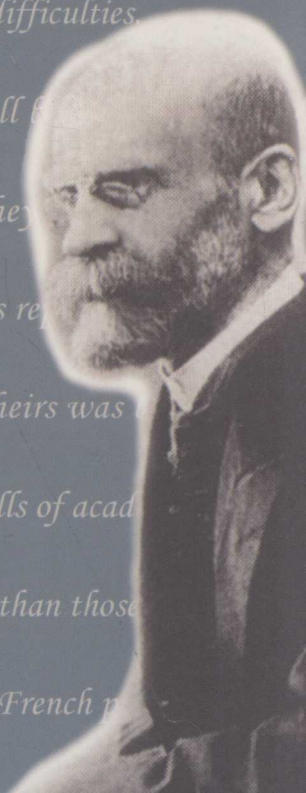


涂爾幹

Emile Durkheim

社會學方法論正義



錦昌 著

Durkheim was born at Epinal in the eastern French p

20084

唐山論叢62

涂爾幹社會學方法論正義



唐山出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

涂爾幹社會學方法論正義/蔡錦昌作-- 臺北

市：唐山, 2005 [民94]

面：公分.- (唐山論叢：62)

ISBN 986-7748-87-5(平裝)

1. 涂爾幹(Durkheim, Emile, 1858-1917) -
學術思想 - 社會學 2. 社會學 - 哲學, 原理

540.2942

94014288

唐山論叢 62

作者/蔡錦昌

編輯/徐薈

出版/唐山出版社

106臺北市羅斯福路三段333巷9號地下樓

電話 - (02) 23633072

傳真 - (02) 23639735

郵撥帳號 - 05878385 戶名 - 唐山出版社

登記證 - 局版台業字第1832號

電郵 - tonsan@ms37.hinet.net

編輯部 - editor.tonsan@msa.hinet.net

印刷/國順印刷公司

出版日期/2005年7月

定價/210元

版權所有

行政院新聞局局版臺業字第1832

自序

這本書是我寫的第三本專書。十六年前的第一本寫荀子。十一年前的第二本寫韋伯。這本寫涂爾幹。說起來，我與涂爾幹的因緣其實結得跟荀子一樣久也一樣深。因為我是個師範大學社會教育系的畢業生，大三時學了法文，畢業之前又教過一年國民中學，憑這樣的背景，我一涉獵社會學，就自然比較親近涂爾幹。況且我當年申請就讀台灣大學社會學研究所博士班的研究計劃本來就以「涂爾幹與荀子道德思想之比較」為題。只不過後來我的思想有些轉折，認為這中西比較的問題茲事體大，不可直說而就，必須迂迴而成，故此才決定轉寫以「知識分子新論」為題的博士論文畢業。只不過雖然十多年來我在東吳大學社會學研究所四度開授「涂爾幹專書研讀」一課，又幾乎每年在大學部和碩士班的社會學理論課上講授涂爾幹的社會學思想，但是一直沒有正式寫出什麼有關涂爾幹的論文來。因此，本書之完成算是了結一樁因緣。

本書名為《涂爾幹社會學方法論正義》。顧名思義，本書是以訂正和糾正歷來對於涂爾幹社會學方法論之誤解為主，而不以批評涂爾幹本身的見解為重。涂爾幹乃大師級之思想家，可惜文運不如韋伯，時受冷落，批評者眾，誤解者多。徒有法國社會學祖師之美譽，實則處處虎落平陽被犬欺。放眼國際學

界，亦鮮有真明其心術者，更莫論中文學界矣。予惜之，思匡正之，此本書之所由作也。

本書由三篇論文組成，分別從三種相關的涂爾幹方法論「精神」入手，像三面鏡子會照一樣，展露涂爾幹社會學思考的特殊「心法」來。其中第一篇由「從外強加」的想法入手來釐清涂爾幹的「社會事實」概念，特別著墨於「外在性」的解法上；第二篇由「捨己從物」的想法入手來突顯涂爾幹特殊的實證精神，並澄清韋伯派學者和結構功能論者的誤解；第三篇由「依天治人」的想法入手來點出涂爾幹關於社會學功能的看法，著重討論價值判斷與事實判斷之關係以及肇因與功能之關係等兩大問題。

