

培文书系·社会理论新视角

理解社会

Making Sense of Society

[英] 菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



培文书系·社会理论新视角

理解社会

Making Sense of Society

[英]菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记 图字 01-2008-2793 号

图书在版编目(CIP)数据

理解社会 / (英) 菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著; 赵亮员, 白小瑜, 王璜, 刘琪译.
—北京: 北京大学出版社, 2009.5
(培文书系·社会理论新视角)
ISBN 978-7-301-15129-7

I. 理… II. ①梅… ②赵… ③白… ④王… ⑤刘… III. 社会学 IV. C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 052208 号

English language edition published by Sage Publications of London, Thousand Oaks, New Delhi and Singapore, © Philip Mellor.

书 名: 理解社会

著作责任者: [英] 菲利普·梅勒 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译

责任编辑: 徐文宁

标准书号: ISBN 978-7-301-15129-7/C·0524

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112 出版部 62754962

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

720 毫米 × 1020 毫米 16 开本 16 印张 360 千字

2009 年 5 月第 1 版 2009 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 24.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

致 谢

在这里，我要感谢一些人对我的鼓励和支持。Jim Beckford、Grace Davie、Mike Gane、Robert Alun Jones、David Lyon、Richard Roberts、Kenneth Thompson 一直对我支持颇多，同时，我的著作无疑也从牛津大学的英国涂尔干研究中心的讨论中受益匪浅，这些讨论愉快且富有启发意义。我尤其要感谢 Bill Pickering，当然还有 Nick Allen、Mike Hawkins、Willie Watts Miller、Robert Parkin、Susan Stedman Jones，以及中心所有其他人员。我也要特别感谢利兹大学神学和宗教研究中心的同事的支持——特别是 Kim Knott 和 Nigel Biggar，他们对早期部分书稿进行了评论。我还要感谢我的博士生们 (Louise Child、Jonathan Fish、Martin Hobson、Sylvia Watts)，他们的交流探讨、批评和质疑对该书的形成也非常有助益，使之能完善到目前的程度。SAGE 出版社的 Chris Rojek 对我的帮助也非常大，在此致以感谢！本书也是在与 Chris Shilling 长期合作中产生的第一本书，承蒙其帮助，感激不尽；他对本书初稿提出了大量建设性的意见，若没有我们前几年合作的激励和他可靠的友谊及不懈的鼓励，本书也不可能以其现有的形式得以呈现。尽管如此，本书文责自负。最后，我的孩子 Lucie（我们意外降世的婴儿）和 Francesca 让我从学术思索的苦闷中分身出来，提醒我还有比写书更重要的事情；我的妻子 Murielle 对我无尽的爱与支持，使得本书得以最终完成。我最感激、最亏欠的人无疑就是她了。

目 录

致 谢	4
第一章 概述：现实社会	1
(不)真实的社会	7
人类社会	12
独特社会	15
超灵性的社会	17
宗教社会	20
多维社会	24
第二章 复杂社会	31
超真实社会	33
无实体的社会	35
古代社会	37
技术社会	40
消费社会	44
经不起风浪的社会	47
市场社会	51
重新思考社会	53

2 理解社会

第三章 偶然社会	59
被构成的社会	61
脆弱社会	63
突生的社会	65
动态社会	68
神圣社会	70
同质 / 异质社会	73
着魔社会	77
信仰社会	81
精彩社会	84
第四章 必要的社会	89
禁止性社会	93
包容性 / 排斥性社会	96
越轨社会	100
义务性社会	104
受诅咒的社会	109
经济社会	112
自由社会	116
第五章 现世的社会	121
约束时间的社会	124
时效性的社会	128
基督教社会	130
后基督国度的社会	134
超个体社会	137
个体化的社会	138
超越的社会	141
分化的社会	144
第六章 默会的社会	149
象征社会	152

整体社会	154
日常社会	159
无首领的社会	165
解构的社会	170
后表征社会	173
第七章 复兴的社会	179
超民族社会	182
暴力社会	186
充满敌意的社会	191
自毁的社会	193
仁爱的社会	197
第八章 结论	205
参考文献	217
索引	240

第一章

概述：现实社会

本书的目的在于发展一种对社会的理论解释，使之不仅能够帮助阐明那些形塑当前社会生活形式的转型和发展的重要维度，而且也有助于厘清那些范围更广的关于人类社会一般特征的争辩。与那些认为“社会”这一概念在现今时代对于发展社会学分析已是一个过时的基础观念不同，本书的主旨是指出有必要进一步审视和发展“社会”这一概念，而非丢弃它。安东尼·吉登斯（Giddens, 1987a: 25）说“社会是社会学话语中一个普遍未经检验的名词”，这也许有些夸张，但这个术语的理论清晰度显然不够，历史和宗教对“社会”这一概念的影响也明显没有得到充分讨论，并且直接在本体论上谈论社会生活也一直不太可能。社会学倾向于过度强调现代和后现代社会生活的独特特征，使得这些问题进一步恶化，那些“后社会维度的”（post-societal）和“后社会的”（post-social）社会学、哲学和文化理论也使得这些问题进一步恶化，因为它们将“社会”视为一种抽象的、过时的、随意的社会话语的建构物，而力促抛弃“社会”。与此相反，对社会的本质进行系统性的再评估，将会阐明社会的关键维度和特征，从而能够帮助我们将当前的社会理论与其古典传统重新连接起来，并以更具创造性和建设性的方式从其他学科的发展中吸取经验，也将使我们重新关注以身体化方式存在于这个世界的真实的人类社会学意涵。

与那些有影响力的社会学理论化中的“文化转向”形式不同，这种对社会的重新评价是以一种社会实在论形式为基础的，它认真对待人、社会和世界的实在性。后现代主义对如下观点的形成具有特别重大的影响力，即关于实在的任何观念都是主观的、因文化而异的。这种说法在社会学理论和文化理论中广泛存在。实际上，伯格和卢克曼 (Berger & Luckmann, 1966: 14) 的观点是，社会学家不可能从“实在”上移走引号，因为这个单词经常是在特定场景下被社会和文化建构的。这似乎已是社会学理论中得到广泛认可的一条规则，即便我们也经常像伯格和卢克曼那样，诉诸“经验的证据”来预防滑向完全的文化相对主义。这类说法，如果发展到其逻辑极端，就会严重限制我们理解的可能性——即我们只能对我们自己的社会或文化作出较好的理解，除此之外的社会或文化则是难以理解的；这种说法无疑也会剥夺我们挑战那些看来是压制的、不道德的或非人性化的社会或文化活动的坚实基础。它们也常常用二分的观点来看待人类：一方面，人类不能很好地获得或理解真实的事物和真理，因为他们牢牢地受制于特定的文化；另一方面，人类的力量又是如此强大，以至于除了我们构想出来的事物外，根本就没有所谓的实在或实体存在。这类观点使社会学沦陷为一种在哲学上对文化作出前后不一致阐释的理解形式。与之相反，本书将把实在从引号中解放出来，并寻求发展一种人类观，一方面避免将人类描绘成受文化宰制的羸弱的傻子，另一方面则避免将其描绘成主宰宇宙万物的主人（或女主人）。本书特别反对那种将知识问题与存在问题相混同的趋势，以及与此相关的趋势，即以经验上的可观察性作为评判知识和存在的标准。本书认为实在的东西与经验的东西并不是等同的 (Archer, 1995)，而且社会实在远比那些极端（或激进）的建构主义派别所认为的要复杂得多 (Byrne, 1998)。

此处的社会实在论立场建立在对涂尔干的社会学的批判分析态度之上，与当前社会理论和文化理论进行了大范围的对话，并关注宗教在我们如何理解社会这个问题上所具有的重大而又基本的影响。人们经常指责涂尔干，说他对我们这个“后社会维度” (post-societal) 时代里的社会提供的理解令人不满，并且“过时了” (Touraine, 1989; Lemert, 1995; Urry, 2000; Bauman, 2002)。尽管如此，那些将他对社会理解划归到社会学“古典”时代的做法，看起来未免有些草率和判断失误。比如说，涂尔干的著作与近期部分最激进的科学发展就产

生了共鸣，如他将社会实在视为一种偶生现象，从而关注其内在的复杂性，这就与混沌理论和复杂理论 (Byrne, 1998)、后牛顿时代对世界时间维度的再次概念化 (Adam, 1990)，以及当前关于心智的非还原论者哲学 (Sawyer, 2002) 有着极大的相似之处。进一步而言，与那些后现代哲学化的内隐认知主义不同，涂尔干通过解释人类作为身体化的存在所具有的潜能和局限，来阐明社会理论对驾驭社会的复杂性的需要。他的这一思想也预示了身体社会学近来诸多的发展 (Mellor & Shilling, 1997)。涂尔干指出 (Durkheim, 1995: 315)，如果个体的心中不存在社会的观念，那么“社会就会衰亡掉”。他的这一见解，为重新评价“社会”这一概念提供了一个非常有价值的出发点。

在现代晚期的西方，“群体的信仰、传统和志向”已不再被个体所感受和分享，因此否认社会在某些方面已“被围困”(under siege) 毫无意义 (Durkheim, 1995: 315; 参见 Bauman, 2002; Freitag, 2002)。然而，在涂尔干看来，这也不会给予“后社会”(post-societal) 形式的社会学任何合法性。对涂尔干来说，如果某些社会形式的信仰、传统和志向不再存在于个体心中，那么这些社会可能会就会消逝。然而，这对于人类存在的后社会形式来说则是不成问题的，因为社会首先不是一系列特定制度、实践和信念的集合，而是一种集体存在方式，它从人类的本性中突生出来，并表现人类本性 (Durkheim, 1982a: 57)。依照这种观点，就像卡尔·波兰尼 (Karl Polanyi, 2001) 对以自由市场经济为名抹杀社会而产生非人后果所做的权威解释，关于社会的本质和实在的问题就会不可避免地含有道德维度。(至少)在这个意义上，涂尔干的社会学对当前社会理论仍有巨大的价值。在他看来，社会对人类潜能的发展和繁盛提供了必要的背景，这一观点也反映了他的社会学是一项道德事业。在一个以市场力量帝国主义化、技术进步去人性化、全球冲突和宗教暴力为显著特征的世界里，社会突生所需的共同人类基础等问题，比起涂尔干和波兰尼探讨这些问题的时代，显得更加重要。这也正是本书的关注点，并由此引发了贯穿本书的如下四个主要观点。

首先，社会理论必须建立在正确的本体论观点上，它关注生活在社会理论家力图理解和解释的社会形式中的人们。在社会理论领域，尤其是在后现代思潮中，有一种趋势，它声称人性(与“社会”，甚至是或多或少的其他各种事情)是一种文化建构，而没有所谓的本质特征和潜能。这就忽视了如下事实：人类

作为一个物种，存在于不同的社会和文化背景中，但却具有相同的肉身状况，尽管他们的肉身在与各种各样的社会和文化形式打交道。这里特别要声明的是，人类被赋予了身体化的技能，能与他人和世界进行情感、认知、道德及宗教方面的互动，这些技能构成身体的基础，使得各种鲜明的社会事实 / 实体得以凸现，并使得人类作为一种社会性动物能得到发展。按照这种观点，“社会”和人类都不能从社会理论中抽离出来，因为人类的肉身化不仅是社会凸现的中介，在某种程度上还是这种凸现的必要条件：人类在世界中的实践活动激发了情感、认知、道德及宗教能力的群体发展，使得人类观念和经历的群体表征得以出现，并产生了满足人类需要和欲望的群体社会安排。

其次，作为一种突生现象，社会具有独特的性质和力量，而不能被化约为构成它的个体，或是简单地被理解成由个体组成的汇总。这并不单是因为所有的个体都面临着已经存在的社会实在，也不是因为我们自己构建出的社会实在的情状会与我们的目标、规划、意向相冲突 (Archer, 1995)。更确切地说，是因为社会有着它自身的属性和能量，这种源于人类关系刺激并发展的独特的社会力量，能以特定的方式重塑个体和群体的行动、认同和经历。对这些力量的反思，能帮助我们理解为什么有着同样能力和潜能的个体，由于生活在不同的社会，最终会对他们自己和所处世界的位置产生截然不同的看法，对他人的道德责任和宗教义务产生不同的解读。简言之，社会有着一种能超越构成它的个体的总体属性。就像伯恩 (Byrne, 1998: 3) 所说，尽管“整体论”在当前社会科学中是一个不再流行的概念，后牛顿科学中最显著的一点就是认识到“整体大于构成它的部分之和”。这样的认识也暗含在很多批判现实主义者对社会实在的“突生性质”的解释中 (Archer, 1995, 2000)，但是涂尔干将社会视为一种独特 (*sui generis*) 现象，就使这点变得更加明晰，要求当前对社会“网络和流动” (Urry, 2000) 的解释，要放置在一个更加整体论的情境下。

然而，对那些在社会生活中流通的社会力量的精确本质加以澄清，以及对它们如何造成了社会的突生实体性进行审视，却常常是非常困难的。例如，索耶 (Sawyer, 2002) 在承认涂尔干是突生性理论家的同时，却对不同层次上突生的事物采取了结构主义的分析，实际上并没有去寻求社会潮流和社会力量的精确本质，以及其更广阔的社会情境。本书第三个关键论点就是，理解这些具

有鲜明特征的社会力量之特征的一个最有效和富于启发性的途径，就是审视它们与涂尔干 (Durkheim, 1974a) 所称的为特定群体生活所有的“超灵性”的关系。在涂尔干的著作中，他始终尝试去理解被恰当冠名为“让社会有序的强制力”，这些力量先于社会生活形式而存在，并且产生社会生活中的形式 (Jenkins, 1998: 85)。超灵性的概念，直到现在才被社会理论家记起，可被用来解释这些独一无二的、从人类身体化的潜能和特征中突生出来的社会力量是如何形成一种特殊的生态，使我们人性的社会方面在该生态中得以培育并发展起来。进一步而言，超灵性使我们去关注那些不能以经验主义框架得到解释的社会生活中的基本维度，因为社会实在并不是单维度现象，仅仅通过所谓的“硬数据” (hard data) 就能得以理解，相反，社会实在是复杂的、多层次的，具有一些非经验可观察性的要素，这些要素仅能通过它们之间的因果关系而得知 (Archer, 1995: 50; Sayer, 2000: 15)。在这方面，超灵性的概念显示了社会理论的重要性——通过经验研究并不能完全理解社会。

本书的第四个关键论点是，社会理论是深植于社会之中的，而社会又是一种从具体个人之间关系中突生出来的，并具有超灵性特征的现象。这样，就需要对宗教的社会学意义做重新解读。通过关注基督教的历史和现时意义来理解西方社会，我将倡导一种对宗教的社会意义的非还原论理解。尽管涂尔干 (Durkheim, 1995) 在解释“神圣”在所有社会中的重要性时，仍然坚持发展他关于社会之独特性的论断，但我们仍可超越他的宗教观，即宗教不过是社会能力的符号表征，将宗教理解为——作为一种突生形式但又不化约为社会的超灵性现象——表达了一种对鲍曼 (Zygmunt Bauman, 2002: 53-54) 所说的“人类团结精神的先验状态”的更广泛的参与。在这一点上，社会实在论方法能与一些神学实在论重修旧好——后者比其他社会和文化理论都能更好地理解混沌理论和复杂理论在描述这个在本体论上分层的世界的意义，在这个世界中，“任何结构都包含着不同等级的实在，这些实在向上开放而非向下还原” (Torrance, 1998: 20)。从社会学的角度来看，这种方法开启了无数可能性，使我们可以揭示宗教对社会的真实意义，而不是将之“解释”为一种附带的、偶发的现象，或是对那些被认为更重要的事物的掩饰，如经济学、权力利益或心理需要。

这种对宗教的关注在那些信奉现代“世俗化”为理所当然的人看来是有些

古怪的（即使“9·11”后的世界，仍然需要对宗教和社会的复杂关系做进一步理解），就像莱默特（Charles Lemert, 1999: 240）所评价的，“社会理论的问题可能部分地要归咎于它不愿意考虑宗教问题”。我要说的是，实际上，当前很多的社会和文化冲突，包括围绕着社会的“衰落”的那些冲突，都可被恰当地理解为宗教冲突，尽管它们表面上是世俗问题。在这一点上，我将立足于克尔凯戈尔（Kierkegaard）的观点，即从1848年革命开始，“那些看起来或者自认为是政治的事件，最终某天会显示出不过是一场宗教运动”（Hollier, 1988: xxv）。实际上，我还会认为，继宗教改革之后，西方社会变成了后基督教界（post-Christendom）社会，但却并没有完全是后基督教徒（post-Christian）的。世俗化的理论家们往往集中讨论如下的因素，如教堂礼拜次数的衰减（Bruce, 2002），特定形式的基督教话语的消失（Brown, 2001），或者更宽泛地说，结构和功能分化的模式，在这些模式中，宗教变成了当代社会里无足轻重的“子系统”（Dobbelaere, 1999）。这些研究没能令人满意地涉及的方面是，社会现实是复杂的、多层的现象，其宗教方面由于扎根在太深的层面，因此往往难以被认识到，甚至是直接被否定掉（Durkheim, 1977; Taylor, 1989; O'Donovan, 1999; Siedentop, 2000）。在西方社会，这些根源具有独特的基督教特征，我认为这不仅有助于理解当前这些情境的特征，以及理解发生在这些情境里的冲突，而且深有启发性，使我们能够理解那些看起来造成了对西方社会的地方性敌视的伊斯兰社会运动所引发的冲突。

在整本书里，我们将联系上面提到的这四个核心观点，批判性地审视不同维度的社会，以及相伴随的各种各样的“后社会维度”（post-societal）或者“后社会的”（post-social）理论。因此，接下来的各章就是对这些核心观点进行细致的介绍，并表明社会理论有必要将社会视为一种真实的现象。这种必要性是不言而喻的，因为许多社会学视角（下一章将详述）都将社会看做一种“非人性的”（inhuman）或“超真实的”（hyper-real）现象，并且社会学对社会的本质的误解也广泛存在。这些误解包括两个趋势：一方面将社会等同于民族国家的特定历史和文化现象；另一方面则是将“社会”（Society）物化，使之成为独立于所有人的一种东西。对上述这些问题做简要概述，有助于使我们意识到将社会视为真实 / 实在的人类现象的重要性。

(不) 真实的社会

英国首相撒切尔夫人(Margaret Thatcher)在20世纪80年代恶名远扬的宣言——“根本不存在什么社会”，反映了她深受自由哲学遗产和新古典经济学的影响。在新古典经济学看来，“社会”充其量也只是个人行动的集合产物，甚至只是一种空洞的修辞而已(参见Strathern, 1998: 65)。尽管在其他方面他们未必是同盟者，但撒切尔夫人对社会的反对却在如布希亚(Baudrillard, 1983, 1990a, 1990b)、德勒兹(Deleuze, 1979)、利奥塔(Lyotard, 1984)及德里达(Derrida, 1991)之类的后现代理论家那里得到了支持。这些理论家并不是为了支持个人观而反对社会观，而是直接或间接挑战这两种观念：它们并不指涉实在现象，而仅是文化上的相对建构，掩饰了地方多元性和世界的不确定性。如图海纳(Alan Touraine, 1989, 1995, 2003)和厄里(John Urry, 2000, 2003)之类的学者，意图将“社会”这一概念从社会学中排除出去，这对社会学传统研究对象带来了更大的挑战——通常，他们并不是在哲学上反对社会，而是简单地认为社会学的时代已经来过又去了，并且我们之前称之为“社会”的东西已经消逝到新时代的全球网络和运动中去了，因此迫切需要一个新的“社会之外的社会学”。

这些对社会实在性的攻击源于各种哲学和社会学传统，对“为什么社会是一个最好被丢弃的概念”提供了一系列不同的解释。然而，这些传统意在倡导以下观点，即社会学上的“社会”概念，不仅有其历史和文化特质，而且——至少在某些情况下——是想象的抽象产物而非任何实在的反映。考虑到这一点，当代这些社会理论不过是反映了西方社会中更大的一种趋势。在西方社会中，正如齐泽克(Slavoj Zizek, 2002)所言，当代生活一个确定的特征就是，难以脱离特定的文化建构来理解任何实在。就其社会学形式而言，上述趋势包括揭露如涂尔干之类学者的社会实在论不过是目光短浅的文化帝国主义，它将历史和文化的偶生现象与一般的社会特征相混同。而在反省的“后社会”社会学里，以及其他试图抓住位于后社会取向之核心的社会和文化变迁的社会学中，上述趋势又被简化成一种误识，即将社会等同于民族国家。^[1]

埃利亚斯 (Norbert Elias, 1978: 241) 非常正确地注意到: “很多 20 世纪的社会学家, 当谈及 ‘社会’ 时, 头脑中已不再有一个脱离国家的 ‘布尔乔亚社会’ 或 ‘人类社会’ …… , 有的只是一个理想色彩多少有些淡化的民族国家的图景。” (参见 Billig, 1995: 52-54) 尽管厄里 (Urry, 2000: 8-9) 也以埃利亚斯的观点为基础, 关注这种特定联结的历史和文化特殊性, 但他在将民族国家的衰落与社会的衰落联系起来时, 却使埃利亚斯所言的上述问题更加恶化。除了其他方面的原因, 这种将社会等同于民族国家的做法, 剥夺了社会独立于历史特定性的任何实在性, 更糟的是, 还会将社会化约为某一特殊历史形式的现代社会学想象。例如, 鲍曼 (Bauman, 2002: 43) 将涂尔干对社会实在的强调与一种受当时 (刚过去的那个世纪之伊始) 的经验数据所支撑的想象联系起来。这种将社会化约为一种想象活动的做法, 迎合了撒切尔夫人批判 “社会” 这一概念的个人主义言辞 (鲍曼肯定不满撒切尔夫人的个人主义立场); 除此之外, 这一做法关于社会的当前和历史发展的前提假设也是成问题的。这里, 有两点尤其值得注意:

首先, 关于民族国家衰落的论点总是带有臆测的色彩, 常常将这种衰落归因于 “外在地” (eroded from without) 被全球化侵蚀, “内在地” (eroded from within) 被多元主义腐蚀 (Habermas, 1996)。吉登斯 (Giddens, 1987b: 256) 注意到, 民族国家在相当长的一段时间里是通过全球关系体系而反身性地构成的。而罗伯逊 (Robertson, 1992) 关于全球化富有影响力的说法则在两方面达成了平衡, 即一方面承认民族国家还有着持续的重要性, 另一方面又分析了超越民族国家的全球性发展。近来, 大量关于全球化带来的变迁的研究, 也强调了民族国家的持续重要性而非衰落 (例如, Albrow, 1996; Fulcher, 2000), 同时, 蒂利亚基安 (Tiryakian, 2003) 对后 “9·11” 美国社会之新生采用了涂尔干式的解释方式, 以说明在大多数人看来, 民族国家的情感力度、象征力度和道德力度依旧强大。我们也可以看到, 美国当前无与伦比的全球政治影响, 也说明了民族国家在世界中占据着多么重要的地位。

至于民族国家的 “内部” 威胁 (即将它的衰落看成是种族、宗教、价值观和生活方式多样化的结果), 我们也可以发现, 这些原因往往被过分地夸大了。如今人们习惯性地 将英国称为一个 “多元主义的”、“文化多元主义的” 社会, 甚或是一个 “松散的文化联邦” (Commission, 2000; 参见 Beckford, 2003: 91)。

然而，这类看法常常表达的是一种对英国该如何发展的后基督教的和后民族的观点，而不是对英国现实情况的客观说明。实际上，根据国家统计局（Office of National Statistics, 2001）的说法，接近70%的英格兰和威尔士的人口将他们自己看做白人和基督徒，而71%的黑人也将自己视为基督徒。从这份数据来看，认为由于多元主义而造成民族国家衰落之看法的局限性一目了然，而且我们也会毫不惊讶地发现，许多研究都已表明，从全球范围来看，社会内部的多元主义实质上只是表面现象，而非真实的（例如，Hjerm, 2000; Gvosdev, 2001）。人们也可以非常轻率地得出“移民弱化了民族国家”的结论，但是我们要再次强调，到目前为止几乎没有证据支持这一说法。例如，在一份关于英德移民和文化多元主义的详细经验研究中，库普曼斯和斯塔森（Koopmans & Statham, 1999）并没有找到民族国家衰落的证据，倒是发现了移民和少数民族不得不适应公民权的特定国民（national）模式。从这类研究中我们可以合情合理地得出这样一个结论：民族国家仍然是社会的一个重要的制度性表达。

要注意的第二点是，无论民族国家大小强弱，社会学对社会的关注绝不能死死地局限在这些特殊的形式上。后现代的一种观点认为社会学在简单地捏造其研究对象，与此相反，我们必须承认，对社会的反思远远早于现代社会学的产生：例如，我们可以在柏拉图和亚里士多德的著作中发现这种反思（Frisby & Sayer, 1986），并且这种反思也成了中世纪神学的一个重要组成部分（Beckwith, 1993）。实际上，米尔班克（Milbank, 1990）已经表明，对社会的神学反思以及彻底重建社会的尝试早于现代社会学，并延迟了现代社会学的发展，因为后者关注的是对社会生活的“世俗”维度和政治维度的解释。伯斯（Bossy, 1985）、泰勒（Taylor, 1989）和欧多诺万（O'Donovan, 1999）的说法更为激进，他们阐述了现代的“社会”概念是如何发源于社会生活的社会学观的，而并非是与宗教性的过去截然断裂的。隐藏在撒切尔夫人关于个人优先于“社会”论调背后的新教假设，可能反映了她作为卫理公会教徒的教养，这一点显著地论证了我们上述的说法。不过，我们也要注意，前现代对社会本质的反思并非特指或仅仅局限于西方的社会和文化情境。早在千百年前，印度宗教哲学也对个人在社会中的责任和义务极为关注，尽管其中也预示着一些后现代主义思想——许多我们信以为真的东西都只是一种幻觉（Dumont, 1970）。事实上，要找出一个不

涉及对社会本质进行反思的社会、文化或宗教，即使是可能的，也会非常困难。

对社会的反思充斥在不同的时代和文化中，这就质疑了以下两种做法：将“社会”这个术语的意义仅仅局限在现代民族国家，以及当代社会学越来越过于强调当前社会实在较之于过去的特色。像吉登斯(Giddens, 1990, 1991a)之类的学者就表现出后一种趋势，他非常强调在(未来导向的)现代社会和(过去导向的)前现代社会之间的截然分裂；后现代主义的关键性观念则是现代化过程的终结以及某种新时代的显现。许多其他螺旋式发展的“后…主义”也都急切地勾勒出与过去的断层线，从而进一步加深了人们的这样一种感觉，即社会学无力把握历史发展观。库玛(Kumar, 1995: 17-18)注意到，那些所谓的信息社会和后工业社会的理论家都倾向于以一种非常短视的历史视角来分析问题，认为“现在的发展态势是过去一系列趋势的顶峰状态”。从这点看，厄里(Urry, 2000)的“后社会”(post-societal)社会学也值得关注，它基本来自于亚当(Adam, 1990)对现世复杂性(temporal complexity)的说法，但却忽视了亚当的另一观点，即应该在一个宽泛的、进化的视角下审视各种历史因素。正如伯恩(Byrne, 1998: 44)所言，尽管后现代主义者已经采用了一些复杂理论的语言，特别是与时间域有关的部分，但在他们对世界的理解中仍然有一些根本不受时间影响的(atemporal)因素。因为一事物身处过去的事实似乎足以让它变得过时——过去的经常是过时(passé)的。

然而有趣的是，如此短视的观点总的来说并不是古典社会学理论家的特点。实际上，当他们关注现代社会的特定特征时，他们也比那些当代学者更为谨慎，而且可以肯定的是，他们不会只用(或大部分时间使用)“社会”这个词来指称现代民族国家。在马克思的著作里，社会是一个“剩余分类”而非一个完全发展的概念，但很明显的是，它是他的共产主义观的一个核心概念，而不是仅局限于现代性(Gouldner, 1980: 12; Burawoy, 2003: 197)。在其他古典理论大家看来，“社会”这一概念与更广范围的社会和历史情境相关。例如，韦伯(Weber, 1965)在对现代社会特别感兴趣的同时，也研究古代印度、埃及、中国和巴比伦社会。类似地，尽管齐美尔(Simmel, 1997)在所有古典理论家中对“社会”这个单词持有最多的保留意见，但他还是能够界定并审视基督教和伊斯兰教背景下社会内部的不同宗教互动模式。我们还可以看到，鲍曼(Bauman, 2002:

43-44)将涂尔干的“社会”概念和现代民族国家强制力的经验性存在联系起来的做法，实际上忽视了涂尔干最负盛名的著作关注的是澳洲土著 (Aboriginal) 社会而非民族国家这一事实 (Durkheim, 1995)。因此，承认社会学对社会（以及被理解成社会的东西）的关注是来自于一种特定历史的、社会的和文化的情境是一回事 (Shilling & Mellor, 2001)，而要说在此情境之外去谈论社会是无意义的则完全是另外一回事。 <10>

尽管对“社会学是研究社会”这一观点的挑战集中在涂尔干理解社会的特定情境上，但是这些挑战也指出了（某种程度上是矛盾的）涂尔干的社会观是一个物化的社会 (Lukes, 1973: 20-23)。在这里，社会学上的社会观并非过于情境化，而是太过宽泛。图海纳 (Touraine, 1989, 1995)、莱默特 (Lemert, 1995) 和厄里 (Urry, 2000) 指出，这种对社会的物化就是社会学对社会的“时代错误的”关注最具影响力的来源。每次它都被理解成对当前变迁的动力机制反应迟钝。图海纳 (Touraine, 1989: 7) 认为，涂尔干对社会的理解固化了古典社会学对整合和秩序的关注。对莱默特 (Lemert, 1995: 48) 而言，涂尔干关于一个有机的、有序的社会观点，忽视了现代性的分化与差异：它只是“一个在他的社会学想象中被建构的逝去的世界”。同样，厄里指出，社会学的核心组织原则，曾是涂尔干对“社会的”是一个区别于“自然的”领域的自主性的领域的界定，并以此作为社会学分析的核心目标 (Urry, 2000: 10)。对厄里 (Urry, 2000: 26) 而言，对当代社会生活“延异” (différance) 特征的流动性的、感官的及正面的把握，使得涂尔干式的静止的“社会”概念显得多余。

有些著作舍弃了涂尔干，但它们却是一种拙劣的社会学模仿，其中一个显著特点就是，它们将涂尔干的观点直接简化成新帕森斯主义的对霍布斯式“秩序问题”的关注 (参见 Mellor, 1998, 2002; Morrison, 2001)。对涂尔干的这种解读，看上去是社会学集体记忆的一个组成部分，但若基于对涂尔干著作的直接和细致的阅读，上述观点是站不住脚的。例如，与涂尔干将社会界定为一个与自然完全不同的自主性领域的做法不同，厄里 (Urry, 2000: 10) 认为社会学把社会作为“一个特定实体”来关注，这种关注是一种情境化的，要求我们意识到“人与社会是和万物相联系的，并且只能通过虚构的方式才能被抽象出来” (Durkheim, 1995: 432; 参见 Jones, 1997: 154)。进一步而言，我们还可以

注意到，在1887年波尔多的就职演讲中，涂尔干强调一个抽象的、物化的“社会”（Society）观（他将这种社会观与孔德相联系）不应该是社会学分析的焦点（Durkheim, 1974c; 197; Strenski 1997; 158-159）。相反，社会学应该在日常生活中以及随时间变化的人际关系中关注社会的构成及发展；他的这一观点，在其追随者的大量社会学、人类学和哲学著作中体现出来，它们大部分都很好地理解了其社会观的复杂性、动力机制和充实内涵（例如，Caillois, 1950; Hertz, 1960; Mauss, 1969; Turner, 1969; Bataille, 1991, 1992; Maffesoli, 1996）。

尽管涂尔干经常因其抽象的“社会”概念而受到指责，那其实是后社会视角的观点，后者常常将关于具体化的物的问题消解在文化过程和文化潮流中，而且它正朝着涂尔干能够帮忙阻止的抽象主义发展。正是涂尔干的传统有力地表达了这样一个观点，即身为社会的一部分，是与我们的人性密不可分的；这一观点提供了一种强健的、压抑不住的社会能量，这些能量塑造了人类遭遇和关系，培植并保持了团结、联结、道德责任和群体表征。正是在这一基础上才能看到对该传统的批判性继承能为我们提供巨大的帮助，如果我们意欲继续研究社会究竟是什么的话^[2]。

人类社会

正如阿彻尔（Margaret Archer, 2000: 2）所观察到的，在现代性的“上帝已死”和后现代主义的“人已死”相媲美的学术环境里，构建能够充分说明作为身体化存在的人类之行动、关心和关注的社会理论，已经成为一项防御性工程。这种对人已死的宣称和庆祝，经常出现在一系列后结构主义和后现代哲学那里（Foucault, 1970; Baudrillard, 1983; Rorty, 1989; Derrida, 1991），但有时也会出现在其他有影响力的社会理论中。例如，曼纽·卡斯特尔（Manuel Castells, 2000: 21）对当前“真正虚拟性文化”的说明，其中“重组个性的自主能力”成为身份建构的主导模式，典型地说明了人类隐舍地从社会学理论中撤退。在厄里（Urry, 2000: 40-41）的“后社会”及哈洛威（Donna Haraway, 1991）的“电子人”中，也体现出了这种撤退。前者将因特网作为当前社会生活流动特征的

主要隐喻；后者则将“电子人”的生物技术图景作为一种解放方式，以理解由电子交流系统构建起来的全球网络时代的社会生活。

特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: 228) 挑战了这种去人性化的视角，他们的理由是，这些视角对一些特定社会理论家的吸引力，与它们是否关注大多数人脱离了关系。然而，一个更严峻的挑战则是建立在本体论的基础之上，即针对支撑这些视角的理论。通常，本体论的最基本问题——人类真的是这样的吗？——甚至没有被直接表达出来。罗蒂 (Richard Rorty, 1991) 的主张似乎得到了广泛认可，即我们必须避免关于人类具有内在的、本质的特征等本质主义宣称所带来的“尴尬”。尤其是，后现代主义的认识论主要关注意义建构的文化特殊性，这就排除了接近真实世界和真理的可能性，从而也就使得基本的本体论问题变得毫无意义。而且，这种视角也表现出了巴斯卡 (Bhaskar, 1979) 所称的“认识论谬误”，即认识论 (关于知识的理论) 和本体论混淆了。要反对这种谬误，我们就需要强调，尽管人类的知识、意义和身份可能确实被大量的偶然性所塑造，但若就此认为根本就不存在能被我们完全认识的真实世界 (和真实人类)，则是完全不同的事情。这一点因为以下两个原因而变得很重要。

<12>

首先，尽管有文化差异，但我们的形体存在于世界中，这就意味着所有的人类共享一些最基本的感知能力，如饥饿、疼痛、开心、欲望，以及其他诸多情感和感官上的现象。我们也有能力去行动，从事一些东西以及反身性地思考我们自身、我们的行动以及周围的世界。很明显，这些能力的发展、个体和群体对它们的体验，以及我们建构出的用以解释它们的理论，在不同的文化中是有显著差异的。即便如此，若不能认真地对待它们以及人类不可避免的要死亡的特征，就不能为社会理论提供坚实的基础。即使在卡斯特尔所设想的全球信息时代，也很有可能出现这样的情况，即一个“全球精英”认为他栖居于“虚拟空间”中，拥有文化和财力资源来弱化边界认同、经济负担和社会责任，否则这些就可能会约束他的生命目标和历程 (Bauman, 2002: 235)。然而，接触电脑、操控卫星信息系统，以及建立“虚拟社区”等行动，最后还是要借助于物化的身体，只有这种身体才能感觉到快乐和痛楚，才拥有认知能力，甚至在某种意义上来说，才会不可避免地死亡。卡斯特尔和布希亚这类学者将人性和社会化约为虚拟事物的做法，看起来恰好忽略了这点。^[3]

其次，从这点出发，对本体论问题的关注是重要的，因为离开了它，认为能够无止尽地塑造人类特征的各种观点，就会促使道德关注失去所有实质内容。例如，厄里在讨论环保者伦理时，提到了将权利从人类扩展到动物身上，但并没有解释这样的权利如何能被“扩展”，如果人性真如他所称——并没有值得尊敬和保护所谓的本质、内在潜能或突生出来的力量(Urry, 2000: 169)。更宽泛地说，鲍曼(Bauman, 1993: 243)认为，当今喧嚣的对“人权”的呼吁，经常掩盖了其实仅是自我本位的对“独自待着的权利”的诉求，这表明道德关注消解到了文化相对主义中，而文化相对主义往往不能为各种权利观提供任何实存的基础。更进一步而言，如特纳和罗杰克(Turner & Rojek, 2001: 109)所说，“关于文化相对主义的论争可能、或者已经被政权当局操控和滥用，以在文化真实性的幌子下为各种形式的国家暴力做辩护”。如他们所说，普遍的人权观必须以身体的本体论真实为前提，否则就没有坚实的基础来挑战不同文化中强加于人们身上的暴力、堕落和压制。

<13> 要将社会理论植根于一种对“何以为人”的令人满意的解释中，就不能仅仅关注狭义的身体，还必须关注作为社会性存在的人类生存和发展于其中的群体环境。厄里(Urry, 2000: 187)对当代公民权所涉及的责任和义务的讨论，就意识到了群体环境的重要性，但他没有将其与“社会”联系起来，而只是将其与“全球同质性、消费主义和普世主义”模式相关联。撇开这些过程到底有多么广泛和富有影响力不谈，厄里显然否定了社会具有任何本体论意义上的真实。事实上，尽管他表述的“社会”所指有些模糊(他有时暗指它存在于过去)，但在总体上则倾向于将其视为一个关于社会模式和社会过程的“隐喻”；这个隐喻现在应当被废弃，以转而青睐“流体和流”(fluids and flows)的隐喻。然而，当厄里(Urry, 2000: 22)认为各种隐喻的“生产力”能以经验证据来核定并以此抵制相对主义时，他却提出了一种本质上属于人类中心说的世界观，尽管他实际上反对人性本质论。如巴斯卡(Bhaskar, 1998: 42)所言，将经验与真实混合就是一种人类中心说，因为它将人类所经历的与实际存在的等同了起来。然而，正如阿彻尔(Archer, 1995: 69)提到的，一些事情的真实性或许只能通过它们施加于其他事物上的影响来建立和识别。在这一意义上，涂尔干将社会视作一个独一无二(*sui generis*)的实在这一观点尤其重要和有用。

独特社会

贝拉 (Robert Bellah, 1973) 指出, 在涂尔干的著作中, 传播最广、含义最为复杂的词语莫过于“社会”, 抓住“这个单词的诸多含义和不同层次上的意涵, 也就几乎相当于理解了涂尔干的全部思想”。^[4]实际上, 涂尔干的所有著作都可被理解成试图抓住社会生活不可简化的复杂性, 以及抓住构成社会生活实在性的社会的、心理的和物质的力量, 不管它们是可观察的还是不可观察的, 而非简单地将社会实在作为经验事实接受。这就是为什么涂尔干会说社会建构了一个“研究的视界”, 一个“棘手的问题域”, 而非“一个被实证所确定的已知事实” (Karsenti, 1998: 71)。作为研究问题的“社会”概念, 在随后诸多社会学里可能已经消失, 这也许可以解释吉登斯 (Giddens, 1987a: 25) 的评论, 即“社会”成了一个“几乎是未经审视的名词”。然而, 在涂尔干的著作中, “社会”是经过反复检验和深思熟虑的, 而不是像人们所说的那样, 认为涂尔干从未真正定义过该名词 (Lemert, 1995: 26; Poggi, 2000: 84)。

就像卢克斯 (Steven Lukes, 1973: 21) 所观察到的, 涂尔干以多种方式定义了社会: 它是信仰和实践的社会的或文化的传承, 作为各种联系而存在, 对个人强加社会地规定的责任, 是人们思考、感觉、行动的对象, 有时表现为一个具体的社会 (例如民族国家), 或者表现为构成它的群体或制度。然而, 概而言之, 将涂尔干对该词的所有不同用法联系在一起可以看出, “社会”这一概念被用来指涉社会生活中与社会行动、情感、信仰、价值和理念相关的“超越个人”因素 (Lukes, 1973: 115)。贝拉 (Bellah, 1973: ix) 认为, “社会非但与外在的‘物质实体’不同, 而且还是深藏于内部的一种东西”。在这一点上, 涂尔干 (Durkheim, 1995: 12-18) 对经验主义的批评意义重大, 因为他认为, 将实在化约为经验, 就会不可避免地认为, 那些外在于个人或社会对各种现象的建构过程的事物, 没有所谓的真实、意义或价值。换句话说, 在人类社会的最深处, 生活的社会形式和自然形式就会这样无休止地争论下去 (argued away)。与这种简化的做法相反, 涂尔干认为, 社会是“一种跨越时空的广泛合作”, 在这样一系列含义丰富、复杂的过程中将观念和情感连接起来, 也正是在这个过程中,

我们成为“真正的人”(truly human) (Durkheim, 1995: 15-16)。

对涂尔干来说 (Durkheim, 1973: 149, 162), 因为社会从人类关系中产生, 所以不能被解释为“个人自然的和无意识的发展”, 也不能被设想成独立于构成它的个人。社会依靠组成它的个人, 但又不能化约为个人, 因为作为一个突生的“独特”实在, 它能以一种显著的方式改变人类。^[5] 认识到这种能力很重要, 否则, 我们就会很轻率地高估个人能动性的范围和潜能, 低估个人日常生活中面对的各种挑战和约束。

在这方面, 吉登斯 (Giddens, 1976, 1984) 批评了涂尔干的这种超越于个体能动性之上的独特实在的观念, 认为这会怂恿一种不合时宜的社会观, 即将之视为以高水平的整合为特点、有明确边界的实体。然而, 正如特纳 (Stephen Turner, 1983) 所表明的, 这不仅牵涉到对涂尔干实在论的误解, 而且还有将其立场功能主义化之嫌。当吉登斯 (Giddens, 1990: 64) 认为社会学家过多地强调了“社会”时, 他自己却把“社会”等同于一个功能主义的“有界系统”, 从而与他自己的关注形成鲜明对比, 即他关注的是那个使现代社会生活能够无限重构的历史性反思过程。与涂尔干一样, 他也想提供一个“社会生活的本体论”, 但却反对任何“物化”的突生性或独特的实体, 从而强调周期性的社会实践及其转型 (Giddens, 1991b, 2003)。因而, 他的社会生活观在本质上是过程性的, 每样事物都是处在“迈向成型的流动过程中”。然而, 除了一些行动的非意图后果之外, 他看不到任何从这些过程中突生出来的事物 (Archer, 1995: 95-96)。即便是“结构性能”(structural property)、“规则和资源”这类使能动性成为可能并约束能动性的东西, 也只有在行动者表现它们时才存在, 因而仅仅是社会行动者头脑中的一种“虚拟存在” (Archer, 1995: 97-98; 参见 Craib, 1992: 42)。基尔敏斯特 (Kilminster, 1991: 101) 指出, 这种社会生活观不仅会低估使人与人联结起来的人类情感维度, 把人视为高度理性化的反身性监控者, 还会赋予人类巨大的形塑社会实在 (在他看来, 一旦脱离开行动, 社会实在就只是一种虚拟的实在) 的能量。

与吉登斯不同, 巴斯卡 (Bhaskar, 1989: 77) 和阿彻尔 (Archer, 1995: 139) 强调“社会先于个体而存在”: “教堂礼拜者或者语言使用者发现他们的信仰和语言自打出生就已经存在了” (着重号为原文所加)。至于宗教, 我们可以看到

诸如基督教等并非仅能通过行动才能体现出来，也并非除此之外不过是一种虚拟的存在。基督徒们会发现他们自己被一套信仰和实践系统所限制，这套系统可以追溯到数千年以前。当然，对于这些加之于个人身上的需求，有的人会排斥而不是被吸引，并试图对现存传统进行“挑选与组合”，甚至发明新形式。但这些举动都只能在既有的约束下完成，至少还会使用“基督徒”一词。进一步而言，正如涂尔干（Durkheim, 1982a: 51）所说，“没有人强求我对国内同胞说法语，也没有人强制我使用法定货币，但是除此之外，我却别无选择……实际上，即便我能成功挣脱这些规矩，也是被迫去反抗它们的”。这里，涂尔干通过作用于行动之上的因果效应，说明了社会事实的实在性（Bhaskar, 1998: 220）。然而，“社会是一种突生的实在”这一观点，并不是简单地建立在约束的基础之上：社会的突生性也通过那些能超越功利主义地自私算计的观点、感受和道德纽带的刺激表现出来（Durkheim, 1995: 209）。这也正是“超灵性”概念特别有用的地方。

超灵性的社会

涂尔干关于社会生活的动态画面，反映在他对“有机团结”的前契约性基础（precontractual foundation）的兴趣之中。在他早期的著述中，他相信有机团结是现代社会的典型特征（Durkheim, 1984）。^[6]他所要说明的是，社会更正式的契约和制度维度，是建立在预先存在的社会力量、能量和责任的运行之中的；威廉姆斯（Rowan Williams, 2000: 58—59）在评价伯斯（Bossy, 1985）关于“社会奇迹”的思想的持续价值时也强调了这一点，并把它看成是令人满意地理解社会到底是何物的关键之处。尽管涂尔干随后放弃了“机械的”和“有机的”团结之间的区分，但他对这些前契约性力量仍有持续的兴趣，而且它们是他所言之“超灵性”的核心。尤其值得注意的是，这种观点表达了这样一种看法：在个人之间关系中突生出来的东西中，有一种特定的社会生态，其中，个体身份/认同以一种深远的方式被形塑和开发。

涂尔干的观点是，人类个体的生物、心理要素的简单汇总，并不能说明个 <16>

体不同的意识、性情及性格特征。相反，这些不同的特点是个性的不同方面，而个性又是从个体生活的不同方面的总体性过程和互动中突生出来的。根据其对 21 世纪心智哲学的预期 (Sawyer, 2002)，涂尔干认为这些独特的性质构成了个体特定的“精神生活”(psychic life)，或者说“灵性”。类似地，他认为，社会作为一种从个体之间关系中突生出来的独特现象，有着它自身独特的超灵性，而这也是社会学研究与众不同的对象 (Durkheim, 1974a: 27-8, 34)。简言之，我们所谓的“社会”并不简单地是为满足特定经济、政治或哲学需要而构建的经验现象或实用现象，而是一种独特的、使社会生活充盈着超越特征的“存在的改善”(Freitag, 2002)。因而，超灵性概念具有极为重要的社会学意义，因为它有助于阐明社会实在的本体论深度，显示出那些摆脱了实证社会学影响的人类行动、信仰和经验之构建的整体性背景。

在这方面，乔治·古尔维奇 (Georges Gurvitch, 1964, 1971) 扩展了涂尔干的著作，他提出了一种“深度水平分析”(depth level analysis)，旨在研究与科伦鲍姆 (Korenbaum, 1964: xiii) 所称的“社会实在在最深层的、最模糊和最有掩饰性的层次”有关的可观察的社会现象。这些最深的层次可以在突生的集体意识中找到，它有着一种内在活力，这种活力以一种细微但深远的方式塑造了社会 (Thompson, 1971: xvi)。在新近的研究中，明显缺乏对社会实在的深层进行系统性的探询，尽管有些有意思的观点也认为这样的现象仍然显著存在。实际上，扩展涂尔干“超灵性”概念之重要意义的一个有效方法就是，关注在一系列社会理论中呈现出的、涉及构成社会更复杂的制度化向度的整个社会能量 (或力量) 子层面的理论化不足的状态。例如，维瑞利奥 (Virilio) 就识别出一个隐藏在不为制度性社会学所关注的日常生活中的“社会场景”(Armitage, 2000: 43)。这种观点也能在德塞托 (de Certeau, 1984: xi) 和马菲索利 (Maffesoli, 1996) 的著作中找到，前者谈及“社会活动的模糊背景”；后者对“社会神圣事物”做了涂尔干式的论述。实际上，鲍曼 (Bauman, 2001: 3-4) 也提到了社会的“生命汁液”，这种“汁液”相当于一种“元资本”(metacapital)，使个人联结起来组成特定的社会秩序。然而，在他们每个人那里，这种社会子层的本质和意义都没有以一种成熟的方式表达出来，尤其是在鲍曼的著作中，这种子层在社会学上的意义反而下降了。

尽管古尔维奇 (Gurvitch, 1964: 1) 关注社会现象的“多维”特征, 比最近的其他研究更具系统性, 并且清晰地表达了它们持续的社会学意义, 但是他的著作却没怎么关注社会实在这些“被掩盖”的层面的道德和宗教含义。科学哲学家波兰尼 (Polanyi, 1958, 1967) 的说法或许会对我们更有帮助, 他谈到了知识这个社会子层面, 这是一个“默会维度”, 它不仅塑造了人类思想, 而且还规划了它, 使之不局限于经验层面, 从而能够更全面地把握实在的本质。在此, 托伦斯 (Torrance, 1985: 113) 认为, 人们完全有可能理解人类生活如何具有一种内在的社会和道德特征, 这些特征以其本体论深度向我们展示了这个世界。人类的肉身化体现, 使我们能够通过与社会其他成员的互动而超越个体存在的局限性, 并将我们整合进一个“灵性的实在”之中, 从而在我们个人和社会实在中建立起一种开放性的超越关系 (Polanyi, 1967: 53ff; Torrance, 1985: 111; 也可参见 Bossy, 1985, Williams, 2000)。

波兰尼的突生的、默会的“灵性实在”概念, 与涂尔干的突生的、社会的“超灵性”概念有诸多共同之处, 这在涂尔干对“人性二重性” (homo duplex) 的解释中表现得非常明显。他在两种意义上强调人性二重性: 首先, 人类认同有个体和群体两个来源; 其次, 它们的“理性”维度产生于作为独特实体的社会中的社会能量的一种“非理性”的刺激和循环反应 (Durkheim, 1974b)。在他关于社会复杂性的观念中, 超灵性的因果意义在社会能量中得到表达, 这种社会能量暗示着, 或者确切地说, 在个人身上强加了特定的行为和思考方式 (Durkheim, 1982b)。这种因果性意义也表现在这样一个事实中, 即社会的这种基本“强制力”是与一种刺激共存的, 这种刺激导致在其所有的本体论深度上对社会实在进行开放性的审视。正是在这种二重性的背景下, 社会学才成其为可能, 而社会学本身也试图审视这种本体论深度。社会学本身就是从超灵性中突生出来的, 并反过来对这种超灵性进行系统的探索 (Durkheim, 1953; Luckes, 1973: 416)。

然而, 后现代理论即使不反对社会本身 (per se), 也倾向于反对社会关系的任何整体维度, 并集中关注碎片化和区隔化的过程。例如, 德勒兹和瓜塔里 (Deleuze & Guattari, 1998: 208) 求助于当代对涂尔干批判最激烈的批评家, 加布里埃尔·塔德 (Gabriel Tarde), 来强调他们关于片断的核心原则的理解, 并且在他们那里, 片断是一个优先于任何有机整体的概念 (Gane, 2003: 148)。然而,

需要注意的是，在涂尔干 (Durkheim, 1974b: 24) 看来，群体生活的超灵性不仅表现在个人与“总体性社会”的关系之中，也表现在个人和处于更大社会整体中的“次级群体”的关系之中。在诸如家庭之类的小型社会群体中，这一点也表现得非常明显。在小型社群中，持续的社会关系产生出独特的群体实在，从而对身处其中的个人的意识和行动产生重大影响，不管这种影响是好还是坏^[7]。因此，这种超灵性观并不是指那种容纳了其所有个体的、无所不包的集体主义的一种形式。相反，它是指一种人类关系的性质，这种性质从我们存在于世的身体化形态中突生出来，孕育并滋养了包括亲密关系、小群体甚至全球关系在内的不同层次的人性的各个社会方面。

然而，鉴于社会能量和力量有着模糊性的特点，因而这种滋养并非在所有方面都是可取的。这有助于我们理解社会力量为何既可以产生英雄主义、忠诚和自我牺牲，也能产生民族主义、法西斯主义和粗蛮行径 (Durkheim, 1995: 213; Fields, 1995: xlii)。作为从社会的超灵性维度中产生出来的事物，宗教也时常显示出上述模糊性，既激起暴力和战争，也培养了对生命本质和人类命运的深刻洞察力。即使这样，作为关注人类归属感（它内在于人性在这个世界的具身化之中）的先验条件的突发现象，宗教是一种非常重要的社会现象，也正如涂尔干所言，它值得社会学对其进行非常认真的关注。^[8]

宗教社会

最近，学术界对一系列标识为“宗教性的”现象的兴趣又开始高涨起来。事实上，很多学者都开始关注宗教因素向其他社会和文化领域的传播，包括“技术科学” (techno-science) (Virilio, 1996)，日常社会互动 (Maffesoli, 1996)，消费主义 (Featherstone, 1991; Ritzer, 1999)，沟通媒介 (Lyon, 2000)，以及后现代主义哲学 (Wernick, 1992)。对宗教现象的许多研究都借鉴了涂尔干的思想，尤其是其影响深远的说法：“一个人的宗教生活展现了他最为深刻的一面” (Hertz, 1983: 87)。然而，与卢克曼 (Luckmann, 1967) 的“看不见的宗教”的思想一样，这些借鉴了涂尔干思想的研究，对什么是“神圣事物”的界定非常

宽泛,以致那些与“宗教的”这个术语稍沾点边的东西都可被看成是“神圣事物”。当然,这种界定也有它的好处:既能阐明明显的“世俗的”现象与更传统的宗教形式之间的共同特征,又能突出上述两者得以产生的超灵性环境。例如,马菲索利(Maffesoli, 1996: 73)根据涂尔干的“社会的神性”(social divine),将在性关系网络、因特网群体和各种体育和音乐群体中表现出的狂热的团结与基督教的“圣徒相通”(communion of saints)联系起来。

然而,这种界定的缺陷在于,对共同特征的关注会忽略根本性的差异:性关系网络是为了满足特定需求的功利主义目的而产生,除了这种功利性目的,它并不奢求更多;而“圣徒相通”则包括了各种信仰、观点和体验,这些信仰、观点和体验是经过过去数千年发展起来的,它关注生死、人的潜能与局限,以及万物的本质。将二者等同起来的做法,不过是一种社会学策略,该策略没有把握住对眼前欲望的相当草率的满足和试图理解人类命运和生命本质问题的严肃尝试之间的区别。事实上,这种研究将宗教与社会的超灵性混同起来,尽管它们有所相关,但仍应被视为是不同的。

在这一点上,莱默特(Lemert, 1999)借鉴涂尔干的理论,并使用希腊社会的历史学研究对之进行充实,从而提出了一种宗教理论。与涂尔干一样,他认为宗教是关乎“严肃的生活”的^[9]。他认为,社会理论对宗教进行探讨的意义在于,它能阐明扎根于对家庭和社会的经历和体验之中人类存在的偶然性(contingency)和局限性(finitude)。正如他所说,宗教是社会和政治现实主义的来源之一,因为它提醒我们,那些将我们联结进社会的希望、伙伴感,以及认同,是与人类死亡和相互依赖的“无情”事实连在一起的。莱默特(Lemert, 1999: 260)指出,对于泰勒(Charles Taylor, 1994: 73)而言,宗教在上述意义上的重要性,突出地表现在由“再分配政治”和“认同政治”所引起的冲突中:社会不公和文化差异等问题植根于宗教对人类局限性的处理,不管这种局限是社会的还是个人的;只要承认这一点,我们就可以在一个新的、更具建设性的环境下来处理当代的一些社会、文化和政治冲突^[10]。

莱默特认为宗教能提醒人们人类的偶发性和局限性,这本身有着积极意义,但是,这一说法也剥夺了其突生的宇宙哲学维度的任何本体论意义,并将其化约为一种实用主义目的,即减少各种社会和政治乌托邦的危险形式。与此相反,

本书认为，宗教是一种通过行动和信仰表达出来的活动，它处理的是从人类具身化的生活中的偶然性、潜能和局限性中超越出来的可能性。正如我们已经提到的，涂尔干关于突生的超灵性的观念表明，这种超越是开放性的，而这正是我们与社会中他人的具身关系 (embodied relation) 的内在特征：这种开放性，有利于不同的宗教行动、信仰和知识形式的产生和发展，尽管它们的系统化程度不同，有的比较精妙，有的比较复杂；这种开放性还进一步揭示了世界的本体论深度，从而将人类社会生活置于一个更广的、具有宇宙论色彩的视角下。正是这种对本体论深度的“揭示”，解释了宗教所具有的社会影响力，这一点在个体对各种生活形式的道德、实践和智力要求的遵从上表现得尤为明显 (Archer, 2000: 186)，并且在社会遵从宗教原则进行的结构化过程中也表现得非常突出。在这两个例子中，后者可能更麻烦，因为社会学长期以来将世俗化的假设视为理所当然，因此，在此引入两个关于基督教对西方社会特殊影响的关键论点也就很有必要。这两点将在后面做详细阐述。

首先，对当前基督教衰落的臆断，非常轻率地导致人们不能够严肃地对待基督教对西方社会历史演化的影响，也在总体上导致人们不认可或是忽略宗教问题的巨大重要性。如特里格 (Trigg, 1998: 5) 所言，“那种试图瞬间瓦解我们西方文明建基其上的那些信仰的做法，既非明智也欠缺学术风度”。这种鼠目寸光建立在历史发展的简单化理解之上。与之不同的是，采取历史大视野的学者则指出，基督教对欧洲 (Rémond, 1999)、自然科学 (Torrance, 1984)、社会科学 (Shilling & Mellor, 2001; Gane, 2003)，甚至是现代性本身 (Kumar, 1995) 的发展都具有核心意义。

其次，基督教对社会生活的影响不仅是历史的，在当前也很明显，即使这种影响的程度被世俗化的话语大大掩盖。正如欧多诺万 (O'Donovan, 1999: 247) 注意到的，尽管现代的自由技术社会显得完全“世俗化”，而且时常看起来是以缺少特定道德和宗教维度的“准机械体系” (quasi-mechanical system) 运作的，但是这种表面的世俗是建立在一种“错误的自我意识”上的：宗教和世俗的区分本身就有着特殊的基督教特征；历史地看，这种区分也表现在精神与现世的分割，以及“两个领域”和“两个城市”的观念上 (参见 Taylor, 1989)。更进一步而言，即使一些现代西方世俗性最独特的表现，也是建立在特定的基督

教信仰之上的。因此，尊崇政教分离原则的美国宪法第一修正案，“可被视为是基督教世界终结的象征”（O'Donovan, 1999: 244）。尽管如此，塑造该信条的并不是那些自觉的世俗分子，而是虔诚的基督徒们，他们认为第一修正案应该能促进“真正的基督教”（O'Donovan, 1999: 245）。

基督教对现代“世俗”社会观的影响，有着非常重大的社会学意义，尤其是当我们意识到下面这一点时，即与基督教相比，伊斯兰教并没有区分“两个领域”，这也正是为何穆斯林不愿像西方人那样将西方的世俗性视为一种宗教中立的根本原因（参见 Rémond, 1999: 196; Siedentop, 2000: 208）。这一点就着重指出了特定宗教差异对社会发展的重要性，也指出了那种试图通过经济或政治化约主义来消解掉宗教因素做法的危险性。就此而言，如何评价“9·11”后伊斯兰世界与西方的冲突值得我们关注。特纳（Turner, 2002）、福山（Fukuyama, 2002）和凯尔纳（Kellner, 2002）因循巴伯（Barber, 2001）的路线，都对伊斯兰教信仰和实践的独特性轻描淡写，转而关注那些与相对贫困和西方消费主义的全球传播有关的经济和政治问题。就像亨廷顿（Huntington, 1996）的“文明的冲突”（clash of civilization）命题所言，宗教差异深深地根植于各种文明的社会形式之中，并对后者产生巨大影响。如果忽视了宗教假设对我们描述社会的“世俗”一面的作用，社会学家就会处在一个不利的位置上，从而也就无法很好地理解现代西方以外的那些社会。 <21>

依据上述观点，可以很容易地理解涂尔干（Durkheim, 1995）以下论点的智慧所在：在初级生活形式中，社会经常是一种宗教现象。就像他反对将社会的独特实在性化约为社会的个体构成部分一样，我们也要反对他将宗教简化为社会力量的象征性表达。^[1]“向下的还原/化约主义”在理论上是不可行的，只有意识到这一点，才能理解宗教的现实社会意义，即将其看做影响人们的观念、选择和行动的动因。宗教是发轫于超灵性的，神学家过去常常通过“自然神学”之名来说明这一点（参见 Trigg, 1998: 175-182）。尽管如此，宗教还是能卓有成效地处理作为社会关系典型特征的对超越的追求。这种能力不仅能确保宗教始终是“人性最基本和最永恒的方面”（Durkheim, 1995: 1），还确保了宗教对所有社会的影响处于核心地位，而不是只在那些世俗理论家们所设想的私人的或者作为附带现象的“子系统”中发挥影响。进一步而言，对宗教的非化约主

义的理解，有助于澄清麦金泰尔 (MacIntyre, 1955: 260) 的观点，即不同的宗教的“本体论是相互排斥的”，因为世界本体论深度的实在性不仅产生于特定信仰和实践传统的社会和历史的特殊性中，而且还与这种特殊性不可分割（参见 Moore, 2003）。^[12]

多维社会

在本章中，我已经考察了对社会观念的当代批评的一些关键方面，并指出将古典社会学的社会观与现代民族国家等同起来是错误的，这种等同忽视了不同的社会观在不同社会形式的历史发展中有着不同的表现。我特别指出的是，这些批评往往误解了涂尔干的思想；我也强调了以他的社会实在论作为研究基础在对社会作出令人满意的解读这方面所具有的价值。接着我指出，这种新的解读必须考虑到以下四点：首先，社会依赖于人类的具体特征和潜能而得以出现；其次，作为一种突生形式，社会有自己独特的特点，超越构成它的个体；再次，这种超越能被概念化为一种与众不同的“超灵性”，它提供了特殊的生态环境，培养和发展着人性的社会性方面；最后，社会实在的超灵性方面使得它的超越性^{<22>}是开放的，从而促成了那些对社会生活产生关键性影响的宗教形式得以出现。

上述四点在我们后面论述社会的六个维度时会做进一步阐述。这六个维度如果阐述得当的话，会有助于恢复社会学研究的活力，并能揭示那些为了后社会社会学而抛弃现在的社会学形式的人的行动是多么的轻率。后面每一章都集中在一个维度上，将社会作为复杂的、偶发的、必要的、现世的、默会的，以及复兴的现实加以考察。

第二章主要关注社会的复杂性维度，并对后社会视角进行更细致的考察：集中关注各种当代社会和文化理论的本体论假设是如何能圆满地处理道德和宗教等问题；并考察这些理论在多大程度上关注了作为一种突生现象的社会实体的“超灵性”（如果它们有所关注的话）。通过对以下问题——各种形式的后现代理论，对社会和文化生活的技术重构的社会学观点，以及关于消费主义、个人主义和市场过程的当代理论——的批判性探讨，我们会发现，这些理论大部

分都有所偏颇，表现为各种形式的还原主义，对人类持续存在的特征和潜能未做充分探讨。与之相反，我们认为，必须把社会视为从人类关系中突生出来的、复杂的、不可化约的现象。

第三章通过关注社会的偶生性这一特点扩展了上述论点。正如阿彻尔 (Archer, 1995, 2000) 所强调的，社会并非一个自足的实体，其出现是依赖于构成它的人类。就这点而言，本章强调了发展一种对社会具身化理解的重要性，并试图表明，作为社会生活之关键特征的超灵性和宗教力量是一种突生的现象，从那些拥有特定潜能和力量的个体中产生，但又不能化约为后者。本章讨论了许多理论家的观点，尤其关注了特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001)、阿彻尔 (Archer, 1995, 2000)、涂尔干 (Durkheim, 1995) 和巴塔耶 (Bataille, 1987, 1991) 的社会理论，这些理论尽管也存在一些问题，但它们在论述社会的具身基础 (embodied basis) 方面很有启发性。通过与它们的对话，我们能有效地采取一种社会实在论立场，说明具身性、社会、超灵性，以及宗教这些要素的相互关系。

第四章主要讨论社会的必要性维度，并对其偶生性特点进行补充。与那些关注现代个体面临选择多元化的理论不同，本章第一部分分析禁忌。尽管后现代关注越轨，但是禁忌仍可被视为是社会作为独特实体对个人施加影响的集中表现，因为禁忌表达了超灵性力量的强制性方面。据此，莫斯 (Mauss, 1969) 对礼物交换的论述，被视为是考察互惠性义务模式是如何在不同类型的社会中传播的典范研究。巴塔耶 (Bataille, 1991) 则发展了莫斯的论断，提出了“普遍经济”和“有限经济”。可以把这种发展看做是对那些为了自己论证的需要而试图拉拢巴塔耶的后现代理论家的直接挑战。莫斯和巴塔耶思想的一个共同点就是都认为经济是嵌入在社会中的。这一观点也是波兰尼 (Polanyi, 2001) 对现代经济学体系所做贡献的奠基石。因此，本章的余下部分就主要考察了波兰尼对那些关于人性和社会的市场模型的激烈批判。波兰尼的这些思想，尽管初次发表于 1944 年，但却很好地阐述了由于经济的驱动，社会实体日益去人性化的趋势，这种趋势尤其与当今时代的全球化脱离不了干系。

第五章通过关注现世的维度，进一步对社会进行再评价。正是在现世的情境下社会得以发展，并且现世与精神的区分对各种神学的、哲学的，以及社会

学的社会观的发展产生着主要影响。本章首先讨论了时间对我们如何概念化社会所具有的意义，以及这种社会实在论立场所具有的价值；然后指出基督教历史为西方社会制造了特定的文化矛盾。这些文化矛盾主要是关于现世和精神方面的冲突；它持续到现在，并将继续影响我们理解社会生活的方式。随后我们指出，在那些对社会纽带和契约作出有影响力解释的哲学中，这些矛盾也贯穿始终，并表现在一些关于现代性的主要社会学观点中。从整章来看，我们指出许多关于当代社会世俗性的传统观点都会混淆我们思考事物的方式与事物实际存在的方式。因此，现世与精神的区分，比世俗和宗教的区分，在分析上更精确，也更有用。

第六章关注社会的默会维度是如何嵌入于个体意识和集体意识之中的。本章的第一部分探讨涂尔干就这种“嵌入”过程而言的“集体表征”概念。接下来是对塞奇·莫斯科维奇 (Serge Moscovici) 的“社会表征”理论的批判性考察，该理论是为涂尔干的著作锦上添花。它主要论述了以下两方面：现代生活的主要特征是一切社会形式和过程都处于流动、变化之中，即使这样，一些“核心主题” (core themata) 仍然持续存在；尽管有些人公然宣称他们根本就不相信什么社会表征，但是社会表征却依然在他们的世界观中发挥着作用。本章余下部分集中讨论社会现实的三个不同层面，它们依赖于默会的社会知识，而后者是拒绝任何反思性解构的。首先，我们结合布迪厄所说的“信念”，或者说存在于社会惯习中的习以为常的知识，讨论了各种探究“日常生活”的社会学意义的努力和尝试 (Fowler, 1997: 2)。其次，在现代各种“公共”生活观和“私人”生活观中，呈现出一种对社会生活概念默会的基督教的结构化方式；我们将这种方式的出现视为一个范例，用以说明社会学的一个核心二分是如何基于一个宗教层面而作出的。再次，我们讨论了默会性假设在不同社会之间关系 (intersocietal relations) 中的作用，并审视了基督教表征和伊斯兰教表征在萨义德 (Said, 1978) “东方学” (Orientalism) 论断中的不同作用。总之，我们认为，要讨论社会的默会维度是如何持续不断地塑造个人意识，就必须对某些社会学观点提出质疑，因为它们过于轻率地认为“社会纽带已经消失了，社会价值已经崩溃了” (Lash & Featherstone, 2001: 17)。

第七章讨论了作为实体的社会的复兴。一些当代社会理论家使用一系列策

略来忽略当代伊斯兰社会和“西方”社会冲突中特定的宗教面向。这些冲突经常被还原为经济因素，或关于现代性的争论及不满。通过对这些现象的讨论，我们指出，最好是用新涂尔干主义社会实在论来说明这些冲突的真正本质，并帮助我们理解一些神学因素正重返像维瑞利奥等学者的社会学理论。这里强调的一个关键点是，在一个对超灵性和宗教力量敏感的“分层本体论”视角内来看，对当代伊斯兰世界和西方的冲突的新鲜分析，有助于我们把握当前社会理论面临的关键性挑战；这些挑战并不是揭示社会的死亡，而是揭示了社会的复兴。在接下来的第八章里，综合了前面所有论述，并就社会学为什么还必须集中于对社会的研究这一问题，提供了一些结论性评论。

注释：

- [1] 例如，鲍曼 (Bauman, 2002: 11, 43) 将社会学对“社会”的理解，等同于现代民族国家出现；这种解读方式尤其表现在安德森 (Anderson, 1991) 对民族国家的著名分析中，他将社会描述为“想象的共同体”。厄里 (Urry, 2000) 对“社会”的概念史的叙述，也集中关注伴随现代民族国家的兴起而出现的“社会”概念，以及随后在涂尔干和帕森斯的影响下，将欧洲和美国社会学的社会观也包含进来。然而，这种做法不仅低估了包括涂尔干理论在内的很多关于社会的社会学理论的精致和复杂性，而且还使得对作为一个概念的“社会”的历史描述，即使在社会学内部，也具有高度可选择性。
- [2] 关于涂尔干对社会的大胆断言，社会学中存在着许多理解方式。与通常观点不同的是，由于涂尔干主义传统能指明社会的局限所在，所以它对如何思考社会提供了一个有用的基础。那些通常的观点忽视了涂尔干对自由、必要性和决定论等哲学问题深切关注的程度，也忽视了涂尔干发展了一个社会实体论而非唯心主义的社会理论。该理论旨在将上述问题也考虑进去，并强调社会事实必须被当做真实的东西而非概念来进行研究 (Jones, 1999: 77)。在这个意义上，他对人类肉身化的特征的关注，进而对社会生活的特征的关注都是非常关键的，也是评价他对诸如“集体欢腾” (collective effervescence) (Durkheim, 1995: 221) 之类现象的社会创造性作用的强调的正确语境。因此，我将说明，尽管涂尔干经常被认为是阿彻尔 (Archer, 1988, 1995, 2000) 所说的“向下合并” (downwards conflation) (把什么都还原到社会) 的典型，但涂尔干事实上提出了一种接近于阿彻尔自己理论的社会实在论 (尽管她的论述有助于揭示涂尔干思想中的特定局限)；并且这也为我们探讨社会与人类肉身化的在世 (being-in-the-world) 特征之间的关系，提供了一个非常好的基础。
- [3] 正如阿彻尔 (Archer, 1998: 193) 指出的，我们应该记住，必须在更广泛的人类情境下

理解西方社会的特权：后现代的体验对那些需要面包而非马戏、寻求自由地表达而非表达的自由的人们来说，不是全球范围的。法兰西学院的存在和“把玩碎片”的特权实践，需要大量的物质先决条件。

- [4] 即使这并非是贝拉(Bellah, 1973: ix-x)的意图，他关于“涂尔干以一种更接近古典神学而非实证科学的方式使用社会的概念”的评论，毫无疑问会被那些认为他把社会物化的社会学家看做是一种严厉的谴责。不管怎样，贝拉的评论触及到了这一事实，即涂尔干赋予了社会现实足够的本体论深度。
- [5] 基于涂尔干将社会突生的权力与集体现象而非关系性现象相联系，巴斯卡(Bhaskar, 1998: 211)试图将他自己的“批判实在论”同涂尔干的社会实在论区分开。他认为，相比之下，集体现象必须“主要被看做持续关系的表现”。事实上，这非常接近巴斯卡的观点，但却误解了涂尔干的立场。
- [6] 涂尔干的社会模型被描述成在社会力量强弱周期影响下(Gane, 1983a: 229)，“一个遭受生、死、重生过程的社会机体”(Mauss, 1973: 292)。其内在动力经由维克托·特纳(Victor Turner, 1967, 1974)的同感(communitas)概念已得到发展。
- [7] 然而，这一点尤其重要，就当代西方社会而言，如此的多样性特征使得图海纳(Touraine, 1989: 15)及其他人认为社会关系的复杂的、变动的场域，已经在很大程度上折中了那些将个人与无所不包的总体性(overarching totality)简单关联的任何做法。规模和力量各异的社会群体表现出不同形式的实践举措和各种象征系统，后者使得个人与他人、民族国家乃至全球性势力和机构之间呈现出复杂的、并通常是冲突的关系(参见Yeatman, 2003)。超灵性可能是所有社会关系的内在特性，但它采取的形式不但变化多端，而且能在突生出来的不同社会层面相重叠，并因此能激起社会的和文化的冲突。
- [8] 一切现象都能从社会超灵性的基础上生发并反映人类总体的先验状况如社会学、哲学和政治学理论，在这个意义上，社会超灵性层面是一个“不确定的领域”。然而，宗教的不断突生和持续，表明这种不确定性和非决定性是有边界的，而且如涂尔干(Durkheim, 1995: 1)所言，宗教是“社会生活的一个基本并且持久的特征”。
- [9] 正如我已指出的，尽管在过去莱默特(Lemert, 1995: 48)严厉批评涂尔干对社会的理解，但相比当代很多其他批评家而言，他最近的文章已表现出对涂尔干思想的赞赏和更深层面上的一致。这不但表现在他对宗教和当代社会理论(Lemert, 1999)的讨论中，也表现在他对很多表面上拒绝涂尔干思想的当代社会和文化理论中呈现的“涂尔干幽灵”所做的评论(Lemert, 2003)中。对莱默特(Lemert, 2003: 315)而言，涂尔干的持久遗产在于他的诚实和严谨品质，正是这些品质，使他探究了知识的社会建构特征与不同的社会和文化形式发展赖以存在的人类共同基础之间的张力。
- <26> [10] 罗尔斯(Anne Warfield Rawls, 2001)再次援引涂尔干对宗教的描述，也强调了将宗教重新置于社会理论中心位置的价值。她指出了一种作为20世纪社会学典型特征、并在社会学理论建构之“文化转向”中加剧的“抽象错置谬误”。这种谬误表现为观念和信仰

优先于实践；并在很多后现代理论建构和文化研究中很明显且不可避免地导致了这样的结论：“无法回避一种有关相竞争的信仰和相竞争的意义的相对论，其中每个信仰和意义都定义了相竞争的现实。”(Rawls, 2001: 63)在她看来，有关压迫、种族歧视和性别歧视等冲突现象，按照抽象错置谬误的逻辑，被简化成象征系统，从而不需要被主要理解为“真实的人在真实的时间和真实的地点，具体地表达和体验”的现象(Rawls, 2001: 63)。

- [11] 因此，社会理论必须不但与神学结合，而且必须抵制将神学实在论简化降至社会实在论层面的诱惑：例如，上帝的实在不能被解释为与众不同的社会现象的纯粹象征（参见 Sockice, 1987; Torrance, 1998: 20; Patterson, 1999; Moore, 2003）。
- [12] 此外，下述考虑也是不合适的，例如，认为基督教与消费主义是类似的“宗教”形式：它们可能共享特定特征（即与共享的“神圣”象征有关的强烈激情的产生）。但这种共享是因为有一个类似的超灵性基础，而不是因为它们归根到底是相同种类的现象。它们所涉及的人类哲学、道德和精神层面很难相称，并且，诸如消费主义这样的现象当然缺少任何宇宙论的维度。然而，考虑到基督教和伊斯兰教长期以来在起源、神学教义和发展上的复杂差异，也不能认为它们是本质上差不多的社会形式。因此，社会实在论者对宗教的论述，会集中于分析在“分层的本体论”内所显现的各种维度(Sayer, 2000: 12)，这种论述尽管在其他方面大大受惠于涂尔干，但其在论述到底什么才能被视为与涂尔干主义相关的“宗教”这一问题上，采用的模型也不能过于宽泛。否则它将会对各种突生的现象进行还原主义解释，从而为了所谓的普遍社会功能而耗尽了任何有意义的差别，并因此而限制了对当代的差异和冲突的理解的程度。

第二章

复杂社会

本章旨在更细致地审视某些“后社会维度的”和“后社会性的”观点，并由此确定其与本书之核心的对社会生活的关键性争论相关的主张的效度与价值。就这一点而言，我关注每一种路径特定的本体论是如何应对道德与宗教问题的，并审视社会现实作为一种突出现象，其“超灵性”在何种程度上被恰当地对待（如果有所涉及的话）。这样做的目的不是去否认这里提到的一些解释传统在讨论当代社会与文化变迁时所具有的重要性和启发性，而是想要表明，即便有的地方已经发展出了一些有价值的观点，但它们不过是在理解社会复杂性方面有所偏颇的各式观点的折中而已。因此，本章虽然探究了各种后社会的路径，但仍可被视为一种对吉登斯（Giddens, 1987a: 33）观点的详尽阐述，即“社会学家分析‘社会’时，根本没有从概念上把握构成社会的诸多基本因素”。即便如此，在这些因素究竟是什么的问题上，我并不同意他的观点。总之，本章考察的关于社会的不同观点，证明了在把握社会复杂性时的困难，但是思考其各种形式的简化论的倾向，同样有助于说明一个更令人满意的理解社会的方式是如何可能的。首先，我们必须厘清“复杂社会”这一概念，这至关重要。

