

追寻神圣社会

纪念爱弥尔·涂尔干逝世一百周年

社会
2017·6
CJS
第37卷

渠敬东

摘要:本文试图从涂尔干所揭示的失范之现代性内在根源入手,详细剖解个人主义、民族主义以及表现为绝对国家意志的帝国主义的深刻的社会原因,并以此来表明涂尔干的核心思想任务,是在构成现代社会的所有要件之间,重新搭建起多重的连结纽带,使人重新回到具体的社会之中,使政治重新落实在具体的社会之中。为了全面揭示群体与国家、职业与民主、道德与政治的内在关联,涂尔干分别从法团、国家、财产、契约四个规范性范畴出发,对社会的性质做了历史论证。不仅如此,涂尔干在其宗教研究中,还从本体论、实在论、知识论和伦理学四个方面对社会存在做了证明。最后,本文还表明,涂尔干对教育核心议题的讨论,是试图解决道德的凝聚,乃至文明内在精神的传承等问题。本文希望以此来纪念这位思想的集大成者逝世一百周年。

关键词:危机 失范 宗教 教育

After Sacred Society: Commemorate the 100th Anniversary of the Death of Émile Durkheim

QU Jingdong

Abstract: The era that Durkheim lived in was the climax of the development of Western civilization as well as a time of profound crises. This paper begins with exploring the internal root of modernity in the state of anomie as discussed by Durkheim, and follows by an analysis of the social causes of the prevalence of individualism, nationalism and the imperialism of absolute state power. This is

* 作者:渠敬东 北京大学社会学系 (Author: QU Jingdong, Department of Sociology, Peking University) E-mail: qujingdong70@163.com

** 本文系 2013 年度国家社会科学基金项目“涂尔干的道德思想与职业伦理及公民道德的社会建设”(13BSH004)的成果。[This paper was the phased results of the project “Durkheim’s moral education thought and professional ethics and social construction of civic morals” (13BSH004) sponsored by the National Social Science Foundation of China.]

to demonstrate that the core theoretical task of Durkheim is to reconstruct multiple solidarity between all the key elements of modern society and therefore to place people in a concrete society and politics in a real social implementation. To fully reveal the inherent connection between groups and the state, professions and democracy, morality and politics, and to overcome the non - temporal limitation of moral statistics method, Durkheim demonstrated the concreteness of social facts through four normative categories: corporation, state, property and contract. Furthermore, Durkheim's historical analysis dealt with the soul world based on norms, and his religious studies established a social being from the four aspects of ontology, realism, theory of knowledge and ethics. According to Durkheim, this was the only path to finally resolve the problem of norms and order. Lastly, this paper shows that, as an educator, Durkheim was concerned about the crisis of modernity and discussed in - depth the core issues of education such as by what kind of educational approaches, and what kind of sacred existence values people should be taught, how the transmission of knowledge achieves cohesion of morality and the inherent spirit of civilization and so on. In conclusion, this paper gives a systematic account of Durkheim's intellectual heritage in four aspects: crisis, history, religion and education, commemorating the centenary of the death of this great master of thought.

Keywords: crisis, anomie, religion, education

一、引言

1917年11月15日,爱弥尔·涂尔干离开了这个世界。此时,这个世界依然还处于战争之中,美国加入了进来,甚至遥远的中国也宣战了。在离世前的几天,涂尔干在给他的外甥马塞尔·莫斯的信中说:“我陷入怀疑之中。我不是一个好学者,但我会继续下去……此时此刻,生不如死!”(Fournier, 2013:721)

整个世界裂解了。现代造就的一切文明手段,都被用在了战场上。而对于一个活着的人来说,最残酷的莫过于他的亲人们因战争而死。仅从大战伊始到第二年,涂尔干亲手带大的弟子,也是《年鉴》学派的中坚,Maxime David、Antoine Bianconi、Charles Péguy、Jean Reynier、

Robert Hertz 一个接一个地牺牲在战场上。到了 1915 年 12 月,涂尔干最心爱的儿子安德烈(André Durkheim)在比利时前线阵亡。

涂尔干是在两个月后才得知这样的噩耗的。此前,他已预感到了不妙:“时间过得太慢,恐惧已太久……周围含混不明的一切,无法解脱我的恐惧,怎能让我忧心忡忡”(Fournier, 2013:697)。此时他还在坚持他的教学和研究事业,却内心悲凉。他在给莫斯的信中说:“人只有承受,才能活着,生命必将获胜!这是极其艰难的时刻,我们的心中毕竟还有其他的力量存在。”(Fournier, 2013:697)安德烈是涂尔干最爱的孩子,聪颖、勤奋也懂事,父亲倾心培养了他,正要加入《年鉴》学派的行列。子承父业,是父子二人最大的心愿,也是两人间身体与灵魂的双重纽带,而如今,一切戛然而止。

然而,涂尔干心中的那种“其他的力量”并未因此泯灭。就在 1916 年初的一次由 *Manuel general de l'instruction primaire* 组织的研讨会上,面对来自法国各地的小学教师,涂尔干做了题为《法兰西的伟大道德》的演讲。他说:“战争前夕,法国的公共生活依然是混乱的、平庸的,给我们的民族留下了沉重的负担。而这场战争,反而引发了英雄主义的高涨,唤起了我们毫不迟疑的力量,我们只有面对危险,才能去完成伟大的事业……我们要想不再落入过去的窠臼,就必须把所有人的意志引向一个目标,危机的时代如此,常规的时代也要如此,从而超越所有的宗教象征和党派纲领。”“这个目标,就是伟大的法兰西道德,这是我们每个人对国家的义务,对人类的义务!”(Durkheim, [1916] 1979:158 - 161)

这是在现代欧洲遭遇最惨痛的危机时刻,涂尔干流露出的心声。他屡经欧洲文明的动荡和苦难,这场战争恐怕是最为深重的一次。然而,他的儿子和弟子们分赴前线以致献出生命,恰恰说明他的志业决不仅仅是在书斋和讲台上,而是与他的祖国和家园紧紧联系在一起,以个人的生命代价谋求更大的生命价值,去继续伟大的法兰西道德。他所要塑造的这种道德,承担着对于这个国家乃至人类的义务,如今却遭到了前所未有的巨大戕害。

涂尔干所处的时代,既是西方现代文明发展到登峰造极之时,也是经历着各种深刻危机之时,灿烂与阴霾始终相伴而生,似乎发展程度愈高,毁灭性就愈大。正是在那个时代的当口,各种舆论、学说和主义纷

纷出笼,人民大众时刻准备揭竿造反,主权国家之间则始终相互觊觎和防范,进而掠夺对抗。巴黎公社的革命发生在涂尔干 13 岁那年,而他 59 岁去世的时候,一次大战已经进入到第四个年头,协约国的阵营增加到 27 个国家;那一年,俄国爆发了“二月革命”和“十月革命”,世界历史的图景又随之发生了巨大的转换。

在此,我们纪念涂尔干,不仅仅是为一位伟大的思想家,更是要追忆和拣选那段现代历史的轨迹,去理解和体味涂尔干所代表的思想家们,通过思考的努力而化解时代之困顿、开辟文明之未来的建设工作。西方的现代历程不只是我们曾经以为并加以效仿的榜样,同时也处处隐藏着深刻的矛盾和危险。同样,中国的现代历程也走得曲折、艰辛,总是企图在现代性的压力下不断清算文明传统,造就出一个全新的世界来。现代性这副为了自我保全却必须舍我其谁的面孔,虽说激发了无限的活力,却也踩探着无尽的深渊。涂尔干所要揭示的,恰恰就是现代性的这种背反之处。

二、危机

19 世纪中叶,随着工业社会的来临,欧洲换了一幅景象。机器运转的速度加快了,城乡间的流动加快了,雇佣阶级的集聚加快了,资本的再生产加快了,生活节奏加快了,不满情绪的累积加快了,心理上的压抑加快了,竞争加快了,冲突的频率加快了……政治斗争也前所未有的错综复杂起来。比涂尔干早半个世纪的托克维尔在其最后的岁月给友人的信中说:他的国家“难以忍受地令人生厌”,“为了股票上涨和工业事务上的成功,这种政体在暗地里操纵最重大的事务”(托克维尔,2010:262-269)。十年前,在为 1848 年革命所写的《回忆录》中,托克维尔也曾说:

中产阶级的独特思想成为统治的普遍精神,既主导对外政策又支配国内事务,这种思想活跃而灵巧,常有不道德之嫌,通常有条不紊,有时却因虚荣和自私而流于轻率;优柔寡断、温和中庸,但讲究享受。这种精神与平民或贵族精神相结合,可以产生奇迹,但单凭这种精神却只能导致一种既无德性又无威严的统治。……中产阶级,也称为统治阶级,由于只着眼于自己的权力,而且很快又囿于自己的私利……(托克维

尔,2005:46-47)

他还说到:

必须在各党派和他们所处的漩涡中长期生活过,才能理解人们相互推挤而偏离各自的目标的行径已经发展到了何种程度,世界的命运受到创造它的人们的影响是多么大,但却常常与人们的意愿背道而驰,宛如一只风筝,在风力和引线相互抗衡下艰难飞翔。(托克维尔,2005:64)

旧时的温情不再,资本固然会随着机器的齿轮飞奔向前,却也会拖着自我保存的庸俗的影子。到了涂尔干的年代,这种情况就更为加剧了。涂尔干在《社会分工论》的第二版序言中说:“迄今为止,这种混乱状况从来没有达到这么严重的程度。……有人断言,我们的社会在本质上已经在向工业社会发展,这不是没有道理的。……这正是道德沦丧的根源。正因为经济事务主宰了大多数公民的生活,成千上万的人把整个精力都投入在了工业领域和商业领域。……经济原则的匮乏,不能不影响到经济领域之外的各个领域,同样,公民道德也随之世风日下了。”(涂尔干,2000:15-16)

