

# 社會團結：由塗爾幹到羅蒂

向輝

中國國家圖書館

**摘要** 社會團結是塗爾幹所關注的核心問題之一。通過對塗爾幹社會學理論的考量，筆者認為塗爾幹的社會團結理論是建立在其以“社會之鏡”為特點的社會學體系之上的。但“社會之鏡”的思想本身卻存在一定的張力，包括社會鏡像的悖論以及基礎論的迷思，這將直接影響塗爾幹的社會團結理論本身。而羅蒂用其新實用主義來反思團結問題，其中不乏頗為有趣的洞見。因此，從羅蒂的視角來反觀塗爾幹的問題，不失為一條對經典進行重構與解構的出路，由此也可以在某種程度上豐富我們的社會學的想像力。

## 一 塗爾幹理論的悖論

“現在誰讀塗爾幹？”萊曼<sup>1</sup>曾經模仿帕森斯的口吻引出對塗爾幹的評述。萊曼問道：在塗爾幹（和馬克思）關於資本主義的著述已經過去差不多一百多年的時候，為什麼我們還在閱讀和思考塗爾幹呢？他認為原因在於資本主義以及對其的不滿（discontent）仍與我們同在。塗爾幹關於資本主義意識形態的造詣極深的和典範式的論述，包括通過改革而拯救資本主義的處方，直接與通過極端保守或者革命來破壞資本主義相反。塗爾幹用頗有預見性的和雄辯的語言說明了我們今天——而不是他自己那個時代——的主要哲學：關於晚期或者說是當前的資本主義。因此塗爾幹理論本身並不是故紙堆中毫無價值的東西，而是值得



我們繼續關注的，這也是為什麼有如此多的人不斷地重讀塗爾幹的緣故之一。萊曼本人的著作《解構塗爾幹》從塗爾幹的本體論與認識論兩個方面來重讀了塗爾幹，他並不是要試圖發現一個唯一的塗爾幹，而是在複雜性的探求中找到一些對當前社會理論有意的啟發。在本體論上，塗爾幹堅持的是集體主觀主義（collective subjectivism）：社會是一個活生生的有意識的存在（being），包含了對個體的關注。而基於他的集體主觀主義的認識論則是一種啟蒙的認識論。故此，當我們審視塗爾幹的理論之時，反思其理論的現代性意義與局限成爲一種理論洞見的必須。考慮其內在的張力則是諸多理論家探尋新出路的起點。若干已有研究已經表明，塗爾幹在某種程度上契合現代性這一時代問題，但其中也存在著明顯的困境。如何考慮塗爾幹的理論範式，或在當下的處境中爲其增添新的內涵則成爲理論的必要。或許由此，我們可以邁向一種新的理論可能性？

## 1 塗爾幹與社會之鏡

塗爾幹認爲，存在著一個客觀實在，這個客觀實在即社會本身。社會學研究的目的即爲把握這種客觀實在，因爲實在本身是可以科學地把握的。社會學的對象是自然與實在。但是觀察主體並不能直接把握實在，這就需要納入集體表像（表現）這一概念。集體表像再現了實在，因此透過集體表像可以滲入客觀實在。但作爲觀察主體，社會學研究者並不能用常人的眼觀去觀察與理解集體表像，而是要用科學的眼光，即社會學（社會之鏡）。社會之鏡在此有如下假設：

1. 假定有一個客觀實在（的社會）獨立於我們、外在於我們（out there），它是我們所要研究的物件，也是我們得以立足的基礎；



2. 這種客觀實在（的社會）有一個表像性的存在，即集體表像，這種集體表像再現或者呈現實在（的社會）；
3. 通過集體表像的科學研究可以把握實在，從而為人類知識提供一個同一性的基礎；
4. 社會學作為科學其目的在於對實在的把握；
5. 作為研究者的觀察主體能夠通過科學的社會學之鏡來研究客觀實在。

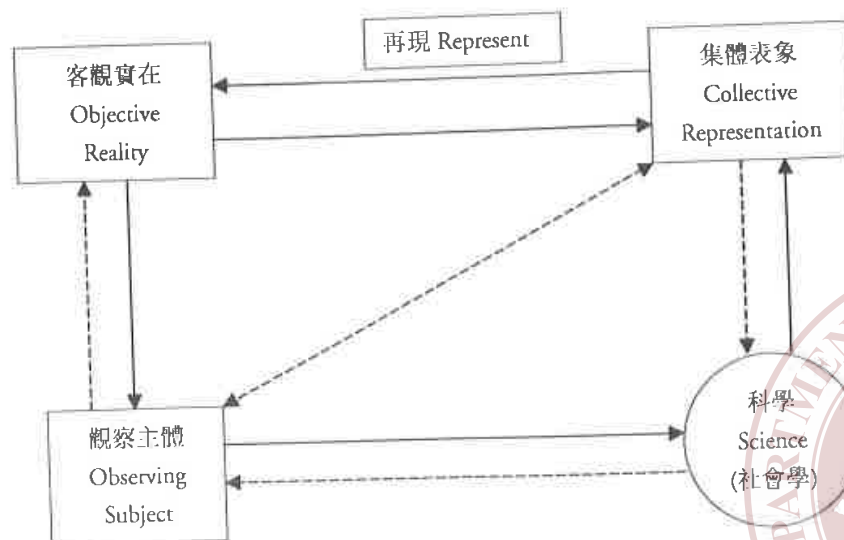
社會之鏡意味著，社會學作為一門科學可以清晰地展現社會及其事實，社會本身作為實在性的存在是社會學考察的基礎，而社會學則是對此基礎的鏡式關照，通過它可以對社會表像及其本質進行深刻的認識，從而建構一門道德科學。<sup>2</sup> 同時，它也意味著在對社會進行分析之時強調的是社會與個體二元分類，社會由個體構成卻決定著個體，但社會也是自成一類的集體表現。社會科學研究的任務在於通過科學的手段透視社會及其表像、個體與意識的本質，進而在把握社會的起源之時對社會進行類型學與社會形態學的說明並由此洞悉社會之本質。社會之鏡意味著新康德主義<sup>3</sup> 在社會學中的反思性滲透，是自然科學研究方法在社會科學中的延伸與拓展。塗爾幹認為，通過社會之鏡是可以精確地把握社會事實，並且可以對社會事實進行有效的社會學的描述、說明與解釋。對社會的這種鏡式研究意在說明科學方法的適當性與社會學的科學性，它表明社會研究所做的對社會集體表現的探討是有效的。通過該鏡可以準確地認識和把握社會的本質，進而推動人們認識思維的發展，有助於人們的現實認知與道德建設。通過社會圖式、社會之鏡，人類在各種儀式實踐與意象中形成了集體意識。社會、集體意識與集體表現、分類在社會之鏡的關照下逐漸清晰起來。由此，一個客觀的世界重新展現，通過這些，人們達到了對自身的客觀認知。正是在這裏，人們通過集體表現實現著對自身的辨認，在它的鏡像中完成著自己，通過這面運轉的



鏡子，這種理想的社會圖式自我反思、自成一類。在這種通過鏡像的認同中，人們將自身看作是在社會中實現社會意象的人。社會的話語與表現的話語即為鏡像，通過這種鏡像，社會學體系在意象中逐漸得到反觀，並被作為決定性的事實再生產出來。對塗爾幹而言，社會是同時存在的系統結構，社會先於個體，而且前者是後者的必要條件。人們的生活之所以具有意義是因為社會預先存在的結構屬性。社會是共有的、集體的經驗，社會之鏡就是對此進行反思的方法，同時也是此一反思的產物。

社會之鏡是自然科學的社會研究應用，是研究社會的有力武器。在塗爾幹看來十九世紀流行的對社會的研究存在著諸多缺陷，比如經濟學、心理學等僅僅是從一個或幾個簡單的面向來考慮社會，而忽視對社會的整體研究。當時的自然科學，諸如物理學、生物學等則給社會研究提供了新的啟發。同時，就社會而言，社會學所具有的整體研究特徵具有科學性。這一科學性的訴求在塗爾幹那裏具有極強的操作性。首先確定社會事實，根據社會類型學與社會形態學進行分析，在進行科學觀察之時探究社會運行的規律，從而對道德生活起到一定的指導作用。因此，社會之鏡在某種程度上即可代表社會學的研究。

我們可以用一個簡圖表述：





## 2 社會鏡像的吊詭

塗爾幹的“社會之鏡”為其社會性分析社會事實的本體論與認識論之基石。然而，社會鏡像本身卻存在著若干張力，其中最為致命的是，對清晰性的科學訴求與模糊性的策略處理之間的張力。

塗爾幹的批評者們指出，塗爾幹在追求道德科學建構之時極為容易成為保守主義的象徵並且在科學與道德層面存在分離，而此一指摘現在看來或可能有進一步商榷之餘地。<sup>4</sup> 但對於另一指摘，即實證主義及其後果則更易在本體論上對塗爾幹主義構成威脅。<sup>5</sup> 實證主義的理論訴求現在被標識為社會（學）理論三大範式之一（另外兩個分別是詮釋理解範式與社會批判範式）。實證主義的重要特徵即為其自身帶有的清晰性之科學訴求。<sup>6</sup> 在一般意義上，實證主義是指在對人類本性和社會的研究中，以科學的有效運用為基礎的一種方法論。<sup>7</sup> 在塗爾幹那裏，我們可以厘出此種訴求的諸多細節。

塗爾幹是所有偉大社會學家中最具科學精神的。<sup>8</sup> 塗爾幹強調社會學與其他學科的差異，特別是與心理學的不同之處就在於社會學有著科學的清晰性，<sup>9</sup> 即社會學的研究物件是社會事實，社會事實能夠在社會研究中得到清晰的界定。塗爾幹<sup>10</sup> 認為儘量發展出明晰的、有關社會學的領域的概念是十分重要的，唯有如此社會學才能確立自身的地位。<sup>11</sup> 顯然，塗爾幹的理論雄心與康德的雄心是一脈相承的，他們都希望在批判純粹理性與實踐理性的基礎之上，找到清晰的認識物件與科學的研究領域。塗爾幹認為社會學之所以在當時未能從諸多學術紛爭中擺脫出來，最主要的緣由之一就在於（當時的）社會學缺乏科學的清晰性，而仍停留在形而上的思辨範疇中糾纏不清。因此塗爾幹一再強調社會學分析首先要解決的問題之一即在於清晰的定義自身及其研究物



件。塗爾幹所設想的社會鏡像是先驗的帶有清晰性特徵，是具有內在規律性的事實呈現。塗爾幹<sup>12</sup>認為我們必須通過整體特有的屬性來解釋現象是整體的產物，通過複雜解釋複雜，通過社會來解釋社會事實，生命事實和心理事實也得通過它們所形成的自成一類的結合來解釋。這是科學研究所能遵循的唯一途徑。塗爾幹在其著作中一再強調，社會學大致上仍然是一門哲學式的學科，是由許多無所不包的規則所構成的一個異質性的大雜燴，而這些準則大多是基於先驗理念的邏輯演繹，並無系統的經驗研究。因此，我們需要用科學的觀察，盡可能的利用科學觀察的成果。對道德事實、社會事實逐一加以分類和考察，並通過尋找它們的根源、它們正在發揮和曾經發揮過的功能，來解釋最重要的規範。<sup>13</sup>因此，科學與藝術存在著巨大差別，科學以理性為基礎在完全不顧及實用性之情況下，將自身訴諸一個明確的目標並加以認識，如此就可以獲得對事物本質的認識。科學干預的目的並不是用一種個人的理想，而是同樣用一種集體理想來替代，它所表達的不是一種特殊的人格，而是其本身能夠得到更為清晰地理解的集體。<sup>14</sup>這即是塗爾幹的實證科學。<sup>15</sup>

塗爾幹認為有人指責實證社會學把事實作為偶像來膜拜，而對理想漠不關心，這是沒有道理的。科學在於通過認定自己是完全獨立的，在完全不顧及實用性的情況下，將自身訴諸一個明確的目標並加以認識，就能獲得其自身真實的本性。<sup>16</sup>而在科學之前加上“實證”一詞並不多餘。實證的要求不是著手建構理想而是把理想接納為既定的事實和研究的物件，並試圖分析和解釋他們。<sup>17</sup>蔡錦昌<sup>18</sup>認為，塗爾幹所謂的實證科學主要特徵是：一、針對一般人日常知見之有限做厘清與擴充的功夫，並反對簡單地從一般人日常的知見能力為出發點論事；二、所謂的事實，並非眼見為憑的證據或赤裸裸的事實，而是一種受到對待被知事物的客觀態度所轉化而成的物件物；三、所謂的客



觀態度就是把研究物件當作不識不懂的東西來探究，將研究物件轉化為純粹被觀察的事物；四、事實與事物本身之性質有關，所以社會事實（即道德事實）即與人類的意願有關，並不認為事實只是人類實踐之既有外在限制條件而已；五、研究宗旨在於如實瞭解事物，析論實相，提供指導意見，不在於提供證據，證成假設，以便定論止爭。

但是，在具體的分析過程中，塗爾幹發現清晰的社會鏡像並非一蹴而就的圖景，即便是掌控相當豐富的史料（一手文獻與二手文獻）也很難在其預想之中不留下任何陰影。他明確地意識到一門科學必須細緻地確定它的研究物件，這樣的要求太過分了，因為該學科所要研究的那部分現實，不可能清晰明確地與其他部分區分開。事實上，自然中的任何事物都與其他事物相聯繫，以至於不同科學間不可能存在斷裂和絕對明確的邊界。<sup>19</sup> 社會世界的每種狀態只是一種暫時的平衡，是分配和身體化或制度化分類之間的適配籍以不斷破裂和恢復的動力學的一個契機。<sup>20</sup> 塗爾幹清醒地認識到，在各個不同的實在階段之間不存在一種具有連續性的解決辦法。<sup>21</sup> 一旦部分之間形成了聯合，那麼它所帶來的就不是從已經相互聯合的元素的性質中直接派生出來的現象，而且所包含的元素越多，它們合成所起的作用越大，就越明顯具有這種部分上的獨立性。與實在的高等形式所依賴的低等形式相比，高等形式表現出了靈活、自由和偶然的特徵。<sup>22</sup> 同時，我們不能忽視這樣的事實，即，即便在今天我們所使用的諸多概念並非是井然有序的構成的，我們從語言中，即共同經驗中繼承了這些概念，但並沒有預先對它們進行任何考證，經過科學闡發和批判的概念總是少得可憐。<sup>23</sup> 因為我們不可能直接進行實驗，所以在社會科學領域之中的考察方法是很頗為艱難的。在這些條件下，我們不難理解為什麼用純粹客觀方式來表達社會事物的觀念少得可憐。同時社會學的物件比其他科學更複雜，社會學只能表達一些



很不完善的假設。因而科學思維絕非唯一的規範。社會生活往往將會為也許用世俗方式表達的真理留有餘地，而這些真理的基礎卻是神話和宗教。<sup>24</sup> 因此，他自己在分析策略中一再使用模糊性的策略處理。<sup>25</sup>

比如，很多評論家已經指出在塗爾幹著述中的一個古怪之處：在塗爾幹的著述中，沒有比“社會”（society）這一概念更難理解的了。<sup>26</sup> 社會的表述在其著述中一再出現，或者可以說是策略性的。社會的概念有時極為簡單，指的是某些具體的社會群體，有時卻極為隱晦與難以理解（darker and mysterious）。他崇敬地強調社會，頌揚社會的偉大，社會的力量、完滿、仁慈、威嚴及其對個體敬畏和虔誠的權利。<sup>27</sup> 同盧梭一樣，塗爾幹認為社會是神聖的，人們應當將傳統上對上帝的情感轉移到市民和現實社會中去。<sup>28</sup> 他認為社會體現為一個比我們本身無限豐富、無限崇高的實在，所有與我們息息相關的事物都來自這一實在。<sup>29</sup> 無論社會是由大眾借助宗教符號構想出來的，還是有像柏拉圖這樣的哲學家通過最理性的形式構想出來的，在人們的心中，它的出現總帶有一種神聖不可侵犯的特徵，它高於個體利益的卑微世界。因為社會被賦予的首要職責就是追求社會性的目標，而且這些目標被認為應該上升到理想的境地，高於人類的目標，所以社會本身也被授予了宗教的尊嚴。<sup>30</sup>

然而，令人奇怪的是他定義了一系列相關概念，比如社會事實，卻從未對社會下一個不那麼精確哪怕是十分含糊的定義。<sup>31</sup> 塗爾幹深思熟慮地把他自己歸為實證主義哲學傳統，但是，實證主義哲學傳統並沒有把道德分析語言描述得很精確。因此，雖然他不能從他們的結果中獲得赦免，他也不能因為他的專門術語的混淆而受到責備。這也是當塗爾幹談論道德論據的狀況、道德本身的内容或者道德的原因時，從來都不太確信的一點。當他談到“道德一致”（moral unity）時，這是否意味著就道德話語如



