

沟通行动与社会连带:哈贝马斯与 涂尔干社会理论之比较

林文凯

一、引言

德国社会学家哈贝马斯为法兰克福学派批判理论的思想继承人,^[1]亦是当代最有影响力的社会思想家之一,在 20 世纪 80 年代以来甚嚣尘上的现代性与后现代性论战里,哈贝马斯被称为现代性最后的守护者。^[2]哈贝马斯作品在英美学界的重要翻译与推介者麦卡菲(T. McCarthy)认为,对立於今日各种形式的后现代主义的反现代性态度,以及此类态度对于启蒙之现代性计划全盘弃绝的姿态,哈贝马斯则展现一种对于启蒙主义的启蒙式质疑,其对于西方理性主义提出一种理性批判,仔细评估启蒙进步观的得与失,并且试图藉由一种新的理性概念批判捍卫现代理性,哈贝马斯在某种意义上成为“最后一位伟大的理性主义者”。^[3]

哈贝马斯 60 年代初期就以《公共领域的结构性转变》(以下简称《公共领域》)一书介入德国社会学界,^[4]作为一位早熟且多产的学者,他陆续发表了多部重要著作——包括《知识与人类趣向》(以下简称《知识》)(1987a)^[5]、《正当性危机》(以下简称《正

当性》)(1975),^[6]向世人展现其思考的流变过程以及各种精炼的思想结晶。在此一学术事业的肇建过程中,他持续从各个学科的其他学者处找寻新的启发与批评的研究者,在对诸多哲学与社会学经典人物——诸如康德、黑格尔、马克思、狄尔泰、韦伯、卢卡奇、弗洛伊德、米德、涂尔干、帕森斯、舒兹(A. Schutz)——以及许多当代思想传统的重建工作中,哈贝马斯一直把这些经典人物视为假想的“论辩对象”。依循此种理论建构策略,其80年代初期两巨册的作品《沟通行动论》(以下简称《沟通论》),^[7]相当完整地统合修正他人与自己已然发展的各种学术观点,卓然成为一位超越各种思想遗产,创发新型理论的社会学理论大师。

《沟通论》一书融合了哲学、诠释学、语言学、心理学、人类学以及社会学的诸多学术成果,其对于当代社会结构特征的描绘以及社会病态的诊断与处方,深受八九十年代西方人文社会学界的瞩目。由于理论内容涉及前述众多的学科领域,理论目标更是指向人类社会生活的各个面向,因之对于沟通行动理论的诠释与分析无法局限于哪一种特殊的研究路径,而有各种多元的诠释可能性。姑且不论哈贝马斯对于其他领域理论的批判性挪用,而以社会学的理论传统为讨论范围,《沟通论》显然在有意识地对于马克思、韦伯、米德、涂尔干以及帕森斯等社会学传统进行对话与重建,但学界已有的分析多局限于从马克思以及韦伯传统对于沟通论进行比较分析,^[8]本文则希望从涂尔干传统出发以分析哈贝马斯的此一理论,并从哈贝马斯对于涂尔干的批判与重建来呈现沟通论的论述成果以及可能的问题。

同时,鉴于涂尔干以及哈贝马斯两人理论的庞杂与繁复,我们也将选择从一主要角度切入分析——即从两人对于“法律”与“道德”之社会规范内涵的讨论为诠释主轴。选取此一面向有下面几个原因:首先,社会学理论传统的核心主题是所谓的“社会

秩序如何可能?”的霍布斯问题,理论家针对此一问题提供了不同方向的解答,而法律(与道德)作为启蒙以来现代社会秩序维护的主要规范形式,使得不同理论传统对于社会分析的不同观点,某个程度上都凝聚在各自的法律与道德观点之上,譬如韦伯对于传统型支配、卡里斯玛支配以及法理型支配三种支配形态的研究,^[9]或者马克思主张法律以及与之相关的国家概念或是伦理观点都是资产阶级(作为统治阶级)统治无产阶级的工具,这些社会规范理论显然都各自清楚地透显了韦伯以及马克思各自的理论内涵。

其次,对于涂尔干与哈贝马斯来说,道德、法律概念以及与其相关现象的分析,同样可以明确地作为勾勒他们各自社会理论理路的核心主题。涂尔干意图建构其社会学为一门“道德科学”,此一理论目标明确地奠基于其“社会连带”(social solidarity)这个概念之上,希望以这个概念的内涵阐明社会秩序如何可能,以及辨明传统与现代社会的变迁内涵,而对于社会连带的研究策略则是明确地跟“法律”研究结合在一起。他曾明白揭示,社会连带性乃是纯然道德上的现象,不容我们有确切的观察,尤其不可以测量,那么为着要分别描述与比较,我们就该撇开了那些观察所不及的“内在事实”,而以象征它的一种“外在事实”去替代,然后从“外在事实”去研究“内在事实”,而这可见的象征,就是法律。^[10]

再则,对于哈贝马斯而言,其《沟通论》奠基于“沟通行动”(communicative action)此一概念,明确提出一种包含“生活世界”(lifeworld)与“系统”(system)两层次的社会概念,即分别从内在参与者的观点以及外在观察者的观点,分析社会作为生活世界与系统两面向的各自内涵以及两面向之间的演化关联,更重要的是此一社会演化分析是以道德与法律系统内涵之转变作为讨

论主轴。哈贝马斯对于当代法律兼具作为“媒介”(medium)与作为“制度”(institution)之双重性质的分析,明确地揭露生活世界与系统两个社会面向各自的内涵以及两面向之间的中介与结合问题。^[11]在此之后的《事实性与有效性之间》(以下简称《事实性》一书)这一法律社会学新作里,^[12]哈贝马斯改用“事实性”(facticity)以及“有效性”(validity)这组概念延续前述关于法律的媒介与制度性质的分析,进一步探究法律作为介于“事实”(facts)与“规范”(norms)之间的社会中介范畴,其在社会演化与民主发展历程中所扮演的重要角色。^[13]

基于前述几个理由,我们以为从法律与道德这组面向,着手分析哈贝马斯与涂尔干两人的沟通行动论以及社会连带理论,将能適切且精炼地透显出二者的理论内涵以及异同性。以下我们的论述将分几个部分展开:首先,我们深入哈贝马斯《沟通论》的文本,分析其如何重建涂尔干以及其他人的理论成分,以建构其自己的沟通行动、生活世界、系统以及内部殖民等重要理论概念。其二,对立于前述哈贝马斯对于涂尔干的重建,我们则回到涂尔干的文本以及其他涂尔干研究者的诠释基础上,明确对比涂尔干与哈贝马斯两人对于法律与道德概念分析所呈现的异同之处。其三,结语的部分,在前述的比较基础上,简要说明哈贝马斯沟通行动理论与涂尔干社会连带理论的主要歧异点。

二、沟通行动理论:哈贝马斯对于涂尔干的重构

《沟通论》共有两册,德文原本出版于1981年,两册的副标题分别为:“理性与社会的理性化”与“生活世界与系统:一个功能主义理性的批判”。哈贝马斯在序言中说明《沟通论》包含了三个相关的主题:(1)希望发展一个新的理性概念,此一概念不

再受制或联系于现代哲学与社会理论已有的主观主义(subjectivistic)以及个人主义(individualistic)前提;(2)建构一个整合生活世界与系统典范的两层次(two-level)社会概念;(3)经由此一两层次社会概念,建构一个现代性的批判理论,以分析现代社会的病态根源以及提出可能的诊断方式。哈贝马斯明确希望以此一理论提出对于启蒙理性计划的再定位(redirection),以对抗其他反现代主义的理论观点。^[14]

(一) 工具理性与沟通理性概念^[15]

哈贝马斯在第一册的论证中比较偏向于上述的第一个主题,虽然在第一册里面他有意识地标举了韦伯的理性化理论以及卢卡奇、阿多诺等人的西方马克思主义理论为论辩的对象,不过整体上来说这些论证倾向于以这些社会学理论为素材与背景,为的是进行比较哲学性的理性概念与相关的行动概念的重构工作,换言之,此处他主要提出各种语言哲学、普遍语用学、诠释学等相关沟通理论以批判修正韦伯等人的工具理性与行动概念,并建构出他的沟通行动与沟通理性(communicative rationality)概念。

延续以前的《公共领域》、《知识》、《正当性》等书对于启蒙理性概念的批判与辩护立场,^[16]在《沟通论》第一册中,哈贝马斯修整既有的松散论述,建构了一个对立、超越于工具理性的沟通理性概念。他批判康德以来西方意识哲学典范的主观主义的独我论(solipsism)观点,主张应转向以语言典范——不是作为语法或是语意系统的语言,而是实际使用与言说中的语言——作为社会理论建构的范畴架构以及规范基础,主张:“假如我们认为人类是经由成员的社会合作活动(socially coordinated activities)来维持其物种的存在,同时此种社会协作是经由沟通来建立

的——在许多生活领域,且是经由能达成共识的沟通来建立——那么人类(作为一个类属)的再生产也必须满足于一种内在于沟通行动之理性的条件要求。”^[17]

