

# 反身性与“曼海姆悖论”<sup>\*</sup>

——兼论相对主义社会学的可能性

肖 瑛

**Abstract:** This paper focuses on the relation between reflexivity and sociology of knowledge. The term “reflexivity” has two essential references: self-reflection and self-refutation. Mannheim’s sociology of knowledge is based on historicism which is relativistic, so the theory of sociology of knowledge is self-refutatory. Mannheim tried to use self-reflection as instrument to destruct Mannheim Paradox but he failed. Sociology of scientific knowledge (SSK) attempts to dissolve the paradox by asserting its relativism, but the paradox remains. In the author’s opinion, the paradox can’t be dissolved and so Mannheim and SSK’s ambition of constructing epistemology of relativism for sociology is impossible in the context of rationalism.

“反身性”的基本含义是“自我指涉”(self-reference),从哲学发生的角度看,这种“自我指涉”又表现为自我反驳(self-refutation)即悖论(paradox),自我反思(self-reflection)即理性的张扬,以及诠释学循环(hermeneutic circle),即在人的各种活动中不同主体、对象之间的相互诠释和建构(肖瑛,2004)。反身性的这三个面相之间具有相互反动的性质:悖论与自我反思对立;诠释学循环一方面使诠释成为可能(方法论诠释学),另一方面却消解了启蒙理性所建构的主客对立的二元论(哲学诠释学),因此也与自我反思对立;反过来,自我反思作为一种理性能力,在某种程度上是以克服悖论和诠释学循环为目的的。这样,在反身性的多元内涵之间就构成一对紧张关系:反思与自反。在人类理性活动中,这种紧张关系始终贯穿其中,不仅形塑了“思辨的张力”(邓晓芒,1993),也铸就了行动的困境。在社会学中,近年来随着科学知识社会学(SSK)的兴起,“反身性”开始结束其潜伏状态而出现在学术前台,成为SSK学者自我维护、自我发展甚至相互攻讦的重要武器。但是,SSK的相对主义性质及其所面临的“自反”之痛,并不始自它本身,而可以追溯到曼海姆的知识社会学理论。揭示曼海姆社会学思想中“反思与自反”之间的张力关系,有助于我们更深入地了解SSK的困境和进一步探讨曼海姆所期待的新社会学认识论的可能性。

## 一、曼海姆与“曼海姆悖论”

从发生学角度看,欧洲的知识社会学有两大基本传统:一种是以涂尔干为代表的法国实证主义传统,一种是以曼海姆为领袖的德国历史主义传统。前者对人的认识能力抱持乐观的理性主义信念,相信社会世界虽然色彩纷呈但其背后必定隐藏着整个世界同此一理的普遍理性,即使分类和知识最初是“根据社会所提供的模式组织起来的”(涂尔干、莫斯,2000:34),但在其发展中还是“逐渐地……脱离了社会的限制。科学思想就是这一发展的结果,故而其结论比较而言不直接接受社会因素的影响”(马尔凯,2001:7);在方法论上它效法近代自然科学,要求取坚决的决定论方法,研究者应想象着站在对象外部来研究对象(涂尔干,1995;霍利斯,2000)。涂尔干传统的上述认识论和方法论预设使其理论在逻辑上保证了自恰性,因而从未遭遇过任何显性的逻辑困境。曼海姆传统的命运则完全相反,他对理性主义社会

\* 在本文写作和修改过程中,我的导师苏国勋教授给予了悉心指导,在此深表谢忱。

学的批判却使自己陷入了格尔兹所谓的“曼海姆悖论”。<sup>①</sup>

德国历史主义传统具有深刻的相对主义性质，它主张，对于人类历史上的文化产物和富有意义的事件，不能用科学认识论的那种去时间、静态化、去意义的方法来读解；相反，它们都处在特定的时空结构中，具有自身的独特意义，只有根据其发生的具体指涉框架(reference of frame)才能客观地把握之。这样，历史主义否定了超越时空的绝对真理的存在，将真理相对化了。曼海姆的知识社会学深深扎根于这种传统之中。他在标志着他从诠释学阶段进入具体的知识社会学建构阶段(Longhurst, 1989: 11—12)的《历史主义》中写道：“历史主义原则不仅(如同一只看不见的手)组织着文化科学的研究，而且还渗透到日常思维之中。”(Mannheim, 1952: 84—85)曼海姆用历史主义来改造马克思的“社会存在决定社会意识”命题，指出，“在认识到政治历史知识总是与某种生存模式和社会地位密切联系在一起后，正是由于这种社会决定的作用……现实的每一层次都可能都有其自身的知识形式”(曼海姆, 2000: 189)，从而建构起历史主义的知识社会学，并把揭示“整个思想史中，某些思想观点怎样同某种形式的经验相联系，并且找出社会与思想的变化过程中两者密切的相互作用”作为知识社会学的基本任务(曼海姆, 2000: 82)。

历史主义的知识社会学必然同样对传统真理观作相对化的改造，“真理的观点，也产生于在一个特定时期流行的获得知识的具体方式之中。因此，真理的概念并不是历经一切时代仍保持不变，而是卷入了历史机遇的过程之中”(曼海姆, 2000: 297)。但是，曼海姆并不承认他的相对真理观是许多批评者所说的相对主义，因为这样就违背了他把知识社会学作为“理解的工具”，作为“获取有关社会世界的真实知识”的基本途径，而非“质疑、削弱和贬低知识的方式”的初衷(Simonds, 1978: 30—32)。为此，他多次对相对主义与他自己所坚持的关系主义作了细致区别，认为相对主义从根本上否认了真理的存在，是不可知论和虚无主义，而历史主义的关系主义强调真理是社会历史的存在，对真理的把握必须根据真理发生的具体的社会历史情境，必须在相应的语境中进行。曼海姆写道：

对意义整体作历史学的理解是一项可能且必要的工作，但最为常见的错误在于：根据尚未得到解答的对象的暂时性特征来竭力对意义本身作出解释——即根据经验的现实因素。如果我们依据这类因素寻求给予意义正当性或者非正当性，我们就将不可避免地陷入相对主义。诸如此类的临时性特征只表征了意义实现的条件，却不是意义本身；只有通过结构分析，意义才能得以展现。(转引自 Longhurst, 1989: 7)

我们因此可以说，在曼海姆的心目中，存在着两种相对主义，一种是否认一切真理话语的极端的相对主义，一种是承认真理的存在，但它们只是一定语境的产物，惟有在该语境才为真、才可以理解的相对主义。曼海姆抱持的就是后一种真理观。<sup>②</sup>

