

《缺席与断裂》

图书基本信息

书名：《缺席与断裂》

13位ISBN编号：9787208033214

10位ISBN编号：7208033218

出版时间：1998-01

出版社：上海人民出版社

作者：渠敬东

页数：354 页

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《缺席与断裂》

内容概要

本书荣获第四届（2002年度）中国社会科学院优秀科研成果奖。其写作是出于对"失范现象"之命运的"关怀"，是一份研究性纲领，其写作在各种思想和各种思想风格之间来回跳跃和游移，不限于某种特定的或既定的说法，对研究社会失范现象的人士以及对社会学感兴趣的人士都会大有裨益。

书籍目录

前言

导言：苏格拉底的“罪”及其他

1 失范理论综述

1-1 涂尔干的失范理论

1-2 默顿的失范理论

1-3 当代失范理论

2 意义的缺席

2-1 行动及意义悬置

2-2 时间、意义与焦虑

3 关系的断裂

3-1 “他我”的关系意涵

3-2 失范作为一种实践逻辑

3-3 权力关系与反抗关系

4 制度的变迁

4-1 制度的变迁

4-2 类比与分类

结论

参考文献

致谢

《缺席与断裂》

精彩短评

- 1、天下文章一大抄，美其名曰不喜体系、理论巡游.....说了半天最重要的问题涂神自己早就解决了。分类图式，膜！
- 2、“路标”
- 3、那时的渠敬东真年轻
- 4、的确是密度很大
- 5、语言非常接近老外
- 6、用失范串接起社会学理论发展史，关系、意义、行动与结构（制度），而且开头以苏格拉底切入，难免想到李猛《自然社会》开头的“鲁滨逊”.....然而，渠的书看起来更好读哎（何止，渠东翻译的书也比李猛翻译的好读==）
- 7、书在嘉定家，作者是我同学，他从北京寄给我的
- 8、总算拜读了。。。
- 9、渠敬东是怎么读书的.....实在汗颜，哲学社会学两不误，真是让我羡慕嫉妒恨。
- 10、这个视野有点广 没看完...
- 11、只读了第一章。涂尔干与默顿。

