

导言 苏格拉底的“罪”及其他

这是一个苏格拉底的时代。

苏格拉底告诉我们：哲学是一种生活方式；思想不是立言，而是吟游，是踩在大地和语言的边缘上的一次对话，一次旅行。思想者不是金玉其口的立法者，不是忍辱负重的救赎者，也不是冷眼侧目的解释者，而是漫游者和实践者。他以快乐的方式积聚和化解着这个时代的痛苦，去寻找嵌在阴云边上的一线光亮。

如果说，“传统”的思想已经被当今的社会生活层层剥蚀掉了的话，那么这是否就意味着，从形而上学到社会学，在人们的思维方式和思想风格发生了根本转向的同时，原有的生活基础及其所面临的现实问题也已经被消解了？或者说，这种转向、剥蚀或消解本身，恰恰是海德格尔所谓的去蔽（*unconcealment*, Heidegger 1975）具有丰富的现象学意义？

意义就是思想与生活之间始终存在着的张力状态。也许发生在两千多年前的苏格拉底事件，似乎就是这样一种张力的历史，它总是以日常的形式散布在我们的社会生活之中。长期以来，这个事件不仅是西方思想史中始终纠缠不清的难题，似乎也是思想家们永远摆脱不掉的情结。在标准的思想史中，对于苏格拉底“罪与罚”这个主题，哲学家或哲学史家往往喜欢在本体论的意义上讨论绝对、无限和本原等问题，并把它当成一种历

史原型 (historical prototype) 过多地赋予了浓重的悲剧色彩。或许,只有在我们今天的生身情境 (biographical situation) 里,生活“直观”才能扫除我们施加在苏格拉底身上的过度解释,重新廓清罩在这个事件上的历史“尘埃”,让智慧之光通过某种异样的方式透射进来。^[1]

毋庸赘言,还是让我们先看看这桩尽人皆知、永无断言的事件吧。

根据《申辩篇》(Apology) 的记载,苏格拉底之所以被判处死刑,主要是由于陪审团指控苏格拉底“犯有腐蚀青年人心灵的罪行,并犯有相信自己发明的神而不相信城邦所确认的神的亵渎神的罪行”他“摇唇鼓舌,颠倒是非”信奉异端邪说,公然违抗法律(参见斯东 1998)。对此,苏格拉底在他临终前的四篇对话中对自己的罪行进行了辩护,并阐明了自己对智慧、灵魂、道德和死亡等问题的看法,最后“坦然”服刑。为了切入我们的研究主题,在这里我不想过多地追究这一事件的原委,只想将对苏格拉底的指控和苏格拉底本人的申辩做一简要概括:

1. 苏格拉底思想的基本前提是“自知其无知”。事实上,苏格拉底是为证实神谕而得罪公众和城邦的。神谕说,苏格拉底是希腊最有智慧的人,而苏格拉底却认为,最有智慧的人的最聪明之处就是承认自己的无知,认识到自己是个微不足道的人;反之,那些自认为最有智慧的人的最不聪明之处就是以自己所不知者为知。苏格拉底整个生活所贯穿的唯一原则,也是他对青年人的唯一告诫,就是认识自己,认识自己的无知。这是一种对生活 and 思想的积极的否定性态度及其最终目标,就是抽离人们头脑既有的观念和态度,在否定性基础上引导人们对生活本身进行反思。^[2]这种反思过程主要包括两个方面:一是“自知”即自觉思考的过程,在这个过程中,思考可以摆脱约束和胁迫(包

括既存的意义模式以及所谓的外在强制模式)，获得某种程度的自由；二是“无知”即思考的否定性前提。思考在批判性地抽离原有基础的情况下，时刻保持开放状态：它在日常语言的基础上采用各种论辩技术或技巧，通过生活实践和语言实践寻找和穿透各种缝隙，形成无限趋近于“善”趋近于自身可能性的生命涌动。总之，在苏格拉底的意义上，思考就是意识的廓清、悬置和解放过程。

