

# 涂尔干：作为文明研究的社会理论

渠敬东

---

**内容提要** 一百年前，身处一战硝烟之中的涂尔干和他的弟子们，面对四分五裂的欧洲及世界，力图从社会的规范秩序的性质入手，进而探求在所有社会中存在、具本体性的宗教生活的基础性意义，并进而最终扩展至对世界诸文明及其历史的比较研究。涂尔干及其学派的成员们，想要通过这样的思考和研究路径，去回应欧洲及现代文明的失范、过度世俗化及狂热暴力对抗的危机，探求真正常存的人类文明社会之根脉。这也正是今天我们应当学习的西方社会理论传统的宝贵遗产。

**关键词** 涂尔干 总体社会 宗教 比较文明研究

---

2017年11月15日，是经典社会理论家涂尔干去世一百周年的日子。世界各地的学者都来纪念他，因为他的思想已经成为我们认识这个世界和进行自我认识不可缺少的一部分。倘若追溯现代中国的学术传统，西方社会理论及其方法的视角，也在特别的意义上构成了一个不可或缺的脉络，其中，涂尔干的影响至关重要。

一百年前，涂尔干逝世的那一刻，对于西方文明史是重要的一刻。这一年欧洲依然在一战的硝烟中，似乎西方现代文明发展的造极处，就是战争的疯狂处。涂尔干在他最后的日子，写了大量有关战争问题的书评和政论，但更为重要的是，涂尔干为他的祖国，法兰西共和国，为他所理解的人类世界，是以牺牲（献祭，sacrifice）的方式来进行理论实践的。他的儿子和多位弟子，即《社会学年鉴》的重要成员，都将生命献给了自己的祖国。因此，我们理解涂尔干的理论，不能仅从文字内涵和逻辑脉络中去探究，还要从他们的情感归属和政治实践出发，做更深入的讨论。

换言之，在涂尔干这里，对 *Vita Contemplativa*

（思想生活）和 *Vita Activa*（行动生活）之关系的原初问题，依然有着明确的回应。社会学并非仅仅意味着一门循归纳与演绎之法而有所创新的新科学，社会学也必然要化为行动的生活，而对于自身所属群体，无论是作为祖国的首要群体，还是作为法团的次级群体，公民道德和职业伦理都是行动生活的规范和标尺，而为国捐躯，则是一种最为神圣的献祭。

就思想生活的层面看，当西方文明正在陷入一战危机的灾难时，涂尔干正率领他的弟子们将《社会学年鉴》所奠定的研究范型扩展到整个世界的诸文明研究的新领域。这其中，涂尔干一战前夕完成的《宗教生活的基本形式》（1912），与莫斯合著的《原始分类》（1903），以及成员们所做的理论准备，如莫斯与涂尔干、于贝尔和伯夏等合作的《献祭的性质与功能》（1899）、《巫术的一般理论》（1904）和《爱斯基摩社会的季节变化：论社会形态学》（1906）等，皆对于由莫斯主导启动的多文明比较研究，起到了充分的奠基作用。

从后来的著述情况看，无论是莫斯（Marcel

Mauss) 从太平洋岛屿的文明构型扩展到世界性文明区域的比较研究, 还是杜蒙( Louis Dumont) 对印度文明中的阶序关系的研究, 葛兰言( Marcel Granet) 对中国早期文明的形态学和发生学的考察, 等等, 都是涂尔干关于文明之社会研究的拓展和升华。这其中, 莫斯的贡献是决定性的。他不仅花费了大量心血, 完全牺牲掉自己的研究重新编撰、修订和补充涂尔干、于贝尔和赫茨等人的遗稿, 而且从 1923 年起, 着手续办已经停刊 10 年之久的《社会学年鉴》, 开创出了比较宗教学, 即比较文明研究的全新局面。<sup>①</sup>

### 总体社会研究

默顿曾经说, “涂尔干对现代社会学做出了杰出的贡献, 而这种贡献只有他的同代人德国的马克斯·韦伯能够与其相媲美。”<sup>②</sup> 不过, 这是过于关心涂尔干功能论论述的美国社会学版本的评述, 是基于对于自身社会之关照而获得的印象, 是涂尔干社会理论美国化的方案。默顿当然无法理解涂尔干及其《社会学年鉴》学派有关世界诸文明之研究的志向, 这已早早而且远远超出了功能论的学科认知范围了。

默顿他们不太容易体会的, 是随着现代世界的到来, 欧洲频繁陷入的危机状态。此前, 在纪念涂尔干逝世一百周年的文章中, 我大概从自我主义、民族主义以及两者混融合成的反犹太主义三个方面, 讨论了一战前的欧洲问题。<sup>③</sup> 不过, 依照涂尔干对于法国大革命以来的基本判断, 现代危机的根源, 简言之即是世俗化政治的危机。宗教的世俗化运动, 几乎取消掉了社会政治生活的神圣基础, 人们随着市场竞争和公众舆论而漂浮游荡, 不再有任何灵魂意义上的归所。