涂尔干讲得很清楚:工业社会的病灶就是失范(anomie)。其表现有以下几个方面:(1)各阶层相互倾轧侵占,传统的伦理规范消解;(2)无规范即无尺度、无界限,法律的治理让位给公众意见(舆论);(3)强力法则至上,到处是对抗和防范机制,赢者通吃;(4)个体上自由泛滥,政治上党派纷争;(5)世俗化进程加快,人们既无敬畏感,也无归属感。而失范的病理却有着现代性内生的根源,这与现代人对于个体、家庭、社会、宗教乃至政治形态的基本构想和构型有着极其密切的关联,需要从思想上作一番总体的清算。

第一个问题,是个人主义的问题。自法国大革命以来,现代主义中的极端自我化、个人化和平等化,是需要检讨的。《自杀论》是一部典范作品,系统地讨论了这个问题的诸多面向。有关自杀现象的统计分析直接表明,现代社会中所有倾向于割裂传统形态的生命处境,自杀的可能性都很大,生存系数都很低。首先,在自我主义自杀类型的分析中,与天主教、东正教和混合(新教+天主教)国家相比,或者在不同教徒分布的不同地区中,新教教徒的自杀率都是最高的。究其原因,“新教更多是自己信念的始祖”,“强调个人主义性质”,“没有垄断教义和圣训的特权”。

“自由探求的精神”往往带有“推翻传统的信念”，因此，“新教的自杀倾向必定同使这一宗教充满活力的自由精神有关系”（杜尔凯姆，1988：114）。

一个宗教团体对个人判断做出的让步越大，它主宰生活的力量越小，它的整合力和生命力就越弱。我们因此得出结论，新教自杀之所以较多，是由于它不像天主教结合得那样紧密。（杜尔凯姆，1988：115）

再具体地说，在新教国家中，英国自杀最少，那是因为英国在教育方面更接近于天主教国家。而典型的新教国家所受教育越多，如文人阶层、公职人员，或男性之于女性来说，自杀率都是更高的。相比而言，虽然犹太教在教育普及方面最好，但自杀率却最低，这是因为犹太教“将古老的宗教团体所尊奉的严格戒律的优点，与我们这个巨大社会的密集文化的长处结合起来，从而具有了现代人的全部智慧而没有现代人的失望情绪”（杜尔凯姆，1988：124）。

这里，该书下文的层层分析就不再赘述了。总之，所有与婚姻、家庭、生育、鳏寡直接有关的分布都说明，充分的家庭关系是自杀免疫的最有效的因素。甚至最有趣的是，当家庭负担加重时，自杀现象反而会减少。同样，有关不同历史变迁过程中的政治团体的分析，则说明社会的剧变甚至战争，会激发集体情感、党派精神和国家忠诚，促进社会的整合和团结。因此，对于自我主义的自杀类型来说，自杀与由个人组成的社会群体（宗教、家庭和国家）的融合程度成反比关系。这充分说明，个体一旦追求极端自由和平等，越过社会存在的保护，自我也无法得到保全。

自我主义者只有自己，“觉得世上只有个体才是真实的，因而他们才会感到不幸”；而“狂热的利他主义者正好相反，他们之所以痛苦，是因为他们认为个体完全不真实”。两者对于生活的厌倦，原因是不同的，前者太在乎自己，却又没有自己的目标，觉得自己没用，因而觉得失落；后者虽说有目标，“但目标不是今生今世的，因而生命对他来说成了累赘”（杜尔凯姆，1988：182）。涂尔干说的这两种自杀，有人认为是与《社会分工论》说的两种团结形态是对应的。此说大谬！稍后我们会看到，两种自杀都不过是现代社会中人的两种极端状况，往往是一体两面的表现而已。太过自我的极致，往往会倒向没有自我的结果。

现代社会给予个体生命的极端处境，其社会性的表达即是自杀率的急速攀升。这是一门关于激情的社会心理学和物理学，无论是对纯粹自

我的剧烈刺激,还是抽象社会形成的强烈压抑,都表明霍布斯的问题依然没有得到解决。特别是社会的急剧变迁,更使得人的激情无限扩展,规范无从加以平衡。“在这最需要限制激情的时刻,限制却偏偏更少了。脱缰野马般的激情就更加剧了这种失范的混乱状态”……现代人,在多重激情的驱动下,很容易将几种自杀类型的内在机制混杂起来:

一旦意识到他的精神失去了依托,他便陷入忧郁;这种忧郁又使他进一步逃入自我,这就更增加了他的不满和不适,从而产生了抑郁和刺激、幻象和行动、欲望的转换和反思的悲哀交替作用的混合型自杀。(杜尔凯姆,1988:247)

极端自我主义的这种激情的矛盾机制,当然不止是个人的事情,而会产生极端的政治效果。这是我们要讨论的第二个问题。极端自我主义和极端利他主义的结合,再加上社会剧变中的无措感,自然会演变成大众心理的疾病。

1894年的“德雷福斯事件”,就是这种心理的总爆发。正像马克思所说的那样,犹太人问题表面上是犹太人的赋权和解放问题,实际上则是对于欧洲社会和政治状况的自我考验(马克思:1959)。当时,巴黎正准备举行世界博览会,似乎要创造一个以世俗化为标记的世界主义的未来,可是,一方面,普法战争的阴影却让人难以释怀,民族主义者像防贼一样守护着自家的大门;另一方面,社会主义者一心想着革命,认为资产阶级的邪恶,恰恰暴露在德雷福斯案这场“资产阶级的内部斗争”中。共和主义者虽然希望坚守法国大革命的自由平等的遗产,但脆弱的现实政治却无法支撑这样的信念。

在涂尔干看来,这一事件所反映出来的犹太人问题,远远超出了单纯的政治认同和民族整合问题,其根结在于整个社会的道德危机(Lukes, 1985:333)。在《反犹太主义与社会危机》一文中,他认为必须区分两种意义上的反犹运动:一种是俄国和德国的基于传统偏见的民族歧视,根深蒂固。但是在法国,反犹太主义则表现为一种极具暴力性的大众激情,一种反道德的极端情绪。这种反犹心理更现代、更弥散、更危险。拿法国的犹太人来说,自大革命以来,早已更倾向于法国的政治认同,他们与法国人的政治认同纽带要比与德国犹太人的民族认同纽带牢固得多,国家在立法上也尽可能取消了对犹太人的民族歧视。所以根本上说,反犹运动在俄国和德国,是一种国家的意志,在法国却成为了颠覆共和政府的手

段,是一种弥漫在广大民众中的一种反社会激情的表现(涂尔干,1973)。

因此,德雷福斯案所呈现的法国式的反犹太主义,其经历体现了西方现代化的完整的逻辑过程:宗教问题首先转化为民族问题,民族问题再行转化为国家问题,国家问题最终演变成为大众化的社会道德问题,而社会道德问题的根源,在于极端个人主义的泛滥。表面上看,民族主义就是对个人主义的反动,把斗争的矛头指向了所谓去种族化的个人化潮流中,坚持认为这种共和主义的政治就是反政治的,但正如《自杀论》所揭示的两种自杀类型之相反相成的机制一样,民族主义不过是极端个人主义陷入抽象普遍性的另一个面向,不过是注入极端个人主义体内的最后一支强心剂,自卑与自负是相伴而生的(魏文一,2014:1-145)。

也正是因为此,这种法国特有的民族主义的出发点,也不单单是要鼓吹民族认同或国家认同。民族主义所寄托的是一种绝对意义上的抽象意志,本质而言是一种幻象般的世界主义的企图。从极端个人主义发育出的激情和思维结构,就是自我主义的世俗化激情的无限满足,再加上抽象理性思维的概念化的无限推演,两者的叠加和混溶即是民族主义的所谓“道德表现”。因此,民族主义才是极端个人化的“集体强迫症”(魏文一,2014:34-35),是现代世俗化的极端人格的“返祖现象”;反犹太主义的实质,乃是每个人反对每个人的缩影,只是这种对抗非要以集体的表征示人罢了。也因此,民族主义的政治发动,也往往带有病态的特征,体现为大众舆论上的“谣言政治”。

由此,这里也就涉及到了现代性危机的第三个问题,即开篇所讲的第一次世界大战中民族国家及国际政治问题。1915年,也就是战争进入僵持阶段之时,涂尔干写下了两本著名的政论册子(涂尔干,2014:147-254),其中,《谁想要战争?》通过对“一战”前外交文献的考辨,指出萨拉热窝事件后,奥匈帝国向塞尔维亚发出的最后通牒,德国是知道的,并一直运筹着战争的展开。与此同时,俄国也迫不及待地跳上前台,展现出征服帝国的欲望。德国闪击法国,是为了迅速收拢欧洲内陆,以全力对抗俄国。而就德国内部来说,人们本来以为社会民主党是阻止战争的强有力的力量,可该党大多数人却一股脑儿地倒向征服一边,成为了战争的帮凶。

在《德意志高于一切》中,涂尔干指出,昔日还养育在现代性的灿烂文明中并怀着永久和平梦想的德国,瞬间调动起了好战的激情,国家的

意志和民众的狂热彼此交融，“德意志高于一切”(über alles)似乎成了拯救这个堕落世界的旗帜。涂尔干全面评述了代表着战时德国民族精神的特赖奇克的著作，认为“最能展现特赖奇克著作中的非个人特征并得到绝对准确和坦率地阐释的所有原则，至今仍被德国外交和军事人员付诸实践”(涂尔干，2014:151)。这一终极理论的核心，即是要为国家赋予一种彻底的自足性：国家就是权力(Der Staat ist Macht)，是一切政治经济政策的最终价值标准。

在特赖奇克看来，自然法学说通过自然权利达成契约的方式来确立国家，是非历史的做法，我们从来都无法设想没有历史基础的孤立的自然人形象，因此，所谓个人的自然权利，根本不可能成为国家得以成立的本原，相反，只有国家，才是一切存在的生命起源。国家在任何层面上都具有绝对的超越性：首先，由于国家本来就不来源于一种契约论的规定，因此国际法所依据的国家间契约关系并不高于国家本身；其次，由于国家将荣誉法则确立为最高精神，其本身就是道德的目的；最后，国家超越于所有充斥在市民社会中的私人利益和个人动机，始终保持统一、秩序和协调，因而具有持久、高尚和远大的精神性，来克服一切分散的、多变的和冲突的私人动机。

