

法则与任意

——从社会契约论到实证主义社会学

陈涛

内容摘要：为了对抗大革命的政治实践和理论基础，即契约论中的任意性因素，圣西门和孔德强调社会不是可以任由人的意志所更改的，而是受制于文明发展的自然法则。不过，法则概念本身并不完全来自经验观察，而是构成了经验观察的前提假设。法则本身在设定上的任意性，及其背后的假设，即按照法则来创造社会的理想，无论是在理论上，还是在实践上，都不比大革命更少任意性。经由涂尔干的转化，法则概念及其哲学假定构成了实证主义经验研究的默识。

关键词：自然法则 任意性 社会契约论 实证主义

当机械论被彻底地理解后，它不是在每一个方面都排斥我们，而是构成了作用于事物和获得凌驾于它们之上的权力的由我们所支配的手段。通过依赖于我们的心理学的机械论和社会学的机械论，我们得以掌握物理机械论。有关事物的法则的知识使我们能够控制它们，因此，它们没有约束我们的自由，相反，机械论使其更有效。（Boutroux, 1914: 203）

一、导论：“法的概念”

从圣西门经由孔德再到涂尔干所奠定的实证主义社会学，构成了今天主流的社会学研究范式。任何一个接受过社会学专业训练的人，当他被问及社会学研究的基本目的和意义时，他通常都会做这样的回答：社会学研究旨在发现社会存在和运行的法则，¹以便深入理解社会现象，并为相关的政策安排提供建议，促进

· 北京大学社会学系博士研究生。

¹ 汉语中也常译作“规律”。为了便于澄清从契约论到实证主义的法则概念前后演变的线索，本文在论述和引用相关译文时，统一译作或更正为“法则”。

这个社会更为良性地发展。这是绝大多数社会学研究者的默识。

正是社会法则的观念，构成了实证主义社会学的根基。不过，它并不像我们通常认为的那样不言自明。我们只需要稍微对比一下社会学的两位奠基人，涂尔干和韦伯对此的看法，就会发现这种主张的特殊性。韦伯指出：

对于精密的自然科学来说，“法则”越是普遍有效，就越重要，越有价值；对于历史现象的具体前提条件的认识来说，最普遍的法则由于是内容最空洞的，所以通常也是最没有价值的。因为一个类概念的有效性——它的范围——越广泛，就越使我们离开现实的丰富性，因为它为了包含尽可能多的现象的共性，就必须是尽可能抽象的，从而也就是内容贫乏的。**在文化科学中，共相的认识就其自身而言对我们来说是绝对没有价值的。**（韦伯，1999：21，着重号为笔者所加，以下皆同）

当然，韦伯还没有走到彻底否定文化现象中存在法则的地步，但是他仍然认为文化科学或社会学的首要目的应该是对人所特有的文化现象的意义加以理解。只有自然科学才关注现象的法则。

相反，在涂尔干看来，认为社会自身也存在一种“自然法则”构成了社会学这门学科得以成立的前提。

要获得关于社会事实的研究，并且仅仅着眼于认识它们是什么，我们就必须理解到它们具有明确的样式，舍此无它。也就是说，它们拥有恒常的存在方式，从它们的本性中生发出必然的关系。换句话说，我们必须达至**法的概念**。它是这样一种**感觉**（sentiment）存在法，后者是科学思想的规定性因素。我们知道，**自然法**的概念的形成，以及逐步扩展到自然的不同领域的进程是多么缓慢。（Durkheim, 1973: 5）

由此可以看出，认为社会现象受制于“自然法则”，也就相当于说社会有其固有的本性（nature），而这种本性决定了各种社会现象之间存在着一种必然性的关系。这种自然法观念在社会科学领域中可以追溯至孟德斯鸠对法的著名定义：“法是源于事物本性的必然关系”（Montesquieu, 1989: 3）。这一思想经由圣西门和孔德的实证主义，在涂尔干那里成为指导社会学研究的基本原则。简言之，实证主义坚持自然世界与社会世界的统一性：二者都受制于自然法则。

在先前的一篇文章中，笔者曾论证涂尔干对法则的强调，在理论上直接批判

的是从霍布斯到卢梭的社会契约论（陈涛，2013：50-67）。倘若像契约论那样，把社会视为由个人意志所创造的人造物，那么社会就“仅仅是人为的（artificielles），某种程度上任意的（arbitraires）结合”（Durkheim, 1982: 63）。因此，“在这种情况下，社会根本不可能作为一门科学的对象。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，2003c：271）。相反，在涂尔干看来，社会是一个自然物，自身就有其必然的自然法则，“不是可以任由意志更改的”（modifiable à volonté, Durkheim, 1982: 32）。

不过，尽管对契约论的这种批判构成了涂尔干社会学的主要线索，但契约论并不是唯一的靶子。在其他地方，涂尔干还特别指出了与社会法则观念相对立的，因而也是阻碍将自然法的观念扩展到对社会事实的理解上的相应假设：

数个世纪以来，人们的心智如此习惯于想象在物理世界和所谓的人类世界之间有一道鸿沟，以至于长期以来，我们拒绝承认物理世界的原理，甚至是基本原理，也属于社会世界。因此一般的趋向是把人和社会放在自然之外，去构造关于人类生活（不管是个体生活，还是社会生活）的不同学科，而不去类比物理科学，哪怕是最高的物理学。也就是说，人们在人类生活中看到的不是真正的科学，而只是非决定性的思考。在这种思考中，事件的关联总是具有隐藏着的模糊的偶然性（contingences）而对于它，文学描述比富于方法的分析更适合。要克服这种障碍，就必须把这个二元论的偏见抛在一边，达至这一点的唯一方式是获得并给予人类知识的统一性以一种活生生的**感觉**（sentiment）（Durkheim, 1973: 5）

当然，这里并不存在涂尔干与韦伯的对话。不过，关于社会学理解上的差异，的确折射出 19 世纪两大哲学传统，即法国实证主义与德国观念论之间关于社会的理解上的根本差异。关于自然世界与社会世界的区分，正是康德以降的德国观念论传统的遗产。根据康德，理论世界或自然王国中的物理性的东西，受制于必然性的自然法则，而在实践领域或自由王国中，人作为有理性的存在，²只服从他自己的自由意志所制定的法则，因此是自由的或自主的（康德，2005：1-7；

² 根据康德，人处于两个世界，作为感觉世界的成员，他服从的是自然法则，是他律的；而作为理智世界的成员，他服从的是理性法则，是自律的（康德，2005：75-77）。

69-72; 2004: 21-22)。纯粹理性批判旨在将理论理性限定在现象界或理论世界的自然必然性中，同时为实践理性的自由运用开辟空间（康德，2004: 19-23）。在德国，自然与自由的核心对立，经由文德尔班和李凯尔特等新康德主义者影响到了韦伯关于自然科学与文化科学的区分。³在法国，它经由雷诺维耶（Charles-Bernard Renouvier）、布特鲁（Emile Boutroux）、哈姆林（Octave Hamelin）等法国新康德主义者，甚至还有柏格森的哲学，而盛行于涂尔干的年代，构成了19世纪与实证主义相对立的哲学思潮。因此，涂尔干这段话很有可能针对的是他的导师布特鲁⁴和同学柏格森，以及契约论传统。而上文所援引的韦伯的论述，则有可能针对的是马克思以及以施穆勒（Gustav von Schmoller）为代表的国民经济学。不过，无论是马克思，还是孔德，他们分享着共同的源头，即圣西门的法则概念。⁵

总之，涂尔干与韦伯关于社会学理解上的差异，可以被粗略归结为圣西门以降的法国实证主义传统与康德以降的德国观念论传统在社会观上的分歧。更进一步说，无论是圣西门和孔德的社会理论，还是从康德到黑格尔德国观念论，其思想的来源之一，都在于对法国大革命的反思，及其理论基础，即以卢梭为代表的社会契约论的批判。从某种程度上，我们可以说，关于大革命及其理论基础的反思上的差异，直接促使19世纪德法思想走上了不同的发展趋向，并最终影响到韦伯和涂尔干关于社会学理解上的差异。就此来说，涂尔干对法国新康德主义的批评，和他对契约论的批评实际上殊途同归。本文的目的不在于详细梳理这种学术上的传承脉络。这里粗略勾勒出的线条，旨在突显社会法则观念之于法国实证主义社会学的基础性地位。

此外，这里的初步梳理和下文的详细考察也将足以回应那种匪夷所思的观点，即认为涂尔干的社会学来源于德国传统。⁶我们必须严肃地对待涂尔干本人的强

³ 关于德国新康德主义（包括马堡学派和西南学派）与韦伯思想之间的关系，可参见伊格尔斯（2006：第6章）的研究。

⁴ 布特鲁的学术兴趣正是现代科学中的自然法观念。首先，深受法国新康德主义影响，布特鲁认为科学中的自然法并不完全与实在地存在于自然中的法则一致。“前者可以比作立法者所颁布的法律，并且先验地强加在实在之上。”（Boutroux, 1914: 6-7）其次，布特鲁并不认为机械论的法则概念能够穷尽对现象的解释，因此他强调亚里士多德的目的因或终极因在理解现象上仍然具有意义。最后，尽管布特鲁对社会学法则（包括历史法则和物理—社会法则）持有批判态度（*Ibid.*: 196-199），但他并没有彻底否定它。甚至，他在最为根本的立场上还与实证主义保持一致（参见本文开篇所引）。

⁵ 关于圣西门主义对青年黑格尔派，特别是马克思的影响，可参见哈耶克（2012：183-188）的简要介绍。

⁶ 例如约纳斯认为，“涂尔干的社会学在制度和思想上都深深植根于德国的源头”（Jones, 1994a: 5）。约纳斯所说的这个源头主要指“德国社会科学”（*Ibid.*: 2）或“德国经验主义”（*Ibid.*: 5）。不过，他的

调：“社会学诞生于我们国家，并且是在这个世纪[19世纪]。它仍是一门地地道道的（essentiellement）的法国科学。”（Durkheim, 1973: 3）实际上，涂尔干在其整个学术生涯中，都非常重视澄清社会学的发展脉络。这既是为社会学的学科地位辩护，也是为了澄清和发展这门学科的一些基本假定和研究方法。没有这部分工作，他不可能把社会学从实证主义哲学转变为一门独立的经验科学。落入涂尔干眼界中的思想家既有圣西门、孔德，也有霍布斯、卢梭和孟德斯鸠。他们的思想大致呈现出法国实证主义社会学的问题指向和发展脉络。本文的目的不仅在于呈现这幅思想演进的画卷，而且也力图剖析实证主义社会学的基本假定及其所存在的问题。

二、社会契约论中的法的观念

要把握圣西门和孔德的实证主义思想，特别是他们关于社会的自然法则的强调，就必须明确法则概念所批判的理论对象。这就是大革命的政治实践及其理论基础，即社会契约论。不过，在进入契约论的讨论之前，我们必须先对现代自然法观念有一个初步的了解，以作为下文考察的准备。

（一）现代自然法观念

自然法通常指的是源于事物的自然本性（nature）的法则。自然法观念有着非常复杂的演变历史。它通常被追溯至斯多亚学派。在中世纪的道德哲学中，自然法通常被视为是一种自然的正义标准，构成了比人为实定法（positive laws）更为高级的道德秩序。简言之，自然法是一种道德法。

不过，大约从17世纪开始，现代自然哲学逐渐从道德哲学⁷中借用了自然法

论证非常薄弱，除了交待在普法战争的背景下，法国社会科学界向德国社会科学学习的潮流，包括涂尔干早年赴德国考察的报告，以及涂尔干的若干有关德国社会学家著作的书评之外（Cf. Jones, 1994b: 42ff），并没有为我们勾勒出具有足够说服力的思想继承关系。相比之下，哈耶克的观点更为中肯：“社会学家中几乎所有最著名的人物（塔尔德是个例外），埃斯皮纳斯、列维-布留尔、涂尔干和希缪，都直接代表着孔德的传统，虽然就他们的情况而言，这种传统部分地经由德国并在那里有所变化，然后又回到法国的思想。”（哈耶克，2012：222）总之，不宜高估德国思想对涂尔干的影响。

⁷ 除了使用 *naturalis lex*，早期现代的道德哲学也使用 *naturalis ius*（*natural right*）来指自然法。至少自霍布斯开始，自然权利与自然法就被明确地区分开（Hobbes, 1996: 91），因此这与我们目前的讨论关系不大。具体分析，可参见达斯頓和施托莱斯所编辑的文集（Daston and Stolleis, 2008）中所收录的一系列文章中的具体研究。

