

神圣社会下的现代人^{*}

——论涂尔干思想中个体与社会的关系

孙 帅

提要: 个体与社会的关系是涂尔干社会理论的主要问题。他与亚当·斯密关于社会分工的争论充分展现了这一问题的复杂性。这场争论不仅揭示了社会分工的道德功能,也暴露了抽象社会的内在困境。本文认为涂尔干晚期关于宗教和个人主义的思想为解决这些困境提供了可能性,主要表现在两个方面。其一,涂尔干坚持认为社会只有通过物化、个人意识,以及象征性的自我表现,才能生成和保存。其二,他认为可以建构一种道德个人主义,以实现社会整合。本文从个体与社会的关系出发来阐释涂尔干的整个思想,目的不仅在于澄清他为现代社会提供的可能性,更在于澄清涂尔干的现代性问题。对我们来说,涂尔干所提出的问题本身比他所给出的答案更有意义。

关键词: 社会分工 亚当·斯密 社会团结 神圣社会 个人主义

人在自然上是一种社会性的存在者,因此即便在没犯原罪的时候,他也愿过一种社会生活。(Aquinas, 1981: 488—489)

对19世纪的社会理论家来说,分工显然已成为社会秩序最重要的基础,并且最终使分化社会(differentiated society)得以形成。分化社会造成了个人自由和社会控制之间的张力。一方面,个人不断脱离传统价值的约束,获得了前所未有的自由空间,个人人格的独立塑造出一种全新的主体化形式;另一方面,因为职业活动的异质性,在社会结构上不同个体不得不相互依赖,共同变成社会机体(social organism)的“器官”。换句话说,社会分工潮流导致的历史性结果,就是在“文明的进程”中形成的“个体的社会”(埃利亚斯, 1998, 2003)。在这一历史情境之下,对社会理论这门继政治哲学和政治经济学之后兴起的世俗社会科学而言,个体与社会的关系自然就凸显为现代性的首要问题。^① 而在

^{*} 感谢吴飞老师和渠敬东老师,他们给本文初稿提出的批评意见,使我得以尽量避免错误,并能逐渐完善思路。安文研也给本文提出许多建议,一并感谢。

^① 在米尔班克看来,脱胎于基督教神学的政治哲学、政治经济学和社会学,无不面临着世俗社会科学的永恒矛盾:个人建构社会,还是社会建构人性?而且,三者对这一问题的解决,也都与基督教神学脱不开干系(Milbank, 1991: 9—143)。

涂尔干看来,我们要么顺应社会分工的潮流,要么背离这个潮流。这就提出一个“紧迫的问题”:“面对这两条道路,我们究竟应该怎样选择?我们应该成为至善至美(rounded and complete)和自给自足的生命体呢,还是相反,成为整体的一个部分,或有机体的一个器官”(涂尔干,2005:4)?

表面上,涂尔干指出的这两条道路是一种“非此即彼”的历史选择:“通才”与“专才”哪一种人是分化社会所需要的个体(涂尔干,2005:4—6),但其背后却潜藏着一个根本的困境,就是说,如果我们同意涂尔干的观点,认为应该把个人塑造成“专才”,以适应分化社会的需要,那么,作为“部分”或“器官”的人才在受制于整体或有机体的同时,又如何能够成为一个“人”?这一困境还进一步关涉到作为社会学家的涂尔干和作为经济学家的亚当·斯密在个体与社会间关系上的分歧:现代人究竟是斯密笔下以自利自爱(self-interest and self-love)为原则的、完整的“原子个人”,还是如涂尔干所说的,是神圣社会机体的“器官”?换句话说,现代社会究竟是一群自利自爱的个人基于人性(human nature)的集合,还是人们彼此依赖并团结在一起、带有友爱色彩的神圣共同体?透过涂尔干和斯密的分歧,我们似乎看到了现代性的两种可能性。但这两种可能性果真是“非此即彼”的吗?在现代社会的日常生活中,我们往往看到,现代个体不仅是一个放纵欲望、追求权利、张扬自由的孤立自我,也是庞大社会机器上的一个“螺丝钉”,同时受到社会技术和自我技术的规范。那么,难道涂尔干和斯密的争论所揭露的仅仅是现代人的两张面孔,而不是完全相反的两种可能性?由此可见,若要理解分化社会之下个体与社会的关系,就必须先弄清楚涂尔干和斯密到底在争论什么,因为他的整个社会理论正是起步于这场争论。

一、社会分工与道德:涂尔干与亚当·斯密之争

在涂尔干看来,社会分工提出的是“个人人格与社会团结”的关系问题^①,即“为什么个人越变得自主,他就会越来越依赖社会?为什么在个人不断膨胀的同时,他与社会的联系却越加紧密”(涂尔干,2005:

^① 社会团结是贯穿涂尔干一生的核心问题。在他看来,“社会学作为一个整体,旨在规定社会保存的条件”(转引自 Lukes, 1973: 139)。

序: 11)? 换言之, 涂尔干面对的是一种看似矛盾的现象: 在以分工为基本结构的现代社会, 个人的自由空间越大, 社会团结的凝聚力反而越强。既然社会分工被认为是引起这一现象的原因, 那么, 为了澄清个人人格和社会团结的内涵, 就必须确定分工的功能和作用。

涂尔干研究社会分工时所针对的, 是以斯密为代表的功利主义分工理论。^① 在涂尔干看来, 后者对分工作用的界定是不充分的, 因为他认为分工以及由此形成的整合机制, 仅仅是建立在“经济人”通过交换和契约追求自我利益的基础上, 分工的功能仅仅在于促进了社会的整体繁荣, 而没有任何道德意义。为了反驳这种理论, 涂尔干坚持认为, 个人对利益的追求不但没有解散社会, 反而促进了社会整体的繁荣与和睦, 这说明交换和分工已经处在道德规范之中。个人契约能够得到缔结和维系, 完全是因为它背后有社会在起作用。因此, 只有作为“社会人”的“经济人”才是可能的。如果没有社会的规范与引导, 个体出于“自我保存”所进行的经济活动, 将导致“一切人对一切人的战争”。而“社会之所以存在, 就是要消除, 至少是削弱人们之间的相互争斗, 把强力法则归属于更高的法则”(涂尔干, 2005: 15)。^② 所以, 既然分工能够进行, 增加了个人利益, 也促进了社会整体的繁荣, 那么, 它在本质上就不只关涉到个人的“自然意志”——完全的“自然意志”将导致“强力法则”的统治, 而且还受到道德、法律和风俗(即“更高的法则”)的制约。下面这段话就集中体现了涂尔干与斯密的分歧:

劳动分工的最大作用, 并不在于功能以这种分化方式提高了生产率, 而在于这些功能彼此紧密的结合……分工的作用不仅限

① 不过, 在《社会分工论》中, 涂尔干却很少点名道姓地批判斯密, 更多的时候是直接将矛头指向斯宾塞的“契约理论”, 后者继承了功利主义和曼彻斯特学派(Manchester School)的精神。除了功利主义之外, 《社会分工论》的另一个批评目标针对孔德和舍勒夫等人, 他们强调刚性规定的道德一致性对维持社会秩序具有显著的作用(吉登斯 2007: 84)。

② 显然, 涂尔干在这里以一种特别明确的方式重新提出了霍布斯理论整个问题(帕森斯, 2003: 350)。但应该注意的是, 以“社会”为进路的涂尔干和以“政治”为进路的霍布斯对现代性的诊断与应对截然不同, 最直接的表现就是涂尔干晚期对“宗教起源于恐惧”的批判。在他看来, 社会并非像“利维坦”那样是理性设计出来的“人为物”, 相反, 社会内在于个体。因此当个体投入到社会灵魂所激起的冲动中时, 他并不觉得自己是在强制面前作出了让步, 而是奔向本性的召唤(涂尔干, 2006d: 213)。在下文的讨论中我们会看到, 个体与社会的这种“朋友”或“伙伴”关系, 对建构现代社会的可能性来说至关重要, 它能使社会内在于个体。

于改变和完善现有的社会,而是使社会成为可能,也就是说,没有这些功能,社会就不可能存在……如果说分工带来了经济效益,这当然是可能的。但是,在任何情况下,它都超出了纯粹经济利益的范围,构成了社会和道德秩序本身。有了分工,个人才会摆脱孤立的状态,而形成相互间的联系;有了分工,人们才会同舟共济,而不一意孤行。总之,只有分工才能使人们牢固地结合起来形成一种联系,这种功能不止是在暂时的互让互助中发挥作用,它的影响范围是很广的。(涂尔干,2005:24)

