

道德、政治化与抽象的世界主义

基于对涂尔干《社会分工论》及相关著作的解读

社会
2013·1
CJS
第33卷

刘拥华

摘要:涂尔干是民族主义者还是世界主义者?对此问题的回答必须回到涂尔干有关道德论述的脉络当中去。涂尔干对于“道德始于群体成员资格”的论断,决定了在他的分析当中,不同的群体具有等级差异性,在道德形成的过程中,民族国家无疑被赋予了优先地位。如果我们必须回到民族国家来阐述道德的形成,这同时也意味着必须在民族国家内部实现世界主义,这是一种鲜明的自由民族主义的立场。

关键词:道德 群体 世界主义 自由民族主义

Morality, Politics, and Abstract Cosmopolitanism: An Analysis on *The Division of Labor in Societs* and Durkheim's other Writings

LIU Yonghua

Abstract: Was Durkheim a nationalist or a cosmopolitan? To answer the question, the author proposes to go to Durkheim's theoretical context of the moral discourse. Durkheim's claim that morality begins with group membership

* 作者:刘拥华 华东师范大学社会学系 (Author: LIU Yonghua, Department of Sociology, East China Normal University) E-mail: liuyohua@163.com

** 本文是2010年国家社科基金规划课题(10CSH002)、2011教育部哲学社会科学后期资助课题(11JHQ039)以及董世骏教授主持的国家社科基金重大项目“现阶段我国社会大众精神文化生活调查研究”(12&ZD012)的阶段性成果。[The research was supported by National philosophy and social science project (10CSH002), Education Ministry's philosophy and social science project (11JHQ039) and National philosophy and social science major project of "The research of spiritual life of socail public in the presen stage" (12&ZD012).]

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,论文的写作得到了诸多朋友的帮助,渠敬东、肖瑛、崇明、陈涛、李英飞等都提出了中肯的意见,尤其是陈涛和李英飞提出的细致、系统的修改意见,对本文的完善起到了有益的推动作用。文责自负。

definitely means that, in his analysis, different groups would differ in their levels. In the formative process of morality, the national state is undoubtedly given priority. If we must go back to the national state to interpret the formation of morality, this requires achieving cosmopolitanism within the national state. Therefore, Durkheim argued that, when the group's ideal is just the specific expression of the human ideal, and when the civic ideal combines with the human general ideal to a great extent, we can realize the fusion of the specific and the general on the basis of the human nature, or move the universal morality downward to be realized in group morality. If cosmopolitanism must depend upon patriotism to come true, or if we cannot talk about the universal morality in the global context or human society, this means that we need go by means of internal construction in the national state to achieve the cosmopolitan ideal. This is distinctively liberal nationalism. At the same time, the formation of morality is not only based on group membership but also needs awareness that this qualification has a political basis. In other words, we should make corporate groups as politics participating groups engaged in the political life of the country as appropriate electoral units. Only when the country is subject to the constraint of such secondary intermediary political groups, can personal freedom be effectively protected. Therefore, Durkheim analyzed the modern social morality phenomenon on the basis of combined sense of "society" and "the social." Finally, the article points out that in order to distinguish themselves from Durkheim's theory of moral evolution, others are seeking their legitimacy in an era of globalization and pluralism including nationalism and a variety of identities, which undoubtedly challenges Durkheim's theory of moral evolution.

Keywords: cosmopolitanism, group, liberal nationalism, morality

一、爱国主义和世界主义：什么问题

毫无疑问,问题的脉络最重要。讨论涂尔干有关爱国主义和世界主义¹

1. 贝克(2008)认为,世界主义要求一种新的一体化方式,一种新的认同概念,这种新的方式和概念使一种跨越界线的共同生活变得可能并得到肯定,使他性和差异不必牺牲在人们假想的(民族)平等的祭坛前。

(cosmopolitanism)的思想,应该将问题置于其关于道德思考的脉络之中,如此,才能领会为什么在他认可人类理想和世界主义的同时,还是将着眼点放回到民族主义和爱国主义上来。法兰西第三共和国面临的问题不但有民族国家之间的纷争(德法矛盾就是其中最为显著者),更有法国大革命之后人民主权观念所激荡出来的社会失范和权威阙如,换言之,法兰西如何才能告别革命?对于立志于以研究物的方式来创建道德科学的涂尔干而言,社会学的迫切使命使他责无旁贷地致力于寻求自由与道德平衡的努力,也就是说,如何在确立自由价值的同时,亦使道德得以生成和维系。对于这项努力,我们可以将其界定为对“自由主义的精致化”,即在社会结构中寻求自由和团结的可能性,而不是基于社会契约论和自然权利学说来证成自由主义理念(贝拉米,2008:98)。换言之,道德与和谐就内在于阶级关系和社会结构之中。因此,涂尔干致力于建构一门“有关道德的科学”(尤其是“规范类型的内在比较”),为实证主义社会学奠定基石,为此,他要做的是:通过实证科学方法来考察道德生活事实,以期建立一门道德科学。道德科学起着调和科学和道德的作用,“因为道德科学在教会我们去尊重道德实在的同时,也提供给了我们改变道德的方法”(涂尔干,2000:10)。而涂尔干的探索成果恰恰与第三共和国的政治和社会需要相吻合,成为共和国的政治原则和公民宗教。如此说来,我们就能够理解为什么涂尔干在第三共和国其间会有如此巨大的影响力。

问题的关键在于,道德是什么?道德从何而来?对于涂尔干来说,要回答这一基本问题,还需要从康德式的先验论中走出来,从形而上学回到社会学。在涂尔干看来,道德具有三种要素,这是它区别于其他现象的特质。道德的首要要素是纪律精神,即道德行为是受规范约束的行为,“我们通常称之为道德的所有行为,都有一个共同的方面。所有这样的行为都遵循着预先确定的规范。使一个人自身的举止合乎道德,这是一个遵守规范的问题,甚至是要求人在行动之前就决定在特定场合有什么样的举止的问题。……这样一来,我们就可以说,道德是由预先决定行为表现的行动规范体系所组成的。这些规范规定着一个人在既定的情境中应该怎样行动;举止得当,就是从良知上服从”(涂尔干,2006a:21)。道德的次要要素是对群体的依恋,即只有当个人依从高于他自己的、高于其他所有人的存在时,道德行为才能存在,道德行为追求的不是个人目的,而是高于个人的社会目的。“除了由个人的联

合所形成的群体,即社会,就不再有任何外在于或超越于个人的东西了。于是,道德目标也就是那些以社会为对象的目标,而合乎道德地行动,也就是根据集体利益而行动。”(涂尔干,2006a:46)道德的第三要素是自主或自决,即用理性和意志来理解和表达道德实在,道德行动不是盲目的,而是基于理性对道德法则的理解所做出的决断,“自主会导致一种个人的决断,这种决断的基础,是全面了解不同行动过程所造成的不可改变的后果。这样一来,对道德法则的理解就促进了自主”(涂尔干,2006a:357)。

涂尔干在分析人们对群体的依恋时,还具体区分了不同的群体。在他看来,基于不同群体会产生不同的道德形式和道德内容,²由此,爱国主义和世界主义的问题就被明确地提了出来。涂尔干(2006a:50)追问道:“在我们所属的各种各样的群体当中,是否存在一个等级体系,就道德行为来说,这些群体是否在同样程度上对我们是有用的。”他区分了家庭、民族或政治集团以及人类社会等群体,它们代表了社会进化和道德进化的不同阶段,这些阶段不是相互排斥的,而是互为准备和互相依赖的阶段。然而,涂尔干还是强调指出,不同群体所对应的道德目标并不具有同样的价值,而是具有等级性。不过,值得注意的地方恰恰就在于此,因为涂尔干的旨趣并不在于强调家庭、民族和人类社会等群体本身构成了一个等级体系,而在于强调家庭目标和国家目标之间构成了等级体系。这实际上意味着,涂尔干对人类群体和其目标之间关系的问题上保持着比较谨慎的态度。而这正是我们感兴趣之处,我们需要追问:这是为什么?涂尔干(2006a:57)本人如此说明道:“有证据表明,家庭目标服从并且应该服从国家目标,理由如下:民族是处于更高水平上的社会群体。正因为家庭更接近个人,所以它能够提供一些不那么非个人化,从而也不那么崇高的目标。家庭利益的范围也非常有限,以至于在很大程度上与个人利益没有什么区别。……道德生活的引力中心,从前是家庭,今天却逐渐从家庭移开。如今,家庭正在变成一种次于国家的机构。”值得注意的是,关于民族国家和人类社会群体

2. 这一问题其实在《社会分工论》在结论部分中就被提出来过,涂尔干(2000:357)指出:“正因为人生活在社会里,他才会成为一种道德存在,而道德是由群体团结构成的,也伴随着群体团结的变化而变化。假如所有社会生活都荡然无存了,那么道德生活也会跟着一同消失,因为它再也没有依托的对象了。”

的等级性,涂尔干有过论断,但论证显得十分小心。他当然对普适性的人类目标怀有崇高的敬意,其所以如此,不仅因为人类目标具有基于分工发展的社会基础(虽然这个基础十分薄弱,后面我们还会论述到),更因为人类目标预示着社会进化和道德进化的方向。

需要进一步指出的是,对于世界主义和民族主义的等级性问题,涂尔干则谨慎得多,³他不十分确定地肯定了世界主义高于民族主义。涂尔干提出的问题是:那么人性是否应该从属于国家,世界主义是否应该从属于民族主义,这正是今天引起最大争议的问题之一。“再也不会这样严重的问题了,因为道德活动的取向是完全不同的,理解道德教育的方式也几乎相反,要根据哪个群体被赋予了优先地位而定。”(涂尔干,2006a:57)社会持续进化的方向是规模不断扩大、集中化程度越来越高的群体,在民族国家之后,世界性的人类组织和人类群体出现的可能性是存在的,甚至显然有其现实的基础,当时的欧洲一体化进程就是证明。⁴因此,涂尔干(2006a:58)谨慎地说道:“我们似乎没有理由把一些任意的限制强加给这样一种持续的、进步的发展。今天,人类的目标仍然高于最崇高的民族目标。难道我们不应该认为普遍的人类目标是至高无上的吗?”

