

Theories in Western Sociology

Yuting Li

This is a combination of 5 articles which discussed some important theories in Western sociology. We list the abstracts and the keywords for each article below.

1. How 'Reason' Defines itself: Foucault's Critique for Enlightening Reason and its Significance

Abstract: This article first teased out ideas of reason in the enlightenment era, represented by Kant. Then we analyzed Foucault's critique for enlightening reason in his works about insanity, pointing out disadvantages of project of modernity and unique meaning of Foucault's critique. Although planning of the Enlightenment has been actually terminated by post-modernity, Foucault extracted the core of the Enlightenment from some specific historical background, and gave a more thorough critique. In his view, the Enlightenment shaped some philosophical temperament of people after all. And this kind of philosophical temperament is just people's critical spirit.

Keywords: Foucault, Kant, Reason, the Enlightenment, Criticism.

2. Social Facts and its Basis of Duality of Human Nature

— — Review for *Sociological Methods Criteria* and *Suicide* by Emile Durkheim

Abstract: This article starts from the core concepts of Durkheim's sociological methodology, social facts, and is based on the classical work *Suicide*, which follows this methodology. We explore the philosophical basis of Durkheim's proposing this object of study in sociology. We also combine social and cultural background of Durkheim's time, paying the most attention to the influence of Rousseau and other ideologists on French society and Durkheim, in order to understand the reason for Durkheim's emphasis on 'society'. Finally we propose that Durkheim is not a sociology of realism, in the sense of Raymond Aron and Talcott Parsons. His thinkings on 'duality of mentality and reality' and the relationship of individuals and the society are of great significance.

Keywords: Social facts, Emile Durkheim, Duality of human nature, Social contract.

3. Dusk of the 'Gods'?

— — A shallow exploration of Max Weber's rationalized theory for religions

Abstract: The core of this article is rationalization of primary concern in Max Weber's academic ideology. We discuss and explain the affinity and the paradox between protestantism and economic development of capitalism unraveled by Max Weber, centering on the concepts of 'disenchantment' which goes through his skeleton of religious research all the time, and thus understanding the pessimistic moods of Weber. 'Disenchanted' world is full of danger. Individual significance and value are hung by a thread. What is the future of the 'Gods'? Going beyond classical secularized theories, and performing 'disenchantment' on rationalization itself, is just what we want to convey in

this article.

Keywords: Max Weber, Protestantism, Disenchantment, Secularization, Rationalization.

4. Diagnostic Debris of Modernity: A Brief Introduction to Georg Simmel's Religious Theories

Abstract: Georg Simmel's concern for religion almost goes through all his academic career. His religious theories has some unique understandings different to Emile Durkheim and Max Weber. We start from sorting and analyzing Simmer's religious theories, grasping the humanistic care behind his diagnosis of modernity. Then we propose some common points between 'currency belief' and 'religious belief' in the modern society, and conclude that Simmer's self-practicing has some illuminating values on the crisis of sense of meaninglessness, sense of unsettlement after modern humans broke the imprisonment of traditional religions.

Keywords: Religion, Religiousness, Modernity, Currency, Self-practicing.

5. Biological Metaphor: 'Deep Structure' of Structural Functionalism

Abstract: Since the theoretical paradigm of structural functionalism became a notable doctrine in sociological theories, researches about Talcott Parsons and Robert King Merton have never stopped. However, since sociology was firstly founded in 19th century, structural functionalism had already foreshadowed into ideologies of sociology forerunners. This article collects parts with respect to structural functionalism in ideologies of Auguste Comte, Herbert Spencer and Emile Durkheim, grasping the premises, presupposing and logic of the metaphors. We explain that structural functionalism has been influenced by biology, which was highly rewarded and respected, since the time of its birth. This influence is significant and deep, extending to Talcott Parsons's action theory in 20th century.

Keywords: Structural functionalism, Biology, Emile Durkheim, Talcott Parsons.

理性如何确立自身：福柯对启蒙理性的批判及其意义

151080022 李玉婷

摘要：本文首先梳理了以启蒙时期康德为代表的理性观念，再详细分析福柯关于疯癫的著作中对启蒙理性的批判，指出现代性方案的弊病以及福柯批评之独特意义。尽管后现代在事实上终结了启蒙事业的谋划，但福柯却将启蒙的内核从某种特定的历史背景中抽离出来，完成了更加彻底的批判。在他看来，启蒙归根到底塑造了人们的某种哲学气质，这种气质就是人们的批判精神。

关键词：福柯 康德 理性 启蒙运动 批判

一、导言

在北欧神话中，最震撼人心的部分莫过于“诸神的黄昏”。不仅因为这是故事的最终章，也因为这是整个神话世界的末日。不同于人类想象的其他毁灭神话，多数只会描写人类世界的毁灭，在北欧神话中，神祇的世界也在最终的壮烈战役里被彻底埋葬，诸神的“生命之树”在火焰里沦为灰烬，众神的灵魂再也没有重生的可能。这种悲剧性的结尾已然达到甚至超越了当时人们想象力的临界点，却暗合欧洲中世纪晚期人类面临的信仰困境。17世纪，信仰主义的危机催生了西方的启蒙运动，基督信仰的动摇使得不同于信仰主义权威话语的新语言、新思想多元纷呈，百家争鸣（邓晓芒，2003）。

当神纷纷走下神坛，人又该何以自居？当上帝不再全知全能，人又能知道什么？当神圣世界不再值得信赖，人还可以希冀什么？康德在1781年问世的《纯粹理性批判》中提出了如下三大问题：“我能知道什么？我该做什么？我可希望什么？”这些问题集中体现了我们理性的全部兴趣。以有简化嫌疑的视角来看，对于以上问题的回答，经历了从现代性发轫之初、后现代介入以及超越二者的当代时期，其中以康德和福柯的回答最为深刻地切中了当时社会历史的脉搏。尽管后者称得上对前者的方案极尽嘲弄、针锋相对。本文将从启蒙运动思想的核心“理性”切入，首先梳理这一信念在诞生之初的方案，然后重点讨论福柯对启蒙理性的批判，并力图回答其意义。

二、启蒙的悖论：理性从“神坛”诞生

在康德那篇著名的回答什么是启蒙的文章中，他曾给启蒙下过如此定义：“启蒙就是人类对他自己招致的不成熟状态的摆脱。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。要勇于认识！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号”人类沉湎于日常生活的惯性之中，过一种不假思索的、不必费心的生活，因为早有军官、税务官、牧师、君王安排好了一切，只要听他们发号施令就好。理性此时在沉睡，因为人不是因为缺乏理性才表现出不成熟状态，而是缺乏勇气去使用理性，总有外在因素对思想的控制，这种控制就是一统天下的基督教神学和神权政治。

在西方漫长的中世纪时代，基督宗教一直影响着上至国家、下至平民、以及社会运行的各个缝隙角落。但是，启蒙的目的并不是以自身替代宗教，恰恰相反，启蒙思想中往往包含着信仰主义的某些思想方式或内容，启蒙思想家也保留着对上帝的信仰（邓晓芒，2003）。更准确的说，启蒙的目的是超越、摆脱宗教绝对权威的束缚，将人从神的阴影下解放出来，

其核心就是理性的自由运用。在这个意义上，康德更进一步地从形而上学的高度完成了对理性绝对地位的确认。在他看来，人之所以为人，就在于人有理性；人之所以不是神的奴仆，也在于人有理性。通过对理性的考察，康德发现人可以自己创造知识（理性为自然立法），可以依照自己的自由意志行动（理性为自己立法），理性让人们独立并主宰自己的命运，人成为自己和世界的主人。人类唯一可以依靠的和值得信赖的就是理性，而理性也似乎能够为我们提供这种先验的“明证性”（王立，2005）。康德进一步断言，只要我们勇敢地、公共地、自由地运用理性，启蒙就能完成。如果说笛卡尔确立了人的理性的绝对地位，康德则限定了理性的无所不能。理性最初似乎只有一种完整而统一的形式，然而，理性的真正大获全胜，恰恰在于理性在多个领域内的多样化的展开。理性必然要求走出宗教，踏进社会的各个领域。

有学者认为，现代性就是理性在现代社会各个领域中立立自身地位的进程。它表明，人类不再受制于外在的或者超越的东西（相对超越的自然和绝对超越的上帝）的控制，而是生活在人化的环境中，借助人为了的手段来支配外部自然，依照观念的秩序来建构社会理想，遵循自律的方式来规范个体生活（杨大春，2003）。启蒙是对现代性的全面谋划，它不仅包含思想层面，还包含政治、经济、体制、社会、文化等各个方面。尽管不同的领域（经济、政治、文化、科学、技术等）具有不同的理性进程，不同的强度要求，但可以确定首先是科学理性，然后是技术理性在无形中成为了标准的合理性形式。按照福柯的看法，理性的地位只是在近代才飞速上升的，它主要通过科学思维、技术控制和政治组织三种宏大的合理性形式实现（Foucault，1990）。

尽管自我摆脱宗教之绝对权威的束缚、摆脱蒙昧状态而觉醒，是现代社会的一个重大成就，但是，当它以一种与过去决断的姿态，期待着人类及人类社会向着理性、完美、进步发展时，理性的迷梦似乎又笼罩在了人身上。

三、理性的专断：排斥与沉默的非理性

自社会科学诞生以来，在社会科学与哲学圈内有关社会科学知识的性质似乎形成了一种共识，人们假定，我们的社会科学知识旨在描述、说明和解释“外在的世界”，这种世界区别并独立于理论预设（二元论的），且这类知识根据“事实”而言不是自我指涉的。也就是说，社会科学研究的目的是揭示这种预设，而是通过类比、归纳、演绎等方式依靠熟悉的方式（预设）来揭示不熟悉的现象，以此获得知识边界的拓展。福柯给传统的共识提供了一套可替代的东西，一种通过重新发掘“边缘”来揭露我们先前持有的假定的方式，一种自我指涉的知识。这条线索几乎贯穿于他的全部著作中，尤其是对理性确立自身的过程的揭示，引起了自启蒙运动以来人们根深蒂固的观念的危机。

在福柯的《疯癫与文明》一书中，交织着三条主要的叙事线索，分别涉及疯癫的政治经济学，疯癫在文学和艺术中的表现，以及疯癫和科学的关系。

在中世纪，麻风病十分普遍，尽管人们对待麻风病的态度杂有恐惧、憎恶和非难的成分，但麻风病人却常常受到很好的照顾（转引自博伊恩，2010；Midelfort,1980:253），在福柯看来，麻风病人是中世纪社会的他者，是需要带着含有尊重以为的恐惧感来对待的重要感染源。在文艺复兴时期，理性的绝对标准、资产阶级的秩序尚未完全确立，疯癫的地位也就暧昧不明。当此之时，疯癫经验呈现为互相矛盾的两种形式：它既体现为一种巨大的非人性的宇宙性的悲剧力量，又是由于人性的软弱而造成的道德过错（福柯，2016）。伴随着社会结构上的变化，欧洲文化的总体态势和价值观也开始发生变化。17世纪，贫穷成为了一件可耻的事，行乞强烈谴责，因此，穷人和流浪者与疯癫者一起，有时被用作奴隶劳工，有时则迫于政府法令被赶出城市（博伊恩，2010）。在此之后，经济大萧条改变了人们对待贫穷的态

度，教会事实上的退缩、新的劳动伦理的出现，以及国家管理权限的扩展，都带来了福柯所谓“大禁闭时代”的到来：疯子、流浪汉、罪犯，和所有不正常的人都被送进“总医院”，接受“治疗”。各种各样的禁闭机构建立起来。经济危机期间，失业严重，禁闭穷人和闲散人员可以减少治安问题；在经济复苏时，则可以用他们来充当廉价劳动力。但事实上，最终结果是大禁闭并不能真正减少失业和贫穷。在福柯看来，关键之处是大禁闭的作用在于价值肯定而非经济机制（福柯，2016）。禁闭使得国家法律和良心法律合二为一，满足了资产阶级的道德诉求：“道德也像商业或经济那样接受管理”，这一过程是疯癫从被放逐、到被想象、再到被关押，一次次听命于理性。

