

涂尔干及其学术遗产

张海洋

Abstract: This article introduces Emile Durkheim's life and his academic legacy, especially his sociocentrism substantiated by his four monographs. It is the observation of this article that the reintroduction of Durkheim to China today has the relevance as following: First, the stage of China's current social transformation is similar to the days when Durkheim was academically active, i. e. when France and Western Europe were experiencing the Second Industrial Revolution. Secondly, Durkheim's exposition of the hegemony of society over individuals has stimulated the postmodern scholars including Michael Foucault and Peter Bourdieu to their vigorous debunking of the discourses of rationality and society advocated by the Enlightenment Philosophers.

涂尔干^①是继孔德(Auguste Comte, 1798—1857)和斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)之后最有影响的社会学家之一。他成功地从孔德思辨的科学体系中剥离出社会学,为之确立科学实证的研究对象和规范,使之成为独立学科。他主张用社会事实来解释社会现象和社会行为。认为包括社团、宗教、政党、行会、法规、教育、货币制度、职业规范、思维方式、行为准则、语言系统和社会潮流在内的社会事实虽然自成其类(sui generis),但仍适用实证方法,因而足以成为一门科学学科的实证研究对象。他率先对日常生活中的社会分工、原始分类、互惠互报、乱伦禁忌、轻生自杀、宗教仪式等经验现象展开研究,形成一套系统严密和可验证的方法,开启了社会学的科学实证时代。他强调社会学研究针对的应该是造成观念的社会事实,而不是关于社会事实的观念,从而指明了社会研究的对象和方法。他把同事门人组织成一个志同道合的学派,影响遍及社会学和人类学界(布迪厄、华康德, 1998)^②。他的这些贡献为社会学赢得了声望,也使他与马克思和韦伯一起,成为构筑当代社会理论大厦的三巨匠(triumvirate)之一(莫利斯, 1992: 28—29)。

理论的力量源于其对经验现实的解释能力。“延长的19世纪”(1789—1914)三巨匠的社会理论至今盛行,是因为世界至今不能完满解答他们时代启动的现代化过程向人类提出的挑战:包括生产工业化、居住城市化、经济全球化以及科学技术在给人类带来巨大福祉的同时,对传统生活的冲击和对人格人性的扭曲和异化。与此并行还有启蒙运动哲学的庞大理性承诺及其在事实面前遇到的困扰:社会和人文事物有没有自然事物那样稳定的本性(nature)和规律

① 涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917, 又译迪尔凯姆、杜尔干、杜尔克姆, 以下除引文外, 均使用涂尔干)。

② 后现代学者针对理性和权势的所有解构, 都与涂尔干的“社会”概念有关。倡导实践和反思社会学的布迪厄也在其著作中频繁指涉涂尔干。

(law)? 锐不可当的自然科学方法应用于人类社会和文化现象时是否同样有效? 人类社会能否因之得到定向的改进? 定向的改进需要人类付出哪些代价? 由此造成的信念断裂和道德真空又靠什么填补?

由于欧洲工业化和现代化的展开具有阶段性, 所以三巨匠看到的问题也各有侧重。工业化早期的马克思看到了经济基础层次上的不平等和阶级对立, 提出了社会革命的主张。工业化高潮的涂尔干看到了结构层次上的社会失序和伦理失范(anomie), 开出了以合作代纷争, 以教育辅伦理的处方。工业化成熟期的韦伯则更多地看到了人类行为与意识形态的错综复杂关系, 几乎放弃了改进的冲动, 而宿命地寄希望于对综合因素, 包括对行动主体的时代精神、观念体系和价值追求的理解和阐释(库佐尔特等, 1991: 99; 莫利斯, 1992: 117)^①。这些提问和求解的不同层次和角度, 构成了分析现代社会的一个互补体系。这个体系对我们理解近百余年来(1898 年以来)奋力追求现代化, 而今跨进了现代化门槛且必将经历激烈转型的中国社会仍有直接的适用性和启发性。

马克思主义是指导我们思想的理论基础, 国人已经熟悉。韦伯的理论也于近年在社会学界推动下在中国有所普及。相比之下, 涂尔干还多少是个异数。他的著作和理论早在 20—30 年代就有许德珩、王力、杨 等前辈翻译介绍到中国。其中杨 一人在 20 年间(1930—1949)为此撰写的教材和文章就超过 100 万字(陈永龄、王晓义, 1981: 261—299。引自 281—286)他的四部经典也已在不同时期被译成中文。他的社会学年刊学派在中国还有凌纯声、杨成志、杨、徐益棠、卫惠林、芮逸夫等著名传人。但由于现代中国学术存在诸多断层, 所以一般读者对他的生平、思想和理论贡献迄今仍不甚了然, 因而值得简单回顾和介绍。

