品,包括堆货和市场的基本权利,不是经营者个人的事情,而是由城市自身经营,或者通过一个官职以它的名义进行经营。城市的市议会负责设法不让把城市自己需要的东西运出去,或者有害的东西运进来;各个行会的责任是让由它们的师傅出售的商品要货真价实,有好质量;教会和神职人员将致力于抵御商业和演变的瓦解作用。

经济史家不无道理地仅仅用商业的和政治的观点,来观察城市这样粗略勾勒的共同体性质。在这个意义上,施莫勒的几句很精辟的话(见《立法年鉴》第8卷第1册),证实了上面所表达的观点。他郑重其事地强调,“任何基本的经济—社会的机构都依赖最重要的政治和团体”。因此他写道:“村庄本身是一个封闭的经济和商业体系”(在这里,对于日耳曼文化来说,封建领主的徭役庄院和寺院可与村庄相提并论)。“正如村庄社区及其机构一样,城市更加发展为一个经济的团体,它具有奇特而强劲的活力,囊括一切,无所不包。”……“任何城市,尤其是每一座较大的城市,都企图把自己作为一个经济的整体,封闭起来,尽其所能地对外扩张它的经济和势力范围。”如此等等。

第二章 社会的理论

19 社会的理论构想出一个人的群体,他们像在共同体里一样,以和平的方式相互共处地生活和居住在一起,但是,基本上不是结合在一起、而是基本上分离的。在共同体里,尽管有种种的分离,仍然保持着结合;在社会里,尽管有种种的结合,仍然保持着分离。于是在这里并不存在着派生于首先和必然存在的统一体的行动,因此,只要行动是由于个人而产生的,也在个人身上表示着这个统一体的意志和精神。所以行动的发生与其说是为了与个人结合的人们,不如说是为了他自己。在这里,人人为己,人人都处于同一切其他人的紧张状况之中。他们的活动和权力的领域相互之间有严格的界限,任何人都抗拒着他人的触动和进入,触动和进入立即被视为敌意。

这种消极的态度是这些权力主体相互之间的正常的和总是基本的关系,而且表明社会处于安宁的状态。没有人会为别的人做点儿什么,贡献点儿什么,没有人会给别人赏赐什么,给予什么,除非是为了报偿和回赠。他认为,报偿和回赠与他给予的东西相比,至少要同等。而且报偿和回赠甚至必须比他所能保留的东西更有诱惑力一些,因为得到的似乎会更好的东西,才能促使他把好东西给出去。

然而,倘若人人都怀抱这种意志,那么这本身就十分清楚,虽然物品 a 对于主体 B 来说可能是比物品 b 好一些,同样,物品 b 对

于主体 A 来说可能是比物品 a 好一些；但是，没有这种关系，并非就等于 a 比 b 好和 b 比 a 好。于是就提出这样一个问题，在何种意义上可以谈论物品的好或者独立于这类关系的价值。对此的回答是：在这里所规定的观念里，所有东西的前提是分开的，犹如它们的主体是分开的一样——谁拥有和享受的东西，他的拥有和享受就排斥所有其他的人；实际上没有什么共同的东西。通过主体们的假定，可能有这种共同的东西；然而这种假设不可能是别的，只能同时虚构出或实际形成一个共同的主体及其意志，并使这个共同的价值必然与此有关系。

不过，不能没有充分的理由就发明这类假定。在给予和接受一件物品的简单的行动中，就存在着这种充分的理由，因为这样一来就触动和产生一个两个主体都想要的和在“交易”的持续过程中保持着的共同的领域；这个持续时间既可以假定是一段逐渐消失的时间或者等于零，也可能在观念中随意延长。在这段时间内，这种我们假定从 A 的领域分离的一块区域就不再完全隶属于 A 的意志和统治之下；它也还没有开始完全处于我们假定是 B 的意志和统治之下；它还处于 A 的局部的统治下，而且也已经处于 B 的局部的统治下。它依附于这两个主体，只要它们在这方面的意志方向是相同的，正如只要给予和接受的意志持续着，情况就是这样；它是共同的财产，是社会的价值。此时，与此相反的、结合了的和共同的意志可以设想为一种统一的意志，统一意志要求每一个人都要实现这种意志，直至要求执行模棱两可的行动。只要统一的意志被理解为主体或者给它一个主体，统一意志就必须设想为一个统一体。因为把某种事情设想为存在的或者设想为物，与设想为统一体，是一回事儿。

但是,在这里要仔细区分,是否以及在多长的时间内这样一种假定(ensfictivum)仅仅为了理论而存在,即存在于科学的思维之中,或者以及什么时候在它自己的各个主体的思维中也被确定用于它们的特定的目的(前提是,它们本来就已经能有共同的愿望和行动),因为倘若它们仅仅想像为科学意义上客观的创作的参加者(即在它是在既定的条件下“大家”都不得不这样想的东西的意义上),那就是另外一回事儿。诚然,必须这样来理解,给予和接受的任何行动,按所指出的方式,都暗含地参与确立一种社会的意志。

不过,这样的行动没有其原因或目的是不可能想像的,也就是说,没有接受报偿,是不可想像的,因为这个行动同样是受制约的,因此没有任何行动会先行一步,它们在时间是必须叠合,或者——对同样这种思想作不同的表达——:接受就是等同于献出一个被接受的替代物;因此,交换本身作为联合一致的和唯一的行动是虚构的社会意志的内容。联系到这个意志,换出的货物或价值是同等的。同等是这个意志的判断,只要它是一致确定的,对于两个主体都是适用的;因此同等也只能适用于交换持续的时间,只能适用于交换之时。为了使判断哪怕在这种限制下变得客观或者普遍适用,判断就必须仿佛是“大家”所作的判断。因此,大家都必须具有这个唯一的意志;交换的意志进行普遍化;大家都参加和批准这个单一的行动;这个单一的行动变为绝对的—公众的。

相反,普遍性可能否定这个单一的行动;它声明: a 并不等于 b ,而是 $a > b$ 或者 $a < b'$;也就是说,东西并非按其真正的价值交换的。真正的价值就是涉及所有人的价值,是被设想为一种普遍的、社会的财富。倘若没有人把一件东西同另一件东西相比,估计高一些或低一些,它就会保持不变。但是,它不过是理智的东西,

正确的东西,真实的东西,对此大家不是偶然地相一致,而是必然地相一致;因此他们在这个方面是一致的,而且被设想集中在法官的身上,法官进行比较,善于思考和知识渊博,法官作出客观的判断。大家必须承认这种判断,必须依照它行事,只要他们自身拥有理智和客观的思维,即应用同样的标准,用同样的天平来衡量。

20 那么在进行思考的比较中,什么是被想像为标准或天平的东西? 我们认识到一种“特性”,它大量表现在这个固定的检验者身上,我们称它为“价值”。但是在这里,这种特性根本不再被理解为“善”,只要善是作为某种被一个现实的主体所感受的东西:因为对同一个东西的这种感受的不同是理智的交换的前提。与此相反,我们在客观的判断中,寻找不同的东西的价值的同等。自然的评价对属于同一类的东西进行比较,这里根据它似乎是符合或违背这样一类事物的理念,存在着或强或弱的肯定或否定的关系。

在这个意义上,人们也可以组成比较有用的(比较有益的)东西的普遍的种类,把若干称之为必要的,把另一些称之为多余的,把若干强调为非常有益的,把另一些斥之为十分有害的;但是在这里,必须把人类设想为一个整体,或者设想为人的共同体,它像个人那样生活着,因而也有需求;它在其意志上是统一的,因此,利益共享,苦难同当(即因为把判断同时想像为主观的判断)。

然而,如果说两种交换的东西价值是同等的,那么绝不是说,它们对于整体同样是有益的或者必要的。因为也必须提出这样的可能性:有人购买绝对有害的东西。不过,这可能是难以置信的和乌托邦的。人们可能有道理地说,由渴望决定的判断是错误的,因

此有些人会争取通过交换获得某种本身有害的东西。但是,如果说烧酒危害着劳动者,那么很显然,它对烧酒企业家是十分有益的,不是因为他把它喝了,而是因为他把它卖了。为了让一件东西从根本上说被视为社会的价值,为此只需要它一方面被排他性地拥有,另一方面被某一类人所渴求,它的其他的特性一般是无关宏旨的。因此,它具有某些价值,永远不是说,它很有益而令人喜欢。

价值是一种客观的品质:正如长度对于视觉和触觉、重量对于触觉和肌肉觉很重要一样,价值对于理智也十分重要,理智把握和理解着社会的事实。理智以此观察东西,审查它们,看看它们能否迅速制造,或者要求很多时间;它们是否容易搞到,或者要付出沉重的艰辛,它们的可能性来衡量它们的现实和确定它们的概率。这种概率是唯一的、对于理智的交换者来说是主观的、对于交换的社会来说是绝对的价值标准。保住价值的标准无非是说,任何理智的人在提供出售的东西方面都有(都必须有)这种思想,从本质上,这些东西是要付出代价,它们才能存在,尤其是在这个地点、这个时间存在,不管它们是付出了其他东西换进来的,不管它们是付出了劳动,最后或者它们是付出了两者的。

然而,人类的社会——这个假定——是换不进任何东西的,除非它被理解为特殊的人(在这里还根本不能这样考虑)。因为人只能与人来换,因此没有任何生物可以与人类社会相比较,因此对于人类社会来说,物品仅仅是要付出艰辛和劳动,因为不管是抢劫还是交换,都以已经存在着物品为前提,无非是劳动,劳动进行生产、照料、培养、创造和发展材料,无非是在特定的时间内物品存在的原因,除了内部的劳动外,可能还要加上在空间上运动的外部的劳动,无非是在特定的地方物品存在的原因,所以对人类社会来说,

这些东西都是相同的,每一件东西,或者每一堆东西,对它仅仅意味着某一种它所必要的劳动的数量:因此如果一些劳动比另一些劳动敏捷一些,一些更富有成果一些(更富有生产力一些),也就是说,以较少的辛劳(通过更大的灵巧或更好的工具)生产出同样这些东西,那么在人类社会里和通过人类社会,所有这些差别都会溶解在相同的、平均的劳动时间的数量上。

这就是想说:商品的交换越普遍或者越社会化,即每个人越是提供他的商品给人购买,所有的人越是有能力生产同样的商品,但是从自己的观察和选择看,每一个人都局限在对他来说最容易的商品上,情况就越如此;因此并非一种按其本质是共同的劳动被分割或者自行分裂,通过培养、继承和传授特别的技艺,而是勿宁说,各种主体都接受一部分劳动,这部分的劳动最能符合社会为此确定的价格,即要求自己付出数量尽可能少的、多余的劳动时间。因此,社会就会令人设想,仿佛它实际上是这种分离的个人所组成,他们总体上在为社会工作,因为他们表面上是为自己工作,而且他们为自己工作,因为他们表面上是为社会工作。通过不断在重新分工和选择,最后个人就会去做切实相同的和简单的或者基本的劳动,即一个原子,他作为这个原子对社会的整个劳动作贡献,社会的整个劳动是由原子构成的。于是通过交换,每个人都把对他来说不能使用的价值换出去,以便获得一个相同的、对他来说可能使用的价值。但是,关于社会的真正的结构如何对待这种概念,这个讨论的过程和它的结尾将显示出来。

21 如果说以商品交换商品无非是在一种持续不断的状况中进行的,那么,每一个商品制造者都因此处于完全受到其

他的商品制造者制约的状态中,完全依靠着所有其他的商品制造者,因为他的贡献旨在为他从所有其他可以享用的商品中获得一份,但是,除此而外,获得他的劳动手段的必要的替代物(对此,前提是所有的人的需求不是相同的,而是不同的)。这就是对社会的依赖,但是这种依赖本身也包含着一种对社会的优势和支配。因此,这种状况以不断变换的方式表现为一种请求的状况和一种发号施令的状况:前者通过提供商品作为价值来表示,后者通过提供价值作为一种商品来表示。

如果说存在着一种普遍的商品,它得到所有的人的承认,也就是说,通过社会的意志打上社会的印章接受为商品,那么这个商品作为普遍追求的商品,就意味着一种支配着任何其他商品的力量,它本身即它的拥有者可能成为自己换入其他的任何商品;它代表着价值的抽象的概念。这样一来,就不能排除它自身具有价值,如果它只以一种方便的、可以等分的、容易觉察的形式表现价值而且具有其他一些众所周知的特点的话,所谓的贵金属最具有这些特点。为了衡量各种价值,为了确定作为统一价格的它们之间相互关系,即作为质量,质量表示重量和物体的特殊重量,这些特点对于衡量价值是必要的。

金和银属于社会(只要金银作为货币:金银是没有主人的,它不属于任何人),社会用金银的量来确定商品的市场价格,卖者和买者的个人随意性,他们雇佣和讨价还价,只能在很有限的界限内,在这个市场价格上下浮动。

然而,货币的概念通过一种本身毫无价值的商品会比通过某种“铸币”来表示更为纯洁,这种毫无价值的商品就是一种标着符号的纸,它不仅因为社会而具有重要性,而且也只有通过社会才获

得它的价值,社会决定它不能采取其他方式利用,只能在这种社会的交换中使用。因此,没有任何人为了拥有这种货币而拥有这种货币,任何人拥有这种货币都是为了把它花出去。所有其他具体的东西,只要它们是通过对物主发挥着有益的或舒服的作用来表示其理念,而且只要在这个范围内,它们都是好的;而这个抽象的东西则只有当它能对不拥有者产生一种刺激,让他认为,这样一来他又将会在对外重新发挥同样的作用时,而且只有在这个程度上,才是好的。另一方面,任何东西作为商品都有一份货币的这种品质和毫无价值;任何商品都在某种程度上是货币,它越是成为货币(它越是流行通用),它就越好。

社会产生着它自己的作为纸币的概念,并使之流通,它给纸币确定牌价。只要价值的概念是社会的概念作为其意志的必要的内涵所固有的,这就适用。因为社会无非是抽象的理智——任何理智的行为在其概念上都有抽象的理智——,只要这种抽象的理智被设想为是人们想要的,而且能发挥作用的。在一种特殊观察里抽象的理智就是科学的理智,而科学的理智的主体就是认识着客观关系的人,也就是说,是用概念思维的人。因此,科学的概念按其习惯的渊源和物的性质是一些判断,是通过一些感觉给予命名,科学的概念在科学之内的情况就如同商品在社会之内的情况一样。它们一起聚合在体系里,就像商品汇集在市场上一样。最高的、科学的概念不再包含现实的名称,就像货币一样。例如“原子”的概念,或者“能”的概念。

22 任何交换的一致意志,只要把交换设想为社会的行为,就叫做契约。它是两个不同的单独意志相交在一点上的

合量。它一直持续到交换的实现，它想要而且要求两个行动，交换由这两个行动构成：但是每一个行动可以分解为一系列的局部行动。因为契约总是涉及到可能的行为，如果这类行为变为现实，或者终为不可能，它就变为毫无内容，不再是契约；前者是履行条约，后者是违背条约。进入契约的单独的意志或者关系到它的当前的和切实的行为——如交付任何商品或者货币——，或者关系到它的未来的和可能的行为，——不管是设想作为当前的整个的行为剩下的一部分、因而是作为交付商品或货币的余额部分为内容，还是整个行为完全设想为在一个遥远的时间（日期）才开始交付——，因此，纯粹的意志要么局部，要么完全交付和接受。

纯粹的意志虽然也会以别的方式变为很显然，但是只有它变为一句话和以此来表示时，才是真正看得见、摸得着的。给了话而不是给了物。对于接受者来说，只要当话和物的结合是一种必然的结合，也就是说，得到物对他来说是肯定无疑时，话才有物的价值。话不具有作为“抵押”的价值；因为它既不能被享用，本身也不能作为物出售。然而，它像是在思想上交付了的物本身一样。接受者获得了充分的要求物的权利，这就是他通过自己的意志（这种意志和现实的力量会构成实际财产的天然的原因）所能拥有的唯一的权利；即通过普遍的、社会的意志；因为社会不可能审查每一个个案，社会假定，交付是受交换制约的，它假定是等价的交换：这无非是想说，在被正确理解的社会里，不仅是每一种交换的现实的状态是有效的，而且任何交换、因此也是任何承诺都被视为符合大家的意志，也是有效的，也就是说，被设想为合法的，因此也是被设想为有约束力的。但是，它首先要求得到接受者的同意。因为只有以他的意志，才有可能把一件属于他的东西（基于把交换的原因

作为唯一可能设想的原因)留在别人的手里。他的同意可能解释为一种自己的承诺,他想把东西放到一定的期限,不想夺走。

然而,如果把任何承诺都普遍地设想为涉及未来交付一件交换物,那么勿宁说,这种同意就像是一种当前交付的、考虑在一个适当的时间内成为一种仅仅是受契约意志制约的财产,作为所有者对他的“债权人”的“债务”,是一种负的财产,即在一个特定的期限内必须交付所欠的东西;正的财产,在社会的意义上,勿宁说是无限期地对任何人都适用的拥有他的物的绝对的(不受束缚的)自由。债务(das Debitum)对于任何第三者来说也是真正的财产,甚至在到期之后也如此(而在社会的法律制度里对所有权[possessia]的抽象的保护就是建立在此之上的),涉及债权人,到这个期限为止。因此,它只涉及债权人,而且只受“支付”的这种必要性所限制,也就是说,所否定。但是,同样,债权人对同一个物的财产也如此,这种财产从这个期限起对所有的人都是绝对的,在此之前,由于转让给债务人被坚决否认;随着这种对他的限制,它就叫做对债务人的“要求”,作为从到期之时起强行要求交出这个财产的自由和权利。因此在过渡时期,它是一种共同的和分割的财产:因为财产完全属于债权人,但是包括着债务人暂时支配的例外。

23 因此,在这种特殊的契约中,接受者同样是主动的,他“给出信用”,作为承诺者,他“接受”信贷。但是,一般以商品交换商品——这种交换发展为出售商品换取货币——中产生的情况,是出售商品换取(给了的)信贷。通过信贷形式,这种生意就与借款相巧合,借款在其发达的现象中就是出售货币换取信贷。但是在那里,信贷是展期的信贷,而且往往是——大大方便着交换的

流通——通过负债而抵消的支付：许诺或者暂时地或者从根本上提供着货币的服务，它就是货币的代偿品。因此它越是由于支付能力和债务人的负债相抵而变得更可靠，它就越完善。从接受者的立场上，它能更像现金，用作购买手段和支付手段。它对于承诺者或者接受者来说，具有货币的价值，它就是以货币价值的名义被接受的：由于这种仅仅建立在结合的随意性之上的、虚构的或者想像的价值，它完全符合货币的概念。

但是，绝对的纸币是任何人都接受来购买任何东西的货币，它具有同等的价值（因为他肯定无疑，他为此又获得了对于任何商品的一个同等的价值），与此相反，“兑换”或者诸如此类的票证货币所以适用，仅仅是因为接受者有把握而且只有接受者有把握，或者能够把它继续给别人或者退给发放者（签发者），适用于某一种特定的商品的价值，例如黄金的价值。它是私人货币，社会支持债务人或者他的“担保人”的强加（执行），在这一点上，社会为私人货币提供保障。经验的纸币是一个私人所发行的，他在一个有限的区域里就是社会本身（像国家或者它的“银行”一样），经验的纸币处于这种纸币和已经介绍过的绝对公开的货币之间的中间等级，没有人会对绝对公开的货币负责，因为人人都渴望得到它，寻求它，在货币作为（正如总是表现为）普遍购买手段方面，实际情况就是这样。

然而，凡是出售货币换取信贷的地方，双方都只想要货币，没有别的要求，就此而言，社会交往的真实情况表现最为明显。当然，“证券”是为被接受了借贷而发行的，它本身成为一种特殊的商品，价格可以变动，进行转手交易。但是，不管谁购买证券，想保留它和享受它的甜蜜，他无非是想从中得到周期性到期偿付的一

些钱,即“利息”,他在法律上有权要求得到利息,哪怕没有许诺在一定的期限内归还“资本”。于是,归还根本不是他的目的,而是他想保持让他的要求没有实现,作为他的缔约人要不断履行义务的经常不断的原因。犹如绝对的货币用一张纸片来表示一样,它无非是作为理念,是绝对的商品,是商品的十全十美:即不像一个死的器械或者甚至是一件无用的、保留至“永恒”的艺术品那样,会被用坏和变旧,而是在实际上永葆青春,仿佛是活生生的起因,是能体现经常重复的、相同数量的乐趣。古代哲学家留下了这一长期具有权威的格言:金钱不下崽,这句话是正确的。金钱就是力量,然而永远不是它自己的直接的再生产的力量。不管用金钱能得到什么,为了得到一切东西,金钱都必须离开它的持有者的手。它并不赋予任何人一种权利。面对金钱,任何人都是自由的和不受约束的。与此相反,证券是法律的力量。因为把另一个人未来的履行义务把握在他的手上,在现实的世界上是是不可能的,这只有在法律里是可能的。用金钱换取商品是纯粹实际的、整体的、哪怕只能从社会才能理解的过程。然而根据对一种商品(如证券)的所有权,不必交出这个商品,不必接受货币的支付,这是一种社会超感觉的状态。因为这里创造了一种持久的纽带,它与社会的概念相矛盾,它不是连接着物,而是连接着个人。早在瞬间的简单的交换契约里就存在着这种关系,这里的关系是设想为一种时间上无限制的关系,那里被设想为相互平衡,这里被设想为单方面的依附^①。

① 这两句话的“这里”指证券,“那里”指简单的交换契约。——译者

24 然而,在任何交换中,一件可以感知的物品的地位可以通过一个行动来替代。行动本身作为偿付被给予和接受。它必须对接受者有益,或者像一件物一样令接受者感到舒服。因此它是被设想为一件其生产和消费在时间上叠合的商品,于是只要不是给予一种偿付,而是许诺一种偿付(一件不是给予而是只能许诺的物正好相反),那么其作用也采用相应的方式。法律上讲,它是属于接受者的;他可以根据期限合法地强迫许诺者履行偿付,就像他可以合法地强迫债务人和任何第三个占有者交出一件到期的物或者以武力把它夺走一样。只有必须偿还的支付才能通过强迫夺走。

但是许诺一种偿付既可能是双方的,也可能是单方面的,因此也可以从中产生强制权利。因此在这个意义上,可能有若干人进行一个相同的对外的行动结合在一起,而每一个人都从另一个人的真正的偿付中获得好处,是对自己的帮助。

最后,也可能若干人达成一致,把他们的这种结合设想为一个存在着的和独立的行为,具有像他们自身一样相同的、个人的性质,并赋予这个虚构的行为以一种特别的意志和行动的能力,即包括缔结和履行契约的意志和能力。不过,像契约的一切其他可能的内容一样,这种结合只有当社会似乎也在其中一起发挥作用和似乎因此确认它的存在时,才可能设想为客观的—确实的结合。只有这样,它才是社会的法律秩序的一个参与的主体,它才叫着一个集体,一个协会,一种联合或者某种类似的名称。但是,这种制度的天然的内容可以总结为这样一个公式:定约必须遵守(pacta esse observanda),这样就给分离的意志范围或领域的一种状况确定了前提条件或领域,这些分离范围或领域的实际的规模就得到

肯定或保障，因此只能发生一种对任何范围的被肯定的、因而也是合法的改变：要么对于体系之外的领域或者有利，或者不利，要么——在体系之内——只能通过契约改变，也就是说，通过大家的同意才能改变。

从本质上讲，意志的这种汇合是瞬间的，一点一点的，因此改变作为一种新的状态的形成必然没有时间的持续，此时并没有产生对这条最高规则的修正：任何人在他的领域之内有权做他想做的任何事情，但是在他的领域之外，什么也不能做。因此，凡是形成一个共同领域的地方，如同在持久的责任和集体中，自由本身作为这方面支配的各种权利的总和，必须是分割的，或者必须创造一种新的、人为的和虚构的自由。普遍的、社会意志的简单的形式，只要它确立这种自然法，我就称之为惯例（Konvention）。可能有些现行的规定和规则被承认是惯例，它们按其渊源，风格极为迥然而异，因此，惯例常常被理解为传统或习俗的同义词。但是，一切渊源于传统和习俗的东西，只有当它是为了普遍的有益，而且这种普遍有益又令每一个人为了于己有益所希冀和保持的，才是惯例的。它为人所希冀，不再是由于流传下来的原因，不再是作为祖先的神圣的遗产。因此，传统或习俗的名称就不再合适了。

25 因此，社会——通过惯例和自然法联合起来的集合——被理解为一大群自然的和人为的个人，他们的意志和领域在无数的结合中处于相互关系之中，而且在无数的结合之中也处于相互结合之中，然而它们仍然是独立的，相互之间对内部没有影响。

在这里，结果就是对“市民社会”或“交换社会”的一般的描写，

政治经济学努力去认识这种社会的本质和运动：认识这样一种按亚当·斯密^①的说法是“全民皆商”的状况。因此，就是真正商人的个人、商店、企业和公司，彼此共处，在国际的或国内的市场和股市交易往来中，彼此共处。在这里，社会的性质如同在一部精选荟萃里或者像在一面凹镜里，表现得淋漓尽致。

然而，这种状态的普遍性绝不像这位著名的苏格兰人^②臆想的那样，是更新的直接的或者哪怕仅仅是极其可能的结果：劳动的分工和产品的交换。勿宁说，它是一个遥远的目标，社会的发展必然包括这个遥远的目标，而一个社会的存在就在这个目标实现程度上是真实的，在一定的时间和在我们的意义上是真实的。因此，目标总是某种正在形成的东西，在这里，应该把这种东西设想为普遍的意志或者普遍的理智的主体。同时（正如我们所知），它是一个虚构的和有名无实的目标。它仿佛漂浮在空气中，犹如它从它的自觉的代表的头脑中产生的一样，这些代表不管相距多么遥远、边界有多大阻隔、思想的疑虑，都渴望交换，相互握手，他们建立着这个推论的完美境界，作为唯一的国家，唯一的城市，所有靠碰运气的人和冒险家（商品冒险家——merchant adventurers）对此有一种真正共同的兴趣。

因此，正如货币的构想是通过金属和纸来体现一样，社会是由整个地球或者是一片有某种边界的领土来体现的。因为在这个概念里，必须不考虑人的相互间一切原始的或者天然的关系。建立一种社会关系的可能性无非是以众多的赤裸裸的个人为前提，

① 亚当·斯密(1723-1790年)，英国哲学家和国民经济学家。——译者

② 指亚当·斯密。——译者

他们有能力作些贡献，因此也有能力许诺某些事情。所以按其理念，社会作为一个整体是没有局限的，一个规则的惯例的体系应该延展到这个整体之上；社会不断地突破它的真正的和偶然的局限。因为在社会里，每一个人都力争他自己的好处，以及只有其他的人也想促进这种好处，才会肯定他们，因此，所有的人同所有的人的关系，在惯例面前和在惯例之外，以及在每一项特别的契约面前和契约之外，可以理解为潜在的敌意或者潜在的战争，于是，所有那些意志的联合以及同样多的契约以及媾和，都显然是为了对付这种潜在的敌意和战争的。这是唯一适合于交往和商业的全部事实的观点，在交往和商业里，一切权利和义务都可能归结为纯粹的财富的规定和价值。因此，纯粹的私法或者（社会所理解的）自然法的任何理论，都必须建立在此基础上，哪怕并未意识到这种法。

形形色色、五花八门的买者和卖者总是处于相互的关系之中，每个人都渴望和企图用尽可能少的自己的财富，去获得尽可能多的他人的财富。真正的商贩或商人都在无数的跑道上举行赛跑，每人都力争领先于别人，如果可能的话，第一个到达终点：争取达到销售他的商品，而且销售尽可能大量的商品；因此，他们往往不得不尽力相互拥挤，或者使别人摔倒，一个人受损害等同于另一个人受益，正如任何在单一的交换中也如此，只有不是真正相同的价值改变着其所有者。

这就是普遍的竞争，它在很多其他的领域里也进行着，但是在任何其他的领域里竞争都不像在商业领域里这么明显和这么有意识，因此在一般的应用时，这个概念是有所限制的、而且，这已经被某些悲天悯地的人描绘为那种所有的人反对所有的人的战争的漫

画。一位大思想家^①把这种战争理解为人性的自然状态。

但是,像这种战争的一切形式一样,竞争本身也包含着结束的可能性。在有些情况下,这些敌人也会认识——哪怕最难于认识——相互容忍,互不伤害,或者甚至为了一个共同的目的(诸如而且可能是:对付一个共同的对手)而结合在一起,也有他们的好处。因此,竞争就被联合所限制和取代。

与这种建立在物质价值的交换之上的交往相比较,整个惯例上的交际也可以作相似的理解,惯例的交际的最高规则是礼貌谦恭:一种言语和乐于助人精神的交换,在交换中似乎是人人为大家,大家又似乎是把人人看着是自己的人。在实际上,人人都想着自己,而且都在努力实现他的重要性和他的好处,正好同所有其他的人相对立。因此,一个人给另一个人感到愉快的一切东西,他至少会期望甚至要求得到一个等价物的回报;因此,他会仔细掂量着他的服务、恭维、礼品等等,考虑它们是否会达到所希望的效果。这种意义上的不拘形式的契约一直在缔结着,而且有很多在赛跑中一直被少数幸运者和强者所排斥。

因为一切社会关系,从根本上讲是建立在可能的和实际提供的偿付的平衡之上的,因此很显然,为什么在这里同看得见的、物质的对象的关系放在前面,而纯粹的行为和话语能够构成社会关系的基础仅仅是非本意的。与此相反,共同体作为“血缘”的结合,起初是一种肉体血缘的关系,因此用行动和言语表示,在这里,同物品的普遍关系是从属性质的,物品并不是交换的,而是共同占有

^① 指英国政治思想家托马斯·霍布斯,有关他的“人性恶”的论述,请参阅《利维坦》。——译者

和享受的。我们称之为道德的意义上的社会也是完全受到同国家的相互关系一起制约的；对于迄今为止的观察来说，国家尚未存在^①，因为必须把经济的社会理解为国家的先导。

26 因此，如果说我们对社会进程的观察基本上局限在这个经济的领域里，这个进程的实·现是作为一种发展着的共同体的和人民的·生活上升到最高的程度，那么社会的进程也表现为从普遍的家族经济向普遍的商业经济的过渡，而且与此密切相关：从占主导的农业耕作向占主导的工业的过渡。这个进程也可以这样来理解，仿佛它是有计划领导进行的，因为随着在每一个民族的内部日益取得成就，商人——作为资本家——和资本家——作为商人——就愈是向顶峰进逼，以及他们似乎达成共同的意图。这种意图最好用“交往”这个词来表示。因为一个管家，一个农民，或一个市民，他们一般会面向地方的内部和中心，面向他们所属的共同体；与此相反，商业阶级则是对外的：只有连结地区的交通线，公路和运输工具才与它有关系。所以它仿佛居住在每一个地区的中央，它一般会决定性地渗透着和变革着这个地区。这整个国家对它来说只不过是市场：即采购市场和销售市场；不管是就商业作为国内贸易而言也好——因为在这里仿佛是轮流进行着吸收和收缩作为心脏收缩，以及排出和扩张作为心脏的舒张——，也不管是为了外贸的目的也好，通过这个中介可以出售多余的商品和吸收需要的商品。

每一个国家虽然都能够发展成为一个这样的商业区域，但是

① 指前面的论述，尚未谈及国家。——译者

区域越辽阔,区域作为社会之国就越完善,因为交换流通就可能更为普遍和更为自由,交换流通的纯粹法律就越是可能发挥作用,相反,除此而外,人和物的相互关系所具有的品质就越将丧失。于是,商业区域终于集中在一个唯一的总市场上,最后集中在世界市场上,所有其他的市场都依附于它。

但是区域越大,这样的真理就越明确和越纯洁:这类交往的始创者和领导者们所做的一切都是为了他们的利润,他们自己站到这个区域的中心,在他们看来,这个国家的以及他们与之交往的所有国家的土地和劳动,都是他们资本的投资和销售的切实的或者可能的对象,也就是增加他们的金钱的对象。

反之:真正的劳动或生产的领导者作为土地和其余的物质因素的所有者,也作为工人或者购入劳动力的所有者,经营这类交易,愈是完全意在获取纯收益或剩余价值,他们就愈是会成为一个纯粹的商人的部门,不管这个部门似乎是在真正的商业之上或者之下,或者与之同等高度上表演,在很多利益上与之是一致的,在另一些利益上与之是截然对立的。这两个阶级是一种流动的 and 灵活的货币财富的积攒者,这种财富通过不断地把它用于生产或商业的目的会越来越增加,它就叫做资本财富。但是,资本所表现的本质首先是作为花费和商人下赌注的牺牲品,商人在价格最便宜的市场上购进商品,并努力在价格最昂贵的市场使那些商品脱手。

任何把自己的劳动产品提供出售的卖者,只要他像一个商人那样行动,并且计算出他出售的价格与他的花费的比例,都可以设想为一个商人。但是,他将会把差额作为他的工作的补偿,通过工作实际上创造了新的价值。只要这种补偿可以确定为切实的和有效的补偿,那么他从相同的市场上就不能拿出多于他投入的东西。

如果相互的交换仅仅在这样的售货者之间进行(犹如发展的共同体的本质的概念所认为的那样),那么这种交换可能表现为社会的交往,因为为了得到尽可能高的价格,人人可能都会争取走出去,进入一个不受限制的区域;然而,必须把通过相同和相反的努力来抵消这种努力,理解为最终的结果,哪怕经验的现象多么清楚地表明,一个人的过分的好处是由另一个人促成的(每一个作为商人的人愈是善于做买卖,情况就愈不是这样;在这个意义上,有人曾经说过,资产阶级社会是以在每一个人身上都具有百科全书般的商品知识为前提的)(见卡尔·马克思的《资本论》第1卷第1章注释)^①。

27 人的一切创作、培养教育和工作就像一种艺术,仿佛是有机的活动。这样一来,人的意志就流入到其他的物质里,起着赋予形式的作用;如果说如同在自然的和原始的关系中一样,为了保持和促进共同体,为了共同体的欢乐,人的上述行为作为共同体的一种职能是可以理解的,也就是说,仿佛共同体通过这个人(这个群体)来表示,自身做着这类事情。

商业作为获得利润的技巧,是所有这类艺术的对立面。利润不是价值,它只不过是在财富的关系中的一种改变:一个人的增加等于另一个人的减少(蒙田^②:“一人之所得,乃他人之所失也。”)。占有是一种纯粹占领式的占有,即只要其他人受到影响,就是一种

① 见《马克思恩格斯全集》第23卷第48页注⑤(人民出版社,1972年)注释的中译文为:“在资产阶级社会中,流行着一种法律上的假定,认为每一个人作为商品的买者都具有百科全书般的商品知识。”——译者

② 米·蒙田(1533-1592年)法国哲学家。——译者

强盗的行动；它不是劳动，劳动把此前不存在的东西——除了作为原料存在于大自然中——或者不具有这么良好性质的东西，变为财富（或者变为使用的东西）。商业针对物品所做的“活动”（尽管从同一个主体身上可能增加某些劳动），从本质上讲，无非是需求、占有、供应、出售，即纯粹是一些不触动事物本质的操作。

与此相反，商人因为除了这些操作之外，还把一些明显的、然而抽象的效益作为他的活动的切实的和理性的目的，他是在一种社会生活的正常发展中出现的第一个（在这个意义上）进行思维的和自由的人。他要尽其所能地从一切必要的关系（necessitudines）、义务和偏见中孤立出来（有人曾十分恰如其分地说过一个商人并非必定是某一个特定国家的公民，见亚当·斯密：《国富论》第3卷第4章。这段文字应该同前面提到过的同样这位作者的一段话^①作个比较：交换使每一个人都成为商人）。商人摆脱了共同体生活的束缚，他愈是摆脱这种束缚，对他就愈好。

在商人之前以及同商人及其同伙一起的，首先是债权人。他们的区别是清楚的：债权人与同一个对手进行交易，他给对手一些东西，是为了拿回更多的东西。他本人得到的无非是一种要求，也就是说，一种由债务人的承诺给予他的权利；这样他就得到一种对付债务人的可能的强制权利，或者（至少）有权把债务人为了强调其承诺作为（实际上的或者仅仅是思想上的）抵押将作为自己的东西保留下来或者夺取回来。这种情况业已作为在有效期间内的契约的纯粹案例论述过，契约产生一种责任。实际上许诺的东西多于给予的东西，这并非责任的概念的本质，但是也许是对其中所掩

^① 见前文第25节。——译者

盖的交换是重要的,只要交换有一个主体,他的利益取决于作为交换目的上交换的结果;这就是精心计算,给出了一种当前的财富,为了得到一种未来的更大的财富。

正是因为这样,债权人和商人是相同的,因为只要把借贷议定为是一种帮助,而利息无非议定为一种补偿(lucrum cesans 或者 damnum emergens),那么赢利不设想为决定性的动机,然而商人按其职业是一种行为有的放矢的人,赢利是他的行为的必要的和唯一的动机。不过对此他的举止也是从容不迫的,潇洒自若的;这样一来,在有些情况下,债权人作为放高利贷者就会声名狼籍。在商人那里,一切都是善意的协议,作为买者他同一部分人打交道,作为卖者他同另一些人打交道,而且也许也同相距遥远的人打交道。责任不是必然的,哪怕是可能的和极有可能的。这样一来,商人自己就成为债务人或债权人,或者两者兼而有之。

然而,债权人一旦有计划地和为了赢利而经营他的业务,他就发展为一种商人的变种。这样,以兑换形态出现的要求就变成成为一种本身可转让的商品,这种商品可以购进以帮助卖者,而它的消费是通过它的最终的出售来作为消费的实现。因此就形成信贷业作为真正的商业的辅助行业。倘若说商业是交换的中间人,那么银行家则是中介的中间人。不过在实际上,对于这两种人的基本特征是(不管他们相互间和为其他人提供何种服务):他们不是作为受委托人行动的,而且自己作主,自负盈亏,自担风险,作为自由的和自主的力量,他们的一切行为都是为了他们自己的、深思熟虑的目的而冷静考虑的手段。然而,一旦他们想直接或间接帮助一种一个人在两个(或者若干个)不同点上的(交换的)需要,所有这些活动在实际上都可以理解为一个包括着两者的有机体的一种辅

助功能,如果有理由设想一个这样的有机体业已存在的话;因此,虽然不是个别的商人,但是也许整个行业即商人等级可以设想为一种这样的器官,它是由共同体的生命和意志构成的。然而,一旦不存在共同体,也就没有中介的器官;不过也许仅从一方面观察,可能表现为有利于销售的器官;或者在另一方面,可能被用作和同化为补给的器官;——不过,两者都只有在这样的前提下发生:实现的销售作为把比较上无益的价值变为比较上有益的价值,实际上对这样一种整体有好处;它的粮食供给和货物供应(虽然它采取一般的利润形式购进它们)对于那个价值是适当的,按照正当的估计,它以这个价值偿付,对于整体是至关重要的(因此,不排除有较高的利润,只要这种利润是可能依靠牺牲外人而获得)。

28 然而在实际上,矛盾仍然一直在发挥影响,而且急迫地要促使这些总体关系颠倒过来:一般而言,任何卖者都把他自己劳动的产品作为一种现实的商品提供待售,最后寻找其他现实的商品作为对此的等价物,然而很奇特的是,商人也好,高利贷者也好,却把那种不是他们生产的商品即货币掌握在手中——按其概念,纯粹货币是想像中的商品,哪怕它——一般地——可能是由一块铸造的金属的现实商品来代表;因为它本身可以购买其他商品,具有一切商品纯粹的、抽象的品质,是一种杠杆或者重量的力,这种力是不能创造的,而是只能聚集。为了聚集这种力量,就成了商人唯一的宗旨。他用货币购买货币,哪怕是通过商品的中介;高利贷者甚至不用这个中间环节。如果他们仅仅获得一个相同的数量,那么这两者的作为在社会的理解中就是子虚乌有:这就是出于助人为乐和友谊的非商业借贷和以进价出售的本质,按进

价销售有时是必要的,为了避免负利润即为了保护不受损失。然而作为他们的行业的强者,两者一般都想通过给出一个较小的量,带来一个本身较大的量。他们都想有所得。如果由于地区和时间的差异,他们成功地有所得,他们就能在这个范围内增加他们的金钱和财富,尤其是通过聪明谋算充分利用这些有利情况和其他有利环境,金钱和财富就会毫无限制地增加;利用对生产者的有利条件,生产者把自己劳动的收获拿到市场出售,为了把产品变为一种比较持久的或比较方便的即更适于保存或享受的形式;哪怕在必须具有货币形式的地方,货币形式被优先采用,作为对未来使用的选择和瓜分所体现的自由,情况也有利。事实上,一种可能的使用总是前面的那种应用,这样货币自己就增加着;倘若一旦把这种增加设想和确定为绝对的目的,那么选择只能摇摆于高利贷和商业这两种最简单和最容易的方法之间。但是,哪怕缺乏愿望和企图,这类活动和参加这类活动的机会和成功,也与很多特殊的条件相联系着。

与此相反,作为劳动收获的货币的增加是受到劳动材料和工具的限制的,正如受到自己的劳动力和技艺的限制一样;任何这类的收获,尽管也作为纯货币出现,可以适当地被视为天然的报酬和奖赏,“人民”为了保持和提高当前和未来的生活,给予劳动者提供的报酬和奖赏:因此在实际上,是由一些能令劳动者有益和愉快的粮食、住宅、衣服和各种可能的东西组成的。然而,倘若人民给某一个哪怕十分稀罕和宝贵的仆人一大堆钱,目的是让他为此向人民买下一些商品,而人民自己又得用更大的一堆钱再从这位仆人手里买下这些商品,那么人民这样做准是疯了。因此,这整个对于我们理解为社会的这个现实的观察,是不合适的。

商人或者资本家(货币的持有者,货币通过双重交换是会增加的)是社会的天然的主人和统帅。社会是为他们而存在的。社会是他们的工具。社会里面的所有的非资本家或者本身像死的工具——这是奴役的完美的概念——,他们在法里等于零,也就是说,他们被设想为没有能力随自己的意愿行事,也没有能力缔结在这个制度里有效的契约。这样一来,作为对立的一极,最纯粹地表现了统治的概念。然而同时,(普遍的、人类的)社会概念被否定了,在主人和奴隶之间没有社会关系,因此也根本不存在什么关系。或者与此相反,奴隶是人,是他们随意行事的、交换和契约的自由主体,因此也是社会本身及其惯例的主体。而这不过是自然的和正常的制度。在自然法的社会的概念里,所有的人作为理智的和有行为能力者,先天就是平等的。每个人都是而且拥有他的随自己意愿行事的某种力量、自由和领域。每一个人都能杀死另一个人,倘若他认为这样做好。每一个人都能占有和享受无主之物,抗御对自己的攻击。每一个人如果有材料和器械,都能通过自己的劳动,制造新的东西作为自己的东西。因此,每一个人都能把自己的活动变为东西并且出售它。他可以把它变为一种承诺即一项契约的对象。承认这些普遍的和必要的能力是属于每一个人的、至少是成年人的能力,使得在法律上奴役成为荒唐无稽,使之无藏身之地而被废除。

29 在社会里,自由的商人或者资本家在同自由的工人(我们想这样称呼工人群众)关系方面,实现着对自由的工人天然的统治。尽管后者有这种自由,天然的统治还是变为现实的统治,因为工人缺乏财产——即不占有劳动的手段或享受的物资,他

们分化为仅仅是简单的劳动力(“双手”)的持有者,而且由情况所迫,即由不可能以其他方式生活所迫,(因此也准备)出卖他们的这种劳动力,以换取货币,他们就普遍成为仅仅是简单劳动力的持有者。出卖劳动力换取货币,使得他们成为商人的一种名义上的亚种:他们提供着他们的特殊商品出售,而像所有的商品出售者那样,以此并非换入其他的特殊的商品,而是换入通货^①。通货就是自由和力量,可以随意瓜分,随意购物或者保存(储蓄),因此它甚至通过高利贷或者交易,在逻辑上拥有自身繁殖的可能性:一时拥有货币财产也使工人可能成为资本家。他们在多大程度上会真正成为资本家,这个问题不在这里探讨。无论如何,这是次要的特性,与概念无关。与此相反,他们可能成为一时的货币财产的所有者,这对他们来说是本质的。但是,由于必须(只要这种必须足以迫使)把货币变为享受的物资,这种交易^②的真正的意义就局限在把劳动力本身转化为——根据前提还缺乏的——享受物资。

因此这种交易绝不是真正的商业,而纯粹是交换,尽管是通过两个阶段的交换。它面对着的是真正的、即为了利润而经营的商业的主体。对这些主体来说,购入的劳动力是一种商品,这种商品的再出售是购进的唯一的目的。再出售可以通过简单的转让进行:此时这种交易同任何其他交易一样,商品种类也尤其如此。因为劳动力商品同所有其他商品的区分在于,它的唯一可能的消费只能是用在现有的劳动手段(材料和器械)和与之结合上,这样它才能变为令人可接受的东西或有益的东西,变为消费手段和生

① 指货币。——译者

② 指出卖劳动力。——译者

产手段,一般地说,变为使用的物品。因此,以劳动力所做的特殊的交易是受其消费所制约的,而且要求它的再出售是采用享受物资的形态出现的:但是,享受物资除了劳动力商品外,也包含着一些劳动手段或者一部分它们的力量在内。出售成品的享受物资本身与出售劳动力是完全一样:如果说在前者收入的货币可能更多地有别的意义,那么它起初无非意味着——一旦它自己是享受物资,除了自身外——它可能再变为其他的享受物资,出售将永远不会——如同购买一样——被设想为为了未来可能获利的再出售(货币)而进行的。一般的商业利润的原因不在这里讨论。它的条件是保存商品:哪怕商品会被分割为小块或者使之丰茂成长,或者其本质或外表发生变化;商品不许被消费掉,不许被使用掉。劳动力商品则必须被消费掉;它必须(可以说是)衰亡,才能使它以创造的东西的形态出现,获得再生。

30 如果说高利贷的第一个行动是给出货币,让人随意使用,它同商业的明显的区别在于:在前者,被动的缔约者作为义务的承担者,尽管有种种形式上的自由,只要他被迫“用他山之石”,去购进他的消费的物品或他的劳动的物资,因此他对此的占有就面临着一种对于负债资本和利息的负的财产,他就可能会被置于一种天然的、物质的依附之下。于是,与此相反,高利贷在其影响方面就容易与租借(出佃、出租)土地、房屋和住宅以及附属物相一致,只要这种租赁是作为纯粹的商业来经营和看待的。在这里,佃农(或者房客)由于他有义务(在契约期满后)可能要交出财产和交纳租金,也可以看着是对于这些东西的一种负的财产所有者。然而在这里,主要的东西(资本)实际上仍然保留着,而且不可

能被替代；因此在这种使用上，地主（农村地主贵族）并不存在与一般的高利贷与商业两者的相似之处。高利贷和商业都要牺牲它们的投资，尽管前者为此得到一种许诺，或者勿宁说是一种要求（证券、兑换，还可能是一种抵押权，也就是说，对一种代替资本损失的可能的财产），后者为此得到一种商品。货币在循环中消失，土地并不消失，而是仍然留在地主的农民脚下和手中。

因此在这方面，农村地主贵族制最不是真正的商业。土地必须首先通过想像转变为货币或货币价值，而这种想像的转换只不过是设想为纯粹的手段，租息被设想为绝对的目的，正如资本是放贷人和商人的纯粹的手段，利息或利润才是他们的目的。然而在这里，货币是被按其本质对待的——因为土地作为货币是手段，哪怕起初仅仅是为了获得需要的东西——它应该变为需要的东西——，而不是为了获得它自身增加数量即不是为了土地；因为它具有实质的现实性：勿宁说，它制约着人，承载着人，并使人受之约束，而不是处在某位领主的手中或腰包里可供他自由支配。因此，倘若个人和社会开始把土地作为一种特殊财富的货币资本来处置，那倒是在思维上的一大进步。

然而，如果说商业统治的令人痛心的作用，在有些情况下被债权人可能对债务人可能施加的直接的和个人的压力所超过，那么，很可能农村地主贵族及其代理人作为毫不留情的收租者和作为冷酷无情的逐出家园的驱赶者，不会怀着少一些的敌意来对待佃户。这是众所周知的现象，历史上有之，现实也有之。

商人不管作为买者也好，卖者也好，都可能蒙骗顾客，是的，他作为职业的谋取利润者有强烈的企图，有足够的机会，往往具有学会的或者天资就遗传下来的精明、倾向和毫无良心，去坑蒙拐骗顾

客；但是，这是一次性的行为，被提醒者会保护自己，不再受骗上当，而且，精于算计的聪明本身往往禁止这种行为（尤其是在商人之间的交往中禁止这种行为）。从本质上讲，商业并未产生依附、权益要求，并未产生强制权利，使商人成为别人的行动的主人。

与此相反，债权人和农村地主贵族通过这类措施，倒有可能使他们的债务人直接为自己工作，直接剥削他们的力量。最后，如果商人预支货币给一个手工业者购买材料或工具，或者购买这两者，那他的行动也同样如此；就这个劳动的基础而言，可以同农村地主贵族相提并论，但是情况十分不同，因为他不是让工人从其货币收益中收取他的租息，而是他自己获得的劳动产品的实物，这种获得从形式上看作为购买，但是因为仅仅由他自己订价（因为手工业者作为债务人依附于他），不如说，应该称之为纯粹的占为己有；这里并未缔结新的契约，而是从前的契约的后果，因此，这个契约实际上已经等于出售一种将要制造的商品，也就是说，等于出售劳动^力。这样一来，商人就必然会以劳动力的所有者出现，因而也必然会以物品的形式上的创作者出现。

乡村地主贵族（除了作为资本主义的企业家外），让他的佃农不得不接受契约的条件，在他的庄园的田野上劳动，在这种制度下，地主贵族也是这样干的，这种制度使他成为出售的产品的主人。然而一旦佃农们自己经营，在一般情况下，他只能是一个恶霸，他不是从他们身上压榨商品，而是压榨钱财。角色似乎是搞混了。货币租息按其渊源总是实物租息，它不是产生于契约关系。农村地主贵族（除非他除此而外还是一个真正的资本家）也仍然是关心大量的货币，因为对他来说，大量货币意味着大量的东西和享受。对于商人来说，他所创造的东西意味着一大堆货币，而这一大

堆货币又主要意味着是货币自行繁殖的可能性和手段。

31 如果说在这种工业中形成的商人的观念里,可以看出商业借以深入到劳动过程的第一种方法,那么除了这种方法外,还有一种形式,在这种形式下,从自主的手工业者的车间自身发展起来的商业的原则:即如果说手工业车间一般依据订货进行工作,为它的顾客的需求生产,顾客确定使用产品,他们居住在周围地区,不需要中介,那么,手工业车间也可以开始为库存进行生产,并且在远方的市场上寻求销售。这样做越成功,对于手工业师傅来说,就越是有诱惑力,不再是受自然或法律限制的学徒和帮工的数目,而是把尽可能多的劳动力汇集到他家里,让他们生产商品,为他创造实惠,而他自己仅限于发号施令、承担责任和进行业务控制。

另一方面,自主的手工业者越穷、越弱,就越适于为外来的商人工作。因此就形成农村的劳动者和城市的劳动者相对立。城市的劳动者——首先必须这样假定——是师傅,或者想成为师傅和可能成为师傅,必须拥有继承了的或者可以继承的家庭作坊,继承了的或者可以继承的器械;有灵活的技巧,有顾客,一年到头经常的工作,或者任何时候需要都能经常工作,而且在这一切条件下,周围都受到一个内心团结一致的合作社的保护,合作社阻止在车间内部产生资本主义分离的倾向。因此更难从外部加入到城市的劳动者的行列中。

