

# 社会学与伦理学的争执： 涂尔干的道德科学

社会  
2017·6  
CJS  
第37卷

陈 涛

**摘 要:**要把握社会学的根本问题,对其基本思维方式进行辩护和反思,我们应将它置于它曾经努力挣脱的学科体系中,并把它视为对现代伦理学的一种回应。本文通过检讨涂尔干和列维·布留尔的道德科学对伦理学的两点批评来触及社会学的基本主张。针对伦理学把自己理解为一门立法科学的定位,社会学强调只有从对道德事实的实证研究入手,才能为人们的社会生活提供有效的规范。针对伦理学把实现人的本性作为道德的目的的观点,社会学主张从社会功能出发来界定道德。可以从这场争论中看到社会学如何试图通过对经验现实,特别是非西方民族的宗教和社会形态中的合理性的把握,突破西方人文主义传统的典范地位,进而为人们构想现代社会和道德提供不同的思想资源。

**关键词:**伦理学 道德科学 规范科学 道德事实 社会功能

## The Conflict between Sociology and Ethics: A Perspective on Durkheim's Science of Morality

CHEN Tao

**Abstract:** In order to grasp the fundamental questions of sociology and to justify or reflect on its basic ways of thinking, we need to relocate it in the traditional disciplines from which sociology once strived to break away. More precisely, we must regard Sociology as a response to the fundamental propositions of modern ethics. This paper examines the two critiques towards philosophical ethics made by Durkheim's and Lévy-Bruhl's science of morality. Firstly, classical ethics regards itself as a legislative

---

\* 作者:陈 涛 中国社会科学院社会学研究所(Author: CHEN Tao, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences)E-mail: chengt1986@163.com

\*\* 本研究得到国家社科基金(项目编号:15CSH004)的资助。[This study was supported by the National Social Science Foundation of China(No. 15CSH004).]

or normal science whose task is to regulate ordinary people's behaviors by constructing a set of moral laws with logical coherence. In contrast, sociology argues that valid norms can only be achieved after a positive study of moral facts in society. Secondly, anthropocentrism regards the purpose of morality as the realization of human nature, whereas sociologists emphasize the social nature of people and make the social function as the basis of morality. Therefore, the purpose of morality is to serve the existence of society itself. This conflict between sociology and ethics demonstrates that sociology challenges the dominance of the classical humanism tradition in Western thought and practice by providing a rationality inherent in history and reality, especially in non-western religions and societies. However, sociology cannot alone provide social norms by just studying contemporary society or other ethnic groups or by analyzing their social functions, social laws and social structures. The fundamental question remains what kind of people we want to be and how we should live. This should not only be the focus of ethicists but also the starting point of sociologists.

**Keywords:** ethics, science of morality, normal science, moral facts, social function

## 一、引论：一场被遗忘了的争论

1903年,列维-布留尔出版了《伦理学与风俗科学》(*La morale et la science des mœurs*)<sup>1</sup>一书。在该书中,他大力提倡涂尔干的“道德科学”(la science de la morale)或“风俗科学”事业,并向哲学伦理学发起了猛

1. 有必要交待一下文中涉及的一些术语的习惯译法。①La morale:希腊语的ἠθικὸς在拉丁语那里,既被翻译为 moralis,又保留了对它的拉丁转写“ethicus”。因此法语中也有相应的两个词即 morale 和 éthique 来表示“伦理的”或“道德的”。当这两个形容词作为名词使用时,la morale 和 l'éthique 既可以指人们的某种行为规则,即道德或伦理,也可以用来指研究这种规则的学科,即道德学或伦理学。汉语和英语学界习惯于把学科意义上的 la morale 和 l'éthique 翻译为“伦理学”(ethics),而把“道德”(morality)以及“道德的”(moral)保留给与行为规则或标准有关的翻译(黑格尔对伦理[Sitte, Sittlichkeit]和道德[Moralität]的区分这里暂不涉及)。②Les mœurs:源自拉丁语的 mores,后者是 mos 的复数形式。Mos 对应于希腊语的ἠθος,ἠθη (复数形式为ἠθη)。汉语学界通常将 les mœurs 译为“风俗”“风尚”或“民情”,英语学界一般将其译为 mores, customs 或 morals。Les mœurs 与 la morale 都被用来指人们的某种行为规则。二者的区别通常被认为是描述性(descriptive)概念和规定性(prescriptive/normative)概念的区别(Cassin, et al., 2014: 691-695)。

烈的攻击。在他看来,在伦理学的两个部分中,“理论伦理学”或“规范科学”(normative sciences)只是徒有虚名,根本没有存在的必要,实践伦理学则应该是对社会学或道德科学的一种应用。<sup>2</sup>针对列维-布留尔的观点,鲁汶大学的哲学教授德普卢热(Simon Deploige)于1905年开始在《新经院评论》(*Revue néo-scolastique*)上连载题为《伦理学与社会学的争执》(*Le conflit de la morale et de la sociologie*)的一组文章,并于1911年结集出版。<sup>3</sup>

时至今日,研究者们对这场争论的关注点仍然局限在涂尔干对自己思想起源所作的澄清上(Durkheim,1982a(16):259,1907b:613)<sup>4</sup>,而鲜有人留意到一个不争的事实,即涂尔干的社会学事业旨在建立一门新的道德科学来取代传统意义上的哲学伦理学或道德哲学。

对于19世纪那些接受过西方传统学科体系教育的学者来说,社会学的道德关切是一个公认的、不太需要澄清的事实。涂尔干和列维-布留尔操心的是通过在哲学家、伦理学家和神学家面前论证社会学对道德事实的研究能够为那个时代的道德问题提供一个更有效的回应,进而为社会学在学院中争取一席之地。因此,社会学通过“风俗科学”和“道德科学”等别名呈现,既强调它与传统伦理学有着共同的关切,又突出它与后者的不同。但对于我们而言,上述语境早已因为传统学科体系,特别是人文主义教育的衰落,以及现代社会科学在学院中的压倒性胜利而变得晦暗不明。当我们以社会学家的身份来定位涂尔干及其作品时,必然会有意无意地略过他对伦理学的批评,甚至遗忘了社会学在

---

2.“理论伦理学”或者说作为“理论知识”的伦理学,是相对于“实践伦理学”或“应用伦理学”来说的。理论伦理学专注于一般道德原理或道德法则的构建,而实践伦理学则专注于如何根据特定的处境,得出可以被应用到具体实践中的规则,如个人道德、家庭道德、公民道德和社会道德等。前者属于科学或理论认识的层次,后者则主要属于技艺或实践应用的层次(Durkheim,2004:229,1884a:77)。

3.《伦理学与社会学的争执》一书共计8章,根据德普卢热在该书中的记载,他早在1907年11月12日就完成了这8章(Deploige,[1911]1912:413)。不过,他在杂志上并没有连载该书的全部。1909年,他在《新经院评论》上只连载到该书的第6章就宣告结束。1910年,《新经院评论》更名为《新经院哲学评论》(*Revue néo-scolastique de philosophie*),他又以《托马斯主义的伦理学与风俗科学》(*Morale thomiste et science des mœurs*)为题刊登了该书第7章的一部分。

4.特别说明,本文对涂尔干著作的标引是目前研究涂尔干的学者通常采用的一种引用格式,详细区分了涂尔干文集中的不同文章及其同一年发表的不同文章,方便研究者检索。这种引用格式最初由英国学者 Steven Lukes 编辑。目前收集的涂尔干的所有著作列表详见该网站:<http://durkheim.uchicago.edu/Bibliography/Bib01.html>。

建立之初试图回应的那些根本问题。这种遗忘是如此透彻,以致我们已经习惯于把社会学视为一门与规范和道德无关的事实科学。

在此,笔者不想涉入当代社会学者对上述遗忘及其后果所作的反思和检讨,或对一门新的分支学科“道德社会学”的提倡。社会学家从来没有抛弃伦理学所关心的那些道德问题。只是他们在大多数时候并不是非常清楚自己的研究与伦理学的关联、分歧以及各自的局限。这不仅降低了社会学这门学科的研究成果的价值和影响,而且也使它难以通过与伦理学传统的对话返回到自己学科据以安身立命的那些根本问题,并通过不断回答这些问题对自身现有的思维方式加以反思和突破。

这也是重提这场被遗忘了的争论的意义。只有通过激活社会学这门19世纪末20世纪初才确立起来的新生学科与延续几千年的哲学伦理学传统之间的争执,我们才能把握社会学的根本问题,了解它在“挣脱”传统学科体系、确立自身地位的过程中赢得了什么、失去了什么,并对此有所反思和突破。换句话说,今天如果我们想要再次为社会学在学院中赢得其他学科的尊重,恰恰需要一个逆向的工作,即把社会学置于它曾经试图挣脱的伦理学传统中,将其视为对这个悠久传统的一种回应。

虽然涂尔干和列维-布留尔通常把他们的批评泛化为对古今各派伦理学说的攻击,但是他们的视野主要局限在现代伦理学的两大流派,即以康德为代表的义务伦理学和以密尔、斯宾塞为代表的功利主义伦理学。涂尔干显然更关注前者。因此,下文将侧重于就康德的道德哲学来定位和分析涂尔干和列维-布留尔对伦理学的批评。当然,这并不意味着这些批评不适用于功利主义或其他伦理学。

## 二、对伦理学作为一门规范科学的批评

### (一)理论伦理学作为一门立法科学

涂尔干和列维-布留尔都批评并拒绝传统伦理学家把“理论伦理学”定义为一门“规范科学”或“立法科学”。

伦理学家们以推理开始他们的研究,就好像道德法则完全有待创造(*créer*),就好像他们面前是一块白板,他们能够根据自己的喜好在上面建立他们的体系,就好像这是一个关于发现的问题,但不是发现某种法则、总结和解释现实中已然实

现了的那些事实的体系,而是发现能够据此解决所有事情的道德立法(législation morale)的原理。(Durkheim, 1964a: 420, 1893b: 18, 另见 1964a: 35, 1893b: v)

理论伦理学在本质上是立法性的。它的功能不是去认识,而是去规定(prescribe)。至少对它而言,认识和规定是一回事。它的目标是尽可能地把行动的指导规则划归为单一的原则。……某些哲学家,尤其是冯特,提出要把伦理学置于“规范科学”之列。但问题在于“规范”和“科学”这两个术语是否兼容,以及规范科学是否真的存在。(Lévy-Bruhl, [1903] 1905: 8—9)