1、社会的“缺席”或者社会学的“危机”李猛渠敬东：《缺席与断裂：有关失范的社会学研究》（上海：上海人民出版社，1999）。有一次，在谈及政治哲学的风格时，奥克肖特（Michael J. Oakeshott）说，政治哲学家的特点就在于他们对人的处境抱有一种阴郁（somber）的观感，他们考虑的是人在黑暗中的处境。因此，在这些伟大政治哲学家的著作中，人的生活不是一次盛宴或旅行，而是一种困境¹。与政治哲学的这种阴郁风格相比，社会理论，尤其是社会学传统的社会理论，似乎风格要温和得多。如果说真正的政治哲学即使在提供权宜的救治方法的时候，也总是忘不了用不抱幻觉的眼光冷眼看待人的处境中不可抹消的危机状态的话，那么从政治经济学的兴起开始，“社会理论”就带有了某种浓厚的拯救的味道，或者用福柯（Michel Foucault）的话会更准确，一种治疗的倾向²。不过，即使在弗格森（Adam Ferguson）和亚当·斯密（Adam Smith）那里，古典的问题，甚至对人的根本处境的那种阴郁观感，似乎并没有完全消失，只不过表达得更加隐晦了。读读弗格森在《文明社会史论》中对腐败的讨论，就会隐约地察觉到这一点。社会学家似乎就大不一样了，他们大概是第一批纯粹的“现代主义者”，他们比政治哲学家和政治经济学家更加彻底地皈依了现代的理念，在这个意义上，社会学的整体风格总是夹杂着某种布道和护教的色彩，就不足为奇了，因为社会学家是此世的宽慰者。在“城”（polis, civitas）、“共和”（res publica, commonwealth）、“国家”（state）和“公民社会”（civil society）的概念之后，基督教时代出现的“社会”这个词似乎总不免让人想起地上的乐园，或至少是它的“中介”--教会（一个“完美的社会”？）。孔德（Auguste Comte）这个社会学的名义祖先，并不像许多人想的那样，不过碰巧给社会学起了个名，而他自己的学说只能算是过时的“形而上学”。其实，孔德对社会学的“毒害”，就像马基雅维利（Niccolo Machiavelli）与现代政治思想的关系一样，远比那些尊奉他的追随者实际意识到的要大。只不过，真正在骨子里影响整个社会学传统的那个孔德，首先并不是宣传实证主义的科学家，而是一位“人性教”（the religion of humanity）的开山教主。沃格林（Eric Voegelin）早就精辟地指出，孔德晚年致力于“精神重建”的努力并不像穆勒“痛心疾首”地惋惜的那样，是“一位具有如此伟大才智的人的悲惨堕落”，反而恰恰是孔德的实证主义中的“精髓”³。一个当时亲聆孔德布道的人就曾经见证说，“有这么一个人，有这么一个纲领，我们得救了”⁴。其实，实证主义倒要算是孔德的宗教，它名副其实地取代了宗教和形而上学的位置。在这个意义上，实证主义，尤其是它皇冠上的明珠--社会学，就不是简单的科学，而是像当年蒲柏（Alexander Pope）赞美牛顿一样，要给这个混乱的世界一个秩序。所以，这位“人性的科学教皇”自比为摩西和基督，并非毫无来由。对社会学的这一“精神”，十九世纪末的美国人就非常清楚，所以他们才更愿意在大学里设立使人政治冷淡的社会学系，也不愿意设立容易让人患病的政治学系，因为在当时的许多社会科学家看来，社会是一种神圣的制度，而研究“社会”的社会科学则应以更为健康的态度完成宗教不能实现的目标，而社会学正是一种真正能够继承福音精神的“思想”⁵。今天，将孔德的晚年斥为精神分裂的实证主义的、科学的社会学，果真摆脱了孔德的梦想吗？还是只不过将这种狂热的世俗弥赛亚的“精神重建”变成了一套以同样狂热的抽样调查定量分析中层理论为核心的“社会工程”和“国家统计”？只有理解了社会学研究传统的这种内在“动机”，我们才能理解渠敬东在这本书中所作的尝试的重要意义。如果说社会学这个传统的许多重要概念，如整合、团结、功能、分化、角色、社会化等等，都不免浓厚的社会救治的味道的话，那么有一个概念可能是个例外，这是一个多少有些令社会学家尴尬的概念，一个社会学理论的绊脚石，这就是失范（anomie）。渠敬东引用的那句涂尔干（é mile Durkheim）的话，简明地揭示了这个概念对于社会学家的悖谬：失范意味着“社会在个体身上的不充分在场”和“社会的缺席”（页29）。换句话说，失范是社会学无法再直接“言说”社会的地方，正是在这个社会缺席的地方，社会学面对了它自身的困境的根源，社会学的困境甚至危机恰恰就在于社会学理论经常无力面对现代社会真正的困境或危机。渠敬东对于社会学理论不能面对困境的这一根本的“困境”有着深刻的理解，也许正是这一点促使他选择从“失范”概念入手来重构社会学面对“社会的缺席”，甚至“断裂”时刻的理论可能性。而要用社会学把握“社会缺席”的时刻，就必须首先批判性地研究整个社会学理论的传统，特别是构成这种传统的核心的社会学经典如何把握“社会”，以及这种“社会的缺席”。渠敬东