特赖奇克这种意欲复兴神圣帝国的帝国主义意志，似乎是为对抗一切现代社会的弊端所做的努力；政治家这种顽强不屈的意志，衬托出了一种义无反顾的努力：改变一切随机庸碌的现代人的生存状况。涂尔干总结道：“国家的观念必须总是映在他的头脑里，以防止他因考虑私人的道德和情感而软化，慈善行为和人道主义不是他的份内之事。当然，不可避免地，在此情境下他的个性被看作是严厉的、苛刻的，甚至或多或少有些令人憎恨。不过，对他而言，这些都无足轻重：他的任务是人类所能肩负的最崇高的事业”(涂尔干，2014:178)。

的确，对付现代极端个人化和世俗化危机的办法，法国民族主义者在德雷福斯案中的表现总有些畏首畏脚、小肚鸡肠，从而退回到个人主义的老巢里去了，而德国军国主义者却大刀阔斧、斩尽杀绝，富国强兵成了国家的惟一职责，用现代文明带来的一切科技和财富手段来对抗现代文明养育出来的所有人。这种“理想的政治家”所贯彻的理想主义原则，显得热情而高尚，“宽容大度”，迅速“占据了德国人的良知，赶走一切与它相抵触的思想和情感，成为支配意志的僭主”，“德国创造了一

个她一直想塑造的神话,并在这一过程中,不断地使其复杂化和体系化”。但根本而言,这是一种“意志的病态扩张”,一种“意志的狂热”,这种极端超越的人格,无视“事物本性中固有的必然的依赖关系”,“脱离了生命之境况”(涂尔干,2014:186-187、188、189)。

在涂尔干看来,无论是法国民族主义还是德国军国主义,都不过是现代危机的另一面,它们表面上所要克服的现代人的那种自我保全的生活,却时刻渗透在它们自身的问题化过程中。极端的抽象政治,不过是极端个人主义的产物,从人与人的战争,到国与国的战争,不过是这种逻辑的逐步放大。说到底,这是一种人的病症,战争与自杀无异,都不过是对抗生命和弃绝生命的方式。然而,机械呆板的行动也许会压抑生命,并使之瘫软无力,但是生命终将再次扬帆起航,挣脱束缚其自由的一切锁链(涂尔干,2014)。

三、历史

以往有关涂尔干的研究,常常被教科书化或教条化,甚至一些综合理论家也未能幸免(如亚历山大);更多的研究文献,都是抽取某个专门的主题,作静态的、平面化的概念分析,或者隔断涂尔干不同文本之间的联系,或者对于《年鉴》学派多重研究之间的联系重视不够。比如,方法研究只侧重于方法,自杀研究只侧重于自杀这一现象层面的领域,宗教研究只关注人类学材料的辨析……,因此,只有重回对现代性危机的诊断,才能全面洞察涂尔干所面对的时代处境,衔接涂尔干所续接和搭建的思想脉络,回到他的核心问题上:即自然法和法国大革命的遗产如何在现代文明的演化过程中形成三种极端化的倾向:个人主义、民族主义以及表现为绝对国家意志的帝国主义(其战争形态为军国主义)。

绝对自由和抽象政治是现代性的双重危机所在。将个人与国家间的各种纽带清除干净,并将两者之间的关系化约为人与人、人与国家、国家与国家间的世俗化的契约关系,才会不断推动各自的逻辑向着极端化形态发展,并彼此背反地相互促发、搅合,形成恶性循环。一方面,个人无限地锁闭自我,丧失了任何道德连带,同时又无限地通过普遍化的概念方法极度膨胀,来填补自己内在的空虚;另一方面,国家则瓦解了个人间所有的有机联系,清除了所有社会连带的地盘,诉诸抽象的权利假设来构筑悬浮的大厦。在这种情况下,人们普遍失去了具体社会

乃至政治生活中的敬畏感、归属感和依恋感,非要扯起自己的头发让自己升空盘旋,在眩晕般的虚妄中去实现所谓政治世界的伟大使命。

涂尔干的核心思想任务,就是要在构成现代社会的所有要件之间,重新搭建起多重的连结纽带,使人重新回到具体的社会之中,使政治重新落实在具体的社会之中;而这一任务的完成,既不能靠单纯的观念构想,也不能靠一套彻底实在化的路径,而需要在传统与现实、思维与实在、神圣与凡俗之间不断架设桥梁,方能将全部生活构建成一种真实的生命体。不过,由于现代危机的首要问题,是切断了所有具体生活的联系,漠视一切现实的存在,因此最先要做的工作,就是“拯救现象”,从一切既存的现实中寻求规范的存在。¹

很多学者据此认为,涂尔干所奠定的社会学,是一门以客观社会实在为研究对象,并探寻其分布规律和因果关系的科学。不错,涂尔干是一个实证主义者,是一位实证社会学家,可是我们更需要强调的是,这里所说的实证及其所针对的社会现象,都具有明确的道德性,是以人与人的道德关联作为基本前提的。涂尔干反对纯粹的观念化方法,不认为道德的构成来源于一种个体意识的道德发展,但同时也不认为仅靠“物化”的技术方法能够了解真正的社会存在。《社会学方法的准则》主张“要把社会事实作为物来考察”,只是说不能“以观念来代替实在,甚至把它们作为我们思考、推理的材料”(涂尔干,1995:35),但“社会事实”不能简单等同于“事实”或“物”,物理学的“物”无正常或反常之分(normal or abnormal),而社会学的“社会”则有这样的区分。因为社会能够成为“物”而存在,必须有规范存在(norm)为前提。

社会有规范是健康的,无规范则是病态的。而此前我们只是从观念中去寻找这种规范,但这样做的结果,导致了个人和国家的极度抽象化,陷入到唯意志论和唯观念论的麻烦中,置实际的健康生活于不顾。社会生活有其自身的法则(law),潜藏在特有的社会分布(normal distribution)中,要靠新的科学方法来把握。探究社会的法则不能仅来源于个人的感受和观念:打个比方说,个人在现实生活中总觉得犯罪不好,但对于社会来说,适度的犯罪率,或者说合乎规范分布(正态分布)

1. 甚至在具体讨论法国军队所存在的问题时,涂尔干都在强调这一点:“官僚集团与市民社会之间的接触必须更加多样化。我们必须结束士兵无视周围发生的一切的神话。”(涂尔干,2003a)

的犯罪现象,却是正常的,有着特定的功能。而现代社会的变迁中,常常出现犯罪率或自杀率陡然上升的情况,就是反常的了,因为这样的情况对于整个社会实体来说是致命的,是反规范性的失范状态(a-norm)(涂尔干,1995:87-89)。

很显然,社会存在的本质在规范之中,但规范又有着社会物理学的分布形态,需要用社会学的实证方法来捕捉。涂尔干把这样的学问叫做“道德统计学”(亦为民情统计学),这里面,若无道德的规定,统计学便无法研究社会。社会秩序和法则来自于道德性(即规范性),《自杀论》的研究就是一个典范:正因为自杀作为一种社会事实而存在,所以自杀研究的本质便不是行为科学,而是由社会规范确定的人们的道德连带关系。从这样的论述中,我们可以发现,道德统计学在思想上的重要来源,即是伏尔泰和卢梭以及孟德斯鸠最为强调的 *moeurs* (mores)²,只是三位思想前辈所诉诸的解释基础各有所不同而已。前两者强调的是民情的历史和自然基础,而孟德斯鸠则将其作为理论体系的重要基础,作为所有政治制度得以孕育的本原性的条件(涂尔干,2003a)。用涂尔干的话说,现代社会密度越来越大,容量越来越高,流动性越来越强,社会构成和运行有着独有的法则,已经无法还原为一种单一的自然性或意志性的力量来规定了,因此社会性的平均分布也成了规范的来源;社会本身的自我恢复机制,成了社会秩序的重要保证(参见涂尔干,2000)。

不过,道德统计学所把握的社会,依然是身体性的,还无法呈现规范存在的灵魂。或者说,通过分布研究把握的社会法则,还只是一种客观对象存在的属性,还无法解释构成社会的人的主体性或精神性意涵。虽说这里的人不是自我规定的产物,但依然是一种主动性的内在存在,具有道德个体的形式。尽管道德统计学构成了社会物理学和形态学研究的重要部分,但规范构成的研究,还不能仅停留于奎特莱(Quêtelet)所说的平均人的概念上,还需进入到更深层的机制中去。涂尔干1904年和1912年的授课内容,题为“民情和权利的物理学”(后编为《社会学教程》出版,英译本标题为《职业伦理与公民道德》),目的就是要深入挖掘规范构成的精神内核,全面揭示群体与国家、职业与民主、道德与政治的内在关联(参见渠敬东,2014)。这里,有关民情与权利的物理学,即是要回到

2. 学术界对此概念的翻译多有不同,如民情、民德、风俗、风尚等,本书采用民情的译法。

亚里士多德的政治学和伦理学框架之中,超越统计学对于现象总体的描述层面,克服道德统计学方法的非时间性的局限。

其实,早在《社会学方法的准则》一书的有关解释社会事实的部分中,涂尔干就明确指出:

历史发展的主要原因不是存在于目前的事件之中,而全部存在于过去。它们本身就是这一发展阶段的组成部分,只不过属于更为久远的阶段。社会生活中的目前事件并非来自于社会的当前状态,而是来自于以往,来自于过去的历史事件。社会学的解释完全在于把现在和过去联系起来。(涂尔干,1995:131)

在《教育思想的演进》一书中,涂尔干更为明确地指出:

事实上,现在始终不会逃出我们的视线。它是我们始终趋向的目标,在我们前进的过程中,它会逐步地凸现出来。说到底,只有在过去当中,才能找到组成现在的各个部分,有鉴于此,历史倘若不是对现在的分析,又能是什么呢?(涂尔干,2003c:17)

