

回到“社会的”社会学*

社会
2006 · 5
Society
第 26 卷

肖 瑛

摘 要:社会学是一门没有确定的对象边界、而是根据独特的方法论体系进行自我界定的学科。社会学的方法论根源蕴涵在“社会的”和“社会性”中。在社会学思想史中,“社会的”和“社会性”有四种表征:与“异化”和“失范”对立,彰显马克思意义上的“人类社会”和“社会化的人类”;与原子论的个人主义对立,彰显人与人之间的关联性和互动性;与抽象性对立,彰显具体性和相对性;与神秘性和神圣性对立,彰显世俗性和日常生活性。据此,社会学的方法论可用“社会学的想象力”来概括,在这种想象力中,社会是一个高度相对性和具体性的存在,个体和社会处在相互建构的“结构二重性”关系之中,个体的、日常的和世俗化的行动是社会实现自身的生产和再生产的基础。

关键词:社会学 社会的 社会性 社会学的想象力

一、社会学的界定:从对象出发还是从方法论出发

社会学是一门边界模糊的学科,社会学的发展史在某种角度说就是一个“清理门户”的历史,除了马克思,从 A·孔德、涂尔干、M·韦伯、齐美尔到今天的 N·卢曼、吉登斯和华勒斯坦,社会学家们都是在清理门户的进程中书写自己的学术史的。即使在中国,社会学在上世纪 70 年代末一复出,“社会学何以可能”的问题就缠绕着新老社会学学人。社会学缺乏一个被世人视为理所当然的学科边界,并因此而形塑

肖 瑛 上海高校社会学 E-研究院特聘研究员

上海大学社会学系副教授 博士

* 本研究获得上海市重点学科建设项目(项目编号:Y0104)资助。课题负责人李友梅教授一直关注着本研究的进展,并专门组织了两次小型研讨会,李友梅教授、沈关宝教授、仇立平教授、顾峻教授、张文宏教授、曹锦清教授、于海教授、刘玉照博士和刘春燕博士参与了讨论,阐发了相当多的真知灼见,对拙文的构思和论证启发良多;仇立平教授还向笔者慷慨赠予尚未发表的研究成果;张敦福博士仔细阅读了全文,从基本观点到写作规范都提出了宝贵的修改意见;笔者曾就本文的核心观点求教于苏国勋教授,苏师一以贯之的鞭策、鼓励和指导是这项研究得以继续的重要动力。笔者在此向各位师友深致谢意。文责自负。

出一种独特的学术史的直接原因,应该归因于社会学命名人 A·孔德给这门学科起的这个名字过于含混和歧义。望文生义,社会学理所当然的是关于“社会”(society)的学问,¹探讨的是“社会何以可能”的问题。但是,“社会”是什么呢?难道经济学、政治学就不关注“社会何以可能”吗?是否存在一个剔除了政治、经济、文化因素的纯粹的“社会”作为社会学的研究对象?“社会”虽然是一个出现较晚的概念,但又是一个最为“社会化”的概念,一个人人都在使用但很少有人能确切地说清楚其边界和具体构成的概念,一个既可以无所不包又可以空空如也的概念,用图海纳(Touraine, 2003)的话说,一个“含义不明的实体”(ill-defined entity)。在学科分类上,当社会学说自己是以社会为研究对象的科学时,实际上就等于把自己当成了总体的社会科学(social sciences)。事实上,A·孔德的原初目的也的确如此(肖瑛, 2004b)。²但是,其他归属社会科学(social sciences)丛林的学科会承认社会学的这种自我期许吗?其中经济学在这方面的帝国主义情结就远甚于社会学,比如,经济学家贝克尔(1995: 7)就声称:人类社会的一切现象都可以用经济学方法来分析。面对邻近学科的抗议,“社会学”在其起点上就遭遇到了以“社会何以可能”来确定“社会学何以可能”的尴尬。特别是在当前各种学科在研究领域上相互渗透日益明显的情势下,固守从研究对象角度界定自身学科性质的企图更是使社会学面临着各种质疑和挑战。

今天我们站在中国社会学的发展历程中来反思国内外社会学的“门户清理”史,可能还会发现两个问题:第一,吉登斯(1998: 55)说,“社会科学不太可能产生大量的原创性知识,……过去提出的理论和观点

1 有学者指出,齐美尔是反对这个看似理所当然、没有问题的答案的第一人(Frisby, 1990: 39)。

2 从 A·孔德为实证科学建立的学科金字塔开始,社会学充当整体性社会科学的帝国主义情结就一直绵绵不绝。涂尔干一方面承认 A·孔德提出的建立综合性学科的需要,但另一方面又反对 A·孔德把这门综合性学科界定为“哲学”,原因在于“哲学仅仅是个人的”(涂尔干, 2000: 147),真正的综合性学科应该是社会学(涂尔干, 2000: 148; 2003: 51); M·韦伯虽然是从社会学出发来阐述方法论问题的,但他显然没有把他的阐释学和历史主义的方法论仅仅局限于社会学,而努力地向所有的社会科学渗透。姑且不论在古典社会学阶段欧洲大陆的“社会学”和“社会科学”(social sciences)不分现象,即使在 20 世纪中后期,在美国,社会学的这种“帝国主义情结”也依然存留。比如帕森斯按照他的系统理论来进行学科划分时,研究社会系统的社会学、研究文化系统的人类学和研究人格系统的心理学是站在一个层次上的,而由于经济系统、政治系统仅仅是社会系统的子系统,所以相对于社会学而言,经济学和政治学就处在社会学的子学科的层次上了(Parsons, 1991; 帕森斯, 1986: 89)。

彼此之间虽然颇有一些矛盾之处,但今天看来仍然有它们的可取之处。”这恰恰告诉我们,既然从古典阶段以来,社会学的发展与其“正名”的努力始终不可分割,那么每一位社会学家在其陈述中都或多或少、或隐或显地包含着其关于“社会学”和“社会”的预设;可今天的我们在一面抱怨社会学的名不正言不顺,一面谋求给社会学“正名”和“清理门户”的同时,是否有意识地回归历史,在社会学经典文本的字里行间寻找这些预设以及它们之间可能隐含的某种一贯性?至少在中国社会学近30年的重建史中,这种思想史和文本学的努力还是欠缺的;相反,中国的学者要么笼统地说社会学是关于“社会”的科学,而在何谓“社会”的问题上语焉不详;要么在对象角度无法深入的情况下,转而从个人的爱好和利益诉求出发,自我意象式地把社会学界定为或者关于社会调查的学科,或者关于社会工作的学科,或者关于社会改革和预测的学科;要么在说不清道不明的情况下干脆避而不谈“何谓社会学”而转向“以问题为中心”的研究。

第二,当我们从研究对象角度来界定社会学的边界,为社会学圈下一块不容其他学科侵犯,其他学科也不会侵犯的领地的欲图和其他的目标努力都破产的时候,社会学的正名目标是否还有其他路径可循,比如说方法论路径或者视角主义路径?进言之,我们是否可以从社会学思想史角度寻找到社会学正名努力中可能暗含的方法论和视角主义维度?

事实上,在国内社会学界,早在上世纪80-90年代,就有学者注意到社会学正名的视角主义路径,并对西方学者使用方法论路径来区分美国社会学和欧洲大陆社会学的过程,以及实证主义方法论与反实证主义方法论之间的争论作了一些介绍(苏国勋,2005a, 2005b)。上述路径虽然与本文的选择并不完全契合,但至少给我们带来了一个启示,即从方法论和视角方面给社会学正名的可行性。

我们在进入社会学思想史的大门后就会发现:放弃自身对象的界定而选择方法论的角度来为社会学正名,为自身的职业正名,在古典社会学家那里就已经开始(肖瑛,2004b)。当涂尔干说社会学应该抛弃心理学和哲学的个人主义视角,而“假定所有法律和习俗的规范,甚至是那些属于个体生活的规范,都来自社会存在”,社会学研究应把社会事实当作外在于个体的、客观存在的“物”来看待(the social facts are to be

treated as “things”),这是社会学研究的一个必要的“心态”(certain attitude of mind)(Durkheim, 1982: 36; 参见 Ritzer, 2004: 161)时,当 M · 韦

伯强调社会科学应关注人的社会行动的意义时,³社会学选择方法论和视角预设的方式来自我正名的趋势就开始逐渐明朗(肖瑛, 2004b)。齐美尔在这方面的贡献尤其伟大。齐美尔([1908]2002: 1-16)指出,社会学有明确的研究对象,那就是“社会”,但作为一个整体的“社会”又不能为社会学所独占,而是与经济学等所有社会科学共有,因此,要区分社会学的学科特色就必须从其所建构的概念、公理和方式方法出发。显然 E · 康德对齐美尔起了非常深刻的影响。E · 康德说我们所认识的对象并不是“物自体”(thing in itself)或者自然(nature),而只不过是赋予“物自体”或者“自然”的“表象”(representation)(Simmel, 1971: 6),齐美尔(2002: 14)则说,“倘若没有某些概念、公理和方式方法作为毋庸置疑的前提,各门社会科学的任务根本无法探讨,经济的学说和各种制度、习俗的历史和党派的历史、人口理论和职业结构的探讨等等,都无从谈起。……在所有这一切东西和很多类似的东西里,都存在着思维的种种方式方法,借助它们,思维才能着手处置各种事件的材料,从中得到社会科学的认识,犹如思维从某些关于空间、材料、运动、可计数性的前提出发,把握各种外在的现象,没有这些前提,永远不能从外在现象形成物理的科学一样。”更直白地说,概念的作用就是通过分工在一个复杂的整体中抽出某单一的品质和功能作为自己的研究客体(同上: 19-20)。有鉴于此,齐美尔认定社会学仅仅在方法论意义上才是成立的,“只要它依仗的是人必然被理解为社会的动物,社会是一切历史事件的载体,那么,它所包含的对象就没有一个不是已经在现有的科学中被研究的,它仅仅是为所有现存科学找到一条新的途径,一种科学的方法,这种方法正是由于它可以应用于所有的问题,所以不是一门具有自己的内容的科学。”(同上: 7)这种康德式观念同样浸透在 M · 韦伯的思想中,他的“科学的研究领域不以‘事物’(things)的‘实际’

3 M · 韦伯的这种视角选择本以为整个社会科学立法为谋,但出乎意料的是它没有被经济学接受,却催生出一一种在方法论上与经济学截然对立的社会学的阐释学流派。

(actual)联系为依据,而是以‘问题’的‘思想’(conceptual)联系为依据”(韦伯,2000:19)就简明地表达了他关于价值判断在科学研究中的前提性功用的观点。因此,Therborn(2000)在回顾20世纪社会学的发展历程时说,在M·韦伯和齐美尔那里,社会学并不被视为一门界限清晰的学科,而是一种社会研究视角。多年以后,当P·柏格(Berger,1963:40)说出“社会学家并非观察不为任何他人所知的现象。他是以一种与众不同的方式来观察同一现象”,并进一步明确社会学研究的动源不是心理学的而是方法论的(同上:44),这何尝不就是M·韦伯和齐美尔思想的接续?!

