

他性跟能動性的對立：涂爾幹利己型自殺理論中的社會與個人¹

呂炳強

香港理工大學應用社會科學系

何榮宗

香港城市大學應用社會科學系

摘要 涂爾幹在《自殺論》一書中試圖從不同的角度，即從病因學角度建立自殺的分類。涂爾幹關於自殺理論的評論一直遵循著他的這一思路。然而，他的文本可以從不同的視角被解讀，即本體論和詮釋學角度。跟《社會學方法的規則》一書中所描述的不同，在《自殺論》中個體沒有被排除在外，相反是被認真對待；也就是說，涂爾幹是非常謹慎地處理社會與個人對立這一問題。在本體論和詮釋學的術語中，可以將能動性與他性理解為對立，即利己型自殺正是起源於此。本文試圖從第一作者近年來所提出的理論社會學的角度，對涂爾幹的社會形而上學（理論社會學）和利己型自殺理論（社會學理論）進行解釋和評價。本文認為(1)對研究者而言，社會和個體都是一種奧秘；(2)就方法而言，社會比個人更容易區分；(3)就斯多葛學派的因果關係而言，社會在分化後就不再是單一的形態。

引言

在《社會學方法的規則》²一書中，涂爾幹提出了以下的宣言：



現在，一旦個人被排除在外，只有社會仍然存在。因此，就社會的本質而言，我們必須尋求對社會生活的解釋。我們可以設想，由於社會在時空維度上無限地超越了個人，因此，通過權威將社會神聖化，社會把行為和思考的方式強加給每一個人。這種權威性帶來的壓力，不但是社會事實的獨特標誌，還會將其運用在每個人身上。³

《自殺論》中提到三種類型的自殺，即利己型自殺、利他型自殺和失範型自殺；僅就社會本質而言，很難去說其中哪一種自殺類型更加重要。但毫無疑問，利己主義具有能動的意義；在這種情況下，很難完全排除個體。至少在表面上看，很難把利己型自殺看作完全是“由社會權威影響下的行為和思維方式的結果”，而沒有受到“個人能動性”的介入。如果個人不能被“排除在外”，涂爾幹不再有意利用個人與社會之間的不平衡，而實際上個人與社會具有同等的重要性。⁴ 人們一般都很認真地將社會視為與個人是對立的，兩者都是本體論意義的實體。這種本體論的對立比索緒爾意義上的語言對立要強烈得多。這意味著具有能動性的個人與具有他性的社會相遇。社會學家很少關注本體論意義上社會的對立面，也很少關注涂爾幹在對自殺的論述提到的個體，尤其是利己型自殺。⁵ 本文可能是第一次嘗試。

一 涂爾幹在《自殺論》中對利己型自殺的闡釋

涂爾幹首先對自殺進行如下界定：

……自殺這個詞語適用於死亡的情形，這些情形是由受害者本人直接或間接的以積極或消極的行動對自己所實施的，且其本人知道會產生死亡這種結果。⁶



應該指出的是，受害者是這一定義的核心，而且必然是處於與社會相對立位置上的個人。應該記住，在《社會學方法的規則》一書中，個體並不是社會學意義上的社會事實；只有社會才可以被視為社會事實。此外，受害者必須是行動者，因為他必然是為了自殺而採取行動，並以死亡作為行動的期待（“他知道會產生這個結果”）。毫無疑問，自殺是一種社會行動，因此，必然預設了一種行動理論。

自殺本身不是社會學研究的物件，而社會群體的自殺傾向才是其研究物件。涂爾幹提出：

……對每個社會群體來說，都有一個特定的自殺傾向，這既不能用個體的心理與器官的構成來進行解釋，也不能用外在物理環境的特徵進行解釋。因此，通過排除的方法，自殺一定是取決於社會原因並且其本身也是一種集體現象……⁷

在早些時期，涂爾幹做出了最重要也是最受期待的結論：他進行科學研究的對象是社會（即社會群體）而不是個人。這意味著他在為自殺（在他的術語中自殺是社會事實）趨勢尋求解釋，而不是尋求對自殺本身的理解（在韋伯的術語中，自殺是一種特殊的社會行動）。他規定，自殺趨勢必須是一種集體現象（即社會事實），也是社會群體（也是社會）的特徵。在這一點上，涂爾幹沒明示社會原因也是社會事實，但我們應該期待他會這樣認為。我們來看涂爾幹是如何在自殺理論處理受害者（即行動者）。

我們能夠確定自殺的社會類型，這是通過對它們進行分類來實現的，而不能直接通過初步描述其特徵來實現；但是也可以根據產生的原因來確定自殺的類型。不需要問它們之間為什麼彼



此不同，我們首先要尋求社會條件，並用社會條件對它們進行解釋；然後根據它們的相似性和差異性，將社會條件分成若干個單獨的類別，再依照這些類別確定自殺的類型。總之，我們的分類將不再是形態學的，而是從一開始就變成了病因學的。……通過原因比通過特徵（甚至是本質特徵）更能夠對一個現象的本質有更加深入的瞭解。⁸

我們很快就可以看到自殺趨勢以比率來表示。比率是指某一人群（或樣本）經歷某一特定事件（在本例中是自殺）所占比例的統計指標。在統計術語中，效果是指由於不同原因而導致的自殺趨勢，是因變數，而產生效果的原因是引數。一個經典的例子就是回歸方程，即

$$Y = a_0 + a_1X_1 + a_2X_2 + \dots + a_nX_n,$$

在這裏，Y是因變數， X_1, X_2, \dots, X_n 引數，和 $a_0, a_1, a_2, \dots, a_n$ 是係數

涂爾幹似乎認為不同類型的自殺有不同（也可能是差別很大）的原因。這些原因就是相關自殺類型的“社會條件”。不同的原因合在一起就構成自殺的病因學分類。

涂爾幹認為：

……一旦我們知道原因的性質，我們將試著推斷出這些效果的性質，因為它們由於各自所依附不同起源而具有不同的資格和類別。…我們將從原因來推論影響，並且形態學的分類將被病因學的分類所取代，此外，病因學和形態學形成的類別可以互相驗證。⁹

據推測，雖然兩者之間可能存在一定的聯繫，但是形態學分類作為一種描述方式將獨立於病因學分類。問題是：既然已經有



病因學分類，那麼還有什麼理由運用形態學分類？據我們所知，涂爾幹在《自殺論》中沒有提出這個問題。

涂爾幹說到：

……我們正在研究的是社會自殺率。因此，唯一能夠引起我們興趣的是那些有助於形成自殺和影響其變化的因素。……然而沒有任何對具體案例的描述會告訴我們哪些自殺有社會學特徵。如果想知道作為集體現象的自殺的分類，人們必須以其集體形式來看待它，即從一開始就通過統計資料進行分析。必須將社會比率直接作為分析的物件；分析過程必須從整體到各個部分。顯然，只能通過不同原因來分析自殺，因為在它們自身中，構成它的單位是同質的，這就意味著沒有本質的區別。我們必須首先尋找自殺的原因，然後再考慮它對個人的影響。¹⁰

與涂爾幹對社會超越個人的論調一致，他認為“（分析的）過程也必須從整體到部分。”而對我們之前提出的問題：在理論上如何對待受害者（行動者、個人）？涂爾幹的回答相當模糊：“我們必須首先發現它的原因（即它的社會條件），然後再考慮它們對個人的影響。”在《自殺論》中，涂爾幹沒有考慮將重心從社會轉移到個人身上的可能性，也許是因為他已經在《社會學方法的規則》一書中否定掉了它（“現在，一旦個人被排除在外，只有社會仍然存在。”）。

涂爾幹所說的“組成它（即社會自殺比率）的單位是同質的，這意味著沒有本質的區別”是什麼意思？很明顯，單位是個人。個人作為資料（大概是數字型資料）必然是“同質的，沒有本質的差別”。也許我們可以說，涂爾幹的理論方法是有缺陷的，即個人的個性喪失，這被“個人的社會性影響”所取代。



涂爾幹接著討論了一種特殊類型的自殺，即利己型自殺：

……所以我們得出一般結論：自殺 [呂、何：自殺率？] 與社會群體的整合程度成反比，而這些社會群體是由個體組成的。

但是，如果個人不能從社會生活中分離出來，如果個人的目標不高於群體的目標；總之，如果人的人格傾向不超越集體人格的話，社會就不可能解體。個人所屬的群體越弱，就越不依賴於群體，因此越是只依賴於他自己，並且不承認其他的行為準則，越是只顧及自己的個人利益。如果我們同意稱這種狀態為利己主義的話，那麼在這種狀態下，個人性自我便超過了社會性自我，我們可以將其稱之為利己型自殺，這是由於過度個人主義造成的特殊類型的自殺。¹¹

