

涂尔干:道德本原与现代潮流

以自杀类型为线索

社会
2017·6
CJS
第37卷

王楠

摘要:与通常的看法不同,涂尔干的《自杀论》并不是一部通过统计分析达到实证性结论的“科学”著作,在《自杀论》的四种自杀类型背后,有着关于现代社会的完整的病理学分析。本文尝试从自杀类型入手,联系涂尔干有关道德教育与原始宗教的著作,揭示涂尔干有关人性与社会之健康道德本原的思想;另一方面则从文明史的角度出发,结合涂尔干关于法国中等教育史以及政治和法律史的讨论,深入发掘涂尔干对西欧现代社会之源起和演进的思考。在涂尔干看来,正是现代社会潮流的极端化发展,导致社会的种种危机与病态。要克服现代社会的这一危险倾向,必须回到历史来考察现代潮流的源起和演进,才能在变化的现实条件下接续传统,重建人心和道德秩序。

关键词:社会病理学 道德要素 集体表现 社会潮流 文明史

Durkheim's Moral Principle and Modern Currents through His Four Types of Suicide

WANG Nan

Abstract: *Le Suicide* is commonly regarded as a “scientifically” positive work through the application of statistical analysis. However, this paper proposes that Durkheim's suicide study is also a systematic analysis of the pathology of modern society. By examining the pathology of the types of suicide, along with Durkheim's writings on moral education and primitive religion, the study tries to uncover his thoughts on the morality of human beings and society. The four types of suicide are the manifestation of social moral illnesses. Egoistic and

* 作者:王楠 中国政法大学社会学学院(Author: WANG Nan, School of Sociology, China University of Political Science and Law)E-mail: wangnan@cupl.edu.cn

** 本文为2013年国家社科基金项目“涂尔干的道德教育思想与职业伦理及公民道德的社会建设”(13BSH004)的阶段性成果。[This paper was the phased result of the project “Durkheim's moral education thought and professional ethics and social construction of civic morals”(13BSH004) sponsored by the National Social Science Foundation of China.]

anomie suicides are typical maladies of modern society. The former stems from the absence of group attachment, the latter from the loss of social norms and discipline. Acute altruism and fatalistic suicide are extreme reactions to egoistic suicide and anomie suicide. The former turns the lack of group attachment into excessive fantasy and fanaticism. The latter moves from anomie to zealous commitment on norms and discipline. The paper also touches Durkheim's thoughts on the origin and evolution of Western European modern society by looking into his discussions on French middle school education and French political and legal history. In his view, the morbid condition of French society at the time was the result of its inability to meet the challenge of social structural change of the Middle Age. For not being able to create a reasonable balanced social structure under the new historical conditions, the French society faced the dangerous development of modern social currents. Durkheim suggested the three blocks of moral education, corporate bodies and civic morality as a means of social science for building a new balanced structure for future society.

Keywords: social pathology, moral element, collective representation, social current, history of civilization

要防止这种集体的悲惨遭遇,至少要减轻集体的疾病,因为前者是后者的结果和症候。我们已经证明,为了达到这个目的,没有必要人为地恢复过时的、仅仅体现生活表面现象的社会形态,也没有必要创造全新的、历史上没有过的社会形态。应该做的是,在过去的形态中寻找新生活的萌芽,并促使其开花结果。

——《自杀论》(涂尔干,1996:430)

1896年的冬天,涂尔干在写给莫斯的信中,表达了对即将出版的《自杀论》的担心:“这本书会改变局面吗?我不知道。虽然看起来大于失,但我仍然有所怀疑。我担心会两头不讨好,专家觉得我不像一位专家,哲学家和文人则喜欢更有趣的科学”(Besnard,2000:97)。虽然后来在社会学史上,这部经典著作几乎尽人皆知,但在当时这句话可谓一语成谶。《自杀论》出版没多久就归于沉寂。在法国学术界,除了涂尔干学派的后辈,无论专家还是哲学家,似乎对它都没有足够的兴趣。追求“更科学”的专家更青睐《社会学方法的准则》,哲学家和文人

只言片语的评论，或是同样赞许它“科学”的形式，或是简单地引用书中的某些观点和结论，随后就是近 50 年的沉默（Besnard, 2000: 97—105）。

到了 20 世纪 40 年代，借大西洋彼岸的东风，《自杀论》的命运好像发生了逆转。帕森斯（2003: 364—376）将涂尔干列入社会学的四大经典作者，并通过《自杀论》中自杀类型的讨论试图揭示社会规范在社会行动者的人格构成中所占据的重要地位。默顿（2006: 301—344）萧规曹随，从结构功能主义的角度出发，对失范（anomie）概念做了更为系统化的解释。自此，《自杀论》跻身学术经典之列，成为社会学领域最为人知的著作之一。

但是，是否《自杀论》真正得到了更深入的理解？当一门学科日益丧失其最初的活力和洞见，变得越来越规范化，其经典著述往往被贴上各种标签，成为特定研究传统和领域的必读书目。各种具体的研究也乐于将其肢解，断章取义地歌颂或批驳。在《自杀论》出版一百周年之际，英语学界出版了两本相关的纪念文集，有的文章批评涂尔干的统计方法和分析，有的文章尝试对涂尔干的结论加以经验性证伪，还有许多其实不相干的应用研究（参见 Lester, 1994; Pickering and Walford, 2000）。涂尔干的预言应验了：未来的专家确实嫌它不够“科学”，而哲学家和文人早已将它遗忘。

但是，与这些表面上一清二楚的论断相反，在涂尔干的思想体系中，《自杀论》开辟出的道路既不是某种局限于统计描述或中层理论的“科学”，也不是玄奥晦涩、脱离具体生活的抽象哲学，而是将社会之本原和文明的历史融会贯通的“经史合一”之学。这或许才是科学家和哲学家都不感兴趣的真正原因。前者试图将一切思想彻底实证化，后者想要用各种抽象论述推翻现实性，但涂尔干走的却是与他们不同的另一条中庸之路。

涂尔干提出的四种自杀类型相互之间的关联到底是什么？各自论述所占的篇幅又为何如此不均衡？这始终是萦绕在涂尔干研究者心中难解的问题。与英语学界少有真正深入的论述不同，在中文学界，涂尔干的自杀学说得到了许多学者的重视和讨论。渠敬东（1999）尝试从失范的概念入手，去思考现代社会及其人格构成的根本特性，并尝试揭示现代社会的某种“主体化”方式恰恰包含了人超越自身的可能性，这是

现代社会的动力与机遇所在。从学界关于自杀类型的讨论出发,赵立玮(2014)则尝试进一步引申出涂尔干有关人性和道德的理解。实际上,正如赵立玮隐约看到的,《自杀论》中的四种自杀类型,其中具有病理学色彩的论述,正包含着涂尔干对现代社会之病态及人心危机的深刻见解。这四种自杀分类,与其在道德教育课程和“道德事实的确定”中论述的纪律与依恋这两类道德要素密切相关。在现代社会中,自杀现象的大幅增加,既是人性道德本原的失常,也是社会病态和异常的表现。涂尔干的这一思路,最终在其原始宗教的研究中得到了完善。社会的生成、稳定与变化,反映了集体生活的道德状态。从集体欢腾中产生的神圣性及集体理想,外化为凌驾于个体成员的权威与纪律、信仰与仪轨。对集体理想的依恋和对外在权威的服从,是健康人性和社会的内在要求。所以,现代社会的真正危机正在于它可能背离人性与社会的普遍本原,对原始宗教的“返回”正是要找到这普遍本原的基本状态,由此来诊断现代社会之病症。

但是,涂尔干对人性与社会本原的讨论,决不意味着他想要效仿某些哲学家,主张发动一场集体欢腾的革命来对抗现代危机。在深层次的普遍本原之上,社会有着更为真实、具体与多样的历史现实性。社会过于“现代”的病态,同样表现为越来越多想要“反抗现代”的人们,掀起一场场新旧革命的浪潮。要摆脱在极端潮流之间的摇摆和彷徨,恰恰不能依靠幻想和强力,而要用历史的眼光去理解现实。

“典型的道德观念无不是唯我主义(egoism)、利他主义(altruism)和一定程度的失范,在不同社会中按不同比例的组合”(涂尔干,1996:346)。“自杀潮流”(suicide currents)并不像雷蒙·阿隆认为的那样荒诞不经,是一种在人群中寻找猎物的看不见的力量(阿隆,2000:231—232),它们正是社会的集体表现(collective representation),是思想与实践的具体现实。社会在现实性的层面上,是种种思想与实践的潮流,有其历史性的起源与流变,也有着权威和规范性。所以,要克服现代社会极端化的病态,不能靠极端来对抗极端,而要真正认识其根源与性质,看到社会的延续与变化在哪一关节出了问题。因此,涂尔干在追寻本原的同时,也力图从历史的角度来梳理西方社会的文明传统,将当下的现实与历史贯通起来,以求超越想象和激情而真正把握自身,理解现实的处境与机遇,进而从教育、政治、宗教、社会组织等多方面入手,化

解和利用这些潮流的力量，促成健康的人心与社会状态。

当然，涂尔干的理想或许在法国也从未完全实现，更不用说今天的中国，虽深深卷入现代的潮流，却不能全盘照搬别人的思想来理解自己和未来。不过，既然涂尔干的著作能够打动我们，让我们觉得“这些思想家的问题依然潜藏在我们的现实生活之中，甚至变得更加亲切”（渠敬东，1999：47），那就说明，他所面对的那些困惑与苦痛也还和我们在一起，他的思考和努力也将成为我们照亮自己道路的一盏灯。

一、自杀类型与社会的道德本原

（一）唯我主义自杀与失范自杀

对《自杀论》的许多读者来说，最先触动他们的文字，或许就是涂尔干对唯我主义自杀和失范性自杀的描绘。涂尔干有关社会病态的界定十分复杂，但读者很容易意识到这两类自杀者的病态。唯我主义者身处虚无状态，他们活着，却缺乏自身存在的实感，抽象的理性思考只能证明生活的虚假和无意义。失范者则总是想要更多，受无限欲望的驱使去追求一个个目标，到手后却将它们丢掉。在精疲力竭的奔跑中，任何失败和挫折都可能引发愤怒和厌倦，驱使他结束生命（涂尔干，1996）。不过，这两类精神上的病态，到底属于什么性质呢？

在涂尔干看来，他们都患上了“无限病”。“在前一种情况下，反思的理智受了损伤，过度发展；在后一种情况下，感情过分激动并失去节制。前者由于思想内向而缺乏目标，后者是激情不受限制而目标不定。前者陷入了无限的梦想，后者陷入了无限的欲望”（涂尔干，1996：310—311）。这样看来，唯我主义者似乎太过理智，而失范者则欲望太多。不过，结合涂尔干的其他论述就能发现，这两种情况并非单方面过度，而是一种失衡。唯我主义者极力发挥抽象的理智，想要把握自己和世界，认识存在的意义，却处于“伤感的忧郁或伊壁鸠鲁式的冷漠”，缺乏真正的感受与生命激情（涂尔干，1996：306）。波德莱尔（2002：276）诗意地刻画了他们，“仿佛大雪埋住了冻僵的尸首，我从天上静观这圆圆的地球”。失范者的激情则肆意奔放，不断寻求外在对象来满足自己，却没有任何理智力量来节制（涂尔干，2001：40—47）。唯我主义者热情不足，理智缺乏情感的根基来使思考的结果温暖实在；失范者的理智则完全缺席，没有冷静的判断和确定的权威意识。

对涂尔干来说,个体越走向自己内心,脱离他人和集体生活,就越不能焕发出热情和精神力,超越抽象的思想,体会真实的存在感。早年任教于桑斯中学时,涂尔干就不满康德纯粹理性和形式的道德观。在他看来,康德无法完全排除道德动机中的感性要素,尊重抽象道德法则、服从权威的义务感本身也是情感(涂尔干,2012:230)。但涂尔干也明白,康德尽可能地排除感性要素,是因为它太个体化,过于特殊随意,不受限制。涂尔干要找到人更高层次的感性,用它来支撑理性,克制欲望和激情。最终,在《社会分工论》中他做出了解答:集体生活唤起的强烈的信仰和情感的力量,既高于个体感性,也能支撑理性道德法则(涂尔干,2000:61—62)。唯我主义者正是缺少了这种情感,才会陷入抽象的理性。虽然个体的感性欲望随着热情的枯竭和反思的内向而消灭,但生命的精神活力也随之消亡,因为“这些超肉体的生活,不是在自然环境的刺激下产生并发展,而是在社会环境的刺激下产生并发展。社会影响我们,引起同情和团结一致的感情,这些感情使我们和他人接近”(涂尔干,1996:218)。