根据斯密的经济理论,促成社会繁荣的分工是由人性中自然的“交换倾向”(propensity of exchange)导致的,即“互通有无,物物交换,互相交易”的倾向(斯密,2007b:13)。经济市场就是个体出于自爱自利而相互交换的网络。既然一切人都要依赖交换而生活,所以斯密说,“一切人都成为商人,而社会本身,严格地说,也成为商业社会”(斯密,2007b:20)。在这个意义上可以认为,斯密笔下的个人就是“经济人”,斯密笔下的社会就是“市场”。而涂尔干认为,分工所建构的关系并不仅仅局限在交换领域,交换只是“内在和深层”状态的外在表现,它“之所以产生,其原因在于两个‘不完整的人’所形成的相互依赖关系”(涂尔干,2005:25),正是这种依赖关系构成了社会团结和道德秩序。分工不仅带来了经济繁荣,更带来了异质性个体之间的相互依赖,从而形成社会的凝聚力和团结。一句话,社会分工不仅具有表层的经济属性,还具有深层的道德属性;分工不仅建构了市场,还建构了市场背后的社会。进一步说,现代社会中的市场机制,以及其背后一整套抽象的程序技术,都建立在社会团结和道德规范的基础上。前者的“系统整合”只有建立在后者的“社会整合”之上才有可能(李猛,1999)。

仅仅在这个意义上,我们认为斯密和涂尔干的分歧并不构成对立,毋宁说,他们共同揭露了现代人的两张面孔:作为“经济人”的利益主体,和作为“社会人”的道德主体。^①在涂尔干眼里,个体并非以“原子”个人的身份,而是以受道德规范制约的“社会人”的身份,合理地展开对欲望、利益和权利的追求;个体之间之所以不会陷入“一切人对一切人的战争”,并不是因为“隐蔽的市场”或“看不见的手”的暗中引导,而是

^① 关于涂尔干思想中“社会人”的涵义,后文还会进一步分析。

因为社会的“在场”(presence)所起到的控制和团结作用。不过,尽管涂尔干建构的社会仍具有强烈的宗教色彩,^①却已经大大不同于超验的上帝。神圣社会存在于此岸世界,它作为尘世中的神圣和本质,并不在尘世之外。^②在这一点上,我们也可以看到涂尔干和韦伯的根本差异:在韦伯那里,现代职业活动的塑造得益于朝向末世的“天职”(Beruf, calling)观念和拯救意识(韦伯,1987;2003);而在涂尔干这里,现代职业活动的精神并非来自基督教,而是来自分工所形成的社会结构和道德规范。如此,涂尔干批判功利主义“经济人”的根本用意变得一目了然:拯救“社会”的构成基础,即“社会人”。在他看来,人的本质规定性不是“经济”,而是社会。换言之,“人是社会的动物”。

不过问题远非如此简单。因为斯密同样认为人是一种“社会的动物”。如此说来,难道涂尔干对斯密的批判仅仅是一种片面的曲解?当我们把《道德情操论》和《国富论》放在一起解读,就会发现斯密笔下的个人似乎并不是涂尔干所说的“原子个人”,“原子之间只是有些外在的和短暂的接触”(涂尔干,2005:184)。斯密认为,人不仅关心自己,而且人只能存在于社会之中(斯密,2007a:105)。就是说,个人并不是赤裸裸的利益主体,他还具有“社会性”,是一种“社会的动物”。在经济领域,这种社会性体现为个体只有通过“交换”才能获得自己所需,并因为交换而促进社会整体的繁荣;在道德领域,这种社会性体现为个体“同情”(sympathy)他人的自然倾向,并基于同情机制而形成一般规则(general rules)。正像源于交换的分工促成了社会的整体繁荣一样,自制、审慎、正义和仁慈“四大德”构成了社会存在的道德基础,避免自爱自利的个人陷入“一切人对一切人的战争”。而且,以交换为基础的经济秩序离不开以同情为基础的道德秩序,后者为前者提供了道德情感根据。所以,可以认为,斯密笔下的个人也组成了“社会”,并在相互“同情”和“交换”的基础上建构了具有道德色彩的社会团结。

如果说斯密意义上的个人同样是一种“社会人”,同样受一般道德准则的制约,那么我们就不能把他和涂尔干的分歧简单归结为社会分

① 本文第三部分将集中讨论这一问题。

② 应该注意,涂尔干对“社会”的理解在前期和晚期有很大不同。简单地说,前期着重强调社会凌驾于个体之上的结构性和制约性,晚期则着重强调社会作为集体意识与本质在个体意识与经验现象中的生成。后文将会看到,这种从前期到后期的思想转向,不仅透露出了现代社会的内在困境,也为现代社会开出了全新的可能性。

工是否建立在道德规范之上,而是要具体分析二者对“社会”和“道德”的理解。我们看到,在斯密那里,社会其实是一种源于人性的自然秩序,无论作为社会之基础的道德准则,还是保障社会整体繁荣的分工,都是从人性中产生出来的,前者来自同情,后者来自交换;因此,社会只是人的集合,并不具有超越个人的整体性、独立性和结构性(王楠,2006)。换句话说,在斯密看来,具有本体意义的实体不是社会,而是个人;社会只是从普遍的人性中演绎(deduce)出来的存在,它的作用只在于保证所有“原子”个人的自由、权利和利益得到普遍实现。而对涂尔干来说,具有本体意义的实体并非个人,而是社会;人性应该从社会那里得到界定和塑造,而且不存在普遍的人性。^①集体意识(collective consciousness)作为“社会成员平均具有的信仰和感情的总和”,并不是一种个体心理形式(如人性中的同情),虽然它是个人意识中的观念和情感,却不依赖于个人意识。因为集体意识“是一种社会心理形式,既有自己的特性,又有自己的生存条件和发展模式”(涂尔干,2005:42—43)。涂尔干认为,斯密从个人推出社会,“全盘颠倒了事物的自然秩序”:“集体生活并非产生于个人生活,相反,个人生活是从集体生活里产生出来的……它既然通过这种形式建构起来,就会与集体秩序确立一种牢固的关系,而不再对集体秩序产生破坏作用。它一方面能够从集体中摆脱出来,另一方面又能与集体本身相适应。它并不具有反社会性,因为它本身就是社会的产物”(涂尔干,2005:236—237)。因此在他看来,既然斯密完全歪曲了社会的本质,斯密意义上的“社会”就不是真正的“社会”,而只是“市场”——在同情基础上的“道德市场”,和在交换基础上的“经济市场”,^②它们即使不是反社会的(antisocial),也是非社会的(asocial)。

这样看来,不能简单地认为涂尔干对斯密的批判是片面的曲解。这场争论确实澄清了社会分工的道德功能,也澄清了现代社会的可能性。涂尔干说,“经济学家们往往忽视了分工的另一张面孔”,只看到分

① 阿隆把这一思想概括为“社会第一性,个人第二性”,包括两层意义。一,机械团结的社会在历史上具有优先地位;二,必须用集体状态解释个人现象,而不是相反(阿隆,2005:262)。

② 虽然同情机制和交换机制的具体功能不同,二者的内在逻辑却完全一致。在这个意义上,同情是道德情感领域内的交换,交换是经济领域内的同情。之所以说亚当·斯密的经济理论和伦理学是一致的,就在于同情机制为交换机制提供了道德基础和情感基础。

工的副作用即生产力的增加(涂尔干, 2005: 232); 他们把个体当成经济关系的惟一目标, 把国家想象成一个巨大的公司, 把社会看作一个应该忽略的抽象概念——它所意味的只是个体行为的相互关系, 只是由部分组成的总和(涂尔干, 2006b)。涂尔干则揭示了分工的“另一张面孔”, 即分工所具有的道德功能为现代人创造了“新的生存条件”, 保证了社会团结的可能性。作为整体的“部分”或社会机体的“器官”, 个体受到道德规范的制约; 作为整体性的实在, 社会并非个体组成的集合, 而是一个拥有自身意识和实在的本体性存在。简言之, “社会既是个整体, 也是个结构; 社会既是根源, 又是目的自身”(渠敬东, 1999b)。

二、抽象社会的内在困境

可是, 我们不要忘了, 斯密之所以从人性中演绎出“社会”, 使它成为个人的集合, 是为了证成个体自由, 同时也保证社会的合法性。而一旦涂尔干把社会抬高到自然关联之上, 使之变成抽象社会,^① 个体自由还如何保证? 社会作为一种抽象的本体, 如何能具体化到经验世界之中? 因此, 既然涂尔干认为凌驾于个人之上的社会才是一切的起源, 是最终实在和目的; 既然在分化社会里, 个人已经从集体意识之下解放出来, 并日益成为异质性个体, 那么, 他就必须重新探讨个人自由的可能性和现代社会的根基。但是, “至善至美和自给自足”的生命体一旦变成社会机体的“器官”, 个人的完整性和独立性还何以可能? 脱离一切自然关联的抽象社会又何以获得存在的根基? 此时涂尔干不仅面临

