

晚期涂爾幹

——社會學理論體系的完成

• 陳海文

一 引論

西方古典社會學的開展自來是以馬克思 (Karl Marx)、韋伯 (Max Weber) 及涂爾幹 (Émile Durkheim) 三人為奠基者，在社會學學科的建構歷程上各有特殊地位。但若放在更開闊的文化視野上說，則馬克思及韋伯的影響與滲透無疑更見宏大，更密切扣連於各類型社會文化思潮及運動。相形之下，涂爾幹的學術地位一貫是頗為囿限於社會學學科自身，縱使涂爾幹教育思想曾對法國社會政策起着一定作用，但整體而言，他的學術地位及其評價仍是主要建基於對社會學的學科建構及研究意涵。這處境無論在西方以至華語學界均大體如是，而在後者更見顯著。毫無疑問，涂爾幹較諸馬克思及韋伯的普遍影響力是遠為遜色，所以如此應是涂爾幹一生專注於社會學建制化及規範化的代價。

然而，涂爾幹社會學其實仍可有深契一層的文化義蘊，仍有着在社會學學科構成以外的學思深義。揭示這層次不純是為認清涂爾幹的思想面

貌，亦可進一步突顯社會學論述自身的文化向度及意涵，面向一般的知識界與知識份子。本文集中對晚期涂爾幹思想作詮述，以這階段為骨幹重塑涂爾幹思想的進程及最大完成。其中所牽涉不限於對特定社會現象、制度或觀念的辨析，而是一方面扣連社會文化存在的動力與基礎，另一方面亦可對生活世界的建構歷程有更深入的洞悉與啟示。緣這角度而可體會無論涂爾幹以至社會學自身的文化相關性，當可為更廣義的文化界知識界所攝取吸納。

自文藝復興的人文主義、啟蒙運動的理性主義以還，對現代社會生活、社會組織、制度等尋求理解，漸次不能滿足於遊談式的社會思想或社會哲學，一系列社會科學在十八、十九世紀迭興——以及所掀起的方法論爭——是其來有自。其中又以社會學的出現最具徵候意義，同時體現現代「社會」研究的科學性、綜合性、人文性及專門性等多重性格與要求。基於這特殊定位而孔德 (Auguste Comte) 視社會學為學問階梯的至極，孔德以

西方古典社會學的開展自來是以馬克思、韋伯及涂爾幹三人為奠基者，在社會學學科的建構歷程上各有特殊地位。但若放在更開闊的文化視野上說，則馬克思及韋伯的影響與滲透無疑更見宏大，更密切扣連於各類型社會文化思潮及運動。相形之下，涂爾幹的學術地位一貫是頗為囿限於社會學學科自身，縱使涂爾幹教育思想曾對法國社會政策起着一定作用，但整體而言，他的學術地位及其評價仍是主要建基於對社會學的學科建構及研究意涵。

社會界限的觀念最終涉及如何判定社會之為存在與否的疑惑，從這意義而言，亦可視之為牽涉社會的「界定性界限」。在後者範圍以內，社會及社會生活有着具體真實的存在，但跨越這界限，社會存在即不復可行或可能。社會或社會生活皆非必然，社會範圍內的一切仍須亟意維繫護持。這是晚期涂爾幹尤為關注的題旨。圖為涂爾幹像。



後的主流社會學，毋寧是面向這理想準繩而力求體認與證明。

在涂爾幹手中，孔德式「社會學願景」得以落實為學問體系與邏輯，尤其是在後期涂爾幹階段——約當涂爾幹從波爾多大學轉任巴黎莎邦學院以後(1902-1917)——有更大開展及完成。以這詮釋脈絡為起步點，已可窺見涂爾幹社會學內蘊的文化相關性，所牽涉不單是學科興亡，亦是文明嬗變之機。最終涂爾幹社會學得以遠超孔德，更是從社會學的文化定位開出特定文化取向與認識，同時結合實證方法與文化意識。這一蛻變須要更加實體認以成就對涂爾幹思想——以至社會學論述——的較綜攝領會。相比於一般就(前期)涂爾幹方法論階段的強調，對涂爾幹社會學的「文化閱讀」——而不單是涂爾幹的文化社會學——同時是對社會學自身的普遍文化意涵的解讀。以下所論，已是從涂爾幹社會學思想直注涂爾幹式社會學(Durkheimian Sociology)的整全課題。

二 論社會界限

本文理論焦點集中於對社會「界限」(boundary)的安立與效應，以這論述母題貫串晚期涂爾幹的思想立場與精神，以及作進一步概念化與綜合。在本文立場說，這是表述後期涂爾幹平實而深契的思想風貌的有效框架，值得深入重塑／溯。

