"道德环境"与文明

——涂尔干之学的启发

王铭铭

内容提要 本文据作者 2017 年 11 月 18 日在北大文研院"纪念涂尔干逝世一百周年学术研讨会"的口头发言整理而成,述及年鉴派汉学成就 "道德环境"(社会)、文明论及学派形成等,夹叙作者个人在其学术实践中如何体会涂尔干相关思想的启迪。作者指出,涂尔干逝世百年了,但我们的处境(尤其是个体 - 实利主义和排他的国族主义制造的"氛围")并没有产生根本改变 "重新发现"这位前辈的教诲,学习其思想,对于我们更务实地看现实出现的问题及我们对它担当的责任,都深有启迪。

关键词 涂尔干 社会学年鉴派 汉学 "道德环境" 诸文明

我主张将民族志研究视野拓展到世界各地, 使之涵盖近、中、远"三圈";不过,在机会允许的 范围内,我所做的工作,绝大多数局限于"近处"。 对我这样一个研究者,自远处而来的涂尔干之学, 有何启发?

年鉴派之汉学

涂尔干之学令我特别欣赏的方面之一,是这个学派的"汉学"。

我一直教"社会人类学与中国研究"这门课, 教书过程中我总是强调,在中国社会研究领域,涂 尔干的启发至为关键。

涂尔干(及他的主要继承人)述及"中国社会"的部分总是轻描淡写,但追随他的葛兰言(Marcel Granet),则是一位严格意义上的中国学家。在具体研究上,葛兰言师从汉学家沙腕(Edouard Chavannes),在思想和诠释方法上,他则深受涂尔干有关宗教和分类的论述及涂尔干的外甥

兼继承人莫斯(Marcel Mauss) 有关宗教史和民族 学的论述的影响。①葛兰言融汇汉学和社会学,使 之成为一种中国学新方法,用之以考察古史,取得 了丰硕成果。对于我们认识中国的关系主义文 明,葛兰言的著述特别有启发。②

葛兰言的旨趣是东西方比较,但他接受社会学整体主义观点,对于直接比较,他采取谨慎态度;他认为作为专注于一种文明的学者,其所能做好的,至多是对文明领域内部的制度衍化阶段加以比较。葛兰言的作品涉及西方文明的只有只言片语,他把西方文明研究留给专做西方文明研究的好朋友老谢和奈(Louis Gernet,汉学家小谢和奈[Jacques Gernet]的父亲)来做。二者一个研究东方,一个研究西方(古希腊),采取的方法相似。葛兰言和老谢和奈视野开阔,对于道德、法律、制度、文艺、宗教等等论题深有挖掘,从古希腊和古中国之人类学研究入手,为文明比较做了基础铺垫。

对社会学来说,葛兰言的方法学建树,表现在 其从中国古史引申出社会理论的努力中;对汉学 来说,他的贡献,则在于为中国文明研究中导入社 会学概念并使之得以"检验"。

现在谈西方经典社会理论,国内研究社会思想的同仁花最多精力阐述其中那些具有普遍含义的观点,特别是其关于现代性的观点;这未尝没有理由,但我却相信,研究这些观点触及"东方"文明时碰撞出的"火花",也别有刺激。我们不能误以为诸如葛兰言汉学社会学/人类学一类的学术与"大理论"无关,我们应充分意识到,即使这些不简单等同于"大理论",要真切把握"大理论",这些具体研究是必要的过渡。对"中国社会"研究者而言,社会学式的汉学研究,其意义并不亚于近代中国学术先驱们开拓的历史主义人文学(无论它是史语研究还是其他),二者之间的出发点不同,但都涉及综合和比较,它们的汇通有很大前景。

神堂与"道德环境"

受"民族志志业"感召,心境和行为总是会有经验主义偏向;而使我"反观自身"的则是涂尔干的为学风范:他一面在表明民族志的重大社会学意义,一面告诫我们,比经验民族志自身更重大的是,我们需赋予事实以对科学认识和社会形成都合宜的解释。

对涂尔干的这一看法,我有一种发自具体关切的理解。

从 1980 年代开始起,我在国内几个地区走, 先是在东南,后来到西南,接着又蜻蜓点水,跑了 点西藏和西北。在不同地区穿行,我被纷繁多样 的人文关系景观所吸引,相信对这些景观展开民 族志调查研究,我们会有巨大收获。但与此同时, 我却注意到,这些不同地方在过去的数十年里有 过一个共同历史遭际,并意识到若是没有总体把 握这个"遭际",我们对于个别地方的描述,意义 都将有限。

