



政治象征

Political Symbol

马 敏◎著

政治象征代表自身以外的其他，它可以指称一个政治实体、机构、制度、意识形态、行为、程序、理想、神话、活动或者任何其他情形。



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press



政治象征

Political Symbol

马 敏◎著



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

政治象征/马敏著.

—北京:中央编译出版社,2012.3

ISBN 978-7-5117-0731-4

I. ①政…

II. ①马…

III. ①政治理论

IV. ①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 261058 号

政治象征

出 版 人 和 龔

责任编辑 贾宇琰

责任印制 尹 珺

出版发行 中央编译出版社

地 址 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座(100044)

电 话 (010)52612345(总编室) (010)52612375(编辑室)
(010)66161011(团购部) (010)52612332(网络销售)
(010)66130345(发行部) (010)66509618(读者服务部)

网 址 www.cctphome.com

经 销 全国新华书店

印 刷 北京中印联印务有限公司

开 本 787 毫米×1092 毫米 1/16

字 数 205 千字

印 张 16.75

版 次 2012 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

定 价 49.00 元

本社常年法律顾问:北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题,本社负责调换,电话:(010)66509618

序 | 我们生活在一个“真正的真实”的 镜像社会之中

萧延中

一种信仰系统对社会生活产生影响，必须具备两个条件：一是形成一套“头脑中假想的宇宙秩序”；二是“把宇宙秩序的镜像投射到人类经验的层面上”。在“特定的形而上学”与“具体生活方式”形成基本的一致，并且“使得双方各自借助对方的权威而相互支持”的情况下，信仰体系就会“塑造一个民族的精神意识（spiritual consciousness）”，并以这种“真正的真实”（really real）对社会产生全面的作用。

吉尔兹（Clifford Geertz）

马敏的著作《政治象征》就要出版了，这里自然首先要表达庆贺之意。当然，借着这个重温 and 再梳理的机会，也使我想到了比单纯的祝辞更多的一些东西。

—

马敏是学外语出身，考取中国人民大学国际关系学院的博士研究生后，师从杨炳章教授。杨炳章，英文名 Benjamin

Yang，是“文革”后北大外哲所的首批硕士研究生，尔后不久就又作为“文革”后第一批留学生，赴美哈佛大学费正清研究中心攻读博士学位，上世纪90年代后期到中国人民大学国际关系学院任教。作为同事，一次我问他在哈佛读书时的导师是谁？他只淡淡地回了一句话：“两个人，一个费正清，一个史华慈。”当时吓了我一跳，退后两步，呆呆地打量了半天这个处事低调，从未吐过半句英文，怎么看也不像是个“知识分子”的人。以后因为参与“国外毛泽东研究译丛”的编务工作，其中收录了杨炳章的大作，我们又住在同一个高教小区里，于是就近乎了许多。人们相熟之后说话也就不掖不藏了。杨炳章后来对我说，当时看到我那幅惊讶的样子，他打心里冒出了三个字：“没出息！”出生于上世纪40年代中后期的杨炳章是烈士后代，他的这个背景会使人不自觉地联想到“文革”前的北京四中、一零一中、八一中学和师大女附中，而无论是北大外哲所，还是哈佛费正清中心，其殿堂之高就不用赘言了。可以想见，曾在此等地方混过事的人，其眼中的“有出息”又该是一种怎样的味道？当然，在我理解，对中一西知识学养本身的谦逊、尊重乃至敬畏，渗透出的应当是一种朴质无华却不失高贵的馨香。这些自然是题外话。

