

# 社会的制造与集体表象

社会  
2012·5  
CJS  
第32卷

陈 涛

**摘要:**本文通过对涂尔干思想中的社会概念尤其是集体表象理论的解读,深入剖析现代社会自我证成上的困境。涂尔干一方面继承了契约论传统对社会的人为制造性的强调,另一方面又反对该传统将社会还原为个体之间约定行为的结果。集体表象理论针对的正是这一理论困境。涂尔干认为,集会或集体欢腾之际所产生的集体表象犹如化合作用,不能还原为个体的约定或契约,它是社会的产物,优先于个体。它不仅表达了个体对社会的情感,而且在定期的社会再造中创造这一情感。图腾标记对集体表象的具体化,既构成了个体认识社会的中介,又成为社会定期再造的依凭。涂尔干反对将法国大革命诠释为个体意志主导的结果,而试图通过集体表象将其诠释为社会定期再造的体现并强调社会之于个体的优先性。集体表象的神圣性既不依靠凌驾于社会之上的彼岸化的上帝,也不是个体意志的产物,而是社会性的,来自于社会的自我生产和再造。

**关键词:**社会的制造 集体表象 集体欢腾 契约论 法国大革命

## The Making of Society and Collective Representation

CHEN Tao

**Abstract:** This paper analyzes Durkheim's concepts of society and collective representation in order to get an insight of the self-justification dilemma of modern society. Though Durkheim studied the primitive religion in *The Elementary Form of Religious Life*, he concerned more about the dilemma of modern society, especially excessive individualism.

On one hand, Durkheim inherited the social contract tradition,

---

\*作者:陈涛 北京大学社会学系(Author: CHEN Tao, Department of Sociology, Peking University) E-mail: chengt1986@163.com

本文初稿曾在上海大学举办的“社会理论工作坊暨文化社会学圆桌会议”上宣读,感谢叶启政先生及渠敬东、赵立玮、赵丙祥等老师提出的宝贵意见。本文的写作最初得益于与黑格尔读书小组各位成员的相互学习和讨论,没有他们的鼓励与督促,本文很难成形。在此一并表示感谢。文责自负。

emphasizing society being a creation of the individuals. Durkheim's society could be traced back to social theology, different from Milband's thought that society was created and given by the God. The author argues that Durkheim's society, a human aritificum, depends more on the individuals. Firstly, the moral force of society grounds in the inner heart of the individuals. Secondly, society depends on individuals' periodic participation to reproduce it.

On the other hand, Durkheim didn't agree with what the social contract tradition contended, i. e., society generates merely from individuals' convention. He wanted to argue for society's primacy and priority. In order to resolve this tension, he introduced the theory of collective representation. Collective representations come from the interaction of the individuals when they participate in the assembly or collective effervescence, and they are so like the production from the reaction of chemical reaction that can't be reduced to the contracts or conventions among the individuals. So they are the production of the society itself, which are prior to the individuals. Through the totemic forms or symbolic signs, they not only express the individuals' emotion or affection of the society, but also become the intermediaries of the periodical reproduction of the society. In other words, collective representations not only represent the relationship between the individual and the society, but also create that relationship.

Further, the theory of collective representation concerned with Durkheim's re-interpretation of the French Revolution. He opposed other scholars' interpretation of the French Revolution as a production of individuals' free will and reinterpreted it as a periodic reproduction of the society by itself. The sacredness of the collective representation neither depends on the God who is above society, nor grounds on each individual's will. On the contrary, it is social and results from the periodic reproduction of society.

But the author doesn't think that the theory of collective representation can adequately account for the heritage of the Revolution. Collective effervescences and representations can't provide a stable and sufficient moral foundation for society to replace the foundation of individualism for modern thought. The sacredness of society has to depend on individuals' periodic participation, reproduction, and maintenance. However, without defining the essence of happiness and goodness, this artificial sacredness is nothing but an empty form that may be filled with various dogmas and opinions to induce individuals

into dangerous worship instead of providing society with a stable foundation. This just reflects the problem of the self-justification of modern society.

**Keywords:** the making of society, collective representations, collective effervescence, social contract theory, the French Revolution

---

## 一、现代社会的自我证成

今天,我们重返经典社会理论,目的在于借此来把握我们的当前处境。立足于我们的当下处境,本着切己的经验和个人困扰去阅读经典,也就是在某种程度上,将自己置身于经典理论家及其文本(text)所处的历史情境(context)中,在理解文本的过程中,将那一历史处境(situation)与我们的当前处境相通的经验(experience)揭示出来。笔者感到,正是这种经验,才使得阅读一个文本的人不再将其看作是某种特定的“话语”,而真正领悟到经典的魅力,因为它抓住了某种超出具体的历史处境的、具有一定普遍性的问题或经验。也正是这种经验使我们从自身困扰出发的阅读没有成为主观的、任意的构造。在这个意义上,阅读经典文本的过程,就不再只是一种历史主义的或主观主义的还原,而是对某种普遍经验的捕捉,藉此来理解我们的当前。也就是说,在当前理解与对过去的理解之间构成了一种解释学循环,而循环的正是现在与过去共通的经验。就我们所关注的社会理论来说,这种对象就是某种现代性经验。当然,这并不是说两者之间不存在差异,然而差异、特殊只有置于共通、普遍这一纬度之下才能被我们更清楚地看到,换言之,只有在捕捉到普遍经验的前提下,才能理解我们当前处境的特殊所在。

经典社会理论得以生发的现代体验中,最重要的莫过于“社会”与“个体”这两个经验。自17世纪社会契约论形成以来,个体与社会这一对范畴便逐渐成为近代思想把握政治和社会的基本思维框架,或者说,它限定了现代社会思想的视域。19世纪末20世纪初逐渐产生出来的社会理论更为自觉地沿用这一框架来理解现代社会自身的问题。如果说,在社会契约论思想中,是“上帝”、“自然法”等这些对今天的我们来说已经逐渐生疏的概念主导着当时人们的思想的话,那么,在现代社会理论中,显然这些概念已普遍被人们当作“形而上学”残余而予以拒绝。然而,这并不意味着旧有思想所处理的问题也被消除了或

者现代社会已经不存在这些问题了,相反,这只不过意味着,现代思想需要在个体—社会这样的视域中应对某些普遍问题及其在现代社会中的不同呈现。这其中就有本文所要重点关注的现代社会的自我证成问题。现代社会不再像古希腊思想那样诉诸自然来为城邦生活奠基,<sup>1</sup>也不像中世纪思想那样诉诸上帝或上帝所颁布的自然法来作为根据,而是选择在个体—社会的视域之内进行自我证成,而这必须直面现代社会与个体之间的紧张关系。

本文选择《宗教生活的基本形式》,尤其是第二卷第七章来考察涂尔干对现代社会与个体之间关系的诊断与治疗措施。从表面上看,试图以该书来达到本文这一目标似乎显得非常突兀,因为该书第七章探讨的是图腾膜拜信仰的起源,研究的是原始人,并且还是古代宗教,这对本文上述目的会有什么帮助呢?众所周知,涂尔干在相当长的一段时间内,关注的重心都在现代社会。《社会分工论》与《自杀论》是这方面的代表作。在《自杀论》中,虽然涂尔干划分了三类自杀,但是,他指出,在现代社会中真正构成问题的却是自我主义自杀和失范的自杀,二者有着某种同源性,是“同一社会状态的两个不同的方面”：“两类自杀都患了所谓的无限病(the disease of the infinite)”(Durkheim, 1966: 287)。自我主义者转向内在无限的反思与怀疑,将社会中的一切都视为幻象,而失范者则处于一种永不止息的向外欲求与不满的状态,不承认有任何社会界限。二者都是具有无限感的现代人,不承认在个体之外还有其他实在的东西。正是出于对过分膨胀的个体主义与社会之间紧张关系的诊断,涂尔干转而强调社会较之于个体的优先性乃至神圣

---

1. 在亚里士多德那里,政治学(或伦理学)作为最大的技艺和最权威的知识,勾连了实践与智慧,政治与哲学。政治学立足于城邦的政治生活,为人们提供实践的尺度,培养人们亲近德性的习惯(ἠθος)。这个尺度也即伦理德性的尺度,它最终指向了政治生活之外,为政治提供评判标准并知道整全的智慧(σοφία)。智慧同时作为技艺和知识上的德性(ἀρετή,或译为卓越),比政治学更精微,更深入事物的本原(ἀρχή)。永恒和不变的事物构成了智慧所关注的对象。而必然和自然则构成了这类事物的原因和本原。智慧为伦理生活提供尺度,也就是基于对这些原因和本原的更真切的知道,来提供判断人事的尺度。伦理德性以及选择中所要求的道理(λόγος ἡ)也必须最终(尽管不是直接)去参考这些本原。就此来说,人事生活的秩序乃是基于自然秩序,人的伦理行为越是合乎自然,越是值得称赞。具体可参见亚里士多德《物理学》第二卷第一章中关于自然与技艺的类比,以及《尼各马可伦理学》1094a27—1094b12, 1141a10—1141b24, 1179b30—1181b25。

性以应对这一问题。

然而,涂尔干的这一基本主张首先面临着这样一个理论困境,而且它同样也是现代社会的困境,那就是社会凭借什么而具有神圣性和优先性,从而能够使那些疏离于社会的个体参与到社会之中呢?<sup>1</sup>这一在社会学教科书中被称之为“社会整合”问题的实质在于,如何在摒弃了先前思想的一些要素之后,仅仅在个体—社会这个视域之内,阐明社会本身的神圣性,以满足个体的超越诉求——如果我们承认个体不仅仅只是为了基本的自我保存而生活在一个仅仅作为工具或手段的社会之中的话。这就是现代社会的自我证成上的困境。

涂尔干对原始宗教的研究正是出于这一理论动机。他试图从原始宗教中寻求、验证和澄清自己对于现代社会的诊断以及治疗途径。正如 Nisbet(1976)在英文版《宗教生活的基本形式》的导言所指出的,涂尔干研究原始宗教,着眼的是“今天的人”、“人的宗教本性”。恰恰是“人性的本质的、永恒的方面”(涂尔干,1999:1)<sup>2</sup>构成了原始人与现代人的相通之处,进而,不妨还可以这样说,原始“宗教生活的基本形式”亦见于当前乃至未来的宗教之中。质言之,涂尔干试图从原始宗教中探求人性中超越性的一面是如何在社会中得到满足的,探求个体与社会的关系中积极的一面,可供现代社会参考或发挥。

