

培文书系·社会理论新视角

法国社会理论

French Social Theory

[英] 麦克·甘恩 著 李康 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

本书纵览法国社会理论，起自法国大革命余波（圣西门、巴札尔与孔德），直至克里斯蒂娃、德勒兹、布迪厄和布希亚主导的当代景观，富于新意，引人入胜。书中将法国社会理论划分为三个内在逻辑一致的周期：1800—1880（社会学的最初发展），1880—1940（古典社会学与现代人类学之诞生），1940—2000（马克思主义社会理论的发展），每一周期都体现出从世俗思想朝宗教思想的演变轨迹；结合法国历史跌宕起伏的社会政治背景，讨论学人个体与思想流派，充分阐释战后法国社会理论的三个阶段——存在主义、结构主义与后结构主义，以新颖的思路出色地分析了一系列核心方法和研究，挑战了有关法国社会思想的传统观点。

French Social Theory

上架建议：社会学

ISBN 978-7-301-18667-1



9 787301 186671 >

定价：35.00元



培文书系·社会理论新视角

法国社会理论

[英] 麦克·甘恩 著 李康 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记 图字 01-2008-3178 号

图书在版编目(CIP)数据

法国社会理论 / (英) 麦克·甘恩 (Mike Gane) 著; 李康译. —北京: 北京大学出版社, 2011.4

(培文书系·社会理论新视角)

ISBN 978-7-301-18667-1

I. ①法… II. ①甘… ②李… III. ①社会学—研究—法国 IV. ①C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 048365 号

© Mike Gane 2003.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, transmitted or utilized in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without permission in writing from the Publishers.

English language edition published by Sage Publications of London, Thousand Oaks, New Delhi and Singapore, © Mike Gane 2003.

本书中文简体翻译版由 Sage Publications Ltd 授权北京大学出版社出版发行。

书 名: 法国社会理论

著作责任者: [英] 麦克·甘恩 著 李康 译

责任编辑: 徐文宁

标准书号: ISBN 978-7-301-18667-1/C·0659

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112
出版部 62754962

印 刷 者: 三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

720 毫米 × 1092 毫米 16 开本 16 印张 260 千字

2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

自序

<vii>

过去两百年来，法国社会理论不断发展，本书叙议结合，别求新声，期望和读者一起重新思考这股传统孕育出的一些重要话题。存在主义、结构主义、实证主义、后现代主义，乃至其他种种，与这些术语关系最密切的，或许莫过于这股传统。说到底，正是这股传统，提供了利他主义 (altruism)、失范 (anomie)、超终局 (hypertelia) 这些术语，当然还有“社会学”这个词。本书力拒陈见，大胆提出，如果基于更长远历史视角，再要简单将法国思想当前的这些关注话题直接回溯到康德，就是忽视了 1800—1880 年间这段法国社会思想充满重大创新的时期。一些眼光极为敏锐的评论者已经指出，法国现代社会理论受到之前法国马克思主义学说的影响，后者又受到之前涂尔干和莫斯式的人类学与社会学的引导，再往前看，则是孔德学说和乌托邦社会主义^[1]的身影 (例参 Dews, 1987, p.244)。因此，本书行文议论不求全面穷尽，只打算在讨论社会理论时，凸显其研究主题，让视角更具长远历史感。为此，我在书中重新解读了有关理论阐述较早周期的著述 (参看 Ray, 1999, Shilling and Mellor, 2001)。

一 法国社会理论

本书认为，无论是体现孔德和涂尔干的影响，还是反映马克思 (和韦伯) 的思路，社会理论的主线其实都是圣西门主义者在 1815—1830 年间确立的共同主题的变体。一方面是孔德的三阶段法则，强调文化上的现代性和科学的兴起。另一方面是社会进化图式，展现从封建制到现代工业的阶级剥削模式。至

[1] 乌托邦是本书关联诸多思潮和人物的重要概念，为统一理解起见，不采用“空想社会主义”这种略带贬义的传统中译。另本书凡不注明“原注”者皆为中译者注。

于这一主题所指向的现实，就是 1789 年法国大革命充满悖谬的得失成败，以及随后难以捉摸的社会政治危机。人们常常追问：革命时期何时终结？晚近右翼政治思潮东山再起之后，这个问题依然悬而未决。原因就在于，尽管让大革命青史留名的是共和派立场的《人权宣言》，是“平等、自由、博爱”的吁求，但这些价值观念的各种极端化形式所导致的思潮，落实到现实层面，却超出了民主的政治形式。这些乌托邦思潮还关联着一种特别的自由观，它承诺要超越形上性的自由主义：所谓自由 (liberty)，就是基于妥当的知识而具备行动的自由 (freedom)。因此，在法国传统中，才有可能接受某种激进主义，要么是左翼激进主义，要么是右翼激进主义，以对抗被简单界定为“资产阶级”或属于英美文化的异族特性的民主形式。孔德的社会学和“社会统治”(sociocracy) 对左右翼传统都产生了影响，无独有偶，涂尔干的社会学对左翼社会主义者和社会法西斯主义也都有所激发。故此，有许多理由可以认为，研究法国传统的漫长历史，在今天依然颇有教益。

本书主张，自 1800 年以降，社会理论出现三轮周期，并以此谋篇布局。完全有理由说，我这样来安排素材，反映出偏向于一种特定的周期模型，以宗教冗余 (excess) 阶段为终结，是为解体环节。另有观点认为，这个充满宗教情怀的时刻其实标示着另一个周期的肇始。更有人觉得，鉴于我只是挑了少数理论家作为重点考察的样本，推动理论发展的社会主导潮流完全有可能是另一幅面貌。对于这些不同意见，都可以提出反驳。在本书中，我只想解读三个时期中主要的社会理论。而这三个时期也符合另两种时代划分。一是孔德本人提出的分期说，因为我所提出的时代划分，不过是延续了他在莫立社会学时发明的那种。二是法国社会历史本身的政治分期：第一阶段是动荡不定的政治形式，从 1800—1879 年，也就是第二帝国的覆亡；第二阶段是第三共和时期 (1880—1940 年)；第三阶段则跨越了第四共和与第五共和，直至今日。这两种时代划分也都面临质疑，尤其是第二种。不妨认为，第一次世界大战是具有决定性的断裂。但也可以说，从 20 世纪 30 年代开始，一直延续到 70 年代中期，法国历史经历了一段极为跌宕的时期，独具特色。这些别样的看法也都不无道理。我所得出的一些结论，只是因为采取了特定的叙事结构，反映了支撑我的分析的根本命题。如此推进分析，更彰显出法国理论已经不止一次地重生。本研究的重要贡献之一，就是揭示这种传统通过哪些错综复杂的方式，反复更新。

然而，什么是社会理论？我在本书中的立场是：一端是文学理论和文化理论，直至社会学（以及各门社会科学），另一端是以社会本体论、认识论和伦理学为取向的哲学类型，社会理论就是这两端之间的地带上一类相当独特的思想（参看 Lepenies, 1988）。不妨称之为“第三文化”或“第三知识体系”（third curriculum），与其他两种文化截然不同（参看 Zizek, 2001, 第五章；Serres and Latour, 1995, p.184）。有关精神分析、史学、文学、哲学和认识论，这些相邻领域我都有所述及，只是没有深入考察。至于理论与实践之间的关系，对这个问题只有非常间接的考察。有必要指出，在法国，当此之时，对于“理论”作为一种书写体裁的观念，并不像在英语文化中那样普遍认可（“以我对法语的理解，‘理论’这个词听着很怪异。”[Leclercle, 2001, p.36]），哪怕从阿尔都塞到布希亚，众多法国思想家都曾撰写过专门探讨“理论”的名作。尽管利奥塔等法国理论家也曾写过一些界定何谓“后现代主义”的作品，但在法国，结构主义与后结构主义、现代主义与后现代主义之间，并非泾渭分明（参看 Descombes, 转引自 Yamamoto, 1998, p.464）。比如说，布希亚不久前就曾指出，“如果说不存在任何涵括一切的对于世界的表征，能够赋予世界某种意义，那么也不可能有一种科学会成为破解整个故事的钥匙”（Baudrillard, [1997] 1998a, p.34）。本书就是要考察一股特别的传统，它努力挑战把理据押在单一理论叙事上的普遍历史。

如此一来，本书的写作就面临某种悖论。一方面，我长期浸淫于法国社会理论，自认在相当程度上受此影响，所以不能算是一位纯粹的看客。另一方面，对于今天的法国理论家来说，根本不存在什么“法国社会理论”。

二 文本说明

如前所述，本书的讨论并不打算全面穷尽，这就意味着许多重要著述没有得到评价。书中讨论了不少思想团体与流派，但我有所克制，没有开列它们的成员名单。针对思想家个体，现在有许多专门的参考书和研究，但本书并不是对这类材料的综合处理。我试图通过一些重要代表作来讨论重大思潮，希望做出的选择尽可能特点鲜明。我尽量依照法文原典核查各种译本，在一些理论要害处做了修正。相关书目原本可能极其庞杂，我也做了删减，只保留基本参考文献。

致 谢

我要感谢许多以不同方式为本书提供帮助的人们。致谢名单必须分成三部分，分别针对孔德—利特雷，涂尔干—莫斯—巴塔耶，以及萨特—布希亚。

拉夫堡大学社会科学系诸位同仁及众多学生皆曾参与讨论本书有关法国社会学和社会理论的观点，我从中受惠良多。我曾在一些大学院系和国际会议上宣读有关孔德的论文，特别要感谢参与以下讨论的同行们：1994年兰开斯特大学的讨论会（尤其是斯科特·拉什和拉里·雷伊），1994年牛津大学涂尔干研究中心举办的孔德社会学研讨会，莱斯特大学的论文宣读（尤其是特里·约翰逊、萨里·韦斯特伍德和大卫·艾什顿），1998年苏塞克斯大学举办的研讨会（尤其是安德鲁·沃尼克、查尔斯·特纳、罗伯特·法恩和彼得·瓦格纳），伦敦举办的康吉翰研讨会（尤其是保罗·拉比诺、弗朗索瓦·德拉波特和迈克尔·林奇），以及伦敦举办的经济与社会讨论会（尤其是王斯福）。我要感谢《文艺复兴与现代研究》(*Renaissance and Modern Studies*) 富于效率的编辑科林·海伍德，以及负责组织上述后两次伦敦会议的《经济与社会》杂志的编委会，尤其是贝弗利·布朗、马克西姆·莫利纳、托马斯·奥斯本、阿里·拉坦西、尼古拉斯·罗斯、格拉汉姆·汤普森、托尼·伍迪维斯、弗兰克·皮尔斯、塔拉尔·阿萨德和萨米·祖拜达。我还要感谢1998年巴黎举办的两次奥古斯特·孔德诞辰两百周年纪念会的一些与会者，以及2001年在Cerisy-la-Salle举办的孔德研讨会的与会者（尤其是让-米歇尔·贝特洛、米歇尔·布尔多、朱丽叶·格朗热、约翰·海尔布伦、安格勒·克雷默-马里耶蒂、安妮·珀蒂和玛丽·皮克林）。我参考了下列论文：“孔德的社会学开场”（“Comte's Inaugural Sociology”，Centre for Critical Social Theory, Sussex University, 1998）；“形而上学阶段及其内部分期”（“L'état métaphysique et sa périodisation interne”，Comte Colloque, Cerisy-la-Salle, 2001）。

1990年以来，设在牛津大学的英国涂尔干研究中心举办了多次研讨班和会议，主要组织者是W. F. S. 皮克林。1990年的首次系列活动后来结集出版，即《涂尔干问题争鸣集》(*Debating Durkheim*, W. F. S. Pickering 与 H. Martins 合编, Routledge, 1994)，随后又针对涂尔干的核心作品举办了多次国际会议。有关涂尔干学派作品的会议包括“涂尔干与欧洲” (“Durkheim and Europe”) 和“社会病：世纪末与涂尔干” (“Le Malaise Social; La Fin de Siècle et Emile Durkheim”)。牛津该中心还从1995年开始出版年刊《涂尔干研究》(*Durkheim Studies*)。我在牛津大学举办的会议和研讨班上宣读了一些论文，还要感谢比 <xi>

尔·皮克林、埃米尼奥·马丁斯、威利·瓦茨·米勒、约瑟普·罗贝拉、肯·汤普森、苏·斯泰德曼·琼斯、麦克·霍金斯、尼克·艾伦、克里斯蒂·戴维斯、罗伯特·帕金、温迪·詹姆斯、乔弗里·瓦尔福德、大卫·加兰德、菲利普·梅勒、克里斯·希林、德雷克·罗宾斯、爱德华·迪利亚吉安、杰克·海华德和菲利普·贝纳尔。我还在1995年于波尔多举行的涂尔干《社会学方法的准则》国际研讨会上宣读过一篇论文，感谢会议组织者查理-亨利·屈安，特别是让-米歇尔·贝特洛、菲利普·斯泰纳、亚历山大·戈夫曼、杰弗里·亚历山大、克劳德·雅沃和屈安的讨论意见。

至于我有关萨特、巴塔耶、康吉翰、阿尔都塞、福柯、利奥塔、布希亚等当代理论家作品的讨论，还要感谢克里斯·罗杰克、乔治·瑞泽尔、罗伊·博伊恩、克里斯·特纳、大卫·梅西、加里·格诺斯科、保罗·赫加蒂、乔治·撒赖默罕默德、西蒙·克里奇利、安德鲁·沃尼克、基思·安塞尔-皮尔森、约翰·马克斯、玛利亚姆·弗雷泽、马库斯·德尔、大卫·斯莱特、理查德·史密斯、大卫·特夫斯、安德鲁·本杰明、让-米歇尔·贝特洛、威廉·波利特、威廉·梅林、彼得·吉本、尼古拉斯·楚尔布鲁格、斯蒂夫·布朗和约翰·阿米太奇。

最后，我还要感谢以下人士给予本项研究的协助：莫妮克·阿诺、安德鲁·沃尼克、侄子尼古拉斯·盖恩，以及赛智出版集团的审稿人，特别是克里斯·罗杰克。上述各位都以不同方式帮助我进一步理清和打磨想法。但归根到底，任何事实硬伤或解读谬误均由笔者本人负责。

麦克·盖恩

2002年5月

目 录

自 序	3
致 谢	6

第一编

第一周期：1800—1879 社会理论的诞生：利他主义

第一章 后革命时代的虚空	3
第二章 牺牲性的理论与现代性的社会学	12
第三章 理论在危机中：宗教与主观范畴	29
第四章 第一周期的终结：学院风格	43

第二编

第二周期：1880—1939 社会理论的首次重生：失范

第五章 社会理论重生	53
第六章 法国社会：没有规范的先锋	67
第七章 方法的危机与《自杀论》中对理论的求助	82
第八章 第二周期的终结：人类学与宗教	95

第三编

第三周期：1940—2000 社会理论的二次重生：超终局

第九章 存在主义学说	115
第十章 阿尔及利亚战争	128

第十一章	从病理学到规范性·····	141
第十二章	结构主义理论·····	155
第十三章	激进理论与社会范畴的终结·····	173
第十四章	周期之末：对抗策略的时代·····	184

第四编 终 结

结语	社会终结时代的社会理论·····	203
参考文献	·····	219
中外人名索引	·····	229
中外术语索引	·····	233

第一编 <1>

第一周期：1800—1879

社会理论的诞生：利他主义

19世纪哲学史上令人印象最为深刻的一幕，就是实证哲学的莫立……如果不算笛卡尔学说，整个法国哲学史上再无更为重要的事件。

—— Durkheim, 1962, p.142

第一章

后革命时代的虚空

这种旷日持久的无政府状态……人类在其中纷争不已，似乎让一些思想家忧惧万分……而对我们来说，问题已经解决。

——Bazard, [1828] 1972, p.3

1815年，纵非全体法国知识分子，也有不少有识之士看出，眼前的社会面临挑战，需要从一片虚空之中重新构建，没有任何模型和学说可供凭依。有些人并不摒弃以革命为目标，遂求诸另一场革命：科学革命，来理解眼前的社会。他们力求基于一种新型知识，构建新的社会、新的道德与新的政体，而要创造这种新型知识，就得应用科学方法。这些观念经由马克思主义，产生了极为显著的后果。而马克思主义又接受、改造并传播了圣西门社会主义的政治观点。圣阿芒·巴札尔有部作品对社会主义学说的主要脉络做了清晰概括，只是今天少有人知。1832—1834年间，一群女性圣西门主义者创办了史上第一份女性主义杂志：《自由女性》(*La Femme Libre*)。我在本书中考察的社会理论第一周期，大致可以界定为1800—1879年，即大革命之后的数代人，包括孔德与利特雷。他们所面对的法国社会，从第一帝国到第三共和，面临着前所未有的重建问题。

一 背景

现代社会理论非常清楚黑格尔的名言“凡合理皆存在，凡存在皆合理”(Hegel, 1952, p.10)。按照阿尔都塞的说法，这段出自1820年的声言，最好理解为是指1806年的欧洲，那是拿破仑帝国时代的欧洲，随着“拿破仑在整个欧洲传播大革命，将世界转变成一种具体的普世性”，启蒙运动“如奇迹般降临”，

逐步实现 (Althusser, [1947] 1997, p.145)。阿尔都塞出色地刻画了拿破仑帝国在 1814—1815 年间陷于瓦解后黑格尔面临的两难困境：这项规划深陷困境，“要么放弃绝对的循环法则，屈从当下现实；要么放弃当下内容，以此为代价，拯救绝对真理的体系。在黑格尔笔下被撕碎、被分裂的世界，不再有可能同时把握这两种极端。”(同上引, p.147) 几页过后，阿尔都塞揭示了马克思对此困境的解决之道：巴黎公社 (1871 年) 失败后不久，马克思就明确表示，无产阶级“不是要实现什么理想，而是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育的新社会因素。”^[1] 阿尔都塞总结道，马克思找到了解决黑格尔面临问题的正确办法，因为他发现，“无产阶级就是这种隐含的普世性；它的当下阶段已经蕴含着全人类的未来与自由。它有潜力成为绝对内容的循环法则。”(同上引, p.150)

德国哲学对法国的历史事件、拿破仑帝国和巴黎公社都做出了自己的解读，在其影响下，现代社会理论现在已经不太清楚法国自身对这些事件的解读，也不明白德国解读与法国解读之间如何关联。^[2] 要想把握这些关联，理解法国社会理论的主要思潮，就必须舍黑格尔，改以圣西门及其信徒为出发点。后者当

[1] 出自马克思《法兰西内战》，译文据《马克思恩格斯选集》，但所据中译为“工人阶级”，并且无着重格式。

[2] 社会学的第一个伟大时代是在大学架构之外形成的，包括了圣西门、孔德、穆勒、利特雷和斯宾塞等煌煌名姓。事实上，将这整个时代抛在脑后的过程，要比预想的更为复杂。而犯下这桩弑父罪行的，其实正是涂尔干、帕累托和韦伯等第一代以大学为基地的社会学家。这一段始终聚讼不已。时至今日，在圣西门主义的变体马克思主义已经整体瓦解之后，世人倒有了新的机会，重新思考社会学史上的这一时期。晚近提出的那些重构尝试中，孔德社会学里被世人遗忘的诸多主题似乎悄然回归。今天，研究孔德不仅有助于看清马克思，而且有助于领悟那些无意间借鉴了孔德观念的综合性、历史性的社会学形式。而在深刻反思乃至“否思”(unthinking, Wallerstein, 1991) 的过程中，这种新的解读还可能推波助澜，参与从整体上质疑社会学作为一门学科的地位。

即使晚近有关历史主义的考察 (Hamilton, 1996) 已经排除了孔德，重新回顾卡尔·波普和 F. H. 哈耶克在五十年前针对孔德的历史主义和整体主义展开的争论，也会有所裨益。社会学之所以捱过了攻击，就是诉诸社会学传统中那些经过转型的孔德风格的思想形式，从韦伯一直到诺贝特·埃利亚斯等论家，以及追随巴什拉尔、康吉翰、阿尔都塞等人的认识论学者，在 20 世纪 60 年代反思社会学的风潮中都扮演了关键性的间接角色。耐人寻味的是，今日回头评述那场争论，会发现反孔德主义者一方既主张根本不存在什么三阶段法则 (Popper, 1960, p.117)，又指出三阶段法则来源于力学 (Serres, 引自 Comte, 1975, 第一卷, p.4)。重读研究孔德的著述，显然会看出，晚近文献中对孔德法则学说的批驳纵然广为人知，却是颇成问题。这一点可见笔者此文：“Engendering the End of European History”，刊于 *Renaissance and Modern Studies*, (1996), vol. 39, pp.15—26。——原注【9】

时努力直面并应对的内容完全一致，正是后革命时期逐渐浮现的新社会的性质：社会范畴的诞生。^[3]

至于这一幕的具体背景，就是法国的第一帝国时期（1804—1815年），复辟王朝时期，后来的第二共和时期（1848—1851年），以及第二帝国时期（1851—1870年）。1799年，也就是孔德诞生后第二年，拿破仑凭借法军在埃及和意大利的节节胜利，执掌大权。孔德的人生主要就是拿破仑时代的各项制度/机构（institutions）塑造的（公立中学[Lycée]，军事化的巴黎综合理工学校[Polytechnique]，帝国及其溃败，并受到新立拿破仑民法典的约束）。这一幕中令人瞩目的是，在缺乏稳固宪制的虚空中，政治形式动荡不定，但基于新的民法典，大革命的现代化趋势依然延续不辍。拿破仑军队的战场从埃及直至莫斯科，从西班牙经荷兰到华沙，一路拓进。奥斯特里茨一战之后，拿破仑想要成为世人眼中整个西方世界的皇帝，他可不只是想再掌路易十四的权势，而是要重享查理曼大帝的荣光。但英国拒绝承认这种地位。巴黎成为幅员广袤的法兰西帝国的首都，至1811年，这个帝国已经拥有130个省，四千四百万居民，外加一些同盟国家。革命的进程以反抗等级秩序的斗争开始，到了1814年，以确立新的社会等级秩序告终，包含七万五千名新贵族的新的世袭等级业已就位。诚如晚近一位法国史学家所言，“波拿巴已经侵入了整个政治剧场，独占舞台……其实已成王朝，比旧王朝更显权势，更为专制，因为已经不再有什么中间团体能够抗衡其对平等个体的支配。”（Furet, 1992, p.234）

然而，仅在一年之内，上述一切便如一堆纸牌顷刻崩解。不过，巴黎作为帝国首都的浪漫传奇，基本上在拿破仑治下创立的新的法律框架（民法典与教育），与对自由、平等、博爱理念的怀旧之情，都在崩解之后延续下来，进入缺乏政治宗教制度的新情境（Hont, 引自Dunn [ed.], 1995, pp.166—231）。圣西门和孔德经历了崩解一幕，见证了波拿巴主义的百日复兴（1814—1815年）。圣西门曾向皇帝如此献言：

[3] 这里的“社会范畴”，不是“social concept”或“concept of society”，而是“the social”，意指看待世界的新方式，塑造世界图景的新视角，切分世界整体的新维度，但会在许多思潮中被实体化为“社会”。本书此后直接译作“社会”，如“社会的诞生”（birth of the social）、“社会的终结”（end of the social），也由此凸显“society”的建构意味。

我恳请陛下圣鉴，接受我献给您的这部著作。我把我的重组欧洲社会计划的草案叫做《论万有引力》，因为万有引力的观念应当成为新哲学理论的基础，而欧洲的新政治体系则应是新哲学的成果。

—— Saint-Simon, 1975, pp.124—125^[4]

孔德明确表达出对政治的兴趣，并亲身参与争论，对拿破仑总是怀有敌意，只有一次短暂的例外，即百日王朝之初，一时为之振奋。圣西门与孔德创立了一门社会科学，以求解决对于大革命的后果的社会追问。在孔德看来，这就等于是探问，这场过渡结束之后，所谓常态究竟为何。玛丽·皮克林认为，对孔德来说，“归根到底，拿破仑并未能够终结大革命，因为他缺乏真正的政治教义”（Pickering, 1993, p.27），即以一门科学为基础。大革命如何能够终结呢？（有关这一问题的讨论，参看 Hayward, 1991, pp.299—302）如果拒绝走回头路，也不想维持现状，又不愿效仿英美模式，这些思想家就必须另辟蹊径来设问。

诚如涂尔干日后所言，孔德与圣西门之间有相当的差异：“孔德与圣西门之间的差异，就在于前者更清晰地区分了科学与实践……一旦有了这种关于社会的实证科学的观念，他就着手去落实，但不是出于哪种直接目的。”（Durkheim, 1962, p.146）圣西门主义者则确立了一种特定的语言（即现代社会理论），可以说塑造了罗兰·巴尔特所说的“定言者”（Logothete）^[5]，即确立一种新语言的人（Barthes, 1976, p.3）。不过，巴尔特又说，“倘若定言（logothesis）仅限于确立一套修辞，那么确立语言的人无非是奠立一套体系的人……然而，要彻底确立一套新语言，却要求实行（另一种）运作：戏剧化（theatricalisation）。”（同上引，p.5）事实上，对圣西门主义者来说，更准确的说法或许是多重戏剧化（theatricalisations, Pickering, 1997）。

[4] 中译据《圣西门选集》（第一卷），王燕生等译，商务印书馆，1979年版，第89页。

[5] 参见巴尔特《萨德·傅里叶·罗耀拉》，这几位都属于定言者，在确立新语言时，会实行自我孤立（self-isolation，以滤除日常语言的“噪音”），关联—表达（articulate），规范秩序（ordering），分隔领域（theatricalization）。

二 从圣西门到孔德与马克思 ——身影湮没的中介者：巴札尔

圣西门于1825年去世前不久，指定奥连德·罗德里格为直接继承人，续任学派领袖，而学派也旋即发展成一个“神圣学院”。罗德里格延揽了一批年轻知识分子加入该运动，他们都在巴黎综合理工学校接受过自然科学训练，都是些“犹太知识青年，出身巴黎银行世家或宗教社群领袖家庭，都已融入本地文化”，但在波旁王室复辟时期的法国，他们却面临巴黎大学里新的宗教考验和宗教不宽容 (Jones et al., 1975, p.1102)。学院的组织借取了天主教的等级阶序，只是有两位“教宗”：普罗斯佩·安凡丹和巴札尔。后者于1828—1829年间作了系列讲课，后来称为《圣西门学说释义（首年讲演：1828^[6]—1829）》（英译本 [Iggers ed., 1972] 未能标明作者^[7]）。圣西门主义者的观念在当时蔚为流行，不容低估。1831年，《释义》即销出五万部（有关该书赢得了何等支持与关注，参看 Carlisle, 1987, 第八章）。只要读一读巴札尔，立即就会明白，他的讲课为马克思和恩格斯提供了关键性的思想资源，1829年2月25日的一次讲课即题为“对人剥削人的现象和所有制不断进行改造”。其第一节讨论“主人—奴隶；贵族—平民；领主—农奴；游手好闲者—劳动者”，二十年后，这套术语贯穿了《共产党宣言》，只是马克思和恩格斯为这一问题框架加上了一套资本学说。巴札尔的讲课或许是探讨人类“剥削”的第一套统贯一体的学说 (Cunliffe and Reeve, 1996)。

如今看来，在法国社会理论家当中，涂尔干成了巴札尔系列讲课最重要的诠释者和批评者。他指出，巴札尔将圣西门的思想整理得“富有逻辑条理，不止一个地方改变了提法，从而使整个体系展现出新的面貌……他让这些思想有了合乎逻辑的结论，同时更加彻底地凸显出其中纯粹理性主义和科学主义的成分……在巴札尔笔下，圣西门的思想达到了最大的逻辑一致性，得以繁荣光大。” (Durkheim, 1962, p.251) 不过也可以肯定，巴札尔的发展走向更趋近宗教范畴，与马克思截然不同。涂尔干指出，在圣西门那里已经可以发现一个核心性的历

[6] 原文误作1928。

[7] 此书虽由巴札尔执笔，但经罗德里格、安凡丹等集体讨论，在讲授后经校订编辑而成。商务印书馆中译本依序标明以上三人合著。

史命题,即危机时期与有机时期相交替,“但要到巴札尔才把这发展成为一套明确的理论……法则得到系统阐述,已然不容辩驳”(同上引,p.258)。巴札尔提出,“在生产者之间分配生产工具的职能将不再听由私人把持”,而将交与一种新的制度(同上引,p.266)。至于这种制度的性质,需要由宗教来解决,那是唯一有能力终结危机时期的力量,因为宗教“无非是表达专属某一人群或整个人类的集体思维”(同上引,p.267)。巴札尔主张,不要把文化进化看成是一种线性演进,从宗教状态经形上哲学状态到实证状态,而是以循环周期发展:“不能错误地认为,宗教信仰无非是注定消失的往昔残余。事实上,它们将呈现出消亡与重生的更迭,没有人有权锁定这些循环系列的终结……各个社会的宗教性将越来越强。”(同上引,pp.267—268)

巴札尔认为基督教二元论往往否认物质世界的效力,他自己笔下的新型宗教将会克服这种二元论,成为拥抱整个世界的宗教,“复兴物质的活力”(同上引,p.271,引述第二年的释讲)。实业/工业(industry)之劳被宣示为神圣之务,每种政治秩序都“首先是一种宗教秩序”(同上引,p.272)。巴札尔发孔德之先声,认为精神领域的最高代表就是祭司,这个阶层将指引整个社会。最高祭司(highest priest)将“宏观统合工业与科学,监管其和谐发展,让理论关注实践要求,也让实践理解其理论需要”。大祭司(High Priest)“根据能力分配任务,基于成就报偿能力。工业社会唯有采取神权政治形式,才能确立均衡。”(同上引,p.273)因此,巴札尔主持下秉持圣西门主义的神圣学院就是即将到来的社会的缩影,成了一种预示未来的崇拜(cult),有其确定的阶序和仪式。关于该崇拜的故事广为流传。巴札尔的系列讲课刚结束,另一位教宗安凡丹就着手复兴运动,不仅复兴物质,而且复兴“肉身”,涂尔干婉称为“自由的爱——近乎神圣的卖淫”(同上引,p.281)。巴札尔于是退出崇拜。安凡丹宣称,他的位置将由一位女性来接替,但仍需其本人确认,而他又拒绝了本崇拜内所有女性。一个“欢迎教母的团体”就此形成。这个故事的最后一幕,就是一个群体启程前往中东,自称“妇女之友”(Compagnons de la Femme),要去寻求新的女性弥赛亚(同时参与大规模的运河及水坝筑造计划)。

但政治上的损害已经酿成,按照克莱尔·摩西的概括:“整个19世纪,法国女性主义的名声都受到圣西门主义的性自由至上主义(sexual libertarianism)的玷污。”(Moses, 1982, p.262, 参看 Moses and Rabine, 1993)

三 孔 德

1798年1月19日，孔德出生于法国南部的蒙彼利埃（Montpellier）。总的看来，他的一生似乎特别丰富多彩。他在蒙彼利埃新创办的公立中学接受教育，年仅十六即以高材生之姿态进入巴黎综合理工学校。当时该校的管理依然遵循拿破仑式军事纪律，孔德于是卷入反叛，这既非其人生头一遭，也不是最后一次。1816年，正是复辟王朝治下，综合理工学校在一次学生骚乱之后被关闭。^[8]1817年，孔德成为圣西门的秘书。他在圣西门手下度过了形成人生观念的七年，直到1824年自立门户，次年圣西门即告别人世。孔德曾任数学老师和考试委员，并以此为其主要收入来源。1819—1828年间，他写了不少政治学和社会理论的作品，也就是后人所知的《社会哲学文集》（*Opuscules de Philosophie Sociale*）。他在其中勾勒了一套宏大的著作规划，实际上，他也尽其余生来实现这一规划。^[9]这一系列任务的第一项就是确立一套有关各门科学发展方式的理论，以求理解这些科学何以兴起的逻辑，以及它们逐渐形成体系的过程中呈现出的共同的方法论特征。

确立了这种逻辑及其方法论框架，接下来的任务便是组织并完善科学体系。首先要加入该体系的是现代生物学，然后，归根到底，要创立关于社会本身的科学研究。他称后者为“社会学”。1830—1842年，他一直在撰写一部巨著，最终确认了实证哲学，创立了社会学，并以六卷本《实证哲学教程》（*Course in Positive Philosophy*）刊行于世。但创立社会学本身并非目的。研究规划最终旨在搞出一套政治方案，希望基于新的社会科学，解决法国乃至西欧的危机。从1844年开始，这项规划开始逐渐展露出细节，其结论于1851—1854年间陆续刊行，即四卷本的《实证政治体系》（*Système de Politique Positive*）。

在这两套核心作品之间，孔德经历了饱含创伤的个人宗教皈依，并对其研究规划产生了革命性效应。他不再探索一种关于西方危机的世俗解决方案，而

<8>

[8] 在此次闹事中，孔德与其他十数名学生被开除，学校不久也被关闭。

[9] 一般以《社会哲学文集》之名行世的早期文章，英译可参见 *The Crisis of Industrial Civilization: the Early Essays of Auguste Comte*, R. Fletcher 序 (London, 1974), 以及 *Early Political Writings*, H.S. Jones 编 (Cambridge, 1998)。这些文章也作为附录，收于 A. Comte, *System of Positive Polity*, 第4卷 (London, 1877, 重印于 New York, 1974b)。——原注 [9]

是呼吁必须以社会学为基础，创立一套新型宗教组织，用新术语来说就是“人本教”(religion of humanity)。因此，作为其最初规划的后续，他确立的并非原本预期的一套新型政治组织，而是新的宗教崇拜。孔德就此成为实证哲学的创立者，社会学这门科学的开山祖师，一种实证主义宗教的创教人。后人评价孔德创立这些东西是充满教条、天真幼稚。但今天的关键问题在于，是否可以转换视角来理解孔德。恩斯特·盖尔纳指出，“观念必须经过合适术语的包装，其衰亡才能成为留下新成果的牺牲……而实证主义，尤其是孔德笔下古典形式的实证主义，其独特价值就在于能领会如何包装，为何需要包装。”(Gellner, 1985, p.55)

孔德著述的第一阶段，最好理解为试图借鉴 1800 年时主宰巴黎的那些科学模型和科学观念，来改造圣西门的学说 (Serres, 1995a)，发展社会学的新科学术语。到了他著述的第二阶段，他进一步发展了自己与圣西门合作时已经形成、并经巴札尔改造的观点，改采一套宗教术语，以适于新的背景，即 19 世纪三、四十年代拉梅内激发并引领的社会天主教思想 (参看 Berenson, 1989)。孔德经历了德·伯纳尔与德·迈斯特等人基于其所谓“倒退”的天主教立场对革命做出的抵制，并试图解决这两位将在教宗理想化时引出的问题，办法正是回归对教宗的理想化处理，只是受社会学理论引导的人本教的“祭司长”(The Pontiff)正是他本人 (Comte, 1968, 第四卷, p.22)。实际上，孔德明确认为，在 19 世纪所有思想家中，唯有德·迈斯特的观点对自己颇有教益 (参看 Pickering, 1993, p.263)。

这样来列数背景，意义重大，与有关孔德著述的传统提法相当不同，后者只是结合 1789 年大革命的理念来给孔德定位，或是把孔德解读为一位保守主义者，“支持法律与秩序的力量……随着中产阶级社会日趋巩固，(属于他的)历史即告终结”(Furedi, 1992, p.194)。事实上，从绝对王权、君主立宪、资产阶级议会共和、波拿巴主义到共产主义，孔德对自己所处时代的一切政体形式都抱有敌意。他确信，现代无产阶级，新的祭司阶层，再加上女性的情感力量，合力而为，大革命迫在眉睫 (有关孔德的观点在法国大革命史家中的位置，参看 Gérard, 1970, p.57)。圣西门为了寻求资助，曾经直接献言拿破仑，希望能让自己摸索一些图式，以适于现代化的方案。孔德后来也如法炮制，企望得到俄国沙皇和拿破仑三世的帮助。他不厌其烦，再三陈说，自己的目标就是要设

法终结西方世界的革命，并宣称已经通过社会科学找到了这样的途径。孔德在 19 世纪 40 年代编制了新的实证历法，认为现代就从 1789 年开始，从而既否定了大革命时期颁布的历法^[10]，也拒绝承继拿破仑在 1804 年恢复的格里高利历法。单凭这一事实，再要将孔德的立场解读为保守主义，就完全是有问题的问题的。 <9>

孔德还是一名青年知识分子的时候就浸淫在圣西门主义的氛围里，并从中确立了社会学和社会主义。他思想里的激进成分在这种氛围下可谓司空见惯。柯拉科夫斯基指出，孔德的学说“蕴含着最极端的反个体主义”（Kolakowski, 1972, p.87）。到最后，孔德还创造了“利他主义”一词（参看 Wernick, 2001, p.123），用来界定与利己主义相对的行动形式。下一章我将考察如何确立一门理论性的社会科学，才能回答：要想解决未完成的革命留下的问题，需要建立什么性质的政体。

[10] 该历法将开端定为 1792 年 9 月 22 日国民公会宣布成立共和国（即第一共和时期开端）。

第二章

牺牲性的理论与现代性的社会学

(奥古斯特·孔德)那位实心肠的法国名人,一心倡导和征服严格科学,遍寻本世纪的德国人和英国人,无人堪与比拟。

—— Nietzsche, [1881] 1982, p.215

尽管孔德创立的社会学不同于圣西门学派的社会学,尤其是巴札尔表述的社会学,也不同于马克思的社会学,但也有论家中肯地指出(Kumar, 1978, p.59),其实可以把这些学说看成是彼此之间微妙复杂的镜像转换。这种观点等于是说,社会学思想的基本结构的统合程度或许远甚于通常的假设。在主人1825年去世之前,孔德自己对圣西门主义的贡献就已非常显著。无论是透过马克思展现的社会学,还是经由涂尔干发展的社会学,都确凿无疑地借鉴了孔德的观念。可以肯定,孔德笔下的社会学是首次基于方法论控制的框架,系统阐述了这些观念。有鉴于此,涂尔干提出,应当承认孔德是社会学的创始人。虽说他对孔德的方法和理论都有不少保留意见,但依然认为,“孔德提出的法则正确描述了现代社会从10世纪到19世纪的发展道路”(Durkheim, 1962, p.268)。孔德采取了一套复杂的“方案”来建构社会的根基,要综合哲学、科学认识论、社会学和政治方案,搭建相互支撑的脚手架。涂尔干与韦伯这一代学人并没有彻底放弃如此格局宏大、环环相扣的规划,只是缩小到哲学与社会科学之间的关联(在法国,科学越来越成为认识论专家的专属领域)。这仿佛只是一个初级阶段,如此宏大的社会理论阐述事业需要复杂精致的支撑;后来在大学里发展起来的社会学学说,根基更为稳固,专业化社会学可以基于其本身力量,说明其扮演的角色,并将其合法化。孔德确立的社会学消融在这座新大厦的架构中。新的科学一旦筑造完毕,就会拆除曾经促成其存在的脚手架。列维-斯特

劳斯一针见血地指出，涂尔干这一代人并非新的社会科学学科的创建者，而是其“主要工程师”（Lévi-Strauss, 1967, p.8）。知识随着时间流逝，逐渐出现了相当程度的忘却，不仅忘记了曾经求诸脚手架，而且忘记了（拿破仑时代的）战场规模，在那种格局下，“社会学”曾是回答以下问题的手段：“大革命方告结束，欧洲社会境况如此，需要什么样的社会体系？”（Durkheim, 1962, p.146）

新的科学的理论想象力究竟有什么样的性质？社会学是如何建造起来的？问题并不像乍看起来那么简单明了。这之所以是个棘手问题，原因有不少，尤其是“实证主义”这个术语的用法从19世纪早期以来发生了很大变化。尽管孔德笔下的实证主义原则上彻底拒绝诉诸因果分析观念，但并不排斥理论，事实上，每门科学都关联着自身领域独特的“基本理论”。

一 孔德论各门科学

从《实证哲学教程》的第一卷到第三卷（1830—1839年），孔德不惮其烦地论证新社会科学的合法性与必要性。一直要到第四卷（共六卷），他才尝试讨论社会科学的根基，界定社会学的范围。在头三卷中，他依照各门科学出现及巩固的先后次序，并基于它们在这种次序中相互依赖的状况，探讨这些科学的形成/形态（formations）。人们往往把孔德的讨论当成有关这些科学的成果的某种概要总结，甚至是参考手册。在19世纪50年代由哈里埃特·马蒂诺译成英文的版本中，有些章节被视为已经过时而遭删减。而在目前通行的法文版本的序言中，又出现了这种观点。米歇尔·塞尔指出，这部作品甚至刚一问世就已落伍，因为各门科学的发展非常迅速（见Comte, 1975，第一卷，序言）。尽管这些批评意见都挺重要，但却并未击中要害，因为诚如海尔布伦所言（Heilbron, 1995），这部作品立意探求的完全是另一套规划：分析各门科学出现的先后次序及其相互依赖关系；分析它们如何构造各自考察的领域，它们的理论方案及方法，它们内部的分划；摸索它们是怎样渐次分化出来的。当然，首要目标还是为奠立有关社会的一门新科学开辟道路并提供合法性，给出这门新科学最开始的方法论准则，讨论其最开始的理性发现（这是孔德1839—1842年集中考虑的议题）。我们有必要先考察理论如何从科学实践中浮现出来，然后再来看看观察（observation）作为科学凝视（gaze）的专有风格，都有哪些具体形式。

二 各门科学的理论与虚构

对于孔德有关各门科学形成/形态的阐述,历来有着不同的解读,有时甚至大相径庭。孔德本人反复强调,“很显然,由于目前缺乏科学的理论,造成社会观察含糊不清,并且不成体系。”(Comte, 1975, 第二卷, p.140) 这里引出的问题并不在于孔德是否创建了一种新的科学史,而要更为简单,就是他怎样分析理论何以是构成任何科学的要害。晚近有关孔德著述的评论大多已经认识到,要想充分领会他是如何尝试在既有各门科学的领域中确立一门新科学,上述问题至关重要(Laudan, 1971, pp.47-52; Hawkins, 1984, pp.156-159; Schmaus, 1982; Heilbron, 1990; Pickering, 1993, 第十五章)。

首先必须牢记(像塞尔就未能如此),孔德曾经指出,如果完全按照各门科学在经验历史角度上兴起的先后次序来说明其兴起,就是个根本性错误。因为“从历史角度探求一门科学,与了解这门科学的演进历史,完全是两回事”(Comte, 1974b, p.43; 这一观点后来也成为阿尔都塞解读马克思时的核心观念)。实际上,各门科学出现的先后次序,以及其相互依赖程度的内部秩序,或孔德所称的“教义秩序”(dogmatic order),迫使分析必须考虑不同的阐释类型。孔德宣称,为便于理解,自己在阐述时将主要遵循历史先后次序。但在叙述各门科学作为理论知识体系的兴起时,一旦有必要,就会修正这一次序。如此一来,他的叙述就依循以下次序:数学(第一卷,1830),天文学和物理学(第二卷,1835),化学和生物学(第三卷,1835),这就是截止19世纪30年代,从康德到黑格尔,有关科学的各主要哲学学说所确立的秩序。

他自己则提出三点命题。第一,这些知识门类都经历了一场科学革命(即经历了形上阶段)。第二,它们作为一个体系的成长是渐进累积性的,即以界定明确的秩序发展,反映出序列启动后彼此的依赖状况。第三,尽管每门科学都发展出适于自身问题的一套方法论,但有关科学方法统合性的思考却自发显现,并分离出去,成为一种新型哲学,标志着与形上关怀或神学关怀之间的决定性断裂。揭启现代社会学的那一系列基本文献,就是以有关数学的谱系学开头的。对于法国社会理论的主要思潮来说,关键在于认识到,诚如塞尔所强调的那样,现代理论与包括自然科学在内的科学体系关系密切。这一点无论怎么强调也不为过。事实上,孔德的观点对生物学的形成也是极具影响,与对社会

学的影响不相上下。如果认为，可以径直把社会学视为某种元认识论体系，就这么粗陋地附生于现成的一系列科学门类，可谓大错特错。虽说孔德笔下的社会学并非什么经验主义，但按照莱维松的看法，却是一种素朴的实在论，根本没有什么切实的尝试，去“界定提供经验支撑的那些事实的性质”（Lewisohn, 1972, p.320）。重点是放在基于观察进行方法论上的控制，在科学工作中控制来自想象的驱动力。劳丹指出，孔德已经认识到某种危险，因为“如果采取的观念没有给证实（verification）留出任何余地，是否仍有可能持续使用这样的观念，让它与实际的观念相混合，同时又不会被迫赋予它某种有效的存在？”（引自 Laudan, 1971, p.51）因此，孔德的方法实际面临的问题，与通常和经验主义挂钩的那些问题相当不同，让人想到一种思辨性的反历史主义。孔德希望他诉诸想象和思辨的路数能够得到科学上的合法化。

<13>

三 客观推理体系的出现次序

孔德关于各门科学的著名阐述始于数学史，至少看起来是这样。他希望告诉世人，这门学科既是一种推理类型，也是结合具体问题确立的。孔德对数学的定义遵循了拉格朗日的看法，认为它自成一块独立领域，旨在“基于东西之间的确切关系”来确定“彼此的量值”（Comte, 1974b, p.54）。要寻求处理“所有的数量，让一切现象都能呈现出相互关联，彼此交织，并且皆可演绎得出”，正是这样的实践推动着数学发展（引自 Fraser, 1990）。数学又可分为两大块：一块是几何学和力学，属于观察性的具体实践；另一块是抽象数学，包括算术、代数和微积分。在孔德看来，正是数学的具体面向揭启了实际的自然科学，其抽象面向则是自然逻辑的复杂发展。

孔德的分析并不等于说，只要是以化约论方式将数学奠立在某个给定实在的基础上，数值识别的逻辑就是数学的首要基础。只有通过特定类型的抽象，才能确立真正的分析性表述，并奠定基础，考察现象之间可观察的关系。这些分析性表述运用来自客体的具体区分的资源，并补充以特定类型的虚构。而之所以要运用这些人为设计的数学手段，并不是为了便于直接计算数值，而是为了便于确立等式以决定现象之间的关系。弗雷泽对孔德的阐述有重要讨论（Fraser, 1990），他指出，这套分析的独到贡献在于以新的思路来解读微积分。

微积分被视为一种特别的处理机制，援引这类人为设计的数学手段来协助分析性思维，但在计算的那一刻，就被消除了，被牺牲了。在这里，先验的分析被当成间接函数的微积分。

如此一来，孔德便能主张，只要将数学说成是独立于观察而发展的，这样的叙述都属于纯粹的形而上学。而在力学中，只要是一心寻找万物隐匿的本体起源（如达朗贝尔），而不是致力于观察，这样的命题同样属于纯粹的形而上学。孔德因此非常推崇拉格朗日的工作，认为他将“抽象力学这门科学推到了逻辑完美的最高境界，即达成了严格的统合”（Comte, 1974b, p.127）。孔德主张，
<14> 尽管力学乃是建立在观察的基础上，但却从未被化约为观察。只有借助想象力，对“虚拟速度”（virtual velocities）这一人为设计进行精细阐述，才能将力学这套知识带入统合一体的阶段。而这一人为设计在分析运动时被引入，然后又遭废弃（同上引，p.117, p.127），其情形堪比微积分中对虚构的运用。如果说阿基米德确立了静力学（statics），伽利略确立了动力学（dynamics），拉格朗日就是在分析作用于某个点的力时，加入虚拟动量和虚拟速度的观念，把力学的这两面融合在了一起。如此一来，在静力学理论中，他就能摸索出确定某种均衡的方法。不过，孔德也批评了拉格朗日的动力学思路，他提出：

动力学的考察其实就在于认为，任何变化多样的运动都具有复合性，每时每刻，都是某种单调一致的运动和另一种始终变化的运动的复合，仿佛一个重物受到第一推动后的垂直运动……（这种观念）以抽象方式，让我们看到完美得多的测量一切变化运动的方法，去除了我们假定自己束缚其间的那些界限。

—— 同上引，p.125

从这种说法及其他议论中明显可以看出，究其根本，孔德对各部门科学的看法就是将直接的观察与一些抽象技术相融合，后者包括猜测、牺牲性的矫正、改进与调和。这样的思路大大不同于常见的科学观：不断拓展观察范围，在此基础上汇集整理纯粹经验准则。因此，即使塞尔所言非虚，即孔德其实就是借鉴拉格朗日（或许经由潘索），基于双矢量理论来打造动力学分析，也有必要看到，在孔德的分析中，这些并不等于可以直接观察到的经验实体，而是有关单调运动与变化运动的学说。

与此相反，基于这种分析，化学还是一块争议未定的领域，尚待理性的系统化处理。在实现这一点之前，难以确定其真实界限。在某些关键方面，“有机化学”观念的依据含糊不清（同上引，p.262）。只需看一看业已确立的领域，就能找到许多这样的学说，比如定比原则学说，或电化学理论。孔德以盐分分解学说为例来说明何为法则：“任意两种可溶解盐，只要其反应会产生某种不可溶解盐，或某种盐的溶解度大于另一种，就会相互分解。”（同上引，p.272）如果孔德真像人们常常假定的那样是位经验论者，他就应对这种不变性命题感到满意。然而他却提出，究其根本，这种法则全然没有基本的说明，因为它与该领域任何一般性理论都没有关联。尽管通过观察可能确立特定的规律性，但要想获得真正具有科学性的说明，就必须结合主导所有同类现象的“基本理论”；否则，每条特定法则都局限于高度专门化的经验现象，无法自我说明，本质上只是一种“经验准则”。任何真正的法则要想具备说明性，就只有证明“其进入更具一般性的另一层面”（同上引，p.272）。任何科学领域都会赋予其自属的事实某种同质性。孔德概括道，只有将对有机物和无机物（这种既有区分毫无合理根基）的研究综合起来，化学才能成为一门科学（同上引，p.293）。

<15>

孔德在此的阐述明确指出，围绕对一块领域的占有权，出现了显著的权力斗争：

化学内部的区分隐藏或违背了基本的相似性，有碍于二元论延伸到有机领域……武断的安排就这么成了通向定比学说全面通则化的首要障碍……而换个角度来看，即在有机化学的研究对象中把握生物性现象，这种含混更为有害，但化学家们却更少意识到。在许多生理学问题中都需要进行化学研究，而且这些化学研究往往牵连甚广，颇为棘手，产生了含混，超出了生理学家的范围，由化学家接掌，并入自属领域。

—— 同上引，p.294

在这些观点的引导下，孔德提出了生物学领域的方案，呼吁在某些关键点上（解剖学和生理学）让生物学从化学中解放出来。他强调从生物学角度来理解有机体的要素（布兰维尔），而非有机体的单纯产物（同上引，p.294）。实际上，孔德主张，真正的问题并不在于解放生物学，而是在这块领域中，让化学真正在理论上臣属于生物学理论。孔德学说中的科学属于某种政治性认识论：它参与

了对于帝国与殖民地统治权的斗争，介入了抢占新领地和区域的攻势。

生物学的目标就是分析生命有机体，更准确地说，“同时在一般层面和特定层面上，将器官和培养环境 (medium) 这一对概念与功能概念结合起来”，结合解剖学视角和生理学视角，来分析环境 (environment [milieu]) 中的有机体” (同上引, p.308)。生物学与化学不同，关注的是有机的 / 器官化的 (organised) 身体。它的领地就是研究所有可能存在的有机体，以理解人的生物特征。方法论上要确定生物学所特有的观察程序：发明特殊的工具，新的实验方式，比较分析，病理分析。孔德提请世人关注如何提出假设，在考察与显功能相对的隐功能 (hidden as opposed to manifest functions) 时尤其如此 (同上引, p.324)。他还强调，数学中“想象一系列假设案例”的做法与功能假设的构建是不一样的：“后者是解决之道纯属想象，而前者问题本身就纯属观念。”孔德提出，在“较为高等的比较生物学中……要在已知有机体中置入某些纯属虚构的有机体……使生物系列更趋同质性和连续性” (同上引, p.327, 黑体格式为引者所加)。

孔德接下来考虑，可不可能构建一套完美抽象的生物学，并由此揭示其实际发展所面临的障碍。他提出，有希望完善分类 (classification) 学说，一套真实存在的生物等级序列 (同上引, p.328)，因为

<16>

每门基本科学都……像我们已经看到的那样，具有一种排他性特征，专门发展出一套重要的逻辑程序，以构造整个实证方法。因此，更复杂的科学一方面依赖于更简单的科学，同时又对其上一层施加反作用，供给它们新的理性力量和工具……

—— 同上引, p.330

孔德在讨论生物学时注意到，事实上，尽管心脏功能和万有引力定律是同时发现的，但这两门学科随后的发展却明显呈现出不平衡 (生物学的发展较为滞后)。孔德认为，

这种差异不能完全归因于生理现象更为复杂，想必也在相当程度上取决于指导其整体研究的科学精神：一方面是所谓有机化学，一种粗劣研究……另一方面是含糊不清、缺乏统合、在一定程度上属于形上学的教义……科学工作的组织如此错谬，导致杂乱无章，徒劳无益，本身足

以证明，整体视角，但得是实证的视角，效用可谓立竿见影。

—— 同上引，p.368

孔德有关生物学的分析大多带有规定性，难怪历史学家们认为，孔德不仅在“生物学”这个词本身的确立过程中扮演了重要角色（该词在 1800 年左右问世，但要到孔德与利特雷等人才使其流传开来 [Heilbron, 1995, p.246]），而且对生物学的现代发展的作用也是举足轻重 (Canguilhem, 1983, pp.61ff)。

话说回来，或许让人啼笑皆非，孔德强调理论和理论抽象，凸显虚构的作用，使其实证主义拥有合法理由，成为一切科学想象力、特别是社会学想象力之根本，但猜测的建构会引出难以观察的现象，当然，最终的证实还得看日后成为可以观察的东西。

四 社会学作为受理论主宰的知识体系

所以说，孔德的分析基础在于，各门科学都围绕着某种确定本领域研究对象的根本理论组织起来，以适于该领域的观察方法为基础，而构成该领域的则是在其中确立的具有相当同质性的独特现象。《实证哲学教程》中之所以细致解读各门科学，就是要捕捉每门主要科学中采取和发展的那些特定理论手法，理解其内在的统合与彼此的差异。海尔布伦曾指出，“孔德头一个系统提出了具有历史视角和差异考量的有关科学的理论” (Heilbron, 1990, p.155)。孔德认为，各门科学的发展程度各异，因为这些知识体系的出现次序自有其相互依赖的结构，在一定程度上，也是依据这种结构进行理性化组织的。孔德倡导一种新的哲学，即实证哲学，就是要让上述科学观广为人知，推动各门科学和谐融入一套真正的体系。也就是说，要强化这种科学观，将其塑造成一种统合连贯的知识力量。如果说各门科学以独特方式彼此依赖，就可通过新的哲学反思，理解这种独特性。这种哲学反思也将有助于组织这一独特方式。因此，实证哲学继承了 17 世纪的培根和笛卡尔等人早先做出的努力，他们追随亚里士多德（以及此后的经院哲学家）同方向上的努力，试图在一套新型哲学的出发点，即第一哲学 (*a philosophia prima*) (Comte, 1974b, p.39; Comte, 1968, 第四卷, pp.154—160), “自上到下彻底重构既有观念的体系” (Comte, 1975, 第一卷, p.61)。19 世纪将会类似于 17 世纪，有能力将整个科学体系重新组织为第二哲

学，然后是第三哲学，以此重新生成这套体系（Comte, 1968, 第四卷, p.216）。由于每门科学都是必需的，各门科学本身作为一个整体，破壳重生，各自都要求新的调和，新的组织，以适应新的社会角色。社会学就此注定将最终完善整个体系，让这个体系最充分地自觉意识到，作为一种新型神圣权力，应当采取什么样的方法论，贯彻怎样的社会宗旨。

孔德提出，要着手建构社会学这门新科学，首先就要考察各门科学是如何既作为可用资源，又作为控制因素，依赖于此前的科学的。正如生物学以某种特定方式依赖于化学，甚至依赖于数学，新兴的社会学也会依赖于生物学，并将借鉴此前各门科学及其确立自身的方法。为了奠立新学科的基础，社会学家必须熟练掌握其他科学的逻辑和方法，精通新的哲学，后者研究的是这些科学不平衡发展的法则及其相互依赖的结构。如此理解的实证哲学并不仅仅是试图调控各门科学的体系（有些科学还孤零处在体系之外），而是要创造一系列条件，在精确规定的一套方法论准则之下，促成新的科学的兴起。它之所以要调控整个体系，是为了预防某些病理状态，即杂乱无章的趋向，那会削弱该体系的整体效力。

如果我们认为，所谓科学想象力的形成，就是各门科学中理论逻辑的发展，那么很显然，在孔德眼里，严格说来，要想做到这一点，就必须让它们受到方法施加的限制，当然也是世界施加的限制，就像在当下或是未来、直接或间接的观察中所见到的那样。所以，孔德认为，根本准则就在于让想象力从属于观察，他就此着手展示一门社会科学可能采取哪些主要观察方法。话说回来，孔德也主张，在创立有关科学的理论时，想象力必须扮演形塑性的角色，因此会涉及想象性的虚构。然后，虚构又会做出牺牲，让位于逐渐趋向系统性的观察。有关孔德“实证方法”观的许多阐述都未能把握这种关系，所以严格说来，大多没有什么价值。社会学显然不能只是将取自某门既定科学的一套方法径直加以应用。各门科学并非只是彼此照搬，而是相互引导。

五 现代性的社会学：形上阶段

因此，理解孔德社会学的关键就在于，理论，三阶段法则，究竟如何使孔德做出历史分期，为科学史这块新大陆确立主要界标。这些界标也统合了整个系列，成为新的有机综合的谱系（“血缘”脉络）。因为它们在任何情境下所体

验到的那些事实都是复杂交织的，所以这是一个抽象的过程；要想在科学层面上实现妥当的理解，必须进行理性重构。要建构这样一个系列，就要把诸般事件纳入社会学，一块纯粹的、同质性的新型线性空间。我们已经看到，孔德探讨欧洲历史的方式，就是描绘出一副统合连贯的社会有机体形象：一方面是封建一天主教体系（其本身的形成就需要漫长的分析），而在代表未来的另一端，则是工业实证体系。就这样，1789年法国大革命被定位在整个西方革命中，但也是中世纪天主教综合（Catholic synthesis）趋于解体（disarticulation）的最早例证。关于欧洲历史的双重（twofold）运动（形上阶段），孔德在1820、1841、1853年有过几种版本的论述，但最全面的还是1841年的论述。到了1853年，乃至其后的论述，就有了显著改变。这些变化反映了他转而皈依人本教，采取主观方法，从根本上改变了社会学想象力的运作方式。

1841年，孔德提出了一种客观分析，不像随后的主观分析，无法在同一时间里、同一分析中把握“二元(dual)运动”的互逆过程。孔德在分析中力求表明：中世纪政体的瓦解并没有产生可供富有活力的新政体利用的原材料。本节我将勾勒孔德有关瓦解系列的主要观点，兼及与此平行的系列引出的问题，以便考察孔德通过哪些方式，应对有碍自己希望获得的结论的某些发现。不过，关键在于，必须理解，引导这些建构（尤其是实证政体的终极形式）的理论虚构依然有待充分阐发。

1 自发瓦解阶段（1300—1500年）

究其本质，天主教综合自身有欠稳定，因为教廷当局试图控制各国教会，而这些教会又处在各王室日趋增长的力量架构内部。因此，既出现了一种分散趋势，各国神职人员竞相寻求世俗权力的庇护，摆脱教廷核心的控制，又出现了一种对抗趋势，教廷不遗余力地寻求总体控制，将其权威集中化。这场斗争导致整个体系致命性地解体。世俗权力的独立性主导了14世纪，为主导15世纪的精神分散趋势构筑了社会基础。在新设立的大学里，经院学说在评估神学时引入了形上论辩（Comte, 1974b, p.646），与这种趋势相伴而来的是法律专业的兴起，后者在国王、各国教会和教廷当局之间的冲突中，找到了新的就业扩张机会（同上引，p.647）。

世俗政治结构的解体也遵循类似模式，封建关系日薄西山，常备军队逐渐

巩固，在法国尤其如此，最终导致贵族阶层向国王臣服。英国的情形则属于例外，因为它保留了贵族对于王室的优势（有关这一例外的详细分析，参看同上引，p.650）。所以，到15世纪末，“神圣权力被世俗权力所吸纳，而世俗权力的要素之一又彻底臣服于另一要素：当整个体系逐渐趋于系统性地解体，整个庞大有机体就依赖于一个积极活跃的核心权力，一般是王室。”（同上引，p.650）到15世纪末，教廷已不再统治整个西欧：

教廷权力现在仅限于意大利：它已放弃了其最高贵的政治属性，丧失了其社会效用，从而在现代社会的构造中，越来越成为一个异己成分……就此可以明显看出，在新教出现之前，第一轮解组已几近完成。

—— 同上引，p.648

2 新教阶段（1500—1685年）

从本质上来说，路德的介入攻击的是教会的戒律，而非其阶序或教义。加尔文宗使教会更加依赖世俗权力，这在某些天主教国家激起强烈反应，它们的王室与僧侣之间的联盟同样更趋密切。但这一逻辑也属于某种“恶性循环，唯一能够产生的后果，就是既有损于天主教，也无益于王室”（同上引，p.651），因为王室也和业已名誉扫地的教义维系在一起。这些教义在耶稣会手上得到系统化整理，这是一种“有组织的神秘主义，其中所有人都必定在同样时间、出于同样目的，既欺人，亦自欺。”（同上引，p.652）即便如此，该修会依然是对抗自由化的首要力量。特伦特会议之后，教会失去的“不仅是推行自己旧有使命的权力，而且是这么做的欲望”（同上引，p.653）。此后，一旦新教各教会和教派站稳脚跟，就对其他所有宗教形式抱以不宽容的态度，暴露出新教本质上深层的虚伪（同上引，p.654）。

绝对主义国家的兴起，无论是贵族制的（英国）还是君主制的（法国），都打破了“封建均衡”，但却使社会避免了彻底解体。事实证明，新教最终维护了不平等，使王室成为新的教廷（同上引，p.655）。因此，可以这么来解释16、17世纪在英法两国发生的斗争：在英国，

<20>

（新教的）发展已经十分过分，致使政治上发生重大动荡。而在欧陆，甚至在苏格兰，但特别是在法国，新教产生的后果程度相仿，只是方向相

反，因为贵族得到了崭新的武器，以对抗日渐坐大的王室。就后一种情况而言，它表现为长老会或加尔文宗的形式，而不是圣公会或路德宗，前两种非常宜于对抗，后两者更适合治理。如此一来，随着两种权力来回斗争，竭力找回往昔的荣光，也就出现了充满暴力的压迫或骚动。

——同上引，pp.655—656

17世纪，此前仰赖于政治和军事方面君主权威的行政职能的权力开始上升。在英国（法国更明显），这又标志着封建权威解体之势更进一步。世俗权威中的外交人员阶层的地位也有相应上升，而这类职能此前是由教廷来履行的。起初，它由从前做过神职人员的外交官以新的方式来开展，然后，伴随着这一职能，出现了一个新的文官阶层，并逐渐将国家军事武装的地位化约为单纯的工具。威斯特伐利亚条约（1648年订立）将欧洲系统划分为天主教和新教两大阵营，成为这一新兴外交官阶层发展历程上的首要里程碑。这个条约提出的外交解决方案，“远逊于旧有的天主教干预，因为国际有机体和国家有机体同样需要思想和道德基础，而这正是天主教职制曾经担负的。”（同上引，p.659）

然而根本的事实在于，权力向世俗方集中的趋势，与探究自由（liberty of inquiry）这一革命性要求的发展，两者之间既“不可分离，又相互对抗”（同上引，p.662）。孔德认为，

世俗专制统治……盲目尊崇往昔，始终钳制着另一方的创新；而批判的教义引以自傲的那种否定的绝对性，又赋予其对抗性能量。就这样，它们都具有绝对主义倾向，在神哲学和形上哲学里面都有体现……革命性学说支持这样一种政治情形，唯一的错误便在于，将属于例外的过渡阶段确立为属于常态的持久状态。

——同上引，p.662

甚至在天主教国家里，也出现了一系列异端学说，与新教教派有着类似的结构，如詹森主义、寂静主义。孔德于是依照新教各教派的戒律、阶序和教义，勾勒了它们的继替发展。从路德宗、加尔文宗、苏西尼派（Socinianism）到贵格派（同上引，pp.664ff）。他的结论颇有些令人惊异：“我们一向把新教的心智活动与革命扯在一起，但它其实是革命的结果，而非革命的起因。”（同上引，p.665）与新教相关的最为重要的政治革命，包括荷兰反抗西班牙的革命，英国的清教

革命,以及美国革命(尽管属于下一阶段,但“和其他革命一样纯属新教运动”),实际上已经“发展过了头,比批判性教义更让人困扰,比其他任何人都更加热情地支持形上学者和法律学者在政治上的优势地位。”(同上引, p.666) 在所有这些例子中,神圣权力和世俗权力各自真正的独立性原则都被放弃了。

行文至此,不妨来看看孔德关于新教在各运动渐次兴起系列中的关系的逆向分析。在这一点上,孔德关注的是“实业精神”与新教之间的关系,比韦伯分析新教与“资本主义精神”之间的关系早了六十多年。孔德并没有采用资本主义这个概念,在考虑实证主义思潮时,也没有从簿记制度的角度切入(就此而言,韦伯在合理性角度上的整个分析比孔德本人更具孔德意味[Millbank, 1993])。他感兴趣的是结合其所称的实业发展,英国的新教政体处在什么样的关系中,特别是与法国天主教政体之间的对比。新教诸文化中之所以实业发展较早,是因为贵族被吸纳进生产性的经济生活。但这种领先之势无法长久维持,因为贵族开始拘泥于细节,执迷于狭隘的国家利益,对欧洲政体转型的领导作用自然有限。有了天主教的集权化,实业发展才能拓展得更为深广,组织得更为合理。孔德确信,实际上,相较于天主教,“新教精神……并非更为有利于实业……最终要不利得多……因为它有一样特点是所有真正的宗教戒律都缺乏的”,牵涉到它有关自由独立的个体主动性的教义(Comte, 1975, 第二卷, p.519)。与韦伯相比,孔德和涂尔干有相似之处,更重视天主教在现代性发展中所扮演的角色。

3 自然神论阶段(1685—1789年)

在这个阶段,批判哲学趋于系统化,情况渐渐明朗,它几乎就是前一阶段的“延伸”(Comte, 1974b, p.669)。实际上,“否定哲学(negative philosophy)是在17世纪中叶趋于系统化的,而不是下一个世纪,那时它已盛行于世”(同上引, p.671)。霍布斯、斯宾诺莎和培尔领导了哲学革命。后两位固然十分重要,但只有霍布斯称得上“革命哲学之父”(同上引, p.673)。(如果我们看看实证系列中的讨论,孔德已经点明,霍布斯和洛克的过渡哲学正是由培根的实证推动力驱动的[Comte, 1975, 第二卷, p.574]。)实际上,霍布斯的定位要含糊得多,因为他“作为真正的实证政体的主要先驱之一,地位远高于此”(Comte, 1974b, p.673)。孔德提出,霍布斯完全清楚,在英国要拥戴君主制,显然蕴含着矛盾:君主制更适于“促成旧体制的衰亡,如果用到支持君主制的国家,他的

学说就完满了”(同上引, p.676)。孔德这样概括批判哲学:

否定学说被误称为无神论,其实只是古代哲学的终极阶段,起先带有神学性质,随后愈益增添形上意味,与此同时,还保留着同样的特性,同样的绝对精神,其处理的问题同样往往是健全哲学弃之一旁的,因为非人类理智所能及。它以自然来取代造物主,但大致有着同样的性质和职责,驱使人产生非常类似的崇拜;因此,这种人们假定的无神论却要推出一位女神来取代男神……如此转型(quoiqu' une telle transformation)可能导致符合神哲学的社会体系的彻底解组,但却完全不足以形成一种真正的新哲学,无论是社会维度上还是思想维度上。

<22>

—— Comte, 1974b, p.674; 1975, 第二卷, p.446

有一个观点十分紧要:“因此,实证哲学不能承认与否定学说之间有任何关联。”(Comte, 1974b, pp.673—674) 根据孔德的分析,这种学说之所以呈现出这样的自我主义,与世俗权威要素长久主宰神圣权威要素有关。他有关这一关联的理论成为批判现代社会时的核心支撑,因为资产阶级社会释放出利己主义驱动力,再加上有关个体权利的意识形态,最终开始破坏社会纽带。革命性思潮的核心现在从新教诸文化移到法国。至于传扬这些新兴批判学说的人,并没有受过真正科学的或严格的培养,只是些“文人”(men of letters),一个地位模糊的“‘作家’阶层,就像没有深层信念的律师”(同上引, p.677)。但他们的缺陷却有利于其作品,因为“如果这样一种思想状况被视为恒久不变,将会是不折不扣的灾难”(同上引, p.677)。即使在天主教圈子中,诚如帕斯卡所言,也会以自相矛盾的方式引发论争。是伏尔泰学派把霍布斯的哲学带向自然神论。卢梭又接着对现代社会的解体本身大唱赞歌。政治上,自然神论被高抬成为某种社会乌托邦,作为抵御趋向整体无政府(anarchy)状态的希望(同上引, p.680)。经济上,也有亚当·斯密的类似命题,他引导了趋向个体主义的思潮,在政治上则是倡导彻底的“无治”(no-government)状态(同上引, p.681)。

如果我们转去看逆向的实证系列,孔德也简单提到了孟德斯鸠、杜尔阁和孔多塞,但在哲学中可以明显看出,孔德正在努力找出一种真正的传统。他认为,到了第三阶段,哲学已经沦为“彻底无用”(la nullité radicale, 1975, 第二卷, p.581)。他主要关注各门科学的发展。

4 革命阶段（1789 年始）

孔德有关大革命的分析遵循了革命的政治编年，对各大事件的成败得失做了系列评估。他认为，法国大革命一开始的那个时期受到三种形上学说的主导，分别源于狄德罗、伏尔泰和卢梭。因此也出现了三种尝试，受孟德斯鸠启发，要将立宪君主制之类的东西与分权相结合。拿破仑一世上台后，延续了一段时期
<23> 的革命规划，然后开始军事独裁，在新的法兰西帝国全面复辟贵族制和君主制。1815 年的反法同盟纵然取得胜利，却强加了君主制，延续这一进程，同样不是成功的解决之道。1848 年，出现了另一次短命的尝试，要建立议会共和，同样宣告夭折。到了 1851 年，一次政变之后，波拿巴主义复辟。孔德总结道，如此动荡不定，证明旧制度无法找到一种模式来长久继续复原 / 复辟，也证明形上政治家无法找到一种真正的解决之道，以遏制大革命所产生的种种问题。孔德认为，只有社会科学有能力界定法国社会面临的那些根本问题的长久解决之道。

六 小 结

行文至此，我们已在一定程度上了解到，当孔德讨论神学力量和实证力量之间斗争所产生的形上现象时，究竟想的是什么。现在可以说，尽管孔德通常被视作一位强调共识的社会学家，但他关于西方革命漫长历史的分析却显示，这段时期的特点就是深层的对立与冲突。不过，在孔德对这段历史的长期考虑中，还有许多东西更有意思，也更扑朔迷离。

其中有一样，就是比较分析英国与法国在这场“过渡”中的不同经历，给人留下深刻印象。分析伊始，英国就被视为例外，在某些时刻，它是那么富于进步性，而在另一些时刻，却又极为保守。法国则属于正常，虽说在大革命期间也经历了一系列非常事件。孔德提出，立宪君主制之类的英国制度属于例外形式，在贵族霸权的条件下发展起来，因此无法简单移植到法国；在法国，君主制是主导的、常态的形式。孔德考察了三阶段法则如何作为一种社会学法则，界定常态发展模式和例外发展模式，纵观整个考察，上述观点十分重要（孔德还分析了早期威尼斯的经济发展，以及普鲁士的发展这一例外事例中的经济发展，耐人寻味。Comte, 1975, 第二卷, p.519）。

