

# 涂尔干的遗产：现代社会及其可能性

渠敬东

内容提要：涂尔干作为古典社会学的思想大师，其学说对于西方社会和文化理论的发展，产生了至深至远的影响。但令人遗憾的是，在当今的学术界，人们理解涂尔干，却往往满足于各种二手资料，鲜少立足于当代去重新解读涂尔干的经典作品，从中深入开掘那些对今天仍然具有理论和实践意义的问题。这不能不说是我们学术研究中的一个误区。本文着重从涂尔干的社会理论中，抽取失范、法人团体以及以类比与分类为代表的知识社会学等三个向度，试图对涂尔干有关现代社会分析的关键问题进行梳理和解析。本文认为，涂尔干用社会决定论来建构个体主义的尝试，不仅指明了现代性转变所牵连的核心问题所在，同时也在社会调控和深度自我两方面开启了有别于以往历史的样式。特别是，社会技术和自我技术的双向开展，在自我有限性的基础上，为建构新的社会形式开创了可能性。

在现代性的情境中，思想的“意义”已不在于我们在何种程度上、以何种方式对各类难题加以梳理和解决，而在于我们究竟提出了怎样的问题，我们究竟捕捉到了怎样的可能性，我们是否对这些可能性所隐藏着的有限性有所觉察，我们是否实践了这种可能性。换言之，在今天，意义已经不再与实体及其各种表象之间呈现为一种依托、依附或依赖的关系了，相反，思想已经变成了一种命运，变成了与生活之间的一种紧张状态。

这个时代的紧张太需要化解了，我们从马克斯·韦伯那里就倾听到了这样的声音。同样，在涂尔干那里，我们也可以依稀听到这样的声音，它不仅充满许多可能和希望，也夹杂着许多紧张和矛盾，以至于从今天的视角出发，回过头来重新检视这笔遗产的时候，我们发现了其中所蕴涵的诸多可能性及其有限性。因此，我们的继承也已经不再是理论本身的叙事方式和论证逻辑，而是问题本身。

在《社会分工论》的第二版序言中，涂尔干说：

我们所要揭示的失范状态，造成了经济世界中极端悲惨的景象，各种各样的冲突和混乱频繁产生出来，既然我们无法约束当前彼此争斗的各种势力，无法提供能够使人们俯首贴耳的限制，它们就会突破所有界限，继而相互对抗，相互防范，相互削弱。当然，那些最强的势力就会在与弱者的对抗中独占上峰，使后者屈尊于它的意志。但是，这些被征服者虽然暂时屈从了强力统治，却没有认同统治，因此这种状态肯定不会带来一种安宁祥和的气氛。由暴力达成的休战协议总是临时性的，它不能安抚任何一方。人的热情只能靠他们所尊从的道德来遏止。如果所有权威都丧失殆尽，那么剩下的只会是弱者统治的法律，而战争，不管它是潜在的还是凸现的，都将是人类永远无法避免的病症。……这种无政府状态明显是一种病态现象，因为它是与社

会的整个目标反向而行的,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(Durkheim,1984,P. xxxii)。

在《自杀论》中他有这一段描述:

贪婪自上而下地发展,不知何处才是止境。没有任何办法可以平息贪婪,因为贪婪试图达到的目标远远超过了它能达到的目标。与狂热的幻想能够模糊地看到的可能性相比,现实似乎毫无价值;因此人们脱离现实,但是,当可能变成现实时,他们后来又要摆脱这种可能。人们渴望各种新奇的东西、未知的享受和不可名状的感觉,但是这些新玩意儿被认识以后,它们便失去了一切乐趣。从那时起,突然发生最危险的挫折,人们就无力承受……老是等待着未来和死盯着未来的人,他的过去没有任何东西可以鼓励他去忍受现在的痛苦,因为过去对他来说只是一些亟待度过的阶段。使他能够欺骗自己的是,他总是想在不久的将来找到自己还未曾遇到过的幸福……无限的欲望像一种道德差别的标志每天都显示出来,而这种欲望只能在反常的和把反常当作规律的意识里产生(Durkheim,1951,256ff.)。

如果说,这就是涂尔干在审视现代社会过程中所产生的犹疑和关怀,那么倘若我们从今天的视角出发,这种关怀至少纠结了以下几个重要问题:如果说失范是现代变迁所导致的结果,那么这种变迁的核心究竟是结构的转型,还是范式的转换?是知识论意义上的变革,还是道德实践的转变?是本体论的,还是发生性的(Windelband,1923)?或者说,这种变迁根本就不是时段性的变迁,我们从西方传统中的自然法和宗教反思出发就可以找到现代社会的原生基础?或者说,“现代性转变”本身就包含着一种虚拟的成分,它并非是原来意义上的意义构建,而仅仅是历史命运安排的偶然结果?如果说失范带来了冲突、争斗以至战争这样的社会混乱状态,失范使个体突破了社会(内在地或外在地)所设定的阈限,那么这种病态本身是否就是霍布斯所谓的自然状态的反映,还是现代社会所造就的程序技术的结果?如果说道德是一种律令的话,那么在这个“祛魅”(disenchantment)的时代里,在“诸神的斗争”抽离了原来意义上的全部道德基础的过程中,道德何以为凭,失范何其所失,有何可失(Weber,1947)?在这种情况下,道德究竟是要归结为一种启蒙意义上的自主和自律(Kant,1965),是把启蒙本身变成一种新的神话(Horkheimer & Adorno,1969,168-208),使自我意识重新沦落成为一种绝对的恐怖(黑格尔,1979,114-123),还是为自我技术和社会技术之间的媾和提供了可能性基础?即便从涂尔干的角度来说,如果分化和分工第一次使人性获得了可能,那么它所付出的“丧失集体意识”的代价(Durkheim,1984,1958),是否就意味着“强者统治的法律”已经对社会存在构成了的威胁,或者托付给超人的权力意志?如果超人还没有临现,如果我们还仍然陷入有限性的焦虑之中(Heidegger,1962),如果社会还要借助一套治理技术和真理体制来维系自己的生存(Foucault,1979),那么彻底厘清社会用以构筑这种所谓的“更高法则”的逻辑,以及现代社会是否可以建构出前所未有的“主体化”形式,便是问题的要害了。

接下来,我们就从涂尔干理论所特有的缝隙,他对道德建设的可能性探讨,以及社会何以构成自身等三个方面来整理涂尔干留下的这份遗产。

### 失范:社会的缺席

在标准的社会学理论史中,失范充其量只是个边缘概念或小角色,甚至连它的正当性都是尚存疑问的。失范能够走上理论舞台,只不过是因为它的“反面角色”具有某种独特的“反衬功

能”。自涂尔干以来,失范始终是被当作反常的、病态的或偏差的现象来研究的,它要么被看成是集体意识的匮乏状态(Durkheim,1951,213),要么被看成是结构紧张在社会行动上的表现(Merton,1968/1948,116ff.),要么被看成是个体心理上的病态征兆(MacIver,1950,Riesman,1950/1961)。然而,失范之所以在涂尔干颇具整合色彩的社会理论中占有一席之地,不仅是因为它是现代性转变过程中的一种无法逃避的社会事实,而且也因为这一概念的指涉本身已经成为现代性叙事中的一种意识形态话语(Lehmann,1995,134ff.)。或者更确切地说,一当现代性借助合理化的形式剥离了道德和宗教的实质理性基础,那么失范及其所描述的社会现象本身,就会不仅会成为社会行动及其意义构建所面临的难题,而且会使个体和自我在不断凸现、扩展和延伸的同时,不断丧失道德上的归属感和安全感(Giddens,1991,1-9;Wagner,1994,6),从而使失范,连同反常、异常以及病态等现象变成了一种瓦解社会的力量。难道事情真的如此吗?

按照惯常的说法,涂尔干的社会理论明显带有一种有机论的色彩,诸如社会机体(social body)和社会有机体(social organism)结构(structure)与功能(function),健康(health)与病态(pathology)等概念,都含有丰富的生物学类比的味道(Giddens,1971,Lukes,1985)。尽管这些概念只是类比意义上的,它还是表现出了社会整合理论的两个基本取向:社会既是个整体,也是个结构;社会既是根源,又是目的本身。

这就是一般意义上的现代性所造就出来的“社会”的观念。在涂尔干看来,社会不仅是一个整体,还是一个有机团结的整体,它不仅在结构上集合和结合了这种细胞和组织,而且在功能上还具备了有机体的所有活力和潜能。社会始终是以主体的姿态出现的,即:

如果社会对个体而言是普遍的,那么无疑它也是具有其自身外形特征和个性特征的个体性(individuality)本身;它是一种特殊的主体(subject)……因此,集体表现就包含着某些主体因素(Durkheim,1965,493)。

由此看来,“集体”(collective body)绝非是一种超验的孤立实在,而是一个有机的生命,即有欲望、有感觉、会思考和会行动的主体。社会不仅具有人格特征,而且也有能力进行反思性筹划。

在这个意义上,尽管涂尔干始终强调社会是现在的(present),是一种具体的集体表现(col-

---

对涂尔干而言,anomie 这个说法在字面上就能把他的理论初衷显现出来,换言之,anomie 在其特有的理论话语中,具有不言自明的涵义。anomie 源出于法语,词头“a-”是带有否定意义的前缀,词根“nomos”有着“规则”、“规范”、“原则”、“法律”和“规律”等含义。因此,在英文里,人们在理论解释的意义上经常用 normlessness 和 lawlessness 等来解释失范的涵义,但迄今为止,在其他语种的著述中,理论界还在一直沿用法文的原来写法。事实上,如果把失范单纯译成 normlessness,在语义表达方面就会产生很大的纰漏,因为我们究其根源,anomie 可以一直上溯到希腊文的 anomois,该词亦可被分解为“an”和“hormoies”,有着“非等同”、“非相近”、“非相似”的意思,或者有差异和混乱的意思。因此,就这个概念的“原意”来说,它包含了超出单纯规范意义上的涵义。许多学者指出,anomos 的用法是极为多样的,它在古希腊哲学、宗教学、社会学以及心理学的不同领域内有着不同的蕴涵(Orru,1987),诸如 sin, sacrifice, normative breakdown 和 individual derangement 等涵义(Passas,1995,91),以至于它的“本义”完全消失了(Besnard,1988)。

其实,社会机体(social body)的译法并不十分准确。首先,尽管 body 在涂尔干充满生物学类比的意味上,它经常与身体相匹配的组织、功能、器官和细胞等概念共同使用,然而,这个概念也表现出了超越笛卡儿心物二元论的倾向。在涂尔干那里,社会并不排斥身体方面的意涵,我们在《宗教生活的基本形式》中可以清楚地看到这一点。不过,我们也不能将 social body 的说法与后来身体社会学(the sociology of body)或具体社会学(embodied sociology)完全等同起来,尽管后者可以让我们清楚地看到社会学风格的转变。