“在每个历史时刻,都有几种可能的未来”(涂尔干,2003c:10)。一个社会的现实存在,不过是过去的多种可能性所实现的一种,或者也许可以说,现实中依然蕴藏着历史的多种可能性。道德统计学所探究的社会实在的构造及其因果解释,只是一种共变的相关性,无法把握规范的由来以及道德化效应的根本原因。本质而言,社会的构成是一种历史性的关联,是历史的多重因素及其耦合机制所产生的结果,规范存在的最基本的因果关联,只存在于历史之中。而且,历史本身也是一种时间性的选择过程,那些始终在社会运行中起着持续性关键作用的社会范畴,也只能通过历史的演变摸索得到。《社会分工论》有关惩罚和群体生活的考察,早就表现出构建历史解释的努力,但还局限于分析性的理论模型的比较研究。《社会学教程》则全面建立了规范性社会范畴的历史演进过程,从而对于“什么是社会?”这一理论核心问题,给出了更为明确的解答。

1. 法团 涂尔干借助古朗治等人的古典学研究,突破了有关希腊和罗马的“家庭-城邦”范式,将法团的职业生活理解为古典文明构成的第三要素。根据普罗塔克和普林尼记载,法团体系(régime corporative)可以径直追溯到罗马城邦的早期时代,以百人团为代表的

工匠社团(collegia)发展到西塞罗时期,已经逐渐演变为公共生活的正式机构。罗马法团具有宗教社团的特征,有各自特有的神灵膜拜和祭祀仪式,也有公共基金和公共墓地,突破了家族制度的范围而结成职业群体组织。进入中世纪以后,法团成为更广泛的工商业人口的聚集地,推动了城市化进程,并作为第三等级、平民阶层或资产阶级的起源,成为近代公民(cives)以及公民权(jus civilis)和居民权(jus fori)的源发地。因而,中世纪法团制度的确立,事实上将职业伦理与公民道德密切联系在一起,特别是自由城市的形成,促进了现代文明进程中的“去贵族化”趋势,以及选举政治的产生。

只有在这个意义上,我们才能捕捉到实体性的社会及其规范的起源和发展脉络,它始终存在于西方文明自身所构造的传统中,经过几个关键性历史环节的转化,最终成为现代早期的民情与权利的物理学基础。我们由此可以知道,社会作为一种规范体,是以职业性的群体组织为前提的,规范的构成并非是一种外力强加的结果,也不是相似个体的简单集合,而必须要有神圣信仰、礼仪制度以及公共生活作为保证。社会不是一种单纯的正态分布,而必须凝结成为公共性的神圣与世俗相交织的生活系统,才能够获得其规范根据。而且,这种规范根据始终在历史的演变中,没有工商业的扩展,没有自由市镇的兴起,没有公共政治的出现,便不会有现代社会的雏形,不会有道德意义上的有机团结。

2. 国家 既然人具有群体存在的属性,那么家庭、法团和国家便都是这种存在的形式。家庭是婚姻生活的规定性,法团(而非市民社会)是职业生活的规定性,国家是公民生活的规定性。因此,法团是社会存在的次级群体形态,而国家则是自成一类的最高群体,承载着一个历史民族的所有政治认同。涂尔干严厉地批评了卢梭契约论意义上的公意国家的构建原则,他认为卢梭有关权利的保有和让渡的说法,虽然理论上为公民全体设定了一种人民主权体制,但实际上却“带有狭隘的个人主义倾向:个人是社会的主导原则,而社会仅仅是个人的总和”(涂尔干,2001a:104)。

虽然近代法团的发展和第三等级的兴起是所有政体都不可避免地带有民主制的特点,但若仅从自然权利的角度来理解国家,国家要么会变成极端个人主义的温床,要么会变成仅仅由公共舆论引导的暴政机构。倘若如此,公民便可能对国家产生任何意义上的道德情感,国家权

力也会变得非常脆弱,同时又增加了任意性。因此,“我们的定义绝对不能以实行统治的人数为标准,甚至更重要的是,不能以他们的职务为标准”(涂尔干,2001a:93)。国家作为公民首要的集体意识,必须保证:政府意识的范围足够大;政府意识与众多的个人意识之间有密切的沟通。

涂尔干(2001a:54)强调,国家是政治社会的最高机构,“作为自成一类的意识核心,尽管是有限的,却更清晰、更高级,其本身应更具有生命意义”。因此,国家首先在情感的意义上是能够使公民凝聚起来的神圣存在,她既有着所有人共同生存的历史渊源,也在现实中体现为所有人的道德归宿,在这个意义上,“爱国主义显然是能够把个人与某一国家维系起来的全部观念和感受”(涂尔干,2001a:78)。但同样重要的是,由于今天的国家已经无法像古典时代那样仅仅通过人格崇拜或宗教膜拜来确立自身的神圣基础,而必须通过内在的道德活动来维护,因而国家必须要承担全体人的思想活动,要为整个社会提供复杂而清晰的思考。

国家是社会的思维器官,有责任消除各种群体所形成的病态效果,通过审议来表现公民整体的判断力和决断力,防止个人或群体间的损害侵越,为他们赋予真正的自由空间。“国家的作用并不是表达和概括人民大众未经考虑过的思想,而是在这种想法上添加一种更深思熟虑的思想……成为全新的精神生活的起点。”(涂尔干,2001a:97)在这个意义上,代议制政府的形成就显得尤为重要,涂尔干大胆提出了有关未来国家建设的想法,即通过法团代表制在公民与国家之间设立自然的、持久的群体,设立地方性次级委员会和法团委员会这两种中介,以妥善保护地方习俗、传统道德,并指导职业生活。

3. 财产 财产是现代社会中个人性的自然权利的重要构成,因而也是社会规范的重要范畴。一般来说,从洛克、康德到穆勒为代表的功利主义,均认为财产的首要法权性质是占有的排他性原则。涂尔干严厉批判了这种思想,他在考察了财产的各种历史形态后指出:“我们不能用一种先验的公理去设定既定的实践”。历史上,“个人的劳动本身根本不可能成为财产的首要原因”,相反,“私人占有的权利,是最初的集体占有”(涂尔干,2001a:130、168)。从财产的来源看,交换、遗赠或继承,均为获得财产的重要形式。这说明,财产得到界定的真正原因是社会关系性的,嵌入在社会既定的群体关系之中;最先占有者只能是集体,而非自然状态学说所假设的个体。如果进一步追察历史,我们还会

发现,近代法权学说中的所有权也决不能等同于转让权。因为家族的世袭财产或集体的共有财产都是不可转让的,“只要通过遗赠的继承权没有产生,家族首领转让其财产的权利就会受到限制”。这意味着,财产中总有着一种特别的禁忌(taboo),如同神圣的界线,不可触碰。

更何况,有些物从来不能成为财产权的对象。罗马人称作 *res sacrae* 或 *religiosae* 的圣物就不能被占有,所谓公共物(*res communes*)或无主物(*res nullius*)也不属于任何人。涂尔干还发现,财产有时候具有传染性,“一旦某物像圣物那样被占有了,就会把所有与之有关的物引向自身,并占有它们。”所谓财产的增益权的规范效应,正来源于此。这些神圣存在物,似乎有常人没有的灵力,不通过劳动的对象化和人际关系的传递,就可实现占有和增益。这说明,是不可转让性才是财产的本质。只有不可转让的财产,才是最完整、最明确、没有限制的:“在这里,物与占有物的主体之间的约束关系最牢固,排斥社会其他部分的做法也得到了最严格的强化。”(涂尔干,2001a:154、156)财产若没有一种神圣的基础,就不能称之为财产,财产的神圣不可侵犯性,恰恰是要把象征群体存在的圣物隔离起来,而隔离的边界才具有界定财产的重要意义。比如,古代人在圣地或圣庙的边界从事的祭祀活动,就是赋税的最初形式,因为人们从众神那里获得的收益,必须通过向众神偿还债务而抵消。简言之,“占有的神圣性,意味着私有财产不过是集体的租让”。

通过上述考察,涂尔干意图证明,由财产权体现的个人权利,并不是财产的真实来源,相反,财产的本质是原初社会群体的神圣存在。财产的最初占有,决不是个人的优先占有,个人只能通过各种仪式性的活动获得集体占有所衍生出来的各种权利。对于财产的历史考察揭示出了这样的真相:“信仰者为自身赋予了众神的权利;个体也为自身赋予了集体的权利”(涂尔干,2001a:174)。只有当历史发展到了这一刻,即用来界定财产的土地扩展成为动产,集体所有权的神圣性转化为家长的人格,才会出现今天所谓的个人所有权。从根本上说,财产的属性只来源于社会,这种社会必须高于个人并为个人所膜拜。

4. 契约 基于同样的道理,涂尔干不仅要瓦解财产的个人权利学说,也要进一步瓦解有关契约作为个人之间的合意协定的学说。契约论作为现代社会政治秩序的缔造者,其理论上的基石是以自然权利和自由意志设定的“普遍的人”的观念,社会生活中的生意和交往关系,乃

至政治生活中公民权利与义务的确立均围绕着这一设定而展开。虽说契约关系是一种约束关系,但是涂尔干认为,这种关系并不是自由意识自愿达成的结果。

涂尔干援引人类学的材料指出,早期社会中群体所依赖的纽带是人们所属的自然群体的纽带。“食物制造血液,血液创造生命”,人们吃同样的食物,意味着共享生命的同样资源,分享共同的神灵。无论是歃血为盟,还是基督教圣餐中的酒和面包,都通过分享圣物来约束自己,或只有通过血液的融合来获取群体的成员资格(参见渠敬东,2014)。罗马法和日耳曼法中的要物契约(*contrat réel*),主体是世袭财产,因交易物是对方世袭财产的一部分,故接受物的一方必须予以尊重,如成为了后者的世袭财产,就必须交出它的等价物。因此,这是两个集体之间达成的交换,而且是对应性的约束关系。³后来,人们虽说不再支付物来恢复既有的秩序,也往往通过神圣的标记或誓言等象征性的言辞或仪式,来表现神圣力量的约束。这种情况非常类似于财产占有的最初形态,神灵作为契约的中介和保护者的形象来呈现。