我们应该如何来理解涂尔干以上的论述呢?从涂尔干以疑问的形式所作出的看似肯定的回答来看,他在这个问题上似乎是犹豫不决的。关键在于如何理解“要根据哪个群体被赋予了优先地位而定”?如果我们将问题意识集中在此的话,便可以十分清楚地看出,涂尔干已经不再犹豫不决地赋予了民族国家以优先地位,原因在于他认为,与民族完全不同的是,作为道德的来源和对象,人类受到了以下缺陷的困扰,即没有任何已经构成的社会(涂尔干,2006a:58),即所谓普遍的人类社会。由此,对于涂尔干先前的犹豫不决,我们就应该不难理解了。涂尔干并不想去分析人类社会这个无限庞大的社

3. 涂尔干(2006c:59)在《职业伦理与公民道德》中论述了他心目中的国家目标与人类目标之间的等级关系,他指出,“所以,一切均证明了我们的看法,国家的目标并非处于这一等级秩序的顶端,惟有人类目标才注定会成为至高无上的目标。”

4. 涂尔干多次引用欧洲一体化进程来说明更大规模的社会,甚至是人类社会出现的可能性,但我们在涂尔干的相关文献中,不但能看到他对这一进程的乐观心态,亦能看到他有时也会对此一进程抱有的怀疑态度。由此可见,涂尔干的真实立场在于对确定而具体群体的关切之上。

会群体,而是始终将主要注意力集中于具有确定界限的“社会”,这个“社会”概念就是指民族国家。

基于上述考察,我们可以说,涂尔干通过赋予民族国家以“优先地位”而刻意消解了民族主义和世界主义的矛盾。而关键又在于,涂尔干还必须在民族主义的框架之中来解决世界主义的问题。当然,这里的民族主义是“可以被完全导向内部,致力于社会内部改进的事业。在这种情况下,它会促使所有已经取得类似的道德成就的民族共同迈向同样的目的”(涂尔干,2006a:59)。这就使得爱国主义可能具有的破坏性质不复存在了,存在的只是基于对人类承诺的和平主义。

涂尔干的上述论点说明他认识到民族共同体完全可以成为人类普世道德的载体。事实上也是如此,如果我们不是在民族共同体中落实普世价值,后者将流为空谈。在这一点上,涂尔干与卢梭的立场或许是非常接近的,“卢梭认为人类一词让人产生的是‘纯粹集体性的观念’,但这个观念并不假设在构成人类的个体之间存在任何真正的联合。卢梭在这里指出了世界主义的问题:世界性的人类不过是一种观念,并不指涉任何实质性的纽带”(崇明,2011)。回到民族共同体,从而现实性地实现普世价值,才是根本的途径。关键的问题就不是世界主义存不存在的问题,而是世界主义根本无法提供实质性的社会纽带,而只是“纯粹集体性的观念”,有关社会纽带的形成和维系问题,不得不应当到具体的社会群体中去寻求依据。就此而论,世界主义理应消融于民族主义之中。

沿着上述思路去看问题的话,人们便不难发现,其实,在涂尔干那里,并不存在爱国主义和世界主义的深刻冲突。即使存在矛盾,这种矛盾也被涂尔干刻意回避了,这是因为:一切都取决于构想爱国主义的方法。就此而言,所有对抗都会消失。因此我们认为,爱国主义和世界主义,就涂尔干对爱国主义的特定阐释而言,并没有真正构成一个问题。只有在两者存在内在尖锐的矛盾冲突且无法轻易消解的情形之下,我们才能说此两者形成了真正的问题。然而,在涂尔干那里,我们看不到这种逻辑上和现实上的尖锐矛盾。甚至于说,世界主义和人类群体本身就是一个难以定义和分析的对象,因为这超出了涂尔干和社会学本身的分析能力。由此,世界主义就不可避免地带有某种“抽象的”或曰“空洞的”性质。

二、1789 年原则、社会分工与法人团体

涂尔干社会学的基本逻辑是,随着市场和分工的扩展,小群体会不断被大的群体所吸纳,与此相伴随的则是,小群体的道德和价值都会趋于消解,抽象的、非确定性的道德、价值和集体意识会占据支配性的地位。地区性道德和具体的生活形式会逐渐让位于新型的道德和生活形式。因此,社会转型的涵义就与不同道德或者社会纽带相互关联在一起了。涂尔干依据这种社会学逻辑,试图去寻找分工时代的道德形式,并以此为基础来建构社会团结的道德纽带。这种立场和逻辑虽然表面上显得非常刚性,但是,我们依然可以看到涂尔干在不同时期立场的差异。对爱国主义与世界主义关系的论述也属于涂尔干这种强硬逻辑的一个方面,爱国主义关涉的是规模巨大的民族国家,而世界主义则关涉人类群体。虽然我们在之前已经初步分析过涂尔干在《社会分工论》中所已经体现出来的那种的社会学逻辑,然而,实际上,在爱国主义和世界主义的问题上,涂尔干已经刻意地对这种刚性的逻辑予以缓和。但我们还是有必要来看看涂尔干在不同时期对此问题的不同阐述。

涂尔干对世界主义与爱国主义等级性的犹豫不决,体现在他的三个不同时期的三种立场。这三个时期对应着涂尔干三个重要的文献,它们分别是 1890 年左右对 1789 年大革命与社会学的分析文献、1893 年发表的《社会分工论》以及 1902 年左右写作的《社会分工论》第二版序言。在第一篇文献中,涂尔干强调具体的个人概念,强调民族文化、价值以及传统的重要性;而在《社会分工论》中,涂尔干基于一种激进实证主义立场强调一种世界主义的趋向,而这种立场与第一篇文献存在着严重的冲突;但在第三篇文献中,涂尔干又回归到了对传统法人团体的重视上。实际上,我们甚至可以这样说,那篇序言与《社会分工论》不但没有多少实质性关联,甚至与涂尔干的激进实证主义立场存在着内在的冲突。如果是这样,我们当可见到涂尔干在某种程度上已经回归到了他在 1890 年前后的立场。

在 1890 年发表的《1789 年的原则与社会学》一文中,涂尔干对卢梭式的个人主义进行了批判,他将启蒙运动的个人主义称之为“拒不妥协的个人主义”(rugged individualism),而他的个人概念则是基于传

统、历史和道德的具体个人。在涂尔干的思路中,对于1789年革命原则的解读就是对个人主义原则的解读,区别于卢梭式的个人主义。涂尔干(2006b:169)认为,我们不应该将个人理解为“既然有了绝对自主的个人的既定观念,他们便只依赖于自身,无视历史的先辈,也无视社会环境,倘若如此,他们在经济关系或道德生活中怎能行动呢?”真实的情况应该是“实际的人总是某个年代和某个国家的人;他所拥有的观念和感情并非来源于其自身,而是来源于他周围的事物;他有各种成见和信仰;他遵守行为规则,尽管这些规则不是他制定的,但是他必须尊重。他有各种各样的渴望,也有许多关注点,而不是吝啬地固守着自己的筹划”。涂尔干(2006b:170—171)严厉地批判了这种个人主义,“实际上,他们两个人(笔者注:指卢梭与巴师夏)都认为,他们从社会中看到了某些强制的、人为的、可怕的东西,就像实际的情况一样,不仅有传统和遗留下来的成见,还有借助舆论、民德、习俗和法律等压力为个体强加的限制”。涂尔干继续分析道,“可是,他们这样理解的社会生活与我们亲眼目睹的社会生活全然不同,这里没有传统、没有过去,每个人都靠自己生活,用不着为别人担心,除了保护每个人不受邻里的侵犯以外,不会有任何其他公共行动,等等。对社会来说,社会是历史地构成的,在他们的眼中,社会是压迫的产物,是對抗个人的战争机器,是野蛮的遗迹,它只能借助成见的力量得以维持,社会迟早会消失的”。

转变发生在1893年出版的《社会分工论》,涂尔干对“个体崇拜”以及对集体意识的分析都体现出了向卢梭式理解的倾斜。在该书中,涂尔干意识到,随着分工而来的是个人从地区性群体或者集体意识中脱离出来的自由,以及基于更大社会群体的新型道德的出现,小群体越来越被大的社会群体所吸纳同化。认同形式和身份意识越来越趋向民族国家,甚至是人类社会。⁵在分工的背景下,随着市场和专业化的发展,家庭、社区、传统、历史等认同和组织形式、成员身份都不得不逐渐退出历史,一种新型的伦理道德,包括职业伦理和公民道

5. 在社会分工的趋势下,共同意识和道德观念都发生了革命性的转折,社会越来越趋向于对民族国家的认同,其他认同形式都丧失了存在的依据。涂尔干(2000:239)甚至认为,地方性的特色和传统权威都是环节社会的特征,因而与现代社会的精神相违背,他特别指出英国在大工业和大商业异常发达的情况下,竟然会存在特有的地方自治生活和传统权威,这无疑是个病的特征。

德成为专业化时代的主要道德形式。他甚至认为,如果那些传统认同形式不衰退的话,社会分工和现代组织形式就无法顺利地形成。在涂尔干看来,传统的认同和组织形式是环节社会的集体意识,它们过于清晰、具体和局部,以致于无法为专业化时代的异质性个体提供共同的道德和认同根据。而异质性和复杂化时代需要的是抽象的、模糊的集体意识,这种集体意识突出地表现在对个人的崇拜方面,即“个体崇拜”,而“个体崇拜”的普遍性也使得一种世界大同秩序成为可能,“个体崇拜”成为现代宗教。⁶

不可否认,涂尔干在《社会分工论》对世界主义甚至是人类社会具有一种积极乐观的态度,⁷当然,我们后面还会分析涂尔干对这种乐观态度的保留。之所以如此,是因为他完全从社会分工发展的趋势中去推演,结果便是任何群体或者社会都会在分工的趋势下不断专业化,从而成为更大群体或者社会的一个器官和一种特定功能。如果此种趋势无限发展下去,我们当然可以乐见一种超越民族国家的超级人类社会得以形成的可能。“我们必须牢记这一点:群体尽管可以具有自己的个性,但它也可以被包含着许多同类群体的更大群体所涵盖。如果我们认为,某种功能——不管是经济功能还是其他功能——可以由两个社会共同分担的话,那么从某种意义上说,这两个社会已经分享了共同的生活,也就是说,它们已经从属于同一种社会。”(涂尔干,2000:237)涂尔干(2000:237—238)进一步指出,在此种情形下,爱国主义就是需要进行反思的对象了:“如果一个民族允许其他民族介入到自己的事务中来,这说明它已经不再用彻头彻尾的爱国主义来禁锢自己,它必须有一种百川归海的宽阔胸怀。”在这样一种激进实证主义和乐观情怀的鼓噪下,涂尔干(2000:239)对英国社会存在的地方自治与传统权威表示了极为强烈的否定倾向:“同欧洲大陆一样,大工业和大商业在英国也非常发达,其‘蜂房’系统也表现得非常明显,英国特有的地方自治生活

6. 帕森斯(2008:318)认为涂尔干在《社会分工论》第二卷中对社会分工原因的分析存在着严重的问题,这表现为一种社会理论“生物学化”,或者说是“激进实证主义”;当然,涂尔干很快地抛弃了在这方面的观点。

7. 贝拉米(2008:154)认为,涂尔干之所以具有一种自由主义的乌托邦情结,一个很重要的原因在于法国第三共和国经济和政治平稳转型的历程,“如果说相对于英国,法国早期的危机造成了大得多的创伤,那么,对自由主义秩序最严重的威胁到1870年就已经被克服了,并且,在此后这些威胁一直处于可容忍的限度内。”

和传统权威就可以证明这一点。”涂尔干还特意指出,他会在《社会分工论》的第二部分的第三章中,从集体意识的模糊化、抽象化的角度来论证英国的社会病态。

涂尔干之所以要主张摒弃地方自治,其理由在于,地方习俗、传统和社会认同等都属于环节社会的特征,一旦组织社会替代环节社会,这些特征就不可避免地丧失其功能和存在的理由。⁸随着社会分工的进步,以及伴随而来的城镇的发展、陌生人社会的形成、社会流动性的加剧、家庭结构的变迁以及大规模社会的出现,都使得传统权威失去了其存活的土壤,其命运就在社会分工或者说社会容量和社会密度增强的同时已经注定被历史性地决定了。环节社会中的传统认同属于具体的、局部的和清晰的集体意识,在涂尔干(2000:247)看来,它们无法为个人自由留有余地,而“世上惟有普遍的东西才能是理性的,惟有特殊的和具体的东西才能使知性误入歧途。或者说,我们只能对普遍的东西进行有效的思考”。共同意识越是普遍和抽象,就越会为个人的变化留出地盘,“抽象规则一旦被确定下来,就可以以各种不同的方式随意加以利用,它也不再像以前那样耀武扬威了。”(涂尔干,2000:248)这就是说,随着普遍性而来的是集体意识的强制性色彩越来越淡化了。

在《社会分工论》中,涂尔干以个体之间的结构性依赖为理据奠定了世界主义的社会基础。这主要是从以下两个方面展开的:第一是他从社会容量和道德密度出发,即这些社会因素使得人与人之间的联系密切了,甚至将无限遥远的陌生人联系起来,这当然会使得涂尔干对世界主义产生美好的向往。具体而言,社会分工带来了范围更为广阔的社会交往,这能够为孤立的人类个体带来广泛而频繁联系的机会,使得人和人之间的关系具有了普遍的道德属性。环节社会的界限不断地被打破,新的社会形式得以出现,新的道德和性质迥异的集体意识得以产生。涂尔干无疑对社会分工怀有巨大的乐观情绪。随着分工的发展,互动和社会的范围不断扩张,人类世界大同前景似乎触手可及,至少涂

8. 涂尔干为我们提供了一种对自由主义全新理解的可能,即自由主义是被选择的、是一种无奈的选择结果。为什么这样说呢?原因在于,个人自由以及自由主义的确立是伴随着社会结构的变迁转型而来的结果,是一种必然性。而如果这种必然性在其他的民族国家没有得到实现,涂尔干会将其归之于“失范”。

尔干在当时的欧洲看到了某种一体化和共同意识形成的趋势。

第二,涂尔干从集体意识性质的转变来看待普世道德和人类意识的初步形成,随着社会范围和规模越来越大,环节社会所具有的特殊性的集体意识和道德观念会逐渐让步于更为普遍性的集体意识和道德观念,因此,人们可以看到的将是集体意识不断趋向普遍性。“随着我们不断的进步,我们看到人们所追求的理想,已经摆脱了世界某一地区、某一人群的地域条件或民族条件,超越于所有特殊的事物,逐步达到一种普遍性。我们可以说,道德力已经根据普遍性或分散性的程度具有了一种等级秩序。”(涂尔干,2006c:58)⁹如果按照这种思路推理下去,民族国家该何去何从?与世界主义相比照,爱国主义无疑也是特殊的集体主义,是否也应该在不久的将来消亡?世界城邦是否在不久的将来可能实现?人类的道德意识将进化到什么程度呢?

