

## 後革命時代的空白

這種無止盡的無政府狀態 人在其中掙扎，這似乎 3  
嚇壞了一些思想家 但對我們來說，問題已經解決  
了(Bazard, [1828] 1972: 3)。

許多法國知識份子(但並非全部)，在一八一五年看到了一個在空白中面臨重建挑戰的社會，沒有模型，也沒有理論。那些並未拒絕大革命目標的人，則是訴諸另一個革命：科學革命，藉以瞭解這件事。他們以一種運用科學方法的新知識為基礎，亟欲建構新的社會、新的道德和政體。這些想法透過馬克思主義，接受、修正及傳佈了聖西門的社會主義，並產生了最重大的結果。在今天比較鮮為人知的則有巴札爾(Saint-Amand Bazard)的作品，其清楚敘述了社會主義理論的要點。第一個女性主義期刊《女性的自由》(*La Femme Libre*)，是一八三二年至一八三四年間由一群聖西門學派的女性所創立。我在這本書所檢視的第一個社會理論週期，可以廣泛定義為自一八 年至一八七九年，也就是由後革命世

代的人物來界定，包括孔德和利特雷(Littre)，他們所面對的法國社會，正面臨自第一帝國至第三共和以來空前的重建問題。

## 壹、脈絡

現代社會理論都知道黑格爾的名言：「凡為理性的皆是真實的；凡為真實的皆是理性的」(Hegel, 1952: 10)。根據阿圖塞的說法，這個一八二一年的宣言，最能用來指涉一八六六年的歐洲(也就是拿破崙帝國統治的歐洲)，「拿破崙將革命散佈至整個歐洲，將世界轉化成一種具體的普遍一致性(a concrete universality)」(Althusser, [1947] 1997: 145)，逐漸實現的啟蒙「奇蹟似地降臨」。阿圖塞很高明地形容黑格爾在一八一四年至一八一五年帝國瓦解時所面臨的兩難局面，此即「要放棄絕對的循環規則並屈從於當代的現實，或是以放棄當代的具體內容為代價，以求保存絕對真實的系統。在黑格爾撕裂、分離的世界裡，已經無法同時抓住這兩個極端」(Althusser, 1997: 147)。阿圖塞用幾頁的篇幅說明馬克思如何解決這個兩難困境：一八七一年巴黎公社(Paris commune)垮台之後，馬克思曾說，無產階級(proletarian)「沒有可以實現的理想，但卻能釋放新社會的元素；而瓦解中的舊布爾喬亞社會，本身就孕育著這種元素」。阿圖塞

4 結論道，馬克思之所以解決了黑格爾的問題，是因為發現了「無產階級就是這種隱含的普遍一致性；它現在的狀態，包含了所有人類的未來和自由。潛在上，它就是絕對內容的循環」(Althusser, 1997: 150)。

現代的社會理論受到德國哲學對法國歷史事件的解讀

所影響，事件包括帝國、公社等；但這些理論現在卻不大記得法國作品對這些事件的解讀，也不瞭解德國與法國作品之間如何產生關聯。為了掌握這些關係，並瞭解法國社會理論的主要動向，我們不應該從黑格爾著手，而有必要從聖西門和他的門徒作為起點。而他們當時所面對與處理的是完全相同的課題，也就是在後革命時期出現的新社會：社會性誕生(the birth of the social)的本質。

新社會的具體脈絡，就是第一帝國(1804-15)以及復辟

：要忽略在學院架構之外形成的第一個社會學重要時期，包括聖西門、孔德、彌爾(Mill)、利特雷、史賓塞(Spencer)等人的名字，這個過程確實比我們原本所想像的還要複雜。事實上，這個「滅祖滅宗」的行為，是涂爾幹、巴瑞圖(Pareto)、韋伯這些第一代的學院派社會學家所做之事，這爭論從來沒有停過。如今，非原始的聖西門主義和馬克思主義陸續崩毀，經歷這些事件之後，要重新思考這個社會學背景，便出現了新的契機。然而最近進行的重建嘗試中，孔德許多被人遺忘的主題突然間浮上台面。今天，研究孔德的學說不只可以幫助我們瞭解馬克思，也能瞭解那些在下意識中引用孔德想法的綜合性社會學和歷史社會學。這種新的解讀，也很可能有助於一般對社會學的質疑：社會學是一個正在經歷深刻反思(rethinking)的學科，還是根本「想都沒想」(Wallerstein, 1991)？