但是，这种温和的相对主义仍难以规避“悖论”这一逻辑困境。从逻辑结构看，历史主义命题是一个全称判断，即命题说话者同时亦是命题指涉的对象，进入了“自我指涉”(self-reference)的循环；另外，该命题又是一个否定性判断。二者共同作用，就使历史主义进入自我反驳(self-refutation)状态。具体言之，如果“任何思想都受到思想者目前生活情境的限制”的命题是真实的，那么，该命题本身也必然受到其言说者当时的社会情境的限制，因此它就不可能是真实的；反之，如果这个命题是假的，那么则可以得出这个命题为真的结论。

历史主义悖论向知识社会学领域的延伸就构成了所谓“曼海姆悖论”。包曼(Bohman, 1991: 193—194)指出，曼海姆一方面“根据信念的内容同信念的社会语境和起源之间的大范围关系来建构其解释”；另一方面又认为，“一旦所有的思想同某种‘生活情境’相联系，那么其批判性就丧失了战斗力，就无处立

① 格尔兹(1999: 221—224)把知识社会学因坚持相对主义而造成的自身的悖论性存在称为“曼海姆悖论”。他指出，曼海姆一方面宣称所有的社会政治思想总是与思想者的现实生活境况密不可分，即宣告了所有社会思想的意识形态性，另一方面又把建构一种价值无涉的意识形态概念作为其全部学说的精要，形成了知识社会学的特有悖论形式。

② “相对真理”中的“真理”概念从一定意义上说已经不再是与“最高的理性”、规律或本质等相等的真理观，而毋宁说是“真实”或者“客观性”的代名词。换言之，曼海姆的知识社会学寻求的并不是传统意义的真理，而是对文本在特定语境中所表达的意义进行真实的和客观的把握。

足和通过判断的审查”。这种悖论的存在,消解了知识社会学“理解具体的社会—历史情况背景下的思想”(曼海姆,2000:3)的任务的实现途径。许多对曼海姆持批评态度的人也一直把目光放在该困境上:“如果信念同社会位置相关,那么它们在某种意义上就是非客观的或是具有偏向性的。反过来,这就意味着曼海姆自己的观点也不是客观的,因为它们也与他自己的社会定位相关”(Longhurst, 1989: 75—76)。

知识社会学悖论的解决主要取决于两个基本问题:第一,研究者同研究对象之间是否存在共同的知识背景,能否为研究者提供必要的具有普遍性的指涉框架。也就是说,相对主义存在着两种样态,一种是纯个人主义的,否定了人际沟通的可能性,一种是社会学的,强调在社会历史情境多元化前提下仍存在着一定范围的知识背景,使人际沟通和理解成为可能。第二,研究者本人的独特知识背景、价值观等能否被发觉,<sup>①</sup> 并能否厘清这些内容在研究过程和结果中所扮演的角色。针对这两方面的困难,曼海姆提出了相应的解救之道:(1)凭依方法论诠释学所张扬的整体和部分之间、语境与文本之间的“诠释学循环”,达成某种普遍性的理解是可能的;(2)从反身性的自我指涉面相进入观察者的自我澄明和自知(self-awareness),来达到观察者作出客观解释的可能。让我们分别论述这两点。

诠释学与历史主义具有内在的关联性。历史主义认为,所有的思想和观念都是时间性和情境性的存在,具有自身的特殊意义,其“知识”概念也远非英美理性主义传统中的“经验科学知识”那么狭隘,而是一个包括思想、文化、价值在内的涵义非常宽泛的概念,“意义”(meaning)在其中扮演着核心角色。为适应上述预设和研究目的,就不能遵循传统的化约主义科学方法(曼海姆,2001:45),亦不能寄希望于只是“在经验的个体脉络中,而不是在经验的集体脉络中寻求一种意义的起源”的心理学维度的诠释学(曼海姆,2000:30),而要另辟蹊径,建设社会学维度的诠释学方法。<sup>②</sup>

在是否存在理解的普遍性指涉框架问题上,曼海姆指出,人的思维和活动绝不是纯粹个人性的,而是处在集体互动中的,“知识从一开始就是群体生活的协作过程,在此过程中,每一个人都在共同命运、共同活动和克服共同苦难的框架之内表达自己的知识”,而“恰恰因为认知根本上是集体的认知,它预先假定了认知的共同性,这种共同性最初产生在潜意识中为它准备好的经验的共同性”(曼海姆,2000:30)。同时,人们在共同生活中还形塑出共同的交往媒介如日常语言等,它们构成了知识社会学所需要的共同社会语境的一部分。人类活动一旦具备了这种共同认知基础,就架起了通往普遍性理解的桥梁。

至于普遍性的指涉框架如何进入知识社会学的认识活动,曼海姆采用了经典的“诠释学循环”:

我们从局部出发来理解整体,从整体出发来理解局部。我们从个体的客观表现(documentary manifestation)中推演出“时代精神”——亦以我们对“时代精神”的有关知识来诠释个体的客观表现。所有这些都抓住了前面所作的断言的实质:在文化科学中,局部和整体是同时出现的。(《论文化科学之诠释》,见 Mannheim, 1933: 177)

诠释学循环说明,作为社会性存在,人具有相互沟通而达到把握某种普遍性语境的能力,因此对文本意义的透视是可能的。但是,如前所述,知识社会学还面临研究者本身的个体性价值观、利益取向该如何处理的难题:“由社会和生存状况约束的思想同它产生于其中的环境,既创造了机会,也带来了障碍。显然,如果观察者或思考者局限于一定的社会地位,那就不可能获得对问题的有包容性的洞见”(曼海姆,2000:82)。所有的诠释学传人,都不得不面对这种“双重约束”(布迪厄,1998:374)。在这一点

① 不能说搁置或者祛除之类,否则就同曼海姆前面的全称命题构成新的悖论。

② 这里用“社会学维度的诠释学方法”概念,是为了区别于哲学维度的诠释学。哲学维度的诠释学方法,主要是一种心理学的内在体验方式,而较少把诠释活动放置到一定的社会语境中,譬如狄尔泰曾试图把精神科学建立在描述性心理学的基础上。到狄尔泰后期以及韦伯时期,则开始关注“客观心灵的主体际性领域”(Simonds 1978: 35)。曼海姆对这种“内省”的心理学方法也进行了严厉抨击,强调社会学视角的理解活动的重要性(曼海姆 2000: 14—34)。因此,鲍曼(Bauman, Z.)认为,曼海姆的著作是一个从诠释学观点向因果的、社会学的方法转变的运动(转引自 Longhurst, 1989: 75);西蒙德(Simonds, 1978: 38)则强调,“曼海姆的知识社会学必须根据诠释学兴趣来领会,它就是一种诠释学方式。”也许正因为如此,西蒙德对曼海姆知识社会学的研究主要集中在曼氏对诠释学问题的解决上。