因此,最不受这些条件约束的农村劳动者,成为商人的现成的俘猎物。只要城市的手工行业不是由于人口的增加,工具的改变和交往的增多而自行瓦解,那么,由商业而产生的工业,在其第一

阶段是在农村地区,尽管同其渊源和内在倾向处于矛盾之中。这个主要在农村地区的工业,主要是家庭工业。农民或者短工对地主的依附,服徭役的义务以及耕耘自己的农田,这些都不妨碍他一年的半个冬天有充足的自由时间,他可以巧妙地利用这段时间,以传统的方式,同妻子和孩子们一起,搞一些传统的家庭手工艺,最寻常的手艺是纺纱和织布,但是人们也喜爱木工活儿和雕刻,用于自己的需求和与自己亲近的人的需求,偶尔也为城市的市场生产,或者为走街串巷的商人干活儿。

商人作为市场的行家也有能力到达远方的市场,在这里,商人找到了价值形成的最丰富的源泉。如果说商人必须给家庭工业的劳动者提供材料、器械和模型,最后也必须给他预支生活资料,那么家庭工业的劳动者还只剩下家庭作坊是他自己的东西,除了他的双手和技巧外,只有作坊能用于生产。但是,在这里,住宅和车间的统一不再是偶然的。在独立自主性质的手工业里,统一是自然的,哪怕并非是必然的;凡是手工业行业的性质允许这种统一的地方,劳动者本人把这种统一看作是有益的和方便的独立性,是被他争取到并得到保持的。但是,尽管在那里两者合一是很受欢迎的,却并不取决于他的意志,而是越来越取决于商人的随意决定,商人虽然认为很麻烦,还是容忍了这种统一,直至把他的各个单一的劳动力和班组联合在大的企业里的优点似乎超过他们的费用时为止。联合一般的优点是:较容易、较有强制性的监督,同样的工作分开或可分开的劳动过程能够比较合理的、比较有计划的合作,可能使整个生产更接近其最重要的市场。

但是,对此,技术的发展才是具有决定性意义的,才使得专门的、统一的劳动场所成为必要:部分通过简化把有技艺性的工作分

解为它的各种要素,并把这些相互关联的、然而有意分离的各部件分配给对此训练有素的行家里手;部分是而且尤其是发明工具,这些工具超出各个劳动者家庭的主体和他们的房屋的空间,也就是说,发明机器。如果自主的师傅的家庭作坊由他自己扩大成为工厂的车间,由群众性的工具取代单人工具,那么,影响是相同的。

因此,在商业对劳动的统治的整个发展中,或者说在工业统治的整个发展中,必须区分3种形式(根据卡尔·马克思的卓越的分析,对观点略作小的修改),但是最后两种形式更为密切相关,比与第一种形式联系更加密切,即:1.简单的协作;2.手工工场;3.机器的(真正的和大的)工业。工厂的概念——作为集中的手工业(manufacture reunie)——可能与后两者相吻合,因此正好与依附的家庭工业——分散的手工业(manufacture separee)——相反。

商业的或资本的统治在手工行业的生产中,虽然有它固有的和天然的领域,之所以如此,有多种原因交汇在一起,其中最重要的诸原因相当显而易见,在这里不必进行讨论。但是,它在农业中也有类似的现象,农业从它作为一切经常的劳动之母的级别降低为民族工业和世界工业的一个分支。如果说已经讨论过的农村地主贵族的统治不直接以商品生产为结局,那么这种统治还是促进商品生产的,因为货币租息迫使生产者去力争最昂贵的市场。除了农村地主贵族外,对于农民来说,还有谷物商人和高利贷者,有意用他们的智力,把农民变为货币的血汗的尽可能大的一部分占为己有。但是随着独立自主的商品生产的发展,地主的庄院就凌驾于农民的庄户之上;起初,把农民作为仆役聚集在地主庄院里,农奴制度显得是这样合适的形式。最后,自由的、资本主义的领主庄园统治拥有自己的器械和机器,通过自由的、变换不定的、付日

工资的劳动者,自觉地剥削土地和劳动,帮助获取最大的纯收益;把这些原则应用到这种最古老的和真正的“经济学”上去:利润是商业的唯一的结果(profit is the sole end of trade)。

32 因此,在出现这种倾向的地方,硕果累累的(富有生产力的)人的劳动变为一种单纯的手段,这种手段旨在服务于那种极为奇特的商品的有利可图的再出售的目的。商人或资本家本身通过这个过程装扮为工人或者劳动的创造者,农民或手工业者,或者艺术家——他变为组织劳动过程的企业家。这种情况的发展既可能是历史的进程,也可能在顺序上正好相反:一座庄园的所有者,一个行业的师傅,都可能成为工厂主,即成为商人。对于概念来说,这是一回事儿。

假定商业行业的前提业已存在,问题是:它如何成为占统治的行业?成为工厂主的师傅并不比经营这类企业的商人,在本质上更不是资本家,或者抽象的、有钱的人(而这同时也是商人本身一般的概念),因此,同样可以被看作仿佛他是后来才用外表上像师傅的面纱来掩盖他的这种赤裸裸的面目。但是在实际上,工厂主或者企业家可能把某些自己的劳动或者活动和服务加入到劳动过程中,因此这种劳动对结果也一起发挥着作用,对构成所创造出来的货物的现实价值作出贡献;在这种状况中,最明显的是领导和指示、安排现有的劳动力、最高的监督,总之,从真正的劳动中,突显出掌握权力和管理,系统地领导着复杂的运行和活动。

尽管概念和现实的结合多么容易保持,但是这种结合只是偶然存在,因此,如同一切真正的劳动一样,可能从经营的职能里分离,而且必须分离开来,才能使这种职能按其纯粹的概念出现。

商人不需要这种演进,或者仅仅在非常情况时需要,因为他在本质上与生产性的劳动毫无关系。因此,手工业师傅更加需要这种进化,或者像我们一般理解的生产的劳动者那样。师傅仿佛必须从劳动之内部撤出,才能把劳动作为一种外在的和纯粹的手段来对待。商人只需要从根本上置身于一种有关的(因果)关系之中,这种关系不太可能变成成为一种内在的关系。

因此,这两种形态在它们的途中邂逅而遇。它们找到了作为经营的资本家的广泛的概念,除了这个概念外,依照原先的高利贷和商业的差异,还有作为借贷资本家的另一个概念。然而正如这些业务一样,那些特点也可能在同一个人身上结为一体。

从这两种资本家中发展了一个变种,并且与之并存,这就是进行赌赛的、冒险的、玩游戏比赛的资本家。因为从本质上讲,商业与游戏比赛相似(*le commerce est un jeu*),因为大胆购进和有利的销售,尽管总有些概率存在,但并没有把握。高利贷是一场游戏比赛,因为放出去的资本能否收回,人们没有保障,更不用说增加的获利和利益。生意原先是建立在希望之上的,首先是建立在各种概率的计算和组合之上的;遇到坏的情况,只能通过好的情况弥补,而且好的情况占优势,目的才能达到。然而,如果在纯粹的游戏比赛中,要留有余地,估计一些无法预计的(偶然的)情况(经济总趋势)会有影响,要忍受损失的可能性达到很高的程度,那么另一方面,当然要力争排除不安全的因素,使赢利成为可靠的和经常性的。

借贷资本在这方面可能应用的某些方法中,接受抵押是最为重要的。商业的方法中,我们只关心商业控制生产,并使它的基本的赢利成为生产过程本身的固有本质。工厂生产的商品的销售同

样可能是无把握的,而且可能失败,犹如购进商品的销售一样,这是肯定无疑的。然而,这是一种暂时的状况。这种状况渊源于要艰难地摆脱一种共同体的体系,这些共同体仿佛在为自己生产东西,而且在自己当中分配。在现实社会里,任何商品又将会是通过唯一的、联合在一起的、资本主义的个人生产,他充分了解现有的、正常的需要,进行适量的生产,并且按其价值出售。这个概念可能看作是无法满足的。但是却可以达到接近满足,这样一来,资本主义生产的稳固性就突出地有别于一般的商业生产。

33 我们将通过下述途径继续进行这个观察。卖和买的一切物品都叫做商品,商品或者假定其前提是成品,在这个意义上,一切处于一个人的随意处置范围的东西,都可能采取商品的形式,例如,有界限的土地,稀罕的书籍和绘画以及这样一类无可替代的物品。这样,自己的工作即劳动或提供服务也采取商品的形式。对于努力销售他所购进的商品的商人本身来说,只要他没有对商品的生产施加压力,一切商品都具有这种性质,因此,一切都是相同的。例如,他也可以雇工头或者戏院的经纪人用购进的劳动力或戏票进行交易,如同做故衣的买卖一样。同样,谷物商人如果在一个有限的区域内,面对一个农民等级,他也可以这样做。通过每一次收成,都会有一批粮食可资利用,成为商业交易的物品。倘若商品交易的各个主体被设想为唯一的一个人,那么这个人就会用他的东西到处施展他的本领,使其余的社会受益或者受害。例如他可以烧掉一部分粮食,以提高所剩部分的交换价值,使之高出此前总数的交换价值。或者——这似乎比较友善一些——, he 可以把一部分保存起来,囤积居奇,以后才待价而沽。总

之,这种操纵对他有好处,也就是说,设想会给他带来最大的利润。或者,生产一些供出售的商品。这只能通过劳动或通过让人劳动才有可能。这是一句无需证明的话,因为它包含在这个前提里。可以设想,制造或者增加东西,用普遍的说法,“搞到”东西,是处在人的随意处置之中的。虽然对于一个现存的地区来说,一个商人哪怕不用劳动或者让别人劳动,也可能搞到某些商品,因为他可以在另一个地区购进,并让人去取。然而,如果人们想一想,这个既定的地区超出各种可能的局限扩大了,或者——对于较窄小的地区来说,结果相同——,我们撇开这种可能性不讲,那么,二者必居其一是很显然的。不过当然——必须郑重指出——:自己的劳动不太符合随意搞到的概念,倒是让人劳动更加符合随意搞到的概念。让人劳动实现着他的目的,倘若他不仅仅作为每一件生产的东西的创造者,他是这种东西的天然的财产所有者,而是现成东西的数量还得受到他的随意处置及其手段的限制;这就是说:如果通过搞到劳动手段并且应用购进的劳动力用在这上面,他能够随意扩大他的工厂经营,他就实现着他的目的。

34 于是,如果一切其余的商业利润在这样一个意义上都是一种非天然的利润,即它在一个一般的、社会的体系里作为从事经商的阶级的利润——尽管这种利润要分配到从事经商的人的身上——,最终必须归结为价值的数量(也就是说,具有由于社会发展的条件本身而被归结为价值的数量的倾向),在商品的转让中(或者在商品的暂时的保留中)表现为社会的提供服务可能具有这种价值(这个前提条件不仅涉及一切的提供服务,而且涉及一切的商品,因为根据因时和因地而异的现实的价格比较本身变小

的曲线,围绕着仅仅根据因时而异的理想的价值比较上下摆动),那么与此相反,工厂生产的商品则处于有较好保障的地位。它通过劳动给一种既有的价值增加价值,正如独立的工人、农民或手工业者所做的那样,他们把自己的产品拿到市场上销售,或者根据订货生产和出售。

在一个根据价值进行交换的制度里,这种劳动必然要求得到一个等价物,等价物存在于一种劳动的果实当中,根据劳动条件的情况,这个成果被评价为分量相等的劳动量。因此,让他人劳动的资本家在这样一种制度中也分得一份劳动量的价值,它的分量就是由他本人使用的和转变为商品的劳动的数量。因为他把这个劳动作为劳动力购买了,因此就提出这样一个问题:通过劳动力作为购进的商品的价值和劳动的价值——作为制造(新的)物品的包含在出售的商品里的原则——的差额,如何可能获得一种经常的利润(在商品按其价值进行交易的前提下)?

35 劳动和提供服务作为商品供给和出售。它们制约着它们的价格,犹如一只圆面包和一根缝衣针制约着它们的价格一样。然而,它们有别于这些由天然的材料和劳动组成的商品。它们纯粹是天然材料,它们不是劳动的产品。在这方面,它们与土地本身一样的。在这个既定的区域里,供给土地根本不能人为地或随意地增加。诚然,劳动力的供应可以通过进口劳动力增加,但是前提是:它们已是商业交易的对象。只要它们尚不是商业交易的客体,而是每一个人“扛着他的皮肤到市场上去”,那么劳动力的数量就如同土地一样受到限制。

这两种商品是做不出来的,不能在工厂里生产。因此,它们的

价值和价格仅受到它们现存的和现实的数量制约，而不受它们可能的和未来的数量的制约；它们的价值和价格是受到前者的数量同需求的程度和购买力之比例制约的。但是在实际上，不仅要求供应一般的和不确定的劳动或提供服务，而且也要求供应特殊的和特定的劳动或提供服务。因此，供给的有限性就更加明显。在同等的情况下，供给的有限对于提供者有好处。他们的不利之处是他们面对商品（货币和享受物资）所处的穷困和窘迫，因为外部商品的（主观的）需求价值越强，自己的商品的（主观的）保持价值必然就越弱，销售自己的商品的愿望和意志就必然越激烈，越强烈。于是，一方面是得到货币或生活物资的愿望是无限的，在任何没有这两样东西又不能从自己的共同体得到（这里仍不予考虑）的人身上，情况都是如此。他只能选择，要么用暴力把渴望的东西占为己有（这样做违反社会的自然法），要么通过出卖自己的劳动力，在交往中得到它。

另一方面，一种商品是否为想利用它的某个人所要求和购买，也就是说，就此而言，这个商品作为目的，作为东西，作为使用价值，还是由某一个想再卖掉它的人所要求和购买，这是有天壤之别的。在前一种情况下，商品被占有是作为自己的意志的一种客体，是自己的力量的补充。有人需要它，正如有人渴求它一样。即使不是迫切需要，但总是有某种程度上的中意，甚至是一种热情，无论如何，有某种现实的强烈的愿望。也就是说，这也有利于所提供的服务。因此，在这类情况下，恰恰是在把提供服务作为上面所表述的特殊性质的商品方面，这种交换的非社会的性质是昭然若揭的。倘若出售者的迫切需要不是绝对的，或者根本不需要，情况尤其如此，因为即使对外部商品的要求本身的强烈性是非商业性质

的,但是迫切出售自己商品的愿望却是商业性质的。与此相反,那种要求强烈程度的降低还不能变为商业性质的,随着这种降低,要求销售的愿望也降低。因此,对于一种非社会的交往的最有利的情况是一种双方都适中的交换的愿望,但是这种愿望可以用对物或者他人具有的能力的中意或需要来阐释。事实上,此时的交换仅仅是形式,根据共同体的标准进行分配的原则以这种形式出现。

36 倘若一种商品被一个仅仅为了出售它而想占有它的人所要求和购买,情况则完全不同。他与这个物品根本没有内在的关系,对它十分冷漠。不会出自温柔、善意和对作品的愉悦,根据自己的判断,而存在会有褒扬工人和艺术家的诱惑,和某种送礼馈赠的倾向。

与此相反,商贩的唯一任务是尽量少给钱,同他的未来价格相比,把价差搞得尽量大。因为这个价差就是目的,是他争取的目标。在他手里的商品无非是交换价值,也就是说,无非是获得外部货物的手段和机械的力量;只要是货币,货币一旦掌握在任何人手中,情况也一样;但是,一般人用货币——天然的交换价值——购买物品、生活物资、享受——天然的使用价值,商人则相反,他想用生活物资等等作为人为的交换价值,购买天然的交换价值的使用价值,即货币的使用价值,对他来说,人为的“使用价值”又不是由购进他所利用的商品所组成,勿宁说,是在不断反复他的职业的工作中,由购进商品以便出售所组成。

因此商人作为“购入者”绝非不得已而为之,因为前提是,他手中握有货币作为他自己的钱,因而有自由把它用来获得享受的物资。他是非常自由和优越的,并不急于脱手他的货币。我们想把

他同劳动力的出卖者们作个比较。从这些情况产生着很高的概率：购进的、为了使用和利用的劳动力的价格等同于一定量的生活物资，这个数量的生活物资根据卖者的判断是在他劳动时间维持他的生活和他的享受所必须的最低限度。这是消极的界限，劳动力的出售者本身不得不承认这个界限，尽管他多么强烈希望和努力议定一个更高的价格；它同时也是积极的界限，买者必须承认它是必要的界限，但是，他将会更加不乐于逾越它而造成他自己的损失。这种说法，内容当然可以千变万化：内容的底线又是维持纯粹的生存（个人意志可能给予这个观念的轮廓）。此外，它也是把这个观念降低到其最低程度的完全必要上。这是一般劳动力的天然的成本价格，它的更新的条件和物资，当然，在这一点上，劳动力的更新可与一种生产相媲美，即可以构成真正的、社会的价值。然而，劳动力的更新仅仅对于个人的劳动力具有最近的意义，通过维持其生命，人能够例如在下周开始时重新提供劳动力。与此相反，只要最低生存的观念包括供养妻子和孩子，它也遭到削弱：因为妻子们和脱离最幼年成长起来的孩子们本身也能形成并提供劳动力。

37 平均的社会需要的劳动时间概念既是至关重要的，也是很难应用的（犹如政治经济学的一切正确的概念一样），它必须仍然局限在出现在商业领域里的真正实物商品的生产上，因为以及一旦在这里竞争着的供应者可能制造出实际上无限量的物品和在最有利条件下的生产者——至少在表面上——能够满足整个需求。这样一来，其他的生产者为了至少牢牢保持住他们的受威胁的销售，不得不使他们的价格接近最有利的条件下生产者

的价格,或者与之持平。但是,为了不让他们的利润长久地减少,同样也试图为自己创造有利的条件。只要最便宜进货的商贩能最便宜地出售,而且他由于有大量的商品和长久的进货机会,成为参加供应者和其他人的竞争者,在这个范围内,这是商业竞争的真正原则。然而,另一种倾向与之针锋相对:切实提供的商品——不管是否是各个生产者拥有较大的能力——除了不能或者难于使不利的条件变得更有利些外,本身具有随意销售的相同的概率(试图议定一个与他们的特殊价值相当的价格)——在这一点上,他们是平等的。

但是,在商品的相互对换中,必须撇开商业的中介不谈。每一种商品以一定数量的(假定说:)相同的份数进入市场,并试图从市场上换取尽可能大量的其他的商品。在这种观察中,同一种商品的一切内部的竞争被抛开不讲了;实现了一种平衡,仿佛全部数量的商品都掌握在同一个人的手中,因此把它的力量联合在一起,而每一件(和每一组或者每一类)商品的力量,仿佛是由整体的力量决定的。因此,价格斗争在垄断者之间进行。对任何一种商品,都会以同样的努力和同样的进攻去抗拒任何其他品种的商品。

结果将是:某一种特定的商品的任何数量都制约着其他各种商品的数量,它们实际上在那种仅仅在市场上衡量的品质即它们的交换价值上,与它是相同的。在自然界也如此,根据力学理论,任何数量的能都会变为一个相同数量的其他的能,而且可以用相同数量的其他的能代替。这样一来,在市场之内,一切偶然的和一切抽象的赢利都被排除了,而且在实际上,只存在着按照一种抽象的交换价值的准则进行的一种对具体的使用价值的交换。

这种理念为了自己的实现,它要求:一切商品品种的生产条件

平等(哪怕它们对于各个品种的形式和样品仍然是多么迥然而异),所以要求尽可能有利的(最方便的)条件的相同效力,各种条件与整体条件相比的相同的比例;因为相同的比例是平等的普遍概念,而真正的平等只不过是相同比例的特殊的情况。但是,最有利的条件存在于下述因素之中:1. 存在于自然力量作为其天然价格的毫无交换价值之中;2. 存在于人的相互合作的最大的效力之中;3. 存在于人与最合适的手段(工具、机器)协作的最大的效力之中。

如果这些条件得到满足,此外,如果人的劳动的所有这些不同都归结到它的唯一可能的尺度即劳动时间上(这实际上或多或少由于它们相互间实现的关系而变得容易),那么,通过用于商品品种生产的社会平均的必要劳动时间来构成任何商品品种、因而也是构成商品的任何数量的价值的规律就适用了。社会及其中心即世界市场的发展,不断地运动着,不断接近于它的这个比较平静之点。那条规律起初具有纯粹的概念的意义,因此可以追溯到计算的综合法的规则或者同一性的原则。这仅仅意味着:增加到作为现存前提的自然力和物之中,并创造出物品的当前形式的东西,这就是一定量的人的劳动。自然力——按照前提——没有交换价值;生产所必须的其他东西(材料和工具)的交换价值,本身可以溶解为纯粹的劳动量,因此,新的交换价值就分解为它们的交换价值的块块,而增加的劳动就分解为纯粹的劳动。劳动体现在物品之中,它仿佛是透漏到了受约束的、它对免费的自然力所表示出来的过剩之中。于是商品及其所有者绝对没有必要向市场要求给他们比他们带给和提供给市场还要多的交换价值,正常情况下换入的价值必须仅仅包括:a. 它的(出售的商品的)材料和在它之中所包

含的工具价值的各种的价值；b. 为了生产所增加的劳动的价值。（换入价值的本质由于货币的中间插手而变得模糊，货币本身越不受商品的约束，换入价值的本质就越清楚，而且——作为信贷——就越纯粹地施展其作为单纯表示商品的非感性的本质。）

38 赢利或者剩余价值就是劳动力的买入价和（并非它们的产品的，而是它们）在产品中所包含的交换价值的卖出价之间的差额。在（固有的或商品的）市场上，劳动力仅仅以这种通过其联合和应用在材料和劳动手段而转变的形态而出现，因此不是作为工人的而是作为资本家的所有物出现。诚然，除了实物商品之外，而且是为了换取实物商品，劳动本身也作为提供服务出现，也就是说，一些不是体现在一种产品上，而是仿佛保留它们的可供使用的形式，通过这种形式的信息和接受本身，它们就马上被消费并消失了。它们可以作为非物质的商品，议定它们的价格，虽然它们不具有可用包含在它们之中的劳动时间来衡量的价值，而是（像制造某些物品那样）仅仅是价值，这种价值更正确地说要称之为正常价格，而且与劳动的数量和渴求的平均强烈程度成比例的，也就是说，它们的价值仅仅作为价格来表示，即可用其他商品的某一种数量来表示，因此，它们的价值总是一个分数，永远不是整数。

与此相反，制造商品的劳动力不会在市场上碰到。它们不是按其物品本质意义上的商品，而且不可能像提供服务那样意义的商品；它们与提供服务放在一起时，不是被同等看待的，仿佛所完成的交换是一种轮流交替的结果，根据轮换，任何换入的东西都会派上用场，哪怕并未直接消失在其中。作为货物生产的原则，只

有在同货物生产的关系方面、在它之背后和在它之下，它们才是可以设想的。因此，一旦只有通过它们的购入，它们才可能同生产的基础的结合，劳动力的购入必须理解为在时间上更早一些，而且早于成品货物的出售。

劳动市场同商品市场完全分开，而且处于商品市场之下。它也可以称之为隐蔽的市场，在公开的商品市场上，并不留下这个隐蔽市场此前存在的任何痕迹，并不存在任何对此的回忆。在那里，劳动力被购买和支付工资，仿佛它们就是未来的、纯粹的提供服务，因此在劳动效益里完成。

有一种假设认为，工厂（某一个资本主义的主体，假定说：是股份公司）是真正的创造者和制作者，他雇佣工人来仅仅作为助手。企业即协作的条件和首先是工具本身——这是纯粹属于工厂主所有的东西——越是仿佛变成为有生命的，一旦开动起来，就能通过它们的适宜的构造，自动模仿人的手做工和手艺，从表面上看，这种虚构就越胜一筹。如果说这些东西正是为财产所有者服务的，那么操纵它们，在特定的时刻开动它们，然后又让它们停下来，这就是他支配它们的主动权、他的思想和他的意志。被投入的劳动力没有自己的意志，而是仅仅得到分配给它们的任务，犹如一种委托，而委托是通过整体的相互关系，通过确定了计划和通过对既定的材料加工的方法决定的：在手工业工场或者工厂化的农耕之内的劳动分工，或者甚至是作为结合在体系内的机器的工具也在进行工作，由劳动的人们操作，统治着劳动的人们；因此他们不再如此直接地依附于一个当前的、外来的、给他们制订规章的意志，勿宁说，依附于一个“死的庞然大物”的现存状况，他们作为集体的整体作出反应，来对待这个庞然大物，作为整体就因此更加与使

用他们的人相对峙。

但是，对于现实的和客观的观点来说，总是而且必然是只有人的劳动才是人所创造的作品的原因，哪怕他们自己还操纵着巨大的工具，个人的劳动是个人创造的作品的原因，集体的劳动是集体创造的作品的原因，并非股份公司生产货物和价值，而是工人社会。因为只有作品具有天然的价值，因此按照这种观点，这条原则也是适用的：劳动是一切价值的源泉。在手工业作坊里，它只是通过共同的最终目标和掌握共同的方法才结合的，当然最终的目标和方法（因为纯粹是思想产物）也还可以设想为产品，因而也可以设想为进行经营的和进行领导的人的真正的财产。在真正的工厂里，它基本上是通过它同机器的共同的和必要的关系而结合的，机器构成工厂的可见的躯体。

在任何情况下都可以看到，只有它的统一体即通过理智地利用材料、计划和工具达到的这种统一，才构成真正的、生产的原则。在劳动市场上，他们虽然作为劳动力的出卖者可能联合起来，并通过排除竞争，把一种更加高的、共同的价格强加于人。劳动力实际上只能与各种企业结为一体并且从属于企业，作为一切企业和其他财富的财产所有者，仍然是组织工厂化生产的人，既是天然的——即以符合逻辑方式开发的——也是非天然即被感性经验否定的创造者，由他组织工厂化生产，因此也是通过（对他来说陌生的）人的劳动所生产的人的作品的所有者，为了保持价值，他在市场上甩卖这些作品。

39 劳动市场不以商品市场^①为前提。资本家以什么方式搞到钱来支付劳动者，或者体现这笔钱款的产品从何处来，这对观察来说是无关宏旨的。有一部分产品可能产生于在此之前的生产——，也许产生于资本家自己的劳动——，有一部分才是受到当前的和未来的生产所制约的。把货币转变为享受物资既与商品市场没有直接的关系，也与劳动市场没有直接的关系。它属于一个第三个市场，我们可以称之为零售市场，它是商品分配的正常手段。

当然，商品分配是以生产为前提的，并且可以设想为是建立在商品市场上的一种经常的流通之上的。于是，零售市场是最后的环节，它嵌接第一个环节，正如它是派生于第二个环节一样^②。它的运动是由中心走向边缘的：它把商品给予所有拥有货币的人，它甚至把商品强加于人，它渴望得到货币。货币分为无数的小份额，在零售市场上被吸收掉，然后在商品市场上，又以大宗的方式被吞噬掉。

商品市场则相反，由边缘走向中心。它是单纯的产品的汇集，产品的生产对它来说是无所谓的，它是“心脏收缩”或“挛缩”，随之必然是“心脏舒张”或“伸张”，劳动市场是在周边线之内的交流。

倘若不管在商品市场上还是在劳动市场上，交换被设想为不經由商业的中介，那么与此相反，零售市场和商品分配可能是一种购进和售出的生意，即是商人固有的领域。这个固有领域在社会的和资本主义的生产完善的体系中，可以理解为社会的提供服务，

① 从上下文看，指商品批发市场，尤其指把工厂的产品投入市场。——译者

② 第一个环节指商品市场，第二个环节指劳动市场。——译者

社会提供服务本身必须从商品市场要求并获得其价值和报酬,因为假定一切其余的提供服务表现为准生产和纳入社会整个生产的提供服务的一些部分,而且必然会转变它们的价值。反过来,一切提供服务只要它们为了能发挥作用,受到一些机构、材料和器械的制约,都可以设想为本身是按照资本主义的方式生产和应用的。因此,它们又是以它是劳动市场的一个分部为前提的,在那里,它们是在粗糙的和不加掩饰的潜在可能性的形式下被购进的。

40 因为零售市场仅仅作作为一种商品市场所引发的、必然的结果来观察,因此社会的基本结构是通过 3 个行动来描绘的,它们的主体是资本家阶级,而资本家阶级本身被设想为是由劳动手段的财富武装起来的(因此,劳动的手段不是从市场上取来的,而是在它们的位置上存在的):1. 购进劳动力;2. 使用劳动力;3. 出售劳动力(以产品价值的各个部分的形态出现)。

工人阶级极其重要地参与第一个行动,哪怕它仅仅是为了必要的东西而出售自己多余的东西^①。在第二个行动中,它似乎仅仅作为客体(作为被使用的客体)参与。实际上,在它身上存在着这个行动的整个实质的因果关系,在资本家阶级中,存在着这个行动的整个形式的因果关系。在第三个行动中,实际上只有后者自己登台表演,前者只不过还以仿佛从它身上榨取的价值形态存在着。

仅就工人阶级的作用而言,它是自由的:它的劳动仅仅是实现它的契约,即实现它由于认识到必要性而进行的交换。但是,一切

① 指工人为了必要的生活物资而出售自身的劳动力。——译者

交换(即包括出售)是随意行动本身的形式,商业是交换的实质的完善。因此,工人阶级是半自由的——即到了3个行动的半中间——,而且形式上是随自己的意愿的;它同可以假定的奴隶阶级有所区别,奴隶阶级仅仅作为工具和底层在这过程中出现。与此相反,资本家阶级是完全自由的,而且实质上是随心所欲的。因此属于资本家阶级的人可以被看作是社会完全自愿的、愉快的和实际的创建者;与之相对立的大量的人是作为半自愿的和仅仅是形式上的主体。因为对那3个行动及其十分密切的相互关系的兴趣和参与,与完全确立社会、赞同社会的存在和赞同隶属于社会的公约,可以相提并论。

然而,它^①的概念的二元结构是否是唯一可能的结构,这是一个我们现在还不认为必然与我们有关的问题。这种结构产生于商业的前提,如果商业局限在那个客体上,唯有这个客体——撇开它的作为提供服务的工作性质不讲,然而也首先关系到这种工作——使它的目的和生活原则即利润脱离一切偶然的条件,并通过它自己的本质,保证其作为必要的和经常的成就:即那种纯粹虚构的、通过人的意志确定的、非天然的商品——劳动力。于是,所有这些概念都在个别的、人的意志的理论里得到它们的答案和相互区分,因此,这个整个探索旨在迫切希望进入这个领域。

补充(1911年)。当撰写这篇论文时(1880-1887年),尚不知晓马克思的体系的完成^②。这个体系对本文的内容有过决定性的影响。期间,笔者并未发现,德国的或者奥地利的学术批判曾经用

① 指社会。——译者

② 卡尔·马克思于1883年逝世,这里似指尚未公开发表的马克思的全部重要著作。——译者

十分中肯的论据,彻底地对付“平均利润之谜”的答案。笔者尤其认为这个指责是没有道理的,即认为价值规律由于应用到一切商品的总价值上而变得毫无内容,因为总价值是不能换出的,而实际上,这只不过是一个总产品的名称,或者勿宁说,是总产品新创造的部分的名称。当然,价值规律有其意义,它可构想,劳动的年产品按其价值等于为了制造它社会必要的劳动时间,有了价值的这个尺度,它与所有从前的和后来的产品是相同性质的,可以比较的。价值的这个尺度起初在同其他商品比较(即整个产品的换出部分)时,也决定着个别商品的交换价值。然而,由于生产的资本主义的商业性质,这种关系被相互分开了,因此,剩余价值转变为利润,剩余价值按照资本的尺度即按照生产价格的尺度分配到前者^①身上。诚然,这是可以设想的。当然是一种不得已而为之的、甚至是很地道的人为的构想。

我从未承认李嘉图^②—罗特贝图斯—马克思的价值学说以其所表达的形态是正确的,勿宁说,我承认其核心和基本思想是正确的。在这篇论文里,已经暗示我的分歧意见。今日如同当时一样,我都主张这样一条原则:只有劳动创造新的价值,但是——我要补充说——,不是在相同的社会必要的时间内创造相同的价值,也不仅仅(马克思本人也是这样主张的)有专门技能的劳动创造数倍于普通的劳动所创造的价值,而且根据其适当的相互作用,部分是劳动与劳动的相互作用,部分是劳动与最合适的、实物的生产手段的相互作用,在相同的时间内可创造出极为不同的价值。通过这一

① 这里“前者”似指“个别的商品”。——译者

② 大卫·李嘉图(1772—1823年),英国国民经济学家。——译者

更正,这样一条原则得救了:在自由的市场上,商品价格围绕着它的价值关系摆动。但是,劳动力本身如同土地一样,不具有天然的价值。它的价值根据它的性质,根据供求量的大小和迫切性浮动,而且也根据它的出售者即劳动者自身的联合力量浮动。其上限是通过它的可利用性确定的,因为它是被购进的,用于帮助企业家所想要做的事务,其下限是通过孤立的工人单纯维持生计的需求确定的。

第 二 卷

本质意志和选择意志

意志与理性是统一的。

——斯宾诺莎

意志是形象的根源。

错误的意志破坏形象。

——伯姆^①

^① 盖奥尔格·伯姆(1661-1733年),德国音乐家。——译者

第一章 人的意志的形式

1 人的意志的概念应该从双重意义上去理解。本文的整个内容要求对这个概念有正确的理解。因为整个精神的作用被称之为由于参加思维而引起的人的作用,所以我这样区分:意志,只要在它之中包含着思维,就是意志;思维,只要其中包含着意志,就是思维。人人都想像着一个相互关联的整体,各种各样的感情、欲望的冲动和渴望,在整体中有它们的统一。然而这种统一在第一个概念^①里必须理解为一种现实的或者自然的统一;在另一个概念^②里必须理解为一种思想的或者人为的统一。在前者意义上的人的意志,我称之为人的本质意志;在后者意义上的人的意志,我称之为人的选择意志。

2 本质意志是人的身体的心理学上的等价物,或者是生命的统一的原则,只要把生命设想为处于现实的形式下,思维本身也属于现实(*quatenus sub attributo cogitationis concipitur*)。本质意志包含着思维,犹如有机体包含着大脑的细胞一样,大脑细胞的兴奋必须想像为与思维相当的生理学上的活动(无疑,语言神经中枢肯定也参加这种活动)。

① 指意志的概念。——译者

② 指思维的概念。——译者

选择意志是思维本身的产物，因此，只有在同它的发端者——思维的主体——的关系上，才赋予它以固有的真实，哪怕这种固有的真实可能为他人所认识，本身可能被他人所承认。

意志的两种如此不同的概念，有一点是相互共同的，即两种意志都被设想为活动的原因，或者是对活动的支配，即从它们的存在和性质可以推断出它们的主体的某一种特定的行为作为一种很有可能的行为，在有些环境参与制约的情况下，作为一种必然的行为。然而，本质意志是建立在过去的基础之上的，而且必须从中解释，形成中的事情如何从它而来：选择意志只能通过与它自己相关的未来本身来理解。前者包含在胚胎里，后者包含在形象里。

3 也就是说，本质意志同它自身与之相关的活动的关系，犹如一种力量同它自身进行的工作的关系一样。因此，在任何活动中，必须也会以某种方式假定本质意志的形成，活动的主体要理解为个体的、人的有机体，这同样也理解为在心理意义上组成这种个性的东西。本质意志是运动所固有的。为了正确把握它的概念，最好撇开外部客体的整个独立的存在，有关的感觉或经验最好仅仅在其主观的真实中去理解。因此，在这里只有心理的现实和心理的因果关系；这是想说：只有存在、欲望冲动和活动的各种感觉的共存和演替，最好把它们设想为在其整体和相互关系中，完全产生于这个个体本质的原始胚胎结构；尽管这种特殊的发展也受到感觉材料的制约，即受到修正（即感觉的材料就像一般称之为外部世界的东西一样；就像在这个外部的世界里，身体依赖食物和其他东西，这样才得以维持，也才能发生变化）。

选择意志先于它所涉及的活动,而且仍然留在这种活动之外。它本身别无他有,只有一种以思想假定的存在,而活动同它的关系则是作为它的实现。二者的主体通过外力的推动使(一般被设想为毫不运动的)身体运动起来。这个主体是一种抽象,它就是人的“自我”,只要它除去一切其余的特点,并把它基本上理解为是进行思维的:想像可能的、由它所产生的影响的(很可能的或者肯定无疑的)后果,用一种最终的结果来衡量,最终结果的理念被坚持为准则,以此对这类可能的影响进行挑选、清理,并确定一个将来变为现实的过渡。根据这个概念,思维好像用力学的强制,对神经、肌肉、因而对身体的四肢产生着影响。因为这种观念只在一种物理学的或生理学的观察之内才是可行的,所以这里就要求,把思维本身理解为运动,也就是说,理解为脑的功能,把脑理解为客观的、填满一个空间的东西。

4 根据这种看法,作为本质意志,意志的问题是如此丰富多采,犹如有机生命本身的问题那样丰富多采。有机生命的特殊的本质意志是人类天生的,犹如任何其他物种的身体和灵魂的形态是天生的一样;单一的人达到其充分的和成熟的存在,就像他本身所表现的有机体,有机体是通过悄悄的、不断进步的生长由一个胚胎发育起来的,胚胎本身隐藏着(心理的和身体的)确定性,正如这种确定性是由与生育者相适应的细胞的结合所创造的一样。

因此,按其渊源,一个人应该被理解为一个天生的和遗传的人,然而在父亲和母亲的素质的混合中,在对他产生影响的周围环境的特殊性中,他也有些原理,从这些原理中,他作为一个新的和

有差异的人,至少可以发展某些饰变。他的成长与身体发育的每一个阶段相一致;在有机体里存在着多少力量和统一,在他身上就存在多少力量和统一。正如人在成长变化过程中必须理解为是一个自主活动的人一样,因此本质意志的产生也是必须理解为自主活动的。但是,这种变化成长显示着把认识作为由于种种力量的推动而成为一种其速度难以名状的运动,这些力量由于出生的种种结果而不断地增加了,丰富多采地形成了,出生的结果可能把这种单一的本质与有机物质的起初的形态结合起来。这些力量做着肉体意志自己的工作,越是接近这个意志的渊源,(面对自己)所作的工作就越少,此外,也被置于周围的环境所提供的条件之下。但是,不同于内在倾向的环境条件越来越突显出来,只有这时才能观察到变化,变化(相对独立于前辈们的能力)仿佛是自力更生形成的。在胚胎时,自力更生的手段几乎等于零,在儿童时期十分重要,而且——一般而言——与年龄同步上升。

如果说像身体一样,在每时每刻意志都是不同的,那么,根据这种观察,它的个别的形成本身就可能设想为意志行为的一种演替,任何意志行动都是以所有先前的意志行为——一起构成现存的有机的力量——和外在刺激的某种特性为前提的,所有先前的意志行为——直至追溯到最初的素质即原始意志,原始意志以这种有条件的方式包含着一切先前的意志行为,不是作为逻辑的可能性,而是作为现实的可能性,甚至是极高的概率,于是,在有些既定的其他条件下,概率变成为必然性,必然性又变成为现实。在这个过程中,那些素质和倾向就变为能力,不过在能力之中,那些素质和倾向本身作为本能冲动继续发挥作用,在同原始意志的核心以及通过它与它的整个其他的发展或分衍的不间断的相互联系

中,继续发挥作用。因此,原始意志作为一个确定了的整体,如果在某一点上设想为这种发展业已完成,面对着各种事物,它就感受到各种影响,而且也施加着各种影响。任何这种影响在充分的意义上都是可以叫做它的(这种意志的)行为,只要它整个处于一种变化之中,变化又是受到它自身所制约的。然而,所有那些促成发展“奇迹”的力量,在这里也依旧是生机勃勃的,而且不断发挥作用,因此既可以理解为这类愿望的主体,也可以理解为这些力量赖以产生的一种更高的秩序或方式,犹如个人一样(只要这种概念能够服务于这个目的)。所以,倘若我们把个人的发展设想为他的愿望,尽管要这样理解,即仿佛有一种未知的、无止境的东西在一起发挥作用,从中帮忙,那么,我们就必须学会把处于发展之外的愿望,按照变化和成长的方式来判断,即包括在这里也要认识,主体基本上是一种代表的主体。人们可以说,在这个主体身上发生一些事情,而不是它本身进行一些事情;如果不是为了区分,强调那些意味着整体变化的事情,而且如果不是由于行动的那种普遍的感觉,我们本身的意志就知道这些事情。严格地说,行动的那种普遍的感觉与我们的主观上理解的整个状况(这就是我们所拥有的和认识的真正包罗万象的首先和唯一的),是一致的。

5 对动物的器官和功能的最普遍的划分,区别为植物性的(内在的)生命的器官和机能以及动物性的(外在的)生命的器官和机能。但是,同样有足够的理由假定有一种植物性的意志和一种动物性的意志,必须设想两者(如同在躯体里的身体结构一样)结合在动物意志里,并且是相互起决定作用的。然而,这种结合在人的特殊性质和活动中显得很奇特和至关重要,因此——对

于心理学的观察来说——,有必要以同一种方式从动物性的和植物性的意志中区分出人的或心灵的意志(和生命的这种本性),犹如后两者的相互区分一样,同时有必要设想把这3种本性统一在人的本性里,犹如前面那两种本性统一在一般的、动物的体质里一样。

植物性或有机体的意志的活动,从根本上是受受到的或感受到的刺激(材料的刺激)制约的;动物性的意志的活动从根本上说是受知觉或形象感觉(过度敏感的和运动的刺激)制约的;心灵的意志的活动从根本上说是受思想或言语的感觉(智慧的或精神的刺激,它们再也不能根据其材料的运动的价值来估计)制约的。

植物性的生命是整个其余生命的基础,而且本身被假定为实质上不屈不挠的,但是一切特殊的活动都作为它的饰变和表现。植物性的生命完全在于它自身和适合它的力量和形态的保持、积累和再生产,作为变化着的各个部分之间的关系的保持、积累和再生产;它就是涉及自身的存在和影响:吸收材料、营养液的循环、保持和更新器官。

动物性的生命主要是变成了对此必要的和自然的外在运动,作为涉及到其他的物或者生物的力量付出:神经支配和收缩肌肉组织,达到通过运动改变整个身体或者它的四肢。

心灵的生命表现为传授信息,也就是说,通过符号对同类生物产生影响。因此,尤其是使用发音器官说话,传授信息本身从中通过有声的或无声的讲话得到发展,这就是思维。

但是,正如在动物性的生命里业已准备着和安排好传授信息一样,一切属于这种生命的能力和活动都由于讲话和思维而变得丰富多采,特别专门化了,提高了。整个第三种必须理解为第二种

的发挥反作用的饰变,第二种必须作为第一种的发挥反作用的饰变^①。然而,在人的本质意志里,必须设想这3种生命会聚一起,只要它们是一个统一体。人的本质意志是有机体的意志,是由动物性的一心灵的意志界定的;它是动物性的意志,同时由有机体的意志和心灵的意志来表示的;它是心灵的意志,本身受到有机体的一动物性意志的制约。它的一切动机最终都建立在有机体的生命的基础之上的;这些动机在心灵的意志里既保持其方向和导向,也保持其最特殊的形式;动机的最重要的和最习以为常的表现,在动物性的意志里显示最为明显。

我据此确定若干组心理学的概念作为人的本质意志的形态,在这些形态中,本质意志自身的肯定是通过对其他东西的肯定或否定来实现的。只有正面的意向是由这个名称来表示的:但是这个名称也同时让人认识其负面——意志让人认识不满或勉强。在任何形式里,真正的或者创造性的和驱动性活动的心理价值,都与易于接受的、过于敏感的或者智慧的活动的价值结合在一起,因此它们就是后面这些活动的秩序和相互关系,正如在生理学的意义上,动物神经系统的中枢器官具有这种意义一样。因此,一种特定的接受总是一种特定的付出的开始或倾向(*conatus*),付出尾随接受接踵而至,而且必然是在其最小阻力或最强拉力的方向上。与从某些事物得到的印象(或理念)相结合的,必然是某些作为表示自己本质反应的倾向(或理念)。而意志既能理解为同那些事物的关系——也就是说,与对它们的感知、因而也是与对这种活动的

^① 这句话的“第一种”指“植物性的生命”,“第二种”指“动物性的生命”,“第三种”指“心灵的生命”。——译者

关系——,也可能理解为与这种由内向外的活动的关系。在这两种关系中,只要它们是正面的或者肯定的关系,意志就是通过它自己的本性和准则而有规律地被确定的:与事物本身的结合,倾向于和准备着进行相应的活动。

6 在人的意志里,天生的对某些事物和某些活动的乐趣,我称之为它的普遍的、动物本能的本性或者它的中意。我们从中解释一切只能通过一种随着胚胎素质就有的心理结构的发育和正常的生长才能解释的东西。在有机体的欲望冲动渗透着和控制着包括人的整个生命和活动以及文学创作和追求这个意义上,这就是有机体的欲望冲动的总合。在这里,一切单一化了的理念或感觉都必须由这种原始的统一中派生而出,而且仍然处于必然的相互关系之中。

这种统一要用三重属性来理解:A. 作为一般求生的意志,即肯定促进生命和否定妨碍生命的活动或感觉;B. 作为要求饮食以及与此相关的活动或感觉的意志;C. 作为要求繁衍后代的意志——在这个界定中,概念就满足了:因为再生产^①从根本上来讲就是生命;再生产只有在特殊的感觉或者活动必然成为自己所需的程度上,才变成成为一种特殊的意志的内容。这些需要和渴求也在人的感觉的协调中构成基调,与这些需要和渴求相适应的机能是一切有机体所共有的。

各种倾向和厌恶的所有那些差异都是建立在它们的器官强有力的状态和它们得到满足的基础之上的,倾向和厌恶作为身体的

① 这里的“再生产”应指“人的自身的繁衍”。——译者

感觉和情绪既产生个人持久的特征,也产生作为个人暂时的特征。需要和渴求一般被看着纯粹身体的状态。实际上,人的真正的精神即思维感到中意的一切东西,都能证明与此有关,而且立即产生反作用。但是,原始的和原本的、至少是在形成中所有动物的本质都共有的外在的和内在的中介物是感觉器官,即神经系统。各种感官像身体其他部分一样在享受着,部分是自我享受:在这当中,它们也直接受到有活力的器官的性质和状态一起的制约,但是随后也受到自己的性质和状态的制约;它们部分地享受它们的周围环境,享受外部世界,它们以特殊的和丰富多采的方式参与和觉察周围的世界,感觉这个外部世界是令人舒服的,或令人反感的,肯定的感情或中意以及否定的感情或不合意并未引起相应的动作,而是转变为真正的意志的表现作为动作,意志的表现通过输出的神经纤维使肌肉收缩。

人们必须或者把动作的原因作为动作加以研究,而这是以理解整个生命和个别生命及其发育由一般生命所派生为前提的。但是这样一来,就是以一种受此制约的神经兴奋的理论为前提的,神经兴奋在外力的相互作用下产生、传播,部分又向外传递信息,部分通过分子的新的平衡均势转入相对的安静或紧张的状态。或者人们必须描绘各种感觉的历史和相互关系,然而这些感觉只不过是那些生物的一客观的现象的主观的现实。任何细胞、任何肌肉组织和器官都是本身联合一致的意志的某种总和,犹如意志处于同其自身及其外部的关系之中一样。整个有机体的情况亦如此。它的各种变化只要是由内部(由神经中枢)发出的、生命赖以维持的运动,这种变化总也是受到同时的、由外部感觉到的印象制约的。

在人身，印象只能作为动物性的一心灵的印象来观察，倘若表现被设想为是由主管有机生命的各神经中枢发出的：这就是一些本能的运动和意志的表现，通过运动或意志的表现，某种被感觉到了的东西就被肯定或被否定。整个意志仿佛通过感官向各种物提出问题，试验和检查它们的特性；然后它自身进行决定和判断：它们是否令它中意还是不中意，它们是好的还是坏的。在这里，只有当(脊髓和脑的)动物性的和心灵的神经中枢和器官本身是植物性的生命的表示(依赖于交感神经系统的中枢)时，才设想这些中枢和器官是参与的。因此，设想与此息息相关，各种感觉器官本身同样也是作为肯定的(或者否定的)意志中意的很多方式，只要各个感官的性质是纯粹建立在原始素质的发育之上，在各个感官的性质的种种具体情况下，感觉器官本身就同样意味着诸多形式的中意。基本上是主观的感觉作为触觉、嗅觉和味觉，最清楚地表现在这个特性上，它们是最直接享受的器官。

7 与此相区别的是作为本质意志的另一种即动物性的形态：习惯。这就是由于经验而产生的意志或乐趣；原先冷淡的或者令人不舒服的理念，通过它们与原先令人舒服的理念的结合和混合，就会变得令人舒服些，直至它们转入生命的循环，而且仿佛转入血液之中。经验就是实际锻炼。在这里，实际锻炼就是教育培养性的活动，就像在那里纯粹的发育似乎是原因一样^①。实际锻炼首先是由于发育引起的，而且必须因此得到解释，就像它从发育分离出来，而且在发育之外和并立于发育，作为奇特的因素保

① 这里后半句似指上一句的意志或乐趣变为血肉的一部分。——译者

持下来,因为个人的生存环境或条件的更为坚定的参与,实践印象的协调的更为丰富多采的工作会遇到这些环境和条件。

发育和生长(在正常的过程中)是容易的、可靠的、普遍的(整个有机体的);实际锻炼起初是困难的,由于经常的反复而变得容易,使不可靠的和不确定的动作变为可靠的和确定的,形成特殊的器官和力量的储备。无数微小的影响积少成多,达到这种结果。正如逆反的东西、敌意的东西引起痛苦一样,陌生的、不习惯的东西,在其表面力量的范围内,首先引起畏惧(本能的畏惧),如果危险正在消失,不会带来痛苦,经过经常反复的影响,畏惧就削弱。因此,令人畏惧的和令人厌恶的东西起初也变为能忍受的,最终甚至变成令人舒服的,正如由于经验也会促成相反的转变一样,相反的转变变为一种退化和摆脱习惯。

对于事物平静的和轻松的感觉(统觉)或占有(同化)遇到的阻力,通过自己的、在实际锻炼中日益增加的力量加以克服。然而,这种力量的增加有一定的、有规律性的局限。过分的锻炼就是过分的用力,这样做的结果或者牺牲(影响)其他的器官,或者锻炼过的肌肉产生直接的疲劳,整个有机体的间接的疲劳,也就是说,倘若没有足够的替代力量,储备的力量就会枯竭。这样就可以解释,原先容易的和自然的^{活动},时间一长就会变得困难,最后变得成为不可能;令人兴致盎然的感觉和^{活动}会变成索然无味,甚至会变成令人痛苦;饥饿和口渴由于猛吃猛喝会变成饮食过度,性欲渴望会变成厌恶——总之,意愿会变成不乐意。

但是首先是,原先的倾向所驱使的东西会变成习惯,原先令人舒服的东西则更加会变成习惯。因此,一些建立在中意之上的活动的特殊方式作为习惯了的活动,就更加容易地和更加奇特地出

现：某一种特定的生活方式（因此也是天然的环境）作为习惯变得对动物舒服了，最终变为不可或缺，某一种特定的食物和它的同类伙伴也如此。

在这一点上，人也完全是动物，哪怕他有自己的方式。人们也许可以说，人是习惯的动物，是他自己习惯的奴隶等等，这样就表达了普遍的和正确的认识。只要人作为动物的同伙一起面对着有机生物的另外大的分类，那么习惯就是他的精神的本质的和实质的东西。一切实际锻炼、因而也是习惯，都是以某些感官的感知为前提的，即人的习惯也是以理解言语的符号为前提的。