杨炳章自己的研究专长是中国现代史，其博士论文《从革命到政治：长征与毛泽东的崛起》，可算是英文学界第一部研究中共长征史的学术专著。他曾因红军长征的史实考证在《中国季刊》（*China Quarterly*）上与著名史学家陈志让先生多次笔战论辩，后来又在香港出版了厚厚的《邓小平大传》。或许正因心地不浅，杨炳章处事低调，言语洗练，但又显得非常洒脱。对学生的论文，他也尽显这一贯的风格，学生对什么题目感兴趣，又有那份实力，就写什么，他自己很少耳提面命，只是要求杜绝硬伤。作为杨炳章的博士生，马敏却鬼使神差地把“政治象征与政治仪式研究”作为博士论文的选题，这对圈外人来

说可能不好理解。后来我才知道，当杨炳章听到这一选题时仅淡淡地给了一句：“我不懂，但挺重要。你自己掂量着点儿，别闹笑话！”话语虽淡，可分量不轻。我私下揣度，在高水准导师自身学养和鉴赏品味之“震慑”下的“放养”，或许正是杨炳章育人的独特招数。我也不知道，这会不会是马敏至今仍小心谨慎，在该书即将出版时还非要找个什么人为它作序的原因之一呢？

可能是通过上课的途径，马敏得知我本人对“政治象征与仪式”这一专题研究也感兴趣，于是就找到我讨论这一议题。因跟杨炳章较熟，也知他处事的潇洒，就少了许多忌讳，跟他的学生大侃起“政治象征与仪式”。我本人对政治象征和仪式感兴趣是上世纪80年代中后期引发的，那时我曾掺乎进金观涛、刘青峰主持的《走向未来》编辑部里。一次开编务会，大家聊起“文革”时有人把“毛主席像章”别在前胸的皮肉上以示“忠诚”的事。那时在北外教书的梁晓燕一向敏锐，她当时就说，这可是个好题目，光笑笑、只骂骂没多大意思，谁能在学理上讲出点什么道道来？梁晓燕的一席话还真刺激我做了半本子的研究笔记，只是苦于没有理论引导，全是一些零散的资料和随感性的议论。90年代中期，一次美国威斯康星大学的弗里德曼（Edward Friedman）教授来北京，我们偶然聊起此事，他当即就说他们学校有位荣休教授，叫默里·埃德尔曼（Murray Edelman），专于此道，并把其专著 *The Symbolic Uses of Politics*（1964）、*Political Language*（1977）和 *Constructing the Political Spectacle*（1988）的书名抄给了我，建议参考阅读。这些著作的内容和附录中刊有大量的参考文献，让我开了眼界。后来又读到了涂尔干（Emile Durkheim）一脉的社会学著述和吉尔兹（Clifford Geertz）一脉的文化人类学著述，特别是再后来读到了林·亨特（Lynn Hunt）和莫娜·欧祖夫（Mona Ozouf）等学者关于法国大革命政治文化的研究著作，使我初步知道了

这是一个相当广阔且富有深意的研究领域。

当时马敏给我的印象是，这个学生外语好，英文的基础文献读得不少，但从来没有想过他的这一研究将来可能会形成一部专著，因为“政治象征与仪式”研究所面临的挑战不小。如马敏所说，这是一种典型的“杂学”（Mumbo-jumbology），对于“象征”和“仪式”理论，谁人都敢“满嘴地跑火车”，但没有哪个能给出一个综合清晰的完整理路。涉及这一专题研究，不仅要对社会学、人类学、政治学、历史学、行为科学、心理学、大众传媒研究、解释理论、艺术史，乃至从神学中派生出来的“圣像学”（iconology）等诸多学科中的不同解释理路有所了解；同时，还需要对这些丰富的思想资源进行交叉引入和综合考量。例如，友人送给我建议阅读的美国戴维·N·鲍尔（David N. Power）教授所开出的相关“课程阅读书目”（the Seminar Readings），其内容就包括“象征的论域”、“象征之诠释与哲学”、“全球化与文化认同”、“社会的象征结构”、“仪式在共同体、社会、认同形成中的角色”、“宗教符号”、“仪式与变迁过程的个案研究”、“象征之遗产、再现与历史写作”八大部分，达600余页之多。要再加上“建议扩展读物”部分，以及大量的艺术史的分析著述，如范景中教授等译介的E.H. 贡布里希（E.H. Gombrich）的大量著述等等，其文献数量就相当地可观了。如若试图深入其中，单一的解释路径难以实现概括的完整性，而多种解释路径齐头并进又极易陷入“迷魂阵”而失去清晰的方向感。如是，要从理论脉络的角度对此进行较全面的梳理，绝非一时之兴即可以轻易奏效的。