上,曼海姆接续了韦伯的“价值关联”观念,<sup>①</sup>而对立于实证主义所要求的无区别的“价值无涉”观。<sup>②</sup>在他看来,“由于我们至今生活在一个不能免除尘世烦扰和超越历史的时期。我们的问题不是怎样对待将成为‘真理本身’的那种知识,而是人们怎样对待认识自己的问题,这些问题像他们在其知识方面一样,受其时代和社会地位的制约”(曼海姆,2000:192)。有鉴于此,关键不是天真地要求把个体的社会存在性消灭掉,保持一种“价值无涉”姿态,而是充分利用这种社会存在性,为获得对意义的客观性理解服务:

在历史—社会知识的某些领域内,一个特定发现带有认识者所处地位的痕迹,这一点应被看作是正确和不可避免的。问题不在于试图掩盖这些视角或为之辩解,而在于调查为何在承认这些视角的情况下仍然可能取得知识与客观性……问题不在于我们怎样才能得到不受视角限制的景象,而在于怎样可以通过把各种观点并列起来,把每一视角都看作是视角本身,由此获得新水平的客观性。(曼海姆,2000:302)

这段论述从两个方面阐述了个体的社会性存在对于客观性理解的积极意义:一是有助于研究者选择研究的视角和方式;二是与诠释学相关,个体的社会性存在表示个体与文本具有一定程度的共同的社会语境和指涉框架,这是理解进行的必要前提。但是,这并不就意味着研究者本身的社会性存在问题可以置之不理(这无疑是以相反的方式回到了“曼海姆悖论”之中),而是要在承认文本理解中存在着研究者的社会性因素的前提下寻求实现理解的客观性的途径:

人并不是通过放弃他的行动意志和把那些评价搁置起来,而是通过不断地面对自己和考察自己,来达到客观性并获得某种与他的世界观念有关的自我的。与这种自我阐明相关的标准是,无论对象还是我们自己,都明确地处于我们的视域之中。我们已经可以觉察自己——不仅是把自己当作一种不断进行认识的主体本身而含糊不清地加以觉察,而且还通过我们迄今为止从未注意到的角色,在我们迄今为止一直无法理解的情境中,利用我们迄今为止从未意识到的那些动机形成过程,来觉察我们自己。(曼海姆,2001:54)

在曼海姆看来,研究者的这种自我考察和自我阐明是知识社会学的题中应有之意,是知识社会学命题的“自我指涉”特性规定的。他在分析马克思主义意识形态理论时指出,“作为社会学家,我们没有任何理由不把马克思主义自己发明的观点应用于它本身,并通过一个个具体事例指出它的意识形态特征。”(曼海姆,2000:126)这是“曼海姆悖论”的一个具体应用,从而使“悖论”结构反过来转化为知识社会学超越悖论的工具——自我反思。曼海姆在分析从狭义的意识形态概念转化为总体的意识形态概念即进入知识社会学时,还对知识社会学的“自我反思”特征作了深刻阐述(曼海姆,2000:75—79):在一个统一的世界观已经消解的社会中,各种立场的集团运用意识形态武器来反对所有其他集团的意识形态方法已经“变成普遍使用的方法”,“但正是意识形态方法的这种扩张和蔓延,才最终导致这样一个结合点,在这一点上,一个观点和解释方法不再有可能把所有其他观点攻击为意识形态,而自己却被置于免于受到同样被攻击的地位”。“随着意识形态总体概念的一般阐述方式的出现,单纯的意识形态理论发展成为知识社会学”,也就是说,只要知识社会学提出“一切知识都具有其特定的社会根源”的主张,并赋予自己“分析实际存在的社会状况中的一切可能影响思想的因素”的使命,知识社会学就失去了反思豁免权,而必须把自己研究他者的方法和理论反身性地用于自身的研究,从而在理论上确立了知识社会学的自我指涉性质的“反思”规范。

① 韦伯的这种选择并不就是要把价值因素清除出科学研究,而是要限定其范围。换言之,在科学研究中,价值只能在两个层面起作用:一是可以作为研究对象;二是指导研究者选择研究对象和研究领域以及研究方法,即在研究过程中,因为所有的对象都具有一定的价值关联性,所以应该使用与价值相联系的研究法。但是,研究者应尽可能地避免自身主观价值因素的介入,保持价值中立。这样,韦伯也把自己置于自我设定的紧张关系中(韦伯,1999:1—61;苏国勋,1988:271—272)。

② 曼海姆对“价值无涉”的态度是复杂甚至犹疑的,他一方面以为包括自己的知识社会学在内的所有思想活动要保持“价值无涉”姿态是不可能的,另一方面又强调观察者应该“不带党派偏见地分析实际存在的社会状况中的一切可能影响思想的因素”(曼海姆,2000:79)。这种矛盾在他解决“如何获得自我反思视角”时表现得特别明显:农村孩子向城市的流动改变了其社会地位,获得了打量农村的新视角,但这种视角显然依然是社会学意义即“价值关联”意义上的;知识分子的“自由漂移”使他们能够超越任何的利益冲突,保持超然姿态,这又表明他对从问题、方法、理论的选择到研究过程都保持绝然的“价值无涉”的期待。这种期待后来成了格尔兹(1999:221—224)、布迪厄(1998:157)批判曼海姆的切入点。但从总体来看,曼海姆仍偏向于前一种选择。

如何获得“自我反思”？曼海姆认为，关键在于通过社会运动带来视角转换，只有视角出现了差异，研究者才能理性地自我关注。社会运动主要有两种方式：一，横向运动，改变位置但不改变地位，它能“向我们表明，不同的人在用不同的方式思考”；二，纵向运动，即社会地位的上下变化，惟其如此，“人们对于自己的思维方式的普遍的、永恒的有效性的信念才会动摇”（曼海姆，2000：7）。曼海姆（2000：286—287）以一个农村孩子从农村走向城市所产生的社会地位和位置变化为例来说明社会运动带来了思维方式的转变，从而获得知识社会学的“反思”视角和能力。他还认为，在一个“稳定性支撑”已经坍塌、“世界观的内在统一”已经不复存在的社会中（2000：6—7），知识分子作为一个统一的阶级已经消失，而变成“无社会依附的”、“能动的、富有弹性的、处于不断流动状态”的阶层，不代表任何阶级利益，这就使“更优秀的知识分子有能力去发展他们的社会敏感性”，从而更能够开展自我反思，揭露社会生活的集体无意识（2000：158—161）。曼海姆对知识分子的这种判断本身也是通过这种“自我反思”而作出的。

