

社會的「缺席」或者社會學的「危機」

● 李 猛



渠敬東：《缺席與斷裂：有關失範的社會學研究》（上海：上海人民出版社，1999）。

有一次，在談及政治哲學的風格時，奧克蕭特 (Michael J. Oakeshott) 說，政治哲學家的特點就在於他們對人的處境抱有一種陰鬱 (somber) 的觀感，他們考慮的是人在黑暗中的處境。因此，在這些偉大政治哲學家的著作中，人的生

活不是一次盛宴或旅行，而是一種困境^①。

與政治哲學的這種陰鬱風格相比，社會理論，尤其是社會學傳統的社會理論，似乎風格要溫和得多。如果說真正的政治哲學即使在提供權宜的救治方法的時候，也總是忘不了用不抱幻覺的眼光冷眼看待人的處境中不可抹消的危機狀態的話，那麼從政治經濟學的興起開始，「社會理論」就帶有了某種濃厚的拯救的味道，或者用福柯 (Michel Foucault) 的話會更準確，一種治療的傾向^②。不過，即使在弗格森 (Adam Ferguson) 和亞當·斯密 (Adam Smith) 那裏，古典的問題，甚至對人的根本處境的那種陰鬱觀感，似乎並沒有完全消失，只不過表達得更加隱晦了。讀讀弗格森在《文明社會史論》中對腐敗的討論，就會隱約地察覺到這一點。社會學家似乎就大不一樣了，他們大概是第一批純粹的「現代主義者」，他們比政治學家和政治經濟學家更加徹底地皈依了現代的理念，在這個意義上，社會學的整體風格總是夾雜着某種布道和護教的色彩，就不足為奇了，因為社會學家是此世的

如果說真正的政治哲學即使在提供權宜的救治方法的時候，也總是忘不了用不抱幻覺的眼光冷眼看待人的處境中不可抹消的危機狀態的話，那麼，「社會理論」就帶有了某種濃厚的拯救的味道。在這個意義上，社會學的整體風格總是夾雜着某種布道和護教的色彩，就不足為奇了。

渠敬東引用涂爾幹的話，簡明地揭示了失範這個概念對於社會學家的悖謬：失範意味着「社會在個體身上的不充分在場」和「社會的缺席」。正是在這個社會缺席的地方，社會學面對了它自身的困境的根源，就在於社會學理論經常無力面對現代社會真正的困境或危機。

寬慰者。在「城」(polis, civitas)，「共和」(res publica, commonwealth)、「國家」(state)和「公民社會」(civil society)的概念之後，基督教時代出現的「社會」這個詞似乎總不免讓人想起地上的樂園，或至少是它的「中介」——教會(一個「完美的社會」?)。孔德(Auguste Comte)這個社會學的名義祖先，並不像許多人想的那樣，不過碰巧給社會學起了個名，而他自己的學說只能算是過時的「形而上學」。其實，孔德對社會學的「毒害」，就像馬基雅維利(Niccolo Machiavelli)與現代政治思想的關係一樣，遠比那些尊奉他的追隨者實際意識到的要大。只不過，真正在骨子裏影響整個社會學傳統的那個孔德，首先並不是宣傳實證主義的科學家，而是一位「人性教」(the religion of humanity)的開山教主。沃格林(Eric Voegelin)早就精辟地指出，孔德晚年致力於「精神重建」的努力並不像穆勒「痛心疾首」地惋惜的那樣，是「一位具有如此偉大才智的人的悲慘墮落」，反而恰恰是孔德的實證主義中的「精髓」③。一個當時親聆孔德布道的人就曾經見證說，「有這麼一個人，有這麼一個綱領，我們得救了」④。其實，實證主義倒要算是孔德的宗教，它名副其實地取代了宗教和形而上學的位置。在這個意義上，實證主義，尤其是它皇冠上的明珠——社會學，就不是簡單的科學，而是像當年蒲柏(Alexander Pope)讚美牛頓一樣，要給這個混亂的世界一個秩序。所以，這位「人性的科學教皇」自比為摩西和基督，並非毫無來由。對社會學的這一「精神」，十九世紀末的美國人就非常清楚，所以他們才更

