

神圣个体：从涂尔干到戈夫曼^{*}

杜 月

提要：“个体是神圣的”这一命题是涂尔干理论的落脚点，也是戈夫曼理论的起始点，因而是现代与经典社会学理论的重要联结点。本文试图重新检视如下重要却充满争议的问题：戈夫曼在何种意义上继承和改变了涂尔干的“神圣个体”命题？本文试图还原涂尔干“神圣个体”命题背后的问题意识，并呈现涂尔干对个体被赋予神圣性之后的危机的思考。本文指出，戈夫曼一方面继承和推进了涂尔干对于神圣个体的危机的思考，另一方面又借鉴莫斯与齐美尔的理论洞见阐发了神圣个体的自我富有的新的可能性。

关键词：神圣性 个体崇拜 神圣个体 涂尔干 戈夫曼

一、引 言

“个体是神圣的”这一命题出现在涂尔干学术生涯的晚期，它标志着涂尔干对社会团结与道德的最终思考，即在分工高度发达的现代社会，个体本身成了社会道德情感的最终归属。“个体是神圣的”这一命题出现在戈夫曼(Erving Goffman)学术生涯的起始，它奠定了日常交往仪式的个体起点。正是在这种对个体的预设之下，戈夫曼搭建起人与人当面交往的一系列微观互动过程。戈夫曼明确指出，“个体是神圣的”这一基本命题继承自涂尔干(Goffman, 1982/1967: 47)。那么，他是全盘接受了涂尔干对于“神圣的个体”的设定，还是做出了改进？这个问题之所以重要，是因为它涉及两位理论家对现代社会中个体状态、个体间关系以及个体与社会间关系的基本判断，而戈夫曼对于涂尔干提出的这一命题的继承则反映了现代社会理论的重要经典根源。对于这一重要的理论问题，学者们提供了截然不同的答案。

^{*} 本文受清华大学仲英青年学者项目资助。

尽管从学术背景上来看,戈夫曼经常被归为符号互动论阵营的成员,但其作品的某些面相依然能反映出和涂尔干传统更加相近的、对于社会秩序的关注(Stein, 1991)。詹姆斯·克里斯(James Chriss)和迪恩·马康耐(Dean MacCannell)都指出,戈夫曼对个体神圣性以及日常互动仪式的强调旨在构造一种在宗教退隐之际个体可以依赖的、可见的而非内在心理性的社会关系(Chriss, 1993; MacCannell, 1990)。这种种仪式的规则成为了社会团结的基本结构。这些仪式保证了个体的神圣性不受侵犯,因此其自身也是神圣的(Rawls, 1987)。不论行动者是否真心遵从互动仪式的规则,这些规则都外在于个体,并且对个体施加道德影响(Gonos, 1977)。因此,戈夫曼对神圣性的探讨实则是在微观层面上回应涂尔干在宏观层面提出的社会世俗化过程中的社会秩序的问题。

列维-施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)在他对图腾制度的研究中认为,在涂尔干的宗教理论中,个体在集体欢腾状态下所感受到的极端情绪(emotion)体验构成了个体对于社会神圣性的感受以及社会团结的基础(Levi-Strauss, 1971)。沿着这条“情绪”的线索,兰德尔·柯林斯(Randall Collins)指出,戈夫曼与涂尔干神圣性理论的关联在于个体情绪和能量在微观层面的仪式中的激发(Collins, 2004)。无论是涂尔干笔下原始部落的集体欢腾,还是戈夫曼笔下现代个体的日常交往仪式,都强调仪式需要个体的肉体同时出现在某一情境之下,注意力高度集中在彼此身上,且个体感到有义务在意识中遵从规范,保持社会团结。在这个意义上,戈夫曼继承了涂尔干对神圣性的情绪性基础的强调。

同样难以被忽略的是,戈夫曼笔下既足智多谋又愤世嫉俗的行动者似乎与涂尔干所强调的社会规范与道德之间有非常大的差距。保罗·柯瑞兰(Paul Creelan)认为,戈夫曼看似继承了涂尔干的论点,强调个体的道德性和对社会规范的遵从,但又认为个体在本质意义上是“道德商”(merchants of morality),即个体关心的只是塑造一种遵从规范的形象。因此,戈夫曼颠倒了涂尔干的人性二重性概念,个体的一面成为了主导性的,而社会性成为了次要的。个体看似通过虔诚的仪式来确证自身的道德,实则充满了自私的算计(Creelan, 1987)。哈贝马斯也认为,戈夫曼笔下的行动者相当不真诚,他们按照社会规则行事,实质上却是在处心积虑地增进自我形象,而这种目标导向的表演并不能构成真诚交往的基础(Habermas, 1984)。

还存在更加曲折的理解,如西奥多·D. 肯珀(Theodore D. Kemper)认为,涂尔干的个体神圣性理论并不是对社会的客观描述,而仅仅是涂尔干提出的一种理想

状态。这个在特殊的历史时期(即德雷福斯事件中)提出的命题并不能反映涂尔干对于真实社会结构的思考,而更像是一种松散的隐喻(metaphor)(Kemper,2011)。

我们看到,围绕着戈夫曼与涂尔干对于个体神圣性的观点的争论向着若干个不同的方向展开,并打开了近几十年来许多新的理论面相。很多理论研究者甚至在此基础上搭建了自己的理论体系,足见这一理论命题有着丰腴的生命力与生长点。然而,学者们在几十年之内对于如此基本的理论命题(“戈夫曼是否继承了涂尔干‘现代个体是神圣的’这一论断”)有如此截然不同的判断,也着实令人惊讶。我认为,这一方面是因为涂尔干的“神圣性”概念内涵异常丰富,而学者们按照自身的理论兴趣,各自强调了涂尔干理论中“神圣性”的某一个单独面相,或将其理解为个体在参与仪式时的“情绪”(emotion),或将其理解为个体能够感受到的“社会秩序”(order),或将其理解为个体尊重并遵守的“社会规范”(norm),然后在戈夫曼的作品中寻找自己所理解的面相,这样自然会得出截然不同的结论。另一方面,戈夫曼的研究呈现出完全不同于其他理论家的特点,即研究者对他的任何一个理论面相都存在迥然不同的若干种理解(Maseda,2017)。这是因为戈夫曼沉醉于还原貌似简单的概念其全部复杂的面相(Scheff,2016)。例如“尴尬”或“面子”这些日常生活中人们默认的词汇,都被戈夫曼像剥洋葱一样层层剥开,展示出彼此冲突的复杂面相。这种复杂性难以用单一的理论命题加以概括,“神圣性”这个重要概念当然也无法幸免。那么,我们是否有可能开辟另一条分析的路径,去探讨“神圣性”这一命题在涂尔干与戈夫曼理论体系之间的传承关系呢?

