

建構“構型”認識論： 埃利亞斯對先驗認識論的社會學轉化*

王樹生

哈爾濱工業大學人文學院社會學系

摘要 埃利亞斯認為，康德、笛卡爾的先驗哲學認識論對社會學存在負面影響。康德賦予認知範疇以超越個體經驗的先驗性，在“先天人”、“靜態人”等社會學觀念中留下印跡，對埃利亞斯而言，認知範疇是“具體人”後天習得的工具，社會學應探究認知主體及認知風格在社會構型中的獨特發生。笛卡爾“我思故我在”的論斷並未揭示人類存在的關係性，在建構內在與外在二元對立的同時隔絕了個體與社會，必須用“開放人”視角替代“封閉人”認識論及其社會學變體，“與他者共存”的生存壓力是認知實踐的根本驅動。埃利亞斯將上述先驗哲學認識論困境轉化為社會構型的經驗研究，“歷史”維度與“認知”維度在構型研究中相互倚重，“後”取向的批判性、哲學的靈感觸發、社會學的問題轉換共同決定了他對哲學的應用方式。

一 社會學的反照：埃利亞斯對哲學的應用

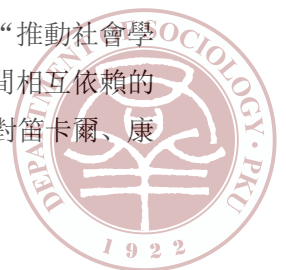
埃利亞斯指出，哲學在社會科學中享有的聲譽使其促生的許多觀念在社會學中頑固產生影響，對社會學家產生誤導，社會學要想成為一門健全的學科必須驅散這種迷霧¹。貫穿其學術生涯之始終，埃利亞斯一直對哲學保持尖銳的批判意識，這種理論自覺與社會學家一般持有的謹慎態度形成反差。以布迪厄



為例，儘管批評法國哲學長期形成的優越感及其對社會科學成就的輕視，布迪厄仍承認從曾接受的哲學教育中獲益良多²。相較於布迪厄，埃利亞斯對哲學理論前沿的關注有限。他很少直接從正面援引某種哲學觀點來支持自己的理論，哲學及學家在其論著中的出場主要充當“建構社會學陳見的‘哲學’根源”的角色，強調某種社會學學說與哲學的關聯已成為埃利亞斯對其進行批評的常見方式³。

埃利亞斯對哲學的批評存在相對明確的關注焦點，康德及新康德主義哲學、笛卡爾及理性哲學是埃利亞斯進行哲學認識論批判的主要對象。他對前者的關注主要體現在對先驗認知範疇的批評中，而他對後者的批評在其對“個體與社會”關係的分析中得到體現。笛卡爾、康德開闢的認識論路徑傾向於將人類的認識能力視為獨立於被認識的世界的先驗存在，而對埃利亞斯來說，人類並非作為局外人而進入世界，認識能力是在主體與其要認識的客體的不斷接觸中後天形成的⁴。哲學認識論步入死胡同的原因在於，常常忘記單個個人與他人之間的那種恒定的交往，以及在這些過程中個人之存在與他人之存在的恒定契合⁵。在福柯看來，對認識主體自明性的批判、對認知實踐得以成立的條件的分析，是認識論研究重要但容易被忽略的問題⁶。深受哲學認識論影響的社會學觀念恰恰在認識主體的屬性、認識的條件、認識的根源等問題上陷入先驗的形而上學陷阱。康德及新康德主義哲學、笛卡爾及理性哲學在社會學中影響深遠，它們隱含的“個體的求知過程無需依賴社會和人類的發展、無需依賴社會的知識儲備”這一先驗前提⁷，與許多帶有自明性的社會學觀念存在直接或間接的對應性，被埃利亞斯看作開拓社會學研究新視野時必須克服的障礙。

“構型”概念成為埃利亞斯持續近半個世紀的“推動社會學解放”這一理論事業的根基。作為“不同生存單元間相互依賴的關係網絡的結構性特徵及其動態波動”⁸，“構型”對笛卡爾、康



德的哲學認識論傳統的反思並不局限於觀念層面，還表現在它將哲學困惑還原為不同個體、群體、民族、國家等人類生存單元的關係性共存這一基本歷史事實與社會事實。借助對哲學認識論的社會學轉化，通過對既有社會學理論傳統的反思，依託“歷史”經驗研究的支撐，埃利亞斯開啟了一場以強調人類認知實踐的關係性、過程性、生成性特徵為主旨的“構型”革新。

二 康德認識論傳統批判與認識的社會發生學

（一）埃利亞斯對康德先驗認識論傳統的批判

埃利亞斯與哲學的罅隙源於1918–1924年在佈雷斯勞大學跟隨新康德主義哲學家洪尼斯瓦德（Richard Hönlwald）攻讀哲學博士。康德賦予時間、空間、原因、結果等認知範疇以超越個體外在經驗的先驗性。在題為《觀念與個體：歷史觀念的批判性探究》⁹的博士論文中，埃利亞斯最初試圖在哲學框架內緩解康德認識論傳統的缺陷，儘管既有哲學訓練使埃利亞斯仍然只能操持特定的哲學工具來從事這項工作，他的努力在某種程度上已經對康德傳統形成實質性挑戰¹⁰。埃利亞斯指出，認識論研究關注的認知主體應由先驗的“我”轉向相互關聯的諸“我”共同體中的“我”，“除非‘我’清晰無蔽地與其他的‘我’們聯繫起來、與他們相區別，否則，‘我’無法認識自己是什麼、不是什麼”；既有認識論傳統以抽象方式處理的“我”與觀念的先驗關係，通過觀念與“我”們中的“我”的關聯性，得到澄清，“‘我’必須在與其他‘我’的關係中、在‘他們’的行為中調適自身”¹¹。通過這種厘清，認知主體已不再是先驗、自足的“我”，反而具有了“社會性”存在的意味。《觀念與個體》也對因果範疇的先



驗歸因進行了反思。在康德哲學傳統中，因果性是個體先天稟賦的心智圖式在其認識外在世界時的外顯投射，而對埃利亞斯來說，因果問題是個體從事的具體的經驗性認知實踐，某一社會過程的結果在另一情境下可以作為原因引發新的結果¹²。作為認識工具，因果性並非先驗圖式對個體的刻寫，而是個體在認知實踐中通過一段段因果關聯把握“具體”社會過程而形成的認識。埃利亞斯關注的不是觀念的自我實現，而是具體知識的經驗生成。

儘管埃利亞斯的分析仍帶有哲學印跡，他將個體觀念與其存在於中的歷史環境聯繫起來、強調“諸多個體構成的整體性是考察個體觀念的前提”的理論態度¹³，已經隱含“構型”視角的基本認識取向。《觀念與個體》包含埃利亞斯化解先驗哲學困局的基本路徑——由孤立的“觀念”走向經驗性與關係性、由關注先驗範疇對個體的束縛轉向強調認知範疇的歷史生成，先驗哲學缺陷的化解必須通過歷史哲學的變遷視角來實現。埃利亞斯的修正非常迂曲，但洪尼斯瓦德仍然意識到他對康德哲學傳統核心信條的背離。1924年，迫於壓力，在對博士論文進行妥協性修改後，埃利亞斯才通過答辯，於1925年來到海德堡大學並在韋伯弟弟阿爾弗雷德·韋伯指導下撰寫教師資格論文，進入瑪麗安妮·韋伯主導的學術沙龍，結識曼海姆並與其在思想上相互砥礪，正式開啟社會學研究生涯，而哲學在其心目中的錨定性負面形象此時已經形成。

即使去世前撰寫與完善《符號理論》一書時，埃利亞斯仍將先驗認識論批判作為一生學術思想總結的切入點。埃利亞斯認為，只要採取社會性解釋，“令哲學家們爭論不休的問題——某種思考形式是否先於任何一種經驗而內置於人——可以輕易得到回答：‘原因’和‘結果’這兩個詞是每個人類社會……中每個成員自小就學習到的。不僅‘因’和‘果’，而且其他大量的概念，包括相互關聯的諸多概念，都是每一個成長於特定社會



中的孩子學習得來的”¹⁴。而早在1987年出版的《論時間》中，埃利亞斯已用“傲慢的哲學家形象”來描述先驗認識論錯覺：他們自認能發現適用於所有人類的普遍性奧秘，執迷於永恆的、不變的、普遍的、超越人類經驗的時間概念¹⁵。在埃利亞斯看來，現代社會習以為常的事關時間的自我約束既不源於人類本性的生理事實，也不是先驗意識構件的形而上學事實，它源於一種社會事實約束；“計時”是個體在特定社會中生存並與他人發生關聯時必須通過學習獲得的認知能力，其社會強制性常使人們將其視為先驗的天性，而忘記了時間感只是人類通過學習後天形成的社會習性的組成部分¹⁶。

