

朗热和哲学家布特鲁那里学到了客观严谨的科学研究方法以及反还原论等理论观点。在天学毕业之时,涂尔干“希望献身于一门能将纷扰时代的主要道德问题澄清、能实际指导当代社会发展的科学。……他决心从事对社会的科学研究”⁽¹⁾。但在当时的法国社会学作为一门学科尚未得到学术界和教育界的正式承认,因此,毕业后他只好到巴黎附近的一些中学去教哲学。1885—1886年,涂尔干到德国修学一年,虽然主修的是教学法,但却特别留意德国的道德哲学和社会科学,并对德国哲学家、心理学家冯特主持的心理学实验室以及其他德国社会科学家们在研究中所贯穿的精确性和科学客观性产生了深刻的印象,回国后撰写了多篇介绍和评论德国学术状况的报告,引起了人们的重视,遂被聘请到波尔多大学哲学系讲授社会(科)学和教育学。这是法国大学中首次开设社会学的课程。涂尔干在这里工作了15年,“度过了一段紧张而硕果累累的日子”⁽²⁾。1893年,他完成了自己的博士学位论文《论社会分工》并取得了博士学位。这本书后来被认为是他的第一本最重要的著作。1895年,涂尔干又出版了《社会学研究方法论》一书;两年之后,又出版了《自杀论》一书。这三本奠定了实证主义社会学的理论与方法论基础,也奠定了涂尔干在法国学术界的地位。1896年,涂尔干被聘任为法国第一位社会学教授。1898年,涂尔干又创建了《社会学年鉴》,这份日后变得非常著名的刊物对法国乃至世界社会科学产生了重大而又深远的影响。1902年,涂尔干作为著名学者被巴黎大学聘用,讲授教育学和社会学。1906年被任命为巴黎大学教育学讲座教授。1913年,该讲座改称为“社会学讲座”,涂尔干也就成为法国第一位正式得到命名的社会学教授,他所在的教育学系也改称为“教育学和社会学系”。该系被认为是欧洲大陆第一个社会学系。在巴黎大学,涂尔干除了讲课和继续编辑《社会学年鉴》外,还写作出版了一系列论文以及他最后一部重要著作《宗教生活的基本形式》一书。1915年,涂尔干对其学术前途寄予了厚望的爱子在第一次世界大战中因战伤过重去世,使涂尔干的心灵遭受了沉重的打击。两年之后,59岁的涂尔干与世长辞。

虽然涂尔干被认为是一个学院派的社会学家,他不像马克思和韦伯等人那样深深地卷入到各种社会与政治活动当中去,但和后面这些人一样,涂尔干的全部学术研究活动及其学说也包含着深厚的社会与道德关怀在内,也都是针对着他在当时的社会情境当中所感受到的社会问题而展开的,是涂尔干为了解决他所感受的那些社会问题而提出来的一些理论方案。因此,和理解其他思想家一样,理解涂尔干的社会学理论所针对或所欲解决的社会问题,也是我们理解这一理论的基本前提。



那么,什么是涂尔干的社会学理论所针对或欲加探讨和解决的基本问题呢?关于这个问题,我们只要将涂尔干的主要著作仔细审读一番,就能够得出一个比较明确的结论。仔细审读《社会分工论》、《自杀论》、《职业伦理和公民道德》、《道德教育》、《社会主义与圣西门》和《宗教生活的基本形式》等涂尔干的主要著作,我们会发现,涂尔干在其社会学研究中所关注的核心问题,若用一句话来概括,就是如何来恰当地理解和有效地解决 19 世纪西方发达国家在从前工业社会向工业社会(或从前现代社会向现代社会)的转型过程中所遭遇的各种危机。以涂尔干自己的著作所涉及的内容和材料来讲,这些危机至少包括以下几方面:

1. 经济危机。具体表现为 19 世纪频繁发生的工商业的危机和破产。这是涂尔干在《社会分工论》等著作当中最关注的现代社会问题之一。和包括马克思在内的许多其他思想家一样,涂尔干也已经注意到,随着劳动分工的不断发展,工商业的危机和破产越来越频繁,“从 1845 年到 1869 年,破产现象就增加了 70%”。这种频繁发生的“工商业的危机和破产……已经证明,在有机体的某些方面,某些社会功能相互之间是无法调和的”^[3]。

2. 社会危机。具体表现为进入 19 世纪以来同样正在变得越来越频繁和越来越激烈的劳资冲突。涂尔干忧心忡忡地看到,在他所处的那个时代,“工业职能越是朝着专业化的方向发展,劳动和资本的对抗就越激烈,远远超出了社会团结的水平”^[4]。在中世纪,工人和雇主双方几乎是平等的;到了 15 世纪,工人与雇主之间开始产生分离和冲突,但那个时候的冲突在时间、内容和程度上还是有限的;进入 17 世纪以来,随着大工业时代的降临,工人和雇主之间的裂痕则变得越来越明显了,工人人们的反抗越来越频繁,工人和雇主之间的斗争也变得越来越残酷。工人和雇主之间“永无休止的敌对状态”已经成为“工业社会的显著特征”^[5]。

3. 精神危机。人们普遍对社会现实感到悲观失望,悲观思潮已经达到了不正常的强度。叔本华哲学、无政府主义、唯美主义、神秘主义和社会主义在某种程度上说都是这种“集体悲伤情调”变态发展的产物。悲观情绪变态发展的另一个重要表现就是自杀率的上升。从 19 世纪初期到中后期不到 50 年的时间内自杀率在西方几个主要的发达国家里增长了三四倍甚至五倍。按涂尔干的描述,“事实上,1826—1890 年,普鲁士的自杀数字上升了 411%;1826—1888 年法国自杀数字上升了 385%;1841—1877 年奥地利自杀上升了 318%;1841—1875 年萨克森上升了 238%;1841—1889 年比利时上升 212%”。“意大利在 1870 年成为欧洲文明的积极参加者以来,其自杀数字从 788 人增至 1653 人,在



20年中增长了109%”^[6]。

和所有那些对社会充满了责任心和道德关怀的思想家一样,面对自身所处的社会情境显现出来的上述种种危象,涂尔干也是忧心忡忡。他明确地指出,这些危机现象对于我们赖以存身的社会环境具有极大的破坏作用:工商业的危机和破产足以使社会团结发生断裂,劳资之间的激烈对抗则正在把居住在同一个社会的成员分裂成两个敌对的国度,迅猛发展的自杀现象也具有类似的社会后果,“自杀风的兴起……意味着危机和骚乱”^[7]。因此,对于我们及其赖以存身的社会来说,所有的这些现象都是有害的,我们不能对它熟视无睹。我们必须要去研究这些现象得以产生的原因,探讨能够有效地消除这些危机现象的办法。和孔德一样,涂尔干认为,这一任务只要通过运用“科学”的方法对社会进行客观、深入的研究才能够得以完成。这就是涂尔干贡献毕生精力致力于社会学研究的重要原因。

毋庸置疑,涂尔干所关注的这些问题当然也正是19世纪英、法等西方发达国家其他许多思想家们同样关注的问题。区别只在于涂尔干对这些问题产生的原因以及解决这些问题的途径和道路有着自己与众不同的看法或见解。

大体说来,在如何理解和解决19世纪西方发达社会所面临的上述危机这个问题上,英、法等西方发达国家的思想家们大体上有以下几种不同的思路:

1. 马克思主义者的思路。正如我们在前一章中所看到的那样,按照马克思主义者的看法,西方发达国家当时所遭遇的那些危机主要是起源于以生产资料资本家私有制为核心的自由资本主义制度同在这个制度下逐步形成和发展起来的社会生产力之间的矛盾;因此,要消除那些危机,就必须从根本上对自由资本主义制度加以变革,用暴力革命的手段推翻自由资本主义制度,用以生产资料公有制为核心的共产主义制度来替代它。

2. 密尔等自由主义者的思路。和共产主义者相反,这条思路认为当时西方发达国家之所以会遭遇那些危机并非是由于自由主义制度本身具有的某些特质,而是由于自由主义制度在当时尚不完善,自由尚未能充分地、平等地扩展到每一个人;因此,消除那些危机的办法不在于从根本上废除自由主义制度,而是要通过各种具体的途径来进一步改良和完善自由主义制度,使每一个人都能够在形式上享有充分的自由。密尔在他的《代议制政府》一书中就曾批评英国政治自由的有限性,指出在英国工人阶级一直被排除在对政府事务的一切直接参与之外,而参加政府的阶级又不能恭敬地听取工人的意见、代表或反映工人的利益。这正是当时英国社会各种问题产生的原因之一。密尔据此提出了改革政治体制的意见,主张扩大选举权,以使雇主和工人在议会中的代表各占



1/2^[8]。

3. 梅斯特尔等保守主义者的思路。按照这条思路,当时的西方发达国家之所以会遭遇那些危机,既不在于马克思主义者所说的那种生产资料私有制同生产力之间的矛盾,也不在于自由的不完全或不充分,而是由于随着社会从前现代社会向现代社会的转变,个人自由的高度扩展以及平等的社会发展趋势破坏了原有的社会秩序;因此,消除危机的办法也既不在于推翻生产资料私有制,又不在于进一步拓展个人自由,而是要通过恢复各种古老的传统(秩序、等级制、道德社会、精神权利、群体优于个人等)来重建社会秩序^[9]。

4. 孔德等实证主义社会学家的思路。这条思路与保守主义者们的思路之间有着很大程度的重叠性。和保守主义者一样,孔德也认为当时西方社会所面临的那些危机,既不是源于资本家的私有制(他认为资本家私有制是工业社会中人们用来组织工业生产的一种必要形式),也不是源于自由的不充分,而是源于社会结构从前现代向现代类型的转型,源于工业化和劳动分工的发展所导致的个人主义的高涨及其传统社会秩序的崩溃。因此,解决问题的办法也就是要重建社会秩序。但和保守主义者不同的是,孔德并不主张通过恢复各种古老的传统来重建社会秩序,而是主张在新的条件下重新建立与工业社会的特征相适应的新的社会秩序。

作为实证主义社会学的传人,涂尔干的观点总体上说属于孔德那一路。和孔德一样,涂尔干也是一个“工业社会”的理论家,也是将工业化而不是资本主义或自由主义理解为现代社会最核心的特征^[10];和孔德一样,涂尔干也将工业社会看成是劳动分工不断发展的结果(而不是像马克思所说的那样是资本主义生产方式发展的结果);和孔德一样,涂尔干也是将社会团结的削弱或社会失序当成是工业社会所面临的最主要的问题,也是将重建工业社会中的社会团结和社会秩序当作自己最基本的理论关怀——并且,可以说,涂尔干比孔德更加关注这个问题;和孔德一样,涂尔干也主要是将共同的世界观、价值观(他称之为集体意识)看作是包括工业社会在内的各类社会团结和社会秩序的真实基础,将“集体意识”的衰退看成是导致工业社会各种危机的根本原因,将重建集体意识看成是在工业社会中重建社会团结和社会秩序的基本途径;和孔德一样,涂尔干也既反对试图通过以阶级斗争改变财产制度的方式来解决现存各种社会危机的共产主义学说,也反对主张放任自流的各种自由主义学说,而主张将自由和秩序结合起来。正因为如此,雷蒙·阿隆才会说涂尔干是孔德的“忠实信徒”^[11],认为“涂尔干以各种方式忠于实证主义创始人的思想”^[12]。科塞也才会指出,“孔德著作和涂尔干著作的读者不可能不对他们思想的相似留下深刻印

象”^[13]。美国当代社会学家 D. 约翰逊也才会说：“虽然对当代社会学来说涂尔干的社会学分析比孔德的分析更精确更有意义，但涂尔干的观点不过是普遍地加强了‘社会学之父’孔德的理论观点。”^[14]当然，尽管如此，涂尔干与孔德之间的差异也还是存在的。关于这一点，我们在后面的叙述中将会随时指出。以下我们就以涂尔干几本最主要的著作作为线索，围绕着“现代性的危机与处方”这个主题，来梳理一下涂尔干的社会学理论。

第二节 现代性危机的根源：社会转型与失范

涂尔干的理论关怀在他第一本重要的理论著作《社会分工论》中就得到了明确的体现。

在为《社会分工论》一书第二版所写的序言中，涂尔干曾经对他在这本书中始终加以关注并着力去探讨和解决的核心问题进行了简明扼要的概括。涂尔干指出，他在这本书中始终关注并再三加以强调的社会问题不是别的，正是“现代经济生活存在着的法律和道德的失范状态”^[15]。涂尔干用如下一段话来描述了他所说的失范状态：“如果我们想用更精确的词汇来说明我们目前对雇主与白领工人、工厂工人与工厂老板，相互竞争的企业主、企业主与普通大众之间的关系的看法，那么最后得到的一定是个笼统的回答！总之，普遍的看法总是很含糊的，譬如有人说，每个雇佣工人都应该忠于和信奉雇主，或者每个雇主都不应该擅用自己的经济特权，有人公开谴责那些明目张胆和没有公正的经济竞争，以及对消费者肆无忌惮的巧取豪夺：所有的职业伦理意识大概也就存在于这几个方面。而且，这些感受大部分都是不带法律性质的。它们的基础是公众意见，而不是法律——众所周知，公众意见对各种含糊其辞的义务总是充满了宽容。那些最该受到谴责的行为也往往因为成功而得到迁就，允许和禁止、公正和不公之间已经不再有任何界限，个人几乎以一种武断的形式把这些界限挪来挪去。道德也是那样的含混不清，反复无常，根本形成不了任何纪律。因此，集体生活的整个领域绝大部分都超出了任何规范的调节作用之外。”涂尔干指出，“这就是我们所要揭示的失范状态，它造成了经济世界中极端悲惨的景象，各种各样的冲突和混乱频繁产生出来。既然我们无法约束当前彼此争斗的各种势力，无法提供能够使人们俯首帖耳的限制，它们就会突破所有界限，继而相互对抗，相互防范，相互削弱。当然，那些最强的势力就会在与弱者的对抗中占上风，使后者屈尊于它的意志。但是，这些被征服者虽然暂时屈从了强力统治，却没有认同这种统治，因此，这种状态肯定不会带来安宁祥和的气氛。由暴力

达成的休战协议总归是临时性的,它不能安抚任何一方。人们的欲望只能靠他们所遵从的道德来遏止。如果所有权威都丧失殆尽,那么剩下的只会是强者统治的法律,而战争,不管它是潜在的还是突显的,都将是人类永远无法避免的病症”。“这种无政府状态明显是一种病态现象,因为它是与社会的整个目标反向而行的,社会之所以存在,就是要消除,至少是削弱人们之间的相互争斗,把强力法则归属于更高的法则”。有人曾经极力鼓吹这种“规范失散状态”的正当性,“认为它促进了个人自由的发展”,涂尔干认为这是完全错误的,因为“自由是一系列规范的产物。我若要想得到自由,首先就要杜绝其他人在肉体、经济以及其他领域内所享有的利益和特权,防止他限制我的自由”;而我们只有通过一系列的社会规范才能够做到这一点,“如果我们要保证个人的经济独立地位,一系列繁琐复杂的规范总归是必需的,否则,自由也只不过是一种虚名”^[16]。因此,19世纪西方发达国家中出现的那种失范状态不是一种正当的,而是一种应该尽快加以消除的社会状态。

那么,到底是什么原因导致了这种社会失范状态呢?