社會界限的觀念最終涉及如何判定社會之為存在與否的疑惑，從這意義而言，亦可視之為牽涉社會的「界定性界限」(defining boundary)。在後者範圍以內，社會及社會生活有着具體真實的存在，但跨越這界限，社會存在即不復可行或可能。從這基礎論式省察而得見，無論社會或社會生活皆非必然或恆常——社會範圍內的一切仍須亟意維繫護持。最終不能漠視或逾越社會界限之為底線，陷社會於消亡崩壞的危機，這是晚期涂爾幹尤為關注的題旨。而社會的界限同樣亦是社會學理論的界限，以此為依據及規模而社會學理論系統可有進一步建構及完成，本文以為這即是晚期涂爾幹之所求。涂爾幹論者對相關題旨並非無感，但正面的疏說仍不多見，而對其中文化意涵的闡析更少涉及。至於一般社會學者對所謂「邊界現象」(boundary phenomena)的研析，則更只是以專題式研究為主^①。

涂爾幹一貫強調「社會」自身的獨特現實性(reality)與「事實性」(facticity)，不能只依循一般人文現象(如心理、政治、宗教、經濟、法律等)作解釋或化約——社會毋寧是「自成一格」(sui generis)。相應這構成素質，涂爾幹提出兩組主要方法以探索「社會事實」——觀察社會事實之為外在於個人，以及社會事實對個人的約

束與規限^②。從方法論上說，涂爾幹除了承襲孔德式實證主義以外，每被論者認作亦是藉「功能分析」(functional analysis)以解釋社會——析論社會現象最終亦是求了解其功能^③。社會事實之所以存在，以及其真實性、事實性等，均是基於社會事實發揮一定社會功能。如涂爾幹一再致意：對社會事實作解釋，只憑顯示其中原因並不足夠，在絕大部分情況亦必須揭示社會事實在建立社會秩序上的功能與效應^④。故此涂爾幹縱然重視因果解釋，但在求取因果解釋之餘仍須進一步探究功能解釋。何況在紛紜萬象的社會構成，確切的因果規律其實並不易得。藉「因果」與「功能」動力共同作用，當可更有軌範以刻畫社會的性質與定位。

循以上思路，涂爾幹進一步回應何為社會性事物，並且安立就社會功能的界定及評價準繩。涂爾幹因而特別注目於似乎是非社會性、邊緣性的現象，例如宗教、越軌行為及自殺。這些現象甚至可被視作是反社會或極端個體化，但從涂爾幹式視野看去，即使社會邊緣現象仍對社會發揮一定功能。例如罪案，涂爾幹指出^⑤：

其實與社會生活的根本處境密不可分，亦是因此而有其職能。因為罪案作為這處境的一部分，是道德及法律的正常演進所不能或缺。

緣這思路可以有三方面推論：一、即使立足在社會邊緣，「功能」仍是社會事實的特性；二、被視為非社會性的現象，同樣可被納入社會運作與認識的範圍；三、可以印證社會確實存有特定界限，超越這界限，社會的可能性便成疑問——如前文一再致

意，社會的存在並非必然。這裏所指「功能」，最終便是以社會的存在、凝聚與維繫為基線及準繩。社會的存在並非必然，但能得以存在的社會，其組成部分應是各有特定功能，這是功能論式進路的重大假設，亦是其中每被論者詬病的循環論證源起。

故此縱然人類一應活動最終每連繫於社會，但社會仍應有着界線或界限。涂爾幹甚至更進一步，以為這方面的探索是「生命科學」所共通^⑥：

所有生命科學——不論個體性或社會性——的主要目標，是求界定及解釋其正常狀態，以及與其反面分辨開。

社會的界線也就是劃分社會「正常狀態及其反面」的準繩，這是社會認識以至社會學的目標，其意義除了在科學認識上，更牽涉社會生活實踐。

環繞界線的論述，最終涂爾幹所回應亦是關乎意義的提問，不論就個體形式或整體形式而言，究竟存活於現代社會的界限以內有何意義？涂爾幹固然重視現代社會——「有機團結式」——的進步，但亦珍惜前現代社會——「機械團結式」——的和諧及道德一致性^⑦。現代社會能否同樣達致道德價值的諧協？若難於達到，則現代社會生活何以面對這缺陷？何以建立意義基礎？現代社會縱仍有着集體意識，但這集體意識卻是極其強調個體的自我與特殊性，與社會的價值整合大抵背道而馳。這些關乎意義的疑惑，其面對仍須先行釐清社會的界線。而立足在社會邊際作省覽，界說社會邊際之所在，當能對社會自身達致較整全的認識。故此社會界線亦即是社會的邊緣，同時徵示社會的最大可能性與局限。然而社會的邊緣何

社會的界線就是劃分社會「正常狀態及其反面」的準繩，也是社會的邊緣，同時徵示社會的最大可能性與局限。然而社會的邊緣何在？何時有脫離社會界線的危險？涂爾幹理論體系處理這些提問，是求社會學理論框架的建構與完成，但其深層命意則是為刻畫社會存在的基礎與景觀。

在？何時有脫離社會界線的危險？這些問題要求更深微的理論認識以確認社會存在的條件與動力。涂爾幹理論體系需要面對及處理關乎社會界限的提問，這是求社會學理論框架的建構與完成，但其深層命意則是為刻畫社會存在的基礎與景觀。

