

个体的自我保存与社会学的现代道德人格属性：《自杀论》中的双重结构

社会
2018 · 6
CJS
第 38 卷

孙飞宇

摘要：根据涂尔干关于自杀的定义，自杀必然意味着有意识的选择死亡。死亡只有一种对立面，即不死，二者之间没有中间项。所以，当涂尔干在《自杀论》中讨论自杀的时候，同时必然是在隐秘地讨论自杀的对立面，即自我保存。在《自杀论》的中译本中，这一隐秘线索的许多证据都被清除，导致书中“自我保存”这一线索在中文学界没有受到重视。本文尝试通过文本分析的方法来理解涂尔干的这一线索。他将不同类型的自杀视为不同道德的极端表达，在具体分析中常常采用一体两面的视角去讨论行动者在何种道德状态下才可能实现“自我保存”。本文试图通过比较说明，涂尔干对这三种自杀类型的界定，以及通过这一界定所呼吁的道德状态，与他对社会学的界定有内在实质的关联。在这个意义上，对于涂尔干来说，社会学本身即是某种现代道德人格的表达，而这种道德人格对于现代性个体与社会学这门学科来说，都具有自我保存的效力。

关键词：社会学 自杀 自我保存 现代道德人格

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.06.003

Self-Preservation and Sociology's Modern Moral-Personality: The Duel Structure in *Suicide*

SUN Feiyu

Abstract: According to Durkheim's definition, suicide definitively means a conscious choice of death. The opposite of death is being and there is no middle

* 作者：孙飞宇 北京大学社会学系 (Author: SUN Feiyu, Department of Sociology, Peking University) E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

感谢中国社会科学院社会学所陈涛老师关于涂尔干在思想史方面研究文献的建议。本文初稿曾于 2017 年 11 月 18 日在北京大学人文社会科学研究院举办的“纪念与传承：涂尔干逝世百周年纪念研讨会”上宣读。感谢与会学者，尤其是赵立玮老师的批评与建议。感谢《社会》匿名评审的批评与建议。文责自负。

ground in between. Therefore, when Durkheim discusses suicide, he indirectly touches the issue of living, or a choice of self-preservation, as well. This veiled discussion was unacknowledged by the Chinese mainland sociology because the widely adopted Chinese version of Durkheim's *Suicide* missed out most of the textual evidence of these clues in the book. This paper offers a textual analysis of Durkheim's *Suicide* to identify such clues. Durkheim treats different types of suicide as the extreme form of expression of different types of morals, and, in many places, his discussion touches the question of under what kind of moral condition that one could preserve oneself. The paper argues that there is an inner connection between Durkheim's definition on three types of suicide and his definition of sociology. As a social scientist on morality, he sees sociology as an expression of certain modern morality, the same kind of moral condition he calls for in his book. This moral entity signifies self-preservation for both modern individual and sociology.

Keywords: sociology, suicide, self-preservation, moral personality

生存,还是毁灭,这是一个值得考虑的问题。

——《哈姆莱特》(第三幕第一场)

在《社会行动的结构》一书中,帕森斯(2003:385)指出,涂尔干¹思想中的秩序,指的“不仅是事件中的一致性,而且意味着以理想的行为和关系的规范来对人类行动进行控制”,他进一步解释说,这一秩序,对于涂尔干式的行动者来说,不仅是“事实上的秩序”,也是“规范的秩序”,曾经在很长一段时间里,这是涂尔干的核心议题。他通过这一理解,勾连起涂尔干思想中的社会类型(social type)与道德规范之间的关系,并认为,这一社会类型相对性学说的出现,是“在社会科学发展史上”涂尔干“最重要的积极贡献之一”(帕森斯,2003:413)。

对于许多学者来说,帕森斯的这种理解确实是进入涂尔干思想研究的重要线索。学界关于涂尔干的研究尤其如此。在关于《缺席与断

1. 众所周知,Emile Durkheim 这一名字在学界有诸多翻译。由于本文在研究过程中,涉及的主要中文译本与其他中文译本和研究文献的翻译并不一致,为了统一起见,在行文中都使用“涂尔干”这一译名,而在参考文献中则会有如“迪尔凯姆”这样的译名。

裂》的书评里,李猛(2001:135)更进一步明确认为,涂尔干所代表的是一种早期社会学的基本精神气质,简单说来,这种精神气质就是“某种浓厚的拯救的味道”。从孔德到涂尔干,我们可以说,社会学的整体风格呈现了“某种布道和护教的色彩”(李猛,2001:135)。李猛的感受虽然比帕森斯更进一层,却仍然有意犹未尽之感。在此之后,许多学者都曾着力讨论过作为道德科学家的涂尔干(Durkheim, 1980: 137—138)在这方面的理论取向与努力(孙帅,2008;陈涛,2013,2014),甚至成为在过去五年间中国社会理论中涂尔干研究的主要色彩。而具体到《自杀论》这一经典文本,赵立玮(2014)也已对其所揭示的“现代人的生存境况”进行了深入研究。在上述研究的基础上,本文试图从对于《自杀论》的文本细读出发,在深入理解三种类型的自杀的基础上,进一步讨论涂尔干在这个维度上对于社会学的理解。

涂尔干所理解的社会学是通过科学的方法来实现道德关怀,是一门通过发现科学规范并由此导向社会行动的学科。社会学的实质关怀正是在这个意义上与其方法论息息相关。涂尔干认为,要实现此种期待,就要实现社会学的第一个要求,即确立自身的研究对象(社会事实),通过理性,运用分类的方式加以理解,发现规范。这一工作与社会学自身的成败与否则有密切关系。这种科学知识的典型成果就是涂尔干在《自杀论》中对于三种自杀的具体分析。在本书中,这一分析所着力刻画的其实是三种不同类型的道德气质。诚如他所说,“每一种自杀都是某一种美德的夸张形式或变形”(迪尔凯姆,1996:253)。从这一立场出发,《自杀论》若要与个人的生活产生关系,为个人在世间行动的伦理道德选择提供支持,这一关系与支持就必然是在自杀的另外一面,即自我保存。

一、切入《自杀论》的另一个角度:自我保存

在《自杀论》这部著作的法语和英语的版本中,我们可以找到关于“自我保存”的明确文本线索。本书在中文学界最为通行的版本当属1996年商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”系列中的译本。不过,该译本往往将原文中的“自我保存”概念代之以许多其他的说法,导致这部作品在自我保存方面的许多依据都无迹可寻。在其原始文本中,涂尔干在讨论自杀的时候,经常会反过来将自杀率说成是“自我保存的

概率”²(coefficient of preservation, coefficient de preservation),即讨论在何种情况下一个(现代性)个体更容易实现自我保存。此类线索在中译本中的消失,使我们不太容易将本书理解为霍布斯意义上的自我保存问题的社会学版本。然而,在涂尔干的思想中,这一点堪称是贯穿其前期思想的核心,³也是理解《自杀论》和其社会学方法论的关键。不过,要理解这一表述,我们需要从涂尔干本人的思想发展过程入手。

1894—1895年,也就是《社会学方法的准则》一书发表的年份,涂尔干同时还做了关于霍布斯的《论公民》(*De Cive*)一书的课程演讲(Marsalek, 2012)。在这一演讲中,涂尔干(Durkheim, 2011)认为霍布斯的贡献在于引入了科学的方法来研究政治与道德,同时批评霍布斯从个体出发的角度无法理解人类社会。⁴涂尔干对于霍布斯从“个体出发”的理解,当然就是众所周知的在《利维坦》中对于个体的界定,即“自然状态”这一此后欧洲思想史中社会与政治理论的基本出发点。在《利维坦》中,霍布斯从欲望的角度解释人从“平等”(equality)的状态到

2. 例如,在《自杀论》法语版第184页(Durkheim, 1930:184)中的表述。此种表达在中译本中都被去掉了,再如原著中179页,对照中译178—179页。

3. 涂尔干的这一理解体现在《自杀论》发表前后的各种作品中。众所周知,《自杀论》并非涂尔干讨论自杀问题的唯一文本。在其他许多文本中,涂尔干都有过对于自杀的讨论,例如《社会分工论》。在《社会分工论》首版序言中,涂尔干(2000:8)明确说,他的目标是“阐明科学是如何帮助我们找到我们应该具有的行为方式,如何帮助我们确定我们模糊感受到的理想的”。这一科学不仅与我们在日常生活中的行动息息相关,甚至关系我们的生存。涂尔干(2000:9)接着说,“即使对于(维持我们的生存)这个终极问题来说,我想科学也并没有保持缄默”。在这部著作中,涂尔干对于这一句话的分析,就是通过自杀这一主题来实现的。在1892年的“孟德斯鸠对社会科学兴起的贡献”一文中,涂尔干也说,他对于科学的期待在于,科学要向人们表明,在各种人类社会的类型中,“正常的社会生活形式”(涂尔干,2003:8)是什么,以及由此种关于社会的科学而发现,在社会的层面上,“什么是渴求的,也会知道什么是该避开的,怎样去避免各种危险”(涂尔干,2003:8)。通过这样的工作,科学就能对生活产生巨大的作用,亦即帮助人们获得“身心健康”。这是人类最求之不得的东西。通过对于孟德斯鸠的研究,涂尔干(2003:16)指出,孟德斯鸠的工作中真正有价值的部分在于,他“所关心的,并不是制定一种新的政治秩序,而是确定政治规范(political norms)”。他认为这是科学的主要功能,涂尔干(2003:16)反问说,“如果科学不去定义规范,还会有什么功能呢?”在《社会学方法的规则》一书的第三章,涂尔干明确提出了他对于科学的理解,实际上就是他对于社会学的理解,认为社会学与个人的伦理道德行为息息相关(迪尔凯姆,1999:39—40;Durkheim, 1938:47—48)。针对科学与个人的意义无关的观点,涂尔干(1999:40)反问说,“如果我们获得的科学知识不能为人类生活服务,那么认识现实事物还有什么价值?”

