

文明作为一种政治理想： 涂尔干对社会契约论的最终克服^{*}

李英飞

内容提要 通过对《社会分工论》的细致分析,本文试图揭示涂尔干的社会类型说是法国社会学对自霍布斯以来的自然法学说的最终回答和克服。在此以前,围绕自然状态是否必定是战争状态,形成了以亚当·斯密为代表的文明社会的四阶段理论和以孟德斯鸠、卢梭为代表的专注政体理论的政治社会理论。在《社会分工论》中,涂尔干借助劳动分工建立的解决激烈生存斗争的特定机制,重演了从自然状态到文明社会/政治社会的过程,并通过这一过程消解了两者之间的分野,从根本上解决了法国社会中存在的政治和经济危机,而他由此发展出的具有文明论和整体论色彩的政治理论亦是我們不可忽视的社会理论遗产。

关键词 劳动分工 文明社会 社会类型 政治理想 涂尔干

引言

将社会划分为若干阶段或若干类型已成为社会学认识社会及时代问题的固有传统和惯常做法。以古典社会学家为例,前者有马克思的社会形态演进的阶段论,后者有斯宾塞、滕尼斯和涂尔干等人的社会类型说。不过,这一传统和做法并非社会学家首创,而是始于一个更早的时期,即从18世纪开始,欧洲的思想家们就开始通过比较和对比的方法来刻画他们国家及其所处历史时代的特征。也就是说,自15世纪以来累积起来的由商业旅行者、探险家、传道士以及殖民地官员等人汇集起来的对异域社会的描述、记录,最终在18世纪促成了欧洲思想家们对政体和社会的比较研

究。而各民族的精神、风俗或民族性格,以及文明社会、野蛮状态和原始人等带有总体性特征并被赋予新意义的概念,随之成为其理论体系中的核心概念,并被进一步安置在某种模式化的发展阶段中。^①

如果再进一步细究,上述做法实际上又与更早的17世纪的自然法理论兴起有关。因为对异域社会描述和记录的资料最后能够促成这些带有历史和比较视野的政治和社会理论的出现,完全在于这些资料为这些思想家回应和克服近代自然法理论或社会契约论的不足提供契机。其中尤以对霍布斯的自然法理论的回应为最。按照阿尔都塞的说法,能将这些自然法学家们联系在一起的难题是如何解决社会的起源问题,也就是说,他们

^{*} 本文系国家社会科学基金青年项目“涂尔干及其学派的社会本体论思想及其对当代的现实意义研究”(项目号:17CSH004)的阶段性成果。感谢匿名专家意见,文责自负。

思考的是“如何能够从一种无社会的状态(un état nul de société)过渡到有组织的社会关系,思考他们如何跨过这道原初的、根本性的门槛”,他们所使用的方法是自然状态和社会契约概念。^②霍布斯的意义就在于从一开始就奠定了这一思考模式,并将自然状态规定为一种悲惨的战争状态。所以,此后的政治理论,无论是自然法学家内部还是其外部,都试图通过回应霍布斯的自然状态学说来建立其理想的政治组织理论。

所以,从自然状态向社会状态(l' état civil)的过渡,不仅是一个政治缔约和政体形成的过程,也是一个原始人或野蛮人进入文明状态的过程。启蒙思想内部的这种运动最终促成社会的文明进程/阶段和政体类型,即社会类型的观点逐步成为此后社会学思考政治和时代问题的固有传统。本文要讨论的涂尔干对社会契约论的最终克服正是在此脉络下展开的。通过对这一问题的讨论,我们将会看到这一社会学固有传统的形成是如何在法国最终完成的。

孟德斯鸠与卢梭:问题的发现

尼斯比特认为,法国社会学的兴起与大革命直接关联,并且指出其社会学的观念和思想与其说是17、18世纪启蒙思想观点的延续和逻辑产物,不如说是对支配启蒙社会思想之个人与国家观念框架的偏离。^③他的这一立场在涂尔干的《1789年原则与社会学》这篇文章中得到了最直接的印证。所以,针对法国这种“拒不妥协的个人主义”或“抽象的个人主义”,学界就促成这种个人主义的卢梭的社会契约论及社会乃是出自人的技艺之作的观点展开了细致的梳理,并试图证明涂尔干有关社会“自成一类”属性或法则性是对社会契约论将国家奠基于具有任意性的个体意志的克服。^④不仅如此,为摆脱个人与国家这一古典政治学框架,涂尔干提出的以职业群体为基础的代议制民主制亦是对于卢梭社会契约论中直接民主制所造成的政治和社会危机的解决。^⑤

与此同时,相比于从涂尔干对17世纪和18世纪启蒙思想家观点的偏离角度来考察他对社会契约论的克服,基于对他的拉丁文论文《孟德斯鸠对政治科学兴起的贡献》一文的考察,涂尔干与18世纪启蒙思想家之间的思想关联或延续性

也逐渐被揭示出来。这种延续性不仅表现为他的社会类型观点是对政体类型的转化,而且还包括他基于中间团体的自由主义立场和国家理论亦是对孟德斯鸠思想的继承。^⑥也就是说,涂尔干对卢梭乃至霍布斯的社会契约论的克服是借助孟德斯鸠来完成的。事实上,在涂尔干看来,孟德斯鸠从一开始便奠定了他作为社会学先驱的地位。这一地位显然不限于他对霍布斯有关自然状态就是一种战争状态的否定,还在于他在《论法的精神》中所奠定的方法论立场。

在《论法的精神》开篇,孟德斯鸠批评完霍布斯的战争状态重新确立其自然法和实定法之后说道:

法律应该同已建立或将要建立的政体的性质和原则有关系……法律应该和国家的自然状态(physique)有关系;和寒、热、温的气候有关系……法律应该和政制所能容忍的自由程度有关系;和居民的宗教、性癖、财富、人口、贸易、风俗、习惯相适应。最后,法律和法律之间也有关系……这些关系综合起来就构成了所谓的“法的精神”。^⑦

孟德斯鸠研究的是法律同各种政制、风俗、气候、宗教、商业等囊括自然和人类社会诸面向应有关系的总体精神,而这种法的总精神实质所指的是与国家的自然、政治和社会条件总体关联在一起的总体精神。所以,阿尔都塞说,孟德斯鸠“即便不是构想一种社会物理学观念的第一人,他也是想要赋予它新物理学精神的第一人”,因为他要从事实出发并得出它们的法则。^⑧法律和法则都是他要说的法(lois)的范畴。因此,孟德斯鸠并未采纳法学家通常所采用的法律分类法来展开研究,他补充说道,“我并没有把政治的法律和民事的法律分开,因为我讨论的不是法律,而是法的精神”,并指出“我首先研究法律同每一种政体的性质和原则的关系”。^⑨法与政体类型之间的这种总体关联为涂尔干接下来立法法与社会类型之间总体关联的分析提供了基础。也就是说,涂尔干在将其政体类型转换成社会类型之后,^⑩沿用了孟德斯鸠的这一做法。

涂尔干在剥离与国家相关的自然和个体条件之后,将其社会学的研究对象规定为对国家/政治社会总体的身体(即自然条件 physique)和精神,即通过社会有机体这个社会环境(milieu social)

来研究包括“风俗和法律”在内的集体意识。所以,他不仅在波尔多大学将其开设的社会学课程命名为“风俗和法律的物理学”,而且在其博士论文《社会分工论》中强调借助法律这个符号来考察社会团结。他说道:

在这项研究里,我们不能采用法学家们惯用的区分方法。这些方法只是一种想象中的法律实践,它虽然很方便,但科学对这种经验划分和粗略估算的方法并不满意。最普遍的划分就是把法律分成公法和私法。……因此,我们应该把法规主要分成两类:一类是有组织的压制性制裁,另一类是纯粹的恢复性制裁。……现在,我们就可以考察这两类制裁究竟与哪一种社会团结相适应了。^⑪