涂尔干 1858 年 4 月 15 日出生于法国孚日(Vosges)省会埃皮纳勒镇(Epinal)一个清寒但有名望的犹太教拉比(Rabbi)世家^②。他幼年立志继承祖业, 为此学过希伯来文、《圣经》旧约和犹太教法(Talmud)。青年时代, 他受社会进化论、社会主义运动、巴黎公社事件及非理性哲学的影响, 放弃犹太教信仰而追求实证科学。但宗教仍是他毕生关注的课题^③。1879—1882 年, 他在法国的学术精英摇篮——巴黎高等师范学校学习哲学, 与哲学家伯格森(Henry Bergson, 1859—1941)和法国社会党总书记饶勒斯(Jean Jaures, 1859—1914)谊属同窗^④。1882—1887 年大学毕业后, 他曾在省内几所中学任教。1885—1886 年, 他奉教育部选派赴德学习。在德国, 他对冯特(W. Wundt, 1832—1920)的实验心理学和德国人重视公共道德和社会意识形态的现象发生兴趣, 产生借他山石攻本国玉之念。1887 年回国后, 他受命在波尔多大学讲授社会哲学并创建法国第一个教育学和社会学系。这是法国高教当局首次允许社会学在大学

① 韦伯比涂尔干年轻 6 岁, 但他在“成熟期前几乎浪费了 20 年时间”, 其著述又持续到逝世。涂尔干则在 1897 年后转入宗教研究, 且自 1912 年后没有重要著作, 所以两人对社会的分析还是有时差。关于韦伯与马克思社会理论的区别, 勒维特认为马克思提出了一种疗法而韦伯则仅仅作了诊断。

② 拉比是犹太教教区领袖、教学法和祭司(minister)。孚日省原属法德之间的洛林公国, 1766 年并入法国, 1870—1871 年普法战争中被普鲁士德国侵占, 一战后归还。

③ 犹太人放弃宗教信仰或改宗基督教, 在当时欧洲颇为常见。史家认为那是一个自由主义和充满流动的时代。“在 19 世纪大半时期, ‘同化’ 绝不是一个坏字眼。它是许多人想要做到的一件事, 尤其是那些想要加入中产阶级的人”(霍布斯鲍姆, 1999: 189)。例如德国诗人海涅(Heinrich Heine, 1797—1856)就于 1825 年接受新教洗礼。此外匈牙利的东方学家斯坦因(Aurel Stein, 1862—1943)也在出生时由家人决定接受基督教洗礼(见米斯基, 1992: 7—9)。该过程于 19 世纪 90 年代中断, 是因为欧洲各国自 1880 年掀起了民族主义和排犹浪潮。犹太复国主义也随之兴起, 而“在此之前, 犹太人对于它所代表的那种民族主义一无所知(霍布斯鲍姆, 1999: 181)。此外, 我们知道马克思有生之年都以“世界公民”自诩且倡言“工人阶级没有祖国”, 稍后于他的涂尔干和韦伯却都成了“爱国”意识很强的民族主义者(参见雷蒙·阿隆, 2000: 394)。

④ 巴黎高师于 1794 年创办, 是法国三大名校之一和培养高级教师的摇篮。福柯(Michel Foucault, 1928—1984)、布迪厄(P. Bourdieu, 1930—)和德里达(Jacques Derrida, 1930—)也都出自巴黎高师。其中布迪厄 1954 年毕业, 早德里达一年, 晚福柯三年(见布迪厄、华康德, 1998: 391, 482)。

登堂入室。他从此致力于法国社会学的科学化和规范化。1891年,他成为全法国第一位社会学教授和全世界第一位专职社会学家(宋林飞,1997:30)。1898年,他创建《社会学年刊》,借此推广了“社会/个人”、“神圣/凡俗”、“仪式/信仰”、“外在/内化”、“机械团结/有机团结”、“二元对立”、“原始分类”、“图腾原理”、“集体意识”、“集体表象”等社会中心论(sociocentrism)概念。围绕这些概念并以《年刊》为阵地,法国形成名重一时的“社会学年刊学派”(L' Ecole de L'annee Sociologique)。1902年,他以学术名望奉调执教巴黎大学教育系,并于1906年升任正教授和系主任^①。在他的努力下,该系于1913年改名社会学与教育系,实现了孔德生前送社会学进巴黎大学的宏愿(于海,1993:241)^②。