简言之,伦理学总是把自己理解为一门规范科学或立法科学。也就是说,伦理学家总是从某个核心概念出发,推演出一套一般化的道德公式或法则,以此作为制定具体道德规则的根据或衡量人们的行为准则是否合乎道德的标准。

这的确是伦理学传统中长久以来的一个共识。对于古代哲学家来说,只有少数人,如哲学家或类似于伯利克里那样明智的人才能够认识到什么是真正的幸福,并且凭借自己的理性就能够制约自己的激情,从而在灵魂中建立某种内在的秩序。大多数人都受制于激情,甚至不知道什么是真正的幸福。因此,伦理学最重要的一个组成部分是“立法学”。它可以通过法律和制度把哲学家或明智之人灵魂中的内在秩序表达为一种外在秩序,即最佳政体,然后借助法律的强制性力量,约束人们的激情,敦促人们服从这一秩序。这样一来,即使大多数人认识不到什么是真正的幸福,即使他们在行动上受制于激情,也能够通过服从法律做出合乎德性的行为,并逐渐培养出亲近德性的习惯。<sup>5</sup>现代伦理学特别是康德的道德哲学同样把伦理学视为立法科学。个体作为一个“理性存在者”,具备按照能够普遍化为道德法则的行动准则去行动的能力。道德行动的必要条件,恰恰是应该把自己设想为“一个普遍立法的意志”或“普遍立法者”(康德, [1785] 2013: 431—438),也只有服从自己所立的法,服从这种道德法则,个体才有可能达到自主。当然,二者各自理解的“立法”是不同的。

---

5. 参见笔者在其他文章中对亚里士多德提出的“明智”概念所作的讨论(陈涛, 2017a)。

回到此处讨论的主角。涂尔干认为“规范科学”或“立法科学”这个术语本身就是一个悖谬,因为它混淆了科学和技艺,混淆了理论和理论的应用。科学只能去观察、描述和解释给定的事实,从而发展出有关事实的理论知识。就对理论的应用即技艺而言,才存在规定人们在实践中应该怎么去做的问题。混淆科学和技艺,把伦理学视为“规范性”或“立法性”的科学,恰恰是伦理学还没有就道德事实形成理论知识,还没有成为一门科学的表现。

不过,如果仅仅把上述争执理解为两种科学概念之间的差别,或者简单地把它理解为一个关注事实,另一个关注规范,则意味着还没有触及问题的实质。下文将具体考察社会学为什么批评并拒绝伦理学的规范功能,借此来逼近它自身的主张。

## (二)道德法则的任意性

对现代思想中所蕴含的任意性加以揭示和批判是涂尔干著作中一个恒久的主题(陈涛,2014)。“伦理学尤其如此。”(Durkheim,1982a(1):66,1895a:30)

首先,把伦理学定义为立法科学或规范科学,在伦理学特别是现代伦理学那里意味着,每个人都可以把自己当作凌驾于社会生活之上的立法者,不仅可以借助推理(理性)来构建道德法则,即为人们的社会生活立法,而且还可以撤销已然存在的道德法则,不断重建新的道德法则。换句话说,人(伦理学家和统治者正是其中的卓越代表)有“凌驾于社会秩序之上的无限的权力”(pouvoir illimité)(Durkheim,1982a(1):46,62,[1901c]1919:xxiv,1895a:24-25,[1892a]1997:19),可以任意变更道德法则以及社会生活。

康德对行动者拥有的作为普遍立法能力的那种理性的颂扬,尤其鼓励了人们对自己的理性的主观确信:“惟有一种理性。因此,就我们仅仅受到理性的推动而言,我们可以道德地,并完全自主地行动,因为我们不过是在遵循我们的理性的本性的法则(la loi de notre nature raisonnable)而已。”(涂尔干,2006b:84;Durkheim,1925a:128)涂尔干的担忧在于,单靠行动主体对自己运用理性或服从道德法则的主观确信,并不足以保证它在客观上也是道德的,反而鼓励了个人的主观性和任意性。

其次,上述观念还决定了伦理学家在方法论上采用观念分析的方法来建立伦理学,即“以抽象的方式对善、恶、奖赏、惩罚、责任、正义、财

产、团结、义务和法等观念加以思辨”(Lévy-Bruhl,[1903]1905:48; Durkheim,1982a(1):68—69)。借此,他们可以推演出他们想要的任何东西(Lévy-Bruhl,[1903]1905:16),以致每个伦理学家都有自己的—套道德学说,而这些学说的多样性本身就证明了他们所推演出的那些法则是站不住脚的,他们所使用的方法是任意的、主观的(涂尔干,2006b:19;Durkheim,1925a:25,1964a:411,1893b:4—5)。

不得不指出,上述批评并不公允。通常来说,伦理学家至少会通过逻辑上严格一致的推理,特别是对封闭体系的构造来保证他们所构建的那些道德法则是客观且普遍的,从而避免其主观性和任意性。不过,涂尔干对此仍然反驳道,伦理学家在逻辑推理上的一致程度,无法保证—项道德法则的客观性、合理性和道德性。单靠定言命令总公式,即只有在我们的行动准则能够被普遍化的情况下我们的行动才是道德的,并不足以告诉我们—项行动准则是否是道德的。“—个—致而又条理化的利己主义者”可以确保其“利己主义的准则”具有“逻辑上的严格性”(Durkheim,1964a:412,1893b:6),但这个准则却是不道德的。

“实际上,这样—项公式除非胜任(adéquate)它所表达的实在,否则就不会被人们所接受。也就是说,它必须解释了那些在道德本性上毫无争议的全部事实。”(Durkheim,1964a:411,1893b:5)因此,准则是否被承认为道德,不是因为逻辑—致,而是取决于现实生活中已然存在的那些道德规则,取决于既定的法律和风俗中存在的、获得人们认可的那些道德标准。伦理学家认为凭借观念分析和建构就足以构造出道德法则,忽略了“我们关于道德的表象源于对在我们面前发挥功用的那些准则的观察”(Durkheim,1982a(1):66,1895a:30)。简言之,实际存在的道德规则才是道德的源头和根据,而那些抽象的道德法则只是这些道德规则的一种“表象”。

因此,伦理学要成为—门科学,就必须去研究已然存在于人们现实生活中的那些道德事实。什么是道德事实?“伦理学的事实,就是风俗(mœurs)、习俗(coutumes)、法律规定以及经济现象,就后者是司法处置的题材而言。伦理学观察、分析并比较这些事实,逐渐把自己提升到对解释这些事实的法则的发现上”(涂尔干,2006a:300—301; Durkheim,1887c:278)。列维-布留尔和早期的涂尔干也把他们的道德科学称为风俗科学或风俗物理学。<sup>6</sup>涂尔干在波尔多大学以及巴黎

大学执教期间,也多次以“风俗和法律的一般物理学”(physique des mœurs et du droit)或“风俗和法律的生理学”(physiologie du droit et des mœurs)为名开设社会学课程。这提醒我们风俗在各种道德事实中具有优先地位。的确如此,因为风俗构成了法律和道德的源头,而道德科学对道德事实的研究,区别于伦理学家对道德法则的构建,其重心在于解释风俗是如何自发地生成和演化的。

从风俗的自发生成和演变入手考察道德的起源和变迁,在贬低或排除个人意志和个人理性在道德生成和变迁中的作用的同时,也使从历史和社会的维度理解道德的意义凸显。由于风俗是在历史中、在群体生活中自发形成并世代延续下来的,要理解特定时代下那些具体的道德规则 and 法律规定,就必须把它们与当时的社会环境(social milieu)关联起来。这是列维·布留尔和早期涂尔干关于道德科学的基本设想。

### (三)理论与实践之间的鸿沟

在列维·布留尔和涂尔干看来,理论伦理学所构建的道德法则与能够规范普通人实践的建议之间总是存在一道鸿沟(Lévy-Bruhl,[1903] 1905:37-39,45-46; Durkheim,2006a:32-33,1904a(5):384)。“道德准则越清晰、越具体,关系越明确,要感知到它们与这些抽象概念的联系就越困难”。(Durkheim,1964a:414-415,1893b:10)在当下的行动中,我们面对的是在具体的善与恶之间进行判断,或在不同的善或义务之间进行权衡。此时,单靠普遍法则并不足以对那些直接影响我们行动的准则做出明确的规定。康德要求每个人都应该具备的那种普遍立法的能力,即通过普遍化检验将特定准则“统摄到”(subsumption)普遍法则之下的能力,只是促使我们的“理性被引向一般化和非个人的(l'impersonnel)方向”(涂尔干,2006b:84; Durkheim,1925a:128)。这与当下行动处境中所要求的那种判断力(如亚里士多德提出的“明智”)或具体的行动规则背道而驰。

因此,在普遍法则与具体准则之间,在独立于处境的普遍立法能力和当前处境下的判断力之间的鸿沟,成为一个缺乏规定性的空间。它通常被留给了“实践的紧迫性”(Durkheim,1964a:415,1893b:10),或

---

6. 这里仅列出几处上述表述, Durkheim, 1887a:283-284, 2000:6、9、10, 1893b: i、v、vi, 1979a(7):92, 1920a:96。中译与英译版本许多情况下把涂尔干文中的“风俗科学”翻译成“道德社会学”。实际上,他很少使用道德社会学这个术语。



者说，行动者任意裁量的领域。康德对行动者的道德主体性的颂扬，对其拥有的作为普遍立法能力的理性的颂扬，在某种程度上进一步鼓励了行动者在这里对自己的理性或判断力的主观确信，鼓励了这种任意性：似乎只要我们是在遵循自己的理性，就能够合乎道德地、完全自主地行动（涂尔干，2006b：84；Durkheim，1925a：128—129）。

甚至，作为受制于实践的紧迫性或行动者的任意性的领域，具体的道德也不再被视为是从普遍道德法则中一步一步推演出来的，而是被视为对理想化的道德法则的一种贬损。

对他们来说，具体的道德（la morale concrete）不是对抽象道德的应用，而是降格（dégradation）。道德法则必须被更改以便与事实相适应，理想必须被更正、被稀释以便与实践的紧迫性相协调。换句话说，我们在伦理学中承认两种伦理（éthiques）。一个是唯一真实的，但根据定义却是不可能的；另一个是实践的，只包括在习俗性的安排中，是根据经验的必然性做出的让步，这不可避免但又令人惋惜。它是一种低级的、堕落的道德法则，由于我们的不圆满而只能满足于此……（Durkheim，1964a：415，1893b：10）

