

人造社会，亦或自然社会*

——涂尔干对社会契约论的批判

陈 涛

提要：契约论从个人出发推演社会，将社会视为由个人意志创造的人造物。但是，契约社会始终有被个人推翻的困境。涂尔干从社会出发来论证社会的必然性，以期重新界定契约论留下的任意的抽象人格。这体现在他关于道德的自然性的观点上：道德是从人们的共同生活中自然生成的，并拥有自然必然性。个人的自由并不在于摆脱社会的任意，而是在于尊重和认识社会事实，并把社会的正常法则作为行动准则。正是这一点构成了实证主义的根本信念。

关键词：社会 人造物 自然物 道德 必然性

“如果照着经典的定义说，人是一种理性的动物，那么这是因为他是一种社会动物，或者至少是比其他动物更无限地可社会化（infiniment plus sociable）。”（涂尔干，2000：306）

一、导论：1789年原则与社会契约论

较之于其他思想源头，涂尔干对社会契约论的继承和批判并没有得到研究者的充分重视。从早期的《社会分工论》到成熟时期的《社会学方法的准则》、《自杀论》，和晚期的《宗教生活的基本形式》，包括他去世后整理出版的一系列讲稿中，可以看出，契约论始终是涂尔干社会学的批判重心。可以说，涂尔干正是借助于对契约论的继承和批判来阐发自己对现代社会的理解，并发展自己的社会学理论的。自

* 感谢匿名评审对本文初稿所作的批评和建议，使我避免了本文可能带来的误解。本文的初稿曾交给我的师长和朋友看过，特别感谢他们在我的读书过程中一直以来给予的支持和帮助。当然，文责自负。

杀之所以如此令人震惊，是因为他威胁了自我保存这一自明之理；^①失范之所以如此令人焦虑，是因为在一个已经建立的国家或社会中，竟然还有未被社会规范的“自然状态”。^②失范是对自然状态的社会学表述；集体意识或集体表象则是对公意的另一种讲法；关于人性两重性的观点则是对契约论在自然人与公民之间所构建的对立的批判性转化。甚至，批判契约论关于社会的人造性，乃至任意性^③的理解更直接关系到社会学的可能性：

因为社会是由人合成 (composées) 的，所以很久以来人们始终认为，社会的全部存在都来自于人的任意 (de l'arbitre humain)。.....在这种情况下，社会根本不可能作为一门科学的对象。确实，只要人们认为社会只具有不确定的可塑性，没有确定的特性，我们就没有办法描述它们、分析它们、寻找它们所依赖的原因和条件。(涂尔干，2003e: 271)^④

当然，他对契约论的批评有更为深层的动机。这就是他对大革命以来法国社会的内在困境的诊断和回应，尤其是“1789年的原则”或“拒不妥协的个人主义”(涂尔干，2003a: 221)。大革命期间，人们试图通过参与政治生活，锻造一个统一的国家来实现个人的自由和平等。一切中间社会团体(行会、教团、人民团体.....)都被视为特殊利益的代表，只能在人与人之间制造等级与隔阂，与公共利益相敌对(罗桑瓦龙，2012: 3-17)。不过，当政治运动的硝烟散去，留下的却是中央集权式的国家与一盘散沙的个人。因此，法国亟需进行的是社会重组和道德重建。这在19世纪的法国“越来越成为政治生活的重心”(Durkheim, 2009: 4): “在欧洲所有的国家中，法国的旧有的社会组织被最彻底地铲除。我们使它成为一个白板，因而必须在这块空地上

① “正像原初自愿寻死的罕见是这种自我保存本能的力量和普遍性的证明，自杀数量正在增加这一事实则表明这种本能正在丧失其根基。”(涂尔干，2000: 203)

② 这并不意味着失范状态就完全等同于自然状态。首先，失范并不意味着社会的缺席，而只是既有的道德无法规范个人，反而会对个人带来负面影响。也就是说，失范是一种社会疾病。其次，失范者不具备参与政治和社会生活的资格。但是自然人却有参与政治和社会生活笔者在另一篇文章专门探讨了这个问题(陈涛，2013)。

③ “任意性”是把握涂尔干批判契约论的关键概念。这里需要提醒的是任意与意志的关系。在西方思想中，arbitraire(英语: arbitrary、德语: Willkür)指的是意志(volonté/will/der Wille)的某种决断特征。

④ 本文所引涂尔干中译，由笔者根据法文(Durkheim, 2012)稍作修改，并统一了个别术语的翻译，改动之处，一般给出法文原词，请读者留意。

再造一个崭新的建筑。一个世纪以来我们一直感到这项事业的紧迫性，但它却总是被提起，又被搁置，很难像大革命时期那样被推进。”

(Durkheim, 1973: 22) 相比之下，个人与国家的对立则只是过时的概念。这一方面是因为规范和重组社会生活，需要国家干预，另一方面则是因为只有重建社会团结，才能实现个人自由：“只有在社会中并通过社会，这种自由才能化为实在”（涂尔干，2006b: 59）。

但是，现实的政治形势却是：不仅《人权宣言》所许诺的自由和平等等个人权利没有实现，而且 19 世纪的法国社会也一直摇摆于狭隘的个人主义和国家集权主义、革命与复辟之间，而真正的社会重组和道德重建却屡屡被推迟。从 1789 年到涂尔干所身处的第三共和国，法国人经历了三个君主制、两个帝国和两个共和国。在普法战争的失败中建立的第三共和国，在相当长一段时间内，才逐渐确立其政治体制。政治领域中，各个政治派别的角力，使得法国政府变幻无常，内阁频繁更迭。在社会领域中，则是愈演愈烈的劳资冲突，工商业的倒闭，举步维艰的教育改革和更为深层的停滞不前：“这些表面的变化掩盖了一种习惯性的停滞。我们必然痛惜，在各种政治事件和全能的政府机关中的持续变化，依然根深蒂固地维系于传统。”（涂尔干，2006a: 80）

这个传统就是由 1789 年原则以及大革命所造成的法国社会格局。“即使我们承认，作为理论真理的 1789 年原则遭到了明确的反驳，但这些原则也依然是社会事实，依然作为某个年代或某个社会心态的表达，继续留存下去。”（涂尔干，2003a: 221）它依然鼓舞着“绝大多数的法国道德学家和经济学家”（同上: 223），而“所有这些思想家的共同信念，就是拒不妥协的个人主义”（同上: 224）。据此，他们一方面强烈地要求国家或社会去实现个人自由。另一方面，却又视国家为压迫个人自由的机器，对国家抱有怀疑。因此，一旦国家不合他们的心意，他们便试图去推翻它。这种革命幻想，根植于某种社会观：“社会的本性完全来自于人类的意志”（涂尔干，2003e: 271），是“一种人们能够根据意志塑造的、不确定的、灵活易变的事物”（涂尔干，2003f: 284）。

1789 年原则，可追溯至以卢梭为代表的社会契约论。卢梭作为法国“民主理论的设计师”（涂尔干，2006a: 80），他的政治哲学本身就反映了法国民主制的病症。一方面，“它是一种狭隘的个人主义——个人是社会的推动原则，而社会仅仅是个人的总和”（同上），另一方面，

它赋予国家的权威又足以无视任何个人：“在他们眼中，社会是压迫的产物，是对抗个人的战争机器，是野蛮的遗迹……”（涂尔干，2003a: 225）。

实际上，19世纪70年代以来，埃斯皮纳（Alfred Victor Espinas）、富耶（Alfred Fouillée）等人便试图借助斯宾塞的社会有机论和孔德的实证主义来批判契约论，以及基于后者之上的法国社会制度（Scott, 1951: 157-186, 罗桑瓦龙, 2012: 212-222）。涂尔干的社会学延续了这一思想潮流。在此背景下，涂尔干从“社会事实”出发来研究社会，批评契约论，可谓用心良苦。只有本着科学精神，理性地认识社会实在，才能抵制大革命以来的各种意识形态争论，并重新界定这种个人主义。总之，涂尔干对法国现代社会的诊断，在学理上直接指向了以卢梭为代表的契约论。通过聚焦于涂尔干对社会契约论的批判，可以让我们更为清楚地把握社会学这一学科的理论关怀。

二、契约社会的人为性与任意性

契约论的基本架构非常清晰：自然状态构成了个人的前社会或前国家的生存状态。在那里，个人生而平等、自由，缺乏任何社会关系。每个自然人都是拥有自我保存权利的主权者。但基于种种原因，它最终沦为战争状态，个人的生命、自由与平等受到危及。为了自我保存，个人聚集起来，通过彼此意志的同意，缔结契约，建立国家，借助服从主权者的意志所颁布的法律，保存自己。主权者及其所颁布的法律构成了国家统一、公民共同生活的制度框架。

