

道德的起源与变迁

——涂尔干宗教研究的意图

陈 涛

提要:涂尔干始终致力于借助实证科学的方法来研究道德事实,创建一门道德科学。在他那里,道德科学就是社会学的别名。早期社会形态学研究仅仅根据社会环境的变迁无法充分解释道德的起源和变迁;后期集体表象理论指导下的宗教研究旨在回应这一困境。宗教生活中的神圣性就相当于社会生活中道德理想的位置,后者表达的是特定群体对其自身的自我意识。在集体欢腾之际,道德理想具体化为物质化的制度,构成了道德变迁和社会重组的源头。社会学的任务在于如何透过这些制度框架抓住它们所体现的道德理想或社会意识。

关键词:道德科学 社会形态学 集体表象 道德理想 社会存在论

一、导言:社会学的道德兴趣

(一)道德科学与社会学

终其一生,涂尔干都致力于借助实证科学的方法来研究道德事实,建立一门“道德科学”(la science de la morale)或“风俗物理学”(de physique des mœurs)。在他那里,“道德科学”就是“社会学”的别名。

今天,社会学自身的分化、各种研究传统之间的隔阂和对立,使大多数从业者已经遗忘了社会学与道德科学的这种关联或社会学的道德兴趣。所谓道德兴趣,在此是指社会科学力图通过研究社会生活本身来为人们的道德实践提供规范基础,而不是像传统伦理学那样,从某个公设出发仿照几何学式的推演来建立道德法则(Levy-Bruhl, 1905; Deploige, 1938)。对于19世纪的英法社会学家,特别是孔多塞、孔德、密尔、列维-布留尔、涂尔干等人所共享的传统,道德科学、伦理科学、政治科学和社会科学等词汇经常是可以替换使用的。道德科学被界定为借助实证科学的方法来研究社会法则的学科。道德规范和法律是或应该是对社会法则的一种人为表达。因此,一门社会科学同时也是一门道

德科学、伦理科学,它将取代建立在特定公设和演绎之上的哲学伦理学。

早在学术生涯伊始,涂尔干就流露出对道德科学的浓厚兴趣。1885-1886年,他前往德国考察哲学和社会科学的发展状况,并据此于1887年发表了《德国的道德实证科学》,详细评介了德国国民经济学、法学和心理学等领域中所存在的“伦理运动”(le mouvement éthique),提出要让伦理学从形而上学和一般哲学中摆脱出来,提升为一门道德科学(涂尔干,2006a)。同年,他在其开设的第一门社会学课程的首讲中特别指出,法律和道德不仅是理解特定社会入手点,而且也是社会学从孔德等人所停留的一般化阶段走向专业化阶段的途径(Durkheim, 1978/1888: 67)。次年,他发表了有关自杀的“道德统计学”研究(Durkheim, 1888)。法语博士论文《社会分工论》(以下简称《分工论》)开宗明义地指出,“这本书是根据实证科学方法来考察道德生活事实的一个尝试”(涂尔干,2000: 6)。劳动分工具有道德功能,它所带来的有机团结首先是一种新的道德秩序,而不只是一种新的社会结构(Müller, 1994: 79)。在《社会学方法的准则》(以下简称《准则》)中,道德的特征构成了他刻画“社会事实”特征的参照。《自杀论》如果不是对其时代的道德状况的病理学诊断,又是什么?特定类型的自杀对应于特定的道德构造。“自杀是真正的德性的近亲,只是过分了”(Durkheim, 1951a/1897: 371)。《社会学年鉴》创建之后,他更是承担了绝大多数有关“道德社会学”著述的评介工作,一方面,批判当时在法国占据优势的康德主义和功利主义的道德哲学,另一方面则积极推进道德科学的建立。1917年,在时日无多之际,他仍在筹划三卷本的《论道德》,试图以此书来为自己一生的事业做一个总结,但最终只完成了导论(Durkheim, 2006b/1920)。涂尔干从对道德事实的关注开始其社会学之旅,也是以对道德事实的关注结束这场旅程。从他去世后所发表的一系列课程讲稿中可以看到,道德科学在其教学中占据了重要的份量。《社会学教程:风俗和法律物理学》(*Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*)中对公民道德、职业伦理和法律的讨论(涂尔干,2006a),《道德教育》中关于道德三要素的考察、对道德实践理论的探讨(涂尔干,2006b),无不表明他对道德问题的兴趣。

上述判断得到了涂尔干同时代人及其学生们的相关著作和评论的印证。列维-布留尔很早就指出:“涂尔干先生在他的《社会分工论》和《社会学方法的准则》中,试图根据实证科学中的方法来处理道德生

活的事实,也就是说,不仅仔细地观察它们、对它们加以描述和分类,而且试图发现在何种方式上它们能够变成科学研究的对象”(Levy-Bruhl, 1899: 464)。据说,柏格森的《道德与宗教的两个来源》就是为了回应涂尔干的道德理论(Lefebvre & White, 2010: 459)。在他看来,涂尔干只看到了道德静态的一面,即社会借助习惯和本能对个人施加义务,而没有看到道德动态的一面,即某些个人典范能够超越习惯和本能的束缚,借助情感的力量奔向一种新的道德(柏格森,2011: 1-77,特别参看75-76)。理查德曾是涂尔干学派的一分子,后又变为涂尔干最为严厉的批评者,他则指出正是对于道德问题的关注将涂尔干的社会学引入歧途(Richard, 1975)。莫斯(2003)、布格勒(Bouglé, 2010)、福孔奈(Fauconnet, 1927: 16, 19-20),以及涂尔干学派的第三代,如古尔维奇(Gurvitch, 1943, 1961)等人不仅非常清楚涂尔干工作的核心主题,而且也继承了他对道德问题的关注。

(二)道德的起源和变迁问题

1898年,《乱伦禁忌及其起源》的发表,标志着涂尔干学术生涯的新起点:他从道德病理学研究转向了原始宗教研究。这在《宗教生活的基本形式》中达到了高峰。如何理解这一调整?

本文试图澄清,涂尔干的宗教研究同样服务于道德兴趣。他研究原始宗教的基本动机,并不是想要去复兴宗教,或建立一种新的宗教,而是试图借此来理解道德,并为重建新的“世俗道德”(la morale laïque)(涂尔干,2006b: 8-12, 47, 80)提供借鉴。针对那些试图通过简单排斥旧有的宗教观念来确立世俗道德的做法,他指出,宗教符号并不是简单地添加在道德实在之上的,宗教信仰和道德实践在悠久的历史中融合成单一的体系,如果仅仅把所有的宗教因素从道德中剔除出去,那就很可能把真正意义上的道德要素也一并剔除。可行的路径是借助科学语言将原本由宗教语言所表述的那些真正的道德要素转译出来,使其不至于因为社会变迁而被人们所抛弃。“一句话,我们必须发现那些长期承载着最根本的道德观念的宗教观念的理性替代物”(涂尔干,2006b: 10)。因此,研究主题的调整基于他一贯的道德兴趣,但重心却从对当代道德状况的病理学剖析转向了有关道德的起源和变迁。有关道德起源的研究,旨在通过研究原始宗教来把握今天道德准则中的那些最为本质的要素。“起源”首先意味着道德准则的某个事

实上可以追溯到的历史性的“开端”。这个开端支配着此后道德的演变。因此,要理解后来的道德,特别是今天的道德,就必须尽可能地把握住在这个开端所展现出来的那些“恒久的要素”(涂尔干,1999:5)。在涂尔干那里,这个“开端”特指澳洲社会的原始宗教。有关这种设想,他说得非常明白:“要想妥善地理解一种实践或一种制度,一种法律准则或道德准则,就必须尽可能地揭示出它的最初起源;因为在现实与过去之间,存在着密不可分的关联”(涂尔干,2003a:3)。今天的乱伦禁忌这一道德准则起源于原始氏族的外婚制,后者又源于人们对女性经血的敬畏,而血的神圣性则源于图腾的神圣性,图腾乃是社会的集体表象。因此,在当前的“乱伦禁忌”与原始社会的图腾制之间这个“密不可分的关联”,就是社会的神圣性这一要素。要想去重建道德生活,就必须以理性或科学的方式揭示并保持住它们。而揭示这些道德要素的最佳之处就是澳洲的原始宗教。因为这种社会的组织最为简单,且不需要依赖于先前宗教的任何要素去解释它(涂尔干,1999:1)。因为它处于道德或宗教进化等级的最初阶段。因此,从这种原始宗教中揭示的就是最原始、最本质的道德要素。其次,道德或宗教的“起源”还意味着它们的“原因”。“我们所要做的就是要找到某种方法,将宗教思想和宗教仪轨的最基本形式所赖以为基础的、并始终存在着的原因辨别出来……我们所考察的社会越不复杂,这些原因就越容易被察觉。这就是为什么要竭力接近宗教起源的道理”(涂尔干,1999:9)。探究原因,就等于说是以科学语言来重新理解宗教,尤其是宗教中最为本质的要素,并把这些要素以理性的方式重新表述出来,服务于重建世俗道德的任务(涂尔干,2006b:7)。在涂尔干那里,这个原因的链条最终指向社会。社会是宗教的起源,即原因。