即使最近關於歷史決定論(historicism)的研究(Hamilton, 1996)排除了孔德，但五年前波普(Karl Popper)和海耶克(F. H. Hayek)對於孔德的歷史決定論與整體論(holism)所展開的重要辯論，如今回顧起來還是很有價值。在社會學的傳統上，韋伯、伊利亞斯(Norbert Elias)，追隨著巴舍拉(Bachelard)的知識論學者、剛居朗(Canguilhem)、阿圖塞等作者，在一九六〇年代的反思社會學中，扮演著重要的間接角色，他們藉由改變孔德的思想形式，在許多攻擊中存活下來。今天回頭看、並評估這個辯論，有趣的是，在反孔德派之中可以同時找到兩種論點：不可能有三階段法則這種東西(Popper, 1960: 117)；另外，三階段法則是來自於機械論(Serres, in Comte, 1975, col. i: 4)。回顧孔德的著作時，最容易看到的就是近代反駁孔德的著名文獻中所呈現出來的問題。我在一篇論文中提到這一點：‘Engendering the End of Europe History’ in *Renaissance and Modern Studies*, (1996), vol. 39: 15-26.

的王朝，接下來的第二共和(1848-51)，以及第二帝國(1851-70)等等時期的法國。一七九九年，也就是孔德出生的第二年，拿破崙的法國大軍在埃及和義大利獲得勝利，並因此讓他掌握大權。孔德的生活因而深受拿破崙式的機構制度所影響(軍事化的公立中學「里賽」(Lycee)、帝國的崛起與頹敗，以及新施行的拿破崙民法典)。在這個情境中最引人注目的，就是大革命現代化趨勢的延續；當不穩定的政治形式佔據著處於真空狀態的現行憲法時，新的民法典延續了這個現代化的趨勢。拿破崙的軍事戰場從埃及綿延到莫斯科，從西班牙、荷蘭、一路到華沙。在奧斯特利茨之役(Austerlitz)後，拿破崙想要成為西方的皇帝〔不是路易十四世，而是查理曼大帝(Charlemagne)〕，但英國拒絕承認他的地位。巴黎變成法蘭西大帝國的首都，在一八一一年時，包括從屬國在內，它涵蓋了一百三十個省的四千四百萬人口。到了一八一四年，以反抗資產階級為出發點的革命過程結束了，最後它建立一個新的社會階級，其中包含由七萬五千名、由既有的新達官貴人所組成的新世襲階級。就像近期一位歷史學家提到，「拿破崙入侵了整個政治戰場，而且自己把它整個佔領——事實上它是一種君主政治，比起之前的王朝，它所擁有的權力和專制程度皆大為增加，因為當國家支配著平等的個人時，雙方之間已經沒有任何中介者來反對這種支配」(Furet, 1992: 234)。

一切種種，在不到一年之內就有如骨牌般紛紛倒下。不過，以巴黎作為帝國首都的浪漫幻想、拿破崙創立的大部分新法律架構(民法典、教育制度)，以及對自由、平等、博愛等理想的懷舊之情，在缺乏政治與宗教制度的新環境中存活下來(Hont, in Dunn [ed.], 1995: 166-231)。聖西門和孔德經歷