我们可以在康德那里发现这种观点的依据。康德在阐明理想的道德法则时，总是预设一种极端情况，即法则的要求与感性倾向发生冲突、彼此排斥的情况。尽管他试图证明，既然在这种极端情况下，我们也仍然可以纯粹地基于对法则的敬重而行动，不掺杂任何感性欲望上的考虑，那么在其他情况下，我们更会纯粹为了义务而义务。但是，这个论证导致一个结果，凡是不纯粹的、混合了感性欲望和感性倾向所着眼的目的的那些道德规则、行动准则和道德行动，都是对纯粹的道德法则的一种败坏，都是不够道德的。以这个标准来看，人们在实际生活中碰到的那些具体的道德规则和道德行动基本上都是不纯粹的、在道德上是可疑的。道德要维持其道德性，就只能作为纯粹的道德法则，成为一个树立在现实生活之上的应然、理想或彼岸。此岸的现实生活只能是这个理想的一种不够完善的投影或现象。

然而，在现实生活中实际存在的并不是那些一般化的道德法则，只有在行动时它才会被具体化。普遍的道德法则不过是“哲学家的概括、理论家的假说”，是“一些抽象”、根本“构成不了实在”（涂尔干，2006b：

22—23,1925a;29)。

相反,道德是由各种明确的规则所构成的一个集合体(un ensemble de règles définies)。它就像许多具有限定性的边界,而我们必须用这些模具去铸造我们的行动。……它们已然存在,已经被制造出来,就在我们的周围活着并发挥作用(fonctionnent)。它们是以具体形式存在的道德实在。(涂尔干,2006b;23,1925a;30)<sup>7</sup>

具体的道德规则并不是对抽象的道德法则的一种应用或降格,而就是道德本身(Durkheim,1964a;415,1893b;10)。它们以风俗、习俗、格言、法律和道德规则等形态活跃在我们周围,犹如一个一个的模具,预先给定了人们在特定环境下可能采取的各种“行动模式”(modalités)(Durkheim,1964a;424,1893b;23)。人们并不需要从普遍的道德法则那里获得具体的法则,而是直接用这些模具来铸造自己的行动。每个人在面对这些道德规则时所体会到的那种不得不去服从它们的义务感,并非来自康德所说的理性与感性倾向的对抗,而是来自于“集体意识”对个人意识的“社会压力”(Lévy-Bruhl,[1903]1905;113,188)。

综上所述,既然伦理学所确立的那些用来指导人们行动的原则,并不基于给定的客观实在和道德事实,而更多的是一种“概念的辩证分析”(Lévy-Bruhl,[1903]1905;52;Durkheim,1964a;412,1893b;6);既然这些道德原则或抽象概念并不能真正指导人们的实践,那么伦理学作为一种理论就只是徒有虚名,对这种理论的应用则是无效的。简言之,伦理学根本没有存在的必要。“有关社会实在的法则的科学知识将取代对道德概念和情感的辩证思辨,传统的实践伦理学将被建立在道德知识之上的‘理性的技艺’所取代。”(Lévy-Bruhl,[1903]1905;204)

#### (四)“事物本身给予的理性”

人们习惯于把社会学与隶属于哲学的伦理学之间的差别简化为事实和规范之间的分歧。这个通俗的观点不完全错,但并未触及问题的实质。社会学的确强调其研究对象是历史中的或当下直接经验到的风俗、道德规则 and 法律规定等经验事实。不过,它们仍然试图从这些“事实”出发得出某种规范性的结论,或确立某种应然。科学本身不是规范

---

7.引文最后一句在现有的中译本和英译本中都被遗漏了。

性的,但这并不妨碍它“可以获得能够确立规范(normes)的结论”(涂尔干,2006a:239;Durkheim,1904a(5):381)。

另一方面,认为哲学伦理学只懂得抽象概念,只会脱离经验实在进行逻辑推演,只会告诉人们“应该”做什么,而不顾历史和社会事实显然也是不公正的。但是,历史和经验事实在哲学伦理学中的确处于一个与概念分析和逻辑推演以及由此得到的道德法则不对等的位置上。伦理学所确立的道德法则通常被视为一种理想或理念,被视为一种衡量历史和社会事实是否道德或在多大程度上合乎道德的标准。历史和社会事实本身并没有自己的合理性,其合理性取决于它与理念符合的程度。又或者,当针对历史和社会情境,对这些道德法则进行具体化,演绎出更为具体的道德规则时,历史和社会情境在此往往被视为对理想的一种折损,由此得到的也只是某种低级和堕落的道德法则,是在理想和历史—社会情境之间所作的一种折衷。

康德的理论哲学对物自体和现象之间的区分,在道德哲学这里,翻转为本体层面上的自我意识的先验自由与经验现象层面上的行动之间的对立,或理想化的道德法则与它们得以实现于其间的历史—经验事实之间的对立。在理论哲学中,我们的一切知识都被感官—现象所限定,只能局限在感性世界或现象世界之中,而无法突破现象达到物自体。但是,在实践哲学中,我们直接从一个“物自体”出发,即“自在的我”,这个“我”并不经由感官表象或现象推出,并不是经验到的“我”。毋宁说,我对我自己的每一次经验和反思,总是指向一个正在从事这种反思的先验的我、自在的我。这个我区别于被动接受对象刺激的我,也区别于被经验到的我,是主动性的我(“自我活动性”[Selbstthätigkeit]、“纯粹的自发性”)(康德,[1785]2013:452)。这就是我的纯粹理性或纯粹理性的先验自由。在道德哲学中,我从这个纯粹理性的自在之我出发,将自己思考为自由的,即把自己思考为只按照自己所立的道德法则去行动。问题在于,一旦我付诸行动,行动便落在物自体领域,只能再次作为经验到的现象进入我的认识之中。我从行动落在的那个事件之流中感受到的只是这个行动与那个行动,这个事件与那个事件之间的一种因果必然性。也就是说,作为现象它们服从的只是感性世界的自然法则。如果我们胆敢宣称这些行动与我自由设想的意图完全相符,那就越界了。谁知道这些行动是否受到了那些我没有意识到的感性倾

向的隐秘影响,是否超出了我的意图而我却不自知?“自由只是一个理念。”(康德,[1785]2013:461—462)于是,当把基于自在之我或纯粹理性所构建的纯粹的道德法则应用到现象世界时,后者似乎只能是对前者的“纯粹性”“道德性”或“自由性”的一种限定或否定。由于现象世界中人的每一项行动总是带有某种主观兴趣或感性倾向,这就意味着这些行动,连带指导它们的行动准则或道德规则,都是不够道德、不够纯粹、不够自由的。二者的分别就是现象与自在、现实与理想的分别。此岸的任何行动、任何具体的道德规则,都只能是对彼岸那个纯粹的道德法则的一种贬低、一个投影。

从19世纪开始,人们已经越来越不满足于把上述等级制中处于低级的历史—社会实在看作对高级的理想制度的一种不完美的体现。相反,存在着的东​​西自身就有其合理性,理想制度只是对这些存在着的东​​西的一种抽象,并且往往还是一种片面的抽象。黑格尔在德国,圣西门在法国,两人几乎是在同一时间着手于从现实存在着的制度和历史出发确立某种规范,尽管他们各自的方法和最终立场存在很大的差别。从实证哲学出发,涂尔干为科学提出了同样的任务:

我们在此面对的是内在于实在之中的客观理性,由事物本身给予的理性(*d'une rationalité objective, immanente à la réalité, d'une rationalité donnée dans les choses elles-mêmes*)。科学家发现了它并推演它,但并没有创造它。在这个意义上道德是理性的,仅仅是说,在每一个时刻,道德作为它所是和它能被观察到的那样,都是一个由可理解的材料构成的体系。(Durkheim, 2006a:54,[1908a(2)] 1975b(ii):343)

事物本身就具有某种理性,有待科学将其提升到意识层面。因此,关键在于如何把握道德的合理性,并为人们的实践确立一种规范基础。

### 三、对伦理学的人性论基础的批评

#### (一)作为目的的人性

在传统伦理学中,人当下之所是与人的真实本质构成了一种对立关系。各种道德规则旨在促使人亲近德性、禁绝恶行,进而实现自己的真实本质。在这个基本架构中,人的真实本质被视为人的目的,而道德法则被视为达致这一目的的手段。道德法则之所以以理想或“应该”的

面目呈现,是因为人的本质是当下的人“应该”实现的目的(麦金泰尔, 2011:67—78)。因此,有关人的自然本性,特别是人的目的的解释,构成了伦理学的规范基础。

17世纪以来,伴随着新的自然科学的确立,机械论的自然秩序图景取代了此前经由基督教思想改造的亚里士多德主义的自然目的论的自然秩序图景。人们不再从目的出发,把目的作为一个原因,解释事物的生成和变化,而是从作用和被作用的角度,即效力因(*efficient cause*)去解释事物的生成和变化。在这种背景下,霍布斯和斯宾诺莎等人开始从机械论的因果概念出发重新解释人的自然,以便为新的伦理学打下一个更为坚实的地基。在思想史上广为流传的观点认为,新的伦理学用对人性事实上如何的研究取代了传统伦理学对人性应该如何(人的目的)的研究,并把事实上的人性作为推演道德法则和政治制度的出发点。

情况并没有那么简单。现代伦理学的确放弃了传统伦理学从自然目的论出发对人性所作的解释,但它仍保留了作为目的的人性概念。甚至在法国启蒙思想那里,在目的论的等级秩序被机械论的平面秩序所取代,在“自然”丧失了规范意涵、变得越来越中立的同时,人却越来越被凸显为“目的本身”或“绝对”(absolute)。狄德罗(Diderot, 2017)明确提出《百科全书》在体系的编排上要“以人为中心”,“因为人是独一无二的起点,也是一切事物最终指向的目的……把我的存在和我同伴的存在拿走,自然的其他部分还有什么意义?”在《论人类不平等的起源和基础》的开篇,卢梭更是直言不讳地指出该书要探讨的是脱离一切时间和地点的、与事实无关的“一般意义上的人”(l'homme en general)(卢梭,1997:71—72;Rousseau,1835:535—536)。

就此而言,康德的道德哲学继承了法国的启蒙思想(莫斯,2008:80)。康德虽然拒绝把道德法则奠基在经验心理学之上,即有关人的自然本性的经验研究之上,但他仍然持有一个人基于人的纯粹理性而得到的作为目的本身的人格性概念,并将其作为道德法则的根据。道德法则作为一种命令,要求人应该不断克服自己的动物性(感性)所陷入的自然王国,迈向人之为人的、构成人的尊严的纯粹理性,朝向目的王国。

