

涂尔干的现代性社会:主体建构与社会团结

杨 君

(华东理工大学 社会与公共管理学院,上海 200237)

摘 要 现代性问题是社会学的重要主题之一。在传统社会向现代社会的转型过程中,涂尔干着眼于工业社会中的失范状态,希望为法国的社会团结寻找一条新的道路。从现代性社会的失范问题入手,分析个人与社会之间的整合问题,由此探讨社会(或结构)和个体(或行动者)的相互关系应该如何,才能既实现其社会学概念化,又使其中的两个方面都能够有根据地强调这一问题,并以此为目标试图建构一种社会与个人的新型相互关系。

关键词 涂尔干 现代性 社会团结 二重性

中图分类号 :C91-06

文献标识码 :A

文章编号 :1671-4970(2011)04-0055-04

中世纪之后数百年的种种变迁,以及启蒙运动与反启蒙运动中对这些变迁的回应过程,构成了社会学乃至现代社会科学兴起的主要思想背景。启蒙运动与反启蒙运动在哲学上形成彼此对立的观点,即基于自由、平等、博爱的道德原则,人的理智究竟有没有能力提供构筑社会秩序的手段^①。很明显,启蒙运动对于人的理智寄予信心,反启蒙运动则直指法国大革命中所展现的暴力,认为这既证明了人类理性思维并未发展充分,又表明了具有约束力的传统对于社会秩序不可或缺。在 19 世纪早期反启蒙运动的回应过程中,所有各派都一直谴责“可恨的个体主义”,即自利个体在社会、道德、政治上的孤立,不依附于社会理念,不顺从于社会控制;他们认为这种趋向预示着社会团结的崩溃。

对于神意秩序的衰落,社会学角度的回应是用“社会”这个观念来取代基督教王国,作为塑造和表现人类的社会能力的一种情景。这一时期人类关于社会的种种描述,仿佛是一股——从传统到现代性、自信仰到理性、由再生产到生产,以及——如滕尼斯所说“由共同体到社会”^②——的潮流在无限翻涌。这一切都明白地把社会与现代性画上等号。整个 19 世纪,现代性社会以“大写的建构”为追求,通过“大写的人”、“大写的理性”、“大写的历史”、“大写的意识形态”,从方方面面刻画了现代人“背对历史”、

永远进步的意志和决心。特别是在孔德、涂尔干、韦伯与滕尼斯的著作中,发展出如下的思想:现代性、理性化、世俗化以莫之能御的势头迅速兴起,并随之摧毁了阻挡其发展的几乎所有旧本质、联系与信仰。涂尔干正是在这一背景下着手研究工业社会中的失范状态,并试图用个人和社会的交互主体性观念来建构社会团结,以达到社会的整合,为法国的社会团结寻找一条新的道路。

一、现代性的起点:社会的缺席

如果说传统社会的发展较为迟缓和平衡的话,那么,现代社会的典型特征就在于它的急速变化和不平衡性。哲学家赫勒在界定现代性时,指出了现代性有两个重要因素:一个是现代的社会安排,另一个则是现代性的动力学或运动特征。“现代性就是短暂、过渡和偶然。”^[1]美国社会学家伯曼则用“巨大的漩涡”这个说法来比喻现代性的运动状态,不管是否愿意,也不管是否有所准备,现代性就像一个“巨大的漩涡”,把人们裹挟卷入其中。韦伯在论述现代性时就是围绕着传统社会的整合如何分化为现代社会的多个价值领域展开的。用一句话概括,现代性是与理性相伴随的。与此不同的是,涂尔干对于现代性的理解更侧重于现代性中社会的缺席,也就是当下现代社会的失范状况。在《社会分工论》中,涂尔干描述

收稿日期 2011-05-10

作者简介 杨君(1987—),男,四川南充人,硕士研究生,从事社会学研究。

① 正是在同样的背景中,哲学和文学领域生发出对于“上帝已死”所引发的社会道德追问的回应,典型地展现了当时人们内心的虚无与绝望。萨德侯爵、尼采和陀思妥耶夫斯基等都是其中的代表。当人类面临神意秩序缺失时,对于体验性质和范围的变化,这些回应表达出类似的焦虑。

