

【专访】

[编者按] 米歇尔·马费索利(Michel Maffesoli, 1944—), 法国著名社会学家, 索邦大学荣誉教授、法国国家科学研究中心(CNRS)理事、法国大学学院(Hon)院士、当前与日常事物研究中心(CEAQ)主任。他的研究主题包括社会团体、社会关系、想象物、日常事物、后现代范式, 等等。他曾荣获过法兰西学院人文科学大奖(1992), 也曾获得过法兰西学院学术院士提名(2011); 增补因莱维·斯特劳斯特士2009年去世留下的席位; 他还曾获得过包括葡萄牙布拉加米尼奥大学在内的四所大学所授予的“荣誉博士”学位(2011—2015)。2016年8月4日至8日, 访谈在法国埃罗省的格赖瑟萨克镇(Graissessac)进行。那里也是马费索利教授的出生地。访谈围绕三方面内容展开: 马费索利教授的社会学态度; 他的基本概念及渊源; 他对亚洲、对中国的认识。访谈人许轶冰副教授曾师从马费索利教授6年(2005—2011), 他对马费索利教授的学术思想有着较为深刻的认识。本刊是国内最早推介米歇尔·马费索利教授学术思想的期刊(2012、2013、2014), 今刊此文以飨读者。

米歇尔·马费索利的社会学态度及其基本概念渊源

许轶冰¹, [法]米歇尔·马费索利²

(1. 江南大学 法学院, 江苏 无锡 214122; 2. 索邦大学 当前与日常事物研究中心, 法国 巴黎 75230)

[中图分类号] C91

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)06-0005-10

许轶冰(以下简称许): 是什么促使您建立了这种特别的、有时会与其他学者对立的社会学?

米歇尔·马费索利(以下简称米): 我未曾与人对立, 因为我尝试走自己的路, 我从没想过要跟谁对着干。的确有些人在反对我, 但那是他们自己的事情。雅格·陶贝斯(Jacob Taubes, 1923—1987), 我所喜爱的一位犹太哲学家, 纳粹当权时他逃离了德国, 而他的家人在此期间遭到纳粹的杀害、希特勒的杀害。他说: “我们(犹太人)从未反对过希特勒, 是希特勒在反对我们。”这句话经常会引起我对那些反对我的人、反对我的事的思考。实际上, 我从未反对过其他人; 相反, 我认为多样性的存在是必要和有益的。

1972年, 我还是格勒诺布尔大学的一名青年学者, 秉承卡尔·马克思的思想, 我和我的一位同事, 他也是我的良师益友, 开始对“大众文化(la culture populaire)”进行研究。当时的人们或多或少都是马克思主义者, 我也确实认真学习过马克思的诸多著作, 并对他的哲学有着深刻的理解。我们使用了马克思, 还有曾写过《历史与阶级意识(His-

toire et Conscience de classes)》(1923)一书的匈牙利哲学家、社会学家捷尔吉·卢卡奇(Georg Lukács, 1885—1971)的一些重要理论。其中之一是“异化(alienation)”^①; 比如, 人是如何被异化的? 我们将此概念展开后发现, 异化不仅适于对经济领域事物的分析, 也适于对与经济距离较远领域的事物的分析。我们引用了卢卡奇的许多概念, 如“精神的异化”、“性的异化”、“消费的异化”, 等等。当我进一步思考时, 并非借助各种各样的调查, 而是通过对异化理论本身的深入, 我惊讶地发现社会上存在着一种强烈的、具有对立形式、权力形式的大众抗力(une résistance populaire)。就是从这儿, 我有了我最早的概念: “duple(两面性的)”、“duplicité(两面性)”^②; 前者是形容词, 后者是名词。我将它写进了我的一篇博士论文中^③; 后来, 它也出现在我《当下的赢得(La conquête du présent)》(1979)一书中。“La duplicité”, 指的是民众的“双重性、双面性”; 借助于这样的“双重”或是“双面”, 民众狡黠地适应了社会系统。我的假设是: 表面上来说, 大众文化是顺从的、服从的、无异议的; 而实际上, 它却

[收稿日期] 2017-09-10

[作者简介] 许轶冰(1975—), 男, 陕西铜川人, 副教授, 巴黎第五大学社会学博士。

米歇尔·马费索利(1944—), 男, 法国社会学家, 索邦大学当前与日常事物研究中心主任。

是策略性地与体制进行配合。与此同时,我也开始有了自己的理论,主要是在对“经济的、象征的权力”和“大众势力”进行对比分析时的收获,即“权力(le pouvoir)—势力(la puissance)”。这是个很小的出发点,但也成为我后来的研究基础之一。也是在那时,大概是1972年或是1973年,我遇到了吉尔伯特·杜朗(Gilbert Durand, 1921—2012),他当时是格勒诺布尔大学的教授,我开始受到他对我的深刻影响。那时我仍是坚定的马克思主义者,但我的思想变的更加成熟和长远。我开始研究想象物^①(l'imaginaire);也就是说,事物的重要性不仅在于其物质秩序,即唯物性;也在于来自精神层次的东西,那就是想象物。马克思主义理论在当时的重大应用之一是对“基础部分决定上层建筑”的强调。由此,我提出两个假设:(1)权力与势力之间的差别;这也是即成制度的永存能力(institué)与建立制度的能力(instituant)之间的差别。社会权力竭力维护即成制度,而大众势力能够创造新的制度。(2)想象物的重要性方面;也就是说,事物的非物质方面的重要性。这个发现主要是源自吉尔伯特·杜朗的研究。实际上,我们很难用法语对这样的认识进行准确的表达,但是我们可以借助列奥纳多·达·芬奇的“una causa mentale”,即意大利语中的“精神事物”;对此进行说明。达·芬奇在讨论画作的时候,经常会用到这个词组;也就是说,即使被归为表现事物的外在物质性,事物的精神性仍然重要。艺术画作不只是物质性构成,它更要求具有天赋与精神。我想说的是,想象物就是这样的精神事物。

许:您的社会学中经常出现“爱抚(caressante)”一词,它是怎样的状态或者行为?