4. 此处参照了由李璐翻译、陈涛校对的本文中中文译文(未刊稿)。

“不同”(diffidence)的状态,并从这种“不同”的状态讲到了“一切人反对一切人”的战争状态(Hobbes, 1991:86-90)。在这种所有人皆为所有人之敌人的战争状态里,用尽一切方法自我保存成为首要的原则,即自然律。

对于涂尔干来说,这一出发点无法帮助我们理解人类社会,因为人类社会是一种超越个体的社会事实。不过,我们并不能如此简单理解涂尔干与霍布斯之间的关系。一方面,涂尔干认可霍布斯的研究方法,另一方面,虽然他不认可霍布斯的出发点,他的表述却几乎翻版了其所描述的“战争状态”。在《利维坦》中,霍布斯(Hobbes, 1991:90)说:

关于这一所有人反对所有人的战争,还会产生这种结果:
即没有什么公平正义。关于正确与错误、正义与不正义的概念都完全不存在。没有共同的权力,也就没有法律;没有法律,也就没有不正义。暴力和欺诈是战争中的两种主要的美德。

在《社会分工论》的第二版序言中,涂尔干对于现代工商业社会中“失范”(anomie)状态的描述,几乎与上述霍布斯对于战争状态的讲述完全一致。只不过,涂尔干并非从理论层面进行讨论,而是将其落实在对于社会事实的描述上。这当然就是《自杀论》的基本背景,即他所面对的社会危机和问题等社会背景。对于法国的知识分子,尤其是对于涂尔干来说,在1789年到19世纪末之间,法国一直都经历与现代社会相关的深刻危机,而“自杀”这一时代主题堪称所有这些危机的集中体现。也就是说,如果如前所述,将现代社会理解为一种“战争状态”,那么,涂尔干的解读就与霍布斯不同:他将其中的个体理解成为一种易于自杀的状态。这意味着涂尔干挑战了霍布斯对于现代人的基本假定。从他对自杀的定义来看,自杀反而成为现代人的内在需求。这一理解并非仅仅为涂尔干所独有,也是当时其他许多知识分子的理解。以本雅明为例,他在《发达资本主义时代的抒情诗人》一书中,以极其浓重的色彩描述了当时以“自杀”这一社会现象集中反映的社会危机。这种危机首先是发达的工业文明带来的异化的现代生存状态(本雅明,1989:105)。在这种危机状态之中,本雅明将自杀视为现代主义的主题和现代人的一种“英雄举动”。这不仅仅意味着自杀表达了现代人的激情,对于本雅明来说,自杀甚至成为现代人的需要,以及现代生活特有的激情形式和内在需要。他说:

人需要工作,这当然是对的,但他同样还有另外的需要,其中之一就是自杀,这既是他本人的内在需要,又是塑造的社会的内在需要,这比他的自我保护的内在引导还要强大。

(本雅明,1989:105)

涂尔干也是如此。他在《自杀论》中对自杀的定义,有明确将自杀理解成为现代人的内在需求的意味。只不过,这一内在需求要从社会事实的角度来理解。他说,他所关心的是“欧洲社会正在经历的普遍意义上的当代社会失调”,这一失调就是通过自杀这种形式表现出来的欧洲人所“遭受的集体性情感/疾病”(Durkheim,1979:37)。而其典型表现就是“德雷福斯事件”。

对于涂尔干来说,“德雷福斯事件”是世纪末法国整体危机的具体呈现。我们知道,发生在《自杀论》的酝酿与写作阶段的这一事件对于同样作为犹太人的涂尔干有强烈的影响。在对德雷福斯的辩护中,涂尔干认为,关于这一事件的争论实际上已大大超出了事件本身的意义,进而显示出更深的基于原则问题的分裂。在这个意义上,涂尔干认为,“德雷福斯事件”不是一件单纯的反犹事件,而是一个“社会隐疾状态的后果和肤浅的表征”。涂尔干说:

当社会遭受苦难,它就会感到有必要找到某个可以为其疾病负责的人,某个它能够为其不幸而复仇的人;…这些就是作为赎罪的受害者的贱民。可以印证我这一解读的,就是在1894年对于德雷福斯的审判的欢呼雀跃。人民对于本应该是公共哀悼的一件事情,当作胜利来庆祝。他们终于知道他们生活中的经济衰退和道德沦丧应该归咎于谁了。问题来自于犹太人。这一审判已经被官方认可了。(Fenton,1984:119)

从这一反讽式的表达中,我们可以清楚地看到,涂尔干对于当时人心偏离状况的悲哀和质疑。他认为,“德雷福斯事件”不是一个单独或者偶然的事件,而是一个普遍化的道德问题的呈现。与这一态度相关的,是涂尔干强烈反对当时为错判辩护的一个观点:德雷福斯的个人命运应该服从于国家的利益和“面子”。在涂尔干看来,个体及其权利是神圣的。在一篇回复对他“个人主义与知识分子”的批评的文章中,涂尔干明确指出,被正确理解的个体主义的价值乃是发达社会中道德的基础。涂尔干明确区分了个体主义与自我主义(egoism)。因其本意,

对于个体主义的辩护，也成为对个体权利和个人自由的辩护。从“德雷福斯事件”出发，涂尔干认为，他所处的时代亟需解决的问题不是犹太人的个案，而是当时整个时代人心失序的问题。这是自杀作为聚光镜所折射出来的最大的时代问题，“德雷福斯事件”不过是其表象而已。

面对这一历史情境，涂尔干希望通过一门道德科学来同时面对思想史传统所留下来的神圣性的问题和治疗社会的任务。在上帝远去之后，神圣性可以由社会来承担。在关于德雷福斯的思考中，犹太人仅仅是犹太人而已，个体性甚至被贬低为肉体需要，也就是“本能偏好”，只有这样，社会才具有神圣性。涂尔干在这一视角下讨论自杀问题，意味深长，因为这一“本能偏好”的最重要表现就是“自我保存”概念。涂尔干在将自杀理解成一种现代人的内在需求的同时，并未否认自我保存同样是根本性的需求。在《道德教育》中，他说：

一般而言，这种自私动机的原型，就是我们非常不恰当的称之为保存本能（the instinct of preservation）的东西，也就是每一种生物都要保持存活的倾向……例如，一个自杀的人跳进了水里，会用尽全力自救……事实上，他与生命的关系比他自己所知的更为紧密，无论生活多么悲惨。我并不是说痛苦永远无法超越这一驱动力。但是，既然它非常强烈，既然对生命的爱有深厚的根基，那么一个人必须要承受大量的苦难，才会去终止生命。（Durkheim, 1961: 211—212）

有趣的地方就在于此。与这种本能偏好共存的是自杀的“社会性”需求。根据涂尔干对于自杀的定义，自杀必然意味着有意识地选择死亡。死亡只有一种对立面——不死。在涂尔干的界定里，二者之间没有中间项。所以，当涂尔干在《自杀论》中讨论自杀的时候，同时必然是在隐秘地讨论自杀的对立面，即自我保存。根据涂尔干对自杀这个概念的界定，其直接对立面当然就是自我保存。从这一点出发，我们可以将本书理解为一种双重结构。自杀是一个一体两面的概念：一面是死亡，在摧毁了肉体的同时，也威胁到个体所承载的社会性，可以看做对道德秩序的破坏，然而，在现代社会，它诡异地成为现代人的内在需要；另一面是生存，不过涂尔干是要讨论，应对着上述“内在需要”，这一本能偏好在何种意义上才不会被摧毁。也就是说，尤其是在“失范”的社会中，人在何种意义上才能生存？

在这部著作中,涂尔干主要通过经验事实界定了自己的自杀的概念。这些经验事实的共同特点在于,执行自杀的行动者深知自己要死亡,而且采取有意志的行动将其完成。这是一个表面上看起来与理性完全相悖的结论。如果我们承认自我保存是理解一个现代人必备的基本元素,那么就必须要承认,这一对于自我保存原则的违背,是有深刻理论意义的。因为涂尔干的界定打破了这一被视为理解现代人之“基本起点”的简单/自明的原则的界定,使得我们需要重新理解霍布斯的自然状态。涂尔干通过自杀强调,我们只有在自我保存的界限之外,才有可能真正认识这一原则。所以,涂尔干(Durkheim, 1979: 45)才认为,这一定义是帮助我们在作为整体的道德生活中来理解自杀。因为自杀是通过一系列的中间项,与道德生活的其他方面紧密联系在一起。正是从这一角度出发,我们才能理解涂尔干的提问:人在何种意义上才能生存?所以这本书的一个基本逻辑是,从自成一类的自杀这种事实出发来讨论其背后的社会原因,或者说,一个社会在道德上的集体倾向(collective tendency)。⁵