涂尔干的理论关怀, 一开始就是这样的取径。《社会分工论》的核心问题, 是社会制裁( sanction), 讲的就是制裁从来都不是对个人犯罪的制裁, 即制裁所遵循的逻辑不是现代个体的世俗化逻辑; 制裁来自比个人要大得多的社会, 这种社会是自成一类的, 不是基于个体的群体集合或政治上的全体集合。“从根本上说, 制裁取决于行为与规定之间的关系, 这种规定能够决定究竟采取容忍的态度还是禁止的态度。所以, 以制裁为参照, 我们就能够确定所有法律和道德的规范”。<sup>④</sup>

在这一点上, 霍布斯和卢梭都是走不通的。必须要有一种在本体论上高于个体( 身体、心智和灵魂) 的神圣存在。只有有了这种本体论的前提, 西方才不致在彻底世俗化的道路上一直走下去, 那些试图用国家或民族来填补这一空缺的想法, 都会最终成为冲突甚至战争的推手。

在涂尔干的著述中, 宗教研究并不是一开始出场的。《社会分工论》的缘起, 依然是表现为失范( anomie) 这种现象的当前社会的危机。现代社会的一个突出征象, 就是分工加深, 竞争加剧。于是经济学家的解释就成了主流学说。涂尔干不这样认为, 他说 “经济学家往往忽视了分工的另一张面孔。他们认为, 分工的主要原因在于扩大生产。然而我们却认为, 生产力的增加仅仅是分工的结果, 或者是分工现象的副作用。我们之所以朝着专业化方向发展, 不是因为我们要扩大生产, 只是因为它为我们创造了新的生存条件”。<sup>⑤</sup> 涂尔干看得明白, 经济学家只是就事论事, 自然会本末倒置, 现代社会的诸多情形, 虽多有分化, 并表现为生产活动的主导性, 但依然需要从总体生活出发, 才能把握其内在的法则, 就像孟德斯鸠那样, “论法的精神”才是社会科学的要义。埃文斯-普里查德讲到莫斯对于这种总体视角的继承时也说 “诚如涂尔干业已教示的那样, 理解就是要在其总体性中把握社会现象”。<sup>⑥</sup>

这里的问题是, 作为统领这一总体现象的法则是什么? 在《社会学方法的准则》中, 涂尔干仅说明了方法上的一般准则, 这很像是当初笛卡尔对于方法问题的关注, 但并不能直接等同于对第一哲学原理的解释。《社会分工论》中, 作为社会事实的核心分析概念, 就是制裁。因为制裁是一种关联, 虽说其对象是具体的个体或其他单位, 但其来源却是一种强制性的规范。涂尔干明确界定社会学为对正常现象的研究, 这既是一种常规现象, 也是一种规范( normal) 现象。因此, 如何捕捉这种强制性的规范, 便是社会学最为要紧的任务。涂尔干说, 社会事实不是简单的事实和物, 因为它是社会的。物理学的事实没有正常和反常的划分, 没有有病和没病的划分。只有社会事实才有这样的区分。这是为什么呢? 因为社会事实能够真正确定我们看不见的规范。这是我们人与人之间的、构成完整群体的规范, 它可以表现在政治宗

教各个方面。

规范具有强制性，并不是说规范的执行都是合法暴力的形式，恰恰相反，涂尔干对恢复性制裁的特别讨论，反而大大减弱了暴力的内涵。换言之，规范的本质并不在具体的社会或政治支配过程中，而是在集体意识或集体良知中。这里有几个问题需要澄清：一是规范的强制性，来源于一种自成一类并具有优先性的存在，它高于自然权利学说所假定的个体层面，不等于个体之间任何形式的结合形态；二是规范必然是一种为某些人或所有人所遵从的神圣存在，这种遵从既可以表现为外在的服从，也可以表现为内在的信仰；三是在不同的社会历史或文明形态中，这种规范给定的含义和范围都是不同的，或者说，在一个文明的不同阶段或在不同的文明中，规范的神圣存在都具有不同的形式和内容。

这三个层面的问题，《社会分工论》全都涉及到了。只是由于现实的逼迫或理论准备上的问题，涂尔干着重处理的是第一个层面的问题。但是，从研究的角度来看，第二个层面的问题必将会演化为后来的宗教问题，而第三个层面的问题，则必然演化为文明及文明史，或更为扩展的文明比较问题。从这个角度来说，莫斯是涂尔干最为坚定、最具创造力的继承者。他和他的弟子们不仅始终坚持着总体社会的研究路线，而且完全贯彻到宗教研究和比较文明研究的脉络之中。《礼物》所考察的交换体系，就是总体的社会运作，“同时兼为经济的、法律的、道德的、审美的、宗教的、神话的和社会形态学的”。<sup>⑦</sup>以往人们都有误解，觉得《社会分工论》开篇说的就是功能的观念。涂尔干的这个概念，确实讲的是整合和团结的核心问题，但并非仅是在功能论上的论说，在更为本质的理论层面上，功能即是对规范总体性的强调，超出了今天任何学科意义上的理解。

### 重返宗教研究

既然规范问题是社会学最要害的核心问题，讨论规范的构成，就会首先面临两个最重要的研究领域：一是本体论的证明，二是历史学的追踪。我们必须找到能够把我们结合在一起的规范形成的历史过程。我们不可能像法学家那样直接确定规范，而必须要重新找寻规范的历史演化过程。