米:“爱抚”是一个隐喻,应当经常用它去挑衅;也就是说,当我讲“爱抚”的时候,实际上想表达的是另外一种感觉、另外一种态度,即能够与当前的现象研究具有明显差异的另外一种新的方法论姿态。这也是我的研究的特殊性之一。或换言之,不仅是在社会学上占优,也是在思维秩序上占优;我们能在社会学的研究中,也能在其他不同学科的研究

究中,发现一种“垂直的秩序(l'ordre de la verticalité)”,即“知者将强制规定他的知识(un sachant qui va imposer son savoir)”。这曾是非常了不起的特色;而我认为,应当在其之上加入伟大的谦逊^②(une grande humilité)。

这种垂直的秩序自17、18世纪就被应用于现代性之中。它曾经是运行良好的研究方法,建立在被我们称之为“推论(déductif)”的基础之上。确定事物,之后应用它。我曾在我的《普通认识(La connaissance ordinaire)》(1985)一书中指出,这种秩序涉及的是一种在希腊词源里意思为“paranoïaque^③(偏执)”的态度。该词原指一种精神疾病,即偏执狂(la paranoïa)。而希腊语中的“paranoien”又指的是“居高的思考”、“远眺的思考”。加入一个小插曲,我经常引用波德莱尔(Charles Pierre Baudelaire, 1821—1867)的一句极具洞察力的名言:“Dieu est le plus grand des paranoïques”;这句话有两层意思:(1)上帝是最大的偏执狂;(2)上帝是最伟大的居高或远眺的思考者。为什么这么讲?上帝到底做了什么?上帝创造了世界的一切,即由他说和命名的一切。上帝说:“这是男人,这是女人,这是大地,这是空气”,等等;然后他所说和所命名的一切就都成为真的实在。这也就是我曾在《普通认识》中提到过的“知识分子是众神的化身(L'intellectuel est un avatar de la déité)”。他们创造概念,他们对自己创造出的概念坚定不疑,继而事物就根据这些概念,根据他们的坚定不移被创造出来。另一个很好的例子就是海德格尔对笛卡尔的“我思故我在”提出的批评。

世界是由“我讲(je dis)”这种垂直的方式被创造出来;或换言之,世界是由我认为的那样被创造出来。一切都是现代知识分子们所提前认定的样子。至于“对立”,我想可能就是我通过类似“爱抚社会学”这样的概念挑衅他们的报应吧!我的假设是:应当以一种类似色情的方式“探入”大众文化;或换言之,应当以一种“le métanoïque^④(世境、超执)”而非“le paranoïaque(天境、偏执)”的态度精神

① 马费索利获得过两个正式的博士学位:社会学博士(1973)、人文科学与文学博士(1978)。

② 社会学中的“想象物”在我国还是较新的概念,可参看许轶冰:《想象物及想象物社会学》,原载于《苏州大学学报(哲学社会科学版)》,2015年第3期,第41—49页。

③ 这里的“谦逊”与“人性中的腐殖质(本能)”相关,它们的词源相同。

④ “Le paranoïaque”一词的字面意思是“偏执”;为便于理解马费索利的方法论,本文又将其翻译为“天境”,意思是“居高临下式的研究姿态”。

⑤ “Le métanoïque”是马费索利造字,它是与“le paranoïaque”相对的词汇;因而,本文将它同时翻译为:(1)“超执”:超越偏执,对应“偏执”;(2)“世境”:伴随观察式的研究姿态,对应“天境”。

面对大众文化。“Méta”的原意指的是“avec(伴随、伴同)”，即一种伴随式思维。于我而言，这是极其重要的概念。亦应当是先有了它，其后我才开始用“爱抚思维”这个隐喻的。更确切地讲，“Le métanoïque”实际上意味的是一种要求对社会现象进行伴随式观察研究的方法论精神。因此，社会学应当不仅是推论，还应当是归纳(inductif)；也就是说，来自底部的东西。对我而言，这也是思维方式上的重大改变。不再是来自高处的决定，而是要观察和描写社会中的“发生(se passer)”。这也是我从胡塞尔、海德格尔等人的现象学哲学中学到的“悬置(epoché)”，即“将理论放进括弧之中才适合看见现象(Mettre entre parenthèses les théories pour voir les phénomènes)”。也就是说，应当关注正在表现的东西。垂直的态度总在寻找希腊语中的“noumène”，即“本体”、“自在之物”；和“phainomèno”，即“现象”；这亦往往是指那些不好的、有些“脏”的情况；而推论的程序和步骤将对来自底部的情况备案。这就是我所指出的、被我称之为“爱抚”的研究。用我最愿意接受的一个术语来表示，那就是“谦逊(l’humilité)”。谦逊，其深层意思指的是关注人性^①(l’humain)中的腐殖质(l’humus)。因此，它并非是简单的垂直，而是一种横向的方式。

为了更好地理解，我们认为技术，如互联网的发展；就是这样的横向方式。维基百科，无论它是或好或坏的表现，都是由普通网络用户所完成；相比那些由学者们给出的，具有“定向性”、“定调性”、“真理性”等的事物，如《环球百科全书(Encyclopédia Universalis)》、《不列颠百科全书(Encyclopédia Britannica)》，等等；它更是参与者的世界。一切源自底部，由归纳而来。这就是我想通过“爱抚思维”所表达的东西，它也造成了我在社会学界的坏名声。“正统人”提出了对我的“普通知识”的批评，而这个概念真正想要指出的是：其实是普通物(l’ordinaire)教会了我们学习和认识事物。

我之所以要成立当前与日常事物研究中心^②(CEAQ)，就是想提请对“平常(la banalité)”的注

意。“Le banal(平常物)”，原指面包，在现在的法语中更多是指“日常生活(la vie quotidienne)”。从前，在法国乡下，每个村子里都会有公用面包烤炉(le four banal)，它是由封建领主每周一次或数次免费提供给辖域内的农民使用。公用面包烤炉的使用日就是“公共面包日^③(le jour du pain commun)”。如今这个时代，“la banalité”有了更多其他的意思；而在过去时代，它就是“本命日(le jour de la vraie vie)”。这就是我随后讲的，应当“处在日常生活的高度(être à la hauteur du quotidien)”，马克斯·韦伯也曾有过类似的观点；也就是说，只有处在这样的位置，我们才能真正识得。这也刚好体现了“connaissance(认识)”一词所具有的含义。该词有两个词源：(1)“cognoscere”，指的是“inversibilité^④(互逆)”过程或相互影响的过程；(2)“cum gnoscere”，指的是“(通过)伴随……而认识(connaître avec)”、“(通过)伴随……而知晓(savoir avec)”。因此，“普通认识”指的是这样一种认识：得益于日常生活而出现，产生于人们对事物的公共分享，并教会人们公共分享的认识。这亦提醒了我另一个与“天境、偏执”对立的观念：“le sens commun^⑤(常识)”。常识，希腊文为“koinè aisthêsis”，其意思可以通过“(人)所有的感知(tous les sens)”和“所有人的感知(les sens de tous)”来表示。我将这种词源意义上的“常识”称之为“感性理智(la raison sensible)”，其中的“所有(tout)”，实际上意味的就是某物被分享。因此，“感性理智”中有理性，但它并不垂直。