这个共同历史遭际是什么?它与一个特殊年 代紧密相关。

1950 年代,继之前在局部区域的实验之后, 东西部相继实行土地改革和民主改革,这些"改 革"的本质追求是建立平等主义的现代社会。在 实行"改革"过程中,工作队在全国各地碰到一类重要空间和与之连带的地产。"改革"实施之前,不同地区都普遍分布着神堂(宗教学意义上广义的"temples"),而神堂各有公有财产。这些神堂和公产,原本是不同共同体归向的"中心"。如我在一项对福建村社的研究中看到的,它们起到平衡共同体的公私关系的作用,可谓是社会的中间环节。③不过,对于这些"旧事物",当时实施的处置办法不如人意。作为"旧事物",这些神堂被当作再无意义的"文化残存"来排斥、破坏,它们附属的地方性公产则被肢解,部分列入政府直接管理的田地,部分分田到户。

为了做到这些,归属神堂的公有土地被定义为"剥削阶级"的"私有土地",随之,学界依据安排著述众多延伸此解释的报告。

这些著述构成"社会历史叙述",其关于民族 地区者,尤为如此。

若是按照一般民族志的类型划分,那么,所谓 "民族地区"如同世界民族志区域一样,有着狩猎 - 采集社会、部落世系社会、乡民社会诸类。同 时,在历史长河中,这些不同类的社会不仅相互之 间要打交道,而且它们共同面对与"天下国家"和 分治时期的王权国家打交道的"必然性"。"民族 地区"的不同社会在其他社会和这些社会之上的 体系打交道的过程中与保持着各自特征。然而, "社会历史叙述"却需要用一个泛化的分析框架 打破它们的类型和关系格局,由此阶级分析成为 必需品。从一定意义上,哲学叙述的阶级分析是 有其理由的,因为,置身于更大体系的诸民族实体 的确不是世外桃源。不过,这些文本的叙事逻辑 却构成某种"解释误区",这些"解释误区"导致了 "现实误区"的出现。④具体而言,那时出现的"社 会历史"调查报告,都存在曲解神堂和公产的社 会属性的倾向。这些文本对充满复杂性的现象加 以"简单化",共同用某种物质主义进步论观点否 定神堂的"现代价值"。这样做的意图在于,把穿 插于诸共同体的阶级不平等关系图景,"覆盖"诸 共同体的本来面目,使之破碎化,从而使革新的必 要性得到证明。

然而,历史很奇妙,总是以出人意料之外的形式展开。从1980年代起,早在遗产保护运动和国学热出现之前,种种神堂便"逆潮流而动",在各

地的地方社会(包括东部的区域和西部的"民族")复兴了。

怎么理解这种复兴?

既有的"社会历史叙述"因错误预测了"旧社会的未来"而满足不了要求,这就使我们面对着借助其他解释框架的必要性。

我自己的解释,可谓是涂尔干式的。

神堂重建,不但是"历史记忆"之类的"社会 事实",它更意味着社会重建。在民间,此类形式 的社会重建不仅先于政策,而且也先于知识界,从 福建到西藏、新疆,它不只是表现为所谓"民间信 仰"的复兴,而且也在杨庆堃先生曾定义的"制度 化宗教"(道教、佛教、儒教、伊斯兰、基督宗教等 等) 里展开。⑤固然,由于所复兴的具有鲜明的"民 间性"特征,因此它们不可能完全无别于涂尔干 定义的"社会"。然而这些现象一样也表现出其 集体意识特征,一样也是作为某种"抽象社会", 在一个优先层次上处理着道德、政治和"市场"的 关系,一样从形塑人 - 人、人 - 物、人 - 神关系体 制,起到使个人得以实现自我的"反思"和"节制" 的作用。这些关系体制,可谓是某种"社会超结 构",它起码是集体意识或集体良知,它的宗教特 性,则又是一种为地方和区域中的个体所共享的 "精神力量"。这意味着,对于这类事物的回归, 我们不仅不要有紧张心理,而且要更直面现实。

这个意义上的"社会",本质内涵是"道德环境"(moral milieu)。

"道德环境"一说,得自涂尔干《宗教生活的基本形式》⑥。这本书拓展了宗教概念的边界。涂尔干不同于当年的英国学界泰斗如泰勒、弗雷泽或是罗伯森·斯密,后者认为,只有某些文明民族才会产生宗教,涂尔干不这么看,他指出,世界上不存在没有宗教和文明的民族,因为世界上不存在没有社会的人群。如果说《宗教生活的基本形式》这本书有巨大的人类学贡献的话,那么,那就是开启了人类学家承认每个社会都必然有其自身的"宗教"的传统,否定了那些将宗教看成是人类文明进步史的一个"错误阶段"的看法。对涂尔干来说,宗教就是作为"道德环境"的社会,它"像是个集体生活的学校,个体在这里学会了理想化.....产生了把自己提升到经验世界之上的需要,同时又赋予他们构想另一个世界的手