由于“在共和政体中,根本就没有分工,而在君主政体中,分工会得到最大限度的发展”,所以,涂尔干划分的机械团结和有机团结分别对应的是以古代城邦为代表的初级民主政体和以欧洲大型社会为代表的君主制或现代民主代议制。^⑫不仅如此,涂尔干认为,尽管孟德斯鸠给政治科学塑造了类型和法的观念,但如果把孔德的进步观念引入进来,将更能说明不同社会类型间的继替关系。^⑬因此,可以看到,涂尔干通过孔德确立的实证科学追溯到了确立法的一般观念的孟德斯鸠,并通过孔德的进步观念和其所认为的“社会法则与支配自然的其他法则并没有区别”而最终确立起不同科学间的统一性和不同社会类型的历史演化关系。^⑭

然而,正是在这一过程中,涂尔干将自孔多塞经圣西门、孔德确立的文明史或文明状态的阶段论替换成了他的社会类型说。孔德将孔多塞夹杂着政治经济学文明阶段论的人类精神史,^⑮最终划定为神学和军事时代、形而上学和法学家时代、科学和实业时代三个阶段。他认为,文明史时期不能以重大事件来划分,而应该以哲学原则来划分。其本意与圣西门一样,都试图克服自然法学家们通过不断立法,任意改组社会的做法。而在他看来,社会契约理论不过是用个人的任意替代国王的任意而已,最终导致了政治危机和社会的解体。^⑯所以,孔德的三阶段论从人类认识/知识和社会有机体的组织之间的对应关系出发来克服社会契约论中的这种任意性,而政治学的首要任务

是要研究文明的各种状态。孔德认为,社会组织的状态必须服从文明状态是支配所有民族的自然法则,而“正像生理学之要研究各种有机体的组织一样,政治学也要研究文明的各种状态”。^⑰

由此可见,孔德的文明状况三个时期或三个阶段是作为根本法则而存在的,这种法则是沿着所属文明状态决定社会制度和组织体系进而决定其政治体系而展开的。涂尔干转向两种社会类型之间的演化关系就意味着他放弃了文明进程的这种一般法则。他对此给出的理由是,他要在历史学家的唯名论和哲学家的极端实在论之间找到一个中介概念——社会种/类型,并以此所反映的多样事实来突破既有的单线演化论。因为在他看来,像文明阶段论这种历史观“只看到了一代接着一代世世相传并因本性相同而走在同一方向的个人”,极易把社会的演化当作人性推演的产物,而事实上“社会的相继发展不是以几何直线的形式出现,而更像一棵向四面八方分枝的大树”。^⑱然而,仅以克服自然法学家用人性推演政治社会制度的方法缺陷,并不足以解释涂尔干为何要独立提出自己的分类,而不采用斯宾塞有关军事社会与工业社会的二分法,是因为他确实与斯宾塞共享了基本的民族志事实和社会演化观。^⑲

现代社会中的“英国问题”

涂尔干不从文明进程的角度来考察社会类型所遭遇的疑问远不止于此,因为他基于机械团结和有机团结建立的机械论解释表明“仿佛只要了解了一个社会的结构,就可以说:‘这个社会所需要的就是这种道德’”,但事实上他的分类法并不能充分证明社会结构与政治制度甚至是经济制度之间的对应关系,就像不能充分证明一个社会的结构必须只对应某种道德一样,而他却由此提出了一整套现代民主代议制理论。^⑳不过,相比这样的批评,更为重要的问题是,除了认为孔德的这种文明进程法则的过于一般性以外,涂尔干也没有采用更为具体的文明状况来划分社会类型,比如采用最为盛行的经济文明来划分社会类型,而他拒绝斯宾塞的社会类型二分法也与此有关。

实际上,涂尔干自从选择以孟德斯鸠的政体类型为蓝本建立其社会类型说开始,就不得不反复回应上述问题:他在《社会分工论》中解释分工

发展的主要原因时在最末尾注释里解释过一次,在1902年再版的《社会学方法的准则》“关于划分社会类型的准则”最末尾的注释中,又解释了一次。在《社会分工论》中,涂尔干说道:

对任何既定社会而言,即使它们明显具有环节社会的特征,它的分工制度,特别是经济分工制度也可以是很发达的。实际上,英国就是这种情形。……正因为劳动分工是一种派生现象和次要现象,所以它只能在社会生活的表层表现出来,经济领域里的劳动分工尤其如此。……只要某种情况激起了一个民族对物质财富的更大需求,就足以使经济劳动分工得到发展,而社会结构没有任何明显的变化。……这种比较表明,我们不应根据一个社会的文明状况,尤其是它的经济文明来判断其社会等级;因为后者可能只是一种模仿,一种复制,并且可能掩盖了低等的社会结构。诚然,这种情况是例外,但确实发生了。^⑳

涂尔干认为,英国的社会结构极大地保留了环节社会的特征,即保留了所谓的“蜂房系统”的特征。“蜂房系统越是发达,我们每个人所参与的关系就越是被封闭在我们所属的蜂房的范围内”,但英国却有着极为发达的经济分工,而按照他此前的解释,只有当这种“蜂窝系统”被逐渐夷平时,环节之间的道德空洞才会被填平。也就是说,彼此之间的社会关系和相互作用的人数才会越来越多,分工才会越来越发达。^㉑面对这种例外,涂尔干不认为这挑战了他的社会分类标准,而认为是证明了用文明状态,特别是经济文明状况来给社会分类并不足以反映社会的实质特征。因为“在这种情况下,社会的物质密度很难把道德密度状况确切地表现出来”。换言之,基于物质财富的需求,任何国家或社会都可以率先发展出更高的文明程度。^㉒

为了更好地表达他的这一观点,在1895年出版的《社会学方法的准则》一书中,涂尔干通过修正自己的理论来应对这一例外。

现在来说物质密度。最低限度,不仅要把它理解为单位面积的居民数,而且要把它理解为通讯、交通的发展程度。它通常是与动力密度同步的……但也有例外,而且如果

我们总是根据社会的物质集中程度来判断社会的道德集中程度,那我们就犯严重的错误。公路、铁路等对于商业活动的作用大于对人口融合的作用,因为它们只能非常不完美地表达这种情况。英国就是这种情况,它的物质密度远大于法国,但它的各环节的融合程度,如在它的地方精神和区域生活上所表明的,却不够高。^㉓

涂尔干发现,他在《社会分工论》中犯的这个错误,使得他从物质密度与道德密度/动力密度之关联角度来刻画社会的等级系列时,^㉔不得不把英国归为例外。他试图通过澄清物质密度不是对动力密度的准确表达来弥补其物质密度在解释上的困难,并在注释里解释说“对涉及动力密度的一切经济效果来说,比如劳动分工作为纯经济事实来说,用前者替代后者,又是绝对合理的”。^㉕换言之,英国的情况可以解释为,尽管他们的物质密度很高,可以有极为发达的“通讯、交通”(公路、铁路),但是这只是服务于商业活动,对英国的“人口的融合”作用不大。因此,对于英国来说,基于人口组建起来的“社会各环节的融合程度”并不高,英国仍可以保留相当的地方生活的自主性和传统的权威性。

然而,英国的例外并不限于此。在1897年出版的《自杀论》中,涂尔干再次遭遇了这种例外。尽管经济分工不能揭示其社会结构,但自杀状况却深刻反映出了其社会结构。涂尔干发现,“在所有新教的大国中,英国的自杀人数是最少的”,而“人们已经习惯于将英国视为个人自由的典范之地”,这与整个以强调个体自由思考为致因的自我主义自杀,显然是相悖的。^㉖为了克服这一困难,证明英国的例外并不违背其理论,涂尔干做了进一步解释:首先,他认为“英国的自杀统计确实不太精确”;其次,他几乎用否定的方式指出英国的个人自由并非如大家想象的那样,实际上时刻深处传统社会之中,宗教信仰和宗教仪式要更多,宗教教规要更严,教阶制度保持得更好。^㉗

实际上,涂尔干更想表达的是,英国的例外不是因为发达的工业、科学和技术文明与低自杀率证成了文明与自杀无关联,而是从某种程度上解释了英国社会并不像欧陆社会那样,发生了深刻的社会组织层面上的变化。因为在接下来解释欧

洲其他地方杀人和自杀并行发展的原因时,涂尔干说道:

它们(指自杀率)反映了社会构成中最内在的东西,因为它们表达了社会的情绪,而民族情绪,就像个人情绪一样,反映了有机体最根本的状态。因此,我们的社会组织必定在本世纪中发生了深刻的变化,所以才致使自杀率如此增长。^⑳

英国社会的这种环节类型特征前后表现出的落差,进一步促进了涂尔干要将文明状况从社会类型的内在属性中分离出来的想法。因为相比于《社会分工论》中发达的经济文明对其低等社会结构的遮蔽,在《自杀论》中,社会结构更是反过来将文明的分析作用遮蔽:文明进步不但与自杀现象无关,甚至无法将英国这一占尽自杀免疫优势的社会归入到“大城市和有高度文明的地区”的队列。

这种错位让涂尔干认识到用文明状况来对社会分类,不但没有增进其分析,反而限制了他去刻画现代社会的特征。所以,在1902年再版的《社会学方法的准则》中,涂尔干明确表达了他为什么不用文明状况来划分社会种/类型。

为本书初版(1895年)撰写本章时,我只字未提按社会文明状况对社会进行分类的方法。实际上,那时除孔德以外,还没有权威的社会学家提出过这样的分类,而孔德的分类现在看来也显然十分陈旧。……法国自古以来经历了数个非常不同的文明形式:最初是农业,后来过渡到小手工业和小商业,再后来过渡到工厂手工业,最后才过渡到大工业。但是,不能承认,同一个集合的个体会发生三四次种的变化。种应当决定于最恒长的特性。经济、技术等状况所呈现的现象太不稳定、太复杂,无法为分类提供依据。甚至很有可能先天构成迥异的社会中发现同样的工业、科学和技术文明。比如,日本可以引进我们的技术、我们的工业甚至我们的政治组织,但它仍然不同于法国、德国,而属于另一社会种。^㉑

在涂尔干看来,“经济文明”以及与其处于同一范畴的“工业文明、科学文明和技术文明”,甚至是政治组织,都是可以模仿、复制、引进的,而且

还可能掩盖社会本身的结构特征。他将“道德密度和社会容量同步增加”作为判定社会种/类型及等级的标准表明,“社会的道德集中程度”或“道德密度”,也即“社会各环节的融合程度”,才是他真正关心的问题。然而,令人困惑的是,与农业、小手工业和小商业、工厂手工业和大工业紧密相关的劳动分工,如果仅仅“是一种派生现象和次要现象”,那么他为何要将后者置于如此重要位置,还要专门对其做研究呢?

文明社会及其“四阶段”论

从实效上看,如果涂尔干要将社会组织方式或融合程度作为进步的判定标准,那么他还需要证明社会的进化律为什么要比文明的进程律更具必然性。事实上,涂尔干“这种视社会环境为集体进化决定因素的最重要的观念”,^㉒使得其在解释进步时,不是比用文明状况来划分社会类型更强了,反而是更弱了。因为相比于欧洲其他国家而言,英国作为社会事实性的例外足以证明其社会进化是停滞的。虽然涂尔干也指出英国的“症状价值”仅在于即便保留了环节社会的特征,也未能阻止劳动分工的发展,哪怕是经济层面的分工。但是这种“地方生活的自主性和传统的权威性”同样构成了个人获得独立性或自由发展的前提,而后者正是他力图从他的社会演化论中得出的结论。“个人的自由和个性正是在人口不断向城市流动、个人摆脱环节社会传统权威束缚的过程中,从因社会容量扩大和社会密度增加而创造的新环境里产生和释放出来的”。^㉓

不过,相比这种必然性,更让人关心的问题是,涂尔干的社会类型说与英国的这种例外的分歧到底在哪里,以及基于文明状况的文明阶段/进程说之于社会类型分析的意义是否就因此被剥离了。所以,在进入涂尔干的社会类型说之前,还需要考察一下涂尔干之前讨论的文明进程与社会类型之间的关系。涂尔干在评价既有的解释决定进步的原因时,特别指出了孔德和斯宾塞的做法与他自己的区别:

事实上,社会学家建立的因果关系的数量是如此有限。除了少数例外,其中孟德斯鸠是最杰出的例子……无论孔德对社会哲学做出了多大的贡献……他著名的三阶段论与

因果关系无关；即使它是准确的，它也是而且只能是经验性的。这是对人类过去历史的粗略浏览。孔德认为第三阶段是人类的最终状态，这是非常武断的。谁能说将来不会出现另一阶段呢？最后，主导斯宾塞先生社会学的法则似乎没有任何其他性质。即使我们目前倾向于在工业文明中寻求我们的幸福是真的，也没有什么可以确保，在未来，我们不会在其他文明寻求它。现在，使这种方法具有普遍性和持久性的是，我们最常把社会环境看作是实现进步的手段，而不是决定进步的原因。^③

对涂尔干而言，无论是孔德，还是斯宾塞，他们对社会阶段或类型的划分都过于武断和不够“准确”，而所谓的“经验性”或“与任何伴随条件相联系”应当是指社会环境内在结构的变迁。所以，表面上看，涂尔干要建立一种更具经验意义的类型学，但实际上他力图建立的是一种更为彻底的社会本体论。这一点可以从他接下来分别批评并区别出的两种“社会”理论立场看出来。涂尔干列出了两大阵营：第一阵营是霍布斯和卢梭，第二阵营是自然法理论家、经济学家和最近的斯宾塞。^④第一阵营的观点认为社会是一种人造物（*œuvre d'art*），后一阵营的观点认为社会是自然物（*une chose naturelle*），而他与这两种立场都不同。

我的理论与霍布斯的理论的不同，超过他的理论与自然法理论的不同。事实上，对后一种学说的支持者来说，集体生活只有它可以从个体自然中推导出来的情况下才是自然的。但是，严格地说，只有社会组织的最普遍形式才能从这个起源中产生。至于细节，由于它与心理属性的极端普遍性相去甚远而无法与之联系起来；因此，这一学派的信徒与他们的反对者一样，也认为社会组织的细节是人为的。相反，对我们来说，一切都是自然的，甚至是最特殊的协定；因为一切都是建立在它的社会本性之上的。^⑤

也就是说，涂尔干的立场要比自然法理论的立场更为彻底，他要将自然法理论中的人为性残余彻底清除，并赋予社会完全自然性。而在涂尔干的论述中，可以看到从霍布斯到自然法理论，实际上有一个社会观的发展，即从一种彻底的“人

为性”向一种涂尔干意义上的不彻底的“自然性”的过渡。事实上，这一过渡也是建立在对霍布斯的批评基础之上的，而且正是这种过渡或转变过程，开启了涂尔干有意与之区别开来的具有文明进程意涵的社会阶段论，即“文明社会”（*civil society*）理论。^⑥

从思想史的角度看，在后一阵营中，涂尔干所谓的自然法学理论可以追溯至塞缪尔·普芬道夫的社会性理论，而经济学家主要是指通过借用普芬道夫“商业社会性”建立起社会“四阶段论”的亚当·斯密及其后继者。^⑦正如已有学者指出的，“霍布斯就明确表示反对亚里士多德有关‘人在自然上是政治的动物’这一说法，因为在他看来，人并不能像动物那样以自然的方式和平相处，而是需要借助契约以人为的方式实现协同”。^⑧由此可知，社会作为一种人造物是以霍布斯否定亚里士多德的“人在自然上是政治的动物”开启的。在《论公民》中，霍布斯在开篇论述“论不存在公民社会时人的状态”时，就否定了亚里士多德所说的人是出于友爱而聚集在一起共同生活的。而对“人是天生适合社会的动物”这一亚里士多德学说核心主张的否定，霍布斯是用人是“为了获取个人的荣誉和好处”，即出于一种社会性“自爱”才“相互交往”这一论点来实现的。事实上，正是基于后一立场，霍布斯早前在《法的原理》中就论述了从人的自然本性无法自然地过渡到一种“普遍而稳定的政治联合”，即在人的自然本性和政治体之间植入了一个非和平的战争状态，由此彻底否定了亚里士多德的人是“政治性动物”的论断。^⑨