正是在这些问题面前,我们看到了爱国主义与世界主义之间的巨大张力。涂尔干意识到,如果我们承认道德意识不是天生的和先验的,不是个人内心固有的本性,而是社会的产物,那么,我们就应该承认,人们之所以成为道德存在,是因为他们生活在既定的社会之中。而我们今天还没有看到比我们所知的社会更大规模的社会,并且国家是既存的有组织社会的最高形式,如果是这样,爱国主义就有存在的必然性。然而,在前面的论述中,我们确实看到了集体意识的普遍化趋势。那么,涂尔干本人又是如何来消解这种张力的呢?

涂尔干的思路是将国家理想与人类理想融合起来,从而消解爱国主义与世界主义的矛盾。“因为每个个别国家能够通过自己的方式成为中介机构,并借此实现这种普遍的观念。如果每个国家拥有自己的

9. 笔者认为,从社会分工的角度出发,涂尔干不可避免地会走向对世界主义的褒扬和同情,与此相应的是他对爱国主义的某种谨慎批评,这些观点在《社会分工论》中已经有极为清晰的体现。但涂尔干思想的转折点恰恰也在这里,即基于分工形成的团结,或者说基于差异性形成的团结,在后期涂尔干看来,是不稳固的,所以他还是回到了基于相似性形成的团结维度上去了。这尤其表现于涂尔干在《宗教生活的基本形式》中对“神圣人”的建构上(涂尔干,2006d;孙帅,2008)。如果是这样的话,那么,涂尔干基于分工而对世界主义和爱国主义的评判,就不得不发生革命性的转变。实际上,这是不言而喻的事实。所以,我们可以看到,涂尔干在《社会分工论》中的观点并没有得到一以贯之的坚持。在对道德要素的分析中,涂尔干的立场就发生了转变。换言之,涂尔干深切地感受到群体对于道德形成的重要性,或者说道德的基础在于实质性群体,这种实质性群体必然是社会交往频繁和实际生活在一起的群体,而超越民族国家的人类群体或者人类群体还无法形成道德生活的基础。

目标,不去扩张或扩展自己的界线,而是坚守自己的家园,最大限度地为其成员创造一种更高水准的道德生活,那么国家道德和人类道德之间的所有罅隙都会被抹平。”(涂尔干,2006c:60)当群体的理想仅仅只是人类理想的一种具体呈现时,当公民理想在很大程度上与人类的一般理想融合在一起时,我们就在人性的基础上实现特殊与普遍的融合,或者将普遍道德下移为在群体道德中得以实现。如果世界主义必定要借助爱国主义来实现,或者说我们必定无法在世界城邦或人类社会的意义上来谈论普世道德,那么,世界主义在什么样的意义上是重要的呢?可以敞开世界主义来阐述道德社会与道德人格吗?即使我们说世界主义可以为我们解决民族国家的纷争提供基础,但我们实际上已经意识到“人性崇拜”这一普世道德完全可以为纷争的解决提供良策,又何必必要世界主义的主张呢?

启蒙理性所召唤的世界主义的最大问题,其实在涂尔干对道德的分析中已经得到体现:一方面,这种乌托邦不能为现代生活提供真实的归属感。正如涂尔干(2006c:60)自己所意识到的那样,“对我们来说,当我们自身所爱戴的国家群体与其他群体发生冲突的时候,我们只能向我们自身的群体表示忠诚。当然,这些外在的危机也会为赤诚的奉献提供大量的机会。”另一方面,我们实在无法在世界城邦或者人类社会的意义上来理解道德生活。当然,这并不意味着可以否认涂尔干对普遍人性和普世道德的承认,不过这里所说的普遍道德主要是指权利观念与“人性崇拜”。在这个意义上,涂尔干与卢梭就具有了一致性,即由于人类社会并不构成具有道德人格的共同体,所以人类的普遍意志不能成为政治和道德生活的准则。因此,我们还必须通过政治共同体的普遍意志来实现普世道德,因为政治共同体促成共同道德的形成。“在卢梭看来,由于事实上并不存在一个作为道德人格的人类,至少说自然没有形成这种道德人格的人类,因此,从这种纯粹观念的人类出发形成的自然法不可能对人产生约束而具有政治意义,狄德罗从人类的普遍意志出发构想的自然权利是非常虚弱的。”(崇明,2011)政治共同体必定是具有特定文化、传统和历史记忆的,这才是我们所真正生活的“社会环境”和我们最真实的归属。

在这种几乎无限乐观的情绪下,我们还是可以在《社会分工论》中看到涂尔干的谨慎态度。这种谨慎主要体现在以下这样一个方面,即

涂尔干始终没有强烈的倾向要求强制性地推行某种普适价值或者世界理想,而是始终基于现有环境来分析社会意识和道德状态,他所提出来的进化趋势只是一种类似于自然规律的规则性,这种规则性始终要在特定条件满足的情形下才能实现。如果相反,涂尔干(2000:299)就会认为这只能是某种病态的表现:“如果我们在现有环境所要求的文明之外力求实现一种更高的文明,就等于想要在我们所属的社会里引发一场疾病。”即使人类的进化高歌猛进,涂尔干(2000:300)也否定整个人类会共同组成惟一而又同一的社会,“我们不仅不知道这样的理想是否可以实现,而且,如果社会单位之间的关系拒绝任何变化,那么巨大的社会就会陷入停滞不前的状态。”因此,我们在《社会分工论》既看到了世界主义的趋向性,又看到了涂尔干对其谨慎的甚至是极端矛盾的心态。

这种态度还明显地表现在涂尔干将社会分工和社会生活联结在一起进行思考的方面。按照涂尔干的理解,劳动分工只能在现有的社会框架内产生出来。“因此,在劳动分工以外,还存在着社会生活,有了社会生活,分工才会产生。实际上,关于这一点,我们在上文已经说的很清楚了:本质而言,社会凝聚来源于共同的信仰和感情,只有在分工能够确保社会统一的情况下,所有其他事物才能从社会中产生出来。”(涂尔干,2000:234)也就是说,分工不可能构造出一个社会。“然而,分工却能使互有差异的人们结合起来;使相互分化的人们聚集起来;使相互分离的人们亲密起来。既然竞争本身并不能形成团结,那么团结必定在竞争之前就已经存在了。也就是说,人们在竞争之前就已经结合成了和感觉到了这种关系,他们属于同一个社会。”(涂尔干,2000:233)如果说“感觉他们属于同一个社会”这对于社会分工的进步十分关键,那么,我们显然可以意识到,人类无法在无限可能的空间和地域形成这种“feel at home”的感觉。因此,涂尔干的矛盾之处就在于他一方面对分工有无限的向往,另一方面又意识到分工的形成与社会生活紧密相关,社会的存在是分工进步的前提。而这种社会不可能是无限的人类社会。这样一来,我们就能够洞见到存在于涂尔干分工理论中的内在张力。

这种内在张力集中表现在:涂尔干无法确证分工的无限发展及超越民族国家的世界主义是否与道德人格的形成是一致的。换句话说,

世界城邦能够确保道德社会和道德人格的建立吗?¹⁰如果我们无法预见到社会边界的打破而随之形成的道德社会和道德人格如何,我们也就没有必要纠缠于世界主义和世界城邦了。道德社会和道德人格才是涂尔干真正的旨趣所在,离开道德因素,涂尔干就无法证成其社会学的基本主张了。接下来的问题便是,道德社会和道德人格形成是与民族国家以及具体的社会生活,或者说政治化、社会化联系在一起。¹¹我们只有经由具体的社会生活、社会联系和政治生活,我们才能成就我们的道德人格与道德社会。换句话说,在不否定世界主义的同时,涂尔干也意识到,“放弃共同体的世界主义可能才是非人性的。普遍人类对于个体而言过于遥远,个人对人类的情感虽然是种自然的情感,但在现实社会中非常淡薄。”(参见崇明,2011)就此而言,如果世界城邦无法承载道德社会的建设,那么世界主义在涂尔干的视域中就不可避免地具有了空洞的性质。¹²

在《社会分工论》第三卷的结论部分,涂尔干对民族精神与人类模

10. 自由社会与道德进步的关联在涂尔干《社会分工论》中是一个看似相对简单却十分关键的问题。在涂尔干看来,社会分工的首要作用不在于提高效率,而在于形成团结,换句话说,就是社会分工的道德作用远远优先于其经济功效。自由社会一方面是实现了道德的转换,既从属于环节社会的集体意识和宗教属性的道德,转换到对个体自由尊重和职业道德上来,这是一种道德类型的转换;但另一方面,在涂尔干进化论的思维图式中,这种转换也是一种进步。虽然,关于衡量道德进步的标准涂尔干并没有进行深入探讨,但我们似乎可以从两种不同的法律类型以及不同的团结机制的分析中可以看出,这种进步的标准在于暴力和痛苦的减少方面。涂尔干尤其强调,社会分工的作用就在于通过分化而避免残忍的竞争,他(涂尔干,2000:228)在《社会分工论》中论述到,如果不存在分工,一些人就会被残忍地杀害:“在原始部落里,被征服的敌人总归是要被处死的;但是在已经把工业功能与军事功能分开的地方,他可以作为征服者的奴隶而幸存下来。”笔者这一观点的形成受台湾中研院的钱永祥先生的启发,特此致谢。

11. 在《自杀论》中,涂尔干涉及到对道德生活环境的重视,他认为,随着市场的扩展和更复杂的专业化,必然会带来古老的社会组织形式,比如家庭、邻里和有组织的宗教的衰退,因此一种合适的道德化环境的缺乏就为涂尔干解释自杀率提供了基本的答案。而只有国家“在这场暴风雨中挺了过来”,但国家也不能承担道德环境的任务,因为它离个人太远了。就此,贝拉米(2008:139)认为,“如果家庭、教会及社区的纽带已经被侵蚀,那么我们就不得不创造新的社会纽带。这就是政治系统的任务”。

12. 我们甚至在涂尔干对法人团体的分析中可以确切地找到他对其本人在《社会分工论》中所表现出来的乐观主义的反思和谨慎,这是因为法人团体在某种意义上是退化到有点类似环节社会的“机械团结”,经由这种团结产生压制性特征。就此而论,《社会分工论》第二版序言中的观点就与《社会分工论》一书中的主张显然有点格格不入了。当然,国家的作用恰恰在于对法团的垄断性和限制性做出规范。

