

# 深度分工時代的社會團結如何可能 ——塗爾幹論現代社會的建設方案

潘建雷

北京行政學院社會學部

何雯雯

《求是》雜誌社

**摘要** 塗爾幹的思想體系是19世紀晚期資本全面擴張、政治權威衰落與道德約束失效的產物。塗爾幹認為，鑒於個人主義理念與精細分工的生產體系已然成為現代社會給定的兩個基本要素，要化解由此產生的功利化市民風氣與道德失範，就必須以“社會個人主義”的理念為基礎，從“集體心理的教育”與“道德結構的建設”同時著手，構建職業倫理、公民道德與人性宗教為主體的道德力學體系。唯有如此，現代社會才能走出失範的困境，避免滑向功利個人主義或強制社會主義的極端境地，保持一種均衡的健康狀態。

## 一 塗爾幹及其時代的問題：道德失範與團結危機

《社會分工論》是進入塗爾幹思想世界的一把鑰匙。<sup>1</sup> 作為塗爾幹的第一部作品，《社會分工論》儘管有些不成熟，而且一度不為學界所重視，但它蘊含了塗爾幹所有的思想要素及其現代性方案的基本框架。<sup>2</sup> 在《社會分工論》第一版序言中，塗爾幹開宗明義要建立一門關於道德的科學，聲稱要“運用實證科學的方法來討論道德生活的諸種事實”。<sup>3</sup>



的確，從塗爾幹的思想歷程來看，在作為“社會心理”的道德與作為“社會形態”的組織結構之間，他更偏重前者。<sup>4</sup>按布格勒的說法，從《社會分工論》到《宗教生活的基本形式》，塗爾幹“所关心的主要事情一直是解釋道德的本質和道德的社會作用，以及在表達這些社會理想（志向）時，道德的形成與發展方式”<sup>5</sup>。對此，我們難免心生疑惑，為什麼塗爾幹要把全部的注意力都放在社會生活的道德要素上，為什麼他迫切要把社會學建設成爲，更準確地說，限制爲“道德科學”？<sup>6</sup>本文認爲，這一問題是梳理塗爾幹思想脈絡的關鍵。

要破解這個疑惑，我們不妨從相反的角度來思考。從知識社會學視角看，社會學的興起正是集體意識對總體社會秩序衰微的回應。用塗爾幹的話說，正是因爲我們的社會狀況處在反常狀態，不穩定的集體組織不再能夠憑藉其自來的權威行使功能，我們才感覺到必須對社會事務進行反思。<sup>7</sup>在塗爾幹的時代，傳統的基督教社會已經到了危機的頂峰與極限，同時分娩痛苦時期的新社會類型仍然步履維艱。這使得19世紀晚期的法國乃至整個歐洲社會陷入了未有的道德貧困狀態，徘徊在毀滅的邊緣。<sup>8</sup>如何清理舊制度的瓦礫，促進新社會的發育完善，這是塗爾幹的核心問題，也是他全部著作的指向，這一點在《社會分工論》有相當充分的體現。所以，要深入梳理塗爾幹的思想線索，首先應當從《社會分工論》及緊隨其後的《自殺論》及其時代背景開始討論，即社會疾速轉型時期的道德失範與團結危機。

不破不立，破則立新。但《社會分工論》卻沒有直接去批判“失範”的問題，而是宕開一筆去討論普遍意義上的社會團結形式，以此來否定現代社會失範狀態的“反常”，下面我們就來看看塗爾幹的分析過程。



### (一) 現代社會的團結類型：有機團結與機械團結的科學配置

任何社會都有它自身的秩序，它必須在各要素之間確立行動規範，也就是我們所說的道德規範，否則社會就要亂作一團。按塗爾幹的說法，“每個社會都是道德社會”<sup>9</sup>，“就像每一種生物類型都有使其延續自身生命的神經系統一樣。”<sup>10</sup>更重要的是，每個社會都有自己的道德體系及其關於“如何為人”的觀念，而且在不同歷史時期，相應的道德觀念也會隨著社會條件的變化而變化。<sup>11</sup>所以，每個特殊社會有其特定的“道德狀態”及其具體的團結形式；而社會學（道德科學）的任務正是探索現實中活生生存在的具體團結形式。<sup>12</sup>

但奇怪的是，《社會分工論》並沒有直接去討論19世紀晚期法國社會的團結問題，而是從團結的普遍形式與要素開始說起。這是因為從塗爾幹本人的考慮來說，首先必須探索道德健康的一般條件，確立團結的理想狀態，才能為現代社會的失範狀態確立一個正常標準與治療方向。所以，《社會分工論》一書直到第一卷第七章（“有機團結與契約團結”），塗爾幹才開始著手處理他為之殫精竭慮的“道德失範”問題及功利主義經濟—倫理的謬誤。實際上，在塗爾幹看來，就人類社會的普遍規律而言，任何一個社會，在任何一个時期，它都內含兩種基本社會類型及其相應的團結形式，具體見下圖及其說明<sup>13</sup>：

環節社會—機械團結（肯定性團結）—同質熔合—集體

道德—壓制性制裁…為他的自殺

組織社會—有機團結（否定性團結）—差別協作—個人

自律—恢復性制裁…自我的自殺



### 1. 作為理想型的兩種團結類型及其本質屬性

(1) 機械團結是指一種無差別的社會狀態。首先，在純粹的環節社會中，集體意識完全滲透到社會生活的各個角落與全部細節，讓整個社會緊密團結、整齊劃一，並幾乎完全吞沒了個體；<sup>14</sup> 高度的同質性能讓人們合成為一個單一的銻合體（single amalgam）。<sup>15</sup> 而且，如果當某些行為損害或危及到集體意識的核心之時，人們就緊密團結，以道德輿論或嚴厲的中介形式鎮壓異端，從而維護充滿活力的集體意識與社會的凝聚力。<sup>16</sup> 另外，儘管機械團結具有堅硬的集體意識，但每個單元都有各自完整的社會生活，所以它的凝聚力很“脆”。所以，一旦集體觀念發生變化，某個氏族或家族不再共用總體的信仰或觀念，它就可以脫離環節型的社會，而整個社會也不會因此受到太大的影響。<sup>17</sup>

(2) 所謂有機團結是指以個人及其物權為基礎的市民關係系統。<sup>18</sup> 首先，儘管就物的社會屬性起源而言，最初物是通過人的中介（mediation）整合到社會關係之中的，但在深度分工的純粹市民社會中，人與人的關係卻是以物為基礎展開的。物權的排他性決定了有機團結缺乏肯定性的社會紐帶（positive social ties），因而也決定了有機團結的任務不是把社會各功能部分聯合起來，而是相互分離，明確自己的權利與界限。用塗爾幹的話說，“有機團結不能讓個人意志趨向共同的目標，它只能讓物體以有序的方式維繫於（gravitate）個人意志。”<sup>19</sup>

其次，倘若每個物權所有者都能從不越界地運用他的物權，固守自己的領域，那社會就太平無事了，也就不可能、也不需要法律關係了。但問題是，不同的物權之間經常發生糾紛，一個人經常要侵害到他人物權的領域，才能獲取自己的利益。因此，與有機團結相對應的恢復性制裁“只是為了有效拆解因外界強力走到一起的人們，重新確立已經遭到侵犯的界限，重新把每個人





放回到自己的領域之中。”<sup>20</sup> 因此，有機團結是一種否定性團結（negative solidarity），至於積極協作的社會基礎或者說“共意”（consensus）卻不是它能實現的。

## 2. 機械團結與有機團結是互補關係

（1）任何社會都是二元團結的社會。<sup>21</sup> 塗爾幹明確指出，這兩類團結機制都只是一種理想類型的構建，是一種純粹的“極致狀態”。<sup>22</sup> 不論是分工水準低的初民社會，還是分工水準高的現代市民社會，都沒有純粹的有機團結或機械團結，同樣也沒有純粹的環節社會或組織社會。我們不可能在歷史中見到完全符合某一類特徵的社會類型。<sup>23</sup> 相反，它們只是社會實體的兩個方面，而且是相輔相成的關係。<sup>24</sup>

（2）有機團結要以機械團結為基礎。一個實體要產生凝聚力的首要條件是它的各個部分不能相互衝突。有機團結及其恢復性制裁可以維護各功能與行動單位的權利，明確各行動單位在現實生活中的行動界限。可是，在現實中，要人與人之間相互承認權利，限定各自的行動範圍，就必須是以相互理解與和睦的精神基礎。因此對社會來說，單純的有機團結是不穩定的，也是不充分的。<sup>25</sup> 就此，塗爾幹寫到，“一群人如果沒有先前的紐帶把他們結合起來，那麼有什麼理由能讓他們相互做出犧牲呢？”<sup>26</sup>

（3）機械團結要健康地持續也必須依靠有機團結的滋潤。在平穩狀態之下，機械團結是無法單獨長期維持的，人們之間的分工協作，不論它多麼簡單，都是機械團結的保證。誠如塗爾幹所言，人們之間的相互饋贈正是通過義務交換強化了社會的集體意識。<sup>27</sup> 一言以蔽之，只有肯定性團結在場的地方，否定性團結才有可能；而肯定性團結既是否定性團結的條件，也是它的結果，二者是一體兩面的關係。<sup>28</sup>



### 3. 對功利主義“契約團結”的批判

在討論了二元團結機制互補的問題之後，塗爾幹嚴厲批判了以斯賓塞為代表的英國功利主義經濟倫理的論調及其所謂的“契約團結”。塗爾幹對斯賓塞等人過分推崇個人自由選擇的做法不甚滿意，認為“從個人中推導出社會”的邏輯演繹完全顛倒了社會秩序的本原。按照斯賓塞的看法，高級社會的基礎不是通過普遍政治生活形成的基本契約，而是個體之間無數特定契約構成的體系。只要人與人之間可以根據自己的利益自由地締結“私人契約”，社會團結就能自然產生。所以，社會關係純粹是締結契約的有關當事人的自由創制（free initiative），社會及其團結也只是交換勞動產品的個體之間的關係建制。<sup>29</sup>

這看似縝密的推理，其實有一個致命的軟肋。的確，個人利益是可以促使人們相互接觸，但那只是短時間的事情，因為“自我利益是世界上最不穩定的東西”。如果人純粹淪為交易的代理人（agent of exchange），一旦交易結束，每個人又“重新設定自己”；“在只有利益支配的情況下，任何事物都不能節制雙方的自我主義，每個人都發現與別人處在劍拔弩張的關係之中，在這種持久的敵對關係中，任何協議都是暫時的。”<sup>30</sup> 照此推理，非但穩定、均衡的社會秩序不可能，就連基本的社會關係都無法維持。

實際上，一切契約都假定，“社會都存在於雙方當事人的背後，社會不僅時時刻刻都準備著介入這一事務，而且能夠為契約本身贏得尊重。”<sup>31</sup> 就契約的現實情況而言，“契約法”、約定俗成的行規等都是社會力量的表現形式，正是這些潛在的社會契約在規定與調整一份份特殊契約的確立與執行，這是一種“社會自發”，而不是“個體自發”。



在塗爾幹看來，以分工為基礎的契約機制之所以能產生團結，是因為看似短暫臨時的交換行為潛藏的社會紐帶遠遠超越了交換所涉及的時空範圍。<sup>32</sup> 他們的行動背後存在一個人與人之間全面、持久的權利與義務體系，它超越了時間與空間的限制，能讓人們長期持久地參與其中，實現社會關係的生產與再生產。即使是深度專業化的個人，他的經濟活動與其他社會活動也必須是有規範的，他絕不可能完全是原創的，或多或少都是按照社會規定的或約定俗成的實踐方式展開的；尤其是我們完成本職工作時，更要遵守同業公會（corporation）的共同慣例與常規。<sup>33</sup>

簡而言之，一切契約都在社會與傳統力量的氛圍與規定之中進行的，個體的交易行為也是在集體秩序中展開的。所以，塗爾幹才說，契約團結不過是有機團結的一個“變種”。<sup>34</sup> 至於斯賓塞鼓吹的個體自發形成的契約團結，這種論述恰恰是道德衰微與失範在知識領域所表現出來的病症，折射出“整體社會的健康已經成為迫在眉睫的問題。”<sup>35</sup>

#### 4. 經驗決定機械團結與有機團結的現實比例與各自限度

在塗爾幹看來，機械團結與有機團結是社會的兩項相反相成的必需物，而且在不同歷時時期和不同的社會種（social species），它們的比重是不同的。<sup>36</sup> 至於具體的比重要視社會的具體情況而定，“它取決於經驗，不可能先驗（a priori）地進行計算。”<sup>37</sup> 社會學（道德科學）的意義與使命正是通過科學的經驗研究發現各個文明或者說“社會種”中不同團結形式的具體配置及其變化歷程。

當然，塗爾幹也明確指出，歷史的總體規律是：分工的水準越低，集體類型與壓制性制裁就越有力，反之則個體類型與恢復性制裁就越顯著。在人類社會的初期，機械團結幾乎是一統天下。進而，隨著社會動力密度（道德密度）的增加與社會規模的



增大，機械團結就逐漸失勢，有機團結慢慢佔據主導位置，雙方的比例發生倒轉。<sup>38</sup>

這裏還要強調一點，既然兩種團結形式是相輔相成的，那麼環節社會與組織社會就會共存於同一個社會。在塗爾幹的時代，儘管組織社會已經取代了環節社會的主導地位，但他認為，環節社會絕不會完全消失，只是它的具體形態要發生相應的變化。<sup>39</sup> 在遠古時代，環節社會可以表現為家族、氏族等以親屬制度為基礎的社會形態；在現代分工社會，地緣關係、公民關係等親緣關係的衍生物就會取親緣關係而代之，地方共同體或國家成為主導的社會形態。<sup>40</sup> 它們在現代社會中的作用，尤其是國家的作用，依然非常重要，這是塗爾幹思想特別重要的地方。

#### 5. 現代社會團結形式：科學配置的困境

第4點的討論已經觸及到了《社會分工論》最核心的問題，即現代市民社會秩序的經驗可能性。在這一問題上，塗爾幹返回到了亞當·斯密等古典經濟學家的思想脈絡。斯密等人認為，分工與交換體系本身是有社會基礎的，市場運行的各種程式技術與契約都是以人與人之間的同情機制作為社會基礎的，這是內在於人本性之中的“同情機制”使然。所以，“經濟生活具有自我組織的能力，在不需要道德權威干涉的情況下，它就能按照和諧、有序的方式發揮作用。”<sup>41</sup>

與斯密一樣，塗爾幹也承認，勞動分工與秩序、和諧、社會團結是一種共生關係，它們之間是相互需要、相互促進的。<sup>42</sup> 但作為一名社會學家，塗爾幹並不同意，所謂的同情機制是人的自然本性或者說是人的“社會自然”的說法，相反，他將其視作社會的產物。究其根源，是因為經濟領域是嵌入在社會之中的，“經濟人”與“社會人”並不衝突，相反，它們是相互促進和融合的“社會—經濟人”或“道德—經濟人”。關鍵是在道德嚴重



失範社會的“普遍同情機制”已然是岌岌可危，這才是塗爾幹憂慮的事情。

正如亞歷山大所言，19世紀晚期的法國乃至整個歐洲處在重要的轉型時期，資本主義的全面擴張、政治權威的衰落與社會規範的衰微，這一切讓共同意識的發展困難重重。<sup>43</sup> 在1886年的一篇評論斯賓塞的文章中，塗爾幹就感歎地寫到：“一個社會如果其成員彼此之間沒有一條牢固而持久的紐帶維繫在一起，那它就像一堆鬆散的塵土，隨時都可能被一陣最輕微的風吹散到大地的各個角落。”<sup>44</sup>

相比之下，在稍後的《社會分工論》中，塗爾幹的情緒要平靜許多，但在文末塗爾幹說出了他寫作此書的實際考慮，即社會結構在短時間內發生了巨變，以史無前例的速度打破了教會—莊園為中心的環節社會，形成了以社會化分工為基本形態的組織社會。但問題在於，“新的道德沒能得到及時發展，沒能佔領我們茫然的意識領域。”<sup>45</sup> 塗爾幹當然明白，中世紀的社會傳統與現代性精神的罅隙是不可調和的，“復活已經不符合當前社會狀況的各種傳統習俗”是徒勞無功的。當務之急是構建適合現代社會的道德規範及其團結機制。所以，在塗爾幹闡述完自己的理想類型之後，就著手分析現代社會的團結危機，也就是“反常分工”問題，以探求治癒當前社會疾病的方法，遏制社會全面的“失範”狀態。<sup>46</sup>

## （二）失範的分工與社會的缺位

在塗爾幹看來，社會與生物有機體一樣，都有自我持存的性質，健康都是它自然追求的目標。在不同歷史時期，每個社會的功能與結構的配置方式都有其相應的均衡點，各行動單位的總量、位置與行動軌跡也有其相應的均衡的動態分佈與總體的團



結狀態。當然，健康本身是一種純粹的理想型態 (ideal type)，不可能完全實現。<sup>47</sup> 就分工主導的社會類型而言，儘管塗爾幹一再強調，分工產生團結是自明的真理，但是分工在多大程度上能促進有效的社會融合 (integration of society) 卻是一個經驗問題。<sup>48</sup>

實際上，很多因素擾亂了分工社會的正常狀態。在《社會分工論》中，塗爾幹討論了19世紀晚期三種危害社會的“反常分工”，即失範的分工、強制的分工與過度發達的分工，但真正令他擔憂的是與功利主義密切相關的“失範的分工”，它真正威脅到了社會的生存。<sup>49</sup> 要深入理解其中的邏輯，我們要到塗爾幹隱秘的論戰對手馬克思關於資本體制 (capitalism) 的討論中一窺究竟。儘管塗爾幹在其著作中極力避免馬克思的思想印記，但必須注意到，作為現代性最重要的維度之一，資本體制是塗爾幹最關注的問題，它是理解塗爾幹思想的一面“鏡子”。<sup>50</sup> 甚至可以說，塗爾幹的全部努力都是從分工（而非資本）的視角入手來培育現代社會的道德面向，以此平衡“自成一體”的資本體制。

### 1. 資本鉗制的勞動分工必然“失範”

自17世紀以來，隨著大城市的全面復興與工業革命的爆發，歐洲逐步實現了社會化的生產體制，一個所謂的“歐洲社會”迅速形成，這是塗爾幹時代最重要的“社會事實”。<sup>51</sup> 從社會群體形態的角度看，商人（資本家），一個曾經為人所不齒的下層群體成為了社會的領航者，他們的行為模式與精神狀態彌漫到各個社會群體之中。<sup>52</sup> 從社會組織形態的視角看，市場成為了社會秩序的發源地，教會、莊園、同業公會等傳統的社會組織或者土崩瓦解或者退而居其次，軍事、宗教和政府等領域的功能也都越來越屈從於經濟基礎，就連科學也在“為與經濟相關的職業效力”。<sup>53</sup> 簡而言之，資本主導的、以個人為原子單位的社會化大生產的組