“复杂性”概念近来在社会学领域日益流行，虽然很多都是从自然科学的理念中演变而来的（例如，Byrne, 1998; Urry, 2003）。本章稍后将会讨论到其中

某些观点在确定社会现实特征方面所具有的巨大潜在价值。然而，“复杂社会”的概念却有着不同的思想传统，尽管我认为在最近的科学研究视角中有着某种共同之处。在涂尔干的著作中，“复杂性”是所有社会的固有特征，也因之而成为社会学的关键问题。事实上，尽管他常常区分“简单”和“复杂”社会，但他仍然意识到社会总是表现了一个“复杂现实”，对于其中的各种经济、政治和哲学因素要从总体性角度去理解、把握，并联系使之表现出特定特征的宗教层面予以分析 (Durkheim, 1953: 62; Gane, 1988: 104)。同样，古尔维奇 (Gurvitch, 1971) 指出，社会事实是一个复杂的总体，是由多种深度的层次构成，这些层次支撑着制度化程度不同的各种社会性。波兰尼 (Polanyi, 2001) 使用了类似“复杂社会”的概念来说明社会中不同要素的相互关系，虽然在他看来，现代社会尤其复杂，因为其中存在着各种经济和哲学的简化论形式，这种简化论明确否认其嵌入的社会与宗教的实体性。随后讨论的是，理解社会的复杂性不仅有助于理解许多当代社会批判的偏颇，还能发展一种社会实在论看法，即在研究社会时所遇到的困难和含糊性，并不必然导致对社会生活复杂性采取一种简单的相对论和简化论的回答。^[1]

本章将如此展开，前两部分探讨研究社会的理论路径：将现代社会的后现代转向与人类关系的后社会片面化联系起来；将“超真实”观与彻底的人类去实体化联系起来。这些争论不仅对那些将社会理解为一种“古老的”社会学观念的后社会观产生了重大影响，也对本章后面提及的那些对社会采取技术科学分析以及消费导向分析的观点产生了重大影响。这部分也讨论了对当代社会个人主义、道德冷漠或利己主义的特征所进行的社会学分析，并将其作为一种对社会碎片化的描述，这种碎片化抵制后现代主义逻辑，并使得社会实在论似乎成为多余。最后一部分将简要叙述社会学对科学上的“复杂性”概念的挪用，并以此说明关于社会复杂性的社会实在论观点将会如何进一步发展。首先，我们将引入一种尤其有影响力的后现代主义观点，即当前社会是被超真实而非超灵性所型构的。

超真实社会

我已指出，如果“社会学是关于社会的研究”这一传统观点在若干方面受到质疑的话，那么这主要是围绕着这样一种观点，即社会是一种特定的社会学理论、政治意识形态理论和文化理论的建构物，并强加在复杂多变的社会与文化存在之上。后现代哲学在此基础上提出了一种有影响的后社会视角。其哲学源流可以如此追溯：从尼采宣告“上帝之死”并解构作为“权力意志”的真理，到福柯的“人之死”，并将实在化约为体现特定政治利益的相互竞争的话语，再到布希亚提出的“社会之死”，将实在消解为“超真实”的“拟像”（Baudrillard, 1990a: 186）。在这一谱系中，尤为引人注目的是其呈现的社会建构的历时形态：从藉由社会力量建构的上帝和人，到最终揭示社会本身也是某种建构物。

阿彻尔（Archer, 2000: 87）认为，在后现代主义理论中，社会关系的不可抗拒性，使得人类似乎能够被社会无限形塑。在这里，由后现代主义播下的社会建构论的种子所收获的，是对意指（signification）任意性的强大破坏，后者则摧毁了社会本身；后现代主义都倾向于遵循这样一种模式，即把“社会”还原成“文化”，将“文化”还原成“语言”，于是也就成了一种脱离现实的意指游戏。不仅布希亚（Baudrillard, 1983, 1990a, 1990b），还有德勒兹（Deleuze, 1979）、利奥塔（Lyotard, 1984）和德里达（Derrida, 1991）等人都对这一模式抱持怀疑态度，认为社会仅是一种掩饰人类生活地方性多元性与不确定性的文化上相对的建构物。布希亚关于“社会之死”的说法，在这个意义上显得格外重要。

布希亚（Baudrillard, 1983: 4）指出，社会学依赖于“对社会的东西（the social）的积极而明确的假设”，并提到社会不存在或当前消亡的三种可能性，由此在宣称社会之死的同时也宣布了社会学之死。这三种可能性如下：第一，事物从来不是“社会地”运作，而是“象征性地、神奇地和非理性地”运作；第二，社会的东西（the social）是某种残留，被吸收到社会的行政机器中；第三，社会的东西（the social）也许曾经存在，但是现在已经消失为信息社会的拟像、电路和网络（Baudrillard, 1983: 68, 73, 83）。布希亚的立场和这三种可能性之间的关系并非毫无含糊之处，但普遍认为上述第三种可能性典型性地表明了他的“反

社会学”立场 (Bogard, 2000: 240)。在反社会学里,“社会”由社会的仿真/拟像代替,如同真实让位于超真实。在这里,没有任何现实可以藉以存在的本体论基础,也没有关于任何事物的任何一种知识形式,有的只是极端的、无秩序的和毫无意义的偶然性。如甘恩 (Gane, 2003: 160) 所言,在这种超真实的情况下,“事件和现象都是癫狂的”,因为世界表现为“极端的模糊性”与“不确定性”。

布希亚关于超真实的癫狂拟像中的“社会之死”的宣称,表明了观察当代世界的某种“整体”视野,虽然他反复强调获知意义、真理或真实的不可能性。值得注意的是,他藉由对世界的“驱邪”来界定理论,这表明在其表面的虚无主义之下潜藏着某种宗教的世界观 (Baudrillard, 1988a: 100)。事实上,在布希亚的观点中,就如在多数后现代思潮中,总是存在着一种“隐匿的宗教范式” (Turner, 1990: 10)。布希亚的作品中弥漫着强烈的虚无主义色彩,然而他也赞同反宗教改革的耶稣会士。他争论到,尽管接受了“上帝之死”,耶稣会士仍然试图利用巴洛克式宏大及诱人的图像来提供救赎的承诺。相似地,他提倡一种策略:以一种在不道德的斯多葛主义和对尚未出现的救赎之物的希望之间摇摆的态度,沉迷于有诱惑性但却无意义的超真实的“拟像”中 (Wernick, 1992: 69)。如果这种“隐匿的宗教范式”确实存在,并且布希亚拒绝对此作答的话,这种范式就会成为一种消极神学的极端形式,这种消极神学通过解构与否定一切事物,来获得一种能提供可能性出路的宗教启示。“上帝”、“社会”与“人类”仅是强加于生活无意义变动之上的虚构“总体”,都不具有内在意义与真实性。

布希亚著作中“隐匿的宗教范式”,正是金 (King, 2000: 263) 提及的对笛卡尔“夸张的怀疑”的改编。金指出,笛卡尔 (Descartes, 1994: 79) 想象其被某种“恶魔”所控制,后者通过所谓的外在事物的真实性来蒙蔽他。为了对抗这一恶魔,笛卡尔考虑了宇宙中所有物理、生物和物质现象,甚至他自己的血肉之躯,发现这些通通都是错觉,唯一能确定的是自己的存在 (Descartes, 1994: 79)。在《致命的策略》(Fatal Strategies, 1990b: 72) 中,布希亚借用笛卡尔的“第一沉思录”及其开启的“认知无效”,谈论与笛卡尔提出的“恶魔”相似的“社会邪恶精灵”,这一精灵通过假定社会生活的某种真实性来误导布希亚 (King, 2000: 263)。也许布希亚根本无意于把握世界的复杂性,只是试图通过笛卡尔式的策略——认为所有看似真实的现象都不过是某种邪恶的骗局——来避免这种

复杂性。事实上，正是布希亚采用这一策略来详细阐述其超真实的概念，这一概念同其他后现代主义取向的认识论一样否定这一真实的存在，使得金(King, 2000: 270)由此得出结论，总体而言，这些理论并不严肃，仅是不再抱有幻想的知识分子将一种非批判的情绪强加于社会进程之上，并自认为他们自身这种晦涩的怀疑是社会所普遍体验到的(也可参见 Bauman, 1988: 223; 1989: 2)。这种假设的重要特征在于关注人类独特的无实体化的观点。

无实体的社会

尽管身体在诸多后现代理论中占有显著的地位，但却并没有真正具身化的人类，而仅是人类的拟像，因为对任何突生的社会与自然现象来说，并没有牢固的本体论基础。例如，德勒兹(Deleuze, 1977)谈论思想的“情感基础”，但他指的是思想真值是由其激发的情感强度所决定的。然而，使得这种强烈情感具有可能性的人类的具身性(embodiment)，却仅仅“是一种被高度建构起来的社会与符号力量复杂的相互作用。身体并非本质，更不要说是生物性物质；它仅是力量的游戏，(情感)强度的表面：没有来源的纯粹拟像”(Braidotti, 1994: 112)。后现代理论的神学拥护者也常常持有类似的观点。例如，库比特(Don Cupitt, 1995: 117-120)在试图继“真理的终结”后概述一种神学形式时，认为剩下的只是语言和身体“散发的能量”。身体仅是语言“驾驭或调制”的处所，因为世界也只是“语言形塑的事件流”。因此，神学同哲学一样作为某种诗歌形式在运作，借助于“令人回味的隐喻”、神话，以及对一切永久无意义之物的反复反思。而“人类”也仅是语言的建构物而已。

罗西·布雷多迪(Rosi Braidotti)的哲学“游牧”，是将人类还原为语言理论的一个有影响力的例证。她的这种游牧包括了神话制造与富有想象力的虚构的产生，这两者使她得以在诸多现有分类与经验层次中游刃有余。所谓“游牧”，就是“以元话语模式进行的对思考的思考”，一种自我的分子化，后者将身体与社会还原为能被反复玩弄的虚拟的建构物(Braidotti, 1994: 4, 202, 16)。由于所有社会的(甚至生物的)形式都被看做缺乏真实性或实质性，因而关于某种

特别的超灵性能从个人认同中产生并对个人认同施加变革性影响的观点，显然也就没有什么特别的吸引力，即便有时某种集体真实地潜伏在游牧式神话制造的边缘。布雷多迪的著作中现实的影子非常暗淡，但却明确地表现出了对鲜活的社会现实缺乏任何兴趣。事实上，布雷多迪 (Braidotti, 1994: 16) 指出，“精通多种语言的游牧学者轻视主流的沟通”，“常识”仅是某种形式的精神“污染”，并且游牧哲学家渴望的并非是社会纽带，而是荒漠中彻底的无所归从。

关于人类、社会和世界存在的这些表述，毫无疑问非常重要。正如吉登斯 (Giddens, 1990, 1991a) 所言，这反映了社会与文化急剧变迁的时代的不确定感与不安全感。我们如何从这些问题本身的含义来看待它们呢？答案似乎在于后现代理论自身的固有矛盾中。例如，在彻底的非从属状态下，免于集体“污染”的人类无法存活。这一思想可以在布雷多迪 (Braidotti, 1994: 35) 的论述中找到，她坦陈，“直到我发现了被工作和永久关系所支持的某种稳定性与部分归属感，我才真正开始适当地思考游牧生活”。这种哲学定位看起来并不足以在理论与具身存在物 (embodied being) 的真实舒适感和挑战之间建立起理论联系，而仅是比较热情地赞同和支持了这样一种观点，即社会的东西已经原子化了，融入了“语言游戏的灵活网络之中” (Lyotard, 1984: 17; Deleuze, 1979; 也见 Baudrillard, 1983; Rose, 1996)。与此相似，库比特坚信我们可以对语言学建构的想象加以选择，但这一信念忽略了这样一个事实：这意味着我们有能力作出这种选择，同时，如果一切都是语言建构的，语言本身也将瓦解 (Trigg, 1998: 158-159)。

广义而言，虽然后现代主义表面上对现代理性思想的化约式“帝国主义”提出了质疑 (Deleuze, 1968, 1969)，并试图以一种更为开放、敏感的方式观照世界的复杂性，但他们事实上对社会生活和文化生活作出了一种完全片面的解读，将本体论议题简化为细枝末节的认识论议题 (Acher, 2000: 316)。事实上，在麦金泰尔看来，德勒兹的游牧主义核定了涂尔干所称的社会病理学的价值所在，它放弃了任何严肃的对社会的关照，转而自管自顾地沉浸于对转瞬即逝的现象的追求中。正如费瑟斯通 (Mike Featherstone, 1991: 9) 所言，对那些认真对待这种哲学立场的人来说，这意味着社会学分析必须被抛弃，转而追求一种“玩笑式的解构以及审美趣味优先”，否则将会长久停留在现代社会学的宏大叙事与虚幻的总体化阶段。在这里，对“社会”或“社会的”拒斥包括将社会学简化为

高度相对主义的文化研究形式（或者文学理论），这种简化制造了一种“差异与多元的拜物教”，却无力应对日常生活的现实性，更不用说应对在道德、政治与社会公正等更广泛问题上存在的问题与冲突（Turner & Rojek, 2001: 110）。那种认为无所依附的个人在由语言建构的虚构物和对真实的任意模拟中进行着“对思考的思考”活动的观点，不仅无视食物、工作与伙伴关系的必要性，还提出了一种似乎非常不合情理的社会理论范式。这种范式大大低估了我们在很大程度上并不能简单按照自己的意愿重塑社会；当我们详细阐释关于超真实的理论时，现实社会中真实的人还必须面对各种对吃饭、思考、自由行动、与他人建立联系的能力产生影响的社会的、文化的与政治的压力，而正是借助那些能力，人们才能梦想自己与家庭的兴旺发达，而不是衰落。

古代社会

尽管后现代哲学忽略了原本看来不可避免的有关人类的本体论事实，但社会学分析仍以各种形式将它吸收进来，并在不同程度上接受了其对社会学的、道德的和政治的批判逻辑。笼统地说，它们倾向于认为，社会与文化的离心过程在进一步加剧，使得那种包罗万象的社会观已经站不住脚，并且任何新设想的“社会”概念都必须能够解释人们和认同的复杂易变的构型，这种构型恰是现代时代的主要特征（Shilling & Mellor, 2001）。尽管一些吸收了后现代理论的社会学完整地接受了基于语言学的相对主义，但更富选择性的做法则倾向于利用一些后现代议题与争论来解释当代社会与文化变革。这些变革看起来是如此激烈，以至于关于“社会”的传统社会学话语，似乎成了早先民族国家时代的古老遗存物，而且与社会秩序紧密相关。

<33>

斯马特（Smart, 2000: 267）指出，虽然布希亚再三谈论“社会之死”，但其思想里“社会”的地位却非常含糊并缺乏理论性。相比之下，图海纳对社会观的评论就显得更为系统且有历史依据（Smart, 2000: 268—289）。然而，图海纳（Touraine, 1989, 1995）对使得“社会”无意义的社会运动的关注，以及厄里关于“超越社会的社会学”的宣言，都明显有其后现代哲学渊源。在图海纳看

来 (Touraine, 1989: 15), 作为当今时代之特征的复杂多变的社会关系场域, 非常严重地损害了无所不包的“总体性”这一概念, 而后者正是个体理解自身所属的地方。图海纳 (Touraine, 1989: 11) 关注的是对变革社会学 (sociology of change) 的需要, 他认为“社会这个概念应当被废除”。对他而言, “个体愈发被其运动而非其所属决定” (Touraine, 1989: 15)。厄里的“社会学宣言”也要求社会学家抛弃“社会”这一概念。他提出社会学应该转而关注对“全球网络与全球流”的分析, 因为社会学家所构想的社会已不复存在。

厄里 (Urry, 2000: 27-28) 利用德勒兹和布雷多迪等学者的“游牧生活”来强化其后社会立场, 但却反对他们的相对主义: 他认为阐明并评价这些理论固有的经验主义主张是可能的, “游牧”意识的发展必须依靠“有形的流动”。对厄里 (Urry, 2000: 33) 来说, 这种流动使得“社会作为区域的隐喻”毫无用处: 在这个世界里, 甚至“全球”也不能被当做“区域”, 而只能被当做“网络”或“流体”来对待, 因而那种认为应该从社会区域角度来界定和研究人类的观点是没有任何意义的。厄里 (Urry, 2000: 36) 认为, 这种全球流引起了现有社会的“空洞化”, 并在“超文本模式”的时空里形成了错综复杂、分裂的秩序。因此, 我们现在“身处于一种不确定的、自相矛盾的、语义学的风险文化中, 这种危险部分来自于面对‘非人性的’全球流和复合网络时社会力量的式微” (Urry, 2000: 37)。

正是在“超文本”、“不确定的、自相矛盾的、语义学的风险文化”这一本质上属于后现代的观点里, 厄里采用了自然科学中发展起来的复杂理论。就这一点而言, 他极其依赖里德和哈维 (Reed & Harvey, 1992) 的看法, 但却并没有完全将他们对秩序的突生模式的兴趣整合进自己的观点里。例如, 他将“突生的全球秩序”直接定义为“恒定无序” (Urry, 2000: 208)。事实上, 在他关于复杂性的叙述里所承认的秩序的唯一来源, 是与“网络”的概念有关, 因为一个“动态网”能够将“复杂性的混乱力量”导向特定的方向 (Kelly, 1995: 25-26)。在之后的《全球复杂性》(Global complexity) 这部作品里, 厄里 (Urry, 2003: 21) 更为关注普利高津和斯滕格斯 (Prigogine & Stengers, 1984: 292) 对突生秩序的兴趣, 但其重点则放在“无序汪洋中的新秩序岛”。因此, 在这本书里, 他更为谨慎地论述社会的消失与民族国家的衰落, 但仍倾向于按照“混沌效应”来解释这种秩序的表现形式 (Urry, 2003: 106-108)。

由此看来，他对全球（无）秩序中的一些主要“突生”现象的阐述，实质上是在阐述非预料的后果而非其他突生现象。因而，网络在社会、技术与文化层面所具有的重要意义，是由其军事目的发展而来的非预料后果，全球变暖是驾车的非预料后果，原教旨主义的发展则是西方消费主义扩展的非预料后果（Urry, 2000: 208—209，也见 Beck, 2000）。即使社会学“文化转向”最狂热的信徒，也可能会不满于将原教旨主义解释为消费主义的附带现象，此外，这种关于这个世界本质上混乱不堪、迷失方向、什么都可能发生的观点，在复杂理论和社会实在论里也不具有任何合法性（Byrne, 1998），因为它没有系统地处理本体论问题。其实，激进的非决定论、社会推论性的不存在，以及无实体的社会能动性是紧密相连的。

厄里对社会到底是一个隐喻还是一种“力量式微”的真实现象这一问题的阐述，是含糊不清的。鉴于有形流动的重要性与“非人类”的流和网络连在一起被强调，能动性也是非常成问题的。事实上，厄里（Urry, 2000: 14）提出“能动性的概念需要赋形化”，但同时又认为“并不存在人类能动性的自治领域”。因而，他关注的是与生活的现代形式以及当前后社会“流与流动”体验有关的感觉的重要性，但却将其与另外一种断言区别开来，即在一个由非人的客体通过技术、文本与机器等现象建构起来的社会关系的世界里，存在着任何特定的人类社会、现实、本质与力量（Urry, 2000: 14, 77; 2003: 56）。在厄里（Urry, 2000: 15—16）看来，“人类能动性”产生“社会现实”这一想法是极其荒谬的：“社会生活的秩序应该是偶然的、不可预测的，有着既成模式，并且不可还原到人类主体。”

在这种后社会观点里，唯一真实存在的是机器：运输系统、电缆、无线网络、微波通道、卫星和因特网是“组成能使流得以传递的互连节点的基础”（Urry, 2000: 35）。“真实的人类”只是这些机器里的幽灵，这意味着厄里在审视后社会时代的公民权观念（一种公民权流）时，必须避而不谈权责平衡的本体论基础的缺乏，尽管他认为权责平衡是值得追求的——如果所有事物都只是一系列由技术决定的“流”，并且“人类”和“社会”都仅是某种过时的隐喻，谁又能保证一种社会安排和政治设置会优于另一种呢？并且为什么我们还要在乎这些呢？此外，厄里几乎没有提到宗教问题，但是他对反西方的伊斯兰圣战的简单

论述表明,应该把原教旨主义组织看做是由文化话语与媒体形象建构起来的“虚拟社区”(Urry, 2000: 43, 209; Barber, 1995; Rose, 1996)。在此,基地组织不是伊斯兰教激进的化身,而是代表着“日益凸显的国际恐怖主义的全球流体”这一混沌现象(Urry, 2003: 132)。将社会运动与虚拟、全球“流”这类流行概念简单地联系在一起的做法,使得穆斯林恐怖分子就相当于新世纪的新闻组,也是对真实的社会动力和其独特的超灵性的严重简化,而正是借由这些形式人们才得以认同自我。否认人类的能动性,也意味着我们甚至不能理解为什么有些人因为其身份所属群体的宗教价值而准备自杀并谋杀他人。这种简单联系的做法似乎支持那些创造性地参与科学技术发展的社会与文化理论,而有效地放弃了通过技术简化论去理解社会复杂性的做法。

技术社会

卡尔霍恩(Craig Calhoun, 1983: 380)指出,新技术带来的刺激使得研究者开始关注以计算机为媒介的通信并寻找与此相关的社区,而不是研究既有社区中计算机和其他通信媒介所扮演的角色。梅(Christopher May, 2002: 85)认为,将因特网上的“虚拟社区”称为社区的做法,忽视了面对面的交流、业已存在的传统和网络,以及持久的社会团结在多大程度上远比电子通信媒介更重要。这种技术刺激是许多关于“信息社会”的著作的典型特征。这些著作并不是要拒斥“社会”观本身,而是想为社会生活和文化生活的重构提供一种图景。然而,这种重构太激进了,使得关于社会和人类的古典理论观点必须被抛弃。贝尔(Daniel Bell, 1974, 1980)和图海纳(Touraine, 1969)的论述,都是试图理解这种重构影响力的早期尝试。前者论述了“后工业社会”科学、技术和信息进程的重要性;后者则指出,在一个“程序社会”中,新的阶级结构的阐述是以对知识与信息的控制为基础的。

图海纳对当代社会与文化变革中非人性化的方面提出了批评,然而近来对信息社会的研究在描述这种不可避免的变革时却遭遇到了卡尔霍恩(Calhoun, 2000: 47)所说的“想象力的失败”。莱昂(David Lyon, 1988: 8)指出,信息社

会研究的一个共同取向是技术决定论，即人类必须适应技术和科学发展所带来的变革，这就导致了一种新的社会文化进程与模式。正如他所言，用社会工程学的技术可能性假定替代“人类境况”的道德和哲学问题的做法，存在着某种危险性(Lyon, 1988: 158; 也见 Webster, 1995)。类似地，梅(May, 2002: 21)发现信息社会观里存在着一种“从被动适应中走出来的转变……将这些变革视为划时代的，而不是仅发生在当代社会里的事件”。事实上，“信息时代”就像“后现代时代”一样，关注人类必须适应的新的大规模转型，而忽视了人类的一些永恒问题。

卡斯特尔(Castelle, 1996, 1997, 1998)对信息社会的研究富有启发性，他批评了“信息时代”的多个方面，包括其社会碎片化和通信消费主义化的发展趋势，然而他也认为政治不可能脱离新的通信媒介，并且单个国家的力量在面对全球信息网络时必然会衰竭(May, 2002: 34, 94, 120)。此外，现在，技术重新设定了时间和空间。卡斯特尔(Castelle, 2000: 15)意识到“网络不过是社会组织一种非常古老的形式”，但在信息时代，它却“通过成为由新的知识技术赋予力量的信息网络”而获得新生。这些网络以“没有时间的时间”和“流动空间”为特征，过去、现在和未来可以任意排列，意义、认同和功能都不再与特定的地点或方位相联系(Castells, 2000: 13-14)。

因此，技术带来的社会重构也包括了人类的重构。对卡斯特尔来说，作为社会网络运行基础的人类，如今与计算机一样被建构，就此而言，已无法在知识与经验之间建立必要的联系。在一个“所有的符号共存，但都与经验无关”的“真实的虚拟的文化中”，“重塑个性的自主能力”成为一种占据主导地位的建构自我认同的模式(Castells, 2000: 21)。因特网正是因此而成为偶然且流动的当代社会生活的主要隐喻(Urry: 2000: 40-41)。我们可以谈论“信息社会”，但是社会的概念已经被剥离了其特定的人类内容，而转向了通信技术的“程序”、“节点”、“网格”、“网络”、“虚拟”和“超文本”。即使人们还有计算能力，他们也已成为被信息和图像编码所同化的去肉身的“心智”(Castells, 1997: 84)。在这方面，卡斯特尔触及到知识和经验，但却没有关注人类，而后者则反而可能促使其思考人类与社会转型的程度，或者至少能使他更全面地把握他所考虑的进程中的去人性化方面。

另一方面，维瑞利奥（Virilio, 2000）对这些过程的分析，采用了卡斯特尔研究路径中的一些要素，对当代发展，尤其是其去人性化后果这一点提出了更为尖锐的批评。此外，他将去人性化进程与知识的堕落联系在一起（后者使我们日益疏离自身），而不是只简单地谈论知识在技术建构领域里的循环。事实上，韦伯（Weber, 1991）对现代科学刺激了工具理性超越价值理性的论述，被维瑞利奥放大了数倍，后者认为20世纪的科学“追求一种极限成就（limit performance），有损于探索对人类有用的连贯性真理的任何尝试”。维瑞利奥（Virilio, 2000: 2-4）引用拉伯雷的话——“缺乏良心的科学是对灵魂的彻底毁灭”——认为“技术科学”正在“逐渐破坏所有知识的学术性资源”，因为它抛弃了智力冒险而之以技术冒险主义，为探测极限而探测极限：极限科学（extreme science）就这样与“极限运动”（extreme sports）在文化上密切相关，但却与“公共的善/公共利益”（common good）毫无联系。

在维瑞利奥看来，随着当代世界的时间和空间被赛博技术的互动所扭曲，全球信息网络愈发将我们与地球分裂开来，造成“地理的终结”；类似地，技术科学与人类共同价值之间也不再有任何联系（Virilio, 2000: 9）。在赛博技术对现实的建构中，全球已成为中心，地方则沦为边缘，因为虚拟地理开始支配地球的真实维度（Virilio, 2000: 10）。这种支配在因特网社区的建构中表现得很明显，邻里不再是地方性的，而是一种基于技术中介的选择性全球联系（Virilio, 2000: 59）。这种社区跨越了虚拟的时间和空间，基于“远程呈现”（Tele-presence）而运行，而不需与他人直接身体化地相遇。

我们与他人的相遇并不需要双方同时身体化地在场，这意味着我们正在日益被剥夺感官体验，我们古老的“动物身体”在技术与人类新兴的共生关系中逐渐被淘汰出局（Virilio, 2000: 40）。正如维瑞利奥所言，“在接近所谓的‘遥远’的同时，你就会成比例地疏离你的‘近处’（亲密关系）——朋友、亲人、邻居，从而使得陌生人（如果不是敌人的话）近在眼前”。换句话说，不仅关于我们与他人肉体化的相遇的全部现象学被新的虚拟相遇所替代，而且传统的社会模式，如果没有被破坏的话，至少也是被倒置了。“网络性行为”就是这一脱离实体基础的人类互动的极端例证。这种行为就像一个“通用的避孕套”，提供了一种没有接触的接触，将身体和体液的交换行为变成信息的交换；在这里，肉欲化约

为“遥控的手淫”(Virilio, 1997: 104)。进一步而言,这种“远程性爱技术”预示了两性关系和再生产模式的根本性重构。男女关系的变革如此明显,“相互的排斥超过吸引和性诱惑而占据上风”,日渐攀升的“性骚扰”指控和离婚率标志着这个时代的性关系。而由技术创造的理想型男性或女性之间虚拟的性快感,更是将两性的背离推到极致。这对人类的再生产具有深远的意义,并不简单地因为这种情形的发展可被当做一种“远程计划生育的秘密形式”,并且还因为这意味着对人类肉体之爱及家庭生育的拒绝(Virilio, 1997: 108-109, 着重号为原文所加)。

从广义上来说,这种发展标志着对社会及其超灵性力量丧失了信仰。这种信仰的丧失,在后现代哲学的虚无主义中非常典型,甚至有时还成为颂扬的对象。维瑞利奥强烈反对这种后现代观点,并针对布希亚的虚无主义断言社会仍具有重要性,他拒绝采用“拟像”这一概念,转而支持“替代物”这一概念(Armitage, 2000: 43)。在维瑞利奥看来,表征与真实之间的关系并没有坍塌,而仅是一种替代关系,即虚拟现实(及其依赖于技术媒介的表征)对人类互动的血肉之躯之现实的替代。这种替代物也是一种宗教性替代:社会的坍塌与当代世界对传统神圣性的逐渐排除,以及技术科学作为一种新兴替代宗教的出现有关。这一观点表达了维瑞利奥思想中犹如预示世界末日的色彩。

就像莱昂(Lyon, 1988: 144)指出的,新技术中充斥了至少从培根(Francis Bacon)时代就存在的宗教象征;培根在其《新大西洋岛》(*New Atlantis*, 1627)中指出,科学和技术可以拯救人类从上帝的荣耀中堕落的困境。然而,技术所具有的巨大力量和魔力,似乎完全控制了人类,这无疑更增强了其以虚拟替代现实的能力。这一点,对维瑞利奥来说,就是一种新宗教形式,在这种宗教里,没有人是不信教(技术)者。所有的无神论者都拜倒于技术科学的奇迹,因而对抗这种技术宗教唯一的方式,就是选择“超凡的神”替代“机械神”(Virilio, 1996: 81)。然而,这种宗教反抗是极为困难的,因为在这样一个科学技术当道的世界里,真正的宗教连同人性与社会都一并被系统地抹掉了(Virilio & Lotringer, 1997: 124)。

与很多技术社会理论家相比,维瑞利奥的观点是对当代人类命运的一种富于激情且强有力的描述,他不是简单地将当代技术驱动的社会与文化变革看做

<39> 是不可避免的，更不用说是令人向往的。此外，相比很多后现代理论，他并不怀疑具有肉身的人类、自然和先验的现实，以及社会等都有其本体论基础。同样，在他的作品里表现出了对人类道德能力和潜力的敏锐洞察，并由此激发他对技术社会的诸多批评。他与卡斯特尔和厄里等学者的相同之处在于，都认为上述东西正在经历根本性的重构。因此，他所警醒的是，在虚拟对现实的替代过程中，会伴随出现去人性化、去实体化和道德麻痹等现象。

当我们想到那些医学和科学实践者将行动的道德后果留给他人评估而自豪时，想到那些技术的发展促使人们忽略身边的一切而追求科技媒介的节目和娱乐时，想到那些军事技术的变革使歼灭贫民成为视频游戏时，就会发现维瑞利奥分析的力度是多么的强大。诚然，这一观点既具有挑战性，又具有启发性，但它却低估了人类对抗这一过程的能力，以及这一虚拟替代过程超出一定限度的不可能性。关于人类的抵抗能力，我们可以注意到许多人生活中的日常行动充满了社会团结、社交性和道德责任，维瑞利奥也不例外：虽然在他的著述中难以看出其基督教信仰，但在日常生活中他则积极参与天主教“工人司铎”运动，与贫困者和无家可归者一起工作。关于虚拟替代一定程度上的不可能性，我们可以注意到，即使是电子媒介的“网络性交”所带来的快感，也必须依赖能够体验性诱惑和高潮的具有感官的物质身体。此外，维瑞利奥关于现实的实体世界正在嬗变成虚拟的网络世界的观点，间或反映了他思想中的社会建构论方面，但这与他更为基本的对人类和世界之本质的信念不太一致。因而，他所说的“现实是被一种社会文化生产的”（Virilio, 1997: 107; Armitage, 2000: 43），与他对比奥塔的批评相矛盾；在这一批评中，他断言“宏大叙事”，如“公正”，是不能被看做文化相对主义的建构物的（Armitage, 2000: 39）。

消费社会

我已经指出，维瑞利奥的技术科学观，与韦伯对工具理性以价值理性为代价而进行扩张的担忧紧密相关。而社会“空洞化”说，则是一种更有影响力的社会理论。它特别关注这种工具理性主义，并倾向于将社会生活看成日渐由同

质化、理性主义及经济驱动的消费主义所决定，而非由技术所驱动。乔治·瑞泽尔 (George Ritzer, 1993, 1998) 的社会的“麦当劳化”，就是解释这一过程的深有影响力的观点。除此之外，消费主义也与“返魅” (re-enchantment) 这一宗教模式，而不是与韦伯关于工具理性扩张的“祛魅” (dis-enchantment) 模式联系在一起 (Ferguson, 1992; Ritzer, 1999; Lyon, 2000)。消费主义的宗教维度在对“消费大教堂” (cathedrals of consumption) 中那些具有强烈表现力的符号表征的情感认同中得以体现，但它缺乏传统宗教形式的道德严肃性，以及对人类潜能与极限的关注。考虑到消费主义的这些特征，我们可以看到社会不仅是一个消费社会，而且本身也是一个可用于消费的社会，因为作为人类繁荣之环境的社会，长期以来遭到了恶化。 <40>

“麦当劳化”并不单是速食行业生产、分配与消费的高度理性化模式的应用推广，而是这些模式已全面向整个社会进军：“在速食行业麦当劳化之后，这种原则又被应用到大学和医院。麦化牙医和麦化医生将廉价、标准化和可信赖的原则扩展到了健康行业。” (Turner & Rojek, 2001: 108) 瑞泽尔 (Ritzer, 1998: 68) 指出，当代资本主义正在不断地“消费最大化”；并且那些高效、合理组织、标准化产品的扩张——即便是定位于缝隙市场 (niche market) ——确保了消费者总能得到安全可预期的商品、服务与体验。例如“行动假期”，就是为那些渴望在日常工作之外得到有效、可控休息的消费者所提供的一种事先精心安排的拟冒险活动 (Ritzer, 1998: 146; Bauman, 2002: 197)。

特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: 219) 注意到公共医院里产房的麦当劳化。在这里，母亲的分娩以一种高度合理化的方式被组织，似乎证明了“身体就是机器”这一笛卡尔式的观点。由此，特纳和罗杰克也就阐明了“麦(当劳)化社会”一些实体性的方面。他们的这一观点与维瑞利奥讨论的技术社会的价值有着某种联系，更与卡斯特尔和厄里讨论的后现代的全球网络有关系。正如莱昂 (Lyon, 1000: 78) 指出的，麦当劳是“作为后现代之特征的时空加速压缩的一部分”。尽管巴伯 (Barber, 1995) 对伊斯兰圣战和“麦化世界”之间对抗的描述表明了麦当劳化过程所具有的强大力量，但他认为这一过程并不涉及宗教维度，而这则也正是他遇到挑战的地方。瑞泽尔 (Ritzer, 1999: 7) 指出，麦当劳和其他世界知名品牌，例如迪斯尼，已经变成世界上某种“最强大的符号”，

并且是祛魅世界通过消费主义返魅的一部分。在这里，消费主义而非维瑞利奥的“机械神”成为当代世界支配性的宗教形式，尽管消费主义只是暂时激发了人类关于安全、可预测和秩序的感觉与承诺；但更为根本的有关存在、本体论和道德的问题却仍然没有得到任何解答。就像瑞泽尔 (Ritzer, 1999: 217) 所意识到的，事实上就所有有关“消费大教堂”及商品与服务之“魅力”的讨论而言，
<41> 最急需解决的问题是在这个日益被消费所覆盖的社会中，如何过上一种更有意义的生活。

在这方面，莱昂 (Lyon, 2000: 84) 认为，消费的消费主义模式表现出了一种“涂尔干式的神圣”。但这种说法需要一定的限定条件。这类模式与强大的符号表征及根据它们所产生的对他人的认同模式所激发的情感反应有所关联，从而明显地表现出了被涂尔干 (Durkheim, 1995) 与宗教相联系的一些社会能量与过程。然而，这类模式并没有在如下方面有多少建树：即如何处理在我们凡人肉身化的存在条件下的欲望、挣扎与极限等问题，并且也不能够令人信服地成为社会“最深刻的存在”形式。总之，这种“消费大教堂”使得所谓的“培育有意义的生活”变得令人难以置信，并使“通过消费获得救赎”的承诺也很快丧失了吸引力 (Campbell, 1987; Falk, 1994; Bauman, 2001)。

当然，这也并不是像斯捷潘·梅斯特罗维奇 (Stjepan Mestrovic) 所说的那样，这种现象不过是对涂尔干所分析的“真正”宗教过程的简单模仿；梅斯特罗维奇的“后情感社会” (postemotion society) 观，预定了一种不太可能的对人类具身性的重构，在这种重构中，真正的情感体验将不再可能，至少集体性情感体验是如此。相反，这种现象表明了从人类互动中突生出来的社会生活的超灵性的方面，即便是在看似高度理性计划与安排的环境中也会再现，当然，这种环境要排除那种本身就有利于出于经济目的而进行的理性操作。显然，这种对神圣事物的感官体验的理性化操纵并非什么新鲜事物，而是发源于 17 世纪天主教社会巴洛克文化的核心特征 (Mellor & Shilling, 1997: 132)。然而，消费主义的短暂欢乐，非常不同于反对天主教改革所宣称的末世论，并且正如柯林·坎贝尔 (Colin Campbell) 所言，它也并没有对如何消费提供一个总体性指导，更不用说如何生活与死亡了。事实上，鲍曼 (Bauman, 2002: 182) 已经注意到，消费主义使人们不再考虑人类生活与命运这类严肃问题，不再去深思限制与超越等

问题，它使得曾是“个人逃避命运的消遣变成了社会建构的命运”。在这个意义上，当代消费主义的特别之处在于，它努力将消费从过去那种以生存为目的的工具性和功能性纽带中解放出来，转变成一种能被无限建构的新的可塑性“需求”（Bauman, 2002: 183）。

经不起风浪的社会

鲍曼（Bauman, 2002）的“被围困的社会”（society under siege），不仅对消费主义（尽管它也有“宗教的”特征）带来的去人性化消遣进行了深入的分析，<42>并且也为我们理解决定论和唯意志论的奇特结合所具有的魅力提供了一些线索，而上述结合正是后现代主义、后社会思潮，以及技术科学思潮的典型特征。他讨论了当代社会的关系、工作形式、信念和行动的模式、社会安排和承诺的“另候通知”（until-further-notice）的特征，在此，他指出缺乏信任是当前我们对世界的态度的核心特点：“任何将自己束缚在一条经不起风浪的船上的人，都有可能在下一次浪潮中与船一起沉落。相比之下，冲浪看来是一个更为安全的选择。”（Bauman, 2002: 193）有人认为，“下一次浪潮”（残酷的社会、文化、经济或政治变革）不可避免地会来到，而我们则无法阻止这一切（决定论）。但也有人认为，人们能够通过学习来适应、甚至是最大限度地利用这种变革（唯意志论）。虽然可以与他人一起活动，但冲浪终究是一种个人行为，所以，以此为隐喻，我们可以将重视个体活动的“社会”称为“个体化社会”（individualised society）（Bauman, 2001）。在这一社会中，社会作为超越个体的独特现象，不过是“一条经不起风浪的船舶”，将我们自身托付给它的举动是极其愚蠢的——即使现在它还没有在改革的浪潮中沉没，但也只是一个时间早晚问题。

鲍曼（Bauman, 2002: 191）指出，这种社会与涂尔干（Durkheim, 1972: 93-94）的社会观形成鲜明对比，在涂尔干意义上的社会中，我们“相信我们的行动将会产生超越眼前时刻的后果，即它们并非完全被局限于其产生的时间和地点里”。就目前我们所体验的“社会”而言，“社会对我们中多数人而言都是通过一些由并非必然是连续一致的经验联系在一起、场合展现自身的”，所以“社

会”成为我们的社会境遇和经历中多元的、并常常是相互没有联系的现象的“概括性名称”。涂尔干认为，我们生活于社会中这一事实，使我们能感觉到那些比作为个体的我们寿命更长的事物。与此相反，现在令人不安的事实是，我们比社会的特定形式生活得更久：“也许人生苦短，但相比而言，其他一切事物的寿命更是令人不安的短暂。”（Bauman, 2002: 192-193）吉登斯（Giddens, 1991a）同样也表达了生活于这样的社会环境中的艰难，他指出，对“本体性安全”的威胁无处不在，包括“彻底怀疑”，以及一种“人生无意义”的沦落。

吉登斯（Giddens, 1990, 1991a）关于“高度”现代性（high modernity）和“晚期”现代性（late modernity）中长期存在的“反身性社会”的论述，和贝克（Ulrich Beck, 1992）对当代“风险社会”（risk society）的描述，都与鲍曼的分析有着某种相似性，虽然他们更为细致地关注了当代社会短暂的、“另候通知”等方面是如何渗进制度及个人的特征之中的。就制度层面而言，社会组织开始从其本土背景中“脱域”（disembedded）出来，突生为横跨“无限时空域”、并由科学和医学等专家“知识”驱动的“抽象系统”（Giddens, 1991a: 18）。这些系统的抽象性和“无所不包”的特征，意味着它们必须被反身性地维持，还意味着它们促进反身性的进一步扩张，特别是考虑到这些系统倾向于产生新的风险、困境和恐惧，以及它们可以控制自然与社会环境的承诺（Beck, 1992: 22）。就个人层面而言，吉登斯试图以“融汇之爱”为例来说明反身性在亲密关系中的重要性。这种关系固有的脆弱与短暂性，被理解为是标示了反身性所界定的事物更广义的“另候通知”的特征。密切的个人联系，正如其他事情一样，因为能为个体提供利益，而得以存在并得到维持（Giddens, 1991a: 89）。在这里，“爱”不过是一种“规范力量”，以组织相关个体竞争性地和反身性地追求情感与性满足。

这种制度与个人层面彻底的反身性，是与现代性的“未来导向”的特征相关的——后者意味着所有的信念、价值、社会实践和知识形式都可以被改变、修改或抛弃，以反身性地适应已经变化的环境（Giddens, 1990; Beck, 1992; Luhmann, 1998）。吉登斯（Giddens, 1990: 38）认为，现代性和传统是不可兼容的，因为传统是“过去导向”的，并且易于被反身式应用的知识所解构：事实上，在我们现在看来属于传统的东西，往往已经被反身性彻底地重构了，从而不过是“披着虚伪外衣的传统”。因而，与传统密切相连的宗教，同样也日益与当代生活无关。

也许它对某些个体在解决存在论方面的问题仍有价值，但这种价值也只能按照当代的需求与环境对宗教进行反身式重构而达致 (Giddens, 1990: 109)，例如，宗教原教旨主义不过是诸多“生活方式抉择”之一而已 (Giddens, 1991a: 143)。

尽管吉登斯 (Giddens, 1991a: 179) 注意到里夫 (Rieff, 1966) 关于治疗已取代宗教而成为现代社会中社会控制的主要形式，但他对宗教的理解从本质上来说是精神分析式的，建立于弗洛伊德 (Freud, 1962) 和埃里克森 (Erikson, 1965) 的观点之上。后两者认为宗教为人提供了一种婴儿式的保护，使人免受残酷的生活现实的侵袭 (Giddens, 1990: 104)。事实上，吉登斯 (Giddens, 1991a: 195) 对“前现代”生活提供了一种本质上是弗洛伊德式的解读，将其看成一个充满幻想的世界，这些幻想保护人们抵御生活的不确定性。这就是为什么在吉登斯看来，尽管现代社会有着“彻底的怀疑”和反身性引起的无意义等特征，但是生活于现代性中最终仍然是一种自由解放的体验，充满了各种可能性、机会及风险。鲍曼对当代社会的“治疗”维度抱持强烈的怀疑态度，他担心在一个“个体化社会”中，人们冲浪于社会与文化变革时，已对他人没有什么道德亲近感。但吉登斯 (Giddens, 1991a: 211) 则认为，这些现象是后启蒙时代个体从传统限制中解放出来后所经历的最后阶段，并乐于用“解放政治” (emancipatory politics) 这一概念来指涉它们。

正是在这一背景下，吉登斯 (Giddens, 1990: 64) 关于社会学家过于强调“社会”的观点是有意义的：他拒绝将社会作为一个“封闭系统”而加以关注，相比之下，他更关注社会生活模式得以重构的流体动力或机制。与很多后现代主义理论不同的是，这并不导致虚无主义的社会建构论，因为其精神分析倾向促使他将这些建构看做潜在的解放。因而他认为，“我们越是反身式地塑造自身，‘人’或‘人类’就越有可能显现其本质” (Giddens, 1991a: 217)。他相信，通过这样一种反身式建构，我们可以恢复在更早的现代性阶段被淹没的“道德 / 存在问题”，并能在如何把握存在自身及实践存在等方面，与海德格尔的“存在问题”重新进行对话 (Giddens, 1991a: 224)。

吉登斯的“存在”观的最大问题在于，他仍然陷入了灵与肉的二分，即人们在大多数情形下本质上是心灵的存在，组织着各人的自我叙事并通过认知的反身形式建构更广阔的世界，而广义的实体化或身体只是在那些意义的反身性

建构失败后才变得重要 (Shilling & Mellor, 1996)。这种认知导向使得他强化了温尼科特 (Winnicott, 1965) 关于儿童阶段是“形成中的存在”而非“存在”的心理学观点, 即存在感是可以通过儿童的“照顾者”社会性地建构起来的 (Giddens, 1991a: 39)。如果真是如此的话, 就很难理解下面这样的观点, 即我们越是反省自身, 就越有可能真正地与“存在”重新建立联系。相反, 我们可以建立联系的不过是对“存在”的某种社会建构物, 这一建构物有其“本体性安全”, 但却没有任何人类真实的本体论基础。此外, 它还暗含着社会的“真实”也总是令人怀疑的: 社会只是一种建构物, 至少在前现代社会是这样, 这就为人们提供了某种令人欣慰的幻想, 使得人们在其庇护下远离存在难题。这一思想可以在他对社会关系本质的契约性的理解中找到: 就“融汇之爱”而言, 我们与他人建构关系并投入情感从而使他人帮助我们建构对自身及世界富有意义且令人满意的叙事。正如在爱里没有超灵性的方面, 一般来说, 社会生活也不包括超灵性方面。

然而, 在鲍曼 (Bauman, 2002: 53) 看来, “人类的和睦相处具有先验条件”, 这种团结感和归属感的问题化在当代社会是一个真正的问题, 而不是一种“解放政治”的解放资源, 因为没有这些先验条件, “公正”这类概念就会变得毫无意义, 并且个体固有的道德能力既无法发展亦无法表达出来。当代生活的反身性、短暂性和未来导向这些特点, 麻醉了人类的道德激情和责任感, 助长了人们逃避为自身行为承担责任的风气 (Bauman & Tester, 2001)。我们选择与行动的道德后果看来不复存在, 取而代之的是某种被看做自我陶醉且本质上反社会的单人游戏 (game of solitaire) (Bauman, 1993: 178-179)。事实上, 这种非道德主体已经开始在当代世界流行起来, 鲍曼关于当代个体的类型学划分对此有所展示: “流浪者”和“旅行者”只关心自身利益, 很少考虑道德临近性和道德责任 (Bauman, 1993: 142; Shilling & Mellor, 2001: 194)。在鲍曼看来, 社会学用来描述社会所使用的“亲密、接近、和睦、熟悉和共同参与”等图景, 不仅看来古老, 而且还牵涉一些我们无法相信的事物, 因为这些事物已不再嵌入于社会之中。

鲍曼认为, 关于“社会”消失的争论, 不能简化为社会学术语的争论, 因为这里牵涉到处于危急之中的道德问题。尽管他对此非常痛惜, 但他简单地采取了这样一种立场, 认为世界已经改变了, 因而社会学也必须作出改变, 这

也就意味着需要抛弃过去有实指、而现在已不复如此的“社会”概念。图海纳 (Touraine, 1989: 5) 也指出, 我们需要仔细考虑社会学理论解释当代变革的适用性, 他认为, 社会学对社会生活的解释必须随其试图把握的现实而变。与一些后社会学理论家相比, 鲍曼认为无从赞颂随“上帝之死”而来的“社会之死”, 甚至他还为我们提供了关于男女工作与生活方面复兴的(微弱)希望, 正是这些人, 才有能力去抵制当前去人性化的趋势 (Bauman, 2002: 51; Argent, 1995)。

被鲍曼 (Bauman, 2001: 5) 视作当代“个体化”社会之重要标志的“社会并不提供救赎”这一咒语, 证明了这种去人性化力量的存在。事实上, 他对后社会“流动的现性”(liquid modernity) 的分析, 就建基于对功利主义遍及性的认知之上, 功利主义与后现代主义的文化相对主义一起, 磨灭了人类的志愿和抱负, 并损害了人类团结的可能性 (Buman, 2002)。然而, 一种有影响的后社会视角却对这种功利主义大加褒扬, 试图将社会生活简化为一系列“市场”。

市场社会

许多争论都指出“社会”这一概念已经过时, 但与此相反的是, 以市场为导向的后社会视角却认为社会从不曾有任何实指。这并非因为这种看法赞同后现代相对主义或技术决定论, 甚或是赞同使现代生活存在问题的现代反身性看法, 而是因为其将所有社会现象都归结在自利和“理性”人的坚定基础之上。^[3] 利用哲学和经济学的功利主义传统, 理性选择理论主张以“经济人”取代“社会人”的概念, 后者强调社会对个人的影响, 前者则将个体看做具有与生俱来的作出最有利于自身利益的“理性”决定并据此行动的能力。在涂尔干时代, 反对“经济人”是社会学的一项重要事业, 而理性选择理论则提供了一种分析人类行为的经济学路径, 其哲学根源在霍布斯 (Thomas Hobbes)、斯密 (Adam Smith) 和边沁 (Jeremy Bentham) 的作品中, 它尤为反对涂尔干主义对社会生活中超个人领域的关注。例如, 霍曼斯 (George Homans) 认为“社会系统”是虚构的, “结构”从不做什么, 因而社会学的分析单元应该是个体参与“偏好最大化交换”进

程的行动。社会背景与结构、价值、信念、习惯、情感和宗教选择，都被解释为理性的、个人的和“效用最大化”的产物。社会秩序也不过是理性个体行动的聚集体而已 (Coleman, 1990; Arbell, 1991; Bohman, 1991; Scott, 1995: 86; Iannaccone, 1997)。

在某些情况下，对理性选择的决定力量这一关注是如此强烈，以至于人类生命基本的生物学限制也被忽略了。例如贝克尔 (Gary Becker, 1986: 16) 认为，几乎所有的死亡都可被理解为“自杀”，即个体所作出的有关行动的决定没能确保其长寿。这不是简单的一个特定选择（如抽烟）导致死亡（如肺癌）的特定结果，而是一项可以普遍应用的原则：即使达到百年高寿，也可以将死亡“解释”为不做某事（如吃得好，做运动）或做其他事（比如吃太多 / 太少，做太多 / 太少运动）的理性选择的结果。贝克尔满足于将生活和死亡简化为效用最大化，斯塔克和班布里奇 (Stark & Bainbridge, 1987) 则将这种逻辑扩展到来世。他们将个体看做识别问题、解决问题的“信息处理器”，注意到有些奖赏（比如永生）是明显不可能达到的。然而，对来世的宗教信念，可以作为这种捉摸不定的奖赏的“补偿器”，从而提供了一种潜在可靠的投资。扬纳科内 (Iannaccone, 1997) 也遵循这一逻辑，认为对宗教的投入在本质上与投资新房和新车并没有本质差别。他更进一步提出，“宗教消费者和宗教生产者形成了一个宗教市场”，宗教生产者（如教堂）必然会抛弃低效的生产模式和不受欢迎的产品，转向更为有吸引力和更能赢利的替代品 (Iannaccone, 1997: 27)。

<47> 就像波兰尼 (Polanyi, 2001) 和更早的阿彻尔 (Archer, 2000) 所指出的，理性选择将人类看成自我导向的功用最大化者，与社会毫无关联，这种看法建立在什么是人这一贫瘠的观念之上。当个体看来拥有很大的力量并关注自身利益时，他们就被剥夺了人性中很多情感、道德、富于想象力的方面，被看做没有能力以真正利他主义的方式行事，并且因为其与生俱来的偏好和理性机能，明显缺乏发展的能力。理性选择理论的宗教“市场模型”，特别清晰地表达了对人类潜能的简化：如果我成为一个教堂的成员，那是因为我经过“计算”作出了理性选择，决定“投资”于它的“产品”，并预期在某一时刻（即使在死后）能获得受益。这不仅排除了遭遇某些超凡事物而改变欲望和预期的可能性，而且将经济计算看做世界的基本法则，提供了一种关于人类命运令人讶异的片面观点。

在这一视角下，当我们最终都实施了贝克尔所言的“自杀”时，任何人要想评价我们的实际生活，就只能看看我们的投资—收益平衡表并希望该表能显示出我们的获益。

重新思考社会

虽然“市场社会”理论家对那些以“超真实”社会为中心的社会建构论提出了强有力的挑战，但他们也表现出了一个类似的缺点：没有对人类各种能力和集体性社会形式的出现作出成比例的关注。在理性选择里，非常强调个体的固有性质，将其概念化为对使自身利益最大化行动的选择能力 (Becker, 1986; Coleman, 1990)。然而，这不仅使社会消失在“聚合效应”和“市场”之中 (Abell, 1996)，还剥夺了除理性利己能力之外的任何人性特征。情欲、哲学和道德动机都被排除在分析之外 (Olson, 1965: 61)，利他现象则被解释为伪装的利己主义 (Shilling & Mellor, 2001: 177)。因而，虽然理性选择理论在宗教研究方面非常有影响，但其对人类简化的看法、以市场替代社会等特征，表明其所设想的宗教与社会的超灵性已没有任何联系，从而与生活偶然性内在的集体超越之可能性无涉，而仅仅是使“收益”最大、“成本”最小的利己的活动而已。

另一方面，关于社会建构了个体认同和一般意义的现实的看法，则非常强调社会的重要性，这已在社会学内取得了一定的共识。然而具有讽刺意味的是，这不仅认可了“真实的人类”在社会建构主义浪潮中的消失，也使社会丧失了真实本体。如果社会是一切的话，那么它也什么都不是。这解释了厄里 (Urry, 2000: 201-2) 如何将“人类”和“自然”看做社会建构物，同时既否定了“社会”的任何现实性的做法 (也见 Strathern, 1998)，也解释了哲学的后现代形式的出现及其社会学诉求。就这一点而言，布希亚 (Baudrillard, 1983) 关于“社会的终结”的看法——认为所有现实已消失成为“超真实”的任意指涉——就并非是对上述社会建构论的社会共识的根本性批评，而不过是其逻辑发展的必然结果。此外，在理性选择理论那里，表面上对宗教事务的兴趣的复苏，事实上剥夺了宗教的任何社会与人类的真实意义：宗教神话故事的游戏可以表达对不确

定的多元主义创造性回应,但因其不能建立在任何现实的基础上,宗教同“人类”和“社会”一样迷失在现代的“拟像”之中。

这些对人类和社会现实不均衡的解释,常常在社会学分析中要么遗漏人类,要么遗漏社会,要么两者都遗失。这种解释非常明显地表现在社会学对“古老社会”的拒斥和对“技术社会”的批评中对非人/人类的“混合物”的沉迷。在以机器为中心的社会理论中,社会被看做没有任何实体性并不令人讶异,因为人类也逐渐丧失了其实体性。维瑞利奥关于支配技术社会的“机械神”宗教的描述,在这一点上富有启发性:宗教产生于与人类偶然性和潜能的实体化和集体的邂逅中,并成为对人类进行技术删除的工具。维瑞利奥作品中世界末日论的论调非常明显:技术宗教实际上是反宗教的,“机械神”是反基督的,这也是为什么他认为我们现在必须在两者中作出选择、陷入不可知论是不可能的。然而与“信息社会”的很多解释一样,它也高估了技术的能量而低估了人类的力量与潜能。它未能察知人类如何能够“驯化”技术,而不是为其所制;使用电子邮件并不比打电话或写信更能重构人性。此外,它很难想象人类抛弃真实身体性爱的官能欢愉而选择网络性爱的电子幻想,抛弃面对面交流的温暖而代之以由因特网新闻组和聊天室构成的社会生活。

社会学的“经不起风浪的社会”观——正在被高度现代的“冲浪者”所抛弃——试图给予“反身性”如维瑞利奥赋予技术的同等重构力量。虽然人类在面对超出其控制的变革时并非如此无力(这是吉登斯思想的一个特色),但是人类确实是一个特别的非实体创造物,能反身性地建构和解构关系、信念、承诺和“生活策略”,在一个不稳定的风险世界以自我建构的治疗模式对理性选择理论的成本—收益计算进行精神分析式的重写。宗教毫不令人惊讶地在这里缺席,因为它与“前现代”社会对反身性、从而也对人类“解放”的集体束缚相关。然而,就像鲍曼所表明的,这种解放意味着道德敏感性的麻木和个人功利主义的上升,这种意涵未能认识到、更不要说试图为人类和睦或者关心他人的道德责任建立任何实体的基础。这里不仅不存在超灵性,并且不存在个体层面的灵性:认同、信念、意义、道德和承诺总是“另候通知”的反身建构物。

这种道德敏感性的麻木也是对“消费社会”的社会学分析的一个关键性特征。在这里,高度理性化的社会制度与非理性的人类共同存在,后者对现实情

感和符号魅力的身体倾向，可以出于功利目的考虑而被操纵。因而，消费主义的宗教表达了一种超灵性，但却未能严肃探讨人类的潜能和限制，仅是承诺了在道德贫瘠的“麦（当劳）化社会”中“通过消费求得救赎”。因而，社会、人性和宗教仍然是重要的，但都建立在不确定的本体论基础上。正如“市场社会”观一样，腐蚀性的功利主义支撑了整个人类和社会进程；与高度现代的反身性“冲浪者”一样，如果以某种“有意义的生活”为目标，我们可以将其看做社会的“经不起风浪”模式。

总之，本章讨论的各种对人性和社会的概念化，各自具有不同的特征，其中某些指出了生活于当代社会中的人们所面对的真实问题，以及令人满意地理解社会过程中遇到的重要困难。然而，大体而言，可以认为它们并没有增进对社会价值的毁灭性批评，因为某些涉及人性和社会生活的基本的本体论问题并没有得到令人满意的陈述，或者完全没有得到陈述。事实上，尽管它们几乎都对当代社会的“复杂性”维度做了某方面的阐述，但它们也倾向于选择不同形式的简化论，通过对社会和历史进程的简单化，使得关于当代世界激进的社会文化与技术转型的宏大的、也许是含糊不清的叙述成为可能。不过，为了推进对社会复杂性更令人满意的理解，我们将会进一步对“复杂性”这一科学观念——其产生与厄里（Urry, 2000, 2003）有关——进行讨论。

我已经指出，厄里的著作创造性地从自然科学中提取了“复杂性”这一概念，但他更关注非决定后果和由此带来的“总体无序”这样的观念。在这方面，厄里遵循了海勒斯（Hayles, 1990: 176）、威廉姆斯和梅（Williams & May, 1996: 160）以及伯恩（Byrne, 1998: 5）等人的路径，他们强调社会和文化理论家，特别是持后现代立场的那些人，如何倾向于接受混沌和复杂理论从而将混乱看做无序，而不是像科学家那样将其看做秩序的前兆。在后者那里，复杂性被理解为决定性秩序和随机之间的领域，而非后现代主义认为的完全不可预料的偶然（Byrne, 1998: 16; Waldrop, 1992）。关于复杂理论的不同应用所具有的社会学意涵，也是变化多样的，但是像伯恩这类学者认为，后现代主义者对复杂理论的使用是与其真实含义相悖的。除此之外，厘清科学上的“复杂性”概念之真实含义，也有助于说明后现代立场所带来的问题。

人们对自然科学的发展在解释社会方面的潜在价值的兴趣正在逐渐增长。

例如，佐哈尔和马歇尔 (Zohar & Marshall, 1994) 就引入“量子社会”(quantum society) 的概念以助于说明物理学的发展如何能帮助我们理解社会为“突生性的整体”。令他们感兴趣的是，“量子现实”是“粒子”和“波”的复杂交织，与其类似，可以将跨越时空的个体看成粒子，将社会力量看成波 (Zohar & Marshall, 1994: 326; Urry, 2000: 122)。然而，这种语言具有潜在的欺骗性，只有当其可以帮助解决关于社会生活真正的理论问题，而并非仅仅是一种社会理论家把玩的新隐喻时才确实有用。事实上，一些借用复杂理论的理论——它们断言新的“轴心时代”已经来临——其夸张和主观臆测程度丝毫不亚于那些更有创造力的各种后现代主义 (Gillette, 2002)。然而里德和哈维 (Reed & Harvey, 1992: 359) 以及伯恩 (Byrne, 1998: 39) 都看到了混沌和复杂理论中的真正潜能，因为这些理论使得我们领会到自然和社会在本体论上是开放的，并且是被历史性地建构的，虽然在某些方面有些含混但却遵从理性的解释。基于这些看法，我们就有可能强调在当代社会理论中必须严肃对待复杂理论的四个关键方面：

首先，复杂理论使我们的注意力投向本体论：它有助于提醒社会理论家，无论我们如何对世界进行理论化或者使用何种特殊语言，存在问题都不能被转化为意义问题，因为理解社会生活必须考虑更广泛的时间的、生物的、物理的和进化的因素 (Bergmann, 1981: 17; Adam, 1990: 43)。其次，尽管如此，这并不意味着社会就能被还原为生物因素等方面，因为复杂理论强化了社会实在论对突生性的强调。因而它使我们考虑到“社会学理论的自主逻辑”，而将社会现实看成不可还原的突生现象 (Byrne, 1998: 47)。再次，与帕森斯这些非常关注“秩序问题”的“社会系统”理论家不同的是，复杂理论促使社会学家认识到所有突显现象的偶然性，从而就秩序和无序问题探索社会现象的模糊性 (Harvey & Reed, 1994: 390; 也见 Durkheim, 1995: 412-413)。最后，“复杂性”这一科学概念也提醒我们，对偶然性的关注必须置于整体背景中：与后结构主义和后现代主义将所有总体性看做文化帝国主义而加以拒绝的做法相反，我们无法在忽略其更广泛背景的情况下理解社会生活 (Hayles, 1991: 16-17)。鉴于卡普拉 (Capra, 1982) 强调将现实看做“相互关联的整体性” (参见 Adam, 1990: 59)，那些极端的社会建构主义看起来非常有问题：它们对事物进行人类中心主义的化简，将现实的复杂性简化为其性质和起源难以说明的社会与文化现象的形式。

与对复杂理论的后现代挪用不同，这些科学发展可能确实强调了理解世界的困难所在，并明显地颠覆了现代科学的某些主要假设，像牛顿的时空观，但是它们仍然集中于把握世界的可理解性，将其看做心智独立且本体上分层的总体 (Byrne, 1998: 159)。这一点与上一章概述的社会实在论相一致：在上一章我们指出，人类和社会都是一种自成一体的现实，其显著特征是具有一个超灵性的基础，突生出来的各种宗教会对人产生一种因果力量。由此我们可以发展出这样一种社会观，它会创造性地与自然科学中本体上分层的新世界观进行互动。实际上，当关注本体论、突生性、偶然性和整体主义时，科学上对复杂性的理解可以完善涂尔干、古尔维奇和波兰尼著作中的“复杂社会”概念，并有助于驳斥那些支持极端简化论或非决定论的多元主义相对主义看法的社会理论。例如古尔维奇对“复杂的、流动的、突生的社会现实”的社会实在论看法，就抓住了伯恩所认为的复杂理论在社会科学中的潜力这一本质观点 (Korenbaum, 1964)。然而，要进一步发展这种社会实在论，探索“偶然性”这一概念就显得非常重要，因为这是那些将相对性误认为相对主义、首先关注差异而非总体、关注无序而非有序、关注认识论而非本体论的理论家常常采纳的措辞。下一章我们将会指出，对偶然性的适当理解必须借助于对本体论的彻底讨论，并进而意识到突生的社会现实的实体基础。

注释：

- [1] 斯特尔和格伦特曼 (Stehr & Grundmann, 2001) 表达了对古典社会学理论中“复杂性的权威”的怀疑态度，认为这阻止了社会科学知识的发展和运用，因为彻底理解复杂性是完全不可能的。他们指出，相比于试图对社会现实的所有复杂性进行可靠的陈述，社会学家更应遵循凯恩斯的做法，后者致力于发展出一个能被证明为具有重要的实际效用的社会关系的简化模型。虽然斯特尔和格伦特曼的这些观点提出了重要的议题，但是他们实际上也赞同了简化论的路径，出于对实际效用的兴趣，曲解对社会现实的表征以反映分析者所持的预设。波兰尼 (Polanyi, 2001) 认为，这是那些将人类关系简化为市场力量的自由主义哲学家所犯的主要错误。
- [2] 卡斯特尔对社会现实性的偏好受到艾贝尔和雷尼尔斯 (Abell & Reyniers, 2000: 749) 的指责，认为他乱糟糟的一堆陈腐而老套的看法，使得社会理论陷入不名誉的境地。
- [3] 这一观点具有漫长的历史，并且不可避免地与现代“市场社会”概念相纠缠 (Polanyi, 2001)，但撒切尔夫人的宣告是这种个人主义的后社会观点的主要代表，她认为“从来

不存在社会，有的只是个体的男人、女人和他们的家庭”。就像斯特拉瑟恩 (Strathern, 1998: 65) 所表达的，撒切尔夫人强调了社会根本不是具体物，而是一个抽象概念，一种修辞。撒切尔夫人将社会简化为无意义的修辞遭遇到很多反对意见，最初主要是针对她对国家提供的健康和福利的维持的看法所具有的潜在含义。然而，社会理论中“理性选择”形式的发展，则强化了她对社会所持的个人主义的、怀疑的态度，也使得“市场”成为个体为行动作出选择的背景。

第三章

偶然社会

前一章的主要目标是对后社会争论提出批评，并就第一章社会实在论的核心观点对社会的片断化与问题化作出相关说明。尽管对后社会观点的批评贯穿本书余下章节，但下面各章也同样更有建设性，因为它们都关注于对社会的关键方面作出澄清和详尽阐述——当代社会理论恰恰需要严肃对待社会。此项工作的一个重要起点，便是需要发展出对“社会是一个偶生性现实”这一事实的适当理解。就像伯恩 (David Byrne, 1998: 40) 所言，斯蒂芬·古尔德 (Stephen J. Gould) 对混沌 / 复杂理论的关键含义的某些说明，是一个有价值的起点。在《精彩生活》(Wonderful Life) 一书里，古尔德 (Gould, 1991: 283) 描述了偶然性的进化模式和历史模式之间的相似性，并建议所有的历史研究都应承认偶然性这一中心原则，即历史分析不能忽略如下事实：“历史的不可消除性和决定性的特征”，是突生形式依赖于先前状态得以发生的模式。按照这一观点，“偶然性”这一概念意味着拒斥过分简单化的决定论，但却并不意味着随机性或不确定性。更确切地说，它让我们注意到这样一个事实，即事物因为与先前现象的偶然性联系而具有特定的形式、秩序或特征 (Torrance, 1998: vii)。就社会的出现而言，偶然性这一概念有助于说明这一点，即社会理论需要注意先行既定因素，因为就像阿彻尔 (Archer, 1995, 2000) 所强调的，社会不是自我维系的现实，其出

现依赖于组成社会的人类。因此任何对（包括当代西方社会在内的）人类形式多样的社会生活之本质的评估，必须把握关注人类实体“在世”的一般性问题，以及我们认为的与之相关的本体论特征。社会最终是从构成它的具身存在（人）中偶生出来的，尽管人类自身也具有完全偶然性的特点。

就这一点而言，本章的讨论强调发展出一个对社会实体性的理解的重要性，并试图证明作为社会核心特征的超灵性力量也是一种偶然现象，它依赖于，但又不可化约为拥有特定潜能和力量的人类个体。然而，尽管是作为一种从超灵性中突生出来的现象，宗教却更进一步地表明了偶然性的各种维度，这些维度对于我们如何弄清社会现实的复杂性这一理解特别重要。尤其是，宗教表达了一种集体性活动，即处理从具身人类生活中突生出来的超凡性的“开放的”可能性。这一事实使其得以发展一种对人类社会关系和人类的自我理解产生重大影响<54>的宇宙世界观。因而，宗教实在论将世界的本体论分层理解为包括人类与社会在内的万物之于上帝的创造而表现出的偶然性（Soskice, 1987; Torrance, 1998）。这种理解方式有助于我们理解宗教是如何具有如此强大的社会影响力：我们所有人都可能以这样或那样的方式感知人类境遇的偶然性。对这一点的认识，在宗教思想和实践中得到特别的强化，并被置于更广阔的宇宙论背景中。这种广阔的背景，就意味着偶然性与我们生活的终极意义并非不可共存。韦伯（Weber, 1965）关于宗教的神义论看法，在这个意义上是可以理解的，虽然涂尔干对社会实体基础的探索，对阐明神义论的突生特点提供了更为有效的基础。

本章的观点从对各类理论家的批判性讨论展开，这些观点都尤为关注特纳和罗杰克（Turner & Rojek, 2001）、阿彻尔（Archer, 1995, 2000）、涂尔干（Durkheim, 1995）和巴塔耶（Bataille, 1987, 1991）等人的社会理论，他们都说明了社会的具身性基础，虽然他们对具身性的看法为本书的关键问题——超灵性及其突生的宗教形式——留下了不同程度的空间。我认为，将他们引入讨论，是推进对具身性、社会、超灵性及宗教之间的偶然性关系的社会实在论理解的一种有效方式。然而，我们首先要做的是，区分社会现实的社会建构与社会现实的社会构成，后者表明了描述社会的超灵性方面具身性所具有的核心意义，因为对社会内部存在的具身性能量的描述，像巴塔耶对社会力量的“过度”特征的关注，都被后现代主义理论家们以一种异于其真实特征的方式加以采纳。

被构成的社会

我已经讨论了社会建构主义——它赋予社会巨大的力量去定义现实、各种各样的身份认同、意义和价值——是如何最终导致社会本身消解为话语、意义和“拟像”的恣意模式。然而，社会建构论由于涉及真正的现象，因而它对社会理论家的吸引力并非难以把握，即其阐释的是很多我们思考、相信或体验过的社会的和文化的特异性和偶然性。举例来说，我们都认可这样一种假设：如果我们出生于另一个社会或另一个时间，我们所秉持的价值、对自我和世界的构想，以及物质需求的基本构成，都会与现在迥然相异。不难看出这种对偶然性的认可是如何导致我们认为所有的信念、见解、意义、价值甚至现实性本身仅是社会建构物。就这一点而言，贝克福德 (James Beckford, 2003) 拒绝更为极端的“激进的建构主义者”的主张而采纳社会建构主义更为审慎的形式，提供了一种实用的、在某种程度上也是更为有道理的理论路径：他对宗教和社会的分析，基于意义总是由人类互动构建的这一认识。然而这种对他而言仅是一种“分析策略”的分析路径，却悬置了人类实际特征及宗教和社会如何产生于此的基本本体论问题 (Beckford, 2003: 4)。这意味着，除了指出宇宙的物质性这一现实以外（这不过是对人类看似无限的建构能力的基本限制），贝克福德无法区分“激进的”和“温和的”社会建构主义。例如，人类的身体首先是被看做进行社会建构的物质场所，而不是社会和文化突生的来源或媒介 (Beckford, 2003: 208)。

<55>

然而其他观点也是可能的，即将身体看做一种东西，它能证实作为生于特定时空终有一死的造物的人类的偶然性，身体也能将这种偶然性置于更坚实的基础上，而并非仅仅是物质性基础。然而，不管语言对于人类特定经验的发展是多么重要，我们的语言能力和潜力，及其以特定的社会和文化方式的发展，都必须置于具体的、身体化的情景中，正是这种背景使得我们预先能以特定的方式理解世界 (Howes, 1991)。阿彻尔 (Archer, 2000: 111) 注意到，“生理具身并不与社会建构主义相调和……社会建构有可能基于它，但是身体顽固地抵抗被消解为话语”。这不仅是因为我们具有阿彻尔所说的“学习型身体”能在我们

掌握语言之前就适应自然与社会环境，还因为与高兴、痛苦、渴望和需求有关的身体反应将会持续一生，从而挑战了社会建构主义者对语言的过度强调。事实上，即使我们具有高度发展的用于反思、话语和理论化自身及世界的能力，从而表现了人类的特殊性，我们的具身性也意味着我们与其他动物共享特定的基础特征^[1]。

这并不是说社会与文化可以被简化为生物因素，因为就像莫斯(Mauss, 1950)的“身体技术”研究和赫兹(Hertz, 1960)对右手优势的跨文化研究所表明的，身体能力和潜力的发展方式，完全是特定社会过程的偶然结果。在这方面，赫兹的研究特别值得注意。他发现，不管左右手的物质相似性如何，几乎在所有的社会中它们都受到令人讶异的不平等对待：“右手有荣誉的、令人高兴的任命和特权……左手与此相反，被鄙视并处于低下的从属角色。”(Hertz, 1960: 89) 赫兹根据涂尔干神圣/世俗的二分来分析左/右的对立，注意到大范围宗教形式中左手禁忌与右手顶礼膜拜的明显存在。因而，毛利宗教中右手与上帝相连而左手与邪恶相连的做法，也反映在基督教对最后审判的描述中：基督举起的右手引导被拯救的人通向天堂，低垂的左手则引导被诅咒的人通向地狱(Hertz, 1960: 100-101)。更进一步而言，赫兹注意到，即使在今天，仍是右手与婚姻有关、被用来问候他人，并且在很多文化中仅允许右手接触食物。

赫兹没有讨论的是：右手和左手的区别到底是社会建构的，还是生物决定的？他认为，那些与大脑功能相关而具有身体化倾向的人多会使用右手：正是基于这种倾向，社会力量才神圣化“右”而诋毁“左”。当然，很多音乐家可以突破左手被社会强化为相对“无用”而自如地控制左手；赫兹认为，即便是作为整体的社会也可以如此。然而，身体的倾向本身并不能被社会地解构，这解释了为什么生活于社会中的左利手人士努力迫使自己使用右手，但却仍然更偏好左手的缘故。总之，即使与左右手相关的很多实践、信念、见解和价值明显是一种有区别的社会现象，但左与右的区别却并不是社会建构的，它是通过具体实际的人类倾向的社会参与而社会地构成的。

这种对社会风俗而非社会建构的关注，使得人类得以触及或联系独立于特定社会和文化形式的真实世界。就这一点而言，所有人终有一死这一事实是非常重要的。受后现代主义思潮影响的一些观点，常常对人类的必死性感到不适，

甚至完全否定这一事实，这一现象告诉我们很多社会建构主义的限制 (Bauman, 1992b)。当然，围绕死亡的社会和文化安排可能会有很大不同，并且许多安排都会提供某种永生的承诺或希望，但是老化和死亡是出生无可置疑的后果，不将这些问题考虑在内的某些社会理论是很难令人满意的。相反，即使像佛教与基督教这样非常不同的宗教，都会使得对这些事实的反思，成为其信念和实践系统的绝对中心。死亡不仅引起了对个体人类生活的具体限制和偶然性的关注，也引起了对社会的具体限制和偶然性的关注。

虽然涂尔干 (Durkheim, 1995: 271) 认为相比于不可避免的个体死亡，灵魂永生的信念反映了社会的永存，但他也注意到所有的死亡都剥夺了社会
<57>的生命力而使其“衰弱”，从而使得强化和复活共同情感的哀悼仪式成为必须 (Durkheim, 1995: 404-405)；赫兹 (Hertz, 1960: 77) 的论文中也讨论了与死亡相关的各种仪式。可以说，正如信念、实践、意义、价值和认同等是通过具身性这一媒介得以发展，社会自身也是一种通过人类具身性而得以构建的现象。社会并不像社会建构主义者所认为的那样没有现实性，而只是说社会如果脱离那些构成它的人类具身，就不再具有现实性：它是一种偶生的实体。在这个意义上，身体必须也必定会成为社会理论的中心。通过强调这一点，我们也可以发现使具身的特征和后果概念化成为可能的特定方式，明显会有显著不同，从而导致对社会有很多不同的解释 (Shilling, 2003)。不过，特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001) 最近对这一主题的研究，对以“脆弱本体”为中心的具身提出了巨大挑战。

脆弱社会

特纳和罗杰克对各种社会学方案的重新评价，都集中于在人类社会构成过程中具身所具有的重要意义上。一些受后现代主义和后结构主义哲学影响的各种社会学形式（“装饰社会学”），非常有效地将社会和政治斗争消解为哲学和道德相对主义，从而使得像“人类权利”等观念显得既毫无根据又随意专断。特纳和罗杰克直接挑战这些“装饰社会学”，倡导一种能够把握人类在世的感官性、