所以，霍布斯的自然状态学说，或者说，对自然状态是否必定是战争状态的回答，就构成了后来整个近代自然法学派构建其道德和政治思想的新的起点。^⑩其中最重要的发展是普芬道夫的社会性理论。按照洪特的说法，普芬道夫“试图在霍布斯的方法的帮助下去重建格劳秀斯的理论，却又不让自己得出霍布斯的结论”。^⑪简言之，普芬道夫借助霍布斯所谓“解体”的分析方法将“政治社会”拆解开来，即“在社会之外，去掉人类所有的技艺和制度来思考和理解人类的处境和状态”，最终他将“自然状态”区分为三种与野兽状态、文明状态^⑫和政治状态相对的类型。也就是

说,他在霍布斯式的前政治的自然状态之外,还区分出了一个格劳秀斯式的“前文明的自然状态”,而这一状态为建立和平化的自然状态,特别是“自然状态”的历史化,为“文明社会”或“市民社会”概念的出现开辟了空间。^⑬

因此,普芬道夫对自然状态分类的重要意义在于,他使得自然状态成为一种“从‘人的原始状态’开始,通过技艺的发明和社会关系的发展实现的文明积累的进程”。或者说,要摆脱这种前文明状态的悲惨状态,就需要凭借勤劳和技艺的发明来逐步实现,以及由此发展起来的社会关系,诸如“协同工作、商业往来、结伴聚居、定期聚会”,都无需以政治社会的建立为前提。^⑭而在洪特看来,其中起到关键作用的,自然是普芬道夫借助霍布斯的商业或贸易(*commercium*)概念建立起来的格劳秀斯有关人的自我保存和社会的和平保存之间的理解,即将格劳秀斯的“社会欲”替换成了个体之间通过商业来相互满足需要的这种近似自利和利他之间的“非社会的社会性”概念,进而为“商业性完全能够创造‘社会’,而无需人们在‘同一政府和宪法’之下联合起来”提供了基础。但洪特还指出,普芬道夫基于格劳秀斯的自然社会性中有关财产的中介作用建立起来的对财产权兴起的说明同样关键,因为普芬道夫由此建立的财产权理论,不但进一步说明了商业社会是基于私人产权拥有者之间的相互需要建立起来的,同时也为斯密“四阶段”理论中的“商业社会”理论提供了关键性的理论基础。^⑮

实际上,早在斯密之前,“狩猎—采集阶段、畜牧阶段和农业阶段”已为其前辈所认识到,但将“商业”作为第四阶段则是由斯密明确提出来的。也就是说,尽管斯密认为普芬道夫“对于论述在自然状态下发生的法律或论述财产的继承是通过什么方法进行的,实际上并不起什么作用,因为这种状态并不存在”,^⑯但是他的“商业时代”理论仍深受其影响,斯密对其做了历史化处理。所以,斯密同样参与了“关于政府的起源以及政治和社会义务的起源的辩论”,而且试图要发现“政府真正有效起因是作为人的真实的自然状态,而不是对一种理论虚构的自然状态的人造替代物”。^⑰换言之,斯密试图“说明法律与政府的一般原理,说明那些原理在不同的时代与社会发展

阶段,所经历的各种不同的变革,不仅在有关正义的方面,而且也在警察、岁入、军备,以及其他一切法律对象的东西”。^⑱

可以看到,在《法理学讲义》中,从占有财产权关系来考察国家或社会所做的法律变化时,斯密将人类历史划分为四个不同阶段:渔猎时代、游牧时代、农耕时代和商业时代。他一方面力图证明政府起源于“人类在社会中的自然的进步”且只有“到了游牧时代,政府才真正出现”,另一方面又试图说明进入农耕时代,人口不断增加之后,才会有技艺的分类和为满足彼此需要的交换的产生,^⑲而在《国富论》中,斯密更是将此关系置于他对欧洲文明社会的商业与农业之间发展关系的讨论之中。^⑳但斯密认为,欧洲的文明社会却是以反自然的退化顺序展开的,并未按照从农业到工业再到海外贸易的自然顺序展开。^㉑不过,这一反自然的顺序恰恰说明,斯密论述“商业时代”出现的基本前提是在农业社会之后,大部分人已不能通过占有土地而只能通过劳动分工和相互交换来生活。所以,市镇、国外贸易或远地贸易的发展为欧洲社会的劳动分工提供了市场基础。斯密认为,当“分工已经完全确立,一个人自己劳动的生产物便只能满足自己欲望的极小部分”,“于是,一切人都要依赖交换而生活,或者说,在一定程度上,一切人都成为商人,而社会本身,严格地说,也成了商业社会”。^㉒

更为重要的是,不仅“在欧洲的大部分地方,城市工商业是农村改良与开发的原因,而不是它的结果”,^㉓而且这种借助市镇和非国内贸易发展出来的商业社会也是无需以政治社会为前提的,甚至是在君主国和封建制之外产生的。斯密说道:“说商人不一定是某一特定国家的公民,这句话真是不错。”^㉔由此可见,经过霍布斯—普芬道夫—斯密的发展,自然法学理论发展出一条不同于诸如孟德斯鸠或卢梭等人通过对自然状态是否必定是战争状况的回答建立起来的政治理论的文明社会理论,而这种不以政治社会为前提的社会阶段论借助英国政治经济学发展而滥觞。也就是说,当试图突破近代自然法学家的个人与国家这一古典政治学框架回应大工业社会时,涂尔干必然会遭遇到政治经济学的文明社会的阶段理论。所以,斯密及其后继者的社会阶段/类型理论同样构成了

涂尔干建立其社会类型说的重要起点。

斯密认为,“促使人们进入文明社会有两项原则,我们将其称作权能(authority)原则和效用(utility)原则”。^{⑤⑥}所谓权能原则,是指对体力和智力具有优势地位的人所产生的同情,特别是当前两项不易比较而财富又可以成为优先考虑项时,人们更容易产生诸如“我们也有权利像他那样享有财富”想法。也就是说,人们基于同情产生的对财富和显赫地位的心理激情是社会秩序赖以建立和维持的必要条件,而效用原则指的是人们服从政府的“公共利益感”。在此原则下,斯密认为,“连最贫苦的人受到最有钱有势的人的侵害时,通过政府也能得到赔偿”。所以,“每一个人都感觉到这个原则对维护社会正义和安宁的必要性”。不但如此,这种并非出于私人利益的情感同样可视为是对同情的表达,因为这也是一种基于道德认知的情感论。^{⑤⑦}在《国富论》中,斯密更是将同情贯穿于人所特有的区别于动物的“互通有无,物物交换,相互交易”的倾向之中。或者说,相互交换或交易,乃至用于衡量交换的价值尺度,都是基于同情机制之上的。^{⑤⑧}所以,在斯密看来,文明社会的自然史本质上是基于人的交换和同情本能(斯密用以替代普芬道夫的社会性的概念)自然展开的历史过程,而劳动分工则是文明社会区别于野蛮社会,乃至区别文明阶段的关键性机制。

以此为标准的人类历史阶段论,自然是涂尔干不愿接受的,一方面是因为其社会观仍有赖于人性的某些构成,在“社会组织的细节”“甚至是最特殊的协定”都“是人为的”,从接下来涂尔干对“契约团结”的批评可以看出,这里的指涉已经是斯宾塞了。所以,该阶段论不够彻底,未能像涂尔干所强调的那样将一切都“建立在它的社会本性之上”。另一方面则是因为由此发展出来的商业社会,是超越政治社会或不以政治社会为前提的。所谓“英国问题”的核心,就在于商业社会所定义的工业、科学和技术等文明形态,已无法刻画出作为政治社会的国家特征了,而古典政治理论所面对的恰恰是这个溢出政治社会范畴的经济世界所带来的治理挑战。涂尔干要将“文明社会”(“商业社会”及“工业社会”)重新纳入“政治社会”的分析框架之中,而其切入点便是劳动分工。