有鉴于此，当初我和马敏之间多次讨论，虽然互相都受到启发，但我对他这篇论文究竟有多少成功的可能，实在没有把握。直到马敏拿出了他博士论文的征求意见稿时，我才开始感觉有了点底气。这是因为他在论文中明确地提出了想概括出一套“政治象征现象分析的类型学”的意图，并把这一意图具体

化为三项内容：第一，“政治象征物、象征化的人和象征行为。人们通过这些中介符号来传递政治意义和制造社会效果”；第二，“政治象征语言以及由其构成的现代政治神话（即政治意识形态），它们旨在为政治体系和过程提供系统的、理论化的合法性辩护”；第三，“体现在政治制度、法律、政策、机构和职位中的象征意义。虽然这些制度化建构具有很明显的实际功效，但它们在很多时候也同时用来表达某种象征性的承诺或姿态”。应当说，这一类型学的概括思路，成为作者整合多学科资源的一个纲领，由此就开通了某种展开论述的可能性。

摆在读者面前的这部著作，是马敏在其博士论文的基础上增补而成的。“导论”和“结论”构成首尾两章，其中以五章篇幅逐一安置下“象征的解释性定义”、“象征之人、物及仪式”、“政治语言与政治神话”、“象征与权力结构”、“象征的功能分析”的基本内容。读者在这个论述结构中不难看到原有论文的痕迹，其具体表述和论证也还不那么太“游刃有余”，值得商榷和深入讨论的方面还有很多，但是一个较完整的叙述框架则已大体形成。马敏在这一专题研究中所投入的悟力、心血和汗水，不用我多言，行内学人将冷暖自知，一般读者也会自有考量。关于这部书的主旨，马敏在“前言”中说得很清楚：“本书试图在吸收和借鉴这些学科所提出的概念、理论、方法和技术的基础上，结合政治学中的一些分析成果，对政治象征现象进行系统性的研究，从而为提出或创建‘象征政治学（Symbolic Politics）’这样一门政治学的分支学科或边缘学科提供先导性知识和基础。因为有足够的理由可以认为这种研究到目前为止仍是一种新近的学术尝试。”我觉得这是一个谦逊、诚实和明白的表述。在当时中国国内相关研究领域整体水准的背景下，这一努力无疑是难能可贵的。毋庸讳言，就众多路径的资料汇总和问题提炼而言，马敏的这部著作，对推动该研究领域的学术进展已经作出了自己的知识贡献。

二

每当涉及“象征政治学”的研究路径问题，都会让我想起自己过去的一位很有潜质的学生，其硕士论文开题报告的题目是《革命图像的政治象征研究：1960's》。时至今日，我仍对当年导师组没有通过这个倾注心血、字数上万的研究报告深表遗憾。即使今天回头来看，该文中的若干概括仍然让人感觉简明清晰。例如，该报告将现代“政治象征与仪式”的方法论基础归结为三种路径，其一，“以涂尔干为代表的经典社会学研究，其中，‘政治象征’是与‘社会系统’紧密相联”；其二，“以吉尔兹、柯恩（Abner Cohen）为代表的象征人类学、阐释人类学中所形成的‘政治人类学’派别”；其三，“以拉斯韦尔（Harold D. Lasswell）和埃德尔曼为代表的政治行为主义理论”。应当说，虽然这三种路径关注的对象交叉重合，但在其关切角度、论述概念和阐释范式诸方面都不尽相同。我个人体会，其差别的核心是在怎样的层次上理解“象征”与“仪式”这一现象，进而给出适当的定位。