然而，理性并不打算就此停手。政治和经济的进程导致了精神病出现，在建立好的知识分支中，它成了一个坚实的范畴。如果说关于疯癫的政治经济学是建立在对非生产者的不加甄别的收容之上的，那么关于疯癫的科学则是把疯癫当做客体来对待的。在这一叙述线索中，疯癫是作为可以系统观察并严格理解的现象的，之后还可以将之送入有效治疗的实践体系之中。在古典时期，还存在一些治疗和治愈的微弱观念，17至19世纪对疯癫的知识都以认知为先导，即以对症状的解读为先导，由此疯癫的症状被认为是起源于个体过度的激情或无节制的妄想所引起的理性混乱，另一方面，这些症状也可能起源于具体的身体状况（福柯，2016）。其结果是，在古典时期，虽然有关于导致心灵市场的身体失调的医疗观念，但却没有精神病的概念。但在不久之后，由激情的灵魂和失常的身体所界定的概念体系将发生转变，并发展出关于精神病的实证主义观念和建立在药物、电击之上的治疗体系，以及弗洛伊德“谈话疗法”的出现（博伊恩，2010）。

皮内尔解开了疯人的手镣和脚铐，精神病院诞生了。在福柯看来，现代疯人院取代了禁闭医院，是新型压迫的表现形式，在这里，精神病治疗科学的语言和看似通用的理性行为是表演的关键。通过谈话，恐惧原则对病人的管理有重要作用，令人窒息的责任取代了疯癫的自由：疯癫必须承认自己相对于看护的客体地位，意识到自己的罪过，接受道德治疗和责任系统，在理性的环境中被审视并发展出“自我克制”和“自我审视”。在福柯看来，疯人院是一个“没有宗教的宗教领域，一个纯粹道德的领域，一个伦理划一领域”，医疗工作于是成为道德工作的一部分，而医生和科学无非是“司法和道德上的保证而已。（福柯，2016）”现代性的浪潮横扫整个西方世界，而疯子居然无动于衷。理性不再愿意与疯癫保持联系，不再与它对话。疯子不再处于边缘地位，而是被彻底排斥在外，变成完全的他者、沉默无言的他者，疯癫陷入缄默、镜像认识、无休止的审判和“完全被遗忘”（杨大春，2001）。总之，“疯癫是直接的差异，纯粹的否定性，它被宣布为非存在（福柯，2016）。”

终于，理性取得了胜利。疯癫不再代表一种矛盾，而是意味着未成年地位，即没有自治权力，疯癫成为了康德意义上的那种“不成熟状态”，它需要被看护，需要监视和审判。缄默笼罩着一切。

四、启蒙的启蒙：批判与永恒创造

福柯通过关于疯癫的工作，给我们展示了与我们自身完全不同的人类存在形式，这项工作弥漫着怀疑的气质，甚至可以将之理解为：对心理健康的司法的、医疗的和认识论方面的概念化行为，其绝大部分都是压迫性的（博伊恩，2010）。这种历史主义的方案回溯了以麻风病衰退为起始，以现代精神病院建立为终结的历史，严厉地控诉当代心理学、精神病学和神经外科学粗暴的非历史主义。这些叙事绝不可能出现在当代科学的话语体系中，因为非历史方案正是它们得以开展治疗的先决条件。在这个意义上，福柯的矛头直指启蒙运动的现代性方案（project of modernity）：它宣称社会状况的任何方面都能够被加以分析，由此，权力

的应用借由知识的发展和理性的独大而得到保障。康德的方法与目的是相背离的，涉及纯粹现实性的目的却指向了总体上终极的形而上学的合目的性。这项方案隐秘地藏着对他者和差异性的否定，当启蒙方案中的科学主义、普遍主义和理性共同联手时，专制主义的气息便无法掩藏了。

福柯不会认同“启蒙仍是一项未竟的事业”这种说法，尽管以康德的眼光来看待今天，他会认为这是一个毋庸置疑的事实。在福柯那里，启蒙这个“问题”在提出之时，就完全不是作为一种人们所归属的世界时期、或可以知其预兆的实践、更不是一个最终成就的降临，而是在基督信仰已然动摇的社会历史条件下，从传统中生长出来的一条否定性的“出路”（福柯，2015）。他的启蒙批判放弃了宏大叙事的野心，而只是面对“当下”的质疑。就如他对康德现代新方案的历史主义批判一样，理性的进路是分化的、多元的、差异性的。他指出，当康德把启蒙描述为人类运用自己的理性而不臣属于任何权威的时候，批判是必要的，因为这能够为理性运用提供合法性条件，使得人能够决定什么是可知的、什么是必须做的、什么是可以期望的；但这也意味着，“理性的非法运用将引入堕入教条主义和他律状态（heteronomy），并伴随着幻觉（福柯，2015）”。福柯认为，启蒙归根到底塑造了人们的某种哲学气质，这种气质就是人们的批判精神。所有的哲学质疑都根源于启蒙，我们今天的生活态度也根源于启蒙。“启蒙是为了永久地激活某种态度，也就是激活哲学的气质，这种气质就是具有对我们的历史存在做永久批判的特征”，可以说，这就是后现代性的特征（福柯，2015）。

在批判的意义上，启蒙似乎走向了一种自我指涉，引火烧身，但实际上，是福柯将启蒙的内核从某种特定的历史背景中抽离了出来，完成了纯粹形式上的批判。尽管康德已经明示了理性必然受限于存在主体——人的肉体和情感，但当现代性的全面谋划开始铺呈于历史的、普遍性的、世界的基础上时，理性的迷梦似乎又笼罩在了人身上。不同于现代性启蒙的是，后现代不再对先验理性抱有期待，在福柯看来，理性的界限意味着启蒙的任务、原则和范围总是有界限的，可康德对理性的批判却最终建构起了一座形而上学的科学体系，这违背了批判精神，而当这种理性摇身一变成为新的“上帝”之时，任何知识、道德、信仰都逃不过理性法庭的审判，更重要的是，福柯看到理性之中混杂了权力和技术因素（王立，2005）。

从后现代再次返回现代性时，或许我们仍然感受到了连续，但也一定能感受到某种断裂的危机。如果我们再次回到康德所提出的那三个问题（什么是可知的、什么是必须做的、什么是可以期望的），就会发现，这种提问的方式变得不可靠了，只有当无限制的推崇理性，再辅之以形而上学的人性论时，这种界定才能从“我之所是”的偶然性中推断出我们“不再是我们之所是”的可能性。启蒙的批判本不应该是去发现必然性的东西或道德的普遍结构，而是应该把理性忽略的边缘和差异揭示出来，超越了理性，才能说是完成了真正的启蒙。

尽管“寻求命运打击不到的领域”乃是人类永远关心的自由命题，但福柯的系谱学批判是对理性自身的再一次“祛魅”。他指出，先验批判本来是开放性的精神，但实质上的理性固执和主体狂妄在事实上终结了现代性的启蒙。理性的狂妄恰恰是人类自身的局限。但这种纠偏绝不意味着对启蒙事业的背叛，人需要从新发现的桎梏中再次挣脱出来，必须要借助启蒙所成就的批判与永恒创新，恢复并拯救启蒙的本性。

正如福柯所提醒人们的那样，“不能把启蒙同人文主义混为一谈，人文主义是一种主题，或者是各个主题构成的整体，这个主题横越时空，多次在欧洲社会中再现；这些主题总是同价值的判断相关联，在它的内容及其所保持的价值上，显然一直发生重大的变化，而且人文主义的主题是不固定的。启蒙是一次事件或历史进程，它意味着欧洲社会的重大转型，但这种转型到今天还没有实现（福柯，2015）”，我们每一次实践“人”的观念，就都在远离

其原始的启蒙含义，启蒙自身的精神决定了它的“未完成性”；但我们可以期待，理性的自觉运用能经得起批判精神的不断审视，在实践意义上推动自我的不断发展，创造属于人的永恒主题，以福柯的话说就是不断地“摆脱自己”，而且“不要问我是谁，也不要要求我保持不变”。

雅斯贝尔斯说：“人生活在世界上，却要反抗这世界”是引起发现自我或自我存在的动因。无论是康德认为的懒惰和怯弱、热情的“监护人”，还是福柯指出的理性本身、权力和技术，都阻碍了人批判和创造的勇气，都可能成为现代世界之中宰制、淹没自我的原因。对于个体而言，有效的自我实践无法根植于外部客观世界的指引，包括科学和权威，但它必须解决“生活中的重大问题”，亦即生命的目的和意义。而这是永恒的艺术。

参考文献

安东尼·吉登斯，田禾译，2000，《现代性的后果》，南京：译林出版社

邓晓芒，2003，《西方启蒙思想的本质》，广州：《广东社会科学》第4期

康德，2004，《纯粹理性批判》，北京：人民出版社

罗伊·博伊恩，贾辰阳译，2010，《福柯与德里达》，北京：北京大学出版社

米歇尔·福柯，刘北成、杨远婴译，2016，《疯癫与文明》，北京：三联书店

米歇尔·福柯，徐前进译，2015，《什么是启蒙？》，北京：《政治思想史》第1期

杨大春，2003，《反思的现代性与技术理性的解构》，北京：《自然辩证法研究》第2期

杨大春，2001，《现代性与他者的命运——福柯对理性与非理性关系的批判分析》，南京：《南京社会科学》第6期

王立，2005，《什么是启蒙：康德与福柯》，北京：《社会科学战线》第5期

Michel, Foucault.(1990) *Politics,Philosophy,Culture*. London: Routledge Press

Midelfort,H. C. Erik(1980), 'Madness and civilization in early modern Europe', in Barbara Malament (ed.), *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter* (Manchester, Manchester University Press)

试论社会事实及其人性二重性基础

——读涂尔干¹《社会学方法的准则》与《自杀论》

李玉婷151080022

摘要：本文以涂尔干社会学方法论的核心概念社会事实（social facts）入手，以依据此方法论写作而成的经典著作《自杀论》为基础，探讨涂尔干提出这一社会学研究对象背后的哲学思想基础。并结合其作者所处时代的社会、文化背景，重点关注卢梭等思想家对法国社会及涂尔干本人的影响，以更好地理解其强调“社会”的原因。最后提出，涂尔干并不是雷蒙·阿隆、帕森斯意义上的“唯实论”的社会学家，他对“心物二重性”、个人-社会关系的思考是相当有意义的。

关键词：社会事实、涂尔干、人性二重性、社会契约

一.

导论

作为社会学“神圣三位一体”的关键一环，涂尔干提出的方法论准则为社会学研究提供了一种全新的“范式”（Paradigm），成为那个时期的科学潮流，建立了以所谓“社会学主义”为核心取向的社会学年鉴学派。他从不同于卡尔·马克思（阶级分析）与马克思·韦伯（祛魅与理性化）的角度，探讨了人性中个体存在与社会存在的区别与联系。在西方的社会科学、哲学、伦理学那里，关于社会的反思无一不建立在某种关于人性（human nature）的假设之上，如柏拉图、霍布斯、孟德斯鸠和卢梭等。涂尔干围绕这样一个现代人性的基本判断，并以其为起点进行讨论，在他所描述的图景中，人性的二重性（homo duplex）即：人既是物，也是心（张玉良，2009）。基于这种哲学意义上关于人性和社会自然的心物二重性架构，涂尔干进一步在之后的著述中建立起了自己思想的摩天大楼，他围绕着“社会秩序何以可能”这样一个颇具时代印迹的社会问题，探讨了道德与职业伦理、社会分工、社会团结及其分化、自杀、宗教生活的群体形式等等议题，这些探讨奠基之后社会学研究的诸多路径。我们不难看到，涂尔干所创立并推崇的社会学研究方法背后，有一套相当完整且自洽的关于人性与社会的哲学逻辑，这尤其体现在他关于社会事实（social facts）的论述之中。涂尔干将社会事实视为社会学应当的、也是唯一的研究对象，并围绕这个核心概念展开了社会学“科学化”的指引，包括如何界定社会事实、社会事实的特性、社会事实的研究方法，将一种传统的哲学信条提炼成为了社会科学方法论。由此可以说，我们在理解涂尔干“社会先于个人”、“社会对个人的强制力”这样的观点时，需要引入其理论背后的思想基础，尤其是他对人性与社会自然的——关注和论述，才能避免陷入一味的批判甚至狭隘，厘清其著作中有时并列存在的决定论和意志论、实证主义与理解主义之间的矛盾和纠结。

二.