脆弱性和互连性的具身性社会理论。他们批评一些社会和文化理论未能令人满意地关注人类的具身，并敏锐地说明与具身相关的问题如何渗透到社会生活的亲密、友爱及公共的方面。由此可见，他们的这种研究极具价值。不过，他们所宣称的目标——保持“社会”在社会学研究中的中心地位——却在他们引用某些哲学来源以概念化人类具身性时，在某种程度上作出了妥协，因为那些赞成“脆弱本体论”的哲学思潮倾向于发展“脆弱”的社会图像。

这种哲学来源包括以霍布斯为代表的英国社会契约理论，以海德格尔、马克思、韦伯、费尔巴哈等为代表的德国哲学传统，及以盖伦为代表的哲学人类学。追随着霍布斯的观点，特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: 215-216) 也认为生命是“令人不快、残酷且短暂的”，尽管他们借用费尔巴哈的观点已经在某种程度上弱化了这一说法。在费尔巴哈看来，人类的感官具身性确保了人们与现实打交道在某些方面是令人愉悦的。他们的这种霍布斯主义立场，也被德国哲学传统中<58>对人类境况中固有的弱点、焦虑和脆弱的关注所补充。盖伦 (Gehlen, 1988) 声称人类是“尚未完成的动物”，社会提供给他们文化制度使得他们“未完成的本体特征得以完成”。这种观点显然与霍布斯关于人类固有的本体不安全概念相一致 (Turner & Rojek, 2001: 32)。吉登斯 (Giddens, 1991a) 的社会理论中非常明显的本体不安全趋向，也是特纳和罗杰克的具身性社会学的核心：人类具身的“本体脆弱性”反映为生物的（疾病、年老、死亡）、心理的（恐惧、焦虑）和社会的（提供人类原本缺乏的意义、价值和身份认同）方面。然而，不管人类具身性的观点在某些方面是多么的令人信服，仍有两个主要问题需要注意。

第一，所有关于人类感官在世的讨论都倾向于采取这样一种认知主义看法：将人们看做像存在主义哲学家那样，永远处于会陷入无意义深渊的边缘。伯格 (Berger, 1990) 认为社会提供了一种意义“规范”，保护人类免于其“生物未完成”的“失范”现实。这种观点同样也是建立在德国哲学的基础之上，也同样对人类具身性忧心忡忡。尽管从社会学上意识到人类的必死性及知识和意义系统固有的脆弱性非常重要，但是很多人在日常生活中是否意识到这一点却并不清楚。事实上，就像涂尔干 (Durkheim, 1995: 268) 所言，对某种与人类具身相连的“灵魂”（通常以不朽为特征）的普遍信奉，是社会赋予个体意义和价值的方式的有力证明，使得个人身份不再脆弱和随意。

关于具身性的第二个问题是，它超越了偶然性，并以缺陷 (deficiency) 来概念化个人的社会经验：本体脆弱作为我们在世的固有特征，不仅表明个人难以逃避伴随其脆弱性而来的焦虑感，同时社会也无法独自彻底地增加或减除这种焦虑。社会能够提供一种组织形式关照这种共同的脆弱性，或者更理想地提供集体的保护或关心他人的安排，但是除此之外社会就无能为力。例如，特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: 123) 对健康持有某种程度上看比较冷酷的观点，认为它不过是人类最终不可回避的残疾的临时状态。他们从断言生物意义上的脆弱性开始，进而强调社会环境的不安全，即它会恶化或部分地缓和伴随身体限制而来的问题：没有超凡或转变的可能。总之，其脆弱的本体论限制了使社会不同于人类具身体验的可能性：社会所能做的，充其量不过是使生活少一丁点“令人不快、残酷和短暂”。

哈里 (Rom Harré, 1979) 以一种悲观情绪，强调人类社会生活的徒劳、丑陋、痛苦、愚蠢和潜在的愤怒。特纳和罗杰克的社会学则避免陷入其中，他们依托霍布斯主义契约论和德国哲学人类学，倾向于这样一种人性观：仅仅从人类的脆弱和弱点来诠释偶然性，从而使得作为一种人类具身能力的偶然发展的社会也成为某种脆弱现象。实际上，在特纳 (Turner, 1991: x) 看来，社会学要令人满意地解释社会复杂性，就必须了解这样一个事实：人类生活的“开放性”和“偶然性”导致存在的非确定性，这种非确定性是包括宗教在内所有社会制度的基础。与此相反，阿彻尔 (Archer, 2000) 的具身观强调的不是人类的本体脆弱性，而是其强健的本体；她的社会观强调的也不是缺陷 (虽然她也意识到其限制的存在)，而是其突现的特征与力量。

<59>

突生的社会

阿彻尔 (Archer, 2000: 18) 与特纳和罗杰克一样强调“我们的具身听凭自然摆布”的不可避免性，但她也看到人类有机构成中的反思能力、自我意识和道德洞察力，使得人们更有创造性和适应性，而不是被动地受制于脆弱的本体论。这一点在她对与“首要的人类力量，自我意识”有关的实践本位的强调中得到

强化 (Archer, 2000: 8)。在她看来, 人类并非存在主义者, 认知性地处理庇护我们免于生活固有残酷的语言文化的任意虚构物, 相反, 人类的自反性通过在世界上的实践活动得以训练和发展。她反对笛卡尔将心智从实践经验中分离出来, 认为思想和知识只有通过实践才能得到发展。然而, 与那种认为由于我们的知识可以具体化从而能创造世界的“人类中心观”的假设相反, 她强调与现实体验有关的人类局限性不会耗尽世界的一切。事实上, 使得人类不同于动物 (动物也参与实践活动) 的创造力和适应力, 只能因我们不断地努力在世界上生存与兴旺的尝试而得到发展, 正是这种努力使我们能不断超越错误, 并赋予世界以意义 (Archer, 2000: 145)。

正是基于这种具身基础, 阿彻尔认为“人类互动构建了人类发展的先验条件”, 也就是说, 所有的人类, 无论是否来自不同的时代、不同的社会文化环境, 都对世界有着共同的实际的取向, 藉此人类的特殊特征与力量才被自反地构建出来 (Archer, 2000: 17)。这种“先验条件”使得社会的发展成为可能。社会一旦存在, 就同人类一样拥有了独特的特征与力量, 因为它拥有突生的结构与文化特性。因而, 举例来说, 社会不能经由规范性标签及与羞愧、自责、骄傲和嫉妒这些现象相连的情感能量和能力而被建构, 但是这些东西却具有“从主体关怀与社会规范的相互关系中突生出来的社会性构建特性” (Archer, 2000: 215)。正是由于上述相互关系, 人类成为“社会性的存在”。

然而在阿彻尔看来, 个体变成“社会性的存在”的过程, 并非仅是职业社会学家感兴趣的抽象现象, 而是每个人每天都要面对的现实, 涉及自由、自主、力量和限制 (Archer, 1995: 1)。换句话说, 我们无法逃避日常生活中“恼人的社会事实”, 在对结构与能动性、自由与责任、解放与束缚等问题的学术分析中也无法避开这些社会事实。对阿彻尔来说, 社会由于其固有的矛盾性而“令人伤脑筋”。社会现实并非自我维系的, 而是由人类构成的, 但它却常常避开个人和集体的努力, 不按照我们的想法和规划相应地改变, 并常常朝着没有人想要的结果变化。此外, 社会也会限制我们的行动, 哪怕我们已经反身地意识到我们通过自身活动构建社会的角色 (Archer, 1995: 1-2)。这种矛盾意味着社会的本质特征无法通过类比机械、语言或网络系统而被适当地把握: 社会没有固定的部分、有序的排列或事先规划好的目标与功能 (Archer, 1995: 166)。社会

先于人而存在,在这一意义上,至少不可以被简化为人,社会尽管复杂且含糊,但却仍由人构成,从而受人类的形塑,尽管形塑的方式无法预测并且常常是非意向性的。

阿彻尔认为社会是一种偶然现象,因为它是一种突生的现实,但她也对这种突生现实将偶然性限制强加于个体之上的事实感兴趣:正是这种“双重”偶然性,使得社会生活具有不可预测和“令人伤脑筋”的特点。然而,与社会是突生现象的看法相一致的是她对另一事实的兴趣,即人类并非仅是社会得以出现的具身基础,而同时也是继续发展其自身偶然且突生力量和特征的造物,如自我意识和与自然、社会现实互动的价值取向的发展(Archer, 2000: 316)。正是这种对人类个体固有的“内在会话”的关注,使得她不同意涂尔干关于社会具有太多力量和特征的看法,尽管她也充分注意到社会现实所具有的独特的特征(Archer, 2000: 19)。不过,与阿彻尔的怀疑相反,涂尔干传统的主要思想家则将这种独特的特征看做培育、发展而非清除或缩减人类具身潜能的现象。

与特纳和罗杰克的脆弱的本体论不同,并且比阿彻尔关于社会突生特征的观点更坚决的是,涂尔干(Durkheim, 1995)、莫斯(Mauss, 1969)和巴塔耶(Bataille, 1991)不是以本体论的缺乏或强烈的实践倾向,而是以精力、情感和力量过剩的方式思考具身在世。这些学者更明确地关注偶然性而非语言的脆弱性,因为人类的具身性是建立在对他人的彻底依赖之上的。由此出发,这些学者还考察了持续塑造、维持、改变个体身份的社会能量交换。例如,涂尔干(Durkheim, 1995: 213)探讨了“社会的激励行动”,将其看做影响我们生活几乎每一时刻的具身体验。这不仅与霍布斯将社会看做“令人不快、残酷且短暂的”观点形成鲜明对比,因为它不仅表明了社会体验丰富的生命力和能量,同时也对特纳和罗杰克的脆弱本体论提出了挑战,因为社会不仅是经由存在性焦虑和生物限制表现出的集体生活安排,而且也是一种动态的、重要的现象,它来自于并超越于人类具身性的体验与知识。

这种对社会突生特征和力量的关注,和涂尔干对“由真实的个人在真实时间真实地点具体上演和经历”(Rawl, 2001: 63)的实践活动的首要性的关注一样,都非常接近阿彻尔的观点。然而,涂尔干认为社会的突生特征具有一种内在的活力,它超越了阿彻尔所言的相互关系自反模式。阿彻尔在所有人类世界

的“共同、互动且实践取向”的特征之中,识别出“人类发展的先验条件”(Archer, 2000: 17),涂尔干在世的话显然也会赞同这一点。但他可能还会补充到,社会独特的特征将会引入更深一层的产生于并超越于个体具身特征的“人类发展的先验条件”。不过,他的这种阐释发展自一种非常特殊的关于个体与社会之间关系的观点,而这种观点已经遭到一系列批评。

动态社会

对很多学者而言,居于这类争论中心的对“个体”和“社会”分析式的区分,是非常有问题的。例如,扎菲罗夫斯基(Zafirovski, 2000)就对“个体主义”社会学和“整体主义”社会学的区分提出了质疑。然而在另一个影响更为深远的批评里,斯特拉瑟恩(Strathern, 1998: 63)注意到21世纪的社会理论如何在“个人”和“社会”之间摇摆不定;她的看法是,现在我们拒绝“社会”,也就拒绝了“个人”,从而使得我们自己从这种徒劳的对立中解脱出来。在她看来,涂尔干式二分法已经成为一种负担,因为“社会关系对人类存在而言是内在的,而非外在的”(Strathern, 1998: 66; 也见 Lemert, 1995: 38)。换句话说,前社会个人不能对立于一与其不同的社会现实,而只能是该社会现实中的成员。理论应该关注的是“社会性”,而非“社会”或“个人”。厄里也对这种个人/社会二分法表示怀疑。他认为社会学争论个人主义或整体主义的相对价值是没有用处的,因为它们无法解释当代“宗教、网络 and 流”的复杂流动性及其交叉部分(Urry, 2000: 15)。和斯特拉瑟恩一样,他同时拒绝“社会”和“个人”,但他关注“社会化”而非“社会性”以表达当代个体交往和认同的易变流动特征(Urry, 2000: 142)。可以注意到,尽管这些术语发源于“社会”,但“社会性”或“社会化”这些术语的吸引力在于它们比“社会”更具有互动性的含义。托伦(Toren, 1998: 74)也想抛弃“社会”这一概念,他也认为上述术语更为“动态”,而且并不指涉一种区别于社会化的个人的“系统”。^[2]

然而,阿彻尔对涂尔干提出了更为精妙的批评。她接受了普通人日常体验的真实性:普通人清楚地意识到他们作为个体应对自身的行为负责,同时也意

识到自己也是要面对所有可能性与限制的不可避免的社会存在。阿彻尔的这种观点意味着，无论是“社会令人伤脑筋的事实”还是个人的现实性，都可被社会理论家拿来争论不休。不过她注意到，社会学家倾向于强调这种二元的一方相对于另一方的重要性：方法论的个人主义者使得“社会”消解为“个人”，集体主义者则强调社会包罗万象的力量，个人仅是等待被社会理论型构和赋予本体的“不确定物质”。在她看来，涂尔干是这种集体主义“下行合并”的具体体现（Archer, 1995: 2-3）。按照这一批评，可以说后现代主义者对人性的解构，实际上根源于涂尔干将个人还原为社会动力学的附带现象的做法（Archer, 2000: 19）。

然而，与这种观点相反，可以注意到：涂尔干（Durkheim, 1995: 275）强调他对社会力量的关注并不否定“个人因素”的重要性，以及“如果不是由有区别的个人构成，那么将没有社会生活；个人之间差异越大，社会生活就越丰富”。此外，他否认个人心理生活只从社会中产生；他关注相比于动物而言人类心理生活的巨大发展；并且纵观人类整个历史，个人心理生活作为对社会交往的具体倾向，产生出更为复杂的社会生活形式，进而反作用于个人，改变其自身体验并改变着这个世界。这种社会交往越发展，个人的体验、表征和选择就越丰富而多样（Durkheim, 1984: 284-285）。另外，与斯特拉瑟恩、厄里和托伦眼中涂尔干的社会“静态”图像不同，他对人类的“人性二重性”特征的看法，明确地表达了关于存在形式（社会）超出个人，而又在一个持续动态过程中依赖于个人的具体倾向。就像莫斯科维奇（Moscovic, 1993: 20）所指出的，正是涂尔干认识到“我们所产生的激情，在无数的行动和无数的场合中将我们编织在一起，与之相伴的则是社会从我们之中产生了出来。以这种方式 and 他人联系并吸引在一起，我们感觉自身是不同的，而且看起来也是如此”。这样看来，“个人”和“社会”既不能相互识别，也并非牢固的二分现实。个人的“灵性”和社会的“超灵性”都各成一体，社会则依赖于构成它的个人，即使它能超越并改变个人。

值得注意的是巴塔耶和凯卢瓦（Bataille & Caillois, 1988）对这种涂尔干主义观点的发展，他们强调了这种关系的动态性：社会是一种“复合存在”，因为它比构成它的个人更为强大，个人是社会的具体体现。理查德森（Richardson, 1994）注意到，巴塔耶的观点不仅是对涂尔干思想的发展，同时也与超现实主义

马毕勒 (Mabille) 的观点相似：“个人”与“社会”的分化在理论上和方法上都是重要的，因为它有助于我们了解人们之间关系的动力机制，然而，这些关系最终却没有表现出任何冲突。巴塔耶认为个人是社会性的存在 (Richardson, 1994: 29; 见 Mabille, 1997)。在涂尔干那里，至少这并不意味着个人可被还原为社会，同样社会也不能被还原为个人，而只是意味着个性是一种内在的社会现象。不过，正是对社会生活之核心的神圣的阐述，涂尔干才发展了他关于人类身份中固有的社会性方面的观点，这种阐述有助于说明试图把握社会偶然性的各种尝试，为何必须探讨人类关系中的宗教维度。

神圣社会

社会特有的超精神性这种观念，赋予社会生活以无可逃避的宗教维度。人类互动并不仅仅是拓宽我们的眼界以超出自身直接的感知与渴望，而且还能根据集体特有的能量的影响改变我们的视野：成为社会的一部分就意味着去体验那种被涂尔干理解为宗教核心特征并界定为神圣体验的自我超越。不过，涂尔干著作中的宗教维度引发了诸多争议。例如，对社会力量“宗教”特征的关注，令其陶醉于将社会奉为神明，将其看做能解决任何问题的事物，具有现世宗教赋予诸神相同的神秘而魔幻的力量与特征 (Ginsberg, 1956: 51; 见 Evans-Pritchard, 1956: 313; Lukes, 1973: 21)。在图海纳 (Touraine, 1989, 1995) 看来，将社会奉为神明仅仅反映了古典社会学里部分世俗化的特征：“社会”填补了基督教终结留下的神形孔 (God-shaped hole)，以社会秩序替代神圣秩序。

显然，社会学早期发展的显著特征是，经历着并关注着西方社会明显的世俗化，而且人类社会秩序充满神圣恩典和末世希望这一中世纪观点被这样一种社会观所取代，即社会是一个人们置身其中，其能力通过各种历史的可变形式得以成型和表达的世俗环境 (Shilling & Mellor, 2001: 5)。然而，涂尔干在说明社会持久的宗教维度时，并非简单地以“秩序问题”填充神形孔。图海纳 (Touraine, 1995: 352) 遵循帕森斯的看法来理解涂尔干的社会观，即把社会看成是一种规范性整合，将个人整合进社会秩序里。然而，这是对涂尔干思想的

误读,因为涂尔干不仅关注秩序问题,而且也给予偶然性问题以同等程度的关注。

涂尔干把社会与“宗教”力量的传播联系在一起,背后潜在的目的不是澄清社会秩序的功能性要求,而是试图阐述那种个人借以成为“社会性存在”的动态的、偶然的过程。正如波吉(Poggi, 2000: 85)所指出的,在涂尔干那里,社会“并不是实体性地存在于空间之中”,而是应被设想为“一个过程,一些事件,一系列活动。社会应该被看做能量流而非一堆物体”。社会的这种活力尤见于神圣与凡俗的对立,这种对立被涂尔干界定为宗教思想与实践的显著特征。在他看来,集体生活固有的超灵性,意味着社会总是具有宗教特征,但是将社会划分为神圣和凡俗两个部分,则表明人类试图以信念、神话、传说和教义等形式来表达他们对灵性的体验(Durkheim, 1995: 34)。然而,这些表征是对缘起于人们之间关系的强大情感和能量的具体体验。

涂尔干描述了“欢腾”集会传染性的、通过仪式活动定期复活的情感能量中神圣的起源,这种描述表现了他的动态的、具身的社会观。神圣通过传染得以达成,并作为在社会生活中流通的强烈的情感性能量被传染性地散播开来(Durkheim, 1995: 328)。在涂尔干(Durkheim, 1995: 352)看来,这种进程将集体主义付诸实践,聚集个人,并熔炼集体的目标感和认同感。神圣作为这一进程的符号性表征,因而表现出了社会构成、发展和维持中基本而普遍的东西,虽然涂尔干也强调了在情感能量和观念因素方面神圣和社会的偶然性。首先,社会力量随着时间会丧失能量,如果社会不想衰退的话,这种力量就需要再次补足(Durkheim, 1995: 342)。其次,社会这一观念必须通过对集体的信念、传统和抱负的支持而使之活跃于个人的心智中,否则社会就会死亡(Durkheim, 1995: 351)。正如波吉(Poggi, 2000: 88)指出的,偶然性问题在涂尔干对现代社会的反思中显得格外尖锐。考虑到现代性的“道德平庸”、去基督教化和集体生命力的丧失这些特征,他指出现代社会的脆弱性质,但仍然认为“有创造力的欢腾”时代会再次出现(Durkheim, 1995: 429)。他以法国革命为例进行了讨论(Durkheim, 1995: 430),蒂尔亚基安(Tiryakian, 1995)也以同样的术语讨论了1989年的“天鹅绒革命”(Velvet Revolution, 假借天鹅绒的滑顺质感,带出革命主张——和平转移政权——特指20世纪80年代末在中东欧国家先后发生的政治变动),但是正如科林斯(Collins, 1988)指出的,这种欢腾并不必然

仅用于如民族国家那么广大的社会形式之上。确切地说，它可以出现于很多不同的社会形式中。

巴塔耶和凯卢瓦 (Bataille & Caillois, 1988: 77) 试图在社会学研究院中建立“神圣社会学”，集中关注“整个社会的共同运动”。这种尝试反映了他们对有创造力的欢腾形式的持久意义的看法。就像凯卢瓦 (Caillois, 1988a: 10) 所指出的，对这种形式的社会学的关注，可以纠正对“整个现代集体生活其最重要的方面、最深层的层面”的忽略。遵从涂尔干对宗教的研究路径，这个研究院试图揭露作为社会存在显著特征的“吸引与排斥中的基本现象” (Caillois, 1988a: 11)。他们并不把这些现象理解为民族国家，而是将其理解为挑战了民族国家，如果不是一种威胁的话。对这个研究院而言，神圣的“流行病传染”，表明了对现代民族国家原子式、个人化和“失贞”世界的反抗 (Bataille, 1988a)。

对涂尔干的神圣观的这种解读，使人们注意到那种认为涂尔干将社会“奉若神明”的看法的误导性。人们经常用一种简单的公式来概括涂尔干的思想——“上帝”是社会，因此社会是“上帝”。对涂尔干而言，神圣在某些社会背景下可能象征性地表现为全能的神性，但现实是，神圣是个人得以成为“社会性的存在”的动态的、传染性的并常常是含糊不清的进程的表征；这一进程是社会构建和人类社会生活具身体验之核心，但与特定的社会构成和结构之间存在着一种偶然性的关系 (Durkheim, 1995: 420)。他关于“社会对其成员就如上帝对其信徒”的宣称，使社会力量和社会结构之间的区别变得模糊不清，但他试图表达的是社会（如同上帝）可以培养一种尊重、依赖、道德责任和自我束缚的感情 (Durkheim, 1995: 208)。然而，他对神圣的模糊性的强调，却又是易变的、具有潜在的破坏力的、既能产生“焦躁不安”又能产生“极度愉悦”，
<66> 不仅能分裂人们，还能团结人民。他的这样一种强调，不仅表明将其对宗教和社会的解释与社会秩序的简单规范性强化相联系的不可能性，也表明了社会自身一种核心的含糊性性质 (Durkheim, 1995: 417)。社会能量也许能提升道德敏感性、自我牺牲甚至英雄主义，但同时也会导致野蛮、暴力、压制和狂热 (Durkheim, 1995: 213)。社会，由于具有上帝一样的特征，所以在涂尔干的社会学中仍然是一种复杂含糊的现象。这种关于社会的模糊性，可以通过审视巴塔耶对涂尔干“神圣”概念的修订得到进一步的阐明。

同质 / 异质社会

正如理查德森 (Richardson, 1994: 34) 注意到的, 巴塔耶眼中的“神圣”, 是“使得社会的团结和持续成为可能的基本要素”。然而, 与一些涂尔干的追随者相反, 巴塔耶也对涂尔干强调的“神圣”只能在与“世俗”相联系时才能被完全理解这一观点非常感兴趣。这一理解以两种方式起作用。巴塔耶认为, 对于社会“世俗”本质的现代假定具有内在的矛盾: 世俗的东西根本就不存在, 因为“世俗”是相对于“神圣”而界定的, 因而“世俗社会”其实就否定了其本身 (Richardson, 1994: 49)。不过在巴塔耶看来, 虽然神圣是社会的同一性和联合的方面, 但这种连接通常发生于正常存在的边缘, 在这里, 不同的现实性在宗教对产生于人类具身的过剩能量的调解中相遇 (Richardson, 1994: 34)。因而, “神圣”具有自相矛盾的特点, 它是社会的中心, 而遭遇于社会边缘。因此, 巴塔耶认为这构成了现代生活的“悲剧”。

巴塔耶思想里的这种“悲剧”常常被误解, 特别是被那些声称他是后结构主义或后现代主义的学者所误解。正如理查德森 (Richardson, 1994: 5) 所言, 那些采用这种方式的人, 是通过布希亚 (Baudrillard, 1993)、德里达 (Derrida, 1998) 和福柯 (Foucault, 1998) 等人来解读巴塔耶的。所有这些学者做了很多工作以扩大巴塔耶在当代社会和文化理论中的影响力, 但他们关注萨德和尼采的影响力而倾向于忽略涂尔干的影响, 并且他们并非全心投入巴塔耶的理论而是试图根据自己的目的有选择地吸收。例如, 布希亚省去了巴塔耶作品中的道德维度, 以及巴塔耶复兴团结的神圣形式的渴望, 从而主要是关注否定性, 并利用巴塔耶来强化自己的“社会的终结”这一观念 (Richardson, 1994: 5)。类似地, 福柯借巴塔耶来强化他自己的将“社会”(和“个人”)还原为话语概念, 这完全对立巴塔耶讨论的本质; 他发展了巴塔耶的“越轨”概念, 但却忽略了它与“禁忌”之间相互缠绕的密切关系 (Richardson, 1994: 7)。因此, 虽然诺伊斯 (Noyes, 2000) 通过修正这些误读从而开始了对巴塔耶的讨论, 但他仍将巴塔耶看做后结构主义者, 并遵循福柯的看法, 将巴塔耶看做是越轨和不受限的否定性的预言家。

巴塔耶只能在这个意义上——他对现代社会的批评是一致且深刻的——被追溯为（多少有些时代错误的）后现代主义者。然而，他对现代社会的批评，并非建基于福柯的反人文主义和对“总体性”的哲学拒绝这些术语上，因为巴塔耶的所有阐述都集中于对整体感的澄清与追求（Richardson, 1994: 7-8），因而他的批评的基础建立于他的这样一个信念之上，即现代性系统地遏制了社会的神圣基础，从而剥夺了我们实现全部人类潜能的手段。巴塔耶（Bataille, 1991）并非否定性的预言者，他的社会学（Bataille, 1991）从根本上来说源于涂尔干对其他事物得以出现的具身性的“生活欢腾”的关注，并且挑战了功利主义和个人主义对社会的描述，因为它们将社会还原成个人之间的契约安排。在这方面他比涂尔干走得更远，他勇敢地面对涂尔干曾试图置之不理的问题：在这样一个“上帝死亡”、功利超出价值、个人生活空前原子化和无意义化的世界里，神圣（从而社会）如何能够复兴？他对这一问题的回答，在将社会理解为一种偶然的、固有的宗教现象方面作出了特殊贡献。

在巴塔耶看来，人类生活的典型特征是生命与死亡、意义与无意义、可能性与不可能性、必然性与偶然性这一系列的基本对立。他对这些对立的洞察，塑造了他的社会观，即“消极”解构的冲动和“积极”信奉之间的张力。前者质疑所有的意义、价值和知识，后者则将社会看做一种人类得以实现其作为存在的最深层、最深刻本质的创造性力量。他这种社会观的哲学来源，倾向于强化其思想中的消极部分，而其产生的社会学影响，则为他的思想提供了更为积极的部分。与很多后结构主义者和后现代主义者对其作品的解读不同的是，我们在评价巴塔耶的观点时，应将上述这种有创造力的两极的张力牢记于心（参见 Besnier, 1995; Hegarty, 2000）。总而言之，巴塔耶作品中的不同要素让我们注意到那些可被视为社会超灵性维度的社会力量 and 能量之传播的重大社会学意义，尽管这种意义常常被功利主义研究现代社会时所模糊，或是被那些从表面现象来看待所谓的世界世俗化的社会和文化理论家所忽略。事实上，在巴塔耶看来，这种“世俗化”需要再解读，是与具有强烈的神圣/世俗对立色彩的社会“异质性”相对而言的社会“同质性”。

<68> “异质性”在涂尔干对神圣的阐释中占据着重要的位置。他强调神圣与世俗的关系是绝对的异质性关系（Durkheim, 1995: 36）。正如赫加蒂（Hegarty,

2000: 29)所指出的, 巴塔耶通过对这种神圣 / 世俗关系的再度概念化, 使得“异质性”概念得到更进一步的发展, 即当其“强烈”对立时是“异质的”, “微弱对立”时则是“同质的”。^[3] 由于现代性日益成为同质社会, 由异质性活动激发的集体欢腾愈发少见, 进而导致社会的衰退 (Richardson, 1994: 35)。另一方面, 一个真正有活力的社会, 是可以容纳可能会威胁其秩序和稳定的异质性的, 并由此实现那些首先使社会存在的社会力量的真正本质: 排斥成为吸引, 社会获得新生 (Bataille, 1988b, 1988c)。神圣与世俗的异质性, 因而就与社会创造与消解的偶然性进程联系到一起。

鉴于异质性只能在与神圣和世俗的联系和对立中得到理解, 因而很明显的一点是, 不能仅仅将异质性与单一的神圣相联系。重返作为巴塔耶异质性概念之来源的涂尔干那里, 赫加蒂 (Hegarty, 2000: 29) 认为, 这种异质性明显存在于在涂尔干对神圣本身以社会善意或恶意所表达的“纯净”和“非纯净”形式的阐释里。然而与这种观点相反, 这些形式显然不是异质的, 因为它们仅是神圣“模糊性”的多种表现, 而非根本上有差异的现象 (Durkheim, 1995: 412)。类似地, 巴塔耶认为神圣本身不能与异质性相联系。诺伊斯 (Noyes, 2000: 45) 在后现代主义哲学的影响下, 将巴塔耶的异质性概念从神圣 / 世俗对立的强烈遭遇这一社会背景中移出, 将其阐释为对“差异”概念的一种一般价值化 (以德里达的方式), 但这并非巴塔耶作品的本义。

在巴塔耶看来, 神圣表明的并非“差异”, 与此相反, 表明的是未分化的连续性。他认为, 这种连续性在动物身上表现得很明显: “每种动物生活在世界中就像水在水里一样。” (Bataille, 1992: 19, 着重号为原文所加) 然而, 这对人类来说完全是陌生的体验。与动物世界的“内在性和即时性”不同, 人类生活是以一种自我觉醒的形式使得其他存在和现象成为区别于我们自身的“事物”, 从而打破了未分化的连续性 (Bataille, 1992: 23—24)。这种使现象客观化的倾向, 伴随着使用工具的进化而发展, 并被语言进一步促进, 从而强化了主体—客体的对立 (Bataille, 1992: 27, 31)。因而, 人类的这种神圣感不能简单地等同于动物世界的内在性, 这完全是因为人类距离动物世界是如此的遥远。和涂尔干一样, 巴塔耶强调神圣对人类而言的模糊性, 因为它承诺恢复亲密和连续性, 从而吸引着, 但它同时也是一种危险, 威胁着人类特有的意识、差异和功利性的

世俗社会 (Bataille, 1992: 36)。因此, 遭遇神圣就是遭遇异质性; 这并非因为神圣本身代表了异质性 (它代表未分化的连续性), 而是因为神圣和世俗之间的对抗是如此的极端。

就此而言, 宗教的目的是表达人类对回到未分化的连续性的渴望, 并提供使这种体验成为可能的手段。例如, 献祭的仪式功能是从功利的世俗世界中找到一个祭品, 通过使其返回神圣连续性的“亲密状态”从而作为一个“物品”加以毁灭 (Bataille, 1992: 43)。这种解构威胁着既存的社会秩序, 但同时揭示了并非是“事物”的生活的“不可见的光辉”, 由此使得个人面对一个超出他们自己狭隘体验、目标和渴望的世界 (Bataille, 1992: 47)。解构与卓越创造力之间的张力, 在节庆日中也很明显。在这里, “巨大的欢腾”被释放, 使功利社会和产品社会无可逃避地直面“消费纯粹荣耀的传染性运动” (Bataille, 1992: 52—53)。这种节日, 作为“人类生活的融合”, 试图调解人类的“永恒问题”, 即完全沉溺于内在性会剥夺我们的人性并使我们回到动物状态; 另一方面, 功利世界则把我们简化为事物从而否定我们的人性 (Bataille, 1992: 53—54)。在巴塔耶看来, 这种节日并非完全回到内在性, 否则这就意味着回到动物世界, 而是与神圣的结构性和解, 这种神圣表现在那些强化社区精神状态的相互亲密性的巨大热情之中 (Bataille, 1992: 56)。

然而, 如果宗教反映了一种欲望, 并且在某种程度上提供了回到逝去的连续性与亲密性的手段的话, 那么它也可以反映人类在多大程度上是“非连续”的。例如“上帝”这一神学概念表面上反映了遵循造物主意志的所有现象的统一感, 但是, 巴塔耶认为其反映了非连续性, 因为上帝独立于、区别于其他“事物” (Bataille, 1992: 33)。新教的“上帝”概念就是这一非连续性的极端例证, 它相对于自己的造物而言是完全超凡的, 后者则完全按照工具准则运作 (Bataille, 1992: 89)。因此, 尽管宗教在人类和社会的发展中极其重要, 但有些宗教形式也会成为这种发展的障碍。从这一语境出发, 我们就会觉得巴塔耶对基督教具有显而易见的敌意。实质上, 他反对的是基督教的宗教性还不够 (Bataille, 1987: 32; Richardson, 1994: 115)。他对基督教的欣赏之处在于其提供的“最终将自私的非连续世界还原为充满爱的连续王国”的希望 (Bataille, 1987: 118)。不过, 他认为基督教向世界妥协太多。这不仅源于它对“上帝”的假定以及强

化主观 / 客观区分的神圣“事物”的整体系统，而且还在于它延长了个体存在，甚至直至死后进入的天堂和地狱 (Bataille, 1987: 120)。在巴塔耶看来，宗教的目的并非确保个人的永恒生命，而是提供一种个性相对于未分化的神圣连续性所具有的相对性的手段。 <70>

因此，基于涂尔干的思想，巴塔耶试图拓宽我们关于社会和人类现实的感知，从而把握人类具身在世特有的潜能，以及现代社会中人类的限制。在这里，社会领域固有的“过剩”或“过量”能以动态的、相互关系的方式被理解，尽管这与功利性地理解（误解）自身的社会相反，后者否定超灵性力量的现实性。如此看来，如果说现代社会是“脆弱的”，它也并非如特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001) 所认为的由于人类本体论的束缚所以社会有着自身内在的限制，而是因为社会无法囊括人类的所有可能性。然而，对涂尔干，以及在某种程度上对阿彻尔而言，这种失败（无法囊括人类的所有可能性）显著地表现在对宗教的现代性忽视上，而正是宗教有效地处理了从社会现实中突生出来的人类各种潜能；另一方面，对巴塔耶来说，“神圣”概念已脱离于现存的宗教形式。这种分离弱化了巴塔耶帮助我们理解像基督教等当代宗教形式社会力量的程度。

着魔社会

巴塔耶对基督教的反感充满了含糊性：他年轻时充满激情地皈依天主教，后来信仰的丧失则贯穿在他的写作之中，这表明他对“上帝之死”的接受与而后后现代主义作品中反讽式的虚无主义非常不同。然而，巴塔耶将基督教理解为对神圣的拒斥 (Hegarty, 2000: 91)，这就与涂尔干显著不同，后者视神圣为理解宗教的一种方式而将之引入讨论，而不是将神圣作为评判宗教的方式。因而，尽管巴塔耶的理解有助于说明人类具身在世的偶然性，以及从超灵性基础上产生能量传播的社会的连续性，但他在诸如基督教这样的宗教为何能拥有如此强大的社会影响力，或者这些宗教形式如何能增加我们对人类本质和社会偶然性的理解等方面，却并不能够提供多少有益的建构性的说明。这种缺陷在其他形式的社会理论中也很明显，甚至当它们并未采纳过分简单化的世俗化观时也是如此。

例如，特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001) 对宗教在社会和社会学上的意义的阐释也是含糊不清。尽管将其阐释定位于涂尔干对将个人连结为社区的欢腾能量的强调，并承认巴塔耶将其发展为“一般经济”的过剩能量理论 (Turner & Rojek, 2001: 130; 217)，但他们仍然将宗教的本质与外在于社会的某些东西相连，即“作为所有灵性基础的无媒介内在体验”，从而剥夺了宗教的任何基本社会或社会学意义 (Turner & Rojek, 2001: 131)。可能这反映了特纳 (Turner, 1991: 10-11) 的韦伯社会学方法情结，这种宗教观点在理论上倾向于与基督教的新教传统保持一致，虽然它并不赞同通过教堂获得救赎的天主教观点。当然，也不能简单地给它扣上涂尔干主义关于宗教的基本社会本质的帽子。这些不同的社会学立场，也反映出对人类具身持有的不同观念。与涂尔干不同，韦伯的著作中具有如下特征：对调和人类理性与情感能力可能性的深刻怀疑，并对作为个人品质的克里斯玛式宗教性与剥夺其力量的社会理性化模式之间张力的敏锐感觉 (Shilling & Mellor, 2001: 73)。

此外，虽然涂尔干主义传统将宗教看做所有社会的基本特征 (因为这是创造社会的社会能量的必然的一部分)，但特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: 218) 则强调“人类宗教的隐喻现在大部分都已过时了”。然而与此相反，除了对诸如基督教和伊斯兰教等欧洲内外的宗教在当代所具有的力量之质疑之外，他们还注意到如克里斯蒂瓦 (Kristeva, 1986) 等学者的思想，这些学者广泛地借用基督教神学主题来发展当代文化理论中新的思考方式。再者，他们也通过询问“什么最好地隐喻性地表达了脆弱性、不安全和互通性之间的联系”这一问题，将他们自己的脆弱的本体论与基督教思维联系起来。“一种回答是在十字架上被钉死的基督，神的羔羊，他用自己的身体使我们可能得到永生” (Turner & Rojek, 2001: 217)。总之，他们的具身观点以脆弱的本体为中心，因为它限制了社会能赋予个人的东西，为处于社会动力学之核心的宗教留下了极少的阐释空间，尽管他们被宗教表现出的力量部分地说服认为这应当如此。

与特纳和罗杰克不同，莱默特 (Lemert, 1999: 249) 对宗教相对于具身和社会所具有的意义做了清楚的阐述。他认为，社会中的人类受限于其对共同体的依赖这一事实，每一个共同体又受限于它与他者因境而异的关系。莱默特的观点表现出的不是“脆弱的本体”，而是偶然的本体。这样看来，宗教并非仅是

人类偶然性的表达，而是人类偶然性得以社会性地相遇的手段。例如，莱默特 (Lemert, 1999: 261) 将自由主义的乌托邦梦想与“天堂”的宗教隐喻做了比较，认为前者单纯地传达了人类的抱负，后者则调节着希望与伴随人类具身性而生的共同偶然性这一无情现实。虽然莱默特认为涂尔干没有充分地强调这种偶然性的全部含义，但波吉 (Poggi, 2000: 85) 指出，涂尔干事实上已强调了不仅是个人而且“社会也是偶然的现实”。这就是为什么涂尔干的宗教社会学在知识社会学中达到顶点的原因：人类的宗教特征不仅说明了包括意义、身份和知识得以构建的集体意识形式在内的社会具身存在的真正特点，而且还标志着在普遍的相互依赖链中人类生活的潜能和局限 (Durkheim, 1995: 432)。

<72>

阿彻尔 (Archer, 2000) 对宗教的阐释，在很多方面与涂尔干非常接近，尽管她批评了涂尔干的“向下合并”。像涂尔干一样，她也强调宗教产生于实践基础，指出宗教知识需要的是对神圣的“感觉”，而不是关于神圣的前置知识；需要“知道如何”的灵性活动，而不是对抽象原则的认知接受。这撇开了理智与情感之间的区别，从而挑战了启蒙运动关于人类逻各斯中心主义的观点：正如她所表达的，“除非我们已经是情感性动物，否则没有任何知识可以使我们感动” (Archer, 2000: 185)。这与涂尔干 (Durkheim, 1995) 对后启蒙的宗教观点的批评产生了共鸣，涂尔干认为后启蒙时代的宗教观集中关注信念和思想，而不是人类的行动和情感倾向。

沿着这一思路，宗教是“实践的法典化，因而并不存在无礼拜仪式的宗教” (Archer, 2000: 184)。这种法典化促进了美术、音乐、建筑、艺术品和其他文化形式的发展，而“教堂”的制度化则通常与“教士身份”相联系以监管法典的实践 (Archer, 2000: 185)。然而，不仅这种发展会反过来对实践活动产生影响，详尽说明具身关系的新形式和新的身体实践，而且宗教的本质也完全是具身性的。以 (天主教) 基督教传统为例，阿彻尔 (Archer, 2000: 86) 注意到，基督教生活的实践作为对完整的人的具身承诺，“如果被碎片化为认知的前置‘赞同语法’和规定行为的现代十诫，它就被扭曲了”。更确切地说，基督生活的真实中心存在于祷告、朝觐和冥想的肉体规训之中，特别是存在于对圣餐里基督身体的肉体性接受之中。阿彻尔的这一论点不仅与涂尔干相一致，而且与基督教实践的神学、哲学和历史性阐释的全部传统相一致 (参见 Mellor & Shilling,

1997)。

但是阿彻尔 (Archer, 1995: 38) 认为, 涂尔干在“将个人特性 (思想、信念、感觉) 胡乱堆塞为集体……从而将他们表示为社会的谓词”这方面是有过失的。这一观点反映了她试图给予个人更多的、超出她认为涂尔干会允许的自主性, 从而截然地将她的宗教观点与涂尔干的区别开来。她批评他试图“发现导致人类宗教情感出现的原因”, 指出这种结论是预先判断的: 唯一被考虑的原因是社会, 所以毫不惊讶的是宗教情感具有社会原因 (Archer, 1995: 291)。她反对这一看法, 并指出了那种考虑的可能性的做法的重要性。这种“个人真实体验”并非因社会原因而产生, 但它有利于个体追求或回避某些社会实践, 从而使其选择的存在于社会世界的方式显著不同 (Archer, 1995: 292)。事实上, 在阿彻尔看来, 这种可能性表明了“成为人的魅力”: 人类具身使个人预先倾向于对世界有一种“基本评价”, 激发出构成我们“具体特质性”的“内在会话” (Archer, 2000: 318—319)。

就其本质而言, 阿彻尔想表达的是, 宗教得以产生的实践活动并不能等同于社会, 尽管在我们生活的多数情况下它不可避免地与社会相纠缠, 因为这是具有前社会源泉的人类具身的一个特征。因此, 个人拥有真实的宗教体验 (例如, 可能遇见上帝) 是可能的, 这种体验可能并不具有社会原因, 即便是这种体验在其他方面具有彻底的社会性 (例如, 参加仪式, 从神学上反思上帝的本质, 试图如上帝所希望的那样生活, 等等)。当然在另一方面, 涂尔干似乎完全用社会力量, 而不是那些宗教践行者的信念来对宗教“现实”做了一个无神论的和理性主义的界定 (Lukes, 1973: 461)。此外, 虽然他认为人们合法化了仪式和神话并对此忠实接受, 这种接受的原因可能是——并不一定是误解, 但他仍然认为我们在基督教神学里发现了一个“完全按照人类要素建构的”上帝 (Durkheim, 1995: 2, 64)。

尽管涂尔干详细地阐释了其个人的无神论, 并且他将上帝还原为社会的符号表征也得到精心构建, 然而, 他的宗教理论中是否考虑到 (以某种发展的眼光来看) 阿彻尔上面所说的“内在会话”的可能性、甚至宗教以超凡形式表达某些真实事物的可能性等, 并不那么清楚。像阿彻尔一样, 他也强调社会作为一种突生现象得以出现的自然现实 (Durkheim, 1995: 17)。像阿彻尔一样, 他的

人类二重性观也强调前社会中个人的具身能力和潜能，并着重指出我们在社会中遭遇到的宗教信念的力量“不能增加任何自然的生命力”，而“只能释放我们已经具有的感情力量”（Durkheim, 1995: 419）。因而他强调指出，个人并非完全由集体力量所构建，存在于我们之中的既有纯粹的个人意识，也有纯粹的集体意识，前者构成了我们个性的基础（Durkheim, 1984: 61）。事实上，涂尔干认为，个人仅是集体意识的“工具”这一看法，与他所珍视的人类自由的观点是相矛盾的（Stedman Jones, 2001: 7）。因此，他雄辩地以阿彻尔所讨论的“内在会话”为前提，因为没有这一点，个体就根本不具有现实性。总之，我们可以认为，涂尔干并非在“将个人特性（思想、信念、感觉）胡乱堆塞为集体”方面是有过失的，因为他承认它们在个体中的位置：他强调的东西与阿彻尔的一样，即构建这些从个人与社会力量相互关系中突生出的个性特性的社会力量（Archer, 1995: 38; 2000: 215）。然而，阿彻尔著作中的一些论述，间接地使我们注意到涂尔干没有对信念进行足够认真的思考，他的这一缺失，意味着在某些方面我们有必要进一步超越他对宗教的解释。

<74>

信仰社会

正如苏珊·斯特德曼·琼斯（Susan Stedman Jones, 2001: 70）所力证的，对涂尔干而言，人类知识和体验的特定要素不可化约为特定的社会和文化形式，但却可以理解为普遍的人类特征，并先于体验的社会制度化而存在。她认为，意识，即使是集体共享的意识，都有必要嵌入具有这些能力的人类行动者中，这种嵌入首先确保了表征成为可能，同时也确保了现实，即使是集体构成的现实，也不能简单地等同于表征（Jones, 2001: 70-71）。因此，正如琼斯（Jones, 1999: 81）指出的，涂尔干也许会认为人类本性的可塑性比想象的要强得多，但他也断言，这“也不可能随心所欲地成为任何事情”。在这里，人类信仰的能力尤其重要：信仰系统的特定内容可能是社会性构建的，但如果没有相信这是人类具身性之内在方面的分析性先验能力，这种构建进程也是不可能的。因而，他没有认为信仰的能力是社会构建的，而只是认为信仰的本质是由社会关系所

形塑的。

在涂尔干看来，信仰显然有其具身基础，因为信仰是一种先在的态度，可以诱发行动的产生，而人类在采纳这种态度方面也具有与生俱来的能力 (Lacy, 1998: 477)。然而他并没有特别认真地讨论一些信念，因为它们除了其象征性地表征的社会力量之外，并不指涉任何现实。就产生和维持特定宗教形式和社会秩序而言，他往往认为实践活动远比信仰重要 (Rawls, 2001)。正是关于信仰的这一观点，促使如史密斯 (Smith, 1978) 和吕埃尔 (Ruel, 2002) 这些学者力证这一点：在与信仰的关系中来研究宗教，反映出一种基督教偏见，因为只有在这一背景下信念才具有如此重要的意义。就像吕埃尔 (Ruel, 2002: 109-110) 详细阐释的，相比基督教里信仰的“巨大的特殊性”而言，犹太教以教律、法律而非信仰为中心，伊斯兰教以伊斯兰教法为中心，佛教以达摩为中心，甚至根本没有“信仰”一词存在。然而与这一观点相反的是，没有人在细致地了解了这些宗教形式的知识后能够否认信仰的重要意义：例如，佛教的轮回和因果报应明显依赖于信仰 (参见 Harvey, 1990)，而犹太教和伊斯兰教如果没有相应的对上帝的信仰，其宗教法观念根本没有任何意义 (参见 Nasr, 1988)。事实上，就像吕埃尔 (Ruel, 2002: 109) 自己注意到的，在伊斯兰教里，归顺上帝 (伊斯兰) 就是具有信仰 (伊玛尼)，而“穆斯林”就是“信仰者” (托佑者)。

吕埃尔讨论中更具有说服力的地方是，他注意到了作为基督教信仰史之显著特征的那些特性，尤其是随路德一起出现的，对通过激烈斗争而达成的信仰的主观应用的存在主义的关注 (Ruel, 2002: 107)。就这一点而言，我们可以注意到新教和天主教的某些形式表现了不同的神学人类学：例如，很明显新教倾向于强调神秘地由上帝给予的与个人“信仰”有关的启示的重要性，这与天主教强调的启示不同，后者强调的是，启示是建立在对上帝和世界的真实理解的普遍内在的人类能力之上的。即便如此，就像特里格 (Trigg, 1998: 175-182) 所认为的，如果没有考虑到植根于人类具身能力中的“自然神学”的话，新教关于启示和基督教真理的普遍性声称就毫无意义，只有在此基础上才有可能领会宗教信仰所具有的巨大社会学意义。

如果我们将宗教看做是集体性地处理产生于人类具身性生活的偶然性、潜能和限制的超凡的“开放式”可能性的话，社会发展出的特定信仰就不可能具有

偶然性和相对性这些特征——它们会使信仰不值得研究。韦伯 (Weber, 1965) 意识到了这一点, 并且在特定信仰系统的比较研究上远比涂尔干认真, 虽然他也倾向于陷入心理学还原论。他指出, 人类有一种将“世界理解为有意义的空间”的“内在冲动”, 并主要按照神义论 (自然神学) 来分析宗教, 将生活中的挑战和痛苦置于有意义的总体性中加以考虑 (Weber, 1965: 117; Morris, 1987: 73)。伯格 (Berger, 1990: 53) 论述了神义论在保护有意义的秩序免遭人类境况特有的失范力量解构的威胁中所起的作用, 他的这种看法发展了韦伯的思想, 并阐明了对宗教和社会的这一研究路径的哲学人类学基础。但这与特纳和罗杰克的近期著作一样, 都存在一种“脆弱的本体论”, 看到人类和社会的无意义和混沌, 而没有看到其偶然性。宗教信念的作用就在于掩饰这些混乱, 从而使社会生活更能为人所忍受。实际上, 伯格 (Berger, 1990: 26) 追随埃利亚德 (Eliade, 1959) 将涂尔干对神圣和世俗的区分转变为对神圣和混沌的区分, 并认为对宇宙的宗教信仰歪曲、隐匿并使人类远离其真实的生活体验, 从而保护他们免于混沌和死亡的威胁, 因为混沌和死亡可能会使所有的社会行动陷于瘫痪之中 (也见 Berger, 1990: 86—87)。

<76>

尽管这种韦伯主义传统看似严肃地对待了宗教信仰, 但它仅是在某一程度上是这样。最终, 宗教信仰被还原为心理冲动和本体论缺陷: 宗教信仰是一种为心理需要所驱动的社会建构物, 这种心理需要人为地赋予世界原本并不存在的意义; 并且宗教信仰总是易于受到它们试图控制的混沌的攻击。相比之下, 德塞托发现, 在人类体验的最深处和最平常处有一种对信仰的钟爱, 他从这个角度分析了社会和文化。他的这种分析并非心理还原主义, 并集中于本体论基础上的人类潜能的过剩而非某种不足 (de Certeau & Domenach, 1974; de Certeau, 1984, 1987)。实际上, 正如巴塔耶断定社会的超灵性基础中社会能量的过剩一样, 德塞托关注意义的过剩, 这种过剩规避文化的影响, 但人类则试图通过那些形塑我们在世界中的日常体验的信仰来把握这种过剩 (Moingt, 1996: 481)。对德塞托而言, 如果 (后) 现代世界正摇晃于崩溃为无意义的边缘的话, 这种情况并非是因为信仰的脆弱性而是因为信仰的溢出: 要信仰的东西太多了, 社会和世界的真实本质反而丧失于这种溢出之中 (de Certeau, 1984: 179)。不过, 在他更为乐观的作品中, 德塞托也抓住了对那些表明人类、社会

及世界之真实性的事物的持久信仰，尽管这些信仰形式的出现源自人类社会和历史的的关系，但它们并非社会建构物，而是与宗教力量的社会遭遇。这种宗教力量比“脆弱的本体论”更能深刻地揭示人类生活的偶然性。在这一点上，德塞托的作品也与包括巴尔塔萨 (Balthasar, 1982) 在内的思考社会生活内在潜能的更广泛的各种传统有着密切联系。

巴尔塔萨 (Balthasar, 1982: 65) 批评了实证主义的幼稚经验主义，指出在惊异于事物的偶生性方面其神学和哲学的共同基础。从他身上反映出了弥漫在现代哲学不同思潮中的情绪。例如，克尔 (Kerr, 1986: 140) 在讨论维特根斯坦时，注意到后者关于哲学必须由惊异 (wonder) 开始的观点，以及其随后鼓励抛弃更广泛散播的“对肉身的反感”。这种反感明显地表现在未能认真思考作为人们日常生活显著特征的具身互动、关系及动态性。艾瑞葛莱 (Irigaray, 1984) 也试图重新主张“惊异”这一态度的重要性，在她那里，惊异是与对人类具身的关注相联系的性别差异的伦理基础。这种对惊异的呼唤，表达了一种避免对社会生活进行简化分析的愿望，并表明了关注人类和社会现象之超凡和开放本质的价值。如此一来，他们就使我们再次回到本章开头所讨论的偶然性问题上来。

精彩社会

<77> 这一章从古尔德 (Gould, 1991) 的《精彩生活》一书开始，书中对科学简化观做了评论，并指出在我们理解历史的尝试中把握偶然性概念的重要性。由巴尔塔萨 (Balthasar, 1982)、维特根斯坦 (见 Kerr, 1986) 和艾瑞葛莱 (Irigaray, 1984) 等学者提出的“惊异”这一概念，与威廉姆斯 (Williams, 2000) 近来再次重申伯斯 (Bossy, 1985) 的“社会奇迹” (social miracle) 概念的价值一样，也明确地表达了一种非简化论社会观的价值。在这方面，如果现实可以被看成是一系列开放的突生层的话，超凡的集体投入就不应该被还原为更低水平的现象，尽管它们的社会来源在于社会生活的超灵性维度。就这些维度而言，与阿彻尔 (Archer, 2000) 将“人类着迷”与个人特性相联系的做法不同的是，涂尔干对社会特定的超灵性的解释，有助于我们理解“社会奇迹”，因为它承认在集体层面

人类的超凡、“着魔”特点。就这一点而言，应当说阿彻尔（Archer, 2000）关于人类具身的社会学观点，恰当地承认了个体与生俱来的属性和力量，但却倾向于赋予这些属性与力量以自足性——这一点恰好受到涂尔干的挑战。也就是说，对她而言，社会是不可避免的，并且在某些方面是值得向往的，但却并不存在涂尔干所阐释的，以及其后如巴塔耶等人试图发展的“吸引与排斥”他者的强大力量。

尽管涂尔干主义的观点使得我们能在社会层面上洞察人类在世与生俱来的宗教特性，然而，只有在赞成向下的还原论在理论上不可行这一观点时，宗教作为影响人类观点、选择和行动的因果力量所具有的真正社会意义才能被人领会。涂尔干（Durkheim, 1995: 2）正确地认识到“宗教建立于错误和谎言之上”这一声称的荒谬性，因为宗教的社会力量和对大量社会跨时间的影响，证明它们表达了某些真实的事物。不过，他将这种真实还原为社会力量，这种还原就与他自己所批评的简化论相类似。因此，涂尔干（Durkheim, 1995: 351）所认为的上帝仅是社会的“符号表征”这一观点就难以被接受，因为这种说法将突生的神学现象还原为社会力量，从而排除了个人也能如阿彻尔所言的“真正”遭遇超凡现实性的可能。在这方面，社会学试图将神学问题“排除在外”的做法，不再可欲也不再必要（参见 Berger, 1990）。事实上，对宗教现实可能性的社会学认可，不需要放弃社会学宗教的抱负，即便必须增加一些谦卑。总之，宗教可能产生于社会，但却不能还原为后者；这一点不仅有助于我们理解社会，同样有助于我们理解宗教。

<78>

这样一种社会学定位，即将宗教置于本体上开放的、突生的各个分层这一具身观中，也有助于说明那些过于强调文化意义的宗教理论的缺陷所在。这里，值得注意的是阿萨德（Talal Asad, 2002）关于很多宗教研究以基督教为中心这一特征的人类学论点。阿萨德可能会赞同伯斯（Bossy, 1985）所认为的宗教改革对现代宗教观产生了重要影响；然而，他走得更远，认为宗教的一般理论的全部看法，都具有特定的基督教历史，常常重复着新教关于宗教本质的观点。这一论点可从两方面来分析，即关注宗教和其他社会要素之间的区别，以及声称宗教如何与现实有关。阿萨德（Asad, 2002: 115）首先批评了杜蒙（Dumont, 1971）的观念，因为后者认为在中世纪里宗教不能与社会和政治因素相分离，

但却认为在这种情况下仍能分析性地识别出宗教因素。阿萨德认为，杜蒙的这种观点就使得我们可以说宗教的本质在今天和那时是相同的，并且宗教是超文化和超历史的现象；与此同时，却又在理解伊斯兰教方面引发了一系列重大问题，因为在伊斯兰教里“宗教”和“政治”并非是按照现代西方的方式进行区分。然而，阿萨德误解了杜蒙的观点，杜蒙正是认为今天的宗教不同于中世纪的宗教，所以杜蒙的观点实质上是强化了阿萨德(Asad, 2002: 16)自己的现代观点，即构成“宗教”的东西是历史上特定的“话语过程”。事实上，阿萨德(Asad, 2002: 129)使宗教成为“知识和权力的特殊历史”的福柯式解构，比起杜蒙在对更广阔的宗教现象的阐述中把握宗教多样性的尝试，更具有文化帝国主义色彩，并且阿萨德也未能说明为什么话语和权力的一般性理论非常好，而宗教理论则不然。

其次，阿萨德(Asad, 2002: 123)也批评了格尔兹(Geertz, 1973)，因为后者含蓄地采纳了现代“神学”观，将宗教主要与那些能“证实现实的基本性质”的信仰和实践相联系。在这方面，阿萨德(Asad, 2002: 125)参考哈里(Harre, 1981)的社会建构主义观点，即所有信仰都是受限于特定社会背景的一些精神状态。这表明他并不同情或支持下述观念，即根本不可能通过宗教接近现实。此外，很难想象一个宗教会不提出任何关于现实性的主张：例如，小乘佛教坚定地反对神学，因为它不承认任何神的存在，然而它却非常详尽地宣称了现实的基本性质(Gombrich, 1980)。再者，我们可以认为，透过后结构主义哲学来解读世界宗教，比将宗教看做人们把握现实的尝试的不同表达，更具有文化帝国主义色彩。

<79> 然而，韦伯主义的现实观也是有问题的。在这种传统中，现实是在学者对“脆弱的本体论”的非难中被进行分析，在这里，宗教提供了一种即便是必要的也是虚假的意义世界，以避开现实的混沌。伯格和卢克曼(Berger & Luckmann, 1966: 211)在他们合著的《现实的社会建构》一书中作出了解释，指出社会学“再度唤起我们对社会中这一惊人现象的惊异”，但是他们的“未完成”的人类观，与近来特纳和罗杰克(Turner & Rojek, 2001)的看法一样，并没有充分注意到在社会中流动的、并从人类具身在世中突生出来的潜能、力量和超凡现象。相反，涂尔干、巴塔耶和德塞托这些学者虽然在很多方面非常不同，但都有助于说明“过

量”、“过剩”及“溢出”等现象，而这些正是处于社会生活的中心位置，也应该成为社会学研究的核心要素。在这里，人类和社会的偶然性并不表明相对主义、建构主义或混沌，而是一种复杂的、动态的和模式化的过程。正是通过这个过程，并不具有自足性的社会世界才能提供一种中介，使现实性、意义和对真理的某种掌握成为可能。此外，正是这种偶然性，使得社会生活的很多方面都呈现出必要性特征，即使这些特征可能在一个似乎以去传统化、世俗化和对真实宗教意识的系统排斥为特征的世界中遭受威胁 (Virilio & Lotringer, 1997; Gane, 2003: 166)。对作为一种必要的现实这一关键社会维度的澄清和讨论，将是我们下一章关注的焦点。

注释：

- [1] 例如，对“猩猩狂欢节”的研究就指出，涂尔干 (Durkheim, 1995) 将之与人类集会相联系的“集体欢腾”在“社会兴奋”中也很明显。这种兴奋通常发生在来自不同地区的猩猩聚集于食物丰盛之地的時候 (Reynolds, 1967; Allen, 1998: 158)。
- [2] 就像弗雷塔格 (Freitag, 2002: 175, 177) 所认为的，这种“词汇的下降”掩盖了“社会的首先被理解为社会维度的” (the social is first apprehended as the societal) 这一事实，致使本体论上的社会实体变得难以理解，并在社会学家之间引起了一场表征的危机。
- [3] 就像理查德森 (Richardson, 1994: 35) 根植于涂尔干的神圣 / 世俗两分概念所指出的，巴塔耶的同质性和异质性可被理解为建立于滕尼斯对“社会” (组织、法律和团结的“同质”社会) 和“社区” (合作、习俗、仪式表现等的“异质”社会) 的区分之上。

第四章

必要的社会

纵观整个思想史，人们常常将“突生性” (*contingence*) 这一概念与“必要性” (*necessity*) 相对比 (Torrance, 1998: 85)。然而，正如“神圣”与“世俗”，或“公共”与“私人”的二分一样，这些概念并非是简单的对立，而是相互依赖、相互联系。当指涉到社会时，更是如此。在上一章里，我们谈到社会的突生性正是通过组成社会的人得以体现，由此我们就可以得出：社会是在一个本体意义上开放的、分层的世界里的一种突生现象 (*emergent phenomenon*)。尽管在这个意义上，社会可以看成是“偶然的” (*contingent*)，但在本章中，我则试图指出，社会作为一种突生现象，其关键之处在于它具有将自己作为一种不可避免的实体的能力。也就是说，社会的突生性起源并不表示人类发展是一种偶然的、随心的或随机的状态，而是说它是一种必然的、不可避免的、必要的事实。得出这一结论的依据，并不单是因为个体发现自己必须使用某种特定的语言或货币 (Durkheim, 1982a: 51)，而是因为即便是政府，不管它们拥有多么强大的经济、法律和政治权力，也必须意识到并顺从社会的需要，哪怕这些需要可能会冲击甚至是削弱它们自己的政治和意识形态承诺 (Polanyi, 2001)。然而，要充分说明我的观点，就需要对一些关于当代社会生活和文化生活有影响力的理论提出挑战。

吉登斯 (Giddens, 1991a) 的观点是当代社会学潮流的典型代表。他认为，

由于所有的惯例、风俗和规则都受到了反思性的调整与解构，因而现代社会的一个典型特征就是个人面临着无数的可能性、选择和决策方案。鲍曼 (Bauman, 2002) 则认为，正是因为人们面临着无数多元的选择与决定，现代社会已是一个个体化的社会。在这样的社会中，人们不再束缚于紧密的社会关系中，而是游移于社会生活中，并寻求他们自己的反思性建构的蓝图与目标。同样地，贝克 (Beck, 1992: 135) 则论述了现在身份认同是如何“建立在自我抉择上”的，以及我们的人生经历是如何“自我生产”的。在上述这些学者所指出的这些情况下，现代社会的本质似乎就在于除了个体的实用主义需要以外，它拒斥任何关于责任、义务和必要性的观念。正如吉登斯 (Giddens, 1990, 1991a) 所言，那些并不具备反思性建构的“有待进一步考察”之特征的社会义务，现在可被视为一种“前现代”现象。实际上，吉登斯明确地将现代性与社会义务的观念对立起来，从而使他将哪怕是最亲密的个人关系也能理解成个人选择^[1]。对于他来说，现代私密关系的反思性特征，在本质上与全球资本主义和现代知识系统的特征是一样的，即所有的事物都被“抽离、脱域”(disembedded)，随时接受修改和重建，并且与之前发生的事情是非常不连贯的。

尽管吉登斯 (Giddens, 1994, 1998) 从新古典经济学家的“自由市场”理论中区分了自己观点的社会和政治意涵，然而，这二者实际上在相当多的地方都存在着共性。例如，吉登斯 (Giddens, 1988: 66) 就个人兴趣和个人选择方面提及对社会和政治秩序的反思性建构，他的这一观点就源自于理性选择理论中惯有的诸如个人主义、功利主义和唯名论的社会观。并且从更广泛的意义上来说，他的对话式民主 (dialogical democracy)，也力证了一个反思性建构的生活方式的市场性而非社会性的存在 (参见 Giddens, 1991a: 231, 1994: 252-253)。即便是都采用了这种社会学的分析路径，贝克 (Beck, 1992: 116) 却指出吉登斯的论述中有一个自相矛盾的地方值得注意。贝克发现，尽管社会性的义务逐渐消失，但选择的义务却是不可能消隐的：在某种意义上，由于无数选择机会呈现在我们面前，并且一些约束和限制受到了反思性的审视，因而我们可以说“怎样都行” (anything goes)；但是另一方面，不做选择却“已经越来越成为不可能的事情”。这种矛盾至少表明义务并非全然是关乎过去而与现在无关，尽管人们面临的选择的多元性可能会使他们产生过此种错误的想法。此外，贝克的评论不仅引发

了关于那些仍在现代社会中发生作用的其他义务的问题，而且也引发了更深层的、普遍意义上的社会的必要性特征问题。

为了理解社会的必要性向度，我们就得正视那种将各种义务强加于人们身上的社会关系的突生性等独特的性质，这种性质正是当代社会学所不愿承认的。例如，就性关系而言，有人认为夫妇之间的超灵性的力量 (hyper-spiritual dynamics)，可能会使他们之间的不忠比起解除反思性建构起来的婚姻契约更让人难以忍受，从而就会导致柯林斯 (Randell Collins, 1988: 121, 参见 Dobash & Dobash, 1979) 所说的“正当的愤怒”与暴力。然而，吉登斯却并不认可这一观点。在这里，对“夫妇关系的崇拜” (cult of the dyad)，在相应的当事人个体身上强加了一种神圣性的义务，而不是将该议项目 (agenda items) 强加给反思性建构起来的夫妻关系委员会之类的机构。显然，就一般意义上的社会而言，吉登斯也不承认社会关系的突生性，从而他对义务的忽视也就难以令人感到满意。戈夫曼 (Goffman, 1969) 指出的人们之间的社会偶遇受到日常规则的规范；强加于经济力量和经济活动上的社会约束经常使自由市场理论遭到挫败 (Polanyi, 2001)；人们对诸如恋童癖等事情的持续禁忌；在战争和遭遇恐怖分子袭击时，军队和平民会表现出自我牺牲的社会价值观——所有这些都表明：只要参与社会生活，就必须承担各种各样的社会义务。如果我们忽略这些义务，我们就会处身于危险中。即便是在“反思的现代性”中，那些忽略日常社会规范的人们也会遭到排斥；恋童癖者也是被排斥的目标，以至于他们即便是在狱中服刑，也会遭到攻击；而在军队和一些平民生活中，也强调人们至少要具有一丝“勇敢”，对“胆怯”的指责会让当事人心里隐隐作痛。更进一步来说，正如斯蒂格利茨 (Stiglitz, 2001, xii) 所指出的，在俄罗斯、东亚和其他一些被西方经济学家鼓动采用异乎寻常纯粹自由市场理论的地方，当代英国人和美国人所崇尚的否定一切社会独特性的“自由市场”经济学，都导致了巨大的经济破坏。这种失败，显然是因为社会现实远比经济模型复杂得多。

如果说发展一种对社会现实复杂性更敏锐的社会理论，会与新古典经济学、甚至是当代的一些流行观点相冲突的话，那么我们可以看到整个社会学史中不乏这种反潮流的观点。正如凯耶 (Caillé, 1986) 指出的那样，在社会学中长期存在这样一种倾向——质疑经济学家的预设，致力于发源于西方基督教的反功

利主义的事业（参见 Richman, 2003: 30）。就此而言，凯耶的 M.A.U.S.S. 组织，即“社会科学中反功利主义运动”（Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales），不仅从莫斯（Mauss, 1969）对礼物交换的反功利主义描述中获得了灵感，而且还从涂尔干、巴塔耶和波兰尼的著作中获得了灵感。这些学者都试图将关于社会、经济和宗教的现代观念，置于一个更广阔的历史学和人类学视野中。这一更广阔的视野，充分利用了对于“原始的”和“古老的”社会的已有研究成果，指出了人类经济模型以及它们将社会视为个人效用最大化的市场等观点的偏颇性、还原主义和不足（Kurasawa, 2003: 20）。波兰尼（Polanyi, 2001: 47）在《大转型》（*The Great Transformation*）中对市场社会进行了批判，就像涂尔干、莫斯和巴塔耶一样，他对现代社会特质的敏感，并没有使他像吉登斯等学者一样对历史采取一种“断裂论”的观点，而是转而意识到不同社会和民族的差别常常被人（尤其是经济学家）“过于夸大了”。实际上，这些学者著作的一个显著特征就是都意识到：社会尽管是从人们之间的关系中突生出来的，但它却是根植于人类各种现象的一种必要的、不可避免的实体；而现代世界面临的许多危机就在于人们没有意识到这一事实。

因此，在阐述社会的必要性向度方面，这些学者的著作尤为重要。本章第一部分将集中论述禁忌。尽管后现代关注越轨和犯罪，但禁忌却仍是作为独特实体的社会在个人身上施加影响的核心表现，因为禁忌表达了超灵性力量的一些强制性方面。尽管人类学和社会学文本里关于禁忌的本质及其社会意涵仍有许多模糊不清的地方，但是它对社会关系的纯粹功利主义观和契约观的挑战却是巨大的。有鉴于此，莫斯（Mauss, 1969）对于礼物交换的叙述，可被视为互惠性义务模式如何在不同的社会中存在的经典研究；巴塔耶（Bataille, 1991）在其对“普遍经济”和“限制经济”的阐述中发展了莫斯的观点，他的这一论述被视为是对那些试图为自己的目的而接纳巴塔耶的后现代理论家的直接挑战。莫斯和巴塔耶共同表明：经济总是嵌入于社会中的，这一观点同样也是波兰尼（Polanyi, 2001）关于现代经济制度研究的基石所在。因此，本章的余下部分将会着重分析波兰尼对人类和社会的市场模型的透彻评论。这些评论虽然首次发表于 1944 年，但却指出了经济迫使社会实体逐步非人化（dehumanisation）的趋势。这一趋势与当今时代的全球化关系尤为密切。

禁止性社会

正如布朗 (Radcliffe-Brown, 1952) 所说,“禁忌”(taboo) 这一术语来源于波利尼西亚“tapu”一词,意思是禁忌、禁止,尽管它也有别的意思,如禁令、不可冒犯、不净、污染 (Mauss, 1987: 130)。布朗承接涂尔干,强调了禁忌的情感基础,并且对他来说,禁忌是一种“社会性”危险,而非“自然”危险。同样,斯坦纳 (Steiner, 1956: 20-21) 也认为,“禁忌涉及的是危险社会学”,因为它关涉的是在危险情境下的限制性行为,从而保护身处于危险中的个体,或者保护社会不受危险的自然力量或人的伤害。尤其是在法国社会学传统里,“危险”常被理解为污染或传染。例如,在莱维·布吕尔 (Lévy-Bruhl, 1926) 的著作中,“传染”这一概念表达的是危险的社会特征,因此也表达了对于那些对社会本身有危害的威胁作出集体反应的必要性 (Steiner, 1956: 114)。除了法国传统外,其他传统也将禁忌理解为对于可感知的传染的一种反应。弗洛伊德 (Freud, 1950: 21) 对禁忌的解释,也强调了它与危险的关联,他注意到一些禁令之所以被人认为是必要的,“是因为一些人或事物身上有一股危险的力量,这些力量能像传染病一样,通过接触而相互传染”。

禁忌将继续在(后)现代社会里具有显著意义,这一点为大家所共识。休斯 (Robert Hughes, 1994) 对于“政治正确性”(political correctness)* 这一现象的

* 即为了不得罪某一族群的人,而在用辞上加以修饰,让它听来不会歧视某一族群。在最近几十年的自由主义与民权运动的传统下,美国出现了一个新的概念:名曰 PC (Political Correctness), 中文译作“政治正确性”。顾名思义,即一个公民有义务按照宪法规定,保持一国所奉行的政治原则和立场。对于美国公民来说,一个政治上正确的人必须做到不能流露出任何歧视性的情绪。这根源于其“法律面前人人平等”的宪法精神。而且这种潜在的约束已经约定俗成,大有越来越严的趋势,尤其是对那些想要从政的人来说。比如在美国对黑人的称呼的变化就是一个证明:早期本来叫 nigger (黑鬼) 也无所谓,叫 Negro 则是比较正规的用法,现在则连这场称呼也完全可以打你耳光了,起码要叫 black, 最文明的称呼应该是 African American (非裔美国人)。你不要嫌罗嗦,这才是政治上完全正确。这一类的变化词汇很多,比如主席叫做 chairman, 现在要叫做 chairperson, 否则就是侮辱女性,会引起鄙视,甚至仇恨(以为你蔑视他或她)。参见: <http://iask.sina.com.cn/b/1153581.html?from=related>。——译者注

评论，讨论了自由放任的话语体系是如何与一整套禁忌共存的。这些禁忌大都与语言相关，涉及种族、性别及当代美国的性关系。在布鲁姆 (Bloom, 1987)、亨特 (Hunter, 1991) 的著作中，同样明显地表现出了与休斯相似的观点。除了这些显然较晚的现代禁忌外，对于更易长期存在的自然的禁忌，还会持续下去，如乱伦禁忌。特威切尔 (James B. Twitchell, 1987) 在研究现代文化中的乱伦禁忌时，探究了许多浪漫文学对这一禁忌的挑战。不过，他也注意到乱伦禁忌仍然具有强大的威力，他将这一力量与妇女运动、当代对虐待儿童的看法联系起来。尽管人们还将禁忌与仪式相联系，但许多禁忌研究也将禁忌与那些确定并加强社区边界的包容与排斥模式相联系。

戴维斯 (Christie Davies, 1982) 对性禁忌和社会边界的研究，使得上述联系变得明朗起来，他认为存在于西方的对同性恋、人兽交合、异性模仿欲的强烈禁忌，是源于人们想建立起泾渭分明的种族、宗教或制度界限的尝试。这些边界，既包括内部边界，也包括外部边界，并且含括了男人/女人，以及人类/动物的二分。正是通过这些边界，一个社区才得以建立起自己的身份认同 (Davies, 1982: 1032)。在现代发达社会里，围绕着建立这些边界的冲突一再发生，这表明对禁忌的发展演变的研究仍然是当今社会学的一个重点。不过，许多学者都意识到社会的复杂性超乎想象，于是他们就将研究视点放到禁忌在更“原始”的社会形式中的作用，以图说明人类社会的持续性特征，或在研究剧增的人类社会复杂性这一更广阔的领域中，指出禁忌模式发展演变的概图。

尽管把非白人、非西方种族与“原始”社会形式和“原始”文明联系起来的做法，本身已经成为一种禁忌，但是在社会学和人类学中，关于“原始”社会的理论与研究却是源远流长 (参见 Evans-Pritchard, 1965)。涂尔干 (Durkheim, 1995) 和列维-斯特劳斯 (Levi-Strauss, 1969) 关于禁忌的理论，与弗洛伊德 (Freud, 1950)、布克尔特 (Bukert, 1983) 和吉拉德 (Girard, 1995) 等关于禁忌理论的进化维度的研究，是最好的例证。除此以外，概念的演变不断地形塑着人们关于社会的理论。例如，科恩 (Yehudi Cohen, 1978) 认为，社会越复杂，将乱伦禁忌运用到直系亲属以外的可能性就越小。这一思想与帕森斯的思想如出一辙。帕森斯对社会发展采取了一种更广泛的进化论理解 (参见 Robertson,

1991), 并认为乱伦禁忌分为两种: 一种是直系亲属之间的乱伦禁忌; 另一种则是非直系亲属之间的乱伦禁忌 (Parsons, 1954: 108)。科恩则认为, 随着社会复杂性的增加, 后一种禁忌会逐渐消失。同样地, 怀特 (White, 1948: 432) 指出, 在复杂性社会中, 部落纽带已被国家权力取而代之, 因此, 与“原始”社会相比, 复杂性社会中的乱伦禁忌被极大地削弱了。这一思想也在莱维特 (Leavitt, 1989) 关于乱伦禁忌的跨文化研究中得到进一步证实。不过, 从更广泛的范围来看, 还有许多关于人类表现出的潜能的理论, 构成上述进化模型的基石。这里所谓的潜能, 尤指内在于人类身上的社会性。

泰勒 (Edward Taylor, 1888) 强调指出了人类社会的合作天性, 怀特 (Leslie White, 1948: 423) 则发展了这一思想, 而也正是在这一意义上, 他对乱伦禁忌做了如下定位: 人类为了确保族群的存活就必须相互合作, 乱伦禁忌正是这种合作的一个例证 (Leavitt, 1989: 117)。然而, 关于人性和社会性, 特纳 (Jonathan H. Turner, 1996) 却提出了一个截然不同的看法。他对情感的演化采用了一种所谓“达尔文—涂尔干主义”的分析, 从而挑战了被人们广泛认可的社会学观点——人类是天生的社会性动物。特纳 (Turner, 1996: 24) 利用马里安斯基 (Maryanski, 1987, 1992, 1993, 1994) 对猿的社会行为的研究成果, 以及该成果对于“人类天性”是如何被概念化的深层意义, 从而指出人类关于社会性的情感潜能发展非常缓慢, 并且不得不抗衡基因中的较少社会性 (如果不是反社会性) 的倾向。特纳 (Turner, 1996: 1) 还将他的理论与理性选择理论和社会生物学理论区分开。理性选择理论家认为, 人类是“以自我为中心的效用最大化者” (Coleman, 1990; 也可参见 Hechter, 1987); 社会生物学理论家将“自私”视为隐藏在社会性背后的内在基因倾向 (参见 Lopreato, 1984; Van den Berghe, 1981)。特纳 (Turner, 1996: 24—25) 则采用了涂尔干的“人类二重性”概念, 认为人类先天就表现出两种倾向: 社会性倾向 (集体生活) 与反社会倾向 (个人主义)。归纳起来, 特纳的建议就是: 采用涂尔干的非历史性的“人类二重性”概念, 然后在论证人类社会的漫长进化时再将其历史化。