本文尝试呈现“神圣性”这一理论概念的具体流变过程。首先,本文试图还原涂尔干“神圣性”命题背后的问题意识,^①即为现代社会寻求新的团结基础,以及他对个体被赋予神圣性之后所面临危机的思考,并指出戈夫曼对涂尔干“神圣性”概念的继承体现在他对这一危机状态的思考。其次,本文也试图指出,戈夫曼对涂尔干“神圣性”理论的继承比此前的学者所设想的要复杂。在前述研究所探讨的情绪、秩序和规范的表层之下,戈夫曼将对神圣个体的自我的设定进行了理论修正,而这一修正有赖于他对莫斯与齐美尔理论的借鉴。在涂尔干的理论体系中,个体是内部圣俗分裂且彼此闭合的单子,而戈夫曼体系中的个体存在则有彼此相连的灵魂和内部圣俗一体的可能性。

^① 杨程(2019)就指出,涂尔干与戈夫曼的人格崇拜本质上反映了相同的道德理想。但本文并不同意“戈夫曼的自我神圣窄化了涂尔干的人格崇拜”的结论(杨程,2019),而主张挖掘戈夫曼琐碎的田野材料背后深厚的理论积淀与独特的理论创造力。

二、德雷福斯的圣俗二分:个体宗教

在涂尔干进入其思想晚期的宗教研究时期之前,一场持续许久的政治事件席卷了法国的政界、军界和学术界,将整个法国撕裂成两个对垒的阵营,这就是德雷福斯事件。犹太炮兵团军官阿尔弗雷德·德雷福斯(Alfred Dreyfus)被误判叛国罪,未经公开审判即被判罪、公开拔阶、永逐恶魔岛,而法国军方竟不惜伪造证据来维持对德雷福斯的错误审判。德雷福斯事件对于法国社会的团结形成了前所未有的威胁,也对涂尔干对社会团结的思考提出了挑战。这一威胁并不能由社会分工这一途径得到解决,相反,由社会分工所促发的现代社会越发剧烈的个体差异正是德雷福斯事件的导火索。在这一背景下,个体被涂尔干推至前台,成为了现代社会神圣性的寄托。

在1899年发表的《反犹主义与社会危机》(“Anti-Semitism and Social Crisis”)一文中,涂尔干明确指出,与俄国和德国长期以来的反犹主义不同,法国的反犹主义是由社会危机引发的。在这种危机中,毁灭性的激情不受束缚地爆发,构成了严重的社会病症(social malaise)(Durkheim, 2008)。犹太人正是在这种激情状态下成为了替罪羊,“街上一片欢腾,本应该举国哀悼的事情却被人们当作胜利来庆祝”(Durkheim, 2008: 322)。这种危机中的激情状态在法国大革命中也异常地明显。当旧神被打倒之后,若干凡俗之物又成为了新神,成为激情寄托的对象——祖国、自由和理性都经公共意见而被塑造为了神圣之物(Durkheim, 1995: 216)。个体对于超越自身的存在物的这种情感投射构成了社会团结的重要基础,同时也构成了分裂的导火索。这是因为,现代社会中的社会分工使得个体的心智朝着全然不同的方向发展(Durkheim, 1969: 26),从而造出了无数的新神。德雷福斯事件中的法国陆军、基督教、犹太复国运动以及德雷福斯本人都是不同个体激情的投射对象。这种强烈激情的冲突所导致的社会分裂挑战了涂尔干既有的社会团结理论。

作为德雷福斯阵营的成员,涂尔干撰写了著名的檄文《个体主义与知识分子》(“Individualism and the Intellectuals”),以公开回应反德雷福斯阵营的核心成员费迪南·布伦提埃(Ferdinand Brunetiere)在1898年初发表的一篇充满反犹主义色彩的文章(Lukes, 1969: 338)。涂尔干在这篇文章中承认个体是神圣的,强调个体的基本权利以及政治义务的界限。“人(the human person)……被当作神圣的……任何人要掠夺一个人的生命、他的自由或他的荣誉,都会在我们内心

激起震惊和恐慌,就像信徒见到神像被亵渎时的感觉”(Durkheim, 1969: 21 - 22)。无论通过崇拜“神圣的个人”而“道成肉身”的“世俗宗教”(孙帅, 2008)是不是一种无可奈何的“悖论的”方式(汲喆, 2009),我们看到,涂尔干确实将最后的出路放在了个体身上。

为何令个体成为神圣情感的寄托就能够克服激情的分裂,从而有助于恢复社会的团结? 简而言之,涂尔干认为,个体才具有真正的普遍性。涂尔干首先认为,在注重私利的个体主义之外,还可能还有其他形态的个体主义。这种个体主义的要义正在于卢梭和康德所提出的“普遍的人”(man in general)的概念。公意(general will)之所以能成为社会契约的基础,是因为它使得所有因人而异的算计和考虑都彼此取消了。因此,个体的经验的与独特的处境,如利益、所处的情境或情感状态都是凡俗的,而从经验中抽象出来的、与他人共同的和普遍的面相则是神圣的。“个体主义不是对于自我的颂扬,它崇拜的是普遍的个体”(Durkheim, 1969: 24)。^①

涂尔干认为,正因如此,个体主义可以脱离个体妄自尊大和自我隔离的危险。如果个体的神圣性来自他的与他人不同的个体特质,来自他自身,那么个体将变得自我闭合(enclosed),社会整合也将不可实现。恰恰相反,“人性本身才是神圣和值得崇敬的。而个体并不能排他性地拥有人性。人性分布在他与所有他者之间,因此,他依循人性而行动时就必然要从自身中走出来,去考虑他者的处境”(Durkheim, 1969: 23)。不仅如此,涂尔干在这篇文章中甚至宣称,个体宗教是“将我们彼此连接在一起的唯一纽带”(Durkheim, 1969: 27)。

最后,同样重要的是,个体宗教是在分工高度发展的现代社会中凝聚个体的新道德,任何对它的攻击都会动摇社会团结的基础。这是由于个体之间的区别随着社会分工的发展越发增大,每个个体的思维都向着独特的方向发展,最终将出现这样的场景,即一个社会群体中的成员唯一相同的就只剩他们的人性本身——那就是构成“普遍的人”的种种品质。因此,“普遍的人”作为一种非人格化的存在,成了能够唤起人们共同情感的对象。德雷福斯的遭遇引发了如此广泛的反抗,并不是因为人们“单纯地同情受害者或是害怕将来自己会遭受同样的不公命运,而是因为这种暴行如果不被惩罚,会将法国国家的存在置于危险的境地”(Durkheim, 1969: 27)。维护个体的生命、自由和尊严即是维护社会的团结,这个命题超越了德雷福斯事件本身,是涂尔干在其思想晚期对社会团结与政

^① 渠敬东非常精要地总结道,“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”(渠敬东, 1999: 39)。

治理想的重要判断。

在德雷福斯事件中，涂尔干不仅仅要为德雷福斯的生命、自由以及声誉的神圣性辩护，还试图将神圣的个体作为现代社会团结的基础。我们看到，在涂尔干之后的宗教研究中，对个体神圣性的讨论在他对灵魂观念的研究中得到了延续。

三、灵魂观念：个体神圣性的普遍基础

在《尊重与举止》（“The Nature of Deference and Demeanor”）一文（Goffman, 1982/1967:47-95）的开头，戈夫曼就旗帜鲜明地指出其个体神圣性概念的理论灵感来源是涂尔干对灵魂的讨论，并提醒读者重视涂尔干在《灵魂观念》（“The Notion of Soul”）一章（Durkheim, 1995:242-275）中提出的个体对于神圣性的分有（apportionment）这一问题——“当他们（即现代社会的学者们）把注意力从个体转到群体上时，他们忽略了涂尔干重要的对灵魂的讨论章节。涂尔干认为，个体的人格是对集体玛纳（collective mana）的分有。他（在后面的章节里）也指出，一些以集体为对象的仪式有时也以个体为对象”（Goffman, 1982/1967:47）。

涂尔干在《灵魂观念》一章里关心的是一个非常特定的问题，即个体的人格如何分有集体玛纳。这是涂尔干在宗教研究中对德雷福斯事件遗留问题的进一步讨论，这个问题就是神圣性的个体化。与《个体主义与知识分子》一文相同的是，涂尔干再次确认了圣俗二分的命题以及神圣性的社会起源。重要的是，《灵魂观念》将神圣性个体化的问题往前推进了一步。个体的神圣性并不局限于自18世纪以来的自由主义传统（即康德与卢梭所提出的“普遍的人”的概念），而是在人类的宗教生活中具有非常普遍和坚固的根基。