那么,失范者又是怎么回事呢?涂尔干其实对康德的理性道德学说做了双重批判。一方面,康德式的理性道德太缺乏情感;另一方面,他的理性法则又太过主观抽象、脱离现实。“我们的理性并不是一种超验的官能;它必然隐含于社会中,遵守社会的各种法则”。纯粹理性意志的自我立法,在彼岸世界中才能实现,“他理应创造出一种不同于此世的实在,此世对这种实在毫无影响”(涂尔干,2001:109)。在涂尔干看来,这种道德形而上学非常危险。《自杀论》中的“斯多葛式自杀”表现的正是抽象理性个体的病态:“尽管斯多葛派主张,绝对冷漠地对待个性以外的一切,尽管他们劝告个人自我满足,但他们同时也使个人处于严格依赖普遍理性的状态,甚至使个人成为实现这种理性的工具”(涂尔干,1996:313)。

集体和社会生活,能够焕发人的热情和理想,基于现实的理性正体现为社会的权威与规范。从集体生活中产生的信仰和情感,汇合成共同的观念和意识,外化为具有约束力的权威和规则,体现在具体的法律和规范中,由此保护集体的信仰和情感。在涂尔干(2001:25—28)看来,道德不是抽象哲学的“普遍定式的延展和推论”,而是“现实、既定和有效的规范”。它们存在于现实的历史和社会中,史学和社会科学能够

认识它们。社会中的个体,通过对现实权威和规范的服从,逐渐培养起了真实的理智约束力。

这样,失范性自杀就很好理解了。与唯我主义者不同,失范者并不脱离集体生活,也并不高度主观内向,可他生活和行动的社会领域本身却混乱无序。人们彼此接触交往,却没有真正的集体生活,没有公认和确定的规范与权威。唯我主义者的激情,随集体生活的消失而消亡;失范者的理智也因现实的无规范而无所依存,所以完全无法约束感性的欲望。在涂尔干看来,工商界正是社会失范的代表领域。在这个领域,人们密切交往,却只是为自己的欲望而行动,力求在每场斗争中占得上风。人们只承认强力,却没有道德共识来遏制欲望(涂尔干,1996:273—274;2000:14—15)。

因此,将唯我主义自杀和失范性自杀并置就能发现,这二者正好缺失涂尔干在道德教育课程中阐明的某方面道德要素。失范性自杀者缺失了纪律精神(*spirit of discipline*),唯我主义者缺乏对社会的依恋(*attachment*):“对唯我主义的自杀来说,社会缺乏真正的集体活动,使活动没有目的和意义。对失范的自杀来说,社会不能影响真正的个人激情,激情得不到调节和控制”(涂尔干,1996:276—277)。¹集体生活与规范权威是社会道德的不同方面,两者相互结合,共同构成社会道德的健康状态。充满热情的交往互动,会促进人们在观念和情感上的融合聚集,形成共同的信仰和道德理想。与他人和集体相融合的个人,不再是孤立的个体,能感觉到自身与他人、与共同的道德理想融合为一:“社会也走进了我们每个人。它在我们外面,围住我们,它也在我们里面,完全是我们本性的一个方面。我们与社会融为一体”。群体依恋带来的精神活力,补充了唯我主义者“不完整的自我”,克服了他“不稳定的平衡状态”(涂尔干,2001:69、71)。另一方面,健康稳定的社会有着各种明确的规范和界限,人们感受到道德力量的约束,遵守风俗习惯,服从既定权威,逐渐将外在约束内化进自身。失范者“不再感受到这些力,是因为它们不再具有权威的正常尺度,它们已经被削弱了,不再是

1. 贝纳尔(Besnard,1993:170)、米勒(Miller,1996:112)和赵立玮(2014:134—135)都看到了自杀类型与道德教育要素的关联,但都仅限于指出其关联性,并没有深究这种关联在涂尔干思想中占据着何种核心地位。笔者也不赞同赵立玮认为自主性这一道德要素与利他主义自杀存在关联的看法。

其应是”，才会想象在自己眼前有“无限的、自由和开放的空间”。道德教育正是要培养孩子的纪律意识，逐渐建立起“对规范的敏感，一种纪律的倾向”，从而“理智健全，意志坚强”（涂尔干，2001：44、99）。

但是，在涂尔干的理论中，这两种道德要素不只是静态的平行互补关系。社会秩序创生、稳固、衰败和变迁的动态过程，正是以道德生活为基础而构建起来的。群体依恋的要素“以主动的、富有创造性的能量为特征”，聚集在一起热情高涨的人们彼此交流思想和情感，形成巨大的集体力，这股力量又在每个人身上往复激荡，不断汇聚提升，最终生成共同的信仰和理想，这就是“革命时代或创造时代的特征”。在涂尔干（1999：280—281；2002：99—100；2003a：92）看来，欧洲大学兴起以及文艺复兴的时代，正是这样的伟大时代。一旦这些共同的信仰和情感表达为观念，成为了集体良知，为每个人所知晓，各种规范和制度也就建立起来，按照理想和良知的要求去规定每个人的行动。“当各种集体情感从本质上对大多数人来说无可争辩，对规范和秩序的偏爱就会自然而然地占据优势”，一个民族和社会也就“达到了均衡而成熟的阶段”。习俗和传统，在这一时期的社会占据绝对优势，不容任何侵犯。天然富于想象和脱离现实倾向的艺术和文学，都服膺于道德与传统，表达着社会的理想。路易十四或奥古斯都时代正是如此（涂尔干，2001：100）。当社会走向衰败，纪律和规范逐渐变得松懈废弛，社会原有的集体生活也越来越不适应新的社会条件，失范和唯我主义的时代就开始了。罗马后期可说是社会分崩离析状态的典型。但是，从失范和解体的状态中，社会也呼唤着新的生活和理想，呼唤表达新道德的伟大人物，并要求自身的重新组织。在涂尔干（1996：207；2001：92，100—101）看来，自己身处的正是这样的时代。

在“道德事实的确定”中，涂尔干（2002：38—52）将道德的两要素表述为社会道德事实的两种特征：义务或责任，善或可求性（desirability），并将这两种特征与神圣（sacred）和宗教联系起来。最终，在《宗教生活的基本形式》中，社会变奏曲在对原始宗教的考察中达到了高潮。集体欢腾（corroboree）正是集体力汇聚生成的过程。欢腾营造出的强大集体力裹挟下的个人，“感觉自己被某种力量支配着，使他不能自持”，身心内外奔涌激荡的力量，令他体验到了神圣的境界（涂尔干，1999：285—289）。图腾标记代表着神圣，包含着集体力的强度，将人们体验到的神

圣之力以符号外化的方式投射到外部世界，形成一套体系，对万物和人加以分类，安排世间神圣与世俗的秩序，规定人的思维范畴、逻辑结构，体现在语言和概念中，以神话和宗教的形式表达（涂尔干，1999：290—310）。从集体欢腾中生成的社会的神圣表现，凌驾于个体成员之上，外化为纪律、信仰和仪轨。原始社会在欢腾与日常状态间交替往复，正是社会集体力的不断生成和更新，由此唤起成员的共同信仰和情感，支持神圣的规范与权威。²

宗教生活的基本形式也是社会存在的基本形式。在涂尔干看来，无论是原始部落还是现代社会都必然包含这样的基本要素和特征。道德事实的两个特征“最重要、最持续和最广泛，在所有规范或道德中都可以找到它们”，也是“与宗教共有的特征”（涂尔干，2001：102）。纪律精神和依恋这两个要素是“道德信念的某种宗教形式的表达”（涂尔干，2002：49—52）。道德两要素是社会存在的基本条件。道德健康的社会，其成员依恋集体和他人，分享集体的神圣信仰和理想，并主动服从现实的规范与权威。义务与理想、理智与情感的平衡状态，克制着人欲望和思维的过分膨胀。³

现在我们可以回答一个老问题了。失范和唯我主义状态，到底哪种更加危险？帕森斯（2003：364—376）没有讨论宿命性自杀（fatalistic suicide），而是沿着利他主义自杀—唯我主义自杀—失范性自杀的脉络来讨论。在他看来，唯我主义者的人格结构中仍然存在着集体良知，只是表现为高度个体化的形态。构成人格行动目的的良知在失范状态下完全缺失才是社会的根本缺失，所以当然失范状态更危险。但这种解释不是涂尔干的想法。失范状态并不意味着某种社会的绝对“缺席”，如果不能形成集体意识，还有什么失范的自杀潮流呢？后面我们还会

2. 帕森斯（2003：501—502）也从集体欢腾中看到了社会的这种动态变化的趋势，并认为这是涂尔干理论的最终方向，不过遗憾的是他没有联系涂尔干的其他著作充分展开讨论。陈涛（2015）、杜月（2016）和孙帅（2008）也都看到了这一层面。

3. 这就是为什么本文不同意赵立玮的观点的原因。赵立玮（2014）认为，涂尔干道德课程的第三要素即自主与利他主义自杀相关联。其实，自主这一要素不具备依恋和纪律的根本重要性。这种道德生活样式基于现代社会的历史传统而形成，强调人应当以科学和知性为指导来自主行动。它其实是在前两种要素基础上的附加要素，涂尔干（2003a：103—120）自己也十分清楚这一点。在笔者看来，现代社会中的四种自杀类型与更根本的社会道德病态相关，所以也只与道德的前两个要素相关。

做详细的讨论。纪律精神和群体依恋都是社会道德的必要环节和要素,两者表达的是其不同的方面。不过,如果真要说唯我主义和失范状态哪个更危险,倒是唯我主义状态更危险,因为在涂尔干的思想中,强烈的集体欢腾和人们的会聚融合能够产生社会力,创造新的道德理想,具有生成的意义。所以涂尔干(2001:101)才说,当外在规范动摇,纪律精神和权威丧失的时候,唯一的解决办法是求助于道德的另一要素,诉诸“良知的能动力和想象力”。社会需要重新聚集起集体力,产生新的精神和理想。

如果这样看,要医治现代社会的高度原子化和失范,唯一的药方就是掀起集体的巨大洪流,让渺小的个人融化在激情与理想中,社会由此获得新生。从某种意义上说,涂尔干(1996:214)也肯定这一点。他指出,在政治动荡和战争时期,自杀者的数量反而减少,因为“各种活动集中到同一个目标,至少造成比较牢固的社会一体化”。那么,高度的集体化,在欢腾中接近原初的神圣状态,是否就是涂尔干的药方呢?要回答这个问题,我们需要考察《自杀论》中的另外两种自杀类型。

(二)利他主义自杀与宿命性自杀

在《自杀论》的各种自杀类型中,宿命性自杀占的篇幅最短小,但从研究的角度来看,恐怕利他主义自杀最不受重视。初看这并不奇怪。谁不能举出为集体和社会牺牲自己的例子呢?只要稍稍了解一点古代史和民族志,老人主动求死,寡妇和仆从殉葬这些现象实在是司空见惯。在现代社会中,全军覆没时将领不愿苟活,船长与船共同沉没,这些事情也不罕见。个人作为社会的一部分,“削弱它个体人格的价值”,令其服从社会的需要而牺牲,或在自己所属的社会消亡时一同毁灭,这些并不难理解。如果将它与唯我主义自杀相联系,就容易觉得利他主义自杀只不过是用来做对比,凸显唯我主义自杀的病态而已:“既然我们把按个人的意愿生活并且只服从于自我感觉的状态称为唯我主义,利他主义这个词就恰好表示相反的状态:自我不属于自己,或者和自身之外的其他人融合在一起”(涂尔干,1996:226—229)。从某种意义上说,这是不同于唯我主义的“健康”状态,因为自杀者不是脱离社会而死,而是积极地与社会融为一体,“履行义务”(涂尔干,1996:230)。