何管理和確保道德論據的安全達成了一致意見（agreement）？或者是否就道德話語的假設達成了一致意見？或者是否就道德話語獨特的主要的目的達成一致意見？

蔡錦昌<sup>32</sup> 認為塗爾幹的社會概念之所以如此是因為，一方面將其預設成一個至高的目的而另一方面又端看個人的手段是否配合，一方面強調其為形式性的價值而另一方面又強調其為內容性的價值。對此，阿隆<sup>33</sup> 認為，實際上，塗爾幹將社會的兩種解釋糾纏在一起，把價值與現實意義混淆不清，一方面是環境或從外部觀察到的社會整體，一方面是理想的中心和尊敬、熱愛的對象。他認為塗爾幹在社會一詞中的形而上學破壞了塗爾幹對科學、道德宗教同社會背景之間關係的某些深邃的直覺。

准此，或許正如 Clark 所論證的：

塗爾幹並未能充分認清到康德主義者區分事實與價值所具有的意義，而以爲可以使用“社會”此一巨靈來化消其間差異所可能呈現的意義。……塗爾幹的集體意識概念被單一化，也被單純化，以爲在社會中可以找到一個至高無上之命令地位的終極集體意識，而它成爲指揮一切的象徵神聖體。<sup>34</sup>

不可否認，塗爾幹的確沒有很明確地界定社會，但我們不是要指責塗爾幹沒有給出社會的定義界定，而是要提出這樣的問題：對塗爾幹而言，社會是什麼（what is society for Durkheim）？<sup>35</sup> 在閱讀塗爾幹的相關著作之後，作一個整體性的回答，我們大致可以得出這樣的答案：首先是一個否定性的答案，<sup>36</sup> 即社會不是什麼。社會不是空間之中固定存在，研究社會不是如同我們去研究喜馬拉雅山，先是定位（在哪里）、然後製圖，再描述一番。因為這樣的活動都是針對空間中固定的存在，無非是可以換換視





角之類的。相反，社會可以被視為是能量流（a flow of energy），而非物的集合，或者我們不能將其設想為戲劇建構或者一幕，而應該將其設想為戲劇表演。社會是或然性的實在，真實存在於偶然事物發生之中。<sup>37</sup> 本能終結處，社會開始時。或者，我們可以從文化的層面來看待社會，塗爾幹偶爾也這樣理解，雖然很少用。他認為社會類型是有差異的，他常常使用的概念是表徵，即心智映射（mental image），強調社會實在的心理本質。塗爾幹的集體心理學建構了社會學的一切，社會作為心智的類型影響人類個體互動。從文化上來說，社會源於人類活動，基於人類獨特的生物特性，但人類並未嚴格對其進行規劃，而是在時間、空間中變化，由此產生諸多類型。在此意義上，社會是規範性的，它的這種心智映象作為一種遺傳術語，表明人類行動與想像方式都受其規制。就像盧曼所說的是一種規範與認知期待。比如，我們說“你不能殺人”（thou shalt not kill），這僅僅是規範意義上講，並沒有說你為什麼不能殺人。但這一規範也表明一旦殺人將要受到法律的或者道德的制裁。它不是構建人類社會的人類活動的心智結果，而是一種特殊的心智，它源於集體的而非個體的表徵並且受其指導。社會因此是集體表徵的總和。它的特點是：

1. 存在於紛繁複雜的個體間互動存在之中。
2. 作為集體表徵的總和規制個體行為。
3. 這些表徵不是自我賦予的，它們需要個體在其行為之中啟動，個體心智也包含其他各種非集體的表徵。
4. 它具有象徵/符號功能（symbolic function）。
5. 它確定一種應然狀態。

總之，一句話，塗爾幹認為，社會是規範的總和，它存在於個體的遵從，個體按照不同的社會處境對其應然狀態進行解釋並合理化。社會是個多重的統一體（unitas multiplex），社會



包含有統一和分裂的統一。<sup>38</sup> 即便如此，我們仍然面臨著理論的困境。<sup>39</sup>

悖謬的是塗爾幹想要保持清晰的科學性，同時他卻一再使用模糊性的策略，但在其早期的社會學範式中，這樣的兩面顯然是不可調和的。<sup>40</sup> 因為，塗爾幹自己一再確認社會分類原則，並在某種程度上欣賞二元分類，二分所造就的分裂難以用他自己的框架調和。一方面，塗爾幹認為通過社會的發現，即通過社會學的方法與分析，可以達到概念上的一致，從而推進人類知識的進步。一方面，塗爾幹看到了社會所具有的特殊性質，即事物或者說社會事實的表像是多重的，不同的人面臨著同一事實可能會得到不同的表像。<sup>41</sup> 但實際上這兩個方面並不能很好地統一起來。概念並沒有像他所期待的那樣有統一。<sup>42</sup> 這在社會團結方面表現尤為突出。<sup>43</sup>

### 3 基礎論的迷思

塗爾幹的社會之鏡的另外一個困境為，鏡像要求社會作為一種基礎性存在，並由此認定社會學在認識論上堅持實在論。<sup>44</sup> 柯林斯<sup>45</sup> 認為，存在著一個客觀性的領域，它以共用的觀察與邏輯溝通的必須性為基礎。這種想法並非獨特。西方社會理論傳統認定文化（社會）中的某一部分是整個文化（社會）的基礎的論調並不鮮見。特別的部分同文化（社會）的其他部分相比，要麼指向某個特許的物件，諸如實在、真理、絕對的善、社會（或者是上帝）；要麼具有某種特別的能力。按照孔德的三階段理論，同這個主題相一致，西方文化經歷了幾個重要的發展階段：指向彼岸（上帝）的宗教文化（神學），指向心靈（理性）的啟蒙文化（形而上學），指向經驗世界的科學文化（科學/社會學）。其中，神學文化是一種本體論（本質論，超世論）的文化，啟蒙



文化是一種認識論（知識論，價值論）的文化，科學文化是一種工具論（技術論，實踐論）的文化。<sup>46</sup> 這種所謂的“基礎論”（foundationalism）是一種哲學信念，一種哲學共設，也即知識必須建立在某種“基礎”之上，這種“基礎”必須是獨立於我們人的、中性客觀的東西。它決定了知識的真假程度或可靠性程度，成了知識能否成立的審判台。

知識基礎的概念乃是希臘人（特別是柏拉圖）在知覺與認知間進行模擬的結果。<sup>47</sup> 塗爾幹<sup>48</sup> 認為，據我們所知，偉大的希臘思想家試圖保證知性的統一以及人類的相互理解。為此，他們所採用的方法是把客觀實在（objective reality）當作客體，因為如果假定客觀實在獨立於觀察主體的話，那麼對所有人來說，它必然是同一的。如果人們能夠通過一種非個體的理解方式來獲得事物的表現可以再現事物的話，這個目標就會實現。希臘人認為，時間、善、歷史和多樣性都是從某種永恆的一之中產生出來的困惑。希臘哲學家不滿於變化無常的世界，致力於尋找始基的工作，由此將世界劃分為表像和實在兩個部分。柏拉圖借助知識和意見、表像和實在之間的區別，發展了以某種直接的方式與事物的性質打交道的知識份子觀念。啟蒙時代，這種觀念直接表現為人們把牛頓式的自然科學家當作知識份子的楷模。在18世紀的大多數思想家看來，瞭解自然科學所提供的自然圖景顯然應該導致建立與自然界符合一致的社會的、政治的和經濟的機構。因而，自然科學被看作那個特別的部分，自然科學被當作是合理性和客觀性的典範。科學提供著硬的客觀的真理，即作為與實在相符合的真理。<sup>49</sup> 柏林<sup>50</sup> 認為，在18世紀晚期之前，西方思想家們完全同意以下三種學說：第一，所有各種真正的問題都可以得到解答；第二，所有這些解答都可以通過公共手段被發現，這些手段都是可以學習和向別人傳授的；第三，所有這些解答彼此之間都不矛盾，都可以相互相容。它們都可以融合起來形成一個真



理。就這樣，直到18世紀晚期為止，柏拉圖曾經宣稱已經瞭解了的那種新的、光芒四射的世界所具有的沉靜的崇高，一直支配著西方人的想像力。

真正將心靈作為自然的一面鏡子，從而將基礎奠立在主觀對客觀的準確表像或主觀內部的“先驗結構”之上，是從近代開始的。笛卡爾第一個將“心”作為一個實體分離出來，他把希臘人的“理性之心”轉變為“作為內在世界之心”，知識的基礎首次被奠定在心與外在客體的關係上，它的可靠性保證則來自於這個心的先天原則。<sup>51</sup> 在笛卡爾主義者看來，認識論的根本任務是要為人類知識找到一個堅實可靠的基礎，以便在它的上面建立起整個人類知識的建築。只要基礎堅固，人類知識的真理性或正確性就有了保證。笛卡爾主張找到一個絕對正確的、不容懷疑的第一原理，即基礎。然後按照演繹邏輯的規則推導出一切人類知識。邏輯推理是從必然真的前提推出必然真的結論。這樣，只要認識論提供了可靠的基礎和有效的邏輯工具，整個人類知識就絕對無誤。這樣，科學家代替了牧師和哲學家，並被視為是使人類與某種超人類的東西保持聯繫的人。宇宙被非人格化，美和善開始被視為是主觀的東西。結果，任何一種想在這種文化中佔有一席之地的學科都必須向科學學習或靠近，使自己變成類似於科學的東西。按照這種文化觀念，科學是整個文化的基礎和標準。其他文化部門或領域必須在同科學的比較中求得其相應的地位。獲得準確表像的方式就是在這面鏡子裏發現一種特殊的、具有特權的表像類，它有如此強制人接受的力量，以至於這些表像的準確性不能被懷疑。這些具有特權的基礎，將成為文化的基礎。知識論將成為對那樣一種東西的追求，這種東西一旦顯現，就強制著心靈去相信它。<sup>52</sup>

但是，如果我們能夠用純粹非個體的理解來審視事物的話，那麼當今的科學物件就可以精確地再現它們。孔德抓住了這一



點。他認為“實證哲學”的任務即在於結束主要是大革命以來的知性無政府狀態，其實這種無政府狀態的真正來源更早。自批判精神誕生的“形而上學時代”以來，便不再有共識了。孔德認為只有科學能夠為共識之重建提供精神武器。然而，分門別類的科學不足以完成此一擔當，因為它們太過專業化了。故而我們需要一個涵括所有專業的和分析性的分支科學的學科，它就是“哲學”。在此，很容易發現孔德的失誤，因為他沒有看到哲學除了是個體化的之外不可能是別的什麼東西。<sup>53</sup> 正是在笛卡爾的思維方式的影響下，塗爾幹從另一個角度首次明確而詳細地提出了社會學的鏡式分析進路。18世紀和19世紀早期，社會哲學家，尤其是在法國的社會哲學家確立了他們自身關於合理解釋與證明人類事件的正當化的觀點並且以此來反對宗教的觀點，用“實證”的方法來反對“神學的”方法。塗爾幹主義認為有一個表層和深層實在。表層是符號與儀式，深層是非理性和潛意識。它關注情感力量、道德、神聖、宗教並認為這些都是社會的。<sup>54</sup> 為了擺脫空洞性，實在論者在說明被稱為科學的東西時，必須根據所謂的“科學研究與實在的關係”，即為其他人類活動並不擁有的東西。因此，他要著手自己的工作，他就必須具有某種現成的獨立的科學性的標準，而不只是它與實在的聯繫。<sup>55</sup> 塗爾幹<sup>56</sup> 認為學者們思考的現實是：自然、人和社會。在這些現實周圍表現出來的奧秘都是表面現象，如果人們深入觀察，這些奧秘就不存在了：人們只要排除掩蓋這些現實的神話般的幻想，這些現實就能現出其本來面目。<sup>57</sup> 社會之鏡在認識論上意味著對外部實在的基礎性探尋。社會在塗爾幹那裏是這樣一種基礎性的實在。我們從社會中得到觀念與概念，然後又使它們在我們對世界的想像中具體化。正是社會提供了草圖，而邏輯又對草圖進行了加工。<sup>58</sup> 通過對社會的科學研究，就能夠把握社會的客觀規律，從而建立一門道德科學。而這就需要遵循具有科學方法的途徑，必須把





科學建立在堅實的土地上，而不是建立在流沙上，<sup>59</sup> 在此基礎之上循序漸進，進而抓住整個社會現實的真實鏡像。受自然科學的鼓舞，通過假定某個獨立的現實（比如社會事實）並要求理論的被檢驗，現代社會科學試圖在認識論假說和反假說的基礎上發揮作用。<sup>60</sup> 塗爾幹要求社會學家抱持自然科學家的精神，在進入社會研究領域之時保持對外在世界的清醒態度。社會的基礎性地位決定了社會學家從一開始就要確定這樣的研究態度：把社會作為一種物來看待，這種物是自成一體的，是基礎性的。因此，如果不事先研究事物的最基本的現象，就理解不了其他的事物。<sup>61</sup> 故此，人類最重要的認知為對外部實在認知。科學所關注的是事物和實在，除了描述和闡釋實在以外，它不能具有任何真正的功能。<sup>62</sup> 實在的訴求意味著，科學所假定之實體真實存在，此一實體不是虛構也並非幻象。<sup>63</sup> 科學研究亦即對此實體及其表像的研究，當然表像在廣義上也是真實存在之實體。<sup>64</sup> 普特南<sup>65</sup> 認為西方哲學觀點存在兩種不同的理解世界的方式，其中之一是形而上學的實在論觀點。根據這種觀點，（社會）世界是由不依賴於心靈之物件的某種確定的總和構成的。對（社會）世界的存在方式，只有一個真實的、全面的描述。真理不外乎在語詞或思想符號與外部事物和事物集之間的某種符合關係。這種外在論觀點推崇一種上帝的眼光。在某種意義上說，塗爾幹的社會實在論即為此種“外在論”的實在論。

塗爾幹<sup>66</sup> 認為社會學的基本準則就是承認社會事實為客觀實在（objective reality）。其他所有一切最後都基於此一原則，並且一切都再現此一原則，整個社會學都源於此一原則。社會是一個實在，它不是從我們的手中鍛造出來的，而是一個外部世界，我們想要生存下去就必須屈尊於它。<sup>67</sup> 那麼，實在（reality）意味著什麼呢？在塗爾幹那裏實在至少意味著三個面向的訴求：



- (1) 堅持認為存在著一個確定性的社會世界，它所包含的社會事實在很大程度上獨立於人類個體的行動。
- (2) 通過科學方法可以獲得相當數量的社會世界及其特徵的可靠的、相對獨立於觀察者的資訊。
- (3) 相信社會學家能達到對確定的、可能的社會結構的認知。

在此，塗爾幹做出了兩個判斷：既做出關於獨立於意識之外的社會事實的判定，又做出了關於社會事實的可知性的陳述，因而同時是本體論與認識論的立場。<sup>68</sup> 在此塗爾幹斷言，社會實在論就是對實際發生的社會事實的鏡像描述，社會學知識也只有在此種情形下成為可能。基於此種觀點，理想的社會學論斷是社會事實的拷貝或者複製，只不過其中增加了分類與抽象。社會學就如同一部紀錄片：目標是忠實地複製社會事實，並期望從中展現規律。它內含這樣一種假設，即社會實在由實際發生的社會事實、實際被體驗的經驗、實際被完成的社會行為所構成。一個社會事實之所以成其為社會事實是因為它就是一個社會事實，因為它確確實實地發生了。社會事實由實在的形式所構成，所以它由社會的形式所構成。社會與實在的範疇有共有的時空範疇。結果，實際存在的全部社會經驗、事實、行為都有資格成為社會的。

社會之鏡在一個具有各種新的折射點的媒介上表現實在。在此媒介之中，實在被轉換成一個有其自身秩序的世界，即有一個和諧一致和各種範疇所決定的次序，如果與此秩序相背則是一種失範。這些和諧一致和範疇是知性的各種要求之必然結果，並且僅僅適用於事物表面上的各種關係。這個秩序獨立於描述真實實體之間的關係理論概念，真實實體構成了這些表面現象的基礎，也即實在為鏡像之基。社會之鏡的唯一的和直接的物件就是社會事實本身，這種鏡像是對各種表面事實的一個建構。故而，它的



分類和綜合法則與真實存在保持一定距離。盡可能的考察社會整體並如實描繪事實，成爲社會學科學訴求的一部分。那麼，此種社會學的科學訴求，在對實在的基礎性研究中保持何種態度呢？正如布迪厄所言：

對社會現象的實在性的科學研究意味著對其進行某種詮釋，這些詮釋者主張“精神歸源”，恢復諸重要傳統的共同起源，通過去精神化的再精神化來獲得深奧地宗教篤信和具有感化作用的科學，並在宗教史或古代文明民族學中尋找它們的依據。塗爾幹和莫斯提出了要與神話學中使用的神話思維方式決裂。……這一科學決裂必然導致與“愛好神話”的神話研究者的歧義性解讀實行社會決裂；這類神話研究者通過一種有意或無意的兩面手法，比較神話學改變爲一種對世界重要教義之不變值的尋找，試圖兼得科學的明晰和宗教的篤信兩種好處。<sup>69</sup>