段"。^⑦从这个观点看,神堂的重建,正是我们对"道德环境"的持续需求的表现。

涂尔干的相关思想曾通过拉德克里夫 - 布朗 (Alfred Racliffe - Brown) 间接影响到吴文藻的社 区论、林耀华和弗里德曼(Maurice Freedman) 的宗族论,也通过弗里德曼和他的同代人再影响到一代"汉人民间宗教"研究者。[®]在这一思想的影响下,对于"中国社会"展开的实地研究,出现在1950年代以前的中国,又在此后一段时间,出现在海外。

这些似乎都是过时的成果了。然而,我深深感到,在当下重新领悟它们,还是能够发现许多与现实相关的论点。比如,前面关于神堂和公产的观察,其实与有关家族等"社会组织"的观察是相互关联的,在这些"社会组织"领域,一样的历史也用相近的方式展开。

晚年回归于涂尔干整体主义的列维 - 斯特劳 斯曾说:

人类学教给我们的第一课是,每种风俗、每个信仰,无论其跟我们自己的风俗、自己的信仰相比较之后多令人震惊或多不理性,都是某个系统的组成部分。这个系统在漫长的历史中获得其内在平衡。人类学研究使我们认识到,若是我们消灭了其中一个小因素,那么,我们便要冒破坏这个系统的所有其他因素的风险。⑨

在社会震荡空前剧烈的中国展开实地考察, 列老所述之"人类学第一课"(我认为他是从涂尔 干的整体主义引申出这一观点的),让人感觉特 别深重。

几十年前我们做的那些革新性工作,含有跟 涂尔干所不愿意看到的、毁坏"道德环境"的行动 特别接近的内容。

最近学界中不少人抱怨国内"失范问题"的普遍化,如果所抱怨者皆属实,那么,我这里提到那一历史的吊诡,可谓正是问题出现的因由。倘若我们当年没有舍涂尔干思想于不顾(尽管早在1925年许德珩先生已翻译了涂尔干的著作,但此后直到渠敬东、汲喆等系统翻译、梳理、理解社会学年鉴派的工作展开之前,理论界几乎将所有注意力集中于其他类型的社会思想),倘若我们能早些认识到,成熟的涂尔干社会学含有大量接续

传统的因素(尤其是在诸多有关现代社会分工和"心理问题"的著述发表之后数年问世的有关"道德事实"和"神圣社会"的论述),那么,我们的遗憾兴许就不会有这么多了。

国族与文明

在中国的东西部行走,思考那一共同历史遭际,我从涂尔干之学——尤其是其关于"道德环境"的诠释——里得到了启发。

必须承认,就我们的一般印象看,年鉴派的主 体论述是"社会有机体";在这些论述中,为了叙 述的方便和理论的"自圆其说",也为了使"社会" 成为自洽体系,"嵌入"社会有机体内部、"超出社 会范围的现象",曾被排除在外而。这就使年鉴 派一般定义下的"社会"概念,难以充分表达在具 体历史和民族志情景中广泛存在的"文明杂糅现 象"。⑩比如,以上我们从"社会"概念入手理解中 国东西部的神堂,一方面,这是有依据的,因为,如 我们指出的,这些归属于不同"宗教"的神堂,都 是"道德环境"之网核心节点。但另一方面,这一 解释却并不充分,因为深入这些神堂内部,同时考 察其外围,我们会发现,它们典型表现着诸"宗 教"之大小传统内在的"多元一体"特征。种种事 实表明,如果说这些神堂是"社会有机体"的"集 体表象",那么,它们不仅内部杂糅,而且很难以 与所在"社会有机体"——对应。

令人欣喜的是,我们对年鉴派的"一般印象",并没有全面反映这个学派的丰富内涵,更没有全面反映它的历史变化。

尤其值得我们关注的是,一战爆发之际,涂尔干已对"社会"概念作了边界拓展工作。这项工作在1913年涂尔干和莫斯合写了一篇短至四页的小文章(原刊《社会学年鉴》第2卷)中得以陈述,而该文针对的,即为"超社会(国族)事实"如何在社会学中得到解释这个问题。

这篇文章让我们受益匪浅。

文章的写作之年,对于年鉴学派而言是个转 折。

1912 年《宗教生活的基本形式》出版以后,涂尔干的社会学系统基本完善了。至此,涂尔干也从遭受非议变得广受政府和社会各界的承认,他声名鹊起,四处讲学。这在来日中文版《涂尔干

文集》得以出版后就可以看得更清楚了。然而,一战爆发之前的这一年,涂尔干似乎看清了一个社会学未曾专门研究新问题,这就是国族的文明自负和集权-暴力倾向。这个问题让涂尔干感到不能止步不前,停留于年鉴派取得的成就。他空前关注"超国族事实"。