那么,从何处入手在社会学思想史中厘清这种方法论正名的线索呢?显然,“社会”仍然是一个关键概念,“倘若现在应该有一门社会学作为特殊的科学,那么,社会的概念本身,除了对那些现象的外在的概括之外,就必须对社会的、历史的事实进行一种新的抽象化和归纳整理。”(齐美尔,[1908]2002:20)齐美尔的这种观点几乎成了以后所有社会学家的共识:N·卢曼(Luhmann,1999)断言,虽然“‘社会’是一个用旧了的概念,但要另找一个概念来指称(社会学的)指定对象并足以精确表达(社会学的)诸理论性目的,看起来还是会无功而返。”图海纳(Touraine,2003)则说,如果不参照诸如“社会”或“社会性”(the social)这些含义不明的实体,要界定社会学几乎就不可能。

现在已经很清楚,清理“社会学”门户的起点是社会学方法论或者说解释“社会”的视角。但是,社会学独特的研究视角和方法论体系是什么呢?或者说,“社会”这个概念所蕴涵的方法论意义和视角意义在哪里?笔者以为,在社会学话语中,“社会”主要是作为一个名词而出现的,从最宽泛的角度看表征的是人之生存的一个与纯粹自然⁴相对的具体情境,它在包括社会学想象在内的各种学术想象中只是扮演了一

4 本文使用“纯粹自然”概念是因为:第一,从理论上,“纯粹自然”应该是E·康德“物自体”意义上的,但根据E·康德的理论,人类的认识活动并不能直接地指向“物自体”,而是自身头脑中的先验理性所建构的关于“物自体”的“表象”,所以真正的“物自体”或者说“纯粹自然”对于人类的认识能力而言并不存在;第二,从经验上看,对在当今自然不断被人造化的背景下,社会与自然的区分已经日益模糊,“纯粹自然”是指还没有接受人的任何关照的存在,惟有从这个角度看,社会与自然才是可以区分的。进一步分析,我们可以发现,在“纯粹自然”并不存在的意义上,我们不再可能根据研究对象维度来界定社会科学与自然科学的区分,更罔论从这一维度分析社会科学内部的学科关系了。

个“壳”或者“形式”的角色,而不适合于作为一个认识论和方法论的概念接受分析,因此,在这种情况下,我们应该抓住隐藏在“社会学”和“社会”背后的更为关键的概念:“社会的”(social)⁵及其名词化的“社会性”(the social)⁶。“社会”作为一个统一的、有着确定边界的实体,是本体论意义上的,而“社会性”只是作为这个物质实在的一个层面而存在(Wernick, 2000)。“社会的”和“社会性”构成了社会学想象的基本内容,社会学家们赋予它们的各种想像,实质上要么是对“社会”的本体论预设的结果,要么必然对“社会”的本体论预设产生影响。所以,只有在明确界定“社会的”和“社会性”的基本内涵之后,社会学的学科视角和性质才能够显现,社会学视野中的“社会”的意义和内涵才能彰显。所以,笔者认为,对于社会学来说,“社会的”和“社会性”能更好、更直接地表达“社会”所内含的认识论、方法论意义。社会学的大师们正是在使用这个概念的过程中有意无意地界定了社会学的方法论特质和视角。事实上,在近 20 年的学术思潮中,无论是社会学的自我批判还是社会

5 与“social”相关的另一个概念是“societal”。在《美国传统词典》中,“societal”意思是“和社会的结构、组织或功能有关的”,威廉斯(2005:451)指出,这个词“20 世纪初期被用在民族学上,现在具有较广泛的中性意涵,”指的是“社会的(social)的组织与机制”。但在一些文本中,“societal”还有集体性的指涉——这与下文将要分析的“social”的某种意涵是一致的,比如,帕森斯在解释他的功能变项之一的“目标获取”(goal attainment)时就明确指出,“社会层面上(societal level)的功能目标获取就是导致一种带有等级特点的政治组织的集体性(collective)目标获取。”(Parsons & Platt, 1973:44)一位研究帕森斯的作者也作过相似的界定:帕森斯的二元论最鲜明的表现是关于“社会层面上(the societal level)规范的制度化与个性层面上(the personality level)规范的内化之间的关系”(Sciulli & Gerstein, 1985),这似乎表明“societal”是与“personal”相对立的,强调的是社会作为一种集体性的存在特质。为了论述的简便,本文不打算对“societal”在社会学思想史中的特别意义作专门论述。

6 关于“the social”,李猛在《抽象社会》中翻译为“社会关系”,李康在《Blackwell 社会理论指南》中则翻译为“社会范畴”。这两种译法同本文的译法之间并没有本质的区别,均强调一种虚拟的社会维度。

另外,要区分社会学思想史中的“社会”与“社会性”、“社会”与“社会系统”(social system),实在是一件麻烦事情,原因在于学者们在使用这些概念时严重存在的歧义性。譬如,在 M·韦伯的文本中,“社会”和“社会性”可以交换使用,范围非常广,包括整个实在,即文化的、经济的和政治的行动的集合体(Neocleous, 1995),虽然更多的理论是把“社会性”作为构成“社会”的一个维度而与“the economy”、“the political”、“the national”等并置(参见 Neocleous, 1995; Touraine, 2003);关于“社会”与“社会系统”的关系,帕森斯的文本中也表现出某种混乱性,有时“社会”和“社会系统”的指涉是一致的,有时后者又属于前者,而 N·卢曼把“社会”仅仅当作“社会系统”的一个子系统,“一个完整的(comprehensive)社会系统”(Luhmann, 1995:4,5)。为叙述的简便和保持逻辑一致性,本文不打算纠缠于这些概念之间的细微差别。

史研究的文化学转向,焦点都集中在“社会性”和“社会的”上。比如:布希亚鼓吹“没有社会性的社会”(society without the social)(引自 Smart, 1997:69);图海纳(Touraine,2003)竭力论证“社会性的衰落”(the decline of the social)和“‘社会的’概念的衰落”(the decline of the ‘social’);拉图尔在“行动者网络理论”(ANT)和科学知识社会学(SSK)在“社会性的终结”(the end of the social)和“后社会关系”(postsocial relation)方面大做文章(Latour, 2002; Wernick, 2000; Joyce, 2002; Lowe, 2003; Toews, 2003)。社会史研究致力于建构社会理论(theory of society),但其建构方式却始终围绕着对“社会的”内涵的解读的改变而改变,其发展历程因之而表现为“前社会史”(pre-social history)、“社会史”(social history)、“新文化史”(new cultural history)及“后社会史”(post-social history)等若干阶段(Cabrera, 2004)。

有鉴于此,本文将从词源学和文本学(思想史)角度出发,着力考察“社会的”和“社会性”这两个概念在社会学语境中所表征的多种面相,并据此厘定社会学的学科性质。

二、关联性:“社会的”词源学涵义

要廓清一个概念在具体语境中的具体指涉以及不同文本中的具体指涉之间的关系,首先必须从词源学角度厘清该概念的原初内涵。从词源学角度看, social 有三个来源:中古英语 sociale 与“家庭的”(domestic)同义;古法语 social;拉丁语 socius,作为名词意味着合作、同盟、商业伙伴或者同志,作为形容词指人们之间的纽带、人们之间的集体性的和关联性的以及同伴的(compainate)关系。

笔者通过“Google”搜索工具查询发现,关于“社会的”定义不下 20 种,除了某些针对性特别强的界定外,主要包括:(1)与人类社会及其成员相关的;(2)居住在一起或者享受共同体和有组织的群体中的生活;(3)与上流社会相关的,属于上流社会的,上流社会的特征;(3)同类群体的共同生活或者迁移的倾向;(4)好交际的(sociable),由好交际的人们组成的,为交际目的而形成的;(5)同他人关系友好的;(6)群居的昆虫,其个体性行为受同类的其他成员的控制;(7)意味着对他人行为的考虑;(8)涉及一群成员,他们为了其群体的福祉而相互依靠;(9)用以描述发生在希腊组织中的人际关系的发展的单词,不应与党派(party)

混淆;(10)涉及人类社会以及其成员之间的互动关系。

根据其词源意义和上述定义,我们可以总结出“社会的”的几种基本内涵:(1)集体性和群体性,即相对于个人而言集体和群体的优先性,或者比较中性地,个人与社会的关系问题即社会与个人的不同(威廉斯,2005:451);(2)人与人之间的交往和互动。威廉斯(2005:450)说,在17世纪时“社会的”就有了“关联的”(associated)、“交际的”(sociable)等指涉。(3)利他主义。集体主义就意味着利他主义,所以卢曼才说“社会的”太美好,威廉斯(2005:451)才说“social 被用来强调正面的而非中性的意涵”。在下文的思想史分析中,社会学关于“社会”以及“社会学”的界定,都是围绕这几种内涵展开的。换言之,“社会的”上述几种词源学内涵在社会学思想的发展中产生了重要的认识论和方法论价值。

但是,翻阅整个西方社会学文献,除了 P·柏格(Berger, 1963: 38 - 39)对“社会的”有过简单的解释外,我们很难找得到思想家和社会学家们关于“社会的”和“社会性”的明确界定。这就迫使我们不得不运用一种考据学的方法,紧跟社会学思想家们的步伐,在他们的文本脉络中寻找他们视野中这两个概念的具体指涉;而由于社会学作为一门后发的学科,其发生和成长是在同其他学科的竞争和辩论中得以实现的,这两个概念又是其开展自我辩护和批判其他学科的关键武器,因此,在具体的社会学文本中,这两个概念通常都有对立的观念相伴随,并因此以对立范畴的形式出场;正因为如此,在本文中,为了更准确地把握这两个概念,笔者将通过分析其对立概念的办法而达到明确它们在具体文本中的具体指涉的目的。在下文中,笔者将把这两个概念在社会学文本中的具体指涉归纳为四种:(1)与“异化”(alienation)和“失范”(anomie)对立,彰显的是马克思意义上的“人类社会”(human society)和“社会化的人类”(socialized humanity)⁷(马克思、恩格斯,1995a: 56),是高度自主、全面发展、平等互动的社会关系;(2)与原子论的个人主义(individualism)对立,表明人与人之间的关联性(associated)和互动性(interactional);(3)与抽象性(abstract)对立,表明具体性(concrete)和相对性(relativity);(4)与神秘性(mystification)和神圣性(sanctification)

7 本文在引用马克思和恩格斯的著作的汉译本时对于某些关键性词汇添加的英文名称主要取自网页上的相关资料,但因版本和页码不明确,故没有标明这些英文译文的具体出处。

对立,表明世俗性(secular)和日常生活性(everyday life)。其中,第一种指涉实际上是规范意义上的,以之为核心所建构的理论体系实质上是哲学人类学或者人道主义意义上的。但这种规范意义的“社会性”却种下了后三种经验或者描述意义上的“社会性”指涉的胚芽。

三、“社会的”发生及其规范意义

N·卢曼(Luhmann, 1999)说,“社会的”这个概念太美好(nice)、太友善(friendly)、太温馨(warmhearted),其对立面则是非社会的(unsocial)、犯罪的(criminal)和涂尔干意义上失范的(anomic)。不难看出,N·卢曼的这种界定实质上体现了“社会的”所包含的规范和哲学意义。虽然N·卢曼只是不经意地提及涂尔干,并暗示了涂尔干思想中所蕴涵的社会哲学内容,但涂尔干显然不是第一个从这种规范和哲学角度建构社会理论的社会学家,在他之前的马克思在这方面的成果要比涂尔干的论述系统得多,影响也大得多。在社会思想史上,马克思是彰显“社会的”和“社会性”并以之为武器批判资本主义社会的经济和政治制度、建构真正“人类社会”的第一人,“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类(socialized humanity)。”(马克思、恩格斯, 1995a: 56)在马克思的文本中,“社会的”和“社会性”具有双重含义:首先是规范意义或者哲学人类学意义上的,指有意识的人之间现实的、全面的、自主的和平等⁸的互动关系,人在这种消除了“异化”的互动中获得自己作为真正的人的本质即社会性(Barbalet, 1983: 73),社会成为一个真正的“社会化的社会”(socialized society)(Neocleous, 1995),虽然“这种完整的社会性只有在共产主义社会中才能实现”(Barbalet, 1983: 64);其次是描述意义上的,指涉人与人之间的互动关系,“社会关系的含义(by social)……是指许多人的共同活动,至于这种活动在什么条件下、用什么方式和为了什么目的而进行,则是无关紧要的。”(马克思、恩格斯, 1995a: 80)马克思在其早期著作中(1844年之前),以规范意义上的“社会的”和“社会性”为“批判范畴”(Neocleous, 1995),对“市民社会”的经济制度以及相应的政治制度

8 在《神圣家族》中,马克思(马克思、恩格斯, 1957: 48)充分表达了“平等”与“社会的”以及“人道主义”等概念之间的同一性。他指出,“平等是法国的用语,他表明人的本质的统一、人的类意识和类行为、人和人的实际的同一,也就是说,他表明人对人的社会的关系或人的关系。”

的“异化”，即“反社会的”(asocial)本质作了深刻揭露，进而初步建构起充分社会化的共产主义理想蓝图(参见 Barbalet, 1983: ch.3; Alexander, 1982b: ch.2-3)。也许正是在这个意义上，才有学者指出，“在 19 世纪后半期的欧洲学界，‘社会’一词对保守一点的学人来说简直就是个贬义词，对新派的学人来说，则是一个具有特殊政治-论战性含义的语词”(刘小枫, 2005)。