（二）卡西爾與海德格爾對埃利亞斯的啟示

然而，與上述梳理所展示的決絕態度相比，埃利亞斯與哲學的關聯還存在另一面相。作為新康德主義哲學馬堡學派的代表人物，卡西爾熟識自然科學的進展，對科學發展的長期進程表現出濃厚興趣，通過對物理學、數學認知框架的歸納，倡導利用關係性、功能性概念替代實體性概念¹⁷。馬索（Benjo Maso）試圖通過尋找埃利亞斯與卡西爾哲學的實質性關聯來捍衛哲學的聲譽¹⁸：

“卡西爾在如下信念的基礎上建構了一種激進的關係方法論：實體主義元素的減弱——就像‘功能概念’取代‘實體概念’所表述的那樣——可以被看作是科學進步的一般標準”，這種利用關係模型替代實體模型的方法論革新對埃利亞斯產生重要影響，

《文明的進程》是建立在關係模型基礎上的社會學研究。而在基爾明斯特（Richard Kilminster）和伍特斯（Cas Wouters）看來，卡西爾仍然以新康德主義方式處理問題——在科學發現與文化史研究中獲得的經驗性歷史證據與對先驗規則的探討混合在一起，卡西爾並未就社會發展、社會權力或群體鬥爭等問題提出原創性理



論以解釋人類的認知變化；埃利亞斯並未簡單將功能與關係的模型應用於社會學，而是從個體的、社會的和生物進程的角度來理解人類認知的發展¹⁹，片面強調埃利亞斯與卡西爾的親緣性遮蔽了構型社會學理論超越哲學的獨創性。在與朋友的通信中，針對卡西爾，埃利亞斯做出澄清²⁰，“如果我出生在他那個時代，我也許會成為一名哲學家及新康德主義者，我也有可能永遠無法發現脫離這種形而上學陷阱的道路……我可能永遠也不會發現成為一名社會學家的道路從而去處理現實的事件，比如人類群體間的權力鬥爭、比如暴力的循環……”²¹。卡西爾與埃利亞斯同為猶太人，都生於佈雷斯勞，但年長23歲，尚無證據表明兩人有直接學術交往，埃利亞斯也並未直接援引卡西爾的論著，然而並不能由此認為：埃利亞斯並未受到卡西爾任何影響。一種紓解上述張力的思路是：卡西爾的“功能”與“關係”思想與其他新康德主義者的主張一樣，作為20世紀初德國哲學的重要發展動向，參與型塑了埃利亞斯浸潤其中的時代精神，兩者的關係已超越常規的文本引述與觀點溯源。

與卡西爾相比，埃利亞斯同樣很少直接援引胡塞爾與海德格爾的觀點，但有理由相信，二人在給埃利亞斯以啟示的同時也促使他對哲學的先驗認識論保持警惕。在攻讀博士期間，埃利亞斯曾於1920年赴弗萊堡大學遊學，聽過胡塞爾的講座，而時任胡塞爾助手的海德格爾也在開課。埃利亞斯很有可能與海德格爾有過交往，而更重要的是，海德格爾的思想已在大學生中廣為流傳；與胡塞爾學生艾迪斯·斯登、海德格爾學生漢娜·阿倫特的交往也使埃利亞斯對現象學與基礎本體論擁有直接感受²²。基爾明斯特強調²³，本體論者及存在主義者將哲學帶回“地面”，埃利亞斯受益於他們在反擊以自我為中心的康德主義及現象學意識哲學時對人類存在的基本關聯性的重視。儘管本體論者完成了由自我中心到社會立場的跨越，對埃利亞斯而言，他們仍然以過於先



驗的、抽象的方式處理“人的存在”問題；海德格爾為反對康德哲學傳統而強調的人類“與他者共存”的意識，被埃利亞斯通過社會學經驗研究轉換為人類在具體的相互依賴中隨時間變化而結合在一起的方式。埃利亞斯的社會學立場以相互依賴的“具體”人的“真實”生活作為經驗證據，而不是從海德格爾抽象、先驗的“此在”概念出發。

（三）驅除社會學錯覺：“先天人”與“靜態人”觀念批判

受康德影響的認識論傳統賦予認知範疇以先驗、永恆的形式，忽略了“認知範疇是人類後天習得產物”的根本屬性，也忽視了對認知活動得以發生的“具體”經驗脈絡的考察。在埃利亞斯看來，抽象、先驗的個體主義認識論傳統催生的觀念障礙在社會學中不乏與之對應或相近的理論形態，對此持有的理論批判自覺貫穿埃利亞斯學術生涯始終。

塗爾幹、韋伯、西美爾等古典社會學家對現代性變遷中主體特質的生成表現出濃厚興趣²⁴。然而，隨著古典社會學對現代性變遷的解釋逐漸成為社會事實，埃利亞斯發現，社會學的研究對象由歷史回縮到現在²⁵，“人的變遷”在社會學與歷史學分野加深、社會學時空視域窄化的前提下已失去其原有受關注度，“人”或者說“現代主體”的由來越來越被抽象為自明性問題，“具體人”的認知實踐的經驗性被遮蔽與遺忘。“先天人”觀念並未將人類的認知能力與認知特性視為“具體”經驗情境下的社會生成，而是將其看作“個體”一來到世界就被預先給定的東西，或將其抽象為脫離“真實”具體的經驗情境的人類意識活動的普遍機制。

在《大漩渦中的捕漁者》一文頁下注中²⁶，埃利亞斯罕見地簡略提到現象學社會學並對其先驗、孤立地考察個體主觀經驗的



傾向進行批評。結合舒茨與帕森斯的理論分歧有助於理解埃利亞斯的這種態度。與帕森斯構築宏大理論、強調AGIL框架中“模式維持”功能的重要性、將個體還原為既有價值規範的傀儡相比，舒茨將認識實踐中的“具體人”帶回社會學。然而，舒茨對個體整理感官經驗以賦予日常生活以秩序的意識構造過程的考察，雖然通過“主體間性”的概念突出了解釋社會學以“他人”為指向的基本預設²⁷，卻仍然聚焦於普遍性認知過程的抽象性理論構建，雖關涉日常生活事實，其理論主旨並非考察“現實”存在的“具體人”，而是“普遍性”個體主觀意識的形成機理。現象學社會學的關注重點是“合格”的“普通人”得心應手的意義構造，而非“具體”真實世界中個體意識的經驗性生成。舒茨對“具體人”的回歸關注的仍然是與“抽象”相對的主觀意識過程的“具體”，仍未徹底擺脫先驗認識論的影響，康德哲學傳統、現象學哲學的先驗色彩以另一種面貌遺留下來。就構型社會學意義而言，“先天人”觀念忽略了認知主體“現實的”、“具體的”經驗性存在，忽視了下列基本事實：儘管每個人一出生、作為特定群體、民族與國家的成員便被賦予先賦屬性，個體藉以與他人發生互動的生存單元的“現實”歷史卻不是先驗存在的。埃利亞斯感興趣的不是“抽象”認知主體的理想型，而是在特定社會、歷史背景中生成的“具體”認知主體。被視為人類文明傳承“標準”承載者的“成年人”，所稟賦的並不是先驗人性與先驗認知風格，而是其賴以棲身的真實的“具體”社會的屬性。

從上世紀60年代中後期開始，帕森斯的結構功能主義作為反題成為埃利亞斯提煉與明晰其理論主張的重要靶標²⁸。在1969年《文明的進程》再版後補《序言》²⁹中，埃利亞斯聲稱：

《文明的進程》用詳細經驗材料所證實的過程，被帕森斯不必要地用靜止的概念簡化為狀態³⁰；在長期歷史進程中，個體的情感控制逐漸向不斷強化的自我約束方向演化這一複雜過程，在帕



森斯模式變項理論開闢的理論取向中簡化為以“傳統社會的認知實踐受情感驅使、現代社會的認知實踐崇尚情感中立”等五對認知取向為表徵的相互割裂的社會形態³¹；在埃利亞斯看來，用兩個對立性概念把事實上正在形成和已經形成的社會現象分解為兩種對立狀況，無論在經驗還是在理論上都是對社會學認識的不必要簡化³²。

如果說“先天人”表徵的是“沒有來由”的主體形態與認識風格，“靜態人”觀念表徵的則是不變的個體、群體、民族或國家的自我形象與自我認知，相信“先天給定”的“人性”可以超越歷史發展而永恆不變。埃利亞斯宣稱，如果說社會學仍然試圖處理某種不變的因素，它所能考察的只是從人類特殊的演化變遷中產生的可變性，人類社會唯一的不變性恰恰是它處於永恆變化中³³。文明的代際傳承雖源自但又遠遠超出個體的生命歷程，從歷史長河的角度審視個體生命，其變化常常給人以無關宏旨的印象，而這進一步強化了“靜態人”錯覺，遮蔽了個體、群體、民族與國家的行為模式、心理結構與精神氣質永不停歇的變動。埃利亞斯主張，必須將“人”帶回社會學，建立一門關於“人”的總體性科學。儘管倡導“人的科學”，埃利亞斯並未在抽象、規範的層面上探討“人性”，並未將其實體化為先驗存在。即使是對人類文明進程的總體趨勢進行概括——個體將在考慮其行動在他人那裡可能引發的後續反應的基礎上、學會對短期情感與衝動進行克制、以達到獲取長遠理想後果的目的³⁴，埃利亞斯也並未做出先驗性應然宣稱，而是從德、英、法等國國民性形成的研究中獲得經驗支撐，考察人類生存單元的自我形象與自我認知的生成與變動。取“靜態人”而代之以的“變遷人”恰恰源於不同生存單元構成的社會構型自身的系統性變遷。對埃利亞斯而言，事關認知實踐的知識社會學在本質上是以構型分析為支撐的經驗研究議題，而不是純粹的理論辨析。