“反身性”在曼海姆的知识社会学理论中占据十分重要的地位，这一点已在本文的分析中逐渐清晰起来：首先，知识社会学的全称判断使得它自身进入自我指涉的循环中，该判断的否定性又进一步造成了这种自我指涉的循环演变成知识社会学的自我反驳，形塑出所谓“曼海姆悖论”；其次，曼海姆因势利导知识社会学命题的自我指涉性质，试图将其发展为自我反思方法，以厘清知识社会学主体的社会性因素在理解活动中的作用和角色以及对理解结果的影响，从而保证理解的客观性，并最终解构“曼海姆悖论”。西蒙德（Simonds, 1978: 93）就指出，曼海姆非常强调知识社会学的自我反思功能：“它必须常常允许，并真心地鼓励批判性自我指涉；它必须成为一种自我反思的方式”。另外，曼海姆还用反身性的另一含义即循环性，建构起局部和整体、文本和语境的“诠释学循环”，并通过这种循环使研究者和文本处于共同的语境和指涉框架中，以确保普遍性理解成为可能，从另一维度解构知识社会学悖论。“反身性”的多重含义就这样在曼海姆的知识社会学语境中形塑出其特有的内在张力关系。

## 二、曼海姆的知识社会学批判

在这一节里，我们将对曼海姆反“反身性”（自我反驳）的各种“反身性”策略（自我反思和诠释学循环）一一进行检视和批判。我们得出的结论是：从理性主义的视角看，曼海姆的知识社会学永远都是一个悖论性存在。

首先来看“诠释学循环”。曼海姆所使用的诠释学处在狄尔泰以来的作为精神科学之方法的方法论诠释学范畴之中，他所倡导的局部与整体、文本与语境之间的循环，无疑给理解创造了最为基本的条件。但是，正如曼海姆所言，“由社会和生存状况约束的思想同它产生于其中的环境，既创造了机会，也带来了障碍”。曼海姆首先用诠释学循环来张扬“机会”，指出循环使普遍性语境给理解带来了基本前提。然后，他用诠释者的“自我反思”来消解“障碍”，指出“自我反思”虽不能完全祛除个体性社会因素对诠释活动的干扰，但至少可以使诠释者达到自明并分辨出这种干扰的具体表现，从而求得诠释结果的客观性。伽达默尔没有否定曼海姆的诠释学循环的积极意义，但却用另一种“诠释学循环”批判了曼海姆所使用的方法论诠释学对“自我反思”所抱持的天真理念：“效果历史意识在一个如此彻底的意义上是终究的，以致我们在自己整个命运中所获得的存在在本质上超越了这种存在对其自身的认识”（伽达默尔，1999：第二版序言）。换言之，“当前的情境以无数未经考察的方式受过去影响而成，它是‘理解’植根于其中的‘给定’的东西，它永远不可能被反思在一种批判的距离中完全把握住并予以客观化”（林格，1994）。也就是说，诠释者本人所具有的价值观念、前见、利益追求及知识背景与当前的诠释活动之间形成一种新的相互循环和相互建构关系，前者进入了诠释活动并成为诠释结果的构成性成分，不可分割和分辨。而且，反思作为理解的一种，本身也是历史性行为，同样处于“诠释学循环”。因此，对诠释活动的客观性要求是完全不可能的。可见，虽然曼海姆对诠释学的本质有了更深远的认识，但仍保有一种理性主义的幻想，使相对主义的本体论同客观性、普遍性的认识论要求之间始终处于悖论和紧张状态。

其次，曼海姆解救知识社会学悖论的各种选择还面临一个基本难题，即知识社会学自身的定位问

题。从前面的各种引述可以看出,曼海姆心目中的知识社会学同它的各种研究对象处在同一个平台上,都必须接受同样的研究方法、视角和理论的批判。但是,知识社会学在实际分析过程中却可能造成相反的结果。达尔克(Dahlke, H. O.)批评道,“曼海姆所发展之相对主义或关系主义乃是自相矛盾的,因为它必须预设它自己的绝对性”(转引自黄瑞祺,1982:197)。波普(1999:330—333)也认为,知识社会学家宣称“松散的位诸社会传统中的知识分子的‘自由平衡的理智’,是能够避免整体意识形态的陷阱的;它甚至能够洞识并揭示各种不同的总体意识形态、隐密的动机和其他激励他们的决定因素”,而实际上,这只是知识社会学在摧毁旧有的“总体意识形态”的同时给自己树立的新“总体意识形态”,这种自我权威化倾向必然导致知识社会学的“自毁”。

再次,同所有的科学活动一样,曼海姆对知识社会学的真理要求还遭遇另一困境,即波普(1999:26)所阐述的“虽然在科学中我们总是尽力寻找真理,然而我们却认识到,我们永远无法确定自己是否掌握了真理”。因为,衡量我们是否找到了真理首先需要有一个真理标准,如果一个人宣称他自己找到了真理,那就等于说在他的真理活动之前真理就已经被发现了,那么,他寻求真理的努力就失去了意义。波普认为,人们根本无须去期待所谓的终极真理,而只要通过经验的试错,两厢权衡确定哪一种科学假设更好、更合理就足以表明科学的进步。质言之,在科学活动中,真理只存在于信念中,而实然的研究过程并不需要真理的参与。惟其如此,科学活动中的真理悖论才可以规避。显然,曼海姆在这一点上还停留在韦伯以来的理解社会学试图以诠释学的方法实现实证主义的科学目标的层面上,所以他的知识社会学无论如何都只能在悖论的怪圈中踟躇。

此外,“曼海姆悖论”的解决,还必须面对许多问题:普遍性在多大程度上才是普遍的,才能为诠释活动提供必要的指涉框架,跨文化和社会交往何以可能,<sup>①</sup>等等。虽然曼海姆自觉到了这些问题并竭力寻求解决之道(Mannheim, 1993; Simonds, 1978),但其理论总难以落实到实践中。第二次世界大战以来,许多人类学家在实践研究中否证了曼海姆及其诠释学同事在跨文化理解方面的理论努力。

### 三、曼海姆的遗产与SSK的探索

曼海姆的全部努力都在于推翻“传统的理想主义的认识论”(转引自Wolff, 1970),建立一种以历史主义为价值取向,以诠释学为基本方法,以社会学为载体的新型认识论。但是,曼海姆却无力走出因为历史主义的相对主义结论而造成的“悖论”,随着他以后兴趣的转移,这个问题就成了他留给后来者的一份既极具诱惑力,又十分“棘手”的遗产。