從一開始，塗爾幹的社會實在論就受到質疑，大致有如下這些學者：Tarde、Worms、Richard、Alfred Fouillee、Andler、Belot、Bernes、Deploige、Leuba 以及 Pardi，其中以 Tarde 的批評最具代表性。Tarde 認爲塗爾幹的社會實在論強調社會的利維坦式的功能，忽略了這樣的事實，即個體並非一個簡單的生物與社會事實，個體至少可以以其自身的方式來應對社會影響，並且對社會做出反應與回饋，由此個體成爲一種新的行動之中心，從而將社會推向新的方向。<sup>70</sup> 這就意味著，可能沒有一個確定性的社會實在“在那裏”（out there），因爲社會與個體的相互影響很難簡單地分離。針對 Tarde 的批評，塗爾幹在《宗教生活的基本形式》一書中作了回應。塗爾幹認爲：

正是社會實在使個體超越其自身。實際上，正是社會造就了人。人是由構成人類文明的各種精神財富所造就的，而這種文明又正是社會的產物。……社會只有在行動時才能



使其影響為人們所感知，社會之所以行動就在於構成社會的個體聚集起來並採取共同行動。正是通過這種共同行動，社會才得以意識到自身並確認自身，故此社會首先是一種積極合作。<sup>71</sup>

在帕森斯<sup>72</sup> 看來，關於社會實在可以用科學的方法來研究，他認為塗爾幹也是堅持此一立場的。但他認為在塗爾幹分析宗教問題時存在一種困境：宗教理念所表現的與人類生活以及經驗相關的一切是處在科學的觀察與分析範圍之外的。對此只有兩種解釋：要麼這些理念是由無知和謬誤生髮的，要麼是有一個全然處在科學論及範圍之外的重要成分。塗爾幹卻利用剩餘範疇的方式將其納入到一個體系之中，即將行動者生活與體驗的非經驗體察視為人類有意義的處境的一部分，而這正是社會實在給予行動者的限制，或者進一步說這就是社會的實在面向之一。帕森斯<sup>73</sup> 據此認為塗爾幹在此面臨一個困境：要是他堅持科學理性的一致性和普遍性，就面臨著道德和宗教的相對主義；而要避免這種相對主義就只有拋棄科學理性的一致性和普遍性，這又會造成更嚴重的後果。不過，塗爾幹本人並不這麼看。在關於實用主義的辨析中，塗爾幹提出“思維與實在是異質的嗎？”的問題。在塗爾幹看來任何實在的原始形式都是所有能量的彙集，都是未曾區分的，它們不過是同一事物的各個方面。<sup>74</sup> 因此，回過頭來反思初民社會就能得到實在的主要形式。

塗爾幹認為通過對可觀察的實體——社會事實——的考察，社會學可以成為一門道德科學。而社會事實本身在塗爾幹那裏有三個不同的層次：現實的，經驗的和深層的。現實的層面指日常生活之中我們密切接觸的社會現象，這些社會現象是實在的，因為它們並不依賴經驗層面而發生和存在。經驗層面是由人們對現實層面的知覺、觀察和經驗組成。深層的層面包括生成這些社會



事實的基本機制或力。深層實在不是必然可以觀察的，但正是深層實在影響著社會的運行，社會學的主要任務之一就是通過鏡式考慮發現其基本的機制與力。當反思社會之時，對三種不同的實在有著大致相同卻又存在差異的方式。通過求助於“不明推論”（比較分析），即不熟悉的現象依靠與熟悉的現象之模擬與隱喻得到說明。在塗爾幹這裏是試圖依靠與生物進化的模擬來說明社會的長期變遷。這種模擬與隱喻一方面可以超越歸納主義與演繹主義的哲學困境，一方面又可以解釋科學活動的創造性。但它的弱點在於，作為規定性的訴求它註定無能為力。儘管這種訴求從一開始就試圖重建自然科學家所做的工作，但社會學也意味著價值訴求。在規定性訴求與價值訴求二者之間，社會學所做的是一方面承認實在的基礎性，一方面在追尋規範性的力的同時保持清醒。社會學研究即要給予人們一種真理，這種真理作為實在的摹本，並不是多餘累贅的。它完全可以把新的世界添加到實在之上，這個世界比任何世界都要複雜，它是人類和社會的世界。真理是使事物的新秩序成為可能的手段，而這種新秩序就是文明。<sup>75</sup> 同時，塗爾幹清楚地認識到社會學應該與現實保持距離，這樣才能夠更客觀地對社會進行描述和解釋，也只有如此才能保持社會學的科學性與有效性，但同時社會學作為一門道德科學，它不可避免的要深入到現實生活之中，並且要保持自己的價值判斷。多元主義導致混亂，個人主義開始消滅自由社會成員間的團結與滿意。現代啟蒙思想基於功利思想，其根基不穩固。塗爾幹未曾將倫理研究與社會科學分析分離開來，<sup>76</sup> 而是將倫理研究與社會科學分析相結合。那麼，何為人類的善的完滿生活？如何使之成為可能？塗爾幹認為可以通過創造社會條件——法律與教育——而逐步實現。但基本的問題仍然存在。

團結既是現代性的問題又是後現代社會所面臨的問題。圍繞此一問題我們要從多方面來考慮與反思，甚至需要對整個歷史與





現實做一個梳理。這時或許我們可以採用後現代的方式——把歷史感從現實感中剝離開來，強調一種非歷史的現實感與非現實的歷史感。至此，就塗爾幹所論述的社會團結這一理念來說，我們至少可以認為，作為基礎性的實在的團結本身是值得懷疑的，當然我們並不由此質疑他對社會學的科學訴求。

不可否認，“社會之鏡”對於我們清晰地認識社會有相當大的幫助，但其缺憾也較為明顯。首先，它基於一個穩定的基礎，但按照羅蒂的觀念看來，這個基礎卻不一定穩固。由此所導致的問題是，把團結作為我們的唯一宿命是否具有合法性？先驗的上帝（社會）並不能通過實踐的證明，而只能通過信仰。但尼采卻讓我們認識到上帝的缺席。那麼，在無根基的時代，團結還可能嗎？如果可能的話，在此處境下的團結是何種圖景？其次，塗爾幹堅信我們能夠通過科學地研究發現團結這種基礎性的實在，並且可對它進行清晰性地說明，但塗爾幹本人並沒有給我們一個十分清晰的團結圖景。第三，塗爾幹通過團結問題建構了他的理論體系，但由社會之鏡所關照的團結卻很難在本體論上無懈可擊。如何應對這些理論困境？塗爾幹本人並非沒有意識到這樣的問題，他本人忙於建構一個宏大的社會學理論體系，希望建立一個社會學的王國，並用社會學來增進我們的認識，所以在塗爾幹那裏我們沒有看到明確的答案。只有當我們採用羅蒂的視角去反思他的理論時我們才會如此提問。那麼，羅蒂能夠給這些問題提供較為有趣的答案嗎？我的回答是肯定的。

## 二 新實用主義的團結觀：羅蒂的洞見

Lindenberg<sup>77</sup> 問道：如果塗爾幹的理論是如此的有力，為什麼我們仍然需要關於團結的另一理論？Lindenberg 認為在塗爾幹



關於團結的問題論述之中至少有兩個致命的問題，正是這導致我們必須加入新的考慮。首先，塗爾幹的行動理論不允許他單獨解釋群體內部生成的團結問題；第二，他的行動理論不允許他詳細闡述機械團結與有機團結的關係（比如，影響團結的內部或外部因素之間的相互關係）。

塗爾幹所分析的現代性問題，圍繞著團結問題展開了相當深入的探討，但這一方案並未為所有社會學家接受。比如艾森斯塔特提倡多元現代性觀念，反對經典圖像。他認為現代性從一開始就不是一體的，而是有多元的起源。其分析材料則為歷史的看待西方與非西方社會發展過程。即使在西方文明的大框架內，產生的也不只是現代性的一種而是多種文化方案和制度模式。現代性的特徵是開放性與不確定性，存在著各種破壞潛能。現代性由政治、文化方案所推動，與社會運動密切相關。由於角色多重、社群不確定，故需要有行動者的主體性、自主性和觀念的變化，即有探索、反思精神，又要有對自然與社會的積極建構與控制。而在政治層面則強調參與性。現代性是獨特的社會想像。<sup>78</sup> 現代性處於永無止境的試驗中。在不同的現代社會之間，無論結構上的相似有多大，它們在意識形態和制度的某些最為關鍵的方面依然大為不同。現代性的兩個基本維度是集體認同的建構和社會秩序與權威；這兩個維度影響著社會秩序的建構。<sup>79</sup> 後現代主義則更進一步對塗爾幹的現代性方案表示了質疑。

後現代主義不是一種範式或者後學熱潮，而是一場激進的新運動，這場運動試圖對我們如何解釋周圍世界的概念重新概念化：<sup>80</sup> 羅蘭·巴特批判地剖析了大眾如何通過神話為新的消費社會大造輿論，從而將新的社會結構形式自然化、理想化；德波爾攻擊了新形象、景觀和商品的愚鈍麻痹作用，認為景觀社會掩蓋了異化和壓迫等依然存在的事實；列菲伏爾認為日常生活的轉型正在帶來一種新的來自科層制和消費資本主義的統治模式；<sup>81</sup> 福



柯提出了新的理論、政治和倫理概念，並宣佈“人的消亡”；布西亞描繪了後現代社會理論與政治的具體內涵，認為在後現代社會中，“激進的符號技術”，即符號的不斷加速增加，創造了大量的擬像（simulations），由此產生了社會、文化、經驗和主體性的新形式；利奧塔描繪了一種“後現代狀況”，以此來標示宏大敘事和現代性希望的終結，以及以往的總體化社會理論和革命政治的不可能性；德勒茲和瓜塔里提議建立一種“分裂分析”和“塊莖學”，用以圖繪充斥於社會和日常生活之每個角落的、針對欲望的壓迫性“轄域化”，並尋求可能的“逃避路線”；拉克勞與墨菲則以後結構主義認識論以及對現代政治理論的批判為基礎，建立了一種激進的民主政治理論。<sup>82</sup> 現代社會在福柯那裏是一個權力社會，微觀權力經濟學深入整個社會，形成了一種權力的毛細血管式的支配方式。權力無所不在，權力無時不在。因此，對於社會的研究就是對這種日常生活中的權力技術的分析。<sup>83</sup> 在他們那裏很少能夠看到對傳統社會理論，特別是塗爾幹所關注的團結問題的探討。但在早期經典社會理論家以及當代社會理論家那裏我們可以看到其他不同的景觀。不可否認，權力及其支配在社會之中起到了重要的作用，但是社會道德倫理原則的運作也絕對不可以忽視，而社會團結正是這種原則之一。自十九世紀中期開始，團結這一概念在社會理論中近乎消失了。<sup>84</sup> 但團結問題並非淡出人們的視野。實際上羅蒂在團結問題上面給我們提供了頗為有趣的洞見。

## 1 羅蒂論團結

羅蒂是新實用主義<sup>85</sup> 的宣導者，他對整個西方哲學傳統（所謂的“系統哲學”、“鏡式哲學”）提出了全面的質疑。羅蒂認為分析哲學就是在此傳統中的繼續發展，但分析哲學並不是什麼新的東西，而是笛卡爾、康德思想的變種，即要為認識提供一個



基礎。<sup>86</sup> 傳統哲學認為人類可以準確地再現研究對象的本質，哲學問題被作為超越於社會歷史的永恆問題來對待。羅蒂認為這種傳統哲學具有危險性，使哲學成為某種自欺欺人的理論，因此必須進行哲學上的革命。在堅持其反本質主義、反表像主義認識論和相對主義真理觀的同時，羅蒂的關注人類實踐所面臨的各類重大社會問題，並在此基礎上提出後形而上學的社會希望——用想像取代理性，用希望取代知識。羅蒂反對西方思想傳統中的普遍人性觀，認為我們不再需要在理論上去勉強統一公與私，而只需堅持最低限度的統合，即在彼此不傷害的基礎上，讓所有公民按照自己的理想進行自我創造。為此，羅蒂勾勒出一位“自由主義的反諷主義者”，作為自由主義者，她堅持自由民主社會的基本價值觀；作為反諷主義者，她承認所有信仰、價值以及用來描繪終極自我的語彙都只是歷史和環境的偶然產物，人不可能真正回答“人性是什麼”的問題。

羅蒂認為現在最要關注的現實是藝術和政治，所以在其討論中也探討了社會團結的問題，其理路與塗爾幹的理路是不一樣的，我們正是可以從這種不一樣中間，去探尋對社會團結的思考的某些新的值得注意的想像力，因為正是想像力而不是理性才是社會團結的動力所在。我們把想像力看作文化演化的邊界，那個力量不斷地發揮著作用，使得人類的未來比過去更加富裕。想像力既是物理宇宙新科學圖畫的源泉，也是可能的共同體的新觀念的源泉。<sup>87</sup> 在羅蒂看來實用主義是一種團結的哲學，而不是絕望的哲學。<sup>88</sup> 羅蒂認為長期以來社會理論家們所關注的問題是如何把握現實，如何去真實地再現現實，如何給人以秩序感，如何去把握作為社會存在的人。在對這些問題的思考中，思想家們形成了三種不同的理路：

傳統的柏拉圖——亞里斯多德——康德等思想家們是在追求一種統一的理論體系，進而對整個社會進行有效的說明，這套觀



念可被用於證明或批評個人行為和生活以及社會習俗和制度，還可為人們提供一個進行個人道德思考和社會政治思考的框架。<sup>89</sup> 在他們看來思想家們的任務是在於對於人類社會的基本問題的探討，運用人類的理性思維找出社會的真理並以之作為我們生活的規則和指導。柏拉圖和亞里斯多德認為，其他動物生活在感覺表像的世界裏，它們的生命在於適應這些表像的變化，因此它們缺乏認知能力，因為知識在於透過表像而直達實在。<sup>90</sup> 在這樣的思考中，其基本的思維方式是首先有一個基本理論預設，即認為事物必定存在有深層的本質性東西，社會也是如此，同時作為有智慧的人類存在必定能夠對這種本質進行揭示。一旦人們揭示出社會的本質、社會本性，人們就能從中獲益，進而把握我們自身，可以達到某種程度的完滿。他們所開創的社會觀認為對社會團結的根源和本質的探討應該從客觀的社會（即客觀性）或人性中去尋找，他們相信社會團結必須以客觀性為基礎，進而才能夠對社會團結進行有效的說明和解釋，從而推動人類團結的發展與進步。在他們看來真理是一種客觀的非人性的存在，正是這種真理性的規則決定著人類的行動、決定著社會團結，也就是說社會團結在本質上是普遍的人性或是真理性的實在的表徵。

我們看到塗爾幹正是以這種思維方式來理解社會及社會團結的，對塗爾幹來說這種真理性的實在就是社會，唯有社會才是社會團結的終極原因，也唯有社會才能說明和解釋社會團結，因為通過這一超越個體的為人類所共有的、卻制約著人類的非歷史性的社會實在，就可以在理論上說明為什麼社會團結是一直存在的。所以他無論是對社會結構的理論分析還是對社會團結的社會學解釋，都是有著很強烈的科學追求和真理追求。社會學由於有其獨特的觀察物件和解釋物件，所以社會學需要運用自身獨特的說明方式來說明社會事實。通過對深層的社會本質的分析，就能夠對社會與個人之間的關係進行有效地說明，在塗爾幹看來這也





是社會學的一個基本的任務。因此對社會團結的研究也就是去理解社會的“基礎結構”、“文化中的不變因素”<sup>91</sup>或“社會決定論模式”，如此則意味著，社會科學一樣能像自然科學一樣，為社會事實的理解創造一個邏輯明晰、論證清楚的嚴密體系，社會學也得以有其方法論上的科學性，從而用科學性來標榜自身，用科學性來論證自身的存在合理性。

以尼采為代表的懷疑論者們則認為，傳統的這種思維方式是有問題的，是值得置疑的思路，他們想要用文藝（而且尤其是文學）來取代科學作為文化的中心，正如科學早先取代宗教作為文化的中心一樣。<sup>92</sup>所以在他們那裏也存在著本質的人性，如權力意識與原欲衝動。他們使用一種新的本質取代了舊有的本質，並且認為這種本質才是真正的本質。在他們看來自我與社會在本質上是根本對立的，沒有其共同性，所謂的社會團結僅僅是社會化的虛構而已，其目的是為了維護某些人的特殊利益。因為在他們眼中除了個體之外沒有神聖的社會的存在之理由，所以他們在某種程度上成為反社會論者。<sup>93</sup>

以海德格爾——杜威為代表的歷史主義者則有另外的一套理論體系，在他們看來，由於社會化與歷史環境是無處不在的，故而也就沒有任何所謂的深層的隱藏在現象背後的東西存在的理由，所以是沒有本質的，我們所經歷所思考的物件正是這些無本質的社會生活本身，所有那種尋求本源與深層本質的做法都是緣木求魚。因此我們要做的事情就是拋棄本質，直面現實，也即回到生活本身，在社會中關照社會關照個體，我們所做的追求其目的是自由而不是真理。

羅蒂認為他自己是這一路的實用主義者的繼承人，所以他的觀念也就在於對實用主義的理念的揚棄。在他看來前述兩種追求由於歷史性的原因，在今天已經不再能夠吸引人們的注意力，不再是值得我們繼續堅持的理念，我們需要用新的描述來取代舊



有的描述，使得我們的未來更加美好。<sup>94</sup> 這種新的描述就是實用主義的思路，這種哲學不假裝擁有更好的點子，去做和我們用舊方式說話時所做的同樣的事情。相反地，它建議我們停止做那些事情，而去做別的事情。<sup>95</sup>