織社會以摧枯拉朽之勢取代了教會—莊園構成的環節社會。那麼，資本的原則是什麼？

首先是夷平。資本是一種社會化的普遍欲望系統，它具有持續自我再生產的能力。<sup>54</sup> 它力圖把一切自然的、社會的事物或關係都納入到資本的核算體系之中，化質為量、化價值為價格，進而摧殘一切前資本的自然秩序與社會道德秩序，尤其是要徹底摧毀宗教、世俗權力與行業工會等原有的道德要素，建立以資本為唯一“衡量單位”與“存在基礎”的世界體系或者說“普遍的世界市場”。<sup>55</sup> 因此，在資本統治的系統之中，一切人、物、社會組織都只有一個本質，即“普遍的、抽象的資本單位”。

在資本體制中，人是被分配給生產體系的，他的勞動只不過是總體勞動的抽象片段而已。當資本體制迫使人全面囿於職業勞動之時，他的全部生活都被捲入到資本體制的高速運轉之中，他被“強制”分配到生產體制中，被附著於這個“抽象”的體制。<sup>56</sup> 就作為勞動者的人的處境，塗爾幹寫到，“他成了一種毫無生氣的零部件，只有外界力量迫使他朝著同一個方向，按照同一種方式不斷運動”。<sup>57</sup>

這樣，資本體制就以純粹否定的方式“解放”了傳統的社會關係對個體的束縛，並把資本—勞動關係提升為個人的本質關係。對作為社會關係總和的人來說，其所有的社會關係都被這一“偽社會關係”改造、扭曲或者消滅，打碎家庭、宗教等傳統社會關係與道德規範對個體的束縛，把個體深深地束縛在資本體制之中，重新規定他全部的生產—生活秩序。<sup>58</sup> 而且，這一趨勢與法國啟蒙文人鼓吹的絕對“個人觀念”（individualism）纏繞在一起，大大增強了個人無社會、反社會的程度，讓現代個人蛻變為道德虛無的“螺絲釘”，用韋伯的概念說，就是“毫無生氣的專業人士”（specialist without spirit）。<sup>59</sup> 對此，塗爾幹寫到，“個人常常埋頭工作，在自己的特殊活動中孤立自我。他已



經意識不到身邊同一工種的同事，甚至已經完全不知道共同的任務由哪些東西組成”。勞動越分化，個人就越被置入一個抽象的社會，一個冰冷的社會化生產機制；個人的活動越專門化，他就越成爲個人，本質的社會就愈加奄奄一息。這是一個社會與個人同時衰亡的過程。

其次是增殖。資本要求通過最高限度的效率的生產來實現增殖，要求用“最大限度的勞動分工”或者說社會化大生產的分工體系來榨取可能的利潤。不論是資本家，還是工人，凡是被捲入欲望生產機制的人，長期保持一種極度亢奮的激情狀態。“不論已獲得的成果有多大，過度激發的野心總是要超越這些成果，因爲任何警醒都不能讓它止步。野心永不滿足，一切躁動永不止息。”<sup>60</sup> 所以，人與人之間必然按純粹資本的邏輯進行無休止的算計、競爭、剝削與侵害，人們挖空心思力求無限增殖，卻不知道“合理需要的限度在哪里，也看不到奮鬥的方向。”<sup>61</sup> 資本的各種化身給了人們以持久的推動力，讓他們加速前進；一切限制他們欲望的社會規範都是敵對力量，一切均衡的社會秩序都無法維持，相反，整個社會的仇恨、殺伐與動盪，以及個體癡狂與幻滅的持續交替，反倒是常態。<sup>62</sup> 總而言之，個體的行動勢必要“越出一切道德範圍之外”；實際上，用“道德的虛無化”來描述他們可能更爲準確。<sup>63</sup> 對此，塗爾幹感慨地說到，現代經濟生活產生了“嚴重的道德與法律的失範狀態”，造成了經濟世界乃至整個人類世界極端悲慘的景象。<sup>64</sup>

在塗爾幹看來，我們要考慮問題不是抱怨分工系統，恰恰相反，應當首先是承認它是社會秩序的基礎這一重要事實。<sup>65</sup> 因爲經濟生活已然成爲現代社會的支配力量，它“主宰了大多數公民的生活，成千上萬的人都把全部精力都投入到了工業領域與商業領域”<sup>66</sup>，這是歷史給定的條件。所以，塗爾幹的任務應當是繞開看似強勢卻畸形的“資本—分工”邏輯，深入探究，爲什麼



當市場引誘人們的行動蛻變為純粹的利益追逐時，他們還能遵從既定規則，發現並培育經濟領域的道德要素，用塗爾幹的話說，“用他們尊重與自發服從的權威”來節制持續擴張的欲望，調整經濟領域的生產與分配關係，以此拯救現代社會的道德面向，建設有機團結與機械團結科學配置的理想社會形態。<sup>67</sup>

## 2. 必須給過度功利化的經濟活動注入道德要素

簡單地說，失範分工對社會的危害，其具體病症可以表現為兩類：個體的原子化與自發的經濟嫉恨（jealousy）。究其本原，這兩類病症都是資本（財產）過度異化人格的結果，以絕對的個人利益為中心的“極度個人主義”（excessive individualism）破壞了社會的團結與整合，並引發了諸多的社會疾病，例如自我主義的自殺，特別是失範的自殺與殺人。<sup>68</sup> 在《社會分工論》的第二版序言中，我們能更清晰地看到塗爾幹對失範的分工的憂慮：

經濟世界的景象十分悲慘，各種衝突與無序持續不斷，我們會指出，這全都是失範狀態造成的惡果。我們沒有任何東西能約束當前相互爭鬥的各種勢力，也不能制定出這些勢力必須尊重的限制措施，而它們就試圖突破各種界限，互相爭鬥，互相提防、互相削弱。可以肯定地說，最強的勢力一定能成功地摧毀最弱者，或者讓它們屈從自己的意志。然而，儘管被征服者會暫時屈從於強加的統治，但他們並不認同，因此這種狀態必定不是一種穩定的均衡狀態（equilibrium）。暴力達成的協議總歸是暫時的，不能安撫任何一方。唯有人們所尊重的道德才能平息人們的激情。如果所有的道德權威都缺失了，那麼弱肉強食的規則就會大行其道，戰爭狀態，不論是潛藏的，還是急性的，都必將是難以避免的病症。<sup>69</sup>



在歷史長期積澱的規則、秩序與理想在短時期內土崩瓦解的同時，個人也就不再能感覺到社會在我們周圍及在我們之上的行動，其身上社會性的客觀基礎也經不起任何反思。<sup>70</sup> 一個社會的集體意識與共同情感的衰退，意味著社會的神聖性與統攝力度在消失，淪落為“虛幻形象的人為組合”，用唯意志論者的說法，就是“純粹的人造物”。一種“病態的興奮”（*morbid effervescence*）瀰漫著整個社會，甚至滲透進了社會機體的“高級中樞”，以至於作為現代人本質的“道德人”（社會人）怎能不迷失在現代社會的洪流之中，又怎能知道如何做一個道德人（社會人）。這就是19世紀晚期以來高度發達的大城市文明的症狀。<sup>71</sup>

如果我們不及時修復社會的約束力，“一旦洪水狂暴之時，蓄水的堤壩就會崩塌”，社會各功能、各行動單位之間就會陷入極度混亂的“戰爭狀態”及隨之而來的徬徨與衰敗。<sup>72</sup> 因此，分工主導的現代社會必須儘快解決自身的諸多問題，實現它的理想狀態，這不僅僅是因為這項事業是高尚的，而且要解決社會本身岌岌可危的生存問題。<sup>73</sup> 所以，個人與社會的一般關係及其具體形式不僅是塗爾幹思想的根本問題，也是現代社會與社會學需要處理的最緊迫問題。

至於解決這一問題的具體方案，塗爾幹與他的前輩孔德、馬克思等人有明顯的差異。的確，他們都承認，首先“調控現代經濟生活的行動還不能算是一種正常狀態”<sup>74</sup>；其次，米開朗琪羅式的普遍人格與普遍文化的時代已經一去不復返了，我們絕對不可能成為“盡善盡美、自給自足的生命體”<sup>75</sup>，歷史給定的條件是我們必須成為有機體的一個器官。

但與馬克思不同，塗爾幹不認為，革命是社會發展的必然與正常邏輯，他沒有過分抨擊已近畸形的資本一分工體制，也沒有到經濟領域之外去尋求靈丹妙藥，而是尋求一種與現代世俗的資本一分工體制相契合的道德規範體制來糾偏與規範“無社會”的



個人。相比之下，塗爾幹與他的同胞孔德有更多的共同話語，實際上這也折射出英國的社會基礎不如法國厚重的事實。孔德與塗爾幹都承認，在現代社會中，功能的多樣性是有用的、必需的，同樣統一性（unity）也是不可或缺的。然而在孔德看來，只有國家或者政府這樣的獨立機構才能代表這種特殊功能。<sup>76</sup> 不可否認，政府在抑制和預防人們在觀念、情感與利益的分化趨勢有它不可替代的作用，然而它的局限性也是顯而易見的。

在深度分工的現代社會中，個人的活動日益專業化，個體意識的自由空間也隨著迅速增長，集體意識的強度與確定性的衰落乃是大勢所趨。<sup>77</sup> 塗爾幹寫到，“集體類型也失去了往日的統攝地位，它的形式變得越來越抽象與含糊。”<sup>78</sup> 當然，這並不是說，共同意識面臨徹底消失的危險，而是說隨著社會的分化與擴張，它更加普遍、更加不確定了。不論是作為集體意識的分散形式的“民風”（mores），還是作為集體意識“持續在場”（representation）的政府，都已經沒有力量深入到社會生活與職業生活的細節中去調整人們的行為，因為它們根本不可能產生職業活動特殊的、鮮活的、具體的印象。在這種情況下，僅靠高高在上的公共權威來確保人們恪守契約是不夠的。<sup>79</sup>

相反，社會道德體系建設的核心任務就是把經濟生活合理地融入到社會生活之中，讓“經濟學”成為“社會—經濟學”（道德經濟學）。<sup>80</sup> 當然，毫無疑問，“在當前的社會裏，合作的道德還遠沒有發展到我們所需要的程度。”<sup>81</sup> 因為一個東西要成為情感的共同對象，首要條件就是它必須是共用的，也就是說，能在每個人的意識中存在（present），而且每個人都能從一個單一相似的角度來設想它，站在一個超越個性的普遍性立場上來進行集體思考與交融。<sup>82</sup> 一言以蔽之，現代社會必須為現代人創造社會化的具體形式與條件。



### (三) “社會個人主義”：在自由放任的個人與結構強制的社會之間

社會危機的時代往往也是思想最為活躍的時代。面對19世紀晚期資本體制對歐洲社會的嚴重衝擊與極端的功利個人主義的氾濫，就如何實現“經濟生活的組織化與道德化”，進而促進整個社會秩序的均衡，各派學者各有主張。

總體而言，可以分為兩派：社會主義及其支持者主張強制或制約經濟生活，即結構強制的社會主義（以聖西門主義者為代表）；個人主義及其支持者則試圖解放經濟生活，即自由放任的個人主義（以斯賓塞與經濟學家為代表）。社會主義者攻擊資本體制的暴力與算計，要求通過某種集體化的方式來調節與管制經濟生活；個人主義者則認為，政府過分的權力阻礙了個人的自由結合與自發秩序的形成，這才是社會弊病的主要原因。<sup>83</sup>

不得不說，純粹觀念體系（意識形態）的爭論對於問題的解決毫無裨益。一方面，個人主義的解決方案把道德純粹表述為社會利益的衍生物，這並非道德的本質，而是功利主義的一種對道德的庸俗化理解。相反，在現代社會多數情況下，道德是平衡與制約擴大化的經濟驅動力的力量，它具有截然不同的集體性質，這不是個體力量能做到的。另一方面，既然個體行動與分工已經是既有的、常態的社會事實，現代社會的分化和分工也已經使得自我成為道德實踐的主體，道德與法律等集體力量若是“過度干預工商業的職能，也會令社會陷入癱瘓狀態。”<sup>84</sup>

因此，不能簡單地把“以共同信仰為基礎的社會”與“以個人合作為基礎的社會”對立起來，前者的道德制約與後者的經濟集群（economic grouping）完全可以結合。進而言之，團結的作用不能、也不必根除競爭，而是調節競爭，問題在於何種程度的調整與限制才是“正常”的或者說“合乎規範的”。<sup>85</sup> 反





觀兩派的主張看似相去甚遠，但有一個重要的共同點，它們都認為治療現代社會疾病的首要任務是調整經濟生活，而且“只能在經濟生活之中並通過經濟生活本身來組織經濟生活”，只不過都有些極端而已。<sup>86</sup>

這裏，我們觸及到了塗爾幹社會學思想的內核。在塗爾幹看來，現代社會要解決這一問題，必須通過科學的研究，在**經驗有效性的**意義上發現規定經濟生活的道德約束，據此通過理性的程式把這些道德約束力注入到非道德的行動之中，借此制約人們持續擴張的私欲，讓它回歸到合理的需要範圍之內，讓現代人在自由放任的個體性與強制約束的社會性之間保持一種“中道的狀態”。他寫到，

只有社會有必要的力量可以制定規則，並確定激情不可逾越的限度。也只有社會能以共同利益的名義來評估每一種人類功能承擔者可能獲得的報酬。……事實上，在每一歷史時期，關於不同社會服務的各自價值與應得的回報，以及與各個職業的勞動者相適應的舒適度，社會道德意識都會形成一種模糊的認識。……給每一類公民規定的經濟理想都有一定的限度，在這一範圍內，欲望可以自由馳騁。……正是這種相對的限度及其節制，讓人們滿足於他們的境遇 (lot)，同時讓他們有分寸地改善之；也正是這種平均的滿足感產生了平靜的感覺與積極的幸福，於社會於個人，生存與生活的這種快樂都是健康的標誌。<sup>87</sup>

所以，作為一門科學的社會學既不是推崇個體的自由意志，也不是推崇社會決定論；相應地，現代社會既不能過度放縱自我主義，也不強求與社會完全溶為一體的利他主義。<sup>88</sup>當然，具體就19世紀晚期“規範失效無力”的歐洲社會來說，當務之急是為



集體意識日益淡薄的專業化個體開闢適合他的社會化方式，在個體的行動力學體系之中加入一種“社會力”或者說“道德力”來均衡、限制個人的“物化本性”，重建一套有約束力的道德體系。塗爾幹就此寫到，“如果說1800年前基督教有節制的個人主義（restrained individualism）是必要的，那今天一種更加成熟的個人主義很可能也是不可或缺的。”<sup>89</sup> 塗爾幹最傑出的繼承人哈布瓦赫曾把塗爾幹的思想歸納為“社會個人主義”，確實是提煉了其思想的神髓。

在《社會分工論》的第一版序言中，塗爾幹曾說：“我們研究的起點是個人人格與社會團結的關係問題。”<sup>90</sup> 行文至此處，這句話的意思已然十分明瞭。社會要想維持自身，就必須重新確立社會與個人親和的具體方式，鑄造一種基於個人人格的團結狀態，以挽救日益敗壞的社會與無家可歸的靈魂；而惟有個人與社會的雙向展開與生成，惟有一種成熟的“社會個人主義”能拯救無所適從的現代社會，讓現代人做一個有紀律的自由人。

## 二 社會必須是社會：通過科學為社會正名

儘管塗爾幹在早年就已經多次強調，社會的約束力來源於職業倫理、公民道德等特定的社會持續在場物（social representations）的威嚴，職業團體等社會組織的成長是現代社會團結的基礎。<sup>91</sup> 然而，在《社會分工論》之後，塗爾幹還有一個更為基礎、更為棘手的問題需要解決，即批駁“唯意志論”（Voluntarism）的社會觀，為社會正名。

長期以來，歐洲人都“習慣於認為社會生活只是理想概念的邏輯發展”，是某種初始觀念（initial idea）不斷發展與實現的結果，社會只是人們“不受約束的操控結果”，是一個無足



輕重的“人造物”。<sup>92</sup> 因此，人們認為個體意志對社會秩序具有“無限的權力”，可以用個人的力量或合力來任意設計與塑造社會。<sup>93</sup> 這種主流的思想觀念主要來自兩個學術陣營，其一是霍布斯與盧梭的追隨者，其二是自然法哲學家、經濟學家與斯賓塞等人。<sup>94</sup>

前一陣營認為，人天生反對集體生活，與社會是截然對立的，只有依靠強力才能讓個體屈從於社會。更重要的是，他們認為，個人是人文世界的唯一實體，而社會是人造的約束力量，意志的命令可以隨意創造或改變它。儘管自由的個體與強制的人造社會之間矛盾重重，但在他們看來，只要能巧妙地制定出某種神秘的契約就能讓個體服從。<sup>95</sup>

後一陣營則認為，社會生活是自然現象，但他們並不承認社會有特殊的本性；相反，一切社會現象都是以人性為基礎的，社會沒有力量產生哪怕最小的社會事實，它只是一種衍生物。儘管斯賓塞等人也承認，社會一旦產生之後能夠影響個體，但其影響是間接的、中介性質的。<sup>96</sup> 因此，對他們來說，社會只是相互交換服務卻不彼此依賴的自主個人的機械集合，而不是一個活的有機體。簡單地說，社會是為個人服務的奴僕，是守衛者。<sup>97</sup>

其實，不論是前者真空似的“契約總管”，還是後者的“自然衍生物”，社會都無任何威嚴可言，是可以隨意改造的人為設計，其中最“悲慘”的例子就是作為社會大腦的政府。塗爾幹略帶氣憤地說到：

最對立的兩派，正統的經濟學家與極端的社會主義者，聯合起來把政府削弱為一個在各種社會功能中間或多或少被動的調停人角色。前者希望它僅僅是個體契約的守衛者；後者給它的任務是管好集體的帳目，即登記消費者的種種需求並轉告生產者，清點總收入，並根據固定的辦法進行分配。

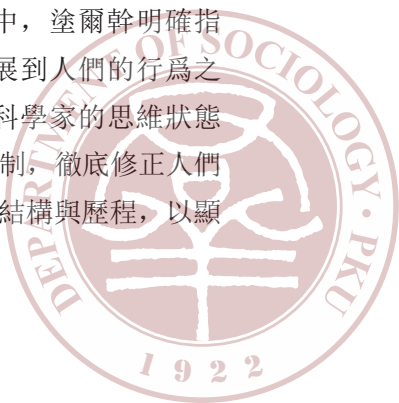


這種“唯意志論的社會觀”完全否定了社會與社會科學的價值，更重要的是，對社會及其客觀規律的“輕視”已經給法國乃至整個歐洲帶來了災難性的政治與社會後果，而且其中潛藏的恣意妄為的危險還在源源不斷地產生。<sup>98</sup>

就普遍的構成而言，人的行動結構無非是受三種客觀因素制約的：生理—心理要素、物理環境的要素與社會要素。總的來說，現代社會幾乎無限的合力已經讓第一種因素在人的行動中時有時無、若有若無了；同時，自然科學技術的發展讓第二種因素也越來越屈從於人的意志；倘若現代人再否定了社會的威嚴與正當性，他也就放棄了最後守護者，陷了入任意妄為的深淵。因此，社會的客觀實在性，也就是塗爾幹所謂的“物”的性質，不僅是社會學，而且是社會確立自身的前提條件。<sup>99</sup> 所以，從邏輯說上，在塗爾幹的道德社會重建和現代自我自由人格的培育事業中，“社會必須是社會”要先於“社會如何成為社會”。