有人认为是高度发达的劳动分工造成了这种社会失范状态。因为分工会使每个人在自己的专业活动中把自己孤立起来,不再意识到自己与他人的联系;分工也使每个人拥有不同的经验和利益,从而导致个人之间在智力和道德方面的分歧,“使顾全大局的精神产生窒息”;等等。因此,“分工就是分散”^[17]。涂尔干认为这种说法是不公平的,“劳动分工并不对这种事态负有任何责任”。正常的劳动分工本身“绝对不会造成社会的肢解和崩溃,它的各个部分的功能都彼此充分地联系在一起,倾向于一种平衡,形成一种自我调节机制”^[18]。在涂尔干看来,19世纪西方发达国家出现的所谓“失范”状态虽然跟劳动分工的迅速发展有一定的关联,但却并非源自于(正常的)劳动分工本身,而是源自于其他方面的因素。为劳动分工正名,寻找引发社会失范状态的真正原因,正是涂尔干《社会分工论》一书的主要目的。

在《社会分工论》一书中,涂尔干详细地分析了劳动分工产生的原因和引发的社会后果。

涂尔干认为,劳动分工的发展或工业社会的出现既不是像孔德所说的那样是人类知识进步的结果,也不是像经济学家们所说的那样是人们长期以来不断追求劳动生产率或增加物质幸福的结果,而主要是由于“社会容量”(即人口的数量及关系)和“社会密度”(社会成员之间相互交往的频率和强度)的增加所导致的人们之间生存竞争不断加剧的结果。在远古社会中,由于人口比较稀少,人们是以氏族或部族的组织形式相对分散地居住在广阔的地理空间范围内。



开始的时候,各个氏族或部族之间相距遥远,没有太多太紧密的联系,因而相互之间既没有较强烈的生存竞争,也谈不上什么分工。到了后来,由于各种原因,这些氏族或部族连接起来组成一些更大的部落,但由于人口仍然不多,生存资源相对而言仍算充足,组成部落的各个氏族或部族仍然可以以性质和内容大体相同的生产技术来维持自己的生存,整个部落也不过是由一些在结构与功能上大体类似的“环节”所构成的“环节社会”而已。但是到了后来,随着一定区域范围内人口数量及关系(社会容量)的继续增加以及人们之间交往频率和程度(社会密度)的继续提高,达到一定程度时,原有的生存资源和生存空间相对来说可能就会变得日益匮乏起来。在这种情况下,如果人们依然是采用相同的职业方式或生产技术来维持自己的生存,那么由于人们需要使用类似的资源,人们之间为争夺有限生存资源和空间的竞争就会变得日益激烈和残酷。“两个有机体越是相似,就越容易产生激烈的竞争。正因为它们有着相同的需要,追求着同样的目标,所以他们每时每刻都陷入一种相互敌视的状态中”;“各种职能越是比较相近,接触点越多,它们就越容易产生冲突”^[19]。竞争总有胜负。为了生存,竞争中的失利者就不得不重新选择自己的生存方式,“它们要么被人淘汰,要么进行改革,除此之外没有任何选择的余地,改革本身意味着必须确立一个新的专门领域”。当竞争的失利者成功地开辟了一个新的职业领域,他们也就是开辟了一个新的生存空间,人们之间的生存竞争也就在一定程度上暂时得到了缓和,“各种不同的职业可以同时存在,互不侵害,因为它们追求的目标是不同的”。就像动植物之间的差别越大,它们之间就越不容易发生生存竞争一样^[20]。但随着人口数量和交往程度的进一步增加,人们之间的竞争又会加剧,因而又会有新的职业领域开辟出来。这样,劳动分工也就一步一步地扩大和发展起来,最后导致了以高度劳动分工为特征的工业社会的形成。因此,涂尔干说:“劳动分工是物竞天择的结果;这也是一种比较平心静气的解决方式。幸亏有了分工,不然竞争对手就会把对方置于死地,不能共同生存下去。在某些同质性较强的社会里,绝大多数的个人都是注定要被淘汰掉的,然而正是因为有了分工的发展,这些人才能够自保和幸存下来。”^[21]

包括多数经济学家在内的许多人都把生产能力的增长看作是劳动分工的主要作用或功能。然而,涂尔干却指出,劳动分工的发展有着许多的社会后果,其中最重要的一个后果就是改变了社会团结的基础,为社会团结提供了一种崭新的纽带。为了说明这一点,涂尔干提出了著名的两种社会团结类型,即“机械团结”和“有机团结”的概念。所谓的机械团结指的是通过强烈的“集体意识”(所有群体成员的共同感情和共同信仰)而把个体联结起来的那一种社会结



合类型；有机团结则指的是通过职能上的相互依赖而将个体联结起来的那样一种社会结合类型。在机械团结中，“所有成员的共同观念和共同倾向在数量和强度上都超过了成员自身的观念和倾向”，个体的独特意识或者说个性即使存在也极其微弱。“以这种方式相互凝聚的社会分子要想一致活动，就必须丧失掉自己的运动，就像无机物中的分子一样。这就是我们把这种团结称作机械团结的原因”。而在有机团结中，情况则相反。在有机团结中社会成员的集体意识即使仍然存在也已经非常空泛和模糊，个体的独立人格有了很大的发展，社会成员之所以结合在一起主要不是因为他们拥有强烈的共同意识、共同情感，而是因为他们存在着功能上的相互依赖，他们由于这种功能上的相互区别和相互依赖而必须结合在一起，谁也无法离开谁。这是一种和动物有机体内部各个器官之间的联结非常相似的一种社会结合形式，所以涂尔干把它叫做“有机团结”^[22]。涂尔干认为，这两种类型的社会团结在不同的时代可能都存在，但在不同的时代它们的比重或地位却是不同的。在古代社会中，占据优势地位的社会结合形式是机械团结，而在现代工业社会中占据优势地位的则是有机团结。人类社会的发展过程，就是机械团结的优势和地位不断衰微、有机团结的优势和地位不断递增的过程。而造成这种趋势的基本原因就是劳动分工的不断发展。一方面，劳动分工的不断发展逐步削弱和瓦解着机械团结赖以存在和维持的前提条件。因为机械团结是建立在集体意识对个体意识的强势基础上，集体意识对个体意识的强势是建立在个体之间在劳动与生活方式、在生活经历与经验等方面的高度相似性基础之上，而个体之间在劳动与生活方式、在生活经历与经验等方面的高度相似性又是建立在劳动分工程度极度低下的基础之上的。随着劳动分工程度的不断提高，人们之间在劳动与生活方式、在生活经历与经验等方面的差异越来越大，人们之间的异质性程度越来越高，个体的独特意识也越来越强，集体意识之强势的维持也就越来越困难，建立在集体意识及其控制力基础上的机械团结也就势必逐渐衰微下去。但另一方面，劳动分工的发展在将传统的社会联结纽带逐渐摧毁的同时，也为人们提供了一种新的社会联结纽带，使得人和人之间的社会联系能够得以继续存在，而不至于因为传统社会联结纽带的衰微而衰微。这种新型的社会联结纽带就是劳动分工的发展所造成的人与人之间在职能上相互依赖。劳动分工一方面削弱了人们之间的传统联系，但另一方面又以一种新的方式并且在一个比以往实际更高的程度上将人们紧密地结合起来，使人们在一种比以往更高的程度上感受到社会团结的存在^[23]。“劳动分工的最大作用，并不在于功能以这种分化方式提高了生产率，而在于这些功能彼此紧密的结合。……在任何情况下，它都超出了纯粹经济利



益的范围,构成了社会和道德秩序本身”^[24]。在工业社会中,“把我们同社会维系起来的纽带,已经不再主要依赖于共同的信仰和感情了,相反,它们越来越成了劳动分工的结果”^[25]。

涂尔干认为,劳动分工的发展不仅促成了社会团结的主导类型从机械团结转向有机团结,而且总体上看也是一种值得欢迎的进步现象^[26]。因为:第一,它创造了一种新的生存条件,因而在一定程度上缓和了人们之间或群体之间生存竞争的残酷程度,使人们可以在社会容量和密度不断增加的情况下继续共同生存下去。“幸亏有了分工,不然竞争对手就会把对方置于死地,不能共同生存下去。在某些同质性较强的社会里,绝大多数的个人都是注定要被淘汰掉的,然而正是因为有了分工的发展,这些人才能够自保和幸存下来”^[27]。由此,第二,加强了人们之间的社会联系,使人们不断得以在一种比以往更广泛的程度和范围上紧密地结合在一起。因为“有了分工,个人才会摆脱孤立的状态,而形成相互间的联系;有了分工,人们才会同舟共济,而不一意孤行。……只有分工才能使人们牢固地结合起来形成一种联系”^[28]。因此,分工越发展,“劳动越加分化,个人就越贴近社会;……社会(就)能够更加有效地采取一致行动”^[29]。分工越发展,通过分工结合在一起的人们就越多、越广泛,战争就越趋于为和平所取代,博爱的理想就越接近于实现。第三,削弱了集体意识对个人的控制力,拓展了个人意识发展的自由空间,促进了个性的发展。集体意识的衰微和有机团结的形成,“为部分个人意识留出了地盘,使它无法规定的特殊职能得到了确立”,使得“每个人都拥有自己的行动范围,都能够自臻其境,都有自己的人格”;“个人的活动越加专门化,他就越会成为个人”^[30]。因此,“个人人格的进步与分工的进步是一脉相承的”^[31]。而个人人格的发展则为人类文明的不断发展提供了永不衰竭的活力和源泉。

正是根据这些分析,涂尔干才拒绝接受当时西方思想界流行的许多对劳动分工所做的批评(如认为劳动分工导致了劳动者的片面发展、劳动分工导致了社会的失序等等),认为这是一些不公平的看法,它们没能对劳动分工的社会后果或功能做出恰当的评价。

然而,涂尔干也指出,从机械团结向有机团结的转变过程也不会是一帆风顺的。在从机械团结向有机团结转变的过程中,尤其是在其早期阶段上,由于种种原因,存在着使劳动分工偏离“正常”形式的可能,从而导致各种“反常”分工形式的出现。与各种正常状态的劳动分工形式不同,这些属于反常状态的劳动分工形式不仅不会带来新的社会团结和社会秩序,反而还会造成一系列的社会矛盾和社会冲突,甚至造成严重的社会失序和社会危机。“分工就像所有社



会事实一样,或者像更加普遍的生物事实一样,表现出了很多病态的形式,……就正常状况而言,分工可以带来社会的团结,但是在某些时候,分工也会带来截然不同甚至是完全相反的结果”^[32]。涂尔干认为,19世纪工业社会中的人们所面临的正是这样一种社会情境。

在《社会分工论》一书中,涂尔干指出了劳动分工的三种“最普通和最重要的”反常形式。

第一种反常的劳动分工就是由于缺乏充分而有效的社会规范,因而使得分工过程中各个机构、各个部分之间的关系得不到正常规定和调节的那样一种劳动分工。涂尔干把这种状态下的劳动分工叫做“失范的分工”^[33]。涂尔干指出,虽然分工在参与分工的各个部分之间造成了一种持续的功能上的相互依赖和相互联系,但人们之间的这种相互依赖和相互联系本身并不能保证分工关系和劳动过程的正常进行。实际上,在任何时代人们之间的交往关系都需要通过一定类型的有效社会规范来加以约束和协调。这些稳定和有效的社会规范规定了通常情况下人们交往时所必须遵循的方式和规则、所必须承担的责任和义务以及所应该分享的权利和利益等等,从而使得人们之间的每次交往都能够有规可循,能够按照交往各方均愿意接受的方式持续不断地进行下去,而不至于在每次新的相遇中都要重新费力来对上述这些内容进行协商、谈判乃至斗争。这在以往以机械团结为主要社会联结类型的时代是如此,在劳动分工已经非常发达、社会联结类型已经转变为以有机团结为主的工业社会里,情况正是如此:“有机团结的存在,单靠各个机构在相辅相成的过程中组成一个系统,并以此方式感受到了团结的存在是不够的,即使不在它们的每次相遇中,但至少也在最常见的情况下,它们必须预先确立相互协作的方式。否则,它们想要彼此获得一种平衡状态,每次都必须进行一场新的争斗,因为它们要想获得这种平衡的条件,都要经历一个辗转曲折的过程,在这个过程中,它们彼此之间与其说是个帮手,还不如说是个敌手。如果这种冲突不间断地发展下去,而且双方的责任在每一种特殊情况下都需要重新调整,那么所谓团结也只能是一个空洞的事实”^[34]。当然,在不同的社会类型里,用来约束和协调人们之间交往关系的社会规范的内容和性质也是不一样的。在以机械团结为主的社会里,由于社会成员之间在生产和生活方式以及交往内容方面存在着高度的相似性,用来约束和协调内部社会关系的规范在内容上也就各处大体相同、普遍适用并且比较简单。而在以有机团结为主的社会里,情况则有较大的变化。在以有机团结为主的社会里,发达的劳动分工将人们划分为许多在内容和性质上都很不不同的活动领域,不同活动领域中人们之间的交往内容存在着很大的差异。活动领域和



交往内容上的分化要求用来约束和调节社会关系的规范在内容上也应该发生相应的分化。虽然在有机团结为主的社会里普遍适用于全社会所有成员的那些社会规范(例如涂尔干后来讲的公民道德)依然具有重要的作用,但单有这样一些规范已经远远不够了;还必须建立起一些分别与各个特殊活动领域中人们交往内容相适应的特殊规范(例如职业伦理)。在正常情况下,这样一些规范会随着分工活动的常规化、分工过程中人们交往过程的不断重复而通过“习惯成自然”的方式逐步产生和发展起来。然而,如果由于某种原因(例如时间方面的原因或认识方面的原因等),这样一些规范付诸阙如或未及完善,那么人们之间的分工关系(各自的责任、义务和利益等)就将得不到适当的规定和协调,分工过程中的“各种功能就不能合理地和谐地发挥作用”^[35],社会秩序和社会团结就将不断地遭受破坏,各种危机和冲突就将频繁地发生。因此,涂尔干认为:“在任何情况下,如果分工不能产生团结,那是因为各个机构间的关系还没有得到规定,它们已经陷入了失范状态。”^[36]

第二种反常的劳动分工是“强制的分工”。所谓强制的分工,指的是在违背某些当事人本性和意愿的情况下通过某些外部的强制手段来实行的分工。强制的分工有两种情形。一种情形是社会通过某些强制手段迫使人们接受某种与其嗜好和能力不相符合的工作岗位。涂尔干认为,分工虽然是一件有助于人们改善生存环境的事情,但正常的分工必须与人们的能力和嗜好相匹配^[37]。只有当每个人的工作与他的嗜好和能力相一致的时候,他们才能够很好地胜任自己的工作,并且在工作过程中感到满足和幸福。相反,如果某些人的工作与其嗜好和能力不一致,那么他们就不但不能很好地履行自己的工作职责,而且在工作中还会经常地感到痛苦^[38]。因此,人们总是会努力去追求与自己的嗜好和能力相一致的工作,社会也应该努力创造条件去让人们去实现这种追求。然而,在现实生活中(尤其是在社会结构发生变化因而某些原来在社会分工体系中处于较低地位的群体其嗜好、志向和能力发生了较大变化的情况下),由于种种原因,往往会出现虽然分工与人们的嗜好与能力不一致但社会仍然运用一种强制力量将它给维持下来这样一种情况。在这种情况下,分工就成了一种强制的分工,“团结本身也就成了既很不完善、又常遭侵扰的形式了”^[39]。

强制性分工的另一种情形是社会通过某些强制手段迫使人们接受某种违反等价交换原则的分工形式。在大多数情况下,尤其是在现代工业社会中,承担不同社会职能的人们是通过交换他们各自的劳动产品或服务的形式来实现他们之间的联结的。人们在交换过程中所形成的一个共识是:双方的产品和服务交换“必须具有同等的社会价值”^[40]。当这一共识能够得到遵守时,交换所



联结的分工关系就是一种正常的分工关系。但同样由于一些特定原因的存在,在现实生活中,也总是会出现一些虽然不符合等价交换原则但社会也还是运用一些强制手段将其维持下去的分工形式,这种分工形式就成为另一种强制的分工形式。

从涂尔干的论述中我们可以看到,“强制的分工”和“失范的分工”之间的重要区别是:后者主要是由于社会缺乏规定和调节分工关系的有效规范而使然,而与分工本身是否合理无关;前者则主要是因为分工本身的不合理使然,而与分工本身是否受到有效的规定和调节无关。尽管事实上强制的分工大多是通过各种带有强制性的规范来维持的,但并不是这些规范导致了分工的强制性。因为包括各种正常分工在内的任何分工形式都要求通过有效规范来加以规定和调节。涂尔干指出,导致上述强制性分工形式出现的主要因素是在竞争者之间存在着各种外部竞争条件的不平等状况。首先,涂尔干认为,在不存在着任何外部强制性因素“阻挠任何个人的进取精神”,因而分工完全是通过“纯粹内在和自发的行动确立起来”的情况下,分工的结果基本上就会与人们的嗜好和能力分布趋于一致,“个人本性和社会功能之间就会产生一种和谐状态”^[41]。涂尔干信心满满地写道:“在竞争者们争夺工作的过程中,如果不存在任何妨碍因素和辅助因素,那么谁有能力胜任哪种工作,谁就肯定会得到它。决定分工形式的惟一因素就是人们的能力差异。本质而言,工作的分配是根据能力而定的,否则就没有什么道理可言了。只有这样,个人的构成与个人的条件之间才会自然而然地产生一种和谐。”^[42]同样,涂尔干认为,如果不存在外部竞争条件不平等的状况,那么人们之间的交换关系也就基本上会与等价交换原则相一致。因此,涂尔干指出,现代社会最根本的任务就是要“去完成建立公正的使命”,去“建立一种更加平等的社会关系,保证所有具有社会效用的力量得到自由的发展”^[43]。

第三种反常的分工形式似乎可以叫做“不适当的分工”。正常的分工不仅要规范、合理,而且还要组织适当,使得每个人都能够保持充分的活力。“精明老到的领导要做的第一件事情,就是取消那些没有多大用处的工作,同时在分配工作的过程中,能够使每个人都充分地保持一种忙碌状态,只有这样,才能够提高每个工人的功能作用”^[44]。相反,如果在分工过程中有的人工作任务非常饱满、充满活力,而有的人工作任务却不够、活力不足,那么尽管分工非常细致,整个分工体系也会难以和谐运转。这似乎正是现代工业社会中许多企业里实际存在的情形。涂尔干说:“在有些企业里,各种工作划分的过于细致,以至于每个工人的活力达不到他的正常水平。这样一来,各种不同的功能被割断了,



它们无法明确地相互适应,相互协调起来,采取一致行动。彼此分散的状态就这样突显出来了。”^[45]这时的分工也就成为一种反常的分工。

在以上三种反常分工当中,涂尔干最为关注、论述最多的是“失范的分工”。涂尔干在《社会分工论》一书中开始讨论反常分工时,列举了一堆当时社会中存在的危机事实来作为反常分工的例子。这些例子包括工商业的危机、破产以及劳资冲突等。涂尔干认为,工商业的危机和破产在很大程度上就是源于已经高度发达的社会分工关系缺乏必要和有效的调节规范;劳资之间的紧张关系虽然部分源于工人阶级对现实地位的不满,但在很大程度上也是由于社会失范使然。在《职业伦理与公民道德》一书中,这些看法得到了更详尽地发挥。而在《自杀论》一书中,大量现代自杀现象也被归结为是失范的结果。因此,可以说,在涂尔干那里,“失范”乃被认为是当时社会各种危机最主要的根源之一(这似乎可以理解为:强制的分工和不适当的分工虽然也是导致当时社会各种危机的根源之一,但却不是最重要或最主要的根源。最主要的根源乃是失范)。要解决现代社会所遭遇的各种危机,就必须在现代社会的基础上重建集体意识和社会规范,消除现代社会的失范状态。

那么,怎样才能在现代社会的条件下重建集体意识和社会规范以消除社会的失范状态呢?