在19世纪的法国,不同的思想家对大革命的反省、对其理论基础的检讨,不约而同地指向了这个作为一切道德和政治制度的绝对目的

的“一般意义上的人”。在大革命的批评者们看来,大革命中人们之所以不顾历史和社会现实,任意变更现实的道德和社会制度,恰恰是因为他们把一个超越时间和地点的“一般意义上的人”等同为人的本质和目的,认为由此推演出来的道德法则和政治制度普适于任何时代和任何民族。

18世纪的启蒙哲学家们所孜孜以求的,正是要从不同文明的那些虚饰和欺骗之下,挖掘出这种虽被掩盖但却恒常不易的根本人性,因为只有基于这块不可撼动的基石,启蒙哲学家们才能打造自己的政治制度和道德思辨(*spéculations morales*)。(涂尔干,2006c:340;Durkheim,1938a(ii):191)

在德普卢热看来,道德科学对伦理学人性论的批评延续了18世纪末以来法国的两大思想传统之间的争论。一边是以卢梭为代表的自然权利传统及其继承者——以库赞为代表的折衷主义,另一边则是德·迈斯特、德·伯纳德、圣西门、孔德和埃斯皮纳斯所开辟的社会学传统。后者攻击的焦点正是卢梭笔下“一般意义上的人”,以及由此衍生的人道主义和世界主义(Deplouge,[1911]1938:191—211)。因此,只有从上述视域出发,我们才能理解涂尔干和列维-布留尔批评伦理学的人性论的实质动机。

## (二)抽象的人性

具体而言,他们指责传统伦理学“从某种关于人的概念出发,推演出在他们看来适合于这个人的理想,然后把实现这一理想的义务确立为最高的行为规则,即道德法则”(Durkheim,1964a:421,1893b:18),不同伦理学家的差别仅仅在于他们各自定义的人的概念不同。然而,这个“人”并不是科学研究的产物,而是伦理学家自己的主观信仰和个人愿望的表达(Lévy-Bruhl,[1903]1905:54;涂尔干,2003a:223—224;Durkheim,[1890a]1970a:222)。

与此同时,他们还把这样一种思考人的方式追溯到传统人文主义那里,对其进行一种历史主义的解构。这个没有经过科学认识的“一般意义上的人”,首先是一个特定的人,一个“希腊人”。处于人文主义源头的希腊思想对人性的理解是非历史性的。无论是希腊人还是野蛮人,都具有一种“预定的”自然本性,但只有“希腊人”才被希腊诗人和哲学家认为是真正意义上的人的自然本性(Lévy-Bruhl,[1903]1905:55)。

经过罗马对古代世界的重组、对希腊文化的吸收和发展,“一般意义上的人”又变成了一个希腊—罗马人;再经过基督教的“大公传统”,发展为西方基督教社会的人。“按照人文主义教师所描绘并继续在描绘的形象,‘人’无非是基督教、罗马和希腊的理念之间的某种合成产物。”(涂尔干,2006c:340—341、345;Durkheim,1938a(ii):197)然而,恰恰是这样一个人,始终被伦理学家们等同为“整个人性”(Lévy-Bruhl,[1903]1905:56)。

16世纪中期,当文艺复兴的人文主义教育理念被耶稣会和巴黎大学落实到实践之后,希腊罗马的古典文学作品再度成为人们“研究人性的世界”(涂尔干,2006c:341;Durkheim,1938a(ii):192)。然而,人们在此把握到的不是特定历史背景和社会条件下丰富而又具体的希腊人或罗马人,而是非历史性的、一般化和抽象化的人性(涂尔干,2006c:267;Durkheim,1938a(ii):99)。正是这种形式化的人文主义教育,孕育出了笛卡尔偏重几何思维的理性主义、18世纪法国启蒙思想的世界主义、特别是作为大革命政治遗产的“革命宗教”(涂尔干,2003a:227;Durkheim,[1890a]1970a:225),即“人性宗教”(religion de l'humanité),“一种人既作为信徒又作为上帝的宗教”(Durkheim,[1898c]1970a:272;涂尔干,2003a:292—293)。

然而,这种“抽象实体”(entité abstraite)意义上的人是不存在的(涂尔干,2003a:223;Durkheim,[1890a]1970a:220)。从横向的维度来看,具体的人总是处在由前辈人、同辈人和集体生活所编织的“多重的纽带”(涂尔干,2003a:226;Durkheim,[1890a]1970a:223)之中。构成这些纽带的正是共同的信仰、风俗、道德和法律等。它们不是作为过去的一种遗迹或有待实现的理想摆放在现实生活的对面,而是活跃在人们日复一日的社会活动中,犹如一个一个的模具,不断铸造人们的观念和行。因此,通过参与社会生活,每个人在其原有的个人存在之上,又增添了一个新的维度——社会存在或社会人。

从纵向的维度来看,既然特定历史时期的人性总是被特定的社会生活所规定,而社会形态总是处于演变之中,那么人性也不是永恒不变的一个内在一致的统一体,而是处于“无休止的演进、分解、重组过程中”(涂尔干,2006c:343;Durkheim,1938a(ii):194)。希腊、罗马和基督教的人性只是上述过程中的若干片断。因此,仅仅通过人文主义教

育或阅读希腊罗马的文学作品来认识人是不够的,我们还必须借助心理学、社会学和人类学等社会科学来丰富自己对人的认识。

我们真的能够相信,研究丰富复杂得令人称奇的印度文明,在教育上的价值就不如研究罗马文明,即印度文明所代表的那种人性(L'humanité)是一种更低等的人性?随着历史学和考古学的发现范围的扩大,我们开始越来越清楚地看出,想要完全或者几乎完全按照那种不典型的、有限的文明的模式,那种属于罗马人民的文明的模式来塑造人,这种期望是多么狭隘。(涂尔干,2006c:343,1938a(ii):194)

列维-布留尔同样强调,对低级社会中原始心智功能的认识,将有助于人们解释更高级的心智功能。进一步来讲,通过对没有明显沟通的那些社会中的人的心智过程(神话结构、信仰结构、魔法实践、家庭和部落的组织结构)进行比较,“人类心智结构的统一性”(Lévy-Bruhl, [1903]1905:65)或许终有一天会显现。

上述论述再清楚不过地表达了19世纪后期到20世纪初法国社会科学的进展,无论是此前涂尔干的老师库朗热摆脱传统政治史的影响对希腊罗马政制所作的历史研究,<sup>8</sup>还是涂尔干学派对澳洲和美洲原始人的心智结构的人类学研究背后的现实关切:通过实证性地研究异族文明的风俗、宗教和社会形态,提供对人性和道德的更为丰富的认识,从而摆脱长久以来希腊—罗马传统所塑造的人的形象以及希腊罗马的道德和政治制度在欧洲思想和政治实践中的典范地位。从莫斯(2008:53—81)关于人的观念或“我”的观念的研究中,从他的学生路易·杜蒙关于古代印度的“阶序人”的研究中(Dumont,1974:4—8,1986:60—62),可以看到这一实践关切如何延续为一种学科内部的理论关切。

### (三)“伦理学的人类中心主义”

与上述批评相应的一个方法论上的批评是,涂尔干和列维-布留尔指责传统伦理学持有一种目的论解释或“伦理学的人类中心主义”(ethical anthropocentrism)(Lévy-Bruhl, [1903]1905:163)。这个批评可以概括如下:传统伦理学总是把实现人的本性当作道德之所以产生、

---

8. 参见库朗热([1862]2015:372)对其《古代城邦》一书的实践关切所作的说明:“……拙劣模仿古代也始终是后患无穷。因为拙劣模仿古代,我们才有了法国大革命的恐怖时代。”



演变和存在的理由,并把道德乃至社会都看作实现人的本性的一种手段。“社会之所以组成,就是为了使个人得以实现其本性;而社会经历的一切变革,也只是为了使个人的本性实现得更加容易和更加完整。”(Durkheim,1982a(1):126,1895a:122—123,[1892a]1997:52)

然而,这个目的论解释存在严重的缺陷。首先,道德的产生和演变并不是为了实现人的本性或人的目的,它们也不是借助反思和推理制造出来的人为安排,更不需要伦理学家或其他人来做立法(涂尔干,2006a:245—246;Durkheim,1887c:45,[1892a]1997:52)。道德是给定的事实,是人们每天直接碰到的那些世代传承下来的风俗、行为规则和法律制度。当然,这并不否认个人的反思,伦理学家的反思能够提高和完善道德,但反思并不是道德的必要条件(涂尔干,2006a:246、265;Durkheim,[1908a(2)]1975b(ii):351,1887c:45)

即使人们要有意识地干预道德和社会制度,也必须借助影响道德事实本身的“效力因”。这就涉及涂尔干的第二点批评,即目的论解释把一项道德规则的功能与它之所以产生的原因混淆了。人们虽然可以感觉或认识到某些道德规则对他们来说具有某种效用,并通过作用于产生这些道德规则的原因来促成他们想要的效果,但是人的需要或目的并不是这些道德规则之所以产生、变化或继续存在的原因。人们不可能仅凭自己的目的就达到自己想要的效果,而只能通过作用于产生这种效果的原因(Durkheim,1982a(1):120—121,1895a:112—113)。

在涂尔干看来,伦理学家在把实现人的本性或人的目的当作道德之所以产生和变化的原因时还犯了另一个错误,即把道德事实还原为个人心理事实来解释(Durkheim,1982a(1):127,1895a:124—125)。但是,道德作为一项社会事实是自成一类的(*sui generis*),有其自己的“效力因”。所谓的“用社会事实解释社会事实”在此意味着,道德作为一项社会事实,人们必须从其他社会条件中寻找它生成和演变的原因。

对此,列维-布留尔指出,不把道德实在视为个人意识的产物,而是把它视为社会实在的一部分,而社会实在与物理实在一样,都属于自然的一部分,因而可以从实证科学的角度来研究其法则,这“是涂尔干学派的社会学家与古代‘伦理科学’的代表们之间争论的焦点”(Lévy-Bruhl,[1903]1905:19)。

伦理学家当然不会否认自己持有一个目的论的框架。但那不是因

为他们不尊重道德事实或社会事实,或是幼稚到认为单凭自己的目的就可以无中生有地造出一套道德规则,而是因为他们的重心不在于描述和解释现实中存在的道德,而在于确立和衡量哪些道德规则最有助于实现人的真实本质。因此,伦理学家关心的首要问题是去认识人的目的,以及实现这一目的的道德规则应该是怎样的。

针对社会学家对经验事实的强调,伦理学家会反驳道,人事实上如何并不能作为判断人的真实本质、人的真正目的的依据;同样,道德事实上如何存在也无法证明它就应该这样存在(姑且不论我们是否将道德视为实现人的目的的手段)——除非社会学家持有有一个规范意义上的事实概念。也就是说,不是把事实简单地等同为任何实际存在的东西,而是把它作为一个规范标准来使用。实际上,社会学家的确持有这样一个规范标准,这就是“normal type”。

因此,如果把此处道德科学和伦理学的争执简单地理解为究竟是诉诸效力因还是目的因来解释道德事实上的分歧,我们就会低估上述批评的实质。涂尔干等人的质疑在于:“究竟什么可以证明道德的目的是要实现人性——道德为什么不能把满足社会利益(*des interest sociaux*)当作自己的功能呢?”(涂尔干,2006b:25; Durkheim,1925a:25)相较于人的目的,社会利益是一个更自明的规范基础吗?