在何种意义上,有关原始宗教的研究有助于我们理解道德变迁问题呢?要澄清这一点,就必须把握涂尔干早期宗教研究的困境。

二、早期宗教研究(1885-1897)

(一)宗教问题的浮现

早在1886年针对斯宾塞的《教会制度:社会学原理》(第六部分)所作的书评中,涂尔干就表现出对宗教的兴趣。尽管他还没有对

宗教做出明确定义,但却把它看作是集体良知或集体情感的一种表现形式,并且反映的是社会有机体的状况(涂尔干,2003a:128,2000:131)。

在人类社会的早期阶段,道德、法律和宗教都属于风俗(mœurs)的一部分,密不可分,共同发挥着社会规制功能(涂尔干,2003a:127、145,2006a:203)。正是宗教与道德的密切关联,以及它们共同具有的强制性特征(le caractère obligatoire)和社会规制功能使宗教现象落入涂尔干的道德科学视野之中。因此,通过经验性地研究宗教这一社会事实来理解道德这一社会事实,就成了取代传统伦理学基于人性学说来推演道德的可行之路。具体来说,社会学可以通过研究宗教的起源以及演化来理解道德。他特别赞赏以冯特为代表的德国道德哲学家的研究工作。不过,冯特的研究仍存在几个问题。首先,冯特把自己的研究限定在文明社会,拒绝考察原始社会的宗教。在原始社会,宗教与其他现象混在一起,导致大多数研究者误把宗教当成无所不包的现象。考察开化民族的宗教则可以将原本与宗教混合在一起的偶然因素隔离开。但在涂尔干看来,只有返回原始宗教,才能看清宗教的本质,辨别出当下各种情感和观念的种子。因为原始宗教中的那些本质要素依然存在于今天的道德之中。不过,这个设想在很长时间内都没有落实,《分工论》和《自杀论》仍限于处理高级宗教。

其次,冯特仍然试图从某种普遍人性出发解释宗教事实(涂尔干,2006a:211、225)。这种人性论使宗教的强制性特征不可解释。涂尔干指出,宗教情感实际上来源于个人对社会的情感,是对社会情感的“集体表象”(涂尔干,2003a:146)。只有据此才能解释宗教的强制性特征。值得注意的是,并不像卢克斯认为的那样,“集体表象”是1895年之后才出现的概念(Lukes,1981:6-7),它早在1887年涂尔干评论居约的宗教研究时就出现了。

最后,谈到宗教的未来,涂尔干指出:“社会依然需要宗教信仰”(涂尔干,2003a:147)。只要个人对社会的这种情感还存在,宗教就会存在。宗教面对科学的攻击将做出修正和改变,而不是被科学所取代。不过,他明确否认诉诸宗教来治疗社会问题。宗教演化的过程证明了“宗教情感的退化法则”(涂尔干,2000:131;Durkheim,1951a/1897:169、334)。无论是传统宗教,还是人格崇拜,都无法在现代社会承担社会团结的功能(涂尔干,2000:133)。在《自杀论》中,他特别排除了

宗教抑制自杀的可能性,因为宗教是通过压制思想自由来抑制自杀的(Durkheim, 1951a/1897: 374 - 376),这在今天已不可能。

(二)社会形态学视角及其困境

要理解涂尔干前后期思想的变化,就不能忽略他在社会形态学研究上的困难。社会形态学(morphologie sociale)以研究社会基质为对象。这些社会基质(substrat social)包括:人口数量、人口密度、人口居住方式、建筑方式和交通等等。早期涂尔干也用社会环境(milieu social)来统称这些社会基质。这并不只是一种描述性的地理学研究,而是寻求解释这些基质对社会现象产生影响的方式(涂尔干,2003a: 289 - 290,300 - 301)。

社会形态学研究在涂尔干早期研究中发挥着重要的作用。在对分工进行因果分析时,他首先批评了政治经济学的目的论解释,即把个人对幸福的需要或扩大生产的目的作为劳动分工的原因。在他看来,社会学必须摒弃传统的目的论的因果概念,只接受机械论意义上的因果概念。也就是说,只承认能够产生特定效果的效力因这一种原因的合法性,不接受“为了什么”这样的“目的”能够作为原因。^①“只有在社会环境的某些变化里,才能找到解释分工发展的真正原因”(涂尔干,2000: 213)。构成分工发展的直接原因乃是社会密度和社会容量的增加。社会密度包括物质密度和道德密度。物质密度主要指人口密度、城镇化、沟通和传播手段,道德密度则指人与人的联系。除了个别例外情况,二者是同步发展的,因此可以用社会密度来统称二者。社会容量指一个社会所包含的人口总数。社会容量和社会密度的增加带来了人口压力和生存竞争。为了缓解这种压力,人们发展了劳动分工。

① 机械论和目的论的对立构成下文讨论的基本语境,这里只能简要交待一下。传统伦理学基于一个目的论的自然秩序图景。人根据其本性(nature)在自然等级制上占据一个位置。这个本性构成了他应该实现的目的。传统伦理学的基本思路是从这个目的或本性出发去推演道德法则,而道德法则则构成了指导人们借助过有德性的生活来实现其自然一目的框架。17世纪以降,伴随着新科学的胜利,机械论的自然秩序图景取代了目的论的自然秩序图景。其中的一个结果是,对于传统上的四因(目的因、效力因、形式因、质料因),人们只承认效力因的合法性。这随之带来几个问题:第一,如何在机械论的自然秩序图景上重建一门新的道德哲学或道德科学?第二,如何把机械论的因果解释原则贯彻到对社会现象和心理现象的解释上?第三,把机械论挪用 to 社会世界是否合法?拒斥目的论因果解释,只认可机械论因果解释,构成了涂尔干社会学方法论的核心(参见 Durkheim, 1982a/1895: 121 - 134)。

《分工论》包含这样的观点,宗教变迁取决于社会环境变迁。这尤其可从他对古朗治根据宗教观念来解释社会制度的一段批评中看到(涂尔干,2000:140)。《准则》则明确强调要根据社会环境来解释宗教现象:宗教情感的淡漠是因为社会环境的结构变迁(Durkheim,1982a/1895:95-96、106 note 8;涂尔干,2003a:128)。

这种形态学解释面临两个批评。首先,不论是《分工论》的支持者还是批评者,都倾向于把它理解为与唯物主义,特别是马克思的历史唯物主义相近的“社会学唯物主义”(参见莫斯,2003:127-128;Benott-Smullyan,1948:503、529 note 16;Alexander,2005:143-146)。在道德变迁中,人似乎只是在被动地承受社会环境的机械作用,就像是人们只能被动地承受外界自然环境或经济技术变革的压力一样。社会容量和社会密度更像是唯物主义的“社会学”翻版。对此,涂尔干在《准则》中辩解道,他的方法不是唯物主义的(Durkheim,1982a/1895:136-137、163 note 1),并特别澄清了动力密度或社会密度并不等同于“物质密度”：“应当把动力密度理解为集合体的纯精神的凝结力,而不应当把它理解为集合体的纯物质的凝结力”(Durkheim,1982a/1895:136)。这个回应很难让批评者们满意。把道德现象或宗教现象归因为社会环境的变迁,归因于人与人的交往,与把它们归因为经济因素,看起来都是一种还原论。甚至“把社会事实当作物”的方法论要求,看起来也更像是坐实了人们对他的“唯物主义”印象。总之,在《准则》中,涂尔干尽管已经清楚地意识到自己研究的问题,但仍没有能充分地社会形态学与“唯物主义”明确区分开。