对于这个问题,涂尔干在《社会分工论》一书中并没有做过多的论述。对这个问题的详细考察,是在该书的第二版序言以及《自杀论》、《职业伦理和公民道德》、《社会主义与圣西门》等著作中完成的。

第三节 消除危机的处方:职业群体 与职业伦理的建设

如前所述,马克思、恩格斯以及其他一些类型的社会主义或共产主义者认为,19世纪西方国家遭遇的经济与社会危机主要是由于生产资料的资本家私人所有制所造成的。因此,要消除这些危机,就必须消除生产资料私有制,代之以各种类型的公有制。对于这种看法,涂尔干也像孔德一样明确地表示反对。

实际上,涂尔干对现代工业社会各种危机的诊断与孔德的诊断如出一辙。和孔德一样,涂尔干也主要是把现代社会各种危机的产生原因归结为集体意识和社会规范的丧失(由于社会类型正在发生转变,旧的集体意识和社会规范已经失效,新的集体意识和社会规范又还没有建立起来,社会处于一种“价值真空”或“道德真空”状态),而不是马克思等人所说的那种“生产资料的资本家私



人所有制同社会化的生产力之间的矛盾和冲突”。因此,和孔德一样,涂尔干也明确反对通过消灭生产资料私有制、将生产资料所有制从资本家私人所有转变为社会共同所有的途径来消除现代社会所遭遇的各种危机。不过,在《社会主义与圣西门》一书以及《社会主义的定义》等文章中,涂尔干严格地区分了“共产主义”和“社会主义”这两种立场:前者主张通过将财产私有制转变为财产公有制的方式来消除社会不平等;后者则只是主张将目前尚处于分散、失序或无政府状态的那些经济职能与一些带有指导性的、有意识的“社会中心”联系起来,使人们能够对“社会有机体”重新进行调整,而并不主张彻底改变现存的生产资料私有制度,主张消灭私有财产。“社会主义首先是一种重组社会结构的愿望,实现这种愿望的办法,就是重新安排产业结构在社会有机体总体中的位置,使它脱离自动发挥功能的阴影,暴露在阳光之中,有意识的控制之中”^[46]。涂尔干反对共产主义,而认同后面这一种社会主义。他认为共产主义企图通过消灭阶级差别来减弱社会不公平的程度是一种本末倒置的做法。共产主义是一种与前工业社会相应的集体意识:“只有在社会功能对所有人来说都是共同的地方,在社会大众根本没有产生分化的地方,共产主义才有可能出现。……一旦专门器官与原先同质的大众脱离开来,公社生活就不再可能了,因为在这些器官中,每个器官都具有其自身的特殊性和自身的利益。相反,社会主义意味着,劳动是极端分割的,它倾向于把专门功能与专门器官联系起来,把专门器官彼此联系起来。共产主义相应于社会活动最分散的历史阶段,所以共产主义也是由分散构成的,而社会主义的目标则是为这种活动赋予最高级的组织形式”^[47]。因此,共产主义并不能解决现代社会所面临的各种危机,而只会使问题变得更加复杂化。现代社会的各种危机主要是源于社会的失范状态而不是其他因素,因此重建集体意识和社会规范以消除社会的失范状态也就是使现代社会走出危机的唯一出路。

孔德曾经指出在现代社会重建社会秩序的两条基本途径:一是在全社会范围内重建人们之间的思想一致,二是加强国家在全社会范围内的调节作用。这两种途径或措施都是着眼于在以民族国家为边界的现代社会整体层次上来实现社会整合。涂尔干不反对这类以社会整体层次为着眼点的整合措施,他认为这些措施的确很重要(在《社会主义与圣西门》、《职业伦理和公民道德》等书中他曾反复强调国家在现代经济发展过程中的重要作用),但他认为对于现代社会来说,要重建社会秩序,光有这样一些整合措施远远不够。他认为,现代社会是劳动分工高度发达的社会,各个职业活动领域都有自己独特的性质和内容,需要用一些各自特殊的职业伦理来加以规范。而国家以及社会整体层次上的



共同意识既没有兴趣也没有能力来为这些各自特殊的职业活动领域分别制定不同的具体行为规范。这种工作只能由一些特殊的群体——法人团体(或职业群体)来进行。因此,就现代社会而言,各种法人团体即职业群体以及职业群体层次上的集体意识和行为规范(职业伦理和职业规范)的建设,对于消除社会的失范状态、重建社会秩序、解决社会面临的各种问题具有更为关键的意义。

涂尔干指出,很早以来法人团体就是组织经济活动、规范职业生活的一种重要组织形式。法人团体的产生是劳动分工的发展使得经济活动超出家庭和家族组织形式之外的结果,“在经济还处于单纯农业阶段的时候,它在家族和乡村(其实乡村也只是个大家族)还只需要一个直接的生产组织,还谈不上什么其他组织。当交换在根本上,或者说还不太发达的时候,农民的生活还跳不出家族的圈子。既然经济作用在家族以外还没有产生什么影响,单靠家族来支配经济也就够了,这样家族本身也就扮演了职业群体的角色。但自从贸易发展起来,情况就不同了,人们要以贸易为生,就得走出家族之外去寻找买主。但一旦他走出家门,他就会与他的同行发生联系,跟他们竞争,认识了解他们。而且,贸易还与城镇直接或间接地发生着关系,城镇主要是由大量的移民建造起来的,也就是说,总归有一部分人要背井离乡。这样,一种新的行为方式就确立起来了,人们超出了家庭组织原来的范围。如果没有组织,新的行为方式就不可能存在下去,因此就要创造一种新的结构,以适应这种行为,换句话说,就是要建立起一种新的次级群体。这样,法人团体就应运而生了”^[48]。最初,当家庭外的职业活动范围还不大的时候,法人团体也就还只是家庭这种社会组织形式的一种补充。但随着工作的不断分化,家庭外的职业活动范围越来越大,法人团体在我们生活中的地位也就越来越重要,以至超过了家庭的作用。从古罗马直到中世纪末期,法人团体一直都是职业活动的主要组织形式(不过在古罗马时期法人团体是被排斥在社会的正式制度系统之外,而在中世纪法人团体则一开始就是社会正式制度系统之内的一个重要角色,甚至成为城市公社的基本构成要素)。法人团体承担了确定本行业成员的道德行为规范、规定本行业成员的权利、责任和义务、调节行业内部成员之间的矛盾和纠纷、组织行业内部成员之间的互助和公共生活等,使得社会经济活动得以有序进行。不过,大工业的产生和发展,却对传统形式上的法人团体提出了严重的挑战。中世纪发展起来的法人团体是与城市自治公社紧密相连的,具有强烈的地方性色彩。而“只要市场本身还具有地方性的色彩,法人团体和地方组织联合起来就是可以应付社会的一切需要。但是,一旦大工业迅猛发展起来,这种情况就显得不合时宜了。……首先,大工业的发展并不仅仅限于城镇,它甚至可以建立在远离人烟的地



区,不管城市还是乡村。哪个地方供应最充足,哪个地方最有可能拓展业务,它就会选择哪里。其次,它的活动区域并不限于一个特定的地区,它的主顾也可以来自四面八方。这样一种制度是与公社没有关系的,因而,当年的法人团体也已经无法适用和调整这种与自治生活毫不相干的集体行为方式”^[49]。涂尔干认为,这并非意味着法人团体这种组织类型已经过时无用了,而只是意味着法人团体过去那种狭隘的存在形式过时了。法人团体本应该跟随着经济生活条件的改变而改变一下存在方式的。但可惜的是,中世纪末期的法人团体由于“缺乏足够的灵活性,它还未来得及改头换面,就被扼杀掉了。法人团体没有认同正在出现的新生活,所以生活也就抛弃了它”^[50]。法人团体由此随着大工业的产生和发展而逐渐地衰落下去。但现代社会经济生活总是需要有一种力量来去规范和调节它的:人们的“权利和义务在每一种工业类型中都应该得到规定。对每一种职业来说,都要制定一系列规范,来确定所需要的工作量,对各种人员所付的适当报酬,他们对共同体应负的责任,以及彼此应负的责任等等”^[51]。随着法人团体的衰落,国家(在中世纪末期则是王权)曾经试图成为它的替代物来对范围日益增长的大工业进行管理。涂尔干认为,虽然在大工业时代国家的这种管理行为是必需的,但它绝不能把企业变成自己的附庸,对工业过程直接进行全面管理。因为工业时代的经济活动是如此的复杂、如此的专业,以至于国家根本没有能力来对它直接进行管理。涂尔干反复说明,“国家已经不能够再承担经济事务了,因为经济本身对它来说太专业了”^[52]。“经验也证实:国家本身不再能够履行这种管理职能,因为经济生活过于庞大,过于复杂,分支过多,国家很难有效地监视和规定经济生活的运作”^[53]。“国家对各种复杂的现象知之甚少,无法为每种情况都找到合适的解决方式。国家是一台笨重的机器,只会做一般性和确定的工作,它的行动方式永远都一成不变,不知道怎样根据不断变化的特殊情况来调整自己的步伐。国家因而经常通过强制性行动来拉平各种距离”^[54]。国家既不能为工业制定出普遍性的原则也无力按照不同的工业种类去相应地制定不同的法律,只有一种新的法人团体即各种职业群体才有可能胜任这种对经济生活直接进行管理的任务,因为“职业团体与现实更加接近,对现实有更直接的、更频繁的接触,能洞察事物的细微之处。而且它们也有足够的自主权,能够重视事物的多样性。……职业团体的工作还包括解决同一职业中不同部门间经常出现的争端,对不同的企业用不同的方法制定各种不同的条件,而合同要生效就必须遵守这些条件,还可以为了共同的利益防止强者剥削弱者等不良行为的出现。由于劳动已经进行了分工,法律和道德准则的每一个特殊的功能都有不同的形式,虽然不管在什么地方它们都以相



同的基本原则为依据。除了有全民一致的权利和义务之外,还必须有其他根据职业特点而制定的权利和义务,职业特点随着职业活动的不断发展和变化,其重要性亦随之不断增加。每制定一条特殊的纪律,都应有一个同样特殊的来执行和维持这个纪律,如果不是由懂行的职工加入这样的组织,那么又应该由谁来加入呢”^[55]?因此,必须在大工业的基础上重建法人团体,这种重新建立起来的法人团体必须要与大工业的状况相适应。“从前以自治形式出现的市场,已经越来越成为国家的和国家的,法人团体同样也该如此。它不能只囿于城镇的工匠阶层,而应拓展到整个国家所有职业的范围”^[56]。只要(也只有)当法人团体按照大工业变化了的条件而重新建立起来,社会经济生活才可能重新得到有效规范,现代社会的各种危机才可能真正得以解决。

19世纪末,工人联合会与雇主联合会之类的组织已经开始出现。涂尔干认为它们虽然代表了现代社会中法人团体形成的起点,但却还是一种不太成熟、不太固定的形式。首先,这些“联合会只是一种私人组织,缺少法律权威以及任何管理权力”,而且还是彼此分立的,没有联合起来形成一种全行业或全国性的统一组织;其次,在雇主联合会和工人联合会之间也没有建立起固定的联系,“双方缺少一种既不丢掉各自的特性,又能将彼此连在一起的普通组织,在这个组织里,他们完全可以共同服从一般规范系列的规定,确立彼此稳定的关系,服从同等权威的控制”。因此,“常常出现的却是强者发号施令的法律,战争的狂潮也一直一浪高过一浪。除了普通道德规定了他们的某些行为以外,雇主和工人的关系就像两个自治国家的关系一样,在实力上是不平等的。他们双方可以签订协约,就像两国人民借以政府的名义来缔结协约一样。然而,这些协约只是双方现有经济实力的体现,如同两个敌对国家所缔造的和约只不过是双方军事实力的体现”^[57]。这正是现代社会各种经济、社会与政治危机的得以产生和持续的重要根源。涂尔干明确指出应该按照现代社会的要求将这些组织进一步加以完善。“如果我们想在各种各样的经济职业中确立一种职业道德和法律准则,来代替支离破碎、混乱一团的法人团体的话,就得建立一种更加完善的组织群体,简言之,就是建立公共制度”^[58]。

涂尔干指出,法人团体以及在法人团体层次上形成的集体意识和职业规范之所以能够比国家以及国家层次上的一般性集体意识和社会规范能够更好地起管理调节社会经济生活的作用,不仅在于它们在社会经济过程中所处的空间层次要比国家低,因而能够更加贴近纷纭复杂和变幻莫测的具体社会经济生活过程,更好地根据各种职业的特性来调节和规范人们的职业生活和相互关系,而且也在于与国家等组织和团体及其规范相比,它们具有更为强大的道德力



量,能够对人们的行为产生一种更为切实的道德影响。涂尔干说:“在职业群体里面,我们尤其能够看到一种道德力量,它遏止了个人利己主义的膨胀,培植了劳动者对团结互助的极大热情,防止了工业和商业关系中强权法则的肆意横行。”^[59]而它们之所以能够具有更强大的道德力量 and 更切实的道德影响,又是因为它们和国家等政治团体相比,能够为人们提供一种最直接、最广泛和最持久的道德生活环境。“最直接”是因为它们都是由人们日常生活中一些最基本的面对面的交往关系所构成。人是合群的动物,是需要合作和交流的,与每日生活中的同伴发生冲突或被同伴排斥对谁来说都不会是一件好事^[60]。互助合作、彼此交往以及共同的生活感受所带来的情感和乐趣,都是人们所珍视的;而孤独所带来的痛苦,则几乎是绝大多数人都不乐意承受的。害怕被本群体所排斥的压力使得绝大多数人一般都不会轻易地去违反本群体成员所共同接受了的那些行为规范。虽然包括家庭、宗教群体、朋友群体等在内的所有初级群体都具有这样一种特点,但在现代社会中,只有职业群体才是最广泛的初级群体。“不管人们走到哪里,职业团体总是伴随着他们,而家庭就缺少职业团体这种魅力了。不管个人走到天涯海角,他们都感觉到自己被自己所属的职业团体包围着,感觉到职业团体在提醒他们完成自己应尽的义务,陷入困境时感觉到职业团体在向他们伸出救援之手”^[61]。最后,和国家等政治团体相比,职业团体给人们带来的道德影响也最持久。“在今天我们这些伟大的现代化国家里,政治团体严重脱离个人,因而无法对个人产生强烈和持续的影响。不管我们日常工作与整个国民生计的关系有多么紧密,这种关系太不直接了,我们不可能经常强烈地感觉到它的存在。……个人必须一直而不是间断地注意到自己的行动目标。一个人若要消除生活空虚的感觉,他就必须意识到自己的行动是在为一个与他自己有直接关系的目的地服务。但要使这一点成为可能,就必须有一个更简单、范围更小的社会环境使个人被真正的友爱情感所包围,并为他的行动提供一个近期的目标”^[62]。在现代社会中,这种能够为个人行动提供一个近期目标、对其产生强烈和持续影响的社会环境只能由职业群体来提供。

涂尔干虽然突出强调法人团体即职业群体以及职业群体层次上的集体意识和行为规范的建设对于消除社会的失范状态所具有的重要性,但他也并不否认国家以及社会整体层次上的集体意识和社会规范建设的意义。涂尔干认为,除了在民族国家整体层次上规范和整合社会活动外,国家的另一个重要功能就是要监督和节制各种法人团体,使之在管理和规范职业活动的同时不过分侵犯个人在现代社会中所应该享有的各种自由。由于国家没有能力和足够的道德力量来对高度分殊的社会活动领域进行具体的规范和管理,让法人团体来承担



这种工作是非常必要的。然而,法人团体对个体所具有的强大道德力量和道德影响,又使得个人的自由和独立性有可能受到来自法人团体的威胁。因为“社会无论是由彼此毗连的氏族构成的,还是由多少带有独立性质的城镇或村落构成的,或者是由某些带有自治性的职业群体构成的,都会对一切个体产生压制的效果……如果人们不能抵消或削弱他们的活动,每个群体就必然会把它的成员吞噬掉”。为了消除这种威胁,就必须有某种凌驾于这些初级群体权威之上的权威,“这种至高无上的权威能够为所有一切制定法则:必须使每个群体意识到自己不过是一个部分,而不是整体,也不能把真正属于整体的东西据为己有”。这种至高无上的权威就是国家的权威。因此,在现代社会,国家的主要功能之一就是要通过控制构成它的各种团体来捍卫个人的自由和权利,解放个人。“只有通过国家,个人主义才能形成”^[63];“个人的权利并非与生俱来;这些权利并非像国家认可和颁布给它们的正当理由那样,明确地铭刻在事物的本性上;相反,个人必须从否定这些权利的对抗中赢得这些权利;只有国家才有资格起到这一作用”^[64]。在现代社会,“我们的道德个性并不与国家相对立,相反,它是国家的产物。是国家解放了这种个性。这种渐次的进步不仅驱散了那些妄图吞并个人的敌对势力,也提供了个人活动的环境,从而使个人能够自由地发展他的才能。国家的作用绝对不是消极的。国家将在社会状态允许的范围内保证实现最完整的个人化。它也不再对个人实行暴政,而将个人从社会中解放出来”^[65]。

