

## 論葉啟政對涂爾幹的社會理論的詮釋

渠敬東

中國社會科學院社會學研究所

葉啟政教授的宏篇鉅卷《進出“結構-行動”的困境》(下文簡為《進出》),終於與我們見面了。正如葉教授在“自序”中所說的那樣,《進出》一書歷經十載的揣摩與耕作,燴長期的教學與研究於一爐,乃為有關社會理論及其“個人修養”之建構的一次全面盤點。在讀者看來,《進出》不僅對自現代性難題創生以來諸多社會理論的主幹和支脈多有扒梳,也以“結構-行動”為線索,透徹地揭示了上述難題的核心癥結及其在生身情境 (biographical situation) 中的蘊涵。總之,《進出》旁徵博引,舉一反三,字裏行間既藏有無數線頭,又遍處玄機,閱讀起來都會覺得“顧此失彼”,更何況評論了。所以,本文只能“斷章取義”,嘗試進行深入的理解。<sup>1</sup>

既然《進出》一書是對現代社會理論的全面省察,自然也少不了對現代性如何形成並演化這一根結問題的梳理和檢討,當然,這就得從所謂社會學的理论傳統及其觀念史上的意涵入手。首先,《進出》用帶有社會史意味的筆調考察了“社會”概念生成的歷史背景,特別是國家(如有關 statistics 等學科技術的具有啓發意義的討論)與市民社會的對舉關係及其對“社會之所以為社會”所產生的關鍵作用,或者用作者的話說,“透過經濟與政治的雙重保證之下,‘社會’成為對立於‘國家’的‘實體’性概念”(102)。在這個意義上,本書認為,“社會學作為一門學問,基本上可以說是以市民社會為主軸的”(102)。這樣,“把‘社會’實體化成為一個有別於



‘個體’之獨立自立體，並且，從‘國家’之中凸顯出來，甚至，在概念上與源生序列上，被視為先於‘國家’而存在，可以說是西方社會學論述傳統所具有的基本立場”（105）。

作者認為，上述“社會”概念是通過“外塑模式”構建而成的。所謂“外塑模式”，就是假定在作為行動主體的個人之外，亦存在一種外塑性的表現實體，換言之，社會學主流傳統中的“社會”概念，是一種有別於個人的實體（113）。所以，上述模式所設定的基本前提，乃為社會與個人的對張關係，實際上，這也是二元實在論(dual realism)的核心議題。在作者看來，二元實在論簡直可以說是社會學自降生以來就再也脫不掉的“夢魘”，以至“這樣的認識論使得個體與集體成為始終糾纏不休的對立兩造……爭論隨之徘徊在這兩個創造出來的‘迷思’稻草人之間……”（116）。

當然，既然有了上述預設之筆，再通攬全書，讀者不難感受到作者跨越“對立兩造”的理論衝動，可是，如何搭建這一“標靶”，則必須從標準的經典社會學中尋找依據。根據作者的看法，個體/集體兩元觀，可以逕直追溯到涂爾幹(Emile Durkheim)的“社會事實”(social fact)概念。涂爾幹說，構成社會事實的，是集體的信仰、習俗和傾向，而集體形式表現在個體身上的那些狀態，則是一種與社會事實分離的狀態，所以，社會決不是個體的總和，社會是自成一類(sui generis)的、整體的、常規的、強制的和形態學意義上的(morphological)。<sup>2</sup>換言之，通過“自成一類”構建而成的“社會”的圖像，已然具有一種無所不在、無所不能的“鉅靈”形象；<sup>3</sup>由此，社會學也就有了安身之本：“社會”作為分析物件，正是社會學學科得以存在的合法基礎。<sup>4</sup>事實上，從某種角度來說，後來的英國人類學家和一些美國結構功能論者都追隨着這條分析路徑，始終將具有社會決定色彩的整合當作社會學分析的核心論題。