要讓人意識到他對社會有自然的依賴性與附著性，無非有兩途，其一是通過宗教讓個人形成一種關於其地位的有形的、符號性的社會持續再現體系，其二是通過科學讓他形成關於自身地位的恰當與確定概念。<sup>100</sup> 可是在現代分工社會中，基督教的信仰與實踐（practice）已經無法發揮它的社會整合作用，因為“既有的信仰一旦被時代潮流帶走，就不可能再人為重建，此後只有反思能引導我們的生活。社會的本能一旦衰退，智慧就是我們唯一的嚮導，我們必須仰仗它重建一種良知（conscience）”<sup>101</sup>，所以科學是塗爾幹唯一的選擇。

在《社會學方法的準則》的第一版序言中，塗爾幹明確指出，“我們的主要目的是把科學理性主義擴展到人們的行為之中”。具體地說，社會學研究的必須以自然科學家的思維狀態來客觀“解剖”人們已經發生的行為的因果機制，徹底修正人們慣常的觀念體系（ideology），清晰展開行動的結構與歷程，以顯



示社會在其中的決定性作用，讓人們認識到社會是“自成一體”（*sui generis*）的事物，是具有獨立本原的事物，是值得人們敬重的力量，否則任何具體的社會建設必然是事倍功半，甚至徒勞無功。<sup>102</sup> 從這個意義上說，“社會學方法的規則”（以及《自殺論》的案例）正是社會作用於個人的規則，也是個人行動的規則，而這部書不僅是社會學研究的準則，更是現代社會與現代人的“迷途指津”。

### （一）社會“必須”是不以個人意志為轉移的客觀實在

為社會正名的首要前提就是讓人們意識到社會是外在於個人的實在，這看似簡單，其實不然。誠然，社會從各個細節滲透入人們的思維與習慣，調控人們行動方式，但由於缺乏可見的具體形式，所以日常生活中的人往往經驗不到社會對個體的作用，這就猶如人們感受不到空氣的重量一樣。這常常導致人們關於自身行動的反思與事實背道而馳，總認為外部加諸自身的社會因素是自己創造的心理現象。<sup>103</sup> “即使是純粹私人的行為，我們都不能完全明白引導我們的那些相對簡單的動機”，無法瞭解“行動的本質及其決定性的因素”。<sup>104</sup> 至於社會生活各種細節之間的正確關係，以及複雜社會制度與社會風氣的起源，人們就更容易覺得，它們是孤立地存在於真空之中，是一種半實半虛、無限可塑的質材（*substance*）。<sup>105</sup>

這種日常經驗形成的觀念，不僅誤導了日常的行動者，就連專業的科學家也常常為其所制。所以，塗爾幹呼籲社會學家首先應當自己從支配非專業人士思維的觀念中解放出來，“排除一切預斷”，徹底打破經驗範疇的枷鎖，確立“社會是不以個人意志為轉移的客觀實在”的科學觀念。<sup>106</sup>



### 1. 社會事實是自成一體 (sui generis) 的“物”

首先，塗爾幹的“社會”並非是某種形而上的神秘物，或者流溢出現實事物的理念，相反，社會是客觀的實在，是各種具體實存的社會持續在場物 (social representations) 的總體。<sup>107</sup> 最明顯的事實就是，我們的行動所依據的絕大部分的社會制度與道德規範都是既定的客觀事實。當然，在行動中到場的不是總體的社會，而是具體的集體持續在場物，即分佈於諸群體的各種具有明顯共同特徵的信仰、傾向與實踐 (practices)，也就是“社會事實”。<sup>108</sup> 所以，“社會學家不應該熱衷於對社會現象進行形而上學的思考，而應該把各種具有明確界限的現象作為研究的對象。”<sup>109</sup>

其次，社會事實的形式多樣，從結構最嚴密的社會事實與尚未定型的自由社會潮流，中間存在許多連續的階段。從形態學的角度來說，各種社會事實的區別無非就是“固化” (consolidation) 或者說“結晶化” (crystallized) 的程度不同，可以是組織化的法規與戒律，也可以是社會的潮流，某個領域的風氣，還包括交通、器械等物化形式；但總的來說，它們都具有相對持久與穩定的性質。<sup>110</sup> 而且實際上，大部分集體持續在場物“都是自由自在的；各種潮流此起彼伏，以無數不同的方式交叉混合，它們處於永久的流動狀態，永遠不會結晶為一種客觀的形式。”<sup>111</sup> 社會事實多數時候是分散的形式，沒有析出為可見的事物，它們以無形的方式作用於個人。正因如此，布格勒把塗爾幹的學術理想歸結為：把社會學變成一門研究“道德風氣” (moral climate) 的科學，在特定時期與特定類型的社會中，探索道德力學的規則與作用機制。<sup>112</sup> 這一概括可謂一針見血。

第三，社會事實具有自我持存的性質。各種集體持續在場物不僅是在其所決定的持續行為中固有存在，而且通過言傳身教與文字，獲得了諸如法律、道德、民間格言諺語等恒久的表達方式





與存在方式。<sup>113</sup> 而且，儘管某一社會事實在此時此地（here）發生或存在，但到場的社會要素卻是超越時空的。看似存在於當下的社會事實，其實或多或少都蘊含著在時空上無限持續的基因，它們激勵每一個“歷史—文化個體”實踐中完成社會要素的再現與傳承，實現社會持續在場物的再生產。<sup>114</sup>

在我們如此龐大的社會所構成的道德環境中，每個瞬間都涉及到成千上萬個社會單元的無數次作用與反作用…，構成集體生活的實質與連續性的一切，都超出了我們的視野，脫離了我們的視線。無疑，我們聽到了生活縈繞在我們周圍的低沉聲音；我們也非常理解我們周圍存在的那種龐大而複雜的現實。但是我們無法直接意識到它，就像我們無法意識到滲透於我們物質環境的物質力一樣。<sup>115</sup>

第四，社會事實具有自我創造的性質。社會事實不只是重複生產，它也在創造新的東西。社會是通過“歷史—文化的個體”進行自我創造，其作用機制不是個體的心理機制，而是社會—心理學（socio-psychology）的機制。<sup>116</sup> 儘管社會事實的原生基質（substrata）是個人，但是集體活動不是個體的簡單物理疊加或合力，而是個體意識在相互社會化合（association）過程中經歷了特殊的文化機制（cultivation），並經過綜合創造了全新的特殊實在。<sup>117</sup>

總而言之，社會必然是在每個個體之外確定與創制著特定的行為方式與判斷，它不以我們的個別意志為轉移。所以，塗爾幹關於社會事實的定義之一是：“任何一種行為方式，它在某個給定的社會中普遍存在，並且不管個人化的表現方式如何，都能自行正當地存在，我們也稱之為社會事實。”<sup>118</sup> 這也是塗爾幹說，社會學可以界定為關於制度的生成及其功能的科學的原因。<sup>119</sup>



## 2. 社會事實對個體擁有強大的約束力

約束力是一切社會事實的本質特徵。<sup>120</sup> 社會與個體是高度連體的，它不僅是存在於個體意識之外的物，而且通過各種社會機制來滲透到個體的意識之中，要引導個體遵從社會的規則或者通過否定個體並引導他進入集體意識，產生一種“向心作用”，維持社會的自我持存與自我再生產。<sup>121</sup> 具體而言，包含以下幾層意思：

首先，約束是指常規性地引導個人遵從社會的規範。<sup>122</sup> 與邊沁等絕對個人主義者的擔憂相反，塗爾幹的社會事實的約束不是盧梭或霍布斯所謂的人為契約，而是指個人發現自己身處某種“氣場”之中，激發我們的道德狀態。在日常生活中，不論是組織化的社會事實，還是臨時集合的集體活動，都能對我們的心理產生壓力，引導我們進行慣常性的行動。<sup>123</sup> 而且，在人類社會演化的歷史進程中，也沒有任何一個時刻，個體是可以仔細思考他們是否應該進入集體生活，或者思考應該進入這種或那種集體生活，而是他已經被放置其中。<sup>124</sup>

（社會）走進了我們每個人。它在我們外面，圍住我們，它也在我們裏面，完全是我們的本性的一個方面。我們與社會融為一體。正如我們的物質機體在自己的外面獲得其營養一樣，我們的精神機體依靠觀念、情感和實踐得到滋養，而所有這些都是我們從社會中獲得的。我們認為，構成我們自己最重要的組成部分，就是社會。<sup>125</sup>

因而，社會是一種高於個人並令人敬畏的力量，並內在於我們，是我們本性的一部分，而非斯賓塞等人所說的強制改造個人人格的“惡”。<sup>126</sup> 塗爾幹做過一個比喻，“社會就像模子一樣，塑造我們的日常行動。”<sup>127</sup> 在很大程度上，個人的人格就是社會



通過個人塑造的人格。所以，儘管“物”最重要的性質就是“它不會因為意志的簡單努力就發生改變”，但多數情況下，個體意志都是敬畏或害怕習俗、輿論等社會事實。只有社會事實的約束力遭到個人的反抗時，它才會限制糾正之。<sup>128</sup> 據此也可以推論，社會事實不可能是個體意識的衍生物，不然就很難理解，社會事實是如何超越個體，並全面介入甚至忤逆個體意識的。

其次，個人不是完全接受社會的信仰及其實踐（practice），而是通過思考與消化實現了社會精神的個體化，而且個人的社會環境、文化傳承與生理因素都有所差異，所以個體對其所在社會規範的遵從多多少少帶有個性色彩。在一定程度上，每個個體都形成了自己的道德、宗教與生活方式。有人據此認為，個體對行動的控制純粹是自主行為，其實不然，個人對行為的禁止是社會約束一種否定性的心理效用，儘管這對社會團結沒有積極的促進作用，然而卻阻止個體的越界行為。<sup>129</sup> 當然，社會允許個體之間有一定限度的偏差，宗教與道德領域相對比較嚴格，經濟領域則較寬鬆，但也會碰到不可逾越的界限。<sup>130</sup>

第三，社會事實具有持久的慣性（inertia）。一般而言，集體狀態的固著性給個體的越界或創新行為設置了強大的阻力（resistance），個體很難完全按照自己的想法行動，至於改造社會就更不可能。<sup>131</sup> 一個正常的人若採取“一種與道德背道而馳的方式行動時，他會清楚地感覺到某種東西在阻止他，就像他試圖舉起非常沉重的物那樣。”<sup>132</sup> 當然，我們偶爾還是能戰勝社會事實的約束力的，但這恰恰證明了它的存在。更重要的是，我們要為之付出痛苦的代價，克服社會事實的慣性就與克服自然物體的慣性一樣，都需要與之相當的力量，並做一定量的“功”。按塗爾幹的說法，我們讓自己在脫離社會之時，常常導致自身的分裂。<sup>133</sup> 所以，面對一個外在的世界社會事實，我們要想生存下去，就必須屈尊於它。<sup>134</sup>



第四，自我主義的瀰漫與社會事實的危機。儘管塗爾幹不厭其煩地強調社會性是人的本質屬性，遵從社會的規範是自我實現的真正道路，但這恰恰折射出他對社會事實危機四伏的擔憂。19世紀的歐洲社會處處瀰漫著一種“絕對自我主義”（absolute egoism）的風氣。爲了過一種抽象意義的絕對個人主義生活，個體試圖從周遭的社會環境中掙脫出來，消除自己的社會本性，竭盡全力讓其所處的社會環境成爲空白。轉型時期如此衰敗的社會不再有力量讓個體的意志做出道德承諾，但同時，個體也讓自己成爲了空白，他對周圍的一切都表現出一種伊壁鳩魯式的冷漠，而且“以一種病態的喜悅滿足於這種空虛，並沉湎其中。”<sup>135</sup> 這就是“生命難以承受之輕”與“自我主義自殺”等異常現象的社會根源。塗爾幹以一種近乎衛道士的口吻向時代呼籲，“爲了成爲名副其實的人，我們必須儘快與人類特有的精神生活與道德生活這個最重要的來源聯繫起來”，即社會。<sup>136</sup>

### 3. 必須確定社會事實是否“正常（normal）”

的確，所有社會事實都對人們具有或多或少的約束作用，但塗爾幹明確指出，並非所有的約束都是正常的或者說規範的，它們對個體的發展與社會的持存未必都有益，例如唯利是圖的風氣或自殺潮流等。<sup>137</sup> 既然社會與個體的持存都傾向於保持健康狀態，那麼通過“病因學”（aetiological）的研究發現衡量社會事實健康與否的客觀標準及其邏輯必然性，區分各種社會事實的健康與病態；從而引導社會趨向理想的狀態，爲人們的實踐指明方向，就是社會學不可推卸的使命。<sup>138</sup> 當然，社會學所說的健康狀態是一種具有一定離散度的平均狀態，它允許一定程度的偏離。<sup>139</sup>

問題是，評判社會事實健康與否的標準是什麼呢？既然社會具有自我保存的性質，那它必然要盡可能保存最能保全自己、讓自己保持優勢地位的社會事實。<sup>140</sup> 我們是否可以據此認爲，分佈



最廣泛、最普遍的社會事實就是正常與健康的呢？大體而言，這是正確的，但必須附帶兩個條件才能更為準確。

第一個條件關係到塗爾幹的重要概念“社會種”（social species）。與生物物種一樣，社會也因為組成要素及其結合方式的不同形成了各種社會類型，其中一些具有截然不同的特徵，塗爾幹稱之為“社會種”。每一個社會種都有自己的健康標準，某一社會事實是否是正常的，必須考慮到它是否與具體的“社會種”及其所處的發展階段相適應。<sup>141</sup> 深入地說，社會種是塗爾幹在社會的多樣性與普遍理想的人性社會之間設立的一個“中項”（intermediary），在普遍的統一性與歷史文化的多樣性之間保持一種應有的張力，給現代社會的發展及其個人行動都規定了基本的框架與自由的限度。<sup>142</sup>

所以，一方面，塗爾幹強調社會種的多樣性，但另一方面，他又指出，最簡單的或單環節的社會，即幹爾朵（horde），是社會領域的原生質（protoplasm），是一切社會種的基因及其分類的自然基礎，所有正常的社會種都只是幹爾朵的不同組合，據此我們完全可以構建出一副社會種的“譜系圖”。<sup>143</sup> 塗爾幹的目的無非是想說，幹爾朵及其中的社會與個人的一般關係應該成為所有社會的基礎要素及其限度。<sup>144</sup>

第二條件是，普遍存在的社會事實，還要證明其普遍性與現有社會生活的普遍條件之間存在必然的關係。<sup>145</sup> 當我們以普遍分佈作為標準來確定社會的正常狀態時，必須注意到社會轉型時期的特殊情況。社會種與生物種一樣都處在演進之中，但不同的是，當社會處在兩個不同階段的中間又尚未確立自己的新形式的過渡時期，“習慣的盲目力量”<sup>146</sup> 能讓前一階段的正常現象得以暫時殘存。此時，我們能觀察到的普遍現象很可能是前一社會階段的正常現象，它們只是外表意義上的“假像正常”，與社會種的新條件沒有必然的邏輯聯繫。<sup>147</sup>



不過，社會自我持存的性質決定了正常的社會事實必然是有用的（useful），它們是最能維護社會凝聚力或發揮社會優勢的，也就是說，它們或者是有助於社會種適應環境的因素，或者是社會持存的必然結果。<sup>148</sup> 所以，只有能證明這種必然聯繫的才是正常的。

塗爾幹如此大費周折無非是想說明，考慮到我們對現代文明社會的演化法則還缺乏深入的瞭解，在疾速轉型時期的現代社會中，我們所觀察到的普遍社會事實可能不是社會的正常狀態，而是“平均病態”，例如19世紀晚期居高不下的社會自殺率。至於如何確定必然關係，則是下一點討論的主要問題。

#### 4. 社會事實的存在及其運行法則要用“社會”的因素來解釋

我們如何能確定社會事實與社會環境之間有邏輯必然性，以證明其正常的性質呢？上文的“社會種”與“社會形態學”等概念只不過是解釋社會運動法則的初步準備而已。鑒於唯意志論及其相關觀念體系在19世紀的流毒之深，作為社會學家的塗爾幹首先著力清除它在社會領域的影響力，即關於社會演化的目的論解釋。<sup>149</sup>

在塗爾幹看來，以往所謂的社會學研究其實多為“歷史哲學”。大體而言，它們都認為，人有一種自我實現或者增加幸福的“內在固有的傾向”，推動人類不斷超越自己取得的成就。這些研究要再現人的內在傾向的發展次序，據此勾勒出一部人類的發展史。<sup>150</sup> 我們不妨先暫時承認這一假設並進行推理。試想，如果歷史的演進真是某種神秘的“生命動力”（vital urge）的推動，那人類的歷史就是一部單線進化史，所有的社會現象完全是這一動力的產物並圍繞它運轉，而且只有一種社會種是最適合人類的終極目的。顯然，這種“唯意志論的社會秩序”是不顧事實的無稽之談。事實上，社會環境才是集體實存的本質條件，不同的地





區完全可以有不同的社會類型，同樣的社會現象也可以有不同的功能，因此所謂的人類進步的原初動力或潛能不過是我們想像的產物。<sup>151</sup>

應該說，在社會現象的運行法則問題上，塗爾幹徹底貫徹了孟德斯鳩以來的“社會物理學”思想。早在《社會分工論》第二卷的一個注釋中，他就指出，社會學的目的是探索並建立社會世界的“萬有引力定律”（law of gravitation）。<sup>152</sup> 然而，這個萬有引力體系絕對不是一個單線的因果鏈條，更沒有神學意義上的絕對“第一因”，它是社會各要素之間相互作用的複雜力學體系。<sup>153</sup> 而且塗爾幹還提出了他關於解釋社會事實的若干準則及其求證的方法：

- a) 社會事實運動的有效動力只能是另一種或幾種社會事實的運動，因果關係只能在給定的若干具體社會事實之間建立，不存在所謂能解釋社會總體進步的根本因素。<sup>154</sup> 而且，我們可以通過在社會中尋求相關的社會事實，利用統計技術來測試各要素之間的歷時共變關係，用“共變法”證明“特定的結果總是有某種確定的對應原因。”<sup>155</sup> 塗爾幹關於自殺問題的研究出色地證明了社會自殺率是“某種普遍的社會環境導致的群體性傾向。”
- b) 當我們試圖解釋一種社會現象時，必須分別研究產生該現象的原因及其功能，以闡明其因果關係的圖譜。而且，一種社會事實的決定性原因必須到先於它的社會事實中尋找，至於其功能應該到與某一種社會事實相關的社會目的中去探索。<sup>156</sup> 一般而言，先探索原因，再研究功能，這是事物發展的順序。這裏要強調一點，社會事實的有用性不是它存在的原因，然而，它要維持自身的普遍性或者說在社會體系中的位置，就必須有用。<sup>157</sup>