式的关系展开了分析,这充分体现出涂尔干是如何具体地解决民族主义与普遍主义或者世界主义之间的关联问题的,从而也进一步体现出他如何消解两者之间可能的分歧和冲突的。“事实上,每一民族对这个所谓的人类模式都有自己独特的观念,观念本身是从民族自身的精神气质中产生出来的。每个民族都可以依照自己的想象来表现这个人类模式。……因此,每个民族都有与自己的个性遥相呼应的道德哲学学派。”(涂尔干,2000:355)

1902年,《社会分工论》的第二版出版,此时,已是涂尔干的晚年,而恰恰在其晚年的思想中,我们可以更清楚地看到其真实立场。涂尔干对世界主义的态度是矛盾的,称其为矛盾不仅是因为他不但在具有开拓性意义的《社会分工论》中有对世界主义的保留,还因为他在对道德要素的分析中对世界主义提出了更为明确的质疑。而在《自杀论》以及具有转折性意义的《社会分工论》的第二版序言中,涂尔干对传统组织方式和集体意识的衰退提出了他的拯救之道,即通过法人团体和国家来重建道德环境,培养道德人格。这意味着他开始回归到传统的基于同质性的“集体意识”的趋势,而如果我们意识到法人团体本身就是从古老的行会组织发展而来的的话,对这种回归的认识就更清楚了。在法人团体中,人们有共同的情感和具体的社会生活,这是道德得以形成和维系的场所,这种立场与《社会分工论》对集体意识非确定性的分析似乎显得有所出入。从中我们可以发现,涂尔干的立场有了微妙而坚定的变化。换言之,如果社会不是通过物质性关系,而是通过观念纽带形成的话,那么,这种观念纽带的形成不得不通过具体的、局部的,甚至是同质性的道德环境而得以形成。这些具体的场景就是国家和法人团体。由此我们可以明确的是,涂尔干是试图通过政治系统来为现代纽带的形成提供解决办法的。

虽说“个体崇拜”和世界主义在当时是一种时代的呼唤,但是在涂尔干对基于“个体崇拜”的普适道德表示谨慎认同的同时,还是强调了民族国家的重要性和必要性,由此可以看出这实际上意味着涂尔干的世界主义是与启蒙运动的世界主义主张有所区别的。一方面,涂尔干并不肯定民族认同和民族价值文化会随着社会进化逐渐消亡,反而认为爱国主义实际上是现存唯一能够维系个人与国家关系的全部观念和感受。“假如我们设想一下,它已经衰落了,或不再存在了,那么个人到

哪里才能找到这种道德权威呢?谁的约束作用能够产生有益的效果呢?假如没有清晰界定的社会,用社会本身的意识不断提醒个人负有的义务,并令其认识到对规范的需要,那么他怎么能够意识到所有这些呢?’(涂尔干,2006c:59)这就使得涂尔干实际上试图统合爱国主义与世界主义,将世界主义仅仅规定为处理民族国家之间关系的一般性准则,甚至世界主义整合进爱国主义之中,在爱国主义之中实现世界主义。另一方面,这实际上意味着自由主义者同时也可以成为爱国主义者,甚至自由主义者还必须是爱国主义者。换言之,爱国主义或者民族主义的民族认同使得自由主义具有了实际的意义。民族的文化认同或许能使自由主义变得更加丰满。

我们不能将世界主义的普适性原则用来作为政治和道德原则,否则,其行动的后果便是政治动乱和社会失范,卢梭的原则和法国大革命的历史教训就是如此。这一点提示人们,道德原则和政治原则必然是基于特定群体和公共生活而得以形成的。离开群体生活和政治生活,或者仅仅基于世界主义的人类情感,并不能形成实质性的社会道德甚至是社会本身。涂尔干本人始终还是在群体生活的意义上来谈论世界主义和民族主义的,这种群体生活使得世界主义的立场和原则能够在群体生活和民族国家中得到具体实现,或者说,民族主义内在地包含着世界主义的诉求。

我们通过对三个时期涂尔干不同立场的变化、回归的脉络的梳理,试图阐释清楚的是,涂尔干一方面试图通过社会分工所导致的社会结构变迁来说明抽象和普遍的世界主义出现的现实基础,但同时,涂尔干也在另外两个重要文献中清楚地表明,人类是生活在群体生活之中的,现代社会的最为重要的群体便是民族国家,离开群体生活,我们不但无法落实世界主义的诉求,更无法使社会有效地团结起来。因此,涂尔干的落脚点无疑是在个体因其作为群体成员资格而具有的道德性之上的,惟有如此,社会才因此得以团结和形成特定的纽带和规范。而涂尔干基于后一种立场,超越了世界主义和民族主义的对立和紧张,巧妙地消解了两者的冲突。这种对立和紧张,我们实际上在《社会分工论》中已经隐约地得见,但他很快地意识到这个问题并着手解决。

三、群体成员资格、政治性与道德

涂尔干认为,道德沦丧的根源在于经济生活的模式占据着社会最

重要的位置,社会经受了深刻的动荡而没有发展出相应的有效的道德规范。每个人都投入到经济生活中无暇他顾,而正是由于这种生活之道德色彩的阙如,导致人们的行为纷纷越出于道德领域之外。涂尔干(2000:16)认为,其解决的方式在于:“如果要让责任观念深入人心,我们就必须得具有持续维持这种观念的生活条件。就人类本性而言,我们是不想压抑和限制我们自身的。”那么,他所设想的是什么样的生活条件呢?那就是建立群体,群体生活才能构成一种道德生活,群体的权威就是道德的权威:“只有建构完整的社会才能拥有道德和物质的最高地位,它不可避免地要为个人立法,同样,也只有集体构成的道德实体才能凌驾于私人之上。”(涂尔干,2000:17)群体的重要性就在于它能够积极地涉入道德规范的形成过程,所以,只有在群体得以建立并趋于稳定,然后才能形成具有效力的规范体系。在此,道德规范和法律制度在本质上表达了自我同一性的要求。涂尔干始终认为,法律权威作为对道德权威的反应,尤其是制定法律规范,是现代社会迫切的任务。

在《社会分工论》的结论部分,虽然涂尔干说道,最终实现人类博爱的理想是启蒙运动的思想家们的共同想象。但他意识到,倘若所有人不归属同一个社会,不遵循同一种法律,这些期望就永远得不到实现。“只有群体的力量才能限制个人的私心杂念;只有涵盖所有群体的另一种群体才能控制这些群体的私心杂念。”然而,“在这个世界上,相生相伴的各种不同社会类型之间在精神和道德上存在着很多分歧,它们很难形成存在于同一社会里的那种博爱精神。”(涂尔干,2000:363)虽然涂尔干以分工的发展为前提来预设更大规模社会出现的可能性,但他始终没有肯定这种社会类型会很快出现或者能够存在。所以,涂尔干才会以十分肯定的口吻断言,我们的社会责任并没有超出我们对祖国所负有的责任。祖国是我们目前能够实现的惟一社会形式。至于另一种理想的社会形式,我们还很难说是否会实现。

依循上述思路,我们可以看到涂尔干的核心立场,即道德始于群体成员资格:“重要的是要确立以下原则,即真正意义上的道德生活领域的起点,就是集体生活的起点,换言之,只有在我们作为社会存在的意义上,我们才是道德存在。”(涂尔干,2006a:50)涂尔干(2000:358)意识到,在市场和分工的进程中,几乎所有群体都濒临消失的命运,“随着社会的不断进步,个人与家庭之间、个人与祖国之间、个人与历史留传给他的传

统之间以及个人与群体的共同习俗之间的纽带都渐渐地松弛了”。但涂尔干还是意识到国家以及职业群体对于道德形成的关键性作用,他甚至认为,唯有国家在这场危机中“挺过来了”,而职业群体作为社会成员的群体身份,在涂尔干看来是构建权威和道德的最基础的场所。这同时意味着,涂尔干是在相关政治性的意义上来重建社会纽带的。¹³

与此同时,对于这种群体成员身份,涂尔干看重的是成员之间基于同质性而存在的感情、认同和道德意识。涂尔干(2000:26)这样写道,“在政治社会里,一部分人一旦发现他们具备了其他人所不具备的共同的观念、利益、情感和职业,那么在这种相似性的影响下,他们不可避免地会相互吸引,相互寻觅,相互交往,相互结合。这样,一个特性的群体就在整个社会中慢慢地形成了,并且具有了与众不同的特性。”这意味着,现代社会的认同机制,除了职业认同和民族认同之外,还有更为广阔的可能性,这都可能为道德生活的生成和社会力量的整合提供合适的途径。血缘关系当然很容易使个人整合到一个道德氛围中,但现代社会的其他许多因素也能够做到这一点。这是涂尔干在《社会分工论》第二版序言中所强调的地方。他似乎不得不通过这种方式去寻求新的社会权威和道德根据。

但是,针对这一点我们尤其需要指出的是,正是在这个地方,涂尔干相当明显地、甚至是有意地缓和他此前在《社会分工论》从激进实证主义立场对群体以及群体道德所作的分析。在《社会分工论》中,他认为随着功能分化,各个部分之间相互依赖性的加强,就使得社会的范围在不断扩大的同时,也使得较小规模的群体不断被整合到较大的社会群体,前者不断失去其存在的价值,更失去其形成认同和道德的基础。在涂尔干那里,当时这无疑被看作是一个近似于“自然法则”的规律,是一个不断实现的人类历史进程。但在“第二版序言”中,这种激进的立场得到了有意的规避,他重新回到了基于同质性而形成社会纽带的思想,这意味着不同的群体,无论其规模大小,只要有其共同生活的环境,都可能成为道德的基础。

13. 在《社会分工论》中,我们看到涂尔干(2000:356)对法律与道德作为社会纽带的关键性意义的论述:“法律和道德就是能够把我们自身和我們与社会联系起来的所有纽带,它能够将一群乌合之众变成一个具有凝聚力的团体。”这种规范立场是涂尔干终生坚持的,不同时期的变化只是在于,何种方式实现这种规范。在早期,尤其是在《社会分工论》中,涂尔干是偏重“社会性”的立场,后期则偏重以国家和法人团体为中介的“政治性”立场。这里无疑是一个显著的变化。

在该序言中,涂尔干进一步分析了这种群体应该是什么样的群体。家庭、地方市镇以及国家都无法承担这一权威和规范形成的重任,唯有职业群体可以胜任。“只有在与职业活动关系紧密的群体对其作出有效规范的情况下,职业活动才会认识到自己的功能,了解到自己所具有的需要和每一次的变化状况。满足这些条件的独立群体是由那些从事同一种工业生产,单独聚集和组织起来的人们所构成的,这就是我们所说的法人团体(corporation),即职业群体。”(涂尔干,2000:17)法人团体为什么需要?一言以蔽之,是因为涂尔干认为“那是因为它切合了我们深层和持久的需要”。涂尔干意识到,法人团体的必不可少不是因为它能够促进经济的发展,而是它对道德的切实影响,这才是最为关键的。“在职业群体里,我们尤其能够看到一种道德力量,它遏制了个人利己主义的膨胀,培植了劳动者对团结互助的极大热情,防止了工业和商业关系中强权法则的肆意横行。”(涂尔干,2000:22)法人团体存在的最终意义就在于它为成员提供了道德环境,“凡是在私人利益归属于公共利益的时候,道德的性质就会突显出来,因为它必然会表现出某种牺牲和克制的精神。再者,许多规章也都是从我们所共同具有的道德情感中产生的。”(涂尔干,2000:25)