在分析马克思关于“社会的”和“社会性”的规范性理论之前，有必要对“社会的”和“社会性”的发生史作一简要的回顾。如前所述，在当代社会学和社会理论的话语体系中，“社会的”和“社会性”已是一个核心概念。A·孔德(1996: 43)很早就提出，实证哲学的任务是彰显人性的两种“卓越的属性”，一为智慧，二为“社会性”(sociality)；B·特纳(2003: 1)认为，“社会理论涵括了有关现代社会中社会范畴(the social)的性质的总体上的关注”；斯马特(Smart, 1999: 35)指出，在启蒙运动语境中，“社会性”第一次被建构成抽象知识或抽象推理的对象，成为理论反思和系统分析的核心目标，成为练习控制各种奇思妙想——这些奇思妙想企图让日常生活臣服于它——的技术发明的靶子；社会理论就是发展于这种情境中并开始反思现代性工程的。考察西方思想史，我们可以发现：作为人的现实生存和生活场域的“社会”自家庭出现以来就开始存在，可“社会的”和“社会性”作为独立的学术概念在现代性出现之前却一直缺场。亚里士多德说“人是政治的动物”，无论是亚氏还是其老师柏拉图，谈论的都是如何建立一个理想政治体的问题，而且，占据人口多数的奴隶被排除在政治存在之外，不享有做人的任何资格。进一步考察柏拉图以来的乌托邦史，几乎所有标志性著作，如莫尔的《乌托邦》、康帕内拉的《太阳城》、卢梭的《社会契约论》⁹，甚至被帕森斯认为是社会学的问题意识诞生标志的霍布斯的《利维坦》，其支撑性理念都还是社会的“政治整合”问题，社会附属于政治/国家，关于社会的论述最终都必须被置于建构某种政治制度的目的之下。

社会与国家或者说政治的分化最初出现在黑格尔的学说中。在黑格尔看来，法国大革命是具有世界历史重要性的事件，它代表了现代性

9 有学者指出，启蒙运动以来的社会思想由两个实体支配着：个人和国家，而处于这二者之间的“社会”则被认为是多余的并因此应该被摒弃的，卢梭的《社会契约论》是这种思想的典型表达(Nisbet, 1943)。

的核心问题——自由的政治实现——并包含着一个明显的社会维度；工业革命则引入了一种特征显著的现代生产模式，随之而来的是财富和贫困的两极分化，以及一个因依赖自身的劳动而贫困的阶级。正是在法国大革命、工业革命以及社会冲突急剧化的过程中，在家庭和国家之外，一个第三领域正在形成，这就是“市民社会”(civil / bourgeois society)。¹⁰

“市民社会”的诞生是现代性的标志，它具有几个基本特点：第一，它是一个与政治关系相对的社会——经济关系(Neocleous, 1995)；第二，它是一个中产阶级或者说资产阶级的领域。在德语中，“市民社会”bürgerliche Gesellschaft，意味着市民的和中产阶级的社会(黑格尔, 1961:205)，工人阶级被排除在“市民社会”之外，也被排除在理论关怀的视野之外。这一点与柏拉图以来的政治理论具有基本的一致性。在柏拉图、亚里士多德甚至晚近的莫尔那里，等级观念严重存在，奴隶不享有政治权利，不属于“政治的动物”，而在黑格尔那里，构成“市民社会”基石的薪资-劳工阶级却同样仅仅享受奴隶的地位。在西方历史上，拥有财产(property)是占据一定社会权势阶层(estate)和具有该阶层的成员资格的必要前提，惟其如此，一个人才能过上道德的生活，参与政治，而不能拥有一个阶层的成员资格就意味着这个人什么都不是。“当我们说一个人是某人时，我们意指他必然属于一个特定的阶层，因为要成为某人，就意味着他是一个实在的存在。一个没有阶层的人仅仅是一个自然人(private person)且不拥有实际的普遍性。不拥有一个阶层这样就把一个个体排除出社会之外了；而不拥有一个阶层就把工人阶级(working class)排除出市民社会之外。这样也就被摒除在道德生活之外。而惟当通过成为市民社会的成员之一，个体才拥有与之相关的权利和宣称。”因此，在黑格尔那里，“工人阶级不是市民社会”。

10 所谓“仁者见仁，智者见智”是也，黑格尔在法国大革命中看到了“市民社会”的出世，而如下文将指出的，孔德看到的则是利己主义的个人主义，即原子化的个体和政治国家的彰显而处于二者之间的传统社会组织的解体。当然，即使保守主义的孔德看到并承认“市民社会”在这俩过程中得以生长的事实，也不会因此而欢欣鼓舞，因为正如本文分析的，这种“市民社会”与他所渴望的传统社会组织具有本质的差异，前者以利己主义的个人主义为标准；后者则以集体主义为基础。同样，即使对于涂尔干这样的“个人主义者”而言，“市民社会”亦不是完全值得欲求的，因为他所向往的“个人主义”是生长于集体主义之中的“道德个人主义”，与“利己主义的个人主义”势不两立(Giddens, 1996: ch.7)。

(Neocleous, 1995)黑格尔的这种社会学说基本上奠定了以后社会学说的意识形态性质。M·韦伯对新教伦理与资本主义发生的探讨,本质上是关于资产阶级的,Wernick(2000)亦称A·孔德和涂尔干的社会学为“中产阶级社会学”(bourgeois sociology)。所以Therborn说,“社会学的产生是中产阶级社会——在中产阶级社会和市民社会双重意义上——的日益凸显和在知识上发现中产阶级社会的关键性组成部分。”¹¹(转引自Neocleous, 1995)第三,构成“市民社会”是原子化的个人,或者说是经济学意义上的个人主义的、功利主义的“经济人”,个体与他人的关系是一种目的和手段的关系。“在市民社会中,每个人都以自身为目的,其他一切在他看来都是虚无。……其他人便成为特殊的人达到目的的手段。”(黑格尔,1961:205)“市民社会是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场。”(同上:309)第四,在市民社会与国家的关系上,一方面必须承认个人主义兴起的必然性和必要性,另一方面必须看到这种个人主义的无序性,因此,“市民社会是必要的,但还不够,需要有国家来纠正它的不公正之处,使之井然有序。黑格尔认为,国家应该凌驾于私人领域这个共同体之上,应该代表整个社会。”(斯特龙伯格,2005:289)这样就形塑出“国家的神化”(state is God),“神自身在地上的行进,这就是国家。”(黑格尔,1961:259)一言以蔽之,在黑格尔那里,支配人的存在的,在市民社会内部是“经济性”,在市民社会外部是“政治性”和“阶级性”,“社会性”的出现尚需时日。

马克思基本上接续了黑格尔对“市民社会”的界定,但否定了市民社会是由原子人构成的假说,而是指出构成市民社会的人并非“和任何东西无关的、自满自足的、没有需要的、绝对完善的、极乐世界的存在”,恰恰相反,他们都是“感性的现实”的存在,“他的每一种感觉都迫使他相信世界和他以外的其他人的存在,甚至他那世俗的胃也每天都提醒他在他以外的世界并不是空虚的,而真正是把他灌饱的东西。他的每一种本质活动和特性,他的每一种生活本能都会成为一种需要,成为一种把他的私欲变为把他身外的其他事物和其他人癖好的需要。……正是自然的必然性、人的特性(不管它们表现为怎样的异化形式)、利益把

11 吉登斯(Giddens, 1987:37)也指出,被界定为社会学的学科研究中心的“社会”从社会学诞生之日起就在很大程度上被理解为“市民社会”。

市民社会的成员联系起来。……他们不是神类的利己主义者,而是利己主义的人。”(马克思、恩格斯,1957:154)而且,马克思并不认为从历史发展走向看“市民社会”内部成员之间的“市民生活”关系是终极合理的,在他看来,人的这种利己主义存在恰恰是“反社会的”的“异化”现象,并进一步决定了资本主义政治制度的反社会性:第一,“市民社会”制造了严重的阶级对立,“生产力在其发展的过程中……产生了一个阶级,它必须承担社会的一切重负,而不能享受社会的福利,它被排斥于社会之外”(马克思、恩格斯,1995a:90),这个阶级就是无产阶级。无产阶级依靠出卖自己的劳动力来维持自身和家庭的生存,这种异化劳动的结果是人与自己的类本质的分离和异化,人性被扭曲,人不再是一个完整的人。第二,阶级的分化使建立黑格尔意义上的“一切人都是国家的成员,国家的事务就是一切人的事务,一切人都有权以自己的知识和意志去影响这些事务”(黑格尔,1961:326)的政治制度在马克思看来是完全虚幻的。“马克思认为,国家只能反映市民社会某一阶级的经济利益,资本主义经济秩序必然有一个资本主义国家。把一个资产阶级经济与一个真正的社会国家结合在一起是不可能的。”(斯特龙伯格,2005:289)所以,资本主义国家虽然可能具有形式的民主制度,但这最多能使一个人成为法律意义上的抽象存在物,而不是一个完整的现实的人的存在,这样的国家仅仅是“政治国家”(the political state),而非“真正的国家”(the real state)(Barbalet,1983:9-10);“真正的国家”是“社会国家”,是“人的基本的社会性”(essential sociality of man)的有意识的充分表达,“国家的事务除了是人的社会本性(social quality)的行动和存在模式外,其他什么都不是。”(转引自 Barbalet,1983:9-10)第三,经济学家认为,市民社会中的人都是原子式的,促使他们联系的唯一纽带是个人之间自私的需要,人与人之间的关系是商业关系,他们所构成的社会是商业社会,人与人联系的媒介是市场,是抽象的货币。在马克思看来,这恰恰是“通过非社会的(unsocial)、个别的利益来建立社会”,在逻辑上是说不过去的,其实质是反社会的,“人的本质不是单个人(single individual)所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和(ensemble of social relations)。”(马克思、恩格斯,1995a:56)第四,私有财产是所有人的自我异化的根源,发生于现实生活中,并支配着国家、宗教等各种异化现象,“因此,对私有财产的积极的扬弃,作为

对人的生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等的向自己的人的存在即社会的存在的复归”(马克思,2000:82),“人类社会的史前时期”(马克思、恩格斯,1995b:33)才告终结。

马克思在规范意义上对“社会性”的阐发和对资本主义制度的批判在社会运动层面和政治制度层面产生了极大的影响。19世纪以来,劳工运动表现为“社会运动”,即阶级公正取代了经济待遇成为工人运动的主要目标;从“社会性”视角出发,经济的和政治的因素都应该服从于社会性,即社会公正和真正民主的诉求,而自由主义的资本主义制度恰恰与此相反。但第一次世界大战之后,随着苏联等共产主义阵营的兴起,“社会性”果真开始在国家制度建设上占据主导性地位,并在第二次世界大战之后带动了资本主义阵营内部的转向,北欧国家社会民主制度的建立就是标志。这种制度考虑到了工人阶级的利益,寻求实现经济增长与社会进步的统一,以创造一个以工人阶级、科学以及追求社会公正为基础的社会为目的,不仅在政治制度上,而且在经济活动的组织模式上,都按照“社会的”这一概念的要求来设计和构建(Touraine,2003)。

在早期社会学家的文本中,从马克思的这种本体论角度使用“社会的”和“社会性”是一个非常普遍的现象。A·孔德发现,法国大革命导致的一方面是个人主义和国家主义的极度张扬,原子化的个人直接面对国家的权威,另一方面则是家庭、教会等传统社会组织的式微和道德、社会团结资源的削弱以及整个社会的绝对无政府状态,而这种困境出现的根基“本质上不是政治性的,而主要是道德性的,因而解决困难的可能办法实际上更多地取决于舆论和风尚而不是制度。”(孔德,1996:40-41)换言之,A·孔德认为,造成无政府状况的根本在于社会的缺席,因此,克服这一困难的关键既非政治的,亦非经济的,而是社会的,在于“把人们统一在非政治的社会中”(Smith,1943)。在A·孔德那里,“社会性”与集体主义和利他主义同义,“实证精神最大可能地而且毫不费劲地拥有直接的社会性。……单纯的人是不存在的,而存在的只可能是人类,因为无论从何种关系来看,我们整个发展都归功于社会。……整个新哲学无论在实际生活或思辨生活中始终倾向于突出个人与全体的各个方面的联系,从而令人不知不觉地熟悉社会联系的亲密感;社会联系相应地延伸至一切时代、一切地方。谋求公众利益将不