因此，在考察德國人習性的形成時，埃利亞斯將其與君主及貴族、中等階層及知識階層、社會下層及工人階級等不同群體在幾百年歷史進程中的權力比率變遷聯繫起來³⁵。地處俄、法之間的地緣現實使德意志民族存在悠久的危機意識，而以“羅馬帝國”後繼者自詡的光環與國家長期分裂的現實，使德意志民族對“榮耀”、“神聖性”產生強烈心理需求³⁶。德國統一最終由普魯士依靠軍事手段完成，在滿足各社會群體嚮往統一的心理的同時，也向他們展示了軍事與武力的威力。在很長歷史時期內，中間階層及知識階層被排除在政治、軍事領域之外，對封建統治持尖銳批判態度，通過世俗職業及精神、文化領域的成就及創造性來確立人生價值，自詡為民族精神的塑造者，但國家統一並非由他們而是由貴族借助“武力”完成的事實，對他們的自我認同產生極大震動，使其對封建軍事與政治貴族的價值觀念、行為準則的態度發生轉變，甚至開始對其產生認同³⁷。城市化與工業化進程使以工人階級為代表的社會下層迅速興起，並對中間階層及知識階層產生越來越大的威脅，中間階級及知識階層對工人階級的敵意加深，與貴族階層一樣懼怕革命，逐漸接受自己在社會構型中處於次等地位的現實，渴望融入貴族主導的“優良社會”的意願越來越強³⁸。而在德皇依靠武力推行的專制統治下，社會下層及工人階級對貴族及中等階層的敵意得到壓抑與克制，但壓力不斷積聚。德國在一戰中失敗、德皇退位使原有的君主專制統治對暴力與武力的控制失效，不同社會階層間原有的潛在敵意直接以暴力衝突的方式得以顯露，帝制時代因服從專制紀律而形成的秩序表相被打破，魏瑪共和國的議會民主最終破產。希特勒利用了德國面臨的外部壓力與內部敵意，納粹專制統治並不徹底壓制敵意與暴力，而是將其導向特定的攻擊對象。然而，這種以追求“榮耀”、塑造“神聖”、求得“生存”為藉口的法西斯侵略與屠殺最終失敗。德國在二戰後進行了深刻反思。埃利亞斯



指出，幾百年歷史進程，伴隨各個社會階層在構型空間中的地位升降，國王、貴族甚至退出歷史舞臺，德國國民性也在經歷著動態變遷，各個相互依賴的群體共同完成了對它的型塑。而在封建帝制、魏瑪共和國、納粹統治、冷戰割據、兩德統一等歷史進程中，中間階層逐步從次屬地位上升為德國民族意識的支柱，直至成為佔據統治地位的階層，其所具有的許多社會特質也逐漸成為德國的民族特徵³⁹。

（四）認知主體與認知風格的構型發生學

1. 從“必然規律”到構型發生學

選擇特定維度對傳統社會與現代社會的差異進行類型概括，是古典社會學家討論現代性緣起的基本方式⁴⁰，也蘊含某種界限意識：每一位社會學家都以為在自己的社會中看到現代性的一種新形態和個體的一種新形象⁴¹。而隨著現代性進程的深化，古典社會學的發生屬性逐漸被其蘊含的界限意識所沖淡。當社會學家用帶有優越感的當代標準審視過去時，現代社會與傳統社會存在斷裂的傾向性框定得到強化，被忽略了來由的現代主體及其認知風格也被賦予“先驗性”假相。

傳統的社會發展理論深受“動態過程的表相之下存在某些不變東西”這一信念的影響，動態變化被看作是達到最終不變性的手段；而在埃利亞斯看來，社會發展涉及的是相互依賴的人類行動的交織化所帶來的後果，要用構型變動去解釋構型變動，而不是用某種不運動的“原初物”來解釋運動⁴²。埃利亞斯區分出兩種社會變遷的考察視角：前瞻視角發現的是必然性與因果規律，後顧視角發現的是可能性⁴³。構型分析倡導的是後顧性發生學研究——“某個構型必須自某個先前的構型，或甚至是自先前諸構型的某種序列中才能出現”⁴⁴，關注以現實行動為依託的經驗問題，而不是以普遍性發展圖式面貌出現的“必然規律”。



構型分析體現出韋伯的印跡。韋伯強調，對社會行動的因果說明如果離開意義妥當性，只是不可理解的統計規律⁴⁵。韋伯在新興資本主義經濟形態與個體的“理性”經濟行為之間建立起關聯，但他關注的並不是以必然性形式顯現的資本主義在西方社會出現的抽象規律，而是特定主體類型在以命定論、天職觀、禁欲觀、節儉觀為核心的新教倫理引導下的獨特生成⁴⁶。埃利亞斯倡導的發生學雖然涉及前、後不同的事件序列，但更加關注建立在獨特構型基礎上的意義妥當性。埃利亞斯強調，社會學要放棄“人類社會的發展遵循某種與各個生存單元無關的普遍規律”的判斷，揭示社會發展的自律性⁴⁷，獨特的“社會發生”與“主體發生”是這種自律性的主要體現，意義妥當性意味著獨特的發生過程通過“具體”的經驗脈絡而不是抽象的“先驗”因素得到解釋，這種解釋根據思想和情感的慣常模式構成典型意義關聯，能得到其他認知主體的充分認可⁴⁸。

古典社會學家對現代性進程中主體命運的關注存在共識——現代主體與前現代主體存在不容忽視的差異。在埃利亞斯看來，考察由古至今、形態各異的人“們”的發生並不是驗證現代社會及現代認知實踐的優越性與突生性，而是批判現代主體的錯覺：“先進社會的成員有時看起來相信他們知識中更廣泛的超脫性、較低的幻想成分與較大的現實相符性並非源於他們在社會發展次序中的地位，而是源於某些人格品質的優越性——‘理性’、‘文明’或者‘自我控制’——他們借助自己的天性而佔有這些優越性，而處於較早發展階段的人，包括他們的祖先，不擁有或者只擁有一部分這種優越性。”⁴⁹

在談及中世紀以來的美學風格變遷時，埃利亞斯做出澄清：“似乎是人的審美觀或者人的情趣隨著時代的不同而發生著跳躍式的變化，似乎是通過突如其來的‘災變’致使一切都變了樣。於是出現了‘哥特式的人’，忽而又出現了‘文藝復興的人’，



正在觀賞著，又跳出了‘巴羅克的人’。一旦要對整個人際關係網絡，亦即某一時代所有單個人都編織於其上的人際關係網絡有個概念，一旦要對人們生活於其中的建制的變化，或者是對建立人們的社會存在的職能的變化加以探討，這樣的印象便會慢慢消失：在某一時刻，在許許多多的人中，突然之間無法解釋、互不相干地發生了相同的災變。”⁵⁰ 在人類歷史中看似點狀分佈的不同主體“們”所具有的差異性特質，不是先驗存在的抽象類型的對立，而是連續性的歷史情境所促生的經驗演變；某一類人類主體並未突然被另一類人類主體所代替，只是變得越來越與某種經驗性趨向充滿親和性——不同生存單元的相互依賴越來越強化、細密。現代主體的浮現並不是突發事件，其發生從中世紀就已開始，而在步入近代後，社會變遷加速，使這種趨勢變得更加劇烈、明顯。

2. 認知實踐的構型發生

當從構型視角審視問題時，看似原始、荒謬的前現代主體特質與認知風格，往往具有歷史合理性與意義妥當性。

埃利亞斯強調，資產階級工具理性的認知框架對宮廷社會情境的解釋效力有限，與其構造韋伯意義上的工具理性的理想類型，不如關注宮廷人的情感傾注、價值判斷與行為取向的真實類型：宮廷理性。埃利亞斯對韋伯的質疑與他稟持的下述理論預設有關係：“理性”並不是先天稟賦，而是人類在具體的社會構型中逐漸摸索出來的心理機制與行動取向：“‘理性’和‘非理性’是一對互補的概念，它們指的是個體行為中由短期情感發揮作用的部分和（針對可觀照的現實而形成的）長期概念模式發揮作用的部分”，“宮廷‘理性’……其特殊的個性既不像科學那樣源於瞭解和控制人以外的自然現象的努力，也不像資產階級理性那樣源於競爭經濟權力時的運籌盤算……它源於無休無止的權力角