涂尔干的社会学主义(sociologism)具有很多层次的涵义。首先,社会学是脱离所有形而上学倾向的一门独立学科,它有自己的研究对象,即社会事实。其次,社会不仅是一种起源,也是一种本质,它内在于个体并决定个体,具有自己的优先地位。当然,涂尔干的理论基础与传统的实在论和本体论倾向有很大的差别(Durkheim,1950),这里所说的社会是具体的和生成意义上的,是借助象征仪式等形式表现出来的(参见 Durkheim,1965 对原始宗教仪式的描述和讨论),我们稍后会讨论到这一点。最后,社会是最终的归宿,是自己的目的,它排除了纯粹经验主义意义上的因果关系。

lective representation),是生成性的实在。不过,把社会说成是一种具体的人格存在,只不过是涂尔干的一相情愿而已。在现代社会里,不管是在日常生活的认同和互动过程中,还是在资本市场和官僚制这样的制度安排中,不管是在书写和言说中,还是在社会成员的资格检察中,我们都会看到现代社会不过是用具体形式建构出来的一种抽象实在,都是借助具体实践建构出来的抽象架构,是一种想象的共同体(imagined community, Anderson, 1995)。所以说,涂尔干在其早期思想中把社会提升出来的做法,实际上是一种理论策略:我们若想挽救原始共同体的面对面(face-to-face)的基础,就必须把社会想象成为一种超出个体之外的总体形式和力量,对“社会”做出承诺:个体不同于集体,集体以相对外在的形式作用于个体,并在个体身上转化成为纯粹内在的实在(Durkheim, 1951, 320)。然而,如果我们还没有找到行之有效的能动因素的话,这个过程必须借助某种人格力量来完成。因此,在涂尔干看来,社会并非以纯粹外在的形式独立作用于个体,其整体形式产生于个体构成的群体,并内化成为个体存在的基本因素。所以说,“只有社会才能直接地和整体地,或者通过它的某个机构产生约束作用,因为社会是唯一胜过个体的精神力量,个体必须承认社会的优先地位”(Durkheim, 1951, 249)。也正是在这个意义上,涂尔干并没有从经济学的视角出发来讨论社会分工等问题,也没有单纯根据利润最大及交易成本最低的原则来讨论市场问题,他甚至也没有像亚当·斯密等人那样,试图在“看不见的手”的背后,探究“经济人”的情感基础和道德基础(亚当·斯密, 1997, 第6, 7卷),而是强调现代分工与市场的基本功能,就是促进了社会成员之间的有机团结,强化了社会秩序的意识纽带。换言之,现代性的发展及其连带的生产和市场体制,取决于抽象社会的优先地位及其凝聚的集体意识,道德、国家和市场就是社会的核心、大脑和内脏,“所有社会功能都是社会的,就像所有机体的功能都是机体的一样。”不仅社会具有调节的功能,而且社会也使个体(或契约当事人)获得了自我反思和自我调节(self-regulating)的功能。

然而,社会的构成并不仅仅局限于解剖学和形态学的层面上,除其有形的结构之外,涂尔干更强调了社会在超结构(super-structure)方面所具有的特征:即集体意识(collective consciousness)。在涂尔干看来,集体意识是精神生活的最高形式,是“意识的意识”(Durkheim 1965, 492);集体意识是所有个体意识的统一体和集合体,而社会则是以人类意识综合体的姿态出现的。如果说自斯宾诺莎以来,精神性(spirituality)规定了个体或作为反思主体的自我的生活实践,那么超精神性(hyperspirituality)则规定了这种生活实践的社会样式。也正是在这个意义上,有关抽象社会的“具体”社会学也就成了有关舆论和秩序的科学,它既不排除个体意识,又游离于个体意识之外,并概念化为实在,在两个维度上展开:在道德领域内,集体意识在纯粹观念的意义上转化为一种精神力量,散布在个体意识之中,引导个体的反思筹划及其行动取向;在制度领域内,集体意识则结晶为一种物质力量,借助法律规范或纪律准则对个体的行动加以规定和调动。

不过,对这样的集体意识来说,失范乃是一种危害。我们知道,在西方历史经历过改宗和启蒙运动以后,虽然原有的宗教仪式及其对神的崇拜逐渐消失了,“许多昔日的神祇已经从坟

---

我们应该注意到,涂尔干的社会理论是以物质论(materialism)和观念论(idealism)——为了更准确地把握这两个概念的基本涵义,我不想把它们译成唯物主义和唯心主义——的双重姿态出现的,尽管涂尔干曾公开声明:“无论物质论者还是观念论者,用在我头上都不正确,我唯一能接受的称号是理性主义者(Durkheim, 1950, P. xxxix)。卢克斯和亚历山大均认为,在涂尔干理论里,社会究竟是作为一种形态结构还是作为一种集体意识,始终很不明朗。早期的涂尔干比较强调结构层面,或者说是物质论的层面,晚期则比较强调意识层面,或者说是观念论和意志论的层面(Lukes, 1985; Alexander, 1978)。吉登斯则认为,社会结构和集体意识的关系比较类似于身体和心灵之间的关系(Giddens, 1971)。

墓中走了出来,不过它们已经被祛魅,以非人格的形式出现了”(Weber,1947,149),它们在价值领域内展开了一场“无是无非”的争斗。尽管如此,社会运作的原则并不仅仅等同于宗教原则,在新教伦理与工具理性之间的复杂关系外,我们依然可以从市民社会和民族国家等形式中发现一种新的崇拜形式正在复活,对神的崇拜逐渐演化成对抽象社会的崇拜(托克维尔,1992/1967,Descombes,1993)。就此而言,我们与其说涂尔干的社会理论是对社会实在的证明,还不如说是一种社会作为绝对精神的信条,一种对维系社会团结的纽带有着眷恋。在这里,神变成了社会,宗教崇拜变成了道德规范的控制与自我控制,因此,“去神秘化”本身也就具有了“去道德化”的力量(demoralization,Durkheim,1958,12)。也正是在这个意义上,失范“一定”是反常的和反动的。失范意味着现代社会相互共存的集体人格和个体人格之间发生了龃龉,自我意识已经完全偏离了集体意识的轨迹,冲破了社会整合的最后一道防线,使社会陷入了道德真空状态(the moral vacuum)。

就像亵渎神灵要受到神的惩罚一样,偏离社会也要受到社会的控制和排斥。当然,一旦现代性融合了自然法之有效基础以后(参见霍克海默对自然产品、劳动和储蓄的讨论,霍克海默,1998,1-31),社会控制所遵循的路径也就与机械团结所实施的惩罚产生了差别。其中,有一种控制方式已经被涂尔干敏感地意识到了。涂尔干在《社会分工论》有关两种团结的讨论中就曾明确指出,就法律而言,现代社会的转变明显表现为对以刑罚为核心的制裁法的拒斥。倘若我们从合理化和合法化的角度出发,那么分化社会的法律是围绕着契约和市场而确立的恢复法体系(Durkheim,1984,ch.2 & 3);这一体系所贯彻的原则不仅是生产和交换的原则,更是社会秩序的原则,所有筹划、判断和信任都是以社会为基础展开的。进言之,如果我们把社会作为一种新的崇拜对象,那么社会的核心意涵已经变成了日常秩序本身,神的魔法(enchanting)也变成了日常生活的逻辑本身。也正是在这个意义上,社会不仅比原来那种圣欲两界截然分明、森严壁垒的宗教生活显得更加具体,更加具有构成性,同时也比原来那种面对面的共同体更加抽象,更加具有匿名性,它不再像神那样凌驾于所有现实生活之上,而是通过在场(presence)的方式介入到行动筹划、意义解释、沟通与交换、成员资格的界定、规范承诺以及理想类型的建构等一切日常生活之中。现代性史无前例地将个体性与匿名性媾和起来,越是匿名的东西反而显得越具体(Schutz,1967,195ff.;渠敬东,1998),以至于诸如“政府”、“人民”、“国家”、“民族”、“自由”这些纯粹的抽象概念,也成为了社会行动甚至社会运动的主要力量(马克思认为,尽管资本和土地是最抽象意义上的,然而它们在具体生产和交换的过程中,却显露出了人格化特征,参见《马克思恩格斯全集》第25卷;托克维尔曾经指出法国革命不过是一个抽象观念具体化为社会行动的过程,参见托克维尔,1992;萨克斯也认为许多合法性机制及其所带来的冲突是围绕着二元范畴发生的,参见Sacks,1989,68,转自李猛,1997)。由此,抽象社会

---

就此而言,马克思·韦伯已经在对价值判断和价值中立的讨论中说得十分清楚了。在现代性的氛围中,“上帝”与“魔鬼”之间的区别并不是绝对意义上的区别(萨特,1998/1951),这个世界是各种观念和价值相互抵牾的世界:“今天,我们再一次认识到,一事物之所以为神圣,不但不因其为不美所妨碍,而且唯其不美,方成其为神圣……一事物之所以为美,不但不因其为不善之处所妨碍,而且唯其有不善之处,方成其为美……一事物之所以为真,不但不因其为不美、不神圣、不善所妨碍,而且唯其为不美、不神圣、不善,方可成其为真”(Weber,1947,147ff.;苏国勋译,1988,255)。不过,恰恰在古老的神庙坍塌之际,“社会”篡夺了神位,涂尔干清醒地意识到了这一点,并将原始宗教的基础也统统划归为社会,使社会获得了至高无上的和令人敬畏的力量(Durkheim,1965;阿隆,1988/1967)。值得注意的是,这只是一种比喻的说法,即便我们把它说成是一种新的崇拜形式,但其中的意义构成、象征技术以及信念分配方式与原来意义上的宗教完全不同,它或者说是一种抽象的或“无形的”宗教(卢克曼,1995),或者说根本不是宗教。

同样,我们也可以在马克思颇具黑格尔色彩的有关社会发展的三个阶段理论,以及晚年有关人类社会原生形态的讨论中,感受到这种怀旧之情。

既成为了反思的前提,又成为了日常行动的逻辑,渗透于常规化生活的每一条毛细血管之中。

有意思的是,社会控制的另一种方式虽然没有被涂尔干直接觉察到,却在他的许多著作中成为了理论叙述的逻辑。首先,从方法论的角度来说,涂尔干断然否定了失范现象存在的合法性。既然失范与社会存在及其集体意识格格不入,那么它就是反社会的(asocial)。如果社会学研究的基本对象是社会事实,那么我们就应该对两种具有不同性质的事实区别对待:第一种事实应该是什么就表现为什么的事实,即所谓的正常(normal)现象;第二种事实应该是什么却未表现为什么的事实,即所谓的反常(abnormal)现象或病态(pathological)现象。正常现象是存在于人类整体中的普遍形态,尽管它散见于绝大多数的个体身上,但还是在相对固定的范围内经常反复出现,因此在归纳层次上可以称为平均类型;相反,反常现象只是存在于少数个人身上的特殊形态,它在时间和空间上都具有某种特殊性,只能算做不符合健康标准(即社会秩序)的个别类型(Mestrovic,1985)。正常(常态)和反常(病态)不仅是社会研究和社会分析的基本范畴,而且也必须遵循规则—不规则、普遍—不普遍、应该—不应该等界分模式。因此,我们在判断一种社会现象是否正常时,就必须贯彻以下三条原则:1. 当社会事实一般发生在特定进化阶段出现的特定社会里时,对于这个特定发展阶段的特定社会类型来说就是正常的。2. 如果我们指出现象的普遍性是与特定社会类型中集体生活的一般条件有联系的,就可以检验上述方法的结果。3. 当这个事实与尚未完成其全部进化过程的社会种类有关时,这种检验就是必不可少的(Durkheim,1950,64)。就此而言,犯罪既是有用的,也是有益的,因为犯罪是由集体意识的界限来规定的,集体意识可以通过能够对其自身存在产生否定作用的犯罪来呈现自身;犯罪始终与整个社会生活的基本条件有所联系,集体意识正是通过代表自身存在的某些特定机关对犯罪实施处罚,才能加强人们对集体意识的感受强度,证明其自身存在的牢固基础。“哪里有犯罪,哪里的集体感情就处于为形成新的形式所必要的可塑状态”。