另一个困难在于,仅仅根据社会环境的变化并不足以解释道德是如何变迁的。批评来自涂尔干的老师布特鲁。《分工论》一书正是题献给他的。布特鲁指出,孔德以降的法国社会学是一种“自然主义者的社会学”,它“通过排除人来解释社会事实”,“拒绝诉诸严格的人类能力,诉诸有意识的、反思性的目的(reflective finality)。它声称,解释现象就是把它们置于效力因的法则之下。如果社会学要像其他科学一样成为一门科学,它就必须把事实与条件(condition),而不是与目的关联起来”(Boutroux,1914:194)。因此,社会学所寻求的社会法则类似于物理法则,是通过把社会事实与可观察、可测量的外在条件(如地理环境、人口密度和食物数量)等联系在一起构建出来的。在他看来,有必要区分人口密度、食物数量和地理环境。因为由于人的介入,人口密

度已经不是纯粹的物理事实,而是社会事实。用这些社会事实去解释其他社会事实达不到严格的物理法则的要求,因为它通常会隐含着某些目的论解释。为了说明这一点,布特鲁不指名道姓地拿涂尔干对分工的因果分析作例证。即便我们承认分工是达尔文意义上的生存竞争的结果,那么生存竞争又如何带来这种结果呢?劳动分工的必然性并不是机械的、不可避免的必然性,而更像是一种不可或缺性(indispensable)。因为解决生存竞争也可以有其他的方法,如人吃人。分工只是一种更可取的方法,“更符合人道的观念,更符合人身上存在的对弱者的同情。正像亚里士多德所说的,我们不仅欲求 zēn(活着),而且欲求 heu zēn(活得好)。劳动分工是实现这一理想的理智构想的手段”(Boutroux, 1914: 200)。也就是说,涂尔干关于分工的因果解释,隐藏了某种目的论在其中(为了“活得好”),因为他暗中诉诸人的理智和意志(“欲求”)来解释分工的产生。

此书原是布特鲁 1892 - 1893 学年度的课程讲稿。当时,他应该刚读过涂尔干博士论文的初稿,而后者或许也清楚老师提出的这个批评。因此,布特鲁的这个批评有可能直接影响到涂尔干此后思想的发展。

社会形态学的困难也不只是暴露在这一点上。每一个读者在读到“反常形式的分工”时都会惊讶,原来第一卷所预告的分工的道德特征,与第三卷所处理的、实际存在的病态形式的社会分工之间存在着距离。在社会环境的自发展开(第二卷)与理想的、正常的、能够发挥道德功能的分工之间也存在距离。它们表明道德事实并不能被仅仅还原为社会环境来解释。第三卷试图以阻碍分工的各种社会条件来解释掉这个距离,反倒是证明了,要使社会环境发展出正常的分工形式,仅仅依靠社会环境的自发展开并不够,它至少还需要某种人为设定的目标和引导(Joas, 1993: 231 - 232; Miller, 1994: 111 - 112; Müller, 1994: 81 - 83)。《分工论》第二版序言引入的重建职业群体的道德理想,和《社会学教程》中对于职业群体和国家在现代分工社会中的道德规制作用的肯定,都旨在应对这一困境。不过,一旦引入职业群体和国家来承担社会团结功能,分工的机械效果就退居其次了。

值得注意的是,《分工论》第二卷末尾对集体理想的引入,已经有意针对布特鲁的批评进行了辩护:“机械论意义上的社会概念并不排斥理想……如果说任何事物都遵循着一定的法则,那么也不意味着我们无事可做”(涂尔干,2000:299)。

因此,在涂尔干看来,奉行机械论因果解释原则的社会学并不排斥人的理想在解释社会现象中的作用。但是,这是否就像布特鲁所说的那样,引入理想,也就必然引入了人为的目的呢?似乎有意针对布特鲁的批评,涂尔干在此添加了一个小注:“我们用不着去追究这样的问题:社会容量和社会密度的增加是否是决定分工进步和文明进步的最终事实”,“任何时候,在根本上都不存在一种目的论的解释”,只需要“设定一种社会世界的万有引力定律就足够了”(涂尔干,2000:298注1)。不过,他从未解释过这种奇怪的“社会世界的万有引力定律”是什么,因此无法澄清对于道德理想的这种强调仍然符合机械论的因果解释。引入这种人为性因素与传统道德理论和政治哲学对于立法者或伟人等在道德变迁中的作用的强调又有什么区别呢?《分工论》终究是不可修复的,它所倚靠的社会形态学方法是存在欠缺的。涂尔干面临着两个两难:诉诸社会环境来分析道德现象是不够的,因此必须引入集体理想。但是引入集体理想对道德变迁的介入,又危及到社会学的机械论的因果解释要求。明了这一理论困难,直接关系到我们如何把握他后期宗教研究上的理论推进。

三、集体表象与宗教研究(1897-1912)

(一)1895年的“启示”

到了1901年,涂尔干已经可以明确地将自己的研究方法与唯物主义区分开来。社会事实这种“物”的基质是集体表象。集体表象的约束力不同于物质环境的约束力:社会现象具有威望(Durkheim, 1982b/1901:40,44)。威望强调的是社会现象能够获得个人发自内心的承认,与物理现象纯然的外在必然性相区别。相关澄清早在《自杀论》中就出现了(Durkheim, 1951a/1897:320)。

这些修正仍不足以回应社会形态学方法的困境。关键性的转折在于集体表象理论。《自杀论》中,集体表象概念仅出现两次(Durkheim, 1951a/1897:226-227,312)。但在《准则》的第二版序言中,他已经基于对宗教的新理解来阐述集体表象理论。可以推断,这段时间的宗教研究对于理解他从社会形态学到集体表象理论的转变至关重要。据涂尔干回顾,转变发生在1895年。“正是在那一年,我第一次发现了社会

学式地处理宗教研究的方法。那对我来说是一个启示。1895年的课程标志着我思想上的一个分水岭,以至于我之前的研究全部需要重新开始以便与这些新的观点相协调”(Durkheim, 1982c/1907: 259-260)。①

1894至1895年度的课程,即“社会学教程:论宗教”的手稿毁于纳粹之手,具体内容无从得知。《准则》最初发表于1894年,1895年修改后结集出版。从书中屡屡以自杀研究作为阐述方法论的例证,可以推断他此时正在创作《自杀论》。由于集中写作《自杀论》和筹备《社会学年鉴》的出版,他在1896年只发表了一篇书信。总之,很难从1894-1896年发表的各种文章中看到这种转变。1895年至1896年度,他还开设了“社会学教程:社会主义史”。无独有偶,1897年他发表了两篇评论马克思主义的文章,即《书评 安东尼·拉布里奥拉,〈论唯物主义的历史概念〉》,《书评 加斯顿·理查德,〈社会主义与社会科学〉》(涂尔干,2003a:337-345、346-354)。可以推断,他想借此来澄清自己的观点和方法与历史唯物主义的区别。有关宗教和集体表象的讨论恰恰出现在这些作品中。

涂尔干指出,就在解释集体表象时,根据人们意识不到的、外在于个人的社会原因,而不是根据个人意志、动机和目的来说,这是他与历史唯物主义共享的方法论准则。但是,该方法不是来自马克思,而是归功于19世纪历史学和心理学的的发展(涂尔干,2003a: 342-343)。进一步说,经济还原论是他所不能接受的。“相反,难道不是经济取决于宗教吗?”这并不是说经济因素只是一种附带现象(*épiphénomène*),而是说集体活动是“自成一类的、自主的实在”,既不能被还原为心理—生理上的有机基质(*substrat*),也不能被还原为经济因素。“尽管集体活动的不同形式具有各自不同的基质,尽管它们最终是由此产生的,但是,一旦它们存在了,就会反过来成为行动的创造之源,具有自身的所有效力,并反作用于它们所依赖的原因”(涂尔干,2003a: 344)。涂尔干在此强调宗教作为自成一类的实在,不能被还原为经济因素或个人的有机体特性。单就此来说并没有什么稀奇。《分工论》中也有这样的表述。差别在于,他在此特别强调的是集体表象的创造性。有必要