在《灵魂观念》中，涂尔干首先研究了澳洲中部部落的转生说。根据瓦尔特·鲍德温·斯宾塞（Walter Baldwin Spencer）和弗朗西斯·詹姆斯·吉兰（Francis James Gillen）对阿兰达人（The Arunta）的考察，通过转生，每个个体都被看作是一个确定的祖先的新一轮显形。由于祖先近乎于神，所以它们的灵魂也有了神灵的性质。既然人的灵魂就是重新转生在人体内的这些祖先的灵魂，那么人也就是神圣的事物了。涂尔干对转生说的考察的核心问题是社会灵魂与个体灵魂的关系。在涂尔干看来，祖先不是别的，正是图腾的部分（Durkheim,

1995:258),而图腾则是社会的象征。由此,我们看到了由阿兰达人关于灵魂的神话衍生出的重要理论问题。一方面,灵魂通过转生等方式被不断个体化,它必须要以个体化的方式在世间存在。另一方面,它又不是个体性的。转生说的实质在于,灵魂来自个体之外,并且其神圣性并不受到个体化过程的影响。涂尔干极富洞见地指出,“每个个体都是整全(whole)的载体”,这是由于“组成整全的社会的灵魂的理念与情感化身(incarnate)于个体的意识之中”(Durkheim,1995:226)。这里的核心问题是:碎片化的个体存在如何能够承载整个社会的理念和情感?

首先,涂尔干区分了人的两种元素,即非人格的(impersonal)、神圣的灵魂和人格化的(personal)、凡俗的肉身。前者外在于后者且独立于后者。“如果同一个灵魂在每一代中都要配上一个新人,那么灵魂在其中逐渐发展的那些个体形式就必定都是外在于灵魂的,是与灵魂的真正本性无关的。灵魂是一种一般的基质(substance),而其个体化只是次级的和表面的”(Durkheim,1995:268)。由身体所代表的个体化原则是在神圣性之外的,而神圣性只在非人格的灵魂中流溢和传递。只有这样,神圣性才能不因为转生等个体化的过程而消失或减弱。因此,只有集体性的、普遍的、共同的元素是神圣的,而任何个体化和特异化的元素都是凡俗的。

其次,涂尔干将神圣性定义为强烈的情感体验,是一种个体对于社会的总体性的感受。“一个事物之所以神圣,是因为它以这种或那种方式激发出了尊崇(respect)的集体情感,这情感使之从凡俗的感触中超脱出去”(Durkheim,1995:269)。正是这种相同的情感体验使得个体在神圣性个体化和碎片化的过程中依然能够把握到神圣性本身。“如果储灵珈(churinga)是神圣的,那是因为刻在它上面的图腾标记激发出尊崇的集体情感;而同样的情感也附着在被图腾再现其外形的那种动物或植物上,附着在个体的灵魂上……最后,它也附着在祖先的灵魂上”(Durkheim,1995:269)。这种强烈的情感体验构成了社会道德的基础,甚至阻碍了个体跳脱出既有的社会风俗、运用理性去反思道德生活(陈涛,2015)。我们看到,在德雷福斯事件中,这种对社会的神圣情感投射到了个体本身之上,从而激发出了普遍的同情和怜悯之情。这种强烈的情感体验必须以集体投射的方式才能发生,因为涂尔干认为,本质上个体对于彼此而言是闭合的。他借用莱布尼茨的单子(monad)概念来说明这个事实,即每个单子都是独立的自主的个体。这些单子彼此之间并没有沟通的途径,只有当人们发出同样的叫喊、说相同的话、对着相同的对象做出相同的动作时,他们才能达到和感受到彼此间的认同(Durkheim,1995:232)。

我们看到,从《个体主义与知识分子》到《灵魂观念》,个体成为了现代社会神圣情感投射的对象,神圣的个体进而成为现代社会团结的基础,其机制得到了更加详尽的阐发。具体而言,个体内部分裂为神圣的灵魂与凡俗的肉身,其灵魂部分正是个体对于社会的感知以及情感的集合。个体化的灵魂本身是衍生性的(Durkheim, 1995:268),其神圣性的来源是非个体的,可以追溯到祖先、图腾以及更加本质的对于社会的崇拜。涂尔干也为我们提供了一个不断恢复社会活力的方式,即个体在集体欢腾中、在强烈的情绪体验中感受到自身之内神圣与凡俗的撕裂,感受到社会内在于并作用于自我,从而走出自我,感受到其他个体的神圣性。在涂尔干看来,个体正是以这样的方式承载了远远超乎个体经验的集体生活的整全性。但同时,他也敏锐地察觉到,这种神圣的个体在社会生活中并非一帆风顺,而是面临着种种困难。

四、神圣个体的危机

涂尔干将个体作为神圣情感的投射对象,试图为高度分化的现代社会提供一个最普遍的情感基础,从而平息激情对社会的撕裂。但这一解决方式具有内在的困难。一方面,个体所享有的神圣性将很难超越个体、指向更普遍的目的。虽然个体能够认识到自身之内的神圣存在,但如何“走出自我”,依然构成一个重要的难题。另一方面,由于内部存在的圣俗二分,个体将持续感觉到无法弥合的张力。在涂尔干的文本中,我们已经可以发现这些隐忧。

在《个体主义与知识分子》接近尾声的部分,涂尔干提出,虽然18世纪的个体主义将思考自由、写作自由以及选举自由确立为个体不可剥夺的神圣权利,但这种个体主义在本质上是负面的。在个体与政治体制的对抗中,这些基本权利保障了个体不被侵犯的神圣性。但如果这些自由只囿于守护个体的权利而不能被进一步地扩大和延展,这些神圣权利本身并没有太大意义。“政治自由只是一种手段,而不该是目的……如果政治自由不能超越自身而为其他事物服务,那么它不但是无用的,还是危险的”(Durkheim, 1969:29)。事实上,对自由的这种滥用在法国政坛中一直存在。法国确实有着争取个体神圣权利的光荣历史,但是这种自由一旦实现,“没有人知道如此辛苦争取到的自由该如何使用”,而那些革命先驱“仅仅将其用于内讧”(Durkheim, 1969:29)。要解决这种困境,涂尔干的建议是利用好能够激发起集体情感的种种事件,使个体的灵魂受到震颤,感

受到超越个体自身的普遍的神圣性基础。甚至德雷福斯事件也可以被视作一个重要的契机——“希望共同的危险能够将我们从麻木的状态中唤醒,让我们重拾行动的兴趣”(Durkheim, 1969:30)。但涂尔干也清晰地认识到,即使在他所生活的年代,通过集体欢腾的方式使个体走出自我的机会也逐渐减少了,因为“这是个道德平庸的年代……激发我们父辈的伟大事件已经无法再使我们燃起同等的激情……同时又没有任何新的同等伟大的事件发生……总之,旧神已死,新神未生”(Durkheim, 1995:429)。

