



[中国社会学网](#) > [精品导读](#)

对苦难的社会学解读：开始，而不是终结——读赖·威尔金森《苦难：一种社会学的引介》

孙飞宇

作为一部典型的社会理论著作，《苦难：一种社会学的引介》（*Suffering: A Sociological Introduction*）讨论了这样一个问题：如何来理解现代社会的苦难？赖·威尔金森（Lain Wilkinson）回顾了苦难与痛苦在现代社会的意涵，综述了马克思、涂尔干、尤其是韦伯在经典著作中所蕴涵的关于现代苦难的意义，以及在现代社会哲学中，汉娜·阿伦特关于大屠杀的讨论。作者认为，对于苦难的讨论，应该从两个方面来进行：一个是政治社会学的角度，问题在于“苦难为什么在现代社会成为可能”；一个是理解社会学的角度，问题在于，“社会学家如何理解苦难”通过对这两个问题的讨论，威尔金森希望能够从苦难的角度来理解现代性，并试图在从神义论（Theodicy）到社会正义论（Sociodicy）的转变上，做出社会学的努力。

一、苦难与现代社会

如何讨论现代社会的苦难？在回答这一问题之前，我们首先要面对如下的问题：何谓现代社会的苦难？苦难为何在现代社会尤其成为一个问题？社会学为什么要理解现代社会的苦难以及与之相关的痛苦问题？

对于“苦难”，威尔金森首先给出了描述性的概念解释：“经验中发生的殒亡丧失，孤独无助（social isolation），以及个体性异化”。“苦难由如下情感组成：沮丧，焦虑，内疚，耻辱，厌倦以及悲痛”（Wilkinson, 2005: 16-17）。与苦难相比，与之紧密相关的痛苦更为客观化。痛苦和苦难之间可作如此区分：“痛苦是一种生理性的感知而苦难是一种主观心理上对痛苦的回应”（Wilkinson, 2005: 21）。

威尔金森在本书的一开始便明确指出，苦难以及痛苦，始终是现代社会无法忘却的阴影。所谓“无法忘却的阴影”，既指苦难以及痛苦始终伴随着现代社会，也指现代社会在这两个问题上的悖论：在否定苦难以及痛苦的意义的同时，又不得不面对它们的存在。这样的特征使得苦难成为了考察现代社会的一个绝佳主题。我们既可以通过苦难的发生，来考察现代社会的内在逻辑，也可以通过现代人处理苦难的方式，来理解现代个体的生活世界。但是这样的讨论计划在威尔金森那里并非一帆风顺，原因在于他所总结的苦难的几个特点：首先，苦难是个人化的，个人的痛苦不能够在真正的意义上为他人所感知和分担；其次是苦难与人性的各个方面都有关，任何方面的事故都可以成为苦难的源泉；最后一个是苦难与言说之间的关系，即苦难具有一种抗拒概念化的能

力，任何言说苦难的尝试都会加深痛苦的感觉。

对于威尔金森来说，这三个特征决定了讨论苦难问题的基本困难：如果不能切身感知到苦难，不能够总结和叙说苦难，那我们又如何来讨论它呢？在本书中，威尔金森以此为起点来进行讨论。他认为，这几个特征决定了苦难具有抗拒概念化，也即抗拒叙说的能力，同时也决定了苦难研究的基本困难：对于大多数研究者来说，正是通过这一特点，“苦难获得了它破坏与摧毁我们生活的实质性能力”（Wilkinson, 2005: 18）。就研究工作来说，这一“实质性能力”表现为，由于对苦难的概念化具有“加重痛苦与苦难的不可预知的后果”（Wilkinson, 2005:18），所以理解个体的苦难，也即寻找苦难在个体生活世界中的意义具有着基本的困难。这就造成了一个研究上的基本的尴尬，因为这就意味着要求学术研究对人类生活中的苦难保持沉默。但是，在道德伦理上的讨论之外，此类研究的沉默可能会导致比叙说更为严重的后果。对于这一悖论，威尔金森所采用的处理方法是只处理社会学理论传统中对于苦难的讨论，尤其是这一讨论中对于现代社会内在逻辑的思考。这是威尔金森在本书中的起点，也是造成其讨论缺陷的基本前提。所谓讨论的起点，是指威尔金森由此开始对现代社会自身的悖论进行反省，这一反省的直接对象即为上文所说的现代社会的内在逻辑；所谓缺陷，是指威尔金森规避了对于理解个体苦难的正面思考。也就是说，通过肯定和否定的态度，威尔金森对苦难的讨论表明了两个方向：一是苦难在现代社会的发生；一是苦难在受难者生命中的意义。对于第一个方向，威尔金森做出了讨论，尽管这一讨论并不怎么充分；第二个方向是威尔金森关于苦难的定义所否定的，或者说，正是他讨论的起点使得第二个方向的讨论陷入了困境，这也正是我们在本文中所努力的方向。