① 如何理解“1895年的启示”在涂尔干思想上的位置,一直是涂尔干研究领域聚讼不休的问题(参见 Lukes, 1981: 239; Meštrović, 1988: 27-37; Joas, 1993: 212、234; Alexander, 2005: 147; Miller, 1994, 2012: 76)。

借助他于次年发表的《个体表象与集体表象》以及《乱伦禁忌及其起源》等文章来放大这一变化。

《个体表象与集体表象》构成了涂尔干学派的奠基性文献(Meštrović, 1988: 13-14)。它简要地论述了涂尔干社会学的形而上学基础。此处仅限于给出其结论:(1)有机体事实、个体心理事实(个体表象)和社会事实(集体表象)构成了实在的由低到高的等级。(2)高级实在是从较低实在中发展出来的,后者构成了前者的基质。但是,从低级实在的综合中产生的高级实在具有前者所没有的自成一类性,因而也具有相对的自主性、更大的不确定性和可变性。换句话说,高级实在不是由低级实在直接决定的,不是从低级实在中派生出来的附带现象。(3)高级实在一旦形成,反过来还会影响到低级实在。例如,社会事实反过来会影响到个体的心理事实和有机体。(4)实在的各个等级之间的关联,以及各级实在的自成一类性,在解释上要求,个体的心理事实(意识、观念、感觉等)不能被还原为有机体的物质属性来解释,同样,社会生活也不能被还原至个体生活来解释。“我们必须借助整体专有的特性来解释作为整体产物的那些现象,借助复杂来解释复杂,借助社会来解释社会事实;借助生命事实和心智事实所产生的自成一类的结合来解释生命事实和心智事实”(涂尔干,2002: 9)。(5)“社会学自然主义”既反对唯物主义把精神生活还原为物质自然来解释,也反对唯心主义把精神领域划在自然领域之外。无论是心理生活中的观念和意识之间的各种关联还是集体表象,都可以根据机械论的因果关系来解释。它们也像物理现象一样是能够“用自然原因来解释的自然事实”。

从这种立场来看,把宗教等集体表象还原为社会环境来解释就是成问题的。因为集体表象是自成一类的、相对自主的实在。表象之间的因果关系,比表象与基质之间的因果关系要更为直接:

一旦表象被构成,它们出于我们所解释过的原因,就变成了部分上自主的实在,拥有它们自己的生命……宗教的演化为我们提供了有关这一现象的最显著的例子……从宗教思想中发展出来的神话和传说,神谱和宇宙系统等的繁荣,并不直接与社会形态学的特殊规定相关。(Durkheim, 1951b/1898: 43-44; 涂尔干, 2002: 30-31)

探寻集体表象的机械论意义上的必然关联是可能的。如果集体理想也是一种集体表象,那么引入它来分析道德的变迁就不仅不会导致目的论,反而可以遵循机械论的因果解释。先前的两难困境便迎刃解决。这一理论构想的充分展开要等到《宗教生活的基本形式》完成。

与此相伴随的是对社会形态学的重新定位。在《乱伦禁忌及其起源》中,在谈到集体表象是如何通过分类、组合而结合成新的状态时,涂尔干特意补充说,“新的状态也可以归因于在社会基质中发生的变化,如地域扩大、人口的增加和人口密度的加大,等等。对于这些显而易见、倍受关注的更新原因,我们暂不讨论”(涂尔干,2003a: 82 注132、289、300-302)。同年,针对拉策尔的《政治地理学》,他在指出“政治地理学似乎是我们所说的社会形态学的一个分支”(涂尔干,2003b: 442)的同时,却又强调它并不是社会科学的最基本的学科。此时“基本学科”的位置已经留给了集体表象研究。5年之后发表的《分类的几种原始形式:集体表象之研究》表明,涂尔干并未抛弃社会形态学研究,而是力图将社会形态学考察与对集体表象的分析结合起来。对澳洲原始部落的考察表明,原始人最初的表象体系(分类体系)再现了(reproduit)他们的社会关系。不过,即便如此,集体表象也表现出其自主性和创造性的一面。表象体系还能反作用于社会组织。原始人的分类原则也构成了他们分裂氏族、形成独立氏族的依据(涂尔干、莫斯,2012: 27-30)。

综上,1895年之后,涂尔干的研究重心从社会形态学转向了集体表象研究。这见于他在1897年之后,特别是1898年之后在《社会学年鉴》上所发表的一系列宗教研究文章中。针对社会形态学借助社会环境来分析道德现象所存在的问题,他转而诉诸集体表象的自主性和创造性。宗教,作为社会情感的集体表象,对于理解这一点至关重要。

(二)集体表象的自主性与创造性

涂尔干早期在使用“表象”这个术语时,只是沿用了它最通常的含义:意识对其他东西的反映或再现。表象与行动相对,泛指个人的感情、观念和信仰等,它反映的是个人有机体的心理现象(涂尔干,2000: 43、59、157、211)。“集体表象”与“个人表象”相对,指的是集体感情和集体信仰(涂尔干,2000: 59-63; Durkheim, 1982a/1895: 52)。与社会形态学诉诸社会环境来解释其他社会现象相一致,集体表象被视为

社会环境或社会情感的反映。“就像个人良知一样,集体意识只记录(constater)事实,而不生产(produire)事实。它能够或多或少忠实地反映有机体最深处所发生的一切,它只能做到这一点”(Durkheim, 2010b/1886: 195; 涂尔干, 2003a: 128)。在《分工论》中,宗教、法律和道德等作为外在事实,是对内在事实即社会团结的表象(涂尔干, 2000: 27-31, 63, 131-132)。压制型法律表象的是机械团结,而恢复性法律表象的是有机团结。

1897年之后,涂尔干却越来越强调集体表象的自主性和创造性。有关这一点的集中论证出现在《宗教生活的基本形式》中有关集体表象的实在性和创造性的讨论中。他是通过对比个体表象与集体表象来阐明这一点的。个体表象在表象外物时所添加的诸如颜色、气味等特性,始终被它所表象的事物的客观状态决定。

但是,集体表象经常附加给事物的特性,却不以任何形式或任何程度存在。它能够从最鄙俗的对象中,制造出(faire)最为有力、最为神圣的存在。这样形成的力量,虽然纯粹是观念的,但却像实在的一样起作用;它们像物理力量的必然性一样决定人的举止……在这里,观念就是实在……(Durkheim, 1912: 326; 涂尔干, 1999: 299)

再普通不过的动植物,在氏族成员眼中,却是一件神圣之物,就像在一个基督徒眼中,面包和酒变成了基督的身体和血。集体表象转化了它所依托的自然事物,并创造了一个不同的世界。尽管宗教世界要借用自然世界来表达自身,但它并不是自然世界的反映,它是被添加在经验的、世俗的自然世界之上的、超验的神圣世界,并且,它还能够转化这个自然世界。尽管涂尔干在此使用了“faire”一词来表述集体表象的创造性,但其含义却等同于“créer”。^① 他还特别在这里添加了一个小注,表明自己的立场与唯物主义或其他还原论的差别:

^① 关于这两个概念的互释,可以参见涂尔干的《实用主义与社会学》(2005:148):“最终,正是思维创造了(crée)实在;集体表象的显著作用就是‘制造’(faire)更高级的实在,即社会本身。”

这样,我们就明白了像拉策尔地理物质论那样的理论何其荒谬的原因了(特别参见《政治地理学》)……他们力图要把群体的全部心理生活归结为群体的物理基础。但是他们忘记了观念就是实在,就是力量,忘记了集体表象是比个体表象远为强大和主动的力量。关于这一点,见拙著《个体表象与集体表象》……(涂尔干,1999:314-315)

这段论述指向了1898年的两篇文章,也印证了上文的分析。到了1912年,涂尔干还念念不忘将自己与唯物主义区分开!区分的关键在于集体表象的创造性上:宗教生活中那些可见的、物质性的图腾标记,作为集体表象,不仅仅反映社会实在,它们就是社会实在本身。“集体表象以心智的相互作用与反作用为前提条件,是这些只有通过物质媒介才可能的作用与反作用的产物。物质媒介不仅限于揭示出与之相联系的心智状态,而且有助于制造(faire)这种心智状态”(Durkheim,1912:330;涂尔干,1999:302)。集体表象不仅构成了社会向个人呈现自身、人与人交往的媒介,而且也构成了社会制造自身的凭借。它不仅反映群体成员对社会的情感,而且还创造这种情感。

集体表象的这种创造性构成社会生活的自主性和实在性的最高表现,产生了一个不同于直接感觉经验的、神圣而又超越的观念世界。社会世界不再直接受制于个人心理事实和物质世界,而是自成一类。

(三)道德理想及其创造性

在何种意义上,有关宗教生活的研究有助于我们理解道德的起源和变迁呢?