但是,深入“利他主义自杀”这一章的文本,就会发现涂尔干的讨论远比想当然的复杂。他并没有满足于简单列举利他主义自杀的例子,

而是将其分成三类。除了前述的义务性利他自杀 (obligatory altruistic suicide), 涂尔干还列出了选择性利他自杀 (optional altruistic suicide) 和急性利他自杀 (acute altruistic suicide)。在他看来, 只有第一种自杀是社会规范和权威的要求, 后两种自杀并没有社会的强制要求。特别是最后一种自杀形式, “个人自我牺牲仅仅是为了牺牲的快乐, 即使没有特定原因, 弃绝生命本身就被视为值得赞扬之事” (涂尔干, 1996: 233)。这种自杀者主要是狂热的宗教信徒, 如主动投身于湿婆神像车轮下的印度教徒、绝食而死的日本佛教徒以及中世纪的基督教殉道者。这些人相信, 可以通过死亡而达致与神或最高存在合一的极乐至福状态。与义务性利他主义自杀不同, 急性利他主义自杀不是为了现实的他人和社会而服从义务的要求。相反, 他轻视此世和生命, 渴望想象中的彼岸天国, “他相信他存在于其中并且只存在于其中, 他努力地要将自己与它融合为一, 以求拥有某种存在” (涂尔干, 1996: 235)。这种自杀者的精神状态同样高度失衡, 与极度冷漠的唯我主义者相比, 过分狂热的他, 同样无法将热情与现实的社会和规范结合起来。急性利他主义自杀恰恰是与唯我主义自杀相对反却又接近的另一病态。唯我主义者只关注自己, 脱离群体和社会而消解了生命活力; 急性利他主义者又急于重新获得这种活力, 用狂热的宗教想象激励自己和同道, 以死亡的方式力求与超越现实的神或存在相融合。这两种自杀形式同样轻视现实社会和规范。⁴

在涂尔干看来, 唯我主义者和急性利他主义者既相反又相近的特点, 产生了斯多葛式自杀这种更可怕的现代病态。他们是极端的个人主义者, 但在体会到了孤独和社会瓦解的痛苦之后, “他们要寻找一个

4. 可能有人会问, 是否利他主义自杀与正常的集体欢腾或狂热仪式一定不相容呢? 历史和人类学文献中, 自我献祭的记载不是比比皆是吗? 涂尔干自己不是也描述过集体欢腾时的自我摧残和伤害吗? 涂尔干当然十分清楚, 古代和部落社会中的某些自杀现象, 即使带有高度狂热的性质, 也未必是病态: “佛教和耆那教都是系统的生活悲观论, 那么是否应把这些宗教看成是信奉者们的病态标志呢? 我们对这些宗教了解得太少, 不能冒昧回答这个问题” (涂尔干, 1996: 405n)。判断某种社会现象是健康还是病态, 必须考虑其特定的社会状态, 不能一概而论。他将利他主义自杀分成三类, 正是因为义务性利他主义自杀不是病态。涂尔干的洞察力在于, 他看到现代社会中的某些现象表面与古代和部落社会相似, 其本质却不同。他对急性利他主义自杀的重点讨论, 他将唯我主义自杀与利他主义自杀合并为斯多葛式自杀, 并认为后者是“衰落时代的神秘主义”的表现, 这些都表明, 涂尔干讨论自杀现象的根本出发点是现代社会的病态和危机。

持久的对象,让自己始终依恋于它,从而给自己的生活以意义”。但是,由于唯我主义者过于个体化,沉溺于自己的主观世界,“他们只能凭空编造出某种理想的现实来满足自己。在思想中,他们创造出一种想象的存在,让自己成为它的奴仆,为它献身。他们越是专一于此,就越是脱离其他的一切,甚至包括他们自己”(涂尔干,1996:313)。不过,斯多葛式自杀者并不只会自杀,他们还会杀人。为了至高无上的神,为了伟大和崇高的理想,他们将自己的生命都视如草芥,更勿论他人的生命。大革命时期的断头台堪称利他主义杀人的典范。涂尔干(1996:238n; 1999:281)完全清楚,战争、革命和宗教掀起的种种狂热和亢奋,演出了一幕幕屠杀和献祭的活剧。在他身后的百年中,以理想和宗教而杀人或自杀的剧目还在不断地上演。雷蒙·阿隆读了《宗教生活的基本形式》有关集体欢腾的段落,会联想到希特勒的纽伦堡大阅兵,这本身并没有问题,但错就错在他以为涂尔干不清楚这一点(阿隆,2000:239)。事实上,涂尔干比任何人都清楚这些现象的危险,他绝没有把集体狂热视为医治现代社会的良药。集体欢腾可能令人们激情澎湃,但绝不是要送他们上天,不是要让社会在狂热中燃烧殆尽。现代社会的真正出路,要在清楚认识社会现实的基础上去创造和更新社会的理想。后面的讨论还将集中阐述这个问题。

宿命性自杀仅出现在一个脚注中,与其他三种自杀类型相比,占的篇幅完全不成比例。这当然令读者困惑,但也引发了后人的兴趣。研究者的基本思路主要有两条脉络:一是将宿命性自杀与《社会分工论》中的强制分工相联系,并将马克思的剥削和异化理论与强制分工关联起来,从而将宿命性自杀看做某种外力强制(LaCapra,1972:164);另一条思路则延续帕森斯的路线,围绕规范的概念来做文章,认为宿命论自杀源于社会的剧烈动荡或外力强加,导致规范无法内化(Besnard,1993:176—179;Dohrenwend,1959)。不过,这两条思路最终有些殊途同归,都将宿命性自杀视为外在强制却缺失内在规范的情况。这两种描述,也确实比较接近涂尔干用的“专制”、“压制性纪律”和“过度约束”这样的概念,但它未能解释到底是什么原因造成的,也无法落实到具体的社会情境中。我们还是得在涂尔干自己的论述中寻找线索。

宿命性自杀的研究者,很少注意这个脚注的相关正文所讨论的问题。涂尔干在这个脚注中将“已婚但无子女的妻子”列入宿命性自杀

者。在那一节正文中，他讨论了婚姻领域的失范自杀现象。在他看来，婚姻的失范与工商界的失范相似。离婚制度使人们可以自由地缔结和取消婚姻，这恰恰将不受约束的欲望正当化了，就像在工商界中认可无限的发财欲望一样（涂尔干，1996：277—293）。婚姻虽然只是两个人的家庭，但同样是集体和社会。离婚制度将个人的欲望满足视为首要，对妻子不满的丈夫，可以离婚而另寻他欢。这反而造成了失范性自杀。一夫一妻的家庭，对丈夫欲望的严格限定，其实“有利于已婚男子的精神平衡状态”。夫妻家庭本来的神圣性、精神价值、道德规范以及约束欲望的作用，都被离婚制度一并取消了（涂尔干，1996：291）。

不过，从统计数据中，涂尔干还另有发现。与没有离婚制度的地方相比，允许离婚地区已婚妇女的自杀率反而降低了：“从自杀的角度来看，离婚越多的地方婚姻对妇女越有利，反之亦然”（涂尔干，1996：288—289）。换句话说，婚姻和离婚制度对夫妻双方自杀倾向的影响截然相反。为什么会这样呢？

基于涂尔干的理论，这其实不难解释。夫妻家庭也是社会，其成员同样能够从相应的集体生活中得到精神升华和生命活力，克制自己的欲望。但涂尔干认为，男性和女性的情况不同。从人性两重性的角度说，男性的个体性或自然性较弱，社会性或精神性较强，女性则恰恰相反。因此，男性更需要社会生活来满足精神的需要。女性的“精神生活一般说来不太发达”，可是“本能比男子的本能强”。与小孩和老人一样，个体性或自然性越强的人，需求反而越容易满足并回到机体的自发平衡：“为了求得平静和安宁，她们只要按本能行事就行了。因此，像婚姻，尤其是一夫一妻制婚姻这样的社会约束对她们来说并不是必要的”（涂尔干，1996：293）。

既然婚姻无法给女性带来精神上的好处，那它就很容易变成纯粹的外在约束。凭借本能的指引，她们就能满足需要，恢复平衡，却因婚姻的缘故，无端增加了更多约束。可是，那些约束的作用是克制精神性欲望的膨胀。对于易出轨的人，限制他和异性接触是有利的；对于不易出轨的人，这样的限制毫无必要，令人痛苦。女性的精神性又弱，缺乏相应的依恋与融合，规范无法与理想和信仰相关联，就变成了“身体或道德上过分的专制主义”，她们的“激情也就受到了压制性纪律的粗暴抑制”（涂尔干，1996：293—294，298）。与缺乏现实规范而狂热过头的

急性利他主义自杀相反,群体依恋与热情不足,约束和纪律又过强,这是宿命性自杀的真正含义。

这样也就容易理解,为什么年轻的丈夫和奴隶也易于走向宿命性自杀。年轻的男性欲望很强,精神方面的发展却不够,婚姻就难以发挥有益的作用,反而是过分的约束。而奴隶只是“会说话的工具”,不会被当成有精神性的人来对待,也就无法参与所属社会的宗教和集体生活,规范和权威对他们来说只不过是外在的强制约束,没有任何精神上的正当性。

那么,最后的问题就是:涂尔干为什么只给了宿命性自杀这么短的篇幅呢?这可能在于,由于女性的精神性弱,婚姻对她们来说更多是束缚,所以离婚更有利。这样的观点确实令人尴尬:一方面好像在人格方面贬低了女性,另一方面反对离婚又似乎是在赤裸裸地为男性考虑。所以涂尔干自己也承认,这似乎是“一个无法解决的矛盾”：“这个问题特别令人不安并几乎带有某种悲剧色彩的是,人们不能由此减少丈夫的自杀而不增加妻子的自杀”(涂尔干,1996:422)。涂尔干自己解决这个问题的方案是增加女性在家庭之外的社会生活,促进她们的精神性发展,使之获得满足。在智力和道德方面,既然城市女性要比农村女性发展得充分,那么完全可能让女性在某些领域积极投身社会生活,“以不同的方式来同样社会化”。在涂尔干(1996:423)看来,“这是缓和当前分隔男女的可悲道德冲突的唯一办法”。

从这一态度出发,也就更容易解释,为什么涂尔干(1996:298)会认为宿命性自杀恐怕更多“具有某种历史意义”,而在“今天并不重要”,也不需要花费太多篇幅。或许他认为,将社会中的某些人视为低等存在,当成奴隶排斥在宗教和集体生活之外,这样的时代正在过去。人的普遍精神性得到承认、人人都可能参与社会生活的时代已经到来。当然,生活在21世纪的我们十分清楚,这位信仰人道主义的社会学家还是过于乐观了。他恐怕做梦也想不到,在并不遥远的未来,不仅有人会将其他人当成劣等民族和异教徒,让他们做奴隶,还能想出更多“废物利用”的办法。宿命性自杀和杀人大量增加,可社会条件却不是古代或部落社会,这才是真正的病态。所以我们还要深入挖掘宿命性自杀的理论意涵,思考为什么在现代社会它是一种病态。

如果我们同意,人人都可能拥有健康的道德生活,那么根据前面的

分析,宿命性自杀与急性利他主义自杀正好相反,热情和依恋不足,权威和规范反而过强。没有精神动力的支持,规范和纪律只是异己的存在。这反映出社会的精神活力越来越弱,传统的信仰和情感纽带松弛,人们更焦虑,更想加强传统的权威和纪律。但是,“如果这种约束只是靠习惯和压力来保持,那么和平与和谐就只能在表面上继续存在;身心的不安和不满是潜在的,表面上得到克制的欲望随时会爆发出来”。在涂尔干看来,希腊、罗马的晚期与法国旧制度后期的社会都是这样。“信仰开始动摇”,“偏见开始失去其原有的巨大影响”,它们经历了这种“社会反常的危机”(涂尔干,1996:268)。