傳統的思路是認為要把團結建立在客觀性的基礎之上，只有給團結以最無歷史性、最不變的人性等團結才有可能。在《團結抑或客觀》一文中，羅蒂指出，善於思考的人類一直企圖按照兩種主要方式使生活與廣闊的領域聯繫起來，以便使其具有意義：第一種方式是描述他們對某一社會做出的貢獻的歷史；第二種方式是在他們和非人的現實的直接關係中來描繪自己的生存。第一種方式說明了人類追求團結的願望，第二種方式說明了人類追求客觀的願望。“以追求真理概念為中心的西方文化傳統（從希臘哲學家一直延續到啟蒙時代），是企圖由團結轉向客觀以使人類生存具有意義的最明顯的例子。因其本身之故，而非因它會對某個人或某個實在的或想像的社會有好處而應予追求的真理觀，是這一傳統的中心主題。”<sup>96</sup> 由於這種文化觀念想使團結以客觀性為根據，它不得不把真理解釋成與實在相符合。於是它必須建立一種形而上學。那種形而上學將考慮信念與客體之間的特殊關係，而客體將使真信念與假信念區別開來。並且，由此也產生了某些區分真假信念的方法以及闡述此類方法的認識論。羅蒂對這種傳統理念表示了質疑，他認為這種客觀性的團結理念實際上是行不通的，至少會在很大程度上對我們進行誤導。因此，我們需要用新的理念來實用性的取代既有的某些傳統。

羅蒂按照實用主義的理路認為社會團結並不是要建立在客觀性的基礎之上。在他看來既無說明社會學科學性的必要，也無描述人性本質的必要，重要的問題在於對社會團結做出再描述，因為不存在不可動搖的支點，尋求客觀性只不過是人們想方設法取得更多主體間同意的事情。<sup>97</sup> 如果我們能夠只為追求團結的願望



所推動，徹底拋棄對客觀性的願望，那麼我們就會把人類進步看作能使人類完成較有趣的工作並成為較有趣的人，而不是看作朝向某一地點的邁進，這個地點多少是事先為人類設定的。<sup>98</sup> 經過幾代人的努力，社會理論在不斷地增添新的內容，這是社會歷史演化的要求，也是社會環境變化的要求，伴隨著歷史的是各種偶然性的因素，正是這些偶然構成了歷史過程，所以我們沒有必要把我們的團結置於一個絕對的非人性的真理式的社會之上。相反社會團結是一個社會希望，因為真理僅僅是那種適合我們去相信的東西。<sup>99</sup> 真理並不是一個能夠說明一切的、可以用來規範一切的東西，真理不能存在那裏（truth is not out there），不能獨立於人類心靈而存在，因為語句不能獨立於人類心靈而存在，不能存在那裏。<sup>100</sup> 人類的語言是人類偶然性創造的結果，所以只有語句才有真假可言，人類利用他們所製造的語言構成語句，從而製造了真理。<sup>101</sup> 實用主義的真理觀認為，真理並不是一種外在於我們個體與社會的東西，真理不是對獨立於我們選擇的語言學描述而存在的事物的內在本質的符合。<sup>102</sup> 羅蒂認為，作為自由主義者的現代社會的個體對社會團結抱有希望。對他們而言，人類的團結感在於想像地認同他人生命的細微末節，而不在於承認某些原先共有的東西。<sup>103</sup> 因此在羅蒂看來社會團結是作為社會希望而非真理而存在的。

羅蒂推崇一種“詩意化的”文化，在其中存在著私人的尼采式的自我創造和由現代西方自由制度所規定的公共世界之間的一個分裂。私人世界和公共世界之間的那個分裂再一次地成為現代思想的主題。<sup>104</sup> 與塗爾幹相反，羅蒂認為社會團結是我們去創造的，團結必須從細微的碎片中建立起來。團結不是已經在那裏等候發現，它並不是以原始語言的形式存在著，我們只要聽到這些語言，就可以認得它、發現它。<sup>105</sup> 傳統社會理論認為最重要的理論工作在於發現社會團結的本質並為之辯護，但羅蒂認為現在我



們的理論工作之目的就在於創造新的適合我們社會生活的社會團結，這種團結將會促進我們個人自由的發展。社會理論的意義正在於給予個人獨特性的說明的同時使個人自由得到發展，得到理論反思。社會團結乃是大家努力達到的目標，它不是反省所發現的，而是創造出來的。<sup>106</sup> 世界不過是在一條小船上的一些厚甲板，而我們正坐在那條小船上孤獨地漂泊著。或許是出於偶然的機緣我們創造了團結。在實踐中，我們以現實社會條件為基礎，充分利用現有的條件去創造。這種創造是作為歷史性的人們所具有的，通過對塞拉斯的解讀，羅蒂認為團結是創造出來的，而不是被發現的，乃是在歷史過程中產生出來的，而不是被當作一個非歷史性的事實來承認的。<sup>107</sup> 因此在羅蒂看來社會團結是作為創造而非發現而存在的。

社會團結的觀念僅僅是現代人偶然幸運地創造出來的好東西，<sup>108</sup> 它只是特定歷史環境下產生的幸運結果。<sup>109</sup> 因為所有的東西都只是時間和機緣的產物，社會團結也不例外。從社會發展的過程中我們看到我們的語言和我們的文化，跟蘭花及類人猿一樣，都只是一個偶然，只是千萬個找到定位的小突變（以及其他無數個沒有找到定位的突變）的一個結果。<sup>110</sup> 但是偶然並不意味著人們就沒有可以堅持的信仰，相反羅蒂認為我們在堅持偶然性、堅持認為社會團結只是某個偶然歷史因素的原因而成的，我們的這個信念也是能夠支持我們為之奮鬥的。由於若干歷史偶然，我們走到了今天，社會化的過程中我們創造了社會團結，並以之為新的社會希望。因此在羅蒂看來社會團結是作為偶然而非必然而存在的。

至於社會團結的實現條件，在羅蒂看來重要的是能夠提供一個在不同團體中間為了相互合作而形成一個共識，以支援致力於為盡可能多的多元論提供空間的制度。在這一制度下，每個人都能夠發表自己的想法，能夠相互交流各自的想法，社會團結只有



在不斷地交往中才能得以實現。在團結被視為“我們之一”的表現，並且這“我們”指涉某種比“人類”更狹隘、更具地方性意義的東西時，我們的團結感才最為強烈。<sup>111</sup>

由此，我們可以看到羅蒂與塗爾幹各自在不同的立場上對團結問題展開了論述。那麼，圍繞前文所述的塗爾幹社會之鏡的悖論羅蒂能夠給予我們何種解決之道呢？用羅蒂的新實用主義來看，解決問題的方式有很多種：一種是拋棄問題轉向新的問題，這很多人看來實際上是沒有解決問題，原有的問題依舊存在，但羅蒂認為當我們把自己的視野轉向另外的領域之後，舊有的問題或許就已經不再成其為問題了，當然他也沒有絕對的肯定。一種是對原有問題本身所內涵的東西進行強烈質疑，從而引發我們新的思考，這就意味著舊有問題在我們看來它本身就是一個問題，是一個關於問題的問題。第三種方式是在舊有問題的提問方式、解決之道等等方面保持清醒，所以我們的新問題是：為什麼會提出這樣的問題？為什麼某些人能夠使用這種思維？這些問題在其具體的歷史與現實脈絡之中有何位置？每一種回答問題的方式都可以促進我們的思維，進而對於我們認識自身、建構一個更加美好的未來有所幫助。

## 2 多重鏡像

現代社會理論是隨著現代社會的演化而衍生的現代顯學。盧曼認為，社會理論的首要任務是認識日益複雜化的現代社會，雖然社會理論對現代社會的認識已有一百多年的努力，但現代社會形態的面相尚未弄清。他提出社會學啟蒙的主張，即旨在推進對現代社會的認識和反思，其啟蒙理念與古典的啟蒙理念不同，其理念的重點落實在現代性的自我反思過程之上，即現代社會的自我理解（而非價值論批判）。他的學術主題是：建構一個具包羅





性的社會理論體系。<sup>112</sup> 但這一宏大敘事的理論訴求受到了後現代社會理論的質疑。

後現代主義有兩種形式：一是懷疑論的、一是肯定論的。<sup>113</sup> 懷疑論的後現代主義是絕望哲學，絕望根源於否認知性活動在社會關係中產生任何差異，否認在人類發現中人類理智是人類旨趣與權力的標杆。而肯定論的後現代主義則是富有希望與充滿樂觀視點的，在對社會過程富有希望的評述中肯定某些值得我們追求的東西。後現代從三個不同的角度批判現代思想：第一是關於作者、文本與讀者。後現代主義認為讀者用其自身的想像去界定與型塑作家及其作品，這就是原有的作家可以通過作品展現真理的觀念受到衝擊。第二，關於客觀，後現代主義認為客觀性是科學家的幻想。在客觀與主觀之間並沒有必然的鴻溝。第三，關於傳統的歷史（conventional history）。後現代主義者認為過去是用我們的目的來閱讀的文本，而非去尋找所謂關於事物在更早的時代如何如何的真理。從笛卡爾到當今，現代認識論基於心智狀態與外在於我們的世界的區分。通過現代主義的語詞、概念與理論能夠再現外在的世界。笛卡爾主義者的科學思想之目標在於找到浮現的現實表面之下的真實/真理。但後現代主義認為根本就沒有這樣的真實/真理存在。<sup>114</sup> 貝斯特和凱爾納<sup>115</sup> 認為後現代理論缺乏社會的積極概念，無法為主體間性、共用或團結提供規範性說明。那麼，在現代與後現代之間，如何反思塗爾幹的社會團結理論以及塗爾幹主義？

很多理論僅僅發展了塗爾幹複雜理論的一個面向：現象學發展了意識的意向性，排除了歷史與結構；結構主義則發展了後者放棄了歷史、個人與自主性（autonomy）；馬克思主義發展了歷史的與結構的理論，排除了發展的意識理論與個人與權利的理論；同樣的，後塗爾幹主義的功能主義排除了轉換生成的（transformational）與批判的面向。當所有這些概念切割



(concept-chopping) 繼續進行之時，塗爾幹的很多洞見湮沒在故紙堆中了。<sup>116</sup> 爲了避免簡單化做法，爲當代社會提供更具包容性的視角，我們應當從多種角度來研究經濟、政治、社會、文化等現象，弄清它們是如何構成和如何相互影響的，以及最近發生了哪些變化。這就需要將馬克思、韋伯、哈貝馬斯等經典現代思想家的視角同福柯和布西亞等後現代理論家的視角結合起來。<sup>117</sup> 對於塗爾幹的研究來說理當如此。本文所做的工作就是希望結合塗爾幹與羅蒂的論述來反思與重構塗爾幹的某些問題。

羅蒂梳理了傳統理論，指出他們是根據其時代特殊性做出的判斷。有些判斷是我們必須予以拋棄的，特別是柏拉圖——康德爲代表的本質論、符合論、反映論。這些論述大致可歸結爲基礎主義的企圖。羅蒂認爲最好是從這些大寫的哲學中抽身出來，而進入另外一個傳統之中。在對事物或傳統理論評價上，羅蒂認爲更重要的是較好的適合與不太好的適合具體情景，沒有任何絕對權威性的東西，必須反對任何形式的絕對權威。那是否也意味著要反對自身呢？的確，羅蒂認爲對自身也必須持懷疑態度，因爲一旦失去了懷疑精神，而讓固化的模式去引導自己的思維的話，其結果將是災難性的。羅蒂認爲對社會現實的看法是這樣的一套理論會更有效、更好：即對未來持有希望、對過去保持清醒同時，也對過去表示某種程度的認同、對現在進行關切，一切出發點都在於現在而非過去或者某種符合。只有我們把精力放在關注當下自身與社會中發生的事件，我們才能夠不斷地進行重新描述。社會理論要做的事情就是不斷地重新再描述，不斷地用新的更好的描述來取代舊的描述，用更新的更實用的辭彙來描述現實。在這種重新描述中，我們並不追求宏大敘事，而是對細節精彩地重新描述，是用我們的理念來敘說正在發生的事情，並且進行相互之間的溝通。這種溝通在某種意義上是哈貝馬斯的交往理性，但羅蒂強調的是一種自由式的、反諷式的溝通，即在大



家平等的、和平的態度與環境下，相互交流、溝通，把不同的重新描述進行比較，同時保持一種質疑的態度。自由平等的交談採用的是一種說服式的策略（也意味著要使某些不太好的觀念退出敘說，而讓好的觀念更有效的觀念得到更多人的接受），而非暴力式的與極權式的。這種方式是和平的說服。通過自由和平式的說服，意在使我們進入一個更加美好的社會，意在用希望來代替知識。在羅蒂看來，柏拉圖把知識看作一切的看法是不太適合當前的語境與現實的，所以要用希望取而代之。希望的社會是一種烏托邦式的社會，是更自由更民主的社會。羅蒂對這一社會的到來充滿了樂觀的態度。羅蒂看到社會變遷的漸進性、偶然性，他認為對未來要有耐心。通過不斷轉換批判物件，保持與最新的理論發展和對現實的關注相結合，進行不斷地再描述，這是生活本身，這也是理論家的生活。

羅蒂認為思考理念之歷史時有著複雜的想像與重構，或為我們與經典作家之間的對話，或為經典作家之間的對話。在理性重構層面，我們想像並與之交談的塗爾幹是使用我們的語言的，由此他成為我們中間的一員。此種理性重構將社會學理論看作是長期交談的相互交換，就是說在一個穩固的習語中，大家彼此熟悉。通過此種方式確保我們在已記錄的歷史中有一個長期的理性進程，在其中我們與前輩有某些差異，但進步是不可避免的。其實這就是想像的交談，即用塗爾幹沒有想過的或者是沒有說過的東西來衡量他，只要我們繼續關注塗爾幹，我們就會繼續使用這樣的重新構。歷史重構則把塗爾幹看成說著與我們完全不一樣的話，至少他的很多語言需要索引性表達（加芬克爾）才能使我們明白。這就是說我們是歷史地看過去。那麼如何對塗爾幹進行理性重構與歷史重構？塗爾幹與羅蒂的差別何在？從羅蒂那裏我們如何回應塗爾幹主義？



深入理解塗爾幹既有益於我們理解後現代社會批判的邏輯，也有助於我們對啟蒙以來的現代思想的把握。<sup>118</sup> 當然理解塗爾幹也會有著不同的方式，其中之一就是用新的理念來對他進行理性重構。那麼，通過羅蒂我們會看到什麼樣不同的鏡像呢？

認識論方面，在《科學作為親和性》一文中，羅蒂<sup>119</sup>認為有兩種科學觀：一種是我們文化中常見的，即將“科學”、“合理性”、“客觀性”和“真理”概念綁在一起。在此觀念之中，科學被認為是提供“硬的”、“客觀的”真理，即作為與實在符合的真理，並把追求“客觀真理”與“運用理性”相等同，把自然科學視為“合理性”的典範。而合理性就在於遵循事先制定的程式、有條理的研究物件。如果研究能夠預見並因此使我們能夠控制某部分世界，那麼這就是科學的。這種科學觀將科學家視為新的牧師、當作人與非人之間的連接點；認為某些真理是“客觀的”，其他則可能僅僅是一種意見，即將知識分為“真實的知識”與“純粹的意見”或者是“事實的”與“判斷的”；認為科學是一種特別的方法，如果正確運用就可以為我們提供關於道德目的的自我確信。<sup>120</sup>

另外一種是比較寬容的科學觀，即合理性就不能被視為滿足事先說明的標準，而是別的什麼東西。在此，科學與某種“清醒的”、“合情理的”東西緊密聯繫，表示一系列的道德德性：容忍、尊敬別人的觀點、樂於傾聽、依賴說服而不是壓制。“合理性”表明一種教養而非有條理。

但由於民主社會的多元特徵，社會將不斷地重新定義它們的目標，就沒有一個可供達到的事先設計好的目標。我們總是在路上。在研究之中避免教條主義、自衛心理和義憤。因此，羅蒂認為我們應該滿足於第二種、較弱的科學觀，避免第一種、較強的科學觀。我們應當不再認為，事先知道我們將滿足的標準和擁有測量進步的尺度會有什麼特別的德性。<sup>121</sup> 按照庫恩的觀點，或者



稱之為“新模糊主義”的觀點，我們需要用非強制的一致觀念代替客觀性觀念；樂於把文化的一切都放在一個認識論的水準上；樂於不再追求科學狀態；樂於用主體間性來把握真理；樂於用種族中心主義逐步增加交往範圍進而為希望的未來努力。<sup>122</sup>