关于苦难与现代社会之间的关系，本书将讨论的起点着重放到了从韦伯到汉娜·阿伦特的线索上。在《宗教伦理与资本主义精神》中，韦伯讨论了两种与宗教有关的转变：从原始宗教（primitive religion）到普世宗教（universalist religion），以及从新教到世俗世界的转变。在第一次转变中，普世宗教代替了多元的原始宗教，“犹太—基督教（Judaeo-Christianity）被认为创造出了一种普适的（all-encompassing）世界观，以应对尘世中的苦难与不义，即神义论（Theodicy）”（Schroeder, 1987: 209）。神义论将尘世苦难解释为获得救赎的必要步骤，从而赋予了苦难以形而上的意义。第二次转变发生在个人“身上”，它起始于从“苦修”（mortification）到“苦行”（suffering-taking）的转变。这同时也是韦伯所说的伦理理性化的过程。

“苦行”的前提是理性化的世界图景，即通过上帝预选和“圣言”进行良知的治理，此时，“苦行”的一个重要意义就是伦理的持续认同。但与此同时，伦理理性化的一个重要特征是对既定的此世意义（the world as it is given）的拒绝，这就造成了工具理性与伦理理性之间的张力。这次转变的进一步发展在于新教伦理与资本主义的脱节。普世宗教的消失使得多元的价值观再次兴盛起来。但是这种日常生活里的“诸神之争”却并非现代社会的唯一结果，韦伯同样预言了理性化对于现代社会的“夷平”作用，这种夷平作用既包括理性对于普世宗教的“除魅”，也包括以科层制为代表的日常生活的“铁笼化”。就这次转变而言，韦伯所关注或代表的是19世纪末德国自由中产阶级社会在自我认同上的精神危机。韦伯作品里对于意义的追寻，也正是在这里形成了与尼采“上帝之死”这一论断之间的对话。而这一对话的核心就在于回答托尔斯泰的问题：“我们应该怎么做，我们应该如何安排自身的生活？”这个问

题所承接的，是在上帝死亡之后，当良知的问题从上帝手中被交予个人来处理的时候，人们应该如何面对在这个时代里自身的命运问题。与尼采相同，韦伯并不认为科技的发展能够解决现代社会的意义问题。这种面对意义问题的无力在遭遇到苦难的时候就显得尤为突出了。在讨论现代社会的理性化和除魅的同时，韦伯也指出，现代人将不得不面对“苦难存在的残酷现实”（the brutal fact that suffering exists），而现代社会并没有为现代人提供思考这一残酷现实的资源和能力。关于这一点，正如韦伯那段著名的论断所说：

“在这个文化发展的最后阶段，可以很确定地说：‘专家们没有灵魂，享乐主义者没有心肝，这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度’（Max Weber, 1958: 182）。与此同时，也正是这样的社会，渐次取代了其它各种神，开始成为现代伦理主体思考问题的本体性依据。

非但苦难的意义成为问题，与苦难相关的痛苦也是如此。苦难的经验总是将人类牵扯进痛苦之中。在现代社会，人们同样很难给痛苦一个恰当而又充满意义的位置。痛苦在原初的意义上只是证明了其自身的不合理性：假如苦难不能够给人们在宗教意义上的幸福的允诺，而人类在现代世俗社会中的基本欲求又是幸福，那让人痛苦的苦难又有何意义呢？所以说苦难虽然总是在现代社会出现，但人类却总在努力将其去除掉，或者尽力避免。