(*naturalis lex*) 概念来界定某些物理学上的新发现,如运动法则、重力法则、自由落体法则等等,它们通常也被称为自然法。实际上,我们今天仍然在这个意义上使用自然法概念。在这种语境下,自然法指的是一种从经验事实中抽象出来的、理想化的、具有反事实特征的物理必然性,或者说现象之间的机械论式的因果关系。⁸这种自然法概念与17世纪的新科学普遍采用的理想实验方法密切相关。所谓理想实验(*ideal experiments*),是指通过孤立某些自然现象,允许一个或多个变量取不同值,借助比较不同的结果来发现普遍的准则。在变量的取值中,通常会允许取临界值(*limiting case*),如真空中的运动,来与实在的情况,如媒介中的运动,加以比较,以抽象出普遍的自然法。因此,自然法的“自然”,指的是剥离了某个现象所处的自然情境,由人的理性所认识的自然(Funkenstein, 1986: 152-163; Wilson, 2008: 14)。⁹

那么,在何种意义上,自然法是一种法呢?自然法是上帝意志所颁布的法律。这里特别值得注意的是,新科学中的自然法,在形而上学上是基于上帝全能这一唯意志论神学(Funkenstein, 1986: 117-124)。普遍而且必然的自然法构成了上帝创造世界的蓝图。上帝既可以按照自然法创造我们这个世界,也可以按照它去创造其他可能的世界。甚至,上帝的绝对权力可以违背,或取消自然法。最为著名的,同时也是最富于争议地是笛卡尔的永恒真理的创造学说(李猛, 2009)。在《谈谈方法》中,笛卡尔就用自然法来指物理世界所遵循的准则:

我假定上帝在某种想象的空间中去创造构成一个世界的足够的物质... ..进而,我指出了这些自然法是什么,并把我的论证仅仅基于上帝的无限完满这一原则之上... ..即便上帝创造了许多世界,也没有一个世界不遵守它们... ..这团混沌中的绝大部分物质必定按照这些法则以一定的方式自行安排调整... .. (Descartes, 1985: 132)

到了18世纪末,自然法的神学色彩慢慢淡化,上帝作为立法者的形象逐渐

⁸ 机械论的因果关系,基本上是我们今天唯一承认的因果关系模式,它只诉诸于效力因来解释,尤其不承认亚里士多德的目的因概念。简单来说,我们不再像亚里士多德那样把一个事物的目的、质料和形式当作其原因,而只承认外在的推动者可以作为原因。涂尔干也论述社会学的方法时也曾对此做过专门的讨论(Durkheim, 1997: 51-53)。

⁹ 这里体现出早期现代机械论自然哲学,重新理解和界定自然的努力。对这一点的出色分析来自弗兰肯斯坦的名著《神学与科学想象力》。弗兰肯斯坦特别比较了古代和中世纪哲学与现代哲学对理想实验的不同的使用方式(Funkenstein, 1986: 163-164),以及亚里士多德和17世纪哲学家对事物的“自然”的不同理解(*Ibid.*: 177-179),特别是追溯了借助理想实验所得到的自然法背后的神学基础:上帝全能观念(*Ibid.*: 117-124)。

退隐。自然法越来越被视为由人的理性所认识的自然现象的因果必然关系。甚至，经验意义上的规则性也越来越被称为自然法（Daston and Stolleis, 2008: 10; Steinle, 2008: 227-228）。这大致接近于我们今天在自然科学中仍然使用的自然法概念。

但是，这并不意味着——像后来的实证主义经常所说的那样——自然法的神学根基作为神学或形而上学残余，已经被实证科学所取代。一种学说很难会彻底消亡，相反，它更有可能以某种新的方式呈现出来。上帝作为自然法的作者退隐的同时，人作为自然法的认识者和实践者的形象逐渐走到了历史的前台。一旦人通过理性认识到宇宙的自然法，他也可以像上帝一样去创造世界。所谓人是历史的创造者的说法不过是这种学说的一个通俗版本。甚至，正如我们下文将要着重讨论的，实证主义关于法则的理解也只是这种观念的一个变种。

实际上，这种趋向早在培根、笛卡尔和霍布斯等人那里就已经呈现出来（Funkenstein, 1986: 290ff）。霍布斯明确指出，哲学的目的是用物体产生某些效果以有益于人类生活。一旦我们认识了物理现象的因果关系，我们就可以由其原因为其原由出发生产出这些效果。正是在这个意义上，“知识就是力量”（培根）。“知识的目的是权力，使用定理……是为了解决难题，即为了构建的技艺。最后，所有的思辨被训练都是为了实施某种行动或做事。”（Hobbes, 1969: 7）霍布斯的政治哲学展现给我们的正是探求国家产生的原因，¹⁰以及生产国家的双重过程。要理解这一点，我们还必须留意道德领域中自然法发展的线索。

就在早期现代自然哲学使用自然法概念来界定物理世界中必然性的同时，以霍布斯为代表的现代政治哲学家也开始重新界定道德领域中的自然法理论。也就是说，在早期现代，道德领域和自然科学领域，同时出现了不同于传统经院哲学的自然法理论。笛卡尔使用自然法来界定物理世界的机械论法则，而同一时期霍布斯则使用自然法来界定道德领域中的某种秩序（Boutroux, 1914: 189ff）。不过，正如威尔逊所指出的，早期现代自然哲学与道德哲学同时使用的自然法概念之间是否存在相互影响并不那么清楚（Wilson, 2008: 15）。但是，下文对霍布斯政治哲学的考察将尝试证明，尽管他所界定的自然法，没有像后来的实证主义

¹⁰ 这一部分就是自然状态学说，它尽管出现在霍布斯的政治哲学著作中，但他通常把他划归为自然哲学中的伦理学部分（Hobbes, 1996: 61）。对比霍布斯的伦理学与亚里士多德的伦理学，就能非常清楚地看到现代政治哲学探讨自然的独特方法。

那样，直接采借于现代自然科学，但它在方法上却的确来自现代自然科学。

（二）霍布斯其自然法理论

霍布斯的政治哲学对法国启蒙哲学家产生了非常大的影响，以至于狄德罗在《百科全书》中专门撰写了“霍布斯主义”（Hobbisme）的词条（Diderot, 1992: 27-28）。霍布斯是少数几个被卢梭列入对话者的思想家。孟德斯鸠更是指出，《论法的精神》正是为了反驳霍布斯的政治哲学。¹¹尽管圣西门、孔德以及涂尔干都对契约论采取批判的态度，但是，他们仍然称赞霍布斯在实证科学发展上的贡献。例如，孔德指出，“霍布斯为真正的社会科学的萌芽带来了曙光，并促进了旧体系的颠覆……”（Comte, 1893¹²: 423）。涂尔干则认为正是霍布斯率先把自然科学的方法引入到对政治和道德的研究中（Durkheim, 2011: 58）。

实际上，霍布斯本人也自诩他开创了现代政治哲学（civil philosophy），并把自己的创举与哥白尼对天文学的开创，伽利略对物理学的开创，以及哈维对人体的发现并列在一起（Hobbes, 1969: ix）。霍布斯并没有自吹自擂。他确实把伽利略、哈维应用于自然哲学的分解—综合方法¹³拓展到了对国家的研究中。分解—综合方法是早期现代哲学非常普遍的研究方法，它在本质上也是一种理想实验方法。无论是伽利略的自由落体实验、霍布斯的世界毁灭和重建的假设、笛卡尔的普遍怀疑和几何学式论证，还是契约论中的自然状态与按约建立国家的学说，我们都能够从中看到这种方法的痕迹。

在《论公民》的前言中，霍布斯指出，要认识国家，就必须像拆卸钟表一样把国家分解为构成他的质料，即人。“在研究国家的权利和公民的义务时，虽然不能实际上将国家拆散，而是好像拆散它一样来看它，即正确地理解人的自然是什么，它的哪些特点适合，哪些特点不适合构建国家，以及谋求共同生活的人必须怎样结合在一起。”（Hobbes, 1998: 10）拆掉国家这一公共权力便是自然状态，它构成了霍布斯政治哲学分析人性的工具（Tricaud, 1990: 110）。而人们彼此缔约制造国家，以及从国家的建立推导主权者的各种权利则构成了综合的过

¹¹ “著者的目的是在攻击霍布斯的理论体系。这个体系是可怕的：它认为一切品德和邪恶都取决于人类所制定了的法律的建立；它又企图证明人类全都是生来就处于战争状态中的；企图证明自然法的第1条就是一切人反对一切人的战争。霍布斯这种理论体系，像斯宾诺莎一样，推翻了一切宗教和道德。”（《为〈论法的精神〉辩护》，转引自孟德斯鸠，1995：331，注6）

¹² 本文使用的是经由马丁努小姐翻译和缩写的《实证哲学教程》的英译本（Comte, 1893）。

¹³ 分解—综合方法源于意大利帕多瓦（Padua）学派。关于这个理论的简要介绍，可参见Watkins, 1955: 129-131; Sacksteder, 1992: 750-758.

程。

我们这里不能详细考察霍布斯的非常复杂的自然状态学说和国家理论，¹⁴而仅限于强调与本文讨论相关的几点观察。

首先，借助分析方法所获得的自然状态，只是一个缺乏国家权力的临界情况（limiting case）。这种状态下的人的自然本性，并不是经验意义上的，而只是理想化的或抽象化的人的自然本性。借助这种抽象，霍布斯不仅证明了人在自然本性上的平等，而且还表明在缺乏国家的情况下，每个人在自然本性上并不适合社会。相反，人根据自然本性，喜欢追求荣誉，爱慕虚荣，但又恐惧死于他人之手。特别是每个人为了自我保存所拥有的针对一切事物的自然权利，导致自然状态沦为一切人反对一切人的战争状态。

在这种极端情况下，由人的理性所发现的自然法也并不是经验归纳出来的规则性（regularity），而是理性抽象出来的“自然”法则。“自然法是由理性所发现的训诫或一般准则，根据它一个人禁止摧毁他自己的生命，或剥夺保存生命的手段，并禁止人们忽略他认为可能是最好的保存生命的手段。”（Hobbes, 1996: 91）

其次，从临界情况下的人的自然本性中所推演出来的“法则”，也不是严格意义上的法，因此也就不具有传统自然法的义务强制性。“这些理性的命令，人们使用法的名字来称呼，并不合适。因为它们只是关于什么有助于保存和保卫自己的结论或定理（theoremes），而法恰当地是指有权利命令他的人的话。”（*Ibid.*: 80）可以说，自然法只是一个普遍适用于自然状态和国家生活的有助于人们自我保存的手段，就好像同时适用于虚空中和媒介中的运动法则，它自身并不具有义务性或强制性。

正是因为自然状态下的自然法并不足以保证人们走出战争状态，所以人们才会选择彼此缔约，建立国家来保障自然法的执行。自然法经由主权者的意志和解释，并凭借国家的强制权力而成为严格意义上的法，即市民法。“市民法是针对每一个臣民的准则，它由共同体借助语言、文字或其他对意志的充分表示去命令

¹⁴ 马西欧敏锐地意识到自然状态学说旨在为公民哲学提供原理（Mathiot, 1987: 22ff）。不过，他据此认为霍布斯的公民哲学已经达到了一种自主性，则走得太远。恰恰因为借助机械论哲学的方法所构建的自然状态学说的存在，使霍布斯的公民哲学仍然没有走到完全脱离人性的界限来讨论国家。不过，这或许并不是霍布斯理论的失败，而是代表了他对人性的更为现实主义的观察以及有意地让步——自由主义的原则正是基于这种“让步”。

臣民用来区分正确和错误，也就是说，区分什么与准则相反对，什么与准则不相反对。”（*Ibid.*：183）

从这里的简短讨论来看，霍布斯关于自然法的讨论，在方法和气质上非常类似于自然哲学中对物理法则的讨论。通过认识人的自然本性而抽象出来的自然法是适用于自然状态与各种政治社会的普遍法则。不过，区别在于自然法不再是上帝据以创造各个世界的依据，而是人类创造各个政治社会的依据。在这里，人似乎已经坐到了上帝的位置之上：一旦人认识了自己的自然，他也可以去创造某个人造人，即国家。这就是《利维坦》开篇那段著名的话：“自然，即上帝借以创造和统治世界的那个技艺，像在许多其他东西上一样，也为人的技艺所模仿，从而人的技艺能够创造一个人造的动物。……技艺走得更远，它能够模仿理性的和最卓越的自然作品：人。因为伟大的利维坦，所谓的国家（COMMON-WEALTH）或 STATE（拉丁语 CIVITAS）是由技艺所创造，只是一个人造人……”（*Ibid.*：9）一旦人借助理性认识到自然法，他也可以按照它，构建国家和市民法。神圣意志是自然物的原因，而人的意志则是人造物，即国家的原因（Hobbes, 1991: 41-42）。自然法的作者是不是上帝并不重要，重要的是我们可以在认识到这种自然法的情况下，根据它的指示去创造出人为国家。