願意在大學裏設立使人政治冷淡的社會學系，也不願意設立容易讓人患病的政治學系，因為在當時的許多社會科學家看來，社會是一種神聖的制度，而研究「社會」的社會科學則應以更為健康的態度完成宗教不能實現的目標，而社會學正是一種真正能夠繼承福音精神的「思想」⑤。今天，將孔德的晚年斥為精神分裂的實證主義的、科學的社會學，果真擺脫了孔德的夢想嗎？還是只不過將這種狂熱的世俗彌賽亞的「精神重建」變成了一套以同樣狂熱的抽樣調查定量分析中層理論為核心的「社會工程」和「國家統計」？

只有理解了社會學研究傳統的這種內在「動機」，我們才能理解渠敬東在這本書中所作的嘗試的重要意義。如果說社會學這個傳統的許多重要概念，如整合、團結、功能、分化、角色、社會化等等，都不免濃厚的社會救治的味道，那麼有一個概念可能是個例外，這是一個多少有些令社會學家尷尬的概念，一個社會學理論的絆腳石，這就是失範(anomie)。渠敬東引用的那句涂爾幹(Émile Durkheim)的話，簡明地揭示了這個概念對於社會學家的悖謬：失範意味着「社會在個體身上的不充分在場」和「社會的缺席」(頁29)。換句話說，失範是社會學無法再直接「言說」社會的地方，正是在這個社會缺席的地方，社會學面對了它自身的困境的根源，社會學的困境甚至危機恰恰就在於社會學理論經常無力面對現代社會真正的困境或危機。

渠敬東對於社會學理論不能面對困境的這一根本的「困境」有着深刻的理解，也許正是這一點促使他

選擇從「失範」概念入手來重構社會學面對「社會的缺席」，甚至「斷裂」時刻的理論可能性。而要用社會學把握「社會缺席」的時刻，就必須首先批判性地研究整個社會學理論的傳統，特別是構成這種傳統的核心社會學經典如何把握「社會」，以及這種「社會的缺席」。

渠敬東發現，傳統的社會學理論並非全然不考慮失範這種「社會的缺席」，但「以往的失範理論都迫不及待地表露出了挖掘隱藏在失範現象背後的『深層基礎』的衝動」（頁93），也就是說，社會學的傳統即使在「失範」、在「社會缺席」的時候，也仍然試圖找到那個像上帝一樣隱蔽的社會。這樣的努力其實正是涂爾幹最初引入這一概念的意圖。失範，這種「社會的缺席」，非但不能證明社會學的失敗，反而恰恰要在這裏證明社會學輝煌的成功。特別是在《自殺論》這部謎一樣的作品中，「失範型自殺」正證明了自殺的社會性，在最不可能出現社會的地方證明社會的力量，這難道不是以最無可辯駁的方式表明了社會分析的優勢和社會救治的效用嗎？在這裏，渠敬東表明他不僅諳熟涂爾幹的理論，而且並沒有像通常那樣因為過於熟悉涂爾幹的洞察力而喪失對這種理論本身的盲點的警惕。他發現，涂爾幹在最接近其最終成功的地方，也就是社會學最榮耀的地方，卻面對最大的困境，瀕臨對社會學來說最危險的失敗：「涂爾幹越來越意識到失範就像一個幽靈，始終在他社會整合的理論大廈之中徘徊」（頁31）。在逐漸從社會崇拜的模式轉向個體崇拜的模式的過程中^⑥，涂爾幹逐漸認識到，失範的

真正問題不是個體意識壓倒了集體意識，而是相反，個體意識本身「遊移不定、居無定所的狀態」，表明了「失範不僅是集體意識的缺席，也是真正的個體意識的缺席」（頁35）。換言之，失範的概念以悖謬的方式揭示了涂爾幹社會學思想的洞察力，社會與個體的相互滲透。這就是渠敬東在別的地方所說的，用社會決定論來構建個人主義。