但是，如果一种动物习惯于某些东西和习惯于对它们的享受，这些东西直接与生命和活动息息相关。此外，如果它特别习惯于某些对它来说是必要的和由特殊的知觉制约的动作、劳动，它就必须练会这些动作和劳动。最后，如果它习惯于各种知觉和观念的与此同时发生的、对此发挥作用的和因此被促成的过程和相互关系，通过现存的联合，高等动物习以为常的联合行动作为既有东西的补充，就是建立在此之上的，那么智力作为这些方面的能力就要区分开来。

在人的本性里，这些方式只不过是专门化了和饰变了的，因此人们可以区分：人的生活的习惯、工作的习惯和观念的习惯，但是，所有这些习惯通过无数的、而且相互交叉的线而结合在一起。众所周知，这里最令人惊奇的是，人们能够做的和认识到的东西是如何与人们喜欢的和有感兴趣的东西相一致的。因为，能够做本身即力量的感觉，的确就是一种要做出成果的欲望和意志，有机体有必要以这种方式生活，才能至少以它现有的完善保持下去；因为不使用的器官，不进行锻炼的力量，会由于萎缩而枯萎，正如它们的活

动是它们得到营养的条件和现实一样。从中可以理解,习惯即能够做的原本的原则,在多大程度上同时也是主动的意志。因为人们认识到的和能够做的东西就容易做,因此也喜欢做,而且人们乐意准备去做;某些东西愈是陌生,做起来就愈是痛苦或艰难,就愈是不乐意做。原文语言的表达在这方面都很重要的:希腊文“philein”,用我们的表达方式:人们喜欢这样做=人们习惯于这样做;此外,“ethelein”这个特别的表达方式,意味着“想要”和恰恰是“乐意”,然而也同时具有“习惯于”的丰富的含义。此外,人们想一想“consuetudo”(习惯、惯例)这个罗马字,来说明精神为自己的特点创造了和结合了自己的东西:如果把自己的(suum)呼吸和血液表示继承了的财富,那么,后者就表示新获得的、然而与前者变为性质相同的财产。

最后,习惯本身的意义也可以像希腊人的相应的概念“ethos”(伦理、道德、风俗)那样来观察。二者都仿佛指明各种理念或冲动之所在;它们都得到其固定的地方,即故土,它们共同的活动与此息息相关,它们要适应它、顺从它,这样就更加在内在上结合在一起。——智力作为特殊形成的共同的感觉(sensus communis)同习惯的关系,就如同各个感觉器官及其机能与中意的关系那样。

8 我把人的本质意志的第三种形式称之为记忆。这种形式只不过是第二种形式的一种特别的进化,而且在同上面的、大脑的、在人的身上优先形成的神经中枢的关系上,有着同样的内容,在同整个脊柱的关系方面,人赋予着更为普遍的概念。所以在这里,记忆要理解为心灵的生命的原则,因而也要理解为人的本质意志的特殊的标志。但是,从本质意志与整个有机生命原本相同

的观点上,人们也有理由说,意志的真正的本质从根本上说最清楚地表现为记忆,或者说,表现为各种理念的结合(因为作为理念本身,感觉或经验达到了一种可以相提并论的分离的存在)。

事实上,人们常常谈论到记忆作为有机物的一种普遍的特性和能力(赫林、赫克尔、S. 布特勒,最近尤其是赛蒙,都提出有关观点),并且试图把动物的本能解释为遗传下来的记忆。不过,动物的各种本能也同样可能普遍作为习惯来理解,如果把各种本能放在同物种的关系、而不是放在同个体的关系来观察,本能也无非是习惯,因为有机体的推动力——此外,推动力是不能反过来追本溯源的——把这种能力和倾向吸取了进来,而且倾向于把它们作为越来越强大的和在内在上越来越与之相结合的胚胎,超越个体的生命,继续延续下去。

习惯和记忆的关系也相似:后面的概念在脱离前面的概念,然而同时,作为一种愈来愈大的强劲又倾向于返回到前面的概念。在这个意义上,英国的心理学家们(李维斯、罗曼斯)提出了智力消减(lapsing intelligence)理论作为解释众所周知的现象的公式:所谓随意的、亦即在思维的共同作用下或者——在动物身上——某些特定的知觉或观念行动的共同作用下的行为,变成不随意的或无意识的,也就是说,只需要一种越来越小的或者越来越一般的刺激,就能显现出来;这一个过程的一般内容从根本上意味着智力活动与动力学的冲动的连生;但是同时必须注意,不管是任何方式的接受,还是任何方式的付出,都只能通过它们共同派生于有机体的统一体,才能得到解释。因此,它们结合的可能性作为一种胚胎,必然包含在其中。

如果根据一般语言的含义,记忆就是再生产印象的能力,而现

在在科学的概念里进行了普遍化,记忆是作为重复有的放矢的活动的的能力,那么如果人们不知道,印象本身就是活动,不知道在整个特殊的生命都是饰变的有机生命的概念里,就隐约地包含着作为吸收营养和再生产的统一的这种双重含义,这将是无法理解的。然而,如果说,这种统一的部分是在发育中保持下来,部分是通过实际锻炼形成的,那么它最终是一种特殊的联系,这种联系需要学会才能保持住。联系存在于一切按其本质受到真正的、人的聪明才智所制约的活动中。学会部分是自己的经验,部分是模仿,但是尤其是接受指点和教导:必须如何做,必须做什么,才是正确的,才是善的,哪些东西和哪些行为是有益的和宝贵的。因此,这就是记忆的真正的财富:知晓正确的和善的东西,去爱它,并且去实践它。因为作为记忆,知道和肯定正确的和善的东西是一回事儿,犹如习惯某些东西和肯定某些东西是一回事儿一样;对某些东西中意和肯定,也是一回事儿;虽然在这些肯定当中,没有任何一种肯定,仅仅自身也会有相应的活动作为必然的后果,而是它们的结合也只有^{在克服越来越重大的阻力时},才会有相应的活动作为必然的后果。

心灵的生命一般的表现是讲话:向他人传授自己的感受、愿望和各种各样可能的知识的经验或者在沉默的思维中告知自己。尽管语言本身作为含义的知识和言语符号的价值的知识,如同作为联结它们和应用它们的能力一样,也是必须学习才会的——当然,实际练习和习惯起了最大的作用——但是,(正是由于掌握技艺)被说出来的话很少依赖思维,一般仅仅依赖瞬间的中意,依赖突然产生的思想,突然产生的思想的意义是从讲话人的状况和既定的环境中产生的,尤其产生于所提出的称呼、要求和问题。

诚然,中意总是可以解释为无意识的判断,正如它在我们语言中也被界定为个人的任意判断一样。因此,中意在整个生命中有选择地统治着,包括在幻想中的生命里即在记忆的那种形式里,记忆的形式根本尚未受言语符号的制约,但是倘若这种形式一旦存在,它就会像其他的理念一样,不断地以丰富多采的方式再生产。

但是同样地,习惯了的大量的理念作为幻想或记忆的功能,最大限度地发挥着作用。最后,不过有些理念,同它们的结合本身就是一种记忆性的结合。这是想说:它需要回忆或者一种特别的突然想法和思想,仿佛一种对它们进行区分、认识它们的价值并且据此才确定为它自己的理念的尺度和天平。但是,像讲话一样,整个其他的基本上是由幻想、记忆或者理智一起制约的人的劳动,作为一种创造性的和艺术的劳动,同大多数的动物、而且与人最为相似的动物的劳动有着明显的差别。

因此,正如智力同习惯的关系、感觉同中意的关系一样,理智作为语言、思维和思维的劳作的的能力,同记忆也有着在同样意义上的关系。如果说记忆同时是心灵的中意和习惯,那么,习惯则就是一种低级的(动物性的)记忆,而中意则是基本的(有机体普遍具有的)记忆。

注: 斯宾诺莎重新在人的意志里认识了记忆。人们不妨看一看《伦理学》第3部分命题二的一段话,它是这样开始的:“但这里我只指出一点促使大家注意:即我们不能凭借心灵的命令作任何事情,如果我们对它没有记忆。譬如,如果不能记忆一句话,我们就不能说那句话。但是能否记忆或忘记一件东西却不在心灵的力量之内”;在讨论一个异议之后,这段话是这样结束的:“那么我必须承认我们所信以为自由的心灵的命令与我们的想像或记忆

并没有区别。除了作为观念的观念所必定包含的肯定以外，并不是别的东西。所以心灵的命令之起于心中与现实存在着的事物的观念之发生具有同样的必然性。由此可见，凡相信他们说话、不说话或作别的事情皆出于心灵的自由命令的人，实无异于白日做梦。”^①

但是，我们当然认为，如果谈一谈选择意志的各种形态，这就是更准确地来把握这个真理。

9 然而在这里，首先要以若干普遍的观察和对另外一些概念的界定，对迄今为止的观点进行总结和拓展。

A. 尤其是一切人的活动、即有意识的和称之为习惯的活动，只要它们是属于本质意志，就必然是从本质意志的特性和它的每一次兴奋的状态中派生的。兴奋状态中就是我们必须理解为心境或者情绪的状况，或者也必须理解为决定性的观念、意见、妄想的状况。但是非常普遍地称之为感情，感情似乎同时还表明着方向或方式方法；人们的行为如何使人心情愉快，如何使人习惯，最后如何使人感到好。无论如何，在脑海里面要有某种神经力量的库存，只要这种库存没有在脑本身里施放出来，它就采取通往肌肉的途径。但是在这里，它部分是通过现有的外部刺激，部分是通过有机体（神经系统）的相互关系决定的。在有机体内，训练有素的各种网络通道就是那些要求力量最少的通道。因此，所有这些活动作为力量的付出和使用，都是受到在此之前的或者同时的专门的

^① 这段引文见《伦理学》中译本第96页（北京商务印书馆，1958年版）。——译者

吸取力量所制约的,吸取力量本身只能通过劳动,别无他途,哪怕仿佛是在遗传的基础上发生的。这种劳动就是脑的形成和成长,由于在从植物性的系统中不断吸收营养的情况下发生的心灵的机能本身的作用,促使脑的形成及其生长。

通过这种机能得到实际锻炼和增加的、但同时也为外部所接受的力量,就是知识的经验。所以有这种力量,部分是由于各种感觉器官的——单独的和结合的——生产,感觉器官的生产每次都是在脑海中现存的、包含着部分从前的经验的力量的共同作用下实现的;部分是由于所有其他器官的劳动,尤其是通过感觉和脑指挥的劳动;在所有的劳动中,脑的作用最明显的是自己的说话:同时是极为复杂的脑和肌肉活动的实际训练,而且又是通过自己听觉的感知的接受;最后,部分是由于脑自身的特殊的活动。

脑的特殊活动有3种:1.保存和再生产直接的理念,原本的“记忆”的机能;2.理念的形成并结合为各种独立的景象,这些景象仿佛有自己的生命,并且似乎是活动于“内部的眼睛”之前,这是极为“主观的”劳动,也就是说,受到记忆的一种奇特的能制约的劳动即幻想的劳动;3.通过对主观的劳动的命名、接受和排斥,融合和构成各种观念——这就是有意识的回忆,只有从回忆才产生一个特殊的分支——进行比较的、用概念运作的思维或计算。

B.某些特定的中意的形成作为意志的基本方向的形成,最为依赖内在的条件——素质,和最小依赖外部的条件——周围环境。在习惯的形成中,可以设想素质和周围环境起着同样的作用,但是在记忆的变化的发展中,可以设想周围的环境起主要的作用。这就意味着,仿佛实际锻炼的成果和那种作为学会而有所区别的实际锻炼的成果都受到了重视。因为众所周知,实际锻炼的可能性

虽然受到素质的制约,而且成功也是十分迥异的。但是,一种弱的素质通过强有力的实际锻炼至少可以与一种强的、然而锻炼得很糟糕的素质并驾齐驱。这既适用于某些特殊艺术和劳动效益的素质,也从根本上适用于某些特定的举止、行为和思维的素质。人们习惯于——在这一点上叔本华的理论传统的观点是一致的——作为灵魂的素质和特性(即在身体的素质和特性之外),区分知识的素质和道德的素质。但是同时,前者也完全被理解为能力,只有后者才被理解为好感或反感^①。对于当前的观察来说,只有几种意志,它们一方面在整个身体的构造上有其客观的现实性;另一方面,在任何状态下同时也是某种程度上完美的能力。通过那些本质能得到中意的东西和活动,能最清楚地认识它们;此外,通过那些本质容易习惯的东西和活动,也能最清楚地认识它们;最后,通过本质具有(容易的和美好的)记忆的东西和活动,也能最清楚地认识它们。

C.但是,一切属于一个人的中意(也就是说,人的本能)、习惯和记忆的东西,都可以理解为从它的本性到它的固有的内容可以掌握和加工消化的,办法是让它与它的本性构成一个整体或者一个统一体。或者:如果把中意设想为与个体的本性的原始特性是完全一致的,因此它只能通过整个有机体的生长,在有利的环境下,才得以形成,那么,习惯(通过实际锻炼形成的)则是另一种本性,而记忆(通过模仿和学会)又是第三种本性。

但是,任何一种动物的生物的本性,在接受和排斥、进攻和防御、接近和逃遁等方面,是不可改变的,或者用心理的和同时是心

^① 这句话里的“前者”指“知识的素质”,“后者”指“道德的素质”。——译者

灵的方式来表达：在乐趣和疼痛、要求和厌恶、希望和畏惧等方面，是不可改变的，最后，用中立的和逻辑的概念来表达：在肯定和否定方面，是不可改变的。整个生命和愿望都是自我肯定，因此，也是肯定或否定另一个生命和愿望，根据其可能处于同自我（作为灵魂和肉体的统一体）的关系，如同它感到或预感到（也就是说，渴望或厌恶）是好的或坏的，是友好的或敌意的一样，而且对方也处于同样的程度上。

但是，我们的特殊的本性或者我们的固有的自我的整个内容，可以界定为我们能够做的或者我们有能力做的事情；我们的本能、习惯和记忆的整个相互关系可能界定为我们的现实的力量，也就是说，我们曾经想要的东西和我们现时想要的东西。后者在个别的愿望里特别通过下述方式来表现：a. 通过各种感觉的直接的（本能的、植物性的）表现，这种表现与各种感觉并无不同：作为身体的抽紧（收缩）或伸展（扩张），这样一来，个体至少就发挥作用；b. 通过各种感官向着（表示的）动作、表情和声调的过渡和蔓延；c. 通过把它们提高和澄清为判断，作为说出来的或者按说出来的方式想像（设想）的句子，这样一来，个体就是郑重地表现了自己。

然而，除此而外，一个人的力量和本性还表现在客观上是他奉献的东西上：现实，其中他的存在和工作被设想为原因，也就是说，他的影响、他的事迹和他的作品。但是，若干这些奉献越是困难，人就越是依赖对他的同事和师傅的模仿，才能掌握这类技艺。因此，为了能作这种奉献——模仿——，人也具有一种特殊的素质和喜好作为可遗传的特征，如同在动物性上与他最接近的人一样。

D. 从所有这类表现中，人们试图认识人的内心或者本质。如果说人的本质本身在其所必要的行动中，无非是盲目的欲望和冲

动,那么,这种欲望和冲动表现不同于在植物性的生命里,不同于在动物性和心灵的生命里。如果其特征重要而深刻,我们在那里^①就称之为热情,作为享受的欲望冲动,即普遍的“求生欲望”,这种欲望显示出它的最大的能量就是生育的欲望或者性欲。那么,除此而外,我们还可以称之为“事业欲望”,或者把动物性的力量的行动乐趣称之为勇气,最后把心灵的“创造的欲望”或者对在记忆或者幻想里很生动活泼的东西进行整理、塑造和传送给他人的乐趣界定为天才。人人都有某种程度上的热情,人人都有某种程度上的勇气,人人都有某种程度上的和某种形式的天才。然而,所有这些特性都必须设想总是处于同某些特定的奉献的关系之中,这样一来,第一种特性就最少能有所变化,最后一种特性就最多能有所变化^②。于是就清楚地表明,对于本质意志的简单的形态来说,这只不过是一些专门化的概念,或者热情是如何建立在中意之上的,勇气是如何建立在习惯之上的,天才是如何建立在记忆之上的。

但是,本质意志一旦在这些总的形式——它们包含着选择意志的要素并使选择意志依附于己——里得到表现,我们就可以把本质意志作为天性区别开来。在一个人的天性里,热情、勇气和天才的各种倾向和力量以不同的比例混杂着。不过,热情和有生命是这个概念的原始的特征,同时也是这个概念的基础。在其作为一个人对其他人的肯定的和否定的举止的应用和实现中,这个基础就叫做思想信念,即爱或者恨。此外,还叫做勇气,作为实践这

① “那里”指在“植物性的”、“动物性的”和“心灵的”生命里。——译者

② 这句话的“第一种特性”指“热情”,“最后一种特性”指“天才”。——译者

种思想信念的友好的或敌对的行动的意志,因此作为“道德的”品质的整体叫做性情。最后,一个个人所固有的天才作为在考虑和判断自己和外人友好的或敌对的行为方式和特性时的记忆和思想意志,因此,作为给“不完全意欲”(“Velleitaeten”)表现道德的倾向和意见的概念,是由作为良知的普遍的一致界定的。

E. 意志的各种品质与这些形态息息相关,它们被羡慕,被褒扬,被崇拜,或者被蔑视,被斥责,被辱骂。在一般的领域里,善良的意志,勿宁说是被强调为善良的意志,与能力和完美的奉献相反,它是全力抓紧现存的各种力量,这些力量的抓紧在某一次活动中或者在某一件完成的作品里,有其客观性。因此在这里,行动的力量——作为行动可能性的性质——和意志——作为在此前一直被包拢在一起的行动的现实——分道扬镳了:前者作为一种流逝了的和坚定的、实质的意志,后者作为机能、因此也是作为自行分解的、流动的力量,其关系就如潜能与动能的关系一样。

一般而言,力量和能力是作为——命运的或者一位神的——被接受的天赋出现的,而人本身在其坚定不移的统一性和个性中既被理解为完成了的劳动的创造者,也被理解为活动本身的劳动的结果。不是在特殊的意义上,因此是在尚需观察的意义上,认为人(在此之前,在思想上)就曾想要并且选择了这种劳动,而且曾经可能想要别的,而且尽管活动和意志被设想为是一致的。单一的和特别的意志似乎是渊源于整体的和普遍的意志,是从中产生的。

根据这里赖以为基础的界定,纯粹的发育和与此相反的、对现有素质的真正的实际锻炼(除了学习的培养和应用外)的区别是重大的区别。整个的、已经发育了的人,尤其是他的特殊的特性:智力、理智,全力参与实际锻炼,用心理学的说法就是,他的大脑的某

些特定的神经中枢,全力参与实际锻炼。因此,对于活动或者对于单一的意志的判断,就涉及整个的本质,即涉及作为充分的原因或者有作为包含充分原因的整体——否则,其影响或者局部将会是另外的样子:因为它如此,所以其影响和局部就必然如此。因此,在整个本质意志上,对一些持久的特性要进行区分,它们不是把本质意志作为力量和实质来解释,而是在上述的意义上作为意志和活动来解释:后者如果强大和重要,就是它的特殊的长处、精明和美德。即一般的美德是毅力——行动力和意志力:在行动的领域里,它的特殊的表达方式可以说是勇敢,在事业的领域里,可以说是勤劳(或者严肃、勤奋、认真)。这些都是热情、勇气和天才等的相关的概念。因为后者在把意志称之为天然力量和天资时(虽然可在不同的应用上),可能局限在一种意义上,而前者仍然特别被视为理智的意志,被视为人的努力、实际锻炼和劳动的原则。

然而,在这些美德及其形形色色的变化之中,却找不到意志的固有的和道德的善,因此也找不到人的善。正如人们通过他自己的能力和技艺是一种特别的、稀罕的和有用的人一样,不管他叫做一个好的手工业者也好,一个好的士兵也好,一个好的作家也好,但是不是一个好的人一样,那么人们通过那些美德,通过那些好的有毅力的意志,在某些想像的奉献里,也许是一个很精明的、一个很重要的人,但是永远不是一个好的人。人之所以是好的(对于这个普遍的概念而言),仅仅被假定在其同其他人的态度上,因此只与本质意志的第二类的表达方式有关系。人的这种好是意志的直接友善的——有利的倾向,是体贴(正如一位诗人所说,“崇高的性情之花”)、是乐意同甘共苦,是依恋和感激地回忆生活的友好的伴侣。因此,我们喜欢把“思想信念”的纯洁和美,作为诚挚和诚实。

正如我们所说,尤其把“性情”的深邃和高贵界定为善;但是把“良心”的好和正直,把那种懦弱的、也许是诚恐诚惶的小心谨慎,界定为忠诚。

从这3种品质中,可以引伸出所有天然的、道德的价值。然而与之相比较,意志的前面的那些一般的精明,不管一般对它们的评价有多么重要,在道德的领域内,必然是作为淡泊的美德出现的。由于一类判断同另一类判断的混淆,在相同的讨论中,产生了很多混乱。不过,那些淡泊的美德,只要令人愉快,促进他人的福利,是有益的特性和力量,而且似乎是以这种倾向被实践,它们当然就具有道德上的重要意义。与此相反,倘若缺乏这些美德或者走向其反面,则不仅受到蔑视和斥责,而且一般也表现为侮辱人的、因而是凶恶的意志(它会激起不乐意,正如善良的意志会引起同情一样)。美德会受人钦佩,缺德会受人蔑视,缺德也被看作是敌人的特性,然而,前者也同样可能是令人畏惧的,后者可能是令人舒服的和有利的。

注(1911年):这里所强调的对习俗的价值的区分,对于社会生活的概念上的观点,即对于共同体和社会的反命题尤为重要,但却往往为那些毫无概念的作者们所忽视。与此相反,霍布斯十分强调这种区分的重要性,他说(《论人》第8章第9节):“勇敢、聪明和节制这3种首要的美德,只要它们不是既利于公团,也利于用它们武装起来的各种个人自己,就不是作为公民的公民的美德,而是作为人的公民的美德,因为正如一个公团固然只能通过良好的公民的勇敢、聪明和节制来维系,但是同样,它也只能由于它的敌人的勇敢、聪明和节制所破坏。”

10 另外一种完全不同的观察,把意志作为思想的产物,即作为选择意志并使之成为自己观察的对象。因为这种观察的可能性就已经是以人的有机体的意志成熟的形态作为它的条件为前提的,而存在于任何记忆中的、为未来活动的观念的无数的苗头,只能达到形形色色的形态。被设想的各种倾向或者力量排列为或者被排列为一些体系,在这些体系里每一种倾向或者力量都有它自己的位置,在同其他的倾向或力量的关系中,各得其所,各司其职。然而,一旦想像这种统一体面对着思维,它总是整个人的本质的一种表现自己、发展作用的可能性。一种被假定的目的,也就是说,一件必须得到的东西或者一件希望能发生的事情,总是提供着尺度,根据这个尺度决定应该进行的活动及其方向;是的,——在彻底的情况下,——旨在达到目的的思想控制着一切其他的思想和考虑,因此也控制着一切可以随意选择的行动;它们必须为它效劳,对它有益(*conducere*),或者至少对它是无妨碍的。因此,很多目的归纳到一个目的里,或者很多有关目的的考虑聚合在一个共同的目的上,实现共同的目的似乎会在总体上促进这些考虑,即似乎是一种手段。这样一来,它们本身就愈来愈被降低为手段,即在同更高的目的的关系上,而且通过这个最高的目的,降低为手段。所以思维对愿望的彻底的统治表现为一种目的的等级结构,在这个等级结构里,一切愿望最终都被引导到一个最高的和最普遍的目的上,或者引导到若干这类目的上,如果这类目的相互独立,而且具有同样巨大的意义,它们相似并立的话。然而根据所提出的概念,这些最高的目的在这个意义上从思维给予它们以承认和确认。这样一来,它们拥有绝对的影响,根据这种情况,一切愿

望的现象都必然派生于在它们之上或者在它们背后的思想,或者必须从中得到解释。

在(自为构想的)悟性的任何行动中,趋于这种统治的倾向都在发挥作用。因为任何现实的知觉也都服务于产生于本质意志的推动力的引导和方向。知觉虽然并不产生动机,但它给现存的动机以指示。观念和思想甚至会提供必要的条件或偶然的原因,让意志的潜藏的力量发挥出来;然而,这种意志的潜藏的力量,从本质上讲对此是独立的,犹如自然力独立于运动的规律一样。

但是,思维以主宰者的身份自居,它变成了上帝,上帝从外部命令惰性物作运动。因此,它自身必然被设想为脱离原来意志的(它的确是从中产生的),被假定是自由的,本身表现为和包含着意志和愿望,而不是它被表现和包含在意志和愿望里。因此,选择意志的可能性是建立在此之上的:思维的工作在涉及一个未来的举止时能够持之以恒,而且似乎是独立存在的,虽然在把握着和保持着它们的思维之外,思维的工作纯系子虚乌有;由于这种既作为意志的状态也作为运动的状态先行于其他的意志状态和运动的状态,并被感觉到是促进其他的意志状态和运动状态的,因此意志状态仅注意到它们的心理的方面,运动状态仅注意到它们的身体的方面,而且因此产生这样的结论,即认为灵魂(或意志)对身体产生影响,这是不可能的,因为灵魂(或意志)与身体是一致的。在这种情况下,千真万确的是:只要许可认为那些思想产物的存在(这在恰当的理解下完全是偶然的),那么一种思想的真实就对现实的真实产生作用——思想的意志对现实的意志产生作用(因为被感动的可能性在心理上还必须解释),思想的物质对现实的物质产生作用。作为对其复杂的生理学过程的表现,是脑的一定数量的能

通过神经和肌肉传入到四肢去。

11 选择意志应该首先根据它同下述几个方面的关系分为的 3种形态：

a. 一般地同一种自由的举止的关系，或者同选择一种对象的关系，也就是说，在与此有关的一种活动中，这种形式叫做深思熟虑。在这里是这样设想的，两种本质上敌对的理念相遇：即一种是乐趣的理念和一种是不乐意的理念。在思想里表现为前者是一种愿望的根据，与此相反，后者则是另一种愿望的根据。它们在思想里相互和解，而且它们也能相互效劳。深思熟虑作为意志是针对一些痛苦的事情的，从本质上不想要的事情。但是，仅仅是为了以此促成的、从中产生的令人有乐趣的东西才进行考虑，这种令人有乐趣的东西是原来真正想要、同时要想的和希望会有的东西。然而，后者必须暂时放松，退居后位，作为隐念仍不予直接公开宣布。于是，勉强理念就服从意志，而意志的理念又服从勉强，它们变成一致。共同的意向和目的，即一种无条件受欢迎的、过分的乐趣变得自由了。如果为了另一种乐趣而放弃一种乐趣，或者接受一种痛苦以避免将来的痛苦，也会发生同样的情况。

本质是对立。因为通过对一项将要进行的事业进行思维活动，把目的和手段严格分开，由于它们的对立，分开是彻底的和明确的，其中一个是另一个的否定，即目的是好或者乐趣，手段是一种弊端或痛苦。两者本身都不会被感觉到，因为它们都是思维的客体。但是，它们被假想是对立物，作为概念，它们除了一起被置于一个标度之内，毫无共同之处。因为其中之一被假定为另一个的原因，所以一旦想要的乐趣似乎足够大，足以使这种“牺牲”得到

补偿,在涉及到想要的事情上,它会被假定是必要的。因此,原因和效果就根据它们的“价值”来比较:它们必须是用同一单位可以比较的,即分解为它们的要素,归纳为两种大小共同的计量单位。因此在这里,乐趣和不乐意的一切品质作为不现实的虚幻的东西而消失:它们必须转变为纯粹量的区别,所以在正常的情况下,一定数量的乐趣和一定数量的痛苦是相同的,而且是针锋相对的。

b. 选择意志的另一种形式在于它是针对某些特定的单一行为的,我称之为心愿。这种形式产生于一个成熟的、对其可能性进行思考的“自我”。自我在其确定的目的的关系上具有持久的存在,哪怕这个目的是为了很多其他的目的而存在,只要它们把这个目的确定为联结点,自我就会持久地存在。于是勿宁说,在这个目的的范围内,一切其他目的都必须依它而行:原先的目的都派生于共同的大量的智慧经验——即作为对令人舒服的感觉和物品的回忆和认识——,那么在这个目的里,所有这类关系几乎完全销声匿迹。因此,它只支配着一大堆它所面临着的和隶属于它的相同性质的和无关紧要的可能性,而每一次决定着让这么多成为现实,即仿佛为了产生所想像的作用似乎正好需要这么多的可能性变为现实。多数单一的、可能的行动似乎作为现实的客体浮现在思维者的眼前,仿佛被连接和放置在一起,才能不再叫做他的可能的意志,而是他的切实的意志。此时,他的真正的意志作为“决定”处于他和各种物品之间,但是作为他的意志是完全彻底的,即对他根本无能为力的和毫无实质性的,因此创作者又同样能轻而易举地瓦解和消除他的工作。然而,只要工作存在,他就能以此去抓住事物的本质,并且通过他的意志去处置它们,只要意志本身被设想是对事物产生作用,或者主体被设想为直接的因果关系(按照身体的

方式),那么就很可能和必须按照他的意志行事,即按照一个榜样或者一条规章行事,在榜样和规章里包含着那个由于个别的事件而获得其特殊轮廓的形态的普遍特征。

c.但是,什么是涉及行为的心愿和决定?这就是涉及思维本身的概念:即一项关于在特定的意义上应用言词的有约束力的判断,思维者可能和想要在他讲话的句子里照此行事,同时他也能够把这种统一体作为一把尺子应用到真正的事物和关系的比较和与之相适应的名称上。因为概念本身是纯粹的思想的产物,例如一个圆的概念,根据与之相似,把平面上现有的或构思的图形都视为圆,并且按照圆来对待。在这里,思维在其固有的贡献中可能明晰可辨,它的贡献在于反经验的多样性和可变性,形成并坚持简单的和恒久不变的模式,若干现象都能与此相联系,以便更好地使一种现象可以用另一种现象来表示。例如正确或者有益和适当等概念,是思维者构建的或者证实的,以便在判断或者行为中照此行事。他用它们来衡量,哪些东西对他有价值,他必须做什么,才能如愿以偿。在业已作出的决定里,或者已经暗含这类概念,和按其要素已经包含这类概念,或者它们作为普遍的公理被应用到这上面。

在深思熟虑里,实现着的行动与思想本身相吻合。心愿的情况与一种普遍性的对此的态度一样,很多具体细节都隶属于普遍性。最后,概念让实现在行动里是不确定的,只能在思维本身里作为它真正的实现的结果。为了理解深思熟虑,人们必须研究意图和目的;为了理解心愿,必须以目的为前提,研究各种原因;为了理解概念,必须研究目的,它可能是为此目的才构想出来的。

12 据此,选择意志的总形式——它们本身包含着本质意志的要素——应该被理解为一些思想的体系,即意图、目的和手段的体系,一个人在头脑中把它们作为他的机构,这样就能理解和把握现实,因此从中至少可以引伸出他的随意行动的基本特征,只要它们不是产生于他的本质意志的总形式。这种体系一般就叫做努力奋斗。这就是控制选择意志的东西,虽然选择意志的载体可能已经想好了这一大堆愿望和目标,而感到这些愿望和目标是他自己选择的。从中尤其产生着他对他其他人友好的或者敌对的态度;通过态度服务于努力奋斗的概念,一种态度或者另一种态度,对他来说容易对抗这样一种必须克服的偏见,凡在他的思想意识不确定的地方,则更难抗拒这种偏见。因此,追逐个人名利的人没有接受表象之忧虑,表象的作用可能是一种同样的、真实的作用。说出来的真话可能挫损的东西,谎言能改善它。良知教人克制他的各种感情,如果这些感情是丑恶的和令人厌恶的。在公开暴露它们可能会有害的地方,就把它们掩藏起来,这是一般的善于处世、精于世故的概念和规则。然而,接受或者抛弃它们的表现,根据环境的要求,往往表达截然相反的感觉的表情,而不是表达真正的感觉的表情,但是首先是掩盖他的意图,或者传播这样做无把握:这是由深思熟虑所主导的行为方式所固有的,而且这是在他的另外的界说里机构的概念。

追逐个人名利的人不会无谓而为;他的所作所为,都应该给他带来收益;他所给出的东西,应该以别的形式再返回到他那里,他总是考虑着他的实惠;他是自私自利的。深谋远虑的人只想要最终的结果:他表面上干很多事情,但是这是在他的精心计算中定好了的,按其价值是扭曲的;他的行为的结果不仅应该重新补偿全部

的损失,而且为此给他带来收益,原来耗费的任何部分都与这个收益不相符——这种所获就是目的,不许牺牲特殊的手段,而是只能对现有手段因时因地正确安排、精心计算和准备加以利用来取得。因此,深谋远虑更多地表现为在广泛的行动的相互联系上,而不是表现在个别的小步棋、姿态和讲话里。追逐名利的人寻求他面前的短距离的捷径;他认识到他依赖于偶然的事件,寄希望于幸运。深谋远虑的人知道自己的优越性,他是自由的,他对他的目的信心十足,他是他的权力手段的主宰,他在思想里让权力手段依附于他,按照他自己的决定指挥他的权力手段,哪怕它们运行在它们自己的轨道上。

一个人可能怀着、拥有和利用关于事物的一般的或可能的进程的认识和看法——不管它们是否可能由他确定——,因此也是认识自己的和外人的相对立的(因此是应该克服的)或有利的(因此是应该争取的)力量或权力,我把这整个认识和看法称之为他的悟性。为了让计算正确无误,悟性必须以一切苗头和估计为基础。这就是可以支配的、适于有计划应用的知识,是关于统治大自然和人的理论和方法。有悟性的个人鄙夷一切朦胧的感觉、预感和偏见,把它们看作在这方面无用的和令人怀疑的价值,并且只想根据他的清楚而明确把握的概念,来制订他的计划,采取他的生活方式和建立他的世界观。因此,悟性作为自我判断,也同样用他的谴责来对待自己所做的(实际的)蠢事,正如良知也责备自己的所谓的丑行一样。前者(“悟性”)是选择意志的最高或者最富有才智的表现,后者(“良知”)则是本质意志的最高和最富有才智的表现。

13 控制着一个人的思想系统的最高目的只能是在思想里想要的,只要这种想要是一种坚定的愿望。最高目的就被设想为未来的、即将到来的乐趣。它不是处于自由的状态下,不是作为人们——根据愿望——可能做的或者放弃的,把握和应用的或无用的东西。勿宁说,它是陌生的东西,可能是他人的意志、他人的自由的内容,必然有别于自己的行为 and 举止。因此,是大家都希望和渴望的东西:幸福。这起初无非是一些有利的、令人舒服的情况,能使生活和工作轻松一些,让事业获得成功,能安全可靠地经历艰难险阻;无非是一些情况,也许能预见和预示,然而也许不能完全或者根本不能促使它实现:例如好天气。少数我们想要的东西,我们也能够或乐意成为一个我们想要促使实现和达到的目的。

然而,无数人努力奋斗争取、追求和追逐的幸福,仿佛位于一个人们必须达到的目标上;人们追求迅速得到,因为要求十分强烈,或者因为人们担心它会跑掉,或者别人会抢先夺走——或者仿佛它在人们的面前迅速消失,必须赶上去,抓住它,或者来自远方,被箭或者子弹击中。在这种观念里,幸福犹如一个外在的物品,人们可以通过使用他的力量去控制它——如果人们那时候有幸的话,也就是说,如果偶然的情况能提供有利的话。然而,人们也可以对它抱有希望,或者——根据其概率——计算着,能够采取什么行动,冒什么风险:估计着失败或损失的危险,像玩游戏比赛的人那样。不过在这里,不断的或者反复的尝试,也又与追名逐利和拼搏一样,仿佛人们想成为偶然本身的主宰。

实际上对各种事件的正确的预见是对此进行统治的一种方式:虽然人们不能够改变它,人们喜欢以此为取向,以期达到享受

好事和避免坏事。因此，正确的预见省去无谓的尝试，能鼓励进行别的、更有前途的尝试。但是，正是这种预见只在有限的领域里是可能的：作为纯粹的实际的认识，它是极不可靠的，作为从原因得出的认识，它是极不充分的——倘若它既可靠又充分，那么它就可以扬弃偶然的概念，然而，在一切可能发生事件的领域里，作为不寻常的或者未知的情况的作用，仍然留给偶然以最广阔的回旋空间：距离越是遥远，成果越是不依赖我们自己的力量，越是不依赖于一种坚忍不拔的意志的性质所确定的我们自己的力量，偶然的活动空间就越大，虽然这种力量仅仅时不时地是其命运的一种可靠的因素。

但是，倘若幸福被努力争取，被追逐，那么，未来的事件，由于思维，会变得同一件物品一样，它的实现是由事件的原因所制约的，而物品的成因作为自己的可能行为似乎是提供给予使用的。因此按照这种观点，人决定着他的选择意志作为对手段的支配，人把他想像中的自由的一部分变为其对立面——起初本身仅仅是一种假设的对立面，但是通过实行选择意志，变成为现实的对立面。在一般情况下，人是他自己的主人，现在他自我束缚，变成为他自己的债务人和奴仆。诚然，这整个概念在其纯洁性上只能作这样理解，如果整个这样的随意的活动被想像为一种牺牲，亦即设想为自身是不乐意做的，勉强而为之的，因此，只有想着（唯一希望的）目的的思想，也就是说，只有想着享受、实惠或幸福的思想，对此可能促使自愿的活动，而自愿正是涉及到自身的不自由或者自我强制，因为外来的强制和强迫破坏着自愿。整个选择意志包含某些非自然的和错误的东西。无拘无束的旁观者的那样感觉适合于它，倘若经常把这种活动称之为“人为的”、“勉强的”、“有倾向性的”、“有

意的”，那种感觉就发挥作用了；这是一种美学—道德的反感的
感觉，在生活和文学创作里，这种反感常常以强有力的方式发挥着
作用。

14 然而(正如众所周知的那样)，人们千方百计地追求享受、
实惠或幸福；猜测最好的东西在很多不同的事情上。但是，根据它们同3种生命^①的关系，这些东西又是能够进行区分的。此外，在每一种生命之内，又可能一分为二；因为倘若思维本身也保留着享受，而且在它的活动中基本上拥有这样做的乐趣，则各种目的就显得不一样；倘若它所包含的、隶属于它的、然而也许并不因此而不那么激烈的欲望和渴望就是在它里面的真正的和基本要求的东西，则又是另外的样子。因此，后者就是下层的“那一部分灵魂”即广大群众的满足；前者是高层的那一部分的灵魂，即少数的、优选的和高贵人的满足。

人们可能是一个很典型的随意行事的主体，包括在心灵方面，然而仅仅知道一般的幸福，却不知思维的享受为何物，因此，这样一种主体不会突然想到努力去争取这种享受——除非为了别的、他认为是真正的目的。反过来，某些人不太注重一般的幸福，但是为了他们感到值得追求的东西，他们又会为了目的，不择手段。然而，大家在这一点上是一致的：他们想拥有手段或者一种给他们带来安全的权力，通过使用这些手段和权力，能为他们争取随时想要的享受，要多少有多少。

因此，霍布斯^①的观点是对的，他认为，“首先作为全人类共有的

① 指前文所谈的“植物性的”、“动物性的”和“心灵的”生命。——译者

普遍倾向提出来的便是，得其一思其二，死而后已，永无休止的权势欲”。“造成这种情形的原因”，他说，“并不永远是人们得陇望蜀，希望获得比现在已取得的快乐还要更大的快乐，也不是他不满足于一般的权势，而是因为他不事多求就会连现有的权势以及取得美好生活的手段也保不住。”（《利维坦》第11章）^①正因为如此，追求金钱的这类渴望几乎具有相同的内容，因为金钱——在某种特定的社会状态下——就是和意味着拥有一切物品和享受的权力，金钱可以为自己搞到这一切：这是普遍的财富，抽象的享受。

然而，真正的目标是不同的，正如它们应该通过努力争取的方式来表示一样。一般而言，我首先使这两者并立：a) 自私自利，aa) 虚荣心。从普遍的粗糙的和“感性的”东西——它们本身经历着多方的发展——，直至特殊的、精细的和智慧的表现，都存在着自私自利。但是，除了有机的—动物性的刺激外，自私自利赖以为基础的思想动机，用刚刚提到的那位作者的一句话来表示是再合适不过的：“整个精神的享受在于让其他人围绕着自己，人们可同他们相比，自己又能发表高见。”（霍布斯语）这就是虚荣心或卖弄风情之所在，对追求目标故弄玄虚，好听褒扬，争强好胜，想留芳人世（“imponieren”）。如果这些对自己的权力及其对他人的影响的享受恰恰是努力奋斗的目标，那么享受欲就是与自私自利共有的普遍的特性：因为寻求有益的东西仅仅是为了最终的享受。尽管自私自利的人也放弃享受而骄傲，理智的人要思虑未来的前途，他会宁愿先要有益的东西，而不是令人舒服的东西。自私自利也好，

① 中译文见《利维坦》第72页（北京商务印书馆，1986年版）。——译者

好虚荣也好,都是社交的动机;虚荣心需要别人作为镜子,自私自利需要别人作为工具。

自私自利具有特殊的形态,它很注重把可以进行各种可能享受的手段作为特殊的目标——正如前面已经表示过的那样——,这就是 b) 金钱欲。于是,在涉及外部物品方面,虚荣心就变为一种追求自我享受的特殊的方式,即 bb) 获利欲,这是金钱欲的精致化了的形式:进一步追求金钱和财富的增长,即追求金钱和财富的一个绝对的数量,因此绝不会受这个数量的限制,勿宁说,与它按比例增长,即达到真正的金钱欲得到满足的程度,而金钱欲又返回来,听任获利的思想去自由驰骋。但是,它们共同的东西,可简单地用贪欲这个概念来表示。

如果说自私自利利用其他人作为工具,那么,它就应该称之为努力争取非物质的和只能通过思维把握的手段,即努力争取可资利用的人的意志及其关于自己的强大力量的舆论,这可称之为 c) 雄心。然而,对于物、尤其是对于人的最完善的统治,在一定的意义上是通过“科学”产生的;科学的优势在于,它是关于事物相互关系、普遍的条件的知识,因此作为对未来的预见和预示而产生的。因此, cc) 求知欲可以服务于一切其他的目的,诚然也能自我更迭,而且也能完全建立在自身的基础之上。求知欲在其最纯粹的形态下,依然是虚荣心的一种发展和形式,尽管思想家和科学家由于意识到他的眼力的高瞻远瞩及其内含,对他自己提出的意见感到满意和幸福(著名的诗句是这样表示的: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*——幸福在于掌握认识的原因),因此,高贵的求知欲高高地凌驾于一般的虚荣心之上。然而另一方面,雄心和统治欲会神不知鬼不觉地相互转换。统治者想要被尊敬:外在的标

志是,他想看到和感觉到人们承认、畏惧或者热爱他的权力。有雄心的人想要进行统治,哪怕仅仅是为了摆脱他人的统治和战胜他人的嫉妒。

15 所有这类动机——根据这种观察——无非是思想里的一些虚无的愿望,或者一旦中意的东西成了思维的对象和最终目的,无非是中意本身的不由自主的欲望和方式;因此,依据这些对象和最终目的,产生单一的随意的行动,随意的行动系统地处于与此相互联系之中:它们不像作为本质意志的特性那样,不是直接的乐趣和欲望冲动和某种程度上对于特定的工作、行动或事业的精明,不能用工作、行动和事业的价值和善来衡量它们自己的价值,因此除了它们的主体将会应用很多业已存在的和供它使用的、似乎会引起所希望的效果的手段外,不能再从它们身上得到任何别的东西。不会产生一种表示和意味着主体个性的独特的行动,而是这个手段与一个抽象的主体想要的和会去做的东西越是相同,这个手段就越是正确,抽象的主体在自身之外拥有和了解它的无数的适于达到各种目的的手段,只是认为他的任务是掌握住那些用来达到发挥作用的手段的数量:接着是最为简单的和轻松的操作,这种操作自动“开始”,而且在适当的地位又自动“装上”,任务便完成了。

因此,在涉及其该完成的事业的任务方面,意志不能被颂扬为“善良的”意志,即表现在尝试和努力中,各种尝试和努力总是也必然还会出现,这样才能创造性地发挥充分的能力:选择意志不是面对完成,也不是面对能力,而是它只能面对着实现;但是实现虽然在一个行动、一项事业里打上选择意志的烙印,行动和事业可能会

受到赞扬或者指责,但是颂扬或指责永远不会联系到促使这样做的意志上,既非在漠视道德的意义上,也非在道德的意义上。所以不会在前者的意义上,因为选择意志不是一种属于人的本质的现实;所以不会在后者的意义上,因为选择意志永远不会包括对共同本质的直接的肯定,这种肯定只能渊源于思想意识、性情和良知;因为纯洁的和自由的思维总是必然会一再追问这种肯定的原因或目的,而且只能在同自己的福利的关系上去发现原因或目的;只有关系到自己的福利,他人的福利才有意义,因此才必须服从这种意义,才必须依附这种意义。

人们将会仅仅把聪明作为固有的美德和思维本身的机灵加以承认和羡慕,依仗聪明,思维为既定的目的选择着正确的手段,并且预见他的活动的成果,竭尽所能,使各种已知的情況变得有用。聪明是脑的美德,犹如“快”是腿的美德、“敏锐”是视觉和听觉的美德一样。它不是一种人的美德,因为它并不表示人的整个意志。聪明人对他的任务和他的努力深思熟虑,反复推敲;如果他的计算是善于找到一些不同寻常的手段,并且在此之上营造各种复杂的计划,他就是狡猾;如果他拥有某些正确的、抽象的知识,了解关于人的事物外在的相互联系,不为感情或偏见所误导,那么他就是开朗,在他的概念里,他是清楚而明确的。从这些特性的结合和统一中产生出选择意志及其实现的坚定不移,因此,这种坚定不移又被作为一种坚强,作为罕有的特性受到羡慕,不过也会令人惧怕。

16 倘若从本质意志的立场来判断这些努力奋斗的方式以及选择意志,则是另外的样子。在本质意志里,它们只不过

是它的高度发展的变化形式,即:在直接的和真正的意义上属于它的一切东西,只要是表示人的相互联系和统一,就表现为非常善意和非常友好——实际上,身体的形态、灵魂的形态或意志的形态,与生俱来就给予每一个这样的本质以本质意志性质的实质,这些形态表明人的统一——,与此相反,“利己主义的”思想则表现为非常敌意的和非常凶恶的,由于利己主义的思想,个体意识化的原则就提升到登峰造极的地步。

于是,在这种不正确的、然而很深刻的观察的意义上,性情或者心,包括思想意识和良知,就与善结合在一起,甚至相提并论,仿佛善是必要的属性;与此相反,老谋深算的人和有意识的人,因为被认为“毫无心肝”和“毫无良心”,因此也被视为坏人和恶人,利己主义被视为同出一辙,具有憎恨的和敌意的思想。实际上,利己主义者对别人的幸福和痛苦是无所谓的,愈是彻底的利己主义者,对他人的祸福就愈是漠然置之,他们的灾难也好,他们的福祉也好,他都不放在心上。然而如果显得有益于他的目的,他既能有意地对他们的灾难落井下石,也能让他们的幸福锦上添花。

相反,“心地”的纯粹的和普遍的恶,正如“心地”的纯粹的和普遍的善一样,是罕见的,几乎是不可能的,而且前者是后者的补充。从本质讲,个人对他的朋友们都是善意和友好的,而且也会认为他们是善意和友好的(只要他们善待他);但是在思想里对待他的敌人又是凶恶的和敌意的(他们虐待他、攻击他或者威胁他)。

那种抽象的或者人为的人既没有朋友,也没有敌人,他自己也既不是前者,也不是后者,而是在涉及所追逐的目标时,他只知道有盟友或者对手;两者对他来说只不过是力量或权势,用仇恨和愤怒的感情来对付一部分人是不得体的,犹如用爱和同情的感情来

对待另一部分人是不适当的一样。倘若在他的内心存在着或者产生着这类感情，他的思想会感到它们是陌生的、碍事的和不理智的，他的任务是压抑、甚至是排除这类感情，而不是怀抱和维持这类感情；因为它们包含着一种肯定和否定，而肯定和否定不再受自己的利益和计划的制约和局限，因此它们会误导人们采取未经深思熟虑的行动。

诚然，抽象的或人为的人这时可能是恶的，会采用敌意的办法，或者从根本上这样做，即他把所有的其他人和物都作为他的手段和工具来对待，而且他似乎也可能这样对待自己的性情和良知——无论如何，前提是：在他的心里，这些权势还是很活跃的，它们强烈要求采取针锋相对的态度，正如它们至少在同自己的成员和朋友的关系上切实往往这样做一样。面对别人的性情和良知也是如此，别人也会取他的位置而代之。但是，有人认为，行为恶劣的人也切实还有着一种劝诫的性情（而且因此有着性情的一种天然的善），在他们身上，良知的声音并未完全“聋哑”和泯灭，正如我们所知，人们不乐意放弃这种意见（这种现象的原因，在这里与我们没有关系）：因此，“良知有愧”还一直被看作还有某种善良的和正确的思想品质的残余，因为它必然不赞成对朋友恶行相待和图谋不轨，虽然如此，按其本质，也同样不会赞成对待敌人会待之善，或者不需要有适当的恶。因为对此会从朋友们的立场进行评判，会赞同性情和良知自身；只要他们希望和尊重对敌人采取敌意的行动，性情一般是好的，除非它误入歧途，对朋友报之以恶，对敌人待之以善；而且良知一般也是好的，在这个意义上是指明方向的。反过来，从这种观点出发，所有那些（按其形式）极为理智的、人们试图以此达到幸福和争取幸福的手段的努力奋斗，显得似乎倘若不

恰恰是恶的、却也是过于放纵的激情(正如语言把最高贵的激情称之为病态一样),这些放纵的激情至少在美德的范围之外,不管在何种意义上来理解美德。

此外,利己主义的——为所欲为的举止完全可以理解为敌意的、侮辱他人的行为,只要它是十分有意识的装模作样:正如所有那些情况一样,即用它来达到引起别人作出判断的目的,而对这种判断的错误,行为者是知道的,他矫装骗人。他能无中生有,搞些似是而非的东西,把它们当作是真的,给了出去;但是,谁要是接受这类东西,会以为得了什么东西,并根据所得给予回报,即——正如可以最清楚地想像的那样——为此给予某些东西;因此,这种给予的东西是他通过这类手腕得到的,窃取而来的。

正如这种随意的行为与它的一般概念的关系那样,蒙骗和交换的关系、出售和欺骗的关系也如此。假冒商品或假币,总之,谎言和矫柔造作,倘若有着同样的功效(在个别的情况下或者一般的情况下),就同真货、真币、真话和自然的举止有着同等的价值,倘若功效更大,价值就更高,倘若功效小一些,价值就低一些。关于可应用的力量的一般范畴,现实存在物和非现实存在物(或者真实的和模仿的、假的、虚构的),在质上是相同的。

17 因此,在我们的语言里,纯粹产生于冷静的理智即产生于“头脑”的东西,有别于产生于“心”的激烈搏动的东西。倘若把感觉当作是给予搏动和方向的,有别于智力,一般就会遇到这里所谈的对立。然而,以最生动和最为感性的方式进行区分:心不同于头。从前的各种理论把这种感觉理解为模糊不清的观念,把智力的行动理解为清楚的和明确的观念,时至今日,人们尚未放

弃尝试,让前者从后者作为显得简单的、因而被假设为原始的现象中派生。实际上,思维——尽管它可能显得多么理性和通过自身又显得多么突出——是一切心理活动的最错综复杂的活动,尤其是为了能够独立于有机的生命的搏动进行活动,它需要有实际锻炼和习惯,甚至为了应用像在相互关系方面的目的和手段这种简单的范畴,都要实际锻炼和习惯。