断地被视为是通常确保个人幸福的最合适的方式，……慷慨宽宏的性情将是个人快乐的主要源泉。”(孔德, 1996: 52 - 53) 惟有社会才足以控制住个人主义的利己主义的肆虐, 才足以担当社会整合的重任。正是在这种本体论意义上使用“社会的”和“社会性”使 A·孔德像马克思一样建立起了社会学的社会介入倾向, 试图以自己的理论来改造和重建社会。1844 年, A·孔德干脆建立人道主义宗教, 并成立宗教色彩浓郁的“实证主义学会”, 竭力宣传其实证主义社会改造计划, 成了 M·韦伯所批评的以创立新宗教为谋的科学家之一。由于 A·孔德对“社会性”和“社会”及其所体现的集体主义和利他主义精神的极力推崇, 有人 (Wernick, 2000) 在总结法国社会理论传统的特征时指出, A·孔德用“社会”取代“宗教”(society is God)、建立新世界宗教的努力开启了社会神学(socio-theology)的先河, 这恰好与其反对任何的超自然思维和形而上学思维的追求构成矛盾关系。

在涂尔干那里, “社会性”和“社会”初看起来是一种冰冷的存在, 它是外在于人的、强制性的, “社会……不可避免地要个人立法, ……凌驾于私人之上”(Durkheim, 1984: xxxiv), 它具有自己的目的, 这种目的可能与个体对自身幸福和快乐的追求背道而驰,¹²“对个体的痛苦视而不见, 对个体的向往听而不闻。”(鲍曼, 2005: 7) 但进一步分析我们可以发现, 同孔德一样, 涂尔干的“社会”和“道德”是等价物 (Hilbert, 1991), “社会”特别是有机团结的“高级社会”, 对于个人来说就是一个温情脉脉的救世主, 是个人自由的普遍实现的不可或缺和替代的温床, 是治愈社会失范、维护个人利益的根本法宝。这种乌托邦诉求在《社会分工论》的结尾表露无遗, 作为社会学家的涂尔干的冷酷面孔已经消失了, 而作为哲学家的涂尔干的悲天悯人的那一面却清晰起来。涂尔干说, 个人虽然是受社会制约的, 但这种制约只是表现在个人人格的进步与分工的进步的一脉相承, 功能分化同时又是现代社会继续的必要条件, 功能分化的过程将催生出社会道德规范的发展和成熟, 是社会建立权利和责任的人际关系, 确立公平公正的竞争规范, 建立“与人为善、公平待人、忠于职守、各尽其责、按劳取酬”的道德体系的过程, 这个过程就

12 为反对个人主义政治经济学的契约理论, 涂尔干特意凸显了个人幸福与社会目的之间的断裂和对立 (参见 Durkheim, 1984: 179 - 199)。

是我们朝着“一个统一的人类社会”(a single human society)的目标靠拢的过程(Durkheim, 1984: 337 - 341)。

在“社会”与宗教、政治、科学的关系上,涂尔干把“社会”界定为一个囊括万物的载体,一个“自我生产”(self-generate)和“自我组织”的实在,一个终极的实在,一个上帝(Hilbert, 1991),社会自己决定了自己的本性。政府作为社会的构成性部分,也是社会根据自身需要锻造的,“政府形式不能决定社会的本性。我们已经说过,假如社会结构保持不变,最高权力的性质也有可能发生改变;相反,假如社会结构保持不变,最高权力的性质却有可能是一致的。”(涂尔干, 2003: 29)因此,“在我们发现我们面对的一架被赋予巨大权力的政府机器的每一个时刻,我们都必须不能从这些统治行动的特殊地位中寻找原因,而必须从它们统治的社会(societies)的本性中寻找原因。”(Durkheim, 1984: 143 - 144)在当时传统国家形式逐步消解的背景下,就维系社会团结和秩序而言,社会的因素亦比政治的因素具有更强的现实性:“要想治愈失范状态,就必需首先建立一个群体,然后建立一套我们现在所匮乏的规范体系。……无论是作为一个整体的政治社会(political society),还是国家,显然都担负不起这一重任。”(同上: xxxiv)同样,宗教亦是社会的产物,是社会的故意安排。“古往今来,我们看到社会始终在不断地从普通事物中创造出神圣事物”,“惟有社会是这类各色神化的始作俑者”(涂尔干, 1999: 283)。不仅如此,无论是个体意识还是理性、科学,所有的人为造物都是社会根据自身需要而自我创造的。涂尔干的这种断定为他的社会学的诞生做了本体论意义上的铺垫。

虽然涂尔干一再声称自己的“社会主义”同马克思的“社会主义”有着各种根本的差别(阿隆, 1988: 400 - 416),虽然 A·孔德、涂尔干和马克思在关于“社会主义”的具体内涵的认识上存在本质差别,但在对一般意义的“社会乌托邦”的追求上却是相同的,这种共性是区别于以前的所有关于社会建设和发展的哲学的。

四、描述意义的“社会的”多元内涵

“社会的”和“社会性”的规范意义的存在表明社会学在其早期还没有完全脱离哲学的襁褓。但是,任何的认识论和方法论预设都是建立在本体论预设的基础上的,后者在很大程度上决定着前者的内容和方

向。上文对马克思等人关于“社会的”和“社会性”的本体论意义的分析,一方面是为了努力还原社会学的发展和发展的历史,另一方面则是为了展现这一概念在他们的学说中所表现出的认识论和方法论取向,以及这种认识论和方法论内涵对社会学的学科性质的作用。

(一) 关联性与互动性:与原子论对立

关于“社会的”在社会学文本中的基本内涵,P·柏格(Berger, 1963: 38-39)指出,社会学家使用的“社会的”比较狭义也比较精确,指涉互动(interaction)、交互关系(inter-relationship)、相关性(mutuality)的特质。回顾社会学的思想史,我们不难发现,P·柏格的这种说法是有道理的。比如,马克思在《德意志意识形态》中把社会关系界定为许多个人的共同活动,在1846年给Annenkov的信中又指出,“何谓社会,它可能的形式到底是什么?人的互惠行动的产物”(转引自Alexander, 1982b: 46);M·韦伯(1968: 26-27)同样认为,所谓“社会关系”(social relationship),“乃是由多数行动者彼此考虑对方,因此指向彼此联系的行为”,表明“行动者和他人间存在着某种最低限度的相互关联(mutual orientation)”,但这种“关联”并不局限于某一种行动类型,而是可能包含相当复杂甚至对立的面相,比如“合作”或者“对立”的关系;齐美尔的思想也是M·韦伯式的,在1908年发表的论文《社会学的问题》中,他一开篇就指出,“在大量个人进入互动的地方,社会方才存在。这种互动通常是在一定驱力的基础上,或者是为了特定目的产生的。性爱的、宗教的或者纯粹联系的推动作用,以及捍卫、攻击、游戏、获取、帮助或指导等目的——这些因素和其他无数的因素促使人同其他人共同生活,或为他们或同他们或反对他们而行动,并因此而使自己的情况与他们的情况发生联系。……严格地说,不论饥饿或爱慕、工作或宗教狂热、知识或者智识的功能和结果,都不是社会的(social)。惟当它们把孤立个人之间的纯粹堆砌(aggregation)状态转变为彼此依存的(being

13 在英语中,“社会化”通常对应于 socialization,但林荣远先生根据德文原文将 sociation 也翻译成“社会化”,而且,根据一些文本脉络, sociation 的确具有“社会化”的内涵,比如有学者认为,在齐美尔那里,“社会学的合法对象是研究社会化(sociation)的各种形式和我们得以变成社会成员的诸过程”(Frisby, 1990: 45)。在该引文中, sociation 可以被理解为“我们得以变成社会成员的诸过程”,那当然就是我们常说的“社会化”了。同时, sociation 还指社会得以形成的具体方式(Frisby, 1990: 46),这也可以被理解为一种类型的“社会化”。

with and for one another)特殊形式——这些形式被归入互动的一般观念之下时,它们才是社会化过程中(in sociation¹³)的因素。”(Simmel, 1971:23)从上述引文可以看出:(1)无论是早期思想中社会哲学味道浓郁的马克思,还是一直把社会学作为一门学科来追求的 M·韦伯,都自觉地致力于把“社会性”和“社会的”这两个概念从哲学的襁褓中解放出来,置于经验分析的工具主义(instrumentalism)平台上。所以有学者指出,从《德意志意识形态》开始,马克思努力摆脱哲学人类学的视角,而转向经验的社会学视角,根据社会结构(social structure)来解释人的存在状况(Barbalet, 1983:87; Alexander, 1982b:ch.2-3)。在马克思的这种转向和 M·韦伯的建立经验科学的努力中,“社会的”和“社会性”的价值判断即 N·卢曼所说的“美好的”意涵都被排除了出去,而变成一个相对中立的科学术语。(2)这种经验或者描述意义上的“社会的”或“社会性”的基本指涉果然正如 P·柏格所总结的那样,是关于人和人之间的互动性和关联性。

但是,虽然 M·韦伯极力隔绝方法论选择与本体论价值判断之间的正相关关系(Weber, 1968:18),可正如前文已经指出的,本体论的预设事实上必然投射到方法论的选择上。另外,需要注意的是,由于社会学从其起点上就关注个人和社会的关系问题,因此,社会学家都自觉不自觉地把自己关于个人与社会的关系的界定注入到“社会性”和“社会的”等概念中,从而使得这些概念虽然在一般意义上表现为 P·柏格所谓的“互动”、“关联”等,但由于本体论预设的差异,在不同社会学家的文本中,其具体内涵却千差万别,彰显出不一样的方法论意义,一个极端是功能主义的有机论即集体主义(collectivism),另一极端则是方法论个人主义(individualism)。

把“社会的”和“社会性”解读为“集体主义”的直接动源在于 1832 年前后法国生物学家发明的有机体(organism)理论。生物有机体理论促使这一时代的法国社会思想家把注意力从个人转向集体,圣西门就是最早在字面意义上建立身体器官的社会学隐喻的学者之一(Lash, 1999:97)。这一思想直接影响了早期社会学家,如 A·孔德、涂尔干等人,使他们自觉地强调集体对于个人的优越性。A·孔德(1996:11)说,“如果说我们的任何观念都应视作是人类现象,那么此类现象就不纯粹是个人的,而主要是社会的,因为它实际上从集体的持续演变而来。”在

这里,“集体性”并不是指“个体会聚”(孔德,1996:52),即本文所说的“堆砌”,而是指不同个体之间的有机联系,就如生物体内部的组织关系一样。所以,在A·孔德论及社会的秩序与进步的关系问题时,总是习惯于采用生物学类比,“社会物理学中的秩序观念与进步观念,就如生物学中的组织观念和生命观念一样,不可分割。”(Comte,2000:118)换言之,社会学视野中的“社会”的内在构成与生物学对生物体的“有机体”预设在本质上是一致的。

如果在A·孔德的学说中我们还难以找到一种直白的社会有机体观点,那么,到涂尔干时期,这种痕迹就非常明显了,“涂尔干更喜欢生物学的强调整体(holistic)而忽略部分的特征”(Bohman,1991:1);如果说A·孔德虽然在致力于建立实证科学,但其思维和脚步还是停留在哲学的地盘里,那么,涂尔干则一直在自觉地追求实证科学思维对哲学思维的超越。所以,当涂尔干宣称个人幸福与社会期待之间可能是对立冲突时,他既表明了自己冷酷的科学立场,同时也确立了社会学所坚持的“社会主义”与传统哲学和心理学以及英国的政治经济学所鼓吹的“个人主义”的尖锐对立,确立了“社会”对于“个人”的“客观存在”的强制“力量”(force):社会具有一种独立的动力机制,它既无需考虑个人的要求,也无需个人的参与就可以按照自己的路径前进;而个人无论具有怎样的独立性和另类的要求,都不得不跟随社会的脚步,接受社会的制约,“社会的东西往往比个体的东西具有更高的威望”(涂尔干,2000:114),我们不能把社会环境(social environment)视为实现进步的手段,而应看作决定进步的原因(Durkheim,1982:140)。这就是涂尔干所谓的被当作“物”的、“只能用‘社会的’一词来修饰”的“社会事实”(涂尔干,2000:114)。“社会事实”的强制力不仅表现在根本不存在“个人”的机械团结社会里,亦存在于诞生了“个人”的现代有机团结社会里。而且,即使在现代高度分化的社会中,个体还是不可能成为自给自足的主体,而被完全嵌入到社会生活中,受各种社会因素的制约(Durkheim,1984)。那么,“社会事实”或者说“社会的东西”所具有的不可抗拒的“社会力”来自何方?答案是:有机体性和集体性。有机体性指“社会”表现为一个功能上相互契合的整体,作为构成这个功能整体的各个个人或者其他社会现象,都在其中发挥着一定的功能,其有用性取决于“社会”整体对它的功能需求,“应当从社会现象对社会环境的关系来评