② 德国现代社会学大师斐迪南·滕尼斯在《共同体与社会》一书中,将当时的社会概括为从一种共同体向社会形态的转化。

了3种失范现象：

1. 经济危机

具体表现为19世纪频繁发生的“工商业的危机和破产”。这是涂尔干在《社会分工论》等著作当中最关注的现代社会问题之一。与包括马克思在内的许多其他思想家一样，涂尔干也已经注意到，随着劳动分工的不断发展，工商业的危机和破产正在“出现得越来越频繁”^[2]；从1845年到1869年，破产现象就增加了70%^{[2]B14}。

2. 社会危机

具体表现为进入19世纪以来同样正在变得越来越频繁和越来越激烈的劳资冲突。涂尔干忧心忡忡地看到，在他所处的那个时代“工业职能越是朝着专业化的方向发展，劳动和资本的对抗就越激烈，远远超出了社会团结的水平”。在中世纪，工人和雇主双方几乎是平等的，到了15世纪，工人与雇主之间开始产生分离和冲突，但那个时候的冲突在时间、内容和程度上还是有限的，进入17世纪以来，随着大工业时代的降临，工人和雇主之间的裂痕变得越来越明显了，工人们的反抗越来越频繁，工人和雇主之间的斗争也变得越来越残酷。工人和雇主之间“永无休止的敌对状态”已经成为“工业社会的显著特征”^{[2]B16}。

3. 精神危机

其重要表现之一就是自杀率的上升。从19世纪初期开始不到50年的时间内，自杀率在西方几个主要的发达国家里增长了3倍、4倍甚至5倍。“事实上，1826—1890年，普鲁士的自杀数字上升了411%；1826—1888年法国自杀数字上升了385%；1841—1877年奥地利自杀上升了318%；1841—1875年萨克森上升了238%；1841—1889年比利时上升212%”^{[2]B17-318}。

换句话说，失范是一种社会状况，它是由当代的过渡性所决定的。它来自于这一事实：实现道德个人主义制度化所必需的变化还没有完成。这是涂尔干对法国19世纪3/4的时间里，阻碍“资产阶级社会”的全面发展因素进行更具体解释的一个一般性理论摹本^{[3]A42}。因此，在涂尔干关于现代性的论述中，特别强调现代社会的整合如何可能。他把现代社会当成一个整体或全体，并且提出了一个根本性的问题——社会（或结构）和个体（或行动者）的相互关系应该如何，才能既实现其社会学概念化，又使其中的两个方面都得到有根据的强调？也就是说，涂尔干是在试图建构一种社会与个人的新型相互关系。在这种关系中，既不是社会决定个人，也不是个人决定社会，而是实现了社会与个人主体间的互构。个体与社会的关系是一种本体论上的分析、认识论上的理解、唯意志论或者是先验论上的建构，抑或是

社会与个人之间主体间的建构过程呢？

二、现代性社会的主体建构：

“二重性”的人与神圣的社会

尽管在传统社会向现代社会的转型过程中，出现了大量的社会失范状况，但涂尔干依然充满信心。他认为，现代性的过度使人们能够从愚昧、无知状态下解放出来。在《社会分工论》一书中，涂尔干思考了同样的问题，他认为机械团结是建立在个人相似性基础之上的，个人维系社会的纽带与物维系于人的纽带是完全相似的，个人意识完全依赖集体类型。当这种团结主宰社会时，他们有共同的生活方式、心理情感、道德准则和宗教信仰。之所以成为可能，是以集体淹没个人为代价的。

随着社会分工的发展，个体得到解放，个体的自主性、能动性、个人意识被完全的释放出来。他论证道，我们对于现代社会有一种“走向自由的依靠”，通过它“个人服从于社会，而这一服从是他获得解放的条件。在原始社会中，团结首先是建立在共同的信仰和情感的基础上，没有办法也没有需要使才干和机会均等，但是，社会分工的个体化作用，意味着先前潜在的人类特有的天赋能够发挥出来，结果形成了一股个人自我实现的压力。社会分工处在一种失范的状态下，所以不能处处产生凝聚力。”^{[4]A15}正如罗尔斯提出人的概念表现在内在和外在的两个方面：内在的就是人的自我确定是依赖于共同体而不是抽象的人（即是机械团结里的个人）；外在的就是人的社会性是主体间性的而不是唯个人主义自利的。也就是说，我们需要追问的问题不是“我们应该成为什么，我们应该过什么类型的生活”，而是“我们是谁”。而这一点的提出是基于个人具有“二重性”——人的双面性思想之上的。