這是一個非常複雜的話說（索緒爾的意義上的話說），我們認為話說的目的是引入一種關於社會整合或瓦解的言語（索緒爾的意義上的言語）。這可以通過一套語意學系統矩陣進行展示；參見圖1。

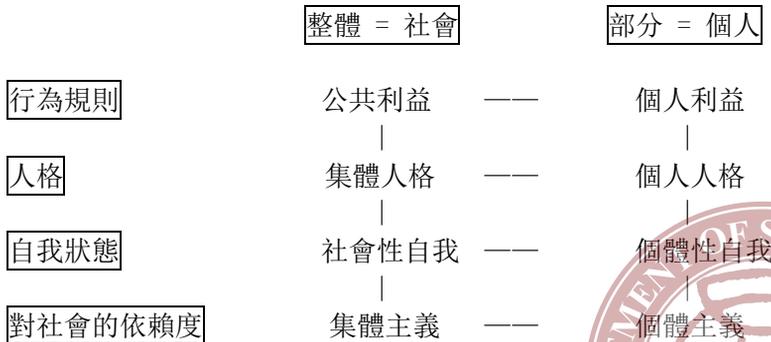


圖1：社會整合（或瓦解）的語意學矩陣



值得注意的是，涂爾幹承認個人的利益、個人的人格和個人的自我。在與社會（即集體主義）對立的情況下，個人可以擁有自己的個性——至少在一定程度上是這樣的。個人並不完全依賴於社會（“如果個人不脫離社會生活，社會不可能解體”；更確切地說，有些人確實使自己脫離社會，但有些人沒有。）這可以被看作是涂爾幹在他的理論中對個人做出的明確讓步。換句話說，個人在社會活動中享有一定程度的自主性。在“社會環境的影響”下，個人依然有可能是一個自主的行動者。無論這種自主性是多麼有限，個人總歸還是有能動性的。

然而，對涂爾幹來說，將個人的能動性視為是社會解體的理由是不可能的，我們很快就會看到他也沒有這樣做。他說得很對，因為眾所周知，社會已經完全消失（如經歷瘟疫、大屠殺等），但並沒有完全瓦解，而同時社會也並沒有完全整合。

個體對社會的依賴性在集體主義（對應社會自我）和個體主義（對應個體自我）的兩個極端之間波動。社會的整合（或瓦解）只是一個程度的問題。其整合的狀態也就是其波動的程度。“利己主義”就是個體性自我超過社會性自我；如果對社會的依賴程度被視為是一種光譜，那麼利己主義就接近於個人主義的極端。這個位置（更確切地說，是它的鄰近區域）被認為是利己型自殺的社會原因（即社會條件）所在之處，因為個人過度地獨立於社會（“我們可以稱其為利己型自殺，這種特殊類型的自殺源自於過度的個人主義”）。

自殺的類型是社會事實，其社會原因也是社會事實。涂爾幹成功地維持了他制定的規則，即社會事實必須由其他社會事實來解釋。“混亂”的個體就存在於社會事實的表像之下（涂爾幹的解釋存在之處）。他們既不是“同質的”，也不是“沒有本質的區別”。簡而言之，人們不僅僅是資料。他們中的一些人在表面上是特立獨行的（或有魅力的）行動者。但涂爾幹選擇忽略這些



人造成的影響。也許涂爾幹認為這樣做是對的，因為他考慮的是統計平均數和變異，而不是離群值。

應該指出的是，涂爾幹式的因果關係（也就是說，原因及其影響在社會事實的表面上）只是眾多可能的因果關係之一。例如，古代的斯多葛派提出了一種不同的原因類型，即：其原因隱藏在深處，而其作用則在表面；我稱之為斯多葛式的因果關係。¹²

涂爾幹繼續說到：

但是自殺怎麼會有這樣的起源呢？

首先，可以說，因為集體力量是阻礙自殺最好原因之一，集體力量被認為能夠阻止自殺，集體力量的弱化會使自殺增加……

但這些原因純粹是次要的。過度的個人主義不僅有利於自主性自殺行為的發生，而且其本身也是自殺發生原因。它不僅使人擺脫了保護性的障礙，而且憑空捏造一種愛好，從而產生了

一種特殊類型的自殺。這一點必須被清楚地理解，因為它們構成了自殺的獨特特徵，區別並證明了我們為其所取名字的合理性。那麼在個人主義中又有什麼能解釋這個結果呢？¹³

涂爾幹似乎認為原因就是根源。事實上，它們是不一樣的。根源的概念必然涉及到繼承性 (genetics)，但原因並非如此。但是，這並不是一個主要的爭論點，我們也不會討論它。我們注意到涂爾幹作出了一個細微的理論區分：雖然存在次要原因，但過度的個人主義依然是主要原因。我們將在以後看到他的理由。

他繼續說到：

人們有時候會說，這是因為人的心理結構造成的，這就意味著如果不依附于某些超越人的物體，人是不能



夠生存的；這種依附性是一種必需品，正是由於其的存在，人類才不會徹底毀滅。除非存在某些原因和某些目的以證明生命是需要接受考驗的，否則人類的的生活是無法被忍受的……

在這種絕對的構想中，人類的任何主張都是脆弱的。如果人類的性格是如此的致命，那麼我們只有自己遮罩掉自己以彰顯生命的價值，來達到生存的目的。……這是……不真實的，即只有在擁有了自己生命之外的生存之道的時候，生命才是有可能存在的。

的確，一系列生存的功能只涉及到個人，這些功能是生命所不可或缺的。因為它們是為了生存這個唯一的目的而被制定的，也是通過取得的成果而不斷得到完善。因此，在與它們相關的每一件事情上，人們都能夠合理地行動，而不去考慮超然的目的。這些功能也僅僅服務於他們。在沒有其他需要的情況下，他是能夠自給自足的，而且能快樂地生活不再有其他的目標。然而，對於文明的成年人來說，情況並非如此。人們有許多與生理需求無關的想法、感覺和做法。藝術、道德、宗教、政治信仰的作用以及科學本身並不能修復有機體的衰竭，也不能提供可以發揮正常功能的器官。所有這些超物質生活的建立和擴展，並不是因為物質環境的需要，而是因為社會環境的需要。社會的影響喚起了我們內心固有的同情和團結情感，使我們與他人產生共鳴；也正是社會，以其形象塑造我們，使我們相信控制自己行動的宗教、政治和道德信念。為了發揮社會作用，我們努力提高自己的知識水準，同樣地，正是社會向我們傳授了其所儲存的知識，才使得我們擁有了獲得發展的工具。

正是由於高級形式的人類活動有集體的起源，才會使得人類有共同的目的。因為這些活動是從社會中獲得的，所以人們會認為自己與社會相關；相反，如果它們就是社會本身，那麼社會就成為我們每個人擬人化和個人化的再現。……¹⁴



實際上，涂爾幹提出了社會的形而上學的觀點，如圖2所示。所有相關的理論術語都被明確提到，只有一個例外，即“秩序化(cosmos)”。此外，該文本並沒有明確指出這兩個術語：“情感”（如同情和團結）和“信仰”（宗教、政治、道德），它們分別以“集體起源”和“集體目的”相聯繫，這些理論術語也被列入在矩陣之中。

涂爾幹首先把社會從秩序化(cosmos)中分離出來。在十七、十八世紀的社會思想中，秩序化(cosmos)通常被稱為“自然”，例如其出現在湯瑪斯·霍布斯(1588-1679)和讓-雅克·盧梭(1712-1778)的著作中。通過這種方式，他勾勒出生活及其環境的獨特領域，即“超物質的生活”及其“社會環境”。更不用說，這對理論社會學家來說是第一個任務。

涂爾幹接著定義了一種新型的“社會人”（這一術語出現在以下引用的《自殺論》中的段落），通過規定他是“社會擬人化和個人化的體現”，其還被稱為“文明的成年人”。在盧梭的《社會契約論》¹⁵中，他提出了另一種社會人。簡而言之，他不是一個“文明的成年人”，上述類型的成年人起源于人們及其