不過，把“社會”當作具有總體特徵的“體系”來看待，以至將社會營造成現代鉅靈的形象，並不是涂爾幹留給後人的唯一線索。作者並未像許多人那樣，把如涂爾幹這樣的經典社會學當成一種純一的傳統來處理，而是着力從中發掘其中生發另類線索的可能性。在作者看來，儘管“社會”概念在涂爾幹那裏總體上呈現為上述面貌，但也不完全是形態學意義上的。作者在“再論涂爾幹”一節裏，就試圖尋找一個“另類思考的分離點”。作者引用帝爾亞肯 (E. A. Tiryakian) 的說法指出，“除了‘社會形態學之事實’外，涂爾幹所指涉的另一個‘事實’，即其所自謂的‘集體表現’ [collective representation] 概念。”這既是拉德克利夫 - 布朗 (A. R. Radcliff-Brown) 以降的英國結構主義所忽視的面相，恰恰又是以列維 - 斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 為代表的法國結構主義所特別強調的重點，而後者正是對“結構”概念從事另類思考的典範模式。<sup>5</sup>在社會理論史中，這正是後來引發的所謂行動與結構之二元論爭的轉捩點 (163)。

在作者看來，涂爾幹的這一“轉向”以《宗教生活的基本形式》和兩本小冊子《原始分類》及《亂倫禁忌及其起源》為代表，而其中心思想就是為了證明“社會的物質結構乃心靈分類體系結構的模版”。說社會是心靈的模版，當然有文本上的依據，《原始分類》中說，“首先，邏輯範疇即社會範疇；事物的第一種分類即人的分類。……因此，邏輯梯序也是社會梯序，知識的一體也只不過是把集體的一體延伸到整個宇宙罷了。”<sup>6</sup>作者由此得出結論說，“倘若我們把集體意識和集體表現當成社會事實看待的話，在涂爾幹和莫斯 [Marcel Mauss] 的眼中，基本上從集體意識到集體表現所表現的，只是他們兩人所謂‘社會中心軸化’ [sociocentrics] 之社會學方法定位下，兩個不可化約的事實單元而已，而且，也是最終的分析單元”。



同樣，作者也引用白考克 (C. R. Badcock) 的話說，“……引發如圖騰制度之社會分類體系所依據之基礎表現的集體活動狀況，對涂爾幹而言，乃假設是完全無法解說的。”這意味着，涂爾幹不肯承認或接受“心理事實”對解釋“社會事實”具體正當性，所以“涂爾幹的社會學主義，也不免有了社會學化約論的疑慮”（164-5）。

坦言之，作者的這番論證，確實抓住了涂爾幹社會理論中社會決定論 (social determinism) 的要害之處，可是，當我們看到作者以集體表現為線索試圖捕捉上述理論之另類思考的契機時，卻發現這一契機在作者着力批評“社會中心軸化”的方法論原則中不經意地溜掉了。無疑，涂爾幹的以上三部論著確實試圖依據人類學的材料來證明“社會結構”，特別是以亂倫禁忌為核心原則的親屬關係結構對人類心靈分類體系的模塑作用，但是，如果我們從“集體表現”的概念中只着重揭示這種社會所扮演的“無所不在、無所不能、無所不知”的絕對角色，也很難深刻體會到涂爾幹之所以採用“集體表現”概念的良苦用心。否則，倘若我們只在決定論的層次上來處理“集體意識”和“集體表現”這兩個概念，那麼，兩者之間也很難談到另類思考的分離點，我們單純討論涂爾幹的這一轉捩也就無甚意義了。

事實上，“集體表現”的重心確實隱含有“另類思考”的面向。涂爾幹以這三部著作為代表的後期著作，旨在通過整理人類學材料，圍繞“集體表現”這一概念構建集體與個體之間象徵性的共生關係，並為後來有關集體表現作為一種生活技術的論證提供知識社會學的依據，在這個意義上，這些作品都可以說是中間性和階段性的，尚未實現向現代性分析的過渡，但其中的理論企圖卻已經初露端倪了。“集體表現”所討論的核心論題，實際上是社會安排如何構成心靈的知識圖式安排



(intellectual schematic arrangement) 的問題，或者說，一般的社會安排如何構成個人心智的思維和能動過程的問題。“集體表現”有別於“早期理論”的一個特別之處，就是在象徵層面上，心靈並非單純是社會結構的摹本，而是一種心智的建構和符號的運用過程，當然，倘若社會（或制度安排）脫離了這一過程，也便無從進行思考。<sup>7</sup> 索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 就敏銳地覺察到了涂爾幹社會理論中的這一重要面向，認為“集體表現”的實質在於符號學的意涵，列維-斯特勞斯也清楚地認識到，在這個意義上，語言學和人類學的關係，與其說（像作者所說的那樣）是社會學和心理學之間的爭執（即究竟是“社會”，還是“心理”具有正當優位性的問題），<sup>8</sup> 不如說是為了提供“人類心智據以運作的途徑的線索”。<sup>9</sup>