把握和区分这些概念,首先是确定它们的关系,只能通过言词观念,作为真正的和推理的思维来实现;选择意志形式的形成也如此,倘若仅仅根据深思熟虑的原因,这就是自言自语:我必须和我想。所有的动物,在一个大的领域也包括人,勿宁说是跟着它们的“感觉”和“心”走,跟着运动和跟着表现自己,也就是说,跟着一种素因和意愿走,按其胚胎,这种素因和意愿早就包含在个体的素质里,并且是与之一起发育起来的。诚然,这就是被假设为对知识的占有,是处于原始的、涉及心理存在的整个状态,后来仅仅依赖思维的器官,这样一来,就纳入一种新的秩序之中,于是这种秩序当然简单一些,因为它(如果可能的话)由纯粹相同的或者(在几何学意义上)相似的要素、即由自己制造的要素组成的。因此,出现这种情况,即正如人回忆往昔一样,并通过他的思维,抓住无数的形象感觉,这些感觉根据其内在的关系,并由现存的刺激激发而成的,在人身上交替出现,从中可以看出,在人的身上,“意志的那种优先”,也可以看出这种记忆或幻想的活动依赖喜好和厌恶的分支的系统。对此,我们容易受骗上当,因为似乎整个智慧的过程才引起感觉、欲望等等。但是在实际上,在这里总是不断反复出现既有的倾向的分配和结合的过程,和由一种平衡的状态过渡到一种运动的状态,运动会趋向于被感知的或者所想像的对象(或者仅仅

是地方),或者被排斥离开这种对象。与此相反,精神高度集中和聚精会神,因此也是感官的敏锐,基本上受到在活动中的现存的驱动及其兴奋状态所制约的;观念和思想也是受此制约的:虚构编造是由追求决定的;根据与我们的愿望、我们的中意和不中意、我们的希望和畏惧的相互联系,总之,一切快乐和痛苦的状况,我们常常想到和梦见,有些东西容易而且乐意想到和梦见,另一些东西则很少而且不乐意想到和梦见。

然而,无庸争辩,在我们的意志里,令人心情沮丧的和令人不快的观念,至少与令人心情开朗的和令人愉快的观念占有同样大的空间。因为这类观念本身也能被看作是痛苦的感觉,而一旦如此,有机体或者整个意志就会拒绝和奋力抗争,要摆脱掉它们,这并不妨碍在观念里包含那些用乐趣去感受的东西,是的,“灵魂就沉湎”于此。

18 然而除此而外,众所周知,理念结合的规律是形形色色、多种多样的,因为它们的可能相互触动和联系是不计其数的;不过,正是这种情况被低估:个体的从一种转变为另一种的因素和能力、从一种产生出另一种的因素和能力,是极为不同的,而且与身体和精神的整个构造是生长在一起的——因为是从中产生的——,正如它们是通过种种的经历和经验所形成的那样。因为一般而言,人人都在想着他自己的事情,如果他在冥思苦索,那就是有忧虑或希望,倘若不是在疑惑或考虑应该做什么和如何正确去做的話。这就是:构成他心灵活动的中心点的是他的一般习惯的和责无旁贷的事务,也是他的任务和责任,即从前的、当前的和面临的职能,他的事业和他的艺术。

正因为如此，记忆可以称之为本质意志的一种形式，因为它是一种责任感，或者是必要的和正确的东西在这种事业里所表示的一种声音和理智，一种回忆，回忆人们学过的、经历过的、想过的并且作为一种宝贝在身上保留下来的东西，完全切实是一种实践的理智，一种必然的判断(*opinio necessitatis*)，一种绝对的命令。因此，在其完美的形态下，与我们理解为良知或天才的东西，也是相一致的。

在这里，除了有机体的愿望本身是朦胧的、非理性的和又是它自身的原因外，没有任何神秘的东西在起作用。因为这些特殊的能力——当然一方面是天生的，但是又是后天形成的——是固定的结合，而如果它们转为行动，它们只能因此证明它们的倾向和它们的意向(*Conatus*)的强大。因为这类“起源”往往相互争吵和竞争，而由于人们思考着一些切实可行的东西，这样人们就已经受到诱惑，感到有一股推动力要去这样做；但是，仅仅感知就足以刺激神经和肌肉，使之兴奋起来，我们由于中意或习惯而愈感受到吸引或受到排斥，情况就愈加如此：在这里，对事物的思维的理解反过来又会针锋相对，起着阻碍的作用，在另外的意义上作决定。凡是感觉和所想的的东西作为感觉发挥作用或者甚至占统治地位的地方，我们的举止、我们的行为和讲话，只不过是我们的生命、我们的力量和本性的一种特殊的表示。正如我们作为主体感觉和知道，我们的生长和衰老的这种机能即有机体的机能也只能如此，纵然由于其他的各种感受也感觉到和知道，“精神”促使我们所做的那种行为，也就是说，一种状况和欲望，加上进行思维，观察现有的环境，这是它们所包含和要求的東西——或者无论如何，是绝对正确的东西：美的东西、善的东西和高贵的东西。

另一方面,智力的活动使自己独立,并且似乎是在自由支配它的物质,智力活动把可以做的东西分开和组合在一起,在这个范围内,情况又不一样。迄今为止,思维完全是受事业所制约的,并且为事业的理念所支撑。现在它脱颖而出,凌驾于事业之上,并把结局和成果确定为目的,但是事业本身仿佛是与此分开和不同的,它作为手段和有利的原因,然而并非本质的和必要的原因,只要很多途径都能通往同一个目标,或者诸多的原因能具有同一种作用,并且试图发明最好的手段,也就是说,使手段和目的的关系尽可能有利于目的。但是,只要成果似乎是切实受到某种手段——不管是作为唯一的或者作为最好的手段——所制约,那么,这种手段也就是必然的原因,而且必须应用它。

补充(1911年):理念的结合类似于人的结合。表现着本质意志的思想结合与共同体相适应,意味着选择意志的思想结合与社会相适应。人的个性是虚构的,犹如一种目的以及一种与此相关的手段个别的和孤立的存在是假设的一样。在本文的第1版发表时,没有明确宣布这种观点,但是,它可以从整个思想过程中看出来,因为它包含在其中。因此,笔者有时利用机会指出这种情况(例如,在国际研究所的编年史中关于纯粹社会学的论文里的第6卷,巴黎,1900年),尤其指出这样的根本差别:目的和手段是否相互包容,本质上是否同属一体和相互肯定;或者它们相互间是否——像霍布斯所描绘的人和我的“社会”里所描绘的产生于他们的个体一样——本质是敌人,相互排斥和否定。没有认识和承认这种心理学上的对立,就不可能在社会学上理解这里所阐述的各种概念。中意、习惯和记忆的意志形式,对于各种共同体的团体尤其

重要,特别典型,犹如深思熟虑、决定和概念的形式对于各种社会的团体特别重要和特别典型一样。在前者也好,在后者也好,这些意志的形式恰恰是一些责任。

第二章 对立的阐释

19 正如一种为了某些特定的目的而制造的人为的器械或机器同一只动物身体的器官系统和各个器官的关系一样，这样一种性质的意志的集合——选择意志的一种形态——同另一种性质的意志的集合——本质意志的形态——的关系也如此。把被用作比较的对象作为可感知的客体来观察是较容易的，人们通过这种观察可以认识所阐述的心理概念的对立。但是，器械和器官在这一点上是共同的，即它们包含着和表现着累积了的劳动或力量（能量），这种劳动或力量同时又给予它们所属的本质的总能量以某种确定性，并使总能量得到增加，它们只有在其共同这个总能量的关系中并且依赖于它的情况下，拥有其特殊的力量。

它们是由于它们的产生和它们的特性的不同而有所不同的。器官通过经常努力做着同一种活动，从自身出发——从整个有机体或者从现有的器官之一出发——以或多或少的完善程度，形成为此所需要的、增加了的和特殊的力量，那种反复做的活动也做着而且必须做着业已完成的事情。器械是由人的手工做成的，人的手掌握了某种在自身之外的材料，并赋予这种材料一个特殊的统一体和形式，器械是根据保留在思想里的目的的观点和理念做成的，这个新的东西应该（按照创作者的意志）为他的目的服务，而且（根据他的意见和期望）也将会为他的目的服务，因此，它作为完成了的东西适合于进行特殊方式的劳动。

由于它们的性质不同：一个器官只能在同一个有机体的统一体的关系上作为统一体存在，它要不丧失它的固有的品质和力量，就不能同这个有机体分开；因此，它的个性是衍生的或者从属的；它无非是作为整个身体以一种特殊的方式被表示出来，或者区别开来；但是，整个身体、因此通过整个身体也包括器官，其实质是唯一的个体，就此而言，是唯一的、事实上的个体，或者是一种按其个性不断倾向于某一方向的东西，根据种种经验，这种东西会出现和可能出现。与此相反，一件器械按其实质，与所有其他的材料相同，只不过是其中的一个特定的质量可以追溯到原子的虚构的单位，并且假定是由原子的单位组成的。它自己的统一体仅仅在于形式，而形式只有通过思维才能认识，即作为方向和指明适于某种目的或应用。然而，这样一种东西，可能从一个人的手中和权力中转入到另一个人的手中和权力中，可以为任何了解它的使用规则的人所应用。就此而言，它的个别的和分离的存在是彻底的。然而，它是死的，因为它不能自我保存生命，不能再生，而是只能被用坏，而它的同类只能由同样这种它所陌生的劳动来制造，即由制造它的同样的精神来制造。按照它的形象制造，或者按照它之前的形象制造。

20 形成人的本质意志形式的(心理的)实质一般就是人的意志或者自由。在这里，自由无非就是个体的生命和工作的被感觉到的或者被知晓的现实的可能性。它无非是一种普遍的和不确定的倾向(活动,力量),这种倾向在那些形式里变为特殊的和特定的倾向,即变为确定了了的概率的可能性。本质意志的主体一旦与它的这种实质相一致,本质意志主体与它的形式的关系,就

如同一个有机体的质量——只要这个质量被设想是处于从它的形态抽象出来的状况之下——同这种形态本身和同各个器官的关系一样，也就是说，它在它的各种形式之外即化为乌有，它是它们的统一体和本质。

它的各种形式由于它们自己的行动和实际练习而增长着，分化着。然而，这个过程只有微不足道的部分是通过个体固有的劳动进行的。个体发育而进入的各样饰变，作为与生俱有的形式（以及物质上讲的意志形式），由它遗传给它生育的下一代，如果条件有利，饰变就由后者形成，此外，尽管有相同的遗传因子，由后者进行实际练习，通过实际练习和应用，饰变进一步增强，或者通过特殊的应用，饰变又进行专门化；然而，单—的生物在其变化和成长中重复着它的先辈的所有这类劳动，而且是采取一种奇特的、简捷的和方便的方式。

选择意志的材料就是自由，只要这种自由在其主体的思维中存在，作为愿望和非愿望、“为”和“不为”的大量的可能性和力量，存在于思维之中。这就是思想的可能性——思想的材料。思维的手指掌握着大量这种材料，把它挑选出来，赋予它一种形式和形式的统一。因此，这个东西即形成了选择意志，处于它的创造者的权力之下，他牢牢抓住它，他若行动的话，把它作为他的力量应用它。通过行动，他使他自己的可能性减少，或者耗尽他的力量。直至此刻，他可能（根据自己的观念）也还不这样做（放弃这样做）。但是，由于他做着，这种可能性从他的范围内消失，同时，与相反的可能性即做的可能性一起消失。因为一种（思想的）可能性可能会被消灭，因为它在变为现实，而且因为它也在变为不可能。一种可能的行动的此前的愿望，可以被看作是对这种双重毁灭的一种准备。

此前的愿望扩大着一种可能性,并使另一种可能性变小,而且行动的
实施和结果愈是可能依思想而行,或者思想愈是仅仅由于其存在
就清楚表明是行动方面的必然的和绝对的原因,情况就愈加如此。
然而,正是作为绝对的原因,行动就只不过是一种工具,一种
手段,实际上,主体是通过这种工具发挥作用的,主体既是思想的
思维者,也是行动的行动者。

21 然而另一方面:实际上什么是行动(正如从这种主观的观
点所理解的行动),这完全就是先前的理念里有关的意
志,即利用各种手段——被理解为手段——完全依赖于思维,因
此,(所设想的)选择意志本身无非是这些手段的存在,只要其中一
定数量被放进一个似乎适合于每一次目的的统一体和形式里。然
而,那些思想的可能性不再是同等价值的,因为它们被设想为达到
乐趣的手段,而且它们也是乐趣的因素。倘若思想把它们作为物
加以体现,因而把自由仿佛分割为一些“部分”,它们就变得更加清
楚。因此行为者哪怕并非给出一件真正的东西,却也似乎给出他
的“一部分”自由。

如果按照这种方式来理解这部分自由,那么任何行为都是一
种购买,即通过给出自己的一部分自由,获得他人的一部分自由。
而这种概念可能或多或少适合于现实。人们接受的东西,这就是
享受或者货物(也就是说,把东西作为享受的可能性);人们所支付
的,这就是乐趣的因素、手段、若干自由、或者又是货物。

然而,这种体现^①仿佛被夺回,并重新构建自由的纯粹主观的

① 指上文的“思想把手段的可能性作为物加以体现”。——译者

概念,那么这种体现就是思维的绝对的立场(自我肯定)。与此相反,选择意志的思想在有关与自然的关系方面,把某一种特定的行动作为原因,因而通过(对一种结局、成果和目的怀抱的)自己的愿望和意志要求、命令和需要,确定为必要的,选择意志的思想一般是否定,一种人们给自己下达的命令,一种人们(首先在理念里)强加给自己的强制。在这里,“我想”就等于“你必须”或者“你应该”。人们负疚于自己的目的,也就是说,自己内疚于心。人们通过执行(命令)来摆脱自己的负疚。因此在思想和行动里,那些乐趣的因素或者有利的因素面对着那些令人痛苦的因素或者不利因素,相互排斥和相互抵消。

22 在现实和本质意志的领域里,没有两面的可能性,没有愿意或不愿意的能力,而是可能性和概率是与力量相同的,而且本身意味着活动——以一种不完善的方式——,活动就是可能性和概率的内容和实现。作为可能从中分离出来的个别的部分,只能是坚持、保留下来的东西的现象和表现,由于这种机能,坚持、保留下来的东西不仅自我保持着,而且(在某些条件下)甚至有所加强和增加,因为它从一个总库存得到滋养,总库存本身由于其周围、毗邻的东西的接触和相互影响而获得滋养和保存自己:周围、毗邻的东西既可能在心理上也可能在身体上来理解。这就是存在的东西作为过去的东西、曾经存在过的东西;与此相反,在选择意志里包含的可能性:是把存在的东西作为未来的东西、不真实的东西。前者可以通过各种感觉获得、知道,因为同一事物的被认识了的东西和正在认识的东西,前者也好,后者也好,都是现实的。

然而,未来的东西只能通过思维才能认识和知道,像一个客体一样面对思维,它与活动本身是不同的和可以取代的;客体如一种生产出来的东西、制造出来的东西、虚构的东西,但在较低的和较普遍的意义,作为一些除此而外还能通过思维用这种想像的材料做成的产物;反过来,在那里被理解为生产的東西,哪怕是在主体的创造性的参与活动下,就是有组织的物质本身的运动,运动的完成早已包含在其开始之中,因此,总是由同一个不确定的东西变为同一个比较确定的东西。

不过,在这里首先必须分解为(尽可能)相同的因素,才能以任意的形式和任意的数量,来组合这些因素。这也同样适用于本质意志的概念:一切可能都包含着一种(并非想像的、而是现实的)必须和(与此没有不同的)执行,作为在既定的条件下其发展的圆满实现和结果。正如从开花结出果实一样,动物产自于卵(*animal ex ovo*)。这是同一回事儿,不过情况有所变化。一切劳动的开始和中间与其完成即作品的关系就是如此。在这里,并非给予的是一种东西,接受的是另一种东西,因此除了一种东西是另一种东西的代价外,它们一般相互间没有什么关系——因为犹如纯粹给一种其他的材料以形式,可以理解为做成的东西是通过这种劳动买来的——而是把握住实际上总在某种程度上有生命的物质,并通过某种相互的同化,自己的本质力量流入其中,在当中变成有生命的并保持着生命,如同在生育和一切艺术创作以及思维的行动中那样。

这种观点是建立在普遍的重要的规律之上的:任何有机体的饰变作为活动力量(*agendi potentia*)的增加,都是由于活动(*agere*)本身而形成和生长的,既通过其机能形成和生长的(而任何减少、退化和死亡都是由于不用而引起的,也就是说,由于不生活和没有

愿望、细胞质和肌肉组织不再更新而引起的)。因为这条规律还拓展为这样一条定理:在同外界事物的关系上,通过活动,也就是说,通过使自己的意志针对着它,通过应用自己的力量对它进行加工和培养,必然会形成某些东西,如同一个特殊的器官(=特殊的意志)一样,以及(通过实践的练习)必然形成特殊的能力。正如“看”是一种涉及到光和被光照的物体的(一般的-动物的)活动,通过看变成了眼睛一样,正如眼睛只不过是一个器官一样,它完全处于同中枢器官相互联系之中,它受中枢器官的神经支配,并从生命的炉灶即心脏得到滋养——滋养本身受到它的固有的活动的制约——,我们也能通过爱护、关怀和照顾(amplecti)一些生物和东西,发育、保持和滋养一些对我们来说特殊的器官,尽管仅仅是心理学的-现实的器官。或者,勿宁说,专门化地形成我们一般的有机体的爱的力量。

此外,通过爱,通过向外面传递我们的生物能的信息,在其一致和持续的范围内,而且根据外界事物接近我们、为我们所感受和认识的程度,仿佛是被智慧所把握,即不断地从生命之河里感受到一种形而上学的参与,于是这个外界物作为一种有生命的-活动的东西、由我出发和通过我进行活动的东西,就像一个器官一样,就是、变成和保持是我的有机体的和真正的自身,我的存在、我的本体的一种非一次性的、而是持久的放射。作为我的创造物的呼吸的和活动的一切东西都如此:我所产生的或者我所生育的东西,通过培育和照料、饲养和保护由我移植和派生的东西,最后,通过我的智慧和力量,由我创造的、获得的、促成的和塑造的东西。但是,我在某种程度上属于这一切,正如它属于我一样。正如身体属于眼睛、眼睛属于身体一样。——哪怕在较低的意义:因为身体

可以没有眼睛而仍然活着,眼睛没有身体却不能依旧是活的。

23 因此,只要各个局部作为清楚的和特殊的部分有自己的生存,必须总是看到和想到有机体的整体同它的各个局部处于相互关系之中。整体的、一般的和所有特殊的愿望或生命,都既不是乐趣,也不是痛苦,然而一旦它是完全的和统一的,就会不断倾向于乐趣;因为按照斯宾诺莎的定义,乐趣就是向更大的完善的过渡,痛苦则是向更不完善的过渡。两者只不过是平衡的超越或扭曲,意志或生命表现着这种不稳定的均势。

然而,这正是一种必要的一致(Konsensus);对于整体是乐趣或痛苦的东西,只要其中表示着整体的本质,对于局部也必然是乐趣或痛苦。因此,对于一部分是乐趣或痛苦的东西,对于另一部分也必然是乐趣或痛苦,只要两者有一个共同的策源地和两者相互参与。也就是说,各种意志形式在这些有机的关系中,本身也相互有关系,因此在它们之前和在它们之上总有一个整体,整体表现在它们之中,并且与它们有关系。这种关系就是原始的关系,一切其余的关系都由它派生。因此,局部之间的整个统治和使命都只不过是整体这种对一切局部统治的一种反映,正如在整体的统治内部,总是不断重新产生一些相对的整体,它们又处于同它们的局部或环节的关系之中。倘若各种意志形式在思想里形成或者仿佛被确定下来,这一切也还是适用的,只要它们仅仅从内部产生,从同一个内部产生,并且以所描述的方式保持着,这一切就还适用。

也就是说,选择意志是(主观的)自由的否定,选择意志的行动是自己的能力的减少。但是行动的外在成果是一种对此的投入,

而本质意志则是(客观的)自由本身,存在于自由的个体的真实性之中,它的工作像一颗果实挂在这棵树上:不是通过克服外部阻力促成和做成的,而是产生的,形成的。通过劳动的获得和创造与通过交换(购买)的获得和占有的关系也如此。反过来,真正的创造性的劳动从自己本质的无穷性里造就本质的同类,真正的创造性的劳动同现有的、材料因素的单纯组合也处于相互关系中。材料因素的整体是死的和没有精神的,它作为一些块块和局部本身,仅仅是为了思维而存在。因此,也许也可以理解为一种外在的目的,这个目的是通过应用手段作为活动换取来的。

24 选择意志形式把单一的人置于作为给予者和接受者的整个大自然的对立面。人试图控制大自然,并从它身上得到比给予的还要多:即从它身上吸取乐趣的因素,乐趣的因素使他不₁必付出艰辛、劳动或者不快活。然而在大自然之内,也有一个相同的奋发努力的、相同的选择意志的主体与他相对立,即另一个人,这个人有其自己的手段和目的,这个人₂与他一起而且与他对立,即以他的受损害而获益,而且在努力争取获益。他们必须要么相互不接触,要么相互宽容,才能作为选择意志的主体而长期并存;因为倘若一个人拿走另一个人的东西,或者强迫他,那么,他只能采取行动,并且只能这样行动:即在存在着强迫的范围内,强迫的程度取决于所应用的手段和工具的状况。倘若手段和工具对他并非是乐趣的因素,如同对我一样(因此在这个意义上,本身即对我们俩都不是乐趣的因素),那么我这样做就不是善意对他,我没有给他本人所渴望得到的东西。他或者根本不行动,或者被迫行动,也就是说,并非出于自己的意愿行动,他的行动不是在实现他

自己的选择意志。然而,这本来应该是行动的前提条件。这是想说明:抽象的个人的纯粹的概念从自己身上搞出他的辩证的对立物来;在市场上作为商人出现的人却反对商人,作为个人出现却反对个人;即作为竞争者和对手。

反过来:正如各种意志形式相互间存在着关系一样,整个的人们也有相互间的关系,只要每一个人在其行为举止里是由他的本质意志决定的。在这里,被强迫者们的自由和固有的自我也是被强迫或暴力毁灭的,因为只有通过他的自由,才存在着一个自我。然而在这里,所有的个人在其关系中必然只能从一个整体来理解,整体在这些关系里是活生生的。于是,现在就不难理解,由于不断的、特殊的发展,各成员相互间也不断地个体化,仿佛忘却了他们共同的渊源。他们似乎不再为一个整体和约束着他们的东西发挥其职能,因此似乎不再(以直接的方式)相互分担这些职能,而是只剩下彼此的关照:人人都首先为他自己,这样一来,只有偶然地(per accidens)也为他人。与此相反,只要从整体来理解他们,那么,他们的交换也只不过就是他们职能的一种结果和现象:即作为有机体的各种饰变的存在方式的结果和现象,是自然的统一和共性的表现。

补充(根据原始手稿):选择意志的各种形式意味着作为选择意志主体的人被一分为二,尽管人作为目的的确定者和乐趣的感受者在人的真正行动中各占一半。因为每一半在概念上都可以人格化,因此,它们^①是截然对立的。我(按照迄今为止的想法)给出

① 指两个一半,即作为目的的确定者和乐趣的感受者。——译者

我的一部分自由或者我的一些乐趣的因素——但是，是给予我自己的；我感受的乐趣——但是，是由我自己给的。只有当这个旧的自我(Ego)不再是自我，而是一个真正的他人，一个“你”，这个他人切实拥有他的手段，排斥和对抗我的手段，这时这种关系才具有内容：但是借助他的手段行动，而且其中也同样确立他的目的，因此，他也从我这里得到一些东西，正如我也考虑从他那里夺走一些东西一样。然而，倘若我夺走他的东西或强迫他，那么，我自己在想，并且我单独行动，反之亦然，他也自己在想和单独行动。

25 本质意志的形式及其形态的概念，本身无非是一些思维的人造物；它们是一些器械，是用来便于理解现实的。因此，按照人的意志究竟是现实的意志还是虚构的意志这种两可的观察方法，人的意志的极为丰富多采的性质必须联系这些作为公分母的一般概念，而这样一来，相互间就可以进行比较。作为这种自由的和随意的思想产物，这些概念是相互排斥的：在本质意志的形式里，不应该同时设想有任何的选择意志，在选择意志的形式里，也不应该同时设想有任何的本质意志。

然而，倘若把这些概念作为经验的概念（作为经验的概念，无非是一些名称，通过这些名称囊括着和保持着观察和观念的多样性，因此，在特征上就变得更为空洞），那么，从观察和考虑就很容易看出：在经验中，不可能出现没有选择意志的本质意志，本质意志表现在选择意志里，也不可能出现没有本质意志的选择意志，选择意志是建立在本质意志之上的。

不过，我们发现，在一个概念的方向上和另一个概念的方向上，各种经验的倾向虽然能够相互并存和发挥作用，甚至能够相互

促进和增加,但是,严格区分那些一般的概念的价值表明,只要每一个种类都旨在谋求权势和统治,它们就必然会相互碰撞,相互矛盾和相互斗争。因为它们的内容如果表现在行为举止上的准则和规则里,内容就具有相同的性质。因此,如果选择意志根据目的和有益性安排和决定,那么,它不得不排斥现存的、传流下来的、根深蒂固的规则,只要它们不能适应这类目的;只要后者^①可能取胜,它们就不得不屈服。因此,它不只是必须排斥那些规则的问题了。选择意志愈是坚定不移地发展,或者思维愈是聚集和集中到目的上,聚集和集中到对手段的认识、获得和应用上,构成一种本质意志的特性和个性的感觉及思想的整体,就愈加由于不使用而有萎缩的危险;而且也发生一种直接的对抗,感觉和思想的总体压制选择意志,与选择意志的自由和统治针锋相对,然而,选择意志力争首先摆脱本质意志,然后瓦解它,消灭它,或者控制它。

如果我们采取和接受一些中性^②经验的概念,在它们当中研究这类倾向,就能最轻而易举地看到这些关系:人的本性和心理性质的概念,它们是按照实际进行练习的和在有些情况下经常发生的行为举止,并且以此为基础构想出来的。这类普遍的性质可能会更有利于和适合于本质意志,或者也可能会有利和适合于选择意志。一种方式的因素和另一种方式的因素可能在它^③之中相遇和相混杂,或多或少地占据着和决定着它。

倘若根据它到底是在人的有机的、动物性的生命里出现,还是人的心灵的生命一旦出现,又变得有所不同,那么可以提出下列众

① 这里的“后者”似指“目的”。——译者

② 这里的“中性”指不含主观价值判断或不带主观感情色彩。——译者

③ 指“普遍的”性质。——译者

所周知的概念：

1. 秉性；
2. 性格；
3. 思维方式。

然而，这些概念应该去除任何意味着与人的“本质”或者本质意志相同的内涵(Konnotation)，回归到各种“素质”的纯逻辑的意义上，这些素质是根据一般的现实并以此为基础设想的。但是，人们也可以这样来表述这种关系：现存的和对选择意志来说是先验的特性，被设想为是本质意志内在固有的，而且也可能与选择意志相对立，除了这些特性外，选择意志也可能为自己制造它自己新的特殊的特性，并且搞成一些诸如人为的性格等东西。然而，人为的性格除了名称外，与天然的或者源于本质意志的性格毫无共同之处。而这个名称是这样阐述的，即通过这二者^①，使变换着的现象与一个持久的或者实质的载体发生关系。因此，这个载体或者一般理解的性格，往往也将是由模棱两可的渊源汇流而成的，或者正常的举止、行为、判断(讲话)有部分将产生于思想意识、性情和良心，部分不管大或小，产生于努力进取(追逐利益)、深谋远虑和悟性。同时，无论如何应该注意，人一般和可能多么少地按照他自己的意志和他自己的规律行事，尤其是很少采取直接的方式遵照自己的意志和规则行事。

26 然而，在作思维的观察时，我们的感觉也能被人的行为举止以类似的方式所激起，就像被外界的事物激起那样，即

^① 指“人为的性格”和“天然的性格”。——译者

不仅在我们的内心唤起肯定和否定,而且心理状况和事件本身也被采取这样一种方式作判断,即仿佛感受与触觉和温度感官的感觉是相同方式的,也就是与区分感知的最普遍的方式是相同的。因为流体和干燥的对立,软和硬的对立,热和冷的对立,在大众的语言里,一般(哪怕并不均衡)也被应用到人的本质和举止的区别上。赋予各种感觉以流动(流畅)的、软的和热的;物质有这种性质,只要它富于内在的运动:因此,也区别个别的和有组织的物质,正如生命往往用河流和火焰来比喻一样,而可塑性的软则是细胞质的最普遍的特性。与此相反,材料的最后的质点是力学作用的载体,它们必然被设想为固定的、坚硬的和冷的,没有内在的运动。人们感觉单纯的思维和智力也是这样的:它的材料和材料所产生的东西也一样。也就是说,本质意志形态在秉性里占优势,本质意志的形态得到前几种评价^①——尽管选择意志的形态也能得到这几种评价——,必须理解,如何才能用相对应的评价来证明秉性等。因为在本质意志里所包含的和由它产生的东西,必然与它本身是一样的,而被设想的行动就是组成选择意志的因素。在那里^②,是个人具体的和原始的东西(原状);这已经得到一个普遍名称即天性。在这里^③,是抽象的和人为的东西,刻板化的和模式化的东西;而这就是我们想理解为机构的东西。秉性、性格、思维方式,只要它们符合天性,本身就是天然的;只要它们与机构相符合,则是人为的;它们就是一种假设的(造作的)和为了给人看的“本质”,一种被表演出来的“角色”。

① 指“流动的”、“软的”、“热的”等评价。——译者

② 指“本质意志”。——译者

③ 指“选择意志”。——译者

27 人的生活或愿望(以及整个人的活动)或者作为一种本质

的——有机的和作为这种不断进入智慧生活的丰富多采的过程来观察,只有当他们的有机的性质和他们的发育和他们的生存条件相同时,这个过程在所有的人身上才是相同的;然而,一旦这种性质和条件发生了分化,过程就不同了。据此,愿望是不可教授的;正如那句出自塞内卡^①手笔的学校的老格言所说的:欲望是无法传授的(Velle no discitur);或者只有在像一种美丽的艺术的意义之上才能教授的,艺术作品不能根据规则产生,而是必须产生于艺术家的独特的身体——精神的特性,尤其是产生于艺术家在那一方面的力量和情绪即创造性的幻想。在这里,学习无非是一种天生的禀赋的成长和培训,办法是通过实际练习和模仿。艺术的活动是这个人所固有的生活方式的一部分,讲话方式的一部分,创造方式的一部分。这种方式铭刻在真正的作品里,正如任何一个有机体的本性和力量都表现在它的所有的局部里一样,正如这种方式尤其以完美的方式包含在它的传世的产物里,并且传授、遗传给新的、与他相同的本质上。这就是作为职业的生活和生活方式。

然而,或者^②把生活理解成一种生意,并且也作为生意来经营:抱着特定的目的,把达到臆想中的幸福作为它的结局。诚然,这时可以构建一些概念和规则,它们以某种方式描绘、证明、传授最好的方法,去实现目的和取得成就,让每一个人成为有能力进行逻辑行动——实际上,所有的人在所有的活动里都进行着这种行

① 卢修斯·安娜伊乌斯·塞内卡(公元前4年—公元65年),古罗马哲学家、作家。——译者

② 这个“或者”与本节开头第一句话的“或者”相对立。——译者

动——的人，都能理解和运用这些概念和规则。

力学最清楚地表现整个这种理论的本质，力学本身无非是应用的数学，数学无非是应用的逻辑学。应用力学的原理可按下述方式道出一条普遍的原则：以尽可能少地使用力量或劳动达到尽可能高的利用效果。但是在涉及任何一项针对某种特定目的的行动时，这条原则的内容可以这样概括：应该以尽可能完善的方法，通过尽可能方便的简单的手段达到目的。或者应用到一桩想赚钱的生意上：用尽可能少的成本，去达到尽可能高的利润，或者，尽可能高的纯收益！应用到作为这种生意的生活上：以尽可能少的痛苦、努力和艰辛，或者（通过劳动）以对物品或者生命活力的最小牺牲，获得大量的乐趣或幸福。

因为凡是应该达到某种目的的地方，到处都必须敏锐地和坚定地注视着目的——犹如用肉眼瞄准一个可见到的目标，即把目的放在思维的焦点上——；必须冷静地考虑，什么是最好的、最可靠的、最轻而易举的手段，能以完善的方式，执行计划；最后，必须牢牢把握住这些手段，并使之以被认为是正确的方式和方法发挥作用。也就是说，人们必须：1. 正确瞄准目标；2. 正确作出判断；3. 正确采取行动。第3点是决定性的，而且距离终点最近；第1点和第2点作为关系到它们的这个目的的手段，又必须服从第3点。

然而，因为正确的行动也只不过是手段，即产生或达到所希望的成果的手段，因此产生3种这类中介的和这种目的所要求的活动，它们在相互关系上的排列是平等的：

1. 振作精神，或者想像所希望的事情，或者随意的即用思想约束的聚精会神；这是一种所有其他的随意活动赖以为基础的形式：人们仿佛是把他的望远镜对准东西，因而在人们想争取的东西方

面的自我认识即对自己的利益的理解,是同等重要的。对此,每一个人都能得到理解,顾问将会给他指出他本人没有看到的优点,“让他开拓眼界”,“提醒他注意”。

2. 正确的判断包括拥有一些关于事物的相对价值的正确的概念,关于人的行为方式的某些影响或者在某种程度上极有可能的影响的正确的概念。这些概念也可以作为现成的概念流传下来,作为测量的工具,应用工具一般被认为是显而易见的。

3. 这种应用或者正确的行动在于有的放矢地分配现有的手段和力量,是最少能够直接掌握的,然而也有其特殊的和间接的方法。

28 因此,获得的认识,即知道必须是如何做的,是决定性的条件。前提是每一个人都能够轻而易举地和自力更生地采取行动,行动就是应用这种知识——一般的——人的能力在这方面是足够的,无非是要求一个人可能做的事情,只要他想做,就能做到。采取这种办法虽然不会传授一种艺术,一种手艺,但是可能教会一些本领。愿望本身就是这样一种本领,只要把它设想为选择意志,即设想为是独立于行为的和先行于行为的;但是,这又不是一些只有人们想干才可能做的事情,而是一些一旦人们认识和知道,这实际上是“最好的东西”,人们就(不仅可能和极为可能,勿宁说)必然地和几乎肯定会去做的事情。这种能力就是思维的一般的——人的能力(正如感官感知的能力一般也是动物所固有的一样),只要它既能产生认识又能产生愿望。但是,因为现在行为被假定为愿望的必然结果,因此也就是说:人将会做些他知道对所怀抱的目的最有益的事情。而这种最有益的事情必须被承认是正确

的,即在人接近于纯粹的(抽象的)选择意志主体概念的程度上被承认是正确的。

与此相反,人愈是远离这个概念,判断就愈是切合他的整个本质及其整个状况。在这里,恰恰是当前的思想只不过是一个突出的因素,于是,他的每一次被观察的活动都应该从中得到解释。思维本身也是属于这些活动,根据思维者本人的天资、习惯和情绪和正好对他产生作用的刺激等情况的不同,思维可能形成理念的丰富多采的和错综复杂的相互联系。但是尤其对他的未来的行为,在此前确定的和决定性的目的方面,思维给他本人以规律。于是,这种劳动不需要它自己的方法的知识,勿宁说,需要可资利用的手段的知识,需要了解进行帮助的和进行抵抗的环境,需要知道发生有利的或者不利的偶然事件的概率,需要纯粹的判断和清楚而明确的科学。科学至少可以在其普遍性上,作为现成的科学从外部接受,科学的普遍性可以应用到现有的情况上。在实现这些情况的范围里,自己的劳动正好仅仅在于应用,也就是说,部分在于得出一些结论,部分在于投入和一起考虑现存的因素。倘若是一些原则或规则,则是前者^①;倘若是一些事实和事件,则是后者^②,不管它们是已知的或者认为很可能的,揣测的,希望的,因此就会对此作“计算”。因为这整个思维就是一种计算,计算一个行动的机会,一旦计算完毕,就在思想上准备好各种不同的、可能发生的情况。

因此,完全是一种科学的思维,这种思维必须不掺杂任何主观

① 前者指“结论”。——译者

② 后者指“现存的因素”。——译者

的因素,是一些随意限定的(界定的)、然而一般被设想为真实的因素的组合(综合)和分离(分析)。整个这种程序的方法、技术或者理论是一些真正必须在逻辑的名义下表述的东西:一种科学的推理法,人们必须如何用概念的课题(Entia rationis)进行工作的学说,或者人们必须如何思维和计算,才能达到正确的结果的学说。恰恰是在真正的计算里和在类似的数学的学科里,最明显地有意识应用这些规则,然而也能应用到整个科学的思维上,因此也能应用到任何方式的利己主义的算计上。然而,计算无非是一种虚构的材料、一些数字或者代数符号的“机械的”(外在的)组合和分开。

29 所以,这里尝试着也把构成选择意志形式的思维与机械的劳动相媲美,把思维的完美与异常聪明应用的劳动相媲美。我们的语言的比喻力量与此相当,例如比喻说:炮制计划,策划阴谋,玩弄花招,一项包罗广泛的行动,精心编造的谎言,如此等等,不一而足。与此相反,本质意志形式的产生和存在就与人的有机体的活动相提并论,以及——正如我们发觉,几乎是意外地——本质意志形式的理想与人的艺术的活动相提并论。因为在实际上,讲话和思维本身就是人的普遍的艺术,犹如昆虫织网、鸟儿筑巢和歌唱一样,人的本质意志和个人的灵魂的性质在其最特殊的和最奇特的形成中,最明显地表现在讲话和思维里,这就是人的一般艺术。

在这里,总是要提出这个问题:生物怎么能够有这种能力呢?回答总是相同的,包括3个方面:通过天生的资质及其发育;通过(尝试的)不断重复,即实际练习;通过学会和模仿,也就是说,通过从有能力的人那里接受,但是,是从善解人意的——合作共事的、富

有同情心的有能力的人身上接受,从进行指教的人身上接受。根据不同的方式,资质和教育表明形成这种能力的原因是无穷无尽的。资质是完全由生育者们遗传的,是通过一种纯粹的有机体的行动遗传的,而且只能由他们遗传下来,只有资质的发育是一种活动,而本身基本上是一种有机体的活动,具有这种资质的生物的活动(对此,其他的环境情况必须是有利的,关怀的教育作为世代的心灵的继续或补充也是很有补益的)。学习虽然完全是有天资的生物的固有活动,在人身上,它基本上是心灵的活动,但是,通过内行、老人和有经验者(不管是父母还是其他人),加上自己的辛劳,学习会得到促进,因此,学和教相互要求,互为补充,相辅相成。与此相反,实际练习是真正的动物性的活动和劳动——尽管它也是那么受到人的精神一起决定的并因此得到提高的——,实际练习是最为个体的事情,基本上受自己的意志力制约的,虽然外在的强迫、命令和激励对此也会有所推动,榜样和楷模也会被模仿和激发热情,因此讲授课程和收徒传艺也会减轻辛劳和增加才能。

30 丰富多采的、不同的和特殊的、人的艺术,作为造型艺术也关系到器械和工具的制造,而且最广泛到扩展到器械和工具的制造上,因此,每一种器械和工具及其亚种和变化都要有自己的师傅和艺术家。这时它们不仅仅是纯粹的使用对象,因为在它们的躯体里也包含有给予形态的有机体的内在的和谐、美和完善。

然而,如果有一个发展之点,在某些艺术里,或者整个艺术的品种,它们自己的工具的作用,或者(具有同样结果的)劳动的方法,以这种办法赢得优势(或者从本质上看是最主要的东西),因此

只需要理解它和应用它,那么,这里涉及的还仅仅是一些机械的或者准机械的工作程序,即在这样的意义上,“能”的利用在其中是真正的和决定性的功能,尽管通过人的大脑,也利用领导的和制作的职能的中介性质,只有付出这种功能,才能把一定的能量传给现有的机器,机器利用这些能,才能做某些工作,完成某些作品;因此,那个数量的人的劳动力,哪怕没有改变作用,也能被相同数量的其他机械力所代替。

越是仅仅在考虑能的有用性、利用和消耗方面来制造一件东西,这个发展就越容易实现:在这里,也有一个界限,从这个界限开始,那种一般的——人的、理智的劳动,即使自身没有通过进行工作的工具的媒介,也是唯一必要的和天然的过程。而那个过程——用工具进行生产的过程——现在完全可以只拿比喻来理解,如果概念和方法就是工具的话,像在精神的劳动、尤其是在科学的思维里那样;然而,类推法是容易理解的。要进行劳动,并不十分要求有特别的天资聪明、教育和实际练习,只需要理性动物(animal rationalia)的一般的、抽象的品质,因为方法能使一切变得容易,而且做着真正的劳动;只是它的应用必须学会,而为了应用又必须认识它的本质。真正的心灵的生产即记忆或者想像力的活动,对此完全是多余的,甚至是有害的。选择意志必须进入,也就是说,意图(聚精会神)和逻辑的工作程序必须进入,意图和逻辑的工作的简单进程同心灵的生产的关系,就同雕塑家或画家的纯粹接受指挥的、人的肌肉力量的付出同可爱的、根据他的口味和他的细心完成的手工和精神劳动的关系一样。

31 选择意志本身就是艺术的精神。它是自己形成的,用新的内容来充实自己,并且赋予内容以新的形式。然而,它也产生观念和思想的复合物,言词和句子,判断,突发的念头,决心。这一切都产生于幻想,都萌发于整个感觉。但是,凡是这种生产性的活动仿佛固定化为纯逻辑的思维的地方,抽象的、普遍的、相同的、精神的劳动,就取代一切特殊的、具体的、有专业训练的劳动;即从本质上看就具有这种性质,而且它本身也没有由于使用工具而变得轻松和减少。尤其是只要工具完全根据其目的、其功效、其用场,只要它们凭借选择意志和出于选择意志而制造的,并且具体的—人的产品为抽象的—人的产品所取代,就产生着选择意志的一种自由体系,或者与较低的选择意志形式相比较,产生一种较高的选择意志形式,因为较低的选择意志形式似乎是由那个较高的选择意志形式决定的,并且似乎依附于它。

尤其是概念,概念像机械或工具一样,是人为的,并像外界的东西一样,由一个人手里转入另一个人的手里。作为概念的接受者和应用者,所有的人相互间是相同的。因为只要向其证明了正确,任何人都能理解,首先是能在记忆里记住如何做某些东西;证明就是求助于理智的普遍的、人的力量(也就是说,逻辑思维的力量),这种力量应该把被证明的原理、判断“理解”为正确的,也就是说,把其中所认为的各种概念的关系“理解”为切实存在的关系。“真理”在客观上是适合于理智的,犹如一件物品适合于感官一样。

倘若一种手段被指定用于固定的目的,而且这种“建议”被接受,情况也无二样。但是,没有任何结论可能比这条结论被阐明得更好:谁要是坚定不移地注视着一个目的,并且清楚地认识达到目的的手段,如果它们在他的力量之中,他就会抓住和运用这些手

段,或者它们还不存在的话,他就会试图得到它们。因此在这时,外来的指路人和导师能够做一切事情;然而,他除了给予或者指出一种正确的方法,或者通往一个目标的手段和途径外,像给予和指出一件真正的东西一样,他什么也没有做;理解、把握和利用这种方法、手段和途径,则是门徒自己的事情。前提是他具有这样做的一般能力,因为帮助培养这种能力与演示者本人没有关系。演示者作为教授者或者出主意者在这里任务和事务是有限的;他可能完成他的任务,并把他的成就告诉其他人,以便让别人利用成就的内容,就像利用自己的东西一样。

对于认识和被认识到的、被理解的方法的作用、被接受的建议的作用(它是决定和因而也是行动),究竟是它自己创造和制订的,或者作为现成的方法和建议加以接受和拿来利用,那是无关宏旨的。然而,根据它所采取的、利用它的行动确实具有所希望的和所想像的成果,只有这样证明它是符合真理的和正确的;因为当它是适宜的、合乎目的和可以利用时,它才是真的和正确的。

然而在这里,正像认识同那种目的行为即作决定的行为的关系一样,凡是在认识与合乎愿望的器械本身尽可能有的放矢的和正确的制造有关联的地方,认识所处的地位也处处如此。如果所涉及的既不是传授真理,也不是产生和培养作出某些特定的奉献的能力——恰恰是在这种能力可能是一种心灵的力量意义上——,导师和参谋者的情况则不同。导师和参谋者自己必须是在这种手艺里的一位师傅或者有经验者和经过实际练习的人;或者如果传授一种学说和智慧的形式是必要的,他就必须得到或产生信任和信赖,呼吁善良的意志,而不是求之于理智:必须更多地要求尝试和努力,而不是把握和理解。

32 本质意志的各种形式总是以或较强或较弱的方式活动着和发挥作用,因为它们属于生命;但是,在出现一些与它们相关的内容被考虑和供选择的机会时,它们作为动机就以坚定的方式出现。这个内容尤其是由准则和规律组成的,准则和规律可能从普遍的和不确定东西形成为特殊的和肯定的东西。

选择意志的各种形式是由于它的得到实现而得到应用。应用的过程是这样的:主体通过思维记住它们,并通过适当的—特定的行动,仿佛对它们进行模仿,并把它们转变为现实。但是,它们的工作和它们的目的在于,作为动机对此发挥作用,这或者是一次性的,事情一做完,它们的价值或者它们的可利用性也就不复存在了;或者在有些情况下,是经常性的。

它们的内容的进步,通过增加和汇集,由个别的准则转变为广泛的和整体的准则。不过,仅仅在这样的范围内:即意志遵循它自己的这种准则和规则,也就是说,遵循它的天然的中意、感觉和口味(喜欢或厌恶某些东西),它的习惯,它的各种理念(理念在记忆里的结合),因此大体上,遵循它的思想意识、它的性情,它的良知,遵循这些内在的规则,并照此行事;或者听从外在的规则,这些规则可能是它通过它自己的努力、它自己的计算、它自己的悟性先前确定的:只有在这个范围内,意志是自由的,能把握住自己。因为内在的规则和外在的规则是对自由的限定,自由本身以其必要的形式保留在这些限定之内(尽管选择意志的形式同时也是对自由的否定)。现实的有教养的和特定的自由同可能的不文明的和物质的自由的关系就是如此。因为自由和意志是一回事儿。

然而,任何的愿望犹如任何运动一样,只有当它包含在事物的

本质里,才是必要的;只有它的主体是作为一个单一的身体或者是一个个体的有机体的意志时,它才是自由的。比如,水滴的运动,水滴掉在石头上,似乎在寻找它的向下走的道路,并且在最少阻力或最大吸引力的线上找到它的道路,这个水滴的运动就既是一种自由的又是一种必然的运动:自由的,因为它的每一次的位置和方向都是由它自己的力和它的因素决定的;必然的,因为它是由其他的外力和因素决定的。人的各种最富有智慧和理智的运动也必须这样来解释,部分必须由他们自己的意志来解释,但是部分必须由环境的压力来解释;只要意志屈服于后者,它就是不自由的或者被迫的。

然而,没有任何东西——既没有任何东西及其性质,即既没有任何本质意志和选择意志的形式,也没有任何一种运动或者任何一种意志行动——在这个意义上可称之为自由的,仿佛它不是在任何时候都充分地受到它的内在的和外在的条件的完善的制约和决定;在这里,前提是把这看作是已经被理解的逻辑的—先验的真理。意志的真正的自由在于它的存在,这种存在是被理解为实体的心理属性的无穷的、不可理喻的、不是由任何原因引起的一种方式;但是只要它本身是形式,它就不是实体的方式,而是只有它本身是实质的,它才是实体的一种方式。

此外,对于人的思维来说,还有一种假设的自由,只要他把他的行为和“不为”设想为一些客体,在这些客体之间,他可以选择有些应该把握住的,或者只要他自己决定或构成他的意志,即把自己假想为对于这个他的思想的造物来说是主人和自由的创造者,就存在着这种虚构的自由。

第三章 经验的意义

33 倘若我们现在尝试用这些范畴来理解人的可认识的特性,那么,初步看来,约略可形成如下的看法。

首先我们大致发觉两性在心理学上的对立。这是一条颠扑不破的真理,然而因此更加重要,它道出了一条普遍的经验:女人们往往听任她们感情的摆布;男人们则遵循他们的智力。男人比较聪明些,唯有他们善于计算、平静的(抽象的)思维、考虑、推理、逻辑等等;女人们在这些思路上一般都很欠缺。因此,她们缺乏选择意志的基本前提。如果认为只有通过(抽象的)思维和通过选择意志,人才能达到独特的主动性,达到独立于大自然和达到某种程度上统治着大自然,那么,这种观点是不正确的。正确的观点是:主动性使选择意志成为必要,而且发展着选择意志,借助选择意志,主动性就无限制地上升。

然而,不仅是人,至少也是在哺乳动物里,雌性动物到处必须用大部分时间和精力去哺育后代,正因为如此,雄性动物的生活积极主动一些,寻觅食物的任务落到它的身上,作为斗争的工作,尤其是那些必须进攻和抢劫的事情也落到它的身上,甚至为了获得雌性伴侣本身,它也不得不努力去杀死它的竞争对手们。但是,作为捕猎者和强盗,它要窥望和谛听远处:它实际锻炼这些最主动的和最自主的感觉器官,使它们变得敏锐,去感知远处的东西,并且因此而更加意志强定地使用这些器官,也就是说,更多地依据自己

的整个状况，而较少依赖于直接感受到的印象（习惯上和心理学的语言正好把这称之为“随意的”）。（但是，视觉比听觉在更高得多的程度上适合于这类改进和聚精会神。）

因此，男人变得具有主动的和固有的感觉和统觉的能力，感觉和统觉像捕捉器官那样抓住和摆正所得印象的材料，把现有的“块块”和符号综合地塑造为一个整体。情况就是这样，就养成这种清醒的注意力——正如已经说过的那样——，这样一来，智力和动物性的记忆就增长和形成着：一个器官，它的素质一代比一代完善，也倾向于遗传给女性。如果说智力的活动虽然还绝不是思维，但是它却是这方面的一种准备，只要是作为一种智力的活动，智力的活动可以独立于生命的直接的冲动（没有伴随动作）和独立于刚刚感受到的印象（即这就是智力从自己的库存中感受到的和有效的刺激新做的贡献，这样一来，就确实像希腊哲人所说的那样：智力看着和听着，其他的一切都是聋的和瞎的）。因为用这样清醒的注意力对只有语言符号进行回忆才能感觉到的资料进行比较，将它们分解和组合，这就构成真正的（或者抽象的）思维；而且也构成选择意志，如果资料是可希冀的行动及其——极为可能的和肯定的——作用，而且某一种特定的愿望的思想被选定（把握）或者被构建出来，就是作为思维想到一种（与此完全不同的）所希望的作用的纯粹的后果。

这样一种成果越是蕴藏于未来，一种精神的高瞻远瞩——对时间而不是对空间的高瞻远瞩——，就越适合于用它来衡量其他的设想的东西，并且以此给予定向。男人就必须锻炼这种高瞻远瞩的本领，因为领导和指导的责任落到他的肩上，至少在领导一切对外的共同工作上，他是责无旁贷的：起初，他作为较强者和战士，