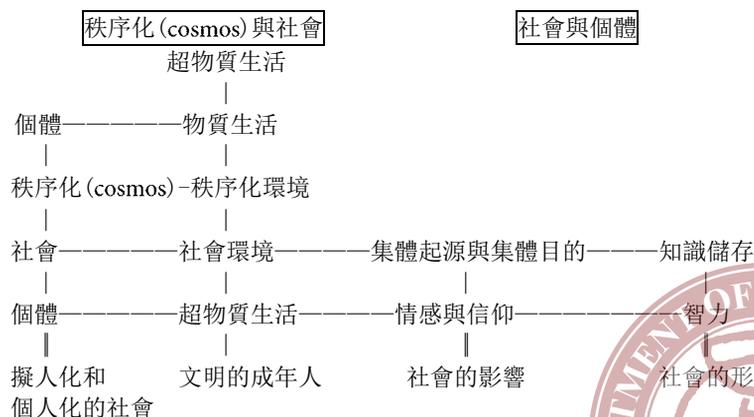


圖2：涂爾幹社會形而上學的語意學系統

同胞所制定的社會契約。很顯然這種社會人是“前契約的”，社會（它的“集體起源”、“集體目的”和“對知識的信任”）也是如此。毫無疑問，與《社會契約論》相比，他有較弱的能動性（他的觀點受“社會的影響”，他的信仰是“社會的形象”，他的智慧來自於社會所“儲存的知識”）。也許涂爾幹的能動性和盧梭的能動性是不同的，但並不是相互排斥；他們可能在個體中共存，也就是說，有些是涂爾幹式的能動性和有些是盧梭式的。

在更廣闊的視野中，整個社會（其組成部分是人類的能動者）的形而上學，對於理論社會學家來說一直是一個棘手的問題。涂爾幹提出的解決方案（個人是“擬人化和個人化的社會”）也只不過是權宜之計，但它是否是個好問題則是另當別論。如果涂爾幹式的能動性只是眾多能動性類型中的一種，那麼其他類型的能動性（例如盧梭式的能動性）又如何被納入到同一個形而上學中的呢？涂爾幹沒有給我們一個明確的答案。一個不能包含所有可能類型的能動性的社會形而上學很難被認為是充分的。

接下來的幾段引用來自於《自殺論》一書，涂爾幹試圖證明他之前的觀點，即過度的個人主義是利己型自殺的主要原因。他必須首先闡述他的社會形而上學的立場。我們將看到個人的觀點和理論社會學家的觀點會交替出現。對於涂爾幹來說，前者是主觀的，因此是不科學的；而他認為後者是客觀的，換言之，是社會學式的、客觀的和科學的。

涂爾幹說到：

……但是，對於人類活動的高級形式而言，有一個存在的理由進入我們的視野（即個人的視野），他們設想的目的也必然是我們所熟悉的。我們對人類活動的依附程度，也類似於我們對社會本身的依附程度。反之，我們會感到與社會脫節，同時，我們也脫離了來自於社會生活的源頭和目標。……¹⁶



這是客觀主義者的觀點，緊接著談到的是主觀主義者的觀點：

……這個問題（即社會對個人而言並不是陌生的，這個問題是有存在的理由的）並不存在於有堅定信仰的信徒中，也不存在於與家庭社會或政治社會有緊密聯繫的人中。他們本能地、不假思索地把他們所做的一切都歸功於自己的教會或上帝（上帝是教會的生動象徵），再就是歸功於家庭，第三就是歸功於國家或政黨。…但是，信徒越是懷疑，也就越感覺自己不是所信仰的宗教的真正參與者，也就越無法使自己獲得解脫；個人對家庭和社區越感到陌生，他就會對自己產生神秘感，越無法回避這個令人惱火和痛苦的問題：為了什麼目的？¹⁷

教堂（或上帝）、家庭、國家和政黨都是社會團體，而在涂爾幹的術語中，它們當中的任何一個都符合社會的含義。社會事實是關於整體與部分之間關係的概念，個人所犯的錯誤是不知道涂爾幹的這一概念，也就是說，對個人而言，社會並不是冷漠的。因此，他陷入了一種可悲的狀態，即失去了他的超物質生活的目的狀態，也就是說，“對自己而言，他自己成了一個謎。”

但是，社會對個人不是冷漠，這意味著什麼呢？這或許意味著：只要個人同意自己是“擬人化和個人化的社會”體現（涂爾幹的社會形而上學），他就會受到社會的青睞。這樣的協定在《聖經》中有一個古老的版本，即以以色列人與上帝簽訂的契約。¹⁸ 涂爾幹的社會形而上學可以被理解為社會與個體所訂立契約的現代版本。（注意：個人必須具有能動性才能簽訂契約，社會也是如此。）這樣理解，下一段的意思就很清楚了。涂爾幹繼續說到：

……社會人必然預先假定存在一個他所表達和服務的社會。如果我們不再感覺到社會的存在及其對我們產生的



作用，我們所賴以生存的社會就會被剝奪所有的客觀基礎。剩下的都是人工合成的虛幻影像，一種哪怕只是經過瞬間思考就足以使其消失的幻影；也就是說，任何事情都不能成為我們行動的目標。……¹⁹

注意：如果社會人忽視了現代契約（涂爾幹的社會形而上學），他“就被社會剝奪了所有的客觀基礎”，因此不再是社會的了！在涂爾幹看來，這是社會學的、客觀的和科學的觀點。在論述完客觀主義者的觀點之後，涂爾幹開始論述主觀主義者的觀點：

……如果活著的人不珍惜自己的生命，一切都會成為剝奪生命的理由。²⁰

也就是說，個人由於違反了現代契約而受到社會的懲罰。很明顯，為了在現代契約關係下呈現社會和個人之間的互動過程，需要使用客觀主義和主觀主義交替的敘述方法，這存在于涂爾幹的設想中。接著，涂爾幹轉而闡述他的社會形而上學觀點，特別提到社會的瓦解：

但這還不是全部。上面提到的分離不僅僅發生在個人身上。構成每個民族氣質的要素，都可以視為評估存在價值的方式。存在著一種類似於個人稟性 (humor)²¹ 的集體稟性 (humor)，這種稟性 (humor) 能夠使人們悲傷或快樂，使人們以喜悅或憂鬱的眼光來看待事。事實上，只有社會才能對人類生命的價值做出總體的評價，個人對此是無能為力的。個人只是對自己和自己的小天地有所瞭解；因此，個人的經驗太有限，而不能作為總體評價的基礎。他也許確實認為自己的生活是漫無目的的；他說什麼都沒



用。反而是社會能夠將自己的健康與否的感覺完完整整地概述出來。……²²

涂爾幹此處引入了“稟性(humor)”這個神秘的概念，它能夠使整個社會及其組成部分（個人）變得悲傷或高興。有了它，社會（整體）就能夠使人們以“喜悅或憂鬱的眼光來看待事物”，“能夠對生命價值做出總體的評價”，“將自己健康狀況與否的感覺完完整整地概述出來”！這是一種什麼樣的情緒（humor）呢？這意味著社會是一個能動者，這種能動性也可以在個人身上看到。

更不用說，個人的能動性比社會的要弱得多。“個人只對自己和自己的小天地有所瞭解；因此，個人的經驗太有限，而不能作為總體評價的基礎。”“但是誰能獲得社會的能動性呢？”在涂爾幹看來，也許理論社會學家是合適的人選。涂爾幹的說法還是有一定道理的；只有理論社會學家有興趣追求這些，並且他是現代社會的預言家。

然而，人不能以看待個人的方式來看待社會：對個人（無論是在自然中生存還是在超自然中生存）的認知是即時性的或概念性的，但是對社會的認知（必須是超自然的）只能是概念性的。因此，在社會和個人之間既存在著一種詮釋學的（或認識論的）差異，也是一種本體論的區別。

涂爾幹在他的文本中繼續證明了他的觀點，即過度的個人主義是利己型自殺的主要原因。他的理由分為幾個步驟。第一步是這樣的：

……因為個人與社會密切相關，如果社會生活不健康，個人也必然會受到影響。這就意味著社會的苦難就是個人的苦難。因為社會是一個整體，它的弊病被傳達到它的各個部分。因此，人一旦意識到自己熟悉的情況受到破



壞的時候，社會就可能解體。因為個人要想獲得更好的發展就需要依賴社會；社會是我們每個人的歸宿，它感到我們在逃離它，同時，社會還意識到人類的活動是漫無目的的。既然人們是社會塑造的傑作，社會就不能意識到自己的缺陷，從而也就不會感覺這項工作毫無價值。由此形成了一股股沮喪感和幻滅感，這種感覺不是來自於特定的個人，而是整個社會解體狀態的表現。它們反映了鬆散的社會關係，這是一種集體的衰弱或社會的不適；就像個人的悲傷一樣，當個人長期處於悲傷狀態時，就會以自己的方式表明個人集體處於不健康的狀態。……²³