所以,正如唯我主义自杀和急性利他主义自杀可能合并,失范性自杀和宿命性自杀也可能合并。正是因为社会失范,人们才更想强化原有的纪律和规范,更强烈地约束和压制欲望。缺乏真正的情感和信仰,却又更强烈受到控制和约束,个人因而无法忍受而自杀。另一方面,与斯多葛式自杀相似,失范性和宿命性自杀合并,也可能导致杀人。掌握权力的人,为了强化规范和权威,对违反者施加更严厉的惩罚。他们还可能将无法服从纪律的社会内外的群体视为劣等人和异教徒,迫害甚至消灭他们。斯多葛式自杀者想用幻想和狂热克服空虚和冷漠,他们则用暴力支持僵死的纪律,以求克服焦虑与迷茫,不惜残酷地推行它们并要求绝对服从。但是,规范对个人具有强制性,“绝不是说暴力是建立这种秩序的唯一手段……对支配权力的服从应该出于尊重而非恐惧”(涂尔干,1996:268)。

(三)小结:四种自杀类型的关系

表 1:四种自杀类型

唯我主义自杀	(急性)利他主义自杀
失范性自杀	宿命性自杀

借助上面的表格,可以看出四种自杀类型的特点和关系。它们都是社会道德生活的病态表现。唯我主义自杀和失范性自杀是现代社会的典型病态,前者源于群体依恋的缺失,后者源于社会规范和纪律的缺失。急性利他主义自杀与宿命性自杀可说是对这两种自杀产生的反向极端反应:前者从缺乏群体依恋滑向极度的幻想和狂热,后者则从缺乏社会规范滑向极度强化规范和纪律。

同一行的两种自杀类型是社会在两个极端间的摇摆状态,且可能产生交替叠加的效果。高度个体化的唯我主义者,可能滑向极端狂热的想象,导致斯多葛式的自杀和杀人;失范者既可能因为忍受不了规范约束而走向宿命性自杀,也有可能抓住规范的形式,变成偏执的宿命性杀人者。

同一列的两种自杀类型存在亲缘关系。它们往往是“同一社会状态的不同方面”。群体依恋与纪律精神是彼此相关的道德要素,唯我主义者如果转向外界,激情被调动起来,就可能变成失范性自杀者;反之,失范性自杀者如果转向过分关注自我,激情就可能逐渐冷却,成为唯我主义者(涂尔干,1996:311—312)。另一方面,狂热的急性利他主义者一旦面对外界的规范和纪律,可能更加厌弃此世的约束,走向宿命性自杀;宿命性自杀者也完全可能狂热地信奉彼岸世界,变成急性利他主义自杀者。在杀人方面,急性利他主义者不惜用他人的生命为自己的理想献祭,当然也可能因为别人达不到纪律的要求而消灭他们。

同时,处在对角线上的两种自杀类型间也存在着联系。它们有更紧密的共生性,既不是从一个极端走向另一极端,也不是从一个方面转向另一方面。从某种意义上说,它们会变成一种东西。唯我主义自杀和宿命性自杀的群体依恋都不足,规范和纪律在他们那里无法生根。当唯我主义者不再漠视规范,而是觉得后者妨碍了欲望的满足,高雅的追求生命意义的自杀者就可能变成低俗的欲望受挫的自杀者。这就是涂尔干(1996:305)描述的伊壁鸠鲁式的自杀。另一方面,在失范性和急性利他主义自杀者这里都缺失规范,所以他们的激情不会受到任何约束。当失范者不再寻求纯粹的欲望满足,而是想要追求彼岸的极乐至福境界,他就可能为了与神合一而去死(涂尔干,1996:235—236)。

涂尔干十分清楚,现代社会的悲剧性或许在于,当人们急切地渴望摆脱病态之时,却可能陷入另一种病态,走向另一极端。冷漠与狂热、焦虑与暴力、虚无与幻想、迷茫与专横、随心所欲与厌恶约束,这些看似对立、实则相通的状态,都在于没有真正温暖有力的集体情感和信仰来让人依恋,缺少稳固而受尊重的权威与规范来让人们安心。为了摆脱这种状态,人们追求虚幻的知识或信仰,盲目地崇尚新潮或传统,昨天似乎还亲密无间,今天却彼此争斗不休。“某些病人被不同性质的热病折磨,它们交织在一起,尽管起源不同,但都向一个方向汇集,互相强化,所以

趋向引起同一种行为”(涂尔干,1996:311)。这些热病正是现代社会病态潮流的表现。

二、自杀与现代社会潮流

(一)作为社会潮流的自杀潮流

在《自杀论》中,涂尔干有关自杀潮流的学说常常为人质疑。雷蒙·阿隆就表示完全无法想象。在他看来,如果说有一股悬在人们头上的力量支配和推动着人去自杀,人却无法与之对抗,这样的想法有些荒唐(阿隆,2000:231—232)。李猛(2001:136)也认为,如果说失范性自杀源于自杀潮流的推动,那无异于说社会在它缺席之处在场。但是,涂尔干有关自杀潮流的分析,其实并没有看上去那么不可思议。事实上,自杀潮流只不过是社会的集体表现的另一种说法。在《社会分工论》中模糊的“集体良知”这一概念在《自杀论》中得到了发展,最终在《宗教生活的基本形式》中得到了清晰的表达。

难以理解“集体表现”的概念常常是因为误解了涂尔干理论中个体与社会的关系。涂尔干有时会用“自成一类的实在”这样的讲法,强调社会和个体的差别,早期又比较喜欢用进化论色彩的比喻,如果认为个体和社会是两种“东西”,就容易将后者想象为悬在人们头上的巨大存在。但这不是涂尔干的意思。在他思想的发展过程中,他其实越来越将社会视为集体性的精神现象,众多个体心智交往互动,在“心智的关联”中逐渐产生出“观念、信仰和情感的复合体”(涂尔干,2002:25、63)。这些社会成员共享的情感与理想,“不是某种外在机制的神秘作用,而是一种既有创造力又丰富的精神作用产生的效果,众多个体意识相互交流并融合成共同意识”(涂尔干,1996:334)。社会更多指的是群体共有的思想观念、宗教信仰、性情倾向和典章制度,接近通常所说的文化的范畴。⁵

在涂尔干的社会分析中,包含着两个维度:一是人性的心理形式,

5. 当然,并不是说涂尔干完全放弃了从外在可观察和统计的维度去把握社会。一方面,涂尔干越来越意识到,要真正理解和把握社会,必须深入它的精神层面,去分析其语言、思想和信仰。这些精神层面与其社会的结构和组织有着紧密关联,在《原始分类》和《宗教生活的基本形式》中,这一思路得到了最充分的表达,并指向了后来结构主义的方向。但另一方面,涂尔干也并未完全放弃通过外在的、可实证观察的社会具体表征来确定社会的结构、类型与发展阶段。这就是(转下页)

一是社会的精神实质,这两个维度又相互统一。集体性的观念和情感需要个体心理形式来承载。卷入社会生活的个体,心理状态受到集体的强烈影响,用涂尔干(1996:344;2000:63)的话说,体验到“外在力量在我们内心里的回声”,从而“给个人烙上深深的印记”。另一方面,个体心理形式承载的内容,其所思所想、所爱所憎,有相当一部分不是他个人而是社会的意识。我们不习惯用刀叉而愿意用筷子吃饭,其实并不是出于自己的选择。这当然不是说,个人是社会的傀儡,其言行举止都由社会支配,而是说,个人没办法完全跳出自己的时代和社会来思考和体会。他身处其中的群体生活,在很大程度上塑造了他的性情倾向、精神气质、思想方式与道德偏好。“正是社会,才是文明全部财富的储藏库;正是社会,才会积累和贮藏这些财宝,并将它们代代相传”(涂尔干,1999:282)。完全自由自主的个体,其实只是一种抽象,没有人是凭空成长和自我塑造的。“塑造新一代,意味着一点点地吸收文化环境”(涂尔干,2001:88)。

这样自杀潮流就好理解了。自杀作为社会事实,本质上对应着社会的集体状态。这种状态既反映在个体的心理上,也体现在社会的精神表现上。“个人和社会生活的关系非常密切,如果社会生活不健康,个人不可能不受影响。社会的苦难必然变成个人的苦难”(涂尔干,1996:221)。生活在病态和压抑气氛中的人,心理自然会有不同程度的病态。许多这样的人聚集在一起,又加剧了社会不健康的气氛,并在情感和观念的各个方面表现出来。带着这样的情感和观念生活,又进一

(接上页)帕森斯(2003:495-496)所说的涂尔干思想中唯心主义和实证主义的两种倾向。在《自杀论》中,这个问题相当微妙。一方面,涂尔干仍然想要在特定的社会类型和自杀类型之间建立关联。他将利他主义自杀和宿命性自杀与低等社会关联,将唯我主义自杀和失范性自杀与现代社会关联,并认为在不同的社会类型中,主要的自杀类型也存在差别。这就是他对利他主义自杀和宿命性自杀是否算病态有些态度含混的原因。但另一方面,涂尔干的经验现实感和科学直觉占了上风。每一位《自杀论》的读者大概都不会怀疑唯我主义自杀和失范性自杀的病态性质,虽然按涂尔干自己的解释,在现代社会中这两种自杀多一些可以说是某种“正常”现象。涂尔干对急性利他主义自杀的详细分析,对未献身沙场却因琐事自杀的军官的态度,对不同自杀类型合并的描述,对宿命性自杀与现代家庭的联系,全都表明,他不是刻板地将自杀类型对应于社会类型,而是关注不同的自杀类型与道德生活的关系,关心现代社会中的各种自杀在何种意义上是病态。并且,他对道德教育的关注、对社会秩序成立之本原的探求,与《自杀论》中的现代社会之病理研究一脉相承。本文也正是从这个角度而非从社会类型的角度来讨论四种自杀类型。

步加剧了个体的心理病态。这样的过程循环往复，终于引发了某个心理最敏感、最容易受社会环境影响之人的自杀。

所以，自杀者不是被外在于自己的东西操纵而去自杀。结束生命的还是他自己，只不过是因为受到了社会氛围的强烈影响。如果他生活在别的社会，或许就不会有那样的感情和想法，也就不会自杀。“失范性自杀”没有什么自相矛盾，社会不是在其缺席之处存在，而是它根本就未曾缺席。你摔倒在地，一个人走过你身边，对你报以同情还是冷漠的目光，当然会让你产生不一样的情绪，但怎么都和一辆自动清扫机开过身边不一样。唯我主义者和失范者组成的社会只是反常，并不是不存在。病态的情感也是情感的状态，缺乏规范也是规范的状态。所以，涂尔干的“自杀潮流”不过是“社会的道德状态”，“集体精神的特殊情况”，其实也可以说是社会潮流（涂尔干，1996：19、322）。那么，在不同的自杀类型背后，都是一些什么样的社会潮流在暗中涌动呢？

（二）唯我主义与失范的潮流

唯我主义与失范的潮流，其实是现代社会常见的舆论和气氛。前者是极端的个人主义潮流，“过度的个体化”。这种思潮认为，世界上除了纯粹的个体，没有什么是真实的。一切集体和社会只是个体的集合，所以也就没有高于个体的东西。这种潮流往往包含高度发展的反思和抽象的观念主义，意识“自以为是某种绝对的存在”。但是，意识和观念的领域扩得太大，就会“越出它不毁灭自身就不能超出的正常范围”。它消解人与人之间真正的联系、真实的道德情感、集体的实在性以及一切超越个体的神圣性，将它们都变成抽象的观念和思想，并宣称与幻想没有区别：“如果思想不能发现它所考虑的事物存在的权利，那么它就会否定这些事物的一切现实性”。唯我主义者用抽象观念在自己和外部世界之间筑起高墙。这道墙越扩越大，外面的世界越来越远，自己也就越来越孤独。“他在自身之外造出虚无，自身之内也就成了虚无，除了他自己的不幸惨境，没有什么留下让他思考”。这种“反常的思想状态”带来悲伤的情绪，令自己不可避免地“陷入忧郁的深渊”，但这只是他过份脱离世界，将一切观念化的结果（涂尔干，1996：302—304）。他无法体会集体生活的温暖，无法从思想和情感的交流中获得精神活力和现实感。社会中有许多这样的人就会形成“消沉和幻灭的思潮”，用“各种形而上学和宗教体系”以及“新的道德观念”来推崇自杀，“向人们

证明生命没有意义”，但这其实是“社会处于瓦解状态”的表现(涂尔干，1996:220—221)。否定生命的潮流还可能因对崇高的绝望而转向庸俗，主张感官快乐是人生的唯一目标，若遇挫折就该抛弃生命(涂尔干，1996:305)。这就是现代社会中斯多葛式和伊壁鸠鲁式的精神状态。