由此來看，作者對涂爾幹的闡發可謂頗費苦心，首先，他指出涂爾幹“社會事實”的概念表面看來是通過“外塑模式”來構建“社會”的，但這一概念並非如此簡單，涂爾幹有關“集體表現”的討論，同時也在深入挖掘“社會事實”概念本身所蘊涵的智識主義 (intellectualism) 的維度。不過，作者的分析給我們的印象是，他將很大一部分精力都投入到形式理論的分析中，始終把經典社會理論的模式和路徑當作首要的關注點，因而也始終從形式的角度強調涂爾幹社會理論中的社會決定論傾向。可是，倘若我們從問題史的角度來追查，問題會複雜得多。即便我們回過頭來，回到所謂涂爾幹的早期理論，也會發現甚至像集體意識 (collective consciousness) 這樣的概念，也不能單從決定論的視角來解析。事實上，“集體意識”，乃至作為“社會事實”的集體意識，在涂爾幹的眼裏都始終具有“集體良知” (collective conscience) 的意涵，<sup>10</sup> 更具有知識分子史的成分和向度。進一步說，由歷史的角度觀之，現代性背景中的“集體良知”概念本身，與其說是社會分工與社



會分化，或者是作為“總和”的“社會”所造成的一種規定和強制的結果，倒不如說是一種現代約束與現代自由之間的張力關係，或是一種社會決定論與道德個人主義 (moral individualism) 之間的張力關係。

在《進出》一書中，作者從涂爾幹社會理論所發掘的第三條線索中也鮮明地點明了一種張力關係。在他看來，涂爾幹的人性兩元論 (dualism of human nature)，正是解決現代思想史中笛卡兒主客二元之兩難處境的嘗試。人性兩元論的大意，是說人是兩種存在：一是感性存在，一是理性存在，既有非道德的傾向，也能夠從事心智和道德意義上的活動，按照涂爾幹的說法，這是一種兩極的二律背反，是人性的衝突和靈肉的紛爭。<sup>11</sup> 作者敏銳地指出，人性兩元論實際上與涂爾幹的聖俗之分觀念一脈相承：很顯然，這裏具有理性和道德意涵之靈魂的本質是集體的，而感覺和感官慾求則是私屬於個體的；相對於個人的感性，集體的觀念和情操就是理性，而且是具有權威和主導優勢的理性 (249-50)。這樣做的根本出發點，實際上就是在能夠反映出“實然”的情況下，解決社會何以統合的“應然”問題，就此而言，涂爾幹並不像克拉齊 (S. Clarke) 所說的那樣，誤解和誤用了康德哲學，而恰恰是為這一難題提供了“集體”的解決方案。換言之，化解“社會”中諸多二元對立的社會動力，只能求助於上述一般客體化的“集體”形式：即外在化 (externalization) 和制約性 (constraint) 這兩個特徵。因而，“涂爾幹……透過這兩個特質所內涵之語意的相互揉搓、奧援與證成，巧妙地把‘實然’與‘應然’兩個面向相互作用地結合在一起，讓它們同時體現在‘社會事實’這個概念裏面” (251)。

很顯然，作者的這番討論，確實更為逼近了一步。無論是理性和感性的人性兩造，還是宗教社會學意義上的神聖和凡俗



的劃分，甚至是“集體”和“個體”的界定，在涂爾幹那裏都最終被歸結為一種“社會”狀態下“應然”與“實然”之間的張力，“集體”為社會存在提供了“應然”的理由，同時“實然”的反社會衝動也得到了認可。由此，在被屢屢貼上“功能論”標籤的涂爾幹身上，再次“復活”了一種“衝突論”的因素，而且，這種衝突已然擺脫了經驗現象的層面，成為社會得以生成的根本性衝突；社會事實也不再局限於常識性的“事實”的範圍，而變成了一種“社會效應”的尺規（254）。由此可見，作者在解析這一難題的過程中煞費多少苦心！