2. 苏格拉底的基本方法是“精神接生术”。这是他“怂恿”或“诱导”人们进行主动反思的主要方式。然而，对苏格拉底来说，思想不是纯粹的思维体系，而是日常生活的联系（我们不可忽视苏格拉底在吟游和对话过程中的情境性特征，它与文本状态有着质的不同），思考和思考方式本身就是生活本身，即一种实践活动。《申辩篇》道出了这一“实情”：“神特意指派我到雅典城邦，这个城邦就像一匹巨大的纯种马，因为身体庞大而日趋懒惰，需要马虻的刺激。神派我到这个城市就是执行马虻一样的职责，于是，我整天到处不停，刺激、说服、谴责你们每个人。”苏格拉底生来就是要“搅乱人心”的，他总是在刺激人们对所有既存的观念产生怀疑，激发人们自觉思考和追求知识的欲望。马虻就是苏格拉底的生活方式，它的意义并不在于确立某种知识体系或道德体系，而在于唤发每个人心中的怀疑、批判和反思等否定力量，发现自己潜在的善。在这个意义上，苏格拉底的实践更注重启发性的力量，而不像人们曾经以为的那种启示性的力量。^[3]

在这种实践过程中，最值得注意的是苏格拉底式的讽刺（或反讽）。讽刺不仅是一种生活状态，也是一种思想风格（Mannheim 1986）。在生活里，苏格拉底并没有把自己当成一位思想的所有者，而是以“游吟”的姿态出现的。他不像柏拉图或亚里士多德那样，拥有自己的固定身分（status），也从来不是

个立言者或立法者。他想做和要做的就是将所有人逼进死胡同，让所有人“露出马脚”，发现自己思想和生活中根深蒂固的矛盾之处。在“无知”的“立场”上，苏格拉底从来不立命题，不下定义，他总是从既定的命题中引申出与此命题完全相反的东西，以此作为对该命题的破解，让人们充分认识到自己的无知以及由此产生的积极态度。因此，讽刺是一种戏谑，或者说用戏谑的方式瓦解了世间所有的崇高观念，同时打乱了人们的常识部署，这是种“谈笑间，檣櫓灰飞烟灭”式的生命体验和生活实践。^[4]然而，苏格拉底的这种讽刺并不是没有意义的，讽刺所带来的不是纯粹的否定和虚无，而是一种创造和反抗状态，是通往“内在神性”的反思和生存过程，它可以引导人们走向真正的善。稍后，我将细致讨论这种讽刺与现代社会的生存状态之间的亲和关系。^[5]

“接生术”是苏格拉底从母亲那里学到的方法，它的目的就是要帮助已经包藏在人们意识中的思想出世。就像自然的分娩过程一样，接生术也是一种引导思想顺利降生的过程。这是一门技术，即在对话过程中不断向对方的既定前提提出置疑，把对方逼入绝境，从而引导思想向截然相反的方向发展，并探索某种置身于“外”的可能性。在这里，对话变成了具体的生活本身，它只有一个起点：即疑虑和困惑，而没有终点，它所呈现的正是生成意义上的（genetic）的生活问题。对苏格拉底而言，对话是日常话语的自由交流，它没有前提，没有结果，只有犹疑的倾向，它的宗旨是使固有的意识产生混乱，陷于困惑。然而，疑虑和困惑的生存状态并不等于麻醉状态，而是在刹那之间的某种被螫螫的刺痛感，这是激发思（thinking-provoking, Heidegger 1968）的原动力（参见《曼诺篇》[Meno]对道德的讨论）。

3. 这样，我们便进入了实质问题的讨论。基于以上说法，苏

格拉底究竟是否有“罪”？我想，答案是肯定的。但问题的关键在于：罪的根源究竟是什么，它所纠合的矛盾究竟是什么，这种矛盾是否可以在既定的社会状况下得到解决，如果无法解决，我们面临的最终问题究竟是什么。