《职业伦理与公民道德》开篇即指出：“道德和权利科学的基础应该是对道德和法律事实的研究。这些事实是由具有制裁作用的行为规范构成的。在这一研究领域里需要解决以下问题：（1）随着时间的推移，这些规范是如何确立的；换言之，形成这些规范的原因是什么，它们服务于哪些有用的目的。（2）它们在社会中的运作方式；换言之，个体是如何应用它们的”。<sup>⑧</sup>

所以，涂尔干的历史研究，其实就是社会范畴史的研究。但是这个社会范畴史会表现在各个方面。<sup>⑨</sup>历史学的本质意味着什么呢？涂尔干有一句话非常重要：历史学不是决定论，“恰恰是每一个历史的时刻，都有几种可能的未来”。这句话是非常有教益的。历史学的本质，它不只是勾勒过去的线索，而是要拓展未来或者现实生活诸种解释和演化成历史现实的可能性。涂尔干讲的社会范畴史，几乎涉猎了所有最重要的领域，第一是法团（今天广义上的企业组织），第二是国家，第三是财产，第四是契约。这都是现代最核心的问题，是现代社会的四大支柱。涂尔干通过历史的分析告诉我们，任何契约都不是两人之间纯粹自由意志的合意，任何的政治契约也不是公民个体和国家之间的协议。所有这些世俗生活之基本范畴的存在，皆是以神圣存在为基础的。

由此，我们要寻找神圣性的起源，神圣性在各个方面的表现和本质。涂尔干把所谓的经济生活、社会生活、政治生活乃至我们说的法律，都引入到更高的神圣状态。在这个神圣状态下，有着原初的先验规定性。这一点，涂尔干毫无让步。在这个意义上讲，他的理论必然要演进到宗教问题上去。但是他所说的宗教，不是特定形态学和分类学意义上的宗教。宗教不只是基督教、天主教或其他东方宗教等等类型上的划分，它更是人性的本质。换句话说，宗教是所有共同存在的本质，所有社会和政治范畴的本质。

从这一点出发，涂尔干就把宗教的问题打开了。特别是从法国大革命以来，或是从第三共和国以来，西欧政教分离的制度使得所有社会生活，最大合法化地以世俗化运动的方式展开。世俗化并非意味着取消宗教，而是要用世俗化的办法来解决宗教问题，用政治上的自然权利来吸纳和化解宗教的分殊。政治是所有人的事情，即公民具

有政治契约所规定的所有权利和义务,而宗教则为这些自然权利之一种,所有人都具有个体上自我选择的信仰自由。不过,这里有两个问题始终难以解决,直到今天,其内部的张力甚至发展到更为紧张的水平:一是契约政治是否能够提供真正意义上的神圣规范的基础;二是宗教信仰是否能够真正化约为个人私下的自由选择。<sup>⑩</sup>

涂尔干显然对于上述世俗化的解决方案是持有严厉批评意见的。上文已经说明,《职业伦理与公民道德》一书的全部工作,就在于证明所有支撑今天世俗化实存的所有重要基础,本质而言都离不开神圣的存在,离不开宗教的本质。因此,社会契约或政治契约的根本,不是在于契约形式本身可以达成团结的效果,而在于其内在的宗教基础提供了这种可能性;倘若将世俗化运动进行到底,彻底将政治社会本身去宗教化,那么政治和社会也将不复存在。在《人性的两重性及其社会条件》中,涂尔干甚至说得更为明晰,即倘若没有这种广义而言的宗教,那么人便不能称其为人,人也无法结合在一起。彻底的世俗化,就是整个现代世界危机的最核心部分。极端世俗化,会使我们遗忘了我们所有的归属感、敬畏感和依恋感,遗忘了所有超出自我保存原则和激情的人类核心本质。

葛兰言曾说“《宗教生活的基本形式》一书,在理论上具有极其重要的意义。涂尔干向所有人质问‘难道说宗教真的终结了么?基督教已经成为过去了么?’虽然过去的那些伟大存在曾经在我们的父辈那里唤起了强烈的激情,而我们不再感受和体会,但没有什么可以取代它们,这正是我们道德平庸和混乱焦虑的根源”。<sup>⑪</sup>有关宗教的研究,涂尔干并不想纠缠于以往的范式。“我们所说的是宗教事实,而不是宗教”。<sup>⑫</sup>涂尔干用实证主义的思路来转化对宗教的考察,以此跳脱出以往那样一种循环论证的圈套。很显然,涂尔干受到法国从伏尔泰到孟德斯鸠的影响是至深的。从伏尔泰那里,他学会将所有风俗(民情)的要素解救出来,将其作为可加以科学分析的总体事实来考察;从孟德斯鸠那里,则学会了将以广义宗教为核心的情感本原,纳入到社会科学的范畴中来探究。