依据涂尔干的观点，我们一方面由感觉和感觉趋向所组成，另一方面由概念化的思想和道德组成。我们的感觉趋向是利己的，它们不来源于社会，甚至与社会相对。自孟德斯鸠以来，法国思想传统就把社会界定为一种超个体的现象，社会的特性不可化约为个体的习性。社会孕育了种种道德思维和情感，并通过家庭和教育之类的制度灌输给个体。与此相反，身体化的个体则鲜明地表现出利己的性情趋向和社会能力之间的“二重性”。如果人们要共同集合成集合体，就需要妥当地驾驭这种二重性。

尽管涂尔干一再强调个人主义，但是他所讲的个人主义并非是功利主义的个人主义。涂尔干认为，国民经济学理论的固有缺陷，即是把自我主义当作一种社会秩序的理论基础^{[5]B56}。涂尔干批判了关于使人们联合成为社会的各种因素的一些极有影响力

的观点。他认为这些因素不可能是斯宾塞所说的各种个人利益的相互竞争,或者孔德、腾尼斯所说的国家,以及卢梭所说的社会契约。

根据涂尔干的说法,斯宾塞和亚当·斯密所说的社会是个人利益相互竞争的结果。简言之,在高度发达的现代工业社会,社会就是个人交换劳动产品的中介结构,没有任何社会行为去参与和规定交换活动。并且他认为,分工带来的统一社会不具有这个特征。如果有,我们真的怀疑它的稳定性。

涂尔干针对孔德的观点提出,孔德所说的国家的特别职能也只局限于正义和战争,至少是在需要战争的时候如此。涂尔干认为,历史告诉我们,社会越属于高级类型,国家所需要的行政法也就越发达。反过来说,我们越回溯历史,国家的职能就显得越粗陋^{[6]178}。

同时,涂尔干也认为卢梭所提出的社会契约是与社会整合不相适宜的。因为契约的作用不在于创立某些规范,而在于把预先规范转变为各种特殊的情形;同时契约没有——而且也不能有约束当事双方的能力,除非某种特定的条件能得到确立。即使契约本身是公平的,即使当事人双方意见一致,也不能使他变得公平(契约的外在竞争条件是不平等)。也就是说,涂尔干认为人具有“二重性”,而并非仅仅是功利主义所讲的自私的人、理性的人、利己的人。并且,国家或者是社会也不仅仅是一个“机械的国家”、“暴力的国家”,而应该建立一个平等、自由、博爱的共和主义国家。

其实,涂尔干对于社会团结的论述,不仅仅意味着个人主义的自我有限理性,而且强调国家的规范作用。涂尔干坚持,人的个性极大地受生活在其中并在其中社会化的形态特征的影响。每个人——不论“原始人”还是“文明人”——都是二重人,因为每个人身上都存在着一种自我主义欲望与具有道德内涵的冲动之间固有的对立,并不存在任何非社会性的基础^{[4]226-257}。正是因为个人身处在社会之中,所以个人具备二重性。

在人与神圣社会主体建构过程中,涂尔干给出了一个有关法国大革命的例子,并以此作为说明这一过程具有怎样的社会巩固效应的例证。他考察了所谓的“整体欢腾”——标志着尤具创造性与革命性的时期,此时明显表现出社会重换生机——注意到,随着普通的人转化成新的更为极端的存在,能量的整体激发既会产生崇高的一刻,也会带来粗鄙的时节,既会塑造超人的英雄气概,也会酿成血腥的野蛮行径^{[6]113}。这等于间接承认了集体欢腾也会产生某些具有潜在的危险的心理结果。然而,伴随着个体的转型,欢腾行动也将一系列凡俗的现象转化为神圣的东西,从而强化了革命性的社会。尽管革命表