生活中的涂尔干奉行斯多噶主义(stoicism),深信苦行是精进之本而享乐是堕落之源。他的生涯也不乏苦辛。青年时期,他目睹了普法战争给法国和家乡带来的屈辱。成名后,他又遭逢过两大事件并付出沉重代价:在1894—1906年席卷法国的德雷福斯(Alfred Dreyfus)事件中,他仗义执言,反对极端民族主义者迫害少数民族和排挤犹太人,力主为德雷福斯昭雪(布迪厄、华康德,1998:259、392)^③。德案后来终获平反,涂尔干却因此失去了当选法兰西研究院院士的机会。第一次世界大战更加重创了他的家庭和学派:他的独生爱子安德里(Andre)于1916(一说1915)年在巴尔干战死。学派青年才俊悉数从军且多数殒命(包括前程无量的Robert Hertz)。学派旗舰《社会学年刊》也为之停刊。此时的涂尔干一面饮痛含悲,为法兰西摇旗呐喊;一面忍辱负重,承受激进民族主义者指责他在法国贩卖德国学术的滥言^④。他的学术研究也陷入逻辑困境^⑤。如此重压终于使他在1917年11月15日殁于心脏病,终年59岁。这死因和卒年,都令人想起二战期间猝死美国的马林诺夫斯基。两位大师的相似遭遇,说明极端民族主义引发的战争不仅涂炭生灵和为祸世界,而且摧残学术和戕害学人。

思想上的涂尔干复杂多面。他相信社会进化但不屑构拟进化过程,拥抱现代化却眷恋前现代生活,赞美个人自由而又崇信机构和权威的力量^⑥。作为精明的学术政客,他刻意从组织上提高社会学地位并为此多方经营。他利用自己的影响,把诸多入门弟子推荐到高度集中的法国教育体系各个关键部位,造成社会学人类学对诸多学科的主导之势。时至今日,这两门学科在法国经济学、法学、语言学、艺术史、历史学和中国学(sinology)界的影响仍依稀可见。作为视野开阔的学者,他在《社会学年刊》辟出1/4版面讨论人类学问题,名曰比较社会学。他不仅为该刊撰写“外婚制的起源”(1897)、“乱伦禁忌及其起源”(1898)、“论分类的几种原始形式”(莫斯合撰,1903)等人类学论文,还推出了列维—布吕尔(Lévy-Bruhl, 1857—1939)、莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950)、葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)等杰出的人类学家,并给列

① 杨指出:“该学派在涂尔干时代叫做法兰西社会学派,到了莫斯时代叫做法兰西民族学派”(1984:301)。按:涂尔干时代应指《年刊》到1913年出版的前12卷。莫斯时代应指1925年巴黎大学创办民族学院并续出《年刊》第二编(后又有中断)到1950年莫斯逝世。此后列维—斯特劳斯结构人类学兴起,社会学年刊学派消亡。但1958年列维—斯特劳斯还是把他的《结构人类学》“献给涂尔干诞生100周年”(参见《民族学研究》第一辑,民族出版社,1981:300—318)。

② 此书称涂尔干1902年“转任巴黎的索邦大学……”之说。索邦(Sorbonne)神学院是巴黎大学一部,由神学家和宫廷牧师(Robert de Sorbon, 1201—1274)在国王路易九世资助下于1253(一说1257)年为穷困学生创办,后成为欧洲重要学术中心,1808年正式并入巴黎大学,因而有时作为巴黎大学代词。

③ 德案是西方民族主义思潮盛行时,法国军界极端民族主义分子于1894年无端指控少数民族军官德雷福斯泄密叛国并处以终身监禁的著名冤案。该案激起社会正义人士,特别是正直知识分子的义愤,最终在法国和西方促成作为现代社会集团的“知识分子”意识的出现。德案还标志着西方民族主义思潮泛滥的程度。

④ 1915年涂尔干丧子不久,就有人在议会讲坛上提议审查这位“外商法国人……无疑也是,至少有人认为是代表德国军部的人”(转引雷蒙·阿隆,2000:401)。这还应与他的家乡在普法战争后被划归德国有关。

⑤ 雷蒙·阿隆认为涂尔干既想把社会当成实证研究的客体,又想把它当成道德母体和崇拜对象(2000:262)。

⑥ 涂尔干的学术传记作者S.鲁克斯(Steven Lukes)概括他“在很多方面表现是一个道德保守主义者和一个激进的社会改革者,他勉强也称得上是个社会主义者”(转引莫利斯,1992:148)。

维一斯特劳斯以深深影响。他本人也因此而成为现代社会学和人类学共同推崇的导师。杨教授(1901—1998)评价：“从民族学的角度来谈……列维—斯特劳斯的功绩似乎不如莫斯，而莫斯的贡献也似乎不如杜尔干”(1984: 317)。英美人的评价则有埃文斯—普里查德：“杜尔克姆是当代社会学史上最伟大的人物，也是对人类学思想最有影响的人物”。F. 伊根：“现代人类学的基础是杜尔克姆和他的法国社会学派在 19 世纪 90 年代确立的”(夏建中, 1997: 95)^①。