SSK毫无疑问是曼海姆这份遗产的自觉继承者和发展者。他们全盘接受了曼海姆的历史主义的知识社会学理念,并把它们推进到曼氏没有涉足的自然科学领域;他们还继续着解构曼海姆悖论的努力。布鲁尔(2001:8)在其提出的SSK的“强纲领”中,明确地列入“反身性”原则:“它的各种说明模式必须能够运用于社会学本身”。企图以反思性反身性来对抗自反性反身性。但是,与曼海姆的解构悖论的策略相比较,布鲁尔的这种努力除了将反身性概念显性化以外,并无多少新意,也没有提出必要的操作策略。<sup>②</sup>这样,在SSK的实践中,“曼海姆悖论”的解决依然付之阙如,成为其奠定合理性基础的最大障碍,任何一个理性主义者都可以随意地驳斥SSK:“tu quoque”(你也一样)(Ashmore, 1989:87)。

反身性原则在解构“曼海姆悖论”方面的失败,使SSK内部在处理悖论和反身性问题上发生了分

① 西蒙德(Simonds 1978:80)指出:“历史主义立场所面对的一个最普遍的弱点是,它不能对跨语境的沟通活动如何发生提供一个令人信服的说明,也不能为进行可靠的、令人信服的诠释活动的方法论标准提供一个明确的指示。”将历史主义经验科学化的曼海姆同样没能解决这个问题,因为正如霍利斯和卢克斯(1999)所认为的那样,“关于要求跨文化和跨理论理解的假设……有必要假定共有的真理信念,以便确认什么不是共有的东西”。也就是说,它的解决要求同历史主义主张之间是一种“悖论性”关系。

② 如前所述,曼海姆提出了具体的操作方案。伍尔加指出,“虽然布鲁尔说SSK的强纲领包含反身性思想……但强纲领的支持者却明确建议,在解释实践中,社会学家可以置反身性信条于一旁而不顾”(Woolgar, 1988)。当阿什莫尔试图根据强纲领原则对SSK的经验研究作反身性研究时,也遭到了布鲁尔等人的反对(参见赵万里,2002:270)。这样,反身性在强纲领中就沦为一种修辞手段,而非真正的问题解决之道。

歧。富克斯(Fuchs, 1992)总结出SSK内部对待反身性的三种不同态度<sup>①</sup>：第一种以马尔凯(Mulkay)为代表，承认并例证SSK以及所有话语的建构的、协商的和权宜的性质。马尔凯指出：“世界上可能并不存在单一的、连贯的故事……为什么不放松些并接受没有一个人在从事描述我们这个社会世界的事实呢？我们只是与偶然性相恰切的意义的描述者，就像剧作家、小说家以及普通说话者那样行事。”（转引自Fuchs, 1992）由此可见，马尔凯已经洞察到悖论的产生完全是启蒙理性意义上的，惟当对启蒙理性进行解构，才能回避自我指涉的反身性，所以他进入了解构主义的文学批评和话语实践。用富克斯的话说，马尔凯的“反身主义的话语实践恢复了所有说明的本质性阐释弹性度和诠释学非确定性。它通过解构‘与事实相对应’以及‘遵循方法规则’的经验主义的和实在论的幻象而达此目的。只存在有关世界的故事，而无世界本身，抑或连有真假之分的故事也不存在”。实质上，马尔凯已经走进了后现代主义，通过全面地否认理性、超越理性而实现对悖论的超越和对自反性反身性的规避。换言之，马尔凯已经走到了伍尔加和阿什莫尔所说的科学的社会研究的第三个阶段，<sup>②</sup>不仅把研究对象相对主义化了，而且也把研究方法相对主义化了：“通过放弃实在论方法承诺，协调性原则就能被坚持，还可以转移‘你也如此’的威胁”（Woolgar & Ashmore, 1988）。

第二种态度以科林斯(Collins)和平奇(Pinch)为代表，他们放弃了自我指涉的反身性。平奇的反应是，“不问这个问题就是解决，要尽量避免反身性”（Ashmore, 1989: 70），科林斯则建议“查禁反身性”（参见Ashmore, 1988; 1989）。他们一方面依然坚持相对主义，另一方面又认为这种相对主义只是指向自然科学，科学的社会研究则拥有自我指涉的豁免权。科林斯宣称，自然科学处于相对主义地位，而SSK和相对主义的经验性纲领(EPOR)则是经验主义的：“我的对策是，把社会世界视为真实的，视为某种我们拥有有关它的正确数据的东西；但是，我们应该把自然世界看作某种成问题的东西——是社会建构的而非真实的。在我看来，这种观点对于社会科学家完全是自然的”（转引自Fuchs, 1992; Mulkay, 1988）。也就是说，科林斯把传统科学哲学对SSK的批判完全颠倒了过来然后奉还给了其批评者。但这种有掩耳盗铃之嫌的策略却招来了阿什莫尔(Ashmore, 1988, 1989)和马尔凯(Mulkay, 1988)等人的激烈反对。

第三种态度以伍尔加为代表，认为无论是SSK的研究对象——科学——还是SSK本身，其话语与其所表述的世界之间始终处于一种相互建构的不确定状态。伍尔加(Woolgar, 1988)认为，一个表述的合理性程度取决于表述(图像)同研究对象(实在)之间的区别(或距离)以及相似性。根据这种对区别与相似性的约定，“我们就可以沿着一条从激进的构成性反身性(constitutive reflexivity)到温和的内省(introspection)的连续统对反身性的不同类型作出区分”。传统的理性主义科学(包括仰理性主义之鼻息的其他研究)预设了表述和对象之间的本质性区别和距离，否定了二者之间的相似性，这样就相当于否定了表述和对象之间的构成性反身性关系，而仅仅接受“温和的内省”指令，比如传统民族志对“田野研究的自白”。在伍尔加看来，这种反思性反身性“通常与促进分析者的表述与这些表述对象之间的联系恰当性相关”，但始终以“维持表述与对象相互有别的假设”为前提。相反，在常人方法学那里，他们预先强烈地确定了表述与对象之间的相似性关系：“对任何行动的表述中，在表面现象(证明)与相应的基本真相(对象)之间，都存在一种紧密的相关性。前者的意思是通过运用后者的‘知识’得以思考的；同时，后者的意思同样是根据前者的有关知识得以确定的”。质言之，表述和对象之间是一种相互建构的关系，即构成性反身性，处在连续统的最为激进的一端。从实际情况看，所有表述和研究对象之间都具有这种不可规避的构成性反身性关系，并使得二者始终处于不确定状态。伍尔加认为，由于任何一种表述都是不确定的，所以追问由构成性反身性所造成的这种不确定性是反思性反身性——伍尔加用的是替代性概念“自我意识”——的一个永久的没有终点的任务，“我们应该持续不断地质疑和寻找表述过程