但涂爾幹借助「失範」概念建立的「集體」與「個體」的悖謬關聯，實際上早肇始於涂爾幹在《社會分工論》中「顛倒」滕尼斯 (Ferdinand Tönnies) 的「共同體」與「社會」的概念的做法。對比滕尼斯與涂爾幹對「社會」概念的不同理解，我們就可以清楚地看到失範的概念蘊含的「社會學眼光」。在滕尼斯看來，「共同體」是有機的，因為那裏包含的是「溫暖的心靈衝動」(the warm impulses of the heart)，而「社會」不過是機械的聚集，只有「冰冷的理智」(cold intellect)，也就是冷酷的「頭腦」。涂爾幹的洞察力就在於他看到，現代社會同樣是「有機」的，也就是說現代社會具有一種與傳統社會不同的「團結」方式，這種現代社會的團結，基於社會的異質性和功能分化所形成的相互依賴和功能整合，比起相似性基礎上的機械團結，更有彈性，更牢固，甚至更有凝聚力。但是如果對比自霍布斯 (Thomas Hobbes) 以降的現代政治哲學傳統，我們會發現，涂爾幹敏銳的社會分析帶有潛在的危險。在提出了一種與「社會主義」不同的社會理論的同時，涂爾幹對現代社會的「護教」似乎危及了這一社會的基礎，即自由。我們不妨承認正如涂

涂爾幹借助「失範」概念建立的「集體」與「個體」的悖謬關聯，實際上早肇始於涂爾幹在《社會分工論》中「顛倒」滕尼斯的「共同體」與「社會」的概念的做法。但是，在提出了一種與「社會主義」不同的社會理論的同時，涂爾幹對現代社會的「護教」似乎危及了這一社會的基礎，即自由。

當整個基督教的政治理論始終面臨社會理論的制衡和挑戰時，我們已經隱約地觸及到了現代性命運的關鍵。現代社會的「政治」概念與「社會」概念之間的根本衝突，就在於二者都是現代性的合法性賴以成立的基石，然而現代性的這兩個「護教」方向彼此之間卻針鋒相對，相互耗蝕。

爾幹所批評的那樣，滕尼斯的「社會」理論沒有充分對待現代社會本身的複雜性^⑦，但在一個非常重要的地方，這位最早致力於研究霍布斯思想的現代學者，傳承了霍布斯政治哲學的一個重要洞察力，之所以「社會」是機械的，正如霍布斯筆下人為的「利維坦」一樣，正是因為要證成個體的自由。而如果我們像涂爾幹一樣說，現代社會是有機的，那麼這個現代社會又怎麼可能同時是自由的呢？這樣看來，滕尼斯的《共同體與社會》儘管要闡述的是社會學的基本概念，但正如其中的自然法學說所暗示的那樣，在根本的地方這是一種「政治性」的社會理論。所以，滕尼斯與涂爾幹的對立，在某種意義上，揭示了現代性在「政治」面向與「社會」面向上的兩難，前者揭示了現代性作為「無根」的構建，一種無中生有的創造，一種意志論的人為物的特徵，而後者則揭示了現代性的另一面：一種深藏的有機團結，一種看不見的手的編織，神意隱秘的體現^⑧。當聖多馬斯在人的亞里士多德定義上加上「社會」這個詞，使人不僅是政治的動物，還是社會的動物，當整個基督教的政治理論始終面臨社會理論的制衡和挑戰時，我們已經隱約地觸及到了現代性命運的關鍵。彼得和保羅的爭論似乎從來就沒有停止。按渠敬東的話說，儘管涂爾幹已經觸及到了現代性的基本問題，但「他的出發點是要化解矛盾，而不是揭示矛盾」（頁28）。而如果我們不想像涂爾幹一樣「化解矛盾」，就要充分認識現代社會的「政治」概念與「社會」概念之間的根本衝突。而這兩個概念之所以會導致如此根本的衝突，就在於二者都是現