涂爾幹的文中肯定了社會至高無上的，是凌駕於個人之上的。到目前為止，我們已經很清楚了，也不需要進一步的解釋了。第二步是否認形而上學和宗教體系以及其他由一些人“憑空創造出來的”道德：

……將模糊的情感變成清晰的模式化行為，試圖向人們證明生命是沒有意義的，相信其有意義只不是自欺欺人罷了，這都是為形而上學和宗教系統湧現做鋪墊。然後，通過將事實上升到倫理道德層次，產生了新的道德性；允許有最低程度的自殺的存在也被視為是對自殺的推崇或至少有這種傾向。從表面來看，新的道德似乎是由它們的製造者憑空創造出來的，製造者有時被指責為是悲觀主義的宣講者。實際上，新道德是一種結果，而不是原因；它們只不過是以抽象語言和系統形式表現了社會軀體的生理痛苦。……²⁴

涂爾幹承認，有些人是形而上學、宗教體系和道德的創造者，但他堅持認為社會為人們提供了“事實”的觀念，這有助



於“道德”的形成。但如果社會提供了對事實儲存（“知識儲存”），它還能提供對道德儲存嗎？此外，如果社會（整體）不具有能動性，社會能否成為事實和道德儲存器，從而成為一個被動的社會嗎？而個體如果沒有能動性，就不可能是社會的擬人化和個人化；因此，個體具有能動性。²⁵

第三步是對起源觀點的訴求：

……由於這些思潮帶有集體的屬性，它們憑藉自身的優勢，將權威強加給個體，並且推動人們在充滿道德困境的道路上前進，而這些道德困境則是由於社會的瓦解造成的。因此，雖然在充滿激情的時刻人們能夠從社會環境中解脫出來，但是仍然要受到社會的影響。無論一個人多麼的個體化，總會保留一些集體的屬性，這也是上述過分個體化會導致消沉和憂鬱。如果人們沒有其他的共同之處的話，至少在憂鬱一點上是一致的。²⁶

注意：起源的概念與權威的概念是相互聯繫的。（同時，還要記得人們認為起源與原因是一樣的。）但如果起源僅僅是一個對事實和道德的儲存而不擁有能動性，那麼這個論點就很弱。另一方面，對事實和道德的儲存可能意味著具有權威。漢斯·格奧爾格·伽達默爾（1900–2002）在《真理與方法》一書中，就提出了“傳統是一種無名者的權威”²⁷，而對事實和道德的儲存也必然是一種傳統。

最後，涂爾幹得出了結論：

因此，這種類型的自殺符合我們給它起的名字。利己主義不僅僅是自殺的一個推動因素，也是它產生的原因。在這種情況下，因為人與社會聯繫在一起的紐帶變得那麼緊密，這就使得人與生命的聯繫紐帶也變得鬆散。個人



生活的偶然事件似乎是自殺的直接誘因，這也被認為是決定性的原因，但實際上只是偶然的原因。雖然最微不足道的環境衝突會對個人產生影響，但是使他成為自殺犧牲品的則是社會所處的狀態。²⁸

由於社會學和哲學的文獻（盧梭、舒茨、加芬克爾、伽達默爾、斯多葛學派、諾斯替教、聖經）與涂爾幹的社會形而上學觀點相關，我們把這個結論（“利己主義是……其生成原因”）保留下來。該觀點有太多的爭議，但是誰也沒不能戰勝誰。他的形而上學是唯一一種保留下來的或可能的觀點。

問題的關鍵似乎在於社會（沒有物質生活）本體論的地位，而不是個人（有物質生活也有超物質生活，正如涂爾幹所言）的地位。在社會學中，雖然個人是變化多端的，有時是難以捉摸的，甚至是有爭議的；但是個人通常被認為是一種本體論的實體，即具有主體性或能動性。韋伯與涂爾幹的觀點形成了鮮明的對比，並且詹姆斯·科爾曼（1926–1995）的《社會理論的基礎》一書與尼古拉斯·盧曼（1927–1998）的《社會系統》一書形成了對比。

對社會是不是本體論實體有三種不同的觀點：（一）社會是本體論實體，（二）社會不是本體論實體，（三）對此的態度模稜兩可。對此沒有達成共識。我們認為任何一個重要的社會學家或哲學家都沒有成功地將社會實體進行本體論的分析，而這使得社會仍然晦澀難懂的。

我們認為：成功地分析社會及其與個人關係的關鍵是被稱為他性（他者性）的實體，即他性是能動性在本體論上的衍生物。在社會學中，他性是繼行動、主體性、能動性和交互主體性之後的第五個本體論實體。這是哲學的最新發現。²⁹ 我們認為社會是另一種他性。社會與個人關係類似於他性與能動性的關



係。第一作者在別處已經說到過，許多社會學實體具有本體論意義上的他性。³⁰

二 社會作為他性對應著個體作為能動性

讓我們回到涂爾幹對自殺的界定。我們曾說過，自殺或許是一種特殊社會行動，是由受害者自己實施的。顯然，非受害者會有意或無意地避免；在他們的回避中，非受害者採取了其他類型的行動。換句話說，無論個人是不是受害者，他都是韋伯意義上的行動者；他正在參加社會行動。³¹ 在這方面應該指出，社會自殺率指的是一段時間內社會群體（即社會）的受害者和非受害者。換句話說，它指的是所有個體能夠採取的各種行動；更確切地說，自殺是特殊的，不自殺是不特殊的。

眾所周知，韋伯提出了社會行動的四重類型學，即價值理性、目的性理性、傳統和情感。他也將行動從其過程中區分出來。³² 就時間長短而言，很明顯行動是瞬間的，而行動的過程（像地毯一樣綿延）需要經歷一段時間。³³ 在行動者的眼中，由於持續性的存在，他參與的行動歷程是符合社會現實這一概念界定的；而因為具有即時性，他的行動就不具有社會事實的屬性。

更確切地說，行動歷程不僅包括他的行動，還包括其他人的行動；換句話說，他參與了一個行動歷程，在該過程中，他是唯一的參與者。但是，每個參與者都要按照自己的行動序列來行動；這樣，行動的過程就是參與者行動序列的集合。更不消說，它們是毫無來由地交織或已經交織在一起。很明顯，自殺的受害者用他們自己的死亡縮短了他們的行動序列；在生存分析（一種特殊類型的隨機建模）中，這樣的序列被認為是右截面資料（right-truncated）。



瞬間的行動就在轉瞬即逝的時刻中。第一作者在別處提到過，稍縱即逝的時刻可以是奧古斯丁式的呈現，這種呈現有三種類型，即過去的現在在他的記憶中，現在的現在在他的注意中，將來的現在在他的期待中。³⁴ 換句話說，行動者應該具備三個能力，即記憶力、注意力和期望。如果他擁有這三種能力，我們建議稱該個體具有主觀性。

更不用說，主觀性並不完全是超物質的；它也擁有自己的物質性。它的物質生活與超物質生活交織在一起：身體在行動中，行動在轉瞬之間，轉瞬即逝的時刻在肉身裏。我稱之為社會學的基礎本體論。³⁵

交互體性來自於主體性（個人、行動者）。喬治·赫伯特·米德（1863–1931）在《心靈、自我和社會》中詳細描述了社會進程（也被稱為社會制度、社會等）。可以看出，社會進程就是交互主體性。由於這種等價性，在交流或交換中，交互主體性就是由主體性所構成的持續存在的網路。因此，交互主體性是主體性的本體論衍生物。因此，在韋伯的意義上，行動歷程可以被定義為社會過程中行動序列的集合（每一個序列都是由一個主體性來執行）。³⁶

然而，在個體參與行動的過程中，個人（主體性、行動者）不僅僅需要記憶力、注意力和期望來完成自己的行動序列。如果他擁有除記憶力、注意力和期望以外的任何能力，都將個人視為具有能動性。在大多數情況下，能動性也是一種主體性，因為大多數能動性的能力（選擇、系統構建、場景設置、排列、證據收集、風險承擔、執行、學習、實驗、推理、想像、計時、節奏、路徑規劃、計畫、權衡、計算、製造、執行、說教、證明和說服）都需要記憶力、注意力和期望作為它們的先決條件。

