

霍布斯的政治科學¹

涂爾幹 (原著)

李璐 (譯)

中國政法大學人文學院哲學系

陳濤 (校)

中國社會科學院社會學研究所

编者按：本文為涂爾幹關於霍布斯《論公民》(*De Cive*)的課程講稿，由讓-弗朗索瓦·貝爾根據馬塞爾·莫斯聽講的筆記整理而成。該門課程開設於1894–1895學期，授課對象為參加教師資格會考的應試者。考試的文本每年均有變動，通常包括兩段希臘文、兩段拉丁文以及三至五段現代文本。該年《論公民》第一次進入考試範圍。鑒於該講稿對於涂爾幹思想研究可能具有的價值，特刊於此。此處標題由中譯者根據講稿內容重擬。

生平與作品

[……] 歸根結底，科學以一切物體 (*corps*) 為對象，而社會本身也是物體，它是一個政治體 (*le corps politique*)。因此社會科學和其他科學一樣，構成了同一個體系 (*cycle*)² 中的一部分。

(難以辨認, L. I. 10³)

政治學和道德學 (*la Morale*) 與其他科學的差別是如此之小，以至於霍布斯的首要目的在於引進在其他科學那裡其應用已被證明為有用的那些方法，這裡的關鍵是使用與其他科學相同的程式，從而能夠服務於共同生活的 (*ad vitam communem*) 人。



直到目前，已發表的關於這些問題的看法全都受到個人激情的啟發，[難以辨認]從個人到個人，這使得任何一致（accord）都不可能達成。準確地說，霍布斯的工作在於用客觀的結論取代這些相互對立的偏見，這些結論能被所有人接受，如同其他科學的真理，如數學，被感性意見的多樣性接受一樣。

因此我們面對的是一個宏偉的哲學體系，它的目標在於機械地解釋包含了人和社會在內的世界。因而，霍布斯有別於他的後繼者和同時代人。首先，這樣一種構造完全不同於自洛克以降的英國哲學所局限於的那種瑣碎而又貧乏的分析。霍布斯是一位相當不節制的理性主義者，相信宇宙可以演繹出來，因而對他而言，簡化為收集事實的科學不是科學。做哲學不只是分析理智的機械學，而是重新思考自然。他在學說上的抱負令人聯想起那些偉大的歐陸思想家。但是，他有別於他們。運動法則是自然法則這一觀點不是霍布斯一個人的。這是伽利略的諸多發現的結果，此外這個觀點也構成了17世紀科學氛圍的一部分。我們知道，笛卡爾是承認這一點的。但他並不承認該觀點可以應用於主體。⁴ [……]

與此相反，霍布斯的思想則是完全圍繞着事物展開的。他從客體的視角出發，並將科學（science）的統一建立在研究物件的統一之上⁵。這裡不存在兩個[難以辨認]等級。因此，哲學不再處於其他科學之外，亦不再支配它們，它與這些最新的科學處於同一水準，它僅僅是它們的綜合，是主體的科學，並且由主體派生出來的一切東西，不過是與其他科學一樣的一門科學而已，它雖然在複雜性上勝過它們，但卻依賴於它們，因為它的根源在它們那裡。

不得不指出這個結論是如何讓人聯想起孔德。他們二人均認為哲學工作在於使科學體系化並使其擴展至整個實在（à la réalité tout entière）⁶。必須意識到在那些已經確立並領先的科學中已經



取得的科研成果，並將目前為止仍不被視作科學物件的事物整合進已經形成的科學之中，這就是霍布斯的目的，而且也將是孔德的目的。把科學按照從最簡單到最複雜的方式進行系統分類的觀念同樣讓人聯想起孔德的哲學。二人的差異在於時代不同，就什麼是科學、科學方法和科學精神的問題沒能達成一致。[……]

人

[……]人的心靈具有兩種能力：一種是想像力或者概念性的認知能力。另一種霍布斯稱之為行動能力（NH⁷ E IV 2）。不過這兩種又都可以細分成兩小類。兩種認知能力和兩種行動能力。[……]

兩類認知能力一是感覺及其派生物，二是理性。感覺是當某事物在實際運動時，我們對該事物的概念（conception）。它是外在運動在我們身上引起的運動。感覺是通過運動產生的。實際上，按壓眼睛或揉眼睛就會引發了光的現象，“清晰的幻象”（*phantasma lucidi*），按壓眼睛也一樣。不過，感覺從來就只是這一類的幻覺（*phantasmata*）、表像。因此，感覺是由機械活動產生的，但感官並不能直接地觀察和感知到這種運動。[……]

然而，感覺只能當下存在或者曾經存在，因此它們只是就過去而言才具有客觀價值。如果未來尚未完全成形，那麼它們只能推測未來。當人們觀察到事實總是以相同的方式發生，便會預期事情仍會如此再現。但這種期待狀態是一種頗成問題的預見。不僅是[未來？]，過去中未被人直接經驗過的部分也無法通過推測而獲知。[……]

只有當兩個相關的術語能夠被視為具有一種因果關係時，它們之間的聯繫才可以被看作是普遍的（*universelle*）。於是我們可



以確定 [難以辨認⁸] 必將伴隨而來。但感覺無法觸及原因，它們讓我們知道那是什麼，而無法知道為什麼會這樣。[……]

政治學的一般概念與方法

[……]人類王國由兩個不同的部分組成，一個是自然的作品，另一個是人的作品，政治學的首要問題便是研究社會屬於這兩個問題中的哪一個。社會應被視為自然的產物嗎，抑或是人類技藝的產物？霍布斯持第二種意見。⁹

需參照剛才關於這兩種活動所說的內容方能理解理由何在。只有被動活動的產物能夠被歸於自然。既然社會可以被視為自然的存在，既然很明顯它是我們活動的產物，那麼社會必然擁有意志（或者？）擁有我們的感覺，必然與我們的有機體有關。不過霍布斯卻駁斥了亞里斯多德¹⁰ 有關人是社會動物的觀點¹¹。

1、如果說社會是自然的，也就是說建立在事物的本性（nature）之中，這將意味着人身上普遍具備 [類似?] 激情的某種東西：同情。但這樣一來，所有人都具備該本性，所有人都應是同一種同情的物件。但事實並非如此。所以說，我們對他人的交往傾向（penchant）不是人類構造固有的，而是屬於湊巧的、易變的和次要的人之品性，一些人擁有它[而?] 另一些則沒有它，因此它並不屬於人的本性。社會生活，即使是那些零星構建的社會生活，也不是人性（l'humanité）的本質屬性的必然結果，而是那些伴生的、偶然的（accidentels et contingents）屬性的結果¹²（*De Cive*, I, 2）。[……]