了充滿戲劇性的崩解，以及百日內波拿巴主義(Bonapartism)的重現(1814-15)。聖西門對皇帝提出了這樣的建言：

懇請陛下斟酌考量，接受這篇研究的見解。我把我重建歐洲社會計畫的初步構想，稱之為萬有引力研究(Study on Universal Gravitation)，因為新的哲學理論必須奠基於這個萬有引力的概念，也因為新的歐洲政治體系必須是這個新哲學所產生出來的結果(Saint- Simon, 1975, 124-5)。

5

孔德對政治有著直接的興趣，並參與那些總是對拿破崙不友善的政治辯論；不過有一個小小的例外，就是當百日王朝開始時，他參與了集會活動。聖西門和孔德建立社會科學，目的是為了解決大革命造成的社會問題。對孔德來說，這就變成一種探問，必須去瞭解：在這樣的過渡結束後，正常的狀態究竟為何。皮克林(Mary Pickering)指出，對孔德而言，「拿破崙最終並未成功結束革命，因為他缺乏真正的政治主義」(Pickering, 1993: 27)，也就是以科學為基礎的政治原則。然而，革命究竟是如何結束的？(關於這個問題的討論，參見 Hayward, 1991: 299-302)對那些不願選擇走回頭路、拒絕現狀或是不願模仿英美模式的思想家來說，這個問題本身必須以一種新的方式提出。

涂爾幹後來提到，孔德與聖西門之間有非常大的差異：「孔德與聖西門的差別在於，前者較清楚地把科學從實踐中區隔出來。當他對社會的實證科學有了想法，他便著手去實現它，而非從某個特定立即目的作為切入的面向」(Durkheim, 1962: 146)。聖西門學派則建立一種特定的語言形

式(現代社會理論)，這很可能形成羅蘭巴特的「羅戈賽特」(Logothete，譯者按：一種人造的、非溝通性語言的創造者，對一個要解構社會迷思的人來說，他可以藉此改變語言原有的用法以達成他的目的)：一種新語言的建立者(Barthes, 1976: 3)。然而，巴特說道，「如果羅戈賽特只停留在建立一種修辭技巧，那麼一種語言的建立者，就只是創立一個系統而已。事實上，要徹底地建立一個新的語言，需要[另一個]作法：劇場化(theatricalisation)」(1976: 5)。事實上，對聖西門學派更精確的說法可能是 多重劇場化(theatricalisations)(Pickering, 1997)。

## 貳、聖西門到孔德與馬克思之間的消失中介者：巴札爾

在一八二五年聖西門過世之前，他指名羅德里奎斯(Olinde Rodrigues)為直接繼承人，並作為學派的領導人，而該學派便迅速發展成一個「樞機主教團」(sacred college)。羅德里奎斯聘用了在巴黎綜合理工學校(Ecole Polytechnique)接受訓練的年輕知識份子加入這個運動。他們是「年輕的猶太知識份子，是已經同化了的法國金融業家族與宗教社群領導人之子」，但波旁王朝(Bourbons)的法國，正面對著大學裡新的宗教考驗以及宗教的不容異己(Jones et al., 1975: 1102)。樞機主教團的組織採用天主教的層級形式，但是有兩位「主教」：昂方坦(Prosper Enfantin)和巴札爾(Saint-Amand Bazard)。巴札爾在一九二八至一九二九年間發表了一連串演講，名為 聖西門的學說：一份說明：第一年：一八二八至一八二九年 (*The Doctrine of Saint-Simon: an Exposition: First*

*Year 1828-9*(英文譯本並未指出作者[Iggers ed., 1972])。我們不應該低估聖西門在此刻受歡迎的程度；在一八三一年，已發放了五萬份的說明稿(Carlisle, 1987, ch.8, 說明人們對他支持和感興趣的程度)。我們讀巴札爾的論點之後便可立即瞭解，他的演講是馬克思和恩格斯思想的重要來源；一八二九年二月二十五日的演講，稱作「人類之間的剝削，以及人類對財產權之剝削的持續轉化」(The *Successive Transformation of Man's Exploitation of Man and of the Rights of Property*)。它的第一章探討「主人與奴隸、貴族與平民、地主與農奴、有閒者和勞動者」。這套對比的詞組貫穿了二十年後的《共產黨宣言》(*Communist Manifesto*)，此時馬克思和恩格斯在這個問題中加入了資本的理論。而巴札爾的論點，或許是第一個關於人類「剝削」的融貫理論(Cunliffe and Reeve, 1996)。