可见，契约论是从自然状态所构建的个人出发，推演社会。“契约社会”是一个人造物，其根基在于个人意志。不过，这一主权—法律模式的社会理论却存在某些困难。身处于国家之中的公民，始终有不服从主权者的法律，再次诉诸其自然权利或自然自由的可能性，因此，他并不能完全从自然人转化为公民，因而也不能完全投入到国家生活之中，而是有不断溢出共同体，重返自然状态，要求自然自由的可能性（陈涛，2012b）。甚至主权者也始终有任意逾越法律的可能性。契约论所创建的国家或社会状态始终难以摆脱自然状态的阴影。

（一）社会：人为制造，还是自然生成？

在《社会学方法的准则》中，涂尔干指出，在他之前关于社会和集体生活有两种彼此相对的理解。一方是以霍布斯和卢梭为代表的社会契约论，将社会理解为“来源于人的意志所设计的某种契约性安排”（Durkheim, 1982: 143），即一个人造物。另一方则以孔德和斯宾塞为代表，将社会理解为自然物，认为社会生活具有自发性。在《社会分工论》中，涂尔干指出，就他们看到了“社会生活的自发性质”（le caractère spontané）而言，“他们对道德科学的建设做出了重大的贡献”（涂尔干，2000：344）。

不过，分歧只是表面的。两派有一个基本共识，即在人类王国中，唯一实在的是个人，社会只是从这一个人中推演出来的。尽管斯宾塞等人将社会视为一个自然物，但是因为他们假定了只有个人是实在的，所以“斯宾塞并没有把社会看作一个真正的实在，借助专门的和必然的原因凭借自己存在”，而是仍然把社会看作是从个人的自然本性中推演出来的、“一种个人创建的安排，以便拓展人类生活的跨度和视野”（Durkheim, 1982: 281）。换句话说，后者仍然像契约论一样，按照人为制造的方式来理解社会，把社会理解为一种人造物。“如果像从卢梭、孟德斯鸠到孔德（甚至斯宾塞也陷入了这种传统上的混乱状态）几乎所有的思想家所假设的那样，自然的终点是个人，那么超越个人的所有事物必然是人为的。”（涂尔干，2003a：61）只要两派假定只有个人是实在的自然物，那么社会就只能是一个人造物，无法达到个人那样的实在性或自然性。

在涂尔干看来，“社会契约的概念在今天已经不堪一击，因为它与事实毫无瓜葛”。“社会生活只要是正常的，它就是自发的”（涂尔干，2000：161）。在现实中，并不存在根据意志人为制造出来的社会。相反，社会“外在于一般的个人意识”（Durkheim, 1982: 40），并“在时间和空间上无限超越于个人”（Ibid: 128）“它不是一个人造物”（Ibid: 282），而是一种“自然力量”，有其固有的本性和存在，它“生发于实在本身的深处，是既定原因的必然产物”（Ibid: 143）。简言之，社会是自成一类（*sui generis*）的实在，不能被还原为个人心智的构建。

关于社会是人造物，还是自然物的争论，很容易让人联想到社会唯名论和社会唯实论之争。不过，没有哪个契约论者认为社会仅仅是个人的加总或集合，或者认为社会只是个名称。霍布斯强调，国家并不是个人的集合体，而是一个“实在的统一体，统一在同一个人格上”。这个新人格，就是主权者，“在他之中包含着共同体的本质”（Hobbes,

1996: 120-121)。卢梭同样强调，主权者是公意的承担者，而公意不同于众意（Rousseau, 1997b: 60）。总之，契约论试图借助法律搭建公民之间，公民与主权者之间的结合方式，以锻造国家统一。

涂尔干并非没有看到契约论借助主权者及其法律来论证社会的统一性。不过，他更看到了这其中的困难：如果从个人推演社会的话，那就无法讲出社会的独特性，因而最终不得不把社会化约为一个由个人构成的机械装置。如果契约社会在人的可完善性中有其萌芽，那么就应该是由于“自然的原因，使人们逐渐构成了社会”（涂尔干，2003a: 74）。但是，卢梭并不承认社会是一种自然现象，或源于人的自然本性，而是认为社会只是在外部原因的帮助下偶然产生的。但是，既然社会产生于人们的彼此需要，而自然人却是自足的，那么这说明“人的本性也发生了变化”（同上：74）。涂尔干在此暗示，自然状态后期已经是一个社会状态，它构成了契约社会的前身，并且这一“社会状态”还重塑了人的自然本性（同上：76）。但卢梭认为，这样的相互需要“还不足以造成社会”，社会是“人的技艺的结果”（同上：75）。契约社会区别于战争状态下单纯的个人聚集。也就是说，“社会事实的秩序总体上不同于纯粹个人事实的秩序。社会是存在于纯粹心理世界之上的新世界”（同上）。但是，由于卢梭只承认，“唯有个人是真实的和自然的”（同上：76），那么社会只能是“人为的实体”（同上：77），无法达到个人有机体那样的统一性和自然性。

其次，卢梭试图以公民对法律的依附来模仿自然人对自然力量的依附，从而使契约社会能够像自然状态一样，杜绝人身依附，给予个人以自由。这要求社会具有“自然秩序的永恒性和必然性特征”（同上：86），而绝不能是偶然的或任意的，但是，他对社会的人为性和偶然性的坚持，恰恰使社会难以达到自然有机体那样的统一性。

矛盾更为尖锐地体现在他的主权学说中。无论是主权的不可转让，还是不可分割、不受限制，都要求把社会提升为一种不同于个人的自成一类的存在：主权作为公意的运用，专注的是普遍利益。但是，对个人自我保存的坚持，使他认为“普遍利益是所有个人利益的利益”，而“对所有人有用的事物，对每个人来说也是有用的”（同上：96）。这就把普遍利益还原为个人利益，把社会还原为个人。而在涂尔干看来，社会是自成一类的存在，有其自己的利益和意志，并且集体利益“不会受到个人的限定”（同上：96）。

“在每个关节点上，我们都会遇到卢梭学说中两个相互对立的倾

向。一方面，社会仅仅作作为个人使用的工具，另一方面，个人又依赖于社会，社会远远超越于大量的个人。”（同上：98）只要卢梭认为唯有个人是实在的，并坚持从个人出发推演社会，那么，契约社会就只能是一个由个人集合而成的人造物，而无法达到自然有机体那样的统一性。这一困境导致他摇摆于“个人主义原则”与“社会主义原则”（同上：77）之间。这恰好折射出法国政治一直摇摆于狭隘的个人主义和国家专制主义之间的困境。

涂尔干采用了另一条思路来论证社会的统一性。他从社会自身去论证社会的统一性。所谓根据社会事实来解释社会事实，强调的毋宁是社会本身，而不是个人，才是社会的效力因：“我们必须在社会自身的自然本性中寻找关于社会生活的解释。（Durkheim, 1982: 128）”

当个人聚集在一起、相互互动时，产生了一些新的现象，它们的原因在于个人的结合，不能还原到每一个人的意识当中，而是外在于个人意识的，并且这些现象还会对个人意识产生反作用，形塑个人意识。因此，这个结合正是“创新的源泉”，“是某个不同的东西，它的特性不同于构成它的各部分所展现的特性”（Ibid: 128-129）。

社会并不仅仅是个人的加总，而是由个人结合所形成的系统，代表了（représente）一个有其固有的特征的专门实在。当然，没有特殊意识（consciences particulières），任何集体意识都无法被产生出来。它是必要条件但不是充分条件。此外，这些意识必然被结合和联合起来（associées, combinées），但却是以一定的方式联合起来。社会生命（la vie sociale）从这一联合中产生出来。因此，正是这一联合解释了它。通过聚集在一起，相互渗透和融合在一起，个人们产生了一个新的存在，如果你愿意，可以称之为一个心理存在，但却构成了一种新的类别的心理个人性。因此，正是在这一个人性的本性中，而不是在其构成因素中，我们才必须寻找在它之中所产生的事实的直接原因和决定原因。群体以完全不同于其成员被孤立起来时的方式来思考、感觉和行为。因此，如果我们分离地研究其成员，我们将不理解任何发生在群体中的东西。（Ibid: 129）

据此，涂尔干可以澄清他与斯宾塞的区别：“我们说社会生活是自然的，不是因为我们在个人的自然本性上发现了它们的起源，而是因

为它直接源于本身就有自成一类的自然本性的集体存在，是因为它产生于个人意识所经受的专门的精致化过程——个人意识通过彼此结合而发展出某种新形式的存在。(Ibid: 144)”尽管涂尔干承认人的意志会介入到社会演化中，但是他否认社会生活可以诉诸于个人意志来解释。相反，个人意志反而要诉诸于社会来解释。