我们对涂尔干的"一般印象"形成于 1913 年之后许多年,我们之所以没有意识到涂尔干之学内部的丰富性,兴许是因为我们眼中只有鸿篇大论的涂尔干。这篇少见的短文文章自从发表后直到 2006 年都没有人认真看过,更没有人认真讨论过,直到 2006 年,才由巴黎国立文献学校一个考古学家收录和翻译。编者把莫斯、涂尔干、于贝尔关于技术和文明方面的著作收录在一起,将书交由英国涂尔干出版社出版^①,引起一定关注。^②这本书我很看重,在教学和科研中多次用到了它。2009 年,我在人类学原著选读这门课里读了一个学期,后续则安排同学们翻译成中文,再经罗杨博士校订之后得以出版。^③

涂尔干和莫斯合写的短文,题为"关于'文明'概念的札记"。^但在涂尔干逝世百年之际,我重读该文,加深了对它的重要性的认识。这篇言简意赅的短文,表露了年鉴派导师在欧战前的思绪,这些思绪,与我试图领悟的"文明杂糅现象"有着密切关系。

那么,"关于'文明'概念的札记"具体在说什么呢?

开头大概是说,到 1913 年,年鉴学派的社会学家们都是以社会现象为对象来展开研究的。他们以为在国族这种最高形式的社会有机体之上,不再存在别的有机体了。但是经过一段时间的探索,他们发现,有很多社会现象是超出了国族政治地理单位的。这些现象主要是由人类学(当时叫作民族学,不过后来莫斯也被叫作社会人类学家)和史前史这些行里的学者在收集物质文化素材时看到的。这些素材被陈列在各国的博物馆里,特别在德国、美国、法国、瑞典史前史和民族学博物馆里。作为展品,它们表现出比较广泛的地理分布,这表明文化没有受到国族疆域的限制。

超出国族范围的现象,还包括多民族的语言大家庭。比如,法文也是拉丁文的一个部分。

另外,还有制度性因素,这些也比较多。比

如,英国人研究的澳大利亚土著,他们的图腾制度 和相关的巫术宗教有着比较广泛的分布,在美洲 也如此,它们不限定在特定社会内部,同样的制度 由不同的社会所共享。

"关于'文明'概念的札记"第一段,一方面说明了传统社会学是对有限的政治地理单位的研究,另一方面则指出了,存在很多超出这个范围的现象。

接着,在第二段中,涂尔干和莫斯指出,这些 现象并非出于偶然,也并非没有系统,在其背后有 着系统的时间性和空间性。文明在时间上的历史 古老性,自不必赘述;在空间方面,涂尔干和莫斯 做了这样的陈述: 文明有着广大的空间延展, 其因 素并不相互独立,它们通常相互联系,一种现象通 常都隐含着其他现象,并表达其他现象的存在。 文明现象并不局限于一个确定的政治有机体内 部,但依然能够在其时空坐落上找到定位。这种 现象在涂尔干和莫斯看来有两个方面值得注意, 一是他们前面不断强调的,它们是社会之间的一 种鲜明共性的表现,是这个社会和另一个社会或 者多个社会共享的特征的表现; 二是这些现象并 没有传播到全世界,而是有一定的区域性。所以 它并不是普遍性的,虽然是超社会的,但是并不能 用"普世性"这个词来概括。对于这些具有双重 特征的系统,社会学在此之前没有给过概念,涂尔 干和莫斯在1913年所写的这篇短文里则提出,应 把它定义为复数的"文明"。

在涂尔干和莫斯之前,孔德也时常用"文明"一词。"文明"在孔德那里同样也是指超社会现象,特别是全人类共有的人性基质与前景。涂尔干和莫斯曾认为,孔德的社会学存在一个问题,即没有将眼光落到实处,它因过度重视人类一体历史进程的总体性,而缺乏考虑每个社会的特殊形态,尤其是没有特别关注国族的政治重要性。在涂尔干和莫斯看来,社会学应该集中于集体大人格。孔德社会学注重用进化思想研究全人类的历史进程。固然,这种社会学为年鉴派考察在社会之上存在的现象做了基础铺垫。不过,涂尔干和莫斯强调,事实上的文明不同于孔德畅想的理想的文明,它不是人类历史进程的"总成绩",而是以多种多样的形式存在于地球上的、介于社会和世界之间的社会事实体系。

以前研究过文明的人,一定会把涂尔干和莫斯笔下的文明跟欧亚大陆宗教的各大传统联系在一起。涂尔干和莫斯笔下的文明,首要方面也是欧亚大陆诸宗教传统。但是,他们的视野并不局限于宗教,而涵括了包括介于人与自然之间的诸技术、制度、口承传统等体系,与此同时,也不局限于欧亚大陆的超社会体系。在这些之外,他们还看到,南半球也存在着类似现象、类似体系。

对涂尔干和莫斯而言,文明普遍适用于世界 诸文化区域,在社会学意义上,指不同的社会共享 的某些超越社会有机体时间(国族史)和空间(国 族疆界)范围的现象。

那么,文明的"社会内涵"又该作何解?