① 从最激进也最犬儒的角度看，应将拉图尔(Latour, B.)的次反身性(infra-reflexivity)策略同伍尔加等人的观点区别开来，列为第四种态度。

② 伍尔加和阿什莫尔(Woolgar & Ashmore, 1988)指出，科学的社会研究经历了三个阶段：前库恩阶段、相对主义—建构主义阶段和反身性阶段。在第一阶段，研究者无论是对研究对象——科学——还是研究的方法论，都采取实在论的看法；在第二阶段，研究对象被相对主义化了，但方法论依然是实在论的；到第三阶段，则在研究对象和方法论上都走向了相对主义。

中未曾察觉到的地方”，惟其如此才能规避“你也如此”的自我反驳的陷阱。伍尔加所采取的这种方法实际上就是将格尔兹的民族志“深描”法持续地推向深入，即“对阐释进行阐释”的无穷推进，所以这种反思性反身性被伍尔加取名为“文本的民族志”（the ethnography of the text）。

伍尔加的这种反身性策略似乎又回到了逻辑学的一个古典难题即无穷倒退问题，所以富克斯（Fuchs, 1992）指出，伍尔加的这种反实在论就是“‘超越’给定的话语层次，而达致其元层次，并从此出发达致另一个元层次，如此循环，以至无穷”。同时，虽然伍尔加彻底否定了知识社会学中的实在论，但这种反身性策略总让人对伍尔加的目的产生一种截然相反的感觉，卢曼（Luhmann, N.）批评说，由于一层又一层地叠加解构而造成的反身主义的无穷倒退必然在某个点上被阻止，而正好在这一点上，反身性话语又将不自禁地重新获得其某种实在论抱负（转引自 Fuchs, 1992），佩尔斯（Pels, 2000）也指出，“元话语的无限的螺旋形，它一层又一层地把‘反身性’加上去，以揭示出主体的最终基础”。

拉图尔（Latour, 1988）对伍尔加的元反身性（meta-reflexivity）也持激烈的反对态度。在他看来，元反身性表明，伍尔加对作为理性之标志的反思性反身性（自我意识）抱有浓厚的幻想，以为通过这种无穷推进的理性反思和方法论的自我揭露就可能寻找到解释的终极实在论基础。拉图尔的论述从作为人类行动的一种方式“解释”的形成开始。他指出，解释就是把一个解释因素同若干个被解释因素联系起来。一般而言，强解释是人们追求的目标。但实现此目标的途径并非自然科学所宣称的依靠所谓的“内在逻辑”，亦非一些 SSK 成员所宣称的完全是对社会性因素的编织，而是一个网络建设（network-building）工程，同多国合作等社会性事物无异。也就是说，各种场景通过调动手边的所有因素，并且竭力把自己的各种宣称同尽可能多的资源联系起来，从而使自己居于中心地位。把强解释比喻为网络建设表达了拉图尔的彻底相对主义化的观点：所有的解释——包括所谓的科学解释和日常解释——都是一样的，无真正的因果、真假、社会科学和自然科学之分，这才是解释的实际情况。对于强解释来说，社会性因素只是其中之一，它同其他各种因素的功能亦无差别，只是表示该网络中存在着尽可能多的异质要素。因此，社会性因素也是问题的一部分，而不能为反思和批判自然科学解释提供立场。拉图尔对解释的如此界定从两个方面对伍尔加的“元反身性”的合理性进行了消解：第一，既然所有因素包括社会性因素和社会科学——特别是 SSK——都是在从事着网络建设的事业，都是问题的一部分，那么从社会学角度对自然科学的解释进行批判何以可能？第二，虽然伍尔加加上一层又一层反身性，但是，由于所有的解释都是一样的，所以无论是哪个层次的反身性都处在同一个层面上，而不能往潜意识中的反身性靠近一点点，“伍尔加对整个事情的第 n 层说明比该链条中的任何一层说明在反身性上也是既不多也不少”。

虽然对元反身性做了彻底的消解，但拉图尔并没有否认反身性的必要性，关键在于寻找合适的替代性的反身性方案：“与其一层又一层地堆上自我意识而无任何效果，为什么不只加一层呢？而从其他什么地方获得必要数量的反身性呢？”他把他的替代性方案称为“次反身性”。拉图尔指出，“反身性指任何一种考虑其自身产物的文本；以及那些通过这样做，宣称能消除其读者因对其相信得过少或过多而产生的有害后果的文本”，其中，元反身性指竭力避免文本被其读者相信得太多，次反身性则指努力避免一个文本不为读者相信的现象，即自我举证（self-exemplify）。联系拉图尔关于解释的实际情况的分析可以发现，次反身性实质上已经放弃了对科学解释进行反思性批判的权力和可能性，而是强调要根据解释的网络建设实质因势利导，使 SSK 的文本避免不为人相信的命运。惟其如此，才能使科学和 SSK 都逃离自相矛盾的陷阱。由此可见，拉图尔实际上是把包括科学活动在内的所有活动都做了彻底的相对主义处理，并宣告这种相对主义是无可逃逸和超越的，人惟能依从这种相对主义而无其他路径可循，从而完全消解了反思性反身性的存在基础，更遑论以反思性反身性来对抗悖论性反身性和循环性反身性了。

虽然马尔凯和伍尔加<sup>①</sup>都处于科学的社会研究的第三阶段，找到了“曼海姆悖论”的基本根源——

<sup>①</sup> 这里必须提及的另一位关键人物是阿什莫尔，他不仅和伍尔加共同提出了科学的社会研究的三个阶段思想，而且坚定地支持伍尔加的庆祝反身性这个“怪物”的主张。“我的方案表明，反身性自我指涉能够对庆祝‘这个怪物’的目的发挥功用”（Ashmore, 1989: 88）。同时他还积极实践新文学形式，与马尔凯走在了一起（参见 Ashmore, 1988, 1989）。