第二点，事实上，孔德的分析肯定不是对于社会文化进步运动天真幼稚的

描述。如果说孔德笔下的法则针对的是人类思想的演进，那么对形上阶段的社会分析就始终兼具演进与解体。这就导致历史分期本身成了问题，孔德为何会将形上阶段的分期起点定在早至 1300 年，依然颇成疑问。他认为，当此之时，封建—天主教综合下复杂的结构有机体不再发挥功能，已经消解，化为一个新型社会。但很显然，他称为形上现象的社会现象轮廓尚不分明，更不用说在社会维度或政治维度上占据主导地位了。新教运动依然处在该系列中的神学阶段。直到接下来第三个子时期，形上哲学才明显呈现出主导之势（它们趋向系统化，广泛传播，并付诸应用（同上引，第二卷，p.459））。为什么孔德不把形上时期的起点定在这个时候，或是旧制度倾覆（1789 年）这个更具象征意味的时刻？我们知道，当孔德构建其实证主义历法时，他承继了以大革命作为新纪元开端的理念，只是略有调整（在孔德的历法中，纪元的元年是 1789 年，而不是 1791 年），并称之为通向实证阶段即终极阶段的最终过渡的开端，而不是形上时期革命精神的巅峰，与此同时，科学体系也开始掌握权力。但他的分析却揭示，1789 年之后法国仍在多种政体之间摇摆不定，说明即使形上政体也不会永葆无虞。不过，对孔德学说的唯一合理解释，就是认为他其实主张，在法国，自中世纪晚期以来，经过渐进积累，社会结构的逻辑已经牢固确立了新型的后形上阶段，即实证的基础架构。

这就在法国产生了一种特别的局面，不妨称之为形上政体与科学政制之间达成不稳定的融合。拿破仑就是要通过包括科学家在内（当然不包括孔德，他始终身处边缘）的社会等级秩序来解决这一危机。在孔德看来，大革命在政治上如此动荡不定，如此暴力血腥，殊为怪异，其实就是军事—神学政制的垂死挣扎，最终将为新的社会清理出场地。因此，自 1789 年以来，随着形上政体在共和国中地位上升，科学家组成的实证政体就成了本质上固有的一种潜在可能（有关这一点，参看 Hont，收于 Dunn，1995）。孔德主张，不管怎样理解 1789 年的诸般事件，必须领会实证政体的这种固有潜能（作为对各类形上形式的实际支撑）。

利特雷指出，直到 1848 年一系列革命性冲突之时，孔德都还没有来得及完成有关这类政治建构与转变的必要分析，早先 1789 年的事件自然更不用说（Littré，1879）。利特雷认为，等到 19 世纪 70 年代，法国确立了第三共和，科学家的实证政体便不复风光。事实上，法国形式的形上政体已在法国站稳脚跟，其中的政治领袖正是利特雷。

在孔德身后，有什么样的欧洲历史分期严格符合他的分析原则？关键问题在于，社会民主形式的形上状态是否是关于其基本对立面充分持久的解决形式，能够产生超越其后续变形的创造性、实证性的独特逻辑？另一个要害问题涉及实证系列本身的分析，因为人们普遍觉得，自孔德以来，（1800年左右在巴黎确立的）科学体系已经经历了进一步的革命（按照孔德的排序，这将是继亚里士多德革命、培根革命和孔德革命之后的又一场革命，将就此成为一次新的哲学整合[第四哲学，甚至还有第五哲学]）。从孔德的视角来看，不妨认为后现代状况（Lyotard, [1979] 1984）的肇始可以上溯到数学、物理学等领域出现转型，反体系学说、相对论、不确定性学说等陆续问世，这场革命继续扩散到遗传学和生物学，扰乱了物种概念，揭启了“进化之终结”。这些发展趋势以戏剧性方式引发了形上哲学与实证哲学之间意义重大的新型转换。孔德曾竭力避免的一切东西，在这种情境中都有所体现。

今天的问题或许可以这么来提：形上政体是否已经足够稳定，充分体系化，不同于孔德的预测，成为一个社会有机体，有能力基于一种新的基础，甚至是实证的基础，组织起来（就像利特雷在巴黎公社失败后做出的概括）？遵循相互对抗原则的两种体系之间的内部斗争，是否依然驱动着形上状态，只是呈现出新的方式，转变了实证科学本身？

孔德在阐述形上阶段以及此阶段的形上政体这两个概念时，依然将这种政体视为例外形式，根据孔德的分析，这种政体也不太可能成为普遍形式。他提出，实际上，支持这种政体发展的动力端赖科学与形上学联盟，取代基督教神职人员的思想权威。1789年大革命期间，这两股力量彼此竞夺霸权，斗争之后，便是复辟/复原：帝国，君主，共和，公社，往复不定。孔德用思辨方式运用虚构和乌托邦想象，以此建构其抽象的比较分析，旨在找到通往未来阶段的正确道路。这使他能确定法国现代性的关键冲突过程，搞清楚法国的现代政体是如何在相对立的外来冲力之下，通过世俗的颠覆，从神学来源中脱胎而出。下一章，我将考察这种观念的命运，因为孔德又基于不同的视角、运用不同的方法回顾这一观念，并导致自己的学派发生分裂，让此后所有学者立场各分。

第三章

<26>

理论在危机中：宗教与主观范畴

重新细读孔德，我发现他比其继承人更为深刻……率先追问科学与社会之间的关系，更重要的是，追问科学史与宗教史之间的关系。在这一点上，他依然无人能及。无论哪位继承人，无论用哪种语言，都不曾推进到这一要害关节。

——Serres, 见 Serres with Latour, 1996, p.30

孔德原本希望自己的观念在 1842 年能被直接采纳，但这个希望落空了。显然，单单宣布自己的发现，并不能迅即赢得认可和支持。19 世纪 40 年代，孔德不仅经历了个人危机和个人转向，而且在自己的希望落空之后，迅速遭遇理论危机，致使他尝试重新构建自己的理论学说和行动策略，从政治性的术语体系转向宗教性的术语体系。本章将考察这种重新思考所采取的极端形式，及其所导致的所谓后现代社会学的最初形式。孔德的规划逐渐发展成密切融合个人因素、理论因素和宗教因素。他自己则皈依于一套宗教戒律，作为人本教中各理论家组成的新神圣学院的大祭司，准备担当“社会统治的使命”(sociocratic mission)。

一 第二个圣西门主义神圣学院

1842 年，孔德完成了有关三阶段法则的奠基性研究，他的人生和思想旋即被两桩事件深深撼动。第一桩事关个人生活。1844 年，他开始了与克洛蒂尔德·德·沃之间一段强烈的恋情，在后者的坚持下，保持着柏拉图式精神之爱，直至她 1846 年去世，时年 32 岁。第二桩事件是法国社会的社会成分结构发生了显著变化，又经历了 1848—1851 年间的革命，尤其是无产阶级作为一个政治

因素的崛起。在这十年（19世纪40年代），孔德的方法和观念发生了相当可观的转型。他让自己的情感生活趋于理性，经历了有益健康的净化与灵修。克洛蒂尔德去世后，变身为新宗教中圣徒般的人物，孔德开始膜拜其形象。1848年6月巴黎动乱，危机之时，孔德写下“圣克洛蒂尔德”（*Sainte Clotilde*），用每年克洛蒂尔德的忌日纪念仪式上日益常见的用语来写这篇讲演。在讲演中，他提到了身边正在发生的“血腥冲突的……不幸爆发”。他说：

<27> 我很感激你，在此可怖危机之际，找到某种纯洁的满足……尽管嘈杂之声不绝于耳，宛如身处战场，但我已经听到你的指示，这座人间大都会不久将回归正常状况。双方的杀戮或许会停息，至少会持续到下一场冲突，但后者会更加可怕，除非现在武装起来的劳工到时已经找到他们真正的阵营。

—— Comte, 1910, pp.349—357

当圣西门主义者去往埃及寻找女性弥赛亚，孔德却在巴黎的住所门口找到了自己的女性弥赛亚。他基于与克洛蒂尔德之间这段邂逅，重新评估了自己的规划，明确提出，无论怎么尝试解决西方危机，不能只是以理性和科学为途径，否则只会进一步加剧这种危机。所有的理性（对孔德来说本质上属于男性特质的东西），只有受到爱与同情（尤其是女性特质的爱与同情）在道德上和情感上优越性的引导，才能在属人的情境中发挥效力。孔德认为，自己体验到的那种生理之爱的升华，是所有试图解决三阶段之间社会文化过渡问题的人的必经过程。他将克洛蒂尔德的名言牢固确立于新的人本教，不是效仿圣西门主义者声称的那种“肉体的复兴”，而是采用了表示升华的新的术语，即其所称的社会崇拜（*sociolatry*），意即以圣母和圣婴为象征的对社会的膜拜（Comte, 1968, 第一卷，pp.ix—xxix）。

二 主观方法的逻辑

在这场与克洛蒂尔德之间充满创伤的邂逅（1844—1846年）之后，孔德彻底修订了自己关于三阶段法则的思路。这种新的取向明显体现于第二阶段，从1848年开始（《实证主义概观》），经由《实证政体体系》（1851—1854）和《实证

主义教义问答》(Catechism, 1852),《向保守派诉愿》(Appeal to Conservatives, 1855),直至《主观综合》(Subjective Synthesis, 1856)。该阶段明确承认,此后的思想阐述将不受理性摆布,而将在感情,或者更准确地说,在多种情感的影响下推进。不仅如此,该阶段旨在将利他情感置于至高地位,以服务于人类(Wernick, 2001, p.148)。但在主观方法之下呈现出的法则内容有了重要变换。从政治上来说,1848—1851年间的桩桩事件也在关于完成大革命的社会行动者的学说中留下了自己的印记。关键在于,孔德是从主观方法、利他之爱、神圣学院、“神圣科学”之肇始等角度切入,开始其有关三阶段法则著述的第二阶段的。

到了1852年出版的《实证政体体系》第二卷,已可明显看出转向社会学的程度有多大。该卷主要论述社会静力学,可以直接比照前文所述《实证哲学教程》中有关该话题的唯一一章。而我们要讨论的是整整一部大约380页的书。在早前于1841—1842年完成的考察中,主要话题在于个体、家庭与社会,分析的是劳动分工与自发形成的政府形式之间的关系。而到了后来这部著作,篇章结构大为不同。该卷首先提出了一套一般性的宗教理论,将有关拜物教的分析调整为宗教史的第一阶段。随后是神学阶段(又分为多神论时期和一神论时期)。再往后,却并非作为一种愈益世俗化的宗教的形上阶段,而是转到革命,以及作为新崇拜对象的“人类”的崛起。

<28>

有关社会静力学,即各个社会中的社会秩序的分析,就此调整了焦点。它现在不仅涵盖了物质财产、家庭、语言和有关家庭的社会有机体的学说,还讨论了城市与教会(Comte, 1968, 第二卷, p.250)。该卷最后一节在静力学范畴下奠定了有关社会病理学的系统论题(有关社会变异正常界限的理论)。而到了下一卷,即1853年8月出版的第三卷,又在社会动力学标题下再次探讨了三阶段法则。

孔德的说明完整全面,值得在此详述一番。在思想发展的最初阶段,也就是拜物教阶段:

“虚构综合”(Fictitious Synthesis)分为两大部分,在有关指导性“意志”的观念上截然不同。在第一阶段,或者说是更具自发性的阶段,这些分类据说就寓含于似乎有待它们说明的那些现象所属的物体中。到了第二阶段,也是更具虚构性的阶段,就不把它们局部化,而是赋予其存在物的地位,各自独立于其所主导的物体……“虚构综合”的这两种形式

尽管必然是前后相继的，但几乎从来不曾有着明确的分界。无论哪一方占据优势，大体也能捕捉到另一方的存现。因此，从拜物教阶段到神学阶段的过渡，无论在哪里都是一个难以察觉的过程，尽管在我们最初的一系列革命中，这是最深刻、最具决定性的一场。

孔德在修订后的分析中提出：

神学在超越了或者更准确地说吸收了拜物教之后，又接续采取了两种形式，一种是多神论的，一种是一神论的。两者之间的区别不容否认，只是通常会被过分夸大……神圣阶序或许包括两类神，各自有其领地，比如多神论中的情形，也可能由大小天使和圣者组成，其上则是主掌一切的至高存在，就像天主教里的情形。第一类的自发性使其更为完整，更为持久……第二类变得体系化，因此也能被讨论，无论在心智维度上，还是在社会维度上，都不再稳定牢固。它的功能逐渐退化，也使从神学到实证主义的转变更趋缓和。

至于实证主义，他如此写道：

实证性 (Positivity) 尚未发展成型为一套哲学，它的工作暂时仍由形上精神代理，后者就此似乎成了过渡时期的关键动因，但始终只能是这种过渡的工具。现在，本体论已经没有什么特别之处。相比于其所源出的神学，它的一般性程度毫不逊色。它像神学一样，也试图探寻起因，并且带有同样的绝对性；只是它用实体取代了神祇，用系统思想的创造取代了心智的自发创造。正因这些东西其实晦暗不明，所以更适合用于过渡。原因就在于，每个实体都可被视为其所取代的神祇的精神化表征，或是对于一般化现象的命名，就看思想家更倾向于神学还是实证主义。
<29> 因此，唯实论者与唯名论者之间广为认知的争论就是形上阶段的转折点，无论其起于哪一块知识门类。

然后孔德转向真正的动因：

神学精神呈现出稳定的衰微之势，正是实证精神之功，舍此无他。用绝对观念取代相对观念，就可见其一斑。在属于“虚构政制”三个阶段

的继替中，虽不可见但却实实在在的动因便是实证性，尽管形而上学还是表现为其公开宣示的工具，因为形而上学的本质就是涵盖所有知识门类……之所以会发生从拜物教到神学的过渡，是因为实证精神的自发生，其后又从对各存在物的具体观察，发展到对现象的抽象观察。本体论是从这类革命中孕育出来的，而非为革命提供引导。在用一神论替代多神论的过程中，可以明显捕捉到本体论的作用，但此前却不能……

在一神论阶段，本体论逐渐具备无可挽回的颠覆性，因为其消解力唯一能够作用的对象，就是一套业已降至谷底的神学，后者能接受任何社会效力的融合。此后必须承认的是，所有形上思维具有一种必然趋势，在哲学中产生怀疑论，在道德上酝酿腐坏，在政治中制造失序……本体论从科学中借取了所有力量，神学则给了它一些事情可干，摆脱了这两者，本体论就只能徒劳无益地渴求获得绝对支配，然而就算真有那么一刻，也注定是其彻底灭绝之时。从此，它成了“最终综合”(Final Synthesis) 到来之路上的首要障碍。

—— Comte, 1968, 第二卷, pp.30—33

在这场过渡中，人们见证了概念的转换。如今看来最令人注目的是，孔德非常清楚地认为，从一开始，就只存在两种有效的思考类型（虚构型和实证型），就是这两类思考之间的根本对立和斗争驱动着思想发展和社会发展。概念上的这种重新阐述依然保留了三阶段说，但很显然，在这种阐述中，三阶段现在成了自发的拜物教，然后是“神学与本体论”（多神论、一神论与形而上学），第三是实证主义。之所以必须进行这种重新阐述，是因为孔德基于思想与其对象之间的关联方式来铺陈其讲法。由此观之，拜物教乃是基于某种初阶因果关系（*First Causality*），而多神论、一神论和形上学思维都是基于二阶因果关系（*Second Causality*），即经由某种策略，诉求间接的、难以企及的意志领域。实证精神的力量决定了各阶段的演化，形上思维又一次被视为神学的单纯延伸，存在于体现武断意志的实体中。

这里发展出的一系列命题变得更加复杂，因为它不仅主张，是实证思潮驱动着发展，而且认为，无论是多神论还是一神论，在某种意义上都是拜物教这种基本形式的后续发展，拜物教始终伴随这两种形式，有时会被吸收，然后又

会以重要方式施加反作用。奇怪的是，到了三阶段法则讨论收尾时，孔德又宣称（就像马克思宣称从原始共产主义到高级共产主义的过渡一样），在实证主义的指引下，依然处在拜物教阶段的各民族也有能力从该阶段直接过渡到实证阶段，之所以可能实现这种“人为加速”，就是因为结构上的相似性，即两个阶段之间“根本上的亲和”（Comte, 1968, 第二卷, p.128）（两者都不诉诸难以企及的神祇和实体领域）。人本教的建构其实就是将拜物教系统“融入”实证主义。为取代难以企及的“至高存在”，孔德提出了圣三一，即伟大的存在（*grand être*, 人类），伟大的环境（*grand milieu*, 空间），伟大的物神（*grand fétich*, 地球）（参看 Wernick, 2001, pp.177—186）。孔德对宗教对象谱系沿革的整个考察，就是要明确区分出形上性的“至高存在”（人格化为某个神祇的自然）和一门新科学中提出的“伟大的存在”（以圣母为象征的人类）。后者有着不同的根基和起源，其问世不会延续简单的历史链条，而是会打破这一链条。人们现在可以认为，孔德社会学的功能就在于有能力得出这一结论，以便在社会统治者（sociocrats）的科学监督与控制下，勾绘新型宗教。但孔德又提出，社会统治者作为人本教的祭司，应当采取主观方法，这就使想象力的范围大为不同，甚至大大扩张：限定想象力的不再是观察和经验证实，而是一些特定理论与准则，在它们的主导下，构筑作为科学虚构的一种神圣体裁的乌托邦。想象力的界限也是爱本身的范围（Wernick, 2001, pp.125—138）。所有法则都成了科学法则，就连爱的法则也是如此。

1882年通过了著名的费里法（*loi Ferry*），引入了第三共和国的教育规划，即推行普遍世俗公立教育。而在此之前，已有1833年的基佐法（*loi Guizot*），它在1816年的法案基础上进一步完善，将宗教指导确立为后革命时代教育的基础。在革命中，自庇护六世下给艾克斯大主教的教皇“敕令”以后^[1]，天主教出现了分裂，天主教徒不得不在教会和法国这个国家之间做出选择。罗马教廷对革命后的法国文化基本持抗拒态度，最终导致“教皇不谬说”（*papal infallibility*）。然而，随着路易十七和查理十世的君主复辟，出现了宗教回潮，纵然它已四分五裂。此

[1] 庇护六世（Pius VI, 原书误作 Pious Vi, 1717—1799）；法国革命中，新政府指望从拥有大量财产的天主教会获得财力，没收其财产以巩固通货。1790年法国颁布《教士公民组织法》，意欲强行整顿法国教会。1791年更要求天主教神职人员宣誓效忠政府。庇护六世此时正式谴责《组织法》。1796年拿破仑侵入教皇领地。庇护六世最后死于被法军所俘期间。艾克斯（Aix）位于法国最南端的马赛附近，曾为普罗旺斯地区重要中心。

后，基佐力推每个市镇都有义务创建初等教育，并要求这些学校通过每日教义问答、唱诵，并在每间教室悬挂耶稣基督像，来传授宗教。贝伦森指出，“在这些年间，法国的思想生活显著表现出宗教理论阐述出现爆炸性增长，其取向是基督中心论的，而与正统的天主教教义相抵触。”据他说，当此之时，乔治·桑这样的人会吁求一种“宗教性真理，社会性真理，两者完全一致”，它将调和巴朗什和拉梅内的宗教精神与圣西门的社会观念论（Berenson, 1989, p.553）。拉梅内在一次受到教皇谴责之后，与教会决裂，其著作广为流传，创立了世人所称的“《共产党宣言》的抒情版本”（Charlton, 1974, p.55）。孔德之所以探讨爱、圣母、科学和 <31> 人本教祭司等主题，本身就是想实现这种调和：“孔德心坠爱河”，“他的情书就是论文”（Lepenies, 1988, p.28），甚至包括他与乔治·桑之间变化后的关系，后者成了一位值得尊敬的追随者（同上引，p.33）。在此，诚如沃尼克所言，“男人通过女人学习如何去爱（崇高意义上的爱）”（Wernick, 2001, p.149）。孔德或许已经成了一位抒情诗人（Lepenies, 1988, p.35; Serres, 1997）。他努力探寻一种别具一格的结构，不仅要挑战社会主义、人道主义、不可知论和无神论，而且要挑战自由派天主教和社会派天主教。他错误地认为，自己以爱为基础建立的主观、神圣、利他、科学的宗教，将会吸引各方各派。

孔德在其《实证主义教义问答》中陈说“宗教史”的时候（Comte, [1851] 1891），煞费苦心地揭示，无论是新教还是自然神论，都偏离了通过主观方法确立的神圣权威的新型谱系（同上引，p.285），他认为这一谱系贯穿法国的后天主教时代（同上引，p.288）。（英国的经历是“孤立的”，法国则经历了“嗜血的自然神论的短暂上升”，随后便是“军事独裁下天主教的官方复辟”[同上引，p.291]。）科学的链条如今从泰勒斯和毕达哥拉斯开始，中经比沙和盖尔，最终由孔多塞促成社会学的莫立，而孔德本人则筑造了一位女神：

一旦道德的发展完成了理智的复兴，人本的视角普遍盛行，主观综合将最终建构一种新的哲学，它将力排众议，创建最终的宗教……人类确定将取代上帝。

—— 同上引，pp.293—294

就这样，孔德在建构新的谱系时，一方面力求融合第二阶段著述中实证政体的沿革，两者的核心似乎就是他自己的经历，自己的重生；另一方面还要融合一

种新型的、柔和的拜物教宿命论和普世之爱 (Wernick, 2001, pp.177—186)。

但是,什么样的新主观解读才能配上孔德本人的拜物教倾向?在这一点上,罗兰·巴爾特的观点同样具有启发意义。这样一种解读不妨采取唯灵论考古学 (spiritualist archaeology) 的形式,因为

即使……文本……包含一个要付出爱的主体,这个主体也是弥散的,就像我们死后抛洒到风中的灰烬(骨灰罐与墓石的主题,这些都是密闭的客体,指引着命运,与记忆的迸发形成鲜明对比,后者只是淡然的锈蚀,只留下过往生活的些许刻痕)。

—— Barthes, 1976, p.9

这种作者的回归,某种超自然解读的回归,或许算是一种实证主义唯灵论,可能会创造条件,与第一位“人本祭司”进行一系列主观对话,虽说会不成体系,难以捉摸。不过,诚如罗兰·巴爾特所言,“回归的作者并不等于我们的制度所界定的那种……他甚至算不上传记主人公。作者留下他的文本,来到我们的生活中间,就不再具备任何统合性,而只是一堆‘迷人之处’(charms)的集合”(同上引, p.8)。或许诱引“奥古斯特·孔德”的方式之一,就是某人了解一些关于罗兰·巴爾特所称的“传记素”(biographemes),即有关一生的琐碎细节:喜怒哀乐,跌宕曲折,崇拜偶像,关联着另一套能指秩序。(这些东西被唯灵论者称为幻姿 [apports]。就像罗纳德·弗莱彻描述的巴黎孔德旧居中找到的东西:“他的两座高架烛台……小黑板……名片[转引自 Comte, 1974a, p.5],或如莱彭尼斯所言:“墙上挂着一面镜子,与整张桌子一般宽。孔德一旦坐下来写作,就总是在注视着自己。”[Lepenies, 1988, p.46])

随后,孔德的保守倾向变得更加直截了当,并写下了《向保守派诉愿》(Comte, [1855] 1889)。这份文献为社会理论的右翼传统在法国的发展开辟了空间,其势头一直延续至今。在早先的客观方法阶段,天主教与实证主义之间的关联遭到否定,而在下面的论述中,这种关联则得到了牢固确立:

当对于抵制的一切担忧都被彻底驱散,人本教的使徒们将会提倡对耶稣会教义报以同情态度,这是真正的历史哲学所宣称的,也得到了其所产生的崇拜的保障。与此同时,现代天主教的实际体系放弃了官方的权力,因为后者扭曲了它们的社会倾向。相反,它们将在更好的基础上,

继承其杰出的创建先贤们令人敬仰的努力，树立高贵的神职人员在精神上的独立性。如此一来，对于圣母的特别崇拜不久就会转化，创造条件，让天主教国家产生对于人类的普遍崇拜。[……] 创立耶稣会教义的那位高贵的狂热分子（罗耀拉）煞费苦心，要回归骑士制度……而在实证主义者的激发下，经过伊纳爵派的系统整理，这些倾向将很快战胜新教徒和怀疑论者的抵制……如此看来，在最充分地酝酿实证主义的演进过程中，现阶段的整个天主教已经充任了先驱，也应当充任先驱，责无旁贷……尽管“普世宗教”只有作为彻底解放的成果才能存在，但也只有某些人才会充分领会这种宗教，他们坚持不懈地培育感情，以求在最完美的过渡形式下确立统一性。

—— Comte, 1889, pp.119—121

因此，当孔德向保守派诉愿时，在他看来，实证主义的谱系沿革就是通过中世纪天主教与实证主义之间的“著名结合”（celebrated corporation）来确立的（耶稣会在1773年遭教皇“敕令”封杀，1814年又由庇佑七世一道“敕令”重新确立）。他再次强调，对实证政体而言，谱系传承并非通过新教和自然神论，而是经由反宗教改革运动。不过，诚如塞尔所言，孔德新订立的实证历法中开列了一长串圣徒，却有一个引人注目的遗漏，那正是耶稣（Serres, 1995b, p.449）。这并不妨碍第三共和时期的右翼思想家们，比如巴雷斯、莫拉斯、贝矶及莱昂·德·孟德斯鸠-费泽纳克伯爵（法兰西行动协会^[2]奥古斯特·孔德实证哲学教席首任就职者）等人相信，法国的未来在于发展天主教与实证主义之间的联盟，但不是“狭义上的实证主义”（莫拉斯），而是孔德后期提出的审美化的实证主义（Lepenies, 1988, p.44）。

孔德宣称，他的后期著作是施行“大脑卫生术”（cerebral hygiene）后的结果。他约束自己不读任何新文献，只读基督教神秘传统和诗学传统的杰作，尤其是托马斯·伊肯皮斯的《效仿基督》，以求了解如何祈祷，如何准备好事奉，

<33>

[2] 1899年，莫拉斯及其朋友建立右翼组织法兰西行动（Action Française），谴责“德雷弗斯事件”是外国阴谋，妄图通过肢解军队和教会这两大法兰西民族保卫者来分裂法兰西民族。1905年他建立“法兰西行动同盟”和“法兰西行动协会”。第一次世界大战前后，法国社会总体状况令人不满，反对共和国、主张君主制、“痛恨堕落”的情绪高涨。该行动因此得到教士、职员、工人等社会各阶层的拥护，内中不乏诗人作家等。

但事奉的对象并非上帝,而是人类。孔德是否遵照伊肯皮斯的指示,“弃绝欲望”(Thomas à Kempis, 1997, p.140)?抑或只是准备履行新的伟大使命,它蕴含在下述看法中,即在对人类的崇拜之前,只要求“有价值的个体性”,而非基督徒的那种顺从(Comte, 1977, p.208)?实际上,孔德曾提出,“能有足够理由自认为对人类不可或缺的人少之又少,这种话只适用于我们的进步历程中一些主要突破的真正作者”(Comte, 1891, p.57),这样的想法隐约暴露出他的傲慢自负。当然,孔德一旦进入“卫生术”这种自我净化的约束,也就摆脱了这个世界严苛、悖谬、残酷的现实。孔德在其《主观综合》(1856)一书中宣示,自己已经遁入乌托邦式的未来,已经习惯于摆出一副身后遗言的立场,但自己的写作并非错误的定位,而是错置的时间,站在1927年来晓谕读者。该书的谋篇布局乃是基于一套奇怪的数字体系(分别针对句子、段落和章节),在音韵上也颇有讲究(每段话的首字母,乃至每句话的首字母,都有特定安排,构成孔德体系中一位圣徒的名姓[参看布希亚有关字谜游戏的作品, Baudrillard, 1993b])。《主观综合》尝试建构一套主观数学,作为拜物教逻辑的基本秩序,这是一位新异教祭司必须掌握的基本秘传教义(cabala)。事实上,世人认为,孔德试图通过该书阐述古希腊以来的数学演变,以此补充其有关三阶段法则的分析,尝试诉诸前形上、前神学阶段的命理学(numerology),来干预并逆转新形上数学中趋向组合论、概率论等理论的发展趋势。孔德对西方世界变迁趋势的观察视角有所拓宽(不再限于中世纪政体的瓦解)。现在这种变迁就发生在古希腊罗马时代的神权统治与即将到来的社会统治之间(Comte, 1856, p.713)。这为孔德提供了丰富的资源,既借鉴新拜物教性质的虚构,也利用基于主观逻辑的虚构。因此,只要是认为世界并非消极无为,而有勃勃生机,这样的观点都应令其复活(同上引, p.9)。应当把地球想象成一个生命体,能从利他角度安排其地轴等,明确希望调控四季轮转,以供即将到来的伟大存在之需(同上引, p.11)。这类观念正是实证科学中那些通过客观用语生成为假设的虚构在主观上的等价物,但现在却受制于另一门学科,一门审美性的、社会中心论的学科。孔德还将主观客观这一对立加以拓展,用来分析人类生命,认为客观的东西(真正活着的人)始终会越来越受到主观的东西(已经死去的人)支配。他就此勾勒出一套祖先崇拜体系,格局宏大,格调忧郁,以黏合新的社会形态的各个要素(Comte, 1968, 第四卷)。

三 两种方法之间的根本差异

<34>

如此看来，在前后三十年的时间里，孔德的社会学论述经历了重大变化。上文我们考察了这些变化，更有可能看清孔德是如何建构其复杂多变的社会学谱系的，这些谱系又是如何发展出彻底的对立，如何重新融合。他早期有关科学理论建构模式的分析表明，各门科学是如何形成了一个差异性体系，各自所属领域构筑起一个逐级上升的系列：知识的各个分支逐个经历了革命性改造。发展到某个节点，就有可能让差异性体系确立起合理程度上的和谐，并从中推出新的哲学原则。这种干预旨在最终完成系列，不仅准备好一种有能力调控现代社会秩序的科学伦理，而且建立神圣学院，作为发展并主宰这种伦理的神圣法团。

孔德并非打算告诉我们，最终的实证阶段纯属“减去基督教后的天主教”（托马斯·赫胥黎），或是“减去上帝后的天主教”（塞尔），因为在他评估中世纪政体时，天主教已成为次要因素。利特雷的说法更加靠谱，他认为，这个观念属于“没有神学的宗教”（Littré, 1879, p.386）。所提出的乌托邦即最终阶段的社会结构，是孔德从罗马借来的（贵族、无产者、母系的），只是以新的教廷神圣权威来调控，并通过自埃及和古希腊肇始的科学系列的最终完成来确立其教义。这是一种没有恺撒的政教合一（Caesaro-papism），没有皇帝的法兰西帝国（有关恺撒主义这一主题，参看 Thody, 1989, Baehr, 1998, pp.284-285）。按照德布雷的说法，这似乎使孔德更近于某些马克思主义的政体：“谁要想理解真正的社会主义，就该去读读《实证主义教义问答》”（Debray, 1983, p.231；有关法国的政治教义问答，参看 Richter, 1995, p.112）。但孔德的理想主义色彩是任何共产党领袖都比不上的。他主张，在新的政制下，“将永远不会孕育出一种有可能实现普遍支配的世俗权力，比如中世纪时有名无实的皇帝，对天主教来说，这只是一个令人困扰的残留物，是罗马帝国秩序在经验层面的衍生物。”（Comte, 1891, p.247）通过这种综合，根本上的拜物教被自上而下地重新整合到审美化的通俗文化中。孔德关于各类社会形式谱系沿革的主观概念遵循分析各门科学时的类似历程，它们也将汇聚在一起。在这三种模式中，都发生了创造、成熟与传播。

四 结合两种对立方法的重要性

现在我们已经掌握了不少素材，可以着手分析孔德的社会学建构模式。透过孔德在《实证哲学体系》第二卷结尾和第三卷结尾的讲法，我们可以精准地把握孔德的想法。他指出，社会静力学的理论必须能够决定历史演进的整个轨迹：

<35> 当一条曲线有很多渐近线……我们可以基于其整体而得出一些初步的、有价值的指示，看到曲线的大致轮廓……但绝不能用这些直线来直接地、专门地处理曲线所勾勒的轨迹。

—— Comte, 1968, 第二卷, p.385

孔德在下一卷考察了社会动力学，结束之时他总结道，自己曾经认为，“静力学”

只是确定了属于据说人类会展现的轨迹的那些渐近线的整体体系，但并没有决定曲线本身的性质。那些关键数据似乎可以由不止一条曲线得到同等程度上的拟合。但社会动力学现在就决定了实际曲线，因为它们已经详细说明了足够长度的弧线，使我们能够预测该弧线延展下去必然遵循的进程，其精确度足以符合研究的实际宗旨，我们在这种研究中从来不必尝试太过精准的预测。

—— 同上引，第三卷，pp.534—535

事实上，这是后期孔德社会学特有语言的核心，它有两个主要面向。一是确定极端状态或极性状态，不妨称为孔德式的极点 (polarities)。二是连接这些阶段的弧线或轨迹的建构模式，这样的分析利用了孔德以渐近线方式构建的每一个阶段，估计其特定轨迹，最终以动力学分析完成。基本可以说，孔德自信已经发现了最终趋向，如果外推，就会形成预测。我们不妨称此为孔德式循环轨迹，勾勒了极点之间的弧线。他概括道，主观方法能够改变分析的次序，从 $1 \rightarrow 3 \rightarrow 2$ 改为 $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3$ 。在此基础上就可以认为，有关实证政体的乌托邦规划，正是通过客观分析确定的历史趋向的落实。

关键是要注意到，在孔德看来，这些客观建构与主观建构之间还存在一些根本性差异，因为这两个极端状态或极性状态据说是从人性法则中演绎出来的，中间的轨迹则是从社会历史推定中归纳出来的。孔德谈到了它们在终局时的汇

通。这种状况是如何被决定的呢？事实上，有两种相当不同的运作：一种是以已知人性法则为基础，经过演绎（这里即颅相学），置入理论虚构的必然要素；一种是对已知人类经历过的轨迹进行归纳性、虚构性的延伸。穆勒正确指出，孔德遵循的是一种“逆向演绎”（inverse deduction）方法，但他却错误地认为，孔德笔下的极端状态是实存的、具体的历史实体。其实它们是理论虚构的产物，既是演绎的产物（孔德笔下的极点），也是归纳的产物（孔德笔下的轨迹）。孔德希望，自己并未误入歧途，已精准确定了汇通于实证政体的这些逻辑。当然，我们必须注意到，所有这些虚构都受制于孔德方法的根本准则，即观察构筑了建构与证实的基础。

孔德的社会学是一套蔚为壮观的智识建构，旨在得出一点基本结论：社会和思想方面的演进脉络并未经由新教、自然神论和革命专制的谱系沿革，导向以人民主权为标志的（形上性的）民主形式的胜利。人类历史发展的演进脉络遵循的轨迹与此颇为不同。关键问题或许在于，这套精致的社会科学虚构体系是否也告诉了孔德一些依然属于非虚构的东西，是他不希望听到的？即使他的确做出了切实的发现，可能也不在于其有关未来的学说，而在于他最没有预期的地方，即有关形上阶段的分析，聚焦于完善与不完善的交汇点（它产生了自身的政体，也遇到了难以克服的障碍），也是猜测失败之处。但当他贯彻两种方法时，却发现自己的历史谱系非属一类，并不导向同一种目的阶段。

<36>

孔德在其主观方法中，是否按照塞尔的看法达到了“文化间的调和”？抑或是一位“老迈的思想家，似乎超出了自己毕生作品的高度，尽管实际上，他的作品满怀热情，忽而娓娓道来，忽而辛辣讽刺，诗意朦胧，扑朔迷离，从而毁了作品”（尼采语）？又或者，这项规划就是一次文化帝国主义的庞大努力？

孔德在1857年去世之前这段时期，作为一场净化仪式，属于转向终极、最高社会阶段的戏剧化过程。这一幕的关键要素就在于科学序列的最终完成，道德科学出场，成为最后问世的第七门科学。在此，各门科学开始接受新的祭司群体的组织，它的权威伴随着国家的衰微而延伸：欧洲各国将会分割为六十个比较弱小的城市国家（Vernon, 1984; Comte, 1968, 第四卷，第五章）。为了建成最终的政体，无产阶级专政将会涤荡经济生活中的商贸精神。巴黎将会成为新的共和国的精神中心，一座圣城，“三阶段”戏剧漫长发展过程中那些关键角色的遗骨，将会以盛大的纪念仪式移回巴黎。孔德提出，拿破仑的遗骨应当回

葬于圣赫勒拿岛 (Comte, 1968, 第四卷, p.245)。新的神圣权威基于全面彻底、和谐一体的科学知识体系,会确保理性时代成为一个和平稳定的时期。实际上,孔德创立了第二个圣西门主义神圣学院,追随巴札尔和安凡丹的脚步,成为第三位圣西门主义的教宗。据利特雷记述,在自己参加的最后一次实证主义学会会议上,孔德把他写给某位成员的信函称为“敕令”。利特雷说,自己一度以为这只是一种比喻,但这是直接作为教宗敕令 (bref, brief) 由孔德发出的要求。亲眼目睹这一幕,利特雷大为震惊:“自那一刻起,孔德就成了人本教的大祭司,也就是教宗,签署敕令。” (Littré, 1864, p.631)

下一章,我将考察利特雷基于孔德学说的教训,为了拯救“社会学”而做出的一些尝试,它们具有重要的意义,但却未受到充分重视。

第四章

第一周期的终结：学院风格

论利特雷所编撰的《法语辞典》：“一个人的事业，历经三十余年而成……如果抄录成一纵列，长度将超过二十英里。”

——Aquarone, 1958, p.77

埃米尔·利特雷是孔德最杰出的门徒。1801年，他出生于一个新教家庭，主要接受了古典语言、语言学和医学方面的教育。26岁时，利特雷的父亲去世，为了照料母亲和兄弟，他中断了自己的医学教育。在1830年推翻查理十世的事件中，他成为一位著名的政治活跃分子，随后更以《国民》杂志(1830—1851年)上一系列文章和许多翻译为人知晓。时至今日，他的名气比孔德大得多，作为《利特雷大辞典》这部堪为典范的法文辞典的编纂者，在整个法国家喻户晓。利特雷作为孔德“客观”方法的最重要门徒，拒绝追随孔德信奉人本教。他像穆勒一样，始终是位理性主义者，致力推进孔德1844年以前著述中承诺的那种科学社会学规划。孔德辞世后，实证主义运动一分为二。一方面是宗教性的实证主义传统，另一方面是理性主义传统，为首的便是利特雷，直至其1881年去世。正是利特雷让孔德早期的著述依然受到公众关注，促成1864年《实证哲学教程》再版，并亲撰“门徒之序”(Littré, 1864b, p.v-L)。利特雷不仅编纂了具有里程碑意义的法文辞典(*Dictionnaire de la langue française*, 1873)，而且在1863年完成了一部《医学辞典》(*Dictionnaire de médecine*)，这是他在1848年与查理·罗宾和克劳德·伯纳尔联合创办生物学学会(*Société de Biologie*)的相关产物。但在第一周期的终结，利特雷对社会学传统做出了两点相当重要的贡献。一是社会学学会(*Société de Sociologie*)，一是与俄国流亡者怀留波夫合办的《实证哲学》杂志(*La Philosophie Positive*)。首先，他试图在1872年重新阐发孔德

社会学的基本概念，由此重构其社会学。其次，在19世纪70年代，他重新探查了孔德学说在40年代做出的所有重要预测，试图评估其准确性，并从能够发现的谬误中有所借鉴。而在考察这些努力之前，我们很有必要追问：利特雷为什么会拒绝接受主观方法？

一 利特雷对主观方法的批判

利特雷和穆勒一样，拒绝步孔德后尘，从哲学转入人本教，也拒绝接受孔德开始效仿天主教宗签发敕令而诉求的那种教宗权威 (Littré, 1879)。利特雷的立场是拒绝引入一种仅仅基于一系列虚构的宗教，无论这些虚构与克洛蒂尔德之死引发的真挚情感有多么密切的关联。但在更根本的层面上，他的异议还在于方法。他引述孔德《实证哲学体系》中的阐述：“(客观与主观)两种方法合在一起，才确立了真正的宗教逻辑，重振并尊崇神学和科学遵循的两条对立道路，以各自的方式酝酿着我们的最终状态。”(转引自 Littré, 1879, p.536) 事实上，孔德此前始终主张，两条道路彼此对立，甚至“截然相反”。但利特雷反对的是孔德想把两种方法“混在一起”，从而错误领会了主观方法。他认为，主观方法并不符合真正的演绎程序的严格性，而要靠“将各种预设和结论都掺和到一个不加限制的领域里，没有任何东西能够阻止它或限定其边界，有鉴于此，它是一种涵盖人与世界的形上建构。”与此相反，演绎法必须面对来自经验的实际障碍，以便证实、矫正或摒弃不充分的理论。孔德不可避免地滑向了“预设与结论”，这在各门科学中，“尤其在社会学中”(同上引, p.534)，都属于误入歧途。但是，利特雷感兴趣的是孔德对虚构的新用法。他注意到，在《实证哲学体系》第一卷中，孔德提出：

如果生命无处不在，就不可能存在任何自然法则……有些思想家提出，地球就是一头硕大的生灵，他们根本不明白生灵这个词意味着什么，不然他们就会认为，这类假设完全不成逻辑……无论是基于理智还是经验，似乎都不可能预见未来的事件。

—— Littré, 1879, p.575; Comte, 1968, 第一卷, p.357

在利特雷看来，当孔德认为任何崇拜都是结合被视为创造出来的虚构的信仰而

发展的，可谓相当天真幼稚。孔德的理论建构无非是将其青春期有关圣三一的天主教信仰转化成实证主义的圣三一：空间、地球与人类——“伟大的环境”、“伟大的物神”和“伟大的存在”（Comte, 1864, p.576）。

利特雷在 19 世纪 70 年代解决社会学危机的尝试

在献给第一个社会学学会的一篇论文里，利特雷试图重新构建孔德的客观社会学的基本特性。该文题为“社会学论文计划”（并在 1872 年 5 月 23 日的社会学学会上宣读）。不过，这次重建并不是想要铺排从社会学的谬误中可以得出哪些教训，而是在纯粹概念的层面上展开论述。虽然文本仅有短短七页，但却是能够想象的最具学究意味的文章。论文宛如迷宫，新词迭出，错综复杂，磕磕绊绊，从现实角度来看，利用这些词不可能提出任何话语阐述。利特雷从孔德那里借取了基本观念，并卓有才华地加以重新阐释，将社会静力学与社会动力学之间的区分作为自己主要的组织原则。透过纷至沓来的新词，他引入了新的概念区分。静力学成为“sociométrie”；动力学则一分为二，一是“sociergie”（研究社会再生产），一是“socialuxie”（这个术语指的是进步，三阶段法则落在此处）。

<39>

这篇文章的重大概念创新就是在整体上重组社会动力学。“sociergie”的概念关系到利特雷所谓社会维护（social maintenance）的动力机制，这种动力机制体现于五大社会功能，每一种都有其新的概念：“socioporie”（生产与消费），“sociagathie”（伦理），“sociocalie”（美学），“socialéthie”（科学），以及“socioarchie”（政府与法律）。它们被视为再生产或维护了基本人口（人口学）和人类家庭，而这正是社会静力学（sociométrie）的核心。社会动力学中更大的一块领域是“socialuxie”，利特雷就是在这里确立了神学、形上和实证三阶段的秩序。他拟议中的作品打算分八章来讨论“socialuxie”（从文化的积累到环境和种族）。但关于动力过程的这种讨论却被用作回归静力学（sociométrie），以探讨社会秩序本身：部落、氏族、城市、公社、民族、国家集团、文明乃至全人类。最后，利特雷提出，要用“sociotaraxie”来取代病理学的观念，前者体现为四大实例：人口衰减、生产危机、历史上偶然的灾难，以及各类革命（此时意见与社会制度无法共存）。利特雷为这九个新词都赋予了希腊词源。

通过重新进行概念梳理来解决理论问题，这样的努力显然是重新建构一

门学科的重要成分，而当术语变得过时、有欠精确时就更是如此。不过，在本例中，这种努力的效果非常可笑。如此肆意使用新词，基本属于自说自话，完全不可能产生什么理论阐述。社会学学会听后反应如何，未见记载。但主要缺陷还在于，任何新的想法都淹没在不必要的变动中。根本没有要求让生产变成“socioporie”，或是让病理学变成“sociotaraxie”。不过，将动力学的概念重新梳理为“sociergie”和“socialuxie”还是有其价值的，尽管这两个术语也并非无懈可击。利特雷力求引入的基本理论变动就是要让社会静力学更加聚焦于人口与家庭，更大规模的结构、城市和民族正是在此基础上发展起来，并就此将生产和治理等视作动力性的功能，从“sociergique 的角度”来看。因此，这篇文献就是纯粹学究式的重构，试图通过臆想新的术语体系来解决社会学中的危机，堪称确凿的教训。

二 利特雷的社会学“忏悔”

利特雷试图检视孔德的预测是否正确有效，并在 1879 年出版的《保守、革命与实证主义》一书第二版中将其公之于众。有必要指出的是，那年涂尔干已经 21 岁。该书初版于 1852 年，是从 1849 年 7 月到 1851 年 10 月发表在《国民》杂志上的文章汇编。每篇文章都附有 1878 年写的自评。利特雷称这套自我批评为“忏悔”（Littre, 1879, p.480）。有关实证政体即将到来，神圣权力将以基于封建信义与效忠的祭司身份的形式兴起，无产阶级扮演的角色，实证哲学主宰各门科学的程度，人本教的未来，还有其他许许多多，对于诸如此类的观念，利特雷都有严厉批评。他写道，孔德学说的主要维度，即实证政体，“在我今日看来”就是一种不可能实现的“乌托邦”（同上引，p.65）。至此，利特雷已经摒弃了 1848 年和巴黎公社的革命传统，把自己的命运交付给法国的重构与第三共和的和解。比如说，在教育领域，他指出，教养（discipline）依然在国家（智识教育与科学教育）与神职人员（道德教育）之间存在明确分工，但已实现了某种妥协，国家足够强大，可以抵抗教会改变这种情形的任何企图（同上引，p.219）。

利特雷提出，通过赢得普遍赞同，已经确立起一种新式合法性。这种形式的基础就是男性普选权。19 世纪 70 年代，他热诚地欢迎这种形式。“赞同是一

种社会公理，已经取代了神学的公理”（同上引，p.65）。他主张，这并不是什么绝对无上的人民主权，而是一种受制于法律的社会形式。这是一种立场上的戏剧性转变，因为早在1848年8月，利特雷曾为实证主义学会撰写过一份报告，讨论新的革命共和国应当采取怎样的形式，报告的摘要发表在1849年10月的《国民》杂志上（同上引，p.246）。该报告的核心提议之一就在于将权力转交“无产阶级中的佼佼者”，他们能引领社会经由“革命转型”到新社会（同上引，p.241）。纯粹的议会机构是要避免的，它们不过是受巧辩辞令的主宰。经济管理应当由各部委在地方层面上统筹组织，应当交给富有经验、富足自立的行政官员，并且仅限于纯粹的预算事务。核心权力只应从巴黎及其他大城市选出，并应采取三驾马车的联合执政形式（同上引，p.243）。利特雷提出，现代革命首先是由国王领导的，然后才是资产阶级。现在该轮到无产阶级把握主动性了，因为无产阶级摆脱了一切形上偏见，并拥有担负这一角色所必需的“社会交往情感”（同上引，pp.242—243）。

对于这一点，1878年时他如此评论道：1871年巴黎公社期间，有些人引述这种说法来攻击他，指责他为公社提供了理论武器。然而，鉴于他已经在1863年公开撤回了自己的立场，这种指责也收回了（同上引，p.247）。他提出，孔德自己对于1848年革命的宣言也是姗姗来迟（同上引，p.157）。但利特雷的重估在事实上表明，1848年，根本不存在建立一个革命性过渡政府的切实可能，当时各省都在反对巴黎，资产阶级对无产阶级占有优势，农民则在对抗社会主义体制（同上引，p.248）。倘若孔德活着看到1871年巴黎公社，或许根本不会认可无产阶级，因为巴黎已经变得“革命过了头”（ultra-revolutionary，同上引，p.249）。公社可谓失败，因为它丧失了与国家^[1]的联系，所以“无论是政府还是各省都不接受其权威”。1878年，男性普选权重新确立，新政体逐渐稳定。这是否实现了孔德的过渡观念？利特雷说“绝非如此”（同上引，p.250）：孔德认为，议会政制将很快被取代，继之以“某种类似于实业封建制（industrial feudalism）的东西，但实业巨头将臣服于新的神圣权力”（同上引，p.250）。事实上，无论是君主制还是共和制，议会政制在欧洲都比以往更加普遍：“这些政体充分保障了秩序，也充分保障了自由……并可接受改良。”新的政制尚未具备某种理念，

[1] 注意这里的原文是“country”，不是“state”。

因此利特雷说，孔德的分析或许有了用武之地：“共和国的方向应当是让实证知识在社会中、对其政府发挥越来越大的影响，而这种成长也始终伴随着越来越多的人性 with 正义；目标就在于赋予实证的世界观决定性的优势，从而将其性质铭刻在新的政制上。”（同上引，p.253）但他又强调，由于社会主义现在变得形上性太强，革命性太强，太像历史法则与文明法则的敌人，所以这种趋势不会落实（同上引，p.454）。^[2]

利特雷不仅反思了政治与哲学，而且反思了宗教。他在 1878 年提出，不妨把宗教界定为“构成人与神圣力量之间关联的那些教义与仪轨的集合。因此，它表达了一种关于超自然范畴的观念，就连自然神论也承认，存在某种不属于自然的人格神。”但孔德则认为，“宗教是构成人与某种理念之间关联的那些教义与仪轨的集合。”（同上引，p.385）在各大宗教中，实证知识都充当了难以抵御的消解力，这桩事实本身就促成一种新的情境：可能存在一种普世宗教，人类本身成为一种新的理念，这将成为一种“没有神学的宗教”（同上引，p.386）。利特雷甚至谈到人类的集体理念化（同上引，p.397），但自 19 世纪 40 年代以后，曾经受到热烈追捧的这种理念也渐遭冷落（同上引，p.410）。孔德想要的是一种论证的宗教，而非启示的宗教。但对利特雷来说，问题在于即使通过宗教的哲学来界定宗教，也依然存在如何界定符合这种界定的社会阶段的问题。孔德试图反思并修订三阶段法则，以便接受一桩事实：只是在西方天主教和新教传统中，才发生了趋向实证政体的演化。而在利特雷眼中，犹太教、基督教和伊斯兰教这三种一神教都表明，这个阶段“可以允许许多不同的解决方案”。新的宗教不能控制其自身发展的结局（同上引，p.412），利特雷就此摧毁了宗教演化的法则。

至于科学的性质，他的结论简单明了。科学在孔德的意义上越是“单纯”，就越容易做出预测，比如天文学。而越是“复杂”，就越难做出预测。他预测欧洲<42>的秩序将会越来越趋向和平，这已被俄国、意大利乃至法国自身的一系列战争彻底否定。孔德主义者既没有预见到民族主义运动的兴起，也未能预见到它

[2] 当法国共产主义利用了巴黎公社的革命传统，也就采纳了实证政体的愿景，即受一门社会科学指引的政治结构。按照菲雷的说法，“在法国民主体制下，巴黎公社代表劳工运动流亡史上一个重大时刻：只是到了世纪末，饶勒斯才试图为其下定论，但并未成功，因为在一次大战之后，反倒是共产党人将其转化为自身影响力的原则。”（Furet, 1992, p.506）——原注【43】

们如何成为对国际和平的威胁(同上引, p.479)。因此,有不同类型的预测:预知(*prevision*)与猜测(*conjecture*)。前者只能是在某一复杂学科的发达阶段做出的,后者则可基于理论与经验得出(同上引, p.484)。学习是一个漫长的过程,要求对理论预设不断做出系统性的矫正。

三 结 论

利特雷在1878年写下这些“忏悔”时,已接近自己智识生涯的终点。然而,无论是其创办的实证主义期刊(以及社会学学会),还是在法国乃至世界各地的各种实证主义教会中组织的人本教,都有助于重振社会学的活力。海尔布伦基于杂志及别处给出的25名成员的细节,分析了社会学学会的成员构成。25人中,17人上过大学,有些人还有大学教职;16人担任政治职位;3位是作家;5位是官员;5位是议会成员;3位是阁员。1872年,他们的平均年龄是48岁。利特雷并没有强加什么知识学科,因此它无法作为一个教派、学派乃至一所学院来发挥作用(Simon, 1963, p.38)。1883年,杂志争论是否要改变其格调,成为涵盖面更广的哲学杂志。面临“对普遍问题的普遍冷漠”,对“科学综合”缺乏兴趣,杂志于是选择停刊(参看Aquarone, 1958, pp.156—158)。

在实证主义学会中,正统的实证主义者追随皮埃尔·拉菲特。1857年,该学会拥有43名成员,要么是知识分子(其中10位是医生),要么是熟练技工(15位)。拉菲特本人是位数学教师,1892年被选入法兰西学院新设立的科学史教席。但这个学会的会刊《西方评论》(*Revue Occidentale*)却根本不曾发表有关社会学的任何新材料,仿佛一切均已大功告成。海尔布伦简明扼要地概述了19世纪下半叶的情形。他提出,无论是拉菲特一派,还是利特雷一派:

最令人瞩目的事实或许就是学院派哲学家的缺席,在这两个实证主义者圈子中,没有任何人担任大学文学院教职……而在1870年后的数十年间,绝大多数社会学家都毕业于巴黎高师,在大学文学院谋取职业生涯。正是这些人将社会学转变成一门大学科目。

—— Heilbron, 1995, p.257

新一轮周期即将开启。

第二周期：1880—1939

社会理论的首次重生：失范

只要彼此牢固维系的各器官保持充足的接触，就不可能出现失范状态……但是……如果进入某种晦暗不明的环境，那么只有达到一定强度的刺激才能在一个器官到另一个器官之间进行沟通。关联如果比较罕见，就不能产生足够的重复次数，以便确定下来……运动趋势所呈现的途径无法深化，因为这些趋势间歇不定。即便存在某些准则来构成这样的途径，也是泛泛而论，模糊不清，因为在这样的条件下，只能限定现象最一般的轮廓[……]如果分工没有产生团结……那是因为各器官没有受到调控，因为它们处在失范状态中。

——Durkheim, [1893] 1964, p.368;
1984, pp.304—305

第五章

社会理论重生

孤身处在波尔多，涂尔干痛苦地意识到自己任务重大，相对而言显得势单力孤。

—— Mauss, 1983, p.140

1995年5月18日，星期四，波尔多罗斯福大街92号的前门人行道上站着一大群人，目睹了献给涂尔干的一块匾额的揭启：“法国社会学奠造者”。诸多当地名流和学者发表了一些演讲。学者们来参加波尔多举办的国际研讨会，以庆祝涂尔干的名篇《社会学方法的准则》刊行一百周年。会议组织者查理-亨利·屈安在接受当地报纸访谈时强调，在经历了几十年被人忽略、学生们纷纷被教导说要“忘记涂尔干”之后，必须在波尔多重新巩固涂尔干的声名，因为这是他撰写其奠基性作品的地方。但是，这样来纪念涂尔干，只能是违背他自己仔细考虑后做出的评判——社会学是由孔德奠造的：“只是到了孔德这里，圣西门所构想的宏大规划才开始变成现实……孔德才是社会学之父……也是孔德赋予了社会学这个名字。”(Durkheim, [1915] 1975, 第一卷, pp.110-111; 亦参 Heilbron, 收于 Besnard, 1993, pp.59-66, 以及 Gane, 收于 Cuin, 1997, pp.31-38) 但要是说孔德在其《实证哲学教程》(1830-1842) 中奠造了社会学，那么涂尔干甚至都算不上第二代社会学家。

应当记住，即使是现在授予涂尔干的认可，也是晚近之事，来之不易。事实上，诚如列维-施特劳斯所言，涂尔干百年诞辰之际(1958年)，“几乎悄无声息就过去了”，只是在1960年1月，索邦大学举办了一场姗姗来迟的纪念会(Lévi-Strauss, 1967, p.8)。而在今天，法国社会学乐于认为自己始于涂尔干。这等于是将社会学开始成为一门体制化的大学学科作为其开端。利特雷那一

辈社会学家没有一个上过巴黎高师，而涂尔干这一代基本都是在那里受的教育 (Heilbron, 1995, p.257)。但社会学并非肇始于一所大学，而是在三分之二个世纪之前，发端于学院之外。涂尔干受聘执教于第三共和国具有关键战略地位的机构之前，孔德、穆勒的著述，最主要的是斯宾塞的著述，早就闻名全世界。迟至 1887 年，涂尔干才就任波尔多大学“社会科学兼教育学”教席，该大学校长更是称“他郑重接受教职，宛如使徒受命” (*Il entend son enseignement comme une sorte d'apostolat*) (引自 Clarke, 1973, p.183)。有了涂尔干，社会学开始了第一次真正的复兴。

<48>

一 涂尔干与社会学的重生

涂尔干并没有自称社会学的莫造者，但他认为自己对源于圣西门和孔德的这股思想传统做出了决定性的调整。在这一过程中，他摆脱了利特雷或拉菲特遵循的“正统的”孔德传统，或是法兰西行动研究所中作为竞争对手的右翼孔德主义者，即那些“保皇党人与共和派，社会主义者与反动分子，无神论者与天主教徒，他们都坚持认为，存在一种合法的社会学，有助于法国的国家利益，那就是孔德的社会学。” (Lepenies, 1988, p.46) 巴黎高师培养出的年轻哲学家们引领了创建一种新的社会学的规划，海尔布伦的强调很有道理：“在这个过程中，孔德的追随者们没有发挥任何作用。” (Heilbron, 1995, p.257) [1]

尽管涂尔干的社会学属于进化论和整体论传统，并拒绝承认人类学与社会学之间存在断裂，但恰恰是在涂尔干学派内部出现了这样的分裂，对理论产生了重要影响。涂尔干的整体论思路延续了孔德的信念：社会科学担负的角色就是为特定类型的社会干预提供引导，以便让社会恢复正常 / 规范 (normal) 状态。

[1] 今日之学界颇为关注影响涂尔干思想的各种势力的确切比例，参照该时期社会学和哲学中的种种趋势 (分别参看 Mucchielli, 1998 与 Brooks, 1998)。随着人们发现涂尔干生涯中各个时期的更多文献，也开启了更多的探究路线 (例如 Durkheim, 1996, 1997)。这些新材料可能发挥了很大影响，使得对涂尔干智识生涯的解释更加敏锐地关注到，涂尔干的社会学究竟是如何介入第三共和时期法国思想和政治的潮流。因为这些材料表明与实证主义传统和观念论的、新康德主义的学派两方面之间都出现了思虑成熟的对抗 (Gross, 1996)。本章我参考了“Durkheim's Project for a Sociological Science”一文 (收入 G. Ritzer 与 B. Smart 合编的 *Handbook of Social Theory*, Sage, 2001)。——原注【59】

这项规划要想获得成功,关键就在于社会学需要在高等教育体系的各个机构中,也就是各个大学中,与地位更为稳固的其他科学结成联盟。这些机构被视为相对自主的研究庇护所,能够持续摆脱直接的政治党争。作为这种努力的一部分,社会病理学概念被赋予相当的重要性,由此揭示了涂尔干的社会学,就像孔德的社会学一样,在何等程度上自觉仿效治疗干预的医学理念。社会学为什么不能以自己特有的方式,界定社会规范和道德规范,并将这些规范合法化,在哲学上并没有什么根本理由。涂尔干的规划的一块基本内容,就在于摸索出新的准则,以确定正常社会现象与病态社会现象之间的区别。在这一点上,涂尔干大大地推进了孔德原则上勾勒的方向。

尽管涂尔干从1887年开始就稳保在波尔多大学教授社会科学的一份教席,但他最初的思想成型却是在多个公立中学(桑斯[Sens],圣康坦[Saint-Quentin]和特鲁瓦[Troyes])教授哲学。他在波尔多大学的教席,以及日后在巴黎大学的教席(1902年以后),都要求他同时教授社会学和教育方面的课程。涂尔干的著述体系中包括了一些主要作品(《社会分工论》、《社会学方法的准则》、《自杀论》和《宗教生活的基本形式》),一两部次要作品(论孟德斯鸠、论原始分类[与莫斯合著]、论道德教育),但在去世后还整理出版了许多重要的课程讲稿(《社会主义》、《职业伦理与公民道德》、《教育思想的演进》),以及由学生笔记整理成的讲稿(《实用主义》)。此外,还有大量期刊论文(有些结集出版),辩论的原始记录,书评,以及信件(比如1998年首次出版的与莫斯的通信)。但涂尔干并非孤军奋战。他以《社会学年鉴》(*L'Année Sociologique*)杂志为核心,创立了一个社会学学派。规划的宗旨在于确保社会学植入各大学,成为一门值得尊重的学科,发挥关键角色,以确定现代社会中方兴未艾的制度结构的正常/规范形式,因为19世纪90年代的法国社会正是动荡之时(Kaplan, 1995)。

涂尔干的社会学著述有两个显著特点。第一点是坚定奉行理性主义风格。这一点尤为明确地体现于他的方法论要求,即需要清晰明确地界定概念,严格阐述问题,细致考察证据的质量与论证的规范。社会学应当摆脱意识形态性质的方法,确立一种科学的严格性,以有助于发现主宰社会发展的基本社会法则,揭示不同类型社会团结的形成。第二点是涂尔干否认认知在社会过程中扮演核心角色。即使涂尔干大体上遵循了孔德在《实证哲学教程》中勾勒的宗旨,他也批评了孔德的分析的具体形式及其结果细节。比如说,令人瞩目的是,涂尔

干从一开始就聚焦于他所称的“道德事实”，以对抗孔德笔下三阶段法则中对认知的强调。事实上，涂尔干的研究所揭示的东西正是孔德那里缺失的，后者严重缺乏对道德、法律、规范、约制的社会学考察，在探讨宗教、文化和社会发展时，也缺乏对所谓“社会因果机制”的社会学考察。在孔德看来，进步就是围绕启示、皈依、论证来展开的，成为理性的进步。

涂尔干的强调重点似乎反映出，他不仅开始意识到，在勒努维耶等人的作品中，康德的著述相当重要，而个体与社会之间的关系也是一个重大问题；而且也清醒地看到，事实上，宗教并不源于认知性思考，而是孕生于社会欢腾中。法国大革命中之所以会爆发宗教狂热，并不是因为卢梭的思想遗产，而是由于某种社会原因：新的社会能量蓬勃兴起 (Durkheim, 1975b, p.331)。不妨认为，这项新规划是打算在社会学规划的领域内，统合康德与孔德（以及斯宾塞）的视角，当然要经过一定转化。在涂尔干看来，有关社会范畴的研究，知识社会学，以及宗教社会学，都属于更为宽泛的关注，要处理这些早期作者提出的哲学问题，经过适当的重构，将他们的观念置入单一分析框架。涂尔干就此对社会有机体的意象进行了相当程度的重塑，他非常重视集体良知的行动这一概念，就明显体现出这种变化。

涂尔干屡次强调，自己“遵循着”孔德“开辟的道路前行” (Durkheim, [1907] 1980, p.77)，但方式却是新的。他强烈批评孔德的认识论及其阐述三阶段法则的方式：“如果按照孔德的想法，历史发展是单线的，如果它是根据单一的、独特的系列构成的，始于人性本身，并且没有终点，那么很显然，既然完全缺乏比较的角度，就不可能化约为法则。” (Durkheim, [1906] 1980, p.73) 在涂尔干看来，从神学阶段、形上阶段到实证阶段，三种社会阶段的法则并没有确立对社会种类的充分概括。究其根本，这只是武断之论，因为进化为何就该在第三阶段停止了？不过，即便涂尔干很排斥孔德社会学的大体形式，他却非常明确地肯定了孔德有关中世纪以降欧洲历史的分析：“孔德的法则正确描述了现代社会是如何从10世纪发展到19世纪，但这并不适用于人类进化的整个历程。” (Durkheim, 1962, p.268) 他没有采纳孔德的三阶段术语体系，而是借鉴并改造了斯宾塞提出的形态学分类，这一分类依据的是社会组合的复杂性模式及程度，从环节化 (segmental) 社会形式到组织化 / 有机化 (organised) 社会形式。涂尔干不遗余力地主张，形式并非单线的，而是蕴含着真正非目的论的多样性：

“组织化存在的谱系演化树并没有呈现出几何脉络的形式，反倒更像是枝繁叶茂的树丛，其分支缠绕着树干胡乱攀援，肆意伸展。”(Durkheim, [1888] 1978, p.53) 因此，涂尔干精妙地区分了三种分析：单一实存连续社会中的谱系分析(历史序列)，单一社会和同类社会中的比较分析，以及抽象程度高得多的跨文化比较分析，以构建理论性的进化类型学。

重要的是具体陈明这些区别究为何意。有一种观点颇有说服力，认为涂尔干在其学术生涯之初所持的进化观念是一种六阶段模型：基本的游牧部落，基于氏族的简单部落，部落联盟，古代城市国家，中世纪社会，现代工业国家(Wallwork, 1984)。涂尔干将这些社会形式分为两种基本类型，并就此与斯宾塞分道扬镳：一种是要素(亲属群体)的“机械”堆集，用斯宾塞的术语来说，属于“复合”或“双重复合”的；另一种是基于“有机”分工和互赖性功能分化而组织起来的社会(包括中世纪社会和现代国家)。基于其所称的社会形态学(social morphology)或斯宾塞之后人们所称的社会结构来建立分类体系，非常不同于基于文化型构(configuration)来建立分类，比如孔德的社会学。^[2]

因此，马克思与孔德的模型和斯宾塞与涂尔干的模型之间存在显著差异。首先，在马克思和孔德眼里，最终阶段将是以弥赛亚式的逻辑，建构某种未来乌托邦。而对斯宾塞和涂尔干来说，这个序列并不指涉未来，原则上它是保持开放的，是不可知的。斯宾塞和涂尔干的图式在描述意义、经验意义上带有整体论性质，并不仰赖某种预设的部分—整体形式的因果学说。不仅如此，斯宾塞和涂尔干在提出各自理论的时候，都拒绝认为各种形式的社会不平等会单纯沿循某个序列发展。影响这类分层的不仅是社会复杂性程度，还有权力在社会中的集中程度，而这则会受到社会动员条件与形式的决定性影响，无论是内战外战，还是承平实业。换言之，斯宾塞和涂尔干重新组织了孔德的进化命题。孔德原本认为，社会从军事逐渐转向实业，而前两人则认为，无论在哪个发展阶段，都能找到作为典型状态的这两类行业。

[2] 孔德与马克思相仿，都认为认知方式是社会中的一项关键要素，具有决定性意义，应当作为分类基础。实际上，孔德的分类体系也遵循了类似的五阶段模型：拜物教的、多神教的、一神教的、形上的、实证的社会类型，沿循单一逻辑序列，由实证理性对抗神学理性的斗争来说明。当然，马克思主张的也是一种五阶段模型：原始共产主义、奴隶制、封建制、资本主义、高级共产主义社会，决定这个序列的是经济生产方式和阶级斗争。——原注【59】

二 新的社会学方法

涂尔干追随孔德的脚步，试图确定在科学分工的各个分支中专属于社会学现象的领域。人们难免会认为，这等于是将社会学与培根和笛卡尔以降的理性主义传统相维系。但涂尔干主张的却是，方法准则与其他道德伦理准则是完全类似的：“方法论准则之于科学，犹如法律习俗准则之于行为举止”；各门自然科学似乎有着某种共同的理据，而“各门道德科学和社会科学”则处于失范状态：“法学家、心理学家、人类学家、经济学家、统计学家、语言学家、历史学家等等，开展考察的方式各有不同，仿佛他们研究的事实具有不同的秩序，构成众多不同的世界。”(Durkheim, [1893] 1964, p.368) 方法准则远不仅是收集信息的准则。它们组织并调控研究领域，确定科学研究策略的理据，并将应当如何评估这些策略的方式合法化。不难想见，涂尔干讨论方法论的著述引起了诸多重大争论。这些争论大致可以分为两类，一类关注的是《社会学方法的准则》的某些取向和内容，另一类则聚焦于某些准则之间表面上的冲突。

从一开始，方法论的取向就是力求让考察增加客观性。涂尔干仿佛对过度的个体主观内省倍感创伤，即使是就社会学本身的领域给出初始界定，也有如此阐述：“一切行事方式，无论是否限定，只要能够作为某种外在约束而作用于个体”(Durkheim, 1982, p.59)，就属于社会分析的对象。在这一点上，《社会学方法的准则》(Durkheim, [1895] 1982) 的宗旨似乎就在于矫正此前社会学研究实践的明显缺陷，自始至终都在强调：所有的先人之见都必须摒弃；永远不要预设哪一项社会制度具有自愿性；始终考察独立于个体形式的社会现象。观察社会现象的根本准则就在于“将社会事实作为物”(同上引, p.60)。显然，涂尔干认为，社会学家作为现代公民，其共有的意识形态构成在某种意义上具有悖谬性质，既支撑着社会研究，又对其构成重大阻碍。他有一点判断直击要害：“我们并非对各种物做出观察、描述和比较……而是思考我们的观念……我们做的不是一门处理现实的科学，而无非是一种意识形态分析。”(同上引, p.60) 难怪这份特别的文献会被解读为社会学里的一篇革命宣言，因为它在骨子里要求每位社会学家都要彻底改变日常习惯性的思维形式。就此而言，这依然属于孔德开启的一股传统中的关键文献，但涂尔干明确将其立场彻底化：透过与意识形态方法之间具有革命性的认识论断裂，社会科学逐渐成型。孔德那里显然已经

隐隐然持有这种观念，但孔德自己对它的呈现方式使得科学依然与其他社会意识形式保持连续性。

涂尔干的方法的独到之处就在于，它运用彻底客观性的观念来概括其研究对象，即社会 (the social) 本身。社会外在性 (social exteriority)、约束、集体形式等术语都是针对个体呈现而言，就此具有超越性，并被明确领会为对研究者乃至整个社会研究具有决定性意涵：客体对象中最具客观性的就是限定的社会形式，在研究中被赋予首要性，因为它们为考察分析提供了特别有利的路径。话说回来，涂尔干也明确指出，这些术语只是暂时性的。之所以一开始采用它们，是因为它们最有可能避免对社会科学构成重大阻碍。显然，这套准则作为一份宣言，呼吁对社会学家的研究实践进行革命性转型，并以社会学为天职而奉行不渝。这种看法并非针对孤零寂寞的天才，而是面向在现代教育体制下组织起来的有纪律/经规训的 (disciplined) 集体实践。社会学研究是一套集体程序，须服从有关社会学独有的证据与证明的理性准则。这些准则标示出并规定了一块合法研究领域，即由社会事实构成的领域，以对抗其他相与竞争的诉求。

不过，这些准则与涂尔干自己关于社会分析的内容的想法之间，与其对研究优先性的不断变动发展的看法之间，显然有密切关联。《社会学方法的准则》乍看起来像是要成为有关方法论的盖棺定论，但其实要复杂得多。该文献的许多重要阐述早先已经出现在 1893 年《社会分工论》初版“序言”中。^[3] 最初阐述研究领域时并不是从社会事实的角度展开，而是从道德事实的角度切入：“道德事实就在于受约制的行为的准则。” (Durkheim, 1964, p.425) 涂尔干采纳了这一界定，因为要研究道德的演进，不再依赖于对规范的研究，而是要研究约制，他认为约制是“反映(某种)内在状况的外在事实”(同上引, p.425)。他的宗旨始终未变。“有关道德的实证科学”的发展“属于社会学的一门分支，因为所有约制基本上都是一种社会的物 (social thing)” (同上引, p.428)。这篇初版“序言”非常明确地区分了两类行为，一类是属于道德义务的那些行动形式，另一类是属于个体自由选择的其他“不必非得如此的行为” (gratuitous acts)，涂尔干将其归为美学和艺术领域 (同上引, pp.430—431)。