代性的合法性賴以成立的基石，然而現代性的這兩個「護教」方向彼此之間卻針鋒相對，相互耗蝕。涂爾幹「有機團結」和「制度化個人主義」的論述，乃至其整個社會學思想在這裏都面臨着嚴峻的挑戰。從某種意義上，這個挑戰也是針對整個社會學的。而渠敬東就是要接過這個挑戰，證明社會學理論能夠在捍衛現代性的「合法性」同時，也捍衛這種合法性的基礎——自由的可能性。這樣，經過重構的現代性的社會學話語，同時包含了緊密相關的自由的話語和紀律的話語，從而化解了現代性的「政治」面向與「社會」面向之間的緊張。這個重構的核心就是「失範」這個概念，它蘊含了現代人的基本特點：既是社會性的，又是超越社會性的，而他超越社會的自由行動，本身也是「社會」性的，而且恰恰因此具有了超越性。失範作為社會的缺席，反而可以開闢自由的空間，而社會學對失範的言說，在言說現代社會的「危機」的同時，可以克服社會學理論自身的危機。只有理解了這一點，我們才能明白為甚麼這樣一本現代社會學理論的著作，卻有一個古怪的開頭，一個對蘇格拉底的「罪」的奇異討論。

然而也正是在這裏，產生了我的第一個疑慮。「失範」概念能夠負載渠敬東希望它承擔的任務嗎？如果說「斷裂或逃逸也許是生活世界的唯一的出路」（頁15），而失範本身成為一種逃離常規化的「實踐邏輯」（頁193以下），那麼，在重新恢復「自由」的可能性的同時，是否喪失了涂爾幹有關現代社會「有機性」的洞察力呢？而且更根本的是，這種借助「失範」概念重新把握的「自由」，是

否可以回應霍布斯們可能提出的質疑呢？換句話說，人必須生活在社會中與人必然不滿足於生活在社會中，這樣的根本衝突，以及這樣的根本衝突與人和政治之間的根本衝突的微妙關聯，能夠通過失範這樣的概念來充分把握嗎？這種根本衝突，在現代社會的構成中所發揮的根本作用，能夠通過分析失範中意義的缺席和關係的斷裂來實現嗎？渠敬東的努力，是否會與涂爾幹的努力一樣，在觸及了這個根本的問題之後，仍以「化解緊張」而告終呢？在全書的開頭，渠敬東就告訴我們，「這個時代的緊張太需要化解了」（頁1）。要理解這句話，理解渠敬東的意圖，我們必須認識到，渠敬東使用的「化解」一詞，並非試圖消除或者逃避這種緊張，而是帶有某種盧曼（Niklas Luhmann）的色彩，試圖通過「轉化」這種緊張，來理解和負荷這種緊張。因此，問題就在於，這樣一種「轉化」，能否實現渠敬東為自己設立的目標呢？對於這一點，《缺席與斷裂》的古怪開頭恰恰可以給我們一些啟發。

在渠敬東看來，蘇格拉底的審判與死亡這一事件遠不是甚麼大事件，而是一樁日常事件（頁11），但這並不是一樁普通的、自然的日常事件，相反，卻是一樁「反自然狀態」（頁13）的日常事件，這是甚麼意思呢？在「前言」中，渠敬東說：「自希臘自由人的形象出現起，不管是微小的、局部的反抗，還是徹底的、大規模的決裂都是以失範（即非關係）的樣式呈現出來的，它始終在向『外』而在之中，在蘇格拉底式的自我技術中，使日常事件活動具有了自由的本真意義。」（頁3）這段話

對於理解渠敬東的這本書來說，具有非常重要的意義。它告訴我們，作者之所以將蘇格拉底作為一個「失範」的範例，恰恰是因為這個「希臘的自由人」，可以通過一樁日常事件，對抗「自然狀態」，從而通過微小的失範，為這種日常事件賦予一種自由的意涵。然而正是在這裏，暴露了整個失範分析最根本的困難。社會學分析，既要保護日常性（社會性？現代性的社會性？），又要捍衛個體的自由（政治性？現代性的政治性？），於是「失範」就必須是一樁不那麼普通和自然的日常事件。換句話說，社會學在失範的夾縫（這是渠敬東本人比較偏愛的一個概念形象，從中可以看出這個作品的「思想風格」：「在各種思想陰密的空隙之間尋找光亮」，頁5）中，「以極其平淡、極其親切的方式刻畫我們的生身處境」（頁11），而「蘇格拉底在日常生活中所採取的實踐姿態，就充分說明了這一點」（頁10）。這個自由而又具有日常性的實踐姿態是甚麼呢？