通篇來看，以上論證是作者在討論涂爾幹社會思想及其脈絡的最精到之筆。顯然，所謂社會與個人的對張關係，倘若考慮不到上述與康德哲學有着極深牽連的核心議題，只能停留在浮泛的表面上。進言之，單從字面上把“社會”說成是自成一類的實在或實體，而避而不談“應然”及其道德的意涵，也只能把社會看作是一種讓人心悸的鉅靈，而無法發現這一指涉的特殊用意。因此，涂爾幹所說的“社會”，決非單純是集體對個體、整體對部分的宰制，更是建構心智，甚至是道德實在的必要基礎。

不過，對作者的這一解決之道，我們也略感疑慮。雖說把人性兩元論當作“實然”和“應然”之關係來處理，確實可以說是一種切中要害的最合理的理解，在文本上也很符合涂爾幹的字句，可是，如果我們單純強調“集體”（也是社會）範疇律令的性質，即作者所說的外在性和約束性，是否會忽視個體層面上道德建構的可能性？實際上，在社會理論史中，從康德到涂爾幹已經表現出一場範式變革的徵兆。在我們看來，涂爾幹的意圖，與其說是為解決康德式的難題提供一套解決方案，不如說是對這一難題本身實施通盤的改造。簡言之，在涂爾幹的眼中，“實然”領域中的存在並不完全是非道德的，



也不只是說如何利用集體對個體進行道德上的規定，所謂“社會決定個人”的論斷，完全可以換一種說法：在現代性的處境中，越是“社會的”，才越是“個人的”，反之亦然，以有機團結為基礎的“社會”本身就蘊涵有道德個人主義的指涉。<sup>12</sup>說這是一場範式變革，也許並不為過，因為變革的核心，就是通過介入歷史來拯救日常生活道德建構之可能性的努力。在這個意義上，說集體是一種理性，不但是指“應然”的規定性，集體本身同樣具有“歷史”的，“歷史現實”(historical reality)的維度，甚至是生成意義上的(genetic)的意涵。稍後，我們在考察法團和教育的問題中，會清楚地論及這一點。事實上，在涂爾幹的社會分析中，與形式理論相比，帶有歷史性和現實性的實質理論有着重中之重的地位；一些看似形式上的分類和分析，都有其厚重的歷史涵義。<sup>13</sup>

還是讓我們先來看看現代歷史背景中的一般社會的涵義吧。從實質理論來說，所謂“自成一類的社會”其實具有“抽象社會”(abstract society)的涵義。與以往的社會相比，現代意義上的抽象社會具有程式性、反思性(或反身性)和匿名性等諸多特徵。這些特徵不僅是系統的層面上有所表現，也滲透於生活世界的方方面面；抽象性和具體性之間的關係在日常生活中的表現，也不像“社會/個人”二元論表面上所說的那樣處於兩極形態，而是社會和個人的相互建構，抽象性不僅是個人的制約結構，同時也為個人提供了選擇機制和選擇技術。<sup>14</sup>

工具理性擴張理論並不能涵蓋現代社會的這種抽象特質，抽象性本身以生活技術和社會紀律的方式構建着個人的深度自我(deep self)，這恰恰是涂爾幹教育學研究的中心議題。<sup>15</sup>正因為現代社會前所未有的社會安排為個人主義的制度化和“文明化”提供了普遍條件，提供了進行自我治理的技術。實際上，即便是帕森斯(Talcott Parsons)對涂爾幹社會理論傳統





的繼承，也並非像作者所說的那樣，只貫穿着社會作為系統的線索，帕森斯的“模式變數”概念，亦是對抽象性和具體性相互調配和轉換所形成的生活技術的探討。所以，在涂爾幹看來，個人主義非但不是瓦解集體良知的力量，反而會成為集體良知的現代實現，這種借助深度自我構建而成的人性，既可以成為一種現代主體化的方式，也具有道德、甚至是宗教的意涵。“人性宗教”或“道德個人主義”意味着，“人的崇拜”(the cult of man)是在社會團結中對人性的分有，對社會的分有，而所謂人性，正是通過社會技術建構而成的道德實在和社會實在本身。因而，“我們可以理所當然地成為一位個人主義者，並把個人確認為社會的產物而不是起源。這是因為，個人主義像所有道德和宗教一樣，其本身就是社會的產物。事實上，個人是從社會中來的，道德信仰也可以將它神聖化”。<sup>16</sup>