本書引用文獻以法文為主，英文次之，中文則僅三四種而已，因為中文文獻大多水準不足，不堪使用。譯本方面，即使是涂爾幹著作之新英譯本，亦仍有誤譯錯譯之處，不可全為依準，何況是中譯本，更不可靠。偏處台灣小島，又非負笈法國之留學生，故我所使用之涂爾幹法文原著大多來自台灣大學圖書館內所保存之臺北帝國大學時代的舊有藏書，版本稍舊。然雖舊，無傷其為依準也。

附錄五篇，皆間接與涂爾幹社會學方法論有關，而且皆先後發表在《東吳社會學報》上，在此一併收錄，供讀者參考。其中第一篇〈社會學所學為何？〉，刊載於一九九八年第七期，頁271-312。此文特別強調社會學這門學問是憑「社會學觀點」成立的，而且是一種「螳螂捕蟬，黃雀在後」的傷人事

業。第二篇〈何謂「社會現象」？〉，刊載於二〇〇四年第十七期，頁131-154。此文頗受爭議，因為文中主張只有現代都市人身上才有「現象」之觀，動搖到整個現代哲學與社會科學的根基。第三篇〈實證派社會研究法的毛病〉，刊載於二〇〇二年第十三期，頁77-83。此文諷刺那些實證派社會研究者是現代平民，以為一切問題都是技術問題。第四篇〈舒茲—柏格的現象學社會學論述〉，刊載於二〇〇一年第十一期，頁203-211。此文旨在指出現象學觀點認為「一切皆未確定」以及「只是猶如(as if)而已」之特色。第五篇〈兩種涂爾幹《社會學方法之規則》的中譯本〉，刊載於二〇〇〇年第九期，頁197-199。此書評主要指出兩種流行的涂爾幹方法論中譯本如何拙劣不堪，不可使用。

二〇〇五年七月於台北縣新莊寓所

目錄

一、從外強加——涂爾幹論社會存在	1
主觀的、個體的進路	3
客觀的、集體的進路	11
外在性問題	23
從外強加於個人	33
二、捨己從物——涂爾幹的實證精神	47
韋伯主觀意義進路的誤解之一	52
韋伯主觀意義進路的誤解之二	57
帕深思意願論進路之誤解	63
當代實證研究進路的誤解	70
捨己就物的實證精神	80
三、依天治人——涂爾幹論社會學的功能	89
價值性的事實	90
合中有分	96
分中有合	101
正常與病態	110
社會醫生的診斷	119
先天後人，依天治人	129

附錄一、社會學所學為何？	137
社會學是一種歷史哲學	139
社會學的知識形象	143
社會學的觀點	151
何謂「社會的」？	156
何謂「社會條件」？	163
從無意識層面入手	170
附錄二、何謂「社會現象」？	175
一、何謂「現象」？	176
二、何謂「社會現象」？	179
三、何謂「社會學觀點」？	183
四、「社會現象」既是起點，亦是終點	188
五、三種主要的「社會現象」類型	190
附錄三、實證派社會研究法的毛病	195
現代平民的身心狀態	196
量化研究之迷思	198
中立性之神話	201
附錄四、舒茲—柏格的現象學社會學論述 ...	203
附錄五、兩種涂爾幹《社會學方法之規則》的中譯 本	215

一、從外強加——涂爾幹論社會存在

「社會是什麼？」和「社會在何處？」這種問題，只有在涂爾幹的社會學方法論中才有正位的解決。涂爾幹的社會學方法論是一種特別的客觀主義方法論和集體主義方法論，因為他認為：社會就以表象的方式，從外強加於個體之上。

如果不是以一般人的方式來使用「社會」(society)或者「社會的」(the social)這個詞語，而是以科學研究者的方式來使用這個詞語的話，這個詞語的確是個很難了解的概念。偏偏有好多學問都跟它有關，而且少不了它。尤其是列名在社會科學(Social Sciences)領域中的諸學科¹以及以之為專門研究對象的社