由此看来,涂尔干为社会学确立的一套方法论准则,都是围绕着“社会必须成为社会”的核心问题而展开的,它既包括事实和知识判断(如规则—不规则)的意涵,也包括价值和道德判断(如应该—不应该)的意涵;它既是认识论意义上的,也是实践论意义上的;它既需要借助一种排斥反社会因素或非社会因素的真理体制对自身的正当性进行证明,又需要借助一种日常生活的实践逻辑来确立自身的有效性基础。就此而言,无论是马克思的社会存在论,韦伯的社会行动及其主观意义建构,还是涂尔干与实证主义貌合神离的社会还原论,其所有的预设前提既不可能被证实,也不可能被证伪。简言之,社会学方法的准则实际上就是社会的准则,一当形而上学失去了自己的神秘光环,社会学就担负起了掀起一场新的造神和祭神运动的使命。这样,失范也便有了其应有之义:即“社会在个体身上的不充分在场”(society's insufficient presence in individual)或“社会的缺席”(the absence of society,Durkheim,1951,389ff.)。

由于社会是我们赖以生存的目的,社会在感觉到我们正在逃避它的同时也一定感觉到我们的活动失去了目标。……社会的压抑、幻想的破灭并非来自个体,而是表明社会岌岌可危。这些情况说明社会纽带已经松弛,这是一种集体的衰落,或是社会的病态(Durkheim,1951,

---

在这里,我们不仅可以体味到社会学在思想风格上的根本转向,也可以体味到自涂尔干以来,社会学家们超越康德的努力,但不管是舒茨还是埃利亚斯,不管是戈夫曼还是常人方法学家,所有这些具有构成论色彩的思想家都必须承认,在他们的理论中,始终潜藏着一种社会预成论的前提,即社会必须成为最终的根据。

213)。

正是失范这种社会的缺席状态,使秩序化、等级化和常规化(normalization)成为了社会学研究的主题。涂尔干对常态和病态的划分,以及对病态之合法地位的剥夺,恰恰从知识构型和实践逻辑两个维度为我们重新审视现代性提供了线索。事实上,早在40年代,康吉兰(G. Canguilhem)就曾指出:“正是反常(the abnormal)才会引起人们对正常(the normal)的理论兴趣。规范(norm)只能通过这种偏离才得以确认,功能也只能因为被破坏才得以揭示。生命只是通过不适应、挫折和痛苦才能升华到关于自身的意识和科学”(转自刘北成,1995,25)。同样,社会也必须通过驱逐、流放、隔离和禁闭等手段,才能彻底祛除异己、异端和异类,维护自身的神圣秩序。以涂尔干为代表,现代社会对离经叛道的“异质成分”所实施的“权力/知识”策略,直接促成了福柯等人对现代性之命运的“关怀”,他们对癫狂(madness)、违规(aberration)、犯罪(crime)、性倒错(perversion)乃至疾病和死亡(illness and death)这些反常和失范现象所做的历史分析,其用意义不在于揭开这些文明的“疮疤”,而在于通过“偶然性、间断性和物质性”等历史特征(Foucault,1972,229),揭示现代性用来维护常规化社会秩序的知识条件和权力策略。

正因为社会篡取了神的权威,成为一种绝对的本质,以及日常生活的起源和目标,所以涂尔干始终把教育和道德看作现代社会建设的两大主题,并将日常生活实践作为“现象”加以拯救,现象成为了本质。换言之,日常生活已经不再被排除在神圣领域之外,相反,它的规则和规范反而被当成了一种被启蒙和被解放了的“绝对”(Absolute)而被供奉起来。因此,社会本身就是现代性的神话,围绕社会所建立起来的控制体系则变成了世俗生活的“禁忌”,膜拜及其相应的信仰和信任具有了新的样式。与之相应,福柯紧紧抓住了现代性的上述两个特征,指出今天的社会存在已不再借助古老的惩罚制度来维护,而代之以特定的知识形态及其“真理体制”,在这里,知识并不仅仅是一种智识产品、客观意义或意识形态,而是一种作为实践逻辑的规范体系和控制技术,它与权力结成了共谋关系,渗透在社会最细微、最局部的领域(Foucault,1979,116ff.)。因此,对现象的拯救反过来又转化成为对现象的无所不在的控制:教育变成了对社会成员的“正常”的教化和自我改造,而道德则变成了新的“悔罪意识”和“身体的政治技术”。

“权力的法官无处不在(Foucault,1979,304)。正是在围绕着失范所展开的缺席与控制、权力与反抗的诸多关系中,我们清楚地发现,现代社会实现了一种转换:一方面,它通过把社会生

---

对于失范问题,许多理论家都有不同的理解和解释。Fenton认为,个体的内化过程并不是自然形成的,因此,失范是正常的(Fenton,1984);卢克斯认为,利己主义和失范现象是社会缺席和社会目标匮乏的结果,失范本身并没有自己的社会目标(Lukes,1985);吉登斯认为,涂尔干的整个社会理论都纠缠着失范/规范、异体/整合的二元概念(Giddens,1971)。

我们不能仅仅从结构主义到后结构主义的脉络出发,把福柯等人简单地归入后现代的阵营。事实上,福柯以考古学和谱系学为核心的历史分析,不仅超越了知识论、现象学以及结构主义的方法,而且始终关注着现代性的过程、后果、有限性和可能性等问题。

“拯救现象”的观念是西方思想的发展中所隐含的另一个传统,当然,当社会成为最终根据的时候,拯救现象也就有了拯救日常生活的涵义;换句话说,只有在日常生活得到拯救的前提下,现象才有可能苏醒和复活。在《巴曼尼得斯篇》里,柏拉图“借用”少年苏格拉底之口第一次提出了“拯救现象”的口号,以及理念所面临的困境(柏拉图《巴曼尼得斯篇》)。从某种角度来说,对现象的“拯救”意味着承认“真理是完整的”(这种说法并非是指真理具有统整性的特征,而指真理不能排斥逃逸于它的诸多现象);后来,我们在黑格尔的《精神现象学》里也可以看到有关“真理是全体”的命题(黑格尔,1979,12)。

实际上,“拯救现象”的主题在现代西方思想中还表现为对纯粹直观的拯救,我们特别可以在德国社会学传统中清晰地看到这种取向。除了狄尔泰和齐美尔之外,阿尔弗雷德·韦伯对文化整体的讨论,文德尔班对情感意志和价值命题的讨论,曼海姆对意识形态与生活方式之关系的讨论,以及舍勒的知识社会学都在极力强调对社会世界的意识“结构”进行理解和解释。在这里,我们也可以发现,“现象”的归宿必然是日常生活(Schutz,1967,10ff.)。

活从原始的神性中解救出来,不仅使抽象社会成为存在的唯一基础,而且凭借这一基础,使日常生活真正获得了优先地位,使个体真正获得了自我建构的开放性和可能性;另一方面,它又以社会的名义,确立了常规化的知识形态和权力机制,并将此演变成为日常的规范体系及其控制力量,从而最终剥夺了这种开放性和可能性。这就是涂尔干遗留给我们的现代性两难命师。

法人团体:是个体主义,还是决定论?

然而,问题还远没有结束,上文的考察不过稍稍触及到了问题而已。尽管分工和分化使得社会整合和个性发展具有了可能,但总体性加强和异质性加大这两种同一过程中的相反倾向不能不在现代社会之构成过程中造成各种各样的紧张状态,不能不迫使我们去寻找能够连结社会和个体的新的中介组织或纽带。换言之,现代社会的兴起不仅造就了以自我为核心的私人空间的拓展以及由此形成的极端个体主义倾向,而且还在严丝密缝的控制体系中强化了社会决定论的立场。尽管涂尔干对分化和分工的潜藏着的整合功能和道德意涵始终抱有比较乐观的态度,认为“现代社会的道德还没有发展到我们所需要的程度”,但是,无论涂尔干在《社会分工论》有关失范型分工的讨论中,还是在《自杀论》中对失范型自杀所表示的忧虑中,我们仍可以隐隐约约地感受到其中所包含的反命题。

然而,上述问题也不可以简单地归结为个体与社会之间的关系,因为在涂尔干的眼里,个体与社会是双重建构的,个体之所以能够存在,是因为社会已经内化成为他的实在,同样,社会也是诸多个体日常实践的结果。所以说,要想探讨现代社会之所以可能的问题,我们既不能仅仅从个体反思、调节和持存的角度出发,也不能单纯地从组织制度和意识形态机器出发,而应该着重考察两者相互涉入和构成的实践逻辑。值得注意的是,正当马克思·韦伯根据新教伦理的视角来考察世俗个体如何单独面对上帝,并把反思、劳动和积累作为一种救赎精神的时候,涂尔干却摸索和整理着现代社会如何可能的另一条路线。在这里,我们绝对不能忽视批判理论之所以能够将马克思与韦伯的理论相互勾连起来的线索,马克思的理论认为,资本主义社会与前资本主义社会之间存在着断裂,其最明显的特征就是资本生产和商品拜物教占据了社会存在和意识的支配地位;同样,韦伯也认为,正是在诸神解放或堕落的现代情境中,工具理性不仅摧毁了旧的宗教秩序并在社会行动中进行了扩张,而且还演变成为空洞和虚幻的绝对精神,从而使现代人的诸神的冲突和工具理性的宰制下不能自拔。然而,涂尔干却不以为然,他鲜明地指出,现代社会的转变既不是一次彻底的断裂,也可以培养出一种可供替代的意识资源和精神生命,在法人团体的社会团结和个性发展的主体化形式中,我们就可以发现这一条线索。

涂尔干指出,要想正确解释分工在社会建构中的作用,就必须首先理解它的集体组织形式,并澄清下列问题:1. 分工不会造成社会的支解和崩溃,它可以通过由集体构成的道德实体来实现一种连续性(continuity),通过功能平衡的作用来确立一种自我调节机制。2. 集体的角色不仅在于在契约的普遍性中建立一种格式化命令(categorical imperatives),而且还积极参与了每个规范的形成过程。3. 道德规范和法律制度从根本上表达了一种自我同一的要求,社