马敏在书中明确地说他的研究方法论基础是“结构—功能”主义，这部著作的宏观框架和参考文献也证实了这一点。换言之，马敏更侧重于在政治行为主义的路径上展开论述。人们知道，政治行为主义是受现代科学主义影响较大的一种学术思潮，其学理特征是充分吸取了实证—定量分析的优势，而对人性“精神”品质之整体层面的关照相对淡化。例如，曾有学者把“象征”对“政治”的作用概括为“引起知觉”、“隐喻联想”、“引发认同”、“产生信仰”、“激发情绪”、“形成态度”、“支配行为”和“促进沟通”八个方面。^[1] 这些归纳简直就是美国政治学家拉斯韦尔观点的汉语翻版。也有学者认为，仪式可以被理解为“受规则支配的象征性活动。它使参与者注意他们认

[1] 参阅马起华：《政治行为》，台湾：正中书局1977年版，第165—168页。

为有特殊意义的思想和感情对象。”^[1]还有学者把与政治象征和仪式相关的“社会记忆”也定义为“那些被权力操纵过后，让特定社群在特定时期信以为真的历史”。^[2]我相信，没人会怀疑这些观点反映了现实的重要层面，但我们或许还应当进一步审视这些观点背后的理论预设。就总体而言，这些观点实际上建基于某种“工具理性”取向的逻辑推导之上，亦即：“政治领袖”（统治者，或国家、政党）以“象征—仪式”作为“可利用”的技术工具，从而在“暗示—影响—操纵”的结构中，使“支配”转化为“权威”，再把“权威”升华为“信念”，最终把“大众”（被统治者）“诱导”进一个事先预定的或者后果未知的统一的“信仰—行为”的陷阱之中。上述推导中其实包含着两层暗示：其一是，要使这种预设逻辑进一步精致化（即“科学化”），其必然的途径就是定量计算，用数据分析已经发生过的事实和预测未来发展的可能；其二是，无论是“受支配的”还是“被操纵过的”，都带有明显的消极性特征。换言之，在政治生活中，象征与仪式似乎更多地发挥着负面的作用。马敏在著作中屡次使用过“政治世界的病症”一类的表述，就流露出了他受到上述预设中负载消极意义的痕迹。不用多说，定量分析在许多研究领域具有不可替代的优势，然而这些“功能”和“功效”与对“问题之前提”提出设问和质疑，本来就不是同一层面的事情。事实上，在大量精彩案例的背后，“自从人类社会诞生以来直至今日，‘象征’和‘仪式’就一直与人类的社会政治生活形影相随，那么，它们对人类政治生活为什么是不可或缺的？”“‘象征’究竟指涉的是什么？它与‘仪式’又呈现怎样的关联？”“隐藏在这些‘虚饰’或‘形式’背后的动能究竟是什么？这种动能为什么非要通过曲折的形式再现

[1] 参阅保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社2000年版，第49页。

[2] 参阅张凤阳：《政治哲学关键词》，南京：江苏人民出版社2006年版，第372页。

(Representation) 自身? ”, 对于这类基础性问题, 一句话, 就是对“象征与仪式如何是可能的?” 一类问题, 政治行为主义并没有给出更具原理性的“质”的解答。所以, 我以为, 要全面讨论政治象征与仪式问题, 仅仅停留在政治行为主义层面还是不够的。囿于学养和篇幅的限制, 这里我只想就涂尔干一脉关于象征与仪式的原理性解释作一简要的复述, 一方面是想强调象征与仪式行为在理论方面的深刻度与丰富性; 另一方面, 也可以被看做是对马敏这部著作的某种支持性补充, 尽管他在“导论”一章中对此已有形式上的涉及。