站在理性主义的肩膀上来反对理性主义,并在理论上提出了实现反身性转换的建议,但从实践层面看,马尔凯、阿什莫尔等人努力践行的以反理性主义的文学话语取代理性主义的科学话语的解决办法是否能彻底地摆脱理性主义话语的支配尚难以预料;如拉图尔等人所批评的,伍尔加的“文本的民族志”实际上还是站在理性主义的立场上;拉图尔提出的次反身性的替代性策略却如佩尔斯(Pels, 2000)所指责的,是对“实然的”自然科学操作模式的皈依而非反叛。而且,要彻底跳出理性主义窠臼,在行动上全面皈依相对主义,也是相当困难的:伍尔加与拉图尔在《实验室生活》中为避免理性主义科学家对其悖论的惯常性揭露,曾计划干脆采取不打自招的策略,即主动放弃自己的说明的科学地位(赵万里, 2002: 207);马尔凯(Mulkay, 1988)在通过会话分析揭露了科学实验中的“重复”——科林斯断定,“重复”在科学中实际上是不存在的——以及科学家在实验中所形成的“相同”和“差异”的阐释性质后也指出,他对科学的这种批判既是“自我指涉”的又是“自我举证”的,实际上等于承认自己的分析依然存留于“曼海姆悖论”中。<sup>①</sup>

#### 四、永恒的悖论与相对主义社会学的可能性

知识社会的任何论断和批判都无法规避对社会学自身的指涉。从这个角度看,从曼海姆开始到SSK 以来的知识社会学以历史主义或相对主义为武器对理性主义社会学发起的攻击同时也是一个社会学认识论的选择问题,一个社会学在何种认识论前提下才是可能的问题。

从总体上看,理性主义在社会学发生之际就构成了该学科的认识论依据。当孔德创建实证主义科学体系并把社会学置于该体系的顶端时,社会学作为一门严格的理性主义科学类型的出现似乎已是一个不言而喻的真理;而当涂尔干在此基础上完善实证主义方法论,使社会学成为一门真正的社会物理学时,社会学就更加彻底地摆脱了相对主义的宿命,立于俯瞰众生而不受质疑的科学地位。借用莫兰(2001: 16—17)的话说,“在经典的审视中,社会学家是幸福的,他的世界观还是古埃及王托勒密时代的,他处在世界的中心,他是自我社会中心主义,相信自己就是客观精神的化身”。但是,理性主义的江山并非孔德所设想的那样稳固,就在涂尔干为实证主义社会学添砖加瓦之际,德国的历史主义和浪漫主义思潮就已经在冲刷这座大厦的根基,曼海姆算是借此思潮全面挑战社会学的理性主义认识论的第一人:

我们两种不同的(认识)方式,这两种方式处在不同的层次上。

一方面,我们最为先进的经验研究——特别是那些从历史学、心理学和社会学发展起来的经验研究成果——显示,人的心智与其整个分类机构是一种动态的存在。然而,我们的占支配地位的认识论是在一个时代中——这个时代的隐性的愿望和理念都是固定不变的——发展起来的,这种传统的认识论依然认为观念是对永恒理念的反映。这种理念被绝对化和永恒化,相应地,没有任何其他知识和真理能被设想为……是动态的……

可是,今天,我们已取得进步的洞见却使我们确信:语言和逻辑也是文化的一部分,而反过来,文化……因部落和时代而异。因此,惟有根据某种指涉框架,否则就没有哪种文化能得到确认。而我们的知识取向的另外一部分——通过其传统认识论而确定的——则不能忍受这种洞见。后者不愿意接受该观点是因为,它不能够把它的理论融入到人类知识的本质的视角主义事实中去。(转引自 Wolff, 1970)

不难看出,曼海姆在这里把理性主义同“社会学”这个概念本身所内含的认识论取向直接对立起来,他似乎在宣称:“理性主义社会学”概念本身就是一个悖论,很难说是真正意义上的社会学,因为它虽然把“社会”当作自身的研究对象,但却吊诡性地放弃了“社会”概念中应有的认识论和方法论意义,即不是从“社会”这个概念所蕴涵的历史的(historical)、情境的(contextual)、地方的(local)意义角度来分析和处理

<sup>①</sup> 马尔凯(Mulkay, 1988)承认,他的“自我指涉”指的是自我反驳,“如果文本的相同/差异通常都是通过阐释性工作而获得的,那么,就没有十分充足的理由让人们接受本文中作者对相同/差异的分析”,“自我举证”则指该文本的反身性指向又证明了“文本的相同/差异通常都是通过阐释性工作而获得的”观点的正确性。这样,“自我指涉”和“自我举证”就构成了一对紧张关系。

问题,而是把合社会性归入到合罗格斯当中,说到底,“社会学”概念的题中应有之意是以历史主义或者关系主义为认识论,而非理性主义。这种结论与曼海姆的“彻底地打破旧的认识论”的旨趣正相契合。

但是,对“理性主义社会学”内在悖论的揭露并不等于这种社会学大厦的彻底坍塌,问题的关键在于新的社会学认识论能否充分地建立起来,在于曼海姆整合相对主义和理性主义的所谓“关系主义”能否成功地担当社会学认识论角色。而这又涉及到两个具体问题:(1)关系主义能否彻底地取代理性主义而保持社会学在实践中的统一性?在此背景下,(2)关系主义的相对主义性质是否会在社会学中形塑一种新的悖论?前文的论述已经对这两个问题做出了回答:在曼海姆那里,理性主义依然在社会学话语及其语境中扮演着重要角色,并与历史主义形成一种紧张关系;这种紧张关系的突出表现是,相对主义(历史主义)在逻辑学(理性主义)意义上构成了新社会学的自我指涉的甚至自我反驳的反身性,即所谓“曼海姆悖论”,并因此而否证了关系主义社会学的可能。

SSK指出:“曼海姆悖论”的出现,根本原因不在于是否持相对主义立场,而在于曼海姆对理性主义与相对主义这对不可调和的对立范畴所进行的调和(布鲁尔,2001:14)。因此,SSK明确采取反理性主义而支持相对主义的态度,实际上等于宣称了SSK的建构“相对主义社会学”的使命。虽然巴恩斯和布鲁尔(2000)在理论上把曼海姆的思想发展到极致,但是,一到实践层面就遭遇难产,根本症结仍然是曼海姆式的:反思性反身性无力突破理性主义标准关照下的相对主义知识社会学的自我反驳的反身性。