因此,宗教既不是马克斯·缪勒所说的那样,是由与不可知物有关的各种信仰和仪轨体系组

成,也不是雷维尔所说的,是将人的心灵与神秘心灵结合起来的纽带,强调一种神的存在的功能作用。宗教的一个关键特征,在于“宗教并非起源于个体情感,而是集体心态,宗教随着这些心态的变化而变化,我们把这一事实作为定义的必然结果”。<sup>⑬</sup>在这个意义上,宗教也像是前文所说的社会那样,将人及其关联的世界的存在,做了两种分隔性的区分,一种是仅就其个体存在并为个体所感觉和领会的部分,这与宗教无关;只有他内在具有的那种集体情感,超越他个体而为他信仰和遵从的部分,才是宗教所依凭的神圣存在。“神圣事物是社会本身表现出来的事物;它包括所有集体状态、共同的传统和情感、与人们普遍感兴趣的对象有关的感情等等;所有这些要素都可以依据恰当的社会心态法则结合起来。”<sup>⑭</sup>相反,那些世俗的事物,则仅与个体有关,只是每个人根据自己的感觉材料和经验构想出来的东西。

人是双重的,具有两种存在:一是个体存在,它的基础是身体,因此其活动范围是受到严格限制的;二是社会存在,它代表着我们通过观察可以了解到的智识和道德秩序中的最高实在,即我所说的社会。在实践过程中,我们的这种双重本性所产生的结果是:道德观念不能还原为功用的动机;理性在思维过程中不能还原为个体经验。只要个体从属于社会,他的思考和行动也就超越了自身。<sup>⑮</sup>

在涂尔干看来,人之所以为人,不仅因为他自己的感觉经验,更要有先天给予他的一种神圣的共在。这是一种为集体所共有的自然性,社会即是自然,“社会王国也是自然王国”。当然,这种意义上的宗教,同样也是一种超越于个人的社会范畴,是人们信仰和思考的依据,是所有道德的规范基础。有了这样一种康德所说的先验图式,或现象学所说的先天给予的东西,我们才能真正懂得人们所赖以生存的共有的语言、神话、理性以及知识的最终根源。而所有这些都只不过是那个自成一类的社会之存在本体的构成。没有宗教,我们既不会思考,也不会表达和交流,既不会从内心出发遵循规范的指引,也不会有道德感,没有了这些,便无所谓人类共同生活。

就此来说,“宗教现象可以自然地分为两个基本范畴:信仰和仪式。信仰是公共意见的状态,

是由各种表象构成的; 仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之即的差别, 就是思想和行为之间的差别”。<sup>①6</sup>这也是从古典时代以来, 有关 *Vita Contemplativa* (思想生活) 和 *Vita Activa* (行动生活) 之关联的宗教社会学式的解答。因此, 任何信仰, 都不是一种私下的选择, 都不是世俗化运动所强调的私人领域的东西。相反, 即便是现代政治所诉求的契约和公意, 也必然有其特有的隐而不彰的宗教根源。同样, 任何仪式或仪轨, 都必然具有组织化的自然能力, 因而宗教的现实性就必然体现为宽泛意义上的教会群体。换言之, 宗教即是所有社会组织的本质, 信仰不属于任何孤独者。

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和仪轨所组成的统一体系, 这些信仰和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。<sup>①7</sup>

#### 宗教研究即是文明研究

涂尔干在《宗教生活的基本形式》的开篇便点明, 他的宗教社会学研究, 要从最原始和最简单的宗教开始。不过这虽是起点, 却不是目的。宗教研究的最终目的, 是人: “就是今天的人, 才是我们最想了解的事情”。可了解今天的人, 却不能仅从现实的人的处境出发, “即便我们离现在而去, 最终的目标还是要重新回来的”<sup>①8</sup>。原始宗教研究, 非常类似于一种现象学的工作, 一是需要将今天淤积在社会本质上的各种杂乱的东西悬隔起来, 还原到人性内在的最源始的给予状态; 二是最清晰地呈现社会总体的构造。即葛兰言所说的“a model monograph”<sup>①9</sup>。或涂尔干说明的那样: “我们的起点, 需要将我们的心灵从所有预先构想的概念中解脱出来, 回到我们前概念的激情和习惯中去”<sup>②0</sup>, 寻找我们的“elementary notions”, 即人类学最新发现的那些图腾信仰 (totemic beliefs)。

因此, 宗教研究首先是一种对于社会总体的呈现。这就像黑格尔在《精神现象学》对于绝对精神的演绎, 需要将宗教作为文明之总精神的呈现而加以准备一样。在涂尔干那里, 宗教也不仅仅关乎神的存在, 而是关系到一切社会要素如何能够转成一个总体的枢纽性问题。涂尔干说:

“借助宗教, 我们可以追踪社会的结构, 社会所达到的统一阶段, 社会各部分之间的凝聚程度, 以及社会所占据的区域范围, 在社会中能够起到重要作用的宇宙力的性质, 诸如此类。宗教是社会认识自身及其历史的原始途径。宗教存在于社会秩序中, 就像感觉存在于个体中一样。”<sup>②1</sup>宗教是集体心灵 (*l'esprit collectif*) 的必然结果, 是社会的烙印, 是规范刻下的痕迹, “它有自己的激情、习惯和需求, 这些都不是个体的, 却给社会所包含的一切打上了自己的烙印”。<sup>②2</sup>

也基于此, 涂尔干对于原始宗教的考察, 既从卢梭那里获得了自然状态学说的给养, 也是对康德关于先验图式学说的再追察。<sup>②3</sup>这一探索, 继承了亚里士多德以来有关存在之本体研究的传统, 同时也诉诸一种“拯救现象”的努力, 通过实证的新工具将一切社会实在纳入到真理的命题中。在这个意义上, 只要是基于人类本性的社会存在, 宗教就无所不在, 只要文明延续, 宗教便会永远发挥凝聚的作用。所以, 宗教的本质不是不可触碰的神灵, 不是未知的恐惧, 不是上帝的观念, 亦不是纯粹的幻想; 宗教藏在一切社会生活乃至人性的深处里。