根据此一理性概念,哈贝马斯将过去专注于以目的理性概念处理人与世界关系以及人类社会建立的问题,转向注意人类社会行动内在的沟通面向对于社会秩序建立的重要性。哈贝马斯认为以沟通理性为内涵的沟通行动概念涉及三种可批判的有效性宣称(criticizable validity claims),由于人类进行各种社会协作活动时,根据活动所联结的世界之类型,其沟通行动会提出三个有效性宣称以介入完成主体自己与三个世界的关系性活动:(1)真理性宣称,涉及主体与自然世界关系的客观命题,此一宣称乃是论证主体对于外在客观世界的客观行动是否正确的问题;(2)适当性宣称,涉及主体与社会世界关系的适当性命题,此一宣称乃是论证主体的行动对主体所在的社会人际网络以及规范要求是否适当的问题;(3)真诚性宣称,涉及主体与自己内在主观世界关系的真诚性命题,此一宣称乃是论证主体行动是否符合于自己内在主观经验的真诚问题。^[18]哈贝马斯认为从参与者的观点来看,每一个人类行动都涉及上述的一个或多个宣称的沟通问题,这些宣称一方面经由理性论证而受到互动的他人的互为主体性接受,但另一方面也是可以批判的,而引发一连串理性可补证的沟通交流过程;此外,这些理性论证的形式,一方面经由文化传统与社会制度而传递或习得,另一方面文化传统与社会制度也经由这些论证的沟通而确立或维持。

(二) 沟通行动论对社会连带理论的重构

在《沟通论》第一册里,系统与生活世界这一组概念就已经被提及了,不过分别对照于前述的工具理性概念与沟通理性概

念的此组社会分析架构的内涵,即上述提到《沟通论》的第二与第三个理论目标,主要还是在第二册中完整阐明的。

《沟通论》第二册的论证,是从对于米德以及涂尔干(尤其是后者)的理论重建开始的。哈贝马斯认为这两者的理论,引导我们从过去专注于工具理性活动面向以建构社会理论的偏执中解脱出来,他试图深入揭示两人的理论如何协助我们以沟通行动为基础建构社会理论,以提出一个不同于上一册论及的韦伯以及西方马克思主义所提出的社会理性化理论。

首先,他处理米德的沟通演化理论,区分米德的三种沟通的演化层次:(1)一般动物的姿势交互作用(the conversations of gestures)——这是一种无意识(指自我意识)或无意义的沟通,动物相互之间对于对方的姿势作出反应,但并没有意识到自己发出的姿势,因此也没有发展出自我的意识、自我(人格)、意义、心灵等心理构造;(2)人类象征中介的互动(symbolically mediated interaction)——这是一种有意识或有意义的沟通活动,互动的双方由于采取他人对自己的态度,因而在自己的内在构建出心灵、自我等心理构造,这使得一个机体对另一个机体的姿势的反应不再是单纯的反射式反应,而是涉及此人对于此一姿势以及自己姿势的意义思维与解释所作出的调整反应,这需要语言等象征中介符号的发展作配合;(3)规范引导的互动(normatively regulated interaction)——这涉及人的社会化过程,譬如人在游戏活动中,不仅会扮演或习得他人的单一角色,而且会把所有游戏活动所涉及的有组织角色即米德所谓的“概化他人”(generalized other),完整地内化在自己的态度中,也就是会内化整个共同体(社会)的价值与规范,所以这种互动涉及所谓的“客我”(me)、“社会”(society)等概念。^[19]

哈贝马斯称许米德的沟通演化观点,很有启发地阐明了以

沟通活动为基础之沟通理性的演化历程,此一行动观点投射出理想的沟通共同体的存在可能性。但是,他也对米德的观点提出两点批判:首先,批判米德的分析只专注于社会的象征再生产的部分,缺乏对于社会的物质再生产的系统分析(这个部分我们在下一节讨论);其次,批判米德并没有区分语言如何在客观世界(客体)、社会世界(规范)、主观世界(自我)这三个不同层次上分化,同时也未从集体发生学(phylogenetic)的观点说明如何发展出上述的客体、规范与自我的观念,其概念处理仅涉及个体发生学(ontogenetic)的层次。^[20]哈贝马斯认为米德的第二部分的缺失,可援引涂尔干的宗教与仪式起源的观点来修正补足,他并且把涂尔干的观点发展成有关生活世界理性化的社会演化观点。

哈贝马斯对于涂尔干的处理主要分成两个部分:(一)神圣的权威与沟通行动的规范背景——这个部分他主要援引涂尔干的《宗教生活的基本形式》(以下简称《宗教生活》)^[21]关于集体意识概念与集体表征等概念进行论证;(二)神圣的语言化之理性结构——这个部分他主要援引涂尔干的《社会分工论》(以下简称《分工论》)关于法律演化以及社会连带的观点进行分析。^[22]

首先,我们说明第一个部分:神圣的权威与沟通行动的规范背景。哈贝马斯认为米德在处理从动物社会的姿势相互作用的第一个沟通层次到人类社会的象征中介行动的第二个层次时,进行了集体发生学式的论证,但是在第二个层次到第三个规范引导互动的时候,其说明偏向于仅从孩童成长过程作个人发生学式的解释,也就是说米德只从自我的角度说明了社会如何内化于自我之内,其“概化他人”概念的论证缺乏社会生活的集体发生学面向的解释,未能从社会规范权威与有效性的角度论证

其与个人自我的关联。

相对于此,哈贝马斯认为涂尔干在《宗教生活》一书中成功地揭露了社会规范权威(包括道德与法律等等集体意识)的神圣根源,他引述涂尔干的话:“我们将论证道德规则所被赋予的特殊权威的来源,道德规则因为它们的此一命令权威的有效性而得到遵守,而且我们将以一个纯经验的分析方式,重新证明道德责任概念,以及给予其类似康德曾经赋予的概念定义,也就是证明义务乃是道德规则的基本性质之一。”^[23]他同意“图腾崇拜”的宗教生活某个程度上是人类社会生活的原型,而道德是原始社会宗教神圣的回音,假如道德没有宗教成分的话,道德将不再是道德,哈贝马斯以涂尔干的图腾崇拜论述为例,说明社会规范或者道德权威所必须具备的两种特征:(1)非私人特征:道德与个人利益或欲望之间的紧张性。前者必须是无私的,是符合集体期待的,后者是自利的,是符合个人的需求与欲望满足的;(2)道德权威对于行动者促发正反面的双重情绪。道德不但是压制个人欲望的,同时也是吸引个人认同的可欲事物。在社会生活的宗教仪式行为里,与宗教图腾相关的各种集体表征作为宗教的象征形式,可以引发个体的集体意识,表达他们对于神圣图腾的认同,其实也就是表达他们对于集体(社会)的认同,他们藉此表达自己的情感,并且能够达成相互的沟通,而且相互整合在一起,由此而能够同时是自己又是他人,同时在我们自己之内又在我们之外。^[24]哈贝马斯以此说明,涂尔干对于仪式行为以及集体意识的论证,能够从社会集体的角度说明生活于社会中的个人如何沟通、如何形构自我、如何维持社会的再生产。

但是,哈贝马斯也批判涂尔干的论证是不完整的,因为未能从语言发展的角度,说明宗教仪式行为与宗教象征的演化意涵,他认为从文法语言行为(也就是沟通行动的基本语言)(gram-

matical speech)的发展来看,文法语言包含了三个前语言根源(prelinguistic root)即“认知的”、“道德的”以及“表达的”三种成分,这些成分是主体与外在世界、社会世界(集体认同)以及内在世界的关系,而涂尔干由于对于语言的忽视,未能注意发生在一个前语言层次上的原始宗教象征,其实即构成文法语言之道德成分的前语言根源。^[25]哈贝马斯强调,对于宗教象征所表征的集体意识与规范共识之间的关系,如果说清达成理解的语言结构在其中所扮演的作用,就没有办法确实厘清其如何运作,同时,无法从演化的观点论证神圣的集体意识如何理性化以及世俗化的过程,也就是他所谓的神圣的语言化之理性结构。

在宗教社会学的认识论部分,哈贝马斯认为涂尔干其实并没有完全忽视语言的角色,注意到在日常生活思考中我们所用概念系统,就是我们的母语词汇所表达的东西,每个词都转译了一个概念,但是他轻率地将由仪式完成的规范共识的公共性(集体性)与由语言行动所建立的知识的互为主体性两种内涵包含在同一个集体意识的概念里,由于这个理由,所以制度如何从社会连带的宗教起源里取得其有效性仍然是不清楚的,哈贝马斯特别以所谓“神圣的语言化过程”的论证解决此一问题。