三 論社會形態

涂爾幹首先藉「社會禁制」(social sanction) 概念回應「何謂社會？」「社會」即是社會行動得以進行及交會的總體活動領域，在這領域以內一切行動均須經由社會所審核允准。其實這尚是循環式界說，社會是指一切被社會允准的行動總體，反過來說，則不被允准、被禁制的便不是一般意義的社會行動，亦即可能已是「非社會」(non-social) 甚至「反社會」(anti-social)。

涂爾幹對「社會禁制」的含義有特定界說^⑧：

禁制並不是因為行動的內容所產生的後果，而是因為行動對既有規矩的違反。

換言之，行動之被判定為是否須要禁制，並非基於行動的特定內容或後果，而是行動有否抵觸社會既有的規矩。這不是對行動的內在判斷，而是其外在牽連。至於社會的既有規矩及規範等，基礎則是在於社會的集體意識。

循涂爾幹式思路看去，可以指明社會界限的理論定位所在，這界限毋寧顯現於任何被視為「禁忌」(taboo) 色彩的行動。以社會禁制為基準，社會內在構成即是一切被允准的行動；相

反而言，社會界限就是一切應有所保留、忌憚、甚至禁止的行動，即是一般稱為「禁忌」性的行動。對禁忌事物的安立及圈定普遍見於不同社會，背後動因是指向對社會邊界的執著護持^⑨。

在禁忌所體現的界線更向外看，從分析上說便是察覽社會以外的可能景觀，而向內觀測則可知悉社會論准的規範內容。禁忌的劃分縱然未必全以理性為根據，但其功能上的必然性及重要性仍不能被懷疑。涂爾幹後期集中研究宗教、越軌行為與道德，正為探尋現代社會的類似禁忌，求察知社會邊緣，以更確切觀測社會。「禁忌」的安立為抽象的社會領域提供具體標識及界線。

追溯晚期涂爾幹思想——尤其宗教社會學研究方面——禁忌其實可被析判為兩個不同層次的強度，第一層是直截了當的「禁止」，明確禁止社會成員作出某類行為，違禁者須遭受懲處。這類禁忌界線異常分明，任何人有所逾越便不再是正常的社會成員，而須要被流放、囚禁甚或處死。另一層次的禁忌則是「規限」，這類禁忌並不完全排斥進行有關活動，但要求遵守嚴格規限，例如活動場合、儀式、身份等限制。這二禁忌層次的區分不單在於程度或強度，亦同時是不同禁忌類型——以及態度——的重要區分。對這解析框架的揭示，是了解晚期涂爾幹思想的關鍵轉捩。

社會在實際上亦是存在着這雙重禁忌的界限：下限是越軌、犯罪、病態等行為，屬於社會黑暗一面，往往是就此禁止社會成員涉足其中——這即是上述第一層面及類型的禁忌。至於社會的上限就是社會中備受重視、極具價值的事物或行動，故此社會成

社會是指一切被社會允准的行動總體，不被允准、被禁制的便不是一般意義的社會行動，可能已是「非社會」甚至「反社會」。行動之被判定為是否須要禁制，基於它有否抵觸社會既有的規矩。社會界限就是一切應有所保留、忌憚、甚至禁止的行動，一般稱為「禁忌」。社會存在着雙重禁忌的界限：下限的邊緣界限就是被禁止的越軌與病態行為，上限的邊緣界限則是須加以保護的神聖價值與宗教情操。

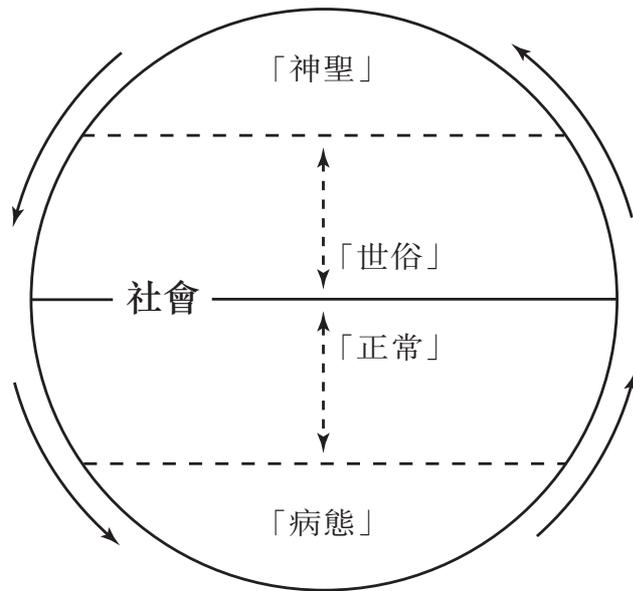
員不能輕率進行，而須要遵守極嚴格的禁忌及規限——這也就是人與「神聖」的接觸，是屬於第二層面及類型的禁忌。在社會下限的邊緣界限就是被禁止的越軌與病態行為，在上限的邊緣界限則是須加以保護的神聖價值與宗教情操，兩者各自帶有特定禁忌意涵。故此這既是認識層次上的釐定，亦是具體類型的劃分。