《缺席与断裂》

发现，传统的社会学理论并非全然不考虑失范这种“社会的缺席”，但“以往的失范理论都迫不及待地表露出了挖掘隐藏在失范现象背后的‘深层基础’的冲动”（页93），也就是说，社会的传统即使在“失范”、在“社会缺席”的时候，也仍然试图找到那个像上帝一样隐蔽的社会。这样的努力其实正是涂尔干最初引入这一概念的意图。失范，这种“社会的缺席”，非但不能证明社会学的失败，反而恰恰要在这里证明社会学辉煌的成功。特别是在《自杀论》这部谜一样的作品中，“失范型自杀”正证明了自杀的社会性，在最不可能出现社会的地方证明社会的力量，这难道不是以最无可辩驳的方式表明了社会分析的优势和社会救治的效用吗？在这里，渠敬东表明他不仅谙熟涂尔干的理论，而且并没有像通常那样因为过于熟悉涂尔干的洞察力而丧失对这种理论本身的盲点的警惕。他发现，涂尔干在最接近其最终成功的地方，也就是社会学最荣耀的地方，却面对最大的困境，濒临对社会学来说最危险的失败：“涂尔干越来越意识到失范就像一个幽灵，始终在他社会整合的理论大厦之中徘徊”（页31）。在逐渐从社会崇拜的模式转向个体崇拜的模式的过程中⁶，涂尔干逐渐认识到，失范的真正问题不是个体意识压倒了集体意识，而是相反，个体意识本身“游移不定、居无定所的状态”，表明了“失范不仅是集体意识的缺席，也是真正的个体意识的缺席”（页35）。换言之，失范的概念以悖谬的方式揭示了涂尔干社会学思想的洞察力，社会与个体的相互渗透。这就是渠敬东在别的地方所说的，用社会决定论来构建个人主义。但涂尔干借助“失范”概念建立的“集体”与“个体”的悖谬关联，实际上早肇始于涂尔干在《社会分工论》中“颠倒”滕尼斯（Ferdinand Tönnies）的“共同体”与“社会”的概念的做法。对比滕尼斯与涂尔干对“社会”概念的不同理解，我们就可以清楚地看到失范的概念蕴含的“社会学眼光”。在滕尼斯看来，“共同体”是有机的，因为那里包含的是“温暖的心灵冲动”（the warm impulses of the heart），而“社会”不过是机械的聚集，只有“冰冷的理智”（cold intellect），也就是冷酷的“头脑”。涂尔干的洞察力就在于他看到，现代社会同样是“有机”的，也就是说现代社会具有一种与传统社会不同的“团结”方式，这种现代社会的团结，基于社会的异质性和功能分化所形成的相互依赖和功能整合，比起相似性基础上的机械团结，更有弹性，更牢固，甚至更有凝聚力。但是如果对比自霍布斯（Thomas Hobbes）以降的现代政治哲学传统，我们会发现，涂尔干敏锐的社会分析带有潜在的危险。在提出了一种与“社会主义”不同的社会理论的同时，涂尔干对现代社会的“护教”似乎危及了这一社会的基础，即自由。我们不妨承认正如涂尔干所批评的那样，滕尼斯的“社会”理论没有充分对待现代社会本身的复杂性⁷，但在一个非常重要的地方，这位最早致力于研究霍布斯思想的现代学者，传承了霍布斯政治哲学的一个重要洞察力，之所以“社会”是机械的，正如霍布斯笔下人为的“利维坦”一样，正是因为要证成个体的自由。而如果我们像涂尔干一样说，现代社会是有机的，那么这个现代社会又怎么可能同时是自由的呢？这样看来，滕尼斯的《共同体与社会》尽管要阐述的是社会学的基本概念，但正如其中的自然法学说所暗示的那样，在根本的地方这是一种“政治性”的社会理论。所以，滕尼斯与涂尔干的对立，在某种意义上，揭示了现代性在“政治”面向与“社会”面向上的两难，前者揭示了现代性作为“无根”的构建，一种无中生有的创造，一种意志论的人为物的特征，而后者则揭示了现代性的另一面：一种深藏的有机团结，一种看不见的手的编织，神意隐秘的体现⁸。当圣多马斯在人的亚里士多德定义上加上“社会”这个词，使人不仅是政治的动物，还是社会的动物，当整个基督教的政治理论始终面临社会理论的制衡和挑战时，我们已经隐约地触及到了现代性命运的关键。彼得和保罗的争论似乎从来就没有停止。按渠敬东的话说，尽管涂尔干已经触及到了现代性的基本问题，但“他的出发点是要化解矛盾，而不是揭示矛盾”（页28）。而如果我们不想象涂尔干一样“化解矛盾”，就要充分认识现代社会的“政治”概念与“社会”概念之间的根本冲突。而这两个概念之所以会导致如此根本的冲突，就在于二者都是现代性的合法性赖以成立的基石，然而现代性的这两个“护教”方向彼此之间却针锋相对，相互耗蚀。涂尔干“有机团结”和“制度化个人主义”的论述，乃至其整个社会学思想在这里都面临着严峻的挑战。从某种意义上，这个挑战也是针对整个社会学的。而渠敬东就是要接过这个挑战，证明社会学理论能够在捍卫现代性的“合法性”同时，也捍卫这种合法性的基础--自由的可能性。这样，经过重构的现代性的社会学话语，同时包含了紧密相关的自由的话语和纪律的话语，从而化解了现代性的“政治”面向与“社会”面向之间的紧张。这个重构的核心就是“失范”这个概念，它蕴含了现代人的基本特点：既