哈贝马斯同时主张,由于涂尔干对于语言理解面向的忽视,其所提出的人类与社会关系的二元论有其缺失。涂尔干以为个人有两个异质的成分,一部分是未社会化的自利以及自我保存的必然性部分,另一部分是道德的部分,被贴上了团体意识的标签,这种神圣世俗的二元性在身体与灵魂、身体与精神、倾向与责任、感性与知性等等二元关系上重复出现。对此哈贝马斯批判涂尔干在此过分局限于意识哲学的心态主义概念。^[26]哈贝马斯并且比较了涂尔干与米德的个体性概念,他认为米德思考个人认同的方式与涂尔干一样,即主张个人认同是一个人接受社

会一般期望所形成的结构,就是客我这一组有组织的态度,然而与涂尔干不同的是,米德认为认同的形成经由语言沟通媒介而发生,而且因为一个人自己的意图、欲望与情感的主体性绝对无法逃离语言的媒介,所以主我/客我、自我/超我这些机构都是发源于同样的社会化过程。哈贝马斯强调,在这个部分米德采取了比涂尔干较有说服力的对立位置:即社会化过程同时也是个体化过程;^[27]米德不是像涂尔干一样以“身体”作为个体化的原理,而是以内在于第一、第二与第三人称沟通角色的观点结构之确立作为个体化原则。因此,对哈贝马斯而言,相对于涂尔干的观点,他比较赞同米德从语言互动理性化发展的角度所描绘的主我与自由等概念。

其次,我们说明第二个部分:神圣语言化的理性结构问题。哈贝马斯认为,社会整合与表达,这些在原始社会由仪式行为所满足的功能,后来被转换为由沟通行动所满足,神圣的权威逐渐被一个由语言达成的共识权威所取代。这代表沟通行动从神圣所保护的规范脉络中解放出来,神圣领域的祛魅以及被剥夺力量是经由仪式确保的基本规范共识的语言化而达成,这个伴随着沟通行动理性潜能的释放,原先由神圣所释放出来的断裂与恐怖氛围的这种神圣强制力量被升华为可批判的有效性宣称的拘束力(binding/bonding),而且同时转变成一个日常的事件。

哈贝马斯此部分的论证针对两个相关的问题:(1)契约的非契约根源的论证;(2)从机械连带到有机连带的理性化过程。

对于第一个问题,哈贝马斯认为涂尔干的社会分工论是从法律出发的社会演化分析,像韦伯一样,涂尔干把法律的发展视为一种除魅的过程,神圣的道德权威如何被转换成制度的有效性的问题在刑法的原始制度里并不会产生,因为后者一开始就只是对于禁忌违反的一种反应的象征表达,原始的犯罪就是一

种对于神圣的亵渎,涂尔干把对亵渎的处罚看成是对于致命后果的恐惧与害怕的表达,处罚是为了恢复被扰动秩序的一种仪式表达,然而,神圣规范的违反被视为犯罪并非因为有处罚加诸其上,相反地,因为规范一开始就是保护神圣客体与地区的一种机构,所以处罚才被加诸其上,处罚被理解为一种赎罪。相对于此,民法的违反则会遭致须补偿的处罚,那是属于对于私人利益平衡的世俗领域的处理方式。^[28]哈贝马斯强调,涂尔干依照前述的轴线说明法律的演化,同时注意到尽管现代法律的神圣性格表面上被遮蔽了,然而神圣权威不可能没有东西取代就消失,因为法律的有效性必须奠基于某种能够拘束个人选择而且强迫两造遵守契约的力量。

法律的神圣基础消失之后,“契约”(contract)这种布尔乔亚私法的主要法律关系如何能够拘束当事人遵守?对此一问题,哈贝马斯认为有两种不同的论证方式:第一种,从霍布斯到韦伯都接受因为现代法是强制法的论证,主张对立于道德的内化,有一种由国家以及相关的国家惩罚机构所外在加诸的法律之相对发展,契约的合法性或者任何私人法律主体的一般关系其根源在于可以提出法律的控告,法律控告执行的可能性被假定为法律遵守的保证。第二种,涂尔干认为即使是现代法律主体的遵守也必须有一种道德核心,因为法律系统是政治秩序的一部分,假如这个秩序不能宣称其正当性,这秩序将会瓦解,所以涂尔干探究了法律关系的正当性问题以及法律与道德的密切关联。涂尔干以为法律的强制性质绝非仅因为契约的两造基于各自的利益所志愿达成的协议而来,而是必然需要诉诸于一个社会性的契约规制力量。这个规制不可能仅仅是选择的一种表达,也不可能仅是依赖政府力量的事实性因素。问题乃是需进一步问:当法律世俗化之后契约的法律基础从何处取得其道德权威?契

约的强制性质在于其支持此一契约的法律规制的正当性,而后者能够取得其正当性,仅当其能够表达当事人之间的一般利益时,而且这里所谓的一般利益不是功利主义之下自利个人的利益妥协结果,而是卢梭意义下基于其非私人性以及公平性而具有道德性强制力量的一般利益,也就是涂尔干以有机连带概念所指涉的(新的)集体意识。^[29]

哈贝马斯认为涂尔干同意从机械连带到有机连带是一个解放的过程。就社会结构分化的程度而言,社会连带下的个体从一个统整个人格结构的集体意识之中解放出来,同时它们也从原先吸纳混同所有个体的基本宗教共识之下远离出来。涂尔干从三个层次标明此一从机械连带到有机连带的过程:世界观的理性化、道德与法律的一般化、个人的日益个体化。在世界观的理性化部分指涉神圣信仰所经历的抽象化与一般化过程,神话力量先是升华为先验的神,最后升华为理性的理念与概念,社会生活中神圣的领域也因之缩小,这种理性化的世界观与世俗科学的兴起密切相关,这导致人们对于传统采取一种反思性的批判论证态度。关于法律与道德的一般化:法律与道德从原先依附于局部环境、特殊性、族群、气候等等,逐渐一般化与抽象化,法律与道德从神圣宗教法律中除魅而来,而且逐渐摒弃传统的形式主义(指仪式行为)的衰颓,伴随应用范围的扩张,解释规范以及理性论证规范的需求也逐渐增长。关于现代个人主义(individualism)的展现,涂尔干看到一个对于个人的准宗教式崇拜的征象,也就是对于个人自尊以及人格崇拜的现象要求每一个人“愈来愈成为一个人”,个体化可以从独特认同的分化以及个人自主性的增长两个面向来测量。^[30]对于涂尔干来说,这种个体化是新的社会连带形式的一种特征,社会连带不再由先验的价值共识所确保,而是经由个人努力的合作所获取。换言之,

原先经由信仰而来的社会整合被取代,我们有了一个经由合作(cooperation)而来的社会整合。

如同上述论证,哈贝马斯从偏向理性主义的角度对涂尔干的社会连带理论进行再诠释。他从涂尔干的理论文献里析理出文化、社会与个人三个面向,分析其各别并行地朝向世界观理性化、法律道德的一般化、个人的日益个体化等三种社会演化方向进展的历程。^[31]此为哈贝马斯提出的“生活世界”以及“沟通理性”等概念的论证基础。同时,如前所述,哈贝马斯的此一诠释强调从沟通行动角度(即语言发展)说明此一理性化过程,并从米德及其自己的沟通论观点批判涂尔干的理论缺乏对此一隐含的关键发展历程的充分说明。

(三) 生活世界与系统的两层次社会理论

《沟通论》的主要理论宣称是在第六章的“中间考察:系统与生活世界”里提出的。^[32]哈贝马斯的论证再度以涂尔干《社会分工论》的演化问题为出发点。此书讨论社会演化历程里的两种社会形态,即从环节分化社会到功能分化社会的历史历程,涂尔干分别以机械连带和有机连带两种社会连带(或者说集体意识)的演化来加以说明,他认为有机连带为社会分工的结果,也就是社会系统分化的结果。哈贝马斯认为涂尔干在此书的第二版序言里,修正了有机连带是社会分工直接结果的观点,认为系统分化本身不能导致新的连带形式,所以他被迫寻求职业团体的道德的协助,但是涂尔干并没有说明何种机制能够产生此种新的连带形式。

关于上述社会演化的问题,哈贝马斯认为尽管涂尔干先后提出的解答是有问题的、不清楚的,但是其提出的这个社会分工与有机连带之间的关联问题是很重要的,它提醒我们考察当代

社会“系统整合”与“社会整合”的关联问题,使我们注意到系统分化的阶段与社会整合形式之间的经验关联问题。根据哈贝马斯的定义,社会整合机制是经由调和参与者行动指向性的一种调整行动的机制;系统整合机制则是经由功能互赖的行动结果稳定化行动非意图关联性的机制。哈贝马斯认为根据此组定义,涂尔干(包括米德)对于社会分析主要都是从行动主体生活世界的考察出发,其社会分析主要处理社会整合机制的问题;相对于此,帕森斯等人的社会分析主要是从观察者对于行动系统的系统分析出发,而其社会分析主要处理系统整合机制的问题。^[33]