但同时,这种缓和的立场不仅仅停留于群体成员身份与道德的关联之上,更是进展到政治性的维度,即涂尔干虽然意识到各种群体可能具有的道德价值,但还是承认,国家和职业群体才是真正重要的社会群体,其重要性当然是基于道德和社会纽带而言的。但更为关键的是,涂尔干的“政治性”维度在这里得到了明显的张扬,即经由国家和职业群体,群体成员身份、政治化与道德联结在了一起,在这个时代,我们必须经由政治化而实现社会道德。因此,职业群体的“政治性”就表露无遗,“如果不使个人在无政府和奴役的交替状态下生存,那么,就必须将家庭群体曾经拥有的部分古老的政治权利和财产权利赋予职业群体。”(涂尔干,2006e:98)

在此,必然涉及另外一个十分重要的问题,即法人团体是政治团体吗?对此,涂尔干是持肯定态度的。在分析法人团体时,涂尔干意识到法人团体和政治结构之间的关系。在西方历史上,罗马时期的法人团体并不会影响政治结构,法人团体甚至是外在于罗马法和罗马社会的。但中世纪则完全不同,法人团体(资产阶级)已在政治体系中占据着重要的位置。城镇的政治组织和法人团体甚至是完全等同的。换句话说,法人组织是整个社会组织 and 政治组织的基础。社会和政治组织正

是从法人团体发展出来的。然而,历史的事实也说明,这种政治系统和法人团体的结合是在市场还局限于地方的时候才具有的现象,一旦市场超出地方之外,成为全国性的,甚至是全球性的,法人团体就会面临全新的危机和考验。所以,涂尔干意识到,大工业一经产生,就会游离于法人团体之外。在这种情形之下,法人团体就应该突破地方性的局限而成为全国性的组织,涂尔干意识到政治集团无法为大工业的发展制定具体的规范和法律,经济事务对于国家来说过于专业,因而,国家无法承担经济事务。全国性的法人团体在大工业时代的任务,一方面就在于制定和实施规范,另一方面则在于构成道德的生活。在此之外,涂尔干甚至断言:法人团体将变成政治组织的本质基础。社会将由国家法人团体庞大的体系所组成。而建立在地方集团(村庄、城镇、行政区和行政省)基础上的组织则会日益丧失其重要性。因此,涂尔干(2000:150)预想了法人团体成为政治单位的可能性。“将来总归会有一天,我们的政治组织和社会组织会完全,或几乎完全建立在职业基础上。”

那么,职业群体的政治性是如何具体体现出来的呢?涂尔干认为,如果国家与由个人组成的大众之间没有任何中介,国家就会失去其自身的同一性,即国家会完全受制于大众的意见,而无法形成自己的新的观念和观点。在此情形之下,涂尔干(2006c:83)突出了职业团体的政治性:“随着劳动分工的发展,职业生活显得越来越重要了。因此,我们有理由相信,这种职业生活必定会成为我们政治结构的基础。于是,有一种观念便获得了基础:职业团体变成了真正意义上的选举单位,因为能够把我们彼此维系起来的联系,是从我们的天职中派生而来的,而不是任何地方性的忠诚关系,很自然,我们的政治结构应该能够反应我们根据自身状况构成群体的方式。”在职业群体中,与职业利益相关的选举活动,都会使得每个人积极地参与进来。涂尔干(2006c:87)认为,如果是这样,每个公民在某种程度上都能变成政治家,¹⁴“要想这样做,我

14. 麦克里兰认为,代表制是启蒙运动的折中之道。启蒙运动主张主权在民,这虽然不是什么新理论,但启蒙运动主权在民观念的不同之处在于,“循名责实”。其他的主权在民理论都只是说:“终极而言”,人民是主权者,但又主张不应该由他们的脏手接近政治权力。无疑,这种观念在当时受到了强大的抵制,视民主为无知多数统治的古老观念还依然十分强大。因此,启蒙运动的折中之道是代表制。“启蒙运动之后,对进步抱持成人之美的政治思想,关心的课题是由谁来代表谁。代表制仍然不能遽尔视为全民选举,至少,财产仍然是选举权的要件。一人一票的代表制后来脱颖而出,但那是代表制的真谛再争论了两百年之后的事。”(麦克里兰,2003:332)

们的政治行动就必须创建这些次级机构,当这些机构形成的时候,会把个人从国家中解脱出来,反之亦然;同时,它们也会把个人从他不合时宜的任务中解脱出来。”

如果说涂尔干基本上是从民族国家和职业群体的意义上来论述道德实在的话,那么这种论述又是如何进行的呢?在我们看来,涂尔干是在相关的强“社会性”与弱“政治性”的层面展开这种论述的。这里涉及到三个方面的问题:第一,区别民族国家内部不同群体的道德价值,作为群体的国家在道德序列上具有更为重要的作用;第二,建构职业群体的政治性,制衡国家。“同样,国家也必须被隶属于它的一系列次级力量所包含。否则,就像所有其他没有受到监督的机构一样,国家的发展也会失调,成为专制的、过度欺骗自己的东西。然而,在复杂的社会中,国家必不可少的工具,人们可以通过这种工具获得平等和正义。”(涂尔干,2006e:338)第三,重点分析政治社会中国家的道德功能。国家给社会生活引入了反思性的因素,个人无法将所有盲目的行动汇聚成具有反思性的行动,而国家就为不假思索的个人行动提供了汇聚的中心。国家是正义的机构。国家之所以有必要存在,是因为“为了控制所有这些不平等,为了控制伴随着不平等必然产生的非正义,社会中必须得有高于所有这些次级群体的特殊力量,必须得有高于其他所有秩序并能够包含它们和控制它们过度发展的更高秩序的平等(主权)力。”(涂尔干,2006e:338)国家不是对个人权利的抑制,而恰恰相反,是个人权利的天然保护者,“国家越强大和越活跃,个体的自由就会越多。解放个体的恰恰是国家。所以,最有害的事情莫过于在孩子的心中唤起、在大人的心中鼓动对国家的不信任感和嫉妒感,这似乎是个体所做的事情,然而,国家却是个体的天然保护者,而且是唯一可能的天然保护者。”(涂尔干,2006e:338—339)涂尔干主张,在国家范围内,我们应该基于基本的社会情感来组织我们的生活。这些社会情感包括对公正的崇拜、对法律的尊敬、对自由的热爱、对义务和责任的关注、对更平等的公平分配的需求。这些情感才应该渗透到我们的个体意识中去,从而形成集体意识,这个民族才会有希望。

四、两种民族主义：“和平的”与“非和平的”¹⁵

我们不但要从社会事实的道德制约性，来分析国家作为道德机构对世界主义与爱国主义之间的紧张关系所进行的调和，而且在看到国家作为道德机构的重要性的同时，更要看到涂尔干所体现出来的政治主张，尤其是基于法人团体所体现出来的政治安排。这也就表明，涂尔干已不仅仅在调和爱国主义和世界主义的紧张，而是试图完全回到爱国主义或者说回到国家来奠定社会学的核心主张，尤其是实现团结的社会纽带主张。

如果我们承认，有关爱国主义和世界主义问题实际上也是一个关于自由的问题，那么其问题的实质还在于民族主义（爱国主义）能否实现自由？或者，还需要另外一个高于民族主义价值的价值存在，才能够确保自由呢？笔者的见解是，涂尔干对民族主义的认可正是出于维护自由。如果这一立场成立，世界主义也就不再那么可欲了。基于上述对道德与社会关联性的分析，我们似乎也可以说，涂尔干是一个“情愿的”民族主义者，却只是一个“勉强的”世界主义者。

涂尔干所处的时代，是民族主义价值得到充分肯定的时代。然而，需要警觉的是民族主义可能会导致的危险。正如伯林（2004：291）所说的，“我不想褒扬或攻击民族主义。民族主义造成了辉煌成就，也犯下了骇人罪行……尽管如此，民族主义在我看来是今日世界上最强大的力量”。但是，更为重要的是，我们在米勒（Miller，1995；参见刘擎，2006）对伯林的阐释中可以找到我们理解涂尔干民族主义的关键性视角。伯林在定义民族主义时，指出民族主义有如下四种特征：政治性的民族自决、将民族看做有机性的整体、民族利益超越一切道德限制，以及特殊主义的自我文化优越论。米勒阐释的重点是，即使我们在上述四种民族主义维度上有不同的立场，我们也不失为民族主义者。我们认为，涂尔干正是在米勒的意义上符合他对民族主义的理解的，而这种理解也正切合了他本人的社会学核心主张。

15. 对于民族主义的界分，赫尔德（嘉德尔斯，1999）曾用“和平的”民族主义来指涉一种能够导致自由和和平的民族主义，而涂尔干（2006：59）自己也使用了“和平的”民族主义来区别于主张暴力侵犯的民族主义。

让我们来看一下米勒的观点。米勒认为：第一，如果民族主义是对“民族归属”的根本需要，那么这种归属需要可以区分为“政治性的”和“文化性的”不同取向，“政治民族主义”要求一个民族拥有自己的国家，而“文化民族主义”则强调自身文化的自主发展权；第二，如果“民族”常常被隐喻地比作“有机体”，还是仍然有“整体的”和“多元的”不同取向，“整体性的民族主义”认定民族的价值高于一切，而其他群体（家庭、地方社群和教会等）以及个人的价值都必须服从于民族整体的价值，这是与自由相悖的，而“多元的民族主义”则认为民族共同体是由诸多更小的共同体构成的，不认为民族的整体利益高于一切，而是更多的考虑整体与其他局部之间的平衡发展；第三，如果认为民族共同体是一个伦理共同体，每个民族成员对之都拥有特殊的责任，那么在这个维度上，仍然可以区分为“道德上无限制的”民族主义与“道德上受限制的”民族主义，前者认为民族的价值高于一切，并不存在高于民族价值的普适性的道德原则，而后者则在承认民族责任的同时，还认为存在着人（仅仅由于）作为人的普遍责任，这就对民族价值高于一切的主张进行了限制；第四，即使在“民族至上”，即认为民族拥有不可阻碍的使命的维度上，米勒区分为唯我独尊的“特殊主义”和“重叠性”的两种立场，前者认为被征服的民族在文化上属于劣等民族，而后者则认为其他民族与自己的民族拥有同等正当的要求和主张（参见刘擎，2006）。

伯林和米勒关注的是民族主义和自由主义的问题，他们秉持自由民族主义的立场，认为抽象的个人是不存在的，基于抽象个人观念的世界公民主义是空洞的，群体认同和民族认同是人类的基本需要之一。正是伯林如此强调归属和自由的平等的反启蒙主义构成其自由民族主义思想的直接理论前提。而在涂尔干那里，问题则转换成其在《社会分工论》第二版序言中对“自由”与“权威”的关注，即如何可能在形成权威的同时不伤害自由？这与民族主义的问题如出一辙，即如何处理民族主义与自由主义的关系？民族主义如何可能确保与自由主义和平相处？对此，涂尔干有过简短的论述，即这完全取决于构想爱国主义的方式。有两种形式的爱国主义：其一，就爱国主义所具有的分裂倾向而言，它可能会导致民族的活动超出边界，相互侵犯，使得民族情感与对人类的承诺产生冲突；其二，通过内在专注，致力于民族内部改进的事业，从而使得各个民族国家都能够实现道德进步，这种爱国主义定义是

科学性的、艺术性的,总之,基本上和平的(涂尔干,2006a;59)。涂尔干的这种划分与伯林的做法有一致之处,后者也将民族主义区分为“恶性的”和“良性的”两种,并且努力使得民族主义能够趋向“良性的”民族主义(参见刘擎,2006)。