涂尔干和莫斯坚持其"道德环境"的主张,认为不仅社会是一个道德环境,文明也是一种道德环境,只不过是与社会不同,文明是不同社会所共享的道德环境。这种道德环境可能会分为两个类型的内容,一个类型相对固定,它存在于国族疆域内部,成为国族的独特构造,其中包括政治制度和法权制度;另一类则频繁游动于国族之间,包括神话、传说、货币、商品、艺术品、技术、工具、语言、词汇、科学知识、文学形式和理念等等。流动是其特征;可是为什么一些现象扩散地比较广,而另一些文明因素达到一定限度就停止传播了?是什么东西决定了文明因素不同的传播范围?涂尔干和莫斯指出,这些问题有待未来进行更多研究。

涂尔干和莫斯在文章的最后部分谈了他们对 文明研究的展望。他们承认,对于文明现象,德国 的民族学家研究得最多,但是他们研究文明时用 了一套非社会学的办法,局限于考察某些文明因 素起源传播的过程,并没有赋予起源和传播一定 的"道德含义"。

涂尔干和莫斯在文章的最后,号召社会学家积极地介入文明研究,他们明确将文明界定为特殊集体生活的表达。为什么说是"特殊"呢?他们认为,这种集体生活的基础是由多个相关联、相互动的社会 - 政治实体构成的,是一种"族际"以至"国际"的"生命力"。他们强调,应从社会学的角度研究不同团体之间的集体互动(社会和社会之间的互动)的事实。

对于年鉴派的一般理解是,他们对文明是什么是不加以解释的,他们认为最清晰的研究单位

就是社会了。那么,为什么 1913 年他们转向了"超社会的文明现象"? 其相关背景,一方面我觉得跟渠敬东 2014 年那篇文章^⑤中谈到的涂尔干学派面对极端个人主义问题有关;另一方面我认为到 1913 年他们已面对着另一个问题,即集权国家的出现,对此,最近发表的魏文一、李英飞翻译的涂尔干一战期间作品也说得很清楚。^⑥

如渠敬东所说,涂尔干所处的时代,"大革命 既首次全面践行了现代政治的最高构想,也让民 主带来了'暴政',旧制度再次复辟。大革命之 后, 法国社会处于危难之中, 极端个人主义盛行, 怀疑情绪高涨,到处都是抽象的观念和成见;家庭 纽带解体,经济竞争激烈而残酷,赤贫阶层大面积 出现;在政治上,民众充满着暴戾之气,而上层政 权因派系林立,合法性丧失,经常瞬间性地倾覆和 更迭,而紧接着全社会又再次掀起要求革命的浪 潮。"⑥"失范"加剧,人们权且屈从了强力统治, 以求共存,但他们却没有后者,这就使"休战协 议"极具临时性,使人的热情只能靠他们所遵从 的权威来遏止。但当权威丧失,那么剩下的只会 是强者统治的法律,在这个状态下,战争(如,一 战) 成为人们无法避免的"病症"。@涂尔干针对 这些问题展开社会学叙述,其提出的学说,是在断 裂时代艰辛构筑起来的一座跨越历史鸿沟的桥 梁。这点已在涂尔干为了形塑年鉴派而书写的经 典之作中得以表现。他和莫斯在1913年这个特 殊时刻写作"关于'文明'概念的札记",可谓是对 这些经典之作提出的"社会"概念在其涉及的领 域(文明)中的延伸,它写于集权国家文明自恋与 暴力主义的氛围之下,旨在为"民族"寻找其和平 存在的方向。

"关于'文明'概念的札记"表露出年鉴派导师战前形成的一条新思路。在此,涂尔干和莫斯艰难地将社会学与国族主义撇清关系,艰难地说明着战前年鉴派"社会中心"的社会学如何可以为理解诸国族的文明关联性、理解区域性的"国际生命力"做出贡献。他们得出的结论,与国内社会学和民族学界有关多元与一体之间关系的论述存在不少可融通之处。

写作这篇文章时涂尔干和莫斯的心境是复杂的。临战之际,涂尔干面对国族的"道德环境"压力必须维持对其长期坚持的"非国际主义"社会

学观。一战期间,年鉴派一代年轻的菁英应征入伍,其时,涂尔干用一种特殊的爱国主义鼓励他们参战。然而,战争期间,他的不少杰出徒弟惨死沙场,有潜力成为他的传人的独子亦不能幸免于难,这给涂尔干带来极大伤痛,这位伟人终于在无尽的痛苦中患病,最后于1917年11月15日逝世。直到第一次世界大战之后数年,"尘埃落定",莫斯才获得机会对国族和文明现象进行了广泛研究,他把自我意识视为国族的关键特征,批判了现代国族的"种族-文化自我膨胀",在1920年写下的"国族"(原文在成文30多年后才刊载于《社会学年鉴》第三系列,1953第3卷,第7-68页)一文中说道:

国族对自己的文明、习俗、工业技术以及 精美的艺术充满信心。它崇拜自己的文学、 艺术、科学、技术、道德以及自身的传统,总 之,崇拜它自身的特质。几乎每一个国族都 存在自己是世界第一的幻象,它教授国民文 学,就像别国没有文学一样;它教授科学,似 乎科学是它独自获得的成就;它教授技艺,仿 佛这些技艺全是由它发明; 教授历史和道德, 如同它们是世上最好、最美的。这里好像存 在一种天然的自满,部分原因在于无知和政 治上的诡辩,而且通常也出于教育的需要。 每一个国族都类似于我们传统和民间传说中 的村庄,相信自己比邻近的村庄优越,总是与 那些持相反观点的"疯子"进行斗争,即使是 小一些的国族也不例外。他们公开嘲笑外地 人,就像《德·普尔索先生》里巴黎人嘲笑利 穆赞人一样。国族继承了古老的氏族、部落、 教区和省份所带有的偏见,因为国族是与它 们相对应的社会单元,并和它们一样具有某 种集体性格。19

莫斯进而讨论了"国际主义"的价值,延伸"文明"一词的含义,讴歌了文明的交流和借鉴。

涂尔干和莫斯在"关于'文明'概念的札记"一文中,坚持用其既有概念来澄清文明的含义,至于对这方面研究存在什么意义,他们言辞有些令人费解。为什么会这样?吴文藻在阐述其边政学主张时^②得出一个接近于葛兰言在相近时期得出的结论^②,说欧洲长期以来最发达的是政邦哲学,东方对这种政邦则比较淡漠,因为我们在政邦之

外下有家族、上有天下。欧洲人以政邦为中心,他们想象政邦之外的文明现象就比较困难。这兴许解释了涂尔干和莫斯的修辞困难。我注意到,尤其是当他们论及文明有栖居和游动两个方面内涵时,说得不是很"通畅",过于强调法权系统的国族性,而没能看到,他们罗列的很多流动因素也是存在于国族之内的,而很多"栖居"的因素同样也是流动的(比如说,中国现在的法律,也借用了很多国外的东西,"文明杂糅现象"的广泛存在正根源于文化的"居与游"双重性。

虽则如此,"关于'文明'概念的札记",仍给 予我难得的启发。

将这篇短文与吴文藻等前辈的边政学论述比 照着看,并将我们得出的认识与1919年梁启超在 《欧游心影录》②中做出的判断联系起来,那么我 们将可能得出更多富有意义的理解。此类理解与 我们以上论及的"具体事项"表面上并不直接相 干。我前面谈到一些相关于中国的事,包括年鉴 派汉学及我在中国东西部行走时观察到的1950 年代至今的神堂压抑与复兴。这些似乎与欧战无 关。然而必须指出,如果说葛兰言式的年鉴派汉 学,从中国文明的"他者理解"部分消解了年鉴派 自身的政邦哲学困境,那么我们在中国"田野"现 实中依旧能观察到的那个"历史遭际",则叙述了 一种文明断裂的"现代根由"。我的感想是,在 "漫长的20世纪",一代代"革命者"过度焦虑于 在中国"嫁接"政邦哲学,他们对现代性的选择, 深深地扎根于对作为"道德环境"的社会和文明 的双重否弃土壤之中,这就使其"文明计划"充满 着"反文明"的气质,使这些计划具有空前巨大的 破坏力。试想,假如我们能够早点认识涂尔干在 《宗教生活的基本形式》中得出的论断之重要性, 早些知道他和他的继承人在一战前成文的"关于 '文明'概念的札记"所做的社会学视野拓展,那 么兴许这种破坏力便可能得到有效限制。不幸的 是,在"漫长的20世纪"过去之后,我们才幡然醒 悟,我们已经几近彻底告别了这一机会。

1930年代,回首往昔,莫斯说:

我科学生涯中的大悲剧并不是四年半的战争中断了我的工作,亦非疾病而徒耗光阴 [1921-2],更非我因为涂尔干和于贝尔英年早逝而感到的极度绝望 [1917 和 1927

年];在既往痛苦年月里,我失去了最好的学生和朋友,此乃莫大之悲剧。人们会说,这是法国科学界这一脉之损失;而于我而言,堪称一场灭顶之灾。或且,我一度能最好地付出自己者,已随他们而逝。²³³

一战后,在莫斯的引领下,年鉴派在许多方面(尤其是在莫斯本人在法律与宗教社会学、家系与亲属制度、思维与宇宙论、文明、理论与方法学方面所做的综合提升工作方面)重新获得巨大成功。也正是在莫斯的引领下,葛兰言背对西方"政邦哲学",面向"极东",基于中国宇宙论界定了他的"汉学社会学",并在其范畴内,提出了另一种文明论²⁹;然而莫斯表露的那一"伤痕",并没有随着时间的流逝而减轻——在东方如此,在西方亦是如此。