韦伯对于社会科学方法论讨论与其追寻意义的努力相呼应。韦伯清楚地表明，社会科学需要一种“客观的，价值中立的”研究态度，以寻求客观的知识。但是韦伯自己也承认，这样的研究方法在使得社会学成为一门科学的同时，也造成了其在讨论意义问题上的悖论。正如威尔金森所指出的，这恰恰造成了社会学在讨论苦难问题上的尴尬：它使得社会学不能够真正切身地去理解并进而讨论现代社会的苦难。这并不仅仅是社会学本身的问题。在这里，社会学只是一个代表：它在面临现代社会苦难时的尴尬，也正是以理性为基础的现代科学与现代制度的尴尬。现代科学的问题在于其自身理性与社会伦理的脱节。而社会科学的讨论对这种脱节的忽视，正是韦伯所担心的，即他所预言的理性化进程。二战以后，以汉娜·阿伦特和鲍曼为代表的对于纳粹大屠杀的社会学分析，进一步证实了这一点。

无论从何种角度来讨论人类在现代社会的苦难，二战中的大屠杀都是不可忽视的一个主题。大屠杀之所以如此重要，是因为它不仅彻底体现了犹太民族在欧洲传统中的存在问题，更为重要的是，它发生在号称当时世界文明中心的欧洲，如鲍曼所说，“它是（现代）社会，文明以及文化的问题”（Bauman, 1989: X）^[1]。所以当我们把大屠杀放在现代社会的背景之下进行考察的时候，最基本也是最重要的问题就是：在所谓的文明时代，这样的大屠杀怎么可能发生？

汉娜·阿伦特对于现代社会苦难的讨论集中在大屠杀与现代社会中“恶”（evil）的问题上。关于纳粹的集中营，阿伦特认为，面对如此“极端的恶”，我们已经绝无可能去理解集中营本身，因为一切已知的标准在此刻都荡然无存。而在阿伦特看来，这样的极端的恶之由来在于极权主义

（totalitarianism）将所有人一同视为“多余的”（superfluous），由此，人之存在（human being）也就毫无意义，没有必要了。而对大屠杀之反思的危险性则在于，如果我们仅仅满足于“以之为鉴”，满足于一般好或者坏的道德区分，满足于技术专家们对于苦难和恶的讨论，那么在“以事实为依据”的托

词之下，我们很快就会将所有的事实归于“无意义的琐事”。这将在真正的意义上掩盖现代社会的恶。另外，鲍曼也指出，此类研究清晰明确地将研究者和思考者自身排除在大屠杀之外。社会科学研究在将大屠杀的双方（施害者和受害者）以及大屠杀自身设定为研究对象的同时，也将其自身定义为无关的他者。研究越深入，越客观，对于大屠杀的批评越强烈，“其余的‘我们’就越安全”，道德感就越不容易受到触犯，进而生活得也就越心安理得。与阿伦特的结论相同，此类研究的结果，只能是将大屠杀变为毫无意义的事实，同时遗忘掉其中的“刺痛”（Bauman, 1989: Xii）。

非但如此。这样的技术性思考，与纳粹集中营得以形成的原因有着本质上的相近性。在《耶路撒冷的艾希曼》（*Eichmann in Jerusalem*）一书中，阿伦特清楚地表明，艾希曼与你我并无不同：他只是一个“平常人”（average, normal people），他所做的不过是不假思索地完成工作而已。他所想的，也不过是能够赚到工资，进而养活他的家人，享受天伦之乐。这正是恶之平庸化的意涵，日常生活中的艾希曼并非一个十恶不赦的人。与众不同之处仅在于他的工作牵涉进了大屠杀的政治系统。“艾希曼不是伊阿古，也不是麦克白，[\[1\]](#)在他的内心深处，也从来不曾像理查三世那样，‘一心想作个恶人。’除了特别勤奋地工作，以便获得个人的提升外，他根本没有任何动机。就这种勤奋本身来说，并不能说是犯罪；他永远不可能谋杀上司，以继承其职位。说白了，他完全不知道自己在做什么（Arendt, 1963: 287）。”[\[8\]](#)

但这也正是艾希曼最为可怕的地方，因为正是这种不假思索的“平常人”，使得大屠杀在真正的意义上得以可能。这种不假思索的工作，也正是恶之平庸化的体现。鲍曼进一步指出，大屠杀形成的每一种“因素”都是“正常的（normal）”。“正常的”并非指我们所熟知的，而是说这些因素都是现代文明赖以形成的基础，比如科层制与现代科学技术。因此，现代文明可以说是大屠杀得以形成的必要条件：“正是理性的现代文明使得大屠杀可以想象”