许：法国的社会学家与民众(peuple)的关系怎样？

米：如今，“民众”一词似乎包含着一种民粹主义观念，它亦呈现出当代知识分子与这个时代的重大断裂：他们是如此地害怕民众；一旦涉及，就会贬义地提到民粹主义。而“平民(populaire)”这个词实际上一直是个好词。随着技术的发展，人与人之间的交流变得简单；比如，我们现在就能通过网络随时与陌生人产生“联结”。“Omnis potestas a po-

① 人性(l’humain)由两部分组成：(1)实在的人(l’homme réel)，源自腐殖质(l’humus)、土壤；强调人的本能、动物性。(2)精神(un esprit)，包括灵魂；强调人对世界的思考。

② 当前与日常事物研究中心(Centre d’études sur l’Actuel et le Quotidien，简称为：CEAQ)，是由马费索利和索邦大学的另外一位教授乔治·巴朗蒂埃(Georges Balandier)在1982年共同组建的。该中心面向国际，主要进行社会本能的新形式以及多重形式下的想象物研究。

③ 这里的形容词“commun(公共的)”也有“平常的”、“普通的”等意思。

④ 新造字。

⑤ “Le sens commun”，指常识、普通知识，即那些谁都必须知道的伦理性方面的常识、常识性判断力。在亚里士多德那里，我们经常将它翻译成“共同感觉”，即统贯五感的根本感觉。

pulo”就是我讲的“所有的势力来自民众”；也就是说，这个时代的垂直思想与民众的断裂势必会毁掉它自己。

许：在您的著述中，经常会看到“活力论(vitalisme)”概念，我们是否能将它与亚洲学者的“生机流(le courant vital)”进行比照？

米：我曾写过一篇具有隐喻性质的、关于世界东方化的文章。我认为，现代性曾统治西方，导致世界的西方化；而越是西方化，未来就会越转向东方，转向东方哲学及其形式。“活力论”是我的思考，它就是这样的转向。活力论导致了人们无意识的害怕，因为法国人的传统从根本上来讲是不信任生命力的。这样的传统源自笛卡尔对18世纪启蒙哲学的发展，通过19世纪资本主义社会制度的建立得到了巩固，即高唱理性主义的赞歌。我曾引用过马克斯·韦伯提醒我们关于“存在的普遍合理化(la rationalisation généralisée de l'existence)”时讲到的“一切遵循理性，一切都应给出理由(tout est soumis à raison, tout doit donner ses raisons)。”这种酝酿于18、19世纪的对于生命力的不信任，至今仍能不同的社会制度中、不同的哲学体系中，甚至是以非常简单的方式被发现。然而，与之相对，一种新的思想、新的哲学，在19世纪通过德国浪漫主义被发展了起来；它就是“生命哲学(la Lebensphilosophie)”或“人生哲学(la philosophie de la vie)”。在此方面，我曾受到过两位德国学者的深刻影响：尼采和他的学生格奥尔格·齐美尔(Georg Simmel, 1858—1918)。此外，从某种程度上讲，还有马克斯·韦伯；他的思想接近齐美尔，亦受尼采的影响。生命哲学尝试用生命的发生与发展解释宇宙、解释知识、解释经验基础，等等。这样的哲学从本质上挖掘了古老拉丁格言“primum vivere, deinde philosophari(生活在先，哲学在后)”的深邃意义。首先应该是生存，其后才应是哲思。人们应当把握生命和其关键。这就是生命哲学与活力论。在法国，由于继承更多的是笛卡尔式的不信任，这样的思考鲜有学者会去触碰。

当然，也有一个影响不大的例外，就是我经常提及的，曾是一名活动家，更早是一名边缘学者的

哲学家、社会学家柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)。他是法兰西学院^①(Collège de France)的教授。在那个时代，当索邦大学^②(la Sorbonne)的教授谈论法兰西学院时，总会用“c'était de l'autre côté(是另一边)”这样的句子；也就是说，当时的法兰西学院并不被法国的知识界所真正接受。柏格森是当时法国唯一一个关注被其称之为“生命冲力(élan vital)”的人。这个“生命冲力”是对生物进化和发展的一种假设，本质上是对德国生机论思想的再阐述。我要提请注意的是，根据记载，柏格森其实是第一个在法国引荐齐美尔思想的人。他曾给齐美尔的一本书作过序，那本书是最重要的生命哲学著述之一。

以上就是我活力论思想的部分源泉，它们于我思想的形成十分重要。这也让我想起我的一篇从历史学角度出发，较早完成，却从未公开发表过的文章：《托马斯·阿奎那与亚里士多德作品中的灵魂与身体的结合(L'union de l'âme et du corps chez Saint — Thomas d'Aquin et Aristote)》(1965)。去年6月^③，在当前与日常事物研究中心组织的主题为“托马斯·阿奎那作品中的‘习性(habitus)’”的学术讨论会上，这篇文章重新激发了我，让我有了新的认识。托马斯·阿奎那认为，所有智力中的东西最先都是来自身体的所得，即人通过自身不同的感觉器官，有时也会通过人多个不同感觉器官的共同作用，获得觉知；继而这些觉知会在智力中被应用于分析，并固化结晶为智力。这已然是关于活力论的论述。在我一直寻找活力论的历史渊源的过程中，我发现了它。这也就意味着，活力论实际上是来自古老的事物，是现代理性主义将它放置于一旁，装进了括弧之内。而我目前的工作实际上是通过观察做一些理论方面的研究；也就是说，我其实是一名理论学者，通过我自己的理论以及我对学生论文，尤其是博士论文的要求，促进和发展这种我刚刚讲过的，来自十分遥远的、古代的活力论思想。总之，我们可以用一个词组对这种思想进行较为准确的表达，那就是“人的整体性(l'entièreté de l'être)”，即人不仅有大脑(精神)，还有四肢(身体)。我亦经常使用一个