二、思考自杀/生存的方法论

从涂尔干本身的思想进展来说,《自杀论》并非最早讨论道德科学的作品。在《社会分工论》第一版序言中,涂尔干(2000: 6)开篇就提出了他学术思想的核心考量:“这本书是根据实证科学来考察道德生活事实的一个尝试”。不过,他认为这一点并不意味着科学与道德之间存在特别紧密的推导性关系,也就是说,并不意味着从科学研究可以直接推演出道德伦理来,涂尔干(2000: 6)只是希望“建立一种道德科学”。另一方面,这种科学也并不是哲学,因为研究的基础完全不同。这种科学的基础在于,特定的道德和特定的历史时期是密切相关的。涂尔干说:

毋庸置疑,道德是在历史过程中发展并受到历史动因的制约的,它切实地在我们的生活里发挥了充分作用。如果说道德在特定时期里具有特定形式,那是因为在特定时期里的生存条件不允许另外一种道德存在。只有条件变了,道

5. 通过涂尔干在《自杀论》中的“保存”这一概念,将《自杀论》与欧洲近现代思想史联系起来,尤其是建立起与霍布斯的“自我保存”概念之联系,仍然需要更为细致的分析和梳理工作。

德才能随之改变,并且只能在特定的可能范围内改变,这是确切的……社会结构的变迁必然会导致道德的变化。道德的形成、转化和维持都应该归于人类经验之源,因此,道德科学的目的就是要确定上述这些原因。(涂尔干,2000:7)

涂尔干对于社会学的期待,就是要扎根于具体的现实,并且要在实践的层面理解上述问题。这是解决现实问题的前提:现实问题的解决只能寄希望于扎根现实的科学。不过,这一道德科学研究又与涂尔干对于社会的关心紧密相关,因为涂尔干(2000:8)希望通过科学的研究,找到“我们应该具有的行为方式”。确实,科学并不能对个人的行为方式选择发号施令,不过,如果有了科学的发现,再加上在欧洲思想史传统中作为自杀的另外一面的“自我保存”的基本讨论起点,那么科学与个人生活或群体生活之间的关系就可以立刻建立起来了。道德的问题不是别的,就是人们应该如何去生活和选择如何去生活的问题,而这又是“与整个世界体系密切相关的实在化的事实体系”(涂尔干,2000:9)。也就是说,道德科学存在两个面向的态度,一个是要尊重作为实在的道德实在,另外一个则在于实践方面,即为我们提供“改良道德的方法”(涂尔干,2000:10)。不过,这种道德科学的创建并非轻而易举,而是需要艰苦的方法,因为埋藏在每个人思想中的各种感觉、先见、判断方式等积习已久,所以,“必须严格地遵循方法论上的怀疑原则”(涂尔干,2000:10)。最后,在这篇序言中,涂尔干(2000:11)表明研究的起点是“要考察个人人格与社会团结的关系问题”。他的提问非常具体,直接表现在他所观察到的时代现象方面,也就是:“为什么个人变得越自主,他就会越来越依赖社会?为什么在个人不断膨胀的同时,他与社会的联系却越加紧密?”这一问题当然表达了一个无法否认的现象,那就是欧洲现代化的进程是伴随着世俗化意义上的个人化的出现,也就是个人作为一种现代性现象的出现。这既是《社会分工论》的起点,也是《自杀论》的核心主题之一。所以,如果我们将涂尔干的研究视为西方思想传统中关于自杀讨论的一个重大转折,那么,这个转折就不仅仅在于社会科学在西方的全面兴起而带来在自杀的思考方面全新的广度和深度。涂尔干在这部著作里所试图理解的,是基于现代性个体之存在与行动之性质的实质意义上的社会理论问题。与此同时,既然将研究扎根于现实,既然这是一部充满经验事实和数据的著作,那么,涂尔干就

必然要反思方法论的问题。

所以,在第一编中,也就是在前四章中,涂尔干首先处理了许多关于自杀的解释。这是本书的开始。这一开始极具方法论意涵:要为社会学立法。本书的英文编者序言说,涂尔干意在反驳塔德(Gabriel Tarde)的社会理论。具体说来,涂尔干认为,要反驳和排除那种将自杀与个人性或者其他的“超社会因素”(extra-social causes)联系起来的观点。涂尔干通过将自杀率推演成为一种自成一类(*sui generis*)的社会事实来表明,每一个个体的自杀,是作为整体的社会自杀现象的一分子,后者是一种社会事实,有着独立的边界和清晰的衡量方法。而与作为个体的自杀联系起来,我们可以认为,在每一种个体的自杀现象里,都存在一种整体性,或者说,都能够发现某种整体的纬度。这一纬度,至少是关于自成一类的自杀现象的某种整体性质;而在至多的情况下,如果自杀作为一类现象是社会现象,那么对于自杀的研究可以帮助我们理解同样是自成一类的社会本身(Simpson, 1979: 13-25)。但是,这样的理解并不充分。涂尔干在本书第一卷花了相当多的篇幅驳斥了当时几种对于自杀的流行观念,这里面既有学理上的讨论,也有方法论的意涵。他承认,的确存在一些超出社会范畴的自杀现象,例如,躁狂症自杀、忧郁型自杀、强迫性自杀、冲动型或不由自主的自杀。不过,这些并不是他所要研究的自杀。不仅如此,涂尔干还指出,社会自杀率在整体上,不仅与各种精神错乱没有直接的关系,而且与各种神经衰弱的倾向(处于正常精神状态的人和神经错乱者之间的状态)也没有什么关系。涂尔干在此真正要反驳的是,自杀乃是和种族、遗传的体质,以及诸如此类的基于身体的自然因素有关。这一解读当然与涂尔干在“德雷福斯事件”中的遭遇有关,即个体具体的身体性在他这里不过是肉体需要,是“本能偏好”,而社会才具有神圣性。

此外,涂尔干还反驳了某些种族/文化/地区的人,因其本质,而不适合时代和社会的发展的观念。通过这一系列的反驳,涂尔干要求在方法论上必须通过清晰的定义把概念及其与相应客观实在的关系建立起来。而且,这些客观实在必须是成类的(Durkheim, 1979: 41)。这意味着,如上所述,要建立起科学研究的概念体系,就必须要以牺牲常识认知为代价;这二者是不同的思考体系。从这一角度出发,涂尔干认为,上述解释将自杀理解为不过是个体“病了”,所以,自杀的行为与后

果与社会无关。这既是一种涂尔干所明确批评的社会观念论的讲法，也是一种现代分类法发挥根本作用的表现。

在“自杀和其他社会现象的关系”一章中，涂尔干用大量的实例表明，在宗教社会和在一一般传统的世俗社会，无论是宗教意义上的挑战还是政治意义上的挑战，自杀都是一种对于权威的挑战。根据涂尔干的分析，自杀意味着一种个人意志对于自己生命意义的彻底主宰的努力。这种主宰在任何社会都是被权力所极力禁止的。所以，自杀实际上体现了个体在存在的意义维度上与权威彻底极端的冲突。而这种冲突随着历史的推移实际上变得越来越激烈了，因为权威对于个人身体的控制是越来越严格的。“自我保存”这一概念越来越被推演至社会权力关系的层面上。在道德权威或权力关系无法维系其控制力的情况下，自然就出现了涂尔干所谓的“观念体系”中自杀的原因。所以，涂尔干在第一编中所驳斥的对于自杀的一般理解，实际上表达了涂尔干对于现代社会分类法解释的驳斥。这一分类法表明，以理性为基础的自我，或者说自我意识，同时也是权力，通过将世界的图景划分为理性/非理性，正常/失范，健康/疾病这样的类型，成功地划分了“我们”和“他们”这一基本的现代社会的心理认同机制。涂尔干在开篇所批判的种种对于自杀的解释中，我们可以明显地看到这一分类机制成长的痕迹。当权威无法接受个体对于自己生命的终极主宰的时候，便将其归入“他们”的类别，也就是非理性、非意识的类别。这当然不仅仅是一种权宜之计，而是一种社会生产的机制。涂尔干所要做的，首先是要跳出这种机制——他通过关于自杀的社会学的理性思考所要理解的，乃是体现在任何一个普通人/正常人的道德气质之中的社会气质，因为，“在任何既定时刻，确定自愿死亡之意外事件的是社会的道德构成”（Durkheim, 1979: 299）。

在此之后，涂尔干明确地将自杀从这种权威式的解读中解脱出来，他同时指出，本节所讨论的自杀并非一种精神疾病，而是一种社会疾病。他说，“许多自愿死亡…其中大部分都有动机，而这些动机并非没有现实的基础。因此，不能把任何自杀者都看成是疯子，除非滥用名词”（迪尔凯姆，1996: 35）。他把本书的大量篇幅用于讨论“人心”问题，对于“情感”的分析成为他理解自杀的一个基本维度（迪尔凯姆，1996: 318）。而这种情感是与道德事实紧密关联在一起的。也就是说，不同

类型的自杀与不同类型的社会道德事实是紧密相关的——“自杀是真正的美德的近亲,只是过份了”(迪尔凯姆,1996:406)。在本书中,不同的社会道德事实,当然就是和自我主义与无自我主义相关的几类道德实在。也即,涂尔干在讨论几类自杀时所预设的是几类道德实在。这几类道德实在首先会具体呈现在个体的精神气质之中,并且与一个人的生存或者死亡的选择发生重大的关系。