第三，具体到自然法与国家的市民法之间的关系，研究者们注意到这里存在含混不清的地方（Warrender, 1957: 250-265）。首先需要指出，在霍布斯那里，法与自由相对：“法被引入世界中不是为了别的，只是为了限制每个人的自然自由”（Hobbes, 1996: 185）。自由就是不受制于法律的自由。这与卢梭的服从自己所制定的法律所达至的自由，以及实证主义所理解的通过服从我们所认识到的法律所达至的自由都存在区别。

在《论公民》中，霍布斯指出，自然法较之于市民法属于高级法。这意味着市民法必须符合自然法，而不能与之相违背。特别是在《利维坦》中，霍布斯讨论市民法时指出，尽管对市民法的解释必须诉诸于主权者的权威，但是，当主权者或下级法官的具体判决不合乎自然法时，它就必须根据自然法来更正。“君主一任接着一任，法官也是一任接着一任，甚至天地也在变动，但是自然法的任何一款都不会更改，因为它是上帝的永恒法。”（*Ibid.*：192）此外，当成文法的词汇不能完全容许一个合理的判决时，法官应该“用自然法来弥补它”，因为

“立法者的意图总是被设定为衡平”（*Ibid.*: 194），即自然法。因此，一个好的法官或好的法律解释者的职责之一是“正确地理解首要的自然法，即衡平”（*Ibid.*: 195）。

但是霍布斯同时又指出，市民法进一步限制了自然法所留给每个人的自然自由，即在和平不可求的情况下，每个人都拥有的自我保存权利（Hobbes, 1998: 155-156）。“市民法是一项义务，取消了自然法给予我们的自由……在所有法律能安全驻留的情况下，市民法取消了那一自由。”（Hobbes, 1996: 200）。这意味着人们凭借意志的同意所缔约制造出来的国家生活，较之于自然状态多了某种它所特有的特征：国家权力对个人的自然自由的支配和约束。

尽管主权者对国家权力的运用必须符合自然法，但是国家权力的强制性特征却并不是从自然法中推演出来的，它是由人们的意志共同创造出来的，即“在事关共同和平和安全的事情上”，每个人的意志都同意服从主权者的意志，或者说，每个人都按照主权者的单一意志来调用自己的力量和权力（*Ibid.*: 120-121）。从这里可以看出，标志出政治生活的独特性的，不仅仅是令人恐惧的国家权力的存在，而且还有这种权力所服务的公共利益：所有人的共同的和平和安全。并且，国家权力的强制性和公共性，都是由人的意志所创造出来的，区别于人的自然状态。由人的意志所开辟出来的这个政治生活领域，既不能寻求自然状态来解释，也不能诉诸于自然法来解释，借用涂尔干的话来说，它是自成一类的（*sui generis*），需要就其自身来解释的东西。

霍布斯契约论的困难恰恰在于它在绝大多数情况下，仅仅诉诸于自然状态下抽象出来的自然权利和自然法来界定由人的意志所创造出来的政治生活：“我把主权者的政治权利（*civil right*）和臣民的义务和自由都奠基在众所周知的人类的自然倾向和自然法的诸条款之上……”（Hobbes, 1996: 489）结果是，这不仅无法证明人类政治生活的独特性，而且还常常把这种政治生活还原为自然状态，把具有单一目的和单一意志的国家人格还原为具有不同利益和不同意志的大众。

15

¹⁵ 霍布斯特别强调，国家“远不是同意或一致，而是他们的实在的统一体，统一在同一个人格上”（Hobbes, 1996: 120）。构建国家统一性的关键就在于把所有人的意志通过命令和服从关系建立为单一的国家意志或主权者的意志。也正是这种单一意志使得国家统一体与具有多个意志和多个利益的大众区别开来。关于国家人格与大众的区别，在卢梭那里，体现为公意与众意的区别。但是，契约论理论的困难恰恰在于，人为建立的统一性总是有可能瓦解为具有许多意志的大众。

例如，霍布斯强调，在缔结原初契约时，某些自然权利是不可以被转让或被放弃的。这大体上基于以下几个理由，首先，权利的转让或放弃总是为了某种可以预期的善好。在原初缔约时，“放弃或转让权利的动机和目的只是保护一个人的生命以及既能保存生命而又不厌恶它的手段”，但是放弃抵抗权利不存在任何可以预期的善好，所以不能借助任何词语或其他符号认为一个人放弃了这些权利（*Ibid.*: 93-94）。其次，逃避死亡是自然必然性，这里不存在选择的余地。同意不去抵抗，就是同意不去逃避死亡，这是不可能的事情。没有人对不可能的事情负有义务（Hobbes, 1998: 39-40）。最后，不防卫一个人的自己的身体的信约是无效的（Hobbes, 1996: 151）。总之，一个人不可能就放弃抵抗权利与他人达成信约。正因为缔约时，公民并没有放弃他的抵抗的自由，所以公民并不对主权者负有不抵抗他的义务。因此，当主权者的命令危及到了我的生命时，或者将我置于比死亡还要糟糕的地步时，我使用自己的自然权利去反抗主权者就是公正的。

这实际上允许了个人可以把共同的自我保存还原为他个人的自我保存，把公共利益还原为个人利益。国家在这种情况下，就不再是一个单一的人格，而是瓦解为一群具有不同意志和不同利益的大众。对此，卢梭看得非常清楚：“如果个体留下某些权利，那么，在个体们与公众之间便没有共同的上级来裁决，每一个个体在某些事情上便会自行裁决，很快便要求有权利决定所有事务，自然状态将会持存……”针对于此，卢梭的契约论要求个人在缔结原初契约时，“每一个结合者将其自身连同他的所有权利总体转让（total alienation）给整个国家”（Rousseau, 1997b: 50），毫无保留。

霍布斯理论中的这一步退让¹⁶正是基于自然状态所抽象出来的人的自然本性。面对人凭借意志所创造出来的、自成一类的政治生活，霍布斯仍然诉诸于自然状态下的人的自然本性来解释，这给他的理论带来了根本上的困难。正如涂尔干在解释霍布斯时所特别指出的：“在社会秩序中存在某些东西，明显地超越于自然目的。”（Durkheim, 2011: 58）因此，社会生活无法被还原到个体层面来解释：“因为他从个人出发，所以集体实在在原则上是从个人推演出来的。但是在这一

¹⁶ 对比人民主权学说和社会法则观念以及各自的政治效果，霍布斯的“退让”就具有自由主义的特征：个人之外并没有更高的目的，个人构成了国家的起点，也构成了国家的终点或目的。晚近霍布斯解释者的趋势之一正是把他解读为自由主义的先驱（Alan Ryan, 1988a; 1988b）。

点上，集体实在怎么能够超越于个人呢？”（*Ibid.*）只要我们从个人出发去推演社会，社会就很难成为一个高于个人的具有自身独特性的人格。在自然状态与政治状态，在个人与国家之间存在一道鸿沟，它并不能通过自然状态中所得出的自然法或自然权利来解释。

霍布斯理论的困境，恰恰说明由人的意志所创造出来的现代政治生活中存在某些因素，亟需解释和规定，否则它们就将是任意的，并最终危及这种生活的确定性和稳定性。所谓任意性（arbitrariness），是指没有经过理性或其他因素所规定的意志判断行为的武断性或无根据性。¹⁷法国思想中，孟德斯鸠与卢梭分别代表了回应这一难题的两种不同思路。在《论法的精神》中，对自然法的讨论仅仅占据了非常边缘的位置（Montesquieu, 1989: 6-7）。仅仅凭借普遍的自然法尚不足以去理解各种特殊的政治生活，我们还必须考虑各个政府的自然本性和原则、国家的物理环境、宗教信仰、财富、人口数量、贸易和风俗等因素。它们构成了自然法应用的特定条件。换句话说，我们并不能直接诉诸于自然法来界定政治生活，而是必须考虑那些影响自然法应用的社会条件。对于孟德斯鸠来说，不只是自然法，而且还包括这些社会因素以及它们的相互关系，一起构成了法的精神（l' esprit des lois, Montesquieu, 1989: 8-9）。

孟德斯鸠的对各种社会条件的关注代表了不同于契约论的规定现代政治生活的思维方式。正是这一点，后来特别受到实证主义的称颂。孔德指出，孟德斯鸠是第一个“把政治作为事实的科学”（孔德，2010：194）来研究的人。这特别体现在孟德斯鸠把研究各个政治事实之间的法则作为基本目的。涂尔干更认为孟德斯鸠已经意识到社会自身就有其自然法则，它不是由立法者所任意发明的，而是由人们借助理性所发现的（Durkheim, 1997: 57-58; 71-74）。

当然，实证主义表面上对孟德斯鸠的颂扬，间接指向了对卢梭契约论的批评。要理解实证主义的法则观念，我们还必须对卢梭的契约论稍作考察。从公意学说出发对政治生活的理解，既不同于霍布斯的自然法理论，也不同于孟德斯鸠对社会条件的考察。

（三）卢梭的公意学说

¹⁷ 自中世纪以来，意志、自由决断（*liberum arbitrium*）与理性的这三者的关系就是思想家们争论的焦点（Korolec, 1982）。就本文所讨论的语境来说，任意性指的乃是意志在做判断时，并不受制于理性的建议或其他约束性因素。

卢梭非常清楚霍布斯的困难，他也同样熟悉孟德斯鸠的解决方式，但他仍然选择了契约论来应对霍布斯的困难。不过，与霍布斯不同的是，卢梭拒绝使用自然法理论，转而诉诸于人为缔约所制造出来的公意（general will）来理解和规定现代政治生活。

在卢梭看来，霍布斯的自然状态还不够“自然”，因为他在“由自然状态进行推论时，带入了来自社会状态的观念”（Rousseau, 1997a: 145）。在《论人类不平等的起源和基础》所描述的自然状态中，自然人懒散而孤独，仅仅受生理需要所支配，接近于动物，根本就没有荣誉和怕死等社会激情。更为关键的是，自然人“没有很强的理解力”，他“完全沉湎于对他当前存在的感觉之中，没有任何关于未来的观念”（*Ibid.*: 143）。简言之，自然人缺乏理性能力，所以不可能认识自然法。在《日内瓦手稿》中，卢梭认为自然法观念的出现是自然状态的末期才出现的观念，但它对于指导人们建立国家，共同生活并没有任何帮助。

社会的发展通过唤起私人利益而窒息了人心中的人性。自然法的观念，更应该称之为理性法。先于自然法的激情的发展导致所有它的训诫都软弱无力。只有此时自然法的概念才开始发展。这表明由自然所指示的社会约定只是一个名副其实的怪物。因为它的条目拼凑在一起仅仅是因为它们总是不被认识或不可实践的。一个人必须必然地或者不知道它们，或者违反它们。（Rousseau, 1994: 155）

退一步说，即便自然人能够认识到自然法或某种类似于自然法一样的准则，他也不会去实践它们。“让我们假定自然法的整个理论总是完满地明白，甚至在其应用上，其清晰度也适合于所有的眼睛……几乎所有的人都知道他们的真正利益，而并不追随它们……当激情引导我们时，理性启蒙我们又有什么用？”（Rousseau, 1997b: 269）

在《社会契约论》中，我们已经看不到有关自然法的任何讨论。取代自然法位置的是公意学说。粗略来说，所有人缔约所构成的人民主权者的意志就是公意：“意志要么是公意，要么不是，要么是人民体的意志，要么仅仅是一部分人的意志。”（*Ibid.*: 58）因此，公意是通过每个人缔结契约所制造出来的，它并不根植于自然人的本性。“社会协议可化约为如下条目：我们中的每一个人都将其人身和全部权力置于公意的最高指挥之下，并处于这样的一个体之中，即我们将每

个人都视为是整体中不可分割的部分。”（*Ibid.*: 50）也就是说，公意与国家统一体是同时被创造出来的，并且公意构成了国家生活的最高指导者：“只有公意能够根据国家建制的目的指挥国家的力量，这个目的就是共同的善好。……社会应当仅仅根据这一共同利益被统治。”（*Ibid.*: 57）由公意指导的绝对权力就是主权，国家正是凭借这种绝对权力来支配它的全部成员，使他们朝向共同的利益（*Ibid.*: 61）。由此可见，无论是国家的强制权力，还是国家所朝向的公共利益，卢梭都诉诸于公意来解释。正是公意界定了人为创造的政治生活的自成一类性。公意彻底阻断了诉诸于自然权利或自然法来理解政治生活的正当性或可能性（Melzer, 1983: 638-639）。