面上具有反宗教的性质,但是,祖国、自由、理性等观念却具备某种神圣的属性。这就导致一种新的宗教;“有其自身的教义、象征、祭祀和节日”,对新社会实施了某种巩固效应^{[6]116}。

在涂尔干看来,人性中属于社会性的那一部分,是集体欢腾的情感强度孕育并滋养的。比如说,人们的行动之所以遵从道德义务,并不是因为理性的原因或纯功利计算的结果,而是因为这些道德义务的神圣性^{[6]109}。事实上,观念和情感构成了社会成员的遗产,但他们是“非个人性的”,也就是说,它们是经社会演化形成的,并非任何特定个人的产物或特性。舍夫勒也认为,凡是使人类生命在层次上高于动物生命的一切东西,都源于积淀下来的社会文化和技术财富。如果人类被剥夺了这种财富,那么他们也同时被剥夺了使其成为真正人类的一切^{[5]37}。

人不仅仅是自然状态下“孤立的个体”,一旦生活在这个世界上,人就具有社会属性,有共同的语言、共同文字、共同的风俗习惯。但是社会也不单纯是各个个人的集合,而是在当今构成它的个体之前就已经存在的实体,它使个人保持生存的状态,它对于个人的影响远远大于个人对它的影响,而且还是自身的生命、意识(或良心)、情趣和命运。

康德说:“社会最高目的是道德的目的,只有纯粹理性能把它们提供给我们来认识”^{[6]422}。在分析科学和道德关系时,康德把思辨理性和实践理性看成是同一种能力的两个不同方面。根据康德的说法,两者之所以是统一的,是因为两者都是趋向普遍的。换言之,科学与道德都意味着个体能力超越自身特征的观点,过一种非个人的生活。但康德并没有解释人类下述矛盾的起源:为什么人类不得不竭力摆脱个体性而伤害自身呢?反过来说,为什么非个人法则一定要通过具体化为个体消弭自身呢?

康德对此的解释就是“人类的堕落”。涂尔干则认为,如果我们一旦发现非个人的理性只不过是集体思想的另一个名字,那么这个问题的所有神秘也就荡然无存了^{[6]422}。因此,只有在人类情感大为扩充的社会情境中,自我主义才会威胁到社会的统一:“所有的迹象都迫使我们在我们身上的两种特质间的斗争中付出努力,以便随着文明的成长而提升”^{[5]207}。概言之,在我们心中存在着某种非个人的因素,因为某种社会因素内在于我们每一个人。既然社会生活既包括表现,也包括实践,那么这种非个人性就自然而然地扩展到了观念和行为上。

三、现代性的个人与社会: 主体建构的内在张力与启示

涂尔干所分析的主体性建构,给我们的非社会

激情和社会能力之间设下一种根本的张力:这种张力永远不可能清除,从而既为社会重换生机奠定了基础,也给扰乱和失序打下了根基。扬森和费尔黑根在概括具有神圣性质的社会事实和身体之间的关系时指出:正是与人的身体有关的东西的范畴,参与构成了一个群体的实践,包括符号化意义赋予的实践^{[6]300}。尽管如此,涂尔干依然认为,宗教提供为之奋斗的理想,成为一种团结的力量。他声称,在不同的社会之间理想可能会各不相同,“但我们可以坚信,人不可能完全想缺乏理想,因为不管它是多么微不足道,都符合我们本性中根深蒂固的要求”。

个人“二重性”的建构是一个从“唯意志论”向“认识论”的转变过程。尽管在其过程中,人的认识不可能完全到达与社会相适应的需求。但是,涂尔干认为国家不应该仅仅是一个“政治机构”,而是保持与市民社会既有关系又区别的统一体时,履行其道德职能^{[6]35-59}。简而言之,社会要想生存下去,不仅需要一种能够令人满意的道德一致性,还需要最低限度的逻辑一致性,若超出了这个限度,社会也就岌岌可危了。正因为如此,社会才会对其成员施以权威,以杜绝不和谐局面的发生。的确,正是在防止受制于这些冲动的时候,才能认为由我们对社会的依赖而产生的道德和概念行动将我们解放出来。