事實上，大多數能動性能力需要一個非常有名的社會學的實體概念，該實體概念是由威廉·湯瑪斯（1863–1947）所發明，即



情境定義，湯瑪斯發明這一概念就是為了使行動者能夠執行自己的行動序列。³⁷ 從能動性的角度來看，它在不知不覺中成為湯瑪斯所重視的一個概念實體，這一概念引用自其他地方，並被湯瑪斯修改。馬丁·海德格爾(1889–1976)在《存在與時間》中無意識地將其命名為現成性(Vorhandenheit)。³⁸

第一作者在其他地方曾提到過，從能動性角度來看，除了(1)參與者自己界定的情境定義之外，還有(2)由其他參與者在行動歷程中所界定的，(3)由行動歷程所界定的，和(4)把參與者各自給出的定義捆綁在一起的條款。³⁹ 為了在行動者參與的行動歷程中執行他的行動順序，他有義務與它們打交道。我已經在其他地方舉出了一些有約束力條款的例子。⁴⁰

從能動性角度來看，類別(3)和(4)就是他性。我們可能會說，他性是能動性的本體論衍生物，因為只有把他性考慮在內時，能動性才會作為其對立面出現。眼不見，心不煩，說的就是這個道理。然而，對他性與能動性之間的對立作出闡釋的不僅僅是索緒爾(注意：在索緒爾的對立中，兩者相互幫助以獲得各自的語言價值，即意義)；這是本體論的，因為行動者清楚地看到了他者的冒犯、對抗、抵觸、甚至是威脅，伊曼紐爾·勒維納斯(1906–1995)曾在《時間與他者》一書中描述過與死亡(與人類相對立的他性的例子)有關的例子。或者，從更積極的角度來看，我們可能會說，這即是“約束和督促”，在某些方面，就像安東尼·吉登斯(1938–)在《社會學方法的新規則》中描述過的社會結構那樣。

還是回到涂爾幹來。個人(“擬人化和個人化的社會”)大概會把社會(既沒有擬人化，也沒有個人化)納入他的考慮之中，認為它屬於情境定義；它顯然屬於種類(3)。涂爾幹可能會同意，他性與我們所應考慮的能動性是對立的。

而對社會的形而上學與本體論意義上的關於他者和行動者的對立，涂爾幹亦應同意下列三點：



- (1) 他知道一些他性（“形而上學和宗教系統、道德”）被稱為行動歷程（“然後形而上學和宗教系統湧現……然後新道德出現…表面上看，它們似乎是由發明者所創造的[但實際上不是]……”），應必須要把一些個體（信徒、追隨者、行動者）考慮進去。
- (2) 他知道一些個體不會把社會（涂爾幹的情境定義）作為他性考慮在內（“這個問題[社會對個人而言並不陌生，並且有其存在的理由]並不存在於有堅定信仰的信徒中，也不存在於受到家庭環境或政治社會強烈影響人之中。”）。
- (3) 他知道，有些人只關心自己和其他人對情境的定義，即類別(1)和(2)（“他們本能地和不假思索地將他們所是和所做的一切歸功於教堂……，其次歸功於家庭，再次歸功於國家或政黨。”）。

正如我們在他的敘述中所看到的，涂爾幹利用他對類別(1)、(2)和(3)的定義支持他的社會形而上學（個人是“擬人化和個人化的社會”）。他可能不知道類別(4)中的條款。因為情境定義的一些有約束力的條款經常出現，所以很容易發現參與者（類別(1)和(2)定義之間的聯繫）之間的互動存在於在同一行動歷程中。⁴¹不幸的是，在他的社會形而上學中，涂爾幹選擇了忽視這種相互作用；他只注意到類別(1)和(3)的定義之間存在聯繫。

如果他知道類別(4)，他可能會另有想法。例如，他可能認為社會只是眾多的他性之一；因此，形而上學和宗教系統以及新道德，這樣一來，社會形而上學的範圍就會大大增加。顯然，它的範圍足夠大，以至於可以涵蓋非常多的能動性和他性。

這種社會形而上學應該是理論社會學家的目標。在接下來的內容中，我們將介紹一個第一作者在其他地方提出的詮釋學與方法，⁴²這種方法由本體論意義上的再分類提供了一個特殊的關注焦點。



三 理論社會學

到目前為止，第一作者一直在建立的理論社會學努力，在過去幾年裏一直在提這個話題。⁴³（圖3）

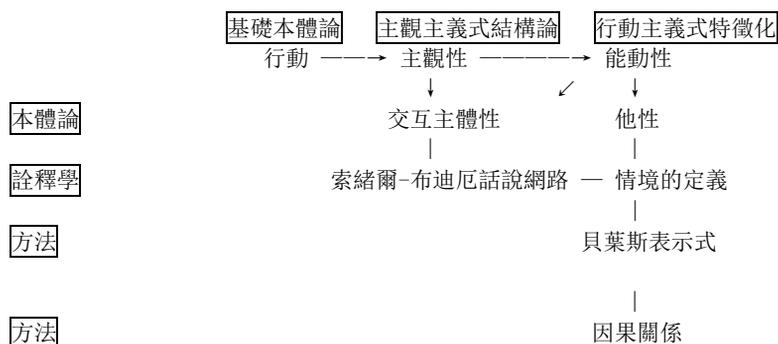


圖3：理論社會學的詮釋學與方法，通過對本體論進行重新分類提供了關注焦點

這個框架中的列 (column) 實際上是我提出的理論社會學的三个部分；參見附錄I。⁴⁴ 這些部分的詳細資訊與圖3中的一些關鍵術語緊密相連。例如，在“交互主體性”一詞中隱藏著行動的過程。另一方面，“他性”和“索緒爾-布迪厄話說網路”在附錄I中沒有出現；它們隱含在一些關鍵術語下面。行 (row) 代表了對本體論、詮釋學和方法，列代表了理論社會學。

本體論實體的產生順序（行動、主體性、能动性、交互主體性、他性）已在討論中得到解釋，在此不再贅述。事實上，本文首次使用涂爾幹的文本進行詳細討論。

在圖3中，“因果關係”是一個新的詞條，它既沒有出現也沒有隱含在附錄I中。因此，我將通過詮釋學解釋本體論的分支，進入“貝葉斯分析”和“因果關係”的方法。



如前所述，行動的過程（隱藏在“交互主體性”之中）是一種社會現實⁴⁵（在涂爾幹的意義上不是社會事實）；更確切地說，可以從兩個角度進行分析，即（一）當行動者注意時（即在場的當下），韋伯意義上的行動歷程和（二）行動者不注意時，吉登斯意義上的行動歷程。⁴⁶ 它們是屬於本體論部分的唯一社會現實。

此外，還有社會結構和象徵全域；行動者利用了前者使他的行動合理化，這會出現在韋伯意義上的行動歷程中；利用後者則會出現在吉登斯意義上的過程中。他們是行動合理化的兩大資源。這兩種社會現實，隱藏在“索緒爾-布迪厄話說網路”中，這屬於詮釋學的一部分。我們後面會看到還有兩種類型的合理化，即敘事和劃策。⁴⁷

話說網路是歷史上所有行動者所說或所寫的全部（而不是整體，整體是一個永遠無法完全挖掘的謎）。如果我們想像一個偉大的行動歷程，歷史上所有的行動者都參與其中，那將會產生影響並留下歷史痕跡。⁴⁸ 這很大程度上是一種客觀性，也許是涂爾幹意義上的社會事實，也許是伽達默爾意義上的傳統，這是一種無名者的權威。

從兩個話說面對其進行組織，即資本話說面（權力、脅迫和類似的概念，這都與索緒爾意義上的概念很相近），以及價值（民主、自由等）話說面。當行動者全神貫注的時候，網路處於緊張狀態，它成為行動者眼中的社會結構。當他不屑一顧的時候，網路是鬆散的，成為行動者眼中的象徵全域。網路結構應該在其張-弛的變化中保持不變，因此社會結構和象徵全域也具有了穩定性；換句話說，它們都是合理化的結構性資源。⁴⁹

在韋伯的行動歷程中，由行動者（類別(1)）所給出的情境定義是社會結構（引起了人們的注意）的一部分，他對此進行了闡釋；在吉登斯行動歷程中，這是象徵全域的一部分（似乎沒有



引起人們的注意），吉登斯對其進行了闡釋。以這種方式，前者處於社會結構（定義被發現的地方）和韋伯式行動歷程（情境所處的位置）之間的振盪，而後者則處於象徵全域（定義）和吉登斯式行動歷程（情境）之間的振盪中。我把前者稱為行動的辯證法，後者是行動的標誌；每一種都是由行動者在行動歷程中（韋伯式或吉登斯式）和索緒爾-布迪厄話說網路（社會結構或象徵全域）的觀點所啟動而發生的相互作用。⁵⁰