涂尔干还认为,既然国家在现代社会生活中具有如此重要的作用,那就应该采取一系列相应的手段和措施来确保国家能够顺利发挥它的职能。一方面,要在公共道德层次上大力提倡和宣扬爱国主义,使人们自觉意识到国家的重要意义,自觉地维护国家的作用。另一方面则要通过一些相应的制度建设来保障国家的作用。其中一个重要的制度性措施就是要通过包括职业群体在内的各种中间团体来建立国家和个人之间的关系,而不能让个人和国家来发生过于直接的互动。涂尔干认为,除了弥补自身能力上的不足之外,其实国家借助于社会这种中介力量来对个人的行动进行具体的管理和规范的另一个好处就是可以减少国家与个人之间的直接冲突,从而既减少国家走向专制集权的可能性,又减少国家对个人的依附性。尤其是后面这一点,更是涂尔干特别强调的一个方面。涂尔干认为国家是社会的自我意识,是社会对自身进行理性的自我反思的主要力量所在。为了保持国家的这种特性,国家就必须保持一定的自主性,而不能完全由大众所直接控制。涂尔干由此反对那种把民主理解为直接由全体或多数民众直接行使统治权的观点,认为民主只是意味着国家与民众之间存

在着广泛持久的沟通与联系。国家意志既要反映公意又要高于公意。为了做到这一点,国家就不能为民众所直接操控,国家官吏和议会议员也不能由民众直接选举产生,而应该经由两级选举的方式来产生。“只有当国家不再直接脱胎于人民大众的时候,国家才更少会服从大众的作用,更多地归为自身。而这个国家中隐隐约约起作用的那些模糊不清的趋势,则不再会对这样的努力产生同样的影响,也不再会非常紧密地约束国家的决策。只有在众多公民与国家之间设立某些自然的、持久的群体,才能彻底产生这样的结果”^[66]。

总起来看,在涂尔干有关现代社会危机解决方案的理论中,国家、个人和法人团体之间是一种相互辅助和相互制约的关系:国家借助于法人团体这种中介力量来对个人的行动进行具体的管理和规范,又通过对法人团体的监督和节制来捍卫个人的自由和权利不受这些法人团体的侵犯;个人从法人团体那里获得最直接的道德生活环境和生存意义,又从国家那里获得自由和独立的保障,但个人也必须接受法人团体和国家的规范与引导;法人团体虽然受到国家的控制,但却在很大程度上也需要借助于国家的力量来实现其在全国范围内的联合和调节。涂尔干认为,通过这种国家、个人和法人团体之间的相互辅助与相互制约,就可以促成一种“道德个人主义”^[67]状态的实现,从而从根本上消除现代社会在形成之初所产生的那些弊端和问题,使之不断地走向完善。

第四节 社会学研究方法论

和孔德一样,涂尔干认为,对现代社会各种危机的产生原因和解决办法进行探讨这一任务只要通过运用“实证科学”的方法对社会进行客观、深入的研究才能够得以完成。这既是涂尔干贡献毕生精力致力于“社会学”学科建设的重要原因,也是涂尔干在《社会分工论》等著作中试图努力加以实践的基本方法论立场^[68]。阐释和完善对社会现象进行科学研究的程序和方法,是涂尔干为确立社会学这门学科所做的重要工作之一。涂尔干在这方面的工作成果集中反映在《社会学研究方法论》一书中。

在《社会学研究方法论》一书中,涂尔干明确地指出在他那个时代人们对社会现象尚缺乏真正科学的认知态度和研究方法。“人们仍然不习惯科学地看待社会现象。……社会学者仍然习惯按照以往的方法去处理各种问题,对社会学应该遵循的基本方法没有展开充分的讨论”^[69]。社会学从总体上说仍然处于所谓的“主观意识”阶段,人们热衷于从各种观念乃至常识中推演出各种结论。即使是像孔德和斯宾塞这样曾经积极倡导用实证科学方法来研究社会的人实



际上也没有彻底摆脱传统方法的束缚，“他们虽然是有影响的大师，但他们的所谓社会学研究却都没有脱离社会自然性的一般论述，没有脱离社会与生物界的一般关系的范畴，没有脱离对宇宙进化的一般进程的解释”。斯宾塞虽然在社会学方面著述甚多，但“他对于社会学的惟一关心，也不过是想发现宇宙进化的自然规律是如何适用于社会现象的”。涂尔干认为，如果只是这样来研究社会现象的话，那“自然不必用什么特别的和具体的方法，只要用通常‘演绎的’和‘归纳的’推论，把一般概括当作大致的观察就够了”。然而，“事实上，社会现象必须加以细致考察才能被真正了解，也就是说，研究事物，必须以事物为主，而不能以一般性原理为主，对一些特别的问题，必须进行特别的实验才能弄清楚；考察所得的证据，还必须合乎规律。所有这些，说明如果忽视实际的考察，只用一般的哲学推论，就无从进行社会学研究”。因此，完全“有必要建立一种明确的社会学方法来进行各种社会现象的特别研究”〔70〕。

涂尔干指出，社会学是以社会现象作为研究对象的科学，因此，“在讨论什么方法适用于研究社会现象以前，必须首先明确哪些现象才是我们所称的‘社会现象’”〔71〕。那么，什么才是涂尔干所说的社会现象呢？涂尔干从三个方面对社会现象作出界定。

首先，涂尔干认为，社会现象不能简单地等同于社会中的普遍现象。人们通常将社会现象一词用来表示社会中所发生的一切现象。按照这种说法，所有关于人类的事情都可以称得上是社会现象。如果这样来理解社会现象，那么社会学就不可能有它专门的研究对象和目的，它的研究领域就会跟生物学和心理学等学科相混淆。涂尔干认为，在社会中其实存在着一种确定的团体现象，如宗教和信仰、语言信号系统、货币制度、信贷手段、职业规范、法律制度、时尚潮流以及政党、行会一类的政治团体等等，它们具有一些非常不同的性质，它们“存在于个人意识之外，……同时通过一种强制力，施以每个人”。“这些现象不同于有机体的现象，后者是通过某些形态和动作表现而存在的。它们也不同于心理的现象，心理现象只存在于个人意识之中和通过个人意识表现出来。总而言之，这些现象具有一种新的性质，只有用‘社会的’一词可以表明这种性质和它的含义。因为个人不可能有‘非有机体’和‘非心理’的现象，只有社会才具有这种现象”〔72〕。因此，只有这些具有“社会”性质的现象才是“社会现象”。

其次，社会现象是独立于个人的特殊现象。“构成社会现象的是集体性信仰、倾向和守则。那些名义上为集体的、实际上仍然属于个人性质的形式，也不能称为社会现象”〔73〕。每个人都会有思想，但每个人的思想总合起来却并非就成为社会现象。只有当某种思想经过许多人的共同加工，成为一种集体思想



时,它能够称为社会现象。社会虽然是由无数个人组成的,但正如在自然界中由不同原子组成物质具有与组成它的那些原子完全不同的性质一样,“构成社会的这种特殊综合产生了与个人意识现象完全不同的新现象。这种新现象存在于社会,而不存在于社会的各个部分,即不存在于构成社会的各个成员中。从这个意义上,社会现象是外在于个人意识的,如同生命的不同属性外在于构成生命的矿物质一样”。正是这一点,把社会现象与心理现象区分开来,把社会学与心理学区分开来。“社会现象不仅在质量上与心理现象不同,而且它们的物质基础也不同。它们各自演变的场所、依赖的条件都不一样”^[74]。

再次,社会现象还包括动作状态和存在状态两部分。表现为人们的思想、行为和感觉的那些社会现象称为“动作状态”现象,它们是社会现象的基本部分。另外,社会上还存在着一些外貌的、形态的现象,如组成社会的各个基本分子、这些分子的形式和集合程度、各地区人口的分布、交通道路的状况、人们的居住环境等等,可以称之为“存在状态”现象。后一类现象具有与“动作状态”现象相同的特征,如存在于个人之外,对个人具有强制力等等。因此,在某种意义上,我们也可以把社会现象的“存在状态”看作是一种较为固定的“动作状态”,因为前者本质上不过是后者的表现形态而已。

概括起来,涂尔干认为可以将社会现象界定如下:“所谓‘动作状态’,无论固定与否,只要是由外界的强制力作用于个人而使个人感受的;或者说,一种强制力,普遍存在于团体中,不仅有它独立于个人固有的存在性,而且作用于个人,使个人感受的现象,叫做社会现象。”^[75]

涂尔干指出,社会学研究方法最基本的准则就是“要将社会现象当作客观事物来看待”^[76]。社会现象所具有的外在性、突生性和强制性,使得它们和物质事物那样,也是一种客观事物(尽管是另一种形式的客观事物)。作为一种客观事物,它和其他客观事物一样,都是与人的意念相反的东西,“不能自然而然地与人的智力相互渗透,不可能仅仅通过一种简单的心智分析来给出一个与它完全相符合的观念。只有离开大脑思维本身,通过观察、实验的方式,从事物最直接的外部性质开始,逐步地进入到最深的内部性质,才能了解它”^[77]。通过个人意识是绝对不可能达到对社会现象的正确了解的。有人认为由于社会现象是人类自己的行为,人们只能通过意识才能知道他们干了些什么事以及怎样从事这种事^[78]。涂尔干反驳说:“事实上大多数社会制度是祖先已经做好留给我们的,我们在他们的形成过程中什么作用也没起,因此向我们自己提问不可能找到它们产生的原因。即使我们参与了它们的形成过程,也往往由于事情的复杂和模糊不清,我们几乎不清楚决定行动的真实原因和行动的性质的。即使是



我们个人的行为,我们也往往不了解引导我们行动的那些相对来说简单的多的动机。”^[79]因此,“社会学方法要求人们对于意识不作形而上学的理解,要求社会学者像物理学者、化学家、生理学者从事新领域研究时的态度那样,去从事社会学领域的科学研究”^[80]。这种科学研究的基本程序和方法是:

一、对社会现象的外部特征进行客观的观察。既然社会现象和其他物质现象一样是一种外在于我们的物质现象,“是呈现在我们面前的外部事物”,那么我们就“必须摆脱我们自己对它们的主观意识,把它们当作与己无关是外部事物来研究。这种外在性可以使我们从外面观察事物的里面。从而免除一些谬误”^[81]。从外部特征来观察和确定社会现象,是社会学研究者观测社会现象的基本准则。“社会现象的各种表现是在个人意识以外,只须观察外部事物而不必考究个人内部的事情。从这一角度来看,社会学的现象要比心理学的现象容易观察一些”^[82]。

涂尔干提出,在观察社会现象的时候,要遵循以下具体准则:

(1) 在科学研究中要排除所有成见。这个准则是一切科学方法的根本。“社会学者在决定研究对象时,或者在讲授他的研究成果时,都不能乱用科学以外或没有经过科学研究检验的概念。社会学者还应该清除常识导致的谬误和前人传下来的习惯中成为科学研究桎梏的部分。即使不能完全清除,也应该明白这类常识和习惯是毫无价值的东西,才不至于让这类东西在学说上占据重要地位”^[83]。

(2) 根据社会现象的外部共同特征进行定义。定义要研究的对象是科学研究的第一步。而“一事物在研究之初,还没有对其进行实际考察时,人们最容易最直接见到的,就是该事物的外形”^[84]。事物的内涵虽然是事物的基本部分,有待解释的价值更高,但因不容易直接见到,在研究之初却是未知数,故此若加谈论,必是根据思维的概念想出来的。因此,我们给事物下定义时,除了根据它的外部特征之外,别无其他标准。

(3) 客观地观察事物的外部特征。首先要在观察中尽量排除个人的主观感受;其次是要从那些比较确定的对象入手。“例如,人们的共同习惯通过各种确定的形式诸如法律条文、道德、谚语俗语、社会组织等现象表现出来。虽然个人的行为参与其中,但是它们与个人行为不同,表现出一种独立于个人行为特征。这种共同的表现是确定的、较长时间不变的。它可以作为社会学者研究社会现象的确实标准。……应该以这些固定的现象作为标准,从研究固定的现象着手,进而观察那些不固定的现象”;“只有这样,科学才能进步”^[85]。

二、用社会现象来解释社会现象。对社会现象进行客观地观察是社会研究



的第一步,下一步则是要对观察所得的各种事实资料进行解释。在讨论关于解释社会现象的准则时,涂尔干首先区分了功能解释和因果解释这两种不同的解释方法。涂尔干指出,很多人在解释社会现象时,总以为事物存在的原因是由于它们对社会的效用,以为只要能够解释事物的实际效用或者说明事物的存在对于社会有什么需要,就可以说是完全了解了这件事物。例如,对于劳动分工现象的出现,很多人往往就是用分工的效用来加以解释。涂尔干认为这种解释方法是混淆了事物的存在和事物的效用这两个极不相同的方面。其实,“证明一事物为什么有效用,与解释它为什么产生或者它存在的状况如何,这是两个不同的问题。……我们对一种事物的需要不能说明事物本身的情况,因此,事物的存在不是用这种需要能够解释清楚的,事物的存在有它自己的原因”^[86]。以劳动分工这种现象而言,它的出现就不是由于其所具有的功能,而是由于生存环境的变化导致人们之间生存竞争不断加剧,人们为了适应新的生存环境而自然而然地形成了分工这种新的生存途径。因此,我们在解释社会现象时,必须把这种社会现象产生的原因和它所具有的功能分开,用功能以外的因素来解释它的产生和变化。不仅如此,我们还“应当把原因问题放在功能的前头去考察”,因为只有这样才能符合事物本身的次序,“研究一种现象,首先寻找它的原因,然后再考察它的功能,这是顺理成章的、符合逻辑的方法。按照这种方法先了解事物的原因,可以进一步帮助我们理解它的功能。一事物,知道了它的原因以后才能分析它的结果”^[87]。

那么,怎样才能够对社会现象的原因和功能做出恰当的解释呢?对此,涂尔干依据他对社会现象的性质所做的分析提出了如下基本准则:“社会现象的确切原因应该从那些以往的社会现象中去寻找,而不能从那些个人意识状况中去挖掘。”涂尔干认为这条准则不仅适用于解释社会现象的原因,而且也同样适用于解释社会现象的功能,社会现象的功能也只能是社会性功能,而不只是个人性的功能,因此,“社会现象的功能必须在这种现象与某种社会目的的关系中即社会效益的关系中去寻找”^[88]。

涂尔干还把社会现象区分为作为“社会环境”(如社会容量、社会动态密度等)的现象和其他现象两大类,认为在用社会现象来解释社会现象时,其中最重要的一点就是用社会环境来解释其他各种社会现象。“社会环境是社会现象变迁的根源,因为社会环境是社会现象存在的基本条件,社会现象的各种状况,都汇集在社会环境内。……只有通过社会环境才能真正解释社会现象及其变化的实际情况,才可以避免个人主观的臆断”^[89]。因此,所谓“用社会现象来解释社会现象”在很多情况下就意味着是要“用社会环境来解释社会现象”。涂尔干



认为这种表述能够更好地理解他所说的社会学方法。

三、用比较方法来检验、证明事实之间的因果关系。当我们提出一种社会现象是另一种社会现象的原因时,我们怎样才能检验我们的解释是否正确或恰当呢?涂尔干明确地指出:“由于社会现象的因果关系往往是不明显的、复杂的,研究者不能从直接观察中得出,因此,考察这些现象只能用比较方法,这是社会学研究惟一适当的办法。”^[90]涂尔干还认为,在使用科学的比较方法,根据因果关系的原理去考察社会现象时,必须以下列命题作为比较的基础:事物的原因和结果之间总是一一对应的,一种同样的结果总是出于一种同样的原因。密尔等人在讨论因果分析的方法时曾经认为同样的结果不一定出自同样的原因,一件事有时出自这种原因,有时又出自另一种原因。涂尔干认为这种学说“将使任何科学分析都无法得出定论”,它不仅使得“要知道某种结果究竟属于哪种原因”的分析变得难以实现,而且也与因果关系原理本身相冲突。按因果关系原理来看“一种同样的结果,就只能有一种原因,因为因果关系只承认原因和结果之间的一种相同性质”,否认这一点,人们在科学研究中就只能得到一些不确定、混淆的、空洞的结论^[91]。

比较方法也有多种,如剩余法、相同法、相异法和共变法等。涂尔干认为,在这些方法当中共变法是最适合于用来进行社会学研究的。因为前面几种方法都要求将被研究对象的所有特征都列举出来加以比较,这在社会学研究当中是很难做到的。“社会现象往往十分复杂,要将一种千头万绪的现象用剩余方法去消除,使它只留下一种可以看得见的结果,并且从众多的原因中削剩一个原因,进而说明正是这种原因产生了这种结果,这不仅是困难的,而且结论也是难以符合实际的”^[92]。同样,社会现象的复杂性也使得“要把所有相同和相异的事实全部区分清楚是不可能的。例如,比较两个民族时,我们不可能把它们在同一时期发生的社会现象和历史过程中不断发生的社会现象都列出清单,进而说明它们除了个别问题以外,其他的都相同或者都相异”^[93]。运用共变法来检验因果判断,情况就不一样。“采用这种方法,不必把所有不同的现象一一排除出去,然后再进行比较;它只需把两种性质虽然不同,但是在某一时期中有共变价值的现象找出来,就可以作为这两种现象之间存在一种关系的证据”^[94]。“共变方法既不要用许许多多不完整的材料作证据,又不必用许多表面性的观察作例证,它只要选择几件可靠的事实,就可以得出确切的结果。人们只要在一定数量的事实中能够观察到并且能够证明在两种现象中,甲变乙也随之发生变化,就可以认为已经了解到事物的规律。社会学者用共变方法去考察社会现象,材料并不在乎多,只要认真选择、细心研究就能够得出可信的