社会事实：涂尔干的理论基石

吉登斯说：“涂尔干有关社会学的研究范围和社会学方法的性质的观点，毫无例外，一般

¹ 也译作“迪尔凯姆”或“杜尔凯姆”，在此文中笔者均沿用旧译“涂尔干”。

总是同他那本容易引起争论的著作——《社会学方法的准则》联系在一起的”（Giddens, 1972:29）。在这本约150页的小册子里，涂尔干围绕着“社会事实”这一核心概念展开了自己的一系列讨论，这些讨论可以被归类为三个主要问题：其一，什么是社会事实；其二，社会事实的特性如何；其三，如何研究社会事实（周晓虹，2003）。

界定“社会事实”的目的，是涂尔干希望为社会学确定一种特定的、客观的研究对象，从方法论上建立社会学作为一门社会科学而区别于哲学、历史学和心理学的合法性，从而为社会学在现代科学的谱系图中找到位置。在涂尔干看来，所谓社会事实，是指一种外在于个人，但又具有使个人不能不服从的强制力的行为方式、思维方式和感觉方式构成。因此，这一事实不能混同于生物学和心理学的研究对象，而只能被命名为“社会的”事实。它既然没有个人作为基础，那就只能以社会为基础：要么以整体的政治社会为基础，要么以社会内部的个别团体，诸如教派、政治派别、文学流派或同业公会等为基础（E.迪尔凯姆，1995：25-26）。在完成这部分关于何为社会事实的讨论后，涂尔干依然将自己可能的论敌——“绝对的个人主义的拥护者”——竖起靶子并提前加以驳斥，在他看来，个人并不是如这些人所宣称的那样是完全自由和独立的，人类的大部分观念和意向都来自于外界而非自己，但他也说“一切社会约束也不一定要排斥人的个性”。

到此，哲学与社会学、心理学与社会学之间已实现分离，作为一种“物”的社会事实必然是能够不依赖哲学而通过经验研究加以描述和解释的，而作为一种“外在于个人”的社会存在，心理学也将不再有话语权。然而从某种程度上来说，涂尔干对这种“物质性”社会事实的强调，实际上是对与他同时期社会学理论中极端心理还原主义的一种回应。涂尔干始终不曾拒绝承认社会事实中的心理成分，并且能从他的界定中发现两种不同倾向的社会事实：

（1）结晶化的社会事实，如法律、教义、社会组织等；（2）非结晶化的社会事实，如社会潮流、价值观等，但涂尔干的关注点显然是在前者而非后者，但他也毫不掩饰地表示“这并不意味着它们（非结晶化的社会事实）勉强连一点心理性质都没有，因为它们毕竟是由思想或行为的方式构成的。（Durkheim, 1966:xlix）”尽管涂尔干的立足于集体的基础从未在根本上有所动摇，但他也并非完全“唯物”，这种倾向他之后的诸多著作中都可见一斑。

三. 社会何以为社会：《自杀论》

让我们回过头来看看，涂尔干是如何从微观个体的行为凝结出一种社会事实的。首先，是概念的界定。在《自杀论》中，他通过对“自杀”这一基本概念的定义，不但为建立有关自杀及其社会和非社会导因之间的假设提供了条件，更重要的是还为提升自杀的层次确立了基础（曲庆云，1994）。之后，是分类和解释社会事实。在书中，尽管作者也涉及了自杀者的年龄、职业、性别等等，但他所确立的分析单位依旧是群体的，如宗教集团、家庭、职业团体，并毫不犹豫地将自杀率作为自己的测量指标，建立了一系列的“免疫力”数值以描述社会自杀总趋势，根据自杀的原因将之分为主要的三种类型。在完成这一系列工作后，自杀在一种整体性的把握之中就从个体性的行为转化为整体性的社会事实，从而顺理成章地构成为采用“科学理性主义”方法的社会学的一种研究对象。

一旦我们稍微掌握了涂尔干理论的这种基本视角，那么也就不难理解在读《自杀论》和《宗教生活的基本形式》时所发现那种提炼社会现象时坚定而如炬目光，也不难理解他偶尔流露出来的一点心理层面的矛盾。从某种意义上而言，涂尔干拒斥的是“个人”而非“心理”，在面临诸多无法回避掉个人心理的境地时，他也会将其纳入非结晶化社会事实的层面来解释，也即某种社会心理层面的解释，但绝不将此划归个人或主观。以涂尔干《自杀论》中关于“利己型自杀”的论述为例，他将利己型自杀的“病理学”原因归为“社会纽带”的松弛和社会控

制的弱化，以及之后的社会过分个体化。在他看来，任何高级形式的社会活动都具有某种集体的起源，即使是宗教——这种最可能被解释为由于人类内心恐惧和无助而诞生的东西——也是起源于社会结构的运作的，这些活动也是个人身上具体化和个性化的社会本身（E·迪尔凯姆，1996:188），因此，这种由于传统社会中间组织的某种解体（如宗教、家庭）和新秩序尚未建立而带来的松弛，使得个人对集体活动不太关心，“只要信徒产生了怀疑，即感到不再和他所分享的宗教信仰休戚与共，只要家庭和城市变得与个人无关，那么他对他自己来说就成了一个谜（E·迪尔凯姆，1996）。”这种集体的氛围直接带来了个人的过分消沉和忧郁，也间接造成了更高的社会自杀率，“罪魁祸首”要属新教的影响、家庭的不稳和科学教育的普及，但是我们可以发现这样一个问题：社会纽带的松弛的反面确实是个体化的发展，但这种个体化的发展何以成为一种名为“忧郁和消沉”的社会氛围，而不经心理加工的呢？或者说，既然个体的发展始终脱离不了社会，社会是外在于个体且具有强制性的，那这种个体化的倾向又如何会造成社会的危机呢？在这里，涂尔干的答案看似是模糊的，他对个人的这种有意无意的忽略，尤其是对个人能动性的不在意，使得这种社会事实层面的解释一旦被置于具体情景时，便会发生尴尬：个例总是不能被很妥帖的放进某种自杀类型中，要么是完全不符，要么是每种类型都占一些。行为背后的动机是复杂而深刻的，当我们从高处、表面来观察社会事实时，对它的描述必然会存在简化的倾向。

正是出于对过分膨胀的个人主义与紧张关系的诊断，涂尔干十分强调社会之于个体的优先性和神圣性，但这同时带来了一个理论的困境，或者也是一个现代社会的困境，那就是社会凭借什么而具有神圣性和优先性，从而使得那些疏离社会的个体参与到社会之中呢（陈涛，2012）？如果我们不将这个在涂尔干著作中有些理所当然的问题看得那么“理所当然”，那就必须要回答在个体-社会的视域中，在摒弃了关于自然状态和社会契约的传统假设之后，社会满足了个体怎样的需求？毕竟我们不全是为了自我保存而仅仅将社会作为一种工具和手段来看待的，在超然于个人之外，社会究竟在哪？

四. 人性和社会的探源：自然状态和社会契约

关于人性（human nature）、原始自然状态和社会起源的探讨，首当其冲绕不开的就是霍布斯、洛克和卢梭三位思想家。在英国学者霍布斯和洛克那里，原始人或称自然人的自然状态是他们推导并建构自己法哲学思想体系的基础，无论是霍布斯——将自然状态描述成为一种“战争状态”，还是洛克——将自然状态描述为人与人之间平等、自由的和谐共处状态，二者的共同之处都在于将自然人视作有理性的、完备的、社会化的，他们的自然状态为我们所理解的社会契约做了必要的准备，从某种意义上而言，这种自然状态正是人类走向社会的前提。人类之间似乎始终存在这样一种自然法：它以自我保存为根本目的，用讲求理性的方法保障人们与生俱来的“自然权利”，建立某种制度以消除自然状态的不良影响。

不同于前人，尽管卢梭同样以自然状态为基础，但却走上了不同的理论道路。作为现代政治哲学的奠基人，霍布斯将一个政治和道德问题解构为技术问题，并为此引入了“自然状态”这一概念，为现代政治秩序的建立提供正当性论证，在他看来，为了摆脱自然状态下“一切人反对一切人”的无秩序，强大有力的“利维坦”是必要且正当的，尽管洛克在如何建立社会契约这一点上与霍布斯截然不同（他认为公民的同意是政府合法性的来源），但二者都不约而同的将自然状态学说视作现代社会诞生的基础，此种对自然状态的诠释是用来解释社会的必要性的。但在卢梭那里，他认为霍布斯和洛克的自然状态学说都不过是为某种政治制度而预设的基础，前者为专制辩护，后者为民主辩护。他所考虑的是一个更加超越政治哲学体

系问题，是关于人性本身的问题。

卢梭在《论人类不平等的起源和基础》一书开篇便直言——“所有人类知识中最有用却最不为人类了解的一点，就是对人类自己的认识（卢梭，1997）。”并且在他看来，人类越是试图理解人之所以为“人”的最初状态，就越会远离这种最初状态，因为“正是由于人类取得的所有进步使得人类远离这种最初状态”。因此，卢梭指出，洛克和霍布斯对人性的观察是文明社会下的观察，而并非真的自然状态下的构想，此种自然状态下的人性早已随着社会发展而发生了变化，早已不是今天观察到的社会人的模样。他认为，自然状态和社会状态的区别，远不是有没有一个公共的或合法的公共政权的区别，而是有着更深层次的不同，这种不同是关于人性的本原和发展变化的。在卢梭的体系中，自然人被还原成孤独疏离的原子，无所谓霍布斯的“战争状态”和洛克的“平等和谐状态”——战争和和平本就是文明诞生后的概念——而是一种“自由”的状态。而随着自然人的智慧和技术得到提升，交往开始频繁，再到家庭聚落和小型社会的出现，私有制和法律的出现彻底将人们的不平等确立下来，建立规范以约束进入社会的社会人。于是他说：“人们朝着镣铐的方向奔跑着，满心以为这样便可获得自由”，尽管卢梭以极精简化的方式构想了人类最初的自然状态，将人性简化到了甚至“动物性”的层面，但却引发了一种思考——人类社会的形成也极有可能只是人性的偶然，而非必然。在剥离了为任何一种政治制度做辩护的预设之后，似乎有这样一种信念即将呼之欲出：我们对社会和自己依然一无所知，我们依然苦苦追求着我们也不甚明白的价值。

可以说，涂尔干关于人性和社会自然的构想受到卢梭颇深的影响。不仅“社会团结”的概念取自卢梭的“共同意志”，而且将社会视为一个突生现实的看法也部分的来自于卢梭（周晓虹，2003）。涂尔干说：“卢梭敏锐地洞察到了社会秩序的特征。他清醒地意识到有秩序的事实通常不同于纯粹的个体事实。这是一个超然于纯粹的心理学世界之上的新世界”（Durkheim,1960:83）。然而，涂尔干关于社会起源的构想却也极大的区别于卢梭。在社会契约论传统那里，世俗社会是由人们缔结契约而建立的，尤其是在“合意”和“共同意志”（带有个人心理色彩）的条件下达成的，是人所制造（make）的，它的目标是保护个人的生命、健康和财产，除此之外别无它求。这个社会不仅缺乏神圣性，而且连起码的正当性都是成问题的，一旦它不能满足人们的要求，人们便可以推翻它，重建一个新的社会（洛克，2003）。相比之下，涂尔干将社会视为神，并且认为社会先于个人而产生，难免会被显得有些新奇甚至另类（陈涛，2012）。

尽管卢梭本人可能无意对后来的法国革命提供助力，但客观上来说，他的社会契约、自然权利、人民主权都成为了法国大革命宣扬的意志统一（unity）的思想来源，在达成“共同意志”之前，“个人意志”是其关键环节（李英飞，2013），反言之，一旦个人意志达成共同意志，人民就有了揭竿而起、越过旧制度的行会和政治中间体，以建立一个完全崭新的社会统一体的合法性。这种源于自然权利学说的“个人主义”倾向，直到涂尔干的年代依然影响不减，但已经在人们关于大革命的反思中呈现出越来越负面的形象，社会的“散沙化”甚至演变除了分崩离析的可能，政客走马观花式的上下场以及他们所带来的恐怖和血腥，使得这批学者开始重新思考哲学意义上的个人-社会，愈发重视重建秩序和社会团结。这一切都给涂尔干的学术取向定下了时代的基调，他更加强调社会，他强调外在于个人的社会秩序之重要性。