在《宗教生活的基本形式》临近结尾之处,涂尔干看起来非常突兀地转向讨论人的理想化能力来自于何处。不过,联系到他多次强调在他那个时代,人们“创造道德理想的能力弱化了”(涂尔干,2003a:170),就不难理解此处的意图了。通过考察原始宗教中人们是如何通过参与宗教生活去创造和表达他们的集体理想,就能够间接地帮助我们理解道德理想生成和作用的方式,以便为克服当前的道德冷漠状态提供某种借鉴。

这正是《宗教生活的基本形式》试图回答的问题:“我们所定义的神圣,恰恰是某种加之于现实或高出于现实的东西,而理想恰好也符合

这个定义”(涂尔干,1999:556)。因此,只要能够解释人们是如何创造了一个不同于凡俗生活的神圣世界,也就回答了人们如何能够在社会生活中创造一种新的理想。

集体欢腾之际,人们相互交流观念,彼此强化着共同的集体情感,由此所爆发出来的强烈力量将人们从经验凡俗的世界提升到了另一个超越而又神圣的“理想的世界”(涂尔干,1999:556)。不过,道德理想并不是人为添加在现实社会之上的一个目的,而是从集体生活中自发产生的一种实在,是“社会生活的自然产物”(涂尔干,1999:556)。

为了使社会意识到自身的存在,为了使它获得的情感维持在必要的强度上,社会必须将自己聚拢和集中起来。而这种集中所带来的精神生活的提升又体现为一系列的理想概念,这些理想概念反映了由此焕发出来的新生活,对应着某些新的精神力量,为我们挑起日常生存的重担增添了勇气。社会在创造或再创造自身的过程中,同时必然也创造了理想。对社会来说,这种创造并不是一种额外工作。因为在社会形成以后,这种创造会使社会变得更加完善,使社会得到循序渐进的组建。(涂尔干,1999:556-557)

道德理想表达的是社会的自我意识,是生活在特定社会中的人们那些神圣不可侵犯的情感和观念。正是在这个意义上,道德理想在社会生活中的位置,相当于宗教生活中的神圣性。因此,引入道德理想来分析道德事实,并不违背机械论的因果解释承诺。在《分工论》等早期著作中,涂尔干主要借助有机体类比来理解社会。这个类比尽管可以反驳契约论的“人造社会”的观念,却无法讲出物理有机体和社会有机体的差别。因此,他的理论一度被贴上唯物主义的标签。通过澄清集体表象的自主性和创造性,他得以讲出社会有机体的自成一类性:社会是有意识(*consciences*)、有生命的,而不只是一个“组织化的存在”(êtres organisés),集体表象就是“社会的意识”(Durkheim, 2010c/1900:131, 1973/1900:14),是社会对其自身所形成的观念。这种意识不只反映社会组织状态或社会环境,而且还能够作用并改变后者。

剩下的问题是如何解释道德理想的创造性,以及它在道德和社会变迁中的作用。同一社会秩序存在两个层面:神圣世界和凡俗世界,或者说,超越性的、神圣性的道德理想和经验上可见可触的、凡俗的日常

生活。在原始氏族那里,前者表现为宗教生活,在此人们聚集起来,表达他们共同的、具有神圣性的宗教信仰和集体情感。后者则是日常生活,这是一种“社会的分散状态”(涂尔干,1999:285),因为每个人首要关心的是自己的个人事务,满足的是自己的物质生活的迫切需要和私人利益。二者相互排斥,不能同时并存。

只有在集体欢腾之际,神圣性或道德理想才具体化为现实、改造现实。“在集体欢腾的时刻产生的伟大理想构成了文明的基础……在这样的时代,理想倾向于与实在合二为一,由于这个原因,人们产生了这种印象:时代正在终结,理想将在事实上得以实现,上帝之国将在地上实现”(Durkheim,2010a/1911:48;涂尔干,2002:99-100)。一旦人们从集体生活返回到日常生活,每个人就会倾向于去关注自己的私人生活,共同的社会情感和道德理想便会淡化(涂尔干,1999:302、402-404)。因此,只有定期地再现这一共同情感,才能维持社会的统一,或者重组社会。而图腾标记和仪式则构成唤醒和重现这种社会情感或社会意识的媒介(涂尔干,1999:302)。这样,在非宗教时期的日常生活中,也有了一些具有神圣性的制度安排,它们是对神圣性的物质化和具体化(涂尔干,1999:276;Durkheim,1951a/1897:315)。

但是,图腾标记和仪式不仅不能完全表达社会的自我意识,而且也不能完全保留住这种情感。同样,日常生活中那些象征性的符号、成文的道德规制和法律也不能完全保持住人们的道德情感和道德理想。

这些理想如果不能定期复活的话,就不可能存活下去。宗教、世俗节日和庆典、所有教会或学校中的布道、戏剧、表演和艺术展示的作用就是为了这种复活。简言之,凡是能把人们带入理智和道德交流中的东西。这些时刻可以说是大规模的创造性活动的微型翻版。但是,这些方式只有短暂的效果。理想短期之内回到生活,接近实在,很快便与之分离。(涂尔干,2002:99-100)

因此,这两种社会秩序之间的距离必然伴随着时光的流逝而愈益拉大。曾经令人振奋、赋予社会生活以生机和活力的道德理想逐渐从日常生活中退隐。与此同时,凡俗的社会秩序也发生了剧烈的变迁,昔日保持和体现那些道德理想的、制度化的道德规制和法律等等也已经不能反映社会的道德理想,而新的道德理想以及根据这种道德理想组

织起来的社会制度又未曾出现。这就带来了失范状态或过度规制,即强制状态。前者是因为既有社会制度已经不能发挥道德约束作用,后者则是因为既有的社会制度仅仅借助强制手段来组织社会秩序。这两种反常状态都试图仅仅凭借人为的制度安排来解决道德危机,而忽略了制度只是对群体自发生成的道德理想的具体化和物质化,它只能从道德理想那里获得生机和活力。人为制度的力量只能来自人们自发生成的东西,来自社会的自我意识,即道德理想。

这意味着,要重建道德,恢复社会的生机,仅仅依靠那些由立法者所颁布的人为的制度化的手段并不足够,关键还在于赋予这些制度以一种新的道德理想,或者说,根据新的道德理想来重新组织制度安排。“只有在法令法规得到信念的支撑时,才能与现实取得关联”。而“理想是不能通过立法的形式就变成现实的”——那无疑是本末倒置,“它们必须由那些担负着实现理想的职责的人去理解,去珍视,去追求”(涂尔干,2006c: 13)。

四、进一步的讨论

(一) 社会的灵魂与身体

借助集体欢腾研究,涂尔干得以解释道德理想在道德的起源和变迁中的作用。因为宗教生活中的神圣性就相当于道德理想在社会生活中的位置。道德理想并不是个人意志或人为安排的产物,而是从集体生活中生成的。道德理想作为集体表象,表达的是特定社会对其自身的自我意识,是该社会的成员对支配其共同生活的那些至高无上的、神圣不可侵犯的东西的认同。也正是道德理想的存在标示出社会生活的自主性或自成一类。“一个社会不创造理想就不可能被构成。这些理想就是社会据以看待其自身的观念,作为它发展的终点。把社会仅仅看作一个具有维持生命功能的有机体,就是贬低它。因为这个身体拥有一个由集体理想所构成的灵魂”(涂尔干,2002: 100 - 101)。与此同时,神圣性外化为图腾标记,道德理想物质化为具体的社会制度,构成了道德变迁和社会重组的重要环节。社会的制度框架构成了沟通道德理想与个人生活、神圣世界与凡俗世界的中介。一方面,社会制度以物质化的形式将具有神圣性的道德理想保留在凡俗世界;另一方面,这些