结合米勒对伯林论述的阐发,人们可以更加深入地看到,涂尔干的民族主义属于“良性的”民族主义。对此我们可以一一加以印证。在《道德教育》中,涂尔干对民族主义(或者爱国主义)曾有过比较详尽的分析:第一,他承认存在着我们“对人类的承诺”,这是高于任何民族价值的人类价值,不能断然加以拒绝;第二,每个不同的民族和国家都有自己独特的看待世界的方式,这些不同的看待世界的方式和观点,并无高低优劣之分,而只有视角的差异;第三,这些不同的看待世界的方式和观点,不但不冲突,而是可以相互纠正和补充的;第四,即使不同的民族性有可能会消失,至少在涂尔干的时代,我们“都根本无法得出结论说,它们不同的个性特征必将消失,并在对方中泯灭自身”(涂尔干,2006a;59)。上述分析初步回答了米勒对伯林后两种维度的阐述立场。那么,米勒对前面两种维度的阐述立场是否也接近涂尔干的立场呢?答案是肯定的。原因在于,第一,我们在前面重点分析了道德形成的问题,涂尔干将之落脚在群体上,尤其强调民族国家群体对于道德形成的重要性,而人类社会则仅仅只是一个推测而已,无法基于人类社会确定道德。就此而论,涂尔干的民族主义主要是道德文化意义上的,也正是他自己所说的爱国主义应该导向内部专注,实现道德成就;第二,对于米勒分析伯林有关民族主义的有机体论而言,确实,涂尔干在分析不同层次的共同体时,是认为民族国家的价值高于家庭和地方社群。但我们在涂尔干对现代性失范问题的分析中也确实看到了他的另外一种取向,即他对职业群体重要性的张扬,这种对职业群体和其他次级群体重要性的强调,是在托克维尔中介群体的意义上成立的。而次级群体的存在正是为了防范国家这一群体对个人自由侵犯。

如果在肯定民族主义的同时,能够获得与自由主义和平共处的可能性,甚至不妨说,获得道德的可能性,那么,我们就在民族主义之中吸纳和消融了世界主义的立场。与此同时,“良性的”民族主义的四种立场其实深刻地反映了社会学的基本立场,即对作为道德根源的社会的

重视,换句话说,社会首先是作为道德核心而存在的。正如布格勒(参见涂尔干,2002)所言,“社会的真正功能是创造理想。”

倘若我们还能够看到在自由民族主义和启蒙世界主义之间存在着许多共同之处,并且还可以肯定两者都认可自由平等的普遍价值的话,那么,我们宁愿说,自由民族主义包含了一种重新定义的世界主义。如此一来,涂尔干视野中的世界主义,其实是一个精神国家(a state of mind),其意义展现在反对排外、倡导宽容和关注生活在遥远土地上的人的命运中(Schlereth 1977:xi)。就像我们力图表明的,没有任何理由能够解释为什么自由民族主义者不能包含这些世界主义美德。这种世界主义,并不排斥特定民族的文化价值观念,相反它会认为,这些因素恰恰是道德生活环境,是道德形成的社会条件。它是我们真真切切的认同归属,是我们生活的物质和道德环境,它无疑充实了和丰富了自由的内涵。与此同时,世界主义与民族主义的关系还表现在,世界主义是对民族国家绝对自足的限制,“相反,倘若你夸大国家的独立性,使国家摆脱所有限制和约束,将国家推到极限,你所持有的就是特赖奇克所构想的国家。对特赖奇克来说,国家就是希腊哲学家赋予这个词的含义:国家必须是绝对自足的”(涂尔干,2006e:345)。

五、回到元社会学:“社会”与“社会性”

上述分析已经触及道德与社会的关联,但我们还需要追问,为什么世界主义所对应的人类群体无法构成涂尔干和社会学的真正对象呢?这涉及到另外一个关键性问题,即有关“社会”和“社会性”的议题。有学者认为,涂尔干是在“社会一般”(即“社会性”)的涵义上来阐述相关主张的。他们引用特纳的观点,即经典社会学涉及的是有关“社会性”(the social)的研究,而不是只研究民族社会(national societies)。“社会性”有两个相互交织的核心要素:一个是社会互动和符号交换的模式或链;另一个是将互动模式融入社会制度。因此,“社会性”就是以团结(solidarity)和稀缺(scarcity)之间的动力为特征。作为强纲领的经典性以为社会性辩护为己任,比较而言,作为弱纲领的社会学则主要研究社会行动对于处在社会关系中的个体之意义(Turner, 2006; 肖瑛, 2006)。但存在疑问的是,“社会”难道就不具备“社会性”的核心要素吗?或者说,“社会”与“社会性”就无法统一起来吗?在此,我们简单地对“社会”

和“社会性”作一区别,那就是认为“社会”侧重于(民族)社会或者国家这样的实体,而“社会性”则不但在范围上其所指更为宽泛,而且涵义上更侧重于跨时空的社会联系。我们认为,涂尔干要做的恰恰是将此两者统合起来。

涂尔干在《社会分工论》中的分析就明显地是持“社会性”取向而不是“(民族)社会”的取向,这一见解大抵是可以成立的。然而,我们还需要指出的是,一方面,涂尔干是在侧重“社会性”的意义上理解“社会”概念,另一方面,涂尔干亦是在侧重“社会”与道德的关联上重视“社会”概念的,也就是说,涂尔干并没有将两者割裂开来。换言之,涂尔干的“社会”概念强调的是社会成员之间的交互联系,而这种交互关系的界限则大体上是在“社会”(民族国家)之中。笔者以上的几乎所有的论述,都是在阐释涂尔干的这一主张。关于这一点,人们在《社会分工论》中可以得到清楚明确的答案。在此,笔者不妨将涂尔干的主张概述如下:涂尔干始终认为是“社会关系”构成了“社会”,这意味着他能够超出民族国家的范围谈论超社会的社会事实,但同时他又主张,在特定意义上,社会学研究的是(民族国家)这一社会形式。笔者之前多次强调指出,虽然从分工协作的进化角度,小的群体会被大群体所吸纳,但这种趋势到了民族国家这个层面,涂尔干还是有所保留的,这尤其表现在他对人类社会可能性的否定之中。

社会成员之间联系越紧密,相互依赖性就越强,形成基于义务的道德秩序就越有可能:“社会成员联系得越紧密,就越能维持彼此之间以及群体内部各种不同的关系。因为如果他们很少见面,就不会形成一种相互依赖关系,或者说这种关系很短暂、很微弱。”(涂尔干,2000:28)因此,“在任何情况下,它都超出了纯粹经济利益的范围,构成了社会 and 道德秩序本身”(涂尔干,2000:24)。换言之,分工和社会是相互构成的,社会和分工共同依存,是分工形成了社会,而不是卢梭意义上的契约形成了社会。¹⁶“有了分工,个人才会摆脱孤立的状态,而形成相互间的联系;有了分工,人们才会同舟共济,而不一意孤行。总之,只有分工才能使人们牢固地结合起来形成一种联系。”(涂尔干,2000:24)

16. 涂尔干是用“在契约中也并非一切都是由契约规定的”这一论断来说明社会的重要性(帕森斯,2008),以及卢梭,甚至包括自然法学派的契约论的局限性。这就说明,社会并非基于契约而形成,而是基于社会分工。

从社会分工的规律出发,涂尔干对社会演变的规律性作了某种推演,那就是部分越来越难以成为自足的主体,而只能成为整体的部分、成为一个器官。因此,他(涂尔干,2000:11)的核心问题便是:“我们研究的起点,就是要考察个人人格与社会团结的关系问题。为什么个人变得自主,他就会越来越依赖社会?为什么在个人不断膨胀的同时,他与社会的联系却越加紧密?尽管这两者看似矛盾,但它们亦步亦趋的活动却是不容反驳的实施。”如果是这样,我们就不难以理解,世界主义是有可能出现的事实。前面我们已经说明,涂尔干在最初亦正是基于这一社会分工的铁律来对世界主义进行理论上的分析的。

但涂尔干特意指出,如果只有消极团结而没有积极团结,是不可能形成真正的团结的。换言之,社会干预了消极团结的形成过程,使得个人意识到自身的局限与社会的道德优势,这样个人才会在消极团结中承认他人的权利和自身的义务,同意对自己作出限定。涂尔干(2000:82)恰恰是经由这一思路对国际法与民族国家的关系作出了一番深刻的分析:“如果国际法在规定欧洲各个社会的物权范围的过程中,拥有了比以前更高的权威,这说明欧洲各国比以前更缺少独立性了。因为从某种角度来说,它们成了构成同一社会的各个部分,尽管它们之间的凝聚力仍然很弱,但它们却渐渐地认识了自己。人们所说的欧洲均势,正标志着社会组织化进程已经扬帆起航了。”在对两种法律类型的分析中,涂尔干(2000:96)涉及到了对人类差异的分析:“我们试看,难道今天的法国人与英国人或德国人的差别不比以往少得多吗?在大多数欧洲国家里,法律、伦理、习俗,甚至基本的政治制度都越来越具有一致性。”正是基于分工以及对消极团结和积极团结的思考,涂尔干讲述了人类逐渐向更大规模的社会集中的趋势,家庭、地区性群体,甚至民族国家都在逐渐丧失其特性,而服从更大规模社会的权力。基于此,他(涂尔干,2000:147)说:“就普遍规律而言,比较小的群落在结合成比较大的群落的同时,也会丧失掉自己的特性。家族组织永远消失了,地方宗教也永远消失了,只有地方习俗残存下来。各地的习俗开始渐渐融合,方言和土语也融为一炉,最后成为单一的国语。与此同时,地方政权也丧失了自治性。”在后续分析中,他(涂尔干,2000:150)还涉及了地域分布与道德分布的关联,以及集中化趋势,“在原始时代,地域至少总是粗略地或近似地与

人口的实际分布或道德分布相应地,到了后来,它渐渐失去了这些性质,仅仅成为因袭下来的武断的联合。”虽然涂尔干在《社会分工论》中提到欧洲一体化的某种趋势,但我们需要保持警觉的恰恰是:民族国家是否就此走向了衰落,甚至就不再主要是社会学的分析对象了吗?换言之,分工的结构性趋势必定带来道德实在性质的转变,进而转换社会学的研究对象了吗?

这是否就意味着,随着专业化和社会分工的不断进化,规模更大、更为集中的群体就越具有的高级性的文明呢?是否我们就应该生活在一个无限规模的社会群体中呢?道德的养成就需要与这种分工的趋势相一致吗?或者,我们是否应该对这种无限进化的群体规模和集中化的趋势做出适当的限定呢?换句话说,人性的完整是否还是需要在一个持续的、结合紧密的群体中得以实现呢?

至此,我们涉及到了一个极为关键的问题,即人性和道德应该基于何者而得以确立?我们不妨可以说,正是基于对此类问题的深思,使得涂尔干在回到了“(民族)社会”的同时,并没有最终否定“社会一般”。这同时意味着,涂尔干还是得回到《社会分工论》中关于社会的界定。社会是由基本的信仰、道德和观念所构成的道德实在,而道德的形成不能在个人行为中寻找缘由,而是要回到群体:道德始于群体成员资格。但这样讲还是过于抽象,涂尔干实际上是在非常具体的意义上来论述这一问题的。

基于功能分化所形成的积极团结,虽然为现代社会提供了整合的途径,但道德形成却不仅仅基于分工所形成的事实,甚至不是功能的配合。就此而言,前述所涉及的涂尔干对规模扩大的推理,更多地还只能停留于想象和推论的阶段,无法从经验尤其是道德事实的层面予以确证。同时,我们不得不说,这里甚至还包含着涂尔干本人在《社会分工论》中论述的内在张力,即整体到底应该在何种意义上以及在何种规模上真正具有道德蕴涵?如何从道德涵义上认识家庭、地区性团体、职业团体、民族国家还是人类世界?