其他行動者對情境的定義（類別(2)）也得到類似的結果。也就是說，他性由一些歷史行動者所下的定義，這是由類別(3)和類別(4)之外的行動者所界定的，這些歷史上的行動者從未在行動歷程中出現或不會與其一起消失。⁵¹

在接下來的方法部分由貝葉斯公式表示。在統計符號中，定義和相關條款的關係以概率方式表示如下：在公式 $\Pr(x, y|\theta, f)$ 中， x 是由行動者所給出的情境定義； y 是由其他行動者給出的定義； θ 不屬於任何一個； f 是具有約束力的條款； x 和 y 是變數， θ 和 f 是參數。 θ 和 f 是 x 和 y 的聯合概率條件； x 和 y 被認為是由參數 θ 和 f 決定的。⁵² 請注意，如果沒有 f ，那麼這個概率本身就是一個約束條款，這意味著沒有被任何行動者參與到行動歷程中。

當行動者參與到韋伯式的行動歷程中時， $\Pr(x, y|\theta, f) = \Pr(x|y, \theta, f) \Pr(y|\theta, f)$ 。參數 y 、 θ 和 f 在 $\Pr(x, y|\theta, f)$ 中決定了變數 x ，這也就是說，他在定義 x 和參數 θ 和 f 的基礎上對 x 下的定義。我們可以說定義 x 是行動者所做出的敘事。⁵³ $\Pr(y|\theta, f)$ 與其無關。

當行動者處於吉登斯式的行動歷程中時， $\Pr(x, y|\theta, f) = \Pr(y|x, \theta, f) \Pr(x|\theta, f)$ 。對於行動者來說，概率的情況更加複雜。他正在尋找 x 的定義，這將導致定義 y ，並且對行動者是最有用的，也就是說，定義 x 是行動者的籌畫。它必然是一個迭代過程，因為變數 x 在 $\Pr(y|x, \theta, f)$ 中成為一個參數，在此 y 是唯一的變數。他不停地問自己這個問題：“如果 x 是……，那麼 y 是……？”換句



話說，行動者必須努力適應任何情況下 x ，這允許將 $\Pr(x|\theta, f)$ 轉換成 $\Pr(y|x, \theta, f)$ ，並且評估哪一種情況下的 y 對其是最有利的。⁵⁴

四 方法：貝葉斯分析和因果關係

我們需要回答的最後一個理論問題是：貝葉斯分析法支持哪種類型的因果關係？

似乎支持很多種類型。首先，支持被修改過的斯多葛因果關係。它是這樣的：古代斯多葛學派認為原因存在於本體論事物的深處，它的痕跡即它的作用只不過是表面現象而已。如果行動（可能是主觀性、能動性和交互主體性）被認為是原因，那麼他性應該是它的結果，儘管他性可能會使一些行動者很難理解。一個不參與行動的人將無法看到什麼隱藏在深處，但在大多數情況下能夠看到表面上的東西，因為表面的東西沒什麼難度。換句話說，他不能看到原因，除非原因就存在於表面或在某些特定的條件浮現在表面，但通常可以無條件地看到它的效果。⁵⁵ 應該指出，社會研究中的常人方法學和調查方法中的田野調查法是為了收集關於行動歷程的資料（韋伯或吉登斯意義上的），其目的就是為了使原因清晰可見。⁵⁶ 它們都屬於人類學的方法。

因為它們與主觀性和能動性是分不開的，所以由行動者（類別(1)和(2)）所給出的情境定義具有一定的深度的。如前所述，類別(3)和(4)中的他性被稱為行動歷程，不屬於其中的任何一種類別。由於索緒爾-布迪厄話說網路是歷史行動者在重大行動歷程中的共同貢獻，他性可以說是它的歷史作用。

假設社會學家並沒有參與到行動歷程中來，卻想要研究它。應該注意到：由於行動者對情境的定義是由他性的參數化過程決定的，那麼行動的過程也是如此。一種可能的研究方式就是關注



參數（根據斯多葛學派的因果關係，結果清晰可見），即把他性引入到關於參數的一對假設中，即零假設和備擇假設，並檢驗前者與後者是否相互抵牾。在統計術語中，這樣的測試被稱為參數檢驗。

它的統計和解釋邏輯可以用貝葉斯公式來解釋。讓 $\Pr(\theta, f)$ 中的 θ 和 f 作為先驗概率。但它們在 $\Pr(x, y|\theta, f)$ 中一直都是參數， x 和 y 概率存在的條件在於 θ 和 f 。我們可以進行下面的貝葉斯運算：

$$\Pr(x, y|\theta, f) \Pr(\theta, f) = \Pr(x, y, \theta, f) = \Pr(\theta, f|x, y) \Pr(x, y)$$

在他性 (θ 和 f) 與行動者情境定義 (x, y) 之間，存在著概率位置逆轉的情況。這裏有兩種因果關係（或邏輯），左邊的貝葉斯公式 $\Pr(x, y, \theta, f)$ 是統計因果關係（是由 $\Pr(x, y|\theta, f)$ 表示），而右邊是斯多葛因果關係 ($\Pr(\theta, f|x, y)$)。這兩種因果關係是不一樣；前者是方法論，後者是詮釋學。注意，剛才給出的貝葉斯運算並不涉及行動者的敘事和劃策。

$\Pr(\theta, f)$ 是 θ 和 f 的先驗概率，提供了關於參數 θ 和 f （他性）的假設，因為二維空間 (θ, f) 中的一小部分可以挑出做零假設，其餘的作為備擇假設。 $\Pr(x, y|\theta, f)$ （或它的自然對數）是既定 θ 和 f 關於 x 和 y 的條件概率，叫做似然函數（或對數似然函數） θ 和 f ，從這裏可以推導出（例如，通過最大化）它們的檢驗統計量（即 θ 和 f 作為 x 和 y 的函數）。⁵⁷ 即建立一對假設並為它們找到一個適當的檢驗統計量，這兩個任務是在統計邏輯（因果關係）中完成的。

另一方面， $\Pr(x, y)$ 提供了資料（根據斯多葛派因果關係來看具有一定的難度），並且 $\Pr(\theta, f|x, y)$ 包含了關於 θ 和 f （假設）的所有可能的資訊，這是由 $\Pr(x, y)$ （資料）提供的，其目的就是為了檢驗零假設與備擇假設是否相互抵牾。更重要的是， $\Pr(\theta, f|x, y)$



在詮釋學意義上對 θ 和 f 進行“解釋”，這屬於斯多葛派的因果關係（邏輯）。

下面依次有三個要點需要注意。首先，檢驗統計量（ θ 和 f 作為 x 和 y 的數學函數）將具有一定難度的 θ 和 f 與淺顯易懂的 x 和 y 聯繫在一起。第二，資料的可用性是一個方法和運氣的問題，只有當 x 和 y 清晰可見時，才能被捕獲。檢驗的過程是清晰可見的。第三，在隨機建模以及數學社會學中，很容易看到斯多葛派的因果關係（是由 $\Pr(\theta, f|x, y)$ 表示）這種研究模式。因此，它是一種類似人類學的方法。

現在，我可以證明，貝葉斯公式起到支持涂爾幹式因果關係的作用。如前所述，涂爾幹不知道類別(4)中的他性。我們對統計因果關係修改如下：在 $\Pr(x|\theta, \phi)$ 中，社會事實 ϕ 對社會事實 θ 進行了解釋。注意， θ 和 ϕ 被一些行動者進行界定，但不屬於任何類別（他性存在於類別(3)中）。在社會形而上學中，涂爾幹沒有考慮到多個個體（行動者）的共同存在的情況，因此， y 被消除了。更不消說，單個行動者既沒有敘事也沒有劃策。

假設 $\Pr(\theta, \phi)$ 是社會學家假定的 θ 和 ϕ 的先驗概率。然後我們進行如下貝葉斯運算：

$$\Pr(x|\theta, \phi) \Pr(\theta, \phi) = \Pr(x, \theta, \phi) = \Pr(\theta, \phi|x) \Pr(x) = \Pr(\theta|\phi, x) \Pr(\phi|x) \Pr(x)$$