失范潮流是现代社会病态的另一面。当精神无所依靠、理性陷入虚空时，规范也就丧失了根基，难以约束欲望。舆论会认为，所有欲望都应当尽可能地满足。“欲望高于人类的任何法律，似乎制止欲望就是一种亵渎神圣的行为”(涂尔干，1996:273)。所以，一切道德约束都没有正当性。一切人际和社会的联系，都只是各方为了满足欲望而达成的暂时同盟，或只是战争中强者为王的结果。“如果所有权威都丧失殆尽，那么剩下的只会是强者统治的法律，而战争，不管它是潜在的还是突显的，都将是人类永远无法避免的病症”(涂尔干，2000:15)。人的精神病态与社会的战争状态相辅相成。既然不受约束是欲望的自然状态，而欲望的无限满足是社会的最高目的，那就意味着人的欲望应当趋于无限化，所以人也就必然朝着永远达不到的目标疲于奔命，无止无休。在涂尔干(1996:273—274;2001:38—42)看来，经济领域和婚姻领域都显出了这样的失范状态。

唯我主义和失范都意味着道德的失衡。但是，个人和社会不甘于始终如此，也会努力调整，力求回到均衡。集体理想和规范的过分削弱，使人们急于重新创建或恢复它们，不过却往往矫枉过正，陷入了另一种病态。革命与爱国主义的潮流，原本有助于克服唯我主义和失范，但原本处于病态的社会，如果不悉心探求疾病的源头与机理，寻找正确的治疗方法，却只是一味服用猛药，结局往往事与愿违。

(三) 革命狂热与极端国家主义

涂尔干对法国大革命的态度颇耐人寻味。一方面，他似乎完全认同大革命的理想及其对现代法国的重要意义，对其不乏热情洋溢的赞颂之词。大革命在个人主义与国家主义方面掀起的潮流，奠定了现代法国的基本信仰和政治基础。由国民公会建立的中央学校及其教育理念，力图打破笛卡尔主义的抽象精神，要求认识现实，给自然与社会的科学以重要地位。也只有大革命才最彻底地实现了对社会自身神圣性的崇拜(涂尔干，1999:284;2003a:408—422;2003b:198)。在社会构成的意义上，涂尔干(1999:280—282;2001:101—102)也给予“革命和创造时代”以极高

的地位。当传统和规范丧失权威，社会陷入危机的时候，人们有必要“求助于道德的另一个要素”，也就是“牺牲和奉献的精神”，以求产生出“对共同理想的信念”，在“更密切、更活跃的相互关系中”重建社会的集体情感和理想，令社会从涅槃中浴火重生。所以，涂尔干似乎对大革命完全持肯定的态度。

但是，涂尔干(1996:238;1999:281)似乎也有截然相反的描述。大革命废除了行会，法团在社会中不复存在。大革命取消了自杀禁令，合法化了离婚，这些都是涂尔干所反对的。大革命还充斥着暴力和血腥屠杀，“由于激情的鼓动过于强烈，人们除了暴力和极端的行为，除了超人英雄主义或血腥野蛮的行动以外就没法满足”，革命的洪流将“最平庸、最老实的市民也变成了英雄或者屠夫”。这些段落都表明，他不是没看到革命中的这些面向。那他到底持什么态度，是反对还是认为这是社会重生的“必要代价”？

“我们还需要更多的研究，才能判断1789年的革命是社会病态，还是社会良知的必要转变”，涂尔干(2003b:227)在一篇文章中曾如是写道。涂尔干早就困惑地发现，革命似乎同时包含着反常与正常、失范与重生的双重向度，这两者之间似乎只有一线之隔。《宗教生活的基本形式》中的类似表达似乎表明，后期他对这个问题的看法始终未变。不过，这未必说明涂尔干最终走向“原始主义”，认可“集体欢腾”中包含的暴力和狂热。恰恰相反，涂尔干非常清楚革命潮流所蕴含的危险，并对此十分警惕。

在道德教育课程中，涂尔干明确告诫小学教师们，“一个没有纪律的班级就像一伙暴民”。如果缺乏有效的引导和控制，聚集在一起的人们会产生“极其强烈的情绪力”，并“很快会变得过火”。唯我主义状态的冷漠之人，其实强烈地渴望走出孤独，融合在一起。也正是因此，他们非常容易滑向另一极端，走向利他主义的狂热。另一方面，失范状态和极度利他主义狂热状态，都缺乏具体规范和权威，所以，唯我主义者狂热的理想主义很容易引导失范者不受约束的主观欲望，而使整个社会充斥想象和激情的洪流。这就是为什么理想主义和激情骚动非常容易结合在一起的原因。唯我主义者缺乏现实性的抽象理想，与失范者的无法无天结合在一起，“如此释放出来的力量完全不受约束；因而，它们不可避免会让自己越过所有的限度，也从来不知道节制，从而陷入狂

暴的、破坏性的、也几乎必然是不道德的无序状态中”。人们彼此的激情相互鼓荡,陷入“传染性的高热状态”,情绪也会“从一个极端走向另一个极端,由哭到笑,再由笑到哭”。在这种集体狂热和骚动之中,罪恶假自由之名以行,“在正常时候隐藏在阴影中的许多有害的要素,浮上了公共生活的表面”(涂尔干,2001:146—148)。这就是革命时期政治社会的情况。

涂尔干十分清楚,大革命时期的许多理想,甚至它本身宣扬的个人主义和国家主义,都有过分简单抽象的特点。取消行会和法团,允许自杀和离婚,这些打破一切传统、主张完全自由的理想太随心所欲了。革命的乌托邦主义,恰恰会增强而不是削弱上述危险。但这还不是唯一的病态形式。与为狂热理想自杀和杀人相对,试图凭借暴力来维持纪律和权威,是另一种现代病症。⁶越是缺乏真正有生命力的集体生活,越是没有真实的情感支撑,人们就越有可能极力抓住刻板的规范、僵死的习俗,并试图诉诸暴力来支持它们。

涂尔干(2001:150)告诫教师们,虽然纪律精神是首要的道德品质,但让孩子服从纪律切忌单纯诉诸强力。孩子“必须感觉到规范中的道德权威”,在心里产生“内在的尊重感”。作为权威的教师,应当尊重自身的职责,态度既谦逊又庄重,不能因权力在手就自大骄傲。涂尔干(2001:186—187)指责19世纪晚期的殖民帝国主义者,认为他们面对异民族,不是敞开心怀,通过沟通和交流形成真正的共同意识,而是“唯我独尊地、野蛮地显示着自身的威力”,将各种“文明”的道德和生活样式强加给后者,“活像不可一世的暴君”。其实他们才是失范者。处于失范状态的社会可能走向另一极端,没有真心信仰却盲目守持某些习

6. 也许有人会问,既然社会陷入唯我主义和失范的状态,缺乏规范和道德理想,那么,自革命中创造理想不是社会新生的必经之路吗?如果有稳定的规范和约束,自然不会陷入极端狂热和幻想状态,但狂热不能孕育出新的理想和规范吗?从逻辑上看这似乎有道理,但如果以现实的眼光来考虑就不一样了。越是极端想象狂热,越是习惯于用理想去超越具体现实,如何能够建立规范和权威呢?法国大革命不就陷入了抽象理念与具体现实的不断斗争吗?涂尔干的洞察力就在于,他不是从抽象逻辑的角度去理解这件事。“集体欢腾”在理论的角度有重要性,关键在于集体生活的热情和社会理想的再造,而并不意味着应当掀起无法无天的狂热。抽象概念和理论逻辑的意义,绝不是直接规定现实,否则容易产生极端化的理解。在下面的讨论中我们会看到,涂尔干超出抽象理论的对社会的“历史的理解”和真正的现实经验感,才能帮助我们走出由抽象逻辑和自杀类型极端状态编织的罗网。

俗规范。这种状态结合了唯我主义者的妄自尊大，就产生出病态的自命不凡与不可一世。这些人心底对道德规范没有真正的情感和信念，只是在规则得到遵守和服从时，才从表面稳定中得到一丝安慰。即使他人只是屈从于暴力，他们也能享受到虚假秩序的愉悦。在涂尔干的年代，贪婪暴戾的殖民者、狂热的反犹主义者都是这种形象的代表，而在今天，形形色色的原教旨主义者，誓要消灭异教徒的恐怖分子，也同样是失范的写照。

空虚、孤独、冷漠，狂热地信仰和献身，贪求无度却忍受不了挫折与约束，僵化冷酷的教条主义且不惜诉诸暴力，这些都是现代社会的病态。但最严重的是，“几种完全不同的热病并存在一个人身上”（涂尔干，2001：311）。受病态潮流侵袭的社会，努力想要摆脱疾病的折磨，却从一个极端走向另一个极端，集数种病态于一身。在涂尔干看来，这种病态的代表，莫过于挑起第一次世界大战的德国。在《德意志高于一切——德国的心态与战争》这篇文章中，涂尔干进行了一场病理学分析。

涂尔干（2014：46—49）认为，从某种意义上说，政治社会而非家庭或职业群体乃是个人所从属的基本集体组织。这一“首要群体”高于次级群体，并由次级群体复合而成。它自身产生某种最高权威，要求其成员服从，而“不服从任何其他正式建构起来的最高权威”（渠敬东、李英飞，2015：xviii—xix）。“国家”常常用来指代政治社会。如果构成政治社会的集体是具有统一语言、文化和习俗的民族，那么国家就同时具有了民族共同体的含义，成为民族国家。⁷ 承载着民族共同生活的国家，产生出某种神圣性，要求其成员履行作为公民的道德义务，并组织相关的崇拜仪式，维护本民族的习俗和文化传统。在面对其他民族和国家时，保护其成员不受侵害，维护集体自身的完整性（涂尔干，2015：61—62，71）。基于民族集体产生的道德情感，能够生发出爱国精神，克服极端个体主义的倾向。这就是为什么在革命和战争时期唯我主义自杀反而减少的原因（涂尔干，1996：208—215）。健康的爱国主义和民族情感，是国家的应有之义。但现代国家因其所处的现实条件，常常不能使

7. 在涂尔干的思想中，“国家”的另一层含义是提供公共服务、协调各职业群体间关系的理性机构。它是政治社会的“大脑”，理性的思维器官。民族共同体与社会治理机构的两重含义是涂尔干对现代国家的完整理解。后面对这个重要问题还会做进一步分析。

爱国主义保持中道,而是潜藏着趋于极端化的危险。这就是军国主义和极端民族主义的危机。

在涂尔干(2015:101—111)看来,如果现代国家不诉诸群体或制度中介,任由大众民意直接左右政治决策和行动,这样的直接民主并不是真正的民主,而是反政治的现象。现代国家中民族集体的容量巨大,与现代社会高度抽象的特点相结合,极易产生出巨大且不稳定的激情和力量,使政府变成对“流传最广的‘大多数人’的观念和情感”的直接反馈。另一方面,庞大的现代国家必须依靠复杂的治理机构和人数众多的领导阶层,才能引导和治理社会。这是它与部落和城邦国家完全不同之处。后者狭小的规模、相对简单的生活,使“各种习俗、传统和规范,无须国家本身有所意识,就会自动产生作用”,而“治理意识也同样局限于自身领域中的几个有限目标”(涂尔干,2015:94)。部落和城邦社会有限的人数、稳定而具体的生活方式、严格的宗教纪律和相对明确的政治目标,决定了民众和首领联系紧密而少有分歧。但这种“原始民主”完全不适用于现代社会。如果在现代社会中强行消除政府与民众之间的中介,只能导致真正政治的消灭。国家“并没有使人民大众模糊不清的情感变得明朗起来,也没有使他们服从更明确、更合理的观念,只是使这些情感随处泛滥,俨然成为最普遍通行的东西”(涂尔干,2015:103)。激情澎湃的民众拜倒于跟他们最一致的领袖,后者操纵着庞大的国家机器,不断煽动起民众的狂热并陶醉其中,用奔放的想象为民族指引方向,誓与一切敌人血战到底。这就是极端民族主义和军国主义的状态。