連繫於這雙重界限，涂爾幹社會學建立兩組著名觀念作對應。對崇高界限的理想色彩，涂爾幹以「神聖」(sacred) 概念作刻畫。「神聖」是意味社會成員將某些事物定位為凌駕於社會生活之上，視之為較一般社會事物——甚至社會自身——有本質上的超越，以作為社會成員的向上動力與終極理想。相對比於「神聖」，尋常社會生活亦就有着「世俗」(profane) 的特質^⑩。至於社會越軌一面，是代表社會的「病態」(social pathology) 下限，而比對於社會病態，社會生活則可被視為是「正常」(normal)，亦即是與社會規範 (norm) 相一致^⑪。故此可以循兩個不同向度刻畫社會的構成，相較於須要被嚴格規限的社會神聖上限，社會生活是世俗的；而相較於須被正面禁止的社會病態下限，社會生活則應是正常。社會之為世俗及正常的素質固然已是一般體驗與認識，但在涂爾幹社會學卻是直接扣連於社會研究的理論構成，「神聖」與「世俗」的分判，已可視作明確的社會本體論框架。

循以上觀點可以重新勾畫晚期涂爾幹所界說的整體社會型態。首先從觀念上說，可以視社會是位處於這整體界線以內的中部，「社會」意味一應經被允准的行動。故此社會所處的位置即是在上下二重界線以內的中幅——

社會的性質同時是世俗 (相對於神聖上限) 及正常 (相對於病態下限)。至此，涂爾幹式的社會基本形態可被揭示如圖1：

圖1 社會基本形態



須要注意，涂爾幹式思路在分析上固然是如此理解社會，但實際上「世俗」與「正常」是指涉同一領域的事物，同是指社會在一般性、日常生活狀態下的二重性格。然而從分析上而言，仍須要將「世俗」與「正常」兩重性質在概念上分清，並點明它們所各自對應的社會上下界限。這樣一來，社會構成其實是環繞二道相互交織的主軸進行，除了為社會界線作定位，這亦是為社會的構成內涵作更完整真實的刻畫。故此圖1作為晚期涂爾幹社會學的綜合揭示，其中涵義須要詳細闡析。

首先應進一步指出，涂爾幹每多關注的「道德」範疇是兼具上下流動的特性。當社會道德水平持續提升，最終是與神聖理想相結合，體現神聖意義與價值。強大的道德感召是由近乎神聖的力量所支撐及牽引，故此宗教

相較於須要被嚴格規限的社會神聖上限，社會生活是世俗的；相較於須被正面禁止的社會病態下限，社會生活則應是正常。晚期涂爾幹所界說的整體社會型態，視社會處於這整體界線以內的中部，意味一應經被允准的行動。社會框架上下部分對稱，「世俗」與「正常」、「神聖」與「病態」均互相對應平行，而道德與社會生活則安立於這些主軸的交會。

在不同社會，相同事物可分別被視作神聖或病態。如某些古代皇族崇尚近親通婚，但現代社會則以亂倫及病態視之。即使在同一社會，神聖與病態亦可能換位，如宗教將特定事物或儀式視為神聖，但教外人士仍可能視之為迷信。若神聖事物發展過於極端，亦可以通往越軌及罪惡，如宗教狂熱、宗教戰爭等。社會的構成框架恆常不變。個人同時需要神聖與病態、正常與世俗等定位界線，社會構成的穩定性最終正是基於「世俗—神聖」、「正常—病態」的清晰劃分。

色彩的神聖情操不啻是道德的根本動力。換另一方式說，道德的實際內涵不必便是宗教性或神聖，但道德之為道德的強度，以及社會對道德價值所須抱持的堅執，每使後者具有上舉提升的趨向，亦因而漸行取得神聖不可侵犯的外觀。

然而，若社會道德水平並非向上提升而是下墜，後果仍然相類似，當道德水平自神聖界線逐步下降，超過一定地步便進入越軌與病態範圍。從這意義說，越軌與病態的界定，仍是比照於道德及神聖一面而言。

藉這圖式可以理解社會框架上下部分的對稱性，「世俗」與「正常」、「神聖」與「病態」均互相對應平行，而道德與社會生活則安立於這些主軸的交會。對於傳統社會而言，處於圖形中部的社會事物與行動便是建基於機械團結、人與人之間的相似性、以至價值認同；而在現代社會則涉及有機團結、社會分工、分化等素質。社會的基本形態既有普遍性的應用，亦是釐定「社會」與「非社會」的準繩。

然而上文亦指出，「世俗」與「正常」其實是指涉相同事物內涵及領域，只是在分析上分別對應上或下的不同界線。以這觀點推廣應用，「神聖」與「病態」同樣可以是指相同事物。社會中最被推崇、最受擁護的事物，同樣可能被認作社會所否定及排斥的事物，其中分際並不絕對。上圖以圓周表述社會周邊，即意味着上層與下層事物有互相移換位置及意義的動態可能。「神聖」與「病態」互換有着多重指涉。其一是指在不同社會，相同事物可分別被視作神聖或病態。例如某些古代皇族崇尚近親通婚以保持血統純粹，這類婚姻關係被認作最為神聖高貴，但現代社會則一概以