然而，問題並沒有這樣簡單。按照洛克伍德 (David Lockwood) 的看法，涂爾幹社會理論的內在張力還體現為一種兩難處境，即所謂“涂爾幹式的兩難”(Durkheimian dilemma)。<sup>17</sup> 在這種處境中，“團結”(solidarity) 與“失範”(anomie, 或是 schism) 這兩個概念之間呈現了一種錯綜複雜的關係。

首先，“有機團結”概念無疑在有關現代性的分析中佔有舉足輕重的地位。在現代社會中，分工只有造就一種團結紐帶，才能為現代社會確立其得以存在的制度安排和道德基礎，換言之，只有在有機團結的條件下，才能夠形成真正意義上的“社會”和“個人”。然而，涂爾幹有關“集體良知”的預設卻沒有對證現實的狀況，在世紀之交“世紀末”(fin de siècle) 的氛圍中，<sup>18</sup> 顯然，現代性並沒有像涂爾幹設想的那樣確立“比強力法則更高的法則”，反而出現了足以引致社會解體的危機或“疾病”的徵兆，即失範。<sup>19</sup> 實際上，有關集體 - 個



體、應然 - 實然的分析範式並不能回應現代情境中的這種失範現象，失範之所以會成為令涂爾幹社會理論難以處理的問題，並不能單純訴諸於個體感性的解釋，換言之，團結與失範的兩難困境，並非是人性兩元論形式上的效果，而是社會組織之變遷所形成的歷史後果。進一步說，團結和失範是現代分工及其組織變遷一併導致的結果，涂爾幹既通過“有機團結”概念論證了“現代社會的在場”，同時也指出分工也沒有完全檔住“去分類化”(declassification)和“去道德化”(demoralization)的潮流，反而造成了“社會在個人身上的不充分在場”(society's insufficient presence in individual)，即“社會的缺席”(absence of society)。<sup>20</sup> 所以，在涂爾幹的眼裏，現代性有一種弔詭：它既為真正意義上的“社會”提供了孕生和發育的可能性，同時也帶來了這種社會尚未成“人”便夭折於襁褓之中的危險。現代社會的可能性和不可能性是一併到來的。

總之，現代性的張力並非僅僅表現為集體與個體、理性與感性等形式上的張力，也不能僅僅通過將這些背反逐一對應的關係來尋找範疇上的解釋，更重要的是，團結與失範的緊張關係所造成的道德危機，突出表現在社會組織和生活技術的歷史載體上。所以，追查現代性的兩難，必須從社會史的視角出發，而這種考察的核心，就是“法團”(corporation)和“教育”(education)。在涂爾幹汗牛充棟的著述中，細心的讀者一定會發現，他帶有社會史色彩的著作只有兩部，分別以法團和教育為論題。<sup>21</sup> 涂爾幹之所以選擇這兩個主題，自然有他自己的苦心；事實上，這兩者恰恰構成了解決上述兩難的關鍵環節。

在涂爾幹看來，十九世紀“社會團結”的衰微並不能完全歸咎於現代性，而是現代性可能的契機並沒有得到充分展現，或者說現代性得以形成的組織基礎並沒有充分地得到保護和重



組。從歷史的角度來看，這一基礎可以徑直追溯到希臘和羅馬時期就已有雛形的法團。到了中世紀晚期，法團經歷了一場鉅大的轉型，充分顯現出了這些特徵：（1）第三等級的特質，即圍繞資產階級和商人形成的獨立群體；（2）職業性，以分工安排和理性計算精神為主導的職業群體；（3）公共精神，以職業群體為單位的集體團結；（4）常規性，法團成為規範和紀律的制訂者和推動者；（5）中間組織，在民族國家與個人之間開闢社會空間；（6）多元性，以職業分化的多元性為指向。我們之所以羅列法團這一系列獨特的性質，是因為涂爾幹所說的“社會”，具有實質意義上的歷史意涵，具有特定的組織形態。也正是在這個意義上，我們甚至不能完全從（實質的）“抽象性”的層面上來理解“社會”的意涵，更何況為社會描畫一幅“鉅靈”的形象了。涂爾幹意義上的“社會”，既不是用系統化的形式搭建起來的結構，也不是與國家相互對張的“市民社會”，而是有若干具體形態和制度特徵的中間組織，這才是現代社會得以生成和維護的團結基礎。<sup>22</sup>