上文说过，苏格拉底之所以犯下了不可饶恕的罪行，是因为他认为雅典公众所信奉的神不能算做神，神只存在于他的内心之中，只有属于自己的神。在社会生活里，苏格拉底执意坚持他拥有属于自己的思考的权利（right）换言之，正因为神谕把他说是最有智慧的人，才赋予他这个权利。在苏格拉底看来，神谕的真正涵义并不只是要求人们对它的盲目遵从，而是通过“认识你自己”的告诫，使人们发现自己的“无知”。不过，人们如何能够发现自己的“无知”呢？这需要两个前提：对自我识见的否定；对自我反思的激发。在这两个前提下，苏格拉底第一次拥有了人们后来所谓的个性（这也是斯宾诺莎以降西方思想无法逾越的主题），即根据自己的反思和实践来决定自己的可能性命运。这意味着，在社会生活的层面上，苏格拉底借助神谕的力量激发了自我精神，这种自我精神既成了他的生活方式，又成了他的特殊使命，也最终给他带来了意味深长的命运。

在苏格拉底事件中，问题不仅仅在于陪审团的指控内容、法庭的判决结果以及苏格拉底本人对这一指控所持的态度。更重要的是，苏格拉底是在雅典人民面前受到正式指控的。因此，他在审判过程中对人民、对人民权限的态度或承认人民最高权力的态度才是问题的关键所在。换句话说，我们必须强调，苏格拉底具有的权利不只是神谕所赋予的，而且也是雅典公民所赋予的，它具有当下的社会属性，即广泛的社会公众生活。正是在这个意义上，黑格尔说：

苏格拉底抱着这个新的原则，作为一个以这样一种教导为职业的雅典公民，以他的人格与全体雅典人民发生一种关系，——不仅是与一群人，或者一群发号施令的人发生关系，而是与雅典人民的精神发生一种关系。雅典人民的精神本身、它的法制、它的整个生活，是建立在伦理上面，建立在宗教上面，建立在一种自在自为的、固定的、坚固的东西上面的。苏格拉底现在把真理放在内在意识的决定里面；他拿这个原则教人，使这个原则进入生活之中。因此他与雅典人民所认为的公正和真理发生对立；因此他是有理由被控告的... ...[6]

尽管对苏格拉底本人来说，他认为自己没有犯真正不信神的罪，陪审团对他的诉讼是毫无意义的。但是，城邦本身也是绝对合法的，苏格拉底的罪名是由一个合法的法庭通过符合一切法律形式的审判而宣告的。一个自愿履行责任和义务的公民只要受到审判，就必须屈尊于国家的威严，必须服从合法的判决，即使他的城邦作出了错误的，或者是被审判者自己认为是错误的决定。否则，如果公众任意漠视合法法庭的判决，那些一切法律与秩序的尊严就会丧失殆尽。

一方面，苏格拉底确信自己拥有决定自我意识的权利，拥有神谕的真正力量；另一方面，雅典人民坚持认为城邦的习俗和法律是公正的，他们拥有集体精神的绝对权利。这样，苏格拉底作为“解放了的”个体以及他所坚信的原则，就不可避免地与众生活和众精神产生冲突，他在置疑和消解既存的公共伦理和价值的过程中，势必会形成一种反动作用。在这个意义上，法庭作为雅典人民的公正的象征，它对苏格拉底的处罚是合情合理的，但对苏格拉底本人而言，或者从他的原则出发，他逃避这种处罚的

企图也同样是合理的，因为他从神谕那里获得的独立精神已经超出了处罚本身所包含的意义。既然无罪的双方都以有罪的姿态出现，那么摆脱这种处罚，即逃避，便是苏格拉底面临的重要问题。^[7]