这既是涂尔干基本的理论出发点,也是他在方法论上的实质所在。因为他需要通过这部著作表明,为什么可以从社会的角度来研究自杀这种极端个体性的事件?在“确定社会原因与社会类型”一节,涂尔干表明,根据自杀的形态学类型或特点来分类几乎是不可行的,但可以根据其产生的社会境况入手研究,将自杀与社会境况相比较,并非是形态学(morphological)的研究,而是病因学(aetiological)的研究(Durkheim, 1979:146—147;迪尔凯姆,1996:137)。也就是从自杀这种现象出发,回溯造成自杀的原因,即形塑自杀这种个体之像(image)的社会之像。这一研究方法的前提是强调社会的自杀率。而且对于自杀率的研究要求自杀类型与社会的道德气质(moral temper of society)有足够的关系。这种对社会道德气质考察的基本理论依据在于,各种类型的社会气质会在个体的身上具体呈现,即“社会本身在我们每个人身上的肉身化(incarnated)和个体化”(Durkheim, 1979: 212;迪尔凯姆,1996:214)。涂尔干(Durkheim, 1979: 211—212)甚至采用一种近于讨论上帝与个体之关系的口吻来讨论社会与个体的关系:

社会的影响在我们身上唤醒同情和团结一致的感觉,驱使我们朝向他人;正是社会,按照它的像(image)形塑我们,将宗教、政治信仰和道德信仰注入我们,调节(control)我们的行动。为了扮演我们的社会角色,我们竭力扩展我们的智慧,并且为了这种发展,也正是社会通过传递给我们它的可信赖的知识储备来提供给我们这种发展的手段。

说得更为明确一点,自杀是特定社会的集体倾向在个体身上的表达。这种表达甚至成为个体身上的自杀倾向或需求的来源。涂尔干(Durkheim, 1979: 299—300)说,“每个社会群体确实都有一种自杀的集体倾向(完全是自身具有的),它是所有个体倾向的根源而非其结果。这种倾向由自我主义、无自我主义或失范这些广泛存在于现代社会的

个体的自我保存与社会学的现代道德人格属性:《自杀论》中的双重结构

潮流组成,倦怠的忧郁、积极的弃绝或恼怒的厌倦倾向就源自这些潮流。整个社会体(social body)所具有的这些倾向,通过对个体的影响而导致他们自杀”。正是在这个意义上,对个体的自杀行为的理解就是对社会的理解。

三、自我主义:关于生命与社会学的现象学社会学

在关于涂尔干的研究传统中,《自杀论》通常被认为是实证主义研究的典范。这当然有其道理。这部著作充满各种各样的数据、案例和图表。涂尔干希望以此作品来为实证的社会学奠基,而这部作品也的确肩负起了这样的重任。不过,这一经典的形象遮蔽了该作品的另外一面:涂尔干在其中还有大量关于“人”和“道德”的偏社会哲学的讨论,其中关于自我主义和无自我主义的讨论更是显露了现象学社会学的思考特征。本文认为,这两个方面叠合在一起,才使得该作品成为一部社会理论著作。它并非仅仅是一部经验研究的经典著作。

(一)自我主义

涂尔干关于自我主义自杀的研究分析了在宗教、家庭和政治三个领域的数据与经验材料。涂尔干的著名解释是,自杀率低,或者说如果某种社会环境能够获得较大概率的自我保存,是因为在这几个社会中有了“社会团结”的神性,或者说是有了神圣性的社会环境,行动者于其中也“沾染”了社会性/神圣性。

所以,理解自我主义自杀需要进一步分析自我主义与个人主义。这当然是涂尔干最为著名的一个区分。在“个人主义与知识分子”一文中,涂尔干已经指出他的个人主义和自我中心主义是完全两回事。他的个人主义指的是康德和卢梭尊崇的个人主义,是在1789年法国大革命人权宣言中所倡导的个人主义。与自我主义不同,这种个人主义将个人的动机视为罪恶之源。在《自杀论》中,涂尔干(Durkheim, 1979: 209)把自我主义理解为过度的个人主义(excessive individualism),是个人主义的某个过度变种。这种对于自我主义的讨论是涂尔干在本书中最为重要的部分,贯穿了全书。这种过度的个体主义是现代人的两种无限症之一。涂尔干对于这种无限症的理解明确体现了一种现象学社会学的特征。他强调,这是由于反思能力(reflective intelligence)过度发达,思想不断地返回自身,以自身为思考对象,而不以任何外在的

客体对象为对象,陷入无限的梦想的结果。对于涂尔干来说,这大概可以看成现代意义上的个人主义过度发达的后果。伴随着社会分工的发达和细密,以及现代科学的发达,每个现代普通个体的思考结构也越来越发达、细密和复杂。每个个体越发成为作为个体的现代知识分子,也就是说,会运用大量的想象与概念来理解世界。然而,个体越是运用纯粹的概念和想象来理解世界,这一世界就距离个体越远。此外,这种理解的方式自身还有其生长繁衍的机制。作为结果,思考和作为思考者身处其中的世界就越发隔离,因为“自我返回(self-absorption)并非一种将自己依附/依恋(attach)于他人的方式”(Durkheim, 1979: 279)。进一步说,一个人如果要思考他人,就一定要暂停与他人的关系,“而反思自身的时候更加如此”(Durkheim, 1979: 279)。

所以,在这种关于生命的现象学社会学中,涂尔干发现,现代性的重要特征之一是反思过度发展。反思意味着超脱,超脱与投入无法并存;因为要反思,就必须停止投入。生命/人的意识无法完全超脱于自己的生命/意识流而进行彻底客观的反思。然而,启蒙以来现代性思考的基本特征,就在于反思过度发展——现代人有无限制的反思能力。在现代性叙事背景中的这一反思甚至具有某种神圣性。然而,与此相对,涂尔干(Durkheim, 1979: 279)又说:

任何内心生活都从外部汲取它的养料。我们只能思考某些客观事物或我们思考这些事物的方式。我们不能在一种完全不确定的状态下思考我们的意识;在这种形式下,意识是不可思考的。意识只有在受到自身以外的事物影响时,才能确定。因此,如果意识的个性化超出界限,如果它过于彻底地脱离其他存在物,它就不再与它在正常情况下获得养料的来源有联系,也就不再有用武之地了。由于在它的周围形成空白,所以它也使自己成为空白,除了它自身的不幸,再也没有什么可思考的了。除了自身的空虚和由此而引起的忧郁,它再也没有思考的对象。它以一种病态的喜悦满足于这种空虚,沉溺于这种空虚之中。并且用一种他的英雄的词语来描述它。

这个英雄就是拉斐尔,或者说拉马丁的拉斐尔。涂尔干(Durkheim, 1979: 280)引用了拉马丁的作品详细描述了这一状态:

某种抑郁状态让所有行动都失去了动力。事业、公职、有

益的劳动甚至家务只能引起自杀者的冷漠与厌恶。他不愿意走出自己。相反,思考和内心生活弥补了他行动的缺失。由于避开了周围的一切,所以他只意识到他自身,把自身当做他固有的和唯一的思考对象,把自我观察和自我分析当作他的主要任务。但是这种极端的专注只不过扩大了他和外界之间的鸿沟。一个人一旦自爱到这种程度,他就只能进一步脱离开(detaches)他周围的一切,并且进一步把他的孤独(isolation)推举到了值得崇拜的程度(to the point of worship)。

涂尔干引用的是《拉斐尔》法语版第六页中的一个段落。“无限”和“自杀”的概念不仅出现在《拉斐尔》的这一实质性段落中,还出现在那个世纪末许多著名思想家或作家的写作中,尤其是叔本华、哈特曼等人(Meštrović, 1991: 78)。对于涂尔干来说,这是一种普遍的世纪末状态。涂尔干发现了一种现代人的快乐幻觉,这种幻觉有其引人入胜之处。因为这种幻觉与现代人对于灵魂的认识有关:灵魂是一种从外部的透明到内部深度黑暗的谱系,我们可以认清其中的一个部分,却无法对其参详透彻。涂尔干(Durkheim, 1979: 280)说,它“是一种活生生的忧伤(melancholy),充满了思想和印象,逐渐深入到我自己灵魂的那种无限和半明半暗之中,以至于我不想要放弃它”。在这样一种状态中,个人获得了一种现代意义上的英雄的感觉,因为个人无限地进入自身的幻觉,远离现实生活,并因此而自认为获得神圣性:“我不想再看到人,而只想要自然与上帝”(Durkheim, 1979: 280)。这是上述现代主义的特质在个体身上发挥到极致的表现,因为这种对于灵魂的描述,也就是意识无法真正掌握灵魂的全部的状况,在梅施特洛维奇(Meštrović, 1988: 94-95)看来,和弗洛伊德式的无意识理论一样,都来自于叔本华对于意志的理解。不过,作为社会学家的涂尔干坚持认为,与社会的关系乃是理解个体生命的关键。所以他说,“把人和生命联系在一起的纽带之所以松弛,是因为把人和人联系在一起的纽带松弛了”(迪尔凯姆,1996:222)。而这种纽带松弛的原因之一,正是由于个人自我反思能力的巨大发展,甚至是科学的发展(迪尔凯姆,1996: 304)。因为在涂尔干看来,一方面,个体获得了巨大发展的反思能力,另一方面,这种新时代的个体在当时那个混乱不堪的社会中,找不到一种承担这一反思能力的社会实在,个体无法承受他自己所发现的“无知