制度也构成了凡俗世界中个人活动的准则。不过,随着时间的推移,制度的神圣性将逐渐褪去。最终,它将不再能够体现或复活道德理想。

借用涂尔干在此的比喻,道德理想构成了社会的灵魂,而制度框架则构成了社会的身体。社会的身体只是对社会的灵魂的一种外在化、物质化的表达,但正是灵魂赋予身体以活力,正是道德理想支撑着既存制度的运作。有关社会生活的两个层面的区分早在宗教生活的圣俗二分之前就提出来了。在《分工论》中,社会团结是内在事实,而法律、道德准则等则是表达这种内在事实的外在“表象”。同样,在《自杀论》中,一方是“社会潮流”或“社会意识”,另一方则是法律和道德准则对它们的“外在化和物质化”(Durkheim, 1951a/1897: 315; 参见涂尔干, 1999: 276)。

所有这些潮流,所有这些潮流的高涨和低落并不受到主流的法律和道德训诫的限制,这些法律和道德训诫已经固着在其神圣不可侵犯的形式下。而且,这些训诫仅仅表达了它们所参与的整个基础性的(*sous-jacente*)生活;它们产生于这种生活,但并未取代这种生活。在这些规则之下是现实的、活生生的感情,后者被这些公式所总结,但只是它们的表面。如果这些公式不符合散布于社会中的明确的情绪和印象,就不会引起任何共鸣。因此,如果我们把这些公式归结为某种实在,那么 we 不想把它们视为道德实在的全部。否则,就是把标记当作被标记的事物。(Durkheim, 1951a/1897: 315)

这段话对于理解涂尔干社会学研究的意图至关重要。首先,社会学所要把握的首要社会事实是“外在于个体的行为方式、思维和感觉方式”,或从个人意识中结合或化合而来的“新的心理个性”(Durkheim, 1982a/1895: 52、129),是“社会意识”、社会的灵魂。但是,由于它们不可被直接观察,所以只能借助社会意识的物质表现,即建筑类型、交通工具、成文的法律和道德准则等来理解它们。其次,在社会生活的两个层面中,内在事实、社会意识、道德理想或社会灵魂构成了整个社会生活的“基础”,而具体的法律、道德、宗教制度,以及风俗等,也即社会身体的有效性则植根于社会的灵魂。《宗教生活的基本形式》通过考察神圣性,并将其与社会生活中的道德理想的位置相

等同,使我们得以理解这两个层面在生成上的关联。再次,道德科学或社会学力图达到的,是如何透过那些成文的法律、道德、宗教制度和风俗,抓住群体的自我意识或道德理想,透过社会的身体捕获到社会的灵魂。也只有抓住社会的灵魂,特别是道德理想,社会学才能为人们的道德实践提供一个规范基础。

对于先前的道德哲学(科学)家而言,对规范(normal)意义上的道德标准的界定通常是从有关人的灵魂或心智能力的认识论或心理学分析出发的。“灵魂学,或曰心智的物质史,是道德哲学的基础”,因为“在确定人类的道德准则之前,应知晓人的自然的历史,他的性情倾向,他特有的快乐和痛苦,当下的状况和前景”(弗格森,2005:4)。又比如,同样把风俗作为研究对象的休谟,就是通过分析人的感觉、记忆、想象等能力是如何塑造观念,来区分理性的、自然的习俗和非理性的、非自然的习俗,如偏见、迷信、轻信等等(Baker, 1975: 144 - 153)。但是,对于涂尔干来说,传统伦理学把灵魂或心智学说作为自己的基础,是一种心理学还原论。“用社会事实解释社会事实”的方法论要求自始至终都拒绝这种解释策略。这迫使他另辟蹊径。前期他是通过在风俗内部区分正常现象和反常现象来解决这个问题;后期,他则明确地把道德理想与整个风俗明确区分开,并把前者作为研究对象。

我们目前赋予这门科学的名字是风俗科学或风俗物理学。风俗(mœurs)这个词……指的是在历史的某个时刻被人们有效地观察到的道德(morale),它拥有传统的权威,与道德学家构想的未来的道德相对……当然,我们是在一个时代的风俗中发现其道德的,尽管是以退化的方式,因为风俗传达的是平均人(l'homme moyen)应用道德准则的方式,而他在应用它们时,从来不是没有妥协和保留的。他服从的动机是混合的:某些是高贵的、纯粹的,另一些则是鄙俗的、卑贱的。相反,我们刚才概述的科学却打算去发现纯粹和非人格化的道德规制。它把道德本身,即处于人类行为之上的理想化的道德(la morale idéale)作为自己的对象。它并不关心道德在具体化到当下的实践过程中所遭受的扭曲,这种当下的实践只能不完满地转译它……因此,我们称它为“道德科学”或“道德事实科学”,借此理解到它处理的不管是过去还是现在呈现给观察的那些道德现象或道德实在。正像物理学或心理学处理它们所研究的事

实那样。(Durkheim, 1975/1920: 330 - 331, 2006b/1920: 92)

社会学力图捕捉的是“理想化的道德”，是集体的道德理想，而不只是既有的法律制度、道德准则和习俗(风俗)。尽管它们是对该理想的外在化和物质化，但只是“以退化的方式”传达了“平均人”对道德理想的应用和实践。因此，即便必须经由习俗来了解它所反映的道德理想，社会学也不能停留在这些退化的、表面的东西之上，而是必须前进到对道德理想的考察上，深入到这些道德理想所表达的社会本性上。

今天的社会学，在更多的时候，仅仅局限在“社会生活的外在框架”(Durkheim, 1973/1900: 13 - 14)，即对社会身体的各种解剖上，而忽略了社会的灵魂。我们有对各种社会制度和社会结构的量化处理，对组织如何运作的权力分析，但却很少触及它们所体现的道德理想或精神。然而，社会并不仅仅是一个依靠各种权力关系建构起来的科层组织，也不只是可供统计分析的数学结构或系统。所有这些有关社会的想象，在涂尔干看来，都贬低了社会，没有看到真正支撑起组织和结构的是道德理想。社会首先是一个道德统一体。社会成员围绕着某种共同的信仰、观念和情感而结合在一起。社会制度、社会结构或社会组织仅仅是这种理想的具体化、外在化和物质化。它们合起来构成社会这个总体。要抓住社会的这种“总体性”，我们就不能仅仅专注于解剖社会的身体。即便把这个身体剖析到构成它的要素，我们也看不到灵魂，更看不到总体。因为，赋予社会以总体性的正是社会的灵魂，是社会感知自身、规定自身、引导自身的道德理想。

鉴此，有必要重申社会学这门学科的道德兴趣。这正是本文澄清涂尔干宗教研究的意图之一。在早期的社会形态学研究中，涂尔干主要从社会环境出发去解释道德变迁，换句话说，只是从社会的身体去解释社会的灵魂，用低级的实在去解释高级的实在，不仅没有办法充分讲出道德理想的自主性和创造性，而且也无法理解社会生活两个层面之间的具体关联。后期的宗教研究，特别是有关集体欢腾的研究则提供了一条更为直接地考察道德理想发生和变迁的途径，并得以解释社会的灵魂如何外在化为社会的身体，道德理想如何物质化为社会制度。