对于这个问题 苏格拉底答道：“显然 如果你逃跑了 你和你的朋友境遇就会由此变坏，因为你们失去了正直的品格，玷污了纯洁的良心；当你到了另一个世界，也不会得到好的报应。你将要离开这个世界，但你并不是我们法律的错误的牺牲品，而是你的同胞的错误的牺牲品；如果你以不光彩的方式逃离这个地方 以冤报冤 以罪还罪 破坏了我们订立的契约 伤害了你最不应该伤害的——你自己、你的朋友、你的国家以及我们的法律——那么，你生前将会遭到我们的憎恨，死后，当那个法律知道了你企图伤害我们——他们的兄弟，他们就不会友好地对待你。”（参见《克里托篇》[Crito]）这样 问题的要害便在日常行动和社会制度的双重层面上被揭示出来了：尽管苏格拉底可以为自己的行动提供合理的意义解释，但是他却无法代替公众对这一行动进行解释；换言之，既然苏格拉底必须遵守对公众的承诺并以合法公民的“身分”出现，他就应该认同社会制度对其行动进行解释的意义框架，并对自己行动所产生的社会意义负责。因此，苏格拉底本来就不是以双重身分出现的，他不能分别作为单纯的反思个体和契约当事人来面对和处理这个问题，他在维护自我思考权利的同时，必须履行自己对社会作出的承诺。这就是苏格拉底事件所蕴涵的社会学意义。

因此，逃避并不能实现“自知其无知”所蕴含的积极的否定意义，它只能是对习俗和契约的违抗，对公共法律的公然挑战，是一种空洞的否定性。进一步说，逃避行动本身不仅会使社会制度失效，也会使神谕失效。神谕并没有要求苏格拉底以一种

私人哲学家的身分活着或是死去，相反，苏格拉底必须以作为反思实践的生活方式去面对而不是逃避公众的日常生活。在苏格拉底的最后日子里他已经清楚地意识到 如果说对‘无知’的发现只是个人精神的体现 那么借助行动本身对‘无知’的启发则体现了更高的社会原则。尽管这两者之间永远存在着深刻的对立或对抗，但这种对立或对抗却只能通过行动和实践来呈现。^[8]在这个意义上 死的瞬间并不只是个体的完满实现 更是‘社会’在他者 others 面前的呈现。对此 有人曾经作过如此评价：

就此范围来说，而不在更大的范围内，道德法则起到了耶稣钉死在十字架上的景象对基督徒所起的作用。这里暗含的社会概念，就像那些显而易见且无需说明的事物一样，是构成“社会契约”学说的各种见解的基础，社会成员很自然地熟知这种学说，也知道如何根据自己的经验来制订各种法规。不过，也正是由于这一点，它向我们提供了从未受到任何有关“社会”最初起源的历史错误因素污染的“契约”学说的基本真理。这意味着，那些毕生接受这个社会的“社会制度”并与其休戚相关的人，默默地保证和支持社会秩序所依赖的这个组织，并在道义上不会为了个人的方便而背弃自己的誓言。这是受到极度歪曲的“消极服从”学说的真正含义。非常有趣的是，苏格拉底却把“不信奉国教者”对“良心”的尊崇和“不表示忠诚的立誓者”对“存在的权力”的尊敬结合了起来。他是历史上唯一的善始善终的“出于良心的反抗者”因为他与绝大多数这样的“反抗者”不同 他尊重自己的道德心，也尊重“公众”的道德心（泰勒，1991：247ff. ）。^[9]

在这个意义上，死是一场悲剧，却也揭示了‘社会’的真正含义。苏格拉底没有背叛自己的内心道德，也没有背弃公众认可的道德，即使死是他唯一的解脱方式或解决方式。因此，这样的死是不平常的，它在刹那之间突现了社会生活所遮蔽的不可调和的矛盾；但与此同时，它也超越了这个矛盾，即在更高的层面上使不断对抗着的社会生活产生了和谐。“死”与“无知”是同义的。就此而言，苏格拉底是一位英雄，但这个英雄与以往以卡理斯玛的姿态出现的英雄不同，他用自己真实的日常生活，甚至是以死作为日常形式的生活实践揭示了这个社会世界所面临的困境。更确切地说，苏格拉底是一位普通人，他始终以普通人的姿态和普通人的生活方式存在，他没有采取一种与公众意志对等的强制形式来颠覆这个世界，只是以一种游移的形式把自己的原则播撒在日常生活的实践之中。苏格拉底式的反抗既是一种自我意识形式的反抗，也是一种社会性的反抗，这种反抗的目的并不是征服，而是通过无限否定的形式（死是它的绝对形式）对社会机制进行不断的探索和破解。^[10]它颇有些类似于福柯所说的反讽式的英雄化过程（*ironic heroization*, Foucault 1984）。