的重担”，因为“如果思想不能发现它所考虑的事物存在的权利，那么它就会否定这些事物的一切现实性，甚至仅仅提出问题这个事实也已经意味着它倾向于做出消极的解答”（Durkheim, 1979: 282）。简单地说，个体不知道该怎么办，而先天不足的现代社会既没有也不能教会他这一点。所以，自我主义无法解决人生意义的问题，因为这种状态使得行动者过多地从现实中脱离，使得行动者与他所身处的社会无关，越是如此，就越无法理解自身，自身就越神秘。反过来，从人的两重性出发，如果高于个体，个体所表达和服务的社会与个体脱离开来，纽带过于虚弱，个体显然就无法从中汲取力量并借以生存。

（二）自我保存的实质

人无法完全超脱和反思自己。涂尔干对于人的界定，就在于人必须要依附/依恋（attach）于某种“超越于”他的东西，这样才能生存下去。也就是说，生命的意义一定要在于某种超越于生命之物，生命本身是无法为自己提供基础的：

这个个体本身并非他的行动的充分目的。他太渺小（he is too little）……因此，当我们除了自身之外不再有其他客体之时，我们就不免会想到，我们的努力最终都会归于虚无（nothingness），因为我们自身也会消失。但是湮灭（虚无主义）令我们惊恐。在此种境地下，我们会失去生的勇气，亦即行动与奋斗，因为我们的努力什么都不会留下。换句话说，自我主义的状态注定要与人性相违背，并在最终过于不确定（uncertain），而不具有持久的可能性。（Durkheim, 1979: 210）

涂尔干认为，个体必须要将“生命融合在现实中”才能保存自我。对于涂尔干来说，文明的实质就在于社会性。在这一点上，文明与生存须臾不可分离，一个人若非文明人就不能生存：

这种社会人是文明人的实质，是生存/存在的杰作。我们被剥夺了生存的理由；因为我们所能够珍视/依附的唯一生命，不再与任何现实之物相应；仍然基于现实中的唯一存在，不再满足我们的需求。因为我们已经开始了一种更高级的存在，所以那能够满足动物或儿童的存在，不再能够满足我们，而另外一种则隐去，令我们不知所措。所以我们的努力再也没有目标，而且我们感到它们都落在了空处。（Durkheim, 1979: 223）

所以，就此而言，作为个体主义之极端化的自我主义，一定是理解自杀的根本性因素之一，而且是一种积极主动性的因素。正如涂尔干(Durkheim, 1979: 215)所说：“自我主义不仅仅是一种在其中发挥作用的因素，它本身就是一种起源的因素”。而依据涂尔干(1996: 410)通过对自我主义自杀的分析所得出的基本原理，若要自我保存，当然就要使“各种社会群体具有足够的稳定性，以便这些群体更加牢靠地留住个人，个人更加依恋群体”。

但是，这种对于个体主义的讨论显然还不够充分。问题的复杂性恰恰在于，这种自我主义作为个体主义的极端化，仍然带有个体主义的属性。现代社会的一个基本特征就在于，随着个体主义的发展，社会在普通的个体身上发展出了神性，并对我们理解个体的意义至关重要(迪尔凯姆, 1996: 361、364—365)。在社会的意义上，自杀者所伤害的不仅是他自己，还有他身上的社会性，也即，他通过毁灭自己的人生，通过否定自己的人生存在的意义，从而威胁到了普遍的社会意义：

个人获得了某种使他凌驾于他自身和社会之上的尊严。

只要他没有因为自己的行为而失去做人的资格，那么在我们看来就可以说具有任何宗教赋予诸神并使他们永垂不朽的特殊本性。他便带上了宗教色彩，人便成了人类的神。因此，对人的任何伤害对我们来说都好像是亵渎圣物。自杀就是这种伤害之一。不管这种伤害来自何人，都使我们产生反感，因为这种伤害破坏了我们的这种神圣性，而这种神圣性无论是我们的还是别人的都应该受到尊重。(迪尔凯姆, 1996: 361)

这种神圣性不是外在于个体，而是体现在每个人的基本情感中。涂尔干由此得出了个体主义的基本法则：正是由于每个个体身上都体现了作为全人类的理想的神圣性，所以，每个人作为个体存在的尊严是难以超越的。但涂尔干同时强调，我们作为道德存在的尊严“也没有因此而变成我们的东西，我们也没有获得利用这种尊严为所欲为的权利”(迪尔凯姆, 1996: 366)。所以，在涂尔干看来，个体自杀这种行为所危害的，并非仅只是个体而已，还有存在于我们自身但又高于自身的全体人类的神圣性，是用以维系集体成员的集体感情的权威性。

所以，我们从本书中很明显可以看到两条线索：第一条是抽象社会对于个体的宰制作用。不过，我们不能够简单理解这一决定作用，它不

是简单地社会决定个人。与此同时,我们也必须要明白,分化和分工在涂尔干那里也绝不只是具有社会主宰的意味:恰恰是在这种现代性的状态下,道德个人主义才成为可能。第二条线索就是道德个人主义。涂尔干的个人主义一定是道德个人主义。社会之所以成为社会,在涂尔干看来,就是因为有康德意义上的“公开”的道德,以及个人在此之中自由地运用理性的可能。这两条线索也暗含了涂尔干所理解的个人和社会之间的关系:“越是个人的,越是社会的”。个人和社会之间的关联,正是通过他在本书的最后所讲的道德状态,才使得这一关系成为可能。这种道德状态就是关于人性的宗教论。在“个人主义与知识分子”一文中,涂尔干对此有具体描述。他说,这一宗教,

远远没有迎合我们的冲动,恰恰相反,它为我们树立了一个无限度地压制自然/本性的理想/模板。因为我们的本性,并非天然就是英明的和纯粹理性的,并非天然就去除了其个人动机的,并能够在抽象性中建立其行动的。毫无疑问,如果个人的高尚能够来自于他的个性,来自于他与别人的不同之处,那我们就担心这个人会被禁闭于一种道德自我主义。而这种道德自我主义会使得团结失掉根基。但实际上他的高尚来自于一种更高的根源,一种他和所有的人共享的源泉。如果他在这一宗教面向中获得某种权利,那是因为他参与了这一人道。是人道本身才值得尊重,才是神圣的。而这种人道并非是在某个人自己身上的。它是散布漫延于他的同伴之中的。最终,个体不能够只选取这一宗教作为目标,而不对他的同伴负责任。他同时既是客体又是中介的这一信仰,并不针对他的个体性,不是针对他这个人,而是针对他的普遍性那部分,也就是人性之人(human person),无论这一普遍性是在何处,以何种方式表现出来的。这一非个体化的,匿名化的目标,因此而高于所有的个体心灵,并可以成为将他们团结起来的点。(Durkheim,1973:48)

涂尔干(Durkheim,1973:48)认为,每个人身上都有种神圣性的东西,也就是人性/人道,并由此变得不可侵犯。他的人道教不是一种妄想,而是一种社会哲学上切实的结论。个体主义只能从这个角度来研究。我们捍卫个人的诸种权利,也是在捍卫整个社会里最为重要和神

圣的东西。个体和社会、国家由此决然不可分离。个人的命运就是国家的命运，每一个个体就是国家最为权威性的代表。所以涂尔干才说，我们今天有如此众多的各种各样的自杀，不是个体的原因，也不是因为个体性和某个特别的情境的原因，而是国家和社会出了问题。正是因为我们今天缺少了一种能够将我们彼此连接在一起的道德情感，我们才既不服从我们自己，也不服从这个国家和社会，从而去自杀。在涂尔干(Durkheim, 1973:54)看来，当时法国社会和政治的问题恰恰在于，一方面，“在生命的口号下，摧毁了生存的条件”；另一方面，由于现代的除魅(disenchantment)过度，作为个体的法国人不知道该怎么运用这一在过去一个世纪以来，在艰难困苦的斗争中赢得的自由。结果就是，“悲伤和忧郁的情绪遍布各地，日渐强烈，最终将那最后一缕抵抗的情绪也加以摧毁”(Durkheim, 1973:55)。作为“本能偏好”的自我保存，又如何能抗衡这一强大的力量呢？我们在第一章中发现，自杀与自我保存一样，都成为现代人实质的内在需求。究其原因，不仅仅在于“霍布斯式”的失范，更是现代社会及其产物(自我主义)本身所带来的要求。所以，与其相应，自我保存的实质当然不在于自我，而在于自我之外。