作為親和性的提倡者，羅蒂<sup>123</sup>認為對科學研究的價值說明只有一個倫理的基礎，而沒有任何認識論的或者形而上學的基礎。沒有任何前見能夠阻擋我們的視野，檢驗由其他個人或者文化提出的信念的辦法是，看其是否能與我們已有的信念交織在一起。這種交織意味著我們保持一種開放的心態去接納其他意見、學會與他人共用我們的經驗。因此，研究就是不斷地重織信念之網的問題，而不是把標準運用於實例的問題。標準與信念都是處於變化之中的，故而不存在任何使標準保持不變，使其處於永恆的客觀性或者事實。真理並不是外在的、在那裏的、等待著人類去發現的東西。人類活動的目的不是休息，而是更豐富、更好的人類活動。所謂人類進步，就是使人類可能做更多有趣的事情，變成更加有趣的人，而不是走向一個仿佛事先已為我們準備好的地方。<sup>124</sup>也就是說我們保持一顆童心、保持對事物的好奇之心。我們並不設想“科學”必然是我們希望社會學成為的一種東西。<sup>125</sup>科學家要做的就是同其他專業的其他方面的親和感，而不是把自己描繪成為在理性之光指引下衝破幻覺屏障的形象。<sup>126</sup>我們不應當滿足於把科學的理想化，不應當滿足於把自然科學作為某種道德德性的樣板。如果我們還有勇氣拋棄科學主義的哲學模式，而又不像海德格爾那樣重新陷於對一種神聖性的期望，那麼不管這個時代多麼黑暗，我們就不會像我們的前輩求救於牧師那樣求救於哲學家。相反，我們將求救於詩人和工程師，他們是能夠獲得最大多數人的最大幸福提供嶄新計畫的人。<sup>127</sup>詩人並不是為了給未來提供某些教訓而把過去的事件結合在一起，而是給我們提供必要的刺激，使我們為了讓未來變得更加美好而依靠過





去。<sup>128</sup> 羅蒂認為要把科學中的知識進步描述為我們想要從科學中去獲得的某種日益增長的能力。除了更有效地預測和控制我們的環境的能力之外，我們還希望有能力去解釋過去的科學之所以正確或錯誤的原因。我們以這樣一種能力作為某門進步學科的一個標誌。<sup>129</sup> 羅蒂主張，作為永恆真理之追求的傳統哲學觀在一個世俗化了的世界裏必須予以拋棄。我們應該從實用的、解釋性的和歷史的角度來理解哲學。清晰性和精確性將不再是遙不可及的，不過清晰性僅僅是熟悉性，而不是某些語句的固有屬性。<sup>130</sup>

塗爾幹與羅蒂本體論上主要的差別在於是否相信基礎論。<sup>131</sup> 就基礎論而言塗爾幹希望為社會的科學（science of society）提供無可置疑或者至少是十分堅實的基礎。這一理論雖然在某種程度上反對笛卡爾式的哲學沉思，但希望知性與政治生活保持相當的距離。同時，他相信理論的目標在於建構或者是尋求最基本的最有一般性的概念（概念叢）及範疇，從而能夠聯接社會研究並對其進行導航。而羅蒂則沒有這方面的志向。

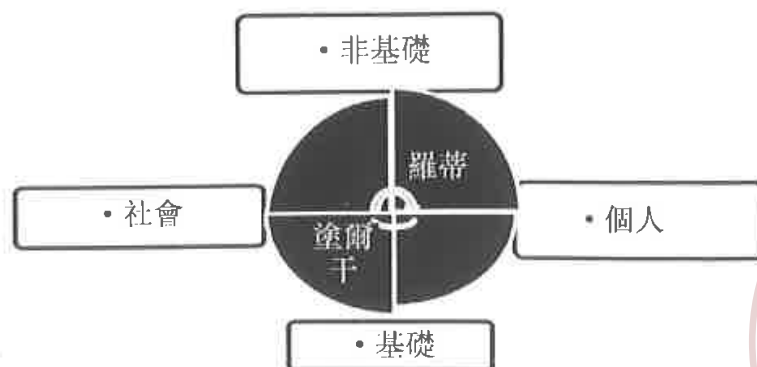
在羅蒂看來，所謂一般性概念以及在此基礎上建立起來的理論大廈根本就是人類的想像。沒有一個阿基米德點可以支撐整個社會理論。需要拋棄對於我們概念策略的終極的和普遍的基礎性追求，要追求的是局部性的、實用性的辯護根據。<sup>132</sup> 因此，在塗爾幹那裏至關重要的社會團結概念，在羅蒂這裏僅僅是因為需要才出現。這一概念因為能夠更好地說明一些情況，所以我們才會採用，一旦我們發現了新的概念，舊的概念可能就扔到故紙堆裏面由歷史家們去考據了。羅蒂質疑西方社會思想中的基礎論，他極力主張一種實用主義的研究方法：知識就是社會實踐，其價值取決於它的社會作用。啟蒙運動追求的一種它藉以對真理、道德和美的本質做出斷言的基礎論觀點很難應對當下的社會狀況。知識基礎的觀念，是在諸知覺性隱喻間進行選擇的產物。<sup>133</sup> 在知識領域裏，我們應該更多地主張知識與權力的內在聯繫，拒斥一種



真理式的基礎。因為基礎論並沒有導致社會科學的一統，反而使其矛盾重生；基礎論沒有產生一種共識，沒有使詮釋性論爭豐富多彩，而是使社會理論日漸自我指涉。羅蒂<sup>134</sup>認為，如果我們革除“客觀性”和“科學方法”這些傳統觀念，我們就能夠把社會科學看成一種與文學共同持續的，即向我們解釋其他人的科學，從而增強我們的社會意識，我們就會把異國者看成我們中的一員，把社會科學家看成做窮人也做的那些事情的人。民主多元社會的特徵是，不斷地重新定義它們的目標。合理性在此不是一種滿足事先說明的標準，而是別的什麼東西，諸如某種“清醒的”、“合情理的”，是一系列的道德德性：容忍、尊敬別人的觀點、樂於傾聽、依賴於說服而不是壓制。<sup>135</sup>

當然，羅蒂的這一觀點並不能使所有人信服，<sup>136</sup>羅蒂自己也沒有這樣的理論雄心。羅蒂的哲學目標主要是治療性的。他想要把我們從這樣一個假設中解救出來：存在著某個超歷史的根據或基礎。但是，說不存在這樣的根據並不意味著不存在任何根據。羅蒂想要繞過這樣一個兩難狀態，那是一個笛卡爾的焦慮：要麼我們擁有一個在認識論上無可挑剔的確定性基礎，要麼通過他稱作“認識論行為主義”的策略，我們跌入知識和道德無意義的虛無主義的深淵之中。那個策略的觀念是，語境是決定一切的，簡言之，歷史地給定規則遲早會產生出來。於是，這些准社會學的規則起著我們的行為和信仰的實際依據的作用。<sup>137</sup>

下面這個圖簡要地展現了塗爾幹與羅蒂的差異：



羅蒂<sup>138</sup>認為普遍主義者的麻煩在於，他們認為，任何一項具有實踐意義的倡議，無論其特徵是保守的還是激進的，都可以通過與某種並不僅僅屬於人的東西——某種諸如實在的內在固有的本性、或者人類靈魂之最大深度這樣的東西——緊密聯繫起來而獲得力量。關於實在論的問題，按照普特南<sup>139</sup>的觀點，與“外在論”的實在論相對應的是“內在論”的實在論。所謂內在論的實在論的特徵是，它宣稱構成（社會）世界的物件是什麼這個問題，只有在某個理論或某種描述之內提出，才有意義，同時內在論還主張，對（社會）世界的“真的”理論或描述不止一個。真理是某種理想化的合理的可接受性，是我們的諸信念之間、我們的信念同我們的經驗之間的某種理想的融貫（因為那些經驗在我們的信念系統中得到了表徵），而不是我們的信念同不依賴於心靈或不依賴於話語的“事實”之間的符合。並不存在我們能知道或能夠有效地想像的上帝眼光，存在著的只是現實的人的各種看法。這種內在論的實在論相信，在社會/世界之中，其所包括的每一樣東西都以某種方式與其中的事物發生相互作用。如果“物件”/“事實”本身既是被發現的，又是被創造的，既是經驗中的客觀因素、不依賴於我們的意志因素，又是我們在概念上的發明，那麼物件/事實當然內在地歸於某些標籤之下；因為這些標籤是我們用來構造一幅世界圖景的工具。但是，這種“自我確證之物”並不是不依賴於心靈的；外在論者企圖把社會/世界設想成既是不依賴於心靈，同時又是自我確認的物件所構成的，這是辦不到的。<sup>140</sup> 認識論上的理想條件就是無摩擦平面一樣，我們不可能真地得到認識論上的理想條件，甚至也不能絕對保證我們已經充分接近了這種條件。用根據理想條件而判明正當來說明真的含義，或許會顯得是在用一個含糊的概念來說明一個明確的概念。採用本體論世界及與此世界相符合的某些表徵/表現來應付社會/世界存在內在的矛盾，但實際上可能存在不相容的同為真的



理論。<sup>141</sup> 所以，爲什麼有時不可以存在幾種同樣好地與我們的經驗信念相契合、同樣融貫但又不相容的概念框架呢？如果真並不是唯一的符合，那麼就展現了某種多元論的可能性。<sup>142</sup>

羅蒂認爲要是沒有如下觀點的話——不僅存在著機體和環境之間的因果關係，而且存在著再現和符合之類的非因果關係——就難以形成可以稱作“實在論者”的立場。我們應該放棄“知識是去再現實在的一個嘗試”的觀念。確切地說，我們應該把探索視爲使用實在的一條途徑。所以我們的真理斷言和世界的其他部分之間的關係是因果關係而非再現關係。它使我們持有信念，並且我們連續地持有信念，這些信念將被證明成爲獲得我們需要的東西的可靠指導。<sup>143</sup> 古德曼說得對，不存在世界運行的大道，所以不存在有待於被精確地再現的道路。但是存在著許多行動方式，存在著實現人類幸福希望的許多途徑。這些幸福的獲得並不是區分於得到辯護的信念的獲得；確切地說，後者是前者的一種特殊情況。<sup>144</sup> 爲了擺脫空洞性，實在論者在說明被稱爲科學的東西時，必須根據所謂的“科學研究與實在的關係”，即爲其他人類活動所並不擁有的東西。因此，他要著手自己的工作，就必須具有某種現成的獨立的科學性標準，而不只是它與實在的聯繫。<sup>145</sup> 唯心主義和物理主義之間無益的形而上學的爭論，在本世紀初期，已經被實用主義者（他們想消除舊的形而上學問題）與反實用主義者（他們仍然認爲有第一級的東西需要爭論）之間的元哲學爭論替代了。後面這種爭論超越了實在論和反實在論。<sup>146</sup>

羅蒂<sup>147</sup> 認爲，形而上學家相信外在的世界中存在著真實的本質，我們有義務發現這些本質，這些本質也傾向於幫助我們去發現他們。相反的，反諷主義者不把對一種終極語彙的尋求，（即使是部分地）視爲使某種有別於這種語彙的事物變得更正確的一種方式。他們不認爲推導思維的主旨，在於任何像“實在”、“真實本質”、“客觀觀點”和“語言對實在的符合”等



概念意義上的認知。他們也不認為，推導思維的主旨是要發現一種可以準確再現某種事物的語彙，一種清楚明白的中介。反諷主義者同意大衛森關於我們無力走出我們的語言、以便將它與其他事物加以比較的觀點，也同意海德格爾關於那種語言的偶然性與歷史性的觀點。

當然，羅蒂與塗爾幹的親和性也是明顯的。二者都希望構建一種責任倫理。塗爾幹試圖建構一套規範的辭彙。一種關於責任、義務的新說法，以及一個取代原有的理想標準。塗爾幹看到其所處的文化道德語言的危機，並試圖用一套科學的更符合時代的語言取而代之。<sup>148</sup> 同樣，羅蒂也強調要用新的語彙替代舊有語彙。在此意義上，兩者有很多相同之處。

至此，我們通過羅蒂重新審視了社會之鏡的某些重要面向，羅蒂給我們提供了許多新的想法與視野。塗爾幹理論的悖論本身是用羅蒂的觀念考察的結果，如果我們使用其他的理論或許可以得出相同或者不同的結論。我們所關注的並不在於看出結論的差異性，而是通過這種探討讓我們的理論生活變得更為豐富多彩。正如詹姆斯<sup>149</sup> 所說：可以按照多種觀念系統處世，不同的人可以用不同的觀念系統處世，每一次，世界都賦予處世者嚮往的特殊利益，同時略去或延宕其他利益。世界是錯綜複雜的，由許多相互滲透的實在領域構成，以至於我們在接近它的時候，可以選擇不同的概念，採取不同的態度。即便是使用同一概念，我們也能夠看到不同的東西。<sup>150</sup> 正是這些不同構成了我們的生活。

### 三 結論

塗爾幹（包括孔德、馬克思）將社會學設想成自然科學的對等物，社會學被認為具有啟示性的和去神秘化的作用。社會學就





是要剝去那些阻礙人類理解他們自身行為源泉的幻象和習慣性偏見，正如自然科學消除了人們對物理世界的幻象一樣。但它本身就是一種幻象，至少在塗爾幹所建構的那種方式即是如此——而且，在今天的社會學中它確實仍然如此。<sup>151</sup> 但我們並非要取消鏡像式的理解，因為有鏡則萬物畢照，若舍其鏡，是無鏡而索照而已。<sup>152</sup> 在羅蒂看來，我們要取消的是唯一的堅實性社會鏡像。

## 1 社會團結理念

如果說塗爾幹關於社會學學科的建設理論已經深深地嵌入到現代社會理論之中，那麼他關於社會團結的探討也將成為這一理論的重要開端。用鮑曼的話說，現代社會理論的基本的主題是作為命運的團結問題（solidarity of fate），這一命運所展現的是人們可以有自己的選擇，這種選擇就是：團結是將在共同毀滅中終結還是產生共同的情感、目的和行動。<sup>153</sup> 那麼，我們如何看待團結的概念及其內涵？

理論是不斷豐富的概念史。概念是社會理論的基石。<sup>154</sup> 社會學理論之所以發展到今天仍然具有其獨特的魅力，其緣由之一就是，社會學理論的概念庫在不斷地更新，舊有的概念或被賦予新的含義而重新煥發青春，或被新的概念所取代而進入故紙堆中。用概念思考問題並不是簡單地從最一般的角度出發去觀察現實，而是向人的感覺投射光芒，給感覺以啟發，滲透到感覺中去並且使之發生變化。人們設想一件事，就是在更好地理解這件事的基本因素的同時，把它置於一個整體之中，因為每種文明都有決定其本身性質的概念結構體系。面對這種概念體系，個人思想的處境與柏拉圖面對觀念世界時的處境完全相同。<sup>155</sup> 用概念思考，也不是簡單地把某些物件的共同特徵加以分解組合，而是要把變數歸於常量、將個體歸於社會。<sup>156</sup> 但是，尼采曾經說過，那些在其中符號化地凝縮了一個完整歷史過程的概念是無從定義的，只



有沒有歷史的概念才是可以定義的。在《新教倫理與資本主義精神》一書有關方法的簡要論述中，韋伯重複了尼采關於歷史性範疇不可定義的論斷，但他進而具體的指出這類概念為何、怎樣和在何時可被合理地運用，雖然它們是不可定義的。<sup>157</sup> 在《新教倫理與資本主義精神》一書中，韋伯這樣寫道：

……歷史概念，由於在內容上牽涉一種在其個別特性裏饒富意義的現象，所以不能依“類同、種別”的公式來加以定義（界定），而是必須將其歷史真實當中所得出的個別構成要素慢慢加以交織糅合而成。……其他觀點於此，如同面對一切歷史現象，也會得出其視之為“本質的”其他特徵。依此，結果便是……從我們的觀點看來是本質性的東西，既不能也完全沒有必要被當作是唯一可能的理解。此乃根源於“歷史概念形成”的本質，在方法上，其目的並不是要把歷史真實嵌插在抽象的類別概念裏，而是要在往往且不可避免各具獨特個別色彩的具體發生關聯裏，致力於整理出歷史真實的面目。<sup>158</sup>

就本文所分析的團結這樣一個歷史性的概念而言，我試圖從塗爾幹與羅蒂那裏得到一些啟發性的觀點。通過分析，我們可以發現：

在塗爾幹看來，社會團結作為一種基礎性的實在，是我們科學研究的物件。塗爾幹相信社會團結總是涉及道德、信仰以及引導個人行為的規範。他希望建立一種道德的科學來為現代社會的弊病提出診療之方。通過對團結的深入研究可以為現代性提供某些擺脫其局限的良方。塗爾幹認為博愛、團結以及人道的信仰能夠產生和睦相處之社會形式和社會制度，這種新的社會形式與社會制度將引領我們繼



續前行。他展示了通過在新的集體思考的形式與已建立的權力之間的張力而進行變遷的可能性。他展示了我們需要一種在未來的可能性中的希望感，以及人類行動如何可能建立在此基礎之上。現在，這是非常重要的，特別是在經濟自由與政治壓迫並存的時代。<sup>159</sup> 然而，這與他自己的科學訴求有了一定的距離。就團結本身而言，團結的概念與聯合的共同意識的紐帶還是有一定距離的，團結的概念是有條件的，既有阿多諾所謂的帶著布萊希特（Brecht）所說的痛苦身軀的團結感，也有杜威關於偉大的社群的概念，也有羅蒂所說的團結是同情其他人的靈活情感，能從一個溝通的社群擴展到所有人。<sup>160</sup> 團結並非是一種生成狀態或者理所當然的社會景象，而是一個過程，它本身存在著多種維度，因此是需要我們努力達成的。團結必須一點一點地建構起來，而不是等著我們去發現，不是以一種原始語言的形式存在著，只要我們聽到它，我們就都認識它。<sup>161</sup> 因此，只有通過有能力去承認其他人對同一個現實可能具有不同的見解，我才能承認自己是一個有信念的人，一個對世界有見解的人。實用主義者告訴我們，重要的是我們對其他團結一致對抗黑暗的人類的忠誠，而不是把事物想清楚的希望。<sup>162</sup>