苏格拉底的悲剧性命运不仅是他个人的命运，而且也是社会生活本身所固有的命运。这种命运的根结在于两种公正（与权利同出一源，在德语里为 *Recht*，在英语里为 *right*）之间的对立和冲突：首先，这两种公正并不能够划归为截然分立的两个领域，也无法借助个体和公众这两个范畴进行简单概括。实际上，它们始终是相互关联、相互依存的，一方的存在必须以另一方的存在为根据；其次，尽管这两种公正始终表现出相互叛离、相互拆解的倾向，但也都需要对方提供和说明自身存在的理由。

在原初的意义上，公正就是合理的权利；权利之所以合理，

是因为它有存在的意义和价值，或者说可以为存在提供意义和价值。因此，这两种公正之间的区别就不是本质上的或程度上的是非之别，它们不可能以一方是公正的，而另一方是不公正的形式出现。然而，正是由于双方都具有存在的合理性和正当性，所以彼此也包含着否定性的环节：其一 是各自拥有的否定对方的因素 其二 是各自潜含的否定自身的因素。

苏格拉底对“无知”的“自知”不仅是对自己固有知识的犹疑，也是对自己既存的解释模式的扬弃，更是形成“自我技术”的基础。然而，即使这种“自知”是神谕的启示，一旦它作为一种反思性的行动策略贯彻到公众的日常生活之中，一旦它以讽刺的对话形式直接渗透进他者的心灵之中，就会把既存的社会习俗和秩序悬置起来，与其形成公开的对抗。不过，正如上文所述，即使这种对抗在表层的公众领域里表现出了一种反动力量，但实际上却通过一种否定形式揭示和证明了社会存在。对于这两个不同层面的问题，苏格拉底的“罪”与“死”已经作出了最好的说明。苏格拉底的“罪”是代表公正的人民主权的判决结果，因为他触犯了公众的权利；苏格拉底的“死”则澄清了这个主权的真正基础，也在更高意义上实现了苏格拉底本人的权利，这是社会生活困境中的唯一选择。从另一个角度来说，现实社会也同样是公正的。正由于任何个体的意识和行动都摆脱不了社会存在的属性，或者说是由社会秩序本身所规定的，所以他必须以普通人的姿态进入日常生活世界中，才能反思和获取自身的权利。换言之，自我意识的觉醒和个体权利的行使必须得到社会秩序的认可和证明，否则，这种权利就不会获得神谕的力量，从而丧失掉自己的公正性。苏格拉底在日常生活中的实践姿态，就充分说明了这一点。因此，如果现行的社会秩序没有以规定的形式出现，没有剥夺苏格拉底生的权利，那么它就无法体现

自身的公正性。与此同时，公众权利也正是以苏格拉底的“死”为中介，在社会层面上为自己赋予了反思性。这样一来，我们在上文所做的铺陈就昭然若揭了：无罪的双方都以有罪的姿态出现，并相互进行‘有效’的证明。

无疑，这就是苏格拉底事件的要害所在。

事实上，在苏格拉底的头上，并没有后人编织出来的那顶耀眼的金冠，苏格拉底只是一个小人物，苏格拉底事件也远不是什么大事（big event）我们这样说，并没有犯下苏格拉底曾经犯下的‘罪过’。不畏神，不畏天，不畏圣人之言。相反，这只是普通人在日常生活中所发生的简单而且久远的事件，然而，简单的往往是深刻的，远的也往往是近的。今天看来，这个事件似乎与我们当今的现实生活有着过多的牵连，这也是我不厌其烦地追究其原委的缘由。我们说苏格拉底事件与我们这个世界如此地贴近，并不意味着我们必须去遭受同样的苦难，而是因为在我们所牵连、卷入和面对的社会世界面前，似乎总是面临着同样的处境。任何审判都没有终结，任何判决都只不过是起点，或者像卡夫卡所说的那样，生活本身就是审判，它始终充满了困惑，难以明辨（参见加缪 1988:103-114）。