- c) 尤為重要的是，“任何重要的社會過程的最初起源，都必須到社會群體的內部構造中去尋找原因。”<sup>158</sup> 作為各要素相互作用形成的力學體系，社會總是需要能量源泉來承擔驅動力（motivating power），否則社會就可能陷入一種類似“熱寂”的狀態。塗爾幹認為，在人類的處境中唯有兩種社會事實的有效結合具有動力性質：“社會的規模”與“社會的動力密度”。所謂的動力密度其實是一個函數（function），指在社會容量相同的情況下，既有商業關係也有社會關係的人數的社會交往密度及其物化形態的密度。<sup>159</sup> 上文提到的環節社會之所以向組織社會演化，正是因為社會分離的各部分融為一體，動力密度持續增加，社會生活的半徑不斷擴大，以至於改變了集體生活的基本條件。<sup>160</sup>
- d) 在獲取社會事實的邏輯必然性的證據時，要考慮到同一社會種的內部變異與各社會種之間的演化問題。因為同一種社會事實，例如家庭結構，在同一社會種的各“亞社會”中的存在狀態有異，在不同社會種的存在狀態更是千差萬別。所以，很多時候我們不能根據簡單的共時或歷時比較，就否認某一社會事實是不正常的，特別要注意應當在每個社會各自相對應的發展階段中比較社會事實的狀況。<sup>161</sup> 正因如此，塗爾幹才說，“比較社會學不是社會學的特殊分支，它就是社會學本身。”<sup>162</sup> 塗爾幹關於不同類型的社會都有自己相應的自殺類型與自殺率的研究充分貫徹了這一原則。

## 5. 小結

綜上所述，社會世界的規律與自然界的規律同樣都是“必然的”，它們都表明事實實際聯繫的法則，而不是事實應該聯繫的好方式。<sup>163</sup> 人們若想要充分理解自己身在其中的並受其約束的社會生活，就必須明白各種社會現象之間的運轉機制，進而明白



自己行動的結構、過程與本質，這是現代人確定自己行動方式的前提條件。爲了在行動中能有關於事實的充分知識，我們不僅需要知道諸種社會事實的狀態及其結構分佈，更需要深入探究其中的因果關係，進一步確定正常與反常，更好地指導實踐。倘若以病態作爲常態作爲實踐的嚮導，那後果不堪設想。<sup>164</sup> 這也正是塗爾幹一再強調的，他不是想從科學中推導出道德來，而是想建立一種道德科學的意思。<sup>165</sup>

當然，要讓人們過一種好的生活的條件遠不止於此。對現代人來說，最令人恐懼與焦慮的是缺乏一種基礎的意義，並無法找到貫穿生命始終的理想價值及力量。在塗爾幹看來，社會學作爲科學的使命正是個體認識到，社會不僅是一種強制約束的力量，它更是個人的生命力。

## （二）社會的內在本質及其與個人的“基本關係”

《宗教生活基本形式》看似一項關於原始部落的圖騰制度，但它並非一般意義上的民族志研究，而是一部關於“人的科學”的著作。塗爾幹在該書開篇直言，他的目的是理解“今天的人”，更準確地說，在新的條件下，人何以可能？<sup>166</sup>

既然要理解今天的人，爲什麼要選擇澳洲人作爲考察對象呢？塗爾幹說，“這僅僅是出於方法上的考慮。”<sup>167</sup> 因爲，今天的人身上彙聚了太多歷史的要素和個體的偶然性，它們層層籠罩著人的真正本質，所以他試圖利用一下歷史發端處的簡化。不過，所謂的方法論考慮還另有深意。在《社會學方法的準則》一書中，塗爾幹就對幹爾朵（horde：單環節社會）社會表現出濃厚的興趣。大體言之，通過對這種本原社會“宗教原初構成”的科學分析，塗爾幹試圖讓人們認識到社會的本來面目，也就是塗爾幹所說的“社會一般”（society in general），並清晰地透視人性



的基本要素及其與社會的關係。<sup>168</sup> 具體來說，首先是討論社會如何通過“集體歡騰”實現社會持續在場物的再生產；其次是闡述靈魂作為社會個體化形式的本質，以證明社會是個體生命力的源泉。

### 1. 宗教“外衣”下的本質社會

要弄清人的本質，就必須理解社會的本質；要理解的社會的本質，就必須理解宗教。這是塗爾幹在他的前三部曲之後轉向宗教研究的原因。在《宗教生活的基本形式》等著作中，塗爾幹確立了一個基本的原則，“宗教就是社會的”<sup>169</sup>，在實在和形態的意義上，宗教就是社會，它曾經是人類的存在狀態，而且現在與未來都是。

所謂宗教無非兩大要素：信仰與實踐（practice）。澳洲的圖騰制度是氏族圍繞著聖物的一整套等級分明、秩序井然的信仰體系及相應的實踐，部落世界中所有已知的事物都被劃歸到某個圖騰的名下，由此形成了一套無所不包的觀念體系，因此它是真正意義上的宗教。那麼，澳洲的宗教制度是如何形成的，是什麼力量在維持它？

借用民族志的資料，塗爾幹批判了自然崇拜與泛靈論，駁斥了宗教起源於物理自然或生物現象的觀點。在他看來，關於超越日常經驗世界特徵的事物的觀念，不可能從日常經驗中得到，後者也不能說明何以普通事物具有神聖的性質。<sup>170</sup> 而且，根據自然崇拜論與泛靈論的說法，面對物理自然，人類產生的是卑微的情感，而不是從中獲得某種強大的力量；但宗教給予了人們力量，讓他們敢於行動。事實上，“信仰本身能夠‘移山填海’，能夠支配自然力量”，“各種神聖事物在信仰者的心中都能激起相同的情感，正是這種情感使它們具有神聖性。顯然，這種情感只能來自於某種共同的本原，某種由圖騰標記、氏族成員和圖騰物種



中的每個個體所共同分享的本原。”<sup>171</sup> 所以，宗教必然是出於對另一種實在的情感激發而形成的。<sup>172</sup>

回到澳洲的圖騰制度，我們要注意塗爾幹對圖騰本原“瓦坎”或“曼納”的分析。瓦坎是一種抽象的存在，它不具有任何人格形式，原始人也沒有任何表達它的確定符號，它是“一種絕對的力量，無法表述，也沒有任何確定性。各種神聖的力量都只是瓦坎的特殊體現和人格化；我們可以從瓦坎無數方面中的某個方面來洞察任何一種神聖力量。”<sup>173</sup>

在澳洲人看來，“瓦坎”支配著整個圖騰制度，它是神聖觀念體系的中心與源泉，整個世界的一切神聖物都只是瓦坎的化身。真正的圖騰膜拜針對的正是這種“遍佈於事物之中的混沌力量”，而不是某個確定的動物或植物。任何事物之所以具有神聖性都是因為分有或沾染了這種力，人們對圖騰生物、圖騰標記或者個體圖騰的敬畏都是由於它們分有瓦坎的緣故，它們的神聖程度則與分有的程度成比例。因此，“圖騰制度不是關於某種動物、人或者圖像的宗教，而是關於一種匿名的和非人格的力的宗教。”<sup>174</sup> 這是一種在整個氏族根基處瀰漫的力量，它真實、充滿活力、始終如一卻難以名狀，是一切膜拜的真正對象。正是這種力統攝了整個氏族的秩序和統一性，沒有事物能與之相抗，因而這種力構成了原始人行動的規範，同時也是行動不可逾越的限度；至於圖騰不過是人們借助想像表達這種力的物質形式而已。

那麼，圍繞瓦坎的宗教力量是如何形成的，它又如何滲透到原始人的心靈中，並成爲一種實在的力？此處到了《宗教生活》的關鍵之處：對“集體歡騰”（corrobbori）的討論。集體歡騰是氏族生活的兩大週期之一。在每年的特定時期，原始部落的人就會結束分散勞動的狀態，集中到特定的地點舉行各種儀式，而宗教的觀念正是誕生於這種歡騰的社會環境。



一旦他們走到一起，他們的集合就會形成一種像電一樣的激流，這種激流會迅速使人們達到極度亢奮的狀態。所有人的心靈都向外界的印象完全敞開，任何情感的表達都暢通無阻。<sup>175</sup>

這股激流來源於原始人在確定的時刻和場合的集中，他們的集中具有最大的強度和效果，高密度的集體生活以每個成員的特殊意識作為基質進行“化學合成”，溶合為極度粘稠的集體意識。這是“各種意識的意識”，而不是“總和或加總”，它具有化合的性質，是一種沒有廣延屬性、卻真實存在的精神實在，是存在於人和物理自然之間的另一種“自然”，即社會。<sup>176</sup>

進一步講，集體生活的意義就在於它是社會再生產的“極為強有力的興奮劑”。任何一次心靈的交匯，不論採取何種形式，都能增強社會的生命力，這是作為“類”的人的創造。正是通過集體行動，社會促使各種特殊意識充分敞開；作為社會力量的激流注入到每個人的心靈之中並引發了一種亢奮狀態，導致參與集體歡騰的每一個人極大偏離了日常分散的生活狀態，達到了忘我的境地。這樣的社會是“我們的社會”，一個同質的精神共同體，而不是異化的“利維坦”。其中，個人切實感受到宗教力（社會力）的引導和支配，這股力量完全不同於身體的自然力。所以，個人才感覺自己進入了一個新的世界，成為“一個新的存在”，社會的觀念和情感就自然而然地以一種高於身體的姿態進入每個人的心靈之中。<sup>177</sup>

然而，當集中的集體生活一旦結束，每個人返回到自己的生活中時，散佈於整個社會的每個成員身上的社會力量就會衰退，甚至於消失殆盡。“社會只有在個體意識中並通過個體意識才能存在”，所以社會必須實現一種能夠不斷發生的形式，讓社會的力量能無時無刻不滲透到每個人的身上。不論是澳洲人還是現代





人，都無法將一種抽象的社會視為是自身內在的強烈情感的源泉，因此社會必然要將自身的抽象性具體化，將人們感受到的情感固定在他們能夠意識到的特定事物上去。

所以，所謂的神聖事物“只是把自身固定在物質對象上的集體觀念。”<sup>178</sup> 關於具體事物的神聖觀念是被加上去的，與事物本身的性質沒有什麼本質關聯，即便是最普通的事物，只要集體理想附著其上，它就是神聖的。但是，“在我們的心靈中，一個事物的觀念和它的符號的觀念是密不可分的。”<sup>179</sup> 因此，在很大程度上，在人的心智圖式中，正是集體情感及表現它的符號決定了事物的性質，而不是事物自身的物理屬性。由是觀之，社會正是通過將符號表現體系加之於物理世界之上，才打破了自然的限制，確定了人世的同一與統一的秩序。

上述討論已經揭示了圖騰制度的本質，它是一套符號表現體系。正是通過圖騰，“原始人”才有可能表達與實現自身的內在狀態，為心靈的溝通和情感的融合開啟道路，確保他能夠進入社會世界。可以說，符號是社會生活的必然要素，一套龐大的符號表現體系，對人類歷史任何時期都是不可或缺的，這也是塗爾幹所說的宗教生活基本“形式”的意義。圖騰制度絕不是一種“簡單的人工設計”，它本質上是社會持續在場物（social representation）。考慮到社會持續在場物在塗爾幹思想中的重要意義，本文認為有必要對它做進一步的說明：

首先，社會持續在場物是一種具體的、動態的生成和持續存在，能讓每個成員在情感上感受到社會的力量。例如，肯定積極的儀式能激發並調動個體內在的道德要素，讓個人進入一種普遍的道德狀態，讓社會到場並獲得新的生命力。至於否定消極的意識，就是一種紀律精神，讓個體意識到行動不可逾越的限度，禁止破壞社會團結的行為。



其次，社會持續在場物是以一個體系的形式出現的。社會的力量要鑄造出一套具有相當程度的同一性等級體系，這套體系分化為不同的表現，各個表現之間是相互維持的，同時這也是力量的分化。所以，高密度的集體生活與日常平穩的集體生活都是不可或缺的。反過來說，力量不能過度彙聚於一個具體事物或特定時段，特別是一個異質性很高的現代社會，如果過度集中，就可能因為一次又一次的爆發（例如，魅力領袖，或者動盪、革命、戰爭等），耗盡社會的全部能量。

第三，集體生活與社會持續在場物是一體兩面、互相滋養的關係。現代社會的失範與集體生活的虛弱是密切相關的，唯有激發新的集體生活，重新確立健康的社會持續在場物才能拯救現代社會，因此社會持續在場物不是簡單的社會“再現”，它就是社會本身。

最後，符號的生成不是人類思維的純粹創造，而是取決於社會的具體境況。對澳洲的氏族來說，他們的知性水準和生存環境決定了動物或者植物自然而然就會成為圖騰。從任何一方面看，圖騰制度都是與氏族的現實生活契合的，現代社會也需要同樣契合的宗教制度。

究其根本，觀念世界與物質世界是密不可分的，社會從未脫離自然自行其是，它是作為整體的人類拓寬自然的限度的產物，是自然中的至高者，“是物質力量和精神力量最強勁的組合。”<sup>180</sup> 儘管人不會因為分有了社會的屬性，就成為一種純粹的精神存在；但人之所以稱為人，是因為他本質上是一種道德與社會存在，有能力約束個體的衝動和欲望。

## 2. 靈魂是社會的個體化形式

靈魂的歷史就是人的歷史，“多少世紀以來，人們都相信，靈魂在人死後會脫離身體，遠離身體保持一種自主的存在。”<sup>181</sup>



靈魂和身體雖然緊密相連，卻分屬神聖與鄙俗的世界，這本來是社會約束個人的健康方式。可是，18世紀以來，唯靈論哲學家和庸俗唯物主義者對靈魂的精雕細琢，讓普羅大眾相信，靈魂是一種個人獨有的、神秘莫測的“內在存在”（inner being）。他們構建的自由個人理念已經成爲一種事實，“已經滲透到我們的制度和習俗，與我們整體的生活相混雜。”<sup>182</sup> 所以，對“今天的人”來說，靈魂已經是神聖無比的事物，出於任何名義侵犯靈魂都是褻瀆，以至於社會面對靈魂也要屈尊。這種自我迷戀“將人囿限在自身的欲望之中，在人與人的心靈之間製造了一道鴻溝”；集體生活的可能性也因此受到了遮蔽，集體意識自然就面臨喪失其生命之源的威脅。

這一問題不僅是塗爾幹的個人關懷，也是現代社會的困境。所謂失範（anomie），究其根本是作爲精神實在的社會受到了戕害，社會的道德力量在個體意識之中失去了力量。社會的岌岌可危與個體的爲所欲爲或無所適從，是同一社會事實的不同面向而已。

塗爾幹認爲，當務之急就是運用歷史學和民族學等科學方法從知性上挑戰“人具有先天的自然正當”的基本觀念。根據已有的民族學資料，塗爾幹發現，“所有澳洲社會都承認，每個人體內都藏有一種內在的存在，一種賦予身體活力的生命本原”，也就是所謂的靈魂。<sup>183</sup> 但在澳洲人那裏，靈魂還是一種非常含糊的東西，它可能散佈於身體的任何部位，而且可以擴散、傳染、複製和分解。一句話，它並不具有今天的人眼中的靈魂所擁有的人格特徵。因此，塗爾幹細緻地剖析了靈魂在澳洲人宏大的神聖體系中的位置：

- a) 人的靈魂就是重新轉生在人體內的祖先靈魂，是祖先靈魂的一種流溢物或互體；



- b) 祖先是圖騰的片段，它和圖騰生物都分有共同的圖騰本質，也就是圖騰本原；
- c) 根據上述兩個命題，靈魂就是化身在每個個體中的圖騰本原，是個體化的曼納。<sup>184</sup>

可以看出，祖先生物、圖騰生物和個人靈魂形成了一個牢固的連續統一體，它們都只是同一實在的不同方面，是源於並次於圖騰本原的神聖存在。因為任何一種以特殊方式被歸之於某一確定事物的宗教力，都會加入到這個事物的性質之中，成為它的精神互體，所以靈魂是圖騰本原所激發的尊崇擴散其中所致。<sup>185</sup> 所以，氏族成員身體的特質與靈魂的神聖性沒有本質關聯。既然靈魂只是“分裂的和特殊化了的圖騰本原”，它自然具有圖騰本原的性質，多少都會呈現出非人格的特徵。

但塗爾幹更為關注的是靈魂作為次級神聖存在的另一個面向。靈魂是個體化的曼納，就意味著靈魂是關於圖騰的觀念體系，即“social representation”，所以它也是社會持續在人的內在世界中確立自身的媒介，是一種具有個體形態的普遍存在。儘管靈魂內在於人的心靈之中，但它卻保有不同程度的自主性，並據其本性自然而然成為我們的上位者，是一切規範和命令的發源地。“它讓我們聽到的聲音全是在下達指示和發佈禁令，從中我們找不到我們自己的聲音。”<sup>186</sup> 社會的道德優勢正是通過靈魂的作用得到了具體實現，相反，人的絕大部分的心理事實其實是社會事實有規律的延伸與個體化。<sup>187</sup>

塗爾幹的言下之意是說，對任何宗教力來說，雖然個體化都是應有之義，但是社會性才是靈魂的根本所在，所以“即使當宗教似乎完全變成了個體良知的時候，它還是要從社會中尋找滋養自身的生命之源。”<sup>188</sup> 因此19世紀晚期的諸種“個體宗教”都曲解了宗教的本質。當然，對一個生活在單環節社會的人



來說，日常生活也面臨著各種反道德的牽制，他之所以能成爲社會人，是因爲社會通過儀式無時無刻不在關照著個體的靈魂，給他注入力量。不論是肯定性的儀式（集體理想），還是否定性儀式（紀律），都旨在確立靈魂對身體的支配地位，讓靈魂分有社會的力量。<sup>189</sup>

而且，當個體聽命於靈魂的指引之時，他不僅是在按照社會的命令行事，過著一種社會生活或者說道德生活，同時，社會也是“能夠振奮我們精神力量的唯一生命之源”，因此個體才不會覺得受到了社會的強制，相反是“奔向了本性的召喚”，實現了自己靈魂的強力昇華。<sup>190</sup> 正是有專制之實的社會在實踐的層面上給個人提供了取之不盡的生命力，而靈魂則承擔了社會和普遍人格的雙向生成，社會的生成與普遍人格的實現只是同一過程的不同面向，一榮俱榮，一損俱損。這也正是“社會只能在個體意識中，並通過個體意識才能存在”的意思。

概而言之，身體和靈魂的關係，或者說，個體存在和社會存在的關係，首先不是鬥爭，而是社會對個體的關照和提升。唯有借助社會力量，每個人才能超越物理存在的限度，超越日常生活的重負成爲真正的人。討論澳洲人的靈魂和個體圖騰的主要意圖也正是爲了鑄造一個能承擔現代心靈歸宿重任的社會奠定堅實的基礎。<sup>191</sup> 這是塗爾幹煞費苦心將社會構建成爲一種絕對（absolute）的根本意圖，但這要求個體心靈要有敞開的可能，要在人的心靈的根基處構建一套普遍的秩序，否則所謂的“人性宗教”就會導致一種迷狂的個體宗教。