① 法兰西学院，创立于1530年，系法国历史悠久、学科齐全的著名高等讲学学府，直属教育部管辖；其教授由国家元首任命，校址位于索邦大学附近。其特点是开设公共免费课程，有50多个讲坛，不举行考试，不颁发毕业证。

② 索邦大学，即巴黎大学(Université de Paris)，是欧洲中世纪时期最重要的大学。起源于12世纪塞纳河左岸的巴黎拉丁区，是目前世界上历史最悠久的大学之一。最早于1200年和1215年，先后得到法国国王腓力二世与教皇依诺增爵三世的承认。1257年，法国神学家罗伯特·索邦，在原大学基础上，成立索邦神学院，后逐步发展为巴黎大学，并由此以“索邦(la Sorbonne)”而闻名天下。——摘自“百度百科”

③ 本访谈进行于2016年8月；因此，此处指的是2015年6月。

基督教的概念来诠释这种思想,即“道成肉身^①(l'incarnation)”。我在我的著述中不断尝试形式化这样的“道成肉身”,即“变成肉体(devenir chair)”;这个想法前前后后加起来已经有四十多年。

许:在欧洲,人们往往会将德国的生命哲学、活力论等与纳粹相联系;在法国,笛卡尔主义通过分类、分解和分析的方式,将一切做到了“井井有条”;也就是说,不管是从哪个方面来讲,活力论似乎都遇到了困难。

米:有些“发生”遵循的是自然的秩序。我正在写一本关于“l'écophilosophie^②(生态哲学)”的书^③;生态哲学,建立在自然中的发生之上,生活在别处(la vie est d'ailleurs)。我曾提出过“人的野性(l'ensauvagement du monde)”,即人的动物性(l'animal humain)这个概念;原因是我们目前的法语表达均在以“人(l'humain)”的名义否认人的动物本能(l'animalité),故意忽略人也是动物的简单事实。当然,的确应当慎重和小心调性的变化,因为对于人的动物性的太过强调会导致走向极端的生机论。然而,从另外的角度上,我提出的一个假设是:海德格尔的哲学否认人的动物本能,但它却导致出纳粹们令人发指的兽行。一种抑制本能者们的转向。而我的活力论则是一种投入生命力、投入野性的方法。

许:后现代性在西方社会有怎样的表现?

米:应当注意后现代主义(le postmodernisme)与后现代性(la postmodernité)两者之间的区别:前者是一种思潮,后者更多的是一类被观察到的社会现象。西方是制造现代性(la modernité)重大理论的地方,曾出现过这样的观点:19世纪末,世界的西方化是通过传道士们的圣经、远洋商人们的货舱、狂热的商业殖民主义和士兵们的锋利刺刀所完成。我总是指出两个著名的历史事件:(1)1868年,明治时代,日本天皇被迫向欧洲军舰打开国门,普鲁士和里昂的法学家们修改了这个国家的宪法;(2)1888年,巴西人在他们的国旗上加入了法国人奥古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798—1857)的著名口号:“秩序与进步(ordre et progrès)”。这些都是西方化的幽灵,是由欧洲人,尤其是由法国的一小部分人制造出来的价值。对我来说,现代性是由其

“三脚桅杆”所引领,即理性主义(le rationalisme)、个人主义(l'individualisme)和进步主义(le progressisme)。特别是进步主义,它更能代表对未来的信念,“工作体现价值”由此成为重要的社会认同。至今,我们仍然保留着这样的思想;在我看来,这也是要将继续之事。

另外,长期以来,我都在尝试分析后现代性,即“现代性之后”。比起感情、部落等概念,理性主义与个人主义在后现代性中并不显得那么重要。后现代性不仅有理性主义,还有感性理智;不仅有“进步(le progrès)”的思想,还有“当下(le présent)”的思想,即“活在此时此地(on vit ici et maintenant)”。我的假设是:后现代性的实验室已经不在欧洲;——欧洲曾是精心制作现代性重大价值的地方;在远东和在拉丁美洲,后现代性正以蓬勃之势发展。我认为,在那些地方有我们在欧洲已经无法看到的活力。这就有点儿像是在厨房,那里的人们正在锅里美美地烹调着菜肴。在那样的地方才会有后现代性的实验室,也就是在那些被吉尔伯特·杜朗称之为“神秘东方(les Orients mythiques)”的地方。这个“东方”不是地理上可以定位的东方,而是指所有逃避了重大现代价值碾压的地方。这就是为什么我说能在那里找到现代性的原因:在远东或是在南美洲,没有给重大现代价值留有位置,那里的生命力饱和,充满部落、游牧、感情、当下,等等。我认为在这些方面,欧洲的确晚了,它仍处在现代性之中。于我而言,最典型的一个例子是:当我在上海进行参观访问时,我发现西方的现代理论根本无法适用中国人的文化攒动(le grouillement culturel)。

许:当前的多种文化共存是前所未有的状况,是否会有一种不同的想象物能够对我们今天所观察到的现象加以说明?

米:吉尔伯特·杜朗提出的想象物与心理学想象物不一样;尤其,它是一种与其所处时代紧密相关的人类学想象物。不同人种、不同民族血统的人有着相同的想象物,然而他们又能各自稍稍调整或微微修改其想象物的表现方式;也就是说,在想象物的重要构造上,他们是相似的。人类有着一些重要的构造,根据他们所处的时代,这些构造以不同

① “道成肉身”指三位一体的中的“圣子”在未降世成人前便与“圣父”同体称为“道”,后来“道”以“肉身”形式降世成人,即耶稣。

② “L'écophilosophie”是马费索利的新造字;关于“l'écophilosophie(生态哲学)”,可参看:米歇尔·马费索利著,许轶冰、波第·于贝尔译,《“生态哲学”:野性的力量》原载于《江南大学学报(人文社会科学版)》,2013年第4期,第25—28页。

③ 该书2017年已由法国 CERF 出版。

的方式被表现出来。吉尔伯特·杜朗不仅描述过具有征服想象物的时代,而且描述过具有白昼想象物的时代,还描述过具有夜间想象物的时代。这些想象物的构造因此也是以不同的方式被表现出来的。然而,这些不同与人的根源没有关系,它们会演化和相互混杂。