结论”^[95]。

涂尔干还将比较研究大致分为三个系列。首先是将一个单独社会中发生的各种事实(譬如自杀等现象)按照地区、职业阶层、城乡差别、性别、年龄、婚姻状况等进行分类比较,考察它们在不同人口、不同地点、不同时间的各种反映。其次是对同一社会类型中各个社会的事实进行比较。例如将一个社会的历史与其他社会的历史相对照,观察一种同样的现象在相同条件下,随着时间的推移而发生的演变情况在各个社会中是否相同。还可以通过观察一种现象在各个社会中表现出来的强弱差别去确定这种现象的形式等。再次是将不同社会类型中各个社会所发生的事实进行比较。许多社会现象都是在以往那些与现在类型完全不同的社会中逐渐形成、发展和延续至今的,对于这样一些现象,就必须突破同一社会类型比较的局限,研究不同社会类型中各个社会的状况,才能够加以解释。例如要解释家庭、婚姻、所有权等社会现象的目前状况,就必须了解它们的起源和演变情况,因而也就必须追溯更远的历史,比较不同类型的社会。如此说来,比较社会学其实并非是社会学的分支之一,而就是社会学本身。“社会学不是一种纯粹地描述社会现象的方法,而是一门考察社会现象、比较社会现象、解释社会现象的科学”^[96]。

概括起来,涂尔干认为社会学研究方法具有以下特点:第一,社会学是一门独立的科学。社会学既不属于任何哲学学派(虽然它是从哲学产生出来的),也不依附于其他只讲改革,忽略解释的各种主义或学说。与哲学或各种主义、学说不同,“社会学十分讲究对社会现象进行解释的科学价值……社会学以科学的态度去考察社会现象,对目前的学说如此,对历史上的各种制度也如此”^[97]。第二,社会学研究方法具有客观性。它要求研究人员彻底摆脱个人的感情和成见,放弃那种不求证于事实、只依靠逻辑推理来了解事物的方法,力求运用客观的研究程序和方法来原原本本地认识事物。第三,社会学要求研究人员必须把社会现象当作客观的事物来看待,并且不是当作一般的事物,而是当作社会的事物来看待。它要求人们必须且也只能用社会现象去解释社会现象,而不能用社会现象以外的因素(理性、心理、自然因素等)去解释社会现象。只有这样,社会学才能够最终成为一门真正独立的科学。

涂尔干对社会学研究方法的上述阐释不仅对于社会学作为一门独立学科的确立起了非常重要的作用,而且还对社会学以后的发展也产生了深远的影响。事实上,直至今日,除了技术细节上的不断改进之外,实证主义社会学所使用的研究方法在基本原则依然没有超出涂尔干在《社会学研究方法论》一书中所阐述的内容。正因为如此,涂尔干的《社会学研究方法》一直是每一位学习



社会学的人的必读书之一^[98]。

第五节 自杀现象的社会学研究

《自杀论》是涂尔干最著名的作品之一。在某种程度上可以说,这本书是涂尔干运用他自己在《社会学研究方法论》一书中所阐释的科学研究方法来研究一个具有重要道德意涵的社会问题的典型范例,涂尔干对社会现实的道德关怀和他对社会学研究方法的科学主张在这本书中得到了近乎完美的结合。

如前所述,涂尔干一生的科学研究活动都是围绕着一个核心主题,即运用科学的研究程序和方法来对当时西方发达国家中出现的社会危机进行客观的研究,以发现这些危机得以产生的原因和能够有效地消除这些危机的办法。自杀率的普遍上升是19世纪西方国家正在经历的社会危机的重要表征之一。运用科学方法对自杀现象进行深入、具体的描述和分析,探讨防范自杀现象的有效措施,正是涂尔干进入上述主题的有效切入点之一。涂尔干认为,通过对这样一个具体问题的研究,不仅可以使我们对这一具体问题本身的产生原因和解决措施有所发现,“甚至还可能提出一些有关欧洲社会现今正经历着的全面的失调现象的原因,同时还可能开出救治的药方。人们不会相信一种普遍的现象只能通过总体概括加以解释。它可能与某些特殊的原因有关,而这些原因只有通过能够表现它们特征的现象进行悉心研究才可能确定。如今存在的自杀正是我们普遍的精神痛楚传播的方式之一;因此,它将帮助我们了解它”^[99]。这是涂尔干研究自杀现象的一个重要动机。除此之外,涂尔干也希望通过自杀现象进行科学研究所得到的成果来展示这门新兴学科在帮助人们理解社会现实、解决社会问题方面所具有的作用和魅力。涂尔干指出:“倘若社会学想要实现人们对它的期望,就必须改变仅仅是一种新的哲理文章的老面孔,社会学家不能满足于对社会命题的形而上学的思考,相反,他必须将一组组随时可以明确地加以界定的事实作为研究的对象,并且严格地遵循这些事实。……通过这样集中地研究一个题目,我们可以发现真正的规律,从而表明社会学比任何其他思辨的论证更具有揭示事物本质的可能性。”^[100]在这方面,自杀现象也恰好是一个最适于达成此一目标的研究题目,因为在众多值得研究的题目当中,只有自杀这个题目拥有“精确的定义”和相对可靠的官方统计资料。

涂尔干严格遵循他在《社会学研究方法论》一书中倡导的研究程序和方法,从对研究对象的定义和观察开始自己对自杀现象的研究。那么,在涂尔干看来,什么是自杀呢?



涂尔干给自杀下的定义是：“任何一桩直接或间接导源于受害者自身主动的或被动的行为，且受害者知道这一行为的后果的死亡事件”。按照这一定义，一件死亡事件是否属于自杀事件，要看它是否符合以下要点：(1) 死亡是否导源于死者本身的行为。只有导源于死者本身行为的死亡才属于自杀行为。这里所谓“死者本身的行为”，可以是主动的(例如为了殉道而跳海)，也可以是被动的(例如为了避免破产而跳楼)；对死亡这一结果的作用可以是直接的(殉道者自己直接跳海)，也可以是间接的(殉道者故意犯下叛教大罪后被处死)。(2) 死者在实施导致自己最终死亡的行为时是否明确知道自己行为的这一后果。只有死者在实施时明确知道会导致自己死亡的那些行为才属于自杀行为。因此，如果“某人从很高的窗户上跳下去，自己还以为是在一层楼”，由此导致的死亡就不能叫自杀。同样，动物的一些表面上看去类似自杀的行为实际上也不属于真正的自杀，因为动物根本没有能力知道自己行为的后果^[101]。

从表面上看，自杀完全是一种个体行为，它的发生完全取决于一些个体性因素，因而人们往往认为它只属于心理学的研究范畴，试图用性格、脾气、经历和个人生活史来解释自杀行为。然而，涂尔干认为，如果我们不是孤立地来考察单个的自杀者，“而是将一定时期发生在一定社会中的自杀现象作为一个整体来研究，我们会发现这个整体并不是一些孤立事件的简单集合，相反它本身就是一个自成一体的新事物，有着自己的整体性，自己的个性，甚至于自己的本质特征。而就其本质来说，它具有社会性质”^[102]。为了更好地揭示自杀现象的这种社会性质，涂尔干提出了自杀率的概念。所谓自杀率，即是按照上述标准被确定为自杀死亡的人数占其所属的统计群体人口(一国或一地区总人口、性别总人口、某年龄段人口等)的比例。利用自杀率这个概念来去观察和分析 19 世纪中期欧洲主要国家有关自杀的统计数据，涂尔干发现自杀确实具有明显的社会性特征。譬如，和死亡率的变化幅度相比，自杀率在短期内的变化幅度很小；而从较长的时间段来看，不同国家的死亡率之间基本上无差异，但自杀率之间的差异却较大。在三个有关统计时期(1866—1870 年、1870—1875 年、1874—1878 年)内，多数国家的自杀率均有上升，但各国之间的自杀率却依然保持着较大的差异；等等。这表明自杀的确是一种社会性的事实，它既会随着各个社会或群体某些共有特征的变化而变化，也会由于各个社会或群体属性之间的不同而不同；而且，不论是哪个社会或群体，始终都会有一部分人死于自杀行为。自杀现象的这种社会性质使得它可以而且应该成为社会学的特殊的研究课题。与心理学家不同的是，心理学家将关注的焦点放在自杀者个体身上，关心的主要是导致自杀者自杀行为的那些个人性根源，而社会学家则将关注焦点



放在自杀率这样一种能够反映一个社会整体自杀状况的现象上,关心的主要是导致整体自杀率变化的那些因素。这两个方面尽管存在着一定的关联,但毕竟是两个不同的问题。个人的自杀根源会影响到自杀者是张三还是李四,但却基本上不会影响到整个社会的自杀倾向。

那么,影响一个社会自杀率的因素到底是什么呢?这是自杀研究必须完成的第二步工作。涂尔干《自杀论》一书的绝大部分篇幅也都是在从事这项工作。

按照涂尔干自己倡导的方法论准则,对一种社会现象只能用另一种社会现象来加以解释。然而,在《自杀论》一书中,涂尔干采用了一种迂回的方法来讨论影响自杀率的主要原因。他没有径直开始用某种社会现象来解释自杀现象,而是首先考察了人们通常可能提出来作为解释自杀现象的那些非社会因素与自杀率之间的关联性,详细讨论了这些因素到底能不能被证实为是影响自杀率的真正原因这样一个问题。试图通过对这一问题的否定性回答,从反面来说明“社会现象只能用社会现象来解释”这一准则的正确性。

涂尔干指出,人们提出来用以解释自杀现象的非社会因素主要有两大类,即人的生理—心理特性和外部环境。前者如精神失常、种族特质和遗传、模仿心理等;后者则如气候、气温等。涂尔干对这些因素与自杀现象之间的关系一一加以考察,结果表明所有这些非社会因素都不能充分地用来解释自杀率的变化,从而证明了用这些因素来解释自杀现象是一种错误的做法。

涂尔干首先否定了用精神失常(偏执狂、精神病、神经衰弱等)来解释自杀现象的做法。涂尔干用比较分析的方法来检验了精神失常与自杀这两类现象之间的关系。他指出,如果精神失常是导致自杀的主要因素的话,那么这两者之间应该存在着一种紧密的共变关系,然而统计数据却完全否定了这样一种共变关系的存在:第一,在疯人院中女性病人比男性病人略多,但男性病人的自杀率却是女性病人的四倍左右;第二,精神失常的人在犹太教中大大高于其他宗教,然而犹太人中的自杀率却很低;第三,在主要欧洲国家,30—35岁左右的成年人精神失常者最多,但自杀率却是随着年龄的增长有规律的增加;第四,精神病人最少的国家自杀者却最多;第五,精神疾病很少的下层社会中自杀有时反而非常频繁;等等。由此可见很难将精神失常归结为引发自杀的原因。紧接着涂尔干又以类似的方式否定了种族特质和遗传以及模仿心理一类的正常心理状况与自杀现象之间的关联。例如,就种族特质而言,统计数据表明同一种族的人其自杀率在不同国家或不同宗教中有着很大的差别,表明自杀率是随国家和宗教信仰的不同而变化,而非随种族的不同而变化。就模仿心理的影响而言,在被人们确认为是传播中心的地区(例如巴黎)与它的卫星地区之间,其自

杀率也并没有呈现出模仿理论预期的规律性分布(中心的自杀率最高,周围地区的自杀率则随与中心距离的增加而逐步降低)。这些证据都表明无论是反常还是正常的心理状态都不能用来解释自杀率的变化。

涂尔干也进一步否定了气候和气温等天象因素对自杀现象的解释作用。首先,从统计数据上看,自杀在欧洲南部和北部较少,而在气候较温和的中部则较多。这是否意味着温和的气候同自杀倾向之间存在着一定的联系?涂尔干认为,从这种气候与自杀状况的偶然联系中尚不能得出二者之间存在着因果作用的结论。实际上,欧洲中部地区也正是欧洲两个主要文明中心(一是法兰西,一是萨克森和普鲁士)的所在地。因此我们完全可以从文明的本质而非气候中去寻求自杀的原因。这一点可以从意大利的有关资料中得到支持。1870年之前意大利北部的自杀率很高,中部次之,南部更次,可到了1870年之后北部和中部的自杀率差别逐渐缩小,并最终颠倒了过来。在这里,意大利的气候分布并未改变,改变了的只是意大利首都的位置:1870年罗马被占领后,意大利的首都迁至该国中部。其次,从统计数据上看,气温与自杀之间似乎也存在着密切的相关性。在欧洲主要国家的几乎所有地区,温度较高的春夏两季自杀率都要高于温度较低的秋冬两季。这是否说明温度是影响自杀率的一个重要因素呢?涂尔干的回答也是否定的。一方面,更为具体的数据分析表明气温与自杀之间并没有真正严格的相关关系:自杀率并不完全随气温的上升而上升(其最高点并非自杀率的最高点,气温的最低点也并非自杀率的最低点),在同一个国家气温基本相同的月份自杀率并不相同;气温的分布与自杀率的分布也不严格一致等等。另一方面,假如我们将每个月在一年中所占自杀人数的比例与本年中同期白昼平均长度进行比较,就可以发现两组数字以完全相同的方式变化,其对应关系差不多是天衣无缝的:两组数字同步变化,最大值出现在同一时刻,最小值也一样。涂尔干认为这种精密的对应关系不是偶然的,它们之间应该有着某种密切的联系。通过进一步的细致分析,涂尔干认为这两者之间之所以有着密切的联系是因为白昼同时也是社会活动最多的时期。因此,真正影响自杀率的是人们社会活动的频繁程度,而非气温。这也就解释了春夏两季自杀率会高于秋冬两季的原因是人们社会活动的频繁程度要比秋冬两季高。

上述分析的结果不仅表明了对影响自杀的主要因素不应该到各种非社会因素当中去寻找,而且还表明了自杀有其社会性的特征和原因。因此,下一步要做的工作就是去探询影响自杀率的这些社会因素。

为了更好地了解影响自杀率的社会因素,涂尔干运用所谓溯源学方法(即通过追溯导致现象的原因来对现象进行分类)将自杀划分为三种基本类型,即



利己型自杀、利他型自杀和失范型自杀,然后利用统计资料对这三种自杀类型的主要产生原因进行了深入细致的分析。

1. 利己型自杀

所谓利己型自杀是由于极端的个人主义而引发的一种自杀。这是涂尔干在对有关自杀的统计资料进行分析时首先确认的一种自杀类型。涂尔干发现,在主要的欧洲国家,自杀率首先与宗教信仰的差异密切相关。不同的宗教群体具有不同的自杀率:新教徒的自杀率远远高于天主教徒,天主教徒又往往高于犹太教徒。人们首先会想到从它们各自的教义当中去寻找能够解释这种差异的原因。对此,涂尔干指出,新教和天主教在教义和对待自杀的态度方面没有什么明显的差别,因此无法用教义来解释它们在自杀率方面的差异。犹太教在教义上甚至没有对自杀作出明确的禁止,因此更难从教义方面来解释它的信徒为什么自杀率最低。通过进一步的仔细分析,涂尔干认为宗教对自杀率的影响实际上取决于它对其信徒的控制或整合程度。一种宗教对其信徒的控制或整合程度越高,信徒之间的结合越紧密,其信徒的自杀率相对就会越低;反之就会越高。新教徒的自杀率之所以比天主教徒和犹太教徒要高,基本原因就在于新教具有更强的个人主义性质,强调个人在理解教义方面的相对自主性和自由探求精神,从而使得新教徒们具有相对更强的怀疑精神、更少的共同信念和更弱的集体控制或整合程度,因而他们相对而言更容易丧失生活的意义感、更容易放弃对社会的责任乃至自己的生命。

上述结论略加推广就是:一个群体其成员自杀率的高低与该群体内部成员之间的整合程度密切相关,整合程度越高,其成员的自杀率就越低,反之则越高。假如这个结论没有错误的话,它应该在宗教以外的团体当中也能够得到检验。涂尔干以家庭和政治团体为例来进行这项检验工作。通过分析,他发现,在控制了年龄等变量后,已婚者的自杀率要低于未婚者的自杀率。这表明家庭对于防止自杀确实有一定的作用。进一步的分析还表明,子女数目越多的家庭,对自杀的免疫力就越强。涂尔干认为这是由于家庭成员越多,相互之间交往的机会就越多,共同的生活体验和情感就越深厚,内部整合程度就越高。“所以,家庭本身的组织越牢固,家庭所起的保护作用也就越大”^[103]。此外,统计数据也表明,政治团体内部的整合程度也对自杀率有重要的影响。在政治危机时期,社会的自杀率往往会降低。这也是因为政治危机在许多情况下激发了全民族的集体情感,使全民为了一个共同的目标而行动起来,至少在一个时期内形成了较紧密的民族团结。

为什么自杀与团体的整合程度之间会有这样一种密切关系呢?涂尔干认



为,首先是因为集体力量是最能抑制自杀的因素之一。当团体紧密结合时,团体能够把个人仅仅控制在自己周围,使之成为团体服务,禁止他们随便以自杀来逃避自己的责任。而当团体集合程度减弱时,它对其成员的控制力(包括对自杀的抑制能力)也就随之降低。其次,紧密结合的团体也为成员提供了一个共同的生活目标,使他们的行动具有明确的方向和意义,“共同的事业把他们联合起来,使他们珍惜生命,而他们拟定的崇高目标使他们忘记了个人的痛楚”^[104];“即使在受苦受难的时候,他们也千方百计想给他们所属和所忠于的团体带来荣誉”^[105]。反之,个人便常常会对生活的意义感到迷惑,“哪怕是小小的挫折也会轻而易举地使我们下决心了此余生”^[106]。涂尔干还认为,团体内部整合度的下降很大程度上是个人主义兴盛的结果。正是个人主义的兴盛削弱了个人依附的集体力量,使个人把自己的目标和利益凌驾于团体的目标和利益之上,从而降低了团体的整合程度,提高了自杀的概率。所以他认为把这种自杀叫做利己型自杀是很适当的。