---

Fenton 和 Mestrovic 都强调过涂尔干的个体主义倾向,他们认为涂尔干所谓的“人格”、“道德自主性”等概念都表明了行动和观念意义上的个体主义立场(Fenton with Reiner & Hamnett, 1984; Mestrovic, 1988)。而赫斯特则认为,涂尔干的个体主义只是其本质主义意义上的社会概念所带来的必然结果,因为在涂尔干看来,所有的矛盾、问题和偏差都是外在于社会的(Hirst, 1975)。

这里的格式化命令(categorical imperatives),既有意志论的意涵,又有知识论的意涵(即范畴),关于后者,可参见本文第三部分。



会既是集体形式,又是集体产生的结果。4. 纯粹的政治社会和国有都不能承担这一重任,惟有与职业活动有密切联系的群体才能完成这个使命(Durkheim,1984,xxxiv-xxxv)。能够满足这些条件的,当然是那些共同从事生产并共同进行沟通的人们所组织起来的独立的职业群体,即我们所说的法人团体(corporation)。

法人团体的意义,不仅在于每个作为法人或契约当事人(法律人)、雇主或雇工(经济人)或权利载体(政治人)的群体成员共同组成了社会基本单位,并从中获得了相互认同和沟通的关系纽带,而且也在于这种组合在各式各样的职业中确立了职业伦理和法律准则,为行动反思、价值判断和信任建立了一整套公共制度和社会精神,使每个社会成员成为完整的“社会人”。他们的安身立命之本并不仅仅是利益和权利,因为他们归根结底应是一个道德实体;只有这样,契约和市场才能找到有效运转的深层基础。在涂尔干看来,法人团体并不是现代社会转型时期的产物,它可以一直追溯到罗马共和国早期,并始终贯穿着自然法和公民法的色彩。到了帝国时期,这些自发形式的团体在性质上也有所改变,并与国家形成了一种非常复杂的关系,它们不仅被看作是一种公共服务机构,成为了行政管理机构的一部分,相应地对国家负有责任和义务,而且还受到了国家的强制,甚至国家最后采取了强行招募和雇佣的办法,使其日趋没落下去。尽管从城邦的兴起到帝国的兴盛,反映了法人团体的坎坷命运,但我们切不可忽视它们在经济和道德领域里产生的切实影响。它们不仅为私欲设定了界限,使群体成员对团结互助产生了极大的热情,限制了强权法则和横行,更重要的是,它们还是一种带有宗教色彩的社团形式。

涂尔干指出,法人团体的核心就是公共精神。就像每人家族都有自己的“家神”,每个城邦都有自己的“公共神”一样,每个法人团体也有自己的“社神”(Genius collegio),甚至在本群体的墓碑上也刻下了“敬社”(Pius in collegio)的字样。法人团体不仅有共同的宴饮仪式和节日仪式,还有共同的墓地,所有这一切,都将生产交换、公共开支、权利分配、情感依从以及信任和信仰等所有日常实践活动及其道德环境统合了起来。也正是在这个意义上,法人团体将私人利益与公共利益调和起来,并通过某种牺牲和克制的精神使其道德属性凸现出来;不仅如此,它还以共同的道德生活为基础,制定了与集体情感和集体意识相应的规章和规范。简言之,正是在职业群体成员的相似性中,

人们迫不及待地寻觅着每一个社会领域。这就是为什么人们一旦发现共同利益并联合起来的时候,他们不仅维护着自身的利益,而且还互助合作,共同避开来犯之敌。他们这样做,为的是进一步享受彼此交往的乐趣,与其他人共同感受生活。归根结底,这就是一种共同的道德生活(Durkheim,1984,xliii-xliv)。

在这里,我们可以看到,涂尔干对现代社会之所以可能的探讨,贯穿着与马克斯·韦伯不同的视角,从发生学的角度来说,韦伯把资本生产和交易中的信任问题,归结为新教教徒在世俗生活中单独面对上帝而形成的天职和资质,也就是说,社会成员的正当资格始终是以现世的救赎意识为基础的(Weber,1947,1958)。然而,涂尔干却认为,问题还不啻于此,现代社会早期拥有了自身的道德基础,而且,这一基础是围绕着以社会团结为核心的交互性原则而确立的,换言之,这一基础完全可以追溯到宗教改革之前更久远的时期,早在罗马时代和中世纪,以互助形式为团结纽带的职业群体就已经具有社会意涵了。因此,通过法人团体,我们不仅可以

---

马克思也承认,他迟迟不肯发表《资本论》的后两卷,是因为他还无法完满地解决商品流通中的交易信用问题。

在发生学的意义上追踪现代社会得以确立的线索,还可以把它当作构建现代社会的基本原则,要想彻底祛除失范这种导致社会混乱和崩溃的因素,还必须求助法人团体这副救世良方。

不过,涂尔干也不是没有清醒的意识到,一经现代社会开始进行自我生产的时候,形成史与现在史便表现出了两种不同的逻辑(《马克思恩格斯全集》第46卷[上],456-463)。即便分化和分工带来了社会团结(亦有其失范的反命题),但现代社会的制度安排却显得更加复杂了。个体及其人格的发展已经跳出了职业群体的范围,它不仅变得更加私人化和具体化了,同时还在程序技术和象征符号等方面获得了更加抽象的社会意义。同时,社会的决定作用也在两个相反的方向上展开,它既以最微观的形式对日常实践实施控制,又结晶化为一种匿名的力量,建构出一种非人格化的抽象关系。这样,法人团体就面临着来自诸多层面的挑战:1. 职业伦理只能对特定的职业生活产生影响,而个体首次拥有了游离于职业生活之外的自由生活空间。2. 职业的异质性带来了职业群体的异质性,法人团体不再能够自成一体,它的有限性和可能性都必须来自与其他群体的相互参照,与此同时,它也瓦解了以前那种面对面的绝对集体意识。3. 异质性产生了同质性的结果,社会既形成了总体化的趋势,又通过知识系统和权力机制产生了多样而又同质的控制技术,在平均化的日常实践逻辑中,个体被抹平了,变成了“常人”(Heidegger,1962)。4. 现代性不仅遮蔽了个体,而且也首次造就了个体敞开和逃逸的可能性,在社会配置中,自我技术与社会技术形成了同质、平滑和匀称与断裂、分叉和变动的双向关系,使自我的治理获得了可能性,使主体化(subjectivation,Deleuze,1992)成为相对于常规化现代生活的另一个主题。在这种情况下,决定论倾向和个体主义倾向之间第一次出现了张力状态。

正是在这个意义上,涂尔干开始了用社会决定论来建构个体主义的尝试。涂尔干认为,现代社会不仅为个体设定了有限性,而且还为个体提供了诸多可能性,一旦分化和分工使自我成为道德实践的主体,自我治理和自我扩张便成为维系社会存在的关键所在。因此,个体的解放的实质在于个体的自我调节(self-regulation)和自我控制(self-control)，“借助道德规范的实践,我们发展了自己控制自我和调节自我的能力,这才是自由的真正要义”;换言之,个体的可能性,乃至社会的可能性都是建立在个体对自身有限性的自觉的基础上的,“个体持存、规定和克制自身的力量”才是现代个体的本质特征。总之,现代社会的道德建设必须围绕着“纪律”(discipline)而展开(Durkheim,1958;1961;1969),人是有限的存在,他是整体的一部分。从生理上讲,他是宇宙的组成部分;从道德上讲,他是社会的组成部分。因此,如若他不去牵制自己的本性,他就无法超越方方面面的限度,……人的本性无法成其自身,除非他受到了纪律的控制(Durkheim,1961,51)。

因此,个体的自由话语(the discourse of freedom)始终是要靠纪律化话语(the discourse of disciplinization)来构造的(Wagner,1994,9ff.),要想在欲望和道德之间找到一种中间力量,就必须通过社会控制的内化作用使个体实行自我控制,换句话说,个体分化与扩张的实质乃是个体依据道德规范和纪律准则来建构自身的反思行动、自我同一性甚至欲望的能力,是个体具备主观理解、把握和贯彻集体道德的能力,而不是个体在行动和意识领域内的无限扩张。然而,在抽象和具体双重层面上展开的社会是否能够在个体那里充分在场呢?表面看来,涂尔干的社会理论始终尝试着去祛除社会和个体的二元界分,但两者之间自始至终都存在着一种张

---

这里,我们可以窥见到康德的影子(Fenton,1984;Lehmann,1995)。

力。在晚年的《宗教生活的基本形式》中,涂尔干再次提出了与社会和个体相应的心灵和身体概念。他指出,所谓个体,不仅仅是能够为自身行动作出规划并通过纪律等形式进行自我治理和控制的存在,此外,还是一个观念、感觉和习惯的意识系统,它既是收敛的,又是开放的。同样,所谓人格,归根结底是社会化的产物,具有社会属性;人格的本质在于个体意识作为一种更高的精神生活形式,它不仅可以把集体精神内化在心灵之中,也可以内化在身体之中。这说明,新的宗教是可能的,“神性是社会的象征,道德本质是人格的象征再现”。

所以说,个体是双重意义上的个体,它可以把心灵和身体、社会 and 个体这两个层面的要素共同媾和到个体人格之中。道德个体主义(moral individualism)意味着,个体的自由、价值和尊严,既非来源于个体单独面对上帝而获得的天职和资质,也非纯粹的自我持存和自我建构的产物,相反,“个体崇拜”(the cult of individual)是在社会团结中对人性的分享,而人性的实质还仍然是社会,人性就是道德实在本身。正是在这个意义上,

我们可以理所当然地成为一位个体主义者,并把个体确认为社会的产物而不是起源。这是因为,个体主义象所有道德和宗教一样,其本身就是社会的产物。事实上,个体是从社会中来的,道德信仰也可以将它神圣化(Durkheim, 1969, 28)。

所以,现代个体并非仅仅像古典政治经济学所讲的那样是一种自利(利益最大)、自主(权利意识)和自爱(个人品质和自我调控)的主体,除此之外,它还具有更深层次的意涵,包含着自我检视和社会崇拜等成分。就此而言,这种个体主义的宗教形式不仅可以在不同的基础上将集体意识重构起来,而且也可以与利己主义和无政府主义形式相区别,它“不是对具体个人的崇拜”,而是对“整个人类的同情”。因此,这种宗教并不是个体作为自我(self)的宗教,而是个体作为他者(others)的宗教,或者说个体作为全体(all)的宗教,它摆脱了集体或社会意义上的单纯信仰模式,而把信仰本身贯彻到个体意识中来。