亂倫及病態視之，這是「神聖」與「病態」易位的表現之一。然而關鍵是不同社會仍須對這些觀念定位有一貫及明確的分野，無論所涵涉的具體內容為何。

另一方面，即使在同一社會，神聖與病態亦可能換位，例如宗教每將特定事物或儀式視為神聖，但教外人士仍可能視之為謬誤及迷信。或者如黑社會等犯罪集團，在整個社會範圍中被視為病態及越軌，但其儀式規章仍被其成員視為神聖甚至是終極信念。事實上，不少小群體的次文化均有類似的顛覆性意味，只是程度上有所不同。

其三，若神聖事物發展過於極端，亦可以通往越軌及罪惡，例如宗教狂熱、宗教戰爭、甚或所謂禮教殺人。故此互為對比的界線一方面有助於為社會現象作定位，但亦須注意現象的位置每可以流轉互換。社會框架圖式的結構之為對稱而流動，意味着結構的具體內涵可以有現實上的變換，但結構的構成邏輯與框架則維持不變。

社會的構成框架——或借用涂爾幹的用語「基本形態」(elementary form)——是恆常不變的。個人同時需要神聖與病態、正常與世俗等定位界線；人亦生活在上升或下降的文化價值與道德意識中，社會框架的領域與處境是基本而穩定。重要的是能真切體會，社會構成的穩定性最終正是基於「世俗—神聖」、「正常—病態」的清晰與深刻劃分。例如說「世俗絕不應觸及神聖。」^②這原則在涂爾幹而言，是「初始的禁忌」(original taboos)的強力表述。從最原初的禁忌出發，不同社會再行釐定具體社會界線，以及樹立與界線相連繫的特殊禁忌。

四 論社會越軌

對任何社會均可表述為如上的基本形態。在特定情況下個人或立足於社會領域較高層次，體現高尚道德情操及使命感。另一些時候個人亦可有越軌病態的傾向，難以棄絕罪愆及引誘，個人道德感於焉下降。然而無論道德情操上升或下滑，社會成員總是在社會存在框架中起伏變化，而且亦每能知悉對個人或社會而言，正常、越軌、神聖或病態等範疇應作何理解。這不必意味個人均求附合社會的主流方向，而是指應可自知對個人行動的社會評價。

對社會基本形態的確認及安立，開出社會學理論系統之完成的可能性。循此以往，社會學理論可以整體觀測及反思社會——以及自身——的界限。「社會」作為理論思考及實證研究的對象，是以一定形態及框架為依歸。雖然涂爾幹對越軌、道德、宗教等題旨的討論並不自後期始，但卻是在他的晚期思想中，而這些題旨的內在連繫與對比能正面安立，在整體社會形態中各有確切定位及動力。明白這基本形態的重點所在，可進而具體探討構成這基本形態的兩極。這裏的焦點不是整個基本形態的可能內容，而是集中在安立其界線的基礎與原則，尤其是界線的兩極。

如上所述，涂爾幹社會學重點在於「神聖相對於世俗」、「越軌相對於正常」、「規範相對於失範」等對比性現實動力。沒有神聖也就不存在世俗，沒有越軌亦沒有正常。社會雖然一貫倡言消滅罪案，但在涂爾幹眼中罪案必定存在，若社會全然缺乏罪案及越軌行為，成員便難以知道社會的

「軌」何在，甚至整個社會均可以偏離以至越出軌道。故此涂爾幹指出^⑩：

與流行的看法相反，罪犯再不是完全反社會的人，或是寄生式的元素，在社會中特異而難以吸納的群體。與此相反，他在社會生活中扮演了明確的角色。

涂爾幹舉出一特殊例子。可以設想與一般社會生活相較，修道院每被視為神聖崇高的場所。然而修道院中仍有着更嚴格的規範與標準，以致某些成員仍可被定義為越軌者（例如祈禱不夠專注、信仰未夠虔誠、觸犯種種戒律等）。在外界社會這些不足被視作問題，但相應於修道院社會，類似行為仍足以構成越軌，其察知可使修道院成員知悉社群的「軌」何在^⑪。即使宗教性場所仍需要越軌行為以確立其界限，因此之故，越軌的普遍性及功能可以無疑，而對越軌的判斷及界說亦不能有既定不移的標準。

越軌行為既是基於社會所需，涂爾幹因而反對從道德判斷或譴責態度攻擊越軌者。後者為社會提供警告，指示社會所面對的威脅。社會道德水平得以改善、更新或提升，往往是越軌者的存在而提醒社會成員。越軌行為的具體內涵及嚴重性並非無關，約束規訓亦是必須，但道德判斷不能漠視社會的結構動力，仍須參照後者以為平衡。故此涂爾幹重點研究神聖及越軌，正為測定社會構成的界線以及重溯社會生活的意義及歷程^⑫。