同樣，涂爾幹對教育問題，特別是教育思想史的考察，也充滿現代性之歷史命運的關懷。從某種意義上說，涂爾幹的教育學教育不單單是以教育學為核心的學科活動，更是一種構建現代意義上的實踐理性的嘗試。而這種“實踐理性”，恰恰體現了現代社會學論題的根本意涵。在涂爾幹看來，中等教育的議題是圍繞三個方面展開的：首先，是紀律精神；學校紀律是兒童能夠感受到自身有限性的第一種限制，同時也可以培養兒童處於具體社會生活條件中的規範感，所以，紀律精神是對未來的職業倫理和公民道德的準備。其次，是自制精神；自制精神的基礎是兒童對群體生活的依戀 (attachment to group)，只有當兒童超出自身的狹隘範圍，感受和意識到群體生活所提供的可能性和團結感，才能為未來生活構建一種公共精神。最後，



是知性精神；知性的運用是兒童獲得的自主和自決精神的過程，這決不是要求教師為兒童灌輸一種總體知識和普遍規範，而是使兒童在特定情境的界限內形成一種內化的社會態度。<sup>23</sup>換言之，“社會化”觀念的基本要義，就是在可能的生活中，用具有實質意涵的社會決定論來建構道德個人主義的實踐。

因此，作為法團的學校，為這樣的實踐提供了一種現代的日常生活場域，而教學活動本身，則是引導學生發現“自身的限度”，並依據這一限度而探索現代社會生活之可能性的嘗試。也就是說，教師的職責是為學生提供“對待生活的各種可能的終極態度”，<sup>24</sup>而他本人也必須同他的學生一起共同堅守學校中的紀律精神和知性精神。由此來看，學校及其教學活動本身，恰恰是現代性所可能造就的深度自我的開展。在這個意義上，學生作為行動主體的所有生活技術，正是以他者 (other) 為維度，通過概化的 (generalized) 社會形式組建而成的，但之所以這樣一種“社會化”能夠開展出自由的空間，其一，是因為現代社會通過抽象的方式提供了治理技術和生活技術；其二，是因為法團和教育活動本身構成了其開放的可能性。因此，道德個人主義不能只是一種觀念的幻象，而必須有現代社會性的 (social) 的物質載體和道德載體。

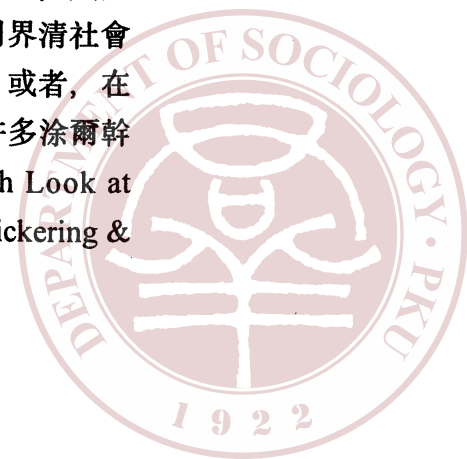
有了這番檢視，我們可以看到，儘管《進出》一書敏銳地看到了涂爾幹為當代社會學發展鋪設的三條線索，以及這些線索從“結構-行動”的角度與現代性之基本問題的至深關聯，但作者的分析理路依然帶有比較濃重的形式色彩，鮮見歷史脈絡及其實質意涵的探討。在我們看來，與傳統哲學相比，現代社會學所帶來的範式上的突出變化，最明顯地反映為當前史 (present history) 的觀念。在涂爾幹那裏，社會決定論與道德個人主義之間的張力，已經不再表現為範疇兩造之中的張力，毋寧說，這種張力是一種現實的歷史張力，是一種限度與可能的