哈贝马斯认为必须整合前述两种机制的分析,方能完整说明当代社会形态的特征与其危机及解决之道,因此他强调必须发展一个生活世界与系统两层次的社会概念,将社会当成社会整合团体的系统性稳定化的行动复合体,考察社会作为一个实体在社会演化过程,如何在象征结构的生活世界面向进行愈益理性化的分化,同时在调整能力的系统面向进行愈益复杂化的分化。^[34]哈贝马斯由此提出一个更完整的社会演化图像,主张较早的人类社会可能是以一个几乎未分化的生活世界的整体存在,系统所需达成的物质再生产功能是依附于生活世界的整体象征再生产之下来达成的;在演化过程中,此一生活世界愈来愈被切分出许多的次系统,而且这些系统的机制愈来愈取得其相对于与社会整合有关的生活世界结构的独立性,即许多次系统逐渐从生活世界脱离分化出来;到了现代社会,政治与经济次系统先后取得其自主性,成为分别依赖权力与金钱等非语言媒介的独立系统,各自以目的理性的经济与政治行动来规制系统的运作。^[35]

本文前面一个小节论证了哈贝马斯从涂尔干社会连带理论

发展出来的社会理性化理论,在《沟通论》第六章前半部分,哈贝马斯重新以“生活世界”概念为核心,将涂尔干的社会演化理论重构为一种生活世界理性化的演化。在此一论证里,他先以沟通行动涉及的三种主体与不同世界的关系,说明生活世界与客观、社会、主观世界的关联,并由此证明生活世界所包含的三种结构性成分:文化、社会与个人。人们在生活世界内的沟通行动再生产了生活世界,此种象征结构的再生产完成了三种生活世界的基本功能:使用并更新文化传统、认同于社会团体并强化社会整合、内化团体的价值取向并获得行动能力,此种再生产过程使得新的情境与生活世界的现存情况相联结。^[36]哈贝马斯认为在社会演化历程里,生活世界逐渐向理性化发展,即前述世界观理性化、法律与道德的一般化以及个人的日益个体化三个结构成分的日益分化与理性化的过程,同时,在此一过程里,沟通互动的脉络就会依赖于理性引导相互引导的条件,也就是互动脉络就会依赖于最佳论证的理性权威。

然而,如前所述,哈贝马斯注意到生活世界理性化的观点仅具有单面性,他强调社会演化分析必须同时整合生活世界与系统两个层次的问题,因此他进一步考量有关社会物质再生产面向的系统问题与生活世界的关联。哈贝马斯从系统论与沟通论的两个面向相互补充论证,一方面,社会发展的逻辑会受到社会的物质再生产问题的必要条件的调控,但另一方面,社会的发展逻辑也会受制于社会的理性化学习的象征再生产问题。^[37]但是,哈贝马斯强调生活世界面向在演化上的优先性,因为生活世界的理性化会导致定义系统维持的结构模式的方向性变化,也就是对于系统复杂性的发展进行前导性的促动。在此种观点下,他主张政治与经济系统的一系列演化性制度的创造只有在生活世界已经充分理性化的基础上才可能成立,特别是在法律

与道德已经达到一个相应的发展阶段,换言之,一个新的系统分化层次的制度化必然要求相应的关于此种冲突之道德法律规制的核心制度领域的重建。^[38]

上述这种演化图像描绘的当代社会多元分化结构形态,似乎类似于韦伯的社会理性化分析,但是哈贝马斯反对韦伯的理性化命题之悲观论断。相对于韦伯着重于工具理性的悲观演化思考,哈贝马斯坚持沟通理性的启蒙演化观,认为尽管在社会演化过程中经济与政治系统相对独立于生活世界的道德规范基础之外,但是生活世界仍然是维持社会系统整体模式的相关次系统,系统机制不可能与生活世界或者道德规范基础完全无关。他特别突出“法律制度”在当代社会的中介角色,强调系统机制(包括经济系统的市场以及政治系统的国家)仍然需要被定位于生活世界之内(*be anchored in the lifeworld*):它们需要被制度化,而法律制度正是担负此一制度化功能的重要中介部分。

哈贝马斯曾从法律所担负的这种生活世界与系统关联的面向,论证了法律与道德在前传统时期、传统时期以及当前的后传统时期的演化轨迹。这里我们不详述此种细部论证,我们关切的是,哈贝马斯在前述说明里已经隐含赋予当代社会法律的一种双面性特质,他以此说明系统与生活世界分化脱离之后的联结关系,以及可能引发的系统殖民生活世界的社会危机。^[39]

一方面,哈贝马斯同意韦伯以及卢曼等人的观点,认为现代西方法律已经是实证化的(*positive*)(表达一个有主权的立法者之意志)、合法律规章的(*legalistic*)(应用于偏离规范的偏差行为)、形式化的(*formal*)(非法有明文者不罚),在这样的意义下,现代法律似乎被实证化为一个功能的技术系统,因此似乎不需要任何道德的考量,尤其在步入社会福利国家时期之后,法律作为一种媒介(*medium*)被应用于经济与政治系统的组织架构中,

成为社会福利政策介入干涉生活世界结构的系统媒介,此时法律的运作服从于“非语言媒介”的经济与政治系统的律令要求,并解除生活世界达成理解与共识需求的无效率难题。

另一方面,相对于韦伯与卢曼的观点,哈贝马斯强调尽管现代法律有前述的特点,但是后传统时期的法律仍然需要奠基于理性论证的道德原则之上,现代法律作为一个整体依然需要可批判的理性论证以确立其有效性,从这个角度看,法律作为一种制度(institution),必须依赖理性化生活世界的“语言媒介”而运作,并担负着确立已经从生活世界独立出来的经济与政治系统制度化基础的功能,使得依赖金钱与权力运作的经济与政治系统仍然在生活世界脉络下取得其规范定位的依据。

对哈贝马斯而言,社会演化为生活世界与系统两个相对独立的层次并非必然为病态的展现,毋宁说它是沟通理性演化的正常表现,危机乃在于当系统运作完全脱离生活世界的定位关联甚至毁坏生活世界既有的正常运作,方才导致所谓的系统殖民生活世界的病态现象。在《事实性》一书中,^[40]哈贝马斯继续按照《沟通论》中对于法律这种双面性质的分析观点,特别以法律的事实性与有效性两个概念说明前述法律作为媒介与作为制度两种性质之间的关联,以及当系统殖民生活世界时,法律的事实性面向压过有效性面向所引发的病态现象。

因此,哈贝马斯的整体论证,乃是基于修正涂尔干(以及米德等人)的社会连带理论,并扩展涂尔干有关社会整合与系统整合关联的暗示,进而提出对立于“工具理性”的“沟通理性”概念,强调工具理性并非启蒙理性的核心,意图解消韦伯等人的理性化观点对于启蒙理性的质疑,主张当代社会的弊端乃在于工具理性对于沟通理性的蒙蔽,并追求以沟通理性为核心的启蒙计划的再完成。

三、社会连带理论:涂尔干的道德与法律理论

哈贝马斯对于涂尔干社会连带理论的诠释与批判散发着一一种极强烈的理性主义色彩,本文选择继续回到涂尔干理论的实际文本以及其他涂尔干理论诠释者的分析里,提供一个不同的涂尔干社会理论的原本图像,并且用以对照、批判哈贝马斯的沟通行动理论。此一论证将分为两个部分:首先,我们援引涂尔干《分工论》与《社会学方法论》两本前期作品说明涂尔干的理性概念之内涵,^[41]并说明其与哈贝马斯理性概念的初步差异;其次,我们继续讨论涂尔干《宗教生活》一书及相关作品,说明涂尔干社会连带理论中对于集体亢奋等情感面向特质的论证意涵,并进一步说明其与哈贝马斯沟通行动理论观点的异同之处。

(一) 涂尔干的理性概念与社会连带理论

涂尔干的社会连带理论是以法律(与道德)概念的角度为处理核心,如同哈贝马斯一样,其道德与法律概念的内涵是以其特殊的“理性”概念为基础,对比于17至18世纪以来的功利主义或自由主义者个人主义式的“理性”概念认知,涂尔干与之后的哈贝马斯都从社会学立场对此种理性概念作了某些批判,但是相比于前面哈贝马斯对于涂尔干观点之“沟通理性化改装”,我们可以回到涂尔干的文本适度还原其原始理性概念。本文以为这三组理性概念的内涵可以有以下的对比:从某种理念型的角度来说,^[42]自由主义者的理性概念是从“个人”普遍天性的角度出发,涂尔干则是从“社会”存有的角度出发,哈贝马斯如前述则是从语言互动的演化历程出发。

自由主义者的理性概念是从某种思想实验的角度出发,主

张自利的原子式个人为了求生存,会在理性考量之下相互订定契约而组成社会,根据此种观点,人类的利益偏好以及理性计算能力乃是天生的,人类的各种主客观活动与集体,包括主观道德与规范制度以及客观契约与分工制度,甚至社会都是人为理性设计的产物。^[43]此种功利主义(自由主义)传统先是在经济学领域得到确认,成为经济学者分析现代人类经济活动的基本预设与分析起点,近年来,则更衍生出如理性选择或新制度经济学等新制度论的社会分析方法,并试图扩展至政治学、社会学与历史学等研究领域。^[44]