2. 利他型自杀

利他型自杀则是由过度的利他主义而导致的自杀。利他型自杀有三种类型:一是义务利他自杀(如古代社会中的老人自杀、寡妇殉节和仆人殉葬等),二是自由利他自杀(如夫妻拌嘴导致一方自杀,为了获得某些名誉而自杀等),三是强烈利他自杀(如在印度教等宗教教义的暗示甚至鼓励下产生的自杀)。利他型自杀和利己型自杀之间存在着本质的区别:利己型自杀是由于极端的个性化而造成的,利他型自杀则是由于个性的极端退化而造成的;利己型自杀出现的原因在于社会部分地甚至整体地涣散因而无力阻止自杀,利他型自杀则是因为社会把个人严格地置于自己的控制之下而造成的;在利己型自杀中,社会禁止选择死亡,在利他型自杀中,社会却给人们以压力,使他们不得不选择死亡。在利他型自杀盛行的地方,自我完全不属于自己,而非我糅合在一起;行为的目的与自己毫无关系,而只与自己所属的群体有关;个体的生命本身毫无价值,它只是集体不可分割的一部分而已。个人扼杀自己的个性,正是为了使自已淹没在自认为是其真正本质的那种东西之中。因此,个体才会或者是出于对所属群体尽义务,或者是出于获得所属群体尊崇的某种荣誉,或者是出于所属群体的默许与鼓励,而轻易地放弃自己的生命。一句话,如果说利己型自杀的主要原因是社会整合不足,那么利他型自杀的主要原因则是社会整合过度。可见社会整合对自杀率具有复杂的影响,无论是整合不足还是整合过度都会强化自杀倾向。

涂尔干指出,利己型自杀和利他型自杀的差别在一定程度上反映了原始民



族和文明国度之间的区别。在现代社会中,由于个性逐渐从集体的束缚中解脱出来,利他性自杀即使存在也不可能蔓延开来。它主要是继续存在于军队当中,因为只有在军队当中还存在着过度的团体整合。

3. 失范型自杀

这是由于人们的行动缺乏适当的规范以及由此引起的痛苦而导致的自杀行为。

统计资料表明,在经济危机时期,自杀率会大幅度上升。有人认为这是由于经济危机加剧了生活的贫困程度所致。涂尔干对此表示异议,因为有资料表明即便在那种经济繁荣骤然加速的时期自杀率也会出奇地上升。此外,在许多生活极端困苦的地区自杀率却并不高。可见,自杀与生活贫困之间并没有什么必然的联系。涂尔干认为,在经济危机期间骤然增加的自杀现象实际上与社会秩序的重大变更有关。“一旦社会秩序出现重大更迭,无论是骤降的好运还是意外的灾难,人们自我毁灭的倾向都会格外强烈”;“工业和金融危机之所以使自杀率提高,并非由于贫穷的加剧,因为繁荣的高峰期也有同样的效果;而是由于它们是危机、是动荡,它们打乱了旧有的秩序”^[107]。涂尔干进一步解释道:和动物不同,人的欲望并不完全由生理需要所决定,如果没有适当的约束,它是可以永无止境地增长的。未加遏制的欲望总有一天会与现实的可能性产生冲突,使人们痛苦不堪,陷入精神危机。为了避免这种精神危机,就有必要对人的欲望加以限制,使之与人们的能力相一致。而个人本身是没有能力来对自己的欲望加以限制的,这种限制必须要由一个他们尊重并自愿服从的权威(团体或社会)来进行。社会的法律和道德规范实际上就包含着大量此类的限制性内容。譬如具有何种能力的人应该得到何种物质报酬和社会地位,享有何种生活方式等。在正常时期,这些规范能够对人们发挥有效的约束力,人们安心于自己的所得。但当社会被严重的危机或幸运的骤变打乱时,其约束作用便暂时地消失了,因而便可能扰乱人们的精神平衡,导致自杀率上升。例如,在经济危机时期,社会条件改变了,但人们的欲望、价值观和相应的社会规范却未来得及改变,这就会使许多人出于对生活感到绝望而弃世。在骤然繁荣时期,结果也一样。“生活条件变了,约束人们欲望的标准也不能保持不变。由于它决定着生产者每一阶层应得的份额,它就必然要随社会总资源的变化而变化。老的标准被打破了,新标准又不能立即建立。……由此人们的欲望便失去了约束”。“由于没有了公认的社会阶层划分,各阶层之间及其内部展开了激烈的竞争。人们劲头十足,却并没在生产上有多少建树。在这种情况下人们的生存欲望怎会不减弱呢”^[108]?



失范型自杀不仅会由于社会动荡而引发,而且也会由于家庭动荡而引发。统计资料表明,在整个欧洲,离婚率与自杀率之间都存在着正相关关系,“离婚者的自杀率是已婚者的3—4倍,同时也明显高于往往还受到老龄威胁的丧偶者”。进一步的分析又表明,高离婚率所伴随的高自杀率,实际上主要是由丈夫自杀率的上升所引起的。而丈夫的自杀率之所以会随着离婚率的上升而上升,则主要是因为离婚这一家庭动荡使得男性的生活陷入一种混乱无序、无所适从的失范状态,引发了精神上的极端痛苦,从而导致自杀者增加。而在传统的家庭中妻子总是受到过多的约束,因此离婚往往会给妇女一种解放或自由的感觉,部分补偿家庭解体所造成的伤害。所以,离婚后妻子的自杀率往往呈现出与丈夫相反的变动趋势。

上述分析表明,自杀虽然是个人行为,但却具有一种无可否认的社会性质。无论是何种类型的自杀,本质上都是由于某种社会原因(与个人主义的兴盛相随的社会整合不足、与利他主义相随的社会整合过度、与社会进步相随的秩序瓦解等)而造成的。各种各样的个人因素顶多只是直接促发自杀行为的导火索,而非影响自杀率的根本因素。由于上述几种社会因素事实上也是各种社会自身存在的一些必要条件(例如个人主义的兴盛和社会控制程度的相对降低是现代社会的必要条件,利他主义的强化和高度的社会整合是传统社会的必要条件等),因此,在任何时候就总是会有一定数量的自杀现象存在,一定程度的自杀率是社会的正常现象。

然而,涂尔干又指出,当前欧洲主要国家中存在的高自杀率却是一种不正常的现象。它在50年的时间内就在不同国家里增长了三四倍甚至五倍。如此迅猛发展的自杀现象不能不说是一种病态现象,它不是源于正在形成的文明本身,而是源于一种伴随文明脚步但又不是文明发展之必要条件的病态状况。这种病态的自杀现象和正常程度上的自杀不一样,它对我们的文明社会构成了一种日益严重的威胁,我们必须采取一些有效措施来医治这一痼疾。

那么,我们怎样才能消除这样一些不正常的自杀现象呢?根据前面对自杀原因的分析,涂尔干指出单纯依靠加重惩罚或加强人格教育等措施都不会有太大的效果。涂尔干认为,19世纪欧洲主要国家中自杀率的变态上升主要是由于个人主义过度发展、社会整合程度过度降低导致利己型自杀过度增加所致。因此,要消除这种不正常的自杀现象,关键的措施就是要在新的社会条件下重建新的社会整合。“利己型自杀源自这样的事实:社会并非一切都完美无缺、协调一致,社会并不是在每一个领域都能把其成员统一起来。如果利己型自杀过度增加的话,那就是因为这种自杀所赖以产生的思想状态超出了某种限度的缘



故,那是由于社会已经混乱,完全逃脱它控制的人太多的缘故。因此,防治这一病根的惟一方法是恢复社会组织的统一性,使它能把个人紧密地团结在自己的周围,使个人产生依恋集体的感情”;“这样,个人就不会在他自己本身中去寻找行动的目标。……生活才会恢复意义”^[109]。

那么,什么样的团体才适于完成这样一项重建社会整合的任务呢?涂尔干认为,首先,它不能是国家这样一种政治团体。因为,“在今天我们这些伟大的现代化国家里,政治团体严重脱离个人,因而无法对个人产生强烈和持续影响”;其次,也不能是任何宗教团体。因为宗教的作用全在于它对教徒的高度控制力,而宗教在今天已经多数没有这种力量了;再次,也不能是家庭,因为今天的家庭结构已经发生了很大的变化,刚形成就由于子女的离开而发生破裂,最后往往只由夫妻两人组成,因而不再能起到传统家庭的那种整合作用。涂尔干认为,在现代社会条件下,惟一能够担当重建社会整合作用的团体就是职业团体。其理由我们在前面已经叙述过了,此处不再赘述。

第六节 宗教的起源与功能

在涂尔干后期著作中,对宗教起源与功能的探讨也占有十分重要的位置。之所以如此,是因为涂尔干一直强调集体意识对于社会团结和社会秩序所具有的重要功能,而宗教则是一种特殊的集体意识。宗教在其较狭隘的意义上来说是人类社会最初普遍采取的一种最为基本的集体意识形式(宗教乃是宇宙观、道德观等人类所需要的一切知识赖以阐发和承续的最初形式,法律、道德、哲学和科学都是从宗教当中产生出来的),在其较广泛的意义上来说则是任何时候任何地方任何形态的社会都必须具备的一种基本的集体意识形式。集体意识对于社会团结和社会秩序的重要功能在很大程度上就是通过宗教的作用而发生的。因此,通过对宗教之起源和功能分析,就能够帮助我们具体地去理解社会团结和社会秩序得以不断维持和再生的真实基础与核心机制。

什么是宗教?这是涂尔干首先试图加以回答的问题。有人曾经以所谓的超自然崇拜或神性人格崇拜来界定宗教。涂尔干认为这两种做法都是不恰当的。涂尔干认为,宗教的基本特征既不在于它对某种神秘的超自然现象的崇拜(这种超自然观念在很大程度上是作为一种与自然观念相对的现代观念而产生的),也不在于它对某种神性人格的崇拜(存在着无神论的宗教如佛教和耆那教),一切宗教现象最重要、最真实的特征是在于“它们经常将已知的和未知的整个宇宙一分为二,分为无所不包、相互排斥的两大类别”^[110],并用两个截然不



同的术语,即“神圣事物”和“凡俗事物”来分别称呼它们。神圣事物和凡俗事物之间的关系则是:(1)它们之间的区别不在于它们之间地位上的高低,而在于它们之间具有绝对的异质性。“无论何时何地,神圣事物与凡俗事物都被人们看作是互不相同的两大类别,就好比迥然不同的两个世界。在两个不同世界里发挥作用的力量绝对不能简单地等同起来,也不能说谁比谁强;它们是两种不同的力量”^[111]。这两种现象不仅是绝对异质的,而且是相互对立和隔绝的,“神圣事物总是某种超凡脱俗的东西,凡俗事物不应该也不能够与之接触,否则自己就不可能安然无恙”^[112]。(2)当然,这种隔绝状态也不等于说两个世界根本不可能得到沟通,“倘若凡俗世界与神圣世界全无联系。那么神圣世界也就毫无裨益了”^[113]。不过,只有借助于某种或多或少有些复杂的初入仪式,这种沟通才可能实现,并且,“除非凡俗事物肯于抛弃自己的特征,借助某种方式或在某种程度上成为神圣的东西,否则,这种联系就不可能建立起来”^[114]。

涂尔干指出,“当一定数量的神圣事物确定了它们相互之间的并列关系或从属关系,并以此形成了某种统一体,形成了某个不被其他任何同类体系所包含的体系的时候,这些信仰的总体及其相应的仪式便构成了一种宗教”^[115]。但他又认为这还不是对宗教的恰当定义,因为它还没能指出宗教与巫术之间区别。表面上看,巫术和宗教有着许多相同的特征,如信仰、仪式、信徒等等,巫术也往往利用宗教的一些要素,但实际上巫术和宗教之间存在着根本的区别。这个根本的区别就是,“真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰,这个集体不仅宣称效忠于这些信仰,而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。这些仪式不仅为集体所有成员所接受,而且完全属于该群体本身,从而使这个集体成为一个统一体。每个集体成员都能够感受到,他们有着共同的信念,他们可以借助这个信念团结起来。集体成员不仅以同样的方式来思考有关神圣世界及其与凡俗世界的关系问题,而且还把这些共同观念转变成为共同的实践,从而构成了社会,即人们所谓的教会”^[116]。而巫术则不然。不仅在巫师与其追随者之间而且在巫师们之间都不存在着一种集体的组织和共同的生活,他们之间的关系只是一种萍水相逢的关系。据此,涂尔干最终将宗教定义如下:“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”^[117]

涂尔干指出,关于宗教的根本特征在于把全部事物区分为“神圣事物”和“凡俗事物”两大类并以绝对异质性来看待它们之间关系的这种观点,对于我们以何种方式来探讨宗教的根源与功能问题具有重要的指引作用。假如我们认



为,只要赋予神圣事物以更为强大的力量,我们就可以借此将神圣事物与其他事物区分开来,那么,人们如何想像这些力量的问题就变得非常简单了:我们只需要解答,究竟是些什么样的力,可以借助其超乎寻常的能量,将人类的想像力强劲地激发出来,使人足以产生宗教情感就足够了”。像泰勒、斯宾塞或缪勒一类的学者,要么以原始人在梦幻中的奇异经历、要么以大自然在原始人面前展现出来的奇异力量来解释宗教情感的产生。然而,涂尔干指出,“正如我们试图证明的那样,如果神圣事物在性质上不同于凡俗事物,如果两者具有截然不同的本质,那么问题就要复杂得多。我们必须首先试问,究竟是什么东西能够使人们把这个世界看成是两个迥然有别、水火不容的世界”^[118]。涂尔干认为,在人类个体的感性经验(无论是梦幻经历还是对自然力量的惊诧)中根本不存在任何可以使人们产生如此激烈的二元观念的东西,“当一个人出现在自己的梦中时,他只不过是一个人而已。就像我们的感官感觉到的那样,尽管自然力量非常之强,但它也只不过是自然力量”^[119]。人类和自然本身都不具有任何神圣性。既然如此,我们就需要到人类个体和物质世界以外去探寻神圣事物与凡俗事物这种二元对立观念的起源。涂尔干认为,这种人类个体和物质世界以外的世界就是社会。神圣事物与凡俗事物的区分以及与此相应的宗教情感正是根源于人们的社会生活。

涂尔干以图腾崇拜的起源为例来说明这一点。之所以以图腾崇拜为例,是因为涂尔干认为图腾崇拜是人类社会最初普遍形成的一种最基本的宗教形式,在图腾崇拜中包含着宗教各种基本形式的萌芽,通过对图腾崇拜之起源和功能的分析,就可以了解宗教起源和功能的一般情况。

图腾崇拜与氏族这种特定的社会组织形式有着密切的联系。图腾一词本是美洲阿尔冈昆部落的奥杰布韦人所使用,指称该氏族用来作为名字的那种事物,后来被人类学家延伸到所有氏族用来作为本氏族名字的那种事物上。在绝大多数情况下,作为图腾的对象要么属于动物界,要么属于植物界,只要很少一部分属于非生命体(日、月、云、雨、火等)。图腾不仅是一个名字,它还以一种有形的标记形式出现,被雕刻在木制品或墙上,甚至被文印在人身上或简单地描画在地上,用来作为一个氏族群体的符号或徽章。对原始人来说,这类被雕刻或描画出来的图腾形象具有一种神圣的意味,总是被当作一种典型的圣物而用于宗教仪式当中,成为人们膜拜的神圣事物的象征。但是图腾形象并不是唯一的圣物,被认为具有同样神圣属性的还包括了与图腾有关的其他事物。首当其冲者便是图腾物种的动植物和氏族的成员。作为一种膜拜的对象和圣俗之分的象征,图腾及其相关的信仰和仪式也便具有了宗教的含义。作为一种原始的



信仰体系或宗教制度,图腾制度还为人们提供了一套完整的宇宙观。按照这套宇宙观,不仅本部落的成员,而且“宇宙中的每件事物都是部落的一部分,都是部落的构成要素。这就是说,每件事物都像人一样,是部落的正规成员,在社会组织的整个格局中都有一个确定的位置”^[120]。这套宇宙观为人类提供了一套最早分类体系,使得人们能够借助于它去理解全部的生活与世界。

那么,为什么会有图腾崇拜呢?或者说,原始人为什么会对图腾(尤其是图腾标记及各种符号)顶礼膜拜呢?他们膜拜的到底是图腾当中的什么东西呢?