因此，根本就沒有什麼東西把共同的、非人格性的社會的目的賦予我們的意志，所以社會是自願形成的，與任何強制無關，社會只能是個人尋求滿足其利己主義激情（passions égoïstes）



的手段。由該分析可知，不僅社會不是建立在人性基礎之上，甚至人性還包含了眾多反社會（antisociaux）的萌芽。霍布斯認為人並不是徹底非社會性（a-sociable）的；他在一個注釋（*De Cive*, II, 8）中指出，個人無法忍受長久的孤獨，人們彼此擁有的〔良知（conscience）？〕讓他們相互間希望結交、聯合，只是在這種非常一般而又不穩定的社會性和政治社會明確而又穩定的自然本性之間存在着巨大的距離。

要理解實現團結的特殊紐帶的功能和存在的理由，需要的不是上述交往傾向（penchant），而是一種專門的約束，後者並非自然的產物。此外，即便人對於政治社會有一種自然的欲求，這並不足以成為社會創建的基礎。一個單純的欲求對創建社會而言是不充分的。

2、人在自然本性上是平等的這一事實強化了這種相對的非社會性（本章結尾¹³）。實際上，要想毀滅生命易如反掌，眾多較弱的人可以輕而易舉地搶劫最強壯的人。對所有人來說風險都是一樣的，並且此種關於逃跑、至少是防衛危險的平等性，使所有人變得平等（I, 3; II, 162¹⁴）。況且，甚至從理智的（intellectuel）〔難以辨認〕角度來看，一種更大的平等依舊存在（*Léu*, I, 13; III, 94）。

結果是，如果不存在不平等的話，那麼就沒有任何一個權威或社會優越性是建立在事物本性的基礎之上，因此就沒有任何一個組織是以此為基礎的¹⁵。那些更強壯、更聰明的人（plus intelligents）能夠降服較弱者，這將是秩序的開端，而人的原初同質性並不包含這種秩序的開端。這種同質性不僅無法產生穩定的安排，甚至是引起衝突的持久原因。事實上，不存在自然優越性的原因在於，總有一些自認為要比其他人優越的人，想要統治他人。結果便是，一些人為了保衛他們所擁有的東西——其他人，引起了持久狀態的戰爭。戰爭永無休止。衝突的起因不



僅是人或可感知的利益，在聰明人之間同樣存在着類似效果的競爭，每個人都試圖把自己的觀點強加給別人，輕蔑地對待與自己想法不同的人，於是便有了彼此相互毀滅的人之傾向（*De Cive*, I）。[……]

總之，上述論證可以歸結為如下兩個原則：

1、不存在任何可以服務於人類共同目的的一般意義上的人性。只存在個人的目的。因此自然社會性（*sociabilité naturelle*）至少是不足以產生政治社會的。

2、自然平等阻礙任何組織的出現，不管是通過臣服關係的路徑，還是通過協同（*coordination*）關係的路徑。¹⁶ 第一種路徑無法實現是因為不存在自然的不平等。第二種路徑無法實現則是因為，根據人們的相似性和平等，他們必然會通過暴力來解決爭議。由此產生的結果不僅是一種社會的原子化，而且還是一種暴力的無政府主義，持久而普遍的衝突狀態。

這就是任由激情自身、赤裸裸的自然本性支配而產生的後果——戰爭。這並不意味着一種所有人對所有人的戰爭，而是這樣一個時期，人們都公然地（*manifestement*）意願通過武力來解決任何爭議。與其說這是一個實際存在的暴力時期，不如說這是一個總體上不穩定和不安全的時期。[……]

自然法或道德

[……]不要忘了霍布斯的目的不是要解釋過去，而是重新發現將社會概念作為其邏輯結果的某種概念序列。為達到這個目的，需要在不借助任何連續性解決方案的情況下實現觀念和解決方案的連貫；不過，我們無法直接從自然狀態的觀念過渡到社會的觀念，這二者之間有一個距離，恰好可由自然法的觀念填補。這就是為什麼這裡要講自然法。



上述觀察同樣適用於自然狀態。自然狀態是霍布斯分析的起點，但他明白這不是說有一個隻存在自然狀態的時期，只有經歷它之後，理性才向人提出[至高無上的?]自然法。從自然狀態入手來分析，是為了理解在社會的創建之中理性所扮演的角色，先撇開理性不談是為了確定，如果理性一開始並沒有，隨後才逐漸地介入其中的話，人類交往會是什麼樣子，以及思考通過這種持續的介入，理性會帶來什麼。

霍布斯借助自然法來標示出理性法典，但自然法這一表達又是從何而來的呢？它有理由讓我們感到驚訝。自然法（*Legis naturale*）與自然狀態（*status naturalis*）截然不同。顧名思義，自然法是理性的作品，而自然狀態則是激情的產物。這兩種彼此對立的事物秩序怎麼能都叫做自然的呢？[……]

因此，尤其是對於過渡到整個社會關係來說，契約是一個絕佳的形式¹⁷。事實上，社會關係只有通過讓步（*concessions*）才是可能的，人根據讓步來限制其自然權利，但依據霍布斯的原則，只有當這些讓步是相互的時，它們才可能被理性贊同，並且只有通過將個人聯結在一起的契約以及確定的紐帶，該相互關係才能被有效地保障。因此通過契約的途徑，人脫離了自然狀態，[開展?]相互間的關係；因此契約是整個人類交往的基礎。[……]

契約成了初始的、基礎性的事實，因而正是從契約之中衍生出了正義與不正義的觀念，而非從正義和不正義的觀念中衍生出了契約¹⁸。通常，人們認為正義是對某些預先存在的規則的執行。然而對霍布斯來說，恰恰相反，是契約創設了正義。事實上，不正義的行為是[侵犯?]屬於他人的人格且只屬於該人格的特定權利的那種行為。但在自然狀態下，其他人擁有的所有可能的權利，只能是擁有我們每個人都擁有的權利（*Mais à l'état de nature, autrui ne peut avoir de droit que nous n'ayons chacun de nous, ayant tous les droits possibles*）。



照我們的看法，為了使 [某些] 東西成為他人的財產，而不是我們的財產，就必須通過轉讓某些自然權利，剝奪我們對這個東西的權利，以有利於他人。既然轉讓是通過契約實現的，那麼為我們的同類創設一個我們無法進入的領域也是通過契約實現的。非法的侵佔絕對是不正義的；因此，是契約界定了正義與不正義的行為。[……]