而且也作为比较灵活和机敏的人,让他领导是很自然的,因为与此相反,女人被认为恋栈的和慢性子的。

然而,一个漫游者,尤其是远走他乡的领导者,需要高瞻远瞩:在任何意义上的谨慎小心,他最终必须学会习惯于作判断——至关重要,考虑既定的环境,判断什么才是正确之举。从对临近的祸害的预感发展为猜测,迹象变为论据,对相同危险的认识决定着各种计划。同样,领导者必须考虑,他应该如何在他的群体、队伍的内部保持秩序。裁决争端要求和培育着一些法官所具有的特点:天平是公正的象征,产生着行为与受害、财产与债务、权利和义务的客观的、真正的和实际的关系。因为人人都应得、享受和忍受他自己的东西,尤其是只要这样一条原则适用,那么对各种一个一个的或者必须做成为一个一个的东西、捕猎的动物或人、地产或器具的大小、重量、有用性、美观等特征,进行比较就是必要的。而从一般的比较中产生出特殊的、形式的活动:各种各样的度量衡;度量衡都与确定各种数量及其相互联系有关。

但是,因果关系的思维也在这里出现了,只要它将一个先发生的事件同另一个在随后发生的事件在它们的客观的内容方向——比如我们现在说:在它们的能的数量方面——相提并论,等量齐观。任何科学的程序都是建立在此之上的,正如这种程序按其原理也包含在一切实际的企业经营和艺术里,哪怕这里处处都更多地需要对于正确的事物的直接观察和感觉(直觉),而不是需要对情况和规则的推理的认识和悟性。然而,人们一般认为,后者(推理的认识)总是原始存在的,前者(科学的程序)是通过盘根错节生长在一起的联想逐渐产生的。在这里,这种理论的作用——正如也从前面的讨论中所产生的结果一样——仍然是很受限制的。因

为倘若那种认识渗透着一种先验地准备好的性情和一种从中自动形成的天资,认识就是不一样的,倘若没有这种前提条件,认识是从外面学会的、掌握的和应用的,则它又是另外的样子。在前一种情况下,认识像行家里手演奏的一把古琴;在后一种情况下,它就像一个任人转动的古琴盒子。因此,对公正的认识也如此:或者由于内在的信念和活生生的信仰,因而就是一种共同生活;或者公正而是而且仍然是一个死的概念:人们掌握着这个概念,而且可能会应用它。一种是崇高的人的事情;另一种则是每一个都在做的事情。

34 然而与此相关,现在回头作如下观察。如果说聪明主要表现在男人身上,那么,聪明绝不等于一般的智力。只要智力是生产性的,综合性的,那么勿宁说,女性的精神在这方面要重要得多。因为正如在男性的体格里,肌肉系统占优势,在女性的体格里,神经的系统占优势。与妇女较为被动的、坚韧的、在狭窄范围内活动相适应,她们一般对不期而遇的、出人意料的外来印象比较易于接受,比较敏感:宁愿享受近在咫尺的、当前的、持久性的好东西,而不愿去追求远在天边的、未来的、稀罕的幸福。因此,她们的意志对其状况发生令人愉快的和令人不快的变化,反应更加坚定,更加热情昂扬:因此富于感性和感觉细致,即传达肯定和否定的感觉,也就是说,区分善与恶、美与丑的能力,形成这种能力的方式与对物品和事件的认识(客观的认识)根本不相一致。

后者^①(作为感知)主要通过眼睛、首先是耳朵的紧张活动,借

^① 后者指“区分善与恶……的能力”。——译者

助触觉获得的；前者^①首先(除了共同的感觉外)属于嗅觉和味觉的特殊器官，只需要被动的统觉。富于感性是女人的事情，因此一切都与各种物有直接的关系，与物的直接关系是本质意志的特性。整个活动，不管是通过习惯和记忆，作为生命本身的结果和本质，都以直接的方式表现；因此，良心所促使的思想意识、性情活动和想法的一切表达和表现都采取直接的方式：这就是女人作为在任何方面都是自然的人所固有的诚实和天真、直接和热情。精神即幻想的创造性就是建立在此之上的，幻想由于进行选择的感觉即“味觉”的细致，变成为艺术家的创造性。

尽管为了能够造就伟大的作品，艺术的创造性往往也需要男性的力量和聪明，常常需要(利己主义的)动机，利己主义的动机刺激和提高男人的活力，那么天才的最好的那一部分即天才的核心，一般是从母亲身上得到的一种遗传。人民大众中最普遍的艺术精神，如在首饰、唱歌和叙事等方面所表现的艺术精神，通过姑娘的感觉、母亲的兴致、女性的记忆、迷信和预感的本质来表现。因此，天才的人在很多方面仍然有一种女性的性格：天真和诚挚、心地善良、感情细腻、活泼、情绪和心情容易变化、乐天或者忧郁寡欢；此外，富于梦想和痴心妄想，甚至像生活在经常的陶醉之中，以信仰和信赖报效于某些物和人；因此没有心计，甚至在或轻或重的意义上往往很盲目和愚蠢。由此可见，在那些真正的男人即那些单调乏味的、凡事认真的男人当中，这样一种热情洋溢的人可能显得不可理喻，甚至愚蠢，或者可能显得幼稚可笑，疯癫怪僻，精神错乱：犹如醉汉在清醒的人之中。而且对于那些判断完全无拘无束的人

① 前者指“富于感性”。——译者

来说,一个真正的女人的这种举止和性格,感觉也无多大差别:他们不理解这种举止和性格,感到这是荒谬的。

事实上,带有某些明显特点的天才的人让人喜欢,在所有那些能言善道的人身上,总能隐约发现这些特点。这种天才的人最接近于完美的人的类型,正如我们会用这些特点来塑造理想形象一样。因为在动物之中,已经有些动物以肌肉的力量和勇气见长;脑力和天才则留给人类,包括作为可能性留给人类。天才的人是艺术的人;他是自然的(简单的,纯真的)人的发达的形态(“精华”)。与此相反,由于使用心计和有意造作超过天才的人的范围,那就是做作的人,也就是说,是自然的人的对立面:仿佛他把自己造成另外一个人,四处卖弄,异想天开为自己捞好处,找便宜。如果说女人看起来更像自然的人,男人看起来更像做作的人,按其理念,人人都更相似。那么,在其身上本质意志占统治地位的男人,还为女性的精神所拥抱着。通过选择意志,他争脱女性精神的拥抱,才以其纯粹的男性巍然屹立着。在这个先后顺序里,有选择意志的女人是最后的现象。作为这种现象,自由的男性的精神又把自己变得相同或相似了。

诗人和思想家喜欢颂扬女人的无意识、她的本质和性情的神秘的深邃、她的灵魂的虔诚的纯朴:如果我们变成了冷淡和斤斤计较,肤浅和精明的话,有时我们就感到,我们丧失了什么东西。然而在这里却也表明,大自然进行着它的破坏,仅仅是为了让有生命力的因素发展为新的生命。因为通过最纯粹和最高尚的认识,人在其科学变为哲学的地方,重新赢得直观和爱的欢乐,他的这种欢乐曾经为形形色色的思考和努力奋斗所泯灭。

与此相反,倘若我们想借助从前归纳整理的概念,来阐述上述

的二律背反,那么下述品格特征表现特别明显和突出:

	女 人	男 人
秉性	通过思想意识	通过努力奋斗
性格	通过性情	通过深思熟虑
思维方式	通过良知	通过悟性

但是,至于本质意志的那些总的表现,它们被置于这些对立之外,热情和勇气被设想处于一种类似于天才同女人和男人的本性的关系之中:然而,热情与植物性的生命和再生产力相适应,最强烈地在女人的本性里存在;勇气属于动物性的生命和易怒,最强烈地存在于男人的本性里:热情按其概念是被动的意义,在男人身上则是主动的意义;勇气按其概念是主动的意志,在女人身上(作为耐心、坚韧不拔),勿宁说是被动性的。在两种性格里,都均衡地存在着天才即精神的意志。它建立在女人的本性的基础之上,在男人的本性里渐臻完善:它既是内在的、朦胧的、被动的生命和思维,也是外在的、明朗的、主动的生命和思维。

35 然而,正如女性的本质与男性的本质的关系一样,在大多数这些关系中,青年和老年的关系亦如此。年轻的女人是真正的女人,老年的女人变得愈来愈像男人。而年轻的男人在其本质上尚有很多女性的特色,成熟的、年纪较大的男人是真正的男人。因此,妇女们和孩子们属于一个整体,具有相同的精神,相互容易理解。儿童们天真稚气,心地善良,生活在现时,在其生活方式和简单的天职中,是由大自然、家庭和爱护的人的意志决定的。成长或拓展蕴藏在他们身上的素质——喜好和能力——里,

构成他们生存的真正的内容。这样一来，他们就显得是诚实的纯洁的人，也就是说，即使他们做些坏事，也是由于一种他们所陌生的、内在上强大的精神的影响所致。

只有通过思维和知识，或者通过学习了正确的东西和责任即通过记忆和良知，人才变为其人，变得有责任心，也就是说，才知道他在做什么。然而，只有当他的行为沉着冷静、深思熟虑，所作所为使自己得益受惠，即完全是一个理智的人，这才算彻底实现。

于是，法律和规则不再管辖着他和存在于他的内心里，而是置于他之下和之外，他不遵守它们，因为他认为采取别的方式会更好。他达到他的目标，而且在他认为别的办法能更好地达到他的目标时，他就不遵守它们。他自己承担他违反法律和规则的后果：肯定无疑的或十分可能的后果。他可能会计算失误，他可能会被愚蠢地责骂，因为他宁愿要一种弊端，宁愿要一种不那么好的东西，不愿要更好的东西。也许他本人也感觉到，当他达到目标时，他懊悔莫及。

但是，他当时在考虑和作决定时，（按其前提条件，）他只能以他自己的思维力量，拥有他意识到的和供他利用的资料。思维地判断这些资料是他的真正的活动：他曾可能对它们作出别的判断——并非如果他想作别的判断，而是如果他见多识广一些，他当时可能就作另外的判断。因此，唯一值得希望的事情是纠正和改正看法，才能促成一种更聪明一些和对主体来说更好一些的行动。

通过无拘无束的、精打细算的思维，人在变得自由，即摆脱那些一般似乎控制着他的冲动、感情、激情和偏见而变得自由。于是，随着年龄的增长，爱情和友谊的激情就日渐减退，憎恨和愤怒以及敌意也日渐减退。不过，由于年华增长的条件，同样的一些感

情才大肆活跃起来,诸如性爱及其相关的事物,嫉妒。此外,只有通过状况的长久持续,习惯及其价值的持久的、增长的感觉,才成为一种使人與人相联系起来的强大的劲头。倘若把智力的发育和成熟也予以考虑,这就尤其适用。因此,热情洋溢的人,只要他的激情是一些渴望,并且必然以满足渴望和填满欲壑为结果,他就可能比较容易而且也不怎么考虑在他身上还弱小的和不太妨碍他的其他的动机,把他现有的能力,应用于制订阴谋诡计的计划的思维上:即青年人更甚于老人。为了达到他的目的,他也将会更加容易自己承担人身和生命的危险,因为血气方刚的鲁莽轻率的勇气对他很有帮助。

然而,对于纯粹的、随意的程序来说,主要的条件仍然总是进行思维的脑的独立以及头脑丰富。这样一来,大脑由于拥有大量积累的经验,拥有从中形成的或者向外面学来的科学,他就变聪明了,认识了他的益处即对他的身体和生命的益处,不过最终也许可能认识了他的灵魂的救赎。这是老年人固有的特征,特别是如果他的事务和思想都集中到那些似乎通过聪明可以达到的、特定的、简单的目标上,增加财富或者提高威望、影响、荣誉尤其是这样天然的目标,它们在任何情况下,都是人人都欢迎的东西和快乐。但是它们只有在下述情况下才具有唯一的价值和刺激:1. 如果它们已经被享受过,即是众所周知的;2. 在其他的、比较年轻人“根深蒂固”的、不太审慎和不太理智的业余爱好,即所有在生活、斗争和玩乐(正如人们所说的那样)中的那些原始的、过分的易怒和喜好的表现形式爆发出来,得到满足之后。因此,本观察经常提到的、歌德选为格言的这句重要的话也应该这样理解:“人们在青年时代所希望的东西,到老年时就非常丰裕,俯拾皆是”,即(这种理念将作

如此解释)幸福的手段和方法;与此相反,幸福的真正享受和幸福
的内在条件,是青春本身和属于青春的东西,这是采取任何手腕都
不可能重新获得的。

36 男女两性的对立是一种持久的和固定不变的对立,正因
如此,也只能在很罕有的情况下,充分表现出其特点。年
龄差异的对立却强烈得多,然而同时界限又十分模糊,只能在发展
中观察。前一种对立扎根于植物性的生命里,植物性生命的影响
更加强有力地保留在女人的身上,后一种对立主要关系到动物性
的生命,虽然也受到观察的瞩目,但是尤其主要的是,它表现在正
常生命过程的走下坡的一半和蒸蒸日上的另一半^①的对比上:因
此男人生命的一半更为令人瞩目。也就是说,在前者,二律背反是
由思想意识和努力奋斗支配的;在后者,则是由性情和深思熟虑支
配的。

这里讨论的第3种对立,主要活跃于心灵的领域中间。它涉
及到思维方式,涉及到知识。这就是普通民众的人和受教育者之
间的对立。它像第1种对立^②一样,是一种固定不变的对立,因为
它区分的是整个阶级,然而,只要阶级仅仅能人为所决定,能够不
断地从一个阶级转入另一个阶级,总是可能遇到无数的中间阶层,
那么,它也是一种界限模糊的对立。肤浅的观察也能认识到这种
对立的作用,然而难于理解其概念的和真正的意义。但是我们不
得不说,只有在人民大众中,良知才是有生命力的。它是一种共同

① “走下坡路的一半”指男人的后半生,而“蒸蒸日上的另一半”指他的前半生。——译者

② 指男女两性之间的对立。——译者

的财富和机关,不过被个人以特殊的方式所占有。它依附于一般的意志和精神即流传下来的思维方式,它作为素质是与生俱有遗传而来的,它与整个思维一起成长,在与自己的直觉和习惯的关系方面,它作为记忆的基本内容,因此也作为对感受到的和日益增长的对最亲近的人的爱的证实,并使之神圣化,在与外人的善与恶的关系上,作为自己善恶的感情和喜好:在那里是天然的、习惯的和被赞成的东西;因此,在原先它的影响所扩及的人的整体和圈子里,和蔼可亲和彬彬有礼作为善,抗拒、发怒和故弄玄虚作为恶;但是,尤其是对待较年长者、较强者和发号施令者,顺从和完全屈服于他们的意志(也被视为善),与此相反,不顺从、执拗、欺骗(则被视为恶)。

于是,通过榜样和教诲,通过唤起畏惧和希望,通过教育要人们敬畏、信赖和信任,会增加和促进所有这些感情。这样,也在应用到代表着他们的更高的、更普遍的权威和权势上,应用到社区里的威严的体现者和高贵者身上以及传统的要求上,所有这些感情被扩大了,而且被精细化了;在供奉那些看不见的神灵和魔鬼时,情况尤其如此。然而,在孩提时代,倘若缺乏所有这些形形色色的有利条件,特别是素质较弱或者缺欠时,性情的这种虔诚的意志,既可能枯萎,也可能发展;既可能萎缩,也可能形成。儿童愈是尚未发育成长,情况就愈加如此,他就愈加容易在生活的斗争中屈服于敌视他的力量。因此,要为他扫除在道路上作为障碍的随意的东西,因为这种虔诚的意志有意把随意的东西看作为偏见的总体,并且把它分解为各种要素。但是,当他是一个受过教育的人、有知识的人、受到启蒙的人——只要他是高贵的人、有教养的人、善思维的人,在他身上虔诚的意志就得到最高的发展,开出最娇嫩的花

朵——才能在内心里彻底地、激进地消灭随意性，因为他摆脱他的父辈们和他的人民大众的信奉，认识到信奉的各种原因，他可能试图用一些更好的、科学的意见取而代之，例如什么是他和任何理智的人许可说的和正确的，或者什么是禁止的；并下决心，他该是什么样的，他有权保持不变，不是根据盲目的和愚蠢的感情，而是仅仅根据理解得很清楚的原因，安排他的行动。这种选择意志的、自己的人生就是在这里理解为悟性的东西。悟性就是最高表现的选择意志的自由。

37 与此相反，良心最简单和最深刻地表现为羞耻心：厌恶做某些事情或说出某些事情，这是一种对自己的反感，也可能是对别人的反感，在令人讨厌的事情发生之后，人们对他人的行为如同对自己的行为一样，感到恶心。作为厌恶和羞怯，羞耻心与畏惧相类似，作为反感或气恼，它与愤怒相类似，它总是两种情绪的混合，不管是在此前出现，还是在此后出现。羞耻心首先是掩饰、隐瞒、保密，羞怯于裸露、暴露和为他人所知晓，因此特别涉及到两性生活、夫妻生活和家庭生活，首先是女人、尤其是年轻女人、儿童和小伙子所固有的，而作为他们的掩饰，羞怯受到尊重。这恰恰是因为生活在狭窄的圈子和依附的、敬畏的、谦卑的条件之下，只要他们已经习惯于和不得不生活在这种环境里，他们在对待丈夫或母亲或父亲或老师时，都会有羞怯心理。

谁若是一位主子，谁若是走到大街上和走进市场，进入公众生活和走进世界，他就必须在某种程度上克服这种羞耻心，或者把它改头换面，变为一种新的形态。它总是一种本质意志的力量，能遏制和抵御其他的冲动，而且是作为被承认的主宰，作为无条件适用

的权威，它总是正确的，保持一贯正确。有些只在应该对若干人暴露的事物，人们不许对大家展示，不许对大家都说和做；对若干人的一些人们乐于逆来顺受的东西、作为习惯喜欢的东西、甚至是作为恰如其分而加以要求的東西，大家都还是容忍了。羞耻心从天然厌恶的东西，延展到普遍反感的東西，直至一般禁止的东西：即羞于见到切实感觉到、想到和知道是逾越自己的自由、自己权利界线的事情，践踏法律和无法无天的事情；因此，也是羞于见到一切不虚心、无节制的、放任无度的言谈举止。

也就是说，在这方面，不是外在的意志，对于进攻和干涉它的领域作出否定的反作用；也不仅仅是某一种共同体的意志，指派每一个人做他自己的、而不可能让任何别人自由去做的事情，不可能给予和允许任何别人做这样事情，因为它没有请求这样做。但是，它抵御一切逾越行为，只要它们违背它的规定，而且至少同时是自己的本质意志的一种形态，这种形态与共同体的意志相一致，对抗着同一个本质意志的一种形态，或者抗拒着力争朝另一个方向走的选择意志。

在这里，羞耻心或者是痛苦地感受到自己的反感和群体伙伴们的反感，或者是对此的畏惧，同任何畏惧一样，是一种事先预感到的痛苦。然而，作为痛苦，羞耻心就是减少自己的力量，就是感受到的无能为力、微不足道；因此，谁若感到羞耻，都会感到自己是受侮辱的人、受伤害的人、被玷污的人；他的精神的躯体即他的荣誉的完好和美丽不再是白璧无瑕、完好无损了：因为后者^①被感觉到和被设想为现实，原因是它本身就是本质意志，只要本质意志参

① 指“荣誉”。——译者

与在一个共同体里所信仰和赞许的善事，因此本质意志就是善的，以及由于其存在也会显得是善的。

因此：谁若做有害的事，他将自食其果。这是道德的原始的理念，也是道德的培养的理念，直至后来才把人想像为个人和作为他的选择意志的唯一的主体。这种天然的原因也可以这样说明：没有任何人喜欢站在臭气熏天的环境里，让他本人因此变成令人厌恶和一个更坏的人；这句话的形象的含义揭露着那些与羞耻感起初有关联、现在仍然有关联的日常事务的核心。

各种道德概念在相反的方向上变成成为惯例而根深蒂固，这说明：社会的生活对你是有利的，对你的目的甚至是必要的，在社会生活里，考虑到别人的自由，你不得限制你的自由，但是，为了保持和扩大你的领域，你尤其必须保住自己要受到他们的尊重，令他们畏惧，即让他们认为你是强大的，因此，倘若和只要重视这些品质的表象，你必须也显得在道德方面是好的和高尚的，诚实的和公正的。但是，倘若每一个生活在一起的人都想着自己，为了让这些品质在其他方面发挥影响，部分为了普遍利益，部分为了自己，珍惜爱护这些品质，也可能仅仅注重表面现象。同样这些影响可能产生于根本不同的动机（出自本质意志或者出自选择意志），而真正的原因是无所谓的，仅仅在起初，前提条件是习惯的和喜欢按习惯行事的原因，在这种地方，也可能只注重表象。

诚然，倘若在市场上，人人都想按照“诚实是最好的政策”这条座右铭办事，那么，他是否怀着诚实的思想，可能是无所谓的。社会交往中，只要人们的举止彬彬有礼、温良恭俭让、和蔼可亲，这就足矣。虽然通过惯例，纸币切实获得了与现金铸币相同的价值，但是初出茅庐、毫无经验的人还会拒绝接受这种纸币。

38 正如市场交往的各种法律仅仅设置一些外部的障碍来限制本质上无限制的追求一样,社会交往,也就是说,习惯上的社会交际也防止那种本身毫无廉耻的、想出人头地的、逾越某些范围的欲望。社会的社团愈是根据其内在固有的基础发展,愈是远离其共同体的渊源,如同王公宫廷的历史现象那样,现存规则的这种性质就必然变得更加显而易见。选择意志的主体此时就出现在社会的各种社团之内,它实际上根本没有什么品质,而是只有一种或小或大的、关于它的各种目的科学和正确实现目的的科学。认识各种客体是争取达到目标的必要条件,而认识各种可支配的或可达到的手段是应用手段的前提。因此,认识的扩大意味着渴望的增加和多样化,越是清楚地和有把握地知道,某一种现存的手段将会引导达到目标,就越容易克服勉强心理,只要还有疑虑在发挥作用,就越容易消除疑虑。

对于知道他在做什么、即仔细考虑着他的行为并以行为的价值来衡量其成果——肯定无疑的或很有可能的成果——的人来说,怀有羞耻心是蠢事。因此,倘若他预料会遭到别人的责备,那他就会研究,这个弊端对他究竟有多大,研究通过马上就要产生的好处是否会多于要补偿的损失:1. 痛苦;2. 吃亏。也就是说,已经促成的未来的痛苦,通过产生的好处是否会得到更多的补偿。对于这种思维方式来说,除了抽象的名词“痛苦”外,没有绝对的弊端,而且除了抽象名词“乐趣”外,也没有绝对的好处。然而,羞耻心是桀骜不驯的,它对某些倾向是绝对禁止,绝对不赞同的。羞耻心对于受教育者、有觉悟者是多么地不合适,也必须这样来理解。但是,如果人们回想一下这样的事实:羞耻心作为罪恶和罪恶感的

羞耻赢得最深刻的力量，良知在宗教的信仰里得到其思想的表现，找到支持，那么非常清楚，现在所提到的对立主要扩大到思维方式上，而且似乎具有仅仅在理论上的意义。当然，不能因个人的无信仰，就得出结论说他毫无良心。然而，作为客观的良心的信仰受破坏，往往使主观的良知反抗软弱无力。如果人们把树砍倒了，人们还可能被树根绊倒；但是，人们将不再会把脑袋撞在树上。于是，正如信仰是民众性的一样，无信仰则是科学的和有教养的。因此，如果一位诗人和先知把信仰和无信仰之间的斗争称为世界历史的真正的主题，那么在这种思想里的真理，也是人民大众和受教育者之间的斗争的一个因素。女性和男性的对立也具有同样的意义：因为女人们有信仰，男人们无信仰。

是的，我们将会发现在生命的年龄里也有这种对立。但是，虔诚是童稚的，而且仍然完全具有青年小伙子的直观的、诗意的自然感；与此相反，年纪越大就越是精于和乐于独立自主地提出怀疑，进行科学的思维，尽管悠然自在的、进行哲理推论的老人有时也会返回童年的欢快和无私的信赖，在孙子们的身上发现他的心又还老返童了。只要青年没有把老人当作外人对待，对于青年来说，老人是值得尊敬和至关重要的。在有机的共同生活中，正如老人对于青年一样，男人们对于女人们来说，有知识者和智者对于人民大众来说，是值得尊敬和至关重要的。对于年轻人，老年人与智慧联系在一起；对于女人来说，男人与智慧联系在一起；而人民大众的教师和学者，则是作为受到惊吓的老人，漫步于农民的纯朴和虔诚之间。因此，所有这一切逆命题都只能作为可能的对立来理解，这些对立使生活保持协调，但也孕育着死亡。在从共同体向社会的发展中，悲剧的冲突作为一种必然的冲突或早或迟总会发展着。

39 因为综上所述可以看出,本质意志本身是如何包含着发展为共同体的条件的,而选择意志又是如何令社会产生的。因此,共同体的生活和劳动的领域也产生适合于妇女们,对她们甚至是必要的。对她们来说,天然的工作场所是家,而不是市场,是自己的房间或朋友的房间,而不是马路大街。

在村庄里,家庭是自主的和强大的;在城市里,它作为市民的家庭仍然保留着,并且形成美。但是在大城市里,它变得索然无味、狭窄和毫无价值,而且降低为纯粹的住所的概念。住所不管住多长时间,处处都是为了钱,它无异于在世界上、在旅途中的一座简陋的旅舍。一切留恋家乡、故土难舍都是女人之本性。正如对于传统的民众的感觉来说,旅行漫游则非女性之所求一样。“一个未作过漫游的满师的徒工^①就像一个外出漫游过的少妇一样”,这句话源于手工业者之口。“在家千般好,出外处处难”,神秘教派的这句格言是真正的妇道之见。

她们的一切活动与其说是对外发挥影响,不如说是在内部进行劳作。对外发挥影响的目的就在影响本身,而不是影响的结果。因此,个人的服务似乎就是女人的命运,女人们在个人服务的生存中自我完善,她们甚至不可能有一种事业作为她们的结果。因此,农业耕作的很多劳动很适合于妇女来做,而且历来就把很多农耕劳动强加给妇女去做,在人民最健康的状况下,往往强加得太过分。因为农耕是一般的劳动,是她们忘我的辛劳,是天空薄雾激发

^① 按中世纪欧洲的制度,手工业学徒满师后要漫游谋生一段时间,然后自己才能自主开业,或作师傅。——译者

的力量；农业耕作可以理解为报效于大自然；它与家庭预算直接贴近，家运兴顺，农耕就会硕果累累。

此外，在艺术中，讲话的艺术比造型的艺术更加适合于女性些；人们应该说，声响的艺术更适合于女性些。音乐、首先是歌唱，是女人的天赋：女人高亢的、响亮的、温柔的和甜蜜的声音是防卫和进攻的器官。喊叫、尖叫、欢呼和悲叹，正如一切响亮的、最后倾泻到言语之中的笑声和哭声，从她的灵魂中迸发而出，犹如泉水从岩石喷涌而出一样。这就是音乐，就是心情激动的有声的表现，犹如脸部表情是心情激动的默默无言的表现一样。所有缪斯女神都是女性，而记忆是缪斯之母。在音乐和表情之间是舞蹈，是那种毫无目的的、热情洋溢的和风姿优美的动作，在这些动作里，一种女性教育之女施展着她的力量，有计划地鼓足干劲一定会使她疲惫不堪。然而，她们也很容易学习一切愚蠢又可爱的事情、意味深长而又令人惊讶的事情。因此，她们善于记忆交际礼仪、宗教仪式、古代的歌曲、谚语、谜语、巫术、悲剧的和喜剧的故事；她们偏好模仿，她们乐于引人瞩目的装饰和所有轻率的、刺激的和心血来潮的东西；但是，也倾向和喜欢抱着最深刻的沉重的严肃心情，虔诚的诚恐诚惶的祈祷，喜欢和乐于表现充满预感的神情，正如前面所述，也乐于和喜欢梦想，想入非非，喜欢沉思冥想和作诗。

唱歌和作诗起初就是一码事儿。不过唱歌和演说也是逐步才有区别的，才各自专门培训的，不过在唱歌间歇和终止时，总是普遍保留着很多真正属于演讲术的东西。但是，我们业已大胆地揣测过，一般的语言，对话语的内容作天然的理解，是由母爱发明的。也许更正确地说，是受到母亲最强有力的促进的。因为两性之爱对一般语言也有强烈的作用，在动物世界就已经如此，两性之爱对

歌唱和演讲的音乐性和真正的激情甚至起着更大的作用。深深激动着灵魂的东西，迫不及待地表现为快乐和痛苦，它使人善于辞令，心直口快，倘若毫无形式的感情寻找和找到某一种形态，它就变成艺术。女人的心直接产生欢呼和哀怨，爱情即女性之心的神圣的事情，作为激情充实着思想，并驱使思想也成为狡诈和阴谋，因为阴谋诡计也是较弱的女性^①的工具，不过，直接的（天真的）活动到处都转变为深思熟虑的行动，后者^②发展为更加自觉地采取各种手段，即更加严格地区分各种目的，最后甚至会拿目的来对抗手段。

在造型艺术——这种表述方式是指广义的造型艺术——中，众所周知，纺织的艺术由于其家庭的特点所决定，就已经最适合于女性的感观。在这样一种工作中，近距离的观察、勤奋细心，准确地重复一个样品，忠实地、耐心地追随传统的风格，但是在发明和表现精巧的形式、毫无意义的花饰方面的自由，和一种指在追求温暖、温柔和舒适的鉴赏力的高度集中，这些都纯粹是女性灵魂的美德和欢乐。因此，她们也喜欢模仿真正的、中意的和人们所羡慕的东西，尤其是那些有血有肉的、可爱的和美丽的形象，用于留作纪念观赏，也是她们的一种地道的拿手好戏，正如关于发明肖像画的优美的古希腊传说是众所周知的一样。诚然，把各种形态投影到平面上——书写艺术也是渊源于此的——，女人的天才就有其局限性，因为雕塑也好，结构学也好，都要求有一种更加强有力的和更加自觉的幻想，要求对材料的阻力有更加强有力的控制。

① 这里指整个女性，“较弱”指与男性比较而言。——译者

② 指“深思熟虑的行动”。——译者

40

这一切都是男人的工作，材料对他来说是陌生的——如果不说是敌意的话，他必须改变材料——如果不是说必须征服材料的话。然而只要劳动不是并不纯粹令人厌恶，而是人们为了目的，经过思维所想要的，那么整个劳动就属于本质意志。因此按其本质，整个劳动是共同体性质的，但是，有些更适于被理解为纯粹的手段，有的则不太适于这样做。只要它掺杂着艰辛和痛苦，它就更适于被理解为纯粹的手段，因此整个男人的和艰苦的劳动比起女人的和舒服的劳动更能够被理解为纯粹的手段。所以这种辩证法的各种因素部分地包含在客体里，部分地包含在人的精神里。

然而从本质上看，整个艺术像农业的和家庭的企业一样，属于温暖的、舒服的和潮湿的劳动领域，这就是有机的——有生命的、正因为如此也是女性的——天然的劳动，所以也是共同体性质的。反过来，只要艺术能对这个领域胜任愉快，共同体包括令人厌恶的劳动也会相应地形成一种艺术，因为它赋予劳动以风格、威严和妩媚，也赋予劳动划分中一种等级，即作为职业和荣誉的等级。

但是，通过以货币支付工资，同样，通过对成品货物的讨价还价，尤其是通过劳动积攒库存，这个过程不断地走向其反面。不断地把个人作为它的独一无二的主体，同与它一起确立的思想的产物即社会相互并存。正如前面所看到的那样，按其整个性质，并且具有充分的自觉性，这种主体就是商贩或商人。手段和目的的对立和相互否定就更加明显了，因为手段不是劳动，哪怕是令人不愉快的、干巴巴的、枯燥乏味的活动，而是更为严重，是他的财富的一

种自愿的减少,哪怕仅仅是设想为可能的减少^①,一种风险,风险按其本质是令人不快的,犹如赢利按其本质是令人快活的一样。我们从中了解到,商业必然是多么地与女性的性情相悖逆。在从前的城市生活中,妇女经商是一种并非罕见的现象,经商妇女按其权利也逾越她的天然的范围,她是第一种成熟的或者解放了的妇女。

诚然,如同任何其他的行业一样,商业的经营也可能是诚实正派的和讲求良心的。但是,它大致上是有计划经营的,它愈是有计划,就愈是会导致和引诱采取狡猾和谎言,把狡黠诡计作为获取高额利润或弥补损失的灵丹妙药。绝对要发财致富的意志会使商人变得肆无忌惮,成为利己主义的选择意志的个人的典型,对他来说,所有其他的人——至少在他最亲密的朋友圈子之外——无非是达到他的目的的手段和工具,他是地地道道的社会的人。在他的讲话里,最直接地表现着选择意志。他所选择的言词都仔细掂量其影响,因此,真话哪怕并不那么有效,很容易变为谎言成为更有效的方法。在商业之内,谎言并非被视为不许可的,因为它不是作为欺骗,说谎的目的仅仅是为了激起人们购买欲望,而不是让商品高于其价值出售。然而在商业系统内,深思熟虑的话语所必要的某些东西,虽然不是真正的谎言,然而从本质上讲,也不是真话,因为话已丧失其质量,而且(就像所有可能的事情一样)降低为应用的手段的一种纯粹的数量。因此,谎言在其更广的意义上是社会的一种典型的要素。

然而正如同商业的关系一样,女人也是这样对待一切不自由

^① 这里似指商人做生意,必须首先投入资本,即首先减少已有的财富。——译者

的——自由的劳动和劳务，劳动和劳务不能令她中意，不符合她的习惯，而且也不是渊源于她的责任感。因此买和卖的劳动也不是出自于她的责任感，这种劳动也没有产生产品成果，而且劳务也不是服务于人或大自然，而是效劳于具有巨大的一压倒一切力量的死的器械：工厂劳动。恰恰是对于这种操作机器，资本主义生产的主体们必然会感到女性的劳动力尤其合适，因为它最为符合简单的和中等的（一般的）劳动概念，处于儿童劳动的灵活性和可塑性^①与男人劳动可靠性的力量之间。因为这样普遍的工厂劳动是轻松的。因此，有些工作儿童也能做，机械的应用，每次都要求相同方式重复的、微不足道的肌肉的能量，而且也是沉重的：因此也往往要求男人们来做，要全神贯注、鼓足干劲、冷静地操纵形形色色的巨大的工具。所有儿童们不能做的又不需要男人的工作，就落在妇女们的肩上。但是，在环境相同的地方，她们比儿童的优点是可靠，比男人们的优点（基于众所周知的原因）是价廉，为了让家庭的平均生活费用通过劳动工资来表示，在劳动市场上，她们和——并不亚于她们——辅助的儿童劳力必然会同他们的“瞻养者”^②——人类劳动力的最初的代表——陷入竞争（因为从商业的观点看，家庭无非是一个协作的社会群体，目的是消费生活资料和再生产劳动力）。

此外，于是十分显然，起初是商业，随后则不仅是工业的劳动，而且还有女工作为她们契约的缔约者和货币的所有者等等，她们的自由和独立自主都被置于为生存而斗争之中，要求和促进她们的觉悟的发展，她们进行计算的思维必然会在发展中茁壮起来。

① 指男人。——译者

女人受到启蒙,变得心肠冷酷,有觉悟。对于她们原始的、尽管一再有着种种饰变天性的本性来说,再没有什么比这更令人惊奇、甚至是令人不寒而栗的了。对于共同体生活的社会的形成和瓦解的过程来说,也许再没有什么比这更为典型和更加重要的了。通过这一发展,“个人主义”才变为事实,个人主义是社会的前提条件。但是其中也存在着克服个人主义和重建共同体生活形式的可能性。妇女们的命运与无产阶级的命运的相似之处,早就为人所认识,而且还一直这样认识。她们日益提高的觉悟犹如孤立的思想家的悟性一样,可能会发展和上升为习俗的——人道的觉悟。

41 也有可能从青年与老年之间的对立以及人民大众和受教育者之间的对立,得出一系列类似的结论。孩子们是多么依赖家族和家庭,这是显而易见的,正如他们的本性在农村和城市里得到发展一样,在大城市里和在社会的大世界里却遭受种种的败坏。戏耍的、练习的、学习的劳动,随着体力和智力的日益增长,对年轻人是合适的,甚至是必要的;做买卖、赚钱、当资本家,这不是年轻人的事情。在这方面,他的不理智与女人相似。同样,他也不容易搞清楚,他的劳动力是掌握在他手中的一种商品,而劳动只不过是商品流通必须采取的形式。对于资本主义的生产来说,对于青年人决心成长的意志,决心通过大脑和手的逐步成长达到一种能力的意志来说,难道仅仅是涉及在那个时刻的劳动力?仅仅是可以利用或不可以利用?

“就机器使肌肉力成为多余的东西来说,机器成了一种使用没有肌肉力或身体发育不成熟而四肢比较灵活的工人的手段。因此,资本主义使用机器的第一个口号是妇女劳动和儿童劳动!这

样一来,这种代替劳动和工人的有力手段,就立即变成了这样一种手段,它使工人家庭全体成员不分男女老少都受资本家的直接统治,从而使雇佣工人人数增加。为资本家进行强制劳动,不仅夺去了儿童游戏的时间,而且夺去了家庭本身通常需要的、在家庭范围内从事的自由劳动的时间。”(卡尔·马克思:《资本论》第1卷第13章第3节a)^①

儿童的性情、从根本上就青年的性情对待科学态度如何,是显而易见的。坚定地鼓足现有的力量,这诚然可能有助于幻想,但是要理解数学的图表和公式,不是靠幻想,有点儿枯燥无味。然而,数学是一切真正的科学的原型,按其最内在的本质,科学是选择意志的—艺术的,正因如此,它是思维的高等学府。为了能合乎计划地、正确地思维,资本主义社会的未来的主体必须接受教育。这本身与促进一种共同体的精神,即与树立社会的思想,与性情的高尚化和培养良知,本来不仅是可以协调的,而且这种共同体的精神必须沿着这个方向发展,如果不是社会的权势与之针锋相对的话。勿宁说,属于一个越来越行将消失的共同文化(因此也越来越失去作用)的习俗的力量和思想的观点同真正相信的科学认识之间产生矛盾,社会的权势总是对保护这种矛盾怀着极高的兴趣,认识到而且想要在一种有计划训练的、部分是个人的、部分是社会的—惯例的虚伪中,找到一种令人满意的解决办法,来清除这些矛盾和冲突。

但是在所有这些理由中,在成熟的男人的意志和素质里,抗拒

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第23卷第433页(人民出版社,1972年版)。——译者

的阻力越是在起初就脆弱，或者在生命的过程中，阻力越是受到挫折，抗拒的阻力就越早消失或变得微不足道。在每一方面，成熟的男人都是能干的、社会的人，不管他是把自己看作是他财富的自由的主人也好，或者仅仅是他的劳动力和其他能力的自由的主人也好，他总是个奋发向上的人，深谋细算的人，批判地接受意见，或者拿来为己所用。因此，面对他人，他完全是一个售货者，但是对于自己，只要可能，他就是一个享受者，而且不乐意不戴防护面具出现。

42 在这方面，人民大众，就像妇女们和孩子们一样，因此对人民大众来说，家庭生活就是一般生活。此外，再加上直接的亲近关系：邻里的友谊。在受教育者中间，只要他们脱离人民大众，并且完全自力更生作出自己的安排（这部分地很难完全实现，部分地通过按惯例保留和更新被克服了的观念来掩盖），这些相互联系就日益退居到个人随意的自由之后。家庭是满足天然需求的一种偶然的形式，邻里和友谊为利益的结合和惯例的社交所取代。因此，人民大众的生活也在家族、村庄和城市里得到满足；受教育者则是属于大城市的、民族的、国际的。

关于进一步作这类对比，这里只想强调一点，在整个原始的原住民的一定居的文化里，商业是一种陌生的和容易受人憎恨的现象。商人同时是典型的受教育者：没有家乡，四海为家，是旅行者，了解外族的习俗和艺术，不对某一个特定的国家的习俗和艺术表示热爱和虔敬，掌握多种语言，巧舌如簧和口是心非，一种圆滑世故的人，善于随机应变的人，而且是处处盯着自己目的的人，他机敏地和灵活地左右逢源，东串西跳，像更换衣服样式似地变换性格

和思维方式(信仰和意见),穿着各种各样的时装跨越各种区域的边界,一种搞调和和搞平衡的人,把旧的和新东西都用于捞取他自己的实惠的人。因此,他同故土难离的农民形成尖锐的对照,也同经营手工业的殷实的市民形成鲜明的对照。同前者相比,后者^①狭隘,不成熟,未受教育。

我们知道有这样的观点:“倘若一国人民已经足够成熟,需要有真正的商业,但是尚不成熟到人民自己能拥有本民族的商人等级,那么,倘若一个外族的、更高文化的人民用深深渗入的积极的商业,暂时填补空隙,这是符合这国人民的利益的。”(罗舍尔^②:《国民经济学》第3卷,第134页)然而实际上,这从来不是一国人民同另一国人民的关系,而是个别的、分散的外国人(虽然关于他们自身,他们可能拥有一国人民的共性)同真正的一国人民的关系,因为倘若没有一个至少有人居住的(如果不说是耕作的)、自己的国家,人民是不可想像的。

在商人不是外族人的地方,他也被看作是外人。“谷物商人(在印度)从来不是一种可世袭的和纳入村庄社区的行业的所有者,他也不是城市市民阶层的成员,城市是由一个或若干个村庄发展起来的。在有机的群体之外的这类商业企业,是一些从远方市场运来它们的商品的企业。”(H.梅因:《农村共同体》,第126页)

与此相反,倘若人民大众及其劳动者听任商业和资本主义为所欲为,在人民大众自我实现的范围内,人民大众就再也不是人民大众了。他们屈服于对他们自己来说是陌生的、外在的权势和条

① “前者”指商人,“后者”指农民和手工业市民。——译者

② 威廉·G. F. 罗舍尔(1817-1894年),德国国民经济学家。——译者

件,他们变得有教养了。科学本来表现着受教育者的特色,现在不管多么混杂和采取什么形式,科学像一剂治疗他们粗野的良药传授给人民大众。这样一来,只要受教育者们与资本主义的社会是相一致的,变为“无产阶级”的人民就对其被束缚在劳动市场上的条件进行思考,提高觉悟,这是十分违背受教育者们的意志的。由于人民大众的这种认识,他们就决心和努力冲破这类枷锁。人民大众在各种工会和政党里联合起来,采取社会的和政治的行动。这些联合组织同样主要是在大城市里产生和扩大的,起初扩大到全国范围,最后扩大到国际上,正如受教育者即资本家的联合体所具有的性质一样,即(真正的)社会的性质,资本家们的联合体先于人民大众的联合体,是它们的榜样。只要这是受相同的思想和行动制约的,人民大众的联合组织也就越来越变成为社会的积极的主体。它们的目标是一起成为(国家的或者国际的)资本的财产所有者,成为它们的劳动材料和辅助手段的财产所有者;而这将意味着(在经济意义上所理解的)社会的终结,因为它取消了商品生产和对外贸易。

注 1:因为本书的主题以个人的心理学为出发点,缺乏与之相平行的和针锋相对的观察,例如,共同体如何发展和培养本质意志,束缚和妨碍选择意志;社会不仅为本质意志松绑,而且也要求和促进它,在竞争中甚至把肆无忌惮地利用它作为保存个人的一个条件,因此让天然的意志之花果枯萎凋零,使之折损和破坏。因为适应天然意志的条件,模仿其他胜利者和有成就者的所作所为,不仅是天然的欲望冲动,而且是必要的要求,才能避免被毁灭。统治者们总是榜样,共同体要求并训练他们掌握一种统治和共生

活的艺术。共同体只面临着天然状况分裂的危险,因为任何敌意的和被感觉到是敌意的东西都会引起敌意。一方面力量的优势越大,或者损害其他权势的力量越大,就会越强烈地激励被压迫者,把他的理智培养为选择意志,作为斗争的诡计。因为对手迫使对手铸造同样的武器,不过也迫使发明其他的、更好的武器。因此在四分五裂的状况下,到处都是女人们狡黠地反对男人们,年轻人反对老年人,下面的等级反对上面的等级。对付敌人,历来就练就了选择意志(犹如练就了暴力一样),也被感觉到和认为是允许的,甚至是值得赞扬的。

但是,因为和只要在其基本的关系中确定一些可以不择手段的目的:这样一来,这些关系就不仅是可能的敌意,而且是天然的敌意,它仅仅是被掩盖着(因此它是极有可能的、容易爆发的敌意),社会就是这种利用^①的普遍性和必要性。

注2:(社会的)生活形式和(个人的)意志形式的息息相关,导致了它们在法的形式里的统一。法并非渊源于关于正义的思想和见解,而且生活同时产生它的现实的两种表达方式^②,它们相互之间在很多方面都处于相互的因果关系之中。

① 这里似指“利用选择意志”。——译者

② 这里“指社会的生活形式和个人的意志形式”。——译者

第 三 卷

自然法的社会学的根据

第一章 定义和命题

1 自我或者人的意志的主体是统一体，犹如本质意志的形式一样：即一个统一体之内的统一体和本身包含着若干统一体的统一体。但是，这一切——犹如一个有机体和有机体的各个部分一样——只要是统一体，就是由它内在的确定性制约的统一体(*unum per se*)，或者由它的各部分与它的关系制约的统一体。它作为生命的部分，是在各部分的变化中，并且通过它们的变化保存自己的，淘汰一些衰老的部分，并因此剥削它们的生命和它们的特殊的统一体，形成一些新的部分，或者从无机物质中吸取养分，进行消化。因此，只要是部分，任何东西都不是统一体，只要是整体，任何东西都是统一体。作为整体，它不仅必须被看作是一个整体的一部分，放在这种依附中观察，而且必须看作是它的方式或者它的种类或者它的现实的概念的标本，因为一切有机的生命最终都包含在有机体的理念里，此时，有机体的理念本身只能理解为无限的能或普遍的意志的方式，在既定的条件中，有机体的理念可能从中发展了起来。

因为在实际上，高深研究的结果已经存在，即一切有机的个体同时都是这种基本有机体(细胞)的聚合，细胞是根据各自的情况，由它们的起源和它们的相互关系确定的，本身在它们的持久的关系里表现为和构建着整体的形式和整体的统一体，它们属于整体，而这在整体的每一次瞬间的存在中，都可能显得是它们的“作品”

或产品,虽然它^①被设想为比它们持续更久的、物质的或形而上学的本质,即设想为那些持久的关系的统一体,勿宁说,它拥有和产生它们作为它的纯粹的附属物,正如通过应用也会破坏它们一样。

这种矛盾仅仅适当地表现着各个结盟的整体之间的一种真正的相互关系和相互作用,这些结盟的各整体在它们的整体^②中产生和消失,似乎服从于它的生命和意志,因为它们是局部。然而,它们作为整体^③是独立自主的,仅仅是由于它们的共同作用及其理念作为它们共同的意志,才表现为一个更高的整体:这就是一个有机的整体的固有特征,有机整体最后的各个部分本身也是一些有机体。因为从这些作为局部的有机体看,构成器官和器官系统的仅仅是形形色色的组织构成的,器官的组成和形态也是由形形色色的组织构成的,虽然它们有着它们自己的生命,这个生命是由整个系统的能支撑并受其制约的,而且反过来又制约着这个整体系统,为整体系统作贡献,是整体系统的一个促使一体化的部分。

让我们观察一下把这应用到目的的重要概念上。因为任何整体本身都是目的:这只不过是对它的统一的另一种表达方式,即对它的存在作为持久存在的表达方式,持久的存在自力更生地从一个瞬间保持到另一个瞬间,哪怕同时也需要通过汇总在一起的有利条件,也就是说,需要其他的促进力量。生命就是这种能的吸收的持续不断的工作和抗拒阻碍的能的斗争,克服、适应、排除内部的阻力,排斥外来的阻力。有机体以生活着来考验和证明它的生

① 指整体,或统一体。——译者

② 指大一级的或高一级的整体。——译者

③ 指大的整体中较小的整体。——译者

命能力,也就是说,证明它的力量或各个部分的有的放矢的(正确的、良好的)特性、布局、秩序。

然而,一般谈到生命,也就得谈到为此所需要的能力,生命能力必须采取某一种特定的方式,以特殊的形态,因此也是在特别的轻松的和困难的条件下,加以区别。在条件有利的地方,较弱者也能生活,或者比在一般的情况下生活得更长时间;在条件不利的地方,可能连强者都不能保留下来。在某些方面,由于既有的特性而有的放矢的东西,也许可以通过改变特性,即通过适应环境,继续生存下去。

正如谈到个体的情况那样,只要群体被理解为一个统一体,这也适用于任何由于起源而结合的群体。涉及群体时,个体及其特殊的性质可能或多或少都是有的放矢的,也就是说,善于表现、保持和继续其特性。因为撇开环境的差异不讲,而且相反,假定环境是一般的——同样的有利,一个有生命的东西从它自身的关系、而且也从它与另一个整体的关系来观察,它可能拥有的目的性,除了它的持久性外,不可能有别的标准。

但是,持久性的东西不是物质,而是形式。在这方面,结构的形式和本质意志的形式是完全一致的。两者都不能通过感觉去把握,通过感觉的范畴是不能想像的。形式作为整体每一次都是通过它的基本要素构成的,要素在与形式的关系上是物质的,并且通过它们的这种相互关系得到保持和传播。因此总的来说,对于一个整体(作为一种存活下来的形式)来说,它的局部总是它自身的一种比较容易消逝的饰变,饰变以或多或少完善的方式表示着它的本性,而且,如果局部没有立即在其持续时间内成为这种生命和这种目的本身的话,局部也可以看作是它的生命和目的的一种纯

粹的手段。它们——各个局部——只要参与整体,都是相同的;而只要每一个局部都表示着自身,有它固有的活动,就是不同的,丰富多采的。

而且,是包含在种类之内的各种群体和个体与现实概念即与种类的关系,反之,各种个体同任何包括着它们真正的群体的关系,其方式也类似,群体只能在变化中,或者也在消失中以及在过渡到一种更高的群体中,才是可能的—可变化的东西。

因此在这里,要从人的本质出发,不是从一种抽象出发,而是从整个人类的具体的整体出发,从这种普遍的—真实的东西出发;首先继续前进,大致通过种族的、民族的、部落的以及更狭窄的团体的本质,最后降低到单一的个人,仿佛到达这很多同心圆的圆心。圆周线越是愈来愈密地架设着通过圆心的桥梁,圆心就越能得到充分的解释。但是,对任何一个这种整体的直觉的和完全是心灵的认识,完全有理由通过想像一些类型,使之变得容易和感性化,设想让任何这种类型在它们分化之前都包含着所有属于这个群体的标本的各种特征。因此,这些类型既比这些标本完善——即由于标本里面的素质和力量因为不使用而萎缩退化——,也比标本更不完善,因为标本里面的素质和力量得到特别的发展。也就是说,对于理论来说,这样一种典型的标本的感觉或者构想的形象及其描写,代替着那个超经验论的整体的现实本质智慧的理念。但是在生活里,这样一种整体的大量的精神和力量在涉及它的各个局部时,只能通过它们全体的每一次都活着的、真正的身体的天然会聚,原始地和切实地得到自我表现;但是,首先是通过一帮优选的头目,或者一个唯一的头目,他们本身包含着其他普通人的本质和意志。

2 个人或者选择意志的主体,犹如选择意志的形成那样,是通过他的外在的目的规定的统一体,偶然决定的统一体(unum per accidens),是机械的统一体。即:正如前者仅仅对于它的主体和通过它与各种可能影响的关系才具有现实性和统一性一样,个人的概念是一种虚构,或者是(设想为实现了的)一种科学思维的构想,目的是表示这些形态的原本的统一体,即支配着一种力量、权势、手段的复合体的统一体,一种只有通过思维才把很多单一的、可能的行动——不管它们本身多么可能被理解为统一体——组合在一起的统一体,因此在多样性的存在之后、之外和之上,才有它的存在,它的存在完全是思想性的;即倘若设想在多样性里包含着一些要素,它们在这个统一体中,也就是说,对它们的现实榜样的对立面,力争为了各种相同目的的各种方向的协调一致,比如都向高处(因为根据一种我们感到很自然的想像,似乎纯粹想像的东西悬浮在真正的物的上面),与此相反,有机的生物的统一体不仅仅被包含在多样性之中,而且是以多样性为基础的,即也必须理解为也存在于多样性之下(然而并不与多样性分开和与之不同)。同样,倘若从一大堆这种经验的——思想的统一体中得出它们的概念,那么反过来这种共同性与类似于物的丰富多采的关系,又与单个物的统一体与其多样性的关系一样:普遍的是最后的财产(post rem)和特别的财产(extra res);它们的概念的统一体或者种类的(阶级的)统一体也仅仅是名义的,思想的,虚构的。