在社会学和人类学的大部分历史中, 关于“原始”人类社会的看法一直存在两种张力: 是将其看做关于社会性持续和普遍模式的更简单形式, 还是将其视为在更广阔的进化图景中社会生活完全不同的形式? 例如, 涂尔干在阐述宗

教的起源时,对“原始”这一术语的用法就常常模糊不清:他之所以集中研究“原始”宗教,是因为它是一些普遍特征的“更简单化”的体现(Durkheim, 1995: 6),但与此同时,他又将进化论的一些元素加入他的理论中(Durkheim, 1995: 236)。这种模棱两可也反映在那些深受涂尔干影响的人类学家的不同理解上。莱维-布吕尔(Levy-Bruhl, 1926)将原始社会与那些他认为与现代社会不相干的情感主义和神秘主义联系起来。列维-斯特劳斯(Levi-Strauss, 1996: 251)对此却不认同,并批评了布吕尔的观点。特纳(Turner, 1996)试图将涂尔干的“人类二重性”概念置于进化论的框架中,用来说明人类的社会性,进而说明人类社会是如何成为可能的。显然,特纳的观点与早期关于禁忌的社会学理论有许多相似之处。从根本上来说,这些理论都是试图解释社会包容、社会秩序、社会安全的循环模式,并同时识别出排斥、失序、危险的基本形式。即使不采用进化论的框架,我们也能发现这些理论试图抓住一些最基本的社会过程。正是在这些社会过程中,通过强加的义务而将个人结合于社会中。

包容性 / 排斥性社会

<86> 对涂尔干(Durkheim, 1995: 304)而言,最好将禁忌这一现象理解为禁律的一种形式。它与其他形式的禁律一起构成一种“否定性崇拜”,从而规范人们与神圣事物的关系。禁律可以达到将一种神圣事物与另一种神圣事物分开的目的,但其更为根本的目的则是将神圣与世俗区分开来。因此,否定性崇拜就可作为“通向肯定性崇拜的先决条件”(Durkheim, 1995: 313)。涂尔干注意到“原始禁忌”通常是关于接触的禁律,不仅包括直接接触,还包括看、说、听和尝等方面的禁忌(Durkheim, 1995: 308-309)。因而,否定性崇拜的规则常常规定人们什么该看,什么不该看;什么可以说或听,什么又不可以;什么时候可以饮食,什么时候又不可以;哪些社会群体可以吃哪些食物;还规定了人们劳动、清洁卫生、裸体,以及性关系应遵守的规则。因此,禁忌全然是一种具身(embodied)的现象。

赫兹(Hertz, 1960)对规范使用左手的禁律的研究就源于上述传统,他注

意到一些物体和生物是如何被“注入”神圣或世俗的特征。禁忌的作用就是禁止人们接触或混淆不同类的物体或生物，并为保持社会秩序而使人们产生害怕和敬畏感 (Hertz, 1960: 7)。禁律源于被神圣事物挑动的那些情感，尽管有时一些魔力或超自然现象的出现被认为是禁忌被打破的后果，但它们在本质上至少是遭到指责和公共反对的集体性的人类社会现象 (Durkheim, 1995: 304—305)。然而，这种集体性特征并不意味着这些规则同样适用于社会的方方面面。例如，人们认为一些宗教仪式职员，如牧师，可以在神圣事物方面具有一定的特权，并能接触那些禁止其他人接触的神圣事物。其他人与神圣事物的接触必须借助于这些牧师。从广义上来说，禁忌在男人和女人身上的区别，常常是在否定性崇拜 (negative cult) 中得到更为淋漓尽致的体现，这也就赋予这些区别以神圣或世俗的特征，从而为一种性别的权威高于另一种性别提供了宗教基础。正是这一过程，帮助我们理解了许多社会中妇女在反抗她们所受到的压迫和边缘化时所遇到的困难：在大部分社会中，否定性崇拜都是强迫妇女从属于男人的主要手段；这种从属很明显地表现在许多针对妇女的禁律中。正如赫兹 (Hertz, 1960: 9) 指出的那样，“一般来说，男人是神圣的，女人是世俗的”。

谈及毛利人时，赫兹 (Hertz, 1960: 12) 注意到，左右是如何不仅与神圣和世俗相联系，并且还和男人和女人相联系的。右，指男方，与神圣、善良、创造性、力量和生命相联系。左，指女方，与世俗、邪恶、脆弱和死亡相联系。这些二分不仅表达和激起了男人对女人的害怕，也将她们赋予低等的社会地位：如果善是与男人相联系的话，女人就会被看成是危险的来源。在一些社会里，许多关于女人的禁忌都常常与女性化身的某一特定方面有关。例如，希伯来圣经规定女人在一个月的周期里有七天是“不干净的”，不得“接触任何献祭物品或到圣地去”。在生完男孩以后，她仍有七天是“不干净”的，尽管她的血液在接下来的三十三天里也不是“干净、纯洁的”；而在生完女孩以后，她有十四天是不干净的，并且她的血液要在接下来的六十六天后才是干净的 (利未记, 12: 1—8)。当一个女人处于月经期里，她接触过的任何东西都是“不干净的”，那些接触过该女人接触过的东西的人必须洗衣服、清洗他们的身体，且只有到晚上时，他们才会变干净。进一步而言，“如果一个男人与该女人睡了觉的话，他就会沾染上她月经的那些污秽物，并且也会连续七天是不干净的” (利未记, 15: 24)。

正如戴维斯 (Davies, 1982: 1034—1035) 所讲, 这些关于男人与女人之间接触的一些禁忌, 不过是人们坚持区分不同类型东西的做法的一小部分; 这种区分建立并强化了犹太社区较之于他们周边文明的身份和地位。这些禁忌存在于广泛的文化背景中。涂尔干就美国本土宗教和澳大利亚土著宗教举出了不少例子。在这些宗教中, 当且仅当男人在宗教方面毫无所知 (uninitiated) 时, 他才和污浊相联系, 从而被禁止与神圣事物相接触; 女人则完全是基于她们的性别而被终身禁止接触神圣事物 (Durkheim, 1995: 125, 132, 137, 138, 288, 308, 395)。对涂尔干而言, 类别的区分, 如男女的区分, 可以归根溯源到神圣与世俗的截然对立上来。正是神圣事物的那种类别, 在面临戴维斯 (Davies, 1982: 1035) 所谓的“全然混乱”时, 提供了秩序的象征 (参见 Berger, 1990)。甘恩认为, “将神圣 / 世俗的二分推广到人类血液、性活动、性关系的做法, 是深受这种趋势影响的, 这是一种非常普遍的情况” (Gane, 1983a: 248)。血液被视为是凝聚一个群体的神圣力量, 从而成为排斥人们接触的禁忌的主题。由于女人天生会出血, 于是就必须在男人和女人之间创造一个“真空”, 因为女人可能会玷污与神圣事物的接触 (Durkheim, 1963: 83; Gane, 1983a: 248) [2]。

按照这种分析, 禁律就会排斥女人成为社会构成的重要成分, 因为否定性崇拜是肯定性崇拜的先决条件, 社会通过对神圣事物的概念化, 再通过肯定性崇拜从而象征性地表达自己 (Durkheim, 1995: 138, 313)。换言之, 由于其各方面特征的体现, 在建立人类社会秩序方面, 女人被排斥了, 或至少被边缘化了 [3]。因此, 社会秩序的形成, 在某种程度上是建立在对女人的规训上的, 尤其是对女人身体的规训。神圣事物可能代表了一个社会最为重视的东西, 也可能将个体整合进了意义和身份认同的集体模式中, 但不可否认的是, 它既是排斥性的, 又是包容性的。这种使得社会成为可能的神圣 / 世俗的二分, 也是强迫性的社会区分、区隔和两极化得以建立的基础。在此, 涂尔干 (Durkheim, 1995: 404) 认为, 女人常常成为各种仪式的替罪羔羊, 这一思想与后来吉拉德 (Girard, 1995) 的思想有异曲同工之妙。后者认为, 在某种意义上, 女人既是“圈内人”, 又是“圈外人”; 既是一种真实存在的东西, 又是一种象征性的东西; 是一种试图祛除破坏性力量的暴力, 从而确保 (男性) 社会的凝聚力。

上述这些思想由于强化了社会和文化都是男性的这样一种观点, 受到了女

性主义思想家的广泛批评。例如,在研究献祭、宗教和父性地位时,杰伊(Nancy Jay, 1992)认为,(男性)社会的仪式性构建,以及关于此的社会学,都是建立在将一些普遍的生物特征赋予男人,将另一些赋予女人的做法上,而忽略了男人在进入任何社会关系之前与其母亲的关系的体现(Jay, 1992: 133)。在回顾霍布斯的思想时,她注意到霍布斯将自然状态视为一切人反对一切人的暴力战争,并且自然状态中的生命是“孤独的、贫困的、卑鄙的、野蛮的和短暂的”(Hobbes, 1957: 143)。她认为,按照这一观点,母亲与孩子的关系就不值一提,因为这种关系是“自然的”而非“社会的”：“社会是成年男人的理性创造,成年男人独自对社会作出贡献。”(Jay, 1992: 129)因此,在分析布克尔特(Bukert, 1983)关于狩猎的理论时,杰伊将布克尔特的“同一物种内的暴力”,视为是霍布斯的一切人反对一切人的战争的另一个版本。杰伊也认为吉拉德(Girard, 1995)对献祭的论述也是指出了性别关系是如何被生物意义上的男性暴力所形塑的(Jay, 1992: 132-133)。从吉拉德的著作以及其他许多的文本中,杰伊(Jay, 1992: xxiii)看到了献祭与性别二分的构建,以及妇女的社会边缘化之间的密切关系。由于过于重视这些仪式的具体基础,她走得太远了,以至于“将献祭视为对女人出生的一种补救办法”。

尽管杰伊对霍布斯主义隐含的“自然”观念的批判,和对关于男人和女人的生物决定论的批判给人以无限的启示,但是关于社会的仪式性建构的那些社会学理论,显然并非简单地在女性从属性方面达成了共谋。相反,这些社会学理论可以详尽地阐述那些使妇女的从属性具有强迫性或义务性特征的社会过程。正如罗尔斯(Rawls, 2001)所指出的那样,涂尔干关于宗教和社会研究的一个核心层面,是他对被制定出来的社会惯例的重视:在论述禁忌时,他详尽地阐述了那些使男人和女人之间关系被整合进一个献祭经济系统的仪式性机制。仪式通过被制定出来的社会惯例,将一个群体的超灵性的动力引向特定的象征分类系统:女性(或其他任何受压迫或被边缘化的群体)的从属地位或受到的诋毁都是在行动中体现出来的,这种情况只有通过行动才能得到改变(参见 Rawls, 2000)。杰伊认为,在教堂中授予女性神职表明她们被整合进了一个男性的献祭秩序。然而,事实却与杰伊的论述相反,既然秩序是社会行动的突生性结果,这种授予神职的模式就会最终改变这种秩序。

在此，我们可以得出这样一个结论：如果我们关注作为社会关系基础的献祭结构，将会有助于我们理解包容和排斥模式是如何成为强制性的，从而也就更能窥见这些模式的演变。不过，像杰伊这类学者常常会得出一个更加激进的结论，即那些看似对社会发展有着持续性重大影响的献祭、禁忌和义务等整套网络，应被摧毁和舍弃。在杰伊看来，这是因为该网络内在地具有“男性统治”的特征，尽管许多女性主义者在试图概念化基本社会过程时也倾向于回归到通过禁忌表现出的包容/排斥模式上(Shilling & Mellor, 2001: 126)。然而，目前广泛兴起的对越轨和犯罪(而不是禁忌)的文化兴趣，引发了人们对当代社会的性质的质疑，并且还有一些理论家倾向于认同这一观点：任何社会义务都或多或少地是脆弱的、不受欢迎的甚或是不可能的。在这方面，巴塔耶的著作就引起了广泛的关注与争论。

越轨社会

托夫勒(Toffler, 1970)的“浪费型社会”(throwaway society)，将乱扔产品与抛弃价值规则、抛弃为大家所接受的行为处世方式联系到一起(Harvey, 1989: 286)。霍克斯(Hawkes, 1996)在论述“放任的社会”(permissive society)的出现时，更进一步地将这些过程与那种把性作为人们向往的、追寻的、得到的、抛弃的消费品(或更确切地说，越来越多样化的产品)的行为相联系。霍克斯注意到了鲍曼(Bauman, 1989: 165)的文化观是：“只要人世有难题，商店里就总有待售的解决方法。”霍克斯(Hawkes, 1996: 115)认为受到性消费引诱的对自由、选择、自我发展的承诺，实际上掩盖了使人类欲望屈从于资本主义规划的压迫性义务。与许多文化批评学家一样，霍克斯(Hawkes, 1996: 126)对这种虚假承诺的反应是：不去质疑“放任的社会”本身的逻辑，而是在颂扬从所有社会规则、禁忌和生殖中解放出来的性愉悦的“失控的可能性”时，指出“放任的社会”的迅速蔓延。对于那些对这种“失控”深有同感的当代学者而言，巴塔耶的社会学/哲学的激进言论，似乎预言并合法化了对那些试图规制人类欲望的社会禁忌、社会规则、道德规则的无尽攻击和谩骂。简言之，巴塔耶被拥戴

为后现代的“越轨的先知”(Noyes, 2000)。

巴塔耶著作的模棱两可,意味着在理解他的术语方面仍需进一步考证,但是这些著作在很大程度上也简化了其复杂的思想。在这个意义上,值得注意的是,后结构主义者和后现代主义者在采纳巴塔耶思想的同时,往往容易忽视涂尔干的影响而强调尼采和萨特的影响。例如,福柯(Foucault, 1998: 25)就强调巴塔耶著作中“越轨”这一概念的重要性,并将其定义为“在一个不再相信神圣事物有任何积极意义的世界中,一种对神圣的亵渎”。然而,在某些方面,福柯的解释是全然不符于巴塔耶的原意的,因为离开神圣,世俗也就没有任何意义。对于巴塔耶而言,当人们并非是为了复活神圣而追求世俗化时,这就会导致个人主义模式的出现,从而就进一步弱化了社会。事实上,巴塔耶早期的合作者凯卢瓦(Caillois, 1988b: 35)也指出,“最大的个人主义者”,如萨特和尼采,实际上都是“脆弱的人”,因为他们将自己与社会以及神圣世界的社会根基隔离开来。同样,巴塔耶(Bataille, 1988a: 20)也强调“孤独的个体”必然的脆弱性,并指出尼采的权力意志,除非能与集体力量相连,否则就会使个体陷入疯狂的不幸境地。因此,人们“不应该全然关注世俗化,而应该制造神圣”(Caillois, 1988b: 36)。诺伊斯(Noyes, 2000: 95)宣称,“对巴塔耶来说,越轨是一种不能化约为宗教的冲动”,实际情况却是与之相反:只有当我们谈及神圣,越轨才有意义。于巴塔耶而言,就像世俗的意义是较之于神圣而言的,对越轨的思考同样不能脱离禁忌。

对巴塔耶来说,禁忌与越轨的关系既是二分的,又是相互补充的;在这一关系中我们也可以看到神圣与世俗的影子:“世俗世界是一个禁忌的世界。神圣世界依赖于少量的越轨行为而存在。”(Bataille, 1987: 67-68)在这里,他的论述无疑是在重申涂尔干(Durkheim, 1995: 414)的观点:所有与神圣事物的接触都在一定程度上是亵渎的,这也就说明了为什么这些接触常常既是圣洁的,又是污秽的。这一论述同样认可了凯卢瓦(Caillois, 1950: 227)的看法,即发生在宗教节日中的暴力和浪费,看似对神圣的亵渎,实际上却是对神圣的狂热复兴。对巴塔耶而言,神圣不可能简单地与秩序相关:由于它往往混淆世俗生活建立的类别与区分,因此它不但能产生秩序,也能摧毁秩序(Hollier, 1998: 168)。巴塔耶(Bataille, 1987: 68)认为,禁忌通过人类的恐惧心理,当然也通过人类

对神圣事物的难以自抑的迷恋，从而将人们团结在一起。正是这种恐惧与欲望的心理，构成了社会生活的实质所在。日常社会生活的类别、区分和边界，常常因为遭遇“异质性”元素而受到侵袭。正如哈贝马斯 (Habermas, 1998: 168) 评论的那样，巴塔耶将“异质性”这一概念运用到了社会群体、流浪者、边缘人身上；正是他们呈现出超越日常社会生活边界的元素，因此他们被视为各种禁忌的对象：如卖淫者、贱民、精神病患者、放荡不羁的文化人。这些群体成为人们恐惧的对象，但却也是人们感兴趣甚至向往的对象，因为他们的世界令人陶醉、无节制、可以置日常生活的规则和边界于不顾。与赫加蒂 (Hegarty, 2000: 33) 将禁忌与同质性相连、将越轨与异质性相连的做法相反，上述逻辑认为，异质状态就是一种越轨与禁忌的状态，因为与占主导地位的功利主义观点和在同质性状态下的宗教的“弱”形式相比，异质性内在地包含了强烈的神圣 / 世俗的二分。

从巴塔耶的论述中显然可以看出，与其将他尊称为后现代的“越轨先知”，还不如将其视为一位对消费主义社会“怎样都行”的心态持强烈批评态度的学者。这种消费主义社会常常把义务、献祭和禁忌视为过去的事情。巴塔耶的核心观点就是，如果没有意识到禁忌的重要性而执迷于对越轨的兴趣的话，个体就无外乎会陷入两种处境：要么是在一个把所有价值和意义都化约为各种市场力量的“功利主义世界”里成为一种非人化的存在；要么是陷入一种诸如尼采所经历过的疯狂状态。与福柯的理解相反，对于巴塔耶来说，现代社会迫切需要的是复活神圣，而不是世俗化所有事物，因为神圣事物代表了一种超灵性的社会力量，它不仅是构建社会的基石，而且也会阻止将人类潜能用于功利主义打算的倾向。追随涂尔干的看法，巴塔耶所欲的“异质性”社会，因而是一个有着强烈神圣 / 世俗二分的社会，也是一个充满献祭和义务的社会。正是献祭和义务等行为引导着我们不再止步于关注自我利益的个体主义中，而是去思索、体验生命的内在整体性。

在评论涂尔干对社会学把社会作为一个实体来研究所产生的影响时，厄里 (Urry, 2000: 26-27) 认为，涂尔干研究的是潜伏在不断变化的社会生活下一个“固定不变”的结构，并将之与德里达 (Derrida, 1987: 27) 的“延异”做了一个对比，后者暗含着一种与结构不相容的活力。巴塔耶的核心观点几乎

都是承接于涂尔干，他认为，我们必须留意社会能量的动态循环，正是它们表明了隐藏在社会的表面和可观察特征下面的结构的实体性。只要社会还重视这种结构，重视从这种结构中突生出来的异质性，人类的潜能和力量就依旧会源远流长；如果这种内在的结构以及它的献祭逻辑被忽略的话，社会就会被非人化，并遭受腐败、衰落的侵袭。那些“在非真实中获得比真实中更大的舒适”（Ritzer, 1999: 180）的消费社会，正在经历上述的非人化、腐败和衰落的过程，不管这些社会在表面上肤浅地举办了多少宗教仪式，都于事无补。至少在巴塔耶看来，为着他自己的目的，这些过程可以与对“延异”的相对主义理解“重视”（valorisation）联系起来，因为这意味着集体的社会能量层面缺乏任何基本的支柱。巴塔耶（Bataille, 1988a）自诩为“魔法师的门徒”，对那些他知之甚少、不能掌控的事物进行强烈攻击，也只有在这个意义上我们才可以说他是“后现代”精神的代表。然而，巴塔耶的功劳就在于他指出了当代社会所面临的危机。在当代社会里，个体觉得自己生活在一个无任何限制的世界，可以选择、创造、买卖任何事物。在这一方面，巴塔耶的著作与维瑞利奥对当前重视越轨的论述十分相似。 <92>

维瑞利奥（Virilio, 2002: 10）认为，21世纪人类面临的许多危险，都是缘于人类不切实际的幻想，即幻想人类可以生活在一个没有任何限制的世界。他指出，在当代西方社会，我们所崇拜的文化英雄常常是那些敢于藐视“任何禁律”的人，这其中不仅包括干预生命本身的科学家，还包括被报纸、书籍、电影、电视等媒体“克里斯玛”化了的连续杀人犯和歹徒（Virilio, 2002: 23-24）。尽管他认为现在唯一的禁律是“对禁止的禁止”（Virilio, 2002: 25），但他也注意到了当代社会存在的悖论。例如，他指出，英国政府为了抑制恋童癖并防止性交易的产业化而颁布了一项《性侵犯法案》，然而同年在伦敦皇家学院名为“轰动”的展览会上却展出了一幅儿童凶杀犯米拉·欣德利（Myra Hindley）的画像（Virilio, 2002: 75）。维瑞利奥对这一悖论并未做更进一步的思考，因为他的主要精力都放在对这个全无道德风范、宗教承诺和人性承担的世界的质问上。不过，这个问题的重要性不可忽视，因为它表明一个社会正在失去而不是已经失去它与一个可识别的道德和宗教的根基的联系。

维瑞利奥所指出的人们对禁忌破坏者在文化上的迷恋，是一种广泛存在于

现实中的现象。然而对当代社会“怎样都行”的理解是有其内在局限的，因为我们现在显然还没有做好准备将恋童癖等现象作为一种“生活方式的选择”而加以接纳。相反，一些禁忌仍然具有强大的活力，尽管在某些艺术和媒体领域，有些人出于实用主义目的而使用了恶魔的画像和符号。禁忌具有持续性魔力的一个原因在于，我们居住的这个世界并非全然是我们自己构造出来的，而是先于我们的一种存在；我们的选择和行为都受到那些必然赋予我们责任和义务的超灵性层面的限制。这些责任和义务不仅表现在禁忌方面，也表现在社会中经济力量和经济结构的“嵌入性”方面。莫斯（Mauss, 1969）影响深远的对礼物交换的意义的研究，就揭示了上述思想的关键方面。

义务性社会

<93> 莫斯《礼物》（*Essai sur le don*, 1969）一书的主题，就是驳斥那种用个人在社会、政治、经济制度的契约形式中寻求自己利益最大化的论调，来解释人类行为和社会秩序的做法。他指出，在人类社会最基本的方面，有一股巨大的社会动力引导我们与他人建立关系。他通过对礼物交换模式的分析来揭示这种动力。莫斯认为，礼物交换表面上的自愿性，掩盖了它是怎样创造、形成和在不同的个体和群体之间表达忠诚的。这种忠诚反过来又使礼物交换必须遵从一系列复杂的规则和道德规范。尽管在书中莫斯也谈及罗马法、古印度文本与实践，以及当代社会的一些情境，但他主要讨论的还是前现代社会，尤其是波利尼西亚、美拉尼西亚及西美洲北部部落的礼物交换、义务和忠诚。

该书的一个重要方面，就是指出了古典经济理论的许多错误。古典经济理论认为，人们通过市场来寻求自我利益的经济活动是一种普遍现象。它认为，古往今来，一切个人和社会都是通过这种方式来关注自我利益的，而无论当时是何种市场模式。莫斯认为这种经济人的观点太现代了，不可能存在于过去或者较晚近的“古代”社会。因此，经济因素在现代的优先性，是特定文化和特定历史条件下的产物。它的这种特殊性，也表现在现代社会中经济从其他生活领域（如宗教）中分离出来这一事实。也正是在这一意义上，莫斯强调了他所

谓的“总体社会事实”的重要意义。莫斯秉承涂尔干 (Durkheim, 1982a) 将社会学作为研究“社会事实”的一门学科的做法, 他的“总体社会事实”这一概念就包含了一个社会中所有的宗教、经济、政治和心理等因素。正如戈夫曼 (Goffman, 1998: 65) 所指出的那样, 莫斯对“总体性”这一概念有着极大的兴趣, 他提出了“人类总体”、“社会体的总体性”、“总体表征”, 以及“总体社会事实”。莫斯反对将人类现象划分为截然不同的类别。因此, 他进一步发展了涂尔干关于人类的“人性二重性”观点, 并提出了自己的“完整的人”观点, 即将人类的社会学、心理学和生物学方面融入一个内在联系的整体中去。

这种对人类现象采取“总体”观的方法, 就是要用与社会中的其他现象相联系的视角来理解一种社会现象, 考察它们之间相互依赖、相互联系的关系 (也可参见 Gurvitch, 1964, 1971)。这种方法在莫斯那里具有认识论和方法论上的意义, 并且他还赋予了“总体社会事实”相对于其他社会事实截然不同的本体论意义 (Goffman, 1998: 67)。总体社会事实就是那些贯穿于整个社会的社会事实, 它们能聚集该社会的所有超灵性的力量, 并顺势引导, 使这些力量成为特定的象征、仪式和认知模式。“古代”社会的礼物, 就是莫斯最出名的总体社会事实的例证。莫斯所研究的“总体表征”系统, 不仅包含财富和商品的交换, 还包含礼仪、娱乐、仪式、军事支援、妇女、儿童、舞蹈、节日等 (Mauss, 1969: 1-12)。他举的一些例子里涉及“夸富宴” (potlatch), 即举办的狂欢聚会、宴会或节日。夸富宴是一场部落聚会, 它既是极度兴高采烈的, 同时又是非常庄严的。在这些场合中, 人们消耗、毁坏或分发赠送财富; 人们挑战和重建等级; 有人结婚, 有人加入会社, 有人举行萨满教的降神会; 围绕着众神和图腾的宗教崇拜, 也开始在仪式中来表现。莫斯认为, 赠予的仪式, 以及由此引申出来的义务, 贯穿夸富宴的整个过程。

莫斯认为, 夸富宴的实质就是给予的义务。一个首领必须给自己、儿子、女婿、女儿, 以及死者一个夸富宴。他必须通过花费的方式来展示自己的好运和财富 (Mauss, 1969: 37)。他也必须邀请家庭或氏族以外的人来参加他举办的夸富宴, 当然只有那些得到邀请的人才能参加。忽略邀请特定的某人, 往往会带来灾难性的后果 (Mauss, 1969: 60)。在欧洲民间传说里, 在婚礼或洗礼时如果没有邀请坏仙子或女巫来参加的话, 就会招致诅咒, 就像《睡美人》中的情节一样。

这些神话的特征和起源，与围绕夸富宴而产生的义务，实质上是一样的。除了给予的义务，夸富宴中也有接受的义务。人们很难在不损伤颜面的情况下拒绝一项邀请 (Mauss, 1969: 39)。按此逻辑，当然也就产生出偿还的义务。与所有的礼物一样，夸富宴也必须回赠，最好是办得更体面一些。如果这条规则没有得到遵守，那么该人就有可能丢面子或丧失他的社会地位 (Mauss, 1969: 40)。

在这些例子中，莫斯讨论的是在“古代”社会里礼物赠予的模式，但他也指出，即便是在那些“日常道德仍停留在关注义务和礼物的自发性”的现代西方社会，这些活动也还会存续下去 (Mauss, 1969: 63)。例如一场耗资巨大的婚礼 (传统上常常由新娘的父亲承担) 中，就有许多夸富宴的元素。它是一个极其热闹而又庄严的场面，既有一场盛会，也有仪式化的公开 (通常是宗教性的) 宣誓。邀请名单往往就表现出了义务性：必须包括双方家庭成员。这为双方家庭之间或家庭内部的矛盾冲突提供了和解的机会；或者通过炫耀性消费，为一方家庭高于另一方家庭提供机会。如果仔细考究的话，就连到场出席也是一种义务，至少对内亲是这样。在理想的情况下，新郎新娘所收到的礼物，会抵消甚至超过新娘父亲的巨额花费。一种传统的做法是在婚礼接待处将每位来宾的礼物公布出来，这就为那些想表现其自身慷慨大方的来宾提供了一个炫耀的机会，当然也会为那些小气鬼招致羞愧。

<95> 在所有这些交换中，都存在着莫斯所说的竞争性因素，尽管不能把竞争归结为个体试图最大化自己的利益。这在圣诞节礼物交换中更是不言而喻。正如一个部落首领要通过在夸富宴上挥霍自己的财富来巩固自己的社会地位一样，人们也常在他们很难负担得起的礼物上花费大量的钞票。这似乎可以看做是对慷慨大方的过分表现，但它也表现出了礼物给予者试图达到的社会地位或富有程度。当然，这也给礼物接受者施加了义务，即他们在回礼时也必须这样大方。人们很难在不尴尬、不丢面子、不产生冲突的情况下，将一件不值钱的东西作为一件非常值钱的礼物的回赠。同样道理，一件经过仔细琢磨、精心挑选的礼物，也必然要求回赠的东西与之相当。不能回赠、拒绝回赠或回赠不当，都会导致社会关系受到伤害、侵犯和破坏。因此，礼物交换的模式也就内在地包含了义务的仪式，尽管这些模式也许看起来是自愿的、无偿的。人们正是通过这种方式建立起了团结。一件被赠予或被接受的礼物将当事人双方联系起来，使他们之间的关系难以被破坏。

这也是为什么莫斯认为，在部落社会里，控制敌人的通用方法就是赠予他礼物的原因。一旦某人接受了一件礼物，在他对此作出偿还以前，他是负债、欠人情的。更具有积极意义的是，朋友之间的礼物交换，不仅表现了二者的团结，而且也创造了这种团结：通过高兴的赠予和愉快的接受，我们就建立起了将我们紧密相连的一种永久持续的团结模式，该模式超越了我们直接接触、直观感觉，也超越了具体场景。值得注意的是，神话中的礼物的给予和接受者，如圣诞老人和基督小孩，也能确保将小孩整合进大人人们的互惠模式中 (Berking, 1999: 15)。

礼物与团结不可分的关系，也表现在被莫斯称为“人和事物的混同”之中。莫斯留意到，其中一个混同便是在中国流传至今的“悲痛许可”(mourning licences)，即出售其财产的人，终身都有权为他的财产哭泣的权利 (Mauss, 1969: 62)。关于礼物，莫斯还注意到印度的许多文本都记载着人们与他们的财产如此混淆，以至于因他们的财产而得到的任何礼物，都能产生一种和人不可割断的关系。那些不尊重这一关系及其伴随的义务的人，都会招致可怕的后果 (Mauss, 1969: 56-57)。值得注意的是，这种混同并不是消费者意义上的“商品崇拜”，而是因为被给予的事物转化成为社会关系的“电流”。事实上，人与物混同的基础在于，从某人处得到的礼物，在某种意义上就是“该人作为礼物”(a gift of that person)。这种情况在当代西方社会也存在：从恋人处得到的礼物，即便是没有什么货币价值或市场价值，但对于接受者来说仍然是异常宝贵的，因为该礼物就代表着自己所爱之人。恋人所激起的所有情感、记忆和想法，都浓缩在此礼物上，因而占有此物就具有重大的意义，一旦丢失此物，就会使人陷入难以忍受的痛苦中。 <96>

当人们相互之间交换的是话语时，人与物的“混同”会变得异常复杂。语言，作为交流发生的象征性表征系统，常常具有高度的仪式化特征。这不仅表现在正式场合中对特定语言、特定说话方式、特定伴随动作和特定身体语言的期待（如果不是强行要求的话），也表现在我们日常互动的非正式偶遇中。例如，朋友和熟人之间相遇或离开时的语言，常常会采用我们习以为常的话语模式，并且我们还不得不对儿童进行社会化，使之能识别并适应这些模式 (Goffman, 1969)。事实上，尽管这些模式在不同时间、不同文明之间是不同的，但它们却总是存在的。即便是在现代后期西方文化中，人们也高度重视交流中“当事人

的真实性”，而不是那些西方社会早期的高度仪式化的模式。

在此意义上，森内特 (Sennett, 1977) 讨论了西方社会公共生活从具有高度仪式化的社会碰面，到现在流行的“意识形态上亲密”的转变。此处所言的“意识形态”，高度强调社会关系的真实性，强调我们的沟通交流是在反映我们“内部心理的关注”，而不是我们对一个社会仪式化机制的理解。尽管森内特担心这种对心理真实的关注会损坏社会，但显然，这种意识形态会模糊而不是削弱社会关系被高度仪式化的程度。摩斯 (David Moss, 2001) 在研究意大利的悔罪 (pentimento) 现象时，提及黑手党与司法系统的合作。他的这项研究对我们很有启发。

摩斯 (Moss, 2001: 301) 将以前黑手党的自首作为礼物交换来研究，这种交换包含用语言来换取刑罚的缩减、经济支援和警方保护。摩斯发现，那些对这种司法安排持批评态度的评论家，谴责这种做法具有“混淆法律、宗教及道德的危险”。摩斯认为，这种混淆正是莫斯所说的总体性社会事实。他还进一步阐述了这种礼物交换如何激起了一系列的其他交换，以至于自首不仅会导致其他自首与坦白，还会对其他自首的意义产生影响，对以后的司法实践、对悔改和赦免的宗教和道德意义、对国家的权威都产生影响 (Moss, 2001: 304-305; 参见 Godelier, 1999: 69-70)。另外，在“攀比、炫耀地交代以前的同行和其使用的武器” (potlatch of a former comrades and weapons) 时，黑手党线人还得注意不得表现出他们单纯是为了自己的利益才这样做，否则就会使他们的礼物交换贬值；因而他们的情报常常表现出一种天主教式的忏悔，似乎是在为他们过去的罪孽而痛悔 (Moss, 2001: 309, 318)。在这些情况下，我们至少可以看到被森内特 (Sennett, 1977) 视为分割的两种事物混同到了一起，因为悔罪现象包含着一种义务，即在高度仪式化交换中必须能表现出当事人个体的真实性。进一步而言，尽管这些交换研究的是意大利的黑手党，因而是非常特殊的，但它们在更大的范围中也具有一定的意义。这不仅是因为其他违法者——从小偷小摸者到宗教恐怖主义分子——也常常参与类似的交换，也因为早先黑手党线人提供的礼物中包含着情报信息。

自贝尔 (Bell, 1980) 宣称信息技术兴起带来现代社会新的“轴心原则”，到维瑞里奥 (Virilio, 2000) 的“信息爆炸”以来，人们通常都将信息交换视为是

对社会和社会关系的一种破坏性力量。正如摩斯 (Moss, 2001, 303) 指出的那样, 悔罪现象不仅将信息转化为可以交换的商品, 而且还通过调解仪式将罪犯 (以及他们的审讯者) 整合进新型的社会关系中, 从而伪造社会团结的新形式。这些调解仪式在许多西方社会都存在, 在这些社会里, 忏悔、道歉、自责成为公共生活的一个显著特征; 它们在许多场合都存在, 如对少数民族的不公、大屠杀的遗留问题, 以及电视脱口秀中提到的看似用于“治疗”目的的忏悔、告解仪式 (Moss, 2001: 329; 参见 Schwan, 1998) [4]。

就消费主义者功利主义目的而利用社会动力的其他形式而言, 当代许多礼物交换的高度商业化和“媒体化”模式表明, 社会底层存在着一个更深层的义务结构, 尽管对于这种结构的揭示还不够充分。不过, 礼物交换所释放的强大社会力量, 可以使社会关系“兴奋”起来并对社会关系赋予义务, 即便是在完全商业化的节日 (如圣诞节) 中也不例外。莫斯试图理解的, 正是使社会生活有序化的义务、强制和仪式。涂尔干把神圣象征物的起源与动态的欢腾场面联系起来, 莫斯则将这种欢腾场面理解为一个建立在支出、消费和义务基础上的社会图景, 而不是一个建立在自利基础上关于人类储蓄、生产和交往的经济学图景。正是在这一意义上, 莫斯的思想在巴塔耶试图重新书写我们所认识的“经济学”时占据着核心地位。

受诅咒的社会

在《受诅咒的分享》(The Accursed Share, 1991) 一书中, 巴塔耶采用了涂尔干 (Durkheim, 1995) 对神圣事物的分析, 也借鉴了莫斯 (Mauss, 1969) 对礼物的分析, 从而提出了一套关于“限制的”和“普遍的”经济的理论。“限制的”经济是古典经济学和当代晚近哲学、政治学和社会理论研究的核心主题。在考察了匮乏的概念、珍稀财富的积累后, 巴塔耶认为在两点上可以看出这种限制经济概念的不足: 一是它忽略了经济活动不可能单独被经济事实或经济活动所解释; 二是它“置社会内在的多种可能性于不顾, 转而注重那些可被直接观察到的貌似真实的必需品” (Richardson, 1994: 68)。相反, “普遍”经济关注的是“过

剩”而不是匮乏、“花费”而不是生产：在这一意义上的“经济”中，“人类献祭、修筑教堂或玉石礼物”等事件，实质上与经济商品的生产和销售具有同等重要的意义 (Bataille, 1991: 9)。这里所说的“过剩”，是指人类生活中社会力量的过剩，因而必须将它以某种形式发泄出去。与古典经济学相反，巴塔耶强调的不是对自我利益的功利主义追求，而是对“无效”花费的集体性冲动。这种冲动在除现代社会以外的所有社会中，在对财富和能源的无偿的、铺张浪费性的礼物交换中，异常明显地表现出来。“限制的”经济的重要性在于它能帮助产生剩余财富，当然这种剩余财富（被诅咒的部分）会被无效地耗费掉。如果忽略了生产活动的这种广泛联系，该社会对于其成员来说就具有压制性，并且社会本身也会异化 (Richardson, 1994: 73)。

现代社会的这种异化倾向，突出表现在“休闲”方面。在巴塔耶看来，休闲之所以是重要的，就在于它无论是在物质上，还是经济上，抑或是在生产方面，都为“无效”的花费提供了契机。迄今为止，资本主义都“允许”休闲时间的存在，因为只有给人们足够的休息才能保证人们在其他时间里尽可能高效地工作 (Richardson, 1994: 72)。然而这是荒谬的，因为休闲（“普遍”经济的一部分）不是以其他方式，而是以否定“限制的”经济的方式而提出来的。休闲的逐步商业化，使得现代社会处境越来越糟，在这一过程中，一种“市场”的心态在形塑着人们的文化、体育运动、审美等活动。

费瑟斯通 (Featherstone, 1991: 96) 认为，休闲现在是市场的一部分，并且在这个市场里，人们在特定的活动中心，如“主题公园”，消费特定的体验感受，并将这些消费视为“生活方式”的各种选项。对于这种转变，费瑟斯通 (Featherstone, 1991: 22) 采用巴塔耶的观点，来强调它们是何以能被理解为一种能量过剩，且该过剩转化成了消费主义的当代形式。因此，当代社会的体育馆、主题公园和购物中心，为人们消费资本主义“过度生产”所产生的“被诅咒的部分”，提供了很好的去处。在谈及资本主义将继续朝向“巴塔耶所预言的趋势”发展时，博廷和威尔逊 (Boting & Wilson, 1998: 18) 也提出了类似看法。不过，他们对巴塔耶观点的扭曲引用，可能会让巴塔耶自己也吓一大跳。巴塔耶认为，资本主义是社会反常地从自身本质中异化出来的产物，因为它将人类贬低为商品 (Bataille, 1991: 129)。费瑟斯通所说的从“生产型”经济向“消费型”

经济的转变，并不是指“限制的”经济向“普遍的”经济的转变，而是指那些本来属于普遍经济的物品，受到了商品化模式的殖民化。因此，休闲越来越形象地，也越来越真实地成为一种我们“买进”的市场，而且也是一系列更广泛的具有市场敏感性的选择的一部分。我们正是通过这种选择，并依靠我们所消费的商品来建构我们的身份。用巴塔耶的术语来讲，现代消费主义形式的发展，可被视为一种非人化的现象，也是一个“病态社会”的见证。他指出，一个社会的本质，以及现代社会正试图边缘化的东西，就是人们与那些“使人既惧怕又高兴的”事物的遭遇 (Bataille, 1991: 129)。这种事物显然与消费主义者购物的愉悦没有任何关系，甚至与户外活动中心的“白水漂流”(white-water drifting) 体验也无任何关系。巴塔耶谈论的这种事物，就是神圣事物。

在描述婆罗门(教)的献祭观时，印度学家列维(Sylvain Levi)将神圣事物视为“电”，这一观点对休伯特和莫斯(Hubert & Mauss, 1964)甚有启发。休伯特和莫斯将献祭体现出来的社会特征，视为表现根植于神圣事物“深层力量”的行动的一种方式(Mauss, 1900: 353; Strenski, 1998: 122)。在社会底层的这些献祭的仪式化形式背后，是一套深层的献祭结构。与功利主义和个人主义将社会视为个体选择和行动的总和这一观点相反，涂尔干(Durkheim, 1973: 163)指出，正是由于“社会有自己的本质”，因而在个人利益和社会要求的利益之间总是存在一定的矛盾。这不仅是因为阿彻尔(Archer, 1995)所说的，我们实际居住的社会与我们所欲的社会不一样，还因为只能在优先满足作为整体的社会的更大利益的情况下，个体才能去追求自己的个人利益。正如涂尔干(Durkheim, 1973: 163)所言，“社会不可能在不要求个体作出永久和巨大牺牲的情况下得以形成和维持”。简言之，社会“强迫我们去超越自己”，超越我们的真实成本，这种超越不仅表现在许多人的日常行为中，如慷慨大方、富有同情心、英雄主义，也表现在一个更邈远意义上的“怎样都行”的社会中。这样，我们就能进一步理解贝克关于那些不断重塑自身生命历程、人际关系、对世界进行展望的反思性个体的论述。人们在面对看起来属于个体自由的东西时，有一种潜在的痛苦、害怕失败和牺牲的感情，这就使得本属自由的东西最终却成为压制性的和非人化的东西(Beck, 1992: 135-136)。按照这一逻辑，消费者文化的高度仪式化模式，并不会激活神圣事物，反而是对神圣事物的一种拙劣模仿：神圣事物中的“电流”

并不会激发人们购买的欲望，超灵性的力量也不会表现为“过度消费”，全球资本主义的“消费大教堂”外表华丽，精神价值空乏，它所承诺的救赎到头来只是一场空 (Ritzer, 1999)。

<100> 根据巴塔耶 (Bataille, 1991) “普遍的”和“限制的”经济的观点，我们可以将现代消费主义理解为一种试图使用那些原本属于限制经济的功利主义关注来殖民化普遍经济的企图。总之，超灵性的力量受到货币的操纵。如果这些超灵性的力量体现了社会的真正根基的话，或者用巴塔耶的术语来表示，如果限制经济最终还是得依赖普遍经济而存在的话，那么在消费文化的献祭要求背后就会有一套更深层的义务与献祭模式，其意义远比货币经济重大，其具有的社会力量也足以规避功利主义的控制。杨美惠 (Mayfair Mei-hui Yang, 2000) 考察了中国东南部的温州地区，该地区的仪式性花费随着新型资本主义的出现而复活。她的研究进一步证明了“普遍经济”的重要性。至于西方社会，按巴塔耶的分析，存在着一种消费主义冲动，它力图消除所有的强制性（除了选择的强制性）。尽管这种冲动非常强大，但它最终不可避免地会受到那些使个体利益受社会和道德义务限制的超灵性机制的抵抗。波兰尼 (Polanyi, 2001) 权威性地分析了对市场心态的非人性化幻想、误解和道德风险，并以一种综合性的、富有挑战性的方式对上述思想进行了强调。

经济社会

“波兰尼揭开了自由市场的神秘面纱：从来就没有一个真正自由、自治的市场体制。” (Stiglitz, 2001: xiii) 而且，他不仅仅是指出了这样一个体制的不存在，还指出了该市场体制如果存在的话，必定会摧毁人性，并摧毁地球上的自然资源 (Block, 2001, xxiv)。因此，他仔细考察了强加在人类身上特定的经济视角，并分析了由此带来的灾难性的社会和道德后果。显然，他的论述具有一种道德维度，因为他阐述了除了现代社会以外的所有社会是如何赋予自然和人类生活以神圣性的。不过，通过详尽的经济分析和历史分析，他也阐述了国家对经济运行不可避免的、持续的干预，是如何展现出将经济从社会中抽离出来的目标，

其实是一种乌托邦式的反现实主义的工程 (Block, 2001, xxv)。他并没有停留于此, 他还强调指出了自由市场观念是如何建立在一个完全虚妄的人性的“自然秉性”基础之上 (Portes, 1994: 432)。伴随着对现代性的研究, 对“原始的”和“古代的”经济的考察也揭示出经济是永远嵌入社会的这一不可避免的事实, 并揭示出宗教和货币制度一样, 对经济结构和经济效用有着同等重要的作用 (Polanyi et. al, 1971: 250)。在这一意义上, 他的论述是建立在涂尔干的一些观点之上的:

政治经济学……是一门抽象和推理的学科, 与其说它关注现实的实体, 不如说它更关注去构建一个或多或少可欲的理想型; 因为经济学家所谈论的人——彻底的自我主义者——不过是一种不真实的理性人而已。我们
<101> 所知道的人, 真正的人, 却是更加复杂的: 他总是属于某一时代, 某一国家, 他居住在某地, 他拥有家庭, 有着自己的宗教信仰和政治抱负。

(Durkheim, 1970: 85; 参见 Smelser & Swedberg, 1994: 11)

在这段话中, 涂尔干强调经济因素不可能与它所在的社会背景分离开来, 也不可能建立在一个由现代自由主义哲学家和经济学家所理想化的、作为反社会的自利主义者的、抽象的人的概念上。波兰尼对现代经济研究最大的贡献, 就在于他详尽地论述了“经济学的虚妄”是如何产生出现的, 以及它对西方社会的现在和将来的危害性。

波兰尼 (Polanyi, 2001: 46) 注意到历史学和民族志能丰富我们对各种经济学流派的知识, 这些经济学流派大多是关于各种类型的市场的理论。但他也指出, 只有到了现代西方, 经济才开始被市场所规制和控制。人类社会一条最基本的规则是: 经济是深深地嵌入于社会关系中的, 尤其是嵌入于各种义务、互惠、宗教信仰和行为模式中, 以及一系列能引导人类冲动和欲望朝向非经济目的的其他社会关系形式中 (Polanyi, 2001: 48-49)。在借鉴了马林诺夫斯基 (Malinowski, 1930) 和特恩瓦尔德 (Thurnwald, 1932) 的思想的基础上, 波兰尼 (Polanyi, 2001: 49-50) 注意到在那些“每一次行动都包含大量非经济动机”的社会里的互惠和再分配的意义, 因而食物、商品、劳务就不可能从义务、责任和宗教动机中脱离出来; 因此, 那种认为人们为经济利益而对食物、商品和劳务进行交换、谈判或“买卖”的观点也就站不住脚。他更进一步指出, 与现代新

经济学神话相反，“独自采集食物和狩猎的原始人，或只为自己家人采集食物和狩猎的原始人从来就不存在”（Polanyi, 2001: 55）。在此基础上，他对斯密的观点提出异议。斯密认为人类有一种以物易物、买卖交易、交换等的天生的倾向性。波兰尼则认为这种“经济人”的观点是对过去的一种误读，同时又为其自身可怕的社会后果“提供了更多关于未来的预言”（Polanyi, 2001: 45）。自由主义政治哲学认为，人类从那些压制他们天生自私倾向的社会规则中解放出来，这一解放可被视为“无限希望”中的一大跃进。波兰尼（Polanyi, 2001: 88）认为，在这种自由主义政治哲学的影响下，现代西方的发展中呈现出了“无限的绝望”和“痛苦的错位”。他指出，随着“前所未闻的财富与前所未有的贫困共存”，以及“以大多数人最大福祉的名义而宣布放弃人类团结的禁欲主义者的决定获得了世俗宗教的尊严”，传统基督教徒的团结让位于对于其他人无责任、无义务的态度（Polanyi, 2001: 107）。

<102> 这种预示着抛弃团结的功利主义“世俗宗教”，并不是要将经济从社会中脱离出来，而是要使其从属于市场，由此导致的结果是社会也开始向市场屈从，并且“市场经济”也成为“市场社会”的同义词（Polanyi, 2001: 60）。在这种市场社会中，劳动力、土地和货币成为为获利而进行交易的商品。这也就使得“社会实体本身屈从于市场律则”，因为“劳动力”实质上指的就是人类，“土地”则指的是我们的自然环境，但它们“显然并不是商品”，因为它们并不是“为销售而进行生产”（Polanyi, 2001: 75）。同样，货币也不能作为商品：它是一种交换的象征，而不是为了销售而进行生产。因而，将劳动力、土地和货币视为商品，不仅是“全然错误的”，而且还完全剥夺了人类所具有的物理、心理和道德的实质（Polanyi, 2001: 76）。这种使人类从属于市场经济的做法，不可避免地会湮没人类存在的“有机”形式，并且会将人类的社会关系化约为“契约自由”的规则：“非契约的亲属关系、邻里关系、职业关系、宗教信条将面临着毁灭，因为它们苛求人类的忠诚，从而就会束缚个体的自由”（Polanyi, 2001: 171）。在这一意义上，吉登斯（Giddens, 1991a: 89）描绘了即便是亲密关系也会面临社会的脱域，因为它们越来越不受传统纽带的约束，并最终受个体需要的契约主义的调节。吉登斯的这一论述，反映出随着工业化进程而产生的更广泛的市场取向的功利主义模式。不管哪种情况，个体的解放就是从社会中解放出来。波兰尼关于早

期现代性中工业化的劳动力所带来的非人性化后果的阐述，可以在贝克（Beck，1992：49）的论述中得到反映：他认为，在今天的“风险社会”中，人们所经历的最后一丝团结，来自于他们都作为“忧虑的公民”的经历。

与许多关于现代性的论述相反，波兰尼在强调当代世界的复杂性的同时，还注意到了那些挑战和限制这种非人性化对社会不良影响的那些因素的重大意义。正如他所言，伴随着这股通过从工业化产生出来的市场来抑制经济和社会，从而使社会纽带解体的功利主义思潮，“出现了一场激烈的抵制市场控制经济所带来的影响的社会运动”，即通过一系列对经济和社会的集体主义干预，从而实现“社会的自我保护”。在此值得注意的是，整个欧洲社会开始了这种复兴，“在最为多种多样的口号下”采用了“几乎完全相同的方式”，阻止了天主教徒和清教徒、基督教徒和无神论者、保守主义和自由主义的区分（Polanyi，2001：154）。更进一步地，波兰尼（Polanyi，2001：161）直接挑战了马克思主义将这些改变与阶级利益相联系的做法，他所强调的是作为这些变化基础的共同利益，因为人们不仅是一个特定阶级、生产者群体、消费者群体的成员，而且还扮演着母亲、爱人、上班族、旅行者、园丁、运动员等角色。也就是说，在那些对自由市场经济的管制和限制中表现出的社会的复兴，就是涂尔干所谓的真正的人的复兴。真正的人是不能化约为古典经济理论里虚妄的自我中心主义者的（Durkheim，1970：85）。但这并不是说，社会的复兴就是一种明确的称心的现象。波兰尼和涂尔干的更进一步联系表现在，两人都注意到复杂社会现实中的不确定性和模糊性。

<103>

理性选择理论作为实用主义哲学在当前社会学中的体现，它的一个明显失败之处在于，难以解释人类社会存在的利他行为，即用超越个体的道德和价值来约束个体的自利（Collins，1993）。例如，科尔曼（Coleman，1990）也与许多理性选择理论家一样，谈到了那些能被最终视为自利行为的表面的利他主义（Wrong，1994：199）。根据这一模型，我们就可以像斯塔克（Stark，1997）对待一般宗教的态度那样，宣称所有的“献祭”都是一种理性的自利行为，为了弥补献祭所产生的损失而寻求补偿物（如天堂）。有趣的是，这种功利主义地追求“补偿”，甚至囊括了殉道中的生命的付出。然而，这种理解与吉登斯强调反思性决策一样，都存在着一个问题，即将各种各样的行动化约成了单一的模式。

实际上,有些行动可被理解为个体自利行动的结果,但是这种看法也遭到了激烈的反对。这不仅是因为有的利他行动对行动者本身并没有任何好处,而且在一些文化中还存在着“利他性自杀”的义务形式,如日本的剖腹自杀,以及印度的陪葬(妇女在丈夫的丧礼仪式中跳入火堆焚烧自己)(Davies & Neal, 2000: 38; 参见 Durkheim, 1952)。这种功利主义说法显然也不能解释那种由宗教信仰而导致的个体“自杀式爆炸”的死亡,这种爆炸显然并不是一种要帮助他人的利他行为。相反,自杀式爆炸者的主要目的是杀死别人或使他人致残,其自身死亡不过是一种副产品。对于涂尔干和波兰尼而言,这些现象均不能用功利主义选择来解释,而只能视为一种野蛮的社会力量。

涂尔干关于社会的论述的一个显著特征,就是将模糊性视为社会的核心:社会能量可以提升道德感、促进自我牺牲、甚者激起英雄主义,但也能挑起野蛮行为、暴力、压迫和狂热(Durkheim, 1995: 213, 417)。波兰尼(Polanyi, 2001: 265)在反对非人性化的市场经济功利主义时论述了社会的复兴,该论述中也表达了类似的模糊性,因为他注意到,这种复兴能提升人们对他人的道德责任感,也能在当个体完全归入社会时,对其自由和道德进行法西斯主义式的毁灭。他指出,这种模糊性现在正深植于现代社会的核心。在现代社会,一方面,市场经济仍以个体自由的名义不断蚕食社会,另一方面,反对这种蚕食而再次强调社会重要性的做法,也常常预示着对自由进行法西斯式的铲除(Polanyi, 2001: 266)。一方面是个体主义的消费主义,另一方面却是正在复兴的残暴部落主义的后现代社会,面对这些,鲍曼(Bauman, 1993)提出了“后现代的伦理学”,这种提法表明波兰尼的分析在当前仍具有适用性。与鲍曼反感于将作为一个独特现实的社会与道德联系起来的做法相反,波兰尼认为,正是由于认识到了这种现实,才能将内在地隐含于人类环境中的道德性纳入进来。

自由社会

鲍曼(Bauman, 1993: 231)注意到经济运行方式建立在这样一个事实上:国家不能有效地调控经济,因为“对人们日常生活至关重要的经济资产是‘外来

的’，或者说鉴于资金流动可以抵制所有限制，资金可以在一夜之间成为外国的，以免当地统治者天真地认为他们强大无比并能掌控经济。政治专制（不管是真正的还是想象的）与经济自足已截然分开；并且这种区分不可逆转”。尽管鲍曼（Bauman, 1993: 237-239）意识到了一种反对这种经济脱域的“爆炸的社会性”的存在，但他又害怕这种社会复苏所带来的病态的社会和道德后果，因而他将希望编织在人类天生的“道德自我的自主”能力上。这种能力能抵制一切试图“麻醉”它们的东西，从而能提供更多的“保护人们生命不受残酷的摧残”的机会。因此，鲍曼和波兰尼一样，对那些以经济从社会中独立出来的名义而使人类遭受摧残的现象有着强烈的敏感性，但他却并不赞同社会复兴的观念。

然而，对于波兰尼（Polanyi, 2001: 267）而言，要抵制将社会化约为市场的倾向，并同时防止滑向法西斯主义，就必须抓住社会生活的“道德和宗教”方面，并进而抓住对西方社会发展产生重大作用的基督教影响。因而他认为，对经济和社会的研究，必须注意“构成西方人意识的三个因素”：第一，关于死亡的知识，这表现在旧约中；第二，关于自由的知识，这表现在新约中，通过耶稣的教导而发现人的特殊性；第三，关于社会的知识，它随着现代性的出现而在一个复杂的、分裂性的、有着深远影响的过程中表现出来。关于社会的知识，现在仍然是“构成现代人意识的重要成分”（Polanyi, 2001: 268）。尽管社会学理论的某些方面非常强调死亡在人类生活的社会、文化和心理方面的重要意义（Berger, 1990; Bauman, 1992b），但波兰尼认为，个人的特殊性和社会的实体性同等重要，对这两者的不可分割性应给以足够的重视，这对于建立一个正义的社会秩序是非常重要的。在波兰尼看来，市场经济重视个人，但却否定社会，因而就会产生不良的社会和道德后果。另一方面，法西斯主义虽然看到了社会的实体性，但却忽视基督教对个人特殊性的发掘，从而也就助长了邪恶、残忍及对个体良心的蔑视。因此，与鲍曼的观点不同，“复杂社会里自由的意义”不仅建立在我们要像接受死亡这一事实一样去接受社会的实体性，还建立在鲍曼也可能同意的一点上，即要发展出一种勇气去承担个体的道德责任。这种道德责任使人们敢于批评和反抗不公正与压迫（Polanyi, 2001: 268）。

让我们再次回到禁忌这一主题上来。根据波兰尼的观点，我们能够更清楚地认识到禁忌是怎样成为社会的强制性的外表征的，禁忌又是怎样在模糊的

和危险的道德形式中展现自身的。(后)现代的一种观点认为,更大的容忍度会导致更大的自由(Hawkes, 1996),与此相反的例子,像乱伦禁忌的持续存在表明,社会在抵制那些为了表达自我欲望而试图将社会化约为市场的力量(Twitchell, 1987)。在这里我们可以看到,“怎样都行”的心态也有它的社会局限。另一方面,像杰伊(Jay, 1992)等学者对妇女禁忌方面的一些评论,也阐述了接受社会实体性可能带来的危险,即可能会压制人们去挑战不公和压迫的能力。波兰尼强调了基督教在西方人自由观发展方面的作用,但值得注意的一点是,那些体现在七宗罪和十诫中的、将禁忌模式转换成社区伦理系统的基督教转换,似乎是在支持而不是反对上述评论,因为它们都表达了这样一个观点,即个体的道德诚实是在对他人的社会责任中表现出来的(Bossy, 1985; Williams, 2000)。更广泛地来看,我们在上一章也谈到尽管社会有能力将自己作为一个不可避免的实体,但它是从那些构成它的人的身上突生出来的,因此,显然我们还有对现存社会形式进行道德探讨的必要。

<106> 一些特定的经济形式会对社会产生破坏性的影响,有鉴于此,指出金钱是现代社会的根源就不是波兰尼的关注点。在波兰尼的影响下,泽利泽(Zelizer, 1994)挑战了韦伯主义的金钱观。韦伯主义将金钱视为一种理性化的机制,泽利泽则认为金钱总是深深地嵌入于社会关系和文化意义中(参见 Mizruchi & Stearns, 1994)。现代社会问题的主要根源,就在于那些坚持经济从社会中抽离出来的学说模糊了上述这种嵌入性。坦普尔和莎芭乐(Temple & Chabal, 1995)在阐述市场取向的学说是如何扭曲了人们的价值观,以及在“自由市场”的名义下这些学说又是如何使人们变成全球经济的奴隶时,也提到了这一点。莫斯阐述了“古代”社会里人与物的混淆是如何赋予物以人的特征,但与此相反,在现代社会,人却变成了物。正是这种非人化的倾向,印证了波兰尼(Polanyi, 2001: 248)关于法西斯主义与市场经济密切联系的观点:就社会的实体性而言,这两者是分化的两极,但这两者却又都试图祛除人类的道德责任,因而两者都对人进行了非人性化。在这一意义上,值得注意的是,维瑞利奥(Virilio, 2002: 10)的观点与波兰尼的许多分析有着异曲同工之妙。维瑞利奥认为,21世纪人类面临的许多危险,都是缘于人类不切实际的幻想,即幻想人类可以生活在一个没有任何限制的世界。显然,维瑞利奥和波兰尼都注意到

了非人性化是源于一种“双重否定”，即对个体和集体的道德承担的否定。

和波兰尼一样，坦普尔和莎芭乐 (Temple & Chabal, 1995) 也发现了一个能抵制这种经济还原主义的社会基石的持续存在。因此，在挑战自由市场经济学及作为其基础的自由主义哲学时，坦普尔和莎芭乐建议我们将存在于家庭和小型社区里的互惠，扩展到目前受经济思潮主宰的国家关系和全球关系中，以便使人类和环境受益。上述这些研究与涂尔干的著作，以及本章提及的莫斯和巴塔耶的思想都表明，将社会作为一个必要的实体，对于正确理解人类的社会、经济和文化的命运是多么重要；同时这也表明，如果不这样做，就会招致可怕的社会和道德后果。在世纪之交，游行示威者和暴动者在欧美各城市街道发起一系列反对全球化的运动就证明了上述后果，这也反击了社会学上将年轻人视为只对自己生活方式感兴趣的反思性个体的观点 (Stiglitz, 2001: vii)。

不过，要想理解当代社会的倾向和冲突，就需要充分理解西方社会发展所经历的世俗化过程。实际上，大部分社会学理论、现代哲学、政治学 and 经济学都将社会视为一种全然模糊的现象绝对不是偶然的：以个体自由的名义而抹杀社会，以及相反地，在重申社会时却往往陷入否定自由的极权主义的危险中，这两种做法就反映出西方社会长期以来对社会生活看法的严重分歧。最为重要的是，我们要看到这种分歧的历史是有特殊的宗教因素在内的。涂尔干、莫斯、巴塔耶和波兰尼都注意到，一个社会的关键特征，包括它的主要冲突，都是有其宗教渊源的，尽管这一点在人们引用这些作者的著述时没有得到应有的重视。因而，如果我们想要得到一个对当代社会特征和冲突满意的理解，在进一步重新评价社会时，就应考虑西方人理解社会时的宗教渊源，包括社会学中所提及的那些。

<107>

注释：

- [1] 因此，他的“融汇之爱” (confluent love) 就表达了这样一种理念：现代关系纯粹作为一种个体反思性评估的结果而得以进入和维持。这种反思性评估包括：个体对他们的需要、欲望和终身计划的评价，以及对他人能否帮助自己达成目标的判断 (Giddens, 1992)。在这一意义上，现代许多关系的短暂性，就反映出了它们内在的契约的和功利主义的特质，这些特质是与后期现代生活的个人主义冲动力相联系的。在我们追逐自己的目

标和理想时，可以随时制定和破坏契约。因而，爱可能包含着情感和性的向度，但这些向度又是被包含进对不同生活方式选择的功利主义理性计算的反思性框架中的。关系总是契约性的，并有待进一步考察：它们并没有什么必要性，只是深植于生活方式抉择中的一种偶然突生性，并没有体现出什么力量与潜能。

- [2] 将女人与血相联系的做法，使人们对男人的割礼仪式产生了不同的理解。贝特尔海姆 (Bettelheim, 1955) 提供了一种精神分析理论，即男性对女性出血的嫉妒导致这种切割和出血的仪式 (参见 Douglas, 1966: 116)。另一方面，贝德尔曼 (Beidelman, 1973) 通过研究东非的卡古鲁 (kaguru)，发现在这些仪式中并不存在对女人的嫉妒，相反却是男人们用来将他们的身体与流血的女人的身体区分开来的仪式。当谈到年轻男人的割礼仪式时，他发现，割礼前后龟头颜色是不同的。在仪式之前，龟头较之于呈褐色 / 黑色的身体其他部位是柔软和温湿的，仪式过后及伤口愈合后，龟头却呈现出与身体其他部位一样的深色。贝德尔曼 (Beidelman, 1973: 160) 认为，割礼祛除了女性的“湿润”，以及由出血带来的女性“红”。用涂尔干的术语来表述，我们可以将男性身体的这种变化，看成是为了避免神圣与世俗的混淆而使男女的区别更加明显的一种做法。
- [3] 凡·盖内普 (Van Gennep, 1909) 和舒尔茨 (Schurtz, 1902) 也支持这种观点。他们在研究男性成人礼仪式时，剖析了一个对抗女性的男性文化是如何创造的 (参见 Van Baal & Van Beek, 1985: 127)。
- [4] 在费瑟斯通 (Featherstone, 1991)、戴扬和卡茨 (Dayan & Katz, 1988)、伦德比 (Lundby, 1997) 及马丁-巴贝罗 (Martin-Barbero, 1997) 的著作中，也是将电视作为一种宗教、道德和社会力量的释放渠道。梅斯特罗维奇 (Mestrovic, 1997) 将电视景象视为对真实的宗教和社会动力的“后情感”模仿，与此相反，马丁-巴贝罗 (Martin-Barbero, 1997: 111) 则认为人们对名人的崇拜也是一种对当代社会的宗教力量、典礼和神话的情感表达。

第五章

现世的社会

前面几章指出，在对于社会及其消失的评估中，有一个共同的特征，即相信西方社会和文化生活经历了某种剧烈的、划时代的变迁。关于这一变迁的性质、时间定位及社会学意义，存在着很多截然不同并常常相互矛盾的看法，然而，它们都认为上帝、传统、人性、历史、社会已经“死亡”，并且，现代性、后现代性、激进现代性、转型时代、超现实等等已经开始出现。在这些论述中，充斥着对偶然性、不确定性、不可预期性和风险的讨论，用鲍曼 (Bauman, 1992a: xxv) 的话来说，我们进入了“一个尚未被开发的世界”，在这里，所有以往的地图和指标都成为多余。正是在这一基础上，社会学家们开始将经典社会理论家，像涂尔干，视为对“逝去的世界”幼稚的探索者 (Lemert, 1995: 48)，那些关于传统、记忆、历史和宗教的研究，开始关注他们研究对象的消失或解构 (Fukukama, 1992; Heelas et al., 1996; Hervieu-Leger, 2000; Bruce, 2002)，即使是某些神学家和牧师，也开始把他们对上帝的信仰视为某个更易受骗的时代的古怪残余 (Boulton, 1997: 9)。事实上，图海纳 (Touraine, 1989: 5) 指出，社会学的阐释必须随着他们试图把握的现象变化而变化，但是，由于这些现象似乎改变得过于迅速也过于频繁，以至于如果说“社会学方法的准则”每个星期都需要被重写，我们也不应该感到惊讶。

在这些关于剧烈的、划时代的变化描述中，一个重要的问题是，关于历史变迁的论述事实上被用来限制社会学家严肃对待历史的程度。这导致一种矛盾的论述：一方面，现代性让位于后现代性的时代，以类似“历史”这样的元叙事消失为标志 (Lyotard, 1984)；另一方面，社会学的论述将所有的社会和文化现象归为两类，“前现代的”和“现代的”，将大部分“历史的”归入前一类，并认为现代性是反历史的 (Giddens, 1990, 1991a)。在一些新近的社会学研究中，随着时间概念的问题化，“历史”概念遭到的高度质疑再次被加强和延伸。哈维 (Harvey, 1989) 提出的“时空压缩”，欧热 (Auge, 1992) 关于历史加速度 (acceleration) 的论述，福山 (Fukuyama, 1992) 关于历史终结的观点，以及各种“过去已死”的后现代论述都相信，现世性 (temporality) 已经遭到后现代的激烈重塑 (参见 Jameson, 1992: 307-311)。正如莱昂 (Lyon, 2000: 122) 恰当的表述：这些论述表达的思想是，后现代性或“激进”现代性的到来，并不仅仅预示着“危机时间”，而且还预示着“时间的危机”。在这里，例如通过电脑信息瞬间交换这样的现象，被认为会导致过去、现在和将来崩溃为“无时之时” (timeless time)，或是信息交换的“视觉时间” (Lyon, 2000: 121；参见 Castells, 1996)。简言之，社会的碎片化是时间碎片化的真实写照 (de Connick, 1995)。

毫无疑问，这些论述使得人们关注时间的社会组织，以及附着其上的文化意义的重要变化，然而，它们却也使人们忽略了亚当 (Barbara Adam, 1990: 154) 提出的更为宽泛的问题：“在整个自然界中发现的更具普世性的时间原则。”关键在于，缺少对人类在这个世界的体现形式的关注，这种形式不仅仅在于肉体的衰老，还涉及这样一个事实——从根本上来说，人类只是作为“行动实践中心”的现世的存在 (temporal beings) (Adam, 1990: 70-71)。事实上，在“当今对于互联网社会影响的乌托邦描绘”的评论中，特纳和罗杰克 (Turner & Rojek, 2001: xi) 指出，这些描绘都无法解释伴随人类具形 (embodiment) 而来的“行动的放置”，从而将虚拟的扩展限制在了某个范围之内。与这种对体现形式的忽略相关的是对从化身的 (embodied) 关系中浮现出的、内在于“集体生活的基础” (substratum of collective life) (Durkheim, 1982a: 57) 的超自然力量的忽略。在技术决定论或新康德主义自我决定论的影响下，反身主体拥有重建时空的能力。这种对于社会基础的忽略，也导致了对于西方历史上基督教重要

作用的忽略，人们无法认识到，这一影响至今还在持续。

在本章中我将指出，由于这些观点建立在对于社会现世维度令人质疑的理解之上，它们过于强调了基督教在当今失去的社会重要性。这里特别提到的“现世”维度，不同于亚当(Adam, 1990)笔下那些千变万化的时间经验、编纂和转型，而是特指两个现象。第一，社会在其中发展的宽泛的现世情境，即社会发展的长时段历史。当今社会需要在长时段的关系中加以分析，如果注意到这一点，我们就能揭示出基督教在哪几个重要方面对当今社会生活施加了不可或缺的影响。第二，在基督教影响下浮现的，在“属世”(temporal)和“属灵”(spiritual)*之间进行的二分。这一区分在中世纪思想中至为关键，到了新教改革时期，又被转化为“宗教”(religion)和“世俗”(secular)之间的二分，并对现代哲学和社会学中关于社会的图景起到了主导性影响。虽然这种中世纪的观点已经越来越少被提及，但它在这方面仍然有影响。事实上，即使对大多数类型的社会学而言，新教在宗教和社会之间作出的严格区分已经成为规范，在其他人那里，<110>当涉及对宗教和社会复杂的相互关系的理解时，与中世纪基督教类似的理解仍旧扮演着重要角色。

本章的脉络如下：首先讨论了一位社会现实主义者关于时间重要性的论述，如何有助于我们将社会进行概念化；然后考察了基督教历史怎样为西方社会提供了某些文化对立，例如，属世和属灵，这些文化对立延续至今，仍在影响着我们对社会生活的理解。最后我考察了这些对立如何贯穿于对社会纽带和联结的哲学论述中，并揭示它们在关于现代性的某些关键社会学图景中同样存在。自始至终我都会指出，很多关于当今世俗性的传统假设，混淆了我们对事实真相的理解，正是在这一意义上，属世和属灵之间的二分，要比世俗和宗教之间的二分更具分析上的精确性。

* 本章对“temporal”的通用译法为“现世”或“现世的”。在这里，为了与“spiritual”(属灵)进行对比，译为“属世”。在圣经中，关于二者的区分随处可见，有兴趣的读者可以参看哥林多前书，3：1，哥林多后书，4：18，以弗所书，2：1-5等章节。——译者注

约束时间的社会

用长时段 (*longue durée*) 人类历史的方式来阐释当今社会制度及发展的重要性, 可以从相反理论引发的问题中窥见一斑。例如, 在一段著名的论述中, 伯格 (Berger, 1990: 3) 写道: “社会是一种辩证的现象。一方面, 它是并且仅仅是人类的创造物, 然而, 另一方面, 它又不断地反作用于它的创造者。”这种建造世界的“辩证”过程包括三个阶段: 外在化 (*externalisation*, 从肉体和心灵上“将人类倾到于世界”), 客体化 (*objectivation*, 伴随上述行动的产物出现的“真实”), 内在化 (*internalisation*, 在主体意识之内“重新安置”真实) (Berger, 1990: 4)。正是在这一辩证过程之上, 伯格发展出了关于宗教和社会的建构主义论述。在他看来, 外在化的过程产生了“规范” (*nomos*)*, 即一种有意义的秩序 (*order*), 它使生活充满真实, 即使由于“悬挂在对话的细丝之上”, 它常常处于脆弱易碎的状态之中 (Berger, 1990: 17)。宗教, 按照他的功能性定义 (虽然他也拒绝对立的说法), 通过将规范与宇宙秩序相连, “保证”了它的实在性: 神圣是我们“远离失范的最终避难所” (“神圣的帷幕”), 因为它将世界的建构本性隐藏在了“虚构的必要性”之中。现代社会中, 随着宗教的衰落, 社会和文化的大部分领域“都从宗教象征的控制中解脱了出来”, 宗教失去了主观的“可信性” (*plausibility*) (Berger, 1990: 107, 128), 因此, “真实”的社会建构本性变得越来越脆弱, 这刺激了更广泛的“失范”过程。虽然伯格没有明确指出, 但他的论述似乎逻辑性地暗示, 在这种情况下, “社会”也处于崩塌的危险之中。

然而, 正如巴斯卡 (Bhaskar, 1979: 33) 指出的那样, 人类和社会并不是在同一过程中“辩证性地”相关。与伯格的论述不同, 我们并没有“重新安置”自身活动的产品, 相反, 被人类安置的社会永远都是已经存在的: 我们可以再生产, 或者使社会转型, 然而, 我们不能创造它, 因为它已经在那里。阿彻尔 (Archer, 1995: 63) 指出, 同样的论述也可被用来反对吉登斯的结构理论 (Giddens, 1984): 否认与人类能动者截然不同的自然真实的概念, 不仅仅高估了人类的创

* 古希腊哲学中的概念, 指人为的、与自然相区分的习俗、法律、惯例等。——译者注

造性，也否认了对我们而言显而易见的事实，即我们选择和行动的情境和结果受到我们身在其中的前在的 (pre-existing) 社会的制约。因此，与伯格不同，我们不能简单地建构出与我们发现自身的社会情境分离的有意义的真实，也不能简单地瓦解已经存在的真实。对于宗教而言，这意味着，西方社会的基督教维度，并不必然在失范的社会激流中消失，无论有多么“不可信”，基督教信仰和实践仍旧存在于很多生活在当今世代的人们心中。

伯格的分析所缺乏的，正是对社会的现世维度的重要性的必要承认。虽然他指出社会“既先于也晚于”个体，并且，外在化的行动“在时间中延续”，但他并没有注意到，这些观点实际上与他的“辩证”模型相互矛盾 (Berger, 1990: 3, 7)。这里需要注意，虽然伯格从涂尔干 (Durkheim, 1952) “失范”概念的颠覆中提出了他的“规范”概念 (Berger, 1990: 189)，涂尔干则在更大程度上认识到了社会的现世方面的重要性，这种认识建立在德·古朗士 (Fustel de Coulanges, 1956: 14) 的论述之上：“对于人类而言，过去从未完全消失……在任何一个时代，过去都抓住他，他是过去的产物，也是所有先前时代的缩影。”对涂尔干 (Durkheim, 1977: 15) 而言，如果切断与过去的联系，我们甚至不可能开始理解现在。此外，过去的重要性绝不仅仅是主观的，即在我们个人传记中存在的人物、地点和事物，将会永远在我们内部延续着某种特定的重要性，它也是客观的：在个体和更大范围的社会形态的层面，现在都是被行动、事件、经验和个性的“聚合” (agglomeration) 所形塑的。我们不一定能够充分认识到其中的大多数因素，然而，这是因为“它们已经深深植根于我们心中” (Durkheim, 1977: 11; 参见 Strenski, 2002: 116—117)。阿彻尔 (Archer, 1995: 169) 指出，将结构和能动性视为分析上相互分离的概念是必要的，这也能够说明，我们作为社会能动者面对的社会结构的自然性，依赖于此前“世代”的行动。

正如我在第二章中指出的，与其他人相比，鲍曼指出 (Bauman, 2002: 191)，涂尔干关于人类行动拥有超越即时的影响的论述 (Durkheim, 1972: 93—94)，在面对当今社会遭遇和经验表面上看来毫不相关的多样性的时候，似乎遇到了困境。吉登斯关于当今“慢性反身性”的论述 (Giddens, 1990, 1991)，同样侵蚀了现在与过去之间任何真实的联结，此外，埃尔维厄-莱热 (Hervieu-Leger, 2000) 也瓦解了曾经塑造西方文明的记忆的集体性链条。这些观点与涂尔

干不谋而合。不过，另一种具有更大批判潜力的论述是由厄里提出的。特别是，为了挑战阿彻尔在文化和能动性之间作出的世俗区分，他指责她提出了逆 20 世纪所有科学潮流而行的“时间的牛顿概念”。在他看来，她将时间简化为“此前—此后”的线性模式，忽略了全球变迁带来的多种“时间”及“时空倾斜”，这些变迁使得“即刻的”（instantaneous）时间，成为后科学人类/技术“杂交体”中最有力量的方面。

厄里的分析的价值在于，阐明了关于时间的社会学分析的主要特征，包括对工作、闲暇和“钟表时间”认同的社会制度的分析，并使人们意识到，在全球化的世界中，将“现世性”（temporality）的不同维度理论化可能出现各种复杂情况。不过，他对阿彻尔的批评在两个方面却也是值得怀疑的。第一，阿彻尔是否持有“时间的牛顿概念”并不清晰。后牛顿的时间概念的主要特征是强调时间的不可逆性，此外，事件不仅仅以单一的、线性的、现世的形式发生，现世性内在于事件和行动本身（Adam, 1990; Prigogine & Stengers, 1984）。正如伯恩（Byrne, 1998）和萨耶尔（Sayer, 2000）指出的那样，关于时间的批判现实主义概念，完全可以与这些复杂性的理论家提出的观点相容，他们都相信，真实以一种动态但不可逆的方式，被多种原因和影响建构出来，这种方式以浮现（emergence）为特征。在这方面，注意到下列事实是很重要的：厄里认为，“此前—此后”的时间理解在理论上值得怀疑，然而，与他的观点相反，不可逆的时间概念事实上加强了这种理解。