但是如此一來，契約的特權從何而來？是因為這樣統一起來的意志，自由地表示了贊同？但要接受這種解釋的話，就需要賦予自由以一種道德的價值；或者像康得那樣，把自由作為立法的唯一權威，或者像斯賓塞那樣，把自由看作良好安排私人利益的必要條件。

然而霍布斯沒有任何理由賦予契約以這種特徵，因為他並不承認個體在贊同契約時所作的那種表達具有宗教神聖性，儘管康得賦予這種表達以宗教神聖性。另一方面，霍布斯也不是斯賓塞那樣的方法論個人主義者，因為他把個人自由看作是無政府狀態的根源之一，無論對社會，還是對個人，都是有害的¹⁹。[……]

然而問題變得越來越困難了。契約義務性的（obligatoire）[力量?] 從何而來？必須完全合乎邏輯，每個契約訂立者才能自我一致：每一項契約都是理性的產物，然而如果它自相矛盾，也就是說 [難以辨認] 做徒勞之事的話，就會違背理性。既然簽訂一項契約卻不執行，就等於讓契約無效，讓已經完成的事情變得毫無意義，那麼這就是自相矛盾的。因此，為了忠於契約，就必須合乎邏輯，只要分析信約的自然本性便能得出如下結論，即一旦承諾履行契約，該承諾就應被執行。霍布斯和康得一樣，都認為契約訂立者只對他自己負有義務。對他人的義務之根源並不在於其他人身上，而是存在於他的理性之中。作為一個理性存在者，他只有義務成為理性的。[……]



國家的生成與本性

[……] 然而，為了保障和平，不僅意志，而且行為也需要遵從法律。我們不應 [違背?] 它給我們的命令，是就我們算計到他人和我們一樣也不違背法律而言。因此只要這種互惠尚未確定，那麼在自然狀態中就沒人需要法律，我們也無法徹底地解除武裝。戰爭狀態一直存在，至少是作為一種應急的對策（une ressource éventuelle），理性只要沒有獲得保障，就無法放棄這一對策（*De Cive*, I, 2）。換句話說，自然法產生在和平的條件下，但它並不足以實現和平，因為它自身並不具備權力（pouvoir）去強迫人——所有人——去遵守它。[……]

這個例外的存在（être exceptionnel），它是如何創立的？是借助於例外的程式嗎？不，它就是通過契約產生的，是範圍及其廣泛的一系列契約的結果，這些契約是在締約各方彼此之間訂立的，通過這些契約每個人保證，我服從那個人格²⁰ 的意志，條件是所有其他人也服從那個人格的意志（VI, 20）。

我們看到，信約並不是由主權者和臣民締結的。事實上，在信約被簽署時，主權者並不存在，因為只有通過即將生效的協議它才應當並能夠被創立。所以說這裡只有潛在的締約方，而且正因為這一點，主權者和臣民之間無法簽訂契約。這導致的結果是，主權者一旦被創立，他就不受制於他與臣民之間的任何契約，因為他並不是簽訂契約的當事人。但是相反地，臣民們卻因為向主權者贈予（par la donation）其權利而對主權者負有義務。雙重義務同時作為國家的基礎。一個是通過人們之間的信約使個人與其他人聯結起來，一個是借助前一義務所做的單方權利轉讓使得每個人與確立的權威聯結起來（*De Cive*）。²¹

儘管有這個雙重關係網，人們可能仍會覺得驚訝，一個或多個契約竟然會產生這樣的結果。事實上，如果說自然道德²² 是不



自足的，那麼這是因為契約也是不自足的。契約不過“只是詞語”（*Tantum Verba*）而已（*Lév.*, 17）。這些詞語什麼也保證不了。一個或一系列契約怎麼可能賦予自身以效力呢？這是因為以社會為目標的契約具有一種非常特殊的性質。契約一旦被創設，便有了一種新的[功能?]，賦予（*confine*）它們此前不曾擁有的強制形式（*la forme obligatoire*）。隨後，該強制效力（*vertu impérative*）就從那些基礎信約傳遞至其他所有的信約和協議。至此，主權者便被創設了，並且他具備了下述手段，即強制人們遵守他們按規定達成的那些承諾。[……]

從這個角度來看，我們就可以解釋**國家**（*civitas*）概念呈現出來的那種含糊不清。在一些文本中，**國家**（*civitas*）只意味着主權者的人格。在其他地方則相反，它是公民的集合（*l'ensemble des citoyens*）[……]。這是因為實際上，國家和社會並非兩個全然不同的實在，而是同一個實在的兩個面向。國家只是共同體的代表和組織，僅此而已，它並不是因某些人天生優越並迫使他人接受其自然優越性而形成的。人的自然平等阻礙先於所有正規組織而存在這樣一種社會。不平等非但不是社會組織的基礎，反而是其結果，是社會組織造成了不平等。掌握所有臣民的權力的主人（*maîtres*），為了他自己的利益（*intérêt propre*），代替臣民，去看護他們的共同利益[……]

[締約方?]與國家

[……]這就是國家理論，在其中締約方的處境（*situation*）是由社會契約中規定的那些先前的原則所決定的，通過社會契約，締約方賦予社會的代表者以絕對的權力。他們絕對服從該權力，只有這樣才不會使權力的授予喪失意義。可是，並不由此得



出，他們的這種服從本身是絕對的。霍布斯稱它為“單純服從”（*obedientia simpla*）。²³ 這並不是說服從是毫無保留、毫無例外的，而是因為不能有比它更徹底的服從了。事實上，在某些情況下，不服從是合法的（*légitime*）²⁴。其實，每個公民向主權者讓渡權利的契約並不具備讓與那些不可放棄、不可轉讓的權利的效果。既然我們知道沒有人能放棄自己捍衛生命的權利，那麼任何包含此種放棄的契約均是無效的，也是荒謬的。[……]

締約方的處境因而與君主的處境相反。後者沒有法律義務，卻有道德義務。在公民那裡則相反，法律義務幾乎是無窮的，而道德義務則非常有限。霍布斯甚至明確地說，他們可以違背良知去行動而不會犯罪²⁵（*Léu, XXIX, III*）。總之，對公民來說只有市民法，正如對君主來說只有自然法。事實上，正是將所有屬於自然狀態的東西，將自然法與自然權利（*leges et jus naturalia*）轉讓給君主這一行為產生了政治社會。社會的道德良知幾乎完全被其首腦所吸納了。唯有他才能決定善和惡。而個人則應根據主權者制定批准的規則來認識自己的義務。法律上的服從意味着，並帶來了一種道德上的純潔（*d'innocence morale*），它使服從變得更容易接受了。