#### (四)人作为社会存在

通过对伦理学的人类中心主义的批评,道德科学所持有的人性论也得以显现:人在本质上是一个社会性的存在。

涂尔干持有有一个关于“人的两重性”的理论。在他看来,以往的伦理学在身体和灵魂或感性和理性之间所构建的对立,归根结底是人自身的两个维度,即纯粹个人存在与社会存在之间的冲突。作为一个纯粹个人存在,人除了自身的生理需要之外没有其他目的,因而与动物无异;但是作为一个社会存在,他还有超出生理需要的社会需要。它们实际上都是人通过参与社会生活而获得的。“社会的影响在我们身上唤醒同情和团结一致的感觉,驱使我们朝向他人;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透进我们,支配着我们的行动。”(Durkheim,1951a:211-212,1897a:226)因此,每个人也只有通过参与社会活动才能满足其社会需要。

甚至,与其说个人通过社会活动来满足他的社会需要,倒不如说社

会通过个人来满足它自身的需要。“这些活动就是社会本身在我们每个人身上的肉身化和个人化。”(Durkheim, 1951a: 212, 1897a: 227)这个表述虽然有悖于我们的习惯,但却表达了涂尔干的核心观点:社会已经内化为人的存在的一部分,它不仅体现在人的行动方式上,而且渗透到个人意识之中(涂尔干, 2003a: 231; Durkheim, [1914a]1970a: 316)。或者说,每个人都可以被设想为是从一个无垠的社会存在中冒出来的一个一个的点(Dumont, 1999: 5)。较之于他们共有的、消弭于其中的社会存在而言,这些个人差异是微不足道的。

这就不难理解道德科学对伦理学的“人类中心主义”的批评。并不存在一个脱离时间和地点的、脱离社会生活的人的本质,而这个本质又构成了一切道德和社会现象所着眼的目的或中心。真正构成中心的是社会,而道德是社会将每个人包裹起来、编织进自身之内的那些纽带,它们服务的是社会需要或社会功能。

#### 四、社会功能

##### (一) Le normal type<sup>9</sup>

针对“人的科学”(la science de l'homme)只能对事物进行观察和解释,而不能进行善恶判断的观点,涂尔干反驳道:

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把健康与疾病区分开,科学就可以在忠于自己的方法的同时照亮实践。实际上……健康状态确立了一种规范(la norme),它必须作为我们一切实践推理的基础。(Durkheim, 1982a(1): 86-87, 1895a: 61-62)

这个健康状态也被称作“le normal type”或“l'état normal”。显然,涂尔干有意借助了“normal”一词的双重含义。如果道德科学可以帮助人们确立一种“道德健康状态”或事实上的“正常类型”(Durkheim, 1964a: 34, 1893a: iv),那么,这个“正常类型”也应该成为人们在道德实践上参考的“理想类型”或“规范”类型(Durkheim, 1964a: 339, 1893a:

---

9. 这里直接使用法文不加翻译是为了保持这个词的模糊性,涂尔干有意利用了这个词的双重含义:正常类型和规范类型。前者指事实,后者则指规范。涂尔干试图借助该词的定义在两者之间进行转换。

378)。另一方面,把“正常类型”作为一个标准,还可以帮助人们判断哪些是偏离它的“反常类型”。总之,le normal type 构成了一个桥梁,可以帮助人们从事实过渡到规范,从科学过渡到技艺。借此,道德科学在拒绝伦理学把自己定义为一门“规范科学”的同时,仍然可以给出规范性的结论。这是一个基于道德事实或社会事实自身的规范,而不是从人的概念中推演出来的规范。

关键在于如何从各种各样的风俗、道德规则和法律规定中区分出正常类型。

## (二)因果解释和功能分析

在《社会学方法的准则》中,涂尔干对“正常类型”的定义经历了两个阶段(分别为第3章的第1节和第2节)。在第一个阶段中,他将一般性(généralité)等同为社会中最频繁发生的特征,即平均类型。在第二个阶段中,他试图论证频繁发生的特征之所以频繁发生,是因为它对社会有利,是好的。在这个“一般性=平均类型=好的”的等式中,任何一步等同都不是毫无争议的。最大的问题在于将事实上频繁发生的特征等同为规范上的好,或者说,把“事实上的正常性”转化为“法权上的规范性”(on peut ériger cette **normalité de fait** en une **normalité de droit**), (Durkheim, 1982a(1):94, 1895a:74)(注:着重号为笔者所加)。

涂尔干非常清楚这一步跨越存在的困难。为此,他提出要把因果分析和功能分析结合起来使用。“一个现象的规范性只有与生存条件结合起来才能得到解释,它或者是作为这些条件的一种必然的机械性的效果,或者是作为一种手段,使有机体可以适应这些条件。”(Durkheim, 1982a(i):94, 1895a:74-75)为了避免把这里的“或者”理解成二者择一,不妨看看《社会分工论》是如何解释劳动分工的:

毋庸置疑,道德是在历史中,在历史性原因所支配的领域(l'empire de causes historiques)中发展的;它在我们的日常生活中发挥某种功能(fonction)。不管它在某一时刻是什么,人生活于其中的条件不允许它是其他样子的。这一点的证据在于当且仅当这些条件变化了,道德才会变化。(涂尔干,2000:7; Durkheim, 1964a:33, 1893b:ii)

社会条件与道德之间的关系一方面被理解为“历史性原因”和效果之间的必然关系。这构成了《社会分工论》的第二卷即“原因和条件”的

主题。现代社会的各个领域中出现了大量的劳动分工,是因为人口容量和人口密度的增大,导致人们的生存压力增大,迫使人们采取劳动分工来缓解这一压力。简言之,在社会的自然本性与劳动分工之间存在一种关系,或者说,劳动分工是源自社会的本性的自然法则。

与此同时,社会与道德之间的关系也被理解为一种功能关系——这是从一项事实是否满足社会需要入手来解释的。这构成了《社会分工论》第一卷“劳动分工的功能”和第三卷“反常形式的分工”所采用的分析视角。因此,只有在社会的各个部分或各种功能之间建立一种相互适应的关系,有益于社会,这种分工才是正常的;否则便是反常的分工。

不难看出为什么需要两种解释路径。即使我们承认在社会条件的变化与劳动分工之间存在一种因果关系,仍然无法证明现代社会大规模存在的劳动分工就一定如涂尔干所说的那样,同时也是“人类行为的道德规则”(涂尔干,2000:4;Durkheim,1893b:4)。因为还存在各种形式的反常分工,它们同样是迫于生存压力而产生的。因此,只有借助功能分析,才能区分正常的分工和反常的分工。

这表明,涂尔干既不是靠平均类型,也不是靠因果分析,而是靠功能分析定义了什么是社会的正常类型或规范类型。但是,在《社会学方法的准则》第5章中,他(Durkheim,1982a(1):119-125,1895a:110-120)对孔德、斯宾塞以及伦理学家的批评不正是在于他们混淆了功能分析与因果分析,从一个事物的功能或目的出发来解释社会现象吗?功能分析即从对社会有用与否入手来解释道德难道不也是一种目的论解释吗?

实际上,涂尔干并未彻底否定目的论解释,而是通过两步修正把它纳入其社会学方法的规则之中。首先,他反对的是从人的目的出发来解释社会现象的功能,但这并不意味着不可以从社会目的出发来解释社会现象的功能。也就是说,我们可以从社会目的或社会需要中寻找社会现象的功能。这样就满足了用社会事实解释社会事实的要求。

我们更偏好使用“功能”一词而不是“目的”或“目标”,正是因为一般而言,社会现象并不是为了其所产生的结果的有用性而存在的。我们必须确定有待考察的事实与社会有机体的一般需要之间是否存在一种符合关系(correspondance),

以及这种符合关系包含了什么,而不需要去认识这种符合关系是否是有意图的。(Durkheim,1982a(1):123,1895a:117)

因此,只要道德科学能够在“社会有机体的需要”和某一道德规则之间发现“符合关系”,就可以保证这种功能解释或目的论解释是合理的。

其次,涂尔干在要求社会学家把因果分析和功能分析区分开的同时,还指出要把两者结合起来使用,先对社会现象进行因果解释,然后再对其进行功能分析。这样既可以避免单纯的功能解释或目的论解释落入主观臆测,又可以借助功能分析来检验因果解释是否合理。

真的,原因和效果的坚固纽带具有一种交互性(caractère de réciprocité),这还没有被充分地认识到。毫无疑问,效果不能没有原因而存在,但是原因反过来也要求其效果。效果是从原因中获取其能量的,但是有时效果也向原因返还这种能量,因此,如果原因不受影响,那么效果也不会消失。(Durkheim,1982a(1):124,1895a:118)

这段表述令人惊讶。一旦承认原因和效果之间存在这种“交互性”,承认效果也可以反过来影响原因,那就无异于承认目的或功能也可以成为维持该事物存在的原因。简言之,就是承认目的因的存在。尽管人们无法不顾社会状况随意干预道德和法律,但是他们的确可以在不同的“因果关系”之间进行选择,促成或规避某种效果。

稍加留意,我们就可以发现《社会分工论》中的因果分析夹在两次功能分析之间。功能分析不仅先于因果解释,而且对于确立因果解释不可或缺。如果没有第一卷借助功能分析对正常的劳动分工所具有的有机团结功能的确证,那么第二卷的因果分析就无法从众多因素中把生存压力与劳动分工识别为因果关系。促成劳动分工的不只是生存压力,还有预先存在的机械团结、集体意识的衰落和遗传性等原因。同样,生存压力也可以产生各种结果,如贫苦、移民和战争等。在上述种种联系中,涂尔干最终在生存压力和劳动分工之间建立起一种因果关系,恰恰是因为他已经预设了劳动分工有助于缓解生存压力这一功能解释或目的论解释。

可见,道德科学与伦理学的差别不在于是否承认目的论解释,是否预设了某种规范,而在于各自持有的规范标准是什么。对于伦理学来

说,人的目的是评判道德规则的标准;而对于道德科学来说,只有社会功能才构成这样的标准。

什么是涂尔干所理解的“社会功能”?判断一项规则是否正常、是否道德,要看它是否有助于社会有机体自身的维持。这是涂尔干在其学术生涯的开端就提出的观点。

我们并不想要讨论伦理学的最终基础。不过对我们来说,这是毋庸置疑的,即在实在中,道德的实践功能(*fonction pratique*)是使社会成为可能,帮助人们不受伤害、没有冲突地生活在一起,总之,就是要保护伟大的集体利益。(涂尔干,2006a:238;Durkheim,1887c:38)

为什么道德的目的就是或只能是维持社会的存在、集体的利益?除此之外,它难道就不能有其他更高的目的吗?