涂尔干用“力”的说法来讨论宗教, 这其中当然有“本原”“源始”“最先给予”或“第一因”的诸多意思在里面。“本原” (*principe*) 意味着内在性和动力性, 构成了所有存在的动力因, 澳洲人的曼纳 (*mana*), 希腊人的努斯, 以及犹太教与基督教所谓的灵魂, 皆为这样的初始动力。在这种源发性的力的活动中, 每个人都为此支配, 有别于以往的常人状态, 有别于个体的世俗生活, 而突入另一个世界, 进入显在或隐在的集体欢腾或亢奋状态。这样的“力”的法则, 是最先的给予, 是存在的前提; 这种被给予的东西, 并非仅是一种力的流出, 而且具有自身独特的结构。不仅如此, 被给予的东西, 先天就具有实在性; 宗教绝不属于纯粹的观念范畴, 所有参与到宗教生活中的人, 都是现实中的人, 他们由此产生的心理、激情和观念, 都在一种神圣存在的支配和传播下得以生成。<sup>②4</sup>

从实在论层面理解的宗教, 一是要把宗教作为事实来理解, 这种事实是共有的社会事实, 可经验的社会事实, 普遍存在于所有集体生活的领域中。而另一方面, 宗教事实并不等于构成具体生

活的全部,而是一种具有特有的自身逻辑的规范生活的全部。宗教仪式的时刻,是“制造”社会的时刻。在世俗化活动中,这种社会并不会到场而临现,只有当人们在圣俗之间实现一种转换,沟通圣俗两界的仪式性的信仰活动的时刻,个体才能分有内在的神圣性,才能真正归于和获得社会生命。因此,宗教的组织化的仪式活动以及各种仪轨的实行,在一般的世俗生活之外,为所有人构建了另一个世界。或许,与凡俗的吃穿住行相比,这样的世界更为真实,更有力量,更有生命力。因为基于个体的世俗需要而形成的生活,时刻都是片段的、急迫的,弱肉强食,充满战争,只有宗教才能用超越的手段将危机重重的世俗生活抽离出来,重新将现实的世界组合起来,让每个人在另一种生活世界中,摆脱和遗忘私人欲望的纠缠,为自己注入一种新的生命。涂尔干说,凡是公共生活之处,皆有这样的生命,家庭、财产、契约乃至国家这些人们常常以为只是世俗世界里的存在,却都有着宗教的底色。

宗教既不是绝对的观念,也不是彻底的物质,其要害之处,恰恰在于神圣与凡俗两界之间的转化和传递。宗教的一个根本特征,是符号化,即一切神圣存在的呈现和传播,都是通过集体表象的方式来实现的。<sup>⑤</sup>如康德所说,人的能力无法触及到观念与物质的两极,我们只能通过仪式所搭建的桥梁,来感知和认识两重世界的关联。所谓信仰,不仅仅是一种对于神圣存在的遵从,更是一种通过参与宗教生活而体会和认识社会存在的自然能力,“任何社会都会感到,有必要按时定期地强化和确认集体情感和集体意识,只有这种情感和意识才能使社会获得其认同和人格。这种精神的重新铸造只有通过聚合、聚集和聚会等手段才能实现,在这些场合个体被紧密地联系起来,进而一道加深他们的共同情感。”<sup>⑥</sup>

同样,所谓仪式,也不仅仅是一系列宗教生活的规则,更是能够激发人的感知能力的一种认识途径。涂尔干说“节日和仪式,即膜拜,并不是全部宗教。因为宗教不仅是一个仪轨体系,还是一种观念体系,其目的是要解释世界;我们已经看到,即使是最粗陋的宗教,也有它们自己的宇宙观”。<sup>⑦</sup>因此,信仰本身即是一种知识过程,宗教所表现的不仅是一种超越的世界,也是一种对于一

切事物进行不断重组和再造的认识世界。宗教作为总体社会生活之再构成的途径,本身也是一种知识图式和知识结构的形成过程。<sup>⑧</sup>只是涂尔干不满足康德先验图式的处理办法,因为这样的前提不能让我们看到人性中的共在本质。在涂尔干看来,任何知识都不过是一种象征性的表象手段,必须借助符号来加以表象化,这就是宗教中的知识活动与康德所说的一般知识活动的根本不同处。

因此,宗教是一种社会性的心智活动;它的客观性不来自于对象的客观性,而来自全体的社会实在本身。是宗教为每个具体的人提供了更大的生命,使每个人都能形成对于世界构造的认识。就这一点来说,宗教认识与科学认识并无多少差别“宗教总是试图用理智的语言来转述实在,它本质上与科学所采用的方式并无不同之处;两者都试图将事物联系起来,建立它们的内部关系,将它们分类,使它们系统化。我们甚至已经看到科学逻辑的基本观念是起源于宗教的”。<sup>⑨</sup>宗教本质而言既是一种信仰活动,也是一种认识活动,是确立范畴系统的基础。宗教所确立的最高概念,即是社会范畴。“类别范畴起初与人类群体的概念没有分别。时间范畴以社会生活的节奏为基础;社会所占据的地域为空间范畴提供了物质基础;而集体力不仅是有效力量的原型,而且也是因果范畴的基本要素。”<sup>⑩</sup>宗教对于宇宙世界之构造的认识关切,与科学没有多大的差别,只是两者诉诸的认识能力和图式的基础不太相同罢了。