（Bauman, 1989: 13）。无论是最终解决（Endlösung, final solution）这一概念在科层制文化中的形成过程，还是集中营中以犹太人为原材料来生产死亡的现代工厂系统，都是以理性为基础的繁冗、精密而巧妙的现代科层制的具体体现。因此，在这个意义上，鲍曼将大屠杀视为“罕见，但却是重要和可以信赖的，现代社会所隐藏的可能性的测试（test）”（Bauman, 1989: 12）。在这一测试中，鲍曼发现，以理性为基础的现代社会，在以科层制为特征的运作过程中，不但通过行为—后果之间的物理及心理上空间的增加而将苦难消弥不见，更进而悬置了其中可能发生的道德冲突，使得每个“平常人”都能够心安理得。从这个意义上讲，你我每个人都既是潜在的受害者，也是潜在的艾希曼。

奥斯威辛如何成为一种现代性的一种表征？我们可以将汉娜·阿伦特和鲍曼的讨论视为韦伯所提出来的现代社会的理性化的延伸。大屠杀并非是现代社会的失败，它是现代社会所隐藏的可能，它也不是非理性的体现：只有工具理性才使其成为可能。理性在这里体现出了主宰性的力量，一方面它使得现代社会里对于快乐的追寻成为正当，使得苦难不再具有存在的意义；另一方面，理性又使得现代社会的个体无足轻重：科层制的发展使得个体的“多余化”成为现实，并进而使得大屠杀成为可能。进而，理性在作为现代社会苦难的基本条件和可能性的同时，也使得以现代科学为基础的社会学反思失去了切近苦难的能力和兴趣。

汉娜·阿伦特和鲍曼对于大屠杀的讨论限定于这样的问题：在现代社会中，为什么会发生苦难？但这只讨论了苦难问题的一个方面。这并没有能够完全回答威尔金森自己所提出来的问题：我们如何来理解苦难？而恰恰相反，他们在讨论中的一个共同特点，就是说明了现代社会科学在理解苦难问题上的悖论。正如威尔金森所指出的，他们都认识到了技术性的讨论不能够切身体验到痛苦，不能够真正地理解痛苦和苦难。此类讨论涉及到苦难和痛苦自身之时，也正是真正的苦难和痛苦消弭之时，反而掩盖了生活和生命里的苦难和痛苦。与此同时，根据韦伯的讨论，理性的科层制和理性对于苦难的无视和无力，同时又使得个人必须要于苦难做出自己的理解。所以，如果要尝试一种能够切近苦难及痛苦的社会学解释，要想使得苦难和痛苦成为一种具备分析能力和生长能力的社会学概念，我们就必须不断地回到现代的行动主体身上，不断地返回到这样的原初问题上：对于现代的行动主体来说，什么是苦难和痛苦？社会科学如何来理解和诠释现代行动主体的苦难和痛苦？尽管韦伯承认科学没有办法解决现代的意义问题，但那并不等同于承认现代社会哲学在面对这一问题的无力。现代社会和现代科学将意义问题抛给了人类自身。而对于这一意义的讨论，在理解和诠释的方向上，我们可以借助于韦伯的诠释社会学以及随后舒茨的现象学社会学努力。在将这样的问题集中于人生的苦难及痛苦问题上时，我们认为，需要借助于主体诠释在现代社会哲学中的另外一个重要来源：精神分析。

二、如何理解痛苦和苦难？

现象学社会学将行动主体的意义问题放置到日常生活与生活史的背景之中。所以我们继续讨论的问题线索就是，从主体诠释的角度来看，现代社会哲学究竟有没有在苦难问题上发现理解的可能性？苦难在个体的意义构成中有没有位置，以及处于何种位置？

从精神分析和精神治疗的角度，我们可以找到与威尔金森的定义截然不同的可能：苦难非但可以言说和为人所知，甚至可以通过叙述和聆听来得以消除。根据威尔金森在本书中对于苦难和痛苦的定义，弗洛伊德的案例研究中所处理的主题，显然隶属此列。所以如果我们能够尝试着将现象学社会学与精神分析结合起来理解痛苦，以此发现某种可能性，那就有可能对威尔金森关于苦难和痛苦的定义提出挑战。我们并希望能够由此来使得苦难和痛苦成为具备分析和生长能力的社会学概念，进而能够为由神义论到社会正义论（Socio-dicy）的转变提供具有价值的问题域和讨论领域。