我们之所以再三强调苏格拉底事件只是一桩日常事件（everyday event），它不能以“死”这种绝对否定的形式为标示，是因为这一事件以极其平淡、极其亲切的方式刻画了我们的生身情境，^[11]尽管它在不同的时代是以不同的样式呈现出来的，不同的人也做了解决这种矛盾处境的不同尝试。这正是今天我们从迥然不同的角度出发再来探究所谓失范和各种反常现象的初衷所在。

我们不能不承认，自 19 世纪末以来，失范这个概念在它的最初阐发者那里是以“反面形象”出现的。在涂尔干看来，失范

的本质特征即是它所惯常采取的反社会姿态，它完全是社会整合的病态征兆。后来，结构功能主义者亦随声附和，认为失范现象之所以产生，乃是社会各个系统结构无法完全匹配的原因所致。然而，这些看法并不能够勾勒出失范及其所牵连的社会现象的全貌，也无法在此问题上对当时的各种观点加以有效统合。譬如，我们既可以在马克斯·韦伯有关支配类型的思想中看到拯救这一现象的努力，也可以在其有关社会夷平过程，以及对机器化和常规化制度的讨论中发觉我们已经陷入了困境，这是涂尔干的救世良方所无法疗治的。不仅如此，我们在马克思那里也会发现，失范概念的（涂尔干意义上的）最初指涉竟然是毫无意义的，它很有可能是某种阶级意识的产品，或者说在阶级对抗的过程中，所谓失范也有可能是一种虚拟的（virtual）或虚假的（false）意识的结果。甚至对尼采而言，失范或某些近似现象与“快乐科学”之间并无龃龉之处，我们尤其可以在 19 世纪末期某些边缘人物的身上看到这种“风格”。

其实从某种意义上来说，我们可以把失范“现象”、失范概念及其所依附的“知识/权力”机制看作是现代性的后果之一。它与苏格拉底式的“善的生活”（good life）以及尼采式的“善人”（good man）形象越来越遥远了，它遗忘了希腊人所谓的“生命智慧”，只是将平均化的世俗生活赋予了救赎的形式。^[12]一旦我们沾染了这种形式，它就会与我们对各种“反常现象”所持的评判观念错综复杂地纠缠起来：诸如真理、意义、自然状态以至行动本身等各种因素。

在现代性的世界里，如果说失范与真理有关，那么这种真理也只是冠以“规范内化”之名义的纪律体制，失范也只是对理性化的规范道德和自律逻辑的偏离；如果说失范与意义有关，那么这里所说的意义也不过是由某种合理性或合法性所赋予的，它

很难获得斯宾诺莎以来我们所无法逃避的“自我”意涵；如果说失范的本质即是“反自然状态”，那么在这个身体亦可投入生产的社会里，“自然状态”本身不也成了一种奢谈吗？如果说失范就是一种紧张状态，那么我们又得以怎样的行动来化解这种紧张呢？

这正是我们在苏格拉底事件的荫翳下所要追索的问题。

注 释：

- [1] 马克·布洛赫认为，即使历史学可以被定义为“处在时间长河中的人的科学”，那也并不意味着古今之间的分离，“人们总是自觉或不自觉地借用日常生活的体验，并加以必要的取舍，赋予新的色彩来再现历史（布洛赫 1992）。
- [2] 黑格尔在《哲学史讲演录》第二卷中说道：“苏格拉底宣称本质是普遍的‘我’，是善，是安息在自身之中的意识；这个善自身不受现实限制，不受意识对现实的关系——个人的感性意识（感情和欲望）——的限制，最后，不受那在理论上对自然进行思辨的思想的限制。”实际上，黑格尔在这里强调了两个方面：“我”获得了自我意识的自由，撇开了所有现实束缚；“我”具有的道德涵义，即将反思与伦理结合了起来，去认识善。然而，黑格尔在这里也过高地估计了思维的中介作用（参见黑格尔 1960）。相反，西塞罗却看到了苏格拉底最鲜明的特色所在：“他把哲学从天上带到了地上，带到了家庭中和市场上（带到了人们的日常生活中）。”（转引自黑格尔 1960:39-43，括号内的文字为本文作者所加）
- [3] 因此，“无知”和“原罪”的内涵是不同的。“无知”揭示的是自我存在的有限性，是“无”，而“原罪”是无限性规定的有限性，是“有”。倘若我们认识不到这种区别，我们就很容易像许多人那样把两者