于是,倘若个人被置于思想的体系中,个人想要得到一切和随心所欲,也就是说,被设想为切实的选择意志行为的主体,因此设想他追随切实的目的,拥有切实的手段,那么,——只要他应该是

一个人类的个人——，一个切实的人或众多的人取代这种设想的个人，也必然会进行思维，怀抱愿望，采取行动，追逐他们的目的，拥有他们的手段。单一的人或者众多的人皆如此，因为众多的人能够像单一的人那样一起进行思维，一起“形成”他们的选择意志——即：1. 商议，某一个人表达他的思想，说他有什么愿望，他认为什么是好的，因此大家都会想要的，即启发和激励大家都开动思想出主意；然后其他人提出同样的建议或者类似的建议，或者提出反建议；2. 作决定，所有的人或者至少很多人（其余的人态度有所不同，通过自己的意志使他们自己和他们的权力无效），通过特定的言语或符号，声明想要或者不想要某些特定的东西；肯定或者否定某些特定的东西，而且，因为每一票或者每一个选择意志都被设想为同样强大的，同所有其他的票或选择意志具有相同的分量，因此，或者产生一种平衡：此时没有形成决议，没有作出决定，或者，一方面或另一方面即肯定的一方或否定的一方得到多数，取得压倒优势：肯定的一方得到多数，就意味着一项肯定的决议，决议以接受一项主意、建议为内容；或者否定的一方得到多数，就意味着对此加以拒绝。

单一的人总是必须设想为具有作决定的能力：这至少是设想，他会被询问或者请他出主意，通过自己的或者通过别人——给予肯定或否定的回答、决定，这总是可能的；不过，这也就是说：倘若他想要和试图（“作出决议”），开始形成意向（conatur），那么，也一定会成功，必然会完成；这不仅是可能的，而且作为事业看待，是很容易的。人们虽然说：他决定不了，或者说：我很难决定。但是此时，环境的影响不够强烈，不能唤起这种行为的意志和企图：问题的提出仿佛还不够紧迫；倘若有某一个人看到，他必须作决定（例

如,为了避免饿死),那么肯定无疑,这种内心的阻力会被克服,对待某一项特定的、提议的行动的设想,考虑的结果永远不会等于零,而是要么肯定,要么否定。

与此相反,如果有一大堆人,则只有他们的数目是奇数时,才能在这个意义上不断有形成决议的能力:如果一大堆人在这个意义上应该等于唯一的一个人,就出现这种情况,因此有必要对数目的概念提出要求。诚然,可以通过默认的或明确表示的一致,把票数相等视为一项否定的决议。于是,这就意味着否定的意愿优先。或者也可以抓阄作决定。但是,愿意和能够作为统一体作决定的这样一大堆人就叫集会。它可以像单一的人的方式那样,长久地存在,只要它:1. 思想上总是团结一致,但是按照某些特定的(和公布的)规则集会或被召集到一起,进行其切实的商议;2. 如果需要,自行补充或被补充。

于是,每一个单一的人都是他自己人格的天然的代表。除了从所包含的单一的人得出个人的概念外,不可能从任何其他经验的主体得出,只要每一个人是一个思维着的和在思想里抱有愿望的个人,他们作为人存在着,被想像为人,承担和扮演这个“角色”,或者保持着一个个人的“性格”就像在他们的脸上戴着假面具一样。作为自然人,一切人相互间都是平等的。每人都拥有不受限制的自由,可以随意确定各种目的,随意使用各种手段,每人都他自己的主人,没有任何人是别人的主人,他们是相互独立的。

3 一个集会也代表着它自己的人格。但是,它的这种存在绝不是下述意义上的一种经验给予的存在,即不是在可能有理由谈到单一的、感官可以感受到的人的人格的意义。集会

的现实是以由它所表现的个人的现实为前提的,与此相反,个人的观念是从人的现实中产生的。一个集会只要代表自身,就是一种人为的人格。它之所以能作为一个选择意志的统一的主体采取行动,仅仅是因为它本身包含着作为自然人的人,本身确定和假定他们的多数一致的肯定或否定作为选择意志——不是这些意见一致者的、也不是他们所有人的选择意志,因为这二者总是只能产生很多的选择意志,而是这种想像在他们之外和之上的、统一的、人格的本质的(集会的)选择意志。当然,通过这种行动,集会就置于与自然人同等地位,平起平坐了。倘若它是为了一些单一的个人而存在的话,它就能与自然人同日而语,犹如后者^①是为了相互依存而存在一样,即通过相互的认识和承认,通过他们相互理解为个人。

理论上可能还有很多理由进行其他的人格化,人格化让其产物通过自然人或者通过构想的、人为的个人来表现;每一个个人都为了其余的个人而存在,在他们的系统内,只能通过假设承认他们的个人特性并且与他们平等而存在。在自己的假设里,必须包含着承认作为次要的因素。反过来,一般的承认包含着对一种既存的代表的应用性的特殊承认,对于代表,虽然不能认为不言而喻地就能得到承认(如同承认单一的理智的人和一种构想的集会一样),但是可以设想承认是建立在充分的根据之上的。这个根据就是:凡是一个切实存在的个人通过另一个切实的存在的地方,总是前者的全权(权威)移交给后者,在一个虚构的个人被代表的地方,移交全权是不可想像的(因为虚构的个人没有代表也

① 指单一的个人。——译者

是不具有移交行动的能力的),然而,可以想像这种充分根据的形式上适用的公式,因为事实与产生于这种正常的和明确的原因的一种影响是相同的。

不过,从一个切实存在的单一的个人(自然人)的系统中(正如虚构的个人在其中的存在只能通过大家的承认一样),只能从现存的主体中的一个或者若干个的选择意志,设想突出一个虚构的个人(不管是由一个人或者由一个集会来代表),现存的主体一起组成它们的内容(它们的自由,它们的手段)的各个部分,并以现有的或者假设的代表,构想出一个专门的人格;提出一个起代表作用的人格,必须与这种进行构想的行动相结合——倘若这是一个集会,它的“成员们”关于他们意志的有效表示达成一致已经被视为前提条件。然而,这种创造的实现,从理智的主体看,只能作为达到某一种特定目的的手段,这个目的是若干人共同的,目的必须把他们结合在一起。虚构的人格就是这种目的(或者若干目的的整体),被设想为一个统一的、本身业已存在的目的;本来,这种目的只不过是一些分开的目的的汇合和结合。它的(虚构的人格的)存在,实际上只不过是涉及这些相结合的目的而放置在一起的手段的存在。但是,通过(在发起者的头脑里实现的)转变为一个人格的存在和概念,这些手段就变为一种目的,它^①自己的、个人的目的,而又与它没有不同。因为在实际上,它是不会进行思维的,也不怀抱什么目的。根据假设,除了这个它是它的界定和它的概念的目的外,它不抱有什么目的。

不过,因为个人人格的概念本身是一种人为的产物,一种虚

① 指“人格”。——译者

构,因此在这一点上,虚构的选择意志的主体要比自然的选择意志的主体更加充分地符合这个概念:没有任何自然人可能被设想得如此纯粹,仅仅想着他的实惠,仅仅盯着他的利润,仅仅根据所设想的目的安排他的行动,仅仅作为一件思维着的和行动着的物,这种物本身仅仅在想像中存在;因此,一个个人也好,一个集会也好,以这种思想产物的“名义”办事,要比任何一个自然人以他自己的名义办事容易一些。

4 共同体的任何关系在结构上或者按其本质的核心是一种更高的和更普遍的自我,犹如各个单一的自我(或者我们可以用一个比较方便的表达方式:“头目们”)及其自由赖以引申的方式或理念一样。与此相反,任何社会的关系都表现着一个被置于它之前的、人为的个人的开端和可能性,人为的个人拥有一定数量的力量或手段。据此,社会本身也是被设想为一个能发挥影响的整体。因此按照普遍的看法,共同体是结合的本质意志的主体,社会是结合的选择意志的主体。

但是,为了能够设想为自为存在的统一体,和处于与作为这种统一体的它的各个局部的可能的关系之中,共同体必然经过一个阶段,在这个阶段里,它与结合在它之内和逻辑上构建它的意志的大多数不分畛域,生长在一起,并表现在一种特殊的、持久的意志里,不管是它的全体还是若干局部的一致的意志。这就是发展的一个过程,观察家有义务把这个过程看着业已完成。与此相反,人为的个人的分离的存在必然是由进行协商的各种选择意志为了某一特别的行动所希望和假定的;但是,最简单的这种目的是保障其他悬而未决的契约,这样一来,完成这些契约此前被确定为是各

方的意志,现在变成那个统一的、人为的个人的意志,随后人为的个人得到的任务是用所提供给它的手段去实现这个目的。因此,倘若每一种结合的意志的内容作为(客观的)法,由有关的结合的各部分的意志所决定,那么,社会一般就拥有它自己的法,它用这个法捍卫着它的建设者们的权限和义务。但是,这种法必须是由他们的原始的、充分的自由即作为他们的选择意志的材料所派生和组成的。

与此相反,共同体被最彻底地理解为身体或者血缘的形而上学的结合,它从本性上就有着它自己求生的意志和它自己求生的力量,因此,在关于它的成员的意志方面也拥有它自己的法,甚至后者只要是作为它的成员,就只许可作为那个有机体的整个实质的饰变和放射物。

依照这种区别,有两种法的系统原则上相对对立:在一种法的体系里,人作为一个整体的天然的成员相互间有关系;在另一种法的体系里,他们作为个人相互间是完全独立的,只有通过自己的选择意志,才进入相互间的关系。在经验的法学里,尤其是在罗马的——现代的法理学里——它是现有的适用的法的科学——,正如在社会的理解里所表现的那样,前者在家庭法的名义下保存下来,但是在家庭法里,建立在此之上的关系缺乏一种充分的、法的性质,这种法的性质在债务法的争讼的另一方和最不同的一方显得更为明显。因为在这里,法的一种真正的数学和合理的力学是可能的,这种数学和力学可以追溯到纯粹同一性的原则上,因为它仅与一个人改变了的交换行动和以此说明的、对(涉及)另一个人的某些特定行动的统治(权益要求)有关系:行动和要求像商品或货币一样,由一个人手里转到另一个人的手里,因此,一方面减去一个数

目,另一方面就增加着相同的数目,如同在简单的方程式里一样。但是,这两种法在中间领域里,即在财产所有权的领域里,才发展它们的本质,它们必然会在财产所有权里相遇。因此,下面的一些定义是针对这个领域的。

5 作为人的本质意志的范围,我理解的是:一个人或一群人自身所拥有的作为属于他或他们力量的东西的总和,只要这些力量是一个统一体,它的各种主体通过记忆和良知使所有它们的状况以及对内和对外的变化与自己相关联,感到是与自己相结合的。

作为人的选择意志的范围,我理解的是:包括一个人是什么和一个人拥有什么的一切,只要他通过他的思维决定着它们的状况和变化,他理解它们是依附他的思维的,他在他的意识里掌握着它们。

本质意志的范围——或者正如人们一般可能会说得那样:意志范围——是与本质意志的物质相同的,只要这种物质被设想扩大到外部的生物和物品上去。如果说一般的概念可用自由来界说,那么,这个特殊的概念则可通过财产来下定义。选择意志的范围和选择意志的材料的关系,也同样如此。真正的财产只要符合意志范围,我就称之为占有(Besitz),只要符合选择意志范围,就称之为财富(Vermögen)。正如占有同本质意志的形式有关系一样,财富同选择意志的形式也有关系。在这里,外在物品,只有在一个主体的意志包含在其中;与之有关联并与之相结合时,才会给予观察。而且,正如意志的形式从根本上说是行为举止的确定了的力量和可能性一样,占有和财富是对物品的享受和使用的确定

了的力量和可能性。

反过来,器官和工具的双重范畴又服务于这种对立的认识。占有可以理解为有机的和内在的财产,财富可以理解为外在的和机械的财产。纯粹从心理学上看,前者是独立的、现实的、本质的扩大,因此自身必然也是一种现实,倘若它是一种个体的生命之物或者由这种有生命之物组成,则最彻底地是一种现实。因此,财富的心理学的价值是:他的思维的客体的扩大和增加,他所拥有的活动的可能性的扩大和增加——本身完全是思想性质的,最好让它用一些仅仅表现和意味着其有的放矢应用的主观可能性作为现实化的物品,来作现实的表示。这就是表明财富的享受和使用。所以,占有——根据其理念或其正常的概念——完全是一个整体,而且与它的主体及其生命浑然一体,但是同时有它自己的生命和它的品质,这些品质以多种多样方式表示同一个东西;因此,占有是一种天然的统一体,是不可分割的,是不能由它的主体以自己的意愿转让和割让的,而是只能通过强制和困境,主体才勉强和痛苦地转让和割让的。

与此相反,按其概念,财富被想像是一大堆和大量的单一的物品,每一个物品都表现一定数量的力,可以转变和实现为具体的享受。因此,这些数量可以根据愿望和目的随意分割和组合,此外,不仅是可以转让的,而且目的必须是为了被转让的。

6 如果撇开占有自己的身体及其器官作为自由不讲,或者撇开自己可能采取行动的能力不讲,占有的理念最纯粹地表现在同其他人的身体和生命的关系上;财富的理念则是最纯粹地表现在同其他人可能的行动的关系上。因此,一般财产的概念摆

动于这两个边缘点之间。前者符合家庭法的本质，后者则属于债务法。在前者那里，无非是共同体对其成员的天然的权利的表现：这种权利就是共同体的自由。在后者这里，总的来说是社会关系的适当的表示，社会关系存在于一部分这种自由从一个选择意志的范围向另一个选择范围的过渡之中。

在这两个概念中，真正的财产——作为对物的权利——是自由的扩大。自由首先像扩大到物一样扩展到其他的自由上面——作为对人或人格的权利。因此，共同体对其成员的人身权利，必然会扩及到属于这些成员的即属于它的一切财物上。因此，究竟给出的一部分自由是表现在作为提供劳务的行动里，还是表现在交出某些特定的财物里，这是一回事儿。因此，前者^①的意义和价值，可以按照一件财物的价值即比较容易理解的价值的方式，进行估计。

但是，被视为一个共同体的有机财产的一切财物中，与人本身最贴近的是活的牲畜，它们是劳动的帮手，必须把它们饲养大，给予关心和照顾；它们属于家族，家族是简单的共同体本身的躯体。勿宁说，完全由人的共同体真正占有的原始财物是土地。只要家庭是从更高的共同体派生的，是作为它的本质意志及其作用的天然的范围，土地的地块和份额属于每一个单一的、自由的家庭。正如人民之中进行群体划分和得到发展一样，与之平行发展的是农业区域，也被分割和耕种，但是它仍然是一个统一体和共同体的财产，或多或少的收成和结果都是共有的。只要也在土地上面投入劳动，劳动就会改善植物的自由生长的条件，就会保持和促进地球

① 指提供劳务的行动。——译者

本身的生产力；劳动准备着所提供的、用于享受的成熟的果实。

倘若劳动创造新的财物，则又是一回事儿。在创造新的财物时，对于使用来说，形式与材料同等重要，或者更加重要。单一的个人、艺术家、手工业者的精神和双手，赋予劳动以形式。但是，通过他，整个家族为自己进行劳动和创造，他就是家族的成员——父亲，儿子或者仆人，通过他，社区为自己进行劳动和创造，他就是社区的公民，或者通过他，行会为自己进行劳动和创造，他就是行会的成员和师傅。共同体对他的作品拥有一种上级的财产所有权，哪怕作为他的创造，他拥有一种天然的优先权，结果仅仅归他所

但是反过来，真正的使用——在天然的和经常的过程中——或者是通过共同体的使用，或者是通过单一的人的使用。天然的使用涉及到物品本身，它或者是为了将来的使用或者再生产，被消耗殆尽或保持自己。无论如何，天然的使用是一种更为彻底的拥有，是一种内在化或同化：哪怕诸如可贵的金属作为宝藏被沉入地球的怀抱之中，即只要地球本身是共同体的有机的财产。

但是，与此相反，通过转让的使用实际上是一种不使用。一位经典作者的一段话很有名，他进行了这种区分。“例如鞋子，真正的使用是拿来穿在脚上，另一种使用是转让。因为谁要是从需要鞋子的人那里换入货币或粮食，他也是把鞋子作为鞋子使用，但不是真正的使用；因为不是由于交换才变为鞋子。”

另一方面，交换是唯一的、完全是随意的使用。它本身是简单的选择意志行为的适当的表示，是深思熟虑的行动。因此，它是进行比较的、进行计算的个人为前提的；然而，除了这个个人外，它不以任何别的东西为前提，不是同时面对着其他人，而是面对着这

个个人。在若干人是一方的主体的地方,就必须设想他们是一个具有形成决定能力的集会,因此像自然人一样。

财物作为转让的东西或交换价值是一种商品。商品对其所有者来说,无非是获得其他商品的手段。由于这个根本的特性,一切商品作为商品都是相同的,它们的差别局限在数量上。它们作为货币表现着这种相同。一切商品都是潜在的货币——获得货币的力量。货币是一切商品的潜能——获得任何商品的力量。因此,从根本上讲,货币是被理解为财物的选择意志的范围。

因此,从自由中分离出来的和成为一种契约对象的单一的行为,也可能成为一种债务,本身具有交换价值,可以同一定数量的货币相提并论。“但是,只有那样一些行为适于成为一些债务,它们可能具有这样一种可转让的性质,因此能够像财物一样服从一个外来的意志。但是为此的前提条件是,这些行为具有一种财富的价值,或者估计为货币可能被接受。”(萨维格尼^①:《债务法》第1卷,第9页)

因此反过来,一种对具有交换价值的财物的许诺,也是一种债务,本身可能作为货币,并且可以流通。许诺作为一种选择意志形式即决定的表示,只要它被接受,它本身就是获得商品或货币的权力,它就是财富。普遍接受本身必须设想为一种(默认的)协定的对象,社会惯例的对象,给个人提供这种“信用”的社会惯例的根据是扎实的**概率**,一种这样的承诺会得到信守,债务会被履行,“兑换”会被支付和实现。因此,这类信贷标记与货币一样,概率愈接近有把握的安全可靠,它们就愈充分发挥作用。也就是说,货币作

① 弗里德里希·卡尔·萨维格尼(1779—1861年),德国法学家。——译者

为债务和债务作为货币是社会的财产或财富的充分的和抽象的表现,财产或财富是统治外部的、本质上自由的、然而受到约束的选择意志的可靠的权力。

7 于是,由此产生了下述相辅相成的和针锋相对的概念的一览表:

共同体	社会
本质意志	选择意志
自我	个人
占有	财富
土地	货币
家庭法	债务法

此外,还有这样一个概念属于这些对立而且含在所有这些既定的概念中,最近这个概念有时被当作是地位的法的形式与契约的法的形式的对立来看待。下面这位学识渊博和深知灼见的英国作者有一段话,大大推动了这种观点的传播,这段话值得(迄今为止未译成德文)在这里引用。

亨利·梅因爵士在总结观察时说:进步的社会的运动在一个方面形式是相同的。在其整个发展过程中,运动的特点是家庭联系的逐步瓦解,并且个人责任的增长取而代之。个人不断地被用来代替家庭,他被看着是民法赖以为基础的统一体。实现这种进步的速度是不同的,有些文化一般并不是静止不前的,但是,只能仔细研究它们所表现的现象,才能发现原始的各种组织的崩溃……

然而不难看到,人与人之间的纽带逐步取代那些渊源于家庭的优先权和义务的相互的形式:这个纽带不是别的,正是契约。

倘若我们从历史的一个终结点出发,从一种社会的状况出发,在那里个人的一切关系都结合在家庭的关系中,那么,我们总是似乎走进了一个社会制度的阶段,在这个阶段里,所有这些关系都渊源于个人的自由的一致。

在西欧,沿着这个方向所实现的进步是显然的。于是,奴隶的地位消失了——它被仆役与对其统治的契约关系、工人与企业家的契约关系所排挤。受监护下的妇女的地位,在婚姻监护之外同样不复存在了;从她成年到她结婚,她可能缔结的所有关系都是契约的关系。在现代欧洲社会的法里,父亲权力下儿子的地位也如此,再也没有真正给它留有回旋的空间。如果说某种适当的责任约束着父亲和成年的儿子,那就是一种只有契约才能赋予其法律的适用性的责任。有些是明显的例外,它们阐明规则的性质……

大多数法学家一致认为,那几种在法律上受到外来监护的个人等级,由于唯一的原因,留在这种地位上,因为他们没有能力对他们自己的利益形成一种判断,换言之,他们缺乏通过契约来约束自己的首要的、基本的条件。

因此,可以很巧妙地应用“地位”这个词,来构建一个表达的公式,表示所指出的进步的规律,依我之见,不管它的价值多大,这条规律是有足够保障的。在个人权利里所提及的地位的一切形式,都来源于当时扎根于家庭里的权力和特权,现在在某种程度上也仍然具有这种色彩。因此,倘若我们信与最优秀的作者们的应用相一致,把“地位”这个词局限在表示他们的个人的关系上,并且避免直接地或间接地用它来表示一种协议的结果的关系,那么我们

可以说,迄今为止,“进步社会的运动是一种从地位走向着契约的运动。(见《古代法》第7版,第168页^①)

这种明确的观点,其适用性应当通过这里阐述的理论,部分加以拓展,部分还要作解释,它首先可以作为主题,用于下面的讨论。

8 在这里,人对人的统治要作不同的观察,而且最密切地联系财产的概念来观察。家庭的统治按其本质是整体对它的各个部分的统治,仅仅是一个局部对各个局部的统治,例如父亲、家族主人对儿子们和仆役们的统治,只要一个局部在其自我中明显可见地是控制着这个看不见的整体。整体首先适用于共同的财产,特别是对土地和地产的占有。

与此相反,社会的统治以及财产首先是属于个体的个人的。然而,只要在债务方面确实以另一个个人为前提,那么,后者就是参与他们自己的被割让的运动的共同主体,只要这个行动还处于他们的自由之中,而且后者也一起对债务所指的东西或货币价值拥有财产所有权,直至债务由于履行债务而消失,或者直至由于到期继续占有成为不合法——在法律上设想为财产所有权不复存在了——,如果继续占有作为所有权(*possessio*)或者实际的拥有,在法律上可能继续存在并且服从其他的规则的话。

因此,行动、活动、劳动作为达成协议被转让,从确定它们开始的时刻起,在法律上同样是他的即接受者的行动、活动、劳动。诚然,自然法理论所教导的是正确的,即个人是不能出卖自己的,因

^① 这段引文直接由德文译出,与梅因的《古代法》中译本略有出入,参阅商务印书馆1995年出版的《古代法》(沈景一译)的第96—97页。——译者。

为接受一个(所假定的)等价物,即坚持等价物应该进入的随意领域,是任何交换的前提条件。

反过来当然可以设想,一个人把他的劳动力终生出售,而且他仍然是自由的,有能力拥有财产。此外,人身自由为什么不能作为商品在财产里存在,或者作为一件消费用品被消耗掉,这在概念上不存在什么障碍。勿宁说,人格质量的绝对的肯定和绝对的否定是交互性的。因此,纯粹的奴役与一种社会的制度,哪怕是一种完全人为的和实际的组织,在法律上绝不是矛盾的,因为由于随意的能力,所有(成年的或者确实存在的)人是相同的,这个前提是大自然提供的,因而是简单的和科学上第一的先决条件。然而,本质上几乎毫无价值的东西(例如一些纸片),一切价值和价值确定的主体,通过惯例,也能使之成为财富的对象和具有进入市场的能力。而在实际上,人的身体是作为人的劳动力的更为天然的商品。哪怕只有后者,而不是前者^①可能成为真正特别的商品,可以由它们天然的所有者把握在身,待价而沽。

这种对个人完全的奴役同个人完全的自由一样,并不符合一个共同体的本质。勿宁说,这种奴役的权利首先是一种属于整体的方式,例如属于家族,哪怕不如说是一种被动的方式,就像占有的物品一样,而不是一种主动的方式,不像它^②的生命的自身载体。实际上,这种奴役的权利处于两者之间的一个中间位置上,至少有可能参与共同体的和平,和有权利通过习惯和引入瞩目的忠诚去获得特殊的优先权。

① 这句话里的“后者”指“人的劳动力”,“前者”指“人的身体”——译者

② 指整体。——译者

这种具体的概念是一种农耕和劳动而不是商业和高利贷占统治地位的文化的概念。依附和奴役的一切形式都是按照家族关系的原型塑造和设想的。与它们相对立的完全是一种父权家长制的威严和权力。统治者的职位具有两面的性质,或者关照他的臣仆主要由他负责:保护、领导、下达指示。在这里,面对着他,他们完全是卑微者(Inferiores),而且虽然他们的福利以及他们自己的愿望和意志肯定也是他的愿望和意志,但是,命令的形式是恰当的形式,这样一来,他能得心应手地调动他们的意志,因为人们感到他们仅仅是他身上的一小部分或一个肢体。或者这理所当然地首先是他自己的事情,他献身于这种事情;他是一项事业的主要发起者和领导者,为此他需要帮助。于是倘若可能,他就召集他的同伙,哪怕同时把他们置于他的保护之下,使他们依附于他。而在这里,请求(不管是优越者、还是平等者和从属者的要求、口头指令、委托)是那种最符合这类从本质上讲相互制约的形式。

第一种方式的统治在一种地道的共同体的基础之上,其纯粹的表现是父亲对孩子们的统治:权势者(potestas)的统治;另一种方式的统治的纯粹的表现是婚姻统治的权力:支配者(manus)的统治。但是,在威严和效劳之间的所有那些没有很深渊源的不是很约束人心的关系,都可以归结为这两种模式之一,或者两者之混合。

依附农可能具有这种性质,他们或者更像一个儿子的隶属关系,像一个奴才,或者更像一个助手的、家臣的、扈从和朋友的隶属关系。在这两种形态里,他们或多或少处于近乎于仆役的完全依附的地位。然而按照前面那些类型的标准来衡量,仆役本身是不同的,尤其是当他们确实成为被接受的家庭成员时,情况更为不同

了。他们变得类似于家庭的孩子一样，或者甚至更像婚姻的配偶和友情一样。（手工业者、艺术的）师傅一旦面对学徒和弟子，这时就不同于对待“脱离师徒关系”的伙计作为他的劳动的助手，作为他的思想的执行人，此时，这些现象又是最明显地分道扬镳了。

9 在最近的一项论述中，把一般社会形成的关系作为“利己主义的”关系加以区分，这篇论述的目的是把所有这些关系和一切交往的杠杆界定为报酬（R. 冯·耶林^①：《法律的目的》第1卷）。

对于这个概念，没有什么异议，但是，这种提法会把人引入歧途。因为恰恰是谁——如同这位作家那样——要是善于对这句话的深刻含义进行深思，将会发觉到，把一件所提供的商品界定为对支付铸币的报酬，或者把价值界定为出让商品的报酬，都是不恰当的，虽然在一个谁也不会怀疑把劳动力看作商品和劳动合同看作交易的时代，把这里所给的货币数量用那个名称^②来装饰是习以为常的。勿宁说，报酬的固有的含义是一种善行的含义，善事是出于自愿提供的，也就是说，在这种情况下是出自本质意志的。然而显而易见，要经常考虑所做的善举，就像经常考虑本质和性格的宝贵的特性一样：细致、勤奋、忠诚，但是也总是出自于单方面的看法、中意和尊重，因此大体也可以理解为礼物、宠爱、恩赐。总而言之，这是修道院主管给东西的方式和方法，它也要与功德相当；因此，可以理解为在享受了善之后，才发生的、接受到的帮助等等。

① 鲁道夫·冯·耶林(1818-1892年)，德国法学家。——译者

② 指“报酬”。——译者

诚然，仆人也可能由于希望和期待得到报酬而努力工作，全神贯注，使出浑身解数，因此仿佛是企图换取一种高额的报酬：犹如在赛跑中，每一个人努力拼搏，试图超过其他人，同样，正如我们所知，商业里的竞争也如此，人人都在争取雄心的种种桂冠。

但是在这里，我们把必须分开的东西相混淆了。在实际上涉及悬赏奖励的地方，努力争取者虽然可以被理解为买者或卖者，但是绝不能理解为提供报酬者。他的承诺一般不是一位缔约者的承诺：倘若条件似乎得到满足，他仅仅在道德的意义上必须履行诺言。然而，对所做的成绩如何，他本人是一个判官，犹如一位主人那样（正因如此，他也可以“分配”评奖裁判员的职位）；他给予东西，是在享受了善之后、而且由于善才给予的。与此相反，交换基本上是一种双方的和同时的行为，即没有前后之分，也没有上下之别（也就是说，没有等级差别，因为这种观念总是一种空间的观念，正如生育者与他们孩子相比，丈夫与妻子相比，按其身材，生育者一般比孩子高、比孩子大，丈夫比妻子高、比妻子大）。没有前后之分，因为如果回报在时间上应该随后，那么，真正的交换就存在于一种用一项（被接受的、被相信的）许诺换取财物的变换之中。前者表现了一种分配的公正行动，后者^①表现了一种交换的公正行动。这种在根子上的重大对立与我们的共同体与社会的对立是一致的，它为新的和重要的探讨拓展了视野。

然而，反过来：商业竞争和其他的竞争（在那里每一位参赛者都力争变得富有、有权势和有名望）则无非是一种隐喻的竞争；它的面前根本不存在什么主体，既不是一个随着时光流逝的主体，也

① 这句话的“前者”指“报酬”，“后者”指“交换”。——译者

不是一个馈赠礼品的主体，而是命运的可预计的或不可预计的环境，是运气，由于已知的和未知的原因，运气会使一个人的勤奋或狂妄得到报偿，而使另一个人的勤奋或狂妄徒劳无益。此外，许诺一件奖赏无非像是对奖赏的思想上的献身精神，如果要求做的成绩具有一种十分客观的性质的话，即如同一件财物可以脱离作贡献者的选择意志范围一样。因为这样一来，只要这件财物转移给对方，交换就完成了，从中产生着一种对奖赏的要求或者提供奖偿者的责任。

10 如经验所表明的那样，从任何奴仆的关系中，都可能以这种方式和其他的方式，变为一种纯粹的契约关系。但是，反过来，我们也看到，只有野外的大自然和与之相和谐的人的本质意志才得以实现的东西，通过努力和随意是做不出来的，本质意志的特性和本质意志固有的作品就属于这种东西。所有这类东西可以得到报偿，但是无法得到支付。关于由它们在某些特定的行动中所表现的特性，因此——同样地——，设想为每一个人、包括没有这种特性的人，只要他想做，都能受到这些特性的驱使，也就是说，通过某一种足够刺激的目的观念作为动机，驱使去使用他的力量。这是假设的：因为大自然里除了他之外，不存在这种身体的一心理的力量。

但是每一个人都有数量上可以计算的、由他支配的普遍的一人的能力，随着大脑兴奋的作用，肌肉就收缩，在这方面，这种普遍的一人的能力与外在的物相同，面对这些外在的物，人人都是相同的，即一般的人都能抓住它们，按照它们特有的性质加以利用：对于所有的东西来说，这种利用又都是相同的和最方便的，只

要它们接受商品的界定,也就是说,此时真正的应用变为虚假的应用,利用变为不利用。然而,只要它们要求一般人的肌肉力量的紧张,在这一点上,也就是相同的利用。像在其他的情况里一样,在这里,具体的一般性的东西与抽象的一般性的东西相互接触了,前者本身包含着一切特殊的素质,后者通过个人的或社会的思维行动,人为地磨灭一切特殊性;理念的一般性和概念的一般性。

然而在实际上,倘若提供一种活动并且出售了,这绝不表示人人都能做这种劳动。只有单一的个人能为自己出卖这种劳动,而它采取这样一种人们一般认为可能做到的事情的形式。以后是否以及在多大程度上接近这种一般的—普遍的劳动,这是另一个领域的问题。诚然,在同一个工作上的劳动、因此也是在手工业作坊的内部,劳动越是进行分工,分工的劳动越是简单化,尤其是越是由机器进行劳动,机器越来越自动进行工作,最后只需要进行操作,就越是到达接近一般的—普遍的劳动的情况;而且机器也好,方法也好,都倾向于首先是使培养的灵巧和技艺变得更完善,尔后就成为多余的了。劳动越是成为抽象的和简单的劳动,它本身就更加清楚地制约着它自身的价格——正如企业家把它购进一样——,更加清楚地归结为它的价值,把这个价值作为利用和开发一种物体的方式;或者,平均价格起初是一种假设的高级劳动和低级劳动之间的手段,通过减少了的高级劳动的吸引力——它与专业培训的劳动相当——,平均的价格就越来越接近低级劳动的水准。这个进程还在社会生产的制度之内进行,这个制度是建立在工人同他的材料和工具分离的基础之上的。倘若以此来判断,雇佣工人这个名称是多么不适合于社会制度的无产阶级。对于经营企业的商人或者工厂主来说,或者对于更加非家长制的股份公司来说,

最后甚至对于国库来说,它实际上与雇主的名称相一致,或者与师傅的名称相一致。国库虽然应该代表大家的一般利益,但是在实际上,则往往把这种利益理解为赤裸裸的资本利益和赢利利益。

11 报酬作为较高层的人给较低层的人的赠品,与此相并立,是较低层的人的捐赋作为对较高一级的人的生活和维持家庭的贡献。两者通过实际的实践,发展成为习惯,而且由于一起发挥作用的环境,尤其是作为一般的习惯,二者也在方式和数量方面也变成成为义务。与它们相比,有作为完全自愿的请求(特别是同报酬相比),或者许诺的、哪怕并不是事先同意的恩宠(尤其是同捐赋相比),还有作为履行义务的要求(postulatum)或者优先权的名目。但是最后,凡是在它们无非一些代替被接受的、或者可能被接受的财物或劳务议定的其他等价物的地方,这两种形式也会变为契约性的东西——此外,还会变为在这里尚不考虑的、法律要求的東西。

因为按其渊源,捐赋也好,报酬也好,都涉及对一种共同体的关系的记忆和认识(recognitio),因此二者无非是对已经享受的好处的感谢所看得见的表示。所以捐赋也可以理解为一种表示敬意的、崇高的报酬,而报酬也可以理解为仁慈的、贬低的捐赋。在一种意义上^①,接受馈赠,哪怕在价值和实惠之外,是令人愉快的;在另一种意义上^②,是令人厌烦的。因此取消捐赋、取它而代之、把它变为税收等等,作为腐蚀共同体的关系的一种因素,同时对于上

① 指上一句话的把捐赋理解为表示敬意的、崇高的报酬的意义。——译者

② 指上一句话的把报酬理解为仁慈的、贬低的意义。——译者

层人的、由此决定的等级，也是破坏性的，哪怕它^①首先是使其可能具有社会的意义，即通过固定的、由商业或高利贷业务突显出来的货币收入，使完全的、财产法的独立成为可能。因为一般自由的地产通过租佃契约的形式和由于得到土地租息的收入，就能成为这种商务，尽管不是作为商务来经营。

因此，正如那种变化^②对于其决策者们来说肯定有两面性一样：对于他们的荣誉也有坏的一面，而对于他们的财富有好的一面，废除报酬对于其决策者们来说，也同样具有两面性，不过，情况正好相反。上层的人在他們与大众之间的一切真正的纽带撕断之后，他们有一种强烈的兴趣，要对付一切具有选择意志能力的人要求平等的彻底的后果，只要这些后果包含着否定他们的优势，这种优势实际上不仅坚持下来，而且变得更为不妥协和更尖锐，因为优势根本不在主体——赤裸裸的个人——身上的地方，而是勿宁说，优势在客体的身上的地方，即在他们的选择意志的范围、尤其是他们的财富的规模上，在这种地方，优势就变为一种社会的优势。因此，他们拥有享受报酬的光辉和名义的快乐。同样这种光辉，哪怕不是名义，下层人则感到是奴役的标志，感到是屈辱。

与此相反，财物在某些方面，按经济的价值来衡量，对他们^③是有利的，这些方面有通过自身减缩为纯粹的交换或者契约。因为谁要是（在他的威严之下，他认为这样做是好的）不屑于对一种商品或者一种劳动的价格讨价还价，他就因此而放弃他的作为买者的优越性，而倘若偿付业已实现——即按照社会的模式，一项

① 指废捐赋为税收。——译者

② 同上。——译者

③ 指下层人。——译者

默认的契约在此之前业已缔结——，通过事后要求出售者，迫使其只能通过丰厚的支付，即设想超过价值和价格外，还包含着一种自由的赠予，当然这种自由的施赠可以看作是其价值未曾提供的或者未能提供的特性和活动的一种补偿或真正的报酬。

否则，它^①具有施舍的性质作为较高层的人对较低层的人的自愿的给予，给予的唯一的原因被想像为较低层的人的穷困。然而，施舍对共同体或者社会也有不同的意义；或者勿宁说，根据它是出自个人的本质意志或者个人的选择意志，而意义有所不同。因为一方面施舍都是出自于特殊的同情或者普遍的同情，出自于特殊的责任感或者普遍的责任感，出自于助人为乐的、资助推动的想法，包含着“必需”的想法（出自自己的欲望）或者“应该”的思想（出自于亲戚的、邻里的、等级同仁或职业同事的关系，最后，甚至出自于宗教的和普遍的——人类的博爱思想）。另一方面，倘若它的给予是十分冷漠、为了一种外在的目的，则又是另外一回事儿——例如不想目睹乞丐的衣衫褴褛——，或者为了表示慷慨的特性，以保持自己在权势和财富（信贷）的舆论上的地位，或者最后——这是最经常的，而且与其他情况密切相关——，在社会的惯例和礼仪压力下，惯例和礼仪有充分的理由制订和贯彻这类规章。这往往是富人和贵人的行善方式——一种惯例的方式，它本身就已经是冷漠的和毫无感情色彩的。

那种令人感兴趣的和一些较新的作者热心讨论过的小费的现象，也可以用这些观点来评判：它是一种集奖赏、报酬、施舍的奇特的混合，无论如何，它既不适于维系人的共同体，也不适于促进人

① 指“财物”。——译者

的共同体。它既是所有这类形态的最后一个支系，也是它们最极端的变种。

与此相反，它们原始的和最普遍的形态是情人、亲戚、朋友之间的礼品，正如馈赠者本人或者其他人的典范的好客精神和所有那种人人为我、我为人人的真正的帮助一样：他们实际上感到自己是一个天然的统一体。正如所有这类东西一样，馈赠也能变成随意的和惯例的；但是相应的思想的假象却令人更加畏惧地牢牢保持着，因为一般产生的实物物品的交换要是没有比较和估计，甚至必然会显得太过于不分彼此和荒唐。因为反过来，只有当不可能考虑到一种回报时，这时馈赠金钱才不会违背任何逻辑的或者美学的理解，才是允许的，就此而言，回报会完全或者部分形成抵消——因此作为较上层的人的友好施赠，他也能借助权势，拥有在抽象的财富方面增强较卑微者的意愿，尤其是如果后者及其整个意志范围都派生于他的话，犹如儿子渊源于父亲。相反，较穷的人向较富的人馈赠金钱，却由于其内在的矛盾，是可笑的。正是由于这种内在的矛盾，而不是因为表面的原因，报酬如果变为货币，虽然可能保持其本质，但是，倘若捐赋变为货币，则难以保持其本质。因为以货币形式确定的税收，不管它是交给国家，还是国家的一个下属部门，它涉及的完全是一个共同体的、由个体的个人在自身之外确立的钱库。它是一个社会的概念，这种概念要与国家以及所有这类联合体的概念放在一起解释。

12 从地位向着契约转变的运动中，我们认识到生活和法的类似的现象。在任何意义上讲，法无非是共同的意志；在这个意义上，它是作为自然的法，一般是一些关系的形式和精神，

这些关系的物质是共同生活,或者用最普遍的表达方式,是意志范围的联系;然而,同样的这个形式,一方面被设想为意志和意志范围的必要的统一体,或者作为产生于这种统一体的放射物,所以也是设想为现实的,如同物质是现实的一样,它就是物质的主观的(心理的或者形而上学的)现象——哪怕前者(物质)被理解为是统一的或者和谐的记忆即社会幻想的纯粹的产物(在这个意义上,人们一般也说进行文学写作、进行创造的人民灵魂也是科学的)——但是另一方面,设想为由选择意志范围对相同的、只有通过思维才存在的物质增加的形式,即选择意志范围的某一种特定构成的纯粹的现象。

在前者那里^①,普遍的和简单的事实是身体的结合,这种结合被设想是稳固的,按大众的说法,“男人和女人是一个躯体。”因为这个事实本身就是结合着的本质意志,即=自然的法:婚姻和所有这类事实的形式,这些事实被设想为有机素质构成的物质。

在后者这里^②,简单的和基本的事实是财产所有权的变换或者物品的交换,这种变换或交换在无数的情况下根本是惰性的,但是,总是一个纯粹机械的过程,是业已存在的东西的一种运动,这个过程只有通过实现它的人和对它进行着思考的人的意图和计算才获得其意义。他们的特定的选择才使它成为法的过程,确立法的形式,这种形式可以称之为“自然的”,因为它在这种性质的形式之内表现着最简单的和普遍理性的形态。

不过,因为任何这种通过契约产生的、共同的选择意志即这种

① 指“地位”。——译者

② 指“契约”。——译者

法自身都是设想为仅仅为其各主体而存在的——作为它们共同固有的思想或概念——,因为需要普遍的选择意志作为进行承认、进行确证的选择意志,才能达到一种准客观的存在,而且要求社会作为这种普遍的选择意志的主体。社会的意志作为自然的和简单的意志就是惯例,就是在这个准客观的理智里的自然法。

但是,作为统一体的这种意志和法的主体,既不是通过特殊的契约,也不是通过普遍的契约,而是存在于整体多样性之外、并与之分开,如果不是通过特殊的规定确立的话。但是此时,这种统一体的相互关系就像契约的相互关系一样:通过普遍的统一体,各个特殊的统一体^①才变得具有客观性-现实性,它们需要有双重的确立。普遍的统一体哪怕本身是一个统一的人格(作为国家),也能确立和任命一些依附于自己的统一体,它们根本不是建立在个人的契约之上的。但是,对于它们的选择意志范围的群众来说是一些主体,群众持久地或暂时地存在于其中,从中产生出法人和行政机构的理论。

于是,倘若——以不偏不倚的表达方式——从根本上把“结合”(封闭的统一体)和结盟(松散的关系)看作是社会存在的两种基本形式,那么,在共同体里,(作为地位)结合从前是优先于多样性的统一体,尽管在经验的观察里,统一和多样性还不可能是分开的。后来,结盟是设想为一种特殊的情况,其中特殊的统一体依然是不发达的。正如较早时候是男人,——按照理念——作为男孩子,但是男孩子既可以看作是成长着的、未来的男人,也可以看作是男人的尚未发育的形态中的男孩子。

① 指普遍的统一体之内的各种具体的统一体。——译者

在社会里,结盟是较早的结盟,作为简单的情况,结合是双重的或者多重的结盟。共同体由结合降为结盟,在这里,结盟只能设想为在一种客观的—普遍的秩序之内,因为在结盟里,各种意志与选择意志最相似。社会从结盟上升为结合。但是,对于所有单一的意志的联合来说,结盟是较适合的形式,对于简单的联合来说,特别是唯一可能的形式;相反,对很多人的、包括所有人同所有人的结盟的联合来说,结合是比较适当的形式。它在其充分发展时又可能与共同体更相似,它越是普遍,不管在它的规模,还是关于它的目的方面,确立它的选择意志就越显得像本质意志。因为隶属于它的各种契约就越难证明,按其内容,它们就更加复杂。

13 然而,在一种发展中和分为很多群体的人民的共同体,必须设想物品的交换在日益增多,因而也是契约形式的日益增多。不过,存在着的障碍,而且障碍会得到鼓励,以使这些事实和形式^①不会变为占统治地位的、甚至成为独一无二的事实和形式。整个事态的发展起初也是共同体的事实和谅解的形式的多样化和扩大化,或者正如我们想用自然法的意义说,是地位的多样化和扩大化,地位必须不断适应新的形态。

从任何地位也好,从任何契约也好,对于个体的自我或个人来说,都产生着权利和义务。地位并不以个人为前提,而是存在于个人之内并与之并存;它以为前提的是它自己的思想和形式,思想和形式或者通过自身来囊括,或者从另一种思想和形式中派生出来。只有当地位被理解为是一些个人所为,而且被理解为个人之外他

① 指物品交换和契约的形式。——译者

们的思想之产物,这时契约才完全就是地位本身。

因此,生活和法的类似现象,首先显示从共同体的结合向着共同体的结盟关系的进步;然后社会的结盟关系取代共同体的结盟关系,最后从中产生社会的结合。头等的关系基本上是家庭法和财产占有法性质的,另一个等级的关系则属于财富法和债务法。所有的共同体的类型就是家庭本身,包括一切形态的家庭。人是出生到家庭里去的,他虽然可能想留在家庭里,但是绝不能想像建立这种关系会在任何意义上都出自他的随意的自由的。

倘若我们回头看看所有共同体的3个不同的基础:血缘的基础、农业地区的基础和精神的基础——或者:亲戚,邻里,友谊——,那么在家庭里,所有这些基础都是建设性的,但是,第一个基础是家庭的本质。最完善的共同体的“结盟”可以说是友谊:精神的共同体是建立在共同的事业或者职业之上的,因此是建立在共同的信仰之上的。

但是,也有一些结合,它们本身的重要内容是精神的共同体,它们不仅基于自由的意志得到维系,而且也是出自自由的意志而缔结的:艺术和手工业的协会和合作社、社区或者同业公会、行会、教团,首先具有这种性质。但是在所有这些结合里,都保留着家庭的类型和理念。不过,在我们的观察里,主仆的关系,尤其是师徒关系,可能持久地是共同体的结盟的原型,特别是只要它们仍然由那些结合之一精心考虑作为一个确切存在的或想像中的家族的话。

在结合和结盟之间,存在着很多重要的关系,其中最重要的是婚姻,婚姻一方面是新家庭的基础;另一方面,它似乎是由男人和女人的自由的协调一致建立的,但是,这种协调一致只能从家庭的

理念和精神来理解。婚姻在其道德的意义上,也就是说,单一的婚姻(一夫一妻制),也可以界说为完美的邻里关系;夫妻居住在一起,经常性的身体接近。日夜居住的场所、桌子和床铺的共有,构成婚姻整个本质;它的意志范围和领域是不分畛域的,而是基本上结为一体,像村庄成员的共有田地一样。因此,在占有同一块农业耕地方面,也最明显地表现是它的财产共同体。

地位的所有这一切关系在生活和法里虽然都可能变为契约,但是却不会丧失它们真正的和有机的性质。在它们之中的人的生存是受到这些人的特殊的品格制约的;因此,它们排斥受其他品格制约的关系。作为契约,它们根本不受什么品格制约,而是只要有一些人,他们由于某些可以作为数量计算的能力或财富而符合个人的概念。比如商业交往的简单的契约,里面的交换者和生意人总是作为平等者相互对待,因此,他们相互间在内心里的无所谓态度,绝不会妨碍他们缔约的可能性和概率,而是勿宁说,这种漠不关心会有利于这种可能性和概率,而且是作为条件的纯粹的概念所要求的。契约只要是一步一步进行,似乎是建立在信赖和信任的基础之上的,正如信贷的名称所显示的那样,这个要素属于本质意志,而且与本质意志有关系,在不发达的这类交往中,这个要素可能是确实有效的,而且可能保持确实有效。但是,它越来越为计算所排挤和取代,在计算中由于客观的原因,认为未来履行义务是可靠的,或者或多或少是极有可能的,也就是说,计算是根据缔约者自己的利益进行的,不管他掌握了一种估价的抵押也好,也不管对他来说,进一步做生意的可能性取决于证明有支付能力也好。

因此,这时的债务人不再是一个穷人,一个服侍者,一个尽义务者,而是一个商人,正如反过来,一般任何商人都是一个债务人

一样。但是除此而外，还有仆役契约，首先是劳动契约，劳动契约结合着社会的两大阶级，它是众多的人通过对其接受被联合起来或者自己联合起来进行共同劳动的形式：它从个人之间的合同发展为群体之间的合同，而且只有越来越尖锐地意识到利益的对立，它才会变为一种自由的合约；合约是不断斗争的课题，此时，艰难地寻找从斗争通往“社会和平”的道路。

14 社会的结合可能涉及各种各样的目的，目的被设想为可能的结果，而且是通过联合的力量和手段可能达到的。因此，一个人为了个人不可能以别的方式拥有人的力量，除非这些力量属于他自己的财富，即由于它们的货币价值同其他的财富是同样性质的：他或者像自然人那样，购进了劳动力——这是以他的存在和他的货币财富为前提的——或者，某些人同意把自己的一些特定的劳务给予他，不管是包含着捐赠还是根据捐赠给予的，犹如给了他一些货币一样；劳务可能是同等价值的，或者是不同价值的，但是，同时也可能有约定，同每一个人的总的力量形成相同的比例就应该被视为是相同的。于是就是一种不断反复的结果，或者是结合的不断的活动，其中存在着所希冀的成果、所确定的目的。如果有一种结果，那么结果或者是可以随意分割的和确定要瓜分的，像一个钱的数目那样——这时在相同的总投入（人力和财富的贡献）时，要等分，在不同的总投入时，要按比例瓜分；或者结果不能分割和不是为了瓜分的：这时可能的和预先规定的享受必须是相同的或者是按比例的。利用一种持续不断的活动，情况完全与此相同。

在所有这些情况下，要假定，使用的力量和手段在最有利的情

况下,结果有相同的比例,也就是说,不会有些数量的力量仍旧没有发挥它们的作用(未被利用)。因此,进行结合者们想要的东西,无非是转换和保持他们的能,哪怕通过本质意志的任何行动都会或好或坏地生产着(他们的能)。因此,一种社会的结合本身不是表示更高的随意的活动(不仅是形式上较高的随意的活动),也不是在其中存在着它与共同体的结合的区别,然而,共同体的结合——通过它的首领(它的首领们)——也可能表现它的意志作为选择意志;但是,一旦只有个体的个人及其分离的选择意志范围被确定为前提之后,前者^①是结合的唯一可能的方式;它们^②的差别是明显的,因为只要它们应该根据它们的参加者的意志,即应该是合法的,它们的一切活动都必须局限在某一种特定的目的和达到目的的手段上。(与此相反,对于共同体的结合来说,普遍性是基本的,犹如生活本身一样,它不在它之外,而是在它自身之内,才具有它的力量。)

诚然,也有很多这类的目的社会,在它们里面,一种有这种内容的契约的基础不再是明确的,因为从中不会产生法律意义上的责任,也就是说,会在一般的法的制度里得到承认的责任。因此,其他的一些结合同样也属于这个范畴,它们虽然具有一种纯粹契约的外在的形态,但是,又没有一种仿佛唾手可得的和可以接受为货币估计的责任这种一般的后果。

“因此,可以设想有一种若干人的约定,在经常性的聚会时,相互进行在科学或艺术上的培训。这种约定本身也许将会有一种合

① 指社会的结合。——译者

② 指社会的结合和共同体的结合。——译者

同的外在的形态,而且可以进一步补充说,建立一个协会,将不可能产生一种对这样约定的活动应负的责任。”(萨维格尼,前引书)