逐過程因面臨地位得失升黜而展開的謀劃與算計”⁵¹。對宮廷貴族而言，禮儀、排場、消費是其在複雜細密的社會關係網絡中客觀地位的顯現，這種以榮譽、地位的象徵性呈現為載體的權力再生產方式，是宮廷社會的經驗生成物。

客觀而言，韋伯從未將理性視為超時空的先驗存在，從未將理性等同於工具理性與經濟理性，對韋伯而言，理想類型是以現實為依託、通過思維建構獲得的認知工具，而不是通過純粹思辨建立的自治性觀念體系。許多情況下，埃利亞斯的質疑並不針對韋伯自身，而是針對部分學者對“理想類型”概念的誤讀——將其對歷史現實與歷史過程的關注轉變為抽象的概念建構⁵²。埃利亞斯對韋伯的這種質疑性“使用”反映出其理論建構的慣常路徑——不是通過正題支援正題、而是通過將既有理論塑造為反題以印證自己的理論正題。實際上，埃利亞斯在批評韋伯時所持有的理論傾向恰恰符合韋伯社會學“歷史主義發生學”的基本取向。而與解釋社會學偏重於以意義賦予及意義理解為核心的研究者與研究對象之間的認知“關係”相比，埃利亞斯強調，要將“人”放置在與其他個體因相互依賴而形成的經驗性社會關係脈絡中，無疑具有啟發性。

埃利亞斯與關注歷史偶然性的福柯存在共鳴⁵³。福柯致力於破除“現代人”的自明性，當我們驅除舊有的人文科學的本質預設與先驗認知後，“人”將被抹去，如同大海邊沙地上畫出的一張人臉⁵⁴。同樣，在埃利亞斯看來，“人”的“社會學”對經驗生成性的強調將終結與“人”相關的先驗性認識論假想。對埃利亞斯而言，與語義辨析及觀念史考察相比，促使觀念得以發生的社會構型的動態波動更為重要——問題的關鍵在於探討使特定認知風格得以生成的經驗性條件的變化，考察話語操持者在構型空間中的地位變動及關係演變。



埃利亞斯對18-19世紀出現的“政治史”與“文化史”這兩種學科體系進行了區分，將其與不同社會階層間權力比率的變遷趨勢聯繫起來⁵⁵。從表面上看，“政治史”與“文化史”的不同體現為主題的差異：前者將人類歷史視為偉大政治人物的豐功偉績、政治沉浮與權力征服，帝王將相是傳統政治史/軍事史研究的核心；而文化史/觀念史則將關注點放在思想、文化發展的相對獨立性上，獨創性觀念、思想被視為思想家、藝術家的生命歷程與先天稟賦的產物。而在埃利亞斯看來，更富有研究價值的是考察政治史、文化史的各自倡導者在權力構型中的處境及其自我認知的差異。伴隨德國統一、國力漸強的是封建貴族與包括知識階層在內的中等階層之間權力比率的變化。面對封建貴族依靠武力統一德國而積聚的聲望，知識階層曾擁有的自信與獨立意識產生分化。部分知識階層對國家、政治精英與權力表現出濃厚興趣，試圖通過向權貴靠攏、在觀念領域倡導精英史觀而實現自己在“局內人—局外人”關係中由後者向前者的位移。而與此相反，德國統一對傳統軍事及政治精英社會地位的強化，也使部分知識階層對自己在社會構型中的獨特性與存在意義更加敏感，面對與過去相比更加不利的處境，他們更加堅持思想、觀念、文化的獨立性與崇高價值。由此，文化史與政治史對文化/觀念世界與政治/軍事世界的差異性側重，作為不同的研究領域，與兩種不同的認知風格與實踐特性構成對應。

福柯曾指出，“權力—知識，貫穿權力—知識和構成權力—知識的發展變化和矛盾鬥爭，決定了知識的形式及其可能的領域”⁵⁶。而在埃利亞斯看來，對意義世界的建構與爭奪恰恰代表權力爭奪的特有形式，意識、知識與思想顯現的是特定群體持有的自我經驗、自我形象及其試圖理解的客觀境況之間的平衡狀態⁵⁷，是在構型動態波動情境下的社會發生。



三 笛卡爾認識論傳統批判及“與他者共存”的社會學

(一) 笛卡爾與“沉思的石像”

在《個體的社會》中，埃利亞斯構想了“沉思的石像”這一意象：“在一處大河的岸邊，或者，也許是在一座大山的陡坡上，依次聳立著一排雕像。……它們不能活動肢體。但它們有眼睛，可以看。可能還有耳朵，可以聽。總之它們可以思維。它們有‘智慧’。……每一尊塑像都獨自佇立在那裡。它們中的每一個完全是自為地和獨立地覺察到，在河的或山谷的那一邊發生了什麼事情；它們給自己構想出一些關於那一邊進行著的東西的觀念，並且絞盡腦汁地要弄清，自己的這些觀念在多大程度上能與實際發生著的事情相符。……但是，它們思想的東西是否與另一個地方實際發生的事情相符合，這卻始終懸而未決。它們沒有可能去確信這一點。它們是靜止不動的。它們是獨自的……”⁵⁸

“沉思的石像”表徵的是哲學家對人類認知實踐的特定預設：將孤立的原子化個體作為認知活動的起點，將觀念、精神與知識的獲得過程還原為孤立、自足的個體面對外在世界時的封閉性思考，將個體與外在世界、個體與他人隔離開來。笛卡爾被埃利亞斯看作這種“封閉主體觀”的典型代表。當笛卡爾確認個體通過感官聽、看、聞、觸獲得的外在世界的知識可疑時，尚有一個事實不容置疑：“我自己是存在的。這是因為我能確信，我可以有所思考和有所懷疑”；“我思”的能力並非源於外部世界，而是來自個體內在的先驗理性機制。如果說對康德認識論傳統的質疑源於埃利亞斯作為“學徒”哲學家曾經歷過的知識危機，他對笛卡爾認識論的批判則關涉社會學的核心主題——個體與社會的關係。



笛卡爾在感官知識失去可靠性的預設下，憑藉人類內在的質疑理性為個體存在提供了確證，與此同時，也阻斷了個體與外在世界的關聯。在笛卡爾構想的主體形象中，個體成為孤立的自足存在，而外在世界作為對內在世界的干擾不斷危及主體自在、自立的本質；人類的物質化身體構成一道有形的牆，理性與靈魂居於牆裡，外在世界被擋於牆外，牆內外涇渭分明、分割獨立⁵⁹。而在埃利亞斯看來，內在世界與外在世界之間的“牆”並非真正存在，這種認識反映了哲學思維建構的偏好，源於對一種社會事實的忽略。哲學家們喟歎的“人類本質的消逝、外在世界對內在世界的侵蝕”，並不是個體被迫背離某種永恆本質的結果，而是人類歷史與社會發展到特定階段及與其相對應的人類命運的顯現——在人類歷史發展的總體進程中，個體越來越與更大範圍內的他人發生緊密關聯，社會對個體施加的約束越來越全面、強烈。笛卡爾及其以降哲學家對異化、壓抑、孤獨、疏離等主觀感受的“問題化”⁶⁰，恰恰是時人昧於文明進程客觀趨勢的顯現，形形色色悲觀的哲學觀念其實是這種尚未完全覺醒的意識在思想上的出口，而與常人觀念的素樸性相比，哲學觀念的抽象性所帶來的認識論障礙更隱蔽、更持久。

突破上述觀念障礙的關鍵在於回歸如下基本事實：“只有通過與他人共處，通過社會生活，人的本性的基本特點才會顯露出來”⁶¹。鑒於歐洲哲學的主流將獨自獲得知識作為人的基本模型，鑒於傳統知識理論的參照框架不是人類、而是以自我為中心⁶²，埃利亞斯宣稱，社會學的認識論解放必須將知識的主體由第一人稱單數“我”轉換為第一人稱複數“我們”，直至最後將整個人類作為知識的主體⁶³。由此，埃利亞斯將笛卡爾哲學引發的觀念困惑轉換為文明進程的趨向性。在他看來，對個體存在及其認知實踐的探討只有在經驗的“關係性”社會情境下才有意義，這不是現代社會的特例，而是“人類”種屬的存在本身。



(二) 從“封閉人”到“開放人”的“關係性存在”

1. “構型”與人的“關係性存在”

與古典經濟學家對經濟現象存在獨特內生規律這一事實越來越敏感相似，古典社會學家試圖發現“社會”法則——不是由立法者確立、由帝王將相掌控，而是像自然法則一樣內在於社會的法則⁶⁴。與孔德、滕尼斯、韋伯、塗爾幹、西美爾等人試圖從社會變遷中發現現代社會秩序的驅動力不同，在埃利亞斯看來，作為事實的現代性“社會”只是長期文明進程特定發展階段的產物，是“構型”這一人類的“關係性存在”⁶⁵本質的經驗例證與晚近階段。