(二) 同意的根基：个人意志，还是社会实在？

在契约论中，社会是个人相互之间经由意志同意，缔约建立的人造物。契约社会的根基可以追溯至个人意志的同意，进而追溯至个人意志的实在性。换句话说，社会需要诉诸于个人意志的有效性来获得自身的正当性。契约论对社会的人为性和唯意志性的强调，使人们想当然地以为社会“仅仅是人为的 (artificielles)，某种程度上任意的 (arbitraires) 结合” (Durkheim, 1982: 63)。契约社会的这种人为性和任意性，使它始终难以摆脱自然状态的阴影。一旦社会不能满足个人的欲求，个人就可以选择重新返回自然状态，甚至通过革命，重造一个社会。这种发轫于契约论的意见缺乏对社会事实的尊重，认为单凭观念就可以任意改变实在。似乎一旦人们对某个问题做了充分的、逻辑严密的观念分析之后，就等于是把握到了现实一样，于是他就不耐地从理解现实上跃迁到以实践改造现实上。人们越是陷入到这样的观念世界中，越是远离事实，就越是认为自己有着绝对的自由和无限的权力，可以任意地改造这个世界。“因为这种想象力的世界没有提供任何阻力，以致于心智感到完全不受束缚，放任其没有限制的野心，认为它能够通过它自己的力量，根据自己的欲望 (désirs) 构造或改造世界。(Ibid: 62)”

涂尔干强调，社会事实的本性，“不管多么柔韧和可塑，但仍然不是可以任由意志更改的” (modifiable à volonté, Ibid: 32)。相反，社会事实是自成一类的存在，它外在于^①个人意志，并具有强制性或客观必然性^②。问题的关键不是以理性的观念来改造非理性的实在，而是科学地去认识社会事实“固有的本性” (Ibid: 33)，及其存在的理由 (raison)。尊重社会事实，摒弃任意性构成了社会学得以可能的基本

① 帕森斯 (2003: 389, 注 12) 的提醒很重要，即我们不能把涂尔干所说的“外在于”个人意识理解为在空间上的外在，它更多地是在认识论的意义上讲的。这可以理解为何涂尔干在许多情况下又说社会最终内在于每一个人的意识之中。

② 必然性是对强制性的同义表达 (涂尔干, 1995: 24-28; Durkheim, 1982: 51-54)。考虑到“强制”概念的歧义 (帕森斯, 2003: 421 以下)，笔者倾向于使用必然性这个表述。

前提：“这门科学直到人们把握到社会现象，尽管不是物质之物，但仍然是要求被研究的实在之物时，才得以重见天日。为了达至适合研究它们是什么的思维，有必要理解到它们是以可界定的方式存在的，这种存在方式是恒常的，它们拥有独立于个人的任意性（l'arbitraire individuel）的特征，从中流溢出必然的相互关系……”（Ibid: 46）

要对抗这种任意性，就不能以另一种具有任意性的意识形态话语来争辩，“以一种教义来反对另一种教义”，而是“发展一种专门的态度，即只有科学通过直接接触事物才能给出解决方案”（Ibid: 161）。具体来说，涂尔干对契约论的意志同意学说从两个层面展开批判。其一是凸显契约论的内在矛盾，其二则是把意志实在性的假定导向关于社会实在的科学研究。

同意学说根本没有把握到社会实在，而只是以观念代替实在。在历史现实当中，不存在原初缔约的时刻。社会并不产生自个人的同意，而是产生于社会自身：“所有的社会都诞生于其他社会，并没有延续性上的中断”（Ibid: 130）不过，仅仅诉诸于历史—事实分析，对契约论的批判还相当外在。涂尔干更为深刻地批评在于揭示同意理论有一个根本困难。

因为个人被视为人类王国的唯一的实在，所以，用来约束和遏制他的组织只能被设想为人为的（artificielle）。这种组织并不植根于人的自然本性，因为它企图对他施加暴力以阻止他产生反社会的结果。它是一个人造物（œuvre d'art），完全由人的双手所构造的机器，像所有人造物一样，只是因为人意愿（voulu）它这样，它才这样的；一个意志的命令创造了它，而另一个意志的命令则改变它。（Ibid: 142）

一方面，人的自然本性并不适合社会，因此必须借助人暴力去约束它。另一方面，它又要求人们出于意志的同意去服从这种暴力。但是，很难寄希望个人会自愿地去服从暴力。因此，契约社会的维持似乎只能依靠人们对暴力的恐惧。这就是霍布斯的利维坦给人留下的印象。然而，“如果人们只是迫于强力，或者迫于对强力的恐惧去遵守契约，那么契约团结必将会陷入一种险恶的处境之中。完全外在的秩序绝对不能很好地遮蔽冲突状态。这种冲突太普遍了，人们很难明确地限制住它”（涂尔干，2000：335）。

即便个人同意服从社会，也难以保证他就会一直服从社会。“对于我的意志已经决定的事情，我的意志也可以取消它。可变性是意志的自然本性，意志无法作为任何稳定事物的基础。”（涂尔干，2006a: 86）其次，假如社会是一个人造物，其根据就在于个人的意志，那么人们就会认为社会“在实在上没有任何联系”（Durkheim, 1982: 143），它就无法提供给人们服从的理由。

面对契约社会的内在困境，霍布斯和卢梭等人把精力放在如何设计原初契约，而不是科学地研究社会事实上。他们似乎认为“借助关于社会契约的巧妙设计，就足以掩盖它，使矛盾的牺牲者看不到它”（Ibid: 142），然而这无异于“诉诸欺骗”，来“诱使个人根据他自己的自由意志来绝对地服从它”（Ibid: 143-144）。

要说服个人服从社会，并不需要设计一个完美无缺的契约，而只需要证明“这种约束单纯归于这一事实。即个人发现他自己面对着一种支配他的力量，而他必然屈膝于它。”（Ibid）契约并不完全依赖于个人的意志。早在《社会分工论》中，涂尔干就指出，契约关系本身基于另一套先于契约关系的规则框架。契约团结的背后是社会分工带来的有机团结，或“自发的同意”（*consensus spontané*，涂尔干，2000: 320）。“一切契约都假定，社会存在于当事人的背后，社会不仅时时刻刻准备着介入这一事务，而且能够为契约本身赢得尊重。”（同上: 76）在汇编为《职业伦理与公民道德》的讲稿中，这一观点得到了更为深入的阐发。同意契约不仅是一种非常晚近的契约形式，而且其效力也不能被归因于个人意志所达成的同意。因为，“如果人们依然认为可以随意撤销意志的话，宣布意志也不能满足这一条件”（涂尔干，2006a: 152）。为了使意志的宣布直接具有约束力，它就不能是任意的，而必须“具有既定事实的所有特征”（同上），即它是不可撤销的。

而这乃是借助于法律的惩罚力量。当然，契约论者会辩驳，法律具有约束力乃是出自于个人的自由意志或某个原初契约。涂尔干指出，“一个实践或一个制度的契约性特征永远不能被事先假定”（Durkheim, 1982: 70）。而且，我们不能从个人的内部寻找义务的源头，“所有义务性的东西都有外在于个人的源头”（Ibid: 130）。“在国家中，参与制定法律的只是一小部分人。退一步讲，即便法律出于我的意志，我也未必要遵守它。因为“可变性是意志的本性，意志无法作为任何稳定事物的基础”（涂尔干，2006a: 86）。我们“遵从法律的真正根源，实际上是在于对事物之间自然的相互关系的清楚表达……是

因为法律是一种善的东西，也就是说，法律与事实的本性是相称的，因为法律应该如此，所以我们信任它”（同上：86）。简言之，我们服从法律乃是因为它合乎于社会事实的本性，具有公正性：“法律的首要性质就是社会性”（涂尔干，2000：75）。

进一步说，之所以社会或法律赋予个人意志不可撤销的事实特征，乃是出于现代人的个人崇拜，以及由此衍生的对个人权利的尊重（涂尔干，2006a：152-153）。如果我违背了自己的意志与他人的意志所达成的契约，那么我所冒犯的不仅仅是某一个人，而是“人类的人格”（le personne humaine），或“普遍的人性”（涂尔干，2003g：447）。因此，我冒犯的是集体情感或社会。我们将在下一章详细讨论这一点。

综上，契约论实际上把社会的实在性还原为个人意志的实在性。这一唯意志论学说潜藏着某种危险：如果社会仅仅是根基于个人意志的人造物，那么个人就不会去尊重社会事实的必然性，反而幻想自己可以任意地更改它，这不仅导致契约社会成为不可能，而且也使得社会学不可能。抵制这种任意性，就在于指出意志的事实性或不可撤销性实际上出于社会实在的必然性^①对个人意志的约束力。