个体错误地将神圣性占为己有将导致妄自尊大和自我封闭,但个体若能认识到神圣性只能存在于自己的身体之外,却又将经历另一番痛苦和撕裂。涂尔干在其生前发表的最后一篇学术著述《人性的二重性及其社会条件》(“The Dualism of Human Nature and Its Social Condition”)中认为,自己所从事的宗教研究的重要结论就是人性具有二重性(homo duplex)——社会具有不同于个体本性的需求,而整体的利益和部分的利益总是有所区别。因而若社会要继续存续和发展,个体就必须做出牺牲。这种圣俗二分的感受蔓延至个体的全部生命体验——个体的身体和灵魂、感官和道德都被认为是截然不同的存在(Durkheim, 2005)。这种贯穿社会生命的圣俗二分观念还意味着圣与俗、社会需要与个体需求不仅相互分别,还相互对立,即个体必须压抑本能才能恪守道德。个体从自身之内走出来并获得神圣性的过程必然伴随着痛苦的张力,而这种张力反映了人类生存本身所具有的内在紧张(汲喆, 2009)。“我们的快乐永远不会是单纯的,其间总有痛苦,这是由于我们无法同时满足体内的两种存在。这种不协调,这种永恒的自我分裂使得我们既伟大又悲惨”(Durkheim, 2005:38)。在文章的末尾,涂尔干做出了一个悲观却不失准确的判断:在未来,个体所感受到的这种张力不会减少,只会越来越强,每个人都需要付出越来越大的努力来调和这种张力(Durkheim, 2005:45)。

涂尔干晚期著作中讨论的神圣性个体化的过程以及在此过程中个体对神圣性的感受构成了他对于现代人生命感受的极具洞察力的判断。一方面,个体妄自尊大,自我闭合,坚持自我思想和行动的神圣与正当。另一方面,个体又时时胆战心惊地意识到自己的正当性是假的,似乎自己戴着一张神圣的面具,以掩饰自我真实的凡俗和卑微。涂尔干晚期作品中的理论目光不再只聚焦于脱离集体生活、陷入失范危机的个体,而是描绘了一种新的个体形态,即行走于世间的内部分裂的神祇。这些神圣的个体如何在社会中生存与交往?他们内部的分裂是否真的是永恒的?在看似愤世嫉俗的描述之下,戈夫曼在他的作品中完整地继

承了涂尔干对现代个体危机状态的判断,并努力地为行走于世间的神祇寻找其与自我、与他人和谐共处的可能性。

虽然戈夫曼笔下的现代个体似乎游刃有余地行走于世间,熟练地操控他人对自我的印象,但他认为,现代个体更根本意义上的状态是孤岛上的神祇。托马斯·雪芙(Thomas Scheff)就指出,戈夫曼理论中人与人之间的关系透着孤独和隔阂(Scheff,2016)。在阐述种种表示“尊重”的礼仪时,戈夫曼评论道,每个个体都渴望得到尊重。尊重礼仪的重要性正在于尊重一定要从他人处获取,若非如此,“社会就会解体为一座孤岛,每个岛上都有一个孤独的朝圣者,日夜供奉着自身神像的神龛”(Goffman,1982/1967:58)。戈夫曼引用齐美尔的“理想区域”来描述个体之间必须保持的距离——“这种(笼罩在个体周边的)区域的大小因人而异,但是一旦它被进入,个体的人格就会遭到破坏”(Goffman,1982/1967:62)。而这正是因为,“如涂尔干所言,人格是神圣的东西,谁都不敢随意侵犯和触碰其边界”(Goffman,1982/1967:73)。问好、邀请、赞美等看似微不足道的礼节之所以有重要的理论意义,就在于它们使个体意识到自己并非一座孤岛,意识到他人自我是相关的,意识到个体的自我并不是完全封闭和割裂于他者的(Goffman,1982/1967:73)。正是由于现代个体自我的神圣感如此强烈,日常礼仪才有了日益重要的社会意义。这些人与人之间的简单仪式一旦受阻,个体就极容易滑落回自我崇拜的孤岛状态。因此,这些日常礼仪的作用不再像涂尔干所论述的那样仅仅是“间或性(occasional)的限制”,而是构成了日常公共秩序的核心组织原则(Goffman,1971:63)。

有趣的是,与涂尔干对神圣个体的判断一脉相承,戈夫曼笔下的个体一方面妄自尊大,另一方面却又脆弱得不堪一击。个体在社会生活中苦心经营的、符合社会认可的印象实质上是非常脆弱的,经常会因一点点小的事故而被全盘打破。人们会失足、打哈欠、口误,会结巴、忘词,会对角色过分投入或是过分抽离,会对错误的观众说错误的台词。这是因为,“我们的人性化自我(all-too-human-self)与我们的社会化自我(socialized self)之间存在至关重要的差异。作为人,我们也许只是被反复无常的情绪和变幻莫测的精力所驱使的生物,但是作为一个社会角色,在观众面前表演时,我们必须保持相对稳定的状态”(Goffman,1959:56)。在这里,戈夫曼还特别引用了涂尔干在《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of Religious Life*)中对高级的社会活动与身体感官的区分,以说明这两种自我的不同质性。这种“人性化自我”与“社会化自我”的分裂正对应着涂尔干的人性二重性设定(杨程,2019)。自我内部的这种分裂意味着互动始

终是脆弱的,会受到各种潜在的干扰。正是在这个意义上,戈夫曼理论世界中的社会生活远没有米德(George Herbert Mead)、库利(Charles Horton Cooley)以及其他符号互动论者所预设的那样顺利和平静。自我内部的这种圣俗二分意味着个体有义务不断用社会性自我压制人性化自我,这样个体才能沐浴在道德荣光之中,才能分得神圣性。

那么,如何才能应对由神圣性个体化带来的现代个体的危机?我们将要看到,作为20世纪最重要的理论家之一,戈夫曼选择了一则艰难而彻底的方法,即借助经典理论重构个体神圣性这一理论命题,并重构现代自我的基础,从而在涂尔干笔下那种彼此闭合、圣俗二分的现代个体之外提出了一种其他的可能。

五、礼仪的库拉圈

戈夫曼忠于涂尔干的判断,认为现代社会中个体神圣性的来源依然是社会的,但社会具象为社会生活中的“他人”。在现代生活中,他人构成了个体神圣性的来源,因此个体必须要走出自我,在交往中赢得神圣性。这种对于个体神圣性的理解与其说是戈夫曼的理论创造,不如说是他对莫斯理论的借鉴。我们首先考察戈夫曼对于个体的神圣之物——“脸面”的研究。戈夫曼将脸面定义为“个体与他人接触时表现出的正向的社会价值”(Goffman, 1982/1967:5),并写道,“人的脸面是神圣的东西”(Goffman, 1982/1967:19)。毋庸置疑,作为神圣之物的个体的脸面,和涂尔干所理解的作为神圣之物的灵魂,具有相同的社会起源。然而,这两者又有明确的不同。首先,个体的脸面并不像灵魂一般随着个体的降生就自然而然地被拥有。相反,“个体的脸面是社会暂借给他的,若其行为举止不合规矩,社会就会把脸面从他那里夺回”(Goffman, 1982/1967:10)。同时,自身举止符合社会规范还不能保证个体保有脸面,个体的脸面的存续不可避免地有赖于与他互动的其他个体为他“留面子”(save face)。个体有赖于与他互动的对方忽略或原谅他偶尔的意外之举与种种小错误,也有赖于对方在互动中不故意诋毁他的脸面。因此,在社会互动中,个体几乎是“被迫地依赖他人的行为来保持自己的脸面”的(Goffman, 1982/1967:42)。我们看到,通过对脸面的研究,戈夫曼将个体的神圣性定义为有条件的且依赖他人互动中的行为。这种对神圣性的理解与莫斯在礼物研究中对脸面的研究有关。