第二，厄里并没有在当今关于时间的社会再建构和更广泛的关于社会的现世维度的论述之间作出区分。因此，他能将混乱和复杂性的理论与卡斯特尔（Castells, 1996）关于信息社会引发时间转型的论述相整合，并由此指出，在依赖于“完全超出人类意识之外的不可感知的短暂刹那”的技术过程中，在由社会和技术关系的即刻特征引发的原因和结果之间现世区分的崩溃中，以及在対现世碎片化和短期化行为（short-termism）宽泛的文化经验的扩散中，可以明显看出“即刻的”时间的重要性。这些论述拒斥了年代—生物学和热力—动力学的观点，二者结合在一起，可以加强对嵌入人类活动之中不可逆的时间之流的关注。此外，这些论述也忽略了厄里关于后牛顿时间概念的论述的主要来源，亚当曾经指出，混乱和复杂性的理论增强了时间的社会制度在更广泛的自然

情景中被评估的需要，正是在这种情境下，社会浮出水面（Adam, 1990: 154—155; Urry, 2000: 119—120）。

正如鲍曼（Bauman, 1992b）所言，事实上，人类的基本方面之一，即是在“约束时间的”（time-binding）头脑和“受时间约束的”（time-bound）人类必死性的事实之间的紧张，这种紧张使我们能够以各种不同的方式将人类的生活、命运和经验概念化，包括人类命运中的各种现世维度。海德格尔（Heidegger, 1962）在关于人类本质上的现世维度的观点中，也详细描述了这种必死性。厄里（Urry, 2000: 116）再一次追溯亚当的脚步（Adam, 1995: 94）指出，女性主义者对这种观点提出了挑战，认为它体现了一种本质上是“男性的”路径，忽略了“生殖的时间创造能力”。不过，承认人类都是化身的存在并将最终死去这一不容否认的人类学事实，超越了性别划分。此外，这一事实也意味着，关于时间的人类经验也具有内在的化身性：按照个体存在的形式，我们是“在时间中的身体（bodies）”，并且，作为单一种族的人类，在生物和社会进化的长时段中创造的不同历史时期，同样具有本质上的现世特征（Mellor & Shiling, 1997: 18；参见 Braudel, 1972）。实际上，如果从鲍曼关于约束时间的头脑和受时间约束的肉体之间的紧张的论述出发，可以说，社会也在不同的方面拥有“约束时间”的能力，然而，归根结底，受时间约束指的是，在他们的时间中，他们是化身的存在（参见 Gurvitch, 1963: 174; 1964; Adam, 1990: 122）。因此，“即刻的时间”的非化身观点，可以解释电脑如何运行，却不能恰当地解释人类社会生活宽泛的现世维度，无论我们对于速度的逻辑、时间的某种特定社会组织的碎片化，以及在公共及私人生活中短期化行为价值和实践的扩散有多么清醒的认识。

更进一步来说，这些发展并没有揭示原因与影响之间“此前—此后”的现世区分是多余的，恰恰相反，它们阐明了它的价值：正如鲍曼（Bauman, 2002）关于当今社会的论述所揭示的那样，社会和文化经验的一个关键维度即是，事件往往完全处于我们的控制之外，而不是一切都能按照我们一时的兴致被立即重新构建。这并不是说一切真的就在我们的控制之外，除非我们接受某些信息社会理论家提出的技术决定论的观点，这种观点事实上否定了人类能动性的可能；而是说，我们无法避免被阿彻尔（Archer, 1995: 2）称为“社会真实的让人头疼的矛盾性”。原因在于，即使社会归根结底是人类的建构，但人类仍旧是在时间中的存在，在

并非自身选择、更不用说是自身创造的情景中发挥能动性。因此，顺理成章的是，社会学对历史学的忽视有极大危险，因为按照孔德（Auguste Comte）的表述，大部分行动者都是死去的人（Archer, 1995: 148）。

时效性的社会

<114> 涂尔干认为（Durkheim, 1982b: 211），“如果社会学没有历史的特质，就不配称为社会学”。吉登斯也表述了类似的观点（Giddens, 1991b: 205），他认为，社会科学“不可救药地具有历史性”。无论如何，吉登斯（Giddens, 1990: 4）对历史持有一种断裂主义的观点，在现代与前现代社会之间进行了明确区分。“现代性带来的生活方式，以一种史无前例的方式，将所有社会秩序的传统类型扫荡出我们的视野。”这一论述严重忽视了历史的延续性。就像吉登斯关于能动性的观点将太多注意力放在了个体的创造性之上（Kilminster, 1991），他关于历史的观点也将太多注意力放在了由现代性带来的断裂之上。不仅如此，他并没有对如下事实引起足够注意，即“现代性”这一观念本身也有植根在基督教传统中的特定历史。库马尔（Kumar, 1995: 69）指出，事实上，“我们关于现代性的大部分理解，都包含在历史的基督教哲学之中”。

库马尔注意到（Kumar, 1995: 68），通过基于末世论的过去、现在和未来的图景将意义充斥在时间之中，“基督教如何重塑了时间和历史的概念”。吉登斯（Giddens, 1990: 37）关于未来取向的现代性的论述，是针对过去取向的、传统和宗教的前现代性提出的，与之相反，库马尔（Kumar, 1995: 69）指出，基督教从起初就是未来取向的。它的末世希望（基督的第二次降临和身体复活）建立在过去的事件之上（基督的生命和死亡），然而，这是一个“不可重复且不可比较的事件”，它赋予了时间和人类历史未来取向的方向和意义。正如戴吕巴（de Lubac, 1950: 66—67）所言，基督教独特性中的一点就是：认识到历史进程是真实的，以“本体论的密度”为特征，向着一个特定的结局演进。因此，现代性的不同之处并不在于它的未来取向，而在于基督教的时间概念被部分世俗化了，将那些启示性的方面排除在外，这些方面被康德称为基督教的“道德恐怖主义”

(Kumar, 1995: 79)。即使在这里, 当今历史发展理论中启示性主题的回归, 也意味着对这种世俗化的限制 (Baudrillard, 2002; Virilio, 2002; Zizek, 2002)。

在这种现代性的观点中, 一些断言是值得质疑的, 例如, 民族—国家是纯粹的现代现象, 与前现代国家之间存在着剧烈的断裂 (Giddens, 1990: 13)。吉登斯的观点与安德森 (Anderson, 1991) 将现代社会中民族—国家概念化的方式相一致, 后者认为, 这种现象是通过政治性验证的想象被意识到的。尽管如此, 虽然民族—国家的某些制度性组织和理解能够以这种方式得到解释, 但“国家”概念有着远长于此的历史。黑斯廷斯 (Hastings, 1997) 注意到了这一事实, 以及基督教在形塑历史中所扮演的重要角色; 雷蒙德 (Rémond, 1999: 109) 同样指出, “在欧洲, 国家的诞生常常与从异教到基督教的转化同时出现”。基督教和国家观念之间长期的历史联结, 有着圣经的起源: 在以斯拉记中, 圣经提出了国家的典范含义: “人民、语言、宗教、领土和政府的统一体。” (Hastings, 1997: 18) 从 12 世纪开始, 考虑到拉丁文圣经及各国语言的圣经起到的巨大影响, 圣经中包括“国家”一词的许多文本赋予了它清楚的含义, 即那些被共同语言、习俗、法律和习惯结为一体的人们 (Hastings, 1997: 16—17)。黑斯廷斯和雷蒙德认为, 在西方社会长时段的发展中, 正是这种对于国家的圣经理解, 带来了形成性的 (formative) 影响。在这一观点的基础上可以看到, 现代和前现代关于国家带来了相对而非激进的断裂性的看法, 同样有其宗教起源: 在中世纪, 多种多样“国家”的圣经合法化, 被天主教会的普世主义所平衡, 只是在新教改革之后, 现代形式的国教及民族—国家才开始浮现。

民族—国家观念的起源仅仅植根于早期现代社会, 抛开这个使问题复杂化的说法, 这些关于民族—国家概念宗教起源的反思, 提出了关于西方社会宗教维度的历史重要性的更广泛的问题。最重要的问题之一是, 当过去的几百年通常被概括为世俗化进程的时候, 我们如何在西方的长时段历史中理解基督教观念的影响。试图处理这个问题的一种方式, 是关注宗教与社会的超灵性基础之间的关系。本书第一章指出, 宗教现象是一种集体混融的表达, 它所融入的是从作为自成一体实体的社会的超灵性维度中浮现出的超越性的可能, 并且这种混融促进了哲学、神学和仪式机制的产生, 对于接下来的社会发展起到了因果作用。基督教神学的一个显著特征, 即是它与这些社会过程之间引人注目的关联。

因此，在历史上，基督教的最高使命就是培育这个“社会奇迹”，其中救赎和社会团结密不可分地联结在一起（Bossy, 1985: 57）。与此同时，当代神学面临的巨大挑战也来自于最终真理的显现，这种真理从“知识的社会亚结构”的信仰和实践中浮现出来（Torrance, 1985: 112; Williams, 2000）。这些观点一致承认，与其他拥有不同特征的事物相比，社会真实具有宗教维度，这些不同维度至少在理论上相互关联。

<116> 在中世纪，这些维度在“现世”与“灵性”的区分中被概念化，虽然通常认为二者之间存在一种有效的互动关系。这一区分的重要性不仅仅存在于西方信念、实践及制度的历史发展中，也存在于对社会真实性质的哲学和社会学思考中，即使这些思考表面上带有“世俗”特质，甚至人们并没有意识到自己采用了这种区分，例如孔德接受了它，并将它视为关于社会性质的关键洞察（Aron, 1990: 93-94; Pickering, 1997: 31-32; Serres, 1995: 453）。在考察这些哲学和社会学反思之前，进一步考察基督教关于社会的特定理解，可以帮助我们理解现世/灵性区分的重要性。

基督教社会

在前基督教和后基督教思想中，可以见到某种类似于现世和灵性的区分。事实上，虽然后社会理论家倾向于将“社会”视为社会学话语的现代建构，然而，“社会”这一概念的西方起源，以及基督教认为的现世和灵性维度，至少可以追溯到亚里士多德。亚里士多德不仅仅描述了他的社会的外在结构，还描述了社会动力学中内在潜力的哲学图景。换句话说，他提出了好的生活和好的社会的图景，将人类行动放置在各种社会领域之中，这些领域能够培育、维持和组织人类性情，在人类关系中树立良好的习惯（Levine, 1995: 116-117）。亚里士多德的思考聚焦于伙伴关系或社群（koinonia），以及对人类的信念，他相信，人类与动物不同，是因为他们具有区分善与恶、正义与非正义的能力。社会，作为人类朋友关系的体现，不仅仅是由于功利性的原因而存在，还是为了培育并维护正义（Frisby & Sayer, 1986: 14）。鲍曼认为（Bauman, 2002: 53-54），亚

里士多德阐明了“人类聚集性 (togetherness) 的超越性情境”，这种观念从此以后一直萦绕在社会思想之中：美德可能是个体的属性，正义则使社会成为必要，其中，某种人类共同居住的特定形式的所有偶然性与局限性，都被“共同生存的正义秩序”的内在潜力所规定。这种将社会视为道德的，而不仅仅是社会学现象的理解，同样存在于基督教对社会生活的理解之中，对“社会”的现代概念发展有着显著影响。

在新约全书中，希腊文 *koinoia* 被用于指代早期教会，暗示人类社会应该以爱和互惠为特征，即基督教中与上帝关系的特质 (Torrance, 1985: 119)。从社会学的角度来看，这种基督教的伙伴关系体现为一种共同体 (communion)。通过现在通常被称为圣餐的圣礼形式，吃下基督的身体，喝下基督的血，个体被仪式性地整合进教会之中 (Hastings, 2000)。在这一概念中，存在关于人类能力的强烈感受，这些能力与人类化身的不同方面相关：他们被赋予认知的能力，并拥有能够区分善恶的自由意志；然而，人们也认识到，基督教皈依需要同时在头脑和身体中进行 (Miles, 1989: 31)。在中世纪天主教仪式中，从广义上来说，人类化身的力量和潜力，与建构基督教社会的神学和仪式关注紧密相连。通过将个体仪式性地整合进结构之中，以及通过人类生命和命运的神学表征的出现，教会提出了这样一个观点，即完整基督教形式的存在本质上是社会的：只有通过化身于教会中的伙伴关系和共同体的参与，才能实现上帝期望的人类道德与灵性上的完备发展。在中世纪欧洲，教会对各种社会、地理及文化领域施加重要影响，并通过圣餐整合进教会共同体，跟其他与生命阶段（出生、婚姻、死亡）相关的圣事相互补充，“confraternities”的培育提供了伙伴关系和支持，观念和宗教实践的传播则强调了将生者和死者相联结的“圣人的共同体” (Mellor & Shiling, 1997)。

在这些发展中，尤其是在与生命阶段相关的圣事，以及在生者和死者之间建构出的相互依赖的链条中，出现了现世（与这个世界相关）与灵性（与教会相关）的区分，现世的取向是末世。这种取向可以在贝克威思 (Beckwith, 1993: 66-67) 关于中世纪文本的考察中看到，例如，尼古拉斯·洛夫 (Nicholas Love) 的《镜子》(Mirrour) 如何试图将个体和社会时间与仪式时间及基督受难的现世关联联系在一起，由此，“十字架的刑罚结构化了日常生活的时间”。通常认

为，中世纪的时间比现代社会更具周期性，它通常与季节相连 (Regnier-Bohler, 1988: 380)，同时也与教会培育的人类聚集性的模式相连，其中，化身的社区、意义的象征秩序，以及现世生活的仪式结构化被认为是相互关联的 (Beckwith, 1993: 53)。因此，教会的钟声提供了度过小时、白天、夜晚及其他更广泛事件的节奏，包括出生、死亡、意外和节日 (Rémond, 1999: 68)。通过将个体与社会灵性维度中某种特定的基督教图景相连，并将人类与上帝，以及在十字架的标志下宇宙秩序逐渐展开的戏剧相连，它做到了这一点。

<118> 这样一来，按照中世纪的观点，“人类聚集性的超越性情境”就在神学语言中得到了清晰表达：社会是人类的、现世的现象，同时也是人类社会性和道德性得以发展的场所，其中充满了通过教会“灵性资产”体现的神圣恩典。在政治学中，这种超越性情境在定义“基督国度”的现世及灵性权威形式中体现出来：在教会灵性权力造就的某种“均衡”状态中，国王和皇帝在某种“均衡”状态下行使现世权力 (O'Donovan, 1999: 204)。虽然现世权威的各种合法化形式都被教会接受，人们仍然承认，社会的灵性维度归根结底是最重要的，基督的“王权”远远超越了所有世俗统治者 (O'Donovan, 1999: 205)。无论如何，教会本身也拥有现世的和灵性的方面：它既是社会学的真实（具形的人类建构，带着他们所有的缺点和美德），又是神秘的真实（具形的基督仍以圣礼的形式存在），由此提供了群体生活的典范，并可带动作为整体的社会的转型。在这里，可以看到集体生活内在的超灵性特质如何被用于明显的宗教目的：教会自我定义的使命正是被伯斯 (Bossy, 1985: 13) 称为“社会奇迹”的发展，通过“慈善”，即现代所谓的团结，将熟悉的社会宇宙转化成上帝与人的伙伴关系。

然而，在新教改革之后，教会自我认同中内在的社会性质，以及它与人类化身的超灵性之间的有益联结，被“宗教（现在被称为正确的信仰）”和人类社会之间关系的怀疑论，以及新的对个体信仰而非集体仪式的强调所取代，后者拒斥了现世与灵性之间的传统区分，或者说，将它转化成了一种心理学而非社会学的现象 (Cameron, 1991; Luther, 1995; O'Donovan, 1999)。在这里，至少在某些新教主义的形式中，甚至教会，更不用说宽泛意义上的社会组织，都被视为由拥有共同信仰的个体组成的世俗团体。任何将它神圣化的努力，正如天主教会曾经做到的那样，在最好的情况下被视为误导，在最坏的情况下则被视

为偶像崇拜 (Wilson, 2002)。

在这一意义上,伯斯关于新教主义的出现如何影响“宗教”与“社会”意义的论述具有启发性。伯斯指出,从1400年起,被基督教人性论者从拉丁文中借用的“宗教”一词,开始意味着要集中关注对上帝的崇拜态度或对神圣事物的尊敬之上的个体和群体。不过,1700年以后,基督教世界开始充斥着相互竞争的“宗教”,在模糊、抽象的概括性宗教定义以外,相互有着明显区别,并拥有各自定义清晰的信仰系统及容纳与排斥的规则:“在它们的多样性之上,存在着一种模糊的概括性,即这种基督教宗教,在此之上,又有一种在分类系统中更高的宗教,即以大写字母‘R’开头的宗教,它被一些并不经常感受或相信它的人们放置在新的领域之中”(Bossy, 1985:170)。被称为“社会”这一概念的发展,与这些宗教变化紧密联系在一起:

<119>

在15世纪,“社会”意味着一种群体关系、伙伴关系,或者某人与他一位或多位伙伴之间相互认同的关系……到了1700年,或者在1700年之后不久,社会开始意味着一种客观的集体,外在于它的成员,并区别于其他类似的集体。在此基础上,正如在无数宗教案例之上,还有着更广泛的抽象概括。社会,是从大多数实际人类接触中产生的实体……[宗教和社会]就像阿里斯托芬描述的两种性别的人,作为原初整体分裂的结果,在巨大鸿沟的两端向对方呼喊。无论好与坏,“整体”即是“基督教”。在17世纪以前,这个词还意味着人类的群体,然而,在此之后,正如很多欧洲语言展示的那样,意味着信仰的某种“主义”或群体。

(Bossy, 1985: 171)

对于伯斯而言,“基督教”从人类的群体向信仰的群体的转型,与“社会”概念的抽象化紧密联系在一起,这导致了“社会”与“宗教”的分裂。从这个角度而言,无论个体如何全心全意地相信他们的宗教,中世纪意识中基督教与社会、灵性与现世之间的联结都开始逐渐消失,或者,至少遭到了越来越多的质疑。因此,与新教改革相伴随的所谓西方世界的“祛魅”,并不仅仅意味着社会的“世俗化”,即宗教在社会中(及在社会学中)变得越来越不重要;它也意味着一种新的宗教意识,瓦解了现世与灵性之间的联结。此外,这并不是说新教主义不

关心社会；相反，某些新教基督教观点，例如加尔文主义，即以重构社会为特征，在某些方面，重构的方式远远超过了中世纪天主教会（Taylor, 1989: 227）。不过，即使在这种社会激进主义非常明显的地方，也仍然存在着一种暗示，即社会可以被受宗教驱使的个体为了上帝的荣耀而重新建构，而非社会本身拥有任何内在的宗教潜质。在神学、哲学和社会学关于化身、宗教和社会的论述中，可以看到这种新教观点的某些显著特征，这些论述对于当今对世界的理解产生了重要影响。

后基督国度的社会

西方宗教史上具有讽刺意味的一件事，发生在“基督国度”终结的时候，这时，按照清晰的基督教术语被设想出的社会，并没有通过减弱宗教热情，而是通过改革过的宗教激情被培育（Ozment, 1992）。新教“改革”并不意味着基督教社会影响的终结，相反，它为不同的社会现代观点的浮现提供了宗教情境。在这里，从一开始“社会”即被视为一个难题（problem）的主要原因在于，很多基督徒都不再用基督教的方式去看待它。伯斯指出，宗教与社会之间的分离，在马丁·路德“两个国度”的理论中被给予了制度性的认可，这一理论“似乎意味着，在任何情况下，社会世界都是魔鬼的辖地”。现代初期试图建构并理解“政治社会”、“市民社会”与“人性”之间相互关系的努力，正是从这种分离而来，由此不再将社会视为“人类聚集性的超越性情境”，而是视为一种必要的恶^[1]。进一步来说，“市民社会”概念的新教影响，还体现在以霍布斯和洛克为代表的英国社会契约论的某些基本假设之中。

在霍布斯的《利维坦》（Leviathan, 1957）中，社会之所以存在，是因为需要通过契约和国家的权力来管理个体的竞争性利益，以免造成每个人对每个人的战争。正如李斯特（Rist, 2002: 53）指出的，人类被赋予的天性权力和特质微不足道，因此，社会必然是强制性的：霍布斯授予人类一种“最低限度的理性，使主体不可避免地专制主义达成协议”。因此，虽然在霍布斯关于社会的观点中存在“道德”维度，然而，为了“作为群体的人类的保存”，它被削减为一种

强制性的策略 (Frisby & Sayer, 1986: 19), 这种策略与加尔文日内瓦改革中宗教个体主义与社会整体主义的混合并没有区别。与之相对, 在洛克的新教理想中, 自治个体“嵌入在包括家庭和教会的复杂道德生态学之中……以及一种有活力的公共领域之中, 在其中, 经济动力与公共灵魂同时增长” (Bellah et al., 1992: 265)。然而, 洛克“市民社会”的完全身份, 仅仅限于那些能够“自愿服从理性规则”的人, 即拥有财产的人 (Frisby & Sayer, 1986: 20)。这种关于人类和社会的观点, 并非建立在霍布斯人性观点中内在兽性的基础上, 然而它也认同这种观点, 即人类在大多数情况下都缺少社会存在的能力: 在社会中, 所有个体的“天赋权利和权力”(即自我保存和拥有财产) 都被交付于拥有财产的精英, 他们在大众所缺少的理性基础上进行统治 (Macpherson, 1962: 256)。此外, 洛克并没有将注意力集中在人类积极的特质之上, 从而挑战霍布斯的人性观点, 他仅仅是强调人类可能拥有善良的倾向, 自私的倾向也可能带来善良的社会后果 (Levine, 1995: 130)。

如果仔细阅读洛克的著作, 可以很清楚地看到, 对上帝的信仰在他的社会观中处于中心位置, 因为正是这种信仰, 保证了对社会秩序道德基础的恰当承诺, 他相信, 这种承诺不可能存在于无神论者之中 (Waldron, 2002: 225)。与之相对, 霍布斯通常被认为是在建构一种“纯粹世俗理性的精英”, 即使他将“自然法则”定义为上帝的命令 (Levine, 1995: 124)。即使将神学从他的理论中去除, 也不会带来本质性的改变 (Plamenatz, 1963: 21)。这并不意味着神学不重要, 只是意味着, 霍布斯倾向于用纯现世的角度看待社会, 并将灵性价值与个体相连。正如很多新教改革家为了促进个体的宗教承诺, 将教会视为纯粹的人类建构 (Cameron, 1991: 145), 霍布斯和洛克为了保护个体利益, 将社会视为人工构建。然而, 与中世纪的观点相比, 这些“利益”意味着人类化身的特质和潜质正在逐渐消失。事实上, 霍布斯关于人类本性和加尔文关于“自然人”的观点, 都对人类的本质特征持悲观态度 (Hill, 1966; Chatellier, 1989; Colas, 1991)。社会, 正如新教观点中的教会, 需要被建构 (只有异常形态才可能自发产生) 以促进自我利益, 并限制人类愈发堕落的维度, 而不是提供一种更广泛的、人类潜质可以在其中滋生的社会情境。因此, 在所有这些表面上看来“世俗”的理论中, 可以清楚地看到, 关于“社会”的概念也从某类特定的宗教信仰

和观念中吸取了很多成分。

虽然形式上有着巨大差异，但在德国关于“社会”的现代早期理论中，可以看到另外一项联系。在这里，康德在自我决定的个体主体而非自然或社会中提出的“道德价值”概念，受到了路德 (Luther, 1957: 24) 论述的影响，即好的工作并不意味着这是个好人，相反，“一个人在做好工作之前，[必须]首先自身就是好的，接下来，好的工作才会随着好的人出现” (Levine, 1995: 182)。因此，康德对于责任的关注，与本性冲动、社会规则和动力学，或者特定行动的内在特质及后果无关，而仅仅与个体的理性能力相关，这种能力使他能够在主观上确认道德的必要性。当赫尔德 (Herder) 关注感性而非理性时，他也提出了对“超越本性并自我决定的主体”的关注 (Levine, 1995: 187-189)。类似地，黑格尔关于社会的观点，同时借用了康德与赫尔德的观点，又为历史上的人性进步加上了部分世俗化的图景，朝向通过自我制定的法律而得以彰显的普世自由 (Levine, 1995: 19)。晚些时候，马克思“颠覆”了黑格尔的理想主义，却也同样在历史唯物主义观点中保留了关于人类命运的犹太—基督教末世图景，尽管马克思的著作关注社会动力与力量，这使得他与大多数德国哲学传统之间存在着重大分歧。

<122> 与对自我决定的个体主体的哲学强调不同，马克思坚持人类行动的集体和社会基础，并将强调个体的哲学视为由新教主义带来的资本主义意识形态的合法化。对他而言，个体“只能在社会当中”个体化自身，那些认为个体能够在社会之外经济性生存的观点“是荒谬的，就像有人认为，语言的发展能够脱离于个体群居及相互交谈进行” (Marx, 1973: 84)。在这一意义上，虽然马克思对哲学的重大贡献来自将阶级斗争的重要性提到前所未有的高度，并将它视为集体行动的决定因素，然而可以看到，他也极为关注社会和道德一致性的集体性培育模式的重要性。例如，在他关于阶级意识、团结、忠诚和集体意识的论述中，就可看到这种重要性 (Aron, 1990: 163; Marx, 1956: 489)。特别是，他所构想的没有冲突的“原始社会主义”及未来共产主义国度的图景，与资本主义社会中“异化”的个体主义形成了鲜明对比，从而清楚地拒斥了关于人类及其与社会关系的霍布斯化及康德化的概念 (Aron, 1990: 145, 171)。

超个体社会

与大多数德国哲学传统不同但却与马克思的观点较为接近的现代早期法国理论，并不关注自我决定的人类主体，而是关注社会动力学、力量及能量。在这里，与新教影响不同，也与标志着法国现代历史的反教权主义无关，天主教的影响是暗示性的，尤其是一些新的、与内在于天主教“社会奇迹”观点中的超灵性动力学相关的尝试。^[2] 概括而言，这些哲学论述试图发展出表面上“世俗”的社会理论，它们拒斥个体主义，而建立在社会生活集体特征与潜力，以及现世与灵性二分的中世纪观点之上。例如，孟德斯鸠在社会现实主义的基础上直接对霍布斯构成了挑战，他强调，想要在个体的天然倾向中寻找社会起源是荒谬的，因为“人类一出生即在社会之中，并且，永远无法在社会之外遭遇任何事情”（Levine, 1995: 153）。因此，他关于社会的理解并不是抽象的，而是关注个体遭遇社会的具体情境。就像阿隆指出的（Aron, 1991: 18-19），孟德斯鸠注意到了“道德、习俗、观念、法律和制度几乎无限的多样性”与同一的“理想社会”概念相距甚远，他试图在多样性中发现可见的秩序。他先于涂尔干的超灵性概念提出的社会“普遍灵性”（general sprit）这一概念，是这一努力的关键方面。这种灵性是社会物质的、社会的和道德的维度总体的产物，随着时间流逝，它给特定社会带去了团结和起源（Aron, 1991: 46）。

某些方面建立在孟德斯鸠著作的基础上，又重新采用了孟德斯鸠拒斥的社会契约理论，卢梭（Rousseau, 1983）发展出了社会契约的概念，在霍布斯和洛克的理论中看到了从现代早期对人类反社会特质的怀疑，到纯粹虚构的“自然状态”^{<123>} 的转换。尽管如此，他也追随霍布斯，在他自己关于前社会自然状态的推断之上建立了社会理论。在卢梭关于自然状态的描述中，人类是非道德、非社会的。社会并不是这种状态的自然产物，而是私有财产及随之而来的不平等的产物。在这种情况下，为了“共同的善”（volonté générale），这一从孟德斯鸠“普遍灵性”（esprit général）中发展而来的概念，只有建立在“普遍意志”（general will）基础上的社会契约的发展，才能提供道德基础，以及限制社会制度腐朽权力的方法（Frisby & Sayer, 1986: 21; MacIntyre, 1967: 183-184; Levine, 1995:

155)。在这里，社会是一种内在性质不清的现象：它或者是一种腐朽的力量，不公正地遮盖了人类自由；或者受到“普遍意志”的引导，是一种增强道德性的集体努力。

克莱迪斯 (Mark Cladis, 2000) 勾勒出贯穿卢梭著作中这种模糊不清的社会轮廓，它为理解个体、社会、道德与不道德之间的关系提供了很多（有些是矛盾的）可能。克莱迪斯强调，卢梭关于社会的论述必须放置在法国神学理论中去理解，这种理论在基本的自爱 (*amour-propre*)、有益的自爱 (*amour de soi*) 与无私的爱 (*charite*) 之间作出了区分 (Cladis, 2000: 225)。“*charite*”一词，与伯斯讨论的相应英语词汇“*charity*”一样，最初指的是一种特殊的天主教混合物，即对上帝的爱及与其他人的团结，然而，后来它被用来指涉与公众的善相关的更为宽泛的社会理想，由此需要将无私的爱_{的对立面}，基本的自爱_，转化为某种不会损害社会的东西 (Cladis, 2000: 227)。与路德将人类视为天性可恶的、耻辱的造物不同，也与霍布斯将人类视为天然的暴力不同，卢梭将以“*pitie*”（对他人受苦的同情）形式出现的无私的爱和有益的自爱视为自然状态的特征，基本的自爱则被划归为社会中人类的特征 (Cladis, 2000: 223)。对于卢梭而言，社会潜在的腐朽行为只是因为它为基本的自爱提供了土壤，它的合法性则建立在对有益的自爱和无私的爱_的培育之上。

因此，虽然卢梭为社会不能化约为个体的观点提供了极大的支持，他的总体论述却与普遍的法国思潮一致，即将社会描述为超个体的现象，从而与非常关注个体的英国理论家形成了区别。至于德国，舍勒 (Scheler, 1961: 166) 指出，如果抛开个体与大众，“社会”只是“垃圾”，而不是天生排他的现象，毋庸置疑，这种观点与更广泛的社会理论传统不符。正如我指出的那样，如果在这些不同的社会理论中都能看到清晰的基督教影响，那么在不同的情境下，也可以继续观察到这种影响在解释社会的特定社会学中的持续。

个体化的社会

在霍布斯的“秩序问题”之上，这一观点极具影响力，然而，也极具误导性。对于霍布斯而言，社会仅仅被化约为“秩序问题”，因为在他看来，组成社会的个体拥有相互竞争的利益，并缺少社会本能。同时，他也拒斥任何灵性基础的概念，这种基础可以加固社会的现世形式。另一方面，对于孟德斯鸠而言，这种化约是荒谬的，因为社会是一种不可避免的真实，而不仅仅是由个体利益激发的、强加在难以驾驭的个体之上的人造物。对于康德而言，霍布斯指出的自然与社会之间的紧张，被自我引导的主体对道德必要性的理性拥抱完全超越。考虑到孟德斯鸠和康德发展出的哲学立场分别具有如此巨大的影响，在支配当今社会理论的法国和德国社会学传统中，霍布斯的重要性显然被夸大了。

此外，帕森斯(Parsons, 1991)在另一点上也可能是正确的，他坚持认为，美国社会中个体主义的社会和文化价值也具有新教特质(参见Robertson, 1991)。在这方面，需要注意到一个有趣的事实，即美国社会学从一开始就对个体投入了极大的关注，而最小化了社会的影响。例如，莫里森(Morrison, 2001: 103)以帕克与伯吉斯(Park & Burgess, 1921: 36)的早期作品为例指出，他们“采取了这样一种立场，唯一可供研究的真实是个体，社会只是在名义上存在的类别，其本身并不是真实的物体或类别”。主要在美国得到发展的社会学理性选择理论，进一步推进了这种个体主义和唯名主义的社会观。事实上，正是在理性选择理论，而不是普遍意义上的社会学中，霍布斯的影响体现得尤为明显。理性选择理论提出的社会行动的“聚合模型”，明显回到了霍布斯最小化社会的概念上(Bohman, 1991: 148-149)。霍布斯的影响在奥尔森(Olson, 1965)的论述中也可以看到，他指出，为了鼓励合作行为，强迫是必须的，这一观点对“个体利益”的强调高于其他所有东西。与此类似，科尔曼(Coleman, 1990)明确指出，他试图用理性选择重建社会学的努力与霍布斯一致，与此同时，贝克尔(Beker, 1986)对边沁和斯密的强调——他们发展了霍布斯的某些思想——加强了这种理论与早期英国社会理论之间的联系，即以一种经济主义的方式，用“市场”来理解所有人类现象。在美国宗教社会学的某些有影响的领域中也就可以看到这种连续性，尤其是斯塔克(Stark)、扬纳科内(Iannaccone)与芬克(Finke)用在不断变化的市场中稳定的个体宗教偏好与变化的供方模式对宗教进行的分析(参见Young, 1997; Mellor, 2000)。

在德国社会学中也可以看到新教的影响，虽然这是一种完全不同的种类。在这里，康德对自我决定的个体主体的关注，对于齐美尔和韦伯产生了决定性的影响，他们都从总体上怀疑“社会”这一概念，尤其是与灵性基础相关的论述（Levine, 1995: 211）。齐美尔拒绝将社会还原为个体，他将社会视为互动模式的抽象“总和概念”，或者塑造人类经验的“社会交往模式”（forms of sociation）（Frisby & Sayer, 1986: 58-60）。在他看来，仅仅是因为“难以计数的不同种类的互动”存在于任何时刻，“社会”才被视为“一种似乎独立自主的历史性真实”（Simmel, 1971: 27）。齐美尔也否认个体是被社会决定的存在。他指出，人类拥有一种区分的特征：一方面是前社会的冲动和个体化的心智形式；另一方面是社会情感和互惠的心智形式；二者天生具有互动的倾向，然而，只是部分地被社会互动塑造（Shilling & Mellor, 2001: 59）。类似地，对韦伯来说，社会学的研究对象不是“社会”，而是社会行动的不同种类，以及它们对于个体行动者的意义（Frisby & Sayer, 1986: 68）。韦伯提出了对于行动的康德式阐释，他指出，“行动是‘社会的’，仅仅意味着它的主观意义与他人的行为相关，并因而定位于行动过程之中”。

不过，对于齐美尔和韦伯而言，社会并不仅仅是抽象的概念，而是被社会与文化转型问题化的历史产物。在二人讨论宗教的时候，这种社会的历史问题化意识体现得尤为明显。齐美尔指出，人类天生拥有内在的宗教需要，渴求超越性和完整性（completeness），因此，宗教具有相当的重要性，将人类经验的主观（内在）与客观（社会）方面整合为和谐的整体，并使生活获得意义（Simmel, 1997: 142）。无论如何，虽然宗教仍旧是“灵魂中的有形真实”，在主观与客观之间的缺口大到无法跨越的现代性中，它也失去了效力，由此出现了个体巨大的生存困境（Simmel, 1997: 9）。具有讽刺意味的是，在韦伯看来（Weber, 1991），正是由于禁欲新教主义促进了对世界的理性控制的个体伦理，当今社会才否定了很多使人类在社会情境中兴旺繁盛的道德能力与价值。

在宽泛的意义上，新教对天主教社会生活的宗教维度的拒斥，为将宗教从社会中分离（以及世俗化理论的发展）的德国社会学传统的产生，以及在更宽泛的意义上为社会性质本身的问题化，提供了背景并造成了影响。例如，滕尼斯（Tonnies, 1957）对“社区”（*Gemeinschaft*）与“社会”（*Gesellschaft*）的区分

意味着一种转化，从被传统和宗教塑造的习以为常的社会习性，转变为更加社团化的、契约性的和个体主义的社会习性。同样，在这一传统中，伯格(Berger, 1990)将现代性视为“没有天使的天空”，这不仅仅是对新教用世俗概念对社会生活进行的再概念化的社会学分析，而且是对它的反映：伯格告诉我们，“神圣的帷幕”已被撕裂，并且没有任何东西能够重新将它黏合到一起。

超越的社会

然而，如果转向法国社会学，可以看到，对天主教信念和实践表面上的复制，并没有导致方法论上的个体主义和世俗化的叙述。相反，在社会世俗和灵性维度的各种不同图景中，中世纪的“社会奇迹”，作为“慈善”和“团结”的社会具有了社会学的形式。在孔德这位首先使用“社会学”一词的学者的著作中，逐渐出现的“社会”的去基督教化是现实存在的，然而，他仍然把宗教融入“社会”这一概念中，强调社会是超越个体的真实现象。事实上，孔德(Comte, 1853: 350-352)批判了霍布斯关注个体、否定社会“灵性”维度的做法，试图将自己的理论建立在孟德斯鸠将社会视为超个体实体的基础上。对于孔德而言，社会的“世俗力量”(它可见的制度的、契约的或政治的形式)，建立在比它更大的某种事物的基础之上(Aron, 1991: 93-94)。孔德使用“理性力量”的术语，讨论了社会的超越性基础，并指出宗教拥有产生“赞同的情感”的力量，将个体团结在统一感之中(Pickering, 1997: 31-32)。通过在世俗与灵性之间作出区分，并将这种区分追溯到天主教属天与属世利益的对立，孔德指出，积极的政体必须在社会学“人性的宗教”基础上，去除任何超自然要素，重建这种区分。^[3]

现在看来，孔德的观念似乎有些奇怪，然而，他使涂尔干的论述——应该在与社会的关系中理解宗教——的重要性得以加强，类似的观点同样存在于孟德斯鸠、卢梭、圣西门及其他法国社会思想传统的学者中。此外，正如孔德将早期近代欧洲社会崩溃的模式与路德和加尔文对中世纪宗教与社会“有机融合”的攻击相提并论(Nisbet, 1993: 228-229)，涂尔干同样认为，新教主义弱化了将个体团结为社会的共同信仰和实践。但他也嘲笑“孔德试图肤浅地复兴古老

历史记忆，从而将宗教建立于其上的努力”，并强调新的自成一体的宗教会不可避免地产生 (Durkheim, 1995: 429)。他关于新的宗教形式会不可避免地产生的论述，巩固了他把宗教视为社会生活的“永恒”特征，以及社会历史在某种意义上是宗教历史的普遍观点。因此，他不得不承认，很多对他而言有着重大意义和价值的信仰与实践，都有基督教和犹太教的起源，即使他公开宣称自己是无神论者，并相信这些宗教正在消亡 (Pickering, 1993: 53)。

孔德的论述也启发了涂尔干将社会视为超越个体的真实的观点。在涂尔干看来 (Durkheim, 1974c)，正是孔德赋予了社会学“具体的可以认识的真实”，并且虽然孔德将社会视为真实的，他也同样认识到，在个体之外，社会无法存在。不过，涂尔干指责孔德将注意力放在“社会”(Society)而非“各种社会”(societies)之上，在孔德那里，“人类”与“社会”的概念是可以相互替换的(参见 Lukes, 1973: 82)。换句话说，涂尔干认为，孔德的“社会”概念过于抽象，倾向于将人类经验的不同方面混杂在一种抽象叙述之中。涂尔干的努力则更加精确化，并且更为关注人类社会的复杂性，这种努力可以在他对卢梭著作的再评价中看到，此前他将卢梭著作中的观点视为“残忍的个体主义”加以抛弃，卢梭认为，社会是人类虚假的建构，与他们的真实本性相违背 (Durkheim, 1974c)。

琼斯 (Jones, 1999: 272-275) 对涂尔干社会实在论的研究，指出了他对卢梭的再阐释。通过强调卢梭“自然状态”的概念是心理的而非历史的，涂尔干在这一概念中看到了区分两种事实的努力，一种属于社会，一种属于我们的心理本性。他指出，卢梭笔下自然状态的人类与物质环境之间的和谐状态，反映出这样一个事实，即他仅仅生活在感知世界之中。然而，物质世界却在人类前进的道路上设置了障碍，智力在本能与感知之外逐渐发展，慢慢地，人们认识到了合作行为的价值，个体形成了群体，并由此产生了社会倾向、规则与伦理。琼斯指出 (Jones, 1999: 300)，涂尔干在卢梭著作中找到的支持来源于这一观点，即社会不仅仅是真实的、自然的现象，也是“特殊的、与本性不同的现象，是自成一体的真实”。这促使他提出，对社会的社会学研究需要关注“社会事实”，他将这种事实定义为行动方式，以外在约束、普遍化及不依赖于个体表现为特征 (Durkheim, 1982a: 59)。换句话说，这些“事实”是绝对社会的，它们不能仅仅化约为个体；然而，它们也是自然的，社会世界不是强加于本性之上的人

造物，而是在自然中发展起来的特殊事物。

涂尔干的“社会”观念也建立在孟德斯鸠著作的基础上，他关注“真实的和具体的，而非理想的和抽象的”事物，对启蒙运动的理性主义提出了挑战，迎合了涂尔干关于社会生活复杂性的感受 (Jones, 1999: 237)。也可以说，比起卢梭“普遍的善”的概念，孟德斯鸠关于社会“普遍灵性”的概念对涂尔干更有吸引力。正如米勒 (Watts Miller, 1996: 48) 所指出的，对于涂尔干而言，社会事实不依赖于意志 (will)。另一方面，“普遍灵性”的概念又接近涂尔干的观念，即任何一个社会都以某种特定的超灵性为特征。在这一意义上，涂尔干的著作也建立在孔德关于社会“灵性”力量的论述基础上，不过，孔德把这种力量视为社会秩序的非理性基础，并试图通过“人性的宗教”加以培育。对于孔德而言，这种方法可以完成源自中世纪天主教的社会转型，然而，仅仅是以人类的、社会学的形式完成，与超自然理论信念的力量无关 (Levy-Bruhl, 1903)。因此，在法国社会学的传统中，社会一直被视为一种“社会奇迹”，这也是为什么宗教与社会不可避免地相互纠缠，而不是在韦伯和齐美尔那里的分离。这种“奇迹”的超灵性特征，在超越性的经验及对义务感、认同与相互依赖方式的感知中得到表达，然而，它同时也强调这些现象的起源是人类而非神性。

<128>

无论如何，涂尔干仍然需要面对这一问题（德国社会学传统的中心问题），即在现代社会中，社会的超灵性维度似乎正在逐渐减弱。他试图从两个方面解决这个问题。第一，在涂尔干的早期作品中，他察觉到吸引个体进入社会整体的某些“灵性”力量的丧失，与德国传统中世俗化的叙述相类似。在他关于“机械团结”向“有机团结”转化的论述中可以看到这一点，在某种意义上，这种转化模仿了滕尼斯社区/社会的二分 (Durkheim, 1984)。不过，值得注意的是，他仍然强调团结，拒绝接受社会关系可以被化约为个体之间的契约。因此，在《劳动分工论》(The Division of Labour) 中，涂尔干采取了另一种观点，从总体上抛弃了机械/有机的区分，试图将他的社会学计划致力于一种超灵性的复兴，这种超灵性包含所有社会形式：具体来说，在涉及当今西方的时候，涂尔干认为，后基督教宗教形式会从这种超灵性中产生 (Durkheim, 1974b: 34; 1995: 429)。然而，可以说，涂尔干轻率地忽略了基督教持续的重要性，没有认识到它对西方社会持续的影响。具有讽刺意味的是，这一观点可以在他对基督教历史的论

述中得到支持，在那里面，他从基督教中心的分化中，找到了类似当今西方社会分工的来源。

分化的社会

<129> 在《教育思想的演进》(*The Evolution of Educational Thought*, 1977)一书中，涂尔干注意到了基督教信念与实践中的某种文化矛盾。他指出，基督教的起源不可避免地希腊—拉丁影响缠绕在一起，这一影响带有一种“异教精神”，与上帝和他创造的神学教义完全相反。这种矛盾不仅仅是逻辑上的，也包括关于自然与超自然实在的不同论述，从而影响到世俗世界中的行动。与此同时，基督教也鼓励一种学习的文化，从古典文学、哲学与艺术作品中寻求养分，确保日常生活及信念中的存在具有永远无法被超越的内在矛盾(Durkheim, 1977: 21-22)。正如阿彻尔(Archer, 1995: 231-233)所言，通过这样描述基督教的发展，涂尔干发展了一种关于文化矛盾怎样在很长一段时间中束缚选择与行动的卓越的论述。

涂尔干对这种特定矛盾——即教会历史上神圣(基督教)与世俗(古典的)要素之间的矛盾——的阐释是否有效，值得怀疑，因为很多学者都指出，这两种要素事实上存在于比他的描述更为重要的连续性之中(参见Rist, 2002)。不过，无论如何，这都是一个重要的见解，由于社会在长时段中存在，演进的文化系统会在内部带有以前曾经消失的模式、假设、观念和信仰。在这种观点的启发下，可以从全新的角度审视当今的“世俗”社会。这不仅仅意味着本章讨论的某些表面上以世俗形式存在的哲学与社会学理论明显带有宗教要素，也同样包括其他案例。例如，当今对于“选择”与“自主性”的讨论，以及与之相关的普遍的反制度主义者倾向，也可直接追溯到新教改革(Rist, 2002: 59)。此外，当今关于中世纪伦理与“人类生活的神圣性”的辩论，也构成当今医学职业看起来“世俗”的伦理基础。

简而言之，可以说“世俗”文化在自身内部带有不断被复制的基督教要素，就像涂尔干关于基督教的希腊—拉丁起源的论述一样，很难预见在世俗文化不

摧毁自身的前提下，这种复制是否会走到尽头。这并不是说我们都是“匿名的基督徒”（Rahner, 1979），而是说，即使我们有意识地拒斥大部分遗产，基督教对于西方世界的影响也仍然没有消除，在它为当今能动性设置的限制中，以及在我们试图摆脱它而遇到的障碍中，都可以看到它的约束性力量。与这种论述相反，也可以提出批评，即它将人类能动者视为“文化麻醉者”，其无法完全认识到自身行动的特质与后果。例如，吉登斯（Giddens, 1984）可能会提出这样的批评：富有知识的能动者能够反思性地监控自身行动。然而，吉登斯的路径，以一种与理性选择的理论家类似的方式，高估了行动者与能动者的“博学性”（knowledgeability）（Mellor, 2000: 280）。与这种观点不同，我们可以指出，无论个体或群体拥有怎样的“反思性”，他们也很有可能无法知晓所有加在选择、决定与目标之上的事物。此外，在一个自称“世俗”的社会中，宗教对于行动与信念的影响可能并没有被完全认识到，即使在事实上它们仍旧是重要的。正是由于这一原因，对于历史变化的敏感理解是重要的，否则，社会学论述可能会不加批判地表述某种神学观点。

<130>

值得注意的是，在这一意义上，虽然德国社会学传统中关于社会的思想可能包括了当今世界很多明显的“祛魅”要素，然而，作为一种社会学的真实，它也赞同最初源于新教的宗教/社会二分，这种二分建立在排除任何社会的“灵性”维度的基础上。这并不是说与这一传统相关联的社会学观点仅仅是“新教的”，也不是否定那些的确认识到社会的超灵性基础的新教神学（Torrance, 1985）。与此不同，我的意思是，对特定新教历史对社会观念的影响的忽略，可能会使社会理论家低估两种事物的影响。第一，理论家可能没有充分认识到，宗教与社会观念本质上的相互分离，是特定的文化与历史现象（参见 Asad, 2002）。例如，韦伯指出（Weber, 1978: 432-423），宗教的起源在于“另一个世界中”个体的卡里斯玛，随着社会的理性化进程，它的力量不断被剥夺。这种论述即是这方面的代表。第二，理论家可能没有充分认识到，宗教/社会二分实际上在理论上是并不稳固的。例如，卡麦隆（Cameron, 1991）在对宗教改革的描述中指出，这种二分是某些新教人士回归到天主教产生的重要影响。宗教/社会二分这种不牢固的特质，在新英格兰清教徒主义的历史中体现得更为明显，在这里，对天主教神圣空间概念的僵硬抵制，最后让位于一种圣礼主义的形式，以及象

征着自身集体团结的神圣空间的构建 (Wilson, 2002)。事实上, 即使在理论上并不赞同, 这种现象的出现也可以视为宗教传统本身超灵性力量的影响的证明。

回到本章早些时候讨论的民族—国家主题, 需要指出的是, 宗教/社会二分最终的不稳固性, 可以在民族—国家的当前演进中看到。这种宗教/社会二分的出现, 也与后宗教改革时基督教内部民族化与普世化的倾向相关, 正是这种倾向, 促进了当今民族—国家的产生: “民族”存在于中世纪的“基督国度”中, 然而, 随着基督国度逐渐分裂为基督“宗教”, 民族—国家开始出现。不过, 中世纪基督国度中民族与普世趋势的紧张, 并没有随着现代性的发展而消失。吉登斯 (Giddens, 1987b: 263) 指出, 当今民族—国家的发展, 从最初起就依赖于对国际关系的反思性监控, 从 20 世纪初期开始, 全球化的特质一直在持续增长 (参见 Robertson, 1992: 55)。在这一意义上, 可以将诸如欧盟制度的重要性的增长, 视为类似中世纪基督国度的复兴。例如, 黑斯廷斯 (Hastings, 1997: 122) 指出, 在创造欧盟中所有产生影响的人物, 例如, 舒曼 (Shuman)*、阿登纳 (Adenauer)**、德洛尔 (Delors)***、桑特 (Santer)****等, 都是“拥有社会头脑的”天主教徒, 致力于跨越取代中世纪晚期基督教国际主义的民族主义的边界 (参见 Siedentop, 2000)。即使其他人, 例如, 厄里讨论的“全球网络及流动”, 也同样意味着某种类似中世纪普世主义的事物正在浮现。弗克 (Falk, 1995: 35) 关于正在发展中的“全球市民社会”的观念, 虽然采取的是后社会的定向, 但仍然得到了厄里 (Urry, 2000: 211) 的支持, 这说明了同样的趋势。

当然, 伴随着这些发展, 在世界的某些区域, 尤其是在非洲和前南斯拉夫的社会建构中, 类似族群性 (ethnicity) 之类的要素的重要性也在增加, 这意味着地方性而非普世性取向的复兴, 在很大程度上与支配当今涵括各种族群的“国家”观念有所不同 (Hastings, 1997)。此外, 在西方社会中, 其他的碎片化进程也与旨在建立“全球市民社会”的全球化力量同时发展。很多传统宗教、社会、

* 法国原外交部长, 提出欧盟设想的第一人。——译者注

** 德国原总理, 曾积极推动欧盟进程。——译者注

*** 1985—1994 年的欧盟主席, 致力于创建欧洲经济与货币联盟。——译者注

**** 1995—1999 年的欧盟主席, 致力于推动欧洲的经济一体化。——译者注

政治群体逐渐崩溃，“文化战争”不断升级，这种现象在这里尤为重要（Hunter, 1991）。不过，在类似前南斯拉夫的地方发生的族群冲突，以及在西欧和美国发生的文化冲突，都以宗教复兴——而非世俗理论家宣称的社会边缘化——为特征。例如，以族群冲突为例，南斯拉夫不同的族群最近发生的冲突与流血事件，即根源于天主教、东正教及穆斯林的冲突，在过去几百年间，他们一直积聚着暴力与不信任的因素（Davie, 2000）。当然，我们也需要认识到，随着时间的推移，基督教信仰与实践的性质与角色都发生了重要变化，某些晚近的变化似乎以更为激烈的形式表现出来。然而，无论如何，这些激烈的变化并不能被简单地视为“世俗化”，这一概念意味着宗教与社会之间有着越来越弱的关联。在这方面，德塞托与多梅纳克（Domenach, 1074: 11-12）提出了一个有趣的观点，即在西方社会中，基督教仍旧起着非常重要的影响，但这些影响却越来越与教会无关；他们指出，我们见证的是“教会性星系”（ecclesiological constellation）的瓦解，而不是基督教的消失，在当代文化中，基督教信念、象征、符号与假设，以一种更难以预料、更模糊的方式流传（参见 Hervieu-Leger, 2000: 159）。<132>

总而言之，想象过去已经被现代化或后现代化进程轻而易举地“扫荡”（Giddens, 1990: 4）是不足为信的，福克纳（William Faulkner）的一句话需要时常被记起：“过去没有死去。它甚至不是过去。”（参见 Strenski, 2002: 111）这与涂尔干的观点相符，即现在只能在与过去的关系中被理解，因为通过限制、影响及各种可能性，过去始终面对着我们，并确实确实存在于当前（Durkheim, 1977: 15）。从这个角度来看，基督教对于西方社会的影响不仅仅与“死去的过去”相连，正如我所指出的那样，它还存在于很多看似具有世俗特征的情境中。下一章的目的，就是运用涂尔干关于“集体表征”如何在个体意识中嵌入社会实在的论述，进一步揭示基督教对西方社会的潜在影响。

注释：

[1] 事实上，路德在16世纪的文本中首先使用的“市民社会”一词，反映出基本的新教假设，即将社会秩序建立在个体利益而非内在于集体的灵性动力学之上（Hill, 1966; Ozment, 1992）。

[2] 在讨论现代法国反教权主义时，法国大革命通常被认为代表着如下运动的关键时刻，

即趋近“世俗”社会，而远离天主教信仰和实践。然而，凡·凯利 (Van Kley, 1996) 令人信服地指出，法国大革命拥有宗教起源，尤其是在杨森主义的 (Jansenist——17 至 18 世纪流行于法国和荷兰的教派，强调人性败坏与上帝恩宠的力量——译者注) 天主教中发展起来的“政治自由”的概念。他强调，随着大革命的进程，与杨森主义者和新教徒不同，天主教对专制主义的认同才助长了反教权主义的气焰，由此将法国分裂为热情的世俗主义者与教皇至上 (ultramontanist) 的天主教徒，二者都急切地将大革命解释为对法国基督教传统的攻击。

- [3] 基于对天主教概念的强烈依赖，以及对新教主义的强烈厌恶，很容易理解孔德的宗教为什么会被视为“没有基督教的天主教”，以及“倒进中世纪瓶子中的实证主义美酒” (Nisbet, 1993: 58)。无论如何，正如列维-布吕尔 (Levy-Bruhl, 1903: 16) 所言，孔德比天主教自身更加相信他能实现中世纪天主教的宏图。因此，与伯斯 (Bossy, 1985: 171) 认为的新教改革之后“宗教”从“社会”中分离出来不同，对于孔德而言，仍旧存在着一种总体——承认并加强这一总体 (知识上的和礼拜式的)，是社会学的使命。

第六章

默会的社会

在前几章里我们指出，一些强调社会正在衰落的社会学理论在如何看待社会这个问题上不尽如人意，因为社会显然不仅是一种观念，更是一种真实的、复杂的和扎根于现世的现象；它虽然从人类潜能中突生出来，却又对人施加强大的义务，即便是在看似全然个人主义或功利主义的情境下也是如此。由此，我们就能揭示出后社会视角的更多问题，当然这需要对上一章的一个核心议题——基督教特定的人类观和世界观是长期地、隐蔽地存在着的——做进一步的拓展。正如泰勒（Charles Taylor, 1989: 104）所言，即便是在“我们凡人文明的最世俗部分里”都存在着基督教的意象、概念和道德律则，尽管我们在表面上否认了这种西方宗教的遗产。上一章主要是讨论了基督教的历史背景，并从中发展出现代哲学和社会学的社会观。本章的中心任务就是理解基督教如何潜在地在多种层次上对现代西方社会所产生的影响。理解这种影响的关键在于，我们要对社会是如何嵌入个体的意识中这一问题作出令人满意的解释。

<133>

在此不得不提及的是波兰尼（Polanyi, 1967）所指出的社会的“默会维度”（tacit dimension）。这一概念是指一种既能回避我们关于世界本质的有意识的、理性的表达和理论的基本知识，又能形塑我们关于自身以及我们所居住在内的社会现实的意义和理解。这种观点与许多社会理论和文化理论都有所不同。在

欧洲和美国，一些有影响的关于社会是如何嵌入个体的理论并不关注那些无意识的和默会的现象，而是关注那些合理的或理性的话语的重要性。这些话语培育了以共识为特征的个体对社会秩序的忠诚 (Habermas, 1987, 1989b; Rawls, 1971, 1993)。哈贝马斯的“交往理性” (communicative rationality) 和罗尔斯深植于公共理性的“重叠共识” (overlapping consensus)，都是这些理论取向的杰出代表。在这两种理论中，关于个体天生地或潜在地具有理性的假设，以及“纯粹”理性沟通的可能性，都是建立在对社会所做的抽象的和理想主义的解释上，而不是对事实采取一种批判性的研究。这在哈贝马斯所探讨的“理想言语”情境 (ideal speech situation) 上表现得尤为明显 (Delanty, 1997)，罗尔斯关于“良序社会” (a well-ordered society) (Rawls, 1999; 361) 的论述也是如此：这些东西显然并不存在，因为社会得以产生的、那些由人类表现出的潜力的多样性，远远超过了这些理论所能认识到的。这并不是说人类是一种没有能力对自己的社会环境进行理性批判的思考型动物，而是说社会中存在的大部分东西既不是理性的，也不是能完全被意识到的。

与上述取向相反，涂尔干关于社会实体潜在的超灵性力量的论述，早已指出社会的许多关键领域都是由知识的前理性基础所塑造的。正如甘恩 (Gane, 1983b; 4) 所说，涂尔干是一个较早意识到无意识现象对社会整合产生重大影响的前驱性学者。他关于“集体表征”的本质和社会力量的看法，是他对这种无意识现象的论述的重要组成部分。他的这种看法是非常复杂的，因为它不仅触及观念、象征和信念的社会意义，而且也涉及人类的能动性和社会中特定知识形式的地位等一系列问题 (Durkheim, 1982a; 39, 1984; 56; Stedman Jones, 2001; 66)。涂尔干思想的复杂性，表现在人们一方面将他理解为一个社会建构论者和认识论相对主义者，尽管他对人的主体能动性并未作出充分的阐述 (Acher, 1995; Jones, 1999)，另一方面又将他视为一个坚决反对相对主义，并深切关注人类行动和自由的学者 (Watts Miller, 1996; Stedman Jones, 2001)。并且还有人认为，从实质上来讲，他在这些问题上陷入了矛盾和混乱的绝境中 (Lukes, 1973; Edwards, 2002)。笔者认为，涂尔干关于集体表征的观点，为我们理解下一问题提供了很好的基础，即社会是怎样以那种默会的而不是被人们反思的和理性的理解方式来嵌入个体的意识中的。本章第一部分将会在与那些看似对涂

尔干的观点提出质疑的当代社会理论的对话中，深入探讨涂尔干关于集体表征的研究。显然，大部分这些当代社会理论都倾向于指责涂尔干不是一个彻底意义上的建构论者，而不是指责他是一个彻底的认识论相对主义者。

这里我们需要对莫斯科维奇的“社会表征”理论做一评论。莫斯科维奇对社会心理学在当代的发展的一个重大贡献，就是他对“集体表征”的详尽论述，以及对该术语的理论意义和方法论意义的揭示 (Moscovici, 1976, 1988, 1989, 2001) [1]。人们经常夸大莫斯科维奇和涂尔干之间的区别，实际上莫斯科维奇对涂尔干的补充意义巨大：他论述了在现代生活中典型存在的，对社会形式和社会过程的流动的、变化的型构中持续存在的一些“核心议题”，以及社会表征在那些甚至公然宣称不相信它们的人们的世界观中的作用。另一方面，他的建构主义社会观比起涂尔干可谓是有过之而无不及，这主要是由于他想使话语沟通优先于其他表征形式，这样一来也就导致他的一些追随者运用社会表征理论来迎合诸如哈贝马斯和吉登斯等学者的祛传统化的观点。与之相反，本章其他部分主要关注社会实体中的三个不同层面，它们依赖于默会形式知识来抵制反思性解构。

<135>

首先，我们将联系被布迪厄称为“信念”(doxic)或存在于社会惯习中的常识知识(Fowler, 1997: 2)，来分析那些讨论“日常生活”的社会学意义的观点。值得注意的是，自泰勒(Taylor, 1989)以来，许多学者都关注这种常识知识不言自明特征的基督教蕴涵。其次，我们把在各种各样现代“公共”和“私人”生活观中社会生活概念得以形成的默会的基督教方式，视为一个呈现了社会学的核心二分是怎样建基在一个宗教基础上的经典例子。再次，通过对萨义德(Said, 1978)“东方学”的简要评述，和仔细观察萨义德论述中基督教和伊斯兰教表征的不同作用，我们就会发现这种默会假设在社会关系内部的作用。总之，笔者认为，要关注社会的这种默会维度是如何继续形塑个体的意识的，就要对那些非常轻易地认为“社会纽带已消失，社会价值已解体”(Lash & Featherstone, 2001: 17)的社会学观点提出质疑；并要对那些认为在一个流动和运动主宰了对实体、身份和意义更稳定的、象征性建构的“全球知识社会”中，象征是一种时代性的错误而可以避而不谈的观点提出质疑(Touraine, 1989, 1995; Castells, 2000; Urry, 2000; Gilroy, 2001)。

象征社会

涂尔干和莫斯 (Durkheim & Mauss, 1963) 认为, 理解任何一个社会, 首先要做的就是去理解它的象征分类系统。和其他人一样, 他们不仅注意到所有社会都想将不同类型的社会现象进行分类, 以理解人类经验中不同维度之间的关系, 他们还对所有分类系统的社会起源进行了说明。他们在阐述这些观点时认为, 当我们研究分类系统时, 我们处理的并不是“纯粹观念”, 而是在集体形式中表现出来的社会。集体表征表达的是知识和那些通过集体概念、象征和价值得以体现的群体的超灵性动力的统一 (Durkheim & Mauss, 1963: 84-85)。这种将表征视为集体生活的表达的观点, 贯穿于涂尔干著作的始终, 包括《社会学方法的规则》(The Rules of Sociological Method, 1982a) 和《宗教生活的基本形式》(The Elementary Forms of Religious Life, 1995)。在前一本书里, 涂尔干将其社会现实主义和哲学上的现实主义做了区分, 后者认为个人和社会有一个独立于它们之间相互关系的实体。涂尔干 (Durkheim, 1982a: 34) 认为, 社会生活“全部是由表征组成的”。在后一本书里, 他认为社会是一个独特的实体, 通过从人类关系中突生出来的集体表征而得以表现; 在这里, 他再次挑战了那种将社会生活化约为个人或将个人化约为社会生活的哲学观点, 他指出, 集体表征表达了“一种巨大的、跨越时空的合作” (Durkheim, 1995: 15)。

在社会学中, 这种社会现实主义的表征观遇到了挑战。例如, 厄里 (Urry, 2000: 5) 发现: 社会学家们常常认为有的东西, 更多地存在于社会生活中, 而不是存在于个人或个人行动的集合中。厄里认为, 这种“剩余”是很难被界定的。他发现, 社会包含各种形式, 从功能主义整合的社会系统到异化意识的制度化形式, 但都没有反映出人们的共识, 也没有得到广泛的认可。在厄里看来, 只有涂尔干的观点——将社会视为从“自然”中分离出来的一系列事实特定的和自治的集合——得到了较为广泛的赞同, 尽管人们在这些“事实”究竟是什么这一点上并没有达成一致。不过, 对于追随盖姆 (Game, 1995) 的厄里来说, 涂尔干的这一观点建立在一种错误的尝试上, 即将认知的秩序强加在那些模糊了“社会”和“自然”边界的“感官的流动性”上。从影响当代社会各种实体、

观念、图景和制度的全球化的“流动性”上来看，涂尔干的这种错误更加明显，因而我们需要“社会学方法的新规则”（Urry, 2000: 210）。

在厄里看来，涂尔干的错误就在于他把社会看成是一种观念秩序，该秩序是日常生活显著流动性的基础。厄里将涂尔干的集体表征观，与那些具有“权威和说服力”的概念联系到一起，但他认为涂尔干的“感官的表征”显得很轻率，难以让人信服；它使得社会学成了一个抽象的过程，分析家们必须找出那些潜伏在社会生活随机变换的时空下的观念秩序^[2]。简而言之，在涂尔干主义的观点中，作为“社会的科学”的社会学，必须对社会生活采取非历史的、静止的和可认知的态度，并对流动机制和感官上能感到的变化置之不理。厄里认为，如果这种说法过去是成立的话（厄里认为，即便是过去也是不成立的），那么现在显然是不成立的：新近的社会理论和文化理论不断采用关于运动、流体和变化的隐喻，这就表明涂尔干的那种方法在现在看来简直是一种时代错误（Bachelard, 1983; Deleuze & Guattari, 1986; Braidotti, 1994; Game, 1995）。

然而，厄里在三个方面误读了涂尔干。首先，涂尔干（Durkheim, 1995: 15）并没有简单地将“集体表征”与概念联系起来：那些使社会得以表现自己的表征，是从观念和情感的动态的、相互联系的组合中产生出来的，并且这些表征可以采取各种各样的象征形式，包括概念、图示和神话。

其次，即便是我们将概念作为一种集体表征的形式，它们显然也不是社会科学家赋予在一个“感官的”变化状态上的抽象的强加物，而是从本体论上开放的个体与社会的互动模式中表现出的真正现象。概念确实能反映出人类是一种反思性的“社会性的存在”，而不是一种感知的“个体的存在”（Durkheim, 1995: 275）；但是个体并不是通过概念就能成为一种社会的存在，而是通过集体表征得以产生的那些超灵性的力量而成为社会的存在（Durkheim, 1995: 220—221）。简言之，厄里对集体表征的社会学意义的关注，源于他对构成社会的前理性基础的那些独特现象的兴趣，而不是去分析站在涂尔干的立场上的那些认知主义者的观点。

再次，涂尔干并没有认为概念是“固定的和不变的”，他只是认为它们较之于感官表征是“相对不可改变的”，因为概念是使沟通成为可能的一种方式：个体的感觉经验瞬息之间就可改变，而概念则很少变化，否则我们就不能相互理

解对方了 (Durkheim, 1995: 434—435)。在理解社会的复杂性时, 厄里 (Urry, 2000, 2003) 非常关注那些随机的、混乱的现象, 因而我们很容易就能看出他是如何拒斥涂尔干关于社会实体中突生的秩序的观点。然而, 这种秩序并不是他认为的“非历史的”和“静止的”, 因为涂尔干 (Durkheim, 1977: 15) 非常强调突生的世俗现象强加在个体身上的动态过程。实际上, 对涂尔干而言, 正是这种对现世的关注, 才使得人们发现了任何东西都不是随意的、随机的、瞬息的, 因为一些理解我们自身和世界的方式, 往往存在于一个长期的时段, 尽管这些方式一直深植于我们身上, 但我们并不能完全意识到 (Durkheim, 1977: 11)。

在涂尔干看来, 我们必须在更广阔的关于人类的潜能、能动性及作为一种突生实体的社会超灵性等问题中来理解集体表征。如果不这样做的话, 就会不可避免地导致一种社会建构论的观点, 即所有的知识都是受限于当下特定的社会和文化情境的 (Nicholson, 1990)。这种论调在强调知识的社会情境性质方面是有意义的, 在提醒人们注意学术界对社会实体的论述中难以被发现的偏见方面也是有所建树的, 但是, 只要人类置身于世界中这一事实能被视为在文化上不断变化的表征得以产生的共同基础, 这些因素就不会必然地导致认识论的相对主义。在这一意义上, 盖姆的《毁灭社会》(Undoing the Social, 1991) 一书是不尽如人意的, 该书认为社会学是一种不能表现真实 (即日常生活中体现出来的互动) 的“小说或虚构”。就像德勒兹 (Deleuze, 1977) 关于具身化的论述强调了其建构的特征一样, 盖姆的“身体”并没有为抵制解构主义论调提供任何壁垒。她在评论涂尔干的集体表征时, 很明显地显示出身体已被化约为受社会建构控制的“感官的流质”, 但却没有内在的能力来产生那种超越当前情境的知识形式 (Game, 1995; Urry, 2000)。

整体社会

相反, 莫斯科维奇的社会表征理论, 则从涂尔干对当时流行于社会心理学的行为主义和认知主义理论的挑战中得到了启发。与试图发展集体表征和个体表征观念的皮亚杰 (Piaget, 1965: 145) 一样, 莫斯科维奇 (Moscovici, 2001:

26) 指出, 仅仅强调思想的社会本质是不够的, 必须指出集体思想的动态性、互动的整体性。他通过强调表征“安排活动的场域、告知社会成员他们的权利与义务, 以及给成员一种归属感”的作用, 来指出表征的上述性质 (Moscovici, 2001: 21)。这和帕森斯的思想很是相近: 帕森斯 (Parsons, 1951, 1969) 非常看重一个社会系统内社会行动的规范模式化, 这种思想在一定程度上也源于涂尔干。但是莫斯科维奇与帕森斯毕竟不同, 他像涂尔干一样, 更多地关注这种模式化的象征性质: “物体本身并没有什么意义; 人们必须呈现或使它们变得有意义, 也就是说, 用一定的象征赋予它们意义。” (Jovchelovitch, 2001: 176)

这里很重要的一点就是要弄清莫斯科维奇对于涂尔干的理论到底添加了什么。例如, 有人指出莫斯科维奇采用“社会表征”而不是“集体表征”这一术语, 就与涂尔干的分析有了区别, 因为涂尔干对个体世界和社会世界之间的连接没有作出充分的阐述 (Philogene & Deaux, 2001: 5)。但是, 事实并非如此, 因为社会表征 (莫斯科维奇的术语) 和集体表征 (涂尔干的术语) 在本质上作用是一样的: 两种表征都能通过社会互动的网络来构成和表达一种集体的实在。莫斯科维奇强调社会表征的原因在于, 他对“表征的多元性及同一个群体内表征的多样性”的关注; 这种多样性又源于当代社会在许多方面是高度分化的、多元的和异质的 (Moscovici, 1988: 219)。这与古尔维奇 (Gurvitch, 1949: 13) 在“极端”的“我”、“他人”和“我们”的关系中, 非常关注分化的表征模式的做法相似, 因为莫斯科维奇也试图采用一个更加微观社会学的方式来发展涂尔干的思想。不过, 莫斯科维奇与涂尔干一样, 也对那些相对持久的表征形式感兴趣, 他将这种表征形式称为特定社会里有影响力的“主题”。

对莫斯科维奇而言, 通过表征进行的象征的创造和意义的编织, 可以从几种形式上得到体现: 首先, 一些潜在的主题存在于任何文化中, 并能以信念、格言、类别的形式得以呈现; 其次, 一些主题拥有一种“核心”属性, 从而能模式化其他信念并“维持交往知识网络的稳定性”; 再次, 各种各样的“争论” (分类的、主题的、行为的) 通过系统地将概念、图像和情感与核心主题相联系而巩固或复制社会表征系统 (Moscovici, 2001: 31)。例如, “人生而平等”的信念就为西方许多人所共享, 并且这一信念在作为西方表征系统许多世纪以后, 已经逐渐成为现代文化的“核心”元素。然而, 尽管这一信念在很大程度上被很多人视

为理所当然，但在诸如性别、种族和阶级等议题上，它仍直接或间接地成为争论的主题，这样就把时下的议题与这种表达人类现实的核心方式联系起来。在此，值得注意的关键一点是，在大部分时间里，这些表征不仅能在人们没有反思性或理性化利用智力、道德或政治长处而获利的情况下得到承认，还能促使那些否定该表征产生基础的哲学观点产生。

当莫斯科维奇 (Moscovici, 2001: 27) 再次提及撒切尔夫人的“根本就没有社会这种东西，有的只是个体”这一观点时，他就为我们提供了一个有趣的例子来说明那种否定自身产生基础的社会表征。正如莫斯科维奇所言，撒切尔夫人在表面上否定的东西，正是她实际上所承认的东西：她的“个人”观就是一种集体建构的表征，它与特定的“人类”观相联系，并与特定的关于人类联合体的本质的论述相联系。这些表征在一些新教神学和自由主义政治哲学中有着漫长的历史，并在那些直接影响其观点的一些新古典经济学中得到了详尽的展示。如果其言论没有这种集体的话语背景，撒切尔夫人所言就毫无意义。因此，当厄里 (Urry, 2000: 12) 认为“当撒切尔夫人说根本没有社会这种东西存在时，她可能是对的”时，他就承认了撒切尔夫人所用的表征系统的象征力量，并通过他自己重构的社会学来对这些表征进行文化阐释，尽管他认为涂尔干的集体表征在社会学分析中已经是一个过时的工具。

莫斯科维奇看起来同意厄里 (Urry, 2000) 和卡斯特尔 (Castells, 2000) 的地方，也正是他拒绝涂尔干强调宗教的普遍社会学意义的地方。在涂尔干 (Durkheim, 1995: 34-36) 看来，集体生活得以建构的社会过程有一种宗教特性，这种特性表现在神圣和世俗之间无处不在的绝对区分中。莫斯科维奇的观点有些模棱两可。一方面，他称赞涂尔干的思想是对人类社会一些根本东西“独特和卓有成效”的表达 (Moscovici, 1993: 37; 2001: 24)。另一方面，他又将现代性和对神圣 / 世俗的二分的抛弃相联系 (Moscovici, 1993: 337)，并用宗教的衰落来支撑自己关于集体表征向社会表征转变的观点，从而使得他的一些研究者采取了一种相当稳健的世俗化观点 (Moscovici, 1988: 219; Jovchelovitch, 2001: 167)^[3]。对莫斯科维奇而言，充斥整个社会的集体表征的衰落，是与神圣的衰落几乎同时发生的，因为社会发生了改变——以前的社会里存在着许多被人们广泛接受的信念和仪式，而现在的社会里，“个体之间的对话与沟通显得更为重要”

(Moscovici, 1988: 219)。这种对对话的强调表明,他与涂尔干强调表征的表现基础的做法是有区别的,并进一步说明了莫斯科维奇著作的社会建构主义趋向。

尽管莫斯科维奇 (Moscovici, 2001: 19) 认为表征既可采取“图示”、基于图像的形式,也可采取概念和语言的形式,但他却尤为看重后者。他赋予了人类生活中的对话以极端重要的作用,并指出“一种社会表征就是一种话语化的思想,是一种引入语言的文化象征系统”。这与涂尔干的思想相背离,涂尔干虽然将语言视为一种集体表征系统,但却并没有将语言与表征等同起来。表征具有沟通功能,但这却并不必然是由于表征的语言性质,而常常是由于它的情感性质——集体表征对情感和感觉产生作用,从而通过赋予物体以象征力量而对它们进行改造 (Durkheim, 1995: 228)。实际上,我们可以发现,通过赋予语言以优先性,莫斯科维奇就从涂尔干对表征的表现基础的详尽阐述,过渡到作为哈贝马斯著作核心的语言取向的认知主义。不管是哪种情况,莫斯科维奇和哈贝马斯都留给我们这样一种多少有些空洞的印象,即人类是由他们说话的能力所定义的。例如,哈贝马斯 (Habermas, 1987: 57) 就指责涂尔干忽视了语言学理解的社会学意义,并认为社会现实并不是由仪式、象征或情感力量所形塑,而是由交往话语所建构;这一说法倒与莫斯科维奇对话语沟通的强调相一致。然而,就是在这个地方,哈贝马斯和莫斯科维奇产生了分歧。哈贝马斯 (Habermas, 1987: 77) 的思想一直受到理性主义的影响,他认为现代性中神圣的力量被转变为建立在“可批判的正当主张”基础上所“达成的共识的权威性”,而莫斯科维奇则不受这种理性主义及其伴随而生的关于共识、真理和“理想言语”情景可能性的猜想的影响。不过,这种分歧并没有阻止人们同时引用哈贝马斯和莫斯科维奇来论述当代社会的发展。

例如,乔夫克罗维奇 (Jovchelovitch, 2001: 167) 就高度赞扬了社会表征理论在解释现代社会为何会有更多流动机制时的作用。他认为,“当代社会里各种世界观和实践都在相互竞争和相互协商,那种同质的、不受质询的单一世界观已没有什么市场”。乔夫克罗维奇 (Jovchelovitch, 2001: 165) 指出,“社会表征是公共生活固有的象征性知识的一种形式”,但是“传统的”以及“祛传统化的”社会,却以不同的方式建构和表现这种象征性知识。在主要引用哈贝马斯 (Habermas, 1989b) 的观点的基础上,她指出,我们生活在这样一个时

代：“该时代已逐渐不受传统和无可争议的历史分类的影响，并在普遍关心的事情上寻求理性辩论和民主对话”（Jovchelovitch, 2001: 168）。对乔夫克罗维奇（Jovchelovitch, 2001, 170）而言，在“传统”社会里，“社会纽带的情感向度”具有核心意义，而祛传统化的现代性的主要特征却是反思性、对话和协商（Beck et al., 1994; Heelas et al., 1996）。这就表明涂尔干集体表征观中的“关于社会过于总体化的概念”不再有任何价值，因为这种总体化的形式“反对经验、论证和逻辑证明”；也就是说，集体表征所体现的特征，都是与祛传统化的现代性相对立的（Jovchelovitch, 2001: 169-170）。