然而還有一種假設，即如下說法，看來是無法接受的：只要公民同意終止主權，主權就會結束。似乎只要他們不想要它了，主權便無法繼續維持。這樣的矛盾會摧毀主權者。締約方不能這樣做。要廢黜主權的話，必須[難以辨認]主權者。²⁶ 因此霍布斯為保持前後一致，否認了締約方的這項權利，但他只是通過一項有些艱澀的論證才避免了這個矛盾。

首先，至少須有一致同意。多數意見是不夠的，因為多數約束少數的原則屬於國家制度（*d'institution civile*）而非自然秩序，它只是因主權者的保障且處於其保障之下才是真實的，因此不能用來反對主權者。[……]



自然社會，奴隸制，家庭，宗教社會

依照契約形成的社會並不是唯一存在的社會。如果沒有一個作為中心的優越性，使小集團 (clan) 可以圍繞它運行，那麼就不可能有人類群體。然而在政治社會中，這種優越性是人類制度的產物，這就是為什麼它是一個“建制而成的社會” (societas institutiva)。而在許多情況下，一種自然的 [力量 (puissance)?] 扮演了同樣的角色，由此產生的社會因而被稱為是自然的 (*De Cive*, 12, VIII, I)。必須研究它們，以確定它們與政治社會之間的關係。

其中第一個是主人與其奴隸形成的社會。它可能從自然狀態開始便已存在了，並且是源於一場戰敗，戰敗者為保存生命同意無條件地服從他的戰勝者。這樣就在雙方之間形成了一個契約，並由此誕生了一個**自成一類的** (*sui generis*) 社會。但這些義務 (obligations) 並非單純地源於身體上的優勢，還需要雙方之間的信約。如果戰勝者將戰敗者捆綁或囚禁起來，後者自然不會對前者負任何義務：因為對戰敗者採取的這些防範措施表明他並不被信任，然而根據定義，信約要想存在，人們就必須信任已做出的承諾。[……]

上述囚犯不是**奴隸** (servus) 而是**工棚奴隸** (ergastulus)。²⁷ 他可以殺死自己的主人，想辦法逃走，這麼做並不違反自然法。但是如果他獲得了身體上的自由的話，情況就完全不同了。對他的信任表明人們寄希望於他的服從。在他這一邊，接受該自由，就表明他接受了對其主人所作的那些保證 (engagements)。因此可以說，自然社會像公民社會一樣，也是契約的產物，它不可能不一樣，因為所有的社會紐帶都來自於契約。只是，在一種情況下，契約所創造出的優越性使得社會在物質上 (physiquement) 是



可能的。而在另一種情況下，優越性先於契約，契約只不過把它神聖化了（consacrer）。

家庭社會是以相同的方式形成的。孩子的依附性不是生殖的結果，因為在父母的觀念和〔難以辨認²⁸〕觀念之間不存在任何分析關係。然而孩子出生了，因此自然地，他就降生在離他最近的權威（l'autorité）的支配之下，如同一切物質都落入最重、離它最近的東西的影響範圍一樣²⁹。那麼父母就是權威。不過就父親與母親而言，是母親從一開始就與孩子葆有最直接的關係。因此孩子在自然上依賴的是母親。奇怪的是，霍布斯是通過三段論重建家庭社會的典型：而且他的論證表明他沒有利用後來巴霍芬用的那些事實。³⁰〔至於？〕父親的力量（la puissance paternelle），它源於母親力量的傳遞。只有在一個女人與一個男人結合的情況下，她通過這個私人契約去承諾服從丈夫的力量，父親的力量才被創立，或者在政治社會中，父親的力量是被法律強制安排成這種處境的。不管是哪一種情況，如同他們所依賴的母親一樣，孩子都服從父親的權力（le pouvoir du père）。儘管如此，就像主奴關係一樣，家庭關係並非源於母親身體上的優越性，而是部分地取決於一個默示的契約，該契約的根源在於上述自然優越性之中。事實上，因為母親撫養孩子而不是殺死他，因為她有這樣做的權利和手段，所以這證明了她希望孩子對她來說不會成為一個敵人。〔……〕在孩子這邊，僅憑他接受了生命這一點就應負侍奉她的義務，儘管他並沒有締結一個明示的契約（XX, III, 1, 2）。〔……〕

還有最後一種更重要的自然社會。那就是宗教社會。

確實，霍布斯並沒有明確地賦予它這種稱號。然而毫無疑問，在某一方面，它在霍布斯的思想中具有與其他兩種自然社會相同的特性。

首先，這是一個社會。因而它同樣適用之前的說法。〔……〕



甚至上帝之國也沒有包括所有人，而只包括了那些承認神的權威的人。無神論者不屬於上帝之國，如同政治社會的敵人不能成為其成員一樣。它不僅是一個社會，而且是一個自然社會。事實上，與[難以辨認]的區別在於，它是圍繞着這樣一種主權者而建立起來的，他的力量取決於一些純粹自然的[特性?]。³¹ [……]

然而該自然社會的存在提出了一個在家庭那裡沒有遇到的問題。後者對主權者的服從不容置疑。與國家的首腦相比，家庭的首腦不過國家中的一員。宗教社會則完全不同，它的主權者是高於所有主權者的。難道我們應由此得出結論說，它獨立於世俗權威³² 嗎？這將與霍布斯學說的原則相衝突。只有把宗教社會置於集體之中時，他的學說才能融貫。

如何實現呢？策略上是很容易克服上述困難的，只要人們只是把教會 (l'Église) 看作一個自然社會。[……]

上帝只以理性作為仲介 [“憑藉理性之言 (Per verbum rationale)”] 賜給人類的法律事實上是什麼樣的？這涉及到兩種類別。第一種涉及到有關人與自己的關係以及他與其同胞之間的關係的指引，這是已經討論過的自然法，在自然狀態中上帝是其最高與唯一的保證。從這個角度說，宗教與道德混淆起來了；並且因為在政治社會中，道德把主權者作為它的代表者，主權者是道德的組織者，所以道德唯有通過主權者才變成實在，宗教也是如此。[……]

什麼是崇拜？

崇拜是一套行動，人們借此從外在上表示他們對一個人格的優越性及其善好所懷有的內在感情[……]。³³

[因此?] 當致以上帝 (s'adresse à Dieu) 時，崇拜是由下述儀軌 (pratiques) 構成的，它們以外在地方式表達了人們對神聖性感到的那種恭敬的依戀感 (l'attachement respectueux)。之所以有這些表達，是因為它們用來[難以辨認]所蘄露的感情。因為