^① 对比涂尔干对滕尼斯的批判, 可以帮助我们理解抽象社会(abstract society)的内涵。滕尼斯认为, 只有建立在自然联系(家族和血缘)之上的“共同体”(Gemeinschaft)才是“有机”的, 而脱离自然的“社会”(Gesellschaft)作为人为物只是“机械”的表象, 并不存在真正的团结。社会只是众多个人为了某一共同目的而形成的机械聚合, 一种理性的人为物(注意: 机械的“社会”类似霍布斯笔下的“利维坦”)(滕尼斯, 1999)。但涂尔干认为, “社会”仍然是“有机”的, 只不过团结的基础不是自然纽带, 而是社会纽带, 即分工所形成的相互依赖关系。其实, 对涂尔干来说, 即便是处于机械团结阶段的传统社会, 也不是滕尼斯意义上的“共同体”, 与有机团结之下的分化社会一样, 它的团结纽带也不是自然关联。只不过前者建立在集体意识的“相似性”(resemblance)之上, 后者建立在社会功能的“不同性”(dissimilarity)之上。就是说, 作为对自然的克服, 涂尔干意义上的“社会”完全是一种抽象。它首先要求个体脱离自然关联, 变成“陌生人”, 以社会为“家”重新建立起友谊。社会惟其抽象, 方才可能。与滕尼斯不同, 在涂尔干的“社会”里存在一种理性和善的道德, 塑造并联结脱离自然关联的个体。

着“自由话语”(the discourse of liberty)和“纪律话语”(the discourse of disciplinization)的两难困境,也面临着神圣社会的正当性问题。^①

斯密的政治学引入作为“神意”(providence)的“看不见的手”(斯密, 2007a: 230),其本意是为了保证个体自由的实现,保证自利自爱的个体不至于陷入战争。正如米尔班克所说,虽然斯密一度批判政治哲学(如霍布斯和洛克),但相对于孤立的、自我保存的个体而言,经济实体和政治实体一样都只是“演绎”(deduced)出来的存在,只不过一个是“神意”巧妙的操纵,另一个是人为的指导(Milbank, 1991: 51),二者的目的都是保证个体自由。可是,在涂尔干这里,“被给定的”(given)社会既不像国家那样,是理性设计的“人为物”,也不像市场那样,是神意暗中引导的“看不见的手”,而是原始的、无处不在的“神圣创造”(米尔班克语)。就与个体的关系而言,社会的集体秩序也不再是消极的,而是积极渗入到个体的所有生活中。这也就是有机团结的内涵。“原子个人”因此变成“不完整的人”,变成社会的一个器官。但是这样一来,个体非但难以保证,反而可能沦为社会的“傀儡”(李猛, 1999)。分化社会中被解放的“个人”,不但没有获得自由,反而可能被社会宰制。用涂尔干自己的话说,“分工既然把我们变成了一个不完整的人,不也就削弱了个体的人格了吗”(涂尔干, 2005: 360)?根据社会决定论的逻辑,个人的所有意识和行为实际上都是社会意志的产物。这在某种程度上意味着,社会替代了上帝,集体意识变成了“神意”——涂尔干说,上帝已经“退隐避居”了(涂尔干, 2005: 130),塑造着有机体中每一个“器官”的运动和命运。既然如此,受社会决定的个体怎么还可能是自由的?在此,我们发现,困扰基督教两千年的问题如今又以另一种形式深深困扰着涂尔干。

在《社会分工论》中,这一个体与社会、自由话语与纪律话语、个人主义与社会决定论之间的张力表现得更加复杂。涂尔干早期社会整合理论的核心概念是有机团结(organic solidarity)。他认为,伴随机械团结(mechanical solidarity)和环节社会(segmental society)的衰退,社会不断扩大,分工不断深入,逐渐形成以有机团结为基础的组织社会(organised society)。有机团结不同于机械团结的一个重要特征在于,“集体意识变得越来越微弱,越来越模糊”,分工变成了团结的主导因素(涂尔干, 2005: 240)。于是,传统社会压制下的个体,在现代社会获得了空前的

^① 斯密之所以从人性推出社会,就是要解决这些问题。

个人自由和独立人格。伴随个人自由和独立人格的形成,个体之间功能性的依赖越来越强。为了团结异质性个体,涂尔干把“社会事实”主要理解为“外在性”(exteriority)和“制约性”(constraint)的社会规范(涂尔干,2007:23—34),^①其社会理论侧重强调个体之间结构性的依赖所导致的抽象整合。正如涂尔干所说的,有机团结的社会“是各种不同机构组成的系统,其中,每个机构都有自己特殊的职能,而且它们本身也都是由各种不同的部分组成的。社会各个要素不仅具有不同的性质,而且也具有不同的组合方式”(涂尔干,2005:142)。正是这种对社会的结构性和抽象性的强调,使涂尔干的抽象社会面临双重困境。

首先,如果社会事实仅仅对个体形成“外在”“制约”,而没有内化于个人意识,并进而形成个体的自我反思和自我治理,社会就不可能稳固。因为,一方面,在集体意识日渐微弱和模糊的情况下,个体一旦冲破外在的社会规范,欲望就会无限泛滥,自由就将因价值上的“无所适从”而走向自由的否定,由此导致的“失范”(anomie)将动摇社会的基础。失范作为“社会在个体身上的不充分在场”,作为“社会的缺席”(转引自渠敬东,1999b),意味着个体不被社会决定,意味着个体逃避社会,“被抛”(abandoned)向自身(莱曼语)。但个体对社会的逃避并不等于自我的回归,相反,个体将彻底丧失自我。因为,个体的本质是社会,社会只有在个体身上“充分在场”,个体才能拥有自我。换句话说,真正的自我就是社会。因此,失范既是集体意识的缺席,也是真正的个人意识的缺席,它将导致社会和个体共同丧失原有的基础(渠敬东,1999a:35)。失范作为一种历史性现象,不仅牵涉到集体意识的衰弱,以及分化社会中个体与个人意识对社会和集体意识的挑战,还将成为现代性“致死的疾病”,成为最大的“虚无”。失范就是社会之死。不过,个人意识的膨胀、个体对社会的冲击,只是失范的直接原因,或者表现。我们不能把失范的表现误作失范的根源。失范的根源在于,社会是一种脱离自然关系的抽象,它的程序性、反思性和非人格化的特征(李猛,1999)有可

^① 涂尔干在《社会学方法的准则》一书中给出了社会事实的定义:“一切行为方式,不论它是固定的还是不固定的,凡是能从外部给予个人以约束的,或者换句话说,普遍存在于该社会各处并具有其固有存在的,不管其在个人身上的表现如何,都叫做社会事实”(涂尔干,2007:34)(着重号为原作者所加)。

能无法内在于个体,无法在经验现象之中充分在场。^① 抽象性构成现代社会的可能性,但是在失范发生之处,这种可能性转化为不可能性。

其次,如果社会规范过分压制个人,分工为个体提供的空间和自由反而会被消除,个体间的依赖关系反而会使个体不明白工作的目的,从而变成失去个性的机器,过着单调机械的生活。分工不但不会成就个人自由,相反,它将导致人的“异化”。^② 既然涂尔干的社会不是霍布斯笔下的“利维坦”,也不是斯密构想出的“隐秘的神意”,更不是滕尼斯意义上作为表象的“社会”,它作为一架庞大而复杂的机器,作为整体性的有机体,在塑造和整合个体的时候,产生出来的就很可能是“平均状态”和没有自我的“常人”。它为个体制造的一切社会关联和生存空间都将成为抽象的,致使个体看不到真正的目标、意义和友谊。一旦作为“器官”的个体失去了自由和生存的可能性,社会机体也将变成没有生命和情感的框架,从而丧失自身的正当性和目的。

因此,要想实现现代社会的团结,涂尔干就不得不重新界定个体与社会的关系。在分化社会,个人是如何可能的?从环节社会“强烈而明确的集体意识”之下分化出来的个体,如何在社会机体中成就自我?个体在保证自我的前提下,如何保持其社会性?进一步说,有限的个体如何构建无限而神圣的社会?“被给定”的社会在为个体塑造目的和价值的同时,如何不褫夺个体的自由?尽管涂尔干在经济学的基础上进一步引入“神意”作为个体存在的直接原因,但如果不处理好个体与社会、个人主义和社会决定论的关系,不解决深度自我是如何可能的问题,抽象社会永远都摆脱不掉失范这个“致命的疾病”,摆脱不掉“虚无主义”的深渊。