在涂尔干的眼里,既然宗教所表象出来的知识体系,是以社会的结构和分类系统为模板的,自然也具有社会规范的效用,进而演化成为一种强制性的道德力。宗教基于的社会安排,与宗教所实现的认知系统,总是相互配合的。在《乱伦禁忌及其起源》中,涂尔干通过考察婚制及亲属关系的演化过程,指出社会配置的变化才是集体表象的生成变化之源。“新的状态之所以产生,在很大程度上是因为旧有的状态已经被分类(*groupé*)、组合(*combiné*)起来了。我们已经看到,在基本的情况下,这种分类的原因,为什么根本就不是人从其合力(*résultante*)所推测出来的原因,只有当组合完成以后,才能给出这种合力的观念。”<sup>⑪</sup>在这里,涂尔干旨在说明,一切社会要素和机制的演变,都是从其原初性的社会安排中获得

的。只有这种被最初给予的社会,不仅形成了神圣与凡俗两个世界的区分,以宗教表象的方式确立一种集体意识,也依据这样的原则建立了严格区分的分类系统。这样的制度配置,不仅为社会成员提供了认知图式,也通过禁忌等手段构成了社会生活的规范和道德实践的路径。

宗教作为社会总体,或者说作为社会总体的不断构建的核心机制,将社会存在的本体论、实在论、知识论和伦理学原则统合起来,为一种可持续的、完整的文明形态的构造和演化提供了源始性的基础。“每一种文明都有其独特的概念组织体系”。<sup>⑳</sup>只有宗教,才能将这样的概念组织体系表象出来,在具体的社会实在中得以落实。可以说,宗教即是一种文明的表现,是将文明的基质和机制注入每个人身心的通道,也因此使文明保持永久的生命。

### 比较文明研究

在《职业伦理与公民道德》中,涂尔干说过这样一句话“比较历史学和比较民族志的方法,可以使我们得到规范的起源,说明规范最初被分解、后来又逐渐积累起来的构成要素”。<sup>㉑</sup>这是涂尔干在他的那个时代里,通过民族志和人类学材料拓新现代经典问题的途径。从这个角度说,比较历史学和比较民族志的方法,与基于古典学的文明研究具有极其紧密的关联。<sup>㉒</sup>换言之,19世纪以来,西方古典学经历了古物学、考古学和人类学的洗礼,试图依据遍布世界的器物、制度和文化出发,来重新审视哲学的基本问题,以及文明构成的本原和规律。《宗教生活的基本形式》及其他相关作品,以及《社会学年鉴》学派的诸多研究,都是在这样的一种思想潮流中得到激发的。

涂尔干强调的上述方法,具有几个范式上的特点。一是我们前面强调的一种总体研究视角,无论从时间维度的历史演化的纵贯角度出发,还是从跨地区和世界化的空间维度出发,试图奠定一种广域的研究方式,而非局限于近代形而上学及人性论的视野,非局限于西方文明既有定义的阈限。二是广泛获取新材料、新语言、新工具,将文明研究从古典学的经典文本基础扩展至比较历史学和比较民族学的范围之中,延伸时间和空间的固有限制,从比较视角出发来确立文明构成的

一般机制以及不同文明相互转化而呈现的差异。三是比较研究的目的,并非只是对于不同文明形态的记录和描述,其最终要旨,是要回答现代危机中所反映出来的根本问题。就像列维-斯特劳斯曾经在《图腾制度》一书中所说的那样,对于澳洲土著图腾制度之研究所构成的系统,以及结构主义阐释的努力,目的是要回答卢梭提出的自然状态的根本问题。<sup>㉓</sup>

从这个意义上说,《宗教生活的基本形式》既是对康德问题的交代,也是对孟德斯鸠和卢梭的交代,既要回答先验图式及其世界生成的问题,也要回答所谓作为“社会”的民情(mores)或曰公民宗教之构成法则的问题。涂尔干紧紧把握了历史学和民族志的两大法宝,向着纵向和横向的广度和深度扩展。

其实,从他最早呈现的研究形态来看,就已经埋下了比较文明研究的种子。《社会分工论》虽说关注的是典型的现代问题,但有关制裁的考察,或者说对于社会构成的关键义理的探究,却是以比较文明的视角肇发的。涂尔干从古今对比中发现了压制法与恢复法的差别,而压制法的集中体现,是罗马帝国时期的编纂刑法体系,犹太教和基督教都通过《摩西五经》的训诫原则突出表现出压制的特征。与此同时,涂尔干也考察了古代日耳曼人的刑法系统以及《十二铜表法》,甚至是希腊的梭伦法传统,发现制裁在根本原则上并非是靠专职行政官来实施的,而是靠整个社会来承担。<sup>㉔</sup>