作为社会学奠基人之一的涂尔干, 在后期的研究中把论题转向了人类社会的“宗教—道德”的理论层面。1894-1895 年他开设了宗教课程和演讲, 经典名著《宗教生活的基本形式》就是这些课程和演讲的直接成果, 于 1912 年出版。涂尔干本人把自己思想发展中这次转向看得很重, 自称“这对我来说是一场革命。1895 年的那些课程是我思想发展的一个分水岭, 经由这样的扩展, 我先前所有的研究不得不挂起 (take up) 和更新, 以便于与这些新洞见和谐一致”。^[1]

涂尔干指出, 到目前为止, 我们还没有见过不需要崇拜, 亦即没有象征与仪式的社会。他的理论指向也预示着将来也不会出现这样的社会。这也就是说, 崇拜、象征与仪式将伴随着人类社会全过程的始终。问题在于, 致使象征与仪式与人类社会生活紧密相关的“秘密因素”究竟是什么呢?^[2]

人类社会生活的常识经验告诉我们, 当人们聚集在一起的

[1] 参阅 Steven Lukes, *Emile Durkheim, His life and Work*. Harper & Row, Publishers, 1972, p. 237.

[2] Giovanni Paoletti 认为涂尔干的论断主要基于三个问题: 第一, 图腾首先是一个象征, 那么, 它象征着什么? 第二, 为什么社会要通过图腾的形式再现? 第三, 什么能证明宗教亢奋不仅仅是所谓精神狂乱, 而且更是社会的兴奋与沸腾? (参阅 Giovanni Paoletti, *The cult of Images*. Reading Chapter VII, Book II, of *The Elementary Forms*. In N. J. Allen, W. S. F. Pickering and W. Watts Miller. Ed. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Published in conjunction with the British Center for Durkheimian Studies, 1998. p.79.)

时候，会产生某种不同于个人独处的特殊效应。一个人面对众多听众发表演说与自己面对镜子自言自语相比，仿佛多出一块称之为“激动”或“亢奋”之类的东西，而且随着听众数量的增多和听众情绪的热烈，演说者的“激动”和“亢奋”程度也相应提高。最后，当听众全体起立、雀跃欢呼之时，演说者也深深陶醉于巨大的成功满足之中。此时，听众与讲演者双双坠入某种难以言传的“情境”和“景观”之中，爆炸性的激烈情绪即时创造出巨大的能量，充斥在剧场时空的氛围之中。人们的确享受到了在平日所得不到的力量，他们从中获得了“超常”的“能量”。但当人们各自返回家中，这种“能量”随着“氛围”的消失而消失，人们再次回到日常生活的凡俗和平庸之中。

“当一个人面对众人发表讲演时，一般都会眉飞色舞，感觉兴奋，甚至夸大其辞。其能量其实来自听众群体自身。当人们散会各自回家后，讲演者也就恢复到正常时期的平静。”上述经验在我们的生活中屡见不鲜，在明星演唱会，在足球赛场，在大型游行活动，在庄严的祭祀现场……处处都可遇到那种从集体生活中生产（make）出来的、超出凡俗的“激动”、“亢奋”和“能量”。涂尔干沿用前人的术语，把周期性的仪式活动叫做“集体欢腾”（corroboli）。他说：在平时，人们处于分散状态，其生活日益平淡、单调、乏味、萎靡和沉闷。“但是只要集体欢腾一开始，一切就都改了。……集中行动本身就是一种格外强烈的兴奋剂。一旦他们来到一起，由于集合而形成的一股如电的激流就迅速使之达到极度亢奋的状态。所有人的内心都向外部的印象充分敞开，想表达的任何情感都可以不受阻拦。每个人都对他人作出回应，同时也被他人所回应。最初的冲动就这样推进、加剧，犹如下落的雪崩一样在不断地增加。因为这种跃动的激情冲破了所有限制，从而不可避免地爆发出来，所以到处只见狂暴的举动、哭喊、嘶咧的嚎叫和各种刺耳的噪音，而这有助于进一步强化他们所体现的精神状态。又因