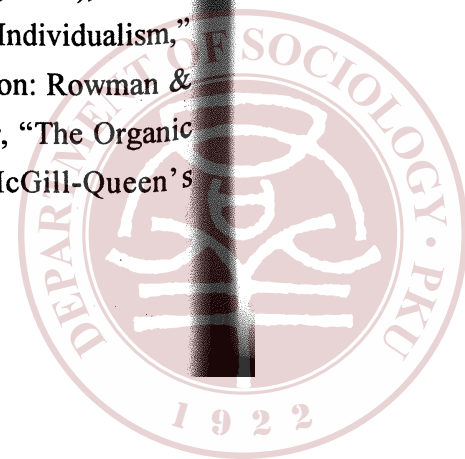
張力，在這樣的張力中，社會不僅具有一種制約的面向，同時也展現了一種自由的面向，而且，無論是制約還是自由，也並非單純與社會和個人的概念預設呈一一對應的關係，現代性的獨特之處，就在於所有這些關係不僅在樣式上呈現為複雜的局面，而且也擴展出了各種各樣的可能性。我想，《進出》一書給我們的一個最大的啓發莫過於：重返經典理論，與其說是一種觀念史和範疇史的追溯，不如說是一種當前史的勾勒。

## 注釋

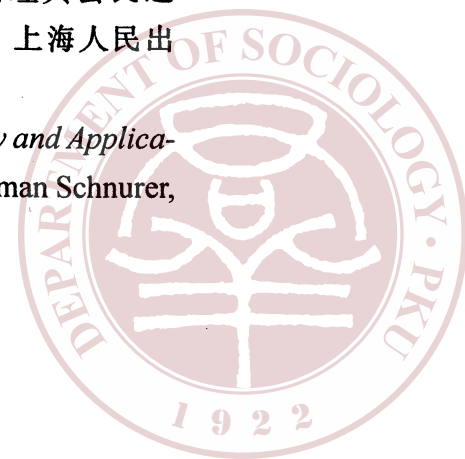
- 1 由於篇幅所限，本文只能提供有關本書某一理論線索的幾點意見或觀點，而無法對其中牽連的問題加以詳盡的分析，具體論證請參看注釋中提供的某些文獻。
- 2 參看 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay & John H. Mueller, and ed. George E. G. Catlin (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), 2, 6, 7, 13; 及 “Individual Representation and Collective Representation,” in *Sociology and Philosophy*, trans. D. F. Pocock (London: Cohen & West, 1953), 24–34; 亦可參看 Margaret Gilbert, “Durkheim and Social Facts,” in *Debating Durkheim*, ed. W. S. F. Pickering & Herminio Martins (London: Routledge, 1994), 95–106; Warren Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 50ff.
- 3 比如，卡爾·馬克思 (Karl Marx) 早期思想中的“類本質” (species essence) 概念，也多少有這樣的意涵，社會存在決不能等同於個體的自然狀態，而是一種獨立的存在樣式。參看《1844年經濟學哲學手稿》，《馬克思恩格斯全集第四十二卷》（北京：人民出版社，1979），96ff.
- 4 頗為弔詭的是，本書作者這裏經常引用的《社會學方法的準則》，與其說是一部通過指認以社會事實為基礎的社會實在概念，來專門界清社會學研究物件和研究方法的著作，還不如說是學術政治的產物，或者，在更大的程度上可以說是社會學學科化和合法化的一種努力。許多涂爾幹的研究者都持有這樣的看法，例如 Mike Gane, “A Flesh Look at Durkheim's Sociological Method,” in *Debating Durkheim*, ed. Pickering &