① 如果说在涂尔干写作《社会分工论》的时候失范问题还不显得触目的话,在《社会分工论》第二版序言、以及4年后的《自杀论》中,失范显然已经“像一个幽灵,始终在他社会整合的理论大厦之中徘徊”(渠敬东,1999a:31)。失范作为“恶”,已不能再简单地理解为“善”(社会)的缺失,即以否定的形式揭示出“隐蔽的社会”。失范本身仿佛具有了实在的意味,它以肯定的形式揭示出“社会之死”(the death of Society)。渠敬东所言“现代社会的可能性和不可能性是一并到来的”(渠敬东,2006:165),也应该放在这个层面上理解。其可能性在于“不完整的人”之间的相互依赖和团结,其不可能性在于这种抽象的依赖和团结并非建立在“自然”的基础上,因此不仅存在“去道德化”(demoralization)和狭隘的个人主义的危险,还可能导致社会在个体和经验现象中不在场。如果说失范为现代人开出了更广阔的自由空间(渠敬东,1999a),那么,这种自由在根本上就是置身于“虚无”的自由。

② 马克思对分工的经典研究充分揭示了这一点。在他看来,只有扬弃分工,才能克服异化,使人获得真正的解放。

在对待现代性的态度上,涂尔干作为社会学家一向被认为是乐观的,但这并不意味着他没有意识到现代社会和自身理论的困境。事实上,涂尔干对“职业伦理和公民道德”的研究所针对的就是这些困境。随着职业生活在现代社会中的地位变得越来越重要,涂尔干一度认为可以把职业群体(法团)当成团结个体的纽带,从而解决现代社会的失范问题。因为职业群体在促进经济发展的同时,还能产生切实的道德影响。涂尔干说,“在职业群体里,我们尤其能够看到一种道德力量,它遏止了个人利己主义的膨胀,培植了劳动者对团结互助的极大热情,防止了工业和商业关系中强权法则的肆意横行”(涂尔干,2005:序:22)。但是,现代法团面临的许多难题,如职业生活的局限性、职业群体的异质性、社会同质性的技术控制,以及个体对社会的逃逸(渠敬东,1999b),致使它无力担当社会整合的重任。仅仅用职业群体对个体与社会进行结构性整合,不足以在社会中确立“更高的法则”的统治,从而遏制“强权法则”。既然失范在根本上是“社会在个体身上的不充分在场”,那么,要想使分化社会的团结成为可能,就必须重构日益微弱和模糊的集体意识;社会要想获得拯救和新生,就必须在个体身上降临,必须“道成肉身”(incarnate)。

三、神圣社会的“道成肉身”

事实上,涂尔干晚期的思想转向就是对上述问题的进一步思考,最能体现这一点的就是《宗教生活的基本形式》一书中有关社会的思想。如阿隆所言,这一研究原始宗教的著作并不是出于猎奇,而是要在最简单的社会里探索人类社会的奥秘,以便更好地理解现代社会改革的要求(阿隆,2005:255)。在这项宗教社会学的研究中,^①个体与社会的关系发生了很大的变化。我们已经指出,涂尔干的早期思想注重对社会进行结构分析,这一进路使他无法很好地解决个体与社会的张力。在

^① 涂尔干早期已经注意到宗教对社会整合的重要作用,比如,在《社会分工论》(第一卷第五章)中,他指出机械团结的衰落直接伴随着宗教的衰落,而《自杀论》(第二编第二章)则直接将新教徒的利己主义自杀与其宗教观联系在一起。在涂尔干晚期著作中,除《宗教生活的基本形式》之外,《乱伦禁忌及其起源》和《原始分类》(与莫斯合著)也是研究其宗教社会学的重要文献。

《基本形式》中，他几乎已不再提社会结构问题，而是具体描述社会在个体日常生活中的生成和运作。正如吉登斯所指出的，在涂尔干对图腾制度、象征仪式的分析中，“他由强调社会现象的制约性特征，转向进一步强调象征（symbols）在使人‘积极地’怀有理想方面所具有的重要意义”（吉登斯，2007：122）。换句话说，他开始探讨社会作为集体意识内化于个体的可能性，探讨作为本质或实体的社会在经验现象中在场的可能性，以便既避免个体自由走向自由的反面，从而导致社会失范，也避免社会纪律对个体生活形成外在的宰制。

不过，这并不意味着涂尔干放弃了社会决定论的立场，相反，就他用“神圣社会”（divine society）解释图腾制度来说，其整合理论依然带有强烈的社会决定论色彩，只不过呈现出与早期完全不同的面貌。理解这一点的关键是看他对图腾本原的分析。

涂尔干指出，圣俗二分中的神圣事物，即图腾形象、图腾物种、图腾成员，之所以区别于凡俗事物，在于它们分有某种共同的本原或力，而图腾制度的实质就是对这种本原或力的崇拜：

图腾制度不是关于动物、人、或者图像的宗教，而是关于一种匿名的和非人格的力的宗教；它见诸于所有 these 事物，而又不与其中任何一个相混同，谁也不能完全拥有它，但又可以分享它，它完全独立于它所化身的对象，既先于该事物而存在，又不会随之消亡。个体死灭，世代交替，但这种力量却总是真实、鲜活、始终如一的。它把生命力赋予今天的一代。就如同它昨天把生命力赋予了上一代一样，而明天一如仍是。从宽泛的意义上讲，我们可以说它是每种图腾所敬仰的那个神，但它是非人格的神，没有名字或历史，普遍存在于这个世界之上，散布在数不胜数的事物之中。（涂尔干，2006d：182）

我们看到，涂尔干解释图腾制度的关键之处，就在于把这种非人格力（即宗教力、图腾本原）和社会关联在一起，认为它是社会对个体的道德权威和绝对权力的表现，是由氏族在成员内心中“所唤起的各种观念和激情构成的”，是集体意识作用于个体意识的方式。所以，非人格力就是一种“实体化了的集体力，也就是道德力”（涂尔干，2006d：303）。作为一种抽象的力，社会本身是匿名的（nameless）、隐蔽的（hidden），不

过在理论上它却可以附着在氏族内部任何事物之上,从而使其成为神圣的,但也仅仅是由于它们分有了作为“本质”的社会。因为,“没有什么东西因为它的本性就一定会高高在上,成为圣物,但同样也没有什么东西就必然不能成为圣物。一切都取决于导致创造出宗教观念的情感究竟是确定在这里还是那里、在这一点上还是在那一点上的环境”(涂尔干,2006d:217)。事实上,一个社会中的所有事物之所以被认为同属一个集体,就是因为它们或多或少都分有了这种力,因而具有不同程度的神圣性。^①但是,这种神圣性并不是事物的自然性质,而是来自社会的“创造和恩典”,它“是被添加上去的,宗教事物的世界不是经验的自然界的一个特定方面,它是被加在自然界之上的”(粗体为原作者所加)(涂尔干,2006d:217)。社会世界就是对自然世界的克服。不过,涂尔干不像滕尼斯那样认为这种抽象社会是不真实的,恰恰相反,抽象性正是神圣社会的真实性所在。换言之,社会之为神圣意味一种最抽象的真理,一种最不自然的自然。

也正是在这里,涂尔干的社会决定论表现得更加淋漓尽致:社会成为凌驾于个体之上的非人格神。个体要想成为“人”,就必须加入氏族的图腾,以它作为自己的名字、标记和旗帜。这意味着他分有了社会的神圣性,受到社会的护佑,从而不再是一个自然人,不再处于自然状态。涂尔干说,“个体从社会那里获得了其本身的精华,这给了他与众不同的特性和相对于其他存在的特殊地位,给了他知识文化和道德文化。如果我们把人从他的语言、科学、艺术和道德信仰中抽离出来,他们就会沦为动物”(涂尔干,2006d:329)。^②但如果是这样,涂尔干岂不是仍然无法解决个体与社会间关系上的困境吗?因为与前期思想相比,我们在这里看到了更加彻底的社会决定论:社会不再是国家或市场那样

① 这一点也是理解涂尔干知识社会学的关键。在他看来,分类图式的基础并不是事物的自然属性,而是按照氏族关系赋予宇宙以人为的秩序。就是说,社会成了分类的模型,所谓知识概念、范畴既不是事物的自然关系,也不是个体知性自然的必然性,而是来自社会的抽象作用,来自社会“无中生有”的创造(涂尔干,2006d:7-16,410-423)。这一点和失范联系起来,可以认为失范就是社会已有知识图式的混乱,就是生活世界意义整体的丧失。涂尔干拯救作为经验现象和物的社会,就是试图化解社会的抽象性所带来的困境。