再進而言，上文論及「病態」在社會普遍存在及有一定功能——是社會結構自身決定越軌者的當然存在。沿這思路可以設想，處身於社會最底層

在涂爾幹眼中罪案及越軌行為必定存在，否則成員難以知道社會的「軌」何在。修道院被視為神聖崇高的場所，仍有着更嚴格的規範與標準，以致某些成員仍可被定義為越軌者。涂爾幹認為越軌者為社會提供警告，社會道德水平得以改善。身處現代社會，個人並不容易生活得「正常」，每人均是不同程度不同方面的越軌者。

的越軌者被懲處後，社會道德水平提升，本來距離邊緣尚遠的人便可被視作新一批問題人物，須要接受懲處。若社會道德不斷進步，下限底線持續上移，到後來即使身處中央地帶仍可能面對質疑，仍被判斷為道德上未臻完善。「病態」的普遍性在於不論社會道德如何提升，社會底線如何上移，但卻始終不能被取消或懸空，而處身於界線周邊的一群也難逃被視作越軌者。社會的進步正是顯現於對越軌者的不斷塑造、處罰與重塑^⑩。

特別是對於現代社會而言，越軌的普遍性還有着多一重意義。身處現代社會，個人並不容易生活得「正常」——切實依循種種社會規範進行生活。現代社會建制及規範是多元、紛紜而繁複的，不同規範間每存在緊張以至衝突，因此個人難以真正生活得「正常」(normal)。在滿足某些規範的同時，仍可以觸犯或忽略其他規範——而個人相應於他所未能依循的規範便是越軌。既然現代人均難免干犯並非配合無間的多元社會規範，則每人均是不同程度不同方面的越軌者，越軌與病態等素質於焉有着社會普遍性。這近乎悲劇性的景觀仍須要在社會研究的範圍內求疏解，涂爾幹就「失範式」自殺的著名討論，亦是針對此而發^⑪。

社會界線的安立無疑有助於觀測社會邊緣甚至以外的事物，站在社會的遠限而界說某些事物再不屬於社會範圍。然而即使如此，社會界線自身仍是社會一部分，所以涂爾幹其實是面對二重訴求：一方面研究界線非社會性(asocial)，漸行脫離社會的傾向，另一方面亦是研究環繞這界線邊緣進行的特殊社會活動及其普遍社會功能。「界線」觀念的二重性格，是同

時扣連於在其範圍之外及之內的事物素質。所以涂爾幹討論宗教、自殺等現象，既以之納入社會範圍中，又將之定位於社會界限邊緣。社會領域得以存在是限制於這界線範圍內，社會的一切並非理所當然，對界線內外的審視省察其實是重行確立社會的規範與動力，亦是體現社會學論述的本體基礎。

五 論社會神聖

涂爾幹研究越軌及自殺等課題，基於這下限的確認而指出對社會界線有強化及修復的必要。涂爾幹提出一系列社會機制如職業道德、公民教育、專業群體等，均是朝向對社會界線的整固與修補。另一方面，晚期涂爾幹亦對宗教——社會的神聖上限——有極大關注。宗教的形態涵有終極、根本與普遍的特質，而且宗教與越軌在社會構成上有類同的功能意味，同樣為社會成員提示社會的界線與行為軌範，賦予社會生活形式及準繩。「神聖」與「越軌」在道德內涵上的歧異，並不妨礙二者在功能結構上的對稱——正是穿透表面內涵的對立而呈露內裏的基本形態。

越軌行為揭示一定範圍，禁止社會成員涉足其中；然而宗教(或神聖)則圈定另一範圍，引導社會成員朝向特定目標與價值進行生活。「越軌」行為被社會棄絕，「神聖」則體現社會極其慎重的價值與理想。定位在這兩者中間即是一般社會生活，後者是相應於這二界線而得以定位，下墮是罪愆，上升則是善德，社會生活的意義經由這兩個參照層面而取得。上升下

宗教與越軌在社會構成上有類同的功能意味，為社會成員提示社會的界線與行為軌範，賦予社會生活形式及準繩。二者在功能結構上對稱。越軌行為禁止社會成員涉足其中；宗教(或神聖)則引導社會成員朝向特定目標與價值進行生活。「越軌」行為被社會棄絕，「神聖」則體現社會極其慎重的價值與理想。定位在這兩者中間即是一般社會生活。

墮之分是極大的道德價值與判斷，但仍是任何社會所難以迴避，可說亦已有着結構與功能上的必要。

至於就宗教性質而言，涂爾幹所重同樣不是諸如神聖與邪惡、正統與異端等教理式區分，而是「神聖」與「世俗」的整體對比，這正是宗教社會學與神學的根本差異，涂爾幹毋寧是立基於社會學論述的根本視野以探索宗教的基本形態^⑩。宗教具有一定構成模式，亦即是涂爾幹所指「基本形態」，尤其是每一宗教均有其中心符號 (symbol) 或「圖騰」(totem)。例如原始民族或部落均有源於自然界的崇拜對象，無論動植物或自然現象，均可被提升為神聖的神祇或符號——也就是「圖騰」。而涂爾幹以澳洲圖騰部落為入手點，是為強調宗教生活及信仰具體實在的一面，而非以神明、理念或教義等抽象及超越元素為中心。從涂爾幹式角度看，圖騰的作用首先仍是社會性，亦即是為原始社會提供界定彼我之分、身份認同的「原始分類」(primitive classification) 框架。對同一圖騰的信仰歸屬，是原始部落中最为基本及神聖的社會紐帶，重要性猶在血緣之上^⑪。連繫於圖騰崇拜，部落社會發展出相應的徽號、儀式以至較後起的神話。故此縱使圖騰的實際性質——各式植物、動物，以至如風雲雷電等自然現象——未必具有神異或偉大性格，但仍無礙於為部落扮演神聖功能與角色。