不过，卢梭仍然面临着与霍布斯同样的困难。霍布斯理论中个人与国家的对张关系，在卢梭这里呈现为特殊意志与公意的对抗。在卢梭那里，公意的形成和呈现，必须要借助每个公民定期参与到人民集会中，进行投票。在这种情况下，公意总是有可能被还原为个人的特殊意志或朝向特殊利益的众意，国家统一体仍然面临着瓦解的危险。因为，公民有可能只从私人利益出发去投票，把私人意志当作公意。

为了使每个人都能够从公意出发，就必须改造公民的人性。

任何敢于去创制一个人民的人必然感到能够——可以这么说——改变人的本性，能够把就其自身是一个完满的和孤立的整体的个体转变为更大的整体的一部分，而那个个体将从这一整体接受其生命和存在，能够削弱人的构造，以便加强它，能够以局部的和道德的存在代替我们从自然接受来的独立的和物理的存在。简言之，他必须取走人自己的力量以便赠予他异于他的、并且没有别人帮助他就不能使用的强力。这些自然力死得越多，被摧毁得越多，获得的力量就越大、越持久，建制也就越稳固和持久。因此当每一个公民除非与他人在一起，否则就是无或不能做任何事，由整体所获得的力量等于或大于所有个体的自然力的总和时，立法可以说处于它能达至的最高的完满。（*Ibid.*: 69）

而因为人所拥有的是“不可战胜的自然本性”（Rousseau, 1997: 80），所以，这种人性改造必然是与国家的生存共始终的。公民宗教、教育，甚至法律上

的强迫自由，¹⁸都可以成为改造人性的措施。

凡拒绝服从公意者应该被整个体（the entire body）约束去服从，这仅仅意味着他应该**被迫自由**，因为这是把每个公民赠予祖国，保证他抵制一切人身依附的条件，这是**政治机器**设计和使其运转的条件，并且只有这一条件提供了公民规约（civil engagement）的合法性，没有它，公民规约将是荒谬的，专横的（tyrannical）并易于最大的滥用。（*Ibid.*: 53）

其次，公意为了保持其总体性（generality）和公正性，就不能去染指那些特殊的执行行为。主权者只负责立法，而不执行法律。具体的法律执行权力必须交由政府。政府的意志介于特殊意志与公意之间。“正像特殊意志不停地对抗公意，政府也持续地努力对抗主权。”（*Ibid.*: 106）而政府篡夺主权，将导致契约国家的解体。

防止政府篡夺主权的途径，就在于公民定期参与人民集会，宣示主权，监督和指导政府。不过，卢梭并不那么信任人民。“公意总是公正的，并总是倾向于公共功利（utility）。但不能由此推论说，人民的权衡总是同样公正。人民总是想要自己幸福，但是却并不总是看到它。人们永远不能腐化人民，但是却能够经常使它犯错误，仅当此时，人民看来想要坏的东西。”（*Ibid.*: 59）公意必然表现为人民的意志，但人民的意志未必是公意。在这种情况下，人民主权者对政府的提防反而会危及到国家的存在。

但是在国家中又没有什么力量能够约束人民的意志。“人民在任何情况下总是可以做主去改变其法律[即基本法]，甚至是它们中最好的法律。因为如果人民乐于伤害自己，谁有权利阻止它这样做？”（*Ibid.*: 80、109）换句话说，当人民要任意行事时，并没有任何力量能够约束人民，它也不需要任何理由。

正是在这里，卢梭以公意和人民主权学说来规定现代政治生活的努力反而暴露出某种危险性。圣西门等经历了大革命的恐怖统治的人，把卢梭的契约论看作是这种革命政治的理论基础，对其加以激烈地批判，尽管过分但并不是毫无道理。很难证明卢梭的契约论与雅各宾主义之间存在什么关联。但是改造人性、强迫自由，特别是诉诸于人民主权来对抗政府等理论要素，以及对它们的庸俗化理解，

¹⁸ 笔者在另一处考察了“强迫自由”的意涵，即以通过服从自己所制定的法律来杜绝人格依附，实现自由（陈涛，2012：122-125）。

的确看起来与法国大革命一轮又一轮的革命浪潮存在某种关联。从圣西门和孔德的立场来看，不仅是政府，而且人民也可能是任意的。在这种情况下，不断地诉诸公意，以人民的名义来对抗政府、变更基本法和强迫自由就是灾难性的。

区别于古代政治思想对最佳政体的讨论，现代政治思想更为关心公共权力的合法性问题（Riley, 1973: 543-544；施特劳斯，2003: 181-182）。无论是权力的构成，还是国家意志的单一性和公共性，都依赖于每个人承认国家的意志也是他自己的意志，因此而服从国家的意志来调用自己的身体和力量。不过，现代政治生活也恰恰有可能因为这种意志的任意性而最终归于瓦解和不可能。

三、实证主义的社会法则观念

正是因为亲身经历了革命政治中的这种任意性的现实效果，圣西门和孔德才转而诉诸于孟德斯鸠和孔多塞等人的思想资源，强调社会本身有不依赖于人的意志的自然法则，并试图以此来对抗法国政治生活中的唯意志论成分（Baker, 1989: 326-337）。这也是后来涂尔干批判契约论的动机之一（陈涛，2013: 49-50）。可以说，与卢梭的契约论及其政治效果的对话，构成了19世纪法国社会思想的持久动力。需要特别指出的是，圣西门和孔德对卢梭的批评更多地是基于同时代人对卢梭的理解之上。一种理论在传播，特别是在实践中发生变形，进而刺激后人依据该理论的简化版本对该理论家进行批判，是思想史上常见的情况，也构成了思想发展的方式之一。当前的关键不是圣西门和孔德是否正确理解了卢梭的理论，或后者能否对这种指责做出回应，而是借助这种批判理解卢梭理论的薄弱之处和实证主义自身的立场。

（一）形而上学政治的任意性

说法国大革命的政治现实催生了实证主义并不过分。圣西门和孔德的社会理论有着强烈的实践兴趣：早日结束法国的革命压力，以和平的方式建立实业和科学体系，完成社会重组。的确如涂尔干所说，“孔德的所有基本观念都可以在圣西门那里看到”（Durkheim, 1973: 8），但是不可否认地是，孔德的学说远比他的老师要更为体系、更为深刻。没有上述的实践兴趣，圣西门的学说就不会达到

那样的高度，但是他过于急迫地想要从自己的学说中推导出实践上的功用，这在某种程度上损害了他的学说的普遍性、连贯性和深刻性。圣西门的学说主要是以政论或政治宣传的样式呈现出来，因而与具体的历史情境结合得过于紧密，以至于后人很难从中剥离出那些超出具体历史情境的成分。相比之下，孔德的思想则以相对独立的哲学体系的方式呈现出来。只要比较一下《实业家问答》中圣西门所撰写的部分，与孔德所撰写的部分，即《实证政治体系》，¹⁹这种差别便一目了然。这或许正是为什么后人给予孔德的著作以更大关注的主要原因。下文的考察也将侧重于以孔德的学说作为主要的根据。

在圣西门和孔德那里，神学、形而上学和实证科学，构成了任何一门学科以及整个人类精神必然依次经历的三个阶段。在神学阶段，人们用超自然的或先天想象出来的观念来解释观察到的事实。在形而上学阶段，人们则是用想象出来的抽象概念来联系事实。就此来说，形而上学只是神学的一种变种，二者都把想象置于观察之上。在科学或实证阶段，观察优先于想象；用来联系事实的一般观念或一般法则，来自于“本身可以变成原则的相当普遍的简单事实”（孔德，2010：161）。

与特定的观念体系相应，²⁰人类的社会体系也要依次经历封建军事体系、法学体系和工业体系。封建军事和神学体系的目的在于大力发展军事，从事征服，而实业和科学体系的目的则在于借助科学来达到发展实业的目的。处于二者之间的法学和形而上学体系构成了过渡阶段，自身缺乏特定的目的。上述三个阶段构成了“文明的自然进程”（圣西门，2010a：271），或“人类固有的文明日趋进步的法则”（孔德，2010：131）。

从11世纪开始，公社的解放所带来的实业的发展，以及阿拉伯人传入欧洲的实证科学的发展，使世俗权力逐渐从军人和僧侣阶级手中转入实业家手中，并使精神权力逐渐从僧侣阶级手中转到学者手中。这种逐步完成的市民革命（*révolution civile*）和道德革命，最终带来了政治革命：法国大革命。大革

¹⁹ 孔德所撰写的这一卷，最初以《重组社会所必需的科学措施之计划》为题发表在圣西门出版的《论社会契约》（1822）上。两年后（1824年），又以《实证政治体系》为题作为《实业家问答》的第三册重版。下文在引用中译本（孔德，2010）时，参考法文本（Comte，1875）对个别术语略作更正，以统一行文。

²⁰ 在圣西门那里，观念体系和社会体系，分别代表了特定社会阶段的精神权力和世俗权力。其中，观念体系构成了社会体系变迁的根本原因：“宗教、一般政治、道德和国民教育的体系，不外是观念体系的应用，或者毋宁说，是从不同方面加以观察的思想体系。”（圣西门，2010a：44）涂尔干（2003：228）对此做了更为详细的讨论。

命的爆发只是文明的自然进程的必然结果，而不是其原因。“推翻这个制度[即军事和神学体系]既不是革命的结果，更不是革命的目的；恰恰相反，这倒是革命的真正原因。革命的真正目的，即文明的进程为革命规定的目的是建立一种新政治制度。正因为这个目的还没有达到，所以革命还没有完成。”（圣西门，2010a: 276; cf. Saint-Simon, 1821: 50）大革命之所以还没有完成，是因为实业家委托法学家，使用一套形而上学学说领导了这场革命。结果是不仅没有能够建立起实业和科学体系，反而建立了一个阻碍文明进步和社会重组的法学和形而上学体系。在圣西门和孔德看来，实业家只有克服其政治惰性或“旁观者的态度”（圣西门，2010b:107），亲自参与政治，并请教实证科学家，才能彻底完成革命的使命，建立实业和科学体系，实现社会重组。

圣西门和孔德所说的法学和形而上学体系，包括了17世纪至18世纪的各种哲学思潮（特别是法国的百科全书派），而其代表则是主权—法律模式下的社会契约论，特别是卢梭的学说。

这种学说完全以关于原始社会契约的抽象假定和形而上学假定为基础，即认为在文明所促成的人的能力的一切发展之前，曾经有过这样的契约。这种学说常用的推理手段，是人人都平等拥有的并为这项契约所保证的自然权利。这本来是为反对旧体系而由神学引申出来的批判学说，后来被看成了有机学说。在一部著作里把这个学说有系统地整理出来的人，主要是卢梭。（孔德，2010: 162-163）

人民正是因为把这种批判学说当成了重组社会的有机学说，委托法学家在政治领域中应用它，才使大革命偏离了其应有的目的。

将形而上学的契约论应用于政治造成了“想象的政治”（同上：187）。孔德对契约论的自由、平等、人民主权，尤其是自然状态学说，一一做了批评。契约论对自由的崇尚，导致它否定“所有的常规统治”（Comte, 1893: 10）。政府只是社会的敌人，社会必须时刻提防和限制政府的活动，防止它侵犯社会。政府存在的理由，仅仅是因为它具有“执行政策的功能”。总之，政府“绝不能参与到对集体行动和社会进步的最高指导中”（*Ibid.*: 10）。真正的领导者或主权者，应该是人民。人民主权与平等都是自由原则的结果。

悖谬地是，崇尚自由的人民主权学说，在思想上却往往表现出绝对性的一面。

首先，“自由探究无异于让每个人实际上都把自己置于社会理论的最高裁决者的位置”（*Ibid.*: 13）。“这一教条在释放其功能的同时，通过以下方式，在我们眼前证明了它的革命性：反对一切重组，迫使一切上级都处于对下级大众的任意依附之中，并把在国王那里已经成为耻辱的神授权利转让给了人民。”（*Ibid.*: 15）人民主权“只是用人民的跋扈，或者更正确点说，用个人的跋扈，替换了国王的跋扈”（孔德，2010: 136）。正是形而上学的人民主权学说与国王一方所凭借的神授王权理论的对立，导致法国的政治陷入社会与政府的对抗、革命与复辟的轮回之中，而延误了社会重组。“国王们认为，政府是特意作为社会的直接的和永远存在的对立物而成立的；而人民则认为，社会一直是在与政府处于完全对立的状态下有系统地组织起来的。”（同上: 137）而根据孔德，要重组社会，必须依靠政府的领导。“在完全正常的条件下，政府是社会的首领、公共活动的领导和代表”（同上: 133）。