¹ 一般而言，從平地牽涉研究對象之深淺程度來分類，社會科學的核心學科有社會學(Sociology)、文化人類學(Cultural Anthropology)、經濟學(Economics)、政治學(Politics)等。次核心的學科又有社會心理學(Social Psychology)、人文生態學(Human Ecology)、人口學(Demography)、傳媒研究(Communication Studies)、法律學(Jurisprudence)等。再次一層的學科有教育學(Pedagogy)、行政管理學(Administration and Management)、公共衛生學(Public Hygienics)、社會工作學(Social Work)等。邊緣學科則有精神醫學(Psychiatry)、考古學(Archeology)、語言學(Linguistics)等等。但是從立體的理論傳承關係來講，其實文學、史學、哲學

會學(Sociology)，更是依賴這個概念，甚至以之為研究活動之起點和終點。²

「社會」或者「社會的」之所以是個很難了解的概念，原因在於做為一種對象物，它既不如桌子、石頭那麼具體和那麼好認定，也不如氫、氧，甚至電子、DNA那樣，可以經由儀器之使用而間接觀測到或者間接測定下來。不只如此，即連力、空間、數字、定律、痛苦等這些既不可見可觸，亦無法藉儀器之使用而間接觀測到或者間接測定下來的事物，也比它容易推想，因為這些事物仍然跟我們這些做此推想的人的身心狀態有段小小的距離，仍然存在於我們意識的表層之中為我們所設定和推想，不像它那樣，由於緊貼著我們的身心狀態而難以為我們所意識得到。就像眼睛看不到自己的視網膜那樣，所謂「當局者迷，旁觀者清」，除非我們徹底反省，否則真的很難了解它是個什麼東西。

跟整個社會科學(Social Science)都多所重疊，相互滲透。如果以1970年代至今這三十年來比較前衛的學術潮流來講的話，可以說是一次「語言的轉向」(linguistic turn)，以語言研究做為所有人文社會科學研究的典範或者論述方式。就科際互動的角度講，甚至可以說是「社會科學文史哲化」和「文史哲社會科學化」。這個變化不是一般所謂的「科際整合」(interdisciplinary integration)，毋寧是一種「科際托模化」(interdisciplinary topologization)。「科際整合」只是尋求科際之間的合作和聯繫，頂多創造一些跨科際的混血學科而已(猶如國際政治中的聯合國機構)。「科際托模化」則從根本上改變了學科和科際的意義，認為不同學科皆只是某種基本思考結構之變形而已，外看雖不同，內貌卻是相通的(猶如國際經濟中的跨國企業和全球化現象)。

² 參見拙著〈何謂「社會現象」？〉，《東吳社會學報》第十七期，2004.12，頁131-154。

主觀的、個體的進路

或許有人反駁說，了解「社會」有何難！「社會」就是我個人之外的人際關係網絡，在我之外有個社會。好！這樣的思考已經算是一般學院中人的思考，也是一般學科分類所依據的思考方式。這個思考方式有兩個重點：一是單獨一個人不算「社會」，至少兩個人以上相互交往才算「社會」；二是人人都是單獨的個人，這是一種不必再論辯的事實。依此思考，「社會」就是相對於自我或個人的事物；「社會」是由個人組成的，是後起的，雖然「社會」經常後來居上，勢力大到反過來壓迫個人。究極言之，這樣的思考不算全錯，只不過太粗淺了。粗淺之處就在其關於「自我」或「個人」的想法上面。如果深化這個想法，會得出意想不到的理論結果來。

譬如說，古典社會理論大師之一的韋伯(Max Weber, 1864-1920)和二十世紀最風行的人生哲學——存在主義(Existentialism)，便是基於深化「個人」和「自我」這兩個想法而開展出來的社會理論和倫理思想，格調非常接近。³ 韋伯的社會科學方法論是一種個體主義的(individualistic)和