涂尔干认为,即便是现代社会出现的合意契约,看似是意志宣称的结果,但实质却依然需要一种他者的势力来保证约束关系的持续性,依靠一种超个体意志的存在作为最终的根据。即使古老的神灵退了场,依然需要一种经由完整的社会分配来确立的公平尺度来保护。这是基于人性的内在神圣性而形成的仁爱的义务,从广泛的同情法则(*cosmopolitanism*)出发,对那些付出大于所得、服务没有得到补偿的人提供社会情感的支持,以此来克服“一切从遗传获得的天赋和心力”所造成的差别(Durkheim, 1970: 294 - 295)。因此,契约关系的本质不是个体合意性的,而是社会的;社会的存在是所有契约得以存在的最大公约数,是所有契约的凭据和依托。

可以说,从以上四个基本规范性的范畴出发,涂尔干对于社会的性质做出了历史论证。相比于道德统计学来说,历史分析更具有文明研究的特点,更加深入规范构成的灵魂世界,及其本体论的基础之中。总而言之,作为实证论的物理学,是对于社会存在的基本性征的说明,而

3. 后来,莫斯提出这种交换甚至并不等价,礼物交换中稍迟的一方,往往会交换更多价值的物来达致平衡(参见莫斯,2005)。

历史研究所追溯的社会存在的起源,则充分进入到伦理学的面向,从而为宗教分析的哲学思考打开的窗口。

四、宗教

在《社会学教程》有关财产权的分析中,涂尔干就曾指出:

借助宗教,我们可以追踪社会的结构,社会所达到的统一阶段,社会各部分之间的凝聚程度,以及社会所占据的区域范围,在社会中能够起到重要作用的宇宙力的性质,诸如此类,等等。宗教是社会认识自身及其历史的原始途径。宗教存在于社会秩序中,就像感觉存在于个体中一样。(涂尔干,2001a:166)

涂尔干的宗教研究,其目的不是为了单纯揭示宗教现象的秘密,而是要探索我们生存的这个世界得以构成的始源及其形式,探索“存在”本身的第一因。这种努力与亚里士多德的工作非常近似,他于1912年发表的《宗教生活的基本形式》,包含着对于康德《纯粹理性批判》所构建的思想体系的继承和批判,将康德认识论转换中的知识图式问题,推进到宗教对于社会本体论的证明。因此,这里所说的宗教,不能划归为晚近出现的宗教学或人类学的议题,而是哲学的基本问题。

以往的宗教研究都只关注宗教的内容和主题,有人说宗教是不可知物(nescio quid),是原始人以为的奇迹,有人说宗教是一套图腾体系,还有人说宗教是神的观念,后来近代学者又不断给出上帝存在的证明……诸如此类的说法,都忽视了“不同时期和不同社会里,宗教生活的内容变化多端”。我们必须把这些纷繁多样的宗教形态作为宗教事实本身加以研究,找到它们共有的因素和机制,才能逐步接近宗教的本性。这一方法的入手点,就是系统地考察“已经为人所知的最原始和最简单的宗教”,“历史分析是可能适用于此的唯一的解释方法”;晚近民族志的大量材料,有助于还原某些原始宗教的基本形式,发现规范构成的基质,所以“正是民族学才经常会导致社会学各个分支中最富有成效的革命”(涂尔干,1999:1、4、8)。

涂尔干发现,所有宗教现象,都有信仰和仪式这两个基本的范畴。信仰区分出了神圣生活和凡俗生活,由各种各样的表象(répresentation)构成,仪式则是某些明确的行为准则,规定了人们在

神圣对象面前应该有什么样的行为举止,需要严格执行。简言之:“宗教是一种既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨组成的统一体系,这些信仰和仪轨将所有信奉它们的人结合在被称之为‘教会’的道德共同体之内”(涂尔干,1999:54)。宗教不是个体的集合,而是基于看起来“由神所创造的、被神所赋予的”、实际上凝结着一种自成一类的本原力量的目标和价值。

宗教提供给我们的这些事物的表象不是个人理性的产物,而是集体心灵(*l'esprit collectif*)的必然结果,这种集体心灵看待现实的方式自然不同于我们,因为它的本性具有一种不同的秩序。社会具有其本身特有的存在模式,所以也具有其特有的思想模式。它有自己的激情、习惯和需求,这些都不是个体的,却给社会所包含的一切打上了自己的烙印。作为单纯的个体,我们不熟悉这些不属于我们、也没有表现我们的概念,这种情况不足为奇。(涂尔干,2003d:84-85)

就此来说,对于宗教现象的理解,需要扩展我们的视野。因为人类的心灵是从不加分别的状态中发展而来的,神话、巫术、宗教乃至今天的大众文化意识,也往往将各种意象和观念的诸多表象混同起来(涂尔干、莫斯,2000)。宗教是无所不在的,它内在区分出来的各种神圣的要素,我们并非能够完全意识到,却时刻转换成为社会性的规范,主宰着我们,为我们赋予生命。在对于人性的考察中,涂尔干也表明,人的内在生命也有着双重的重心,一方面是以感觉、激情所表达的身体经验,另一方面,则是那些语言、意识、信仰的成分,让我们能够表达出我们自身以外的东西。人的这种两重性(*homo duplex*),以及随之形成的两类意识状态,在起源、性质和目标上都不相同,但也因此,社会才能转移到我们身上,使我们与超出我们之外的事物发生关联,我们才能与他人进行交流共存(涂尔干,2003f)。宗教是很实在的、很本质的,不是纯粹想像和虚幻的。正是宗教,才为每个人注入了不单纯依靠感觉和意志,而是通过语言符号和各种灵魂或精神性的动力,向整个世界扩展的能力。

与关于社会的历史解释相比,关于社会的宗教证明要更为根本。或者说,对于社会存在的历史辨析,需要进一步落实在宗教研究的哲学证明上。社会之所以存在,不仅具有统计学和形态学的特征,不仅有着事实明确的历史起源,而且具有本体论的存在证据。这是从现代危机

的诊断出发,进而追溯社会存在的巨大链条所做的思想努力,只有这样,我们才能懂得涂尔干意义上的社会学的伟大之处。

大体说来,涂尔干的宗教研究是从四个方面展开的:

1. 本体论证明。《宗教生活的基本形式》的基本材料,是民族学家整理的澳洲土著多种多样的信仰和社会形式。其中,有种叫储灵珈(churinga)的圣物,是木制或石制的,有孔,绑着头发或负鼠毛制成的绳子,旋转时发出嗡嗡声。这种圣物贯穿在土著人的所有仪式活动中,放在特殊的地方,有着无所不能的功效:既能给人治病,也能保持图腾物种的繁衍,赐予人们力量和勇气;若涂了油脂,还可将神力传染给人们。圣物是不能遗失的,否则就要举行两个月的哀悼仪式。它是“集体的珍宝,氏族的方舟”,俗人不能接触,常常被排斥神圣仪式之外。涂尔干发现,原始人的社会中充满着一种灵力,并配以严格的仪轨来执行,被称为曼纳(mana),这种带有灵魂性质的东西,很类似于希腊人所说的“努斯”,在普通的事物中不断创造出神圣事物来(涂尔干,1999:572)。

曼纳作为氏族成员共同分享的本原(principe),是一种“力”,特别是在宗教仪式活动中,在集体欢腾的时刻,这种力无所不在,仿佛每个个体都被这样的神圣之力支配着,与惯常的世俗生活全然不同。此时此刻,每个个体产生的不再是自己的感受,而是同所有人一起,结合成为一种新的样子。宗教生活有别于往常,仪式活动中所带来的近乎于谵狂的亢奋状态,如此强烈,以至于所有人都产生了“不再是自己”的印象。涂尔干生动细致地描摹了这种景象:“他好像已经变成了一个新的存在,而他佩戴的装饰和遮脸的面具从物质上也形成了这种内在的转化……一切都仿佛是他们果真被送入另一个特殊的世界,一个与他们的日常生活完全不同的世界,一个充满了异常强烈的力量的环境……一个世界中,他过着孤单乏味的生活;而他要突入的另一个世界,就只有和那种使他兴奋得发狂的异常力量发生关系。前者是凡俗的世界,后者是神圣事物的世界。”(涂尔干,1999:588-589)也正因此,这个异常世界所表现出的种种迹象,符号、名称和标记也都是神圣的;神圣世界中,所有事物都有着自己的秩序,与凡俗世界不同,物种的序列、类的序列以及等级的序列,都依照那种宗教“力”的作用而得到安排。

这说明,宗教生活创造了超越于所有世俗生活及其日常秩序之外的“存在”,这种存在只在神圣的时刻存在,祛除了所有人的个体性,并

传递各处,按照自成一类的方式建立秩序,构成了新的宇宙。作为群体灵魂的精神本原,宗教成为了社会形成的第一因,它的本质即是“社会本体”。

2. 实在论证明。上文说明,宗教的起源既不是一种恐惧的激情,也不是物或观念,而是神圣的社会生活本身。在这种生活中,任何人都不是以单独的方式存在的,相反,集体欢腾恰恰证明所有人都分有着一一种共同的存在。只有每个个体都含有某种散布在神圣物种中的匿名的力,人本身才能是这个物种的成员(涂尔干,1999:334)。甚至新生儿的灵魂,或被作为群体灵魂的流溢,或被作为群体灵魂的转生。在这个意义上,所有参与到宗教生活中的人,都是现实中的人,他们由此产生的心理、激情和观念,都在一种神圣存在的支配和传播下得以生成。

涂尔干指出,个体与社会的这种附属关系只有在行动中,即在集体生活之际,才能被表象出来。一旦个体回归日常,社会情感便会淡化,个体也将重返个体。这意味着,集体欢腾的时刻,也是个体“制造”社会的时刻。圣俗之分,以及圣俗之间的转换,构成了宗教生活的边界。在具体的仪式活动中,如何沟通圣俗两界,穿梭于宗教生活的边界,就成了实在论必须处理的问题。如同《社会学教程》中所讲的那样,墓地可以作为家族神圣不可侵犯的标志,界石可以作为土地财产神圣不可侵犯的标志,麦草也可以标明契约的神圣性。