（三）自然权利的非自然性

自然状态学说是契约论的“根基”（涂尔干，2003a：62），其影响之深远胜过主权—法律架构下的国家或社会理论。这并没有得到当代社会科学的足够重视。这多少源于某种想当然地误解，即它只是纯粹的逻辑建构，并不具有事实效力。不过，霍布斯早就声明，“问题的关键不是事实，而是权利，这里没有证人的位置”（Hobbes, 1996: 490）。卢梭也指出，构建自然状态的目的不在于陈述某种历史事实，而是在于“把人类现存的自然本性中原初的部分和人为的部分区分开”（Rousseau, 1997a: 125）。每一位契约论者之所以都不断诉诸自然状态，探究的人的自然本性，是因为基于这一本性的自然权利，直接影响到公民权利以及国家权力的限度。如果像霍布斯那样，承认怕死是人的自然本性，那么即便国家拥有绝对权力，它也必须容忍公民保留不可放弃的抵抗权利（Hobbes, 1998: 82-83）。相反，如果像卢梭那样，认为怕死只是文明人才有的恶习，并不属于自然人，那么国家就可以要求人转让其全部的自然权利，并接受国家对它的形塑。因此，通过

^① 注意，在涂尔干看来，不仅正常现象，反常现象也有自身的法则或必然性，可以借助理性来认识（Durkheim, 1997: 56-57）。

自然状态探讨人性的能力和限度，既是为国家生活的正当性论证，也是为其划定界限。

涂尔干非常清楚，自然状态涉及的“是心理上的问题，而非历史上的问题”，其目的旨在“把人类自然本性的社会因素与个人心理构造所固有的因素区分开来”（涂尔干，2003a：61），因此，“它是一种方法论上的策略”（同上：64）。

不过，他对所谓的生来自由、平等，且拥有自然权利的个人却大加批判。因为“1789年的原则”或“拒不妥协的个人主义”正源于此。契约论借助自然状态学说所构建的缺乏一切社会关系的、以自我保存为目的的、拥有自然权利的、孤立的自然人构成了现代个人的源头。这样的个人难以被完全纳入到国家的主权—法律框架之内，而是有不断有溢出国家，重新诉诸自然权利、重返自然状态的可能。具体到法国社会，源于契约论的、为《人权宣言》所宣扬的“个人主义在这个国家并未扎根”（涂尔干，2006a：48）。更悖谬地是，在19世纪，法国“已经有好几次采用集权体制（des régimes autoritaires）了”（同上：48）。一方面是对个人主义的革命式的幻想，另一方面则是遏制这种无政府的自然状态的高压措施。法国民众似乎摇摆于自然状态与公民状态、无政府与中央集权之间。任何拓展国家职能的企图，都被看作是危及到了个人的自然权利。看起来，在保障个人的自然权利和发展国家职能之间存在着不可化解的矛盾。

涂尔干指出，“解决这个难题的惟一途径，就是要否定个人权利是给予个人的（donnés avec l'individu）假定，并承认有关这些权利的制度事实上正是国家的任务”（同上：47）。具体来说，他从两个层面对自然权利学说展开批判。

首先，所谓的“自然”权利，并非“源于个人的自然本性”（涂尔干，2006a：54），而是历史发展的产物。它依赖于国家与社会之间的平衡。“每个社会都是专制的（despotique），至少如果没有从外部而来的东西来限制它的专制主义时，就是这样。”（涂尔干，2006a：49）。在这种情况下，社会借助强制力，“按照它自己像（image）来塑造它们”（同上：51），并把它的思维和行动方式强加给个人，从而吸纳掉（absorber）个人的人格。因此，在集体意识盛行的社会中，并不存在人格或个人。

只有借助国家对各种小社会，即次级群体，加以监督和控制，才能抵制社会对人格的吸纳，从而解放个人的人格。“国家不是被创造出来，以防止个人在行使其自然权利上不被打扰。不，这不是它惟一的

作用。相反，正是国家创造、组织并使这些权利成为实在。”（涂尔干，2006a: 49）不过，缺乏社会力量的制衡，国家也很容易走向极权主义。总之，只有在国家与社会相互制衡的情况下，个人自由和人格才有可能获得发展的空间。

不过，把自然权利还原为历史发展的结果，并不足以反驳它。涂尔干更为有力地批判在于，自然权利所植根的人的自然本性本身就是社会的产物，因此，自然权利不是自然的，而是社会的。个人也只有参与到社会中才能实现“自然”权利或自然自由。针对契约论，涂尔干指出：

这一理论所基于的假定是一个过分简化的人为物（d' un simplisme artificiel）。个人权利的根基不是个人是其所是的概念，而是社会实践这些权利，看待它和评价它的方式。问题的关键，不是个人是什么，而是他值多少以及他应该是什么。他拥有或多或少的权利，拥有某些权利而不拥有另一些权利的原因并不在于他是以某种特殊方式被构成的，而是因为社会把这个或那个重要性归属给他并在涉及他的事情上附加了某种更高或更低的价值。（同上：54）。

强调人的自然本性是由社会所形塑的，正来自于涂尔干对卢梭从个人推演社会的困境的观察。如果每个人都为激情所支配，并把私人利益放在首位，那么个人之间就很难达成一致去建立国家。个人必须超越私人利益，把社会利益作为自己的目标。卢梭不得不去诉诸神一般的大立法者（Rousseau, 1997b: 110-111）去说服民众从公意或普遍利益出发来缔约。而这恰恰要求改变人性：“制定法律，意味着改变人的本性，把整体转换成部分，把个人转变为公民。”（涂尔干，2003a: 106）除了几乎不存在的大立法者，只有社会才能够去塑造人性。

同样，如果契约社会不同于单纯的个人集合（自然状态或战争状态），那么它就不能像在霍布斯理论中那样，仅仅被添加在自然之上。“自然必须得到重新塑造”（同上：85），必须把独立自主的自然人变成一个依赖于社会的局部存在。在涂尔干看来，这正是卢梭的契约论较之于霍布斯学说的推进。卢梭的契约论已经指向了一门社会学的可能性：“卢梭的目的，与其说是用一种足以克服抵抗力的强制力来武装主权，还不如说是通过一种不能产生抵抗力的途径去塑造人们的心灵。”

（同上：121）因此，要理解卢梭凭借主权所构造的社会统一性，我们就不能像霍布斯那样，要求臣民充满敬畏地向上仰望主权者，相反，“我们就必须向下看，看那些没有被意识到的地方，并考察民族的习惯、倾向、习俗。‘习俗是真正的国家构造’”（同上：99）。综上，涂尔干对自然状态学说的批判，使他认为，只有通过社会对人的自然本性的重塑，并在社会中，才能实现所谓的“自然”自由。

这里刚好看到涂尔干对契约论的批判性继承。人性的两重性学说，正是对契约论在自然人与公民、自然状态与社会状态之间构造的对立的创造性转化。涂尔干指出，每个人都能够意识到，我们在人性构造上具有两重性（*homo duplex*），有两种完全异质的、相互对立的存在。一种是纯粹个人性的“私人存在”（涂尔干，2003b：243）或自然人，另一种则是“社会存在”（同上：244）或社会人。作为一个自然人，人的目标仅在于维持生理生命（*la vie physique*）。在这一点上，人“只是与其他动物一样的一个动物”（涂尔干，2006a：49）。但是，人还有许多超出生理（*supra-physique*）需要的目标，如艺术、道德、宗教、政治信仰和科学等活动。它们来自于社会，“正是社会，按照它的像（*image*）形塑我们，将宗教、政治信仰和道德信仰渗入我们，调节（*gouvernement*）我们的行动。”（Durkheim, 1966: 211-212）因此，也正是“社会迫使我们超越自身”（涂尔干，2003b：245）。一旦我们参与到社会生活中，我们就“获得了一种截然不同的自然本性”，从而“超越自身，提升到动物本性的水平之上”（涂尔干，2006：73）。这就是社会人，它“是社会本身在我们每个人身上的具体化（*incarnée*）和个人化”（Durkheim, 1966: 212）。

借此转化，“自然状态”就被贬低为仅仅服从于生理需要的因果必然性的动物状态。“通过自然秩序，我们指的仅仅是在所谓的自然状态中发生的事情，也就是说，只处于生理和有机体—心理原因（*de causes physiques et organico-psychiques*）的影响下发生的事情。”（同上：345，注1）。在自然状态中，根本就没有自由，只有我们必须服从的必然性。相反，人要获得自由，就必须服从于社会，接受社会生活对个人的自然本性的重塑，变成一种社会存在：

这种服从是与自然秩序截然相反的。因此，它只能被逐步实现，当人把自己提升到物之上以便去为它们立法（*pour leur faire la loi*），从而剥除掉它们的偶然性（*caractère fortuit*）、荒谬性和非