如前所述,SSK的继承人已经非常自觉地认识到曼海姆和SSK遭遇的根本困境的症结所在,这在他们全力以赴地采取新文学形式等各种后现代主义措施来解构理性主义话语氛围和建构相对主义语境的尝试中表现得一清二楚,但问题为什么依然留存呢?实际上,为SSK所推崇的常人方法学的“构成性反身性”观点已经给了我们答案:理性主义既是社会结构和心智结构的产物,同时亦在建构着社会结构和心智结构。如库恩(2003)对教科书及其替代性文献对成熟的科学范式走向常规化所起到的作用的精辟分析以及布迪厄的著名论断“在书写具有最为基本的重要性的诸社会中,心智结构是由学校系统灌输形塑而成的”(Bourdieu,1990:24)所表征的那样,自柏拉图以来,理性主义作为少数知识精英的知识理念就构成了由这些精英把持的教育制度的基本内容,占据着主流教育阵地,发挥着建构受教育者的心智结构的作用,并因此将各种非理性因素驱逐出人类的生活领域,使自己演变成为人类的基本存在方式。在这种情境中,包括“相对主义”、“反身性”、“悖论”等在内的几乎所有概念、命题和理论都深深地打上了理性主义的烙印,即使把悖论视作“原生于世界的发生过程以及我们关于该过程的知识的话语”(Suber,1987)的表述,也依然是一种理性主义话语。质言之,理性主义是相对主义的语境。因此,悖论,是曼海姆式努力所必然遭遇的难题。由此可以得出结论:悖论性反身性将在很长一段时期内仍然作为相对主义社会学的最大问题存在,而反思性反身性则依旧充当着这种新社会学主张突破悖论重围的基本工具,虽然它能在多大程度上起到这种作用还不得而知。<sup>①</sup>

#### 参考文献:

- 巴恩斯、布鲁尔,2000《相对主义、理性主义和知识社会学》,《哲学译丛》第1期。  
波普,1999《开放社会及其敌人》(第二卷),郑一明等译,中国社会科学出版社。  
布迪厄,1997,《文化资本与社会炼金术》,包亚明译,上海人民出版社。  
——,1998《实践与反思——反身性社会学导引》,李猛、李康译,中央编译出版社。  
布鲁尔,2001,《知识与社会意象》,艾彦译,东方出版社。  
邓晓芒,1993《思辨的张力》,湖南人民出版社。

<sup>①</sup> 当然,值得相对主义社会学的追求者欣慰的是,让社会学回到“社会”和“历史”中,成为真正的社会学,已经是批判社会学的一个基本诉求。如米尔斯(2001)、古尔德纳(Gouldner,1970)——虽然这并不表示批判社会学者完全认同相对主义的社会学认识论。布迪厄在一些场合也表达过类似观点,他批评那些专注于数学模型的经济学者“将实在的模式当成了模式的实在”(Bourdieu,1990:48;布迪厄,1997:128),讥讽过于形式化的社会学“是一门没有社会基础的社会科学”(Bourdieu,1990:51;布迪厄,1997:132),并试图建构“理性主义的历史主义”的社会学(华康德,1998:50)。

- 格尔兹, 1999《文化的解释》, 纳日碧力戈等译, 上海人民出版社。
- 林格, 1994《编者导言》, 载《哲学解释学》, 夏镇平等译, 上海译文出版社。
- 华康德, 1998《迈向社会实践理论: 布迪厄社会学的结构和逻辑》, 载《实践与反思》, 中央编译出版社。
- 黄瑞祺, 1982《意识形态的探索者曼海姆》, 台北允晨文化实业股份有限公司。
- 霍利斯, 2000《社会对实在的破坏》, 《哲学译丛》第1期。
- 霍利斯、卢克斯, 1999《〈合理性相对主义〉导言》, 《国外社会学》第1期。
- 伽达默尔, 1999《真理与方法》, 洪汉鼎译, 上海译文出版社。
- 库恩, 2003《科学革命的结构》, 金吾伦、胡新和译, 北京大学出版社。
- 马尔凯, 2001《科学与知识社会学》, 林聚任等译, 东方出版社。
- 曼海姆, 2000《意识形态与乌托邦》, 黎鸣等译, 商务印书馆。
- , 2001《意识形态与乌托邦》, 艾彦译, 华夏出版社。
- 米尔斯, 2001《社会学的想象力》, 陈强、张永强译, 三联书店。
- 莫兰, 2001《社会学思考》, 阎素伟译, 上海人民出版社。
- 苏国勋, 1988《理性化及其限制》, 上海人民出版社。
- 涂尔干(迪尔凯姆), 1995《社会学方法的准则》, 狄玉明译, 商务印书馆。
- 涂尔干、莫斯, 2000《原始分类》, 汲哲译, 上海人民出版社。
- 韦伯, 1999《社会科学方法论》, 韩水法等译, 中央编译出版社。
- 肖瑛, 2004《“反身性”多元内涵的哲学发生》, 《中国社会科学院研究生院学报》第3期。
- 赵万里, 2002《科学的社会建构——科学知识社会学的理论与实践》, 天津人民出版社。
- Ashmore, M. 1988, “The Life and Opinions of a Replication Claim: Reflexivity and Symmetry in the Sociology of Scientific Knowledge.” In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, (ed.) by Steve Woolgar, London: Sage.
- 1989, *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, London: The University of Chicago Press.
- Bohman, J. 1991, *New Philosophy of Social Science*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. 1990, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, California: Stanford University Press.
- Fuchs, S. 1992, “Relativism and Reflexivity in the Sociology of Scientific Knowledge.” In *Metatheorizing*, (ed.) by Rizer, George, California: Sage Publications Inc.
- Gouldner, A. W. 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books Inc.
- Latour, B. 1988, “The Politics of Explanation: An Alternative.” In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, (ed.) by Steve Woolgar, London: Sage.
- Longhurst, B. 1989, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, London: Macmillan Press.
- Mannheim, K. 1952, *Essays on the Sociological of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 1993, *From Karl Mannheim*, (ed.) by Wolff, Kurt, H., New Brunswick: Transaction Publishers.
- Mulkay, M. 1988, “Don Quixote’s Double: A Self-exemplifying Text.” In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, (ed.) by Steve Woolgar, London: Sage.
- Pels, D. 2000, “Reflexivity: One Step Up.” In *Theory, Culture & Society* Vol. 17(3).
- Simonds, A. P. 1978, *Karl Mannheim’s Sociology of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Suber, P. 1987, “A Bibliography of Works on Reflexivity.” In *Self-Reference: Reflections on Reflexivity*, (ed.) by Steven & Suber, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Wolff, K. H. 1970, “The Sociology of Knowledge and Sociological Theory.” In *The Sociology of Sociology*, (ed.) by Reynolds L. T. & Reynolds J. M., New York: David McKay Company.
- Woolgar, S. 1988, “Reflexivity is the Ethnographer of the Text.” In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, (ed.) by Steve Woolgar, London: Sage.
- Woolgar, S. & Ashmore, M. 1988, “The Next Step: An Introduction to the Reflexive Project.” In *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, (ed.) by Steve Woolgar, London: Sage.

作者系湘潭大学讲师, 中国社会科学院研究生院社会学专业 2001 级博士生  
责任编辑: 罗琳