所以,涂尔干在其博士论文中明确提出,

自亚当·斯密以来,劳动分工理论的进展甚微。施穆勒先生说:“他的追随者们的思想出奇的贫乏,只会一味地举证和评注,直到有一天,社会主义者们扩大了他们的观察视野,把今天工厂的劳动分工与18世纪的手工作坊的劳动分工进行了对比。即使这期间,这一理论也没有得到系统和彻底的发展;少数经济学家所作出的技术评论或是平平无奇的真实观察也不能特别促进这些思想的发展。”^{⑤⑨}

涂尔干随之提出要对劳动分工进行研究。可以看到,其理由已不再限于该书第三部分社会主义者们所关注的分工的“反常形式”,而是要突破劳动分工与同情,甚至是交换本能的联结关系。或者说,涂尔干试图通过拆解前后两者之间的关联来重新审视这两种社会理论之间的关系。

劳动分工与文明补偿

实际上,早在桑斯中学教授哲学课程时,涂尔干就曾对斯密所谓的“道德情感论”提出过疑问。涂尔干说道:

同情意味着什么呢?至少有两个人在场。如果一个道德体系是建立在这种情感之上的,那么很明显,它将在没有社会的地方消失。就好像它体现在另一个人身上,并且会随着另一个人而不复存在。这使德性取决于非常偶然的条件……第二个同样有效的批评是它以果为因。我们的同情或厌恶之情从何而来呢?……如果我们同情他,那是因为他是一个好人;不是因为我们同情他,他才是好人。因此,对道德情感论批评导致我们假设有一个道德规则,我们对他人的判断遵循这个规则。亚当·斯密只是停下来太早。如果他再往前走,他就会发现他只看到了他无意识应用的原因。^{⑤⑩}

涂尔干的意思是说,在斯密推崇的道德情感的背后,还有一个更为根本的道德规则,而这个道德规则所依赖的就是他所说的社会。尽管此处涂尔干意在引出接下来要讲的康德的道德学说,但从他对同情的批评可以看到,涂尔干是将斯密置于他所罗列的三位功利主义学说关键人物(边

沁、穆勒和斯宾塞)的对立面来批评的。^⑩

不过,与哲学课程中通过批评斯密来完成对功利主义的批评不同,涂尔干在《社会分工论》中将其拆成了两部分:第一部分,他借助对斯密及其同情和交换理论的批评来重新确立分工的功能(或作用)及其领域;第二部分,他则借助对功利主义最大幸福论的批评来重新解释分工产生的原因。而就本文的论题而言,斯密及其后继的政治经济学家在涂尔干的分工问题研究中,各自又占据着不同的位置。基于前者,涂尔干进一步讨论了他的社会类型说;而借助后者,涂尔干则系统回应了自霍布斯提出自然状态学说以来,特别是经斯密发展而来的文明社会理论。然而,尽管涂尔干对分工问题的讨论几乎涵盖了英国政治经济学整个解释系统,但是他并未直接批评斯密,而是转向批评其后继者的功利主义学说来重回文明社会论题。所以,先来看涂尔干是如何解释劳动分工产生和发展的原因,然后再来看他是如何在此基础上建立起他的社会类型说的。

正如前文所述,涂尔干试图从社会环境的角度解释劳动分工产生和进步的原因。涂尔干说,“自亚当·斯密以来,劳动分工理论的进展甚微”。事实确实如此。尽管从斯密到边沁、穆勒能否建立起一条连贯的功利主义线索存有争议,^⑪但斯密在《国富论》中将政治经济学定义为“政治家或立法家的一门科学”,把富国裕民作为其目标,以及他在自利与公共利益之间的同一性,却为其后继者所继承。^⑫也就是说,虽然斯密指出他讨论的分工并不是以产生普遍富裕这一广大效用为目标,且社会进步和事务增加导致的司法权与行政权分离进而产生的正义体系,以及由“两个全然不顾公众幸福的阶级”完成的公众幸福革命,这些非意图结果^⑬都与劳动分工有关,^⑭但与后续的政治经济学家将产生“最大多数人的最大幸福”的功利原则赋予政治经济学所致力于的生产“最大财富”目标,以及个人幸福或利益与公共幸福或利益的一致性观点,^⑮却是一脉相承的,尤其是对劳动分工的解释仍基于其普遍效用。^⑯所以,在涂尔干看来,有关劳动分工理论并未有实质的进展。

涂尔干先是借助现代心理学的系列研究^⑰否证了政治经济学中将劳动分工的进步归因于对最

大幸福追求的经典解释,然后引出他对劳动分工的社会学解释。涂尔干将社会环境具体化为社会容量和社会密度两个非结构性的因素,从历史发展进程的角度例证了这样一个预设:“社会容量和社会密度是劳动分工变化的直接原因,如果劳动分工在社会发展的过程中不断进步,那是因为社会密度的恒定增加和社会容量的普遍扩大。”^⑱也正是在此前提下,涂尔干重建了一个类似“自然状态”的起点,并试图从根本上解释劳动分工产生的原因。涂尔干说道:“如果劳动随着社会容量的扩大和社会密度的增加而变得更加分化,那不是因为外部环境更加多样,而是因为生存的斗争更加激烈了”。他引述达尔文在《物种起源》中的观点说道:

达尔文说得非常正确,两个生物越相似,它们之间的竞争就越激烈。由于有同样的需求,追求同样的目标,他们感到竞争无处不在。只要他们拥有比他们需要的更多的资源,他们仍可以相安无事;但是,如果他们的数量增加到这样的程度,以至于所有的欲望都不能得到充分满足,那么战争就会爆发,而且不足越明显,即竞争者的数量越多,战争就越激烈。如果共存的个体属于不同的物种或变种,情况就完全不同了。^⑲

涂尔干认为“人类也同样受制于此法则”。^⑳因此,社会容量和社会密度增加导致激烈的“生存斗争”,促成了一种与霍布斯的“自然状态”极为类似的人类处境,而要走出这一处境。或者说,为了“保存自身和幸存下来”,人们只能选择差异化,朝专业化方向发展。劳动分工由此成为避免战争状态实现和平的“社会契约”。涂尔干说道:

劳动分工是生存斗争的结果,但它是一种温和的解决方式。由于劳动分工的存在,竞争双方不必消灭对方,就能彼此共存。此外,随着分工的发展,也为更多的个体提供了保存自身和幸存下来的办法,而在更同质化的社会里,他们注定要被淘汰掉。^㉑

所以,与其说劳动分工使人们达成了某种和平契约,不如说它创设了一种状态或条件,而在此状态中,个体不再受达尔文所说的自然界生存法则的支配,即在生存意义上,首先实现了共存。但是,涂尔干又指出,劳动分工又与达尔文所描述的生

物界的这种渐进分离的性状趋异律不同,因为劳动分工“能将其分化的人类活动汇集起来,能将其分离的人类活动彼此亲近起来”。也就是说,劳动分工既能造成彼此分立,同时又能实现彼此联结。^⑫换言之,涂尔干由此描述了一个不受生物界生存法则支配、能够实现彼此共存、既分立又统一的新的类人类生存环境。

这个新的生存环境就是涂尔干所说的社会环境,而劳动分工就是其实现团结的主要机制。所以,当再回到涂尔干博士论文开头看他如何定义劳动分工的功能时,我们就不难理解他为什么要将劳动分工的首要作用规定为实现社会团结而不是继续将其视为文明之源了。^⑬事实上,正是因为社会团结是道德事实,劳动分工才具有了道德属性。借此立场,涂尔干得以将自斯密以来建立起来的劳动分工与文明社会之间的关联拆解开来,甚至借此也将其与同情和交换的关系拆解开来。^⑭在他看来,政治经济学所涉及的文明要素中的艺术、科学和工业都不具有道德属性,自然要被排除在衡量劳动分工作用之外。^⑮涂尔干认为,文明不但是一个“不明确的复合体”,甚至都无法用进步或倒退来衡量,^⑯“文明本身没有内在的和绝对的价值”。^⑰因此,用涂尔干在后文的话说就是,“文明既不能解释劳动分工的存在,也不能解释它的进步”,而“把文明作为劳动分工的功能是多么错误”。^⑱由此,涂尔干在否认英国政治经济学的文明进程学说与劳动分工之关联时,将文明之于分析社会团结(类型)的意义也一并消解掉了。