《缺席与断裂》

是社会性的，又是超越社会性的，而他超越社会的自由行动，本身也是“社会”性的，而且恰恰因此具有了超越性。失范作为社会的缺席，反而可以开辟自由的空间，而社会学对失范的言说，在言说现代社会的“危机”的同时，可以克服社会学理论自身的危机。只有理解了这一点，我们才能明白为甚么这样一本现代社会学理论的著作，却有一个古怪的开头，一个对苏格拉底的“罪”的奇异讨论。然而也正是在这里，产生了我的第一个疑虑。“失范”概念能够负载渠敬东希望它承担的任务吗？如果说“断裂或逃逸也许是生活世界的唯一的出路”（页15），而失模板身成为一种逃离常规化的“实践逻辑”（页193以下），那么，在重新恢复“自由”的可能性的同时，是否丧失了涂尔干有关现代社会“有机性”的洞察力呢？而且更根本的是，这种借助“失范”概念重新把握的“自由”，是否可以响应霍布斯们可能提出的质疑呢？换句话说，人必须生活在社会中与人必然不满足于生活在社会中，这样的根本冲突，以及这样的根本冲突与人和政治之间的根本冲突的微妙关联，能够通过失范这样的概念来充分把握吗？这种根本冲突，在现代社会的构成中所发挥的根本作用，能够通过分析失范中意义的缺席和关系的断裂来实现吗？渠敬东的努力，是否会与涂尔干的努力一样，在触及了这个根本的问题之后，仍以“化解紧张”而告终呢？在全书的开头，渠敬东就告诉我们，“这个时代的紧张太需要化解了”（页1）。要理解这句话，理解渠敬东的意图，我们必须认识到，渠敬东使用的“化解”一词，并非试图消除或者逃避这种紧张，而是带有某种卢曼（Niklas Luhmann）的色彩，试图通过“转化”这种紧张，来理解和负荷这种紧张。因此，问题就在于，这样一种“转化”，能否实现渠敬东为自己设立的目标呢？对于这一点，《缺席与断裂》的古怪开头恰恰可以给我们一些启发。在渠敬东看来，苏格拉底的审判与死亡这一事件远不是甚么大事件，而是一桩日常事件（页11），但这并不是一桩普通的、自然的日常事件，相反，却是一桩“反自然状态”（页13）的日常事件，这是甚么意思呢？在“前言”中，渠敬东说：“自希腊自由人的形象出现起，不管是微小的、局部的反抗，还是彻底的、大规模的决裂都是以失范（即非关系）的样式呈现出来的，它始终在向‘外’而在之中，在苏格拉底式的自我技术中，使日常事件活动具有了自由的本真意义。”（页3）这段话对于理解渠敬东的这本书来说，具有非常重要的意义。