② 可见,涂尔干意义上的社会是自然之外的另一个世界,在这里人能克服自然状态中的限制,实现真正的自由。《社会分工论》中有段话说得非常清楚:“自由本身却是规定的结果。自由不但与社会作用发生冲突,反而是从社会作用中产生出来的。它并不是自然状态的固有属性,相反,它是社会征服自然的结果……人是摆脱不掉自然的,他只能为自己创造出另一个可以支配的世界。这个世界就是社会”(涂尔干,2005:345)。

的消极秩序,而是积极塑造人性的神圣创造;个体似乎在根本上消失了,惟有社会。个体要想成为一个“人”,自然意义上的那个“自我”就必须死去,然后以社会人的身份“复活”,获得真正的自我。这典型地表现在他对“苦行仪式”的描述中。个体要想变得神圣,必须尽力使自身与凡俗事物分隔开来。因为只有通过制造痛苦,伤害自己,以致弃绝自我,才能成就自我,获得社会的神圣“恩典”。换言之,“社会必然会要求人们作出永久的牺牲,并不断对我们的自然欲望施加暴虐,而所有这些,都是为了使我们超越自己”(涂尔干,2006d:298)。

但是,在个体被“解放”的现代社会,如此彻底的社会决定论必将与个人主义形成巨大的张力。其结果很可能是,个体自由化为泡影,纪律话语也受到质疑。涂尔干早期的整合理论陷入困境的原因,就在于简单而绝对的“社会决定论”在分化社会是行不通的。如果社会要保持为传统形而上学的实体性存在,它就不可能在个体和现象之中获得生命,也不可能把生命赋予个体和现象。绝对的社会决定论之所以难以行得通的另一个原因在于,分化社会中的个体日益张扬自己的主体性。正如莱曼所说,社会化(socialization)在个体化社会是成问题的,因为如今与其说是个体发现成形的(formed)社会,不如说是社会发现个体先于并独立于社会(Lehmann,1993:92—96)。因此,非常悖谬的是,不但作为非人格力的抽象社会难以对异质性个体进行有效的整合,作为社会历史性产物的个体原则反而可能否定社会原则。

事实上,晚期的涂尔干早已经意识到这一点,所以他才说这种抽象的非人格力同时还是一种物质力,以物质的形式被设想。它不仅统治道德世界,还统治物质世界,“赋予人类心灵以活力并对之加以训导,又使植物生长、动物繁衍”(涂尔干,2006d:212)。只有在这个意义上,非人格力才有可能构建出一种具体的道德生活(王利平,2004)。这意味着,神圣社会作为一种抽象的观念和情感只有“道成肉身”,^①来到个体的日常生活中,才能使摆脱自然关系的个体得到整合。这一整合不同于“利维坦”对所有臣民的人为统治,不同于“看不见的手”作为“隐蔽的神意”对原子个人的间接引导,也不同于滕尼斯“社会”意义上个体出

^① 我们用“道成肉身”一词不仅是为了强调涂尔干的社会理论和基督教神学的内在关联,更是为了凸显社会的意涵与上帝之间的差异。这一差异不仅是社会学之为 一门世俗科学所带来的,更是现代社会的生存处境所必然产生的。

于理性的聚合。在这些不同之处,我们看到了神圣社会的内在性,就是说,神圣社会只有通过“道成肉身”才得以生成和实现,而它的生成和实现离不开个体的具体行动,离不开经验现象。社会作为绝对的本质,只有进入到作为其“身体”的成员之中,才能成就自身。社会不仅成就个体,还依赖并内在于个体。一方面,社会超越于个体意识,但另一方面,它“只有在构成它的个体意识中、并通过个体意识才能存在”(涂尔干, 2006d: 211)。

在涂尔干对祭祀仪式的分析中,社会对个体的依赖表现得非常明显。既然社会的本质表现为个体心中所唤起的各种观念和情感,那么,一旦个体忙碌于功利性的经济活动,未能及时举行宗教仪式来唤起集体意识,社会无疑就会削弱,甚至死去——正如此时的个体也不再是一个“人”,因为社会作为“神”已不在他心中。“没有神,人就不能生存;不过另一方面,如果人不进行膜拜,神也会死去”;神需要个体定期供养,当然不是用祭坛上的食物,而是用他的思想(涂尔干, 2006d: 328)。因此人们必须定期举行膜拜,把“社会之神”再造出来。这个意义上的膜拜,诚然是一种象征仪式,但它不是表达对蕴含在事物中的神圣本原的崇敬,相反,膜拜本身使神圣得到不断的生成、再造和更新。这就意味着,膜拜作为象征仪式不仅仅具有象征意义,还具有实在意义,因为它构成神圣社会本身。可见,涂尔干并不总是把社会结构看作先于宗教的,有时还坚持认为只有通过象征性的自我表现(*self-representation*),社会才能存在(Milbank, 1991: 65)。

如此说来,涂尔干的社会已经不再是与日常生活无涉的超验存在,它必须在日常生活中才得以构成。这也是社会作为神圣不同于基督教的上帝的地方,虽然在后者那里也发生“道成肉身”。正如他自己所说的,社会“只有在个体之中并通过个体才能存在和生存。倘若个体心灵和信仰中的社会的观念消失殆尽的话,群体的传统和宏图就不会被个体感受到,不会为个体所分享,社会也就寿终正寝了”(涂尔干, 2006d: 329)。这已经不再是单纯的社会决定论,相反,社会和个体呈现共生的关系,用涂尔干的话说就是,“没有个体就没有社会,一如没有社会也就没有个体”(涂尔干, 2006d: 329)。正是在这个意义上,我们认为涂尔干晚期对宗教的研究,形成了不同于早期思想的另一面向。社会不再仅仅表现为外在于个体的结构性存在和制约性规范,它(作为一种非人格

力)在变得更加抽象的同时,也变得更加具体。^①个体与社会的关联也更加深切、亲密和牢固,因为社会要在个体的心灵中、并通过个体的生活经验才能生成和运作。换句话说,神圣社会不单单具有“应然”或形式理性的规定性,它同样具有“历史”的、“历史现实”(historical reality)的维度,甚至生成意义上(genetic)的意涵(渠敬东,2006:163)。^②所谓社会的历史维度和生成意涵,是通过社会的物化和社会的内在化两个方面展开的。

首先,晚期的涂尔干不仅强调“本质的社会”,更强调“物的社会”,即社会的物化。所谓“物”并不是科学意义上的物,而是指作为物的社会事实(social fact),诸如具体的日常生活、社会制度、膜拜仪式等。这些物并不是客观的存在者(科学研究的对象),而是被社会神化的存在者(社会学研究的对象)。它们因为具有社会意义而成为神圣事物。社会的自我表现就是社会的物化。这并不是说,神圣社会是永恒的本质,可以通过物的存在表现出来。而是说,社会作为本质正是通过物化的过程才得以生成和维持。同时,在社会物化的过程中,作为物的经验现象也获得了社会的神圣性,获得了意义、目的和价值。所以,涂尔干拯救社会,就是“拯救现象”。这也是他和传统实在论、经验论以及心理学主义最根本的差异。^③只有社会充分物化,才能充分实现涂尔干的社会学理想:“把社会事实作为物来考察”,使社会学摆脱主观阶段,走向客观阶段(涂尔干,2007:35—49)。

其次,在强调社会物化的同时,涂尔干最终也把社会还原为自身的构成基础,即“个人”。在《宗教生活的基本形式》一开篇涂尔干就指出,他要解释的实在是人,而且是今天的人。研究原始宗教的目的只在于,“它似乎比别的宗教更适合使我们理解人的宗教本性,也就是说,它似乎更便于展示出人性本质的、永恒的方面”(涂尔干,2006d:1)。涂尔干

① 正如马尔图切利所看到的那样,涂尔干晚期的整合理论实际上诉诸的是“双重策略”,在强调社会规范性的同时,更强调其具体性(马尔图切利,2007:22—47)。

② 在米尔班克看来,这其实已经取消了实证科学(positive science)和人文科学(liberal science)的可能性,因为个体与社会中没有一方是独立的,双方都是偶然的,且相互修正,不通过个体行动就看不到社会,不通过社会就无法获得行动的目的。个体—社会冲突只有通过“叙事”(narration)才能得到调解,就是说,社会科学的不可可能性蕴含着“历史编纂”(historiography)的必然性(Milbank, 1991: 70—71)。