涂尔干指出,在图腾制度中,最重要的圣物是图腾形象,其次是氏族用来命名的动植物,然后是氏族的成员。“既然所有这些都是神圣的,只是程度不同而已,那么,它们的宗教性质就不可能来自于那些能够把它们相互加以区分的个别属性……(而)只能来自于某种共同的本原,某种由图腾标记、氏族成员和图腾物种中的每个个体所共同分享的本原。事实上,膜拜所针对的就是这一共同的本原。换言之,图腾制度不是关于动物、人或者图像的宗教,而是关于一种匿名的和非人格的力的宗教”^[121]。这种外力见诸所有这些事物,但又不与其中任何一个相混同;它独立于它所化身的对象,既先于该事物又不会随之死亡;它把生命力赋予过去、今天和未来的所有事物,是一种没有名字和历史的、非人格化的、本原性的神。这种本原性的神的观念不可能出自于图腾事物本身在人们心中所能引发的感觉。它只能来自于其他东西。图腾首先是一个符号,是对另外某种东西的有形表达。那么它表达的究竟是什么?涂尔干认为,它所表达的东西不是别的,正是氏族社会。图腾既是本原神的外在形式,同时也是氏族的标志,这表明它们二者根本上可能就是一回事。“如果群体与神性是两个不同的实体,那么群体的标记又怎么能够成为这种准神的象征呢?因此,氏族的神、图腾本原,都只能是氏族本身而不可能是别的东西。是氏族被人格化了,并被以图腾动植物的可见形式表现在了人们的想像中”^[122]。仔细地考察与图腾制度相联系的宇宙观或分类系统就会看到,它们实际上就是以社会组织为原型的。其中胞族是类别(纲)的原型,氏族则是物种的原型。“正是因为人们组织起来了,他们才能去组织事物,因为在划分事物时,他们仅限于在他们自己所形成的群体中安置这些事物。如果这些不同类别的事物不仅仅逐个排列着,而且还依据一个统一的计划进行了安排,那是因为他们借以融合的社会群体是统一的,并且通过他们的联合,形成了一个有机体——部落。这些最初的逻辑体系的统一性只不过是社会统一性的翻版”^[123]。

涂尔干认为,人们在生活中感受到并在图腾制度中加以膜拜的那种本原性的“力”不是别的什么东西,首先是社会对人们所具有的那种强制力。这种强制



力不是一种单纯的物质性压制,而是一种建立在个体对社会的绝对权威自觉遵从之上的道德性压力。这种强大的道德性压力使人感觉到“在人的外部存在着一种或几种他们所依赖的力量,这力量不仅是道德的,而且还很有效力”^[124]。当人们尚没有能力来理解他们感受到的这种力量是来自于社会时,就只好创造出他们觉得与之有关的力量的观念来。此外,人们从社会中感受到的也不仅仅是一种强制力,而且还有一种激发力,一种我们只要加以服从或依赖就能够加强我们自身的力量。这使我们感觉到“这种力必定是与我们融会贯通,并在我们内部组织其自身的。于是,它就成为我们存在的一个不可或缺的部分,并且因此受到了推崇和显扬”^[125]。这些“既专横又助人,既威严又仁慈”的外部力量使我们体验到一种与那些简单可见的对象有所不同的存在,使我们感觉到有两种不同的现实,“它们之间隔着一条鸿沟,一边是凡俗事物的世界,而一边则属于神圣事物”^[126]。这才是宗教情感的真正来源。

涂尔干还指出,虽然在日常生活中人们就能感受到上述力量,但社会对人们的这种强制力与激发力往往在群体集会之时或一些非常时期显得格外明显。图腾崇拜在一定程度上就是氏族社会的成员定期聚会所激发出来的结果。许多氏族社会的生活往往周期性地成分散谋食和集体欢腾两个时期。在分散谋食时期,生活往往非常乏味。但一到集体欢腾时期,人们便进入一种普遍亢奋状态。熙熙攘攘的人群、狂放激烈的场面、热情愉悦的气氛都使人感觉到仿佛进入了另一个世界。“这样的体验,而且是每天重复,长达几个星期的体验,怎么可能不使他深信确实存在着两个异质的、无法相互比较的世界呢”^[127]?

图腾崇拜(以及一般宗教)的社会性质不仅表现在它起源于社会生活,而且还表现在它也同时维持和再造着社会生活。图腾崇拜对社会生活的这种维持和再造作用非常明显地表现在各种膜拜仪式中。涂尔干描述了三种类型的图腾膜拜仪式:以各种禁忌仪式为主要内容的消极膜拜,以祭祀、祷告、模仿和纪念等活动为主要内容的积极膜拜,以及以哀悼活动等为主要内容的禳解仪式。这些膜拜仪式中的绝大部分实际上都有一个共同的作用,这就是定期地维持和再造人们的社会生活。“膜拜的作用确实是定期地再造一种精神存在,这种存在不仅依赖于我们,而且我们也赖以存在于它。而的确有这种存在:它就是社会”。“不管宗教仪典的重要性是多么小,它都能使群体诉诸行动,能使群体集合起来。所以说,宗教仪典的首要作用就是使个体聚集起来,加深个体之间的关系,使彼此更加亲密”^[128]。在日常生活时期,人们由于分散劳作,社会情感虽然从来没有完全消失但却有逐渐枯竭的可能,从而威胁到社会的整体存在。在宗教庆典时期,情况则不一样。“在这个时候,他们的思想全部集中在了共同信



仰和共同传统之上,集中在了对伟大祖先的追忆之上,集中在了集体理想之上——而他们就是这个理想的化身;简言之,他们完全倾注于社会事物。……每个人意识的视野中所见到的都是社会,社会支配和引导着一切行为;这等于说,社会比其凡俗时期要更为有力,更加主动,也更趋真实。所以,也就是在这个时刻,人们感受到有某种外在于他们的东西再次获得了新生,有某种力量又被赋予了生机,有某种生命又被重新唤醒了。这种振奋不是想像,所有个体都从中受益。因为每个人内心所激起的社会存在的火花,都必然会参与到这种集体更新的过程中来”^[129]。因此,“仪式对我们道德生活的良性运作是必须的,就像维持我们物质生活的食物一样。只有通过仪式,群体才能得到巩固并维持下去”^[130];“仪式首先是社会群体定期重新巩固自身的手段”^[131]。

对图腾崇拜这种原始宗教的考察表明:宗教是一种特殊的社会事物。一方面,宗教本质上是社会的集体再现,宗教情感本质上就是社会情感,宗教信仰本质上就是对社会的信仰,宗教信仰所提供的宇宙观和分类图式本质上就是社会组织在整个世界范围内的延伸和扩展;另一方面,宗教同时也是社会的再造剂,通过它的仪式性活动,宗教定期地强化和确认着社会成员的集体情感和集体意识,使社会不断获得和维持其统一性。没有宗教,人们的社会情感就会逐渐淡漠,社会的统一性就会逐渐弱化。只要人们想不断维持社会的存在,就必然要不断维持宗教的存在。宗教的这种本质向我们表明,“宗教中有某些永恒的东西,注定要比所有宗教思想作为其外壳而相继采用的特点的宗教符号存续得更为长久”^[132]。因此,涂尔干坚信,宗教并非注定要消亡,它只是要不断地改变自己的内容和形式而已。随着科学的兴起,传统的宗教正在逐渐衰亡下去,但与新形势相适应的新宗教必然会逐渐产生和发展出来。当代社会中人们茫然无措、焦躁不安的状态在一定程度上正是因为“过去的神已经变得越来越老朽了,或者说已经寿终正寝了,而其他的神还没有降生”。这正是孔德晚年努力要创造出一个“人道教”的重要原因。但这种茫然状态不会永远持续下去,“总有一天,新的观念将会涌现出来,人们也将会发现新的程式来引导人性”^[133]。虽然我们不知道这种新信仰的具体内容和形式最终将会是什么样的(其实现代人对自由、科学、民主或对民族、国家、社会本身,以及对各种乌托邦理想的信仰和崇拜在某种意义上都是一些新的宗教形式),但我们却可以推想它必定依然包括以下两方面的内容:首先,它依然要有一整套定期举行的仪式性活动(如国庆庆典、总统就职庆典、重大历史事件的纪念性庆典等庆典活动和各种政治性、学术性、娱乐性的群众集会等);其次,它依然要有一套完整的理论或教义。“人们不会毫无理由地举行仪典,也不会毫无理解的情况下接受信仰。为了发展自



身,或者仅仅为了维持自身,宗教必须证实自身,换言之,它必须形成一种理论”^[134]。这种新的宗教理论应该具备以下特征:一方面它必须要与现代科学相协调,从各门现代科学中吸取养料(“凡是科学否定的,他就不能肯定;凡是科学肯定的,他就不能否定”^[135]);另一方面又必然要在某些方面超越现代科学,因为不管科学知识有多么重要,“它们始终是很不够的,因为信仰首先是对行动的激发;而科学,不论它能够把事物推进多远,都无法与信仰相提并论。科学是片段的、不完整的;它虽然在不断进步,却很缓慢,而且永无止境;可是生活却等不及了。因此,注定要用来维持人类的生存和行动的理论总是要超出科学,过早地完成”^[136]。在涂尔干看来,只有在这样一些新型宗教的作用下,现代社会才有可能正常地维持自己的存在和秩序。这是涂尔干晚年提出来的一个后来得到了人们广泛注意的重要观点^[137]。

第七节 涂尔干社会学理论的简要评价

和马克思、韦伯等人一样,涂尔干对现代社会学的巨大贡献也是毋庸置疑的。

首先,涂尔干继承孔德的思路并将其做进一步的发挥,为现代社会学确立了一个最基本的研究主题,这就是对社会整合和社会秩序的强调和关注。在经典社会学的诸位大师们那里,马克思倾心关注的是启蒙运动的核心原则之一——平等的自由——在现代社会中的最终实现这个主题,韦伯倾心关注的则是现代条件下社会发展与个体自由之间的关系这个主题,孔德和涂尔干则将自己的主要精力投注于如何在现代条件下重建社会整合和社会秩序这一主题上。对于孔德和涂尔干(尤其是涂尔干)而言,人始终是社会性的存在物,只有社会才能将人从动物提升为人,也只有在社会当中人才能够得以持续的生存和发展,社会本身的持续存在是人类生存与发展的第一条件,自由也好、平等也好都必须以社会本身的存在为前提,不能以损害社会团结和社会秩序为条件。因此,研究和探讨社会(社会整合和社会秩序)得以形成和维持的条件与机制应该是社会学的第一要务,所谓社会学实际上就是关于社会(社会团结和社会秩序)本身如何得以持续存在的科学。滥觞于孔德但最终由涂尔干加以确立的这一主题,对现代社会学的发展产生了巨大和深远的影响,事实上成为现代社会学的正统共识之一。

其次,涂尔干在继承和发挥孔德思想遗产的基础上对现代社会学所做的另一贡献,是为现代社会学提供了一个与众不同的观察社会的视角。马克思、恩



格斯将以财产关系为核心内容的“生产关系”视为全部社会关系的基础；韦伯将个体行动者的主观意向视为全部社会关系的基础；涂尔干则把由劳动分工状况所决定的功能(或职能)关系视为全部社会关系的基础。马克思从财产关系的角度出发将现代社会主要理解为资本主义社会,侧重于从资本主义生产方式的产生、发展及其内在矛盾这个方面来对现代性进行描述、诊断和分析；韦伯从行动者的主观意向出发将现代社会主要理解为理性化社会,侧重于将现代化描述为一种“理性化”的过程；涂尔干则从功(职)能关系角度出发将现代社会理解为工业社会,侧重于从劳动分工的发展所引起的功(职)能关系转型这个方面来对现代性进行描述、诊断和分析。这一从社会的功(职)能关系出发来描述和分析社会结构和社会变迁过程的做法,实际上也成为日后西方主流社会学的基本理论视角。

再次,涂尔干依然是在继承和修正孔德思想遗产的基础上,从实证主义立场出发为现代社会学制定了一套完整的研究程序和方法,从而从根本上确立了社会学在现代社会科学领域中的学科地位。孔德虽然提出了要以实证科学的方法来研究社会现象,但他既没有将这一研究态度始终如一地贯穿于自己的研究实践,也没有提出一套真正适合于社会学研究的实证科学方法。只是在涂尔干的努力下,社会学才开始有了一套既有明显的学科特点又真正切实可行的实证性研究方法。这套方法的根本特征就是强调要把社会现象真正当作客观事物来看待,要用社会现象本身(而不是心理现象或生物等自然现象)来解释社会现象。这样一种方法论主张后来被人们简明地称之为“社会学主义”。正是这样一种社会学主义的方法论主张,才使社会学彻底地从对哲学、心理学或生物学的依附中摆脱出来,成为一门真正独立的实证科学,从而为社会学这门学科在现代教育和学术领域争得了一席之地。因此,不管后来的人对社会学这门学科的对象和方法有些什么样不同的看法,但涂尔干为确立社会学的学科地位方面所做的历史贡献却是无人能够否定的。

最后,涂尔干还通过对社会分工、自杀现象、宗教现象以及教育现象的具体研究,从经验研究方面为现代社会学提供了诸多经典性的研究范例,推动了相关领域中社会学研究的开展。涂尔干在《社会分工论》一书中对劳动分工的发展及其所引发的社会转型过程的研究,涉及到社会学理论、经济社会学、法律社会学、伦理社会学、劳动社会学、越轨社会学、社团研究等不同领域,因此,它在为社会学提供一个经典理论体系的同时,也推动了后面这些相关分支社会学科的形成和发展。涂尔干在《自杀论》一书中所做的研究不仅推动了自杀或越轨社会学的形成和发展,而且在运用统计数据来对社会现象进行定量分析方面也



为人们提供了一个经典的研究范例。涂尔干在《原始分类》和《宗教生活的基本形式》等书当中对分类图式、图腾崇拜以及宗教的起源和功能所做的分析,则也推动不仅推动了宗教社会学、知识社会学和文化社会学的形成和发展,而且也被人们看作是运用个案方法来对社会现象进行研究的经典范例。而他在《教育思想的演进》和《道德教育》等书中所做的研究,则推动了教育社会学和历史社会学的形成和发展。在所有这些领域当中,涂尔干的工作事实上都具有一种里程碑式的意义。

涂尔干对社会学的贡献不仅表现在思想方面,而且也通过其他一些方面表现出来:他是在法国乃至欧洲大学中系统讲授社会学的第一人;他帮助建立了法国乃至欧洲大学中的第一个社会学系(索邦学院教育学和社会学系);他创办了著名的《社会学年鉴》杂志,不仅使社会学的形成和传播获得了一个重要的媒介,而且还通过所谓“年鉴学派”的形成为社会学培养了一大批杰出的研究人才。

虽然涂尔干不像马克思、韦伯等人那样经常直接涉足各种社会与政治活动,但涂尔干的影响也并不仅仅限于学术界。通过与饶勒斯的友谊关系,涂尔干对于社会主义的理解也在一定程度上影响了饶勒斯及其所领导的法国社会主义运动的理论与实践;涂尔干在教育制度和道德教育方面所做的研究及其相关建议,对法国的中小学教育和大学教育则产生了直接的影响。

作为早期社会学的一位主要代表人物,涂尔干的社会学理论也不可避免地会遭受到人们的一些批评。其中主要的批评意见大体包括以下几个方面:

首先,人们批评涂尔干的社会学主题过于保守。今天的人们已经普遍意识到任何时候的社会现实都是既包括了整合和秩序的一面,又包括了冲突与变迁的一面。但涂尔干的社会学理论却主要关注社会整合和社会秩序的一面,致力于探讨社会团结和社会秩序如何得以形成和维持的条件与机制,而对于社会冲突和社会变迁过程则很少予以讨论。具体到现代性问题的研究上,涂尔干的社会学理论也是主要致力于探讨如何在现代(工业资本主义的)条件下通过阶级合作等途径重建新的社会整合和社会秩序,对现代社会中阶级冲突与社会革命的必然性明确表示否定,这使得它不能不呈现出一副保守的面孔。涂尔干的思想中确实存在着一种对社会本身的神化和崇拜,其结果则是如科塞所指出的那样,“导致他忽视冲突的创造性功能”,以及由于“对现存状况的忠实”而可能“妨碍他与缓缓呈现的新生力量完全协调一致”^[138];或者如瑞泽尔所说的那样,使得涂尔干最多只能对现实提出一些改革性的意见,而“这种狭隘的结构改革并不能真正地解决那些困扰着现代世界的广泛的文化问题”^[139]。



其次,人们批评涂尔干的社会学视角也有嫌片面。与马克思把全部社会关系的核心或基础归结为财产关系或生产关系类似,涂尔干把全部社会关系的核心或基础都归结为由劳动分工状况所决定的功能(或职能)关系;马克思用生产关系的变迁来解释包括社会结构、政治法律制度和意识形态在内的全部社会形态的变化,涂尔干则用劳动分工所引起的功(职)能关系的变化来解释同样包括上述内容在内的全部社会变化。虽然涂尔干所提供的这一理论视角具有扩大我们理论视野的作用,但在涂尔干那里它却是一个试图被用来取代其他理论视角的惟一工具。这在今天的许多人看来也是一个不可接受的错误做法。吉登斯就对这种“寻求对现代社会做某种单一的、占主导地位的制度性阐释”的做法提出过明确的批评^[140]。

再次,人们批评涂尔干的社会学方法论主张过于极端。涂尔干坚定地主张“社会”是一个独立于我们个体意识之外的客观存在,因此要把社会现象当作客观事物来加以看待,要用并且也只能用一种社会现象来解释另一种社会现象。有不少人对这种方法论主张提出了明确的批评意见。例如,塔尔德就曾经指出涂尔干所说的这种社会实体完全是一种虚构,认为“难以理解在摒除了个人之后,我们怎么能有残骸般的社会”?因为“如果把大学生和教授们排除出大学,我想这所大学剩下的只是一个名字而已”^[141]。另外有一些人如索罗金和哈尔布瓦奇等则批评涂尔干强调只能用社会现象来解释社会现象的观点过于偏执。批评者们认为在一种社会现象的形成和发展过程中,几乎总有多种不同的因素在起作用。这里既包括了各种社会因素,也包括了各种心理因素、生物学因素乃至地理、气候等因素在内。因此,我们既不能忽视社会因素的作用,但也不能由此把社会因素当作是对社会现象惟一起作用的因素,而完全忽视或排除其他各种因素的作用。在解释社会现象时这些不同因素之间的过程不是相互排斥而是相互补充的。