涂尔干的理性概念明确地对反对功利主义,在其《分工论》与《社会学方法论》两部作品里都是以契约论的理性观点以及相关的社会演化观点作为主要的批判标靶。首先,在《分工论》一书中,^[45]他反对前述自由主义或功利主义对于社会分工现象扩展的解释。后者主张,分工现象的增长乃是因为多样化与交换的结果可以使得物质财富不断增加,人类的需求因之不断得到满足,亦即人类总体的幸福得到增长。但是涂尔干从各方面驳斥了这种观点。他发现现代人虽然拥有各种前人所未享有的快乐,但却也遭受到更多在以前的社会形态里所未遭受的痛苦,现今社会的高自杀率就是一个表征。^[46]对于涂尔干而言,分工乃是一个社会事实,一个社会事实只能由另一种社会事实加以解释,而不能化约为个人层次的事实来加以解释。功利主义试图从个人层次的主观角度解释整体社会现象的变迁,这在涂尔干的方法论来说,是不可接受的。涂尔干把分工现象的发展与环节分化社会的解体结合起来讨论。机械连带的环节社会是由内部组织相当类似的并置性政治—氏族团体所组成的,每个团体的成员都凝聚在一个共同的信仰与情感之下,其结果就是个体之间没有明显的差异,个体性没有多大的发展余地,个体不过

是集体的一个缩影;同时,环节社会的每一个环节也都可以再度分离为更多的环节,而不会对此一环节造成太大的损害——正如简单的有机体,可以分裂为许多个体而仍保持各别的单一性与自足性。涂尔干注意到,由于人口密度增长所导致的道德密度之增长,即个体之间多样化交流的增加,使得以前各自分开的团体连在一起,同时团体内原来同构型甚高的个人也日益分化——正如同类有机体的生存竞争会导致功能的分殊化,以使得各种不同类型的有机体得以共同生存。换言之,根据涂尔干的解释,人口的“物质密度”(physical density)以及与之相关的“动态密度”(dynamic density)(道德密度)这两种社会事实的变化,^[47]方为社会分工此一社会现象的原因,同时,这种分工社会构成涂尔干所谓的有机连带社会。

涂尔干主张:“社会因不同的类型而呈现不同的面貌,前一种‘机械连带’意味着一个整体,或多或少是由团体的所有成员的共同信仰与情感所组合起来的:这是个集体的类型。相对地,我们之所身属的第二型社会,乃是一个将分殊而个别的功能连结于一固定的关系网络中的系统”,^[48]因此,机械连带的社会,集体意识(集体信仰)完全笼罩了个人的意识,也由此造成个体与个体之间的一致性,而压制性(repressive)法律正是机械连带存在的外在指针,因为压制性法律在一个法律系统里占据优越性地位,必然是基于有一种非常清楚明白的集体意识之存在,有被社会成员普遍遵奉的信仰与分享的情感存在;相反地,有机连带的社会预设了“机械连带类型”的集体意识的逐渐衰落,并且伴随着个体之间在信仰与行动上的差异性之增长,也就是有机连带与分工的扩展是和不断增长的个人主义并进的,而恢复性(restitutive)法律的存在与重要性之提高则为有机连带存在的外在指针,因为恢复性法律之所以存在,实际上表示传统集体意识

的衰微,而且假定了普遍的多样性分工的存在,且意涵个人有着对于私人财产、或之于其他个人的权利之存在。

根据前面的说明,涂尔干反对以功利主义的理性来解释社会分工的起因,同样的他也反对有机连带社会的功能运作可以用功利理论的方式来加以解释,他曾批判说:“若将一源之于信仰之共同体与一基于合作所构筑成的社会,视为恰好相反的两方,而其所依据的理由仅是由于前者独具其道德的特质,而后者则纯为一经济性的组合,这是不正确的。事实上,合作也有其内在的道德本质。”^[49]因此,分工社会并不是一个纯由个人理性契约关系所构成的社会,或者说契约关系不会变得与道德或社会连带无关——现代社会仍然有其道德秩序,与集体意识的传统形式相对比的是,不断增长的个人主义仍然是由共同的信仰与情感所组成,但这些情感与信仰却是基于对个人自主性与自尊的价值与信仰,而不是原先的集体意识,涂尔干以此说明当代社会契约现象背后的非契约规范基础。

前述关于涂尔干《分工论》的论证,试图从分工扩展的原因与社会功能运作的分析,说明功利主义社会观与理性概念的错误,但是对于涂尔干自身理性概念的特色,我们似乎还没有整理出简明的论证。接下来,我们讨论涂尔干的《方法论》一书,^[50]此书中涂尔干对自身社会学方法论以及基本概念的解释,有助于我们更全面地掌握其理性概念与社会连带理论的内涵。首先,涂尔干一开始就提出其方法论最重要的基础——即“社会事实”的概念,^[51]此一概念为其社会学“客观性”(科学性)的基础。根据他的归纳,社会事实具有几项特质:外在性、限制性与普遍性,换言之,社会事实是外在于个人而存在,具有外在的客观性,可以客观观察与分析。同时,社会事实表现出社会对于个人的强制力,这种强制力普遍地加诸社会的所有成员之上。此外,在

以后第二版的序言里,涂尔干又强调这些社会事实的强制面向只是其与个人关系的一部分,社会事实一方面把义务加诸个人,另一方面他们也是我们可欲的对象,吸引我们的认同,我们在这个认同中感到满足。^[52]因此,涂尔干强调法律、道德以及社会连带等社会现象应该视为“社会事实”客观地加以研究,而且这些社会事实作为集体表征是不能化约为个人的心理现象来解释的,因为社会虽然是由个人组合而成,但是结合而成的整体不再只是部分的简单之和。

其次,涂尔干引申生物学与病理学的观点,提出“常态”与“病态”现象的区分准则以及所谓“社会类型”(social type)的概念,他说:“根据前述的几项准则(按指观察社会事实的准则)进行的观察,涉及在某些方面极不相同的两种事实:一种是应该是什么就表现为什么的事实,另一种是应该是什么却未表现为什么的事实,前者为常态现象,后者为病态现象”,^[53]而此一区分准则又涉及所谓的社会类型或社会种(social species)的概念,涂尔干说:“只有把社会事实放在一定的社会种之下考察,才能确定它是常态的还是病态的……因此社会学应当有一个分支来研究社会种的构成及其划分”,^[54]因此,如同生物学一样,判断生物健康或疾病的标准随物种的不同而不同,而社会学判断社会现象为常态或病态的标准也必须随着社会类型的更迭而有不同。对于野蛮人来说是正常的现象,对于文明人来说就不一定是正常的,反之亦然。同时,涂尔干引申强调:社会学能够帮助我们找到一个为事实本身所固有的、并能使我们科学地分辨出各类社会现象中的健康与病态的客观标准,社会学就可以在忠于理性的同时照亮我们的实践。

最后,涂尔干提出解释社会事实的准则:“一种社会事实的决定性原因,应该到先于其存在的社会事实之中去寻找,而不应

到个人意识的状态之中去寻找,另一方面……一种社会事实的功能应该永远到它与某一社会目的的关系之中去寻找。”^[55]前面提到的涂尔干《分工论》对于分工扩展的原因以及机械与有机连带作用的分析,即是依据此处社会事实的两种解释准则(原因分析与功能分析)进行的。不过,在《方法论》的这个段落里,^[56]涂尔干对于人口的“物质密度”与“动态密度”的定义与相互关系,有了更为清楚的说明。他认为物质密度不仅指单位面积的居民数,而且要把它理解为通讯、交通的发展程度,动态密度则不应当把它理解为集合体的纯物质的凝结力,而是理解为集合体的纯精神的凝结力,涉及社会各环节成员之间的生活结合程度。涂尔干认为物质密度常常与动态密度有同步发展的关系,但是《分工论》里面直接把前者当成后者的准确表述可能是有问题的,因为前者与后者有异步发展的可能,所以还是必须分别处理这两个概念。此外,他在此书中并没有再度提及机械连带与有机连带的概念,但是他主张应当从社会现象与社会环境的关系来评价社会现象的有用价值——即社会现象的功能,前述《分工论》一书中有关社会连带作用的分析即为此一功能分析的应用。

通过前述对于涂尔干两本前期作品的阐明,我们可以比较涂尔干的理性概念与哈贝马斯沟通理性概念的异同。首先,在相同的部分,显然两者都批判功利主义的理性概念,强调理性的“社会性”与“历史性”,如同两人对于“契约之外非契约因素”的分析,显然,功利主义者只注意到表面上自利理性的个人如何以自由订立契约的方式组构起社会制度与社会秩序,却未能察觉先于个人存在的“社会”提供了哪些非契约之外的社会连带基础(道德与法律),以作为个人成立理性契约的社会基础。