涂尔干不只是用法律替代文明作为显见的符号来判定社会类型,在他那里文明自身也变成了某种仅仅是对劳动分工所带来的劳累的补偿。^⑲用涂尔干的话来说就是:

它(指文明)之所以有价值,是因为它满足某些需要。不过,正如后文所展示的,这些需求本身就是劳动分工的结果。正是因为后者不会在不增加劳累的情况下出现,所以人类不得不寻求那些本来对他毫无意义的文明益处,作为一种额外的补偿。^⑳

事实上,正是“一般生活的这种过度活动使我们的神经系统感到疲惫和脆弱,所以人们发现自己需要与耗费的精力相称的补偿,也就是说,需要更多不同和更复杂的满足”,因而文明远不是为了

增加财富和幸福,而是为了修复在其进程中由其自身所造成的损失。^㉑

文明由此具有了类似卢梭所说的社会的特性:文明并不是人生来必需之物,而是人进入社会之后对其损失的某种补偿。但相对于卢梭的道德立场,涂尔干更愿意用“道德无关”或“道德中立”来形容文明。^㉒不过,同时也应看到,这种文明既是造成人们劳累、疲惫的原因,又是作为成果福利(biens)补偿给人们的,这种说法表明文明也不是最终的那个基础。按照涂尔干“功能-需要”的解释结构,文明与劳动分工一样都是应了某种需要而产生的。因此,涂尔干再一次将文明的原因置于社会环境之中。涂尔干说道:

文明是社会容量和社会密度不断发生变化的必然结果。如果科学、艺术和经济活动得到发展,那是摆在人们面前的必做之事;因为人们在身处其中的新条件下,没有其他的生存方式。只要个体之间的社会关系被广泛地建立起来,他们要维持自身,就只能让自己更加专业化、更勤奋地工作和不断激发自己的能力;而从这种普遍的刺激中必然会产生更高层次的文化。因此,从这个角度来看,文明不是通过吸引人们来推动他们追求的目标,也不是人们试图通过各种手段确保尽可能大的份额的某种事先可预见和期望的好处(bien),而是作为一种原因的结果,作为一种既定状态的必然结果。^㉓

由此可见,尽管文明确实与劳动分工紧密相关,但这种关系不是直接关系。虽然说“只有在劳动分工本身是必需的情况下,文明才有理由存在”,^㉔但其产生的真正原因仍是基于社会容量和社会密度的社会环境的内在变化。事实上,前文的分析已经表明,由劳动分工创造的这个不受生物界生存法则支配、能够实现彼此共存、既分立又统一的新的类人类生存环境,将人与动物区别开来,而从补偿角度看,文明则赋予人类以新的特征,这个新的特征就是带有其色彩的社会存在。

文明作为一种理想

劳动分工所起到的社会团结作用是在以有机团结为首要特征的社会类型中才被凸显出来的。所以,劳动分工既是一个历史过程,又是一个分析

团结机制转变的界点。通过这个界点,涂尔干解释人是如何与动物分野,走向一个新的生存环境的。不过,由于没有分工议题的束缚,涂尔干在《自杀论》中反而将这种关系阐释得更为清楚。在讲述到人的官能需要不同于纯粹有机体需要时,涂尔干说道:

但对于已经成年的有教养的人来说,情况并非如此。在他身上,有许多与机体需求没有关系的观念、情感和实践。艺术、道德、宗教、政治信仰、科学本身,都没有补偿器官的消耗或维持其正常功能的作用。所有这些超肉体的生活并不是在宇宙环境的刺激下,而是在社会环境的刺激下产生和发展的。正是社会的作用在我们身上唤起了那些使我们倾向于他人的同情感和团结感;正是社会按照它的形象(image)塑造我们,给我们灌输了那些指导我们行为的宗教、政治和道德信仰;正是为了能够担负起我们的社会角色,我们才努力扩展我们的智识,也正是社会通过向我们传递它所贮存的科学,才为我们提供了这种发展的工具。^{⑥5}

所以,在涂尔干看来,在人所处的有机体环境、社会环境和宇宙环境(或外部世界环境)中,只有社会环境才是产生超出人机体需要的这些精神形式的原因。^{⑥6}不仅如此,涂尔干分析现代人的“无限病”(mal de l'infini),更能说明由社会环境所塑造的世界,在将人与动物区别开来的同时,也带来了各种疾病。文明既是人类超出自身的那个部分,同时也是社会环境变化给肉身造成痛苦的一种结果。所以,文明的“道德无关”在于,社会环境给人类敞开的世界,都构成了文明的内容。^{⑥7}

不过,涂尔干更想表达的是,个人所依赖的某个社会不但是其重要构成的原因,还是其致力于的目标。涂尔干说:“如果它(指某个社会)解体了,我们不再感觉到它在我们周围和我们之上活动,那么我们身上的社会性(social)就没有了任何客观基础,剩下的只是各种虚幻形象的人为组合,一种稍加思考就足以使其消失的幻觉。因此,没有什么可以作为我们行动的目的。然而,这种社会人完全是一种文明人(l'homme civilisé),正是它创造了存在的价值”。^{⑥8}换言之,文明作为重要的社会内涵,既是其价值所在,同时也构成了某种

目标。在《社会分工论》里,涂尔干说得更为明确。涂尔干说:“通过确定劳动分工进步的主要原因,我们同时也确定了所谓文明的基本因素”。^{⑥9}由于劳动分工的主要原因是社会容量和社会密度的恒定增加,所以,涂尔干认为,在此前提下,可以看到“个人的数量越多,相互之间的作用就越密切,它们的反应就越有力,越迅速,社会生活也因此变得越激烈。而正是这种强化作用(intensification)构成了文明”。不仅如此,在涂尔干看来,“文明作为这些原因的必然结果的同时,它也可以成为一种目的,一种欲望(désir)的对象,总之是一种理想(idéal)”。^{⑦0}由此,我们看到了涂尔干关于文明与社会之间的关系的完整讨论。

涂尔干用有机体作类比来说明此一过程和彼此关系。除了在讨论机械团结和有机团结部分,涂尔干试图呈现社会有机体是一个类似从低等单细胞生物到结构功能复杂、适应环境能力极强的高等动物的演化过程之外,即认为社会发展同样受制于动物学意义上的发展法则之外,他还试图证明社会有机体还有一个不断“精神化”的过程。涂尔干说道:

进步的结果将是社会变得更加复杂的同时,其功能不断地从器官、其生活不断地从物质中脱离但不分离出来,就是使其精神化,社会因此变得更加灵活和更加自由。……如果社会功能以更明显的方式表现出来这种相同的特征,那不是因为某种前所未有的例外,而是因为它们对应于自然界发展的更高阶段。^{⑦1}

所以,在涂尔干看来,“在人类中,特别是在高等社会中,社会原因取代了有机体原因。社会是成为精神化的有机体(l'organisme qui se spiritualise)”。^{⑦2}但这种精神化的产生,不同于后期的宗教社会学研究所发展出来的解释,他主要基于以下前提和解释:

第一,假设了一种社会世界的万有引力的存在。涂尔干说:“我们只需设定一种万有引力就足够了,没有必要再追溯更多。这里似乎不比其他地方更需要一个目的论的解释”。^{⑦3}也就是说,涂尔干认为,社会世界的各部分之间不断打破壁垒、增强交流,在交切的点上形成城镇,等等,无论是壁垒消失,还是促使社会密度和容量增加,其原

因都可视作是受事物之力的作用。所以,由于这种力的存在,个体间能够相互吸引,民族间不断汇聚融合,社会在形态上会形成诸如大脑(政府)、交感神经(市镇)等,不需要再做更多假设。

第二,对于单个有机体而言,为了生存,他就必须与他所受的所有外在之力相适应,达成一种平衡。不过,这种适应并不是以满足有机体需要的方式来完成的,因为从身体需要的角度看,涂尔干认为从野蛮人到文明人并无多大变化,主要是神经系统层面的积极变化带来了平衡。由于外部之力的刺激,人类的神经系统不得不谋求更大的发展,逐渐变得更加精致,甚至敏感,并促使“个人越来越多地从有机体的桎梏中解脱出来”,变得更自由、更灵活。^④简言之,由于人口的集中,这种刺激促使人类的精神生活得以丰富发展起来,朝着更具社会特性的方向发展。