「蘇格拉底是一位英雄，但這個英雄與以往以卡理斯瑪的姿態出現的英雄不同，他用自己真實的日常生活，甚至以死作為日常形式的生活實踐揭示了這個社會世界所面臨的困境。更確切地說，蘇格拉底是一位普通人，他始終以普通人的姿態和普通人的生活方式存在，他沒有採取一種與公眾意志對等的強制方式來顛覆這個世界，只是一種遊移的形式把自己的原則播撒在日常生活的實踐之中。蘇格拉底式的反抗既是一種自我意識形式的反抗，也是一種社會性的反抗，這種反抗的目的並不是征服，而是通過

渠敬東是否會與涂爾幹的努力一樣，在觸及了現代社會的根本問題之後，仍以「化解緊張」而告終呢？渠敬東使用「化解」一詞，並非試圖消除或者逃避這種緊張，而是帶有某種盧曼的色彩，試圖通過「轉化」這種緊張，來理解和負荷這種緊張。因此，問題就在於，這樣一種「轉化」，能否實現渠敬東為自己設立的目標呢？

如果不怕冒時代錯置的危險，我們仍然可以說蘇格拉底是針對城邦甚至是反抗「社會」的「失範」，但絕不能同時說這種失範的核心是日常的，從而也是社會性的。蘇格拉底的「失範」，是從意見出發但卻是要超出意見。在這一點上，哲學與「日常」或「社會」無法妥協。

無限否定的形式……對社會機制進行不斷的探索和破解」(頁9)。

這段長篇的引用是值得的。他告訴我們為甚麼渠敬東要以蘇格拉底作為「失範」的化身，甚至是研究失範的社會學家的化身。渠敬東筆下的蘇格拉底形象，表面上受到了黑格爾(G. W. F. Hegel)和晚年福柯的影響，並在許多地方也不是不能在色諾芬(Xenophon)對蘇格拉底的回憶中找到文字上的支持，但歸根結柢，這是一個社會學家的蘇格拉底形象，一個現代人的蘇格拉底的形象，一個甚至可以隱約辨別出涂爾幹的身影的蘇格拉底形象，儘管這個身影不是在亦步亦趨地模仿涂爾幹，而恰恰是要「反抗」涂爾幹，解決涂爾幹不能解決的問題。這裏的關鍵不在於我們是否可以說，蘇格拉底要在實踐中找到自由的本真意義，也不在於是否存在一種「蘇格拉底式的主體狀態」，或者黑格爾所謂的「自我意識形式的反抗」(我相信，對這些問題，我們的答案都是「不」)，而在於如果蘇格拉底是個「英雄」的話，那麼這一點是因為他的日常實踐呢，還是因為他的哲學實踐呢？即使我們姑且同意渠敬東援引的西塞羅(Marcus Tullius Cicero)的話，是蘇格拉底將哲學從天上帶到了市場(頁13)，我們仍然必須承認，重要的是將哲學帶到了市場，而不是將市場變成哲學。如果蘇格拉底對社會的「反抗」首先是哲學的話，那麼所謂蘇格拉底的「自由」、「實踐」、「日常生活」、「普通人的姿態」都是次要的問題，首要的問題仍然是哲學。而在蘇格拉底那裏，在整個古代世界，無論哲學是否從人事開始，但最終卻都要指向作為整全(cosmos)的自然，而

且不能脫離對這種自然的靜思直觀(contemplation)。亞里士多德在沉思生活與行動生活之間所做的顯白區分，仍然不能忽視。這樣看來，蘇格拉底的事件，非但不能看作是一種反自然的自由事件，倒更可能是一種通過面向自然，而且是探尋自然的正當生活方式的事件。撇開了自然和哲學，恰恰會使得蘇格拉底事件，這個蘇格拉底的「反抗」不可理解，無論是柏拉圖的蘇格拉底，還是色諾芬的蘇格拉底。如果普通人和「社會性的反抗」是蘇格拉底這位「英雄」的特徵的話，那麼蘇格拉底就不再是蘇格拉底了，而變成他的指控者，變成了《雲》中放火燒了蘇格拉底的「思想所」的老父親了。