随后,在惩罚的研究中,涂尔干作了更为广域的考察,从印度人和犹太人,甚至是埃及的《赫尔墨斯十书》,到希腊、罗马以及古代日耳曼人,最终乃至中国的情形,都证明最初的惩罚形式具有一个明显的特征,即刑罚从本源上看皆具有宗教性。如中国的不敬之罪,或埃及最轻的渎神罪,都会遭到最严厉的惩罚;罗马亦然,犯罪的最高级别,就是叛教罪。<sup>㉕</sup>这充分说明,在文明的早期阶段,“压制组织既不是建立在惩罚规定之上,也不是建立在有关诉讼程序的制度上。”因此,“惩罚在根本上构成了一种带有强烈情感的反抗”。<sup>㉖</sup>这便是机械团结的明显表现。

在《职业伦理与公民道德》中,涂尔干对于社会组织之本源的考辨,则更为深入。虽然有关法

团演进史的考察,表面看是在西方文明自身的脉络中进行的,但由于涂尔干受到库朗热《古代城邦》的启发,利用了更多不为以往历史学家重视的材料和成果,建立了从希腊到罗马,再到基督教世界之构成的另一条文明发育的逻辑线索,即在城邦与家庭、帝国与氏族的两大解释系统之外,开辟出了一种带有社会 logos(标识)的职业群体的传统。他考察了努马时期的手工业分工形态,提出工匠社团(collegia)在整个古典世界中的枢纽地位;他也考察了“百人团”系统,呈现出从社神祭祀和崇拜,到共有基金和墓地等完整的生活形态<sup>⑩</sup>,从而从历史的脉络中证明了“社会”作为一种文明实体的源流及向现代转变的关键节点。

同样,在本书有关契约、财产等现代社会关键范畴的考证中,涂尔干通过梳理散乱的历史材料,证明了上述范畴的宗教起源,如墓地作为家族神圣不可侵犯的标志,界石作为土地财产神圣不可侵犯的象征,以及麦草所标明的契约的神圣性,契约中的圣誓(sacramentum)习俗,如此等等,这些文明史的重要命题,进一步拓展了社会实在研究的宗教面向,以及社会本体存在论的关键证据。<sup>⑪</sup>

当然,涂尔干比较民族志的最重要的成果,当属《宗教生活的基本形式》《乱伦禁忌及其起源》以及与莫斯合著的《原始分类》这样的经典著述。前一部著作毋庸赘述,单看后两本著作,我们可以判定这是《社会学年鉴》学派确立比较文明研究的重要标志,也表明了从涂尔干到莫斯的理论承接与开创的关系。从《原始分类》的内容来看,其考察的范围,已经从澳洲宗教的核心区,向澳洲其他形式的膜拜体系扩展,同时将祖尼人和苏人等印第安人的神圣信仰体系和社会分类体系纳入到比较的视野之中。更有甚者,本书专辟一章讨论了中国问题,对于周易、五行、方位甚至是占卜体系都做了系统的“联想”<sup>⑫</sup>,这虽是一种初步的工作,却确立了学派向各大文明区域拓展比较研究的志向。到后来,葛兰言等依照年鉴学派的理论关怀,发育出有关中国早期文明的系统论述,也是肇端于此的。

在有关乱伦禁忌的专项研究中,涂尔干所引述的证据链条也扩展了许多。本书在逻辑论证上精巧而微妙,将婚制研究与图腾制度、膜拜制度以

及各种物质体系全面建立起理论关联,从直接印证的材料看,涉及澳洲、印第安人、波利尼西亚、加里曼丹群岛,以及希腊神话、拉丁史述以及基督教教义,甚至是有关亚洲几个区域的民族志,从社会的初级配置和禁忌结构上补充了《宗教生活基本形式》的论证。由此可以说,自20世纪起,涂尔干和他的年鉴学派的弟子们,已经开启了迈向比较文明研究的重要领域,提出了有关一种世界社会学的构想方案。

### 余 论

1913年,莫斯曾与涂尔干共同发表了《关于“文明”概念的札记》<sup>⑬</sup>,指出基于西方现代启蒙理性的世界历史,以及世俗化民族-国家的政治格局需要加以反思。王铭铭在刚刚完成的一篇论文中,指出涂尔干与莫斯的志向,是将文明理解成一种跨越特定区域的包涵多个社会的“社会”,即像涂尔干所提出的人性宗教那样,在群体与群体、社会与社会、国族与国族之间的物质和精神互动中而形成更为广泛的关系伦理。事实上,涂尔干逝世后,莫斯引领着年鉴学派各成员,针对不同等级的社会共同体之间的文明关联展开了系统研究。<sup>⑭</sup>

这个世界最为吊诡的是,当涂尔干和莫斯等开辟世界文明之比较研究的广阔领域时,西方文明却用最为惨烈的世界战争,证明了这一未来研究的正当性。直到今天,由第一次世界大战暴露出来的现代矛盾,远未得到解决,整个世界依然在世俗化的资本主义道路上大步前进。涂尔干对于现代社会和宗教的考察,依然是掷地有声的。他告诉我们,从来不存在一种没有宗教的世俗社会,任何社会生活,无论人们有意无意,都会去寻求其宗教的依据。而且,在现代世界里,宗教会伴随分工带来的个人主义化的趋势,不再局限于传统的民族、语言和地域范围的限制,会传染得更广、更快。文明的冲突并非只是像亨廷顿所说的那样,只是固有的诸文明之间的冲突<sup>⑮</sup>,真正的冲突是在人们内在意识的世界里。现代世界所塑造的敌人,无论从哪里来,无论有什么样的族脉,都会重返宗教而组建另一个神圣世界,来对抗现实的世界。