学术上的涂尔干勤奋多产，仅身后出版的讲义就有《社会学与哲学》(1924)、《道德教育论》(1925)、《社会主义与圣—西门》(1928)、《法兰西教育学的发展》(1938)、《职业伦理与社会道德》(1950)等。但社会学和人类学界最推崇的还是他生前发表的《社会劳动分工论》(1893)、《社会学方法的准则》(1895)、《自杀论》(1897)和《宗教生活的初级形式》(1913)这四部专著。四部专著今天都已成为学术经典。它们确立了这些领域的研究范式，并给后人以持续启示。与今人的任何同类著作相比，它们的启示作用都有过之而无不及。依据这四部经典的发表时间，我们可把涂尔干的学术生涯略分为两期：一是 1882—1901 年的波尔多大学时期(简称波大时期)；二是 1902—1917 年的巴黎大学时期(简称巴大时期)。

波大时期的涂尔干致力于确立社会学的对象、方法、理论和研究范例。为此，他撰写了《社会学方法的准则》，并选择了“社会分工”和“自杀”两种日常现象作为研究案例。这三部著作不仅证明社会学具有经验对象、实证方法和科学规范，而且具有分析现代社会问题的能力和潜力。社会学界对涂尔干这一时期的成果介绍颇多，本文仅讲它的两点人类学含义：

第一，涂尔干此时证成的“社会”概念，与泰勒(E. B. Tylor, 1832—1917)1871 年在《原始文化》中提出定义的“文化”概念接近。对照涂尔干“个体外部的一切行动、思想和感觉(acting, thinking and feeling)的方式”与泰勒“包括知识、信仰、伦理、艺术、法律、习俗和作为社会成员的个人所获得的一切能力和习惯的复合整体”，两者的不同仅在于：泰勒的“文化”侧重个体“获得”，偏重人类“心性一致”，最终通向个体心理和生理学，如后来马林诺夫斯基的功能论(张海洋, 1999)；而涂尔干的“社会”则侧重在集体意识和表象，强调用社会事实解释社会事实，坚持的是社会学本位和社会中心论。这一思想后来被拉德克利夫—布朗在结构功能论中发挥(拉德克利夫—布朗, 1999)。值得指出的是，就在涂尔干用实证的“社会”概念使社会学科学化之际，他的同龄人、德裔美国人类学家博厄斯(Franz Boas, 1858—1942)也在奋力剔除古典民族学中的幻想成分，尽量采用地理学、博物馆学和语言学方法使“文化”概念经验化，以确立人类学的科学地位。联系当前学术思潮，我们又可以说后现代学者们刻意揭示的“权势”(power)和“话语”(discourse)，正是学科史上的“社会”和“文化”这两个概念的核心内容。因此，学习涂尔干对“社会”概念和性质的论述，有助于我们理解“文化”、“权势”和“话语”等概念的性质。反之，如果没有对涂尔干社会思想的了解，我们对后现代社会和文化理论就有重重隔膜。

第二，涂尔干分析过的“分工”和“自杀”两个案例，为我们解释中国的民族志现象提供启示。在《社会劳动分工论》中，他首次提出整体先于局部，社会先于个人的社会中心论命题。基于同质无分工(机械团结)的社会先于异质有分工(机构团结)的社会这一事实，他提出无分工的社会不可能存在个人意识。因此，社会分工也不能用个体为增加集体劳动效率而分摊任务的动机，而只能以另一种社会事实，即社会人口密度和人际互动频率增加的“结构”要求来解

^① 按：现代人类学奠基人至少还有美国的博厄斯。向前追溯 E. B. 泰勒和 L. H. 摩尔根在人类学中的地位，类似于社会学早期的孔德和斯宾塞。

释。此时,社会要通过使每个人找到自己安身立命的位置,从而以和平方式解决生存竞争问题(雷蒙·阿隆,2000:220)。总之,社会的分工分层都是内卷化的表现。依此推断,像中国瑶族、基诺族那样相对平等(egalitarian)的社会是其山地游耕空间尚未受限的社会,而像凉山彝族那样等级分明的社会则是因空间受限而发生了“内卷化”的社会。这样的解释有为等级制张目之嫌,但涂尔干本来就崇拜协调和秩序。

在《自杀论》中,他首先证明前现代化欧洲的自杀率低于现代化的欧洲,保守且诅咒自杀的犹太教和天主教徒自杀率又低于宗教改革后新教徒。这说明进步本身不能使人幸福。接着,他又信而有征地排除了对自杀现象的地理、气候、种族、遗传等自然论的解释,说明像自杀这样高度个人化的行为也难逃社会力量支配。他把自杀分成利己主义和利他主义等类型。他认为利己主义型自杀是现代社会个性极度伸张和集体控制弱化的后果。利他主义型自杀的原因恰恰相反:“前一种自杀是因为个性太强,而后一种自杀则是因为个性太弱”(涂尔干,1996:198)。利他型自杀之发生,不是因为自杀者自以为有自杀的权利,“而是因为他有自杀的义务”(涂尔干,1996:196)。前现代礼法社会的利他型自杀较为多见,因为当时社会是一个紧密的同质整体,个人和个性在其中微不足道。除了集体的价值之外,个人没有自身价值。“自我不属于自己,(他)或者和自身以外的其他人融合在一起,或者他行为的集中点在他自身之外,即在他是其组成部分的一个群体中”(涂尔干,1996:199)。① 社会因而可以为了微不足道的理由要求个人结束其生命。