如果说道德是社会整合的关键,那么道德本身又是如何形成的呢?涂尔干的主张是“道德始于群体成员资格”。“道德是随群体生活而生的,因为只有在群体中,无私和奉献才会有意义。我所说的是一般意义上的群体生活;群体有各种不同的类型,如家庭、法团、城市、国家以及

国际的群体。这些各种各样的群体构成了一个等级体系,人们可以根据相关领域,根据社会范围,根据其复杂程度和专业程度,找到相应级别的道德行为。……道德生活与群体成员身份相伴而生,无论群体有多么小。”(涂尔干,2002:56—57)这也就是涂尔干所谓的对社会的依恋,个人要成为道德存在,就必须献身于某种不同于他自己的东西。如果道德源于群体生活,如果要确定道德的等级性,那么首先就要确定何种群体具有优先性:“一般而言,道德的起点就是社会生活的起点;不过,道德依然存在程度上的差别,理由如下:所有人类社会并不都具有相同的道德价值。与其他一切相比,真正享有首要位置的是政治社会,即民族国家。”(涂尔干,2006a:60)

因此,与“社会性”的看法相区别,笔者倾向于认为,涂尔干是侧重于从(民族)社会的角度来看待社会学的对象,或者说道德的对象。在对世界主义和人类群体的分析中,涂尔干明确指出,人类还没有构成统一性的、有组织的社会,我们生活于其中的还是民族国家;如果作为道德对象和来源的人类社会还没有形成,那么谈论世界主义就有点难以把握,“国家实际上是现存人类组织的最高组织形式,如果有人相信未来的国家甚至可能比今天的国家更大,那么这样的假设就没有什么道理了:永远不会出现一个能够把所有的人都包括在内的国家。然而,这样一种理想无论如何都是非常遥远的,以致此时此刻我们没有什么理由去考虑它。所以,使一个实际存在的、目前是活生生的实在的群体,屈从于一个尚未形成,有可能永远只是一种设想出来的群体,并为后者做出牺牲,这似乎是不可能的事情。根据上述说法,只有当我们以一个有自身的结构与特征的社会作为目标时,行为才能是道德的。既然人类不是一个天然的群体,又怎么会有这样的特征呢?怎么能充当这样的角色呢?”(涂尔干,2006a:58)

这里还涉及到涂尔干对社会的定义问题,通过说明这个问题,我们或许更加能够理解为什么在涂尔干那里“社会”会侧重于指向“民族国家”。涂尔干(2006a:46—47)对社会的定义是:“所谓社会,我指的是一种人群,如家庭和民族,还有人类,社会至少是由这些群体构成的。稍后我们还会考虑,在这些不同群体之间是否存在一种等级秩序,是否存在一些不如其他群体重要的群体。而眼下我只限于提出这样一种原则:社会领域的起点,即是道德领域的起点。”简言之,社会“不过是永久

的、有组织的人群而已”，是具体的、活生生的实体。涂尔干在列举关于社会的事例时，同样是以民族国家而非超国家的群体来说明的，只是简单地、非实质性地涉及到了人类群体（人类），他称之为“超社会”（涂尔干，2006：59）。这些都明显地说明涂尔干是在“社会”的涵义上而非“社会一般”的涵义上来论述的。这里的关键性原因在于，只有基于现实的、活生生的社会，道德的作用才有可能体现；而如果要论证“社会一般”，就得从其是否能形成道德出发来证明。

在这里，我们看到了涂尔干的核心立场，即世界主义还缺乏人类群体的组织基础，无法建基于超社会的群体，而只能立足于民族国家。即使涂尔干试图通过爱国主义的内部导向来展望两者的融会，他所要强调的也只是：不但民族性不会消失，而且它还实际发挥着组织人类群体生活的作用；道德只能基于民族国家等特定群体而得以形成，人类社会只不过是一个虚幻的想象。

六、启蒙理性、个人自由与抽象的世界主义

世界主义是启蒙思潮的产物，启蒙思想家们基于理性而对人类世界的前景保持着乐观的情绪，期待着一个基于普世价值的大同世界的出现。涂尔干对世界主义的认可在某种意义上是对启蒙运动的接受，但我们还是要看到涂尔干对启蒙主义普世立场的保守性批评。这在他1890年对卢梭的批判中表现得十分明显。当然，我们也需要清楚地认识到涂尔干与卢梭之间的复杂关联。

涂尔干对启蒙运动是怀有复杂情绪的：一方面他承认自己是一个理性主义者，且也唯有“理性主义者”这一称呼他才肯予以接受；另一方面，社会学的理论基础却主要是来源于与启蒙运动有所区别的保守主义。由此我们便不难理解涂尔干何以会对启蒙理性所高扬的“世界主义”抱有同样复杂的心情，他似乎既承认“对人类的承诺”的存在和必要性，但却又几乎将分析的全部重点集中于作为社会的民族国家。其中的主要原因上文大都已经涉及，这里我们再用“抽象的”（或曰“空洞的”）世界主义来描述涂尔干想表达但却并没有完全说透的涵义。涂尔干认识到，世界主义这种幻想的乌托邦不能为现代生活提供真实的归属感，而民族认同和民族主义却能为“无根”的现代个体提供“心理上的等价物”。这种“心理上的等价物”是在各种传统社会的纽带形式丧失

了应有的价值之后应运而生的,它具有真实的来源,从而成为现代意识形态的重要内容。但涂尔干似乎又与启蒙理性有所缓和,那就是他还是承认,民族认同和民族主义是与世界主义有可能融会在-起的。这样一来,涂尔干通过“融会”的概念将世界主义问题消解掉了。¹⁷

但我们还是能够看到,涂尔干始终强调的问题是:人类强烈情感的归属不可能在人类社会或者世界主义中得以实现,而必须归属于特定的社会群体,无论是家庭、地方社区还是民族国家。道德生活和人性也只有在这些特定的群体当中才能完成。就此而论,世界主义就无疑是“空洞的”,这也正是伯林的核心主张。换言之,或正如伯林所说的,“感觉在家”(feel at home)和处于自由之间具有内在的关联(参见刘擎,2006:162)。在涂尔干那里,“感觉在家”指涉的就是民族国家、职业群体和家庭等社会群体。涂尔干(2000:200—201)借用人类学家瓦茨的分析来说明这种“感觉在家”的情感对于生命体的重要性,“譬如,达尔福尔地区的居民虽然面临着无数的疾病和各种灾荒,还是爱恋着他们的祖国,他们不仅不想迁移,而且漂泊异乡的人们也总想着回到自己的家园……一般而言,一个人不管生活在怎样窘迫的物质环境里,都会把祖国看成是世界上最好的地方,把这种生活看成是最富快乐的生活,而且往往把自己的民族当成世界上最出类拔萃的民族”。

这种“感觉在家”的情感和事实,构成了涂尔干所谓的各种价值的“界线”和基础,超出这种界线,就超出了“感觉在家”的情感,从而导致价值和道德难以实现。涂尔干在论述分工形成的原因和条件时,就对理性或者知性的无限进化抱有怀疑态度,始终认为幸福或者意识都必须在一定的限度之内才能获得平衡,超出一定限度,平衡就会消失,痛苦便随之而来。这个限度,就是我们所理解的特定范围的价值,再高的价值,如果超出了知性的接受能力,就不具有价值。在这个意义上,即使人们无法否定世界主义,但实际上它却不可避免地是“空洞无物的”,

17. 刘擎(2006)在分析伯林的自由民族主义时,就深刻地意识到伯林思想的内在紧张,即为什-伯林没有,实际上也不可能提出一套文化民族主义的“规范学说”,这是因为价值多元论内在地包含着“价值冲突”,而“文化民族主义”又同时不可能不是“政治民族主义”,这就使得专注于“文化民族主义”的思想家不可避免地会“太过于天真”。涂尔干在此处对“融会”的分析和假设,也有“太过于天真”的成分。

原因在于,它超出了限度:“总有一个最高限度是不能随便逾越的,而且它是随着大脑的平均容量的变化而变化的,所以在人类之初,它还处在非常低的水平上。人类本来就应该很快达到这个最高极限。再者,知性只是我们的一种能力,所以知性的增加也不能超出一定限度,否则它就会通过瓦解我们的感情、信仰和习惯,来殃及其他某些实际能力,一旦失去了平衡,我们就会陷入某种迷乱之中。”(涂尔干,2000:194)由此说来,超出了一定限度的道德,也如同上述情形一样,是不可取的。“每个民族的道德准则都是受他们的生活条件决定的。倘若我们把另一种道德反复灌输给他们,不管这种道德高尚到什么地步,这个民族都会土崩瓦解,所有个人也会痛苦地感受到这种混乱的状况。”(涂尔干,2000:195)这意味着即使世界主义在等级上高于民族主义,但它无法深深地嵌入到我们的生活,我们依然生活在具体的社会群体中,感受着并实现着特定的社会价值。

即使是世界主义的普世道德,也必须在具体的生活环境中才能发挥作用,正如卢梭所主张的那样,“普世道德必须下降而进入到人的具体的社会、政治和道德存在中才能发挥作用。也就是说,必须把普世道德政治化,而这种政治化的途径就是共同体的普遍意志。共同体的普遍意志至少在共同体中把处于奴役和敌对状态的个体转变为自由、平等、有德性的公民。”(参见崇明,2011:60)从道德科学的角度而言,涂尔干对普世道德当然存在一定程度的保留,他也不相信人类能够 and 应该生活在一个具有主权的世界城邦当中,其深刻的原因在于,世界城邦无法为道德提供坚实的基础,或者说,具有主权的世界城邦本身就不具备存在的客观条件的,无法通过世界城邦来实现人的价值。这种现实主义的态度,源于涂尔干对人性的洞察,即作为社会人,必须过群体生活,这种群体生活还必须是紧密互动的亲密性群体,是局部的、特殊的共同体。而城邦公民的观念则会伤害到道德意识,“城邦公民被人取代的后果并不会像世界主义者期待的那样,把人变成世界公民从而提升其道德水准,相反,因为人失去公民德性而成为空洞的道德主体。世界主义是一种非政治的泛道德观念,而以共同体为基础的政治是人类存在的基本状况,世界主义对共同体政治的瓦解必然会剧烈改变人的状况”(崇明,2011)。因此,我们才不得不承认,只有经由政治化的群体生活,我们才能成就道德人格和社会秩序。

涂尔干无疑是启蒙之子,属于启蒙思潮内部偏于保守的自由主义者。在18世纪的启蒙思潮中,理性主义高扬个人解放,自由主义所代表的一种新颖的宇宙观得以形成。“而尤其重要的,它期望进步来自生来善良而有理性的人类的解放——从法律、传统、习俗与权威的桎梏之下解放,从一千七百年来传统的基督教所建立的大部分约束之下解放。而亦即此人性本善的学说,在传统的基督教看来乃是启蒙思潮的基本的异端所在。其逻辑的结论为哲学的无政府——加于个人行动的一切外在约束的解除。如我们所曾见及,第十八世纪的重要运动并无真以无政府为实际的追求的目的。但此一倾向则遗留于多数进步的或民主的思想之中:个人是对的,而团体是错的;自由本身即是善,而纪律本身为恶,或至少并不需要。”(布林顿,2005:173—174)就此而论,现代个体内部存在着基本的紧张关系,如何成就个人性与道德性的统一是最为基本的现代性难题。这一现代性难题首先关涉到何种个人主义出场的问题,或者说道德性的问题。这一思路也是文艺复兴和启蒙运动以来所倡导的“解放政治”需要认真面对的问题,人们在启蒙运动内部看到的种种紧张,亦正是“解放政治”的自我纠偏。正是在这个意义上,涂尔干即是启蒙运动之子又是启蒙运动内部的反叛者。涂尔干的社会学主义,正对应着对个人情欲与意志予以规训的努力,个人主义和自然权利的学说无法合理地推出社会团结的问题,因此,社会的作用便在于使个人无节制的欲望服从社会的权威,使他们的心灵归属于比经济原则更高的社会原则。