涂尔干(2014:153—171)在《德意志高于一切》一文中的分析,正是要描述德国陷入失范、唯我、狂热与威权之中,被四种热病交替侵袭。首先,它明显带有失范的特征:不能忍受任何约束,不承认任何高于自身的道德权威,否定在国与国之间存在共同的道德准则,认为只应服从于自身的意志;另一方面,它又高度敏感和易怒,容不得任何质疑和冒犯,一旦认为遭到轻视或侮辱就勃然大怒,并不惜代价地要还击。在涂尔干(2014:153)看来,国家与国家之间的交往和健康社会中人与人的交往一样,决不是赤裸裸的战争状态:“国家依赖它业已签订的条约、自愿做出的承诺,以及它所期待和为此必须要遵从的道德原则”。即使国际社会没有真正的组织和权威,国家是最高形式的社会集体,现代社

会高度发达的国际交往和联系，同样决定了在这个松散的人类社会中，必然存在着基本的道德准则。杀人和盗窃违反各民族普遍的道德义务，而特赖奇克主张“国家应该对人类的利益充耳不闻，将国家置身道德之外并僭越道德”，这种无视规范的心态和失范者完全一致（涂尔干，2015：121）。此外，认为自己没有得到应得的尊重，敏感易怒，将挫折和不顺都归咎于别人，这也是失范者的状态（涂尔干，1996：308；2014：154）。当国家陷入无限的激情状态，它崇拜的就必然是权力本身，而非道德。“国家就是权力”，最重要的是军事实力，战争是神圣的，政治家决不能相信道德，为达目的可以不择手段（涂尔干，2014：159—160，163—165）。

德国同样陷入了唯我主义的自大狂状态。特赖奇克公然宣称，基督教教导人们应当以完全个体主义的态度面对道德：“每一个体的道德都必须由自己衡量”。当然，从国家主义的角度出发，特赖奇克认为个体应当献身于国家，“德意志高于一切”（涂尔干，2014：166—168）。

处于失范和唯我主义的无限自我状态，将权力视为国家的唯一本质，这样的集体意识，对内对外都采取绝对压制的态度。特赖奇克的言论，充满了对弱小民族和国家的蔑视，与政治活动相比，社会自发的联合组织、民族自然的精神和气质全都无足轻重，只有政治活动才是真正的国家历史，商业、科技、文学与艺术都是低级活动（涂尔干，2014：161—162，173—177）。对于民众而言，“服从是公民的第一要务”。即使帝国已徒具形式，如海市蜃楼般飘浮在民众的真实生活之上也没有关系。“它不需要公民内心的默认。国家需要的是最具外在形式的行动”（涂尔干，2014：173—177）。衡量国家的唯一标准只能是权力的大小：“那些不能靠自己的力量来保卫和维持自身的小国，不是真正的国家”。所以，大国吞并小国理所当然。既然对内对外的暴力压制才是国家的根本，不需要真正共同的生活与情感，德国显然陷入了权威主义的病态，将强力维持的表面秩序视为真实，并陶醉于自己的权力。

当然，任何暴力维持的规范不能缺少某种理想的假象。正如魏文一（2014：60）所指出，“锈迹斑斑的铁剑、发黄的虫蛀了的书卷”，都能成为寄托想象中伟大过去的符号，用来上演集体招魂的仪式。极端国家主义者不屑于真正用心思考历史与传统，而是随心所欲地解释它们：“世界历史给这些思想探索者们展现的是无情的正义……国家并不是

文学院”。世界的历史就是弱肉强食的历史，缔造强权国家的人才是伟人(涂尔干,2014:160)。另一方面,他们同样不属于身处的现实,而是沉醉于妄想之中:“国家是有望成为超人的惟一具体的历史的存在形式”,德国的战术构思有如凡尔纳的科幻小说,充满了虚幻的浪漫想象。“德国创造了一个她一直在塑造的神话,……她在种族、历史以及传说中寻找原因。……有时是诗歌,有时是科学,它们都表明德国是神圣权力在尘世的最高化身”(涂尔干,2014:188—190)。不顾真正的历史与现实,不惜一切代价,将自己和他人献祭于狂热的幻想,这正是宗教狂热的病态。

在涂尔干看来,德国的悲剧正在于它努力想摆脱现代社会的病态,却落入了另一个陷阱。德国的心态决非物质主义,而是恰恰“主张远离任何感官欲望的放纵”,力求对抗享乐主义的腐化堕落。但是,“这种浸透着禁欲和神秘的理想主义,包含着反常和有害的要素”。民族精神的神话,刺激起了“意志的病态膨胀”,让德国人想要超越现实,扭转乾坤(涂尔干,2014:187)。不过,以狂热对抗冷漠,以强权遏制放纵,以极端取代极端,不过是热病的交替而已。

可是,难道矫枉不会必然过正?涂尔干(2001:100—102)自己不也认为,当一个社会纲常解纽、礼崩乐坏之时,需要鼓舞共同理想的信念掀起社会重建的潮流?幻想和理想是否没有真正的界限?热情与力量是否必然走向狂热与暴力,无法保持中道?

当然不是。

这种推理只看到了人性状态和社会潮流的极端一面。病态本身就是极端。冷漠与狂热、放纵与威权、麻木与狂想,它们在精神上既对立又统一,就像硬币的两面一样相反相成,因此病理学分析才能成立。如果极端是病症,那就意味着,我们必须跳出“极端的反面是另一极端”的逻辑,而要看到,与极端相反的是中道,要找到停在极端之间的办法,⁸否则就无法理解,为何涂尔干能一面描述自杀类型的复合病态,一面又说“典型的道德无不是唯我主义、利他主义和一定程度的失范在不同程度社会中按不同比例的组合”。因为他看到,只有自杀类型代表的社会

8. 必须指出,这与理论的抽象性并不矛盾。集体欢腾在原理上是社会创生的源头,绝不意味着在实践中简单地回到欢腾状态,社会就会重生。法国大革命已经表明了这一点。

潮流不处于极端对立，而是互相渗透、彼此克制时，社会的病态才能得到遏制。上述的社会潮流，必须在现实中处于温和平缓、互容共生的状态，纪律和依恋的道德要素才能“处于使人不受自杀念头侵袭的均衡状态”（涂尔干，1996：346）。要找到真正让这些潮流稳定下来、彼此平衡的办法，决不能空幻地想象，而是要回顾历史，思考它们产生和演变的过程，看到它们几时未曾对立与失衡，又为何走向对立与失衡？当下的现实处境，多大程度上延续了历史，又在多大程度上发生了变化？由此我们才能确定自身在何种程度上要延续传统，又在何种程度上要加以调整变化。这才是真正的出路。

三、历史与现实

（一）回到历史理解现实

在“价值判断与实在判断”中，涂尔干（2002：85—90，95—97）批评了两种观点：一种观点着眼于个人与社会的效用，认为价值客观存在于现实的社会意见及有用之物中；后一种观点则从超越性的维度出发，认为价值并不来自平庸的现实存在，只是为了满足个人，相反，真正的价值来自超验世界，是高于现实世界的理想。它或者来自于上帝或神，或者来自于人性的超越性维度，能够超越现世来构建理想。但在涂尔干看来，价值与理想既非完全来自个体和现实效用，也非只是超验世界的神圣想象，自由的主观创造。价值与经验现实紧密联系在一起。理想既在现实的法律、制度和风俗中得到具体表达，又高于这些具体可见的层次，存在于社会的宗教信仰、伦理意识之中，表现为不那么稳定的集体观念和情感，一种活跃的“精神生命”。不过，这两方面决非截然对立。“只有被所有人发现和理解，并表现给所有人，在物质对象中得到具体的实现，集体理想才能呈现出来，并意识到其自身”（涂尔干，2002：102）。不过，集体理想也不只是对社会现实的规定，后者只是前者的“异化”。相反，集体理想同样“反映”着社会的状态（state of society），也就是它的组织方式、生活条件、时代状况与物质环境。思想方式和更根本的思维范畴，都是社会集体生活的产物。通过研究部落的分类体系，我们能清楚地看到，社会自身的组织方式也是分类遵循的模型，对宇宙的划分正是来自社会自身的划分（涂尔干，1999：2—3，556—557，576—578；2001：86；涂尔干、莫斯，2012：96—98）。所以，“各个民族实

践的所有道德体系,是这些民族的社会组织的功能,它们维系于社会结构,并随之发生变化”(涂尔干,2002:60—61)。

因此,涂尔干不像帕森斯所认为的,陷入了实证主义和唯意志论的两难。确实,在他的思想发展中,宗教研究使他超越了早期简单的进化论立场,意识到要真正理解任何社会,决不能抛弃其精神维度和自我理解。但这并不意味着,研究者只能当个被动的记录者,陷在形形色色的宗教与神话里。通过社会的精神表现,同样能把握到既由其规定、又借其体现的具体社会现实。以这样的视角,涂尔干克服了物质和精神分裂的还原论,使两者互相渗透,合为一体。宗教和思想研究,令我们能从精神的高度来把握社会的自我理解,构建符合其自身的理想;历史学和民族志的方法又告诉我们,这种理想与什么样的具体社会条件相结合。双管齐下的社会分析,将思想史和社会史结合在一起,既避免了哲学和宗教研究过于抽象和观念主义的毛病,也克服了过度历史化的琐碎和缺乏问题意识的缺陷。涂尔干本人的《教育思想的演进》正体现了这样的研究视角。它对我们今天的研究,仍然具有重要意义。

回到理想与现实的问题上来。既然没有脱离现实的社会理想,那么我们在前面表述的社会变迁与发展的逻辑,就不能太过抽象地理解。社会的败落与新生,不是某种理想和实践退场,另一套与之截然不同的东西登场。从集体狂热中创造出一套理想,罔顾历史与现实,这决不足以让社会新生。急性利他主义和威权主义的病态正在于,急于从社会的衰败和变化中拼凑出一套新理想,并不惜诉诸暴力而强行实践。法国大革命正犯了这样的毛病。它急于与过去划清界限,将不太适应现实的法团一扫而空,却忽视了若加以合理的调整 and 变化,它未必不能在新社会中占据一席之地。另一方面,受激情和想象的驱使,盲目地许可离婚,其实只是失范的表现(涂尔干,2003b:421)。至于以理想为名的杀人和自杀,就更不用说了。所以,在涂尔干看来,法国大革命虽然确立了某些与新的社会阶段相符的理论原则,却没能建立起真正实现它们的制度。“革命的观念常常是失之过度”(涂尔干,2003a:424—425)。

理想并不是狂想和空想。在成熟稳定的社会,理想体现在各种规范和制度中,社会的组织和结构也与之相合。宗教仪式和世俗庆典,定期唤起集体的精神活力,强化既有的观念和情感(涂尔干,2001:100;2002:100)。而在衰落和变动时期,集体理想与社会现实常发生脱节的

现象。社会现实条件的变化牵动着社会整体，原有的理想和社会组织方式很可能无法适应新的条件而走向衰落，社会的自我认识和组织逐渐陷入混乱。这就呼唤着与新社会条件相适应的理想与集体组织。苏格拉底和基督这样的道德革新者，其思想和信仰表现着新的时代理想与集体生活，与新的社会组织 and 结构相符合（涂尔干，2001：54；2002：71）。但是，涂尔干十分清楚隐藏的危险。批判旧道德可能走向质疑一切道德和规范，失范变迁走向了彻底失范，“恰恰是这一点，往往使他们的努力付诸东流，使许多革命变得毫无成效”（涂尔干，2001：54—55）。无政府主义和随心所欲的理想，都只是个人的主观任性。现代社会各种极端潮流的摆荡，使社会处于高度抽象、急速变化的不稳定状态，令社会无法重新建立纪律与依恋、理想与现实之间的平衡，走向新的稳定生活。狂热者和威权者以为他们在重建社会，却不知自己以另一种方式加剧了危机。

所以，真正合理的变迁必须是中道，而不能走向极端。变化不能是真正的失范，重建不能是绝对的创新。无论诉诸乌托邦还是古老传统，如果革命者想要建立与当下截然不同的理想，努力抛弃“丑恶”的现实，那他其实都在走向失范，因为他切断了理想与现实之间的联系。抛弃现实，就是背弃真正的理想。社会科学的意义就在于，在变化了的现实中寻找真正的理想。