人們尊崇（honorent），且只會尊崇那些他們看到受人尊崇的人（Car les hommes honorent qui ils voient honorer et n'honorent que ceux qu'ils voient honorer）。這便是為什麼所有權威，甚至包括人世的權威，都需要被崇拜，不然它就會衰弱。它以這種方式擴大了自己的統治權（empire）（*De Cive*, XV, 13）。

很容易理解，在一個政治社會裡，這一點使得國家應該控制崇拜（culte）。事實上，儀式（rites）是一些符號，但只有當其意義不僅被使用它的人，同時也被使用者周圍的所有人都認可時，一個符號才會發揮符號的作用。是人們的同意（consentement）賦予了它以意義。只有[難以辨認]它才是受尊崇的，也就是說，只有國家的一項命令，才使它成為一個尊崇的符號（signum honoris）。因此宗教上的崇拜依賴於主權者的意志。如果要賦予它該特權，人不僅僅不能對抗上帝的意志，而且還要遵從上帝的意志，因為如果在同一個社會的內部，沒有創設一種單一的語言去表達人們對神聖性的感情的話，就會產生一種真正的語言混亂，結果是人們不再彼此理解了。[……]

人與上帝之間簽訂了兩個偉大的信約。最古老的那個始於亞伯拉罕，後與摩西續約。另一個[是][有]基督作為舊約與新約（Pactum vetus et novum）的中保的那個。霍布斯努力證明這裡不存在任何與他的理論相對立之處。事實上，我們看到上帝總是選擇政治社會的首領作為中間人。世俗權力和教會權力總是在同一隻手裡匯合，至少在法律上是如此。[儘管]基督是新聯盟（alliance）的組織者，但這個聯盟完全沒有改變之前已經確立的原則（*De cive*, XVI ; *Lév.*, XL）。的確，基督並不是現世的統治者，而且他的王國也不在此世，他的統治只有從末日審判才應當開始。他不是為了統治和立法而來，而是為了教悔。他不是國王而是牧師。他無權裁決你的與我的，而是要布講救贖的途徑。

（*De cive*, XVII, 6）。在關涉現世的宗教的一切事情上，只能依靠



國家，基督及其代表者（représentants）均無權管轄。只剩下屬靈之事（le spirituel）了，也就是說只有通過基督的啟示才能知曉的關係到教義和崇拜的那些東西。但首先基督並沒有指明這兩個領域³⁴的區別。因此界定兩個領域的區別仍然只是理性，結果也就是世俗權威的事。

主權者不僅應該區分開這兩個領域，而且他還負有，且只有他負有最終解釋與屬靈之事相關的所有命題及其適用方式的職責。為論證這條公理，霍布斯首先確定屬靈之事的唯一裁判者是教會。³⁵然後他給教會下了一個與政治社會相混淆的定義。事實上，它是包含了所有公民的一群人，因而與國家具有相同的質料（matière）。但另一方面，為了使大眾能夠作為集體行動，他們必須組織起來，也就是說根據法律中的某些原則，在特定的時間和地點合法集會。此外需要所有被召集的人都有義務赴約。因為如果沒有赴約義務的話，至少是在法律上，每個人都可能自己設立一個專有的教會，也就是說，有多少個人，舊有多少教會。因此教會意味着一種能夠強制信徒參與集會的權力，並且正是這種權力的權威實現了教會的統一，人們使教會成為[難以辨認]，當宗教社會分解為它的成員時，就只存在一些群體（parties）了。信仰的一致性是由信徒在同一個權威之下的統一產生的，更準確地說，該權威就是信仰一致性的原因。但該權力只能是主權者的權力，社會所包含的所有局部團體都依賴於它。因此教會從形式到內容都與政治社會混淆了。它們是用一些相同的要素創造出來的，而且用這些要素形成的社會還擁有同一塊拱頂石。如果教會等同於國家的話，那麼國家的首領就同時擁有現世的和屬靈的最高權力。誠然，為了解釋神法（les lois spirituelles）需要諮詢那些按立牧師（les pasteurs consacrés），但既然是主權者任命了他們，那麼他們只不過是其意志的解釋者而已。[……]



自然法與市民法 結論

我們經歷了三個階段，其中社會是頂點。從以非理性、非道德的狀態為特徵的自然狀態，因而也是邏輯上原初的狀態出發，過渡到自然法和道德的變動不居的合理性，以便最終將我們提升到由市民法所確定的非人格化的、不變的的社會秩序之中。[……]

首先，其實在某種意義上，所有的自然法都是市民法，因為它們是靠國家的意志才擁有實踐上的效力。反過來說，在某種意義上，市民法也是自然的。實際上，自然法只規定了一些一般性的義務，卻沒有規定這些義務適用的條件；自然法命令我們不得殺害鄰人（prochain），但沒有告訴我們誰應該是我們的鄰人。該稱號並非適用於所有人；我們在戰爭、犯罪中殺人；在自然道德的統治之下，我們可以殺死任意一個威脅到我們的生存的人。同樣，不得侵犯他人的財產，但我們不知道從哪裡開始算起才是他人的財產。

一句話，先於社會的自然立法，因為它具有極端的一般性（généralité），同時包括一些未界定的東西，所以恰恰使得[難以辨認]如此不確定，如此粗糙，以至於引發衝突，因為解釋這些結論為每個人的感覺留下了太多的空間。

自然法只有在喬裝打扮的情況下才能變成事實；只有在[難以辨認]之中它們才能這樣做，在那裡，理性只是用一種一般的方式來規定它。

讓個人的理性去明確自然法的條款，在理性上是自相矛盾的，因為這等於剝奪了理性所有的一般性，從而使它們無法發揮作用，無法保障和平。所以這是國家的任務，它通過政治立法來完成這項任務，因而政治立法只是一種更加完善的（développée）



道德立法。另一方面，市民法在完善過程中所採取的形式必須是道德的。事實上，這是一個尊重契約的自然法，因為服從主權者是借助社會信約而做出的承諾；市民法建立在所有自然法中最重要的自然法的基礎之上，所以它是道德義務。因此，[這些法律?] 通過協作保障了兩個法典之間的協調。第一個是原始法典，它是不充分的，因而需要必不可少的補充。另一個法典則從前者那裡獲得其得以建立的基礎。若要使解釋令人滿意，使針對同一物件的兩種法律在沒有契約的情況下也是可能的話，那麼這兩種解釋都是必要的。首先，前者應是不完整的，否則後者不過是重複它或背離它。其次，它應根據它自己的原則被補充完整。