[3] 该版“序言”在 1902 年此书再版时被更换，但仍可见于 1964 年英译本的附录 (不过，1984 年第二版英译中未予收录)。——原注【59】

<53> 先是《社会分工论》初版“序言”，然后是1894年分别刊行的系列文章，后结集为《社会学方法的准则》问世（稍作改动后于1895年成书出版），在这期间，道德事实的一切特性都被替代，融入社会事实的范畴。比如说，值得一提的是，涂尔干在1893年举出一组行为属于“不必非得如此”，不属于道德范畴：

老于世故，举止文雅，善于社交……亲朋好友之间礼物馈赠、温言相慰或是亲抚关爱，直至没有任何义务要求的英雄牺牲……父亲作为一家之主，冒着生命危险去救一个陌生人，谁敢说那是有用的？

—— 同上引，pp.430—431

不过，在《社会学方法的准则》一书中，涂尔干具体陈明了一整套发生外部制约（constraint）的新方式，从冷嘲热讽、社会排斥之类的非正式约制（sanctions），到技术上、组织上的必要手段。道德义务和约制构成涂尔干方法论思考中最初的对象，但换成制约和环境必要性的表述，将这类对象拓展为全部社会事实的本质特征。在1894年写下的这些阐述中，已能清楚看出，社会学家必须首先重视对事实的研究，其“视角要展现出足够程度的统合”（转引自 Berthelot, 1988, p.138）。到了1895年，《社会学方法的准则》结集成书，有大量修订，上述吁求变成这样一条准则：社会学家“在考察（社会事实）时，其视角必须力求独立于个体的展现”（Durkheim, 1982, pp.82—83）。看起来，涂尔干显然已经改变了自己心目中研究的轻重缓急，正逐渐转向对自杀统计数据的全面研究，并在《社会学方法的准则》出版后不久，于1897年发表相关成果。在《准则》一书行将结束时，涂尔干以自杀作为值得究问的社会事实的例证：“如果自杀有赖于不止一个原因，那是因为在现实当中有好几种自杀。”（同上引，p.150）由于存在自杀统计数据，社会学家有可能研究社会潮流，视之为“独立于个体的展现”的现象。在社会性的自杀率中能看出一些东西，反映的现象不单单是随机的“不必非得如此的行为”。因此，很显然，涂尔干对社会学研究对象的界定远远谈不上限定不变、独一无二，而是有不少选择，可以根据手头要处理的^{任务}调整焦点，具体陈明。即使他没有严格遵循自己贸然提出的预定准则，似乎也并不忧虑，只要在更高层面的认识论上保持立场就行了。

在编入此书（Durkheim, 1895）的所有方法论著述中都有一条强硬要求，即社会学家必须以事物而非观念作为出发点。事实上，社会学家必须基于“事

先由某些共同的外部特征界定的一组现象”(Durkheim, 1982, p.75)。根据研究策略的要求,分析必须从这些外部特性出发,逐渐理解其内在因果关系。涂尔干在考察自杀统计数据时,似乎就是按照自己准则预定的方式开始的。研究程序要求他把那些自杀案例按照类似的外部特征进行分组(比如自杀的方式),“有多少独特的自杀类型,就承认多少自杀趋势,并就此寻求确定其起因” (Durkheim, 1970, p.146)。但在以《自杀论》成书刊行的分析中(Durkheim, [1897] 1970),涂尔干却认为这一程序无法应用,所能做的只是“要决定自杀的社会类型时,不是直接基于其预定特征进行分类,而是根据产生这些自杀的起因来分类。”(同上引, p.147)涂尔干运用其所谓“倒转法”。他不是从事实本身的特性出发,而是提出,“一旦了解了原因的性质,我们就应尝试演绎出结果的性质……因此,我们应当从原因下移到结果,我们的病因归类(aetiological classification)也将最终以形态归类而完成。”(同上引, p.147)他已经知道了自杀的社会成因(失范型、利己型、利他型),这让人略感惊讶,因为在此之前,涂尔干的社会学中几乎看不到利他主义这一概念的影子(它当然源于孔德)。同样令人称奇的是,涂尔干能够逆转在其不久前著述(尤其是《社会学方法的准则》)中如此不懈规定的分析次序,并且看起来非常轻松,十分确信。研究自杀率时,涂尔干并不像其此前提出的准则所要求的那样,依照自杀行为的某种外部特征来对自杀进行分组,而是根据他有关主要团结类型的学说来归类。我将在第七章详细考察这种倒转。

除了取向问题、术语前后不一的问题,还有一个深层问题,事关理论与方法的关系:这两者是相互独立还是彼此依赖?显然,涂尔干并不认为方法与理论彻底分离,而是会伴随着实质社会学本身的进步而发展。但至少在一个关键实例上,可以发现实质命题与方法论原则之间出现了冲突。这一冲突出现在《社会学方法的准则》的核心章节第三章,当时讨论的是如何确定正常社会事实与病态社会事实之间的差异。根据《社会分工论》中给出的社会分析,尤其是1902年版那篇著名的再版“序言”,明显可以看出,涂尔干认为,法国社会由于出现社会结构上的异常,正重病缠身:随着行会体制在18世纪遭到废止,法国社会出现了严重的结构失衡。自那以后,发生了严重的政治动荡,究其根本,也是因为这种社会结构上的失衡。只有借助重新引入行会的某种现代等价物,趋向他所谓的“制度性社会主义”,才能恢复正常的平衡体制(因此,涂尔干的

政治思想中会把孔德学说视为左翼形式的法团主义政治，与法兰西行动研究所的右倾导向相抗衡 [Elbow, 1953; Hawkins, 1994])。

<55> 涂尔干研究规划核心提出的方法论问题，有能力明确界定解决这类追问的方式。他的首要准则非常清楚：如果某社会事实普遍体现于所考察的社会种属的平均形式，该社会事实就该判定为正常。但他又引入了另一点理论性强得多的思考：要判定一桩事实为正常，就要求论证“该现象的一般特征与所考察的社会类型中集体生活的一般状况相关联”，“当这一事实关系到某一尚未完成演化的社会种属时，就必须进行这种证明” (Durkheim, 1982, p.97)。在所讨论的案例下，这两套准则相互矛盾。孔德界定为缺乏调控 (deregulation) 的状态，涂尔干称作“失范”。如果环节社会所特有的缺乏调控长久延续，“我们就不得不得出这样的结论：它现在无论有多么普遍，也属于一种病态。” (同上引, p.95) 换言之，有关调控的形式与功能的理论分析表明，经济上的失范即便属于一般现象，也是病态的；而首要准则则认为，它的一般性就意味着正常性。这在现代有关涂尔干的研究中依然属于核心问题。一方面，那些遵循首要经验准则的涂尔干主义者不得不得出这样的结论，认为现代民主国家即便缺乏经济上的团结，也属于正常的社会类型。另一方面，有些涂尔干主义者更严格地遵循其有关缺乏整合的现代社会的理论分析，眼里看到的是各式各样社会病态现象的繁生。

三 经验研究对社会理论的影响

在涂尔干的整个学术生涯中，他的基本学说与方法论思考都在不断发展变化。在其早期著述中，他认为原始社会的特点就是彼此相似，充满激情，发达社会的特点则是个体主义与平和约束。但他后来彻底修订了这一看法。他讨论教育的著述就是一例。在其早期探讨道德教育的讲课中 (Durkheim, 1973)，涂尔干提出，中世纪的学校里体罚盛行，直到 18 世纪，鞭笞之刑仍是司空见惯。但要细读其关于法国教育思想的讲课 (Durkheim, 1977) 就会发现，他把中世纪学校充满暴力这种讲法说成是纯属“传说”。他认为，之所以如此，是因为教育界本质上依然是民主的，这些形式“从未具备非常严格的纪律规制 (disciplinary regime)”，要知道，“今天被裁判的人，明天就可能变成裁判” (同上引, pp.155—157)。新的分析认为，16 世纪末开始转向更具压迫性的纪律规

制,当时法国各级学校都加强了集权,与外界相隔绝。他指出,在这样的情形下,鞭笞成为学院生活的家常便饭。

在给教师们讲课时,涂尔干讨论了学校中的纪律与惩罚如何开始采取理性思路。他注意到,过失与惩罚之间存在隐秘的连续性,因为它们并不是“两种被人为结合在一起的异质性东西”(Durkheim, 1973, p.179)。由于其间的中介模糊不清,也就引发了一系列误导性的惩罚学说。其中一种误导性学说认为,所谓惩罚,就是一种补偿或赎罪。另一种学说则把惩罚主要看成是威吓或抑制进一步的过失。从教育学角度来看,问题在于有多少能力去抵消违犯群体规范给道德带来的破坏效应。他提出,惩罚的真正目标具有道德属性,因此,判断其效力大小,也要看它在多大程度上有助于整个群体的团结。问题在于,某些类型的惩罚倒是会激发进一步的不道德行为(同上引, p.199),一旦实施,似乎就丧失了某些力量。说到底,恐怖统治本身是缺乏效力的,即便发挥到极致,也只是一种非常虚弱的约制体系。现代社会尊崇并培育个体的尊严,诉诸体罚则似乎是在攻击这种尊严,效果可谓适得其反。

1900年,涂尔干著文“刑罚演进的两个法则”(Durkheim, 1978, pp.153—180),尝试重构《社会分工论》的有关命题,再一次探讨了上述核心理论议题。斯宾塞认为,政府权力的绝对性程度如何,要看它承担的功能多少。涂尔干批评了这种观点,但他自己的阐述又带有很强的斯宾塞意味:“政府的绝对性程度大小,并不是哪一种给定的社会类型的固有特性。”(同上引, p.157)不妨认为,涂尔干在此对法国社会的描述与马克思的说法截然相反,倒是与孔德的观点暗通款曲。他说:“17世纪的法国与19世纪的法国同属一种类型。”如果认为其间发生了类型转化,就是错将社会的偶然局势当成了根本结构,因为之所以出现绝对主义的政府,并不是源于某种社会形式的构成性特征,而是源于社会演化中“个别的、过渡的、偶然的条件”(同上引, p.157)。正是这种错综局面,再加上政府权力的特定形式,使得有关社会类型的分析极其复杂,因为过渡性的权力形式能够消解长远积累下来的社会组织。

涂尔干的观点表明,社会理论,尤其是无政府主义和马克思主义的社会理论,往往错误地将国家当做纯粹压制性的机器,或误以为纯粹政治上的分权就能最充分地维护社会政治方面的各项自由权利。对涂尔干来说,如果认为自由就是免于国家干预,就是未能看到,事实上,正是国家“将孩童从家庭暴政中拯

救出来，将公民从封建群体中拯救出来，继而从公社群体中拯救出来。”实际上，涂尔干主张，国家绝不应仅限于管理“禁止性正义 (prohibitive justice) …… 而必须同样倾力于自己必须提供制衡的那些方面”。为了反对有关权力的政治幻念，比如在孟德斯鸠的分权学说中可以发现的那种幻念，涂尔干力图揭示，自由权利乃是基于总体性的社会权力分割的一种特定形式：国家“甚至必须渗透进家庭、贸易和职业团体、教会，以及地方区域等所有次级群体” (Durkheim, 1992, p.64)，才能实现人类发展的全部潜能。

但是，国家也可能变得过于强大，发展出自己的病态面向和能力。涂尔干写过一本小册子，题为《“德国至上”：德国人的心态与战争》(Durkheim, 1915)。他在书中批评了德国政治哲学家亨利希·特赖奇克的观念，认为它所代表的心态在 1914 年引发了德国对法国乃至整个欧洲的战争。涂尔干谨慎地指出，自己分析的并不是战争的起因，而只是社会病态状况的显现之一 (同上引, p.46)。他将民主观念与特赖奇克的命题相对比，前者认为政府与人民之间存在连续性，后者认为国家与市民社会之间存在根本对抗。依照后者的观念，国家权力必须有能力迫使其公民机械服从 (其首要义务便是遵从国家法令)，领袖们具备勃勃雄心，意志坚定，其人格特征中自有“严厉、尖刻、多少有些讨人嫌”的面向 (同上引, pp.30—34)。实际上，这些国家会藐视国际法和国际惯例，其战争观念会推动军事技术的发展，几乎“不受万有引力定律约束……他们似乎把我们带入一个不现实的世界，任何东西都不再能抵抗人的意志。” (同上引, p.46)

这份有关德国战争心态的分析，借鉴了涂尔干的关键概念——失范，可以肯定的是，其发展与失范型的分工形式相关 (Durkheim, 1964, pp.353—373)，也牵涉到失范型自杀 (Durkheim, 1970, pp.241—276)。从涂尔干对这一观念的最初阐述就能明显看出，它来自孔德有关现代各门科学不受调控的分割状况的分析。涂尔干还遵循了孔德关于病态事实的观念 (我们已经看到，它本身又是来自布鲁塞)：病态事实属于例外现象，展现出的强度要么极高，要么极低。因此，以犯罪为例，它本身并非人类社会的一种异常特征，社会学家必须确定的是正常的犯罪率与异常的犯罪率。在涂尔干的理论中，社会事实的强度变动不居，决定因素就是社会系统的权力动态机制方面的变动。如果权力逐渐集中于国家，如战时，保护个体价值的那些结构就会弱化。按照预期，在战争期间，不仅会出现利他型自杀增多的现象，通常这与军事组织有关 (同上引，

pp.228ff), 而且屠杀平民的情况也在增多, 因为道德价值观念上对个体的保护也减少了 (Durkheim, 1992, pp.110—120)。

从有关生育率变化的早期论文, 历经家庭、离婚等方面的一系列研究, 直至政治领域的统计数据研究, 明显可以看出, 涂尔干对道德统计有长期延续的兴趣 (Turner, 1993)。他的社会学的这一面作为现代学科的奠立环节, 确立了一种实验理性主义, 引人注目 (参看 Berthelot, 1995, pp.75—105)。孔德聚焦于统合人类历史经验的单一进化脉络, 涂尔干则考察了社会演化的多线分支, 这一研究策略或许使更具实验性、比较性的方法论创新具备了合法性。关于理论在社会学中扮演的角色, 涂尔干与孔德的看法有显著差异。孔德认为, 分析的宗旨就在于能够建构出一套由多个共变法则构成的等级体系, 有了牺牲性的理论, 根本不需要诉诸因果说明。而在涂尔干看来, 在探寻原因的征程中, 理论的角色至高无上; 要想对社会法则做出完整的社会学说明, 它也是至关重要。但必须强调一点, 涂尔干依然倡导发现社会基本法则这一宗旨, 其早期作品中阐述了许多这类法则。它们始终会牵涉某种因果分析或病因分析, 甚至会变成明确的组织化原则, 与形态学分析截然不同。《自杀论》就属这种情形。

如前所示, 涂尔干的理论框架并非静滞不变, 在涂尔干的著述中, 比较其学术生涯首尾两端的两部研究——《社会分工论》(Durkheim, [1893] 1964) 和《宗教生活的基本形式》(Durkheim, [1912] 1995) ——中有关早期社会的描述的差异, 就可看出他理论上最显著的发展。在第一项研究中, 有关早期社会的根本事实在于, 它们是由“相似性纽带”维系在一起的, 如果高度一致化的“集体意识”遭到侵犯, 就会明显表现出强烈的乃至暴力的反应。几乎没有多少社会分化, 就连性别上的分工也是非常轻微, 以至于两性之间没有任何契约性调控。这个“机械团结”时代, 也是一个性乱交时代 (Durkheim, 1964, pp.57—58)。但涂尔干在考察了澳洲部落社会之后, 彻底改变了这种看法。他开始认为, 亲属组织已很复杂, 乃是基于深层根植的各种性别分隔和年龄分隔; 社会结构也是象征实践尤其是具体落实为仪式传统的那些象征实践的复杂后果。他明确提出, 各种仪式信念都是基于知识范畴形成结构的, 而知识范畴又是以社会性的方式被生产和再生产出来的。这类宗教范畴体系的要害, 就是圣与俗、善与恶等概念, 既组织这类仪式, 同时也被这些仪式生产出来。孔德认为, 早期社会的特点就是各种形式的拜物教 (围绕富含意义的客体对象组织起来的崇拜)。

涂尔干对这套学说既不发扬光大，也不严加批评，而是提出，宗教的最早形式就是图腾崇拜（群体亲属关系和宗教仪轨都是根据客体对象的等级体系来组织的：图腾性的标志，图腾性的群体，图腾性的种属）。群体的仪轨生产出形形色色的体验，比如说欢腾的、饱含能量的宗教典仪，与功利性的、能量稀薄的聚餐相对比。这些以社会性方式生产出来的区别，构成范畴分化的物质基础。涂尔干就此认为，自己能从社会学角度确凿地批判康德的先验主义和斯宾塞的个体主义。涂尔干还试图界定哪些群体可以从神圣仪式产生的团结中提取道德力量，哪些群体的团结比较虚弱，从而容易沦为替罪羊，比如群体遭受不幸后往往会归咎于女人 (Durkheim, 1995, p.404)。

涂尔干提出了一套学说来谈神圣范畴，谈善与恶，以及神圣社会领域与凡俗社会领域之别，他指出，这种区别就是在仪轨中生产出来的。这项考察还试图揭示，有关个体灵魂的观念与社会群体的结构及其内在分化有密切关联（比如说，在有些群体里，女性是没有灵魂的）。由于涂尔干的关注点转移到了干预并再生产这类象征素材的象征过程和实践，有些解释就此假定，他整个的社会学本身就成为了符号互动论^[4]中的某种主观练习 (Stone and Farberman, 1967)。尽管从《宗教生活的基本形式》中可以明显看出，方法论的反思和预设乃是一以贯之，毫无断裂。分析的焦点不再是先验性、外部性的受约制行为（道德事实），而是转向社会认识论，或涂尔干所谓“知识与宗教社会学”，考察固有的基础结构如何向行动施加急迫要求，考察宗教意识、神圣语言 (Gane, 1992) 是如何兴起于社会仪式的欢腾，而非智识的思考。换句话说，涂尔干已经转而研究最早期社会的认知结构，格局宏大，并且立足经验：这仍是孔德的领域，但涂尔干几乎是完全结合后孔德时代的理论来展开讨论。这是一种相当不同的理论策略，但根据我在下一章的讨论，对于社会病理学这一颇成问题的范畴，它依然举足轻重。

[4] 这里的“象征”和“符号”都是“symbolic”。本书中译保留了“符号互动论”这一习惯中译，除此之外，皆照应后文布希亚对“象征”(symbolic)和“符号”(semiotic, signal)的区分。

第六章

法国社会：没有规范的前沿

如果……我们找到了事实本身固有的一种客观标准，使我们能够从科学的角度出发，在各式各样的社会现象上都区分健康与疾病，科学就将能够帮助我们看清实际事务，同时依然遵循其自有的方法。

—— Durkheim, [1895] 1982, p.86

有关社会病理学这一概念在涂尔干作品中的重要性，已经出现了许多重大误读。^[1]问题还来自另一桩事实：尽管病理学这个概念仍存在于心理学中，但在社会学里，除了一些值得瞩目的例外（巴塔耶、卡洛瓦、布希亚、马菲索里等），整个领域已被抛弃，“越轨社会学”不算，它其实是作为另一种问题框架发展起来的。我们已经看到，是孔德第一个确立了社会病理学的领域，并为涂尔干提供了基本的手段，以便将社会病理学理解为一种将理论与实践相关联的方法。当然，这些资源中有一些并未得到涂尔干的重视，另有一些是涂尔干本人创造和补充的，或是从其他来源那里借鉴来的。涂尔干的社会学基本上定位于经过重构的孔德的框架，他力求在某些重要方面让这个框架不那么极端，比较容易受到 19 世纪晚期社会政治舆论的待见（一定程度上是通过努力揭示，除了孔德，

[1] 我自己早前发表的探讨涂尔干的作品也远远未能充分意识到，涂尔干在多大程度上依赖于孔德的社会学观念与方法，尤其是关于病理学的观念。我在以下两篇论文中已经谈到了这一点，一是“La Distinction du normal et du pathologique”，收于 Borlandi et al. (eds) *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris: L' Harmattan), 1995, pp.185—205；一是“Durkheim contre Comte”，收于 H. Cuin (ed.) *La Méthode Durkheimienne d'un siècle à l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France), 1997, pp.31—38。——原注【72】

自己的社会学还有其他源泉)。^[2]

强调病理学领域对于涂尔干的重要性,基本上不会有什么错。《社会分工论》长长的第三卷^[3]就专论于此。涂尔干力图理解法国社会究竟为何会长期动荡。当然,他能够看到一些独特之处。涂尔干密切关注法国的生育率与死亡率的变化,它们对法国意义重大。1891—1895年间,法国的死亡人数超过了出生人数,有些年份(1890年、1892年、1895年)甚至出现了全国人口的绝对数下降(Nye, 1982, p.107)。这与英国和德国的人口变化形成显著对比,由此引发法国军政两界的忧虑。涂尔干早就开始关注生育率与自杀率之间的关联,早在1888年就已指出,生育率居高的国家自杀率也低。法国的自杀率比欧洲其他任何国家增长得都要快(Durkheim, 1975, p.ii, pp.216ff)。他在这一点上采取的准则就是为了回答下述问题:“只有根据结构和功能的某些特性,才有可能从科学角度区分老年与幼年或成年……比如说,不妨以生育率的持续下降来证明,成年人口已经达到或越过了一个极值。”(Durkheim, [1893]1964, p.433)事实上,涂尔干的结论并不是法国已经达到了成年阶段,而是法国社会备受结构失衡的困扰,不妨从社会学角度(通过社会病理学的研究),将此理解为法国历史独有轨迹的结果。

本章我将探讨涂尔干关于社会病理学这个问题的基本取向,然后是著名的《社会学方法的准则》第三章,以及它所采取的修辞次序:他宣称,已经通过采取自己的功能方法获取了新的发现。

一 社会病理学

我先来谈谈是什么样的核心观念将涂尔干与孔德的学说关联起来,从而与孔德自身的思想源泉关联起来,尤其是布鲁塞,然后再来讨论涂尔干对病理学

[2] 晚近有些论家,比如雅克·米歇尔,认为涂尔干的《社会学方法的准则》的基本问题框架取自克劳德·伯纳尔(Michel, 1991, pp.233ff)。不错,涂尔干是采用了“内环境”(milieu intérieur)这个术语。但对此有两种可能的说法。其一,诚如康吉翰所言,伯纳尔非常细致地解读了孔德。但依照克雷默-马里耶蒂的说法,康吉翰严重低估了孔德的影响力,因为孔德的理论著述中已经牢固确立了“内环境”这个观念,完全可以各自独立地影响了伯纳尔与涂尔干(Kremer-Marietti, 1982, pp.143—157)。——原注【72】

[3] 原文如此,该书三卷中第三卷最短,本身也不长。

的界定 (Pickering, M., 1993, pp.406—412)。涂尔干很少直接提及布鲁塞,但很显然,他认为转向现代的病理学观念这一步非常关键,这一点甚至在其探讨孟德斯鸠的拉丁文论文中都能看出。涂尔干提出,孟德斯鸠依然囿于亚里士多德的观念,即认为疾病是对自然的侵害,因此不属于正常的因果关系,从而不属于科学。涂尔干一针见血地指出:“政治科学无法一劳永逸地摆脱谬误,尤其是因为疾病在人类社会中的位置比其他任何地方都要重要,正常状况更不确定,更难以界定。”(Durkheim, [1892] 1997, p.56e)

涂尔干指出(步孔德后尘借用布鲁塞),关键是要把正常,其实是全部的正常现象,界定为位于社会的平均值(*la moyenne*)作为给定种属(*espèce, species*)中活生生的个体。基于这一确定规范,应当致力于将病态现象界定为偏离种属中发展出来的形式之正常界限的那些社会事实(Kremer-Marietti, 1982, pp.111—142)。种属观念的重要性不同于孔德笔下的那种意义,甚至具有哲学上的价值,因为它使涂尔干能够找到唯名论与唯实论之间的中间立场(同上引, p.108)。事实上,涂尔干通过这一观念使自己有别于孔德的历史方法:“如果……存在一些彼此有质的区别的社会类型……我们无法将其完全像同质性的各个环节那样结合在一起,构成一条几何直线。”(同上引, p.109)不过,孔德的思想中还是有一些关键成分延续到了涂尔干的新社会学。

二 从孔德到涂尔干

涂尔干从一开始探讨社会学中的这项原则时,尤其是当研究对象属于“过渡”社会或“危机中的”社会时,就预见到会有不少困难。这里指的是涂尔干在《社会分工论》中提出的命题,即社会基于社会分工进程所产生的有机团结而发展时面临的问题,也包括孔德的三阶段法则学说这一原初母型。根据孔德的法则,第二阶段,即“形上”阶段,被界定为第一阶段(神学阶段)和第三阶段(即实证阶段)之间的过渡阶段。事实上,孔德自己就把19世纪的法国视为一个“革命性过渡的时代”(âge de transition révolutionnaire),已经站在了通向实证政体的关键临界点上(Comte, 1975, 第二卷, pp.380—384)。一种是日渐衰落的神权秩序(它的“日趋瓦解”[decomposition croissant]),一种是实证秩序的有机成长(“对应于新体系的要素的飞速增长”[l'essor graduel des éléments

correspondants du nouveau système]), 这两种彼此竞争的体系展开“异质性”行动, 决定了形上阶段的不稳定性。实际上, 形上精神战胜神学精神, 正是“新体系”成长的过渡效果, 后者支撑了但也超越了形上阶段。涂尔干《社会分工论》中的理论其实是重写了孔德的法则, 因为他也承认了这种潜在的根本二分。对涂尔干来说, 这成了两种社会阶段的法则(机械的和有机的)。

过渡形式这一观念所存在的问题, 就在于《社会学方法的准则》第三章中界定时遇到的困难的核心。根据涂尔干的阐述, 在过渡时期:

唯一现存且奠基于事实的正常类型, 就是与过去相关联但不再符合新的存在条件的类型。因此, 一桩事实或许能在整个种属中存留下来, 但却不再符合情势的要求。

—— Durkheim, [1895] 1982, pp.153—154

这是涂尔干和孔德在智识上面临的共同问题, 一个极其重要的问题。涂尔干这样描述这一问题:

欧洲诸民族的现状明显缺乏组织, 我们要想了解这是否正常, 就必须考察过去是什么引发了这种状况。如果维持我们社会的那些条件不变, 就是因为情形尚属正常, 尽管激发出了一些抵抗。另一方面, 如果它关联着我们在别处称为环节社会的那种旧式社会结构……正在日趋衰亡, 我们就不得不得出结论, 认为现在属于垂死状况, 无论有多普遍。

—— Durkheim, 1982, p.95

这个例子已经触及问题的核心: 如果来自如今已趋衰亡的前体系的要素依然广泛活跃, 又如何区辨出新体系的正常成长? 按照孔德的界定, 形上阶段本质上就是不稳定的, 就是从神学要素的主导影响转向实证要素的主导影响的过渡, 这就是其独有的、充分的内在原则。这就在孔德笔下产生了一个问题, 事关形上阶段诸特性的相对异常, 革命的偏误, 以及后革命时代法国所特有的那些新式的社会失控和利己主义。事实上, 从形上阶段过渡到实证阶段似乎引发了一些极端形式, 这也会产生一些特别的问题。尽管涂尔干依然使用过渡这一观念, 但却并未像孔德那样将其发展为一个专门的“阶段”。纵然如此, 他们都很关注, 当发展过程未能完成或遭到阻遏, 在这样的情形下, 社会事实会有什

么样的异常表现。并没有确凿证据表明，孔德的确承认，趋向实证阶段的过渡可能永远不会发生，而形上阶段也可能退化为没完没了、难以复原的状况。

涂尔干谈到了自己在《社会分工论》中业已论证的命题：社会发展的正常趋势就是宗教信仰渐趋弱化，与此相伴的是强烈的“对于集体对象的集体情感”趋于弱化（同上引，p.106）。这听起来具有强烈的反孔德意味，至少可以说，与孔德晚年宣称人类会越来越具有宗教性恰成对比。但是，我们从《宗教生活的基本形式》的“结论”中可以得知，随着时间推移，涂尔干修订了自己的立场，开始预测如何依照有机分工的要求来重塑宗教。不过，早在19世纪80年代中期，涂尔干已经提出了一套理论，谈集体良知原本十分显著，又如何渐趋衰微。他认为，新的结构的发展尚不充分，不足以取代。这就是失范分析的理论基础（见于《社会分工论》第三卷）。当涂尔干在1896年发表其著名的圣西门学说讲演时，提到阐述危机时期与有机时期相互更替的基本法则，举出的代表却是巴札尔，而不是孔德。他还补充道，“如此阐述的法则可谓确凿无疑”（Durkheim, 1962, p.258）。但是他又有这么一段先趋向孔德然后又远离孔德的论述：

巴札尔未能看到，一个人越是深入历史就越能看到，危机时期的特性还在有机时期长久延续……反思，批判，与信仰比肩而立，刺穿了信仰，却不曾毁灭它，只是在其间占据越来越大的位置……圣西门比他的信徒们更加坚定地认为，这种理性主义越来越处在集体信仰的影响下。

—— 同上引，p.258

涂尔干其实是说，自己更接近圣西门而非孔德的立场。在《自杀论》中，他提到了较为发达的社会中失范的发展属于不可避免，属于正常状况。而对于这个观念，孔德只能承认是过渡阶段的特性，而不是最终的实证政体的特性。他在《社会分工论》中指出：

尽管孔德认识到，分工乃是团结之源，但他似乎并不认为这种团结属于自成一类，并逐渐取代社会相似性所引发的东西。正因如此……他认为（去除强烈的集体良知）是一种病态现象。但我们不能认为，这就是我们正在研究的异常现象的原因……（这些现象之所以发生）是因为有机团结的存在条件尚未全部实现。

—— Durkheim, [1893] 1964, pp.364—365, 本书作者对英译有所调整

<64> 从孔德的框架变为涂尔干的框架，在这里暴露无遗：之所以会出现问题，是因为“较为发达的”社会类型发展不够完善，或者用涂尔干所用的其他术语来讲，是因为较为发达类型中的“过渡”未能完成。

有必要指出，涂尔干所采取的欧洲历史框架和孔德是一样的，只是谈到对于社会发展起决定作用的社会结构条件时所指不同。涂尔干拓展了范围，只为涵盖孔德笔下“神学阶段”更为复杂的状况（来自澳洲的新素材非常引人注目）。由于时间图式是一样的，无论是孔德，还是涂尔干，都把中世纪政体的关键性瓦解视为过渡期的起点；因此，不妨把涂尔干的学说看成是巴札尔和孔德的观念的一种调整或变异。涂尔干要找寻孔德有关形上时期的分析中的社会决定因素，或者更准确地说，要颠覆观念要素在孔德图式中的主宰地位，就像在批判康德时对该类要素所做的处理一样。不过，孔德从一开始著书立说就主张，在神学→形上学→实证主义这一系列之外，存在另一个有关活动的平行系列：首先是进攻性的尚武主义和奴隶制，然后在中世纪早期发展成防御性的尚武主义和农奴制，在这场过渡之后，便是工业主义和无产阶级化的发展。涂尔干采纳了孔德的套路，即伴随分工发展，产业增长（及其与科学思潮的天然联盟）成为欧洲中世纪那种神学政体渐趋瓦解的首要推动因素。涂尔干分析这一演化的特殊性，认为是由于法团、行会的社会团结性质，也就是中世纪的“职业”结构，遭到破坏，从根本上导致社会结构广泛出现问题，即社会结构的病理表现（参看 Durkheim, 1964, pp.218—219）。实际上，这个命题在孔德的著述中也有某种形式的体现：他始终如一地反对商业资产阶级，他称之为腐败阶层，视之为利己主义主要的社会支撑。在孔德的实证乌托邦中，这个阶层将由贵族集团取代，毫无未来可言。

对于孔德此前界定为形上阶段的这个新阶段，涂尔干也分析了它的有机构成，《社会分工论》就是这种分析的代表。在孔德看来，实证阶段或许永远不会有终结之日，或是永远不会完全战胜形上阶段。因此，这种受阻遏的演化将会滋生出大量病态特征。涂尔干则全盘放弃了这些术语，确立了一套新学说来谈有机均衡的社会总体下的形式结构。在涂尔干看来，具有优先性的是社会性而非政治性或宗教性这种形式均衡。比如说，涂尔干具体说明了新的有机依赖于团结在多大程度上摧毁和取代了环节状态。如此一来，涂尔干就不必给出一套成熟精致的乌托邦愿景，而只需界定一个社会，能够作为有机类型的均衡模型

发挥功能，这种类型可以视为正常 / 规范。然后，涂尔干便可分析西方社会的演化，尤其是法国的演化，视之为各要素之间动态演化的均衡，而每种社会类型的 <65> 特点就是关系结构保持稳定 (Lacroix, 1981, 第三章)。

这里重申一下孔德与涂尔干之间的差异：孔德是不可能选择这种分析的，因为在他看来，形上阶段始终充斥着神学原则与实证原则之间的冲突。孔德分析这种阶段 (stage, *état*)，通过倒退与进步的动态分析，追随两个对立体系的衰落与成长。实际上，涂尔干用一系列共时态的静态分析取代了这种路数，但又不必提出某种先验性的目的状况 / 最终阶段 (end state)。在涂尔干笔下，关键在于，异常状况是从静态分析的脉络中凸显出来的。废除职业法团，而不是替代职业法团，才会使新体系失去均衡。即使这样，也有必要指出，就连涂尔干与孔德之间的这种对立也是相对而言的，因为即使涂尔干采纳了“过渡”阶段这个观念，并且的确谈到了环节结构与组织化结构之间的过渡时期，但后者依然处在形塑过程中（这个观念完全符合孔德所谓形上阶段的实证 / 肯定系列这一观念的内涵）。

涂尔干在《社会学方法的准则》中的讨论现在可以看得更清楚，因为尽管他希望能够得出一种明确无误的准则，指明所谓正常，就在于所考察的社会种属的平均构成，然而，在经济层面上整体而言“缺乏组织”，会被算作现代社会的正常特性，而涂尔干是不会承认接受这一点的。实际上，一旦接受“过渡”形式这种观念，如果采取这类纯粹统计的方法，要确定社会的继续与前景，就会出现各式各样的困难。^[4] 不过，涂尔干这样阐明其准则：“说一桩社会事实属于正常，只是针对某个确定的社会类型，在某个确定的发展阶段来谈，当其发生于该种属的诸社会平均状况下，处在其演化的相应阶段。” (Durkheim, 1982, p.97, 本书作者对英译有所调整)

如果说这项准则适用于欧洲社会，行会组织或职业法团的缺乏就显得非常正常。有人提出，不受调控的资本主义完全是非自然的，是由强力或欺诈促成的。但涂尔干拒绝接受这一提法。他认为这显然属于结构的异常状态。至于犯罪、宗教信仰、国家权力等方面的考虑，也完全会出现同样的问题。在过渡时期，

[4] 康吉翰提请人们注意以下两种传统之间的差异，一是强调统计观念的传统（例如 J. 布朗），一是从比夏、布鲁塞、孔德到伯纳尔的传统，倾向于摒弃统计概括 (Canguilhem, 1989, 第二章)。哈金指出了另一种对立，即涂尔干与加尔东 (Hacking, 1990, 第 20 章)。——原注【72】

或所谓“暂时危机”(‘passing crisis’, Durkheim, 1964, p.434, 这是他常用的一种说法)时期,不能根据一般性来判定正常性/规范性,虽说涂尔干的初始准则中已陈明过这种偏向。

<66> 因此,涂尔干不得不提出一种替代性或辅助性准则,力求间接确立正常性/规范性。该准则试图联系“所考察的集体生活的一般状况”(Durkheim, 1982, p.97)来确立现象的一般性。在过渡时期,或者按照涂尔干的说法,当所考察的相关社会种属尚未充分确立时,必须应用这一准则。这种阐述意义重大,因为涂尔干现在也看到,必须考察是否存在完全成型的组织化类型;此前他只是谈“过渡时期”。表述现在有了变化。现在的问题成了种属演化未臻完善,其实是“一个社会种属尚未经历其充分的演化”(同上引, p.97)。所以,在《社会学方法的准则》中,就出现了以下两种观念之间根本上的摇摆不定:一是认为,“经济无序”是源于环节状态的某种状况的继续(即这是源于某种“未完成过渡”的问题);二是认为,这种无序状况的起因是因为不适当地废止了一系列制度,这正是法国历史上的特定危机(Durkheim, 1964, pp.218—219)。在后一种情况下,问题并不在于环节化与组织化之间的过渡,而在于种属自身内部与条件的调适。他这样谈论法团:“我们可以合理地做一个先验预设:它们所经历的那些变化与其说需要彻底破坏这种组织,不如说只是需要一场转型。”(同上引, pp.218—219)事实上,涂尔干笔下的准则是可以基于这种说法做些调整的。理论上的问题就在于,如果依照“集体生活的一般状况”来界定相应的制度,如何避免像孔德那样,不得不详述一种乌托邦式规范。

但是,如果我们看看《社会学方法的准则》文本中涂尔干的说明,又会产生一些新的问题。因为涂尔干明确表示,如果这种无序状况与环节状态有关,如果环节状态“逐渐衰亡”,这就是一种正常的事实,因为据说死亡作为环节社会的生命周期的最终阶段也是正常的。^[5]只有当这种状态摆脱了环节状况,却又禁止或阻碍新的制度形式的发展,无序状况才会是异常的。其实,这些意象仅适用于有关过渡时期的理论,而不适用于所谓均衡时期的学说。《社会分工论》初版中并未出现这种混淆,因为涂尔干当时指出,老年时的疾病并非老年的正

[5] 我们完全不清楚涂尔干是否细读过穆勒。比如说,穆勒也用“错误的类比”探讨过“政体”可能在年老时死去(*System of Logic*, 1974, p.796)。——原注【72】

常内容 (Durkheim, 1964, p.433), 但到《社会学方法的准则》中, 他却引入了一种致命的混淆, 在该文献中屡有回应。

涂尔干在《社会分工论》中写道: “在有些案例中, 要区分健康状态与疾病状态, 单单参照正常类型还不够。如果并非全部特性都已定型, 如果它只是在某些特殊方面因一场暂时危机而受扰, 本身就处在生成过程中, 那么就属于这类案例。”(同上引, p.434) 但涂尔干很快就得出结论: “方法始终保持不变。首先必须限定正常类型, 为此唯一的手段便是拿它和自己相比较。”(同上引, p.434) 面对这一两难困境, 涂尔干似乎无法找到出路。到了1906年, 他又一次提出同一问题。他如此重述该问题:

社会对自身所具备的意识体现在舆论中, 但它对根本现实的观照可能并不充分。相比于继续生存, 舆论就不那么重要, 可能滞后于社会的实际状况……某些原则, 甚至是现存道德的要害, 由于受到暂时情势的影响, 可能一时间被贬为无意识, 似乎并不存在。

—— Durkheim, 1953, p.38

因此, 在涂尔干看来, 天主教会本身就是这样一种残存, “从社会学角度来看殊为怪异” (Durkheim, 1975b, p.331)。

涂尔干在这里的讨论提供了一种与孔德非常不一样的案例:

<67>

我们不妨假设, 在某个给定时间, 作为整体的社会往往会无视个体权利之神圣不可侵犯的性质。难道我们不能借用权威来矫正它, 提醒它记住: 个体的权利如此紧密地维系着欧洲各大社会的结构, 维系着我们整个的心智, 乃至予以社会利益为借口来否定它们, 就等于否定社会本身最本质的利益?

—— Durkheim, 1953, p.60

涂尔干并不像孔德那样, 设想未来权利逐渐衰微, 留下的只是义务。有位论家曾经指出, “迥然不同于……圣西门和孔德, 涂尔干重新整合……‘形上’法则(先加以转化)到‘客观’社会学中。”(Hayward, 1960, p.20) 事实上, 第三共和时期的核心斗争, 比如“德雷弗斯事件”, 在涂尔干眼里就是争取人权的斗争: “人们有可能认为, 个体主义必然源于个体情感, 从而源于利己主义情感。但实际

上,个体的宗教就像所有已知宗教一样,是一种社会制度。”(参看涂尔干的文章,收入 Lukes, 1969, pp.14—30)就这样,涂尔干通过世俗的公民宗教,与孔德的学说产生了关联。

在《社会学方法的准则》中,涂尔干究问社会事实是如何生成的,又是如何维系一体的,从而进一步深化了关于有机体健康的讨论。某种形式上,它们像是社会一般条件的必然效果,甚至是“机械”效果。按照社会学方法的准则,分娩时的痛苦是正常的,与人类的生育状况息息相关。但还有一种形式,会发展出一些制度,使有机体能针对条件做出某些调适(Durkheim, 1982, p.94)。第二种类型意味着效用与功能之间的关系。如此一来,有机体如果患病,就可能要求得到治疗,而且是有用的。如果理论没有警觉到这种可能性,这种次生的结构就可能与直接有利于有机体的某种效果相混淆,就像某种令人痛苦的东西可能被界定为纯属异常和有害。因此,不能直接根据快乐或用途来界定正常状态,因为“效用这个观念超出了正常状态的范围”(同上引, p.96)。要想界定这些关系,就只能以根本的方式界定健康有机体的正常状况。为了开启这样的可能性,涂尔干大胆提出,针对某种社会疾病的症候,广泛采用某种有用的“治疗方案”,或许已被误以为是社会的正常事实。但这样做并没有探讨病因,或许会使病因无法纳入探讨。行文至此,综合涂尔干讨论的所有这些限定条件,结论是:如果考察的社会处在过渡期间,就不能把“一般性”当做正常性/规范性的标志。

三 涂尔干的准则

<68> 《社会学方法的准则》第三章讨论到这一点时,涂尔干的措辞出现了一百八十度大转弯。他彻底放弃了“过渡阶段”和重归均衡这样的问题框架。现在他应用其初始准则来证明,诉诸犯罪和罪犯方面的统计数据,立马就能做出决定性发现。这些观点中有些已见于《社会分工论》,但在这里,在《社会学方法的准则》里,涂尔干尽可能地作了进一步推论。他提出,由于在所有已知社会、所有已知社会种属中都能找到犯罪,所以势必得说,纵然有种种针锋相对的偏见,犯罪也是人类社会中随处可见的正常事实。他的观点是如此激进,迅速招致塔尔德之类论家的误读,涂尔干很快不得不澄清观点,陷入一场关于因果关系的重大争论(Gane, 1988, pp.76—81)。

涂尔干的修辞策略就这样发生了转换：他不再倾力解决政治与宗教问题，而是以令人惊异的戏剧性方式，扭转了讨论的性质，开始攻击有关病态现象的常识观念，比如犯罪一般被认为是病态现象和异常现象的范例。而涂尔干则希望告诉世人，恰恰相反，“没有任何现象（比犯罪）更能毫无争议地体现一切正常性症候，因为它似乎密切维系着集体生活的诸项条件。”（Durkheim, 1982, p.90）涂尔干甚至发展到（又一次反对孔德）将犯罪说成是维护“公共健康”的一项基本“要素”。他在《社会分工论》中曾论证说，存在着不同的约制结构。现在他的结论是：犯罪本身是普遍的。因此，他主张，犯罪当中必然蕴含着某种有益的东西，会以某种方式有助于社会。涂尔干就此提出其最令人惊异的想法之一，点出了犯罪真正“异常”的一面：“当它（犯罪率）下降到大大低于正常水平，这绝不是值得庆贺的理由，这种表面上的进步必然伴随着某种社会动荡（disturbance），甚至与其有关。”（同上引，p.102）因此，惩罚的功能并不在于“治愈”社会中的犯罪，而是完全不同的东西（同上引，p.103）。这里要注意，事实上，涂尔干使用了孔德的术语“混乱”（perturbation）来指称自己抨击的目标。

涂尔干讨论了不同类型的犯罪的必要性，不过，尽管在讨论过渡时期时他有种种限定，但他马上就又回到最初对正常状态的界定：“必须把现象的一般性作为其正常性标准”（同上引，p.104）。他总结道，实践当中始终坚持的目标就在于回到他所谓的均衡理论，即“维持正常状况，如果受到扰乱就重新确立它，如果发生变化就重新找到正常性条件”（同上引，p.104）。

因此，令人瞩目的是，《社会学方法的准则》这一章的最后三分之一几乎都在讨论一个完全符合逻辑的发现：从方兴未艾的社会学视角来看犯罪的功能性。涂尔干无非是暗示了一种可能的蕴涵，即在法国，犯罪可能有异常的面向。然而，这种面向显然是存在的，是从布鲁塞和孔德的风格来领会的：“犯罪本身当然可能有异常的形式；当犯罪率相当高时，就属于这种情况。”（同上引，p.98）他强调，事实上，“犯罪现象的存在本身属于正常，除非对各个社会类型来说，它低于或高于某个特定水准。”（同上引，p.98）在《社会学方法的准则》该章的结尾，他加了一个附注（见于1901年版本），提到19世纪法国犯罪率总体上大大增长的态势。在他看来，“大体而言，这种发展趋势属于病态”（同上引，p.107）。涂尔干再次主张，所有这些事实都必须结合特定的社会种属来考虑：对于每个种属来说，都有其正常的犯罪率，因此，犯罪率都有可能异常低或异常高。

这就是涂尔干明确提出的、孔德有关各种社会类型的变异（气候、地理、种族等因素的效应）的正常限度这一问题的解决之道。他偏向于与孔德的精神不同，寻求基于统计学来解决。但出于种种原因，这种解决之道并不总能实现。涂尔干面临这一困难，再次转向待考察种属的“集体生活的一般条件”这一学说。如果我们结合有关犯罪的讨论（《社会学方法的准则》第三章）来探寻这一概念的意义，就会发现涂尔干又一次改变了聚焦点。他的讨论现在不再结合某个特定的社会种属来谈集体生活的条件，而是令人惊异地提高了一般性程度，指向所有社会种属的集体生活条件。他在这一点上的讨论变得极其抽象。他甚至会去讨论，在一个假想的“圣人共同体”中会发生什么事情。即使在这个“完美的修道院”中，犯罪也并不会消失，只是小过失往往变得更加重要。促成这种情形的基本条件就在于，事实上，个体之间是不可能达成完美的一致和同质的。时间和场所造成的差异意味着始终存在多样性。从功能角度来看，这种多样性是不可或缺的，因为这些歧异就是社会变迁的基本素材。要想变迁和发展，就必须存在最低限度的弹性基础，留出一定余地，以塑造在理性角度和道德角度上自主的个体。因此，有些犯罪代表一些特别的思考方式，显然预见到了未来的道德（苏格拉底就是一例。涂尔干在书中好几次举过这个例子，参看 Durkheim, 1982, p.102）。要说涂尔干考察任何具体例子，同时又指向一般议题，这个例子就是最接近这种情况的了：“法律和道德不仅会在不同的社会类型之间有变化，如果集体存在的条件被调整，甚至在同一种类型中也会发生变化。”（同上引，p.101）有关犯罪的讨论似乎使涂尔干在一定程度上远离了孔德，考虑到“个体原创性”的重要性时就更是如此。

四 《社会学方法的准则》第三章

因此，这一章整体观之，标示出一道奇特的轨迹。它开篇先强调了需要通过一般性来界定正常性。而第二部分却追问，在过渡时期，这种途径严格说来是否可能。涂尔干指出，在这种情形下，必须结合相关社会物种的集体生活的基本条件来考虑何为正常的东西。第三部分则回过头来谈社会发展由凸显个体差异的必要性，这看起来有些矛盾，其实在形成新理念的过程中则扮演着关键角色。

耐人寻味的是，涂尔干并未避免再次举苏格拉底为例来谈社会过渡时期的情形。在苏格拉底生活的时代，旧的信念“不再符合人们生存的条件”（同上引，p.102）。就连一般层面上的道德传统也已跟不上社会生活基本条件的脚步。因此，苏格拉底被判有罪，就是社会脱节的征象。至少以此为基础，可以莫立一套学说来说明过渡时期出现的异常状况：要么是旧传统太强硬，太僵化，要么是新道德太弱小，缺乏足够的力量来战胜旧道德。在这里，根本的准则，即涂尔干所谓始终必须首先应用的准则，也是有赖于比较的统计性准则，必须受到第二种准则的支配，它具有另一种理论意义，有赖于抽象演绎的推理。

显然，后一种准则才是决定性的，因为它涉及如何界定社会类属（genus），而这一点上的分析是不能以统计的方式推进的。关于如何界定社会种属（species）的问题，涂尔干在这一章中没有提及（要等到下一章，即第四章）。不过很显然，有关病理学的大部分讨论都是以涂尔干自己对这一理论根本任务的解决之道为前提的。当我们对社会种属做出界定，明显可以看到，涂尔干要的是两样东西：要在环节类型与组织化类型之间，基于事实（明显不同于孔德），做出牢固而明确的区分。而在这些类型内部，根据它们所具备的复杂性程度和组织化程度，会发展出不同的种属。分类必须明确指明类型：包括社会的组成要素，也包括这些组成要素的组合类型。这些并不会产生出“历史阶段”。在每一个类属内部，会有众多亚类型（涂尔干对亚类型 [sub-types] 这个术语心存疑虑，最终选择了“变异类型” [varieties, Durkheim, 1983, p.115]）。^[6]表面上看，涂尔干只是摒弃了孔德的分类体系，采纳了更近于斯宾塞的说法。实际上，涂尔干不惮其烦地批评着孔德的三阶段法则。孔德和涂尔干探讨罗马帝国的不同方式，似乎也能确证这一点。对涂尔干来说，罗马帝国是一种独特的形态，是属于该类型的唯一案例（Durkheim, 1982, p.117）。而我们知道，在孔德眼里，罗马帝国并非独一无二，只是多神论军事帝国的主要案例。但概而言之，这两种界定或许也不是难以契合。不妨把神学形式看成此类环节形态的上层结构。

基于这些看法，可以清楚地看到，在涂尔干眼里，相比于社会结构，经济

[6] 涂尔干对类属和种属之类术语体系的把握非常不确定。比如说，1894—1895年的《社会学方法的准则》的版本变化，也体现出决定种属的准则的形式演变（而在 Durkheim [1988, p.179] 中则没有显现，在那里，涂尔干讨论分类准则时所用的术语从种属 [espèces] 变成变异类型 [variétés]）。——原注【72】

生产方式是如何的不重要。事实上，无论是孔德还是涂尔干，都没有一套专门学说来讲分工作为资本主义这一经济体系的组成部分，就明显体现出这一点。资本主义受制于其自身法则。涂尔干指出，日本也能采借西方的工业体制，但依然是一种不同的社会种属。英国即便完成了工业化，也还是一种独立类型：“在一个特定的社会里，某种分工，尤其是经济上的分工，可能已经相当发达，但却鲜明体现出环节类型，这也是很可能发生的。英国似乎就属于此例。”（同上引，p.282）在涂尔干看来，从社会学角度分析，经济上的分工远未形成社会的基础结构，而只是“经过社会生活的表层”。分工的发生甚至可以“不带来社会结构可感受到的变化”（Durkheim, 1964, p.282），而只是一种外部附加。这种分析更加符合孔德眼中法国的发展在欧洲背景下所具备的特别意义。涂尔干的社会学以英国为反例，延续了这种讨论（表面上看，英国的经济发展关系着“环节类型”的继续[同上引，p.282]）。

这里还有必要提到，涂尔干在其《社会分工论》再版“序言”（1902年）中，讨论了中世纪时法国社会架构的形态。他在“序言”中探讨了在既存古代罗马制度之外，如何叠加上行会组织，而在法国，这些行会组织“充当了我们当下社会的基本架构”，必定是“我们的社会结构不可或缺的要素”（Durkheim, 1964, p.21, p.29）。他主张，它们甚至成了资产阶级经济组织的“正常”形式（同上引，p.20），乃至政治代议的“正常”形式（Durkheim, 1964, p.28）。这是他在历经19世纪90年代的《职业伦理与公民道德》系列讲课中发展的主题。涂尔干认为，行会就是资产阶级最早的结构形式（Durkheim, 1992, p.34），也就是说，它们并不只是外部附加，而是新的社会体系的构成要素。他在关于法国教育的讲课中（Durkheim, 1977）指出，巴黎大学的发展意义重大，其法团形式流传到英国等地。巴黎是第一座真正意义上的欧洲城市。在这些讲课中，涂尔干始终在评估中世纪以降各个时期的得失损益。比如，他期望回到中世纪时教育机构里民主宽松的氛围，没有过度的奖惩赏罚。但很显然，作为一个法团的大学是一种基本形式，他提到，就连大学（*universitas*）这个词本身就意味着一个法团（同上引，p.90）。

在这些讨论法国教育的讲课中，涂尔干并未遵循孔德的阐述模式，即从发挥作用的“异质性”倾向切入。“基本结构形式”很早就已确立，我们只是在追寻其演变轨迹。不过，尤其值得注意的是，在涂尔干探寻创生要素，即对抗革

命变迁中遭到破坏的那些关键创新时，潜伏着孔德式主题。这种强调具有强烈的反孔德意味，因为孔德的主题预先就径直排斥了这种评价，它完全受制于与即将到来的第三阶段即实证阶段及其构成要素的愿景之间的“紧密关系”。涂尔干所阐述的对法国教育的愿景，就是要实现法国历史进程中业已表达出的那些倾向：“19世纪的学术史并非创新迭出，而是缓慢地、逐步地恢复18世纪业已熟知的观念。”（同上引，p.305）在这些讲课中，涂尔干并没有诉诸其有关病理学的观念，但他的分析却显然是基于其在《社会学方法的准则》中勾勒的“过渡时期”概念。 <72>

五 小 结

涂尔干接近于实现孔德的愿望之一，即有朝一日能够经过深思熟虑，处置病理学问题（Comte, 1968, 第二卷, p.360）。一方面，涂尔干并未依赖孔德提出的所有材料（他很少使用轨道混乱之类的观念）。但另一方面，他赋予病理学这一主题的重要性却远为深刻。孔德考虑病理现象，主要是从过度，从对根本的“变异限度”的逾越角度来切入的。涂尔干不接受孔德对因果分析的摒弃，设法避免孔德的社会学中那些声名扫地的特性：执迷于未来状态，天真幼稚的人本教。涂尔干用有关个体的公民宗教取而代之，他认为这种宗教在第三共和时期已经获得很好的发育，不过遭到了攻击。我将在下一章讨论，涂尔干努力想通过研究自杀率上升的现象，来确定这一社会的结构异常现象所产生的效应。

第七章

方法的危机与《自杀论》中对理论的求助

我们不妨倒转研究顺序……我们的分类不是形态学的，而将从一开始就是病因学的。

——Durkheim, [1897] 1970, pp.146—147

在涂尔干的作品中，光看其方法论著述，“理论”本身的地位并不明显。事实上，学界广泛认为，由于他亲近实证主义方法，预先便排斥了理论在其社会学分析中扮演积极角色。这种看法很成问题，原因有二，颇为不同。其一，如前所示，孔德的社会学赋予理论以关键角色。其二，涂尔干必须承认，当他在社会分析中面临实际问题时，并没有使用自己选择的方法，即探寻相关社会事实的“形态学”特征，而是不得不直接引入理论界定。

涂尔干在《自杀论》中指出，“在别处陈述并考察的那些主要的方法论问题”（例如《社会学方法的准则》[Durkheim, 1895]），在《自杀论》这一研究中，又在新背景下出现了（Durkheim, 1970, p.37）。涂尔干在《自杀论》的“序言”中（Durkheim, 1897）强调，这些方法论问题首先是关于如何界定“社会事实”，照他的理解，“社会事实”就是外在于个体的一种现象：“任何行事方式，无论限定与否，只要能对个体施加某种外部约束。”（Durkheim, 1982, p.59）这一界定简单明了，并不足以让我们应对在本项研究中遇到的理论与方法之间关系的复杂性。^[1]

[1] 本章借鉴了“The deconstruction of social action: the ‘reversal’ of Durkheimian methodology from *The Rules to Suicide*”一文，收于 W.S.F. Pickering 与 Geoffrey Walford 合编 *Durkheim's Suicide: A Century of Research and Debate*. (London, Routledge), 2000, pp.22—35。——原注【83】

一 涂尔干的研究策略

《自杀论》中出现了戏剧性的一幕：事实上，涂尔干在这本书中宣称，自己采取的分析顺序等于倒转了《社会学方法的准则》中预定的那种。即使评论者们偶尔也会提到这一点，但它却很少成为严肃的批评反思的主题。一方面，有些人认为，遵循涂尔干在《自杀论》中自己提出的观点，从这一点中挖不出什么深意来（参看 Schmaus, 1994, p.8, pp.150—184; Berthelot, 1995）。另一方面，其他论家也开始提出，这种倒转是涂尔干思想发展历程中的一桩重大事件。不管怎么说，这个议题的真正意涵尚待充分界定。我希望本章能澄清这场争论的利害关键。我认为，涂尔干为了使用自杀统计数据，被迫推翻了他在 1895 年如此出色地阐述的那些原则；这一事实本身就在相当程度上揭示了涂尔干的方法论观念：方法论扮演的角色具备创造性、可塑性和非教条性。但这也使涂尔干更加彻底地面临这样一种局面：自己在《社会学方法的准则》中的立场有可能在一定程度上遭到误解，从而对他的社会学产生深远影响。

<74>

本章我将考察和探讨下列问题：第一，《社会学方法的准则》中描述的方法是什么；第二，（假设涂尔干前后一致）如何用这种方法来研究自杀；第三，涂尔干在《自杀论》中实际上是如何做的；第四，他的方法论做法的“倒转”对应于什么样的“发现”。最后，探讨一种替代方式来看该议题的意义，尤其是涂尔干社会学中理论与方法和实质内容之间的关系。

二 《社会学方法的准则》（1895 年）中的方法

尽管涂尔干试图将其方法浓缩于一本题为《社会学方法的准则》的书，但他讨论方法的著述并不仅限于此书的概括。实际上不妨认为，即便就此书而言，也存在两种、三种乃至四种版本。许多论家提出，涂尔干的方法主张前后有变；有人认为，他实际应用的方法不同于其声言或“官方的”方法（例见 Lukes, 1969, 1973）。不难看出，1894—1895 年间，涂尔干做出决定，不再研究固化的社会事实，而是研究被界认为独立于其个别显现的社会事实（Durkheim, 1988, p.138），他重新撰写了自己手稿中的某些关键行文（贝特洛 1988 年编辑的版本中所给出的变动只是其中一部分）。《社会学方法的准则》显然雄心勃勃，不仅

力求界定研究步骤，还包括研究策略上的轻重缓急。

涂尔干的著述中规定了如下步骤。书里要求，社会学家们首先必须界定构成考察对象的那些社会事实的类型。这些事实被“当作物”来处理，即它们外在于个体，具有集体现象的力量。要对它们做出界定，看的是观察中属于事实本身秩序的那些特性，而不是通常持有的预设或先入为主的判断。社会学家还必须遵循处理数据信度的准则。第三，社会学家必须遵循区分正常形式与病态形式的准则。为此，必须确定社会种属正常特征的性质。第四，到这一阶段，就必须对社会类型进行分类——形态学角度的分类。通过理解相关诸社会的内部社会环境（道德容量与道德密度），对所考察的社会事实做出解释，以期发现社会成因，这些成因意味着可能存在的不变关联。最后，必须借助对足够数量和质量的比较系列进行比较分析，来处理有关这些关联的证据，旨在确立共变法。

<75> 以上便是对涂尔干研究步骤的简略概括，它完全能够表明社会学方法是多么的系统全面。它当然不仅限于调查研究和证据搜集的技术。该方法的整体性质就是凸显理性主义、客观主义、实验理性的成分 (Berthelot, 1995, p.140)。有一个核心特征，就是应用正常事实与病态事实这一区别，涂尔干就通过它把自己的方法与实践干预相关联。有一项特别的要求是方法中不可或缺的，就是观察优先于想象。这项要求的风格秉承了孔德，但不像孔德那样坚持认为，必须在该领域根本理论的指导下推进分析。涂尔干在整部《社会学方法的准则》中有另外的着力点。他强调，只有当分析顺序始于对事先根据特定特征规定的该领域中的研究对象进行客观观察和理性分类，才有可能实现科学的社会学。涂尔干指出，社会中有不少事实，观察之下，具备必然性、确定性和确定其他事物的性质，独立于个体的主观意志或客观意志。社会学家必须关注这类现象，并且不带意识形态的先入判断。不过，他的确留出了一块空间给第二种分析顺序，可用来“验证”第一种分析顺序。他那套用来确定正常事实与病态事实之别的著名准则即属此例。较好的方法就是界认“某种可以直接感知的外在记号，但得是客观的记号，以使我们能够区别这两种顺序” (Durkheim, 1982, p.91)。如果遇到难以实现这一点的案例，或是处在过渡时期，就要求用第二种方法来验证第一种方法 (同上引, p.94)。在第二种方法下，决定正常范畴的准则如下：“可以通过论证某现象的一般特征与待考察社会类型中的集体生活一般条件相

关,来验证”第一种方法的结果(同上引, p.97)。在他看来,这第二种步骤,也是更具理论性的步骤,“绝不当取代前一种,甚至不当被优先使用”(同上引, p.96)。这一点被再三重申:分析必须始于观察,切忌“预设原因或功能”已知(同上引, p.96)。

三 研究原本应当如何进行?