柏拉圖在《會飲》中描述的蘇格拉底論述愛若斯時，蘇格拉底認為愛若斯是介於美與醜之間的神。<sup>163</sup> 事物或者事實並非只有絕對的二分，而是存在著對立二元之間的中間狀態。這種中間狀態既非一種絕對的必然肯定性存在也非一種必然的否定性存在，而是同時具有兩種不同的氣質，如果我們想要用一種絕對的理念來分析這一居間狀態，那麼可能會得出不太一樣的結論。按照塗爾幹的說法，社會團結在一定程度上是一種肯定性的基礎性存在，這種肯定性的基礎性存在對於社會與個人起著重要作用。



而羅蒂則不太認同這一理念，而是認為團結僅僅是一種偶然性，我們由於某種機緣獲得了它。羅蒂的觀念在某種程度上與柏拉圖的這一觀點相一致。

## 2 塗爾幹主義

如果按照諸多後現代社會理論家們的描述，當代社會的確已經不是塗爾幹為代表的古典理論家們所能想像的了，那麼我們何以還要回到經典（僅僅是現代社會學理論意義上的古典）並對經典進行重構？不同的理論家有不同的見解，如果我們用塗爾幹研究者的看法則是：回到經典並重構經典是為更好地認識現在，通過新的視角回到塗爾幹是為反思我們學科所面臨的新問題。與普通社會行動者不同，知識份子作為話語和闡述方面的職業人員，能夠將他們的“自發社會學”——即他們從切身厲害的角度出發對社會世界的觀點——披上一門科學的社會學外衣。<sup>164</sup> 但我們不僅僅是為冠冕堂皇的外套，我們也需要對社會現實的深刻反思。

我們已經花了很多時間尋找道德希望的資源，但到目前為止仍是兩手空空。我們唯一的收穫是瞭解到什麼地方不可能發現這樣的資源。於此同時，對於生活品質的考察明顯帶有對日常生活的批判。在生活品質的名義下進行了一場又一場運動，每一次運動都被一種特殊的抱怨所觸發：特定的人群在特定的時空中無比痛苦的處境、非常可怕的危險、極端辛酸的嚮往。生活品質最顯著的特徵是，它總是作為一種想像而存在，而且這種想像經常不斷地在變化。<sup>165</sup> 由此產生的焦慮和矛盾激發專家們的探討。在那個為一個道德和有人性的社會制定法律的啟蒙諾言產生兩個多世紀之後，我們每一個人只剩下自己的個人良心和責任感作為唯一資源力爭使生活比目前更道德。然而我們發現這種資源已經被



巨大力量的可怕聯盟耗榨殆盡。我們現在似乎需要一個全新的倫理。<sup>166</sup> 或許尋求團結的根源可以在社群之中找到某些啟示。

按照鮑曼<sup>167</sup> 的說法，現代社會是一個流動的社會，其基本特徵是流動性取代了傳統意義上的現代社會。鮑曼的理論歸宿是實現個體與社會的自治與團結。<sup>168</sup> 因此，在某種程度上說，鮑曼試圖回歸塗爾幹。在塗爾幹看來法蘭西第三共和國也是一個變動的社會，但是塗爾幹的問題並不是要保持這種變動性而是要用科學的方法來為當時的社會立法，建立一門科學的社會學。社會學的目的在於建構社會的道德基礎，因此社會學本身就是一門道德科學。迄今，這門科學的確為我們的知識增添了很多想像的空間。

不過，塗爾幹主義將我們帶進叢林，而此叢林就是我們自身，並且我們從未脫離此一叢林（Durkheimians take us into the jungle, only the jungle is ourselves, and we never escape from it.）<sup>169</sup> 為了不至於在叢林中迷失，我們在不停地尋找新的資源。或許新實用主義正是這種資源之一。通過上文的分析，我們可以看到，應用羅蒂的理念去看待塗爾幹之時，我們會得到一些有趣的見解，而這對於我們認識社會有著重要的貢獻。根據羅蒂<sup>170</sup> 的觀念，我們可以認為，理想根本不是被發現的，而是被發明出來的；它們都不是被人們找到的，而是被人們生產出來的，是隨著藝術的生產而被生產出來的。對於普遍有效性的談論，只不過是一種對尋求主體間性一致意見的需要進行的誇張化表達方式而已。即使不接受普遍有效性的前景的誘惑，我們也能夠設法獲得主體間性一致意見，而且，即使不把各種新的、驚人的觀念歸因於某種具有特權的創始者，我們也仍然能夠推出這些觀念。因此，我們並不需要用諸如“內在固有的”、“合法的”或者“無條件的”這樣一些術語，來補充諸如“聽起來似乎有道理”、“利大於弊”、“與資料相符”、“違背我們的本性”、“也許值得一





試”、“過於可笑而不用認真對待”這樣一些平平常常、或褒或貶的表達方式。

職是之故，我們需要不斷地重訪並重構塗爾幹。不可否認，今天傳統的道德已經發生動搖，人們還沒有提出其他道德取而代之。原有的義務已經失去了往日的力量，我們無法清晰而確切地發展新的義務究竟在哪裏。<sup>171</sup> 塗爾幹在某種意義上來說是我們同時代的人，他所關注的問題仍然具有相當的現實意義。塗爾幹是一個成功的或者失敗的預言家尚待考察，但他所論及之不確定性（incertitude）與道德冷漠依舊與我們共存。在此，通過新理論所展示的塗爾幹著述內涵的張力成為社會學想像力之源。當我們嘗試著用新的理論洞見來應對塗爾幹的悖論之時，新的概念與洞見浮現在我們眼前，這些將會促進我們新的反思。

按照作者的理解，用羅蒂的新實用主義認識論來反思塗爾幹的社會學理論傳統中對社會團結的分析能夠啟發我們對社會學理論傳統的回歸與重構。同時我們也需要有批判的眼光，只有在批判詮釋的方法論指導之下，我們的理論重建才真正有可能。正如羅蒂所說作為社會理論的理性重構者，我們在進行自己的理論建構工作時，並不是要去追問古典名家在什麼地方與當代的理論家的回答或解決辦法相一致，而是要問如下兩個問題：“為什麼任何人應該使某個問題成為他思想的核心？”或者“為什麼任何人應該認真對待某個問題？”<sup>172</sup> 因為這樣的理性重構是學科理論進步的重要途徑之一，也是我們反思整個社會理論框架的必要途徑，所以我們在思考當前的社會問題時需要從各個層面考慮古典與現代的問題，當然重要的是要把握最重要的問題——這些問題如此普遍和如此重要，以至它們應該存在於所有地方和時代的思想家頭腦中，無論這些思想家是否設法明確表述了這些問題。這些主題是有趣經歷的主題，關於這些主題仍然有有趣的工作要做。<sup>173</sup>



## 注釋

- 1 Lehmann, J. M, *Deconstructing Durkheim: a post-post structuralist critique*, New York: Routledge, 1993, 1.
- 2 塗爾幹 (Durkheim, Emile, *Socialism and Saint-Simon*, Routledge & K. Paul, 1959, 5.) 認為科學是這樣一種研究，它所涉及的是人們必須認識的，並在可能的條件下加以理解的實在的特定部分。其唯一工作即在於要描述和解釋現在是什麼和曾經是什麼，對於未來的預測並不是它的任務，儘管它的終極目標是使這樣的預測成為可能。
- 3 塗爾幹對法國第三共和國的哲學家們的東西都很熟悉 (Durkheim, Emile, *Durkheim's philosophy lectures: notes from the Lycée de Sens course, 1883–1884*, New York: Cambridge University Press, 2004)，並受到他們的影響。特別是原子論唯靈論者 Victor Cousin (1792–1867)、Pierre Maine de Biran (1766–1824)。塗爾幹顯然並不是僅僅回應了康德，他也回應了後康德的哲學家包括斯賓塞。關於塗爾幹的二手文獻中大都強調了塗爾幹對康德的回應，如 Steven Collins (*The Category of the person: anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985)、Robert Alun Jones (*the development of Durkheim's social realism*, New York: Cambridge University Press, 1999)、Steven Lukes (*Emile Durkheim: His life and Work*, Stanford University Press, 1985)、W.S.F. Pickering (*Debating Durkheim. London: Routledge, 1993*) 等等。塗爾幹希望表明，一個關於諸如時間、空間、因果等等的思考與交流方式更多依賴於他所在的文化，並且這些概念在促使社會凝聚在一起方面起到了關鍵性的作用。儘管康德式語言作為我們理解範疇的基本語言，但塗爾幹所意指的範疇並非完全與之相一致。首先，康德並沒有將空間、時間、或者個性包括在範疇之中。其次，塗爾幹認為範疇具有文化的特征，也就是說範疇是集體表現的文化變量，從而確保一個社會的成員思考、溝通順暢，因此重要的是社會功能也從中得以實現。塗爾幹認為，如果人們並不共享關於時間、空間、因果與分類的某些概念，社會就將難以存在 (Schmaus, *Rethinking Durkheim and his tradition*, New York: Cambridge University Press, 2004, 4)。
- 4 認為塗爾幹的社會學是保守的學者不在少數，如帕森斯、Nisbet (*The sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press, 1974)、科塞。巴托莫爾 (《社會學與社會主義》，蔡仲章譯，台北：桂冠圖書股份有限公司，1993年，第123頁) 甚至認為從某些方面來看，塗爾幹的社會學對分析現代社會狀況以及政治行動的指標，比起較切實際的研究——不僅是馬克思主義的社會學家，即使是韋伯亦然——其用處



幾乎微不足道。但此一論調現在以受到多方反駁，如 Cuff、Sharrock 與 Francis (《特新社會學理論的觀點》，林秀麗、林庭瑤、洪惠芬譯，台北：韋伯文化國際出版有限公司，2006年，第74–75、97–98頁)認為針對塗爾幹的保守主義非難是不恰當的，塗爾幹是一個社會主義者和激進者，而非保守分子。吉登斯 (《社會理論與現代社會學》，文軍、趙勇譯，社會科學文獻出版社，2003年)認為社會學思想史上有四個迷思，其中之一是社會學起源的保守性，特別是對塗爾幹的傳統而言。但吉登斯認為塗爾幹的著作有着廣泛的思想來源，簡單地從塗爾幹思想的知識上的起源與包含在塗爾幹社會學本身中的理論兩個方面認定塗爾幹為保守都是對塗爾幹的誤解。柯林斯 (《發現社會之旅》，李霞譯，中華書局，2006年，第161頁)則認為塗爾幹是一個資產階級自由主義者，一個具有自覺意識的理性主義教育機制中的一員，既不是激進主義者，也不是保守主義者。塗爾幹是一個熱心的共和主義者，他關注社會改革的中間道路，醉心於愛國主義和社會穩定、社會正義以及勞工和陸 (Steven Collins, *The Category of the person: anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985, 44)。

另外關於科學與道德問題，Bryan S. Turner and Chris Rojek (*Society and culture: principles of scarcity and solidarity*, London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2001)認為裝飾社會學 (decorative sociology) 剝離倫理與政治，忽略了道德的考量，其實古典社會學理論一直關注了科學與道德問題。Diercks (*Durkheim and Aristotle*, Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994)的《塗爾幹與亞里士多德》一書回到古典探尋了塗爾幹與亞里士多德之間的密切關係。Diercks認為現代科學的一個悖論就是科學與倫理的分離，科學日益遠離了日常生活以至最後成爲一種完全的學院思維。但塗爾幹本人絕對不是一個完全意義上的學術人，在他那裏科學與倫理道德是一而二而一的東西。在《塗爾幹與亞里士多德》一書中，作者對這一問題進行了深入地探討。在作者看來從塗爾幹回到古典是反思現代思想的一條很好的路徑。也正是我們回到塗爾幹，回到亞里士多德那裏我們能夠更好的解決當代科學與倫理的二元對立問題。

- 5 吉登斯 (《社會理論與現代社會學》，文軍、趙勇譯，社會科學文獻出版社，2003年，第121頁)認為，塗爾幹畢生著作的主題所在，即是要將孔德關於社會的“實證”階段此一概念，與聖西門稍有差異的對於工業主義的說明，兩者融合起來。阿隆 (《社會學主要思潮》，葛智強等譯，華夏出版社，1999年，第263頁)認為塗爾幹希望一生做一個實證主義和唯科學主義的思想家，做一個能夠像研究事物那樣，對社會現象從外部進行觀察，然後像自然科學專家那樣對這些現象進行



分析的社會學家。對此，阿隆認為塗爾幹的實證主義無法打動他的興趣，甚至有些反感（阿隆：《雷蒙·阿隆回憶錄：五十年的政治反思》，楊祖功等譯，新星出版社阿隆，2006年，第59–60頁）。帕森斯（《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯，譯林出版社，2003年，第381–388頁）認為，塗爾幹很早就拋棄了各種個人主義的實證主義學說，建立了另一種實證主義體系。經驗成分的顯著特點是它的客觀性，是它獨立於觀察者的主觀愛好、情感和願望。不管我們喜不喜歡，事實就是事實。事實就是嚴格地以外在性和強制性的標準而成爲事實的。所有這一切適足以使社會學成其爲實證科學。

- 6 亞歷山大（《新功能主義及其後》，彭牧等譯，譯林出版社，2003年，第33–34頁）認為實證主義的假設爲：1.它假定在經驗性的觀察和非經驗性的表述之間存在着根本的漏洞。這樣，理論與事實相比就有着本質的不同。2.實證主義主張概括性太強的思想命題對一種傾向於經驗的學科實踐沒有重要意義。3.實證主義主張，對非經驗性事物的排除是自然科學的區別性特質，因此，一種真正科學的社會學如果希望達到同等的科學高度，它就必須追隨自然科學。4.它主張，只有與經驗性觀察聯繫起來時，普遍理論的性質問題才能得到充分的表述。5.實證主義主張科學爭執是普遍的、不斷發展的結構化類型，它不存在一個邏輯基礎。
- 7 吉登斯：《社會理論與現代社會學》，文軍、趙勇譯，社會科學文獻出版社，2003年，第127頁。
- 8 Collins, Steven, *The Category of the person: anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985, 121.
- 9 塗爾幹（塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第70頁）認為，惟有科學才能擔負起發現和表達實在本身的重任。塗爾幹（Durkheim, Emile, *Socialism and Saint-Simon*, London: Routledge & K. Paul, 1959）認為社會理論有兩種大的範疇，一種僅僅試圖展現實在是什麼以及已經是什麼，這是一種純粹的深思熟慮的與科學的範疇；相反，另外一種範疇則試圖改變既存狀態，不是提出規律而是要求變革。在塗爾幹看來，社會學要做的是用科學的清晰性來表述實在。羅蒂（《方法、社會科學和社會希望》，載自塞德曼：《後現代轉向》，吳世雄等譯，遼寧教育出版社，2001年）認為，傳統的科學性要求是在研究人類和社會之時，遵循伽利略式的模型，亦即如果找到了在“價值上是中性”、純粹描述性的術語來指明預測性的概況，而把價值評估留給“政策制定者”去做的話，才是科學的。科學被看作是在提供“硬的”、“客觀的”真理，即作爲與實在符合的真理（羅蒂《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版社，2004年，第73頁）。關於羅蒂的科學觀，詳見下文分析。





- 10 塗爾幹：《亂倫禁忌及其起源》，汲喆譯，上海人民出版社，2003年，第248頁。
- 11 社會學的對象比其他科學更為複雜。社會學只能表達一些很不完整的假設，迄今為止，這些假設還很少能夠對大眾意識起什麼作用。但這並不意味着我們要規避到懷疑之中。懷疑不能擴展到人類與社會世界。在這個世界中，我們必須行動和生活，我們也需要懷疑之外的其他東西。社會不能等待用科學的方法去解決它的問題。社會也必須決定怎樣去行動，爲了做出這樣的決定，它必須掌握有關的觀念（塗爾幹：《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第149頁）。
- 12 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第29頁。
- 13 塗爾幹《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第53頁。
- 14 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第72頁。
- 15 塗爾幹在評論聖西門時說，既然實證精神激發了天文學和物理學、化學等科學，就必須把實證精神擴展到人和社會，從而重新確立和在新的基礎上確立與這種雙重目標相關的人類知識體系，使這些基礎與我們此前所掌握的有關無機物的科學取得一致，進而使世界的統一性成爲可能（塗爾幹：《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧譯，上海人民出版社，2003年，第235頁）。
- 16 塗爾幹：《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧譯，上海人民出版社，2003年，第7頁。
- 17 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第105頁。
- 18 蔡錦昌：《塗爾幹社會學方法正義》，台北：唐山出版社，2005年，第86頁。
- 19 塗爾幹：《亂倫禁忌及其起源》，汲喆譯，上海人民出版社，2003年，第248頁。
- 20 布迪厄：《實踐感》，蔣梓驊譯，譯林出版社，2003年，第227頁。
- 21 社會所依賴的社會現實或者社會實在，但實在並不是社會的唯一決定性因素，兩者之間的關係並非一種確然性的因果關係。如集體意識必須在人們的個體意識得到特殊的綜合之後才會出現。這種綜合所起的作用是攝取一整套意識、觀念和形象。這些意識、觀念和形象一旦產生，便只受自身規律的約束。它們互相吸引、互相排斥、聯合、分割和繁衍自身，而所有這些組合都不直接受作爲及基礎的現實狀況的支配，也不直接產生於這種現實狀況。這些現象使人們的生活具有相當大的獨立性，以致有時沉溺於沒有任何目的和用途的自我顯示或陶然