(二) 社会存在论的奠基意图及其内在缺陷

从道德科学传统中孕育出来的社会学，自诞生之日起，就抱有强烈

的道德兴趣。不过,区别于伦理学从人性学说出发,基于自然正当对道德法则进行逻辑推演,涂尔干的社会学要求基于社会生活中那些必不可少的“基本形式”,来为人们的道德实践提供某种规范基础。道德或法律是或应该是对“内在于(社会)实在之中的客观理性”(Durkheim, 2006a/1908: 54)的有意识的人为表达。从原始宗教生活中展现出来的那些“基本形式”正是内在于社会生活的客观理性。社会的“基本形式”,而不是人的自然,才应该作为道德或法律的基础。就此来说,社会学又与传统的伦理学一样,仍然把对道德问题的讨论最终奠定在某种存在论之上。只是,在目的论自然秩序图景瓦解之后,自然秩序,包括人的自然,不再对人的道德实践具有规范意义。相应地,自然哲学不再能够为伦理学奠基,而存在论或第一哲学也不再能够去探讨某种普遍存在或最高存在,来为自然秩序和社会秩序奠基。在孔德、涂尔干有关存在的理解中,社会存在(实在)构成了最高存在,它的自成一类性拒绝诉诸其他存在来理解自身。研究社会存在的社会学试图取代传统的存在论为伦理或道德奠基。《宗教生活的基本形式》最深层次的理论动机正在于借助研究原始宗教生活来提供某种“社会存在论”,从而为人们的道德实践提供可供参照的规范基础。集体欢腾研究不仅使我们更为直观地看到道德的起源和变迁,而且也让我们得以把握究竟哪些“基本形式”构成了历代延续的社会生活的基础。这就是集体的道德理想之于共同生活的基础性位置。这些理想被视为群体对自身生活中那些最基本,也最神圣的东西的一种自我表达。它们以物质化的形式表现在图腾标记上,以更为鲜活的形式具体化在参与仪式的人群之中。

对涂尔干宗教研究的理论意图的澄清,有助于我们理解他对于宗教,特别是集体欢腾的模棱两可的态度(参见 Shilling & Mellor, 1998 中的介绍,另见 Miller, 2012: 88 - 95)。他并不是为了复兴宗教或创造某种新的人性宗教来解决现时代的道德冷漠,而是为了借助对原始宗教生活的研究来把握人与人、人与社会之间最为基本的关系。是宗教生活中所展现出来的基本要素(elements),而不是宗教或集体欢腾本身能够为道德重建和社会重组提供参照。

社会存在论的这种奠基意图,以隐蔽的、未加反思的方式,构成了今天文化人类学田野调查的内在动机,且以更为自觉的方式呈现在早期海德格尔借助原初此在的生存论分析对传统形而上学的批判中,呈现在哈贝马斯借助分析前理论的生活世界来为批判理论奠基的理论诉求

上。这些理论的基本思路是借助展现更为原初的社会生活是如何展开的,确立社会生活中最为基础性的要素,间接地取消另一些要素的基础位置——特别是西方传统思想赋予理论生活在人类生活中的优先位置。

但是,一种以探究原初的社会存在为目标的理论,是否具有为当前社会的道德实践提供规范基础的资格并不是不言自明的。非常有可能存在某些要素,它们对于现代社会生活来说是必不可少的,但却无法借助这种有关原初社会生活的分析揭示出来。在此,我们仅借助涂尔干的宗教研究所存在的盲点对此管窥一二。

研究者普遍感到涂尔干早期有关现代社会的病理学诊断与其后期的宗教研究之间存在张力。社会病理学根据反常的现代社会生活反推出来的正常社会状态与原始宗教生活所揭示的基础社会生活状态并不是非常契合。这种冲突从一个侧面折射出两种思想进路的差异。社会病理学尽管反对现代早期自然法传统下诉诸人的自然来为道德和法律奠基的思路,但仍然试图找到某种社会的“正常状态”,或社会的自然。就此来说,它仍然延续了“自然正当”的论证方式,只不过以社会的自然取代了人的自然。但是,有关社会生活的“基本形式”的探询却预设了“原初的”更具有正当性。

当然,涂尔干自始至终都强调人们对于社会的依恋和尊崇,强调社会整合和社会规制。但是,《道德教育》所勾勒的现代世俗道德最为关键的第三要素,即个人人格的“自主性”或“自由”,在原始宗教生活中是付之阙如的。对此,早期涂尔干说得非常清楚:在宗教生活占优势的社会中,集体意识压制了个人自由,“个人人格淹没于社会大众的深处”(涂尔干,2006a:46,2000:68-69)。上文也指出,在《自杀论》的结尾,他认为宗教的社会规制功能与现代社会所推崇的思想自由这一理想是无法相容的(Durkheim, 1951a/1897:377)。然而,对于现代人来说,个人人格自主性的必要条件之一恰恰是思想自由。只有科学思维与他所设想的自主人格的理想(涂尔干,2000:11,358)或“道德个人主义”相符合(涂尔干,2003a:202,2005:152)。也只有凭借反思,才能帮助我们应对现时代的道德困境:“一旦已经确立的信仰被事态的潮流所卷走,它们就不能被人为地再确立起来。在此之后,只有反思能在生活中引导我们。一旦社会本能迟钝了,理智就是惟一留下来引导我们的东西,而我们不得不借助它来重建意识”(涂尔干,2005:169)。这个洞察,在他有关原始宗教生活的考察中,预先就被排斥在外。以研究

原始宗教生活中的“基本形式”为目的的社会存在论,缺乏对理智或思想在社会生活中所扮演的角色的公正评价。这并非无关紧要,而是关系到如何理解道德的自主性和创造性。

首先,生活于特定社会的风俗之中,我们获得了生物本能之外的社会本能,即习惯。通常,我们无须去询问风俗自身的道理,就可以从容地、直接地遵循风俗去处理日常问题。但在某些情况下,尤其是当各种风俗之间存在龃龉甚至冲突之时,仅仅依靠社会本能并不足以应对日常生活。因为社会本能的效力基于人们对风俗本身的承认和熟悉,它的失效则源于这种承认和熟悉发生危机之时。如涂尔干所说,在社会本能与风俗不匹配之际,人们便不得不诉诸思考。但是,探究社会生活的基本形式的社会存在论并不考虑这样的危机时刻,因而也无法公正地评价思维活动在社会生活中的位置。即便是涂尔干所描述的集体欢腾,也更多的是一种例行化的宗教庆典,而非真正意义上的危机时刻。^①

其次,当人从事思维活动时,他拥有暂时跳脱出特定风俗的束缚的自由,不管这种自由是否犹如笛卡尔的每一个沉思那样短暂,也不管这种思维活动在多大程度上如伽达默尔所说仍然栖身于传统和风俗的视域之内。但社会性的思考毕竟不同于社会本能。后者是把自己完全托付给既有的社会习俗。对于习俗自身的承认和运用卸去了思考的重负和艰辛。而思考则要求每个人自己去运用理性,去追问风俗的基础和界限,甚至逾越这种界限。因为,无论是激进地批判现有的道德生活,还是为其提供辩护,思维活动在对既有的界限展开分析和反思的同时,都会触及界限之外的领域或某种新的可能性。简言之,正是思想对道德基础的检讨,使得道德规范或社会生活向新的可能性开放。如果说道德生活构成了自成一类的实在,特别是具有不依赖于社会环境或有机体的基质的自主性和创造性,那么这种特征和力量的源头不只在于群体生活中人与人的结合和互动,更在于人类社会向各种可能性的开放。后者正是归功于思想本身的自主性和创造性。

再者,思维活动不只以社会层面的道德实践或劳作活动为目的,它还有其自身的目的:思想追随着自身的逻辑,并欲求自身的完善。这构

^① 研究者注意到,《宗教生活的基本形式》在处理斯宾塞和吉伦的民族志材料时,刻意把原本例行化、制度化的宗教仪式夸大为一个例外的、独特的事件。实际上,斯宾塞和吉伦的民族志并不支持“集体欢腾”的描述(Némedi, 2002: 167-168; Miller, 2012: 90-91)。

成了思想在更高层次上的自主性和创造性。具体来说,思想无须总是汲汲于社会实践的紧迫性和功用性,它的范围也不只限于道德,而是涉及到其他领域。由此,我们看到了“无用”的哲学、文学、诗歌、音乐和绘画等等。惟有人能够去思想,能够去创造一个不同于日常实践和操劳的精神生活。这样的思维领域也为人们提供了一个暂时跳出社会层面上的道德压力和功利计算的出口。当思维为了其自身时,它指向的是人类所能实现的最高可能性和自由。思想与社会生活或道德生活之间并不是手段与目的的关系。这并不是否定理智活动能够具备道德实践上的效果,而是说,它并不只有用处。