既然社会的本质是理想与现实的交织结合，那么社会的变化其实就是从一种稳定状态向另一稳定状态过渡的过程。社会条件的变化，要求理想与相应的社会组织方式加以调整，但这种调整不可能与此前的社会理想和方式截然断开，否则就是无中生有的任意创造。“历史教给我们，人们并不能任意地改变。人们不是听见受神灵启示的预言家的声音，就会随意地转变自身”（涂尔干，2003a：458）。所以，涂尔干（2002：72）坚决反对诉诸哲学性的超越理性来改革社会道德：“如果理性的涵义是指道德能力，这种道德能力……能够而且应该对立于社会在每个历史时期所遵循的东西，我以为这种先验性是武断的认定，所有已知的事实都与之相矛盾”。

因此，社会学必须考察现实在多大程度上发生了变化，又在多大程度上延续着过去。过去的许多社会组织和道德理想确实已经消失了，但要理解当下的社会状况，思考需要什么样的新的集体组织和理想，必

须考察过去的历史,看到当前的社会如何从过去发展而来,又发生了什么样的变化,存在着什么样的问题,如何从历史中得到启发和借鉴,去建立新的集体组织和理想。例如涂尔干(1996:426—429)认为,中世纪的村落和城市构成了小的地域性集合体,随着社会的日益发展,跨地域的交流日益频繁,逐渐形成了规模更大、流动性更高和变化迅速的社会,国家成为主导的集体,但渺小的个人与庞大的国家之间存在着脱节现象,缺乏真正具体和有利的道德纽带。因此,有必要在新的社会条件下,在国家内部重新建立小规模群体,但应当以职业而非地域作为集体的生活基础。

所以,正是凭借更具体的历史分析,考察社会的精神表现、组织结构和各方面条件的变化,涂尔干才能真正刻画社会的“演进”(evolution)。它不再是刻板僵化的社会类型学或进化论,而是思想与社会今日状况的起源、发展、演变的历史过程:“在我们每个人身上,都不同程度地蕴含着我们昨日所是的那个人”(涂尔干,2003a:11—15)。也正是因此,涂尔干(2003b:294—295)才会认为,历史学才是社会学真正的分析手段,“社会学绝大部分都是以某种方式延伸出来的历史形式”。⁹

这样就能够理解,涂尔干为什么认为,即使社会经历剧变,原有的道德原则丧失了权威,不再为公共良知所承认,它也可能并没有真正消亡。作为道德科学的社会学,可能帮助人们“从暂时的混乱道德状态中脱身出来”,去把握“此前存在的长期状态”。社会的历史本身具有延续性,混乱只是不稳定的过渡状态。所以,只有超越暧昧不明的现在,回到长时段去考察历史,“说明我们社会组织和集体心态的本质和延续下来的状态,道德原则是怎样与它们发生关联的”,我们才能真正理解当下,看到今天在何种意义上延续着传统,又因什么缘故、在哪里发生了变化,从而能够在历史的地基上构建新的家园(涂尔干,2002:64—65)。只有现在与历史融为一体,“今日的处境沐浴在一种新的光芒中”,我们才能“同时摆脱恐新症的偏见与恋新症的偏见”(涂尔干,2003a:

9. 这并不是说,在涂尔干的思想体系中就没有历史之外视角的社会学。涂尔干给更抽象层次的社会学也留有位置。《宗教生活的基本形式》其实就是有关宗教生活一般要素的研究,社会形态学和各种分支社会学是从特定角度出发,运用比较方法来研究“不同社会一般关系和可证实的规律”(涂尔干,2003b:295)。

11—16)。

身处唯我主义和失范状态的人，其实已经脱离了历史和社会之中的自身，不再是“处在贯穿时间的整体性当中的人”。这正是现代社会的真正危机。想要用狂想与暴力来重返家园的人，殊不知更是“彻底忘却了自己，毫无保留地投向我们时代的激情与偏见”（涂尔干，2003a：15）。要治疗社会趋于极端抽象的病态潮流，决不能诉诸另一种抽象来对抗，而要将它们重新放到历史当中，看到它们过去的面貌。

（二）现代潮流的历史与未来

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干（1999：318—326）指出，部落社会的图腾制度其实已经包含着灵魂观念，它是化身在个体中的部落的图腾本原，是部落集体灵魂的一部分，原初甚至缺乏固定的形态，会慢慢消失而非永存。灵魂这种高度依附于集体图腾本原的状态，与部落社会缺乏个体维度相一致。希腊城邦和罗马共和时期的西方社会，其实也和部落社会的情况相类似。所以，并非出于利他主义的自杀行为会被视为损害城邦和国家，法律会对之加以惩罚（涂尔干，1996：356—359）。

但是，基督教出现之后，这种情况发生了变化。虽然对人格的重视及其尊严感在罗马法中已经表达得非常明显，但灵魂与人格真正在社会生活中占据核心地位，只是在基督教和新的社会生活兴起之后才成为现实。正是基督教，“把自己的中心放在人本身，放在人的灵魂本身”，开辟了新的道路（涂尔干，2003a：392）。它致力向内，去挖掘灵魂的内在深度，打造具有一贯性的人格整体，引导灵魂转向更高的神圣存在。教育塑造了人性的理智和情感方面，培养起了“深刻、内在的心智状况”，“改变了灵魂对世界的整体关照”（涂尔干，2003a：36—38，392—393），建立了“符合人的标准的情感方式和思考方式”（涂尔干，2015：64—65）。这样的人，既拥有自我，也能不断地照看和约束自我，通过思想和精神生活，膜拜最高的存在。

不过，基督教社会的特点并不只是高度的个体化。培养内在性和人格塑造，力求实现的是道德个人主义（moral individualism），在个人的身上培养起普遍的道德形式，使他能够借助心智和情感的形式，容纳自身之外的更大全体。所以，基督教又建立起了学校这样的教育机构，力求创造出集体性的道德环境，培养孩子的共同观念和情感（涂尔干，

2003a:38—39)。从主教座堂学校、修道院学校、宫廷学校再到巴黎大学,基督教世界逐渐形成了完整的教育体系,教师职业法团正是以教育和学术研究为目的。这些学校旨在通过完整的课程和知识体系,型塑学生的心智。另一方面,从宿舍到学生会馆再到学院,也逐渐形成了学生和教师教学相长、共同生活的集体环境。对于全膳宿制的学院体系,涂尔干不乏批评之词。巴黎大学的权威当局对各学院的严格行政管理,他也极为反感,认为这造成了法国人偏爱权力集中和整齐划一的毛病。但他也承认,全膳宿制是实现基督教教育理念的“自然的手段,整合一体的方式”。在艺学院下属的各个学院接受教育的孩子,具备了集体生活需要的品质,为进一步的社会生活奠定了基础(涂尔干,2003a:150—166,216—223)。

中世纪的大学是由教师组成的职业法团。有志加入这一团体从事相应事业的孩子,经过学习和学术训练,跟随前辈老师上课,通过论辩,拿到学位和执教权,举行就职仪式,才能成为教师法团的成员。这一过程本身也是从学徒到师傅的过程。其实,在11—13世纪的西欧城市中,不只是教师法团,“公共生活各个领域中的法团生活盛极一时”(涂尔干,2003a:110—118,175—180)。信奉基督教的市民,并不是孤独沉思的个体。恰恰相反,城市的基层单位就是各行业的法团。法团本身既是宗教社团,有定期的仪式和相应的圣徒崇拜,举行宴饮和节日庆典,也是有着规范和权威的道德团体,经济的各个方面要严格服从规章制度。另一方面,法团还是公社组织的基础,构成城市政治社会的基本单位(涂尔干,2000:22—34;2015:18—27,37—39)。可以说,法团是中世纪城市的基本组织单位,是集体生活的真正基础。

在法团和城市政治共同体之上是帝国和教会。在涂尔干看来,真正带有现代国家治理色彩的政治权威其实出现得很晚。中世纪初期的欧洲大陆,虽然存在着众多的民族,却并未以民族为基础形成政治社会。依靠帝国或天主教会,欧洲才形成了跨地域的大规模政治和宗教社会。“这个社会把他们统统包容进来,并且拥有他们所缺乏的稳定性与道德统一性,至少逐渐获得了这些性质,这个社会就是教会”。“查理大帝为基督教世界提供了后者所缺乏的这种中央机构,经他之手,欧洲的基督教世界才成为一个国家”(涂尔干,2003a:51—52)。对天主教会涂尔干讨论得不多,帝国和大学才是他更关心的主题。加洛林帝国虽

然短暂，但依靠它欧洲才获得了政治的一体性。10—11世纪，欧洲的版图在各民族不断征战和冲突的基础上进一步扩展，封建制得到发展，作为现代民族国家前身的封建国家也在这一时期形成了。卡佩王朝定都巴黎，为后来的法国奠定了基础。但涂尔干更关注巴黎大学的诞生。在他看来，这意味着在精神生活方面欧洲文明真正形成了整体，拥有了“精准和得到普遍认可的器官”（涂尔干，2003a：94—96，107）。巴黎大学并不属于某一民族或法国，“而是属于整个基督教世界”。它孕育产生的思想和精神具有世界主义的特征，这也是欧洲基督教文明的根本特质之一（涂尔干，2003a：118）。

在涂尔干勾勒的中世纪鼎盛期的欧洲社会结构中，法团既是市民集体生活的基本组织，也是城市政治共同体的基础。封建国家是后世民族国家的前身，而帝国与大学支撑起了基督教世界在政治和精神上的整体性。

变化始于16世纪。文艺复兴的精神呼唤着新的时代，传统基督教世界的围墙在坍塌。人们开始对经院教育和学术表示不满。神圣的世界不再是踩着圣人们的著作、抓着辩证法的绳索才能攀上的形而上学的彼岸，相反，上帝创造的整个世界都蕴含着神圣性，“在书本背后，事物本身正在浮现出来”。只有吸收古往今来的所有知识，发挥人无限的自由之力，向自然与人性的现实世界敞开，去研究和思考它们，才能找到真正的神圣之法（涂尔干，2003a：248—258）。于是，个体、社会和世界这三个维度都被打开了。一方面，“个人开始获得自我意识。他不再单单是整体当中不曾分化的部分”。他开始拥有独立性和自尊，有了属于自己的思考和情感方式（涂尔干，2003a：366—367）。基督教的人格培养力求发掘人性的内在面向，肯定自由意志，终于在这个时代开花结果。另一方面，严苛的宗教纪律和约束松弛下来，世俗性的活力得到了释放，礼貌社会和商业社会逐渐兴起。地理大发现和贸易的扩展，使欧洲各地突破了狭小的地域性，走向更紧密的联系和交流。原本源于宫廷的文雅之风，逐渐扩展到更广泛的社会阶层，成为贸易和社会交往的润滑剂（涂尔干，2003a：366—367，274）。上帝创造的更广阔的世界吸引着各个地区和民族的人们跨出欧洲，将世界的概念不断扩展。

随着贸易的发展和人口的增长与流动，各地区间建立起了长期稳定的联系，比原有的城市共同体或封建领地尺度更大的以民族为单位

的社会日益成型。封建君主国开始向现代民族国家转变。法国比欧陆的其他国家更早、更典型。“与欧洲其他国家相比,我们的国家早就拥有了牢固确立的中央权力。15世纪末以后,各项封建制度就逐渐消失了”。法国旧制度的形成不只是绝对王权的崛起,也是具有社会治理性质的统一中央权威的建立。各种官僚公职群体成为治理社会的各种机构(涂尔干,2003a:169—172)。另一方面,各民族也开始明确自己生活的地理疆域,逐渐形成有统一语言、风俗和文化的群体自我意识(涂尔干,2015:47—48,77)。民族共同体与社会治理机构构成了涂尔干国家概念的两个面向。

16—18世纪,个体化、商业化和国家化的潮流日益发展。在涂尔干看来,新教的扩展大大削弱了基督教原有的共同信仰和实践,它所推崇的个体自由思想,导致新的信仰体系和共同意识难以建立,使新教各派别分崩离析,无法形成统一稳定的教会。涂尔干(1996:151—154)认为,这是欧洲新教地区自杀率普遍高于天主教地区的重要原因。在《社会分工论》中,涂尔干(2000:219,317)将社会容量的增大和社会密度的增加视为分工社会发展的原因,并强调分工的极度扩展不可避免地会带来“某些后果和严峻的事实”。在《自杀论》中他明确指出,整个19世纪,“经济的进步实际上主要是使各种工业关系摆脱一切限制”。对经济增长的无条件推崇令工商业“成为了个人和社会的最高目标”,鼓励人的欲望“摆脱限制它们的任何权威”(涂尔干,1996:272—273)。