看最後一個方程，這是解釋邏輯。通過取消 $\Pr(x)$ ，我們得到以下等式：

$$\Pr(\theta, \phi|x) = \Pr(\theta|\phi, x) \Pr(\phi|x)$$

現在， x 不再是一個變數，而是後驗概率 θ 和 ϕ 的一個參數，也是一般行動者（average actor）對此作出的定義（涂爾幹意義上的“一般人”），也是他深思熟慮中被忽略一個常數。 $\Pr(\theta|\phi, x)$ 是關於因果關係方面的涂爾幹式社會事實，其中 θ 是社會自殺率， ϕ 是其產生的社會原因！



還有兩種觀點依次如下。首先， θ 和 ϕ 是社會學家涂爾幹提出的。一般行動者（個人）可能會也可能不把他們考慮在內。如果他不這樣做，那麼涂爾幹式因果關係就不能用本質上屬於能動性的概率來表達；這是社會學家本人的一種推測，而並不涉及到一般行動者。如果涉及到一般行動者， x 的定義不能從 $\Pr(\theta, \phi | x)$ 消除，因此在參數上也就決定 θ 和 ϕ 。從這個意義上說，涂爾幹的原則是“社會事實必須由其他社會事實來解釋”，這一規則被顯著削弱。其次， $\Pr(\theta | \phi, x)$ 正是一個對情境定義有約束力的條款。換句話說，與其說它是一種解釋，倒不如說它是一種描述；除了在 θ 和 ϕ 之間有卡方檢驗之外，沒有對假設進行其他統計檢驗。

這兩個例子表明：在第一作者提出的理論社會學中，貝葉斯公式可能能夠支持多種因果關係。這是一個有前途的社會學範式的標誌。這還需要進一步的闡釋，而這些闡釋在別處已經給出。⁵⁸ 簡要概述如下。

社會學有三種理論，即社會理論、社會學理論、理論社會學。有兩個社會學規劃。社會理論構成了推測性的理論，而社會學理論和理論社會學則是科學的理論。社會理論是對社會世界的推測。社會學理論是在特定條件下能夠進行實證調查的少數社會理論。屬於理論社會學範疇的社會理論更少，但是，它們有足夠的雄心去競爭，爭取成為社會的典型範式-上述三種理論範式都希望有更多的支持者。這些支持者很可能是理論範式的範例。

另一方面，涂爾幹對社會形而上學有足夠的信心，認為其可以成為一種理論社會學。但是，從貝葉斯公式證實的許多可能的因果關係角度來看，第一作者提出的理論社會學似乎比涂爾幹的理論範式更有前途。另一方面，涂爾幹的利己型自殺理論是一種社會學理論。由於涂爾幹式因果關係是由貝葉斯公式證實的，它可以被視為第一作者提出的理論社會學的支持者，因此也是範式的範例。



五 結論：像謎一樣個人與社會是相互對立

這裏提出的理論社會學（特別是在本體、詮釋學和方法的重新組合中所給予的關注）能夠容納大量的能動性、他性和因果關係，與涂爾幹的社會形而上學相比，它是一個更有前途的社會學範式。

但是人們對此沒有什麼值得慶倖的。自殺是個很古老的話題，涂爾幹忽視了統計學、社會學和哲學的早期發現，從那時起就有了巨大的發展。統計方法已發展為隨機建模，創造了社會學實體的“情境定義”，已知的本體論實體已從行動、主體性和能動性發展為交互主體性和他性。因此，所提出的理論社會學只是對這些過去成就進行的一種自然而然的整合。

在涂爾幹的社會形而上學（“個人是擬人化和個人化的社會”）中，從能動性的角度來看，除了(1)參與者自己界定的情境定義之外，還有(2)由其他參與者在行動歷程中所界定的，(3)由行動歷程所界定的，和(4)把參與者各自給出的定義捆綁在一起的條款。為了在他參與的行動歷程中執行自己的行動順序，能動者有義務處理這些問題。

前兩類是有能動性的，可以說是“擬人化和個人化”的定義。後面的兩種被稱為他性，顯然是不具有能動性的，這就意味著既不能被認為是擬人化的，也不能被認為是個人化的。因此，他性從能動性中獲得了的自主性，並且“既約束又支持”它。由此建立了能動性與他性在本體論意義上的對立。

但是，這種對立的運行機制是對各種情境定義和關於它們的一些有約束力的條款。在具有能動性的種類(1)或(2)中，情境定義是索緒爾-布迪厄（社會結構）話說網路的一部分（如果處於緊張狀態就是社會結構，如果它處於放鬆狀態就是象徵全域），這是由能動性關注的焦點進行闡明的。它本身雖然隱藏在



深處，卻被連到言語網路中，由此而清晰可見。另一方面，在不具有能動性的種類(3)或(4)中，他性儘管在浮現表面，但有時被能動性拖到深處。

儘管他的形而上學存在缺陷，但涂爾幹很清楚地認識到：社會學首要的關注在個人與社會之間的聯繫上。儘管在過去的幾百年裏提出了許多不同的範式，但這一認識現在或多或少被所有的理論社會學家視為一種傳統。（純粹的社會理論家是不同類型的社會學家。）提出的理論社會學也在這一傳統中。

存在兩組社會學的實體，具體的說就是本體論的或詮釋學的（參見圖3）。第一個是由“行動”、“主觀性”和“能動性”組成，第二個是由“交互主體性”、“他性”、“情境定義”和“索緒爾-布迪厄話說網路”組成。這兩個集群分別取代涂爾幹的“個人”和“社會”觀點；我的分析應該能夠清楚地說明這一點。我懷疑它們是否取代吉登斯在《社會學方法的新規則》中所提出的“能動性”和“結構”，但是現在還拿不出確切的證據。

如果個人與社會的聯繫是我們關注的主要科學問題，如果假定“社會”（不管它可能意味著）和“個人”（也不管它可能意味著）作為社會實體是樸實的(compact)，我傾向於認為“社會”比“個人”更容易區分。⁵⁹

借用埃裏克·沃格林(1901-1985)⁶⁰的“樸實(compactness)”這個概念。首先，對研究者來說，每個社會學實體都是一個謎。第二，最初每一個謎都是樸實的(compact)。第三，它被一代又一代的研究者們進行了推測性的區分。第四，儘管在經過多次的區分之後，它們仍然是樸實的(compact)，但是，一些謎比其他的謎更容易區分。注意：區分是一種方法。

這一理論的結論是顯而易見的：把較難的謎作為開始的假設，並將較容易的鑒別出來並組成一個有體系的部分，這些組成部分是具有本體論或詮釋性實體。在提出的理論社會學的案



例中，“行動”、“主觀性”和“能動性”組成了最難解之謎，因此應該作為開始的假設。其中較為簡單的是“交互主體性”、“他性”、“情境定義”和“索緒爾－布迪厄話說網路”，因此被劃分為四種社會現實－“交互主體性”中的兩個行動歷程、在“索緒爾－布迪厄話說網路”中的“社會結構”和“象徵全域”。在它們之間（between）及其之中（in），能動性（較難的謎）以他性來下定義，並使它的敘事和劃策與其他能動性形成的敘事與籌畫（貝葉斯公式）有著鮮明的對比。

從能動性的角度來看，有四種社會現實（主觀性、能動性）隱藏在深處。“他性”並不再其中，但在表面上看它們通常是被能動性拖曳到深處的。它與吉登斯的意義上的“結構”非常接近，但仍然與它非常不同。⁶¹索緒爾－布迪厄話說網路具有一種巨大的客觀性，這也許就是涂爾幹意義上的社會事實，也可能是伽達默爾意義上的真正的傳統，即一種無名者的權威。⁶²因此，神秘的“社會”有三個組成部分，或者在斯多葛學派意義上來看有三種形態：第一種是隱藏在深處；第二種是通常在表面上但有時在深處；第三種總是在表面上。在涂爾幹和其他任何意義上來看，“社會”幾乎不是只有一種形態。

在這種情況下，經常引用吉登斯的話說，“社會的生產和再生產是人類能動性的成就，”這可能意味著什麼？除非“社會”（無論它意味著什麼）以一種理論上清晰可見的方式被區分為一些組成部分，否則可能沒什麼意義。



附錄1：宣導的理論社會學的語意學系統

	基礎的 本體論	主體主義式結構論			能動主義式特徵化		
		時間社會 結構	社會現實	行動歷程 的解說	情境 定義	能動性	貝葉斯式分析
行動類型學							
//							
身體							
//							
吉登斯式行動	轉瞬即逝 的時刻	◆ 吉登斯式 歷時性	⊕ 吉登斯式 行動歷程	-----	情境		
		◇	⊗				
韋伯式行動	轉瞬即逝 的時刻	※ 韋伯式歷 時性	⊕ 韋伯式行 動歷程	-----	情境		
		■	■	----- 辯證	-----	敘事 = $\Pr(x y, \theta)\Pr(y \theta)$	
社會		共時性	⊕ 社會結構	-----	定義		
		◇	⊗				
世界		玄思時間	⊕ 象徵全域	-----	定義		
		□	□	-----	邏格斯	-----	籌畫 = $\Pr(y x, \theta)\Pr(x \theta)$
吉登斯式行動	轉瞬即逝 的時刻	◆ 吉登斯式 歷時性	⊕ 吉登斯式 行動歷程	-----	定義		