最后,人们对涂尔干在《自杀论》、《宗教生活的基本形式》等著作中所做的研究也提出了各种各样的批评意见。例如,对于《自杀论》,不少人质疑涂尔干所引用的那些有关自杀的统计数据的有效性。自杀事件通常是有人(家属或见证人)申报后才会被登记在案,但并非所有的自杀事件都会被申报,被掩盖的自杀率则是随社会环境、时代和其他情况的变化而变化的。如果一次未遂的自杀行为也应该属于一项自杀事件,但它一般是不会被登记入案的。另外,人们对涂尔干就自杀率的变化所做出的解释也有一定的疑问。譬如涂尔干认为新教徒的自杀率比天主教徒高是因为后者比前者具有更高的整合度。但也有人指出这种结果由于案例比较的不纯粹性而缺乏可靠性。还有人指出上述结果也



可以用两者信念上的一些差别来加以解释:天主教的信念力图开脱个人罪恶,让任何罪行都可得到赎免;而新教的信念则是个人的罪行不能通过忏悔而赎免,个人必须努力压抑和忍受自己的原罪。对于《宗教生活的基本形式》,人们也提出了各种不同的批评意见。例如雷蒙阿隆就明确表示反对涂尔干所谓“科学的效力完全取决于公众对科学的信仰状况”,以及“宗教本质上是对社会的崇拜”之类的看法,认为这样一些说法是难以理解的。

然而,尽管如此,正如许许多多作者都已经指出的那样,涂尔干依然可以被看作是现代社会当中最伟大的社会学家之一。经过近一个世纪的考验,涂尔干在社会学理论、方法,以及许多具体问题方面所提出来的那些基本概念、命题和思想已经深深地渗入到现代社会学当中,成为人类思想的宝贵财富之一,对人类的思维散发着经久不息的影响,值得我们反复地去加以研读和思考。

注 释

- [1] 刘易斯·科瑟:《社会学思想名家》,石人译,中国社会科学出版社1990年版,第163页。
- [2] 同上书,第165页。
- [3] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京三联书店2000年版,第314页。
- [4] 同上。
- [5] 同上书,第316页。
- [6] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,浙江人民出版社1989年版,第317—319页。
- [7] 同上书,第319—321页。
- [8] 参见密尔:《代议制政府》,汪植译,商务印书馆1982年出版,第45、98页。
- [9] 刘易斯·科瑟:《社会学思想名家》,石人译,第27页。
- [10] 涂尔干:《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海人民出版社2001年版,第13页。
- [11] 阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强等译,华夏出版社2000年版,第254页。
- [12] 同上书,第252页。
- [13] 刘易斯·科瑟:《社会学思想名家》,石人译,第169页。
- [14] 约翰逊:《社会学理论》,南开大学社会学系译,国际文化出版公司,1988年版,第213页。原文将“涂尔干”译为“迪尔凯姆”,为与本文的译名一致,此处仍改为“涂尔干”。
- [15] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第14页。
- [16] 同上书,第14—15页。
- [17] 同上书,第317—318页。
- [18] 同上书,第16页。
- [19] 同上书,第223、225页。



- [20] 同上书,第 224 页。
- [21] 同上书,第 228 页。涂尔干认为,除了上述这个主要因素之外,集体意识逐渐具有的非确定性以及遗传因素在社会生活中的作用逐渐式微对劳动分工的发展也起了一定的促进作用。限于篇幅,这里不加论述。详见《社会分工论》第 2 卷第三章和第四章中的有关内容。
- [22] 同上书,第 90—92 页。
- [23] 在古代社会,虽然“个人维系于社会的纽带和容易把个人吸纳进社会之中”,但这种纽带仍然很“容易地发生断裂和消解”;“一般来说,机械团结不仅无法像有机团结那样把人们紧密地结合起来,而且随着社会的不断进化,它自身的纽带也不断松弛下来。”然而“人类越是进步,社会对自身与自身的统一性就越有深切的感受。这种感受一定是另一种社会纽带造成的,它非劳动分工莫属”。(涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京三联书店 2000 年出版,第 112、113 和 133 页)
- [24] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第 24 页。
- [25] 同上书,第 108 页。
- [26] 需要指出的是,涂尔干对于“进步”一词的理解和我们通常对这个词所做的理解有所不同。对涂尔干来说,“进步”并不意味着人类在快乐和幸福程度上的增加,而只意味着人类对生存环境适应程度的提高。“进步”并非人类所刻意追求的目标,而只是人类生存的一种需要。由于包括人口数量和密度等因素在内的生存环境的不断变化,我们只有不断“进步”才能够持续生存下去,尽管“进步”可能并不会增加我们的快乐和幸福,甚至还可能在一定程度上增加我们的痛苦。参见涂尔干在《社会分工论》第二卷中的有关论述。
- [27] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第 228 页。
- [28] 同上书,第 24 页。
- [29] 同上书,第 90—92 页。
- [30] 同上。
- [31] 同上书,第 362 页。
- [32] 同上书,第 313 页。
- [33] 涂尔干讲的社会规范,既包括法律规范也包括道德规范。但他似乎认为在这两种规范中,道德规范是更为根本的,法律规范本质上是以道德规范为基础、体现着道德规范的。因此,涂尔干也是将现代社会中道德规范的重建当作他一生努力的方向。他的许多著作都是以此为主要内容,如《职业伦理和公民道德》、《道德教育》、《宗教生活的基本形式》等。
- [34] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第 325 页。在本书的第一部分中,涂尔干以此为基础批判了那种认为现代社会中人们之间的联结只是一种“契约团结”的观点,指出任何契约关系都必须以一种能够使契约关系稳定有效的社会规范的存在为前提,而这些社会规范最终只能来源于社会的共同意识。参见《社会分工论》第一卷第七章中的有关论述。



- [35] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第328页。
- [36] 同上。
- [37] 关于分工应该和人们的“嗜好和能力”等“天性”相一致的思想,至少可以追溯到柏拉图那里,并且至今仍然是包括自由主义、马克思主义和后现代主义等不同取向在内的各派西方思想家们共同的追求和梦想。
- [38] “如果这些嗜好和能力没有得到重视,在日常事务中常常受挫,那么我们会遭受某些痛苦,并且会求助某种方法来消除这种痛苦。”涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第334页。
- [39] 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,第335页。
- [40] 同上书,第341页。
- [41] 同上书,第334页。
- [42] 同上。译文略有改动。
- [43] 同上书,第345页。
- [44] 同上书,第347页。
- [45] 同上书,第350—351页。
- [46] 涂尔干:《社会主义和圣西门》,见李鲁宁等译:《孟德斯鸠与卢梭》,上海人民出版社2003年版,第154页。
- [47] 涂尔干:《社会主义的定义》,见李鲁宁等译:《孟德斯鸠与卢梭》,第497—498页。
- [48] 涂尔干:《社会分工论》第二版序言,渠东译,第29—30页。
- [49] 同上书,第35页。
- [50] 同上。
- [51] 同上书,第42页。
- [52] 同上书,第35页。
- [53] 涂尔干:《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,第40页。
- [54] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,第332页。
- [55] 同上书,第333页。
- [56] 涂尔干:《社会分工论》第二版序言,渠东译,第36页。
- [57] 同上书,第18—19页。
- [58] 同上书,第19页。
- [59] 同上书,第22页。
- [60] 同上书,第27页。
- [61] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,第331页。
- [62] 同上书,第325—326页。
- [63] 涂尔干:《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,第69页。
- [64] 同上书,第70页。
- [65] 同上书,第73—74页。



- [66] 同上书,第 107 页。
- [67] 同上书,第 62 页。
- [68] 涂尔干在《社会分工论》一书第一版序言的开篇即明确宣称:“本书是根据实证科学方法来考察道德生活事实的一个尝试。”见涂尔干:《社会分工论》第一版序言,渠东译,第 6 页。
- [69] 涂尔干:《社会学研究方法论》,胡伟译,华夏出版社 1988 年版,法文第一版序言,第 1 页。
- [70] 同上书,第 1—2 页。
- [71] 同上书,第 4—5 页。
- [72] 同上。
- [73] 同上书,第 7 页。
- [74] 涂尔干:《社会学研究方法论》,胡伟译,法文第二版序言,第 6 页。
- [75] 同上书,第 12 页。
- [76] 同上书,第 13 页。
- [77] 同上书,法文第二版序言,第 3 页。
- [78] 这恰好就是韦伯诠释社会学的观点。
- [79] 涂尔干:《社会学研究方法论》,胡伟译,法文第二版序言,第 4 页。
- [80] 同上。
- [81] 同上书,第 23 页。
- [82] 同上书,第 25 页。
- [83] 涂尔干:《社会学研究方法论》,胡伟译,第 26 页。
- [84] 同上书,第 28 页。
- [85] 同上书,第 36—37 页。
- [86] 同上书,第 71 页。
- [87] 同上书,第 76 页。
- [88] 同上书,第 88 页。
- [89] 同上书,第 95 页。
- [90] 同上书,第 101 页。
- [91] 同上书,第 102—104 页。
- [92] 同上书,第 105 页。
- [93] 同上书,第 105 页。
- [94] 同上书,第 106 页。
- [95] 同上书,第 108 页。
- [96] 同上书,第 113 页。
- [97] 同上书,第 117 页。



- [98] 关于涂尔干的方法论思想,许多西方学者(如帕森斯、亚历山大等)认为存在一个前后的变化过程:前期的涂尔干(以《社会学研究方法论》一书中的论述为代表)特别强调“社会事实”对个体行为所具有的客观性、外在性、强制性,因而具有比较强烈的“唯物主义”色彩;后期的涂尔干(以《宗教生活的基本形式》一书为代表)则更多地强调“集体意识”通过内化在个人的人格当中来发生作用,因而似乎具有更多的“唯心主义”色彩。但也有学者(如吉登斯等)不同意这种看法,认为涂尔干前后期思想之间的差异远远小于它们之间连续性,上述那种关于涂尔干思想历程中存在着一个从“唯物主义”立场向“唯心主义”立场转变的说法,即使不是全盘错误也是一个误解。关于帕森斯的有关观点,详见其《社会行动的结构》一书的第8—11章;亚历山大的有关观点,详见其《社会学的理论逻辑》一书第2卷;吉登斯的有关的观点,详见其《资本主义与现代社会理论》一书第2部分。
- [99] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,序言,第3页。该书出版时将作者名译为“杜尔凯姆”,为与本文译名一致,现仍改为“涂尔干”。
- [100] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,序言,第2—3页。
- [101] 在这里,我们可以看到,涂尔干对“自杀”所做的界定与他自己的方法论主张之间已经产生了一定的裂隙,从而在一定程度上暴露出涂尔干社会学方法论的局限。按照涂尔干自己的方法论主张,我们只应该根据研究对象的外部特征来对其进行定义。然而,涂尔干对“自杀”的界定却诉诸了行动者是否“知道”自己的行为后果这样一种主观意识状况方面的因素。尽管涂尔干自己辩解说这并不会导致什么研究上的困难,因为“很容易辨认”这种主观意识状况,“人们并非不可能发现个人事先是否知道他的行为的必然后果。”但这种辩解还是显得十分勉强。
- [102] 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,导言,第8页。
- [103] 同上书,第158页。
- [104] 同上书,第166页。
- [105] 同上书,第170页。
- [106] 同上书,第171页。
- [107] 同上书,第205页。
- [108] 同上书,第212页。
- [109] 同上书,第325页。
- [110] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社1999年版,第47页。
- [111] 同上书,第45页。
- [112] 同上书,第46页。
- [113] 同上书,第47页。
- [114] 同上。
- [115] 同上。
- [116] 同上书,第50—51页。



- [117] 同上书,第 54 页。
- [118] 同上书,第 46—47 页。
- [119] 同上书,第 113 页。
- [120] 同上书,第 189 页。
- [121] 同上书,第 252—253 页。
- [122] 同上书,第 276 页。
- [123] 同上书,第 192 页。
- [124] 同上书,第 279 页。
- [125] 同上书,第 280 页。
- [126] 同上书,第 283 页。
- [127] 同上书,第 289 页。
- [128] 同上书,第 456 页。
- [129] 同上书,第 457 页。
- [130] 同上书,第 502 页。
- [131] 同上书,第 507 页。
- [132] 同上书,第 562 页。
- [133] 同上书,第 562—563 页。
- [134] 同上书,第 566 页。
- [135] 同上书,第 567 页。
- [136] 同上书,第 566—567 页。
- [137] 除了讨论宗教的起源与功能之外,《宗教生活基本形式》一书还探讨了知识的社会起源,限于篇幅,兹不赘述。此外,对教育的社会学研究也是涂尔干社会学的一个重要组成部分,由于篇幅的原因,本文也加以省略了。有兴趣的读者可直接阅读涂尔干的《教育思想的演进》、《道德教育》等书。
- [138] 刘易斯·科瑟:《社会学思想名家》,石人译,第 196 页。
- [139] George Ritzer, *Sociological Theory*, McGraw-Hill Inc., 1992, p. 109.
- [140] 吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社 2000 年版,第 49 页。
- [141] 转引自王养冲:《西方近代社会学思想的演进》,华东师范大学出版社 1996 年版,第 141 页。

主要参考文献

涂尔干著作

- 涂尔干:《社会学研究方法论》,胡伟译,华夏出版社 1988 年版。
- 涂尔干:《自杀论》,钟旭辉等译,浙江人民出版社 1989 年版。
- 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社 1999 年版。



- 涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京三联书店 2000 年版。
- 涂尔干、莫斯:《原始分类》,汲吉吉译,上海人民出版社 2000 年版。
- 涂尔干:《实用主义与社会学》,渠东译,上海人民出版社 2000 年版。
- 涂尔干:《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海人民出版社 2001 年版。
- 涂尔干:《道德教育》,陈光金等译,上海人民出版社 2001 年版。
- 涂尔干:《社会学与哲学》,梁栋译,上海人民出版社 2002 年版。
- 涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,渠东等译,上海人民出版社 2003 年版。
- 涂尔干:《孟德斯鸠与卢梭》,李鲁宁等译,上海人民出版社 2003 年版。
- 涂尔干:《教育思想的演进》,李康译,上海人民出版社 2003 年版。
- Durkheim E. : *Suicide*, Free Press, 1951.
- Durkheim E. : *Education and Sociology*, Free Press, 1956.
- Durkheim E. : *Professional Ethics and Civil Morals*, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- Durkheim E. : *Montesquie and Rousseau : Forerunners of Sociology*, Ann Arbor, 1960.
- Durkheim E. : *Socialism*, Collier Books, 1962.
- Durkheim E. and Mauss M. : *Primitive Classification*, University of Chicago Press, 1963.
- Durkheim E. : *The Division of Labour in Society*, Free Press, 1964.
- Durkheim E. : *The Rules of Sociological Method*, Free Press, 1964.
- Durkheim E. : *The Elementary Forms of Religions Life*, Free Press, 1965.
- Durkheim E. : *Moral Education : A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, Free Press, 1973.
- Durkheim E. : *Pragmatism and Sociology*, Cambridge University Press, 1983.

其他文献

- 阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强等译,华夏出版社 2000 年版。
- 吉登斯:《杜尔凯姆》,李俊青译,昆仑出版社 1999 年版。
- 吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社 2000 年版。
- 刘易斯·科瑟:《社会学思想名家》,石人译,中国社会科学出版社 1990 年版。
- 林端:《〈社会分工论〉导读》,载涂尔干:《社会分工论》,渠敬东译,台湾左岸文化事业有限公司 2002 年版。
- 密尔:《代议制政府》,汪瑄译,商务印书馆 1982 年版。
- 渠敬东:《涂尔干的遗产:现代社会及其可能性》,《社会学研究》,1999 年第 1 期。
- 渠敬东:《失范理论大纲》,载《韦伯:法律与价值》,上海人民出版社 2001 年版。
- 索罗金:《当代社会学学说》,黄文山译,商务印书馆 1935 年版。
- 王养冲:《西方近代社会学思想的演进》,华东师范大学出版社 1996 年版。
- 约翰逊:《社会学理论》,南开大学社会学系译,国际文化出版公司 1988 年版。
- 亚历山大:《迪尔凯姆社会学:文化研究》,戴聪腾译,辽宁教育出版社 2001 年版。
- Alexander, Jeffrey C. : *Theoretical Logic in Sociology, Vol. 2*, University of California Press.



1983.

Giddens, Anthony: *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, 1971.

Hamilton, Peter(ed.): *Emile Durkheim : Critical Assessments*, Second Series, Routledge, 2002.

Lukes, Steven: *Emile Durkheim ; His Life and Work : a historical and critical study*, Allen Lane, 1972.

Nisbet, Robert A: *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford University Press, 1974.

Parsons, T. : *The Structure of Social Action*, Chapter 8—11, The Free Press, 1949.

Pickering W. S. F. and Pickering, H. Martins W. S. F. (ed.): *Debating Durkheim*, Routledge, 1994.

Pickering, William S. F. (ed.): *Emile Durkheim : Critical Assessments*, Routledge, 2001.

Pickering, W. S. F. (general editor) : *Emile Durkheim : Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third series, Routledge, 2001.

Ritzer, George: *Sociological Theory*, McGraw-Hill Inc. , 1992.