若從進化式觀點說，可考的民族大抵均有經歷圖騰信仰階段，圖騰信仰所營造的社會凝聚能為社會進化提供一定功能條件，亦為社會成員強化身份認同。從社會學立場而言，宗教信仰首先是源自圖騰與儀式，而再有

後起的神話與教義，因為初民的存活是以集體的族群儀式 (tribal ritual) 為前提。後者作為社會活動的重要性與優先性，足以是推動原始宗教意識的根本機制，亦是圖騰符號與理念的具體落實。這些儀式——例如祭祀、慶典、祝禱、占卜——往往是整個部落聚集及分享的集體活動，在神聖氛圍中體驗一眾成員作為整體的同情共感，培養個別成員對部落的認識與歸屬^⑫。這是宗教在社會功能上的一面，捨此而社會成員難以對社會自身有確切的體會與認識。反過來說，這功能性一面，從涂爾幹社會學的思路看去，亦是宗教所以存在的社會基礎與解釋。

圖騰及儀式是作為實踐活動的宗教崇拜，而宗教的演化則是從具體入抽象。隨着儀式的發展而有宗教的神話以至信念、義理、教團等的產生，以為對圖騰儀式系統化與合理化。神話、神學、教義、教團等元素普遍被信徒視為宗教主要內涵，但真正足以解釋宗教的意義及存在毋寧是其社會根源及功能。

就宗教的意義範圍，涂爾幹提出更具概括性的界說^⑬：

宗教是一種與神聖事物——即性質特殊的、禁止接觸的事物——有關的信仰與儀式所組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對之信奉的人團結在稱為「教會」的道德社群內……宗教的概念與教會的概念是不可分離的，從而清楚顯示出宗教應是明確的集體性事物。

教會是宗教的主要組織建制，但性質只是作為「道德社群」，這並不是涂爾

涂爾幹認為圖騰的作用首先仍是社會性，亦即是為原始社會提供界定彼我之分、身份認同的「原始分類」。圖騰信仰所營造的社會凝聚能為社會進化提供一定功能條件，亦為社會成員強化身份認同。緣宗教儀式個人所感的是群體整體的同情共感。若能對這群體意識及情操加以珍視保存，將之系統化客觀化為文化慣習與規範，便可體現為社會的道德規條，翼衛社會的嬗變進步。

幹對宗教信仰的否定，而仍是為強調宗教作為實踐活動的核心性格。這是宗教的根本所繫，其集體性是凌駕於教義與觀念之上。

在涂爾幹而言，宗教並不虛幻，反而是非常真實。涂爾幹以為在社會生活層面說，只有社會自身才是真實；然而若宗教真有社會根源與功能，宗教也能有着真實性。在這意義下，宗教的「真理」並不源於神祇及超越世界，而是源自社會自身。尤其在現代社會，神明式宗教業已退隱，自為的社會可說是蛻變為主宰一切的新神明，社會學亦已無異於現代世界的神學。社會或神祇何者為「真」、何者當被信奉？這分判未必真正重要，反而應首先體會對「信仰」的需求之為重要及優先。現代社會仍內蘊深刻的宗教式情操，所缺乏的只是能整全及相應的——社會性的——神聖形式而已。宗教所賦予個人就是大於個人、超越個人的生活體驗，自我超升(self-transcendence)的體驗。緣宗教儀式個人所感並不是個體感受，而是群體整體的同情共感及其澎湃發揚，藉個人與群體的同—及擴充以體會集體的意識，認同於集體的意願。

這樣一來，一方面集體的連繫與凝聚力能被強化、肯定，而另一方面個人亦可以突破一己的限制及困局，投身於集體的強大生命力與承諾，體會集體凌駕於個人的深義與宰制，到其極至反可犧牲一己而不辭。若能對這群體意識及情操加以珍視保存，將之系統化客觀化為文化慣習與規範，便可體現為社會的道德規條(moral code)。道德規條之能有效，能有神聖不可侵犯的約束力，因為道德是源自社會整體的文化凝聚與提升，再回過頭來翼衛社會的嬗變進步。

六 結 語

在圖1所刻畫的社會基本形態，當道德提升至最高點，已是與神聖融合不二。涂爾幹社會學是藉科學論述及方法而力求突破科學的界限，重新安立神聖範疇對社會生活的連繫與強化。即使現代社會大幅脫離宗教與魅惑，但最終不能擺脫道德與神聖意義的追求。這是對社會「真實」作探索及疏解的根本課題與最後答案，是在世俗中重塑神聖的文化素質與動力。