现代性时代的部分想象物与国家主义相关,它们将多民族、多种族、多人口、多文化,等等,统统归结为“一个国家”;而目前的想象物更多表现为多神论^①的,关键在于人根源的多样性。如果用简单的语言表达,是否这就能被称之为“想象物的人类学结构”?我们正在从具有某些被约简为“一”,约简为“国家”的事物的现代性心理环境氛围转入一个将心理氛围与其环境建立在研究方式的多样性基础之上的更为广阔的方面。用马克斯·韦伯的观点来讲,这就是多神论。为了更加便于讨论,我采用的术语是“马赛克(une mosaïque)”。马赛克,有自己的特征,有各种各样的形式,能够创造出团结;而文化,自本质上也是由多样性所构成。因此,我们不能约简“国家”,不能约简出单独的一个价值。然而,西方社会就这么做了,法兰西共和国就是它极度的执行者之一。环境就是这样:现代想象物被强迫接受;或换言之,强迫人们接受民主,强迫人们接受主流意识形态,强迫人们接受相同的行为或生活方式,等等。与此同时,我认为现实中还存在另一种相反的印象物,一种关注多样性的心理气氛与环境;因此,剩下来的仍是同样的问题:怎样才能拥有不同方式的思考?怎样才能适应他者的思维?怎样才能让“此”与“彼”之间产生真正的联系?

我们正在离开一个“一”和“不可分”的共和国概念;或换言之,我们正处在一个从“统一性(l'unité)”向“独特性(l'unicité)”过渡的通道上。统一性是封闭的圆,它表现为一,就是奥古斯特·孔德所讲的“reduction at num(约简成一)”。而“一的幻觉(le fantasme de l'un)”,则是我曾在我的博士论文和我的《极权暴力(la violence totalitaire)》(1979)一书中讨论过的问题。独特性是来自中世纪的概念,它有一个团结的形式,但是它的每个组成部分都又保留了自己的特征。总之,不管是“分离”,还是“过渡”,意味的都是范式的变化;如同以往每一次发生范式变化时都会出现的情况一样,如果引用索伦·奥贝·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard, 1813—1955)的话来说,那就是:“(现在的我们已

经)处在了恐惧和颤抖之中”。

许:社会学家应当具有怎样的责任?

米:“讲述是怎样(ce qui est)而非应该怎样(ce qui doit être)。”我采用的是马克斯·韦伯的愿景。韦伯认为,——这也是尼采的观点;在一般人的思维中,总是存在一个“应该怎样”的逻辑,即一切都应符合某种标准或者理性。然而,这种命令式的“应该怎样”往往会遮蔽人的眼睛。我的社会学主要是对日常事物的研究,研究那些存在之物,而非那些因我们的喜欢或不喜欢继而被认定为“将是”的东西;换言之,我进行的是现象学研究。为了对此进行说明,我使用了一个隐喻:“真正的社会学家应该是社会的微型电子侦察器(un renifleur social)”;也就是说,社会学家应该是会察觉的人,尤其是对负面情况的察觉。有点儿像是动物,敏锐地察觉着社会生活给出的线索。察觉“是怎样”,知晓“是怎样”的方法。我经常跟学生们讲,必须经常往返于书本与小酒馆之间。书,是我们的工作,为我们提供方法;小酒馆,是让我们听,让我们看的地方。亦或者,社会学家应该成为被我们称之为“voyeur”的人。“Le voyeur”在法语中有两种意思:(1)喜欢看热闹的人;(2)喜欢看或偷看别人做爱的人。不管是哪一种人,都有“兴趣”和“观看”,都必须是“会看的人”。于社会学家,在某种程度上,成为第二种人和成为第一种人同样重要。

其次,区分类型而不是区分层次;也就是说,不要制定规则,否则会出现先验的偏见。我在斯特拉斯堡大学的老师,他也是研究齐美尔和韦伯思想的专家,朱利安·弗洛恩德(Julien Freund, 1921—1993)在分析社会学拥有怎样的态度时,重新采用了德国哲学家、社会学家海因里希·李凯尔特(Heinrich John Rickert, 1863—1936)的一对概念:“le nomothétique(普遍化)”和“l'idiographique(个别记叙)”。他认为,社会学家的态度分为两种:(1)“le nomothétique”态度;“nómos”,在希腊语中指的是“法律、法则”;“thésis”,指的是“规定的、确定的”;因此,是一种制定法则的态度;(2)“l'idiographique”态度。“idios”,指的是“部分”、“特性”;“graphein”,指的是“书写”;此外,“un idiot”在法语中指的是特别的人。因此,是一种将个体看作是个别情况,不制定法则而是尊重特征性的态度。我的立场更接近“l'idiographique”;也就是说,不制定法则而是尊重特征性。但同时,如海德格尔,我

^① 此处的“多神论”是隐喻。

也有一种想要进入秩序的愿望；或换言之，整理的技术。而类型学是一种整理的方法，它不是制定先验的分类，而是给出一些重大特征。另外，我曾经使用迪尔凯姆的一个术语：“基本特征（les caractéristiques essentielles）”；它也是一种放入秩序的方式，一种为重大特征定位的方式。目前，我们正在经历从现代性的重大特征向后现代性的重大特征的转向；因此，社会学家们的工作应该是从我们会看、会觉察的事情出发，然后区分主要类型。

许：我在法国学习十年，回中国教书、做理论研究五年；目前的一个很大的困扰就是在国内社会科学研究中所出现的学科过于细分的问题——太过精致的划分势必会导致知识体系的割裂、研究形式的僵化、研究结果的片面，会出现学术阶级或学术垄断，等等；法国目前的情况怎样？

米：法国也出现了同样的状况，它的根源在于美国模式。这是社会科学“学科科目化（disciplinarisation^①）”的结果；也就是说，这个应该是心理学的、这个应该是社会学的、这个应该是哲学的，等等。本质上讲，这是对学科的封闭。我曾多次引用过吉尔伯特·杜朗的“短颈大口瓶化（la bocalisation^②）”概念，即“放进一些短颈大口的瓶子之中”。显然，目前在全世界的大学里都是这样的“瓶装化”占据着统治地位。然而，除此之外的发现是，当我们观察年轻的研究人员，我们就能从他们的身上看到一种要求开放的强烈愿望；也就是说，他们想从更多方面的知识中获得营养，从哲学、从社会学、从心理学、从精神分析学、从诗歌，从文学，等等。在我看来，未来的趋势就是这样的开放，它不仅会出现在不同的学科之中，还会出现在不同的体制之中。“open minded（开明）”。这种开放精神将会让大学里出现重大变化，我们亦将必然融入对于开放的适应性之中。