若要跨越圣俗之间的边界,就需要某些人有特别的身份和角色,行为模式也需要加以特别的规定。因此,圣俗两界的隔离与沟通,必须通过祭祀和供奉系统来完成,通过祭司和巫师等来组织、操作和实施。涂尔干说:“宗教表达出来的理想,不是人天生的模糊力量,倒是集体生活的学校,个体在这里学会了理想化;社会赋予了人们构想另一个世界的手段。”(涂尔干,1999:557)宗教是总体,它可以把实在的世界重新组合起来,并在人的经验过程中为他注入新的生命,将他提升为非个体的存在。

3. 知识论证明。对于社会存在的实在性,涂尔干讲得很清楚:

因为我们不可能把一种我们只能吃力而混乱地加以表象的抽象实体,看作是我们感觉到的强烈感情的来源。只有把它们和我们能够真真切切地意识到其实在性的具体事物联系起来,我们才能够向自己对它们做出解释。(涂尔干,1999:290)

这段话同时也表明,宗教生活中的仪式活动,需要把与之关联的一

切事物表象化,将心智的相互作用与反作用作为集体意识活动的具体方式。就此而言,仪式活动本身不只是一种严格的行为法则,而且必须是能够连结神圣与凡俗、集体与个体的媒介桥梁。社会的存在不能停留在抽象的层次上,必须借助符号来加以表象化,同时也必须通过人们的心智活动来实现。换句话说,一方面,社会自身是不能直接呈现的,而要通过仪式中的象征媒介来表现;另一方面,个人的认知能力也不能直接把握宗教活动中的社会本质,而要通过同质性的群体意识,即通过仪式独有的语言符号来认识。

所以,宗教生活本身就是一种认识活动,只不过这种认识不像康德说的那样是通过先验图式展开的,而是通过集体性的仪式活动来获得的。只有信仰和仪式,才是建构知识图式的根本途径。仅就这一点来说,宗教认识与科学认识并无多少差别:“宗教总是试图用理智的语言来转述实在,它本质上与科学所采用的方式并无不同之处;两者都试图将事物联系起来,建立它们的内部关系,将它们分类,使它们系统化。我们甚至已经看到科学逻辑的基本观念是起源于宗教的”(涂尔干,1999:564)。不过,宗教与科学也有差别,科学大多落实为笛卡尔所谓的理性方法,而宗教则多借助于直觉性的表象思维。

正因为宗教认识没有除魅,反而始终强化集体意识活动中的情感和直观的影响,所以宗教意义上的理性过程,不属于个人,不能被纯粹理性所把握。宗教思维中的概念即是集体表象,是一种社会性的心智活动;它的客观性不来自于对象的客观性,而来自于全体的社会实在本身(涂尔干、莫斯,2000)。也因此,宗教所奠定的认识论基础,始终以社会群体的分布和形态为根据;社会性的配置和分类,即是最高的知识图式。就像后来的人类学或神话学所揭示的那样,原始人的思维往往依据社会分化的时空关系以及不同群体间的连带关系来进行,往往通过类比和分类、对置和倒置、比喻和转喻等方式来确定基本的范畴。范畴所表达的也正是心灵达成共识的基本条件,这是由社会精心构筑的体系,是精神生活的永恒模式(涂尔干,1999:576-577)。在宗教的信仰和思维中,最初的逻辑体系不是什么今人所讲的矛盾律或同一律之类的东西,只是社会的翻版而已。

4. 伦理学证明。宗教生活中思维图式或逻辑关系的基础,是社会关系,因而具有情感性的本原,具有社会规范得以内化的道德性;集体

表象的过程,也是对神圣社会与凡俗个体相互关联的认知习得的过程。人们认识世界的方式完全是由集体意识来决定的,仪式典礼本身就是制度思考的路径,所反映的是自成一类的社会安排。特别是,分类思维构建了“神名”的分殊体系,依照各种名称来确定不同事物和各种人的类属。其中,亲属关系尤为显得重要。这足以说明,社会作为一种强制性的道德力量,可形成道德权威的观念,实施规范作用。同时,圣俗之分,亦会产生有关所有事物的判然两分的价值判断,如纯与不纯、洁与不洁、吉与不吉这样的情感态度(涂尔干、莫斯,2000:92)。

涂尔干的《乱伦禁忌及其起源》一书,系统地考察了外婚制的起源及规范意义,指出因为宗教的存在,必须基于一种严格区分和隔离的制度,因而在所有宗教中,都必然会找到禁忌(taboo)。仪式禁忌的目的,“在于阻止和某个事物或某个范畴的事物之间的任何接触,以避免某种巫术传染所造成的危险后果,因为在这类事物中存在着某种超自然的本原”(涂尔干,2003e:37)。外婚制就是这样一种禁忌,即防范同一氏族男女之间的性亲近。两性要相互避讳,如同神圣与凡俗之间必须隔离一样。若如不然,神圣的存在都将以其威势,降下灭顶之灾,惩罚的概念也随之出现。涂尔干援引了大量材料,用来说明外婚制的形成与乱伦禁忌间的关系,在此不详述了。我们藉此可以认识到,一切道德规范的形成及其调动起来的最激烈的情绪,都莫过于对圣俗关系的涉及,因此,乱伦才是不道德中的最严重的一种,因为这种现象触及到了亲属关系最为敏感的部分。外婚制的出现表明,乱伦禁忌恰恰是家庭起源的要害所在,而性关系禁忌与亲属关系基本结构的确立,恰恰印证了社会就是道德起源的命题(巴塔耶,2003)。

以上,我们通过涂尔干宗教研究的四个面向可以看出,“宗教作为社会总体”的论证,向以往有关神圣信仰、道德规范、理性认识等核心问题发起了挑战。宗教问题,是涂尔干有关社会存在之证明的最基本的落脚点,只有由此出发,规范和秩序问题才得到了最终的解决。

五、教育

从古今差别的形态学考察入手,到借助道德统计学对于社会事实的实证分析,再到社会起源的历史追踪,最后到宗教作为社会本体的呈现,涂尔干的社会理论虽经历了多重的视角转换,却始终着眼于揭示社

会规范的基础所在。可是,社会终究是由每个具体的人构成的,人在社会之中,为社会所塑造,才会有多种多样的经济、政治和道德活动,多种多样的人的面貌。因此,对于社会这一最高存在的哲学证明,也必须像柏拉图或近代的笛卡尔那样,让它重返具体的人的世界,完成思想的第二次旅程。

在波尔多大学,涂尔干最初是一位教育学教授,后来他进入索邦为社会学正名,教育问题仍是他的思考至始至终的着眼点。难怪哈布瓦赫说:“社会学并未允许大事声张地进入索邦,而是转经教育理论这扇小门悄悄进去的”(哈布瓦赫,2003:1)。涂尔干从教育出发,经历了完整的追寻神圣社会的思考过程,再回到教育本身。这恰恰说明,“社会”所蕴涵的所有有关“物”的本性、起源的历史以及灵魂的本体,都必须融汇在每个具体的人的身心之中;社会所激发的那种超越个体的情感、激情和道德,都必须在每个具体的人那里绽放。只有这样,规范的神圣意涵才能为人所体悟、理解和领会,才能激发真正的人的社会行为。

进入现代世界以来,人性的普遍性预设似乎是自明的:“对康德、也就是对穆勒、赫尔巴特和斯宾塞来说,教育的目的首先是在每个人身上实现普遍的人类特征,把他们带入他们可能达到的至善至美的境界”(涂尔干,2001b)。但这种形而上学在对于普遍人性的思考中所看到的,并不是具体时空中真实的人,只是“从有限的样本中没有条理地抽取出来的随意产物”。福孔奈(2001:276)曾经指出:“这种哲学的抽象性在很大程度上使18世纪的政治思考显得毫无说服力:过分的个人主义倾向,过分地脱离历史,即经常为脱离于特定社会环境的虚构的人制定法则”。教育的目的是要使人具体地回到社会,而并非用普遍的自我假设或一般人类命题将人们拔离社会。与此同时,回到社会也不意味着回到那种单纯由无数个人组成的社会,而是为他们注入一种超越于个人自由的更高的灵魂。

因此,对于教育的考察,也必须回到这样一个根本的问题上来:如何通过具体的教育组织和制度,通过何种教育办法,将何种神圣存在的价值输入到人们的身心之中,知识的传递如何实现道德的凝聚,进而传承文明的内在精神。教育的核心议题就是,在每个具体的历史时期,究竟要塑造什么样的人。涂尔干《教育思想的演进》一书,目的就是要追察这一历史过程。此书副题为“法国中等教育史”,所标定的主题也恰

恰对应着人的一生中身心成长的最重要的自然阶段,即一个人从身体到精神发育的最重要的时期。涂尔干说:“在我们历史上的大部分时间里,中等教育都是我们学术的核心”,“整个教育舞台都是中等教育在唱主角”(涂尔干,2003c:21)。而法国自大革命以来的变革,使教育危机在中等教育上表现得最为严重。社会的危机突出表现在教育的危机上,当下的教育割裂了文明传统与当下生活的关联:

所谓古典传统具有永恒价值的古老信念,现在已经确实实动摇了。甚至连那些发乎性情地以最自然的态度看待过去的人,也强烈地感受到有什么东西已经发生的变化……尽管如此,面对这种状况,还没有出现任何新的信念可以取代正在逝去的信念。而教育理论的任务,就是要推动这种新信念以及由此而来的一种新生活的滋长,因为一种教育的信念,正相当于使从事教学的身体充满活力的那个灵魂。(涂尔干,2003c:10)