③ 社会作为实在并非与经验无涉,但这里的经验不同于纯粹的物。社会作为意识并非根源于个体心理,而是社会自身创造的结果。

通过对宗教信仰和象征仪式的描述所要告诉我们的正是人的宗教性,更准确地说是人的“社会性”。虽然涂尔干把社会还原为社会人,但依然不同于斯密的还原。因为这里的“社会性”并不是自然意义上的,而是超自然意义上的,是社会在个体内部构成的。在“人性的两重性及其社会条件”一文中,^①涂尔干更明确地指出,尽管社会学是一门有关社会的科学,但是它在处理人类群体的时候,不可避免会触及构成群体的基本要素,也就是个人。社会只有渗透到个人意识中,并按照自己的“形象和面貌”(image and likeness)来塑造它,社会才能存在(涂尔干,2006c)。他认为人性具有基本的两重性(homo duplex):“个人性”和“非个人性”,或者说个体存在和社会存在,具体表现为身体和灵魂,感觉、欲望和理性、道德等形式(涂尔干,2006c)。但无论个体存在还是社会存在,都不是外在的结构,而是内在的个人和内在的社会,是人性中的凡俗和神圣。在涂尔干看来,“人性的两重性”源自最基本的圣俗二分。而《宗教生活的基本形式》告诉我们,圣俗二分是非人格力“添加”在事物上的结果。表现在各种事物上的力能够激起各种形式的集体意识,它们内化为个人意识,从而构成人性中的神圣性,也就是社会存在,与个人有机体之内的纯粹个人存在相反。因此,虽然社会被还原为人性中的神圣性,但这种还原并不是自然意义上的,而是构成意义上的。社会并非源于人的自然本性,相反,社会构成人性,并因此而自我生成。

当我们把《基本形式》放在《社会分工论》的语境下解读时,涂尔干为现代性提供的新的可能性就更能彰显。分化社会的兴起致使集体意识对个人的影响越来越微弱和模糊,越来越普遍和抽象,同时个体的异质性和相互之间的依赖性也不断增强。这一度使涂尔干相信,可以通过社会结构在异质性个体中间实现社会团结,即通过分化来实现整合——用马尔图切利的话说,就是通过“恶”实现“善”(马尔图切利,2007:33)。但是反常(abnormal)、病态(pathological)和失范现象的频频发生,让这位身处转型年代的社会学家对自己的整合理论深感怀疑。正因此,他晚期才不谈社会结构问题,因为纯粹的社会规范根本无力实现团结。现在,虽然涂尔干依然认为分化社会的问题主要是分工导致的,但社会团结却无法单单通过结构来进行,相反,这很可能致使社会

^① 这篇文章不仅是涂尔干为《基本形式》所写的摘要,也是理解他所有著作的一把钥匙。

成为“陌生人”松散的聚合。^① 更重要的将是重构社会的集体意识和灵魂。只有这样,分化社会才能在功能分化的同时实现精神上的统一。在这一点上,正如帕森斯所说,涂尔干思想的真正发展路线是向机械团结的回归,由强调社会的结构整合,转向重构现代性的集体意识(帕森斯,2003:356—358)。如此,我们就不难理解《基本形式》为什么要具体描述神圣社会在个体生活中的生成和运作。因为涂尔干清楚地知道,只有作为集体意识而不是作为抽象结构的社会,只有作为“现象”而不是作为“本质”的社会,才有可能在保证个体自由的同时,避免失范的危险,才有可能将现代性造就的“陌生人”团结起来。只有把活生生的生活和历史纳入社会本身,才能在某种程度上填补抽象社会的“虚无”深渊。只有通过社会的道成肉身、社会的物化和社会的自我表现,才有可能解决社会和个体间的张力所带来的困境:既避免分化社会中个体自由的空洞化,以及将自由等同于追求个人利益、欲望和权利的趋势;也使社会与个体的生活发生具体关联,使集体意识渗透到个人意识,并形成个体的自我调节和控制,避免社会纪律对个体的宰制和奴役。

不过不要忘了,涂尔干的《基本形式》研究的毕竟是宗教在传统社会的整合作用,随着分化社会的产生,宗教作用已经衰落,集体意识已经不再能涵盖所有的个人意识。“今天的宗教已经不再是昨天的宗教”,现代社会已经无法再用传统宗教来实现社会整合。在讨论原始宗教的时候,涂尔干之所以把社会作为神圣的载体,本来是为了说明,尽管“上帝已经退隐避居”,但社会依然存在,团结依然有望;“上帝死了”,但神圣社会可以替代他,可以“引进新神”。可是,没有宗教作为社会的自我表现形式和象征体系,非人格力的抽象社会如何内化于个人意识?社会的道成肉身和物化何以可能?在个人越来越独立,个人意识越来越强大的今天,集体意识这一“精神生活的最高形式”如何驾驭“陌生人”的欲望和激情?“更高的法则”如何统领“强力法则”?没有强大的集体意识,抽象社会如何摆脱失范这个“致命的疾病”,如何避免陷入虚无主义的深渊?异质性个体之间如何避免“一切人对一切人的战争”?

这样,似乎涂尔干又回到了先前在个体与社会关系上的困境。而现在的他则会回答说,“当其他一切信仰和行为都失去了宗教属性的时

^① 身处保守主义阵营的滕尼斯正是因为看透了这一点,才构想出多少有点怀旧色彩的“共同体”。相比之下,即使晚期的涂尔干,对现代性也依然充满乐观的情怀。

候,个人就成了宗教的惟一对象”(涂尔干,2005:133),今天的宗教就是“人性的宗教,其理性的表现形式即是个人主义道德”(涂尔干,2006a)。个人就是现代社会引进的“新神”。

四、从神圣社会到“神圣的人”:涂尔干的个人主义

在涂尔干这里,和有机团结问题一样,个人主义问题也是基于社会分工而被提出的。社会分工产生了职业和价值上的异质性个人。这意味着现代社会除了集体意识和集体人格之外,还有个人意识和个人人格;二者间的张力导致前者不断衰落,后者不断上升(Lehmann, 1993: 81—86)。而涂尔干的现代性问题正是:在个体越来越膨胀,集体意识越来越衰弱的情况下,社会是如何可能的?如上文所言,他早期认为可以通过“不完整的人”之间的相互依赖,对社会进行结构整合,建构有机团结。但事实证明,这种抽象整合是不可靠的。后来他把团结的可能性建立在重构集体意识上,且集体意识必须通过个人意识来建构。具体的途径就在于日益膨胀的个人主义。涂尔干相信,在现代社会,人性宗教作为一种智识和道德的共同体,是“能够保证国家道德统一的惟一信仰体系”(涂尔干,2006a)。这就是说,神圣社会的基础是“神圣的人”(Homo Sacer)(见 Agamben, 1998)。

在此,涂尔干再次与功利主义划清界限,因为他所谓的个人主义绝非功利的个人主义。后者只将目光局限在个人利益的范围内,无疑会导致社会丧失任何凝聚力。涂尔干的个人主义不但不与社会对立,反而与社会相适应,因为它是社会决定论的产物。而且,这种个人主义在根本上成为了现代性的宗教:“这种(个人主义)道德就不仅仅是一种保健意义上的纪律,或者一种明智的经济学原则。它是一种人既作为信徒又作为上帝的宗教”(涂尔干,2006a)。个人主义作为现代性的宗教,它所崇拜的神并不是具体的个人,而是“人”本身,或者用涂尔干的话说,“人变成了人的神”。但这种作为社会之基础的“神圣的人”,并不是赤裸裸的自然人。因为它不但受抽象社会的结构及其规范的制约,而且它作为社会的“身体”,已经被社会神圣化;社会作为神圣本原(非人格力)已经变成内在于个体灵魂的“人格”(person)形式,即人性。就是说,在每一个人身上都发生社会的“道成肉身”。只有脱离自然关系的

个体才具有“人性”，具有人性的人就是神圣社会塑造的“神圣的人”，即理性和道德主体。所以，崇拜“神圣的人”的个人主义，就“不是对个人的赞美，而是对普遍个人的赞美。它的动力不是利己主义，而是对具有人性的一切事物的同情，对一切苦难的同情，对于一切人类痛苦的怜悯、抗拒和减轻痛苦的强烈欲望，对正义的迫切渴望”（涂尔干，2006a）。

由此看来，这位一生都深受卢梭影响的社会学家，最终建立起了卢梭意义上的“公民宗教”（civil religion）。个人主义不是建立在个人性（individuality）的基础上，而是建立在人性（humanity）的基础上，因为异质性个人之间除了共同的人性之外，不再有任何共通之处（涂尔干，2006a）。如果说涂尔干在《社会分工论》中强调的是“不同性”形成的团结，那么，他在这里强调的则是“相似性”形成的团结。^① 人性作为社会的产物，作为内在于个体的社会本身，成了现代人的集体意识。但这种人性的集体意识，不是以外在的形式，而是以内化的形式，以个人意识的形式来建构的。