### （三）討論：世俗化的現代社會的神聖性從何而來？

塗爾幹對宗教進行科學研究的目的是什麼？用他自己的回答就是，這是爲了“在宗教概念的核心中尋找那些丟失了的、



被掩蓋其中的道德實在。我們必須擺脫這些宗教觀念，找到它們的構成成分，確定它們的真正性質，並用理性的語言來表述它們”<sup>192</sup>；從而把握並拯救歷史上各種神秘的符號象徵體系外衣之下的實在，即社會。

本文認為，《宗教生活的基本形式》等宗教研究著作集中體現了塗爾幹“用科學的辦法造就理性道德”的努力。今天，社會科學的根本意義，就是通過科學研究探究既有的“歷史形式”來認識社會的本來面目，讓人們認識到“宗教生活的基本形式”就是“社會生活的基本形式”，證明人的本質是社會存在。這不是為了復興任何古老的宗教，而是要呈現社會本來的神聖面目。讓社會獲取它應有的尊嚴，成為理性—道德體系中的“神聖物”，這是現代社會重建的地基。<sup>193</sup>

之所以要這麼做，是因為塗爾幹（也包括同時代的其他思想家）認識到現代人的命運其實還是一種“宗教性存在”。然而，任何一種具體的宗教都是社會的具體形式，昨天的宗教不可能成為今天的宗教，“只有生活本身而不是死亡了的過去才有可能產生生活生生的膜拜”<sup>194</sup>；所以，塗爾幹“渴望一種更有實踐可能的宗教”<sup>195</sup>，即在無神的時代，以社會為核心的宗教道德體系。

從《社會學方法的準則》到《宗教生活的基本形式》，塗爾幹對“集體意識”的強調能讓我們強烈感覺到，他對19世紀晚期的社會失範與缺位（absence）的深度憂慮。在除魔的時代，即便塗爾幹用科學的方式為社會正名，為社會重新贏得了尊嚴，這離問題的解決還相差甚遠。

就現代社會而言，要避免社會淪落為個人的敵人，避免個人成為無所顧忌的獸類，必須重建社會持續能動的力量，並讓它成為虛弱的現代人的根基、法則與力量源泉，實踐一種有限的紀律—自由。<sup>196</sup> 但反觀馬克思和韋伯等人對資產階級的批評，我們發現，資產者的本性必然要拋棄“Bürger”的公民意義，蛻變為





純粹的“私人”，並迫使國家成為他們的利益代理機構。<sup>197</sup> 從這個角度來看，我們就很容易理解，為什麼塗爾幹在個人主義與社會主義的天平之間更傾向於社會主義。也正因此，塗爾幹的道德社會重建和現代自我自由人格的培育的可能性都落在了“如何重新鑄造作為精神實在的社會”與“社會如何在具體的實踐層面在個人身上到場”，這不僅是塗爾幹“教育實踐”與“社會實踐”的目的，也是抽象的現代社會本身必須解決的問題。<sup>198</sup>

### 三 社會如何成為社會：教育實踐與社會實踐

本文認為，從《社會分工論》、《自殺論》、《社會學教程》（即《職業倫理與公民道德》）一直到《宗教生活的基本形式》，塗爾幹關於現代社會重建的基本原則與總體思路是清晰一貫的，並沒有亞歷山大等學者所謂的“斷裂”一說。<sup>199</sup> 其實，塗爾幹在早期關於社會主義的研究著作就已經確立了他日後堅持的基本觀點。他認為，要緩解與解決現代社會失範無序的狀況，就必須完成兩件工作：a) “改變世俗制度”，使它們與社會發展的新需求保持一致。b) “確立一種共同觀念的體系，作為這些制度的道德基礎”。<sup>200</sup>

就前一點而言，既然精細的勞動分工與經濟生活主導地位，已經是不可逆轉的“堅硬”事實，其他的世俗制度必須以“自主的個人人格”為基礎，同業公會、家庭、婚姻、財產等社會制度都要隨之更改，據此形成個體化的市民關係體系也就是塗爾幹所謂的“有機團結”。與此同時，後一點則要求，以具有普遍意義的自主個人人格（人性宗教）、職業倫理與公民道德作為共同道德，促進經濟領域以至整個社會的組織化與道德化，即“機械團結”。這是現代社會相互滋養、相互節制的兩個面向，但問題的



關鍵在於如何確定相應的道德要素與結構要素的位置及其有序的運動法則。

塗爾幹很清楚，要實現他宏偉的道德社會重建計畫，需要一套“覆蓋個體生命全程”、“滲透社會縱深結構”的多維社會道德實踐體系。塗爾幹後期關於“教育實踐”與“社會實踐”相結合的建設方案就是致力於構建這一體系。大體而言，塗爾幹關於教育實踐與社會實踐的原則可以歸納如下：

人，都要生活在集體之中，所以也就必然受到集體意識的影響，然而每個人又都有自己的個性，所以他不完全服從集體的約束。我們每個人，幾乎在每一個領域之中，在每一次行動之中，都過著這樣一種雙重生活，既被引向社會的方向，又試圖按照自己的意志行事，集體力量與個性力量相互對峙，結果或者是服從集體，或者是聽從個性，甚至有可能是失範行為。這就是說，每一個社會的道德都是紀律、對群體的依戀與一定程度的自主性的組合，三者比例與力的均衡點則隨著社會類型及其歷史階段有所差別。只有當三者相互節制，形成均衡狀態之時，道德結構才能保持一種平衡狀態，社會行動者才能按一定的規則行事。<sup>201</sup> 具體就現代社會的教育實踐與社會實踐而言，塗爾幹認為，要以現代社會的“事實本身”為依據，在教育實踐中科學地配置紀律、對群體的依戀與自主性的動態比例關係，讓個體能在公民、職業人與普遍人等最重要的社會關係中，鍛造出一種力學機制錯綜複雜，但仍有所堅持的行動結構；與此同時，在相應的道德結構的建設中，構建以人性宗教作為彌散的集體意識，以公民國家與同業公會為結晶形式的主體結構。

要補充一點，很明顯，不論是道德人格培育的教育實踐，還是道德結構建設的社會實踐，都不是純粹的科學，但也不是純粹的藝術，而是以科學為基礎的藝術，關於“道德事實”的科學研究始終是“教育實踐”與“社會實踐”的基礎。<sup>202</sup>



## (一) 學校的教育實踐：道德人格的教育

### 1. 現代社會需要“理性的道德教育”

(1) 每個社會都有理想的道德人格教育。《教育思想的演進》一書告訴我們，一切社會的“教育目的都是人的社會化”<sup>203</sup>，這既是塗爾幹教育思想的總體原則，也是歎為觀止的“社會史研究”的結果。更重要的是，教育是隨著歷史與社會類型的變化而變化的，每個社會都樹立了某種“人的理想，人應該是什麼的理想。”<sup>204</sup>

在希臘和羅馬城邦中，教育就是把個體訓練成爲盲目服從集體的人，讓他成爲一種社會動物。今天，教育卻竭力使個體成爲自主的人格。在雅典，教育試圖培育有修養的靈魂，明智、敏銳、有分寸、和諧，而且有審美能力和純粹沉思的樂趣；在羅馬，教育首先讓孩子們成爲戰士，爲軍功而勇敢戰鬥，對文學藝術不感興趣。在中世紀，教育首先是使人信奉基督教；在文藝復興時期，教育具有了更明顯的世俗性和人文性；如今，科學逐漸取代了藝術以前在教育中所佔的地位。<sup>205</sup>

無疑，教育的歷程也給我們展示了鍛造社會存在的歷史方式，它融合並清理著歷史積澱的各種實踐和制度，特定時代的教育必然與當時核心的社會制度相互契合，並與這些社會制度相互再生產。很大程度上，教育體系的演進與道德秩序的演進是共時同步的，它“與社會結構本身一樣是不會隨意發生變化的。”<sup>206</sup>所以，擺在教育者面前的，並不是一塊洛克所說的“可以隨意塗寫的白板”，“而是一種他無法隨意創建、損壞或更改的既存事實。”<sup>207</sup>換而言之，無所謂“一般意義上的人的教育”，一切



教育都是特定時代的教育。<sup>208</sup> 若有人把教育從特定的時空條件中抽離出來，一開始就問理想的教育必須是什麼樣的，這就等於是說，教育體系本身沒有實在性，僅是純粹的藝術，這樣的教育註定要失敗。既然如此，現代社會需要怎樣的教育呢？

(2) 個人主義與理性主義的發展要求打破長期以來“宗教”與“道德”統一的體系。在塗爾幹看來，迄今為止，人們都是通過宗教寓言的方式來構建世界的秩序與道德的力量，道德規範的尊嚴都是通過宗教概念的形式來表達的。<sup>209</sup> 然而，個人主義與理性主義的發展正在以純粹否定的方式瓦解宗教—道德體系。

作為個人主義在知識層面的必然結果，理性化的大潮不僅解除了自然的魔力，而且正在揭開道德的神秘面紗。“道德科學”可以說是理性化潮流在19世紀晚期的最新成果。儘管這門科學尚在起步階段，卻已經把道德生活的現象當作理性的現象來處理。在人們的觀念裏，已經把道德建立在宗教基礎上的心理狀態視為是“麻痺症患者”。<sup>210</sup> 這就是說，神秘魔力的統治年代已經一去不復返了；不論是自然現象，還是道德，都必須符合理性的邏輯，換句話說，只有源於理性的觀念和情感才能作為道德發生作用。所以，塗爾幹告誡19世紀歐洲的基督教復興運動及各種神秘宗教，妄想著再把一些超越理性範圍的東西植入人們的心智與性格是徒勞無功的。<sup>211</sup> 然而，這裏也遇到了超乎尋常的困難。

因為，宗教與道德的共存的歷史如此之源遠流長，以至於前者消失之後，後者也很難獨存。而且，在道德理性化的過程中，人們通常在把所有宗教的因素從道德紀律中剔除出去的同時，也一併拋棄了所有本質的道德要素；所以，社會的“去宗教化”往往也有社會的“去道德化”的危險。<sup>212</sup> 之前，宗教讓道德成爲一種神聖的“禁忌”，凌駕於個人之上；如今，我們從方法上拒斥了神聖的觀念，而又沒有用其他的觀念體系取而代之，所以，道德的准宗教特徵就沒有基礎了。<sup>213</sup> 事實上，當道德成爲一種“社



會事實”，完全以“物的本性”為基礎時，它就可能降格為比人還低的“集體人造物”，這種“貧乏而蒼白的道德”很難讓人們感到有效的約束力。<sup>214</sup>

塗爾幹也坦言承認，道德科學視野中的“道德”往往是“放棄了尊嚴的道德”，當人們完全把道德視為一種理性的隨意建構之時，這場道德理性化的大變革就完成了剷除道德的堅固性的“豐功偉業”。道德理性化的過程已經讓道德陷入了貧乏的危機，它找不到任何堅固物可以著陸，以至於很可能在無止境的商業競爭與無神論中消散殆盡。<sup>215</sup> 試問，除魔的世界，如何能有神聖？

(3) 現代理性—道德教育的可能性。儘管宗教的衰微導致了現代社會的道德失範，但塗爾幹仍堅持，宗教與道德的分離是歷史大勢所趨。<sup>216</sup> 同時，他也告誡人們，要高度警惕道德的尊嚴隨著約定俗成的觀念的衰落而衰落的危險，特別在社會及其道德體系轉型時期，更是如此。

上文已經指出，社會是“集體持續在場物”的總體，所以，宗教不是簡單地附加在道德事實上的符號體系，它與道德（社會）是一體兩面的共存關係；同樣，也可能只有一種“純粹裸露”的理性道德觀念，它也必須有一整套自己的“符號再現體系”。當然，對崇尚理性的現代個人與現代社會來說，宗教的神秘邏輯與習俗的強制灌輸邏輯已然失效，也就不可能直接提供一套未經思考與討論的“符號再現體系”。所以，這就要求，現代教育者，尤其是在轉型時期，做到以下兩點：

首先，他應當是理性的科學家。他不僅要把握宗教等所有道德生活基礎的道德力量，確定道德力量的基本要素，而且在分離道德與宗教的過程中，不能把這項事業作為一種純粹否定性的工作，不能把“孩子與洗腳水一起潑掉”，而是要作為一種積極的建設工作。他不但要用科學的方法從經驗中推導出“實際存在的



道德”，而且要考察道德力量“得以存在的當下條件”，以及根據當下社會條件，新的集體情感的存在狀況及其發展方向，也就是，促進那些長期承載著最根本的道德觀念的宗教觀念的“理性替代物”，即塗爾幹的人性宗教、職業倫理與公民道德。<sup>217</sup>

其次，教育者是實踐的藝術家。他要身體力行地引導年輕一代逐步確立道德情感，在普遍人格的框架內，合理地配置各種道德要素的比例與均衡關係，把世俗提升為神聖。唯有如此，教育者才能拯救看似堅固、實則搖搖欲墜的傳統信仰體系底下的道德力量，創造時代亟需的、基於社會實在的理性—道德教育。<sup>218</sup>

(4) 理性教育的要義。概而言之，教育的具體實踐大約可以分解為兩個問題：培養的理念與培養的方式。首先，從一開始，塗爾幹的教育理念就與其先輩盧梭的“自然教育”理念完全不同，他的教育是一種純粹的社會教育，連“擬自然的教育”都沒有。而且，塗爾幹直接越過了嬰兒期的家庭與保育學校的“自然教育”。因為在這一階段，兒童的智力基礎還沒有形成與道德相關的觀念與情感，因此“道德教育”應該在兒童期的第二階段（小學階段）開始。他還特別提醒我們，如果學齡期的兒童還沒有良好的道德基礎，那以後就不可能再培養了。<sup>219</sup>

其次，在現代社會中，功能不斷簡單化的家庭，缺乏持續的集體生活，它很難有效地激發兒童基本的道德感情以及人與人之間簡單交往所需的情感，而且它的單薄與開放也很可能讓兒童過早沾染到外界污濁的道德風氣。所以，非營利的公立學校必然成為現代道德教育的核心，兒童的道德教育必須放在公立學校中進行，這是塗爾幹的前提條件。<sup>220</sup> 塗爾幹甚至還大聲呼籲，公立學校“必須成為我們民族特質的出色維護者”，“是國民教育起飛的飛輪”。<sup>221</sup>

第三、道德的基本要素。這裏先要說明一點，塗爾幹絕對沒有要創立康德式的“先驗絕對命令”的意思。在他看來，人





類的現實生活是情境性的與緊迫的，“從事實與實踐上說，引導我們行為的依據，不是理論的洞見或普遍的程式，而是特殊的規範。”<sup>222</sup> 塗爾幹是從人們的特殊規範中歸納出了三點普遍發生效力的基本道德要素：紀律精神、對群體的依戀以及自主精神。它們是塗爾幹要在孩子心中植入的道德生活的常規要素與基本框架，為他進入社會準備好健康的道德人格基礎，讓孩子在日後的生活“能輕而易舉地適應各種特殊的人類生活環境”。<sup>223</sup>

## 2. 道德的兩個基本要素：紀律精神與對群體的依戀

塗爾幹並不贊同德國哲學關於道德本質的討論。在他看來，道德並不完全等同於是“先驗的絕對命令”或者說“紀律化的義務”，其中還蘊含著我們對“善”的強烈情感，所以道德的行動可能是出於對義務的尊重，也可能是對善的追求所致。儘管二者之間常常是同時出現並相互促進，但它們是不同的東西，在行動的結構發揮不同的作用。

(1) 紀律是行動得以持續的必然條件。對日常生活中的行動者來說，他需要的確實是各種清晰而特殊的行動方式。但是，特殊的行為並不是意味著它們就是“不規範的行為”，相反，塗爾幹認為，在正常情況下，人們的多數行為都受到某些強制性義務的約束，它們具有讓他自願回歸到特定範圍內的力量，這不是出於算計行動結果的緣故，而是義務性的服從。塗爾幹把行動的這種常規性的傾向與服從權威的意識，稱之為“紀律精神”。它是一切道德氣質的首要要素。<sup>224</sup>

此處，塗爾幹大力批駁了19世紀主張人的“無限性發展”的社會思潮與情緒。通常而言，我們每個人都是把有限的全部生命力用來追求物理人的自我保全與道德人的自我實現。於是，整個生活就是“一種複雜的均衡機制”，各種合乎規範的欲望與相應的能力要彼此相互平衡，形成一種多維的均衡體系。



然而，今天人們卻捲入了無限的欲望生產鏈條，這持續衝擊著日常的約束與規範，讓人們陷入了無休無止的勞碌人生與痛苦焦慮。顯然，任何不受反作用力平衡的力量，都必然在無限的運動中耗盡；相應的，人們籌畫的“無限遠景”非但無助於獲得完整意義的自我實現，反倒很可能讓他在無限的追求中支離破碎。<sup>225</sup> 所謂的“自由意志”，也就在沒有任何統一性和連續性的行動中，給變化無常的社會潮流折磨得奄奄一息。歌德筆下的“浮士德”正是現代人的真實寫照。<sup>226</sup>

其實，真正意義的幸福是一種持久、普遍的狀態，它與我們的生理與心理功能的規律活動是協調合拍的，它讓我們感受到的不是個別器官暫時的激情狀態，“而是整個身體與精神生活的健康狀態。”<sup>227</sup> 所以，必須讓人們回歸到明確的界限之內，“參與各種明確而又專門的任務”，恢復日常生活的均衡機制與行動軌跡，他才能擺脫疾病的狀態。

對身體運動而言，我們的生命系統安排了相應的調節器官，它可以把一切身體運動限制在生命力可以承受的適當限度內。然而，精神生活卻不是物理生命系統所能節制的，唯有同樣屬性的精神力量才能有效，即以紀律為核心的道德。<sup>228</sup> 作為各種明確規範的總體，道德的紀律面向就像許多界線明確的模具，或者是許許多多無形的牆，但更像是一把把鋒利的鋸刀，它不僅可以收斂我們的激情、欲望與習慣，使它們服從規範，而且可以斬斷叢生的激情與無盡的欲望。作為一個無處不在的禁忌體系，紀律的根本任務是個人行動遵從各種恒定的原則，並消解各種偶然的衝動與幻想，讓意志“在義務的學校中生成”，讓行動正常的發生，讓人形成有規則的人格與一以貫之的人生。<sup>229</sup> 正因為紀律可以讓我們自我約束與自我控制，所以它才是解放與自由的真正基礎。



(2) 紀律應當與現實社會環境的要求相適應。紀律的“社會種”差異與歷史差異是塗爾幹特別強調的問題，就此我們要注意以下幾點：

首先，既然紀律是人們用來實現自我持存的手段，所以，隨著歷史的變遷與社會種的不同，紀律也要伴隨著自我持存的“理想”的變化而變化。紀律的邊界要以行動現實的正常範圍為基礎，從長時期來看，常態的行動邊界總處在一種持續的生成狀態，一切企圖以絕對權威的名義一勞永逸地解決行動界線的學說，都要為歷史所拋棄。<sup>230</sup>