五. 人性二重性：社会事实的来源

涂尔干认为：“尽管人们把社会学定义为一种有关社会的科学，但是在现实中，社会学在处理它所考察的对象即人类群体的时候，不可避免会触及到组成这些群体的基本要素，也就

是个人。因为只有渗透到个人意识中去，按照它的本来形象和面貌去塑造它，社会才会存在。因此，我们大量的心态，包括那些最为重要心态，都具有社会的起源。在这种情况下，很大程度是有整体产生部分。所以，想解释整体，就不可能不解释部分，至少可以说，解释作为整体结果的部分（涂尔干，2006：177）。”基于此，在涂尔干的社会学研究与思想中，人性自然便成为社会自然的前提，社会自然成为人性自然的基础，二者相辅相成。让我们回到本文第三节所提到的《自杀论》中的那个问题，即关于利己型自杀，涂尔干是否忽略了个体化发展在社会事实解释之外、个人心理层面的因素；而这种个体化为何、在何种程度上影响了如此“强大”的社会？涂尔干给出了人性二重性的解释：

换言之，如果向人们所常说的，人有两重性，这是因为在具体的人之外还有社会的人。后者必然意味着有一个他所说明和服务的社会。相反，如果社会万一土崩瓦解，如果我们不再感到社会充满活力并在我们周围和我们之上活动，那么我们身上的社会性就没有任何客观的基础。剩下的只是各种虚幻形象的人工结合，一种稍加思考就足以使之消失的幻景，因此，没有了什么东西可以作为我们行动的目的……在这种意义上，确实可以说我们的活动应该有一个超越生活的目标（迪尔凯姆，1996：189～190）。

可以看到，西方现代社会的笛卡尔“我思故我在”二元论也是涂尔干早期哲学性思想的来源，在他后来的诸多著作中，都“赋予了人性自然（human nature）与社会自然（social nature）以‘心物二重性（dualism）’的内涵与特征，即人性与社会的自然是‘物（body）’与‘心（mind）’的二元统一（石德生，2012）。”对于个人来说，涂尔干认为人性构造是可以理解为“个体存在”和“社会存在”的，前者的基础是物质的身体，后者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，我们的身体固然是感知的基础，但在他看来，单纯的身体是不足称为一个完整的人的。人是一种社会性的动物，只有在集体状态中，人的存在才是一个完整社会意义上人的存在。

而我们从这种论述中不难发现，在人性二重性的更高层次上，涂尔干还表达了社会自然（social nature）二重性的深刻寓意，并直接影响了社会事实（social facts）在超越了个人之后突生性质的产生。在他看来，即社会自然在物（things）方面的体现为社会事实（social facts），如国家、团体、人口；在心（mind）方面的体现为集体意识（collective Consciousness），如习俗、社会潮流、价值观和规范。然而，涂尔干也意识到这种分类往往不能令人太满意，因此他也说，集体意识可以通过特定形式将社会事实表现出来，社会事实上也可以发现集体意识，例如规范和价值观是集体意识的表象（representations），所以它们也是社会学家研究的领域。

在涂尔干意义上，传统的笛卡尔、康德心物二元论被用于重新审视个人与社会的关系，增添了现实和时代思考的意义。这种二元研究视角不仅为社会学学科体系奠定基础 and 路径，同时也赋予了个人的“心”和社会的“心”之神圣性。或许任何一顶关于“唯物”或唯实论的帽子都不好直接扣在涂尔干的头上，不论是对社会分工还是社会意识的研究，不论是对知识分子还是个人主义的论述，他都对自己的社会、所处的时代和献身的学科给出了回应，且这回声影响至今。

参考文献

- E·迪尔凯姆, 1995, 《社会学方法的准则》, 狄玉明译, 北京: 商务印书馆。
- , 1996, 《自杀论: 社会学研究》, 冯韵文译, 北京: 商务印书馆。
- , 2006, 《人性的二重性及其社会条件》, 《涂尔干文集(6)》, 上海: 上海世纪出版集团。
- 陈涛, 2012, 《社会的制造与集体表象》, 北京: 《社会》第5期
- , 2013, 《人造社会还是自然社会》, 北京: 《社会学研究》第3期。
- 洛克, 2003, 《政府论两篇》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 卢梭, 1997, 《论人类不平等的起源和基础》, 李常山译, 北京: 商务印书馆。
- 李英飞, 2013, 《涂尔干早期社会理论中的“社会”概念》, 北京: 《社会》第6期。
- 曲庆云, 1994, 《自杀: 从个人行为到社会事实》, 北京: 《社会学研究》第2期。
- 石德生, 2012, 《人性与社会自然的二重性及深刻意蕴》, 南京: 《南京社会科学》第4期。
- 张玉良, 2009, 《论涂尔干的人性与社会二重性思想》, 北京: 《求索》第9期。
- 周晓虹, 2003, 《社会学主义与社会学年鉴学派》, 南京: 《江苏社会科学》。
- Durkheim, E., 1960, *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor: The University of Michigan University
- Durkheim, E., 1966, *The Rules of Sociology*, New York: Free Press
- Giddens, A., 1972, "Introduction: Durkheim's Writings in Sociology and Social Philosophy", in Giddens, A., ed., *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

“诸神”的黄昏？

——韦伯宗教之理性化理论初探

社会学系 李玉婷151080022

内容摘要：本文以韦伯学术思想的基本关怀理性化（rationalization）为核心，围绕始终贯穿着他宗教研究脉络的“祛魅”概念进行探讨，重新阐释韦伯所揭示的新教伦理与资本主义经济发展之间的内在亲和及悖论，理解韦伯之悲观心境。“被祛魅的世界”危机四伏，个人的意义和价值岌岌可危，“诸神”的未来究竟如何？超越经典世俗化理论，对理性化（rationalization）本身进行“祛魅”，将是本文最终想要传递的信息。

关键词：韦伯、新教伦理、祛魅、世俗化、理性化

一、 导论

在北欧神话中，最震撼人心的故事莫过于“诸神的黄昏”，这不仅是神话的最终章，也是整个想象世界的末日。不同于人类社会的其他毁灭神话——多数只会描写人类世界的毁灭——在北欧神话中，神祇的世界也在最终的壮烈战役里被彻底埋葬，诸神的“生命之树”在火焰里沦为灰烬，灵魂再也没有重生的可能。这种悲剧性的结尾已然达到甚至超越了当时人们想象力的临界点，但却和数千年后一位学者忧心忡忡的未来图景，产生了某种奇妙的呼应。

在19世纪，那些被称作“社会学先驱者”的思想家们比以往都更明显的意识到了一个不同于传统社会的全新社会形态的到来，他们大多将“断裂”前后的社会形态分为两种类型：在梅因那里被称为“身份社会-契约社会”，在斯宾塞那里为“尚武社会-工业社会”，在马克思那里为“封建主义社会-资本主义社会”，在迪尔凯姆那里为“机械团结-有机团结”，在韦伯那里则是“宗法传统经济-理性资本主义经济”（周晓虹，2002：94）。这种形态的划分，实则是吉登斯意义上对于现代性（modernity）及其后果的一种最初探讨，回应了当时人类社会剧烈变迁的各种现实状况。作为欧洲文明之子，韦伯可谓是一名“百科全书式”的大家，其思想博大精深，其研究方法影响甚广。但与那个资本主义突飞猛进、乐观主义精神昂扬向上的西欧社会氛围、研究志趣不同的是，他对于西方文明理性化（rationalization）进程的深切关怀，最终却导向了忧郁、悲观甚至绝望，但在相当意义上，韦伯的这种眼光穿透了纷繁复杂的社会生活，直指人类社会正面临的种种吊诡之处，甚至可以说，今天的我们依然生活在他对时代的诊断之下。

对于韦伯思想的诠释，在美国经历了“帕森斯化”和“去帕森斯化”，在欧洲经历了卢卡奇和马尔库塞的阐释与批评，又经历了舒茨理解社会学的发展，早已成为了社会学研究的经典范式（paradigm），又就韦伯原典所涉猎的范围来看，他本人的思想同时也充满了许多歧义甚至矛盾，很多互相抵牾的观点都可从他那里找到。在韦伯的理论中，光怪陆离的世界就像一张意义（meaning）织就的网，每个理想类型（ideal types）就如同交叉处的结，社会学学者每每想要从看不见结构的现实中提炼并把握住这些“结”，就不得不将它周围的网连带着一起考察。然而，我们仍能从他的众多著述中提炼出两个最重要的结：（1）理智性（rationality），也即韦伯在探究世界诸宗教和经济伦理关系时所关心的核心问题；（2）正当性（legitimacy），即韦伯在后来的政治社会学领域所提出的核心问题。而这两个韦伯核心议题均和理性化（rationalization）这个历时的、动态的、或许正在进行的人类社会变迁密切相关，由此，笔者希望从宗教之理性化入手，理解韦伯，理解我们的时代。

二.

世界的祛魅：巫术、宗教和新教伦理

现代社会的本质为何？这是一个颇具争议与张力的议题，不同的理论类型、思想流派都给出了不甚相同的回答。自18世纪的启蒙运动以来，哲学和社会学均对现代社会进行了深入的剖析和理解，前者以康德的《什么是启蒙》为代表，将新时代定义为“理性的时代”，并将其转化为“现代性”（modernity）问题加以讨论；后者以经验事实为出发点，如孔德把人类智力发展划分为三个阶段：神学阶段、形而上学阶段和实证阶段，并从人类智力发展三阶段推导出人类社会发展的三阶段：军事社会、过渡社会和工业社会（唐爱军，2012）。身处于如此时代背景之下的韦伯，走了一条两者交融的道路，他从马克思那里汲取了对经济的关注和重视，摒弃了哲学理论中纯粹思辨型的部分，在实证主义的研究中力主“理解”社会，价值中立，提出了“理性资本主义经济”这样一个理想类型，并在他那本影响甚大的著作《新教伦理与资本主义精神》中一针见血地指出：现代资本主义的发展，并不纯粹是在物质技术层面上发生的，基督新教伦理的理性化是其重要的助推器。

在人类几千年的社会历史中，宗教作为一种始终不灭的社会事实，存在于人们的日常生活中。韦伯在其书中说：“在过去，在世界的任何地区，人类生活样式最重要的形成要素，究属巫术和宗教的力量……以及基于对这些力量的信仰而来的伦理义务观念”。在古代人眼中，世界是神秘的，他们相信存在某种超越人类自身的强大力量，控制着自然、社会、命运，故而对世界抱着某种敬畏感（卢风，1997）。例如，古代巴比伦人相信自然界具有精灵般的力量，相信人类命运受制于天上的星宿；古埃及人总把星座和他们神话中的神视为一体；古希腊人认为“自然界渗透或充满着心灵（mind）”，自然界不仅是活的而且是有理智的（intelligent），“不仅是一个自身有灵魂或生命的巨大动物，而且是一个自身有心灵的理性动物”，而古代中国人则相信“天人合一”，并心存对天的敬畏之情（卢风，1997）。西方中世纪人则相信世界是由全知、全能、全善的上帝所造的。在这些信念之下，巫术和现世之间便充满了亲和力，在人类的伦理、经济、政治、艺术等领域，形式各异的巫术和秘法便是通往未知世界并寻得现世福祉的重要手段。韦伯（2004）认为，最早时候，为了避免个人的灾祸和疾病，人们并不祈求于共同体的祭典（或许也是因为最原初的集体祭典通常也是将个人利益排除在外的），而是求出于个体性的“灵魂司牧者”——巫师。在这些社会中，巫师此时仅仅是为了防止邪灵鬼魔而存在的，直至演绎出了“神圣”与“凡俗”两个二元对立的概念，如何安排“神祇”、“鬼怪”与人的关系，成为了“宗教”行为的领域（郑莉，2016）。在这个意义上，世界完成了它最初的“祛魅”，即巫术本身的“世俗化”，巫师凭借个人的卡理斯玛（charismatic）召唤着他的信徒和追随者，产生了宗教共同体，对生活规制的控制落入了先知或救世主的后继者、门徒、弟子的手中（韦伯，2004）。吊诡的是，在巫术转化为宗教的过程中，巫术本身却居功甚伟，这一方面基于巫术本身的意义，另一方面也在于巫术创建出来的组织，可以说，巫术是其自己的掘墓人。