將“關係”作為社會學研究對象，是在古典社會學中孕育、現代社會學時期進一步發展的理論傳統。在古典社會學家中，西美爾倡導拋開個體互動的具體內容、轉而關注其抽象形式，競爭、衝突等社會現象都蘊含特定的社會互動形式⁶⁶；儘管很少直接引用西美爾的論著，在《什麼是社會學》中，埃利亞斯構建了賽局模型，對隨競爭者數量增加而不斷複雜化的社會關係網絡進行了考察，其分析思路與西美爾存在深層契合⁶⁷。霍曼斯的《社會行為：其基本形式》、布勞的《社會生活中的交換與權力》發表於1961年與1969年⁶⁸，而埃利亞斯在1939年初版的《文明的進程》⁶⁹中已經將相互依賴視為一種交換、將權力視為不同主體相互依賴程度差異的衍生物，其理論主張與霍曼斯、布勞相似。以上申明並非旨在通過傳統意義上的理論溯源賦予埃利亞斯的研究以優先權⁷⁰——尚無充足論據在埃利亞斯與上述學者之間建立起傳統意義上的理論接受脈絡，而是要突出埃利亞斯的“關係”理論革新的獨特性。儘管霍曼斯與布勞的“關係”研究涉及社會生活的經驗事實，他們著重確立的是人類社會關係的普遍性、抽象性命題，激發其關注“關係”的動力是對帕森斯“宏大、抽象”



社會觀的批判；而對埃利亞斯來說，重要的問題在於揭示具體歷史情境下社會關係網絡的“真實”運作，埃利亞斯的“關係”理論與笛卡爾的“封閉主體觀”的張力更加明顯。

綜合埃利亞斯社會學研究的總體品格，可以對“構型”的意涵做出如下概括：（1）關係性，任何生存單元的價值判斷、認知活動、行為實踐，都是在與其他生存單元相互依賴的社會關係網絡中得以實施；（2）過程性，社會形態、主體體驗與認知方式隨社會構型的動態波動不斷演化，並呈現為變動不居的過程性；

（3）連續性，人類不同歷史階段的社會形態、主體體驗與認知方式並非截然斷裂，而是表現出由社會關係網絡動態演化的內在邏輯所促生的連續性趨向。如果說康德認識論傳統代表“過程性”與“連續性”社會觀的反題，笛卡爾主義認識論則更對“關係性”社會觀構成遮蔽。

2. “開放人”對“封閉人”的替代

“封閉人”哲學觀念在社會學中不乏對應理論形態。對社會唯名論來說，個體是惟一真實的存在，社會是個體構成的集合；在社會唯實論看來，作為一種實在，社會具有無法還原為個體的獨特屬性。對此，埃利亞斯認為更有價值的追問是：許多單個個人相互構成的東西如何成其為“社會”，“社會”又如何表現為作為其組成部分的任何個人都無法刻意規劃與主宰的客觀歷史變化⁷¹？相互構成對方的個體和社會都是無目的的，任何一方都不能脫離另一方而存在⁷²。“個體”指涉相互依賴的人們作為單數，“社會”指涉相互依賴的人們作為複數⁷³。

封閉主體觀將個體看作可以脫離他人、甚至脫離社會而孤立存在的物，這種觀念預設及與其相關的對個體現代性命運的抽象論斷，都源於對人類的“關係性存在”這一基本事實的漠視。要破除封閉個體的錯覺，必須放棄實體性思維，過渡到聯繫和功



能的思考中，倡導“開放人”視角：“開放的個人”的整個一生都必須向他人看齊，必須依靠和依賴於他人；人們之間的這種互相依存與互相依賴是將他們互相連接在一起的紐帶；這正是由既互相看齊、又互相依存的人們所組成的構型的核心⁷⁴。埃利亞斯對“封閉人”錯覺的批判並未停留在純粹理論辨析上。在他看來，任何人類生存單元都是不斷與其他生存單元發生動態波動的相互關聯的社會性存在，對奧地利宮廷音樂家莫扎特、二戰中猶太人群體的研究為此提供了經驗事實例證。

對埃利亞斯而言，對莫扎特這一音樂天才敏感多疑、渴望被愛、懼怕傷害的個性及其曾經輝煌、渴望獨立、遭遇歧視、體驗冷落的人生命運的社會學解釋，其實質是考察18世紀後半期奧地利及歐洲宮廷社會中，封建貴族、宮廷藝術家之間的資助與依附、控制與反控制的構型關係的變遷，而新生市民階層逐漸增長的藝術與文化需求也有助於改變前兩者傳統的權力平衡，莫扎特曾試圖向新生市民階層靠攏，在後者中尋找聽眾與支持者，但後者的力量尚未強大到能夠為他提供足夠的生存機遇⁷⁵。

在埃利亞斯看來，二戰中猶太人被納粹屠殺的慘劇，與長期以來猶太人與其定居國家中的統治者、市民階層、下層群體之間既相互依賴又充滿矛盾的社會構型變遷緊密相關。在歷史上，具備國際流動性的猶太銀行家與歐洲各國王公貴族關係密切，為其提供借款業務，甚至同時支援戰爭雙方，這導致各國上層社會視猶太銀行家為貪婪食利、狡猾善變、毫無忠貞的暴發戶；對社會中下層人士來說，猶太人在任何世俗職業上的成功，都意味著擠佔了本應專屬於自己的生存空間。一種針對猶太人的敵意已在歷史上形成。統一後的帝制時代，猶太人被排斥在德國社會諸多領域之外，社會施加的侮辱與責難雖令人不快，但並未從根本上摧毀猶太人的自尊，他們仍憑藉在商業、文化領域的成就維持自豪的認同⁷⁶。猶太人身處“局外”的客觀處境與其驕傲的自我認知



之間的相悖性，已對德國及歐洲原有社會秩序的清晰性與僵化性構成衝擊，這使他們成為對維持界線保持強烈關注的現代社會的異類⁷⁷。對埃利亞斯來說，猶太人的悲劇與下列事實相關：他們的自我形象與自我認知自覺不自覺地忽略了相互關聯的各個不同社會群體之間的權力鬥爭與利益，為“主動”的“封閉”與“被動”的“封閉”付出了代價⁷⁸。

借助對關係性“社會人”的堅守，埃利亞斯驅除了“封閉人”錯覺孳生的困擾，體現出將哲學問題轉換為社會學問題的研究路徑。這種洞見源於他一以貫之地關注人類在相互依賴的社會關係網絡中必須“與他者共存”這一基本事實。

（三）“與他者共存”：生存壓力與認知壓力

長期以來，《文明的進程》⁷⁹對學界的埃利亞斯接受一直充當路標指引；而在對《文明的進程》的解讀中，“理性”在人類歷史中最終戰勝“非理性”是帶有共識性的基本判斷。然而，這種解讀傾向相對忽略了埃利亞斯社會學理論框架得以建立的獨特基點：不同人類生存單元在社會構型中“與他者共存”所促生的生存壓力與認知壓力。

埃利亞斯指出：“人類群體慣於生活在彼此的恐懼中，這種恐懼常常大到他們無法對其加以清晰表達與思考的程度。人們彼此關注別人變得比自己更弱小或更強大。他們嘗試去阻止相鄰群體獲得比自己更大的權力機遇。無論這些競爭採取哪種形式，它們都不是多元群體群落的偶然性意外後果，而是其內在的結構性特徵。從構型視角簡單審視，它們是極其多變的。多元群體構型不斷顯現出某種特性，激發恐懼的習性在不同下屬群體之間相互作用。”⁸⁰ 基於構型社會學的基本前提——不同的個體、群體、民族與國家在特定生存環境中不得不面對身體化共存的問題，“如若沒有他人所製造的恐懼，一個正在成長的人永遠也學不會



對行為的調節。要是沒有由人所製造的恐懼為杠杆，人這一動物也永遠不會長大成為不愧為的人；人性也不會完全發育成熟，也正是這種人性使人的生活充滿喜悅和樂趣。”⁸¹

儘管埃利亞斯竭力厘清構型社會學與精神分析的差異，部分學者仍然將他看作弗洛伊德主義者。埃利亞斯做出澄清：“弗洛伊德主要以下述方式對其發現進行概念化：每個人類個體看起來都像是一個自我容納的單元——一個封閉人……他將人類的自我控制功能——自我、超我或自我理想——的概念化推進到它們內在於單個個體並擁有絕對自主性特質的程度。”⁸² 儘管在論及個體行動的動因時，兩者都涉及攻擊欲、暴力欲等情感狀態及其衍生的行為傾向，精神分析強調攻擊欲、暴力欲對個體行為的決定意義，將本能的由來懸置起來；而對構型理論來說，促發恐懼、攻擊欲、暴力欲並使其訴諸實施的，不是先驗因素，而是人類必須在相互依賴的社會關係網絡中與他者共存的壓力。在《文明及其不滿》中，弗洛伊德試圖將以個體為根基的精神分析擴展為解釋人類文明發展的宏觀理論：文明最重要的問題在於通過文化發展控制進攻性和自我破壞性本能對社會生活的干擾，人類的大部分鬥爭都是為了在個體要求和群體的文化要求之間尋找能帶來幸福的策略與權宜之計⁸³。儘管弗洛伊德做出上述修正，他仍然將不同人類生存單元間的相互攻擊訴諸個體本能在宏觀層面的變形性顯現，人類歷史被看作與個體超我相類似的文明超我對人類社會的本我因素的馴服。弗洛伊德提出的仍是不徹底的文明進程理論，其理論要旨仍然是個體主義的封閉主體觀。