其次，18世紀晚期以來的法國是一個持續革命的社會。在危機與反常的社會環境中，人們對原有的道德規範與紀律的感受往往要大大弱化，但這未必是正常的。我們要小心區分兩種不同的情況，它到底是因為人們要求用新的道德規範代替舊的道德規範的緣故，還是人們已經無法忍受一切規範，厭惡一切紀律。<sup>231</sup> 在塗爾幹看來，法國大革命以來的錯誤就在於，對規範變革的合理需求蛻變成了無政府主義，所謂的道德改革者不是譴責某些特殊的舊紀律形式，而是直接顛覆所有紀律原則本身。所以，塗爾幹批評這些為“無紀律的絕對自由”而歡呼的無政府主義學說都是病態的辯護者，他們是破除一切，但社會所需的是破舊立新。<sup>232</sup>

第三，毫無疑問，今天宗教傳統與習俗規範不再是欲望的屏障，人們也不再追問“道德的先驗形式是什麼”。在舊已破、新未立的時代，我們不希望看到未來的人們以一種近乎神經質的狀態去追求無限的目的，但也絕不能“陰險地把順從精神灌輸給兒童”，“抑制他合理的遠大抱負”；更何況一旦進入現實本身，後一種努力只只是做無用功而已。<sup>233</sup> 現代社會的問題不是人應該前進與否，而是以什麼樣的速度，什麼樣的方式前進。其關鍵在於“發現一個能夠與人的各種能力相適應的目標，允許他去實現他的本性”，而用不著總想著越出自己的界限去做無方向的加速



運動。<sup>234</sup> 所以，塗爾幹告誡教育者，我們的任務也不再是根據某種不存在的舊道德去塑造兒童，而是根據當下存在的或將會存在的新道德概念來塑造他們。<sup>235</sup>

第四，也是最棘手的問題。上述的討論告訴我們，理性主義時代的道德內化不能再以一種逃脫批評和反思的方式進行，而且批評與反思恰恰是所有道德內化的中介。個人在遵守道德時，必須考慮他們在做什麼，為什麼這麼做，他們的服從絕不可能再是完全讓理智盲目服從的狀態。所以，現代社會的紀律植入方式不能再是盲目的機械灌輸與奴役服從。這正是最讓教育者頭痛的難題：當個人主義成爲一種深入廣泛的“社會事實”時，當日常行動中的紀律是個體可以討論的“世俗事物”、可以推理並質疑的“客觀對立面”時，“如何從理性的角度，根據效用來證明紀律是合理的”？<sup>236</sup>

(3) “對群體的依戀”是人作爲社會存在的本質要求，也是紀律的力量源泉。根據上一點的討論，在很大程度上，紀律（權威）是以有別於個人的面目出現的，它要求我們服從之。可是，倘若社會與我們完全不同，甚至格格不入，我們就很難理解紀律的優先地位與約束力從何而來。

實際上，一個人不僅是以否定的紀律約束自己的社會存在，其本質更是通過社會生活，發展自己的感覺、習慣、傾向與觀念，培育一種積極主動的道德人格。塗爾幹關於“宗教生活”研究告訴我們，正是社會創造了人並賦予了人精神生命；宗教（社會）的肯定性儀式正是要求個體在自己身上培育一種“理想型”。

“我們身上最好的東西，我們所有高等的行爲方式，都來源於社會”，能夠讓我們意志昇華的道德力量也是社會。

所以，只有當我們投身社會之中，從屬於某一人類群體時（任何群體），並把自我納入到各種明確的道德規範及其限度之內時，道德才開始出現，例如，承擔家庭理想與紀律的家庭成員，



承擔國家理想與公民紀律的公民等，唯有進入到這樣的社會—道德狀態，人才能實現道德人的本性。<sup>237</sup> 換個角度說，一旦社會喪失了引導聚合個體意志與其達成一致的力量，自我就可能爲了追求純粹的個人利益而偏離了社會道德的目標，悲觀主義與自我沉淪的思潮就要抬頭，人類社會甚至於可能重新退化到獸群道德的水準。<sup>238</sup>

(4) 諸群體各自在道德體系中的重要性。在塗爾幹看來，“人的社會化”包含兩層密切相關的意思：一是激發所有社會成員必不可少的一定數量的身心狀態；二是在特定的社會群體中（家庭、職業群體、國家等），所有成員都應該具備的特定的身心狀態。<sup>239</sup> 正如文章第二部分所言，社會並不是普遍意義的抽象，而是由家庭、國家與人類群體等諸群體構成的一個等級化、多形態的社會持續在場物體系。儘管它們都有自己的道德個性，但完全可以成爲相互補充、相互節制、相互完善的同—道德要素。<sup>240</sup> 塗爾幹也明確表示，只有當人受到社會施加在他身上的多重力量的支配，成爲合理配置、均衡有序的“一切社會關係的總和”時，他們在道德上才是完善的。<sup>241</sup>

當然，不同的群體的道德意蘊與重要性是不同的。塗爾幹認爲，國家是目前現存的人類組織的最高形式，其重要性要勝過家庭與人類社會。針對當時一些社會主義思想流派對人類群體的推崇，塗爾幹認爲，它還大大超越了當前的社會結構與集體意識的狀態，讓國家一個實際存在的群體，屈從於一個尚未形成，而且可能只是想像產物的群體，並爲後者做出犧牲，是不切實際的。<sup>242</sup> 這裏要補充說明一個有些“奇怪”的現象，在《道德教育》中，塗爾幹只提到了家庭、國家與人類社會，沒有提到他非常重視的“職業群體”。對此我們無需驚訝，因爲《道德教育》本身是關於兒童的教育講稿，沒有職業群體是正常的。



(5) 中間小結：紀律與集體理想是道德的兩副面孔。道德既是紀律權威，也是人的維護者與精神給養者。“一方面，道德作為一種絕對法則，需要我們完全服從，另一方面，道德作為一種完美的理想，我們自發地追求著它”；敬畏和愛、義務與善、禁令與嚮導是融合為一的，是真實的統一。集體理想是紀律的源泉，紀律則確保集體理想的廣度與強度，不為其他有害的思潮所侵蝕。<sup>243</sup>

當然，兩種道德要素在不同的人群與不同的社會類型中的比重可能不同。塗爾幹曾以略帶玩笑的口吻說，以康德為代表的德國人具有冷靜、嚴肅、刻板的自控能力，但是“情感能力的發育遠不及智力的發育”；相反，法國人的靈魂則是熱情而慷慨，但他們的道德行為缺乏一貫的邏輯，“時冷時熱”。<sup>244</sup> 同樣，在不同的社會，紀律精神與對群體的依戀的配置有所不同。大體而言，一個處在均衡成熟的階段民族，其集體意識就傾向偏愛規範與秩序，即使是合乎規範的激烈情感狀態，也會引發集體的反感。相反，一個處在動盪狀態的社會，因為道德含糊不清，沒有得到系統的規定，所以紀律精神就很難維持它的道德效用，此時就特別需要集體理想及相應的犧牲奉獻精神。<sup>245</sup>

19世紀晚期的法國社會就是典型的後一種情況。王權、基督宗教、地方職業團體等傳統的紀律形式已經成為“記憶中的歷史遺產”，紀律精神本身也隨之喪失了支配的作用。在這種情況下，必須重新激發人們的集體的熱愛與依戀，在此基礎上，重建圍繞神聖的觀念建立一整套新的實踐制度。因此，唯一的解決辦法是在人的心靈之中確立新的集體理想，取得對新的共同理想的信念，用塗爾幹的話說，就是培育一種集體“精神”。作為教育者的首要任務，就是儘快引導個人“參與追求他們能夠為之奉獻的偉大集體目標，訓練他們懷抱某種社會理想”，否則整個民族就可能陷入全面的道德衰敗狀態。<sup>246</sup>





### 3. 現代社會的道德難題：個人自主精神與社會道德約束的衝突及其整合

(1) “微不足道的個人”與“神聖的人格”之間的衝突。我們已經無數次強調過，道德規範是集體的產物，個體受到的一種並非是自我創造的法則的約束。每一個時代的道德都是歷史給定的，我們從既有的道德中繼承了大量即成的東西，我們的所得比我們的貢獻多得多，我們的姿態與其說是積極的，不如說是消極的，我們受到影響的程度，大於我們發揮影響的程度。<sup>247</sup>當然，嚴格來說，我們都是創造道德的一分子，每個人都在道德形成的過程中發揮了作用，但上文的討論告訴我們，個人在道德演化中的作用可以忽略不計。<sup>248</sup>因此，如果有人認為，道德是一種個人的人為現象，認為個人一開始就完全控制著道德，後者只是我們希望其所是的東西，這本身就是一種危險的幻覺。<sup>249</sup>

儘管科學研究清清楚楚地說明了個人與社會的關係，但問題在於，19世紀晚期的歐洲社會已經確立了它自己的道德公理：人是“獨一無二的神聖物，他值得受到所有宗教信徒面對上帝那樣的尊敬。”<sup>250</sup>這就意味著，任何把預先決定好的思維方式與行動方式專橫地強加給人的方式，哪怕是以道德權威的名義，都是行不通的；至於一切強加給良知的限制那就更是不道德的了，因為它對我們的人格自主構成了威脅。而且，就現實而言，個人的道德良知越來越不滿於屈從於社會的狀態，越來越有力地要求給人們更大的自主性；而且這一主張既普遍又持久，並在社會各個領域得到了明確的承認與實現。所以，我們可以肯定，這一要求不可能是集體意識的一時興起或幻覺，相反，它已經成為當前道德規範最重要的組成部分。<sup>251</sup>所以，消極接受道德制約的做法與19世紀以個人人格為核心的集體意識是背道而馳的，現代社會必須解決道德的約束與個人的自主之間的難題。



(2) 必須讓道德的強制面向“退隱”。社會必然要求約束，個人必然要求自主；作為塗爾幹的思想對話者，康德最早覺察到了現代社會獨特的“雙重必然性”。康德，一方面承認道德法則的義務具有強制性，另一方面又強調，在意志沒有獲得自主性的情況下，消極服從道德法則是不道德的，意志的他治狀態是與意志的道德是截然相悖的。<sup>252</sup> 那麼，如何解決這一難題？

要知道，意志的自主是一種初始狀態，它並沒有任何明確的方向，換句話說，它完全可以朝著與道德要求相反的方向運動。為此，康德費盡心思試圖證明“意志的構成與理性的法則是一致的”，而遵從義務是意志本身的自發傾向，聽從感覺的指揮則是墮落的表現。於是，對一個純粹理性的人而言，自主與紀律合二為一，法則與義務的強制面向也就消失了。

從邏輯上來說，康德的推理看似無懈可擊，但稍加思考我們立刻能發現，康德筆下的“純粹理性”的人，也是一個感覺系統“被失靈”的機器人。實際上，若論與個人的親密程度，感覺才是個人特有的東西，它與純粹理性始終是一種對立關係；尤其是在世俗化的現代社會中，隨著個人及其身體地位的逐步提升，純粹理性及其約束作用受到的挑戰會越來越大，甚至有可能讓純粹理性及其主張的義務淪落為人的“某種偶然屬性”。<sup>253</sup> 實際上，任何企圖以形而上的方式抬高或消滅某一方的主張都可能適得其反，其中還蘊藏著某些社會危險；感覺主義可以讓社會變成物欲橫流的世界，同樣純粹理性也可以讓世界成為窒息的鐵籠。所以，必須放棄執其一端的、形而上的討論方式，讓理性與感覺的關係回到社會學的框架中討論。<sup>254</sup>

關於“社會事實”的研究讓我們認識到，所謂理性並不是先驗存在，也不是一種超驗的官能；它是社會的產物，遵從社會的法則。我們的自主性也是“正在生長的、漸進形成的、在歷史中演進的存在”。這種“漸進自主”既受到自然客觀的約束，也



受到社會客觀的約束，然而我們的理性對道德的尊崇，並非一種消極的“他治”，而是“受到過啟蒙的忠誠”。<sup>255</sup>

我們可以通過科學對道德秩序加以考察，把握這種道德的秩序，就像通過科學可以把握自然秩序那樣。道德科學可以核實，“道德秩序是在何種程度上構建在事物本性（即社會本性）之上的，也就是說，實際的道德秩序在何種程度上成為應然的道德秩序的。”<sup>256</sup> 既然道德表達了社會的本性，既然我們對這種本性的理解不比對物質世界的理解更為直接，那麼個人的理性既不可能成為物質世界的立法者，也不可能是道德世界的立法者。一切都表明，道德法則被賦予了一種甚至強迫理性遵從的權威。<sup>257</sup>

這說明，道德教學必須在我們的學校中佔有一席之地。因為教授道德既不是佈道，也不是灌輸，而是解釋。“在某種意義上，就命令我們的規範而言，我們依然是消極的。然而，通過積極參與對規範的著意渴求，這種消極性同時又可以變成積極性。”<sup>258</sup> 如果我們把所有這類解釋提供給兒童，如果我們嘗試幫助他理解他應該遵守的那些規範的理由，我們就會提升他，使他形成一種完備的、高尚的理性道德。當然，這種教學是非常難的，因為它必須取決於一種正處在發展過程中的科學，即道德科學（社會科學）。<sup>259</sup>

(3) 科學教育是形成“自律精神”的必然環節。16世紀以來的笛卡爾主義，不過是一種把有關這個世界的知識還原為一般數學的企圖。當18世紀的哲學家們把笛卡爾主義的原則能夠應用於各種社會現象時，他們設想，他們能夠一舉構想和構建出這門新科學，他們採用的方法就是定義和演繹，而無須訴諸觀察，或者說，無須訴諸歷史。<sup>260</sup>

在這種社會觀念中，個人和社會的矛盾是突出的：“社會的存在是從個人那裏獲得的；他們想要社會成為什麼，社會就是什麼。但是，人們怎麼能從個人得出一種超越於個人的社會秩序



呢？這一基本矛盾當然是大革命的努力部分失效的原因之一，是大革命無法實現它所期望的結果的原因之一。<sup>261</sup>

我們必須要通過課堂教學，糾正理性的簡單化（*esprit simpliste*），建立複雜的社會實在觀。要預防這種簡單化的思維，就有必要為兒童提供一種抵制這種建構與演繹的防範措施。“我們必須告訴他們實驗和觀察的需要，以及超出我們自身並服從於經驗教給我們的必然性。”<sup>262</sup> 我們應當用生物學這樣的科學使兒童理解事物的複雜性，事物並非是不證自明的，使他理解，整體並不等於部分之和。這也可以使他理解，社會也不僅僅是構成它的個人的總和。社會科學尚在發展過程中，還不能在低年級中教授。在學校的課程中，只有歷史學這種非常接近於社會學的學科，能夠為學生提供一種非常恰當的社會觀念，並告訴學生把社會和個人結合起來的方法。<sup>263</sup>

## （二）社會實踐：道德結構的建設

教育並不是現代社會唯一的解毒劑，甚至不是主要的。塗爾幹明確指出，在很多時候，教育只是對社會的映射與反思。“教育模擬社會，並以縮小的形式再生產社會，它並不創造社會。”<sup>264</sup> 假如老師與學生都生活污濁的道德環境之中，很難不遭到外界歪風邪氣的浸染，所以學校的小環境只能保護學生一時，而且還很不得力，之後的現實生活勢必要敗壞教育的成果。<sup>265</sup>

與此同時，強制的法律禁令或者某種魅力的感召也是無濟於事的，因為能夠喚起我們道德感的絕不是法律措施。<sup>266</sup> 在現實中，一個民族的心智體系是一個具有確定力量的體系，它取決於各種社會要素的數量、尤其是組合與組織方式，簡單的禁令或個人號召根本不可能打亂或重組之。<sup>267</sup> 惟有改變社會總體的組織結構，才可能改變集體存在的性質，改變集體思想與行動的



方式。<sup>268</sup> 因此，要想讓道德有穩固的模式，必須創建一種適宜的集體生活。在這種集體生活中，我們通過持續性地投身於集體之中，從而在該集體濃重的道德氛圍中不斷分享和再生產其道德屬性。然而，在現代的社會條件下，這一切並不會自動地產生；它需要我們在科學研究的基礎上，創建一整套與現代社會適應的多層次、多維度的道德體系。

### 1. 彌散的集體意識：人性宗教

隨著社會分工的不斷細化與世界分工系統的形成，每個人的心智與行動都被引向不同的領域與方向。時至今日，人類的意志已經是最複雜的現象。更重要的是，勞動分工會使得同一群體的所有成員發現，他們唯一的共同點就是他們都是人。<sup>269</sup> 人們很快就會發現，唯一能在千變萬化的個人思潮中保存下來的集體觀念就是人格觀念，它所激發的情感可能是大家心中唯一共同熱愛與尊敬的情感。<sup>270</sup> 既然他們共通的東西只有普遍意義上的人格構成要素，普遍人格的社會價值必然成為集體情感的核心內容與所有社會成員的共同道德目的。<sup>271</sup>

進而，在塗爾幹看來，唯有18世紀以來的以個人自由為基礎的思想體系能成為現代社會的普世基礎。這種個人自由主義，不再是簡單的空想理論或哲學建構，它已經滲透到了曾經完全不允許有個人主義的領域，成為了一種絕對的價值，成為了法國乃至整個歐洲的“社會事實”。<sup>272</sup> 塗爾幹稱這種新的信念體系為“人性宗教”，它同所有已知的宗教一樣是一種社會制度，而社會正在把這一理想確立為我們唯一共同的目標。這就是人何以成為人之神（god for man）的原因，也是在誠實的情況下，人類不可能再創造其他神的原因。<sup>273</sup>

對此，塗爾幹明言，“聖經政治”已經不可能再用來解決現代資本體制的困境，“昨天的宗教不可能成為明天的宗教，我們



需要瞭解的是今天的宗教應該是什麼樣子”<sup>274</sup>，而現代社會唯一能存在的宗教是比新教最自由的教派還重視批判權利與個體主動性的宗教。<sup>275</sup> 在塗爾幹看來，組織有序的經濟生活與更為公正的契約關係，都有賴於人性宗教的完善、擴充與條理化，一方面深入經濟領域的細節，規定人們行動的原則與界限，同時作為一種道德理念，它可以成為各種社會德性的開放基礎，實現社會的整合與團結。<sup>276</sup> 一句話，具有良性社會內容的個人主義是唯一能保證國家道德統一的信仰體系。<sup>277</sup>

既然人性宗教是我們尚能共有的一切，是我們僅存的彼此聯結的唯一紐帶，是唯一能凝聚我們意志的目標，就必須強化它，否則社會的分崩離析與民族的道德自殺（moral suicide）就為時不遠。<sup>278</sup> 社會學家作為現代“社會工程師”最為重要的任務，就是促使人性宗教成為彌散的集體意識，滲透到社會的各個角落；簡單地說，今天社會的傳統與實踐（practices）必須保持一種可塑的、變動的狀態。