要真正能够理解苦难和痛苦，在社会结构的讨论之外，我们还必须从微观的角度，从受难者的角度来讨论苦难和痛苦的经验。而在这一点上，毫无疑问，弗洛伊德处于核心地位。弗洛伊德从“受难者”的角度，对于现代社会的苦难和痛苦的思考集中体现在精神分析的核心作品，也就是他的案例研究当中。我将引用他的一个著名案例，首先从现象学社会学的角度来尝试理解苦难以及痛苦的可能性。这一案例叫做“凯瑟琳娜”（Katharina），是弗洛伊德最早自觉用到精神分析的案例，被称为精神分析的“黎明”（Mahony, 1989）。凯瑟琳娜是一位居住于阿尔卑斯山区的17岁女孩，在弗洛伊德发现她的时候，她正经受歇斯底里症的痛苦。但是她自己并不知道痛苦的来源。弗洛伊德通过

简单的谈话，使得她主动回忆起了本已忘记的经历，进而将她的歇斯底里症去除。在这一案例中，我所感兴趣的，是弗洛伊德用以理解并最终治愈病人痛苦的方式。这样的方式如何能够帮助我们理解受难者？凯瑟琳娜在身体上的痛苦，也就是歇斯底里症的表征，来自于生活中的苦难：她在年幼时所遭受的父亲的性骚扰，父母的长期的不合以及最终的离异。通过弗洛伊德所记录的他与凯瑟琳娜之间的对话，我们可以发现，在这一案例中，有三个生命史上的片断：凯瑟琳娜对往日苦难的遗忘，她的身体以癔症为特征的表达，弗洛伊德通过谈话而导引出的回忆，凯瑟琳娜对往事的叙述，以及与此同时，癔症症状的消除。

按照时间的顺序，凯瑟琳娜的生命史中有三组关键的故事。第一组是在若干年以前，她父亲对她的数次性侵犯；第二组是她在当时发现的父亲与堂姐之间的暧昧关系；最后一组，是两年前，她亲眼目睹的父亲与堂姐之间的通奸关系。与这三组故事相关的，是凯瑟琳娜生命史里的两次遗忘。第一次遗忘发生在头两组故事发生之后：她彻底忘掉了那些事情。根据弗洛伊德，凯瑟琳娜当时经受了创伤，但并不理解发生了什么，所以在两组故事与自我（ego）之间的关联发生了断裂，也就是她的遗忘，但是这并不意味着这些记忆消失了。在第三个故事中，凯瑟琳娜的见闻“在分离的记忆组与自我之间强行带来了联想性关联”（Freud, 1974, 199）。凯瑟琳娜突然间明白并回忆起了眼前和之前发生的事情，但这些都是她的自我所不能够接受的，这种心理上的巨大创伤带来了一个短期的晕眩以及随后几天的疾病。在理解了生活中无法接受的苦难的同时，凯瑟琳娜在无法用语言表达的情况下，身体开始出现了癔症的症状。随后，凯瑟琳娜的自我忘记了这些事情，但遗忘并不意味着不存在，生活的苦难继续存在，并通过癔症表现了出来，直到她遇到弗洛伊德。当病人无法在生活世界中发现意义，无法用语言来表达苦难的时候，身体成为了沟通主体与客体，过去与现在的关键。在这个时候，“沟通性的身体”（O’Neill, 1989, 16）成为了在语言和意识之先的表达方式，它在语言所建立的主体性之先，建立了个体的自我认同。在凯瑟琳娜描述了发生在自己身体上的症状以后，弗洛伊德推断，病人的痛苦来自于不可讲述的生活中的苦难，并通过提示和猜测，使得病人自己回忆起并讲述了当初不可接受的事实。凯瑟琳娜的癔症不仅通过身体，以一种纯粹现象学的方式表达了生命中的事件，同时也“讲述”了社会在身体之中的存在。她所不能理解的身体上的痛苦，正代表了 she 所不能接受的事实。而身体语言也恰好是弗洛伊德理解凯瑟琳娜痛苦的开始。