价社会现象的有用价值,即我们所说的社会现象的功能。在社会环境引起的变化中,只有适合社会环境所处的状况的变化才是有用的,因为社会环境是集体生存的根本条件。”(Durkheim, 1982: 140 - 141)集体性则指与这种有机体性相契合并以强化社会的这种有机体性为目标的道德力量:“在人类生活中,只有集体才能延续观念和表现,所有集体表现都因其起源获得了威望,从而使它们拥有了强制性的权力。集体表现比个体表现具有更强大的心理能量。正因如此,它们才能给我们的意识提供力量。”(涂尔干, 2000: 140) A·孔德和涂尔干的上述努力奠定了功能主义的基本预设:社会互动在本质上是集体性的,所有社会过程都是在一定边界内(boundedness)发生,根据这两个参数可以确定所有的社会组成部分都是相互依存的(Alexander, 1982a: 59)。

与涂尔干和 A·孔德相比,马克思在个人与社会的关系上的态度更为辩证,争议也就相当的大。比如:在涂尔干看来,马克思从政治经济学的视角出发来界定市民社会内部的人际关系,这显然不是一个社会主义者的做法,所以在 1897 年发表的一篇题为《马克思主义与社会学:唯物主义的历史概念》的论文中,涂尔干抱怨道,社会主义本来完全可以把其集体主义理念张扬为自身的优点,但事实上“它根本没有生产出它来,最为重要的是,这种理念(指社会主义——引者注)并没有包含社会主义”(Durkheim, 1982: 172);有的作者也类似地指出,马克思早期的“社会”理论是机械论的,只是到晚期才表现出有机体论的迹象(Lash, 1999: 98);与此相反,亚历山大则认为,马克思在 1844 年到 1847 年间致力于发展的是一种工具主义-集体主义的社会分析路径(Alexander, 1982b: 45)。

笔者认为,对马克思的“社会性”思想出现这种归类困境的原因是多方面的:第一,马克思运用的是辩证法逻辑,这是涂尔干等人坚持的线性逻辑所难以把握的;第二,难以把马克思的本体论社会理论同其经验论的社会学学说截然分离;第三,马克思在一般性地界定社会关系的内涵的同时,还对不同历史时期和不同阶级内部的关系做了阐述,这种特殊性论述难以用集体主义或机械论来简单概括。本文无法对马克思关于社会关系的各种特殊论述作充分介绍,而只能努力把握其“社会性”的一般意义。

首先,社会关系是在从事生产活动的个人之间发生的,是“许多个

人的共同活动”(by social we understand the co-operation of several individuals)的结果:“以一定的方式进行生产活动的一定的个人(definite individuals),发生一定的社会关系和政治关系。……社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程(life-process)中产生的。”(马克思、恩格斯,1995a:71)换言之,个人是社会关系构成的主体。而且,即使在具体的生产过程中,个人也处于真正的主体地位,“说到生产,总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产(of production by individuals in a society)。”(马克思、恩格斯,1995b:3)

但是,各种社会关系的“总和”(ensemble)(马克思、恩格斯,1995a:56)又会构建起一个相对刚性的社会,这个社会作为一种超个人的结构性存在,对个人思维和行动起着强劲的约束作用,制约着行动者的具体行动方向和行动内容。在与 Annenkov 的通信中,马克思指出,“人能自由选择适合自己的这种或那种社会形式吗?绝不能。假定在人的生产力的特定发展阶段上,你就得获得特定的商业和消费形式。假定在生产、商业和消费的特定发展阶段,你就会遭遇相应的社会构造,相应的家庭组织、秩序组织或者阶级组织。”(转引自 Alexander,1982b:46)这些具体的社会形式,归根结底是由生产关系决定的:

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。(马克思、恩格斯,1995b:32)

社会结构不仅决定着人的意识,而且还是个人思维和行动的不可或缺的条件和手段,只有在社会关系中,人才能成为人,追求自身的独立和自由。这一点马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中有过精致论述:

我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,

就越表现为不独立,从属于一个较大的整体;最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社(community)中。只有到18世纪,在“市民社会”(bourgeois society)中,社会联系的各种形式,对个人说来,才表现为只是达到他私人目的的手段,才表现为外在的必然性。但是,产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。人是最名副其实的政治动物(“zoon politikon”[social animal]),不仅是一种合群的动物(social animal),而且是只有在社会中才能独立的动物。¹⁴孤立的个人在社会之外进行生产……是不可思议的。(同上:2)

由此我们可以发现,在马克思那里,“社会的”和“社会性”表现出一种复杂的悖论性关系:一方面,个人是社会和历史的创造者,另一方面这种创造不是随意的,而是在特定的社会结构网络中进行的;一方面社会的发展与个人所受的约束成正比,另一方面没有社会的发生和发展,个人的自由又根本不能产生。一言以蔽之,个人和社会的关系实质上是一种“相互作用的关系”(马克思、恩格斯,1995a:50),一种相互构成的循环关系,已经超越了个人主义、机械主义或者集体主义等关于“社会性”的类型界定模式。

在社会学的三大古典大家中,也许只有M·韦伯的思想最为个人主义了,但正如M·韦伯(2005:23)自己指出的,这种方法论的立场与把社会性当作集体性的本体论预设并不冲突。至少,M·韦伯的“社会的”是指涉到人与人之间的互动关系的。在关于“社会行动”的界定中,M·韦伯(Weber,1968:4)指出,“只要行动的个体赋予其行为一种主观意义,我们就称其行为为‘行动’。只要其主观意义考虑到他人的行为,并且因此是指向其过程的,这种行动就是‘社会的’。”而只要这种意义得到行动者的认可并使相关行动具有重复发生的可能性,一种社会关系就形成了,“社会关系的意义内涵中保持相对不变者,可以形成所谓的‘准则’,其平均的和大概的内在态度是参与者期望于他的同伴,并将

14 值得注意的是,虽然涂尔干一再强调自己的思想与马克思思想的差别,但当他以不同方式多次表达个人人格“是随着文明的发展才逐渐产生出来”(Durkheim,1984:141)的观点时,实际上不过是对马克思这一观点的另一种表述形式而已。

自己的行动指向这类准则的基础。”(韦伯,2005:37)。这类相对固定的社会关系,既可以是冲突性的关系,如劳资冲突,亦可以是某些“集体性实体”(collective entity)(Weber,1968:14),如国家、民族等。

在社会学话语体系中,“社会的”基本内涵的这种关系主义色彩有一个不断浓郁的过程。在曼海姆看来,“关系主义”(relationism)一方面指特定情境中所有意义因素之间的相互指涉,另一方面又是知识社会学的基本方法论,即对任何意义的意思的提取都应该通过既定思维框架中的这种互惠性的相互关系来实现(Mannheim,1999:76)。G·H·米德和A·舒茨等把社会学的核心概念从“行动”或者“意识”移置到“主体间性”和“互动”,彰显的正是行动者之间的关系性存在。当布迪厄说“社会是由关系,而不是个人充塞而成的”(布迪厄、华康德,1998:236)时,实际上已经把“社会性”的关系主义取向张扬到了极致。

(二)相对性和具体性:与抽象性对立

在各种文本中,“社会的”与“历史的”(historical)常常被并置,比如J·博曼(Bohman,1991:viii)说,“现在,所有的科学都被正确地视为各种历史的、社会的和自我反思的实践,包括从自身中推导出社会实践观念本身的那些社会科学类型”;现在的科学观念把“知识视为一个正在进行的社会的历史的产品”。“历史”(history)的一个重要指涉是过去发生的事件之间持续的、相关的关系,这种相关性甚至指向现在和未来。马克思指出,“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力;由于这个缘故,每一代一方面在完全改变了的环境下继续从事所继承的活动,另一方面又通过完全改变了的活动来变更旧的环境。”(马克思、恩格斯,1995a:88)吉登斯(1998:49)把“历史性”(historicity)解释为“置身于始终面临变迁的社会中的一种特定感觉”。对于德国历史主义学派(historicism)来说,“历史”不仅意味着独特性(uniqueness)、个体性(individuality)和不可重复性(non-repeatable)(Zart,1980),而且意味着各种不同的历史状况及脉络情境,通过这些历史状况及脉络情境,所有的特殊事件必定可以得到

15 必须注意区分“相对性”和“相对主义”(relativism),正如下文关于“后现代转向”与“后现代主义转向”之间的区分一样,“相对主义”指涉的是一种与普遍主义或者理性主义绝然对立的极端状态,而“相对性”则处在这两个极端所构成的连续体上,是两个极端不断矛盾运动的结果。

解释(威廉斯,2005:204-7)。由此可见,除了“历时性”外,“历史的”还具有如下几种内在构成性特征,即特殊性、普遍关联性、变动性和情境性。所有这些特质都与相对性(relativity)¹⁵有一定程度的意气相投。

“社会”在18世纪时就出现了相对性的意涵,表征的是“构成特殊社会的特殊法则”,在此基础上该概念实现了自身的现代性转向(威廉斯,2005:448)。现实生活中的“社会”也不是理性主义意义上的普全和恒定的,而是一个“能动的生活过程”(马克思、恩格斯,1995a:73),处于时间和空间的双重维度上,在这些维度的不同结合点上的特点是不一样的。如果说“历史的”强调“社会”这一实体在时间向度上的相对性,那么,“地方的”(local)则指涉其空间向度上的相对性,两者从时间和空间两个向度共同构成一个相对性意义上的概念:社会的。科林斯(Collins, 1988)的“知识的社会性基础(the social grounding of knowledge)是一种造成历史性(historicity),一般而言即相对主义(relativism)的方法”的断言可谓是对上述观点的精确表述。

相对性从来就不是抽象意义上的,它只有在与具体参照物的对比之中才成为可能,因此,相对性取向必然隐含着与“抽象性”对立的“具体性”(concrete)和“现实性”。马克思在他的批判理论的建构中,“具体性”是“社会性”的构成性内涵,并始终与“社会性”一起构成其批判那种从天国出发来关照人间的唯心主义哲学的武器,“我们的出发点是从事实际活动的人,而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。”(马克思、恩格斯,1995a:3)“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”马克思的这种反抽象唯心主义的立场贯穿其所有的研究,所以S·拉什(Lash, 1999:92)恰当地指出,“当马克思说使用价值是具体的而交换价值是抽象的时,他是在非功利主义的意义上理解使用价值的。的确,马克思式的交换价值的抽象化同关于快乐和痛苦的功利主义微积分学是一个不可分割的整体。相比而言,使用价值在很大程度上是一个生活世界,并直接地是经验化的现象。”联想到马克思在其早期著作中努力构建的“人类社会”蓝图时也不难发现,“人类社会”作为一个消除“异化”现象的人类生存状态,实际上也是一个具体的经验生活领域,在其中,货币等抽象媒介被废止了,人与人之间的抽象平等不再有效,抽象的交换价值重新被具体的或者说实质的使用价值

所取代。

把“抽象性”和“社会性”对立起来也是涂尔干的一贯立场。这一立场不仅可以从他对孟德斯鸠以及卢梭的理论的解读中得以清楚地呈现,而且也反映在他的教育思想之中。S·拉什(Lash, 1999: 96)在分析涂尔干的思想时指出,涂尔干反对形式主义的和把社会抽象化的法国教育,“他注意到 17 世纪的人文主义文学处理的是一般性和非人性的类型,这些类型都被从所有明确的社会语境(social context)中抽象出来。”对涂尔干而言,这种教育是一种教授人性,是一种永恒的实在、独立于时空变化而永远恒定的教育系统的一个组成部分。涂尔干还反对 18 世纪的抽象个人主义,而主张“既定社会中的特定个人的具体的和道德的个人主义。他希望教育不再是抽象的,而应当鼓励对固定的(solid)、坚实的(firm)和具有抵抗力的(resistant)对象进行反思。”

(三)世俗性:与神秘性对立

“世俗性”和“相对性”、“具体性”之间是一个互为因果的关系,二者具有本质的一致性。正是如此,虽然有人说 A·孔德和涂尔干在启蒙运动颠覆了耶稣上帝、法国大革命摧毁了专制帝国之后重建了一个社会上帝和社会神学(Wernick, 2000),但从总体上看,“社会的”和“社会性”的出现和彰显还是一个反神秘化(anti-mystification)和反神圣化(anti-sanctification)的过程,在一定程度上即世俗化和日常生活化,即反对在现实层面上将某一现象纯粹化、抽象化和超验化,从而脱离普通人的视线和能力。我们可以从 E·莫兰(2001: 27)的如下诘问中清楚地看到“社会性”的这种特质:“社会学家是不是处在社会之上? 是不是超越了社会? 如果是,那么他应该证明自己具有神圣的或是权威的地位。”