對埃利亞斯來說，帶來恐懼的“他者”擁有多種表現形式⁸⁴：在中世紀，對一般農民而言，來自其他村莊的農民構成“他者”；對武士階層來說，來自其他城堡的入侵領主構成“他者”；在20世紀初的德國，在社會及文化上具備封閉性的猶太人被視為“他者”，部分民眾認為猶太人損害了非猶太人的生存機會；



對上世紀60年代的英國小鎮原住民而言，從外地遷入的工人構成“他者”，不但爭奪工作機會與福利資源，還在價值觀念、生活方式等方面對本地的優良風氣構成污染。身體化共存離不開資源爭奪：滿足生存需要的物質資源、決定社會空間配置的社會機遇、對其他群體進行評價的話語權。擔心生存所需的稀缺資源被他人搶佔的恐懼並不絕對排除現實依據，但在許多情況下卻源於想像——人類被幻想主宰，而非冷靜、客觀地跟隨現實指引，往往將錯誤與虛假的認知施加在社會現實之上。恰如阿倫特所言，“他們不相信自己的實在經驗中一切明顯可見的事物；他們不相信自己的眼睛和耳朵，只相信自己的想像”⁸⁵。從與“他者”共存的事實中衍生的不僅有生存壓力，還有人類不得不面對的認知選擇。

埃利亞斯構造了“大漩渦中的捕魚者”這一視覺化情境，描述認知判斷、行為取向與生存危機三者相互關聯、相互強化的關係：“兩個漁夫在大漩渦中掙扎，強大的吸力要將他們拖入無形的深淵，要將他們的船連同他們的身體撕碎。他們被巨大的恐懼吞噬。然而其中一人逐漸平靜下來，認識到他們是在被漩渦向中心拖拉著，於是他拼命地向著漩渦的外側劃去，終於擺脫了漩渦。而另一個漁夫卻被恐懼壓倒了，慌亂中，他錯誤地向著漩渦的中心劃去，越掙扎，離漩渦中心越近，恐懼就越可怕。終於他被巨大的漩渦吞噬了。”⁸⁶“大漩渦中的捕魚者”表徵著人類認知實踐的“連續統”——價值、情感與觀念的“投入”與“超脫”程度的連續性差異，是更趨於擺脫束縛，還是自覺、不自覺地困縛其中？在埃利亞斯看來，“投入”與“超脫”並非純粹相反的兩極，而是人類社會發展與知識演化過程不同階段的顯現⁸⁷。

人類實踐蘊含人與自然、人與他人、人與自我的關係⁸⁸。截至目前，在處理自然事務時，經歷科學革命與工業革命，人類已然更傾向於超脫；在處理社會事務時，情感、價值、觀念與意



識形態仍在發揮巨大影響，人類的超脫程度相對較低；而在處理自我事務時，人類仍保持較高程度的“投入”，自我幻想、自我陶醉及自我欺騙仍在作祟。然而，無論在哪一領域，無論面對自然、社會還是自我，人類歷史的總體趨勢是越來越趨向於超脫，這是得到經驗證據支撐的客觀事實。埃利亞斯指出，如果將知識看作導向工具，在文明進程中，“現實相符型知識”已經超過“想像型知識”在人類的認知實踐中佔據越來越重要的地位⁸⁹。那位在大漩渦中克服恐懼、認清現實、最終得救的漁夫是埃利亞斯為人類指示的道路。

（四）構型社會學的認知解放

與“科學是自然神話毀滅者”的判斷相對應，埃利亞斯堅信“社會學是社會神話的毀滅者”，應致力於打破相互矛盾的信念系統、意識形態因素給不得不與“他者”共存的人們所施加的社會假相、自我幻想與錯誤認識⁹⁰。在社會構型中佔據優勢地位的群體往往以自身最優秀的小部分人代表我群、以“他者”最差的小部分人代表他群，將人為建構的人性、道德與價值的汙名化印跡強行施加到佔據劣勢地位的群體身上。男權社會中的男性與女性、種族隔離時代的白人與黑人、種姓制度下的婆羅門與賤民都體現出不平等的權力構型。當不同生存單元間的權力比率相對穩定時，在符號暴力的持續作用下，佔據劣勢的局外人群體往往將更有權勢的局內人群體對其施加的貶低性形象予以內化⁹¹；而一旦權力失衡、原有的權力構型解體或重組，既有的自我形象與他者形象就會急劇變化⁹²，局外人群體對局內人群體的反汙名化鬥爭便成為反擊符號暴力的組成部分，改變社會現實的表徵也成為改變社會現實的重要途徑⁹³。

相較於曼海姆的“知識的社會決定論”⁹⁴ 傾向，埃利亞斯更多受到其社會學研究初衷的牽動——通過關係性、過程性與連續



性視角超越哲學認識論傳統催生的先驗性、封閉性主體觀，突出觀念的社會構型生成及其對社會構型的建構意涵。相對於通常意義上的意識形態觀念辨析，埃利亞斯真正感興趣的是意識形態分析的社會學化或社會構型化——意識形態充當人類歷史進程中不斷波動的社會構型的思想出口。埃利亞斯指出，相懼相殺的困境對原始人與現代人是一樣的，只不過是現代人相對擁有了更完善的自我控制能力、越來越擺脫投入、趨於超脫⁹⁵，文明的進程也見證了人類超越部落、種族、宗教、國家的界限而在全球性關係網絡中更加緊密地相互依存⁹⁶。

然而，歧視與偏見、戒備與攻擊在現代社會並未徹底消失，常常轉換為其他形式，假借意識形態、理論學說及倫理價值的名義得以促發，這些信條、觀念與思想仿佛具有自己的生命、被視為客觀實在，而人們的畏懼與沉默又反過來對它們構成強化⁹⁷；對此，社會學特別是構型社會學應有助於通過認知解放，將人類從彼此施加的恐懼與傷害的惡性循環中解脫出來⁹⁸。如果不能有助於瞭解人類的情感困擾、價值困惑及實踐困境的來源，不能有助於改善人類在社會構型中的命運，反而讓人類陷入先驗的認識論陷阱中，社會學探究的意義何在呢？

結語 回歸“構型”的社會學認識論

（一）構型社會學：“歷史”與“認知”的維度

在《文明的進程》、《宮廷社會》、《德國人》、《莫扎特》等著作中⁹⁹，埃利亞斯對不同人類生存單元在社會構型變遷中與“他者”共存的處境進行了歷史考察。這種歷史研究並不以嚴謹、全面的史實梳理見長¹⁰⁰，而是對能促發社會學認知革新的路徑表現出濃厚興趣。在埃利亞斯倡導的歷史發生學研究中，對



社會構型變遷特定趨向的判斷與對不同人類生存單元自我形象、自我認知演化的分析緊密聯繫在一起，結構性分析與認知性分析構成構型社會學的雙重維度——恰如《文明的進程》對“社會發生”與“心理發生”二者關係的關注所揭示的那樣。

上述的經驗研究著作與《個體的社會》《什麼是社會學》、《投入與超脫》、《符號理論》¹⁰¹等富含認識論意涵的著作形成系統性互補。在福柯看來，權力效果史探究離不開知識考古學研究。埃利亞斯的構型社會學研究遵循相近的思路——歷史社會學與知識社會學相互支撐，通過歷史社會學透視知識社會學、通過知識社會學探究歷史變遷的認知驅動，這種雙向建構形成構型社會學研究的基本邏輯，“歷史”維度與“認知”維度一體兩面。

對埃利亞斯而言，作為社會實踐的工具，知識為人們在相互依賴的社會關係網絡中的情感取向、價值判斷與行動策略提供引導與定位。傳統知識研究通過內部分析提出的問題，被埃利亞斯轉化為知識的外部構型發生，知識社會學研究，特別是對形形色色的話語體系、社會思潮、主義學說與意識形態的分析，被埃利亞斯轉換為對認知主體在社會構型中經驗性存在狀態的考察，認識實踐也成為主體的社會實踐本身，而不是社會因素的簡單派生物。在此意義上，埃利亞斯的整個社會學理論體系都具有知識社會學屬性。也恰恰是基於這一隱含的事實，埃利亞斯對哲學表現出敏感的警惕性。