涂尔干对宗教的关注由来已久,但据说真正启迪并激发他从事宗教研究的是 1895 年对罗伯特·史密斯(Robert Smith)著作的阅读。后者的宗教研究使涂尔干认识到可以从社会行动或仪式中,而不需要从信徒的信仰中寻找宗教的起源(参见 Nisbet, 1976: VII—VIII)。不过,我们不必过高估计这一影响,正如保利蒂(Paoletti, 2000: 127)所指出的,涂尔干在该书中最具原创性的思想——集体表象并没有受到史密斯的影响。<sup>3</sup>“集体表象”构成了涂尔干应对现代社会个体与社会紧张

1. 笔者在另一篇文章《社会的神圣化及其困境——涂尔干论婚姻与家庭中的自杀》(即刊)详细讨论了这一问题。

2. 本文引用的是《宗教生活的基本形式》的中译本,为照顾行文,在个别术语的统一上参考英译本(Durkheim, 1915),略有改动,恕不一一指明。

3. 不过,在笔者看来,保利蒂将涂尔干的集体表象与法国新康德主义的信仰联系起来的做法,也有失偏颇。保利蒂需要考虑的是,为什么涂尔干不使用“信仰”而是使用“集体表象”呢?只有看到涂尔干与社会契约论理论传统之间的复杂关联,才能理解这一点。

关系的关键理论,尽管在我们看来它并不是特别成功。由此说来,对于原始宗教的研究并不意味着涂尔干对现代社会关注的偏移,恰恰相反,笔者相信,通过下面的阐述,人们将会看到,它比以往的任何研究都更深地触及现代社会自我证成方面的困境,或许可以这样说,他所关心的问题与其说是图腾膜拜信仰的起源,倒不如说是社会的起源和构建问题。

## 二、社会的制造

在《宗教生活的基本形式》的一开始,涂尔干便给宗教下了一个定义,作为研究的先导:

宗教是一种与既与众不同又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨(practices)所组成的统一体。这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之内。(涂尔干,1999:54)

信仰是由各种表象(representations)构成的,是一个表象体系(涂尔干,1999:43)或观念体系(同上:63),其目的在于解释世界。<sup>1</sup>它不仅表达了神圣事物的本性,也传达了神圣事物之间的关系以及神圣事物与凡俗事物之间的关系。仪轨(practices)或仪式(rites)则是各种行为准则,规定了人们在神圣对象面前应该具有的行为举止。涂尔干意识到,仅仅借助信仰和仪式尚不足以对宗教与巫术予以区分,于是又引入“教会”作为宗教的特征。对于信仰(第二卷)和仪轨(第三卷)的考察构成

---

1. 这里遇到了令研究者困惑的一个概念:表象(representation)。在第三共和国早期,以勒努维尔(Renouvier)为代表的新康德主义在法国学界非常盛行,这一思潮主要通过对其对康德的批判和继承来讨论科学、信仰等问题。表象和实在概念处于争论的核心,因此涂尔干可以轻松地使用这些概念而无须加以界定。有关涂尔干的新康德主义背景,可参考英语学界研究涂尔干的领军人物皮克林(W. S. F. Pickering)主编的专门探讨涂尔干的表象问题的文集(尤其是Jonas与Paoletti的文章)。皮克林(Pickering, 2000: 111)在该书中指出,涂尔干并没有一个一致的表象概念。撇开那种四处罗列,不考虑文本上下文的做法,仅就《宗教生活的基本形式》一书,我们能够发现一个一致的表象概念。表象首先是心智活动对实在的反映,就此而言,它可以与“观念”、“概念”(涂尔干,1999;尤其是第567页以下)互换使用;但是,它通常以简单的、可见的形式结晶化为具体事物,以供心智把握,在此意义上,它又可与“符号”互释。区别于个体表象,集体表象还参与实在的建构。关于这一点,笔者将在本文的第三节专门讨论。还有,保利蒂(Paoletti, 1998: 139-141)详细梳理了本章中“符号”、“标记”、“影像”的具体含义,约纳斯(Jones, 1996)对于勒努维尔的表象概念的梳理,也有助于我们把握涂尔干的表象概念,有兴趣的读者还可进一步参考笔者上面推荐的两位作者的其他文章。

了本书的主体,但涂尔干并未专辟一卷考察“教会”或“共同体”,这是因为在古代的宗教生活中,由非血缘关系所构成的氏族本身便构成了一个教会。

通观全书,我们会奇怪地发现该书对宗教的关注重心在于仪式,而非信仰。即使是在涂尔干考察信仰时,他强调的依然是信仰服务于仪式的作用。涂尔干多次强调,“宗教对事物的真实本性的看法肯定是错误的”(涂尔干,1999:104),但是“在实践上是真实的”(同上:101)。“宗教的真实功能,并不是宗教可以使我们去思考问题……相反,宗教的功能就是促使我们去行动,帮助我们生活下去。”(同上:550)因此,涂尔干对信仰的关注重心在于它如何激发行动,而不是它关于世界的解释。谈及行动,仪式的重要性便彰显出来。正是因为出于这一考虑,在全书的结论部分,涂尔干将仪式而非信仰置于首要地位加以强调(同上:562—567),这一点更体现在第二卷第七章中。第二卷是对“基本信仰”的考察,第七章则延续了第五章(对以往学说的批判)和第六章(力的概念),解释的是图腾信仰的起源。在第六章中,涂尔干指出,图腾制度膜拜的神圣本原,实际上是“一种匿名的和非人格的力”(同上:253)。因此,本章的主题便是解释对于神圣本原或这种力的信仰的起源和“人们是如何被引向这一观念的,以及他们是用什么物质来建构这一观念的”(同上:275),实际上,它所探讨的正是社会的起源和个体如何构建社会这一问题。有鉴于此,笔者将第二卷第七章作为本文讨论的核心。如果将一本书比喻为一座山,有峰有谷,有高潮有平淡,那么,不妨可以说第七章就是该书的一座高峰,站在这座高峰上,我们能够以小见大俯瞰到该书的全貌。以下,本文将首先对该章作详细解读,在此基础上尝试进一步深入理解涂尔干思想的整体问题。

### (一) 社会即是神

涂尔干首先强调,氏族所膜拜的神圣之物,并不“出自于图腾事物本身”(同上:279),或者说“它的内在本性”(intrinsic nature)(同上:276)。首先,这些事物是“微不足道”(同上:276)的,它们的本性不可能使人产生深刻而强烈的印象。其次,如果神圣性来自于事物本身,那么,最神圣的就应该是图腾物。然而,最神圣的不是图腾物,而是图腾物的“形象表象、图腾标记以及各种符号”(涂尔干,1999:276)。因此,应该从图腾标记而非图腾物之中寻找宗教信仰的起源。

我们或许会期望在排除了从事物的自然(nature)来解释图腾神圣性之后,涂尔干会提供某种观念论的解释,从图腾标记或符号自身来解释神圣性是如何建构出来的。这种解释最终将把符号的神圣性还原到个体的观念中。但是,涂尔干指出,尽管图腾标记不是对图腾物的表达,但仍然是对“另外某种东西的物质性的表达”(涂尔干,1999:276)。那么,这种东西是什么呢?在摒弃了自然之后,除了从个体的观念出发来解释神圣性之外,还有什么可以诉诸的东西呢?

图腾标记同时是两类事物的符号或表达:其一,它是图腾本原或神的外在可见的形式;其二,它是“建立在氏族基础上的社会组织”(同上:122)的符号。涂尔干故作惊诧地问道:

所以,既然它同时兼为神与社会的符号,莫非是因为神与社会只不过是一回事?……因此,氏族的神、图腾本原,都只能是氏族本身而不可能是别的东西,是氏族被人格化了,并被以图腾动植物的可见形式表象在了人们的想象中。(同上:276)

在涂尔干看来,神或图腾本原是对源于社会的非人格力或集体力的另一种形式的表达。具体来说,这是一种物质性的表达,即以外在可见的符号或动植物乃至人格化的神的形式来表象社会。为什么需要以“物质性的”形式来表达社会,这需要进一步的解释,这也构成了该章论证的首要线索。首先,为什么图腾本原或神就是对于氏族社会,而不是对于其他事物的神化?涂尔干在第二节(一般“社会”的情况)和第三节的前半部分(“氏族社会”的情况)中处理了这个问题。其次,为什么氏族成员要以图腾标记这种外在可见的形式来表象社会,而不是直接去膜拜社会?这是第三节的后半部分以及第五节所关心的问题。第六节考察的是宗教逻辑与科学逻辑的关系,构成了本书的另一条线索。这里还剩下讨论宗教的实在性的第四节。研究者已经注意到它的位置的奇怪,因为它恰好把第三节后半部分与第五节所探讨的同一主题隔开了。保利蒂(Paoletti, 1998)认为第四节是涂尔干在1906—1907年间开设的宗教课程的基础上添加的新论证。不过,即便如此,涂尔干也完全可以将它插在别处,而没有必要如此突兀地中断连贯的讨论。或许,我们更应该将第四节看作是承上启下的过渡段落,也就是说可以将它与第三和第五两节所关心的问题看作一个整体来考察。我们在下文将尝试从这一角度做出解读。

在进一步解读之前,我们需要逗留片刻,看看涂尔干对于神或社会的理解的特殊性。在涂尔干看来,并不存在一个创造了社会同时又凌驾于世俗社会之上的彼岸的神,或者像契约论传统中认为的那样,一个社会之上的神给予了人某种社会倾向,使他们能够从自然状态进入契约社会。<sup>1</sup>对于涂尔干来说,神就是社会的人格化,社会即是神。

于是,我们面临着这样一个疑问:当涂尔干说社会即神的时候,他强调的是社会像神那样神圣,值得我们去膜拜,还是说只是因为原始人认识不到神实际上就是对世俗社会的人格化表达,因而,终究只是一种幻想的产物?我们将会看到,正是在第四节中涂尔干对这个问题作了相关的回应。

## (二) 社会的神圣化

涂尔干在第二节力图解释社会是如何被神化(apotheosized)的。

一般说来,社会仅仅凭借着它凌驾于人们之上的那种权力,就必然会在人们心智中唤起神圣的感觉,这是不成问题的;因为社会之于社会成员,就如同神之于它的崇拜者。实际上,神首先被人们认为是高于人自身的一种存在,人觉得依靠于它……崇拜者都会认为自己不得不遵循由神圣本原的本性强加给他的那种特定的行为方式,他觉得他借此和这种神圣本原相沟通。而社会也给予我们持久的依赖感,既然社会独有一种和我们个体本性不同的本性,那么它就会去追求同样也为其所专有的目标。可是它不以我们为媒介就不能达到目的,所以它就命令我们去协助它。……我们每时每刻都被迫屈从于那些行为和思想的准则,而这些准则,既不是我们所制造的,也不是我们所渴望的,有时候甚至违逆了我们最基本的倾向与本能。(涂尔干,1999:277)