马克思是彰显“社会性”的第一人,毋庸置疑也是彰显“世俗性”和“日常活动”在社会建构活动中的现实意义的第一人,是使高高在上的哲学回归现实生活的第一人,“现实的、感性的活动”和“实践”构成马克思一切学说的起点。在《神圣家族》中,马克思指出,“在‘德法年鉴’中曾经证明犹太精神是依靠历史、通过历史并且同历史一起保存下来和发展起来的,然而,这种发展不是神学家的眼睛,也不是在宗教学说中所能看到的,而只有世俗人的眼睛,只有在工商业的实践中才能看到。”(马克思、恩格斯, 1957: 140)在《费尔巴哈的提纲》中,他同样认为,“费

尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教世界(religious world)和世俗世界(secular one)这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。……费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”(马克思、恩格斯,1995a:55-56)

马克思把社会关系解释为“许多个人的共同活动”,而“活动”的本质是实践,“全部社会生活在本质上是实践的。”“实践”不是常人无法企及的领域,而恰恰体现在常人的日常生产活动即追求衣食住行需求的满足的行动中:

人们为了能够“创造历史”,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身,而且这是这样的历史活动,一切历史的一种基本条件,人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它,现在和几千年前都是这样。……第二个事实是,已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要,而这种新的需要的产生是第一个历史活动。……一开始就进入历史发展过程的第三种关系是:每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人,即繁殖。这就是夫妻之间的关系,父母和子女之间的关系,也就是家庭。(同上:79-80)

人们就是在这种现实的(actual)的、日常的生活过程中生产和再生产着社会:“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。”因此,“始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探讨”(同上:81)。

在德国语境中,以“历史的”代替“社会的”是非常普遍的现象,M·韦伯的文本同样如此。M·韦伯一方面像所有历史主义者那样强调任何历史行动和现象的个体性、独特性和不可重复性即相对性,另一方面

又把这种独特性在一定程度上归结为人的感性存在。这一点可以从 M·韦伯对目的论把人的“社会行动”神秘化为纯粹的理性行动的批评上体现出来。M·韦伯(1999:73-74)指出,现实层面上的“社会行动”并非目的论意义上“直接和完全地‘适应’既存‘条件’”的“合理行动”,相反地具有高度的偶然性和情绪性,不仅涉及“关于事实的不合理的‘先入之见’,思维偏差和错误”,而且还不可规避地带着“‘脾性’、‘情绪’和‘冲动’”。这样,M·韦伯就把历史从那种不食人间烟火的纯粹工具理性和决定论的云端带回到世俗的和日常生活的坚实的地面,人正是在这个情绪和理性杂陈的日常行动中不经意地生产和再生产着自己的生活、社会甚至整个历史。也正是对日常生活的这种认识使 M·韦伯的“理念型”关注的个别事实往往不是宏大的和抽象的,而恰恰是生活中不经意的动作或者瞬间,如 1866 年战争中“柏林五月之夜打响的两枪”,如欧洲文明历程中的“马拉松战役”(韦伯,1999),从中寻找历史的“意义”。

五、回到“社会的”社会学

“社会的”和“社会性”对于社会学而言具有基本的认识论和方法论意义,不仅决定着社会学对象的选择,而且也决定着社会学如何研究这些对象。在前文中,我们对社会学视野中的这两个概念的基本内涵做了较为详尽的厘定,现在,我们就可以以之为依据来界定和总结社会学的基本认识论和方法论了。

(一)社会学的想像力

P·伯格(Berger,1963:51)说,社会学中的揭穿真相的动机的各种根源,不是心理学意义上的,而是方法论意义上的或者指涉架构(frame of reference)意义上的。那么,这种方法论或者指涉架构是什么?其认识论和方法论基础在哪儿呢?早在 P·伯格说这话之前的 1939 年,《社会力》杂志发表了一篇论述涂尔干的社会学方法论的论文,题目是《社会性地解释社会现象》(Explaining the Social Socially)(Alpert, 1939)。这个标题在不经意间预先回答了 P·伯格提出的社会学方法论难题。从社会学思想史角度看,我们可以把“社会性地解释社会现象”置换为“社会学的想像力”(the sociological imagination)。

所谓“社会学的想像力”,简单地说就是对任何社会现象包括个人

命运的理解和把握都应该置于其所处的整体的历史和社会背景中,“我们在不同的和特定的环境中所经历的事情通常是由各种结构性变迁造成的。相应地,为了理解许多个人环境的诸变化,我们需要跳出这些变化本身来看这些变化”(Mills, 1959: 10);换言之,社会学研究的“前提假设是,最具个人性的也就是最非个人性的。许多最触及个人私密的戏剧场面,隐藏最深的不满,最独特的痛苦,男女众生但凡能体验到的,都能在各种客观的矛盾、约束和进退维谷的处境中找到根源。这些客观外在的因素到处都是,体现于劳动力和住房供应市场的结构之中,表现于学校体制毫不手软的约束之中,铭刻在经济继承与社会继承的机制之中。”(布迪厄、华康德, 1998: 263)虽然“社会学的想像力”这一概念直到 1959 年才由米尔斯提出来(Mills, 1959),但其实际发生却早得多,在“社会学”这一术语出现之前 100 年就由孟德斯鸠做过系统的尝试。A·孔德虽然没有实践过社会学的想像力,但他在把社会学界定为一门知性科学时指出,只有透过历史,在社会中观察人的活动和行为,人才了解人类思想(阿隆, 1988: 121),体现了“社会学的想像力”的萌芽。涂尔干 1892 年在评论孟德斯鸠的《论法的精神》时,第一次明确地把这种想像力作为社会学的根本标志。他说,在以前的学说中,总是把构成社会的各种因素在截然分离的基础上展开论述,道德研究看不到伦理道德与社会经济因素的内在关联,政治经济学则忽视经济因素与社会伦理规范不可规避的关系,只有“孟德斯鸠非常清楚地看到,所有这些因素构成了一个整体,如果我们不参考其他因素而孤立地考察它们,它们就不可能得到理解。孟德斯鸠无法把法律从道德、贸易、宗教中孤立出来,首先,他并不认为法律处于社会形式之外,它能够影响到其他所有的社会现象。所有这些现象可能在很大程度上彼此不同,但它们表达了一个既定社会的生活。它们是社会有机体的元素或器官。”(涂尔干, 2003: 50)曼海姆(Mannheim, 1999: 27)在《意识形态与乌托邦》的一个脚注中也简明地表达了社会学的想像力的实质:“社会学观点则从一开始就寻求在群体经验的背景中解释一切领域的个人活动”。与曼海姆同时代的 G·H·米德(1999: 7)在界定社会心理学的性质时亦有类似的观点:“社会心理学研究处于社会过程内部的个体的活动或者行为;只有根据个体作为其成员的整个社会群体的行为,一个个体的行为才能得到理解……。对于社会心理学来说,整体(社会)先于

部分(个体)而存在,而不是部分限于整体而存在。”

但是,关于“社会学的想像力”的论述最为完整且对后世影响最大的思想家还是当属从不以“社会学家”自诩的马克思。在《哲学的贫困》中,马克思写道:

每个原理都有其出现的世纪。例如,权威原理出现在 11 世纪,个人主义原理出现在 18 世纪。……但是,为什么该原理出现在 11 世纪或者 18 世纪,而不出现在其他某一世纪,我们就必然要仔细研究一下:11 世纪的人们是怎样的,18 世纪的人们是怎样的,他们各自的需要、他们的生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的;最后,由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。难道探讨这一切问题不就是研究每个世纪中人们的现实的、世俗的历史,不就是把这些人既当成他们本身的历史剧的剧作者,又当成剧中人物吗?(马克思、恩格斯,1995a:146-147)

马克思在这里实际上已经描述了社会学的想像力的具体操作方式,简言之,就是要根据一个思想产生的社会历史背景以及构成这个背景的物质生产关系以及在这个关系上得以生产和再生产的人际关系、政治制度、生活方式等结构性关系来考察该思想的产生、内容、表现形式以及性质。当然,在马克思那里,生产力和生产关系之间的结构性矛盾对整个社会和思想的生产和再生产起着根本的决定作用。这一思想贯穿马克思一生的写作和思考,并凝练在《< 政治经济学批判> 序言》那一段脍炙人口的论述中,限于篇幅,本文不做引用。

对以上所列社会学古典思想大家对社会学认识论的界定进行总结,我们可以初步发现,“社会学的想像力”的提出是建立在关于社会的“社会性”的如下预设的基础上的:

第一,“社会”是一个其各组成部分普遍联系的整体,一个高度结构性的和集体主义的存在。古典社会学家们都“着重于‘集体主义的’思想方法,这种思想方法起源于卢梭和德国唯心主义,而后者为他们批判功利主义提供了主要的衡量标准。”(帕森斯,1986:88)任何社会现象都只是这个整体的组成部分,其发生和变迁都受到“社会”的制约,体现了“社会”的意志。

第二,“社会”虽然表现为一个物质性存在,但构成它的不仅是物质生产关系,而且指涉各种精神的和意识的关联,不过后者在其发展过程中已经被客观化,具有了“客观物质”的基本特点,并不以个人的意志为转移。

第三,但“社会”又不是一个一成不变的有机体,而是处在不断的变化中,不过,即使其变化也是自主的,而不受其他因素的制约,借用 A·孔德的话说,“社会秩序从来不会有别的什么直接的基础”(转引自阿隆,1988:143)。

第四,在个人生活与社会整体的关系方面,后者构成前者的环境,不仅发动而且制约和引导着前者,前者无以超越后者的阈限。“我们提惯习,就是认为所有个人,乃至私人,主观性,也是社会的、集体的。惯习是一种社会化了的主观性。……人类的思维是受社会限制的,是由社会加以组织、加以构建的。就像马克思所说的那样,不管他愿不愿意,个人总是陷入‘他头脑的局限’之中,也就是说陷入他从他所受的教化里获得的范畴体系的局限中,除非他意识到这一点。”(布迪厄、华康德,1998:170-171)

基于关于“社会”及其与各组成部分的关系的上述想象,对社会现象的研究必须坚持如下原则:第五,“社会现象的原因内在于社会本身”(Durkheim,1982:141),首先应该摒弃把“‘各种事实’归入到抽象的观念中去”的企图,而是应该努力把“‘特定的事实’……作为一个真实的因果性因素”整合到“一个真实的,并因此而具体的语境之中去”(韦伯,转引自 Zaret,1980),然后分析该社会现象所处“社会环境”的整体结构和存在特点,从其中探讨这一现象的生产原因,“部分要根据整体来说明,而不是整体要根据这个部分或者某些部分来说明。”(米德,1999:7)具体言之,对任何现象的研究都应该首先洞察这一现象得以生产和再生产的社会环境,这个环境作为一种结构性因素,像一只看不见的手,对该现象的生产和再生产起着决定性作用。在这个结构性存在中,我们方可以厘清任何看似偶然的因素背后潜存的必然性成分。“要想充分理解处于某个空间中的个体的行为,就等于理解他所作所为背后的必然性条件,就是使那些乍看上去不过是机缘凑巧的偶然行为,表现为不得不如此的必然事件。”(布迪厄、华康德,1998:261)

“社会学的想像力”突出了社会学在面对“社会何以可能”问题时的

独特视角和方法论。如前文所述,“社会何以可能”是所有社会科学的主题,故不能作为社会学界定自身学科性质的依据,真正的依据应在于如何回答“社会何以可能”即方法论上。“社会学的想像力”张扬的“社会性地解释社会现象”的理念就为社会学提供了依据,有效地回答了“社会学何以可能”的问题。正如布迪厄(2003:48)在批评结构主义语言学时所暗示的那样,¹⁶对“社会何以可能”的解答概言之有两种视角:一种是非社会性的,如结构主义语言学把“话语独立于话语运作的环境”一样,这种视角把社会当作一个由抽象的活动或者教条构成的抽象实体;一种则是社会性的,强调构成社会的各种原则和行动是在特定的社会语境中发生的。显然,社会学属于后一种情况。质言之,在“社会学的想像力”中,“社会”不仅被当作社会学的研究对象,而且更为重要的是——“社会的”和“社会性”——被视为社会学自我认识和建构的认识论,被视为社会学认识社会的方法论,从而实现了研究对象与认识论、方法论在社会学中的统一。