弗洛伊德的治疗过程，是他理解凯瑟琳娜的痛苦的过程，同时也是凯瑟琳娜自我理解的过程。弗洛伊德对于凯瑟琳娜的痛苦和苦难的理解建基于后者对自身的理解之上。从案例中，我们可以看出，弗洛伊德对于苦难和痛苦的理解，有两个特点。首先，他将凯瑟琳娜的痛苦从临床医学的领域中解放出来，将其放回到个人生活的历史文化背景之下。在这样的操作之下，痛苦脱离了现代医学中无意义的形象，与个人的生活史以及社会文化背景关联起来。这一点与现代哲学人类学对于痛苦的研究不谋而合，正如戴维·摩根（David Morgan）所说，“痛苦从来就不仅仅是伤害，官能障碍或者疾病的感觉信号”（Morgan, 2002: 314）。其次，弗洛伊德对于凯瑟琳娜的理解是在面对面的对话之中完成的。其中主要的组成部分，并非弗洛伊德的询问和猜测，而是凯瑟琳娜的自我叙述和回忆。这样的叙述和回忆，正是凯瑟琳娜找回自我认同的途径。

根据马宏尼 (Mahony) 的研究, 弗洛伊德的这次治疗的重要特征在于, 凯瑟琳娜在叙述过程中的心理状态并非是单一直线的, “而是交织着 (生命史) 进程中多个阶段的多种客体” (Mahony, 1989: 32)。生命史中的多个线索和场景, 通过凯瑟琳娜的叙述, 在治疗的现场同时体现了出来。在这里我们遇到了舒茨的现象学社会学所不能够解释的领域: 既然凯瑟琳娜病痛的原因在于她所遗忘的历史事件, 那么重新唤醒这样的创伤记忆, 又怎么可能消除她的痛苦呢? 与此同时, 我们开始进入现代社会哲学关于叙述与自我认同的讨论。在生命史中不能够接受的诸多事实, 在讲述故事的过程中, 通过叙述, 重新构成了一个整体 (unit)。这种整体, 不仅是故事本身的整体, 也是讲述者自身生命整体的形成过程。这一点就是保罗·利科 (Paul Ricoeur) 所说的, 通过讲述故事, 讲述者会获得一种“叙述认同” (narrative identity)。讲述的故事所形成的整体, 反过来促成了讲述者自身认同的形成: “生命的整体就是被讲述的故事的整体” (Reagan, 1996: 112)。这两种整体的意义在于, 通过叙述而来的自我认同, 是以伦理生活的基础的形象出现的。这恰恰解释了凯瑟琳娜通过讲述而治愈自我的案例: 叙述使得她重新找回了自我的认同, 同时也使她为生命中的创伤时刻找到了恰当的伦理位置。

三、苦难和痛苦, 作为一种社会学讨论的起点

对于我个人来说, 这本书出色的地方在于: 它指出了现代社会科学甚至是社会理论在讨论现代苦难和痛苦时的局限和尴尬。这也正是本书题目的意义之一: 对于苦难的社会学解读, 只能作为一个开始。但同时, 这本关于苦难的社会学著作也存在着明显的缺憾。在本书中, 威尔金森明确指出, 现代社会学对于苦难和痛苦的讨论, 最后不得不一再回到关于苦难和痛苦的定义自身。这种思考上的循环来自于社会学自身的局限, 当威尔金森在尝试着以其它领域的思考来拓宽社会学关于苦难的讨论时, 忽视了现代主体诠释在社会学之外的两大理论来源: 现象学的传统与精神分析的传统。这一缺憾使得威尔金森在讨论理解现代苦难这一问题时, 只能够顾及到“苦难在现代社会是如何可能”这一问题 (尽管就这一方面的讨论, 也不是全面的), 而没有顾及到理解受难者这一主题。这种讨论上的不充分使得威尔金森在回答“我们如何面对苦难”这一问题时遇到了困难, 也使得他的讨论缺少了力度和发展的可能性。

弗洛伊德对于苦难和痛苦的治疗和理解, 不仅对相关的社会学讨论具有积极的意义, 进而还可以看作是在社会学上对社会正义论的积极贡献。这一点正与戴维·摩根和威尔金森所讨论的社会正义论的社会学任务相吻合: “我们认为, 社会正义论的社会学任务, 是要指出在现代性关于社会世界的理想期望与其历史的实际经验之间显著的差异, 不仅仅是记录苦难在人们生活中的后果, 而是要在已知最混乱, 最暴力的世纪末, 再评估现代性的经验” (Morgan & Wilkinson, 2001: 201)。