《教育思想的演进》溯源了现代教育演进的六个重要阶段:早期教会教育、加洛林文化复兴、经院哲学与大学体制、文艺复兴、耶稣会以及大革命等诸历史时期。涂尔干从三个层面勾勒了教育史的发展历程。首先,是文明演化和转折的文化学和制度史分析,梳理了每个历史阶段的政教关系及其结构化的不同形态。其次,是不同阶段起承转合中的精神史关联,以及相互转化的辩证运动过程。最后,则从文明史的角度,指出教育在对于文明传统的接续和创造过程,亦是对于古典文献的激活过程,不同时代界定、选择和阐释文明价值的方式不同,其学术重心和教育目标也自然有所不同(渠敬东,2015:23-50)。由此,涂尔干将以往历史研究和宗教研究的思想母题融入了教育史的考察内,特别将信仰、仪式、组织制度以及古典知识的传授结合起来,呈现出一幅社会塑造人心的现代教育的宏大图景。

在形态学的分析中,涂尔干指出,早期基督教伴随着在“蛮族”中的传播及征服欧洲的过程中,带着粗粝的民风,从底层穷苦人的质朴天性出发构造了天国的想像,将地上的沉沦世界转化为一种超越性的天城。随此创建的隐修制,通过讲道和劝教的方式使信众聚集起来,成为了最早的教育组织,成为了教会传递信仰、由知识培育信仰的教育雏形。此后,藉由加洛林文化复兴的铺垫,欧洲初步形成了一种基于拉丁语文化

和基督教信仰的“世界主义体系”，形成了以宫廷学校为核心的整体学校系统，形成了以 Liberal Arts 为核心课程的常规知识结构。到了经院哲学时期，大学法团得以创立，围绕学术研究和整全知识而组织的大学、仪式、课程、学位、学院等完整的教育体系最终确立起来，这一体系一直延续至今天，且依然发挥着重要作用。中世纪晚期，随着工商阶层和市民社会的兴起，以及宗教改革的推进，各种形式的人文主义蓬勃兴起，古典文明传统经历了再一轮的复兴。虽然后来的耶稣会运动带来了教育重返信仰的回潮，但大革命却带着民族自身的文化诉求以及对现实世界的强烈偏好，缔造了以中央学校为原型、以科学教育为准绳的现代主义体系，至此，教育也随着社会政治的激变而完成了革命般的转型。

在上述不同时期的历史转化中，人类的精神本身及其得到养育的古典文明资源也不断地发生转换，不断被拣选和利用，人们理解和把握神圣存在、确定圣俗分界的方式亦因此而不同。譬如，罗马后期蛮族入侵，日耳曼人最终皈依了基督教，就要通过仪式教规以及承载它们的神圣语言来获得救赎的道路。他们若要履行仪轨，恪守信条，就必须采用非日常化的神圣语言，因而拉丁语便承担了这样的作用。在古典文明资源的选择上，修士们便会把罗马拉丁文学视作神恩感召的工具来认真对待，教育也就有了最核心的内容。

到了查理大帝的时代，帝国的征服伴着信仰的征服同时进行，企图构建一个圣俗统一的基础；因讲学之风大兴，拉丁语便从修道院的私密空间中走出来，语词和文法，及其内在的“规则与美”，成为了理解圣经之全部奥义的基础；从语言规则中寻找拉丁文圣经中的上帝意图，便是学问和教育的根本。相比而言，经院哲学盛行的大学时期，文理学院作为学术与教育的核心支柱，辩证法成为了最高的学问，因此对于经典文本的读写和讲授，及其内在逻辑的考辨与论证，具有着最突出的地位。从这个角度出发，亚里士多德的《范畴篇》、《辨谬篇》、《工具论》等文献，就自然成为了所有古典文献的标本，成为思维训练的典范。到了文艺复兴时期，因号召个性至上，成为通晓百事、熟谙所有知识门类的全能选手，古典知识的所有质料，便会成为人们追求的对象，那些知识含量最高的文本，比如赫西俄德的《工作与时日》、维吉尔的《农事诗》，以及普林尼、盖伦、奥比安等的自然史作品，则会成为激活传统的文献载体。

《教育思想的演进》煌煌巨制,诸如此类的细节考证比比皆是,使人钦佩。不过,涂尔干的真正用意则在于说明:任何一种神圣存在,以及对神圣存在的感受和认识,都需要通过教育来完成。但单纯的信仰不能构成教育本身,教育是在神圣生活与世俗生活之间架设的桥梁和通路,需要通过理性认识和现实政治的构造来实现这个目标,需要通过确立各种圣俗之间的仪式、身份和知识体系,需要通过具体的组织、体制和机制,即作为法团的大学和学院来实施教育的完整过程。

不仅如此,在神圣存在内化成每个人的道德意识这一过程中,其本身是无法通过自在或自明的形式来呈现的。神圣存在必须化为具有价值意涵的知识形态进行表象,而不能依靠既存的实在对象。或者说,教育若以塑造真正的人为目标,它所依赖的知识系统,决不能来源于世俗化的认识对象。相反,这种教育必须要充分尊重构成文明起源本身的知识流脉,必须时刻返回古典时代的经典文献,并且不断激活它,才能为被教育者注入超越于日常生活的神圣性。这便是人文教育,或者以文理学院为基础的学术研究具有最高地位的根据所在。

当然,上述方式,会因为不同的时代而有不同的取径。只是到了现代世界,特别是大革命以来,人文教育模式遇到了空前的挑战。在现代对于人性的设定中,信仰的起点被感觉的起点所替代,传统的连续被现实的关注所替代,文本读解的方法被科学观察和实验所替代。教育的革命远比别的革命来得更加深刻。“自18世纪下半叶开始,中等教育经历了以此异常严重的危机”(涂尔干,2001b:369)。

现代世界给人的无限病,既来源于人的感觉和激情的无限释放,也来源于人的理性和观念的无限膨胀。由此造成的结果也相当背反:一方面,人越来越追求极端自由而无法停歇,一方面,世俗政治则越来越显露出专制的面目,而始终为人们所追随。以往的教育通过设置圣俗之间的界线,并通过文明传统化成的知识体系来实现两者的沟通,取得了一种道德平衡。而今天,若取消掉这种关联点,教育即成了促发上述危机的工具。

人们只要想象在他眼前有一种无限的、自由的和开放的空间,那么他必然再也看不到这种道德壁垒了……当道德纪律丧失了它对人类意志的优先地位时,无限性这个观念就会出现。它是这样的时期中所发生的摩擦的征象:历经几世的

道德体系受到了动摇,不再能够对人类生活的新状况作出反应,同时又没有任何新的体系被构建出来,以取代这个业已消亡的体系。(涂尔干,2001c:45)

在涂尔干看来,教育所能产生的最可怕的后果,就是在一个人的心中,极端自由和极端暴政是一体化的:“一个摆脱所有外部约束的人,一个比历史告诉我们的专制君主还要专制的暴君,一个任何外部力量都不能产生约束或影响作用的暴君”(涂尔干,2001c:45-46),才是这个社会真正的致乱之源。由此,在思想领域,涂尔干始终在两线作战:一是批判功利主义所谓的“使个人成为一种为自己和同伴谋求幸福的工具”这样的教育目的,二是批判康德的那种基于先验论的理性主义方案。要做到这一点,就必须回到教育的基本原理来讨论,像卢梭那样从教育的理论前提入手,来破解上述难题。

儿童教育是检讨道德问题的最佳切入点,卢梭曾从自然原理出发,认为儿童未进入青春期之前,是无道德性的。涂尔干则认为,卢梭所说的道德,只是从具体的人与人的关系着眼来界定的道德,并没有意识到社会存在的优先性。一个孩子在成长的每一时刻,都面临着规范的经验内化问题。“规范不只是一个习惯行为的简单问题,而是一种行为方式”(涂尔干,2001c:30),任何一个孩子,一开始便有可能潜在地具有一种社会倾向。

因此,习俗对于儿童教育来说是重要的,“是某种内化于人之中的力”,这是常规化的重要基础。更重要的是,还必须让孩子感受到一种超出常规意识的权威意识,即某种外力的强制作用产生的约束关系。这种纪律精神,就是道德秉性中的第一个基本要素。因为纪律具有社会效用,有助于孩子意识到一种高于自身意志的存在,否则会使他很容易陷入到一种任意的、无限的意志自由中,过早地带来个人至上的倾向。

由此倾向,教育继而可以将孩子引向对自我之外的外部事物的依恋。这不是一种纯粹的自我循环的意向活动,而是始终指向更大范围和等级的群体。孩子与周围的事物合为一体,可以使他体会到除自身之外的各种存在,如家庭、学校、班级,甚至更大范围的民族、国家等,会给他的身心带来更大的快乐,这种快乐单靠他自己是无法获得的。由此,他会知道,他的生活有着不同于自己的支撑点,他从各种群体中得到的感受,以及他与这些群体发生关联的行为方式,都无法仅仅通过自

己来实现。因此,这种一体化的过程,是需要以利他主义的倾向为基础的,他需要不断调适与各类群体以及其中的人和物打交道的方式,通过对它们不同程度的情感依恋,来成就自我。

涂尔干强调,这种教育的办法,并不是要取消孩子的自主性的选择和抉择能力,相反,任何个人的塑造,都必须以非个人的存在属性为前提。人越是有获得这种社会存在的能力,才越能够成为自己。在这个意义上,孩子的自主性,完全来源于如何使人性的双重性发生具体关联的能力。如果他有能力在最具体的情境中,发现他所在群体的本性,发现他与这种本性最相一致的感觉和激情,并找到表现和实现的途径,才说明他真正具有了自主性。这“不是我们从自然中预先建构的自主性,也不是我们在与生俱来的构造中发现的自主性。相反,正因为我们获得了事物的更完备的知识,我们自己才塑造了这种自主性”(涂尔干,2001c: 117)。人的自主程度,就是人格的形成程度,而人格的形成,是靠他与他所存在的不同等级的群体相融合来实现的。以上,就是涂尔干所概括的道德教育的三个主要要素。只有一个孩子将对纪律的服从、对群体的依恋以及自主能力结合起来,才会真正成为一种道德个人。