圣西门指出，自由原则只在反对旧有的封建和神学体系上具有积极意义。但是“保证个人自由，无论如何不能成为社会契约的目的。正确理解的自由，是文明的一种结果，而且和文明一样，也是逐步完善起来的，它可不是文明的目的……真正的自由，在于尽量广泛地和毫无阻碍地发展人们在世俗方面或精神方面有利于集体（*l'association*）的能力。”（圣西门，2010a: 256，注；cf. Saint-Simon, 1821: xxiii）孔德承认自由讨论在批评旧的观念和自愿达成新的社会原则上是必要的，但否认它是社会的最终目的。之所以形而上学政治把自由当作最高目的，那只是因为它们还没有凭借实证政治发现新的社会原则，错把临时性的批判原则，当成了组织新社会的原则。一旦新的社会原则建立起来，自由就必须受到这些原则的限制（Comte, 1893: 12）。不过，正如我们下文将要看到的，这并不意味着实证主义不考虑人的自由，而是代表了他们关于自由的不同理解。

孔德对契约论的更为激烈的批评在于，契约论在思想上和实践上都是绝对的和任意的。首先，契约论把社会从它所处的文明阶段中抽象出来，把想象或发明某种“永恒不变的政府类型”（Comte, 1893: 60；孔德，2010: 168）作为自己的首要任务，而没有看到社会组织的状态取决于文明的状态，而文明的发展又“遵循着不变的自然法则”（孔德，2010: 177）。就此来说，“对每个时代来说，最好的政治制度都是最适合于当时的文明状态的制度。从来没有而且今后也不会

有绝对 (absolument) 优先于其他一切政治制度的政治制度, 而只能有一个比一个更加完善 (perfectiones) 的文明状态。” (同上: 188)

其次, 从文明进步的角度来看, 自然状态学说的意图就是荒谬的: “形而上学政治的最坚决拥护者, 比如曾使这种政治学说系统化的卢梭等人, 甚至把现在的社会秩序看作是他们空想出来的自然状态的堕落。这不外是对人类因原罪而堕落的神学观念进行的形而上学类推。” (同上: 169) “根据这一原理, 所有的政治改革必须被视为注定是要重建那一原初状态, 但那除了是组织一场普遍的倒退, 还能是什么, 尽管它具有进步的意图?” (Comte, 1893: 16) 与“否定的” (Comte, 1893: 9) 形而上学相对, “实证” 科学“肯定” 各个文明阶段的对于社会发展的意义。

最后, 契约论在理论上的绝对化, 带来了政治实践上的任意性。只要人们认为存在一个绝对的理想社会类型, 那么他们就总是认为自己可以凭借其“无限的政治规划能力来完善社会秩序” (孔德, 2010: 168)。

理论上的绝对化 (absolu) 必然导致实践上的**任意** (arbitraire) 只要继续认为人类没有自身的动力, 以为动力是立法者给予的, 则不管立法者如何花言巧语, 任意将必然极其强大地存在下去, 而且是在所有极其重要的领域存在下去。这是事物的本性所使然。因为当时人类听任立法者的摆布, 让他们为人类设立可能有的最好政府 (le meilleur gouvernement,) 所以**任意**后来虽然仅存在于个别地方, 但也显然无法把它从整个社会中驱逐出去。(孔德, 2010: 189; Comte, 1875: 130)

这里再次暴露出形而上学政治的悖谬性: 一方面, 它幻想人类具有无限的、任意规划社会秩序的能力, 另一方面, 这一能力却只被赋予了立法者, 为了实现这种绝对的社会理想, 广大的民众必须听任于立法者的意志的任意摆布。“现存的对政治结合的不确定的权力的信念, 最初看起来是在颂扬人的重要性, 但却导致人被赋予某种社会自动性, 或者是被神意, 或者是被人类统治者的某种至上性所被动地指导着。” (Comte, 1893: 61) 显而易见, 形而上学政治实践上的任意性对应的正是法国大革命的政治现实。

(二) 自然法则对抗任意

摆脱这种任意性的唯一方式就是把政治建立为一门实证科学。

这种政治认为人类是服从发展的**自然法则**的，通过观察可以确立的这个法则，毫不含混地为每个时代指出其可以进行的政治活动。因此，**任意必然消失**，对人的统治将为对物的统治所取代。这样一来，政治方面就有了真正的法则。... ..在政治上一切均按真正的最高法则（loi vraiment souveraine）行事，而这个法则被承认为高于一切人类力量。因为归根到底，它来自我们丝毫也不能影响的我们的有机体（organisation）的本性。简而言之，这个法则既能有效地排斥神学的任意，即国王的神授权利，又能有效地排斥形而上学的任意，即人民主权（la souveraineté du peuple）（孔德，2010：190；Comte, 1875：131-132）

这段话极为简洁地传达出实证政治的基本原则：人类的政治生活受制于不依赖于人的意志的文明发展的自然法则。社会或文明的自然法则，而不是立法者（国王或人民）才应该是政治生活的主权者（“真正的最高法则”）。正如本文开篇所指出的，认为社会自身就有某种自然法则，构成了实证主义的基本信念。也正是这种法则观念，构成了实证主义对抗任意和绝对的形而上学政治的根本依据。

在圣西门和孔德那里，自然法则的基本含义有三点：首先，它是“以事物的本性为基础”（圣西门，2010b：168）的必然关系，或“不变的关系”（Comte, 1893：424）；其次，它是“不依人们的意志为转移”（*Ibid.*：130）的；最后，法则概念构成了观察和解释的指导，它并不完全依赖于经验，或者说它是先天的（*a priori*）。本节侧重于把握圣西门和孔德的自然法则观念，最后一点，我们将放在下一节详细讨论。

圣西门指出，自人类能够理解因果关系开始，人类的精神经历了四个阶段，即偶像崇拜、多神论、一神论和法的观念。在前三个阶段，人们信仰的都是有生命的原因，区别在于，偶像崇拜信仰的可见的首要原因（如动植物），而多神论信仰的是看不见的多个首要原因，一神论则信仰单一的有生命的原因，即上帝。实证科学与这三者都不同，它以法则的观念取代了对有生命的原因的信仰。当前，实证科学的任务在于“把复数的法的观念，归纳为单一的法的观念”（圣西门，2010a：80），以此来推进各门科学达到实证阶段，并建立一种统一性。

圣西门所说的这个单一法则，指的正是人类精神和社会发展的三阶段的法则，

它通常被称为文明进步的自然法则。²¹社会生理学对社会的法则的研究，必须取代政治哲学关于最佳政制的抽象讨论：社会是一个有机体(organization²²)，而不是一个人造物(artifact)，它受制于文明的自然进程，而不是立法者的意志或无限权力。相反，立法者只能顺应这种自然法则，而不能违背它。

上述思想在孔德那里得到了更为成熟和完备的阐释。圣西门的社会生理学在孔德那里另有一个名字：社会物理学。这个名字的转换，恰恰传达出社会学这门学科获取其学科独立性上的过程。一方面，“社会物理学，即关于人类的集体发展的研究，实际上不外是生理学的一个分支，即关于广义的人的研究的一个分支”（孔德，2010：216），因为人类集体现象同个人现象一样，也承认人的有机体的本性是最终的原因。也就是说，文明发展的自然法则最终源于人的有机体的基本法则。正是在这个意义上，社会物理学也就是社会生理学。但是，另一方面，孔德又强调，人的集体活动，即文明的历史进步过程，并不能直接从有关个人生理或“人类本性”（同上：219）的研究中演绎出来，除非我们认为人像其他动物的组织水平一样，仍然没有超出起源阶段，或者人类的各代之间不存在不断的进步联系。但是，每一代人的文明状态并不是由人体组织或人类的自然本性所直接决定的，而是前一代文明状态的直接延续。因此，对于社会组织的研究，就必须历史性地考察文明和社会发展的各个阶段，而不能只是抽象地探讨人的生理组织或自然本性，并基于此来推演最佳的社会组织。后者正是契约论的典型做法。

这是社会学学科史上的标志性时刻。首先，社会学不再诉诸于立法者的意志（如卢梭的公意），或抽象的人的自然本性（如霍布斯的自然权利和自然法），而是诉诸于文明的历史进步的自然法则，或社会的自然法则来理解现代社会。形而上学的契约论，只看到了人的历史影响，而没有看到作用于人的文明的自然法则的力量。其次，并不存在独立于文明和社会发展阶段的最佳政制，只有与社会发展阶段相适应的政治制度。“对每个时代来说，最好的政治制度都是最适合于当时的文明状态的制度。从来没有而且今后也不会有绝对优于其他一切政治制度的政治制度，而只能有一个比一个更加完善的文明状态。”（孔德，2010：188）对

²¹ 在其他一些著作中，圣西门也把万有引力法则视为这种单一法则：“有可能去组织一种科学的一般理论，它既是物理的，也是道德的。它基于万有引力观念之上。后者被视为上帝建立和统治宇宙的法则”（Saint-Simon, 1964: 26-27）。孔德在《实证哲学教程》的开篇也表达过类似的观点。

²² 根据不同的语境，本文也将 organization 翻译为“组织”。

这种自成一类的社会的自然法则的研究，标志出社会学这门学科的独立性。因为人类世代进化的社会现象“专属于社会科学”（Comte, 1893: 88）。²³最后，对人为任意政治的批判，也将社会学引向另一个极端：社会中心论。既然政治制度只是取决于特定的社会状况，那么，对社会法则的探究就远比对于政治制度的讨论要更为优先。²⁴

社会物理学更进一步被划分为静力学和动力学两部分。前者考察社会存在的秩序，后者考察社会的运动或发展。这一区分只是分析上的，而不是事实上的，它们分别代表了社会的两个层面：秩序与进步。

社会静力学考察的是“社会关联的法则”（*Ibid.*: 81），即“社会系统的不同部分的作用和反作用的法则”（*Ibid.*: 63），它的“主导思想”（*Ibid.*: 66）在于认为政治制度必须符合相应的文明状态或社会状态，而不是独立于一切文明和历史阶段的。“有关政治状况和社会状况的关系的科学原理仅仅在于此，即在社会体系的整体和各个部分之间必然总是存在着一种自发的和谐……不管是世俗，还是精神的政治体系，它的唯一目标在于规范这一自发的开展，以便最好地指导它朝向规定性的目的。”（*Ibid.*: 65）

孔德对于“自发性”的强调，针对的正是契约论把社会或政治变革归因于立法者的意志或绝对权力的观念。在他看来，“没有任何伟大的权力能够产生，除非源于它所存在的社会的强烈盛行的社会倾向”（*Ibid.*）。

再来看社会动力学的主导思想：

²³ 从我们上面的讨论也可以看到，关于国家与社会、政治科学与社会科学的区分，实际上可以追溯至卢梭对立法权力和执行权力，人民主权与政府之间的关系的相关讨论。实证主义对卢梭的批判，不仅把这种区分继承了下来，而且还越来越强调社会现象之于政治现象的优先性。

²⁴ 据莫斯后来的回忆，涂尔干认为“政治革命和议会改良都是徒有虚表、代价极大，而且滑稽有余、严肃不足”（莫斯，2003: 128）。涂尔干对政治的这种轻视，很大程度上基于这种理由。涂尔干后来正是根据孔德这里的论点来批评亚里士多德以降基于政制类型来研究社会的思路。在他看来，首先，亚里士多德混淆了社会的种（*societatum species*）与不同的国家形式。“两个人民可能是不同的属（*generum*），尽管它们以不同的方式被统治。”（Durkheim, 1997: 16）其次，亚里士多德的分类也没有看到，“同一人民，城邦的政制（*regimen*）可以完全改变了，但它们本身并没有转化成另一个种”（*Ibid.*: 17）因此，“亚里士多德的社会划分并没有表达任何社会本性”（*Ibid.*）。总之，仅仅根据政府的形式，并不能充分理解社会，还必须考虑风俗、宗教、贸易和家庭等因素。不过，根据这里的批评，我们也可以说，涂尔干不得不承认社会的本性与政府形式并不是一一对应的。因此，仅仅通过研究社会是否就足以帮助我们理解政治现象的复杂性就值得商榷。孔德和涂尔干的社会中心论对政治现象的简化，后来遭致了雷蒙·阿隆的批评：“奥古斯特·孔德设想的、涂尔干加以实践的这种社会学是以社会而不是以政治为中心的，甚至把政治放到从属于社会的地位。这会导致贬低政治制度而重视社会基本现实这样的结果。”（阿隆，1999: 186、260）阿隆也据此批判布尔迪厄：“如果有人认为莫斯科的国家意识和巴黎的‘象征性暴力’仅仅在程度上有所区别，那么他就会让唯社会学论弄瞎了眼睛而看不到我们这个世纪的关键所在。”（阿隆，1992: 950）阿隆对法国社会学传统的这种批评特别值得我们重视。