社会正义论达至自身的路径, 同时也是可能获得自身悖论的路径。如上所述, 通过理性的社会科学来理解现代社会的苦难和痛苦, 并由此而理解现代社会的方法存在着来自自身的危险, 但这并不意味着在理解的道路上没有了可能性。对于苦难的切身理解, 弗洛伊德找到了叙述倾听的办法, 通过在叙述中所不断形成的他人理解与自身认同中进行治疗。在此基础上, 利科通过叙述所发

现的自我性 (selfhood), 使得对于苦难和痛苦的社会学研究有了切实进展的可能性: 对于苦难和痛苦的研究, 可以在现代性与自我认同之间的张力中找到自己的出路。进而, 如果将凯瑟琳娜的案例与利科关于叙述的讨论对照起来进行考察, 我们还可以发现麦克·亨利所讨论的生活的展现领域 (realm of representation) (Henry, 1993) 以及梅洛·庞帝所讨论的人的历史性存在。我们甚至可以更进一步, 将苦难和痛苦的问题放置到现代性的快乐原则的谱系中, 来考察现代主体性的基本原则问题。

正是在这一点上, 我们认为, 社会科学可以就苦难和痛苦的研究, 来思考和回应韦伯在上个世纪初所提出来的“我们这个时代的命运”的问题。也正是在这一意义上, 我们说, 社会学对于苦难的学科意义上叙述和讨论, 是一种起点。

参考文献:

- Arendt, Hannah 1963, : *Eichmann in Jerusalem*. Harmondsworth, Middlesex, England Penguin Books Ltd, ,
- Bauman, Zygmunt 1989, : *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Freud, Sigmund 1974, *Studies on Hysteria*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd.
- 1977, *Case Histories I*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd.
- Henry, Michel 1993, *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Lash, Scott & Sam Whimster 1987, *Max Weber, Rationality and Modernity*. London; Boston: Allen & Unwin.
- Mahony, Patrick 1989, *On Defining Freud's Discourse*. New Haven: Yale University Press, .
- Morgan, David & Wilkinson, Lain 2001, “The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy.” *European Journal of Social Theory* 4.
- Morgan, David 2002, “Pain: The Unrelieved Condition of Modernity.” *European Journal of Social Theory* 5,
- O' Neill, John 1989, *The Communicative Body: Studies in Communicative Philosophy, Politics, and Sociology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Reagan, Charles E. 1996 *His Life and His Work*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Schroeder, Ralph 1987, “Nietzsche and Weber: Two ‘Prophets’ of the Modern World.” In Max Weber, *Rationality and Modernity*. London; Boston: Allen & Unwin
- Weber, Max 1958, *Protestant Ethics and spirits of capitalism*, New York: Charles Scribner's Son.
- Wilkinson, Lain 2005, *Suffering: A Sociological Introduction*, UK, Cambridge: Polity Press.

原文出处：《社会学研究》2007年第4期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn

[*]本文的写作动因来自于由北京大学外国哲学研究所已故王炜老师主持的“现代性与大屠杀”讨论小组的讨论。与王炜老师和我的朋友王炎等人的讨论构成了本文思考的起点，中国社会科学院的渠敬东老师和我的朋友田耕为本文的修改提出了实质性的意见，在此一并致谢。

[1]令人费解的是，威尔金森在回顾关于大屠杀时，只涉及到了汉娜·阿伦特的著作而没有引用鲍曼的讨论。在我看来，没有鲍曼，在韦伯传统中对于大屠杀与现代性的讨论是不充分的。

[2]伊阿古和麦克白分别是莎士比亚悲剧《奥赛罗》和《麦克白》中的人物。

[3]本段翻译来自于“现代性与大屠杀讨论小组”成员李茂增未发表的翻译，在此致谢。其中粗体为本文作者所加，斜体为原文所用。

文档附件：

编辑： 文章来源：

版权所有： 中国社会科学院社会学研究所

E-mail:ios@cass.org.cn

欢迎转载，请注明：转载自《中国社会学网》[<http://www.sociology.cass.cn>]