(三)自我主义自杀与社会学的规则

涂尔干对于自我主义的上述描述与他在《社会学方法的准则》一书中对于社会学需要克服的研究倾向几乎完全一致。反过来说，他在《社会学方法的准则》中对于社会学的要求，与在《自杀论》中对于自我保存的要求也几乎完全一致。涂尔干(1999:13)对社会学这门学科的研究方法的基本界定在于，“要将社会现象当做客观事物来看待”，而要做到这一点，需要克服的最重要障碍，就是“主观意识阶段”，也就是说，克服观念对于社会学的影响。在这里的描述，与涂尔干(1999:16)对于自我主义的描述如出一辙：“观念…对于社会学则影响更大…正是在社会学领域里，培根所说的‘成见’更加具有统治人们思想、代替事实真相的能力”。然而，通过观念无法研究社会，社会学的研究也无法实现，“有许多事物，只凭意识难以解释，既不能了解它们的真实面貌，也不知道它们的本质。用观念估量事物，就好比一种浮光掠影，外表似乎明白，内里却含糊不清。正是由于如此，一些由思想家们靠思维发现的社会事物规律，其实只是一些牵强附会、毫无真凭实据的东西…一言以蔽之，考察社会现象，必须观察实际，不能掺进个人的想象，否则就无法了解

它的真相”(涂尔干,1999:16—17)。

所以,社会学要成为一门科学,要想生存下去,就不能在观念和想象中进行研究,而是要牢牢扎根到社会现实之中,“把一切现象都看作事物,是所有科学的出发点”(涂尔干,1999:23)。社会学必须要从它的外部来汲取营养,否则社会学就不存在了。在这里,涂尔干对社会学的界定与他对社会人的界定如出一辙,都具有两重性,这既是现代人自我保存的路径,也是社会学的基本可能性所在。涂尔干(1999:35)在《社会学方法的准则》一书中反复强调这一点的重要性,因为社会学自身的发展特别容易出现仅仅从“非科学方法形成的概念出发”的现象,但这一点必然会带来社会学的枯萎与死亡。

进而,社会学要将自己扎根于社会现实,并不是扎根到随便任何一种社会现实之中,而是要扎根到真正的社会事实之中。对于这种社会事实的界定,涂尔干是通过区分规则(normal)现象和不规则(abnormal)现象来实现的。而这两个词所预设的当然是规范、规则和健康等方面,也即涂尔干所说的社会的神圣性。社会学必须要将自己扎根于此,才能具有生命力。涂尔干(1999:39)对于规则或不规则现象的界定已经为我们所熟知,即“一种是应该怎样就怎样的现象,可以称为常态的或者规则的现象;另一种是应该这样,但它偏偏不是这样的现象,可以称为病态的或者不规则的现象”。涂尔干(1999:46)说,上述两种现象常被混淆。那么,如何用科学的方法来进行分析?也即,如果可以,那么科学可以帮助人们进行道德意义上的评判。观念学派过分强调理性主义,忽视了实践。然而对于规则或者说神圣性的强调一定要落实到具体社会情境中,特定时空下的普遍现象为规则现象,具有道德意涵。“社会学者考虑一种制度、一种规则、一种道德时,不能以为它们本身是好的,那么它们在任何社会中实行都会得到好的结果,反之亦然”。

另一方面,诚如涂尔干通过对无自我的自杀所表明的自我保存的另一方面的要求,个体不能完全融入社会一样,⁶社会学也必须要有其

6. 涂尔干对于“无自我”或者说是“利他主义”自杀的讨论虽然篇幅不长,但同样表现出明确的道德选择方面的态度。在肯定现代社会中同样存在着“无自我”的现象之后,涂尔干说,“无自我”的自杀如果表达了自己生命的轻视,那么自杀的行动者也必然不会重视他人的生命,而这一点与现代社会背道而驰,所以个体不能完全融入社会。也正是在这一点上,“自我主义”自杀在积极的意义上表达了现代社会的特质:重视生命(Durkeim,1979:240)。

个体的自我保存与社会学的现代道德人格属性:《自杀论》中的双重结构

抽象性,作为一门科学,社会学并非意味着简单等同于社会事实。因为要做到“观察”这种方法,前提就是观察者必须要与他所观察的实体保持一定距离。所以涂尔干(1999:45)说:

如果不是从性质上,而是从存在形式上去区分,可以把普遍存在的现象称为规则现象,把其他特殊的现象称为不规则或病态现象。另外,还可以把同类现象中常见的具体现象抽象出来,给予一个相同的名字,叫做常态,那么常态也等于规则现象。与常态相反,或者不符合规则的现象,就是病态现象。

社会学如果要成为一门科学,就必须具备其抽象的能力与科学的性质,以及在方法论意义上的自我意识。所以,社会学也要求与被观察的社会拉开一定的距离。只有如此,才会具有“洞察力”并产生“洞见”。不过,与自我主义相对,在这个层面上,涂尔干的讨论主要体现在他对于失范型自杀的理解方面。也即,如果说涂尔干对于社会学方法论的理解体现在他对于自杀的三种分析中,那么在自我主义的类型中,他对于社会学的要求主要表达于社会的层面上,从失范型自杀的分析中,他所得出的社会学的要求则主要在于科学的层面上:社会学必须有其科学性的规范。但我们并不能如此简单地理解失范这个概念。

四、失范与社会学的基本要求

根据梅施特洛维奇(Meštrović, 1988: 60)的考证,我们今天对于“失范”(anomie)这个概念的理解,在很大程度上是受到帕森斯和默顿的影响。涂尔干从来没有使用过“无规范状态”(normlessness)这个概念。他对于“失范”这一概念的理解也与“无规范状态”并不相同(Meštrović, 1988: 60—61)。梅施特洛维奇(Meštrović, 1988: 61)强调了叔本华对于涂尔干的影响。在社会学的传统之中,这一影响在默顿之后基本被忽视了。在梅施特洛维奇看来,这一概念,以及相关的自杀概念,与叔本华的意志(will)之间的关系非常紧密:“正如亨利·涂尔干⁷所暗示的,如果道德是涂尔干的宗教,那么对他来说,失范就是一种罪的世俗版本”(Meštrović, 1988: 62)。梅施特洛维奇发现,涂尔干理论的核心是一种类似于叔本华的意志的对于人性的理解。

7. 埃米尔·涂尔干的哥哥菲利克斯·涂尔干(Felix Durkheim)的儿子。

梅施特洛维奇将涂尔干的失范概念与弗洛伊德的“它我”(ID, ES)概念视为同时受到叔本华的影响,而在法国和德国所诞生的社会学成果。这一不同于社会学史上主流理解的工作有其文本基础,同时也并非个例。在另一个传统中,渠敬东(2017)以令人惊异的角度切入对于失范的研究。这一研究从存在主义现象学的路径入手,将失范理解为海德格尔的去蔽状态,并在日常生活与权力历史的双重纬度上将失范置入行动者的此在之在(being)或者言语之间。更为令人惊异的是,渠敬东将这一研究视为一种社会学研究。这已经为我们理解涂尔干式的失范与作为一种道德人格的社会学之间的密切关系铺垫了道路。正是在这个意义上,李猛在关于这部著作的评论中才以“社会的‘缺席’或者社会学的‘危机’”为题。因为这一概念解释了涂尔干式社会学最为深刻的困境:由于失范意味着“社会在个体身上的不充分在场和社会的缺席”(渠敬东,2017:34),所以,这个概念暴露了社会学根本的现代性困境。社会学如何可以去讨论社会的缺失?在现代性之中可以讨论现代性吗?

恰恰因为上述两种传统中的理解,我们才发现,失范与失范型自杀表明了涂尔干对于社会学的基本设定:恰恰因为失范,社会学才有可能获得一丝空隙来反身回顾社会,讨论社会如何可能与社会学如何可能的问题。这两个问题密切相关,因为涂尔干是否能够从繁杂的社会现象、统计数据和经验材料之中还原一个“社会”,意味着社会学这门学科是否能够成立。对于涂尔干来说,具有独立的研究对象是社会学存在的必要条件。而失范这个概念恰恰提供了一个奇异的视角。从这一视角出发,我们似乎无法证实这一点。然而,正如我们在本文第一节中的梳理工作所发现的那样,涂尔干对于自杀的经验性理解,就在于他所发现的法国社会的失范状态。涂尔干将失范理解为一种“霍布斯式”的“战争状态”,并从人的自然状态中发现了自杀的内在需求,所以,失范这个概念尤其要求社会学这门学问自身的道德性。

在《自杀论》之外,涂尔干最为著名的关于失范的讨论,应该是在《社会分工论》的第二版序言之中。在这一序言中,涂尔干花了大量篇幅来描述在现代工商业社会中的失范状态。如前所述,这基本是“霍布斯式”战争状态的翻版。对于涂尔干来说,这是一种病态现象。涂尔干指出,在现代工商业中的危机状态与失范状态是恒常性的(constant)与