如此看来,涂尔干的思想本身也经历了一种转变。涂尔干的晚期思想超越了他早期把社会单纯指认为有机体,把个体简单地看成是有机体细胞的模式,而是站在道德个体主义的立场上,把人性宗教当成了建构社会无限性的基础;换言之,正因为个体本身具有的成为道德实体的可能性,才有可能借助自身的有限性来构筑社会的无限性。在这里,我们在强调涂尔干理论所贯穿的实证主义、社会进化论以及实用主义等倾向的同时,还不能忽视其中所潜藏着的自然法传统。从人性宗教及其道德实体的构造中,我们可以清楚地看到涂尔干理论所蕴涵着的莱布尼茨单子论的色彩。莱布尼茨既强调了单子具有可感和可知的实体属性,也强调了单子能够把灵魂和欲望调和起来的自发特性,并同时确认了太上单子(Monas monadum)的存在——它的普遍性规定了众多单子的种种变化的预定和谐,即以神的方式使每个单子的内部变化相互吻合(莱布尼茨, 1982)。因此,所谓人性宗教,不仅意味着个体具有着社会属性,而且还预示着社会的神性内化于个体的可能性,这充分说明,古老的分有学说在现代社会的构成和运作过程中有所反映。更重要的是,单子不仅仅具有本体的(ontic)意义,而且还具有生成的(genetic)意义。

---

我们可以看到,传统意义上的功能论与冲突论之间的相互“冲突”,其根源在于两者对“偏离”的理解不同,涂尔干认为,所谓偏离是相对于社会本质而言的;而马克思则站在原子论的立场上认为,伊壁鸠鲁所谓“原子的偏斜运动”实际上是具有能动性和批判性的自我意识运动,是“实体”与“自我意识”的分裂,它具有一种批判、斗争和解放的意涵(《马克思恩格斯全集》第40卷,第209-243页)。

请注意,这里的人性并非指人道主义立场上的“人性”,这里的人性指的是个体对自身有限性的自觉和对自身可能性的建构,而不是简单地“以人为本”。

然而,即便我们说涂尔干的理论有这样那样的基础,但它也不能完全等同于这些基础本身。实际上,要想进一步讨论深度自我的意涵,我们还必须探究现代社会之特有的基础。个体的反思及其所调动的知性并不是用自然状态学说就能够解释的,不管是康德还是黑格尔,或者是今天的法兰克福学派和福柯等人,都极其重视深度自我的启蒙基础,倘若没有这一基础,恐怕连涂尔干本人都会承认,所谓的个体崇拜和个性宗教也不过是痴人说梦而已。康德认为,现代社会的起点,就是以“敢于认识”(Sapere aude!)为标志的知性的解放,启蒙使“人类脱离了自己加之于自己的不成熟状态。不成熟状态是指没有能力运用自己不经他人引导的知性”(康德,1990,22)。因此,如果我们仍然按照涂尔干的说法,那么在有机团结所继承和发展的公共精神之中,还贯穿着一种怀疑的精神,启蒙的否定性力量使信仰本身面临着挑战。然而,问题还不啻如此,启蒙不仅仅是个体单向的认识过程,而是由意志、权威和运用知性这三个方面的既存联系规定的。启蒙既是一系列事件,又是一系列复杂的历史过程,我们“既要把启蒙理解为一个人类集体参与的过程,又要把它看作是一种通过勇气的鼓召由个体完成的行为”(Foucault,1984/1997)。福柯认为,按照康德的规定,启蒙既是精神性的,又是制度性的,既有伦理意涵,又有政治意涵,它在服从和运用理性之间,以及私下运用和公开运用理性之间呈现出一种反向的过程:即就其公开运用而言是自由的,而其私下运用则是服从。就此而言,即便涂尔干始终认为自己是一个理性主义者,但如果我们忽视了运用理性的条件,仅把启蒙当作一种理性的前提或趋附于理性的运动,就有可能把他治状态(heteronomy)和自治状态(autonomy)混淆起来,有可能把启蒙本身变成一种神话(Horkheimer & Adorno,1969/1998)。

现象学社会学的研究表明,如果把自我单纯理解成借助反思性筹划来进行意义建构的主体,那么他既不可能在对他我(alter-ego)的认同中获得确定性,也不可能从与他者(others)的沟通中获得确定性(Schutz,1962;1967),换言之,如果我们不从意义有限性的角度来考察问题,所谓的自然态度就是不确定的。这说明,日常行动及其意义构成必须具有一种可供参照的基础,或者是一种不可能的可能性基础。对于后一种出路而言,海德格尔试图找到一条既不沉沦于平均化的常规状态,又可以成为在世存在的可能性,在他看来,深度自我完全可以通过对不可能之可能性的时间建构(即“向死而在”),倾听到自己内心中的良知呼唤(Heidegger,1962,46-66)。对于前一种出路而言,福柯认为,康德的启蒙哲学与其说是围绕着如何运用理性而展开的,还不如说是一种精神气质(ethos)及其所牵连出来的“界限态度”(limit-attitude)。这种态度正是通过对主体化自我的外面(outside)的寻找,才能建构其身的可能性。因此,如果说启蒙构成了一种自觉的批判,那么

这种批判不再是以寻求具有普遍价值的形式结构为目的的实践展开,而是深入某些历史事件的历史考察,这些事件引导我们建构自身,并把自身作为我们所为、所思以及所言的主体来加以认识。……这种批判将不再致力于促成某种最终成为科学的形而上学,而将尽可能广泛地为不确定的对自由的追求提供新的动力(Foucault,1997,8)。

其实,对启蒙的讨论并没有脱离涂尔干的研究路线。如上所述,正是因为涂尔干的思想发

---

甚至用黑格尔的话说,启蒙是“纯粹识见以否定态度来对待信仰意识的绝对本质”,因此,从肯定的命题来看,启蒙让信仰看到了其自身的情况,而从否定的命题来看,启蒙则变成了绝对的自由和恐怖(黑格尔,1979,79-123)。尽管哈贝马斯清楚地认识到,现代性的后果不仅仅是工具理性的扩张,但他所提出的沟通和主体间理解的理论理想却是站不住脚的。哈贝马斯没有充分地估计到认同和沟通的不确定性特征(Habermas,1984:1988)。

展经历了一个从社会决定论到通过社会决定论来构建道德个体主义的过程,所以,即便他把社会团结的理想诉诸于法人团体,其问题的要害仍然在于解决深度自我的问题。也正是在这个意义上,支配和控制不过是现代社会维系自身的一个面向,现代社会要想获得自身的可能性,还必须在常规化生活中构成独特的自我技术及其主体化的力量。

涂尔干敏锐地意识到,分工和分化不仅带来了团结(从某种角度来说,这种团结是以遮蔽为代价的),而且第一次使社会生活产生了多样化的趋势,形成了多个外面(outsides),从而使个体第一次获得建构深度自我的机会。尽管在今天看来,所谓人性的宗教不过是一种幻想,但不可否认的是,社会存在的可能性正在通过其自身塑造出来的主体化形式而展开。

### 类比与分类:重返知识社会学

实际上,涂尔干对现代社会的探讨始终纠缠着两个关键问题:一是分化社会是否还能够以集体意识或职业伦理为基础,并通过各种抽象方式实行有效的社会控制;二是社会决定论是否可以转化为个体主义的立场,常规化的日常生活是否能够为真正意义上的自我实践提供可能性,从而使社会存在及其特有的意涵不再诉诸于像位格或人格那样的形而上学实体,而具体化为日常的自我道德实践,使社会存在获得一种有别于以往任何样式的可能性。就此而言,涂尔干后期思想的转向,具有极其重要的意义。无论是《原始分类》,还是《宗教生活的基本形式》,所有这些后期著作都贯穿着这样的理论视角:不仅要对社会存在进行实在论的探讨,还要进行知识论的探讨;不仅要对社会实在做出确证,还要解决社会实在的具体构成问题;不仅要分析“制度是如何思考的”(Douglas, 1986),还要在类比和分类的复合机制中勾画出主体化的形式。当然,有些问题是我们从涂尔干那里引发出来的,但这并不等于否认涂尔干理论所特别蕴涵的生长点。

涂尔干晚期思想的一个重要出发点,就是要弥补其早期思想在经验论与决定论、物质论与观念论之间出现的罅隙。而这正是规范化和制度化过程所牵扯到的实质问题:制度因素如何介入到日常行动或互动之中,并借助这些实践活动将自身再生产出来;我们为何既不能简单地把制度看成是实践活动的外在强制或决定力量,也不能把它看成是日常经验的归纳结果,相反,制度恰恰应该被看成是以事件或仪式来再现和构成社会生活,甚至是深度自我的方式。

在逻辑学家和心理学家看来,可感世界是由各种多重和复杂的要素构成的,而且,各种定义、推断和归纳的能力也往往被当成是组成个体知性的普遍因素,它们可以把生活世界中的各种事物、事件和事实划分成不同类型,这些类型归属明确,内外有别,成为个体能量或力量的最终根源。这种观点,不仅普遍存在于经典时期,如培根、笛卡儿或莱布尼茨等人的学说中,甚至在今天仍有许多理论或多或少地流露出了这种倾向,如舒茨的现象学、乔姆斯基的语言学以至吉登斯的能动理论,等等。然而,对涂尔干来说,问题并非如此简单,任何分类及其导引出来的归纳和演绎能力还有其更深的根源。实际上,任何分类最初都是在群体或集体相互分离的过程中出现的,都是在群体差别的基础上对各种事物、事件和事实的制度性安排。因此,分类不能划归为个人能力的范围,相反,它的实质乃是集体思想(collective thought, Durkheim & Mauss, 1969, 5)。

任何异质事物的相互区别和转换,任何确切概念的在场和缺席,都必须以集体信仰或集体意识为前提,任何事物的范畴最先都是社会的范畴,任何事物的类型最先都是社会的类型,任何范畴和类型都凝结着社会关系,刻画和标识着它们的社会起源;如果事物的总体被看成是一

个系统,那么社会亦当如此,逻辑等级只不过是社会等级的一个侧面,知识总体也不过是集体面向世界的方式而已(Needham,1969,xi-xii)。因此,倘若我们揭示了分类系统得以形成的根源,我们也就找到了解决社会如何安排、分化如何产生、制度如何思考等问题的内在线索。

在涂尔干考察原始分类的过程中,有些现象是非常令人感兴趣的:为什么原始人可以在“黑色的牛”与阴雨之间,或“白色的马”与太阳之间建立某种特殊的联系?为什么原始人有可能在大象和月亮之间建立一种非常亲密的关系,却把犀牛和斑马看成是截然对立的两个门类?通过对原始图腾制度的研究,涂尔干指出,在原始社会里,个体并不具有独立的人格力量,群体成员与其所属的灵魂和图腾崇拜并无根本区别。换句话说,正是这些群体成员所崇拜的事物或动物,才在根本上构成了所谓的人格。所有符号与物,名称与人,地域与居民,以至图腾与部落之间在性质上没有差异可言,相反,它们始终处于相互融合的状态中,并通过集体表现的形式构成了集体认同,任何成员资格必须在这种认同中获得,任何制度要素也必须通过这种同一性来运行。实际上,所谓意识就是一股不断持续的表现流(the flow of representation, Durkheim & Mauss,1969,7),它借助群体之间的基本性质(即氏族或部落的图腾)来构成分类系统,并依此来确定各种事物的同一性或差异性。这就是知识社会学的基本原则。