可是,这样来理解“社会学的想像力”虽然强调了不同社会因素之间的相互关联性,强调了社会的有机体存在以及它对于个体的约束作用,但并没有充分表征“社会性”和“社会的”这两个概念所蕴涵的全部认识论和方法论意义。换言之,对“社会学的想像力”这种理解缺乏一种辩证性。也就是说,在按照上述原则理解的“社会学的想像力”中,(1)被当作“背景”的“社会”是一个高度刚性的有机体,缺乏适当的弹性,从而否弃了“个体”在“社会”面前的能动作用,“个体”成了社会运动的消极的盲从者,一个呆子,“主体”因此而隐匿了。(2)“主体”的消失必然造成社会学家对人们的日常生活社会的生产和再生产中的重要作用的无视,社会学可能因此而重新回到马克思所批判的抽象性层面上去。(3)多样性的社会存在样态(societies)被遮蔽了,整个人类生活空间变成了普遍主义意义上的单一“社会”(society),并因此而清除了

16 笔者以为,布迪厄的批评并非完全否定结构主义语言学中的“社会性”,而只是抱怨其同涂尔干式社会学一样的客观主义立场。结构主义语言学的领军人物索绪尔在法国工作多年,与涂尔干同时代,其观点与涂尔干的思想颇多类似:其对能指与所指的区分同涂尔干对社会事实与个体心理事实的区分基本一致;其历时语言学与涂尔干对社会制度如宗教、科学等的形成分析亦无二致,充盈着社会学的想像力;其共时语言学的结构主义立场也使他陷入涂尔干的“社会学主义”的客观主义窠臼中,社会学味道因此而索然。

“相对性”、“具体性”等概念在社会学话语中的位置。为革除以上弊端，我们还需要从“社会的”和“社会性”所蕴涵的其他含义来更全面地理解“社会学的想像力”，建构一个相对完整的社会学视角或者说社会学的方法论体系。

（二）结构二重性

“社会的”基本内涵就是互动性。在社会学思想史中，无论是马克思还是 M·韦伯，都非常强调个体与社会、行动与结构之间的相互建构，马克思的“人创造环境，同样，环境也创造人”（马克思、恩格斯，1995a:92）和要把社会中的人“既当成他们本身的历史剧的剧作者又当成剧中人物”就表明了这个立场。虽然涂尔干在早期把社会作为一个外在于行动者并对行动者具有强制性的“事实”，但根据帕森斯的研究，在晚年时他已经逐渐缓和了这种极端观点，而强调社会和个体、结构与行动之间的相互嵌入性（帕森斯，2003）。从一定角度说，社会学的百年历程就是它在处理行动与结构之间、个体与社会之间的关系时变得更为辩证的过程。在现代社会学话语中，用以表征这种互动性的合适概念有布迪厄的“结构主义的建构主义”（structuralist constructivism）和“建构主义的结构主义”（constructivist structuralism）等。笔者在这里选择吉登斯的“结构二重性”（duality of structure）。

在吉登斯的“结构化理论”（structuration theory）中，“结构”（structure）是一个关键概念。与功能主义社会学把“结构”理解为社会系统所具有的类似于某些有机体的骨骼系统的社会架构和结构主义社会学把它界定为社会现象背后的一以贯之的、持久的规律不同，吉登斯从海德格尔的现象学和伽达默尔的哲学诠释学的“诠释学循环”，常人方法学的“构成性反身性”以及戈夫曼的符号互动理论中汲取资源，从“结构”与行动的相互依存关系来定义“结构”。吉登斯指出，结构是一系列的中介性规则和资源，但它并不具有具体的时空存在，而是一种“主体不在场”的“虚拟秩序”和表现在社会系统中的“结构性特征”（structural property），或更为精确地说——“结构化特征”（structuring property），主要以三种形式存在：作为“怎样做某件事情”的知识以记忆痕迹的形式存在于社会行动者的意识——主要是实践意识中；作为由这种知识反复发动而组织起来的社会实践而存在；作为这些实践生产所预设的能力而存在（Giddens, 1979: 64）。对“结构”的存在特征的

上述描述实质上就是把它同行动者的理性能力、行动和社会实践密切地联系起来了。质言之,惟有在具体情境中的实践再生产中,“结构”才会凸显出来:一方面作为中介和转换性因素引导和制约着社会实践和行动,另一方面它在发挥这种作用的同时自身又反复地得以再生产,即重建。

对“结构”的上述界定喻含着结构化理论的一个核心观点:“结构二重性”,即结构既是社会行动者的行动结果,又是其中介。换言之,行动与结构之间是一种持续不断的循环的与相互建构的关系,“行动者在互动系统的再生产中利用结构化模态,并借助同样的模态反复构成着系统的结构性特征。”(吉登斯,1998:93)这种循环性是社会得以构成和变化的根本机制,是社会生活基本的、构成性的特点(Giddens,1979:69)。

“结构二重性”是人的理性化能力在社会的构成和变革中得以体现的作用机制,是行动的反身性监控过程的前提(吉登斯,1998:91):(1)对行动的反身性监控的根本目的是对行动者自身的行动以及互动情境进行控制和调节,使之符合行动者意识中关于结构和制度的知识,符合行动者的意图,行动与结构之间的构成性的循环性建构关系则使这种反身性监控的目的的实现成为可能,即意图性监控必然反身性地进入被监控的行动和情境,改变后者并成为其中的构成性部分,“实践意识中呈现的暗示性理解被社会情境中所表现的规则结构化”(Boucher,2001)。若不存在“结构二重性”机制,而只有理性主义所坚持的“二元论”,反身性监控行动与监控对象之间只是“彼此独立的两个既定现象系列”,那很显然,任何的理性行动都不可能对其对象施加任何影响。(2)虽然个体对自身行动的反身性监控主要是在共同在场情境中,即社会整合层面上发生的,但这并不妨碍这种理性化行动对整个社会系统的重构作用。个中原因,一方面如前所述,行动者在不同互动情境中所获得的关于结构的知识通过身体化而随着行动者的移动而可以跨越时空边界,能够在其他互动情境中得到阐释并发挥作用;另一方面则在于上述(1)中描述的反身性监控通过“结构二重性”机制产生的后果会进入新一轮的“结构二重性”中,并生产出一些超越互动情境的“意外后果”,这些“意外后果”既可能进入下一轮的互动情境中,也可能分播开去,构成不是面对面的互动,即系统整合的背景,从而对整个社会系统的生产与再生产都发生影响,因此,吉登斯指出,“结构二重性使最为细

小的日常行为都有助于范围最为广泛的社会系统的构成”(Giddens, 1979: 77); 此外, 如“结构二重性”所表明的, 社会互动过程是一个行动者对互动中所使用的规则和资源进行利用和重组的过程, 而根据诠释学的观点, 这种利用和重组的实质不是别的, 就是“阐释”, 即行动者凭依自身的理性能力, 根据某些不言而喻的“阐释性框架”(interpretive schemes)——构成共同知识的核心——以及互动情境(包括参与互动的对方), 调整和重新赋予这些规则以意义的过程。通过这个过程, “可说明的普遍性意义”就得以维持(Giddens, 1979: 83), 结构因此而具有了普遍性, 这种普遍性“使得千差万别的时空跨度中存在着相当类似的社会实践, 并赋予它们以‘系统性’的形式”(吉登斯, 1998: 79), 当然也就使得“反身性监控”这一地方性的或者个体性的理性化行动具有了普遍的社会效果。

“结构二重性”具有多种表现形式, (1)既可以指面对面层次上的社会再生产, 即社会整合, (2)也可以指不共同在场的人之间发生的系统再生产即系统整合, (3)还指勾连系统再生产与社会再生产的机制, 并因此造成(4)不同层次的“结构二重性”之间存在一种不断增生、彼此裹挟的关系。其中的(1)在吉登斯的文本中是不言而喻的, 因为他本身就是以“共同在场的互动”为出发点来论述“结构二重性”的; (2)也是容易理解的, “蝴蝶效应”是其最为显性的表征; 至于(3)和(4), 则需要作进一步的探讨, 否则就不能弄清楚个体性行动如何对整个社会系统的重构产生影响, 以及理性化的行动(个体层面上的反身性监控和群体以及国家层面上的反身性自我调控)如何产生非理性的后果的。

首先必须把握的前提是结构与系统的关系。吉登斯指出, 与结构不同, 系统横向地存在于时空之中。系统虽然不是结构, 但具有结构, 即结构性特征, 是结构丛(制度是其体现在社会系统中的最具跨越性、最为持久的形式)通过实践在时空中聚合、束集的结果, 因此, 虽然系统还具有其他的特征, 但结构性特征是系统构成的最重要的规定性特征, 人类生存其间的世界之所以存在各种各样的社会系统形式, 根本原因在于不同行动者在作为总体的结构丛中凸显了某一方面的“结构性原则”的结果(同上: 266)。

根据结构与系统的上述关系, 我们可以断定: 结构的再生产就是系统的再生产, 即结构二重性意味着社会系统的结构性特征既是建构这

些系统的实践的中介,又是其后果(Giddens, 1979: 69; 吉登斯, 1998: 81-82),更为明确地说,共同在场的互动双方通过不断对互动情境以及互动所利用的规则和资源进行再生产而实现对整个社会系统的再生产。

但是,结构与系统的上述关系只是个体性行动对整个社会系统的再生产产生影响的基本前提,它的实现在于社会整合这一结构二重性和系统整合这一结构二重性之间存在相互交叉的机制。吉登斯指出,社会整合的系统性对于作为整体的社会的系统性具有基础性价值,虽然系统整合不能被还原为社会整合模式,但前者通过结构二重性中的制度再生产而成为后者的主要支撑则是毋庸置疑的(Giddens, 1979: 77)。明确地说,社会整合在实现行动和结构的再生产的同时还生产出“意外后果”,这些后果超出了行动者所能控制的情境的时空边界,进入系统整合领域,系统整合再生产出未被行动者认识到的条件即结构性特征和情境进入社会整合领域,构成社会整合的基础性条件。

社会整合与系统整合的这种相互交叉性关系的存在,使我们可以把整个社会想象成一个有无数个结构二重性/再生产循环互为条件、相互嵌入、不断增生的永动系统。在其中,任何一种理性化行动(个体层次的和群体或国家层次的),即行动的反身性监控都必然被卷入同层次的结构二重性机制即再生产循环中,并因此而成为其监控对象的构成性部分;与此同时,这种理性化行动还可能通过结构二重性机制生产出各种“意外后果”;无论是意料中的后果还是意外后果都会沿着时空边界分播,构成其他的理性化行动的情境,进入其他的结构二重性机制,发挥在更为广泛的时空背景中生产和再生产社会的作用;这样,看似最为宏大的系统再生产循环(结构二重性)就把其他的结构二重性和理性化行动包括最为个体性的和共同在场性的反身性监控行动以及社会再生产循环(结构二重性)裹挟到其中,成为社会系统的构成性部分(参见吉登斯, 1998: 296-图 11)。这种系统的再生产循环机制在现代社会中随着科学知识的飞速发展而变得更加明显。

“结构二重性”的提出使社会学认识论成功地摒弃了传统的二元论观点,而把行动与结构、主观与客观、微观与宏观、地方性行动与超情境后果、静力学与动力学(Giddens, 1993: 133)等二元对立范畴统合到互动网络中,开辟了社会学认识论的“第三条道路”。不仅如此,“结构二

重性”的提出,对于规避结构主义或者功能主义、集体主义方法论的个人在社会面前是一个理性的傻子的预设以及诠释学方法论的只有个人没有社会的预设具有积极意义,使我们更能清楚地认识到卢梭提出的人生来是自由的,但无往而不在枷锁中的论断所表征的社会关系的复杂性。这种复杂性一方面表现为“双重非决定性”(double indeterminate),即每一个社会行动者都具有自己的理性和反思能力,从而使每一个行动的情境都是非确定的(Bohman, 1991: 7, 13);另一方面则表现为“意外后果”,即行动体现在个人身上,可能是理性的,但理性的个体行动经过社会情境的分播和转化,却可能造成理性所无法预测和控制的意外后果,对社会情境产生生产和再生产的作用。总之,“结构二重性”对于我们拓展社会学的想像力,凸显社会生产机制的复杂性是不可或缺的。