市民法從而成為道德的一部分卻又區別於（道德原則的演繹）。[因為自然法或道德的] 適用條件是由市民法規定的。

市民法因而看起來像是自然法的續篇。後者[難以辨認] 內在法庭 (in foro interno)，前者在與自然法保持一致的方式下，延伸至外在法庭 (in foro externo)。自然法規定利益 (intérêts)，市民法將自然法的規定延伸至行為。因此借助於市民法，自然法不再是不明確的，有限的。同樣，不存在適用於單個案例的市民法，[?] 必須要訴諸自然法，甚至根據市民法也是這樣的。

至此，我們需要解決一個遺留的問題，即霍布斯的學說與其他自然道德體系的關係。通過把道德是後於社會的這一觀點歸於霍布斯，從而在霍布斯與其[難以辨認] 對手樹立一個對立，這是一種違背文本的解釋。像康得一樣，對霍布斯來說，存在一[系列?] 由理性所認可的責任 (devoirs)，在國家權力存在之前，就有從一般的自然中演繹出的義務 (obligations) 了。[……]

洛克和康得（以及斯賓塞）³⁶ 都承認一種前社會的狀態，即自然狀態。他們並未界定其特徵，確實，戰爭是其特徵。但是我們已經看到，對霍布斯來說也一樣，自然狀態更多地表現出總體上的不信任和不穩定的特徵，而非公開的暴力。我們是否可以



說，前面幾個人至少承認像家庭這樣的小型社會團體是自然形成的？可是霍布斯也持有相同的看法，儘管他可能針對這些社會的[形成?]做了別樣的解釋。總之，在某種意義上，我們可以說，根據霍布斯，政治社會本身是建立在人性的基礎之上，但不是通過激情，而是合乎理性地建立的。既然個人創建了社會，那麼他就並非是不可改變的，而且就他自身而言，正是一個經他同意的信約充當了國家的基礎。他不是被動接受了信約，不是某些具有優越性的人格憑藉力量強加了[國家]，而是他想要國家。只有他自己[主權?]讓他脫離了集體生活，但其實他的理性在使他理解到主權的必要性的同時，也向他提供了創立主權的方法。

我們也不認為霍布斯與其對手的區別在於道德規則的後驗的(a posteriori)特徵。首先，道德規則的固有本性實際上並不依賴於道德學家所教授的[知識]理論，後來的經驗論者，[因為]洛克[和]斯賓塞，也都以自然法的名義向霍布斯開戰。

我們之前講的市民法與自然法的關係，使我們能夠標出分界線究竟在哪裡：有兩大學派都以自然法為依據，卻與霍布斯的政治學和道德學截然不同。一邊是責任(devoir)倫理學，即道德義務(l'obligation)的理論家們[難以辨認]，另一邊是功利主義的經驗論者。

對前者而言，在自然法(droit)和政治法之間存在着鴻溝。只有自然法才具備嚴格的道德特徵。它不是一種尚未確定的倫理形式，而是一個自足的整體，同時也是倫理中最本質的東西。

真正基礎性的責任是從被視為是抽象的(in abstracto)人性中演繹出來的。這種抽象本性乃是人的本質。至於市民法，人們只是把它看成是功利主義的安排，它不應違背自然道德，但卻不具有內在的道德性，因為人們認為它是社會中外在於道德的東西，而且道德一點兒也沒有被導入到它的[與生俱來的?]構造之中。因此市民法的直接目的是現世的，但道德卻賦予我們一



個更高的理想。社會秩序不應違背道德秩序，但這是兩種截然不同的事物。

對功利主義的經驗論者而言，該[區別?]並不存在。道德和國家建立在同一個基礎之上，即個人的功利。社會是為了私人目的組織起來的，並且是私人利益保衛着道德。與責任倫理學一樣，他們主張道德存在的萌芽和理由都在於個人，這也是為什麼上述兩個體系都具有一種個人主義的特徵。只不過，他們並沒有以相同的方式構想個人。功利主義在個人之中看到的不是一般意義上的人格，即理想的人，而是生活在我們中間的感性個體。

這讓他們的個人退化成[難以辨認]。結果，既然道德只剩下了有待實現的現世目的，那麼在道德和政治生活的不同領域之間也不再具有連續性的解決方案了。

霍布斯同時有別於上述兩者。對他來說，前者那裡的市民法和自然法具有相同的本性，它們都建立在經驗的條件之上，並且都以借助經驗而設定的目的為物件。它們並非一個指向天上，一個指向地上，它們兩個都是為人的生活而設計的，並且在該項任務中彼此相互協助。因此，自然法並不高於政治法。並不是說有一個[難以辨認]道德只支持自然法而不保護市民法，況且市民法也不會違背自然法，因為它源於自然法。自然法是如此無規定性（*indéterminées*），以至於可以不用改變自己就足以適應環境的多樣性，另一方面，借助市民法而獲得的規定性是從作為其基礎的那些原則中演繹出來的，所以並不會損害它們。法（*droit*）是道德的外在方面，道德是法（*droit*）的內在方面。

但另一方面，在霍布斯這裡，道德和法之間在連續性上的貫通並沒有付出功利主義者所付出的那種代價。在承認自然法和政治法是同一表達的兩個環節的同時，霍布斯並未把政治法（*lois politiques*）簡化成自然法：社會秩序中有某些東西明顯地超越了自然目的。



這成就了他較之於其他倫理學家的原創地位。[……]

政治學是自然科學體系（cycle）的一部分，並且是它的王冠。霍布斯能夠在每一步都應用這一原則，是通過把社會事實當作自然物，並且像研究其他自然物一樣來研究社會事實，而這又是借助清除掉我們的既有的觀念、成見和感情，它們³⁷促使我們認識它們本身。霍布斯最引人注目的地方在於他想要達到某種客觀的和非人格化的東西。面對那些被一個悠久的傳統置於反思之上的[最可疑?]的[立場?]，霍布斯並沒有膽怯，他把它們置於批判之下，就好像它們是不為人所認識的東西，界定它們並詢問它們存在的理由，就好像他面對的是異己的東西。他的無畏只有後來的斯賓諾莎可以相提並論。[……]

可惜的是，面對那些他如此深刻地感受到其鮮活存在的新事物，他用以解釋社會領域與其他領域的聯結紐帶的上述方法並沒有使這些事物成為可理解的。因為他同樣是從個人出發的。原則上，集體實在源自個人。但這樣一來，在這點上集體實在又如何能夠超越個人呢？這就是霍布斯的推理框架所提供的那種有關連續性的解決方案，及其學說的兩面性的源頭：自由與威權（*autoritaire*），君主制與民主，人造的與自然的。他的理論非常複雜，解釋起來也很費勁。該理論試圖借助諸多個人把社會存在和其他存在聯結起來，但如果社會生活有其專門的特徵的話，那麼個人便無法發揮這種作用。