比人更有力量,凌驾于人之上的远不止是社会,还有诸如狂风暴雨等物理力量,然而,人并不把它们视为是神圣的。因此,社会的神圣性远不像涂尔干说的这样“不成问题”,相反是大有问题。暂且不论基督

---

1. 参见洛克在《政府论》下篇中的论述。政治社会的起源正是上帝赋予人的社会性:“上帝既把人造成这样一种生物,即,根据他的判断,他单独存在是不好的,就将他置于必要性、便利性和偏好的强烈约束之下,驱使他进入社会,同时使他具有理解力和语言以继续和享受社会。”(洛克,2003:318-319)

教教会这种 *societas*<sup>1</sup> 这种字母上的含义,自基督教以来,在人们的观念中,社会作为世俗的、此岸的地上之城与神圣的、彼岸的上帝之城相对,此岸世界遍布陷阱与罗网,诱使人堕落,它之于人仅仅只是一个考验与忍受的场所,<sup>2</sup>除非间接追溯到上帝作为社会的根基,否则这个社会根本谈不上神圣。即便是近代以来人们开始肯定世俗社会,但也不认为社会是神圣的,更不要说社会就是神了。在社会契约论传统那里,世俗社会是由人们缔结契约而建立的,是人所制造(*make*)的,它的目标是保护个体的生命、健康和财产,并没有自己独立的目标。这个社会不仅缺乏神圣性,而且连起码的正当性都是成问题的,一旦它不能满足人们的要求,人们便可以通过革命来推翻它,重新制造一个社会(洛克,2003)。相比之下,涂尔干将社会等同为神,认为社会是神圣的,难免被人认为非常另类。<sup>3</sup>

米尔班克(Milbank)注意到了这一点,并对此做了解释。他认为孔德—涂尔干的社会学传统与反法国大革命的天主教保守主义的社会神学有着亲缘关系。这尤其体现在社会神学对于社会(整体或有机体)的原初性、优先性和不可还原性的强调上。不同于契约论传统从个体出发推演政治和经济,德·伯纳德(*de Bonald*)、德·迈斯特(*de Maistre*)等天主教思想家否定世俗政治的可能性,认为政治以上帝所直接启示或创造的“社会”秩序为基础。社会既非人造物,也非神意所支配的人的无意图的结果,而是原初由神所创造的,是被神所赠予(*given*)的,有着独立的目标和价值,因此,不可还原为个体的集合。不是个体通过约定或契约建立了社会,相反,个体总是已经处于社会之中,应该根据社会来解释其他人类现象。根据米尔班克的想法,这种思想上的继承,导致了这样一种结果,即在涂尔干那里,“社会”扮演了上帝的角色,并且预设了上帝必须时时在场,作为直接的解释项,而不是像契约论传统那样,上帝只是间接与这个社会保持某种联系。与其说“社会即是上帝”,倒不如说“社会即是上帝的在场”。

笔者认为,米尔班克没有正视涂尔干与现代(主流)思想更为深层

---

1. 对基督教教会(*societas*)与现代社会之间的渊源关系,可参考杜蒙(2003)的考察。

2. 参见奥古斯丁(1998)在《忏悔录》第十卷中的分析。

3. 涂尔干在该书结论处的论述表明他清楚地认识到社会的世俗性这一通常看法(涂尔干,1999:553—554)。

的共识。正是因为涂尔干对于近代思想的批判,导致许多学者错误地认为他与天主教保守主义有着亲缘关系,而没有看到二者之间深层的分歧。在笔者看来,二者的相似是表面的,更多地是出于对近代思想,尤其是社会契约论传统的批判,而不是因为存在什么继承关系。二者深层的分歧恰恰凸显了涂尔干对近代思想的继承。<sup>1</sup>

让我们回到涂尔干的论证。社会的神圣性体现在它以“精神的途径”(涂尔干,1999:279)作用于个体。

事实上,社会对于意识所具有的统治权,主要不是由于它在物理上所特有的至高无上,而是由于它被授予的道德权威。如果我们服从于社会的指令,那不仅是因为强大的社会足以战胜我们的反抗,而首先是因为社会是受到尊崇的对象。(同上:277)

涂尔干的“社会”不是霍布斯笔下的利维坦。社会对个体所拥有的力量,不是物理力量,而是道德权力;同样,个体对社会的服从也不是出于畏惧,而是出于尊崇。尊崇是因为在我们的心智中、观念中,内在具有某种“物理能量”,它迫使我们的意志服从它,排斥任何斟酌与计算,“自动地引发或抑制我们的行为”(同上:277);而恐惧只是基于斟酌与计算基础之上的对外在力量的服从——如果不服从,会怎么样?因此,道德权威与物理力量的区别并不在于力的强度上的差别,而是在于前者能够作用于人心,其力量发自内在。这就是涂尔干所说的“精神压力”(同上:278)。不过,作为一种心理现象,实际上对物理力量的恐惧也同样发自内在,因此仅仅根据内在与外在是不足以区分出物理力量和道德力量的。在我们通常的理解中,一项命令之所以是“道德的”,而不仅仅是强制的,往往是因为基于某种实质内容,譬如对于善或正义的规定,或者即便是像康德那样的纯粹形式化的道德律令,也是因为它是奠基于纯粹理性的自主立法,而不是基于个人特殊的自然倾向的感受性才成为道德的。涂尔干的社会凭什么可以称作是一种道德力量呢?他没有澄清这一点,但我们不能放过这一点,因为它事关现代社会根基的正当性或自我证成能否成立。本文将在最后一部分再具体来展开对

---

1. 我们在此简单地延续了通常的称谓,即把天主教保守主义划归为反现代派,与自由主义为代表的现代派对立。实际上,天主教保守主义本质上是现代性的产物,是作为现代思想的对立面呈现出来的,它对于社会的神圣性、原初性的强调与传统基督教正统思想迥然有别。

这个问题的分析,在此,我们先暂且搁置它,而继续追随涂尔干的思路。

涂尔干以舆论为例说明社会的精神作用方式。当一个人的观点与舆论一致时,社会便借其口而言说,他所唤起的服从情感源于内在,发自内心:“它的效力仅仅来自于它的心理属性,而恰恰就是依据这个迹象,人们才认可道德权威。”(涂尔干,1999:279)而对于不服从舆论的异议者,社会将以谴责或物质压迫的方式做出强暴的反应,将其排斥在一定距离之外。“这种展现为激情迸发的共同信念,有助于强化它的统治权”(同上:278)。对于那些不能融入社会的个体,涂尔干的社会与霍布斯的利维坦并无差别,它仍然是以物质力量的方式来压制它,或者将其排斥在社会之外。这是否意味着涂尔干的社会就无法将这种个体纳入其中,而只能以监禁、惩罚或纪律的方式处理他们呢?社会这样对待个体又何以算是道德的或正当的呢?

值得注意的是,涂尔干强调道德权威的效力仅仅来自于个体的内心,这意味着他所论述的社会最终仍然是依靠个体的参与来制造的。米尔班克没有看到的正是这一点,即社会作为一个人造物,将涂尔干的社会与天主教思想家的原初由上帝所给予的社会区分开来。倘若我们循着这一思路进一步追问涂尔干,在原初究竟是先有社会,还是先有个体呢?根据前面引述过的涂尔干的观点即社会的效力仅仅来自于个体的内心,我们可以推断,个体要优先于社会的制造。尽管涂尔干不会同意我们这样的“形而上学”追问,因为在他看来,宗教或社会的存在并发挥作用是一个事实,但是倘若社会需要定期再造(关于这一点,人们将在下文的考察中看到涂尔干的相关论述),那么,我们的追问便是合法的。在我们看来,这恰恰凸显了涂尔干社会论证中的困难之处:社会如何吸引这些个体来制造自己呢?这与社会契约论所强调的个体基于意志的自由选择而制造社会又有什么区别呢?涂尔干所强调的社会难道莫非最终也要依据个体来推演,因而可以被化约为个体的集合?它又凭什么具有神圣性或道德性,而不会成为个体谋取世俗利益的工具,一旦不能满足要求,便以革命推翻?它又何以有其独有的本性和目标?我们将在第四节,尤其是第五节看到涂尔干应对这些问题的努力。

仅仅以道德权威作用于我们这一点来论证社会具有神圣性是不够的。因此,涂尔干又提出了第二个论点:社会不仅要求个体服从,而且还给予个体以力量和生气。

因为集体力量并不完全在我们之外,它对我们的作用并非统统来自外部。既然社会只有在个体意识中并通过个体意识才能存在,那么这种力量必定是与我们融会贯通,并在我们内部组织其自身的。于是,它就成为我们存在的不可或缺的一个部分,并且因此受到了推崇与显扬。(涂尔干,1999:280)。

涂尔干在此再次强调了社会在个体意识上的根基。然而,我们在下文会看到,这并不意味着社会实在就能被还原为个体心理实在,社会就能从个体之中完全推演出来。

涂尔干对社会给予个体以力量支持这一点的举例,为我们提供了理解社会的神圣性是如何构建的关键。在聚会场合以及“革命时代或创造时代”(同上:281),社会给予个体以力量支持表现得格外明显。值得注意的是,涂尔干举了十字军东征,尤其是法国大革命的场面,而没有举那个时代仍然在法国活跃的天主教以及新教。在涂尔干看来,革命激情不是像而就是宗教情感,以至于他在后文直接称法国大革命为一次“宗教改革”,是“对理性和至高存在的膜拜”(同上:284)。涂尔干直接以法国大革命为例,而不是以天主教或新教来证明宗教情感给予人们的支持,表明他认为这些宗教在现代社会已经不能担当起支配个体又给予个体以力量支持的角色(见笔者在本文第三部分的深入讨论)。由于笔者注意到,不仅在这一节以及下一节的“集体欢腾”中,而且几乎是在该书的各个章节中,涂尔干都不厌其烦地反复去刻画这些集体场面,所以,在此笔者尝试将这两节的相关内容综合在一起,作一基本的概述。

个体的生活是在日常生活与宗教生活的交替中度过的。二者相互排斥、相互对立,不同在一处,不能同时并存(同上:403—404)。日常生活更多地具有个体性和功利性,每个人关注的是自己的个人事务,满足的是物质生活的迫切需要、私人利益。而宗教生活则是人们集合起来,通过仪式行动来召唤和表达他们共同的宗教信仰和情感。

集体生活由于几乎完全集中于确定的时刻,它就能够获得最大的强度和效果,因而使得人们对他们所过的双重生活和他们所享有的双重本性都具有了更加积极的情感。(涂尔干,1999:290)