这深化了我们对凉山彝族社会同类现象的理解。凉山彝族社会在1956年前没有集中政权。那里的基本社会单位是家支(“楚西”)。超越家支的社会规范是习惯法(“节威”),也就是建立在力量均衡基础上的传统礼法。由于礼法森严周密。所以利他型自杀现象也颇为多见。当地自杀盖有三种形式:一是“死给”,即个人被欺受辱,如遭人漫骂、殴打、诬陷、欺诈后,无力纠正或辩白,自觉给家支丢脸,因而愤然服毒或上吊死给对方,寄希望于家支聚众抬尸讨还公道。二是“劝死”,即上层家支有人作恶,论理当死,但家支碍于礼法不能将其交给外人取辱,亦不能由本族人动手加刑,因此只能一面极尽亲情满足其愿望,一面劝其以家支利益和尊严为重,自行了断,以全礼法。遇有勇气不足者,家支人还要围观施压促其决断,死而后已。三是“活出丧”,即老人活到六七十岁,遇有身体不济或家中屡有事故无由禳解,该老人便自请交出治家权力并举办丧礼,将自己灵魂先行送回祖界,然后退出家庭和社会生活一心等死。举办过这种仪式的老人因为不理世事,了无生趣,所以真的能在一两年内溘然去世。

这三类自杀的根本动机都不在个人,而在表象为家支礼法的社会,因而具有群体内部利他性质。凉山彝族自杀注意保全尸首,反映的也是礼法社会注重象征和礼仪的特点②。利他型自杀固然只是凉山彝族社会的一个侧面,但通过这个侧面,我们可以了解这个社会的基本性质,即传统礼法社会的本质。联系到孔子在《论语》中以“自古皆有死,民无信不立”为由,主张君子治国宁可去兵去食而不可去礼的论说,联系到鲁迅笔下的“狂人”和“祥林嫂”的遭遇,我们看到涂尔干的分析可谓丝丝入扣。至于近年凉山彝族边区接近工矿的村落(如甘洛吉米)自杀现象较多,而核心区农业村落(如美姑合果洛)自杀现象较少的事实,亦可从涂尔干《社会分工

① 同一章中,作者讲现代军中的利他型自杀多于平民,因为军中集体意识程度亦高。

② 凉山彝族情况来自中央民族大学民族学系1997、1998两年级研究生实习队1999年7—8月在凉山甘洛、美姑两县的调查。凉山彝族地区建立人民政权已经40多年,但因核心区生计方式变化不大,所以传统文化依然有强烈表现。

论》关于转型期社会失序(anomie)的分析中得到解释(海乃拉莫、典木约质、刘尧汉,1998)。

波大时期的这些成就,使涂尔干在44岁时通过学术凯旋门进入巴黎大学,开始他研究生涯中的巴大时期。此时涂尔干的创作速度明显减慢,其中原因至少有二:一是《社会学年刊》问世,他要协调、指导和配置学术团队;二是专业民族志资料的大量涌现,把他的关注点从社会学本位引向跨文化比较,从当代社会引向原始宗教。事后看,他的这次学术转向经过深思熟虑,进行得艰苦卓绝。其结果就是1912年问世的《宗教生活的初级形式》(Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse)这部名著。托卡列夫称此书是“法国社会学家的最后一部巨著”(1983:220)。雷蒙·阿隆则称其为“最重要、最深刻、最具有独创性的著作”(2000:232)。