其次,在差异部分,涂尔干的理性概念与方法论运作有着极浓烈的有机体功能论色彩,譬如前述常态、病态、社会种或是功

能分析等等概念与方法,都是其受生物学或生理学影响而提出的社会学概念。^[57]其社会学研究乃是从“社会先于个人而存在”这个思想实验出发,从社会存有的优先性以推论出个人的社会性存有,其社会理论弥漫着从社会存有持续的功能观点为衡量基础,以分析作为有机体器官或细胞的社会制度与个人行动是否能达成必要功能,作为评断这些制度与活动性质的判准。相对于此,哈贝马斯的涂尔干诠释尽管还保留有功能演化的部分观点,但是为了将后者纳入自己的沟通理性演化的路径里,一方面,哈贝马斯似乎有意识地大幅削减涂尔干理论中的有机体功能论成分,譬如前述哈贝马斯对于涂尔干理论的重构分析,显然完全忽视前述常态、病态等等有机体功能论概念的地位;另一方面,他也有意放大涂尔干理论中符合沟通理性演化的成分,譬如前述他从涂尔干《分工论》所抽绎出的文化、社会与个人三个层面的理性化分析,证诸文本,即并非涂尔干自己所明白提出的理论命题,而是经由哈贝马斯大幅度重构的理论宣称。显然当哈贝马斯援引涂尔干的《分工论》以说明其“神圣的语言化之理性结构”时,他将涂尔干有机连带的“社会共同体”径自修整为其沟通理性的“语言共同体”,并放大“语言沟通”在涂尔干理论中的论证位置。涂尔干所着重强调的“功能互赖”观点被哈贝马斯的“语言互赖”观点所置换,同时,对比起涂尔干的社会连带论所带有的较强烈的集体主义方法论色彩,哈贝马斯的语言理性概念所强调的“可论证的真理宣称”观点,则似乎因而呈现一种向个人主义倾斜的色彩。

再则,涂尔干社会连带概念所内涵的社会与个人之间的既压制又吸引的认同关系,其实涉及深层的信仰与情感成分,譬如他说:“人们并不曾认识‘交换’所包含的是什么,其结果又是什么,所谓交换,先要两个人互相依赖,因为他们每个人都是不完

全的,所以交换的作用,只在乎把相互的依赖表现到外面来,由此看来,交换只是更深的内部的一种状态所表现的外观罢了。”^[58]从他对于交换概念的此一批判说明,可以捕捉到某种神秘的情感成分为其社会连带的核心,特别是在涂尔干晚期的《宗教生活》等作品中,他更是进一步强化了对于此一情感成分面向的论证。本文下一小节将论证涂尔干的晚期作品,并且进一步指出哈贝马斯的沟通理性论过分强调语言理性的面向,而似乎忽略了涂尔干所一再强调的生活世界整合连带的感性面向。

(二) 涂尔干的社会学连带论与集体亢奋概念

涂尔干《宗教生活》一书的研究主题为宗教社会学与知识理论,^[59]他利用对于原始民族图腾宗教的信仰体系与仪式行为之研究,证明宗教乃是显著社会性的事物,宗教表征是表达集体实在的集体表征,仪式是产生于集合群体中的行为方式,并注定要激发、维持或者重新创造群体中的某些心理状态;同时,他由此引申论证宗教表征乃是各种知识范畴的原初形式,证明知识范畴乃是集体表征也就是社会性的产物,他由社会学的角度重构了康德的先验知识论,以知识的社会起源理论取代其形而上的知识论。^[60]

在此书中,社会与个人关系的论证是以神圣(the sacred)、信仰(belief)、仪式(rites)以及集体亢奋(collective effervescence)等概念为基础的。涂尔干认为,宗教与各种对神的崇拜并不是一种幻觉,他在解释信仰体系与仪式行为等宗教生活基本表征的社会起源基础时,论证了内在于这些集体表征的集体亢奋心理状态的重要性。他说:“如果宗教生活不包含一种仿佛发狂的心理亢奋,就不可能获得一定程度的感情烈度……宗教力量只是群体在其成员中激发起来的感情,并使之超出经验他们的意识之

外而具体化和客观化,他们为了客观化而依附的客体就这样变得神圣了。”^[61]个人在宗教信仰与仪式活动里,内心藏有整个社会的灵魂,他是“它”(指社会)的一部分,因此当他沉浸在此一灵魂所激发的冲动中时,他并未觉得自己是在屈服于强制力量,而是觉得自己正奔向其本性召唤他的地方,所以当一位信徒认为存在着一种道德威力——他依赖于此,并从中获得美好的一切——时,他并未受骗:因为这一威力确实存在,它即是“社会”,每个人利用此一宗教表征来想象自己归属的那个社会以及它与它的暧昧而亲密的关系。

前面涂尔干论证了宗教表征的社会起源,此种宗教表征所蕴含的社会与个人关系是否具有普遍性呢?涂尔干的回答显然是肯定的。他认为即使在以非宗教形式呈现出来的社会连带现象中依然有同样的表现形式,尽管信仰或仪式内容已经改变,譬如对于现代个人主义的准宗教式崇拜的此种集体表征亦是如此。他说:“任何社会都会感到有必要定期地使自己的集体情感和集体意识得到重新振作和加强,因为是集体情感和意识使这个社会成为一体并获得自己的个性……当基督教教徒集中纪念基督生平的重要日子的时候,当犹太人纪念撤出埃及或摩西十诫颁布的时候,以及当‘现代’公民们集中起来纪念一种新的道德或法律制度的确立,或者纪念国民生活中的一些重大事件的时候,他们之间有什么根本不同之处呢?‘答案是没有不同’。”^[62]涂尔干在此书中对于社会与个人之间的连带关系有较诸之前更为生动的描绘,同时,对于集体意识概念里情感与心理面向的描绘也表达得更为彻底。他说:“一般来说,一个社会肯定只要利用本身对于人们的权威,就能在其内心激起神圣的感情;因为它对于其成员来说,犹如神对其崇拜者一样……它无视我们自己的利益,要求我们成为它的仆人,还使我们屈从于种种

麻烦、匮乏和牺牲,如果没有这些,社会就不可能存在。正因为如此,我们随着被迫屈从于行为和思想的规则——对于这些规则,我们既未制订也不希求,它们有时候甚至与我们最基本的爱好和天性背道而驰。……(但是)我们服从于社会的命令,并不是因为它强大的足以战胜我们的抵抗,而主要是由于它是可崇敬的对象……因为作为一个命令并依靠自己力量推行时,它排斥了一切审慎的考虑和计算;它从它所处的心理状态的感情烈度中取得其功效。正是这种感情烈度产生了所谓的道德优势。”^[63]

分析涂尔干的作品史可以发现,其作品在前后期尽管在理论宣称上并没有明显不同,但是在理论论证的方法以及作品的诠释意涵上,其实已经产生了一些变化。尽管我们试图论证哈贝马斯对于涂尔干诠释的片面性,但是我们仍然部分赞同前面其以“生活世界”这个概念,^[64]作为理解涂尔干作品进展的主轴。本文以为在涂尔干的前期作品中,涂尔干确实已经隐含着以“社会”为“生活世界”的观点,同时根据此一概念解说“社会”与“个人”关系,以及“结构”与“行动”的关系,不过,此时由于涂尔干完全局限于其集体主义方法论的观点,从有机体、功能、制度与整合的角度出发,个人的主观意识与行动一直不是其解释的主要关怀,因为后者为前者诸社会事实概念(譬如集体意识与集体表征等概念)的被解释项,尤其在《自杀论》中,他倾向于以社会既定秩序的整合为基准,分析个人行动的常态与变态展现,可以说在此时,他尚未为我们勾勒出一幅生活世界与个人行动的详细面貌,而仅止于从功能论的观点说明如何以前者解释后者。

然而,到了《宗教生活》一书,涂尔干某个程度上已经脱离早期僵化刻板的功能论图像,而相对完整地显示社会作为“生活世界”与“个人行动”之间的繁复关联。此处当然非意指涂尔干已

经放弃其之前的集体主义方法论立场,也非意指涂尔干曾经提出明确的“生活世界”概念,而是说在理论诠释的角度上可以从此一方向解读其作品。用一种比喻性的说法,涂尔干此书的写作方式造成“让故事自己说话”的阅读效果。由于他引用众多人类学民族志的作品进行论证,尽管他在论证理路上仍然试图在论证段落之间勾勒一个功能论的社会演化图像,但是由于此种理论叙事方式而造成几种可喜的效果:一方面,让故事自己说话可以提供我们有关叙事主题的繁复与完整理解,这使得功能论论证不再是过于单调平板的社会图像,故事所构成的图像深度,完整显现出具“有限性”的个人行动是如何镶嵌在具“无限性”的生活世界(即社会存有)内,因而使得即使仍然为功能论的社会图像,也已成为一个有血有肉的社会,赋予功能论一个更为翔实生动的生活图像;另一方面,即使先不论作品的叙事方式如何不自主地脱离作者所意图建构的叙事逻辑,或者由此构成的读者多元诠释的可能性,仅由于书中穿插丰富民族志资料的论证脉络,就使得涂尔干念兹在兹的社会与个人之间的张力关系,很自然深刻地为读者所察觉理解。