生活的两重性决定了人的本性也是两重的。日常生活中维持物质

必要性的是自然人(physical man)。通过集体生活,个体获得一种新的存在,即社会人(Durkheim, 1966)。它是社会在我们自身之中的“肉身化”(incarnate)与“人格化”(personified)(涂尔干,1999:281)。在集会之际,社会互动变得非常频繁与活跃,人们相互探访,比以往更多地汇集起来。社会成员通过聚集在一起表明其共同信仰,唤起内心深处的信仰。“所有人的内心都向外部的印象充分敞开,想表达的任何情感都可以不受阻拦。每个人都对他人做出回应,同时也被他人不断地增强”(同上:286),由此产生出欢呼雀跃的场面。在普遍亢奋的狂热气氛下,一种外在的、非人格的力涌入个体内心,“他感到体内流溢和泛滥着一种异常的力量,并且试图奔涌而出”(同上:280),他欢呼、哭喊、充满激情,感觉到自己被一种伟大的道德力量所支配,令他意气风发、言语铿锵,而他的情感通过言语、行为表达出来之后,被其听众们强化了,又回归其自身。在个体与群体之间持续的相互沟通之下,他“不可能再意识到他自己了”,他“好像已经变成了一个新的存在”(同上:288),一个“肉身化的、人格化的群体”(同上:281)。个体为了对给予自己以支持的力量加以归因,又因为无法意识到这个原因就来自于社会,于是,就把“他从中获取人类本性特征的某种主动因素”(同上:282)、来自于外部的力量想像为道德力量或人格化的神等。社会就这样依靠个体的参与而被神化了。

基于以上所述可知,社会的神圣化不仅仅依靠其能够作用于个体的道德权威为个体所认可和尊崇,更关键的还在于集体生活或集体欢腾之际,社会得以“活生生”地呈现。它延伸至个体意识最深处,赋予个体以力量和支持,重塑了个体的人性,即“社会人”。

### (三) 符号与集体表象

我们已经知道,氏族成员对于图腾标记的膜拜,实际上就是对社会的膜拜。不过,涂尔干仍然需要解释为什么原始人要把社会设想为图腾的形式,即动植物的外形。涂尔干在第三节的后半部分着手处理的便是这一问题。

氏族是根据图腾标记这种符号来构想社会的。基于苏力(James Sully)、罗伯特(Théodule Ribot)等人提出的“感觉转移”法则(参见 Paoletti, 1998),涂尔干解释说,社会所唤起的情感会自发地转移到表象这种东西的符号上。对于社会这种事物来说,其复杂程度是人的心

智所难以把握的,更不要说会像霍布斯笔下的利维坦那样,可以由个体意识设计出来(霍布斯,2003;导论/第17章)。但是,符号却是“简单、确定并易于表象的东西”(涂尔干,1999:290),于是,人们倾向于采用符号作为他们的社会感情的基础。

因为我们不可能把一种我们只能吃力而混乱地加以表象的抽象实体(an abstract entity),看作是我们感觉到的强烈感情的来源。只有把它们和我们能够真真切切地意识到其实在性的具体事物联系起来,我们才能够向自己对它们做出解释。(同上:290)

也就是说,社会并不能停留在抽象的层次上,而必须化身为物质性的符号为人们所认识,如此才能维持其从集体欢腾中产生的感知的鲜活性。图腾标记被刻在了膜拜的法器上、岩石上和盾牌上,甚至在集会之后,人们也能借助这些符号唤起对社会在场的想像并继续其对社会的感情。其次,借助符号来表象社会,人们就能够简单、清晰地表象复杂的实在以及他们对社会实在的感情,而这直接服务于解释和认识社会的功能。与现代的社会学家显然不同,“原始人甚至不明白他的那些印象是来自于群体的”(同上:291)。他们并不懂得支配而又支持他们的力量和感情来自于共同生活。为了给自己的感情寻找某个外在的对象作为原因,他们就把刺激其感觉、冲击其想象的图腾影像(images),即各种符号作为他们感情的固着物,以至于氏族成员认为那些神秘的力量就是从这些符号中流溢出来的。“图腾标记就宛如神的可见的躯体”(同上:292)。在此基础之上,涂尔干还解释了何以氏族成员、图腾物等也被认为具有神圣性。

接下来便是奇怪的第四节。我们还是先回顾一下先前的讨论所留下的两个困惑。其一,图腾标记的神圣性如果并不来自于图腾物的本性的话,那么它是否只是一种毫无根据的幻觉?也就是说,只是因为幻想或精神错乱,原本世俗的社会才被神化了?上述的讨论加重了这一疑惑,即氏族成员只是因为不知道他们所膜拜的力量来自于社会互动,所以才将其神化并将其归因于图腾标记的作用。这难道不是正好说明了宗教只是一种幻觉吗?如果是这样,伴随着科学的进步,宗教这种幻觉终将被驱散,人们也将生活在一个完全世俗的社会之中。其二,社会在何种意义上是道德的力量呢?

只有以上述两个问题为线索,第四节对符号实在性的处理才不会看起来那么奇怪。我们将会看到,它不仅延续了上文的讨论,而且还为第五节的进一步论证做了准备。

尽管氏族成员把他们所膜拜的力量归于图腾标记是错误的,甚至他们的信仰对世界的解释也充满谬误,但是,这种力量的确存在,它所表达的个体与社会之间的关系也是实在的。

宗教首先是一个观念的体系,个体作为社会的成员,要通过它向自己表象这个社会,表象他们与社会之间模糊而密切的关系。这才是它的基本功能。这种表象虽然是隐喻性的和符号性的,但它却不是不可信的。恰恰相反,它转译了有待解释的各种关系的所有本质。因为,在我们之外存在着某种我们与之相通的比我们更伟大的事物,这是一条永恒的真理。(涂尔干,1999:296)

宗教转译的是个体超越日常生活的物质必要性和经济利益的冲动——对于伟大的欲求,是“奔向他本性的召唤”(同上:295)。上文已经指出,这个本性就是超越自然人的社会人。因此,个体只有投身于社会之中,才能满足自己的超越性诉求。宗教的作用正是表象个体与社会的这种附属关系。但是,个体与社会的这种附属关系只有在行动中,即在融入集体生活之际,才能被表象出来,因为宗教的基本功能是促使我们行动,帮助我们生活下去。一旦个体回归日常的经济生活,社会情感便会淡化。社会将趋于原子化。图腾符号正是为了延缓(尽管不能避免)这一趋势,因此社会需要定期再造,而且,正如我们将在下面将要论述的那样,社会的再造也同样要依靠这些图腾标记。不过有待解释的一个问题是,社会如何凭借这些符号再造自身?

在强调集体欢腾时的谵狂不是幻觉,反而正说明了宗教所表达的道德力量的存在,因为它实实在在地影响到了人们的心智,对此,涂尔干引入了一个决定性的、新的观点,即社会力量“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……社会思想由于具有强制性的权威,有个体思想从不可能有的效力……观念就是实在”(同上:299。着重号为笔者所加)。

可见第四节中的这种表达为第五节的论证做了铺垫:集体观念(“社会思想”)本身就能够创造实在。在转向第五节之前,我们仍然需

要澄清第四节的这个过渡性讨论的意图所在。如果社会的神圣性是实在的,这就意味着它作为一种神圣的实在能够继续存在下去,而不会幻灭。不过,涂尔干的社会不是通过一次契约就得以确立,也不能依靠图腾标记保持生命,相反,这个社会需要定期显现自身,再造自身,构造与继续其神圣性。它也不是米尔班克所说的天主教思想家认为的原初的、神赠予的、不依赖于个体的神圣社会,相反,这个神圣性如果不定期依靠个体的参与加以继续便会消逝。集体欢腾的时刻,便是个体制造社会的时刻。但是,由此社会对于个体的依赖性更为明显,社会的人造性也愈发凸显出来,同样,这反过来也意味着社会要建立其先于个体的优先性乃至神圣性也愈发困难。那么,社会何以会构成一种独立的存在,有其自己的目标,而不是被还原为个体的集合?

第四节关于集体观念创造实在而不是仅仅反映实在的讨论,在第五节中有了更进一步的展开——之所以社会不能被还原为个体的意志行为,是因为它来自于集体生活中的集体表象,而集体表象要创造社会就必须借助于外在可见的标记。这就是为什么第五节再次拾起了关于图腾标记问题的讨论。这一次问题被细化为以下两方面的追问:是什么导致氏族选择标记?为什么这些标记要借自动物和植物世界,尤其是动物?后面这个问题比较简单,这是因为动物易于用图案加以表象,并且还是氏族成员最常打交道的东西。焦点集中在第一个问题。选择标记的原因之一是为了更明显地表达社会的统一性。这一点是对第三节论点重提。在此之后,涂尔干提出了本节的一个新论点:

标记不仅仅是明白易懂地阐明社会对其自身所拥有的情感的方便途径,它也创造这一情感,它是这一情感的构成要素之一。(涂尔干,1999:301)

在第三节,符号对社会实在的表象还仅仅只是一种“转译”(translate)或“转化”(transform),以简单的、可见的、具体的图腾标记来反映复杂的、不可见的抽象实体,即社会,以帮助人们认识社会并维持其对社会的情感。第四节关于宗教的实在性,尤其是谵狂心理状态的根据的讨论,则提出了符号在表象社会的同时,具有创造社会的功能。涂尔干在讨论中引入了“集体表象”理论,来解释符号创造实在的功能。正是这一理论构成了第四节与第五节之间延续的内在脉络。尽管“表象”一词在涂尔干那个时代是个流行的术语,但是,“集体表象”这

一概念却是涂尔干的独创(Paoletti, 2000: 127)。集体表象可以是集体观念或者物质性的符号,它是对社会情感的反映。在第四节中,涂尔干指出,集体表象的创造性区别于个体表象的表达性。

在一定意义上,我们对外部世界的表象无疑不过一张幻觉的编织,因为物体的色、香、味都是我们加上去的,而不是物体确实具有的,或者至少不是像我们所感受到的那种样子。然而,我们的视觉、嗅觉和味觉器官却始终对应于被表象的事物的某种客观状态,并用自己的方式表达着事物的特性,把那些在物体中肯定自有其渊源的物质颗粒或者以太波感受为芬芳、鲜美和五彩缤纷。但是,集体表象加在它所关注的事物上的是某些品质,其存在却往往超出了任何形式或任何程度。从最普通的对象中,它们能够创造出最有力、最神圣的东西。(涂尔干,1999:298-299)