社会动力学的真正的一般精神在于把这些连续的社会状态的每一个都构想为先前状态的必然结果和后来的状态的不可或缺的推动者，根据莱布尼茨的公理，“现在孕育着未来”。就此来说，这门科学的目标就是发现支配这种连续性法则以及决定人类发展进程的所有事物的集合。简言之，社会动力学研究的是**继替的法则**。(Comte, 1893: 69-70)

社会状态的继替遵从的是文明发展的自然法则，它并不是由人的意志所决定的，也就是说，它并不是任意的。在静力学与动力学中，后者更为重要，因为文明和社会总是处于运动之中，静力学对社会关联法则的考察最终必须与动力学的社会继替法则结合起来，才能获得对社会的充分认识。

综上所述，圣西门和孔德对社会法则的强调，直接针对的是契约论及其政治效果的绝对化和任意性。圣西门深信，对于社会的自然法则的研究将把政治提升至实证科学之列。“政治将变成一种简单的事情，成为一种实证科学。”(圣西门, 2010a: 289) 在旧体系下，政治受制于立法者的任意性，而“在新体系下，社会只是受原则的统治”(同上: 245)。而这些原则正是基于实证科学对社会法则的认识。一个遵照社会法则来运转的社会，将排除人治的那些弊端：任意、腐败无能和玩弄权术(同上: 245-246)。孔德则强调“自然法则的不可避免的结果”(Comte, 1893: 75) 构成了人类政治行动的界限。不管是外在环境的作用，还是人类的政治实践，都“不会以任何方式改变人道发展的自然法则”(Ibid.: 76) 和社会存在的法则，而“仅仅是加速或扩展了没有它也会发生的发展”(Ibid.: 78)。“例如，在革命时期，那些自认为在他们的同时代人中唤起了无政府激情的人，没有看到他们的可悲的胜利是源于某种自发的倾向，它被相应的社会状态的集合状态所规定，这种社会状态产生了一种对一般的和谐的临时的和部分的松懈。”(Ibid.: 78) 甚至，“极欲抵制文明发展的人士，也要不知不觉地服从文明发展的不可抗拒的影响，使自己也去促进文明的发展。”(孔德, 2010b: 131)

这并不意味着人类只能被动地承受文明或社会的法则的自发发展，而只是强调人类只有认识并服从这些法则才能推动社会的进步。

政治介入除非基于相应的政治有机体或政治生活的趋向，否则就不会具有任何效力。只有这样，它才能帮助它的自发的自发发展。绝对有必要理解和谐和继替的自然法则，它们决定了每个时期每个社会状况下，人类进化打算

产生的东西，同时也指出了所要克服的主要障碍……科学的职责不是支配，而是变更现象，而要做到这一点，就必然要理解这些法则。(Comte, 1893: 78-79)

因此，实证主义绝非宣扬“凡是存在的一切都是最好的”，相反，“认为社会组织在一定时期内总要随着当时的文明状态的改进而改进的实证观点，绝不阻止改革的思想，反而给予它以最有效地实践动力，把人们可以直接作用于社会组织的、但仍然没有发挥出来的力量引向真正的目的，即引向对文明的改进上去”(孔德，2010: 207)。一旦我们能够通过认识过去，把握到社会自身的法则，我们就可以按照这个法则来“决定未来”、“设计未来”(同上: 208)，改变社会现象。同样，实证主义对观察事实的强调，对研究者作为旁观者身份的强调，也并没有影响到它强烈地介入事实的意愿。²⁵

由霍布斯等人所开辟出的具有唯意志论色彩的现代政治和社会领域，亟需得到理解和规定。霍布斯诉诸于经由现代自然科学方法所翻新的自然法理论；而卢梭则设定了一个超越性的公意以及人民主权学说来界定它。不过，大革命所暴露出来的现代政治的任意性和绝对性，促使圣西门和孔德试图通过实证科学对社会自身的法则的发现来对抗和缓解现代政治和社会生活中的这种唯意志论成分。社会并不是由人的意志所创造的人造物，而是有其自身的自然法则的有机体。社会学这门“新的政治哲学”(Comte, 1893: 91)将取代契约论模式的政治哲学，通过发现这种自然法则，来理解和规定我们自身的政治和社会生活。

不过，实证主义对社会法则的强调是否足以约束现代政治生活中的任意性和绝对性？沃克认为，圣西门对社会有机体的法则的研究，促进了政治技艺像政治科学的转变。看起来，圣西门所开创的社会科学传统构成了18世纪逐渐成长起来的人类科学(human science)的一个另类：“人与其说被发明出来，倒不如说是被抛弃了，对形塑我们意志的根本力量的新研究取代了人类主体性(human agency)的观念……”(Wokler, 1987: 327)不过，情况恐怕并不这么简单。沃克的肤浅论断既没有看到自然法则的决定论意涵所植根的唯一意志论哲学传统，更

²⁵ 因此，马尔库塞对孔德的指责只是表明他缺乏对孔德深入理解。在马尔库塞看来，孔德的实证主义迫使思想服从于事实，对秩序的关注压倒了一切，只是为既存的秩序辩护的保守主义(马尔库塞，2004: 276、292-301)。马尔库塞对法则观念背后的形而上学假设缺乏检讨，没有看到法则观念本身的唯意志论基础及其激进后果。

没有考虑圣西门主义对西方思想的深远影响。下文将指出，实证主义的自然法则并没有取消政治和社会生活中的任意性，相反，它甚至以更为隐蔽的方式将这种任意性推至极端。

（三）自然法则的任意性

圣西门、孔德以及后来的涂尔干都非常清楚，关于社会受制于单一的自然法则的观念，并不是从经验观察中归纳或证明出来的，而是实证主义研究不可证明的出发点。

在圣西门那里，对于法则的笃信只是取代一神论的一种新的信仰。“我们的一般知识体系将要加以改造，它应当建立在一种信仰之上，这种信仰认为宇宙被单一不变的法则支配。一切应用体系，如宗教体系，政治体系、道德体系和立法体系(*de législation civile*)，都要符合我们的新知识体系。”(圣西门, 2010a: 80)

对于法则概念做出系统阐释的孔德，也最为清楚和明白地指出，法则并不是事实，而是某种“假设”(Comte, 1893: 70)。社会的时代继替，它所发生的变动是一个不容争辩的事实，但是认为这些继替遵循着某种非常明确的文明进步或人道持续进步的自然法则，则只是一个假设。简言之，从社会的变化跃迁到社会受制于某种自然法则是存在困难的。孔德非常清楚实证主义的这个困难：“唯一的疑问是使这些伟大的动力学现象受制于不变的自然法则。”(*Ibid.*: 70、73)简言之，发展是否等同于进步？孔德的解决方式则非常薄弱：“既然一方面社会运动的存在是不容置疑的，另一方面，社会状态的继替也不是任意的，那么我们只能把这种持续的现象视为是受制于自然法则的，它就像是支配其他现象的自然法则那样实定(*positive*)，尽管它更为复杂。实际上不存在任何理智上的备选设想……”(*Ibid.*)。认为社会受制于法则只是排除了任意性之后的不得不选择的思路。

其次，孔德明确指出，法则表达的是事实之间的关联，它本身并不能被还原为事实：“科学在本质上不是由事实，而是由法则构成的，因此，任何分离的事实除非与其他事实联系在一起，至少也要借助某种可辩护的假设，否则就无法被纳入到科学之中。”(*Ibid.*: 425)

最后，法则观念的存在先于对事实本身的观察，因为我们正是借助于法则概

念来观察和整理事实的。“没有某种社会关联的法则概念（不管它多么基本），对一群现象的静力学观察就不可能发生，而动力学事实如果不与社会进步的法则相联系，至少也要借助一个临时性的假设与这种法则相联系，否则它们就没有稳固的方向。”（*Ibid.*：80）“因此孔德学说的一个奇怪的特点是，打算用来证明这门新科学之必要性的法则，同时也是它的主要的甚至唯一的结论。”（哈耶克，2012：212）

在我们开篇所援引的涂尔干的表述中，我们已经看到，认为社会自身存在法则只是“一种感觉”，它构成了社会学能够成立的前提，它本身并不能完全被还原为事实。涂尔干对此的澄清仅仅是强调人类社会是自然的一部分，因为自然科学已经证明了其他自然界受制于法则的统治，所以社会也受制于法则的统治。不愿意承认这一点，乃是出于偏见，即认为社会受制于人类，特别是立法者、先知、君主等人的自由意志（*liberum hominis arbitrium*, Durkheim, 1997: 18）。这里的论证与孔德的排除法如出一辙。

信仰、假设也好，感觉也罢，它们都表明了实证科学在根基上潜伏着令人不安的因素：社会本身是否存在法则，甚至它受制于何种法则——是文明发展的三阶段法则，万有引力定律、人道发展的法则，还是历史唯物主义的法则——从某种程度上都可能是绝对的、想象的和任意的。孔德丝毫也没有掩饰法则是“对能够改变文明的发展速度的一切原因进行抽象”（孔德，2010：223）得来的，甚至也没有掩盖其绝对性。在《实证政治体系》的最后，孔德特别强调了社会物理学研究秩序与天文学、物理学和化学的研究秩序是不一样的。后者是从特殊的事实上升到一般的法则，而社会物理学“在研究人类的发展时，则必须先从整理最一般的事实开始，然后再逐渐下降到一个比一个明显的联系”（孔德，2010：226）。甚至，孔德把这一点称为社会物理学研究的义务（*obligation*）：把前一种工作秩序[建立一般法则]放在第二种工作秩序[观察特殊事实]之前的义务，是基于种（*espèce*）的生理学和个体生理学都适用的下述明白的原理。特质应该只有在建立了一般法则之后才能被研究。如果违反这个准则（*regle*），就将绝对地放弃了获得任何清楚观念。（孔德，2010：223；Comte, 196-197）

实际上，19世纪末，当涂尔干重新把实证哲学转化为一门经验的社会科学的时候，他已经不屑于提及社会发展的三阶段的法则。不过，这并不意味着涂尔

干不再相信社会存在进步的法则。“社会学的目的是使我们能够理解当前的社会制度，以便我们可以对这些制度注定变成什么以及我们应该想要它们变成什么有所感知”，而勾连过去、现在与未来的关键正在于发现“社会进化的法则”（Durkheim, 1982: 245）。对于涂尔干来说，社会分工的发展，从机械团结到有机团结的转变就构成了社会进化的法则。指出这一点，旨在突显实证主义的自然法则观念本身的非自明性。也就是说，作为实证主义根基的社会法则概念，并不能被纳入到理性观察之列，它是由人的意志（极有可能是任意地）设定的、整个体系的基础。

在这种情况下，主张在认识社会法则的情况下，按照社会法则来改造社会就是危险的。诞生于大革命时期的“社会科学”概念始终与“社会技艺”(art social)观念捆绑在一起（Baker, 1989: 324-325; Iggers, 1959: 433-436; Wokler, 1987: 328）。掌握了关于社会的知识的人，俨然就是这个社会的工程师，他可以按照自己的意志所规划这个社会。当圣西门指出，“人类进步的最高法则引导并支配着一切；人类只不过是它的工具”（转引自涂尔干，2003b: 239）时；当孔德指出，新社会体系的目的在于通过认识并服从社会的自然法则，以便“改造自然，使其有利于人们的活动，即从事生产”（孔德，2010: 146、190）时，我们再次看到了现代自然法的唯意志论基础。在早期自然科学那里，物理世界的自然法构成了上帝创造和保存世界的依据。经由霍布斯所开辟的政治哲学传统，自然法构成了人模仿上帝创造各种政治社会的依据。卢梭走得更远，正像孔德所看到的，至高无上的人民或立法者对社会制度的任意形塑，与旧体系中的上帝并没有什么两样。人民甚至可以取消自己所立下的、构成契约社会之基础的基本法。批判这种唯意志论政治哲学的圣西门和孔德，并没有取消或克服现代政治领域中的任意性，反而在最为根本的地方更为隐蔽地助长了它。一旦人们认识到社会的自然法则，他们就可以按照这种法则去形塑社会，建立新的社会秩序。而所谓的社会的自然法则，仍然只是人凭借他的意志所立下的法则。在这里，人仍然像上帝一样，根据自然法则来创造和保存社会世界。

圣西门和孔德在表述自己的学说上的口吻，俨然是正在布道的先知。他们对社会重组的规划，又俨然是在为未来的社会立法。而无论是圣西门学派，还是孔德的门徒，他们在政治实践的激进性和任意性也都丝毫不亚于大革命的那代人。

²⁶尽管仅凭一个理论的政治效果去评价该理论并不公允。但是，我们仍然可以看到，在圣西门和孔德这里，仍然存在着理论上的绝对化所导致的实践上的任意性——就像他们批判卢梭的契约论那样。