- 於自我肯定之中（塗爾幹（杜爾幹）：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第472頁）。
- 22 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人出版社，2002年，第29-30頁。
- 23 Durkheim, Emile. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press, 1995, 439.
- 24 塗爾幹：《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第148-149頁。
- 25 由於社會事實具有的復雜特性，塗爾幹（《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人出版社，2002年，第42頁）認為必須不帶任何先決條件地去描述事實。而在科學證明不可及的地方，將用純粹辨證的論證來取代它。布迪厄（《實踐感》，蔣梓驊譯，譯林出版社，2003年，第131頁）認為實踐邏輯所產生的分類名稱之職能與使用條件造成了它們的不確定性和模糊性，無視這一點將導致既不真實又無可非議的贗像。民族學描述的……示意圖之不無賣弄的嚴密性最不可靠。
- 26 Poggi, Gianfranco, *Durkheim*, New York: Oxford University Press, 2000, 84.
- 27 塗爾幹（《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人出版社，2002年，第59頁）認為社會就是我們自身，或者更準確地說，社會是我們最優秀的部分，因為人之所以成為人，是因為他在某種程度上已經文明化了。……所以熱愛社會，就是熱愛既超出我們之外、又存在我們之中的事物。對於塗爾幹而言，社會不僅是人類之間關係當中秩序的本源，而且是整個宇宙當中秩序的本源（帕森斯：《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯，譯林出版社，2003年，第494頁）。
- 28 特納、畢福勒、鮑爾斯：《社會學理論的興起》，天津人民出版社，2006年，第200頁。關於盧梭與塗爾幹的相互關係的討論，參見Lukes (*Emile Durkheim: His life and Work*, Stanford University Press, 1985) 第十四章。
- 29 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人出版社，2002年，第58頁。
- 30 Durkheim, Emile, *Socialism and Saint-Simon*, London: Routledge & K. Paul, 1959, 41.
- 31 塗爾幹（《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人出版社，2002年，第73頁）清楚地認識到：我們必須生活，我們也必須經常對科學滿懷期望。在這樣的情況下，我們只能竭盡所能，充分利用我們所能掌握得到的科學觀察，借助我們的印象和感受等加以補充。我們確實冒有風險，這是不可避免的事情。或許關於社會的概念本身因為科學與印象的交織



- 本身就是我們所要承擔的風險？此處，我們看到塗爾幹本人並沒有完全的排除觀察者的偏見、意識、信仰和傾向以及頭腦中已有的觀念。
- 32 蔡錦昌（《塗爾幹社會學方法正義》，台北：唐山出版社，2005年，第63頁）認為只有人類肯放棄以一己的想法為準而就事物之自然變化而論斷事物，才可能知道實相而受惠於實相之知。對人而言，手段與目的、形式與內容、清楚與模糊是兩分對立的兩端，但對於自然實相而言，他們卻是混在一起的，相互影響也相互協調着的兩方。因此，實相之體是一定在的，只不過其兩方的構成比例搭配方式可就千變萬化了。
- 33 阿隆：《社會學主要思潮》，葛智強等譯，華夏出版社，1999年，第263-269頁；《雷蒙·阿隆回憶錄：五十年的政治反思》，楊祖功等譯，新星出版社，1999年，第305頁。
- 34 轉引自葉啟政：《進出“結構——行動”的困境：與當代西方社會學理論論述對話（修訂二版）》，台北：三民書局，2006年。
- 35 Poggi, Gianfranco, *Durkheim*, New York: Oxford University Press, 2000, 84-98.
- 36 帕森斯（《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯，譯林出版社，2003年，第391頁）認為，塗爾幹對於什麼是社會的範疇是從消極方面來界定，而不是從積極方面界定的，是一種剩餘性範疇。並且，這種從消極方面界定的批判性的觀點，在其以後的生涯中始終沒有改變，而那些正面提出的思想去發生了根本的改變。此處，我們並不是沿着帕森斯的道路，而是從另外一個層面考量，即塗爾幹的消極性層面是否是否意味着一種否定性的思考，如果是的話，作為否定性存在的社會意味着什麼？
- 37 Poggi, Gianfranco, *Durkheim*, New York : Oxford University Press, 2000, 84-85.
- 38 莫蘭：《社會學思考》，閻素偉譯，上海人民出版社，2001年，第67頁。
- 39 如拉克勞和墨菲（《文化霸權和社會主義的戰略》，台北：遠流出版公司，1994年）就不接受任何本質、普遍概念這種指涉世界中的一種不變的存在。甚至，話語的概念是不能被化約或單就經濟面向來解釋的。拉克勞和墨菲依循福柯的想法，主張話語建構了知識中的客體。因此，他們從真實是由話語所建構的角度來分析“社會”。對他們而言，社會是充滿着話語差異的不穩定系統，而社會政治認同，代表的是開放且充滿偶然性的文化與政治類別的結合。不僅主體性是由話語強迫我們接受的各種發言位置所構成，就連主體也不是統一的整體：主體是支離破碎的，有着多重主體位置。拉克勞和墨菲批評一種普遍理性的存在，主張



任何發展中的價值必須在其務實的情境中被特定的道德傳統所捍衛，而非為絕對的合理化標準所保證。他們認為，所謂的公平是透過現代政治概念中的民主、正義、包容、團結和自由的恢復所形成的。拉克勞和墨菲認為，社會不是一個總體，而是暫時組成的人群，具有差異性而結合或縫合（sutured）在一起的。拉克勞認為話語概念間沒有必然的關聯，而且這些被創造出來的結合只是暫時的、意義隱含的，這些概念被認為透過傳統和意見的力量連結在一起的。企圖把意義永遠地固定起來是很霸權的。我們視為理所當然的某些概念上的關聯，其意義乃是一種結合政治（politics of articulation）的結果。接合的概念是指，原本被視為統一的社會生活的概念，其實只是一個暫時性的穩定狀態，或者暫時、約定俗成的意義。

- 40 吉登斯（《社會理論與現代社會學》，文軍、趙勇譯，社會科學文獻出版社，2003年，第129頁）認為塗爾幹著作中的許多緊張關係和含糊之處，如同他的許多獨到之處一樣，來自於他要同個人主義分離的方法論。
- 41 在我們每個人那裏表示社會的表像都達到一種純個人的意識不可能達到的強烈程度，因為它們擁有無數的、用以構成它們之中的每一個的個人表像塗爾幹（杜爾幹）：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第227頁）。塗爾幹強調社會的集體的表像能夠在諸多個人表像基礎之上構成一個統一體，或者說集體表像高於個體表像。
- 42 在塗爾幹（Durkheim, Emile, *Durkheim on politics and the state*. Cambridge: Polity Press, 1986, 205）看來重要的不是區分詞匯（words）/概念，而是在區分由詞匯/概念涵括的事物上有其所成。我們要處於反思性的直面不同的人類群體過程之中；要去比較它們；我們要體察那些彼此類似並成為同一範疇的詞匯/概念，同時也要體察那些彼此相異的。當這些工作完成之時，我們要詢問何種概念可以用於使範疇以此成其為範疇，而不能不合理的確日常語匯/概念。最可信的步驟是懸置這些概念的習慣用法（common parlance），而用嶄新概念取代之，如此我們方能達成一頗為清晰地界定性的意涵。但這常常難以達成。
- 43 塗爾幹在其後期對此觀念已經有所察覺，他（塗爾幹：《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第148頁）認為：孔德指出一旦人類達到了實證階段，就會使神話觀念壽終正寢。他指出人類將不再去考察科學未曾闡發的問題了。我們的生活將建立在實證科學真理的基礎上，這些真理要麼已被確立下來，要麼將留在知識疑難的領域內。塗爾幹認為，如果這種說法是針對物理世界而言，他接受這樣的觀



點，但它卻不適合於人類和社會世界的討論。在這些領域裏，科學還僅僅處於襁褓之中。它們的考察方法是很難的，因為我們不可能直接進行實驗。在這些條件下，我們不難理解為什麼用純粹客觀方式來表達社會事務的觀念少的可憐。

- 44 認識論論據對於理解塗爾幹的整個立場是至關重要的。事實上，認為離開了塗爾幹的認識論就不能很好的認識社會學也不為過。塗爾幹別具匠心地將認識論置於多樣的社會學爭論之基石的位置。當塗爾幹把他的認識論提出來的時候，正是認識論的有效性問題與科學知識的問題被火熱討論之時。在十九世紀末期大部分的認識論危機已經傳開來，看起來好像對知識的所有宣稱毫無異議的都是相對的，沒有一種知識是有效的。在休謨與康德所爭論的理念過去一個多世紀以後，哲學家仍在為這個悖論所困擾。休謨質疑所有科學與知識的正當性與合理性，康德對此問題進行了回應，在某種程度上解決了思想與人類理解所創造的真實之間的矛盾性問題。康德把先驗性因素加入到問題之中，從而使休謨的問題不再成其為問題。但是，無論休謨還是康德都認為人類的感知與理解是在真實之上曾經某些東西，而這些並不具有原初性質。因此，似乎人類知識是沒有可能建立在一種以經驗為主的有效關係（empirically valid relationship）之上，而這正是科學所要求的。但塗爾幹正是要把他的科學建立在經驗的基礎之上，以此來展開社會關係研究，特別是關於道德關係的研究……這是決定着社會生活理性的、穩定的以及平等的可能性。因此塗爾幹迫切需要一個堅實的認識論基礎以便將其社會學研究建立在有效的實證基礎之上。為此，塗爾幹在認識論的脈絡中……包括經驗論（包括實用主義）和先驗論……提出了他自己的主張。Rawls認為在《宗教生活的基本形式》一書中塗爾幹提出了他的認識論主張：把傳統的個人主義理念與社會實踐結合在一起是解決認識論悖論的唯一出路。對塗爾幹而言，社會學方法對認識論來說是必要的，因為知識始於個人之間的關係（relations between persons）而非僅僅是單一的個體（individual）。塗爾幹的社會學認識論關注的是在（作為儀式的社會過程的參與者的）群體成員和社會處理其參與角色（participation enacts）之間的動態關係。正是在這一互動實踐中，產生了認同感，從而確保社會的運行。在塗爾幹看來，是實踐產生理論或者信仰，而不是相反或者其他方式（Rawls, Anne Warfield, *Epistemology and practice: Durkheim's The elementary forms of religious life*, New York: Cambridge University Press, 2004, 8–21）。
- 45 柯林斯、馬科夫斯基：《發現社會之旅》，李霞譯，中華書局，2006年，第3頁。

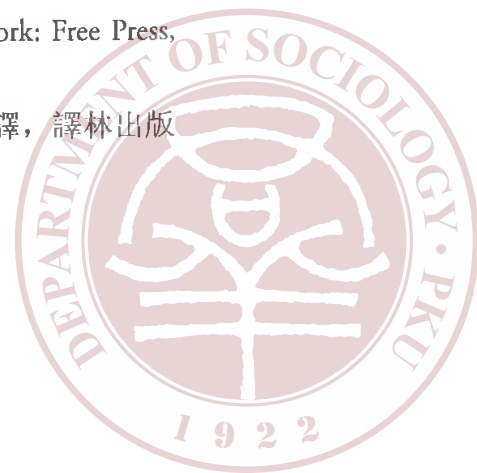


- 46 張國清：《羅蒂與西方基礎主義文化觀的終結》，《哲學研究》，1996年，第8期。
- 47 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第143頁。
- 48 Durkheim, Emile, *Pragmatism and sociology*, New York: Cambridge University Press, 1983, 89.
- 49 陳亞軍：《西方哲學病的診治者——羅蒂反基礎主義理論釋解》，《廈門大學學報：哲社版》，1997年，第2期。
- 50 轉引自羅蒂：《普遍主義的崇高、浪漫主義的深度、實用主義的狡詐》，《國外社會科學》，2005年，第5期。
- 51 陳嘉明：《當代西方知識論的“基礎主義”》，《復旦大學學報：社科版》，1998年，第6期。
- 52 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第148–149頁。
- 53 Durkheim, Emile, *Pragmatism and sociology*, New York: Cambridge University Press, 1983, 89.
- 54 Collins, Steven, *The Category of the person: anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985, 119.
- 55 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第60頁。
- 56 塗爾幹（杜爾幹）：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第478頁。
- 57 這裏其實是一種必然性的訴求。偶然性只是相互依存性的一極，它的另一極叫作必然性。在似乎也是受偶然性支配的自然界中，我們早就證實，在每一個領域內，都有在這種偶然性中去實現自己的內在的必然性和規律性，然而適用於自然界的，也適用於社會。一種社會活動，一系列社會過程，越是超出人們的自覺的控制，越是超出他們支配的範圍，越是顯得受純粹的偶然性的擺布，它所固有的內在規律就越是自然的必然性在這種偶然性中去實現自己（恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，人民出版社，1999年，第182頁）。
- 58 塗爾幹（杜爾幹）：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第158頁。
- 59 塗爾幹（迪爾凱姆）：《社會學方法的准則》，狄玉明譯，商務印書館，1995年，第65頁。
- 60 羅斯諾：《後現代主義與社會科學》，張國清譯，上海譯文出版社，1998年，第161頁。
- 61 塗爾幹（迪爾凱姆）：《社會學方法的准則》，狄玉明譯，商務印書館，1995年，第150頁。





- 62 塗爾幹：《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧譯，上海人民出版社，2003年，第4頁。
- 63 用隱喻來說，心靈是伴隨過程的一束光，而光不是“無”，而是一種實在，它產生的特殊效果，可以證明它的在場（塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第2頁。）。
- 64 塗爾幹在其早年對於表像是否確定為實在並不是十分肯定，而後來則愈加認定表像為真實存在。表像一旦存在，就會繼續存在於它們自身中，他們的存在不會永久依賴於神經中樞的排列，如果它們具有彼此直接作用以及根據自身規律結合起來的力量，那麼他們就是實在，這種實在維持着與其基質之間密切的關係，同時又在某種程度上獨立於後者（塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第23頁）。
- 65 普特南，理性、真理與歷史，童世俊等譯，上海譯文出版社，2005年，55-56。
- 66 Durkheim, Emile, *The rules of sociological method and selected texts on sociology and its method*, London: Macmillan, 1982, 45.
- 67 塗爾幹：《社會分工論》，渠東譯，生活·讀書·新知三聯書店，2000年，第303頁。
- 68 社會實在論是一種社會認識的理論，它提供對下列問題的一個回答：社會認識在什麼條件下是可能的？就其提供的回答而言，它也是一種社會實在論：即社會進程在什麼條件下是可能的？或者個體（個人）在什麼條件下變成社會的？社會概念在下列方面可能有多種解釋。一方面，社會是一種經驗的模式，即源於這種經驗模式的一種探究，和這種探究所產生的一種認識的類型。另一方面，社會是社會經驗的對象，社會學研究是對這種對象的屬性的探究。社會是社會學認識的對象。因此“社會”既是一種經驗和這種經驗的對象，也是一種考量及其題材。它斷言社會學認識與經驗成為可能的那些條件，故而是一認識論命題，同時它斷言這種認識對象的存在條件，因此它也是本體論的命題。
- 69 布迪厄：《實踐感》，蔣梓驊譯，譯林出版社，2003年，第7頁。
- 70 Lukes, *Emile Durkheim: His life and Work*, Stanford University Press, 1985, 497-498.
- 71 Durkheim, Emile, *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press, 1995, 421.
- 72 帕森斯：《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯，譯林出版社，2003年，第470頁。