（二）後哲學社會學：從哲學到構型的認識論革新

基爾明斯特將埃利亞斯的社會學稱為“後哲學社會學”¹⁰²。這一命名方式契合如下事實：社會學發展面臨的諸多觀念陳見、視角盲點與理論困境，常常受制於特定的哲學傳統與哲學預設。在埃利亞斯的視野下，哲學主要以批判靶標的面目成為推動構型社會學事業的促動力——康德傳統對青年埃利亞斯哲學革新的阻



撓促使其堅決地走上社會學之路；對笛卡爾個體主義認識論缺陷的批判使“關係性”思維與“開放人”視角逐漸明晰。哲學也曾給予埃利亞斯以正面啟示——卡西爾的“關係”與“功能”概念、海德格爾對人的具象存在的強調，都有助於構型思想的形成。“後”取向的超越性、“哲學”的靈感激發、“社會學”的轉換等三方面意涵在埃利亞斯對哲學的獨特“應用”中得到顯現。埃利亞斯嘗試利用社會學的理论範式、研究視角與分析工具盡可能在“社會”的意義上討論“社會”學問題，而不再簡單順從哲學觀念的牽導。

厘清與哲學的關係，被埃利亞斯看作社會學認知革新必須直面的問題。埃利亞斯對哲學的錨定性批評並未足夠認識到：社會學與哲學的邊界框定，源於不同的認知風格所衍生的差異，不同認知體系對人類存在的多面維度具有不同功能。埃利亞斯曾描述過如下場景：拿破崙在殖民遠征時招收的本地雇傭兵因遇到日食而恐慌，傳統告誡他們，在日食時行軍必招大禍；儘管軍官向雇傭兵解釋了日食的物理學成因，本地雇傭兵在表示信服後仍然不願繼續上路——傳統觀念系統孳生的恐懼並未被科學徹底緩解，雇傭兵們仍然求助於傳統所指示的禁行、祈禱¹⁰³。這也是埃利亞斯面對思想、觀念、意識形態假相時並未簡單否棄、而是選擇對其在構型變遷中發揮的作用進行探討的原因。

在本文看來，社會學“超越”哲學的路徑並不是在主要以經驗事實為依託的學科與主要以思辨為手段的學科之間做出等級性判斷，而是通過這種轉換來達到祛魅的效果。構型社會學的認知革新，意味著針對人類的生存壓力與認知壓力的“問題化”方式發生了轉變，由以研究者為核心的觀念認知問題轉向對認識主體與認識對象的經驗性存在的考察，而這種存在離不開不同人類生存單元對自己在社會構型動態波動中與“他者”共存狀態的認識、思考與判斷。



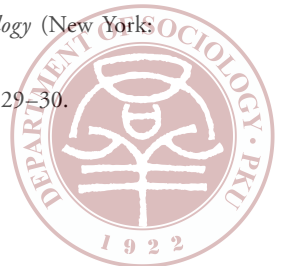
社會學應該更開放地接受哲學？還是對哲學保持更多警惕？埃利亞斯傾向於後一種態度，致力於維護社會學的學科特色與獨立性。對此，紹科爾采曾指出，儘管埃利亞斯致力於對與哲學存在關聯的諸種二元對立進行批評，其社會學研究仍然存在哲學意味，而拒絕討論其社會學的哲學面向可被看作埃利亞斯社會學研究的缺陷之一¹⁰⁴。這一評價值得深思。

注釋

- * 本研究受到國家社會科學基金項目“構型社會學的理論研究及啟示”（編號：12BSH002）資助。
- 1 愛里亞斯，《什麼是社會學》，鄭義愷譯（臺北：群學出版有限公司，2007），15。
 - 2 皮埃爾·布迪厄、華康德，《實踐與反思——反思社會學導引》，李猛等譯（北京：中央編譯出版社，1998），209。
 - 3 阿爾帕德·紹科爾采，《反思性歷史社會學》，凌鵬等譯（上海：上海人民出版社，2008），19。
 - 4 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，熊浩等譯（北京：商務印書館，2018），137–138。
 - 5 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，翟三江等譯（南京：譯林出版社，2003），233。
 - 6 參見米歇爾·福柯，《知識考古學》，謝強等譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）。
 - 7 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，134。
 - 8 Norbert Elias, *Essays III On Sociology and the Humanities* (Dublin: University College Dublin Press, 2009), 1–8.
 - 9 Norbert Elias, *Early Writings* (Dublin: University College Dublin Press, 2006), 23–57.
 - 10 Stephen Mennell, *Norbert Elias: an Introduction* (Oxford UK&Cambridge USA: Blackwell, 1992), 8.
 - 11 Norbert Elias, *Early Writings*, 50–53.



- 12 Norbert Elias, *Early Writings*, 39–40.
- 13 Norbert Elias, *Early Writings*, 24.
- 14 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，22–23。
- 15 Norbert Elias, *An Essay on Time* (Dublin: University College Dublin Press, 2007), 103.
- 16 Norbert Elias, *An Essay on Time*, 115, 121.
- 17 參見：恩斯特·卡西爾，《人文科學的邏輯》，關之尹譯（上海：上海譯文出版社，2004）；《實體與功能和愛因斯坦的相對論》，李艷會譯（武漢：湖北科學技術出版社，2016）。
- 18 Benjo Maso, “Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Background of The Civilizing Process”, *Theory, Culture & Society*, 12, 3 (1995), 43–79.
- 19 Richard Kilminster & Cas Wouters, “From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians (A response to Benjo Maso)”, *Theory, Culture & Society*, 12, 3 (1995), 97, 103.
- 20 注重強調其理論的原創性、盡力避免借助其他社會學家提高自己的受關注度，是埃利亞斯持有的一貫態度。在去世前為《符號理論》撰寫的導言中，埃利亞斯對布迪厄即將出版《語言與符號權力》[Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge U.S.A.: Harvard University Press, 1991)]一書表示期待，但也希望學界能將自己和布迪厄對同一主題的貢獻區分開來（埃利亞斯，《符號理論》，19頁下注）。儘管並不清楚布迪厄是否讀過自己以三篇論文的形式在 *Theory, Culture & Society* 雜誌上發表的《符號理論》一書的草稿，埃利亞斯明確表示在《符號理論》出版前，自己從未閱讀過布迪厄與這一主題相關的著作。上述申明與埃利亞斯晚年健康狀況糟糕、無法自主閱讀的客觀事實有關，也與坎坷的學術經歷使其自覺與學界熱點保持界限的意識有關。在1933年即將獲得教席時為擺脫納粹迫害逃離德國；在英國因德國人身份被關入拘留營，先後在成人教育機構、萊斯特大學任教；退休後才在迦納大學受聘教授，參見Norbert Elias, *Reflections on a Life*, (Cambridge: Polity Press, 1994)。這導致埃利亞斯相對缺乏與學術前沿對話的條件保證，更傾向於不斷反思與完善自己的理論觀點。
- 21 Richard Kilminster & Cas Wouters, “From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians (A response to Benjo Maso)”, 101.
- 22 Richard Kilminster, *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology* (New York: Routledge, 2007), 19–20.
- 23 Richard Kilminster, *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, 29–30.



- 24 參見：埃米爾·涂爾幹，《社會分工論》，渠東譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000）；馬克斯·韋伯，《韋伯作品集XII新教倫理與資本主義精神》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2007）；齊奧爾格·西美爾，《時尚的哲學》，費勇等譯（北京：文化藝術出版社，2001）。
- 25 Norbert Elias, *Essays III On Sociology and the Humanities*, 107–126.
- 26 Norbert Elias, *Involvement and Detachment* (Dublin: University College Dublin Press, 2007), 111.
- 27 阿爾弗雷德·舒茨，《社會世界的意義構成》，遊淙淇譯（北京：商務印書館，2012），55–64、144–148。
- 28 1925年至1930年，埃利亞斯在海德堡大學跟隨阿爾弗雷德·韋伯撰寫教師資格論文，直至1930年隨同曼海姆赴法蘭克福大學；1925年至1927年，帕森斯在海德堡大學攻讀博士學位，與阿爾弗雷德·韋伯、曼海姆往來密切。但在晚年，埃利亞斯已記不清是否曾與帕森斯在海德堡大學碰面。這種情況的出現反映了埃利亞斯晚年糟糕的記憶力，也與海德堡時期的青年埃利亞斯與青年帕森斯都相對默默無聞有關。
- 29 《文明的進程》1969年再版《序言》與1939年初版《前言》呈現兩種不同的文本風格。《前言》基本局限於對研究主題“社會結構演化與個體心理結構變遷之間的對應關係”進行概括，側重歷史社會學經驗事實的理論闡釋；而《序言》展現出更為明確的理論建構意圖，批判笛卡爾、康德、帕森斯的學說，辨析個體與社會、唯名論與唯實論的關係，提煉構型社會學理論主旨。兩個文本30年的間隔反映出埃利亞斯的社會學思考逐漸明晰與深化的過程，對經驗材料的“構型”闡釋得到進一步提升。參見諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程——文明的社會發生和心理發生的研究》，王佩莉等譯（上海：上海譯文出版社，2013），〈序言〉、〈前言〉。
- 30 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，〈序言〉6。
- 31 帕森斯，〈模式變項與社會系統的結構分析〉，載《二十世紀西方現代化理論文選》，謝立中等主編（上海：上海三聯書店，2002）；列維，〈現代化的社會模式（結構）和問題〉，載《二十世紀西方現代化理論文選》。
- 32 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，〈序言〉5–7。
- 33 愛里亞斯，《什麼是社會學》，127–132。
- 34 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，459。
- 35 Norbert Elias, *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries* (Cambridge: Polity Press, 1996).