正如莱曼所说，这种世俗宗教崇拜的正是社会，它把社会当成了神学—意识形态（theological-ideological）帷幔背后的实在，并且日益崇拜作为社会肉身化（incarnate）的个体人格，即社会一个体（society-individual）灵魂。这种个人主义之所以相当吊诡，原因就在于它其实是一种社会的宗教，是“集体力的个体化形式”崇拜（Lehmann, 1993: 116）。这一点与《基本形式》中的思想是一致的：社会只有在个人意识中才能生成和更新，个体也只有分有了社会的神圣性才能成为人。而且这种个人主义还揭示出，“人性”本身就是内在的社会。如此，个体与社会呈现共生和互涉的关系：越是社会的，就越是个体的。能够表达这种关系的就是“人格”（personality）概念。

根据“人性的两重性”理论，“人格”不仅包含个人性，也包含非个人

① 涂尔干在《社会分工论》中区分了能够产生亲和（affinity）或友爱（friendship）的两种形式，即相似性和不同性（涂尔干，2005：18—20）。他认为，与传统社会建立在“相似性”基础上的机械团结不同，分工社会的有机团结建立在“不同性”原则之上，即由异质性个体之间的差异所导致的相互依赖。这与亚当·斯密以“同情”为基础的亲和机制不同，后者可被认为是一种建立在“相似性”之上的团结形式，因为同情意味着所有人共同认可某种合宜的情感或激情。不过，社会失范的残酷现实使涂尔干对“不同性”在现代社会的整合作用产生了怀疑，最终转而诉诸个体共同具有的价值和情感来证成现代社会的可能性。在这个意义上虽然涂尔干曾对斯密的“同情”机制进行了批判（涂尔干，2005：25），但他所建构的个人主义与斯密颇有一些相近之处。

性,即超人格的因素,也就是《基本形式》中所说的非人格力。“人格的两重性”能够在个体与社会之间建立起更深层的关联,保证个体在成为一个异质性个体的同时不至于使自由空洞化,或使自由等同于欲望和激情的泛滥,导致相互反对的战争,因为有“更高的法则”规定着个人的界限和价值;这也能保证社会在塑造个体的同时不至于形成对个体的宰制,使其沦为没有自我的器官,因为社会本身作为超人格的因素内在于个体的生命。虽然传统社会的价值、信仰和道德已经衰落,虽然共同意识已经不再能涵盖所有个人意识,但这并不意味着现代社会没有集体意识,只是集体意识的内容变得与传统社会不同而已(帕森斯,2003:356)。如今,“个人主义”就是现代社会的集体意识。这说明,摆脱传统约束的个体,并没有获得彻底的解放,而是受制于另一种约束。这种约束使个体不再以集体的形式,而是以个人的形式来承担神圣社会本身。这并非变得更加轻松,而是更加紧张。^①

涂尔干所建构的这种“无形的宗教”(the invisible religion, Luckmann 语)截然不同于形形色色个人体验式的宗教。在他看来,后者都是“无政府主义”,都是反社会的。而他的这种“无形的宗教”,不是朝向个体私己的感觉或幻想,而是朝向作为实在的神圣社会本身。虽然它是一种没有传统仪式的宗教,它的“教会”(church)却并非只收养某些人,而是收养所有人。^②在这个意义上,涂尔干用个人主义建构的就是一种无形的“教会”,与早期将法团作为“教会”的做法大为不同,后者的团结作用只局限于特定的职业群体之内,而且其整合作用相当微弱。如果说个人主义是基督教道德的延续(涂尔干,2006a),那么,它所建立的无形教会可谓是世俗化的“普世教会”。“上帝死了”,“超人”尚未出现,于是人们以神圣社会为中心重新团结起来,倡导一种世俗的人性宗教。

我们在此看到,涂尔干探讨这种宗教的目的,是要在社会技术之下建构自我技术,并通过自我技术建构现代社会的可能性。换言之,他是在用个体的有限性建构社会的无限性,或者说,是用社会决定论建构个人主义(渠敬东,1999b)。现代人之所以不是功利主义个体,就在于他们在根本上不是封闭的原子个人,仅仅因为自我保存的需要和对利益

① 正如涂尔干对利己主义自杀的研究所表明的那样,自由不是没有限制,而是一种需要以个人形式承担的义务。

② 涂尔干认为“教会”,即道德共同体,对于宗教的构成必不可少(涂尔干,2006d:39-42)。我们可以就此看到涂尔干的社会学带有的基督教神学色彩。

的谋求才同意和平相处。由于分有了“人性”即内在的社会,有限的个体实际上是一个拥有无限的社会,并进而运用理性和道德进行自我调节和控制,不断克制和超越自我的主体。个体分化非但不会瓦解社会,反而证成了社会团结,其原因就在于,个人主义成就的是一个深度自我,是个体依据道德规范和纪律准则建构自身的反思或反身行动的能力,是个体具备主观理解、把握和贯彻集体道德的能力,而不是个人在行动和意识领域内的无限扩张。就是说,个人主义作为自由话语是靠纪律话语构造的(渠敬东,1999b)。一句话,涂尔干其实是借助“人性宗教”和人格概念,把感觉与理性、欲望与道德、个人意识与集体意识、个体与社会融合到一起,试图为现代社会的团结探讨某种可能性。

但是现代社会基于“人性宗教”的可能性绝不是静态、和谐的,而是动态的,充满内在张力,因为“人性的两重性”永远处在相互渗透和对抗之中。现代个人作为深度自我,需要不断用“内在人”(inner man)驾驭“外在人”(outer man),弃绝“肉身”自我,成就“灵性”自我。这种内在斗争的实质,既是神圣社会对个体的塑造过程,也是神圣社会的自我表现。因为社会是伴随个体的自我塑造而在历史过程中形成(making)的。^①因此,在现代性之下,个体的社会化不是自动的、完全的,而是一种挑战,一种冲突,一种对抗,不是一个“绝对的事实”,而是一个过程(Lehmann, 1993: 92—93)。这种永恒的斗争同时掺杂着永恒的快乐和永恒的痛苦。在涂尔干看来,正是人自身的这一分裂,同时造就了人类的“伟大和悲哀”：“我们的悲哀是因为我们必定生活在痛苦之中；我们的伟大是因为这种分裂能够把我们同其他所有存在区别开来”（涂尔干,2006c）。^②由此可见,与韦伯笔下现代人独自面对上帝的“孤独感”相比,涂尔干笔下的现代人将承受永恒的痛苦和分裂。不妨说在韦伯

① 这种生存论上的斗争是没有结果的,而且它也只有作为一个动态的历史性过程,社会才可能在个体生活中显现,当然,失范也可能在这个过程中将社会“遮蔽”,致使社会不在场。在这个意义上,与其说失范(“黑暗”,恶)是对社会(“光明”,善)的否定,不如说失范恰恰是社会显现的条件和空间。

② 与涂尔干颇有“家族相似性”的弗洛伊德同样看到了深度自我(人格)的这一分裂,并且同样认为文明和社会正是在这一分裂之上建立起来的。不过与晚年的涂尔干相比,身为犹太人的弗洛伊德更显悲观。因为他看到,由于“超我”(好比“内在的社会”)对“本能”的压抑,现代人作为利益主体的欲望得不到充分的实现,会因此产生普遍的不幸福感和“不满”(涂尔干也看到这一点),日益增强的“良知”和“负罪”意识将危及文明的根基(弗洛伊德,2007)。深受弗洛伊德影响的埃利亚斯对“文明的进程”中个体与社会的冲突也有深刻的揭示(埃利亚斯,1998,2003)。

那里,一旦资本主义摆脱宗教伦理,世俗财富成为职业目的本身,彼岸和此岸的张力就会在个体灵魂中渐渐消解,剩却一个“除魔”的世界。但是在涂尔干这里,只要神圣社会存在,并化身为个体人格的肉身,个人就将感受到圣俗之间、灵肉之间因冲突而带来的紧张感。正是这种“随着文明的进步而持续增长”的内在“紧张感”构成了现代性的人性基础。涂尔干认为这种内在的“紧张感”不但不会危及文明,而且还正是现代社会的可能性所在。当个体每一次“认识自我”或“照看自我”的时候,看似“退隐避居”的社会都在其灵魂深处悄悄降临,因为涂尔干告诉我们,个体是社会按照自己的“形象和面貌”塑造的(涂尔干,2006c)。