³ 韋伯思想與存在主義之微小差別在於韋伯本著存在主義式的意志自決論立場，要求「做任何事都要心甘情願，做什麼就要像什麼，自負責任」，故此在科學方法論上還堅持實然與應然二分、理論與實踐二分、形式與內容二分、目的與手段二分等立場，而且堅守形式邏輯的論述精神，不像一般的存在主義那樣徹底將這些二分打破，把兩者融而為一，純從實存生命的立場出發論事，而且以文學描述方式取代邏輯論述方式，推崇非理性的意識變化或意志自由，而貶抑事實和理論這種理性之事。因此可以說：韋伯思想主張非理性地去做理性的事（包括學術、政治、經濟、性愛、藝術、宗教等），而存在主義則主張沒有任何事是理性的，只有真誠的非理性與假仙的理性之分。

主觀主義的(subjectivistic)的方法論，除了把社會「虛化」為「化成為社會」(Vergesellschaftung)或「化成為社群」(Vergemeinschaftung)，一概以行動者的意義賦予做為出發點以外，更主張價值與事實、應然與實然之絕對斷裂。⁴他所說的「個人」是個追尋主觀意義和賦予主觀意義的行動者，不管是一個肉體上的、真實的個人（如富蘭克林或者馬丁路德）還是一個虛構的個人（如卡爾文教派信徒或者中國儒生）。表面上看，他所討論的是各種意義的變化組合及其所起的作用，而意義必定有其一定程度上集體共享的、社會的、客觀的一面；但其實他所討論的卻是主觀意義之賦予，突顯行動者在諸多相干的意義之中做選擇的可能性以及藉之發為行動的意志力。換句話說，在韋伯的論述中，意義的客觀內容本身並不那麼重要，真正重要的是與行動者的相干性(Beziehung)以及行動者的實踐意志；是這個相干性使意義內容成為有意義的內容，或者說意義內容必須伴隨著(along with)行動意志或者被行動意志帶上了(take over)才會成為有意義的內容。就舉韋伯在〈學術做為一種志業〉一文中所談到的科學研究的意義來說罷。⁵韋伯說，科學研究本身並不具有什麼特別崇高的意義，尤其是終極而言科學研究不可能讓我們獲致真理，因此從事科學研究之意義主要在於科學研究者之願意從事科學研究並遵從其相關規範。或許有

⁴ 請參考拙著《韋伯社會科學方法論釋義》，台北：唐山，1994，頁33-38。

⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3. Auflage, 1968, S. 582-613; Hans H. Gerth & C. Wright Mills, trans. & eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1968, pp. 129-156; 韋伯原著，錢永祥編譯，《學術與政治·韋伯選集I》，台北：允晨，1985，頁115-151。

人會提醒說，韋伯在這篇演講稿中所談的是他自己那種上限型的、高標準的科學研究精神，並不是他所批評的那些一般科學研究者的精神。一般科學研究者可是以下限的方式來從事科學研究的，也就是衝著科學研究上可以達致真理而且下可以有效達致目的的信念而行的。但是揆諸韋伯論說的精神，他不可能將自己和他所批評的人放在同一個觀察平面上比較而說什麼上限、下限。他可能說的毋寧是強弱或有種、沒種，也就是做科學研究者時是否就像個科學研究者，做什麼像什麼。同樣的，韋伯雖然堅持實然與應然兩分、理論與實踐兩分，認為研究者的立場與被研究者的立場是兩回事，但是他絕不會說研究者立場屬上限而被研究者立場屬下限。因為只要夠強或有種，誰都可以做什麼像什麼，不會婆婆媽媽，自欺欺人，做什麼不像什麼。⁶ 就像韋伯在〈基督新教倫理與資本主義精神〉⁷ 一文中討論到卡爾文和卡爾文派信徒的宗教倫理之間的差異時那樣，在表面上的上限型意義賦予與下限型意義賦予之間，只有程度之差而無種類之別。意義賦予表面上屬於上限型的卡爾文，自己是誠於中而形於外的。他對於自己會否成為上帝的選民一事全無掛慮，因為他早就經由神秘體知的方式確知自己是個上帝的選民，並不需要依賴人世間的優越倫理表現來反證他有聖寵在

⁶ 韋伯說過，現代世界乃是個「諸神互爭」的世界。換句話說，做強盜和做教授，就事情內容本身來講，並沒什麼可比較的。唯一可比較的是是否好好做一個出色的強盜和好好做一個成功的教授。事情只要做得出色，做得成功，本身就變成神。此神是神，彼神亦是神。只不過不同的神在競爭吸引人才獻身和競爭在社會上出頭掌權而已。