即便如此，我们仍能指出乔夫克罗维奇的五项主要错误。首先，祛传统化的观点倾向于产生一种对“传统”社会的错误观念。就像莱文（Levine, 1985: 54）在讨论埃塞俄比亚的阿姆哈拉时曾明确指出的，“传统”社会的多样性、复杂性、灵活性和变化性，远远超出现代西方人的想象^[4]。其次，认为集体表征是一种“对社会的过于总体性的概念”这一看法也是错误的。涂尔干（Durkheim, 1974a: 24）指出，“构成社会生活网络的表征，是来源于个体以及由它所组成的处于个人和总体社会之间的次级群体的相互关系”。也就是说，集体表征是表现在个体和社会群体之间的，而不是表现在个体和“总体社会”的关系之中的。在这一意义上，值得注意的是，涂尔干（Durkheim, 1995）的集体表征观，是通过宗族和部落多样性的分析而得到发展的。另外三个更深层的问题，由于它们反映了社会学对社会的默会维度的忽略，因而值得予以更详尽的关注。

关于祛传统化观念的第三个问题，关注以下事实，即反思性、对话、理性辩论在当代社会某些特定的领域被视为有价值，但是它们在多大程度上形塑了大多数人的日常社会现实，却是非常让人怀疑的。实际上，所有对日常生活（关于日常生活的研究产生了很多理论和观点）有影响力的社会学研究，在某些情景下都倾向于反对这些现象的蔓延，并否定这些现象的意义。第四个问题是，在现代“世俗”社会里，祛传统化的观念往往会低估甚至是完全忽略理性与反思性的实施在多大程度上是通过具有一定宗教历史背景的集体表征而得以实现的。在这个意义上，被称为“社会学的核心二分”的“公共”和“私人”的区分尤其值得注意，因为它表现了现代性的一个“核心主题”（Jenks, 1998; Slater, 1998）。最后，西方对于非西方文化的表达，不仅经历了一个较长的时期，常常

抵制反思性的建构（如萨义德的“东方学”），而且还表现了西方社会的宗教层面的持续影响力。这三个问题与不同的社会层面相关，从面对面的互动，到某种类型社会公共生活的表征，再到社会内部之间的关系；但这些问题都要求我们对西方社会的默会维度进行一定的反思。本章下面三个部分，就将对这些问题进行详尽的剖析。

日常社会

在谈及社会学对园艺的忽视时，特纳和罗杰克（Turner & Rojek, 2001: 228）试图提醒那些振奋于科技进步的社会理论家和文化理论家们，从人们在周末所做的事情来看，“英国似乎成了一个园艺工人比机器人更具有文化蕴涵的国家”。这种说法让人们注意到，许多后现代思潮都倾向于忽视人们究竟是怎样生活的。费瑟斯通（Featherstone, 1992: 159）注意到，后现代主义常常对地方文化和流行文化持肯定评价，这表明人们“越来越注意到或敏感于一个统一体内部的复杂层面、融合、异质性，以及日常生活中被认为是理所当然的、‘看见却没有注意’的东西”。然而，布希亚（Baudrillard, 1988b）在指出当代社会的“超真实性”，即每样东西都是“模仿品”时，几乎没有关注大多数人的日常生活，也不想去解释赋予社会现实以意义的表征。鲍曼（Bauman, 1992a: 155）曾提醒布希亚，电视之外仍有生活，并且在坐下来并浸入电视景象之前，人们还得吃喝，还得面对工作和生活中的一系列难题。他指出，“走出书斋并随时关注日常生活，才能造就紧跟时代的真正的哲学家和分析家”。在某种意义上，后现代对日常生活的忽视，与社会学中强调日常生活意义的衰落趋势是相一致的。

“日常生活”这一概念也并不是经得起推敲的，并且社会学家常用这一术语来表达许多现象；这些现象的作用各自不同，涉及日常信念和实践中被认为理所当然的东西、社会秩序的前制度化（pre-institutional）的再生产和维持、一种我们在一起的感官愉悦的感觉，以及互动的异质性（Featherstone, 1992: 161）。<143> 而由列菲弗尔（Lefebvre, 1971）、哈贝马斯（Habermas, 1981, 1987）和赫勒（Heller, 1984）等学者所代表的一种分析传统，则强调工具理性对日常生活的“殖

民化”。这种观点在很大程度上继承了韦伯(Weber, 1991)关于现代理性化进程的看法。这一分析传统虽然赋予日常生活一定的价值意义,但却认为日常生活正在受到社会的、政治的、经济的力量侵蚀,从而在社会学上的价值意义逐渐减少。在这里,社会的“宏观”方面形塑、改造、威胁个体之间的“微观”互动,这表明理性化有一种“‘自我推进’的动力和一种普遍性的力量,从而成为一种超越人类干预的历史逻辑”(Featherstone, 1992: 62)。这种对日常生活的解读,典型地具有宿命论的特征,它认为社会默会的和不言而喻的维度,正在被更强大的社会力量所清除。

在强调社会生活的“微观”而不是“宏观”方面,舒茨(Schutz, 1962)的日常生活现象学和戈夫曼(Goffman, 1969)对互动仪式的社会学分析,与格尔兹(Geertz, 1983)使用“常识”来研究微观生活世界一样,都对日常生活的研究产生了深远影响。他们都着重研究了以特定方式界定人类互动的那些复杂却又不为人们注意到的规则。谢弗(Scheff, 1990: 37)发现,加芬克尔(Garfinkel, 1967)的“常人方法学”发展了舒茨的许多思想;谢弗认为:舒茨著作的核心就在于,“人类表达的所有意义都是具有情境性的”。在此,要想详尽地研究这些特殊的情境,以及他们所表达的意义,我们就要避免那些关于社会和历史变化的抽象观念,如哈贝马斯的“生活世界的殖民化”,以及他为抵制这种殖民化而提出的同样抽象的用于“理想语言环境”的“沟通理性”(Delanty, 1997)。加芬克尔的新近著作(Garfinkel, 2001),详尽地阐述了他对涂尔干的继承,而罗尔斯(Anne Rawls, 2001: 65)则将加芬克尔作为一个例子,用来指出涂尔干对那些起作用的社会惯例的关注,是怎样激起了人们细致的经验研究的。

常人方法学和现象学,由于它们重视情境,因而展示了意义构造的重要的认知视角。豪斯(Howes, 1991: 6)发现,格尔兹的著作中就有这种对情境的偏心,例如格尔兹将文化视为“文本”的集合;莱文(Levine, 1995: 282)则认为,舒茨非常关注个体行动的主观意义。这种尤其是通过对话来对意义进行认知地构建的主观主义路径,在伯格(Berger, 1990)的宗教社会学中也表现得非常明显,他在很大程度上援用了舒茨的方法。罗尔斯认为,这种研究是卓有成效地建立在涂尔干的著作上的,但与之相反的是,这种方法的危险性在于,它能以罗尔斯所反对的“文化转向”的方式来赋予观念和信念以无限的优先性,从而

强化社会学“误用抽象的错误”，并更进一步地支持如下这一观点：“人们难以从相互竞争的信念和意义的相对主义中逃离出来，而每一个信念和意义则都决定了一个竞争的现实。”(Rawls, 2001: 63) 实际上，鲍曼 (Bauman, 1992a: 40) 认为，后现代社会学的各种相对主义形式的发展，都受到了加芬克尔和舒茨的影响，因为正是他们揭示了被“过多的多重现实和意义空间”所消融的社会的脆弱性和局部的破碎性。

<144>

尽管德塞托 (de Certeau, 1984) 和马菲索利 (Maffesoli, 1989, 1996) 都赞同后现代理论，但是他们通过对反对理性化进程的具有强大社会性的日常生活的描述，避免了极端的相对主义和宏大的抽象主义。因此，德塞托 (de Certeau, 1984: xi) 并不强调许多社会理论和文化理论中都有的话语和对话，也不通过反思的或理性的协商模式来理解日常生活，而是通过“事物运行的默会方式”或“做事情”来理解日常生活。在这一意义上，他认为理性化的主导模式的成果与功利主义暗中结合，从而产生了以基本的社会性为中心的生活形式，这种基本的社会性被涂尔干视为社会的超灵性层面 (de Certeau, 1984: 31)。尤其值得注意的是，在德塞托的著作中，他不仅在一般意义上论述了社会的宗教维度，而且还让我们注意到了西方社会中特定基督教的潜在影响，尽管他在这方面的论述还非常模糊。

正如托伦斯 (Torrance, 1998: 85) 所指出的，纵观整个思想史，对于作为突生事物基础的自我维持的实体，以及突生事物是如何依赖于这个自我维持的实体等问题，人们给出了各种各样的解释。例如，德塞托采取了明显的基督教立场，并与巴尔塔萨 (Balthasar, 1982: 67) 的神学上帝观一致，认为在那些仍然相信救世主化身所具有的意义的社会生活和自然生活中，上帝通过其偶然和混乱的模式得以显现。德塞托乐观地写道，即便是在一个被认为如(后)现代社会那样世俗的社会中，关乎信仰和具身心智的存在者 (embodied beings) 的“日常生活”，仍然注意到了突生的神学可能性，而不管到底有多少人到教堂做礼拜，因为与其说基督创造了一种制度，不如说他创造了一种实践形式；这种实践形式虽然是匿名存在的，但却在社会生活的起起落落中发挥着作用 (Ahearne, 1996: 500-501; 参见 de Certeau, 1987; Buchanan, 2000)。简言之，在日常生活的突生性模式背后显示出的，是一个更深层的、从上帝身上凸显出来的人性。另一

方面，德塞托的日常生活观有时又具有一种悲观色彩，从而在一定程度上反映出了列菲弗尔 (Lefebvre, 1971) 和赫勒 (Heller, 1984) 的思想。德塞托尤其重视媒体等现象所产生的巨大社会影响，因而他的著作中很少为日常生活中各种策略的成功实施留下空间，因为日常生活越来越被信息驱动的现实的平庸所殖民 (de Certeau, 1984: 186)。相反，马菲索利的论述则一直在肯定日常生活的潜能。

<145> 与厄里 (Urry, 2000) 一样，马菲索利讨论了当代人的流动性网络、联合和迁移，以及许多社会和文化现象的唯美主义和瞬间即逝。马菲索利思想的重要特征就在于他指出了，正是涂尔干意义上的社会，才能令人满意地对上述现象作出解释。尽管涂尔干的“集体欢腾”常与那些使社会生活重组的大规模社会变革相联系，但他也指出，社会的情感刺激特征，存在于哪怕是最平常的日常互动中，比如存在于由于居住的临近而产生的邻里感里 (Durkheim, 1995: 213)。马菲索利立足于涂尔干的观点来阐述无所不在的权力 (puissance)，他认为，这样一种力量是人们在现代理性化进程的恶劣环境中“紧密而温暖地团结在一起”的一种方式；这种力量以“初级社会性”的形式渗透在邻里、群体、部落、运动和工作场所等日常生活中 (Maffesoli, 1996: 32, 42)。

对马菲索利 (Maffesoli, 1996: 126) 而言，要想认识到“初级社会性”的重要性，就需要理解“人际距离” (体距) 以及日常生活中的“身边的和当下的爱”。关于当代社会生活的文本，常常忽略对人们之间临近性的注意。例如，厄里 (Urry, 2000, 40-41) 认为，网络是表现当代社会生活突生性和流动性特征最好的范本，它暗含着当下抽象的、身心分离的、冷漠的一切体验。显然，这对某些人 (包括一些学者) 来说无疑是这样。尽管自己也倾向于在全球变革中理解地方性，罗伯逊 (Roberson, 1992: 177) 仍然指出了发展关于全球社会变革和文化变革的理论的危险，因为这些理论忽略了地方性作为社会体验的一个维度而具有的重大意义；这些理论还在“宏观”优先的基础上，按照“微观—宏观”的角度区分出了地方—全球。詹金斯 (Jenkins, 1999) 研究了英国人日常生活中的地方性、家庭和集体记忆的重要意义，他的这本人类学著作指出了他所谓的“地方特质”所持续具有的重要意义。

詹金斯的“地方特质” (local particularity)，是指为某一个地方所特有的并在代际之间传承下来的行为方式和思考方式。厄里 (Urry, 2000: 129) 非常重视

由于工作方式变化、饮食习惯变化和音像技术的发展引起的家庭生活的“时空不同步性”，詹金斯 (Jenkins, 1999: 129) 则与之相反，认为不管是从建议、支持和服务上，还是从娱乐消遣方式来说，“地方社会性都是以家庭为基础、以妇女为中心”。例如，在研究布里斯托尔 (Bristol) 的金斯伍德 (Kingswood) 地区时他发现，“一个家庭的四代人常常会居住在相互之间不超过半英里的地方”；当地的婚姻也有自己的规范，尤其是女儿往往居住在她们母亲附近，而母亲则是那些深植于特定地理区域的传统和集体记忆中的扩展家庭的核心 (Jenkins, 1999: 129)。

这种对地方性、家庭和传统的重要性的强调，与许多当代社会学的取向是不同的。然而对詹金斯 (Jenkins, 1999: 69) 而言，我们应该注意到，“传统并不是一种反对当下和进步的遗留物，而是处于当下之中并作为当下的一部分而存在”。在这一意义上，他指出，老年人与该地方社会的核心价值之间的联系，并不能被视为是传统的逐渐衰落，因为老年人的权威不仅仍被年轻人所认可，而且当老年人死亡时，又有一批新人继承他们的位置，传承他们的观念 (Jenkins, 1999: 131)。这种对生活的传统模式的持久关注，可能会挑战关于现代性的一些核心社会学观点，但它也使人们重温了戈夫曼和布迪厄的思想。戈夫曼 (Goffman, 1969) 非常感兴趣于那些形塑我们与他人日常互动的高度仪式化的模式，布迪厄 (Bourdieu, 1977) 则感兴趣于特定的习惯是如何在漫长的时间和代际更替中得以传承的。布迪厄 (Bourdieu, 1977: 22) 的惯习是“一个持续的、可转化的秉性系统”，这一概念源于涂尔干认为社会具有一种形塑个体经历和自身感受的力量的思想，他还使我们认识到，所有的传统、习惯、风俗，都将持续地影响我们的日常生活，尽管我们大多数时间并没有意识这些传统、习惯和风俗 (Lemert, 2002: 42)。

布迪厄从涂尔干和莫斯在《原始分类》(Primitive Classification, 1963) 中所讨论的表征中得到启发 (Fowler, 1997: 2)，从而非常关注惯习中不言而喻的(“信念”)知识。他认为，社会的力量是在我们的日常遭遇中以超越意义的认知框架的方式表现出来的，因为社会可以逐渐赋予特定的行动和经历以前认知 (pre-cognitive) 的和具“体”的秉性 (embodied dispositions)。莫斯 (Mauss, 1950) 在论述不同社会在代际之间传承的“身体技术”时，对上述思想阐述得更为明确——

莫斯发现了好几个例子，都能说明这样一个事实：作出跨文化合作的决定，以及以此为方针的行动，都必然会求助于那些反对其他形式的决定和行动的具“体”秉性。从马菲索利的人际距离研究和涂尔干的著作中，我们可以发现社会并非是一个简单的抽象观念，而是一种嵌入人类意识和我们对特定行动所表现出的秉性之中的实体。另外值得注意的是，惯习中的“信念”知识，代表了一系列在长时间内起作用的社会动力机制（Durkheim, 1995: 15; Jenkins, 1999: 69）。在这一点上，泰勒（Taylor, 1989）认为，潜在于人们日常生活中的许多假设、价值观和秉性，都有自己特定的基督教起源，而不管它们是日常生活的“微观”向度的意义构建，还是“宏观”殖民化过程对日常生活的侵蚀。

<147> 泰勒（Taylor, 1989: 216）认为，宗教改革提升了一些以前被视为“世俗”的东西的地位，即个人和社区的日常生活。这种“对日常生活的肯定”根深蒂固，就连圣经也强调上帝作为创世者，确保了生命与其他存在的先天的善性。但是，新教教义在基督教传统中进一步培育了这种默会的潜能，以至于日常生活都被灌输了许多精神性的潜能（Taylor, 1989: 218, 221）。这些说法与韦伯（Weber, 1991）的观点非常一致，正是韦伯明确指出新教教义价值观使那些与上帝有关的世俗活动有了意义，并进而提出与“现代资本主义精神”具有较大亲和性的伦理理性模式。然而，韦伯认为，新教徒对日常生活的价值重估，导致了那种最终侵蚀现代性的宗教基础的理性化过程。泰勒的分析并没有否认现代性在许多方面反基督教的倾向，但却对这些宗教基础究竟还有多重要提出了质疑。他认为，尽管现代性会压制我们理解自然和社会现象的知识系统的精神根源，但是这些精神源泉仍然具有重要性，不仅因为它们能使我们当代社会作出满意的历史性的理解，而且能使我们超越当下道德的、政治的和社会的冲突而去审视那些默会假设的共同基础，正是这些默会假设，界定了我们对当代社会工具理性化等诸多现象的争论（Taylor, 1989: 488）。

这样看来，马菲索利与哈贝马斯（Habermas, 1981, 1987）的表面对立——前者颂扬日常生活中神圣与世俗的相互渗透，后者指责现代工具理性对日常生活的殖民——掩盖了二者对特定新教教义的共同依赖。尽管仍然使用诸如“圣徒相通”等天主教观念，马菲索利（Maffesoli, 1996: 158）却高度赞扬了路德对制度化教会与“不可见的”基督教会所做的对比，认为这刻画了大众的多元主

义和力量，但他却没有进一步去思考，新教神学与后现代理论之间的交汇并不完全是偶然性的。我们还可以发现，哈贝马斯 (Habermas, 1987: 77) 对神圣事物的“语言学化”，与新教教义对语言在构建社区新形式中的作用的强调也极具相似性，这种相似性表明基督教的“核心主题”在当代社会的持续性 (Moscovici, 2001: 31)。这一说法也适合除了日常生活以外的社会其他方面，包括社会的“公共”和“私人”维度。这些方面与日常存在的明显的“信念”特征不同，因为它们曾经受到，现在仍然还在受到反思和理性的审视、争论和证明。即便如此，我们认为社会生活的这些表征仍然具有一种默会的基督教维度。

无首领的社会

公共 / 私人领域的现代表征有着漫长的历史，这一历史常被人们理解为西方社会的逐步世俗化，尽管我们都知道那些对这些表征进行研究的哲学家往往都信仰基督教 (参见 Seligman, 1992; Weintraub, 1997)。就现代“对日常生活的确认”而言，我们仍有理由认为这些表征与基督教对个人和社会的特定理解相关，尽管这些理解中有的与现代公共观和私人观相抵触，有的则直接为这些观念提供基础。这种抵触在波兰尼 (Polanyi, 2001: 268) 的作品中表现出来。他指出，基督教赋予现代性这样一种信念，即相信个人的独特性和人类的独一性。杜蒙 (Dumont, 1970) 对印度社会等级体系的研究，指出了在印度人的思想和实践中这些观念的缺乏，从而再次论证了波兰尼的观点 (也可参见 Siedentop, 2000)。欧多诺万 (O'Donovan, 1999: 246) 着力于研究政治权威概念的发展，他强调特定新教观念对于他所谓的“无首领的社会” (acephalous society) 的出现具有的重大意义。也就是说，一个有自我意识的世俗社会发展的推动力，来源于社会内部难以察觉的力量，而不是对基督教真理有意识的信奉。因此，尽管英国是到了 19 世纪才出现隐私观，但是我们应该注意到，把这种隐私观推广到其他历史时段，在严格意义上是时代错误的 (Duby, 1988a: ix)，并且现代的公共观和私人观也是在漫长的西方宗教历史中发展起来的。

达比 (Georges Duby, 1988b: 509—510) 已经讨论了，在中世纪里，人们如

何生活在集体之中，而很少孤立地生存：即便是被我们现在视为“私域”的社会生活领域，如取暖和住宅，也是集体取向的“家户”，而不是个人的港湾。但他接着指出，当天主教会开始试图加强个人对基督教的忠诚时，如1215年拉特朗会议在复活节的聚会前强制实施教徒的告解和苦修时，上述这种情况开始发生改变 (Duby, 1988b: 533)。然而，要想在天主教对信念和拯救的集体本质的看法中实施基督教徒个体的内在皈依，基督教的宗教性就不可能是一个纯粹的、现代意义上的“私人”事件 (Duffy, 1992: 92-93)。随着新教教义在16世纪的兴起，宗教性的“私人化”越来越明显，这尤其表现在人们对作为路德教义核心的因信称义的个人信念的强烈性和纯洁性的强调上 (Ruel, 2002: 107; 参见 Rupp, 1975)。正如欧多诺万 (O'Donovan, 1999: 209) 所言，路德将奥古斯丁对精神和世俗的区分，“转变为一种内部—外部的区分，即一方面是智识和心灵的世界，另一方面是社会关系的世界”。由此可知基督教徒是与社会保持着一定距离的。正如我们前些章节所述，这种距离有不同的表现形式，既有路德教的内化，也有加尔文主义为取悦上帝而进行的外在世俗活动 (Taylor, 1989: 227)，但是这些形式最终都导致了“公共”和“私人”的截然区分，以至于虔诚的新教基督教徒在起草美国宪法第一修正案时，一致同意政教分离以保证国家不会“干预”那些被视为私人领域的事务 (O'Donovan, 1999: 245)。这里值得注意的一点是，这种现象并不能简单地等同于“世俗化”，因为被理解为“公共的”和“私人的”东西的内在表征结构，仍然是以新教的立场定义的。

今天我们还能找到这种表征结构。例如，塞利格曼 (Seligman, 1992) 在阐述对美国社会的当代理解时，就指出美国人的宗教起源和美国当今的各种特征有着巨大的连续性。他认为，在美国社会里，公共领域和私人领域的特定关系表明，该社会既是“当代社会的样板”，又在本质上是彻底的“新教主义的”：公共领域是“价值无涉的”，并“缺乏自治的价值”，当且仅当具有道德感的个体将他们的私人事务带进来时，公共领域才成为一个有意义的社会领域 (Seligman, 1992: 134-135)。他并不是说公共领域不重要，不具有价值，而只是说“公共领域缺乏自己的价值和自治价值。赋予在公共领域的价值，正是赋予在公共领域的行动和互动中的各个社会行动者身上（那些在道德意义上自治的个体）的普遍价值” (Seligman, 1992: 135)。因而，在公共领域里嘈杂一

片，人们都想表达自己的“个人权利”，法律则难以协调这些不可调和的观点 (Seligman, 1992: 136)，但是，这种新教主义的公共领域观却又引起建构主义者的尝试——寻找能调和以个体权利为基础的多元主义价值观。

这些对公共领域和私人领域关系更具建构主义的观点也具有新教特征，哪怕这种特征常常被那些表面上宗教价值中立的表征系统所掩盖。在此，我们不能不提及罗尔斯 (John Rawls, 1999: 619-621)。作为当代美国政治自由主义中最有影响力和广受尊重的理论家，他强烈地认为，与宗教相比，公共领域是价值中立的，甚至还宣称各个宗教个体必须将他们的宗教信仰“转化”为“公共理性”的语言，从而使得宪法对个体的权利、自由和尊严的保护不会因任何宗教试图形塑社会生活的“广泛教义”而妥协 (也可参见 Rawls, 1993)。从表面来看，这似乎并不是一个宗教观点。即便是罗尔斯的政治观点并不积极地赞同世俗主义，但他却仍然认为宗教与一个繁荣的自由主义的民主没有任何关系 (Song, 1997: 220)。罗尔斯的观点可能会受到批评，因为他忽略了当代公共社会中 (尤其是美国) 宗教信仰的作用 (Casanova, 1994)。正如沃尔德伦 (Jeremy Waldron, 2002: 237-239) 所言，罗尔斯观点中的一个大问题是，它对平等主义的各种宗教基础避而不谈，没有意识到他将人类个体视为有道德责任心的、理性的、自由的能动者的这种政治观点，是源于——而且现在还依赖于——作为洛克新教主义的社会和政治理论核心的自然法的神学上。在这一意义上，这些观点中宗教的缺席 / 在场，就带有独特的美国特征。

<150>

欧多诺万 (O'Donovan, 1999: 245) 认为，第一修正案表达了罗尔斯所捍卫的政教分离；制定该修正案的基督徒，预设了新教社会和新教文化的当前存在和未来有效性。这样我们就可思考罗尔斯是否在其著作中提到过相似的观点。但是，罗尔斯拒绝承认这一点。在这里，帕森斯 (Parsons, 1960, 1963) 对当代美国价值的研究值得一提，这不仅是因为他强调了美国社会系统中特定新教观念长久以来所具有的重大意义，还因为他意识到了这些观念深深地根植于美国社会的基石中，以至于许多美国人都认为这些观念并不是“宗教的”。

正如罗伯逊 (Roberson, 1991: 1954) 所言，帕森斯意识到了一般意义上的社会，尤其是在美国，都越来越依赖于个体自愿的“贡献”，但这些贡献并没有在以一定方式使个体良知得到塑造的宗教和道德生态学中进行 (参见 Parsons,

1966; Bourricaud, 1981; Bellah et al., 1992)。帕森斯反对那种认为新教伦理已死的说法,他认为,基督教价值赋予了当代美国以文化价值系统,因为新教遗产一直在为当代生活的发展提供“前契约”的基础,以至于生活中的“世俗”秩序非常接近于宗教提供的规范模式(Parsons, 1978: 168, 240)。用涂尔干的术语来讲,帕森斯谈论的就是个体对“集体良知”的内化,以及通过集体价值与个体个人身份的结合而产生个人决策和选择的规范模式。没有这种结合,或者韦伯所说的“天职”,帕森斯(Parsons, 1978: 320)认为,“现代社会的工具理性机制”就不能发挥作用(Shilling & Mellor, 2001: 94)。

罗尔斯(Rawls, 1999: 620)认为,要想在公共领域里创造一致性,个体必须将他们的宗教信仰转化为公共理性的“中立”形式。根据帕森斯的观点,罗尔斯的这种做法可被理解为是对宗教的一种遮蔽,而不是对宗教的社会意义的否定,因为罗尔斯的宗教观、社会观和共识观有着特定的不为他所承认的神学根源。在欧洲社会学理论里也能找到和罗尔斯相似的观点。例如,大卫(Grace Davie, 2000, 2001)注意到,欧洲大部分人都有一种“默会的理会”:教会在公共生活中还在继续发挥着重要作用(也可参见 Beckford, 2003: 54-55)。然而,许多欧洲社会理论在表面上都表现出世俗的特征,从而忽视了这种默会的理会。我们也可以说,这些理论都依赖象征分类的特定宗教形式,尽管由于要表现对宗教的反感,这种宗教形式会变得更加隐秘。例如,哈贝马斯就表达了一种与罗尔斯非常相近的观点,即强调将宗教信仰转化为适合公共领域的交往理性的必要性。对于哈贝马斯(Habermas, 1987: 77)而言,公共领域的建立,源于后启蒙时代人们对世俗政体的信仰(参见 Rochlitz, 2002)。就像卡尔霍恩(Calhoun, 1997: 83)指出的,对于哈贝马斯来说,公共领域是一个用于“理性—批判对话”的场域。相反,私人领域则是与个人的旨趣相关,也是个人表达宗教信仰的地方。因此,这种具有自我意识的思维的世俗传统,依赖于理性的个人观,但它却在讨论能使人们参与公共领域的批判能力时对理性作出了界定。在公共领域中,“公共利益”不同于私人利益,并且“公共利益”有着一个无宗教向度的集体一致的基础。公共生活是一个理性—批判争论的场域,而不是一个达成宗教目标的地方。

上述观点与宗教性的新教传统有着一致性,因为宗教是植根于私人领域的表征之中的,而私人领域则又建立在基督教对行动的“世俗的”和“宗教的”性

质的划分上。哈贝马斯与罗尔斯的区别在于，哈贝马斯认为公共领域与罗尔斯所说的“综合性学说”(comprehensive doctrine)的世俗形式有关。在这里，公共领域并不是调节个人权利的“中立”空间，而是在与世俗解放观的关系中得以概念化的。这种解放的典型特征是：自由平等的个体进行对话，由辩论决定胜负。关于哈贝马斯的观点，还有两点值得注意。其一，它(公共领域)是一种乌托邦；他自己也意识到了当代政治组织、官僚结构和劳动组织在实践中都没有实现这种理想，并且常常与之背道而驰(Habermas, 1987)。其二，这种乌托邦主义不仅没有正确严肃地对待宗教(Lemert, 1999)，而且还有着西方哲学的康德主义传统，即基督教徒对善行的实际践行、对“更高的善”的认可，以及对一个正义负责的社会行动的伦理需求，都被转变为一种抽象的和理性化的世俗哲学(Taylor, 1989: 84-86)。鉴于康德的这种影响(在罗尔斯的著作中也可看出)，坚持宗教信仰向“公共理性”或“交往理性”的“转变”，实质上掩藏了一个事实，即先前已经发生了一个转变：那些看似“世俗”哲学关心的东西，实质上都存在于一个新教架构之中。

<152>

由此看来，像乔夫克罗维奇(Jovchelovitch, 2001)那样使用哈贝马斯的观点来支撑祛传统化、世俗化和集体表征的衰落等论述的做法，显然是很有问题的：不仅因为哈贝马斯的立场是明显地代表了现代性的“世俗”世界——而不是简单地解释一些社会变革，还因为他自己的这种理论的“世俗”形式也是从特定的基督教传统中产生的，并还保留着一些宗教预设。尽管这种矛盾使得人们对哈贝马斯著作的价值产生了一些质疑，但在其他人的著作中这种矛盾表现得更加明显、更加极端。萨义德(Said, 1978)对“东方学”的西方传统的论述，在学术界享有较高的声誉，激励着人们去进一步发展关于“后殖民”的研究。该著作中就存在一系列矛盾，这表明它既有启发性，又有着较多的瑕疵。正是因为萨义德称自己为社会的“世俗评论家”，所以他非常热忱地去揭示出对非西方文化的西方表达中存在的默会的(对他而言，也是非常有害的)基督教观点的核心所在(Said, 1994: 89; Hollis, 2001: 306; Said & Ashcroft, 2001: 279)。即便如此，他却并没有赋予伊斯兰教在社会中相应同等的影响力，这可能一方面是因为伊斯兰社会没有意识到宗教和世俗之间的区别(Asad, 2002)，另一方面则是因为作为一个世俗主义者，萨义德不愿承认一般意义的宗教的社会作用。

解构的社会

萨义德 (Said, 1978: 2) 认为,“东方学”建立在本体论和认识论上的东方 (Orient) 与西方 (Occident) 的区别之上。在他看来,表征的力量和作用,远远超过涂尔干所认可的程度,这是因为萨义德追随了福柯的观点,认为认识论决定本体论;也就是说,他赞同那种认为实体是完全由表征决定的观点 (Said, 1978: 3)。他指出,西方关于东方的“知识”造就了东方,并认为东方人都是非理性的、堕落的、幼稚的和怪异的;相反,西方人则是理性的、具有美德的、成熟的和“正常的” (Said, 1978: 40)。对萨义德 (Said, 1978: 12) 而言,这种分布在审美、学术、经济、社会学、历史和哲学等领域的“知识”,实质上是与对于非西方社会的殖民统治如出一辙的一种表征形式。尽管他指出了这些表征的许多特点,但他更强调这些表征的宗教起源。

在萨义德看来,基督教不仅对弥漫在所有文化和政治生活中的东方学话语及其影响的建构起着关键作用,而且还对东方建立一种“适应西方基督教的道德急需”的持久模式有着重大影响 (Said, 1978: 67)。据说东方学作为一种“妄想”,首先起源于这样一种基督教观点,即穆罕默德是一个试图篡夺耶稣位置的冒牌货 (Said, 1978: 72),但是东方学的影响却经过现代性的发展一直保存到现在。即便是在那些西方观念和实践看似“世俗”的地方,萨义德也认为它们具有基督教的特性。因此,诸如施勒格尔 (Schlegel)、华兹华斯 (Wordsworth)、夏多布里昂 (Chateaubriand)、布勒瓦尔德 (Bouvard) 和孔德等人,都是“一个具有基督教特征的世俗的后启蒙时代神话”的拥护者 (Said, 1978: 115)。即便是当代关于伊斯兰教的书籍和文章,也都被人视为是在延续中世纪基督教对作为异端形式的伊斯兰教的对抗 (Said, 1978, 209, 287)。萨义德 (Said, 1978: 121) 认为,宗教对西方社会的影响并没有在现代性中消失,而是“在世俗化的框架中被重新建构、重新调度和重新分配”;对于新近伊斯兰针对“基督教的西方”的恐怖主义,萨义德还反复谈及他的措施建议 (Said, 1997: xxix)。总之,在萨义德看来,基督教不仅是东方学发展的同谋,还是东方学起源、发展、持续的一个关键方面。考虑到基督教的社会力量和文化力量,这一说法就更赋予基督教以巨大意义,

并且也与本章中的一些观点相一致。尽管如此，萨义德对宗教社会意义的论述仍是非常片面的。

萨义德著作中对伊斯兰教的论述很有问题，常常以前后矛盾的方式出现。许多西方学者都强调了基督教和伊斯兰教的区别，并指出应该以非常不同的方式来对待这两种宗教；对此，萨义德在很多方面都提出了批评（例如，Said, 1978: 276, 282, 297, 299, 306）。尽管如此，萨义德对待基督教和伊斯兰教的方式却也有着显著不同。例如，当他谈及直到16世纪末伊斯兰教对“欧洲基督教的主宰或威胁”时，他论述的是欧洲基督教帝国主义的发展，而不是伊斯兰帝国的军事扩张（Said, 1978: 74）。即使在中东，萨义德似乎也热衷于故意缩小伊斯兰教对人们生活的重要影响，这就与他强调基督教对西方有巨大影响的做法截然相反。例如，萨义德（Said, 1978: 278, 299）指责吉布（Gibb）过于强调伊斯兰教在中东各个生活领域的影响；并指责哈尔彭（Halpern, 1962）的观点，即西方关于政治和经济从宗教中独立出来的自治的一些假设，并不适用于中东社会。对萨义德来说，这种观点是对伊斯兰社会“令人不满的意识形态的”描述。他最近则强调指出，“伊斯兰教”“只能对发生在伊斯兰世界的很少一部分现象作出解释”，并认为那种认为伊斯兰教具有更加广泛的社会和文化意义的“喧闹好辩的东方学者”，正在利用他们的学术困惑来攻击中东，并挑起一股反伊斯兰教情绪（Said, 1997: xvi）。与萨义德的观点相反，贾拉勒（Jalal al-‘Azam, 1981: 11）则指出，许多东方学者认为宗教在中东社会无所不在的说法是正确的，不

<154>

管现代西方人是如何难以理解这一事实。

萨义德拒绝给予伊斯兰教与西方基督教同等的社会和文化重要性，其原因还在于他自我意识到的“世俗的”立场。正是这种立场，不仅反映出他对宗教的一种基本的反感态度，而且也模糊了他自己思想中的宗教观点。至于他对宗教的反感，我们可以举出一个例子，即他认为，在犹太教、基督教和穆斯林传统“华丽的宗教伪善之言”背后，“能揭示出一系列骇人听闻的神话，里面充满了大量的中世纪动物寓言集，并伴随着淙淙血流和难以计数的尸体”（Said, 1993: 78; Kennedy, 2000: 78）^[5]。这种说法刚好与他自称为“世俗的批判者”（Said & Ashcroft, 2001: 279）的说法相一致，也与他的“真正的知识分子是一种世俗的存在”（Said, 1994: 89; Hollis, 2001: 306）的信念相吻合。正如哈特（Hart,

2000: 10) 所言, 涂尔干认为宗教是内在于社会生活的道德力量, 而在萨义德看来, 宗教却是“不道德的和邪恶的”, 因为宗教限制了人们对世界的自由探寻, 而这种自由探寻正是世俗批判的精髓所在。

尽管对宗教的强烈敌视是萨义德“世俗的批判”的重要组成部分, 但他与罗尔斯和哈贝马斯一样抱有的对政治和经济从宗教的束缚中脱离出来而产生自治的愿望却表明: 在他表面上的世俗倾向背后, 潜伏着一系列隐含的宗教预设。尽管萨义德出生在耶路撒冷、有着基督教信仰, 但却是在英美国家接受的教育 (Kennedy, 2000: 5), 这可能就解释了为什么对宗教和世俗的区分是他思想的关键部分。阿萨德 (Asad, 2002) 认为, 对宗教的学术研究, 往往会将这种基督教特定的二重性带入对诸如伊斯兰教等宗教的研究中。这一说法值得我们注意, 它有可能进一步解释为什么萨义德老犯他所指出的其他人著作中存在的同样错误。因而, 他能揭露隐藏在孔德等人明显的世俗倾向背后的宗教预设 (Said, 1978: 115), 但却并没有指出这种二重性本身就是宗教的。实际上, 对萨义德而言, 这种二重性或多或少地都可作为研究宗教的一种方式, 而且还是他研究社会、文化和文学的整个理论方法的基本原则, 也是他自认为作为一个知识分子的一个关键维度。因此, 尽管他认为基督教对伊斯兰教社会的表征的影响是有害的, 但他自己的著作却是通过扎根于基督教历史中的象征分类系统而成形的。

萨义德不能令人满意地处理宗教的一般社会意义的另一个原因, 与他的不完美的表征理论有关。据说, “福柯有可能是萨义德思想最重要的、唯一的理论源泉” (Kennedy, 2000: 25)。在这一意义上, 福柯 (Foucault, 1972) 的观点——根本就不能对事物作出真实的反映和表征, 因为任何事物都是通过话语得以建构的——对萨义德来说就非常关键。萨义德说他自己非常感兴趣于“东方学的内在一致性, 以及东方学关于东方的观点”, 而不是“东方学与一个‘真正的’东方之间的任何对应关系” (Said, 1978: 5)。与萨义德对表征是怎样编造了一种实际上并不存在的关于真实的感觉的论述一样 (Said, 1978: 23), “真正的”一词外面的引号, 也表明了一种纯粹的福柯主义意图。他指出, 《东方学》“本质上是一本反本质主义 (anti-essentialist) 的书, 而对‘东方’我却真无话可说”。这一说法也具有明显的福柯主义特征 (Said & Ashcroft, 2001: 277)。然而, 有时他的后结构主义解构论, 却又让位于一种对表征做全然不同理解的世俗人文主义。

例如,他认为,制造了“东方人”形象的力量之间的关系,也会在某种意义上“剥夺东方人作为人的权利”(Said, 1978: 27, 231),并且在这本书的结尾他详尽地阐述了超越对东方作意识形态表征的一个“人类现实”(Said, 1978: 326)。另外,他还进一步指出,要是对于东方的西方表达没有产生堕落的影响的话,那么到处都会有“学者、评论家、知识分子和一般人,在他们眼里,种族、肤色、民族差别远不如推进人类共同体进步的事业重要”:在这一意义上,他认为东方学没有阐释出真正的人类经历,这一失败既是人类的失败,也是智识上的失败(Said, 1978: 328)。

萨义德使用的表征理论的内在矛盾,与他采用“世俗”的立场所带来的问题,都表明他对社会中默会的宗教维度的说明,最终还是不尽如人意。尽管他试图对人性作出全面理解的努力已经超出了东方学表征所允许的范围,但他关于人类对社会现实的构造的观点却受到了限制,即他没有将超灵性的动力机制,以及产生特定表征系统的对超灵性动力机制的宗教表达纳入进来。相反,涂尔干认为表征是从个人与社会的关系中突生出来的,这一观点不仅更具有知识上的合理性,而且也必将不同社会的具体特征与人类一般的潜力和特质联系起来,提供了令人满意的基础。对涂尔干来说,人性是人们居住其中的各种文化、历史和地理的产物,但他也对人类行为中的共同要素感兴趣(Janssen & Verheggen, 1997: 296)。对莫斯科维奇(Moscovic, 2001: 14-15)而言也是这样,采用社会表征这一方法的主要优点在于,它能重点研究表现在人类文化多样性中的意义构建和身份构建的一般模式。不过,一些当代社会理论的“后人类”取向,也在对社会的“后表征”形式的关注中表现出来。这些理论不仅会使许多关于人类特殊性和一般性的问题变得多余,还会用关于技术可能性和技术危险的辩论,来代替对社会现实有意识维度和无意识维度的讨论。因此,这些理论值得我们严肃对待。

<156>

后表征社会

本章开头就指出社会是嵌入个体的意识中的,并指出那些关注合理的和理

性的对话的社会理论，往往不能解释无意识的过程，而正是通过这一过程，社会现实作为一种从人类潜能中突生出来的现象才得以构建起来。从波兰尼的人类知识的“默会维度”来看，涂尔干的集体表征论，以及在某种程度上莫斯科维奇对该理论的发展，都有助于解释社会超灵性的层面或宗教层面是如何形塑他们特定的自我理解的。本章余下部分，将会讨论这些默会维度在多大程度上明确地或隐含地存在于日常生活的社会学理论、西方人的公共/私人生活观、东方学对伊斯兰社会的表征中。“后表征的”社会这一概念，表明社会实体必须以一种前所未有的方式进行概念化。

拉什和费瑟斯通 (Lash & Featherstone, 2001) 与泰勒 (Taylor, 1994) 对多元文化社会里的“认同”政治学的研究进行了对话，并由此发展了他们的理论，从而对“后表征的”社会 (post-representational society) 的关键问题，提供了一个简洁而富有启发性的概括。追随泰勒，他们指出对人类尊严和真实性的认同 (recognition)，是现代性的一个关键主题。尽管泰勒强调的是认同相对于自我认同 (self-identity) 的作用 (参见 Taylor, 1989)，拉什和费瑟斯通则进一步补充到，认同“建立在互惠和统一的目标之上……并且也是现代性的社会纽带的源泉” (Lash & Featherstone, 2001: 14)。在这一意义上，他们又引用了涂尔干、莫斯、列维-斯特劳斯的观点来表明，在现代性中，即便是在社会纽带有解体危险的地方，现代国家也会为社会纽带的重建和个体化提供资源。在当今的“全球知识社会”里，对认同的需求源于文化的多样性而不是单一的“民族文化”，现代性的包容的社会纽带已经解体，使得这个“祛传统化的、变化的、碎片化的”世界受到“沟通秩序”的知识流的主宰 (Lash & Featherstone, 2001: 15-16)。这里，只要沟通秩序持续存在，“社会纽带就会越来越类似于沟通” (着重号为原文所加)，这种沟通在“完全避而不谈表征”的压缩的、机器为媒的信息流中，脱离了日常生活的社会关系，并“在真实的象征结构之外”得以发生 (Lash & Featherstone, 2001: 16; Hardt & Negri, 2000)。实际上，在当代这个后表征社会里，认同“开始理解信息和沟通流”，价值“从结构中独立出来，并释放到一般的信息流中”，并且主体间性也通过技术得以调解 (Lash & Featherstone, 2001: 17)。用哈里斯 (Harris, 1991) 的话来说，植根于人类关系中的表征，在“后人类”社会中已不再起作用。

拉什和费瑟斯通的观点，对厄里 (Urry, 2000, 2003) 和卡斯特尔 (Castells, 2000) 等学者的思想做了进一步补充，也体现出了我们前几章讨论的一些特点，尤其是技术决定论的趋势，以及关于西方社会中时代性变革的宏大宣称。这些言论都错误地将涂尔干所说的社会限定为现代的民族国家。尤其值得注意的是，他们将人从“真实”中抽离出来：人等同于象征的王国，真实则等同于信息流。然而，拉什和费瑟斯通在发展他们关于后表征世界的理论中所使用的理论资源，却都反对上述对人和真实的理解。例如，其中一个理论资源是，齐泽克 (Zizek, 1989) 在理解真实中的“过度”时就没有提及信息流和机器为媒的沟通。相反，齐泽克 (Zizek, 2002) 最近明确提出，以这种方式来使用“真实”，实际上模糊了人类在当代社会处境中的现实。还值得注意的是，拉什和费瑟斯通的论述，建立在对巴塔耶的“普遍经济”的错误理解上，将它视为“社会纽带解体的地方”。拉什和费瑟斯通认为，巴塔耶是“涂尔干和莫斯最重要的反对者” (Lash & Featherstone, 2001: 16)，但实际上，巴塔耶是追随了涂尔干的，他指出普遍经济并不是社会纽带缺席的地方，而是社会纽带得以形成的地方、表达生命活力的地方 (Bataille, 1991: 10) [6]。

巴塔耶和齐泽克并不是要提供一种关于后表征世界的“过度” (excess) 的观点，而是要进一步对人究竟是什么或者怎样才能成其为人这一问题作出更全面的理解，而不是止步于被现代性所承认的或被许多现代社会理论所承认的人类观。尽管拉什和费瑟斯通 (Lash & Featherstone, 2001: 16) 认为齐泽克和德勒兹二人均赞同真实“超出了涂尔干的象征”这一观点，但是齐泽克 (Zizek, 2002: 30) 却抨击了德勒兹，认为后者对“诸众 (multitude) 的去中心化扩散，以及不能概化的差异 (non-totalizable differences)”的“单调乏味的”论述，反而阻止了一个社会内部真正力量的运行。拉什和费瑟斯通还遗忘了这样一个事实，即对齐泽克而言，对真正力量的强调必须诉诸一些宗教问题，这也使他更进一步地默认了由麦金泰尔 (MacIntyre, 1984, 1988) 等哲学家提供的社会学理论的自然法基础。对麦金泰尔来说，关于自然法的神学，能为研究社会提供非常重要的基础，因为该神学将突生的社会现实置于与个体利益和共同利益有关的内在于人类本性中的 (上帝赐予的) 能力和潜能之中。尽管齐泽克以一种表面上非常不同的社会和文化分析传统来发展其理论，但他却清楚地意识到并认同这些利

<158> 益观。因此，正是齐泽克 (Zizek, 2002: 29) 的“仁慈之爱”使他牢记“救世主非常著名的、关于他是怎样带来战争与分裂，而非统一与和平的言论”，从而反对法西斯主义、种族主义，以及可能被“霸道的自由主义多元文化意识形态”所掩盖的经济帝国主义和技术帝国主义。与只是谈论上述“罪恶”但却不能超越“差别”的话语去探寻这些罪恶深层原因的这种思想意识不同的是，齐泽克 (Zizek, 2002: 65) 提出了一种解决之道，即对扎根于神学中的人性的问心无愧的普遍主义承诺。

有鉴于此，尽管巴塔耶和齐泽克著作中的哲学语言特征明显不同，但两者都更倾向于认同泰勒 (Taylor, 1994) 及其同事“对特定文化语境下的人类价值重新思考”的尝试，而不是认同拉什和费瑟斯通 (Lash & Featherstone, 2001: 1-2) 的“差别”而非“普遍主义”的出发点。尽管两人不合时宜地将“普林斯顿的神圣大厅”的普遍主义与伦敦刘易舍姆 (Lewisham) 行政区的贫穷和种族多样性进行了对比，但是由于缺乏对人类社会的一般和真正特征的普遍主义关注，因此限制了他们的分析 (Lash & Featherstone, 2001: 2)。由此看来，后表征社会的观点就缺乏道德的维度，如泰勒 (Taylor, 1989: 5) 所言，道德建立在人类的本体论基础上，这种本体论表现在人们深受拉什和费瑟斯通的讨论的影响，而重新感兴趣于权利、责任和义务。梅 (May, 2002: 159) 认为，“伴随着全球信息社会的发展，人们越来越追求一种全球公民社会”，从而对那些会导致“后人类”世界的经济过程和技术过程提出了挑战。不能将对社会的重申视作对信息技术带来的时代变革的一种激烈对抗，而应将其视作人类作为一种社会性的存在所具有的一些基本特征的延续。正如梅 (May, 2002: 160) 所言，“信息社会的出现，可能会改变我们的互动形式，但是我们生活的本质仍旧是不变的，那就是对食物的需要、对同伴的需要和对维持生活的工作的需要”。

除了梅上面列举到的这些需要外，社会生活还有许多方面的需要都会在“信息社会”中持续存在，尽管它们可能只在社会的“默会”维度上表现出来。在此，泰勒 (Taylor, 1989: 520) 的尝试尤其值得我们注意，他试图揭示掩埋在世俗主义、功利主义、自然主义或各种理性主义话语下面的现代社会自我观念的基督教道德源泉。但在本章中所讨论的基督教的更广泛的影响也表明，应该更进一步地研究当代社会的宗教基础，以及它是如何继续形塑当代的各种取向、抱负和需

要的。如果这些基础并不是没有被人意识到，而是完全被人否定的话，这种否定所产生的长期性后果又会是什么呢？卡斯特尔（Castells, 1998: 1）就有这种否定的倾向。尽管他也承认千禧年的日期是由基督教的格利高里日历所决定的，但他却认为随着象征被“真实的虚拟”（real virtuality）而不是被宗教所形塑，基督教“作为一个少数人信仰的宗教不可避免地会失去它的卓越性”，因此他也就不再考虑和讨论基督教。作为又一个“世俗的批评家”，他希望实现启蒙运动目标中更正义的社会秩序，但他信奉技术释放出的潜能，从而拒绝宗教；这就表明他不能理解维瑞利奥（Virilio, 1984）的观点——企图抹杀现代性的基督教根源，会带来危险的非人化的后果。这种危险不仅与技术有关，也与越来越无处不在的还原主义的功利主义相关，并且在“文明的冲突”（Huntington, 1996）中，这些危险变得越来越紧迫。所谓“文明的冲突”，指的就是其他社会开始重估它们自己的道德和宗教源泉，并越来越以一种作为西方对立面的方式来定义自己所处的情境。这些都是下一章将要关注的重点。

<159>

注释：

- [1] 这一概念成为讨伐行为主义和认知主义对社会心理学的控制的基础（参见 Farr & Moscovici, 1984; Jodelet, 1989; Guimelli, 1994; Chaib & Orfali, 2000; Deaux & Philogene, 2001）。正如涂尔干最开始将社会学视为一种“集体心理学”一样，莫斯科维奇则试图重新使用涂尔干的社会学观点来激活“社会心理学”的社会维度（参见 Durkheim, 1974b: 34; Moscovici, 2001: 24）。
- [2] 他的观点如下：“对于科学来说，从变换的时空中作出抽象以得到概念是非常必要的……涂尔干认为概念是隐藏在永存的、可感知的、不断变换的表面下的。概念不受时空和变化的影响……它们是固定的和不变的，而科学的任务就在于去揭示概念。”（Urry, 2000: 26；也可参见 Urry: 2003: 59）
- [3] 总的来说，莫斯科维奇对涂尔干的解读十分微妙，他将神圣的衰落简单地与宗教的制度化形式的衰落联系起来。和巴塔耶（Bataille, 1992）一样，他认为神圣的象征就是对贯穿集体生活的各种激昂的力量的表征。该力量不能被局限于我们常称之为“宗教”的社会形式中（Moscovici, 1993: 50）。
- [4] 实际上，莱文（Levine, 1985: 11）指出，将这些社会描绘成孤立的、僵化的做法，反映出了典型的西方后启蒙的神话，而不是反映了社会学的现实（也可参见 Shils, 1981）。
- [5] 因此，不管他认为穆斯林和伊斯兰教是怎样被人错误地理解和表述的，他也并不准备将伊斯兰教视为一种有价值的、有意义的思考和生活方式。至于他的故乡巴勒斯坦，

萨义德则明确表示希望有一个世俗的而不是伊斯兰文化的未来 (Walhout, 2001: 250)。

- [6] 比齐泽克更甚，巴塔耶的思想似乎与那些关于机器为媒的现实观完全相反：实际上，他的普遍经济的观念就是在与人的商品化的对立中发展起来的。他认为，人的商品化是现代工业主义和宗教的边缘化所产生的后果 (Bataille, 1991: 129)。

第七章

复兴的社会

关于当代社会变化和文化变迁，厄里的一个核心观点就是，那些看似“突生的全球秩序”实际上“处于持续的失序和失衡状态中”。在谈及宗教“原教旨主义”的兴起，以及西方消费主义的泛滥等现象时，他指出，各个民族国家的政府都试图“抑制”一些在不同社会情境中扩散的混乱势力，但是他们这种地方性的力量根本对这些具有全球性质的失衡趋势无可奈何 (Urry, 2000: 208-209; 也可参见 Beck, 2000: 11)。在此蕴含的深层含义是，地方性的社会相对于全球趋势和全球性力量而言是无力的、无足轻重的，因而我们必须有一种后社会的视角来作为我们的分析工具。类似的含义在一系列其他形式的社会、经济和政治研究中也很明显，尤其是在那些以资本自由流动的市场模型解释全球变革的学说当中 (Stiglitz, 2001)。不过我们也注意到，这种强调社会相对于全球性力量无足轻重的观点，往往与下述看法相共存，即宗教已开始从特定的社会情境中抽离出来。在那些市场取向的理论模型中，采取的形式是将宗教化约为在一个越来越自由的市场中被买进和卖出的全球性商品 (Iannaccone, 1997)。在那些更为文化取向的模型里，宗教信念和宗教活动则成为那些使社会变得渺小的全球力量的象征和标志。因此，在厄里 (Urry, 2000: 209) 看来，伊斯兰圣战 (Jihad) 与新的“全球失序”的“认同政治”有关，而与特定社会和特定传统

下的宗教形式毫无关系。

本章力图表明上述观点的错误性，并对当代社会中某些社会和文化冲突提供一个更富建议性的评判方式。在社会学中有这样一种视角，它承认在人类各种特征和潜能中表现出的社会形式和文化形式的偶合性；它对作为一种突生形式的社会的独特性质进行了大量的论述；它试图揭示对建立在社会关系中的超凡性的超灵性取向。在这种视角看来，将社会力量和宗教力量视为脱离特定社会形式的全然混乱的或商品化的现象这一观点让人难以置信，因为它忽视了社会现实和文化现实的特定人性基础。实际上，从一个社会唯实论者的立场来看，只有当我们将目前显著存在的一些全球变革与使它们得以发生的人类情境、社会条件和宗教背景联系起来看待时，我们才能理解这些变革的真正特质。就此而言，那些在厄里、
<161> 卡斯特尔等学者看来是后人类的、后社会的和后宗教的全球流动和全球市场，实质上可被理解为那些似乎已被全球变革打入冷宫的现象的复兴。除此以外，在本章中我们还会提供三个关键论据来说明社会复兴，以及社会与宗教之间密切关系复兴的意义。

首先，亨廷顿 (Huntington, 1993, 1996) 的“文明冲突论”一文非常有价值，因为它使社会学注意到了在“民族社会”和“全球失序”之间还存在大量需要认真对待的突生的文明形式；其次，伊斯兰教的全球复兴可被看做是社会的复兴，而不是所谓的“原教旨主义”对现代性的拒斥；再次，伊斯兰教的复兴将会进一步激发人们重新审视西方社会的基督教遗产。就第一点而言，很明显，它是指指出当今社会所面临的一些最重要的全球冲突和全球问题，实质上已经超越了特定的社会。但是，正如参与和融入社会并不会使个人变得无足轻重一样，这种超越也不会使社会成为一种多余；因为社会的重要性不仅在于“文明”是从它之中突生出来的，还在于文明只能通过特定的社会形式来表达自身。不仅如此，前几章里所讨论的社会的超灵性维度，也表明各种文明通过其宗教根基的影响而获得了自身的独特性。

至于第二个关键论据，我们已经注意到涂尔干关于社会的论述的一个显著特征，就是认识到社会本质上的模糊性，因为社会性能量不仅能提升人们的道德感，而且也能激发出野蛮、暴力、压迫和法西斯主义 (Durkheim, 1995: 213, 417)。不仅如此，波兰尼 (Polanyi, 2001: 265) 还进一步指出，历史地看，为了

反对市场经济带来的非人化的功利主义，对社会的复兴往往采取了非常极端的方式，甚至包括法西斯主义和共产主义。更具体地说，他认为，在一个明显被市场化力量主宰的世界里，在社会的实体性方面有两种极端的选择摆在人们面前：一是自由主义哲学所采纳的“仍然执著于虚幻的自由观，并否认社会的实体性”；另一个则是法西斯主义和共产主义中所展现的“接受社会的实体性，而拒斥自由的观点”（Polanyi, 2001: 266）。波兰尼的这些观点最早写于 20 世纪 40 年代，但是对于我们分析“9·11”后的世界仍然具有新的启发作用：第一种选择显然反映了西方世界特定区域的主流观点；第二种选择则明显地与伊斯兰教的当代追随者所信仰的观点相近。

尽管波兰尼表面上看是在集中讨论这两种选择，但实质上在这种讨论中他暗含了第三种选择：他对个体的独特性和自主性的关注，与他对社会的实体性的接受是相互制衡的。他认为，个体的独特性和自主性具有基督教渊源，社会的实体性则是实现一种自由和正义的生活所必需的社会条件（Polanyi, 2001: 268）。波兰尼对经济还原主义的批评，深受他对西方世界宗教遗产看法的影响，而且他还是一个坚定的基督教社会主义者（Roth, 2003）。齐泽克（Zizek, 2000, 2002）和维瑞利奥（Virilio, 2002）等学者新近对当代西方社会模式和文化模式的评论，也诉诸基督教这一源泉，从而形成了一套超越经济还原主义和技术还原主义的对西方世界的看法。这些理论文本极为重要，因为它们提出了一系列问题，如社会生活的特定形式是否必须依附于特定类型的宗教。实际上，自“9·11”以来，这些问题看起来显得愈发重要，因为随着西方社会对穆斯林动机和行动质疑的增多，（西方社会的）人们显著地巩固了他们的基督教认同模式（Fetzer & Soper, 2003）。就这一倾向而言，人们越来越追随萨义德（Said, 1978, 1997）等学者，非常轻率地用“种族主义”来指称这种反对其他社会和其他文化的对西方认同的巩固。显然，这是一种过于简化和还原主义的研究路径，从而不能认可宗教因素比种族因素具有更重要可能的可能性，更不用说它还忽视了伊斯兰内部和西方内部种族多样性这一事实。我们还应该注意到，齐泽克和维瑞利奥都明显地憎恶一切形式的仇外主义和种族主义。然而，尤其强调宗教因素较之于其他因素的重要性的亨廷顿（Huntington, 1996），在他的“文明的冲突”一文中重新审视了国际政治冲突、社会冲突和文化冲突，在学术界产生巨大影

响的同时，也引发了诸多争论。亨廷顿的观点及其他学者的相关观点，都为我们讨论当代的宗教复兴和社会复兴提供了广阔的空间。

超民族社会

<163>

刘易斯 (Bernard Lewis, 1990) 最早使用“文明的冲突”这一术语来指称伊斯兰世界与西方世界冲突的重现，亨廷顿在他的一篇文章 (Huntington, 1993) 以及同名的一本书 (1996) 里面进一步发展了这一思想。他对这一思想的发展，为当今出现的关于全球冲突的政治争论作出了影响深远的贡献 (当然人们对此也存在许多争议)。由于认为各种各样的迁移、流动和杂乱无章的力量的运行是独立于社会的，因此厄里 (Urry, 2000: 19) 对突生的全球性社会关系和文化关系的关注点，集中于其后社会特征，而亨廷顿则主要关注“文明”，这一观念将上述现象看成是超越于社会但又源于社会的现象。亨廷顿的“文明”观有很多理论来源，并且包含许多不同的特征，不过其主要思想来源有两个：一是涂尔干和莫斯 (Durkheim & Mauss, 1971) 将文明视为一种将特定国家和社会群体融合起来的“道德环境” (moral milieu) 的观点，另一个则是布罗代尔 (Braudel, 1980, 1994) 认为文明是在人类漫长的历史中得以延续和发展的观点 (Huntington, 1996: 41-44)。尽管亨廷顿对于不同形式的文明考虑了一系列的来源，但他却特别强调了宗教的重要性。实际上，从他的观点来看，一种文明是这样一种现象，即一定数目的社会被一种共同的宗教基础团结起来。这一观点不仅可以推广到认可伊斯兰教的那些社会，而且还建构了被我们称为“西方”的社会，因为西方也是由一些伴随着基督教发展而进化演变的社会所构成，不管其进化演变是如何采用不同的术语来表达。

由此，亨廷顿的观点就与本书一些主题具有一致性：他认为，事实上“西方的基督教——首先是天主教，然后是天主教和新教——从历史上来看是西方文明唯一最重要的特征。在它发展的第一个千年里，我们现在所说的西方文明在当时被称为西方基督教世界” (Huntington, 1996: 70)。除此以外，他还强调基督教的意义并不仅仅局限于其历史意义。例如，在讨论部分非洲和亚洲地区

的基督教化时，他就注意到“西方文化中最成功的倡导者，并非是新古典经济学家，也不是从事各项改革运动的民主分子或跨国公司的高层人员，他们是（可能未来仍然是）基督教的传教士们”（Huntington, 1996: 65）。而且在对欧共体当前演化的论述中，他还指出欧共体的边界，实际上早在五百年前就是西方基督教世界的边界，而且这种基督教模式的认同仍会“为欧共体接纳其他西方组织为其成员提供一条清晰明确的标准”（Huntington, 1996: 158, 160）。就此而言，尽管人们常常把作为一个异常强大的基督教社会的美国，与具有更世俗化环境的欧洲作比较，但显然欧洲社会的根基或底层仍然是宗教性的：“基督教的概念、价值和实践，仍然渗透于整个欧洲文明。”（Huntington, 1996: 305）亨廷顿指出，尽管对基督教的诋毁会严重地威胁西方文明，但是在短期或中期这种情况几乎没有发生的可能性。对亨廷顿而言，对西方文明构成真正威胁的是伊斯兰教（或伊斯兰文明）以经济迁移的方式在全球和西方社会里的传播。当然，这种认为伊斯兰文明对西方文明具有威胁性的看法是存在争议的，尤其是因为穆斯林少数族裔都在和平地居住和参与欧洲和西方社会。不管怎样，亨廷顿关于伊斯兰文明的论点可以分成三个部分，它们都指出了宗教与社会之间关系的一些要点所在。

首先，他追随罗丁逊（Maxime Rodinson）的看法，认为伊斯兰文明和现代化并不冲突，因为伊斯兰教法（Shar'ia）并没有在任何意义上禁止社会中成功的经济现代化和科技现代化，因而他宣称很多西方学者公然或含蓄地认为现代化与西方化同时进行的观点是错误的：“从根本上来说，世界越来越现代而越来越少西方。”（Huntington, 1996: 78；也可参见 Pipes, 1983）由此他强调指出，即便是西方消费品大量流通于穆斯林社会时，它们对穆斯林的宗教信仰也几乎不产生任何影响。他认为，正是现代西方对其他社会的狂妄自大，以及西方人对自身文明基础的异常无知，才使得他们认为这种与消费有关的经济和文化过程具有无比的威力（Huntington, 1996: 58）。实际上，伊斯兰文明的复兴是与年轻的、具有现代意识取向、受过良好教育的城市人口相关，而不是与那些保守的、看起来落后的老一辈人相关（Huntington, 1996: 101；参见 Lannes, 1991；Esposito, 1992）。在这里，亨廷顿承认宗教可以深深根植于社会之中，承认西方人认为现代化与世俗化是同步进行的这一说法，反映出他们并没有弄清人们

得以理解社会和世界的最强大的社会表征的真正来源。简言之,大多数所谓的“现代”,包括技术的、科学的和与市场有关的过程,都会对社会中的一些层面产生重大影响,但却并不必然触及将社会形塑为一种独特现象的社会现实的超灵性和宗教层面。

亨廷顿强调的第二点,建立在他对深植的宗教力量的确认之上,即伊斯兰教在当代的复兴,不能与“极端的”少数族裔相联系,而是与对伊斯兰信念和实践的普遍重申有关,这种信念和实践体现在个体的信仰和行动中,也体现在伊斯兰社会得以形塑其活动的一系列社会、政治和哲学的取向中,还体现在穆斯林国家越来越想建立一个国际伊斯兰联盟的企图中(Huntington, 1996: 110; Hillal Dessouki, 1982: 9-13; Esposito, 1992: 12)。在这里值得注意的是,亨廷顿拒斥这样一种现代社会学的假设,即强烈的宗教献身仅仅是一小部分“异常少数族裔”的特征,或者是那些被看做较之于西方社会非常不发达的和无学识的社会的典型特征(Berger, 1990)。相反,在这方面他不仅指责了西方的狂妄自大,还指出了宗教对于当代社会理论、政治理论和文化理论所具有的根本性意义。他所认同的是,强烈的伊斯兰信仰不仅是在保护和维持个体或者一部分特定的个体,而且也是在保护和维持社会,以及居于社会之上的文明。

亨廷顿(Huntington, 1996: 217)强调的第三点,在他宣称伊斯兰对西方文明的“威胁”时显得异常重要,而且这一点也可从以上两点中自然而然地引申出来,即“西方潜在的问题并非伊斯兰原教旨主义”,而是一般意义上的伊斯兰教。这里,他主要感兴趣的主题是宗教与暴力。正如亨廷顿(Huntington, 1996: 217)所言,西方的政治领袖往往宣称少数“极端分子”以伊斯兰教的名义制造了暴力事件,然而伊斯兰教就其本质而言是一个追求和平的宗教,并且“温和的”穆斯林也会谴责这种暴力行为。亨廷顿不仅认为这种断言缺乏依据,而且指出“一千四百年的历史表明情况并非如此”(Huntington, 1996: 209),并宣称“穆斯林构成了世界约五分之一的人口,而在20世纪90年代,他们比其他任何一个文明中的人们更容易卷入内部暴力事件中”(Huntington, 1996: 256)。实际上,亨廷顿追随佩恩(James Payne, 1989: 124)对基督教社会和伊斯兰社会中不同军事化模式的研究认为,“穆斯林具有一种天生的暴力冲突倾向”是一个不可否认的事实(Huntington, 1996: 258)。在另外一点上,他也追随着

佩恩——他注意到伊斯兰教作为一种“刀剑宗教”的化身，可以从穆罕默德身上体现出来。穆罕默德不仅是一个军事指挥官，还是一个宗教领袖（Huntington, 1996: 263; Payne, 1989: 127）。就此而言，尽管基督教和伊斯兰教都是一神教，都有着普世主义的信念，并倾向于以“我们与他们”的视角来看待世界，但是就那些可被视为具有宗教合法性的行动而言，基督和穆罕默德提供了完全不同的宗教模式。亨廷顿（Huntington, 1996: 264）指出，在世界上所有主要的宗教中，伊斯兰教是唯一一个试图对那些不接受其优越性的人民采取暴力行为的宗教。

显然，亨廷顿关于伊斯兰教的暴力倾向这一说法，是他整个文明冲突论里最具争议的一点。对伊斯兰教某一特定方面的关注，源于他对国际政治冲突的密切关注，但却显然不能使我们完整而又详细地理解一般意义上的伊斯兰教。这种做法也很有可能忽视了关于暴力的合法使用的内部争论，以及那些构成各种形式伊斯兰教的神学观和社会践行这一宝贵财富。然而，《古兰经》里对历史的分析，乃至许多穆斯林的辩解，确实为亨廷顿的上述说法提供了依据。不仅《古兰经》里有许多段落鼓励对那些拒不接受穆罕默德和伊斯兰教的人采取暴力战争^[1]，而且近来许多全面而又历史地对伊斯兰圣战的讨论，也强调了伊斯兰教中战争的核心地位，因为战争是伊斯兰教历史上确曾发起过的（Bat Ye'or, 1996）。正如约尔（Bat Ye'or, 1990: 40）所言，“伊斯兰圣战的目的在于降服真主世界里的各民族，这是一道来自先知穆罕默德的命令”。她指出，这并非特例，在伊斯兰教历史中，圣战或为主奋斗一直是一种规范（Bat Ye'or, 1990: 251）^[2]。纳西尔（Nasr, 1988: 73）以一种更为辩解的方式，承认伊斯兰教提供了一种“战争的积极象征”；在这种战争中，来自于宗教正当性的对内在冲动的“神圣战争”，以及对伊斯兰教敌人的外部“神圣战争”，都是一个不可分离的过程的组成部分，因为除了“一些偶然可得的和平”以外，在击溃这些拒绝臣服于真主意志的内部和外部力量以前，没有什么东西是可能的。因此，尽管亨廷顿提供了一种显然有限的对伊斯兰教的看法，但这种看法却并非不准确。

亨廷顿上述看法的社会学意义在于，它意识到了特定宗教传统带来的独特的社会后果。在此意义上，“文明的冲突”这篇文章，可能会因为它提供的这种内部社会关系的视角，让人们看不到分裂的宗教派别能达成共识和团结的希望而备受批评，但我们可以看到，该文章建立在可以追溯到韦伯的一个社会学理

论传统上：对于韦伯而言，各种宗教的差别也是非常重要的。从社会实在论的立场来看，只要我们注意到宗教差别和社会差别都是从人类共同的环境和特征中产生出来的这一事实，以及因此而产生的相互“认同”的潜在可能性与常常在社会中显现出的各种突生的团结形式，亨廷顿分析的这种黯淡前景就可能会有所缓和 (Taylor, 1994)。这一点并不因为这些差别确实存在而遭到毁损，因为作为一种突生的现象，这些差别仍将继续具有不可化约的当代意义，并可帮助我们理解为什么在世界上盛行佛教、印度教、锡克教或其他宗教的地方，一些与伊斯兰社会相同的经济、政治和文化愤恨却并没有导致反对西方的“圣战”。

亨廷顿的观点当然遭到了很多批评。斯基德莫尔 (Skidmore, 1998) 的评论就代表了这些广泛的批评。他认为，亨廷顿为伊斯兰社会描述了一种过于同质化的图像，并且从更大范围来看，亨廷顿低估了经济力量而高估了宗教的作用。撇开亨廷顿对伊斯兰教特定特征分析的长处或短处，值得注意的是，他不愿赋予宗教任何根本的社会意义和政治意义。类似的不情愿在埃森斯塔德 (Eisenstadt, 2000) 的论述中同样表现得非常明显，他试图完善亨廷顿的分析，赞同宗教为当代社会发展和文化发展提供了一个广阔的文明框架，但他又采用吉登斯 (Giddens, 1990, 1991a) 的论证方式来指出，这些宗教是通过现代文化、经济和政治过程反思性地建构起来的。总之，当谈及现代性时，宗教仍然是第二等重要的，即便宗教的复兴使得发展出“多样的现代性”的观点成为必然。显然，上述这些低估宗教的观点往往在社会学家中比较流行，即便是在恐怖分子于 2001 年 9 月 11 日轰炸了世贸中心后也是如此，当然，这些观点也盛行于国际关系理论家中，他们甚至更不愿承认已是众所周知的宗教的活力 (Philpott, 2002)。

暴力社会

亨廷顿的《文明的冲突》写于“9·11”事件之前，他对伊斯兰教的论述引出了一系列重要问题，即不同宗教传统在多大程度上能以各种方式对个人和社会产生影响。一些杰出的社会理论家和文化理论家也对这些事件进行了评论，

但他们却往往对上述问题置之不理，这种倾向已在最近的一些伊斯兰教研究中蔚然成风（参见 Ellul, 1996: 18）。实际上，许多欧洲社会学家在理解这些事件时追随的都是萨义德（Said, 1978, 1997），而不是亨廷顿。他们的关注点是西方误读伊斯兰教的倾向，而非直接关注和解决这些问题——伊斯兰教在多大程度上为那些不仅仅局限于作为“极端分子”或“原教旨主义”的“异常的少数人”发起的暴力活动提供了宗教合法性。萨义德一方面承认“整个伊斯兰世界有一种情感的复兴”，并指出这种复兴是源于一系列经济问题和反民主实践，但另一方面他也谴责了西方，因为它们在其媒体、学术界和“亲以色列的图书和杂志”中“不加区别”地攻击伊斯兰教，从而挑起了诸多事端（Said, 1997: xv-xvi, xxi）。在此，伊斯兰的“原教旨主义”被描述为一种对西方历史中存在并将在以后继续存在的不公正的回应，而不是反映了与早期伊斯兰教思想和实践相一致的东西（参见 Voll, 1987）。

<167>

这种将萨义德作为一个理论来源来解释“9·11”以后的世界的做法非常有问题，因为萨义德往往将与伊斯兰的冲突都归咎于西方。正如贾拉勒（Jalal-al-'Azm, 1981: 19）所指出的，这显然忽视了如下事实，即对其他文化的强势表征并不仅局限于西方，而是在所有的社会中都会发生，而且伊斯兰文化也常常运行着一种“逆向东方主义”（Orientalism in reverse）。不仅如此，本索尔（Benthall, 2002: 2）注意到，亨廷顿关于伊斯兰文明与西方文明的“冲突”观，不过是对伊斯兰将世界分为伊斯兰区域[达尔·伊斯兰（Daral-Islam）]和敌对区域[达尔·哈尔卜（Dar al-harb），异教徒区域]两大阵营这一经典做法的一种倒置而已（参见 Bat Ye'or, 1990: 40）。然而，特纳（Turner, 2002, 115）则追随萨义德的思路，将“9·11”事件后伊斯兰世界的“负面形象”解释为“东方主义的复活”。在这里，新“东方主义者”的批评直接指向亨廷顿（Huntington, 1993, 1996）、福山（Fukuyama, 1992, 2002）和施米特（Schmitt, 1996a, 1996b, Schmitt et al., 1996）。凯尔纳（Kellner, 2002, 148）虽然没有指责亨廷顿在强化一种本质上属于西方霸权主义的话语，但他同样认为亨廷顿对“西方与伊斯兰不可避免的冲突提出的二元模型”“导致了对冲突的一种恶性滥用”，并指出亨廷顿将伊斯兰文明霸权化从而错误地表述了伊斯兰文明，也因此忽视了伊斯兰内部对于现代性和暴力的合法性使用的争论。

正如特纳 (Turner, 2002: 109) 所言, 亨廷顿非常关注伊斯兰的冲突, 尤其是有关种族差异的冲突, 当然还有不同穆斯林国家内部的冲突。不仅如此, 我们还可以发现, 亨廷顿同样关注影响穆斯林社会的宗教、政治、经济和人口因素, 尽管他认为这些因素都会加剧伊斯兰世界对西方的仇恨。特纳 (Turner, 2002: 103-104) 则认为, 当代的“文明的冲突”是一种独特的西方现象, 这种现象源于对伊斯兰文明在宗教方面和政治方面的误述, 因而他认为, 如果不认识到对美国近年来政治学和外交政策产生重大影响的施米特 (Schmitt, 1996a, 1996b; Schmitt et al., 1996) 的政治神学的话, 就不能真正理解文明的冲突 (参见 McCormick, 1998; Iek, 2002: 109)。特纳 (Turner, 2002: 107-108) 在论述施米特是怎样将天主教视为抵制文化相对主义的堡垒, 以及施米特又是怎样发展出一套将世界划分成“朋友”和“敌人”两部分的政治神学时, 强调指出了施米特的罗马天主教的神学信仰。正是在这些 (天主教) 术语中, 伊斯兰教被表述为一种敌人, 因为其宗教价值与作为西方世界根基的价值相抵触。在特纳看来, 伊斯兰教本身对西方文明的根基并不构成威胁, 施米特和亨廷顿所表达的恐惧, 源于长期以来基督教对伊斯兰教的误述; 进一步而言, 这些恐惧源自一种处于边缘的 (天主教的) 宗教观念, 而非源于与相对主义和消费主义的资本主义有着“选择性亲和关系”的“自由教派的新教” (Turner, 2002: 117)。

与哈贝马斯 (Habermas, 1989a) 一样, 特纳显然也不赞成施米特的观点, 并将施米特视为一个本质上保守的人, 尽管他也承认施米特对美国左翼和右翼政治学的影响。然而, 施米特却与亨廷顿一样, 非常严肃地看待各种宗教因素, 而不是将它们归结为经济怨恨、消费主义的合法性或对其他“更重要”因素的文化相对主义的误述。在谴责亨廷顿、福山和巴伯等人“重新创造出了一套东方主义”时, 特纳 (Turner, 2002: 112) 却反其道而行之, 提供了一套非常富有选择性的、但最终却也是无法令人信服的关于宗教的学说。

亨廷顿的观点中有很多方面都不为特纳所涉及, 包括年青一代的穆斯林既可以喜欢可口可乐、牛仔裤和流行音乐, 同时还可继续信奉哪怕是会要求人殉道的伊斯兰教 (Huntington, 1996: 58)。但是特纳对亨廷顿的批判中存在的一个关键问题在于, 他并没有认真地将宗教视为社会的基本特征。尽管特纳在宗教社会学方面的著作主要关注宗教与权力、社会控制、经济状况及历史发展的关

系(参见 Turner, 1991),但他却将宗教的起源置于一种“未经调解的内在体验”的预设上,即宗教和社会是全然不同的两种现象(参见 Turner & Rojek, 2001: 131)。这里我们需要注意两点。首先,这反映出特纳对韦伯的继承,后者也表达了类似的观点。特纳认为圣战“主要指的是一种内在的精神奋斗”,其社会含义和军事含义是“次要的”(Turner, 2002: 112)。其次,特纳的宗教观使他低估了伊斯兰教作为一个历史实在所具有的社会学意义。