但是,涂尔干却根据道德上的功用来衡量思维活动。在《教育思想的演进》中,他指责文学和艺术审美脱离实在,“蕴含着不道德的萌芽,或者至少是低级道德的萌芽”(涂尔干,2006c: 222),并据此批评人文主义的教育理想,提倡现实主义的教育理想。他似乎也承认“为真理而追寻真理”(涂尔干,2005: 138),并根据思想自身的思辨价值来批评实用主义以实践层面上的有用性(“真理即有用”)来衡量思想的还原论做法。他指出,从感觉到想象,再到概念,思维形式越是高级,就越是疏离于(isolés)行动,从而具有了专门的特征。不过,他并没有澄清自己的立场与实用主义的本质区别。“意识的作用远不是引导存在者的运动,而是为了创造存在者而存在”(涂尔干,2005: 144)。思维的“用处”仍然在于创造道德理想和社会实在。道德问题成为压倒一切的核心,一切都围绕它来旋转。甚至,逻辑一致性也被还原为道德一致性来解释:“这是一种特殊的道德必然性,它对智识生活的影响,就像道德强制对意志产生的作用一样”(涂尔干,1999: 19)。这不仅没有能够解释人的思维活动的独特性,而且还有取消思维活动的自主性的危险。

因此,以考察原始宗教生活来探究社会生活的基本要素,存在某种内在缺陷:它要么预先排除了那种暂时疏离于社会生活的思维活动本身对于社会、对于道德的特殊意义,要么对思维活动进行还原论解释,以社会生活层面的功用来衡量思维活动。因此,它就无法看到,社会生活本身的自主性和创造性,不只归功于人与人之间的交往所产生出来的群体生活,而且也归因于思想本身的自主性和创造性。构成社会生活之基础的也不只有人们对于社会的尊崇和依恋,不只有对于道德理想的热爱,而且还有暂时疏离于社会,去探究社会生活背后的道理的思想。即便思想活动也是一种社会活动,但是它区别于通常的集体活动,

忽略二者的差异,单纯以“社会性”或“集体性”来衡量思想活动,不仅忽略了思想活动自身的特殊性,而且还会取消思想活动的独立性和自主性,进而也将取消了道德理想的自主性。涂尔干前后期研究思路上的转变,特别是借助集体欢腾来考察基础性的社会生活的努力,已经体现了他力图摆脱还原论去理解集体表象或观念自身的创造性和自主性,但他最终仍然陷入还原论之中。这个局限不仅标示出了社会学这门学科,而且也标示出那些在更广泛层面上的社会存在论,在处理道德事实上的界限:仅仅诉诸基础性的社会生活并不足以为社会学或道德科学提供一个充分的规范基础。我们还需要去研究思想自身及其在历史—社会之中的展开。

参考文献:

- 柏格森,亨利,2011,《道德与宗教的两个来源》,王作虹译,贵阳:贵州人民出版社。
- 陈涛,2013,《人造社会还是自然社会——涂尔干对社会契约论的批判》,《社会学研究》第3期。
- 弗格森,亚当,2005,《道德哲学原理》,孙飞宇、田耕译,上海:上海人民出版社。
- 莫斯,2003,《〈社会主义与圣西门〉初版序言》,涂尔干《孟德斯鸠与卢梭》,李鲁宁、赵立玮、付德根译,上海:上海人民出版社。
- 涂尔干,埃弥尔,1999,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- ,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店。
- ,2002,《社会学与哲学》,梁栋译,上海:上海人民出版社。
- ,2003a,《乱伦禁忌及其起源》,汲喆、付德根、渠东译,上海:上海人民出版社。
- ,2003b,《孟德斯鸠与卢梭》,李鲁宁、赵立玮、付德根译,上海:上海人民出版社。
- ,2005,《实用主义与社会学》,渠东译,上海:上海人民出版社。
- ,2006a,《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海:上海人民出版社。
- ,2006b,《道德教育》,陈光金、沈杰、朱谐汉译,上海:上海人民出版社。
- ,2006c,《教育思想的演进》,李康译,上海:上海人民出版社。
- 涂尔干,爱弥尔、马塞尔·莫斯,2012,《原始分类》,汲喆译,北京:商务印书馆。
- Alexander, Jeffrey C. 2005, “The Inner Development of Durkheim’s Sociological Theory: From Early Writings to Maturity.” In Jeffrey C. Alexander & Philip Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, K. M. 1975, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Benott-Smullyan, Emile 1948, “The Sociologism of Emile Durkheim and His School.” In Harry Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bouglé, C. 2010, “Preface to Original Edition.” In E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*,

trans. by D. F. Pocock. New York: Routledge.

- Boutroux, E. 1914, *Natural Law in Science and Philosophy*, trans. by Fred Rothwell. New York: The Macmillan Company.
- Deploige, Simon 1938, *The Conflict Between Ethics and Sociology*, trans. by Charles C. Miltner. London: B. Herder Book.
- Durkheim, E. 1888, "Suicide et natalité: étude de statistique morale." *Revue philosophique* 26.
- 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- 1951a/1897, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. by John A. Spaulding & George Simpson. Glencoe, Illinois: The Free Press of Glencoe.
- 1951b/1898, *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1973/1900, "Sociology in France in the Nineteenth Century." In *Emile Durkheim: On Morality and Society*, trans. by Mark Traugott. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 1975/1920, "Introduction à la morale." In V. Karady (ed.) *Textes*, vol. 2. Paris: Minuit.
- 1978/1888, "Course in Sociology: Opening Lecture." In Mark Traugott (ed.), *Emile Durkheim On Institutional Analysis*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1982a/1895, "The Rules of Sociological Method." In *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, trans. by W. D. Halls. London and Basingstoke: Macmillan.
- 1982b/1901, "Preface to the Second Edition." In *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, trans. by W. D. Halls. London and Basingstoke: Macmillan.
- 1982c/1907, "Influences upon Durkheim's View of Sociology." In *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, trans. by W. D. Halls. London and Basingstoke: Macmillan.
- 2006a/1908, "A Discussion on Positive Morality: The Issue of Rationality in Ethics." In W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, trans. by H. L. Sutcliffe. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- 2006b/1920, "Introduction to Ethics." In W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, trans. by H. L. Sutcliffe. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- 2010a/1911, "Value Judgements and Judgements of Reality." In *Sociology and Philosophy*, trans. by D. F. Pocock. New York: Routledge.
- 2010b/1886, "Les études de science sociale." In *La Science sociale et l'action*. Introduction et presentation by J. - C. Filloux. Paris: Presses Universitaires de France.
- 2010c/1900, "La Sociologie en France au XIXe siècle." In *La Science sociale et l'action*. Introduction et presentation by J. - C. Filloux. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fauconnet, P. 1927, "The Durkheim School in France." *The Sociological Review* 19 (1).

- Gurvitch, G. 1943, "Is Moral Philosophy a Normative Theory?" *The Journal of Philosophy* 40(6).
—— 1961, *Morale théorique et science des moeurs*, 3rd edn. Paris: Presses Universitaires de France.
- Joas, H. 1993, "Durkheim's Intellectual Development." In Stephen Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*. London: Routledge.
- Lefebvre, Alexandre & Melanie White 2010, "Bergson on Durkheim: Society sui generis." *Journal of Classical Sociology* 10 (4).
- Levy-Bruhl, L. 1899, *History of Modern Philosophy in France*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
—— 1905, *Ethics and Moral Science*. London: Constable.
- Lukes, S. 1981, *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Penguin Books.
- Meštrović, Stjepan G. 1988, *Durkheim and the Reformation of Sociology*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Miller, W. Watts 1994, "Durkheim: The Modern Era and Evolutionary Ethics." In W. S. F. Pickering & H. Martins (eds.), *Debating Durkheim*. London: Routledge.
—— 2012, *A Durkheimian Quest: Solidarity and the Sacred*. New York: Berghahn Books.
- Müller, Hans-Peter 1994, "Social Differentiation and Organic Solidarity: The 'Division of Labor' Revisited." *Sociological Forum* 9 (1).
- Némedi, Dénes 2002, "Change, Innovation, Creation: Durkheim's Ambivalence." In N. J. Allen, W. S. F. Pickering & W. Watts Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. New York: Routledge.
- Richard, G. 1975, "Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion." In E. Durkheim, *Durkheim on Religion: A Selection of Readings with Bibliographies*, trans. by J. Redding & W. S. F. Pickering. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Shilling, Chris & Philip Mellor 1998, "Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action." *British Journal of Sociology* 49 (2).

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:罗琳