⁷ Max Weber, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus," *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); 韋伯原著，于曉等譯，《新教倫理與資本主義精神》，台北：谷風，1994。

身。反觀表面上屬於下限型的卡爾文派信徒就不同了。他們可需要憑著人世間的優越倫理表現來反證自己有聖寵在身，是上帝的選民。他們並非像卡爾文那樣自然地就有聖寵在身，而是人為地、「倒果為因地」和「走後門地」勉力證明自己也是個上帝的選民，以求心安。雖然以宗教傳統的標準來衡量，他們這樣的動機跟卡爾文本人比起來差很多，不算很高尚，但是就他們汲汲營營為選民資格謀，念茲在茲，無所不用其極來講，他們的身心狀態強度只會贏過而不會輸給卡爾文。⁸換言之，他們也像卡爾文一樣有種，甚至比卡爾文更有種，只不過處境內容不同罷了。

或許又有人說，卡爾文派信徒之所以念茲在茲要做個上帝的選民並非出諸自由的抉擇，因為他們身為那個時代的卡爾文派信徒實在沒有多少選擇的餘地。然而對韋伯而言，此點並不重要。韋伯並不計較有多少選擇的餘地。他所計較的毋寧是心甘情願與否，或者說是否願意採取立場(*Stellungnahme*)。即使一個性情暴戾的粗漢不小心踩到一坨狗屎，也照樣在選擇他那種咒天罵地的唯一反應做為意義賦予的方式。此情況跟一個嬰兒被母親抱在懷裡餵奶的反應差不多。身為一個嬰兒而處此情況之下，他也沒有多少選擇的餘地，然而這無礙於他選擇那幾乎是唯一的安逸溫馨的感覺做為其意義賦予的方式。

又或許有人針對這種情況再進一步說，假若這嬰兒小到

⁸ 請參考拙文〈欲力之理法與歷史之弔詭：韋伯《基督新教倫理與資本主義精神》的詮釋〉，收在同註4，附錄一，頁125-144。文中所論雖則在於強調弔詭變化，但同時也談到身心狀態的力道必須夠強才會導致弔詭變化。

連什麼是「安逸溫馨」都不懂的地步，請問他又怎樣賦予他在母親懷裡吃奶的行動以意義呢？這問題可問到一個攸關人之為萬物之靈在意義賦予上的最根本之處，也是主觀主義進路和個體主義進路最根本之處了。因為意義賦予的意識動作已預設了有一個「主體我」(I)⁹先存在；不先有這個主體我存在，有何相干的意義可賦予？又誰在賦予這些意義？站在主觀主義和個體主義的方法論立場來說，主體我的存在及其作用絕對是人之為萬物之靈的最深根據和首出證據。就因為有主體我存在，人才可以把他所遇到的刺激（包括純生理性的、半生理半文化性的、純文化性的在內）以「反照」(reflection)的方式化為意識對象而且納在身上(appropriate)，變成自己所擁有的內容。¹⁰ 主體我是一種絕對的能動性和欲力，能應接外物、攝受諸相而且執著之。打從一出生，呱呱墮地，人就跟他周遭的世界產生辯證性的互動。在一步一步涉入這個世界之同時，也把這個世界納在自己身上。這整個過程的關鍵在於製造出一個相對於他人(other)的自我(self)來。憑著這個自我，人就可以參與這個世界的戲碼，扮演某種角色。這個自我可是一個有內容的「客體我」(me)。它是靠收集主體我在這個世界中的遭遇和感受而合成的。嬰兒撞到牆壁會痛，他就知道自己有個會痛的肉體（雖

⁹ 也可以說是語法中的「主語我」。從此處開始關於「主體我」和「客體我」的論述並不是轉述韋伯所說的話，而是借用一些美國古典社會理論大師米德(George Herbert Mead, 1863-1931)在他那本經典名著《心靈、自我與社會》(Mind, Self, and Society, Chicago: University of Chicago Press, 1974)中的用語和想法對韋伯主張所做的補充說明。我的做法和論法也有點模仿柏格(Peter L. Berger)和盧克曼(Thomas Luckmann)在他們合著的那本《實相之社會建構》(The Social Construction of Reality, New York: Anchor Books, 1967)一書中的論述方式。