学 派

涂尔干给我们留下了许多教诲,也给我们留下了许多难题。要理解这些启迪,解开这些难题,办法近在咫尺——涂尔干身体力行的"学派原则",便是其中之首要者。

如其外甥兼继承人莫斯所言⑤:

涂尔干智识闳远,影响甚巨.....他是一位真正的学者.....最吸引我和我们之中其他人的,是他思想中的笛卡尔哲学,以唯实论和理性主义者的态度追求事实,以及他理解和把握这些事实的能力.....在我的朋友们和学生们身上发扬这些品质.....使他能够造就一个围绕着他而形成的有凝聚力、有持久影响的学派。

涂尔干严谨、博学,具有远大抱负和高尚良知,他犹如一块磁铁,把包括莫斯和其他新一代社会学家——于贝尔(Henri Hubert)、布格勒(Célestin Bouglé)、保罗・福孔奈(Paul Fauconnet)、莫里斯・哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)、弗朗索瓦・西米昂(Francois Simiand)、赫兹(Robert Hertz)和乔治・戴维(George Davy)等——吸引到身边,形成一个有师承关系的"集团"。

这个"集团"有一个共识,即"得出坚实可靠结论的唯一途径,就是学者们相互检验彼此的工作,毫不留情地相互批评,每个部分的争论都要以事实为依据"。②它以接近于"社会"的关系制度

来定义自身的学术事业,相信任何科学均为集体努力之结果,参与其中的个体相互参与现实世界中,他们把从中观察的事实和得出的思想带到一个共同的空间中来,让这些事实和思想得以频繁互动,从而使科学诞生于"集团"的社会活动之中,形成认识。

围绕涂尔干形成的"集团",是"一个彼此竞争但又各有所长的学术团队",其成员在一种相互信任的氛围内,致力于深究社会学核心问题。这个学术团队围绕着1898年涂尔干创立的《社会学年鉴》形成。《社会学年鉴》既非某种特殊方法的传播工具,亦非排斥其他学派(如经济学、宗教史学、法理学)的平台,其追求组织思想、收集事实,成为社会学各路专家最新的知识储藏库。

《社会学年鉴》构成一种"研究工作坊",它依赖团队成员们付出的自我牺牲而存在。

如莫斯所言:

实验室缺少领袖,就一无是处,但它也需要高素质的成员,亦即朋友,无论长幼,需要可以从事的假设,以及各种思想和广泛的知识;但最重要的是,它需要其成员把自己所有的这些都奉献给一项共同的积累,加入这个团队中呆的时间更长的成员的工作,又要帮助新来成员开始他们的研究,就像自己当年进来时加入别人的工作一样。②

"涂尔干集团"作为学派,充满活力,其成果之辉煌,远不是其他靠个人单打独斗的大师所可企及的。再引之言,"如果我们不是作为一个团队共同工作,法国社会学不可能取得自 1893 到1914 这二十年间的进步。我们不是盲目地围绕着一个导师或哲人而聚拢起来的某个学科的学派"。^②

涂尔干之学有赖于莫斯等晚辈的支持而奠定基础,在其学术领袖逝世之后,更有赖于幸免于难的晚辈们的深挖与拓展而得以发扬光大。以莫斯为例,在涂尔干辞世后,他不仅担负起他的工作,而且"几乎处处捍卫社会学,经常作为它的代表去搞'外交'"。[®]

倘若这样的学派能持续存在,相似的学派——包括有不同主张的学派——能够涌现,那么,光大前辈的遗产、理解以至解决他们留下的难题,便有可能。

然而,时过境迁,涂尔干提出的社会学方法, 及对个人-实利主义的批判,由于不少"后学"的 出现而被多数西方同行看淡了。^③

"东方"又如何?

在中国这个被期待存在着解决诸如"世界性的战国时代"出现的危机的思想方案的国度,倘若有类似学派,那么其所可能做出的贡献将不可小视。当下中国呼唤学派的声音不绝于耳。然而与当年的年鉴派相比,我们的学术状况却并不使人乐观。我们不乏有学问深邃的前辈和同仁,但我们的学术事业却并不完善。多重原因共同导致一个事实:我们虽有不少基于人际关系形成了"圈子",但这些圈子却往往不是"彼此竞争但又各有所长的学术团队",更缺乏知识分子集团的气质。