第三,对于人类不再局限于小范围生活,向着更大范围的社会去生活的原因,涂尔干认为,主要是因为人比动物更具社会性。涂尔干说道:“按照经典的说法,人是理性的动物,这是因为他是一种社会动物,或者至少说,他比动物更加具有社会性(sociable)”。^⑤在他看来,“产生将人与动物区分开来的那些差异的原因,也是迫使其超越自己的原因。野蛮人和文明人之间的距离越来越大,这不是来自其他方面”。^⑥所以,涂尔干在指出人不过是社会的产物的同时,将社会视作人类的精神性生活,也即文明产生的决定因素,^⑦从而也建立起一种更为彻底的社会本体论。

由此可见,文明本质上是社会精神化的结果,而文明是一种理想,既意味着文明是一种区别于个体自身更高的精神状态,又意味着它是一种观念形态。如涂尔干在《自杀论》中所述,“正是社会按照它的形象塑造我们,给我们灌输了那些指导我们行为的宗教、政治和道德信仰”。正如1924年塞莱斯坦·布格莱在出版的《社会学与哲学》序言中所言:

在《社会分工论》的前几章里,涂尔干拒绝接受,像职业义务规范一样,道德规范的价值在于这个主导性的目的:促进文明。但从他所举的例子可以看出,他当时所说的文明就是物质财富的增长。他拒绝用这些集体效用来衡量道德。如果人们把文明理解为精神

财富的总体,情况就不同了,文明就成了个人完善和社会共融的工具。那么,涂尔干会赞同这样的说法:社会的功能是维持文明;社会的基本作用,就是通过为精神生活准备条件,使人性的实现成为可能。^⑧

但更应该关注的是,文明产生的基础乃是以先在的某个社会为前提,是“社会各环节的融合”的成果。在这个融合过程中,文明构成或其历史是随着各环节社会被相互组合、交叠、融合进一个统一的社会体之内。按照涂尔干的说法,文明既是从先前的基础上产生出来的,又是一个不断超越之前的结果。所以,对于有机团结的社会来说,文明既可以分立又可以统一为一体,即在除去劳动分工所产生的团结关系之外,还可以在社会总体意识层面形成新的团结纽带。

正是在此意义上,涂尔干在《社会分工论》中描述了这样一个历史过程:随着环节社会不断被融合进一个统一的社会,地方性的集体意识逐渐衰微,取而代之的是更为抽象的普遍意识或者说更为普遍的共同意识。他还以集体观念和信仰为例来说明:从自然崇拜、泛灵论到希腊-拉丁世界的多神论,再到基督教世界的上帝观念的宗教演变史可以看出,有关神的概念变得越来越普遍和抽象,甚至退出了世俗世界。涂尔干认为,“文明正在逐渐抹平集体类型之间的差别”,或者说“文明正变得越来越理性化和逻辑化”,而“当文明在更广泛的行动领域发展时,当它适用于更多的人和事时,普遍观念必然会出现并成为主导”。^⑨尽管此时涂尔干尚未把对“人的尊严”的崇拜这一普遍观念视为社会团结的纽带,^⑩但从他转向宗教研究特别是经历德雷福斯事件之后,这种作为“个人主义道德的理性表达”的“人性宗教”却成为“唯一能够确保国家道德统一的信仰体系”,^⑪而对普遍的人的崇拜恰恰从另一个角度阐释和证明了他所说的文明还是一种政治理想。

余 论

莫斯在后来论述诸文明含义时说道:“所有这些含义都对应着人们在过去一个半世纪的政治思维中一直梦想的理想状态”。^⑫这一讲法同样适用于这些社会理论家。无论是将社会划分为若干阶段还是若干类型,其背后都隐含着一种深刻的

文明论。常被忽视的是,这两种划分法似乎都可追溯至霍布斯的自然状态学说,而通过涂尔干对孟德斯鸠《论法的精神》的讨论和他在《社会分工论》中对英国政治经济学解释的批评,我们得以看到社会学是如何总体回应由近代自然法学派提出的问题的,以及将社会划分为若干阶段或若干类型这一社会学固有传统中的文明与社会论题,是如何在法国通过以机械团结和有机团结二分法的方式证明文明乃是一种政治理想来最终完成的。

然而,从现实层面来看,涂尔干的这种处理方式还有着更为直接的现实指涉。或者说,文明作为一种政治理想,本质上是涂尔干在面对《社会分工论》及其第二版序言中揭示的现代经济生活存在的法律和道德的失范状态的总体回应。在《社会分工论》的结论部分,涂尔干指出,要结束这种失范状态,重新赋予其道德状态,必须将公正/正义引入现代经济新生活。

但是只有规范还不够,还必须要公正。为此,竞争的各种外部条件必须是平等的。另一方面,如果我们记得集体意识日益缩减为个人的崇拜(*le culte de l'individu*),那么我们会看到,与环节社会相比,组织社会的道德特点是,它们更加人道,因而也更加理性。但是,另一方面,在动荡过程中被分离的功能没有时间相互适应,仿佛一下子出现的新生活无法完全组织起来,最重要的是,它的组织方式无法满足在我们心中被唤醒的对正义的需求。如果是这样的话,对邪恶的补救措施就不是试图复活那些不再对社会状态的现有条件作出反应的传统和做法,它们只能人为地、表面地生存下去。我们需要的是结束这种失范(*anomie*),找到使这些仍然在不和谐的运动中发生冲突的器官和谐地一起工作的方法,并通过越来越多地减少那些作为罪恶(*mal*)之源的外部不平等,在它们的关系中引入更多的正义。因此,我们的萎靡不振(*malaise*)并不像我们有时似乎认为的那样,属于智力性质;它有更深的原因。我们之所以痛苦(*souffrons*),并不是因为我们不再知道到目前为止我们一直在实践的道德有什么理论基础,而是因为某些部分,这种道德

已经被不可挽回地破坏了,而我们需要道德现在才形成。^⑩

然而,涂尔干要面对的现实问题是,现代经济生活不但处于任何法律和道德规范之外,即已经溢出了原本政治社会的范畴,影响扩展到其他诸领域,而且其不受干涉的自由理论仍无法让个人获得应有的文明状态,反倒是让人们再次陷入了极端悲惨的战争状态。^⑪所以,如何将这个分离出来的经济生活“社会地组织起来”便成为其时代的首要问题,但如何政治地解决这一问题更是欧洲各国面对理论和现实难题。涂尔干认为,对于现代社会而言,当国家的功能越来越指向内部事务时,其首要功能是要承担起道德功能,即让社会更加公正且具有自尊,而不是财富的积累,

只要有国家,就会有社会自尊(*un amour-propre social*),没有比这更合理的了。但是,社会可以其自尊体现在最公正、组织得最好、道德结构最好的地方,而不是最伟大或最富裕的地方。^⑫

他所说的“最公正、组织得最好、道德结构最好的地方”就是他所提倡的个体—次级群体/职业群体—国家这一相互制衡的代议制结构。也就是说,该组织结构既是涂尔干所认为的个人主义产生之源,又是进一步推动社会更加正义的政治结构。所以,无论是矫正法国个人主义的抽象性,还是应对经济世界中的层出不穷的极端悲催的景象,在他看来,一种道德的个人主义或个人崇拜理应成为现代政治着力的地方。涂尔干说道:

这是一个完善、扩展和组织个人主义的问题,而不是限制和反对个人主义的问题。这是一个利用反思(*réflexion*)而不是迫使其沉默问题。只有反思才能帮助我们走出目前的困境;我们不知道还有什么能做到这一点。然而,我们并不是通过冥想圣经中的政治,就能找到组织经济生活和在契约关系中引入更多正义的(*justice*)方法的!^⑬

因此,文明在涂尔干的政治理论中所体现出的是一种更深层次的个人主义,是一种将自尊和正义赋予现实个体的社会状态。由此可见,同样作为后来政治经济学和社会主义关心的劳动分工问题,确实成为涂尔干处理这一问题的切入点,因为借助劳动分工建立的解决激烈生存斗争的特定机

制,为涂尔干解决“文明社会”和“政治社会”之间的分野问题提供了条件,并能够将其所连带的问题一并置入其“社会”理论之中做总体解决。当然,他由此发展出来的这套带有文明论和整体论色彩的政治社会理论亦是我們不可忽视的社会理论遗产。☞

①梅尔文·里克特:《政体和社会的比较研究》,刘北成等译,载马克·戈尔迪、罗伯特·沃克勒主编《剑桥十八世纪政治思想史》,商务印书馆,2017年,第145—149页。

②⑧路易·阿尔都塞:《孟德斯鸠:政治与历史》,霍炬、陈越译,西北大学出版社,2020年,第19、19页。

③Robert Alexander Nisbet, “The French Revolution and the Rise of Sociology in France”, *American Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 2 (1943), p. 157.