当然，人类的政治事务和社会实践归根到底是人的认识和实践，而它们的复杂性和紧迫性，又使得人在认识和实践中的免不了出现各种偏差。不过，现代的人为政治中对人的意志的强调，却极有可能为政治和社会生活带来某种危险的后果。无论是霍布斯的自然法理论、卢梭的公意理论，还是实证主义的社会法则概念，都试图驯化现代政治和社会生活中的意志的任意性，但他们各自的理论反而在某些层面将这种任意性推向了极端。

四、从实证哲学到社会学

1870年代以后，销声匿迹了30年之后的实证主义，借助新的政治和社会局势，以及穆勒和斯宾塞等人的实证主义思想的影响，再次在法国兴盛起来。“这个国家发现它自己面临着与19世纪初同样的问题。构成帝国体系的组织或门面，刚刚瓦解，问题在于重建另一个组织，或者再造一个能够不借助行政技术（*artifices administratifs*）存活的组织，即一个真正植根于事物本性的组织。为了这一点，有必要去认识事物的这个本性是什么，因此迫切需要一门关于社会的科学立即为大家所察觉到。”（Durkheim, 1973: 12）在此背景下，埃斯皮纳斯、泰纳、涂尔干和列维-布留尔等人再度诉诸于实证主义来发展社会科学。下文的考察仅限于涂尔干的社会学学说。正是涂尔干，经由斯宾塞和穆勒对孔德的研究，重返圣西门和孔德的学说，并最终将实证哲学转化为我们今天所熟悉的社会学（Durkheim, 1982）。

或许是不满于圣西门主义、傅立叶主义、孔德主义和法国社会主义的政治实践，以及当时政治领域的混乱，亦或者深谙法则概念本身的危险性，涂尔干有意地将自己的社会学研究与政治实践之间保持一段距离。²⁷他特别要求区分科学和

²⁶ 关于圣西门学派及其对欧洲的影响，可参见伊格尔斯（Iggers, 1970）和哈耶克（2012: 158-197）的相关研究。

²⁷ 这也与我们前面提到的“社会中心主义”对政治现象的贬低有关。

技艺 (Durkheim, 1973: 4-5; 1997: 13-16)。科学的目标是描述和解释某一具体事实的自然本性,它并不关心如何应用它所获得的观念;而技艺的目标则是行动和事物的功用。在科学研究中,理性处于支配地位,它必须克制个人的利益和感受,摆脱现实行动的紧迫性。技艺则因为行动的紧迫性,并且更多地受到个人内在感受、欲望、自发倾向和偏见的影响,不可能保持客观性。“科学只在此时出现:当心智抛开所有的实践关注,只以表现事物为目的而接近事物时。”

(Durkheim, 1973: 4)。混淆科学和技艺是此前的社会科学或政治科学的普遍弊端。这既有损于科学的纯粹性和客观性,妨碍我们认识事物的本性,也损害了技艺,妨碍我们的行动。因为,“科学是技艺的主人”(Durkheim, 1997: 24)。

研究者都注意到,在涂尔干关于社会学的各个分支的划分中,并没有“政治社会学”这一项(涂尔干, 2003c: 290-293)。莫斯后来对此专门做了澄清:“政治并不是社会学的一部分”(Mauss, 2005: 75)它只是一门实践技艺,或者说,属于应用社会学。

在《社会学年鉴》中我们故意不关心政治。因为我们拥有一个理由,它是由涂尔干经常指出并使其明确的原则:那些在科学与技艺 (art) 之间造成了混淆的人无论是从科学角度来看,还是从技艺角度来看,都犯了错误。应用研究既不是科学的对象,也不是科学的目标,否则它将是一门伪造的 (fausser) 科学。技艺也不需要等待科学,科学并没有这样的优先性。(Mauss, 2005: 75)

不过,莫斯并不是特别满意涂尔干的这种过分的克制,他希望社会学在保持独立,与当下事务保持一段距离的同时,能够指导政治实践 (Mauss, 2005: 81)。

涂尔干在政治实践上的克制,丝毫没有影响他对于法则概念的“感觉”。在涂尔干眼中,圣西门对社会的发现,堪比哥伦布对新大陆的发现。圣西门的“社会生理学”把社会有机体视为一种真正的存在,“自成一类的实在”(Durkheim, 1973: 7),它像自然界的其他部分一样,受制于同样的自然法则。而“孔德社会学的根基,像任何社会学一样,是这一原则:社会是自然存在体,而不是由人们根据预先构想的计划所创造的机器”(Durkheim, 1973: 12)涂尔干也十分清楚实证主义的法则观念针对的正是大革命的政治实践及其理论基础,即社会契约论的任意性。

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**……人们不愿放弃长久以来归给他自己的凌驾于社会秩序之上的不受限制的权力（au pouvoir illimité）而且在他看来，如果集体形式实在地存在着，那么他就必然地被迫服从它们而不能更改它们。这就是他们倾向于否定它们的原因。只有当他承认物有其**固有的本性**（nature propre）当他把自己投入到研究它们是什么时，他对物的支配才实在地开始。（同上：20/46）

涂尔干在《社会学方法的准则》中的这段话，在重申圣西门和孔德的基本观念的同时，也把它作为自己的社会学方法的基础。在《社会学年鉴》的第二版序言中，涂尔干特别强调了法则概念的重要性。《年鉴》的主要目标之一正在于以社会法则来指导和整理散落在其他学科那里的关于社会现象的研究，从而赋予这些社会现象以一种统一性。与圣西门和孔德不同的地方在于，涂尔干反对空泛地讨论某种单一的普遍法则。他甚至对圣西门和孔德的普世的人道进化法则进行了批判：“事实上，人道只是理性的创造物，一个属上的术语，用来称呼人类社会的整体。社会科学能够、并且必须关心地只是真正的历史实在：特殊的部落、民族和国家。正是这些彼此不同的集体性的个体经历着出生、死亡、进步和倒退，而人类的进化只是这些专门进化的复杂体系。”（Durkheim, 1973: 9）总之，较之于圣西门和孔德单线进步论，涂尔干更愿意主张某种树形的复杂进化模式（涂尔干，2000: 102; Durkheim, 1982: 140）。较之于圣西门和孔德的哲学思辨讨论，涂尔干更为强调具体的经验研究，并且还身体力行地加以实践。

基于法则概念和特定的社会学方法所开展的具体研究，开辟了社会学的“专门化的时代”（Durkheim, 1973: 14），这意味着“社会学不需要考虑与其相反假设的体系”，也“并不需要反复证明自身存在的权利”（涂尔干，2003c: 181），因此，它也就不必再停留在“抽象的形而上学”（Durkheim, 1973: 16）层次，探讨一般的社会进化问题，而是可以更为切实地、专门地研究社会事实。法国的主流社会学的发展大致是按照涂尔干所设计的道路。

不过，从某些方面来看，涂尔干对社会法则的强调，比起圣西门和孔德还要激进：首先，他更为明确地区分了个人的法则与社会的法则，二者分别对应于心理学和社会学的研究对象。据此，他在批评契约论的社会概念时特别指出，不能根据自然状态下抽象出来的个人的自然法则来理解社会。契约论的失误在于：它一方面试图从个人的自然本性出发去推演社会，把社会制造成像自然人一样的统一的、单一人格，但是另一方面，它在关键的地方仍然只是根据个人本性来理解社会本性，结果社会的统一性不可避免地被瓦解为个体的集合（涂尔干，2003a：61、75、98；Durkheim, 1982：143f；1997：28-30；2011：30-36）。只要我们假定人类世界中只有个人是实在的自然物，那么社会就只能是一个人造物，必须诉诸于个人本性来解释，而社会也无法达到个人那样的实在性。涂尔干强调，当一群人聚集在一起时，从他们的结合中产生了某种新的现象，这就是社会事实，它是自成一类的，有它自身的法则，必须用社会事实解释社会事实，而不能诉诸于个人心理事实。“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）

涂尔干比圣西门和孔德更为激进地地方在于，他进一步强调要理解个人的心理事实，我们还必须考虑人的社会生活。因为人性具有两重性（homo duplex）：自然人与社会人。作为自然人，人的目标仅在于维持肉体生命（la vie physique），与动物无异。但是，人在参与社会生活时，“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，2006a：73）。这就是社会人。人的超出肉体需要之外的思想、感情和实践都来自于社会生活。

所有这些超肉体的（supra-physique）生活的建立与扩展并不是因为宇宙环境（milieu cosmique）的要求而是因为社会环境的要求。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注入我们，支配（gouvernement）我们的行动。为了扮演我们的社会角色，我们竭力扩展我们的智慧，并且为了这种发展，也正是社会通过传递给我们它的可信赖的知识储备来提供给我们这种发展的手段。（Durkheim, 1966：211-212）“社会人是文明人的本质，他是生存的杰作。”（*Ibid.*：213）因此，要理解人自身，就必须诉诸于社会。这种观点虽然也见于孔德的著作中（Comte, 1893：73-74），

但是，涂尔干更为清楚地把这一点表述出来，作为自己的理论基础。他与塔尔德的争论只有放在这个背景之下，才能得到充分的理解。

其次，涂尔干关于社会的反常状态或病理现象的讨论和研究将法则概念推至极端。早在他的博士论文《孟德斯鸠对政治科学的贡献》中，涂尔干就澄清了反常现象之于社会学研究的意义。孟德斯鸠尽管认为在社会事物之中存在着稳固的和必然的秩序或法则，但是他仍然诉诸于偶然性来解释政治有机体的中的错误或偏离。特别是专制政府这一类社会都被他看作是有缺陷的和腐败的，因此它们缺乏稳固的法则，而只是为偶然性或君主的任意性所支配(Durkheim, 1997: 58-59)。在涂尔干看来，这等于是承认政治科学或社会科学只能去研究正常现象的法则，而反常现象本身并没有法则，因此也无法被研究。针对于此，他强调孟德斯鸠“所谈论的与政治生活(civilem vitam)有关的错误，仅仅是政治体(corporis politici)的疾病。而疾病，像好的健康一样，存在于活着的事物的本性之中。因此，它们远非对立面，而是属于同一个种。它们能够被比较并且通过比较来解释二者。”(Durkheim, 1997: 55)也就是说，在涂尔干看来，没有任何现象是脱离于法则所决定的因果秩序之外，反常现象自身也受制于法则的支配。

孔德也强调过病理现象之于社会科学的意义。“在病理学案例中，和谐或继替的自然法则被某些原因所扰乱”(Comte, 1893: 83)，但它并不能违反或终止有机体的自然法则，相反，通过比较病理现象和正常现象，可以“揭示我们的本性，不管是个人的本性，还是社会本性的实在的法则”(Ibid.)。不过，在涂尔干那里，反常现象不仅仅是对正常的社会法则的偏离或扰乱，而且它自身就有法则。从《社会分工论》中对“反常的分工”的讨论，到《自杀论》中对自杀类型的分析，涂尔干的社会学研究非常清楚地贯彻了他对法则概念的坚持，并为后来的社会学研究提供了经典的范例。今天的社会经验研究对于反常现象的兴趣远远超过对正常现象的关注。

最后，涂尔干对法则和自由的关系也做了更为明确地澄清。《社会分工论》的主题就在于证明每个人通过服从社会劳动分工的“自然法则”(涂尔干, 2000: 4)，承担社会的功能，反而成就了人的自主性或自由。

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，而把我们从它们那里解放出来，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; Durkheim, 2003: 91)

自主并不在于我们无视社会事实的必然性的任意性上，而是在于当我们认识到社会事实的必然性的情况下，把这种必然性作为自己的行动准则(陈涛，2013: 72)。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。“只有我们获得了有根有据的同意，这些限制才不再会是羞辱和束缚。”(涂尔干，2006b: 87-88)因此，我们越是能够认识到正常的社会事实的必然性，越是能够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 we 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)²⁸

可见，涂尔干的社会理论并没有抛弃掉人可以借助法则去创造和保存世界的上帝形象。只是他关于经验研究的强调，对政治实践的克制，使这一点变得不那么明显罢了。法则观念连同其背后的形而上学基础——人按照自己的意志，借助法则去规划和改造世界的理想，经由涂尔干及其学派在经验研究上的示范，潜在地构成了今天社会学研究的默识。

五、小结

晚近的各种理论思潮对社会学，特别是实证主义社会学的批判，逐渐使人们意识到这种理想本身的问题。无论是法兰克福学派对工具理性的批判、海德格尔(2005: 3-37)对现代技术的本质的追问、施米特(2004: 153-158)对现代国

²⁸ 19世纪的法国思想家要么诉诸于国家，要么诉诸于社会团体(如托克维尔)来实现自由。法式自由观反对自由主义传统中的自然权利概念，以及个人权力可以反抗国家的观念，强调自由必须通过参与政治或社会生活才能实现。换句话说，个人无法主宰自己，而必须借助起保障作用的权力才能实现自主或自由(Dobuzinskis, 2008: 291ff; 罗桑瓦隆, 2012: 176-178)。实证主义的自由观并没有脱离这一主流观点。