也許有人會說，這裏的問題不過是渠敬東選錯了失範的化身。我認為，渠敬東確實選錯了人，如果選哈姆雷特，可能更恰當。沒有甚麼比「這個時代脫了節」更能抓住失範作為現代困境的「精髓」了。不過，問題似乎並不那麼簡單。如果不怕冒時代錯置的危險，我們仍然可以說蘇格拉底是一種針對城邦甚至是反抗「社會」的「失範」，但如果我們要這樣說，我們就絕不能同時說這種失範的核心是日常的，從而也是社會性的，「始終以普通人的姿態和普通人的生活方式存在」。蘇格拉底的「失範」，是從人事開始的，從意見出發，堅持要和鄰人說話，但作為哲學家，與鄰人說話，並非像鄰人一樣是「日常性」或「社會性」的。蘇格拉底從意見開始，是要超出意見上升，「將人拉升起來」(《泰阿泰德篇》，175B)，而不是為了停在意見的層面。在這一點上，哲學與「日常」或「社會」無法妥協。因此，借助古老的蘇格拉底來言說「失

範」，並不能挽救社會學理論在現代性的自由和社會性之間的兩難，也不能找到言說現代性在政治性和社會性兩個合法性方向上的兩難。相反，這個古代的「例子」無論在自由，還是在社會性和日常性上都與渠敬東筆下的現代社會構成了尖銳的對立。只是在這個意義上，而非在別的意義上，渠敬東寫下的「導言」才清楚地暴露了現代的困境。古代的哲學家對抗習俗的做法恰恰是要發現提供正當生活基礎的自然，而整個現代的「失範」，恰恰意味着現代人永久喪失了這個可以作為善好生活的嚮導的「自然」。從古代哲學家的眼光來說，無論是現代性的政治一面，還是現代性的社會一面，都不過是人為的習俗而已，甚至更糟，是「人為物的陰影」，而在現代人看來，無論是人為「建構」的政治，還是人為「構成」的社會，都是脫離甚至對抗「自然狀態」的產物。沒有了自然正當，現代性的政治性和社會性才能獲得自足存在的前提，二者的對立才成為可能，而最終體現二者根本衝突的「失範」才成為可能。因此，在最根本的地方，蘇格拉底並沒有「失範」，相反，「失範」的倒是那些拒絕或不能發現「自然正當」的普通人。難道在這個意義上，所有現代人都是殺害蘇格拉底的指控者和陪審團的後代？

正是在這裏，我們可以發現，《缺席與斷裂》的蘇格拉底「序曲」並非完全沒有成功，而只不過它以悖謬的方式為借助「失範」理解現代性的根本困境提供了背景。不過，社會學寄希望於運用「失範」這一社會的缺席來言說現代性在政治性和社會性之間的兩難處境，最終卻要借助沒有「失範」的蘇格拉底來理解現

代性的危機，似乎仍然暴露了社會學，乃至整個現代社會理論的困境：現代性不能自己理解自己。但如果這樣的處境就是現代社會根源性的困境，那麼是否社會學理論言說這一處境本身所陷入的危機，暗示了現代性的某種根本特徵呢？而《缺席與斷裂》不正是通過最終展現了社會理論的這個根本困境，實現了它最初的目標嗎？

不過，也正是在這裏，我要提出對這本書的第二點批評，在經驗感受力方面的問題。我說這本書在「經驗感受力」方面存在問題，並不是說這本書欠缺經驗研究。一方面，經驗研究並不一定具有經驗感受力，事實上，常人方法學 (ethnomethodology) 已經告訴我們，恰恰相反，社會學中絕大多數的經驗研究是建立在沒有經驗感受力的「使現象消失」的技術上。而另一方面，帕森斯 (Talcott Parsons) 和盧曼這些表面上最抽象的理論家，他們的論述實際上蘊含了社會學對於現代社會最豐富的經驗感受力，絲毫不遜於齊美爾 (Georg Simmel)、舒茨 (Alfred Schutz) 和戈夫曼 (Erving Goffman)，甚至在許多方面都要更深入一些。準確地說，經驗感受力就是理論直面我們現身的處境，尤其是在擔負甚至對抗這個處境中的根本危機時所暴露出來的生存張力的能力。在這個意義上，這本書並非完全缺乏經驗感受力，其中的許多章節，清晰地表明了作者對個體生存乃至與他人關聯的經驗感受力，對日常生活的脈絡的體驗。但在作者力圖將涂爾幹的「失範」概念從社會決定論的困難中拯救出來的時候，在力圖揭示「失範」暗含的現代社會中的個體生存處境的同時，