道德性，也就是说，在某种程度上，人变成一种社会存在（être social）。因为人不能逃避自然，除非创造另一个他可以支配的世界。这个世界就是社会。（同上：345）

表面上看来，涂尔干只是重申了卢梭的社会理念。在后者那里，人的奴役或不自由状态来自于对他人的依附。在自然状态下，自然人只服从自然力量的必然性，而不依附于任何人，是独立自足的。《社会契约论》则力图以对法律必然性的依附来再现对自然必然性的依附，避免人身依附。同时，借助人民主权，人服从的是他自己所制定的法律，也就是说，“仅仅服从于他自己，并像从前那样保持自由。”（Rousseau, 1997b: 50）这就是今天经由康德学说而变为常识的学说，即“服从人们为自己所制定的法律才是自由”（Ibid: 54）。

不过，这里有一个关键性的差别。对于卢梭来说，人服从的是自己出于普遍意志（或公意）所制定的法律。而在涂尔干看来，“所有法律都是社会的”（涂尔干，2000：87）。退一步讲，即便他承认是人在为社会之物立法，但是立法也必须以合乎社会事实的本性。

个人能够享有的自主性，并不包括在对自然的抗拒上——这样的反叛不仅很乏力，也不会有结果，无论其矛头所针对的是物质世界的力量，还是社会世界的力量。对人类来说，自主意味着理解他不得不承受的必然性，并基于对各种事实的充分认识去接受它们。我们不可能违背事物的自然本性去制定事物的法则，不过，我们却可以通过思考它们，而把我们它们那里解放出来，也就是说，通过思考把它们做成我们自己的东西。（涂尔干，2006a: 73-74）

因此，与其说人们服从的是他所制定的法律，倒不如说他是在服从社会事实的必然性。何以服从社会事实的必然性，就是创造一个他可以支配的世界呢？上面的引文说得很清楚：通过理解并接受社会事实的必然性，而按照这种必然性来参与社会活动，就是自主或自由。自主就是认识到并按照社会的必然性来实践，不自主就是没有认识到也不能够按照社会的必然性来实践。“人变成一种社会存在”意味着个人要在意识的深处理解并接受社会的必然性，并把它作为自己的行动准则。

这是否意味着每个人都再次变成一个毫无个性的原子或零部件，因而社会也回到机械团结？或者，像雷蒙·阿隆暗示我们的那样，涂尔干的社会学具有某种极权主义倾向（阿隆，1999：239、261）？绝非如此。机械团结下，强烈的集体意识对个人的压制远远超过了社会必然性对个人的约束，它包含着很多“偶然性、荒谬性和非道德性”（涂尔干，2000：345）。它们妨碍了人格和自由的发育。相反，涂尔干在此所说的社会必然性却是来自于正常社会现象的理性法则。个人需要服从的只是这些正常的理性法则。借此，个人能够“中和其本性中非理智的和非道德的能量（*de neutraliser les énergies inintelligentes et amoraux de la nature*）”（涂尔干，2002：59）。人们越是服从这种正常社会现象的必然性，就越是自由。因此，上文所说的通过国家与社会的相互制衡为个人自由开辟空间，并不是说个人要摆脱国家或社会的控制，才能获得自由。更不意味着个人要完全顺从国家或社会的任何现实安排，那不会带来自由，而只是奴役。^①自由仅仅来自于个人对社会的正常的必然法则的服从。

正是在这里，可以看到涂尔干应对契约论的自然状态阴影的努力。社会状态与自然状态一样，都是具有必然性的“自然力量”。社会也是我们必须“依附和从属的自然状态”（Durkheim, 1982: 143-144）。我们终究无处逃避，或幻想能够觅得摆脱社会必然性的自然自由。相反，只有通过参与社会生活，重塑我们的自然，我们才能实现自由。

三、自主性与共同生活

无论是自然状态下拥有自然权利的、自由、平等的个人，还是从这个自然人出发推演社会，把社会的根基追溯至个人意志，都体现了现代社会自我证成的努力：个人，不再祈求上帝来安排人世秩序，而是凭借“人的技艺”，“模仿上帝借以创造和统治世界的那个技艺”，去“创造一个人造的动物”（Hobbes, 1996: 9），即国家或社会，来走出无序的自然状态，保存自己。也就是说，现代社会不再诉诸于自然秩序

^① 感谢匿名评审人对笔者初稿的批评，使我得以澄清此处可能带来的误解。涂尔干对自然自由的批评，容易带给人以这样的印象：涂尔干站在国家或社会的角度，忽略了个人自由。这里需要澄清，涂尔干对自由的理解的确不同于英美自由主义传统，也不同于德国唯心论传统，而是继承了实证主义对自由的理解：个人只有服从社会的理性的必然法则，才能获得自由。而要认识到社会的理性的必然法则，则需要尊重社会事实，对其加以实证研究。

或上帝来证成自身，而是把正当性或合法性的根基奠基在一个拥有自主性的个人之上。

通过涂尔干对契约论的批判，我们看到这种寻求自主性的努力背后所隐藏着的危险，即任意性。个人可以任意地退出社会，重返自然状态，或者重塑社会。存在的不是秩序，而是社会状态与自然状态的交替。正是这种任意性，使得现代个人的共同生活始终难以摆脱自然状态的阴影。而涂尔干对契约论的批判，正在于剖析和驯化这种“拒不妥协的个人主义”，指出某种共同生活的可能性。

（一）抽象人格与任意性

涂尔干看到，尽管卢梭坚持从个人出发推演社会，把社会的根基追溯至个人意志，因而把个人提升到超越性的位置。但是契约社会要求的只是一个同质化的抽象个人。

若要使契约成为可能，在某个特定期限内，所有个人意志都必须赞同社会组织的共同基础，继而所有个人意识也都为自己提出了一种普遍的政治问题。但是，要做到这些，每个人就必须跳出自己的圈子，在社会中扮演同样的角色，即都以政治家和立法者的姿态出现……如果所有人真的达成了共识，那么所有意识也都千篇一律了。（涂尔干，2000：160）

借助主权（或公意）来构建社会的统一性，恰恰要求“抹平”（涂尔干，2003a：100）公民之间的差别，而“每个个人都将消失在共同的、普遍的意志中”（同上：89）。

契约论从个人推演社会，认为个人凭借意志创造社会的观点，无异于把个人提升到神的位置，但是，这个人却必须是公意或集体意识的负载者，一个“抽象的人的品格”（涂尔干，2003d：202）。而在公意或集体意识盛行的地方，根本没有个性发展的空间：“当集体意识完全覆盖了我们的整个意识……我们的个性却已丧失殆尽”（涂尔干，2000：90）。由此可以看出，契约社会只能够达到传统社会的“机械团结”，而无法实现现代社会的“有机团结”。因为对于同质性的要求，迫使卢梭的契约社会“一定不要太大，因为太大会缺乏同质性，没有同质性，就不能有公意”（涂尔干，2003a：107）也不能太小，小到无法维持自身。但是，现代社会变得越来越庞大，同样，个人也在分化：“逐步扩张的

分工，使每个心智都发现自己被引向不同的地方，反映世界的不同方面，结果，人们内心的想法也就越来越彼此不同了”（涂尔干，2003d: 209）。因此，契约论所要求的同质个人，无法为现代的人格发展开辟出自由空间。它留下的仅仅是对抽象人格的崇拜。^①

在其他场合，涂尔干进一步区分了斯宾塞和经济学家所代表的功利主义的自我主义和卢梭和康德所代表的个人主义。首先，前者只把一己私利作为道德根基，后者则把“普遍的人”（同上：202）或抽象人格作为最高原则，甚至当作上帝来崇拜：“人格分有所有时代教会给予它们的诸神的超验尊严，它被视为具有从无中创造神圣之物的神秘特性。……它是一种人既是崇拜者，又是神的宗教。”（Durkheim, 1973: 46）其次，功利主义的个人主义“很容易接受各种妥协”（涂尔干，2003d: 203），相反，卢梭的个人主义“却没有任何妥协的可能”（同上：204）。“1789 年的原则”或“拒不妥协的个人主义”的“革命宗教”（涂尔干，2003c: 227），而今被称为人格崇拜或“人性宗教”（涂尔干，2003d: 209）。