《宗教生活的初级形式》重点分析澳大利亚土著居民的原始宗教,即氏族图腾信仰。它的材料多取自19—20世纪之交英国学者在澳大利亚的实地考察报告,还借助了美国学者对北美印第安人和爱斯基摩人(自称因纽特[Inuit]人)的考察资料。书的开头是一系列驳论,说明他不接受宗教是“幻象”的心理学解释,特别是泰勒的万物有灵论和缪勒(Friederich Max Muller, 1823—1900)的自然论解释。他认为人既然有理性,其宗教信仰就不能以虚幻为基础而长存,而必然要联系和反映某种真实存在。这种存在当然不是信仰者所信的神明、精灵、鬼怪或灵魂,而是由这些概念表象化或符号化的社会本身或其组成部分,包括其成员中的代表性个体。遵循“事物因果链各环节中,最初的环节最薄弱”这一笛卡尔(Rene Descartes, 1596—1650)原理,他认定澳大利亚土著居民的图腾信仰(totemism)及其象征物“楚林加”(churinga)等,就是宗教生活的初级形式。他确信以此为分析对象,就可以正本清源和以简驭繁,解释宗教生活的起源和性质^①。他证明图腾象征物上的图案都是以符号形式表达的氏族团结情绪,由此造成每个成员对氏族集体力量的依赖,正如国旗上的图案凝聚了现代国民对国家的信念。他认为宗教生活的初级形式只须两个要素:崇拜对象和献祭仪式。其中仪式的重要性又大于崇拜对象,因为它是展示社会力量和唤起集体意识的场所。宗教起源于人们的社会生活,特别是社会对于“神圣/凡俗”的定义和分类(包括对时间和空间的社会化分类)。宗教就是与社会定义的圣界、圣人和圣物有关的信仰和仪式活动。宗教崇拜的神明圣物,就是“社会”这种无形而有力,其存在不能以经验证明却能以结果来感知的力量及其象征。宗教信仰能长久维持,靠的是周期性的仪式和聚会操作。聚会中,人们感觉到一种超越于个体的力量存在,这正是他们参与创造的公共性。真正的信教者无不热衷于传教,因为离开公共性,宗教就无法存在。

简言之,涂尔干想证明并在很大程度上证明了:在人类社会早期,图腾就是宗教胚芽,氏族就是教会雏形,仪式就是信仰源泉,而这一切的基础都是那个先在和外在于个体,超越个体生命并大于个体之和,又能通过“内化”(教育)或强制(惩罚)来影响个体的行动、思想和感情,直到造成种种社会事实的——社会。崇尚自然的中国古人历来相信“人法地,地法天,天法道,道法自然”。崇尚理性的启蒙运动之子涂尔干却在此大胆地加上了一条:“自然‘法’社会”!我们对自然生物,甚至对时间和空间的理解和分类,无不以社会文化为模板(托卡列夫,1983:223—224;雷蒙·阿隆,2000:241)。这就是《宗教生活的初级形式》的基本内容,也是他学术生涯中最重要的成果之一。它不仅为我们理解宗教生活的起源和功能提供了新角度,因而丰富了宗教

^① 求全责备的EP还曾指斥涂尔干是“进化迷”(an evolutionary fanatic)。其实社会进化论自有魅力。当时欧洲的主导社会主流,包括马克思主义经典作家都持有这种思想,且都相信现代社会是原始社会的复杂和高级形式,因而也都认为只要理清当代复杂社会的原始形式、最初环节、关键原因或决定要素,就可以简驭繁,扼要地解释当代社会现象。

理论,而且阐明了知识社会学的基本原理。精明的涂尔干在鼎盛之年花费如此心力来作这个题目,当然还有他个人的更深用意:

一是验证理论。《宗教生活的初级形式》集涂尔干在波大时期确立的社会中心论之大成,可谓“用社会事实解释社会事实”的典范。书中表达的思想,是社会学年刊学派解释社会意识、集体表象、原始思维和时空分类的共同纲领。此书出版前,涂尔干和他的学生已经分别或联名发表相关论文。此书的写作也有学派成员的参与。莫斯的及门弟子杨 透露:“《宗教生活的原始形态》是根据他的学生、外甥和学术继承人莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950)的读书卡片,并得到莫斯的许多帮助才完成的”(杨, 1984: 80)。此外,年刊派骨干成员,包括列维—布吕尔、赫尔兹和莫斯发表的著作也多与此书同调。因此可以说,涂尔干这部书的意图首先是用比较社会学来验证他的实证社会学并为之提供应用范例。

二是经世致用。涂尔干不是满足于坐而论道的弗雷泽(Sir James Frazer, 1854—1941)。他本人也承认:“对最原始、最简单的宗教进行分析”和“确定宗教生活的初级形式”,“并非只是为了认识它与恢复它,而是像任何一种实证科学一样,首先以解释在我们周围,因而能影响我们的思想和行为的当前现实为目的”(《宗教生活的初级形式》译稿)。换言之,他要通过解释现代社会现象来帮助其良性运行和协调发展。他选择宗教研究是因为在他看来,宗教是社会的模板,是集体意识的化身和巩固社会团结的手段。他相信世间一切伟大的社会制度,包括科技、道德和法律,无不产生于广义的宗教(托卡列夫, 1983: 226)。因此,他把重塑法国现代伦理的希望寄托于某种符合科学精神的宗教情感。在现代社会个体超越集体,平等代替等级,自由冲破禁锢,科学驱逐迷信,功利排挤信仰的情况下,人世间还有没有值得持守的神圣和值得追求的永恒?涂尔干继承启蒙运动先哲为天地立心,为生民立命和为万世开太平的情怀,借助缜密的逻辑推理和跨时空实证研究作出了肯定的回答:神圣和永恒就在我们身边,就是我们生活于其中的社会。人不能离开社会而获得和显示人性。因此,人是社会产物,人的意识就是社会意识,人的追求也就应该是社会的追求。