等同起来，把苏格拉底理解成耶稣式的充满殉道精神和悲剧色彩的人物。

[4] 其实 喜剧家阿里斯托芬在《云》和《鸟》中也对苏格拉底进行了讽刺和调侃，指责苏格拉底在外侨问题上所持的偏见和扮演的小丑形象。苏格拉底并没有很生气，他回答说：“他们在剧场里开我的玩笑 使我觉得我仿佛置身在许多好朋友中间。”（参见斯东 1998：157）在《会饮篇》里我们也可以看到，苏格拉底和阿里斯托芬曾经作过十分友好亲切的交谈。

[5] 事实上，我们在崇尚理性（Reason）的西方传统思想背后，可以窥见另一条潜在的线索，这条线索与我们的研究主题有着非常亲密的关系。对于这个问题 列夫·舍斯托夫曾经在思想源流和思想发展等方面作过精辟的论述（舍斯托夫 1989），在此我不多加赘述。不过 在这里特别值得注意的是西方传统中的小丑“角色”这个角色一直与理性思维的传统并行发展着，并始终对这个传统产生着戏谑、质疑和化解作用。从古希腊戏剧 到莎士比亚 再到歌德 我们都可以看到这类角色。今天，这个角色终于再次以迥然不同的方式复活了。

这里 我们无意将苏格拉底与这类“小丑”进行牵强附会的对比 苏格拉底式的讽刺决不是建立在单纯的否定性基础上的。我们的目的只是想揭示自苏格拉底以来，或者可以上溯到前苏格拉底哲学的一直贯穿在西方思想发展过程中的这条线索，即使这条线索在历史中经历了泯灭和复生的往复过程，但我们至少可以说，讽刺（或者说是反讽）已经成为现代生活的生存状态。

[6] 参见黑格尔《哲学史讲演录》（第二卷）贺麟、王太庆译，商务印书馆 1960 年版 第 90 页。

[7] 这句话也完全可以表述为：有罪的双方以无罪的姿态出现。贯穿苏格拉底事件始终的矛盾一直是生活世界纠缠不清的矛盾，也是思想家们一直费尽心思却不得其解的问题。即使我们不从苏格拉底本人和公众社会本身出发，而从社会生活既定的前提出发，这两

者也都是无辜的和可理解的。实际上，这两者在生活层面上相互“对抗”的意义并不是类型学可以简单解决的问题。我们往往习惯于对生活本身进行理论意义上的二元思考，但苏格拉底事件却向我们展示了社会生活纠缠着各种矛盾的处境，这与其说是两个理论领域彼此难以相互界定的尴尬局面，不如说就是社会生活本身所贯穿着的二元逻辑。德勒兹认为二元论至少有三层含义：一是笛卡儿所谓的两种实体或是康德所谓的两个 *faculties* 之间不可还原的差别；二是作为一元论构成过程中的一个阶段或环节，斯宾诺莎和柏格森均持有这样的观点；三是在多元论核心运作的初步分布，即可见因素和可说因素之间的冲突，它是不能还原为统一体的两种多重性，这是福柯的意见 [可参见 (Deleuze 1986: 83 - 84)]。无疑，德勒兹的这种说法是非常重要的，它把社会生活不再单纯诉诸于“一”的基础而是诉诸于“多”(multiplicity)，以第三种形式的多样性，即力的关系的多重性替代了纯粹的二元模式。我们在本书 4.3 节中亦可通过对二元类比图式所包含的多重性分类图式的考察，清楚地看到这一点。就此而言，断裂或逃逸也许是生活世界的唯一的出路。