人类本性的二重性,决定了人们不可能完全脱离物理必然性的束缚,因此,为了表达人们的共同观念,人们总是要将它符号化在某一物质事物之上。集体表象就被添加在某种物质事物之上。它“虽然纯粹是观念的,但却像实在的一样起作用;它们像物理力量那样,能够实实在在地决定人的举止表现”(同上:299)。因此,集体表象拥有个体表象所没有的创造性,即它对心智拥有某种外在的力量。就此来说,集体表象这种“观念就是实在”(同上:299)。集体表象区别于个体表象,它的力量并不源于它所附着于其上的物质事物,而是因为它是社会的产物。这一点在第五节中阐发得更为清楚:

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,而且有助于创造这种心智状态。个体心智只有从它本身中出来,才能相互进行联络和沟通,除非通过行动,否则就做不到这一点。所以,正是这些行动的同质性使群体意识到自身,也就是形成了群体意识。这种同质性一旦确立,这些行动一旦采取了经久不变的形式,它们就会符号化为相应的表象,但是,它们之所以能够符号化为集体表象,只是因为它们有助于形成这些表象。(同上:302)

集体表象作为集体意识对于社会的反映,固着在外在可见的图腾标记上。社会以符号或集体表象媒介,向个体表象自己,使自己被理解、被认识,并能在集体生活之后的一段时间内,借助符号唤起昔日的情感。更为关键的在于,它还能够借助个体对符号的膜拜,在集体生活中再次生产出自己。集体表象在此担负着两个功能,不仅反映社会,而且再造社会。就集体表象将复杂的实在表象为可见的、简单的具体事物而言,它扮演的是解释世界的作用,使社会为其成员所认识,尽管人们未必知道他们所膜拜的道德力量来自于社会,但是借助图腾标记,他们还是能够认识到存在一种外在于他们的、支配而又支持他们的力量的存在。既然社会只有在构成它的个体意识中并通过个体意识才能存在,那么集体表象的解释功能便是对社会的确认。依据集体表象或符号的可见性,人们看到并承认社会的存在。在此基础上,对于符号,同时也是对于社会的膜拜才有可能,集体生活才得以组织,人们才能在膜拜和仪式中,通过集体行动再次创造出集体情感和集体意识,再现出社会。

涂尔干引入集体表象的概念意在表明,定期依靠个体的社会再造并不能被还原为个体之间的契约行为。“即使集体情感被附着在一个毫不相干的事物上,这也不完全是约定俗成的(conventional)”(涂尔干,1999:303)。集体表象是个体之间互动的产物,“外在于个体心智……来源于心智的关联……在这种结合中(也含有相互之间的转变),它们变成了其他的样子。化学合成的结果是浓缩和聚合被合成的元素,通过这一过程,可以转变它们。由于这一合成是整体的工作,它的范围也就是整体。合成物超出了个体的范围,就像整体与部分的关系。正如它通过整体,也存在于整体之中一样。在这种意义上,它是外在于个体的。无疑,每个个体都是一个部分,但不可能在任何个体中找到整体”(涂尔干,2002:25)。总之,集体表象是共同生活的产物,无法还原为个体层面。因而,集体表象所制造出来的社会也无法被还原为个体的诸如订立契约这种行为。集体表象既承担了继续社会的“生命”的物质媒介,又成为社会再生之际的凭借。通过集体表象,人们得以认识社会的存在,在此基础上,又可以再造社会。但是,这并没有改变社会作为人造物依靠个体的定期参与来构建这一点。

#### (四) 科学作为符号体系

在此之后涂尔干探讨了宗教与科学的关系。科学思想起源于宗教

思想,这构成了该书的另一条论证线索。我们在此感兴趣的是涂尔干强调科学与宗教之关联的意图。乍一看,这一主题与涂尔干所关心的“社会”问题并无直接关联。当然,在解释宗教信仰的社会起源之后,顺便讨论一下科学的社会起源,并从社会这一原因项上论证二者的延续性,以反驳人们的成见,即认为二者是截然对立、水火不容的,也顺理成章。并且,这还再一次表明,宗教思想并不是幻觉,而是像科学思想一样具有实在性。那么,这是否就是涂尔干的全部意图吗?

上文已经指出,符号或集体表象对于涂尔干来说,不但解释社会,而且有助于再造社会。社会正是通过简单具体的符号而为个体所认识,并激起了个体内心深处的社会情感,参与到集体生活中再造社会。社会不仅要被认识到,停留在个体的信仰层面,它还要通过定期的膜拜仪式显现出来,确证和强化自己。“因为社会只有在发挥作用时才能让人们感受到它的影响,但是,构成社会的个体如果没有聚集起来,没有采取共同行动,社会也就无法发挥作用。”(涂尔干,1999:552)仅仅停留在信仰之中,而不付诸实践,社会情感就将仅存在于个体的回忆之中,并日渐微弱(同上:302),只有通过定期的仪式和行动,社会才能不断再造自己。问题的关键在于,社会的被认识,构成了制造社会的前提。符号的认识或表象功能最终服务于实践层面。因此,涂尔干反复强调宗教的基本功能不在于认识,而是在于行动,帮助人们生活下去。

涂尔干清楚地意识到,现代社会的宗教,尤其是新教,更为强调内心信仰,而主张简化乃至摒弃仪式(同上:53—54);另一方面,科学的权威则极力否定并逐渐取代宗教信仰解释世界的地位。因此,现代宗教在拱手让出仪式的同时,信仰层面的阵地也几近于失守。无论是从认识世界层面,还是从行动层面来看,现代社会的宗教都不再能够扮演它过去曾经扮演的角色。这多少也帮助我们理解了何以在例举现代社会的宗教生活时,涂尔干宁愿例举法国大革命、士兵夺取旗帜这些例子,也不想提及仍旧在他那个时代活跃着的传统宗教,尤其是天主教。“我们正在度过道德平庸的过渡阶段……过去的神已经变得越来越老朽了,或者说已经寿终正寝了,而其他的神还没有降生”(同上:563)。

然而,“社会生活在其所有方面,在其历史的各个时期,都只有借助庞大的符号体系,才会成为可能。”(涂尔干,1999:303)科学也是一种符号体系,它对社会事实的解释也为人所信奉(同上:279)。这是否意味

着科学就能够取代宗教的地位呢？涂尔干断然拒绝这一点：科学不是信仰，也不是仪式，更无法取代宗教。<sup>1</sup>

不管这些从科学中得到的事实有多么重要，它们始终是很不够的；因为信仰首先是对行动的激发，而科学，不论它能够推进到多远，都无法与信仰相提并论。科学是片段的、不完整的，它虽然在不断进步，却很缓慢，而且永无止境；可是生活却日日夜夜体现着那种时不我待的特征。因此，注定要用来维持人类的生活和行动的理论总是要超越科学，过早地完成（涂尔干，1999：567）。

但是，科学对于社会的表象将为未来的宗教理论提供基础。社会学作为对于社会一神的言说，将通过解释社会，使社会为个体所认识，影响未来的宗教，以此来激发行行动，不断再造社会。就此来说，涂尔干的社会学并不是纯粹的“局外人的视角”（同上：132），而是具有显明的实践旨趣：社会学通过对社会事实的解释，将使得复杂的社会生活为个体所认识，进而为社会的定期再造提供条件。

### 三、集体表象与法国大革命

#### （一）涂尔干与社会契约论传统

在上文的解读中，我们尤其注重将涂尔干的思想与社会契约论传统加以比较。涂尔干对社会契约论传统的继承与批判往往为当前的研究者所忽视。众所周知，涂尔干将卢梭视为社会学的鼻祖之一。一方面，涂尔干与社会契约论传统一样，都摒弃政治神学的思维方式，转而从人的科学的角度研究政治和社会。社会是人为制造的，即社会是由个体参与其中构建出来的，而不是由上帝在原初创造并给予人的。在强调社会的人为制造性方面，涂尔干比社会契约论更为激进——他不再像后者那样，设想社会背后还有一个神意作为根据（ground），相反，社会就是最后的根据，是终极因和自因。社会的神圣性也不需要再诉诸上帝或上帝在世间的代理人来赋予。社会比神还要根本，因为神也

---

1. 尽管我们同意保利蒂（Paoletti，1998）对社会学实践兴趣的强调，即社会学家对社会事实的处理是对社会生活的表象或符号化，使社会为其成员所认识，最终有助于社会的构成，但是，我们并不赞同他认为社会学是一种现代的“影像仪式”（cult of image）的讲法。不过，保利蒂后来的文章（Paoletti，2000：134）不动声色地纠正了他早前的观点。

源出于社会,是对社会的人格化。<sup>1</sup>即使诸如神圣王权理论那样的政治神学,随着社会契约论传统的持续影响已经从现代思想中退居边缘。<sup>2</sup>涂尔干的社会学,包括宗教研究,同属于现代科学的母体,它们不仅没有像米尔班克所认为的那样背离了这一母体,反而更深深地推进了“社会”研究的“科学化”。<sup>3</sup>另一方面,我们还应当看到,涂尔干以自己的社会图景来批判契约社会。在我们主要关注的该书第七章中,他抨击霍布斯所构想的“利维坦”,强调社会不仅仅是外在的、压制个体的强制力量,而首要地是一种道德力量,给予个体以支持。“如果法律的限制结果来源于对能动者自由意志的压制,那么这个基础该有多么薄弱啊!”(涂尔干,2006b:166)因此,他更进一步坚持社会不可还原为个体的约定或契约,强调社会先于个体的优先性和神圣性。社会是人的心智所无法完全构想的,它并非出自于个人意志的设计。这些都与契约论从个体推演社会,将社会视为是满足个体世俗利益的的工具的观点形成了鲜明对比。

涂尔干一方面认可社会是纯粹的人为制造,另一方面又不想把社会仅仅还原为个体的约定行为。这构成了他思想中亟须解决的内在张力。集体表象正是用来化解这一困境的强有力的概念。集体表象虽然出于个体之间的互动,但是,它却好像是化学反应,不能还原为个体行为的累加。因而,集体表象是社会的产物。

## (二) 法国大革命作为一个社会事实

人们或许会认为,涂尔干对社会的这种提升仅仅是他的“一厢情愿”或“一种理论策略”(渠敬东,1999b:32)。他在这里重蹈了其一直以来所批判的哲学思维之覆辙,并没有践行自己对于社会事实的强调。