如今的世界,文明间的冲突加剧,欧洲已经呈



现出各种突出的矛盾,仅靠世俗化的社会或政治方案,以及对国际主义社会的虚假想象,能否严肃地面对和解决这样的文明难题,必然会引起更多的思考。宗教所凝聚而成的社会总体,不仅是我们的每个人的最终寄托,也是所有冲突的焦点和根源,从这个角度来说,真正的文明研究还没有开始。涂尔干告诉我们,没有总体性的关照,没有对于神圣性的感知和认识,我们虽在文明之中,却在文明之外,深处危机之中,会淹没在相信依靠个人的世俗生活而获得幸福的幻觉的泡沫里。☞

- ①⑥⑦埃文斯-普里查德《〈礼物〉英译本导言》,载《礼物: 古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,上海人民出版社,2005年,第189、191、191页。
- ②转引自 Coser, L., *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context*, second edition, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977, p. 174.
- ③②③渠敬东《追寻神圣社会: 纪念爱弥尔·涂尔干逝世一百周年》,《社会》2017年第6期。
- ④⑧②③涂尔干《职业伦理与公民道德》,渠东译,上海人民出版社,2001年,第4、3、166、3-4页。
- ⑤涂尔干《社会分工论》,渠东译,三联书店,2000年,第232页。
- ⑨在这个意义上讲,社会科学本质上是人文的。社会科学家,尽管不是传统的人文学者,但是必须要关心人文的核心问题。今天的整个社会科学,却是要把我们所说的属于人的部分,完全变成误差来处理。所有的变异效果,人与人之间的变化,都被当作是物理的状态,这样一来,就真正把入完全变成了误差。
- ⑩宗教市场理论将此问题发挥到了极致,这自然是美国的新教传统及其实用主义的生活方法使然,却无法解决上述两难问题。
- ⑪Granet, Marcel, 1930, "La sociologie religieuse de Durkheim", *Europe* 86: 287 - 29, 转引自 Marcel Fournier, 2013, *Émile Durkheim: A Biography*. Trans. by David Macey, Cambridge: Polity Press, p. 604. 参见 Durkheim, Emile, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Free Press, p. 429.
- ⑫⑬⑭涂尔干《论宗教现象的定义》,付德根译,载《乱伦禁忌及其起源》(《涂尔干文集》第6卷),第85、107、109页。
- ⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑涂尔干《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999年,第19、45、58、589、591、564、600

页。

- ⑲涂尔干《教育思想的演进》(《涂尔干文集》第四卷),李康译,上海人民出版社,2003年,第17页。
- ⑲Granet, Marcel, 1930, "La sociologie religieuse de Durkheim", *Europe* 86: 287 - 29.
- ⑳Durkheim, Emile, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Free Press, pp. 21 - 22.
- ㉑涂尔干《论宗教现象的定义》,渠敬东译,载《乱伦禁忌及其起源》(渠敬东编《涂尔干文集》第6卷),上海人民出版社,2003年,第84页。Pickering, W. S. F. 1984, *Durkheim's Sociology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.
- ㉒Mauss, Marcel, 2005, *The Nature of Sociology*, trans. by W. Jeffrey, New York: Berghalm Press.
- ㉓参见 Fleck, L., *Cognition and Fact*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- ㉔涂尔干《宗教生活的基本形式》,第605页;亦参见涂尔干、莫斯《原始分类》,汲喆译,上海人民出版社,2000年,第88 - 89页。
- ㉕涂尔干《乱伦禁忌及其起源》,汲喆译,载《乱伦禁忌及其起源》(《涂尔干文集》第6卷),第61页。
- ㉖参见莫米利亚诺《现代史学的古典基础》,冯洁音译,华东师范大学出版社,2009年。
- ㉗参见列维-斯特劳斯《图腾制度》,渠敬东译,商务印书馆,2016年。
- ㉘㉙㉚涂尔干《社会分工论》,第34 - 43、54 - 56、58 - 59页。
- ㉛参见《职业伦理与公民道德》,第1 - 3章。
- ㉜渠敬东《职业伦理与公民道德: 涂尔干对国家与社会之关系的新构建》,《社会学研究》2014年第4期。
- ㉝参见《原始分类》,“中国”一章,汲喆译,上海人民出版社,2000年。
- ㉞莫斯、涂尔干《关于“文明”概念的札记》,载莫斯、涂尔干、于贝尔《论技术、技艺与文明》,施朗格编,蒙养山人译,世界图书出版公司,2010年,第36 - 40页。
- ㉟王铭铭《在国族与世界之间: 莫斯对文明与文明研究的构想》,未刊稿。
- ㊱亨廷顿《文明的冲击与世界秩序的重建》,周琪等译,新华出版社,1998年。

作者简介: 渠敬东, 北京大学社会学系教授、博士生导师。北京, 100871

(责任编辑: 毕素华)