然而，两个世界（此世与彼世）的对立和紧张则又促使人们将注意力转入彼岸世界，拒斥现世。一切先知和救世主的宗教，在现世及其秩序之间都存在着一种尖锐而持续的紧张关系，区别仅在于紧张的程度²。随着16世纪宗教改革的序幕被马丁·路德拉开，这种充满了矛盾的宗教伦理便在基督新教那里表现得淋漓尽致：一方面，宗教从仪式主义升华为“心志的（或信念的）宗教意识”，加剧了现世与彼世的紧张性；另一方面，世俗事务之内在、外在的拥有，越来越向理性化与自觉性升华，其本身与宗教的紧张性也越来越突出（韦伯，2004）。显而易见的是，传统上，经济理性与商人阶级对宗教的拒斥态度是十分分明的，世

² 值得一提的是，在韦伯看来，传统中国并未发展出一套彼世性的救赎宗教，儒教始终是一种驱动士人求取福、禄、寿和死后英名的现世伦理，这种内在与外在紧张性的缺乏，是韦伯意义上中国未能发展出理性资本主义的重要原因。

俗的经济秩序在长期的抗争中逐渐发展并完善了自己的合法性，此一合法性越发与宗教的经济秩序分道扬镳，成为首尾一贯的现世理性体系，现世的秩序与价值越是据其固有的法则而理性化与升华，二者间的裂隙往往也就越大。然而，悖论则是，这种裂痕的产生是本身就是由于宗教理性禁欲本身所创造出来的巨大财富，信徒从新教伦理中得到行动的、禁欲的救赎观，在摒弃了神秘主义后，救赎与否的确证给他们的内心带来了极大的焦虑，因而义无反顾地奔向了经营此世的财货利得的召唤（calling），并以此积累进入天堂的可能性。

三. 祛魅的危机：“诸神之争”与“铁笼”

“一个人得确信，即使这个世界在他看来愚陋不堪，根本不值得他为之献身，他仍能无怨无悔；尽管面临着这样的局面，他仍能够说：‘等着瞧吧！’只有做到了这一步，才能说他听到了政治的‘召唤’。”这段话，是韦伯在《以政治为志业》演说中结尾的文字。尽管在韦伯的时代，作为一种理论形态的“后现代主义”尚未诞生，但“现代性”所带来的痛苦，已经被有着敏感神经的学者体会到。

韦伯相当敏锐的注意到，宗教正遭遇着从未有过的挑战，乃至断言了宗教必然衰落的未来。他认为，我们的时代的基本特征是“理性化”、“理智化”，其中的核心则在于“世界的祛魅”，即人们不断把宗教世界观及宗教伦理生活中一切带有巫术(magic)性质的知识或宗教伦理实践要素(如通过宗教冥思或带有巫术性质之圣礼仪式等救赎手段)视为迷信与罪恶而加以祛除，人日益从巫魅中解放出来，获得自己理解世界、控制世界的主体性地位（王泽应，2009）。这个过程使得世界既取得了高歌凯旋的物质和文化成就，也带来了许多深重的问题和危机。祛魅真正拉开了现代社会的序幕，它意味着神圣的超越世界的崩溃，世界进入了一个没有神秘和神圣之魅力的时代。人替代超越之物成为自己精神的主宰，人们的终极关怀、价值源头和生活的意义不待外求，而是从世俗生活本身自我产生，精神生活开始走向世俗化（王泽应，2009）。因此，“世界的祛魅”意味着世界“由圣入凡的俗世化”或者“由灵返肉、由天国回向人间”。对这个“祛魅的世界”，韦伯表示了深深的忧虑：“对于外在事务的顾虑，应该只是像件披在圣徒肩上的‘随时可以卸下的薄斗篷’³，然而，命运却使得这斗篷变成了钢铁般的牢笼。禁欲已着手改造世界，并在这世界踏实地发挥着作用……（但）禁欲的精神已经溜出了这牢笼……获胜的资本主义，既已盘根在机械文明的基础上，便也不再需要这样的支柱……无灵魂的专家，无心的享乐人，这空无者竟自负已登上人类前所未达的境界（韦伯，2010）。”

这是一个意义丧失的时代，用韦伯（2004）的话来说：“我们的世界，是一个理性化、理知化、尤其是将世界之迷魅加以祛除的时代，我们这个时代的宿命，便是一切终极而最崇高的价值，已自公共领域隐没，或者流于个人之间直接关系上的一种博爱。”随着不可避免的专业化和理性化的过程，主要作用于物质领域的进步，也将精神的世界分割得七零八落：生活领域被分割开来，信仰的忠诚被来自不同领域的原则所瓜分，统一的世界真正变成了文明的碎片（冯克利，1998）。“诸神之争”与“铁笼”是对欧洲启蒙运动以来关于“进步”之信仰的一次有力回击，信仰体系的解体，带来了多元的价值无休止的争斗，置身于其中的人也不需要宗教的解释，生命因之变得再无意义，每个人在现代社会仅仅熙攘来往于富贵与贫贱，在这样的癫狂中，不是宗教徒，而是所有生于斯世的人，迷失掉了自己生命的终极意义，成为了资本主义这架巨大机器上一颗渺小的螺丝钉（郑莉，2016）。

³ 巴克斯特，《圣徒的永恒安息》，第12章

宗教的衰落似乎在韦伯那里成为了某种“命运”似的定论，资本主义终将高歌着将其抛弃，而理性化（rationalization）将为世界套上无法挣脱的牢笼，“诸神的黄昏”将把人和神都推向毁灭。

四、走出困境：理性化与世俗化的“祛魅”

韦伯担忧，理性化了的文化、官僚化了的社会，必然会导致个人自由的消失和意义的枯竭，比土地沙化更可怕的是人心的沙化，物质的突飞猛进将使人类付出人性丧失——尤其是人的伟大性——的代价。他的研究留下一个结论，这就是在现代世界里，理性和自由正面临危险，然而韦伯始终不渝地致力于理性和自由的事业（本迪克斯，2007）。那种对理性主义发展所带来的人类进步，与相伴而来的祛魅危机之间的悖论，是韦伯思想矛盾而又悲观之处。但哪怕面对这样一个世界，他也不想“拯救信仰”上做丝毫的努力，一方面，他认为这样的努力注定是徒劳的，另一方面，巨大的责任感要求他本着“科学的诚实”去接受这个矛盾的价值世界（冯克利，1998）。作为现代性的一部分，或许韦伯没有想到，他所认为的宗教改革和启蒙运动这两个“现代性”基础，在孕育之初就暗含了对自身批判性的反思，又被后来的后现代主义重新解构，最终引火烧身，导致了对自身的“祛魅”。

在“后韦伯时代”的20世纪60年代末、70年代初，彼得·贝格尔及其重要合作者卢克曼在宗教世俗化（secularization）理论上的贡献，几乎被认为是彻底解决了宗教的现代命运问题，在他们看来：现代化必然导致宗教多元化，宗教多元化会瓦解稳定的宗教信仰，进而导致宗教衰亡。世俗化包括两个方面：社会的世俗化与宗教自身的世俗化。社会的世俗化指“社会逐步摆脱教会的控制”：（1）经济与宗教分离，教会止步于工厂门前；（2）政府与宗教分离，政府脱离教会的控制；（3）教育与宗教分离，世俗教育成为主导；（4）文化与宗教分离，世俗文化成为主流。宗教自身的世俗化则指宗教神圣性的降低：（1）宗教组织的官僚化，出现了现代科层制的教会组织。（2）宗教产品的大众化、标准化，如中国的少林功夫就是一种典型的大众化宗教产品，在全世界有许多道场，使很多没有佛教信仰的人借此接触到禅文化和中国佛教。显然，这个意义上的宗教世俗化是一把双刃剑，在扩大自己影响的同时也可能导致神圣性的降低。（3）宗教信仰的淡化。这就是主观的世俗化（贝格尔，1991）。在卢克曼看来，宗教将日益退到个人的意识领域，而随着理性化（rationalization）的进一步发展，这种私人的宗教也将不断衰落，而变成一种个人心理层面的时尚需要，乃至成为“无形的宗教”（卢克曼，2003）。

然而，在理论层面上，这类观点在上个世纪60-70年代（甚至更早些）就已经暴露了众多问题，例如它们所具有的强烈的意识形态色彩、所预设的线性社会进化史观及其西方一基督教中心主义的宗教观念等等。从经验的角度来看，宗教随着社会的现代化必然衰退的假设以及与这一假设相关的政教分离、宗教的私人化等衍生性命题，似乎也与当代世界的宗教景观颇为矛盾（汲喆，2008）。1979年的伊朗伊斯兰革命、1989年的东欧剧变以及2001年的“911”事件，都有着宗教的深刻卷入。贝格尔在90年代末甚至公开承认自己的世俗化理论“是个错误”，并说（Berger,1999），除西欧以外，当今世界与其说是处在世俗化当中，不如说是处在宗教复兴当中，或者说，现在的趋势是“去世俗化”（desecularization）的。

随着后现代对于现代性批判的深入，人们对经典的理性化（rationalization）和世俗化（secularization）理论更是充满了警惕乃至不信任，在一次次“否弃”中祛魅了西方社会对于科学和理性的狂热迷恋。然而，这不一定意味着世俗化理论应该就此被埋葬，同样就现实经验来看，曾经被视作不适用世俗化理论的美国，也出现了基督徒比例降低、制度性宗教衰退、无信仰者增加的“世俗化”现象（魏德东，2010）。在当代社会中，很多宗教虔信者不完全认同

既有的宗教建制,也没有明确的制度归属,这种现象被称之为“信而不群”(believing without belonging)。这种多维的世俗化概念将现代性(modernity)与宗教变迁之间的关系转化为“自主主体”角度的个体虔诚来加以讨论,在某种程度上依然是理性化(rationalization)的变种。宗教发展的明天究竟如何,或许本不应该给出经典世俗化理论意义上的“衰亡之预言”,这反而阻碍了其自身理论的完善(汲喆,2008)。

当我们从韦伯所怀念的那种一元的价值体系中走出,“祛魅”并承认了理性的局限,转而超越传统宗教世俗化理论宿命般的结论后,或许能在意义世界的困境中找到一个突破口,切中自己所身处的社会与时代的命脉。笔者愈发觉得,在宗教社会学的范围里,中国社会是太过独特的研究对象,隐藏着巨大的学术资源之宝藏。韦伯在演讲中满怀热情地说:“想以学术为志业的青年,就要怀着‘你来之前数千年悠悠岁月已逝,未来数千年在静默中等待’的壮志(韦伯,2004)。”诸神的命运究竟如何——就像本文标题所示的——要在笔者心中打上 一个大大的问号。

参考文献

马克思·韦伯,2004,《中国的宗教;宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社

——,2004,《学术与政治》,钱永祥译,桂林:广西师范大学出版社

——,2010,《新教伦理与资本主义精神》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社

彼得·贝格尔,1991,《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,上海:上海人民出版社

冯克利,1998,《时代中的韦伯》,北京:《读书》第1期

汲喆,2008,《如何超越经典世俗化理论?》,北京:《社会学研究》第4期

莱因哈特·本迪克斯,2007,《马克思·韦伯思想肖像》,刘北成等译,上海:上海人民出版社

卢风,1997,《世界的附魅与祛魅》,北京:《自然辩证法研究》第10期

卢克曼,2003,《无形的宗教》,北京:中国人民大学出版社

唐爱军,2012,《论韦伯的现代性理论及其意义》,上海:复旦大学

王泽应,2009,《祛魅的意义与危机》,长沙:《湖南社会科学》第4期

魏德东,2010,《宗教社会学的范式转换及其影响》,北京:《中国人民大学学报》第3期

郑莉,2016,《巫术、理性与世俗化》,北京:《学术交流》第1期

周晓虹,2002,《理想类型与经典社会学的分析范式》,南京:《江海学刊》第2期

Berger,Peter,1999,*The Desecularization of the World:Resurgent Religion and World Politics*.Washington:Ethics and Public Policy Centre;Grand Rapids,Mich.:W.B.Eerdmans Publishing Co.