注釋

- 1 本文譯自 Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation*, édition établie et présentée par Jean- François Bert, Paris: ÉHESS, 2011。

編者（讓-佛朗索瓦·貝爾，下文同）手記：我們用[難以辨認]來表示無法辨識的詞語，用[詞語或段落加上?]來表示不確定的詞語（或段落）。此外，重讀和所有的縮寫已還原，殘缺的部分用省略號補上。

我們改正了對正確理解文本來說是必要的拼寫錯誤。為了文本的可理解性，我們還添加了一些詞語（直接用方括號標明），甚至稍微改動了一些句子結構。儘管如此，我們並沒有試圖去補充完整那些句子，也沒有試圖讓晦澀的段落變得明晰。最後，文中所有注釋均為編者所加。——讓-佛朗索瓦·貝爾

在詮釋霍布斯的政治科學時，涂爾幹主要基於《論公民》（*De Cive*），並參照《利維坦》（引用時簡寫為 *Lev.*）的相關段落。在引用時，他似乎參考地是《霍布斯英文著作集》（*The English Works of Thomas Hobbes*, ed. by Sir William Molesworth, 11 vol., London: John Bohn, 1839–45, 簡寫為 E），或者是它的法譯本，引用時會以羅馬數字標明卷數，並給出頁碼。

為了便於理解，中譯在校對時，根據涂爾幹的解釋補充了相應的霍布斯文本。譯文均由校對者自譯，引用時參考了涂爾幹的引用格式。具體版本情況：《利維坦》，據 *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with introduction and notes, by Edwin Curley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 同時參考霍布斯，《利維坦》，黎思複、黎廷弼譯，商務印書館，2014年。《論公民》，據 *On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorne eds., Cambridge University Press, 1998, 同時參考《論公民》，應星、馮克利譯，貴陽：貴州人民出版社，2003年。——中譯校

- 2 或譯作“集合”。現代科學中普遍流行的一個設想是，科學的各個部分可以僅僅憑藉理性原則，而不需要訴諸其他原則，就能構成一個整體或圓（cycle），甚至，能否構成一個既無遺漏，也無多餘的、閉合的圓，也被作為一個標準，用來檢驗該整體是否是科學的或理性的。培根、霍布斯構想的哲學體系，18世紀狄德羅和達朗貝爾等人組織編寫的百科全書（encyclopedia），19世紀德國唯心論傳統的體系哲學（system philosophy）和孔德的實證哲學體系等都抱有這一設想。——中譯校



- 3 按引用格式，這裡指的是《利維坦》第一卷第十章，但根據內容應該指第一卷第九章的學科分類。自然哲學和政治哲學構成了哲學的兩大門類，前者的對象是自然物體，後者的對象是政治體（*Leviathan*, I, 9）。——中譯校
- 4 笛卡爾持有身心二元論，認為機械論只適用於研究物體，包括人的身體，但不適用於研究人的心智。相比之下，霍布斯則將機械論應用到對人的心智的研究上。在此，涂爾幹的看法追隨了他的導師布特魯，後者指出：“科學精神統治著現代人，而笛卡爾則是他們的先驅。甚至社會問題也能夠以嚴格理性主義的方式來處理。不過笛卡爾忽略了社會問題，認為它們無法被還原為數學般的證據。但是霍布斯卻發現了從科學的角度，按照數學方法來處理社會的方式。他從下述觀念開始，即社會組織類似於物質性的機器，是出於人類理性的人造物（*artefact*）。（E. Boutroux, *Natural Law in Science and Philosophy*, translated by Fred Rothwell, New York: The Macmillan Company 1914, p.189）”——中譯校
- 5 霍布斯哲學的該進路反映了涂爾幹提倡的如下方法，即剔除表象事實的具有意識的主體，把事實當作物來研究。該方法正是為了反對一種特定的歷史哲學而提出的，孔德，尤其是斯賓塞和密爾是其主要代表。在這一點上，對涂爾幹而言，霍布斯屬於哲學的理性主義和科學傳統。——編者注
- 6 如果說霍布斯和孔德的主要交匯點是方法論上的，那麼涂爾幹所做的比較已經超出了科學要求的嚴格問題。霍布斯和孔德的另一個相同點在於，斷言社會整體不可能還原為締約方。社會的聯合（*combinaison*）不是並列（*juxtaposition*），也不是簡單的結合（*association*）。——編者注
- 7 此處指《霍布斯英文著作集》第四卷中的“*Human Nature: or The fundamental Elements of Politic*”——中譯注
- 8 難以辨認部分應該為，“結果必將伴隨原因而來”。比讀 *Leviathan*, I, 1, 4, I, 3, 10 和 *Leviathan*, I, 4, 6。在霍布斯看來，基於感覺所獲得的知識只能達到關於事物之間的一種前後相繼的經驗關係，它算不上是嚴格意義上的具有普遍性和必然性的因果知識。後者只能借助理性對名稱或術語的定義，並通過理性推演才能達到。

不過，儘管人無法知道感覺的原因，無法獲得有關外在自然世界的因果知識，但是對於人造物，如國家，由於它是我們製造的，我們就是它們的原因，所以我們也可以認識國家的原因，並按照這個原因將其製造出來。“感覺和記憶是關於事實的知識，而事實是過去的，不可逆轉的東西；科學則是關於因果序列（*consequences*）的知識，