### (三)基本形式

1898年《乱伦禁忌及其起源》的发表是涂尔干道德科学事业的一个转折点。鉴于笔者对此有过详细考察(陈涛,2015,2017b),这里仅简要提及相关要点:首先,原始宗教取代风俗成为道德科学的研究对象。研究对象变化的同时,整个解释策略也发生了变化。早年涂尔干从“社会形态学”入手,即从社会类型的变化出发解释道德的起源和变迁,但后期他选择从“集体表象”理论入手,通过解释“神圣性”如何从集体欢腾中被再造出来,来阐释道德理想的创造和道德的变迁(陈涛,2015)。因为宗教生活中的神圣性相当于道德理想在社会生活中的位置:“我们所定义的神圣,恰恰是某种加之于现实或高出于现实的东西,而理想恰好也符合这个定义,我们不能只解释一个问题而忽视另一个问题。”(涂尔干,1999:556;Durkheim,1912a:602)在道德理想的映衬之下,风俗作为普通人或平均人所遵从的平均道德(*moralité moyenne*)(Durkheim,1964a:50,1893b:51),只是一种庸俗道德(*médiocre moralité*)(涂尔干,2002:90;Durkheim,[1911b]1924a:119,1920a:330—331,1979a:92)。道德理想与风俗的差别即神圣与世俗的差别。这也是为什么涂尔干在《〈论道德〉导论》中把“道德科学”与“风俗科学”明确区分开(Durkheim,1979a(7):92,1920a:96)。

其次,有关社会生活的“基本形式”的研究取代了对“正常类型”的探究。这不仅仅是换了一种表达方式。涂尔干通过研究宗教生活特别

是集体欢腾来把握社会生活的“基本形式”(陈涛,2012)。尽管集体欢腾可以唤起社会成员共同的情感和集体意识,因而对于维持人们的凡俗生活或“社会的分散状态”(涂尔干,1999:285;Durkheim,1912a:308)是必不可少的,但激烈的宗教生活较之于凡俗生活,是一种非正常的(non-normal)、甚至是反常的(anormal)生活。像法国大革命那样的“革命时代或创造时代”,还会出现“正常时期”(temps normal)很少出现的暴力和乱伦的情况(涂尔干,1999:282、286—287;Durkheim,1912a:301、308—309)。不过,悖谬的是,这种突破道德和宗教禁忌的时刻,并不妨碍涂尔干将其称为道德上最具有创造性的时刻。这不难理解:社会生活所需要的道德革新,特别是道德理想的重塑,不可能来自于风俗的自发演进,必然要打断常规的社会生活。

上述变化是否影响到涂尔干所采用的因果分析和功能分析相结合的解释方式,以及他对社会功能的定义?在《宗教生活的基本形式》中,原始宗教是简单社会<sup>10</sup>中存在的最简单的宗教,犹如生物界的“单细胞生物”(涂尔干,1999:4;Durkheim,1912a:5)。这个比喻非常直观地说明了选择原始宗教作为研究对象在解释上所具有的优势:首先,原始宗教在功能分析上具有不可比拟的优势。由于它是最简单的社会生活,所以呈现在其中的那些要素,就是社会生活得以可能的最不可或缺的要素(éléments)或基本形式(les formes élémentaires)。“所有这些因素都简化到必不可少的地步,简化到没有了它们就没有宗教的地步,而这些不可或缺的要素也就是本质的要素。”(涂尔干,1999:7;Durkheim,1912a:8)因此,并不需要区分哪些是正常的要素,哪些是反常的要素。进而,由于它们是社会生活得以可能的最必不可少的要素,它们所担负的功能也必然是维持社会生活最不可或缺的那些功能。这里已经没有必要再去区分本质和非本质的功能、正功能和反功能,因为呈现在这里的功能已经是简化到了一旦缺少它们社会生活就不再可能的那些最本质、最正常的功能。其次,原始宗教在因果解释上也具有其他社会现象不可比拟的优势:“我们观察的社会越不复杂,这些原因就越容易被观

---

10.实际上,早在《社会分工论》和《社会学方法的准则》中,涂尔干就提出了研究简单社会的设想,即 horde(涂尔干,2000:94、135[中译本在这两处分别将 horde 译作“游牧部落”和“群居社会”];Durkheim,1982a(1):116,1893b:143,189,1895a:107)。不过,这些讨论服务于他从社会形态学出发对正常类型的定义,因而与后期从集体表象理论出发研究简单社会存在一定的差别。



察到。”(涂尔干,1999:9;Durkheim,1912a:11)相较于受到诸多原因影响的高级社会生活,基本形式可以更为清晰地帮助人们识别出决定它们的原因。

综上,《宗教生活的基本形式》延续了涂尔干一贯采用的功能分析和因果分析相结合的思路。与此同时,社会功能的概念的确有了更为丰富的内容——社会的重组和集体情感的唤起。凡俗生活作为社会的分散状态,即人们分散到各地谋求自己的经济生活,虽然对于社会生活的存在是必不可少的,但这却是一种“庸俗”(médiocre)、“单调、萎靡而且沉闷”的社会生活(涂尔干,1999:285—286;Durkheim,1912a:308)。社会生活的可能性、社会生活的维持不能仅限于维持经济生活,不能仅限于人们毫无冲突地共同生活在一起,它还需要人们借助对神圣的图腾标记的集体膜拜,重塑和发泄他们的集体情感,并创造出一个神圣世界或理想世界。

一个社会不创造理想就不可能被构成。这些理想就是社会据以看待其自身的观念,作为它发展的高潮(points culminants)。把社会仅仅看作一个具有维持生命功能的有机体,就是贬低它。因为这个身体拥有一个由集体理想所构成的灵魂。(涂尔干,2002:100—101;Durkheim,[1911b]1924a:136)

简言之,社会功能不限于维持社会的生命,还要唤起社会的灵魂或社会的意识。相应的,道德最重要的目的就是借助具有神圣性的道德理想,唤起人们的集体情感和集体意识。或者说,社会借助道德理想在个人意识中的唤起,使人意识到它的存在。

不过,我们不免要问,为什么这种集体欢腾的时刻就一定高于每个人忙于自己生计的社会生活?答案仍然是社会的自我维持。强烈的集体生活比起单调的社会生活更有利于社会有机体的存活。

但是,如果不把社会自身的维持与个人的幸福、自主或人性的实现联系起来,就很难解释为什么集体欢腾就一定好过经济生活。涂尔干显然拒绝把社会功能还原为个人目的。因此,从“社会生活的可能”或社会功能入手来定义道德,最终促使涂尔干把论证重心落在社会概念之上。他不仅要把社会提升为一种道德存在、神圣存在,而且还要将其提升为一种独立自足的实体。只有凭借一个有其独立存在、独立需要

的社会,才能将社会功能与个人目的区分开。但是,如果社会成为一个如此独立于人的实体,它的需要或目的在何种程度上对个人来说还构成一项道德要求就成了一个疑问。

#### (四)社会的实体化

对现代人来说,较之于个人的自我实现,社会本身的存在和延续并不更少抽象性、也并不更多自明性。

因为现代人已经牢牢地被一种原子论意义上的个人概念所攫住:只有个人才是真正的实体,或者说只有个人才是在本体上真实的东西。相比之下,即使我们承认人类、民族、群体、共同体和国家等具有某些个人所不具有的特征,或者说具有某种实在性,但它们仍然不具备与个人同等程度的独立性和实在性,仍然算不上实体。我们习惯于说,如果没有了个人,那么所有这些东西也都将不存在。至此,我们也可以理解为什么人在现代思想中被视为一个绝对或目的本身。正是这个实体意义上的个人概念,构成了现代伦理学的人类中心主义的形而上学基础。

至于社会,它在实在性上甚至还远远不及共同体、民族和人类。Societas 原本指个人之间的组合或结合关系(Dumont,1986:74)。它被提升为政治哲学和伦理学的一个专门概念,主要归功于契约论。在这个语境下,理论家通常会从人所具有的“社会性”这种自然倾向出发,论证人必然要与他人合作,生活在社会关系之中,而无法处于孤立状态或自然状态。因此,“社会”首先用来指自然状态后期人与人之间已经发展出来横向的、不稳定的合作关系,但还没有建立起政治统治意义上的臣属关系。国家的建立虽然影响了人们的结合方式,但并未改变它的本质。大到“政治社会”(civil society)即国家,小到国家内部的各种团体,就其在本质上都是自由而又平等的个人之间的一种自愿结合而言,它们都可以被称为社会。在这种解释中,社会的实在性甚至社会的规范性,最终都基于人性之中的“社会性”。因为构成社会的各种道德和政治制度被视为实现人的社会性的手段。

涂尔干既不赞成从人的“社会性”出发来解释社会,也不允许把社会等同为个体之间出于自愿的结合。除了否定存在社会性这种永恒不变的抽象人性,以及借此对道德所作的目的论推演之外,他有一个更深刻的洞察:

既然只有个人是实在的和自然的,那么整体就只能是一个

理性存在(un être de raison)……正是个人亲手创造了整体。既然个人保留了他所构造的这个集合体的全部实体性(tout le substantial de l'assemblage),那么整体永远也无法达到与作为自然的作品的个人同等程度的统一和实在。(涂尔干,2003b:76; Durkheim,1918b:17)

也就是说,只要我们从个人出发解释社会,那么社会就不可能被视为像个人一样的实体,而只能被视为诸多个人的一个集合。因此,对涂尔干来说,剩下的唯一可能就是确立社会的实体地位,从社会出发来解释个人。

从要求人们把社会当作“物”或“有机体”,到把社会等同为“神”,涂尔干始终在不遗余力地论证社会的实体地位。这个论证可以简单概括如下:当人们聚集在一起彼此互动时,每个人的观念和行动都有别于他独自一人时的观念和行动。这表明,从人们彼此的结合中产生了一种新的存在或新的意识,它无法被还原到个人意识层面来解释,而只能就其自身来解释(Durkheim,1982a(1):128—129,1895a:127)。单就此而言,霍布斯和卢梭等契约论理论家也不会表示反对。政治社会就是着眼于共同的防卫和保存或公共利益的。

为了进一步证明社会是一个自成一类的存在,涂尔干不惜把它想象成与人一样具有身体和灵魂的有机体,一个拟人化的实体(anthropomorphic substance)。群体的风俗、道德和法律等构成了社会的直接可感的外在形体或外在行动,它们的历史延续性和自发的演变则被用来证明社会有独立于个人的时间和空间上的存在。集体意识或集体情感则构成了社会的意识或灵魂,被用来证明社会有不同于个人意识的思维方式。

上述论证并不成功。因为涂尔干(Durkheim,1982a(1):129,1895a:127)自己也承认“没有特殊意识,任何集体意识都无法被产生出来”,所以他仍然把个人预设为社会的前提。他最多可以通过揭示人类存在的社会性或群体性,在某种程度上稀释个人的独立性和实体性,但仍然无法证明“集体意识”或社会可以达到像个人一样甚至更高度的自足性和实在性。

在后期的宗教研究中,社会虽然被涂尔干提升到宗教中神的高度,甚至是比神和图腾等还要原初的神圣存在,但他在论证社会所具有的

神一般的实体地位时所依据的那些理由较之于早期著作并没有实质推进。并且,一旦把目光投回现代社会,他仍然不得不承认今天人格已经取代了神,因而只剩下“人性宗教”。对此,他所能做的也只是反复强调,“道德个人主义,乃至对个人的膜拜,其实都是社会本身的产物,社会制度化了(institué)这种膜拜,并把人打造成这种膜拜所服侍的上帝”(涂尔干,2002:63;Durkheim,[1906b]1924a:84—85)。此外,通过对范畴或概念的社会起源的解释,涂尔干做出了他最雄心勃勃的尝试——从根基上摧毁康德借助统觉为先验自我奠定的本体地位,代之以一个被提升到本体地位的社会。社会,而非自我,才是提供概念并从事综合统一工作的源头。因此,从统觉的综合统一能力出发,得到的不是自我的本体地位,而是社会的本体地位。我们很难认为这一努力是成功的。

退一步讲,假设社会真的是一个实体,而个人也承认他是一个社会人,社会的需要或功能就能够对个人构成道德或义务吗?特别是当我们考虑到这一点,即涂尔干反复告诫我们,不要把社会功能还原为个人目标,无论是个人幸福,还是个人自主时。“社会的每一个功能都有其自己的目标,无限超越于个人目标,甚至二者也不属于同一类型。”(涂尔干,2006a:278;Durkheim,1887c:39)但是,如果是这样的话,社会存在与否,或者说,它如何存在,又与人们有什么关系呢?从一种事后的角度可以看到,涂尔干曾经考察过的经济领域中的劳动分工系统和政治领域中的科层制在普通人眼中的确犹如一个有了自足存在的“实体”。然而,它们对个人的要求并没有被人们理解为一种道德义务。人们对此要么表示漠然,要么感受到一种压迫。当代的社会系统论已经借助系统概念,把普通人的这种感受表达了出来。社会被概念化为一种相对独立于人的意志和行动的、能够自我维持和自我生产(*autopoiesis*)的系统。单凭非规范性的制度在功能上的相互调适,它就可以实现一种“系统整合”,从而无须再借助共同的道德或价值规范在行动者之间谋求一种“社会整合”(洛克伍德,1997:3、5)。因此,当社会被实体化到彻底不依赖于个人的自足存在时,也无法再依据社会功能的概念对人们提出道德义务上的要求。

或许我们需要追问的是,是否一定要把社会 and 道德之间的关系实体化或物化为本体和现象、原因和效果,或社会功能和这种功能的满足

的关系？道德本身就是一套得到人们认可并借助行动而得以沿袭下来的社会关系或人际交往模式。社会关系形态的历史变化，必然带来不同形态的道德，但我们并不需要把二者的关系实体化为两个事物之间的关系。它仅仅意味着某一种新型社会关系的出现，或原有社会关系的优先级别的调整，要求相应的道德形态进行调整，重新对其加以界定。特别是，现代经济活动从家庭领域中独立出来，成为相对独立于国家和家庭的一个领域，它所要求的道德关系就更接近于康德所勾勒的对等人格之间的抽象权利和一般化的道德，而不是家庭成员或国家与公民之间的关系。不同领域、不同层次的社会关系对应着不同层级的道德。它们不仅无法被单一的社会功能或社会需要所穷尽，甚至在很多时候也不能仅仅根据“社会”需要来界定。当涂尔干不满足于揭示人类存在的社会性，也不满足于挖掘社会事实自身的内在合理性，而要进一步把社会实体化时，他走得太远了。

### 五、现代道德的规范基础：社会还是人？

作为一种替代的选择，人们或许想把涂尔干对社会的理解向友爱共同体、宗教团体或社群等概念靠近，从而对他的社会理论进行一种社群主义式的解读。这样一来，社会功能概念就被具体化为特定共同体或特定群体的利益，也更容易被人们所感知和接受。

的确，《社会分工论》之后，涂尔干越来越希望借助对职业群体和职业道德的研究，去充实和补充劳动分工带来的人与人之间基于功能差异和互补而建立的广泛的、形式化的普遍依赖关系（“有机团结”）。职业群体被追溯到罗马史前或王政时期的 *collegium*，即一种由工匠或商人组成，但兼具组织共同宴饮仪式、节日仪式和葬礼等职能的宗教色彩的团体。借此，它具有了某种《社会分工论》中借助以宗教禁忌和戒律为代表的压制型法律所揭示的那种被集体意识或宗教情感所笼罩的、由相似个人所构成的机械团结的特征。因此，曾经被宣告为伴随着分工的展开和个人自由的增进而必然不断衰落下去的那种具有宗教情感色彩的集体意识（涂尔干，2000：128—134；Durkheim, 1893b：181—188），借助职业群体这一治疗方案，在涂尔干的头脑中再次复活，并预示了后来他借助澳洲和美洲的原始宗教生活所描绘的、氏族成员对图腾的神圣性所具有的集体情感。

不过,涂尔干所持有的作为整体的社会概念,显然并不满足于像伦理学那样将社会划分为国家、职业群体和家庭等不同领域,并把基于职业群体而得到的典范意义上的社会和职业道德局限于职业群体内部。那样的话,职业道德作为一种“发展到极致”的“道德特殊主义”(particularisme moral)(涂尔干,2006a:6;Durkheim,1950a:10),仍然要隶属于着眼于国家利益但却一般化的公民道德,以及超越国家层面的、人与人之间更为一般化和抽象化的道德——它恰恰集中体现在人们围绕经济活动所展开的那些活动之中。也就是说,职业群体和职业道德不仅不能规定围绕着经济活动所展开的各种社会关系,反而要受到从后者那里发展出来的一般化、抽象化的道德标准的规制。

考虑到涂尔干后期对原始宗教的研究,从这种缺乏社会分化和组合的宗教共同体中得到的社会形态和道德形态,在何种意义上可以推广并适用于现代的职业群体,甚至现代社会这样在组织和功能上高度分化的整体中?这样做会不会将现代社会中不同领域、不同层次的道德标准抹平为单一而又贫乏的集体利益或社会生存?由于涂尔干凭借原始宗教生活或职业群体所构想的那种在宗教情感笼罩之下、由相似个人所构成的均质社会,缺乏黑格尔、哈贝马斯甚至亚里士多德等人在构想社会生活时所依据的那种分化结构(家庭、市民社会和国家;系统和生活世界),他似乎只能按照单一的社会形态和社会功能概念来构想家庭、职业群体、市场、国家以及相应的道德形态。

其次,原始宗教生活缺乏的不止是社会功能或社会组织分化,还有个人意识(涂尔干,2000:154,1999:559;Durkheim,1893b:211—212,1912a:606—607)。当然,对涂尔干学派来说,这恰恰在某种程度上构成了原始宗教生活的典范意义,因为它提供了突破从西方人文主义教育长期持有的、实体意义上的“人”的概念出发来思考社会和道德的契机。但是,这种思考并没有直面现代社会“一般意义上的人”对自由、权利和自主的主张,更没有直面从笛卡尔到康德的现代主体哲学为这个“人”所作的形而上学论证,而总是以一种迂回的方式,要么借助对原始人心智结构的社会起源的研究、对自我或人的概念的历史谱系的研究,证明“人”或“我”只是一种历史建构,而非具有本质的实体,从而消解现代思想为自主个人的辩护;要么满足于借助科学的修辞说服人们相信在社会法则、社会功能与个人自由之间不存在冲突。

更大的问题在于,由于涂尔干从一个均质的、缺乏分化的社会整体概念出发,缺乏对自我意识的充分考量,人及其行动的各种可能性都被抹消了。一切行动都应该服务于社会的需要,就此而言,也都应该是道德行动,甚至连思维活动本身要求的逻辑一致性也被等同为一种“道德必然性”(涂尔干,1999:19;Durkheim,1912a:25)。一切经受不住社会生存这个普遍法则检验的行动准则,都是不道德的。因此,毫不奇怪的是,就连那些传统伦理学赋予极高评价的德性行动,也无法通过上述检验。

这些行动不是必要的,不着眼于任何至关重要的目的(fin vitale),简言之,是一种多余的东西(luxe)。也就是说,它们属于艺术的领域。……这些秉性在起源上是道德的,但不再被作为道德使用,因为伴随着义务的消失,道德也消失了。(Durkheim,1964a:430-431,1893b:31-32)