---

1. 因此,雷蒙·阿隆(1999:234)认为涂尔干的社会是仅次于上帝的实在,而没有看到他的理论的特殊之处。在以探求原因和本原的西方形而上学思想中,上帝或神一直扮演着最终原因的角色(亚里士多德—托马斯的目的因或笛卡尔的效力因),成为所有存在者的最终根据。作为“最高存在者”的上帝甚至也是“普遍存在”的原因[关于形而上学的两个规定:最高存在者与普遍存在的关系,可参考 Marion(1994: 574—576)]。简言之,整个世界的秩序必须追溯到上帝,才能获得一个稳固的根基。涂尔干观点的独特之处在于,社会不仅是普遍存在,而且也是最高存在者。最高存在者被拉回到了存在者的存在的层面,需要经常去诉诸和叩问。

2. 关于早期现代神圣王权理论到社会契约论或现代政治科学的转变可参见菲吉斯的经典研究(Figgis, 1965)。

3. 我们将通过对《社会学方法的准则》的分析专门探讨这个问题。

实际上,情况并不那么简单。本文开篇就已经指出,在涂尔干致力于原始宗教研究的背后有着迫切的现实关怀。笔者认为,体现这种现实关怀的努力之一就是重新诠释法国大革命。他对法国大革命的基本原则即个体主义的批判,导致许多人将他的社会学视为保守主义的产物。然而,实际上只要看一看涂尔干对于世俗化的学校的道德教育的论述及其实践,就知道他在多大程度上是站在教权主义的对立面的。<sup>1</sup>况且,就我们这里所涉及的问题而言,这种观点也没有充分重视涂尔干对大革命的批判性的接受。<sup>2</sup>

必须看到,涂尔干思想与契约论传统的关联不仅仅体现在思想的继承和批判上,更体现在涂尔干对法国大革命的复杂态度上。17世纪以降的社会契约论传统不仅影响了现代人的观念,更在实践上参与了现代政治形态与社会的塑造,其影响之深远甚至广及我们这些异邦人。法国大革命尤其是这一传统的现实影响。对涂尔干来说,对大革命的理解远非纯粹的科学那样简单,相反,它直接关系到对法国政治现实以及社会问题的诊断。虽然法国大革命已经过去百年,但民众以及不同的政治派别如何理解大革命仍然直接影响到它们的政治立场和现实的政治行动。自1789年以来,革命便成为普通法国民众习惯于诉诸的政治解决方式。1830年的七月革命、1848年的二月革命、1871年的巴黎公社,还有自19世纪末以来不断高涨的工人罢工乃至依然活跃于涂尔干时代的布朗热主义……对于激进共和派来说,大革命还有待实现,君主派虽然在参议院中大势已去,但其意识形态以及制度根基仍然没有从根本上被铲除,如教会对教育的把持;而对于激进的社会主义者来说,必须以无产阶级的暴力革命才能彻底实现法国大革命的理念。一方面是法国民众对以革命来解决现实问题的习惯思维,另一方面是政治上各个派别的林立以及政府的频繁更迭。表面

---

1. 自1879年君主派在参议院落败以及麦克马洪辞去总统职务,君主派与共和派的斗争便转向了对教育的争夺。此后历届政府无不试图削弱教会在教育领域的影响力,转而由国家接手教育,宣扬共和主义。这一斗争最终在1905年孔布(émile Combes)内阁的一系列激进举措下达到高潮。随之而来的政教分离法案多少是个妥协。涂尔干的激进性不仅体现在他对世俗道德的理论提倡上,更体现在他个人的实践上——他开设的教育课程面向的正是共和国亟须的用以取代修士的现代教师。

2. 涂尔干对大革命的肯定态度以及他思想的激进性也为盖伊(Gane, 1992: 6)所注意。

上的动荡掩盖了更深层的停滞不前。由君主派、教会、民族主义、反犹主义等所组成的右翼联盟等阻碍改革的势力并不是没有社会根基的,他们与处于困境的土地所有者、地租收入者和独立农民的要求相关(Giddens, 1996)。无论是温和共和派,还是后继的激进共和派,在改革上都面临着重重阻力。

前文已经指出,涂尔干在列举集体生活的场面时,频频引用法国大革命作为社会神圣化的例证。如果我们理解法国大革命构成了涂尔干时代各个政治势力宣扬其政治理念所利用的资源这一点,就不难意识到涂尔干对法国大革命的检讨直接关乎其对现实的诊断(尽管涂尔干出于研究方法上的克制使这一点晦暗不明)<sup>1</sup>下文的讨论也将仅限于他对法国大革命的理论探讨,而不过多地推测其现实的政治所指。对于他来说,法国大革命是“人们信仰的对象”、“一个最具有重要意义的社会事实”(涂尔干,2006a:166):大革命正是社会通过个体的参与而再造自己、神化自己的现实体现。《宗教生活的基本形式》中的社会以及集体表象理论远非无本之木,而是以对法国大革命的理解为原型的。

实际上,涂尔干对法国大革命的关注由来已久。发表于1890年的书评——《1789年的原则与大革命》,一向为研究者所忽视。这篇涂尔干博士期间的评论,恰恰构成我们理解涂尔干整个思想的一把钥匙。他对法国大革命的复杂态度在这篇文章中表现得尤为清晰。在该文中,涂尔干着重抨击了他所耿耿于怀的“1789年原则”——“拒不妥协的个人主义”(涂尔干,2006a:170)。这个“尽管没有根据,却依然在法国相当普遍的意见”(同上:171)依然鼓舞着今天的经济学家和道德学家,后者依然把“一个孤立的和利己的个人”(同上:167)作为共同的信念。从个体推演社会,社会就被看作是压迫的产物,是对抗个人的战争机器,是终将消失的东西。他们无法看到个人总是处于一定的社会环境之中,对前辈人和各种周围环境有着深切的依赖。针对1789年原则这一“革命宗教”(同上:172),涂尔干指出:

即使我们承认,作为理论真理的1789年原则遭到了明确

---

1. 涂尔干本人的政治立场属于共和派,他对世俗教育的身体力行,对法人团体的倡导,使他更偏向于激进共和派。有关涂尔干与共和主义的关联,可参见司各特(Scott, 1951: 171—172)的介绍。

的反驳,但这些原则也依然是社会事实,依然作为某个年代或某个社会心态的表达,继续留存下去。(涂尔干,2006a:167)

把1789年原则作为一种“科学的社会理论”(同上:167),从科学批评的角度去审视它们,它们就是“一些有缺陷的、虚假的符号”(同上:168)或不符合现实的“教条”(同上:170)。因为,个人、社会以及二者的关系远非这些思想家所认为的那样简单。

但是,这些原则仍旧是社会事实,“它们来源于真实的生活实践”,反映了人们的真实合法的需要:“对绝对的深切体会”,或者它还代表着“我们社会良知的必要转变”(同上:172)。各个政治势力的要求不是纯粹虚假的,相反必须予以正视。而各个政治派对法国大革命的不同理解也就不能仅仅从某一个政治立场出发对之加以批判,那只会再次陷入无谓的争论之中。因此,涂尔干没有简单地从某个价值立场出发简单地抨击法国大革命及其个人主义原则,而是将其视为一个社会事实,力求从理论上对其加以消化和容纳。这正是涂尔干较之于同时代人乃至前人更为出众的地方,但也正是这一理论雄心为其带来了沉重的理论负担。

他不满足于当时主流的思潮依然继承社会契约论以及法国大革命的个人主义原则,从个体主义推演政治、社会和道德,而力图从社会学的视角重新研究个体与社会之间的关系。但是,涂尔干又承认虚假的1789年原则确有着实实在在的影响力,它反映了人们的真实需要,它是一个社会事实。因此,合理的解释就是摒弃或淡化个人主义对法国大革命的贡献,转而强调一个活生生的社会对于大革命的需要:大革命是对社会心态或社会良知的某种表达。这样,大革命就会被批判性地接受下来。但我们马上将要看到,涂尔干早年的这篇文章对法国大革命的新诠释远远不够,必须要等到集体表象理论的出现才能有力地应对个体主义理解下的法国大革命。

关注涂尔干思想中所面对的法国大革命遗产,对于我们深入地剖析他的社会理论,理解其面对的理论困境至关重要。每一次个体加入集会生活,不仅是参与构建社会的神圣性,而且更是对它的挑战。大革命不仅是社会团结的时刻,也是社会岌岌可危的时刻。如果社会的根基的神圣性是毋庸置疑的,那么,社会就不需要定期依靠个体参与其中以制造某种神圣性作为其根基。它的定期再造恰恰说

明了这个社会的不稳固。一波又一波的革命浪潮正说明了现代社会的神圣性或正当性本身是成问题的。社会在定期再造中被不断地拷问其根基的正当性,也不断通过新一轮的再造来确立自身的根基。重新诠释大革命的理论压力的症结在于为革命提供一个新的根基,一个不同于个体主义的根基。

这里也折射出现代社会自我证成上的困境。现代社会不再像古希腊政治思想那样以诉诸“自然”来作为城邦生活的根基,也不再像中世纪思想那样,诉诸“上帝”或“自然法”来作为世俗生活的根基,而是选择自我证成。自契约论以来所奠定的个体与社会的思维框架已经限定了现代社会的自我证成要么是选择以个体作为根基,要么是选择社会作为根基。涂尔干对法国大革命的反思,促使他拒绝契约论传统偏重于从个体出发来推演社会的途径,转而强调社会的优先性。然而,为了定期再造社会的神圣性,却不得不诉诸个体对集体生活的参与建构,这有肯定社会对个体的依赖、个体之于社会的优先性的趋向。因此,像早期思想那样,仅仅把一波又一波的革命诠释为对社会良知的表达,诠释为社会的定期再造,而不是个体主导的革命远远不够。据此,我们更进一步理解了涂尔干缘何提出“集体表象”概念来证成社会本身的优先性。集体表象既构成了社会情感延续的固着物,也构成了新一轮再造的前提准备。也就是说,无论是社会的延续还是社会的再造,都不必直接诉诸个体的意志。革命激动人心的场景背后不是个体的智巧,而是社会活生生的呈现。集体表象所构造的神圣性既不依靠凌驾于社会之上的上帝,也不是“自然”的抑或人为约定的,而是突生出来的社会性的东西。集体表象正说明了是社会在自己生产自己。涂尔干的原创性恰恰在于此。它决定性地斩断了社会与个体之间的还原渠道,同时又不诉诸其他根基。不过,集体表象是否足以担当起社会自我证成这样的重负呢?抑或它反而更深地凸显出现代社会自我证成上的困境?