值得注意的是,在对“脸面”进行定义之后,戈夫曼随即引证了莫斯对北美

印第安人的脸面概念的研究(Goffman, 1982/1967:6),说明了其理论灵感的来源。莫斯在其有关普韦布洛人(The Pueblo)人格的研究中指出,个体在面具舞仪式中的面具(mask)已经标志着脱离于部落的个体性原则的出现(Mauss, 1985:6)。在他对礼物展开的研究中,承载着整个部落的理念与情感的是酋长(chief)的脸面。美国西北部的夸富宴是以酋长之名进行的,却影响到整个部落的名誉与等级。一个酋长的脸面取决于他举办夸富宴的意愿和能力。在夸富宴上,他展示、赠予、挥霍掉辛苦积攒起来的财富。而只有将财物赠与他人并努力以对其挥霍的程度超越自己的政治对手,才能证明自身被幸运之神附体。他在夸富宴中的表现将决定他以及他的整个部落的政治声誉。一个不举办夸富宴的酋长会被认为有着一张“腐烂的脸”,他将失去自己在面具舞中佩戴的面具所标志的脸面,失去被祖先神灵附体、穿戴战服和佩戴图腾的权力(Mauss, 1990:39),即失去一切神圣性。一个酋长的脸面不仅取决于他自身的慷慨,还依赖其所馈赠的对象的回礼(reciprocate),否则夸富宴就纯粹成了毁灭性的行为。他者的回礼不仅带来远超过赠予数目的财富,还带来名誉以及附身于酋长的神灵(Mauss, 1990:45)。因此,西北美洲印第安人的夸富宴展现了酋长获得神圣脸面的机制,即赠与他者礼物并接受他者回礼。正是在与其他部落的竞争与结盟关系中,神圣性才得以不断被激活。

涂尔干在其对个体灵魂的研究中指出,个体的神圣性来源于对祖先灵魂的继承;而莫斯则在他对脸面和面具的研究中指出,个体必须在与他人的互惠或竞争关系中挣得继承祖先或神灵灵魂的权力。神圣性的传递途径依然是从“社会到人”,从祖先到个体。但在这个纵向的维度之外,莫斯更加强调在横向的维度上,个体与他人之间的关系是分有神圣性的重要条件。^①“在战争中杀死一个人或者抢他的面具或袍子,就可以继承他的名字、他的财产、他的义务、他的祖先、他的人格”(Mauss, 1985:8-9)。在夸富宴中的胜利、在竞争中获得的铜器和其他财富都是祖先附体的证明。只有在竞争中获得胜利的酋长才有资格跳面具之舞和继承祖先的名字。无论是战争还是夸富宴,莫斯对印第安人脸面和面具的研究为神圣性个体化的过程添加了非常重要的横向的一维,即人唯有通过与他人之间的交互关系方能获得神圣性。这一横向的维度是莫斯在涂尔干的神圣性理论上做出的重大推进。

莫斯对礼物交换的研究更进一步凸显了神圣性的横向维度。在礼物的交换

^① 张亚辉非常明确地指出,对涂尔干而言,逻辑上处于优先地位的是人与社会之间的关系;而对莫斯而言,处于优先地位的是人与人之间的契约(参见张亚辉,2020:180)。

中,人的灵魂不再是彼此闭合的存在,礼物的交换即是灵魂的交换。在莫斯看来,礼物的本质是由礼物带着赠与者的一部分灵魂奔赴受赠者,而后者必须以同样或更多的礼物来归还这一部分灵魂。在送礼与回礼之中,人的灵魂在仪式中被拆解和流动,最终回到自身,而社会的活力正是在这种流动中重新被激发。在毛利人(The Māori)的社会生活中,礼物被认为是有生命的。礼物即使已经被送出,依然带有送礼人的某些东西。“礼物之灵(hau)始终跟随着占有礼物的人……它渴望回到它原本的主人那里去……当它被归还的时候,还礼的人就具有了对送礼者的权威,现在送礼者成了收礼者”(Mauss, 1990:12),而新一轮礼物交换就又开始了。这种对于礼物之灵的感受使得人与人之间、部落与部落之间的礼物交换持续不断。这种持续不断的礼物交换甚至机构化为美拉尼西亚的“库拉”(kula) (“库拉的意思无疑是‘圈’”) (Mauss, 1990:22),酋长们每一年都离开自己的岛屿去拜访远方的伙伴,以极其高贵的方式赠与对方大量珍贵的礼物,其中不乏被部落视为圣物的珍贵物品。莫斯极富洞见地认为,毛利人的法律中对送礼与还礼的义务的规定,即这种“通过事物形成的关联,乃是灵魂的关联,因为礼物本身有灵魂。馈赠某物给某人即是把自己的一部分(灵魂)送了出去”(Mauss, 1990:12)。通过将自己的一部分灵魂分割出去,附于礼物之上,赠送给他人,再从他人处获得带有他人灵魂片段的礼物,个体的灵魂才能够整全。莫斯并没有否认个体的灵魂来自祖先,但他非常有创见地提出,如果灵魂不能在社会交往中走出自我、通过礼物与他人发生关联,那么个体的灵魂就不能是完整的。因为一个个体的灵魂不仅仅来源于祖先,也来源于他人。在根本意义上,个体之间本质的关系并不是彼此闭合,而是“相欠”。

在给予别人礼物的同时,也就是把自己给了他人;之所以把自己也给出去,是因为一个人本身(即他这个人及他的财物)就与他人相欠。(Mauss, 1990:46)

戈夫曼继承了涂尔干所提出的个体被赋予神圣性的问题,但他也继承了莫斯的理解,认为在现代社会中个体的神圣性产生于人与人的互动,而这具体体现为生活中的各种细小礼仪。在论述个体交往的礼仪时,戈夫曼直接援引了莫斯礼物研究中的重要概念“呈献”(prestation)与“回献”(counter-prestation) (Goffman, 1971:63)来说明个体在仪式中彼此相欠,因此必须回礼。这也说明他对日常礼仪的分析正是以莫斯作品中的礼物交换为原型的。

基于对两个病房中病人的礼仪性活动的观察,戈夫曼认为有必要区分两种礼仪活动,即“尊重”和“举止”。“尊重”是指个体向他人表达认可和好感的符号性行动。尊重可以通过正向与负向两种形式表达,戈夫曼称之为“规避”和“呈现”。通过规避仪式,人们彼此之间保持适当的社会距离,例如避免接触身体的敏感部位或是谈话中的敏感话题;通过呈现仪式,人们又在彼此之间表示在意和好感,例如打招呼、注意和赞许对方的变化,或是彼此提供力所能及的服务。另一种和尊重具有同等重要意义的礼仪活动是“举止”,即个体通常通过自己的行为举止、衣着、体态来向他人表示其具有某种品质和特质。下面这个对仪式链的描述构成了戈夫曼对神圣性的理解的核心,而这种仪式链中传递的机制极其类似于莫斯所描述的库拉圈——“如果要描画一个人的完整形象,人们必须要在仪式链中手牵手,每个人一边接受来自左手的人的尊重,一边再将这种尊重以适当的举止传递给右手的人”(Goffman,1982/1967:84-85)。

在这个意义上,个体只有依靠与他人之间具体的交往,使得自我与他人混融起来,才能获得完整的自我,也才能获得超出于个体之外的神圣性。这是因为,个体的自我在孤立的状态下并不是完整的,“个体终究只能描画自己形象的一部分,而剩下的部分必须要依赖他人来描绘。每个人都要负责绘制自身举止的部分,也要负责完成他人形象中受尊重的部分”(Goffman,1982/1967:84)。戈夫曼的判断和莫斯有着惊人的相似,他认为在根本意义上人们彼此相欠。个体“欠”(owes)对方尊重的礼仪,个体也“欠”对方得当的举止(Goffman,1982/1967:82-83)。也正因如此,个体只有和他人混融在一起,才能获得整全。这个仪式链的意象同时也意味着没有个体可以将神圣性据为己有。神圣性就像库拉圈中的财宝一样,只有在流通和交换过程中的片段时刻可以为个体所暂时占有。而且正如莫斯考察库拉圈时所言,“人们固然对其所收到的礼物有一种所有权,但却是一种特殊的所有权……给你的条件就是要让别人来使用它,要转交第三者,即所谓‘远方的伙伴’”(Mauss,1990:24)。同理,只有在仪式链中不断地与他人进行礼仪意义上的交换,展现尊重并举止得当,个体才能获得神圣性。