五、结 语

为了解决个体与社会的关系问题,涂尔干最终用社会决定论建构出了一种道德个人主义。他希望用这种新的主体化形式实现分化社会的团结,使异质性个体在“普遍人性”的基础上建立起“友谊”或“同伴关系”。这也正是“社会”(societas)这个词的本来含义。表面上看,涂尔干的理想得到了实现。随着现代经济的发展,个体之间越来越相互依赖,而且能够在社会技术和自我技术的治理下和谐相处。基于对普遍人性的尊重,现代社会保持了基本的和平与安全,不至于陷入“一切人对一切人的战争”。但是,我们通过自身的生活经验发现,“和平与安全”的背后不是友谊和亲密,而是冷漠和无情。正如涂尔干所设想的,现代人之所以能够和平相处,在某种程度上正是因为有对“普遍个人的赞美”,对“苦难的同情”和对“正义的迫切渴望”。可是,这些道德情感促成和平与安全的同时,也导致了冷漠与无情。因为它们基本上是一种抽象的伦理道德,无法关涉到个体的生存情景。普遍的赞美和同情的后果可能是对个体具体情感的忽视,对正义的渴望则容易导致爱的丧失。在这一点上,我们认为涂尔干晚期陷入了他早期所批判的“形式伦理”的错误(涂尔干,2006b),虽然这并非他的本意。涂尔干认为并不存在普遍的人性,但“人性宗教”仍然不过是一种形式伦理学,而非“生活的科学”。个人主义的悖论在于,它关注一般的个人,却遮蔽了具体的个人。社会通过“道成肉身”的方式最终返回自身,并没有真正把个人当成目的。所以,既然个人主义脱离了“事实”,就再也无法让人们真正

“生活在一起”(涂尔干, 2006b), 而只能保持“陌生人”无关紧要的赞美和同情, 无关紧要的冷漠和无情。冷漠和无情的社会并不一定处于失范状态, 但如果社会仅仅以这种方式在场, 结果将会是一种比失范更可怕的状态。^①

因此, 我们必须重新思考, 在传统秩序已经丧失、个人越来越独立的今天, 如何才能建构出和睦美好的社会生活。

参考文献:

- 埃利亚斯, 1998,《文明的进程》(I), 王佩莉译, 北京: 三联书店。
- , 2003,《个体的社会》, 翟三江、陆兴华译, 南京: 译林出版社。
- 阿隆, 2005,《社会学主要思潮》, 葛志强等译, 上海: 上海译文出版社。
- 弗洛伊德, 2007,《文明及其不满》, 严志军、张沫译, 上海: 上海人民出版社。
- 海德格尔, 1997,《尼采的话“上帝死了”》,《林中路》, 孙周兴译, 上海: 上海译文出版社。
- 吉登斯, 2007,《资本主义与现代社会理论》, 郭忠华、潘华凌译, 上海: 上海译文出版社。
- 李猛, 1999,《论抽象社会》,《社会学研究》第1期。
- 马尔图切利, 2007,《现代性社会学: 20世纪的历程》, 姜志辉译, 南京: 译林出版社。
- 帕森斯, 2003,《社会行动的结构》, 张明德等译, 南京: 译林出版社。
- 渠敬东, 1999a,《缺席与断裂: 有关失范的社会学研究》, 上海: 上海人民出版社。
- , 1999b,《涂尔干的遗产: 现代社会及其可能性》,《社会学研究》第1期。
- , 2006,《现代社会中的人性及教育: 以涂尔干社会理论为视角》, 上海: 上海三联出版社。
- 涂尔干, 2005,《社会分工论》, 渠东译, 北京: 三联书店。
- , 2006a,《图腾禁忌及其起源》之“个人主义与知识分子”, 汲喆等译, 上海: 上海人民出版社。
- , 2006b,《职业伦理与公民道德》之“伦理学与道德社会学”, 渠东、付德根译, 上海: 上海人民出版社。

① 如果说社会失范是虚无主义(nihilism)的表现, 那么涂尔干的社会理论就是试图通过建构神圣社会来克服失范带来的虚无。从我们的论述中可以发现, 涂尔干的社会学作为研究“世俗社会”的科学, 试图“克服”甚至“颠倒”传统形而上学和神学, 可这并不意味着它能够彻底摆脱形而上学和神学的内在逻辑。社会概念仍然带有强烈的本体色彩, 而且表现出调和观念论(idealism)与物质论(materialism)的倾向。尽管物化的神圣社会已经不再是纯粹的超感性世界(super-sensory world), 人性宗教已经不再是外在于个体之上的真理, 但物化的神圣社会却要神化感性世界(sensory world), 个人主义却要肯定主体性的真理。既然虚无主义是西方历史和形而上学的命运(海德格尔, 1997), 涂尔干的社会学就不仅没有克服虚无主义, 还进一步推动了虚无主义的进程, 它只是传统形而上学和神学的世俗化形式而已。在这个意义上, “失范”, 即社会的不在场, 就必然会发生。失范既不是虚无主义的根源, 也不是虚无主义本身, 而只是它的表现。失范的原因在于, 社会作为本质仍不过是一种“形而上学”的假定, 尽管它同时是观念(idea)和物(material), 同时是本质(essence)和现象(phenomena)。就此而言, 我们认为涂尔干在试图解决失范和团结问题的过程中, 以社会学的方式深入思考了现代人的命运。

- , 2006c,《乱伦禁忌及其起源》之“人性的两重性及其社会条件”,汲喆等译,上海:上海人民出版社。
- , 2006d,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- , 2007,《社会学方法的准则》,狄玉明译,北京:商务印书馆。
- 滕尼斯, 1999,《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:商务印书馆。
- 韦伯, 1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维刚等译,北京:三联书店。
- , 2003,《儒教与道教》之“世界宗教的经济伦理”,王容芬译,北京:商务印书馆。
- 王利平, 2004,《社会的神圣性——读涂尔干:〈宗教生活的基本形式〉》,《思想与社会》第四辑,上海:上海人民出版社。
- 王楠, 2006,《亚当·斯密的社会观:源于人性的自然秩序》,《社会学研究》第6期。
- 亚当·斯密, 2007a,《道德情操论》,将自强、钦北愚等译,北京:商务印书馆。
- , 2007b,《国民财富的性质和原因的研究》(上卷),郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆。
- Aquinas, T. 1981, *Summa Theologica*, Westminster. Maryland: Christian Classics.
- Agamben, G. 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Lehmann, J. 1993 *Deconstructing Durkheim: A Post-Post-Structuralist Critique*. New York: Routledge.
- Lukes, S. 1973, *Emile Durkheim: His Life and Work*. London: Penguin Books Ltd.
- Milbank, J. 1991, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Cambridge: Basil.

作者单位: 北京大学哲学系
责任编辑: 罗琳

Abstract: This article explores three attempts by the sociology of religion to go beyond the classical secularization theory: the religious economies model based on rational choice theory, the new secularization theory centered on multidimensional analysis and deinstitutionalization, and the study of multiple religious modernities conducted by comparing the interactions between religion, culture and politics taking place in various societies engaged in a modernization process. The author argues that truly going beyond the classical secularization theory demands more than simply negating the thesis of religious decline. Indeed, the challenge is rather to better answer the crucial question raised by such a classical theory, namely how to interpret the dynamic relations between modernity and religious change, so as to shift the focus from the validation of modernity to a critical examination of modernity.

Abstract: In Durkheim's social theory the relation between individual and society is the central problem, the complexity of which has been fully exhibited by his argument with Adam Smith. Their argument not only brings to light the moral functions of division of labour, but also reveals the inherent predicaments of abstract society. This article thinks that Durkheim's later thoughts about religion and individualism provide some possibility for solving the predicaments. This lies in two aspects; on one hand, Durkheim insisted that society only exists and preserves through its materialization, individual consciousness and its symbolic self-representation; on the other hand, he claimed that social integration can be achieved by constructing a kind of moral individualism in modern society. This article explains Durkheim's whole thoughts in regard to the relation between individual and society, not only to clarify the possibility he provides for modern society, but also to clarify his modernity problem. Thus Durkheim's problem is more of sense than his answer for us.

Abstract: Constitutional democracy or elite democracy is always regarded as a panacea of taming democracy and a safeguard of liberty in western political tradition. But according to Pierre Rosanvallon's analysis of the pathology of French democracy, it is just an illusion. In fact, what succeeded in keeping France away from revolution is not political rationalism or universal suffrage. The more decisive factor is that civil society's capacity of autonomy and self-government has been growing since 1890s. Moreover, the further development of popular sovereignty in civil society is the most important way of protecting civil rights and