《自杀论》的研究并未遵照这套规则。如果它遵循这些规则,又该如何进行研究呢?《自杀论》里的一些谈话有助于回答这一问题。涂尔干指出,较好的方法是根据自杀案例共有的一些具体特征来进行分组,并依照这些异同点做出进一步细分,因为“有多少自杀趋势,就有多少独特类型”,社会学家应当“就此致力于确定这些自杀类型的原因及各自的重要性”(Durkheim, 1970, pp.145—146)。谈到这里他说道:“我们在关于自杀与疯狂的简要研究中已经贯彻了某种此类方法。”(*C'est à peu près la méthode que nous avons suivie dans notre examen sommaire au suicide vesanique*, Durkheim, 1960, p.140) 我们不妨来看看《自杀论》(第三编)第一章中的这项研究。 <76>

在此,涂尔干记叙了一种令人瞩目的尝试,即根据其形态学特征来对精神疾病导致的自杀进行归类。基于细致调查,可以发现四种类型(癡狂型[manic]、抑郁型[melancholic]、偏执型[obsessive]和自动型[automatic])。涂尔干就是要通过考察这些证据,以确立社会性因果关系。他基于性别、宗教、年龄、更一般性的社会自杀率,以及时间序列,对这些证据进行比较分析。他顺便提到了一条规则:

要估计精神变态状况的可能效应,就必须滤除与社会条件共变的案例……只有当它们互为反比,才能考虑这些案例;只有当存在某种冲突,才能了解到何为决定性因素。

—— Durkheim, 1970, p.70

他的结论是:“社会自杀率……与疯狂倾向没有任何确定关联。”(同上引, p.76) 这些特定的精神病类型并不受社会力量的影响,不属于社会学的研究领域。他的方法颇具指导意义:从形态学角度上,首先把自杀归类为“癡狂型(insanity)

自杀”，进而参照其他已知社会现象来分析这些群体，以便找出异同模式。

所以，如果涂尔干在整个研究中贯彻其方法论规则，他原本应该如此进行研究。分析首先必须对自杀做出定义。事实上，这当然就是在“序言”中所做的事情：

任何死亡事例，只要直接或间接源于牺牲者本人的积极或消极行为，并且他知道将会导致这种后果，就适用“自杀”这个术语。

—— 同上引，p.44

耐人寻味的是，涂尔干提出，在精神疾病的实例中，自杀“要么缺乏任何动机，要么由纯属臆测的原因造成”（同上引，p.66）。这些自杀被归为一种确定范畴，因为在涂尔干的定义中，并没有包含动机的问题。但关键在于，如果涂尔干在整个研究中遵循这种方法，将会依照行为本身的全部特征，即基于对其后果的切实了解而自愿做出的“消极或积极”行为，对自杀的统计数据进行分类。我们可以说，这里涉及的考虑包括行为发生的背景和决心，包括自杀实施的方式，但不包括其动机。涂尔干提出，要对事实本身做出科学的分析，其特定的、经验的也是唯一的途径，就是对自杀做出理性定义，对该行为的客观特性做出理性识别，因为未知的原因就表现在这些客观显现（其特殊标志）中。正是基于这一观点，涂尔干确立起其方法论的绝对要求。依照这些特征（积极的、消极的等）给事实分组，就能对它们进行比较分析，以发现其中表现出的不同自杀类型的原因。用涂尔干自己的话来说，研究次序如下：“你会承认，有多少自杀趋势，就有多少独特类型。然后，你会致力于确定其原因。”（同上引，p.145）

<77> 但如前所示，鉴于有可能进行第二种分析，在说明这些事实时，力图将相关现象“关联到所考察社会类型的集体生活的一般条件”（Durkheim, 1982, p.97）。涂尔干可能也期望在整个分析中都将自杀率与集体生活的各项条件相关联。因此，他会通过检验证据是否存在“逆”共变关系来做出论证。

四 研究实际如何进行？

（在《自杀论》第二编的开头）涂尔干坦陈，事实上，研究乃是基于一种相当不同的原则：“我们应当能够不直接依据其此前描述的特征，而是依据产生它

们的原因，来确定自杀的社会类型。”(Durkheim, 1970, p.147) 他已颇有能力确定这样的举措预料会付出怎样的代价：它预设存在不同类型，只是一开始无法确定，事实上，它或许能够证明这些类型的存在，却无法证明它们的典型形式。在这一点上，涂尔干的立场非常坚定：因为原因表现于结果，所以有可能从自己确认的原因中“演绎出”这些形态学特征。因此，“倒推”方法也有赖于原因与结果之间牢不可破的关联(同上引, p.147)。

在此，涂尔干的确在探讨动机时提供了一套重要的分类观。他提出，细致看来，统计数据中给出的自杀动机，在相当不同的(城乡各类)职业群体中呈现出相似性，表明动机只是“似是而非的原因”，是“道德决疑”(moral casuistry)的结果(同上引, p.151)。他就此明确宣示，由于这个一望可知的问题，“我们应当尝试直接确定产生自杀的原因，而不操心它们在具体个体身上可能采取的形式”(同上引, p.151)。接下来几章十分有名，分别考察了自杀的三种类型：利己型、利他型和失范型。确定并分析完这些类型，第二编最后一章回过头来考察“不同类型自杀的个别形式”。至此，方是所探讨的探究次序。这里关键的方法论问题在于：这种考察次序为何就立得住？涂尔干又是如何确立其病因学分类体系的？

如果我们考察涂尔干关于利己型、利他型和失范型自杀的分析，就能看到，这显然不是基于每一类合乎标准的自杀的特性。他在分析利己型自杀时，是通过分析与宗教、性别、教育等因素相关的自杀率。关键在于，这并不是直接通过比较性别、年龄、地区等因素(参看 Baudelot and Establet, 1984, p.101)。结论是：据证明，这种特定类型与这些情境下的社会整合程度成反比(这一著名论断见于 Durkheim, 1970, p.208)。他从两个层面上来说明这一法则：首先，个体主义只能产生不充分的社会统合，但在更深刻的层面上，他又提出，鉴于人本质上具有二重性，这里缺失的是具有超越本质的客体，能够提供必要程度的符号团结。涂尔干此说的证据在于，社会会在某些时期，以阵阵伤痛和绝望，表现自身的解体(同上引, pp.213—214)。

<78>

对利他主义的讨论则另有一番结构。首先是在更具理论性的层面上，比较其与既有的利己形式之间的异同(同上引, p.221)。涂尔干指出，这种类型常见于军事情境。在这种情境下，出现了自杀增多的共变因素，被确定为克制精神的强度(同上引, p.237)。他又补充道：“事实表明，军人自杀的原因不仅不

同于平民自杀的最具决定性的原因，而且与之恰成反比。”（同上引，p.236）

他在讨论第三类自杀即失范型自杀时，首先分析了经济危机（同上引，p.241）。他提出，这一点关乎解控模式，关乎去分类化，并力求给出一个定义（同上引，p.258）。伴随宗教衰落，以及缺乏牢固的道德准则和次生制度，在业已文明化的现代诸文化中，某种失范状况已成为家常便饭。还有一种失范型自杀，随家庭中的团结强度不同而变，这是一种婚姻失范，与婚姻纽带的强度和婚姻关系的类型有关。

在这些至关重要的章节中，读者看到的是涂尔干融合了统计分析和理论考察。他识别出三种相当不同的自杀类型，并总结道，这是由三种独特的社会原因造成的，又识别出三种自杀趋势。他的讨论就是围绕这些识别组织起来的，并就此概括道：“利己型自杀乃是由于人不再能在生命中找到生存理据，利他型自杀乃是由于在人看来，这种生存理据外在于生命本身。至于第三种自杀……（失范型）乃是由于人的活动缺乏调控，并因此承受苦痛。”（同上引，p.258）但他的方法属于循环论证，因为他根据每一种自杀的范畴来对自己的材料进行分组，然后发现证据，说的确存在诸如此类的分组，而这样的循环论证，他的方法是应当避免的。

因此，在《自杀论》第二编最后一章，他回过头来讨论个体的形态学形式问题。他在该章第一节指出，这种“形态学分类在本项研究之初几乎是不可能的，而到现在，由于病因学分类构筑了基础，已有可能进行。”（同上引，p.277）然后，他又强调说，必须“发掘分别属于不同组别的特定自杀的特征，这些组别正对应于刚才区分的那些类型”（同上引，p.277）。他进一步阐明，要说明这一点，就要反向进行表现性的因果关系推导，让这些原因“从其社会起源到个体显现”（同上引，p.277），因为每一种类型都有一种“特殊标志”，从其原因带到结果。这里的分析“以演绎方式”推进（同上引，p.278）。涂尔干在此警告，这一步骤包括了做出纯粹“逻辑性的”推断，这些“或许不能经受经验确认”（同上引，p.278）。这一步骤始终有可能遭受质疑，因为它所实现的似乎只是给出了一些具体说明的材料，为通过其他方式获得的结果赋予了一种“具体特征”。接下来的简要阐述明确举证了第一类自杀，即利己型自杀（拉马丁笔下的拉斐尔），视之作为一种“高贵的”形式，与此截然对立的是享乐主义形式（同上引，pp.278—283）；其次，利他型自杀也包括两种彼此对立的形式：一种是暴烈的、发乎情感的，另一种

是平静的、尽忠职守的(同上引, pp.283—284);最后,失范形式的自杀,与失望相维系(同上引, pp.284—285)。然后,他简略讨论了“利己—失范型”(ego-anomic)、“失范—利他型”(anomic-altruistic)和“利己—利他型”(egoistic-altruistic)即斯多亚型(stoic type)等组合类型(同上引, pp.288—289)。

这一简短分析让我们清楚地看到,涂尔干所谓的自杀实施方式的“个体显现”或关键“特殊标志”究为何意。不过,该章第二节却让人大吃一惊。行文至此,涂尔干决定说明自己究竟出于什么原因,在方法论的观念上做出了如此重大的转变。有必要在此成段转引:

你可能会以演绎的方式推定,自杀的性质与自杀者选择的死法之间存在某种关联。自杀者用来贯彻其决心的手段应当有赖于敦促他如此而为之的感情,并就此表达这些感情,这似乎是完全自然的事情。因此,我们很可能会使用统计学提供给我们的相关数据,从其外在形式更切近地描述各类自杀。但我们的有关研究给出的却只是否定性结果。

—— 同上引, p.290

这套说法颇具杀伤力,对涂尔干所有的方法论宣示意义重大,影响深远。不妨再次重申,研究发现,原本预期的社会性因果关系能够延伸到行为的“外在形式”并未得到确证。由于《社会学方法的准则》中勾勒的整套程序就是基于这种“演绎”假设,这一发现,就算是否定性的发现,也成为整个研究的核心结论。有人猜想,这一点之所以长期遭到忽视,一方面是因为它的否定性,另一方面也由于它针对的层面落在方法论本身,而非经验结果。在这里,方法论(以一种此前不曾充分展示的方式)被揭示出与实质性的社会学假定和预设紧密维系。你可能会说,涂尔干发现了他自己笔下关键的、带有意识形态性质的先入之见(prejudgment):“行为”与“行为方式”的概念作为预知(prenotions),作为幻念(idola),尚未被清除。

涂尔干旋即明确表示,新的结论有一点耐人寻味:“社会原因当然决定了对于这些手段的选择,因为在一个给定的社会中,各种自杀实施方式的相对频度是长期保持不变的。”(同上引, p.290)涂尔干根据19世纪70年代四个国家中自杀实施方式的不同,给出其统计数据。显然,他对自杀“外在形式”的考察并未消除证据缺乏问题。涂尔干指出,数据表明,“自杀整体上依赖的社会原因……

不同于那些决定自杀实施方式的社会原因，因为在我们已经区别出的各种自杀类型与最常见的实施方法之间，无法发现存在任何关联。”（同上引，p.291，黑体格式为引者所加）令人好奇的是，实施自杀的模式比自杀率更加稳定（同上引，p.291）。

涂尔干也给出了一点安慰，即一套预设，谈他笔下的某些类型与实施模式之间预料将会有怎样的关联，因此能够确证其方法论假定。利他主义或许能够展现出与被武器杀死之间的关联，但这一点未经确证。利己主义或许有其通过上吊实现的“自然表达”，但同样未经确证。涂尔干对这些数据进行解释，证明自杀动机与手段选择的动机非常不同。后者受到可以利用的技术的影响（“被火车碾死”），以及某些手段所具备的声望的影响。他的结论出乎意料，十分极端：“因此，所选择的死法与自杀的性质完全是两码事儿。”（同上引，p.293，黑体格式为引者所加）所以，“前者丝毫无助于我们了解后者，要靠完全不同的研究来发现。”（同上引，p.291）

《自杀论》最后的第三编探讨了作为一项“社会问题”的自杀。但它的第一章却又颇具理论性，主要是对凯特勒的均值概念进行了长篇批评（同上引，pp.300—306）。涂尔干通过这一话题，详细阐发了他是如何理解，自己关于社会事实作为集体原因的观念，与对个体形式进行任何类型的均值化，两者之间存在怎样的差异。他在讨论方法论时，强调的是自己在该项研究中的发现确证了一个命题：社会事实是客观的，外在于个体的，《社会学方法的准则》中阐述的那些原则即属此类（同上引，p.310，p.313）。如此重新阐述《社会学方法的准则》中的主题，其令人瞩目之处在于，它重申了许多程式，它们都包含了表现性因果关系的命题，关联着内在特征与外在特征。比如说，

我们先从外部开始，因为只有外部是直接被给定的，但也只能通向内部。步骤无疑是复杂的，但别无他途，除非不悖使自己的研究应用于有关事实秩序的个人感情……而不是这种事实秩序本身。

—— 同上引，p.315

这就是涂尔干式的迷思塑造。这又回到了《社会学方法的准则》，它强调了《自杀论》结尾处凸显的社会事实的客观性和外在性。这也有效地阻止了涂尔干实际的发现得到领会。但他希望在全章结尾处，考察将社会生活视为三种趋势（利

己型、利他型和失范型)的均衡化过程的学说,尤其是“任何存在的道德观念都会以一定比例融合利己主义、利他主义和某种失范,具体随相关社会而变。”(同上引, p.321)在这场讨论中,引人注意的是,涂尔干又一次诉诸表现性因果关系的观念。出现利己主义和失范这两种趋势的原因也影响着个体深层的心智构成,因为“它们都表现着同一种原因:这使这两种趋势相互融合,彼此调适。”(同上引, p.323)不过,涂尔干随后又有所回撤。他的结论说法很是微妙:“只观察个体的人自然看不到促成现象的原因,因为它外在于个体。”(同上引, p.324)因此,对心智构成产生的效果并不是自杀的原因,而只是造成某些特定的效果,它们有可能导致某些群体中的自杀倾向,具体取决于自杀趋势的强度与方向(同上引, p.324)。

<81>

在《自杀论》最后两章,涂尔干尝试了一项很不可能完成的任务:完成他在《社会学方法的准则》中勾勒的方法所提出的其他要求。包括(一)跨越较长历史时间,对不同社会种属进行广泛的比较分析,即从古代到当下的历时态分析(同上引, pp.326—338);(二)共时态分析,探察当代社会中其他社会犯罪事实和道德事实与自杀的共变关系(同上引, pp.358—360);(三)追问正常自杀率与病态自杀率,面对报告自杀率上升,实际能做些什么(同上引, pp.361—392)。在涂尔干看来,前两个问题处理的是,是否应当把自杀看做一种不道德行为或犯罪行为,第三个问题关心的是现代社会本身的状况。涂尔干得出的结论颇为复杂:首先,如果认为自杀这档子事儿或许纯属个人意愿,这种思考倾向可谓谬矣。其次,在自杀与其他犯罪形式之间不存在任何简单关联,因此,也不存在任何程式可以用来决定,针对它们应该采取哪些约制形式。最后,涂尔干系统性地得出了一个结论:法国及现代欧洲现有的自杀率正在以异常迅速的方式上升。众所周知,他开出的药方就是在国家与个体之间,重新引入次级职业群体:制度性社会主义。用涂尔干的话来说,“我们或许坚信,这种恶化之势并非源自进步的固有性质,而是由于它在今日发生时面临的特定条件”(同上引, p.368)。这场现代危机并不属于什么“常规进化”,因为起作用的是完全异常的原因(同上引, p.370)。涂尔干琢磨出解决之道:彻底重组国家的结构,甚至各种形式的民主代议制(同上引, p.390)。实际上,只有结合这种理论包装在别处确立时的背景,才能领会涂尔干的分析。

五 方法的倒转有多重要？研究是否会有不同面貌？

现在我打算谈谈涂尔干改变其方法的决定究竟有多重要。它在分析中产生了怎样的分别？它是否至关重要，是否来自于有关自杀本身性质的发现？

该研究大部分是在阐述统计数据，但并不是纯粹的经验研究。它或许类似于孔德本人预定的实证方法，在因果分析之外，致力于确立共存法则与共变法（诚然从未实现）（参看 Schmaus, 1994; Cherkaoui, 收于 Cuin, 1997, pp.153ff）。如果说这是对当下形式的一种替代选择，那么同样有必要指出，《自杀论》显然不是人们有时误以为的那种经验主义研究。

涂尔干在其研究中实际做到的与此相当不同。悖谬的是，所谓自杀行为的模式相当外在于自杀的原因，这一经验“发现”恰恰构成了基础，让涂尔干非常出乎意料地、戏剧性地否决了“表现性因果关系”的逻辑。他就此不得不提出一套理论来谈复杂的社会整合不良，而谈的方式自己处理起来又毫无把握。看起来，通过“演绎”方法来谈理论，依然存在根本缺陷（参看 Gane, 1988, pp.49—51），因为这并不能从方法论视角，就涂尔干在《自杀论》中实际之所为，奉献给我们一套很好的陈述。它也不能真正反映社会学对自杀之类人类“行为”复杂性的发现（社会学领域充斥着宗教、政治、文化等方面的行为）。

有些人提出，涂尔干不曾明示的研究路数其实是行动分析，但他的分析导向恰与此相反，是以一种出乎意料的特殊方式，对行动进行解构。根据他的分析，自杀至少是两种异质性趋势的汇合：一是自杀诱因 (suicidogenic) 趋势，这引发了决心本身；另一种趋势则赋予了手段。两者都外在于行动者对行动的直接理性化，外在于此类现象的直接导火索。这类“行为方式”（我们不妨回到社会事实的定义）是复杂的，包括的那些要素虽然聚在一起，却并不相互表现或彼此为因，因为它们互相“隔膜”。就方法论而言，这其实意味着社会学不应当假定，遵循行动的自然逻辑，就是在遵循一条特殊的线性因果链。重要的是，所谓社会学能够基于给定社会事实的外在特性，直接推出其内在原因，这样的预设已经遭到质疑。

不妨认为，迟迟不能充分说明自杀行为的复杂性，实施行为的模式与自杀本身的性质两不相干这一爆炸性命题，让所有人都大吃一惊。这就是《自杀论》最重大的谋略，即他并没有倒转使用其方法。由于因果链被打断，涂尔干并未

从因果决定的类型回推到“外在显现”，即任何完全连续的分析序列中的结果（此即演绎法）。

六 如果倒转方法不可能，那么他的方法是什么？

他在著名的第二编中做了以下事情：首先，他将有关利己型自杀的事实归为一组，从而能够发现利己主义的条件（这完全是一种循环论证）。其次，他巧妙地对比了利他型和失范型（以及宿命型）。实际上，他遵循了自己在《社会学方法的准则》中谈过的方法，当时他称之为分析现象“与集体生活的一般条件”之间的关联。他所打破的禁令在于，“这种方法无论如何也不应当取代前一种方法，甚至不应当成为优先使用的方法”（Durkheim, 1982, p.86）。基于这些从病因学上确定的类型，他提出，现象学意义上表现危机状态的情绪就类似于这些危机及其“理性化”的所谓“显现”。

<83>

不过，这也意味着，《自杀论》中不曾分析任何自杀行为，不曾分析任何自杀过程。诚如一位分析者所言：

没有丝毫证据表明，属于某种社会学类型的某些或全部自杀确实体验到赋予它们的那些主观状态。尽管涂尔干把利己型自杀的特点概括为冷漠，失范型自杀的特点是愤怒，但毫无证据排斥相反的可能性。涂尔干几乎没有给出任何经验证据来将他的病因学分类与形态学分类关联起来。

——Pope, 1976, p.198

该书根本就没有尝试分析自杀因果链与决定实现自杀的手段之间复杂的相互作用，或者说多元决定的汇合。涂尔干首先提供了一套有关社会整合与社会调控之不同形式的理论；其次，他给出证据来说明社会整合与自杀率之间的逆向共变关系；最后，他简明扼要而又颇具想象力地提及（本质上属于综合性的虚构理论）实施行为时预料会处在怎样的主观情绪下，及其相关的“统感”（coenaesthetic）形式。

七 小 结

涂尔干出于众多理由撰写了关于自杀的研究。大部分社会学家认为，该研究试图对一个乍看起来完全属于个人范围或心理学范围的主题进行经验研究。他被误认为是选择此项主题来证明其新的方法论。但是很少被讨论的策略理由则在于，他希望从另一个角度证明这一事实：法国由于其制度失衡，道德状态正处危境。他在《社会分工论》新版“序言”中指出 (Durkheim, [1902] 1964)，许多论家断言，他提出要重建职业群体或法团，并不能从他关于恶的阐述中找到理据。但涂尔干回复道，自己并没有改变主意：“我们缺乏一整套必要的组织体系，来实现社会生活的功能的正常运作。”由于他并没有充足的数据从经验上证明这一点，他不得不退而求其次 (faute de mieux)，转向了理论。

第八章

第二周期的终结：人类学与宗教

危机，就是“解冻”，犹如通心粉中肉酱的众多分子开始分离……成了分子状态。(La crise, c'est le 'dégel', c'est le départ des molécules de la gelée de viande sur le macaroni ... c'est l'état moléculaire'.)

—— Mauss, [1942] 1997, p.772

涂尔干的死给法国社会学留下了一个真空。尽管莫斯接掌帅印，领导学派（或者说在历经战争岁月摧残殆尽之后余下的事业），但他用力最深也是成就最大的还是人类学的一些主题（他曾说“我从未成为社会学的斗士”），并编辑出版了涂尔干的许多讲课稿（讨论社会主义、教育、职业伦理等），以及于贝尔和赫兹的作品（Mauss, 1983, pp.141—142）。（Marcel [2001] 广泛考察了这段时期的涂尔干主义。）这种失衡的后果之一就是，涂尔干式的社会学，或所谓“法国”社会学，具备了人类学主题与术语所标示的一种特性。一战到二战期间，孔德与涂尔干确立的框架开始面临马克思主义学说发起的挑战，后者从1917年的俄国革命那里获得巨大动力。莫斯本人也撰文“评估”布尔什维克主义（Mauss, 1992）。但到20世纪30年代末，出现了一些富于想象的尝试，要把马克思和涂尔干放到一起，并与源于黑格尔、尼采等人的主题，以及超现实主义之类的美学影响，融为一套趋向人类学视角的理论框架。

一 莫斯：人类学与社会学？

莫斯虽说与涂尔干共属“法国社会学人类学学派”的领袖，但他的学术生涯、思想取向及对社会理论的贡献，都与涂尔干迥异其趣。莫斯虽然著作宏富，却不曾著有一本单部头著作。那些作品，比如论“馈赠”的名文，都是作为期刊

论文首发，就连与涂尔干合著的探讨社会分类的长篇作品也是如此。事实上，莫斯的著述中有相当大一部分都是合著。他还比较排斥理论，更偏好切近社会事实，对抗他所谓“假模假式的追求原创性”（Mauss, 1983, p.139）。他自己也是个具有原创性的思想家，对二战后理论的影响远远大于涂尔干，但这并没有成为学界的通行之见。比如，“总体性社会事实”的理论被列维-斯特劳斯和其他许多人认为是莫斯最重要的贡献，但这个词其实最初是由涂尔干提出来的（Dubar, 1969, p.519）。涂尔干去世后，莫斯主持《社会学年鉴》第二系列的大局，发表了不少文章，的确尝试重新构建社会学理论的主要范畴。事实上，他有时还被指责为过于强调社会学维度。但究其本质，他的主要贡献还在于确立人类学的研究领域。不管怎么说，莫斯宣称，自己思路的最重要特点并不只是什么“实证主义者”，因此不关注“缥缈高远的……形上观念领域”，而在于他本质上属于一个学派、一个团队、一个研讨班，其实就是涂尔干的“招募代理”（Mauss, 1983, p.140）。一战前，莫斯就广为人知，做了一系列堪称典范的人类学研究，包括与于贝尔合作的“献祭的性质与功能”（Mauss, 1899）和“巫术通论”（Mauss, [1902] 2001），与亨利·伯谢合作的“爱斯基摩人的季节性变化”（Mauss, [1906] 1979）等。涂尔干自己在1912年的研究《宗教生活的基本形式》中综合了这些研究。但莫斯在1930年承认，涂尔干有关神圣范畴的性质的观点并非定论：“我们从未确信他正确无误，我依然在探讨巫术—宗教范畴。”（Mauss, 1983, p.149）

然而，1925年《年鉴》第二系列的首期刊发了“论馈赠”一文，所有评论者一致认为，它标志着与此前文章的问题框架之间出现了显著转换。有些论家指出，此文是结构主义真正的开端（Lévi-Strauss, 1987）；另有些人认为，它揭启了权力分析（Baudrillard, 1993b），或许还是“民族学的奠基之作”（Fournier, 1994, pp.501ff）；更有学者提出，它相当于“创造了象征领域”（Tarot, 1999）。帕森斯认为，该分析堪比于孟德尔的发现在遗传学中的地位（见 Dillon, 1968, p.6）。无论如何，涂尔干认为，馈赠并无任何道德旨趣，它只是一种不必非得如此的行为；莫斯则发现，在所有社会中，馈赠都构成一种义务性的交换形式，在新的人类学视角下，更是社会中的一种核心交换形式。两种观点之间，无疑出现了剧烈的转换。它构筑了一套全新的问题域。莫斯于1931—1940年受命在法兰西学院讲课，这套问题域从此名扬学界。受命之初，莫斯特意撰写“思想自述”，陈述了自己新的理论立场。他坦言，自己基于事实，

抽离出原本属于宗教性、神话性和契约性的馈赠观念。我还阐述了氏族之间、代际之间（通常很不稳定）、两性之间、世族之间的总体性给予观念（参看马林诺夫斯基）：我确立了古代形式的集体性质（参看达维），最重要的是确立了这种“总体性事实”的观念，它促动了整个经济、道德、宗教、审美和神话性的（参看葛兰言）社会整体。在互惠体系和冲突体系之上，再叠加纯粹节俭的、军事的、运动的等体系，在这些社会中彼此对立发展……此前的提问方式已被超越和取代。

—— Mauss, 1983, p.147

莫斯处理这一主题域，及对“夸富宴”和“身体技术”的拓展分析，严守涂尔干主义者所称“多环节性”（polysegmental）社会的领域，只是莫斯对这些社会做了进一步发挥（Allen, 2000, pp.61—74）。在莫斯看来，其实社会学或许是某种“失落的事业”（Fournier, 1994, pp.527ff）。20世纪30年代他在法兰西学院的讲演发展了这些观念，吸引了新的听众，对他并未倾力的社会学也产生了影响。不过，在考察这些影响之前，有必要重点看看莫斯如何谈论此段时期的政治，因为这些作品不仅体现出他与涂尔干之间的显著分歧，也表明他与马克思主义之间的关键差异。同样，他这些作品也在相当程度上自成一体，即其所谓“通过文字来介入规范领域”（Mauss, 1983, p.151）。

<86>

二 莫斯：激进政治

晚近出版的莫斯政治著述文选（Mauss, 1997）体现出，涂尔干1917年辞世后，涂尔干式社会理论的两个重要特征。^[1]其一，莫斯并没有直接采纳涂尔

[1] 自20世纪60年代开始陆续问世的《莫斯全集》（V. Karady 编，3卷本，Paris, Editions de Minuit, 1968—1969），迟迟不见告竣。富尼埃编撰的莫斯政治著述文选（Mauss, 1997）大可为收官之作。展卷可知，该文选主要收录1920—1925年间的作品。但它并不像富尼埃声称的那样，收录莫斯所有的政治著述（比如，它未收入莫斯论“民族”的文章，该文此前未曾刊行，但提纲挈领，颇有趣味）。不仅如此，许多短小片论，有些甚至区区半页，其实只是对当时新闻过眼烟云的随意评点。但在这些片论中，间或有些理论反思颇有趣味。比如说倒数第二篇，1942年论一系列危机的一则札记，尝试概括危机概念，为此他提出，让其叔叔“极其不安的是”，他发现“失范”这个术语过于哲学化，过于司法化，道德主义色彩浓烈，有欠具体。本章此节借鉴了我对莫斯《政治文选》（M. Fournier 编）的讨论，收入 *Durkheimian Studies*, 1998, vol. 4, ns., pp.125—130。——原注【97】

干的理论性社会学，而是使用马派术语来分析社会阶级。其二，显而易见，莫斯的社会主义观的理念与样板根本就不是马克思主义的，而是进一步发展了英国的社会主义实践形式。因此，无论在社会学中，还是在政治哲学里，莫斯都有着个人风格明显的选择。但他究竟在多大程度上远离了涂尔干，却不是那么清楚。比如，是否仅在于强调重点不同，更关注实践而不是理论？还是毋宁说在于重塑整个涂尔干式社会学？一方面，资本与资本主义的学说给莫斯留下的影响远甚于涂尔干，这就赋予莫斯著述的某些部分以激进品性。另一方面，莫斯又倾向于更多地探寻社会主义之类趋势的实际发展过程，而不是批评社会主义者的学说（当然他也有所批评）。这导致他在评估社会主义的进步时，依赖的理据不同于理论，先在于理论（Mauss, 1997, pp.254ff）。

涂尔干勾勒了一套社会结构理论，令人瞩目地提出了环节型和有机型团结形式的区别。莫斯则只是维持了某些原则，但引入了民族概念，作为关键的中介术语。因此，显而易见的是，社会主义是一种现代的观念与实践（1830年以后才形成），可能只是作为现代民族形式的有机团结发展的组成部分。如果在缺失这种形式的地方，比如俄国，推行社会主义的规划，就会得到相当不同的结果（因为在一个“帝国主义的袋子里”，社会主义的要素更像是异质性的环节 [Mauss, 1997, pp.258ff]）。莫斯似乎不想赋予社会病理学这一观念任何重要性，所以也没有把自己定位在涂尔干的方案中，因为在他的方案里，理论家的首要目标便是通过诉求政治家，修补社会性的结构异常（“社会学家的工作不同于政治家。我们并不一定得详细阐述这场改革应当如何进行。点明整体原则即足矣。” [Durkheim, 1964, p.23]）。涂尔干与政治保持一定距离，甚至

是在德雷弗斯事件引发的社会道德危机中，自己扮演了重要角色，也未曾改变他的态度。就连战争期间，他也属于对所谓国际组织化的工人阶级不抱任何希望的人。因此，他对社会主义者，对饶勒斯，对社会主义，始终不能坚定相随，而只是“抱有同情”。他从未全心信服。

—— Mauss, 转引自 Durkheim, 1962, pp.34—35^[2]

[2] Durkheim (1962) 中这一点上的译文漏掉了莫斯引用的这段话里的一句。全文参见 Lukes, 1973, p.322。——原注【97】

原书将该注与下一个原注（“在法国的思想生活中……”）互换位置，应系编辑错误。——中译注

莫斯则真的投入了社会主义：1904年，他参与创办了社会党的官方之声，即《人道报》(*l'Humanité*)。到了1920年，该报成为共产党的机关报，莫斯也随之离去。无独有偶，当索雷尔发动一场所谓“积极少数派”的猛烈攻势时，莫斯也与激进报章《社会主义运动》(*Mouvement Socialiste*)分道扬镳 (Mauss, 1992, p.213)。莫斯始终保持学院人类学与政治习语之间的分别。

根据莫斯的说法，在巴黎公社反映出多种新式的实践发展趋势后，西欧出现了一个社会主义阶段 (尤其是 1876—1890 年间)，理论的英雄时代、乌托邦时代 (马克思与普鲁东) 就此一去不返。莫斯因此非常积极地看待那些小规模、局部性的发展趋势，民主的进步则是介入斗争才换来的结果，通过建设性的遭遇，赢取并捍卫各项自由权利，各个经济组织与政治组织也都是在实际经验中打造起来的。对于那种彻底砸烂旧社会、回到“白板”状态、平地移植新社会的革命策略，他并不热衷。只有基于一个既存的民族，才有可能把社会主义理解为一种有机类型的内部演进，但这种演进是革命性的，必须经历剧烈转型，对资产阶级社会进行“有机调整” (*une modification organique*, Mauss, 1997, p.82)。因此，对于一国之无产阶级而言，其首先面临的并不在于政治性、革命性的任务，而是社会性的介入，在既存框架之内，并对抗既存框架，打造新的组织。这种框架本身并不像马克思主义者宣称的那样，是这种介入面临的难以逾越的障碍。恰恰相反，它只会促成这种介入。莫斯满腔热情地援引了韦布夫妇的口号：打造一个“国中之国” (同上引, p.173)。正是这种新生的社会主义观念与精神 (*l'esprit socialiste*)，直接导致社会中的新运动，并落实为工会与合作组织。莫斯受《人道报》派遣，作为特派员 (*envoyé spécial*)，参加了工合组织在汉堡、布达佩斯、佩斯利^[3] (Paisley) 等地召开的会议，并于 1906 年被派往俄国进行调研。

因此，莫斯的立场便是支持社会主义运动中的经验成分、实践成分，这使得他尤其钦佩英国的社会发展趋势。这对该时期一位法国顶尖知识分子来说可谓异乎寻常，富尼埃在其政治文选编选序言中即持此见。^[4] 在这一点上，莫斯提出了一套有别于涂尔干的社会学框架。它的强调重点更具经验性，更为具体，甚至在理论反思中这种差异也是有迹可循。比如说，当莫斯以涂尔干的风

<88>

[3] 佩斯利 (Paisley), 苏格兰工业城镇。

[4] 在法国的思想生活中，唯一类似的便是埃利·哈列维 (见 Mauss, 1997, p.37)。——原注【97】

格，将社会主义说成是社会事实时，显然有别于经典的定义。他提出，社会事实本质上是心理性的，在处于社会背景中的个体之外找不到这种东西 (Mauss, 1997, p.76)。涂尔干在方法论上广为人知的社会事实定义，即外在于个体的东西，相比于莫斯的阐述，就显得更为抽象，更具理论性。涂尔干与政治介入保持距离的做法，也与莫斯的立场截然相反，尤其迥异于后者在政治上的一些激烈言论，莫斯首先是反对革命性的无政府主义工联主义，反对直接行动(同上引，pp.184—189)，其次，他又从无产阶级社会主义的视角出发，并且比较其他地方更为先进的资产阶级政治形式，尤其是莫斯明确表示钦佩的英国的情形，抨击法国资产阶级(同上引，pp.230—239)。

然而，临近第一次世界大战时，莫斯的立场遭受到了考验。显然，莫斯几乎是从孔德的角度，认为在发达国家之间，他指的就是法国、英国和德国之间，其实不可能有什么根深蒂固的战争起因。这些都是伟大的文明，伟大的国家。在他眼里，这些国家的外交官员与外交政策都是民主的，未曾脱离民众控制(同上引，p.225)。因此，当战争迫在眉睫时他还认为，这些国家在政治上十分成熟，与东欧的封建专制政权截然不同，后者尤其指俄国，但也包括克罗地亚、捷克、奥匈帝国与维也纳的“耶稣会”(Jesuit Order)之间的原初关系。^[5]他提出，德国的野心在于东进，法国如果被拖入战争，只是因为出于误会而效忠莫斯科(同上引，p.208)，幼稚地陷入“该死的俄国诡计”(同上引，p.225)。同样，莫斯并不(像涂尔干在其战时文章中那样)寻求结构的异常性，而是关注社会发展中有可能会接受政治修补的不同层面与纠葛。

一战过后，莫斯详细分析了布尔什维克在俄国革命及其余波中的策略。他的立场当然是有条件地支持革命规划，与那些希望彻底谴责这场实验的人保持着鲜明的距离。他的立场基本延续了此前关于马克思主义和社会主义性质的思考。首先，无论是对理论还是对实践来说，俄国马克思主义都毫无建树(同上引，p.258)；它只是复制了一种乌托邦主义，而后者属于19世纪上半叶，已经不能应对此后的发展。经典的谬误屡遭重蹈：盲目崇拜政治，企图通过法令和暴力来建构复杂的社会结构，消除市场等。因此，莫斯在分析苏联经验时认为，布

[5] 欧盟理念创始人约瑟夫·雷廷格(Joseph Retinger)赞同耶稣会将军(即会长)Ledochowski建立欧陆联邦的计划，建议法国的克雷孟梭总理筹组统一的东欧，包括合并奥地利、匈牙利和波兰，作为三位一体的王朝，受耶稣会指导。

尔什维克主义将早前乌托邦形式的社会主义带入了一种新的社会背景，这种社会背景本身则不利于社会主义发展。他的立场是顺应其他批评布尔什维克主义的社会主义者，也倡导一种更加温和、更具演化色彩的思路，其核心观念乃在于：布尔什维克主义者原本应当首先尝试创立一个现代国家，然后才能尝试确定更为先进的规划。

据莫斯说，自己撰写讨论布尔什维克主义的文章，是作为孔德风格的一种“评价”，并将采用勒努维耶的风格来“批判”（Mauss, 1992, p.170）。他还提出，“这里不难融合一点马克思，针对这个庞大的公社，重新书写马克思讨论法兰西阶级斗争和巴黎公社的两份脍炙人口的小册子。即使我要避免这种戏仿，也希望允许我在根本上效仿他。”（同上引，p.171）事实上，莫斯的文章试图借鉴在社会学预测上做出的最初尝试的经验教训，因此近似于利特雷率先使用的那种风格。他提到了马克思主义与法国社会主义之间那种耐人寻味的传承脉络，清除了所有乌托邦主义学说，除了“接管对事物的管理”这一整体上的天启命题，但又以两种方式延续了涂尔干对圣西门的批评中体现出的主要观念。其一是将苏联的观念对应于涂尔干所鼓吹的职业法团作为财产法规的基础。其二，“群体的道德政治法律的确立，乃是从那些统合于同一生产过程的人的经济团体中形成的。”也就是说，行业以行会或大学为样板，奠立起政治代议和社会地位（同上引，p.172）。因此，照莫斯说，他的研究融合了科学上的关注与个人的关注：“是某种社会主义在众多选项中决定了我自己的选择，即职业组织”，事实上，“在我们当中的许多人眼里，莫斯科留给许多业经启蒙的人的……好似一座圣殿，孕育着我们的观念的命运。”（同上引，p.173）

莫斯对布尔什维克主义者的评价招致一些严厉批评。不过，他首先问道：布尔什维克主义在何种程度上是一场真正的社会实验？在莫斯看来，尽管自己并未考察布尔什维克主义的社会理论，但布尔什维克革命却更像是俄国危机的产物，而不是民族意志的结果。它不是“被有条不紊地探寻的……而只是一场巨大的冒险”；实际上，这就是“一场意外，被移植过来，强加于一个民族的生活……它并不符合俄罗斯民族的心态的运动，充其量也纯属其领导人的观念的落实。”（同上引，p.175）莫斯比较了1789年法国大革命（资产阶级已经就位，“业已占据支配地位”）和俄国“孱弱无力的资产阶级”。甚至到了1917年的二月革命，当克伦斯基掌权之后，也并非由于“一个有生机社会借助强力为自己缔

造一种体制”，社会革命党人甚至摧毁了曾有的政治组织和民间组织。至于布尔什维克主义者，“至少他们有意志力……野蛮的意志……不受对这个庞大民族的任何爱的羁绊。”布尔什维克主义者就像寄生虫，“剥削着”革命，“攫取了俄国”，但其对立方还要糟糕，还不受民众欢迎（同上引，pp.178—179）。因此，要想解释为何在俄国出现布尔什维克主义，只能说是战争的危机与其他抵制力量的无力凑到了一起。

莫斯十分清楚，从布尔什维克主义那里可以进一步汲取什么教训。事实证明，所有的社会革命“都必然具有某种民族的特征……它必然是公民们‘公意’作用使然”。他概括道，实际上，俄国革命的共产主义恐怖时期“严格说来并非社会主义”。社会主义应当对市场加以组织，而不是企图施行消费共产主义。社会主义不能“摒弃货币”，也不能压制基本的“工商自由”或现代经济。对社会主义来说，维持并“尊重……中间集体”不可或缺。实际上，“涂尔干有关职业群体的道德价值和经济价值的假设进一步确证了……苏联人之所以失败，恰恰是因为他们削弱乃至摧毁了这种原初的组织要素。”（Mauss, 1992, pp.187—191）由此推出政治上的基本结论。首先，“暴力要想获得合法性，只能通过法律，只能通过它所支持的统治权的法律秩序；暴力本身并非秩序，信仰更不等于秩序。”第二，“天真幼稚的社会学家，共产主义者，相信主权秩序、法律能……从一无所有中创造……但法律并不创造，而是约制。”（同上引，pp.198—199）因此，莫斯总结道，布尔什维克主义在俄国的失败确实留下了教训，但这教训并非是说社会主义作为一项规划注定要失败，而只是说，在俄国的条件下，以布尔什维克主义者奉行共产主义的方式，它作为一项规划就会失败，因为“纵然他们充满暴力、强权、能量、勇气、权力、政治权力，还是失败了”（同上引，p.199）。

进入20世纪30年代，莫斯的政治著述更见稀少，不过也能明显看出，他试图应对另一系列的政治危机，另一场世界大战。1936年，他致函S. 雷纳夫，说事实上，“现代各大社会……也受到暗示的摆布，好像澳洲人受到其舞蹈的蛊惑，像个孩子似的被指使得团团转。这是我们从未预见到的状况。我们不曾留心这种返祖倾向。”（同上引，p.214）1942年，他写了一篇短文，追问如何概括作为一场危机的战争，如何“设法表达我在这度日如年的几个月里的诸般感受”（Mauss, 1997, p.771）。他相信自己已经找到了以下方法：曾将社会各部分维

持一体的那些纽带，如今也分崩离析，因此，“不规则性也成了通则”（同上引，p.772）。这种说法就把涂尔干的病理学观念推到了极限。这样的反思可谓天才之见，此后，同样是在1942年，莫斯又写了一篇“资产阶级的起源”（*Origines de la Bourgeoisie*），又似乎发展出一条反对涂尔干的思路。他这篇短文同样基于战时的思考，认为如果通过“自由、平等、博爱”的口号，或是通过行会、公社或法团的兄弟博爱的观念，来理解资产阶级，可谓大谬不然。莫斯提出，究其根本，资产阶级（*bourgeoisie*）是资金和货物的持有者，需要得到保护，因此才有了“市镇”（*bourg*）和要塞的发展。^[6]正是在此基础上，资产阶级形成一个独立的中间阶级，有能力维护自身，对抗其他势力。他指出，思考社会主义的规划，不能错误地打着“重振社会主义”（*socialisme du ravitailleur*）的旗号，来恢复这个阶级（同上引，p.774）。

就这样，积数十年之功，莫斯提出了一套令人瞩目的政治介入方案，统合一体，一以贯之。这是一种理性主义的社会主义，采纳了无产阶级与资产阶级之间的阶级斗争这一主题，尽管赋予该主题的框架与马克思和列宁颇为不同（莫斯并未评述他们的理论）。莫斯保留了涂尔干的有机团结观念，并直接关联到民族概念和方兴未艾的社会主义形式。涂尔干认为资产阶级与法团中形成的阶级完全一致，莫斯的观点则更近于马克思。不过，马克思认为无产阶级会通过一场政治革命推翻资产阶级社会，莫斯则觉得，这只能通过涵括经济、文化、政治和道德等方面的社会建设这一漫长革命才能获胜。莫斯试图维持一种宽泛的人类学与社会学，能够包含政治介入。随着该文选的出版，我们首次能够来解读这些成分之间的关联。

<91>

三 巴塔耶：异质性与戏剧化

1897年，巴塔耶出生于克莱蒙-费朗（Clermont-Ferrand）附近一个小村庄。他在兰斯（Reims）长大，与罗热尔·卡洛瓦上的是同一所学校。1914年，他赢得了自己第一个学士学位，1915年又得了第二个。然后他应召入伍，但被诊

[6] 本书中译没有严格区分“资产阶级”与更能体现其历史渊源的“资产者”乃至“市镇自由民”的译法。

断出患有肺结核，又遭打发回家。巴塔耶是个狂热的天主教徒，曾撰文谴责兰斯的圣母院遭到轰炸（见 Hollier, 1992, pp.15—19）。1917年，他进入一所神学院，希望成为一名神父或修道士。然而，到了1920年，他在怀特岛（Isle of Wight）的一家修道院里待过一阵后又变了主意。1922年，他在夏特尔（Chartres）高等学校完成有关骑士制度的论文。还是1922年，他获得一笔奖学金前往马德里。同年年底，他谋得巴黎国家图书馆的一份职位，同时投师列夫·舍斯托夫，跟着读尼采等人的著作。他遇到了莱里斯、安德烈·马松等人，进入了超现实主义者的圈子。从1927年开始，他的作品陆续刊行，思想观念迅速发展，直至1939年战争爆发。他用假名写了一些情色作品，而在超现实主义的内部分裂中，他也发挥了核心作用，立场与安德烈·布勒东相对。巴塔耶通过科耶夫讲授的黑格尔课程认识了一批哲学家，通过莫斯的讲课又结交了一批社会学家和涂尔干主义者。政治上，他又与鲍里斯·苏瓦林为首的民主派共产党人站到了一块儿。1935年，他与布勒东重归于好，和卡洛瓦组建了一个反对人民阵线（Popular Front）的群体：“反击”（Contre-Attaque）。1937—1939年，他积极参与社会学学院（Collège de Sociologie），并暗地参与秘密会社“无首人”（Acéphale）。战争期间，他不再参与这些活动，转向更具反思性甚或有些神秘玄虚的事情。1942年，由于肺结核，他离开了国家图书馆。战后，他创办了《批判》杂志（*Critique*），并致力于一项大型研究计划：“被诅咒的共享”（*The Accursed Share*）。但他始终没找到正式工作，直到1949年，他在卡庞特拉（Carpentras）找到一个图书馆员的差事，后又在奥尔良找到一份相同的工作。1955年，他旧病复发，康复后开始写东西讨论情色等问题。1961年，他用出售毕加索、米罗、马松、恩斯特等人作品之所得，在巴黎买下一间公寓，并希望重新谋得国家图书馆的职位。可惜这个目标尚未实现，他就于1962年7月8日去世了。

因此，对于第三共和与第四共和时期的学院派哲学、社会学和人类学主流来说，巴塔耶是个局外人。他后来（1946年）回顾道：

直到1930年左右，涂尔干的社会学学说的影响还很少超出大学的范围……当来自超现实主义的一些年轻作者，如卡洛瓦、莱里斯、蒙内罗，开始听莫斯上的课，涂尔干早已过世多年……很难说清他们想在课上寻找什么……但他们非常关注某些现实……那些被奉为神圣范畴的现实。

——Bataille, 转引自 Hollier, 1988, pp.383—384

实际上，卡洛瓦在 1938 年径直提出，“过去这二十年，世人见证了你可以想象的思想上的剧烈震荡。一切都不能持久，一切都无法牢靠，没有任何根基：万事皆已崩溃，丧失了边界……一场异乎寻常、几乎难以想象的骚动：往日的问题日复一日地再现，而新的问题又层出不穷，愈益极端。”（转引自 Hollier, 1988, p.9, 黑体格式为原文所有）

稍后，巴塔耶说得更加具体：“逾越 (transgression) 的理论主要归功于莫斯，他的文章主导了现代社会学。莫斯并不愿把自己的观念阐述得太确定，只是在讲课过程中不时地有所表述。”（Bataille, 1990, p.208）不过，卡洛瓦在 1938 年强调，事实上，在创建社会学学院时：

确切的目标……不妨称为神圣论社会学 (Sacred Sociology) ……人们极为推崇这种亲密经验，其间存在某些转瞬即逝、十分暴烈的时刻。社会学学院即以此作为其出发点……共同体就此树立的雄心超出了最初的计划，从求知意志转向了权力意志，成为一种更广泛的阴谋的核心——经过这种审慎计算，这个机体找到了灵魂。

—— Caillois, 转引自 Hollier, 1988, p.11

莫斯对这场冒险心存怀疑，始终保持距离。他在 1938 年致信卡洛瓦，说这种理论路线是“一种绝对非理性主义”（转引自 Fournier, 1994, p.709）。因此，神圣论社会学这项规划并不只是来自高师或高等研究实践学院 (Ecole Pratique des Hautes-Etudes)。它超出了莫斯，融汇了萨德、马克思、尼采、弗洛伊德和超现实主义，就连利他主义的馈赠学说，也从莫斯（由巴塔耶本人）发展到了牺牲性自杀中所谓“自我的馈赠”。在圣西门主义中作为先声的那些神圣论社会学学说，始终是“积极 / 肯定 / 实证”的 (positive)，聚焦于理念，聚焦于理想化呈现上帝或人类的神学学说所提出的乌托邦。巴塔耶的消极 / 否定神学 (negative theology) 则从反神学的角度，经由科学和异质性 (heterology) 宗教中激进的它者性，与神圣领域产生关联。在这里，同质总体性的观念被置于与激进的异质它者性之间的循环关系中，就像在早先的实证理论中，有机时代与危机 / 批判 (critical) 时代交替出现一样。在正统的理性主义实证社会学中确立起来的抽象的谱系学，并未把社会剧烈变迁这样的现实视作逾越来探讨，而只是看成理性的转化或宗教的皈依 (rational or religious conversion)。逾越的观念是在莫

斯的人类学理论中揭启的，然后又被引入一种决定性地转向马克思的社会理论。

就这样，在 20 世纪 30 年代末，巴塔耶就体现着涂尔干学派理论与马克思学派学说之间的中介，前者在社会理论家当中依然居于主导之势，在人类学中极具创造力，后者在 30 年代后期和 40 年代逐步开始宣扬其相对于前者的优势。这是转换 (metathesis) 的时刻，圣西门主义思想从孔德经涂尔干到莫斯的一路传承流变，被马克思主义风格所取代。这也是康德的影响被黑格尔的影响所取代的时刻。战后许多年，巴塔耶其实都充当着法国早期传统与法国马克思主义之间“趋于消隐”的中介（比如，在波斯特 1975 年颇具影响的研究中，压根就没提巴塔耶）。当马克思主义一脉的优势变得十分明显，还有其他成分开始宣称其在理论框架中的地位，其中最值得瞩目的是唯物论哲学的主题，有关人剥削人的巴札尔式的主题，生产方式的学说，资本主义工业化，阶级斗争，以及无产阶级革命，以此实现“从按劳分配到按需分配”的理想。其实人们都忘了，这只不过是正式的、不加批判的方式，发展了孔德 1820 年的说法：“每个人都依照其能力和贡献，获得一定的重要性和好处。”(Comte, 1974a, p.104; 1998, p.39) 而在巴塔耶这里，马克思主义的观念与莫斯的人类学观念融合在了一起，关键在于，来自孔德的有关神圣权威的观念依然居于核心位置。

巴塔耶融合这些观念的方式有一些别具一格之处，因为在这里发挥主导作用的是人类学图式。为了实现这一点，他沿循经典的涂尔干主义思路，认为社会首先区分成两块领域，即神圣领域与凡俗领域，然后再将神圣领域区分为善与恶。话说回来，巴塔耶还需做进一步区分，即同质范畴与异质范畴，这也是他从涂尔干那里借取来的 (Durkheim, 1995, p.36; 参看 Gasché, 收于 Bolt-
Irons, 1995, pp.157—208; Hegarty, 2000, pp.28—29)。对于这种转换，巴塔耶给出了富于才华的解答。他提出，同质性趋向始终会受到阻碍，因为事实上，在同质性的凡俗社会体中，同时存在着暧昧的“异体” (foreign bodies) 或异质性要素，如果要想身体保持完整无损，就必须祛除这些成分。用萨德的模型来看，这些属于排泄性成分，具有极端、可怖、可厌等特性。它们被以暴力方式驱除到神圣领域，或者作为危险的纯粹成分，或者作为不纯的 (邪恶的) 成分。涂尔干的社会学所发展的理论，事关正常 / 规范界限，以及正常 / 规范约制的功能。乍看起来，巴塔耶和卡洛瓦以 (孔德和) 涂尔干界定病态事实的准则为其核心主题，探讨了各个领域对于 (正常 / 规范) 界限的逾越，但是这种领域

是在人类学的问题框架里确立起来的（优先考虑丰饶和消费，而不是生产与贫困）。他们借鉴了涂尔干的欢腾性图腾崇拜理论（但没有图腾），提出了一种人类学的普遍周期：所有的社会如果想要继续生存，都必须驱除异质性成分。因此，必须通过仪式献祭，对这些成分进行转化，使之进入神圣领域，这成为最重要的新生产原则。如此一来，神圣领域的内在逻辑就倾向于同质化，除非受到恶的挑战，发生更新。恶始终是神圣领域中积极主动的成分。巴塔耶开始把革命视为一种仪式献祭，一种对异己成分的仪式驱除。革命之后，将会出现一种新型“社会经济政治组织……一种反宗教、反社会的组织，其目标在于以酒神狂欢的方式，参与不同形式的破坏，换言之，驱除异质成分会导致暴烈的兴奋，有必要激发起这种兴奋，为此得集体性地满足需要。”（Bataille, 1985, p.101）

这样来解读马克思，采纳了生产方式的观念，但它却是次要的，臣属于破坏或巴塔耶所谓“耗费”（expenditure）的观念（同上引，pp.116—129）。“消费”方式占据主导之势。在这种理论中，所谓“恶魔的分享”或“被诅咒的分享”成了所有更新循环的驱动力。莫斯研究的习俗就是范例：夸富宴、活人祭，不过后来转变成一套关于激进的恶的理论，体现在神圣再生（divine regeneration）的观念上。这种再生源于排泄的异质性运动，包括排泄/宣泄性的笑（excremental laughter）上，也就像纯粹的粪便（这是反社会的，他提出，“这就像不列颠哥伦比亚（British Columbia）仪式性地大规模破坏物品，或者……民众晚上看着大火熊熊燃烧的快乐。”）（同上引，p.100）。巴塔耶指出，必须把革命理解为两个阶段的排泄环节，先是分离（separation），再是排出（exclusion）（同上引，p.100）。在这个过程中，必不可少的环节就是极端的受苦（suffering）或急变（revulsion）。这是因为，“如果没有与自然力量之间的深切共谋，比如暴死、喷血、骤灾……曾经高尚的东西坠入恶臭污秽中，没有以萨德式/残暴施虐的风格（sadistic）去理解自然，风云雷电难以抗拒的自然，就不可能有任何革命分子，只能有反叛的乌托邦式情感。”（同上引，p.101）这些观念显然也借鉴了尼采的权力意志（主权）及异教崇拜，马克思对资本主义暴力的批判，以及超现实主义对资本主义文化之庸常性（banality）的抨击。

因此，对于行文至此探讨的社会理论而言，巴塔耶的用语风格本身就是异质性的。他的作品涉及情色文学、情欲、政治、美学（超现实主义）、有关宗教与艺术的异质性社会学、基于破坏模式建立社会的进化图式、诗歌、否定神学

等。行文体裁富于变化：漫谈、针砭、论证、断章。措辞风格也是多姿多彩：严肃、戏谑、沉思、说教等。不管怎么说，主导观念就是反转圣西门的观念：这里，根本的命题就在于，社会的核心并不是效用、社会正义、工作，而是消费。与孔德的看法不同，在宗教中，至关重要的并不是人本教的理想目标，不是秩序和崇拜。但也不是利特雷和涂尔干笔下的神圣。关键首先在于献祭性的破坏 (sacrificial destruction) (包括各种根本性的逾越性消费)，这是一种转化性仪式，将会生成人们期待已久的、圣西门所确认的那种神圣权威。巴塔耶就此拒绝了孔德的拜物教观念，同样摒弃了涂尔干的图腾崇拜概念。在他看来，塑造一种神圣权威的规划，与对神圣恐怖的直接体验的需要分不开。他发现，正是在这里，在这种逾越的点上，一个社会生机活跃，自我更新。这等于是以奇怪的方式，延续了涂尔干的社会病理学观念。

巴塔耶的规划就是要解放主权，这是一种原始的自发性。这令人回想起涂尔干，后者在《宗教生活的基本形式》结尾指出，通过社会欢腾与能量，诸神可能复归。不过，巴塔耶也预测，诸神还可以通过暴烈的献祭行为重生。卡洛瓦在(1967年)反思这一时期时写道：

我……与巴塔耶一起创建了社会学学院，特别想与文学撇清关系……通过仪式处死一位自愿接受的人牲，由此迸发出诸般能量，是否有可能聚合并释放这些能量，我和巴塔耶的意见是有冲突的，只是从未爆发过。

——Caillois, 转引自 Hollier, 1988, p.288

学院之外，还有一个秘密会社，它以一份杂志为核心组织起来，1936—1939年间，该杂志只出刊四次，称作《无首人》。它的成员会就活人祭展开辩论。团体中有一些成员自己就想充当人牲，只是找不到谁来执行。学院公开出版的讨论中有许多就是在讨论“献祭”、“执行人”等。秘密会社就是一个剧场，要在里面完成新的精神组织的创造。这是一个遵循涂尔干界定路线的仪式过程，而不是依照孔德式命令打造的宗教。而要促成新的宗教，就得借助生命的/致命的神圣化(vital sacralisation)(有关团体实践的细节，参看 Surya, 1987, pp.253—258)。在巴塔耶看来，这些实践效仿某个原始群体，在某个神圣场所相会，使体验处在秘密会社的情境中，直接面对激进它者性。

在社会学学院行将解散之时，巴塔耶与卡洛瓦之间就神圣权力的性质问题爆发了重大争执。争执的关键何在？学院开张之初，曾挑选了一批知识分子发放问卷，问了两个问题。其一，“您是否认为精神导引是人类社会的一项有机功能？抑或相反，我们所生活、所归属的社会已经达到某种成年状态，可以无须精神向导？”其二，“您是否相信西方历史中必然得闯入一种新的普遍主义？”（Hollier, 1988, pp.51—52, 包括柯洛索夫斯基、迪蒂、瓜尔斯塔拉、利布拉、保尔兰和瓦尔在内。）调查结果于1939年2月公开发表。到了7月，社会学学院的领导人已就学院本身的性质争执起来。7月3日，巴塔耶致函莱里斯，谈起卡洛瓦关于组织规章的想法：“到10月或许可以谈谈怎样建成一个结构良好的组织，订立规章，让社会学学院成为一个探讨神圣权力的组织。”莱里斯则回函巴塔耶：

<96>

秩序不是创建来生成一种宗教的；恰恰相反，秩序是在宗教的内核中创建而成的……如果我们认为，一门社会学的科学就像涂尔干、莫斯和罗伯特·赫兹等人确立的那样，并以他们为样板，那么，恪守他们的方法就是题中应有之义。

巴塔耶于7月20日致信卡洛瓦道：“我以自我馈赠这一问题框架为导向，提出了有关存在的理论。我试图揭示，以此为出发点，势必会引出对戏剧的需要。我坚持以并仅以尼采为参考，这就表明了我目前的趋向。”然后，他讨论了研究规划的宗旨问题：

这个组织只能宣称提出了神圣权力的问题。但它所给出的解答，显然只能是说，必须要有一种神圣权力……这个社会相比于一个人，同样的真实，同样的丰富；这种要求自我馈赠的存在必然是神圣的，也就是说，拥有献祭所要求和蕴含的那些力量、德性与诱引。这就使神圣权力不得不将自身规定为这样一种存在，类似于它所描述的那些，与人同样的真实，同样的丰富。因此，既然它是这样一种存在，就必须拥有激发献祭的权能（power, la vertu），必须渴求神圣。

——Bataille, 转引自 Hollier, 1988, p.158

由此可知，巴塔耶、孔德和涂尔干之间存在巨大差异。巴塔耶的思维似乎聚焦

于体验的极限在多个领域中的重要性，冗余，善恶之暧昧性。这里看不到任何对圣克洛蒂尔德的过度崇拜，或试图自立为教宗，或建立一个有一批教宗的修会，或企望进入大学建立一个学派。这里也没有任何决心要囿于某种确立的方法论。诚如莱里斯所言，从方法论角度来看，他们或许是在和一种理性方法对着干，即基于“界定模糊的观念，拿性质上有深层不同的各个社会得来的素材做比较”（转引自 Hollier, 1988, p.354）。不过，这种逻辑也意味着，巴塔耶会把自己奉献为人祭，当此一刻，他将生产出一座剧场，让仪式性的事件能够发生，让执行人能够动手，让新入会者能够完成入会仪式。他的理论阐述是以超现实主义的方式设计的，作为一种思想的排泄，以激发排出。这不是什么“复魅”，而是激进的神圣化。1939年7月4日，学院召开最后一次会议，巴塔耶在会上概述了自己的基本观点：“有必要以普世上帝的形式，再次发现共同体的等价物，以便无限延伸献祭的狂欢。”他在讲演最后提出了一系列问题：“是否有可能找到国家或阶级之外的理由而为之战斗，为之献身？是否有可能找到不基于物质利益的理由而为之奋斗？……是否可能有一个社会没有完全脱离于世权权力的神圣权力？”（转引自 Hollier, 1988, pp.340—341）

<97>

四 小 结

在莫斯看来，20世纪30年代后期的政治危机，就是万物分崩离析，不正常成为常态。这场危机的特点就是“危机，就是‘解冻’，犹如通心粉中肉酱的众多分子开始分离……成分子状态”（Mauss, 1997, p.772）。到了他生命的这个时刻，这位涂尔干的继承人已被广泛认为是个“怪人”（*un homme bizarre*，布格莱语）。保罗·霍尼希斯海姆曾回忆道，自己在某个周日上午八点受邀拜访莫斯：

我到的时候他（莫斯）还穿着睡衣。他给我让了座，抱歉说还要照看炉子上正煮着的豆子。没过一会儿他回来招呼我，张口就是这些话：冯·维泽和马克斯·霍克海默的评论你也有份儿，现在你又要和布格莱合作，这倒是非常合适，因为你们都一样愚蠢。

——Honigsheim, 转引自 Durkheim et al., 1960, p.310

1936年4月，巴塔耶在一个名叫托沙(Tossa)的村庄里写着一份东西，题为“神圣的阴谋”(转引自Hollier, 1988, p.181)。他在文中写道，“我发现自己……像头怪兽。”而到1939年6月，他又在演练“进入‘濒死的愉悦’这一秘教仪式”，尽管这可能只是一种“出神的冥想”(转引自Hollier, 1988, pp.235ff)。很容易将这一想法与展演(performance)联系到一起，与景观的逻辑联系到一起，并以此再一次想象神圣法团的存现(参看Bataille, 1990, p.20)。按照阿伦·施特克尔的回忆，“战争于(1939年)9月爆发，终结了(巴塔耶的)社会学学院，一个时代随之落幕。”(转引自Bataille, 1985, p.xxi)

第三周期：1940—2000

社会理论的二次重生：超终局

我们正生活在这样一种状态——以某种方式预见到我们自己的结局，预见到人类的结局，已经实现了这样的结局，甚或已经超越了结局，经由某种超终局 (hypertelic, hypertélique) 过程，我们在此过程中会比自己的影子跑得更快……我们作为活生生的存在，将进入某种超政治、超性别、超美学的状态 (这绝不是折中式、嘲弄式的后现代不确定性状态，而是超越我们自己定局 [finalities] 的悲剧状态)，然后最终也将不再可能活到自己的结局，面对自己的结局。

—— Baudrillard, [1989] 1993b, p.163

第九章

存在主义学说

形塑了我们的法国哲学，几乎只知道认识论。但对胡塞尔和现象学家来说，意识到我们拥有事物，并不仅限于拥有关于它们的知识。

—— Sartre, [1939] 1947, p.31

第三共和时期的法国，对马克思主义的兴趣愈益浓厚；1917年俄国革命之后，法国共产主义也与其他社会主义者相分离（并带走了《人道报》），与布尔什维克主义站到了一起。莫斯主张，列宁已经（经由索雷尔）受到涂尔干的影响，并且如前所见，莫斯还从社会学角度撰写了对布尔什维克主义的“评价”。回头看来，莫斯的作品可以说已经认识到，涂尔干主义理论和马克思主义学说之间，原本可以达成某种和解（*rapprochement*），但列宁主义和布尔什维克主义的专制倾向却阻断了这种可能性。在两次世界大战期间，法国的多个知识分子群体开始参照马克思主义的社会理论，以及共产主义运动中的政治分裂，尤其是列宁去世后斯大林和托洛茨基之间的分裂，来选择自己的立场。上一章我们已经看到，巴塔耶已尝试将马克思、涂尔干和尼采融合到一起，形成一套“神圣论社会学”。不过，20世纪30年代，萨特和波伏娃两人却还对政治袖手旁观。对于实证社会分析缺乏理据的性质，德国哲学做出了不少修补的尝试，这两位在读解这些尝试的基础上，逐渐在社会理论中采取了激进立场。^[1] 这里的关键并不在于追问，他俩的哲学是否像阿隆所说的那样，作为其预设的合乎逻辑的后果，必然会导向彻底的平等主义结论；只需指出，萨特和波伏娃将他们自己风格的存在主义与圣西门主义的马派变体融合在一起，发展出一套新理论。本章

[1] 阿隆在同期造访德国，结果却截然不同（Aron, 1964）。亨利·列斐伏尔等其他思想家则在萨特之前就开始趋向存在主义（Shields, 1999, p.127）——原注【112】

我将考察萨特如何切入马克思主义，波伏娃如何尝试发展一种存在主义伦理学，然后举些实例，看波伏娃在两例广为人知的分析中如何应用这种方法（波斯特 1975 年的阐述详细讨论了多个存在主义团体，却无视波伏娃，即便是古廷的著作，也依然低估了她的重要性，参看 Gutting, 2001, pp.158—180）。

一 萨特与波伏娃

萨特曾被征召入伍，在军中待了两年，然后被俘，在德国第七战俘营 (Stalag, XII D) 关了九个月。这场体验彻底改变了他。被囚期间，他开始与营中的佩兰神父长时间探讨多个政治话题。后者的结论是，萨特“已决定离开其象牙塔” (Cohen-Solal, 1988, p.157)。萨特摸索出的新型政治方案“颇多受惠于富尼埃和圣西门” (同上引, p.158)。凭着一纸伪造的医疗证明 (1940 年 9 月到 1941 年 3 月)，他被放回巴黎，与波伏娃重聚，在后者眼里仿佛变了一个人，对她倍加“责难” (Bair, 1991, p.248)。萨特不再是一位沉思冥想的思想者，他开始成天想着政治介入，并卷入反抗德国占领的抵抗运动。

回到巴黎，萨特开始在巴斯德中学 (Lycée Pasteur) 任教，同时与梅洛-庞蒂创立了一个名叫“社会主义与自由”的团体，到 1941 年 6 月，该团体已有五十名成员。1941 年夏天，萨特写了一份政治文件，勾勒了自己对法国新社会体制的设想，长约百页，但现已丢失。该篇著述的灵感来源是乌托邦社会主义者，但其立场却是反共产主义的。他建议基于劳动价值发行一种货币，通过行业群体建立政治代议制度，分离行政权与司法权 (Cohen-Solal, 1988, p.169)。随着更广泛的抵抗运动逐渐形成组织，“社会主义与自由”群体不久便解体了。

在余下的战争岁月里，萨特把大部分时间都花在撰写一部卷帙浩大的书稿上，1943 年该书问世，题为《存在与虚无》。与此同时，他的戏剧《苍蝇》也在巴黎上演。战后，他的小说、戏剧乃至哲学作品，加上波伏娃的著述，迅速走红，再加上他们新创的杂志《现代》(Les Temps Modernes) 亦获成功，伽利玛出版社于 1944 年同意对其予以资助。历经冷战和随后时期，萨特的理论立场逐渐趋向马克思主义，但又与法国共产党保持着审慎警惕的独立性，梅洛-庞蒂曾用萨特所谓的“极端布尔什维克主义”(ultra-bolshevism) 来指称该党 (Merleau-Ponty, 1974, pp.95—202)。

二 马克思主义与伦理学

人们从一开始领悟萨特的马克思主义，就认为这是一种理解的马克思主义 (*verstehende Marxismus*)。萨特主张，马克思主义已经陷入陈腐的程式而丧失活力。需要基于某种存在主义的人道主义，即以个体自由作为引导原则，重建马克思发展的整个一般性理论 (Sartre, [1945] 1973, pp.23—56)。萨特从不久前公开刊行的青年马克思著述中汲取灵感，对实践 (*praxis*, 人通过规划塑造自身) 和异化 (在现代资本主义世界中，人的规划的产品被物化，转而反对自身) 这两个概念进行了新的解读。因此，在萨特的眼光中，圣西门主义者对新型道德、新型社会的吁求，马克思主义关于资本主义生产方式的理论，都融入了一套新理论，尝试将社会科学重新整合进人道主义的行动学说，重塑其为一套一般性历史学说。按照萨特的说法，这项规划的激进性意味着：

<103>

根据恩格斯与马克思的看法，人的辩证认知需要有一种新的理性。既然没人愿将这种理性确立在经验中，我只能陈述一桩事实：无论在东方还是西方，关于我们以及我们的同时代人，绝对没有任何人写过或说过只言片语，算不上大谬不然。

—— Sartre, [1957] 1963, p.111

波伏娃对存在主义道德哲学的主要贡献就是《暧昧伦理学》(Beauvoir, [1947] 1948)。书的作者已经因反叛资产阶级婚姻而招惹丑闻，如今更有了双重意义上的名誉受损。首先，她公开宣布过一种自主女性的生活，靠自己的思想工作谋取独立收入。不过还有第二个方面，她和萨特确立了一种特殊关系，塑造了一块便利的场所，可以开诚布公地讨论与各自另外的亲密性伴侣之间的私密关系 (波伏娃与萨特通信的出版揭示了个中细节)。在这些信函中，波伏娃于1945年向萨特承认，了解到自己在这些人际关系实验中受到操纵，至少有另外一个人受到了严重伤害 (参看 Beauvoir, 1991, p.389)。

波伏娃讨论伦理学的书，其题名照字面翻译，应该是“捍卫一种关于暧昧的伦理学” (*Pour une morale de l'ambiguïté*)，从多个视角考察，认识到根本性的人类自由行动和相关责任，会产生哪些后果。她探讨了这种自由本身究竟是意愿的对象，还是终极的理据。结论是：“我的规划从未被奠立，它是自我奠

立的。”(Beauvoir, 1948, p.26) 就此而言,不妨把波伏娃解读为最激进的存在主义者之一,她并不打算为理论寻求一种理据。究其根本,仿佛并不是求取自由的意志,而是虚无,为了“求取意义……求取揭示意义的超越的正当性本身就必须得到奠立,但若我不选择自己来奠立,就永远不会实现这一点。”(同上引, p.25) 自由并非一种“东西,或自然依附于某样东西的属性”,而简直像是“我们的存在的原初涌动”(同上引, p.25)。因此,在波伏娃有关存在性道德的观念中,所谓理据就是一种“持续进生的张力”,而不是生活世界中永恒不易的基础。所以,暧昧伦理学其实就是波伏娃的理据。她敏锐地指出,存在性自由这一一般性观念“只是一个空洞的程式,没有为行动提供任何具体内容。”(同上引, p.78)

不过,波伏娃并没有基于自己选择的理据,宣示某种存在主义的十诫。她的观点比较复杂,确定的与其说是明确的内容,不如说是方法:“伦理学并不提供秘方……只是建议方法。”(同上引, p.134) 显然,波伏娃的观点之所以复杂,是因为她希望基于自由、存有与存在之间微妙的辩证关系来展开论证。一旦认识到张力是人类存在中内在固有的东西,任何伦理关系都必然承认他人自由在情境中的必要性。无论是将压迫者神秘化还是将被压迫者神秘化,都会导致令人难以忍受的否定,而自以为是的得胜心态,再配上获得成功的解放运动,会发现自己的胜利转变成新式的压迫,结局也是如此。就这样,对一种特定的、具体的伦理内容做出界定,本身就会将行动凝结为存有。而方法“无论在什么实例中,都在于将业已实现的价值观与作为目标的价值观相比照,将行为的意义与其内容相比照”(同上引, p.152)。

存在性伦理明确宣示了自由,但恪守以下框架:承认“此时此地的具体厚度”,承认事实上“人的历险从时间背景中凸显而出,彼此确定,尽管它们都面临着未来的不确定性,它们的个体形式就此彼此蕴含,而不相互破坏”(同上引, p.122)。她所给出的例证和说明可不是微不足道:斯大林主义、法西斯主义的具体议题,法国解放运动中的活跃分子面临的两难,都从有关行动的一系列二元对立变动不居的组合形态角度来考虑。比如说,抵抗运动被视为“一种否定,一种反叛”,但占领军原本是起到统合作用的运动目标,赶走占领军后,“旧有的分裂与憎恨”死灰复燃(同上引, pp.96ff, 尤其是 p.132)。波伏娃在某一处诉诸“永久革命”的观念,认为这个概念能够最充分地描述解放过程:“真理就

在于，如果是分裂和暴力规定了战争，那么世界过去始终处在战争中，未来也必将如此。如果人们守望着普遍和平，以期有效地确立自己的存在，这种守望将毫无可期，除此将不会有其他任何未来。”（同上引，p.119）

到了20世纪50年代，存在主义方案已经成为法国最具理论性的论战的核心，其影响波及世界。有几处内部的分歧变得愈益重要，存在主义作为一种哲学，与政治倾向、组织、政党等混在一起，这种方式也得到广泛反思。1954年，年轻的利奥塔就写过类似的反思，堪称典型。当年他加入了一个马克思主义团体“社会主义或野蛮”（*Socialism or Barbarism*）。这一年恰逢法国在越南战败（奠边府战役），阿尔及利亚独立战争也揭开序幕。但在50年代，马派团体中的这些论战其实还是挺少提及波伏娃的，哪怕她的《第二性》已经提出并成功克服了这些方法论论战中引出的许多问题。

三 波伏娃的分析

波伏娃应用存在主义方法写过两篇重要研究。1949年完成的《第二性》是迄今她最为知名的作品，另一项应用成果《老年》则未能得到应有的重视（Deutscher, 1999）。

在波伏娃眼里，哲学主要是萨特的创造。她只是“受了他的启发”（转引自Schwarzer, 1984, p.109）。不过她在这些访谈中也强调，“《第二性》以萨特的存在主义为哲学背景，但完全是我关于女性的观点缔造了这部书。”（同上引，p.109）至于波伏娃究竟在多大程度上影响了萨特自己的哲学发展，可谓聚讼不已。晚近有些评论者已经指出，迄今为止一直被视为出自萨特的核心观念中，有一些很可能来自波伏娃（Fullbrook and Fullbrook, 1993）。但也有人怀疑萨特是否真的依赖波伏娃。一次访谈中，波伏娃被问到这些问题，她答道，他俩在许多话题上共同切磋，有些地方萨特的确接受了她的观点。比如说，“在《存在与虚无》的初版中，他谈起自由来，仿佛对每个人都近似于全部……但我坚持认为，事实上，自由在有些情境下是无法实施的，或者只是塑造出来的神话。”（转引自Schwarzer, 1984, p.109）显然，波伏娃在《第二性》中详细探讨了这一点。

四 女人：为男人而存在

《第二性》最脍炙人口的命题，或许就是“女人并非天生的，而是长成的” (Beauvoir, 1972, p.295)。在这部著作里，这个命题经受了极为详尽的检视。人们习惯认为，所有人都具备同样不可或缺的自由，言论自由、思想自由、在一系列替代可选方案中做出选择的自由。该书则提出，事实上，人类中有一半臣属于另一半，并以此反驳了上述观点。那么，这又如何会是选择造成的后果呢？波伏娃的方法非常严谨。这种不平等并不是什么“生物性、心理性或经济性的命运”的效果（同上引，p.295）。她开篇几章严厉抨击了那些从生物角度、心理角度和经济角度进行解释的学说。无论是弗洛伊德，还是马克思，她发现都无助于分析社会性别，因为他们在说明上都陷入了类似的化约论和决定论。即便是波伏娃细致检视并“首要”考虑的生物性证据，也并未为女性确立“一种固定、必然的命运”，这些事实“并不足以确立两种生理性别之间的等级序列，它们未能说明为什么女性就成了它者；它们并没有使她注定永远留在这种臣属性的角色上。”（同上引，p.65）

令人瞩目的是，她在讨论女性在 19 世纪的历史时，只是简单提及圣西门和社会主义：“伴随着圣西门、傅里叶和卡贝等人的乌托邦社会主义，也诞生了所谓‘自由女性’的乌托邦。对劳工的奴役和对女性的奴役等都要被废除，因为女性和男性一样，都是人。不幸的是，在圣西门的学派里，这个合乎情理的观念却并未流行开来。”（同上引，p.143）关于圣西门主义，就提了这么一句，至于它孕育出的女性主义，根本未置一词。不过，关于马克思倒是多了一些话，在这一点上，她的观点同样很严厉：“在无产阶级的事业与女性的事业之间，没有任何……直接的连带关系。”（同上引，p.147）奇怪的是，波伏娃把“女性主义真正的创始人”归到了莱昂·里希耶头上（同上引，p.153）。她考察完女性主义运动，结论是：

<106>

女性主义本身从来不是一场自主的运动……女性从来不曾形成一个分离的种姓，事实上，她们也从未作为一个生理性别，致力于扮演某种历史角色。那些反对被视为肉体、生命、固有、它者的女性到来的学说，都是男性特质的意识形态，根本不能表达女性特质的欲求。

—— 同上引，p.160

但从经济角度来说，“男性与女性……构成两个种姓”（同上引，p.167）。“基本上，女性仍然处在臣属状态（*vassalité*）”。根据波伏娃的说法，她们做出的选择并不是自主的，而是参照男性规定的定义，这就直接反映出，女人是为男人而存在的（*being-for-men, être-pour-les-hommes*）（同上引，p.169）。

波伏娃花了很大篇幅阐述了男性塑造的女性特质迷思（同上引，pp.171—292）。不过，这还只是提供了基本的背景，以便详细分析女性的生命周期，这才是这部著作的核心。它篇幅很长（同上引，pp.295—741），但围绕的问题很明确：鉴于人的自由在每一环节上的性质，女性是如何作为第二性的？在许多读者看来，这种解释其实不过是虚张声势，因为直到全书结尾，也很难看出诸如此类长久维持的不平等模式如何能够出自个体的选择。这是对波伏娃命题的严重误读。她始终尝试将两种关于人的概念关联在一起，一种是认为人始终处于存在性自由的境况中，另一种则认为，在人所处的情境中，他人行动的复杂性始终是形成结局的方式中必要的成分。波伏娃就此提出，一种“新型文明”正在形成，具备新的可能、新的机会。但旧的传统和障碍依然存在：“真相便是：她的处境失去了平衡。”（同上引，p.167）在她看来，如果所依赖的理论过于轻易地将性别（*sex*）化约为生物特征或本质，则无法把握这个变动不居的世界。不过，只是到了后来，她才明确了这种“失衡”和新的可能性与社会主义之间有什么关联：

在《第二性》的结尾，我说自己之所以是一位女性主义者，并不是因为我相信，在社会主义发展的背景下，这些问题会自动解决……今天我之所以是一位女性主义者，是因为我认识到，我们必须为女性的处境作斗争，就在此时，就在此地。

—— Beauvoir, 1972, 转引自 Schwarzer, 1984, p.32

本书的整体命题在于：女性一向作为男性的客体或它者，正逐步成为对男性而言的主体。换句话说，女性曾被所有男权制思想迷思化为“不存在的”，只是到了现在才逐渐生成。波伏娃关于这场转型的政治解释给她带来莫大的争议。女性不会通过重新构建一种（旧的）本质，即作为男性的新“伴侣”，来促成该本质的存在。这个过程是开放的，有待即将到来的规划予以揭示。但促成这一点的那些新条件也同样使社会主义成为可能：工业资本主义，现代阶级与公民的

形成，以及伴随这些过程的男性特质的彻底改变。这样的分析似乎往往被解读为对生活事实绝对、直白的阐述，因此被误读为波伏娃试图描述社会性别化关系的普遍性。如此一来，在她有关初次性体验的著名分析中，人们往往理解成，性接触会让女性在根本上被异化。她难得明确宣布，“在一个奉行性平等的社会里，女性会只是把行经视作自己进入成年生活的特定方式。”只是在今天，行经会把女性扔“进一种劣等的、有欠缺的范畴”（同上引，p.340）。但是，关于个体的体验并没有任何分析，讨论的角度是男性与女性，是不同的年龄、阶级等。当然，这并不是什么实证社会学，因为在分析中确立了哲学性、理论性的张力，塑造了通篇的主题：这些境况变动不居，而她提出，这种分析就是在这种历史中的规划。

波伏娃的有些命题似乎直接源自她的预设，其中有一些令人震惊：“胎儿属于她身体的一部分，是赖其为食的寄生虫”（同上引，p.512）；“要认识到属于对立的性的某个个体与自己平等，女性比男性困难得多”（同上引，p.701）；以及她的结论：女性要想获得实实在在的独立与自由，就必须不婚不育。该书的第四部分叫做“迈向解放”，其中头一章讨论了“独立的女性”，很快读者就明白，在波伏娃看来，就连独立的处境与条件，对女性而言也是不同于男性的：“她拒绝把自己的角色仅限于女性，因为她不会接受残缺；但要否定她所属的性别，也等于残缺。”（同上引，p.691）在这一点上，波伏娃的语言趋向涂尔干的风格：“由于女性特质（femininity）的概念是由习俗和时尚人为形塑的，也就是从外向内强加给每位女性的。”（同上引，p.692）

这样的阐述回应了涂尔干有关社会作为“外在约束”的观念，似乎把读者重新带回了社会学中波伏娃的方法致力于批判的那些结构。但在什么意义上，波伏娃的分析解决了这些方法论问题，并且是“与时俱进”的措辞，就像利奥塔这样的人努力采用的？显然，该研究自觉意识到了19世纪社会学中绝大多数主流思潮，肯定有法国传统，有穆勒，当然也有马克思主义传统，肯定不能说幼稚无知。该研究对社会学的贡献之所以说是别具特色，并非因为它在哲学上遵循了某些原则，而是因为它对一些核心问题的解决方式独辟蹊径。有关现代女性生命周期的分析肯定不是涂尔干能够写得出来的，也没有任何直接搬用涂尔干学派的社会学方法的地方。但它的确是一方面接近于满足利奥塔对现象学的批评所界定的许多要求，同时又不违背涂尔干规定的准则。女性主义者往往