这个行走于城市之间的神祇的形象已经和涂尔干的个体神大有不同。不同于涂尔干对于圣俗二分的坚持,戈夫曼笔下的个体正是在世俗的都市生活中而不是世俗之外的宗教生活中获得自身的神圣性的。赋予他神圣性的不是祖先的灵魂、普遍的人或普遍的社会,而是世俗生活中实在又具体的他人。在戈夫曼的理论世界中,个体之间不再是涂尔干笔下彼此闭合的单子,而是在根本意义上彼此相欠。个体即便如嫉妒的神祇一样渴望得到尊重,这尊重也并不能从自我那

里获取,而必须要从其生活中的他人那里获得。个体即使是神圣的,也不能高高在上地享受供奉,而要在世间行走,和他人交往。在这个意义上,个体不仅仅是神,也是自己的牧师,必须混迹于人群之中并争取自己的信徒——“诸神已死,然而个体依然是神。他在日常行走之间获得小小的供奉……在诸位个体之神之间并不需要媒介,每位个体神同时也是自己的牧师”(Goffman,1982/1967:95)。

六、角色距离与圣俗一体

戈夫曼始终清楚地认识到现代人人性中的神圣与凡俗的二重结构给个体带来的撕裂感,因此无论个体是技艺多么高超的表演者,其呈现在他人面前的印象也始终是脆弱的。戈夫曼敏锐地察觉到,这种撕裂并不一定能带来涂尔干所预想的伟大感受。这种撕裂给他的当代人带来的更多是来自社会的压迫感,以至于人们往往要在社会之外寻得自由。戈夫曼感受到了一种危险的倾向,即人们越来越倾向于认为,个体的神圣性并不来自于社会的道德理想,而来自于个体性的感官现实。

在社会思想中有一种庸俗(vulgar)的趋势,就是把个体的行为分为神圣的和凡俗的两部分。现今这种区分方法非常奇怪地与涂尔干的观点完全相反。有强制色彩的社会角色是凡俗的,它是形式的、呆板的和僵死的。相反,神圣的部分是“人”的事物和“人”的关系……在这个部分,人是温暖的、自发的、幽默的。(Goffman,2013/1961:152)

戈夫曼对这种将个体的神圣性放在社会之外的时代潮流很警惕。他明确提出要“逆转这一潮流,将逃离于社会学分析的这一部分世界重新纳入社会学分析中”(Goffman,2013/1961:152)。戈夫曼并不认为个体的神圣性源于不同于社会理想的“真实”个体。相反,个体呈现“温暖、幽默和自发”的方式本身并不是私人性的。在《框架分析:一项有关经验的组织的研究》(Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience)中,戈夫曼又重申了这一论断。

现今的趋势是认为角色是“纯粹”社会性的,而人或个体作为投射这些角色的引擎是超乎于社会的,是更真实、更生动、更深刻和真诚的。我们不应该让这种令人遗憾的偏见搅乱了头脑。演员和角色……二者都是社会性

的。(Goffman, 1986/1974: 269 - 270)

如此看来,在戈夫曼看似愤世嫉俗的笔触之下,其道德关切尽显,即尽全力拯救个体神圣性的社会起源。所谓更加“真实”的自我呈现依然是社会性的,并没有落在社会之外。在涂尔干的圣俗二分的理论框架下,要达成这一目标显然是近乎不可能的。在涂尔干看来,人性内部的圣俗撕裂是现代人无法摆脱的命运。本文尝试说明,戈夫曼这种调和个体内部的神圣与凡俗的视角来自其对齐美尔的理论借鉴。齐美尔的思想在芝加哥大学有着重要的影响,而戈夫曼对齐美尔的作品极其熟悉,他所受到的来自齐美尔的影响与来自涂尔干的不相上下。戈夫曼已发表的著作对齐美尔与涂尔干引用的次数同为 12 次(Davis, 1997)。马瑞·戴维斯(Murray Davis)认为,正是由于继承了涂尔干“个体是神圣的”这一预设,戈夫曼与齐美尔在对个体的认识上有着根本性的差异(Davis, 1997)。但本文认为,戈夫曼正是借助齐美尔对“理想”与“现实”的形式社会学讨论来应对涂尔干“神圣个体”的个体危机的,也即他的问题意识来自涂尔干,而答案来自齐美尔。

在《框架分析：一项有关经验的组织的研究》一书中,当讨论到角色理想与扮演者现实日常生活的衔接时,戈夫曼不再像在《日常生活中的自我呈现》(*The Presentation of Self in Everyday Life*)中那样将个体描述为脆弱的、随时有可能偏离社会理想的表演者,而是借用了齐美尔的经典比喻——“柄”,即借助处于艺术理想和现实领域中介地带的“柄”来构想个体将社会理想和个体现实相融合的创造性法则。齐美尔在《柄》(“The Handle”)这篇短文中剖析了壶柄的理论意涵。壶柄一方面和壶身相连,因此和壶身一样要服从理想的审美法则,但同时它也联结着壶和外部世界——它被抓、被拿起、被倾斜,因此也要满足现实的实用功能(Simmel, 1958: 371 - 378)。戈夫曼正是借用“柄”这一隐喻来构想现代个体统合理想和现实的能力。“一个容器可以容纳来自各个领域的内容,但它的柄却属于‘现实’这一领域”(Goffman, 1986/1974: 249)。和壶柄一样,个体也正是普遍理想和特殊现实的交界点。

齐美尔基于对壶柄的观察得出了两个重要的启示。首先,理想的美学原则本身并不是美的全部,在理想的法则之上有一种更高级别的美,这种美的实现有赖于美学理想和现实世界中实用性的统一。齐美尔观察到,如果过于关注美学原则,将壶柄仅仅作为紧贴着壶身的一种装饰,会使得观众顿生一种“被束缚的痛苦感受,就像一个人的手臂被捆在他身上一样”(Simmel, 1958: 374)。其次,

也是更为有趣的一点启示是,壶柄的实用性必须以美学的原则表达出来。有些壶的设计为了突显其与真实世界的联结,故意将壶柄设计为可拆卸的,这就给观众一种不协调的感受。日本的制壶技艺本来很高超,但非常“令人憎恶”(Simmel,1958:375)的是,很多日本瓷壶的壶柄虽然在材料上是和壶身一样的陶瓷,在样式上却非要模仿可以拆卸的稻草壶柄。只有当理想的美学原则和真实世界中的实用原则彼此交融、达到平衡的时候,更高层次的美才能实现,而所有伟大的艺术作品大抵都具有这一层次的美感。“壶柄正是这种更高层次的美的最重要的线索”(Simmel,1958:376)。

这两条来自壶柄的线索在戈夫曼对于角色和现实社会世界的思考中得到了很好的体现,也正是这些新的线索使戈夫曼得以超越涂尔干圣俗二分的框架,去思考和把握理想与现实在个体内部的交织。齐美尔的启示首先体现在理想的角色本身并不构成个体神圣性,就如同壶身所体现的普遍的、理想的、基于概念的美学原则并不构成更高层次的美。戈夫曼构造了一个生动的概念——“角色距离”,来体现个体超越理想角色的需求。