### (三) 集体表象与社会的自我证成

法国大革命血雨腥风的一面,提醒我们这个社会不仅有赋予个体力量,支持个体的一面,更有其暴戾和冷酷的一面,例如雅各宾党的恐怖统治,对中间团体和异己的铲除,所有这一切,对于涂尔干来说,也都是社会事实,需要解释,而不是简单地对其采取价值批判,轻易地赞成

或者肯定。他的理论措施是将其“社会化”。他屡屡提及惩罚他人和采用暴力的时刻,正是社会显现自己的时刻,而不是某个个体的意志的彰显。社会对于异议者的惩罚并无不妥。<sup>1</sup>“这种展现为激情迸发的共同信念,有助于强化它的统治权”(涂尔干,2006a:278)。社会再造的时刻,个体最为重要,也最不重要。个体只有参与到集体表象的构建中才是社会所急需的;作为异议者,他要受到惩罚。因此,除非个体与大众“普遍”保持一致,异口同声,做一个“平均类型”的人,才是“正常类型”(涂尔干,1995:74)的人,否则他将遭到社会的惩罚和驱逐。<sup>2</sup>然而,强调社会之于个体的优先性,以社会的自我再造取代个体意志的主导作用,是否足以正当化法国大革命期间暴戾和残酷的一面呢?社会凭借什么来界定正常与不正常,有什么根据来惩罚个人呢?革命的道德性或正当性在哪里?或者有人会反驳说,革命本身并不是正常的社会类型,而“社会学的直接目的在于研究正常类型”(同上:91)。但是,倘若定期社会再造本身就是正常社会维持其神圣性的关键环节,那么,革命就不是偶尔的危机,而是正常的机制。

因此,我们不得不追问,一再被涂尔干称为“道德力量”的社会究竟在何种意义上是道德的?在《道德教育》中,涂尔干认为纪律、对社会的依恋以及自主构成了现代社会的三个道德要素。但是,基于这三个因素来理解“革命道德”却非常困难。首先,在《道德教育》中,现代社会的三个道德要素最终落脚在个体的自主上,以此来诠释革命道德对日常伦理的践踏,尤其是对异己的铲除似乎难以自圆其说。其次,《道德教育》涉及的是一个后革命时代社会的构建,而革命恰恰是一个临界点,

---

1. 深谙涂尔干社会学的革命史学家古参对于法国大革命的诠释,糅合了涂尔干的社会学说和他本人的天主教保守主义立场,反而更为透彻地揭示出大革命这一社会原型的悖谬(参见傅勒,2005)。

2. 在《社会学方法的准则》中,正常类型和病态类型的区分虽然针对的是社会,但是,判断社会的正常与否的标准却落脚于这种现象是否普遍地出现在人们之中。从这个角度来看,苏格拉底的行为显然是不正常的。但是,涂尔干的解释是,苏格拉底的行为作为犯罪却是正常的社会现象,因为它有助于道德意识的进化(涂尔干,1995:89)。但是,要实现这种有益性,其前提恰恰是要把苏格拉底处死。尽管渠敬东或许不同意我们这里对涂尔干的理解,但在苏格拉底这个事件上,他也看到了对于涂尔干来说,苏格拉底的行为是“失范”,并且只有通过失范才能寻获自由(渠敬东,1999a:6)。不过,一个只能以这种方式获取自由的社会,或许正是一个病态类型的社会。

这里没有分工,<sup>1</sup>没有法人团体,也没有学校,只有一群个体对社会的膜拜。<sup>2</sup>因此,我们最好是只就《宗教生活的基本形成》一书本身来理解涂尔干所说的社会的“道德力量”所在。社会的道德性来自于那些图腾标记吗?人们常常会觉得,每一次集体欢腾都必须借助集体表象或图腾标记来唤起人们对社会的感情,似乎这些固着的社会情感之图腾标记或者说传统习俗本身构成了道德的源头。但这种认知无疑是本末倒置。我们已经指出,作为典章制度的传统或习俗只能延缓社会情感的消逝,而不能阻止它。况且,图腾标记本身正是来自于集体欢腾之际所赋予它的神圣性。因此,社会的道德性实际上来自于在定期的集体生活中,个体对他内在的社会情感的继续。不过,这仍然没有说明社会何以就是道德的。稍加留意,我们便会注意到,涂尔干自该书开篇便一直强调神圣与世俗的区分,这一区分正是构建道德性的关键所在。所谓的道德力量就是这种神圣力量。它并不来自于个体,而是来自于个体在集体欢腾之际所形成的社会产物,即集体表象。集体表象表达的是个体对社会的感情,在个体对社会的膜拜中得以继续和强化,但悖谬的问题也恰恰在于这一集体欢腾本身之中:

这种欢腾往往愈演愈烈,直至产生骇人听闻的行动,释放出来的狂暴激情势不可挡。他们大大地偏离了通常的生活状态,而且他们完全意识到了这一点,乃至他们觉得必须使自己出离并超越通常的道德。于是两性的结合违背了性关系的规定原则。男人们相互交换妻子。有时候人们甚至乱伦,这种平常要受到憎恶和严厉惩罚的行为,此时却可以公开进行并且不受惩罚。(涂尔干,1999:286-287)

---

1. 在涂尔干早年的《社会分工论》中,原始社会被概括为“机械团结”类型。在这种社会形态中,个体意识是没有位置的:“这种团结的发展是与人格的发展逆向而行的……我们根本没有自己,而只是社会在我们之中生存和活动”(涂尔干,2000:90)。不可否认,从《社会分工论》到《宗教生活的基本形式》,涂尔干对“原始社会”有了不同的理解。同样不可否认的是,个体的异质性仍然没有得到相应的理论安排。大革命与原始社会的类似除了集体欢腾的场面之外,还在于这是一个“机械团结”与“有机团结”的临界点。分工尚未实现,有机团结也就不存在,各种法团或各种中间团体更是被革命扫荡一空。这里只有相似的、抹平的个体。

2. 当然,如果我们承认正是需要后革命时代的道德教育和制度建设来弥补革命本身的正当性根基,那就另当别论了。不过,涂尔干在晚近最有影响力的继承人布迪厄对学校制度的批判已经表明这种事论论证也有着不可克服的困难。

在集体欢腾且同时创造着集体表象之际,个体可能违背通常的道德,但却服膺于社会这种抽象的、神圣的力量。这样的人,比如罗伯斯庇尔,已经成为这个抽象的社会的具体化身,社会借其口而言说(涂尔干,1999:280—281)。这样的人,其本身或许已然成为了规范的化身,他逾越规范似乎也在所难免。这难道不正是以失范形态表象出来的病态的个人主义吗?涂尔干一再强调社会是一种道德力量,那么,为什么这一道德力量却不能发挥道德规范的作用?何以对道德权威的膜拜却会轻易地演变成对道德的践踏?或者这里存在的是革命道德与一般道德的冲突?在我们看来,涂尔干的集体表象理论很难解释法国大革命场景中呈现出来的这一悖谬现象。以抽象的集体利益或集体意志为目的,却演变为对具体的集体利益的忽略乃至践踏。虽说涂尔干没有忽视这个问题,不过他仅在屈指可数的几个地方,要么认为集会场合对道德的践踏“可能只是仪典产生的极度兴奋状态的机械性后果”(同上:512,注33);要么认为只是仪式的俗化,变成了普通意义上的集体欢腾(同上:501—503)。显然,这些回答难以令人满意,由此,经历了第二次世界大战的法国社会学家雷蒙·阿隆(1999:239、261)才会以揶揄的口吻指出,涂尔干幸运地生活在1914年以前,而没有看到希特勒在纽伦堡的盛大集会。他这是在暗示涂尔干思想中有某种令人不安的极权主义倾向。

我们必须公允地说,雷蒙·阿隆的指责是不当的,因为这并不是涂尔干理论的初衷。相反,集体表象正是为了应对这种过分膨胀的个体主义,重新诠释和消化法国大革命的遗产,以淡化此类解释中的个人主义立场。只不过在我们看来,集体表象理论还不足以提供一个足够有力的、不同于“拒不妥协的个人主义”的规范基础来完成现代社会的自我证成。尽管涂尔干强调,集体表象是社会性的,优先于个体,但它的神圣性却不得不依靠个体的定期参与来创造和延续。它甚至需要借助社会学来帮助其成员辨析其神圣性。但是这样一种人为制造的神圣性如果没有关于最好或幸福的实质的道理,那么它便只是一个空洞的形式,不仅不可能为社会提供一个足够稳固的根基,而且还可能留下被填充进各种教条或意见进而诱使人们在集体欢腾中对其顶礼膜拜的危险。这样的社会终究无法承载个人内在固有的超越性诉求。个体每一次奔向社会或政治,力图实现其超越性诉求的渴望,要么是加入到制造危机的集体欢腾之中,在造神中把某个人或某种昔日的想象抬到神的

位置上加以顶礼膜拜,要么是把自己转变为一个平均人(所谓的社会人),大众的一员,参与到按部就班的科层化机器之中。等待他的结局只能是一次又一次的幻灭,而他最终也只能是要么心怀怨恨与不满,要么冷眼旁观,变成默尔索一样的陌生人(加缪,2010)。<sup>1</sup>由此说来,涂尔干关于道德教育的相关论述或许指向了为这样一个人造的神圣性形式讲出实质性道理的努力。不过,这方面的讨论已经超出了本文的范围了。

《宗教生活的基本形式》是一本特殊的书。涂尔干试图以自己的理论重新诠释现代社会中包括革命在内的各种集体运动,他没有采用某个政治立场或价值判断来简单拒斥或肯定它,而是将之视为社会事实,冷静地直面这些社会事实。该书与涂尔干其他著作有着相当大的差别。在《社会分工论》中,涂尔干试图通过分工在个人之间所建立的功能依赖(即“积极团结”)来为契约(“消极团结”)奠定根基:“外在的和谐并不能够带来凝聚力,相反它还得依靠这些凝聚力。凡是存在消极团结的地方,都会有积极团结的存在,它既是前者的条件,又是前者的结果。”(涂尔干,2000:81)然而,分工具有整合的功能并不足以论证它就不是强制性的,而是道德性的。相反,涂尔干似乎非常倚重于对个体的独特人格的尊重来论证分工的道德所在(同上:88、91—92、97)。这显然与涂尔干对社会优先性的强调不尽一致。<sup>2</sup>《宗教生活的基本形式》更进一步,将对后革命时代的道德根基的证成推演到了对革命本身的根基的讨论上来。无论是对于社会分工的考察,还是对于道德教育以及学校的分析,都是基于一个后革命时代来理解乃至巩固社会自身的