在法國的社會理論家之中，涂爾幹顯然是巴札爾作品最重要的一位詮釋者和評論者。他把他所謂的聖西門思想整理成「一個邏輯的理路，他在不同的論點上做調整，然後給予這個體系一個新的面向」。他推導出各個面向的邏輯結論，同時更根本地辨識出純粹理性主義和科學的元素。透過巴札爾，這達到了最大的邏輯一致性和成果」(Durkheim, 1962: 251)，但這肯定是一種接近宗教性的走向，與馬克思頗為不同。涂爾幹說，在聖西門的作品中，可以找到關鍵時期和有機時期相互交替的重要歷史命題，「不過，是巴札爾將它發展成一個獨特的理論。而如此系統性的表述法則，是不容質疑的」(Durkheim, 1962: 258)。巴札爾的論點是，「在生產者之間分配生產工具，這樣的運作過程將不再由私人進行，而是透過一個新的制度」(Durkheim, 1962: 266)。要解決這個制度的性質問題，必須從宗教著手，這是唯一能夠

結束一個關鍵時期的力量，因為宗教「正是一個民族或人性所獨有之集體思想的表達」(Durkheim, 1962: 267)。巴札爾認為，我們不該把文化的演進視為一個線性過程，經由宗教和形而上的哲學達到一種正面的靜止狀態，發展應該是循環的：「僅將宗教信仰視為一種過去的殘留、註定要煙消雲散，這是錯誤的看法。事實上，它們交替地死亡然後重生——無人有權決定這一連串事件的結局——社會變得越來越帶有宗教性」(Durkheim, 1962: 268-7)。

巴札爾的新宗教克服了基督教的二元性(基督教傾向否定物質世界)，並變成一個擁抱整個世界的宗教，這是一種「物質的復興」(a rehabilitation of matter)(引用自 Year II of the exposition by Durkheim, 1962: 271)。工業的運作是為了要被宣稱為神聖，而政治秩序「先於其他秩序，是一種宗教性秩序」(Durkheim, 1962: 272)。在最高的層次上，他比孔德更早提到，神職人員就是神聖事務的代理人，而他們這個階層將指引社會。而且，最高階的神職人員會「將工業和一般科學連結起來，然後注意它們之間的調和發展，讓理論能考量實際所需，而實踐也能理解其理論需求」。高級神職人員「依據能力來分配工作，然後根據成就來報償其能力。只有透過神權的政治形式，工業社會才能找到均衡」(Durkheim, 1962: 273)。因此，巴札爾所帶領的聖西門學派神學院，在當時便成為一種未來社會的縮影、一種預知性的教派，而且有其既定的階級和儀式。許多人都聽過這個教派的故事。巴札爾演講之後沒多久，另一位教宗昂方坦發起了另一個復興運動，但他所要復興的不只是物質，還包括「肉體」(flesh)，也就是涂爾幹所說的「自由的愛(free love)——幾近神聖的賣淫活動(almost sacred prostitution，譯者按：即聖妓，古代為宗教目的



進行的賣淫活動，動機在於，人人都有代表生殖神進行性交或以性交敬神的義務)」(Durkheim, 1962: 281)。巴札爾因而從教派退出。昂方坦宣佈，巴札爾的位置將由一位女性遞補，但要經過昂方坦的鑑定，然而他拒絕了教派裡所有的女性。一個「歡迎母親的社會」於此建立。故事的結局就是，一個自稱「女性組織」(Compagnons de la Femme)的團體朝中東出發，尋找一個新的女彌賽亞(並且參與大型運河和水庫的建造計劃)。