过去,特纳(Turner, 1991: 32-33)认为,萨义德分析东方主义时的那种悲观主义是可以克服的,只要我们去关注各种不同文化或宗教在本质上的一致性。他自己就做过这样的尝试——将圣战与十字军东征简单地等同起来^[3]。“9·11”事件后,为了抵制当代对伊斯兰的“误述”,特纳(Turner, 2002: 112)还指出伊斯兰的“原教旨主义”和基督教的“原教旨主义”在本质上是可互换的,尽管他并没有严肃地对待二者。他只是质疑了在西方消费文化的侵蚀下,这些形式的原教旨主义以及“个人主义的新教教义”是否还能继续存在下去:“我们仍需拭目以待的是,这个纯粹享乐主义的世界是否能长期战胜神圣世界。”(Turner, 2002: 117)

<169>

巴伯(Benjamin Barber, 1995)的《圣战与麦当劳化世界》(*Jihad vs. McWorld*)一书,与特纳的上述思想也具有相似性。在巴伯看来,伊斯兰文明和西方文明的冲突,不过是更广泛的圣战部落政治学与麦化世界的消费主义和世俗主义之间的冲突的一个方面而已。特纳(Turner, 2002: 111)认为,恐怖分子袭击了作为资本主义象征的世贸中心这一做法,可以看做是对巴伯的象征二分化的最好说明。特纳作出这样的判断,无非是想表明自己学说的影响力。他们都极有选择性地关注了宗教对于社会的意义。例如,巴伯(Barber, 1995: 9)对圣战这一术语的使用,是将其从伊斯兰的宗教背景中抽离出来,将之运用于一系列其他他认为体现了对现代性“军事”拒斥的现象。其中一些用法显得非常荒谬:拿法国来说,一些学者将布列塔尼人对风笛重新感兴趣的现象理解为一种“欧洲的圣战”(Barber, 1995: 172)。还有其他一些用法进一步表明了将伊斯兰教的信念和实践与其他形式的宗教现象等同起来这一倾向。例如,对于所谓的“美国圣战”,巴伯(Barber, 1995: 212)就将伊斯兰的“圣战”与新教“原教旨主义”对自由主义的批判等同起来。正如巴伯所注意到的,这种等同非常常

见(参见 Marty & Appleby, 1991), 但却几乎都忽视了历史事实。“原教旨主义”这一术语有着特定的新教和美国历史背景, 它最初是用来拒斥那种认为圣经文本的解读有着特定的文化限制条件这一新教自由观念; 原教旨主义强调宗教的基本原理和教义在任何情况下都不会改变, 这种看法深深地扎根于新教的历史中, 尤其是那些认为经文不可能有错的教条, 更是具有这种历史背景; 另一方面, 原教旨主义也产生于阐释受上帝“启示”编写的经文长期以来存在的困难中 (Ammerman, 1987; Shepard, 1987; Munson, 2003)。有鉴于此, 将“原教旨主义”运用于伊斯兰背景, 尽管是一种广泛存在的现象, 但却存在根本问题, 因为所有的穆斯林都深信《古兰经》是真主亲口告诉穆罕默德的, 因而他们都会拒斥这一观点——《古兰经》上的一切教导都可随着文化情境的改变而作出调整 (Rippin & Knappert, 1986)。

正如那些从表面上来理解圣经教导的新教基督徒被视为“极端分子”或“原教旨主义”少数族裔一样, 以泛化的方式来使用“原教旨主义”这一概念, 也会导致将伊斯兰教区分为“温和的”伊斯兰教和“原教旨主义”伊斯兰教。正是这种区分, 使得下面这种无论从历史角度还是从社会学角度来看都很天真的断言得以产生——“在每一个宗教派别中都存在着原教旨主义者, 它代表了一小部分愤世嫉俗的少数派, 其意识形态实质上与他们行动的名义自相矛盾” (Barber, 2001: xv)。与这种观点相反, 亨廷顿 (Huntington, 1996: 258) 强调一般意义上的“穆斯林天生具有一种暴力冲突的倾向”。他这种观点不说具有煽动性, 至少也是非常具有争议的。它引发了一个合法性的问题, 即伊斯兰教在多大程度上为那些在其他宗教中并不存在的暴力行为的神学合法性提供了支持。就这一点而言, 特纳 (Turner, 2002: 114) 和凯尔纳 (Kellner, 2002: 148) 非常正确地指出, 当代穆斯林的各种言论, 挑战了从“军事上”理解伊斯兰教的做法。然而, 害怕对某一特定宗教提供一种同质性的解释会带来一些危害的做法, 与拒斥任何具有内在宗教特征的观点是完全不同的两码事。正如林霍尔姆 (Lindholm, 1997: 748) 所言, 在萨义德等的影响下, 一部分西方人认为, 强调“截然不同的文化遗产”实质上是西方主宰下的一种暴虐行为。它试图清除人们有意义的生活得以建构而成的多样性和创造性。林霍尔姆非常正确地指出了这种观点的自由主义乌托邦性质, 及其对社会实在的忽视。相反, 社会实在论者在看待当

代宗教变革时，不仅会注重这些不同的文化遗产或传统的存在，还会意识到必须结合特定的社会动力和社会特征来理解这些遗产。

充满敌意的社会

波兰尼 (Polanyi, 2001) 指出，为了对抗由市场经济带来的社会的碎片化，出现了共产主义和法西斯主义。他的这种观点可以非常有成效地帮助我们理解伊斯兰教为什么会在目前复兴——他视这种现象为社会的复兴。与涂尔干对宗教的分析相呼应，波兰尼 (Polanyi, 2001: 245—247) 强调了共产主义与法西斯主义的社会动力和情感基础，以及它们的一种超凡能力——能够培育出一种对抗普遍存在的手足之情的群体意识形态，从而能对现代经济过程中的混乱和不稳定迅速作出反应。当然，这并不是说共产主义和法西斯主义等现象的出现可以归结到经济因素上来，而是表明它们在应对否定社会实体性的经济时具有某种“道德”和“宗教”的特征。实际上，对波兰尼来说，自由市场经济在两方面是危险的：首先，市场经济会忽略社会义务、团结的社会纽带和社会形式，会使人们的生活和工作非人化；其次，市场经济所忽略或反对的社会实在的超灵性层面，往往会以一种充满敌意的方式表现自身，结果就是专断地否定了个人的自由，并对其他群体采取侵略性的军事主义态度 (Polanyi, 2001: 266—267)。

因此，在某种意义上，伊斯兰文明的复兴可以以相同的方式来理解，尽管这种方式与福山 (Fukuyama, 2002) 的建议有所不同^[4]。亨廷顿 (Huntington, 1996: 98) 指出，以伊斯兰教复兴为代表的一系列更广泛的宗教复兴，不过是对“世俗主义、道德相对主义和自我放纵的反应，以及对秩序、纪律、工作、互相帮助和人类团结等价值的再次巩固”而已。巴伯 (Barber, 1995, 2001) 的大部分论述也与此相一致。与波兰尼一样，巴伯 (Barber, 2001: xvii) 也认为，否定社会实体性的自由放任的市场经济在全球的传播，产生了一种反冲力，这种反冲力明显地表现在世界上许多地方的伊斯兰教复兴上。这种反冲力针对的是道德冲突和宗教冲突，而不是简单地针对随着全球化而产生的经济怨恨和政治压力 (Davetian, 2001)。与此相反，厄里 (Urry, 2000: 209) 曾将圣战与对一个新

的后社会下“全球失序”的“认同政治”相联系，事实上，伊斯兰教的复兴并非宣判社会的死亡，而是宣告社会再次焕发活力。凯佩尔 (Kepel, 1994) 所谓的“宗教的复兴”，在波兰尼的话语中就是在面对全球化对自己的否定时社会的复兴。即便是“温和派的”穆斯林，也对西方表现出一定的敌对情绪——他们不满西方的消费主义和价值的匮乏，并认为西方决意摧毁伊斯兰社会。总之，这种敌对进一步证实了前文提到的伊斯兰教的复兴 (Huntington, 1996: 214; Vertigans & Sutton, 2001; Lewis, 2002)。

正如我已提到的，与巴伯的观点相反，这种复兴即便采用最极端的方式，也不会弃绝现代性所带来的经济利益和科学实惠。实际上，齐泽克 (Zizek, 2002: 133) 曾指出，伊斯兰教的复兴与 20 世纪早期的欧洲法西斯主义有一定的联系，因为两者都试图追求一种“没有资本主义的资本主义” (capitalism without capitalism)；即它们都想继续享受现代经济所带来的一切好处，同时避免社会的碎片化。值得注意的是，伊斯兰教复兴的特定特征，折射出了这一宗教传统所特有的一些资源：在西方人看来，这种复兴的“专制”特征，反映出伊斯兰教拒绝区分对基督教历史产生核心影响的宗教权力和世俗权力 (Bat Ye'or, 1996: 256; Lewis, 2002: 96)，而且它也拒绝承认基督教赋予西方社会的个人的独特性 (Siedentop, 2000: 209; Polanyi, 2001: 268)。就此而言，复兴的伊斯兰教在对民主的抵触方面，仍然遵从了波兰尼的模型。我们可以通过回顾巴伯对伊斯兰教的分析来进一步发掘这一点。

尽管福山 (Fukuyama, 1992) 所著的《历史的终结》(The End of History) 被看做宣称冷战后西方优越性的著作，但也有人认为，“9·11”事件及其后果，使得福山的结论需要进一步探讨 (Kellner, 2002: 147)。然而，福山 (Fukuyama, 2002: 58) 在最近对这些事件的评论中，仍然重申了他的观点，即民主政治和自由政治最终会战胜他所说的“伊斯兰—法西斯主义”。在他看来，伊斯兰教在本质上是一种反现代的宗教，现代化进程所带来的经济问题和文化问题，使它的力量和影响力日益凸显。尽管他认为对西方的仇视不仅仅是穆斯林少数派的特征，不过他仍然深信穆斯林最终会接受西方消费主义的优点，而不是伊斯兰的专制主义 (Turner, 2002: 110)。但是，巴伯则不赞同这种世俗主义的胜利，认为民主和消费之间的关系远比此复杂，并就各种形式的宗教与民主政治的关

系互动提供了一种更为深思熟虑的看法，而且对社会与宗教之间达成共识所面临的困难有着敏锐的感受力。不过，与福山一样，他也没有注意到基督教的影响对民主社会的发展所具有的持续意义，从而也就低估了这种影响在他自己的思想里的地位。

尽管他也注意到了托克维尔所说的民主建立在宗教之上（也可参见 Bergson, 1979; Maritain, 1986），但是巴伯（Barber, 1995: 210）不仅从各种特定宗教形式中区分出民主来，而且还将民主与现代性（他是以“世俗”的立场来定义现代性的）区分开来。因此，尽管注意到伊斯兰教“相对而言对民主不那么有好感”，以及穆斯林社会更愿意引进西方的技术而非社会和政治制度，但他认为不应该将民主与穆斯林所恐惧的有害的世俗主义联系起来；相反，民主可以像容纳美国“基督教权利”中的“原教旨主义者”的新教教义一样，容纳伊斯兰教的信仰和实践（Barber, 1995: 205—211）。然而，巴伯的这种想法存在两个问题：首先，它没有充分注意到美国的民主经验并非简单地就“容纳或适应”了新教基督教。相反，美国的民主是由这种宗教创造的，并仍然保留着该宗教传统中关于世俗领域和宗教领域的基本假设（Taylor, 1989: 399; O'Donovan, 1999: 245）。其次，依照这种想法，巴伯在论述怎样巩固“全球民主”时也就难以说明自己的宗教假设。而也正是在这个意义上，我们注意到巴伯指出了建立一个全球“公民社会”以对抗具有腐蚀影响的麦化世界的必要性；在这一点上，他诉诸托克维尔关于 19 世纪美国的观点来体现自己的民主观（Barber, 1995: 282）^[5]。在此意义上，他是我们的良师益友，因为正如我在第六章所指出的，像美国的罗尔斯、欧洲的哈贝马斯等人的著作中，关于宗教预设存在着相似的盲点。即便如此，巴伯的观点仍然让人质疑其分析的性质和价值，但却也使得我们去留意一系列更广泛的关于基督教在当代西方社会中所起作用的问题。

自毁的社会

如果当代宗教的复兴可被视作试图恢复“社会的神圣基础”（Huntington, 1996: 96; Kepel, 1994: 2），那么对于西方来说，这种恢复就使得他们更有必要

<173>

留意自己的基督教遗产。在此，我们应该重视佩恩 (Payne, 2003) 的观点。他用亨廷顿的文明冲突论来解释东正教在希腊社会里的复杂作用，以及东正教神学与天主教和新教带给欧洲的人权观之间的张力。佩恩的观点表明，这种“神圣的基础”至少在某些社会还继续葆有活力。同样地，许多研究，比如万纳 (Wanner, 2003)，都进一步证实了重新焕发生机的各种形式的基督教在东欧社会越来越具有重要的影响。不过，在主要关注美国和西欧的前提下，尽管亨廷顿的其他论述都比较乐观，他却得出了一个悲观的结论——西方文明正在“自我毁灭”。在此我们应该注意到，尽管西欧更强烈的自我意识到的“世俗性”——西欧的这种世俗性视角与对西方宗教遗产的“多文化”批判相一致——强化了亨廷顿的上述结论，但是美国形式的基督教在私人生活和公共领域里持续有力的影响，则表明亨廷顿的上述论述至少在美国是不适用的 (参见 Wanner, 1993; Casanova, 1994)。亨廷顿实际上是在响应涂尔干的观点：涂尔干认为当个体已经感受不到信仰、传统和集体抱负时，社会就会走向死亡；亨廷顿采用了类似的方式来论述文明的衰亡，并引发了关于西方社会自我更新的问题 (Huntington, 1996: 303)。

维瑞利奥 (Virilio, 2002) 对“9·11”事件后西方社会的批评，尽管采用的是一种与亨廷顿非常不同的思想传统，但却对西方文明正在“自毁”这一判断提供了一种补充性的而又更尖锐的评判。在维瑞利奥 (Virilio, 2002: 10) 看来，现代西方的历史就是一部企图“抛弃上帝”的历史，但这一说法并不是指西方的“世俗化”。实际上，从他的天主教信仰来看，这种企图是某些新教的关键特征，如加尔文教，其教义中的预定论及对上帝体现在人身上的荣耀的怀疑，使得教徒们采取了一种更广泛的、虚无主义的“对重要性的憎恨” (hatred of matter) (Virilio, 2002: 11-12)。正是在现代“技术—科学的想象”中，这种“抛弃上帝”的企图走到了最极端的“撒旦”形式，因为人性已经被奴役成了追求超越善与恶的永生不死，这将最终导致人类的消亡 (Virilio, 2002: 16, 19, 28)。因此，在维瑞利奥看来，“9·11”事件中伊斯兰恐怖分子自杀式的虚无主义，与西方社会自毁性的“技术—科学神秘主义”共存。事实上，他将“9·11”袭击理解为撒旦式的罪恶；那些参与这些恐怖主义行动的“富有的穆斯林学生、军人以及技术专家们”，由于接受了源自于西方的现代技术—科学的进步神话的承诺，

从而“不经意地就成为撒旦的忠实追随者”，最终导致这种罪恶的产生（Virilio, 2002: 66）。尽管这些论述典型地具有世界末日的论调，但是齐泽克（Zizek, 2002）对同样事件更慎重的评论也具备相似的特征。

与维瑞利奥一样，齐泽克（Zizek, 2002: 40）也发现西方内部以及伊斯兰恐怖主义分子都有一种虚无主义倾向，并将其分别称为尼采笔下的“消极”虚无主义和“积极”虚无主义。他赞同维瑞利奥的观点，拒斥那种认为伊斯兰教天生具有暴力倾向的言论，相反，他认为所谓的“文明的冲突”，其实是在全球资本主义中一种主流文明的内部冲突（Zizek, 2002: 41）。他指出，“穆斯林原教旨主义者并非真正的原教旨主义者，他们已经是作为全球资本主义的结果或现象的‘现代主义者’——他们代表着阿拉伯世界试图适应全球资本主义的方式”（Zizek, 2002: 52）。在齐泽克的论述中，存在着一种经济还原主义因素：他自己也曾明确地提到过这一点（Zizek, 2002: 42）。尽管如此，他的观点仍然具有重大意义，因为与维瑞利奥一样，齐泽克在某种程度上也将“9·11”事件看成是西方自己造成的。但他并非将这种错误归咎于技术—科学的“撒旦式”诱惑，而是像巴伯那样强调了全球资本主义隐含的破坏性。而且齐泽克比巴伯走得更远，他认为，圣战并非对资本主义的一种抵制，而是更进一步彰显了其本身具有的虚无主义。齐泽克的经济还原主义，明显地驱除了穆斯林恐怖分子应为残杀成千上万平民而承担的道德责任，对于这一点我们暂且避而不谈，这样可以发现齐泽克的论述至少让我们注意到了西方民主到底造就了什么样的社会这一问题。实际上，正如维瑞利奥（Virilio, 2002: 79）谈论“我们衰弱无力的民主”一样，齐泽克（Zizek, 2002: 64—65）讨论了由于市场力量在全球的传播所带来的相对主义、多元文化主义及唯我论，是怎样一步一步地使西方逐渐失去了对社会现实的控制。在这方面，我们应该更进一步地讨论齐泽克，因为他一方面抵制维瑞利奥悲观的基督弥赛亚信仰（Messianism，即救主即将降临的信仰），另一方面他又指出，即使在一个自称“多文化”的社会里依赖西方基督教遗产的必要性。

尽管亨廷顿发现很难想象西方文明的基督教基础会完全消亡，但他仍然批判了占据主流的“多元文化主义”思潮。他认为，这种思潮实质上否认了欧洲的宗教、哲学和政治遗产，并会导致一种文化遗忘症，从而使得西方在内部衰

败的同时还会遭受一系列外部威胁 (Huntington, 1996: 305)。人们可能会认为这种说法是一种“保守的意识形态”而予以忽视 (Kellner, 2002: 148), 但它却是与那些更为激进的政治著作相互附和的, 它们都认识到多元文化主义是一种随着社会主义的衰落而出现的更为进步的政治形式 (Zaretsky, 1995: 245)。在此, 不同宗教和文化取向的共存并不是我们要关注的对象, 我们要批判的是作为一种意识形态的多元文化主义。

许多学者都曾探讨过多元文化主义在意识形态方面的含义 (Vertovec, 1996; Hjerme, 2000; Alexander, 2001)。其意识形态方面可以表现为不同的形式, 从对企盼建立一个不同文化之间互动的全球社会的“相对普遍主义” (relativising universalism) 信仰, 到似乎拒斥一切形式的普遍主义而强调各种文化之间区别的做法 (Alexander, 2001: 237)。在每种形式中都会对现存的或历史中存在的西方社会模式进行意识形态方面的批判, 在此过程中还表现出了一种“后民族的、多元文化的政体”取向 (Werbner, 2003; 参见 Commission, 2000)。在此意义上, “多元文化主义”的一个关键特征就在于, 社会总体性在哲学上和政治上解体而造成了多重差异性: 以美国的认同为例, 其存在首先就是以种族、性别和性征等方面的差异为前提的 (Zaretsky, 1995: 244)。

然而, 正如齐泽克 (Zizek, 2002: 64-66) 所言, 非常悖谬的是, 对差异的关注本身就是一种霸权主义意识形态。在这种意识形态里, “好莱坞与对意识形态普遍性的最激进的后殖民批评同存”, 因为两者都倡导“无尽的翻译, 以及不断地调整自己的立场”。这种倡导, 将理解普遍性的努力最终简化成唯我论式的“对他者的尊重”。这里, 对多元文化主义的倡导, 否认了社会的实体性及共同人性的实体性, 从而使得作出真正的宗教、道德和政治批判不太可能。就此而言, 我们有必要回顾一下第二章所提到的布雷多迪 (Braidotti, 1994: 12-13) 的“游牧”一词, 该术语极力强调特定社会内多元文化主义的重要性; 这种多元文化主义即便是在单一社会内部, 而不是跨越了不同的社会, 其重要性也异常值得关注 (也可参见 Minh-ha, 1989)。但是, “游牧”一词同样否认了社会和人性的实体性, 而且其哲学依据也是“蔑视主流的沟通”和“常识”, 并对构成文化和社会的因素采取了一种主观主义的描述 (Braidotti, 1994: 16)。在齐泽克 (Zizek, 2002: 78) 看来, 这种对扎根于人类和社会实体性中的真理观的后现代相对化,

不仅在本质上是一种反动性的倒退，而且还表现出了一种欺骗性。说它“倒退”，是指从与真实世界打交道，倒退到一种贪生怕死的主观主义；说它“具有欺骗性”，是指多元文化主义者所谓的“对他者的尊重”掩盖了它无力与其他思潮进行竞争的窘境。齐泽克 (Zizek, 2002: 90) 认为，正是这种欺骗性解释了人们宽容大度地接受“温和”的伊斯兰教义来反对伊斯兰教的“原教旨主义”：“人们容忍各种各样的‘向恐怖主义分子开战’的做法，最终不过是想将穆斯林从原教旨主义者的威胁中解放出来。”

齐泽克为了对当代各种社会形式和文化形式作出令人满意的评论，而重申了人类和社会的实体性。他的这一做法，也附和了那些受马克思主义社会理论传统影响的著作。例如，布洛维 (Michael Burawory, 2003: 193) 将葛兰西的“市民社会” (civil society) 理论，与波兰尼对经济还原主义的基督教社会主义式的批评结合起来，认为一个令人满意的社会理论，必须“为与国家和经济一起发展而又不同于国家和经济的社会提供一个绝对优先的位置”。布洛维思想最显著的一点是，尽管是以“社会学的马克思主义”为框架，但却大量引用了深受涂尔干主义影响的葛兰西和波兰尼的著作。在解释大众对占优势的社会秩序在“宗教上”“自发的”一致赞同，以及进一步说明社会团结和道德团结是如何产生的这些问题上，我们也注意到葛兰西的“霸权”理论与涂尔干的“集体良知”理论，以及韦伯对宗教的社会伦理的关注相契合 (Lockwood, 1992: 325)。布洛维 (Burawory, 2003: 219) 以此为基础，并结合波兰尼关于社会对经济力量的反应的论述，指出经典马克思主义过于强调国家的功能，而不能看到社会在提供那些能赞同或反对特定政体形式的信念、价值观、思潮和意识倾向等方面的决定性作用。遗憾的是，布洛维却忽略了波兰尼思想中的宗教维度。相反，齐泽克就追随波兰尼，采用了鲜明的基督教立场，重申人类和社会的实体性，以反对后现代的相对主义。

<176>

仁爱的社会

齐泽克 (Zizek, 2000) 的《绝对的脆弱性》(The Fragile Absolute, 又译《易碎

的绝对》)一书,是以一个马克思主义者的立场来捍卫西方“基督教遗产”的尝试。在他看来,当代社会生活和文化生活中“宗教维度的复归”在许多方面都是可悲的,因为在西方,这种复归成为一种反启蒙主义的后现代“唯心论”,它将社会实在溶解为多元的无意义之流(参见 Heelas, 1996)。然而,齐泽克在作为一种独特宗教形式的基督教里却发现了这样一种信念:道成肉身这一现世事件,是通向永恒真理和救赎的唯一道路。确切地说,基督教是一个关于“爱的宗教”:在爱中人们才会挑选并聚焦于某一世俗物体,该物“比其他任何事物意味着更多”(Zizek, 2000: 96)。在齐泽克看来,在一个充斥着特殊性和差异性的世界中,试图抓住任何客观意义的努力,是压在个体和社会身上最迫切的宗教要求。与后现代理论相反,人们并不能化约成“他者”的符号象征而为个体提供自我实现的机会;相反,人们之间是一种真实的、不可避免的邻居关系,而且正是他们的特殊性,才使得个体必须面临不可忽视的普遍性要求与义务(Zizek, 2000: 109)。这也是他认为为什么在当代西方世界探寻社会的本质时一定会涉及基督教遗产的原因。在这一意义上,齐泽克(Zizek, 2000: 145-146)在谈及圣保罗时,回顾了我们第五章所讨论的基督教最基本的仁爱原则,该原则为中世纪的社会生活观——它影响了以后的西方社会观——提供了宗教基础^[6]。

我们已经注意到,历史地看,基督教最高的天职是培育和创造“社会奇迹”(social miracle),在这个过程中,救赎和社会团结是不可分离的(Bossy, 1985: 57),并且当代神学的最大挑战来源于这样一个事实:人们通过那些从“知识的社会子结构”(the social sub-structure of knowledge)中突生出来的信念和经验,来对终极真理作出阐述(Torrance, 1985: 112)。齐泽克诉诸作为社会和宗教之中介的仁爱来调和特殊性 with 普遍性,这不仅表明这种宗教思想传统(甚至在那些看起来不可能的文化研究背景下)仍具有活力,而且还触及了一系列具有更深远社会意义和社会学意义的关于冲突和分化的问题,以及西方社会的其他问题。总之,在研究当代社会和文化复杂性方面有三条路径,其中只有一条建立在西方宗教和道德遗产中的仁爱价值之上。就“文明的冲突”而言,第一条路径将伊斯兰文明视为西方文明的“敌人”,并为维瑞利奥(Virilio, 2002: 82)所说的“总体战争”做准备;第二条路径表现出齐泽克(Zizek, 2002: 40)所讨论的“消极虚无主义”,这种虚无主义意味着,在虚幻的多元文化主义意识形态中

对真正的宗教、道德和政治问题的相对化；第三条路径则直接与西方的宗教遗产有关，既不是虚无主义也不是错误的乌托邦。在这一路径中，对他人的道德义务被视为所有人类社会关系之根本，并且这种道德义务由于超越了解构，因而是不可避免的事实。当然，这一路径并不与那种预设他人都是友好的这一天真的想法有任何关系；齐泽克谈及的圣保罗的信，是在基督教徒受到迫害和死亡的威胁时写的。在这一意义上，我们就不能轻视“9·11”事件后大多数穆斯林所表现出的庆祝活动 (Barber, 2001: xv)。不过，在这一传统里，对他人表现出仁爱的义务仍然是神圣的，即使他人没有意识到。

鉴于西方社会存在的一系列试图否认社会实体性的力量（它们可能会以经济学的个人主义为基础，也可能会采用那种无任何根基的后现代哲学的建构主义），齐泽克诉诸仁爱的做法具有重大的意义。正如我在本研究中不时提到的，那些提供了关于当代世界走向的后社会维度 (post-societal) 或后社会的 (post-social) 视角的社会理论和文化理论，尽管在其他方面存在着哲学上的区别，但都倾向于巩固对社会采取唯名论的观点，这种唯名论观点经常出现在新古典经济理论和受该理论影响的一系列社会学理论中。用波兰尼的话来说，上述社会理论和文化理论都对社会现实采取了一种否定其独特性的“自由主义”哲学观，这也就解释了为什么后社会维度 (post-societal) 社会学 (Urry, 2000) 与理性选择理论 (Stark & Bainbridge, 1985, 1987) 都认为自己在反对涂尔干主义理论中的社会学实在论。然而，这些理论和哲理并非空穴来风，相反，它们是从那些广泛存在的直接与西方文明的宗教基础相对抗的“对依赖性的嘲弄和轻蔑的模式”中生发出来的 (Bauman, 2001: 72)。圣经中要求每个人都要成为“兄弟姐妹的监护人”，它表明，从本体论意义上来说人类是互相依赖的。这条律令成为西方道德传统的基石。然而令人遗憾的是，随着国家削减福利提供，并且放任越来越多的社会生活领域受控于各种各样的“市场”，这条律令现在已经被人们忽略，甚至是积极主动地被舍弃了 (Bauman, 2001: 72)。

尽管鲍曼 (Bauman, 2001: 80) 认为这条律令彰显了社会中人类的质素，并提供了一条衡量其道德的标准，但是许多当代社会理论和文化理论在论述当代的复杂性时，仍然决定追随其他两条路径中的任何一条而抛弃了西方的宗教遗产。因此，一方面，一些形式的社会理论（例如那些以理性选择为基础的理论）

反映出虚无主义中各种文明之间的“总体战争”观，从而对社会生活采取了霍布斯主义的观点：将社会视为一切人反对一切人的战争，在这场战争中人们为了追求自我利益而无止境地相互竞争。另一方面，受后现代哲学影响的社会理论又表现出多元文化主义的“消极虚无主义”，从而放弃社会的实体性，并经常使用一些高度主观化的词语，如“混杂性”、“游牧”或延异。然而，正如齐泽克（Zizek, 2002: 86）所指出的，社会的实体性并不会因为后现代社会学家不知道它究竟为何物而消隐，相反，它仍然以自己的方式存在着，并常常引发一些值得深思的挑战与危险。我们或许可以说全体“文明的冲突”已经出现，但是社会学家们却并没有关注社会现实。即便是在“9·11”事件之后，图海纳（Touraine, 2003）仍然坚持将社会学定义为一门研究社会的缺席、社会行动者的消失，以及社会纽带的瓦解的学科。尽管这种学科体系并没有什么独特之处——各种宣称“上帝已死”的“消极神学”早就预示着它的出现——但它却不仅非常怪诞，而且还非常不负责任（鲍曼在对道德义务的研究中也指出了这一点）。

鲍曼（Bauman, 2001: 171）在探讨列维纳斯（Levinas, 1974）和罗斯特鲁（Logstrup, 1997）的伦理思想时指出，两者都“假设责任是一种无限的、永恒的人类处境”（着重号为原文所加），并且这种伦理要求存在于我们社会关系的前理性层面，从而总是要求“道成肉身”。对于鲍曼来说，正是这种伦理要求的存在，才确保了他的社会学著作一直拥有连贯一致的道德维度。这一维度决定了鲍曼的社会学是“关于后现代主义的社会学”（sociology of postmodernism），而不是“后现代的社会学”（postmodern sociology）。这也意味着他关于“被围困的社会”的论述，是站在一种批判而非颂扬的立场之上（Bauman, 1992a, 2002）。

在这个意义上，齐泽克（Zizek, 2000）将仁爱视为特殊性和普遍性得以协调的社会和宗教中介，而沃尔泽（Michael Walzer, 1994: 1-11）则指出，人类社会“是普遍的，因为它是人类的；是独特的，因为它是社会的”。他的这一断言，与鲍曼社会学的道德视角有相似之处。齐泽克和沃尔泽都非常强调的一点是，人类所处环境中有一些特征是普遍的，因而存在着一种与这些普遍特征不可分离的普遍的道德义务，虽然这种义务只有在特定的社会情境下才能得到真正的理解。亨廷顿（Huntington, 1996: 318）就是用沃尔泽的观点来支撑他的国际政治研究方法，该方法试图识别共性、接受多样性并拒斥普遍主义。齐泽克的方法与此

有些相似，不过同鲍曼 (Bauman, 2001) 一样，他并没有停留于此而是要求更多。他认为，普遍的宗教和道德义务既是从特定的人类社会关系中产生，又必须在这种关系中得以持续；这一事实表明，对社会和文化多样性的敏感，并不会滑向那种对道德漠然或无所作为的相对主义。这也是对他们二者而言必须抵制以功利主义或后现代思潮形式解构社会的倾向的原因。否则，这种功利主义或后现代思潮形式最终必将是非人化的，尽管它们表面上看起来是在颂扬文化的多样性。

<179>

整体来看，齐泽克、沃尔泽和鲍曼都提出了一条避免本章所说的“文明的冲突”的富有成效的道路。我们这里对宗教和社会复兴的分析，就指出了那些将当代的冲突视为后社会全球潮流中“混乱”现象的社会学观点的不足；并表明，亨廷顿在理解当代社会的全球冲突时考虑到特定宗教形式的重要性这一做法，具有相当的合理性。在这一意义上，亨廷顿的观点——伊斯兰文明可以在不引入西方制度和价值观的条件下实现现代性；伊斯兰文明的复兴不能被等同于一种“极端的”少数族裔所为；伊斯兰教为那些不存在于其他宗教传统中的暴力活动提供了合法性——就值得社会学家认真对待，尽管有些观点还需要限定前提条件，有些观点则会引发一系列问题。尽管对“9·11”事件的诸多评论表明，还是有许多人没有注意到宗教对社会的根本社会学意义，但是，齐泽克和鲍曼的思想则表明，适当地重估西方社会的基督教基础，可以为当代社会理论提供一些宝贵的资源，以应对当代的全球性挑战和冲突。基督教的仁爱并不认同亨廷顿的观点和伊斯兰教对“穆斯林世界”和“战争区域”的划分，这二者都有一种对社会现实的二分结构化倾向；基督教的仁爱所要求的是，我们应该真正关注那些不能从普遍的和不可侵犯的团结感和道德责任感中分离出来的不可化约的差异性和特殊性^[7]。在这方面，我们可以看到涂尔干关于社会学的道德维度的论述，与齐泽克和鲍曼的观点有许多相似之处，尽管也存在着差异。总之，我们有必要对基督教的仁爱观点做进一步反思。

正如詹金斯 (Jenkins, 1998: 91) 所言，在涂尔干看来，社会学家表达并参与了社会学研究中描述和分析的社会力量的运行。也就是说，因为“社会学参与到了这些力量当中，它就有可能作出自己的贡献：社会学的使命不可避免地是政治的和伦理的，因为它也是一种人类实践”。对社会学的这种理解，显然与

那种天真的社会科学“价值无涉”的客观实证主义不同，也与后现代哲学的极端相对主义存在显著区别（参见 Sayer, 2000; 174-175）。这种理解要求社会学家为他们自己学术工作中的观点、隐含意义及由此带来的后果负责，因为不管这些因素是多么的谦逊、偶然或有限，它们总会作为人类生活的集体努力产生一定的影响。因此，躲避那些从不同宗教背景和社会情境中突生出来的真正的挑战和冲突等困难问题的做法，不仅在社会学上不能成立，在道德上也是不负责任的。而这也正是在社会学家中广泛存在的集体失忆症的缺陷，尤其是当我们考虑到西方社会的特定基督教基础时更是如此。另一方面，如果我们只去识别差异而发展出二分的文明观，就会低估隐藏在各种社会形式之下人类共同的特征、潜能和义务的重要性。这种做法不仅会导致更进一步的争端，而且在社会学上也存在较大问题，因为它忽略了社会现实得以建构起来的人类动力的复杂性。

齐泽克 (Zizek, 2000) 诉诸基督教的仁爱观来理解在这个到处都有真实且无法躲避的邻居的世界里的普遍要求和义务。我们不能简单地将他的这种做法视为其神学信仰的体现而置之不顾。从涂尔干的思想立场来看，齐泽克的这种做法具有典型的社会学意义，因为它严肃地对待了不可化约的社会实体性和分析家们的道德责任感；这些分析家们试图在一个充满特殊性和差异性的世界里寻找客观的意义，从而对所有人都参与进去的社会动力的发展作出积极贡献。它的社会学意义还在于它指出了这样一个事实：恰当地理解从普遍的人类特征和潜能中突生出来的特殊性和差异性，要求我们重新理解基督教遗产对于西方社会的作用。因为正如涂尔干 (Durkheim, 1982b: 211) 所言，社会学不能忽视特殊的社会生活和文化生活得以产生的历史背景。如果因为追随图海纳等学者的“消极社会学”而忽视了上述考虑的话，那么对于任何试图发展出一套对当代西方社会，以及它们在这个越来越复杂的全球性情境下所面临的挑战的令人满意的解释，都是不大可能的，而且还会激起更多亨廷顿所讨论的“文明的冲突”。正如波兰尼在对早期历史的分析中明确指出的，如果不能理解组成社会的各种复杂现实（包括该社会的基本的宗教方面在内），往往会导致危险的反向运动 (danger forms of counter-movements)。有鉴于此，当代社会学应该尽力避免重蹈上一代自由主义哲学家的覆辙，抵制那些拒绝承认社会的实体性并否认赋

予社会特定特征的宗教力量重要性的“积极的”和“消极的”虚无主义 (Zizek, 2002: 40)。

注释：

- [1] 《古兰经》确实合法化了对那些被视为伊斯兰的敌人的人们采取暴力行为，这一点是无可置疑的：它怂恿穆斯林“对那些反对自己的人就要像保卫真主一样去反对他 (fight in the way of God with those who fight with you) ……不管你在哪儿遇到了他们，都要杀死他们”（《古兰经》第2章：186；也可参见《古兰经》第22章：40）；它强调“你命中注定要战争，虽然你可能憎恨战争”（《古兰经》第2章：214）；它还要求穆斯林应该“你们在哪里发现以物配主者，就在那里杀戮他们，俘虏他们，围攻他们，在各个要隘守候他们”（《古兰经》第9章：5；也可参见《古兰经》第4章：90；译者注：此处翻译文本转引自马坚中译本）；它明确写道：“当你遇到不信仰伊斯兰教的人时，扭断他们的脖子”并“在他们之中展开大屠杀”（《古兰经》第47章：4）；它还敦促穆斯林殉道，因为“不管谁只要他为真主而战，是杀戮者或征服者，我们都给他无上的奖励”（《古兰经》第4章：76；也可参见《古兰经》第9章：125）。有两件事实——穆斯林认为古兰经是上帝直接的话语，没有经过人类的任何篡改（像基督教和希伯来圣经都是经过人篡改的），以及穆罕默德通过军事征服传播了伊斯兰教——强化了人们应该对关于伊斯兰圣战的文本采取严肃态度，因为这些文本限制根据改变的社会和文化环境来重新解读《古兰经》（参见 Rippin & Knappert, 1986; Lewis, 2002）。 <181>
- [2] 约尔 (Bat Ye'or, 1990: 40) 指出，在伊斯兰传统里，“人类被分为两类，穆斯林和非穆斯林。前者组成了伊斯兰共同体 [即乌玛 (umma)]，他们的领地就是伊斯兰教法所控制的伊斯兰区域 [达尔·伊斯兰 (Dar al-Islam)]。非穆斯林则是战争分子 (harbis)，是敌对区域 [达尔·哈尔卜 (Dar al-harb)] 的居住者。在这片区域充满了战争，因为它们注定要接受伊斯兰教的管辖，这种管辖要么是通过战争 (harb) 的形式，要么是通过其居民皈依伊斯兰教而实现……对敌对区域的每一次战争行动都是合法的，不受任何非难和谴责”。在依鲁尔 (Ellul, 1996: 21) 看来，根据历史研究，伊斯兰“恐怖主义”并非伊斯兰教的“极端”反常形式，而是对伊斯兰教传统政策的复归（也可参见 Pipes, 2003）。
- [3] 这种等同忽视了这样一个事实：圣战从一开始就是伊斯兰教的一个显著特征，在穆罕默德自己以及他的早期追随者们的行动中表现出来，并被《古兰经》合法化 (Lewis, 2002)。相反，在所有的《新约福音书》里，都认为在当权者来逮捕基督时，他劝诫他的信徒们不要诉诸武力（《马太福音》，26: 47；《马可福音》，14: 48；《路加福音》，22: 47；《约翰福音》，18: 11），而我们也时常将非暴力视为一种基督教理想（如《马太福音》，5: 9, 38）。不仅如此，基督教早在第一次十字军东征前一千多年就已存在，而第一次十字军东征，本身就无法与欧洲对伊斯兰的军事行动作出的反应脱离关系 (Bat Ye'or, 1996: 89, 140, 49-50；

Lewis, 2002: 4)。

- [4] 福山 (Fukuyama, 2002) 的“伊斯兰—法西斯主义”(Islamofascism) 是一个存在诸多问题的观念, 因为与亨廷顿相反, 他不仅认为伊斯兰教与现代性在本质是不相容的, 而且还将现代性与关于民主和自由的西方价值观相等同。从他这一观点出发, 我们就知道了他如何将伊斯兰教与法西斯主义相联系。在某种意义上, 伊斯兰教确实像法西斯主义, 因为它对上述西方价值的逐渐普遍化, 采取了一种危险而又暂时的抵制。
- [5] 还值得注意的是, 巴伯 (Barber, 1995: 293) 将布坎南 (Pat Buchanan) 对“经济人”神话的评论, 视作由基督教保守主义分子发起的新型“美国圣战”的体现; 实际上, 他自己对经济还原主义和“变化世界”的帝国主义的评判, 具有同样的企图, 即通过强大的“市民社会”来限制经济力量的破坏性。
- [6] 圣经中这样写道: “使我无爱德, 而徒能操万国之音, 作天神之语, 则犹鸣锣击钹而已矣。使我无爱德, 而具先知之灵赋, 心通一切玄妙, 一切知识, 甚至有移山之信, 则亦浮华无实耳。使我无爱德, 虽罄输所有, 以济贫寒, 甚至舍身以投诸火, 亦何益之有? 夫爱之为德, 宽裕含忍, 恺悌慈祥, 不伐不求, 不矜不伐, 明廉知耻, 尚义敦礼, 于利不贪, 见忤不怒, 不念恶, 不逆诈, 不乐人之非, 惟乐人之是; 无所不容, 无所不信, 无所不望, 无所不忍。预言有时而息, 方言有时而废, 智识有时而穷; 而爱德则永久不匮也。盖吾人之所知, 偏而不全; 所预言者, 亦偏而不全; 全者至, 则偏者废矣。吾人当幼年之时, 凡所言、所知、所思, 无一而非幼稚也。及其成人, 则稚气脱矣。吾人现时所见, 犹如鉴中观物, 仅能得其仿佛; 彼时则面面对, 更无隔阂矣。现时所知, 偏而不全; 彼时则洞悉无遗, 有如天主之洞悉吾人者矣。现所存者, 惟信、望、爱三德; 三德之中, 爱为大。”(新约, 哥林多前书, 1: 13; Zizek, 2000: 146)。(此处译文转引自台湾版本, 参见 http://jesus.tw/1_Corinthians/13——译注。)
- [7] 对穆斯林仁爱实践的人类学研究表明, 犹太教与基督教有着许多显著的共性, 但是穆斯林却常常不愿对那些超出其社区的人表现出他们的仁爱 (Benthall, 2002: 2)。这可能也反映出了这一事实: 尽管《古兰经》非常赞同仁爱的重要性(《古兰经》第 107 章), 但它还是规定了“不要让信徒将非信徒认作朋友, 而应该将其他信徒视为朋友”(《古兰经》第 3 章: 25; 也可参见《古兰经》第 3 章: 113)。

第八章

结 论

在本书中我们已经指出，在谈及社会观时，许多理论批评都没有充分注意到社会生活的这样一个事实，即人们（即便他们是后现代的社会理论家和文化理论家）不可避免地会遭遇到阿彻尔（Archer, 1995）所贴切命名的“恼人的社会事实”。在阿彻尔看来，社会是一种“令人伤脑筋”的现象，因为它虽然是由人类建构的，但却抵制个人和集体为了特定的理想和蓝图而改造它的努力，不仅如此，它还会出乎任何人所愿地发展变化。即使我们通过自身的活动意识到我们在社会中所扮演的角色，社会仍然会对我们的行动施加限制（Archer, 1995: 1-2）。对社会“恼人”特征的这种理解，主要是考虑到社会对特定人类规划的顽强抵抗。不过，我们也应注意到涂尔干（Durkheim, 1982a: 57）提供了一种对社会更为积极的看法：在他看来，社会作为一种集体性存在，突生于人类并表现了人类的特征。当然，阿彻尔与涂尔干也有共同点，那就是二者都认识到社会是一种真实的、不可避免的现象，不仅对人类而言如此，对社会理论来说亦是如此。

<182>

正是这种对社会的真实性和不可避免性的深刻意识，才形塑了前几章里的社会实在论观点。为了提出和发展这些观点，前面每一章都在一系列社会理论和文化理论的引导下，围绕社会的各种表征形式进行了论述。而且每一章的核

心焦点，都在于阐明社会的六个维度中的一个，这样有助于该维度的社会学研究重新焕发生机，并能揭示出那些为了后社会社会学而抛弃该维度的人，行事是多么仓促和轻率。当然，我们在本书里所讨论的这些维度，并没有穷尽社会的一切特征。不过，每个维度的选择都旨在阐述社会的某一独特和重要的方面，并表明再次将宗教因素作为社会学理论的核心是多么重要。而每一章所得出的结论，在很多方面都进一步强化了社会是一个“令人伤脑筋”的现实。

正如我在第二章所言，当代社会理论许多派别（不仅仅是那些采纳“后社会”观点的派别）的一个显著特征，就是诉诸各种形式的语言学还原主义、技术还原主义和经济学还原主义来解释社会。显然，社会是抵制这些还原主义的，因为它是一个多维度的现实，是一个其内部相互联系的独特总体，因而不可能这样简单地加以解释和说明。当然，我们也并不是说这些社会理论派别在分析当代社会生活和文化生活时就一无是处，而是说它们都没有令人满意地关注到社会的复杂性。显然，聚焦于技术变革或经济变化之类现象的社会学，确实抓住了当代世界的一些特征，并阐明了正确理解社会的过程中所内含的困难。但是这些理论似乎都暗含着这样一个预设，即社会总是具有可锻造性，能经受人的无限重构。因此，它们倾向于夸大对特定社会现象的重构力量，从而也就消解了社会观；至于社会是消融于信息之流，还是消逝于茫茫的全球市场，也就取决于我们读的是哪位学者的作品。

脱胎于自然科学的复杂理论，则强调只能这样来理解现实，即现实是一个具有特定本体论特征的“内部相互联系的整体”（Adam, 1990: 59）。以此类推，当代社会理论所存在的明显偏颇，只能通过如下途径得以克服：必须把社会也看做是一个复杂的总体；具有特定的本体论特征；是从构建它的人们身上得以突生出来的。这一点非常重要，因为不对作为一个复杂现实的社会本体论维度给以足够重视的话，社会理论家们就会误入歧途，对当代世界作出各种极端的、不合情理的判断。比如说，有一种社会理论就因技术的发展而冲昏头脑，大胆地宣称社会、人类和宗教已经“消失了”。显然，与其说该理论是在对社会作社会学分析，还不如说它本身就是一部科幻小说。布希亚（Baudrillard, 1988a: 51）就提供了这一思维模式的绝佳例子，他认为：“对于突变体而言，不再有什么最终的审判……人们又能复活什么呢？”（参见 Gane, 2003: 161）就目前存

在各种当代社会理论和文化理论而言，布希亚的观点还不能说是古怪的，因为类似的论调占有很大的市场。

厄里 (Urry, 2000: 77-78) 拒斥社会学中的“物种特异性” (species-specific) 模型，转而关注各种形式的人类 / 技术的“杂交体” (hybrid)；哈洛威 (Haraway, 1991) 则对“电子人文化”感兴趣。由此，厄里和哈洛威就对布希亚的“突变体”理论做了进一步补充。这里值得注意的是，厄里的模型可以使他将诸如基地组织 (Al-Qaida) 等宗教组织视为通过技术和网络而得以构建的“突变体”形式 (Urry, 2003: 132)。这类观点存在诸多问题，除了其科幻小说式的语言掩盖了因宗教信仰而杀戮所存在的道德问题以外，它们还忽视了许多当代社会形式是在多大程度上依赖于那些从人类历史长时段中发展出来的信念、实践和传统，尽管这些信念、实践和传统在当前部分地通过电子传媒而得以表现自身。不仅如此，这些观点也没有令人满意地述及人类在感官、情感、认知及道德方面的潜力，而正是这些潜力，才确保了我们的社会现实确实是一种“物种特异性”的现象，以及这一现象在我们对自身道德感的意识中得以进一步构建 (Bauman, 1992b)。因此，我们也就不必惊讶于下面这些现象：卡斯特尔 (Castells, 1998) 等学者将基督教视为一个全然不同的世界里怪诞的遗迹 (卡斯特尔本人似乎认为人类可以像计算机那样重新设置)；还有一些人则将基地组织看成一个“虚拟社区”，类似于新世纪新闻组和通过网络居间促成的后现代生活方式的其他外在表现 (Urry, 2000: 43, 209; Barber, 1995; Rose, 1996)。

鉴于上述观点，以下论点就更不值得大惊小怪了：有人宣称“社会理论在智识上已经失败”，或是指责这种失败促使了社会学中“昙花一现的文化”的出现。显然，从长远来看，这些观点所使用的一个个“自命不凡的词汇”难以掩盖其内涵的匮乏，即缺乏对现实的适当述及 (Abell & Reyniers, 2000)。要驳斥这些观点对社会理论的上述责难，并对作为复杂实体的社会之本体论维度发展出一套更令人满意的阐释，一个关键立足点就在于，必须适当地述及构成社会的人类的真实状况。不仅如此，我在第三章还指出，意识到这一点是非常重要的，即社会是一个偶然的实在，其凸现依赖于人类表现出的潜能和力量。有鉴于此，社会理论面临的一个最大难题就是，怎样去理解那些使社会得以维持和发展的最基本的潜能和力量。阿贝尔和雷尼尔斯 (Abell & Reyniers, 2000: 749) 认为，

<184>

当代社会理论的显著特征是“陈腐和老生常谈”，因此在试图消除这一特征时，他们指出“技术专长”在发展社会理论时的重要意义，并批评那些试图“主要在‘人文科学’框架里建构社会理论的人，是在做一种非技术的努力”。不过，当我们论及人类时（社会是一个人类实体），上述观点的局限性就会变得显而易见；像人类生活特有的脆弱性、对鲜活经验的反思性和实质性介入、由内部联系所激发的情感和道德反应、宗教力量的传染性循环这些现象都表明：社会生活存在着一个那些狭隘的“技术”话语远远涵盖不了的动态层面。

追随涂尔干的看法，笔者认为，对社会偶然性的反思，既表明社会的“超灵性”层面，也表明社会涵括着必然会产生突生宗教形式开放的、超越性的维度。当然，对某些人来说，“超灵性”这一概念可能就像卡斯特尔（Castells, 2000）所说的“永存的时间”和“流动空间”一样，不过是从那些应该是社会学理论核心的“技术议题”中脱离出来的“自命不凡的词汇”。然而，正如我已论辩过的那样，社会学长久以来都在识别并试图理解那些支撑一个社会更制度化维度的社会能量或力量的整体性根基。这里我必须强调的是，并不是存在于社会中的每一件事都可即刻用于经验审视，尤其是在谈及从我们的社会关系中突生出来的“存在的改善”（enhancement of being）时更是如此（Freitag, 2002）。不过，“超灵性”这一概念却能在某种程度上解释那些形塑人类思想和经验的社会力量，尤其是它们有着巨大的潜力引导人们的意识超越经验因素，更全面地去把握个人和社区借以理解自身和世界的本体论层次。威廉姆斯（Rowan Williams, 2000: 59）探究了在这样一个前契约、集体性存在层面里内含的神学的可能性。他的这一努力，有助于阐明“超灵性”这一概念对于理解社会生活是如何从质上改造人类个体所具有的启发性意义。

因此，“超灵性”这一概念就显现出了宗教作为一种集体性投入，在从具体人类生活的潜力和局限中突生的超越的可能性问题上所具有的基本的社会意义和社会学意义，尽管我在前面也曾强调过，要想理解宗教对人类和社会发展的强大效力，很关键的一点就是要把它视为一种突生的且不可化约的现象。阿彻尔（Archer, 2000: 185—186）在讨论基督教作为一种彻底改变人类的信念和行动的总体性生活方式之前，论述并强调了特定形式的知识和经验所生发的基础，她的这一论述就抓住了突生性与不可化约性之间关系的本质。在莫斯（Mauss,

1969, 1973) 及古尔维奇 (Gurvitch, 1964, 1971) 的著作中, 他们尤其感兴趣于作为一种“总体性”现象的社会。这一观点进一步表明, 在广阔的社会现象和文化现象中, 宗教因素是复杂地纠缠在一起的。不仅如此, “超灵性”这一概念还有助于揭示出下述理论取向的局限所在, 这些理论取向即便是并没有全然忽略宗教因素, 也仍是将其视为经济力量、政治力量和技术力量的附带品——实际上, 我们可以说, 这些取向没有完全理解“社会是由人类构成的”这一事实的内在意涵。

因此, 对社会偶然性的反思, 强烈地支持了这样一种观点——社会具有一些不能化约的基本社会学意义; 但这并不是在强化关于特定社会形式的任意性和相对性的一些当代社会建构主义观点。由此, 第四章里所讨论的社会的必要性维度, 就进一步驳斥了关于社会实在的建构论观点, 并一针见血地指出了社会的“恼人”特征。这里我们强调指出, 禁忌与其他包容与排斥的仪式, 引导着社会想象朝向社会的义务性层面, 以及这些层面与社会团结形式之间的紧密关系。然而, 更广义地说, 莫斯、巴塔耶, 以及波兰尼的思想都被视作关键性理论资源, 用以阐释如何即便是当代世界最激进的经济转型, 都必须放在与社会的超灵性和宗教层面的关系中来评价。更进一步而言, 还必须强调社会的一些模糊性特征, 包括反对市场力量而重申社会实体性的可能性。有鉴于此, 这样的观念——在当代, 个人是不受义务、规则和传统约制的——不过是空中楼阁式的幻想而已; 与之相反, 正是因为社会现实具有莫斯所说的“总体性”特征, 它们才一方面为人类的潜能得以开发和发展提供各种可能性, 另一方面又对人类施加了限制和义务, 如果我们忽视了这一点, 那么后果堪虑。例如, 在这一章里 (第四章), 我们指出了 20 世纪早期法西斯主义和共产主义的产生, 以及 20 世纪末期激烈的反全球化运动的出现。这些现象都可视为对那些试图削弱社会实体性的功利主义和个人主义趋势的反击, 从而也就是对社会的一种重申。

有一类社会学理论论述了当代个人面临的无尽选择与可能性, 但它只是关注了“脱域机制” (disembedding mechanisms), 并低估了 (如果不是全然忽视的话) 个体在多大程度上仍以其他方式嵌入于社会之中。该类社会学理论往往对历史采取一种“断裂论”的观点 (Giddens, 1990)。在其极端形式中, 关于“高度现代性”的发展, 甚至是“后现代”时代的出现的宣称, 较之于更为激进的有

关当代后社会处境、后人类情势和后表征状况的社会学论述,无疑是小巫见大巫,还算是相对谦虚和有节制的。在后者中,“历史的终结”这一论调早已让位于“时代(时间)的终结”这一更为雄心勃勃的断言。这些言论不难理解。尽管吉登斯(Giddens, 1990, 1991a)自己的历史观受到质疑,但他在下述方面无疑是正确的:他识别出当代的这样一种思考倾向,即连接过去的所有纽带都被消解了,并且我们身处一个激进的、无孔不入的变革时代。正是这种倾向,诱发了人们去建构社会学的后社会维度(post-societal)或后社会的(post-social)模式的欲望;也正是这种倾向,鼓动我们在全球信息流中朝向后人类这一未来图景起航时,勇敢地抛却诸如涂尔干之类的经典理论家。这种思想倾向的一个基本假设是,既然当代世界中的一切都在发生剧烈的变迁,而涂尔干又是生活于一个多世纪前,他对于当今世界又有多少可以言说的呢?

与上述观点相反,本书的一个中心论点就在于指出,我们必须这样来理解社会:将社会视作一种在人类历史的长时段中得以发展的现象。在本书第五章,我们主要关注社会的现世性这一维度,从而强调了社会实在论者的时间观的重要意义——在这里,我们指出了突生的社会形式的不可更改的现世模式构成了社会现实,人们也正是在这种现实中发挥着自己的主观能动性。因此,与那种关注“瞬时性的”或“永存的”时间观的社会理论不同,笔者试图确保这一事实的持续重要性,即在西方历史的长时段中,基督教神学观对于社会的构成有着重大的影响,即便是其现代影响常常被西方社会中那些看似“现世”的特征所模糊和掩盖,其重要性仍然能为我们所感知到。我的这一断言,可以从如下事实中得到佐证:中世纪关于现世现实和精神现实的观点、宗教改革后宗教和社会的分离日益牢固、那些详细阐述宗教和社会分离或试图克服这种分离的社会契约论的出现,以及随后将这些关注合并到古典社会学和当代社会学中的努力。这里我所强调的关键一点是,由于在某种意义上,社会生活的集体性构成已被剥夺了其明显的宗教特征,所以西方社会成了“后基督国度”,但绝对不会完全是“后基督教的”——因为我们可以将西方的“现代性”视为基督教的创造成果,而非其世俗化后果(Bossy, 1985; Taylor, 1989; Ozment, 1992; Kumar, 1995; Siedentop, 2000)。由此可见,德国、法国和美国思想传统中不同形式的社会学解读,都试图抓住从基督教中衍生出来的核心问题,这种努力不仅包括对自我

引导的主体通过契约而构建社会秩序的“新教”式论述,也包括对“公意”(general will)、“公共精神”(general spirit)和实证政治体制(positive polity)的“天主教”式阐述。

在前五章的论述基础上,第六章关于社会的默会维度的论述,为我们审视对西方社会隐蔽的基督教影响的持续意义提供了一个绝佳的机会。通过回顾波兰尼(Polanyi, 1967)关于社会的“默会维度”的观点,以及由涂尔干和其他人所发展的集体表征理论,这一章检验了基督教在各种形式的集体意识的构成中所扮演的重要角色。这些形式的集体意识有时是如此强大,致使人们往往视之为理所当然而不去进一步地对其进行反思、检查和批判。在这一意义上,日常生活的一些结构、我们加诸其上的一些价值观、社会生活的“公共领域”和“私人领域”的分化,以及存在于西方表征模式中的伊斯兰社会,都表明了宗教对集体意识的一种默会建构,是如何在社会现实的各个层次上不言自明的。至于罗尔斯和哈贝马斯,笔者则认为他们将对信奉宗教的需要“解释或转化”为对“公共理性”或“沟通理性”的需要。这种解释遮掩了这样一个事实,即在此之前已经发生了一种转变:理性(reason)或合理性(rationality)的“现世”形式的构成,已经反映了新教关于一个在宗教上“中立”的社会空间是有存在的可能性这一特定观念的影响;这一新教观念,对于那些建构美国宪法第一修正案的基督徒来说,具有核心地位(O'Donovan, 1999: 245)。

沃尔德伦(Waldron, 2002: 238-239)将罗尔斯和洛克做了对比。这一对比非常重要,它使人们觉察出当代试图遮掩或否定西方人看待自己和世界之方式的特定基督教基础这一倾向的潜在意涵。正如沃尔德伦所言,罗尔斯和洛克一样,其政治观点建立在关于平等的一定假设上,也建立在这一事实上,即人类是拥有特定道德力量的自由主体。然而,对于洛克而言,这些假设植根于对上帝的坚定信仰中,因此,政治秩序最终必定要反映出其潜在意义上的宗教秩序。而对罗尔斯而言,不管人们的特定宗教观念如何(当然,这些宗教观念应该与公共生活保持距离),人类的平等和道德力量是共识的不证自明的组成部分。这种定位的缺陷非常明显,尤其是许多尼采主义者可能会告知罗尔斯“所有关于主体性和道德人格的谈论都是多余的,归根结底都是一派胡言”(Waldron, 2002: 239)。简言之,许多人都不会认可罗尔斯关于人类本性的假设。然而,进一步深究,

<188> 罗尔斯的预设也并非全然是不证自明的，而是建立在一个他所拒斥的基督教神学之上。正是因为这种拒斥，才使得如何令人满意地捍卫平等和自由等观念这一问题得以折中解决。在这方面，波兰尼（Polanyi, 2001: 268）关于法西斯主义如何取消了基督教人类学（Christian anthropology），从而损毁了自由和民主的论述，是非常有教益的。

然而，对于那些较之于罗尔斯采取了更为相对主义立场的理论家而言，仍然存在一些潜在的混淆不清的问题需要厘清。在此，值得关注的是比格（Nigel Biggar, 1997: 137）对那些知识分子——他们使用发源于基督教的个人自由来支持一种最终必然会否定他人自由的价值相对主义观点——的无道德责任感的评论。各种各样夸大的关于当代西方社会“多元文化”特性的观点，进一步加剧了已有的危险，因为这些观点在处理宗教对社会的影响时具有高度的选择性，也就是说，它们既可以谈及这种影响，也可以忽略或否定这种影响。当代的一些大胆性断言，同样具有上述这种高度选择性。这些断言宣称“社会纽带的断裂”，以及一个“后表征”世界正在出现。在这一世界里，社会生活被化约为“理解信息”的计算问题（Lash & Featherstone, 2001）。不仅曾被呼吁去支持这些观点的巴塔耶和齐泽克等学者强烈地反对这些形式的还原主义，而且他们本人也是有选择性地对当代潮流加以阐释。这样说并非否定这些学者曾讨论过的去人性化过程确实在发生，而是强调我们应该在更广阔的脉络中来看待这些进程。事实上，正如德塞托（de Certeau, 1984）、马菲索利（Maffesoli, 1996）、Augé（1992）及其他学者所指出的，就人们为了社会目的而驯服和颠覆经济或技术规划的能力而言，人们往往非常抵制上述这些倾向。即便是图海纳（Touraine, 2003: 127—129）在宣称“市场的逻辑”就是“不存在的社会秩序”时也注意到，存在着“对通常称之为社会纽带的东西的一系列五花八门的未完成的、地方性的、难以被制度化的重建工作”。

这些现象也不会仅仅在地方层次上是非常明显的：就像拉姆福德（Rumford, 2003）提纲挈领地指出的，欧洲有许多人越来越对一个新欧洲社会的出现感兴趣；这个新欧洲社会有一套明显不同于欧盟的政治制度和经济制度。在此值得注意的是：社会的这种反弹，与被后社会理论家大体上忽略的宗教因素的持久性有着极大的相关性。尽管在2003年欧盟就着手起草一份宪章草案，该草案在

经过许多争论后开始成形，所有关于“上帝”和“基督教”的言论都被排除在外，文本中只留下了关于欧洲“宗教历史”的一般性论述，但很显然，欧盟的基督教向度仍然非常显著。为了与美国宪法的构建保持大体一致，欧盟宪章明显具有的现世性特征，不仅忽略了关于“欧洲”的一整套概念都有其基督教渊源 (Rémond, 1999: 109)，而且也忽略了参与欧盟建设的主要人物中大部分都信奉天主教这一事实 (Hastings, 1997: 122)。这里我们可以看到，尽管一种突生的超越国家的社会形式的基督教来源被部分遮掩，但这也表明，社会学上对社会的实体性及对宗教的当代价值的否定，却被人们过于夸大了 (Siedentop, 2000)。

<189>

与社会一样，宗教也具有“恼人”的特征：尽管它也是由人类构建的，它所具有的独特特征却能使它不受现代个体使用吉登斯 (Giddens, 1990) 所说的方式进行反思性建构；并且其独特特征还能严格遏制跨国公司利用宗教来谋取商业利益的企图 (Ritzer, 1999)。总体而言，对于当代社会学来说，宗教和社会仍然是“令人伤脑筋的”，因为它们并不会消失于令当代理论家着迷的全球性流动、聚集性结果 (aggregate outcome) 或反思性构建的一系列生活方式的选择当中。相反，由于它们是从人类身上体现出的各种潜力和特征中突生出来的，因此它们是人类生活不可避免会具有的特征——隐含之意就是，它们仍应被视为社会学研究的核心特征。尽管我的这一论述建立在对涂尔干关于社会的阐述的批判性继承之上，并且发展了他关于社会实在的一般性维度和独特维度的意义的论述，但是我对宗教发展的不同模式的关注表明，我最终还是与他分道扬镳了，因为他认为所有的宗教“都满足同样的需要、发挥着同样的作用、产生于同样的起源” (Durkheim, 1995: 3)。正是这一分歧，使我能够更好地理解基督教对西方社会所产生的特定影响的历史意义及其当代意义；并且还有助于我们去重新评估亨廷顿 (Huntington, 1996) 在“文明的冲突”中所提出的各种观点。

在第七章里，我们着重讨论了“文明冲突”论是如何有助于我们去理解这一事实，即社会并未消失，相反，它作为一种现象正在复兴。在这一章里，我们阐发了三个主要观点。首先，我们并没有简单地接受现在正处于一种“全球失序”的状态这一观点，而是进行了深入分析，揭示出意识到世界上截然不同的“文明”在当代的存在具有多么大的社会学意义，而且我们必须将这些文明视为从社会中突生出来并深深地嵌入于社会之中的现象。进一步而言，立足于

前几章关于社会的超灵性维度的论述，我们可以得出这样的结论：各种形式的文明通过它们各自的宗教基石发展出了自己独特的特征。其次，我们认为伊斯兰教在全球的复兴可被理解为一种社会的复兴，而非所谓对现代性的“原教旨主义”式的拒斥。在此，涂尔干和波兰尼的思想有助于我们对伊斯兰教的复兴采取一种全新的视角。涂尔干 (Durkheim, 1995) 认为神圣世界和社会都具有一些模糊性的特征；波兰尼 (Polanyi, 2001) 则指出，即使面对市场力量，社会也能强有力地重申其作为一种实体 / 现实而存在。最后，我们认为这一复兴，由于它引发了不同社会的宗教基础这一问题，从而为重估西方社会的基督教遗产提供了进一步的刺激和动力。在这方面，维瑞利奥 (Virilio, 2002) 和齐泽克 (Zizek, 2000, 2002) 的著作有着非常重要的意义。

<190> 在讨论过程中我们注意到，尽管亨廷顿 (Huntington, 1996: 258) 关于一般而言“穆斯林天生就有一种暴力冲突的倾向”这一论调引发了一系列问题，但我们必须承认的是，正是他的这一论调，提出了关于不同形式的宗教在多大程度上采用了不同的社会行动模式的合法性问题，尤其是在谈及《古兰经》与新约的巨大差别时，这一问题更是会凸显出来。我们还注意到，对于恐怖主义分子在 2001 年 9 月 11 日轰炸世贸大厦这一事件的社会学反思，似乎在刻意避免上述合法性问题，而只是一味赞同巴伯 (Barber, 2001, xv) 平淡无味的概括，即除了少数“原教旨主义者”以外，所有的宗教从本质来说都是和平的；或者对该事件提供一种经济还原主义式的说明，甚至未能思考和质询这一问题，即为什么佛教徒、印度锡克教徒或印度教徒对“麦化世界”所造成的社会碎片化的反应，如此不同于伊斯兰世界？在这里，这些社会学反思并没有认真地对待宗教，没能将其视为从人类现实中突生出来的社会的一个基本特征，从而导致它们不能对一些塑造当今世界的冲突作出令人满意的解释，更不用说它们能对当前的困境作出多少建设性的回应。实际上，巴伯 (Barber, 1995: 172) 是脱离了伊斯兰教这一背景来谈论圣战的。这种剥离以及将之运用于诸如布列塔尼民间音乐的复兴等现象上的做法，不仅在社会学意义上贬低了宗教的意义，而且在道德上也是有问题的；正如涂尔干所言，由于社会学家是参与到了他们所分析的社会现实中的，所以他们也得为现实承担一定的责任，即要直面任何困难，并积极地想方设法去解决这些难题，而不是一味地逃避。对传统风笛的爱好，

与遵循宗教旨令“你们在哪里发现以物配主者，就在那里杀戮他们”（《古兰经》第9章：5；也可参见《古兰经》第4章：90）有着本质上的差别。如果没有意识到这种差别，就不能担负起涂尔干所说的社会学的使命。

相反，笔者认为，齐泽克（Zizek，2000）对上述问题的解决方法，不仅反映了他自身的神学信仰，而且具有重大的社会学意义。齐泽克诉诸基督教的仁慈观，来理解在这个邻居无处不在的真实世界里的普遍要求和义务。在采纳尼采的“消极虚无主义”和“积极虚无主义”的划分及其解读的基础上，齐泽克（Zizek，2002：40，64—65）发现了一种危险的无能为力——人们往往不能正确地处理充斥当今世界的相对主义和唯我论中显而易见的社会实在。齐泽克重估了基督教遗产对于西方社会的重要意义，并发现，要想正确地理解和处理真正的特殊性和差异性，必须求助于这些特殊性和差异性得以产生的那些特定历史背景中的资源和传统。这里，我们反对将伊斯兰文明视为西方文明的“敌人”从而准备发起一场维瑞利奥（Virilio，2002：82）所说的“总体战争”；反对采用一种空泛的文化多元主义意识形态，而相对化真正的宗教问题、道德问题和政治问题。我们所认可的是，对他人的道德责任是所有社会关系的基石所在，这种责任是不可避免的，正如它也会不可避免地超越任何解构。这种理解旨在寻求基督教世界的“社会奇迹”（Bossy，1985），但它也使我们回归到涂尔干（Durkheim，1973）的社会观，即将社会视为一种道德的和宗教的现象，社会中对于团结的需要，迫使我们抵制并超越一切自我中心主义和功利主义的诱惑。这种社会观，就其本身而言，与涂尔干的社会实在主义立场相一致，也与他关于社会分析家具有义不容辞的道德义务的论述相一致。

<191>

显然，上述观点与后社会观点的假设形成了鲜明对比；后者怂恿经济力量和技术力量去“掏空”社会的宗教的、道德的和人文的维度。例如，图海纳（Touraine，2003：125）就指出，“在过去几十年里，理解社会学进化和发展的关键，就在于一种或公开或隐含的欲望，即毁灭社会这一观念”。不过，图海纳并没有进一步讨论这种社会学进化模式的合理性和可欲性等问题，而是接着指出，我们必须去开创另一种形式的社会学，这种社会学主要讨论“社会行动者的缺失”和社会的“不存在”。他的这一观点，实质上是在支持一些既有的破坏性的力量——这些力量毫无疑问地使人类的当代社会经验变得贫瘠，并削弱了社会

在维持共同义务、价值和意义方面的重要性。正如鲍曼 (Bauman, 2001, 2002) 在其新近著作《被围困的社会》中所强调的, 这些力量威力巨大, 在社会学分析社会时必须关注它们。但是, 这些破坏性力量并不代表社会的全部, 更不要说会代表社会可能的未来。因此, 它们显然也不能成为社会学分析中令人满意的模式的基准。然而, 齐泽克对仁爱的重要性的强调则是非常有助益的, 它能提醒社会学家在分析社会时认真对待人类的潜能和特征, 以及那些既限制人类的行动又使人类繁荣的突生形式。

在本书中, 我们一再强调社会是一种突生的实体 / 现实, 偶然产生于人类具身的性情和潜能, 并具有超灵性力量的基础, 该基础有助于那些对“人类归属感的先验条件”有着不同理解的宗教形式的产生 (Hertz, 1983: 87; Bauman, 2002: 53-54)。在社会的这些不同要素中, 没有任何一个能用市场力量、技术发展或者文化理论的语言游戏得到完全解释; 相反, 它们是真实存在的现象, 涂尔干所说的“严肃的生活”的核心就是去理解这些要素。如果社会学想要继续存在 (这也正是涂尔干所希望的), 它就不得不考虑这样的方式, 即认真研究那些使人类现实得以构建的社会过程和文化过程 (当然, 这一点也为其他“古典”社会学家所认识到)。因此, 在开始写作“社会学方法新规则”以标明一个新时代到来之前, 我们应该意识到, 创造性地反思所谓社会学方法的旧规则, 也会使我们受益匪浅。除非我们这样尝试了, 除非关于后人类世界的后现代幻想成为现实 (至少就目前而言, 这还不大可能), 否则社会学的任务就仍然是“研究社会”, 并且宗教问题也仍然是社会学关注的核心领域的一个组成部分。

参考文献

- Abell, P. (1991) 'Introduction', in P. Abell (ed.) *Rational Choice Theory*. Aldershot: Edward Elgar.
- Abell, P. (1996) 'Sociological theory and rational choice theory', in B.S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Abell, P. and Reyniers, D. (2000) 'On the failure of social theory', *British Journal of Sociology*. 51 (4): 739-50.
- Abercrombie, N., Hill, N. and Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen and Unwin.
- Abric, J.-C. (2001) 'A structural approach to social representations', in K. Deaux and G. Philogène (eds), *Representations of the Social*. Oxford: Blackwell.
- Adam, B. (1990) *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity.
- Adam, B. (1995) *Timewatch*. Cambridge: Polity.
- Ahearne, J. (1996) 'The shattering of Christianity and the articulation of belief', *New Blackfriars*, 77 (909): 493-504.
- Albrow, M. (1996) *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity.
- Alexander, J.C. (2001) 'Theorising the " Modes of Incorporation " : Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation', *Sociological Theory*, 19 (3): 237-49.
- Alien, N.J. (1998) 'Effervescence and the Origins of Human Society', in N.J. Alien, W.S.F. Pickering and W. Watts Miller (eds), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Ammerman, N. (1987) *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Archer, M.S. (1988) *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M.S. (1995) *Realist Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M.S. (1998) 'Introduction: Realism in the social sciences', in M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie (eds), *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge.
- Archer, M.S. (2000) *Being Human*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Arendt, H. (1995) *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace.
- Ariès, P. (1977) *The Hour of Our Death*. New York: Knopf.
- Armitage, J. (2000) 'From modernism to hypermodernism and beyond: An interview with Paul Virilio', in J. Armitage (ed.), *Paul Virilio*. London: Sage.
- Aron, R. (1990) [1967] *Main Currents in Sociological Thought*, Vol. II. London: Penguin.
- Aron, R. (1991) [1965] *Main Currents in Sociological Thought*, Vol I. London: Penguin.
- Asad, T. (2002) 'The construction of religion as an anthropological category', in M. Lambek (ed.) *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Augé, M. (1992) *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Editions du Seuil.
- Bachelard, G. (1983) *Water and Dreams*. Farrell, TX: Pegasus.
- Balthasar, H.U. von (1982) *The van Balthasar Reader*. (M. Kehl and W. Löser, eds). Edinburgh: T&T Clark.
- Balthasar, H.U. von (1989) *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. VII: *Theology: The New Covenant*. Edinburgh: T&T Clark.
- Banton, M. (1998) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barber, B.R. (1995) *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Barber, B.R. (2001) '2001 Introduction' to *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Bataille, G. (1986) 'Writings on laughter, sacrifice, Nietzsche, un-knowing', October, 36.
- Bataille, G. (1987) [1962] *Eroticism*. London: Marion Boyars.
- Bataille, G. (1988a) [1938] 'The Sorcerer's Apprentice', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, G. (1988b) [1938] 'Attraction and repulsion I', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, G. (1988c) [1938] 'Attraction and repulsion II', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, G. (1988d) *Inner Experience* (trans. L.A. Boldt). Albany: State University of New York Press.
- Bataille, G. (1991) [1967] *The Accursed Share*. Vol. I. New York: Zone Books.
- Bataille, G. (1992) [1973] *Theory of Religion*. New York: Zone Books.
- Bataille, G. and Caillois, R. (1988) [1937] 'Sacred sociology and the relationships between "society", "organism" and "being"', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bat Ye'or. (1996) *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude*. London: Associated University Presses.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1988a) *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1988b) *Selected Writings*. Cambridge: Polity.
- Baudrillard, J. (1990a) *Cool Memories*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1990b) *Fatal Strategies*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1993) *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.

- Baudrillard, J. (2002) *The Spirit of Terrorism*. London: Verso.
- Bauman, Z. (1988) 'Is there a postmodern sociology?', *Theory, Culture and Society*, 5(2-3): 217-36.
- Bauman, Z. (1989) *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1992a) *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1992b) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (2001) *The Individualized Society*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. and Tester, K. (2001) *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity.
- Beaman, L. (2003) 'The myth of pluralism, diversity and vigour: The constitutional privilege of protestantism in the United States and Canada', *Journal for the Social Scientific Study of Religion*, 42(3): 311-25.
- Beck, U. (1992) *Risk Society*. London: Sage.
- Beck, U. (2000) *What is Globalisation?* London: Sage.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation*. Cambridge: Polity.
- Becker, G. (1986) 'The economic approach to human behaviour', in J. Elster (ed.), *Rational Choice*. Oxford: Blackwell.
- Beckford, J.A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckwith, S. (1993) *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. London: Routledge.
- Beidelman, T.O. (1973) 'Kaguru symbolic classification', in Rodney Needham (ed.) *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bell, D. (1974) *The Coming of Postindustrial Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Bell, D. (1980) 'The social framework of the information society', in T. Forester (ed.), *The Microelectronics Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Bellah, R. (1973) 'Introduction' to *E. Durkheim on Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M. (1992) *The Good Society*. New York: Vintage.
- Benthall, J. (2002) 'Imagined Civilisations?', *Anthropology Today*, 18 (6): 1-2.
- Berger, P.L. (1990) [1967] *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday/Anchor.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Bergmann, W. (1981) *Die Zeitstrukturen Sozialer Systeme: Eine systemtheoretische Analyse*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Bergson, H. (1979) *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Berking, H. (1999) *Sociology of Giving*. London: Sage.
- Bertens, H. (1995) *The Idea of the Postmodern: A History*. London: Routledge.
- Besnier, J.-M. (1995) 'Bataille, the emotive intellectual', in C. Bailey Gill, *Bataille: Writing the Sacred*. London: Routledge.
- Bettelheim, B. (1955) *Symbolic Wounds*. Glencoe, IL: Free Press.