常态的(normal)，而这一点造成了人在欲望方面的现代的无限性(Durkheim, 1979: 256)。由于工商业界在现代社会越来越占据基础性的位置,所以,其中的混乱会无穷无尽地扩展到其他领域,日益占据统治地位,并扩展到人的心理:贪婪被激起而没有止境,无法平息。因为这一欲望的基本特点是超越性,也就是不断超越已经获得的满足。一旦现实满足了欲望,欲望就会进一步超越现实,无穷无尽,与这一无穷无尽的未来相比,现实毫无意义。行动者所渴望的是永远的新鲜感,是没有止境的下一刻。所以,行动者并无真实的力量来面对哪怕是最微小的挫折,因为意义不在当下。这与现代科学有相同的结构。这一具有明显现象学社会学意味的视角表明,涂尔干清楚地认识到,在失范的状态中,在每一刻的下一刻,并不能够为生命的存在提供坚实的基础。涂尔干所要强调的显然是个体对于稳定价值与社会道德的依恋,是坚守。这是对于同一个事物的两种不同视角。因为现代人的存在无法有一个稳固的基础。他需要到并不存在的下一刻才能够找到归属感。然而,痛苦/挫折是当下的,也就是说,将归属感放置在下一刻的人,并没有办法安置当下的痛苦感受。这一困难挫折就是界限,就是使得生命得以成形的条件之一。然而,将所有希望都置于未来的人,意味着已经成为过去的,就已经消失,而没有任何意义。所以,过去(历史)并没有任何能够帮助他解决当下困难的地方。患了这一无限症的人,对未来的期待导致他无法认清自己。所以,一旦发生了挫折,在他自己看来无法获得未来新的满足,那么这一当下的生命相对于过去的生命就显得一无是处。在某些触发事件引发下产生自我伤害,也就不足为奇了。因为他的生命全都系于下一刻,而在重复性或固着性的当下,他看不到未来,当然也就认为自己的生命没有价值。

在《自杀论》中,涂尔干以歌德作品中的浮士德为例说明这样一种现代人的精神气质。涂尔干(Durkheim, 1930: 274; 1979: 247)把这种精神气质的典型描述如下:“一种永不停息的不满和不安状态……无尽的渴望是持续更新的痛苦”。

这是一种患了无限症的人。这种人情绪过于激动,有无限的欲望,力求摆脱一切限制,激情越过边界,最终无法固着在任何一种目标上。这种状态甚至会成为某些人所认为的人之本性,并且成为某些现实状态的基础(Durkheim, 1979: 257)。对于无限的渴望甚至成为一种日常

生活中的道德区分的标记,却只能在不受限制的“意志”之中得到呈现。这种“意志”只有一种规则,就是没有规则,没有那种让人受苦的规则。“无情的、冷酷的、不考虑人的感受的”与“快速”的进展就成为一种信仰。在“不同类型自杀的个体化形式”中,涂尔干用“少年维特的烦恼”来描述了失范型自杀的状态。维特自称有激流一般的心,沉溺于无限之中,由于失恋而自杀。夏多布里昂笔下的勒内,在内心欲望得不到满足之时痛苦地说:“任何事物,一旦被经验到,对我就不再有任何意义,这难道是我的错吗?”(Durkheim, 1979:287)这种痛苦的原因都在于没有了界限而受不了任何挫折。

这一切都有现实的基础。涂尔干通过经验材料说,包括法国在内的欧洲在当时的现实情况具体表现为两点:经济的进步主要表现为使得各种工业关系摆脱一切限制;将欲望、幸福神话所带来的欲望的无限化(迪尔凯姆,1996:272—273)。

在这样的经验基础之上,浮士德理所当然地成为失范类型的代表。然而,他对于此种精神气质的态度与对于自我主义的态度一样,因为:

人的本性(human nature)在其本质属性上,在人们之间实质上是一样的。人的本性不能为我们的需要划定(assign)必要的可变的界限(limits)。就它们仅仅依赖于个体而言,它们是没有界限的,不考虑任何外在的规范力量,我们的感觉能力本身就是一个贪得无厌的无底洞。(Durkheim, 1979:247; 迪尔凯姆,1996:263)

在关于自我主义自杀的章节之中讨论家庭与自杀率的关系时,涂尔干曾特地强调不能仅仅从功利主义的角度来讨论自我保存的问题:情感问题才是关键。这一点固然是涂尔干社会学的实质特征,另一方面,激情也不能够泛滥,而是必须找到规则作为界限。而人只能依靠社会来提供高于激情的界限:

如果人在越过被划定的界限时,感到是正当的,他就将永远也不会同意去约束他们的欲望。根据上述理由,他们不可能为他们自己划定正义之法。因此,他们必须从一个他们所尊重的权威获得这种界限,而他自发地服从于它。只有社会能扮演这一节制性的角色。或者直接地作为一个整体扮演这一节制性的角色,或者通过它的器官之一的作用扮演这种角

色。因为它是高于个体而个体又接受其权威的唯一的精神力量(moral power)。只有它有必要的力量去制定法律,去设置激情不得逾越的目的(points)。(Durkheim, 1979:249; 迪尔凯姆,1996:265)

自我主义的自杀是由于个人与社会的距离松散,人们找不到生命存在的基础(Durkheim, 1979: 258),无个性自杀则是由于个人与社会的距离过近,导致人们所找到的生命存在的基础,远超出生命本身。失范类型的自杀虽然与自我主义自杀的共同原因在于社会的作用不够充分,作用的方式却不相同:不在于社会与人之间的依恋方式,而在于社会管理个体的方式,也就是说,是由于人的行为缺乏规训,社会无法深刻影响个体的激情,使其得不到控制,并由此带来的后果。所以,自我主义自杀主要来自知识界,而后一种主要来自工商界(Durkheim, 1979: 258)。

我们知道,自我主义和失范这两种自杀因素有特别的亲和性。涂尔干(Durkheim, 1979: 287—88)认为它们通常只不过是同一社会状态的两个不同的方面。不仅如此,三种类型的自杀通常可以混合起来,每一种在日常生活中都难以孤立和纯粹的状态表现出来,而是以复合的形式出现,或者在某一次自杀中会出现几种不同的类型特点。

如果说前一种自杀类型对于我们理解涂尔干式社会学的意义在于,社会学必须防止在成见的基础上进行思考,防止沉浸在自己的世界里,而是要将自身置于社会之中,那么失范型的自杀则表明了该“一体两面”的另外一面:涂尔干式的社会学必须要审慎对待这门学科的内在激情。这一激情包括两个方面。一方面,是对于事实的激情,另一方面,正如在《现象学社会学》一书中,弗格森(2010:7)从对黑格尔的分析中发现的,“现代哲学趋向于自我沉思,思考思想本身”。这一点不仅仅是现代哲学的特征,也是现代人的特征与社会学作为一个一般意义上的现代性学科所具有的内在生长机制和危机所在。社会学固然要防止日常生活中流俗意义上的成见,也要防止内部发展起来的概念体系及理性化制度的自我孳生繁衍所带来的问题。这一问题的重点首先就在于,社会学研究如果彻底遵从这样的欲望或意志,那么同样将会产生对于现实越来越有隔膜的、联系越来越虚弱的后果。

这并不是说社会学不需要方法论,恰恰相反,社会学的科学性主要体现在它具有方法论的自我意识。涂尔干明确反驳了轻视方法论的态

度,认为这是社会学得以成为一门科学的至关重要的保证,因为方法可以限制人的常识成见和激情。涂尔干(1996:58)以对犯罪现象的理解为例来说明为何需要方法,因为社会学的研究需要规则,也需要限制规则来防止激情泛滥。“运用这些规则去观察最基本的社会现象,跟不运用这些规则所得出的结果就大不相同”。

所以,涂尔干(1999:36)明确说,社会学如果要保证其客观性,就必须要有个“固定的一致的目标”,这个目标就是理解社会。然而,这个目标的实现非常困难。社会学要认识到,它自己的发现不仅仅来自自身所使用的方法,更重要的是,必须要明白,社会自身有其法则,这是社会学这门学科得以成立的前提:

要获得关于社会事实的研究……我们就必须明白,它们具有明确的样式,舍此无他。也就是说,它们拥有恒常的存在方式,从它们的本性中生发出必然的关系。换句话说,我们必须达致法的概念。它是这样一种情感(sentiment):存在法,这是科学思想的规定性因素。(Durkheim, 1973: 5)

科学要把握到其内在的实质任务,避免诸多外在的困扰是很难的。因为这样的困扰是非常具体且影响极深的。正如涂尔干(1999:120)所说,“社会学一日不摆脱政党的争论,一日不摆脱浅俗的思想,一日不摆脱普遍概括的解释,则社会学就永远也离不开用感情和臆断去从事自己的专门研究,也就难以指望社会学的提高”。也即社会学的危机还在于仅仅从概念的角度来展开研究,概念产生概念,方法论产生方法论,叠床架屋,层出不穷。社会学的本意是要研究社会,然而,今天社会学学者为了实现这一目的,花费在工具上的精力已经远远大于研究主题上的精力,工具取代目的,工具本身成为目的,永无止境。这种状态当然无法达致关于外部世界的“法”的理解。

不过,涂尔干通过失范型自杀所呈现的现代性状态,以及由此而来的对于社会学的理解显然不止于此。受到传统影响极深的涂尔干对于社会学这门学问的期待之一就是要用以回应“飞逝”的现代社会状态(Nisbet,1967)。这一“飞逝”的状态不仅指现代社会,更表达了社会学自身的状态,这是“激情”的另外一面。作为现代科学一部分的社会学,同样有不满足于每一个当下,永不停息的对于无限之渴望的特性。这种渴望之激情的对象是“社会事实”。然而,这一点自身并不能保证社