批评说，文本给人一种假象，似乎其作者超越于斗争，而不是由“我们中的一员”写就的。尽管如此，这部作品对男权制及男权制权力的种种预设和结果的抨击显然具有里程碑意义，对那些奋力争取实现一定程度的独立的女性，影响可谓深远。它并没有用社会病理学的概念来分析女性的境况。但它的确让人感到了某种通向新的处境的进化式发展。它并没有宣示妇女运动的到来，波伏娃也丝毫不打算自封为新型知识分子，引领一场新的解放运动。但这的确又与文本给人留下的表面印象相距不远。

这显然是一场方法论创新。从她对生命周期分析的采用中就可看到这一点。孩童、少女、性的初体验、女同性恋，这些章节构成“成长岁月”(The Formative Years)的第一部分。接下来，第二部分重点探讨了已婚女性、为人之母、社会生活、娼妓与妾、成年、老年，以及女性的处境和性格。下一部分叫“自辩”，讲了自恋者、恋爱中的女人及神秘主义者。最后一部分是“迈向解放”，有一章题为“独立的女性”。于是便有了“成长”、“处境”、“自辩”与“迈向解放”。但这些转型过渡都是没有仪式的。支撑分析的预设从一开始就很清楚：男人女人首先都是人，而不是两个不同的物种(同上引，p.321)。因此，她是从身体遭遇到的普遍体验的角度来展开阐述，比如环境、社会、文化，但针对“外在约束”的存在，始终会结合可能性和选择的角度。或许可以说，这份大部头研究是一个人以其独有方式尝试去生活，去塑造属于自己的“暧昧伦理学”。但这里不存在任何实质伦理作为结论，只有一项建议：如果女性想要独立，代价就是不婚不育。结论是：无论男女都应当挺过“他/她们处境的暧昧性……都应当以清明的谦卑担当这种暧昧”。最后她主张，“事实上，我们都是人，这比让人彼此有别的所有独特性都要重要得多，赋予优越性的从来也不是什么给定的东西。”(同上引，p.737)几乎可以肯定：

(女性)迟早会达到经济和社会角度上的彻底平等，并将产生内在的蜕变。不过……也会有些人表示异议，认为这样一个世界即使可能，也不可取。如果女性和男人“一样”，生命就会变得无滋无味。

——同上引，p.738

波伏娃清楚地意识到，自己正在探讨一场举足轻重的文化转型，从(象征)它者性的世界，转到认同与“博爱”的世界(同上引，p.741)。波伏娃的立场也很

明显：她界定了象征它者性的文化，在那个世界中，充满着压迫，“如果认为新世界注定将千篇一律从而单调乏味，那争议再大不过。”（同上引，p.740）

因此，波伏娃的分析是想捕捉处境的开放性，在这种处境下，男人世界中的转变也会对性的分工提出新的要求。就此而言，她的分析是回顾性的，基于人性中某种普遍项的视角，而非源于以比较社会学中的给定事实为基础的分析。诚如论家所言（像阿隆），这无疑会将价值观掺入分析。这个观念也对整个现代社
<109> 会理论有所议论：现代社会理论就其预设而言就有普遍化的效果。萨特与波伏娃的“绝对意识”这一“先验领域”（虚无）观念（Sartre, [1957] 1957, p.106）奠立了解放观念的基础，后者是从特定的历史情境中（例如1940年后的法国）推广到全球背景下的人类解放议题。波伏娃就此主张，不仅在现代法国，女性会由于特定的男权制或男性特权结构而在某些关系中觉得羞辱，而且在所有男权制文化中，都存在根本性、基础性的冲突与张力，因为在所有自我—它者的人为结构中，都会被不顾抵抗地强加男权制，也因此有作为个体的男人和女人强加给女人和男人。话说回来，波伏娃在结论中非常谨慎，把自己的伦理学局限在自己书的写作情境，用功利主义色彩的话来表达自己的意见：“毫无疑问，女性的依赖、劣等、悲苦，赋予其特别的性质；可以肯定，女性的自主即使给男性省去许多麻烦，也会让他们失去不少便利。”（同上引，p.739）

五 老年是“难以实现的”

大约二十年后，波伏娃继续撰述分析老年化和老年歧视。她在分析中并未采借萨特一直致力为社会理论中那些发展趋势，后者更在1960年发表其相关成果，题为《辩证理性批判》（Sartre, [1960] 1976，第二卷以未成稿形式于1985年出版）。她的分析焦点依然放在摒弃一切生物决定论后引发的悖论上，在这里指的是，老年化并不是简单的生理衰退过程。她的论证分为两个部分，先是探讨涂尔干的客观性模式，然后超越这一点，转入“生命体验”。头一个方面，她“从外向内”考察老年化过程，从科学角度和社会角度的决定机制切入。而到了第二个方面，她考察老年化的视角变成个体对这种状况的“私密、内在的体认”（intimate, inward knowledge），以及个体如何“做出回应”。她坦言，自己的目标就在于“考察个体在其生命的最后岁月，与其身体及其形象/意象之间

的关系，与时间、历史和自身实践之间的关系，与其他人和外部世界之间的关系。”(Beauvoir, 1977, p.313) 为了实现这一宗旨，她引出了一个矛盾对立。她的首要预设在于，在时间之外，不存在任何普遍先验的自觉意识；渐趋老年的是身体，是身体的形象/意象 (同上引, p.15), “个体之所以能够彼此理解，并非因为他/她们在抽象意义上都是男性，而是靠着各式各样的实践。”(同上引, p.243) 不管怎么说，与认同的其他面向比如国籍不同，老年超出了我的生命，外在于我的生命，我不可能拥有完整的老年体验……我的自我是一种超验的客体对象，并不寓于我的自觉意识中，只能从远处观看。”(同上引, p.324) 因此，在老年这个例子里，我永远不可能“与我所承担的现实相合” (同上引, p.324)。

与有关社会性别的分析相仿，有关老年的分析也先于老年人在社会中要求彻底改变的运动。她的分析也涉及与社会性别类似的许多话题：这种不平等与阶级关系之间存在什么关联？同样，她的分析并不意味着即便没有激进的社会主义变革，老年人境况也可能彻底改变。但就算在这一点上，她的结论依然是：社会主义国家“还有相当长的路要走”(同上引, p.603)。就此而言，在波伏娃看来，与社会性别相仿，社会主义者的斗争扮演着基型角色，同样塑造着对社会关系进行彻底重构的条件。这似乎是个全新的问题。在社会主义观念的早期历史上，乌托邦式的女性主义还算是个直接的后果。到了20世纪60年代的第二波女性主义，在一定程度上就是受到波伏娃有关女性不平等处境的分析的启发，但随之而来的是认识到新的问题：老年歧视作为一种压迫形式。

回顾波伏娃从《第二性》到《老年》的发展，她似乎开始完全同意说，社会外在于个体体验，具有约束性。不过，这种思路显然与涂尔干相对立，并不排斥同时考察个体体验，即“在世之在”(being-in-the-world)。事实上，她对自己问题这一面的探讨与涂尔干能够写出来的任何东西都有相当的差异。其原因就在于，她诉诸先验自我的观念，视之为他人的产物，内在体验与这种自我可能冲突也可能相合：变老依然“很难承受，因为我们始终认为这是一件异在的东西，非我族类”(同上引, p.315)。所以，“我们私密、内在的体验不会告诉我们自己多少岁了……老年对于他人比对于主体自身更为明显。”这种来自外部的自觉意识即“作为我自己的它者”(同上引, p.316)。个体能对身体内部的变化做出“调适”，就此而言，个体“并不会注意到变化”(同上引, p.316)。她的分析遵循了其所称的关于老年的这种“假设”，事实上，别人承认某人已经变老，并把这

种意见与其他人或所讨论的人相沟通，作为一种发现，一个惊奇，但“不管我们是否喜欢，最终我们都得服从旁观者的观点”，当然，并非没有犹豫动摇。其实，内在感受表面看似清楚了，担保我们的属性不变，但我们的转变却又是客观确定的，这两方面之间存在着难以解决的矛盾。正因为这一点，老年其实是“难以实现的”（同上引，p.323）。她并没有用这个概念来分析作为它者的女性。这里不妨认为，她的概括会是“你不能变老，不可能实现这一点。”

因此，波伏娃的思路的发展似乎有这样一种明显的逻辑：以堪称范例的方式，将存在范畴与实证社会学方法融合在一起。在《老年》一书结尾，问题与其说是关乎暧昧伦理学，不如说是“一个社会应当是什么样子，才能让一个男人到了晚年依然可以像个男人？”尽管出于显而易见的原因，也始终不曾远离暧昧伦理学。在这一点上，她的讨论掺杂了某种乌托邦主义：

我们不妨梦想，在理想社会里……老年事实上不存在……晚年这段时期当然与青年和壮年相当不同，但自能达成平衡，为个体留下广阔的可能性空间。我们离这种状态还很遥远……我们整个体制都有问题。

—— 同上引，pp.603—604

这可让我们回过头来看看矛盾的性质。在现代社会里，老年的内在体验与外在的“先验自我”之间这种“难以实现”并不是普遍境况。事实上，波伏娃（经由格罗特雅恩）借用了弗洛伊德的无意识概念来解决这一难点，因为无意识“对老年一无所知”（同上引，p.325）。她考察有关老年的预设的剩下部分，探讨了大量经历这种暧昧性的实例（同上引，pp.325—402）。

六 小 结

就这样，波伏娃揭示了圣西门的观念中在马克思一脉下得以发展的那些面向。由于阶级斗争被视为更广泛社会中事态发展的核心与枢纽，因此，首先，社会性别和年龄之类其他不平等场所都被视为因变性场所（*dependent sites*）；其次，它们形塑了不平等结构，这种结构呈现出异化模式（强加的自我结构与内在体验之间的矛盾）。显然，19世纪的历史方法的某些方面转移到了这些分析场所，包括对人类中明确规定的某一部分进行静态/动态分析（比如说，将

女性交付生命周期分析),如何在存在主义分析中从理论上阐述一种状态到另一种状态的转型(波伏娃说,一种超越另一种文明的文明正在诞生)。分析表明,解读这场转型的关键就是处在工业资本主义核心的阶级斗争,而不是什么文化逻辑。理论上,无论从历史角度还是因果角度来说,这种阶级斗争都是首先出现的。社会性别关系和年龄关系本身都受到资本主义的根本影响,而其演变又都是源于更为根本的变化。当然这便意味着,在对于政治介入的策略计算中,参与反性别歧视运动和反老年歧视运动注定只能产生有限的改革,因为它们对这些领域中的不平等问题的起因并没有什么触动。波伏娃慢慢放弃了后面这些预设。

行文至此,我们逐渐看清了一种双重关联,它重述了圣西门学说中的两个关键方面,更近于孔德一支而非涂尔干一脉。其一是等级制象征文化(与它者的关系)与现代文化(同样是与它者的关系)之间的文化转型。其二是不同社会之间的社会转型,这些社会的结构依赖于不同的经济体制或“生产方式”,比如封建主义、资本主义、共产主义。存在主义学说的根本,就是试图理解以下两方面之间的关联,一是社会现象(约束着个体)的社会学维度,一是对它者或他人的内在体验的动力机制。因此,波伏娃发挥了关键作用,揭示了存在主义如何能够用作激进社会研究的方法,其方式正是利奥塔之类的论家所期望的,只是他们从不承认这一点。她对“女性”和“老年”所遭各式异化进行的实质研究,展现了如何能够达成融合客观范畴与主观范畴的目标。 <112>

20世纪50年代之初,还有不少思潮与存在主义社会理论相互竞争。其中最令人瞩目的一支我将在下一章讨论,就是利奥塔早期的政治著述,它的分析堪称范例,揭示了阿尔及利亚独立战争如何将第四共和带入尖锐的危机。

第十章

阿尔及利亚战争

……引人注目的社会学情境：如果说时至今日，法国帝国主义除了给这个社会带来恐怖，并未提供任何其他组织模式，那是因为目前没有任何制度能够令人满意地回应阿尔及利亚人的需要……阿尔及利亚社会已被“破坏了”(*déstructurée*)。

—— Lyotard, 1993b, p.223

20世纪40年代的抵抗运动与解放行动之后，主导50年代的就是阿尔及利亚独立运动和独立战争。这又一次使许多左翼知识分子的立场更趋激进。布希亚后来回忆道，“阿尔及利亚战争……发挥了至关重要的作用，某种马克思主义式的政治化作用”。在他看来，萨特在其间发挥了主要影响(Baudrillard, 1993a, p.20)。萨特自己的卷入程度是很显著的，但他的著述却反映出，他主要关注的是“殖民体系”，是戴高乐在战争及其解决中扮演的角色(Sartre, 2001)。对法农这样的知识分子(Fanon, 1967, 1970)来说，萨特也扮演了关键的象征性角色，也是在他的支持下，发展起了迪奥普的《今日非洲》(*Présence Africaine*)等期刊，以及一些组织和会议，像1956年在索邦召开的黑人文学艺术家大会(Congress of Black Writers and Artists, 参看 Young, 转引自 Sartre, 2001, p.xx)。

其他一些知识分子，像布迪厄，曾在阿尔及利亚做过人类学田野调查，则筹划了一些专题研究，比如《阿尔及利亚社会学》(*Sociologie de l'Algérie*)。布迪厄调查了阿尔及利亚的多种文化和社群，主要关注他曾深入研究过的那些，但也简要描述了自己眼中的殖民体系(Bourdieu, 1958, pp.106ff)，它所导致的强加的“去文化”(deculturation)，然后勾勒了刚刚形成的新型阶级结构。他指

出，这是一种完全“原生的社会阶级结构”，包括一个庞大的“次无产阶级 (sub-proletariat)，流离无根，很不稳定”，处在等级秩序的底层，其上依次是无产阶级、小资产阶级和资产阶级，这些都是随着非常脆弱的工业发展而兴起的（同上引，pp.124—125）。但在这些年里，这种非常消极、客观的社会学阐述自有其补充，就像法农这样的作者的愤怒反思，以及利奥塔为持不同意见的马派期刊《社会主义或野蛮》（从勒福特到卡斯托里亚迪都是其重要撰稿人）撰写的鞭辟入里的理论分析。

一 利奥塔

利奥塔（1924年出生^[1]）毕业于索邦大学，在校时与德勒兹结为朋友。1950年，他接受了在阿尔及利亚君士坦丁为期两年的教职聘任。这个位置至关重要。从1951年开始，在皮埃尔·苏里的庇护下，他在政治上迅速走向激进。他好斗善辩，介入了革命左翼的政治活动，时间长，程度深：

<114>

在长达十五年的时间里，我对其他所有形式的活动都不屑一顾，一心投入那些与该项事业直接相关的事情。我放弃了其他所有撰述，只写些有关政治话题的札记和研究，发表在我们的评论上，或是刻成油印的传单，一大早守在工厂门口，向工人散发。

—— Lyotard, 1988, p.17

这里所说的评论就是《社会主义或野蛮》。1954年，他受邀与苏里合作编辑此刊（同上引，p.66）。同样是这一年，他讨论存在主义现象学的著作问世，书中建设性地挪用了他对马克思主义的看法（Lyotard, 1997^[2]）。但这种挪用极具批判性，因为利奥塔在其研究结尾得出结论时，以令人意外的严厉措辞，抨击非马克思主义的存在主义与现象学。首先，从政治上说，胡塞尔的历史建构是站不住脚的，现象学的立场要么落在右翼（甚至是法西斯主义），要么因为就此导致的含混暧昧而陷入“幼稚病”。按照他的概括，所谓“第三条道路”，已经证明

[1] 原文如此，已于1998年去世。

[2] 原文如此，书后无此文献，疑为1991。

只是幻念。其次，就逻辑上讲，现象学一方面试图辨识出“原初”结构，视之为思想的既定基础结构；另一方面又试图“从现象学角度阐述这些结构”，因此左右为难。因此，胡塞尔从意向性分析走出来，也只是走向一套思辨的历史。再次，自哲学上看，在物质结构这个问题上，存在主义现象学是从马克思往后退了一步，因为它试图把“意义的源泉”确立在“主观范畴与客观范畴之间，但却没有认识到，客观范畴（而不是存在范畴）已经包含了主观范畴，作为否定与扬弃”（Lyotard, 1991, p.135）。最后，由理论上谈，现象学困于唯灵论的主观主义与另一套规划之间，后者旨在基于客观社会科学的图式来恢复人性。利奥塔反对任何萌芽状态的观念论，认为即使梅洛-庞蒂采纳了马克思的口号，即“不实现哲学，就不能消灭哲学”，这种实现也只会发生在通向无阶级社会的革命转型中（同上引，p.136）。1954年，也就是做出这些结论的那一年，在阿尔及利亚，争取摆脱法国殖民控制的解放斗争正如火如荼，成为一场独立战争，尽管法国当局从未承认这一事实。

利奥塔为《社会主义或野蛮》撰的稿主要是关于这场战争的（Lyotard, [1989b], 收于1993b）。他的著述是否暴露出“一位马派理论家虽看不见但感觉得到的存在，他就像一位业已丧失信仰的神父，依然散布着救赎的言辞”（Kroker, 1992, p.145）？抑或利奥塔是在撰写一种直观的马克思主义，并由此揭示，在资本主义的核心，无产阶级正趋于去政治化，而阿尔及利亚的这场“没有无产阶级的”社会“革命”的矛盾，就是前者的镜像反映？

<115>

二 阿尔及利亚

利奥塔在为这些讨论阿尔及利亚的文章再版所写的短序中，重新阐述了《社会主义或野蛮》群体的政治取向。^[3] 该杂志有着特定的马派谱系，可以追溯到托洛茨基的第四国际，以及1947年分裂出来的团体，就有多大可能性在苏联

[3] 1950年，利奥塔在法属阿尔及利亚的君士坦丁执教（日后在其“纪念马克思主义”一文中有具体描述，Lyotard, 1988, pp.45-75）。据他说，在1950-1951年间的一次工会会议上，他遇到了苏里，他“生逢其时，尽管马克思主义的伟大百年业已渐趋衰退，他仍了解到……历史辩证法和唯物辩证法不能只是大学教席的衔头，或在哪个政治局里负点责任，而是一种决心的名目或形式”（同上引，p.65）。本章我借鉴了笔者所撰“Lyotard's Early Writings: 1954-1963”（收于 Rojek and Turner, 1998, pp.139-157）。——原注【123-124】

乃至西方各社会建设社会主义，提出了非常激进的批判。正是这一团体希望通过细致考察工人自身从底层发展出的那些直接而具体的对抗形式，超越传统的托洛茨基主义要维持的列宁主义框架 (Lyotard, 1993b, p.166)。他在别处也指出，该研究规划就是要“批判苏联社会以及所有科层社会的阶级结构，分析在欠发达国家开展斗争的动力机制” (Lyotard, 1988, p.66)。显然，就像利奥塔被经过重构的胡塞尔式存在主义现象学的承诺所吸引，即对资本主义社会中被物化和异化的知识的一种特别的批判，他也被某些形式的马克思主义所吸引，它们不受制于同样的物化过程，能够“从头重建有关工人解放的主导观念的框架” (Lyotard, 1993b, p.166, 英译文有所调整)。他强调，自己的目标并不在于复制科学上“真实的观念”，而是要基于最底层的斗争创造性，捕捉到“作为所有抵抗的能量来源的那个秘密” (同上引, p.167)。《社会主义或野蛮》团体的宗旨并非建立一个机构组织或政党 (这样它就摆脱了约束，避免了任何领导权实践的责任)。要让抵抗压迫和不公的空间保持开放，保持复杂，就要以新的方式进行介入，就要发展出新的政治分析形式 (同上引, p.168)。

从 1955 年开始，利奥塔负责为《社会主义或野蛮》撰写阿尔及利亚战事报道。1956—1963 年，他的相关文章陆续刊行。他的第一篇文章径直题名为“北非情势”，甚至从这时就可清楚看出，利奥塔相信，阿尔及利亚的社会冲突不能简单分派给哪一种预先领会、上手可用的马克思主义图式。阿尔及利亚自 1830 年以来就是一个法国殖民地，有着非常特殊的社会结构和文化分隔，使其在性质上非常不同于其他投入独立斗争的社会。他参考了自己在阿尔及利亚的体验，从一开始就坚持认为，这是一场矛盾的斗争。从一位马克思主义者，或者用他自己的话来说“从全球无产阶级的视角”来看，“唯一的解决之道，[却是] 斗争中谁都无法给出的。” (同上引, p.172, p.178) 他的目标一以贯之，就是找到“革命运动应当采取的路线” (同上引, p.172)，哪怕是在尚未发展出、也不太可能发展出无产阶级自觉意识的一场斗争中。他期待阿尔及利亚的革命斗争会演化出一些新生的军事和政治科层体系，“四分五裂的穆斯林商业阶层和知识阶层成员”会乐于参与 (同上引, p.178)。在这头一篇重量级文章中，利奥塔勾勒了法国人在阿尔及利亚的生活与占多数的穆斯林社群就其客观经济现实而言的生活之间的天壤之别。对于那些参与斗争的人来说，他的分析所揭示的“彻底剥削”不仅是经济性的，也是文化性的，甚至是种族性的，因为“既然阶级边界与‘族

裔’边界几乎完全等同，就不可能有什么阶级意识：一个人之所以被欺压，就是因为是阿尔及利亚人……其程度与是工人或农民相当。”（同上引，p.174）因此，如果政治权力传给了民族主义力量，经济剥削就不再会被提及，因为斗争是在纯粹的文化层面上进行的。然而，阿尔及利亚社会的这一特征也引发了一个关键问题：界认“民族主义”力量的性质，因为这方面存在显著的真空，法国人“无法依赖任何阿尔及利亚本地的资产阶级”（同上引，p.176）。这一点也反映出法国左翼力量面临的问题，他们在当地有组织的抵抗形式中无法找到自己的对应。利奥塔就此概括道，唯一靠得住的革命立场就在于，一方面放弃任何借口让法国继续在阿尔及利亚存留，同时认识到，斗争的进程将“由地下抵抗力量决定”（同上引，p.178）。

就这样，这头一篇文章指出了一批非常显著的矛盾，笔调沉郁，行文犀利，在接下来的革命进程中，也延续着这样的风格。从理论上讲，他对正统共产党人（法国共产党）和托派分子有关这些事件的分析都提出了严厉批评，尤其是对“永久革命”理论的应用方式。共产党的路线是要经过重新谈判，和阿尔及利亚达成合作。利奥塔抨击这是因为该党仰仗苏联强权策略，企图欺瞒阿尔及利亚各方力量，为自己谋取最佳结局（这种看法得到此后一些分析家的赞同，比如 Joly, 1991, pp.44—48）。马克思主义的分析家相信，在一个“相对落后的”社会中，诸如此类的进程里会涌现出一个工业无产阶级，无论其规模多么小，也将形成城市中的主要力量，而相关分析也应当针对这种力量抛出其革命规划。这类马派分析家就此陷入图式化的布尔什维克形式主义，要寻找一位阿尔及利亚的列宁。利奥塔分析了阿尔及利亚各派政治群体的方案后总结道：“在工业发展的当前阶段，不可能有任何阿尔及利亚的布尔什维克主义。”（Lyotard, 1993b, p.208）马克思主义已经迷失了方向，因为它无法立足底层，把握阿尔及利亚社会的独特性质，其中的阶级边界“被淹没在民族边界之下”（同上引，p.210）。只有借助某种抽象，才有可能谈论什么阶级结构，虽说民族意识的基础几乎完全是农民。在阿尔及利亚人眼里，每个法国士兵都是敌人，因此对利奥塔来说，必须倾听“这种不妥协的声音，它或许会让法国‘左翼’纤细的耳朵受到惊愕（对阿尔及利亚民众来说，这些左翼分子往往一派家长作风，总是心口不一）。它所直接表达的分裂跨越并撕裂了阿尔及利亚社会的一切阶级。”（同上引，pp.212—213）

三 利奥塔和“斯大林主义”

<117>

在这一点上,利奥塔开始质疑斯大林主义是否有权宣称是一种马克思主义,是否的确是一门科学,能解决哲学提出的那些关键问题。随着批判辩证法转型为辩证唯物主义这门科学,“马克思主义”也成了一种手段,社会的某个特定阶段赖以合法化,不再有异化,不再有阶级分隔。事情出现了变化,因为在这里,理论已经成为某种官僚阶级自得的工具,而对官僚马克思主义提出批判,已经超出理论的问题范围,它要求批判伪装在“马克思主义”里的科层体制(Lyotard, 1957, p.59)。在利奥塔看来,你不可能既是马克思主义者又是斯大林主义者,因为斯大林式的马克思主义就是“支配阶级”的意识形态,正是这种状况造成了被马克思指为疏离的那些让人异化的分离。批判必须针对这一体制的“人的现实”层面,针对它所引发的理论与实践之间的矛盾。马克思主义就是对支配阶级意识形态的实践批判,而不是知识分子赖以确立社会科学法则的机制,让他们为总体主义的社会经济计划提供合法化辩护(同上引, p.60)。

斯大林主义说是要产生一门社会科学,最后却只是压制世人了解其自身历史中实际的辩证关系。利奥塔宣称,从列宁的《怎么办?》开始,发达国家中无产阶级的能力就已发展到相当程度,足以作用于所有社会,至此,社会主义的实践就不被理解为对私有财产或资本的压制,这是一种纯粹否定的行为,而是被理解为有效确立工人的控制(同上引, p.60)。这就意味着马克思主义提出了一套理论来谈这种新型关系,也就是说,这是“一套有关政治行动的新理论”,他更补充道,对于这桩事实,无论是列宁主义还是托洛茨基主义都从未正确领会。因此,正是在这里,利奥塔详细阐述了自己对新型政治实践的看法,这种实践特别关系到马克思勾勒的那种实践与理论(同上引, 1957, pp.60—61)。利奥塔真正致力的目标并不只是一种方法,以揭示人类体验的根本层面其实就是“原初”的社会交往,而是要发现一种可以摆脱物化和异化的理论/实践关系,这完全就像他曾尝试的那样,将理论与经验问题置于现象学规划的核心。诚如评论者所言,这一时期的利奥塔发展并深化了一个生产主义命题:“人是其工作的产物”(同上引, p.57, 亦参 Descombes, 1980, p.181, Pefanis, 1991, p.87),以一种特定的世界观为背景,认为这个世界陷入愈益强化的斗争,不是走向社会主义,就是沦为野蛮状态。因此,若干年后,当利奥塔质疑阿尔都塞的理论

与实践关系观时，其立场可谓一以贯之。利奥塔认为阿尔都塞的相关看法只是部分有效，因为它把异化概念清除出了理论，从而也趋于清除自身在体验中的价值，即指向有关抽象普遍项的体验的学说 (Lyotard, 1984, p.19ff)。

<118>

四 二战后法国史的关键时刻：错失的革命

关于阿尔及利亚革命的结局，利奥塔整体上持悲观态度（从一名共产党员的角度来看）。他抓住了一桩事实：与突尼斯和摩洛哥的政治和解不同（法国人在这两地与地位稳固的资产阶级政治团体进行了谈判），阿尔及利亚的情势更难把握：“资产阶级领导权还不够强大，不足以抵御民族解放阵线 (FLN) 鼎力支持的劳工阶级愈益增长的敌意。” (Lyotard, 1993b, p.213, 英译有所调整) 他相信，阿尔及利亚社会中的激进化趋势会产生新的抵抗形式。但在这种情境下，那些“为阿尔及尔而战”的起义都被法国人扑灭了，革命组织被迫转入地下，这就在 1958 年 5 月（阿尔及尔哗变）导致某种“真正的极权主义”（同上引，p.215）。1958 年利奥塔为《社会主义或野蛮》撰文，细致分析了法国军队的处境，认为这是法国立场方面矛盾之所以愈益加深的症结所在。一方面是极右派的将领和在巴黎的戴高乐提出的新政治要求之间的矛盾；另一方面，在阿尔及尔，“权力被军队和极右派分治”（同上引，p.215）。本质上，这会在阿尔及尔产生一种双重的二元权力交合 (double dual power conjuncture) —— 尽管利奥塔本人并未使用这种表述：“一种不稳定的政治情势，无论如何解决，肯定得让某个群体向另一个低头”，因为军队（就连它内部也非一心）其实已经失去控制。

利奥塔能够写出的最具洞识的著述，或许并非对革命运动本身的分析，而是对军队的分析，这让人好生奇怪。就是在这里捕捉到了关键的矛盾，军队陷于左右为难的困境。一方面，它相信自己正在应付一场游击战，采取的是经典的毛派战略，这当然是它在越南的战败教训。另一方面，阿尔及尔民众不可能就这样被打败，必须在千村万户推行政治、管理上的斗争，才能把他们拉向法国的立场。如此一来，军队就被两种导向来回撕扯，要么趋向打造并维持一个本地精英集团，要么维持自己的霸权地位，“军队就在这一点上分裂了”（同上引，p.217）。维持法国霸权地位的逻辑也有可能致使法国本身整个转向极权主义社会，以便动员阿尔及利亚战事所需的物质资源和思想遵从。然而，戴高乐本人

所属的政治派别并不具有极权主义倾向，因此规划受挫。甚至在阿尔及利亚，戴高乐还赢得一定程度的支持，因为他为这种棘手的情势提供了可敬的解决方案。利奥塔指出，如果说极端分子对这种危机解决方案忧心忡忡，因为这将意味着军队的一切努力最终全打水漂，那么，破解这种局面的关键现在就在巴黎。

自1958年开始，也就是在第五共和国的形成阶段，他写了一系列文章探讨这种复杂局面，细致描绘各方力量的动态平衡。^[4]正是在这个关头，利奥塔注意到，有一个现象会对其立场产生重大影响。照他判断，在共和国的危机中，法国大城市中出现了无产阶级本身的去政治化这一戏剧性趋势。法国的舆论现在已经普遍接受，解决阿尔及利亚问题的办法在某种程度上与戴高乐本人紧密维系，成了其在军队中的权威这一纯粹的“个人问题”（Lyotard, 1989b, p.122）。他的插手直接导致政府和军队顶层的人事替换，但这只是进一步暴露了军队面临的问题难以释解，即它完全没有能力培植地方精英（Lyotard, 1993b, p.222）。

<119>

根据利奥塔的分析，这些政治问题中具有决定性的关键结构证明并不在于军队的特别性质，而在于军队面对阿尔及利亚社会时的无能。经历了六年战争，阿尔及利亚资产阶级这一方兴未艾的成分显然依旧被排斥在统治集团的社会经济进展之外，它依然保持着“政治上的软弱，这是因为它在经济和社会角度的软弱”（同上引，p.235）。也正是这一事实，说明了战争何以旷日持久，并且惨烈异常。利奥塔如实勾绘抵抗运动，“欺骗、懒惰、憎恶、惯偷等如何……体现于不同层面，展现（阿尔及利亚人）拒绝参与自我剥削”（同上引，p.236）。由于缺乏严格意义上的市民社会，这些抵抗形式并没有也不能“构成对社会的辩证否定”（同上引，p.227）。如果试图借助军事手段或行政手段来应对这个“殖民地非社会”（colonial non-society），只能导致野蛮暴行愈演愈烈。一旦阿尔及利亚人开始反叛，这种局面就会真相大白，因为由阿尔及利亚人这方面来解决危机的可能性已被摒弃。魔咒已被打破（“la lutte armée a brisé le charme” [Lyotard, 1989b, p.135]），危机却还无法释解。

利奥塔提出，从1954年开始，所有的反叛都发生在这种社会政治真空中，其中的“武装团体具体体现了民族主义，阿尔及利亚资产阶级的处境则无法找到表达这种民族主义的渠道…… [因此] 这种角色是由一个直接基于农民大众

[4] 利奥塔关于在阿尔及利亚如何聚集起极右派的阐述的英译本，漏掉了这一点上的关键行文（参看 Lyotard, 1993b, p.335, 第30章，注1）。——原注【124】

的组织[来承担的]。”(Lyotard, 1993b, p.239)在这场斗争中,它起先被迫处于地下,然后在起义者中发展出驱除殖民强权的决心。这些革命者的形成不同于别处。他们失去了与传统社会的关联,在法国待了些年,又“被剥夺了他们的生活方式”(同上引, p.241),却从未融入都市社会,甚至不能融入左翼组织。即使在阿尔及利亚本国,所有的激进分子也都遭到无情的放逐。因此,在阿尔及利亚,活跃的抵抗运动只剩下农民暴徒的传统。从1954年开始,这些原初形式的抵抗逐渐趋向政治化,吸纳阿尔及利亚社会中越来越广泛的部分,共同参与一场争取民族解放而非社会主义解放的斗争。这已成为具有阿尔及利亚特色的“革命意义”,因为它涉及这些殖民地工人“自身切实地、直接地”介入“自身所处社会的转型……他们没有征求任何人的允许,就有效地斩断了关联……为所有被剥削者和剥削者提供了社会主义活动的范例:靠自己的努力,重建社会的人性。”(同上引, p.251, 英译有改动)而在法国,与此相反,无产阶级变得越来越消极被动,社会转型的愿景也逐渐失去了力量。

在阿尔及利亚,从1958年5月到1960年1月,殖民地人民的反叛逐渐式微,也不那么毅然决然。利奥塔重点分析了军队的立场,明确预见军队自身的危机,特别是1961年4月的哗变:在“这支军队里,蕴含着现代资本主义社会的各项矛盾,甚至被认为比资产阶级其他部分更为强烈”(同上引, p.265, 英译有改动)。利奥塔又主张,如果通过先入为主的客观主义理论的构架来界定军队的位置,可谓大谬不然。基于这种没有理据的分析,会把军队的意识形态径直定为“法西斯主义”。军队的任务可谓两难困境,无法破解:它被遣去“平定”村庄,但一方面不能与之建立联系,另一方面又无法摧毁它。戴高乐也面临着同样的悖论:管理阿尔及利亚已不可能,但他又不能把阿尔及利亚给灭了。因此,阿尔及利亚战争“堪称范例,因为它具体体现并彻底暴露了资本主义世界最为根本的矛盾,这正是体系内部唯一无法释解的矛盾。”(同上引, p.267)

对利奥塔来说,经过这种特别的分析,真正的、确凿的矛盾并不在于劳动和资本,这都是更为抽象、更为次要层面上的因素,而在于体系内部,它要求劳工民众参与体系的运作,但这种参与从未引向大众直接控制。利奥塔结合1960—1961年阿尔及利亚的局势发展来谈这一点,揭示了在法属阿尔及利亚,呼吁阿尔及利亚人“参与”,纯属荒唐无稽:“问题并不在于搞清楚这样的荒唐是否真会消除,而在于是否能当它不存在来行事”(同上引, p.267)。即使左翼(法

国共产党人)在这里抬出了“法西斯主义”这个词,它的功能也只不过是企图重振一种渐趋衰微的能量,恢复一种业已失落的团结,而新的取向已经开始支持独立,不关注政治分析(Joly, 1991, p.52)。

至此,利奥塔开始热衷于考察法国自身革命运动中的变化。无产阶级的组织,以及作为一个阶级的无产阶级本身,都没有能力找到办法来面对戴高乐主义:他们既不能反对,又无法支持。这种两难困境实质上削弱了他们在政治上的力量,并转为法国本身去激进化(de-radicalised)的新型社会整合形式:

当前工人的态度中,似乎找不到有关社会的全面激进转型的观念,也没有集体行动能带来这场转型的想法。这种去政治化的扩散势头大大压过了对政党和工会的那些含蓄批评。

——Lyotard, 1993b, p.269

这里涉及“工人阶级日常生活的巨大转型”。这些变化于20世纪60年代早期开始影响法国社会,利奥塔简述了它们的深层原因:在一个融合了文化同质化趋势的整体过程中,一方面是家庭生活渐趋瓦解,另一方面是新的消费主义与休闲方式(同上引, p.272)。令人瞩目的是,所有的抵抗都变得越来越制度化,逐渐融入这种愈益盛行的新型秩序,因为“统治阶级将其同化了……转而与同样那些行动者构成对立……它的功能仿佛一个剥削性、异化性的阶级:将人性置于过去时,置于被动态。”(同上引, p.274)不过,这些充满悖谬的新式“抵抗”一方面属于被留在阿尔及利亚的那些形式的镜像反映,但不可避免的是,面对这种同化,又转变成一套关于“轻信、倦怠、讽刺”的新措辞(同上引, p.275)。照利奥塔所说,所有那些希望保持革命规划活力的人,都会面临这场根本危机。这里他还没有看到,在共产主义运动和组织当中,此时已经显著体现出一些激进对抗,这一进程将在1968年5月达到巅峰(参看Joly, 1991, pp.145—148)。他也没有预见到,日后到了20世纪90年代,会兴起“革命的”穆斯林原教旨主义。

当利奥塔的分析回到阿尔及利亚的局势,显然能看到这两种局势以一些奇怪的方式彼此反映。1961年,(在一篇未被英译本收录的文章中)利奥塔描述了新一轮抵抗如何横扫阿尔及利亚,自觉地将阿尔及利亚人传统的价值观念与生活方式,转化为防御性的村社形式。他提出,这种形式固然属于叛乱,但始终不具有进攻性(Lyotard, 1989b, p.213)。这里涌现出的新型社会行动者

是在战争岁月中成长起来的年青一代，他们开始勾画内在逻辑一致的阿尔及利亚革命的方案要点。利奥塔在其倒数第二篇文章中 (Lyotard, 1962) 发问：法国人该如何离开？建立一个亲法分离主义政权的前景既不可能实现，也无生命力。法国势力的存在已经没有竞争力，但军队又不能撤回国。不过，主动权已经不再属于法国，而是戏剧性地转向了那些在斗争中成长起来的组织。这些组织依然有折中的余地，明显表现出迅速打造起来的和解姿态。关键在于，他们会如何与戴高乐谈判？利奥塔在其为《社会主义或野蛮》撰写的最后一篇文章中 (Lyotard, 1963)，考察了法国撤走后的后果，以及阿尔及利亚立即面临的社会瓦解局面。正如预测的那样，随着维持阿尔及利亚和解的有效实体（法国）的消失，再一次凸显出社会政治真空。阿尔及利亚成了“脱离自身的社会” (Lyotard, 1993b, pp.318ff)。

这种阐述的关键或许并不在于阿尔及利亚的反叛的内在生命（利奥塔只是间或描述），而在于法国本身发生的转型。利奥塔相信，在革命左翼眼里，第四共和国的危机代表着革命的机会。他写的“20世纪60年代法国国家与政治”一文，就是其政治祛魅的巅峰之作：“法国在政治上已死。”（同上引，p.252）
 <122> 法国作为殖民强权，政治上遭受各式各样的挫败，凝结为一场政治危机，但挑战方却并非马派所料想的左翼，而是极右翼。戴高乐之所以获得成功，是因为事实上，在这场危机期间，左翼没有造成任何威胁。“无产阶级任由资本主义轻松自如地去解决危机……当衰败的政府穷途末路，工人们并没有打算去摧毁它，强加自己的解决之道。”（同上引，p.255）在那场危机中，利奥塔明确看出，革命性的社会主义在法国已不再是一项实实在在的规划。因为从根本讲，第五共和国确立其活力的基础，就是逐步祛除关于无产阶级主动性的魅惑和幻念，削弱其力量，以及马克思主义在理论上和实践上的失败。与此同时，悖谬的是，阿尔及利亚事实上取得了独立，这正验证了自我引导的解放在现实中是一种堪为典范的形式，但却没有任何革命性的行动或理论。

五 小 结

利奥塔批判了现象学，又强调要设法抗衡将“真理”强加给生命体验的倾向，更强调一种特别的革命过程，要在生命体验层面上发现实实在在的抵抗形

式，抗衡统治阶级和科层体系作为普遍项强加的“真理”。要在以上几个方面之间做出简单的结构比较，并不是件容易事。然而，在这些批判形式中（这使我们能够回答本章开头提出的问题），利奥塔不仅主张，恢复直接的生命体验作为真理和正义的基础（因为真理与实践批判之间没有任何实际的分离），而且认为，在这一时期，它们都维系于有关无产阶级解放体验的观念，后者成了政治分析的试金石。在其有关阿尔及利亚的著述文集再版序言中，利奥塔指出，如果赞扬《社会主义或野蛮》团体“没有犯太多错误”，这只能“让该团体的斗争对象苟延残喘”（Lyotard, 1993b, p.166），“使人们继续忘却了什么才是并依然是绝对真实的，是利害攸关之所在。”他更补充道：

即使在今天也会有这种情况，一种激进的替代选择（比如工人权力）的原则必须被舍弃（这能使许多人无意或有意地放弃一切抵抗，无条件向现状投降）。这个利害关键——会借助其他方式，在其他领域促动人们实施抵抗，甚或是在没有能够明确界定的目标的情况下——始终是并依然是难以驾驭的。

——同上引，pp.166—167

实际上，从存在主义马克思主义与阿尔及利亚解放斗争的矛盾体验之间的遭遇中可以了解到，真理是在对批判性对峙的体验中被发现的（而不是与这种体验相脱离），即所谓“原初”社会交往与“普遍项”之间的对峙。不妨称此为利奥塔的批判性存在主义方法，但在20世纪60年代晚期到70年代早期，他又重新阐述了自己的“异化问题框架”，将一切宗教意涵果断清除出了该问题框架的人道主义及其补充：理论家作为救世主（Lyotard, 1993a）。

<123>

在日后的著述中，利奥塔常会回到阿尔及利亚的实例。1985年，在伦敦举行的一次探讨后现代主义的会议上，就发生了令人瞩目的一例。特里·伊格尔顿指责利奥塔放弃了对被压迫者和穷人实际境况的关注，尤其是漠不关心第三世界的被压迫者与穷人，利奥塔的回答特点鲜明：

我反对认为政治进步立场就在于赋予第三世界的穷人以革命任务。在我想来，如果发达国家的知识分子这样（做）……就等于是以毫不负责任的方式行事。他们的任务是直面这个问题，并做出详细阐释……这并不意味着我们不必关注第三世界的斗争。但我们（做这件事）所依据

的理据只能是伦理性的，而不是政治性的。作为一个老资格的好战分子，我帮助过……阿尔及利亚人的斗争，但我非常清楚，那场斗争中不会孕育出任何革命性的东西……因此，你可以基于伦理性的理据有所贡献，但那种理据不能与政治路线混为一谈。我认为，知识分子应当致力于区分不同的话语风格（这里就是伦理话语与政治话语），这也是使我们的处境趋于复杂的一个因素。

—— Lyotard, 1986, pp.11-12

利奥塔晚近指出，自己对第五共和国源起之初的去政治化分析，“其实是公开宣布抹除了这种替代选择的伟大形象，同时也抹除了伟大的奠基性合法性的伟大形象。”他并谈到，“这在一定程度上就是我笨拙地尝试用‘后现代主义’这个术语指称的意涵。”(Lyotard, 1993b, p.169)

有必要指出，马克思主义内部的一场显著转变，即其问题框架从存在范畴转向结构范畴，主导了20世纪60年代，然后我们再来看看，日后的理论是如何进一步发掘利奥塔的结论的。诚然，早在20世纪40年代，结构主义思潮即便算不上首屈一指，也已是一股重要思潮，最重要的作品或许是人类学中的列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss, 1987)，但与精神分析(拉康)，与巴什拉尔和康吉翰所代表的法国认识论传统，也有某种契合之处。后者开始在大学体系中占据重要的机构位置，主导了哲学。康吉翰起初受到孔德与涂尔干的强烈影响，但到40年代，他基于尼采式的批判立场，开始抨击病理学范畴，该范畴在先前各周期的理论中曾经非常重要。下一章我将考察，随着法国社会理论中结构主义马克思主义取代了存在主义马克思主义，康吉翰的研究规划本身是如何变得暧昧起来的。

第十一章

从病理学到规范性

健康不只是正常性(normality),简单来说,它是规范性(normativity)。

—— Canguilhem, 1994, p.351

社会理论的法国传统始自孔德,中经涂尔干,试图通过确定“社会病理学”来打通理论和实践。而在第三周期,最初几个阶段受马派观念主导,除了一两个令人瞩目的例外,众位论家并未采用这个观念。事实上,社会理论中贯穿这最后一个时期的一股重要支脉,致力于区分各门科学与社会哲学或文学领域,而不是区分客观范畴与主观范畴,也不是像德国思想中的那种模式,区分精确科学或自然科学与文化科学,而是区分两类生命科学领域,一是研究生物过程和遗传过程,另一块不妨称为治疗领域。这股理论潮流的主要贡献者就是康吉翰和福柯,它不仅挑战了“科学的”病理学领域这一观念,等于也挑战了孔德关于各门科学等级体系的观念,而且也挑战了科学的(马克思主义)政治观念。

一 康吉翰

康吉翰出生于1904年。二十出头的他,在塞莱斯廷·布格莱的指导下,撰写了讨论孔德“秩序与进步”观念的论文。年近四十,他完成了博士论文,《常态与病态》(*The Normal and Pathological*)。在这两者之间,他在政治与文化领域撰述颇丰,与阿兰(原名夏蒂埃)交游甚密,后者怀旧式的孔德立场也明显体现于康吉翰广泛的著述中(参看 Sernin, 1985, p.453; Muglioni, 1995, pp.133-148)。或许也应当关注一下布格莱,因为他的作品勾连起了孔德、法国社会学学派和康吉翰的研究规划。

布格莱并不是一位边缘性的涂尔干主义者，而是该学派“名人群”中的核心成员 (Nandan, 1977, pp.232—242)。布格莱以关于种姓和平等的研究著称。他还写过关于科学和民主的重要研究 (*La Démocratie devant la science*, 1904)，探讨了将社会处理为有机体所产生的问题。法国社会学学派也相当清楚地意识到，这种简单化约的有机论社会学蕴含着一些危险，布格莱则从涂尔干的立场出发，对这类社会学学说做出了摧毁性的批判。他引入新用语，讨论了分工过程在社会学上的重要性，区分了社会分化 (social differentiation, 这是一个自动过程) 与社会复杂化 (social complication, 这是一个社会过程)。他这么做是为了证明有机论者给出的社会学的缺陷，这些人反对法国国家的民主化，理由是这纯属乌托邦，在社会科学中找不到任何理据 (他抨击的靶子是查理·莫拉斯等人)。让人哭笑不得的是，尽管有机论者在孔德的著述里找到了对自己立场的支持，但布格莱也用孔德自己的术语“复杂化”来与这类有机论撇清干系。(孔德 [Comte, 1975, p.194] 已经区分了家庭内部自然、有机的调控，及应对分工促成的大规模社会复杂化而发明的新型治理。)

1924年，布格莱为一部涂尔干文选写了一篇重要序言 (当时康吉翰正在其指导下撰写探讨孔德的论文)，强调“涂尔干的哲学在多大程度上把我们带离了物质论哲学和有机论哲学” (Bouglé, 转引自 Durkheim, 1953, p.xli)。尽管康吉翰并未详细讨论布格莱或涂尔干的社会学，但有许多理由认为，康吉翰的研究规划从未限于写一部生物科学史。

二 常态与病态

康吉翰之所以关注孔德的著述，是因为孔德不仅攒出了“社会学”这个术语，并赋予其最初的系统内涵，而且还在界定生物学这门科学上扮演了重要角色。更具体地讲，他从布鲁塞那里借取了常态现象与病态现象之关系的观念，他曾对19世纪的医学思想和社会思想产生过广泛影响。

布鲁塞认为，病态事实并没有什么特别原因，也不存在什么坏原因的领域 (伴随着相应的好原因的领域)。在其《临床医学的诞生》(第十章)中，迈克尔·福柯曾描绘过导致这一观念的一系列复杂的发展过程，并特别指出：

比沙念念不忘的依然是为全身性疾病找到有机基础，因此探寻有机的普遍项。布鲁塞拆解了两对对偶体，一是特殊症候与局部病变，一是全身症候与全面病变，将两者的要素相互交织，揭示特殊症候中的全面病变，全身症候中的区域病变 (geographical lesion)。自此，局部化的有机空间就真的独立于疾病分类学构架的空间……这就体现出相对比沙而言新的组织医学凝视的方式。

—— Foucault, 1991, pp.186—187

福柯称这场革命是“新科学”的诞生。它第一次致力于界定疾病的原因，“不再有什么本质的疾病或疾病的本质” (同上引, p.188, p.189)。福柯对这一点的表述出乎意料：“有关疾病的医学已经走到尽头；有关病态反应的医学现在揭开了序幕……现代医学凝视的历史演绎和具体演绎最终构成。” (同上引, p.192)

<127>

福柯认为，对布鲁塞的攻击属于“恶言”谩骂，即如康吉翰所言，属于偏颇之辞 (转引自 Gutting, 1994, p.87)。但福柯没有提到，孔德在 1828 年撰文热情赞扬布鲁塞的《刺激与疯狂》(De l'irritation et de la folie, Paris, 1828)。福柯对孔德的忽视很明显。在其所著《词与物》中，福柯专注于康德，没有提及孔德的“人”与“人性”观念的独立发展。在这一点上，福柯未能注意到，孔德称赞布鲁塞发展了布朗的观念，后者是真正的“实证病理学之父”。孔德认为，实证病理学“这门科学将生命现象的受扰与器官或组织的病变关联在一起”，因此“几乎所有被辨认出的疾病都只是症候，要是没有器官甚至组织的病变，功能扰乱是不会持续存在的。” (Comte, 1974b, p.649) 孔德宣称这等于从深层攻击了医疗实践的犹疑不决的形而上学，后者似乎囿于企图“确定被视为毫无特别病灶的疾病的确切定位” (同上引, p.649)。即使布鲁塞搞错了他的确切定位，“对于病理学，甚至对于治疗，提出一个病灶，纵然不同于真实病灶，总也好过什么都不提。” (同上引, p.650) 孔德说，要想取得进步必须透过观察来控制想象，认为疾病就是“刺激的冗余或不足……高于或低于构成正常状态的程度”。这种观念开辟了通往病理学分析的道路，视后者为研究“维持健康所不可或缺的刺激因子活动强度” (同上引, p.650)。

康吉翰在《常态与病态》(Canguilhem, [1943] 1989) 中的著名讨论，明确通过以下追问来呈现上述问题：“病态状态是否只是正常状态的某种量变？”“是

否真的存在关于常态的科学关于病态的科学？”这就是康吉翰提出的两个根本问题，该书的任务就在于抨击以科学为基础的病理学研究本身的可能性。这些研究规划据说是要往科学里注入一种科学之外的常态化/规范化 (normalisation) 面向。康吉翰补充道，令人瞩目的是，孕育出这些观念的社会，也正是“常态化/规范化”过程成为一种常见特性的社会。福柯后来的研究也把这些常态化/规范化过程作为考察对象，开始与康吉翰的作品形成某种饶有趣味的对照。

康吉翰提出，孔德把布鲁塞的原理提升到堪比牛顿万有引力定律的地位 (Canguilhem, 1989, p.48)。他引述孔德的话，说“布鲁塞明确判定，疾病现象本质上与健康现象相符，只是强度上有所差异”(同上引, p.49)。这种“疾病分类学原则被赋予普遍权威，支持政治秩序”(同上引, p.50)。孔德基于这种原则，认为在本身很难做实验的领域里，病理学可以扮演实验方法的角色，哪怕只是间接的。病理学有助于在观察和经验验证的基础上发现法则。康吉翰指出，孔德一心想把病理学分为解剖形式和功能形式。但他马上质疑道，孔德没有给出任何例证，至于确定什么可以成为规范/常态，也没有提供什么方法论帮助，只是诉诸自然平衡与“和谐”的原则。康吉翰认为，这种立场其实是明显的道德评判。其实，事情要比康吉翰说的更为复杂，因为尽管这里在质上有隐含的评判，但区分却仰赖纯粹的量的标准(偏离于规范/常态的程度)。康吉翰重新评点了孔德此观点的一些先行说法，以揭示这种立场的某些要素早在几十年前就已问世，在比沙笔下就能找到(一定程度上与福柯的分析相悖)(同上引, pp.61—63)。比沙那里找到的生机论(vitalism)则平衡了布鲁塞那里纯粹逻辑的立场(同上引, p.64)。孔德的著述从此转向新的立场，将布鲁塞的原则臣属于系统。康吉翰总结孔德的立场，认为他主张“治愈政治危机的药方就在于把各社会带回其本质的、持恒的结构，只容忍社会静力学所规定的自然秩序的变异限制之内的进步”(同上引, p.64)。社会学试图结合常态/规范的社会阶段(孔德的三阶段法则)来规定异常的社会现象，通过采纳这一研究规划，作为一门学科的社会学得以构成。

不过，康吉翰接下来的讨论对象，是经由克劳德·伯纳尔来谈勒内·勒里什。勒里什认为，“健康就是器官处在沉默中的生命，因此，生物学角度上的常态/规范就是通过破坏被揭示的，或者说，所谓常态/规范，所谓对生命的具体

意识或科学意识，只能通过疾病才存现”。在康吉翰的思想中，勒里什的这种认识被视为这一点上最充分的立场。他更加上了一些看法：疾病让人被隔离（西格里斯特），病理学是一种个人规范（戈德斯坦），生命是一种动态规范，一种价值判断（艾伊）。康吉翰认为后面这种观念是“正确的界定”（同上引，p.119）。他这部书的第一部分结尾就是以症候为核心的观察：如果医生谈论疾病，那是因为他们“与患者及其价值判断”建立了某种“关系”（同上引，p.122）。

他于1943年写就的论文第二部分直接讨论了常态/规范与规范性，导致如下想法：

没有任何事实本身就是常态的或病态的。异常或变形本身并不是病态的，而是表现了其他可能的生命规范。如果说在生命的稳定性、生产性、多样性等方面这些规范不如特定的规范，就会被称为病态。如果这些规范在同样环境下会表现出同样，或在另一个环境中胜过其他规范，就会被称为常态。它们的正常性将来自它们的规范性。病态并非缺乏生物性规范，而是另一种规范，只是比较而言，被生命搁置一旁。

—— 同上引，p.144

康吉翰指出，一方面是生命体的功能性规范，另一方面是有关这些规范在哪些条件下成为常态的规范（同上引，p.145），两者之间的关系成了所有实验科学都要面临的关键话题。但是康吉翰很快便从考察规范与均值，转向研究从凯特勒到哈布瓦赫的定量传统（同上引，pp.156—162），并以典型的、甚至有些教条的风格概括道，“相比于寻求对常态范畴做出客观界定，生理学有更有意义的事情要做，那就是捕捉生命的原初特性。”（同上引，p.178）

<129>

我们应当注意到，康吉翰的关注焦点转移了，因为他开始明确地另辟蹊径，来思考规范与生理学：“生理学的真正角色……就在于确知规范的内涵，让生命成功地定位自身，而不用预定判断最终是否可能矫正这些规范”（同上引，p.178）。实际上，病态事实并不是纯粹有害的，恰恰相反，它们可能表达出某种多样性，或“否定性的生命价值”（同上引，p.181）。康吉翰间接指出了一条方法论准则：不要太匆忙提出规范。这里隐含着另一种颇为悖谬的疾病观：“病人之所以不正常，并不是因为缺乏某种规范，而是因为他没有能力变得规范。”（同上引，p.186）这种观点（或许最好说成是尼采式观点）与孔德的看法相当不

同，因为在这里，“疾病成了生命体的一种积极肯定的、创新性的体验，而不只是盈亏旺虚之类的事实”（同上引，p.186）。在康吉翰看来，至少在1943年是这样，通过悖论和同义反复，把健康理解为“设立新规范的无限能力”（同上引，p.196），以至于“所谓健康良好，就意味着有能力生病并康复，这是生物学意义上的奢侈。”（同上引，p.199）康吉翰把这一观念推到极致：“只要还没发生严重损伤，血友病其实也算不得什么。”（同上引，p.199）更为悖谬的是，就连“盼着生病”也是健康之不可或缺。康吉翰就这样与实证主义针锋相对，提出要想达到所谓常态健康的特别状态，或许需要付出“放弃所有最终的规范性”（同上引，p.200）的代价。

不过，康吉翰还是希望捍卫有关生物价值与社会价值的研究。但这种研究并未落入生物学和社会学这两门科学本身，而是不折不扣属于哲学领域。在这一点上，康吉翰很出人意料地引出了自己对孔德三阶段法则说及哲学调控角色的看法：

在科学之前，是技术、艺术、神话和宗教自发地维持着人类生命的价值。在科学问世之后，这些类似的功能依然存在，只是它们势必会与科学产生冲突，必须由哲学来调控，特别是价值哲学的调控。

—— 同上引，p.221

所以说，对孔德的批判有了预料之外的结果。康吉翰并没有把形上哲学提升到科学的地位，而是提出，“当生理学家寻找这些常项在生命意义上的意涵，界定其中一些是常态另一些是病态，他们所做的已经超出而非未能达到严格的科学工作的要求。”（同上引，p.222）这一点被强调了不止一次：“从生物角度来看，如果不能承认生命在其各个状态之间做出区分，就意味着贬低自己甚至不能区分食物与排泄物……将食物与排泄物相区分的并不是物理化学性的现实，而是生物性的价值观。”（同上引，p.220）

因此，康吉翰的解决办法令人称奇。他并没有像乍看起来可能的那样，试图消除常态与病态之间的区分，而是重新界定了这种区分，将问题置于哲学，而不是生物学或社会学。康吉翰在这么做的时候，始终在灵巧使用悖论、逆转甚或毫不掩饰的矛盾等手法：生病是正常的，正常反倒可能是一种病。规范性是评判规范 / 常态的关键，因为它似乎具有最高价值。这样的研究将规范从而

也将价值输入了评估本身，从而超出了科学的范围。令人好奇的是，这些价值并非专属于人的价值，因为它们是为一切生命、一切有机体存在的，并没有将康吉翰引向理论上的人道主义，无论是否存在主义的人道主义。

该书于1966年再版时又添加了一节，题为“常态与病态新探”（同上引，pp.233—290）。康吉翰似乎打算再写写自己的立场的社会连带意涵，但这些一直等到23年以后才完成，当时他宣布“我允许自己初次涉足社会领域”（同上引，p.235）。在这场短暂涉猎中，引人注目的是，其他所有考察社会异常性问题的努力都一概被他忽略了。讨论转向马克思，考察意识形态规范，考察商品的“标准化”过程，转向柏格森的进化和“生命冲动”（*élan vital*）观念。讨论到一个关键点时，康吉翰选择了挑战孔德的主张：应当把社会当做一个有机体来处理。

三 社会理论：现代性就是规范性

不妨把“常态与病态新探”看做是姗姗来迟的贡献，参与了许多年前即已开始的对社会学的批判。但在康吉翰的生物学“历史”与其对社会学的反思之间，还是有许多差异的。康吉翰针对孔德的研究写了不少出色的评论，尤其值得一提的是关于拜物教概念的一篇优秀论文（Canguilhem, [1964] 1983, pp.81—98）。该文考察了拜物教观念的诸般由来，但绝不能把它看成是揭启一种宗教社会学。实际上，康吉翰并没有探讨涂尔干那部广为人知的《宗教生活的基本形式》（Durkheim, 1912），而只是考察了缪勒和狄尔泰的作品（Canguilhem, 1983, p.97）。康吉翰只要一谈到孔德的社会学，就会强调其有关正常社会状态的纯粹评价性的观念，该状态的特点就是各组成部分之间达成和谐共识。他对孔德的思想深怀敬意，支持后者对细胞学说的合理反对（Canguilhem, 1975, pp.64—66），也赞同后者对颅相学的支持（Canguilhem, 1983, p.268）。但康吉翰完全谈不上遵循孔德的社会学研究规划，事实上，他根本不曾讨论孔德的社会学分析的主要内容，不曾讨论三阶段法则本身。康吉翰的思想似乎也囿于孔德本人著述中产生的某些重要幻念，在这方面，勒纳尔等与之对谈的人也直接遵循了他的思路（Renard, 1996, pp.132—135）。有必要阐明孔德的社会静力学与社会动力学的基型。

孔德的幻念或者说是悖论，就在于尽管他的社会学力图（通过在理论上控

制“有机体”这一生物学观念)界定正常状态的性质,并由此确立一种社会静力学方法,但在他的理解中,自从罗马人以来,这种正常状态在欧洲历史上只存在过两三个世纪(11—13世纪)。这段时期,在一个一神论的社会形态中,各组成部分之间存在明显可见的共识。但即便是这段时期,孔德也不得不承认,这个社会形态(相比于伊斯兰及其他形式的实例)在结构上属于例外。孔德通过在其社会动力学中被视为“过渡”的形上状态这一概念,分析了这种政体自13世纪以降逐渐趋于解体,直至1789年的法国危机,越过门槛,进入实证政体,即第三阶段也是终极阶段。因此,自13世纪以降的欧洲历史根本谈不上具备和谐与共识的特征。孔德的形上阶段(作为一种过渡阶段)学说与其在三阶段法则中对何为一个阶段的具体阐述也不相吻合。康吉翰并没有直接而明确地考察这个问题,即便在其论述进步的晚期文章中也是如此。在一个又一个实例分析中,他随意地使用着古代/现代、传统/现代、原始/发达等二元对立,以便得出某种社会学结论,其实是别具一格地讨论了社会学解释本身变动不定的性质。

康吉翰讨论了社会复杂化的组织的外部性,即分工效应,但他并没有参照布格莱来定位这些讨论,而是提出,在哲学家中,只有柏格森成功地将“机器的创生”理解为“一种生物功能,是生命对材料进行组织的一个面向”(康吉翰的立场鲜明体现在他1946—1947年关于“机器与有机体”观念的讨论中, Canguilhem, [1952] 1975, pp.101—129)。康吉翰这次短暂涉猎社会学,就是想思考社会有机体与社会机器之间的差异,评估这些概念是否妥当。到了20世纪60年代,这些思考已经具有明确的马派色彩。在其“常态与病态新探”中,他写道:

1759年出现了“常态的/规范的”(normal)这个词,1834年出现了“常态化/规范化”(normalisation)这个词,在这期间,一个规范性的(normative)阶级赢得了权力,去界定社会规范(norm)的功能,决定其内涵,塑造其用途。这是意识形态幻念的绝佳例证。

——Canguilhem, 1989, p.246

康吉翰指出,商贸法规就是经济与技术常态化/规范化的例证(同上引, pp.246—247)。这些“规范在一个系统中彼此关联,至少有这种潜在可能。它们在一个社会系统中的相关性往往会使该系统成为一个组织。”(同上引, p.249)

但康吉翰在此犯了踌躇：这个观念究竟是个隐喻还是一般性概念？他指出，社会并不是一个自动系统，而是通过表征凸显的系统，这一点非常重要。讨论到了要害时节，他转回出发点，即孔德自己的阐述，所谓区分各组成部分之间的社会关联与组织这些部分的力的作用（同上引，p.250）。孔德说，需要有新的器官，来调控新演化出来的功能专门化，在系统的和谐中，引发人为的但非任意的现象。康吉翰引述了孔德 1852 年的阐述：“集体有机体因其组合性质，在更大程度上具备了重要的能力……有能力获取新的甚至是基本的器官。”孔德的这些议论等于是重新阐述了《实证哲学教程》中有关社会复杂化的讨论（上文提到的布格莱就曾采纳过），修正了关于社会统治的看法。康吉翰概括关于人本教这个新宗教的规划，认为就是要探寻这样一种新的器官：“神圣权力”，“人对自身行动的整体艺术”，现在这器官就落在“神父身上，其世俗权力只是一种臣属性手段”（同上引，p.251）。

当然，康吉翰立即与这种观念撇清了关系：“我们应当换个方式说……即社会既是机器，又是有机体。”（同上引，p.252）一个有机体如果能在一定程度上有效发挥功能运作，就是自平衡的（homeostatic）。它的需要是通过“调控装置的存在”（同上引，p.252）来表达的，比如通过某种神经系统或内分泌系统。在这里，所有东西都是共同存现的，都是内在的。但社会组织是通过器官/机构（organ）的创生而产生的，就连常态化/规范化的过程也会创造计划机制、信息与协调，这个过程会越来越受制于计算机化（同上引，p.253）。康吉翰改变了涂尔干的一句名言（社会外在于个体），认为有关社会的观念殊为不妥，因为决定它的那些过程源自基于伯纳尔提出的那种模式理解的所谓“内部情境”。他这样讲，批评的靶子无疑还包括布格莱。社会演化发生在另一个层面：社会“在空间外部性上扩散其行动手段……为工具附加机器……为传统附加档案”（同上引，p.254）。他指出，社会现在已经倒转了马克思的一句名言：“总不能以一种彻底解决之道去解决一个问题。”（同上引，p.255）因此，“要想为人类社会提出一种有机体模型，以寻求更加组织化，本质上等于幻想回到往昔，并且不仅仅是回到古代社会，还是回到动物社会。”（同上引，p.255）康吉翰强调其观点，指出如果社会是有机体，“我们就应能够谈论一个社会的需要和规范，宛如谈论一个有机体的生命需要和规范/常态，也就是说，谈起来都是毫不含糊。”社会“远不是确立自身为一个整体”，形成总体一致。在这里，他为了支持自己的立

场，突然转换了关注焦点，诉诸列维-斯特劳斯的作品，指出或许“在社会生活中有一种特别的惰性，抵制一切组织化的尝试”（同上引，p.256）。

显然，康吉翰抨击的靶子乃是这样一种观念：无论如何，可以把社会组织理解为不成问题的自我调控过程，生成于社会机体的自动功能运作，如果需要矫正，要么是自我矫正，要么能够通过某种干预得到矫正。某种角度上说，这种批判立场的基础与其有关生物学和医学中常态和病态的想法有关：个体的健康维系着规范性，不仅如此，从其书稿的节录中可以看出（收于 Canguilhem, 1994）：

现代性之所以非属常态，是因为它达到了一个绝对优越的阶段。然而，它又是规范性的，因为它不懈努力超越自身……现代人正在经历一场危机，因为对环境的支配与主宰已非其所能把握。但要解决这场危机，办法并不在往昔。它并没有现成的形式，而是有待创造。

—— 同上引，p.368

康吉翰这里谈的可能是个体，也可以是社会。他的立场的特点就在于始终如一地批判将幸福安康视作一种固定的规范/常态，或是将健康视作一种存在状态/阶段 (state)，而发育/发展 (development) 就是历经必然阶段序列的一场演进。

四 康吉翰愈益增强的暧昧性

正当康吉翰摸索对生物病理学和社会病理学进行反思时，生物科学本身也进入一个迅速变迁的时代。康吉翰在一部详实的经验研究史中，记录了生理学、细菌学、内分泌学和神经生理学等领域的这些发展 (Canguilhem, 1983, pp.226-271)，不仅如此，还有 DNA 结构发现后遗传学领域的进展。康吉翰对这些发展趋势的反应颇为复杂，据我所知，尚无充分的展示与考察。首先，在 1966 年所撰“常态与病态新探”中 (Canguilhem, 1989)，他基于对规范性的基本界定，捍卫自己的立场，宣称不管在 1943 年时显得多么“鲁莽”，也已被后续研究确认：“人的规范/常态……的决定因素，在于有机体在社会情境中展开行动的可能性，而不在于有机体的功能，即被视为配合物理环境的机制。”（同上引，

p.269) 他反对认为常态应当从统计意义上理解, 而是坚持自己的规范性说法, 最后的结论是: “我们并不认为必须从深层调整我们的分析。”

但还是有些新东西: 基因决定的病理学。1943年, 这样的例子还寥寥无几。但到1966年, 人们认识到, 这些例子不胜枚举。起初这只是一个隐喻, 后来便成了类比(同上引, p.276)。康吉翰的重点是要思考这种病理学的具体属性与特征。他提出, 这些病理现象正是由于基因信息的错误复制而造成, 即所谓谬误。他有一段评论表现出这种焦点转换是多么显著: “如果只是果糖代谢方面的谬误, 问题还不太严重……但如果是球蛋白合成方面的缺乏导致血友病, 问题就严重得多。”(同上引, p.279) 他还指出, 这类生化疾病有可能“隐而不显, 好像未被促动的潜势”(同上引, p.281)。文本中并未细致体现概念上的变化, 但很显然, 在1943年, 康吉翰还能把健康说成是处在“器官的沉默中”, 现在却成了“原初的异常性”(同上引, p.281)。相比于早前文本, 血友病这个例子的功能发生了变化, 但康吉翰却不曾加以说明。但他清楚地意识到, “身体的智慧”观念已经遭到质疑。他从哲学角度思索“基因警察”这一新物种的可能性, 尽管在生存层面上缺乏任何可能性, “不断趋向否定性价值上的理性”(同上引, p.279)。

<134>

到了20世纪60年代, 康吉翰似乎慢慢开始认为, 在生物科学中, 完全有可能出现相当程度的进一步发展与进步。如果说有什么区别, 那就是他的立场似乎更趋向巴什拉尔和阿尔都塞而偏离了福柯。诚如其日后所言, 从1967年开始, 他将科学意识形态概念引入自己的讲课。在《生命科学史中的意识形态与理性》一书中(Canguilhem, [1977] 1988), 这个概念被赋予重要角色, 以理解各门科学的兴起。这种观点似乎非常类似于孔德对科学革命的分析中有关形上阶段的观念。康吉翰毫无困难地接受了科学革命的整体观念, 也赞同物理学和生物学领域新科学的创立。然而, 科学意识形态并非“虚假”科学, 而是以拒绝承认虚假性或可证伪性为特征(同上引, p.33)。它们构筑了一门科学的早期阶段, 标示出一块专属领域, 但“当科学最终取代意识形态, 却并不处于预期的定位……科学发现的并不是意识形态提出要找寻的。”(同上引, p.34) 康吉翰给出的例证耐人寻味, 尤其是他挑选斯宾塞的进化论社会学来分析。这个分析几乎完全是基于预设中所谓社会学里存在科学演进。他对斯宾塞的批判几乎完全遵循了对涂尔干的批判思路, 这也让人哭笑不得。斯宾塞声称, 自己已经用

能量守恒法则，将胚胎学原理全部概化，用来支持进化论社会学。但他其实只是为英国的政治个人主义做了辩护，用来支持殖民主义、帝国主义的所作所为（康吉翰在这里其实是搞错了，因为斯宾塞拒绝遵循这种思路，而是仿效了孔德本人对法国殖民主义的摒弃立场）。他的社会学现在只是一种供人把玩的古董，“在人的科学的历史上，纯属不起作用的残留物”（同上引，pp.36—37）。至于人的科学领域究竟发生了什么演进，康吉翰却未能言明。

康吉翰还用科学意识形态概念来重新思考布鲁塞在19世纪初提出的病理学问题，对其后的医学革命做出了更为全面的评价。实际上，他试图完善福柯已经提到的分析。它不仅包括间接批评孔德，还批评了康吉翰自己的“基本观念”。康吉翰指出，短短几十年间，伯纳尔等实验生物学家都认为，布鲁塞（从强度切入）的病理学观念所取得的进展，不过是“看待”病理学的“方式”的进步，即这是一种医学的凝视，而不是科学。伴随着一系列进展，布鲁塞关于病理学的实质性观念很快遭到驳斥和取代（同上引，pp.54—73）。他这样概括这种状况：

奥地利、法国和德国等地出现了众多新型临床医学院，推翻了这种含混不清的病理学概念……医生（通过）将病理解剖学与临床实践相结合，学会做出有分别的诊断，界认个体症候……这是特别的病因学观念得以发展的必要但非充分条件——这不啻于一场概念革命。

—— 同上引，p.72

因此，康吉翰的判断表明，（布鲁塞等人贯彻的）“新的医学模式依然是一种意识形态。即使该规划的目标最终得以实现，也是走了弯路，与规划制定者最初设想的颇为不同。”（同上引，p.55，英译有调整）他在别处又重申了这一观点：

如果说医学已经达到了科学的地位，那也是在细菌学的时代才做到这一点的。如果一种医学行为提供了解决问题的模式，并且该模式还促成了有效的治疗方法，它就是科学的……科学性的第二项标准就在于一种理论是否有能力促成另一种理论，能够说明为何其先行者只具备有限的有效性。