不是说我们这个文明缺乏培育学派的土壤。 我们的先人们有过他们的学派,否则不可能有 "百家争鸣"。远的不说,就说几十年前,那时在 战时的西南,也有过"战国策""史语所"之类"集 团"。就广义社会学而论,此间在云南呈贡县魁 星阁,围绕着费孝通先生,就曾形成过一个"学术 工作坊"。这个"工作坊"也有着某种不言明的师 徒关系,它凝聚的一小群杰出学术青年(包括张 之毅、史国衡、田汝康、李有义、胡庆钧、谷苞、许烺 光等),他们奔着费先生的感召力而来,被费先生 手把手教示着,成为在学术史上留下深刻烙印的 大学者。费先生与所有大师一样,有着难得的学 识和素养。他组织"魁阁"的学术活动也围绕着 收集大量的事实而展开,但为了对事实加以解释, 这些活动则依照现代风格组织,如同年鉴派那样, "相互检验彼此的工作,毫不留情地相互批评"。 "魁阁"社会学工作站所推出的成果具有广泛的 影响力和深远的意义。②遗憾的是,这个"集团"存 在时间很短,由于战乱和政治变局的影响,由于 "士人精神"的沦落^③,它此后的发展又遇到巨大 障碍。恐怕可以说,当下它仍面临着如何得以复 兴的问题。而在"学派"的出现仍有待时日之同 时,涂尔干敏锐洞察到的那些问题,已带着新的面 目重新出现。第 🗊

①杨堃《葛兰言研究导论》,载《社会学与民俗学》,四川民族 出版社,1997年,第107-141页。

- ②王铭铭《葛兰言(Marcel Granet)何故少有追随者》,《民族学刊》2010年第1期(创刊号)。
- ③王铭铭《溪村家族: 社区史、仪式与地方政治》,贵州人民出版社、2004年。
- ④伍婷婷《多重情景下的学术发展:少数民族"社会历史调查"的人类学再研究》,中央民族大学博士论文,2009年。
- ⑤杨庆堃《中国社会中的宗教》,范丽珠译,上海人民出版社, 2007年。
- ⑥⑦涂尔干《宗教生活基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,2006年,第557页。
- ⑧王铭铭《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联 书店,1997年。
- ⑩王铭铭《超社会体系: 文明与中国》,生活•读书•新知三联书店,2015年。
- Marcel Mauss, Emile Durkheim, and Henri Hubert, Techniques, Technology and Civilisation, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Press, 2006.
- ②作为一部"语录",这本书也有一些缺陷。因为编者是考古学家,就侧重收录了莫斯关于物质文化研究方面的言论,对其大量的比较宗教学的研究和述评没有充分照应。
- ⑬⑩莫斯《论技术技艺与文明》,蒙养山人译、罗杨校,世界图书出版公司,2010年,第42-43页。
- 强涂尔干、莫斯《关于"文明"概念的札记》,载莫斯《论技术技艺与文明》,蒙养山人译、罗杨校,世界图书出版公司,2010年,36-41页。
- ⑤①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。
- ⑥涂尔干:《德意志高于一切:德国的心态与战争》,魏文一译, 李英飞校,载渠敬东主编《涂尔干:社会与国家》,商务印书 馆,2014年,第147-193页。
- ®渠敬东《涂尔干的遗产——现代社会及其可能性》,《社会学研究》1999 年第1期。

- ②吴文藻《论社会学中国化》,商务印书馆,2010年,第414-415页。
- ②梁启超《欧游心影录》,商务印书馆,2014年。
- 莫斯《莫斯学术自述》,第页。
- ②⑤⑥⑦②②⑩莫斯《莫斯学术自述》,罗杨译、赵丙祥校,载 王铭铭主编《中国人类学评论》第15辑,世界图书出版公司, 2010年,第68、66-77、67、67、67、67 69 页。
- ③这给社会人类学带来新问题。若是舍这种方法于不顾,那么,"社会人类学"的"社会"二字还有没有意义(我注意到,近期不少英国同行已悄然将"社会"替代为"存在")?而如此一来,这门学科是否会加盟于那个新个人-实利主义的潮流,发挥促使人们采取忽视"他者"的"自我主义"姿态处理人际、群际、国际关系 "纠缠"这些问题的学者,是存在的,但他们已被大大边缘化了。
- ②潘乃谷、王铭铭编《重归"魁阁"》,社会科学文献出版社, 2005年。
- ③费孝通、吴晗等《皇权与绅权》,生活・读书・新知三联书店,2013年。
- 强除了个体-实利主义的扩张之外,如涂尔干说的"随着这种生活(族际生活)的不断扩大,它逐渐变成了规模更大的整体的一部分。这个新的整体没有明确的疆界,它可以永无止境地发展"(涂尔干《宗教生活的基本形式》,第582页)。历史上,在共同体之上形成社会体,基于社会体之上还形成文明体;作为"生命形式",作为"共同体的共同体"的社会和作为"社会体的社会体"的文明都有着扩张的潜能;与此同时,由于孔德理想中的那种单数文明既已被证明无以"覆盖"涂尔干和莫斯界定的复数文明,这个世界仍然是多样的,充满着与国族相关的"文化战争"。

作者简介: 王铭铭, 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〕