尽管涂尔干把这种人格崇拜与功利主义的自我主义相区别，但他非常清楚，这只是一种理论界定。功利主义的源头仍然是契约论。并且，卢梭的个人主义很容易滑向功利主义的自我主义：“毫无疑问，个人主义可以根据截然不同的精神来践行。有的人把它用于私人的目的，把它用作掩饰他们的自我主义和轻易回避他们的社会责任的手段。”（同上：206）尽管，卢梭的个人主义“不必然是自我主义，但它接近于自我主义，一个不被扩大，另一个不可能被激发”（Durkheim, 1966: 364）。另一方面，这种人格崇拜也很容易滑向失范，因为“在那些进步快和应该快的人们中，限制个人的准则必须是充分可适应和可塑的[……]在较弱的限制下，某些时候欲望和野心激烈地泛滥开来是不可避免的，只要人们被灌输了他们的义务就是进步这一命令，那么使他们接受让步就更加困难了”（Ibid: 364）。为什么这种人格崇拜如此轻易地就滑向了自我主义和失范呢？《自杀论》的读者，都会感到自我主义者与卢梭的自然人、失范主义者与霍布斯的自然人的相似性。因此，不妨这样追问：为什么契约社会对个人的崇尚，反而无法

^① 这一论断也适用于霍布斯的契约论。哪些东西构成了个人的自我保存的范围？尽管洛克后来界定了国家的主要目的是保存身体，而不是灵魂（洛克，1999），但是，这并不是把人的自保存直接等同为保存身体。毕竟，国家不干预灵魂之事也是个人自我保存的需要。

使这样的个人安于这个社会，反而无法摆脱“自然状态”的命运？^①

道德并不能仅仅停留在普遍信仰的层面，而必须落实在具体的实践之中。在具体实践之际，个人无法从他对抽象人格的崇拜中获得任何具体的规定。因为抽象人格，缺乏实质的内容或具体的规定，只是一个空洞的形式。因此，个人不得不从他处寻求道德的内容，也即道德的规定性或界限。但是，在眼中只有抽象人格的个人眼中，没有什么东西还具有神圣性，能够作为道德的界限，除了承载这一抽象人格的个人。因而他最轻易的就把自己的私人利益任意地当作普遍利益来崇拜。并且一个个人既是崇拜者又是上帝的宗教也缺乏界限，来约束或规定这种任意性——或拒不妥协性。抽象人格最空洞，也最给私人留下了任意裁断的空间。正是因为对于抽象人格的崇拜具有危险的任意性，所以国家或法律才会表现出压制性的特征，不允许个人人格有多样化的自由发展空间。可见，契约社会自身就有其反常性或病态性，使它难以摆脱自然状态的影子。这从某种程度上解释了为何大革命以来，法国社会一直摇摆在狭隘的个人主义和专制主义之间。

在涂尔干看来，个人的这种“拒不妥协”或任意性不是自主性的体现，而是疾病的征兆：“倘若一个人没有能力将自身限制在明确的限度内，那么这就是一种疾病的征兆……”（涂尔干，2006b：31）其极端表现就是自杀。无论是自我主义自杀（*Le suicide égoïste*），还是失范式的自杀，都是个人过分膨胀，不承认任何界限的结果：

两类自杀都患了所谓的无限病（*le mal de l'infini*）。但这种疾病在这两种情况下并未呈现出同一形式。在前者那里，反思理智受到影响，过度地被滋养；在后者那里，情绪过分激动，摆脱了一切限制。在前者那里，思想因为折回自身，没有留下任何对象，在后者那里，激情不再认可边界，没留下任何目标。前者陷

^① 契约论赋予个人意志的位置，恰恰危及到了国家的自我保存原则。要么是某一公民违反法律，危及或损害了另一个公民的生命；要么是权力的执行者，逾越法律，危及到公民的自我保存：在霍布斯那里，不受制于市民法的拥有绝对权力的君主最可能把私人利益当作公共利益。对此，卢梭看得非常清楚：“不管一个政府是如何构成的，如果其中有一个单独的人格不受制于法律，所有其他人格都必然任其摆布……”（Rousseau, 1997a: 115）在洛克那里，执行权可能逾越法律，变成专断（*prerogative*）权力（洛克，2003：375-380）；在卢梭那里，则是政府篡夺人民主权，以特殊意志来取代公意（Rousseau, 1997b: 107-108）。无论是哪一种情况，我们都看到一个逾越法律的具有任意性的意志，在某种程度上导致社会瓦解，使人们重新进入自然状态。此时，个人要么重新诉诸自然权利来保存自我；要么选择革命，推翻政府，重建政治社会。总之，契约论赋予个人意志的首要位置，导致社会的建立和解体，看起来是单凭个人意志就可以操纵的。

入梦之无限中，后者陷入欲望之无限中。（Durkheim, 1966: 287-288）

摆脱了一切限制或约束的个人，不仅没有赢得自由或自主，反而堕入了虚无的无限之中。缺乏了社会规范的“自然状态”，只是一种社会疾病。对抽象人格的一味崇拜，使个人无视社会的实在性，没有看到社会才是人格神圣性的源头。而且，一旦个人凭借其任意性，将自己提升至无限的层面，他就无法在这个社会中找到自己的根据或界限。对于这个社会，他只能算得上是一个无根的局外人，他心向社会，却无法安心在那里与他人共同生活。“个人不能存在于它[社会]之外，如果个人否定了社会，也就否定了自身”（l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle, qui ne peut la nier sans se nier，涂尔干，2002：40）。因此，个人摆脱社会的规范，并不意味着返回每个人都拥有自由和平等的自然状态，相反，这是一种社会疾病。社会仍然在场，却无法规范个人，反而会对个人带来负面影响。因此，社会生活存在的并不是自然状态与公民状态的交替，而是社会的正常状态与反常状态。缺乏了社会对个人的规范和个人对社会的依恋，个人无法成就其自由或自主性，等待他的只有死亡——不仅仅是肉体上的死亡，还有精神上的枯萎。自我主义自杀和失范的自杀，作为一种社会疾病的产物，即是例证。

这是否意味着，我们就要毅然决然地拒绝这种人性宗教？这种态度本身就是任意性的、不尊重社会事实的。伴随着涂尔干对宗教的重视，他不再像《社会分工论》中那样，认为宗教将最终走向衰落，相反，宗教对于社会生活是不可或缺的，它正在经历转型。今天能够作为宗教的“唯一可能的候选者恰恰就是这种人性宗教，其理性的表现形式即是个人主义道德……人格的观念……因而是能够超越于特定意见潮流变幻而存续下来的唯一观念”（涂尔干，2003d：209）。与这一修正相伴的，则是他对卢梭个人主义态度的缓和。它不再是未扎根的，相反，“这种自由主义已经介入到了事实，渗透到了我们的制度和习俗，成为我们整个生活的组成部分”（同上）。它也不再是法国人在狭隘的个人主义和专制主义、无政府主义和集权主义之间摇摆的理论源头或反映，相反，“遵循他的教导”的法国大革命乃是“一场伟大的民族团结运动”（同上：205），这种“个人主义不仅有别于无政府主义，而且是能够保证国家道德统一的唯一信仰体系”（同上）。

这并未触及涂尔干的核心立场，反而体现了他根据自己的一贯立场来重新界定个人主义的努力：“我们不应认为 18 世纪用以表达个人主义的准则是明确而完美的……虽然一百年前它很适合，但今天却需要扩展和完善了”（同上：212-213），我们需要的是“完善、扩展和组织个人主义”（同上：214）。涂尔干仍坚持他对卢梭的批评：“就拿卢梭来说，如果人们开始的时候就把个人视为一种能够而且必须自足的绝对，那么我们就很难解释公民社会如何能够建立起来。”（同上：205）

现代性（契约论只是其中的一股力量）在摒弃了旧有的伦理或道德秩序的根基之后，转而寻求个人的自主性作为道德的根基。不过任意性与自主性的如影随形，反而危及到现代道德和现代社会的可能性。要驯化这种个人主义，就不能任意拒绝它，而是要通过对道德事实的科学研究指出，真正的自由或自主并不在于个人的任意，或某个存在于他处的自然状态。自由的成全就在共同生活中，在个人对正常的道德规范的自然性或必然性的承受上。个人只有从群体生活中获得道德的规定性，从而达到自我规定、自我约束，才能成就其本性。

（二）道德的自然性^①

涂尔干指出，“欧洲社会在这一个多世纪里陷入了严重的危机”（涂尔干，2006b：76），这种社会危机体现在“道德依然有待确立，依然含糊不清，依然未得到系统的阐述”（同上：77）。旧有的道德已经不再能够对新的生活状况作出反应，而新的道德又尚未产生：“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。”（同上：35）

尽管涂尔干看到了人格崇拜所存在的弊端，但他仍然把它作为重建道德的唯一选择。亟需建立的“理性主义的世俗道德”，并不拒斥抽象人格观念，反而需要它作为某种超越性的神圣观念（涂尔干，2006d：