在這一問題上，我們必須明白，宗教並不必然意味著符號與儀式，或者更恰切地說，教堂與牧師。所有這些外部機制都只是宗教表面的組成部分。本質而言，宗教是特定權威之下的集體信仰與實踐的體系。因此，在現代人性宗教中，信念與禮儀的宗教色彩越來越少，精神的交融（communion）不再根據特定的儀式與成見。<sup>279</sup> 具體而言：

首先，從否定的儀式來說。從今天人不再是純粹世俗意義或生理意義的人，他已經獲得了一種神聖的尊嚴，足以凌駕於他自己與社會之上。<sup>280</sup> 自從人格（human person）被認為，而且必定被認為是神聖之物時，不論是個體還是群體，都不再有自由處置權，任何對生命、自由與財產等人的正當權利或者說人格要素的傷害都是一種褻瀆，都必須被禁止。<sup>281</sup>





其次，從肯定性的儀式來說。從個人主義的動力，不是利己主義，而是對具有人性的一切事物的同情與尊重，對一切苦難的同情，對一切人類痛苦的憐憫，抗拒和減輕痛苦的強烈欲望，對正義的迫切渴望。<sup>282</sup> 也就說，塗爾幹所推崇的個人主義，並不是對絕對自我的讚美，而是對普遍個人的讚美；個人的尊嚴並不是源自個人的特殊性，而是一種他與所有人共用的源泉，即具有社會內容的普遍人格。<sup>283</sup> 因此，人性宗教要通過各種社會機制，教育的、法律的、政治的等等，來貫徹人作為目的的集體理想。

## 2. “結晶化”的道德體系：以同業公會與公民國家為核心

(1) 同業公會：道德生活的引力中心。就法國的現實而言，首先法國的絕對主義君權長期在推動法國“道德聯合統一運動”，“為了傳佈這種代表著法蘭西的道德統一性，就有必要向公社、外省和同業公會等所有形式的特殊主義宣戰。”<sup>284</sup> 這種民族統一和國家建立的歷史運動，使法國成為歐洲最早的、最徹底的統一國家。這股歷史洪流自然要重創舊式的中間群體。之後的法國大革命風暴是絕對主義君權的繼續，它就如秋風掃落葉一般，幾乎摧毀了所有的舊制度，教會、地方性的行業公會等社會生活的中間組織（secondary organization）無一倖免，甚至是家庭這樣的基礎組織也受到很大的衝擊。唯一得以保存的是中央集權的國家，因為只有它比較適合普遍主義思潮的要求。然而，這不能不說是一種歷史的遺憾，因為中間群體是道德的真正生長之處。

的確，國家是可以作為一個道德統一體，但現代國家的規模過於龐大，過於抽象。不論我們的日常生活與整個政治生活有什麼聯繫，這種聯繫終究太間接，對大多數人來說，他們不會經常遇到能夠使之興奮、能夠使之全心投入其中的政治大事，所以也很難對國家產生某種強烈、持續的情感，後者的影響也總是斷斷續續，若有若無。



實際上，大革命之後至塗爾幹時代的轉型過渡期間，社會成了“烏合之眾”，他們的行為缺少集體的引導與規範。在現實的意義上，似乎只有國家還是一個發揮效用的集體單位，然而就現代個體而言，公民只是他多維社會關係中的一個面向，而且常常還不是最重要的面向，所以公民維度對個人行動的約束力與引導力相當有限。換而言之，作為公民共同體的國家，不得不直接面對無數流動的個人，並承擔無數它不能勝任的具體職能時，根本無法滲透到個人的生活之中，無法切入到個體意識的深處，很難把人們結合在一起。相反，國家給人們的感覺是“既好管閒事又無能為力”。<sup>285</sup>

與此同時，能讓個體感覺到集體力量恰恰又只有國家，人與人之間也找不到其他能相互團結的普遍要素及其社會組織形式，社會處在一種“真空”狀態。對個人來說，周遭沒有任何東西能讓人們忘卻自己，並自我約束，這才導致了自我主義或無政府的社會心態氾濫。<sup>286</sup> 因此，在國家與個人之間，必須存在一系列的中間群體（secondary），否則國家都有可能滅亡。

那麼，是否可能復興家庭或宗教的道德功能呢？毫無疑問，在前資本主義社會中，家庭是一個總體性的團體，它的影響可以直接伸展到經濟、宗教、政治和科學等各個領域，我們甚至可以說，在諸如羅馬與傳統中國這樣的社會，一切活動都是以家庭（家族）為中心的。但在經濟主導的現代社會中，個人生活的很大一部分都是在家庭作用範圍之外度過的；相應地，家庭也就失去了它之前統一的、不可分的性質，蛻變為業餘休憩的場所，進而，它作為“道德聖地的作用與效力也大大下降。”<sup>287</sup> 所以，塗爾幹認為，任何人為的方法都不可能阻礙家庭必然的分散，試圖把家庭力量的不可分離性還給家庭的做法是徒勞的。<sup>288</sup> 至於傳統的宗教，它只有在不允許自由思考的情況下，才能有效地作用於



個人；而且宗教的禁欲、鄙視財富與接受命運，與經濟世俗生活在現代社會中的地位是不適應的。<sup>289</sup>

社會的道德需要依舊，道德力量卻無法與“社會持續在場物”融合。集體生活對19世紀的法國人並沒有什麼吸引力，他們對家庭與國家之間的所有中間群體都抱有厭惡的情緒，以至於“我們只願意把自己的那些最膚淺的方面投入集體生活中去”，部分蛻變為虛偽的社會交往與毫無內容的群體組織，即沙龍。對此，塗爾幹寫到：

僅有的一些我們多少感興趣的社會關係，也都是非常外在的關係，我們只能把自己最膚淺的部分託付給它們。所以，在這個國家裏，沙龍才具有如此重要的意義，獲得了這樣大的發展。推其原因，是因為沙龍在某種程度上是滿足我們身上始終存在的社會性需求的方式，或者毋寧說是一種假裝滿足這種需求的方式。難道我們還需要證明，因為這種共同生活的形式只是一種與嚴肅的生活毫無關係的遊戲，所以這樣的滿足不過是虛幻的滿足？<sup>290</sup>

“法國民族氣質之一，就是團結精神在這個國家的弱化。”<sup>291</sup> 所以，必須在國家這樣的最高層次的團體和家庭這樣最低層次的團體之間，尋找和培養一種真正意義上的社會中間（中堅）團體，去抵制像沙龍這樣的虛偽社交和救治從經濟領域蔓延開來的失範問題。

在塗爾幹看來，能治癒現代社會疾病的唯一辦法是重建社會群體的恒定性，讓它們獲得對個人更牢固的控制，讓個體感覺自己隸屬於群體。在現代社會中，最符合這一條件的是職業群體，只有一種較為單純、範圍較小的社會環境能夠以真實的親密關係圍繞著個人，給他的活動提供更切近的目標。世俗生活所需要的



紀律，不是降低世俗利益的地位，而是要有一個與世俗組織相適應的組織，它既不是放縱欲望，也不是純粹的節制欲望。<sup>292</sup> 所以，職業群體必然成爲現代社會的中堅力量。

相比之下，職業群體或者說同業公會具有如下優勢：a) 出身、文化與職業的相似性可以成爲共同生活最豐富的素材，這是其他次屬群體所沒有的；b) 職業生活幾乎就是全部的生活，我們生活的一切細節都可以感受到同業公會（corporation）的影響。與國家相比它可以直接處理微觀經濟生活與社會生活的特殊性、多樣性與突發性，所以，它可以持續影響到個體，這是集體意識與集體人格的基礎；因此，必須把國家與職業群體結合起來，建立國家之外的集體力量。<sup>293</sup> c) 相比於地方政治與家庭，職業群體可以隨著勞動者的流動而流動，它是超越地域的。<sup>294</sup>

所以，同業公會應當成爲行動規則的權威制定者與執行者，它強迫最強者有節制地使用他們的力量，阻止弱者無休止地增加他們的訴求，喚醒雙方相互的義務感與普遍的利益，在特定的情況下，調解生產以防止病態的狂熱，這樣同業公會就能夠節制雙方的激情，通過制定各自的行動規則與界限，緩和經濟群體的敵對。<sup>295</sup> 惟有職業群體能把松垮的社會網路全面收緊與加強，通過實現經濟職能的組織化，從而達到調節整個社會職能的效果。<sup>296</sup>

也就是說，行業公會（corporation），不應該是之前那種約定的組織，它應該成爲一個特定的制度，一種集體人格，有自己的習俗與傳統、權利與義務，以及統一性。每一個行業公會都是一個“道德個性”（moral individuality）。在當代社會中，同業公會的使命，不在於促進經濟的發展，而在於它對道德所產生的切實影響。在職業群體裏，我們尤其能夠看到一種道德力量，它遏制了個人利己主義的膨脹，培育了勞動者對團結互助的極大熱情，防止了工業和商業關係中強權法則的肆意橫行。<sup>297</sup>



(2) 同業公會與國家的關係。首先，唯一可以增加共同體生活的中心，並且不削弱國家的統一的辦法，就是職業的分中心化(occupational decentralization)。因為每一個中心都是特殊的、有限的活動中心，承擔著特殊的職能功能，彼此保持著緊密聯繫，個人依附於這些分中心的同時，也不削弱與國家的聯繫。<sup>298</sup> 國家及其法律系統不會去調節人們生活的細節，不再有僵化的生活體制，同時，每一個特殊群體一旦與國家(公共生活的指揮中心)建立了常規的聯繫，也就不會完全專注於自己的特殊利益，惟有如此，共同事業的意識才能在個體心中持久存在。<sup>299</sup> 而且，要特別強調一點，消遣與娛樂的崇高形式是應該與嚴肅的生活態度並行發展的，它們所起的正是調劑生活和彌補生活的作用。例如，工會，它既是一種充滿友情的社會，同時也是一種公共的活動中心，可以上演各種音樂會和各種劇碼。<sup>300</sup>

其次，同業公會必須打破地域界限。的確，中世紀的同業公會為每一種職業都制定了相應的規範，這些規範的最終目的是為職業團體的整合而設立的，所有防範措施都是“為了防止商人和工匠欺騙顧客，讓他們更好地、更公平地去工作。”<sup>301</sup> 但必須指出，中世紀的同業公會是與“地方性市場”緊密契合的，可是隨著具體的歷史—社會狀況的變遷，隨著資本的社會化大生產的興起，古老的同業公會就無法適應這種與地方自治生活完全不同的集體行為方式，於是同業公會的規範也就失去了調整行為的效力，不能履行自己原先的功能。但塗爾幹認為，我們應當做的不是從歷史中完全否認它，而是在具體的歷史—社會狀況中改造它，“古老的同業公會要想繼續在新的經濟生活條件中發揮作用的話，那它就應該改變一下存在方式”。<sup>302</sup> 一個道德與政治已經一統的國家，已經不需要地方性的同業公會(corporation)。現代國家至少要求國家內部的中間組織(secondary)能受它的支配，



因此必須擴大同業公會組織的基礎，與國家生活聯繫起來，各地的同業公會要建立一個全國性的開放聯盟系統。<sup>303</sup>

第三，必須構建與市民社會的同業公會相對應的政治體系。職業群體不再是法律允許而國家不重視的“私人群體”，它要以政治的方式成為公共生活確定的、認可的器官（機構：organ）。它不再僅僅是表達各種特殊利益的組合，而是一種社會性的政治機構。<sup>304</sup> 在塗爾幹看來，以社區、市鎮與行政區劃等地方集團為基礎政治體系必然要讓位給以職業群體為基礎的政治體系。“地方精神”已經無法喚起人們內心深厚的情感，古老的社會結構已經分崩離析。<sup>305</sup>

塗爾幹明確指出，就法國而言，托克維爾在《民主在美國》中推崇的“地方愛國主義”已經消失，而且不可能再有。而且，他認為，普遍的國家生活已經長期一體化，也不允許地方分權這樣的分散。惟有如此，政治議會才能更加恰當地持續再現（represent）多樣化的社會利益及其相互關係，更有利於激發市民的“公民道德”。因此，塗爾幹認為，以職業為基礎的同業公會應當成為法國乃至整個世界的政治組織的本質基礎之一，成為國家的基本劃分形式與政治單位。<sup>306</sup>

第四，同業公會具有集體性與特殊的群體利益的兩重性，也就是同業公會的“特殊主義”。惟有國家可以用普遍的效用情感與有機體的均衡需要來對抗各個同業公會的特殊主義。但是國家的宏觀調控行為必須是以同業公會的多樣化行為為基礎的，只有當中間群體必須先建立起來，然後以它們為基礎，才可能催生一個普遍意義的國家。<sup>307</sup>

每個特殊的國家都代表或至少可以代表一種特殊的人類觀；這些思考同一目標的方法，遠遠不是對立的，它們不過是關於同一現實的不同視角而已，它們之間的差異能相互激發，在保持自己個性的同時，逐步形成一種超社會的共同理想。<sup>308</sup> 儘管在邏輯





上，塗爾幹讓同業公會位於國家之先，但考慮到同業公會不可避免的經濟屬性，尤其是19世紀晚期的勞動分工與經濟紛爭的殘酷狀態而言，塗爾幹明確指出，民族國家在道德體系中佔有首要的位置，在現時代的情況下，只有民族國家及其公民情感能夠成爲約束特殊利益的有力道德因素。<sup>309</sup>

#### 四 結語

作爲社會學的兩位主要奠基人，塗爾幹與馬克思都十分關注19世紀的道德與政治問題，關注群體心理的焦慮，關注不平等與社會衝突，尤其是關注社會整合與統一的匱乏，而且都試圖理解時代的“病理”；但他們卻開出了截然不同的處方。這既爲後來的社會學學說提供了兩種完全不同的視角，也爲現代社會的走向指出了兩條完全相反的道路。

從現實的歷史效果而言，如果說馬克思以其深邃的批判警醒了西方社會，那麼，塗爾幹以其“道德社會重建”爲西方社會指出了一條可行的出路。由於主題所限，本文的結尾無意討論塗爾幹思想的歷史效果，這裏主要從理論的視角來總結塗爾幹的“道德科學”對社會學與世俗化的現代社會的意義。

##### 1. 自成一體的社會世界：從孟德斯鳩到塗爾幹

回顧一下社會科學的歷史，我們會發現，真正把社會現象作爲一種“物”來研究的歷史何其短暫！事實上，18世紀之前的“社會”研究，長期受到柏拉圖主義的制約，以及宣稱“自由意志”與“立法科學”的思想家的制約，社會的事實狀態總是扮演理念世界的一個“配角”，科學總是“治理藝術”的奴婢。<sup>310</sup>對此，塗爾幹曾做過精闢的總結：



他們想知道的並不是社會現象的性質和起源，並不是社會現象實際上是什麼，而是這些社會現象應該是怎樣；他們的目的並不是提供給我們盡可能真實的本性的圖像，而是使我們的想像面對一個完美的理念，一個需要模仿的模式。……不管他們是否完全忽視了事實，還投入了一定程度的關注，他們都有一個目的：完全改正或者改變它，而不是認識它。<sup>311</sup>

孟德斯鳩的《論法的精神》第一次系統處理了“社會現象”，認為這種現象有其固有的性質，有自身運動的法則，它不以“自由意志”的任性為轉移，也不圍繞著理念世界轉動。嚴格說來，孟德斯鳩的“民族總體精神”（general spirit of a nation）與“民風”（mores）已經是社會學的範疇。<sup>312</sup>不過，孟德斯鳩的“社會科學”仍然深受“自然法傳統”的束縛，他最終還是回到了自然法的傳統來尋求社會法的正當基礎。孟德斯鳩明確宣稱，不僅“一般法”是自然的，而且整個法律體系都是自然的。<sup>313</sup>於是，他就給自己設了一個“困境”，即自然法與人為法之間的緊張。

所以說，《論法的精神》的作者，既不是一個自然法學家，也不是一個社會理論家，只能說是社會科學的先驅。相反，正是塗爾幹真正完成了自然與社會分離，他充分證明了社會具有“自成一體”的性質，自然與社會都有自己的力學運動法則，這為社會科學的正當性與獨立奠定了堅實的基礎。

## 2. 社會“中間”組織問題：塗爾幹的創見

關於現代社會建設的方案探討，塗爾幹繼承先輩盧梭與托克維爾等人的思想成果，並根據社會科學修正盧梭的“理想社會建設”，根據法國的現實修正托克維爾的“美國模式”。就塗爾幹來說，他終其一生的問題是，為多維度的社會需要培育多維度的



道德力學體系，其中經濟領域的微觀性質與主導地位讓他放棄了盧梭的政治經濟學模式與托克維爾的“地方政治”，轉向經濟領域的倫理化與組織化，也就是“同業公會”的建設，這是塗爾幹對現代社會的重大貢獻。

### 3. 社會科學：從“道理統攝事實”到“作為事實的有效規範”

塗爾幹屢次告誡現代人，柏拉圖主義的“道理（理性）統攝事實”的邏輯蘊含著切割現實的暴政危險，誤導人們認為自己能夠隨心所欲地改變社會秩序，根本用不著考慮習俗、傳統、人與社會的精神構造。<sup>314</sup> 這一信念讓19世紀的歐洲社會經歷了百年的動盪與滄桑，也讓現代人陷入了迷惘無望的境地。相反，社會科學的使命則是在實踐中在實在的“集體良知”中，彰顯現實中各種明確的規範，為過分陷入“情境困局”的現代人明確行動的原則、可能及其限度，從而為一種負責任的道德社會的建設提供了方向與指引。<sup>315</sup>

塗爾幹以其深邃的研究告訴我們，指導我們實踐的根本不是什麼普遍的價值或程式，而是實實在在的特殊規範。迷途的現代人要想找到自己行動的方向與規則，現代社會要想“遠離那些考慮欠周的、徒勞無功的事業”，非以“科學作為志業”不可。

### 4. 社會學家的使命

社會學作為一門科學，它不能、也禁止告訴每一個具體的個人應當做什麼，應當成為什麼樣的人。弄清這一問題，乃是每個人自己的義務。但這並不意味著，社會學無所作為。作為科學，它不僅可以在價值紛爭的現代社會中讓每個人（只要你願意）保持頭腦的清明，引導我們去追求好的生活，而且也可以為社會總體環境與道德風氣的改善提供科學的依據。最後，我們引用塗爾幹關於社會學與社會學家的現時代使命作為結尾。



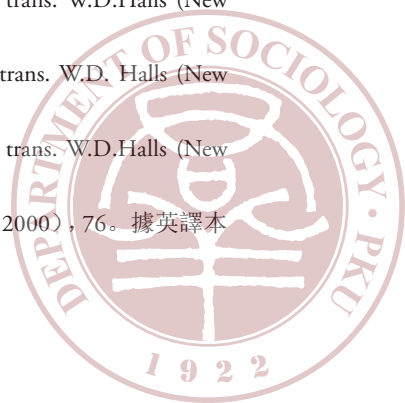
我們的目標不是追求某種絕對，而是以一種穩健的堅持來維護‘規範狀態’(normal state)，如果它受到威脅，我們就重建它，如果社會處境發生變化，我們就重新發現這些條件。政治家的任務不再是把社會推進到某種他欣賞的理想狀態，他的角色應當是醫生，他依靠良好衛生條件預防疾病的爆發，以及當疾病出現時，力圖治癒之。<sup>316</sup>