因此也可能产生一种协会,对于它的参加者来说,它具有作为人格的充分的现实,但是却根本没有存在于法的秩序里(不是法律的、人为的个人)。

与此相反,真正法律的和在社会上最重要的联合就是财富的联合,在意图上也抱有这样的目的:通过把手段加以集中,达到手段的真正的增加。因此,尤其是资本的组合,用于高利贷的、商业的和生产的目的。这类结合是为了要获取利润,犹如单一的经商的个人那样。为此目的,它获得了房屋或者船只,或者机器和材料。它在财富里所拥有的一切,属于它的参加者们,但是不是属于作为个人的他们,而是要在他们是一个统一的个人的意义上,才属于他们。所以就此而言,他们才对保持、制造和增加这类器械感兴趣。在这里,各人对于单纯拿来分配的收入的兴趣与此是分开的,收入实际上是最后的目的,那种统一的兴趣也必须服务于最后的目的,因此就变成为整体的团结一致。

在一个切实存在的和个体的个人身上,这种分开只能抽象地实现。因此,联合的形式更加清楚地显示出个体的、随意行为的动机的纯粹的相互关系。但是,它的行动部分是对外的,部分是对内的、针对它自身和它的参加者们的。首先,它——也就是说,代表它的个人——也是对那些个人负责的,但是,他们为了监督它,可能会提出一个特殊的统一体和代表机构——最简单的方式是他们自己的、能够形成决议的“全体大会”(但是反过来,全体大会又对个人负责);亦即是受约束的,正如它(联合会的人格)要按照委任契约通过的规则行事一样。但是,它的针对内部的行动,这就是

在自身作为统一体和自身作为多样性之间瓜分它的(在某些特定的日期里)可支配的利润(作为它的行动的成果),同样也受到这些特殊规则的约束,或者受到得到承认的普遍法的规则的约束,而只要分配是给予各个个人,这种对内的行动就完全与外部的行动一样。

然而,外部的行动本身不是履行联合会所隶属的一种责任,而仅仅是它的普遍责任的某种结果,部分是从根本上以适当的方式管理社会财富的普遍的责任,部分是令参加者获得最大可能的优惠的普遍责任。因此,一个参加者的任何参与的部分,在实际上只不过是他的财富的被反映出来的和被置于特殊的、仅仅同时取决于他自己(如果他也参与的话)管理之下的一部分;正如每一个人自己对待他的某种商务或某些商务同其他的、他自由虚构的各种个人的关系那样,把他的私人的享受财富作为真正他自己的东西加以捍卫。不过,虽然那些商务对外(在商业法里)可以作为特殊的个人出现,然而永远不能以公众的方式对待它们的主体或者它们相互对待(而是用特殊的和被承认的方式表达,无非是他自己;因此在实际上,在最重要的关系本身当中,若干这样的人必须被视为一个、而且是同一个人)。财富公司的情况则是另外的样子,至少是在法律上可能的方式上是另外的样子,因为虽然这样一种个人与他们的各主体的联合——尽管是这种特定的目的的一种联合——在下述这种意义上是一致的,即它(作为一种真正的社团或者开放的社会)仅仅是为了而不是反对那些人而存在,因此也不表现为统一的法人(不是统一整体,作为商务也同样不是统一的整体,它独立于其所有者,哪怕作为所有者个人的“公司”有可能持久化,也可能是这样的),而仅仅是参与者个人的在某些结果上被视

为统一体的多数。

与此相反,财富公司如果被设想为一个需要代表的主体,它就变为自由的和独立自主的,这种主体虽然在同财富公司的股东们(所以这样称呼他们,是因为他们对社会提出控诉,用法文表示:对社会采取行动)的关系上,没有责任是不可想像的,然而同时,这个主体又对集中的财富拥有完全的财产所有权,同时也使每一个其他的个人,一样都对已业缔结的义务负有连带责任,直至他的财产的最高额,都负有连带责任。

财富联合的其他形式,例如注册登记的合作社,社员负有无限的责任,或者超越出其股份的责任;此类形式虽然完全可以从特别的契约派生,然而在实际上为了能够生存(如同类似的开放的社会),勿宁说,就必须建立在成员的共同体的关系上,因此,对于社会的权利是不恰当的,对此经验正在给予证明。它或者具有作为自由的个人的性质:这对于其参加者们来说是无法忍受的,或者丧失这种性质,降低为单纯的社团,这时它与前面的观察是一致的。

反过来,股份公司只对自身负有责任,尤其是在其自然的和几乎是独一无二的限制在赢利的目的方面,股份公司是一切通过选择意志可能建立的法的形态的完美典型,正是因为一种社会的结合根本没有掺杂任何共同体的因素,甚至在其产生之后,这种社会结合的产生一般往往也不能作出关于事实的真实的判断。

补充(1912年):在合作社——在德语区采用“合作社”这个名称,在其他的语言地区采用其他名称——的名义下,最近几十年来形成了一种大多数是无财富的个人的联合,起初是共同购进一些商品,首先是“自己生产”一些他们需要的物品,即自己生产“使用

价值”，它获得了不小的力量 and 影响；很多这类小的联合会结合为大规模采购的合作社，也结合为大生产的合作社。

由于有限责任的原则，这些合作社的法的形式，是模仿股份公司的法的。虽然可以看到，这样一来，在一种适应了社会的生活条件的机构里，共同体经济学的一项原则获得新生，这种新的生命具有极其至关重要的发展能力。对于社会生活的纯理论来说，这种立场对立的运动（施陶丁格^①这样称呼它）也具有重要的意义。更新家庭的生活和其他的共同体形式，加上对它们的本质和生活规律有更加深刻的认识，倘若说可能在某些地方扎根的话，那就是在这里。自从本文写作以来，这种更新在习俗上的必要性愈来愈深入地浸进到那些人的意识里，他们业已证明自己有能力、能清楚地和无偏见地对现代社会的倾向作出判断。

补充(1922年)：尽管在资本主义的—社会的世界体系经历了令人可怖的毁灭性震撼^②之后，这个体系现在更加肆无忌惮地掀起它的瓦解性力量，尽管面对这些现象，对“共同体”的呼唤声音越来越高——不乏明确联系本文发出这种呼声，或者（如在英国的基尔特社会主义^③里）没有明确联系拙作发出这种呼声——，但是，倘若愈少宣告对纯粹的“精神”抱着一种救世主的希望，这种呼声就会愈来愈得到信赖，因为精神作为特殊的本质只有在幽灵的信仰中确实存在；为了生存，它必须喜欢有一个有生命和发育能力的

① 尤利乌斯·冯·施陶丁格(1836—1902年)，德国法学家。——译者

② 指第一次世界大战。——译者

③ 也译为“行会社会主义”，本世纪初流行于英国，20年代中叶后销声匿迹。——译者

原则的躯体；这个原则就是合作社的自我供给的理念，倘若和只要这种理念善于防止回复到纯商业的经营的话。

第二章 法中的自然之物

15 古代的法哲学提出了一个问题：法究竟是一种自然产物（physei），还是一种人为产物（thesei 或 nomó）。当前的理论这样回答问题：一切从人的意志中产生或者由人的意志构成的东西都是自然的，而同时又是人为的。但是，在其发展过程中，尤其是意志的人的、特别是灵感的力量愈是重要，参与愈多，人为物对抗自然物也就愈甚，直至这种力量最终成为一种摆脱其自然基础的（相对的）自由，也可能陷入同其自然基础的对立。

因此，一切共同体的法都可以理解为人的、思维着的精神的产品：一种思想、规则、原理的体系。这种体系本身可以同一个器官或者一部作品相媲美，它是由于多种相应的活动本身产生的，即由实际的练习作为一种业已存在的性质的—物质的变化而形成的，是在同普遍向特殊的进步中产生的。因此，它自身就是目的，尽管也以奇特的方式，显得与那个整体有必然的联系，它就属于那个整体，渊源于那个整体，本身就是那个整体。

所以，先决条件是一种结合着的人类作为自然的和必要的存在，它甚至是以一种法的原生物为前提条件的，作为人类共同生活和共同思维的原始的和必然的产物，人类共同生活和共同思维的进一步发展基本上是由于其仿佛自己的活动而实现的，即由于法的创造者理智的使用而实现的。

因此，倘若提出一种学说，认为有一种法，其中自然指导着所

有动物的本质,作为动物的本质也是整个人类所共同的,这种看法也是可以理解的。因为尽管在这里,法是被设想在一种不确定的意义上,但是从这种不确定的意义可以引申出较确定的意义。诚然,把男人和女人聚合在一起的自然物的冲动欲望,就是他们共同的、对他们有约束力的建立家庭的意志的胚胎。从这种理念出发,通过分析每一种适用的习惯法,就能找到那些准则的基础,它们在家族内部,调整和确定夫妇之间、父母与子女之间、主人与仆人之之间的关系。这些关系基本上独立于财产的理念,财产的理念只有通过农业文明才开始获得较深刻的意义。因此,财产作为变成看得见的意志范围构成真正的法的核心,法与其说是涉及各个家庭成员之间的关系,不如说更多地涉及家族之间的关系。

因此,有一个中间的领域,它涉及代表性成员之间、尤其是家族主子之间的关系,只要他们一起属于一个更高的团体,这个更高的团体的沉默或大声道出的意志,它的理念控制着他们。他们消失在这样一种扩展着的团体里,而且化整为零,因此最后作为相同的个人,儿子与父亲对立,妻子与丈夫对立,仆人与主人对立,与此相反,相距最遥远的、相互间最无所谓的、按其本质意志是最富有敌意的商品出售者,反而相互友好接触,进行交换和缔结契约,于是就出现这种会聚的自由,做交易的方便,和理智的人的平等,这些对他们来说,似乎是自然之物,而且就是自然之物。

16 照这样理解的自然的法,战胜了古代文化的罗马人的和一切政治社区的公民的法。众所周知,它被界定为所有人的共同的法;因此,作为在所有人当中自然的理智所确定的东西,在各国人民当中完全得到同样的观察,而且也被称之为“普通

法”(jus gentium)。从普通到特殊的发展有其进步的过程,从这个正确的概念出发,人们得出结论,认为这个普通法从时间上看早于城市的特别法。

然而,现实提出了反对意见,认为现实把前者^①作为一种试剂放进一口混合锅里,它必然会把所有不同的材料溶解为相同的分子。普通法是根据一种交往的需要产生的,这种交往不是在城市与城市之间进行,因此也不是在一个城市的市民同另一个城市的市民之间进行,而是在所有的人与所有的人之间进行,他们脱掉他们不同的市民的服装之后,都是赤裸裸的个人。后来它作为特殊法,并非是特别法的基础和前提,而是它的结果和否定。因为对它来说,不存在任何障碍:而普遍的事物是如此自然和简单,仿佛必然是历来就存在的,没有什么前提条件,而是仅仅由于人为的——实在的发明和规章而变得昏暗模糊,因此,这种发明和规章的消灭就意味着重建原始的状况。矛盾的解决就在这里:在这里,相互混肴、张冠李戴几乎是不可避免的。即这种原始性本来不能理解为时间上的原始性,而是作为永恒的真理(aeterna veritas),即作为一种思想的产物或理想,而这种思想产物或理想与其说可以置于无限遥远的过去,不如说更可以置于无限遥远的未来。它在某一时间上确实存在过,这不是指历史的观察,而是指一种有的放矢地虚构的模式,这种模式应该服务于把那个概念传给未来的现实。

诚然,同样这种假设通过下述观念就容易一些,即在所有特殊的习俗和礼仪里,都包含着一种普遍的——人性的东西作为核心,而自觉地把握这个核心,与哪怕是没有任何经验理智都必然会思维

① 指“普通法”。——译者

和理解的东西是相吻合的。

“《万民法》(jus gentium)实际上是在古代意大利各部落的习惯里的共同组成部分的总和,因为它们·是·罗马人·当时·能够·观察到的和时·不时·把·移民·群·送到·罗马·土地上的‘所有民族’。因此,倘若常常看到,在大量分开的民族里,在共同的实践中存在着一种特殊的习俗,那么,这种习俗就会被记载下来,作为法的一部分,这种法就是所有民族共同的即《万民法》。也就是说,虽然在罗马周围的无数共和国里,财产的转让肯定采取极为不同的形式,但是,应该转让的东西的真正的移交(传统)在一切共和国里都是仪式的一部分。[我要补充说明:似乎唯有这种移交表现了事物的本质]^①……因此,这种移交被理解为普通法的一种制度。”

(见亨利·梅因:《古代法》第49页^②)

当然,尽管经验的概括走得更远,而且伸展到超过在更高形成的希腊法的体系里,在所有的民族中,都发现有形形色色的契约的事实,购买、租赁、储蓄、委任,同样,还有婚姻、监护制度等等,哪怕有五花八门的乔装,它们都是事实上的契约,所有相应的法律准则的构架被看作是普遍的和必要的。

17 因此人们得出结论:所有的人——如果他们愿意——相互行动,并且建立关系;也就是说,在所有通过自己的随意所接受的义务、缔结的契约、确立的关系之外,每一个人都拥有和保持着充分的自由,这是基本的。然而,对付这种自由,不仅有

① 方括弧里的话系本书作者滕尼斯所加。——译者

② 这段引文系由德文直接翻译,与梅因的《古代法》的中译文稍有出入。请参阅《古代法》(沈景一译)第29页,商务印书馆,北京。——译者

诸如奴役这类制度,而且也有父亲的权力(在统治孩子和精神错乱的人之外),以及一切法律。法律在现有的城市里,例如在罗马,授予当地出生的公民及其财产以优先于外来民的等级特权。只要概念上的自由变为时间上的先后顺序,那就仿佛立法者随意设立所有这些限制是违背自然的。

然而,对这种观点的基础可能不利,仿佛人们在本质上起初(因为根据其概念)是理智的、自由的和平等的,作为历史的观察,就可能使观察阐明得更加深刻,使之发挥影响,乌尔比安^①和其他的法家学表示了这种观点。这种观察区分自然法和普通法,它甚至捍卫这两个层次之间的最主要的对立。因为虽然后一种法被描绘为处于自然法和平民法之间的一种中间的位置,但是,平民法仅仅被看作是前一种法的附属物和更为专门的提高^②。

在这里,自然法是包括存在于动物身上的组织的总和,普通法则是人所特有的组织的总和。因此,人所特有的组织是建立在一种并非自然的理智所奠定的基础之上的,而是建立在一种一起生活的更为普遍得多的必要性所创立的基础之上的。得出下述结论,必然是不难理解的,诸如在普通法或平民法的特殊的、人的法律原则里也包含着这种必然性。有人认为,正是普遍的事物,而且只有普遍的事物,显然是必然的事物,因此必然的事物本身必然会受到尊重、保持或恢复,对于这种让步和论断可能首先会提出怀疑:究竟什么是普遍的事物?回答是这样的:存在着分离的民族和国家、奴隶制、财产、商业交易和各种责任。因为平民法只不过是

① 多米修斯·乌尔比安(170-228年),罗马法学家。——译者

② 这句话的“后一种法”指自然法,“前一种法”指普通法。——译者

对这些法律制度的增补和修改。在这里,显而易见,对普遍的事物存在着十分迥异的想法,从这些看法中又得出十分不同的结论。

在人的动物性的理念里,已经包含着结合和属于同一个整体的某些方式。这些方式并非由于某种意志、更不用说是某种人的意志缔结的:不能从中得出结论,认为它们存在于动物身上,认为一个人和一只动物可能或者必然采取这类方式,结合的一个整体,因为这些方式是所有的人所共有的,所以也不能得出结论,认为只要愿意,每一个人都能同任何一个其他的人进行这种结合。同样,也不能得出涉及人所特有的各种法的制度的某些结论。勿宁说,正如人的理念同动物的或者某一种更狭窄的动物种类的理念关系一样,理念——希腊人说——同人的理念关系也如此。正如人只能与人配对成双一样——虽然配对成双也是动物的习惯——,在人的中间,婚姻是普遍的,希腊的男人只能与希腊的女人在有效的结盟中生活,尽管可能发生希腊男人同任何一个女人交媾,作为一种心理学行为,甚至与动物交媾(*turpe dic tu*)也是可能的。

18 因此,在人类中间婚姻的普遍性有两重含义:一方面,从根本上讲有了婚姻,在男人和女人之间才有可能进行两性的共同生活;但是,另一方面,每一族人民,或者甚至每一座城市,都以某种奇特的方式打上那种普遍的理念的烙印,并且根据他们的意志和法,把有效的婚姻的可能性同某些特定的条件结合起来。所以,正如每一个人作为人都适应一种特定的法,罗马人作为罗马人适应一种更为特定的法。

在这里,发现不了为什么普遍的事物更加正确和更加理智的原因。前面的那种意义上的普遍的事物是以一种法的秩序为前提

的,同样是管辖人的秩序,犹如罗马的法的秩序是管辖罗马的公民一样。但是,在后者的那种意义^①上,普通的法可能理解为一种制度,这种制度不仅是作为一种客体被随意选择和了解,而且作为必然的和善的感觉,或者作为厌恶,留在人的心灵里,抗拒着恐怖行为,也就是说,作为良心的法则活在人的心里。西塞罗铿锵有力地说道:“这条法则不是写出来的,而是生出来的,我们不是学习了它、通过了它和阅读过它,而是从大自然本身感受、吸取和铭记了它;对此,我们未曾受过教诲,而是被创造,不是受培训,而是变得聪明!”

比如,动物和人都有母爱的本能;但是,人除了这种本能外,还把它培养为责任感;因此,母权就是普遍的法。非婚生子属于母亲,并且随着她的地位,身份与她一样。这种秩序在戒律和禁律里更为令人肃然起敬,更为重要;它具有更大的道德的意义。因此按照普通法,血亲乱伦是禁止的,是一种残忍行为;其他方式的非婚的结合,主要的弊端在于在神圣的法里的不良后果。因为那种自然法同时也是神圣的和神的法,处于神职人员的管理之下。倘若前者^②在切断其同按其本质是更早的和对它来说仿佛是母系的普遍的法联接的脐带之后(或者由于一个进程是另一个进程的职能),把市民法的类推扩大到不受局限的范围,成为选举法,那就是另一种法。因为此时,公民的法只不过是一种偶然的限制,在它后面的、经验的一实际的人的自由确立了、而且还在不断确立这种限制,而且也可能破坏这种限制,犹如两位缔约者也可能解除拘束着

① 指自然法。——译者

② 指普通法。——译者

他们的东西一样。

任何特殊的秩序都是偶然的，只有一种秩序从根本上说是必然的，即一种世界秩序。但是，后者也并非必然作为现实，而是作为进行理智生活的一种手段，思维者必然要确定和肯定这种手段。因此，人们作为“一般的人”愈多地走到一起，或者——这是同一回事儿——，愈多的各种各样的人走到一起，而且相互承认为理智的人或者平等的人，在他们的中间就愈有可能、而且最后必然会表现为和建立一种包罗万象的社会和秩序。

这种混合实际上是通过商业和交往实现的；罗马对地球(Orbis Terrarum)的统治本身，在商业和交往中拥有其物质的基础，它使所有的城市接近一个城市，把所有的有觉悟的、进行讨价还价的、富有的个人，把广袤无垠的帝国上整个统治者等级，都召集到古罗马城的广场上，磨掉他们的差异和不平，给大家以相同的表情、相同的语言和发音、相同的货币、相同的教育、相同的贪婪、相同的好奇心——抽象的人即一切机器中最最人为的、最有规则性的、最精密的机器，被设计和发明出来了，而且可以直观，犹如在冷静的、明晰的、寻常的真理中的一个幽灵。

19 在这种新的、能够溶化的、革命性的、拉平的意义，普通的和自然的法是彻头彻尾的社会的秩序，流通法或商业法表现得十分纯洁无瑕，它就是进步、精致化、高尚化和方便化，它就是公正、理智、启蒙。而且在帝国^①彻底的衰败中，从形式上看，这个法也仍然保留着。

① 指罗马帝国。——译者

有两种发展情况：一方面，是法的培养教育、灵活化、普遍化——最后以法的系统化和编纂而告终；另一方面，在辉煌的国家组织和伟大的、和平的行政之内，在迅速的、可靠的、自由意义上的司法之内，生活和习俗的衰微。对这两种发展情况的描述，方式往往十分发人深省。

但是，少数人似乎认识到这些运动的必然的相互联系、统一性和相互影响。当然，哪怕学识渊博的作者们也几乎从来未能摆脱他们的中意和不中意的判断，几乎从来未能达到一种完全不偏不倚的、严格客观的理解社会生活的生理学和病理学。他们赞赏罗马的帝国和法；他们鄙夷家庭、习俗的败落。他们的视觉未经训练，不能窥视这两种现象的因果关系。诚然，在整个现实的和有机的事物中，不能对原因和效果一分为二，正如撞击的球体和被撞击的球体的因果难以分清一样。

然而在事实上，只有通过个人现实地摆脱家庭、地区和城市、迷信和信仰、继承和流传下来的礼仪、习惯和义务的种种束缚，一种理性的、科学的、自由的法才有可能产生。这种解放就是在农村和城市里、在农业耕作的社区里和在城市里，在由手工业、合作社、宗教的—爱国主义维护的艺术里，进行创造和享受的共同体家政的没落。这种解放就是利己主义、放肆、欺骗和矫揉造作、金钱欲、享受欲和虚荣心的胜利，不过自然也是沉思的、清晰的、冷静的悟性的胜利，借助这一悟性，受教育者和学者们敢于面对神的和人的种种事物。

不过，这个进程从未令人看到是一个完成了的进程。它在皇帝的谕令中某种程度上得到其最后的、确认的表现，谕令把帝国的一切自由民升格为罗马的公民，给他们所有的人以控诉权，向他们

所有的人征税。随后没有出现一部宪法,宣布所有的奴仆为自由人,这也许是皇帝们和法学家们的一种最后的诚实,或者一种最后的愚蠢。因为不然的话,人们就会知道,幸福的—和平的社会状况并未因此而发生任何变化。旧的家族里的奴役早就销声匿迹,或者被摧毁殆尽。形式上的奴役是一种相当无所谓的和毫无结果的事情,正如形式上的自由一样,至少在私法里曾经如此。(个人的)随意的自由和(一个独裁者或国家的)随意的专制主义并非对立面。它们是一种状况的两种现象,它们可能会有或多或少的斗争。然而,从本质上讲,它们是同盟者。

20 在基督教文化之内,重复着一个类似古代的生活和法的溶解的过程(但是这样一来,法获得了它的系统的完整),作为在扩大了的范围内的混合化和普遍化、拉平化和灵活化的过程;根据情况,区域本身扩大了,远洋贸易远比地中海的贸易多样化了,工业技术更复杂了,科学更强大了。整个文化作为古代文化的继续似乎处于外在的手段的控制之下,借助古代文化遗产,它可以随心所欲地使它的大厦直入云霄,接近天上星星的高度,尽管这样做也以牺牲和谐的风格为代价。因此,吸纳现成的罗马的世界法曾经为此服务过,而且现在还服务于在这个基督教的一日耳曼的世界的大部分地区促进社会的发展。

作为经过科学研究了的体系,罗马法清楚明确、简明和富有逻辑的一贯性,它本身似乎是“书写的理智”。这种理智对一切有财富和有权势者有利,可以使他们的财富和权势绝对化;正如商人一样,一切大人物都力争把实物租息和劳务收益变为日益上升的货币收入,同样,王公们也感到有必要这样做,他们企图通过新的财

政来满足一支更大的常备军队和日益增长的宫廷预算的费用。

诚然,倘若把罗马法看作是促成了这整个发展的原因和动力,那就错了。它只不过是一种常备的和有用的工具,但是,绝不是有意识地抓住它,哪怕在一般情况下亦非如此,而是善意地相信它的正确性和适当性。在英国,同样这种发展的实现,时至今日并没有接受罗马法(或者仅仅受到罗马法的比较上微不足道的影响),在那里,由于章程的(也就是说,社会的)法,使普通的(也就是说,共同体的)法逐渐黯然失色,或者可以说是个人的法的原则对现实财产的原则的胜利。普遍的、契约的私法无非是普遍的、契约的交换流通的另一种表现形式,而且与之一起成长,直至它在编纂了的商业法、兑汇法、海洋法里找到了它的最适当的表述,这种表述明显可见地仅仅有着一些偶然的民族的局限,而且完全是临时性的、民族的局限。在这个论述中,反过来又独立于罗马法,论述的事实和状况超出以罗马法为基础的事实和状况,勿宁说,大部分产生于它的各种主体的惯例的实践(商业习惯)。

相反,罗马法有着坚定的倾向,参与了促使一切共同体的瓦解,这些共同体与由有行为能力的个人所组成的私法的结构是针锋相对、格格不入的。共同体的和受约束的财产对于理性的理论来说,是极其不合理的,是一种反常现象。没有任何人会违背他自己的意志,愿意留在共同体里(*Nemo in communione potest invitatus detineri*),这句话切断了共同体的法的根子,使之成为无根之木。

只有当家庭被设想为由法律上的未成年人所组成时,家庭和它的法才得以保持。这样一来,妻子就降低到与孩子们同等的地位,孩子们降低到与仆奴同等的地位。仆人作为奴隶的概念在自由的财产中〔在罗马,只要作为受约束的财物(*res Mancipi*)被区分

开来,仆人也并非奴隶),是基本的和社会的概念。然而,由于妇女终于达到社会的独立自主以及随后达到平民的解放,婚姻和婚姻的财产共同体的本质就必然会溶化为一项公民的契约,这种契约尽管缔结时没有时限,但是通过双方达成一致,却要求是随时可以解除的,而契约上的一夫一妻的限制却变成为偶然的。这样,就指出了这种日益进展、势不可挡的非一体化的若干最重要的线索。

但是,除了罗马法外,作为它的真正的姐妹,还有近代哲学的、理性主义的自然法与之并立。从一开始,自然法就得到一些最重要的位置,在这些位置上,它本来是能够发挥作用的,它们部分是通过吸收被占领,部分是通过偶尔的(kasual)^①立法被占领。它依赖公法的结构作为它自己的范围;在这里,它仍然在发挥作用(哪怕是隐蔽的作用),尽管罗马法学的历史观点自以为给了它以致命的打击。作为公法对私法的影响,或者国家的法对社会的影响,从前它当然被用于法律编纂和有计划的立法,而且在这个意义上,它所扮演的角色也并未表现得淋漓尽致。

在它为统治阶级本身的进化效劳之后,它又得到了发展,在要求自己的劳动收益上,成为被压迫阶级的纲领,否定不劳而获的、通过机敏和幸运得到的收入,早期基督教对高利贷的谴责又重获新生。这种斗争以最普遍的和最直接的方式,把矛头直接指向土地的自由的和绝对的私人所有权,因为土地的被滥用——作为“土地高利贷”——表现得最明显,因为对一种“与我们同生的”共同体的法的原始回忆,依然蕴藏在人民大众的灵魂里,犹如在一具木乃

^① 鲁米斯在这里译为“因果的”(“causal”),这当然没有表达什么意义——译为“偶然的”(“casual”)也不完全正确,它指的是“个案立法”或者“临时立法”。——作者原注

伊身上的一颗尚能发育的麦粒。因为自然法被理解为正义的理念,它是人的精神的一份永恒的和不可转让的财富。

第三章 被约束的意志的形式 ——公团和国家

21 如果说当前的理论想在双重的意义上坚持自然法的概念,那么,其中包含着这样的论断,即法既可能理解为共同的本质意志,也可能理解为共同的选择意志。但是,个人的本质意志的根子是在植物性的生命里发现的,而个人的选择意志的根子则是它的作为两种相同和对立的快意价值的思想联合的普遍可能性。因此,共同体的意志的根子也蕴藏于植物性的生命里。因为物种和家庭的本质就是社会学意义上的植物性的生命,从根本上作为人的共同生活的实质的基础。社会意志的根子则是个人的选择意志的汇聚,个人的选择意志在交换的一点上相互交叉,这一点对于交换双方都是理智的或者正确的。

然而,正如任何的理解都来源于一种我们称之为和睦的、更为普遍的事物一样,有人主张,个别的社会的选择意志要求普遍的、社会的选择意志的概念对它进行补充。在前者那里,一种现实的客观的精神产生于客观的精神的实质,作为客观精神的表现和变化形式。在后者这里,产生着思想的客观事物的一个原子,它必须适应一个这类性质的绝对的整体,才可能设想为在客观的存在中也独立于它的各个主体。

我们现在继续向前进,去阐明共同体的和社会意志的其余的形式。在这里必须记住,这些形式只有当它们对内发挥着约束的

作用,或者决定着单一的意志时,才能予以观察。在这个意义上,谅解与中意相似,和谐与沉思相似,而且可以变换着作解释。比如,我把习惯的类似定为风俗(Brauch),把性情的类似定为习俗(Sitte)。因此,风俗和习俗是人的共同体的动物性意志。它们以一种经常反复的、共同的活动为前提,不管其原始的意义是什么,通过实际的练习、流传、遗传而变成为轻而易举和自然而然的——变为不言而喻的,因此在既定的环境下,被认为是必须的。

人民的各种最重要的风俗与家庭生活的事件相联系着:生育、婚礼、死亡,这类事情经常反复,尽管它们最直接地涉及各个家族,生活在一起的邻里也都不由自主地去参加;在家族与社区还相吻合的地方,社区本身就是一个大家庭;不过在此之后,它也感到各个家庭是它的成员,而且某一个成员对它愈是重要、高贵、高尚,就会普遍更加乐意和更加积极地去参加(只要这当中没有出现敌意的动机)。这仍然一直是风俗的内含的含义;与此相反,它的起初的内容部分是简单的、自然的行为,部分是一种思想的象征性表示或者感性的标志,这种内容可能变成为空洞无物的形式,或者(如一切属于记忆的东西一样)被人遗忘。这种思想或者是建立、确认或者保持一个共同体,因此也是把与此相关的感情作为记忆的爱、敬畏、孝敬加以维护并使之保持神圣的意志;或者是扬善抑恶的一种尝试,采取一种与占统治地位的、认为因果有相互关联的信念相适应的形式,因此,在原始的富于幻想的民族特性中,大多是作为与善的和恶的精灵的交往。

22 因此在一族定居的人民里,有无数各种各样的风俗,这里共同体的意志的真正的实质是它的习俗。我们已经指

出,除了血缘共同体外,如何又出现地区即家乡的共同体,部分替代血缘共同体,部分作为补充,它们对人的性情产生着新的影响。土地有它自己的意志,这样,不稳定的家庭的野性就受到约束。犹如正在生育子女的女人感官上表现着人的身体的时间上的相互联系,在生命的链条上增加新的一个环节一样,地区意味着同时生活着的一大群人同属于一体,他们必须根据仿佛体现在地区里的规则行事。

居住的地球已经包围着这族人民,正如孩子受到母亲形体的呵护一样;甜蜜的食品作为免费的馈赠从它的宽广的胸脯喷涌而出。因此,地球似乎在万物开始之初,就从它的怀里产生了人,就像产生了树林和野草以及动物一样,人们感到自己是地球所产生的,感到自己是这个地区的原始居民。地区承载着他们的帐篷和房屋;建筑物越是牢固和持久,人们就越是与地球的这个有限的乡土生长在一起。

但是,到了进入农耕时代,才与耕作的农田形成一种更加强有力和更加深刻的关系:当铁具切到它身上的肉里和把土地彻底翻开之时,野性的自然被征服和驯服了,如同森林里的动物被驯养和变为家畜一样。不过,这二者是无数代人的逐步的、不断更新的工作,而且像一个现成的器官那样,由父亲们传给儿子们,然而也仅仅作为它们的素质遗传下去,和要求自己获得和提高。因此,被占有的、保卫住的区域是一种共同的遗产,是父辈和祖先们的土地,一切作为真正的后代和仿佛是骨肉兄弟的人都感到与此有关系,而且也是这样对待的。按照这样理解,这片区域就表现出像一种有生命的物质一样,这种物质在人的变换中既是他们的附属物,又是他们的要素,按照这种他们精神的或心理学的价值坚持下来,

它作为共同的意志范围,不仅表现了相互并存居住在这里的人们的相互关系,而且也显示出是先后居住和劳动在这里的世世代代的统一体。

正如相互并生活着的人们之间的习惯是在血缘的本能之外最强有力的纽带一样,记忆甚至能使生者与死者聚留在一起,生者还认识、畏惧、崇敬死者。如果说家乡从根本上作为亲切回忆的场所抓住了人心,令人魂牵梦挂,离情别绪,难解难分,吸引远离乡土的游子怀着渴望和思乡之情,重返故里,那么,它作为祖先曾经生活过的地方和现在的葬身之地,对头脑简单和迷信的人还具有一种特殊的和高尚的意义,过世的人们的灵魂还漫步和逗留在这里,在屋顶上和在墙壁面,他们保护和关怀后代,但是也强烈要求要缅怀他们。这种意义虽然在家族和家庭里就已经直接存在,哪怕帐篷由一个营地运到另一个营地,而土地无非是树木和野草的果实的载体,野生动物的藏身之所,最后,无非是驯养的牲畜的放牧场所,人们珍惜这种自由和丰富的、不要求定居的馈赠。然而,房屋和庄院愈是长久存在,愈是显得与土地长为一体,这种感觉就必然愈发强烈。土地业经开垦,它本身包含着前人付出了的生命的力量,就像包括着先人的血和汗一样,它本身要求享受者们对逝者怀着虔诚的感激。宗族、部落的形而上学的本质,不过也包括村庄成员、市场成员和城市成员的形而上学的本质,可以说与它的土地结下了姻缘,它生存的时间长短是有规律的,犹如与土地结下婚姻盟约一样,在婚姻里是习惯的东西,在这里就是习俗。

23 在古老的迷信和神话里,也是这样形象地把耕耘者、播种者的劳动同履行真正同盟义务的丈夫相比喻的;由这种

同盟所出的亲生的孩子们与耕耘的田地上的果实十分相似,就像仅仅出自母亲的儿子们与芦苇杆相似一样,芦苇杆似乎不用种子就在泥潭里生长。习俗的内容,以及由习俗确立下来的法作为习惯法的内容,在其最重要的作用上与此息息相关:即与真正的婚姻的制度、巩固和神圣化(尤其是在婚姻发展为纯粹的一夫一妻制的地方)息息相关,同样也与农业耕地的瓜分、满足和利用息息相关,而在其中这两个领域又结合起来,例如各个家庭和家庭成员的财产和优先权、嫁妆和继承过程。

我们的习俗、父辈们的习俗、地区和人民的习俗,都是一回事儿。习俗与其说在于感觉和舆论,不如说在于实践。它若被违背,被破坏,就会比痛苦和不快表现得更加活跃,因此,它在行动上和判断上会有所反应;而且它愈是改变得引人瞩目,舆论就会更加强烈地站出来支持它,老年人的舆论会比年轻人的舆论更强烈地支持它。

首先在村庄社区和包括若干村庄的地区内,习俗和习惯法占统治地位;在或大或小区域里,这样结合起来的人们,所作所为都根据作为普遍的和共同的、有效的意志的习惯法,统治者们据此进行他们的统治,仆役效劳的人们据此履行他们的役务,他们都相信必须这样做,因为大家都这样做,而且父辈们也曾这样做,相信这是正确的,因为历来都总是如此。

和睦和习俗相互制约,相互促进,然而,也可能陷入相互冲突,而且它们之间的界线在很多方面可相互位移,并不固定。它们具有必要的共同的内容:它们绝对意味着和平,并且要求和平,也就是说,它们起初都消极地力争对付争端的无数的原因,排解现有的争端,实现和解;但是从这两项任务中,勿宁说第一项更多地落在

作为家庭精神和团体精神的和睦上,另一项任务则落在习俗上。因为在较狭窄的家族的圈子里,由于不断的和亲密的接触,年龄、力量、要求往往相同,在这个范围内当然极有可能会有一种的争吵、磨擦和束缚。但是,它们在感情和情绪的变化中,能较迅速地解决,容易引起后悔和容易得到宽恕,也会更加容易向居优势者让步,优势者在这里一般是天然的权威,这个权威把各种不同的威严以明显可感的和不言而喻的方式集中于一身。然而,这类威严越不能真正地表现,只能是传统地和通过思维的媒介来表现,也就是说,圈子越扩大,纯粹的邻里关系越是取代亲戚关系的位置,不和也许可能就会越罕见,但是也会更加深刻和更加严重:既可能出自于趾高气扬、统治欲和贪得无厌,也可能出自于憎恨、嫉妒和复仇欲望,在这里,传统的准则必然是有效的。在传统的准则里,部分是古老的、业已确证的现实,部分是过去判决积累的经验。传统准则的权力能有效地解决由于发生违反或侵犯自由、财产和名誉的现存的领域而产生的纠纷。

然而,和睦和习俗也共同具有一种积极的和平的方向。它们肯定各种单一的、天然的或者由习惯阐述的关系,并使友好的贡献和帮助成为义务;使人的原始的或者思想的统一与和谐——家庭精神——更多地得到直接的表现;让习俗更多地得到形象的、象征的表现,因而使习俗令人记忆犹新和不断更新。这就是节庆和仪式的意义和价值,在节庆和仪式里,想以适当的、和谐的形式,表达分享快乐和悲哀,共同献身于一种更崇高的和神圣的事业。

24 但是,由和睦产生的东西,作为共同生活的内容和形式,这就是天然的和首先包含在其萌芽中的秩序与和谐,每一位成员都依照秩序与和谐做着他的事,必须做或者应该做的事;享受着他的东西,应该享受或许可享受的东西。这是想说明:它是由于人的有机的——动物的本性而存在的,即在整个人文化和历史之前就存在的,而且只需要通过一种自由的成长来发展,自由成长无非是需要对他有利的外部条件。当然,外部条件也存在于历史的环境中。

与此相反,习俗也可以根据其内在的素质,仅仅从人的已经发展了的心灵的能力和劳动来理解,而且习俗与这种劳动一起发展,因这种劳动而发展,尤其如上所述:与农耕同时发展,因农耕而获得发展,而且越是灵巧地和聪明地进行劳动和从事其他的艺术,它就越发展。因此,在人民的社区里,义务和优先权,所有这类特殊的东西,都必须从一个共同的、相同的本质意志派生,从共同的、相同的力量引申,而不是由自己的素质和活动形成的。因此,只要人民社区全体自己完成这种劳动,在其性质和状态中表现出这样做的力量和意志,使不同的义务和优先权都与它的统一体发生关系,那么,这种意志就是习俗和(现行的)法。

这样一来,社区同各个单一的个人或单一的群体就有着像有机体同它的组织和器官(那样)的关系。这就产生职位和等级的概念,因为职位和等级变为持久的,在家庭里甚至能够世袭的,它们就同时增加和巩固它们与整体的相互联系,增加和巩固它们自己的自由,只要不出现一种情况的实现牺牲着另一种情况,因为经常存在着这种概率性和危险,在真正从事服务的、下属的成员身上,有利于相互联系,在基本上是统治的职能上,有利于自由。因为按

其本性,前者^①必然对整体也施加某些决定性的影响,但是,后者^②也必须这样来界定,即它们也属于成员或整体的部分,它们本身必须为整体服务和依整体的意志行事。

但是,所有这些关系和它们的机构,不管它们在哪里,也不管它们是如何形成的,都是现行的法,即作为习惯法。也就是说,它们属于普遍的意志,只要这种普遍的意志表现为风俗和习俗。

作为这种现行法的主体和载体的一个地区的人民,我称之为一个公团。公团被设想是有组织的人民作为特殊的、独特的自我,可以设想处于同其成员或机关的可能的关系中。根据它的这种存在,公团表现为自然法的制度,自然法恰恰是由于它的创造的行动被设想是在向现行法转变的。因为正如结合作为自为存在的本质都是建立在一种谅解的基础之上一样——由于结合是为了一种共同的记忆和语言而存在的,它对很多人来说具有客观的、心理学的现实性——因此,由和睦所支撑的人与人之间原始的、有机的相互联系,在某种高度上,在某些条件下,发展为一种公团的理念和本质。只要习俗以各种理念和本质为前提,理念和本质不可能通过习俗而产生。

人们必须从共同体的状态或状况,去分清哪些特征或特性对它来说是基本的,即必要的和自然的(在这个特定的意义上),把它们^③同那些仅仅是非本质的、实际的和就此而言可以改变的特征或特性区别开来。因此,可以轻而易举地产生如下的划分:

1. 父权家长制的公团,其中业已存在着对土地共同占有的基

① 指“从事服务的下属成员”。——译者

② 指“统治的职能”。——译者

③ 指“特征”或“特性”。——译者

础,但是尚非完全是基本的;

2. 农业地区的公团,其中存在着这种基础,而且是十分基本的;

3. 城市的公团,其中还存在着这种基础,但是一般不再是基本的。

这些概念试图在某种程度上适应它们对象的界限模糊不清的和形形色色的性质。家族、村庄和城市——只要任何一个都可能是一个公团——都同时是一些较大的复合体的类型,这些概念可能生机勃勃地在其中保留和发展。单一的家族最难具有一种真正的和自主的公团的性质,而单一的城市最容易具有这种性质。

因此可以想像,一个最普遍的和最广泛的圈子表现为一个父权家长制的和传统主义的公团,在内部出现很多较为狭窄的地区的、邻里的—家乡的公团,最后,从这些公团中的任何一个,又产生若干最狭窄的城市的公团。例如,我们设想一个帝国,它可以分解为若干地区或者部落区域,一个地区或者一个部落区域又可以分解为若干领地、村庄和城市;城市在其内部不再有公团了——除非它作为若干村庄——,而是分解为若干社团和家族,或者最后分解为个人。然而,也可能会有一些领地、村庄和城市,它们直属于帝国和它的法。因此也有一些社团和家族,它们直接隶属于州和州的法管辖。

25 公团和共同体的关系一般如同动物(zoon)与植物(phyton)的关系一样。有生命的生物的普遍的理念通过植物来表达更加纯洁,通过动物来表达则更加完善;因此,社会的团体的理念通过共同体来表达更加纯洁,通过公团来表达则更加完善。

正如植物在生存、获得养分和繁殖中实现其生命，家族共同体是完全针对内部的，完全是为自身而进行活动的。公团像动物，在动物身上专门形成的各种器官是针对外部的，是为了进行防御、寻觅、征服，首先是进行斗争的，但是，在各种器官里，植物性的功能作为基本的功能保持着，各种器官是为这些功能服务的。神经系统与肌肉系统配合，给动物以统一的感觉和运动的特殊的力量。

公团以相同的方式表现为军队。在很多结盟的集群中，有若干命定和通过实践走在前列，同时在感知朋友和敌人、猎物和危险方面也有先见之明，它们形成为领导的集群，并推动其余的群体。因此在这里，公爵的威严在任何圈子之中都是有效力的，其中最高的是国王的威严，它或多或少地明显区别于所有其他的威严。

公团和军队在其发展的低级阶段里，一直持续至一族人民或一个部落全体更换其驻地，并准备进行战斗或抢劫时为止。只有男子适于当军人，由男子组成一支真正的军队。它必须由留下来的男孩子们进行补充，而且它的力量在很大程度上也取决于女人们的精明能干，要靠她们生养和教育身强力壮的男孩。

军队不是公团，而是一些家庭、望族和社区组成的体系。但是，只要它是对外统一的判断力和力量，军队就发挥着影响而且也接受着影响。作为一些居领导地位的、把握方向的、从成年人的原来的人群中分离出来的理智的人，男人们的井然有序的大会（在人民中，与孩子和老人相比，以及与外人和奴仆相比，它构成一个天然的统一体，因此也包括妇女们）只有作为军队的大会才拥有优先权和获得优惠，而且这种大会本身可能彻底排挤和取代从前的那种集会。他们当中的任何集团都聚集在他们中心的周围。在他们的首领和公爵周围，所有的集团在共同的首领即王公或国王的周

围。他们可能选择这种首领,或者他作为特定首领是由传统和信仰既定的;这种所谓既定的,就是由于被感觉到的亲戚结合的休戚与共而显然被认为是必要的。因此,选择必然无非是一种确认,或者在缺乏传统或信息不灵时寻找一种替代的办法。但是,选择越不是被设想为随意的选举,它似乎就越是需要一种神灵的帮助和灵感,才能成为一次有利的和真正的选择。无论如何,抓阄是想把选举交给命运或看不见的力量去定夺。

这些观念一直是十分活跃,只要客观的统一必须努力搏斗,去防止各主体的悟性破坏统一,它们就存在着。通过整个人群的协调一致和同心同德,最充分地表现统一,首先是通过领袖们的共同建议和决定,最后通过独一无二的王公决定性的意志。这些力量必须相互顺从,才能实现共同的行动。倘若它们有约束力的准则作为习惯了和相信了准则没有优先于它们,并且独立于它们意志的可能的决定,要实现共同行动就很不可能,很困难。因此,这些机关的任何一个,以及它们的全体,不管是仅仅内部的联合,还是也包括外部的联合,都不可能做着公正的事情,而是只能找到公正的事情;他们处于法律之下,不是凌驾于法律之上。

26 军队的任务是保卫和征服地区,军队必须由男子组成,他们直接参与地区的财产问题,因为只有在这些男子的身上,可能设想存在着一种这样强烈的意志作为天然的意志和作为责任感。然而,只有农业耕作才使土地变得宝贵,有价值;但是,一个军人的社区,不管它是处于严重的战斗也好,还是在进行战斗训练也好,还是出于志同道合和根据狩猎的古老习惯肩负着同野兽斗争的任务也好,都很难适于操持劳累的家务、耕耘、播种和收割。

因此,凡是必须建立和维持军人社区的地方,而且只要存在着那种必要性和习惯,成为一种普遍需要和习惯,田间劳动和饲养家畜就落在女人们和奴仆们身上。

但是,倘若在稳固的和平时期,一族全体人民的公团扩展到广大的区域,只需要保护国家的边界,尤其是倘若重武装的和骑兵的战士因此而同时变成为军队经常性的、因而也更加稀罕的单位,那么,从前仅仅是在或小或大集团里的领袖们,就会形成一个特殊的军人的等级。只要在这个等级内部,最老的领主们和整个部落各派系——可以说是:家族——的祖先最直接的后代结合在一起,它就与贵族的等级相一致,并且可以叫做贵族等级。

因此,贵族等级在特殊的和更高的意义上是自由的,即在关系到整个国家的意义上,或者在较狭窄的、即它必须保卫的地区的意义上,而且也有责任扩大增加这个地区,它是自由的。因此,与贵族等级相比,平民的自由较少,除非他们自己也有能力并且愿意去从军,或者成为有效的补充兵员,或者如果他们属于一个较狭窄的公团,这种公团仍然不受这些环境的影响,只需要通过对这个国家的王公缴纳实际的奉献,来证明它对国家的依附。

但是,贵族可能部分地支配着他的特殊的财产,由于有这种财产,他个人与边区马克和村庄的成员是平等的,或者只能与若干马克和村庄成员相匹敌,通过完全依附于他的奴仆——正如这样一种等级可能从原先被战胜的居民中产生或者通过外来移民的流入形式产生,或者最后,也通过自由民本身的增加、特别是非法的增加产生——或者如果这不可能或者不够用的话,则通过收费、捐赋、在他的庄院周围定居的农民的劳役,来供养和照料。只要设想根据所相信的和所维系的传统,村庄社区是它们的整个田地的财

产所有者,捐赋只能理解为是自愿的,尽管也有由习俗确定的义务的捐赋。如果说男爵或作为男爵的骑士在政治的、即公团的意义,处于村庄社区之上,那么同时,在经济的、即原始的父权家长制的共同体的意义上,他则处于它们之下,这种共同体必须被视为公团的基础(只要前面那种关系存在),他就仗赖它们的善意,他将靠社区作为它的服务机关来供养和维持。

27 倘若任何一个公团在众多的领地、村庄、城市中表现为地区,或者分解为若干结为邦联的地区,那么,这些组成部分的任何一部分,只要它有能力牢牢稳坐在其固守的土地上和进行防卫,就具有某些倾向和力量使本身成为公团。倘若这可能实现,并且本身又不是由若干可能的公团组成,那么,就是一种公团的最完美的和最强有力的表现,即由于共同居住的靠近,较少可能发生内部的磨擦——独立的有军事防卫能力的团体之间有发生这种磨擦的危险——似乎最容易成为有运动能力的军队大会,因此也似乎最容易成为有判决能力的法院大会。

在这种意义上,城市满足了公团的理念,城市统治着一个特定的农业地区。它甚至可能像希腊文化的城邦那样,是唯一真正的公团,这个公团本身仅仅作作为联盟的成员建立一个高于自己的公团——此时,后者^①仅仅还能根据一种宗教的和创造性的妄想(在神话里)设想为一种原始的和生产性的公团——,或者像日耳曼文化的自由城市那样,是一个国家、一个农业地区的一部分和产物,通过权势和财富,从共同的土地上崛起,但是,与其他的自由城市

① 指“高于自己的”作为联盟的公团。——译者

一起,与那个它们形成的同盟处于一种相类似的关系之中,仿佛它们形成、建立这种关系,但是与此相反,后者^①可能通过它的现实的、先验的、被相信是神圣的本质,反对改变为一种纯系虚构的和概念上的统一的性质,进行自救。

然而,正如城市与它的同盟的关系一样,市民作为自由的和有防卫能力的男子,也以同样的方式对待他的城市。全体市民把市民的公团视为他们的艺术作品,视为他们的理念。他们也把他们的自由、他们的财产和他们的荣誉归功于它;然而它自身的生存,却仅仅是由于他们的结合在一起、理智的意志才有可能,哪怕是作为这些意志的必然的、不由自主的产物,不仅是由于他们基本的、经历数代人已久的团结一致。

如果说一个公团的意志往往在其大会上,由一个人(王公)、由若干人(高贵者,老人们)和由众多的人(群众,人民)在他们的和睦中表达,那么,在一个父权家长制的和幅员最辽阔的公团里,君主占据优势;在一个地区的、较狭窄的公团里,贵族占上风;在城市的和最狭窄的公团里,则人民独领风骚。

如果说起初前者^②是头或者头里的大脑,那么,贵族仿佛是脊髓神经,而人民大众则设想为交感神经系统的各个中枢,那么与此相反,人民大众最后掌握自己,像在一个有感知和愿望的身体里的大脑,变成为进行思维的强大力量,他们本身可能比从前还为完美,因为他们很容易和经常在一起去应付种种困难的问题,不过也通过经常的实际锻炼和接受教育而变得敏锐,因此就更加具有概

① 指国家或农业地区。——译者

② 指君主。——译者

率性,从自身产生出最崇高的和最高尚的政治的-艺术的理智。

然而,公团的至高无上的威严到了这3个机关^①的协调一致才得以产生,尽管在经验的现象中,可能会有一个机关占优势,另一个机关则可能凋蔽枯萎。当然,人民社区除了它的使自己成为一个协调因素的较新的和特殊的意义外,可能保持着使自己明显表现公团的整体和实质的较早的和普遍的意义,因此,从公团的整体和本质中产生了那些中枢和权力载体,这些中枢和权力载体也是受此制约的。但是,应当这样理解,诚然,人民最终是由所有那些在共同体里某种形式上息息相关的人组成的,而且人民本身包括作为一体化的各个部分的妇女们、孩子和老人们,从事保卫的成员和仆役,但是,人民总仅仅是他们持久的共同体的变换不定的现象。

28 从前面的这些讨论中可以看出,人的任何社团都既可能理解为一种有机体或有机的艺术作品,也可能理解为一种工具或机器。因为在现实里,这种东西的本质不是别的,无非是现存的、共同的本质意志,或者是假设的、共同的选择意志,两者都不再被理解和被设想为存在于它的多样性里,而是存在于它的统一性里。倘若我们把合作社的名称应用于(一个共同体的结合的)第一个概念^②,把协会的名称应用于(一个社会的结合的)另一个概念^③,那么结论是,合作社仅仅可能被描绘为天然的产物,理解为一种由这种自然物的起源及其发展的条件所变成的东西。因