它告诉我们，作者之所以将苏格拉底作为一个“失范”的范例，恰恰是因为这个“希腊的自由人”，可以通过一桩日常事件，对抗“自然状态”，从而通过微小的失范，为这种日常事件赋予一种自由的意涵。然而正是在这里，暴露了整个失范分析最根本的困难。社会学分析，既要保护日常性（社会性？现代性的社会性？），又要捍卫个体的自由（政治性？现代性的政治性？），于是“失范”就必须是一桩不那么普通和自然的日常事件。换句话说，社会学在失范的夹缝（这是渠敬东本人比较偏爱的一个概念形象，从中可以看出这个作品的“思想风格”：“在各种思想阴密的空隙之间寻找光亮”，页5）中，“以极其平淡、极其亲切的方式刻画我们的生身处境”（页11），而“苏格拉底在日常生活中的实践姿态，就充分说明了这一点”（页10）。这个自由而又具有日常性的实践姿态是甚么呢？“苏格拉底是一位英雄，但这个英雄与以往以卡理斯玛的姿态出现的英雄不同，他用自己真实的日常生活，甚至以死作为日常形式的生活实践揭示了这个社会世界所面临的困境。更确切地说，苏格拉底是一位普通人，他始终以普通人的姿态和普通人的生活方式存在，他没有采取一种与公众意志对等的强制方式来颠覆这个世界，只是以一种游移的形式把自己的原则播撒在日常生活的实践之中。苏格拉底式的反抗既是一种自我意识形式的反抗，也是一种社会性的反抗，这种反抗的目的并不是征服，而是通过无限否定的形式……对社会机制进行不断的探索和破解”（页9）。这段长篇的引用是值得的。他告诉我们为甚么渠敬东要以苏格拉底作为“失范”的化身，甚至是研究失范的社会学家的化身。渠敬东笔下的苏格拉底形象，表面上受到了黑格尔（G. W. F. Hegel）和晚年福柯的影响，并在许多地方也不是不能在色诺芬（Xenophon）对苏格拉底的回忆中找到文字上的支持，但归根结底，这是一个社会学家的苏格拉底形象，一个现代人的苏格拉底的形象，一个甚至可以隐约辨别出涂尔干的身影的苏格拉底形象，尽管这个身影不是在亦步亦趋地模仿涂尔干，而恰恰是要“反抗”涂尔干，解决涂尔干不能解决的问题。这里的关键不在于我们是否可以说，苏格拉底要在实践中找到自由的本真意义，也不在于是否存在一种“苏格拉底式的主体状态”，或者黑格尔所谓的“自我意识形式的反抗”（我相信，对这些问题，我们的答案都是“不”），而在于如果苏格拉底是个“英雄”的话，那么这一点是因为他的日常实践呢，还是因为他的哲学实践呢？即使我们姑且同意渠敬东援引的西塞罗（Marcus Tullius Cicero）的话，是苏格拉底将哲学从天上带到