为集体情感要想通过集体表达出来，就必须遵循一定的秩序，以便在协调中合作进行，所以那些举动和叫喊就趋于变得有节奏、有规律，于是，舞蹈和歌唱就此产生了。……”^[1]

这种在人类群体生活中有节奏出现的周期循环现象，其“能量”从何而来？它的性质究竟如何界定？在论证中，涂尔干具体反驳了把这种神秘的能量来归结为超越人类的外在自然的“泛灵论”，和它是人们个体心理的内在幻觉的“心理主义”观点，而认为诸如“图腾—崇拜—仪式”这些人类初民宗教处处可见的现象，是人类集体公共生活的需要。用涂尔干的术语说，就是“社会”自身。^[2]如果进一步设问：为什么只要人们进入到集体生活之中就会产生这样的“能量”？涂尔干则是通过对“部落”（clan）本质的“革命性”证明来诠释这一关键性问题的。^[3]涂尔干独具匠心地发现，“部落”固然是基于政治权威、领土地域和血缘亲族之上的社会形式，但在另一个层面上，它也可以被看成是该群体社会再生产的“符号表象”（symbolic representation）。换言之，在社会本质的角度上看，“部落”绝不仅仅是“物理—物质”意义上的、僵死的集体单位，而且还是一种旨在把A“部落”与B“部落”区别开来的、活生生的“血统繁殖发生器”。用涂尔干独创的术语表达，“部落”像是一种“会发芽的血浆”（a germinative plasm）。我理解，在这里可以把“部落”比喻成一个“血缘身份的制造厂”。

[1] 本文中引述涂尔干的论述均出自《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社2006年版。注略。

[2] 在《宗教生活的基本形式》中，“社会”是一个带有强烈本质主义色彩的用语。涂尔干明确指出：“毫无疑问，一个社会是一种哲学意义上的存在（being），是一个有机的人（person）。但是这种存在绝没有任何形而上的抽象含义。它不具有或多或少的神秘本质。社会是由各个部分组成的整体。但是，社会学家的首要问题难道不是解析（decompose）和拆算（enumerate）它的各个部分，对它们进行描述和分类，进而寻求它们是如何被整合又如何被分解的吗？”[Emile Durkheim, Review of Ludwig Gumplowicz, Geundrisse der Sociologie, *Revue Philosophique* 20 (1885): 632. See, Robert N. Bellah (ed.), 1973, *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. An Introduction by Robert N. Bellah. The University of Chicago Press. p.XX]

[3] 参阅Kenneth Thompson, 1998, *Durkheim and Sacred Identity*. In N. J. Allen, W. S. F. Pickering and W. Watts Miller. Ed. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Published in conjunction with the British Center for Durkheimian Studies, pp.95-96.