现代性的诊断碎片：浅谈齐美尔宗教理论

李玉婷 151080022

摘要：齐美尔对宗教的关注几乎贯穿于他的整个学术生涯，其宗教理论也有着不同于涂尔干、韦伯的独到见解。本文以整理并浅析齐美尔的宗教理论入手，借以把握其现代性诊断背后的人文关怀，提出在现代社会中“货币信仰”与“宗教信仰”所具有的某种相通之处，并回答对于现代人在摆脱了传统宗教禁锢后所产生的无意义感、漂浮感危机，齐美尔意义上的自我实践具有一定的启发价值。

关键词：宗教、宗教性、现代性、货币、自我实践

一、导言

在经历了宗教改革、启蒙运动和工业革命的断裂式社会变迁后，人类社会的图景第一次发生了可称之为“革命”的激变，这种变化动摇甚至颠覆了人们最坚定、最核心、最本质的观念，解构并重构了他们习以为常的生活规范。它不停地怀疑和告别过去，并一刻不停地创造和奔向未来。毋庸置疑，在现代性的文化境况中，传统宗教已然发生了重要的改变，而由此带来的种种困境，被那个时代敏感的学者捕捉到。格奥尔格·齐美尔可以称得上是其中最具洞察力和想象力，也最有启发性的一位思想家。

尽管齐美尔的研究旨趣专注于片段、局部、瞬间、琐碎、且在他人看来毫不起眼的事物，但我们仍能发现，他在这些表面和稍纵即逝中发现了事物的本质和意义。齐美尔关于宗教的几篇论述几乎绵延了他整个思想进程，作于1897年至1912年之间。在这些文章里，其实凝聚着他对于现代性的基本反思和核心诊断——可以说，他的终极关怀的是人类应该栖息的生活方式和精神家园——但他也敏锐地意识到，现代人的信仰危机已经悄然来临。

本文首先将从三个层面分析齐美尔的宗教理论：（1）宗教社会学的视角。作为德国古典社会学大师之一，他独树一帜地对宗教做出了不同于韦伯、涂尔干和马克思的解释；

（2）作为一种“生命哲学”的宗教观。齐美尔的“生命哲学”是他对时代中心议题的基础性假设，围绕着“生命”这一核心理念，发展出了一系列哲学思考；（3）现代性文化理论的宗教观。齐美尔被称为“第一位现代性思想家”，而作为文化具体表现形式的宗教，具有重要的理论意义（刘小枫，2003）。由此，再进一步结合现代性理论和齐美尔关于货币从手段异化为目的的论述，比照“信仰”的特征进行阐述。而针对此种困境可能给出的解决方案，将是本文希望给予现代人以启发的部分、更希望起抛砖引玉之用。

二、齐美尔的宗教理论：现代人与宗教

（一）社会学的视角：宗教作为社会关系的超越形式

有关宗教本质的讨论，实际是摆脱宗教束缚后人类对宗教有意识地重构过程，在这个过程中，宗教地位的衰落，在社会生活层面已经是个不言而喻的事实。在齐美尔那里，他拒斥用一种或神学、或主观情感的路径切入宗教的本质性问题，而是用“一种极其世俗化、极其经验性的方式解释超验观念”，既不触及宗教观念的主观情感价值，也不去追问其客观真理价值，而从“此岸的各种关系和旨趣中寻找某些宗教契机”（齐美尔，2003:3）。而与此同时，他也并非站在世俗理论的立场上给予宗教某种“道义上”的批判，而是从社会功能出发，

指出宗教是作为社会关系的超越形式而存在的。

齐美尔认为，社会是人与人相互作用（wechselwirkung）下形成的各种形式的总和，而社会形式则是其中不同相互作用的抽象化、概念化（齐美尔，2002:4）。宗教和风俗、法律、道德等等社会形式一样，都是由于人际相互作用而产生的某种形式，也就是说，社会在诞生之初，就带有宗教性的因素。在这个意义上，齐美尔提出了“宗教性（Religiosität）”这一概念，用以指代某种“社会精神结构”，比如“无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合（齐美尔，2003:5）”，这是一种人际交往中的灵魂情绪性状态，更是客观建制的“宗教”所以从社会关系中抽象凝结而出的前提和基础。

在齐美尔意义上，马克思和韦伯均未能区分出“宗教”和“宗教性”，是他们将社会与宗教二元对立的重要原因（刘小枫，2003），那种神圣和凡俗的截然划分，在“社会如何可能？”这个问题的答案下已然迎刃而解。在他看来，宗教关系本就是一种社会关系——如果不同个体之间的相互关系本身就带有宗教形式的诞生要素，如果信仰原本就来源于人际交往中必然存在的纯粹精神信念，如果宗教情感不外乎是超越性的个人情感，那么当这些要素、信念、情感在相互作用中不断凝聚、脱俗、升华、超越，发展出一套全新的观念世界时，整合性宗教的诞生便是自然而然的了。

由此，宗教作为一种形式，呈现着“宗教性”的流动，它整合出了超越的、共契的、绝对的稳定社会秩序，提供了个体与超越体关系的答案（刘小枫，2003）。在这一点上，它又和家庭、国家、社团的形式有着极大不同，齐美尔提出，社会学的上帝观念是最高、最纯粹的整合，它从一般社会关系中客观化而来，却又仅仅依靠对超越体的信任、忠诚便完成了再次强化，为社会提供了某种整合性的绝对形式。

（二）生命哲学的眼光：宗教性作为一种生命之流

如果说宗教性（Religiosität）是人之所以为人、而在应然层面必备的特质，那么这种预设将极可能指向形而上学，以回答“宗教性是如何可能的？”

在哲学史上，齐美尔（与狄尔泰一起）被称为德国“生命哲学”的代表，前承尼采，后启舍勒和海德格尔，著名的新教思想史家K.Leese甚至以为，其“生命哲学”本身就是一种宗教哲学（刘小枫，2003）。根据齐美尔的看法，人类历史中存在两种宗教，一种是客观宗教，也就是自足的、已然根据自身法则而建立的教会现实，它独立于纯粹的个人，类似于“第二自然”；另一种是生命宗教，是一种相当接近心理的情绪状态和精神过程，它不是任何社会历史的实在，而是内在于人的生命源源之流。齐美尔认为，客观宗教是生命宗教外化的结果，而生命也确实需要形式来表现自身，“只要生命成为精神的东西，并不断创造着自我封闭，并要求永恒的形式，这些形式就是不可分割的；没有形式，生命并不成其为生命。”（齐美尔，2003:23）所以他说，生命会不断地向前流动，而文化常常表现出社会历史性，在这种生命与形式的潜在对抗和张力中，人类的需要（Bedürfnis）得到了满足（Erfüllung）。

或许，齐美尔也感受到了那个时代的“诸神之争”，在经历“上帝”、“自然”、“存在”这些核心观念的迭替和消长后，他抓住了“生命”这个中心理念以上升到形而上学、伦理学、美学层面的价值世界（田薇，2011）。于是问题便来了，生命是什么？

在《上帝的位格》一文中，他阐述了“位格（Personlichkeit）”这一基督教概念，我们由此可以试着把握齐美尔笔下的“生命”。他认为，“位格”是“肉身肌体的形式通过其延伸到灵魂此在而得到的提高和完善”，换言之，肌体-肉身-灵魂的相互作用便是生命的表象（齐美尔，2003:55）。在时间的延伸方向上，过去、现在、未来的图景是一个有机的、统一性的整体，它已远远超越了肉身本质。如果我们承认人类很难用生命（包括肌体、肉身、甚至灵魂）去去填满“位格”的概念，那么我们就不难理解“上帝是一种永恒，摆脱时间的制约的存

在”对于人而言意味着什么。“生命”指向完满、永恒的超越，这使得它的流动过程既完整又有缺憾，不住地要求追问和寻找。

所以，照他的话来说，宗教性“就是我们灵魂中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分。宗教天性在本质上和情欲天性是一样的”。情欲天性虽然最终会有热衷的对象，但在对象出现之前，情欲之为情欲已经具备了自身的特有规定性，宗教天性亦然，虽然会指向某种崇拜对象，但宗教天性本身却是一种先在的生命品性，即使不跟任何神性言语和概念相联系，也依然保持自身的特有性质（田薇，2011）。由此可见，宗教性乃是一种情感状态，一种精神品质，一种心理倾向，一种灵魂属性，它是“最内在的生命特征”，“是宗教灵魂的基本存在，它规定了灵魂的一般品质及特殊品质的倾向和功能”（齐美尔，2003：49）。简言之，宗教性是宗教的内核与本质，是生命的内在要素。

（三）现代性-文化理论：宗教作为文化形式的困境

关于现代性，法国诗人波德莱尔曾以先知般的口吻对它作出了描述：“现代性就是短暂、瞬间即逝、偶然”，是“从短暂中抽取出永恒”。而至于宗教，似乎也成了这种“短暂”和“永恒”之间的钟摆式矛盾。齐美尔说，“现代人既不会忠心耿耿地信奉某种现成的宗教，也不会故作‘清醒’地声称宗教只是人类的黄粱美梦”，渐渐的，人类从宗教中苏醒过来，又感到极大的不安，甚至寻求新的庇护（齐美尔，2003:45）。可以看到，齐美尔对现代人宗教问题的基本诊断是：人们不再信仰传统的宗教，超验信仰内容已被判为幻想，但现代人仍需要宗教，这是宗教天性要求的。

所谓文化，在齐美尔看来，实际上是生命超出动物水平向着精神水平进步，而精神水平向着文化水平进步的结果，一旦生命产生了表现和认识自己的客观形式，文化便诞生了（齐美尔，2003:23）。艺术、宗教、科学、技术、法律，以及其他无数形式，都是生命之流这个统一体分化、升华、抽象而出，并又源源不断供给以内容和自由，从而表现为形式和秩序。由于生命无穷流动的特性，历史性的形式必然会在某个阶段变成桎梏——尽管生命依赖形式来表现自身——但它必然要抛弃旧形式，以获新生。然而，“我们正经历着一个历时久远的斗争的新阶段”：斗争不再是充满生命的新形式反对毫无生命的旧形式的斗争，而是反对一切形式的斗争（齐美尔，2003:24）。人处在他生命的内形式和外形式错综复杂的交点上，却总是发现自己有随时滑入一方的危险。齐美尔指出，生命变成了一股冲动之流，一方面，它拒绝任何形式的束缚，想要“直接地、赤裸裸地”表现自己；另一方面，“思考、愿望以及形成的过程只能用一种形式来代替另一种形式，绝不能用这种超越形式的生命来代替这种形式”，否则人们将在越来越强大的客观文化面前感到意义的消解、价值观的碎片化、巨大的焦虑和不安。

“否定性的动力”解构着一切文化模式，现代人不仅没有共同的理想，甚至根本没有任何理想，对此齐美尔具体又生动地描述道：“假如你问今天受过教育的人们据以生活的理想是什么，他们之中的大多数人都会根据他们的职业经历给你一个非常专门化的回答；只有极少数的人才会提到支配他们作为人类的文化理想（齐美尔，2003:29）。”齐美尔认为，并非是科学、而是启蒙文化使得人的内在需求发生了变化，将人的需要推到了“空白的零点上”（齐美尔，1991），这根源于主体文化（生命）和客观文化（形式）的分离，并使得宗教面临着巨大的危机，但在他看来，宗教并不会就此消亡。

三、货币信仰：现代性“文化悲剧”的呈现

从英国启蒙运动到法国大革命，全新的理想伴随着资本主义的势如破竹深入人类的心灵，自由、个性解放、“敢于使用理性”、人类向着完美和进步发展。然而，现代性“大爆炸”之前

的那个奇点，并不那么自然而然，康德甚至说“大自然的历史是由善而开始的，因为它是上帝的创作；自由的历史是由恶而开始的，因为它是人的创作(康德，1991：68)。”齐美尔说，生命由于本性，总是向着完美和权力发展，向着它自身涌现出来的力量和美不断增长和丰富（齐美尔，2003：28），尽管这种偏于乐观的解读和康德的看法有差距，但在它们导致的后果来看，差距或许并不那么大。

为了更好地理解齐美尔的宗教理论，我们不妨选取他的传世巨著《货币哲学》（1900年）的一些侧面来考察。因为纵观他的学术生涯，他的确在不断的关注宗教问题，而这种对宗教的兴趣也贯穿其思想发展过程，就算是在这样一部并非以宗教为对象的论作中也频频论及宗教问题。