在此类现代性危机面前,古典政治经济学所设想的基于个人利益的扩展秩序和道德社会无法顺畅地形成;古典政治经济学基于自然秩序、社会分工和“看不见的无形之手”所预想的社会秩序,还停留于抽象思辨的阶段,无法为个人和社会找到更为基本的道德依据。这样说来,并不意味着我们对“自生自发秩序”的绝对拒斥,而是意识到个体的神圣性在何种意义上是成立的。换言之,道德的根基在没有宗教和权威的保证下,无法仅仅基于个人利益和科学知识而得到证成,没有宗教的道德始终是脆弱而易于摧毁的,因而显得岌岌可危。在此,功利主义和自由主义的社会建构出现了裂缝,启蒙运动的理性观念和进步观念受到了强烈的质疑,新的理论蓝图需要突破自由主义和启蒙运动的社会理想而重新出发。全新理论蓝图的基本思路在于,现代个体欲望和激

情的平息,不能基于强权和抽象理念的作用,而只有依赖于道德和社会的权威才有可能,在这个意义上讲,为道德立基成为社会理论和现实政治的当务之急。那么,在此情形之下,道德何以可能?更进一步而言,社会何以可能?并且,在询问道德何以可能的时候,我们却又要意识到自由的可能性,因为,在个人独立性成为一种现代情境的条件之下,这是无法回避的问题。当然,归根到底,这依然是一个社会团结的问题。托克维尔和涂尔干对社会团体和阶级的忧虑便是针对个人自由和社会团结而来的。正是在这里,我们看到了两者路径的差异之处。那么,如何解决团体与团体之间的隔阂和敌视状态呢?托克维尔是回到政治自由来处理此一问题。在涂尔干那里,则指向了以职业伦理和公民道德为依托的理性实践以及道德教育为基础的实践理性。理性实践与实践理性,都与建构一种现代团结意义上的道德个人主义息息相关。这就是说,在从机械团结的社会向有机团结的社会转变的过程中,一种集体意识对于社会的整合而言都是不可避免的。问题的关键在于,是何种类型的集体意识发挥作用。而我们对这种特定道德的理解,是回到社会的涵义,尤其是在集体生活的意义上来进行的。这就是我们将道德与群体生活并置在一起的缘由。

涂尔干对启蒙运动的反思主要集中在他对康德和卢梭的作为普适性原则的个人主义的反思中。康德和卢梭的个人主义与将个人利益当作唯一目标的功利主义相区别,他们的个人主义是建基于抽象的人性基础之上的,与个人的特定性不相关涉。相反,与个人性相关的品性,被认为是不道德的和恶的。“因而,对这两位思想家来说,道德行为的惟一形式是那些平等地适合于所有人的形式,也就是说,是那些暗含于普遍的人这一观念中的形式。”“相反,根据这些道德家的观点,只有将我们的关注点从与我们私人有关的事物上移开,从与我们经验意义上的个性有关的事物上移开,才会有责任出现,责任的目的是探求我们的人类境况所要求的一切,我们与所有同胞共同拥有的一切。这种理想远远超出了功利目的的范围,在那些渴望这种理想的人们看来,它似乎具有明显的宗教特征。”(涂尔干,2006b:154)由此可见,康德和卢梭的个人主义区别于功利主义和斯宾塞的个人主义,是一种基于“普遍意志”的个人主义,这种个人主义具有明显的现代特性和宗教意味。在现代个人主义那里,“人格具有超验的尊严,在所有时代里,教会都曾为上

帝赋予过这样的物质”，“它是一种人既作为信徒又作为上帝的宗教”（涂尔干，2006b：154—155）。涂尔干（2006b：155）认为，这是一种拒不妥协的个人主义，“这里，人权得到了最有力的肯定，因为个人被置于极其神圣的地位上；这里，个人受到了最严格的保护，不管外界的侵蚀源于何处，个人都不会受到它的影响”¹⁸。然而，这种拒不妥协的个人主义所导致的最为严重的后果是：它是道德瓦解的因素之一，它的实质是反社会的。这亦正是十八世纪法国启蒙哲学和自由主义的弊端。“启蒙人士虽未能解决恶的起源问题，但对于他们自己时代的善恶的分际，他们却持有极其确定的观念。恶，在他们看来，乃是一种历史的发展，体现于习惯、法律、制度之中——易言之，即体现于环境之中，尤其是社会环境，人用人所造成的环境。……他们认为，他们所处时代的社会环境几乎无一是处，其恶劣，可能需要连根带枝一齐毁掉。……或更具体言之，改善个人之道，要在改善社会。理性能告人以如何改善社会；一切法律、习惯、制度皆须受合理性的测验。”（布林顿，2005：149）正是在这个意义上，涂尔干要重构 1789 年后的个人主义，甚至可以说，涂尔干要重构 1789 年后的法国精神。质言之，涂尔干试图用社会决定论来建构个人主义。

我们并不否认涂尔干的个人主义与“个人崇拜”思想受到了卢梭与康德的深刻影响，涂尔干对“神圣人”的高扬无疑也是在启蒙思潮的脉络之中展开的。但是，正如我们在前面所分析到的那样，涂尔干与启蒙思潮之间保持着必要的距离以及基于保守主义意义上的理性批判，这主要表现在涂尔干对道德与群体成员资格，以及对社会作为道德权威的重视上，这就使得涂尔干对启蒙运动的世界主义与个人主义做出了深刻的反思。涂尔干在承认作为普世价值的世界主义的同时，却又将道德与群体成员资格关联起来，以社会决定论来建构现代个人主义，从而在爱国主义的道德形式当中消解了与启蒙世界主义的紧张，这种消

18. 在卢梭和康德那里，人是目的本身，而非手段。卢梭如此说道：“人是最高贵的存在物，根本不能作为别人的工具。”这一思想在康德那里得到了更为系统的阐发。康德（Kant，1956：95—96）指出，“一般说来，每个人都作为目的本身而存在。他完全不是作为手段而任由这样或那样的意志随意使用。他的一切行为，不论对于自己还是对其他理性的存在，都必须始终把他同时当作目的。”“你要始终以这样的行为方式对待人性：把你自身的人性和其他人的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。”

解无疑导致了世界主义在涂尔干的理论脉络中显得是“抽象的”。

七、小结

涂尔干虽然并不否定普遍人性和普世道德的存在,但又认为,由于人类社会并不构成具有道德人格的共同体,因此人类的普遍意志不能成为政治和道德的准则,甚至,想象的世界城邦会消弱公民的道德责任。由于人类的社会本性,人类还必须在局部的和特殊的共同体中生活。普遍人性和道德人格,惟有在民族国家政治共同体中,尤其在次级群体生活中才能得以实现。

与涂尔干的进化理论相区别,在一个全球化和文化多元主义的时代,各种认同都在寻求其正当性。正如卡斯特(2006:29)所指出来的那样,“全球化时代也是民族主义复兴的时代。这既表现在对现存的民族国家的挑战,也表现在到处存在的以民族性为基础的、总是声称反对外来者的认同的建构和重构”。除了民族主义之外,其他的身份认同也不断涌现出来,“在一个其他所有东西都在运动和变化,其他所有东西都不确定的世界中,男人和女人们都在寻找那些他们可以有把握地归属于其中的团体”(Hobsbawm,1996:40)。换言之,“正是因为共同体瓦解了,身份认同(identity)才被创造出来”(Young,1999:164)。因此,身份认同成为了共同体的一个替代品。然而,“致力于探寻‘身份认同’的生活,是充满争吵与愤怒的生活。‘身份认同’意味着引人注目:它是与众不同的,并通过那一与众不同(差异)而成为独一无二的,因而追求身份认同只会造成分离与脱离”(鲍曼,2003:14)。但是,这种身份认同的不稳定性与脆弱性还是能够在某种程度上提供适当的慰藉,这在全球化的时代依然是难能可贵的,所以,我们看到在全球化迅速推进的趋势下,边界依然没有消失,甚至反而得到刻意的强化。

这就无疑对涂尔干的相关论述提出了严重的挑战,这实际上也是民族主义和世界主义之间的严重差异所在,即自由民族主义的真正难题在于,如何在捍卫自身认同的同时保持自由主义的立场。凯姆利卡(Kymlicka,1995)认为,启蒙思想家把国家简单地视为个人自由的保护者,而不是民族文化或民族认同的捍卫者。然而,对于自由民族主义者来说,政府的一个合法而必要的任务是保护民族文化的持续的生存能

力,并从更普遍的意义上表达人们的民族认同。政治制度应该是“民族认同的载体”,并“应反映其独特特征,且贴近这个民族群体的历史、文化、语言、有时还有宗教,从而能够使它的成员把它看作是他们自己的。”(Kymlick,1995)因此,在凯姆利卡看来,启蒙运动时期认为国家只是简单的保护个人自由,而不必沿用或发展任何特定的民族认同的观点是毫无道理的。毕竟,国家必须决定在公共教育和公共服务中所使用的语言,同时也要划分国内政治子单位的界限、确认公共假期——所有这些都不可避免的需要表达和保护一种特定的民族文化。这些论述,对我们深刻理解并反思涂尔干的理论进路以及民族主义和世界主义的相关论争,具有重要的借鉴意义。

参考文献 (References)

- 鲍曼,齐尔格特.2003.共同体[M].欧阳景根,译.南京:江苏人民出版社.
- 贝克,乌尔里希.2008.什么是世界主义[J].马克思主义与现实(2):70—76.
- 贝拉米,理查德.2008.自由主义与现代社会[M].毛兴贵,等,译.南京:江苏人民出版社.
- 伯林,以赛亚.2004.现实感[M].潘荣荣,等,译.南京:译林出版社.
- 布林顿,克兰.2005.西方近代思想史[M].王德昭,译.上海:华东师范大学出版社.
- 崇明.2011.卢梭思想中的世界主义和普遍意志[J].中国人民大学学报(4):60—68.
- 嘉德尔斯,内森.1999.两种民族主义概念——以赛亚伯林访谈录[G]//陆建德,译.万象译事(第一辑).沈阳:辽宁教育出版社:189—208.
- 卡斯特,曼纽尔.2006.认同的力量[M].夏铸九,等,译.北京:社会科学文献出版社.
- 刘擎.2006.伯林与自由民族主义:从观念分析向社会学视野的转换[J].社会学研究(2):162—181.
- 麦克里兰,约翰.2003.西方政治思想史[M].彭淮栋,译.海口:海南出版社.
- 帕森斯,塔尔科特.2008.社会行动的结构[M].张明德,等,译.南京:译林出版社.
- 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,埃米尔.2000.社会分工论[M].渠东,译.北京:三联书店.
- 涂尔干,埃米尔.2002.社会学与哲学[M].梁栋,译.上海人民出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2006a.道德教育[M].陈光金,等,译.上海人民出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2006b.乱伦禁忌及其起源[M].付德根,等,译.上海人民出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2006c.职业伦理与公民道德[M].渠东,付德根,译.上海人民出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2006d.宗教生活的基本形式[M].渠东,等,译.上海人民出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2006e.孟德斯鸠与卢梭[M].李鲁宁,等,译.上海人民出版社.
- 肖瑛.2006.回到“社会的”社会学[J].社会(5):1—56.
- Hobsbawm, Eric. 1996. “The cult of identity politics.” *New Left Review* 217: 38—47.
- Kant, Immanuel. 1956. “The moral law.” Translated and analysed by H. J. Paton. In *Kant's Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson: 95—96.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David 1995. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Schereth, Thomas. 1977. *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Young, Jock, 1999. *The Exclusive Society*. London: Sage.

责任编辑:路英浩

简 讯

首届余天休社会学优秀博士论文奖颁奖仪式日前在北京大学举行。

以我国早期著名社会学家、原北京大学教授余天休先生名字命名的首届“余天休社会学优秀博士论文奖”颁奖仪式于2012年12月7日上午在北京大学隆重举行。华中科技大学社会学系、南京大学社会学院和北京大学社会学系的三位2011届博士毕业生狄金华、陆远、马强分别以《被困的治理——一个华中乡镇中的复合治理(1980—2009)》、《早期中国社会学的困境——以1940—1950年代的社会学家为例》、《俄罗斯心灵的历程——俄罗斯黑土区社会生活的民族志》三篇出色论文获得首届大奖。(海东)