- 36 Norbert Elias, *The Germans*, 178.
- 37 Norbert Elias, *The Germans*, 128、181.
- 38 Norbert Elias, *The Germans*, 90.
- 39 Norbert Elias, *The Germans*, 97.
- 40 參見埃米爾·涂爾幹，《社會分工論》；赫伯特·斯賓塞，《社會學研究》，張宏暉等譯（北京：華夏出版社，2001）；斐迪南·滕尼斯，《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》，林榮遠譯（北京：北京大學出版社，1999）。
- 41 達尼洛·馬爾圖切利，《現代性社會學：二十世紀的歷程》，姜志輝譯（南京：譯林出版社，2007），4。
- 42 愛里亞斯，《什麼是社會學》，184、206。
- 43 愛里亞斯，《什麼是社會學》，204-207。
- 44 愛里亞斯，《什麼是社會學》，205。
- 45 馬克斯·韋伯，《韋伯作品集VII社會學的基本概念》，顧忠華譯（桂林：廣西師範大學出版社，2005），15。
- 46 參見馬克斯·韋伯，《韋伯作品集XII新教倫理與資本主義精神》。
- 47 愛里亞斯，《什麼是社會學》，208。
- 48 馬克斯·韋伯，《韋伯作品集VII社會學的基本概念》，14。
- 49 Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, 116.
- 50 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，474-475。
- 51 Norbert Elias, *The Court Society* (Dublin: University College Dublin Press, 2006), 87-88.
- 52 阿爾帕德·紹科爾采，《反思性歷史社會學》，186。
- 53 米歇爾·福柯，《性經驗史（增訂版）》，余碧平譯（上海：上海人民出版社，2002），334-335。
- 54 米歇爾·福柯，《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民譯（上海：上海三聯書店，2001），506。
- 55 Norbert Elias, *The Germans*, 128-133.
- 56 米歇爾·福柯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》，劉北成等譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999），30。
- 57 Norbert Elias, *Essays I On the sociology of Knowledge and the Sciences* (Dublin: University College Dublin Press, 2009), 19.
- 58 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，131-132。
- 59 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，135-136。
- 60 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，145-146；《文明的進程》，〈序言〉38。



- 61 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，170。
- 62 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，86、121。
- 63 諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》，155、157。
- 64 Norbert Elias, *Essays III On Sociology and the Humanities*, 59.
- 65 在社會學研究對象的問題上，埃利亞斯的態度具有“社會學主義”意味：“如果我們能將政治的、經濟的和所有其他的‘場域’看作是相互依賴的人類形成的功能性關聯，那麼就能更快地洞察到，這些場域在概念上的分離，不但跟一個建構這些關聯的社會學模型無關，而且還會將對社會問題的研究引入歧途”（愛里亞斯，《什麼是社會學》，71–72）。“構型”概念在所指上的廣延性是埃利亞斯的信心來源。
- 66 參見西美爾，《社會學——關於社會化形式的研究》，林榮遠譯（北京：華夏出版社，2002）。
- 67 參見愛里亞斯，《什麼是社會學》，81–119；Norbert Elias, *What Is Sociology* (Dublin: University College Dublin Press, 2012), 66–98.
- 68 George Casper Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961); 彼得·M.布勞，《社會生活中的交換與權力》，李國武譯（北京：商務印書館，2008）。
- 69 參見諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》。
- 70 在一封通信中埃利亞斯說，儘管攻讀博士學位期間在弗萊堡大學、海德堡大學遊學時自己就曾受到胡塞爾、海德格爾、雅斯貝爾斯的影響，但也恰恰是從那時起——在一定程度上被導師新康德主義哲學家洪尼斯瓦德捍衛與完善自身觀點的學術堅守所觸動，埃利亞斯就開始有意識地強調要對所有時尚的學術思潮保持免疫力，無論是薩特、維特根斯坦、波普、帕森斯還是列維·施特勞斯（參見Mennell, *Norbert Elias: an Introduction*, 8）。這種主動保持距離的意識可被看作“埃利亞斯在論著中直接對話的學者相對較少”這一事實的成因之一。
- 71 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，7。
- 72 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，10–11。
- 73 愛里亞斯，《什麼是社會學》，152–154。
- 74 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，22、38。
- 75 參見諾貝特·埃利亞斯，《莫扎特的成敗：社會學視野下的音樂天才》，呂愛華譯（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。
- 76 Norbert Elias, *Reflections on a Life*, 125.
- 77 鮑曼，《現代性與大屠殺》，楊渝東等譯（南京：譯林出版社，2002），53。
- 78 參見Norbert Elias, *Reflections on a Life*; Norbert Elias, *The Germans*.
- 79 參見諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》。



- 80 參見 Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders* (London: Sage Publications, 2008), 227–288。希羅與麥考利對政治性集體謀殺的主要動機的分析印證了埃利亞斯的觀點：對他人可能會在未來傷害與威脅自己的恐懼，對他人會在人性、價值、道德等方面對己屬群體造成污染心存恐懼，參見丹尼爾·希羅、克拉克·麥考利，《為什麼不殺光：種族大屠殺的反思》，薛絢譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012），25–48。平克同樣從心理系統角度出發解釋暴力：追求權威、聲望、榮譽和權力的支配欲，源於施行報復、懲罰和伸張正義的道德衝動的復仇心，以共享的信仰體系為依託的意識形態衝突，參見斯蒂芬·平克，《人性中的善良天使：暴力為什麼減少（上）（下）》，安雯譯（北京：中信出版社，2015），6。
- 81 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，529。
- 82 Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, 26–27。
- 83 西格蒙·弗洛伊德，《一種幻想的未來文明及其不滿》，嚴志等譯（上海：上海人民出版社，2007），213、148。
- 84 參見諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》；Norbert Elias, *Reflections on a Life*; Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*。
- 85 漢娜·阿倫特，《極權主義的起源》，林驥華譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008），452。
- 86 Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, 108–109。
- 87 Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, 68–104。
- 88 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，161；Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, 131。
- 89 Norbert Elias, *The Symbol Theory* (London: Sage Publications, 1991), 132–133。
- 90 愛里亞斯，《什麼是社會學》，69–73。
- 91 Norbert Elias, *Reflections on a Life*, 125。
- 92 諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，17–19。
- 93 皮埃爾·布爾迪厄，《區分：判斷力的社會批判》，劉暉譯（北京：商務印書館，2015），765。
- 94 參見卡爾·曼海姆，《意識形態與烏托邦》，艾彥譯（北京：華夏出版社，2001）。
- 95 Norbert Elias, *An Essay on Time*, 129。
- 96 諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》，272。
- 97 Norbert Elias, *The Germans*, 150。
- 98 愛里亞斯，《什麼是社會學》，76–78。



- 99 參見諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》；Norbert Elias, *The Court Society*; Norbert Elias, *The Germans*; 諾貝特·埃利亞斯，《莫扎特的成敗》。
- 100 參見Daniel Gordon, “The Canonization of Norbert Elias in France: a Critical Perspective”, *French Politics, Culture and Society*, 20, 1 (2002), 68–94; 阿爾帕德·紹科爾采，《反思性歷史社會學》，20。與福柯強調基督教懺悔坦白機制鼓勵人們在特定框架下、面對特定權威談論性的論斷不同 [米歇爾·福柯，《不正常的人（法蘭西學院演講系列，1974–1975）》，錢翰譯（上海：上海人民出版社，2003），194–195；《主體解釋學（法蘭西學院演講系列，1981–1982）》，余碧平譯（上海：上海人民出版社，2005），266–272]，埃利亞斯對人類對原本無遮掩的性行為、性衝動的理性馴服的論述（諾貝特·埃利亞斯，《文明的進程》，267–294）絕少論及基督教。而對性行為的約束、引導與控制是基督教倫理的重要議題，就西方文明發展的線索而言，這是一項重要的歷史事實。
- 101 參見諾貝特·埃利亞斯，《個體的社會》；愛里亞斯，《什麼是社會學》；Norbert Elias, *Involvement and Detachment*；諾伯特·埃利亞斯，《符號理論》。
- 102 參見Richard Kilminster, *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*.
- 103 Norbert Elias, *Involvement and Detachment*, 26–27.
- 104 阿爾帕德·紹科爾采，《反思性歷史社會學》，19。