—— Canguilhem, 1994, p.146

继续阐发这一立场,似乎就使康吉翰远离了福柯(与尼采),趋近了巴什拉尔(与孔德)。^[1]

五 小 结

最后,如果我们来看看康吉翰的遗作“进步观念之衰微”(Canguilhem, 1998),就能看到,他关注的是进步这个术语的价值如何与主导性的科学理论相维系,以及这类进步所蕴含的悖谬。在康吉翰的著述的核心,也能发现诸如此类的悖谬。有两种范式被界定为决定性的。一是“保守”模式,取自牛顿和拉普拉斯的天体力学,处理不变的结构和可预测的轨道。二是取自蒸汽机发明的模式,基于热力学学说工作,并引入了在第一种模式中找不到的不可避免的能量耗散观念、损耗观念。孔德受孔多塞影响,采纳了可完善性与和谐原则。但出现的一些发展趋势则使这种观点更趋复杂,尤其是复原孩童期对个体成熟的重要意涵(弗洛伊德),大众传媒和消费社会带来的一些成问题的效应(麦克卢汉),以及大规模杀伤性武器的发明。不过,在康吉翰看来,导致决定性转变的主要还是热力学模式的出现。最后,康吉翰转而探讨西方马克思主义(他讨论了列维-斯特劳斯、萨特和哈贝马斯),他认为可以用堪比于精神分析的方式,说明进步与野蛮这种看似必然的组合。因此,康吉翰这里其实是对巴什拉尔的进步概念提出了难以应对的讽刺,他注意到,科学技术革命为进步观念提供的正是其掘墓人,即这些发现本身的内涵。他还对孔德有关循序进步的要求提出了难以应对的讽刺,从精神分析这门学科中(它保留了演进与病理学的观念)借取了欲望这个概念,以从理论上阐述发展/发育固有的复杂性。按照达戈内

<136>

[1] 所谓康吉翰的思想中有一些重要转变,在晚近的评论中时有探讨,但几乎总是拒绝从康吉翰本人使用的角度出发(Canguilhem, 1994, pp.ix-xi)。勒纳尔直言问道:“康吉翰的思想中有什么断裂么?”(Renard, 1996, p.152) 弗朗索瓦·达戈内(Dagognet, 1997)则反问道:康吉翰真的“放弃了”他的“基本观念”么?晚近这两篇论文都给出了否定回答,尽管达戈内也提出,康吉翰的思想可能在巴什拉尔和福柯的立场之间“流转”,这听起来很奇怪,但却是完全有可能的(同上引, p.16)。因此,悖谬的是,康吉翰这位专论思想断裂、悖论和悖谬的作者,对于晚近这些法国阐释者来说,却似乎没有太大问题。而这也是他对自己的评判(Canguilhem, 1988, Preface)。本章参考了 M. Gane, “Canguilhem and the Problem of Pathology”, 刊于 *Economy and Society*, 1998, vol. 27 (2-3), pp.298-312。——原注【136】

的讲法，说巴什拉尔和福柯的立场构成了两个极端，康吉翰的思想就在其间来回摇摆，或许是过于简化了以复杂暧昧为特征的策略。康吉翰试图理解意识形态实践是怎样成为科学的。他发现，在生物学领域里，这些实践的转变方式出乎所有人的意料。至于社会学领域，他最后的著述则表示，为了强调需要把社会发展作为进步与野蛮的复杂组合来分析，他的思考与其说是关注有关常态现象与病态现象的社会理论，不如说更加关注哲学上的悖谬。

人们不禁要问：在康吉翰的著述中，是什么产生了对孔德的持续批判，对涂尔干社会学的避而不谈，同时却又与我下一章将要探讨的阿尔都塞主义者的“科学马克思主义”达成相当矛盾、令人称奇的和解？

第十二章

结构主义理论

借助哪一个或哪一套概念，才可能思考支配结构对臣属结构的决定作用——换言之，是否可能界定结构性因果关系的概念？

——阿尔都塞，引自 Althusser and Balibar, 1970, p.186

二战后发展起来的社会理论，以复杂的方式延续了圣西门主义的框架及其马克思主义的附加：经济学（转变成一套关于生产方式的学说）和辩证法（观念论哲学转变成历史唯物主义的逻辑）。战后的法国理论则出现了一百八十度的大转弯。德国式的、俄国式的然后是中国式的对马克思主义的发展，取代了社会学的、社会主义的、孔德式的、涂尔干式的发展。换句话说，在战后，圣西门主义遗产的另一面在游历了全球其他地方之后，又回到了法国这个家乡。在法国，理论性的马克思主义最初是在与德国的存在主义和现象学的遭遇中向前推进的。自20世纪60年代开始，它又从法国认识论传统中借取可用材料向前推进，而这股传统不怎么谈的是“社会学”，而非“人类学”。一句话，它成了某种形式的结构主义（同时还有与之竞争的各种形式的存在主义）。许多马克思主义存在主义者把这场转型引向新的方法和新的问题框架，但也有许多人，比如埃德加·莫兰，坚持立场，抵御新鲜时尚，虽然越来越感到艰苦（Kofman, 1996, pp.11-16），就像有些人始终忠于结构主义马克思主义（如布迪厄），即使在70年代它陷于整体瓦解之后依然如此。结构主义之所以骤然兴起，是因为事实上，在许多学科领域，同时涌现出许多光彩夺目的新作者：阿尔都塞、罗兰·巴尔特、布希亚、布迪厄、德里达、德勒兹、福柯、克里斯蒂娃、塞尔等。塞尔曾被描述为“或许是法国唯一一名其作品符合结构主义分析精神的哲学家”（Descombes, 1987），他通常十分宽容，但也曾这样说萨特：“摧毁了一切，却没有理解任何东西……他延缓了所有真正创新的到来。”（Serres, 1995, p.41）

一 语言学转向或结构主义转向及“理论”的环节

尽管“结构主义”作为一种方法，是从语言学、人类学、数学等多个来源发展出来的，但直到 20 世纪 60 年代，它在社会理论中才成为一股有影响的思潮，当时它戏剧性地取代了“存在主义”在法国思想中的主导位置。结构主义究竟有着怎样的性质，这个问题已被反复讨论，但依然聚讼不已（参看德孔布的自我批评，见 Yamamoto, 1998, p.464）。在那些恪守存在主义哲学的评论者看来，这套新观念的兴起就像是对法国思想真正核心（存在主义）的一场“入侵”（古廷）。然而，从前文分析中可以看出，这种存在主义来自外部（胡塞尔、海德格尔、卢卡奇、马尔库塞，以及其他许多人）。即使说涂尔干和莫斯的著述受到众多存在主义论家（比如利奥塔）的称赞，视之为代表了一种可以佐证自己立场的传统，但他们这种论调还得面对列维-斯特劳斯和迪梅齐尔等人类学家，自 1950 年莫斯去世以来，他们就宣称该传统并不是存在主义的，而是结构主义的（Lévi-Strauss, 1987）。这场挑战引发了列维-斯特劳斯与萨特之间的著名争论，而萨特也从未能找到办法提出对抗立场（Sartre, 1971）。

“结构主义者”骤然之间声势显赫，先是有列维-斯特劳斯、罗兰·巴尔特、塞尔、福柯、拉康、阿尔都塞等人的方法论重要著作，然后又有布迪厄、布希亚、克里斯蒂娃、索勒斯等人的实质分析。事实上，这股思潮纷繁复杂，不过都将理论置于核心。按照布希亚日后的说法，这场转型很复杂。他自己的著作，《客体系统》和《消费社会》，分别于 1968 年和 1970 年在法国出版，坚持了他称为批判性马克思主义的视角：将符号学与社会学组织在一起，融入异化和景观社会（society of the spectacle）等存在主义问题框架中（Baudrillard, 1988b, pp.77-78）。理论依然很重视行动主体的核心地位，主体的想象，以及从戏剧角度设置的场景。对资本主义社会的抵抗被理解为“逾越使用价值、交换价值、等价物等政治经济学范畴”（同上引，p.77）。但就在 20 世纪 60 年代，这一问题框架已经遭到阿尔都塞新型结构主义话语的挑战。根据德里达日后的确认，至 1968 年，这类话语已经成为“马派知识分子中……的主导话语”（Kaplan et al., 1993, p.200）。随后，它的影响力进一步扩至政治学（普兰查斯）和经济学（贝特海姆），并曾一度在文学理论中产生了巨大影响（Culler, 1975）。尤值一

提的是,为《泰凯尔》杂志^[1]撰稿的众多先锋艺术家、音乐人、作家和文化理论家,都选择了结构主义话语(索勒斯、罗兰·巴尔特、托多罗夫、克里斯蒂娃、热内特、费伊等的作品),并卷入了与法共一流知识分子的论战。

本章考察了克里斯蒂娃、阿尔都塞、福柯、德勒兹和瓜达里,认为这几位就是这个环节上的论战中的核心代表人物。在这个环节上,“结构主义”在法国赢得了对社会理论的彻底霸权,然后开始慢慢接受1968年五月风暴的失败,接受理论曾为自身设下的革命规划的破灭。(关于这场“结构主义论战”,参看Macksey and Donato [1972]的记录,Anderson [1983]的批评,以及Merquior [1986]。)基于这种分析视角,值得注目的是,结构主义不仅继承了法国传统在认识论方面的遗产,还延续了对意识形态权威或“神圣”权威的强烈关注。

<139>

二 从波伏娃到克里斯蒂娃

当存在主义于20世纪60年代让位于结构主义,朱莉亚·克里斯蒂娃(1941年出生)也成为最令人瞩目的女性主义理论家。她与结构主义理论的关联方式,恰如波伏娃与存在主义。在克里斯蒂娃看来,波伏娃是“一位懂得如何建构整个文化现象的记录者”(这个文化现象即存在主义)。克里斯蒂娃是一位多产的小说家,其中至少有一部带有自传色彩,她与索勒斯的关系被许多人比作波伏娃与萨特。只是克里斯蒂娃倾力的杂志不再是《现代》,而是《泰凯尔》(1960年创刊,1982年停刊)。实际上,就连克里斯蒂娃本人也做过这种比较,并从有利于自身的角度问道,难道不是“这位女性主义者以其冷峻犀利的笔锋,探寻着理性主义,才使得《现代》杂志在情欲角度上真正一以贯之吗?”相反,她自己写的则是“共谋、友谊和爱情”:

情感迸发,日常邂逅,爱与激情,以及在一定程度上被解放或遭控制的情欲,形塑了每个人的传记,构成了……对个体道路最深层的影响……只有日记或小说有朝一日或能重建其狂野放浪。

——转引自 Stanton, 1987, pp.219—220, p.234

[1] “Tel Quel”,即“原样”。

克里斯蒂娃有大学执教的职业生涯，又曾是《泰凯尔》杂志的领导成员（这远不是大学学术人的禁脔），这与波伏娃的活动生涯颇为不同。克里斯蒂娃接受的是语言学和精神分析方面的训练，本人又生育过子女。她采用一种科学的分析模式，并成为最先支持中国的毛主义知识分子之一。她借鉴阿尔都塞的理论生产方式这一观念，用于分析本身即为生产过程的文本（French, 1995, pp.160—178）。但她自己又选择不以阿尔都塞圈子为基础，而是定位于“《泰凯尔》的革命审美主义”（Stanton, 1987, p.229；有关这一群体的政治立场，参看 Marx-Scouras, 1996）。

但到最后她开始认为，自己参与该团体，以及它的活动，都是某种倒错（perversion）。对此她有如下界定：“这是由某种理念决定的一套统一体的结构（在我们看来，这种理念是理论性的……），但利用了现实的种种卑贱（abjections），为了力比多的满足或升华了的满足，人们对这种现实视而不见，甚至预先排除。”克里斯蒂娃逐渐从马克思转向弗洛伊德，明言自己看到一个社会变成“扼杀个体差异的机制”，“‘社会是一种共犯的罪行’……我们随时能够看到弗洛伊德这句名言为何是真理。”（引自 Stanton, 1987, p.232）她认为，在那个时节的法国，毛主义就是对这个同质化过程的一剂解药。

克里斯蒂娃在其坚持马派立场的最后阶段，从1974年4月到5月，与《泰凯尔》的一个团队探访中国，写了一部书，题为《论中国妇女》，书中已明显体现出她的社会理论，而不是精神分析理论或语言学理论。克里斯蒂娃并不打算对自己这一段支持毛派时光表示懊悔：“我还会再次这么做……假如我们要寻找一个乌托邦”，作为“究问西方传统的一种方式”（Kristeva, 1992）。克里斯蒂娃在其书中描述的中国之旅很有意思（即便有人批评她带着几分屈尊俯就的意味；参看斯皮瓦克）。该书分两部分。第一部分陈述了克里斯蒂娃书中引导其分析的理论预设。第二部分分析了中国妇女的处境，以及她的访问报告。作为一名在共产党文化下长大成人的保加利亚人，她“承认”自己“在一群小红卫兵中度过的共青团员的先锋少年生涯”，这段体验使她遭遇到一种“独特的逻辑，是任何异国风情都无法解释的”（Kristeva, 1977, p.12）。她花了一点时间来决定，自己作为一位作家，如何来写中国：不是好斗的写作宣传，而是尝试从一种特定立场出发，以凸显它者性，而在这样的立场上，“我们的资本主义一神论架构正在分解、崩溃。”她从“地下”写作，与那些“以不同方式言说”的人站在一起（同

上引, p.14); 她们是女人, 但不是被封锁在“女性秘密会社”中的女人。看她发表言论, 仿佛已经“腻味了”通过欧洲文化的塑造, 作为一个“犹太妈妈, 基督教圣母, 美人贝雅特丽奇”(同上引, p.15)。“卸掉了这副重担……不啻于第二次文艺复兴”, 而文艺复兴原本就无关于妇女事务。

她对西方经验的分析主要是阐述了女性在宗教中的位置(同上引, pp.17—33), 以及在世俗象征秩序中的位置(同上引, pp.34—38)。她的分析表明:

如果你认为我们的现代社会纯属父系社会, 或“阶级结构”社会, 或垄断资本主义社会, 而看不到它们其实同时也受某种一神论主宰(从不会分开出现), 那么往好里说, 也只能看出你的天真幼稚。圣经最好地表达了这种一神论的本质: 带有父权意味的道是由两种人(男人与女人)之间的殊死斗争所维持的。

—— 同上引, pp.22—23

她对一神论问题给出的解决方案是: “继续进行两性之战”, 这必然会使“我们整个的生产逻辑(阶级)和再生产逻辑(家庭)”趋向革命, 也就是说, “不再倒错地否认两性之间有天壤之别”。“一旦感受到这种总体变化”, 中国将变得可以理解; 如果感受不到, “(中国)很可能……被扭曲成另一种倒错。”(同上引, p.23)

因此, 她的批判分析几乎完全基于她有关一神论的分析:

这里有一种统一性……而维持着一神论上帝所代表的这种统一性的是一种欲望, 它弥漫在整个共同体中, 让共同体运转起来, 但又对它构成威胁。从人/男人那里去除了这种具有威胁性的欲望, 这种对共同体的危险支持, 并把这种欲望置于他身旁, 你就得到了女人, 她无法言说, 但就像是纯粹的言说欲望, 或是站在人的立场上, 确保神圣的父权功能永恒存在。

—— 同上引, p.19

除了社会学角度上对一神论发展的主要阐述, 这里又有一点关键补充, 就是明确分析了一神论的性别维度, 这里借鉴了恩斯特·琼斯从精神分析角度所做的宗教分析。不过, 在克里斯蒂娃这里, 分析得出的结论却是: “以父之名的那些好战分子……是些引人注目的角色, 社会共识会把任何想要摆脱自己处境的女

人都打发到角落里去：修女，‘革命分子’、‘女性主义者’。”（同上引，p.32）克里斯蒂娃在这一点上再次引出的术语并不是偏离（deviation），而是取自病理学的词汇：倒错。

因此，克里斯蒂娃采取的理论路线不同于波伏娃，不妨称为社会精神分析的思路，并融合了有关它者的象征文化（这恰恰遭到过波伏娃的抨击，认为等于是把女性生产为它者）。尽管这条思路的确与马克思主义汇流，但又有相当的转折，是巴塔耶、其实最终是阿尔都塞赋予的转折，转向一种天主教式的人类学主题。随着克里斯蒂娃学术生涯的发展，她拓展了人类学的影响，纳入了玛丽·道格拉斯，这种思路也越来越有影响。特别明显的是她的研究《恐怖的权力：论卑贱》（Kristeva, [1980] 1982），重新塑造了她关于性别的学说，改装成精神分析风格的宗教人类学，其研究对象定为通过批判性地解读塞利纳，“借助宗教准则来解决恐惧症和精神病”（同上引，p.48）。在书的结尾，她否认保有恐怖的权力的女性主义，会是“最后一种寻求意识形态的权力”，以求“推进人类曾经见证的第一次对（宗教的、道德的、政治的、词语的）权力（Power）的重大的去神秘化过程。”（同上引，p.208, p.210）

三 阿尔都塞：“马克思主义的大祭司”^[2]

阿尔都塞在 20 世纪 60 年代回顾过去时指出，没有一位法国知识分子写过一部法国哲学史，因为法国哲学实在是乏善可陈：

人得需要一点勇气才能承认，法国哲学从梅涅·德·比朗和库赞，中经拉韦松、阿默兰、拉舍利耶和布特鲁，发展到柏格森和布兰斯维克，只能靠着几个伟大的头脑，才把它拯救出自身的历史。至于这几个伟大头脑，要么是它坚决反对的，比如孔德和涂尔干，要么是被它湮没的，比如库尔诺和库蒂拉……（那些）少数几位秉持良知的哲学史家、科学家^[3]持之以恒，甘受寂寞，法国哲学过去三十年经历的复兴，一定程度上

[2] 原文此处为“high priest”，也可译作“带路人”、“领头者”，本书为求体现某种隐含的统一脉络，将原书作者对孔德、阿尔都塞和布希亚三人的这种称谓都译作“大祭司”。

[3] 他指的是卡瓦耶、巴什拉尔和伊波利特。——原注【151】

正是出自他们教育出来的学生。

—— Althusser, [1968] 1971, pp.33—34

阿尔都塞本人出生于 1918 年，早期积极参与天主教运动，后来转向马克思主义。让·吉东一度是他的精神导师，后来写过一部讨论圣母的书 (*La Vierge Marie*, 1957)。20 世纪 30 年代末，阿尔都塞还是个“坚定信徒”，作为吉东的门徒被带往巴黎，在那里，他“面对一群修女，(在拉韦松的帮助下)从哲学角度”谴责“唯物主义”(Althusser, 1993, p.93)。教会对被视为是对自己“使命”重大挑战的事情做出了强烈反应，在 1937 年谴责马克思主义是“骨子里的坏”，又在 40 年代如法炮制，导致 1949 年出台政策，将那些倡导共产主义的人革除教籍。1946 年，阿尔都塞在教会中采取了激进的无产阶级立场，并引述马克思而指出：“对那些未曾僭夺上帝位置的基督徒来说，人的祖国并不是人类境况意义上的无产阶级，而直接是领导全人类迈向自己解放的无产阶级。”(Althusser, 1997, p.27) 在黑格尔主义和天主教框架内，阿尔都塞早早成为作为先锋行动者的无产阶级的同盟军(同上引, p.30)。1948 年，他加入法国共产党，令人啼笑皆非的是，当时他正与一位多明我会神父创办的名叫“共同体”的宗教群体“密切合作”。不过，早在 1947 年，他就已经不再是一名“坚定信徒”。

阿尔都塞式的马克思主义是一个重要学派。经过这个学派的努力，社会理论再次得到重构，这一次是基于一批认识论概念，比如结构性因果关系、多元决定 (overdetermination)、凝缩 (condensation) 和移置 (displacement)。这项研究规划是在孔德与涂尔干确立的传统中被领会的，经过巴什拉尔和康吉翰的传承，不过又从外部引入了具有弗洛伊德和拉康色彩的这些核心术语。孔德提出的 19 世纪早期的模式捕捉到了实证性 (科学与实业) 的骤然兴起及其与神学之间的斗争，由此通过移置，引入了新的革命形态 (形上形态)。无论是孔德还是阿尔都塞，都要求一套精致的方法论来阐述发生这些移置过程的抽象的理论场所。对马克思 (阿尔都塞) 来说，这就是“社会形态”；对莫斯来说，这就是发达社会中的“民族”；而对孔德来说，这就是“人性”。

对阿尔都塞来说，就像对孔德来说，科学领域中的理论根本不是消极反映的过程，相反，它是一种积极的实践，能够用来生产知识。就像马克思笔下社会分析中的经济生产方式，也有一种理论生产方式 (二阶一般性 [Generalities

II]),用以将概念的素材(一阶一般性[Generalities I])转化为抽象概念知识与具体概念知识的完成体系(三阶一般性[Generalities III])。〔4〕理论就是发动机,是科学中的生产工具,制造系统的概念机器,可以应用于受方法论准则引导和调控的过程,并由认识论连带关系加以统合。因此,只要有一场科学革命发生,就会有一些新的概念要素以新的方式合力作用。如果说阿尔都塞由于参与“公教进行会”〔5〕,直面“社会追问”(Althusser, 1993, p.205),而被引入马克思主义,那么在日后所谓阿尔都塞主义中,他有关社会范畴的重新界定就成了关键要素:马克思的新分析对象并不是社会本身,而是“社会形态”,其中的经济生产方式归根结底属于决定因素。而一种新的观念,即因果关系在这样一种总体性中如何发挥效力,又对这一点进行了重新包装:经济范畴成了不在场的或“转喻的原因”(metonymic cause)。雅克-阿兰·米勒一提出这个术语,阿尔都塞的群体便立刻采用。〔6〕

<143> 阿尔都塞提出了不同类型的“理论”,即以不同方式使用该术语。本·布鲁斯特曾尝试如此界定:“明确区分‘理论’(使用引号)和理论(首字母大写〔7〕),前者是某一给定科学中确定的理论系统,后者是一般性的实践理论。”作为回应,阿尔都塞通过有关理论的经矫正的概念,使这种界定更为精确:

现在我觉得自己对哲学的界定(理论作为“关于理论实践的理论”)比较片面,因此是对辩证唯物主义的错误理解……新的哲学界定可以概括为如下三点:(1)哲学“体现着”理论领域中的阶级斗争,因此哲学既不是一门科学,也不是纯粹的理论(理论),而是理论领域中的政治干预实践;(2)哲学“体现着”政治实践领域中的科学性,因此哲学不是政治

〔4〕 以上在中文学界译名未统一。其所源出的《保卫马克思》的商务中译本译作“一般甲”、“一般乙”、“一般丙”。

〔5〕 “公教进行会”(Catholic Action):天主教在俗信徒受主教区主教指导,在教理、道德、礼仪、教育及慈善事业等方面进行的有组织活动。包括普通组织如圣名会和圣母军,适龄教徒皆可参加;专业组织专门吸收工人、学生、医生、律师等专业人员。该会的宗旨和活动方式意味着在俗信徒更加自主地融入所在世俗环境,直面所处时代变革,发挥天主教影响。

〔6〕 这让米勒好生恼火,认为自己的概念遭到“剽窃”。阿尔都塞把这个术语改为“结构性因果关系”,并使其广为流传。日后回顾起来,阿尔都塞称此为一场“可笑的意外”(Althusser, 1993, p.209)。——原注【151】

〔7〕 中译以普通格式和黑体格式相区分。

实践本身，而是政治领域中的理论干预实践；(3) 哲学是一种原初的“诉求”（不同于科学与政治的诉求），以特定干预的形式（政治—理论干预），体现着彼此并置（*auprès de*）的诉求。

—— Althusser, 引自 Althusser and Balibar, 1970, p.321

就这样，阿尔都塞界定了社会科学（理论领域）与政治之间的复杂交织，作为一种双重干预的关联（理论）。日后他又反思道，赋予理论首要性的倾向属于“理论主义”（*theoreticism*），这是一种特别的马克思主义“偏差”（参看 Althusser, 1976, p.124）。但被称为“理论主义”的主要偏差被“湮没在次要偏差（也是问题域）之下，即结构主义”（Althusser, 1976, p.127）。德里达更指出，这是有风险的，“在有关历史的概念被生产出来之前，将理论，或意识形态，以及意识形态理论，从历史中清除出去，是很成问题的。”他说道，阿尔都塞批判“有关历史的形上概念，并不意味着‘不存在历史’”（转引自 Kaplan, 1993, p.193）。

阿尔都塞为了解决其“理论主义”问题，主张理论生产过程并不是纯粹的思想行动，对马克思来说，就是“三种理论要素的关联（德国哲学、英国政治经济学和法国社会主义），只能借助移置来产生其效果（马克思的科学发现），不仅引领青年马克思进入无产阶级阶级位置，也进入无产阶级理论位置。”（Althusser, 1976, p.160）到了1978年，就连马克思主义三大来源的提法也遭到批评，因为它过于仰赖如下观念：思想生产的过程纯粹是一种倒转或关联，而不是复杂的一系列干预，包括政治干预，后者要“在工人阶级斗争领域中”展开，而不是由一位知识分子自外向内输入运动（引自 Elliot, 1987, p.316）。

阿尔都塞也致力于采取新的立场来考虑理论与真理之间的关系。他在“论理论工作”一文中提出（[1967]，收入 Althusser, 1990），在政党的政治实践中，理论存在于“实践阶段”。这些原则，甚至是“理论内容”，都可能“先于”其理论反思。这种想法导致阿尔都塞提出了一些极端的阐述，因为他立即得出结论：

革命党的政治实践，其组织结构、目标宗旨、行动形式、阶级斗争的领导权，以及历史成就等，构成马克思主义理论的实现……由于这些原则是理论性的，如果这种实现是正确的，就必然会生产出具有理论价值的结果。

<144>

—— Althusser, 1990

这种理论生产活动的素材包括：

确定政党路线的决议，界定和评议党的路线的政治话语，记录政治决议或勾勒结论的纲领口号。它们既可以是采取的行动，也可以是采取行动的方式，或所获得的结果。还可以是阶级斗争的组织形式……可以是领导的方法……在理论与实践相结合中如何将理论与实践相结合的问题……加以解决。

—— Althusser, 1990, p.65

阿尔都塞指出，如果实践不正确，分析就应采取有关偏离的“历史病理学”形式 (Althusser, 1990, p.65)。因此，可以既在真理之中，却又无法言说真理，或是既在谬误之中，但却无法言说谬误。到了1978年，阿尔都塞对法国共产党发起猛烈抨击，这个党当时正像整个马克思主义学说一样，处在危机中。阿尔都塞抨击党的领导方式，它自视拥有政治真理，可以从外向内，事实上是自上而下，带给大众。政党机器，以及理论与实践的关系，已经成了资产阶级国家本身的镜像 (参看 Elliot, 1987, pp.301—302)。阿尔都塞还谴责苏联盛行的理论阐述形式，并相当有针对性地抨击那里对于错误的处理方式，抨击政治过程是如何不能从无产阶级斗争的直接经验中汲取教训。他的结论是：苏维埃实践风格就是“没有规范的偏差”的典型例证 (转引自 Lecourt, 1977, p.10)。

四 理论与权力

阿尔都塞在其最后的著述中宣称，自己的核心成就就是关于意识形态国家机器 (Ideological State Apparatuses, ISAs) 的学说。不过，观念的种子在罗兰·巴尔特等其他论家笔下已能找到，他们业已指出了“询唤言说” (interpellent speech [*parole interpellative*], Barthes, 1973, p.125) 的重要性，阿尔都塞用这个术语作为其国家学说的核心。某种意义上，阿尔都塞为罗兰·巴爾特的分析提供了一般性理论，如今看来，这是他在社会分析领域的重要理论创新。在其自传中，阿尔都塞提到了家庭经历。而在他看来，这就是对资产阶级国家意识形态机器的体验，那时父母灌输给他“我所成长的那个社会中盛行的至高价值观念：绝对尊重绝对权威”。他深入讨论了这一主题：

除了向人类施加的三大自恋创伤（分别出自伽利略、达尔文和无意识[弗洛伊德]），还有第四种，甚至更为沉重，没有人希望揭开这一层（因为自古以来，家庭就是神圣之地，因而也是权力之地，宗教之地）。然而，不容辩驳的是，家庭其实是最有力的意识形态国家机器。

<145>

——Althusser, 1993, pp.104—105

究其根本，阿尔都塞就是利用这套意识形态国家机器学说来应对以下问题：知识并不是在真空中流动，而是以复杂的方式，与社会中的权力结构和权威结构关联在一起。这个问题“把我们带到有关知识生产过程的物质条件（生产）、社会条件（劳动分工、阶级斗争）、意识形态与哲学条件理论。”（Althusser, 1976, p.156）阿尔都塞探讨意识形态国家机器的论文发表时题为“意识形态与意识形态国家机器（考察札记）”（Althusser, 1971）。该文写于1969年，“无非是讨论之引介”（同上引，p.123）。该文最初构想是一部书的一部分，全书探讨马克思主义学说中的上层建筑概念，共十一章（两卷中的第一卷），该部分包括五章。该文的书稿是完整的，只是始终未曾出版。基本的观念是阐明马克思主义哲学的性质，即兼具理论干预和政治干预。书稿共150页，讨论意识形态国家机器的论文只占40页，但它的阐述令人瞩目（Gane, 1983，包括阿尔都塞对该命题的辩护）。

该文的主题在于：在马克思主义理论中，国家被分割为意识形态维度和压迫性维度，其功能就是再生产出支配性社会阶级的生产条件与生产关系。由于有些意识形态形态（ideological formations）的功能就是维持支配阶级的位置，按照阿尔都塞的说法，应当把它们视为国家机器。而在论文公开发表的版本中，对于（压迫性）国家机器（(R) SAs）没有给出任何例证，只是指出，它们主要通过暴力手段来发挥功能。阿尔都塞开列了一系列主要借助意识形态发挥功能的形态：宗教、家庭教育、法律、工会、传媒与文化等机器（书稿有专章探讨法律领域和工会领域的意识形态国家机器）。可以发现，这一系列形态的功能统合一体，就是再生产出阶级等级秩序。文章给出了有关意识形态的新观念，视之作为一种借助“询唤”发挥作用的过程，即召唤个体进入主体/臣属身份（subjecthood），既指个体性，也指作为主体（臣属于某个主体 [subjected to a Subject] [这里的主体即指某种形式的权威]），也指个体层面上，作为自我承

认,也指确保个体能够切实作为个体处在物的世界里(Althusser, 1971, p.169)。文中分析了一种关键的意识形态国家机器,即基督教信仰及其仪式(同上引, pp.165—170)。但文章的主要命题还在于,至关重要的并不是资产阶级社会的政治意识形态,而是不招人怀疑的“教育意识形态机器”。在这一点分析中,阿尔都塞借鉴了人类学和神学上的仪式概念,不加分辨地应用于一系列活动,尤其是“意识形态承认的仪式”(同上引, p.162)。但这不久就发展成把高教机构看做关键的斗争场所,阿尔都塞就是这样分析1968年五月风暴的学生反叛(Macciocchi, 1973, pp.301—320)。随即又发展成阿尔都塞之后的阿尔都塞主义者认为可能存在一种“理论性国家机器”(Zizek, 2001, pp.225ff)。

回顾一下:在阿尔都塞最初的论意识形态国家机器的论文中,简要回溯了法国社会形态的演化。在大革命之前的时期,社会批判针对的是反僧权、反宗教的斗争,因为正是宗教性的意识形态机器支撑了一系列功能,包括教育在内。法国大革命有效地将权力转移到新的“工商资产阶级”,用新的人民军队取代了旧的压迫性机器。在教育领域本身,这场斗争更是旷日持久,涉及“历经19世纪,土地贵族与工业资产阶级之间漫长的阶级斗争,要确立资产阶级对于此前由教会履行的功能的霸权。”阿尔都塞分析这场斗争,认为尽管资产阶级能够适应法国多种政治体制,但它首先还是“依赖于新的政治的、议会民主的意识形态国家机器(第三共和国),以实施其对抗教会的斗争,夺取后者的意识形态功能。”(Althusser, 1971, p.144) 正常来说,从封建社会向资产阶级社会的转型,就是制度联盟之间的移置:从教会—家庭同盟的支配,转向学校—家庭同盟的支配(同上引, p.146)。

如果说从封建制到资本主义的转型涉及这种对制度的社会重组,在从资本主义到共产主义的转型中,势必会有进一步的移置,将涉及废除“资产阶级学校”和“资产阶级家庭”。不过,阿尔都塞并没有勾勒新的联盟将会是什么样子。照他说,自己通过将理论置于权力与国家的框架中,试图以此矫正一个命题:纯粹思想中通过纯粹理性的活动,发生认识论断裂,只受制于一种发现逻辑的原则。阿尔都塞深入阐述的这套框架,经由阿尔都塞此前的学生博德洛和埃斯塔布莱,以及布迪厄,得到了辩护和发展。至于对它的直接批判,则来自阿尔都塞此前另一位学生——福柯。

五 福柯关于国家理论的替代阐述

福柯的介入在社会学家和马克思主义者当中产生的主要影响，就是他追问了所有“系统性”思路分析的角色和价值，不管是否把约制视为社会整合的首要手段，是否把“社会形态”理解为某种总体性，其中的国家（压迫性国家机器与意识形态国家机器）始终关联着阶级对抗中的客观功能。福柯分析从封建主义到资本主义的转型时指出，即使可以应用这些术语（因为福柯也很亲近涂尔干），也面临不少方面的问题：谱系学作为马克思的思路中的一个核心维度，成为分析的关键形式，脱离了社会系统再生产的理论，理论的概念本身就改变了它的性质，因为它不再是探寻法则的场所，不再致力于探寻功能系统，也不再是以多元决定模式为分析焦点的领域。实际上，系统行动者（阶级、阶级小集团等）的角色和重要性已不再具有核心地位，研究规划的宗旨之一就在于撼动那些长久以来被想当然接受的术语，要么通过重新界定（比如权力），要么通过另造新词（比如治理 [governance] 和治理术 [governmentality]）。

<147>

在这里，福柯的目标是直面他眼中的死胡同，特别是理论马克思主义已经走入的死胡同，借一种真正的“复杂性”之力，挑战国家理论。这种“复杂性”能够遏制轻易的或机械的预言，遏制真理的担保。由此可以看出，话语分析与“非话语实践”的问题相分离，并从社会斗争中，或从社会制度分析中，抽离出权力分析。不妨把这看成是福柯的研究规划的固有逻辑。

要想更清楚地看到福柯是如何尝试应对这些问题的现实的，就有必要强调，他的所有研究规划都是在以不同方式处理法国大革命前后的大分裂（即 18 世纪与 19 世纪之间的分裂）。在这一点上，他始终趋近于孔德与马克思，都以线性方式建构，事实上，也都划出了相当明确的时期（比如说《词与物》中的认知型）。但它们都倾向于批判传统马克思主义的套路。比如说，在有关“治理术”的讲演中，福柯明确批判阿尔都塞将国家化约为一种功能运作机制（再生产出生产关系），从而使国家“作为一个需要被攻击、被占领的目标，绝对属于要害”。但福柯补充道，“国家从古到今……都不曾拥有这种统合性，这个个体性，这种严格的功能性，坦白说来，不曾有这种重要性。”（引自 Burchell et al., 1991, p.103）

福柯的分析构筑了好几套谱系。它们都表现出序列性，都鲜明地跨越了法

国大革命的分野，也都早已结束，往往是在 19 世纪中叶，这在福柯的方法论中有所体现。尽管孔德认为我们能够确知未来阶段，涂尔干也确信我们能够知道当下阶段，但福柯在《知识考古学》中却主张，我们甚至连当下也永远不能知晓，只能了解过去。不过，福柯在建构其谱系学时，是否认为他类似于孔德和马克思，正在研究历史上的一场进步运动？显然，福柯的立场绝不是径直倡导基于进步主义立场来主张这些序列：各个阶段 / 状态 (state) 之间并不存在什么内在固有的“演进”，没有终点，没有即将到来的更高级阶段。但却有着彼此冲突的许多趋向：“规训常态化 / 规范化与主权司法体系产生了愈益严重的冲突”（引自 Burchell et al., 1991, p.108），从 18 世纪中期的军营里，兴起了全景敞视 (panopticon) 模式（《规训与惩罚》，p.171），“借助这类监控，规训权力成为一个‘整合的’体系，从内部联结到整个系统”（同上引，p.176）。福柯很自然地提到了拿破仑时期，我不妨比较详细地引述一番：

在历史神话体系中，拿破仑式的品性之所以很重要，或许是因为它其实正处在以下两种实践的交合点上，一是王室的、仪式的主权实践，一是等级的、持续的无尽规训实践……规训社会在其充分发育之时，依然以皇帝呈现出景观权力的古老面向……至高形象……主权的盛景，权力的必然景观式的展现，都在日常的监控实践中逐一被清除……纵横交织的警觉的凝视，很快就让老鹰和太阳都变得毫无用处。^[8]

—— 同上引，p.217

要走出这种新型的“常态化 / 规范化社会”，并不是要回归权利与主权，而是要诉诸一种新式权利，“其实必然是反规训的，但同时又从主权原则中解放了出来”（引自 Burchell et al., 1991, p.108）。

在福柯的介入留下的遗产中，还留有许多根本问题，我将在下一章讨论。这种替代选择究竟意味着什么，并没有变得更加清楚，至于说在对自我的精神治理这一层面之外又该如何实现这一选择，就更不清楚了。或许德勒兹和瓜达里点出了答案，因为福柯对他俩具有里程碑意义的两卷本研究《资本主义与精神分裂症》(Deleuze and Guattari, 1977, 1988) 深表赞同。

[8] 此处老鹰暗指拿破仑，太阳暗指路易十四。

六 德勒兹与瓜达里：环节状态与法西斯主义

德勒兹写过一篇热情洋溢的文章来讨论结构主义（“A quoi reconnaît-on le structuralisme?”，Deleuze, 1973, p.299），他在文中概括道，结构主义构成了理论上“我们时代的生产力”的核心场所（同上引，p.334）。德勒兹式的结构主义就是要设法进入社会理论的另一股重要支脉。这一股支脉颇为奇怪，因为它是通过回归塔尔德的社会学而发展其观念的，明确拒绝了涂尔干关于因果关系的观念。在塔尔德笔下，我们看到了“摹仿”理论，视之为“一种流的传散”（Deleuze and Guattari, 1988, p.219），并确认环节高于有机整体的原则：“环节状态乃组成我们的所有阶层的固有属性”（同上引，p.208）。德勒兹与瓜达里认识到，这种观念意味着另一种人类学化，他们问道：“如果这是对我们自己生命的追问，为什么要回到初民那里去呢？”他们的答案是：环节状态并不是初民社会的专属特点，现代国家的环节性丝毫不见少（同上引，p.209）。他们主张，问题并不在于用一种集中化来替代。他们大胆指出，生物学类比同样是错误的，因为大脑“本身就是条蠕虫”（同上引，p.210）。政治系统就意味着工作中的子系统，而技术的运作也不是通过专门化，而是通过“环节性分工”。因此，从概念上讲，关键区分在于，初民系统是一种“弹性的”环节系统，现代系统则是“刻板的”环节系统。

这个观念的发展方式有一点耐人寻味，那就是重新引入了神圣权力与世俗权力之区分的学说（或许是受到维利奥天主教学说的影响），再融合环节学说，但不是塔尔德的，而或许是斯宾塞的（他从理论上阐述了多元环节现象，体现为双重复合乃至三重复合的形式）。在这道鸡尾酒里，德勒兹与瓜达里又添加了编码（coding）和多元编码（overcoding）的观念，以针对某个概念中的不同层次，这个概念是用来分析抽象国家与世俗国家之间的关系，分析战争机器从外向内对国家施加的毒害（维利奥）。这样就有了三重图式：首先是“地域分节和线性分节”的原初环节状态；其次是落实为“严格界限”的国家机器，它将促成“各环节之间的二元组织，各圈子的集中化，以符合普遍化多元编码”；最后是“以去编码和去地域化为标志”的战争机器（同上引，p.222）。所谓总体主义，就是抽象机器与国家机器本身趋于一致的保守主义国家。另一方面，法西斯主义就是一种“自杀性”战争机器，它僭夺了国家，并驱使它走向“总体战”：“总

<149>

体主义国家会不遗余力地封锁一切可能的逃逸线，法西斯主义正是在一条强烈的逃逸线上建立起来的。”（同上引，p.230）

至于福柯，他在为《资本主义与精神分裂症》第一卷所作“序言”中指出，德勒兹与瓜达里为“非法西斯主义的生活”提出了一种新型伦理学。而在第二卷的结尾，可以清楚地看到，这种伦理学已经延伸到了非法西斯主义生活及“非总体主义生活”。而按照福柯的意思，这也显然不是意味着回归多元环节状态的原初状态，“要通过分裂繁殖（proliferation）来发育/发展行动、思想与欲望……而不是通过次级分类和金字塔式的等级序列化。”（Deleuze and Guattari, 1977, p.xiii）这意味着一种应对抽象机器、国家和战争机器的策略。这就把问题进一步往初始方向推，意味着一套政治规划，一套“精神”规划，因为法西斯主义并不是多元编码的唯一形式。事实上，它只是一种特定的多元编码形式，不妨称之为以新马克思主义的立场，回归涂尔干、斯宾塞和孔德的问题框架，也就是回过头去究问制度——在这里就是“抽象机器”（神圣权力）、“国家”（世俗权力）和“战争机器”（正是斯宾塞将战争从孔德的进化阶段里抽取出来，使其成为任何阶段都可能出现的潜在状态）之间的关系。但是，一旦这种制度性的问题框架重新兴起，伴随着改头换面后的维利奥的“战争机器”概念，那么很清楚，塔尔德的模式——究其本质是一种人类学模式——就是走了弯路，因为我们不是回到了一个没有器官的身体（即空洞的或完全的环节状态），而是回到了社会机体中各个器官特定的复杂性与功能的问题（社会并不是由同形环节经过双重复合或三重复合而成的）。这种新的学说试图指明一些方式，让一场运动在演变成革命力量的同时，能够避免总体主义和法西斯主义。

在这里，德勒兹与瓜达里作为马克思主义者，似乎是要重振被莫斯大加鄙薄的索雷尔“积极少数派”观念。所有重大的创新，无论是左翼的还是右翼的，都来自分裂繁殖：就连“法西斯主义也与互动中的分裂繁殖焦点不可分割，而这些焦点跳跃不定”（Deleuze and Guattari, 1988, p.101）。但他们又提出，也可以把这理解为“要衡量少数的权力，不能看它们有多少能力……使自己在多数的体系中被感受到，而是看（有多少能力）承受难以计数的一系列力量……哪怕它们意味着新的准则，甚或一套新的准则体系。”（同上引，p.471）这样的视角相当不同于仅仅以阶级权力来思考，因为“对少数群体来说，比较合适的做法是确认可计数的权力，哪怕该少数群体只由一名成员构成。”（同上引，p.470）

但是,如果牵涉革命性的阶级权力,那么他们明言,这在今天就是另一套议程了:“构筑一种战争机器,能够另辟蹊径抗衡世界战争机器。”(同上引, p.472)

这个立场并不只是社会主义的逻辑,也不是一种“分散或碎片化”,而是一种抵抗的逻辑,通过货真价实的革命运动,抵抗“普遍化恐怖下的和平”。这是一种基于底层的运动,处在多重性中,“无法决定”中。德勒兹数次重复这些观念,坚持要澄清:“战争机器”的观念“与战争毫无关系,而是涉及以特定方式占据、抢夺时空或发明新的时空:革命运动(比如说,人们并没有充分阐明巴勒斯坦解放组织是如何已经在阿拉伯世界创造出一种时空的),不过还有艺术运动/思潮(movements),都是这个意义上的战争机器。”德勒兹再次强调,“战争机器更倾向于是革命性或艺术性的,而不是军事性的。”(Deleuze, 1995, p.172, p.33) [9]

七 小 结

“结构主义”当然是一种标签,并且依然在使用中(参看 Serres, 1995b, p.37)。阿尔都塞和福柯与这种标签撇清关系,但它依然粘在他们身上,克里斯蒂娃也是如此遭际。因此,这股思潮也倾向于采取一些术语来表示“人之死”、理论中的“反人本主义”、“没有主体的过程”、“作者之死”等。这就等于恪守思潮的宗旨,不单单是在分析社会范畴时,无论是历史学、社会学还是文学或哲学,都倡导科学逻辑,而且就像沃尼克提请我们注意的那样,倡导一种特别的意识形态实践,在即将到来的社会中引入新型科学意识形态(Wernick, 2001, p.231; Althusser and Balibar, 1970, p.131)。但是福柯、德勒兹与瓜达里也都成功地塑造了一种可供替代的结构主义政治,起初是作为反法西斯主义微观政治发展起来的,但在日后的著述中,却可以视为预示了有关各种政治形式和社会形式的一般性的折中理论。

结构主义还有另一种结果,其巅峰便是罗兰·巴尔特(Barthes, 1967, 1985)和布希亚(Baudrillard, [1968] 1996c)的结构主义文学方法。一旦结构

[9] 这种视角里是否完全缺乏女性主义?也不尽然。那么女性呢?“我们都必须变成那样”(Deleuze and Guattari, 1988, p.470, 参看布拉伊多蒂和格罗兹对这一要求的讨论,收于 Boundas and Olkowski, 1994)。——原注【151】

主义思潮开始消退，布希亚就开始转而反对，提出了不少尖锐的批评。我在下一章将讨论这些批评的逻辑，它将导致另一场转换，趋向更具人类学色彩的问题框架，而这就涉及不仅对“社会”范畴，而且对“理论”本身，在概念上做出彻底的重新阐述。

第十三章

激进理论与社会范畴的终结

理论所能做的就是使世界不能变本加厉：不能变本加厉地客观化……理论的意义就只在于这种驱魔。理论保持的距离并非撤退的距离，而是驱魔的距离。它就此具备了一种致命符号的力量，甚至比现实还要不屈不挠……

—— Baudrillard, 1988^[1], p.100

历经存在主义马克思主义及其后的结构主义马克思主义，理论一度落入新尼采主义的霸权。布希亚就是这股思潮中的顶尖思想家之一。他和巴塔耶相仿，也是一位舞台外的旁观者或是迟到者。1966年，时年已届37的布希亚终于“七弯八拐”，进入大学任教(Baudrillard, 1993a, p.19)。此时他已是一位富有才华的多产翻译者，将彼得·魏斯、布莱希特、马克思与恩格斯等人的主要作品，以及威廉·米尔曼关于千禧年运动的重要研究，从德文译为法文。他开始塑造后马克思主义学说的主要风格之一。^[2]

一 布希亚的社会理论演变轨迹

布希亚最初发表的论文是1962年到1963年为《现代》杂志撰写的，讨论的是文学主题。先是在列斐伏尔的教导下，然后又受到罗兰·巴尔特的决定性影响，他离开了德国文学，转向社会学。从1967年开始，布希亚与《乌托邦》

[1] 原文未注明是书后所附文献的1988a还是1988b,似应为后者。

[2] 本章引自“Jean Baudrillard”,收于A. Elliott and B. S. Turner, 2001, pp.194-204。——原注【161】

杂志 (*Utopie*) 往来, 该杂志与情境主义运动立场相近, 不过没有组织上的关联。从 1969 年到 1973 年, 他在楠泰尔 (Nanterre) 大学教授社会学, 隶属于大众沟通研究中心 (Centre d'Etudes des Communications de Masse), 当时该中心正处于在传媒理论领域与麦克卢汉相对峙的关键时期。1975 年后, 他与维利奥在《交流》杂志 (*Traverses*) 共事大约 15 年。也是从 1975 年开始, 他时常在美国教学。他编辑的杂志与任何政治组织都没有关系, 但却勾连着激进左派的激进和批判性的文化理论。日后他回顾这些年, 说“六七十年代在楠泰尔, 属于我最好的时光。一旦这些岁月逝去, 我们都很悲伤。” (Baudrillard, 1993a, p.20) 迟至 1986 年 2 月, 他向索邦大学提交了自己的授课资格论文, 然后于 1987 年从该大学退休。

就这样, 布希亚广泛阅读了德国文学、哲学和社会理论, 并且是在马克思主义传统和尼采传统的交汇之中, 这对其思想形成产生了决定性影响。早在一代人之前就在巴塔耶的著述里出现的许多主题, 在他这里都有了重新的阐述。随着客体系统理论和消费社会理论的激进凸显, 他也做出了激进的转换, 就像巴塔耶曾经之所为, 趋向一种对抗现代主义 (包括马克思主义与结构主义) 的人类学立场。他正是基于这一视角, 发起了与福柯等论家之间广为人知的对抗 (Baudrillard, 1987), 也展开了一系列文化批评, 比如对蓬皮杜艺术与文化中心这一建筑的著名抨击 (“Beaubourg Effect”, 收于 Baudrillard, 1994b), 对法国社会党和法国共产党的政治批判 (Baudrillard, 2001b, pp.91-119), 最后是以其“社会之终结”的命题, 抨击社会科学本身是否还能延续活力 (Baudrillard, 1983)。

由于他挑战了现代主义, 使他在这段时期被指为某种后现代性理论的创始人。这一点又类似于巴塔耶, 从最早的著述开始, 就能明显看出, 他始终能找到时间和渠道去撰文讨论政治活动与政治观念。在以《神圣的左派: 1977 年至 1984 年编年史》为题的文选里 (收于 Baudrillard, 2001b), 布希亚分析了社会党和共产党为何未能成功应对 1968 年后的政治状况的诸般问题。《全屏》(Baudrillard, 1997b) 则辑录了他从 1987 年以来十年间为激进报纸《解放报》(*Libération*) 撰写的稿件, 包括引起广泛争议的针对海湾战争的分析 (Baudrillard, 1995)。有两项主题主导了这些政治分析: 其一, 在西方社会中, 无产阶级革命转型已经不再列入议事日程; 其二, 这种新的情境属于西方世界

边界内部的纠葛,真实的“事件”只发生在这个文化的断裂线上(比如波斯尼亚)(参看 Cushman and Mestrovic, 1996),或是作为某种“绝对事件”,从外部强加于它,比如“九·一一”事件。

布希亚的著述博采众家之长。他自己认为尼采的思想最深刻。显然,他长期关注并引用从卡夫卡到巴拉尔的现代文学,以及自己在20世纪70年代的作品中指认的那些核心理论家:莫斯和巴塔耶,索绪尔,本雅明,麦克卢汉。到了90年代,布希亚的作品不再致力于针对现代文化和后现代文化做出“批判性分析”。他发起最终的挑战,尝试以多种方式发展“致命理论”(fatal theory);哲学家始终是在解释一个祛魅的世界,而今天的关键则在于让世界更加玄秘难解。在这里,他的有些兴趣使其采纳了晚近科学某些悖谬的阐述,其结果,他被人视为当代“学术骗子”之一。但对这一描述,布希亚以其一贯的机智诙谐,倒是笑而纳之。

就这样,布希亚延续了理论传统中彻底摒弃资产阶级民主政体的立场,而对当代政治文化局势的变幻也似乎尤为敏感。他的著述具有高度的反思性,不仅是考虑到各种概念与观念的有效性变动不居,而且也留意多种介入形式。面对1968年五月风暴这一革命运动的失败,他的著述重新思考了激进理论,其方式挑战了“发达”社会的文化形式、技术形式和政治形式。在20世纪60年代的许多激进分子看来,要么是故步自封,撤回基要主义的马克思主义,要么有条件地采纳消费社会的框架(使其更具民主性,更具生态意识,促进后现代形式的多元文化宽容等)。在这种背景下,布希亚给出了替代选择,认为这些变化形式都是某种怨恨(ressentiment)文化危险的内卷形式,而在其间大行其道的便是一种秘而不宣的恶的策略(stratégie du pire)。因此,他就是一位旁观者,其观念与当代那些进步主义观点格格不入,无论是社会主义的,自由主义的,还是女性主义的。

<154>

二 符号交换与消费社会理论

可以清楚看出,布希亚的著述中有三、四项重要主题。其一是他早期讨论客体和符号交换(sign-exchange)的著述的后续发展。这些观念接续了利奥塔早期的引导,主要被利波韦茨基和马菲索里等人沿用,他们希望发展另一种马

克思主义思路，以对抗结构主义的马克思主义，尤其是阿尔都塞和布迪厄式的理论（后者依然强调经济生产方式和马克思的资本主义学说）。布希亚提出，消费社会的演进是使正统马克思主义落伍过时的一种关键发展趋势。当然，还有其他许多人也持这种看法。布希亚试图将符号交换概括为商品交换的进一步演化，这使他遭到了相当多的留意与评论。不过，过度现实(hyperreality)的观念，尤其是结合美国文化来看这个观念，遭到马克思主义者的激烈辩驳，因为它的意思是说，政治性的阶级斗争和辩证演进已不再可能获得成功。布希亚的第二项主题，即象征交换(symbolic exchange)作为一项革命原则的首要性，使其对于几乎所有重要的批判理论家都采取了一种对抗立场。他的第三项主题，即有关诱引(seduction)、致命策略和恶的分析，视之为符号文化(semiotic cultures)本身内部的秘密形式，这方面的分析又招来重大误解和变本加厉的恶名。现在无论诋毁还是赞誉，他都成了“后现代主义的大祭司”。关于四阶拟像形式(fourth order simulacral forms)的理论则落得个无人唱和的下场。

第一项主题，即客体系统^[3]学说，将批判性结构主义(布希亚的《客体系统》与罗兰·巴爾特的《流行体系》同时问世)与有关景观社会的情境主义视角(德波尔)融合在一起。不过，布希亚领会客体系统的问题框架依然是诉诸资本主义与阶级斗争。他批判那种阿尔都塞式的马克思主义，认为它依然力主生产方式概念和多元决定的矛盾的原则具有普遍适用性，这样的批判思路也显然受惠于卢卡奇和马尔库塞。布希亚的立场中最重要的面向在于，事实上，它质疑对资本主义社会进行非历史性分析，同时又对抗大多数正统马克思主义中的经济化约论。布希亚关于马克思主义的批判性讨论也凸显出，它的主要思想家其实已经指出了资本主义组织性质中的根本转型。他特别提到了列宁有关从市场资本主义向垄断资本主义过渡的重要性的观念。布希亚赋予这场转型非常激进的解释：从此开始，通过符号编码来决定社会关系(Baudrillard, 1975)。

但将客体视为符号交换关系的理论使其理论阐述趋近于美学。他曾提出(Baudrillard, 1981, p.185)，“客体”的兴起与包豪斯风格(the Bauhaus)的作品有特别关联。换言之，从商品形式本身转向客体形式，这个过程本质上就是功能(使用价值)与美学价值的结合。这样来发展商品分析，显然在一些重要

[3] 布希亚学说中的“客体”和“系统”亦见“物”和“体系”的中译。

方面有别于有关物化和拜物教的学说。关键发展当然是尝试在交换分析中应用符号学，而不是现象学。在布希亚的解释中，显然间接依赖于索绪尔有关符号的界定，但正当布希亚从理论上概括，符号和符号交换与资本主义发展的某个特定阶段有着历史性关联时，发现索绪尔也已在进行古典文学中的字谜游戏(anagram)的研究，只是尚未完成(斯塔罗宾斯基讨论后者的书出版于1971[1979])。字谜与符号显然是对立的，但布希亚就此能够进一步充实此前颇有些徒具姿态的所谓象征的暧昧性。

当然，更为正统的马克思主义者，像布迪厄，不过尤其是阿尔都塞主义者，既拒绝这种分析风格中明确的“结构主义”方法论，也排斥了整体上的消费社会理论。布希亚的解释也助长了一种拥有广泛回应的分析形式(类似的可见于马尔库塞、德波尔、罗兰·巴尔特和利奥塔等各色论家)，认为无产阶级革命的时刻已经逝去(戈尔兹)，而伴随着大众消费主义，在资本主义秩序中也会演化出一种新型社会整合。在资本主义全球危机的境况下，阿尔都塞式的马克思主义从意识形态国家机器的角度，从大学中新的合法化危机的角度来切入问题。然而，这一派依然主张，资本与劳动之间这一对矛盾才具有决定性和革命性。布希亚的答复是：在大众消费主义的新境况下，要增强无产阶级的政治经济组织，反而会促使无产阶级作为晚期资本主义诸形式中的一个阶级逐渐失去效力，因为这并没有与整合的主要场所产生对抗(Baudrillard, 1985)。

三 从社会理论到激进理论

如此看来，布希亚的著述由一系列研究规划构成，并在双重螺旋(一面是象征[symbol]、一面是符号[sign])的观念下得到统合连贯的表达。这就使我们有可能区分出四套理论著述。其一，对商品—客体、符号交换和消费社会展开准马克思主义分析。其二，有关象征秩序和象征交换的理论，具有强烈的人类学色彩，会将馈赠与死亡的观念激进化。其三，回过头来聚焦于当代文化，但不再以经济基础—上层建筑模式为框架。新的分析依赖于取自人类学视角的诱引、命运和恶等概念，甚至在方法论角度上也采用病理学的概念，与令人惊讶的法国社会学复兴相伴随(Baudrillard, 1993c)。其四，基于被视为难以置信的交换(impossible exchange)的立场，关注文化从三阶拟像形式向四阶拟像

形式转型。在布希亚的著述中有一种运动，从批判性结构主义和马克思主义的立场，一心想揭露现代社会系统及其文化的异化运作，转到视客体为纯粹符号的理论，以及一种更具诗性、“致命”、玄秘、破碎的写作模式，支持发达社会中生产出来的悖谬。用布希亚的术语来说，在西方文化中，符号历经多种拟像形式的谱系沿革，这种演进历程产生了其悖谬的自我毁灭。这种情境提供了对于变形的新的机会和吁求，表现为激进理论的形式。

四 象征秩序

布希亚的第二项主题，即有关象征范畴的理论合乎逻辑的发展，导致直接倡导巴塔耶观念的符号秩序观念的激进化。比如说，在其《符号政治经济学批判》文集中 (Baudrillard, [1972] 1981)，他提出，“当下的理论设下了三项基本任务，以马克思主义分析为出发点，但超越了它”。首先，它要求“对使用价值做出彻底批判”。其次，由于“马克思给出的只是有关交换价值的批判理论……有关使用价值、能指和所指的批判理论仍有待发展。”再次，亟需一套“关于象征交换的理论” (同上引, pp.128—129)。布希亚对马克思主义的批判以《生产之镜》为名出版 (Baudrillard, [1973] 1975)，而有关象征交换的理论则以《象征交换与死亡》为名出版 (Baudrillard, [1976] 1993b)。

在后一部书中，布希亚评估了巴塔耶对人类学理论的贡献，并强调这种贡献就其分析“冗余、暧昧、馈赠、献祭、耗费、回光返照 (paroxysm)”而言，已经接近于某种革命性的新立场 (同上引, p.155)。不过，按照布希亚的看法，尽管巴塔耶的立场自有其缺陷，但还是提供了“扰乱每一个经济系统的机会”，“预先警告”新的分析可能。布希亚在《诱引》(Baudrillard, 1990a)、《致命策略》(Baudrillard, 1990b)、《恶的透明性》(Baudrillard, 1993c) 中，显然试图落实这些可能性。1976年以后，可以捕捉到另一种重要的整体组织原则，即《象征交换与死亡》中引出的图式，勾勒出文化拟像形式的谱系沿革，其运行“对应于文艺复兴以来价值法则接连的变型” (Baudrillard, 1993b, pp.50—86)。

<157> 这种分析路线的成型似乎在一定程度上受到福柯论癫狂的作品的启发。布希亚分析与死者关系的形式的谱系沿革，类似于福柯分析退隐 (sequestration) 和收容所 / 精神病院 (asylums) 在癫狂谱系学中所担当的角色。在布希亚看来，

死亡是一种根本性的象征形式。他的分析紧密追随其谱系，看的是死亡与身体之间的关系所揭示出的沿革。他仔细描绘了如何从早期形式，即将死者遗体留在群体中，转变到将死者遗体留给一群有着等级阶序的人，他们在僧侣的控制下将遗体传至天堂。他关于墓地或古代城市墓址的分析刻画了生者与遗体之间的社会距离。在这个退隐时期之后，死者就像疯子一样，也受制于文明的盛衰流变。

当福柯出版其广为人知的《规训与惩罚》，提出有关权力与监控的现代形式的理论之后，布希亚觉得这是福柯著述中的一个重大转折点。他写了一篇令人震惊的书评，并以“忘掉福柯”为题发表。文中指出，福柯的思想本身已经陷入他似乎是在分析的那个微观权力与控制的体系 (Baudrillard, 1987)。由此可以明显看出，布希亚打算把结构主义、后结构主义和解构主义都看做是现代消费文化的符码的共谋，没有能力与之对抗。布希亚还慨叹索绪尔本人也未能发展出一套充分的有关象征的理论以对抗符号，与此类似，他惋惜弗洛伊德和拉康将一种特定形式的俄狄浦斯情结给普遍化了，而列维-斯特劳斯又未能发展出一套有关野性心智的象征理论 (Baudrillard, 1993b)。利奥塔则反驳道，布希亚自己倒是搞出了另一种有关初民的迷思。

话说回来，布希亚并没有长期停留在象征交换理论的范围内，至少就其授课资格论文来看是这样。在下一个时期的三部作品即《诱引》、《致命策略》和《恶的透明性》中，布希亚试图展示致命理论相对于批判理论的力量。这种立场变化的逻辑似乎是由社会力量丧失革命行动力而决定的。布希亚总结道，行动力已不再属于被异化的积极主体，而是传到了客体的那一边。到了20世纪80年代，当布希亚回到有关当代文化的分析，他的一个整体命题产生了令人瞩目的效力：社会平衡(自由对权力的遏制的理念)以及辩证进步的架构(革命的扬弃的理念)都已是过时的逻辑。按照他本人的表述：“我们的社会已经越过了这个极限点”(Baudrillard, 1988b, p.82)。

布希亚宣称，新的情境主要不是大众不断趋向同质化，尽管这正在以克隆和复制的示范逻辑(exemplary logic)发生，他把这说成是冷漠和焦躁的文化(同质化就会带来历史事件的消失：就连战争也不再发生了[Baudrillard, 1995])。不过，主导逻辑却是指数性的(exponential)，能量的解放驱动着这种逻辑。布希亚开始针对冷漠的背景来界定极端现象的兴起。在这一点上，他提出了两项

相互关联的命题。其一，不妨把有关客体的致命策略视为一种强化形式：世界已经落入客体亢奋激情的把持。过度现实的现象只是这种物的狂喜运动的一种形式。在恶的策略中，比性更进一步，就是色情；比胖更进一步，就是肥胖。不过还有其二，伴随着能量的解放与平衡的失控，布希亚也界定了边界的解体。这会导致他所称的超越政治现象的兴起。这个过程涉及的并不是逻辑的强化，而是无区别 (indistinctions) 的强化。因此，比性更进一步，就是超越性；比历史更进一步，就是超越历史；比美更进一步，就是超越美；比基因更进一步，就是超越基因。布希亚已经指出，客体不再是由传统的材料制成的，而是由同质化媒介像整形手术一样拼成的。在这个节点上，就连客体的边界（包括种属的边界）也都处在消解中。

五 拟像的阶序

因此，布希亚作品中的一个核心要素，就是对象征秩序理论做出了关键贡献：交换、形式、时间等，并拒绝接受人类学和社会理论之间有明确的学科界限，事实上，要让社会学直面激进的人类学 (Genosko, 1998)。在布希亚早期的作品中，象征的纯粹暧昧性与符号的单义性形成了反差。当他提出，象征秩序并不只是原初形式，也是高级形式，就算被现代理性破坏了也是如此，显然能看出其理论趋向激进。布希亚的观点表现出四点鲜明特征。第一，与符号相反，象征秩序并不基于实在原则来组织自身，因为世界被领会为虚构与叙事。第二，时间被领会为非线性的、非积累性的、非进步性的，因为叙事和馈赠都是致命的、可逆的。第三，其他文化不被领会为属于某个同质化世界的差异系统，而是属于彻底它者性的秩序，因为（基于准则的）象征秩序并不类似于（基于法律的）人权文化。第四，象征秩序与物的秩序之间的关系并不是占有性的，而是在仪式性的时空中，基于变形得到表达。布希亚的象征秩序观的新颖之处就在于，它积极活跃，动态十足，富于策略，并基于对根本的幻念提出挑战。

布希亚坦言，萦绕着现代客体的“人类学之梦”这个潜伏的观念已经逐渐显露：“关于献祭的逻辑、馈赠、耗费、夸富宴、‘难以履足的’消费、象征交换的梦想” (Baudrillard, 1988b, p.11)。布希亚的著述越来越强调象征，后者奠定了一种立场，“通过激进人类学角度对马克思的预设的批判，进一步推广马克思

主义有关资本与商品的批判。”(同上引, p.78) 因此, 在《象征交换与死亡》中, 分析超出了传统马克思主义的政治经济学框架, 因为对抗资本、其实也是对抗符号文化的根本基础, 被界定为“象征范畴”, “具备优越性的交换的真诚”(同上引, pp.78-79)。布希亚的策略致力于以革命的姿态颠覆西方文化中那些独特对立: 生命与死亡, 男性特质与女性特质, 主体与客体等。在他组织自己命题的核心观念中, 根本的术语就是死亡, 因为与作为一种形式的死亡相伴而来的东西, 最能告诉我们生命本身是如何被领会的。

显然, 这样来看待“原初文化”, 有悖于可以从韦伯等社会学家的著述中找到的许多预设。韦伯有时会把这些文化说成是迷信的、消极的、保守的、传统的。而对于符号文化, 也有许多“陈腐的”幻念, 其中之一就是认为, 它们都是进步的、积极的、累积的。布希亚通过分析拟像形式, 为孔德有关理性化过程的分析添上了激进的尼采式解读。随着有关实在世界的观念的兴起, 随着有关实在的意识形态的兴起 (Majastre, 1996, p.209), 也兴起了符号的文化 (用索绪尔的话来说, 就是能指 / 所指 / 指涉—实在)。这就在符号文化中造成了一种分裂: 一方面是意义的表征, 即死亡, 另一方面是真正生物学意义上的死亡的观点。对于所有受制于客观的、科学的考察的现象, 这种分裂都成了其存在的一般化前提。它引入了真实与虚假之间差异的维度, 但也引入了实在与拟像之间对立的维度, 扰乱了上述幻念。

根据布希亚的谱系学分析, 在文艺复兴时期对于身体与世界的表征中, 可以看到一阶拟像: 人型自动机器的模型, 以透视画的形式, 通过灰泥之类的媒介来表征。随着外爆式的 (explosive) 工业革命和大规模生产的肇始, 二阶拟像形式作为大规模再生产而形成: 人在粗糙的机械人装置中得到表征, 商品以塑料之类的新媒介完成大规模 (再) 生产。但这种二阶依然基于效用原则, 其生产与再生产都源于某种原初的手工艺品。随着消费社会的内爆式 (implosive) 到来, 这又让位于符号交换和“客体系统”的兴起, 所谓“客体系统”, 就是电脑化大众媒介影像主导的社会。布希亚提出的理论颇具挑战性: “客体系统”影响了所有领域, 与物的秩序之间的关系不仅受制于大众媒介, 尤其是电视的中介 (将文化现象转换为过度现实), 还伴随着基型 (matrix) 革命 (将拟像转换为模拟 [simulation] 形式)。从三阶拟像形式转型到四阶拟像形式, 与信息革命的深远影响相伴而来, 导致一切的严重断裂, 这是一场没有主

<159>

角、没有受难者的天启，既非外爆，亦非内爆：此即世界的后现代化、虚拟化（virtualisation）。

<160> 有必要指出，各种拟像形式的谱系沿革并不只是历史演进，布希亚的一系列可称之为札记的作品就可证明这一点，包括《冷记忆》系列（Baudrillard, 1990c, 1996a, 1997a），包括题为《美国》的美国札记（Baudrillard, 1988a）。布希亚的考虑角度，显然是相对于他的理论谱系学来说，各个文化的演进方式有何差异。以美国为例，他采纳了麦克卢汉的提法，说美国文化的特点就是缺乏二阶拟像，换言之，它的现代性形式与欧洲迥异。《冷记忆》系列可以在更一般的层面上证明，即便在欧洲内部，布希亚的分析也不是一视同仁。法国、意大利、西班牙等国的文化都被处理成凭其本身而在的个别性。鉴于布希亚已经成为旅行最多的理论家之一，不仅保持着记日记的习惯，还随处拍照（他的照片也保持这种文化个别性的视角 [Baudrillard, 1998c]），无论怎么解读布希亚的著述，都必须正视其作品形式是何等的纷繁多样，甚至还包括一卷诗集（Baudrillard, 1978），正视其分析的广泛与细致。

六 彻底的不确定性

布希亚著述中最后的主题就是关于四阶形式的理论。这个理论的核心要义，就是延续有关实在、客体、交换的命运的 analysis。如果这个世界真的摆脱了调控平衡的框架，各种事件和现象就会在一个全新的空间中遵循亢奋错乱的路线。在这一点上，布希亚越来越仰赖高深科学的语言，当主体与客体的关系被纳入问题框架时就尤其如此。时空的结构不再是欧几里得式的，主体与客体也不再是相互独立的。他提出，在科学史上，客体仿佛一度被理论在不知不觉中俘获（Baudrillard, 1988b, p.87）。今日的客体已不再满足于面对主体而保持消极被动。从严格的结构决定作用的世界走出来，在当代的情境下，根本的原则和知识都具有彻底的不确定性。在这种“后现代”的新情境下，交换本身也越来越困难。他提出，其结果，分析的立场必须是“难以置信的交换”，认识到亟需一种新型理论，以适合一个新的世界，其间彻底的不确定性已经超出了基型，处理的是独特的客体，是独特性。

七 小 结

现在可以清楚地看出，20世纪80年代中期以来，布希亚一直试图分析四阶范畴，并做出理论上的概括。但绝大多数评论仍都拘泥于其过度现实概念和符码概念。还有一点也变得显而易见：就算布希亚的确提出了一种后现代性概念，其对象也并不是三阶范畴。实际上，在布希亚看来，三阶现象与四阶现象之间的断裂很可能非常显著，标志着与超现代性(hypermodernity)之间的断裂。然而，布希亚的分析意味着，这场极为根本的转型的标志并不是什么明显可见的革命性事件，因此，当它实现之日，就是一桩“完美的罪行”。布希亚不像维利奥等人，不认为实在领域中的天启会随着“整体的意外”而降临，在“三”阶中，最后审判已经发生，但弥赛亚(或革命)却未能践约(Baudrillard, 1987)。然而，到了四阶，就连这种约定也没有了：“对于突变性生物(mutants)来说，不再可能有任何末日审判……因为又该复活什么样的身体呢？”(Baudrillard, 1988b, p.51)

<161>

第十四章

周期之末：对抗策略的时代

一种哲学有多么伟大，看的是它的概念召唤我们注意什么样的事件，或使我们能够在概念中释放什么样的事件。

—— Deleuze and Guattari, 1994, p.34

在第一周期中，孔德塑造了两个关键概念，一是社会学，一是利他主义。在第二周期，涂尔干又添了失范这个词。到了20世纪70年代，当1968年五月风暴的欢腾消退，出现了理论的危机，导致世人广泛感受到“解体的逻辑”，完全堪比于20世纪30年代末的那种感受，仿佛万事万物全都丧失了目标 (Dews, 1987)。在这周期之末，或许失范以另一种形式发生，布希亚提议称之为超终局，表示事物超出其目标的运动。19世纪50年代时正当盛年的孔德，自视社会统治体制的祭司，过着煞有介事、想入非非的生活。他在写自己最后那些作品时，仿佛生活在他去世后的1927年。阿尔都塞自己晚年的著述也被德里达描述为悖谬的发展，“甚至比(共产)党还要有自杀的意味”(Kaplan et al., 1993, p.210)。德里达本人也提出了某种超终局的弥赛亚思想，在其中，预期取代了降临——抱持的希望就是弥赛亚永远不会降临。实际上，就算真遇到弥赛亚，德里达也会说：“别来。”(Caputo, 1997, p.245) 在布希亚看来，我们已经超过了天启。它已经发生了，只是弥赛亚未能践约。