这样的“厂家”也同样拥有自己的核心“品牌”，只不过这种特殊“品牌”的内涵不是物理意义上的“货物”，而是某一群体所独有的“德性 DNA”，而具有“身份”和“认同”双重意义的“identity”就是它恰切的表达。“identity”的功能在于通过彰显“部落”的特征以表明“我是谁”和“我不是谁”，从而实现区别。既然如此，那么，每个“部落”就必须制造属于自己的“identity”，以达到显示“我就是我”（I am Who I am.）的目的。假若部落成员不认可这种“identity”，也就是说他们以部落“文化 DNA”为归属的链条被打断，那么，实际上就意味着该部落的解体。这样，“部落”中的每一个成员向该“部落”的“文化 DNA”的认同，就成为无论他们个人愿不愿意都必须一致遵循的法则，涂尔干的用语就是“集体向心性”（solidarity）。由于“集体向心性”对“部落”的存亡具有无法估量的绝对重要性，所以不把它放到一个不能触摸、不可质疑的地位就不足以显示其绝对性。当这种旨在实现“solidarity”的“identity”被进一步内化为部落成员们个人行为的自觉义务时，“伦理”和“道德”也就自然地产生了。涂尔干说：相对于个体而言，“社会”或“solidarity”是一个施动的主体，它超越独立，它高高在上，它发号施令，它指手画脚。在“社会”面前，“个人”或“个体”从来就只能处于被动的宾格位置上。“社会”就像一位真正的“父亲”，既慈善，又强暴；既亲切，又严厉；既豁达，又谨慎。“社会”赠予人们不少单个个体不可能拥有的资源，但同时也强迫人们放弃许多仅仅属于本能的东西。被赠予和放弃的都恰到好处，以至于个体的冲突被容纳进某种莫名其妙和不可言传的群体均衡之中。涂尔干写道：“社会也给我永远的依赖感。既然社会独有一种和我们个体不同的本性，那么它就会去追求同样也为其独有的目标。……它将我们本身的兴趣置之不顾，而要求我们自甘做它的仆人。它听任我们蒙受种种烦恼、失落和牺牲，而如果没有这些，社

会就不能有其生命。正因为如此，我们每时每刻都被迫屈从于那些行为和思想的准则，而这些准则，既不是我们所制定的，也不是我们所渴望的，有时甚至还违逆了我们最基本的倾向与天性。”

这样看来，所谓“伦理和道德”只不过是“identity”的抽象形式而已，在“部落”层面，人们似乎更愿意用“灵魂”（soul）这样充满神秘感和模糊性的词语予以表达。在涂尔干看来，“灵魂”本质上不是一种感觉，更不是一种观念，而是实实在在的“实在”，只不过它是不能被直接触摸的、抽象的、集体的实在（invisible reality）。涂尔干称之为“匿名和弥漫的压力”（anonymous and diffused force）。在物质主义的意义上，个体的肉体迟早要死亡，但这与“部落”的持续发展没有关系。如果“灵魂”本质上是指“部落”的“identity”，它已渗入每一个集体成员的文化“血液”之中，那么，在涂尔干的意义上，“灵魂”不仅可能“不朽”，而且必须“不朽”！只要“会发芽之血浆”仍然持续不停地且高质有效地制造“identity”，“灵魂”就会永远地活着。在现代社会，诸如“集体精神”、“群族禀赋”等也表示与这种意义上的“灵魂”相同的内涵。

这里我们看到，在这里涂尔干脑子里的“部落”实际上形成两种形态的汇合：一种是物理意义上的“可见的实在”（visible reality），包括人员、地域、器具、组织等等；另一种是精神意义上的“不可见的实在”（invisible reality），包括“identity”、“solidarity”、伦理、灵魂等等。涂尔干反复强调，“社会”凭借舆论说话，依靠激情感知，通过习俗作为，借助记忆保存。它的这种奇妙能量不是靠能见到的物质力量，而靠无形的精神途径予以施加的，所以人们往往不知道它的出处。正是“社会”的“实存的”与“匿名的”重叠特性，使人类群体深深地陷入了永恒的困惑，被束缚于一个超越不了的“神秘”之中。如前所述，涂尔干认为决定“部落”生命的要素不是物理性的实在，

而更为关键的是属于“不可见的实在”那一类的要素。但问题在于，“不可见的实在”具有“未名的”、“模糊的”(obscure)的特性，要使它们得以显现，就必须用某种“亲密的”、“熟悉的”(intimate)东西予以表征。这样，用“熟悉的”事物指代“未名的”事物，在二者之间建立起一种象征的联系，而这种“象征”，正是涂尔干所说“集体表象”(collective representation)^[1]的真实内涵。正如涂尔干思想的研究者乔万尼·保莱蒂(Giovanni Paoletti)所精练概括的那样：“[在这里]我们发现定义象征的两种特性，以及定义这两种特性的依据。象征是一种想象，因此，它使不可见的变得可见；象征是一种简单的想象，因此，它使复杂变得可以理喻；象征具备具体的特性，所以，感情可以在它上面固定；象征表现存在的状态(thing)，因为，没有外在形式，社会就将化为乌有。”^[2]