- [8] 在《申辩篇》和《斐多篇》(Pheado)里，苏格拉底分别说出了这样的话，可以印证我们的这个说法。“尊敬的陪审员们，你们也应该满怀信心地期待死亡，把你们的思想建立在这样一个信念上：无论什么事情都不能伤害一个善良的人；不论在他生前还是死后，众神都会关照他的。我的这种经验是活生生的。”“如果死亡是彻底解脱，对邪恶的人来说死亡则是一种恩典。死亡不仅使他们的灵魂脱离肉体而且使他们的灵魂脱离自己所犯的罪恶。”因此死本身就是一种神谕所赋予的力量。
- [9] 尽管泰勒的这种说法包含着某些误解，即忽视了苏格拉底之死的日常性特征，但他对这一死亡事件的社会现实意义的阐发还是很有价值的。
- [10] 在这个意义上，苏格拉底与库萨的尼古拉所论证的否定神学同出

一辙。库萨的尼古拉认为 无知是神圣的 上帝是不可言说的“；绝对真理以我们无法理解的方式（即海德格尔所说的无意义方式，引者所加 启迪了我们无知中的晦暗”这是一种有学识的无知 是对无限的否认。这样，“基督耶稣的人性便作为赎价而为万人的缺陷作了抵偿”（库萨的尼古拉 1988：58，139）。因此 苏格拉底通过有罪的方式 公众的评价 和死的方式 个人的行动 对 社会 进行了证明。

- [11] 其实，“死”对苏格拉底而言依然是一种平平常常的实践活动 它与漫游、论辩和精神催生没有什么不同。《斐多篇》是这样描述苏格拉底的最后实践的：“苏格拉底兴致勃勃地接过杯子，丝毫没有慌乱，脸色和表情也丝毫没有改变。他抬起眼用平常的那种沉稳的目光看着杯子说：‘以这杯毒药作为奠祭 你意下如何？’……‘我明白，’苏格拉底说，‘但我想 与其说我被允许这样做 还不如说是必须祈求众神保佑，使我从这个世界顺利移居到另一个世界。这是我的祈祷 希望它能够被接受。’说着 他平静地、没有丝毫厌恶地把这杯毒药一口气喝了下去。……当僵冷扩展到苏格拉底的腰部时 他揭开了盖在脸上的东西说：‘克里托 我们还得还给阿斯克勒皮厄斯一只公鸡，千万别忘了这件事。’这是苏格拉底所说的最后几句话。”
- [12] 也正是在这个意义上，我们认为涂尔干的集体意识概念过多地沾染了先验论的色彩 而忽视了两种“救赎”之间的差别。

1 失范理论综述

1.1 涂尔干的失范理论

在标准的社会学思想史中，失范（*anomie*）最早是由涂尔干提出来的。实际上，我们如果对失范概念稍作词源学的考察，就会发现，涂尔干之所以引入这个概念，当然有自己的意图^[1]：首先，就强调社会整合的理论传统来说，失范既代表了社会秩序紊乱和道德规范失衡的反动倾向，又是这一理论无法逃避的社会基本事实；其次，对正常的社会秩序而言，失范现象实际上是一种可以治愈的反常现象或病态现象，它对整合理论的基础并不会构成多大的威胁。

尽管如此，失范概念还是或隐或显地反复出现在涂尔干的几部重要著作中，成为涂尔干理论亟待解决的几个重要问题之一。譬如，涂尔干本人就在《社会分工论》第二版序言（Durkheim 1984）^[2]里切中肯綮地谈到了失范问题，指出如果人们不在理论和实践上尽快解决这个问题，这种病症就会不断恶化下去，最后使社会寿终正寝。

我们所要揭示的失范状态，造成了经济世界中极端悲惨的景象，各种各样的冲突和混乱频繁产生出来。既然我们无法约束当前彼此争斗的各种势力，无法提供能够使人