（一）现代文化的异化或悲剧

按前述有关生命与形式之关系的讨论，齐美尔的重要概念“文化悲剧”已经呼之欲出。生命与形式的斗争日益激烈，文化使得生命富足，但其产品也在一天天分离、壮大，它背叛了初始的创造主体。形式一旦从生命之流中剥离而出，就必然创造出非生命的运行逻辑，客观文化本是主观文化的产物，但在现代社会，它以各种方式渗透到社会的方方面面，形成与主观文化的对立，造就“文化的悲剧”：个体存在于社会之外，他的主体性、主观精神却时时刻刻都要抗拒外在客观世界的侵蚀和压制（李峰，2007）。

在《货币哲学》中，他指出，历史的发展引起了符号和技术形式逐步增加的多样性，正是这一渐增的多样性使人们同化文化对象的能力日益衰竭（蒋逸民，1996）。换言之，作为一个将货币视作现代性文化现象的捕捉者，他意识到客观文化的自我发展已经使得其领域不断扩大，人们无力同化，并使之进入自己的灵魂过程。因此，在书中时常能见到一系列关于货币和宗教的类比，以及货币对宗教生活的影响，这并不令人奇怪：这不仅仅是因为货币经济对于价值、意义的稀释作用与宗教维系价值的作用恰恰构成了现代社会的两极，而且也因为货币的手段特质与客观宗教的困境同样属于现代文化病症的表现（邵铁峰，2013）。

（二）货币信仰：我们居住在“纯粹手段”的桥上？

“信仰”作为宗教本质的核心，并不等同于知性意义上的信仰，更多指代生命之流的宗教性（Religiosität）为自己寻找的一种对象。简言之，齐美尔认为，信仰对象的“真值”问题根本不同于经验实践和科学方法一样被“当真”，因为前现代意义上最纯粹的信徒是在个人-上帝的相互作用中获得其生命宗教的呈现的（齐美尔，2003：85）。那这种宗教信仰，仅仅限于宗教领域吗？齐美尔认为：“人与人世的关系”之间“洋溢着宗教的源泉”，在这些社会关系中，本就蕴含着那种生命特性的宗教信仰（齐美尔，2003：94），甚至可以说，没有这种宗教信仰，我们所了解的社会（Gesellschaft）就不可能存在。

在这个意义上，齐美尔扩大了“信仰”的外延，将之拓展到了人与人相互作用的社会必要性层面，这种信仰已经不再是个人-上帝的宗教性流动，而变成了“社会生活的质料（Materie）”。如同人们将爱与敬仰投射到具体的对象身上，并完成了这种生命冲动的客观化呈现，那当信仰不再选择宗教作为自己的形式对象时，货币或许成了最“自然”的选择。在前现代社会，爱情、事业、健康并不是只要追求便能得到的，这也是它们之所以充满“价值”的原因，但在现代，货币依然将一切生命之流的形式整合，成了“不受条件限制的目标”（齐美尔，2000）。这种对于金钱持续不断刺激的渴望，与之前人们需要的恒定、潜在的生活目的其实并无“信仰”意义上的差别，在齐美尔看来，“金钱是我们时代的上帝”的说法绝非比喻（刘小枫，2000）。

人-上帝，人-货币这两种关系有着极大的相似性，齐美尔说，“金钱越来越成为所有价

值的绝对充分的表现形式和等价物,它超越客观事物的多样性达到一个完全抽象的高度。”可以说,人们相信金钱万能,就如同信赖上帝全能。货币作为一种相当纯粹的文化形式,其存在本身就是“功能”、“符号”、“手段”,它使得人不再依赖特定对象而获得了通往各个对象的自由,但它也愈来愈强大,异化为一切的目的:“金钱只是通向最终价值的桥梁,而人是无法栖居在桥上的。”或许在齐美尔说出这句话时,他就已经悲观地意料到,货币信仰的到来。

四、回归宗教性：生命本身的形而上学价值

当现代人徘徊于异律(Heteronomie)的精神束缚、单子式的个体状态(Anomie)时,齐美尔开出了怎样的现代性治疗药方?齐美尔认为,个人自由尽管已然成为现代性的伦理诉求,但这并不必然会和良好社会的整合状态产生冲突,他料到了现代社会中宗教到宗教性的转化,料到了所谓后宗教时代的宗教私人化、无形化、特殊化的趋势,但他认为,“宗教能够把人的特殊性以及不同人的共识性在同一时空中完美地表现出来,而这是竞争所无法做到的(齐美尔,2003:140)”,个体在高度分化的生活结构中,只有通过自己找到自己与“上帝”的关系,才能找到自己确定的身份认同。

这种主张可以称作开出了药方吗?笔者以为,齐美尔无意去给“解决方案”,作为一个审美的社会理论家,他的情绪化表达就是一种诊断。“宗教性”是生命哲学意义上的,他说得很明白,“谁内心没有上帝,就肯定要从身外去拥有他(齐美尔,2003:49)”。如果我们已经不再需要形式,回归生命之域、而非再次构造新的神性之域必将成为自然而发生的事。生命已经走入了世界的中心而不借助其他前提,他说,“生命不可能超出它自身以外而具有任何意义和目的(齐美尔,2003)”。但是,齐美尔的担忧又似乎一语成谶:“宗教把自己从其实质性和对超验内容的依附性中解脱出来,恢复成生命自身.....的一种内在形式;整个问题也就在于,宗教人.....是否能把这种生命本身当做一种形而上学价值,以便可以轻而易举地用它来取代超验的宗教内容(齐美尔,2003:47)。”人如何使用自由的主体信仰去与“神”的客体文化形式相贯融,而不至于异化或空心化?

五、自我实践：走出现代性困境的可能路径

自我摆脱宗教绝对权威的禁锢、脱离蒙昧而觉醒,是现代世界的一个重要成就。也正因此,自我实践,即人们如何在其生活实践中成就“自我”,或者说成就其独特的“人格”或“个性”,在某种意义上是一项现代性的实践(王小章,2004)。齐美尔看到了现代人在获得自我实践的自由后所可能面临的“空洞化危机”,因为自由本来就是“空”,它只意味着人能做他们想做的事,却并不能直接给出有方向的选择。在笔者看来,齐美尔所说的“分化的上帝”以及韦伯“诸神之争”的现代性境遇已然发生,但相比于此,真正的危机在于弗洛姆所言的“逃避自由”,也即主动献出自由,沉湎于日常生活的惰性而拒绝作出任何选择。

换言之,个体在现代社会的货币信仰下所能获得的,只是“消极自由”,他停留在桥上,其实并不知道这座桥(应该)通向何方。这样的自由只会助长个体的虚无感和漂浮感,因为在他绝弃了“上帝”之后,唯有接连不断的“刺激”才能唤醒其活力,而在每一次在完成了目标的间隙,这种缺乏安全感的命运又制造着偶像和拜物的机会。

对于个体而言,有效的自我实践无法根植于外部客观世界的指引,包括科学和权威,但它必须解决“生活中的重大问题”,亦即生命的目的和意义、听命于哪一个“神”的问题。毋庸置疑的是,克服自由的空洞化、自我的无根的漂浮感而成就具有方向感、自主自律的“自我”、“人格”或“个性”的问题,最终就成为纯粹个人的问题,成为只能由个体自己基于意志而作出选择的问题(王小章,2004)。在现代社会,客观化的物质世界在拉平、压扁人的独特性、唯一性,但这也更加体现出生命哲学意义上纯粹本性的独特个性,也即那个“分化的上

帝”。在这个意义上，齐美尔对现代性的诊断本身就为自我实践提供了路径——尽管在所面临的困难上，他已有清醒的认识，但将个体成就、实现其自我、人格或个性的希望，寄寓于每个个体自然天生的、内在的纯粹生命之中，也意味着生命对抑制主观精神的客观文化、物化世界的斗争将不断持续。

自我实践成为了一场生命不断超越自己的斗争，这是一个极为痛苦的过程，但或许也是现代人走出困境的必经之路。

参考文献

- 西美尔，2003，《现代人与宗教》，曹卫东等译，北京：中国人民大学出版社
- ，2002，《社会学——关于社会化形式的研究》，林荣远译，北京：华夏出版社
- ，2000，《金钱、性别、现代生活风格》，顾明仁译，北京：学林出版社
- ，1991，《桥与门—齐美尔随笔集》，涯鸿、宇声译，上海：上海三联出版社
- 刘小枫，2000，《金钱·性别·生活感觉——纪念西美尔〈货币哲学〉问世一百周年》，广州：《开放时代》第5期
- ，2003，《齐美尔论现代人与宗教》，北京：中国人民大学出版社
- 康德，1991，《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆
- 蒋逸民，1996，《现代文化的异化或悲剧——析西美尔对现代资本主义文化的诊断》，南京：《南京大学学报》第1期
- 田薇，2011，《西美尔以“宗教性”为轴心的宗教观》，北京：《中国人民大学学报》第5期
- 李峰，2007，《刍议古典社会学中的“现代性与宗教”论题》，北京：《社会学研究》第6期
- 王小章，2004，《现代性自我如何可能：齐美尔与韦伯的比较》，北京：《社会学研究》第5期
- 邵铁峰，2013，《西美尔对宗教与货币的形式相似性的理解：以“信仰”为例》，北京：《宗教社会学》第1期

生物学隐喻：结构功能主义的“深层结构”

李玉婷 151080022

摘要：从结构功能主义的理论范式在上世纪后半叶成为社会学理论中的“显学”起，关于帕森斯、默顿的研究便从未停止，然而，早在19世纪社会学建立之初，功能主义和结构主义的伏笔就已经埋在了先驱们的思想中。本文通过梳理孔德、斯宾塞、涂尔干理论思想中涉及机构功能主义的部分，把握其中隐喻的前提、预设、逻辑，阐述结构功能主义从诞生之初，便受到当时备受推崇的生物学影响，这一影响之重大、深远，延续至20世纪帕森斯的行动理论之中。

关键词：结构功能主义、生物学、涂尔干、帕森斯

在社会科学刚刚创建、一步步求证其合法性的19世纪，同时期自然科学的突破式进展启发了不少社会科学家。在19世纪对人类有杰出贡献的三大自然科学发现中，有两项直接推动了生物学领域的革命，即达尔文的进化论和施莱登、施旺的细胞学说，这些发现进而直接与新兴的社会学碰撞，其影响延续至今。在早期，不少社会学家都借助生物学领域的例子来类比社会现象，孔德、斯宾塞和涂尔干即是最早的实践者。

一、早期结构功能主义

（一）孔德与斯宾塞：生物学与社会学

孔德（Auguste Comte, 1798-1857）通常被认为是社会学的创始人。对于人类和社会，哲学长久以来都保持着浓厚的兴趣，但是，孔德主张一种实证主义的方法论，即用经验科学的方法来理解并解释人类社会，由此创造了“社会学”一词。尽管孔德一生的工作都没有真正触及实证主义社会学的研究，但毫无疑问的是，功能主义是从他那里开启的：通过比较社会和生物有机体，功能主义的整体论前提和有机论基础早已埋下了伏笔。

孔德终身致力于社会学的合法化，在实证主义的极力推崇中，他甚至构造了“科学的等级体系”，社会学成了科学的“王后”（特纳，2006）。尽管孔德给予了社会学极高的地位，并使其从社会哲学中分离出来，但其合法性的基础，仍需要建立在更加牢固的基础上，这个基础，就是当时备受尊崇的生物科学。在他看来，社会学和生物学的相似之处在于这两门学科都关注有机体，他借用生物学的概念和术语，如要素、组织、器官等来类比社会中的不同现象和领域，使得社会有机体不仅仅成为一种可想象的、可理解的实证主义方法的研究对象，更使得社会学成为一门具有解释力的科学。孔德确信，尽管生物学给社会学提供了指导和准备，但社会学最终会将生物学整合起来，成为个体有机体论和社会有机体论的最终归宿，但在此之前，社会学需要从生物学中找到对应体系。基于此种信念，孔德将各种社会结构与生物学的概念进行了类比：

“我们可以这样看待生物有机体，把它分解为家庭——它们是社会真正的要素或细胞，然后是阶级或种族——它们是社会真正的组织，最后是城市和社区——它们是社会器官。”

尽管这种类比还比较粗糙，但是，它给社会学的快速合法化授予了生物学的光环，并提供了某种引导社会科学进行研究的策略。简单总结，功能主义的先驱将社会视作有机的整体。和生物体内部有脏器、组织一样，这种整体具有不同的子系统或要素，而这些有机组成部分