戈夫曼挑选了社会声誉最高的一类角色——外科医生——作为分析对象。他想要说明,这个社会最理想的角色的扮演者也会时时逃离这一角色,与其保持距离,再理想和富有道德感的社会角色也无法单独构成个体的神圣性。戈夫曼首先呈现了一个好莱坞式的理想形象。

穿着白大褂的外科主刀医生阔步走入手术室,病人此时已经被麻醉。大家自动给他腾出一个空间。他低声交代一些准备工作,然后就非常灵巧、熟练、沉默地开始工作。他既严肃又严厉,完全符合他自身以及整个团队对他的印象……当关键的部分结束之后,他退后一步,带着疲惫,有力地又带点轻蔑地摘下手套……将剩下的缝合工作交给他人。(Goffman,2013/1961:116)

然而,外科医生在手术室中的真实表现与上述理想相距甚远。当助手的电子手术刀意外地刺到了医生的手指时,他并不会严厉批评,而是会和助手开玩笑(“如果我哪天得了梅毒,我肯定是这么得上的,而且我有一堆目击者”)(Goffman,2013/1961:122)。在手术中,他并不会专业地使用术语,而是刻意使用各种口语来替代专业名词(“给我把小刀,我要在肚脐下面来一刀”)(Goffman,2013/1961:119)。他甚至开会小差,并在最紧要的关头开始或结束之后带头谈论晚上的派对、最近的球赛以及最好的钓鱼地点。当手术结束后,他也

不会马上离开,而是绅士地帮助女护士将病人抬离病床,虽然这并不是医生的责任(Goffman,2013/1961:125)。

对于个体作为表演者所体现的社会理想与个体现实的张力这一命题,戈夫曼在《日常生活的自我呈现》中已经详尽地展示过(Goffman,1959),但《角色距离》(“Role Distance”)一文(Goffman,2013/1961:73-134)在这一命题上有很大的推进。在《日常生活的自我呈现》中,戈夫曼展现了“人性化自我”与“社会化自我”之间以及“人”与“角色”之间的巨大张力。个体就像走钢丝的杂技演员,时时有掉落的风险(Goffman,1959)。但外科医生的行动中所展现的理想和真实的距离已经不再是个体由内部圣俗二分带来的缺陷,而恰恰是个体创造性的表现。在“人性化自我”和“社会化自我”之外,存在一个创造性的自我,它驱使个体有意地在个体现实和社会理想角色之间创造出“角色距离”。就像壶柄体现出对纯粹理想的审美形式的超越一样,此刻,戈夫曼笔下的个体也不再仅仅以理想的社会角色定义自我。相反,个体经常会尽量利用手边的一切资源在自我和正在履行的社会角色之间拉开距离,“创造一种自由和可操纵感”(Goffman,2013/1961:133)。

同样重要的是,戈夫曼非常明确地指出,在个体与理想的社会角色拉开距离并试图获得少许自由的时候,他并没有“退回到一个他自己创造的心理的世界中去”,而是按照其他社会角色的脚本在行动。个体之所以能够暂时从当下的角色中解脱出来,正是因为“还有其他类似的社会因素在束缚他”(Goffman,2013/1961:120)。就像壶柄那种不同于普遍审美原则的实用性依然要通过美学的原则体现出来,否则就会给人极其丑陋和令人可憎的观感一样,个体脱离于当下角色的束缚而获得的自由依然要由其他角色的组织原则来填充。正是在这个意义上,戈夫曼拒绝将个体的神圣性落在纯粹私人性的领域中,而是郑重地宣誓“我们必须找到一种方法,把自我重新放回到社会之中”(getting the ego back into society)(Goffman,2013/1961:120)。医生并不是仅仅和理想的角色拉开距离就能体现出温暖和真实。相反,这种和他人彼此相通的神圣性的感受来自于他有意地调动其他的角色来填充这一距离。在手术室这一情境中,当医生离开完美的外科医生角色时,他调动的是另一种角色的行为模式,即“宴会的主人”或“队伍的领导者”,他要使参加这场宴会的人都能尽兴且最大程度地发挥自己的潜能(Goffman,2013/1961:127-128)。开玩笑和开小差都是典型的疏解压力的手段,我们可以在手术室之外的很多场合发现表演者在运用类似的手段。例如,公司中的上司也会经常利用玩笑的方法,既指出下属的错误,又避免其由于过于焦

虑紧张而继续犯错,这些都是在美国社会已经相当成型(well formalized)(Goffman,2013/1961:136)的举动。同样的,当医生帮助女护士抬动病人时,他调动的是一种“保护性的男性角色”,帮助女性做体力劳动是这种角色的典型举动。无论是“宴会主人”“队伍领导者”还是“保护性的男性角色”,这些被个体插入的其他角色都在一定程度上和外科医生的角色设定相悖(Goffman,2013/1961:133),因而缓解了由理想的外科医生形象所带来的死板、紧张和严肃。同样需要注意的是,每一个这样的角色都对应着一套典型的行为模式。当个体与严肃的医生角色拉开距离时,他之所以显得更“有人性”“有血有肉”(Goffman,2013/1961:136),正是因为他依然遵循着一套其他的社会法则来表达自我。

在《日常生活的自我呈现》一书中,戈夫曼为个体圣俗二分的张力提供的解决方式是前台与后台的区分,以分别呈现理想角色和隐藏在理想之外的现实;但在《角色距离》一文中,我们看到,这种空间和时间上的分隔不再是必要的,圣俗二分问题的解决方式是二者通过角色距离在同一时空中呈现为一体两面。在《日常生活的自我呈现》中,戈夫曼为个体想要掩藏的不符合社会理想的行动指定了一个固有的空间,即后台区域。然而,在《角色距离》一文中,戈夫曼已经放弃了运用空间分隔的方法来区分个体所扮演的不同角色。他明确地指出,各种角色是同时存在于个体之中的,无法在时间或空间上做出区隔。“如果我们近距离观察个体,会发现……他是模糊一片的(blur)……无论我们如何缩小观察的视角,我们都会发现不同角色的不断切换”(Goffman,2013/1961:143-144)。在医院的场景中,医生这一角色通常被认为是“神圣的、普遍的”,而个体的其他特殊的性质,如性别、年龄等则常常被视为对想要履行社会规范的个体的干扰(Goffman,2013/1961:138)。传统的角色理论用“角色隔离”(role segregation)来处理自我的这种多重性,即个体在不同的情境下、不同的观众面前展现自己相应的面向。例如,外科医生在医院是医生,只有回到家中才履行另一种角色,即丈夫和父亲。各个角色的扮演必须在空间意义上分开才不会相互干扰。然而,戈夫曼恰恰通过对具体情境的微观的社会学观察发现,外科医生在橡胶手套下面戴着婚戒,在手术时谈论彼此妻子的身体状况,或是和护士开一些“已婚男士”的玩笑。同理,个体的性别和年龄也经常被夹带着表演出来(Goffman,2013/1961:138)。例如,虽然在严格意义上护士的角色被规定要负责手术的准备工作的,但男外科医生经常帮忙将患者抬到手术台上,女护士也常常被豁免为男患者私密处的手术做准备。这就意味着,在同一个情境之下,外科医生或护士在承认并顺从这一社会角色的任务和内容时,是通过一些其他角色所规定的姿势和举