今天，在巴塔耶、布希亚、罗兰·巴尔特、利奥塔、德里达、塞尔、维利奥等人的著述中，可以广泛发现从社会科学术语向我前文界定的那种意义上的新拜物教术语的转型。人们普遍认识到，社会科学应当对新的语言保持宽容态度。这些语言凸显出世俗的科学理性主义，无论简单还是复杂，以及认识论上的进步主义，都有种种局限，并试图加以超越。一方面是碎片化(福柯、利奥塔和布

希亚)和新学院风格(布迪厄、贝特洛);另一方面是转向神圣范畴,其实是一所有所选择的虚拟神圣学院(*collège sacré virtuel*)(塞尔、德里达、维利奥、伊莉嘉瑞),甚至是狂欢:神圣的狂欢(Maffesoli, 1993)与凡俗的狂欢(Baudrillard, 1993c)。

在本书自序中,我勾勒了建构本书中考察的三个周期的方法。最后,在周期之末阶段,有可能回头看看,对于这种总体化观念,存在什么样的反应。它们属于对抗策略(包含多种方法,实际上彼此互补),会检查这种假设周期的想象性建构,充当任何新周期都必须克服的主要障碍。它们还有更多的要求:针对主要策略进行的解构活动,哪怕本身就是依照这种策略发展起来的,始终提醒我们注意到,事实上,周期就是一种建构出来的人为虚设,既是从社会历史架构中抽象出来的结果,也是针对理论的“稀少性法则”(law of rarity)而投射出的近似补偿(Foucault, 1972, pp.118ff)。没有任何终极理据可供诉求或确保牢固性。因此,在这个过程中,会不断提请人们回想和仰赖其他思考方式与否思(unthinking)方式。

<163>

一 “要素的释放”

不同于将社会理论移植到大学学科的框架内,理论还有其他一些命运,并已被推向极致。首先是那些趋向碎片化的思潮,被归为利奥塔所谓的后现代(Gane, N., 2002, pp.89-112),或德里达所谓的解构,或德勒兹与瓜达里所谓的微观政治和环节状态,或福柯所谓的“效果史”(Foucault, 1977, pp.139-164)。按照福柯的讲法,研究效果史的关键思想家就是尼采。至于效果史所抨击的目标,就像所有针对“历史主义”的批判所强调的那样,在于支撑某种抽象线性“历史”的一套形上预设。因此,这种批判似乎可以直接用于孔德,而尼采显然很熟悉他的研究。涂尔干对孔德“历史方法”的批评所遵循的逻辑如出一辙,阿尔都塞对萨特存在主义“历史主义”的批评也是如此。有时候,福柯会把批判的靶子称为“传统历史”。孔德称自己的方法为“历史方法”,试图做出一种“科学的历史”(scientific history)(即社会学),但涂尔干认为这只不过是放大的“传统历史”,创造了一种科学迷思。这种批判搜寻着人们生产出来的种种幻念、扭曲、谬误和假象,“不停增加风险,到处煽风点火,摧毁幻念中的防

御，消解主体的统合，释放出自身当中致力于颠覆自身、毁灭自身的那些要素。”(Foucault, 1977, p.163) 线性抽象方法似乎提供了通向确凿知识的途径，这里便是通向不断进步的理论逻辑。效果方法似乎导致人们摆脱控制，尝试描述头一种方法所确立的逻辑暴力的要素。头一种方法是由规划有序、科层风格的唯实论想象确立起来的；第二种则是一种激进乌托邦风格的唯名论。第二种要想抢夺第一种的位置，只能继而沦为理性化的猎物。事实上，不妨认为，第一种很可能只是控制和规训业已大获成功的唯名论反叛的一种尝试。曲线的即时性被驯化成线性的同质性时间，甚至被驯化为“平滑”的时空，按照德勒兹和瓜达里的看法，这正是战争机器的目标，他俩认为，创造性与“不受规训的理论”相维系 (Genosko, 1998)。要向创造性开放，特点就是削弱“抽象公理体系”，允许重振环节状态的活力，以流动对抗“抽象的多元编码”，或者用马菲索里的类似语言来说 (Maffesoli, 1996)，进入“部落时代”。

<164>

值此 20 世纪末，有关需要解构社会主义和社会学等宏大叙事的认识，最终让位于一种方法，它已耗尽了完整的、原装的材料，而它原本要靠这些材料才有效。在社会理论三个渐衰周期的碎片中，生存着一种伊壁鸠鲁式的新拜物教。比如说，在罗兰·巴尔特看来，“这是一个衰颓的时刻，也是一个预言的时刻，这是一个温和天启的时刻，也是尽可能愉悦的历史时刻。”(引自 Culler, 2002, p.109) 因此就衍生出另一种可能性，也能限制抽象历史，那就是罗兰·巴尔特推荐的文本层面上的新拜物教式方法：找到文本的愉悦，“作者的复归”，但不等于“我们的制度所界定的”作者，“甚至算不上传记主人公”。这个作者“不再具备任何统合性……而只是一堆‘迷人之处’的集合，是几处琐碎细节的场所。”(Barthes, 1976, p.8) 这种方法可以归结为“几点偏好，几点曲折，不妨说，‘传记素’，其特点与流变可能超出任何可触知的命运，就像伊壁鸠鲁笔下的原子，某种未来的身体，注定归于同样的消散……就像打嗝放松……另一个能指的随意迸发。”(同上引, p.9) 这种方法的宗旨何在？将最初分析中所诉诸的“作者”从所有道德话语中释放出来。罗兰·巴尔特写道：“我将文本与其担保的意图相分离：社会主义、信仰、恶。由此……我迫使文本的社会责任移置（但不是压制它，甚或会增强它）。”(同上引, p.9) 这种方法与萨特的存在主义伦理学截然对抗，其宗旨并不在于将作者置于其所属的阶级、时代、文化。罗兰·巴尔特提出，这或许既是回归普鲁东，也是回归巴塔耶。就前者而言，“今天(1971

年——笔者注)，在资产阶级意识形态之外，没有任何语言场所……唯一可能的回应既不是对抗，也不是破坏，而只是偷窃：分解文化、科学、文学等方面的旧文本，根据伪装套路改变其特性，就像伪装偷来的东西”（同上引，p.10）；而对后者来说，解读文本时可以“借助暴力，使其能够超出一个社会、一种意识形态或一套哲学为自身确立的那些法则”（同上引，p.10）。

第三种释放是某种幽默，巴塔耶和布希亚拿来与另一种讽刺相平衡（“laughter excretion”，转引自 Gasché，2001，不过也能有效地对抗堂皇 [against dignity]，即被幽默摧毁的那种一本正经、装腔作势）。这种幽默形式是非累积性的、灾难性的，通过转向虚无而瓦解。当然，这只是在某些条件下才有可能，当它有危险被但却不能被一本正经所盖住，当它能有效对抗同一性，就尤其如此——“无聊胡扯并不是意义的隐藏地狱，也不是曝露所有被压制、有矛盾的意义的感光乳剂。它是巨细靡遗地逆转每一个术语……只有那些被剥夺了自身的同一性 / 身份的主体……才会执迷于笑中的社会互惠性。”（Baudrillard，1993b，pp.232—233）

二 建立有所选择的虚拟神圣学院： 塞尔、维利奥、伊莉嘉瑞

尽管孔德的《实证哲学教程》在 1975 年又一次发行时，塞尔写了一篇尖锐批评的序言，但令人奇怪的是，他对晚年孔德的主观方法却是印象深刻。他在 1990 年时说道：

我发现孔德比其继承人更为深刻，首先是作为社会学的创始人，率先追问科学与社会之间的关系，更重要的是，追问科学史与宗教史之间的关系。在这一点上，他依然无人能及。

<165>

—— Serres and Latour，1996，p.30

当然，绝大多数读者并不接受孔德转向主观方法的举动，诚如皮克林所言，在孔德著述中的某个关键点：“他似乎迷失在细节的无用堆砌中。他好像是在玩弄自己的体系，重新安排各个部分，重新界定自己的术语，创造出一个又一个图式，却根本没有明显的理由。”皮克林还有一句评判中规中矩，说孔德的“智

识游戏表明,他无法牢固地把握现实”(Pickering, 1993, p.686)。另一方面,在塞尔看来,这里的孔德证明了一桩事实:“即使在自我维持的总体性之外也存在某些东西,前者是在后者基础上建立起来的。他把这种基础称为宗教性的,即便只不过是人性的内在固有属性。”(Serres, 1995b, p.453)实际上,塞尔也如法炮制,并以排斥为代价,因为他已针对孔德,从根子上抨击了所谓各门科学及各个社会都具有进步性和累积性的观念。悖谬的是,塞尔反对碎片化,在他看来,“这是战争的副产品,但同样也是保守的技术。博物馆充斥着零碎玩意儿,彼此不成体系……综合需要勇气——意志薄弱者的勇气。”因此,脆弱的是大的东西,而不是小的东西。他的理想并不是旨在牢固与持恒的系统,而是一种综合(synthesis),或塞尔所称的“*syrrhèse*”,即“一种汇合……各种流变的流动汇合……天使轻盈,白云过隙”(Serres and Latour, 1996, p.122)。目标不在于笨重的实证主义,或理论烦劳,创造“需要的是机敏直觉,举重若轻”(同上引, p.37)。

塞尔随即提到了卢尔德^[1]发生的奇迹。无独有偶,维利奥也在其所著《关于消失的美学》一书(Virilio, [1980] 1991)中提及此事,并慨叹幻象不复存在(Armitage, 2000)。维利奥指出:

一百多年来,孩子们不断看见圣母显身,警察和宗教当局也不得不记录其证词……正是在这种背景的映衬下,突然出现了另一种意义,这种背景也已属于逐渐消解的观点,提请我们注意到……塔尔苏斯的保罗^[2]……一切归于平静……我们所见的世界正在消逝。

——Virilio, 1991, p.37

他毫不犹豫地宣称,这类见证的证词的价值不逊于德国浪漫派和观念论哲学家的任何作品。实际上,在他看来,一个年轻预言者的“简单故事”与“卓越诗人

[1] 卢尔德(Lourdes):法国西南部普罗旺斯地区比利牛斯省朝圣城镇,横跨波河两岸,中世纪尤其百年战争期间战略要点,在中世纪城堡建有防御工事,其后数百年间,该城堡向为国家监狱。1858年2月至7月一名14岁女孩在城边河岸洞穴中多次幻见圣母玛利亚。1862年教皇宣布该异象真实可信,批准对卢尔德圣母的膜拜仪式,洞穴中地下水被视为神水。今日之卢尔德每年吸引约300万朝圣者,其中约5万名病残者,导致洞穴上方1876年所建教堂拥挤不堪,又于1958年建成能容纳2万人的巨大地下混凝土教堂。

[2] “Paul of Tarsus”,即使徒保罗,出生于今土耳其的塔尔苏斯。

的精致讲述”之间，有着深层的统一性（同上引，p.42）。他指出，这里可以发现“某种对于现实世界的旁视（para-optic）美学，不寻常的感官活动，偶然间侵夺了它们的功能”（同上引，p.42）。贝纳黛特的幻象体验被引证为时间体验的主要证据：

我看见洞穴前面激流奔涌，荆棘蔓生，旁边是仿佛风中摇曳的白杨，但是四周没有什么东西在动。猛然间，我看见什么白色的东西……一个白衣女孩，不比我大，向我躬身致意。

<166>

—— Virilio, 1991, p.38

维利奥猛烈抨击了如今的孩子是如何被剥夺了他们看到的幻象。贝纳黛特说起自己的经历来，“那一刻，你会奉献出一生”；维利奥记叙道：“这正是她隐居讷维尔^[3]一家修道院时之所为，后来她在35岁上死在那里。”（同上引，p.39）讷维尔现在就以维利奥笔下的“地堡”（Bunker）教堂著称。维利奥随后提到，在卢尔德的洞穴与碉堡中的体验是相似的（Virilio and Brausch, 1997, p.35）。

维利奥思索着地堡的神秘。他写道：“年轻的时候，我很好奇战争机器的美学……我发现自己常常对着远处的一座地堡或什么潜水艇的侧影发呆，琢磨它们精致的外在形式为何如此神秘难解。”他最初的思考把这些形式联系到

动物造型（zoomorphism），联系到变形（metamorphism），但这一切都是比拟、模仿，无法令我满足。因此我认为，这些形式之所以神秘难解，是因为它们都关联着速度，不同的、过度的速度……但战争意味着运动的过度生产，就改变了事情看起来的样子；发动机由于直接关系到悖谬的觉醒状态，替代了因果观念——这就是发动机的革命：它源于灵魂。

—— Virilio, 1991, p.103

最深重的威胁来自真正的宗教意识所遭到的系统清除（Virilio and Lotringer, 1997, p.124）。维利奥在其《否定的视界》一书中具体指出了这种威胁的性质，把军队说成是虚伪的僧侣。这是两种时间性之间的斗争：“即刻”就是武士，“永恒”就是僧侣（Virilio, 1984, p.291）。在纯粹的核战争境况下，我们看到了对

[3] 讷维尔（Nevers）：法国中部勃艮第大区城市。

军事—科学客体的崇拜的兴起，这是一场基于对军火的货物崇拜的千禧年运动。^[4]这等于是通过“运载工具的崇拜”，召唤神秘的天启。这是“核信仰”（同上引，p.305），也是对宗教的纯粹戏仿。维利奥正在打的这场战争，为的是一种虚拟的基督教新型神职制度。在这里，我们并不需要像罗兰·巴尔特所建议的那样，需要作者的“迷人之处”。按照维利奥的讲法，关键在于，在现代世界，“孩子们通常会被剥夺其所见的幻象”（Virilio, 1991, p.39）。

伊莉嘉瑞的女性主义在象征领域遭到重大挑战。随着单身的、全能的上帝被奉上宝座，现代一神论剥夺了女性的女神。因此，“神一人/男人把持了神谕，把持了真理，也就此切断了自己世俗的、肉身的根源……一种新的逻辑秩序就此确立，对女性的言说多加责难，并逐步使之不可听闻……父权制/男权制传统已经抹除了母女谱系的痕迹。”这种缺失与处女贞洁的意义分不开。处女贞洁的真正意涵并不在于它意指：

小心防御或故作拘谨的贞洁，就像我们凡俗的当代人可能认为的那样，也不意指效忠男权制文化，后者将贞洁界定为男人与男人之间的交换价值；而是意指女性忠诚于自己的同一性/身份，忠诚于女性的谱系。尊重这些女性血缘关系和品质，就证明了家的神圣性。

—— Irigaray, 1993, pp.18—19

<167> 贞洁与母性是男权制从女性身上夺走的神圣身份/认同。伊莉嘉瑞就此倡导贞洁、母性与神圣之间存在某种关联：

女性必须发展出某种双重身份/认同：处女与母亲。在她们生命的每一个阶段皆是如此。这是因为，处女贞洁同女性身份/认同一样，都不是在出生之时被简单给定的。毫无疑问，我们在出生时都是处女。但

[4] 货物崇拜(cargo cult)：一译船货崇拜。源于太平洋美拉尼西亚群岛土著的宗教运动，相信来自超自然资源的特殊商品或货物(基本都来自现代西方)即将抵达，幸福新时代即将开始。土著居民眼见殖民政府官员源源不断收到(大船载来的)供应品，也期待部落神灵、传统英雄或祖先会随之重返当地，更有人认为是外国人截获了这些本来运给当地人的货物。期待由船舶或飞机运来这些货物的人们为此放弃农事，杀死牲畜，修建象征性的码头、机场、仓库，宣告新时代即将来临，大灾变将毁灭旧秩序，带来富裕乐园，实现自由与正义，尤其是土著与白人殖民者将互换地位。

我们也都得成长为处女……对我来说，成为一名处女就等于一位女性征服了神圣范畴。

——同上引，p.117

三 福柯：精神治理与肉身复兴

福柯探讨治理与“治理术”的作品是在其关于“安全机器”(apparatuses of security)的讲课(依然带有阿尔都塞“压迫性机器”的腔调)基础上发展起来的。他在1978年度讲课的开头提出，现代治理问题兴起之时，恰逢其所称

两大过程的十字交汇处：一个过程撼动了封建制的结构，导致领土性、行政性、殖民性大国的确立；另一个全然不同的运动则是伴随着宗教改革和反宗教改革，开始讨论必须如何在精神角度上统治人，并引领其在此世实现永恒救赎。

——Foucault, 1991, pp.87-88

福柯在不久之后(他在其去世前一年即1983年提出，“是的，我有很强烈的基督教、天主教背景”[引自Foucault, 1999, p.xvi])，开始关注某种早期基督教形式，在其中，对于自我理解和自我照看来说，自我抹杀(effacement of self)至关重要。让他感兴趣的是，“可称为‘生存的艺术’的东西……那些有意的、自愿的行动，人们由此……力求在其独特的存在中转化自身，改变自身，将其生命转变成一部承载特定审美价值的作品。”他继续说道，这些艺术“被吸收到早期基督教神职权力的践行(exercise)中，后来又被吸收到教育、医学、心理等类型的实践中”，不妨称之为“自我的技术”(Foucault, 1985, pp.10-11)。福柯就此开始研究“自我的实践”，但其切入途径不是道德准则及其奖惩约制，而是伦理的问题框架化。也就是说，尽管存在道德规则，但也有让自己成为道德能动者的行为方式(同上引，p.13, p.26)。

福柯打造了一种长期历史分析，追溯对于自我的治理的伦理问题框架化历程，从希腊罗马世界开始，中经天主教中世纪，到新教兴起，直至今日。他的文章最后描绘了如何转向一种审美话语，但其结论却引起了轩然大波：20世纪70年代加利福尼亚同志文化中的施虐—受虐实践。在这里，诸般人身实验形

式摆脱了前朝往世的种种约束。福柯如此描述变化：

<168> 当性接触变得非常容易、十分频繁，就像今日（1982年至1983年）同性恋的情况，只有在既成事实之后，才会引入关系纠葛。在这种随意的接触中，只有做完了爱，才会对另一个人产生好奇……所有的能量与想象，在异性恋关系中都被导入了求爱的渠道，现在则都耗在了强化性行为本身……你会看到在旧金山和纽约之类的地方冒出可称为性实验的实验室……与中世纪的求爱相对应，那时对于何为得体求爱有严格的规则界定。

—— Foucault, 1997, p.151

四 虚拟共产国际观念初探：德里达

在政治运动本身的层面上，德里达建议以一种新型虚拟国际的形式来复兴马克思主义 (Derrida, 1994, p.84)。这个主张对应于20世纪70年代以来德里达哲学的变化。他在1971年的一次访谈中谈到，自己希望解构的是“逻各斯中心主义”，同时也“拆解各式各样的观念论或唯灵论” (Derrida, 1981, p.51)，并与历史之类概念的形上封闭作斗争。他具体指出：“历史概念的形上性质不仅关联着线性，而且关联着一整套意涵体系（目的论、末世论、不断升华与内化的意义积累，某些类型的传统性，某种连续性概念，某种真理概念等）。”不妨结合末世论观念来看德里达立场中的这些显著变化。到了90年代，德里达又倡导

马克思主义的转型与开放……符合……马克思主义的精神……无论在其所批判的宗教中，还是在马克思主义的批判中，这种弥赛亚式的末世论都很常见。但我们并不是要宣称，必须径直将其解构。尽管它对两者来说都很常见，只是内容不尽相同……同样，它的承诺在形式上的结构超出了这两者，或者说先于这两者。

—— Derrida, 1994, p.59

德里达就此标示出了新立场的范围：“关于解放的承诺的某种体验，或许始终不能化约为任何解构，始终像解构本身一样不能被解构，它甚或是某种结构弥

赛亚主义的形式特征，一种没有宗教的弥赛亚主义，甚至是一种没有弥赛亚学说的弥赛亚主义。”（同上引，p.75）德里达致力于重新思考历史性，这一次是要“开辟途径，肯定弥赛亚的、解放的承诺就是承诺：作为承诺，而不是作为本体神学的或目的—末世论的规划或设计（*ontotheological or teleo-eschatological programme or design*）。”因此，到了今天，德里达的写作风格不再是否定性的，而是肯定性的。“不仅不能放弃解放的欲望，还必须比以往更加坚持这种欲望，不仅如此，还要坚持认为，它就是‘必须’的不可动摇性本身。这种境况就是重新政治化。”（同上引，p.75）

由此观之，或可将阿尔都塞、福柯、布希亚和德里达（以及其他的人）的晚期思想重新聚拢来看，不把马克思看做一门新科学的奠基者，完成了决定性的发现，确立了资本主义社会的运动法则，而是确立了一种对资产阶级文化的新型批判：虽然是“政治经济学批判”，但政治经济学作为框架，只是做出了承诺，而不是规定了方案。实际上，德里达在这方面最激进的观点表明，对解放性政治来说，至关重要的是得让这种承诺永远不要变成方案，让弥赛亚永远不要到来。或者换句话说，“我们提议谈论一种即将到来的民主，而不是处在未来某个当下的一种未来的民主，甚至不是康德式的调控性观念，不是某种乌托邦。”（同上引，pp.64—65）因此，有关新国际的提议的措辞就很精细：它

<169>

唤起某些人之间的同盟友谊，但不在其间建立什么机构……这些人依然受到至少一种马克思精神的激发……通过某种对抗巫术（*counter-conjuration*），通过（理论上和实践上）批判国际法现状，批判国家与民族的概念……以更新这种批判，特别是进一步推向激进。

—— 同上引，pp.84—85；亦参 *Parallax*, no. 20, 2001

五 康吉翰的认识论陷入不确定

有些论家此前对其知识和判断心怀疑定，也慢慢趋向不确定了。晚近出版了一部康吉翰文选，题为《充满生机的理性主义者》（*Canguilhem*, 1994），其编辑方式（德拉波特编）和推介方式（拉比诺作序）就明显体现出这一点。该文选原本试图展示康吉翰思想和方法的进一步发展，然而它却选择了将长达五、

六十年间的著述选章按照话题分组编排。保罗·拉比诺称该文选为康吉翰从未写过的一本“书”(同上引, p.15), 无心之语, 却是意存讽刺。弗朗索瓦·德拉波特在其编序中也强调道, 在选择著述片段时:

比较重视有关科学史方法论的问题。这本身确有必要, 因为历史话语的对象并不是科学话语本身, 而是科学话语的历史性, 因为后者体现出某种认识论规划 (*projet de savoir*) 的贯彻。如果科学史就是某种受制于批判矫正之规范的话语的历史, 那么很显然, 这属于认识论的分支。

德拉波特又加了一句, “康吉翰用宏观视角来看科学史, 着手研究三门学科的兴起: 生物学、生理学和医学”(同上引, pp.9—10), 这就使事情变得更加复杂。如此一来, 在文选甫一开篇, 问题就出来了: 康吉翰研究的是什么? 是各门科学或学科的兴起, 学科向科学的演变, 还是这些演变的“历史性”? 康吉翰所说的“科学史”或“哲学认识论”(Canguilhem, 1983, p.23) 这些术语, 究竟是什么意思?

话说回来, 拉比诺所撰文选序言倒是把读者从这些问题上拽了回来。他先是提到阿尔都塞是怎样评论康吉翰对于实际科学的尊重的, 然后转到拉图尔“拆解科学这一观念”的规划, 并且指出, 拉图尔目前的立场虽然算是流行, 但“尽可以想象这种立场与康吉翰之间的距离何其遥远”(Canguilhem, 1994, p.13)。拉比诺提出, 现代认识论中有一种内在逻辑, 自巴什拉尔始, 中经康吉翰, 直至拉图尔。他还指出, 康吉翰的立场现在看起来显得落伍, “有悖于当前有关科学的社会研究中的大部分基本信念 (*doxa*)”(同上引, p.15)。为了将康吉翰带回这种基本信念, 让他跟上时代的步伐, 拉比诺将康吉翰说成是一位怪僻的存在主义者: “不难听到萨特和梅洛—庞蒂早先主题的回音, 只是转到了另一个声域。”(同上引, p.20) 后期的康吉翰则被说成是探讨存在主义谬误的哲学家, 将“常态性/规范性的主题视作情境中的行动, 而不是预定的条件”(同上引, p.20), 把探寻知识“看做‘焦急地探寻’正确的信息”(同上引, p.21)。拉比诺如此陈述自己的观点: “结构主义和阿尔都塞主义遽然兴起, 领一时之风光, 已经表明, 靠社会科学自己将人本主义的主体从社会科学中清除出去, 既不能确保从意识形态到科学的认识论跃迁, 也不能确保更为有效的政治行动。”(同上引, p.22) 拉比诺指出, 康吉翰的作品在今天的重要性, 就在于它揭示了“生命体有能力

矫正它们的谬误，康吉翰的作品提供给我们工具，再一次开始这样做。”（同上引，p.22）这个评判忽视了一个重要事实：正是在康吉翰的影响下，阿尔都塞主义者将矫正实践的观念引入了他们的马克思主义学说，并在自我批判的浪潮中开始全面矫正他们自己的研究，这在当时引起广泛震动（Althusser, 1976）。

就这样，通过阅读德拉波特、拉比诺和勒纳尔与达戈内等法国论家晚近有关康吉翰的著述，还是不完全清楚，康吉翰究竟有没有囿于其所宣称的研究各门科学的兴起，有没有矫正自己的研究，有没有对有关智识进步的研究做出贡献。因此，这种新的但相当含糊的共识，与20世纪60年代勒古、巴利巴尔、马舍雷等持阿尔都塞主义立场的哲学家执迷的共识恰好相反。在后面这群人看来，康吉翰的重要性似乎在于以一贯和理性的立场，抨击主观主义、心理主义和相对主义。这些阿尔都塞主义的反应也并非没有回应，因为康吉翰又反过来支持阿尔都塞主义的观点和概念，在根本上与自己的立场取得了重新融合。但这不是一种简单的延续，我们越是细致探究康吉翰能够嫁接到自己根本观念中的那些立场，就越容易找到断裂、转换，甚至某些根本的矛盾。

六 布迪厄延续了学院派马克思主义

布迪厄（1930—2002）求学于巴黎高师。他在阿尔及利亚待过一段时间（1956—1960），然后回到巴黎，与列维-斯特劳斯和阿隆合作研究。他曾在里尔工作（1961—1964），然后回到巴黎的高等研究实践学院（创建了一个布迪厄研究圈子，包括帕瑟隆和博尔坦斯基，并以要求高度忠诚著称）。1981年，他被选入法兰西学院，成为法国社会学家中的翘楚。根据他的描述，自己的立场是既反对存在主义方法，又反对结构主义方法，“要把在列维-斯特劳斯及以阿尔都塞为代表的其他结构主义者手中已经消逝的实际生活中的行动者带回来……我说的就是‘行动者’，而不是‘主体’。”（引自 Honneth, 1986, p.41）布迪厄本人虽然在早期文章中使用结构主义方法，但他显然很快就对这种方法的缺陷做出了反拨。他经历了其所称的“认识论实验，试图弥补这些缺点，实际是想将列维-斯特劳斯对涂尔干的倒转再倒转回来。”（Jenkins, 1992, p.37, pp.45—65）

布迪厄的主要概念就是惯习、场域和实践。他最初完成了一些人类学作

品,然后,其主要研究转向分析教育与文化:《教育、社会与文化中的再生产》(Bourdieu, [1970] 1990);《学术人》(Bourdieu, [1984] 1988);《国家精英:权力场域中的名牌学校》(Bourdieu, [1989] 1996);《继承人:法国学生及其文化》(Bourdieu, [1964] 1979);以及《区隔》(Bourdieu, [1979] 1984)。他的作品还包括一些阐述实践理论的要著,像《实践理论大纲》(Bourdieu, [1972] 1977)和《实践感》(Bourdieu, [1980] 1990)。相比较阿尔都塞的那些短论与辩驳,布迪厄可谓著述宏富,旨在解决社会学中主要的方法论问题,并提供典范性的实际研究,与涂尔干学派流传至今的那些不相上下。

布迪厄的《区隔》研究(Bourdieu, [1979] 1984)就是其社会理论之实际应用的范例。该研究关注的是社会阶级对文化品位的分配,基于大规模社会研究和问卷调查(同上引, pp.512—517),以及一项观察日程表的研究(同上引, pp.517—518),分别进行于1963年(692名考察对象)和1967—1968年(总计1217名考察对象)。这些考察对象被根据一批因素进行分类,然后对雇主、教师、体力劳动者之类的术语进行转换,被安排进社会阶级等级序列(资产阶级、小资产阶级、无产阶级)。研究包含了一篇艰涩的方法论序介,界定了“社会空间”、“惯习”、“场域动力”、“区隔”等术语的使用方式。在主体分析部分,研究调查结果主要被用来分析阶级品位。布迪厄使用了阿尔都塞一派的术语“阶级小集团”,“各种形式的小资产阶级品位”,即“中落的(*declining*)小资产阶级”、“实务的(*executant*)小资产阶级”和“新兴的小资产阶级”,然后来看阶级文化与政治之间的关系。因此,这项研究也是一种“品位社会学”,考察各种文化消费形式与阶级(再加上教育与性别的因素)之间的相关性。分析是在形式层面和一般层面展开的,仰赖了令人熟悉的一系列刻板印象式的评估。其语言充斥着结构主义的习语,从“结构性因果关系”到“文化机器”,从“结构中的结构”(structuring structures)到“生成可分类实践的图式系统,即区隔性符号(品位)”,阶级小集团是文化的“载体”。

<172>

这份文献招来大量评论回应,负面居多(参看 Frow, 1987; Robbins, 1991, pp.127—131; Jenkins, 1992, pp.137—149; Alexander, 1995),解读之下,觉得其空有勃勃雄心,却未能践行承诺。该作品尝试揭示文化消费里面处在变化中的阶级性质,立意肯定是高远的。某种程度上,它体现出要直接尝试验证马克思主义的主张:文化不仅是一种等级结构,反映资本主义社会中的给定阶级形

态，而且是一种手段，阶级定位通过文化品位的区隔得以再生产，文化变迁得以与阶级结构的变迁相维系。作品肯定不是一种存在主义的研究，因为没有考察任何个体，通过其作为行动者的行动，展示他们如何形成文化评估。布迪厄使用教育成就和“文化资本”作为中介结构，来考察一套复杂的评判体系是如何被生产出来的，同时又是与阶级相关联的（“经济资本”）。这个命题的价值大小，相当程度上取决于如何精确分辨并界定小资产阶级的各个小集团（Bourdieu, 1984, pp.339—371）：

- **中落的小资产阶级：**匠人与店主。可以发现，他们的品位是抵制“现代主义或安逸”。他们在音乐上的品位是“资产阶级文化中有失身份的（déclassé）作品”，比如比才，以及最为“老派的歌手”。他们的生活方式整洁简约。
- **上升的（rising）小资产阶级：**具有一定教育程度的低级经理人员和办事人员。他们有上升抱负，可能会在职业生涯中遇到障碍。他们往往喜欢《马刀舞曲》（Sabre Dance）和佩图拉·克拉克（Petula Clarke）之类的音乐，“对摄影和电影感兴趣”。他们的政治理念“暧昧不清”。
- **新兴的小资产阶级：**他们的工作分布在营销、广告、时尚、治疗、文化生产等新中产阶级行业。该群体中有些具备高等教育程度，但未能成功进入资产阶级本身。他们往往喜欢斯特拉文斯基和维瓦尔第之类的作曲家，也喜欢象征着“藐视”的音乐，比如爵士。该群体中的女性比例高于其他群体，这就带来了“自我呈现”仪式的新型审美要求。

在这里，布迪厄其实是综合了法国社会学方法论传统与基本的马克思主义社会图式，去除了后者的种种细节，当然也去除了后者当中作为革命行动者的“无产阶级”，但保留了对小资产阶级的刻薄鄙视。调查得到的素材首先根据行业、教育程度和文化消费项目进行分类。然后，布迪厄将这些分类通过其马派分类法转换成等级序列。最后一步就是挑选出一些例证进行面上的解释，点出其偏好和实现“生活方式”的样式（这完全会让人想起涂尔干解读自杀模式的尝试）。其结果，分析的任务必须由读者自行完成，因为布迪厄其实只是在调查中发现了一些东西，但是记录得含糊不清。

已有论家指出，在此，布迪厄从新兴小资产阶级的格调中，捕捉到后现代 <173>

的感觉 (Lash, 1990)。但布迪厄并没有把握住机会, 将这些现象关联在一起。他只是满足于叙述“从义务伦理向玩乐伦理”的转换, 以及一种

由资产阶级和小资产阶级中的先锋人士所倡导的新型伦理……(它)完全堪比于一种经过启蒙的保守主义……为经济提供完美的消费者……新型伦理最重要的贡献很可能是生产出被孤立的消费者……简言之, 摆脱了家庭单元所强加的世俗结构。

—— Bourdieu, 1989^[5], p.371

换句话说, 布迪厄依然囿于生产方式理论的框架, 即其所称的“生存条件”, 因此在理论上错过了趋向新式社会整合的转型过程(生活方式由消费模式决定, “阶级”身份消失)。他还错过了机会, 将自己的分析与文化制度关联起来, 并就此将新的消费(与休闲)形式和国家理论关联起来, 从而关联到社会再生产(参看 Lash, 1990, pp.250—254)。

七 贝特洛: 细致描绘社会学地图

当前法国社会思想的特点之一, 就是重塑涂尔干与韦伯以来社会学的所有主要面向。显然, 这种重构忽略了孔德与马克思, 放弃了为社会科学建构一套君临万物的一般性理论的环节, 实际上也不再为法国社会或西方社会的性质做任何整体界定。出现了一种显著转型, 从具有末世论色彩的马克思主义, 转到像阿尔都塞的晚期作品那样的马克思主义社会学。他在自传中描述道, 就在给他们夫妇带来如此灾难性后果的疾病发作之前^[6], 他已进入一个“创造力旺盛的阶段”。这项研究规划旨在从其“反理论主义的自我批判”中得出“实践结论”(Althusser, 1993, p.245, 英译有调整)。拟议中的研究主题就是建立一个新的中心, 考察社会运动的实践面向与理论面向之间的关联: 民众运动之意识形态与理论学说研究中心 (Centre for the Study of Popular Movements their Ideologies and Theoretical Doctrines, CEMPIT)。1980年, 巴黎高师举办了一

[5] 原文如此, 应系 1984。

[6] 1980年阿尔都塞因精神病发作掐死了妻子, 后被送入精神病院, 于 1990 年去世。

场会议，阿尔都塞得到来自不同学科“上百位”专家的协作，“以尽可能完成比较性的成果”（同上引，pp.245—246）。阿尔都塞还三番两次提到自己的“朋友”阿兰·图海纳，这也是一位马派社会学家，他与维沃尔卡和迪贝合作，研究法国的“工人运动”，对民众运动“颇有心得”（同上引，p.238）。阿尔都塞在重新评估理论与实践的关系时，似乎成了一名社会学家。

有不少作者尝试重新界定该阶段的社会学，让-米歇尔·贝特洛就是其中一位核心人物。他积极拼装法国社会学中不同领域的细节论述，遍历其各个分支，核查并学习学科中业已确定的知识。贝特洛曾在巴黎高师求学，师从阿尔都塞，后来转向社会学。他所著《社会的智识》一书遵循细致的逻辑，勾绘了因果分析、功能分析、结构分析、阐释分析、行动分析与辩证分析等分别采用的论证模式（Berthelot, 1990, p.89），以及它们彼此之间是如何交流的（同上引，p.103）。贝特洛借鉴了杰拉德·霍顿的主题（*themata*）观念，以构筑“可理解性图式”（*schemes of intelligibility*）的概念（同上引，p.152）。他通过漫长的分析考察，逐一检视社会学中各种论辩形式、论证模式和证据类型，结论是：“归根结底，社会科学的特殊性与其说在于生产实证知识，不如说是不懈探索各种可理解性模式”，以分析语言和象征语言这两种风格对其主题和“对象进行认知/探查（*cognissance/reconnaissance [intelligence]*）的模式”（同上引，p.243）。这种可理解性与“实证主义幻念”针锋相对，如今已经在多种多样的学科、子学科、范式、认识论和方法中实现了。

贝特洛晚近编辑了文集《法国当代社会学》（Berthelot, 2000），收入了两篇有关今日法国社会学的概述，七篇有关社会学中主要思路的阐述，十一篇有关“重大领域”（*grands domaines*）的阐述，这里指的是教育、文化、健康、宗教等话题领域。贝特洛自己写了一章来讨论“法国社会学的认识论构成”，开篇即阐述涂尔干的社会学方法准则和《自杀论》这一经验研究（同上引，p.30）。至于二战后的时期，贝特洛试图细致清点得失。讨论先是介绍了社会学学院和阿隆的著述，然后聚焦于两股思潮。一是现象学，主要是梅洛-庞蒂和马克思主义。二是古尔维奇的制度社会学，反映了涂尔干是如何影响了一种辩证的、动态的社会学。从后者中又发展出两套研究规划。其一关联到自涂尔干以降耐久不衰的经验传统，它在当前体现在雷蒙·布东的研究中，他试图在自己所称的“社会学的危机”中延续实证主义（Boudon, 1980）。另一套同样来自涂尔干，经由

莫斯，融入列维-斯特劳斯的作品。二战过后，这些传统导致了两种研究路线：一个趋向强调结构和历史，包括阿尔都塞的研究；另一个体现于布迪厄等人的文集《社会学的手艺》(Bourdieu et al., 1968)，他们试图基于巴什拉尔的视角(认识论断裂、客体的建构)，在马克思、涂尔干与韦伯中找寻共同的要素。转到最后三十年，人们已逐渐自觉地研究社会学的历史，对从定量到解释的各色方法论(包括常人方法学)都产生了新的研究兴趣。贝特洛自己对社会学史的阐述已简要界定了社会学的多元性质，并另辟蹊径界定社会学的研究对象：学科内部所有研究方案(彼此冲突)的关联/表达(articulation)，它构成了这门学科的“学科基型”(disciplinary matrix, Berthelot, 1991, p.124)。

第四编 <175>

终 结

法则的时代已然逝去，社会 (the socius) 和社会契约的时代也随之而去。

—— Baudrillard, 1990a, p.155

结语

<177>

社会终结时代的社会理论^[1]

哲学概念并不是通过补偿而指向活生生的事物，而是通过自己的创造，体现为确立一桩事件。

——Deleuze and Guattari, 1994, p.33

如果说“实证政体”并没有在法国成功确立，无论是孔德的形式还是马克思主义的形式皆是如此，那么，确立起来的又是什么政体呢？对这个问题的回答，显然可以依循孔德的宏大叙事，称之为“形上政体”，如今看来，形上阶段中的子阶段依序可以称为1500—1685年的新教时期，1686—1799年的自然神论时期，而从1800—2000年，我认为不妨授名为(baptised)圣西门时期。当然，在这段时期的某些时刻，实证主义传统（包括新马克思主义）构成对法国形上政体的重大挑战；而在另一些时刻，又成为后者的重要支柱。“实证”系列的谱系可被进一步细分为三个阶段，代表本书的三个部分：1800—1879年是孔德阶段，1880—1939年是涂尔干阶段，1940—2000年是新马克思主义阶段。共和派的形上政体显然是要到第三共和时期，赢得了“实证主义”传统的鼎力支持，才在法国稳定下来，经历了第四共和时期的动荡，在第五共和时期再次稳定下来：它在教会与社会民主体制之间达成和解，成功地抵御了针对它的多种极端势力。

今天，应用孔德的分析技术来评估，将尝试清点形上时期特有的否定系列和肯定/实证系列通过哪些方式延续至今，这就要求从全新的视角来看待未来阶段，视之作为一种理论虚构的形式。回头看来，孔德的实证政体观似乎非常契合于其所处时代。它作为一种理想具有多少价值，是很难根据其引导行动的效

[1] 原书仅在“目录”中有此副标题，正文中没有。

力来评估的。这就提出了一个问题：社会理论与“历史现实”之间的关系如何。这是因为，法国传统下的理论从来也不是一种单纯的工具，发展理论只是为了把握并左右某种当前的现实。即使说法国传统的确尝试过探讨理想，它也在努力界定异常、病态和偏离。它坚定地主张，无论是看其必须面对的问题，还是说它直面这些问题而产生的理想，法国的经验都是自成一格。因此，这是具有全局意涵的一种经验，之所以这么说，并不只是因为激进社会理论其实从未满足于与形上(资产阶级民主)社会之间达成有限和解，而是始终希望超出其限制，也因为坚信这个社会只是一种过渡形式。要考察这一命题，始终得诉诸系统的方法论反思。

<178>

一 方法论

自始至终，方法在法国思想中都占据着核心位置，而事后看来，在许多情况下，还耐人寻味地成为核心思想家们的阿喀琉斯之踵。也是在方法论的场地上，上演了一些关键戏剧。法国思想家本身与笛卡尔传统之间，往往有着一种暧昧不清的关系，后者要求的是方法论的明细，是概念的严谨。19世纪以来，社会理论中的核心思想家没有一位对这股传统表示满意，认为它过于简化。但是，所有主要理论家，包括那些正式否认对方法有任何兴趣的理论家，都会表述某些方法准则，并试图在研究中坚持贯彻某些定义和程序。所谓方法不仅很重要，而且是理解理论和知识本身的关键，对于这种观念，人们似乎广泛赞成，并视为基本立场。法国风格的社会理论的独特之处，就在于力主应当尽可能自觉而严谨地阐述这些方法准则。方法在法国的实践中所具备的意涵，远比其他传统中赋予社会科学的意涵来得宽泛。在英语文化中，方法往往指经验调查的技术，指信息的搜集。而在法国社会思想中，它涉及方方面面的问题，从考察对象的地位的界定，研究主题的分类，一直到理论扮演的角色，比如各种猜测，比如验证程序的管理。无论是存在主义方法论，还是结构主义方法论，后结构主义方法论，后现代主义方法论，皆然如此。

但在法国传统内部，对于究竟如何把理论虚构引入社会理论，还是有些关键的意见分歧，这就意味着有必要采取不同类型的解读。当然，人们不禁会提出，对待孔德的思想生活中的两个时期，应当有不同的解读方式。第一个时期

由客观方法主导,适当的解读模式就是阿尔都塞提出的那种。它对孔德的新实证术语在认识论上的新颖之处特别敏感,但不囿于这些文本表面上明示的秩序。阿尔都塞曾写道,一门科学“只能在某种确定的理论结构的领地上、视域内提出问题,即其问题框架,这构成其绝对而确定的可能性条件,从而在科学中任何给定时刻/环节,构成必须如此提出所有问题的形式的绝对决定机制。”阿尔都塞又补充道:“孔德离这种观念往往只有咫尺之遥。”在这里,已不再有一个具备眼光的个别的主体,而这种眼光“也丧失了神圣解读的宗教特权”(Althusser and Balibar, 1970, p.25)。阿尔都塞还在别处承认,孔德区分一门科学的形态的历史秩序及其学说的秩序是很重要的(参看 Macherey, 1964, p.52)。孔德还从理论上阐述了一门科学学说的说明秩序的观念,并差一点概括出结构性因果关系的原则,后者对阿尔都塞式认识论非常关键。这一点也不值得大惊小怪,阿尔都塞受到巴什拉尔作品的深切影响,后者被塞尔描述为“我们当中的孔德”(引自 Comte, 1975, 第一卷, p.4)。“认识论断裂”这一核心观念,即认为所有科学都是在与意识形态性知识的决裂中形成的,是历史认识论的法国传统中的核心观念(Heilbron, 1995, pp.262—266),本质上就是对孔德三阶段法则的另一种解读,视之为所有科学革命的法则。孔德相当重视生物学的过渡角色,但阿尔都塞则往往将科学体系化简为三个“科学大板块”:数学板块、物理学板块和历史学板块。不过,雄心是一样的,就是要发现社会的法则,作为一块领域中的根本法则。这类法则将能界定一套独特的现象秩序。孔德和涂尔干称其为社会学,阿尔都塞则称之为历史学。

<179>

阿尔都塞把社会进化理论用到马克思身上,所有困扰法国理论的问题现在都开始困扰这种有关向最终阶段过渡的类似理论。理论现在强调的是,物质生产基础和阶级斗争是历史的驱动力,从而采纳了圣西门主义基型中的观念,后者聚焦于从封建社会向工业社会的过渡,主张实质的分配正义,而非形式的分配正义。阿尔都塞批判实践(*praxis*)观念,乃是基于孔德对形上观念和科学观念的区分。事实上,孔德的历史认识论或许比阿尔都塞的历史认识论还要精细,因为阿尔都塞把有关拜物教、神学论和形上学的所有观念统统拿来指前科学的意识形态概念(因此也就没有任何历史可言)。社会的核心层面(基础与上层建筑)在阿尔都塞那里和在孔德那里一样明显,科学革命的观念也是这样(彻底的断裂,转向基于新的认识论框架组织起来的新的问题框架),社会革命的

观念同样如此(从资本主义向共产主义的转型),还包括理论分析的其他核心要素(比如说,孔德那里的静态分析和动态分析,在阿尔都塞那里用的术语是共时态和历时态)。事实上,阿尔都塞发现,在马克思本人于19世纪五、六十年代撰写的方法论著述中,这些观念中有许多已经有所表达。但阿尔都塞也承认,孔德几十年前的著述中已经提出了这些观念。

今天,有必要反思阿尔都塞与其自身所属传统之间的关系。比如说,他分析作为一种问题框架的历史主义,然后认为,当运用历史主义方法的萨特接触到马克思主义,“立马给予它历史主义的解读”,就好像葛兰西之所为(但基于另一股传统)(Althusser and Balibar, 1970, p.135)。阿尔都塞的批判源自法国结构主义传统,这是德里达与阿尔都塞之间潜在分歧的主要方面之一。德里达认为,悖谬的是,对于历史主义的批判中的佼佼者,正是由萨特的精神导师胡塞尔在20世纪之初针对狄尔泰做出的。他并指出,阿尔都塞拒绝承认这一点,“让我好生恼火,虽说我明白这当中的政治策略,但我一点儿也不赞成。”(Kaplan and Sprinker, 1993, p.192)这里解读阿尔都塞,反对其本人(但以不同的方向,这里不同于德里达),我认为,法国结构主义马克思主义是特意使其方法符合使用与孔德和涂尔干相同素材的基型(我称之为圣西门主义)。当阿尔都塞遭遇到圣西门式基型的马克思版本时,他给出了一种结构主义解读,就像孔德曾经之所为。不过,现在这不是什么“资产阶级”解读,因为如我们所知,孔德让资产阶级与形上哲学及其政体(议会民主制)紧密维系,成为后者的社会支撑。孔德自己的立场反映了他对男性特质的新观照,究其根本,倡导反资产阶级的男权制集团:贵族、无产阶级、新教皇统治体制(不是法西斯主义,后者的集团包括元首—贵族—无产阶级)。阿尔都塞自己的理念当然是反资产阶级的,是无产阶级的,但其确切的政体形式始终缺乏界定(参看 Elliot, 1987)。沃尼克晚近做出的解读充满洞见,类似于德布雷(Debray, 1983)和塞尔(Serres, 1995b)的讨论,认为阿尔都塞被引向“把列宁笔下的‘先锋队’,即知识分子与军事分子、理论与实践、科学与政治的融汇之地,想成是孔德笔下改头换面的神圣权力(*pouvoir spirituel*)的空间。”(Wernick, 2001, p.235, 黑体格式为原文所有)这里隐而不显的是由某种教皇—贵族—无产阶级社会形式构成的社会政体,这是圣西门主义一切变体所共有的,无论左翼右翼都是如此。据我所知,这种形式及其术语体系从未得到细致考察。但法国传统却明确认为,正是这种

社会结构，作为西方资产阶级民主体制的实际基础，将会在一场最终的社会转型中取代这些民主体制。在这个过程中，社会科学学科将会扮演关键角色，就像孔德常说的那样，科学的“方法无论从哪个角度来看，都比教义原则的价值更高。”(Comte, 1968, 第四卷, p.155)

涂尔干通过彻底批判孔德式社会学的方法，并提供了将能指导社会重构的新型关键研究，重新建构了这种社会学(但诚如我前文所示，他自己的方法也失败了，被迫回到孔德的方法)。在阿尔都塞看来，关键任务在于如何解读马克思，以便展示马克思所实现的科学突破蕴含着一场理论革命和一场政治革命。不过，阿尔都塞并没有在实践中展示科学及其法则，他骨子里感兴趣的还是展示马克思的理论如何体现科学性的一切抽象特性和前提条件，而这又如何不同于前科学的知识。从阿尔都塞的立场来解释社会理论的发展，将会认为，无论是孔德的形式还是涂尔干的形式，社会学主要都是在资产阶级文化的范围内发展起来的，这种文化对社会学的发展产生了决定性影响。马克思的目标就是从政治上发展社会科学，即从无产阶级立场出发，从斗争本身的经验出发。置身 20 世纪 60 年代的阿尔都塞则主张，马克思已经创立了一种新科学，它发现，所有社会形态“归根结底”都是由经济生产方式“决定的”(德里达指出，这个命题或许是整个理论大厦的“形上支撑”[metaphysical anchoring, 引自 Kaplan et al., 1993, p.204])。到了 70 年代晚期，阿尔都塞又改变观点，更趋近于福柯，主张马克思的理论只是刚开始批判“政治经济学”，这门科学属于 19 世纪的认

<181>

二 理 论

本书考察方法，视之为变动不居的理论性学科 / 规训模式。必须把这理解为从两种意义上将“理论”学科化 / 规训化。其一，是由方法强加的规训，理性主义的内在形式，如各种准则和约束，规训了理论的飞翔。科学的凝视得到了训练，证据以特定方式生产出来，科学逻辑遵从特定的严格要求，比如对于证明的“管理”，以便实现验证，求得真理。福柯对“言说主体”并不感兴趣(至少在 20 世纪 60 年代是如此)，严格排斥对“共同意见”的考察，更偏好“外部性游戏”中被捕获的那些被说到的东西(Foucault, 1972, p.123)。本书考察

了圣西门主义思想如何在认知型角度上组织起来,其他知识又是如何参照它而生产出来的,但为防误解,还得补充两句。福柯非常在意不要让自己的研究局限在稳定成型的科学内,也要考察他所称的处在“认识论化阈限”(threshold of epistemologisation)上的知识体系,在这个阈限点上,知识形态“由其实证性界定”,但它们的“认识论形态……却并不一直都是科学”(事实上,也可能永远无法成为科学)。在这里,“是在努力揭示各种实证性、知识、认识论形态、科学之间的一整套差异、关系、鸿沟、转换、独立、自主,以及它们彼此关联各自历史性的方式。”(同上引, pp.190—191)我又在这种分析上添加了巴札尔的想法:这类知识具有周期性的冲力。

本书也以晚年福柯曾经讨论的方式,感到了传记甚至自传的重要性,群体团结、群体规划和组织的效应,政治阅历、对政治事件的反思与反应也影响着研究领域的“相互交错”和“外部性”。考察理论的规训的第二种意义,遵循福柯在晚期著述中提出的思路,不妨视为“臣属模式”(modes of subjection [assujettissement]),即“个体如何确立其与准则之间的关系,认识到自身有义务将该准则付诸实践”(Foucault, 1985, p.27)。这种意义同样具有不言自明的社会性,包括研究如何阐述成员资格的准则,成员实践的细则,权威的等级阶序,社会身体的调控过程,以及各种形式的排斥。这种思路包含的领域,就是阿尔都塞所称的“实践状态”的真理。它追问,在排斥与革除教籍之外,各个秘密崇拜、宗教教派、科学社团和政治党派还能运用哪些约制手段?这些又与这类群体的规划如何关联?这些群体的宗旨就是讲述真理 (*veridiction*),或以社会正义为名践行真理,对抗权力;或对抗偶像 (*idola*)、拟像 (*simulacra*)。比如说,要想形成涂尔干主义者缔造的“工作坊氛围”(workshop atmosphere),莫斯描述的“自我牺牲”就不可或缺 (Mauss, 1983, p.140)。为了实现这一点,群体就要实施集体纪律,或许是结合神圣学院,对“信徒”实施纪律 (discipline of ‘disciples’) (巴札尔、巴塔耶)。

因此,将晚期福柯与早期福柯相对峙,既有此可能,其实也有必要。早期福柯批判马克思与孔德,把某种情境称为“人类学化”,就是当牢固确立的知识(语言、生命、生产)受制于“最细微不过的偏差……偏离严格界定的层面,就将思想扔到人的科学所占据的领域……‘人类学化’就是对我们今天的知识的最大内部威胁。”(Foucault, 1970, p.348, 黑体格式为引者所加)“几乎所有人的

科学所留下的”印象，“模糊、不准、欠精，都只是促成从其实证性来界定这些科学的因素的表面效应。”（同上引，p.355）换言之，“人的科学”不同于其他所有科学，并没有自身真正的客体对象，而只是拟像，“关于复制的科学”，相对于既存的各门科学，“处在‘元认识论’的位置”（同上引，p.355）。处在高度理性主义时期的福柯从负面来界定这一空间，意存鄙视。不过，他后来逐渐扭转了这一评判，开始注意到，恰恰是在曾被称为“形上学”的那块领域，遭遇到并要评价新型问题，关系到人的价值（包括人的自由）的转型。

我考察了一例这样的理论空间：圣西门主义及其孕育的那些思想传统所提出并尝试解答的那些问题。本书就是在讨论，从孔德到布希亚，法国有一种思想，致力于超出资产阶级和大众社会的范围，为人的问题寻求解决之道。但是，这些解决之道并未实现。布迪厄曾经不同寻常地对索勒斯大光其火，就暴露出他对这项规划遭到挫败和背叛深怀怨恨。布迪厄说，索勒斯这个人“就是一种理念型的化身，承载着整整一代雄心勃勃的作家的个人史和集体史，他们不到三十年间，都从毛主义者或托派恐怖主义，转到银行、保险公司、政界或新闻界的权势位置，都随时准备纵容索勒斯。”（Bourdieu, [1995] 1998, p.13）

这里冒出来的问题甚至更为严重。不妨探问，圣西门主义的基型固然在今天可以研究其更为复杂的性质，但是否总是与法国的现代化和进步性的政治结构之间存在根本的共谋，就像福柯等人所认为的那样，属于革命之后在法国出现的新型“规训”社会宏大的意识形态丛的一部分？还是说像阿尔都塞的主要作品所主张的那样，与后者相互辩驳？前者意味着各式各样的解释性问题框架，从续谱一端的历史主义和人本主义问题框架，到续谱另一端的结构主义和后结构主义问题框架，都没能摆脱新社会的文化，即便其原本雄心勃勃要超越这种文化。它们只能是赋予新式的“社会科学”以合法性。当然，现在看来，对于人权、两性平等、正式的自由民主制度等方面的要求，其意识形态结构似乎处在资产阶级“个体的社会”规划的核心，这就是资产阶级启蒙规划，只是对“现代性”有了新的认识。但是，圣西门主义基型曾在思想界和哲学界发挥了如此重要的作用，现在也扮演了活跃的角色，宣称必须一方面通过新的知识形式和宗教信仰形式，另一方面借助新的社会正义理念，超越这些纯粹资产阶级性质的形式的局限。现在的核心问题在于：这种关于对立与超越的意识形态是基于一种独立的实在，还是说，这种基型及其承诺只不过是社会本身的动力机制的组成部

分，其旧有的伪变更性功能现在也变得多余了？阿尔都塞（参看 Elliot, 1987, pp.313—323）、福柯、利奥塔和布希亚等人后期著述的立场是否只是见证了一个渐趋衰落的思想周期的最后一幕，还是说揭启了对该周期基型角色的批判，因为该周期在它们抨击的权力结构内部，发挥着支撑性、补充性的社会控制功能，这种批判类似于但远胜于尼赞对第三共和时期教授角色的批判？

最后，诚如布迪厄的精辟之语，要讨论主要知识分子的研究，只有当遇到什么问题的时候，才会引起人们的兴趣。加里·古廷（Gutting, 2001）指出，核心问题在于个体自由。多米尼克·勒古则认为，马克思主义的终结导致有关“塑造爱情、亲情、友情或劳动关系的新颖方式”的话题（Lecourt, 2001, p.138）。用这些陈腐不堪的方式来表述问题，表明法国社会理论其实已经走到这一周期的终点。但是，晚近这些阐述都彻底误解了社会理论的现状，因为两位作者所钻研的素材都太过狭隘，对“周期之末”的境况都缺乏同情；显然，这种境况自有其必然之处，无法强令终结。因此，转向孔德自己有关解读理论、书写理论的“周期之末”观念，会很有启发，因为这些观念丰富而深刻。孔德指出，我们自己的书写体系源于一神论阶段，到了实证政体下，将会被一种新式的代数式写作取代。这将是一种空白的书写，不是写在物质载体上，可以想象成白底绿字（Comte, 1856, pp.11—13）。对于这些后现代风格的观念，穆勒的反应是严厉的，称之为“可悲可叹”、“莫名自负”、“忧郁颓废”、“荒诞可笑”（Mill, 1961, pp.194ff）。但是，穆勒真的考虑到孔德对于纯粹理性主义的批判的全部力量吗？他似乎认为，将实证科学与新拜物教融合在一起，就是将实证主义延伸到颓废中（非常类似于孔德本人在其早前作品中 [Comte, 1974b, p.727] 嘲笑老年牛顿的思考“怪诞妄想”）。

<184> 平心而论，可以把这些观念看成理论策略，看成理念型，其主要目的（无论过去还是现在）就在于提供手段来分析潮流，呈现问题，当理论家个体置身其间遭遇巨大困难时就尤其如此。这些形式本质上都是超终局的。不止一位这样的理论家——尼采是最知名的——追随孔德说过：“我活在死后”。这种状态和福柯日后揭开的两难困境截然不同：在这一点上我们发现，在福柯的著述中，彻底拒绝陷入乌托邦思想和整体方案，同时却又投入激进的性实验，渴望在性体验中有毫不含糊的发现（Halperin, 1995）。然而，在这些弥赛亚式的框架里，未来既是作为某种当前潮流或趋向的终点，又被看成向着某种新境况

的跃迁，两者之间暧昧不清，甚至存在张力。今日之法国理论越来越具备本雅明所做的两种未来的区分，一是作为规划好的乌托邦，一是作为外爆式或内爆式的灾变性转换 (Benjamin, 1970, pp.255—266)。德里达则是力主，弥赛亚式框架是西方对于正义的历史体验的要害，但弥赛亚的到来必定属于从不发生之事，当 19 世纪 30 年代圣西门主义者宣示要“等待”女性弥赛亚时，只是一种拙劣的模仿。这种复杂的跨理论形式融合了肯定 / 实证关系与否定关系，属于否定的肯定 / 实证性 (negative positivity)。布希亚的立场则是终极意义上反形上的，对德里达所谓弥赛亚范畴不可解构的观点嗤之以鼻，认为末日审判 (弥赛亚大同的关键时刻) 已经降临，只是弥赛亚未能践约。我们发现，在德里达和布希亚这里，犹太教和天主教的父权 / 男权形式以不同方式遭到威胁，深陷困境，并在一定程度上以尼采为导向被重构。在布希亚眼中，尤其是有关包括力比多在内的能量的解放这一主题，将今日的理论 with 第一周期之末和第二周期之末的危机区分开来。

三 男权 / 父权社会理论

某种程度上，布希亚的主题并不仅仅是弥赛亚久等不至这一消灭幻念的套路可能的意味。^[2] 他在晚近一篇作品中提出，不妨如此阐述男性特质的历史。我在这里确定，19 世纪初是男性特质的危机之始。当此之时，贵族做派的诱引形式被新式 (资产阶级形式) 的浪漫之爱所取代。这种新的型构将一种具体的有关女性特质的理想模型投射到女性身上，或者说，男性自身正经历着男性特质的危机，体验着自身性别上的暧昧含糊，正是受到他们的“召唤”，新式女性的女性特质才会存在。从政治上说，女性主义也回应了男性对于作为公民的新型女性的吁求。第二波女性主义则是更晚近的产物，是应着男性既要求女性知书达理、了解国事，又不失女人味。但所有这一切进步性的变化也产生了一个后果，在男女两性之间的文化中，激进它者性的象征结构被拆毁了。这是在追求一种“去除虚设、幻念与诱引”的性别，并在性别差异 (性别冷漠) [sexual (in) difference] 的结构中被创造出来。正是在这一点上，主动权转给了女性：

[2] 结语这一章我借鉴了 Mike Gane, “Reading gender futures, from Comte to Baudrillard”, *Social Epistemology*, (2001), vol. 14, no. 2, pp.77—89。——原注【190】

<185>

在这里，我们遇到了一个问题：女人一旦成为欲望的主体，就再也找不到她能够那样去欲望的它者……因为秘密从来也不在于以平等主义的差异为符号，在欲望之间进行等价交换；而在于创造出它者，它将有能力玩弄——并嘲笑——自己的欲望，不断推延它，从而能够无尽地挑逗起它。今日之女性既然已经不再希望将它者性拟人化，是否还有能力生产出同样这种诱引性的它者性？女性是否仍然具有足够的歇斯底里性，能创造出它者？

—— Baudrillard, 1996b, p.120

这不仅是一幅整体场景，在末日审判时，(男性)弥赛亚未能践约；还是另一个时刻：性别关系中发生历史性权力逆转的那一天。这一天曾经降临过么？是否会降临？在约定的集会地点，是否会出现一位女性弥赛亚？

在这一点上，布希亚认为，之所以未能践约，并不是因为行为倒错 (parapraxis)，这里主导的创造来自怨恨：生产出来的新型男性只是作为进行性骚扰的行动者。在布希亚看来，某种意义上，这也等于未能践约，因为“它标志着一种作为无能的、受害者的性的场景降临，这种性妄想着认同与差异，但既没有能力把自己构成为欲望的客体，也没有能力把自己构成为欲望的主体。”(同上引，p.122)并不是女性弥赛亚没有降临。让她显身的吁求的确得到了回应，只是其方式既未能生产出新型的男性特质，也未能生产出新型的女性特质。布希亚对圣母玛利亚的分析提供了一幅女性弥赛亚的形象，并间接指向性别关系的未来：

圣母玛利亚“绝望地”战斗在一个没有任何回应的世界上，这是一个性别冷漠的世界。因此迫切需要亢进的性 (hypersexual sex)，性的符号愈演愈烈，只因为这些符号不再指向任何人……因为想要找到某种它者，能够从自身中挣脱出来，她被迫坚持不懈地发散着自己的性魅力，为自己打造一整套衣饰装备，最后是一套施虐狂的装备，又竭力想挣脱出来。性对身体进行着骚扰，符号对身体进行着骚扰。

—— 同上引，p.126

有关骚扰和怨恨的性别政治主宰了整个舞台，不仅如此，因为相对于她的身份/认同，不存在任何根本的它者，弥赛亚就变成这样一个女人，“在一个周期或封闭循环中”，不断骚扰自己的身体。圣母玛利亚能够“扮演各种角色”，“所有性

别形式”，足以“利用这种幻想中的身份 / 认同缺失”。

布希亚抨击女性主义是反映当代怨恨和形上学的现象，因此其立场必然追随了孔德。他还将现代女性主义污名化，认为它沦为一种具有男性特质的性别认同形式，其中的女性特质成为一种生产方式，这一次，色情化的物质态身体要求性的快活，当做义务性的目标（参看 Grace, 2000, pp.122ff）。如此一来，性的“解放”所导向的就不是重订社会契约，新的辩证法，或是圣西门主义者所预想的那种宗教纽带，而是一种冗余逻辑。这种逻辑攻击并摧毁了仪式性交换中的传统极点，生产出新的超终局形式，无论是超基因的，超美学的，还是超性别的（Baudrillard, 1993c, pp.20ff）。男女两性象征交换的文化，就是发生这种过程的关键场所之一。现代危机并不只是女性的角色和认同危机（这是 20 世纪 50 年代和 90 年代的社会学广泛相信的结论）。解放这一文化运动同样攻击了传统的男性特质形式，同时转化了诱引的模式（它们是男性特质的欲望的共谋产物：肯定 / 实证的，根据表现 / 绩效 [performance] 来评判）。

<186>

19 世纪 40 年代，当孔德开始倾其余生膜拜克洛蒂尔德，其新崇拜中人性的化身，他的社会学也沦为世人的笑柄。因此，日后的涂尔干和莫斯才在完全不同的场地上开始筑造法国社会学。布希亚虽曾是一位社会学家，但也抛弃了这门学科，并且法国主流社会学家中没什么人对他的离去表示遗憾。显然，无论是确立“大脑卫生术”方案的孔德，还是现在的写作只是让世界更加玄秘难解的布希亚，都发现难以应对自由民主体制。孔德通过一个充满情感主义和乐观精神的社会学理论虚构的世界，竭力要摆脱自己的失败。布希亚的出路则在于追逐拜物教式的倒错，紧随其“没有最坏、只有更坏”的愈益沉沦，从不打算做出天真幼稚的评判。然而，这种奇怪的变异却指向了性别关系的一种激进未来：怨恨的文化（体现为其所有超政治的变体）只是一种（去）幻念的形式，悖谬的是，正是在这种形式中，释放出一种歇斯底里冗余（hysterical excess）的逻辑。诸般事件不再趋向某种共识，而是歇斯底里般肆意迸发出巨大的能量，趋向极端，要么就是越来越悖谬地趋向同质。按照布希亚的立场，不会承认这种情境下做出的批判社会学是妥当的。弥赛亚式的、致命的理论虚构所扮演的角色，就是奋力促成一个别样的新世界。孔德给出了一个母权的、无性的乌托邦幻象，同时又树立了男性特质的教皇模式，力求由此把世界引入善好；而布希亚则要将世界推向愈益冗余的幻象，推向完全同质的地狱。

四 社会的命运

说到圣西门主义与“社会”范畴的诞生之间的关系，看得最清楚的要算是涂尔干。他关于社会主义的讲课表明，18世纪的思想对共同生活的乌托邦执迷不已，只是在1815年法兰西第一帝国瓦解之后，这种思路才遭到一种货真价实的社会主义思想的挑战，尤其是圣西门的思想。围绕着一种新的社会行动力，即无产阶级，出现了一些新议题。但这并不是这些观念的导火索。涂尔干最初得出的结论如下：

18世纪缺乏的并不是大革命这种一劳永逸的既成事实 (*fait accompli*)，而是为了让这些因素产生出它们社会性质或社会主义性质的后果，首先就得产生出其政治性质的后果……在社会的组织过程中铸造而成的那些变化，一旦实现，是否会要求从孕育出它们的同样那些原因中生发出更多的变化？

—— Durkheim, 1962, p.105

<187> 涂尔干提出，对圣西门本人来说，抨击将经济活动化约为纯粹的个体利益，是相当合乎逻辑的，因为：

一旦确立，自此之后，社会活动唯一正常的显现就是经济活动，那么（圣西门的）结论就是：经济活动是一种社会性的事情，或者说得更准确些，它就是**唯一的社会性的事情**……除非工业社会化，否则社会不能变成工业社会。因此，工业主义的逻辑终点就是社会主义。

—— 同上引，pp.180—181，黑体格式为原文所有

而指认“社会之终结”这一时刻的则是布希亚。布希亚著述中发展出的一般性理论，就是围绕象征文化与符号文化之间的对立来表达的。原则上，这些秩序不像乍看起来那样，而是映射着孔德笔下的三阶段：

诱引的危险萦绕着游戏与仪式的世界，与此相比，我们自己的社会交往，以及它所奠立的各种形式的沟通与交换，似乎与它们在法则的符号下的世俗化进程直接对应，变得极其贫乏、陈腐、抽象。但这依然只

是一种过渡阶段，因为法则的时代已然逝去，社会 (the socius) 和社会契约的时代也随之而去。

—— Baudrillard, 1990a, p.155

更具体地说，符号秩序和布希亚提出的“拟像秩序”遵循的轨迹，就是以悖谬的方式延续了孔德的说法：西方基督教文化中实证主义和理性的兴起之势。如果说在孔德后期的著述中拜物教重新凸显，作为被称作人本教的新社会崇拜中一种必不可少、无可化约的根本力量，那么，在布希亚笔下，这种角色就更为复杂。首先，致命范畴扮演着根本角色，得到积极的理解，被视为奠定一切人类文化的策略。在现代性中，致命范畴成为技术的驱动力，而技术已在新的异化形式中被盲目崇拜。布希亚追随尼采，也对现代国家、它的民主意识形态以及人权运动大加抨击，认为其根本上就是形上性的、自相矛盾的怨恨形式（致命策略转而针对自身）。其次，孔德在 1848 年以后认为，未来是一种漫长、线性、可规划的演进历程，他希望从中看到“秩序与进步”；布希亚则主张，天启式弥赛亚比历史时间更为重要。他提出，矛盾在于，今日我们遭遇到的世界的时间，似乎更愿意着急慌忙，似乎有什么“相关的秘密的千禧年学说”。布希亚指出，历史时间需要人们相信，世上存在着“并非无意义的事实的接续，每一桩事实都通过因果孕育出另一桩，只是这样做的时候，并没有任何绝对的必然性，一切都保持着向未来的开放，形成动态的平衡。”(Baudrillard, 1994a, p.7) 实际上，这种现代体验既不会自发兴起，也不会被轻易采纳，因为“对于完全不能领会延后审判的文化来说，这种线性模式想必显得纯属虚构、全然荒诞、抽象不堪……其实，这一幕要确立自身颇有些困难……不通过暴力是实现不了的。”(同上引, p.7)

就此而言，布希亚的策略就等于在一定程度上更新并倒转了三阶段法则，其中的拜物教（作为一种结构、也作为一种力量）开始主宰消费社会，甚至主宰科学，因为科学研究也“追随着”它的客体对象，以追逐时尚作为自己的命运。在这种情形下，就会发生更为极端的转变，主体会变成客体盲目崇拜的对象。同样是三个阶段，分别遵循三种逻辑：仪式性、社会性、数字性。孔德认为科学的胜利标志着转向更高等形式的真理，并就此转向对于社会范畴的一种新式的合法化；而布希亚则提出：

我们不仅不再生活在属于准则和仪式的时代，而且不再生活在法律和契约的时代。我们今天的生活依据的是规范和模式，甚至找不到一个术语来指称替代社会交往和社会的东西。

——同上引，p.155

五 未 来

本书中，我重新建构了从圣西门主义基型中发展出来的主要话语形态。我还使用孔德的历史方法，将它们投射到一个抽象空间，这虽然很复杂，也不稳定，但依然是个单一的空间。在孔德眼里，这样的空间是二维的；但在这里，在科学性与作为其支撑环境、传播环境的周遭平台的相互交织中，这个空间就凸显出它的复杂性。从拿破仑一世下台开始（前导性的大革命本身的政治周期终结），到拿破仑三世下台（以及巴黎公社失败）为止，属于孔德和利特雷的著述主宰的周期。在这第一个周期里，争辩与论证的场域处在圣西门主义的情境中：圣西门主义的教会（巴札尔、安凡丹、女性主义），实证主义社会（孔德与利特雷），人本教（孔德、拉菲特），以及社会学学会（利特雷和怀留波夫）。

第三共和时期，即 1880 年至 1940 年（从巴黎公社到二战中法国陷落），由涂尔干和莫斯的著述所主宰，巴塔耶的研究在 20 世纪 30 年代末也一度把持潮流。在这第二个周期，凭借涂尔干的努力，研究的主要焦点处在学院之内；随后形成了社会学的“法国学派”，其本身在 19 世纪 90 年代又一次从政治性问题框架转向宗教性问题框架；而在第一次世界大战之后，又由莫斯加以赓续，不过其导向的社会主义色彩愈益浓厚。到了周期之末，最后又转向学院之外的“神圣学院”及其“神圣论社会学”（巴塔耶）。

第三个周期见证了马克思主义的支配态势如何经历晚近三个阶段：从 1945 年到 1960 年，是萨特的存在主义版本的马克思主义；而从 1960 年到 1975 年，是结构主义的马克思主义；再往后，从 1975 年到 2000 年，是“马克思主义危机”，是后现代主义。第三个周期有一些核心思想家，本身呈现出演变轨迹，历经了整个时期中各主要阶段，从存在主义阶段，然后是结构主义阶段（伴随着法国共产党内部与阿尔都塞之间的重要斗争），最后转向后结构主义理论（最值得注意的是布希亚）。在三个周期中的最后这一个周期，有些论家始终坚持结构主

义立场(列维-斯特劳斯),有些拒绝接受结构主义的主宰(萨特本人)。该周期本身见证了20世纪60年代早期,马克思主义思想的主导用语发生了重大转型:结构主义马克思主义取代了具有人文主义色彩的存在主义马克思主义(有时也被称为“语言学转向”,因为结构主义的探索模型就是符码的结构)。但是,70年代到来的“马克思主义危机”既影响了常用术语,也导致最终的移置(有时也被称为“文化转向”),因为转向分析符号系统,以适合新的场景——“社会之死”。实际上,这是马克思主义与涂尔干主义(甚至是孔德主义)这两种社会理论模式半知半觉中的汇合,或许最明显可见的就是“回光返照般的”(paroxyst, penultimate)布希亚的“激进理论”。

<189>

基于这一视角,我考察了每个周期中发展起来的主要方法和理论,把它们看成是从圣西门主义观念这一基型中提取出来的关键变体。每一个新时期都有一股理论上重新形塑、重新建构的强大动力。而在每个时期之间,并不存在什么思想家之间的直接延续:在19世纪80年代依然活跃的孔德主义者与方兴未艾的涂尔干学派社会学之间,不存在任何直接联系,一方是莫斯,或者以巴塔耶与卡洛瓦为核心的社会学学院独树一帜的宗教情怀,另一方是萨特与波伏娃引领的存在主义马克思主义这一新兴学派,后者更导致20世纪40年代转向新的方法和理论,两方之间也不存在任何直接关联。在这三个时期内部,尽管存在时期内看来值得注意的显著转换,但总归表现出相当程度的连续性。每个时期都勾画出一个周期,最初阶段是围绕着一套新的研究规划,展现出思想上的创造性。存在主义马克思主义在列斐伏尔和巴塔耶等早先思想家那里已有所预见。孔德的宗教观念在巴札尔那里已有所预示。涂尔干的观念在利特雷后期的社会学中也已有所预现。但是,如果说这些预见都只是纯粹的前导,那也是错误的。当每一套新的研究规划付诸实施,都似乎具备巨大的创造性新动量,引发新的紧要争论与对立。因此,当研究规划遭遇到障碍,经历过挫败,伴随着乌托邦思想的衰微,就会涌现出新的写作术语,有宗教意味的、学院风格的、自我防御的、不立体系的,等等。

反思社会理论当前危机的方式之一,就是认为理论应当会复兴,因为它的基本问题并没有通过正式的资产阶级形式得到解决:

后革命时期的现代怀疑创立了社会学,作为先后由孔德和马克思做出的尝试,重新塑造要是靠政治经济学(但这怎么可能?)就只能摧毁的

东西。这种重塑尚未完成。无论是莫斯将初民社会中的馈赠描述成总体性社会现象，还是巴塔耶对献祭的思考，都是毫无保留地反对可计算的互惠性，显然延续了同样的关怀。每一次都是社会学来承担佩涅罗珀那不可能的任务：重新塑造、重新编织被政治经济学……以其引入的分裂设置的自治而破坏和孤立的東西。

—— Goux and Wood, 1998, p.40^[3]

这就意味着，如果要通过斗争，努力实现对社会正义和社会团结的要求，而又只是在启蒙运动对资产阶级社会的宏大叙事这一形上框架内进行，那么这场斗争就是无法完成的。

<190> 从孔德到布希亚，法国社会理论都在尝试从某种激进未来的视角来思考当下。在上帝之死后，所有企望建构一群理性而自由的世俗精英的人，都能清楚地看见孔德那里超终局的暴力 (Serres, 1995b, p.449)。孔德并非只是一位后神学时代的定言者，认为形上世界所失去的，就是“要想不受条件限制，就得接受秩序安排” (Barthes, 1976, p.5)。相反，他这位定言者，终结了“伦理循环，用有关价值观的终极愿景来解答……最初的革命选择”，就此逾越了形上革命本身 (Barthes, 1977, p.77)。孔德展示了一幅社会愿景：既是至臻完美的科学的结构化，又是充满情感的反动的综合。这就为激进派和极右派同时开启了通路。

今日之激进观点轮到布希亚来表达：“你总能以普世为名而与全球作战。而我更偏好全球化与一切采取对抗姿态的独特性之间的直接对峙……事态的后果可能违逆历史，对抗政治。” (Baudrillard, [1997] 1998a, p.23) 总之，独特对抗历史。在这里，对理论的挑战在于追问：像圣西门主义这样的一种问题框架，建立在反贫困、反剥削、反失范的斗争基础上。到了由肥胖问题、市场饱和、拜物教式个体主义和极端现象等超终局形式主宰的后工业社会，是否依然能够处理其中生发的诸般议题？

在这些议题的威胁之下，理论很可能超出周期之末的后现代主义。

[3] 佩涅罗珀是希腊传说中奥德修斯的妻子，是远征特洛亚的希腊英雄中唯一对丈夫忠贞不二的。为了躲避络绎不绝的求婚者，佩涅罗珀假意请求允许自己织一匹布，给公公做寿衣，织成后即可改嫁。但她白天织布，晚上拆掉，如是三年，是为永远完不成的任务之典故。

参考文献

- Alexander, J. (1995) *Fin de Siècle Social Theory*. London: Verso.
- Allen, N.J. (2000) *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social*. Oxford: Berghahn Books.
- Allen, N., Pickering, W.S.F., and Watts Miller, W. (eds) (1998) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy*. London: New Left Books.
- Althusser, L. (1972) *Montesquieu, Rousseau, Marx*. London: Verso.
- Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books.
- Althusser, L. (1983) 'Note on the ISAs' in Gane (1983, 455–466).
- Althusser, L. (1990) *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London: Verso.
- Althusser, L. (1993) *The Future Lasts a Long Time*. London: Chatto & Windus.
- Althusser, L. (1997) *The Spectre of Hegel: Early Writings*. London: Verso.
- Althusser, L. and Balibar, E. (1970) *Reading Capital*. London: New Left Books.
- Anderson, P. (1983) *In the Tracks of Historical Materialism*. London: Verso.
- Aquarone, S. (1958) *The Life and Works of Emile Littré*. Leyden: Sythoff.
- Armitage, J. (ed.) (2000) *Paul Virilio: From Modernism to Postmodernism and Beyond*. London: Sage.
- Aron, R. (1964) *German Sociology*. New York: Free Press.
- Aron, R. (1975) *History and the Dialectic of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.
- Atkinson, J.M. (1978) *Discovering Suicide: Studies in the Organisation of Sudden Death*. London: Macmillan.
- Baehr, P. (1998) *Caesar and the Fading of the Roman World*. London: Transaction.
- Bair, D. (1991) *Simone de Beauvoir: A Biography*. London: Vintage.
- Barthes, R. (1967) *Elements of Semiology*. London: Cape.
- Barthes, R. (1973) *Mythologies*. London: Paladin.
- Barthes, R. (1976) *Sade, Loyola, Fourier*. New York: Hill & Wang.
- Barthes, R. (1977) *Barthes by Barthes*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- Barthes, R. (1985) *The Fashion System*. London: Cape.
- Bataille, G. (1985) *Visions of Excess: Selected Writings, 1929–1939*. Manchester: Manchester University Press.
- Bataille, G. (1990) *Literature and Evil*. London: Marion Boyars.
- Baudelot, C. and Establet, R. (1984) *Durkheim et le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1978) *L'Ange de stuc*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1985) *La Gauche divine*. Paris: Grasset.
- Baudrillard, J. (1987) *Forget Foucault*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1988a) *America*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1988b) *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1990a) *Seduction*. London: Macmillan.