### 注釋

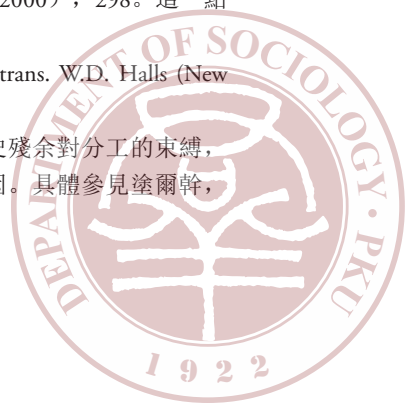
- 1 原文應為《社會中的勞動分工》，三聯書店中譯本《社會分工論》，下文為統一起見都用《社會分工論》。
- 2 帕森斯，《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭鋼譯（譯林出版社，2003），344。
- 3 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D.Halls (New York: The Free Press, 1984), xxv.
- 4 關於兩類“社會事實”的討論，參見塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），32–34。
- 5 參見塗爾幹，《社會學與哲學》，梁棟譯（上海人民出版社，2002），序言第2頁（布格勒撰寫的序言）。據英譯本略有改動。
- 6 與孔德、斯賓塞等人不同，早在1886年評論斯賓塞《教會制度：社會學原理第六部分》的文章中，塗爾幹就明確指出，必須嚴格限制社會學的研究領域，它不應該是“所有人文知識的完整體系”，而是關於道德的科學。
- 7 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），305。
- 8 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），221–222，429–430；塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），366；塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），281–282；塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），76。
- 9 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），185。
- 10 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），66。
- 11 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），355，357，361；塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），65–66。



- 12 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），30。
- 13 兩類團結的詳細對比圖表可參見 Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Stanford University Press, 1973), 158.
- 14 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），90–91；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），154，229–230。
- 15 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 59；塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），66。“amalgam”指的是合金，塗爾幹這裏指的是集體化合。
- 16 機械團結的中介最典型的就是政府，在塗爾幹看來，政府打擊犯罪的力量就是彌散在社會之中的力量的析出物（emanation），參見 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 60.
- 17 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），112。
- 18 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），79–81。
- 19 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 73. 這裏“gravitate”是非常重要的概念，它是指物與人之間建立的一種類似於重力場的關係，據此所有權、使用權、收益權等物權形式及其界限才能得到明確規定。
- 20 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 75.
- 21 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），235。
- 22 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），90，135，150。
- 23 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 83.
- 24 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），90，234–235。
- 25 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），81–82。
- 26 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 76.
- 27 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），84–85。
- 28 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 75.
- 29 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 151–152.
- 30 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 152.
- 31 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），76。據英譯本略有改動。

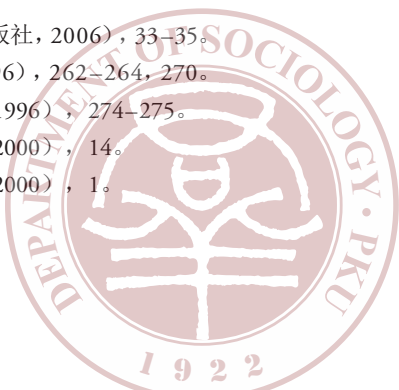


- 32 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），184。
- 33 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 85.
- 34 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 316.
- 35 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），41。
- 36 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），90。  
Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 70–71.
- 37 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 334. 黑體為本文所加。
- 38 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），93, 132, 135, 219, 223–226, 229, 尤其是219頁的黑體字。
- 39 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），186。
- 40 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），146–147。
- 41 Durkheim Emile, *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. Cornelia Brookfield (London and New York: Routledge, 1957), 10.
- 42 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），26–27。
- 43 關於19世紀晚期歐洲社會“集體疾病”蔓延的討論，參見塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），16；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），37–38。；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），48。至於19世紀法國歷次社會動蕩與政治危機，可參見亞歷山大，2008：106–107的簡要討論。
- 44 轉引自亞歷山大，2008：107。本文作者並未在英譯本找到亞歷山大引用的這句話；但在《道德教育》中有基本相同的表述。參見塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），77。
- 45 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 339.
- 46 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），366。
- 47 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），298。這一點文章第二部分有深入的討論。
- 48 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 24.
- 49 簡單地說，強制的分工是封建制度、教會等歷史殘余對分工的束縛，過度發達的分工本身是分工系統缺乏完善的原因。具體參見塗爾幹，





- 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），267–287。塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），279–280，346。
- 50 參見莫斯為《社會主義與聖西門》寫的導言。塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立璋譯（上海人民出版社，2006），97–101。
- 51 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），363。
- 52 塗爾幹，《職業倫理與公民道德》，渠東譯（上海人民出版社，2006），10。塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），15–16。
- 53 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），273；塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），16，215–216。特別249–256以及第298註釋1關於城市（城鎮）作為現代社會萬有引力系統的交叉點的討論。
- 54 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），263。儘管塗爾幹回避正面談論資本問題，但他所謂的社會道德密度的加劇的重要結果之一就是人們普遍的欲望系統的形成，也就是資本的形成。《自殺論》的結論部分對此有詳細的討論。
- 55 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），271–275。塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），329。
- 56 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），329。
- 57 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），331。
- 58 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），330。；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），275–276。
- 59 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），155–156。塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），88；關於法國個人主義內容的歷史演變大略，參見史蒂文-盧克斯，《個人主義》，閻克文譯（江蘇人民出版社，2001），2–11。
- 60 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 253.
- 61 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 386.
- 62 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），33–35。
- 63 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），262–264，270。
- 64 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），274–275。塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），14。
- 65 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），1。



- 66 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），16。據英文版略有改動。
- 67 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），264–265。
- 68 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），215–216，389–391。
- 69 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), xxxii–xxxiii. 黑體字為本文作者所加。
- 70 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 213.  
Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 404.
- 71 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），403–404。
- 72 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 315。  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），207。
- 73 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），第二版序言16頁，338–339。
- 74 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 165。
- 75 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），4。
- 76 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），318；  
Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 296。
- 77 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），114，128，130，240，322。
- 78 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 121。
- 79 Durkheim Emile, on morality and society, eds. Robert N. Bellah (The University of Chicago Press, 1973), 53。
- 80 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），5；傑弗里-亞歷山大，《社會理論的邏輯》（第二卷），夏光、戴勝中譯（商務印書館，2008），374。
- 81 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 174。
- 82 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 82。



- 83 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），91。
- 84 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），325。
- 85 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），195。
- 86 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），306。
- 87 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 249–250.
- 88 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），152。  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），225。
- 89 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），160。據英文略有改動。
- 90 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），11。
- 91 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lv.
- 92 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), xxxix., 22.
- 93 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lviii.
- 94 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），134–135。
- 95 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），134–135。
- 96 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），116，135。
- 97 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），316。
- 98 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），92。
- 99 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），19；Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lvii. 不過換一種角度思考，當我們意識到並論證社會是物之時，往往也是社會危機四伏之時。參見塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），305。
- 100 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），136；Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 123。



- 101 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），166。
- 102 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), xxxix–xl.
- 103 關於對社會力量的諸多偏見與誤解，參見塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），27。塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），333。
- 104 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), xlv.
- 105 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 18.
- 106 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 31–32；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），序3。
- 107 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), xli.
- 108 觀察社會事實的準則二：“每一種社會學研究的主題素材應該是事先根據某些共同的外部特征規定的一組現象，而且據此規定的現象都要歸入這一組之中。”參見Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 35.
- 109 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），序2。
- 110 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），25，28；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），序4–5；Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 45.
- 111 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 315。同樣的論點還可參見塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），67。
- 112 參見塗爾幹，《社會學與哲學》，梁棟譯（上海人民出版社，2002），序言第3頁（布格勒撰寫的序言）。據英譯本略有改動。
- 113 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），29。
- 114 要特別注意塗爾幹在《自殺論》中對塔爾德“模仿論”的批判，以及對集體持續存在物的道德傳染與再生產（reproduction）的強調。參見塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），118；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），111–114。



- 115 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），65。  
據英文本略有改動。
- 116 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），307–308。  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），335–337。
- 117 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lvi, 103, 124;  
塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），119；  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），107–111。
- 118 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），34；  
Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 13.
- 119 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lvi.
- 120 塗爾幹社會事實定義二：“任何一種行為方式，不論它是否是確定的，只要能對個人施加一種外在約束力，我們就稱之為社會事實。”參見 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 13.
- 121 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），117–118；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），332–333。
- 122 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），28。
- 123 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），26–27。
- 124 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），120。
- 125 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），54–55。
- 126 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），136。  
塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），26–29。
- 127 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 48–49.
- 128 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），24；  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），111。
- 129 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），117–118。
- 130 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), lvi–lvii 註釋7。
- 131 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），132。
- 132 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），34。

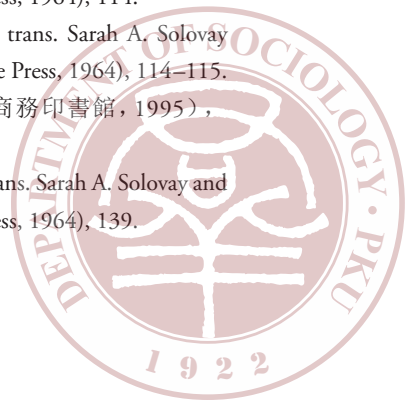


- 133 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），55。
- 134 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），303。
- 135 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），301–302。
- 136 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），55。
- 137 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 4.
- 138 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 49.  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），137。
- 139 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），68, 74。
- 140 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），76–77。
- 141 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），74–75, 81–82, 93。
- 142 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 76–77.
- 143 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 85–86. 關於“譜系圖”及其歷史觀，列維·斯特勞斯指出，塗爾幹在寫作《社會學方法的準則》時依然帶有濃厚的“進化論”的觀念，民族誌的研究始終在意識形態的歷史學的陰影之中。直到於貝爾與莫斯等人的宗教研究讓塗爾幹意識到，不同的社會種之間不僅具有相同的本質要素，而且沒有明顯的方向性進化的痕跡，它們的根本意義在於“比較”。正因如此，民族學才重新回到科學的領域之中，才有塗爾幹後期的“宗教科學”。參見列維·斯特勞斯，《結構人類學》（2），張組建譯（中國人民大學出版社，2006），513–517。
- 144 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 83. 同時代的社會理論家韋伯也提出了一個重要的概念“理想型”（ideal type）。這兩個看似風馬牛不相及的概念，用意卻有相通之處。在韋伯的思想世界裏，沒有“社會”的概念，因為20世紀前後的德國缺乏具有實踐意義的“社會組織”，加之他對結構強制的社會主義的深度擔憂。所以，韋伯的學說把重點放在了個體行動上，讓個體在行動之中尋求經驗有效的價值，以此來構建作為價值复合體的理想型，同時也讓個體在經驗有效的價值與理想型之間陷入了永久的緊張關係。顯然，韋伯的思想世界裏，始終缺乏一種基礎價值的總體關照，這是韋伯與德國的焦慮，也是現代世界的焦慮。

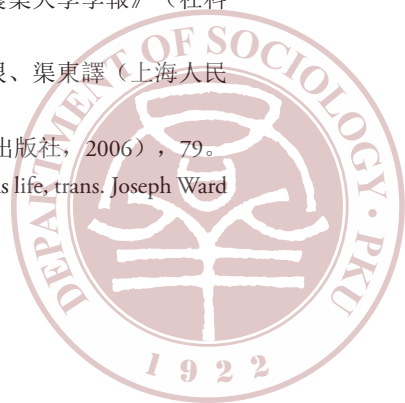




- 145 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 64.
- 146 塗爾幹此處的用詞並不是十分準確，並非盲目的習慣勢力，而是社會事實的“慣性”。
- 147 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），78–79；Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 60–61.
- 148 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 63.
- 149 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D.Halls (New York: The Free Press, 1984), 278.
- 150 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 117–119.
- 151 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 118–120.
- 152 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 288.
- 153 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），129。
- 154 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 118.
- 155 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 128.  
塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），128。
- 156 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），125。
- 157 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），112–113。
- 158 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），127。
- 159 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 114.
- 160 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 114–115.
- 161 塗爾幹，《社會學方法的準則》，狄玉明譯（商務印書館，1995），148–151。
- 162 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 139.



- 163 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 26.
- 164 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 60.
- 165 塗爾幹, 《社會分工論》, 渠東譯 (三聯書店, 2000), 6。
- 166 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 1。
- 167 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 3。
- 168 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 3。
- 169 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 11。同樣的觀點還可參加塗爾幹, 塗爾幹, 《自殺論》, 馮韻文譯 (商務印書館, 1996), 167。塗爾幹, 《自殺論》, 馮韻文譯 (商務印書館, 1996), 336。
- 170 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 106.
- 171 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 252–253.
- 172 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 108。
- 173 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 252.
- 174 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 渠東、汲喆譯 (上海人民出版社, 2006e), 253。
- 175 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 247.
- 176 潘建雷, 〈為個人主義奠定社會基礎〉, 《中國農業大學學報》(社科版)第1期(2009)。
- 177 潘建雷, 〈為個人主義奠定社會基礎〉, 《中國農業大學學報》(社科版)第1期(2009)。
- 178 塗爾幹, 《亂倫禁忌及其起源》, 汲喆、付德根、渠東譯 (上海人民出版社, 2006), 41。  
塗爾幹, 《道德教育》, 陳光金等譯 (上海人民出版社, 2006), 79。
- 179 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 251.



- 180 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），583。
- 181 Durkheim Emile, on morality and society, eds. Robert N. Bellah (The University of Chicago Press, 1973), 150.
- 182 Durkheim Emile, on morality and society, eds. Robert N. Bellah (The University of Chicago Press, 1973), 46–47.
- 183 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），274。
- 184 參見《宗教生活的基本形式》的第二卷第8章與第9章；《原始分類》第1章。
- 185 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 300.
- 186 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），338。
- 187 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），307–308。
- 188 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），559。
- 189 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），78。
- 190 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），560。
- 191 潘建雷，〈為個人主義奠定社會基礎〉，《中國農業大學學報》（社科版）第1期（2009）。
- 192 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），10。
- 193 雷蒙-阿隆，《社會學主要思潮》，葛智強、胡兼誠、王滬寧譯（上海譯文出版社，2005），280。
- 194 塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯（上海人民出版社，2006e），563。
- 195 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 475.
- 196 Durkheim Emile, *The Elementary forms of the religious life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 475.
- 197 潘建雷，〈為個人主義奠定社會基礎〉，《中國農業大學學報》（社科版）第1期（2009）。
- 198 關於現代抽象社會困境的出路討論，參見李猛，〈論抽象社會〉，《社會學研究》第1期（1999）。



- 199 傑弗里-亞歷山大，《社會理論的邏輯》（第二卷），夏光、戴勝中譯（商務印書館，2008），332-333。
- 200 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），284。
- 201 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），344，346。
- 202 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），5-6。
- 203 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 6.
- 204 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），234。
- 205 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），231。
- 206 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），231。
- 207 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），232。
- 208 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），6-7。
- 209 從宗教最寬泛的意義上來講，這是成立的，一切社會都要有約束的力量。但這裏，塗爾幹多少也有些“歐洲中心論”的潛在心理。
- 210 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），79。
- 211 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），8。
- 212 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），10，18。
- 213 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），11。
- 214 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），10。
- 215 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），19。
- 216 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），9，14。
- 217 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），10。
- 218 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），9，79-80。
- 219 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），17。
- 220 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），18。
- 221 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），7，18。
- 222 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），23。
- 223 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），19。
- 224 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），26-29。
- 225 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），33。
- 226 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），31-33。
- 227 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），199。



- 228 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），33-34。
- 229 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），37。
- 230 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），35，41。
- 231 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），42。
- 232 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），42-43。
- 233 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），39。
- 234 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），40。
- 235 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），44。
- 236 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），40-42。
- 237 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），51-53。
- 238 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），55。
- 239 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），235。
- 240 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），59。
- 241 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），56-57。
- 242 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），58。
- 243 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），73。
- 244 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），75。
- 245 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），76。
- 246 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），76-77。
- 247 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），88。
- 248 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），80，88。
- 249 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），88。
- 250 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），81。
- 251 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），81。
- 252 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），81。
- 253 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），82。
- 254 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），82。



- 255 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），85-86。
- 256 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），87。
- 257 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），82。
- 258 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），88。
- 259 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），89。
- 260 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），191。
- 261 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），190。
- 262 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），192。
- 263 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），200。
- 264 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），408。
- 265 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），409。
- 266 Durkheim Emile, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (The Free Press, 1966), 371.
- 267 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），408-409。
- 268 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），425。
- 269 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），365。
- 270 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），159。
- 271 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），128；塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），365。
- 272 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 146.
- 273 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 51.
- 274 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），158。
- 275 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），412。
- 276 Durkheim Emile, *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls (New York: The Free Press, 1984), 56.
- 277 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），158。
- 278 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），160-161。
- 279 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），158-159。





- 280 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），316–362。
- 281 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），366。
- 282 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），157。
- 283 塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠東譯（上海人民出版社，2006），157。
- 284 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），174。
- 285 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），427。
- 286 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），428。
- 287 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），28–29。
- 288 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），413–414。
- 289 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），411，421。
- 290 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），172。
- 291 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），174。
- 292 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），421。
- 293 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），417。
- 294 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），415–416。
- 295 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），420。
- 296 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），418，420。
- 297 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），22。
- 298 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），428–429。
- 299 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），419。
- 300 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），39。
- 301 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），26
- 302 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），30，35。
- 303 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），419。
- 304 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），416。
- 305 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），39–40。
- 306 塗爾幹，《社會分工論》，渠東譯（三聯書店，2000），39，150。
- 307 塗爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（商務印書館，1996），421–422。
- 308 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），59。
- 309 塗爾幹，《道德教育》，陳光金等譯（上海人民出版社，2006），60。
- 310 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立璋譯（上海人民出版社，2006），5，11；卡爾-貝克爾，《18世紀哲學家的天城》，何兆武譯（三聯書店，2001），82–83，94–97。



- 311 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），5。
- 312 孟德斯鳩，《論法的精神》，張雁深譯（商務印書館，1962），364。  
孟德斯鳩，《論法的精神》，張雁深譯（商務印書館，1962），369；  
中譯本譯成“民族一般精神”不是很妥當，因為孟德斯鳩特別強調，每個民族的精神是不同的，同時這種精神又瀰漫於整個社會，它具有堅固的性質，不能“任意改動”。Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone, (北京：中國政法大學出版社（影印本），2003），310–311。Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone, (北京：中國政法大學出版社（影印本），2003），314–316。
- 313 孟德斯鳩，《論法的精神》，張雁深譯（商務印書館，1962），6–8；  
塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），19。
- 314 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧、趙立瑋譯（上海人民出版社，2006），286。
- 315 潘建雷，何雯雯，〈社會科學是否遺忘了‘正當’〉，《北京行政學院學報》第4期（2011）。
- 316 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York and London: The Free Press, 1964), 75.