止将这一主要角色呈现出来的。在这个意义上,个体的自由并不体现在可以退回到私人性的后台,而在于作为“扔球杂耍人”(juggler)(Goffman,2013/1961:139)进行创造性表演。这个比喻将角色想象为一个个球,个体可以自由决定角色的排列组合、主要角色和其他角色的穿插效果,也可以在扔球、接球的平衡中体现自己高超的创造性和技艺。因此,社会对于角色的理想规定不仅并不必然挤占个体的自由空间,反而为他提供了更多的角色脚本和素材。戈夫曼因而乐观地认为这一视角解决了理想和现实之间的张力,因为“社会角色对个体的控制越广泛,个体就有越多的机会展示角色距离”(Goffman,2013/1961:115)。

七、结 论

本文在“神圣个体”这一线索下把戈夫曼看作涂尔干忠诚的续写者。无论戈夫曼的个人写作风格如何愤世嫉俗,我们都能看到这些本初的问题意识和道德关怀。归根结底,无论是涂尔干还是戈夫曼,对于“神圣性”的研究都不仅仅是对既有的宗教事实的描述。正如汲喆对莫斯的评述,“(宗教社会学)这门科学的主旨,乃是借助对宗教现象的研究,运用理性为我们当下承当的生活找到道德的可靠之处”(汲喆,2009)。

在德雷福斯事件的政治漩涡中,涂尔干极富预见性地提出,个体主义必将成为现代社会的道德基础,而个体将成为社会神圣性的载体。在一次次的集体欢腾中,个体感受到体内神圣与凡俗的分裂,这种撕裂感一次次激发着神圣性的感受,激发着社会的总体活力。戈夫曼也认可个体神圣性的社会来源,但敏锐地察觉到个体被赋予神圣性之后的危机——在社会生活的常态中越来越闭塞的自我在内部分裂的巨大张力中试图逃离社会的束缚,进而以个体性的现实作为神圣性的来源。戈夫曼在涂尔干所提出的神圣个体的视角之下,对现代个体的生存状态做出了极其真实的刻画。作为20世纪最重要的社会理论家之一,他以借鉴经典理论的方式来重构个体神圣性这一理论命题,并重构现代自我的基础,以回应这一根本性的现代人性危机。

戈夫曼对个体神圣性这个理论命题的重构源于另外两位理论家提供的灵感。莫斯对脸面和礼物交换的研究使戈夫曼找到了个体通过横向的互动走出自我的可能,而齐美尔颇具禅意的“柄”的比喻激发了戈夫曼不断追寻个体创造性的努力。这种创造性使个体得以驾驭社会理想和个体现实间的分裂,将二者重

新把握为一个整体。在看似愤世嫉俗的笔触下,戈夫曼继承了涂尔干将社会作为个体的神圣性来源的根本判断,并且在新的理论框架下不断地打破神圣性囿于个体自身或私人性的趋向,将神圣性一次次地带回社会的范畴。

有趣的是,在戈夫曼笔下,传统中国社会中的个体在日常生活中的状态非常舒展。虽然戈夫曼对中国文化的了解大多源于二手研究甚至游记,他依然从中汲取了足够的养分。他发现,无论是谨守礼仪、侍奉父母的孝子(Goffman, 1959: 53),还是举止始终保持严肃持重的官吏(Goffman, 1959: 25),学者或游人笔下的中国人都可以在日常生活中习惯性地维持社会神圣性面向,却并无圣俗二分的撕裂感。不仅如此,中国人还擅长在与他人的交往中维护自己的脸面并给对方足够的面子,中国人的脸面概念和莫斯研究的北美印第安人的脸面概念一起构成了戈夫曼脸面理论的原型(Goffman, 1982/1967: 5-6)。他甚至敏感地发现,在中国社会的某些生活场景中,圣俗的分界会被有意地打破,例如极其简陋的菜馆却供应珍馐美饌,由暴躁乖张的店员看管的小店的柜台里却陈列着精美的丝绸。中国人也不依靠前台、后台的严格区隔来维持神圣的形象,他们完全不在意暴露自己的日常生活,从日常起居到家庭纠纷都可以大方地向他人展现(Goffman, 1959: 244)。在这个意义上,中国文明作为他山之石为戈夫曼提供了挣脱神圣性个体化困境的理论灵感。作为于现代社会中行走的道德平庸的个体神,我们随时有着困于孤岛与内部分裂的危险,却也时时感受到自身内部的圣俗一体,处处与周围他人的灵魂交融。而这大概正是既为神祇又为牧师的现代人自我救赎的可能性。

参考文献:

- 陈涛, 2015, 《道德的起源与变迁——涂尔干宗教研究的意图》, 《社会学研究》第3期。
- 汲喆, 2009, 《礼物交换作为宗教生活的基本形式》, 《社会学研究》第3期。
- 渠敬东, 1999, 《涂尔干的遗产: 现代社会及其可能性》, 《社会学研究》第1期。
- 孙帅, 2008, 《神圣社会下的现代人——论涂尔干思想中个体与社会的关系》, 《社会学研究》第4期。
- 杨程, 2019, 《从“人格崇拜”到“自主自我”——社会的心理学化与心灵治理》, 《社会学研究》第1期。
- 张亚辉, 2020, 《礼物之债: 莫斯对印欧人礼物的研究》, 《社会》第3期。
- Collins, Randall 2004, *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chriss, James 1993, “Durkheim’s Cult of the Individual as Civil Religion: Its Appropriation by Erving Goffman.” *Sociological Spectrum* 13.
- Creelan, Paul 1987, “The Degradation of the Sacred: Approaches of Cooley and Goffman.” *Symbolic Interaction* 10(1).
- Davis, Murray 1997, “George Simmel and Erving Goffman: Legitimators of the Sociological Investigation of

- Human Experience.” *Qualitative Sociology* 20(3).
- Durkheim, Émile 1969, “Individualism and the Intellectuals.” Trans. by Steven Lukes. *Political Studies* 17 (1).
- 1995, *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- 2005, “The Dualism of Human Nature and Its Social Condition.” *Durkheimian Studies* 11.
- 2008, “Anti-Semitism and Social Crisis.” Trans. by Chad Alan Goldberg. *Sociological Theory* 26(4).
- Goffman, Erving 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- 1971, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- 1982/1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- 1986/1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- 2013/1961, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Mansfield Centre, CT: Martino Publishing.
- Gonos, George 1977, “‘Situation’ versus ‘Frame’: The ‘Interactionist’ and the ‘Structuralist’ Analyses of Everyday Life.” *American Sociological Review* 42(6).
- Habermas, Jürgen 1984, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* (Vol. 1). Trans. by T. McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.
- Kemper, Theodore D. 2011, *Status, Power, and Ritual Interaction: A Relational Reading of Durkheim, Goffman and Collins*. Burlington, VT: Ashgate.
- Levi-Strauss, Claude 1971, *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Lukes, Steven 1969, “Durkheim’s ‘Individualism and the Intellectuals’.” *Political Studies* 17(1).
- MacCannell, Dean 1990, “The Descent of the Ego.” In S. H. Riggins (ed.), *Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Maseda, Ramón 2017, *Deciphering Goffman: The Structure of His Sociological Theory Revisited*. New York: Routledge.
- Mauss, Marcel 1985, “A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self.” In Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990, *The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Rawls, Anne 1987, “The Interaction Order Sui Generis: Goffman’s Contribution to Social Theory.” *Sociological Theory* 5(2).
- Scheff, Thomas 2016, *Goffman Unbound! A New Paradigm for Social Science*. New York: Routledge.
- Simmel, Georg 1958, “Two Essays.” *The Hudson Review* 11(3).
- Stein, Michael 1991, “Sociology and the Prosaic.” *Sociological Inquiry* 61(4).

作者单位:清华大学社会学系
责任编辑:林 叶