涂尔干甚至担心,一旦我们把这种个人完善的行动或具有创造性的行动视为更高级的道德,反而会危及道德的义务性(Durkheim,1964a:431、note 21,1893b:32、note 3)。因此,在他看来,道德与法律无异,都是具有强制性的行为规则。不仅道德和法律的差别被取消了,人与公民的差别也消失了。<sup>11</sup>涂尔干无法理解存在于道德领域中的“道德英雄主义”(涂尔干,2002:49,[1906b]1924a:66),更无法允许展现在宗教、哲学、科学和艺术领域中的那些“失范”行动(陈涛,2016),因为他从未脱离社会需要来思考人。社会生活,无论是原始宗教生活、城邦、职业群体,还是现代经济生活,抑或是国家,都未穷尽人在实践上的各种可能性——无论是那些最私人的、围绕着身体需要所展开的本能活动(如怕死),还是那些超出特定社会的、围绕着心智需要所展开的最普遍的精神活动。人,而不是社会,才是一个整全。社会人只是这个整全之人的一个面向。就此而言,人,而非社会,才应该是人们思考道德规范的基础。这本是一个非常朴素的事实,但却在社会学家对社会进行实体化的过程中变得模糊不清。

---

11. 涂尔干(Durkheim,[1892a]1997:49-50)特别批评了孟德斯鸠把风俗和法律分开的观点。在他看来,法律是从风俗中演化而来的,只是更明确而已。在孟德斯鸠(1997:312)那里,“法律主要规定‘公民’的行为,风俗主要规定‘人’的行为”。人不只是公民。因此,人的道德也不限于政治社会的要求。作为一个基督徒,他可以有基督徒的道德;作为一个家庭成员,他有家庭成员的道德,它们并不完全等同于法律所规定的公民权利和义务。

社会学对人类存在的社会性和处境性的揭示、对历史和经验实在的内在合理性的发掘,以及借助对非西方社会和道德形态的研究,动摇了人文主义传统在欧洲人思想和实践中的典范地位,这些都对伦理学构成了强大的挑战。今天的伦理学家不论是否同意社会学家的视角,都不可能无视道德和政治制度与社会组织形态之间的密切关联,不可能讨论柏拉图和亚里士多德的伦理学和政治学却无视希腊城邦的社会条件,更不可能无视人的社会境况而去谈论“人”。涂尔干学派对原始心智的研究,对“人”的范畴的研究,对人的社会性的揭示以及对各种社会形态与它们的宗教、风俗、道德和法律的相互关联的解释,已经成为伦理学家构想现代道德的一个内在组成部分。

从另一个角度来说,我们也只有把涂尔干学派的这些研究置于伦理学乃至哲学传统中,将其视为对这些传统所作的一种回应乃至评注,其价值和局限才能得到准确的评估。倘若我们认为单靠社会学对当代社会或其他族群的研究,单靠对社会功能、社会法则和社会结构等的研究就足以为社会生活提供某种规范,那也未免走得太远了。问题的关键仍然是我们想要成为什么样的人,想要过一种什么样的生活。这不应该只成为伦理学研究的出发点。

### 参考文献(References)

- 陈涛. 2014. 法则与任意——从社会契约论到实证主义社会学[C]. 政治与法律评论(第四辑). 北京:法律出版社.
- 陈涛. 2015. 道德的起源与变迁[J]. 社会学研究(3):69—95.
- 陈涛. 2016. 失范缺失了什么[G]//奥古斯丁的新世界. 李猛,编. 上海三联书店.
- 陈涛. 2017a. 科学对抗明智——兼论霍布斯政治科学中的理想主义因素[C]. 哲学门(34).
- 陈涛. 2017b. 涂尔干的道德统计学:源流、发展及困境[J]. 江海学刊(2):99—109.
- 康德. [1785]2013. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞,译. 北京:人民出版社.
- 库朗热. [1862]2015. 1862年斯特拉斯堡公开课[G]//古代城邦. 谭立铸,等,译. 上海:华东师范大学出版社.
- 卢梭. 1997. 论人类不平等的起源和基础[M]. 李常山,译. 北京:商务印书馆.
- 洛克伍德. 1997. 社会整合与系统整合[C]. 李康,译. 社会理论论坛(3):2—11.
- 麦金泰尔,阿拉斯泰尔. 2011. 追寻美德[M]. 宋继杰,译. 南京:译林出版社.
- 孟德斯鸠. 1997. 论法的精神[M]. 张雁深,译. 北京:商务印书馆.
- 莫斯,马塞尔. 2008. 人类学与社会学五讲[M]. 林宗锦,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 涂尔干. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干. 2002. 社会学与哲学[M]. 梁栋,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2003a. 乱伦禁忌及其起源[M]. 汲喆,等,译. 上海人民出版社.



- 涂尔干. 2003b. 孟德斯鸠与卢梭[M]. 李鲁宁,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2006a. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2006b. 道德教育[M]. 陈光金,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干. 2006c. 教育思想的演进[M]. 李康,译. 上海人民出版社.
- Cassin, Barbara, Marc Crépon, and François Prost. 2014. "Morals/Ethics." In *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, edited by Barbara Cassin. Princeton and Oxford: Princeton University Press: 691—700.
- Deploige, Simon. [1911] 1912. *Le conflit de la morale et de la sociologie*. Louvain: Institut supérieur de philosophie.
- Deploige, Simon. [1911] 1938. *The Conflict between Ethics and Sociology*, translated by Charles C. Miltner. St. Louis, London: B. Herder Book Co.
- Diderot, Denis. 2017. "Encyclopedia." *The Encyclopædia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*, translated by Philip Stewart. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2002. Web. 2 Aug. 2017. <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.004>>. Trans. of "Encyclopédie," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5. Paris, 1755.
- Dumont, Louis. 1974. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile. 1884a. *Cours de philosophie fait au Lycée de sens*. Paris. *Written manuscript*. *Bibliothèque de la Sorbonne*, Manuscript 2351.
- Durkheim, Émile. 1887c. "La Science positive de la morale en Allemagne." *Revue philosophique* 24, pp. 33—58, 113—42, 275—84.
- Durkheim, Émile. [1890a] 1970a. "Les Principes de 1789 et la sociologie." *Revue internationale de l'enseignement* 19, pp. 450—456. Reproduced in Durkheim, 1970a, pp. 215—225.
- Durkheim, Émile. 1893b. *De la division du travail social; étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile. 1895. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile. 1897a. *Le Suicide; étude de sociologie*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile. [1898c] 1970a. "L'Individualism et les intellectuels." *Revue bleue*, 4e série 10, pp. 7—13. Reproduced in Durkheim, 1970a, pp. 261—278.
- Durkheim, Émile. [1901c] 1919. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile. 1904a(5). Review. "Lévy-Bruhl, L., La Morale et la science des mœurs." *Année sociologique* 7, pp. 380—384.
- Durkheim, Émile. [1906b] 1924a. "La Détermination du fait moral." *Bulletin de la société française de philosophie* 6, séances du 11 février et du 22 mars 1906. pp. 169—212. Reproduced in Durkheim, 1924a, pp. 39—71.
- Durkheim, Émile. 1907b. "Lettres au Directeur de la Revue néo-scholastique." *Revue néo-scholastique* 14, pp. 606—607, 612—614.
- Durkheim, Émile. [1908a (2)] 1975b (ii). "La Morale positive: examen de quelques difficultés." *Bulletin de la Société française de philosophie* 8, séance du 26 mars 1907, pp. 189—200. Republished in 1975b(ii). *Textes* 2. Edited by V. Karady. Paris: Minit, pp. 341—354.
- Durkheim, Émile. [1911b] 1924a. "Jugements de valeur et jugements de réalité." *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia* 1, pp. 99—114. Reproduced in Durkheim, 1924a.
- Durkheim, Émile. 1912a. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en*

- Australie. Paris; Alcan.
- Durkheim, Émile. [1914a]1970a. “Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.” *Scientia* 15, pp.206—21. Reproduced in Durkheim, 1970a, pp.314—332.
- Durkheim, Émile. 1918b. “Le ‘Contrat Social’ de Rousseau.” *Revue de métaphysique et de morale* 25, pp.1—23, 129—161.
- Durkheim, Émile. 1920a. “Introduction à la morale.” *Revue philosophique* 89, pp. 79—97.
- Durkheim, Émile. 1924a. *Sociologie et philosophie*. Paris; Alcan.
- Durkheim, Émile. 1925a. *L'éducation morale*. Paris; Alcan.
- Durkheim, Émile. 1938a(ii). *L'évolution pédagogique en France. Volume II : De la renaissance à nos jours*. Paris; Alcan.
- Durkheim, Émile. 1950a. *Leçons de sociologie : physique des moeurs et du droit*. Paris; Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile. 1951a. *Suicide : A Study in Sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson. Glencoe, Illinois; The Free Press of Glencoe.
- Durkheim, Émile. 1964a. *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson. New York; Macmillan.
- Durkheim, Émile. 1970a. *La Science sociale et l'action*, introduction and presentation by Jean C. Filloux. Paris; Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile. 1979a. *Durkheim : Essays on Morals and Education*, translated by H. L. Sutcliffe. London and Boston; Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Émile. 1979a(7). “Introduction to Ethics.” In Durkheim, 1979a, pp.77—98.
- Durkheim, Émile. 1982a. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, edited by Steven Lukes, translated by W. D. Halls. London and Basingstoke; Macmillan.
- Durkheim, Émile. 1982a(1). “The Rules of Sociological Method.” In Durkheim, 1982a, pp. 29—163.
- Durkheim, Émile. 1982a(16). “Influences upon Durkheim’s View of Sociology.” In Durkheim, 1982a, pp.257—260.
- Durkheim, Émile. [1892a]1997. *Montesquieu : Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*, translated by Watts Miller & E. Griffith. Oxford; Durkheim Press.
- Durkheim, Émile. 2004. *Durkheim’s Philosophy Lectures : Notes from the Lycée de Sens Course, 1883—1884*, translated by Neil Gross and Robert Alun Jones. Cambridge; Cambridge University Press.
- Lukes, Steven. 1981. *Emile Durkheim : His Life and Work*. New York; Penguin Books.
- Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim’s Sociology of Religion : Themes and Theories*. London; Routledge & Kegan Paul.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1835. *Œuvres complètes de J. J. Rousseau : Avec des notes historiques*. Paris; Furne.

责任编辑：冯莹莹