^① 在稍早的一篇文章中，笔者曾指出，围绕某个抽象观念的集体欢腾反而最容易引发失范或道德沦丧，因而无视个人的自由（陈涛，2012a：74-75）。据此，笔者（陈涛，2012a：75-77）曾在某种程度上应和了阿隆（1999：239、261）和亚历山大（2008：173）对涂尔干的批评，指责在他那里，社会的规范基础过于薄弱：从集体表象入手来解释社会的神圣性和道德性，并不足以应对“拒不妥协的个人主义”。现在看来，这一批评过分囿于《宗教生活的基本形式》对原始宗教的考察，没有看到原始宗教（包括法国大革命）中的集体欢腾或“集体表象”，与《社会分工论》中机械团结下的“集体意识”一样，仍然与涂尔干为现代社会所寻求的理性主义的世俗道德有相当大的距离。只有后者才为涂尔干的个人主义留下了空间。其次，从他关于有机团结的论述中，以及在《职业伦理与公民道德》和《道德教育》中对现代道德的分析，可以看到他关于现代道德的更为正面的理解，即道德在很大程度上是从个人之间的共同生活中自发生成的，而不仅仅只是从某个抽象观念中人为推演的。

7-14)。过去，自然正当或上帝曾承担这种超验角色，今天则是人格承担了这一角色。

但是，这远非道德生活的全部。现代道德虽然把人格放在至高无上的位置，但是具体的道德规范却既不是从这个普遍人格观念中推演出来的，也不“完全存在于个人的良知中”（同上：22）。“相反，道德是一套明确的规范，就像许多模具，我们必须借助它们来框定我们的行为。我们不能从某些更高原则推导出这些规范，在行动的那一时刻去构建这些规范；它们已然存在，已然被做出来（faites），它们生活在我们周围，并围绕着我们发挥功用。它们是以具体形式（sa forme concrète）存在的道德实在。”（同上：23，最后一句中译从英译遗漏，由笔者参照法文本补上）

这里再次回响起涂尔干的基本观点：道德生活或社会生活是自发的或自然生成的，而不是人为制造出来的：“创造道德的人并不是我们”（同上：80），而是社会，也就是说，是人们的生活。道德规范就存在于我们周围，存在于我们所参与其中的共同生活中。它是具体的形式，而不是抽象的或空洞的形式：

在正常的状况下，这些规范本身是从分工过程中产生的，换言之，它们是分工的延伸。……分工带来的是各种功能，即在给定环境中重复着的（identiques）各种明确的行为方式。这些功能是与社会生活一般而且恒定的条件有关的。因此，这些功能之间确立的关系便在稳定性和规范性方面达到了同一水平。它们不仅以确定的方式相互作用，而且也与事物的本性相互吻合，重复地更经常，也就变成了习惯。当这些习惯变得十分有力的时候，就会转变成行为规范，过去预定了未来。换句话说，当它们通过使用（que l'usage）建立了各种权利和责任的配置方式以后，最终它们就变成强制性的了。因此，规范本身并没有建立具有固定联系的机构之间的相互依赖状态，而只是通过一种可感的和明确的方式把这种状态表达为给定情况的功能。（涂尔干，2000：326）

因此，在正常情况下，道德就在我们每日生活的反复使用中，自然地生长出来：重复的行为变成习惯，继而转变为规范，自发地规定着我们的具体行为。我们的生活并不是通过某个抽象的或空洞的普遍规范搭建起来的，相反，那些规范是对我们具体生活中的规范性状态，

即我们的共同情感和共同信仰的明确表达。

这里需要澄清几点。首先，道德的自然性或自发性，并不意味着道德就完全等同于习惯。只有习惯中那些“与事物的本性相互吻合”的部分，也即具有必然性的成分才构成了道德。就此来说，道德的自然性不仅仅在于它是自发生成的，能够自发地作用于个人，而且还在于它具有必然性。^①其次，道德的必然性，也不同于自然力量或自然法则的必然性，它乃是一种公正性。^②这正是涂尔干所说的正常现象的内涵。只有正常的道德规范才能成为个人意志自愿服从的行动规范，才能变成个人内在的行动准则。因此，社会不仅仅是一个外在于我的自然物，相反，它能够形塑我的本性，并内化为我的一个部分。正是这一点使它区别于自然暴力。最后，上文反复指出，道德的自然性使其既区别于凭借个人意志制造出来的规范，也不同于某种与我群生活无关的意识形态或抽象观念在我这里的内化（或“异化”）。道德的自然性在于它是从我们所参与的群体生活中生发出来的：“道德与群体生活一同开始……道德始于对群体的依恋，无论群体多么小。”（涂尔干，2002：56-57）

在《社会分工论》中，涂尔干曾经认为分工带来的有机团结将取代集体意识笼罩下的机械团结。这一观点很快被修正，尽管分工带来的社会分化使得像机械团结下那样的强烈的集体意识不再可能，但是，某种非常一般的人格崇拜依然在现代社会逐渐生发出来。为了避免这种空洞的人格崇拜所具有的任意性。涂尔干提倡重建职业群体，以此作为个人具体的道德生活环境，从而赋予这个空洞的人格形式以具体但又不是任意的实质内容。职业伦理是共同道德的特殊形式，是

① 因此，帕森斯对涂尔干的指责并不公允。在他看来，涂尔干在《社会分工论》中通过有机团结来探讨“秩序的充分根据”（帕森斯，2003：349）最终是失败的。“他对这一过程的机制的说明非常粗略，但是读者得到的印象是，在他的心目中这主要是一个习惯化的问题。”（同上：357）据此，帕森斯追问：“在习惯的作用过程中，义务的成分在于何处呢？”（同上：358）他认为涂尔干从“动力密度”和“社会容量”入手所作的解释，仅仅把分工最终归因于人口压力，因而把社会理论“生物学”化了。这一解读有两个盲点：首先，涂尔干借动力密度和社会容量强调的人与人互动所产生的新的社会现象。其次，从这一新的社会现象中自然生成的义务也不只是习惯。只有能够体现社会必然性的那部分才构成道德义务。柯亨看到了帕森斯与涂尔干根本上的分歧：“帕森斯把科学首要地视为一种定向（orientation），在实证主义思想中导致了决定论，而涂尔干却把它视为人的自由选择的可能来源。帕森斯把道德规范看作能够将人从单独的科学定向的决定论中解放出来，而涂尔干的立场却是道德行为离开了科学理性就没有自主性。”（Cohen, 1975: 105-6）

② 《社会分工论》的第三卷中，强制的分工乃是失范的分工的对立面。强制分工的一个特点就是社会规范缺乏公正性，只能依靠人们对暴力的恐惧来施行（涂尔干，2000：335）。笔者在此受益于贝斯纳纳对此的强调（Besnard, 1993: 170）。

对基于人格崇拜的公民道德的具体化和特殊化。这种具体化并不来自个人的任意推演，而是源于群体生活对个人的实质规定。

一旦道德自然生成，它就能够去约束个人的意志，赋予个人的实践以具体的内容和规定，杜绝个人的任意行为。“道德事实的首要因素（*premier élément*）是纪律精神”（涂尔干，2006b：27）。它所具有的规范性和外在权威性，旨在“规定（*déterminer*）行为，固定行为，避免个人的任意性（*à l'arbitraire individuel*）”（同上：23）。当个人的行动与道德相违背时，他就会切实地感受到道德规范的约束，感受到一种无法战胜的抵抗力，从而收敛它的激情和欲望。

但是，道德纪律并没有否定掉个人的自主性，相反，正是借助它对任意性的规定，使得个人从被动地服从外在群体规范，逐渐内化为一种真正的自我规定。“自由是规定的结果”（同上：43），因为“当一个人自身中有某些他无法控制的力时，他就不能成为他自己的主人”（同上：36）。所以，“纪律是人性本身所需要的”（同上：40），是个人实现自主的凭借。自主并不意味着任意地追逐无限，而是在于明了“人也是一种有限的存在”，为了获得健康和幸福，他必须“把各种自然倾向限制在某些限度之内”（同上），即从事自我规定。

同样，纪律对个人的约束，也并不意味着个人所从事的自我规定，只能把自己局限于动物一般的自然欲求中，泯灭自己的一切超越诉求。纪律促使个人朝向凌驾于个人目标的之上的社会目标，把自己提升为一种社会存在。“在社会与我们之间，有一种最有力的、最密切的联系，因为社会是我们自身存在的一个组成部分，在某种意义上构成了我们身上最好的东西。”（涂尔干，2006b：55）

纪律对个人的约束，彰显出社会的存在。正是社会借助道德纪律来实体化或具体化，而不再停留在抽象层次。就此来说，人对纪律的切身感受，就是对社会的切身感受，对社会的参与。而对共同生活的参与，进一步培育出他对社会或群体的依恋，这正是道德规范的第二个要素：“社会是一种值得热爱、值得奉献的存在”（同上：191）。而“除非是个人投入到社会之中，否则他无法成为真正的自己，无法完全认识他的本性”（同上：52）。只有存在于社会之中，接受社会的规定性，我们才能成就自己的本性和自由，成为一个独立的个人。否定了社会，任意幻想某个脱离了社会的自主，只能是彻底否定了自己。