这就是涂尔干在知天命之年提供给我们的忠告。他没有像传统中国的法家那样倡言“以法为教”和“以吏为师”,但他确实对法律、教育和宗教都寄与极大希望。他的社会中心论也实在没给个人和个性留出什么空间。宜乎托卡列夫称他是“资产阶级制度的理论捍卫者、宗教辩护士”(托卡列夫, 1983: 226)。后来,以法国为主流的后现代学者不遗余力地解构以社会为表象的种种“权势”和结构,实在是因为他们看出了涂尔干揭示的“社会”这个利维坦的能量之大和对人的控制之深!

《宗教生活的初级形式》的问世引起极大反响。三年之内,它就被译成英文出版(*The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press, London, 1915)。这在法文著作中颇为少见。树大自然招风。学界名流对它重视之余,也难免褒贬不一。贬者之中,以“大概是他那一辈人中最有雄心的人类学家”埃文斯—普里查德(Sir Edward Evens Pritchard, 1902—1973, 简称EP)最为严苛。EP 身后出版的《人类学思想史》(1981)不仅对马林诺夫斯基等人类学名流对此书的批评广为收集罗列,而且直接指责涂尔干在此书中犯有如下过失:选材不精,澳大利亚土著社会远非最为简单原始;移花接木,把源于北美的图腾概念用于澳大利亚;以偏概全,氏族社会并不都有图腾信仰;掩盖事实,对不利于其理论的资料视而不见;五十步笑百步,其“社会有灵论”与泰勒的“万物有灵论”同样虚幻,如此等等,总之是一无是处(E. Evens-Pritchard 1981: 153—169)。

无神论学者涂尔干的这部著作确有缺陷,但绝没有坏到天主教徒 EP 所指责的那个地步。退而言之,EP 指出的缺陷在古典进化学派的著作中普遍存在。这部书的真正缺陷在于涂尔干把他在波大时期发展出的社会中心论用得太过,以至于有“在原则上摒弃世界史观点”的倾向(托卡列夫,1983:218)。设想每个社会都由其自身“事实”决定(即完全由本位文化决定),该社会成员的禀性又由其社会决定,再试想每个社会又都与其他社会不同,那么每个社会就有了自成一格的历史和自成一类的人性,整个人类的历史和普同的人类理性又将从何谈起?为弥补这个缺陷,他应该再假设一个人类普同理性的前提(托卡列夫,1983:324—327)。^①但这样一来,他就不得不放弃社会中心论而走上人类学古典进化学派那条“历时排列共时文化(或社会形态)”的老路。这两者显然都不符合他的科学初衷。

美国的经验论者博厄斯同样陷入过这种逻辑自杀境地。但作为德裔移民,博厄斯对德国的人文哲学和历史主义有更多了解。作为人类学家,他的跨文化比较研究功力也更其深湛。因此,他能在面对困境时好整以暇:一面在经验科学的道路上摸着石头过河,一面在理论概括的道路上另辟蹊径,因势利导地提出文化相对论的命题^②。文化相对论与人性普同论之争至今相持不下,例如当代社会生活中的民族文化性与社会公共性、经济生活中的本土化与全球化,国际政治中的主权至上与人权至上,乃至经济人类学中的形式论与实质论之争至今都相持不下。博厄斯的学生们也像涂尔干的学生们一样往往只能各执一偏^③。但文化相对论的提出,至少证明跨文化比较具有揭示本族中心论(ethnocentrism)局限的作用。因此,博厄斯在这一点上是高出了涂尔干一筹。

尽管存在前述种种缺陷,涂尔干还是社会学和人类学界的一代宗师。《宗教生活的初级形式》也还是各国社会学和人类学家公认而且必读的经典。民族学界人类学界继承涂尔干学术遗产的大致情况是:英国的拉德克利夫—布朗(Alfred Reginald Radcliffe—Brown, 1881—1955)继承了他的比较社会学和社会中心论,发展出实证的结构功能论;列维—斯特劳斯继承了他的两元对立思想和人类理性普同假设,发展出理性的结构主义。马林诺夫斯基继承了他关于社会事实和结构(包括宗教)具有实际功能的理论,发展出经验的文化功能论。但马林诺夫斯基显然没有记取涂尔干的如下忠告:表明一个社会事实有什么功能,并不等于说明它生产的原因和演变成现状的过程。因此,我们不能混淆社会现象的原因和它所发挥的功能,也就是不能用功能解释取代原因说明(托卡列夫,1983:219)。换言之,按照涂尔干的观点,马林诺夫斯基在《科学的文化理论》中倡导的经验功能论,特别是以功能推断事物起源的“以今证古说”还是大有问题。我们对此也要注意体会和检验。