《缺席与断裂》

了市场（页13），我们仍然必须承认，重要的是将哲学带到了市场，而不是将市场变成哲学。如果苏格拉底对社会的“反抗”首先是哲学的话，那么所谓苏格拉底的“自由”、“实践”、“日常生活”、“普通人的姿态”都是次要的问题，首要的问题仍然是哲学。而在苏格拉底那里，在整个古代世界，无论哲学是否从人事开始，但最终却都要指向作为整全（cosmos）的自然，而且不能脱离对这种自然的静思直观（contemplation）。亚里士多德在沉思生活与行动生活之间所做的显白区分，仍然不能忽视。这样看来，苏格拉底的事件，非但不能看作是一种反自然的自由事件，倒更可能是一种通过面向自然，而且是探寻自然的正当生活方式的事件。撇开了自然和哲学，恰恰会使得苏格拉底事件，这个苏格拉底的“反抗”不可理解，无论是柏拉图的苏格拉底，还是色诺芬的苏格拉底。如果普通人和“社会性的反抗”是苏格拉底这位“英雄”的特征的话，那么苏格拉底就不再是苏格拉底了，而变成他的指控者，变成了《云》中放火烧了苏格拉底的“思想所”的老父亲了。也许有人会说，这里的问题不过是渠敬东选错了失范的化身。我认为，渠敬东确实选错了人，如果选哈姆雷特，可能更恰当。没有甚么比“这个时代脱了节”更能抓住失范作为现代困境的“精髓”了。不过，问题似乎并不那么简单。如果不怕冒时代错置的危险，我们仍然可以说苏格拉底是一种针对城邦甚至是反抗“社会”的“失范”，但如果我们要这样说，我们就绝不能同时说这种失范的核心是日常的，从而也是社会性的，“始终以普通人的姿态和普通人的生活方式存在”。苏格拉底的“失范”，是从人事开始的，从意见出发，坚持要和邻人说话，但作为哲学家，与邻人说话，并非像邻人一样是“日常性”或“社会性”的。苏格拉底从意见开始，是要超出意见上升，“将人拉升起来”（《泰阿泰德篇》，175B），而不是为了停在意见的层面。在这一点上，哲学与“日常”或“社会”无法妥协。因此，借助古老的苏格拉底来言说“失范”，并不能挽救社会学理论在现代性的自由和社会性之间的两难，也不能找到言说现代性在政治性和社会性两个合法性方向上的两难。相反，这个古代的“例子”无论在自由，还是在社会性和日常性上都与渠敬东笔下的现代社会构成了尖锐的对立。只是在这个意义上，而非在别的意义上，渠敬东写下的“导言”才清楚地暴露了现代的困境。古代的哲学家对抗习俗的做法恰恰是要发现提供正当生活基础的自然，而整个现代的“失范”，恰恰意味着现代人永久丧失了这个可以作为善好生活的向导的“自然”。从古代哲学家的眼光来说，无论是现代性的政治一面，还是现代性的社会一面，都不过是人为的习俗而已，甚至更糟，是“人为物的阴影”，而在现代人看来，无论是人为“建构”的政治，还是人为“构成”的社会，都是脱离甚至对抗“自然状态”的产物。没有了自然正当，现代性的政治性和社会性才能获得自足存在的前提，二者的对立才成为可能，而最终体现二者根本冲突的“失范”才成为可能。因此，在最根本的地方，苏格拉底并没有“失范”，相反，“失范”的倒是那些拒绝或不能发现“自然正当”的普通人。难道在这个意义上，所有现代人都是杀害苏格拉底的指控者和陪审团的后代？正是在这里，我们可以发现，《缺席与断裂》的苏格拉底“序曲”并非完全没有成功，而只不过它以悖谬的方式为借助“失范”理解现代性的根本困境提供了背景。不过，社会学寄希望于运用“失范”这一社会的缺席来言说现代性在政治性和社会性之间的两难处境，最终却要借助没有“失范”的苏格拉底来理解现代性的危机，似乎仍然暴露了社会学，乃至整个现代社会理论的困境：现代性不能自己理解自己。但如果这样的处境就是现代社会根源性的困境，那么是否社会学理论言说这一处境本身所陷入的危机，暗示了现代性的某种根本特征呢？而《缺席与断裂》不正是通过最终展现了社会理论的这个根本困境，实现了它最初的目标吗？不过，也正是在这里，我要提出对这本书的第二点批评，在经验感受力方面的问题。我说这本书在“经验感受力”方面存在问题，并不是说这本书欠缺经验研究。一方面，经验研究并不必定具有经验感受力，事实上，常人方法学（ethno-methodology）已经告诉我们，恰恰相反，社会学中绝大多数的经验研究是建立在没有经验感受力的“使现象消失”的技术上。而另一方面，帕森斯（Talcott Parsons）和卢曼这些表面上最抽象的理论家，他们的论述实际上蕴含了社会学对于现代社会最丰富的经验感受力，丝毫不逊于齐美尔（Georg Simmel）、舒茨（Alfred Schutz）和戈夫曼（Erving Goffman），甚至在许多方面都要更深入一些。准确地说，经验感受力就是理论直面我们现身的处境，尤其是在担负甚至对抗这个处境中的根本危机时所暴露出来的生存张力的能力。在这个意义上，这本书并非完全缺乏经验感受力，其中的许多章节，清晰地表明了作者对个体生存乃至与他人关联的经验感受力，对日常生活的脉络的体验。但在作者力图将涂尔干的“失范”概念从社会