从这样的观点上讲，如果我的假设没错，人们势必会重新发现中世纪时的“universitas^③（一群个人的联合体、社团）”概念。它是横向的维度，是跨学科的。我想提请注意的是：当两所伟大的大学，

即1088年建立在意大利的博洛尼亚大学和1257年建立在巴黎的索邦大学；前者又被称为“大学之母（Alma Mater Studiorum）”；建立之时，就是为了反对将知识封闭的东西，反对被我们称之为“主教座堂附属学校（l'école cathédrale）”的东西，反对紧紧围绕在“大教堂”四周的东西，反对那个时代的特权和拥有特权的人，如政府里的公务员，城镇里的教士、乡下的神甫，等等。得益于众多教徒、多明我会的修士、方济各会的修士们的帮助，大学被建立起来。它最直接的作用是：主教座堂附属学校的知识垄断被打破；当时唯有神学学科科目的教育设置被打破。“L'universitas”也被建立了起来，继而由它发展出各种各样不同的学科，如法学、医学、社会学、人类学、教育学，等等。不管怎样，总而言之，自封闭和体制的观点，社会科学应当被区分、分隔和分划；而我认为，未来的趋势是开放，它将重新上演“l'universitas”曾经演出过的那一幕幕。

许：您曾两次短暂访问中国，很遗憾您没有停留更长的时间，但是我知道您经常参观、访问亚洲的其他一些国家和地区，如日本、韩国等；您能谈一下您对这些国家的社会学的认识吗？

米：比起日本，我更了解的是韩国的社会学，那是因为我有很多韩国学生。他们在索邦大学获得博士学位之后，回国当了教师或专门的研究人员。他们中间的很多人都当上了教授。而于日本，我对他社会学的了解并不比官方网站上的资料多，因为我与他的联系更多是来自体制方面的邀请，而非学术上的交流。尽管我曾多次访问日本，尽管我很喜欢在那里旅游。

在我的印象中，韩国是一个学术研究非常开放的地方，那里有很多正在打破和已经超越了学科封闭的研究。这从他们的学生身上就有明显的体现。这亦让我想起我所指导过的两名韩国学生所完成的博士论文。一篇是关于游牧主义（le nomadisme）的，它有一个很难让人忘记的题目：《闲荡的人：孤独与相聚之界的生活（Le flaneur：l'existence à la frontière de la solitude et de l'être ensemble）》（J.

① 新造字。

② 新造字。

③ 在英文中，大学一词为“University”，是由“Universe”（宇宙）这个词的前身派生而来。“Universe”的前身，是拉丁文中的“Universus”，由表示“一”的“Unus”和表示“沿着某一特定的方向”的“Versus”构成；因此，“Universus”的字面意思就是“沿着一个特定的方向”。“Universum”是“Universus”的中性单数形式，用作名词时指“宇宙”，同样派生词“Universitas”也指“一群个人的联合体、社团”。在中世纪，拉丁文在政府、宗教和教育等领域得到广泛使用，“Universitas”这个词被用来指由教师和学生所构成的新联合体，比如在萨勒诺、巴黎和牛津出现的这种联合体。这类联合体即是今天大学的最初形式。今天的“University”这个词可以上溯到拉丁词，它首次被记录下来是在大约1300年，当时即是用来指这种联合体。——释意来自网络。

Eun Shin, 2007)。这篇论文使用了很多哲学、文学和社会学方面的理论与观点。另一篇是关于互联网交流的,它亦使用了来自众多学科的不同分析。简言之,这也就是我对在远东,对那些还在发展进步中的社会学研究的认识;它们是新鲜的、涌动的、横向的、充满着生机与活力。至于中国学生的论文,比如你的《原始思维、互联网和死亡(La pensée primitive, Internet et la mort)》(许轶冰,2011),也用了很多人文学、哲学和技术等方面的知识。不管怎样,对我而言,这种横向性是重要的,即使中国目前还在流行美国模式。我认为,这样的模式必然具有其时间性,它迟早会被中国、法国,或是日本、韩国所淘汰。

许:无论是在过去还是目前,东方社会学都受到西方社会学的深刻影响;那么,您认为东方的社会学具有其自身的特征性吗?

米:如果将社会学当成一门封闭于自身的学科,那就太西方了,是美国人的模式;相反,如果能够返回一个较为开放的观念,我们就可以认为它是东方的社会学。也就是说,在这里或是在哪里,只要存在“阴”或“阳”,只要存在数量混合和想象物混合,那就是东方社会学。很久很久以前,我曾写过一篇文章《社会学:时代的意识形态(La sociologie: Idéologie de l'époque)》;这个题目不是说我想给社会学一个贬义的含义,而是想指出它其实是一种世界观。有点儿像是神学曾是中世纪的意识形态,哲学曾是十八世纪的意识形态那样。我的假设是,社会学有可能会是后现代性的意识形态;也就是说,能够给出一些基本的知识,使我们思考现代之后的社会生活,即在社会中的生存;如同神学所曾经做过的那样。这也是米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)讲过的内容,我重新使用了他的一个概念:“知识形态(épistémè)”;即每个时代都有自己的认识、认识论。而托马斯·库恩(Thomas Samuel Kuhn, 1922—1996)给出的概念则是“范式(un paradigme)”;每个时代都有自己的范式,即提出问题的方法。如果社会学停留在是一个封闭自身的事物,那么它就不会成为时代的意识形态;相反,如果它能够采用一种开放的思维,能够从文学、哲学、诗歌、心理学等中汲取到有用的、充实的养分,那么它就能够代表时代。我越来越多地引用诗歌与神学,它们都在横向的维度之中。实际上,我现在已经很

少使用“意识形态”这个词汇了,更多使用的是“时代思维(la pensée de l'époque)”。

许:当我们的研究受到社会主流思想的控制、排挤,甚至是打压的时候,社会学家应当怎样做?