¹⁰ 因此，「反照」之時也「反身」。換句話說，「反照回去」時亦「回反自身」。

然他一時間還不會「痛」字和「肉體」的概念)。嬰兒躺在母親懷裡看到母親對他笑而且發出「乖」的聲音，他就以為自己就是「乖」而且曉得這是好事。相對的，碰撞之後會讓他痛的牆壁不是好惹的東西，而常常抱他對他笑而且發出聲音「乖」的女人是對他好而且管著他的重要人物。如此相處日久，不斷上演或重覆或不重覆的對手戲碼，嬰兒便漸漸擁有一套具有一定穩定性的角色行為。與之相對的他人和周遭環境亦然。這些由感覺、聲音、表情、姿勢、動作等所組成的角色行為皆以廣義的語言或象徵符號體系的方式被固定下來和借作中介，透過它人就能夠在主觀世界裡以及在主客觀世界之間來往穿梭，做各種工夫——表達、抓取印象、推斷、抽象、分析、綜合等等。在此處，人類較諸其他動物窳劣但因此又反過來更優勝的天生條件便見出真章。人類乃是各種動物之中天生條件最差、最無能自力生存的動物，必須成長到十五歲左右其天生身體條件方足以支持其謀生所需。所以如果人類不組成家族長期養育小孩的話，人類早就滅亡了。反過來說，就由於人類必須有十五年左右的養育期才算初步長成，這十五年當中他是個未完成的生物，可塑性很大，尤其可以學習他父母身上的語言以及由語言支撐起來的象徵意義體系。這反而是人類勝過其他動物的地方。人類之為萬物之靈，即在於此。¹¹

¹¹ 柏格和盧克曼的說法是「人跟其環境之間的關係特色在於世界開放性(world-openness)」，意即人類能夠而且必須活在一個半基於自然又半基於人為的世界之中，具有相當大的可探順性(pliability)，跟其他動物之註定活在大自然為牠們決定好的世界中大不相同。見同前註所引書，pp. 47-48.

基於以上所述必先預設一個主體我之立場，對主體主義和個體主義的方法論而言，「社會」存在的問題說到最後只能是個「主體際性」(intersubjectivity)的問題。因為對主體主義和個體主義的方法論而言，一切事物的存在與否都掛勾在主體我的「此處和當下」(here and now)，整個世界必須隨著這個「此處和當下」來轉變和伸縮，以定其親疏遠近，而且以此親疏遠近來決定事物之存在與否。也就如此，這是一個以對主體我而言有著要緊與否和親疏遠近關係的世界，是一個講主觀意義的世界，是一個「我的世界」(my world)。我的世界並不等於整個可能存在的世界，但是由於我現在只注意跟我比較要緊和親近的事物而忽略或不關心跟我比較不要緊和疏遠的事物，所以暫且當它們不存在。在我做夢的時候，我的世界就只是我一個人的世界。不管夢境內容多麼光怪陸離，對正在做夢的我來講，都是真實的。但是在我清醒而且跟人交往的時候，不論那個人或那些人是否就出現在我的面前，也不論他或他們是否活著，也不論他或他們是否像我們人類這樣的人，我的世界就不只是我一個人的世界，而是跟別人共享(share)的世界，我跟他們活在一起(living together)。因此，這世界便變成「我們的世界」(our world)。在這樣一個世界裡面，我知道雖然別人的「此處和當下」跟我的不太一樣，所以看事情的角度有所不同，但是我們都參照同一個客觀化的意義體系而行動，別人跟我之不同好像只是同一張地圖上不同位置點之不同而已。¹² 這個我們

¹² 譬如「台北市」這個詞，就其發音和語意之客觀範域來講，對會用此詞的人而言都是差不多一樣的。然而在主觀意義上，某甲可能是個住在木柵區的台北市民，而某乙可能是個住在城中區的台北市民，又某丙可能是個住在高雄市的人，他們