- Beyer, P. (2003) 'Constitutional privilege and constituting pluralism: Legal freedom in national, global and legal context'. *Journal for the Social Scientific Study of Religion*, 42 (3): 333-9.
- Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1998) 'Philosophy and Scientific Realism', in M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie (eds), *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge.
- Biggar, N. (1997) *The Good Life: Reflections on What We Value Today*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Billig, M. (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Block, F. (2001) 'Introduction' to K. Polanyi, *The Great Transformation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Bobbio, N. (1989) 'The great dichotomy: public/private', in *Democracy and Dictatorship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bogard, W. (2000) 'Sociology in the absence of the social: The significance of Baudrillard for contemporary thought', in M. Gane (ed.), *Jean Baudrillard*, Vol. II. London: Sage.
- Bohman, J. (1991) *New Philosophy of Social Science*. Cambridge: Polity.
- Bossy, J. (1985) *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Botting, F. and Wilson, S. (1998) 'Introduction', *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Boulton, D. (1997) *A Reasonable Faith: Introducing the Sea of Faith Network*. Loughborough: Sea of Faith.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourricaud, F. (1981) *The Sociology of Talcott Parsons*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.
- Braudel, F. (1972) *The Mediterranean and the Mediterranean World*. London: Fontana.
- Braudel, F. (1980) *On History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Brandel, F. (1994) *History of Civilisations*. New York: Allen Lane.
- Brown, C. (2001) *The Death of Christian Britain*. London: Routledge.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead*. Oxford: Blackwell.
- Buchanan, I. (2000) *Michel de Certeau, Cultural Theorist*. London: Sage/TCS.
- Bukert, W. (1983) [1972] *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bukert, W. (1987) 'The problem of ritual killing' in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Burawoy, M. (2003) 'For a sociological Marxism: The complementary convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi', *Politics and Society*, 31 (2): 193-261.
- Byrne, D. (1998) *Complexity Theory and the Social Sciences*. London: Routledge.
- Gaillé, A. (1986) 'Promesses d'une sociologie sacrée'. *Bulletin du M.A.U.S.S.*, 19: 4.
- Gaillois, R. (1950) *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Gaillois, R. (1988a) [1938] 'Introduction', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Caillois, R. (1988b) [1937] 'The winter wind', in D. Hollier (ed.), *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Calhoun, C. (ed.) (1992) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Calhoun, C. (1997) 'Nationalism and the public sphere', in J. Weintraub and K. Kumar (eds), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Calhoun, C. (1998) 'Community without propinquity revisited: Communication technology and the transformation of the urban public sphere', *Sociological Inquiry*, 68 (3): 373-97.
- Calhoun, C. (2000) 'Resisting globalisation or shaping it?', *Prometheus*, 3: 28-47.
- Cameron, E. (1991) *The European Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Capra, F. (1982) *The Turning Point*. London: Wildwood House. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1997) *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1998) *End of Millennium*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (2000) 'Materials for an exploratory theory of the network society', *British Journal of Sociology*, 51 (2): 5-24.
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- de Certeau, M. (1987) *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil.
- de Certeau, M. and Domenach, J.-M. (1974) *Le Christianisme éclaté*. Paris: Ed. du Seuil.
- Chaib, M. and Orfali, B. (eds) (2000) *Social Representations and Communicative Processes*. Jonkoping: Jonkoping University Press.
- Chatellier, L. (1989) *The Europe of the Devout*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cladis, M. (2000) 'Redeeming love: Rousseau and eighteenth-century moral philosophy', *Journal of Religious Ethics*, 28 (2): 221-51.
- Cohen, Y. (1978) 'The Disappearance of the Incest Taboo', *Human Nature*, 1: 72-8.
- Colas, D. (1991) 'Le moment Luthérien de la société civile', *Philosophic Politique*, 1: 41-54.
- Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.
- Collins, R. (1988) 'The Durkheimian tradition in conflict sociology', in J.C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R. (1993) 'Emotional energy as the common denominator of rational action', *Rationality and Society*, 5 (2): 203-30.
- Commission (2000) *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*. London: Profile Books.
- Comte, A. (1853) *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Vols I, II. London: John Chapman.
- de Connick, F. (1995) *Travail intégré, société éclatée*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Craib, I. (1992) *Anthony Giddens*. London: Routledge.
- Cupitt, D. (1995) *The Last Philosophy*. London: SCM Press.
- Davetian, B. (2001) 'Moral tensions between Western and Islamic cultures: The need for additional sociological studies of dissonance in the wake of September 11', *Sociological Research Online*, 6 (3):

U45-U53.

- Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2001) 'The persistence of institutional religion in modern Europe', in L. Woodhead and P. Heelas (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge.
- Davies, C. (1982) 'Sexual taboos and social boundaries', *American Journal of Sociology*, 87 (5): 1032-63.
- Davies, C. and Neal, M. (2000) 'Durkheim's altruistic and fatalistic suicide', in W.S.F. Pickering and G. Walford (eds), *Durkheim's Suicide*. London: Routledge.
- Dayan, D. and Katz, E. (1988) 'Articulating consensus: the ritual and rhetoric of media events', in J.C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deaux, K. and Philogène, G. (eds) (2001) *Representations of the Social*. Oxford: Blackwell.
- Delanty, G. (1997) 'Habermas and occidental rationalism: The politics of identity, social learning and the cultural limits of moral universalism', *Sociological Theory*, 15 (1): 30-59.
- Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1977) *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1979) 'Introduction', in J. Donzelot, *The Policing of Families*. London: Hutchinson.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1986) *Nomadology*. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press.
- Derrida, J. (1987) *Positions*. London: Athlone Press.
- Derrida, J. (1991) *A Derrida Reader*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Derrida, J. (1998) [1967] 'From restricted to general economy: A Hegelianism without reserve', in F. Dotting and S. Wilson, *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Descartes, R. (1994) *Selected Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobash, R.E. and Dobash, R. (1979) *Violence Against Wives*. New York: Free Press.
- Dobbelaere, K. (1999) 'Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularisation', *Sociology of Religion*, 60 (3): 229-47.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Duby, G. (1988a) 'Preface' to G. Duby (ed.), *Revelations of the Medieval World, A History of Private Life*, Vol. II. London: Harvard/Belknap Press.
- Duby, G. (1988b) 'Solitude: eleventh to thirteenth century', in G. Duby (ed.), *Revelations of the Medieval World, A History of Private Life*, Vol. II. London: Harvard/Belknap Press.
- Duffy, E. (1992) *The Stripping of the Altars*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dumont, L. (1970) *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1971) 'Religion, politics and society in the individualistic universe', *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*. Oxford: Royal Anthropological Institute.
- Durkheim, E. (1907) 'Lettres au Directeur de la Revue néo-scholastique'. *Revue néo-scholastique*, 14: 606-7, 612-14.
- Durkheim, E. (1913) 'Deploige, Simon, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*', *Année sociologique*, 12: 326-8.
- Durkheim, E. (1952) *Suicide*. London: Routledge.

- Durkheim, E. (1953) [1906] *Sociology and Philosophy*. London: Cohen and West.
- Durkheim, E. (1961) *Moral Education*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1963) [1898] 'Incest: The nature and origin of the taboo', in E. Durkheim and A. Ellis, *Incest*. New York: Lyle Stuart.
- Durkheim, E. (1970) [1888] 'Cours de science sociale', in *La Science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1972) 'La science positive de la morale en Allemagne', in A. Giddens (ed.), *Emile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1973) [1915] "The dualism of human nature and its social conditions", in R. Bellah (ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1974a) [1906] 'The determination of moral facts', in *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1974b) [1898] 'Individual and collective representations', in *Sociology and Philosophy*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1974c) [1888] 'Course in social science: inaugural lecture', translated by N. Layne in 'Emile Durkheim's Inaugural Lecture at Bordeaux', *Sociological Inquiry*, 44: 197.
- Durkheim, E. (1977) *The Evolution of Educational Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, E. (1982a) [1895] *The Rules of Sociological Method, and selected texts on sociology and its method*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1982b) [1917] 'Society', in *The Rules of Sociological Method, and selected texts on sociology and its method*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1982c) [1908] 'Debate on explanation in history and sociology', in *The Rules of Sociological Method, and selected texts on sociology and its method*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1984) [1893] *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1995) [1912] *The Elementary Forms of Religious Life* (trans. Karen E. Fields). New York: Free Press.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1963) [1903] *Primitive Classification*. London: Cohen and West.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1971) 'Note on the notion of civilisation', *Social Research*, 38: 808-13.
- Edwards, T. (2002) 'Durkheim, Kant and the social construction of the categories', in T.A. Idinopulos and B.C. Wilson (eds), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, S.N. (2000) 'The resurgence of religious movements in processes of globalisation: Beyond end of history or clash of civilisations', *Journal on Multicultural Societies*, 2 (1).
- Eliade, M. (1959) *Cosmos and History*. New York: Harper.
- Elias, N. (1978) *The History of Manners*. Oxford: Blackwell.
- Ellul, J. (1996), 'Foreword' to Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude*. London: Associated University Presses.
- Elster, J. (1989) *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erikson, E.H. (1965) *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Esping-Anderson, G. (2000) 'Two societies, one sociology, and no theory', *British Journal of Sociology*,

51 (2): 59-77.

- Esposito, J.L. (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. (1956) *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Falk, P. (1994) *The Consuming Body*. London: Sage.
- Falk, R. (1995) *On Human Governance*. Cambridge: Polity.
- Farr, F.M. and Moscovici, S. (eds) (1984) *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- Featherstone, M. (1992) 'The Heroic Life and Everyday Life', in M. Featherstone (ed.), *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage.
- Ferguson, H. (1992) *The Religious Transformation of Western Society*. London: Routledge.
- Fetzer, J.S. and Soper, J.C. (2003) 'The roots of public attitudes toward state accommodation of European Muslims' religious practices before and after September 11', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (2): 247-58.
- Fields, K.E. (1995) 'Translator's introduction: Religion as an eminently social thing', in E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1998) [1963] 'A preface to transgression', in F. Botting and S. Wilson, *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Fowler, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. London: Sage.
- Frazer, J. G. (1903) 'Taboo: totemism', *Encyclopaedia Britannica*, 9th edition.
- Freitag, M. (2002) 'The dissolution of society within the "Social"', *European Journal of Social Theory*, 5 (2): 175-98.
- Freud, S. (1930) *Civilisation and its Discontents*. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1950) *Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Freud, S. (1962) *The Future of an Illusion*. London: Hogarth.
- Frisby, D. (1992) *Simmel and Since*. London: Routledge.
- Frisby, D. and Sayer, D. (1986) *Society*. London: Tavistock.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Fukuyama, F. (2002) 'The real enemy', *Newsweek*, Feb: 54-9.
- Fulcher, J. (2000) 'Globalisation, the nation-state and global society', *Sociological Review*, 48 (4): 522-43.
- Fustel de Coulanges, N.D. (1956) *The Ancient City*. New York: Doubleday.
- Game, A. (1991) *Undoing the Social*. Buckingham: Open University Press.
- Game, A. (1995) 'Time, space, memory, with reference to Bachelard', in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds), *Global Modernities*. London: Sage.
- Gane, M. (1983a) 'Durkheim: woman as outsider', *Economy and Society*, 12 (2): 227-70.

- Gane, M. (1983b) 'Durkheim: the sacred language'. *Economy and Society*, 12 (1): 1-47.
- Gane, M. (1988) *On Durkheim's Rules of Sociological Method*. London: Routledge.
- Gane, M. (2003) *French Social Theory*. London: Sage/TCS.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Garfinkel, H. (2001) *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983) *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Gehlen, A. (1988) *Man: His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
- Gellner, E. (2001) 'The mightier pen: The double standards of inside-out colonialism', in P. Williams (ed.), *Edward Said*, Vol.II. London: Sage, pp. 396-403.
- Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1987a) *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1987b) *The Nation-State and Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1991a) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1991b) 'Structuration theory: past, present and future', in C.G.A. Bryant and D. Jary (eds), *Giddens's Theory of Structuration*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way*. Cambridge: Polity.
- Gillette, P.R. (2002) 'A religion for an age of science', *Zygon*, 37 (2): 461-71.
- Gilroy, P. (2001) 'Joined up Politics and Post-Colonial Melancholia', *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3): 151-68.
- Ginsberg, M. (1956) *On the Diversity of Morals*. London: Allen and Unwin.
- Girard, R. (1987) 'Generative Scapegoating', in *Violent Origins: Walter Bukert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Kitting and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, R. (1995) [1972] *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Godelier, M. (1999) *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity.
- Goffman, I. (1969) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, A. (1998) 'A vague but suggestive concept: the "total social fact"', in W. James and N.J. Allen (eds), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford: Berghahn Books.
- Goldthorpe, J.H. (1998) 'Rational action theory for sociology', *British Journal of Sociology*, 49(2): 167-92.
- Gombrich, R. (1980) *Theravada Buddhism*. London: Routledge.
- Gould, S. J. (1991) *Wonderful Life*. Harmondsworth: Penguin.
- Gouldner, A. (1980) *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Seabury Press.
- Goux, J.-J. (1998) [1990] 'General economics and postmodern capitalism', in F. Botting and S. Wilson (eds), *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Guimelli, C. (1994) *Structure et Transformation des Représentations Sociales*. Paris: Delachaux and Niestlé.
- Gurvitch, G. (1949) 'Microsociology and sociometry', *Sociometry*, XII: 1-31.
- Gurvitch, G. (1963) 'Social structure and the multiplicity of times', in E.A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*. Glencoe, IL: Free Press.
- Gurvitch, G. (1964) *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Gurvitch, G. (1971) *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford: Blackwell.
- Gvosdev, N.K. (2001) 'Constitutional doublethink, managed pluralism and freedom of religion', *Religion, State and Society*, 29 (2): 81-90.
- Habermas, J. (1981) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1989a) *The New Conservatism*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1989b) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Habermas, J. (1996) 'The European nation-state: Its achievements and its limits: On the past and the future of sovereignty and citizenship', in G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. London: Verso.
- Habermas, J. (1998) [1984] 'The French path to postmodernity: Bataille between eroticism and general economies', in F. Botting and S. Wilson (eds), *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Halpern, M. (1962) 'Middle East studies: A review of the state of the field with a few examples', *World Politics*, 15.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Books.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harré, R. (1979) *Social Being*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1981) 'Psychological variety', in P. Heelas and A. Lock (eds), *Indigenous Psychologies*. London: Academic Press.
- Hart, W.D. (2000) *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D.L. and Reed, M.H. (1994) 'The evolution of dissipative social systems', *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 17 (4): 371-411.
- Harvey, P. (1990) *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (2000) 'Communion', in A. Hastings, A. Mason and H. Pypier (eds), *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawkes, G. (1996) *A Sociology of Sex and Sexuality*. Buckingham: Open University Press.
- Hawkins, M. (1999) 'Durkheim's sociology and theories of degeneration', *Economy and Society*, 28 (1): 118-37.
- Hayles, N.K. (1990) *Chaos Unbound*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hayles, N.K. (1991) *Chaos and Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, N.K. (1999) *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hechter, M. (1987) *Principles of Group Solidarity*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P., Lash, S. and Morris, P. (eds) (1996) *Detraditionalisation*. Oxford: Blackwell.
- Hegarty, P. (2000) *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. London: Sage.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- Heller, A. (1984) *Everyday Life*. London: Routledge.
- Hertz, R. (1960) *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West.
- Hertz, R. (1983) 'St Besse: A study of an Alpine cult', in S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity.
- Hill, C. (1966) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. London: Seeker and Warburg.
- Hillal Dessouki, A.E. (1982) 'The Islamic resurgence', in A.E. Hillal Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger.
- Hindess, B. (1988) *Choice, Rationality and Social Theory*. London: Unwin Hyman.
- Hirst, P. and Wooley, P. (1982) *Social Relations and Human Attributes*. London: Tavistock.
- Hjerm, M. (2000) 'Multiculturalism Reassessed', *Citizenship Studies*, 4 (3): 357-81.
- Hobbes, T. (1957) [1651] *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hollier, D. (1988) 'Foreword: Collage', *The College of Sociology 1937-39*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hollier, D. (1998) [1966] 'The Dualist Materialism of Georges Bataille', in F. Botting and S. Wilson (eds), *Bataille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Hollis, M. (2001) 'What truth? For whom and where?', in P. Williams (ed.), *Edward Said*, Vol. I. London: Sage, pp. 303-13.
- Holy Bible, Revised Standard Version. (1966) London: Catholic Truth Society.
- Howes, D. (1991) *The Varieties of Sensory Experience*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hubert, H. and Mauss, M. (1964) [1888] *Sacrifice: Its Nature and Function*. London: Cohen and West.
- Hughes, R. (1994) *Culture of Complaint*. New York: Time Warner.
- Hunter, J.D. (1991) *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Huntington, S.P. (1993) 'The clash of civilisations?', *Foreign Affairs*, Summer edition.
- Huntington, S.P. (1996) *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Iannaccone, L.R. (1997) 'Rational choice: Framework for the scientific study of religion', in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1984) 'Sexual difference', in T. Moi (ed.), *French Feminist Thought*. Oxford: Blackwell.
- Irigaray, L. (1993) *Sexes and Genealogies*. New York: Columbia University Press.
- Jalal al 'Azam, S. (1981) 'Orientalism and Orientalism in reverse'. *Khamsin*, 8: 5-27.
- Jameson, F. (1992) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Janssen, J. and Verheggen, T. (1997) 'The double centre of gravity in Durkheim's symbol theory: bringing the symbolism of the body back in', *Sociological Theory*, 15 (3): 294-306.

- Jay, N. (1992) *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jenkins, T. (1998) 'Derrida's reading of Mauss', in W. James and N.J. Allen (eds), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford: Berghahn Books.
- Jenkins, T. (1999) *Religion in English Everyday Life*. Oxford: Berghahn Books.
- Jenks, C. (ed.) (1998) *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage.
- Jodelet, D. (ed.) (1989) *Les Représentations Sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jones, R.A. (1997) 'The other Durkheim: History and theory in the treatment of classical sociological thought', in C. Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics*. Oxford: Blackwell.
- Jones, R. A. (1999) *The Development of Durkheim's Social Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jovchelovitch, S. (2001) 'Social representations, public life and social construction', in K. Deaux and G. Philogène (eds), *Representations of the Social*. Oxford: Blackwell.
- Karsenti, B. (1998) 'The Maussian shift: a second foundation for sociology in France?', in W. James and N.J. Allen (eds), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Oxford: Berghahn Books.
- Kellner, D. (2002) 'September 11, social theory and democratic polities', *Theory, Culture and Society*, 19 (4): 147-59.
- Kelly, K. (1995) *Out of Control: The Rise of Neo-biological Civilisation*. Menlo Park, CA: Addison Wesley.
- Kennedy, V. (2000) *Edward Said: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Kepel, G. (1994) *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, PA.: Pennsylvania State University Press.
- Kerr, F. (1986) *Theology After Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Kilminster, R. (1991) 'Structuration theory as a world-view', in C.G.A. Bryant and D. Jary (eds), *Giddens's Theory of Structuration*. London: Routledge.
- King, A. (2000) 'A critique of Baudrillard's hyperreality: Towards a sociology of postmodernism', in M. Gane (ed.), *Jean Baudrillard*, Vol. II. London: Sage.
- Koopmans, R. and Statham, P. (1999) 'Challenging the liberal nation-state? Postnationalism, multiculturalism, and the collective claims making of migrants and ethnic minorities in Britain and Germany', *American Journal of Sociology*, 105 (3): 652-96.
- Korenbaum, M. (1964) 'Translator's preface', to G. Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Kristeva, J. (1986) 'Stabat Mater', in T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Kumar, K. (1995) *From Post-Industrial to Post-modern Society*. Oxford: Blackwell.
- Kurasawa, F. (2003) 'Primitiveness and the flight from modernity: sociology and the avantgarde in inter-war France', *Economy and Society*, 32 (1): 7-28.
- Lacy, H. (1998) 'Neutrality in the Social Sciences: On Bhaskar's argument for an essential emancipatory impulse in social science', in M. Archer et al. (eds), *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge.
- Lannes, S. (1991) 'La revanche de Dieu-interview with Gilles Kepel', *Geopolitique*, 33.

- Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Lash, S. and Featherstone, M. (2001) 'Recognition and difference: Politics, identity, multicultural', *Theory, Culture and Society*, 18(2-3): 1-19.
- Leach, E. (1982) *Lévi-Strauss*. London: Fontana.
- Leavitt, G. C. (1989) 'Disappearance of the incest taboo: A cross-cultural test of general evolutionary hypotheses', *American Anthropologist*, 91 (1): 116-31.
- Lefebvre, H. (1971) *Everyday Life in the Modern World*. Harmondsworth: Penguin.
- Leiris, M. (1950) 'L'ethnologue devant le colonialisme', in *Les temps modernes*. Reprinted in *Brisées*, pp.125-45. Paris: Mercure de France.
- Lemert, C. (1995) *Sociology After the Crisis*. Oxford: Westview Press.
- Lemert, C. (1999) 'The might have been and could be of religion in social theory', *Sociological Theory*, 17 (3): 240-63.
- Lemert, C. (2002) *Social Things*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.
- Lemert, C. (2003) 'Schools and scholars: Durkheim's ghosts', *Journal of Historical Sociology*, 16 (3): 303-19.
- Levinas, E. (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Nijhoff.
- Levine, D. (1985) *The Flight From Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, D. (1995) *The Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, C. (1963) *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin.
- Levi-Strauss, C. (1969) [1949] *The Elementary Structures of Kinship (Les Structures élémentaires de la parenté)*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, C. (1971) 'The Family', in H. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*. London: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1996) [1962] *The Savage Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévy-Bruhl, L. (1903) *The Philosophy of Auguste Comte*. London: Swan Sonnenschein and Co.
- Lévy-Bruhl, L. (1926) *How Natives Think*. London: Allen and Unwin.
- Lewis, B. (1976) 'The return of Islam', *Commentary*, 61 (1): 39-49.
- Lewis, B. (1990) 'The roots of Muslim rage', *The Atlantic Monthly*, 266.
- Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lindholm, C. (1997) 'Logical and moral dilemmas of postmodernism', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (4): 747-60.
- Lockwood, D. (1992) *Solidarity and Schism: The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford: Clarendon Press.
- Løgstrup, K.E. (1997) *The Ethical Demand*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Lopreato, J. (1984) *Human Nature and Biocultural Evolution*. Boston, MA: Allen and Unwin.
- de Lubac, H. (1950) *Catholicism*. London: Burns and Oates.
- Luckmann, T. (1967) *Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Luhmann, N. (1998) *Observations on Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim: His Life and Work*. London: Penguin.

- Lundby, K. (1997) 'The web of collective representations', in S.M. Hoover and K. Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion and Culture*. London: Sage.
- Luther, M. (1957) *Christian Liberty*. Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, M. (1995) 'Address to the Christian nobility of the German nation', in *Readings in World Civilisations*, Vol. II, *The Development of the Modern World*, 3rd edn. New York: St. Martin's Press.
- Lyon, D. (1988) *The Information Society*. Oxford: Blackwell.
- Lyon, D. (1999) *Postmodernity*, 2nd edn. Buckingham: Open University Press.
- Lyon, D. (2000) *Jesus in Disneyland*. Cambridge: Polity.
- Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Mabille, P. (1977) [1937] *Egrégores ou la vie des civilisations*. Paris: Sagittaire.
- MacIntyre, A. (1955) 'Visions', in A. Flew and A. MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press.
- MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics*. London: Routledge.
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edn. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice, Which Rationality?* London: Gerald Duckworth.
- Mack, B. (1987) 'Introduction', in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: OUP.
- Maffesoli, M. (1989) 'The sociology of everyday life (epistemological elements)'. *Current Sociology*, 37 (1).
- Maffesoli, M. (1996) *The Times of the Tribes*. London: Sage.
- Malinowski, B. (1927) *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul.
- Malinowski, B. (1930) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Kegan Paul.
- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marrett, R. R. (1914) *The Threshold of Religion*. London: Methuen and Co.
- Maritain, J. (1939) *True Humanism*. London: Geoffrey Bles/Centenary Press.
- Maritain, J. (1986) *Christianity and Democracy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Martin-Barbero, J. (1997) 'Mass media as a site of resacralisation of contemporary cultures', in S.M. Hoover and K. Lundby (eds), *Rethinking Media, Religion and Culture*. London: Sage.
- Marty, M.E. and Appleby, R.S. (1991) *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, K. (1956) *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Marx, K. (1973) *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin.
- Maryanski, A. (1987) 'African ape social structure: Is there strength in weak ties?', *Social Networks*, 191-215.
- Maryanski, A. (1992) 'The last ancestor: An ecological network model on the origins of human sociality', *Advances in Human Ecology*, 2: 1-32.
- Maryanski, A. (1993) 'The elementary forms of the first proto-human society: An ecological/social network approach', *Advances in Human Ecology*, Vol. 2, Greenwich, CT: JAI Press.
- Maryanski, A. (1994) 'The pursuit of human nature in sociobiology and evolutionary sociology',

- Sociological Perspectives*, 37: 375-90.
- Mathieu, N. (1989) 'Sexual, sexed and sex class identities: Three ways of conceptualising the relationship between sex and gender', in D. Leonard and L. Adkins (eds). *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis.
- Mauss, M. (1900) 'Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*', *L'Année sociologique*, III: 293-5.
- Mauss, M. (1950) 'Les techniques du corps', *Sociologie et anthropologie*, Part 6. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (1969) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Primitive Societies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss, M. (1973) *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (1979) *Sociology and Psychology*, (trans. B. Brewster). London: Routledge and Kegan Paul.
- May, C. (2002) *The Information Society*. Cambridge: Polity.
- McCormick, J.P. (1998) 'Political theory and political theology: The second wave of Carl Schmitt in English', *Political Theory*, 26 (6): 830-54.
- McGrath, A. (1993) *Reformation Thought*. Oxford: Blackwell.
- McLellan, D. (1987) *Marxism and Religion*. London: Macmillan.
- Mellor, P.A. (1998) 'Sacred contagion and social vitality: Collective effervescence in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*', *Durkheimian Studies*, 4: 87-114.
- Mellor, P.A. (2000) 'Rational choice or sacred contagion? "rationality", "nonrationality" and religion', *Social Compass*, 47(2): 265-81.
- Mellor, P.A. and Shilling, C. (1997) *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. London: Sage/TCS.
- Mellor, P.A. and Shilling, C. (1998) 'Lorsque l'on jette de l'huile sur le feu ardent: sécularisation, homo duplex et retour du sacré', *Social Compass*, 45 (2): 297-320.
- Mestrovic, S.G. (1997) *Postemotional Society*. London: Sage.
- Michalski, S. (1993) *The Reformation and the Visual Arts*. London: Routledge.
- Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Miles, M. (1989) *Carnal Knowing*. Boston, MA: Beacon Press.
- Miles, R. (1989) *Racism*. London: Routledge.
- Minh-ha, T.T. (1989) *Woman, Native, Other*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mizruchi, M.S. and Stearns, L.B. (1994) 'Money, banking and financial markets', in N.J. Smelser and R. Swedberg (eds), *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton, N.J./New York: Princeton University Press/Russell Sage Foundation.
- Moingt, J. (1996) 'Traveller of culture: Michel de Certeau', *New Blackfriars*, 77 (909): 479; 493.
- Moore, A. (2003) *Realism and Christian Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, B. (1987) *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrison, K. (2001) 'The disavowal of the social in the American reception of Durkheim', *Journal of Classical Sociology*, 1 (1): 95-125.
- Moscovici, S. (1976) *La Psychanalyse son Image et son Public*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1988) 'Notes towards a description of social representations', *European Journal of Social*

- Psychology*, 18: 211-50.
- Moscovici, S. (1989) 'Des représentations collectives aux représentations sociales: Éléments pour une histoire', in D. Jodelet (ed.) *Les Représentations Sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1993) *The Invention of Society*. Cambridge: Polity.
- Moscovici, S. (2001) 'Why a Theory of Social Representations?', in K. Deaux and G. Philogène (eds), *Representations of the Social*. Oxford: Blackwell.
- Moscovici, S. and Mugny, G. (eds) (1985) *Perspective on Minority Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moss, D. (2001) 'The gift of repentance: a Maussian perspective on twenty years of *pentimento* in Italy', *Archives Européennes de Sociologie*, XLII, 2: 297-331.
- Munson, H. (2003) 'Fundamentalism', *Religion*, 33: 381-5.
- Nasr, S. H. (1988) *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Hyman.
- Needham, R. (1963) 'Introduction' to E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*. London: Cohen and West.
- Nicholson, L. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge.
- Nisbet, R. (1993) (1966) *The Sociological Tradition*. Brunswick, NJ: Transaction.
- Noyes, B. (2000) *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- O'Donovan, O. (1999) *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Office of National Statistics (2001) 'Ethnicity and religion', National Statistics Online (<http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=395>).
- Olson, M. (1965) *The Logic of Social Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ozment, S. (1992) *Protestants: The Birth of Revolution*. London: Fontana.
- Park, R.E. and Burgess, E.W. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, T. (1951) *The Social System*. London: Routledge.
- Parsons, T. (1954) 'The incest taboo in relation to social structure and the socialisation of the child', *British Journal of Sociology*, 5: 101-17.
- Parsons, T. (1960) *Structure and Process in Modern Society*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1963) 'Christianity and modern industrial society', in E.A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1966) 'Religion in a modern pluralistic society', *Review of Religious Research*, 7 (3): 125-46.
- Parsons, T. (1968) [1937] *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1969) *Politics and Social Structure*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1978) *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1991) 'A tentative outline of American values', in R. Robertson and B. S. Turner (eds), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*. London: Sage.
- Pateman, C. (1983) 'Feminist critiques of the public/private dichotomy', in S.I. Benn and G.F. Gaus (eds),

- Public and Private in Social Life*. London: Croom Helm.
- Patterson, S. (1999) *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Payne, D. (2003) 'The clash of civilisations: The church of Greece, the European Union and the question of human rights', *Religion, State and Society*, 31 (3): 261-71.
- Payne, J. (1989) *Why Nations Arm*. Oxford: Blackwell.
- Paz, O. (1974) *Claude Lévi-Strauss*. New York: Delta.
- Pecora, V.P. (2003) 'Religion and modernity in current debate'. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 4 (2).
- Philogène, G. and Deaux, K. (2001) 'Introduction' to K. Deaux and G. Philogène (eds), *Representations of the Social*. Oxford: Blackwell.
- Philpott, D. (2002) "The challenge of September 11 to secularism in international relations", *World Politics*, 55(1): 66-86.
- Piaget, J. (1965) *Etudes sociologiques*. Geneva: Droz.
- Pickering, M. (1997) 'A new look at Auguste Comte', in C. Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics*. Oxford: Blackwell.
- Pickering, W.S.F. (1993) 'Human rights and the cult of the individual: An unholy alliance created by Durkheim?', in W.S.F. Pickering and W. Watts Miller (eds), *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies.
- Pipes, D. (1983) *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.
- Pipes, D. (2003) *Militant Islam Reaches America*. New York: W.W. Norton.
- Plamenatz, J. (1963) 'Introduction' to Thomas Hobbes, *Leviathan*. New York: Meridian Books.
- Poggi, G. (2000) *Durkheim*. Oxford: Oxford University Press.
- Polanyi, K. (1971) [1947] *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon Press.
- Polanyi, K. (2001) [1944] *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston, MA: Beacon Press.
- Polanyi, K., Arensberg, C. and Pearson, H. (1971) [1957] *Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Polanyi, M. (1958) *Personal Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Polanyi, M. (1967) *The Tacit Dimension*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pope, W. and Johnson, B. (1983) 'Inside organic solidarity', *American Sociological Review*, 40 (4): 681-92.
- Portes, A. (1994) "The informal economy and its paradoxes", in N.J. Smelser and R. Swedberg (eds), *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton, NJ./New York: Princeton University Press/Russell Sage Foundation.
- Prigogine, I. and Stengers, I. (1984) *Order out of Chaos*. New York: Bantam.
- The Qur'an* (Koran) (1988), trans. A.J. Arberry. Oxford: Oxford University Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
- Rahner, K. (1979) *Theological Investigations*, Vol. XVI: *Experience of the Spirit: Source of Theology*.

- London: Darton, Longman and Todd.
- Rawls, A. W. (2000) ' "Race" as an interaction order phenomenon: W.E.B. Du Bois's "double consciousness" thesis revisited', *Sociological Theory*, 18 (2): 241-74.
- Rawls, A. W. (2001) "Durkheim's treatment of practice", *Journal of Classical Sociology*, 1 (1): 33-68.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999) *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reed, M. and Harvey, D.L. (1992) "The new science and the old: complexity and realism in the social sciences", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 22: 356-79.
- Régnier-Bohler, D. (1988) 'Imagining the Self, in G. Duby (ed.), *A History of Private Life. II: Revelations of the Medieval World*. London: Belknap.
- Rémond, R. (1999) *Religion in Society in Modern Europe*. Oxford: Blackwell.
- Reynolds, V. (1967) *The Apes, the Gorilla, Chimpanzee, Orangutan and Gibbon: Their History and Their World*. London: Cassell.
- Richardson, M. (1994) *Georges Bataille*. London: Routledge.
- Richman, M. (2003) 'Myth, power and the sacred: anti-utilitarianism in the Collège de sociologie 1937-9', *Economy and Society*, 32 (1): 29-47.
- Rieff, P. (1966) *The Triumph of the Therapeutic*. Harmondsworth: Penguin.
- Rippin, A. and Knappert, J. (1986) *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press.
- Rist, J.M. (2002) *Real Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritzer, G. (1993) *The McDonaldization of Society*. London: Pine Forge.
- Ritzer, G. (1998) *The McDonaldization Thesis*. London: Sage.
- Ritzer, G. (1999) *Enchanting a Disenchanted World*. London: Pine Forge.
- Robertson, R. (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- Robertson, R. (1991) 'The central significance of "religion" in social theory: Parsons as an epical theorist', in R. Robertson and B. S. Turner (eds), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*. London: Sage.
- Robertson, R. (1992) *Globalization*. London: Sage.
- Rochlitz, R. (2002) 'Habermas entre démocratique et génétique', *Le Monde*, 20 December.
- Roper, L. (1994) *Oedipus and the Devil*. London: Routledge.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992) 'Cosmopolitanism without emancipation: a response to Lyotard', in S. Lash and J. Friedman (eds), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Rose, N. (1996) 'The death of the social? Refiguring the territory of government', *Economy and Society*, 25: 327-56.
- Roth, G. (2003) 'The near-death of liberal capitalism: Perceptions from Weber to the Polanyi brothers', *Politics and Society*, 31 (2): 263-82.
- Rousseau, J.-J. (1983) *The Social Contract and Discourses*. London: Dent.
- Rubin, G. (1975) 'The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex', in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

- Ruel, M. (2002) 'Christians as believers', in M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Rumford, C. (2003) 'European civil society or transnational social space', *European Journal of Social Theory*, 6 (1): 21-43.
- Rupp, E.G. (1975) 'Luther and the German Reformation to 1529', in G.R. Eiton (ed.), *The Reformation, The New Cambridge Modern History*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Said, E. (1993) *After the Last Sky: Palestinian Lives*. London: Vintage.
- Said, E.W. (1994) *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. London: Vintage.
- Said, E.W. (1997) *Covering Islam*. London: Vintage.
- Said, E.W. and Ashcroft, B. (2001) 'Conversation with Edward Said', in P. Williams (ed.), *Edward Said*, Vol. I. London: Sage.
- Sawyer, R.K. (2002) 'Durkheim's dilemma: Toward a sociology of emergence', *Sociological Theory*, 20 (2).
- Sayer, A. (2000) *Realism and Social Science*. London: Sage.
- Scheff, T.J. (1990) *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scheler, M. (1961) *Ressentiment*. New York: Free Press.
- Schmitt, C. (1996a) *Roman Catholicism and Political Form*. Westport, CT: Greenwood.
- Schmitt, C. (1996b) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Westport, CT: Greenwood.
- Schmitt, C., Schwab, G., Strauss, L., Lomax, H.J., and Strong, T. B. (eds) (1996) *The Concept of the Political*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Schurtz, H. (1902) *Alterklassen und Männerbünde*. Berlin: Georg Reimer.
- Schutz, A. (1962) *The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff.
- Schwan, G. (1998) 'The "healing value" of Truth-telling: Chances and Social Conditions in a Secularized World', *Social Research*, 65 (4): 725-40.
- Scott, J. (1995) *Sociological Theory: Contemporary Debates*. Aldershot: Edward Elgar.
- Seligman, A.B. (1992) *The Idea of Civil Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sennett, R. (1977) *The Fall of Public Man*. London: Faber and Faber.
- Serres, M. (ed.) (1995) *A History of Scientific Thought*. Oxford: Blackwell.
- Shepard, W. (1987) 'Fundamentalism, Christian and Islamic', *Religion*, 17 (4): 353-78.
- Shilling, C. (2003) *The Body and Social Theory*. 2nd edn. London: Sage.
- Shilling, C. and Mellor, P. A. (1996) 'Embodiment, structuration theory and modernity', *Body and Society*, 2 (4): 1-15.
- Shilling, C. and Mellor, P.A. (2001) *The Sociological Ambition*. London: Sage.
- Shils, E. (1981) *Tradition*. London: Faber.
- Siedentop, L. (2000) *Democracy in Europe*. London: Penguin.
- Simmel, G. (1971) [1908] 'The problem of sociology', in D. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simmel, G. (1997) *Essays on Religion*. London: Yale University Press.
- Skidmore, D. (1998) 'Huntington's clash revisited', *Journal of World-Systems Research*, 4 (2): 180-8.
- Slater, D. (1998) 'Public/Private', in C. Jenks (ed.), *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage.

- Smart, B. (2000) 'On the disorder of things: Sociology, postmodernity and the "end of the Social"', in M. Gane (ed.), *Jean Baudrillard*, Vol. 1. London: Sage.
- Smelser, N.J. and Swedberg, R. (1994) 'The sociological perspective on the economy', in N.J. Smelser and R. Swedberg (eds), *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton, NJ/New York: Princeton University Press/Russell Sage Foundation.
- Smith, J.Z. (1987) 'The domestication of sacrifice', in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Smith, W.C. (1978) *The Meaning and End of Religion*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Sellers, P. (1998) [1968] 'The roof: Essays in systematic reading', in F. Botting and S. Wilson (eds), *Battille: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Solinic, S. and Hemenway, D. (1996) 'The deadweight loss of Christmas: comment', *American Economic Review*, 86(5):1298-1305.
- Song, R. (1997) *Christianity and Liberal Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Soskice, J. M. (1987) 'Theological Realism', in W.S. Abraham and S.W. Holzer (eds), *The Rationality of Religious Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Southern, R.W. (1962) *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spiwak, G. (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.
- Stark, R. (1997) 'Bringing theory back in', in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1985) *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Stedman Jones, S. (2001) *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity.
- Stein, N. and Grundmann, R. (2001) 'The authority of complexity', *British Journal of Sociology*, 52 (2): 313-29.
- Steiner, F. (1956) *Taboo*. New York: Philosophical Library.
- Stiglitz, J.E. (2001) 'Foreword' to K. Polanyi, *The Great Transformation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Strathern, M. (1998) 'The concept of society is theoretically obsolete: For the motion (1)', in T. Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Strenski, I. (1997) *Durkheim and the Jews of France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strenski, I. (1998) 'Durkheim's bourgeois theory of sacrifice', in N.J. Allen, W.S.F. Pickering and W. Watts Miller (eds), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Strenski, I. (2002) 'Durkheim, Judaism and the afterlife', in T.A. Idinopulos and B.C. Wilson (eds), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.
- Tabataba'i, S.M.H. (1987) *The Quran in Islam*. London: Zahra Publications.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994) 'The politics of recognition', in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Temple, D. and Chabal, M. (1995) *La Réciprocité et la Naissance des Valeurs Humaines*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Thompson, K. (1971) 'Introductory essay' to G. Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford: Blackwell.
- Thompson, K. (1993) 'Wedded to the sacred', in W.S.F. Pickering and W. Watts Miller (eds), *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies.
- Thurnwald, R. (1932) *Economics in Primitive Communities*. London: Humphrey Milford/Oxford University Press for the International Institute for African Languages and Culture.
- Tiryakian, E. (1995) 'Collective effervescence, social change and charisma: Durkheim, Weber and 1989', *International Sociology*, 10 (3): 269-81.
- Tiryakian, E. (2003) 'Durkheim, solidarity and September 11', in J. Alexander and P. Smith (eds), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toffler, A. (1970) *Future Shock*. London: Bodley Head.
- Tönnies, F. (1957) *Community and Association*. Michigan: Michigan State University Press.
- Toren, C. (1998) 'The concept of society is theoretically obsolete: For the motion (2)', in T. Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Torrance, T.F. (1982) 'Theological realism' in B. Hebblethwaite and S. Sutherland (eds), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torrance, T.F. (1984) *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*. Belfast: Christian Journals Limited.
- Torrance, T.F. (1985) *Reality and Scientific Theology*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Torrance, T.F. (1998) *Divine and Contingent Order*. Edinburgh: T & T Clark.
- Touraine, A. (1969) *La société post-industrielle*. Paris: Editions Denoël.
- Touraine, A. (1989) 'Is Sociology still the study of society?' *Thesis Eleven*, 23: 5-34.
- Touraine, A. (1995) *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Touraine, A. (2003) 'Sociology without Societies', *Current Sociology*, 51 (2): 123-31.
- Trigg, R. (1998) *Rationality and Religion*. Oxford: Blackwell.
- Turner, B.S. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- Turner, B.S. (1991) *Religion and Social Theory*. London: Sage.
- Turner, B.S. (2002) 'Sovereignty and emergency: Political theology, Islam and American conservatism', *Theory, Culture and Society*, 19 (4): 103-19.
- Turner, B.S. and Rojek, C. (2001) *Society and Culture*. London: Sage.
- Turner, J.H. (1996) 'The evolution of emotions in humans: A Darwinian Durkheimian analysis', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 26 (1): 1-33.
- Turner, S. (1983) 'Durkheim as methodologist', Part 1: 'Realism, teleology and action', *The Philosophy of Social Science*, 13: 425-50.
- Turner, V. (1967) *Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process*. London: Routledge.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press.
- Twitchell, J.B. (1987) *Forbidden Partners: The Incest Taboo in Modern Culture*. New York: Columbia

University Press.

Tyior, E.B. (1888) 'On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18: 245-69.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies*. London: Routledge.

Urry, J. (2003) *Global Complexity*. Cambridge: Polity.

Van Baal, J. and Van Beek, W.E.A. (1985) *Symbols for Communication*. Assen: Van Gorcum.

Van den Berghe, P. (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.

Van Gennep, A. (1909) *Les Rites de passage. Etude systématique des Rites*. Paris: Émile Nourry.

Van Kley, D.K. (1996) *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. London: Yale University Press.

Vertigans, S. and Sutton, P. (2001) 'Back to the future: "Islamic terrorism" and interpretations of past and present', *Sociological Research Online*, 6 (3): U55-U60.

Verovec, S. (1996) 'Berlin multikulti: Germany, "foreigners" and "world-openness"', *New Community*, 22: 381-99.

Virilio, P. (1984) *L'Horizon négatif*. Paris: Galilée.

Virilio, P. (1994) *The Vision Machine*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Virilio, P. (1996) *Cybermonade, la politique du pire*. Paris: Editions Textuel.

Virilio, P. (1997) *Open Sky*. London: Verso.

Virilio, P. (2000) *The Information Bomb*. London: Verso.

Virilio, P. (2002) *Ground Zero*. London: Verso.

Virilio, P. and Lotringer, S. (1997) *Pure War*. New York: Semiotext(e).

Voll, J. (1987) 'Islamic renewal and the "failure of the West"', in R.T. Antoun and M.E. Heegland (eds), *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*. New York: Syracuse University Press.

Wagner, P. (2001) *A History and Theory of the Social Sciences*. London: Sage/TCS.

Waldron, J. (2002) *God, Locke and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waldrop, M.M. (1992) *Complexity*. London: Viking.

Walhout, M. (2001) 'The *Intifada* of the intellectuals: An ecumenical perspective on the Walzer-Said exchange', in P. Williams (ed.), *Edward Said*, Vol.1. London: Sage.

Walzer, M. (1994) *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Wanner, C. (2003) 'Advocating new moralities: Conversion to evangelicalism in Ukraine', *Religion, State and Society*, 31 (3):273-87.

Warner, R.S. (1993) 'Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States', *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-93.

Warner, R.S. (1997) 'Convergence toward the new paradigm', in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge.

Watts Miller, W. (1996) *Durkheim, Morals and Modernity*. London: UCL Press.

- Weber, M. (1965) *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. London: University of California Press.
- Weber, M. (1991) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Harper Collins.
- Webster, F. (1995) *Theories of the Information Society*. London: Routledge.
- Weintraub, J. (1997) 'The theory and politics of the public/private distinction', in J. Weintraub and K. Kumar (eds), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Werbner, P. (2003) 'Divided loyalties, empowered citizenship? Muslims in Britain', *Citizenship Studies*, 4 (3): 307-24.
- Wernick, A. (1992) 'Post-Marx: Theological themes in Baudrillard's America', in P. Berry and A. Wernick (eds), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. London: Routledge.
- White, L. A. (1948) 'The definition and prohibition of incest', *American Anthropologist*, 50: 416-35.
- Williams, M. and May, T. (1996) *Introduction to the Philosophy of Social Research*. London: UCL Press.
- Williams, R. (1989) 'Resurrection and peace', *Theology*, XCIII (750): 481-90.
- Williams, R. (2000) *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*. Edinburgh: T&T Clark.
- Wilson, B.C. (2002) 'Altars and chalkstones: The anomalous case of Puritan sacred space in light of Durkheim's theory of ritual', in T.A. Idinopulos and B.C. Wilson (eds), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.
- Wilson, S. (1995) 'Fêting the wound: Georges Bataille and Jean Fautrier in the 1940s', in Carolyn Bailey Gill (ed.), *Bataille: Writing the Sacred*. London: Routledge.
- Winnicott, D.W. (1965) *Playing and Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Wrong, D.H. (1994) *The Problem of Order*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yang, M.M. (2000) 'Putting global capitalism in its place: Economic hybridity, Bataille and ritual expenditure', *Current Anthropology*, 41 (4): 477-509.
- Yeatman, A. (2003) 'Globality, state and society', *Citizenship Studies*, 7 (3): 275-90.
- Young, F.W. (1967) 'Incest Taboos and Social Solidarity', *American Journal of Sociology*, 72: 589-600.
- Young, I.M. (1990) *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Young, L.A. (1997) *Rational Choice Theory and Religion*. New York: Routledge.
- Zafirovski, M.Z. (2000) 'Spencer is dead, long live Spencer: Individualism, holism and the problem of norms', *British Journal of Sociology*, 51(3): 553-79.
- Zaretsky, E. (1995) 'The birth of identity politics in the 1960s: Psychoanalysis and the public/private division', in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds), *Global Modernities*. London: Sage/TCS.
- Zelizer, V. (1994) *The Social Meaning of Money*. New York: Basic Books.
- Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Zizek, S. (2000) *The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.
- Zizek, S. (2002) *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.
- Zohar, D. and Marshall, I. (1994) *The Quantum Society*. New York: William Morrow.

索引

A

- Accursed society 受诅咒的社会, 97-100
Acephalous society 无首领的社会, 148-152
Adam, B. B. 亚当, 109, 112-113
Aggregation model 聚合模型, 124
Al-Qaida 基地组织, 35, 183
altruism 利他主义, 103
Anderson, Benedict 本尼迪克特·安德森, 114
Anomie 失范, 110, 111
anthropocentrism 人类学中心主义, 13
anti-globalization 反全球化, 106
anti-utilitarianism 反功利主义, 82
archaic societies 古代社会, 32-35, 93, 94, 100, 106
Archer, Margaret S. 玛格丽特·阿彻尔, 11, 53, 55, 72-74, 77, 111; emergent 突生, 59-61, 185; individuals 个人, 62, 99; postmodernism 后现代主义, 29; rational choice 理性选择, 46; time 时间, 112, 113; vexatious society 恼人的社会, 182
Aristotle 亚里士多德, 116
Asad, Talal 塔拉·阿萨德, 78, 154

B

- Balthasar, H.U.von H.U. 巴尔萨瑟, 76, 144
Barber, Benjamin 本杰明·巴贝尔, 40, 169, 171, 172, 190
Bataille, G. G. 巴塔耶, 23, 66-70, 89-92, 158, 188; dynamism 物态性, 63; general/

restricted economy 普遍/有限经济, 83, 97-98, 99-100, 157; sacred society 神圣社会, 65

Bat Ye'or 约尔, 165

Baudrillard, J. 布希亚, 28-30, 33, 48, 66, 142, 183

Bauman, Zygmunt 齐格蒙特·鲍曼, 7, 9-10, 43, 44-45, 48-49, 89, 105, 108, 177-178; Aristotle 亚里士多德, 116; choices 选择, 80; consumerism 消费主义, 41; everyday life 日常生活, 142, 144; explosive sociality 爆炸社会, 104; life juices 生命汁液, 16; society under siege 被围困的社会, 41-42, 191; temporal society 现世社会, 111-112, 113; transcendental conditions 超凡状况, 5

Becker, Gary 加里·贝克尔, 46

Beckford, James 詹姆斯·贝克福德, 55

Beck, U. U. 贝克, 80, 81, 99, 102

Beckwith, S. 贝克威思, 117

beliefs 信仰, 74-75, 78

believing society 信仰社会, 74-77

Bellah, Robert 罗伯特·贝拉, 13, 14

Bell, Daniel 丹尼尔·贝尔, 35

Berger, P.L. 伯格, 1, 58, 75-76, 79, 110-111, 126

Bhaskar, R. 巴斯卡, 11-12, 13, 111

Biggar, Nigel 奈杰尔·比格, 188

Bossy, J. 伯斯, 15, 77, 78, 118-120

Bourdieu, P. 布迪厄, 23, 135, 146

Braidotti, Rosi 罗茜·布雷多迪, 31, 33, 175
 Buddhism 佛教, 75, 78, 190
 Burawoy, Michael 迈克尔·布洛维, 175-176
 Byrne, David 戴维·伯恩, 4, 9, 49, 50, 53

C

- Caillé, A. 凯耶, 82
 Caillois, R. 凯卢瓦, 63, 65, 90
 Calvinism 加尔文教派, 173
 Campbell, Colin 柯林·坎贝尔, 41
 Capitalism 资本主义, 98
 Capra, F. 卡普拉, 51
 Castells, M. 卡斯特尔, 11, 12, 36-37, 112, 158-159, 183, 184
 Catholicism 天主教, 71, 115, 122, 128, 173;
 consumerism 消费主义, 41; divided society
 分化的社会, 130; embodiment 体现, 117;
 individuals 个人, 148; revelation 展现, 75
 Chabal, M. 莎芭尔, 105-106
 chaos 混乱 2, 49-50, 160; contingency 偶然
 性, 53; sacred distinction 神圣区分, 76;
 tacit society 默会的社会, 137; time 时间,
 112-113
 charitable society 慈善团体, 176-180
 charity 慈善, 123, 126, 190
 choices 选择, 46, 80, 81, 186
 Christianity 基督徒, 4-5, 8, 144; acephalous
 society 无首领的社会, 148-149; Bataille's
 work 巴塔耶的作品, 69-70; bias 偏见,
 74-75; charity 慈善, 176, 179, 180, 190;
 Christian society 基督徒团体, 116-119;
 civilisation 文明, 163; covert persistence
 长期隐蔽, 133; decline 衰落, 20; divided
 society 分化的社会, 128-129, 130-131;
 economy 经济, 104; embodiment 体现,
 72; enchanted society 着魔社会, 70-74; EU
 Constitution 欧盟宪法, 188; life after death
 死后来生, 46; modernity 现代性, 114,
 148; nations 国家, 115; ontology of frailty
 脆弱的本体论, 71; Orientalism 东方主义,
 152-154; representation 表征, 159; suicidal
 society 自杀团体, 173; system constraints
 系统约束, 15; taboo 禁忌, 105; tacit
 dimension 心照不宣尺度, 23-24; temporal
 society 现世社会, 23, 109-110, 186-187;
 time 时间, 114; virtual community 虚拟社
 区, 183-184
 Christmas presents 圣诞礼物, 95
 civilisation 文明, 162-166, 172-173, 189
 civil society 公民社会, 120, 172, 175
 Cladis, Mark 马克·克莱迪斯, 123
 classification 分层, 135
 codification 法律汇编, 72, 138-139
 Cohen, Yehudi 耶胡迪·科恩, 84
 collective effervescence 集体欢腾, 145
 collective representation 集体表征, 23, 134,
 135-137, 138, 140, 141, 155, 156, 187
 colonisation 殖民化, 143, 147
 commodification 商品化, 98-99
 communicative reality 交往实在, 133
 communion of saints 圣徒相通, 18
 communism 共产主义, 170
 complexity theory 复杂理论, 2, 9, 33-34,
 49-51, 182-183; contingency 偶然性, 53;
 Polanyi 波兰尼, 102; tacit society 默会的
 社会, 137; time 时间, 112-113
 complex society 复杂社会, 22, 27-52
 Comte, A. A. 孔德, 126-127, 128
 confluent love 融汇之爱, 43, 44
 constituted society 构建的社会, 54-57
 consumerism 消费主义, 39-41, 42, 49, 99,
 160
 consumptive society 消费社会, 39-41, 49
 contagion 传染, 83
 contingency 偶然性, 22, 53-54, 72, 80, 184;
 complexity 复杂, 50, 51; sacred society 神
 圣社会, 64-65; wonder 意图, 77
 contingent society 偶然社会, 53-79
 continuity 连续性, 68-69
 cultural relativism 文化相对主义, 12-13
 Cupitt, Don 唐·库比特, 31-32
 cybexsex 网络性爱, 37-38, 39

cyborgs 电子人, 半机械人, 11, 183

D

Davie, Grace 格雷丝·大卫, 151

Davis, C. C. 大卫, 84, 87

de Certeau, M. M. 德塞托, 16, 76, 144

deconstructing society 解构社会, 152-156

de Coulanges, Fustel 福斯泰尔·德·库朗日, 111

Deleuze, Gilles 吉尔·德勒兹, 30, 32, 33

democracy 民主, 172

depth analysis 深度分析, 16

Derrida, J. J. 德里达, 91

Descartes, René 若内·笛卡尔, 30

determinism 决定论, 36, 42

de Tocqueville, 托克维尔, 172

de-traditionalisation 去传统化过程, 141-142

dialogical democracy 对话式民主, 81

difference 延异, 91, 92

disembodied society 无实体的社会, 30-32

divided society 分化的社会, 128-132

doxic 信念的, 23, 135, 146, 147

Duby, Georges 乔治·达比, 148

Dumont, L. L. 杜蒙, 78, 148

Durkheim, Emile 埃米尔·涂尔干, 2-5, 7, 9-11, 13-19, 21, 42, 70-73, 102-103, 182, 190-191; anomie 失范, 111; collective effervescence 集体欢腾, 23, 134, 135-137, 141, 155, 156; complexity 复杂性, 27; Comte's work 孔德的著作, 127; consumerism 消费主义, 41; death 死亡, 56-57; divided society 分化的社会, 128-129; embodiment 具身性, 54, 60-61; general spirit 基本精神, 127-128; heterogeneity 异质性, 68, 91; homo duplex 人性两重论, 17, 63, 73, 85, 93; individuals 个人 62-63, 73-74, 99; language 语言, 140; political economy 政治经济学, 100-101; present 当前, 132; reality of religion 宗教现实, 73; sacred/profane polarity 宗教/世俗对立, 63-66, 189; social facts 社会事实, 93; social

miracles 社会奇迹, 77; sociology 社会学, 114; soul 心灵, 58; symbolic classification 象征分类, 135; taboo 禁忌, 86

Dynamic society 动态社会 61-63

E

economic man 经济人, 93, 101

economic society 经济社会, 100-104

economy 经济, 23, 93, 161-162; free market 自由市场, 3, 82, 100, 106, 170; general 综合, 97, 98-100, 157; market society 市场社会, 45-47; restricted 有限的, 97-98, 99-100

Eisenstadt, S. N. S. N. 埃森斯塔德, 166

Elias, Norbert 诺伯特·埃利亚斯, 7

Ellul, Jacques 加奎·埃吕尔, 166, 181

Embodiment 具身性, 3, 21, 30-31, 77; Christian society 基督教社会, 117; contingency 偶然性, 53-54; emergent society 突生的社会, 59-61; enchanted society 着魔社会, 71, 72-73; frail society 脆弱社会, 57-59; handedness 利手(用左手或者右手的)习惯, 55-56; Islam 伊斯兰教, 165; prohibitions 禁止, 87-88; representation 代表, 137-138; social constructionism 社会建构论, 55; techno-society 技术社会, 37-39

emergence 显现, 2, 3-5, 15, 19, 21, 34, 185, 191; complexity 复杂性, 50, 51; contingency 偶然性, 53; order 秩序, 160

emergent society 突生的社会, 59-61

emotional evolution 情感进化, 85

enchanted society 着迷社会, 70-74

epistemic fallacy 认识论谬误, 12

ethnicity 种族划分, 131

Eucharist 圣餐, 117

European Union 欧盟, 131, 188

everyday society 日常生活, 86-89

externalization 客观化/外表化, 110

F

family 家庭, 145-146

fascism 法西斯主义, 104-105, 170, 188
 Faulkner, William 威廉·福克纳, 132
 Featherstone, Mike 麦克·费瑟斯通, 32, 98, 142, 156-157, 158
 festival 节日, 69
 Foucault, Michel 米歇尔·福柯, 28; Bataille's work 巴塔耶的著作, 66-67; Said's work 赛义德的著作, 154-155; transgression 越轨, 90
 frail society 脆弱社会, 57-59
 free market economics 自由市场经济, 3, 82, 100, 106, 170
 free society 自由社会, 104-107
 Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德, 43, 83
 Fukuyama, F. F. 福山, 170, 171
 fundamentalism 原教旨主义, 34, 35, 43, 160, 167-169, 174

G

Game, A. A. 盖姆, 136, 137-138
 Gane, Mike 麦克·甘恩, 29, 87, 134
 Geertz, C. C. 格尔兹, 78, 143
 Gehlen, A. 盖伦, 57-58
 Gemeinschaft 共同体, 125-126
 general economy 一般经济, 97, 98-100, 157
 Gesellschaft 社会, 125-126
 Giddens, Anthony 安东尼·吉登斯, 1, 9, 27, 31, 43-44, 102, 186; agents 能动, 129; bounded systems 有界系统, 14; choices 选择, 80; chronic reflexivity 长期反思, 1, 12; divided society 分割社会, 130-131; nation-states 民族国家, 7; nomadism 游牧, 31; ontological insecurity 本体论不安全, 58; reflexivity 反身性, 42-43, 80-81; social science 社会科学, 114; structuration theory 结构化理论, 111; vexatious society 恼人的社会, 189
 gift exchange 礼物交换, 23, 82-83, 92-97
 Girard, R. R. 吉拉德, 88
 globalisation 全球化, 77
 global networks 全球网络, 33, 131
 global transformation 全球转型, 160-162

Goffman, I. I. 戈夫曼, 143, 146
 Gofman, A. A. 葛夫曼, 93
 Gould, Stephen J. J. 斯蒂芬·古尔德, 53, 77
 Gramsci, A. A. 葛兰西, 175
 Gurvitch, Georges 乔治·古尔维奇, 16, 27, 51, 138, 185

H

Habermas, J. J. 哈贝马斯, 90-91, 133, 140, 147, 152, 187; colonization 殖民化, 143; public sphere 公共空间, 151
 habitus 惯习, 146
 handedness 利手性, 55-56, 86-87
 Haraway, D. D. 哈洛威, 11, 183
 Harré, R. R. 哈里, 58-59, 78
 Harvey, D. L. D. L. 哈维, 50
 Hastings, A. A. 黑斯廷斯, 115
 Hawkes, G. G. 霍克斯, 89
 Hebrew Bible 希伯来圣经, 87
 Hegarty, P. P. 赫加蒂, 68, 91
 Hegel, G. G. 黑格尔, 121
 Heidegger, M. 马丁·海德格尔, 44, 113
 Hertz, R. R. 赫兹, 55-56, 57, 86-87
 Hervieu-Léger, 埃尔维厄-莱热, 112
 heterogeneity 异质性, 66-70, 91, 188
 Hindu, gifts 印度人礼物, 95
 Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯, 57, 58, 88, 120-121, 124
 holism 整体论, 4, 17, 29, 51, 61-62, 184
 holistic society 整体社会, 138-142
 Homans, George 乔治·霍曼斯, 46
 homo duplex 人性双重论, 17, 63, 73, 85, 93
 homogeneity 同质性, 66-70, 91
 Hughes, Robert 罗伯特·休斯, 83
 Huntington, Samuel P. P. 萨缪尔·亨廷顿, 161, 162-171, 172-173, 174, 178, 190
 hyperbolic doubt 夸大的怀疑, 30
 hyper-national society 超越国家的社会, 162-166
 hyper-reality 超现实, 28-30, 47, 142
 hyper-spirituality 超灵性, 4-5, 15-18, 19, 21-22, 27, 184-185, 191, consumptive

society 消费社会, 41; contingency 偶然性, 53; divided society 分化的社会, 130; economy 经济, 99-100; social miracle 社会奇迹, 77; temporal society 现世社会, 115

|

Iannaccone, L. R. L. R. 扬纳科内, 46
immigration 移民, 8
incest taboo 乱伦禁忌, 83-85, 105
inclusive society 包容社会, 86-89
individualized society 个体化社会, 124-126
individuals 个人, 3-4, 61-63, 73-74, 99; choices 选择, 80; privacy 隐私, 148
information society 信息社会, 35, 36-37, 48
institutions 制度, 131
internalisation 内化, 110
Internet 因特网, 11, 35, 36, 37-38, 39, 145
Islam 伊斯兰, 20, 152, 169-172, 174, 177, 189-190; belief 信仰, 75; clash of civilisations 文明的冲突, 163-168; complexity 复杂性, 35; McWorld 麦(当劳)化世界, 40, 190; Orientalism 东方学, 153-154; resurgence 复兴, 161, 164, 171, 189; September eleventh “9·11”事件, 173; violence 暴力, 164-165, 190
Islamofascism 伊斯兰法西斯主义, 171

J

Jalal al-Azm, S. S. 贾拉勒, 153-154, 167
Jay, Nancy 南希·杰伊, 88, 89, 105
Jenkins, T. T. 詹金斯, 145-146, 179
Jews, prohibitions 犹太教禁忌, 87
jihad 圣战, 35, 165, 168, 174; identity politics 认同政治, 160; McWorld 麦(当劳)化世界, 40, 169
Jones, Robert A. A. 罗伯特·琼斯, 127
Jovchelovitch, S. S. 乔夫克罗维奇, 140-141, 152
Judaism 犹太教, 74-75

K

Kant, I. I. 康德, 121, 124, 125, 151
Kerr, F. F. 克尔, 76

King, A. A. 金, 30
Kumar, K. K. 库玛, 114

L

laissez-faire economics 自由放任经济, 171
language 语言, 15, 55; disembodied society 无实体的社会, 31-32; exchange 交换, 96; Protestantism 新教, 147; social representations 社会表征, 140
Lash, S. S. 拉斯, 156-157, 158
leisure 休闲, 98-99
Lemert, Charles 查尔斯·莱默特, 5, 10, 19, 71-72
Levine, D. D. 莱文, 141
Lévi, Sylvain 塞尔文·列维, 99
Lévy-Bruhl, L. 莱维·布吕尔, 83, 85
Lewis, Bernard 伯纳德·刘易斯, 162
Lindholm, C. C. 林德霍姆, 170
local 地方的, 145-146, 160
Locke, J. J. 洛克, 120-121, 187
Luckmann, T. T. 卢克曼, 1, 79
Lucks, Stephen 史蒂芬·卢卡斯, 13
Luther, Martin 马丁·路德, 120, 121
Lyon, David 大卫·里昂, 36, 38, 40, 41, 108-109

M

Mabille, P. P. 马毕勒, 63
machines 机器, 34, 48
MacIntyre, A. A. 麦金泰尔, 157
McWorld 麦(当劳)化世界, 39-40, 49, 169, 190
Maffesoli, M. M. 马菲索利, 16, 18, 144-145, 147
Marshall, I. I. 马歇尔, 50
Marx, Karl 卡尔·马克思, 9, 121-122
Mauss, Marcel 马塞尔·莫斯, 23, 82-83, 92-97, 106, 135, 146, 185
May, Christopher 克里斯托弗·梅, 35, 36, 158
Mestrovic, Stjepan 斯捷潘·梅斯特罗维奇, 41
micro/macro dimensions 微观/宏观维度, 143, 145

- mind/body dualism 心智/身体二重性, 44
- modernity 现代性, 45, 80-81, ; Berge's work 贝格尔的作品, 126; Christianity 基督教, 114, 148; reflexivity 反身性, 43; sacred society 神圣社会, 65
- Montesquieu, C. 孟德斯鸠, 122, 124, 127
- Moscovici, Serge 塞奇·莫斯科维奇, 23, 63, 134-135, 138-140, 155, 156
- mourning licences 哀悼的许可, 95
- multiculturalism 多元文化, 8, 174-175, 178, 188
- multi-dimensional society 多维社会, 21-24
- N**
- nation-states 民族国家, 6, 7-9, 114-115; divided society 分化的社会, 130-131; sacred society 神圣社会, 65
- necessary society 必要的社会, 22-23, 80-107
- negative cult 负仪式, 86
- Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采, 28, 90, 190
- nihilism 虚无主义, 173-174, 177, 178, 190
- nomadism 游牧, 31, 32, 33, 175
- nomos 习俗、律法, 58, 110, 111
- Noyes, B. B. 诺伊斯, 67, 68, 90
- O**
- Objectivation 客观化, 对象化, 110
- Objectivity 客观性, 111
- obligatory society 义务性社会, 93-97
- O'Donovan, Oliver 奥利弗·欧多诺万, 5, 8, 20, 118, 148, 149, 150
- ontology 神学, 3, 11-12, 14, 19; complexity 复杂性, 50; depth 深度, 21; of frailty (神学的) 脆弱, 57-59, 71, 75, 79; security 安全, 44; order 秩序, 124
- Orientalism 东方学, 24, 135, 142, 152-155, 167, 168
- Orthodox Christianity (正统的) 基督教, 173
- overlapping consensus 重叠的共识, 133
- P**
- Parsons, Talcott 塔尔科特·帕森斯, 84, 124, 129, 138, 150
- Payne, D. D. 佩恩, 172-173
- Payne, James 詹姆斯·佩恩, 165
- Pentimento (原来图像的) 再现, 96-97
- permissive society 放纵的社会, 89
- pluralism 多元文化, 8
- Poggi, G. G. 波吉, 64, 65, 72
- Polanyi, Karl 卡尔·波兰尼, 3, 23, 28, 82, 83, 100-106, 161-162, 175-176, 187-188, communism and fascism 共产主义和法西斯, 170; complexity 复杂性, 28; Islamic resurgence 伊斯兰的复兴, 189; modernity 现代性, 148; rational choice 理性选择, 46
- Polanyi, Michael 米歇尔·波兰尼, 17, 133, 156, 187
- political correctness 政治正确, 83
- political economy 政治经济学, 100-101
- post-Christendom society 后基督国度的社会, 119-122
- postmodernism 后现代主义, 8-9, 11, 178; archaic society 古代社会, 32-33; Bataille's work 巴塔耶的作品, 67; complexity 复杂性, 50, 51; consumerism 消费主义, 40; cultural constructions 文化建构, 3; disembodied society 无实体的社会, 31-32; everyday life 日常生活, 142, 144; hyper-reality 超现实, 28-29; meta-narratives 元叙事, 108; mortality 死亡率, 56; reality 现实性, 1; society rejection 社会拒绝, 6; techno-society 技术社会, 38
- post-representational society 后表征社会, 156-159
- post-societal perspective 后社会视角, 1, 2, 6-7, 9, 11, 27-52, 182
- potlatch 夸富宴, 94, 96
- primitive society 原初社会, 84, 85, 100
- private sphere 私人空间, 24, 135, 142, 148-149, 150-151
- prohibitions 禁律, 86-88, 92
- Protestantism 新教, 69, 71, 115, 118, 121, 129, 146-147, 173; acephalous society 无首领的社会, 149-150; American society 美

国社会, 124; civilization 文明, 163; civil society 文明社会, 120; divided society 分化的社会, 130; fundamentalism 原教旨主义, 169; German sociology 德国社会学, 125; modernity 现代性 126; privatization 私有化, 148; religiosity 虔诚, 宗教性, 151; revelation 启示, 75; temporal society 现世社会, 109-110

public sphere 公共空间, 24, 135, 142, 148-149, 150-151

Puritanism 清教, 130

Q

quantum society 量子社会, 50

R

Radcliffe-Brown, A. R. A. R. 拉德克利夫-布朗, 83

radical social constructionism 激进的社会建构主义, 55

rational choice theory 理性选择理论, 46-47, 103, 124

rationalization 合理化, 143

Rawls, A. W. A. W. 罗尔斯, 88-89, 143

Rawls, J. J. 罗尔斯, 133, 149-151, 187

real society 现实社会, 1-26

reciprocity 互惠, 101

redistribution 再分配, 101

reductionism 还原论, 21, 77, 162

Reed, M. M. 里德, 50

reflexive society 反身社会, 42-44

reflexivity: construction 反身建构, 44; de-traditionalisation 去传统化, 141-142; divided society 分化的社会, 129-130; Giddens 吉登斯, 42-43, 80-81;

Reformation (宗教) 改革, 5, 78, 109, 115, 118-119, 121, 129, 130, 146-147

reification 物化, 10

religiosity 笃信, 虔诚, 151

Rémond, R. R. 雷蒙, 115

restricted economy 限制经济, 97-98, 99-100

resurgent society 复兴社会, 24, 160-181

revelation 启示, 75

Richardson, M. M. 理查德森, 63, 66

Rieff, P. P. 里夫, 43

risk society 风险社会, 102

rituals 礼节, 88-89

Ritzer, George 乔治·瑞泽尔, 39-40, 41

Robertson, R. R. 罗伯逊, 7, 145, 150

Rodinson, Maxine 玛克辛·罗丁逊, 163

Rojek, Chris 克里斯·罗杰克, 11, 12, 40, 57-59, 70-71, 79, 109, 142

Rorty, Richard 理查德·罗蒂, 11

Rousseau, J.-J. J.-J. 卢梭, 122-123, 127

Ruel, M. M. 吕埃尔, 74-75

Rumford, C. C. 拉姆福德, 188

S

sacred/profane dichotomy 神圣/世俗的对立, 56, 66, 68-69, 86-88, 90, 129, 139-140

sacred society 神圣社会, 63-66

sacrifice 牺牲, 69, 88, 99, 103

Said, Edward 爱德华·萨义德, 24, 135, 142, 152-155, 166-167, 168

Scheler, M. M. 舍勒, 123

Schmitt, Carl 卡尔·施米特, 167-168

Schutz, A. A. 舒茨, 143

secularization 世俗化, 5, 20-21, 64, 129, 130, 148; divided society 分化的社会, 131; Orientalism 东方学, 152, 154; supra-individual society 超个体社会, 122; temporal society 现世社会, 23

Seligman, A. B. A. B. 塞利格曼, 149

Sennett, R. R. 森内特, 96

September eleventh “9·11”事件, 7, 166-167, 171, 173, 174, 177, 179, 190

sexual relationships 性关系, 81

Simmel, G. G. 齐美尔, 9, 125

Skidmore, D. D. 斯基德莫尔, 166

Smart, B. B. 斯马特, 33

Smith, Adam 亚当·斯密, 101

Smith, W. C. W. C. 斯密, 74

social constitution 社会惯例, 54-57

social constructionism 社会建构主义, 28-29;

44, 47, 54-55; belief 信仰, 78; complexity 复杂性, 51; mortality 死亡率 56, 57
 social contract theory 社会契约论, 57, 120, 122-123
 social divine 社会的神性, 18
 social facts 社会事实, 93-94, 127-128
 social habitus 社会惯习, 23
 social miracles 社会奇迹, 15, 77, 115, 118, 122, 126, 128, 176, 190
 social movements 社会运动, 33, 35
 social networks 社会网络, 36
 social obligations 社会义务, 81
 social representations 社会表征, 23, 134-135, 138-141, 155
 solidarity 团结, 15, 118, 126, 128
 soul 灵魂, 58
 spirituality 灵性, 109, 116, 118
 spiritual power 灵性能量, 126, 128
 Stark, R. R. 斯塔克, 103
 Stedman Jones, Susan 苏珊·斯特德曼·琼斯, 74
 Steiner, F. F. 斯坦纳, 83
 Stiglitz, J. E. J. E. 斯蒂格利茨, 82
 Strathern, M. M. 斯特拉瑟恩, 61
 structuration theory 结构化理论, 111
 subjectivity 主观性, 111
 suicidal society 自杀社会, 172-176
 supra-individual society 超个体社会, 122-123
 symbolic classification 符号分层, 135
 symbolic representation 符号表征, 138
 symbolism 符号主义, 象征主义, 77

T
 taboo 禁忌, 23, 81, 82, 83-85, 86-89, 90-91, 92, 185; handedness 利手性, 56, 86-87; obligation 义务, 105
 tacit dimension 默会维度, 17, 23-24, 133, 156, 187
 tacit society 默会社会, 23-24, 133-159
 Taylor, Charles 查尔斯·泰勒, 133, 146-147, 156, 158
 Technology 技术, 11, 12, 159; virtual

community 虚拟社区, 183-184
 techno-society 技术社会, 35-39, 40, 48
 Temple, D. D. 坦普尔, 105-106
 temporal power 现世权力, 126
 temporal society 现世社会, 9, 23, 108-132, 186-187
 temporal/spiritual distinction 现世/精神的区分, 23, 109, 116, 118
 Thatcher, Margaret 撒切尔夫人, 6, 7, 8, 139
 Theodicy 神义论, 54, 75
 throwaway society 浪费型社会, 89
 time-binding society 约束时间的社会, 110-113
 time-bound society 时效性社会, 113, 114-116
 time-space compression 时空压缩, 108
 Tiryakian, E. E. 蒂利亚基安, 7
 Toffler, A. A. 托夫勒, 89
 Tönnies, F. F. 滕尼斯, 125-126
 Torrance, T. F. T. F. 托伦斯, 5, 17, 26, 53, 54, 80, 115, 116, 144
 total social facts 全部社会事实, 93-94, 96
 Touraine, Alan 艾伦·图海纳, 10, 33, 35-36, 45, 64, 108, 178, 188, 191
 traditional societies 传统社会, 141
 transcendent society 先验社会, 126-128
 transgressing society 越轨社会, 89-92
 Trigg, R. R. 特里格, 20, 75
 Turner, Bryan S. 布赖恩·特纳, 11, 12, 40, 57-59, 70-71, 79, 109, 142, 167-168, 170
 Turner, Jonathan H. 乔纳森·特纳, 85
 Turner, Stephen 斯蒂芬·特纳, 14
 Twitchell, James B. 詹姆斯·特威切尔, 83-84
 Tylor, Edward B. 爱德华·泰勒, 84-85

U
 unseaworthy society 经不起风浪的社会, 41-45, 48, 49
 Urry, John 约翰·厄里, 7, 10, 13; animal rights 动物权利, 12; collective representations 集体表征, 136-137; complexity 复杂性, 33-34, 49; difference 延异, 91; emergent order 突显秩序, 160; global level

- 全球水平, 162; individuals 个人, 62; Internet 因特网, 145; Islamic jihad 伊斯兰圣战, 35; post-societal sociology 后社会的社会学, 9; social constructions 社会建构, 47-48; species specific model 特殊物种模式, 183; Thatcher's statement 撒切尔夫人的论述, 139; time 时间 112, 113
- US Constitution, First Amendment 美国宪法第一修正案, 20, 149
- Utilitarianism 功利主义, 99, 101, 103
- Utopianism 乌托邦主义, 151
- V**
- vexatious society 恼人的社会, 60, 182, 185, 189
- violent society 暴力社会, 166-170
- Virilio, Paul 保罗·维瑞利奥, 16, 48, 106, 159, 162, 173, 177; prohibition 禁律, 92; techno-society 技术社会, 37-39
- virtual community 虚拟社区 35, 183-184
- virtuality 虚拟 12, 14-15
- W**
- Waldron, Jeremy 杰里米·沃尔德伦, 150, 187
- Walzer, Michael 米歇尔·沃尔泽, 178
- Watts Miller, W. 米勒·沃茨, 127-128
- Weber, M. 马克斯·韦伯, 37, 40, 71, 75-76, 79, 125; ancient societies 古代社会, 9; divided society 分化的社会, 130; everyday life 日常生活, 147; rationality 理性, 39; theodicy, 神义论 54
- White, Leslie 莱斯利·怀特, 84-85
- Williams, Rowan 罗恩·威廉姆斯, 184-185
- Winnicott, D. W. D. W. 温尼科特, 44
- Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根斯坦, 76
- women; ordination 授予女性神职, 89; prohibitions 禁律, 86, 87-88
- wonderful society 精彩社会, 77-79
- Y**
- Yang, M. M. 杨, 100
- Z**
- Zafirovski, M. Z. M. Z. 扎菲罗夫斯基, 61
- Zelizer, V. V. 泽利泽, 105
- Zizek, Slavoj 斯拉沃热·齐泽克, 7, 157-158, 162, 171, 173-180, 188, 190
- Zohar, D. D. 佐哈尔, 50

Making Sense of Society

上架建议：社会理论

ISBN 978-7-301-15129-7



9 787301 151297 >

定价：24.00元