在涂尔干看来,分为不仅是确立自然必然性的一种方法,也是我们看待世界和认识自身的角度,甚至是我们的价值判断和道德建设的基础,而所有这些基础归根结底是由社会赋予我们的,社会并没有以纯粹抽象的形式外在于我们,相反,它直接通过类比和分类等形式对我们的大脑产生作用,并借此使制度获得了思考的能力。

1. 如果说类型是事物的群类,那么它所包含的特定内容以及划定其特定范围的界限并不是借助纯粹的观察获得的。事实上,在任何语词及其所代表的属种的背后,都预先铺设了既定的关系,这些关系既蕴涵着等级秩序,也蕴涵着支配关系。也就是说,每一种分类图式既是制度等级体系,也是制度得以作用日常生活的观念等级体系,是社会关系在人们头脑里的配置和安排(Durkheim & Mauss,1969,8-9;81)。譬如,如果大象部落和月亮部落之间存在着亲缘关系,那么两个部落就很有可能结成同盟,共同对抗来犯之敌,从而使大象和月亮之间建立起相似、等同或类比的关系;这种物与物之间的连接方式最终确定着部落成员看待世界的方式,构成了社会同一性的原则。如果犀牛和斑马部落相互仇视,不共戴天,那么这两个物种也会像黑与白、左与右那样在人们的头脑中成为截然对立的门类;同样,在部落之间侵占和吞并的关系中,我们也可以理解原始人为什么会在狮子和鬣狗之间建立一种“种”与“属”的关系。其实,即便是在现代社会中,这种人类图式也随处可见,我们不仅在生物分类学中看到类似的情况(库恩和福柯都有所说明,Kuhn,1970;Foucault,1970),也可以在对“大资本家”和“小资产

---

其实,对分类以及作为世界的表现(representation)的考察,在福柯那里也有一段很有意思的故事。福柯承认,他的《知识考古学》萌生于阅读博尔赫斯的时候所发出的笑声。“这笑声震撼了一切为人熟知的思想,即我们思想的里程碑”。博尔赫斯曾经援引过某部“中国百科全书”中对动物的分类:1. 属于皇帝的,2. 防腐的,3. 驯化的,4. 乳猪,5. 土鱧属两栖动物,6. 传说中的,7. 迷了路的狗,8. 包括现行分类中的,9. 疯狂的,10. 不可数的,11. 拖着漂亮驼绒尾巴的,12. 其它种类,13. 刚打碎水罐的,14. 来自远方看起来像苍蝇的(转自 Foucault,1970)。福柯则认为,这种分类简直是一个奇迹,它以跳跃的形式来理解事物,并通过带有异国情调的思想系统揭示了我们自身思想的界限。这种特殊的分类形式至少说明了以下几个问题:1. 正是在不同思想系统的相互参照中,我们发现了我们的自身思想的界限,同时我们也绝对不可能去思考这种界限,即特定场域里的思想所面临的不可能性;2. 任何思想系统都不可避免地打上了时代和地域的烙印,它总是根据特定的规则或规范来构成、规定、约束和限制我们思想的可能性;3. 在任何思想系统秩序井然的表层下面,都隐含着反常和癫狂的成分,它总是扰乱和摧残着我们有关同一和差异的区分,或者培植着这种否定的可能性(Foucault,1970)。

涂尔干也曾指出,即便我们从科学分类史的角度来看,社会情感越来越为个体反思留出了更大的空间,但这并不意味着分类具有纯粹的客观性质,相反,我们必须看到协作或等级化的群体对我们心智习惯所产生的巨大作用,它直接对我们的“看”和“说”紧密相关。归根结底,分类不是客观性的,而是表现性的(Durkheim & Mauss,1969,88)。

者”的阶级划分中发现策略的成分。

2. 人类群体与逻辑群体是合一的,自然界的各种事物之所以被划分成许多称之为“属”的群体,是因为人类群体相互搭配,组织的形式本身就是一种逻辑;换言之,正是由于我们总是以日常社会的形象来想象世界,才把群体形式本身当成生活的逻辑,当成构建世界和呈现世界的逻辑(阿隆,1988,383)。因此,在图腾制度中,任何事物都不是以自然和自在的形式加以呈现的,它们一开始就被当成了人类社会的“成员”,事物之间的关系也同样是一种社会关系(Durkheim,1965,462 - 496)。所以说,社会等级也是社会运行的分类等级、逻辑等级和因果序列,“社会给我们提供了一块底布,我们在上面绣出了我们逻辑思维的花朵”(Durkheim,1965,173)。

3. 分类图式不仅是特定的社会纽带和逻辑关系,也是人们日常行动所诉诸的道德意指(moral significance)和集体心灵(collective mind),它经常是以家族(或家庭)、氏族或部落等社会群体的形式表现出来的。或者用涂尔干的话说,分类图式是情感、观念和知性的系统安排(Durkheim & Mauss,1969,86 - 87),而且,这种安排具有一种符号或象征的作用,它在情感(affective)上所产生的效果往往要比智识(intellectual)上的效果强烈得多。因此,就具体实践而言,社会生活中的事物与符合之间并没有什么本质差别,事物只有通过象征仪式的表现作用才能成为可见的和可说的,才能成为构成日常生活的要素。在这个意义上,仪式和场景与分类图式有关,抽象概念和制度范畴(如共同体、国家或民族)也往往是通过宴饮、节日、献祭、行刑、朝觐或加冕等各种仪式来表现的,这些符号本身就构成了制度效力,构成了生活逻辑。有关于此,我们不仅在涂尔干对表现“曼纳”的原始仪式(mana,Durkheim,1965)的描述中,以及格尔茨对巴厘“剧场国家”(the theatre state,Geertz,1980)的描述中看到,也可以在罗兰·巴特对《巴黎竞赛报》的封面,即“混血儿士兵捍卫法国国旗”的符号分析(Stolock,1982)中发现其中的奥秘。

4. 类别范畴作为各种事物的社会表现,不仅与人类群体的概念密不可分,而且也是规定社会生活之时间范畴和空间范畴的基础;换言之,分类图式既刻画了社会世界中的实在(reality),也刻画了构成这些实在的特定的要素、力量和场域(Durkheim,1965,488)。因此,分类图式的构成和生产作用既是整体性的,又通过局部在场表现出来,它不仅包涵着我们平常所说的对象,也包涵着对象的场景和刻度(即时间性和空间性)。在这个意义上,日常生活的制度性时空安排是可逆的(reversible,参见吉登斯对赫格斯特兰德[Hägerstrand]的时间地理学的讨论[Giddens,1984,ch.1],以及胡塞尔的时间客体研究[Husserl,1964,105 - 110]),它为自我反思和社会控制提供了基础。

循着涂尔干的这条线索,许多学者对抽象社会的系统安排与日常生活的整合逻辑之间的关系进行了大量探讨。其中,弗莱克最先提出了集体思想(denkcollectiv,Fleck,1986)的概念。相对于集体意识而言,集体思想的核心问题就是认知问题,即人们如何“习得”(learning)和“晓得”(knowing)的问题。所谓“晓得”,不过是特定的分类图式所塑造出来的思想方式,是日常生活中看、听和说的方式。也就是说,恰恰是分类图式,规定了对不同问题的抽选、对不同规则的

---

不过,这种以图腾崇拜或亲属制度为基础的分类图式并不完全具有结构主义的意涵(列维-斯特劳斯,1995)。借用库恩的说法,我们也可以把这种分类图式或象征仪式看成是一种示范机制(exemplar mechanics),它借助活生生的事件和场景,既完成了对其成员的资格生产,也向其成员展示了各种权力关系的符号力量(库恩,1985,279 - 286;Polanyi,1967)。

履行以及对不同意图的确定,而对分类图式本身的讨论,却离不开它的共同体基础(亦可参见库恩对范式与“科学共同体”之关系的讨论, Kuhn, 1981, 291)。也正是在这个意义上,任何个体和群体都只不过是某种符号化的“人”(symbolic ‘human being’)而已;而且,社会实在也是多重的(Schutz, 1962, 231ff.),它已经被分类图式的各个层级界分离开了。同样,思维方式其实就是一种概念图式(conceptual scheme, Douglas, 1986, 13),它并不是超验意义上的概念集合体,而是建构制度性把握(institutional grip)、塑造反身活动的知识库存和象征力量(Durkheim, 1965, 462 - 488)。因此,认知要素之间的各种联系并不是固定的客观联系,而是各种联系的表象(appearance)或表象之间的联系,“真实”首先是一种表象的真实感。在集体仪式中,分类图式及其划定的各种关系完全是表现性的,它并与绝对实在具有逐一对应的关系。

所以说,集体思想既是社会对我们自身生活的安排,又是我们对自身生活的社会安排,这种象征力量,并不包含所谓的因果命题(Fleck, 1986, 50)。实际上,认知本身便是一种日复一日的实践活动(day-to-day praxis)。在集体思想的结构里,任何思想的内容和逻辑、范畴和指涉以及推演和判断,都是一种集体形式,没有明确界限(Fleck, 1979, 103)。在这个意义上,语言规则和分类规则本身就是社会安排的规则,它不仅具有控制作用,也同时作为反思行动和制度思考的逻辑构成了实践活动以及这个活生生的世界。

安德鲁·肖特曾经指出,现代制度实际上是一种组织化的信息流(威廉姆森也曾把现代生产和生活的逻辑称之为商品流, Williamson, 1975),而日常生活的信息流完全遵循着各种思维习惯所设定的线路(Schotter, 1981)。尽管这种说法并没有太多的新意,但它至少强调了制度得以思考和运行的两个基本过程:一是意识、信息、商品乃至权力往来穿梭的动态过程;二是社会分类的自然化和常规化过程。前者是构成性、生产性和表现性的,而后者则逐渐变成了理所当然(take for granted, Schutz, 1962)的社会安排,变成了自我生效(self-validating)的形式系统或真理体系(Douglas, 1986, 48)。也就是说,抽象社会的匿名性被贴上了自然的标签,它的合理性和正当性似乎是以“自然状态”为基础的。

其实,最自然的状态莫过于原始的两性分工形式,不论马克思还是涂尔干都承认,两性分工是劳动分工的最初形式;在初始社会里,任何社会的组织结构都明显反映出了人类的基本生理差异(《马克思恩格斯全集》第23、45卷; Durkheim, 1984)。不过,这种看法仅仅涉及到了问题的一个方面。事实上,所谓象征符号并非完全是以自然实在或生理性特征为依据的;相反,后者恰恰来源于某种社会关系的特定表现,甚至连性别差异也完全建立在由亲属关系(即在部落之间的成员交换中,男女所承载和表现出来的社会属性及其自然属性)所决定的类比图式(the scheme of analogy)之基础上。尼德汉姆在1973年的研究中明确指出,两性分工的实质并不在于男女之间的生理差别,而在于两性关系设定了一整套修辞、比喻(或人类学家列维-斯特劳斯所说的换喻和隐喻,列维-斯特劳斯, 1995, 198 - 220)和表现系统。这实际上是一种二元分类(dichotomy 或 dual classification)的图式。比如,拿“女/男 = 左/右”这个等式(在中国则是“男左女右”)来说,男女之间不仅存在着生理意义上的类比,也同样贯穿着社会组织的制度原则:性别差异在社会空间的安排上是有意义的,男女各自占据着专门属于自己的社会区域,界限分明,秩序井然。不仅如此,人类学的研究中指出,男女关系在政治结构的安排上也是有意义的,在原始社会里,我们也常常见到“女/男 = 民众/君主”或“女/男 = (国家的)北土/南疆”