再则,我们进一步比较哈贝马斯与涂尔干理论内涵的差异,特别是扣连对《宗教生活》此一作品的诠释。前面论及哈贝马斯利用涂尔干的此一文本,论证了“神圣的权威与沟通行动的规范背景”之历史生成过程,然而,比较起来,哈贝马斯的此一诠释处理,虽然同样关切社会连带与个人行动和认同的问题,但是其沟通理性概念某个程度上已经将涂尔干关于集体连带与个人认同概念所内涵的情感成分偷渡出去,而仅留下其关注的理性内核。哈贝马斯前述的“生活世界”概念其实容纳不下涂尔干仪式、信仰、集体亢奋、集体意识与社会连带概念里面的情感成分,而仅余下一个审慎、清楚、分明的理性世界。如前述,涂尔干理论主

张即使在现代社会的有机连带里,社会与个人之间仍然是一种既吸引又压制的强烈情感关系,然而,在哈贝马斯的沟通理性里,这种情感关系,尤其是某种集体亢奋的心理状态似乎难以在“可理性论证的真理宣称”的语言沟通行动中获得表达。

关于涂尔干理论里对于情感面向的关注,马士多域(Mestrovic)与郭特士(Cortese)两位涂尔干诠释者特为看重涂尔干这方面的观点。^[65]他们强调,对于涂尔干而言,理性是一种历史发展的集体与非个人性的产物,理性不是一种先验的能力,而是一种社会能力,它会随着社会结构而变化;他们认为涂尔干虽然宣称社会本质上是一个表征的系统,但是在其论证中,社会似乎同时是意志(情感)与表征的存在。涂尔干道德理论中受到集体表征滋润与限制的人性里的原我式成分(idlike component),在哈贝马斯理论里不受限制的、自主自我的普遍言说伦理中不再有其位置,这是由哈贝马斯对于语言与集体意识等各种概念内涵的意志与情感成分的忽视所致。^[66]

四、结论:理性与感性

涂尔干在《宗教生活》出版后不久的一篇文章“人性两元论与其社会条件”(Durkheim, 1960)里,进一步完整地说明其社会学理论对于康德理性主义的继承与修正。他认为,人是一种同时兼具感觉(sensations)与概念思想和道德活动(conceptual thought and moral activity)的动物,人作为具感觉能力的存在体,是个体性(individuality)的表现,人作为具概念思想和道德活动的存在体,则是集体性(collectivity)的表现;他进一步指出,人是双重地让两个世界在他身上交会:一方面是非智性和非道德性的,另一方面则是观念、精神与美好的,因为这两个世界天生就

是对立的,它们于是乎在我们身上挣扎,因为我们是此两者的一部分,我们必然与自己产生冲突。涂尔干明确地说我们同时拥有思量为个体的官能,也拥有思量为普遍、非人格化之项目的官能,前者为感性,而后者为理性。

本文的论证,一方面,试图说明哈贝马斯如何利用重构涂尔干的社会连带理论建构其沟通行动理论,另一方面,试图从不同角度还原涂尔干的理论,并且藉此呈现出涂尔干与哈贝马斯理论之间的异同之处。我们必须强调,哈贝马斯对于涂尔干理性主义立场的诠释,并非扭曲涂尔干的理论,而仅是一种有意识的片面强化与重构。如上所述,涂尔干既有康德的理性主义立场,又有浓厚的社会演化论观点,所以,在理论的调性上本来就相当符合哈贝马斯自身的理性演化观点。

然而,从比较的观点来说,涂尔干理论所着重的理性与感性关系的分析,或者是集体意识等概念所内涵的感性内涵成分,显然在哈贝马斯的理论重建中都被剥离掉,涂尔干社会理论所涵纳的非理性成分在沟通行动理论中并没有其位置。上述提到哈贝马斯强调人类的意图、情感与欲望的主体性表达绝对无法逃离语言的中介,^[67]当他以此批评涂尔干人性二元论残留的意识哲学主体哲学观点时,此种对于涂尔干以及隐含对于康德主体哲学的批判,却显然把前述两位理性主义者关注的理性与感性的关系给轻忽了。对他而言语言到底表征了什么?又是如何表征的?语言成立的完整背后机制是什么?对这些问题的解答,他似乎有所忽略。他只是一意地表彰语言成立所立基的沟通理性成分,呈现出一种轻忽意志而凭空论证理性成立的理论风格。

因此,本文质疑的是“意义”(meaning)、“自由”(freedom)这些哈贝马斯沟通理论竭力想论证的概念,似乎应该与每个人切身的感性欲望有所关联,可是在其社会学论证中,其对这些部分的

处理比同为理性主义者的涂尔干缺漏多了。这些概念总是必然地由沟通理性的三种理性论证命题所预设,而且似乎绝无遗漏,似乎问题只会是在于论证的理性架构出了问题,而不会是这些理性论证架构内在的非理性问题,或者说是这些论证里面理性与感性之间对待关系的问题。当他批判系统从生活世界分化独立出来甚至相对殖民生活世界,导致原先生活世界存续所要求的达成理解所需的理性论证结构被瘫痪冻结的问题时,他哀叹这种为一般媒介调控的非人性系统律令对于人类美好生活的戕害,但是他似乎未曾为在生活世界的语言结构中所宰制或表征的欲望发声。

注释

- [1] 关于哈贝马斯与法兰克福学派的历史性关联的一般性的介绍,可参见 T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1978); D. Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1980); R. J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Oxford: Blackwell, 1985)。
- [2] 参见 R. Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity” in *Habermas and Modernity*, ed. R. J. Bernstein (Oxford: Blackwell, 1985); S. Best & D. Kellner, 朱元鸿等译,《后现代理论:批判的质疑》(台北:巨流, 1994), 287-294。
- [3] T. McCarthy, “Translator’s Introduction” in J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* vol. 1, (Cambridge: Polity, 1984), v-vi。
- [4] J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. T. Burger (Cambridge: Polity Press, 1989)。《公共领域》虽然为哈贝马斯最早的著作,但其英译时间甚晚(1989年),此书翻译之后在英美学界受到极大重视,在政治学、文学批判、政治社会学、沟通与传播学、法律学甚至女性主义社

会学领域都引发热烈的讨论,也受到许多来自后现代观点的批判。不过,这些相关讨论多数都忽视了哈贝马斯理论的发展性,将此一作品从哈贝马斯整个庞大作品史里割裂出来单独讨论,没有处理哈贝马斯自己后来对此一议题的扩充与修正观点。哈贝马斯在此书中提出的“资产阶级公共领域”之规范性内涵,主要是直接依循康德的“启蒙理性”为论证的基本预设(参见 I. Kant, *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991),此时他尚未对于此一理性概念作深入的爬梳与修正。从作品史的角度来看,关于“理性概念”的重估是其往后理论著作的主要思考轴线。

- [5] 在《知识》一书(德文原本 1968 年,本文引用的是 1987 年英译本)中,哈贝马斯试图将由“工具理性”概念埋藏掩盖下之更大的理性概念挖掘出来,以解救并更新理性主义的传统香火。他特意区分出三种人类认知趣向(interests):技术控制的、实践的、解放的,以及三种与之相对应的知识类型:自然科学、历史与诠释学、批判的科学(参见 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro. Cambridge: Polity Press, 1987)。从作品史的角度来看,哈贝马斯晚期对于工具理性的批判以及另一种沟通理性概念的提出,在《知识》一书已奠下部分基础。
- [6] 《正当性危机》(*Legitimation Crisis*)一书已有的中文译本,将之译为《合法性危机》(哈贝马斯著,陈学明译,台北:时报文化,1994)或《合法化危机》(哈贝马斯著,刘北成译,台北:桂冠,1994)。鉴于英文“legality”与“legitimation”两个词语在概念内涵上有所区别,我们认为将两个词语分别译为“合法性(化)”与“正当性”似乎比较恰当(关于合法性与正当性概念的比较讨论,另可参见顾忠华,“合法性与正当性”,《当代》128 期[1998],93-106;蔡宗珍,“合法性与正当性的辩证——追寻卡尔·史密特 1932 年的思想轨迹”,《当代》124 期[1997],18-31)。因此本文以《正当性危机》为中译名。前述《知识》一书主要从概念史的角度对于理性概念进行认识论讨论,相对而言,《正当性》

一书则接续《公共领域》一书重新论证社会演化的实际历史历程,此书在哈贝马斯的作品史里有几个重要意涵:一、哈贝马斯大量接受先前较少涉猎的功能论观点,开始采取“系统”与“生活世界”两层次的演化模式,以取代之前《公共领域》一书的社会演化观点(参见 J. Habermas, *Legitimate Crisis*, trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975);二、此书某个程度上是哈贝马斯《沟通论》一书的雏形,但如同其承认此书仅是暂时性的工作论文,相对于《沟通论》一书,此书系统论的味道还过于浓厚,虽然他已经从社会整合的观点明确批判帕森斯与卢曼等人偏向系统整合的单面向观点,但是由于完整的“沟通理性”概念还未发展完全,所以其论证尚缺乏内在的一致性与系统性。