注意：※ 展開 ⊕ 客觀實在化 ◇ 去當下化 ◆ 當下化
 □ 邏輯振盪 ■ 辯證振盪 ⊗ 張-弛 θ 他性
 x 行動者自己給出的情境定義 y 其他行動者給出的定義
 $\Pr(x|y, \theta)\Pr(y|\theta)$ “首先是y，其次是x” $\Pr(y|x, \theta)\Pr(x|\theta)$ “首先是x，

注釋

- 1 本文原文為英文，由華東師範大學社會學專業在讀博士生布乃斌譯成中文。
- 2 2010年秋季，香港中文大學哲學系舉辦的在職哲學碩士項目，我在“哲學家、社會學家和社會科學項目”的課程中對此進行了分析。



- 3 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited with an introduction by Steven Lukes and translated by W. D. Halls (New York: The Free Press, 1982), 128.
- 4 涂爾幹的《自殺論》一書主要分為三個部分，即：第一部分是社會因素，第二部分是社會原因和社會類型，第三部分是作為社會現象的自殺的一般本質。第二部分包括六章，即：1、如何確定社會原因和社會類型；2、利己型自殺；3、利己型自殺（續）；4、利他型自殺；5、失範型自殺；6、不同類型自殺的各自表現形式。本文將集中關注第2和3章。
- 5 For a conventional commentary of Durkheim's theory of suicide, see Stephen Luke, *Emile Durkheim, His Life and Work — A Historical and Critical Study* (Stanford, California: Stanford University Press, 1985), chapter 9.
- 6 Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson, edited with an introduction by George Simpson, (New York; London; Toronto; Tokyo; Singapore: The Free Press, 1979), 44.
- 7 *Ibid.*, 145.
- 8 *Ibid.*, 146–147.
- 9 *Ibid.*, 147.
- 10 *Ibid.*, 147–148.
- 11 *Ibid.*, 209.
- 12 呂炳強《凝視、行動與社會世界》（臺北：漫遊者圖書，2007），第4章。
- 13 Durkheim, *Suicide*, *op. cit.*, 209–210.
- 14 *Ibid.*, 210–212.
- 15 See Lui Ping-keung, “The Second Phenomenological Turn in Sociology — Or the First Return of Otherness, after Rousseau's Idea of the General Will,” presented at The Third P.E.A.CE conference at Seoul National University, Seoul, 18–21 September 2009.
- 16 Durkheim, *Suicide*, *op. cit.*, 212.
- 17 *Ibid.*, 212.
- 18 然後摩西到了上帝那裏，耶和華將他從山上招來，說到“你要對雅各家說，你要對以色列百姓說：‘你們若聽從我，守我的約，就會從萬民中脫穎而出，成為我寶貴的產業。雖然全部土地都是我的，但是你要做我的祭司，並會成為一個神聖國。’”於是摩西回去，召見眾長老，把耶和華說的一切話都擺在他們面前。百姓們齊聲回答到，“我們將按照耶和華所說的做任何事情。”摩西把他們的回復稟告給了上帝。聖經出埃及記，19:3–7。

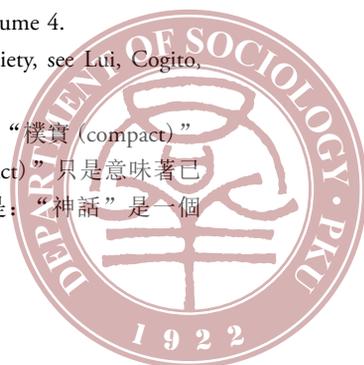


- 19 Durkheim, *Suicide*, op. cit., 213.
- 20 Durkheim, *Suicide*, op. cit., 213
- 21 Humor 在此處屬於拉丁語的古老用法，指的是自然界的萬物（人是其一）中一種難以指明的本質 (essence)，或者可以翻譯為“稟性”、“氣質”等。——作者注
- 22 Ibid., 213.
- 23 Durkheim, *Suicide*, op. cit., 213–214.
- 24 Ibid., 214.
- 25 呂炳強“哲學家、社會學家與社會科學專案”課程；《我思、我們信任，社會之奧秘》（臺北：漫遊者圖書，2009），第1章。
- 26 Durkheim, *Suicide*, op. cit., 214.
- 27 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second Revised Edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1995). 有關第一作者對無名者的權威的論述，可參考 Lui Ping-keung, “The Monological Tradition of Ethnographic Authority,” presented at “Hermeneutics East and West — the Bi-centenary of Gadamer’s Truth and Method” Conference, sponsored by Edwin Cheng Foundation Asian Phenomenology Centre, Phenomenology and Contemporary Philosophy Archive Centre and Chinese Philosophy and Culture Research Centre, The Chinese University of Hong Kong, 4–7 November, 2010.
- 28 Durkheim, *Suicide*, op. cit., 214–215.
- 29 See, for example, Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen (Pittsburg: Duquesne University Press, 1997).
- 30 他性的例子見“哲學家與社會性”課程。
- 31 有兩種類型的行動歷程，即韋伯式行動和吉登斯式行動。
- 32 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* Volume I, edited by Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1978), 24–25.
- 33 見呂炳強《凝視、行動與社會世界》（臺北：漫遊者圖書，2007），第5章。
- 34 同上，第3章。
- 35 同上，第3章。
- 36 對此的討論見“哲學家與社會學”課程。
- 37 呂炳強，《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期；在“哲學家、社會學家和社會科學項目”的課程中對此也進行了討



論。前者在本質上是為出版而寫的一篇總結，這篇總結也出現在後者的第11次課程中。讀者在閱讀的時候，可以參考第11次課程。

- 38 呂炳強，《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期。
- 39 同上。
- 40 同上。
- 41 同上。
- 42 呂炳強，《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期；“哲學家、社會學家與社會科學專案”的課程；《凝視、行動與社會世界》（臺北：漫遊者圖書，2007），第4章。
- 43 呂炳強，《凝視、行動與社會世界》（臺北：漫遊者圖書，2007），第4章；“哲學家與社會學”課程和“哲學家、社會學家與社會科學專案”課程；《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期。
- 44 同一表格見呂炳強，《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期；“哲學家、社會學家與社會科學專案”課程。
- 45 呂炳強《凝視、行動與社會世界》（臺北：漫遊者圖書，2007），第4章。
- 46 討論見“哲學家與社會學”課程。
- 47 對敘事和籌畫的討論見呂炳強，《行動過程中的敘事與籌畫》，《社會》，2011年第4期。
- 48 同上。
- 49 同上。
- 50 同上。
- 51 同上。
- 52 同上。
- 53 同上。
- 54 同上。
- 55 同上。
- 56 對此的討論詳見“哲學家、社會學家與社會科學專案”課程。
- 57 這個公式可以在大多數統計學的標準教科書中找到。
- 58 Lui Ping-keung, “The Administrative Otherness in Social Stratification — Lipset’s Structure-Tension Theory”, *Sociology*, 2010, Volume 4.
- 59 For my discussion on the mystery (or enigma) of society, see Lui, *Cogito, Fidimus et Mysterium Societatis*, op. cit., chapter 8.
- 60 “樸實 (compact) 和區分。沃格林經常探究意識從“樸實 (compact)”向“區分”結構轉變的歷史事件。“樸實 (compact)”只是意味著已經存在但還沒有被區分出來的方面。……例子是：“神話”是一個



樸實的 (compact) 真理象徵，後來被區分為“哲學”。“常識”是推理的一種樸實 (compact) 形式，可以區分為謹慎、經驗等的邏輯和美德。“樸實 (compact)”並不比“區分”出現的更z早；每一種符號都可以依據其充分性來評價其是否能夠代表真理。<http://home.salamander.com/~wmcclain/ev-index.html> or <http://watershade.net/ev/ev-advice.html>.

61 對此的討論詳見“哲學家與社會學”課程。

62 For a discussion on tradition as a nameless authority, see Lui, “The Monological Tradition of Ethnographic Authority”, *op. cit.*