米:应该具有配合的能力。笛卡尔曾经有过一个很好的表述,原因在于他经常会遇到类似的情况:他喜欢讲新的东西,然而他讲的东西往社会控制思想不愿接受的东西;他经常是书写好了不出版,因为他知道一旦出版,就会面临责难、官司或牢狱;在那个时代,甚至是火刑。他把拉丁语中的“Larvatus prodeō(戴着假面前进)”当成自己的学问和处世之道,即“前行,但要有所掩饰”。因此,我认为应当狡黠地面对控制思想。比如,我们必须狡黠地面对法国社会学界的因循守旧和那些“博知的人”。应当发现在拉丁文中被称之为“bis axis”的事物,即“一个第二条道路”。

此外,“La dialogique(对话法)”是埃德加·莫兰提供的概念。“La dialectique(辩证法)”包含着综合,而“la dialogique(对话)”原来是亚里士多德的术语,后来被埃德加·莫兰重新发现。“La dialectique”与“la dialogique”是近义词。然而,我更愿意接受的概念是“le contradictoire(反对)”。一个非常东方的词汇,最早由法国的物理学家史蒂夫·鲁帕斯高(Stéphane Lupasco, 1900—1988)提出,后来被吉尔伯特·杜朗重新使用。“le contradictoire”不是在综合之内进行超越的一种反对:在辩证法的综合中,人们有意而自然地将彼此适应的东西,如各种“正(pour)”或“反(contre)”混合在一起,希望由此能够获取某种效果;而“le contradictoire”只是把那些“正”或“反”放在了一起,它寻找的是“tertium datum(第三样被给予的东西)”,即“第三条道路”。“La dialectique”拒绝和排除“第三(le tiers)”,而“le contradictoire”接受“真理在别处(La vérité est d'ailleurs)”。那么,我认为后者更适合社会学家们的选择。

许:是否能将我们的研究写成像蒙田一样的随笔,而非那些正统、严肃的学院派文章?

米:蒙田写了《随笔(Essais)》(1572—1592);马克斯·韦伯写了《科学理论的随笔(Essais sur la théorie de la science)》(1904—1917);弗洛伊德写了《精神分析的随笔(Essais de psychanalyse)》^①(1915—1923),等等。有众多学者在第一种意义上

^① 这是弗洛伊德四文的合集,四文分别为:“Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort”(1915);“Au-delà du principe de plaisir”(1920);“Psychologie des foules et analyse du Moi”(1921);“Le Moi et le ça”(1923)。

使用了随笔；也就是说，不进行体系化的构建，而是进行自由的表达。随笔能够帮助我们呈现一些东西，我们亦能对它进行修改和完善。联系刚刚所讲过的一些东西，我认为在一些特殊情况下，我们甚至就应当写随笔而不是写体系化的东西。比如，让·弗朗索瓦·利奥塔(Jean-François Lyotard, 1924—1998)在他的《后现代状况(La condition postmoderne)》(1979)一书中提到后现代的“重大参考叙事的终结(la fin des grands récits de référence)”；在那样的时候，就必须使用随笔。

许：埃德加·莫兰在其著作中大量使用了片段化，而非传统的章节式推进写作方式，您怎样看待他的这种做法？

米：埃德加·莫兰的写作主要有两种类型：(1)他经常写一些随笔；如《人和死亡(L'homme et la mort)》(1951)，《电影或想象的人(Le cinéma ou l'homme imaginaire)》(1956)，等等。(2)他的心愿是完成大全。如同托马斯·阿奎那的《神学大全(Summa Theologiae)》(1250—1273)，埃德加·莫兰也想通过个人的著述将其全部知识呈现，这就有了被他统称为《方法(La Méthode)》^①(1977—2004)的六卷皇皇巨著。在《方法》中，埃德加·莫兰运用了被你称之为“片段化的写作方式”。那些“片段”从形式上看，似是有些零散、游离；而实际上，它们的内容逻辑清晰、文字缜密。

许：最近几年，在法国和国外都发生了一些涉及官方或民众的排外事件，您怎样从社会学的角度来看待这些事件所反映出来的问题？

米：无论在法国还是在欧洲，都处在了一个范式变化的时期，似乎出现了大量的困难让我们再也无法知晓该怎样认识那些正在发生、正在经历的事情。法国曾是创造各种现代价值的地方，她的“知识分子们(l'intelligentsia)”，就是那些“有权力说、有权力做”的人，新闻的、政治的、大学的，带来的都是现代性的逻辑。如社会契约、一个和不可分的共和国、公民资格、身份证件、工作价值的重要性、进步，等等。这些都是有点儿像是空想、像是格言的词汇，都是来自19世纪思想的产物，也都是我们目

前的体制。然而，就在当下，在体制方面，在拥有表达权力的知识分子和普通的民众之间，出现了重大的意见分歧：后者不再同意或接受前者给出的价值；尤其，年轻一代。相应地，社会方面也出现了同样的问题。在我称之为“正式社会(la société officielle)”，即知识分子的社会；和“非正式社会(la société officieuse)”，即普通民众的社会；之间，亦显现出了这种“价值信任危机”。相对于严肃、刻板的正式社会，非正式社会里充满生机、激情、活力论、攒动文化，等等。所有这些也就解释了我们面对移民时的恐惧，面对当下越来越多的游牧主义时的恐惧。事实上，关闭边境是没用的；早在高卢人罗马人时代，人们就是通过在全世界的“流通”来推动和发展自身的。目前，我们对现实有恐惧，是因为我们不知道该怎么认识和思考后现代性；我的工作就是提供方法、工具，让人们能够思考和从容面对部落主义(le tribalisme)、游牧主义，面对能够愉悦人身体的享乐主义(l'hédonisme)，等等。这些亦都是尚处妊娠期的新的价值。然而，十分明显和遗憾的是，官方的法国是一个胆子很小的法国：当我们感到恐惧，我们就去挑衅恐惧；当恐惧真的发生了，我们就封闭国门。