与极度个体化和商业化的潮流相对,民族国家的兴起同样是19世纪欧洲的重要主题。民族共同体是国家内含的社会集体,但涂尔干也看到,作为大规模集体的民族,其“情感、信仰和理想”弥散在整个社会之中,表现为非常不稳定、不明确的意见与情绪以及“自发、自动、未经考虑的想法”。社会陷入动荡时,这些情绪和想法就极易随着大众运动的潮流强烈地爆发出来。掌握权威的政府,若不能超越这种普遍的激情状态,反而受这种力量的裹挟,甚至煽动大众的狂热并陶醉其中,那么民族共同体就会陷入毫无理智的冲动状态。这正是普鲁士统一德国后的情况(涂尔干,2015:95—110)。以爱国主义面貌出现的狂热民族主义,想用强烈的集体情绪对抗泛滥的世界主义潮流,而后者正与极端个人主义潮流相伴相随:“某些坚信世界国家或大同主义的信仰形式,非常接近自我中心主义的个人主义”(涂尔干,2015:81)。

“在一段时间里，整个群体都倾向于个人主义，而在另一个时期，博爱的社会愿望却占了优势。昨天，人们都倾向于世界主义，今天，爱国主义又占了上风”（涂尔干，1996：339）。生活在 21 世纪的我们，读到涂尔干写于百余年前的这段话，仍然会感到吃惊。当种种潮流摆脱限制，走向极端，社会就陷入了病态。所以，只有回到历史来定位今天，而不是更深地陷入幻象，才能真正发现病根，找到药方。

唯我主义者的大量增加乃是个体性过分扩张的结果。基督教个体主义本质上是道德个体主义。在中世纪，并没有脱离法团和教会集体生活的抽象个体。文艺复兴和宗教改革之后，个体性才真正得到发展。新教个体主义的发展，世俗领域对个人欲望的肯定，加剧了个体性的过分扩张。另一方面，在社会领域内有道德权威的法团消失了，市场经济不受约束地扩张，更刺激了个体的欲望膨胀，促成了相互斗争的战争状态。在有着旧制度高度集权和行政化传统的法国，不受约束的抽象个体，更直面国家高度权威化的外在控制。大革命虽然确立了个体主义和国家的双重原则，却未能克服极度抽象化的问题，反而在某种程度上纵容了抽象的个体化和国家主义。

要克服这些极度抽象的潮流，还得从历史中寻找办法。涂尔干看到，法国社会陷入的病态，正是中世纪社会结构遭遇变化，却又没能新的历史条件下重新建立起合理平衡的结果。宗教改革和法团缺失，导致个体陷入极端个体化和世界主义状态。分工的快速发展和国家的崛起，虽然在事实上确立起了大规模社会，却加剧了个体和民族的抽象性。所以，涂尔干（2001：141—240）试图从道德教育、法人团体和公民道德三个维度入手，以社会科学为手段，为法国社会确立新的平衡结构。首先，在初等教育领域，培养孩子集体生活的基本道德要素。在中等教育领域，既接续基督教源远流长的教育传统，培养孩子内在的理智本性，通过完整的学习和课程体系来塑造其心智，又兼顾启蒙以来的新传统，以事物与现实为对象，结合科学与历史、语言和逻辑，建立对自然和人性的信仰（涂尔干，2003a：457—485）。这样，中学毕业的孩子就具备了进入集体生活的道德品质，对自己生活的时代、国家和世界有了初步认识，建立起了与这个社会相符的基本信仰，而不会轻易陷入极端个人主义。学术领域内的社会科学研究，其世界观虽然与传统宗教有别，也仍然要揭示人性和社会的神圣性，并以社会学为基础来建立道德

科学。

有工作的成年人,在分工社会中有了一席之地。他既是自己职业的法团成员,也是国家的公民。法团与国家相互关联,构成集体生活的核心。前者作为次级群体,担当个体与国家间的中介,化解大革命以来个体和国家的抽象对立。个人既受到法团规章纪律的约束,也和他人共享集体生活的温暖。真实的道德生活,避免了唯我和失范的抽象状态。国家是高于职业法团的全国性机构。它通过法律和行政机构来治理社会,协调各职业团体间的关系。它不应受模糊的大众意见和情绪的支配,而应当既与社会的一般舆论相沟通,又能理智地思考和审议,颁布合理的政策。所以,合理的民主制应当是有民意基础的层级代表制和由它选出的中央政府,这样就能够避免大众情绪左右政治。法团作为基层政治团体,其管理委员会可以充当中央政府的选举团(涂尔干,2000:22—34;2015:37—120)。

虽然涂尔干的构想并未直接成为法国的现实,但他的想法绝非空穴来风。以法团为基础的政治模式,正是中世纪城市政治结构的翻版。在他看来,现代国家是放大的中世纪城市。它既是各行业法团组成的分工社会,也是自我治理的公民共同体。法团与国家作为次级道德群体和民族集体,都有机械团结的性质,但国家这个“首要群体”内部是有机团结的分工社会,它要在次级群体的基础上形成明确的整体意识,理性地协调和管理社会,保护个人权利,落实民族意识。这种相互关联的层级式复合结构,既将个体组织起来,给了其社会定位和道德约束,又能令国家承担民族普遍性维度,却不走向集体狂热和威权化。爱国主义与社会生活紧密结合,将世界主义和人道信仰落实于真正的民族生活(渠敬东、李英飞,2015:xi—xiv,xviii—xxii)。

四、结语

在涂尔干的眼中,个体主义、商业社会、爱国主义和世界主义这些现代潮流,本身产生于西方文明的历史演进。经历基督教中世纪、文艺复兴、宗教改革、启蒙运动各个时代,在不同的历史时期和社会条件下,它们时合时分,有变有常,最终汇为现代社会。但在现代社会中,这些潮流的极端发展,可能违背人性与社会的本原,产生出种种极端的病态和自杀现象。要克服这一危机,只有回到历史,考察其起源和流变,看

清它们原本的样子，从过去的经验中寻求解决之法。

其实，涂尔干完全清楚他所思考问题的理论和历史脉络。在《自杀论》中，他“希望大家认为我们的推理只适用于欧洲各民族，甚至只适用于城市类型的社会”（涂尔干，1996：405n）。但时至今日，谁敢说这些现代潮流没有席卷世界，大大改变了我们的现实生活呢？面对“失范”的世界，在头脑中构建善恶分明的对立，编织乡愁或乌托邦，逃遁于自己的小世界，或希望掀起革命来改天换地，这恰恰表明我们已经是现代人。涂尔干的教诲正在于指出，只有立足于真正的历史和现实来思考和认识，才能超越种种幻象，重新接续文明的根脉并使其新生。

中国的情况或许更特殊。现代中国的历史就是与现代潮流难分难解的历史，可另一方面，我们又有着与西方文明不同的更久远的历史。为两段历史所撕裂，背负双重的历史命运，格外增加了我们的痛苦。

但是，是否非此即彼，泾渭分明？或许，恰恰因为我们有着自己的历史，才更深切地卷入了现代潮流？或许，表面上高度现代的社会生活，实际上仍有着不同的底色，还在默默地延续着自己的历史？对这些问题本文不敢贸然作答。不过，今天的中国人，在自己的生活里，或许早已难以分清中国和西方、传统和现代的成分。文明与文化，未必是简单的非此即彼，一方取代另一方的关系，在相遇和碰撞中会有更复杂的缠绕与变化。我们应当思考，是什么原因，使我们如此主动地接纳现代潮流，又在什么地方，其实是以自己的方式，过着没那么现代的生活。当然，无须也不能否认，我们的生活充满着矛盾与分裂，许多好东西或是已经失去，或是未曾拥有。或许，正是在克服现代潮流极端病态的意义上，各种标签才有其权宜的用处。但无论如何，要真正理解今天中国的现实到底是什么，自己是谁，不能只靠简单的判断与意见，更不能靠一己的想象，只有脚踏实地，回到思想和实践的历史中，去接续和分辨、比较和综合，才有可能“在过去的形态中寻找新生活的萌芽，并促使其开花结果”（涂尔干，1996：430）。

参考文献 (References)

- 阿隆·雷蒙. 2000. 社会学主要思潮[M]. 葛智强, 等, 译. 北京: 华夏出版社.
波德莱尔, 夏尔. 2002. 恶之花[M]. 郭宏安, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
陈涛. 2015. 道德的起源与变迁——涂尔干宗教研究的意图[J]. 社会学研究(3): 69—95.
杜月. 2016. 神圣性与制度化: 涂尔干教育史研究的文本再解读[J]. 北京大学教育评论 14

(4):61—77.

- 默顿, 罗伯特. 2006. 社会理论和社会结构[M]. 唐少杰、齐心, 译. 南京: 译林出版社.
- 李猛. 2001. 社会的“缺席”或者社会学的“危机”[J]. 二十一世纪(4): 135—142.
- 渠敬东. 1999. 涂尔干的遗产: 现代社会及其可能性[J]. 社会学研究(1): 29—49.
- 渠敬东、李英飞. 2015. 中译序[G]// 职业伦理与公民道德. 爱弥尔·涂尔干, 著. 渠敬东, 译. 北京: 商务印书馆: iii—xxiii.
- 孙帅. 2008. 神圣社会下的现代人: 论涂尔干思想中个体与社会的关系[J]. 社会学研究(4): 76—100.
- 涂尔干, 爱弥尔. 1996. 自杀论[M]. 冯韵文, 译. 北京: 商务印书馆.
- 涂尔干, 爱弥尔. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 汲喆、渠东, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2000. 社会分工论[M]. 渠东, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2001. 道德教育[M]. 陈光金, 等, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2002. 社会学与哲学[M]. 梁栋, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2003a. 教育思想的演进[M]. 李康, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2003b. 乱伦禁忌及其起源[M]. 汲喆, 等, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2012. 哲学讲稿[M]. 杜月, 译. 北京: 商务印书馆.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2014. 德意志高于一切——德国的心态与战争[G]// 涂尔干: 社会与国家. 渠敬东, 主编. 北京: 商务印书馆: 147—191.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2015. 职业伦理与公民道德[M]. 渠敬东, 译. 北京: 商务印书馆.
- 涂尔干, 爱弥尔、马塞尔·莫斯. 2012. 原始分类[M]. 汲喆, 译. 北京: 商务印书馆.
- 帕森斯, 塔尔科特. 2003. 社会行动的结构[M]. 张明德, 等, 译. 南京: 译林出版社.
- 魏文一. 2014. 涂尔干社会理论中的国家观[G]// 涂尔干: 社会与国家. 渠敬东, 主编. 北京: 商务印书馆: 1—145.
- 赵立玮. 2014. 自杀与现代人的境况: 涂尔干的“自杀类型学”及其人性基础[J]. 社会 34(6): 114—139.
- Besnard, Philippe. 1993. “Anomie and Fatalism in Durkheim’s Theory of Regulation.” In *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, edited by Stephen P. Turner. London: Routledge Press; 163—183.
- Besnard, Philippe. 2000. “The Fortunes of Durkheim’s Suicide: Reception and Legacy.” In *Durkheim’s Suicide: A Century of Research and Debate*, edited by William S. F. Pickering and Geoffrey Walford. London: Routledge Press; 97—125.
- Dohrenwend, Bruce P. 1959. “Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim’s Types.” *American Sociological Review* 24(4): 466—473.
- LaCapra, Dominick. 1972. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Aurora: Davies Group.
- Lester, David. 1994. *Emile Durkheim: le Suicide One Hundred Years Later*. Philadelphia: Charles Press.
- Miller, W. Watts. 1996. *Durkheim, Morals and Modernity*. London: Routledge Press.
- Pickering, William S. F. and Geoffrey Walford. 2000. *Durkheim’s Suicide: A Century of Research and Debate*. London: Routledge Press.

责任编辑: 田青