扎根于一种更大实体的持续存在状态。这种作为有机实体的社会概念成为了后来20世纪功能主义论点的核心（贝尔特、席尔瓦，2014）。尽管有开山之功，但孔德并未对此理论贯彻始终，真正使得整体论有机论充分发展的，是斯宾塞。

在斯宾塞看来，社会有机体同样类比于生物有机体，在他的《社会学原理》一书中，他进行了更加系统的发展：（1）随着有机体和超有机体（社会）规模的增长，结构也就增长，即结构会越来越复杂且分化；（2）结构的分化伴随着功能的分化，每一分化的结构为整个系统“生命”的维持承担一定的功能；（3）有机体和超有机体中分化的结构和功能通过相互依赖实现整合，每一结构只有依赖其他结构才能维持生存；（4）在一定程度上，有机体和超有机体中每一分化的结构本身就是一个系统（也就是说，有机体由细胞构成，社会由个体组成的团体构成）。所以，整体总是受其组成部分的系统过程影响；（5）有机体和超有机体的机体结构在整体解体后，仍能“生存”一段时间（特纳，2006）。斯宾塞不再止步于形态学意义上的简单类比，而将社会有机体对象化、结构化、过程化。首先，社会是一个真正的“实体”，它毫无疑问已经被视作一门学科的研究对象而躺在了“解剖台”上，社会学家用他们的眼光操纵着手术刀，辨认着社会有机体的各个组织、器官、要素；其次，对社会有机体的研究开始试着深入了解其“结构”，在斯宾塞那里，这种结构意味着各个组织、器官、要素之间的相互依赖，意味着更小的系统部分与整体之间的关系；进而，他将这种结构进行了过程阐释，用以理解复杂和多样的社会，而分化和演进的观念也暗喻着生物有机体的进化特质，也就是说，超有机体的内部结构同样处于流动的变化中。

在分析中，斯宾塞蕴含了关于社会结构的普遍功能先决条件的思想。对应于生物个体，血液的运转输送着人体所需的养分，而运输机构和运输工具的存在，同样承担社会所需的生活物资的流通功能。于是他可以推论，这种结构功能的存在必须要满足一些基本需要或前提条件，如（1）运转的需要（生产、再生产的需要）；（2）控制的需要；（3）分配的需要。当结构需要日益膨胀且复杂化，就必然催生具有专业功能的结构来担负重任，换言之，结构被功能化了。这种基于条件需求的功能主义对于社会的分析有着不小启发意义，人们在此框架下可以通过考察社会各个部分，对需要进行细致的阐发，最终归于总体结构的功能要求。

（二）涂尔干：走向实证主义，走进功能主义

在涂尔干的《社会学方法的准则》和《社会分工论》中，可以看到这位社会学家对于孔德有机体论的继承和发展。尽管他在书中曾对斯宾塞有着尖锐的批评，但这并不影响他继承了来自19世纪知识学界对生物学之偏爱的结果，他无论如何也绕不开斯宾塞。在社会学的方法论中，涂尔干提倡将因果分析和功能分析结合起来，前者是为了说明社会现象在历史中的发生学原因，后者则根据社会实践扎根于其中的“社会有机体的一般需要”，说明这些实践持续存在的原因（贝尔特、席尔瓦，2014）。在他看来，社会学家需要区分“功能”和“意图”，以避免陷入目的论的危险，避免他所建立的范式沦为某些社会“病态”现象的掩饰。他意识到，断言所有的系统都有“目的”，且断言维持系统的需求导致了各个组成部分的存在是危险的，但是，涂尔干依然坚持系统部分对社会整体的功能。这在他的方法论著作和经验研究中均有体现：（1）社会自身可以被视作是一个实体，它在本质上区别于其各个组成部分，因而社会整体不能被还原至它的组成部分中去；（2）涂尔干在对社会本身的整体论基础上，同样强调作为社会事实（social facts）的各个部分在功能上之于社会整体的意义，他预设的不可还原性，实际上是预设着部分满足整体功能、整体需要；（3）涂尔干对社会进行“病理学”诊断，并区分“常态”和“病态”，实际上也是对功能需求的暗喻，即作为社会有机体的天然整合性，要求各个系统满足其基本的正常需要。

在涂尔干针对社会分工的论述中，他将社会分为两种类型，一种是以共同的价值观和信仰而凝聚的低度分工形式，即“机械团结”；一种是以广泛的高度分工和成员相互依赖构成社会结构，即“有机团结”。他认为，在有机团结类型中，人们会以更多分工的形式活动并归属于更多的团体。这将造成共同观念和情感的约束程度降低，社会整合的需求会自然引出新一轮的约束形式（周怡，2000）。在这里，涂尔干显然实践了对社会结构的分析是理解社会现象出发点的方法论准则，而社会结构形式的转变，反映着社会有机体整合之的转变。

以上，对孔德、斯宾塞、涂尔干的功能主义理论的阐述，已经足够使我们将目光转向结构功能主义的集大成者——帕森斯——的身上，以把握这长久以来占据社会学理论“显学”地位的流派，在诞生之初和鼎盛之时所一直坚持的某些世界观预设，所暗喻的生物学基础。

二、帕森斯：结构功能主义的集大成者

（一）理论提出与建构

从一开始，帕森斯就是奔着整合社会学理论中唯心和唯物、功利主义和实证主义的分歧的目标去的，这早在他1937年的第一步著作《社会行动的结构》中就体现了出来。他问：“考虑到社会的每个成员都追求其目标，社会秩序怎么成为可能的？（帕森斯，2008）”这在另一个角度也表明了，从一开始，帕森斯就将“秩序”埋在了其研究的理念核心中，他对这个霍布斯式的秩序问题之回答，一部分在于韦伯的行动理论，一部分从涂尔干的“集体良识（collective consciousness）”或“集体表象（collective representation）”概念中寻找灵感，而对于秩序问题的解决方式，基本上是涂尔干式的，即认为社会共享价值和核心观念、规范在社会个体的人格结构中基于需要-性情而内化（贝尔特、席尔瓦，2014）。人们对于内化的情感并不采取反思的态度，因此在实现个人目标的过程中，也不知不觉的促使着社会秩序的建构。20世纪中期，帕森斯完成了其一般行动理论的论述，将结构功能主义真正作为一种分析范式推上了美国社会学的舞台。

帕森斯的社会理论认为，社会系统、行为有机体、人格系统和文化系统共同构成所谓“行动系统”，社会系统乃是行动系统的一个子系统。帕森斯强调，社会系统之所以能保证自身的维持和延存，是由于能够满足四个功能性条件，这就是他著名的“AGIL图式”。其中，A(Adaptation)即所谓“适应”功能，主要指社会系统由其外部环境获得足够的资源或能力，以及这些资源或能力在该系统中的配置；G (Goal attainment)即所谓“目标实现”功能，主要指社会系统所具有的有助于确立其目标并为实现这些目标而激发和调动该系统中之能力与能量的功能；I(Integration)即所谓“整合”功能，主要指社会系统的连贯性或一体化的维持问题，包括控制手段的建立、保持子系统的协调、防止系统发生严重混乱等；L(Latency)即所谓“潜护”功能，主要指能量储存并配置于系统的过程，包括相互联系的两个方面，一是模式维持，即符号、观念、趣味、评价等的文化供应，二是张力处置，即行动者内心紧张和张力的消除，由此而维持社会的共同价值观模式，并使其在社会系统内制度化。

（二）隐含的早期功能主义预设

AGIL系统可以不断分化成更小的子系统，并通过这种动态的整合和分化实现各个部分间的均衡，更加重要的是，通过这种对功能的分析框架，帕森斯将社会结构视作一种有不同基本功能的、多层面的次系统所形成的一种“总体社会系统”（周怡，2000），换言之，这些功能的执行由“总体社会系统”的不同子系统分别执行，各个社会结构同样也是其功能的结构。帕森斯认为，这是一个整体的、均衡的、自我调解和相互支持的系统，结构内的各部分都对整体发挥作用；同时，通过不断的分化与整合，维持整体的动态的均衡秩序（周怡，2000）。在这里，结构表现为一种功能。

在帕森斯看来，四个子系统之所以能够相互协调，并充分发挥其功能，是在于秩序、行动和共同价值体系，具体而言，则是通过地位-角色的社会互动关系，行动者不仅获得了其相应的社会期待，也确定了自己社会结构中的位置，这种行动者的互动是相对稳定的，个人无论怎样变化，究竟是在社会结构的不同位置获得不同期待。根据这一基本分析单位，帕森斯试图从微观至宏观，整合出一种稳定的、模式化了的的社会秩序图景。

通过对帕森斯的梳理，我们能够发现，帕森斯终其一生的努力，都是在与对分离的各个社会实体层面进行整合，他的理论中蕴含着对社会的结构划分，同时也试图运用功能的路径将它们连成一体。暂且不论“地位-角色”这一中介变量在从宏观分析到微观理解时发挥出了多少解释力，可以看到，宏观层面的结构-功能范式已经在帕森斯那里被操作得炉火纯青。

沿着孔德、斯宾塞、涂尔干一众社会学先驱所开辟的道路，帕森斯发展了自己的行动理论，只要人们愿意回头再捋捋，就不难发现他们的思想在跨越时空之后，依然有着某些共通的逻辑：

（1）帕森斯所提出的分析的实在论实际上是另一种实证主义社会学方法（谢立中，2010）。帕森斯尝试将“经验主义”的科学和韦伯意义上的主观虚构“理想类型”整合，从理论分析中把握一种特殊的“实在”。换言之，总体社会系统=AGIL这一概念本身就带着某种不假思索的预设：社会是明确限定的实体，而社会系统是内在高度整合的统一体。尽管帕森斯所倡导的理论分析看似与孔德、涂尔干的经验实证研究相距甚远（孔德其实不排斥思辨性的研究），但他主张的分析实在论与具体经验研究并不矛盾，在帕森斯看来，恰恰是因为每一项“事实”背后都蕴含着“说明事实”的理论体系，因此这种对“实在”的分析同样是非常重要的。

（2）社会有机体作为一种可研究的实在，是一个整体，其本质是要求均衡、协调、稳定的。这种预设贯穿于整个结构功能主义的研究历史中，并在帕森斯这里发挥到了极致。在他看来，社会实体具有内在的统一性、一致性，整体论的预设毫不意外的将社会有机体的本质指向了“整合”，并将结构功能的满足、实现视作社会运作的必要先决条件。在这一点上，帕森斯与他的前辈们步履相差不大。（3）关于社会变迁，在帕森斯看来，分化、适应性上升、容纳、价值普遍化是所有社会均遵循的一种不可避免的统一的发展过程（舒晓兵、风笑天，2000）。尽管这种强调稳定、秩序、整合的社会理论与斯宾塞的社会进化论相距甚远，但它们同样都从整体有机论的社会观出发，而对分化的后果有着不同的看法。帕森斯和斯宾塞、涂尔干一样，相信社会有机体的需要一旦不能被满足，其结构纽带松懈，社会系统必然会瓦解并走向毁灭，但他似乎非常自信的认为，社会系统边界的维持与内部的整合，会使得变迁持续发生，却最终被和平纳入更高的系统之中。

三、小结

从19世纪到20世纪，结构功能主义的发展经历了巨大的变化。但就如结构功能主义者相信社会深层必然存在某种合理性结构一样他们其理论本身也隐喻着一套基本的价值取向、前提和预设，作为其深层结构。简而言之，一为整体论，二为功能需要论，三为结构系统论。尽管帕森斯的理论和他本人在60、70年代受到了尖锐的批评，其主要原因也是在于这些预设受到了现实社会状况的直接挑战，但我们仍可以受到启发，在对宏大理论的理解中寻得历史的眼光。

参考文献

- 塔尔科特·帕森斯，2008，《社会行动的结构》，张明德、夏翼南、彭刚译，南京：译林出版社
- 乔纳森·H.特纳，2006，《社会学理论的结构》，邱泽奇、张茂元等译，北京：华夏出版社
- 帕特里克·贝尔特、菲利普·卡雷拉·达·席尔瓦著，2014，《二十世纪以来的社会理论》，北京：商务印书馆
- 周怡，2000，《社会结构：由“形构”到“解构”》，北京：《社会学研究》第3期
- 谢立中，2010，《帕森斯“分析的实在论”：反实证主义，还是另类的实证主义？》，北京：《社会学研究》第6期
- 舒晓兵、风笑天，2000，《结构与秩序的解构》，杭州：《浙江学刊》第1期