---

这就是弗莱克所说的“实在的危机”(Fleck, 1986, 47 - 58)。



这样的等式,这意味着性别差异往往可以延伸到地域区分和等级分化的领域中去(Needham, 1973)。人类学家道格拉斯也认为,像“男/女”这样人们看来最为简单的类别图式,却往往深刻地刻画着右与左、南与北、近与远、上与下、前与后的时空构成形式和社会等级安排,并把制度化的类比结构深深地铭刻在人们的身体与意识之中(Douglas, 1986, 49 - 50)。

分类图式或类比图式并不是原始社会的专利,它在现代社会的日常生活中也随处可见。我们在有关白领与蓝领、脑力劳动与体力劳动、雇主与雇工等各种二元范畴的划分中,同样可以看到制度合法化过程的象征性力量以及隐喻和阐释等各种功能。

类比图示

左	右
左倾	右倾
左派	右派
激进的	保守的
进步的	倒退的

从这样二元的类比图式中,我们可以发现:1. 类比图式常常在表层生活的模糊语境中在各种事物或语词之间构成某种相似性,它如同德勒兹所说的力线,可以穿透组成社会生活的各个层面,并通过隐喻或转喻的形式建立其间的复杂关系。2. 类比图式既是一种社会的表象,又是一种权力的阴影,散布

和笼罩在所有可见和可说的事物之上,相似性既使社会制度表现出了合法化和例行化的特征,又以最简洁的方式构成了日常生活的逻辑,它通俗易懂,却又神秘难测。3. 形式类比(formal analogies)不仅构成了社会习惯的抽象结构,同时也是最具体、最生动的,它既呈现出最简单的、日常的空间安排关系(如左与右),同时也借助转喻形式将空间安排(如左倾和右倾)与社会类群叠合统一起来,确立群体分化的根据(如左派和右派);不仅如此,类比图式还对集体思想的基本倾向进行指涉(如激进的与保守的),并诉诸价值评判(如进步的与倒退的),这与意识形态理论的解释是不同的。4. 在二元分类系统中,社会秩序不仅是借以抽象符号的相似性来构成的,其本身也始终贯穿着对立和对抗的原则,两者之间必须形成“必要的张力”;换言之,制度整合不仅需要一种连续性的逻辑,同时也需要断裂性的逻辑,任何相似性都建立在认同和排斥的双重基础上。

因此,相似性(similarity)就是一种制度,它在事物和语词之间建立了可以化约的抽象社会关系,并在社会实在的二元分类中设置了潜在的对位、冲突和相互建构的因素。在这个意义上,各种符号之所以是可理解和可预期的,是因为类比图式在人们的反思行动中构成了知识库存,或者按照蒯因的说法,制度已经通过概念图式的方式贮留起来了(Quine, 1969)。

制度化历史并不是原原本本呈现出来的历史,而是一种被集体形式折叠过的历史。在这个意义上,历史不再是时间的简单重复和复制,而是时间的聚集和生成,它集中在日常实践或事件的每个点上来不断制造记忆,并塑造和表现那些已经逝去的各种事件。所谓集体记忆,始终包涵着两个相辅相成的过程:首先,它通过各种分类图式对过去进行编排组合,使时间像阴影一样笼罩在日常生活的平面上,使制度成为人们视而不见(seen but unnoticed)的生活逻辑;与此同时,由于分类图式借助隐喻或转喻的符码形式被表现出来,所以它可以使光线不断

这里所举的例子并没有明确的出处,它是我们日常生活中常见的例子。人类学家道格拉斯指出,制度不仅与人们当下的实践活动有关,而且与集体记忆也有着非常紧密的联系。分类图式或类比图式常常渗透在时间的建构中,并通过社会化(socialization)的形式将历史(或过去事件)转化成一种声音,在日常活动的特定场域内产生回响。显然,道格拉斯的这种观点受到了埃文斯-普里查德和哈布瓦赫的影响(Douglas, 1980)。前者在对努尔宗教的讨论中明确提出了系统回忆(systematic remembering, Evans-Pritchard, 1956)的概念,而后者则开创了集体记忆(collective memory, Halbwachs, 1992)研究的先河。这两人通常被公认为涂尔干学派的真传弟子。

发生黑与白、明与暗的对比和变换,成为可转译和可选择的。这就是人类学家埃文斯-普里查德沿着涂尔干的思考路线,在努尔宗教研究中所得出的结论。埃文斯-普里查德指出,原始思维所诉诸的并不是手段/目的的推理逻辑,而是一种选择原则的隐喻性建构,它经常借助类比所产生的意义来取代矛盾所造成的荒谬,是一种“心灵经验的戏剧化表现”(Evans-Pritchard, 1956, 322)。因此,回忆或记忆并不像现象学所说的那样,仅仅局限在行动反思的范围内,相反,它深深地刻下了社会的印痕。集体记忆既包涵着记忆的要害,也包涵着操纵这种记忆的要害,甚至是遗忘的要害。它规定着“什么样的历史可以再现”、“历史以什么样的方式再现”、“究竟是谁在回忆”以及“我们究竟能够回忆什么”等问题。

尽管涂尔干及其追随者们从知识社会学的角度来解决制度如何思考的问题提供了线索,但这不仅仅意味着类比和分类图式及其特有的表现形式只有社会控制的功能,除此以外,它们还会在构建自我控制和自我调节作用的同时,开展出一种主体化的力量。按照涂尔干的说法,现代社会的分化和分工不仅造就了个体的多样化个性,而且还为各种群体确立了各种各样的职业伦理,更重要的是,这种分化和分工本身也使原有的分类图式产生了分化和分解,从而确立了具有不同匿名程度的分类图式及其抽象符号关系。换句话说,正因为有了分化和分工及其所带来的多重组织的发展,使社会生活不再以单一的位格或人格作为维系自身的纽带了。抽象社会的拓展并不单是工具理性的扩张结果,也没有完完全全像一只铁笼那样架构出了密不透风的控制体制,相反,它不仅在原有分类图式的内部构成了错综复杂的表现关系,同时也构成了相互折叠、纠缠和交错的不同的分类图式。简言之,现代社会生活并不像宗教研究所说的那样是围绕着单向度的实在或价值组建起来的,而是一个多重建构的世界。

正因如此,现代社会第一次使社会建制和深度自我获得了多重可能性。我们发现,甚至在马克思最具二元分类特点的图式中,也搀杂着许许多多的异质因素(如《路易·波拿巴的雾月十八日》对小农的分析,《马克思恩格斯全集》第8卷,117-227),同样,布迪厄从“品味”(taste)出发对大革命时期阶级形态的划分也可以从另一个角度说明,历史事件和实践究竟贯穿着多么复杂的分类逻辑(Bourdieu, 1979)。不仅如此,我们也可以在角色定位和角色紧张,以及范畴集合和范畴冲突等各种日常实践和知识构型中看到,贯穿于社会生活的并不是纯粹的刻板模式。更为重要的是,正因为社会是抽象的,它虽然不面对面地到场,却在不同程度的匿名性和具体性之间建立了复杂关系,所以各种分类图式之间经常会出现错位、错漏和错乱等情况(譬如各种角色或多重图式相互龃龉、相互纠缠、相互混杂等情况),以及在时空安排过程中所出现的复杂局面(譬如各种角色或多重图式在不同时期、不同场域、不同情境所蕴涵的差异性和偶然性),从而使差异性转化成了可能性,为主体化形式提供了可滋生的空隙(Deleuze, 1986 对光线和可见性之关系的讨论)。

因此,深度自我的自我技术既是现代性生产出来的一种必然,也是一种具有社会意涵的偶然和可能性。这不仅仅可以归结为启蒙所带来的知性改造作用,同时也因为,只有抽象社会才能为主体化形式提供一种不可能的可能性,提供一种自我自身的外面。换言之,深度自我只有

---

舒茨就曾指出,生活世界是由多重的有限意义域(finite province of meaning)构成的,而且每个意义域都具有自身独特的思想风格。其实,各种意义域之间并不能进行明确的意义构建,也不能进行有效的还原,我们只有经历过一种特别的惊愕(shock),才能冲破有限意义域所划定的界限,倾听到一种异样的实在之音(accent of reality)。因此,借助分类图式构成的思想风格的核心意涵是:1. 特定的张力,它与我们关注生活的密切程度有关;2. 特定的悬置作用(epoché, 既怀疑的终止判断);3. 特定的社会性形式,意义域的构成不仅面临着惊愕的怀疑,还必须以其他意义域作为建构自身的基础;4. 特定的时间视界,即在绵延与社会世界的普遍时间的交互作用中所形成的标准时间(Schutz, 1962, 209ff.)。

利用社会为他构造出来的自我技术,以及各种分类图式之间留下的裂缝和罅隙,才能既获得自身的有限性基础,又勾画出一条连续与断裂、涉入与超脱、遮蔽与敞开的轨迹。

## 简短的总结

我们承认,今天当我们再次面对以涂尔干为代表的经典思想家们的时候,他们的思想已经不再是原来的面貌了。不过,也许根本就不存在所谓的“原来的面貌”,因为这些思想家的问题线索还依然潜藏在我们的现实生活之中,甚至变得更加亲切。实际上,在涂尔干那里,既然社会是一种既存的前提,那么社会学就不能算做是真正意义上的科学,既然我们还没有解决集体和个体之间的道德建构问题,那么法人团体也不过是假设意义上的中介因素而已。然而,这不等于说,涂尔干的讨论是没有意义的。相反,正是在涂尔干那里,我们真切感受到了从形而上学到社会学这种思想风格转换的力量。这种转换的基础是一种现代的转变(当然我们不能单纯从线性时间的角度来考察这一问题),因此,涂尔干理论中社会决定论与个体主义之间的张力,并不是理论预设的张力,而是生活世界本身的张力。涂尔干告诉我们,正是在这种张力下,现代社会不仅蕴涵着必然性的控制,还蕴涵着前所未有的可能性,而且,这种可能性并不是围绕着原来意义上的宗教和科学展开的,而是一种新形式。因此,个体的道德实践并不是立法者和解释者之间的争执(Bauman,1987),而是这样一个问题:我们是否可以用主体化这种有限性的可能性形式,勾勒出一种社会存在的崭新形式呢?这就是涂尔干遗留给我们的悬而未决的问题。