1. 这正是二战之后米尔斯所痛斥的“漠然”的现代人:“今天有许多人丧失了对主流价值的忠诚,并没有获得新的价值,于是对任何种类的政治关注都不热心。他们既不激进,也不反动。他们没有行动。如果我们接受希腊人把完全私人性的人看作白痴的定义,那么一定会得出结论:社会中的许多公民确实是白痴。在我看来,这种精神状况(我小心地使用这个词)是求解政治知识分子中出现的许多现代不安的关键,也是求解现代社会中许多政治迷惘的关键。对一个权力结构的维持乃至兴旺发达,无论是统治者还是被统治者,学术的‘确信’和道德‘信仰’都不是必需的。就意识形态发挥的作用而言,人们常常不介入合法化以及越来越趋于冷漠,是当今西方社会两个关键的政治事实。”(米尔斯,2005:43—44)米尔斯没有看到的是,在希腊人那里,政治生活几乎无所不包,并且它推崇ἀγων(竞争),鼓励人的ἀρετή(德性)。但是,现代政治只要求角色的履行,要求的是每人一票,需要的是统计学意义上的平均人,由此才能达到“显著性水平”。这是无法满足个体的超越渴望的。个体要释放这种超越渴望就必须把自我消弭掉,成为乌合之众的一员,或者在集体行动或集体欢腾中越界。

2. 亚历山大看到了这一点:“如果他不对行动作规范论说而又认为行动是取决于集体秩序的,那么他只能把社会控制看成物质的力量。”(亚历山大,2008:173)

根基。但该书对革命的诠释则带有原初性。这体现在再造社会的这个时刻,不仅没有学校教育,也没有分工和法人团体,相反,他要求人们从日常的生活中走出来,作为原子化的个体参与到集体欢腾之中。这更体现在社会在这里无法诉诸旧有的根基,需要自我证成。涂尔干的努力既体现于以集体表象来对抗过分膨胀的个人主义,也体现于试图通过集体表象来代替个人主义原则而达致社会的自我证成。涂尔干的努力值得我们致敬,但在我们看来,仅靠这一点并不足以应对法国大革命的遗产,现代社会自我证成的困境依然存在。

#### 四、小结

体现为传统社会理论基本范畴——个体与社会——关系上的紧张关系,实际上恰恰脱胎于早期的社会契约论在有关自然人与公民、自然状态与国家之间关系的理论建构中内含的对立关系。无论是社会契约论的开创者霍布斯,还是其完成者卢梭,他们对政治权力合法性所展开的论证,无不是基于一个在逻辑上优先于国家或社会的个体,自然状态学说的理论建构正是服务于这种一个个个体优先的观念。在这种理论的言说中,个体,尤其是现代个体被设想为是诞生于自然状态中的、以自我保存为目的、拥有对一切事物的自然权利的、孤立的主权者;正是这样的个体通过同意建立了国家或社会;而国家或社会只是个体为了自我保存所需要的工具;一旦国家或社会无法满足个体的要求,它便失去了合法性,个体便可以重新诉诸自然权利,退出国家。由此可见,在这种理论中,一个始终溢出国家、难以完全投入国家的个体与国家之间构成了持续的紧张关系,而这种张力的政治效应在现代国家创立过程中一轮一轮的革命中可见一斑,尤其在法国大革命中体现得淋漓尽致。

当对现代社会的合法性论证在历史上所承担的使命性负载被卸去之际,个体与社会的紧张关系不仅没有被削减反而还更为突出。社会迫切需要重新应对超出自我保存需要的、不再局限于政治生活领域的个体。在这种背景下,现代社会自我证成的困境呈现出不同面貌,这就是社会理论至今仍需面对的社会整合困境。

身处于法国大革命之后的涂尔干,对社会契约论所立基的个体主义,以及机械式的、工具性的国家始终持有批判态度。《宗教生活的基本形式》的第二卷第七章,虽然主要探讨的是社会的起源问题,然而实际回应的却是现代社会的问题。在这一章中,涂尔干力图论证社会之于个体的独立性和优先性。但是,另一方面,由于继承了社会契约论所

遗留下来的基本框架,涂尔干所强调的独立于甚至优先于个人的那个社会,在他本人看来仍然需要依靠个体定期参与来维持其神圣性。笔者以为,涂尔干的集体表象理论正是试图寻找不依赖于个体的社会基础来证成社会的优先性和不可还原性,以应对其理论中固有的这一悖论。根据涂尔干的观点,集体表象凌驾于个体之上,不可还原为个体的契约,无法从个体中推演出来。由此,他也回应了契约论在法国的政治效应,即法国大革命。革命不是个体意志主导的结果,而是社会定期再造的体现。

然而,人们不难发现,集体表象的概念及其相关阐述,难以承载涂尔干的理论抱负,即提供一个不同于个体主义的规范基础。因为,集体表象的神圣性是不牢固的,仍然有赖于人为建构;它也无法回避处于集体欢腾、再造社会之际的个体往往表现出逾越社会规范的悖谬。就此而言,笔者以为,集体表象理论并不足以应对现代社会自我证成上的困境。

## 参考文献(References)

- 亚历山大. 2008. 社会学的理论逻辑(第二卷)[M]. 夏光,等,译. 北京:商务印书馆. [Alexander, J. 2008. *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. II, translated by XIA Guang, et al. Beijing: The Commercial Press.]
- Aristotle. 1985. *Physics*, I—II, translated by W. Charlton. Oxford: Clarendon Press.
- 亚里士多德. 2003. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白,译. 北京:商务印书馆. [Aristotle. 2003. *Ethika Nikomachea*, translated by LIAO Shenbai. Beijing: The Commercial Press.]
- 阿隆. 1999. 社会学主要思潮[M]. 葛智强,等,译. 北京:华夏出版社. [Aron, R. 1999. *Les Etapes de la Pensee Sociologique*, translated by GE Zhiqiang, et al. Beijing: Huaxia Publishing House.]
- Augustine. 1998. *Confessions*, translated by Chadwick, H. New York: Oxford University Press.
- 加缪. 2010. 局外人[G]//加缪全集·小说卷. 柳鸣九,译. 上海译文出版社. [Camus, A. 2010. "L' Etranger." In *Albert Camus: Oeuvres Completes, Tome 1*, translated by LIU Mingjiu. Shanghai Translation Publishing House.]
- 杜蒙,路易. 2003. 个人主义论集[M]. 黄柏琪,译. 台北:联经出版社. [Dumont, L. 2003. *Essais sur L' individualisme*, translated by HUANG Boqi. Taipei: Linking Publishing Company.]
- Durkheim, E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. W. Swain. New York: The Free Press.
- Durkheim, E. 1966. *Suicide: A Study in Sociology*, translated by J. A. Spaulding and G. Simpson. New York: The Free Press.
- 涂尔干. 1995. 社会学方法的准则[M]. 狄玉明,译. 北京:商务印书馆. [Durkheim, E. 1995. *Les Règles de la Méthode Sociologique*, translated by DI Yuming. Beijing: The Commercial Press.]
- 涂尔干. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东,译. 上海人民出版社. [Durkheim, E. 1999. *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, translated by QU Dong. Shanghai People's Publishing House.]
- 涂尔干. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:三联书店. [Durkheim, E. 2000. *De la Division du Travail Social*, translated by QU Dong. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 涂尔干. 2002. 个体表现与集体表现[G]//社会学与哲学. 梁栋,译. 上海人民出版社.

- [ Durkheim, E. 2002. "Representations Individuelles et Representations Collectives." In *Sociologie et Philosophie*, translated by LIANG Dong. Shanghai People's Publishing House. ]
- 涂尔干. 2006a. 1789年的原则与大革命[G]//乱伦禁忌及其起源. 渠东,译. 上海人民出版社. [Durkheim, E. 2006. "Les principes de 1789 et la sociologie." In *La Prohibition de L'Inceste et Ses Origines*, translated by QU Dong. Shanghai People's Publishing House. ]
- 涂尔干. 2006b. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社. [Durkheim, E. 2006b. *Leçons de Sociologie; Physique des Moeurs et du Droit*, translated by QU Dong, et al. Shanghai People's Publishing House. ]
- Figgis, J. 1965. *The Divine Right of Kings*. New York: Harper & Row.
- 傅勒. 2005. 思考法国大革命[M]. 孟明,译. 北京:三联书店. [Furet, F. 2005. *Penser la Revolution Francaise*, translated by MENG Ming. Beijing: SDX Joint Publishing Company. ]
- Gane, M. 1992. *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London & New York: Routledge.
- Giddens, A. 1996. "Four Myths in the History of Social Thought." In *In Defence of Sociology*. London: The Polity Press.
- 霍布斯. 2003. 利维坦(英文影印本)[M]. Richard Tuck,编. 北京:中国政法大学出版社. [Hobbes, T. 2003. *Leviathan*, edited by Richard Tuck. Beijing: China University of Political Science and Law Press. ]
- Jonas, S. S. 1996. "What Does Durkheim Mean by 'Thing'." *Durkheimian Studies* (2).
- 洛克. 2003. 政府论两篇(英文影印本)[M]. Peter Laslett, 编. 北京:中国政法大学出版社. [Locke, J. 2003. *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett. Beijing: China University of Political Science and Law Press. ]
- Marion, J. 1994. "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology." *Critical Inquiry* (4).
- Milbank, J. 1991. *Theology and Social Theory*. Cambridge: Basil Blackwell.
- 米尔斯. 2005. 社会学的想象力[M]. 陈强、张永强,译. 北京:三联书店. [Mills, W. 2005. *The Sociological Imagination*, translated by CHEN Qiang and ZHANG Yongqiang. Beijing: SDX Joint Publishing Company. ]
- Nisbet, R. 1976. "Introduction." In *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. W. Swain. London: George Alien & Unwin.
- Paoletti, G. 1998. "The Cult of Images: Reading Chapter VII, Book II of The Elementary Forms." In *On Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life*, edited by N. J. Allen, W. S. F. Pickering, and W. Miller. London: Routledge.
- Paoletti, G. 2000. "Representation and Belief: Durkheim's Rationalism and the Kantian Tradition." In *Durkheim and Representations*, edited by W. S. F. Pickering. New York: Routledge.
- Pickering, W. S. F. 2000. "What do Representations Represent; The Issue of Reality." In *Durkheim and Representations*, edited by W. S. F. Pickering. New York: Routledge.
- 渠敬东. 1999a. 缺席与断裂:有关失范的社会学研究[M]. 上海人民出版社. [QU Jingdong. 1999a. *Absence and Breakage: A Sociological Study of Anomy*. Shanghai People's Publishing House. ]
- 渠敬东. 1999b. 涂尔干的遗产:现代社会及其可能性[J]. 社会学研究(1). [QU Jingdong. 1999b. "The Heritages of Durkheim: Modern Society and Its Possibilities." *Sociological Studies*(1). (in Chinese)]
- Scott, J. A. 1951. *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France, 1870-1914*. New York: Columbia University Press.