但是政治的傷害卻已然形成。正如摩西斯(Claire Moses)總結道：「聖西門主義的性意志自由主義論(sexual libertarianism)糟蹋了整個十九世紀法國女性主義的名聲」(Moses, 1982: 262；另請參見 Moses and Rabine, 1993)。

### 參、孔德

一七九八年一月十九日，孔德(Auguste Comte)誕生於法國南方的蒙培里耶(Montpellier)。他的一生似乎非比尋常地多姿多采。在蒙培里耶新設立的中學接受教育之後，十六歲時便以高材生之姿進入巴黎的綜合理工學校。當時學校仍然實行拿破崙式的軍事教育，而孔德不只一次地參與造反。一八一六年，在復辟的王朝之下，綜合理工學校因為學生的暴動而關閉。一八一七年，孔德成為聖西門的秘書，並且跟隨他整整七年，一直到他在一八二四年獨立門戶，也就是聖西門過世的前一年。孔德主要的收入來源，來自於他身為數學老師和主考人的所得。從一八一九年到一八二八年間，他寫了好幾篇政治學與社會理論的論文，也就是著名的《論文小品》(*Opuscules*)，他在裡面勾勒出一個很大的研究架構，而他終

其一生都在試圖讓這個架構更為完整。其中首要的任務就是建立一個理論，解釋各種科學的發展途徑；同時還要瞭解科學出現的邏輯，以及它們在形成過程中共同的方法論特色。

建立了這個邏輯以及它的方法論架構之後，接下來的工作，就是組織並完成科學的系統：首先，加入現代生物學的元素，然後建立一個以社會為研究對象的科學研究。孔德把它稱為「社會學」(sociology)。他在一八三一年到一八四二年間，在龐大的工作中投入心力，因而產生了實證哲學，並建立了社會學：這個工作經出版為六卷的《實證主義哲學》(*Course in Positive Philosophy*)。「社會學的建立」這件事情本身並不是一個終點。這個計畫的目標，是以新的社會科學為基礎，提出一個政治性計畫，以解決法國和西歐的危機。這個計畫從一八四四年開始付諸實行，而他的結論在一八五一至一八五四年間出版成一個共計四卷的著作：《實證政治體系》(*Systeme de Politique Positive*)。

- 8 在這兩本重要的著作之間，孔德經歷了一段創傷性的個人宗教轉變，並為他的著作帶來重大影響。他不再認為應該致力於找出世俗的辦法來解決西方的危機，此時他反而鼓吹「建立一個新的宗教組織」的必要性，而這個宗教是以社會學為基礎，不過是實現在「人性宗教」(religion of humanity)這個新的概念上。因此，他並沒有如預期創立一個新的政治組織，反而創立了一個新的教派，藉以延續他一開始的計

---

:《論文小品》(*Opuscules*)這些早期的文章，可以在 *The Crisis of Industrial Civilization: the Early Essays of Auguste Comte*, introduced by R. Fletcher (London, 1974), 以及 *Early Political Writings*, edited by H.S. Jones (Cambridge, 1998)中找到。這些文章也可以在 A. Comte, *System of Positive Polity*, vol 4 (London 1877 – reprinted in New York, 1974b)的附錄中找到。

畫。孔德因而成為實證哲學的創立者，也是社會學科學以及實證主義宗教的創立者。有人認為，孔德建立這些東西的方式是武斷而天真的作法。不過，今天的重要問題是，孔德是不是遭到誤解了。就像蓋爾納(Ernest Gellner)所說，「概念必須經過適當的詞彙包裝，它們的死亡才可能變成有回報的犧牲——而實證主義，特別是古典的、孔德式的實證主義，它的一個特殊價值就是，它知道這整件事應該如何完成，以及為什麼需要被完成」(Gellner, 1985: 55)。