表面上,涂尔干有关教育史和教育原理的分析关联不大,儿童教育采用的基本手段与中等教育各有不同。但细绎之会发现,道德教育三要素的提出,其实质精神乃是与 Liberal Arts 中的“三科”——即文法、修辞与辩证法——是基本一致的。人文教育的原则虽与现代感觉论的起点不同,但其内核,也是要将三种非个人化的要素注入到人的身心中。

文法同纪律一样,是要将语言内在规则的强制性约束关系内化到人的习惯过程中,通过语言的规范使用来实现服从纪律的要求。修辞的训练,意味着针对不同的社会情境和群体对象而采用确当的表达方式,一个人因为归属不同,所借助的语词、文句和例证也要有所讲究。在这个意义上,对不同等级群体的依恋关系,决定着语言的运用要得体和妥帖。它超出了语言本身的规范要求,而将个人与群体的关系纳入其中。比如说,一个人对于家人和对于公民同伴所使用的情感和表达是不同的,原因就在于他与这两种群体的依恋关系很不同。辩证法的教育,则是要培养发现整个世界得以构成的逻辑关系的能力,通过思维来把握概念运动的内在机制,这是思想自主性的最高体现。

可以说,尽管标准的现代教育多以科学思维来主导,打开了有关对

于物的世界的认识空间,但科学精神的实质并非是人的物化,把人交付给对象化的世界,而是基于构成人性的神圣存在的部分,为人赋予的道德内涵。如果现代教育遗弃了这个基础,单纯变成人与客观世界或世俗世界的关系,无论科学将这种认识推动到何种水平和高度,被教育的人都会滑落到一种极端个人化的状态,仅从自身与这个世界的知识关联甚至是利益关联来塑造自己。

涂尔干的教育史考察,始终是与他对现实危机的关切紧紧联系在一起的。自中世纪发展而来的中等教育的要义,就是要将人的心智与神圣信仰融合起来,从基督教的“神职”、“帝国”和“学术”(sacerdotium, imperium, studium)”(涂尔干,2003c:118-119)这三个面向出发来理解人和塑造人。同样,现代世界中的人也需要这三个方面的确认和培育,只是如何寻找神圣存在、世俗存在及其心智纽带,是解救现代危机的要害。

涂尔干毕其一生,都在上下求索,认真履行着道德赋予他的义务。

六、纪念

19世纪末,欧洲知识分子普遍陷入“世纪末的悲情”(Fin-de-Siècle Melancholy)之中。Paul Bourget说过:“现代人是一只无聊的动物”。孤单忧伤的情绪,萦绕在诗人和学者的心间,波德莱尔、本雅明以及许多人,都沉入在一种极度敏感(hypersensitivity)的境遇中,依恋不舍。涂尔干则借用夏托布里昂的说法称其为“无限病”:每个人都孤独无助,却要撑满自己对整个世界的幻象。

无限的梦魇弥漫在欧洲,才真正幻化成了战争的阴霾……涂尔干带着他的弟子们,如 Marcel Mauss、Henri Hubert、Célestin Bouglé、Paul Lapie、Gaston Richard、François Simiand、Maurice Halbwachs、Robert Hertz、Georges Davy、Louis Gernet、Paul Fauconnet……要“走出埃及”,从世纪末的悲情中起步,去探索一条人类救赎的真正道路。

涂尔干的一位朋友 Frédéric Rauh 曾经这样评价他:“这个人就是一部作品”。没错!涂尔干所走的这条救赎道路,不止是靠他的著作来完成的,更是用他的感情、心血和行动来实现的。讲台是他一生的阵地,《社会学年鉴》由他一手创办起来,那些追随他的学生,无一不为学术事业做出过重大的贡献,甚至为保卫自己的国家和人类文明祭献出生命。

涂尔干是思想的集大成者,他从社会形态及构造的古今转换出发,从“心”和“物”的两方面来探求人性的根源和本质。他是伟大的历史学家,逐层剥开社会存在的秘密,让人们发现自身生活的所有要素,都来源于神圣的社会。他的宗教研究,最终揭示了文明的神圣本体蕴涵在所有人的生活之中。进而,真正的教育才会为人们赋予一种超越性的本原和精神,把我们引向一条健康的路。

我们纪念涂尔干,并不是因为涂尔干以及那些后来深受其影响的思想者们已经找到了最终的出路,而是因为他们正在路上。他们的初衷和志业,才是文明前后相续的生命所在。涂尔干给予这个世界的,就是世界本身。他给予同样致力于这一事业的人们的,就是生命本身。

参考文献(References)

- 巴塔耶.2003.色情史[M].刘晖,译.北京:商务印书馆.
- 福孔奈.2001.涂尔干的教育工作[G]//陈光金,译.道德教育(渠敬东,编《涂尔干文集》第3卷).上海人民出版社.
- 哈布瓦赫.2003.导言(法文1938年版序言)[G]//涂尔干.教育思想的演进(渠敬东,编.《涂尔干文集》第4卷),李康,译.上海人民出版社.
- 马克思.1959.论犹太人问题[G]//马克思恩格斯全集(第一卷).北京:人民出版社.
- 莫斯.2005.礼物[M].汲喆,译.北京:商务印书馆.
- 杜尔凯姆(涂尔干).1988.自杀论[M].钟旭辉,等,译.杭州:浙江人民出版社.
- 渠敬东.2014.职业伦理与公民道德:涂尔干对国家与社会之关系的新构建[J].社会学研究(4):110-131.
- 渠敬东.2015.教育史研究中的总体史观与辩证法:涂尔干《教育思想的演进》的新方法[J].北京大学教育评论(4):23-50.
- 涂尔干.1973.反犹主义与社会危机[G]//Clark, T. N. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge: Harvard University Press.
- 涂尔干.1995.社会学方法的准则[M].狄玉明,译.北京:商务印书馆.
- 涂尔干.1999.宗教生活的基本形式[M].渠敬东、汲喆,译.上海人民出版社.
- 涂尔干.2000.社会分工论[M].渠敬东,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干.2001a.职业伦理与公民道德[G]//渠敬东,编.涂尔干文集(第2卷).上海人民出版社.
- 涂尔干.2001b.教育与社会学[G]//渠敬东,译.道德教育(渠敬东,编.涂尔干文集[第3卷]).上海人民出版社.
- 涂尔干.2001c.道德教育[G]//渠敬东,编.涂尔干文集(第3卷).陈光金,译.上海人民出版社.
- 涂尔干.2003b.国家、道德与军国主义[G]//《卢梭与孟德斯鸠》(渠敬东,编.涂尔干文集[第5卷]).付德根,译.上海人民出版社:466-469.
- 涂尔干.2003a.卢梭与孟德斯鸠[G]//渠敬东,编.涂尔干文集(第5卷).李鲁宁,译.上海人民出版社.
- 涂尔干.2003c.教育思想的演进[G]//李康,译.渠敬东,编.涂尔干文集(第4卷).上海

人民出版社.

- 涂尔干.2003d.论宗教现象的定义[G]//渠敬东,译.乱伦禁忌及其起源(渠敬东,编.涂尔干文集[第6卷]).上海人民出版社:85-115.
- 涂尔干.2003e.乱伦禁忌及其起源[M].汲喆、付德根、渠东,译.上海人民出版社.
- 涂尔干.2003f.人性的两重性及其社会条件[G]//乱伦禁忌及其起源(渠敬东,编.涂尔干文集[第6卷]).渠敬东,译.上海人民出版社:231-246.
- 涂尔干.2014.“德意志高于一切:德国的心态与战争”,“谁想要战争?——从外交文献看‘一战’的起源”[G]//渠敬东,编.涂尔干:社会与国家(社会理论辑刊 第一辑).张国旺,译.北京:商务印书馆:147-254.
- 涂尔干、莫斯.2000.原始分类[M].汲喆,译.上海人民出版社.
- 托克维尔.2005.回忆录:1948年法国革命[M].周炽湛、曾晓阳,译.上海人民出版社.
- 托克维尔.2010.致欧仁妮·德·格朗塞.致阿图尔·德·戈比诺[G]//崇明,编.黄艳红,译.《政治与友谊:托克维尔书信集》中的两封信 91、92.上海三联书店:262-269.
- 魏文一.2014.涂尔干社会理论中的国家观[G]//渠敬东,编.涂尔干:社会与国家(社会理论辑刊[第一辑]),北京:商务印书馆:1-145.
- Durkheim, E. [1918] 1970. “Contribution to discussion, Pacifisme et patriotisme.” *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 8, reprinted in Durkheim, *La Science Sociale et l'Action*, ed. and Intro. by Jean C. Filloux. Paris: Presses Universitaires de France: 293-300.
- Durkheim, Emile. [1916] 1979. “The Moral Greatness of France and the School of the Future.” In *Durkheim: Essays on Morals and Education*, edited by W. F. S. Pickering. London: Routledge: 158-161.
- Fournier, Marcel. 2013. *Émile Durkheim: A Biography*, trans. by David Macey. Cambridge: Polity Press.
- Hawkins, M. J. 1994. “Durkheim on Occupational Corporations: An Exegesis and Interpretation.” *Journal of the History of Ideas* 55: 461-481.
- Llobera, Josep. R. 1994. “Durkheim and the National Question.” In W. S. F. Pickering and H. Martins (eds.). *Debating Durkheim*. London: Routledge: 134-158.
- LaCapra, Dominick. 1972. *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lukes, Steven and A. Scull. 1983. *Durkheim and the Law*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lukes, Steven. 1985. *Émile Durkheim, His Life and Works*. Stanford: Stanford University Press.
- Nisbet, R. 1952. “Conservatism and Sociology.” *American Journal of Sociology* 58: 167-175.
- Mauss, Marcel. 2005. *The Nature of Sociology*. trans. by W. Jeffrey. New York: Berghalm Press.
- Mackert, J. 2004. “Reorganization and Stabilization: Social Mechanism in Emile Durkheim's *Professional Ethics and Civil Morals*.” *Journal of Classical Sociology* 4: 311-336.
- Milbank, J. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pickering, W. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge and Kegan Paul.

责任编辑:路英浩