因此，尽管道德始终表达的是正常的社会生活的必然性或外在强制性对个人所施加的限制，但是这种约束并没有危及到个人的自主

性，反而成就了个人的自主性。

正是在这里，我们触及到了实证主义社会学的根本信念：自主并不在于任意性，或无视社会事实的必然性，而是在于认识社会事实的必然性，并把这种必然性作为自己的行动准则。当我们不了解自然界各种事物的物理属性或化学属性，从而幻想自己可以凭借自己的意志来呼风唤雨，征服自然时，我们只能遭到自然界的必然法则的嘲笑。同样，当我们并不认识社会世界的“自然法则”时，我们也只能被动地和盲目地服从它。社会学面对的社会法则，与物理学所面对的自然法则一样具有必然性。“只有当物理学和自然科学中牢固确立起来的决定论观念最终扩展到社会秩序的时候，社会学才会出现。”（涂尔干，2003e：272）^①社会事实的决定论色彩或必然性，并没有否定我们的自由。相反，我们越是能够认识到社会事实的必然性，越是尊重并服从这种必然性，我们就越是自由。“这就是我们所拥有的唯一的自主性，也是唯一对我们有价值的自主性。它不是我们从自然中预先构建的自主性，也不是我们在我们与生俱来的构造性质中所发现的自主性。相反，正因为我们获得了事物的更完备的知识，所以我们自己塑造了自主性。”（同上：88）也正是在这里，人为性再次有了发挥的余地。因为对于社会事实的必然性的认识必须依靠于人的理性或科学。

必须澄清，个人需要服从的只是合乎事物本性的、公正的必然法则，即正常的社会法则，而不是现实社会的一切安排。后者不是自由，而只是奴役。

四、小 结

人类世界并不处于自然状态与社会状态的更替中，存在的只有共同生活的正常状态与反常状态。社会的反常状态，尤其是失范状态（*état d'anomie*），并不意味着社会的缺席（渠敬东，1999）或缺乏社会整合（帕森斯，2003：324），更不意味着个人能够拥有自主性的自然状态（同上：420）。社会一直在这里，只是既有的道德和法律无法规范个人的欲望，因此可以说社会“在个人意识里不充分在场”或“缺席”（Durkheim, 1966: 289）了。社会在场，却又无法深入个人的意识，

^① 涂尔干（2003e：272；2003f：282-283）把这一决定论追溯至法国的百科全书派。而这实际上要归功于斯宾诺莎哲学对18世纪法国哲学的影响。

去规范个人的欲望，反而会对个人造成负面影响（Ibid: 253; 273），使个人难以生存下去。不过，这恰好说明社会的反常现象与正常现象一样具有必然性，能够对个人带来实在的因果作用。面对社会的反常现象，我们并不能任意地拒绝它，而是需要尊重和认识它，并根据正常的社会法则来治疗它。所以，社会的反常状态并不意味着社会的根本性缺陷，需要用革命去推翻重建，而是表明了某种可以医治的社会疾病。正是在这里，再次凸显出人的自主性。社会学可以通过界定和解释正常状态，并把它与反常状态区分开，来指导实践：“如果我们能够找到一个内在于事实本身的客观标准，使我们在各类社会现象中科学地区分出健康和病态，科学就可以在忠于自己的方法的同时照亮实践。”（Durkheim, 1982: 86）

对于涂尔干来说，社会的正常状态有其自然必然性。我们越是能够通过科学去认识到这种必然性，并把这种必然性转化为自己的行动准则，我们也就越是自由。因此，为了赢得自主性，个人并不需要幻想回到自然状态，重新创造一个更加美好的人造社会，那并不能获得真正意义上的自主或独立，而只是任意，最终只能走向无根或幻灭。自主的前提是对社会事实的必然性的尊重和认识。对社会的完善并不依靠个人观念的完美设计或规划之中，而是在于尊重和认识社会事实的情况下，按照社会自身的、正常的必然法则去重建社会道德、治疗社会疾病。因此，自主并不在他处，而就在这里，就在我们的共同生活之中，就在个人对社会的正常状态的必然性的承受，以及自我规定之中。一个自主的人，并不是一个生存于自然状态下的自然人，而是一个经过社会的“道德教育”所培育出来的“社会人”。也只有这样的社会人，而不是自然人，才能够参与社会生活和政治生活。

这里就是社会，这里就是“自然状态”，我们无从回避，只有存在于此，并承受它的必然性。倘若今天文明的发展不只是沦为单纯的移植程序技术、不只是留下一个无根的抽象社会（李猛，1999），那么我们就必须直面我们的共同生活，去努力言说，也即界定这种共同生活中所存在的道德或正常的社会法则。面对社会中所凸显出来的那些任意、丑陋，乃至恶，彻底否定它，或逃避到他处去“生活”，亦或是幻想按照某个“最佳”来重新再造都无济于事，那反而只会把自己彻底^①抛到一个局外人的状态。我们必须尊重社会事实，认识社会的正常法

^① 暂时从政治或社会生活中，超脱出来，去界定人的本性及其界限却是必要的。只有以此才能为政治生活或社会生活的正当性辩护，并划定各自的界限。

则，并据此来治疗它。即便这个社会，有失范，有反常，那也是我们的社会，我们共同生活的根柢，它“有其固有的本性”，也自有其道理，有待我们去阐明。我们也只有在这里，在共同生活中，才能成就每个人的自主性。

参考文献：

- 阿隆，1999，《社会学主要思潮》，葛智强等译，北京：华夏出版社。
- 陈涛，2012a，《社会的制造与集体表象》，《社会》第5期。
- ，2012b，《自我保存与公意》，《政治思想史》第3期。
- ，2013，《失范缺失了什么？》（未刊稿）。
- 李猛，1999，《论抽象社会》，《社会学研究》第1期。
- 洛克，1999，《论宗教宽容》，吴云贵译，北京：商务印书馆。
- ，2003，《政府论两篇》（影印版），Laslett, P.编，北京：中国政法大学出版社。
- 罗桑瓦龙，2012，《法兰西政治模式》，高振华译，北京：三联书店。
- 帕森斯，2003，《社会行动的结构》，张明德译，南京：译林出版社。
- 渠敬东，1999，《缺席与断裂：有关失范的社会学研究》，上海：上海人民出版社。
- 涂尔干，2000，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店。
- ，2002，《社会学与哲学》，梁栋译，上海：上海人民出版社。
- ，2003a，《孟德斯鸠与卢梭》，李鲁宁等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003b，《人性的两重性及其社会条件》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003c，《1789年的原则与社会学》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003d，《个人主义与知识分子》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003e，《社会学》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003f，《社会学与社会科学》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2003g，《刑罚演化的两个规律》，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- ，2006a，《职业伦理与公民道德》，渠东等译，上海：上海人民出版社。
- ，2006b，《道德教育》，陈光金等译，上海：上海人民出版社。
- 亚历山大，2008，《社会学的理论逻辑（第二卷）》，夏光等译，北京：商务印书馆。
- Besnard, P. 1993, "Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation." In Stephen Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*. London: Routledge.

- Cohen, J. 1975, "Moral Freedom Through Understanding in Durkheim." *American Sociological Review* 40 (1) .
- Durkheim, 1966, *Suicide: a Study in Sociology*. translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: The Free Press.
- , 1973, *Emile Durkheim on Morality and Society*. edited by R. N. Bellah. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , 1978, *Emile Durkheim on Institutional Analysis*. edited, translated and with an introduction by Mark Traugott. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1982, *The Rules of Sociological Method*. translated by W. D. Halls. London and Basingstoke: The Macmillan Press.
- , 1997, *Montesquieu: Quid Secundatus Politicæ Scientiæ Instituendæ Contulerit*. translated by W. Watts Miller et E. Griffith, Oxford: Durkheim Press.
- , 2009, "The Politics of the Future." In *Durkheimian Studies*, Vol. 15, No. 1, pp. 3-6.
- , 2012, *Émile Durkheim*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html(这个网页可以查看涂尔干主要的法文著作)。
- Hobbes, 1996, *Leviathan*. edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, *On the Citizen*. edited by Richard Tuck & Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, 1997a, *The Discourses and Other Early Political Writings*. edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1997b, *The Social Contract and Other Later Political Writings*. edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, J. 1951, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France, 1870-1914*. New York: Columbia University Press.

作者单位：北京大学社会学系
责任编辑：闻 翔