- Baudrillard, J. (1990b) *Fatal Strategies*. London: Pluto.
- Baudrillard, J. (1990c) *Cool Memories*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1993a) *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge.
- Baudrillard, J. (1993b) *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.
- Baudrillard, J. (1993c) *The Transparency of Evil*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1994a) *The Illusion of the End*. Cambridge: Polity.
- Baudrillard, J. (1994b) *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*. Sydney: Power.
- Baudrillard, J. (1996a) *Cool Memories II*. Cambridge: Polity.
- Baudrillard, J. (1996b) *The Perfect Crime*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1996c) *The System of Objects*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1997a) *Fragments. Cool Memories III*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1997b) *Ecran total*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1998a) *Paroxysm: Interviews with Philippe Petit*. London: Verso.
- Baudrillard, J. (1998b) *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage.
- Baudrillard, J. (1998c) *Car l'illusion ne s'oppose pas à la réalité*. Paris: Descartes.
- Baudrillard, J. (1999) *L'Echange impossible*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (2001b) *The Uncollected Baudrillard*, (ed.) G. Genosko. London: Sage.
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernism*. London: Routledge.
- Beauvoir, S. de (1948) *Ethics of Ambiguity*. New York: Citadel.
- Beauvoir, S. de (1972) *The Second Sex*. London: Penguin.
- Beauvoir, S. de (1977) *Old Age*. London: Penguin.
- Beauvoir, S. de (1991) *Letters to Sartre*. London: Radius.
- Benjamin, W. (1970) *Illuminations*. London: Cape.
- Berenson, E. (1989) 'A New Religion of the Left: Christianity and Social Radicalism in France, 1815–1848' in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. F. Furet and M. Ozouf (eds), Oxford: Pergamon, vol. 3, ch. 29.
- Berthelot, J.-M. (1988) 'Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie' in: E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Flammarion.
- Berthelot, J.-M. (1990) *l'Intelligence du social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Berthelot, J.-M. (1991) *La construction de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Berthelot, J.-M. (1995) *1895: Durkheim: l'avènement de la sociologie scientifique*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Berthelot, J.-M. (ed.) (2000) *La sociologie Française contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Besnard, Philippe (ed.) (1983) *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Besnard, P. (1993) 'Les pathologies des sociétés modernes', in Besnard, P. et al., *Division du travail et lien social*. Paris: PUF, pp. 197–211.
- Besnard, P., Borland, M., and Vogt, P. (eds) (1993) *Division du travail et lien social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bolt-Îrons, L.A. (ed.) (1995) *On Bataille: Critical Essays*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Boudon, R. (1980) *The Crisis in Sociology: Problems of Sociological Epistemology*. London: Macmillan.
- Boudon, R. (1995) 'Weber and Durkheim: beyond the differences. A common important paradigm?' in: *Revue internationale de Philosophie*, 192: 221–239.
- Bouglé, C. (1904) *La démocratie devant la science*. Paris: Alcan.
- Boundas, C.V. and Olkowski, D. (eds) (1993) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1958) *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1979) *The Inheritors. French Students and their Relation to Culture*. London/Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan

- Paul.
- Bourdieu, P. (1988) *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1990a) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1990b) *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Bourdieu, P. (1996) *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (1998) *Acts of Resistance*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2001) *Masculine Domination*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. et al. (1991) *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. New York: de Gruyter.
- Brooks, J. (1998) *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth Century France*. London: Associated University Presses.
- Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (eds) (1991) *The Foucault Effect*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Canguilhem, G. (1975) *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Canguilhem, G. (1983) *Etudes d'histoire et de la philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Canguilhem, G. (1988) *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Canguilhem, G. (1989) *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books.
- Canguilhem, G. (1994) *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. New York: Zone Books.
- Canguilhem, H. (1998) 'The Decline of the Idea of Progress', *Economy and Society* 27 (2&3): 313–329.
- Caputo, J. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Carlisle, R.B. (1987) *The Proffered Crown: Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Charlton, D.G. (1959) *Positivist Thought in France during the Second Empire*. Westport, Co: Greenwood Press.
- Charlton, D.G. (1974) 'French thought in the nineteenth and twentieth centuries' in D.C. Potts and D.G. Charlton, *French Thought since 1600*, London: Methuen, pp. 41–86.
- Chatelet, F. (ed.) (1973) *Histoire de la philosophie: le xxe siècle*. Paris: Hachette.
- Clarke, T. (1973) *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clément, C. and Kristeva, K. (2001) *The Feminine and the Sacred*. London: Palgrave.
- Cohen, D. (1965) 'Comte's changing sociology', *American Journal of Sociology* lxxi: 168–177.
- Cohen-Solal, A. (1988) *Sartre: A Life*. London: Heinemann.
- Comte, A. (1891) *The Catechism of Positivism*. London.
- Comte, A. [1844] (1903) *A Discourse on the Positive Spirit*. London: William Reeves.
- Comte, A. (1856) *Synthèse Subjective*. Paris: Dalmont.
- Comte, A. (1878) *The Religion of Humanity*, ed. R. Congreve. London: Kegan Paul.
- Comte, A. (1889) *Appeal to Conservatives*. London: Trübner & Sons.
- Comte, A. (1910) *Confessions and Testament of Auguste Comte and his Correspondence with Clotilde de Vaux*, ed. A. Crompton. Liverpool: Henry Young & Sons, pp. 349–357.
- Comte, A. (1968) [1875–7] *A System of Positive Polity*, 4 vols. First edn London: Longmans [1875–7]. Reprinted in New York (1968): B. Franklin.
- Comte, A. (1974a) *Crisis of Industrial Civilization*. London: Heinemann.
- Comte, A. (1974b) *The Positive Philosophy*. New York: AMS Press.
- Comte, A. (1975) *Cours de philosophie positive*, 2 vols. Paris: Hermann.
- Comte, A. (1998) *Early Political Writings*, ed. H.S. Jones. Cambridge.
- Cuin, Charles-Henri (ed.) (1997) *Durkheim d'un siècle a l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Culler, J. (1975) *Structuralist Poetics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, J. (2002) *Barthes: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Cunliffe, J. and Reeve, A. (1996) 'Exploitation: the Original Saint-Simonian Account', *Capital and Class* 59: 61–80.
- Cushman, T. and Mestrovic, S. (eds) (1996) *This Time We Knew*. New York: Columbia University Press.

- Dagobnet, F. (1997) *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo pour la progrès de la connaissance.
- Debray, R. (1983) *Critique of Political Reason*. London: Verso.
- Deleuze, G. (1973) 'A quoi reconnaît-on le structuralisme?' in F. Chatelet, *Histoire de la philosophie*. Paris: Hachette, pp. 299–343.
- Deleuze, G. (1995) *Negotiations 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1981) *Positions*. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx*. London: Routledge.
- Derrida, J. (2001) *The Work of Mourning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descombes, V. (1980) *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deutscher, P. (1999) 'Bodies, lost and found: Simone de Beauvoir from the second sex to old age', *Radical Philosophy*, 96: 6–16.
- Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration*. London: Verso.
- Dillon, W. (1968) *Gifts and Nations*. The Hague: Mouton.
- Douglas, J. (1967) *The Social Meanings of Suicide*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dubar, C. (1969) 'La méthode de Marcel Mauss', *Revue Française de Sociologie*, x: 515–521.
- Dunn, J. (ed.) (1995) *Contemporary Crisis of the Nation State?* Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Emile (1915) 'Germany Above All': *German Mentality and War*. Paris: Armand Colin.
- Durkheim, E. et al. (1960) *Essays on Sociology and Philosophy*. New York: Harper.
- Durkheim, E. (1953) *Sociology and Philosophy*. London: Cohen & West.
- Durkheim, E. (1962) *Socialism and Saint-Simon*. New York: Collier.
- Durkheim, E. (1964) *The Division of Labour in Society*. London: Collier.
- Durkheim, E. (1970) *Suicide*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1973) *Moral Education*. London: Collier.
- Durkheim, E. (1975a) *Textes*, ed. V. Karady. Paris: Editions de Minuit.
- Durkheim, E. (1975b) *Durkheim on Religion*, ed. W.S.F. Pickering. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1977) *The Evolution of Educational Thought in France*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, E. (1978) *Durkheim on Institutional Analysis*, ed. M. Traugott. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1980) *Emile Durkheim: Contributions to L'Année Sociologique*, ed. Y. Nandan. New York: Free Press.
- Durkheim, E. (1982) *The Rules of Sociological Method*. London: Macmillan.
- Durkheim, E. (1983) *Durkheim and the Law*. Edited and introduced by S. Lukes and A. Scull. Oxford: Martin Robertson.
- Durkheim, Emile (1988) *Les règles de la méthode sociologique*, ed. J-M. Berthelot. Paris: Flammarion.
- Durkheim, Emile (1992) *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.
- Durkheim, Emile (1995) *The Elementary Forms of the Religious life*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile (1996) 'Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883–1884' in: *Durkheimian Studies* vol. 2, ns.: pp. 5–30.
- Durkheim, Emile (1997) 'French rebut Germany's bad faith', in: *Durkheimian Studies*, vol. 3, ns., pp. 3–10.
- Elbow, M. (1953) *French Corporative Theory*. New York: Columbia University Press.
- Elias, N. (1978) *What is Sociology?* London: Hutchinson.
- Elliot, G. (1987) *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.
- Elliot, A. and Turner, B. (eds) (2001) *Profiles in Contemporary Social Theory*. London: Sage.
- Engels, F. (1943) *Anti-Dürhing*. London: Lawrence & Wishart.
- Fanon, F. (1967) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.

- Fanon, F. (1970) *Toward the African Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Ffrench, P. (1995) *The Time of Theory: a History of Tel Quel (1960–1983)*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1985) *The Use of Pleasure*. London: Penguin.
- Foucault, M. (1991) *The Birth of the Clinic*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1997) *Essential Works of Foucault. vol 1. Ethics*. London: Penguin.
- Foucault, M. (1999) *Religion and Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Fournier, M. (1994) *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- Fraser, C.G. (1990) 'Lagrange's analytical mathematics, its Cartesian origins and reception in Comte's positive philosophy', *Studies in History and Philosophy of Science*, 21 (June): 243–256.
- Frick, J-P. (1988) 'Le problème du pouvoir chez A. Comte et la signification de sa philosophie politique', *Revue Philosophique* 3: 271–301.
- Frow, J. (1987) 'Accounting for tastes: some problems in Bourdieu's sociology of culture', *Cultural Studies*, 1 (1): 59–73.
- Fullbrook, K. and Fullbrook, E. (1993) *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. London and New York: Harvester Wheatsheaf.
- Furedi, F. (1992) *Mythical Past, Elusive Future*. London: Pluto.
- Furet, F. (1992) *Revolutionary France: 1770–1880*. Oxford: Blackwell.
- Gane, M. (1983) 'On the ISAs Episode', *Economy and Society*, 12(4): 431–467.
- Gane, M. (1988) *On Durkheim's Rules of Sociological Method*. London: Routledge.
- Gane, M. (ed.) (1992) *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London: Routledge.
- Gane, M. (1993) *Harmless Lovers? Gender, Theory and Personal Relationships*. London: Routledge.
- Gane, M. (1995a) 'Unresolved Comte', *Economy and Society*, 24(1): 138–149.
- Gane, M. (1995b) 'La Distinction du Normal et du Pathologique' in Borlandi et al. (eds) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: L'Harmattan, pp. 185–205.
- Gane, M. (1997) 'Durkheim contre Comte' in H. Cuin (ed.), *La méthode Durkheimienne d'un siècle à l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 31–38.
- Gane, M. (1999) 'In and out of (Messianic) Time', *Parallax* 5(1): 13–20.
- Gane, M. (2000a) *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*. London: Pluto.
- Gane, M. (1991a) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. London: Routledge.
- Gane, M. (1991b) *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*. London: Routledge.
- Gane, N. (2002) *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. London: Palgrave.
- Gasché, R. (1995) *The Heterological Almanac*, in Boldt-Irons (ed.) *On Bataille*, pp. 157–208.
- Gellner, E. (1985) *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Genosko, G. (1994) *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*. London: Routledge.
- Genosko, G. (1998) *Undisciplined Theory*. London: Sage.
- Genosko, G. (1999) *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*. London: Routledge.
- Gérard, A. (1970) *La révolution Française; mythes et interprétations (1789–1970)*. Paris: Flammarion.
- Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class*. London: Pluto.
- Goux, J-J. and Wood, P. (1998) *Terror and Consensus: Vicissitudes of French Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Grace, V. (2000) *Baudrillard's Challenge*. London: Routledge.
- Grange, J. (1996) *La Philosophie d'Auguste Comte: science, politique, religion*. Paris: PUF.
- Gross, N. (1996) 'A note on the sociological eye and the discovery of a new Durkheim text', *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 32(2): pp. 408–423.
- Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London: Routledge.
- Gutting, G. (ed.) (1994) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, G. (2001) *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hacking, I. (1990) *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haines, B. (1978) 'The inter-relations between social, biological, and medical thought, 1750–1850: Saint-Simon and Comte', *British Journal for the History of Science*, 11 (March): 19–35.
- Halperin, D. (1995) *Saint Foucault: A Gay Hagiography*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, P. (1996) *Historicism*. London: Routledge.
- Hawkins, M. (1979) 'Comte, Durkheim and the sociology of religion', *Sociological Review*, 27: 429–446.
- Hawkins, M. (1981) 'Democracy and absolutism in Durkheim's political theory', *History of Political Thought*, 2: 369–390.
- Hawkins, M. (1984) 'Reason and sense perception in Comte's theory of mind', *History of European Ideas*, 5: 149–163.
- Hawkins, M. (1994) 'Durkheim and occupational corporations: an exegesis and interpretation', *Journal of the History of Ideas*, 55: 461–481.
- Hawkins, M. (1995) 'Durkheim and Republican citizenship' in: K. Thompson (ed.), *Durkheim, Europe and Democracy*, Occasional Papers 3, Oxford: British Centre for Durkheimian Studies.
- Hayek, F.A. (1952) *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Hayward, J. (1960) 'Solidaristic syndicalism: Durkheim and Duguit', *Sociological Review*, 8: 17–36.
- Hayward, J. (1991) *After the French Revolution: Six Critics of Democracy and Nationalism*. New York: New York University Press.
- Hegarty, P. (2000) *Georges Bataille*. London: Sage.
- Hegel, W. (1952) *Philosophy of Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Heilbron, J. (1990) 'Auguste Comte and modern epistemology', *Sociological Theory*, 8 (Fall): 153–162.
- Heilbron, J. (1995) *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Hollier, D. (ed.) (1988) *The College of Sociology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hollier, D. (1992) *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Honneth, A. (1986) 'The fragmented world of symbolic forms', *Theory Culture and Society*, 3: 55–66.
- Iggers, G. (ed.) (1972) *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition*. New York: Schocken.
- Irigaray, L. (1993) *Je, tu, nous. Toward a Culture of Difference*. London: Routledge.
- Jenkins, R. (1992) *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Joly, D. (1991) *The French Communist Party and the Algerian War*. London: MacMillan.
- Jones, R.A. and Anservitz, R.M. (1975) 'Saint-Simon and Saint-Simonism: A Weberian View', *American Journal of Sociology*, 80 (5): 1095–123.
- Kaplan, E. and Sprinker, M. (eds) (1993) *The Althusserian Legacy*. London: Verso.
- Kaplan, R. (1995) *Forgotten Crisis: The Fin-de-Siècle Crisis of Democracy in France*. Oxford: Berg.
- Knights, B. (1978) *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kofman, S. (1978) *Aberrations: Le devenir-femme d'Auguste Comte*. Paris: Flammarion.
- Kofman (1996) *Edgar Morin*. London: Pluto.
- Kolakowski, L. (1972) *Positivist Philosophy*. London: Penguin.
- Kremer-Marietti, A. (1982) *Entre le signe et l'histoire: l'anthropologie d'Auguste Comte*. Paris: Klincksieck.
- Kristeva, J. (1977) *About Chinese Women*. London: Marion Boyars.
- Kristeva, J. (1982) *The Powers of Horror: an Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1986) *The Kristeva Reader*, (ed.) T. Moi. Oxford: Blackwell.
- Kristeva, J. (1992) 'Julia Kristeva' in: D. Jones and R. Stoneman, (eds) *Talking Liberties*. London: Channel Four Books, pp. 15–20.
- Kroker, A. (1992) *The Possessed Individual: Technology and Postmodernism*. London: Macmillan.
- Kumar, K. (1978) *Prophecy and Progress*. Harmondsworth: Penguin.
- Lacroix, B. (1981) *Durkheim et le politique*. Quebec: Presses de Université de Montréal.

- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Latour, B. (1987) 'The Enlightenment without critique: a word on Michel Serres' philosophy' in P. Griffiths (ed.) *Contemporary French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83–97.
- Latour, B. (1999) *Pandora's Hope*. London: Harvard University Press.
- Laudan, L. (1971) 'Towards a reassessment of Comte's "méthode positive"', *Philosophy of Science*, 38 (March): 35–53.
- Leclercle, J.-J. (2001) 'Pragmatists of the world unite!', *Radical Philosophy*, 109: 36–38.
- Lecourt, D. (1977) *Proletarian Science? The Case of Lysenko*. London: Verso.
- Lecourt, D. (2001) *The Mediocracy: French Philosophy since the Mid-1970s*. London: Verso.
- Lepenies, W. (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1967) *The Scope of Anthropology*. London: Cape.
- Lévi-Strauss, C. (1969) *Totemism*. Harmondsworth: Penguin.
- Lévi-Strauss, C. (1987) *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge.
- Lewisholm, D. (1972) 'Mill and Comte on the methods of social science', *Journal of the History of Ideas*, 33: 315–324.
- Littre, E. (1864a) 'Préface d'un disciple' in: *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2nd edition, Paris: Hachette. Littre, E. (1864b) *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris: Hachette.
- Littre, E. (1879) *Conservation, révolution et positivisme*. 2nd edition. Paris: Ladrangé.
- Lukes, S. (1969) 'Durkheim's "Individualism and the Intellectuals"', *Political Studies*, xvii: 14–30.
- Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim*. London: Allen Lane.
- Lyotard, J.-F. (1957) 'Note sur le Marxisme' in A. Weber and D. Huisman (eds) *Tableaux de la Philosophie Contemporaine de 1850 à 1957*. Paris: Fischbacher.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J.-F. (1986) 'Complexity and the sublime' in *Postmodernism*. ed. L. Appignanesi. London: ICA, pp. 10–12.
- Lyotard, J.-F. (1988) *Peregrinations*. New York: Columbia Press.
- Lyotard, J.-F. (1989a) *The Lyotard Reader*, Oxford: Blackwells.
- Lyotard, J.-F. (1989b) *La Guerre des Algériens*, Paris: Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1991) *Phenomenology*, New York: State University of New York Press.
- Lyotard, J.-F. (1993a) *Libinal Economy*. London: Athlone Press.
- Lyotard, J.-F. (1993b) *Political Writings*. London: UCL Press.
- Maccocchi, M. (1973) *Letters from Inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*. London: New Left Books.
- Macherey, P. (1964) La Philosophie de la Science de George Canguilhem. In *La Pensée*, no. 113: 50–54.
- Macherey, P. (1989) *Comte: La philosophie et les sciences*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macksey, R. and Donato, E. (1972) *The Structuralist Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Maffesoli, M. (1993) *The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy*. New York: State University of New York Press.
- Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- Majastre, J.O. (ed.) (1996) *Sans oublier Baudrillard*. Brussels: La Lettre Volée.
- Marcel, J.C. (2001) *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marx-Scouras, D. (1996) *The Cultural Politics of Te l Quel*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Mauss, M. (1966) *The Gift*. London: Cohen & West.
- Mauss, M. (1983) 'An intellectual portrait' in: P. Besnard et al. (eds) *The Sociological Domain*. Cambridge University Press: Cambridge. pp. 139–151.
- Mauss, M. (1992) 'A sociological assessment of Bolshevism (1924–1925)', in M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London: Routledge, pp. 165–225.
- Mauss, M. (1997) *Écrits Politiques*, ed. M. Fournier. Paris: Fayard.
- Mauss, M. (2001) *A General Theory of Magic*. London: Routledge.

- Merleau-Ponty, M. (1974) *Adventures of the Dialectic*. London: Heinemann.
- Merquior, J.G. (1986) *From Prague to Paris*. London: Verso.
- Michel, J. (ed.) (1991) *La Nécessité de Claude Bernard*. Paris: Klincksieck.
- Milbank, J. (1993) *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Mill, J.S. (1961) *Auguste Comte and Positivism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mill, J.S. (1973) *A System of Logic*, 2 vols. Toronto: University of Toronto Press.
- Moses, C.G. (1982) 'Saint-Simonian men/Saint-Simonian women'. *Journal of Modern History*, 54 (June) 240–267.
- Moses, C.G. and Rabine, L.W. (1993) *Feminism, Socialism and French Romanticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mucchielli, L. (1998) *La découverte du social: naissance de la sociologie en France*. Paris: La Découverte.
- Muglioni, J. (1995) *Auguste Comte*. Paris: Kime.
- Nandan, Y. (1977) *The Durkheimian School*. London: Greenwood Press.
- Nietzsche, F. (1982) *Daybreak*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, R. (1982) 'Hereditry, pathology and psychoneurosis in Durkheim's early work', *Knowledge and Society*, 4: 103–142.
- Pankhurst, R.K.P. (1957) *The Saint Simonians, Mill and Carlyle*. London: Sidgwick & Jackson.
- Pefanis, J. (1991) *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard and Lyotard*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Petit, A. (1991) 'La révolution occidentale selon Auguste Comte: Entre l'histoire et l'utopie', *Revue de Synthèse*, (Jan–March): 21–40.
- Pickering, M. (1993) *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pickering, M. (1997) 'Rhetorical strategies in the works of Auguste Comte', *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 23(2): 151–157.
- Pickering, W.F.S. (1984) *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pickering, W.S.F. and Martins, Herminio (1994) *Debating Durkheim*. London: Routledge.
- Pickering, W.S.F. and Walford, G. (eds) *Durkheim's Suicide: A Century of Research and Debate*. London: Routledge.
- Pope, W. (1976) *Durkheim's Suicide: A Classic Analysed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, R. (1960) *Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Poster, M. (1975) *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ray, L. (1999) *Theorizing Classical Sociology*. Buckingham: Open University Press.
- Renard, G. (1996) *l'Epistémologie chez Georges Canguilhem*. Paris: Nathan.
- Rey, A. (1970) *Littre: l'humaniste et les mots*. Paris: Gallimard.
- Richter, M. (1995) *The History of Political and Social Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritzer, G. (1997) *Postmodern Social Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Ritzer, G. and Smart, B. (eds) (2001) *Handbook of Social Theory*. London: Sage.
- Robbins, D. (1991) *The Work of Pierre Bourdieu*. Milton Keynes: Open University Press.
- Rojek, C. and Turner, B. (eds) (1993) *Forget Baudrillard?* London: Routledge.
- Rojek, C. and Turner, B. (eds) (1998) *The Politics of Jean-Francois Lyotard*. London: Routledge.
- Rousseau, J.-J. (1968) *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin.
- Saint-Simon, H. (1964) *Social Organisation, the Science of Man and Other Writings*. ed. F. Markham. New York: Harper.
- Saint-Simon, H. (1975) *Henri Saint-Simon (1750–1825)*. ed. K. Taylor. London: Croom Helm.
- Sartre, J.P. (1947) *Situations, I*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1957a) *Being and Nothingness*. London: Methuen.

- Sartre, J.P. (1957b) *Transcendence of the Ego*. New York: Farrar.
- Sartre, J.P. (1963) *The Problem of Method*. London: Methuen.
- Sartre, J.P. (1971) 'Replies to structuralism', *Telos*, 9: 110–116.
- Sartre, J.P. (1973) [1948] *Existentialism and Humanism*. London: Methuen.
- Sartre, J.P. (1978) *Critique of Dialectical Reason I. Theory of Practical Ensembles*. London: New Left Books.
- Sartre, J.P. (1991) *Critique of Dialectical Reason II: The Intelligibility of History*. London: Verso.
- Sartre, J.P. (2001) *Colonialism and Neocolonialism*. London: Routledge.
- Scharff, R. (1995) *Comte after Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmaus, W. (1982) 'A reappraisal of Comte's three-state law', *History and Theory*, 21(2): 248–266.
- Schmaus, W. (1985) 'Hypotheses and historical analysis in Durkheim's sociological methodology: A Comtean tradition', *Studies in History and Philosophy of Science*, 6 (March): 1–30.
- Schmaus, W. (1994) *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwarzer, A. (1984) *Simone de Beauvoir Today*. London: Chatto & Windus.
- Sernin, A. (1985) *Alain: un sage dans la cité*. Paris: Laffont.
- Serres, M. (1995a) *The Natural Contract*. Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press.
- Serres, M. (ed.) (1995b) *A History of Scientific Thought*. Oxford: Blackwell.
- Serres, M. (1997) *The Troubadour of Knowledge*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Serres, M. and Latour B. (1996) *Conversations on Science, Culture and Time*. Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press.
- Shields, R. (1999) *Lefevre, Love and Struggles: Spatial Dialectics*. London: Routledge.
- Shilling, C. and Mellor, P. (2001) *The Sociological Ambition*. London: Sage.
- Simon, W.M. (1963) *European Positivism in the Nineteenth Century*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Sokal, A. and Bricmont, J. (1998) *Intellectual Impostures*. London: Profile Books.
- Stanton, D. (ed.) (1984) *The Female Autograph*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stanton, D. (1987) *The Female Autograph*. Chicago: Chicago University Press.
- Starobinski, J. (1979) *Words upon Words: The Anagrams of Ferdinand Saussure*. New Haven, Colorado: Yale University Press.
- Stearns, W. and Chaloupka, W. (eds) (1992) *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics*. London: Macmillan.
- Stone, G. and Farberman, H. (1967) 'On the edge of rapprochement: was Durkheim moving towards the perspective of symbolic interaction?', *Sociological Quarterly*, 8: 149–164.
- Strenski, I. (1997) *Durkheim and the Jews of France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Surya, M. (1987) *Georges Bataille: la mort à l'oeuvre*. Paris: Séguier.
- Tarot, C. (1999) *De Durkheim à Mauss: l'invention du symbolique*. Paris: La Découverte.
- Thomas à Kempis (1997) *The Imitation of Christ*. Oxford: Oxford University Press.
- Thody, P. (1989) *French Caesarism from Napoleon I to Charles de Gaulle*. London: Macmillan.
- Traugott, M. (ed.) (1978) *Durkheim on Institutional Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, S. (ed.) (1993) *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*. London: Routledge.
- Vernon, R. (1984) 'Auguste Comte and the withering-away of the state', *Journal of the History of Ideas*, 45: 549–566.
- Vernon, R. (1986) 'The political self: Auguste Comte and phrenology', *History of European Ideas*, 7: 271–286.
- Virilio, P. (1984) *l'Horizon négatif*. Paris: Galilée.
- Virilio, P. (1991) *The Aesthetics of Disappearance*. New York: Semiotext(e).
- Virilio, P. and Brausch, M. (1997) *Voyage d'hiver: entretiens*. Paris: Parentheses.
- Virilio, P. and Lotringer, S. (1997) [1983] *Pure War*. New York: Semiotext(e).
- Wallerstein, E. (1991) *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.

Wallwork, E. (1984) 'Religion and social structure in *The Division of Labor*, *American Anthropologist*, 86(1): 43–64.

Warnock, G.J. (1969) *English Philosophy since 1900*. London: Oxford University Press.

Wernick, A. (2001) *Auguste Comte and the Religion of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yamamoto, T. (ed.) (1998) *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation*. Boulder, Colorado: Rowman & Littlefield.

Zizek, S. (1999) *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.

Zizek, S. (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*. London: Verso.

中外人名索引

A

阿尔都塞 Althusser, L. ix, 3, 9, 12,
117, 134, 137-139, 141-146, 150,
163, 168, 169, 171, 178-182, 188

阿基米德 Archimedes 14

阿兰 Alain 125

阿隆 Aron, R. 101, 112, 174

阿默兰 Hamelin, O. 141

阿诺 Arnaud, M. xi

埃利亚斯 Elias, N. 9

埃斯塔布莱 Establet, R. 146

艾伊 Ey, H. 128

安凡丹 Enfantin, P. 5, 7, 36, 188

B

巴尔特 Barthes, R. 5, 31, 137, 138,
144, 150, 154, 155, 162, 164, 189

巴拉尔 Ballard, J.G. 153

巴朗什 Ballanche, P-S. 30

巴雷斯 Barrés, M. 32

巴利巴尔 Balibar, E. 170

巴什拉尔 Bachelard, G. 9, 123,
134, 136, 142, 170, 179

巴塔耶 Bataille, G. 60, 91, 92, 94, 96, 101,
141, 152, 153, 156, 162, 164, 188, 189

巴札尔 Bazard, S-M. 3, 5-7, 10,
36, 63, 64, 188, 189

柏格森 Bergson, H. 130

保尔兰 Pauhlan 95

贝尔纳 Bernard, C. 128, 132, 134

贝玑 Péguy, C. 32

贝伦森 Berenson, E. 30

贝纳黛特 Bernadette 165

贝纳尔 Besnard, P. xi

贝特海姆 Bettelheim, C. 138

贝特洛 Berthelot, J-M. 57, 74,
75, 162, 173, 174

本雅明 Benjamin, W. 153, 184

比才 Bizet 172

比朗 Biran, M. de 141

比沙 Bichat, M. 128

庇护六世 Pious VI 30

毕加索 Picasso, P. 92

波伏娃 Beauvoir de, S. 101-111, 139, 141

波利特 Pawlett, D. xi

波普 Popper, K. 9

波斯特 Poster, M. 93, 101

博德洛 Baudelot, C. 146

博尔坦斯基 Boltanski, L. 171

伯谢 Beuchat, H. 85

布迪厄 Bourdieu, P. 113, 137, 138,
146, 155, 171-174, 182, 183

布尔多 Bourdeau, M. xi

布格莱 Bouglé, C. 125, 126, 132

布拉伊多蒂 Braidotti 151

布莱希特 Brecht, B. 152

布兰斯维克 Brunschvicg, L. 141

布兰维尔 Blainville, H. 15

布朗 Brown, J. 72, 127

布勒东 Breton, A. 91

布鲁塞 Broussais, F. 57, 61, 68,
127, 128, 134, 135

布鲁斯特 Brewster, B. 142

布特鲁 Boutroux, E. 141

布希亚 Baudrillard, J. ix, 33, 60, 113, 137,
138, 150, 152-162, 164, 168, 182-9

C

查理十世 Charles, X. 30
 楚尔布鲁格 Zurbrugg, N. xi
 克拉克 Clarke, P. 172

D

达戈内 Dagonet, F. 136, 170
 达朗贝尔 d'Alembert, J. 13
 戴高乐 Gaulle de, C. 118-122
 德·博纳尔 Bonald, L. de 8
 德·迈斯特 Maistre, J. de 8
 德波尔 Debord, G. 154, 155
 德布雷 Debray, R. 180
 德尔 Doel, M. xi
 德孔布 Descombes, 138
 德拉波特 Delaporte, F. 169
 德勒兹 Deleuze, G. 113, 137,
 138, 148-150, 163
 德里达 Derrida, J. 137, 138, 143, 162,
 163, 168, 169, 179, 180, 184
 迪奥普 Diop, B. 113
 迪贝 Dubet, F. 173
 迪蒂 Duthuit 95
 狄德罗 Diderot, D. 22
 狄尔泰 Dilthey, W. 130, 179
 笛卡尔 Descartes, R. 17, 51
 迪梅齐尔 Dumezil, G. 138
 杜尔阁 Turgot, A.R.J. 22

E

恩格斯 Engels, F. 5, 152
 恩斯特 Ernst, M. 92

F

菲雷 Furet, F. 4, 43
 费伊 Faye, J-P. 138
 伏尔泰 Voltaire, (F-M. Arouet), 22
 弗莱彻 Fletcher, R. 32
 弗雷泽 Fraser, C. 13
 弗雷泽 Fraser, M. xi
 弗洛伊德 Freud, S. 92, 105, 111, 135, 139
 福柯 Foucault, M. 125-127, 134-
 138, 146-148, 150, 153, 157,

162, 167, 168, 181-3

傅里叶 Fourier, J. 102, 105
 富尼埃 Fournier, M. 87

G

伽利略 Galileo 14
 盖尔纳 Gellner, E. 8
 戈德斯坦 Goldstein, J. 128
 戈尔兹 Gorz, A. 155
 格朗热 Grange, J. xi
 格雷特雅恩 Grotjhan, M. 111
 格罗兹 Grosz 151
 葛兰西 Gramsci, A. 179
 古尔维奇 Gurvitch, G. 174
 古廷 Gutting, G. 138, 183
 瓜达里 Guattari, F. 138, 148-150, 163
 瓜尔斯塔拉 Gualstalla 95

H

哈贝马斯 Habermas, J. 135
 哈布瓦赫 Halbwachs, M. 129
 哈列维 Halévy, E. 97
 哈耶克 Hayek, F.H. 9
 海德格尔 Heidegger, M. 138
 海尔布伦 Heilbron, J. 11, 48
 赫胥黎 Huxley, T. 34
 赫兹 Hertz, R. 96
 黑格尔 Hegel, G. 3, 12, 16, 84, 91, 93
 胡塞尔 Husserl, E. 114, 138, 179, 101
 怀留波夫 Wyruboff, 37, 188
 霍布斯 Hobbes, T. 21, 22
 霍尔顿 Holton, G. 174
 霍尼希斯海姆 Honigsheim, P. 97

J

吉本 Gibbon, P. xi
 吉东 Guilton, J. 141
 加尔 Gall 31
 加尔东 Galton, F. 72

K

卡贝 Cabet, E. 105
 卡夫卡 Kafka, F. 153
 卡勒 Culler, J. 138

- 卡洛瓦 Callois, R. 60, 93, 95, 96, 189
 卡斯托里亚迪 Castoriadis, C. 113
 卡瓦耶 Cavallés, J. 151
 凯特勒 Quetelet, A. 80, 129
 康德 Kant, I. vii, 12, 49, 127
 康吉翰 Canguilhem, G. 9, 72, 123,
 125-136, 142, 169, 170
 柯拉科夫斯基 Kolakowski, L. 9
 科洛索夫斯基 Klossowski, L. 95
 科耶夫 Kojève, A. 91
 克拉克 Clarke, P. 172
 克雷默-马里耶蒂 Kremer-Marietti, A. xi, 72
 克里奇利 Critchley, S. xi
 克里斯蒂娃 Kristeva, J. 137-141, 150
 肯皮斯 Kempis, T. á, 33
 孔多塞 Condorcet, M. 22, 31, 135
 库蒂拉 Couturat, L. 141
 库尔诺 Cournot, A. 141
 库赞 Couzin 141
- L**
- 拉比诺 Rabinow, P. 169, 170
 拉菲特 Lafitte, P. 42, 48, 188
 拉格朗日 Lagrange, J. 13, 14
 拉康 Lacan, J. 123, 138, 157
 拉梅内 Lammenais, H. 8, 30
 拉舍利耶 Lachelier, J. 141
 拉图尔 Latour, B. 169, 170
 拉韦松 Ravaisson, F. 141
 莱里斯 Leiris, M. 91, 96
 莱彭尼斯 Lepenies, W. 32
 莱维松 Lewisohn, D. 12
 劳丹 Laudan, L. 12
 列斐伏尔 Lefebvre, H. 112, 152
 勒福尔 Lefort, C. 113
 勒古 Lecourt, D. 170, 183
 勒里什 Leriche, R. 128
 勒纳尔 Renard, G. 136, 170
 勒努维耶 Renouvier, C. 49, 89
 雷纳夫 Ranulf, S. 90
 里希耶 Richier, L. 105
 利奥塔 Lyotard, J-F. 104, 107, 111, 113-
 124, 154, 155, 157, 162, 163, 183
 利波韦茨基 Lipovetsky, G. 154
 利布拉 Libra 95
 利特雷 Littré, E. 9, 16, 24, 25, 34,
 36-42, 47, 48, 95, 188, 189
 列宁 Lenin, V. 91, 101, 117, 155
 列维-斯特劳斯 Lévi-Strauss, C. 10, 84,
 123, 132, 135, 138, 157, 174, 188
 卢卡奇 Lukacs, G. 138, 154
 卢梭 Rousseau, J. 22, 49
 路易十七 Louis XVII 30
 罗德里格 Rodriques, B.O. 5
- M**
- 马蒂诺 Martineau, H. 11
 马丁斯 Martins, H. xi
 马尔库塞 Marcuse, H. 138, 154, 155
 马菲索里 Maffesoli, M. 60, 154, 163
 马舍雷 Macherey, P. 170
 马松 Masson, A. 91, 92
 麦克卢汉 McLuhan, M. 135, 153, 160
 梅林 Merrin, W. xi
 梅洛-庞蒂 Merleau-Ponty, M. 114, 170, 174
 蒙内罗 Monnerot 92
 孟德斯鸠 Montesquieu, C. 22, 56, 61
 孟德斯鸠-费泽纳克伯爵 Montesquiou-
 Fezenac, Count L. de , 32
 米尔曼 Muhlmann, W. 152
 米勒 Miller, J-A. 142
 米罗 Miró, J. 92
 米歇尔 Michel, J. 72
 缪勒 Müller, M. 130
 摩西 Moses, C. 7
 莫拉斯 Maurras, C. 32, 126
 莫兰 Morin, E. 137
 莫利纳 Molyneux, M. xi
 莫斯 Mauss, M. 48, 84-93, 97, 101,
 138, 149, 153, 174, 181, 186, 188
 穆勒 Mill, J.S. 9, 35, 37, 47, 72, 107, 183
- N**
- 拿破仑三世 Napoleon III 8, 188
 拿破仑一世 Napoleon I 4, 5,

- 6, 22, 24, 36, 188
 尼采 Nietzsche, F. 84, 91, 92, 94, 96,
 101, 135, 153, 163, 184, 187
 尼赞 Nizan, P. 183
 牛顿 Newton, I. 127, 183
- P**
 帕瑟隆 Passeron, J. 171
 帕森斯 Parsons, T. 85
 帕斯卡 Pascal, B. 22
 潘索 Poinsot, 14
 培尔 Bayle, P. 21
 培根 Bacon, F. 17, 51
 佩兰 Perrin 102
 佩涅罗珀 Penelope 189
 皮克林 Pickering, M. 5, 165
 珀蒂 Petit, A. xi
 普兰查斯 Poulantzas, N. 138
 普鲁东 Proudhon, P. 87, 164
- Q**
 齐泽克 Zizek, S. viii, 146
 琼斯 Jones, E. 140
 屈安 Cuin, C-H. xi, 47
- R**
 饶勒斯 Jaurès 44
 热内特 Genette, G. 138
- S**
 撒赖默罕默德 Saleh Mohamed, G. xi
 萨德 Sade de, M. 92
 萨特 Sartre, J-P. 101-105, 108, 109,
 113, 137, 139, 163, 170, 179, 188
 塞尔 Serres, M. 11, 12, 32, 34, 137,
 138, 162, 164, 165, 179, 180
 塞利纳 Céline 141
 桑 Sand, G. 30, 31
 舍斯托夫 Chestov, L. 91
 圣西门 Saint-Simon de, H. 4-9, 30,
 48, 94, 102, 105, 179, 186, 187
 施特克尔 Stoekl, A. 97
 斯宾诺莎 Spinoza, B. 21
 斯宾塞 Spencer, H. 9, 47, 49-51, 56,
 70, 134, 149
 斯大林 Stalin, J. 101
 斯莱特 Slater, D. xi
 斯密 Smith, A. 22
 斯皮瓦克 Spivak 140
 斯泰纳 Steiner, P. xi
 斯特拉文斯基 Stravinsky 172
 苏格拉底 Socrates 69, 70
 苏里 Souryji, P. 114, 123
 苏瓦林 Souvarine, B. 91
 索勒斯 Sollers, P. 138, 182
 索雷尔 Sorel, G. 101, 149
 索绪尔 Saussure de, F. 153, 155, 157
- T**
 塔尔德 Tarde, G. 68, 148, 149
 特夫斯 Toews, D. xi
 特赖奇克 Treitschke, H. 57
 图海纳 Touraine, A. 173
 托多罗夫 Todorov, T. 138
 托洛茨基 Trotsky, L. 101, 115
- W**
 瓦尔 Wahl, J. 95
 韦伯 Weber, M. vii, 9, 10, 21, 159, 173, 174
 韦尼克 Wernick, A. 31, 180
 维利奥 Virilio, P. 149, 152, 162, 165, 166
 维瓦尔第 Vivaldi 172
 维沃尔卡 Wiewiorka, F. 173
 魏斯 Weiss, P. 152
 沃 Vaux de, C. 26, 27, 38, 186
 沃勒斯坦 Wallerstein, I, 9
- X**
 西格里斯特 Sigerist, H. 128
 夏蒂埃 Chartier, E. 125
- Y**
 雅沃 Javeau, C. xi
 亚里士多德 Aristotle 17
 伊格尔顿 Eagleton, T. 123
 伊莉嘉瑞 Irigary, L. 162, 166
 于贝尔 Hubert, H. 84

中外术语索引

A

- 阿尔及尔战役 Algiers, battle for, 188
阿尔及利亚战争 Algerian War, 113–124
埃及 Egypt, 27
爱 love, 17, 31, 183, 184

B

- 巴黎 Paris, 3, 4, 8, 24, 25, 27, 40f, 43, 71, 102, 188
 圣城巴黎 as sacred city, 36
巴黎公社 Commune (Paris), 3, 25, 40f, 43, 188
拜物教 fetishism, 28, 29, 31, 34, 58, 95, 130, 155, 162, 163, 179, 183, 187
包豪斯 Bauhaus, 155
暴力 violence, 90, 104
被诅咒的共享 accursed share, 94, 158
表现性因果关系 expressive causality, 76, 77, 80, 82
波拿巴主义 Bonapartism, 4, 8, 23
剥削 exploitation
 最初的剥削理论, first theory of, 6, 93
布尔什维克主义 Bolshevism, 84, 88f, 101, 116
不平等 inequality, 106, 107, 110, 111
不确定性 uncertainty, 160, 169

C

- 猜测 conjecture, 42
常人方法学 ethnomethodology, 174
常态化 / 规范化 normalisation, 131, 132, 148
超现代性 hypermodernity, 161
超现实主义 surrealism, 91, 92
超政治形式 transpolitical forms, 158, 185
超终局 hypertelia, 99, 183, 185, 190
彻底的不确定性 (布希亚) radical uncertainty (Baudrillard), 160
臣属 *assujettissement*, 181
承诺与方案 promise vs programme, 168, 169, 187
存在主义 existentialism, 101–112, 137, 138, 163, 164, 170, 171

D

- 大脑卫生术 cerebral hygiene, 33, 186
- 当下 present, the, 147
- 倒错 perversion, 139, 141
- 道德发展 moral development, 56
- 道德事实 moral facts, 49, 52
- 道德统计 moral statistics, 57, 60
- 德雷弗斯事件 Dreyfus Affair, 67
- 帝国 Empire, 3, 4, 10, 22, 24
- 定言者 logothete, 5, 190
- 独特性 singularity, 160, 190
- 多元决定 overdetermination, 83

E

- 俄罗斯 Russia, 86, 88, 89
- 恶 evil, 58, 93, 94, 154

F

- 法国大革命 French revolution (1789), 8, 11, 18, 22-24, 49, 89, 131, 146
- 法兰西行动 L'Action Française, 32, 48, 54
- 法律 law, 52, 67, 69, 90, 158
 - 法律的弱效力 weak effectivity of, 90
- 法团 corporations, 54, 64, 65, 66, 91, 97, 102
- 法团主义 corporatism, 54
- 法西斯主义 fascism, 90, 114, 120, 149
- 反宗教改革 counter-Reformation, 21, 32
- 犯罪 crime, 57, 68f
- 方法 method, 178-181
 - 比较方法 comparative, 15, 25, 50, 58, 74, 76
 - 病理学方法 pathology, 15, 28, 39, 48, 54, 55, 57, 60, 61, 67, 68, 72, 86, 95, 107, 125-136, 156
 - 存在主义方法 existential, 104, 105, 108, 110, 111, 122
 - 方法的倒转 in reverse, 54, 74f, 82
 - 功能主义方法 functional, 61
 - 后现代主义方法 post-modern, 164
 - 结构主义方法 structuralist, 138, 155
 - 解构方法 deconstruction, 157, 163, 168
 - 进化方法 evolutionary, 50
 - 考古学方法 archaeological, 147f
 - 科学主义方法 scientific, 3, 12
 - 客观方法 objective, 32, 37, 38
 - 谱系学方法 genealogical, 50, 147
 - 社会学方法 sociological, 51-55, 74-83
 - 生命周期方法 life-cycle, 60, 66, 106f

- 实证主义方法 positive, 17, 110
 统计方法 statistical, 65, 69, 70, 79, 133
 唯灵论方法 spiritualist, 31, 164
 主观方法 subjective, 27-33, 35, 37, 38, 164f
 分工 (机械分工与有机分工) division of labour (mechanical vs organic), 50, 62-65, 70, 71, 126, 131, 145, 148
 分类 classification, 15, 59, 70, 74
 病因学分类 aetiological, 54, 58, 78, 83
 形态学分类 morphological, 54, 58, 76, 78
 分配正义 distributive justice, 6
 分期 periodisation, 23, 24
 否定的肯定 / 实证性 negative positivity, 184
 否定神学 negative theology, 92
 符号交换 sign-exchange, 154, 155, 159
 符号学 semiology, 138
 符号学 semiotics, 155
 复杂性 complexity, 147
- G**
- 个体主义 individualism, 9, 22, 58, 67, 77-8
 根本剥削 radical exploitation, 116
 功能专门化 specialisation of function, 50
 工人的控制 workers' control, 117
 工业 industry, 6, 21, 51, 64
 共产主义 communism, 8, 87f, 91, 101, 116, 140, 142f, 153, 162, 168
 共谋 complication, 126, 131, 132
 共识 consensus, 23, 130, 132, 141, 186
 惯习 habitus, 171
 规范性 normativity, 125-136
 以规范性对抗实证主义 against positivism, 129
 规范性就是现代性 is modernity, 130
 规训 discipline
 思想的规训 intellectual, 42, 47, 49, 51, 55, 85, 163, 181f
 宗教的规训 religious, 21
 规训社会 disciplinary society, 182
 皈依 conversion, 24, 93
 贵族集团 patrician estate, 64
 国家 state, the, 36, 56, 57, 144, 147, 149, 169
 过渡时期 transition, periods of, 23, 40, 63, 63, 65, 66, 68, 72, 111f, 131
 过度现实 hyperreality, 154, 159, 160

H

- 行会 guilds, 54, 64, 71, 89
 黑格尔主义 Hegelianism, 93, 142

宏大叙事 grand narratives, 123, 164, 189
 后结构主义 post-structuralism, 157
 后现代社会学 postmodern sociology, 26, 123, 153, 163, 173, 183
 后现代性 postmodernity, 121, 123, 153, 159, 160, 161, 173
 化学 chemistry, 14
 欢腾 effervescence, 58, 59, 94
 环节, 环节状态 segment, segmentarity, 66, 86, 148, 163
 幻象 apparitions, 165, 166
 皇帝 Emperor, 4, 22, 34, 148, 188
 活人祭 human sacrifice, 94, 95, 96

J

积极少数派 active minorities, 87, 149
 基型革命 matrix revolution, 159
 基因警察 gene police, 134
 激进的神圣化 radical sacralisation, 96
 激进的它者性 radical otherness, 92
 极端现象 extreme phenomena, 63, 93, 163, 186
 极权主义 totalitarianism, 117, 118, 149
 集体理念化 collective idealisation, 41
 集体意识 collective conscience, 49, 63
 祭司 / 僧侣 priesthood, 6, 25, 30, 33, 36, 167, 186 false, 166
 家庭 family, 27, 56, 126, 140, 144, 146
 假设 hypotheses, 15
 价值 value
 审美价值 aesthetic, 155, 167
 交换价值 exchange, 156
 使用价值 use, 155, 156
 生命价值 vital, 129, 130
 健康 health, 67, 127, 129, 133
 《交流》Traverses, 152
 矫正 rectification, 42, 55f, 146, 170
 教皇 pope(s), 5, 6, 8, 26, 36, 38, 96
 教皇体制 papacy, 18, 19, 30, 32
 教育 education, 30, 40, 48, 55, 71, 145, 146
 阶级 class, 91, 110, 111, 116, 117, 121, 143, 145, 146, 150, 154, 163, 171-173, 179, 180
 结构性因果关系 structural causality, 142, 178
 结构主义 structuralism, 85, 137-151, 153, 154, 156, 157, 171
 解构 deconstruction, 82, 157, 163, 168
 解构模式 destruction, mode of, 94, 95
 精神分析 psychoanalysis, 139-141
 《今日非洲》Présence Africaine, 113
 景观 spectacle, 97, 138

“九·一一”事件 September 11th, 153

绝对意识 absolute consciousness, 109

绝对主义 absolutism, 4, 51, 56

K

科学 science, 7, 8, 12–15, 17, 22, 30, 51, 61, 142, 168, 169, 187

社会科学 social, 11, 23, 48, 52, 162, 173

科学主义意识形态 scientific ideology, 134

可理解性图式 intelligibility, schemes of, 174

可证伪性 falsifiability, 134

客体 object, 155, 157f

恐怖 horror, 93, 141

恐怖 terror, 56, 113

普遍化恐怖 generalised, 150

孔德的三阶段法则 Comte's law, 10, 18, 26, 33, 39, 41, 49, 64, 70, 128–131, 187

夸富宴 potlatch, 85, 94, 158

狂欢 orgy, 96, 162

馈赠 gift, 52, 84, 92, 96, 156, 158

L

理论 theory, 181–184

阿尔都塞的理论定义 Althusserian definition of, 117, 142, 143

社会理论的诞生 birth of social theory, (1800–1879), 1–43, 188

关于地堡的理论 bunker, 166

批判理论 critical, 157

存在主义理论 existential, 101–112, 114f

致命理论 fatal, 152, 153, 157

理论与感情 and feeling, 27

社会理论的初次重生 first rebirth of social theory (1880–1939), 47–97, 188

理论的奠基 founding, 10

基本理论 fundamental, 14, 16

理论与方法 and method, 54, 73

回光返照般的理论 paroxyst, 189

身后遗言 posthumous, 33, 184

实践中的理论 in practical state, 144

理论与实践 and practice, 5, 6, 117, 144

激进理论 radical, 152–161

理论的矫正 rectification of, 42

牺牲性的理论 sacrificial, 10–25

社会理论的二次重生 second rebirth of social theory (1940–2000), 99–174, 188

社会主义理论 socialist, 3

理论与思辨 and speculation, 13

结构主义理论 structural, 137–151

不受规训的理论 undisciplined, 163

- 理论的统合性 unity of, 10
- 缺乏理据的理论 without ground, 163
- 理论极点 polarities, theoretical, 35
- 理论家 theorist,
 - 作为牧师的理论家 as priest, 6
 - 作为救世主的理论家 as saviour, 23, 123, 114
- 理论虚构 theory-fiction, 35, 186
- 理论主义 theoreticism, 143, 173
- 理性主义 rationalism, 49, 51, 57, 63, 139
- 利己主义 egoism, 22, 64, 77
- 历史 history, 12, 143, 163, 168, 169, 179
- 历史主义 historicism, 13, 163, 179f
- 利他主义 altruism, 9, 27, 54, 78-80, 82, 162
- 六八(68)年五月风暴 May'68, 121, 138, 145, 152, 162
- 伦理学 ethics, 102-104, 108, 109, 123, 190
 - 新教伦理 Protestant, 21

M

- 毛主义 Maoism, 139, 140
- 没有神学的宗教 religion without theology, 41
- 没有无产阶级的革命 revolution without a proletariat, 114
- 弥赛亚主义 messianicism, 7, 27, 50, 162, 168, 184-7
- 民主 democracy, 40f, 55, 71, 81, 87, 154, 143f, 169
- 民族 nation, 50, 86f, 116, 119, 169
- 民族学 ethnology, 85
- 谬误 error, 103, 133, 170
- 末世论 eschatology, 168
- 母亲身份 motherhood, 139, 140, 167
 - 针对母亲 against, 107
 - 欢迎圣母的社会 society for welcoming the mother, 7
 - 圣母 virgin, 27f, 166

N

- 男权制/父权制 patriarchy, 107, 109, 184-6
- 男性特质 masculinity, 27, 106, 180, 184, 186
- 难以确定的 undecidables, 150
- 难以实现的 unrealisables, 109f
- 难以置信的交换 impossible exchange, 156, 160
- 拟像 simulation, 158f, 181, 187
- 拟像秩序 orders of simulacra, 156, 158-60
- 年龄, 年龄歧视 age, ageism, 58, 66, 109f
- 凝缩 condensation, 142
- 农民 peasantry, 116, 119
- 女性 women, 7, 8, 59, 103, 105f, 139, 151, 166, 184

女性主义 feminism, 7, 105, 110, 139, 141, 184, 185

P

《批判》 *Critique*, 91

批判哲学与实证哲学 critical vs positive philosophy, 20, 21, 63

偏离 deviation, 128, 143f

普鲁士 Prussia, 23

谱系学 genealogy, 30–32, 34, 50, 93, 146, 147, 156, 157, 159, 160

Q

祈祷 prayer, 33

奇迹 miracle, 165

启蒙运动 Enlightenment, 3, 183, 189

强度 intensities, 57, 127

全景敞视监狱 panopticon, 147

权力 power, 56, 57, 85, 141, 145, 147, 148, 157

R

人本教 Religion of Humanity, 8, 26, 27, 30, 37, 40, 41, 132

人本主义理论 humanist theory, 103, 123, 130

《人道报》 *L'Humanité*, 87, 101

人的二重性 homo duplex, 78

人类学 anthropology, 84–97, 123, 158, 171

人类学化 anthropologisation, 182

认识论 epistemology, 52, 53, 170, 174, 178

认识论化的阈限 threshold of epistemologisation, 181

认知型 episteme, 181

日本 Japan, 70

S

商品交换 commodity exchange, 154

社会/社会的 social,

社会不平等 inequality, 51

社会的诞生 birth of, 4, 186f

社会的共谋 complication, 126, 131, 132

社会的终结 end of, 152–161, 177–190

社会地位 status, 89

社会动力学 dynamics, 28, 35, 39, 131

社会法则 laws, 14, 58

社会分化 differentiation, 126

社会结构 structure, 50, 71, 88

社会静力学 statics, 34, 35, 39, 128, 131

社会事实 facts, 52–54, 65, 67, 73, 74, 82, 84, 88, 107

社会调控 regulation, 83

社会问题 problems, 80

- 社会形态 formation, 142
- 社会形态学 morphology, 50
- 社会性因果关系 causation, 76
- 社会整合 integration, 83, 146, 155, 173
- 社会崇拜 sociolatry, 27
- 社会统治 sociocracy, 30, 132, 162
- 社会学 sociology, 7, 10, 16, 18, 38f, 47, 51, 84, 173, 174, 179
 - 社会学的危机 crisis of, 174
 - 作为新政体学说的社会学 as doctrine for new polity, 9
 - 社会学的多元性 as plurality, 174
- 《社会学年鉴》*L'Année Sociologique*, 49
- 社会政体 social polity, 180
- 社会主义 socialism, 41, 54, 86–90, 102, 105, 106, 110, 143, 150, 163
- 社会主义或野蛮 Socialism or Barbarism, 104, 113, 114, 115, 118, 121, 122
- 社会主义与自由 Socialism and Liberty, 102
- 《社会主义运动》*Mouvement Socialiste*, 87
- 摄影 photography, 160
- 身份/认同 identity, 164, 173, 185, 186
- 身体 body, 85, 106f, 109f, 157
- 神圣论社会学 sacred sociology, 92, 101
- 神圣权力 spiritual power, 17, 19, 95, 149, 167, 180
- 神圣学院 sacred college, 5, 6, 182, 189
 - 第一神圣学院(巴札尔与安凡丹) first, (Bazard and Enfantin), 5f
 - 第二神圣学院(孔德) second, (Comte), 26f
 - 第三神圣学院(巴塔耶) third, (Bataille), 92f
 - 第四神圣学院(虚拟) fourth, (virtual), 164f
- 神圣与凡俗 sacred vs profane, 58, 93
- 神学 theologism, 28, 29, 179
- 神学阶段 theological stage, 50, 62, 65
- 生命周期 life-cycle, 106f
- 生物学 biology, 12, 15, 16, 25, 133, 136
- 圣母/处女 virgin, 27, 31, 32, 141, 165, 166
- 圣西门主义 Saint-Simonianism, 5, 6, 9, 10, 93, 94, 101, 105, 111, 137, 177, 180, 181, 185
- 失范 anomie, 51, 55, 57, 63, 78f, 97, 162
- 时间 time, 8, 24, 36, 163, 187
- 实践 praxis, 102, 109
- 实在 real, 159, 177
- 实在论 realism, 12, 29
- 实证阶段(后形上阶段) positive (post-metaphysical) stage, 24, 62, 63, 65
- 《实证哲学》*La Philosophie Positive*, 37
- 实证主义 positivism, 11, 16, 29, 30, 37, 85, 129, 174, 183 aestheticised, 32
- 实证主义政体 polity, positive, 8, 18, 24, 27, 31, 35, 40, 177, 182
 - 形上政体(参看:民主) metaphysical, 177, 187 (see: democracy)

作为社会的实证主义政体 social, 180
 数学 mathematics, 12, 13, 25, 179
 主观数学 subjective, 33
 说明秩序 order of exposition, 12, 178
 斯大林主义 Stalinism, 104, 117f
 死亡 death 94, 97, 156, 159

T

《泰凯尔》*Tel Quel*, 138, 139
 体系 system
 对于体系的治理 government of, 16-17
 科学的体系 of sciences, 7, 11-16, 25
 社会形式的体系 of social forms, 34, 131
 天启 apocalypse, 159, 161, 162, 166
 天使 angels, 28, 165
 天主教 Catholicism, 8, 18-23, 31, 32, 34, 41, 149
 偷窃 theft, 164
 图腾崇拜 totemism, 58, 94, 95
 托洛茨基主义 Trotskyism, 115, 117, 182

W

微观政治学 micropolitics 150, 163
 威尼斯 Venice, 23
 威斯特法利亚条约 Treaty of Westphalia (1648), 20
 唯灵论 spiritualism, 31, 32, 164, 168
 唯名论 nominalism, 29, 61, 163
 未来 future, 25, 35, 36, 38, 50, 104, 169, 184, 188f
 文化帝国主义 cultural imperialism, 36
 文化演进 cultural evolution, 6
 文化资本 cultural capital, 172
 巫术 magic, 85
 《乌托邦》*Utopie*, 152
 乌托邦 utopia(s), 30, 33, 40, 50, 94, 110, 111, 140, 186
 无产阶级 proletariat, 4, 8, 27, 34, 40, 105, 113, 116, 119, 122, 142, 155, 172, 180
 次无产阶级 sub-proletariat, 113
 《无首人》*Acéphale*, 95
 无政府主义学说 anarchist theory, 56, 88
 物化 reification, 102
 物理学 physics, 25, 179

X

《西方评论》*Revue Occidentale*, 42
 西方作为例外 West, as exception, 41, 131, 140f
 戏剧化 theatricalisation, 5, 36, 96

- 《现代》 *Les Temps Modernes*, 102, 139, 152
 现代性 *modernity*, 18, 25, 130, 133, 187
 献祭性的耗费 *sacrificial expenditure*, 95
 现象学 *phenomenology*, 107, 114, 115, 122, 137, 155, 174
 象征交换 *symbolic exchange*, 154, 156–8
 象征秩序 *symbolic order*, 108, 111, 140, 156, 158
 消费 *consumption*, 90, 94, 95, 171–3
 消费社会 *consumer society*, 152, 154, 155, 159, 187
 写作 *writing*
 写作模式 *modes of*, 155–156
 字谜(藏头)写作 *acrostic*, 33
 写作习语 *idioms*, 94, 162, 183, 189
 政治写作 *political*, 86, 89
 新教 *Protestantism*, 19–23, 31, 36, 41, 167, 177
 新康德主义 *neo-Kantianism*, 49, 58, 59
 形上阶段 *metaphysical stage*, 18–24, 28–30, 36, 62, 63, 65, 131, 134, 177, 180
 形上历史观 *metaphysical concept of history*, 168f
 性别/社会性别 *gender*, 27, 58, 105f, 184f
 性实验 *sexual experimentation*, 168, 184, 185
 宿命论 *fatalism*, 82
 虚构 *fictions*, 11, 13, 17, 18, 25, 30, 38
 虚拟化 *virtualisation*, 159
 虚拟速度 *virtual velocities*, 14
 学院风格 *scholasticism*, 38f, 170f
 血友病 *hemophilia*, 129, 133, 134
 询唤 *interpellation*, 145, 144

Y

- 压迫性国家机器 *Repressive State Apparatuses*, 145, 167
 耶稣会 *Jesuits*, 19, 32
 伊斯兰教 *Islam*, 41, 115, 121, 131
 仪式 *ritual*, 6, 59, 95, 145, 185
 遗传学 *genetics*, 25, 85, 133
 移置 *displacement*, 142
 异化 *alienation*, 102, 111, 112, 117, 123, 138
 异质性 *heterology*, 92
 意识形态 *ideology*, 52, 134, 150
 意识形态国家机器 *Ideological States Apparatuses*, 144, 145
 因果关系 *causation*, 11, 28, 58, 77, 126, 142, 178
 异常因果关系 *abnormal*, 81
 因果关系缺失 *absent*, 142
 转喻的因果关系 *metonymic*, 142
 英国 *England*, 19, 21, 23, 70, 71

幽默 humour, 94, 164
 犹太教 Judaism, 41
 有机论 organicism, 125, 126, 130, 132
 有机论与机器 vs machine, 131, 132
 诱引 seduction, 154, 186
 逾越 transgression, 92-95, 138
 约制 sanctions, 52, 55, 181
 越南 Vietnam, 104

Z

战争 war, 24, 42, 52, 57, 104
 战争机器 war machine, 149, 150, 166
 哲学 philosophy, 4, 17, 129, 141
 实证哲学 positive, 7, 8, 16, 17, 25, 40
 政教合一/元首-教皇制 Caesaro-papism, 34, 180
 制度性社会主义 institutional socialism, 54, 81
 至高存在 Supreme Being, 28, 30
 治理术 governmentality, 147, 167
 致命策略 fatal strategies, 153, 156, 158
 中国 China, 139
 种族 race, 116f
 周期 cycles
 危机/批判时期与有机/实证时期 critical vs positive periods, 6, 63, 92, 93
 同质时期与异质时期 homogeneous vs heterogeneous periods, 92
 主权 sovereignty, 36, 94, 147-8
 资本主义 capitalism, 21, 65, 70, 111, 114, 122, 146, 154, 155, 168
 资产阶级 bourgeoisie, 22, 64, 71, 90-91, 103, 113, 116, 180
 小资产阶级 petite-, 172, 180
 新兴小资产阶级 new petite-, 171
 自然神论 Deism, 21f, 31, 36, 41
 自杀 suicide, 53, 54, 57, 60, 73-83, 172, 174
 自我 self, 148, 167
 自由 freedom, 20, 56, 103, 106f
 《自由女性》*La Femme Libre*, 3
 综合 synthesis, 18, 29, 42, 165
 宗教 religion, 6, 28, 31, 38, 41, 63, 130, 165f
 公民宗教 civic, 67
 总体性社会事实 total social fact, 85

封面

书名

版权

前言

目录

自序

致谢

第一编

第一周期：1800—1879社会理论的诞生：利他主义

第一章 后革命时代的虚空

第二章 牺牲性的理论与现代性的社会学

第三章 理论在危机中：宗教与主观范畴

第四章 第一周期的终结：学院风格

第二编

第二周期：1880—1939社会理论的首次重生：失范

第五章 社会理论重生

第六章 法国社会：没有规范的先锋

第七章 方法的危机与《自杀论》中对理论的求助

第八章 第二周期的终结：人类学与宗教

第三编

第三周期：1940—2000社会理论的二次重生：超终局

第九章 存在主义学说

第十章 阿尔及利亚战争

第十一章 从病理学到规范性

第十二章 结构主义理论

第十三章 激进理论与社会范畴的终结

第十四章 周期之末：对抗策略的时代

第四编 终结

结语 社会终结时代的社会理论

参考文献

中外人名索引

中外术语索引