經驗研究並不一定具有經驗感受力，事實上，常人方法學已經告訴我們，社會學中絕大多數的經驗研究是建立在沒有經驗感受力的「使現象消失」的技術上。準確地說，經驗感受力就是理論直面我們現身的處境，尤其是在擔負甚至對抗這個處境中的根本危機時所暴露出來的生存張力的能力。

在有關「失範」的經驗感受力方面，這本書的政治性與社會性同樣是脫節的，從而使作者對個體自由的可能性及其面臨的限制的闡述，欠缺經驗的豐富性和厚度。作者擬議中的失範與制度變遷的「綜合」，表明作者意識到了這一點，但我必須承認，它在失範的理論闡述的根本環節存在困難。

卻沒有將這種個體的感受力放在現代人的具體的歷史「社會」處境中來理解，這些失範的「單子」就彷彿飄蕩在沒有色彩的空間中，似乎無「範」可失。換句話說，在有關「失範」的經驗感受力方面，這本書的政治性與社會性同樣是脫節的，從而使作者對個體自由的可能性及其面臨的限制的闡述，欠缺經驗的豐富性和厚度。作者擬議中的失範與制度變遷的「綜合」，表明作者意識到了這一點，但我必須承認，我認為這個擬議中的綜合，不僅因為它們的初步性而不免薄弱，更重要的是因為在失範的理論闡述的根本環節存在困難，所以它的問題不在技術細節上。書中說，「社會學的思想風格的突出特點就是在與傳統哲學之邏各斯中心主義或理性中心主義發生斷裂的同時，建立了一種局部的、具體的和歷史的理論邏輯」（頁313）。儘管這樣的「思想風格」是否社會學應該追求的目標，因人而異，但作者實際的分析風格，卻似乎也沒有完全與這樣的目標相吻合。《缺席與斷裂》是一部強調歷史，甚至到了有些「歷史主義」取向的書，但卻缺乏真正的歷史。

面對社會學理論的危機，究竟缺席的是甚麼？這一問題通過渠敬東返回社會學自身經典的努力，以更尖銳的方式展現了出來。真正嚴肅的社會理論的努力，就在於是否能夠面對社會學理論日益深刻的危機，而能否面對這種危機，在根本上取決於是否能夠充分面對我們的困境（任何困境恰恰就其根本的普遍性而言，首先是我們的）。不能充分言說困境，本身昭示了社會理論面臨的雙重困境：面對苦痛性的實踐

經驗的無力和面對超越性的沉思理論的無力。這一點，我相信，在渠敬東寫下全書最後一個詞「希望」的時候，他一清二楚。

註釋

① Michael J. Oakeshott, introduction to *Leviathan*, by Thomas Hobbes (New York: Collier Books, 1962), 5.

② 福柯著，方生譯：〈尼采、弗洛伊德、馬克思〉，載汪民安、陳永國編：《尼采的幽靈》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁113。

③ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), 136-59.

④ 孔德著，黃建華譯：《論實證精神》（北京：商務印書館，1996），頁89。

⑤ John G. Gunnell, *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), chaps. 2-3.

⑥ 不過，這兩種模式究竟是涂爾幹始終存在的兩種傾向，還是鑒別涂爾幹早期思想和晚期思想的標誌，我認為還值得進一步探討。

⑦ Werner J. Cahnman, "Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews", in *Ferdinand Tönnies: A New Evaluation*, ed. Werner J. Cahnman (Leiden: E. J. Brill, 1975), 239-56.

⑧ 這兩種對立的傾向具有濃厚的神學色彩，歸根結柢都與基督教有着千絲萬縷的聯繫，參見 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 29-39, 51-74.