就晚期涂爾幹的析論，這裏暫可告一段落，進入涂爾幹對神聖與世俗的論述，他所安立的社會學理論體系已得以達至較高程度的完成，跨越從病態至神聖的兩極界線，以及其中所牽涉的觀念及現實動力。其中具體展現的理論題旨與邏輯固然可有不同評價，但其為統攝性整體性的社會學認識綱領則無可疑，社會生活與文化意義緣之得以統合。從方法學立場的取決出發，進入對社會構成動力的探討，最後駐足於整體社會存在的高度，晚期涂爾幹所體現已是社會學理論建構的完整軌迹。這軌迹的推進與開展有其內蘊而一貫的思路與印證，同時在認識上及實徵上得以安立。到這一步，「社會」已近於是自為與自證的整體——社會生活所涵蓋的一切，既是經由其社會根源達成解釋，亦是經由社會功能而取得意義。這是站在學問立場上而可達成的，對社會的文化意涵及結構動力的完整認識綱領。自此以後，西方社會學的主流發展毋寧是集中於對這體系及軌迹的持續完善化、細緻化與精確化。若就社會學理論體系的完整性而言，與涂爾幹相較，馬克思是太過，闖進了社會預言的迷思，而韋伯則不及，徘徊於歷史範疇的演繹。

涂爾幹社會學是藉科學論述及方法而力求突破科學的界限，重新安立神聖範疇對社會生活的連繫與強化。即使現代社會大幅脫離宗教與魅惑，但最終不能擺脫道德與神聖意義的追求。就社會學理論體系的完整性而言，與涂爾幹相較，馬克思是太過，闖進了社會預言的迷思，而韋伯則不及，徘徊於歷史範疇的演繹。

註釋

① 從社會的邊緣作立足點以觀測社會，無論柏克 (Robert Park) 或柏深思 (Talcott Parsons) 均有這一面。而若更廣義說，則後來的福柯 (Michel Foucault) 更是以此為能事。然而相對比之下，仍可以說涂爾幹對社會界限的體認是尤為綜攝，所涉及既有底層界線的「越軌」、「自殺」等行為，亦有高明神聖的「宗教」、「道德」界線。是從這意義而言，從涂爾幹的社會界線視角入手，能得以更深契入涂爾幹的學風及要義。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller, ed. George E. G. Catlin (New York: Free Press, 1950), chap. 1-2; chap. 5; 111; 70-71; 75; 72; 69; chap. 3; chap. 3.

⑰ Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, trans. George Simpson (Glencoe, Ill.: Free Press, 1964).

⑱ Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, trans. D. F. Pocock (New York: Free Press, 1953), 43.

⑲ 在十九世紀社會思想，「禁忌」每是與「儀式」、「祭祀」、「犧牲」等觀念相連繫，以解釋宗教及神話等的社會根源。就這方面，史密斯 (Robertson W. Smith) 對閃族 (Semites) 的研究，或古朗士 (Fustel de Coulanges) 對希臘羅馬城市宗教的研究，均可說是為涂爾幹奠立重要基礎。可參見 Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome* (New York: Anchor Books, 1980); Robertson W. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites; The Fundamental Institutions* (New York: Schocken Books, 1972)。

⑳ 可參見 Susan S. Jones, *Durkheim Reconsidered* (Cambridge: Polity Press, 2001), chap. 11; Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study* (London: Allen Lane, 1973), 24-28.

㉑ 參見 Susan S. Jones, *Durkheim Reconsidered*, chap. 7; Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, 28-30.

㉒ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (New York: Free Press, 1965). 涂爾幹論神聖，固然是他宗教社會學的主軸，但其理論意義的廣被，可說是滲透於涂爾幹社會論述的每一方面。例如亞歷山大 (Jeffrey C. Alexander) 所編訂的《涂爾幹式社會學》一書，即是以「神聖」作為主要貫串性題旨。參見 Jeffrey C. Alexander, ed., *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

㉓ Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson, ed. George Simpson (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), chap. 5.

㉔ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* 以及 Robertson W. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*。涂爾幹所用「基本形態」一語，「基本」在這裏亦是有着作為深一層基礎的意思，是深探現象的底蘊而可發見其基本所在。這進路自涂爾幹以降，亦頗為被其他作者所沿用，例如李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 的《親族的基本結構》(*The Elementary Structures of Kinship*)，何文斯 (George C. Homans) 的《社會行為的基本形態》(*Social Behavior: Its Elementary Forms*)，以至柏深思對社會功能的「AGIL」框架，均可說是共通於涂爾幹的進路。

㉕ Émile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham (London: Cohen & West, 1963) 以及 W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim and Representations* (London: Routledge, 2000)。

㉖ 可參見 Henri Hubert and Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, trans. W. D. Halls (Chicago: University of Chicago Press, 1964)。

㉗ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*.

陳海文 加拿大多倫多大學規劃學碩士及社會學博士，任教於香港中文大學社會學系。