家以中立化的技术来逃避划分敌友的政治决断的指责、²⁹哈耶克（2012：86-103）对唯科学主义滥用理性、迷恋社会计划的剖析、福柯对现代人文科学中知识—权力关系的解构，还是鲍曼（2000：132-143）对社会科学家立法者形象的勾勒，以及施特劳斯（2003：76-77）对实证科学的事实与价值的区分背后的非理性和历史虚无主义的批判，从不同的侧面揭示出社会法则概念本身并不像社会学家初看起来那样自明和中立客观，它肩负着现代人过于自负的企图：认识或发现法则的人，可以像上帝一样管理和规划这个世界。法则观念不仅简化了人类社会，尤其是政治现象的复杂性，³⁰而且也将理性滥用到对人与社会的控制之上。

如果说，西方思想曾一度遗忘了社会学这门学科的基本信念，那么对于我们这些直接享用知识之树上的成熟果实，而没有经历其成长历程的人来说，就不是遗忘，而是无知。因此，对我们来说，更为紧迫地任务并不在于盲目地追随那些令人应接不暇的批判思潮，而是在于谭本清源，深入地理解我们自身所嫁接的那个思想传统以及它对我们自身的规定。这也是重读经典社会理论的题中之义。

社会法则观念直接对抗地是契约论所开辟的现代政治生活的任意性因素：政治和社会生活并不是由人的意志所创造的，而是有其自身的自然法则，后者构成了政治和社会实践的界限。但是法则本身在设定上的任意性，及其所肩负的按照法则来重构社会的理想，反而有可能将这种理论努力及其政治实践推向更为危险的边缘。无论是唯技术论的社会控制思想，还是妄图以某种法则来将社会变为一个自动机器的幻想，都是上述观念的极端产物。

社会法则概念本身的危险性，并不必然要求我们彻底否定它，而更多地只是提醒社会研究者多一分清明，少一分自负。坚持社会事实之间存在着某种法则，从而去探寻和解释现象之间的因果关系，在许多情况下是无可指责的。但是，想要把社会现象全部还原为法则，甚至想要根据它来设计和规划我们的社会生活，都可能是危险的。人的生命现象本身并不能完全为理性构建的必然法则所穷尽。社会科学对于人自身的认识，更应该使我们体会到理性本身的有限，而不是无限。此外，一旦清楚了社会法则概念的由来及其背后的形而上学基础，我们也就同时能够看清楚，不仅对社会法则的强调，而且那些批判社会法则的思想，在许多时

²⁹ 当然，施米特的政治决断论旨在批判自由主义的国家观念。不过，他所理解的自由主义相当宽泛，甚至也包括孔德在其中（施米特，2004：153）。

³⁰ 参见第22个脚注。

候并不比社会法则概念更少任意性。³¹它们在更多地时候只是把问题推向另一个极端。现代政治和社会生活中的唯意志论色彩构成了我们的基本处境。问题的关键不在于匆忙地接受某种立场，彻底否定自身，或拒绝异己的声音，亦或者是奔向实践，而是在秉持最为基本的理智诚实的同时，更为理性地克制那躁动不安的无限意志。

参考文献

- 1、阿隆，1992，《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，北京：三联书店。
- 2、阿隆，1999，《社会学主要思潮》，葛智强等译，北京：华夏出版社。
- 3、鲍曼，2000，《立法者与阐释者》，洪涛译，上海：上海人民出版社。
- 4、陈涛，2012，“自我保存与公意”，《政治思想史》，2012年第3期。
- 5、陈涛，2013，“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，第48-75页。
- 6、哈耶克，2012，《科学的反革命》，冯克利译，南京：译林出版社。
- 7、海德格尔，2005，“技术的追问”，收入《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联出版社。
- 8、康德，2004，《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社。
- 9、康德，2005，《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社。
- 10、孔德，2010，《实证政治体系》，收入《圣西门选集》（第二卷），董果良译，北京：商务印书馆。
- 11、李猛，2009，“笛卡尔论永恒真理的创造”，《哲学门》，第19辑。
- 12、莫斯，2003，“《社会主义与圣西门》初版序言”，收入涂尔干，2003c，第125-130页。
- 13、罗桑瓦龙，2012，《法兰西政治模式》，高振华译，北京：三联书店。

³¹ 例如，施米特对去政治化的现代技术国家的批判，最终仍然是诉诸于带有非常强的任意性色彩的政治决断（施米特，2004：106-107）。海德格尔对现代技术摆置人和遮蔽人的本质的批判，以及对存在的叩问，同样也并没有使他离意志的任意性更远。这一点构成了施特劳斯批判海德格尔的契机。在谈到自己年轻时聆听海德格尔课程时，施特劳斯指出：“尽管海德格尔不承认，他还是有其道德说教，这道德说教让我受不了。关键的字眼是‘决断’（resoluteness），至于什么是决断的对象，他却语焉不详；海德格尔所说的‘决断’直接促使他1933年与所谓纳粹站在一起。”（施特劳斯，2002：727-728）

- 14、马尔库塞，2007，《理性和革命：黑格尔和社会理论的兴起》，上海：上海人民出版社。
- 15、孟德斯鸠，1995，《论法的精神》（上卷），张雁深译，北京：商务印书馆。
- 16、涂尔干，2000，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店。
- 17、涂尔干，2003a，《孟德斯鸠与卢梭》，李鲁宁译，上海：上海人民出版社。
- 18、涂尔干，2003b，《社会主义与圣西门》，赵立玮译，收入涂尔干，2003a。
- 19、涂尔干，2003c，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社。
- 20、涂尔干，2006a，《职业伦理与公民道德》，渠东等译，上海：上海人民出版社。
- 21、涂尔干，2006b，《道德教育》，陈光金等译，上海：上海人民出版社。
- 22、圣西门，2010a，《圣西门选集》（第一卷），王燕生等译，北京：商务印书馆。
- 23、圣西门，2010b，《圣西门选集》（第二卷），董果良译，北京：商务印书馆。
- 24、施米特，2004，《政治的概念》，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社。
- 25、施特劳斯，2002，“剖白”，收入《施特劳斯与古典政治哲学》，刘小枫主编，上海：上海三联书店。
- 26、施特劳斯，2003，《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店。
- 27 伊格尔斯，2006，《德国历史观》，彭刚等译，南京：译林出版社。
- 28、韦伯，1999，《社会科学方法论》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社。
- 29、Baker, K. M. 1989. “Closing the French Revolution: Saint-Simon and Comte,” in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Vol. 3, *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, edited by François Furet and Mona Ozouf. Oxford: Pergamon Press, pp. 323-339.
- 30、Boutroux, E. 1914. *Natural Law in Science and Philosophy*, translated by Fred Rothwell. New York: The Macmillan Company.
- 31、Comte, A. 1875. “Système de politique positive,” in *Oeuvres de*

- Saint-Simon & d'Enfantin. Volume XXXVIII.* Paris: E. Dentu, pp. 1-207.
- 32、Comte, A. 1893. *The Positive Philosophy of Auguste Comte Volume II*, translated by Harriet Martineau. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- 33、Daston, Lorraine and Michael Stolleis. 2008. "Introduction: Nature, Law and Natural Law in Early Modern Europe," in Lorraine Daston and Michael Stolleis, 2008, pp. 1-12.
- 34、Daston, Lorraine and Michael Stolleis (eds.). 2008. *Natural Law and Laws of Natural Law in Early Modern Europe.* Burlington: Ashgate.
- 35、Descartes, R. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes, Volume I*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- 36、Diderot. 1992. *Diderot: Political Writings*, edited and translated by John Hope Mason and Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- 37、Dobuzinskis, L. 2008. "Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues and Solidarity, the Forgotten Intellectual Foundings Fathers of the French Third Republic," *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, No.3, pp. 287-307.
- 38、Durkheim, E. 1966. *Suicide: a Study in Sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: The Free Press.
- 39、Durkheim, E. 1973. "Sociology in France in the Nineteenth Century," in *Emile Durkheim on Morality and Society*. Ed. by R. N. Bellah. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 40、Durkheim, E. 1982. *The Rules of Sociological Method*, translated by W. D. Halls. London and Basingstoke: The Macmillan Press.
- 41、Durkheim, E. 1997. *Montesquieu: Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*, translated by W. Watts Miller et E. Griffith. Oxford: Durkheim Press.
- 42、Durkheim, E. 2003. *Professional Ethics and Civic Morals*, translated

- by Cornelia Brookfield. London and New York: Routledge.
- 43、 Durkheim, E. 2008. Course in Social Science—Inaugural Lecture, *Organization & Environment*, Vol. 21, No. 2 (2008), pp. 188-204.
- 44、 Durkheim, E. 2011, *Hobbes a l' agregation. Un cours d' Emile Durkheim suivi par Marcel Maus*. Paris: Editions de l' Ecole des hautes etudes en sciences sociales.
- 45、 Funkenstein, Amos. 1986. *Theology and Scientific Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- 46、 Hobbes, T. 1969. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Volume I*, collected and edited by Sir William Molesworth. London: John Bohn.
- 47、 Hobbes, T. 1991. *Man and Citizen*, edited by Bernard Gert. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- 48、 Hobbes, T. 1996. *Leviathan*, edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- 49、 Hobbes, T. 1998. *On the Citizen*, edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- 50、 Iggers, G. 1959. "Further Remarks about Early Uses of the Term Social Science," in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 20, No. 3 (1959), pp. 433-436.
- 51、 Iggers, G. 1970. *The Cult of Authority: the Political Philosophy of the Saint-Simonians*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 52、 Jones, Robert Alun. 1994a. "Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu, and Method," *American Journal of Sociology*, Vol. 100, No. 1 (1994), pp. 1-39.
- 53、 Jones, Robert Alun. 1994b. "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on 'De la division du travail social' ," *Sociological Forum*, Vol.9, No. 1 (1994), pp.37-57.

- 54、Korolec, J. 1982. “Free Will and Free Choice”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 629–641.
- 55、Mathiot, J. 1987. “The Philosophical Implications of Hobbes’ s State of Nature,” in *Hobbes’ s ‘Science of Natural Justice’*, edited by Walton and P. Johnson, Martinus Nijhoff Publishers.
- 56、Mauss, M. 2005. *The Nature of Sociology*, translated by William Jeffrey. New York & Oxford: Berghahn Books.
- 57、Melzer, A. M. 1983. Rousseau’ s Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will, *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 3 (1983), pp. 633–651.
- 58、Montesquieu. 1989. *The Spirit of the Laws*, edited by M. Cohler, Basia C. Miller & Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.
- 59、Riley, Patrick. “How Coherent is the Social Contract Tradition?” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 4 (1973), pp. 543–562,
- 60、Rousseau. 1994. *Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for A Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover and London: University Press of New England.
- 61、Rousseau. 1997a. *The Discourses and Other Early Political Writings*, edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- 62、——, 1997b, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, edited and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- 63、Ryan, Alan, 1988a. “A More Tolerant Hobbes?” in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, edited by Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37–60.
- 64、Ryan, Alan, 1988b. “Hobbes and Individualism,” in *Perspectives on*

- Thomas Hobbes*, edited by G. A. Rogers and A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, pp. 81–105.
- 65、Saint-Simon, Claude-Henri de, 1821. *Du systeme industriel*. Paris: Renouard.
- 66、Saint-Simon, Claude-Henri de, 1875. *Oeuvres de Saint-Simon & d'Enfantin. Vol. XXXVII– XXXVIII*. Paris: E. Dentu.
- 67、Saint-Simon, Claude-Henri de, 1964. *Social Organization: the science of man and other writings*, edited and translated with an introduction by Felix Markham. New York: Harper & Row.
- 68、Sacksteder, “The Diverse Sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics,” *The Review of Metaphysics*, Vol. 45, No. 4 (1992), pp. 739–772.
- 69、Steinle, F. 2008. “From Principles to Regularities: Tracing Laws of Nature in Early Modern France and England,” in Lorraine Daston and Michael Stolleis, 2008, pp. 215–231.
- 70、Tricaud, F., 1988. “Hobbes’ s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities,” in *Perspectives on Thomas Hobbes*, edited by G. A. Rogers and A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, pp. 107–123.
- 71、Watkins, J.W.N. 1955. “Philosophy and Politics in Hobbes,” *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 19 (1955), pp. 125–146.
- 72、Warrender, H. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- 73、Wilson, C. 2008. “From Limits to Laws: the Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy,” in Lorraine Daston and Michael Stolleis, 2008, pp. 13–28.
- 74、Wokler, R. 1987. “Saint-Simon and the passage from political to social science,” in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, edited by Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University

Press, pp. 325–338.