- [7] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 Vols., trans. T. McCarthy (Cambridge: Polity Press, Vol. 1, 1984; Vol. 2, 1987).
- [8] 参见 T. McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1978); M. Pusey, 《哈贝马斯》, 廖仁义译 (台北: 桂冠, 1989); R. J. Bernstein, *Habermas and Modernity*; 林端, “韦伯论‘行动’与‘结构’”, 《台大社会学刊》26 期 (1998), 281 - 321。
- [9] 韦伯三种支配类型的研究乍看起来仅属于政治社会学的研究,似乎与法律社会学无涉,然而我们只要注意韦伯在《经济与社会》一书第 2 册第 8 章“法律社会学”的论证 (M. Weber, *Economy and Society*. Berkeley: California University Press, 1978, 641 - 892), 就可发现其有关“权力”或“支配”的概念乃是与“法律”概念密切关联的,同时,三种支配类型的演进或分野与各种“法律类型”的发展变异有着不绝如缕的关系。因此,从作品诠释的角度,我们不妨从“法律”概念历史分析的角度出发来贯穿理解韦伯的整体作品。同时,这种处理方式也是哈贝马斯处理比较韦伯与涂尔干的社会理论观点的主要视角。
- [10] E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. G. Simpson (New York: First Free Press of Glencoe, 1964), i - x; 39 - 41.
- [11] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 174 - 9; 363

- [12] J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. W. Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996).
- [13] 同上注, 1-42。哈贝马斯在《事实性》一书中, 并没有修正其在前述《沟通论》时期从沟通理性演化观点对于“法律”所做的两面性分析, 但是他深化此种观点, 并用以整合晚近的法哲学、法律社会学以及政治哲学观点, 提出一个有关法律与民主的论述理论(a discourse theory of law and democracy)。鉴于篇幅限制, 本文的讨论不拟扩及《事实性》一书过多。
- [14] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, xl.
- [15] 本文的讨论主轴为沟通行动理论与社会连带理论的比较, 分析焦点为《沟通论》第2册的论证部分, 所以此节的论述, 仅着重于简要铺陈第1册理论意图及其与第2册相关的部分。
- [16] 参见注释4、5、6之说明。
- [17] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 397.
- [18] 同上注, 15-22。
- [19] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 1-42; G. H. Mead, 《心灵、自我与社会》, 胡荣、王小章译(台北: 桂冠, 1995)。
- [20] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 43-6.
- [21] E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, J. W. Swain (London: Macmillan, 1965).
- [22] Durkheim, *The Division of Labor in Society*.
- [23] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 147.
- [24] 同上注, 47-51。
- [25] 同上注, 54-7。
- [26] 同上注, 57-8。
- [27] 同上注, 58-61。
- [28] 同上注, 78-9。

- [29] 同上注, 80-1。
- [30] 同上注, 83-4。
- [31] 参见本文有关涂尔干理论的相关论证。
- [32] Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 113-199.
- [33] 同上注, 113-7。
- [34] 同上注, 118。
- [35] 同上注, 154。
- [36] 同上注, 135-8。
- [37] 同上注, 148。
- [38] 同上注, 173。
- [39] 同上注, 164-79。
- [40] Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*.
- [41] 从涂尔干作品史的角度, 其前后期作品的社会学分析似乎有某种发展性的变化(但非前后断裂的变化), 本文为了论述清晰起见, 分别处理其前后期作品的重要内涵, 并与哈贝马斯对涂尔干的诠释观点进行比较。请参见本文下面两个小节的论证。
- [42] 韦伯的理念类型方法论, 强调研究者在自身既有的价值关联影响下, 预先从历史现实中所抽绎出的个人行动片面特质的建构, 并在分析历史现实时利用此一理性建构与现实之间的映照比较处理, 并由此取得对于历史事实较佳的诠释性理解(M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, ed. and trans. E. A. Shils and H. A. Finch. New York: Free Press, 1949, 89-112)。类似于此, 本文此处所谓的理念型的角度, 仅止于意涵对此三组理论传统各自架构的解剖性化约分析, 以助于我们对其个别理性概念内涵差异的知觉与理解。
- [43] 让·卢梭, 何兆武译, 《社会契约论》(台北: 唐山, 1987)。
- [44] 理性选择或新制度经济学文献可参见 D. North, 《制度、制度变迁与经济成就》, 刘瑞华译, (台北: 时报, 1990); K. A. Shepsle, "Studying Institutions: Some Lessons from the Rational Choice Approach," *Journal of*

Theoretical Politics, 1(2) (1989), 131 - 147; M. Levi, "A Model, A Method, and A Map: Rational Choice in Comparative and Historical Analysis" in *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*, ed. Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman (New York: Cambridge University Press, 1997), 19 - 41.

- [45] Durkheim, *The Division of Labor in Society*.
- [46] 涂尔干在之后的《自杀论》(E. Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, ed. George Simpson, trans., John A. Spaulding and George Simpson. London: Routledge & Kegan Paul, 1952)一书中,详细从社会连带理论的观点讨论了自杀这种社会病态现象。
- [47] 物质密度与动态密度的详细定义与相互关系,参见本文下面的讨论。
- [48] Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 129.
- [49] 同上注,228。
- [50] E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed., Steven Lukes, trans., W. D. Halls (London: Macmillan, 1982).
- [51] 参见《方法论》一书,社会事实的定义:“一切行为方式,不论它是固定的还是不固定的,凡是能从外部给予个人以约束的,或者换一句话,普遍存在于该社会各处并具有其固有存在的,不管其在个人身上的表现如何,都叫做社会事实。”(Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 59)
- [52] 参见涂尔干《分工论》里一段话:“在过去的历史上,家庭乃是一种道德与法律的创造者,它的规律之严,甚至流于酷烈;但同时人们在这环境里第一次尝到感情流露的好滋味。”(Durkheim, *The Division of Labor in Society*, lii)
- [53] Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 85.
- [54] 同上注,108。
- [55] 同上注,134。
- [56] 同上注,135 - 40。

- [57] 关于涂尔干理论的功能论与生物学色彩,本文在此不细论,请参见叶启政,“功能的概念——社会的事实抑或诠释的幽魂”,收录于叶氏著《制度化的社会逻辑》(台北:东大,1991),33-103;叶启政,“制度化的社会逻辑”,收录于叶氏著《制度化的社会逻辑》(台北:东大,1991),105-152;黄骏,“生物学演化论在社会理论上的意涵——涂尔干与斯宾塞的社会变迁观点比较”,台大社会学研究所硕士论文(1992)。
- [58] Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 22.
- [59] Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*.
- [60] 涂尔干的论证方式,乃是先分别驳斥经验论与先验论的谬误。他认为经验论认为理性范畴是以经验为基础,但此种说法其实将导致理性的消失,因为这等于否定了理性所具有的普遍性与必然性特征,所以必然是错误的;而先验论则尽管给予心灵的理性范畴一个超越经验的起源,但是这种诉诸形而上的论证其实等于没有论证,也是不科学的论证。相对于此,他主张理性范畴乃是源自于社会的,譬如“时间”或“空间”范畴显然都可以从社会集体生活的时间节奏或是空间区隔论证出其社会起源,同时,也仅有此种社会起源可以说明理性范畴对个人意识所具有的必然性与普遍性特征。(Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 13-33)
- [61] Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 259-61.
- [62] 同上注,475。
- [63] 同上注,237-9。
- [64] 不过,本文对于“生活世界”概念的理解仍不完全同于哈贝马斯,本文下面讨论到哈贝马斯对于涂尔干诠释的偏废处时,我们将进一步比较论及哈贝马斯的“生活世界”概念,请参见下面论证。
- [65] 特别是 Mestrovic 一直试图突出涂尔干理论中的某些面向,甚至拉出其与当前后现代主义理论的某些深刻联系。他的诠释主轴在于透显出涂尔干社会学理论之中有关“世纪末派”(fin de siecle)的哲学成分,其对于传统上将孔德视为社会学之父,并将涂尔干视为孔德

传人的说法,以及视涂尔干社会学为启蒙主义之子的想法,深表反对,强调涂尔干社会学与反启蒙主义的叔本华非理性主义哲学的关联(A. J. Cortese & S. G. Mestrovic, "From Durkheim to Habermas: The Role of Language in Moral Theory" in *Currents Perspectives in Social Theory*, vol. 10 [1990], 84)。关于涂尔干理论与启蒙主义或叔本华非理性主义的关联,限于篇幅无法细论,本文以为涂尔干与康德等启蒙主义哲学的关联不容抹煞,所以对其硬将涂尔干理论与叔本华哲学联结在一起的论证不能完全赞同,但同意其突出涂尔干理论中情感等非理性主观成分重要性的看法。

- [66] A. J. Cortese & S. G. Mestrovic, "From Durkheim to Habermas: The Role of Language in Moral Theory" in *Currents Perspectives in Social Theory*, vol. 10 (1990), 84.

- [67] 参见本文中哈贝马斯的相关论述。