## 参考文献:

- 阿隆,雷蒙,1988/1967年,《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海:上海译文出版社。  
黑格尔,1979年,《精神现象学》(上、下),贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆。  
莱布尼茨,1982年,《人类理解新论》,陈修斋译,北京:商务印书馆。  
李猛,1997年,“常人方法学四十年:1954-1994”,《国外社会学》第2-5期。  
列维-斯特劳斯,1995年,《结构人类学》,谢维扬、俞宣孟译,上海:上海译文出版社。  
刘北成,1995年,《福柯思想肖像》,北京:北京师范大学出版社。  
卢克曼,1995年,《无形的宗教:现代社会中的宗教问题》,覃方明译,香港:汉语基督教文化研究所。  
马克思、恩格斯,《马克思恩格斯全集》第8,23,25,40,46(上)卷,北京:人民出版社。  
柏拉图,1982年,《巴曼尼得斯篇》,陈康译注,北京:商务印书馆。  
渠敬东,1998年,《缺席与断裂:有关失范的社会学研究》,博士论文。  
萨特,1998/1951年,《魔鬼与上帝》,吴丹丽译,载于《萨特戏剧集》(下),合肥:安徽文艺出版社。  
亚当·斯密,1997年,《道德情操论》,蒋自强等译,北京:商务印书馆。  
苏国勋,1988年,《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海:上海人民出版社。  
托克维尔,1992/1967年,《旧制度与大革命》,冯棠译,北京:商务印书馆。  
Alexander J.,1978,“Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons:A Theoretical and Ideological Reinterpretation”,*American Sociological Review* 1978,Vol.43(April):177-198。  
1997,《形式意志论与实质意志论》,渠东、汲译,《国外社会学》第6期。  
Anderson,B.,1995,*Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London:Verso.  
Bauman,Z.,1987,*Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity.  
Besnard,P.,1988,“The True Meaning of Anomie”.*Sociological Theory* 6:91-95.

- Bourdieu, P. ,1979 ,*Distinction : A Social Critique of the Judgment of Taste*. Londong :R KP.
- Descombes ,V. ,1993 ,*The Barometer of Modern Reason* , Trans. by S. Schwartz. Oxford :Oxford University Press.
- Deleuze ,G. ,1986 ,*Foucault*. Trans. by Sean Hand. Minneqpolis :University of Minnesota Press.
- 1992 ,“ What is Dispositif ”. In *Michel Foucault Philosopher* ,pp. 159 - 165. Brighton :Harvester.
- Douglas ,M. ,1986 ,*How Institutions Think*. N. Y. :Syracuse University Press.
- 1980 ,*Evans-Pritchard*. Brighton :Harvester Press.
- Durkheim ,E. ,1950 ,*The Rules of Sociological Method*. Trans. by S. Solovay & J. Mueller. Glencoe :Free Press.
- 1951 ,*Suicide*. Trans. by J. Spaulding & G. Simpson. Glencoe :Free Press.
- 1958 ,*Professional Ethics and Civic Morals*. Trans. by C. Brookfield. Glencoe :Free Press.
- 1959 ,*Socialism and Saint-Simon*. Trans by Charlotte Sattler. London :Routledge & Kegan Paul.
- 1961 ,*Moral Education*. Glencoe :Free Press.
- 1965 ,*The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. by J. W. Swain. N. Y. :Free Press.
- 1969 ,‘ Individualism and the Intellectuals ’ , *Political Studies* ,xvii ,1969 ,14 - 30.
- 1984 ,*The Division Labour in Society*. Trans. by W. Halls. N. Y. :Free Press.
- 1995 ,《社会学方法的准则》,狄玉明译 ,北京 :商务印书馆。
- 1996 ,《自杀论》,冯韵文译 ,北京 :商务印书馆。
- 1999 ,《社会分工论》,渠东译 ,北京 :三联书店。
- Durkheim ,E. & M. Mauss ,1969 ,*Primitive Classification*. Trans. by R. Needham. London :Cohen & West.
- Evans-Pritchard ,E. 1956 ,*Nuer Religion*. Oxford :The Clarendon Press.
- Fenton ,S. with Reiner ,R. & I. Hamnett ,1984 ,*Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge :Cambridge University Press.
- Fleck ,L. ,1979 ,*The Genesis and Development of a Scientific Fact*. From M. Douglas 1986 ,N. Y. :Syracuse University Press.
- 1986 ,*Cognition and Fact*. Dordrecht :D. Reidel Publishing Company.
- Foucault ,M. ,1970 ,*The Order Of Things :An Archaeology of the Human Sciences*. London :Tavistock.
- 1972 ,*The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Sciences*. Trans. by A. Sheridan. N. Y. :Pantheon.
- 1979 ,*Discipline and Punish : The Birth of the Prison*. Trans. by Alan Sheridan. N. Y. :Vintage Books.
- 1984 ,“ What is Enlightenment ”. In P. Rabinow (ed.) , *The Foucault Reader* ,pp. 32 - 50. N. Y. :Pantheon.
- 1997 ,“ 什么是启蒙 ”,李康译 ,《国外社会学》第 6 期。
- Geertz ,C. ,1980 ,*Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton :Princeton UP.
- Giddens ,A. 1971 ,*Capitalism and Social Theory*. Cambridge :Cambridge UP.
- 1984 ,*The Constitution of Society*. Cambridge :Cambridge UP.
- 1991 ,*Modernity and Self-Identity*. Polity Press.
- 1998 ,《社会的构成》,李猛、李康译 ,北京 :三联书店。
- Habermas J. ,1984 ,*The Theory of Communication , Vol. : Reason and the Rationalization of Society*. Boston : Beacon Press.
- 1988 ,*The Theory of Communication , Vol. : Lifeworld and System : A Critique of Functionalist Reason*. Boston :Beacon Press.
- Halbwachs ,M. ,1992 ,*Collective Memory*. Ed. by L. Coser. Chicago :Chicago UP.
- Heidegger ,M. ,1962 ,*Being and Time*. Trans. by Macquarrie J. & E. Robinson. Oxford :Basil Blackwell.
- 1987 ,《存在与时间》,嘉映映、王庆节译 ,北京 :三联书店。
- Hirst ,P. ,1975 ,*Durkheim , Bernard and Epistemology*. Boston :Routledge & Kegan Paul.
- Horkheimer ,M. & T. Adorno ,1969 ,*Dialectic of Enlightenment*. Trans. by J. Cumming. N. Y. :Continuum.
- 1998 ,《霍克海默集》,渠东、付德根译 ,上海 :上海远东出版社。
- Husserl. E. ,1964 ,*The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Edited by M. Heidegger , Trans. by James.

- Bourdieu, P. ,1979 ,*Distinction : A Social Critique of the Judgment of Taste*. Londong :R KP.
- Descombes ,V. ,1993 ,*The Barometer of Modern Reason* , Trans. by S. Schwartz. Oxford :Oxford University Press.
- Deleuze ,G. ,1986 ,*Foucault*. Trans. by Sean Hand. Minneqpolis :University of Minnesota Press.
- 1992 ,“ What is Dispositif ”. In *Michel Foucault Philosopher* ,pp. 159 - 165. Brighton :Harvester.
- Douglas ,M. ,1986 ,*How Institutions Think*. N. Y. :Syracuse University Press.
- 1980 ,*Evans-Pritchard*. Brighton :Harvester Press.
- Durkheim ,E. ,1950 ,*The Rules of Sociological Method*. Trans. by S. Solovay & J. Mueller. Glencoe :Free Press.
- 1951 ,*Suicide*. Trans. by J. Spaulding & G. Simpson. Glencoe :Free Press.
- 1958 ,*Professional Ethics and Civic Morals*. Trans. by C. Brookfield. Glencoe :Free Press.
- 1959 ,*Socialism and Saint-Simon*. Trans by Charlotte Sattler. London :Routledge & Kegan Paul.
- 1961 ,*Moral Education*. Glencoe :Free Press.
- 1965 ,*The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. by J. W. Swain. N. Y. :Free Press.
- 1969 ,‘ Individualism and the Intellectuals ’, *Political Studies* ,xvii ,1969 ,14 - 30.
- 1984 ,*The Division Labour in Society*. Trans. by W. Halls. N. Y. :Free Press.
- 1995 ,《社会学方法的准则》,狄玉明译 ,北京 :商务印书馆。
- 1996 ,《自杀论》,冯韵文译 ,北京 :商务印书馆。
- 1999 ,《社会分工论》,渠东译 ,北京 :三联书店。
- Durkheim ,E. & M. Mauss ,1969 ,*Primitive Classification*. Trans. by R. Needham. London :Cohen & West.
- Evans-Pritchard ,E. 1956 ,*Nuer Religion*. Oxford :The Clarendon Press.
- Fenton ,S. with Reiner ,R. & I. Hamnett ,1984 ,*Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge :Cambridge University Press.
- Fleck ,L. ,1979 ,*The Genesis and Development of a Scientific Fact*. From M. Douglas 1986 ,N. Y. :Syracuse University Press.
- 1986 ,*Cognition and Fact*. Dordrecht :D. Reidel Publishing Company.
- Foucault ,M. ,1970 ,*The Order Of Things :An Archaeology of the Human Sciences*. London :Tavistock.
- 1972 ,*The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Sciences*. Trans. by A. Sheridan. N. Y. :Pantheon.
- 1979 ,*Discipline and Punish : The Birth of the Prison*. Trans. by Alan Sheridan. N. Y. :Vintage Books.
- 1984 ,“ What is Enlightenment ”. In P. Rabinow (ed.) , *The Foucault Reader* ,pp. 32 - 50. N. Y. :Pantheon.
- 1997 ,“ 什么是启蒙 ”,李康译 ,《国外社会学》第 6 期。
- Geertz ,C. ,1980 ,*Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton :Princeton UP.
- Giddens ,A. 1971 ,*Capitalism and Social Theory*. Cambridge :Cambridge UP.
- 1984 ,*The Constitution of Society*. Cambridge :Cambridge UP.
- 1991 ,*Modernity and Self-Identity*. Polity Press.
- 1998 ,《社会的构成》,李猛、李康译 ,北京 :三联书店。
- Habermas J. ,1984 ,*The Theory of Communication , Vol. : Reason and the Rationalization of Society*. Boston : Beacon Press.
- 1988 ,*The Theory of Communication , Vol. : Lifeworld and System : A Critique of Functionalist Reason*. Boston :Beacon Press.
- Halbwachs ,M. ,1992 ,*Collective Memory*. Ed. by L. Coser. Chicago :Chicago UP.
- Heidegger ,M. ,1962 ,*Being and Time*. Trans. by Macquarrie J. & E. Robinson. Oxford :Basil Blackwell.
- 1987 ,《存在与时间》,嘉映映、王庆节译 ,北京 :三联书店。
- Hirst ,P. ,1975 ,*Durkheim , Bernard and Epistemology*. Boston :Routledge & Kegan Paul.
- Horkheimer ,M. & T. Adorno ,1969 ,*Dialectic of Enlightenment*. Trans. by J. Cumming. N. Y. :Continuum.
- 1998 ,《霍克海默集》,渠东、付德根译 ,上海 :上海远东出版社。
- Husserl. E. ,1964 ,*The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Edited by M. Heidegger , Trans. by James.