我们今天回顾涂尔干其人及其学术遗产,包括翻译和出版《宗教生活的初级形式》,为的也是学以致用。学以致用离不开三个定位:一是定位其书,二是定位中国人类学的当前水准,三是定位中国的社会发展阶段。关于此书,我们认为它是一部理论含量极高的经典,特别是知识社会学经典。关于中国社会学和人类学的当前水准,我们认为它们都处于充实基础和重建规范阶段。关于中国社会发展状况,我们认为它正处于现代化初期,具备了前期工业化社会的

① 涂尔干其实有此假设,是为列维—斯特劳斯结构主义的理论基础之一。

② 萨林斯(Marshall Sahlins)曾讲到博厄斯 1896 年就发表过题为“地理学的研究”(The Study of Geography)的文章,指出作为自然科学的地理与作为“宇宙志”(Cosmography)的地理之间的区别,从而为历史特殊论和文化相对论开了先河(萨林斯 1988 年在中国社会科学院民族研究所的讲座,即其《文化与实践》一书导言)。

③ 围绕文化相对主义的论争,参见王晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,三联书店,1998。并见中国社会科学院社会学研究所编:《国外社会学》,1999 年第 1 期。布迪厄的“实践理论”,即实践相对论,也是为解决(或拖延解决)文化相对论难题的一种选择。

一切特征,因而面临急剧的社会转型。一言以蔽之,中国的总体状况与涂尔干百年之前写作《宗教生活的初级形式》时所处的状况颇多相似^①。不同的是,我们有中国的传统人文思想,有马克思主义的理论指导,也有了承认经济全球化和文化相对论的综合眼光。在此前提下研读《宗教生活的初级形式》,学习涂尔干和社会学年刊学派的理论方法,将其用之于分析中国的社会生活和精神生活,包括分析中国古代的萨满、巫祝、本钵和近现代的太平天国、义和团等新宗教现象,都应能有见贤思齐和取法乎上之效。

参考文献:

- 布迪厄、华康德,1998,《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康译,中央编译出版社。
- 陈永龄、王晓义,1981,《20世纪前期的中国民族学》,《民族学研究》第一辑,中国民族学研究会编,民族出版社。
- 海乃拉莫、典木约质、刘尧汉,1998《凉山彝族习惯法案例集成》,云南人民出版社。
- 霍布斯鲍姆,1999,《帝国的时代:1875—1914》,贾士蘅译,浙江人民出版社。
- 库佐尔特等,1991,《二十世纪社会思潮》,张向东等译,中国人民大学出版社。
- 拉德克利夫—布朗,1999,《原始社会的结构与功能》,潘蛟等译,中央民族大学出版社。
- 雷蒙·阿隆,2000,《社会学主要思潮》,葛智强等译,华夏出版社。
- 马林诺斯基,1999,《科学的文化理论》,黄剑波等译,中央民族大学出版社。
- 米斯基,1992,《斯坦因:考古与探险》,田卫疆等译,新疆美术摄影出版社。
- 莫利斯,1992,《宗教人类学》,周国黎译,今日中国出版社。
- 宋林飞,1997,《西方社会学理论》,南京大学出版社。
- 涂尔干,1992,《宗教生活的基本形式》,芮传明、赵学元译,台湾桂冠图书公司。
- ,1996,《自杀论》,冯韵文译,商务印书馆。
- ,1999,《宗教生活的初级形式》,林宗锦等译,中央民族大学出版社。
- 托卡列夫,1983,《外国民族学史》,汤正方译,中国社会科学出版社。
- 夏建中,1997,《文化人类学理论学派》第四章,中国人民大学出版社。
- 杨,1984,《民族学概论》,中国社会科学出版社。
- 于海,1993,《西方社会思想史》第十二章,复旦大学出版社。
- Adam & Jessica Kuper (ed.) 1996, *The Social Science Encyclopedia*, 2nd edition, Routledge, London.
- David & Julia Jary (ed.) 1995, *Collins Dictionary of Sociology*, 2nd edition, Harper Collins Publishers Glasgow.
- Evens Pritchard & Sir Edward 1981, *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber Limited, London.
- Merriman, John 1996, *Modern Europe, From the Renaissance to the Present*, W. W. Norton & Company, New York, London.
- Parsons T. 1968, “Durkheim”, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, New York.
- Thomas Barfield (ed.) 1997, *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers, Oxford.

作者系中央民族大学民族学人类学系副教授,博士
责任编辑:郭于华

① 对照霍布斯鲍姆《帝国的时代》所列欧陆先进国家“从事农业的人口仍占全部人口的30—45%之间”(1999:11);“由中型和大型城镇所构成的分布网络……正在逐渐侵蚀附近的乡村”(1999:13);甚至低物价、低利息、低利润等特征(1999:29—35),都与中国今天的状况相似。