④Auguste Comte, *Early Political Writings*, edited and translated by H. S. Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 56;陈涛:《人造社会还是自然社会——涂尔干对社会契约论的批判》,《社会学研究》2013年第3期;陈涛:《法则与任意——从社会契约论到实证主义社会学》,《政治与法律评论》2014年第1期;李英飞:《涂尔干早期社会理论中的“社会”概念》,《社会》2013年第6期。

⑤渠敬东:《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》,《社会学研究》2014年第4期;魏文一:《涂尔干社会理论中的国家观》,载渠敬东主编《涂尔干:社会与国家》,商务印书馆,2014年,第91—96页。

⑥李英飞:《现代政治的社会基础——涂尔干论政治社会的历史与现实》,《社会学研究》2018年第4期;李英飞:《从政治技艺到一般社会学——重新考察涂尔干的政治社会学遗产》,《社会》2022年第1期。

⑦⑨孟德斯鸠:《论法的精神》上,张雁深译,商务印书馆,1961年,第6—7、6—7页。

⑩⑳李英飞:《现代政治的社会基础——涂尔干论政治社会的历史与现实》,《社会学研究》2018年第4期。

⑪㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿涂尔干:《涂尔干文集第1卷〈道德社会学卷1:社会分工论〉》,渠敬东译,商务印书馆,2020年,第109—111, 340, 312, 340, 312, 85, 312—318, 322, 324, 327, 333, 96, 101, 103—105, 102—103, 90—93, 90—91, 403, 90—91, 94, 94, 403, 402—403, 403, 415, 402, 405, 402, 413, 405, 410—412, 414, 414, 410, 417, 183, 348—349, 222—223, 479, 11—12页。

⑫涂尔干:《涂尔干文集第2卷〈道德社会学卷2:职业伦理与公民道德 德国的道德实证科学〉》,渠敬东译,商务印书馆,2020年,第106、108、112—113页;涂尔干:《涂尔干文集第8

卷〈政治社会学卷:孟德斯鸠与卢梭 社会主义与圣西门〉》,李鲁宁、赵立玮译,商务印书馆,2020年,第32页。

⑬涂尔干:《涂尔干文集第8卷〈政治社会学卷:孟德斯鸠与卢梭 社会主义与圣西门〉》,李鲁宁、赵立玮译,商务印书馆,2020年,第64—65、67页。

⑭涂尔干:《涂尔干文集第8卷〈政治社会学卷:孟德斯鸠与卢梭 社会主义与圣西门〉》,李鲁宁、赵立玮译,商务印书馆,2020年,第68页;奥古斯特·孔德:《实证政治体系》,董果良译,载《圣西门选集》第2卷,商务印书馆,2004年,第194—195页;李英飞:《现代政治的社会基础——涂尔干论政治社会的历史与现实》,《社会学研究》2018年第4期。

⑮孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,许明龙校,生活·读书·新知三联书店,1998年,第3—10、50页。

⑯⑰奥古斯特·孔德:《实证政治体系》,董果良译,载《圣西门选集》第2卷,商务印书馆,2004年,第136、142—143、200—203、176—177页。

⑱㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝涂尔干:《涂尔干文集第10卷〈一般社会学卷:社会学方法的准则 实用主义与社会学〉》,狄玉明、渠敬东译,商务印书馆,2020年,第42、94—96, 127—128, 127, 105, 129、132, 131, 133—134, 135页。

⑲Robert G. Perrin, “Émile Durkheim’s Division of Labor and the Shadow of Herbert Spencer”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 36, No. 4 (1995), pp. 791—808.

⑳雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,葛秉宁译,上海译文出版社,2015年,第363、368—370页。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝涂尔干:《涂尔干文集第3卷〈道德社会学卷3:自杀论〉》,冯韵文译,商务印书馆,2020年,第155, 155—156, 403—404, 224, 224, 226—227, 308—311, 316—317, 347, 354, 226页。

㉞涂尔干:《涂尔干文集第1卷〈道德社会学卷1:社会分工论〉》,渠敬东译,商务印书馆,2020年,第344—345、351—364页;李英飞:《从政治技艺到一般社会学——重新考察涂尔干的政治社会学遗产》,《社会》2022年第1期。

㉟civil兼具文明与政治含义,接下来会看到,在自然状态/政治社会框架下,基于前者发展出了以斯密为代表的文明社会理论,基于后者发展出来的是政治社会/国家理论,本文要讨论的是涂尔干同时处理了这两种理论。需要指出的是,基于前者发展出的文明社会理论,此后还发展成市民社会理论,所以,涂尔干在其生涯后期再次遭遇到该理论所提出的理论挑战,只不过不再来自英国,而是来自德国,即以黑格尔为代表的社会理论。关于前者可以参考《在传统与革命之间——黑格尔法哲学研究》第三部分的相关章节,关于后者,可以参考涂尔干于1915年出版的《德意志高于一切——德国的心态与战争》一书。

㊱以下论述主要参考了伊斯特凡·洪特的《社会性语言与商业:塞繆尔·普芬多夫与“四阶段”论的理论基础》、李猛的

经济学强调科学与艺术的文明进程论与卢梭的科学与艺术复兴造成人类道德的普遍堕落说法并置,足以表明文明已失去道德评判意义上的价值。

⑫涂尔干:《涂尔干文集 第1卷〈道德社会学卷1:社会分工论〉》,渠敬东译,商务印书馆,2020年,第93页。涂尔干对功利主义最大幸福论的批评,就在于文明的进程中始终伴随着各种社会疾病,并不总是带来快乐或幸福的持续增加。这在前文讨论文明与自杀现象关系时已有触及。

⑬马塞尔·莫斯:《诸文明:其要素与形式》,载施郎格编选《论技术、技艺与文明》,蒙养山人译,世界图书出版公司北京公

司,2010年,第72—73页。

⑭涂尔干:《涂尔干文集 第2卷〈道德社会学卷2:职业伦理与公民道德 德国的道德实证科学〉》,渠敬东译,商务印书馆,2020年,第106页。

作者简介:李英飞,中国农业大学社会学与人类学系副教授。北京,102206

[责任编辑:毕素华]

Civilization as a Political Ideal: Durkheim's Ultimate Answer to the Social Contract Theory

Li Yingfei

Abstract: Through a careful analysis of *The Social Division of Labor*, this paper attempts to reveal that Durkheim's theory of social types is the final answer and overcoming of French sociology to the doctrine of natural law since Hobbes. Before that, the four-stage theory of civil society represented by Adam Smith and the theory of political society focused on the theory of government represented by Montesquieu and Rousseau were formed around whether the state of nature is necessarily a state of war. In *The Social Division of Labor*, Durkheim reenacts the process from the state of nature to civil society/political society by using the division of labor as a specific moment to solve the fierce struggle for existence, and through this process, he dissolves the distinction between the two and is able to fundamentally solve the political and economic crisis in French society, and the political theory with civilizational and holistic theories developed from it is also a social theoretical heritage that we cannot ignore.

Key words: division of labor; civil society; social type; political ideal; Durkheim