论述及此，经涂尔干重新阐释并赋予新义的一组关键词——“图腾”、“神圣”、“禁忌”、“象征”、“崇拜”、“仪式”——就该出场了。简要地说，第一步，对于“部落”存在与持续来说，“identity”具有非常极端、甚至致命的重要性，不使其绝对化，就不足以彰显其必须得到强制性敬畏的本性。于是，一种同时具备积极意义的“神圣”和消极意义的“禁忌”的象征物——“图腾”——就被有选择地“制造”出来了。在土著语含义里，“图腾”(totem)自身的意思恰恰就是“Who I am”，这不是偶然的事实。第二步，要使“神圣”和“禁忌”得到真正的落实，“崇拜”和“仪式”就成为一种常规性和循环性的生活。在世俗生活的过程中，“神圣”的记忆会随时间衰减，“部落”的“灵

[1] 涂尔干对其最重要的概念“集体表象”的定义是：What it (language) expresses is the manner in which society as a whole represents the facts of experience. The ideas which correspond to the diverse elements of language are thus collective representations. (See, *Elementary Forms of Religious Life*, p.434.)

[2] 参阅 Giovanni Paoletti, The cult of Images. Reading Chapter Seven, Book Tow, of the *Elementary Forms*. In N. J. Allen, W. S. F. Pickering and Ww. Watts Miller. eds. *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Published in conjunction with the British Center for Durkheimian Studies, 1998. p.85.

魂”也将变得迟钝，因此，“叙说”、“诱发”、“召唤”和“唤醒”等意识就将变成行为，从而使成员周期性地跟“神圣”交流、对话，乃至再次建立起清晰（refresh）的“identity”。第三步，“神圣”和“禁忌”透过“崇拜”和“仪式”得到捍卫，但其过程则往往采取“倒置”的形式，亦即在世俗生活中所少见、甚至罕见的形式，恢弘、庄严、壮观、癫狂、亢奋、激烈……仪式中，“社会比其凡俗时期要更为有力，更加主动，也更趋真实。所以，也就是在这个时刻，人们感觉到有种外在于他们的东西再次获得了新生，有某种力量又被赋予了生机，有某种生命又被重新唤醒了。这种振奋不是想象，所有个体都从中受益。因为每个人的内心所激起的社会存在的火花，都必然会参与到这种集体更新的过程中来。”总之，“反常”成为仪式表演的必要要素，否则难以实现“刺激”和“唤醒”的目的。用涂尔干自己话说就是：“一个群体的神话乃是这个群体共同的信仰体系。它永久保存的传统记忆把社会用以表现人类和世界的方式表达了出来；它是一个道德体系，一种宇宙论，一部历史。所以说，仪式是为维护这些信仰的生命力服务的，而且它仅仅为此服务，仪式必须保证信仰不能从记忆中被抹去，必须使集体意识最本质的要素得到复苏。”正是在这样的意义上，以撰写《涂尔干：他的生活与著述》^[1]而一举成名的卢克斯（Steven Lukes）才会说：“政治仪式应当被看成是对[集体表象]的强化、组织和再创造……政治仪式的象征体系尤其代表着社会的特定模式、政治范式，以及它所产生的作用。在这个意义上说，正如涂尔干所指出的那样，这种仪式起着某种认知的作用，使社会和社会关系得以被理解，并使人们的关于过去和现在的知识，以及他们想象未来的能力得到组织”。因此，“仪式”是“一种具有象征特性的统治—支配行为，象征特性就是把参与者的注意力

[1] 参阅 Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study (orig. pub. 1972); Penguin Books, 1973。