- Martins, 66–85。但我們至少可以說，涂爾幹後來調整了這種帶有濃重的社會決定論色彩的傾向，而逐步朝其他兩個方向發展：一是更注重帶有社會史意涵的實質理論，二是主張道德個人主義的建構，參看 Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, 53–4; Anthony Giddens, *Durkheim* (London: Harper Collins Publishers, 1978), chap. II。甚至有的學者直接指出，“社會事實”的概念應該用“道德事實”的概念來代替，因為涂爾幹遠不是用經驗論 (empiricism) 的方式來看待這種所謂的事實的，這種事實更帶有觀念論 (idealism) 的色彩，參看 Francois-Andre Isambert, “Durkheim's Sociology of Moral Facts,” in *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, ed. Stephen. P. Turner (London: Routledge, 1993), 203–10。
- 5 特別參看 Claude Levi-Strauss, *Totemism*, trans. Rodney Needham (Boston: Beacon Press, 1963) 中有關拉德克利夫 - 布朗和埃文斯 - 普林查德 (Evens-Princharde) 之結構觀的評論。
  - 6 Emile Durkheim & Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham (London: Cohen & West, 1963), 82–84。
  - 7 參看 Mary Douglas, *How Institutions Think?* (New York: Syracuse University Press, 1986)。
  - 8 儘管涂爾幹本人也熱衷於這樣的討論 (Durkheim, “Individual Representation and Collective Representation,” 10–23)，但他所引發的問題卻似乎“面目全非”了。
  - 9 分別參看克洛德·萊維 - 斯特勞斯，《結構人類學》，謝維揚、俞宣孟譯，兩卷（上海：上海譯文出版社，1995–1999），第一卷，85；第二卷，第一部分。
  - 10 請注意，即使“集體良知” (collective conscience) 也經常轉譯為“集體意識” (collective consciousness)，但這決不單純屬於意識哲學的範疇，也屬於道德哲學的範疇。有關良知概念的哲學背景，可參看倪梁康，〈良知：在“自知”與“共知”之間——歐洲哲學中“良知”概念的結構內涵與歷史發展〉，《中國學術》第一輯（2000），12–37。
  - 11 Emile Durkheim, “The Dualism of Human Nature and its Social Conditions,” in *Emile Durkheim*, ed. Kurt H. Wolff (New York: Arno Press, 1959), 330–5。
  - 12 特別參看 Stjepan Gabriel Meštrović, “The Reformation of Individualism,” in *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology* (Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1993), 134–41; William Watts Miller, “The Organic Self,” in *Durkheim, Morals and Modernity* (London: McGill-Queen's University Press, 1996), 96–116。



- 13 《自殺論》即是一例。從字面上看，涂爾幹將自殺分為三種類型：利己主義自殺、利他主義自殺和失範型自殺，但是，如果我們深入歷史的脈絡來考察，實為兩種類型。前兩種類型偏重於形式理論的討論，而後一種類型則是實質理論的討論；兩者甚至在分析方法上都有極大的不同。在對失範型自殺的分析中，涂爾幹着重強調的是現代性的歷史限制及其後果。
- 14 參看本人以舒茨為例，對於社會行動之理想類型中的匿名性與具體性的分析。渠敬東，《缺席與斷裂：有關失範的社會學分析》（上海：上海人民出版社，1999），194-202。
- 15 李猛，〈論抽象社會〉，《社會學研究》第一期（1999），6-23。
- 16 Emile Durkheim, "Individualism and the Intellectuals," *Political Studies*, XVII (1969), 14-30; 亦可參看 William Watts Miller, "The Cult of Man," *Durkheim, Morals and Modernity*, 229-49.
- 17 David Lockwood, *Solidarity and Schism* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 1-20.
- 18 參看 Stjepan Gabriel Meštrović, *The Coming Fin de Siecle: An application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism* (London: Routledge, 1991) 這部專門討論涂爾幹社會理論之世紀末關懷的極其精彩的著作。
- 19 Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1984), xxxii.
- 20 Emile Durkheim, *Suicide*, trans. John A. Spaulding & George Simpson (Glencoe: Free Press, 1951), 389ff.
- 21 分別為 Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield (Glencoe: Free Press, 1958), chaps. I-III; 及 *The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France*, trans. Peter Collins (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977).
- 22 參看 Emile Durkheim, "Preface to Second Edition," in *The Division of Labour in Society* (中譯本：埃米爾·涂爾幹，《社會分工論》，渠東譯 [北京：三聯書店，2000]，22-44)；及 *Professional Ethics and Civic Morals*, chap. III (中譯本：愛彌爾·涂爾幹，《職業倫理與公民道德》，《涂爾幹文集第二卷》，渠東、付德根譯 [上海：上海人民出版社，2001]，31-45)。
- 23 參看 Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of Sociology of Education*, trans. Everett K. Wilson & Herman Schnurer, and ed. Everett K. Wilson (Illinois: Free Press, 1961).



- 24 參看 Emile Durkheim, *Education and Sociology*, trans. Sherwood D. Fox (New York: Free Press, 1956), chap. I; Steve Fenton, Robert Reiner & Ian Hamnett, *Durkheim and Modern Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 173ff.