- 73 帕森斯：《社會行動的結構》，張明德、夏遇南、彭剛譯，譯林出版社，2003年，第478頁。
- 74 塗爾幹：《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第156頁。
- 75 塗爾幹：《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第152頁。
- 76 Diercks, *Durkheim and Aristotle*. Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994, 3.
- 77 Lindenberg, *Solidarity: its microfoundations and macrodependence. A framing approach*. In Doreian, P. and Fararo, T. (ed.), *The problem of solidarity: Theories and models*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1998.
- 78 艾森斯塔特：《反思現代性》，曠新年、王愛秋譯，三聯書店，2006年，第7頁。
- 79 艾森斯塔特：《反思現代性》，曠新年、王愛秋譯，三聯書店，2006年，第270頁。
- 80 Diercks, *Durkheim and Aristotle*. Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994, 6.
- 81 貝斯特、凱爾納：《後現代理論：批判性的質疑》，張志斌譯，中央編譯出版社，1999年，第22-23頁。
- 82 貝斯特、凱爾納：《後現代理論：批判性的質疑》，張志斌譯，中央編譯出版社，1999年，第34-35頁。
- 83 李猛：《日常生活中的權力技術：邁向一種關係/事件的社會學分析》，北京大學社會學系碩士論文，1996年。
- 84 Seidman & Alexande, *Introduction. In The new social theory reader: contemporary debates*, New York: Routledge, 2001, 14.
- 85 羅蒂對實用主義的歷史進行了反思，他贊賞古典實用主義者們的運思向度，謳歌這一富有原創性的哲學路線。但是他指出，由於沒有放棄傳統哲學的術語，詹姆斯、杜威對傳統哲學的清算還不夠徹底（葉秀山、王樹人：《西方哲學史（第八卷）》，江蘇人民出版社，2005年，第291頁）。這在某種程度上與塗爾幹對實用主義的批評類似。但不管怎麼說實用主義都對社會學造成了極大的影響。高宣揚（2005）認為要對當代社會理論的基本脈絡有所了解，還必須重點掌握各派社會理論本身的具體特點，並將這些具體特點同它們對以往古典社會理論的態度聯系在一起加以分析。更確切地說，必須把重點放在對於當代社會理論各個具體派別的理论特征的分析上面。只有深入做好這個分析，再結合它們同以往理論的關係，才能對當代社會理論派別的理论架構、基本論題、

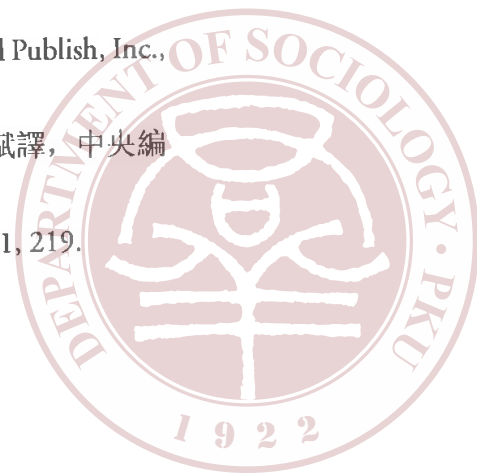


論證方式、中心概念和基本方法有深入而具體的了解。蒂姆·梅 (May, Tim, *Situating social theory*, Philadelphia: Open University Press, 1996, 33–67) 根據上述方法對當代社會理論進行分類。他認為當代社會理論大致可分為七大派：詮釋學派、現象學派、實用主義學派、批判學派、結構主義派、系統論學派和女性主義學派。實用主義學派的社會理論，其重點是研究行動、意識和自身。德國社會理論家喬阿斯基曾經概括的說明實用主義的核心觀點。他認為實用主義並不把意識，而是把行動當作思想的基礎。實用主義社會理論的特點，就在於能夠從社會中進行實際日常行動的人與人之間的關係的角度，去看待思想和實在（現實）的相互關係。所以，實用主義的優點，就在於不把思想當作個人主觀的純粹意識活動，而是把它當作是社會性的，當作是人與人之間的行動關係中產生和進行的事物。在當代社會理論中，實用主義學派主要發展了美國思想家米德的芝加哥學派社會理論和符號互動理論。實用主義對於當代社會理論的影響，可以包括以下六個方面：第一、在符號論方面，這主要是指皮爾斯關於在一定脈絡中分析符號意義的理論。當代社會理論中，常人方法論集中地發展了實用主義在這方面的觀點。第二、實用主義對於溝通中的言談的可理解性提出了一系列聲稱原則，這對於當代溝通行動理論的發展有着深刻的啟發作用。第三、實用主義學派提出的反基礎論推動了20世紀60年代後各種後現代派的社會理論的發展。第四、詹姆斯的實用主義對於舒茨的現象學社會學的建構有特殊的啟發作用。第五、實用主義對於實踐和實際行動的重視，促使當代社會批判理論中的哥倫比亞學派思想家米爾斯進一步發展批判理論。第六、實用主義同塗爾幹社會學、現象學、語言學和性格形成學 (ethology)，一起為戈夫曼的劇場理論的形成和發展作出了貢獻（高宣揚：《當代社會理論》，中國人民大學出版社，2005年，第114頁）。

- 86 斯通普夫、菲澤：《西方哲學史》，丁三東等譯，商務印書館，2005年，第711頁。
- 87 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第75頁。
- 88 Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University Press, 1991, 33.
- 89 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第6頁。
- 90 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第55頁。
- 91 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第439頁。
- 92 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第81頁。



- 93 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第3頁。
- 94 但羅蒂並沒有認為過去的這些思考的方法和理論體系是完全無用而必須不予在意的，懷疑並不意味着不再有必要研究往昔哲學家的著作了，因為“凡不研究過去者注定要重復過去”（羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第10頁）。
- 95 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第19頁。
- 96 Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University Press, 1991, 21.
- 97 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第405頁。
- 98 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第446頁。
- 99 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第439頁。
- 100 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第13頁。
- 101 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第19頁。
- 102 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第364頁。
- 103 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第270頁。
- 104 法萊爾：《羅蒂和反實在論》，載自薩特康普：《羅蒂和實用主義：哲學家對批評家的回應》，張國清譯，商務印書館，2002，第250頁。
- 105 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第134頁。
- 106 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第7頁。
- 107 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第276頁。
- 108 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第97頁。
- 109 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第277頁。
- 110 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第28頁。
- 111 羅蒂：《偶然、反諷與團結》，商務印書館，2003年，第272頁。
- 112 劉小楓：《選編者導言》，載自盧曼：《宗教教義與社會演化》，中國人民大學出版社，2003年，第3頁。
- 113 Diercks, *Durkheim and Aristotle*, Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994; 貝斯特、凱爾納：《後現代理論：批判性的質疑》，張志斌譯，中央編譯出版社，1999年，第18頁。
- 114 Diercks, *Durkheim and Aristotle*, Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994, 9-11.
- 115 貝斯特、凱爾納：《後現代理論：批判性的質疑》，張志斌譯，中央編譯出版社，1999年，第362頁。
- 116 Jones, Sue Stedman, *Durkheim Reconsidered*. MA: Blackwell, 2001, 219.



- 117 貝斯特、凱爾納：《後現代理論：批判性的質疑》，張志斌譯，中央編譯出版社，1999年，第345頁。
- 118 Diercks, *Durkheim and Aristotle*, Maryland: Rowman & Littlefield Publish, Inc., 1994, 12.
- 119 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年。
- 120 在塗爾幹的科學觀裏，他相信科學以理性為基礎，理性必須存在於生活的偶然和意外之上，感覺受理性的支配。
- 121 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第76-77頁。
- 122 這種種族主義並非完全的相對主義，不是說科學就是符合我們共同體的標準。因為所謂的共同體的標準本身就是一個受我們質疑的東西。
- 123 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第79頁。
- 124 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第82頁。
- 125 但塗爾幹認為社會學應該逐漸成為實證科學的對象，朝向我們的一切努力所指明的目標前進（塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第32頁）。當然，塗爾幹也看到真正的科學並不是匆忙行事，但生活本身是不間斷的，我們必須盡可能快地做出決定，行動絕不能遲疑不決（塗爾幹：《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧譯，上海人民出版社，2003年，第6頁）。
- 126 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第89-90頁。
- 127 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第47頁。
- 128 羅蒂：《普遍主義的崇高、浪漫主義的深度、實用主義的狡詐》，《國外社會科學》，2005年，第5期。
- 129 薩特康普：《羅蒂和實用主義：哲學家對批評家的回應》，張國清譯，商務印書館，2002年，第130頁。
- 130 薩特康普：《羅蒂和實用主義：哲學家對批評家的回應》，張國清譯，商務印書館，2002年，第1-2頁。
- 131 按照謝立中（《走向“多元話語分析”：後現代思潮的社會學意涵》，《社會理論學報》，2007年，第2期）的看法，古典社會理論與後現代社會理論的差別較大。古典社會理論或者是現代主義社會學的基本共同點包括：給定實在論、表現論、相符真理論、本質主義以及基礎主





義；而後現代主義社會學的共同特點是：話語（或文本）實在論、反表現主義、多元主義、反本質主義以及反基礎主義。後現代主義在與現代主義的對決中並非你死我活，而是為我們提供了新的思路、新的理念以及新的研究路徑。塞德曼（《後現代轉向》，吳世雄等譯，遼寧教育出版社，2001年）認為社會學已經走上歧路，而此一令人痛苦的狀況部分是源於其中心規劃：對於基礎和一個總體性社會理論的探求。塞德曼認為許多社會學家接受了作為一種基礎話語的理論概念，不過正是對於基礎的探求將社會學理論變為一種元理論的話語。這種基礎論的話語越來越自我指涉，日益缺乏社會現實的關注，因此是需要在一定程度上拋棄與拒絕的。

- 132 塞德曼：《後現代轉向》，吳世雄等譯，遼寧教育出版社，2001年，第165頁。
- 133 羅蒂：《哲學與自然之境》，商務印書館，2003年，第144–145頁。
- 134 羅蒂：《方法、社會科學和社會希望》，載自塞德曼：《後現代轉向》，吳世雄等譯，遼寧教育出版社，2001年，第77頁。
- 135 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第74–75頁。
- 136 如沃林（《文化批評的觀念》，張國清譯，商務印書館，2000年，第228頁）就有這樣的評論：羅蒂想要一勞永逸地取消所有的真理符合理論，肅清所有的形而上學實在論的企圖似乎是不可信的和魯莽的。他的思想過程表現了在認識論和存在論之間，在我們何以知道某物和某物是什麼之間的某種混淆。不過沃林（《文化批評的觀念》，張國清譯，商務印書館，2000年，第234頁）也承認要讓人無動於衷於羅蒂對西方哲學傳統所進行的強有力的而又富有教益的批判是困難的。
- 137 沃林：《文化批評的觀念》，張國清譯，商務印書館，2000年，第235頁。
- 138 羅蒂：《普遍主義的崇高、浪漫主義的深度、實用主義的狡詐》，《國外社會科學》，2005年，第5期。
- 139 普特南：《理性、真理與歷史》，童世俊等譯，上海譯文出版社，2005，第56頁。
- 140 普特南：《理性、真理與歷史》，童世俊等譯，上海譯文出版社，2005，第60頁。
- 141 普特南（《理性、真理與歷史》，童世俊等譯，上海譯文出版社，2005，第82–83頁）認為存在着不相容的理論，這些不相容的理論之間是可以相互轉譯的，比如，如果牛頓理論是真的，那麼每一單個物理事件可以按照如下兩種方式進行描述：或者是用穿過虛無空間發生超距作



用的粒子進行描述，或者用作用於場的粒子來進行描述，而這種粒子對其他粒子發生的最終是一種接觸作用。例如，描述電磁場行為的麥克維斯方程在數學上等價於這樣一種理論，在這一理論中，粒子之間只存在超距作用，這些粒子同時按照平方反比定律吸引、排斥，它們的運動並不需時間，而是按光速（延遲勢）進行。從形而上學的觀點來看，麥克維斯理論與延遲勢理論是不相容的，因為傳遞分離粒子互相作用的因果載體（場）要麼存在，要麼不存在。但這兩個理論在數學上是可互相轉譯的。因此，假如存在着一種使其中之一為真的同本體之物的符合，就可以界定使另一理論為真的另一符合。如果使得一理論為真的不外乎抽象的符合，那麼幾種不相容的理論就都可能是真的。

- 142 普特南：《理性、真理與歷史》，童世俊等譯，上海譯文出版社，2005，第83頁。
- 143 薩特康普：《羅蒂和實用主義：哲學家對批評家的回應》，張國清譯，商務印書館，2002年，第73頁。
- 144 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第17頁。
- 145 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第60頁。
- 146 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2004年，第231頁。
- 147 羅蒂：《論反諷主義》，《湖南師範大學社會科學學報》，2005年，第4期。
- 148 Jones, Robert Alun, *The development of Durkheim's social realism*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- 149 詹姆斯：《宗教經驗種種》，尚新建譯，華夏出版社，2005年，第74頁。
- 150 其實塗爾幹（《實用主義與社會學》，渠東譯，上海人民出版社，2000年，第150-151頁）本人對此也有比較清醒的認識，他認為：每個客體都很復雜，都包含着大量相互糾纏的要素。我們既不能窮盡整個實在，也不能窮盡構成實在的所有部分。所以每個知識客體都提供了機會，都可以用無限可能的視角看待它，如生活的視角，純粹機械運動的視角，靜態和動態的視角，偶然性和決定性的視角，物理和生理的視角，等等。然而，個體心靈是有限的，誰也不能馬上用所有的角度去考察它。如果每個方面都得到了相應的關注，那麼整個心靈就必然會獻身於此了。所以，每個心靈都可以自由選擇他覺得自己最能夠考察事物的視角。這意味着，對每個知識客體來說，都是不同的，但得到同樣證



明的檢驗它的方式。它們或許是一些局部的真理，但所有局部的真理卻可以匯集成集體意識，看到各自的界限以及必需的構件。因此，知識上的個體主義不再像神話真理統治時期那樣是混亂無序的，而是確立科學真理的必然要素，這樣，知識分子氣質的多樣性便成了非人格真理的根源。而且，知識上的客體主義也不像詹姆斯所說的那樣，意味着每個人都可以隨意去信仰他們想要相信的東西。它只是說，共同的事業有不同的工作，每個人可以根據自己的氣質去選擇工作。但塗爾幹本人對此還沒來得及展開進一步的分析。一方面，科學真理不能等同於心靈的多樣性；另一方面，當社會群體變得越來越複雜的時候，社會本身也不可能只有一種意義了。接着，會出現各種各樣的社會潮流。這裏社會被當成一種靜態現象；那裏，社會被當成一種動態現象；一會兒被當成對決定論的順從；一會兒被當成純粹偶然的實體，等等。從根本上說，所有這些看法都是有道理的，因為它們都相應於各種各樣的需要，這些需要可以表現出社會感覺和經驗自身的不同方式。這種轉變會帶來進一步的結果：寬容必定建立在這種實在之複雜性和豐富性的觀念上，建立在必然的、有效的和多樣的意見上。每個人都必然會接受其他人對實在的某個方面的感受。儘管他本人把握不了這個方面，但對更感興趣的人來說，它卻是實在的、真實的。

- 151 吉登斯：《社會理論與現代社會學》，文軍、趙勇譯，社會科學文獻出版社，2003，第151頁。
- 152 來知德：《周易集注：易經來注圖解》，九州出版社，2004年，第10頁。
- 153 鮑曼：《被圍困的社會》，鄒建立譯，江蘇人民出版社，2005年，第18頁。
- 154 特納、畢福勒、鮑爾斯：《社會學理論的興起》，天津人民出版社，2006年，第5頁。
- 155 塗爾幹（杜爾幹）：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第485頁。
- 156 Durkheim, Emile, *The elementary forms of religious life*, New York: Free Press, 1995, 440.
- 157 但塗爾幹並不認同此一觀念，他認為有許多觀念在我們認識它們的過程中被歪曲了本意，這是因為，這些觀念都具有集體性，如果它們未被人們修正、改變和曲解，就不可能個性化。由此可見，我們很難做到彼此意見一致，我們之間甚至常常互相說假話。當然，我們這樣做並非出於自願，因為我們使用了所有相同的詞，而詞義卻不都是相同的（塗爾幹



- (杜爾幹)：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，中央民族大學出版社，1999年，第485-6頁)。
- 158 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，康樂、簡惠美譯，廣西師範大學出版社，2007年，第23-24頁。
- 159 Jones, Sue Stedman, *Durkheim Reconsidered*, MA: Blackwell, 2001, 226.
- 160 Brunkhorst, Hauke, *Solidarity: From civic Friendship to a Global community*, Cambridge, Mass.: MIT Press. 2005, 4.
- 161 羅蒂：《論反諷主義》，《湖南師範大學社會科學學報》，2005年，第4期。
- 162 法萊爾：《羅蒂和反實在論》，載自薩特康普：《羅蒂和實用主義：哲學家對批評家的回應》，張國清譯，商務印書館，2002年，第211頁。
- 163 柏拉圖：《柏拉圖的〈會飲〉》，劉小楓譯，華夏出版社，2003，第202a-202b節。
- 164 布迪厄：《實踐與反思：反思社會學導引》，李猛、李康譯，中央編譯出版社，2004年，第97頁。
- 165 鮑曼：《生活在碎片之中——論後現代的道德》，鬱建立等譯，學林出版社，2002年，第82-85頁。
- 166 鮑曼：《生活在碎片之中——論後現代的道德》，鬱建立等譯，學林出版社，2002年，第325-327頁。
- 167 鮑曼：《流動的現代性》，歐陽景根譯，上海三聯書店，2002年；《被圍困的社會》，郁建立譯，江蘇人民出版社，2005年。
- 168 鄭莉：《理解鮑曼》，中國人民大學出版社，2006年，第136頁。
- 169 Collins, Steven, *The Category of the person: anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985, 119.
- 170 羅蒂：《普遍主義的崇高、浪漫主義的深度、實用主義的狡詐》，《國外社會科學》，2005年，第5期。
- 171 塗爾幹：《社會學與哲學》，梁棟譯，上海人民出版社，2002年，第75頁。
- 172 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第225頁。
- 173 羅蒂：《後形而上學希望》，黃勇編，張國清譯，上海譯文出版，2003年，第227頁。