必须对现代性保持清醒的认识。18世纪，通过启蒙哲学；通过民主、社会契约、公共服务、共和国等体制性事物的建立，法国成为制造现代性价值的重要国家之一；而我在我的博士论文中、在我的《极权暴力》等一系列著述中，通过对进步神话的描写、通过对公共服务的评析等，都对现代性价值进行了深刻的批判。此外，还有对官僚体制的认识。我曾引用过匈牙利裔的法国历史学家艾蒂安·巴拉兹(Étienne Balázs, 1905—1963)的“天庭官僚制”(La Bureaucratie céleste)，它原是一种对中国古代官僚制度的评述，我将它与法国的官僚制度进行了联系与对比，从中获得了一些有益的启示。

许：您能介绍一下刚刚提到的、您正在写的书吗？

米：这本书即将完成，但是书名还没定^②。“L'écophilosophie(生态哲学)”这个词由两部分构成：希腊字“oikos”，指的是“家、住宅”；和“sophia”，指的是

^① 这六卷《方法》分别为：“La Nature de la nature(t. 1)”(1977—1981)；“La Vie de la vie(t. 2)”(1980—1985)；“La Connaissance de la connaissance(t. 3)”(1986—1992)；“Les Idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation(t. 4)”(1991—1995)；“L'Humanité de l'humanité — L'identité humaine(t. 5)”(2001—2003)；“éthique(t. 6)”(2004—2006)。

^② “天庭官僚制”是《Chinese civilization and bureaucracy(中国的文明与官僚制)》(1964)一书中出现的概念；作者艾蒂安·巴拉兹认为官僚制是中国传统文明的最重要特征。其中，在中国传统宗教的观念上，比照官员在封建王朝中的等级与位置，人们认为神仙在天庭中也有着各自的等级与位置。

^③ 即后来的《Ecosophie : Une écologie pour notre temps(生态哲学：一种适合我们时代的生态学)》(CERF, 2017)。

“智慧”。我造这个字的目的是为了表现一个新出现的范例,它也是后现代性的元素之一,即“生态哲学的敏感性(la sensibilité écosophique)”^①;也就是说,一种心理氛围意义上的新的想象物。我采取了与目前的生态学(l'écologie)相反的主张。法国目前的生态学从根本上讲,是政治的生态学,尤其是左派的生态学;而我认为,在民众的思维中存在着另外一种与自然的联系。不是笛卡尔愿景上对自然进行的控制,即“人是自然的主人和所有人(l'homme maître et possesseur de la nature)”^②;而是类似埃德加·莫兰提出的那种“可逆性(réversibilité)”关系,即人与自然的“作用/反作用(action/rétroaction)”关系。我重新采用了海德格尔“统治导致世界毁灭、生态破坏”的观点;这样的“世界毁灭、生态破坏”就是进步神话的恶果。因此,必须有一种与自然的可逆性关系;也就是说,有一种与自然母亲(la nature mère)、与古代大地女神盖亚(la Gaïa antique)、与土地母亲(la terre mère)的可逆性。对此,埃德加·莫兰使用的词组是“(父亲)故乡土地(Terre patrie)”,而我更愿意使用的是“(母亲)故乡土地(Terre matrice)^③”,其原因在于强调人是属于自然的部分。而这本书实际上也是我对进步主义的批判。

许:离开法国五年,这次回来已有二十多天,我

没有感到法国有什么变化;相反在中国,隔上个两三年,我们就很难再能认出过去的地方,这让很多人充满了复杂的情感;那么,这是现代性的后果,还是后现代性的表现?

米:或许中国跟随的是进步主义模式,或许中国已经返回被我称之为“进展性(la progressivité)”的阶段了。“螺旋(La spirale)”即是进展性^④,是与我“积极寻根(l'enracinement dynamique)”相关联的东西;也就是说,尊重传统,尊重自然,不否定技术。这不是一种倒退,而是一种“régrédience^⑤(返后进取)”。或换言之,是一种是得益于技术的螺旋运动。比如,通过互联网上日益丰富的哲学、宗教、色情、艺术等表达,我们不难发现那些来自古老的东西,即被我们称之为“原型(des archétypes)”或“人类学结构”的东西;它们正在尝试重新启动这个世界的生机与活力。这就是我所讲过的“世界的复魅^⑥(réenchantement du monde)”,即后现代性。

(向米歇尔·马费索利的夫人、作家爱莲娜·斯特罗尔·马费索利(Hélène Strohl Maffesoli)女士在访谈期间对我们的热情接待表示诚挚的感谢!向圣·马克西姆的中学教师、教育部监察员波第·于贝尔(Petit Hubert))先生在访谈期间的全程陪伴并不辞劳苦地整理录音资料表示诚挚的感谢!)

(责任编辑:谢光前)

① 马费索利的新造字。

② “在使用了新工具和新技术的基础上,后现代性的进程不是像现代性那样采用直线形的时间实现方式,也不像是以往的那些附魅的时代那样采用简单环形的时间实现方式,而是在后一种时间实现方式(简单环形)的基础上,逐步地推进、提升和超越。”即形成马费索利所言之“螺旋”、“进展性”,等等。——摘自:许轶冰著《米歇尔·马费索利和他的后现代性》,原载于《江南大学学报(人文社会科学版)》,2012年第2期,第46页。

③ “(后现代性)多样化的特征轻易地就激发起人们对于异质元素的源出地的回忆与猜测,这就形成了米歇尔·马费索利所言的‘积极寻根’。”——出处同上。

④ “La régrédience(返后进取)”是马费索利的造字;该字由两部分构成:“regression”指的是“后退”,而“gréd”指的是“向前进取”。此为马费索利的造字。

⑤ “米歇尔·马费索利认为,后现代性的特征与现代性的不同,它将回归到现代之前,回归到中世纪甚至更早,回归到那些附魅(enchantment)的时代。“魅”,是神秘力量的存在,生机的源泉。现代性产生以后,人们认为通过计算可以解释一切,世界因此被“除魅(désenchantement)”。然而,现代性发展到今天,计算进入了僵局,过去被用于充分发展自身的理性主义恰恰成为它如今发展的最大障碍,而“魅”中所包含的不安、激情、涌动、生机、活力等,正是它的重大缺乏。由此,针对即将取代现代性的后现代性,米歇尔·马费索利提出了“世界的复魅”的观点,这个观点与马克斯·韦伯的“世界的除魅”相映衬。只不过,此时的“魅”的承载物已经发生变化,后现代的进程也因此有了新的形式上的改变。”——摘自:许轶冰《米歇尔·马费索利和他的后现代性》,原载于《江南大学学报(人文社会科学版)》,2012年第2期,第46页。