社会学自身的生命力，因为这种状态的极致就是以规范之名义的失范。这种社会学状态正是现代社会的映射。在《社会分工论》中，涂尔干曾经就分工的失范状态进行了丰富的讨论。这一讨论也涉及科学的问题。失范与科学之间的关系在涂尔干这里是由分工带来的。在方法论的意义上，科学的分工亦即专业化越发达，科学越被分割成为各种“狭窄的研究领域，彼此毫无联系，已经不再是一个统一的整体”（涂尔干，2000：317）。然而，这种情况的发展将会导致科学家只专心于学科本身的发展，而遗忘了学科的意义：“每一种专门科学都会具有一种绝对价值，每个科学家也会致力于专门学科的研究，根本不考虑它服务于什么目的，发展到什么方向的问题”（涂尔干，2000：317）。具体到社会学内部，这种无限细化的科学分工对于各种细分领域内部的社会事实的无限渴求，显然会导致对于学科原初整体意义的“遗忘”。涂尔干（2000：324）明确地说，伴随着科学分工的日益发展，科学的集体意识就会“日趋衰落”。在道德科学的领域中尤其如此，因为在这里，各种科学遵循着各自的方法论规则所确立的内在秩序，“好像他们所研究各类事实属于许多独立的世界似的”（涂尔干，2000：326—327）。不过，在现实中的事实却普遍存在联系，“相关的学科也同样如此”（涂尔干，2000：328）。对于涂尔干来说，这种过于专业化、只顾寻求事实而失去了团结的状态也是失范状态。

这种“事实宗教”（the cult of truth），即对于事实的无限激情与渴求，与无限症有内在的一致性，并在最终会导向在科学方面的失范（Meštrović，1988：82），因为这种对于事实的获取是没有尽头的，最终成为一种无限循环。而这种在智识方面的失范（intellectual anomie）是可以带来像自杀这样的病理性后果的（Meštrović，1988：84）。具体到社会学而言，这种自杀指的当然是这门学科失去生命力——枯萎凋零的不仅仅是想象力。通过对于《社会学方法的规则》一书的阅读，梅施特洛维奇（Meštrović，1988：86—88）发现其对于科学和社会事实的界定的共同之处在于对意志的限制和约束。这一阅读表明，方法固然可以用来限制激情，但我们也要限制方法本身的激情。

五、结语

《自杀论》英译本的扉页上的题记写道：“献给那些与涂尔干同样，

将理性的生活/生命本身理解为一种道德献身/义务的人”。本文认为，这句话基本涵盖了涂尔干的核心社会学思想，构成了我们理解涂尔干这部著作的主要出发点。在《利维坦》中，在讨论到“自然状态”(civil state)时，霍布斯(Hobbes, 1991:88)曾说过，“如果没有外力的威慑，那么人就不会有维持群的快乐，而是恰恰相反，会极度不快乐”。从这个意义上来说，《自杀论》是一部反《利维坦》的著作。因为涂尔干视野中的人，乃是一种理性的人，这种理性人所具有的基本特点，是具有康德意义上的道德责任感并且会去实践，反过来，社会学本身应该以这种人作为其基本出发点。《自杀论》正是在这个意义上具有双重的结构，同时讲述了人的自我保存与社会学的自我保存：自杀同时意味着人的自我保存，而在自我保存的思考所获得的关于现代道德人格方面的主张，也与社会学的生死存亡息息相关。这双重结构彼此紧密的结合在一起，构成《自杀论》的内在思路。

涂尔干一再把社会理解为有灵魂的有机生命，如果社会学是关于社会的规律或者说该有机体的内在机理的学问，如果这一学问要关心的是伦理道德的问题，也即个体如何在其中生存的问题，那么他在《自杀论》中的论述就非常明确而坚定：一定要按照某种道德的规范，才能够生存下去，否则就不值得活，也不可能活，因为死亡的内在需要与自我保存的需要虽然互相矛盾，但都同时存在于其身体之上。涂尔干(2000:191)确信：“快乐并没有伴随着太强或太弱的意识状态，这已经是人们今天所公认的道理”。也即，快乐在于一种中间的状态，“只有千金难买的中庸(aurea mdeiocritas)才能算是幸福的条件”(涂尔干, 2000:193)。在这之后，他随即通过“快乐”“幸福”这些概念将自我保存与自杀关联起来(涂尔干, 2000:202—203)，表明“快乐”“幸福”这样的生存状态，正好是自杀状态的对立面。

这一观点与涂尔干在《社会学方法的准则》一书中对于社会学的态度如出一辙。涂尔干所反对的两种研究态度——以想象、过度推理过分观念化为特征的研究态度和受到情感影响的态度——正与他对自己自杀中的自我主义和失范两种态度相吻合。进而，他在《自杀论》中所主张的个人主义及其培育办法，与《社会学方法的准则》中对于社会学的主张也有内在的逻辑吻合性。对于涂尔干来说，这是科学可以有其神圣性的原因。

科学的这种神圣性并非虚谈，而是落实在人，尤其是从事科学的研究者身上的。这种研究者首先要成为他所从事的科学的信仰和实践者。只有这样，才有可能构成科学的整体。正如涂尔干（2000：322）所说，“我们要想准确地认识某种科学观念，就必须设身处地地实践这种观念。换言之，就是要将这些观念注入生命。这是因为，即使有那么几个前提得到了明确界定，也构成不了科学的全部”。在《社会分工论》中，涂尔干（2000：323）提出了两种科学的分类，一种是我们已经获得的现有科学，另外一种则与从事科学的人直接相关：

还有一种具体的、活生生的科学还未被认识到，还有待人们去探索：除了人们已经得到的结果外，还隐隐约约地存在着某些细微、习惯、本能、需要和预感是无法用语言来表达的，但它们是那样的强烈有力，有时候甚至会决定学者的整个生活。所有这些都是科学：甚至是最好的科学，或者是科学的绝大部分，因为已经发现的真理总归比未经发现的真理少得多，而且，在我们掌握已经发现的真理的全部意义以前，在理解这些真理的基本内涵以前，趁着它们还没有结晶成明确前提的时候，必须仔仔细细地观察仍然拥有自由状态的科学生活。否则，我们所掌握的只能是些字面涵义，而不是它们的精神。

关于上述这些比较费解的文字，涂尔干（2000：323）给出了他的解释，他说，“所有科学的灵魂只能存在于学者的意识之中，并且只有一部分的灵魂才可能表现为实体和可感形式……至于那些无法转换成外在符号的科学，情况就不同了：任何事情都是个人的，都是通过个人体验获得的。我们要想参与其中，就必须去从事工作，去亲身经历各种事实”。这正是涂尔干在《自杀论》中运用实证的方法所力图证明的。我们将这样的解读落实到社会学上，那结论当然就只能是：对于研究者而言，社会学是一种修行，社会学本身则意味着一种道德人格的结构。社会中的个体按照真正社会学的方式才能够实现自我保存，而社会学，也只有像道德个人主义那样，才能够不至于枯萎凋零，失去生命力。

参考文献 (References)

- 本雅明. 1989. 发达资本主义时代的抒情诗人[M]. 张旭东、魏文生, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.

- 陈涛. 2013. 人造社会还是自然社会——涂尔干对社会契约论的批判[J]. 社会学研究(3):47—75.
- 陈涛. 2014. 法则与任意——从社会契约论到实证主义社会学[J]. 政治与法律评论(4):206—257.
- 迪尔凯姆. 1996. 自杀论[M]. 冯韵文,译. 北京:商务印书馆.
- 迪尔凯姆. 1999. 社会学方法的准则[M]. 胡伟,译. 北京:华夏出版社.
- 弗格森,哈维. 2010. 现象学社会学[M]. 刘聪慧、郭之天、张琦,译. 北京大学出版社.
- 李猛. 2001. 社会的“缺席”或社会学的“危机”[J]. 二十一世纪(8):135—142.
- 帕森斯,塔尔科特. 2003. 社会行动的结构[M]. 张明德、夏遇南、彭刚,译. 南京:译林出版社.
- 渠敬东. 2017. 缺席与断裂:有关失范的社会学研究[M]. 北京:商务印书馆.
- 孙帅. 2008. 神圣社会下的现代人——论涂尔干思想中个体与社会的关系[J]. 社会学研究(4):76—100.
- 涂尔干. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干. 2003. 孟德斯鸠与卢梭[M]. 李鲁宁、赵立玮、付德根,译. 渠东,校. 上海人民出版社.
- 赵立玮. 2014. 自杀与现代人的境况:涂尔干的“自杀类型学”及其人性基础[J]. 社会 34(6):114—139.
- Durkheim, Emile. 1930. *Le suicide*. Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile. 1973. *Emile Durkheim on Morality and Society; Selected Writings*. The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile. 1961. *Moral Education, A Study in the Theory & Application of the Sociology of Education*. New York and London: The Free Press.
- Durkheim, Emile. 1979. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. 1980. *Émile Durkheim: Contributions to L'Année Sociologique*. New York: Free Press
- Durkheim, Emile. 2011. *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Fenton, Steve. 1984. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan (Revised Student Edition)*. Cambridge University Press.
- Marsalek, Jan. 2012. “Hobbes À L'agrégation About Émile Durkheim, Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss.” *European Journal of Sociology* 53(3):452—454.
- Meštrović, Stjepan G. 1988. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Meštrović, Stjepan G. 1991. *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*. London: Routledge.
- Nisbet, Robert. 1967. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Simpson, George. 1979. *Editor's Introduction of "Suicide: A Study in Sociology"*. New York: Free Press.

责任编辑:张 军