《缺席与断裂》

决定论的困难中拯救出来的时候，在力图揭示“失范”暗含的现代社会中的个体生存处境的同时，却没有将这种个体的感受力放在现代人的具体的历史“社会”处境中来理解，这些失范的“单子”就仿佛飘荡在没有色彩的空间中，似乎无“范”可失。换句话说，在有关“失范”的经验感受力方面，这本书的政治性与社会性同样是脱节的，从而使作者对个体自由的可能性及其面临的限制的阐述，欠缺经验的丰富性和厚度。作者拟议中的失范与制度变迁的“综合”，表明作者意识到了这一点，但我必须承认，我认为这个拟议中的综合，不仅因为它们的初步性而不免薄弱，更重要的是因为在失范的理论阐述的根本环节存在困难，所以它的问题不在技术细节上。书中说，“社会学的思想风格的突出特点就是在与传统哲学之逻各斯中心主义或理性中心主义发生断裂的同时，建立了一种局部的、具体的和历史的理论逻辑”（页313）。尽管这样的“思想风格”是否社会学应该追求的目标，因人而异，但作者实际的分析风格，却似乎也没有完全与这样的目标相吻合。《缺席与断裂》是一部强调历史，甚至到了有些“历史主义”取向的书，但却缺乏真正的历史。面对社会学理论的危机，究竟缺席的是甚么？这一问题通过渠敬东返回社会学自身经典的努力，以更尖锐的方式展现了出来。真正严肃的社会理论的努力，就在于是否能够面对社会学理论日益深刻的危机，而能否面对这种危机，在根本上取决于是否能够充分面对我们的困境（任何困境恰恰就其根本的普遍性而言，首先是我们的）。不能充分言说困境，本身昭示了社会理论面临的双重困境：面对苦痛性的实践经验的无力和面对超越性的沉思理论的无力。这一点，我相信，在渠敬东写下全书最后一个词“希望”的时候，他一清二楚。原载于《二十一世纪》双月刊，2001年8月号（香港：中文大学中国文化研究所），页135-142。注释1 Michael J. Oakeshott, introduction to *Leviathan*, by Thomas Hobbes (New York: Collier Books, 1962), 5. 2 福柯著，方生译：《尼采、弗洛伊德、马克思》，载汪民安、陈永国编：《尼采的幽灵》（北京：社会科学文献出版社，2001），页113。3 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), 136-59. 4 孔德著，黄建华译：《论实证精神》（北京：商务印书馆，1996），页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 不过，这两种模式究竟是涂尔干始终存在的两种倾向，还是鉴别涂尔干早期思想和晚期思想的标志，我认为还值得进一步探讨。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 这两种对立的倾向具有浓厚的神学色彩，归根结底都与基督教有着千丝万缕的联系，参见John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 29-39, 51-74.

《缺席与断裂》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com