一般認為，在第一個時期的孔德作品中，他嘗試藉由一八二〇年支配著巴黎的科學模型和概念，來扭轉聖西門的教條(Serres, 1995a)，並且為社會學發展出新的科學詞彙。孔德著作的第二階段，就是發展那些他與聖西門共同創立、並經過巴札爾修正的觀念；他採用宗教性的詞彙，這很符合由拉梅內(Lamennais)在一八三〇、一八四〇年代時所鼓吹及領導的社會天主教背景(參見 Berenson, 1989)。孔德經歷了他所謂狄波納德(de Bonald)與狄梅斯特(de Maistre)革命所產生的「『倒退』的天主教反動」(‘retrograde’ Catholic reaction)，孔德要解決他們把教宗理想化的過程中所帶來的問題；而孔德的方法，也一樣是將教宗理想化，只不過他自己就是那個「教皇」(The Pontiff)。事實上，孔德把狄梅斯特稱為「唯一的一位從其身上擷取到重要觀念的十九世紀思想家」(參見 Pickering, 1993: 263)。

此一脈絡化相當重要，而且跟那些關於孔德著作所提的傳統脈絡截然不同；傳統脈絡把孔德視為跟一七八九年的理想有關，或者把孔德解讀成一個保守者，「他跟法律和秩序的力量站在同一陣線——在此，歷史隨著中產階級社會的團結而終結」(Furedi, 1992: 194)。事實上，孔德對當時所有的

統治方式都帶有敵意，包括絕對君主制(absolute monarchy)、立憲君主制(constitutional monarchy)、布爾喬亞的議會共和制(bourgeois parliamentary republic)、波拿巴主義和共產主義。在他的信念中，他確信透過現代無產階級、一個新的教士階級以及女性產生的情感影響的聯合行動，大革命是迫在眉睫了(吉拉德確立了孔德的論點在法國大革命歷史學家們之間的定位)(參見 Gerard, 1970: 57)。聖西門為了籌措資金，曾直接向拿破崙尋求協助，讓他能夠發展出適合現代化計畫的構想。孔德隨後也如出一轍，向俄國沙皇和拿破崙三世尋求幫忙。他不厭其煩地將其目標描述為找出一個終結西方革命的方法，而他聲稱，他已經從社會科學找到了達成這個目標的方法。孔德在一八四〇年代所制訂的新實證主義時間表，上面的「現代」是從一七八九年起算，因此他拒絕了大革命時期<sup>9</sup>的時間表，也拒絕了拿破崙在一八一四年所恢復的格里高里曆法(Gregorian calendar)。這個簡單的事實，對那些解讀孔德立場的保守論點提出的了完全挑戰。

孔德思想中的根本部分，在聖西門主義的形成背景中十分常見。他曾是浸淫聖西門主義的年輕知識份子，也從當中建立了社會學和社會主義。正如柯拉考夫斯基(Kolakowski)指出的，孔德的理論「牽涉到最極端的反個人主義(anti-individualism)」(Kolakowski, 1972: 87)。最終，孔德為了定義一種跟利己主義(egoism)相反的行動，創造了「利他主義」(altruism)這個詞(參見 Wernick, 2001: 123)。孔德認為，一個政體必須要解決未完成之革命所帶來的問題，而這種政體的性質問題，必須經由建立一個理論性的社會科學才得以回答；下一章我會檢視，建立這樣的社會科學時究竟牽涉到哪些事情。

**\*網路試閱版聲明\***

1. 敝社目前對書籍翻譯品質管控日益嚴謹，每本書都至少經過四校的把關程序，此試閱版與未來正式上市版本有某種程度的差異。
2. 讀者閱讀此試閱版本如果發現錯譯或不妥之處，歡迎讀者儘速透過電子郵件 (Email: weber98@ms45.hinet.net) 向敝社反映，以便在此書在正式上市時能即時修正。
3. 如果讀者試閱此版本以後，對本書的內容有興趣，期盼各位讀者在本書正式上市後，踴躍購買。您的選購就是對本社最具體的支持，也得以讓敝社更加茁壯，出更多好書。

**\*版權所有，請勿做具商業屬性的運用\***