- 個事實依賴於另一個事實。借助這種知識，從我們當下能夠做的東西中，我們認識到如何去做我們願意去做的其他東西，或在其他時間這樣做。因為一旦我們看到一個東西如何產生，基於何種原因，憑藉什麼方式，當相同的原因處於我們的權力中時，我們就知道如何使它產生出相同的效果。”（*Lev*, I, 5, 17）——中譯校
- 9 這關涉涂爾幹社會學的一個關鍵點，即認為社會不是遵循一種人造的概念，恰恰相反，它是自然現象的產物。正如涂爾幹在《社會分工論》中指出的那樣，共同生活來自於結合這一原初事實。社會學家駁斥的是斯賓塞式的神話，即個人通過合作創造了社會。——編者注
- 10 亞里斯多德原有的表述為：人根據自然是政治的動物。霍布斯的自然狀態學說，及其政治科學的原理，正是通過反駁上述觀點來論證的（*De Cive*, I, 2; *Lev*, II, 17, 6）。——中譯校
- 11 在原稿中上一頁的背面寫著：“唯靈論中的唯物主義者。唯有組織（或譯有機體，*organisation*）是自然的，它是精神化的自然。”——編者注
- 12 對涂爾幹而言，結合能夠根據個人集合進程所包含的諸要素來變換形式。社會現象“隨組成社會的各部分的組合方式”的不同而變化（《社會學方法的準則》，第五章第三節）。這裡重要的是通過衡量容量、環境（擴張或縮小）、界限以及密度來瞭解它。——編者注
- 13 *De Cive*, I, 15. ——中譯校
- 14 此處和下文在引用《論公民》（*De Cive*）時，往往只給出了章節號。另外，此處和下一處引用中，前面給出的是《論公民》的章和節號（I, 3）或《利維坦》的卷和章號（I, 13），後面給出的是霍布斯英文著作的卷和頁碼（II, 162和III, 94）——中譯校
- 15 此處霍布斯關於優越性基礎的解釋呼應了涂爾幹關於權威的看法，即權威不是來自某種客觀的優越性，而是來自主體對該權威的表像。——編者注
- 16 這裡的協同關係指霍布斯列舉的螞蟻、蜜蜂等動物，它們不需要像人那樣訂立契約就可以在行為上達成某種協同或一致（*De Cive*, V, 5）。——中譯校
- 17 在涂爾幹看來，霍布斯的契約論概念不具備有效的歷史基礎。此外，正如貝爾納·拉克魯瓦（Bernard Lacroix）指出的那樣，對涂爾幹來說，重要的是從社會出發去理解政治實體的起源，這些實體與個人的分界，以及“如何在這些具有包容性的單位內部分化出一種特殊的活動——政治活動，其目的在於解決那些被其看作‘公共的’問題”。見B.卡里魯瓦（B. Lacroix）：《涂爾幹與政治學》（*Durkheim et le politique*。



- Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981), 第218頁。——編者注
- 18 在上一頁的背面寫著：“社會生活不能被還原為它，但它是穩固的形式，是核心。”——編者注
- 19 涂爾幹感興趣的是，對霍布斯來說，一個社會無論如何都無法建立在構成社會的那些個人的利己主義之上，也無法僅僅建立在私人利益之上。社會首先是一個道德社會，這意味著個人必須把自己認可為整體的一部分。對霍布斯而言，個人為了使其自身獲益，需要服從道德，與他人合作以及準備與他人合作。——編者注
- 20 即主權者。——中譯注
- 21 具體指*De Cive*, VI, 20: “靠個人之間彼此達成協議（借此他們相互約束），靠這種權利的贈予（借此他們對統治者賦有尊重的義務），統治的權力就是通過公民這一邊的雙重義務而得以確保。一個是對其他公民的義務，另一個是對統治者的義務。因此，無論多少公民都不能正當地剝奪統治者的權力，除非統治者同意如此。”——中譯校
- 22 即自然法。——中譯校
- 23 “主權者權力，是人們能夠轉讓的最大權力，比個體能夠對他自己所擁有的任何權力都大。人們所能轉讓給一個人的最大權力我們稱之為絕對權力。因為任何人已經把自己的意志臣服於國家的意志，條件國家做任何它所選擇的事情都不受懲罰……並可以根據權利做所有這些事情，那麼這個人當然就給了他所能給的最大權力……雖然這種服從有時可以因為各種理由被正當地拒絕，但我們應該把稱它為單純服從，因為它是它可能被給予的最大服從。”（*De Cive*, II, 6, 13）——中譯校
- 24 道德事實的首要和最重要的特徵是義務（obligation）觀念。當觀察道德實在時，在霍布斯看來，它呈現為一套規則，這些規則規定了在特定情境下行動者的行為方式。——編者注
- 25 原文為*pêcher*（釣魚），應該為*pécher*（犯罪）。——中譯校
- 26 按照霍布斯對原初信約的設計，主權者並不是締約一方，所以也不會違約，臣民也就沒有理由廢除信約。“因為他們給予他承擔他們所有人的人格權利從而製造主權者，只是通過一個人對另一個人的盟約，而不是主權者與他們中的任何一個的盟約，所以主權者一方不會發生任何違約的情況，因此任何他的臣民都不能藉口放棄[盟約]，而從臣服中解放出來。被製造成的主權者沒有與他的臣民事先訂立任何盟約是明顯的，因為他或者必須作為盟約的一方，與整個大眾訂約，或者他必須與每一個人訂立若干盟約。主權者作為一方，與大眾整體



- 締約是不可能的，因為在訂約之前，大眾還不是一個人格。”（*Lev.*, II, 18, 4, 另見*De Cive*, VI, 20）——中譯校
- 27 *De Cive*, VIII.1-2, *Lev.*, II, 20, 10.——中譯校
- 28 霍布斯認為，父母對子女的統治，並不來自於父母生了孩子這一事實，而是來自於子女的同意。因此，難以辨認部分可以推斷為“統治的”觀念，也就是說，我們無法從父母對子女的生養這一觀念中，分析出父親對子女的統治這一觀念。——中譯校
- 29 在筆記邊緣的空白處寫著：“需要驚人的邏輯才能打破如此傳統的關係。”——編者注
- 30 約翰·雅各·巴霍芬（Johann Jakob Bachofen）（1815–1877）：《母權論》（*Das Mutterrecht*, Stuttgart, Kraus & Hoffmann, 1861）。——編者注
- 31 涂爾幹在此試圖解釋在霍布斯這裡，宗教（上帝之國）這種自然社會與另外兩種自然社會（父權制和主奴制）之間的區別：上帝的力量在自然上是無法抵禦的。“上帝藉以統治人們，懲罰違背其法律的那些人的自然權利，並不源於上帝創造了他們……而是源於他的不可抵擋的權力。”（*Lev.*, II, 30, 5）——中譯校
- 32 或譯作政治權威。中譯難以傳達出 *civil* 一詞在霍布斯文本中所具有的豐富意涵，“市民法”沿用了漢語學界的通行譯法，在涉及到國家（*civitas*）時，一般譯為“政治的”，在與宗教權威對比時，譯為“世俗的”。——中譯校
- 33 *De Cive*, XV, 9, *Lev.*, II, 31, 8.——中譯校
- 34 即現世之事和屬靈之事，參見 *De Cive*, XVII, 14.——中譯校
- 35 *De Cive*, XVII, 20-21.——中譯校
- 36 對涂爾幹而言，康得哲學與斯賓塞這樣的功利主義者在如下方法上存在部分的重合：把社會簡化成由私人利益所決定的個人行動而產生的相互依賴的系統。事實上，康得認為社會隸屬於個人集合體，個人幾乎是自足的。——編者注
- 37 以下兩處“它們”指代不清，根據上下文和語法（陰性複數），似乎只能指自然科學或自然物，不過也有可能指社會。——中譯校