① 这里指“君主”、“贵族”和“人民大众”。——译者

② 指把“人的结合理解为一种有机体或有机的艺术品”。——译者

③ 指把“人的结合理解为一种工具或机器”。——译者

此,这也就涉及到公团的概念。与此相反,协会则是一种在思想里创造或虚构的东西,它效力于它的创造者们,在某些关系上表达他们共同的选择意志:在这里首先需要目的,为此目的,它才被确定为手段和原因。而且也将把这应用到国家作为普遍的、社会的协会的概念上。

一个合作社的心理学的或者形而上学的本质,因而也是一个公团的心理学的或形而上学的本质,总是溶化成为意志,也就是说拥有生命力,并且存在于它的成员们的一种——在持久性方面无限的——共同生活中。因此,这种本质总是可以追溯到各个本质意志的原始的统一之上。我曾把这种统一称之为谅解,而且不管它如何从这种统一中得到发展,每一次它的内容都是这么重要,正好作为它在生存中能够保住自己的力量;这种内容作为习俗和法因此而对成员们具有无条件的和永恒的适用性,成员们只能从这种内容里引申出他们自己的权利,在它们相互关系中,拥有自己的权利,而且在对立时也拥有自己的权利。因此,他们在与合作社的固有的自我关系上和与之抗衡时,也拥有自己的权力,只要这个自我不能随意改变它既定的意志。

然而,整体的意志范围的存在必须设想为优先于所有单一的意志范围,而且包含着它们,因此,人们的自由和财产仅仅作为公团的自由和财产的变化形式而存在。但是在共同体的一种普遍的相互关系中,每一个合作社的范围又将受到从前的和更高一级的合作社的制约和决定,它是作为成员与后者建立关系的,直至最后,必须想像最高的合作社是一个囊括所有人的公团。这就是教会的理念和一个精神的——世俗的、包罗一切的帝国的理念。这样一种理念本身可能永恒地、在一种提高了的和通过认识统一起来

的悟性的基础之上再次复活，和作为持久不灭的理念不断发展——也许也会变为事实。

反之，任何协会都是建立在每一个主体与每一个主体缔结的契约的总和的基础之上的，这种总和就叫做协议，通过协议就诞生了虚构的人格即章程。章程通过任命一种特定的代表机构，赋予协会以一种意志，给它确定一个目的；但是，这种目的可能仅仅是缔约者要达成一致的一个目的，并且给予协会以追逐或达到此种目的的手段，手段必须是由前者^①的手段给予和集中起来的。这些手段部分是关于各种个人某些行动方面的权利，因此协会（在法律方面）以同样的方式可能或者可以支配个人，正如任何个人在他的选择意志的范围内拥有他的权利，并且对此进行支配一样。因此，它们是自由的一部分。这就是一些强制权利。

这些权利如何通过责任产生，前面已经作了观察。但是，按其本质，一个协会再也不能作为单一的个人实施强制。它只能通过它的代表采取行动，代表或者是一个个人，或者是一个大会。倘若是一个个人，那么这种情况仿佛就是他以自己的名义试图进行强制。倘若是一个大会，那么大会虽然可能作出决议，然而作为行动者，它就分解为很多单一的个人，它的意志应该鼓动或者强制他们，因为它自身不能行动；而且根本没有把握，只有多数作为单一的个人的总和，是否也能在它的意志的意义上进行共同的行动。

因此，为了能够实施强制，协会的人格像任何其他个人一样，必须完全通过强制手段拥有供它支配的强大的人的力量，在一种社会的状况下，只能由协会的人格按照缔结契约的途径得到这

① 似指缔约者们。——译者

些力量,才能做到这一点。因此,它必须拥有足够数量的金钱作为普遍的斗争手段。不过这个时候,实施强制仍然受到一个大的条件的约束。这就是整个社会的、至少影响是消极的影响。只有没有任何人准备或受人鼓动,去帮助受强制者进行反抗,或者只有当同强制者的权力比较,受强制者的数目日益减少,强制才可能可靠地和有规则地进行,即将能同样可靠地强制防御被强制者,正如强制第一个“违法者”那样。

正如在适用的意义上,在任何契约(或交换)的经济方面一样,在责任的有效的意义上,在法律方面,都会有社会的参与。如果有权利者的力量占优势,社会就通过采取中立态度,使反抗成为不可能。在瞬间可靠的作用的意义上,对于一般的情况而言,单一的个人对单一的个人优势是不可能的,因为任何一个人都有足够的力量去抵抗一个单一的个人。也就是说,有权利者必须争取帮助的力量。

因此,倘若协会没有财富或收入,也就是说,(在发达的社会中)没有金钱,面对现实的个人,任何协会将会无能为力。在此之前,必须给它或批准它得到这种金钱,而且它必须能够自由支配这种金钱。这样一来,它也就支配着人的力量。除了对内和对外的目的外,它也可能需要人力去达到其他的目的,也许仅仅追逐由它的主要目的引伸出来的其他目的,例如从经营一项商业引申出其他的目的。

一个协会通过一般的原则为它的这些下属表达它的选择意志的形式,我称之为规章。执行这类作为对他们有约束力的准则的规章就是在概念总结的提供服务,他们得到服务的报酬。执行规章本身不许设想为责无旁贷的,而是像在瞬间的交换中所提供的

等价物。单一的个人也可能采取这种方式把他的意志理解为一般的命令加以执行。任何委托对于它的受委托者来说,都是立法者。但是,规章的形式对协会是合适的,因为协会哪怕是由一个大会来表现,也需要一种特定的(在章程里规定的)模式,才能从根本上形成它的意志,并且宣告所形成的意志为有效的决议。正因如此,最普遍的表达对它也最为自然,倘若在应用到某些类个案和某些个案时,能够把最普遍的表达交由依附于它的那些个人去定夺,在既定的时间里就会取得最大的成果。

29 国家具有双重的性质:它首先是普遍的、社会的结合,它的存在以及它的建立仿佛目的在于保护它的各种主体的自由和财产,因此也是表现和执行建立在契约的有效性之上的自然法。也就是说,像任何其他构想的协会一样,它也是一种虚构的或人为的人格,它本身在法的秩序里与所有其他的个人是相同的,而且也是相对立的。在它和各种单一的个人之间即在一个被委托者和他的委托者们之间,存在着一种自然的法。因此,这个法作为社会的意志即惯例的自然法,仍然是凌驾于它之上。这包括它的整个宪法作为秩序,它应该在这个秩序里表达它的意志作为有效的意志。

像任何一种法一样,这种法可能是有争议的,而且可能会有一个特殊的个人或机构对它进行裁决,这个机构是由缔约者(一方面是国家,另一方面是所有的个人即社会)建立和承认的。对于这个法官的机构来说,不再有其他的法,也不需要其他的法,它的意志无非是关于法的科学的真理,它的行为无非是宣判。因此,它既没有权利也没有权力去实施强制,比任何自然的个人可能拥有的权

利和权力要少得多。它是最强有力的不留情面的、社会的理智，正因如此，也没有任何其他的力量。

与此相反，恰恰是按其法的规定，国家无非是暴力，是一切天然的强制权利的持有者和代表。它本身需要认识法，才能把法强加于人。它把自然的法作为它的对象，它把自然的法吸收到它的意志里，并且成为这种法的解释者。不过，他以这种方式掌握在手中的东西，它也可能改变。不仅实际上可能改变，它也必须能够依法进行改变。因为它可能把它想赖以解释的规则，变成为对它的下属有拘束力的规章。因此，它的解释若是合法的，在法的一切实际的后果上，这种解释就意味着什么应该是合法的。

在这个意义上，国家可以制造任何的法，它命令它的法官们照此办理，命令它的执行官员执行它造的法。仍然保持与国家并存和仿佛置于国家之下的社会，作为所有个人的总数，可能通过国家的法，或者从政治出发，起来捍卫社会的权力，反抗国家的这种立法权力的无限的扩大，或者反抗它排斥自然法或习惯法的无限扩大。于是在这里，只有通过上述的仲裁法院^①才有可能成为法的判决。

但是其次，国家就是社会本身，或者就是社会的理智，社会的理智是由单一的、理智的、社会主体的概念给予的；社会以其统一体存在，它不是被设想为在其余的个人之外和与他们并存的特殊的人格，而是被设想为绝对的人格，其余的个人仅仅是与这个绝对的人格有关联才有其存在。在这个意义上，不存在什么法可以对抗国家的法，政治的法就是自然的法。因此，不能设想在国家和社会

① 指本节前文所谈及的“法官的机构”。——译者

会之间,存在着宣布法的机构——但是,正如国家本身一样,这种机构必然产生于社会,整个司法变成依附于国家,变成为应用国家的法律。因为人们否定,没有一个普遍意志的国家,社会也能把国家的意志看作是它的意志。因此,就形成个人的积极的界定作为自然的秩序,取代消极的界定;若干个人通过国家被赋予一种进行统治的委托,他们有能力把这种委托再继续授予他人,这就是说,最后每一个个人都在间接的依附中参与国家的意志。

在行政管理的系统中,这种思想得到有限的贯彻:倘若把它普遍化,整个货物的生产将会变为行政管理的一部分,这种普遍化就是(虚假的)社会主义的一种(按照概念)可能的形式。可以设想这种形式,又不必取消社会阶级的基本的名望。国家将会成为资本家的不顾一切后果的联盟,生产将会进一步有利于他们。在世界市场所调节的国际的劳动分工中,联合起来的资本家将还总是作为他们的整个产品的创造者和销售者出现;哪怕生产手段属于国家所有,资本家作为劳动的形式上的主体和指挥,亦将仍然是整个剩余价值部分的财富所有者,剩余价值部分不会被要求去替代生产手段。

然而,一旦社会超出一切边界,因此而建立世界国家,商品生产就会寿终正寝,所以,商品生产也是“企业家赢利”、商业利润和剩余价值的一切形式的真正的原因。由下层阶级(像迄今为止那样)所产生的货物将还只能由上层阶级占为己有,因为和只要它代表着国家,以国家的名义占有,它也将以国家的名义,把似乎不是维持工人所必须的、整个生产的那一部分,自己进行瓜分。

倘若国家的和法律的法吞噬了整个社会的和契约的法,法的随意的基础就表现得更为明显。这种基础总是存在的:但是,直到

包括自然法的主体作为有能力持续不断地形成选择意志的、然而
是彻底虚构的(法律的)个人发挥作用之前,它未被理解。根据第
一个概念,国家仅仅被描述为社会的受委托者,法似乎也只是所有
商品销售者的选择意志,这种选择意志确立着惯例的自然法,其次
才确定着政治的自然法;同样,似乎劳动力是虚假的商品;实际上,
法是所有真正的商品销售者的选择意志,即在产品中所体现的劳
动力的销售者的选择意志。

倘若国家声称自己与社会是一致的,它就是资本主义的制度,
并且仍然是资本主义的制度。因此,倘若工人阶级使自己成为国
家意志的主体,破坏资本主义的生产,它就不再是资本主义的制
度。因此结论是,这个阶级的政治上的努力奋斗,按其目标是在社
会的框架之外,社会包含着国家和政治作为它的意志的必要的表
现和形式。

另外,在已经概述过的国家的两个概念之间,存在着最深刻的
社会的和历史的对立。它们作为人民主权——可以说是社会主权
——的体系和统治者主权——可以说是国家主权——的体系,二
者相互对立,但是它们也可能相互间有形形色色的混合和混杂。

30 一种共同的和起结合作用的意志的第3种和最后的形
态,必须理解为灵感的形态。在理论上可能表现更为清
楚,它是以一个主体为前提的,这种主体可能设想为精神的(迷信
的)团体和协会;倘若设想为一种普遍的公团,精神的(迷信的)公
团和精神的^{国家}是有区别的。

但是,这些意志形式本身,笔者称之为:A)共同体的意志形
式:具体表现为信仰,整体表现为宗教;B)社会的意志形式:具体

表现为学说，整体表现为公众舆论。

这是一些力量，令人惊奇的是，人的(身体的)力量也好，通过外在的东西作为工具(金钱)也好，都不能对这些力量发挥作用，达到自己的目的，而是只能通过观念和思想，观念和思想存在于人的大脑活动里，并在那儿发挥作用。它们在其最重要的社会的行动中，起着判断作用，指明方向，也就是说，它们通过自身或者通过它们的原则、公理和规则来衡量行动和行为，即衡量与它们有关系的人的意志；它们也是、尤其是这样来衡量公团的、国家的意志的。因此，宗教凌驾于公团之上，公共舆论凌驾于国家之上。宗教评判习俗和各种礼仪或风俗为好的和正确的，或者不赞成它们，把它们看作是坏的和错误的。公众舆论赞同政策和立法，认为它们是正确的和英明的或者谴责它们，认为它们是不正确的和愚蠢的。

信仰基本上属于人民大众和下层人民：在儿童和妇女当中，信仰最为活跃。学说是一种只有少数人能理解的事情，能构想学说的人更少：这首先是一些冥思苦想的、高贵的—冷静的人、男人和老人。他们的行为举止犹如诗歌(在其根子里，对于歌唱作为气氛，对于叙述性来说，则是通过表情表达)同一种数学推论或者其他概念的组合的优美散文的关系一样。

宗教与家庭生活和习俗的关系业已简略谈过。只要参加宗教被扩大到想像的、好浮想联翩、乐于、忠于幻想和友善的人身上，宗教本身就是家庭生活。因此，一方面会产生(人的)敬畏，人们虔诚地带着礼品、牺牲和捐赠来敬奉；另一方面，希望得到(神的)恩宠、庇佑和帮助；父亲或者母亲的支配是神的和一切类似于神的统治的原因和策源地，而且仍然作为支配的真理留在其中。于是，宗教本身就是习俗的一部分，是由传统、传说和老年长者作为切实的和

必要的东西流传下来的,孩子就出生在这种环境里,在这里接受教育,就像接受他的语言的方言、生活方式、服装样式、饮食方式,接受他的家乡习以为常的东西:父辈们的信仰,信仰和风俗,继承的感觉和义务。

反过来,宗教在其最高的发展中,到处通过授圣礼仪式,对人的性情和良心具有和保持着种种真正的影响,宗教在一些家庭生活和事件中,授予圣礼:结婚喜庆,喜得贵子或千金,尊敬老人,为仙逝者致哀。同样,宗教也使公团神圣化,提高和巩固法的效用:作为老年长者和先辈的意志就已经是值得尊敬和重要的,作为神灵的意志就更加伟大,更加确信不移。因此,从前的观点要求和产生后来的观点,后来的观点又对从前的观点产生反作用。

宗教的公团特别表现着一族全体人民的原来的统一和平等,人民作为一个家庭,通过共同的迷信崇拜及其场所,保留着对它的亲戚的记忆。这就是宗教公团的广泛的意义,它作为城市的公团最强烈地具有其强大的力量,在城市公团里,最明显地表现出信仰和解释神的意志的重要性,补充习俗的内容、为适应生活的更为错综复杂的情况,改修和部分取代习俗的内容的重要性。这十分主要地是通过宣誓的风俗实现的:宣誓时,呼唤神灵的降临,与其说是神灵亲切的降临,不如说是可怖的降临,神灵的莅临告诫人们要忠诚和诚实,欺骗和说谎会受到神灵的报复。因此,倘若人们在作为家庭制度之重点的婚姻中,在男女精神的和睦里,此外在誓约里,认识到这两大支柱^①,人们将不会走上迷途。宗教通过这两大支柱支撑着公团和高尚的共同体生活的大厦:它们是道德的主要

① 指忠诚和诚实。——译者

组成部分,而道德按其特殊的性质也是宗教的产物,犹如法是习俗的产物一样。

31 公众舆论本身提出要确立普遍的和适用的准则要求,而且不是建立在一种盲目信仰的基础之上的,而是建立在清楚地认识到由它承认、接受的信条的正确性之上的。在公众舆论的倾向中,按其形式,它是科学的和启蒙的舆论。如果说在涉及思维和认识可能研究的种种可能的问题方面,它可能成为这种舆论,那么,它首先是针对社会和国家的生活和交往的。所有参与这种生活和交往的、有觉悟的参加者,必然会对这类概念和观点感到兴趣,帮助它们形成,去同错误的和有害的概念和观点作斗争。

在商业实践中,什么是允许的,什么是不允许的,什么是应该受到这个和那个企业的、这个商品和那个商品、要求、铸币或一种“文件”的力量和价值应该重视的东西,什么是流通的价值、个人及其其他方面社会交际的能力应该重视的东西,社会交际被设想为与市场 and 股市的交往相似,这一切都提高为普遍的原则,构成一种道德法典。道德法典虽然愈是根据据认为是更好的认识,愈是十分可能变化,可能招惹很多反对意见,但是在它的禁戒、判决和刑罚中,其严厉却并不逊色。因为正如在它里面不是某种可以操作的思想,而仅仅是行为方式的形式上的正确一样,这里原本仅仅是对越轨行为作出反应,但却不能根据另一方面即积极的方面进行表彰,因为除了要求和期望遵守规则外,并无多求;而且歌功颂德正好不是公众舆论的事情,勿宁说,公众舆论努力想把一切现象都提高到它所理解的水平上。但是,它绝不仅仅是与具体的和善良的行为有关系,而且尤其首先也与具体的和善良的舆论有关系,它

必须要求个别的和私人的舆论要与它即普遍的和公众的舆论相一致。由于各个(被视为前提的)理智的和随意的主体的行为举止要依据公众舆论行事,就更加要求做到两种舆论的一致。

不过,在舆论中有很多是无足轻重的,再也没有什么舆论比政治的舆论更加无关宏旨了。因为国家颁布或保留些什么样的法律,它将推行何种对内对外的政策,似乎最终取决于此。如果说,社会对此虽然部分达到一致,但在很多方面纷争最为剧烈,那么任何的政党都必须力争把它的舆论提到公众舆论的高度,或者至少仿佛像公众舆论的高度,把它的意志描绘为以共同的福利为目的的普遍的和理智的意志,以便能达到掌握国家的“航舵”,或者掌握开启“立法大门的门把”。

另一方面,国家本身或政府,也就是说,那个正好表现主权人格的或者对政府施加最强大影响的政党,对“制造”公众舆论、“加工”公众舆论,为公众舆论定调和使公众舆论改变调门,同样有着强烈的兴趣。不管什么东西作为公众舆论存在和发挥作用,它总是作为一种外来的和外在的力量走近各个发表议论者。不过,这尤其是借助那种传播的方式实现的,通过这种方式,一位讲话者、施教者和一位听者、理解者之间的整个人际关系、信任和信赖,就被磨灭,烟消云散,然而,或者它们也可能通过这种方式形成:这就是文学的传播方式。

仿佛采用这种方式,判断和意见就像零售商的东西一样被包裹起来,并以它们客观的现实性供人们享用。仿佛采用这种方式,通过报纸这种最快捷的生产,以最完美的方式准备和提供着这类东西,犹如饭店的厨房把饮食之材料以任意的形式,提供给任何的人。报纸把事实、思想、我们感到栩栩如生的东西,以最快的速度,

进行生产、复制和传播,就像世界上所有其他的享受物资一样,供人们享用。

因此,“新闻媒介”是公众舆论的真正的手段(“机关”),是一切善于利用它、必须利用它的人手中的一种武器和工具,它对社会状况的事件和变化进行令人不寒而栗的批判,具有广泛的力量;它也许可以与各个国家通过其军队、财政和官僚制度化的官员而拥有的物质力量相媲美,在某些方面甚至会占优势,略胜一筹;它并不像国家的物资的力量受到国家边界的局限,而是按其倾向和可能完全是国际性的,因此勿宁说,它可以与各国持久的或暂时团结一致和同盟可能具有的力量相匹敌。因此,作为它的最后的目标,可以说是取消并取代国家的多样性,建立一个与世界市场同样广阔的、唯一的世界共和国,它由善于思维的人、有知识的人和能书写的人所指挥,而且它可以只需要一些心理学性质的强制手段外,不需要任何其他的强制手段。

这种倾向和意图也许永远不能达到明确的和纯粹的表现,更不用说会得到实现。但是,把握它们有助于理解很多切实存在的种种现象,有助于郑重地认识到,民族国家的形成只不过是无限的社会的一种暂时的局限。正如最为现代的和社会的国家即北美合众国,最少能够或者想要要求具有一种真正民族的性质一样。

但是,必须注意,仍然必须时刻记住在这些抽象的概念中的人为的东西、甚至是暴力的东西,记住所有这些社会力量与它们的共同体的基础、与共同生活和共同愿望的原始的和天然的、“历史的”形态,仍然保持的深刻的相互关系。因为正如整个个人的选择意志只能在思想上同生命的和本质意志的冲动分开,而且勿宁说,在客观方面是作为记忆的产物出现一样,社会的选择意志的情况也

无二致。所有它们^①的规章和准则都保留着与宗教的戒律有某些相似之处,因为它们如同宗教一样,都渊源于整体精神的智慧的或心灵的表现,而且还因为现在这种精神作为前提的孤立和自主,也许在现实中永远不会遇到这种精神的一种完美的和普遍的孤立和自主。

因此,发誓是契约的原始保证,在人的意识里,条约的“约束力”不能轻易取代忠诚和可信,尽管在现实里绝对没有提出这种要求,而是简单反思一下自己的利益,就足以把满足社会生活的这种基本条件的必要性,置于理性的主体之前。

搞清楚这种观点并不容易,理解它就更为困难。但是,认识并彻底了解它的意义,就会发现解决人类文化形成和衰败的最重要问题的钥匙。整个变化只能从模糊的概念的相互渗透来理解。

① 指上述的社会力量。——译者

附录 结论与前瞻

1 一种共同生活的秩序，只要它是建立在意志的协调一致、基本上是建立在和睦的基础之上，并通过习俗和宗教产生和改良，它就表现着同另一种共同生活秩序的对立，只要后一种秩序是以聚合一起的、联合的选择意志即惯例为基础的，通过政治的立法获得其安全，通过公众舆论而得到其思想的和有意识的解释，即获得自我辩护。

此外，一种共同的和有拘束力的现行法，在各种意志的相互关系方面作为强制准则的一种制度，它扎根于家庭生活之中，并且从土地占有的事实吸取其最重要的内容，它的形式基本上是通过习俗决定而获得的，它赋予宗教以庄严和美化，如果宗教不是作为神的意志，而是作为那些智慧和进行统治的人的意志的话，他们解释神的意志，他们敢于教导人们去改变、改善这类形式。它与另一种相同方式的现行法相对立。后一种法善于通过它们的结合和盘根错节的联系把各种选择意志相互分开，在商业和商业交往的惯例的秩序中，拥有其天然的前提条件。但是，只有通过国家主权的意志和权力，后面这种法才变得有效，一般也才有力量，国家把它作为其政策的最重要的工具。这样一来，国家时而保持社会的运动，时而阻止它们或推动它们，而这种法是公开通过信条和舆论加以捍卫、进行挑战的，因此也是由此加以改变、使之强化或者使之温和的。

最后,还有道德的对立,道德是共同生活规则的一种纯粹思想的或者灵感的体系:这个体系一方面基本上是宗教的观念和力量的表示和机关——在这里,必须同家庭精神和习俗的条件和现实相结合;另一方面,它完全是公众舆论的产物和工具——随后要指出普遍的、契约的社交和政治的努力等种种关系。

秩序是自然的法。一般而言,法=现行法。因为法作为应该和许可做、要求做或允许做的事情的内容,从根本上说是一种社会意志的客体。自然的法只要应该发挥作用和具有现实性,也必须理解为规定的和有效的法:但是,它是在一种更为普遍的意义上而且采用不太明确的方式规定的;同整个特殊的法相比,它是普遍的法,或者同丰富多采和错综复杂的法相比,它是简单的法。

2 社会的本质和意志是由和睦、习俗和宗教组成的,在其生命的过程中,在有利的条件下,形成极为丰富多采的方式和形式,所以任何群体和任何自主的人,在他自己的意志和意志范围内,因而也在他的思想意识、他的性情和良知里,同样在他既定的环境里、他的财产里,和在他感到自然的、习惯的、责无旁贷的活动中,都感到了对此有某种的参与,而且从共同的策源地和中心,也能够引申出某种对此的参与。每一个自主的人,其力量的根源就在其中,而且他最终都用一种原始的法来滋养他的权利,这种法作为神的——自然的法包括和保护着他,犹如它曾经令他产生和将要让他消逝一样。

然而在某些条件下,在某些我们在这里感到奇特的关系里,人在随意的活动和关系中是作为一个自由的人出现的,而且必然是作为个人人格来理解的。共同精神的本质十分脆弱,或者把他与

其他人结合在一起的纽带变得十分单薄,在观察时可以略去不讲。同家庭的、合作社的同盟相比,一般地讲,这是在非成员之间的关系:在那里——在这些关系里,或者最后,从根本上说如此——不存在着共同的谅解,没有什么风俗或信仰来使他们相结合,使他们相和解。这是一种战争状态,一种所有的人都有不受限制的自由的状态,他们有无限的自由可以相互消灭、随意利用、掠夺和奴役,或者由于认识到有更大的优点,缔结条约和结合。

只要和一旦在封闭的群体或共同体之间和受到它们制约的人们之间,或者在共同体的成员和非成员之间,存在着这种状态,那么,这与本项研究无关。而是我们理解一种共同生活和一种社会的状态,在其中个人在相同的孤立和隐蔽的敌意中依然相互对抗,因此,他们仅仅是由于害怕或者由于聪明,才没有发动相互进攻,所以,即使真正的和平友好的关系和影响也必须设想是建立在战争状态的基础之上的。

正如在概念里所界定的那样,这就是社会文明的状态。在这种状态下,通过惯例和在惯例中所表现的相互惧怕来维持和平与交往,国家保护这种社会的文明状态,通过立法和政治缔造这种文明状态;科学和公众舆论部分试图把这种状态理解为必要的和永恒的,部分则把它作为走向完美的进步加以美化。然而勿宁说,共同体的生活方式和秩序是一些保持着人民及其文化的生活方式和秩序,因此,国家(社会的状况也可以概括在国家的概念里)则以一种当然往往是掩盖了的、更为经常地是虚伪的憎恨和轻蔑的意向,与这些生活方式和秩序针锋相对,格格不入。在这种程度上,国家同人民分开了,对人民疏远了。因此,在人类的社会生活和历史生活中,本质意志和选择意志时而相互处于最深刻的相互关联之中,

时而相互并存和相互对立。

3. 正如个人的本质意志由自身演变出直接的思维 and 选择意志一样,选择意志倾向于瓦解本质意志,并使之依附于自己,那么,我们在观察历史上的各民族时,发现了从原始的、共同体的生活形式和意志形态发展为社会和社會的选择意志形态的过程,即从人民的文化到国家的文明。

按其基本特征,这个过程也可以按下述方式描述。人民的本质作为原始的和统治的力量,构成家族、村庄和地区的城市。它后来也产生着有权势的和为所欲为的个人,这表现在很多不同的现象里:他们以王公、封建领主、骑士的形象出现,不过,也作为神职人员、艺术家、学者出现。然而,只要把他们放在经济的意义上,所有这些人在社会的意义上,仍然是受到人民整体制约和决定的,正如他们表现在人民的分层化之中,是受人民的意志和力量制约和决定的一样。

他们的民族统一,本身是受经济条件约束的,只有通过民族统一,他们才可能作为统一体变得异常强大。而他们真正的和基本的统治是经济的统治,商人们在他们之前和与他们一起赢得这种经济的统治——部分也是对他们的统治——,商人们令民族的劳动力屈从于自己,采取的形式五花八门,其中最高的形式是有计划的资本主义的生产或者大工业。为随意的—自由的人的民族统一创造交往的条件,为资本主义的生产创造条件和形式,这是商业阶级的事业,这个阶级按其本性和倾向,而且大多数在其渊源上,同样是国际的,正如它是民族的、大城市的一样,也就是说,是社会的。在统一之后,迄今为止的等级和达官贵人就会逐渐变为国际

的、社会的,最后至少在倾向上,全体迄今为止的人民都会变为国际的、社会的。

随着他们的日常生活的地方和条件的改变,人们也改变着他们的秉性;由于不平静的努力奋斗,他们的秉性变得仓促匆忙和变化莫测。同时,随着社会秩序的这种变革,而且与之平行进步,也逐渐实现法的变化,按其内容、形式,都发生变化。纯粹的契约变为整个制度的基础,由于社会利益的制约,社会的选择意志越来越多地出现,部分是本身如此,部分是作为执行职能的国家的意志,作为法制的唯一的创造者、维护者和推动者。因此,法制被设想为能够和许可根据其能力和愿望从根本上改变社会,不过,为了法制本身之故,这种能力和愿望将变成有用的,或者适当的。国家意志越来越摆脱传说、传统和相信传统的举足轻重的意义。这样,法就在改变,按其形式,从习俗的一种形态,或者从习惯法,最后变为纯粹的法律的法——一种政治的产物。于是,它仅仅还作为行动的潜能存在:国家及其各个部门和个人,取代着自然长大的、无数的和多种多样的合作社、社区和公团。正如后者^①也参与决定了人的性格一样,它们在适应新的和随意的法的形态时也发生变化,它们正在失去习俗的支撑,从前它们曾经依赖习俗和坚信习俗的正确性来支撑。

最后,在这个过程中,在这些变化的作用下和对这些变化的反作用下,出现精神生活的彻底颠倒。原先精神生活完全根植于幻想,现在则依附于思维。在前者那里,处于中心点上的是信仰看不见的东西,信仰精灵和神灵;在后者这里,则是认识看得见的大自

^① 指合作社、社区和公团。——译者

然。渊源于人民生活、但是与之长为一体的宗教，不得不把领导权让给科学，科学渊源于受教育的、高于人民大众的悟性，并与之相适应。宗教按其本质直接是道德的；因为它同连结数代人的肉体—精神的纽带有着最深刻的联系。只有通过观察人的共同生活的法律，科学才具有道德的内容，因为它试图从中引伸出适合于人类共同生活的随意和理智的秩序的规则。各种个人的思维方式愈来愈少地被宗教所占领，愈来愈多地为科学所占领。关于历史和现实所表现的这些巨大的对立和运动的相互关系，我们想根据各个来去匆匆的时代所积累起来的形形色色的研究，有朝一日才试图加以了解。然而，对于这种预备性的论述，还只能有若干零碎的看法，用于阐明现有的原则。

4 由本质意志和共同体所表现的共同生活的外在形态区分为家族、村庄和城市，它们是整个现实生活和历史生活的持久的类型。在发达的社会里，例如在初期的和中期的时代，人们也还以这些不同的方式居住在一起。

城市从根本上说是人的共同生活的最高的、即最复杂的形态。地方的结构是它与村庄所共有的，同家族的家庭结构正好相反。然而，二者都保留着很多家庭的特征，村庄保留得多一些，城市保留得少一些。只有到了城市发展为大城市时，城市才几乎完全丧失了这些特征，单一化的个人或者家庭相互对立，他们所拥有的共同的地方，只不过是作为偶然的和选择的居住场所。但是，正如在大城市之内的城市一样——这是大城市通过它的名称宣告的——，共同体的生活方式作为唯一的、现实的生活方式，还继续持久地存在于社会的生活方式内部，尽管日益枯萎，甚至日益消亡。

与此相反,在一个民族或一批民族里,社会的状况越是普遍,这个整个“国家”或者这个整个“世界”就越趋向于变得类似于一个唯一的大城市。然而在大城市里,只有上层人、富人、受教育的人能真正发挥作用和有生命力,他们发号施令,下层部分想以自己的意志排挤他们,部分想变成与他们类似,为了自己获得社会的和随意的权力,下层必须依他们的准则行事。不管是对他们也好,还是对这些下层群众也好,大城市纯粹由自由的个人组成。因此,“民族”和“世界”也同样纯粹由自由的个人组成。这些自由的个人在交往中不断相互接触,相互交换和共同发挥作用,然而在他们之间却没有产生共同体和共同体的意志:如果出现这种情况,那些无非是偶尔零星出现,或者是从前的和仍然作为基础的状况的残余。勿宁说,通过这无数的外在关系,契约和契约关系只不过是掩盖着,同样,很多内在的敌对和对抗性的利益,也只不过被掩盖着,尤其是富人或统治的阶级和穷人或仆役的阶级的那种已经提到过的对立只不过是掩盖着,双方都力争妨碍对方和毁灭对方。按照柏拉图的说法,这种对立使“城市”成为一种双重的城市,即在其躯体本身是分裂的城市,但是同样,这样一来,(根据我们的概念,)使城市变为一个大城市。不过,在资本和劳动之间的任何的总体关系中,都再生产着这种对立。

因此,一方面在家庭生活的和地区的共同体之内,一般的城市的生活仍然保持着,也许也奉献于农业耕作,但是,尤其献身于建立在这些自然的需求和直观之上的艺术和手工业。另一方面,一般的城市生活上升为大城市则明显不同,它的那个基础^①只不过

① 指共同体的基础。——译者

还被看作和用作达到其目的的手段和工具。对于社会来说,大城市是很典型的。因此,它基本上是商业城市,而且只要商业在其中控制着生产性的劳动,它基本上就是工厂城市,它的财产就是资本财产,资本就是采用商业资本、高利贷资本或者工业资本的形式,通过其应用自行增加的货币,资本是获得劳动产品或者剥削劳动力的手段。

大城市终究也是科学和教育的城市,作为科学和教育的城市,它千方百计地与商业和工业携手同行,并肩前进。在这里,艺术追逐着面包,艺术本身被按照资本主义的方式加以利用。思考问题和发表意见,一蹴而得,瞬息万变。讲话和文章由于大量传播,成为动荡不安的杠杆。

但是,国家的首都与一般大城市有所区别,尤其是作为一个王公的宫廷所在地和国家政府的中心点,首都在很多方面显示着大城市的特征,哪怕它在人口数目和其他情况方面尚未如此。

然而最后,作为世界城市的这种最高形态在发展着,即最早是通过这两种形式^①的结合:世界城市本身不仅包含着一个民族的社会精粹,而且也包含着一种各民族的整体即“世界”的精粹。在世界城市里,货币和资本是无穷的和无所不能的,世界城市能够为整个地球生产商品和科学,为一切民族制订适用的法律和制造公众舆论。它就是世界市场和世界交往,世界工业集中在它那里,它的报纸是世界的报纸,地球上一切地方的人都怀着金钱欲和享受欲汇聚到它那里,不过,也怀着求知欲和好奇心汇聚到它那里。

① 指大城市和首都。——译者

5 与此相反,家庭生活是共同体的生活方式的普遍基础。它仍然保持在由于村庄生活和城市生活而得到的它的发展之中。村庄社区和城市本身还可以理解为大的家庭,此时,各个望族和家族可以理解为它们躯体的基本的有机体;各个行会、同业公会和职位,可以理解为城市的组织和器官。在这里,要充分参与和享受共同的财产和优先权,原先的血缘亲戚关系和继承的小块地产,仍然总是基本的和最重要的条件;外来人可能作为勤役人员或者作为客人,被暂时或长期接待和保护,即作为客体属于这个共同体,而不容易作为共同体的载体和因素;孩子们起初只是作为未成年的、依附的成员生活在家庭里,不过正因如此,在罗马的语言里,也称他们是“自由的”,因为他们被预先设想为可能的和在有些正常的情况下是肯定的、未来的主人,即设想为“他们自己的继承人”。这既不是宾客,也不是奴仆,即既不是家族的宾客或奴仆,也不是社区的宾客或奴仆。但是,受欢迎、受尊敬的客人可能接近孩子们的地位,例如他们作为过继的孩子或者被赠予公民权的人,就可能转变为家族的孩子和享受财产继承权;而奴仆也可能受到类似于客人的尊重和对待,甚至由于他们的职能的价值而像家族成员那样,一起为所欲为。因此也发生过这样的现象:他们以天然的或确立的财产继承人出现。

在这里,现实显示着无数的等级,低的和高的等级,它们违背法学概念的公式。因为另一方面,所有这些关系,勿宁说,由于特殊的环境,可能变成为依旧相互独立的缔约者的纯粹利害关系和可以相互解除的关系。在大城市里,至少在涉及奴役的一切关系上,这种变化是自然的,而且由于大城市的发展,越来越多地发生这种变化。

本地人和外来人的区别正变得无足轻重。每一个人,不管他做什么,由于他的个人的自由,由于他的财富和由于他的契约,只要他把某些特定的劳务转让给了另一个人,他就是奴仆,而只要他接受着这种劳务,他就是主人。在这里,财富是唯一有效的和原始的特征,而在所有共同体的有机体里,财产作为一起享受共同的占有和作为特殊的法律范围,完全是自由或天资才能的后果和结果,原始的自由或天资才能也好,创造的(吸取的)自由或天资才能也好,一概如此。因此,只要可能,就按自由的程度或才能的高低行事。

于是,在大城市里,在首都里,尤其在世界城市里,家庭制度陷入衰落瓦解。这类大城市愈是能够更多地和更长久地发挥它的影响,家庭制度的残余就愈是必然成为偶然的现象。因为在这里,少数人凭借他们意志的力量,在一个十分狭窄的圈子里,崭露头角,兴旺起来。大家都因为生意、利益和各种欢乐,远走他乡,分道扬镳。有权有势的大人物感到自己是随心所欲的自由人,总是有强烈的兴致去突破习俗的限制。他们知道,他们能够为所欲为。他们拥有权力,可以促使变化成对他们自己有利,而且只有这样,才是对随意的权力的积极保证。

在一般的环境下,货币的机制如果在足够大的压力下运作,似乎能克服一切阻力,心想事成,排除万难,消除危险,医治弊病。然而,并非全然如此。即使设想根本不存在任何共同体的权力,但是,社会的权力却凌驾于自由的个人之上。惯例为真正的(较狭窄的)社会占据着习俗和宗教留下了的空位置,它禁止很多似乎对共同的利益有害的东西,而这本来也曾经作为恶受到习俗和宗教谴责的。同样,国家的意志通过法院和警察,也在较狭窄的界限内发

挥作用。惯例至少想保留高尚美德的表象，它还和道德的和宗教的美感相结合，然而，这种美感业已变为随意的和形式的了。高尚的美德几乎与国家毫无直接关系。国家只需对敌对的、有损公益的、或者它和社会感到有危险的行动，进行镇压惩罚。它可能把它的活动向这个方向无限伸展；它也可能试图改变人们的动机和思想，令其改恶从善：因为正如把公众的福利交由它治理一样，它也必须能够随心所欲对公众福利作界说，而且它最终也许将会理解到，并非仅仅某种程度上增加认识和教育，就能使人们变得友善一些，少一些利己主义，容易知足一些；但是同样，不能通过强制或授课，令业已死亡的习俗和宗教重新复活，死灰复燃，而是它必须创造条件和奠定基础，去造就遵守习俗的势力和遵守习俗的人，或者至少必须抵消针锋相对的力量。国家作为社会的理智必须决定，要么消灭社会，要么对它改造更新。这类尝试成功的概率极低。

6 因此，公众舆论表现社会的道德，并赋予形式。这样一来，公众舆论也可能凌驾于国家之上，它具有坚定的倾向，会排斥国家，利用国家的不可抗拒的政权，强迫大家去兴利除弊，做有益之事，不做有害之事：对它来说，扩大刑法法典和扩大警察权力，似乎是对付大众的恶劣倾向的正确手段。它很容易从(为上层人)要求自由转变为要求(对下层人)实行独裁专制。因为，惯例的替代物对大众的影响当然微乎其微。在一个资本家和商人的利益优先于一切需求和千方百计鼓励竞相挥金如土的世界里，追求舒适和享受既很普遍又天经地义，广大群众仅仅受到钱财匮乏的限制(金钱匮乏牺牲作为劳动力价格的劳动阶级的利益)，不能沐浴于物欲的横流之中。大众当中的特殊的和为数众多的、大大超出职

业“罪犯”的一部分人,渴望和需要不可或缺的和可有可无的享受,实际上只能通过让他们畏惧被发现和被惩罚,也就是说,让他们畏惧国家,这部分人才能受到遏制。国家是他们的敌人,国家作为陌生的和冷酷的权力与他们相对峙,国家表面上是由他们自己授予权威的,包含着他们的意志,但却与他们的一切需要和愿望格格不入,针锋相对,国家是财产保护者,而他们却不拥有财产,它强制人们服兵役保卫祖国,而这个祖国对他们来说只不过是家里的炉灶和教堂的圣坛,好像众多高楼大厦中的一间可取暖的小房间,或者是在铺石大道的土地上的可爱的家乡,在这块土地上,却允许陌生的、不可企及的统治者们虎视眈眈地注视着他们。他们的真正的生活被分割在上班劳动和下班休息的对立之中,这种对立扭曲着二者,使之变形,工厂被当作苦难,小酒店被视为乐趣。

因此,大城市和社会的状态从根本上说是人民的毁灭和死亡,人民一般都致力于通过它的人多势众变为强大,而且像它所想像的那样,它的权力只能用于暴动,倘若它想摆脱自己的不幸的话。广大群众由于得到丰富多采的教育,通过学校和报纸得到的教育,他们觉醒了。他们从阶级觉悟上升为阶级斗争。阶级斗争想改造社会和国家,它可能破坏社会和国家。既然整个文化已经变成了社会的和国家的文明,那么,在这种与之相似的形态下,文化本身也在走向没落,除非它的分散的胚胎仍然具有生命力,除非共同体本质和思想重新得到滋养,并且在行将灭亡的文化之内悄悄地发展着新的文化。

7 于是,为了决定这整个意图,在大的文化发展中,两个时代相互对立:一个社会的时代紧随着一个共同体的时代而来。

后者以社会的意志作为和睦、习俗、宗教见称，前者则以社会的意志作为惯例、政治、公众舆论见称。外在的共同生活的方式与这些概念相符合，我想就这些方式作下述区分：

A) 共同体

1. 家庭生活 = 和睦，其中包括人和他的整个思想意识。和睦的真正主体是人民。

2. 村庄生活 = 习俗，其中包括人和他的整个性情。习俗的真正主体是公团。

3. 城市生活 = 宗教，其中包括人和他的整个良知。宗教的真正主体是教会。

B) 社会

1. 大城市的生活 = 惯例，人们竭尽全力确立惯例。惯例的真正主体是整个社会。

2. 民族的生活 = 政治，人们以他的整个谋算确立政治。政治的真正主体是国家。

3. 世界主义的生活 = 公众舆论，人们以他的整个悟性确立公众舆论。公众舆论的真正主体是学者的共和国。

此外，与这些范畴的任何一个都息息相关的，还有与此相结合的思想潮流的占压倒优势的活动和占统治地位的倾向，因此，这些活动和倾向属于一个整体：

A)

1. 家族经济建立在中意的基础之上：即建立在生产、创造、保存的兴致和爱的基础之上。在谅解中，存在着这样做的准则。

2. 农业耕作建立在习惯的基础之上：即建立在有规则反复的劳动习惯的基础之上。在风俗里，为共同劳动指明尺度和方向。

3. 艺术建立在记忆的基础之上:即建立在接受的教育、牢记的规则、自己的主意的基础上。艺术家的各种意志结合在对任务和作品的信念里。

B)

1. 商业建立在深思熟虑的基础之上:即建立在聚精会神和比较的基础之上。计算是一切生意的基本条件:商业是纯粹的(随意的)行为。而契约则是商业的风俗和信念。

2. 工业建立在决定的基础之上:即建立在理智地、卓有成效地利用资本和出售劳动力的决定之上。规章统治着工厂。

3. 科学建立在概念之上:这本身是显而易见的。在学术见解中,科学为自己确定了固有的规律,并且表现着它的真理和观点,它的真理和观点又传给文学、新闻媒介、因而也就传给公众舆论。

8 在较早的那个时代^①里,家庭生活和家族经济显示出是基本色调。在稍后的那个时代^②里,商业和大城市生活是基本色调。然而,倘若我们更仔细地观察共同体的时代,其中显然又有若干时期。它的整个发展方向是一步一步迈进社会的;但是另一方面,共同体的力量在社会的时代之内,尽管日益缩小,也还是保留着,而且依然是社会生活的现实。不过,第一个时期^③是由共同生活的新基础的影响造成的,这种新的基础是随着耕作土地才有的,邻里的基础与血缘亲戚的旧的和坚固的基础并存;村庄的基础与望族并存。

① 指“共同体的时代”。——译者

② 指“社会的时代”。——译者

③ 指“共同体时代的第一个时期”。——译者

倘若由若干村庄发展为城市,另一个时期就开始了。村庄和城市的共同之处在于共同生活的空间的原则取代家庭(部落、人民)时间的原则。因为家庭的根子是看不见的,形而上学的,仿佛就埋在地底下,它是由共同的祖先派生的。故去的一代和将要形成的一代的一先一后,即过去和未来把现时在世的人们结合在一起。在前者^①那里,则与此相反,天然的、实在的地球是持久的地方,是看得见的地区,因此就必然有最强劲的联系和关系。但是在共同体的时代,这种空间的、较年轻的原则仍然受到时间的、较古老的原则的约束。

在社会的时代,它挣脱了束缚,这就是大城市的存在。恰如其名称所显示的那样,大城市同时也是空间原则的城市形式的突出的和过分的表现;由于这种可能性和现实性,这种形式与基本上和几乎必然会仍然受约束的村庄定居点陷入最尖锐的对立之中,即与同一项原则的农村地区的形式,陷入最尖锐的对立之中。

因此,必须了解,发展的整个过程可能在什么样的意义上理解为城市的生活和本质的进步的倾向。“人们可以说,(也就是说,现代各国的)社会的整个经济的历史可归结为城市和农村对立的运动”^②(卡尔·马克思:《资本论》第1卷第364页)。也就是说,从某一点上开始,按其普遍的作用和意义估计,在整个一族人民之内,城市开始超过以它们为基础的农业地区—农村的组织的重要性,

① 指“空间的原则”。——译者

② 此句按德文原文译出,与马克思的《资本论》中译本略有出入。中文译本为:“一切发达的、以商品交换为媒介的分工的基础,都是城乡的分离。可以说,社会的全部经济史,都概括为这种对立的运动。”(见《马克思恩格斯全集》第23卷第390页,1972年版)。——译者

因此,农村组织不得不更多地用它自己的力量去供养和促进城市,对于自我补偿,它已可有可无;因此它也在走向瓦解,这种瓦解的后果必然导致城市的那些以它为基础的机关和活动的随后的瓦解。

这就是有机的或者植物性的和动物性的或善感的生命状况的普遍规律,正如一只动物在发育的正常的、因而也是尽可能有利的过程中,不可改变地表现这种普遍的规律一样;在人的身上,因为动物性的生命及其意志变成成为一种特殊的性质即心灵的生命和意愿,它除了普遍的意义外,可能具有一种特殊的意义。因为一方面人有能力,通过理智进行自我毁灭,既有可能直接地即出于理智,也有可通过实现已确立的目的和意图,他能够自己决定他的命运,因此也能够延长他的生命,不过,也能缩短他的生命;此外,另一方面,如同他的生命一样,他的衰退也可表现在心灵的领域本身里,超越一般动物性的生存,而且比动物性的生存持续更为长久。因此,只要考虑这些现象,动物性的东西仿佛仍然处于这些现象和植物性生命的现象之间的中间位置上,在某些考虑中,可以算是属于前者,在另一些考虑中,可算是属于后者^①。所以,如果说在一个正常的进程中,区分出蓬勃向上的一半,在这一半里,植物性的东西超过动物性的东西,有别于另外的每况愈下的一半,在后一半里,比例正好颠倒过来。那么,这后半虽然是在普遍的意义上是适用的,因此对于人也是适用的,但是在这里,可能具有特殊的内容,即动物性的东西,只要表现在心灵的东西里,就经历这种过程,

^① 这句话里的“前者”似指“心灵的生命范围”,“后者”指“植物性的生命范围”。——译者

因此,用心灵的东西来衡量,整个其余的动物性的东西就与植物性的东西相一致,因而包括在一起,只要它表现着植物性的东西。

因此,在意味着植物性-动物性的东西占优势的蓬勃向上的一半中,区分出3个范畴和阶段:1.优势表现在植物性的东西本身里;2.优势表现在动物性的东西里;3.优势表现在心灵的东西里。在每况愈下的另一半里,也存在着相应的三重性,这后半表明动物性-心灵性的东西占优势。

根据这种理念,在一族人民的生活中,农村地区的本质与植物性的-动物性的东西相一致,但是,城市的本质则与动物性的-心灵的东西相符合。前者,正如它在城市里也仍然发挥作用一样,甚至欣欣向荣,最大限度地发展着整个有机体;后者,正如它作为大城市的本质脱颖而出一样,时而结出硕果,时而进行享受,它似乎是自力更生的;同时,它越来越控制着整体,时而倾向于把存在于其中的力量争取到自己身边,时而(而且也正因为如此)破坏它们。

9 但是,按其基本的和贯穿于整个过程的下述现象,整个运动可以理解为这样一种倾向:从原始的(简单的、家庭的)共产主义和从中产生的、建立在此基础之上的(村庄的-城市的)个人主义,走向独立的(大城市的-普遍的)个人主义和由此确立的(国家的和际的)社会主义。随着社会的概念的出现,社会主义就存在了,哪怕起初仅仅采取一切资本主义的力量和国家的实际相互联系的形式,国家正如它受到这些力量的委托一样,保持和促进交往的秩序;但是,它逐渐地转入试图要通过国家的机制,自己来统一指挥交往和劳动,不过,实现这些企图就将取消整个社会及其文明。

这种倾向必然意味着所有那些纽带同时发生松懈。单一的人以他的本质意志、但未经他的选择意志被置于这些纽带之中。这样一来，他的个人行动的自由、他的财产转让的自由和在改变中发表意见和科学把握舆论的自由，就受到束缚和制约。因此，所有这些纽带必然会被自行决定的选择意志感到是一些障碍，只要商业和转变要求不拘泥于细节的、无宗教信仰的、乐于过轻松生活的人；它们也会被社会感到是一些障碍，而且财产或财产所有权就会迫切需要变成可变动的和可分割的；它们也会被国家感到是一些障碍，只要国家加速和弄清楚这种事态的发展，认为那些利欲熏心的、讲求实际的家伙对它的目的最为有用。

这类势力、对立、它们的发展和它们的斗争，是两种文化和人民阶层所共有的。我们可能认为对它们已经拥有极为丰富的知识：较早的、南欧的、古代的文化，它在雅典时，其生命达到登峰造极；在罗马时，寿终正寝；和稍后的、到处都随着加入的和在很多方面接受教育者、受教育者推动的文化，它作为北欧的和现代的文化而区别于前者。在事实和条件极为不同的情况下，我们发现这种相同性质的发展，所有的因素对普遍相同的发展过程都有贡献。在这个过程之内，这些因素的任何一个都有其更为隐蔽的、奇特的历史。这种历史部分是由那种发展促成的，部分由于它自身的原因，或者妨碍或者促进地介入那种发展。

但是，我们想通过上述概念和认识，来了解从上几世纪直至当代和超越当代的界限的各种潮流和斗争。为此目的，我们想到日耳曼文化的整个发展，它是在罗马帝国的废墟上兴起的，是罗马帝国的继承者，是随着普遍信仰基督教宗教在教会权力的推动下崛起的，它既不断进步，同时也不断衰落，而且在其中，正是由自身产

生对立,那些对立符合既定的观点。同时,与整个从过去的深处演绎的历史相反,我们将抓住时代的这个时刻,把它作为真正的、甚至是必要的出发点,在这个时刻里,当代的观察家有着不可替代的优越性,用他自己的经验的眼睛,去观察正在发生的运动,而且哪怕被浇铸在时代的岩石上,也能听到正在走近的大洋之神(Okeanos)的女儿的声音,闻到她的香味袭人。(见埃居努斯^①:《被捆绑的普洛米修斯》)

^① 埃居努斯(公元前 525—456 年),古希腊伟大的戏剧家。——译者