《社会分工论》一开始就提出了一个问题:我们的责任是设法成为一个完全彻底的人,一个自给自足的人呢?还是仅为整体的一部分,有机体的一个器官呢?其实,涂尔干一生的学术思想始终关注于此,社会一直被当成神圣的范畴,它指一种特定的行动环境,既外在于个体,又内在于个体。或者说,人

是二重性的,有两种存在:一是个体存在,它的基础是有机体,因其活动范围受到严格限制;二是社会存在,它代表着我们通过观察可以了解到的智力和道德秩序中的最高实在,即我们所说的社会。在实践过程中,人的这种“二重本性”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的经验。

现代性社会的转变,不仅是环境和制度的转化,而且是人自身的转化,这是一种发生在人的灵魂和精神中的内在结构的本质性转化,一种人的文化心理性质和内在性秩序更为深层的变化。现代性是深层的“价值秩序”的位移和重构^[7]。也许现代社会主体性的建构不仅仅是个人从“唯意志论”向“认识论”转换过程,而且更是神圣社会赋予个人的意义。

参考文献:

[1] 张一兵,周晓红,周宪.社会理论论丛[M].南京:南京大学出版社,2004:1.

[2] 爱弥儿·涂尔干.社会分工论[M].渠敬东,译.上海:上海人民出版社,2009.

[3] 安东尼·吉登斯.社会学辩护[M].周红云,陶传进,徐阳,译.北京:社会科学文献出版社,2003.

[4] 尼格尔·多德.社会理论与现代性[M].陶传进,译.北京:社会科学文献出版社,2003.

[5] 安东尼·吉登斯.资本主义与现代社会理论[M].郭忠华,潘华凌,译.上海:上海译文出版社,2007.

[6] 爱弥儿·涂尔干.宗教生活基本形式[M].渠敬东,译.上海:上海人民出版社,2010.

[7] 马克思·舍勒.资本主义的未来[M].宋玮,译.北京:三联书店,2009:123.

(上接第 50 页)

[5] 于一凡,田达睿.生态住区评估体系国际经验比较研究:以 BREEAM-ECOHOMES 和 LEED-ND 为例[J].城市规划,2009,33(8):59-62.

[6] 翁奕城.国外生态社区的发展趋势及对我国的启示[J].建筑学报,2006,53(4):32-35.

[7] 曹伟.J·巴尔巴及其“整合生物气候建筑”:兼谈生态社区的整合[J].建筑学报,2003,50(7):63-66.

[8] 曹伟.生态社区新理念及其人居环境的探索[J].建筑学报,2002,49(9):59-61.

[9] I-SHIOW Kuo,张雯.台湾省生态社区的实施机制[J].国外城市规划,2002,10(3):22-25.

[10] 陈建国.我国绿色社区建设研究[D].北京:清华大学,2004.

[11] 刘平,赵思平,王如松.城市住区人居环境生态设计:海口市望海狮城生态小区设计实例[J].城市环境与城市生态,2000,13(4):13-16.

[12] 陈易.我国建设生态居住社区的对策[J].同济大学学报:自然科学版,2003,31(12):1410-1414.

[13] 程世丹.生态社区的理念及其实践[J].武汉大学学报:工学版,2004,37(3):83-86.

[14] 焦锋,李新.我国生态社区建设的概念模型与关键问题研究[J].苏州科技学院学报:自然科学版,2006,23(3):51-56.

[15] 郭磊.我国城市生态社区建设中的政府行为研究[D].成都:电子科技大学,2008.

[16] 肖晓春,蔡守秋.民间环保组织与生态社区建设[J].生态经济,2006,22(7):38-41.

[17] 唐燕,运迎霞.生态住区的技术路线与技术评价[J].新建筑,2004(6):77-79.

[18] 杨芸,祝龙彪.建设生态社区的若干思考[J].重庆环境科学,1999,21(5):18-20.

[19] 李凤琴,林闽钢.中国城市社区公共服务模式的转变[J].河海大学学报:哲学社会科学版,2011,13(2):65-69.

[20] 廖继武,龚建文.水源区生态科技发展模式研究:以广东省东源县水源区为例[J].水利经济,2011,29(4):49-51.

[21] 杜利琼,夏非,张永战,等.山区小流域污染与治理对策研究:以重庆市梁滩河流域为例[J].水资源保护,2010,26(4):70-75.