(三)回到地方性、历史性和相对性

理性主义和相对主义作为一个对立的范畴,其间的张力构成社会学发展的方法论动力之一。一方面,正如涂尔干([1892]2003: 10)所说,“如果社会不受法则的支配,那么社会科学也就不可能存在”,惟当有了理性主义的普遍主义预设,社会学才能成为一门科学,关于社会的言说才有可能,也许 M·韦伯(2005: 26)就是在这个意义上把社会学界定为一门“追求经验事实的普遍规律”的科学;另一方面,社会现象又并不全然等于自然科学视野中的自然现象,而是一种相对性的存在,惟当有了这种相对主义的预设,社会学才能构建起属于自己的特殊的方法论体系,彰显自身独特的学科性质,如 M·韦伯的“理念型”就宣告了一般化理论的不可能性(Zaret, 1980)。事实上,社会学从其诞生之日起,几乎所有社会学家都在一定程度上否弃理性主义方法论而主动向相对主义这一被理性主义所贬抑和打入冷宫的方法论预设或明确示好,或暗送秋波,并使之在后实证(经验)主义话语中得以真正凸显,“这种历史主义和反本质主义(anti-essentialism)引导着后经验主义强调各种科学实践的地方性的和情境的(situational)特征。而这些特征通常是社会学性质的(sociological)。”(Bohman, 1991: 3)当然,除了后现代主义中出现的某些极端例子之外,一般认为,这个问题的关键并不在于是否彻底摒弃理性主义,而仅仅在于如何有效地建构理性主义与相对主义的连续体,并在这个连续体上合理地确定二者之间的结合点,即如何

既正确地张扬人类的多样性,又以一种有序的方式来理解这些多样性(Mills, 1959: 132 - 133)。所以有学者指出, M·韦伯的“理念型”的方法论价值并不是把社会学相对主义化,而在于使“社会学作为一门关乎理念型建构的学科,在以寻求高度抽象的观念、把事件归于分析规律之下为谋的法理学(nomology)和以探讨独特事件的连续因果性为旨趣的表意学(ideography)之间占据的是一个中间位置。”(Zaret, 1980)

这里首先要论述的是涂尔干这一一直自称并长期以来被人视为“理性主义者”的社会学大家关于社会学的学科自觉,以及他给社会学注入的历史性、社会性、地方性和相对性。早在 1892 年,在论述孟德斯鸠的《论法的精神》时,涂尔干就已经实质性地涉及到社会学的相对主义性质,论证社会学的特点就是把社会现象放置到具体的社会情境中考察,这种相对性不仅表现在时间维度上,也表现在空间维度上:“那些专门讨论政治的作家……想要制定的是能够超越所有时间和地点,适用于所有人类的政治类型。……这些作家忽视了历史,没有意识到人并不总是处处相同的,相反,他们是能动的和多样的,所以说,习俗、法律和制度的差别是事物本性所固有的。……生活规范是随着存在条件的变化而变化的。……不同类型的社会都同样是‘正常’的。”(涂尔干, 2003: 16)在《社会学方法的准则》中,涂尔干设计出“社会种”(social species)概念,认为该概念是超越历史相对主义与普遍主义的二元论的关键,“在社会种的观念中,任何真正的科学研究所要求的统一性和各种事实中所内在的多样性被结合在一起,因为种的属性在组成它的所有个体身上都是同样的,而另一方面,在种之间又是互不相同的。”(Durkheim, 1982: 109)所以,“说一个社会事实是正常的,只是对处于一定发展阶段的一定的社会种而言。”(Durkheim, 1982)在《原始分类》和《宗教生活的基本形式》中,涂尔干的人类学研究已经具有明显的文化相对主义痕迹(Lash, 1999: 114),而在《实用主义与社会学》的演讲中,涂尔干(2000: 117)发展出一种认知相对主义观念,“社会学带来的是建立在人与物质环境之关系上的相对主义”,无论是真理还是科学,还是宗教,都是社会的产物,都是一种相对主义的存在。这种认知相对主义突出表现在涂尔干对“真理”的相对主义性质的分析上。我们知道,自启蒙运动以来,“真理”就被界定为对客观对象的“镜式映现”(mirror),是客观的和唯一的存在,是“自我生效,符合绝对的善”。但涂尔干却以

相对主义为武器在这个理性主义的硬壳上打开了一个缺口,“把真理变成可以分析、可以解释的东西”(同上:112),并断言真理的产生“不是因为它符合实在,而是它的创造力使然”(同上:139):

通过历史的角度来考察人类的事物秩序,社会学也给自身提出了同样的问题。人是历史的产物,因而也是变化的产物;在人的身上,从来就没有预先给定或确定的东西。历史既没有来由,也没有终点。人身上的所有事物,都是人类在漫长时间中创造出来的。所以,如果真理是人类的真理,那么它也是人类的产物。同样,社会学也是这样看待理性的。构成理性及其原则和范畴的一切,都是历史过程的产物。(同上:113)

真理也是可变的。……这些变化不仅发生在时间中,也发生在空间中……。……多样性也是真理的条件。我们已经超越了在知识上将所有言行不一之举斩草除根的做法,也非常尊重其他人的真理。我们“宽容”他们,但这种宽容已不再是我们现代文明发展之前的宽容……。相反,这是一种知识分子和科学家式的宽容,他们深知真理是复杂的,懂得任何人都看不到真理的方方面面。这种宽容不相信任何教条,从来不妨碍考察者根据自身的感受去表达真理。(同上:118-119)

甚至,真理不仅是指科学意义上的真理,而且还存在着神话真理类型(同上:142-6)。这样,涂尔干就把真理从绝对理性主义的窠臼中解放了出来,将之放在社会性和历史性的怀抱中:真理外在于个人,却不外在于社会和历史,不外在于地方性和特殊性;真理是一种权威,但不是外在于社会的理性加诸于社会的权威,而是社会根据自身具体需要创造出来的权威,理性同样也是社会和历史的产物,是为社会的目的和需要服务的,是一种相对性的存在;我们永远只能像瞎子摸象一样,看到真理的局部,却无法通晓整全的真理。

马克思不是一个学院派的社会学家,人们可以根据现代学科规训(discipline)制度把他归入任何一个学科范畴之内。但是,笔者以为,从认识论和方法论角度看,马克思是一个纯粹的社会学家。这种方法论就是他所创立的历史的和辩证的唯物主义。这种方法论不仅强调“存

在决定意识”的唯物主义观点,而且还特别推崇绝对运动性理念,强调事物的相对性和现实性存在,要求从历史流变的角度分析所有社会现象和意识,“人们按照自己的物质生产率建立相应的社会关系,正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。……这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样,不是永恒的。它们是历史的、暂时的产物。”(马克思、恩格斯,1995a:142)虽然马克思并没有因此而否定普遍主义的存在价值。

正是基于这个认识,马克思特别注重从经验角度出发考察社会的生产和再生产,“这种考察方法不是没有前提的。它从现实的前提出发,它一刻也不离开这种前提。它的前提是人,但不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人,而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人。”(同上:73)这种动态的视角决定了马克思视野中的“社会”在共产主义的实现条件全面完成之前必定是一个地方性的、历史性的概念。因此,马克思和恩格斯特别强调:

在思辨终止的地方,在现实生活面前,正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止,它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境,能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便,指出历史资料的各个层次的顺序。但是这些抽象与哲学不同,它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。(同上:73-74)

M·韦伯深受德国历史主义传统的影响,当然不愿仅从一般的和抽象的层面来开展社会学研究,而更倾向于在方法论上使用独特性、个体性和不可重复性等概念。在他看来,“与历史学和社会学相关的人类行动,大部分却是受到十分异质的动机所影响”,因此,使用“平均类型”的方法并不太适合(韦伯,2005:27),惟当回到具体的现实层面上,回到不同现实的特殊性上时,社会学的意义才能真正凸显,“‘社会的’概念看来具有相当一般的意义,但一旦人们从其运用上来检查它时,它

就始终在自身包含着完全特殊的、有特定色彩的、虽然极不确定的意义,这一点并不是偶然的;……当人们从这个概念的‘一般的’意义上来接受它时,它并不提供任何人们可据以阐明某些确定的文化因素意义的特殊立足点。”(韦伯,1999:19)基于上述考虑,M·韦伯努力建构起“理念型”的方法论。进言之,如果说M·韦伯的“理念型”具有社会学的味道的话,这种味道也完全是来自于它对社会现象的特殊性和相对性的承认和彰显。作为马克思和M·韦伯的学生,曼海姆显然要比自己的两位老师更为激进地宣扬社会学的历史主义与相对主义性质:“在不断变动的生活中,寻找固定的和永恒的观念或者绝对性的努力,是否还是一个真正值得追求的知性活动,已经变得大可质疑了。更值得追求的知性使命也许是学会动态地和合理性地而不是静态地思维。”(Mannheim,1999:88)¹⁷

如前文指出的,强调“社会性”与强调“历史性”的效果是一样的。这一点在学科关系上的表现就是社会学和历史学的亲和性。在马克思那里,“社会学”这一观念并没有走上前台,而是通过历史学得以彰显的,无论是涂尔干的实证主义,还是M·韦伯的诠释学主义也都表现出对历史学方法论的推崇,我们今天所理解的M·韦伯的社会学方法论,在M·韦伯文本中的实际表现就是历史学的方法论。随着社会学学科意识的不断增强,社会学同历史学在方法论上的这种一致性得到了社会学家们更为明了的确认:米尔斯(Mills,1959:146)最先声称“所有名至实归的社会学都是‘历史社会学’。”吉登斯(Giddens,1987:39;1998:505)指出,虽然出于智力劳动分工的考虑,我们不得不在社会学与历史学之间作出某种并不精确的区分,“但这并不就暗示在社会学和历史学之间存在任何逻辑的或者甚至主要的方法论的分化”。P·伯格(Berger,1963:31-32)则说,“有一位旅行者的路线,社会学家在他的旅程中会一再与其交会,远多于其他的人。这就是历史学家。的确,只要社会学家从现代转向过去,他的任务与历史学家的任务就实在难以

17 当然,虽然社会学在认识论和方法论方面不可规避地具有某种相对主义的特征,但是,如何避免陷入完全的相对主义仍然是社会学始终面临的难题。这一点在曼海姆那里表现得格外明显,“关系主义”作为曼海姆的核心的社会学方法论的价值就在于整合理性主义与相对主义并规避相对主义的陷阱(肖瑛,2004a),“这第一种对历史的非评价洞察不可避免地导向的与其说是相对主义,毋宁说是关系主义。”(Mannheim,1999:76)

区分。”布迪厄更为激进地宣称,“将社会学与历史学分离开来,是一种灾难性的分工,在认识论上完全缺乏根据。所有的社会学都应当是历史的,而任何历史学也都应当是社会学的。”(布迪厄、华康德,1998:126)

(四)回到“日常生活”

回到世俗性和日常生活,“走向生活、走向实践”(李培林,2000)是以“社会性”为核心的社会学的题中应有之义,也是社会学自身历史发展的要求,所以帕森斯(1986:87-88)在回顾社会学的发生历史时指出,社会学是在关于社会的世俗思想发展到一定阶段的产物,¹⁸ Z·鲍曼(2002:8-17)则判定社会学比其他任何学科都更接近日常生活,布迪厄甚至说回到日常生活是社会学的生命力之所在,“我相信,只要社会学还是那么高度抽象,高度形式化,它就无所作为。不过一旦它放下架子,深入现实生活的细枝末节,人们就可以拿它作为一种工具,就像上诊所求医问药那样来为自己服务。社会学给予我们的真正自由在于给予我们一点机会,让我们去知晓我们参与其间的游戏,让我们在置身某个场域的时候尽可能地少受这个场域的各种力量的操纵,同样也少受从我们的内部发挥作用的、体现在身体层面上的各种社会力量的摆布。”(布迪厄、华康德,1998:260)

社会学要回到日常生活就必须首先承认如下几个基本前提:第一,真正的历史是群众性的历史,“历史上的活动和思想都是‘群众’的思想

18 颇为悖论的是,帕森斯自己的理论建构努力却日渐脱离了日常生活,而进入宏大理论和宏大叙事的状态,所以吉登斯(1998:59)批评功能主义“忽略了社会活动里更为凡俗、实际的方面”。

19 关于 M·韦伯的“理念型”,学界存在太多的争论(参见何蓉,2005)。笔者认为,“理念型”作为一种方法论,存在几方面的困难:(1)通过构造“非现实的因果间的相互关系”能否实现“了解现实的因果间的相互关系”(韦伯,1999:132)的目的?换言之,当理论遵照自身逻辑把现实生活无限纯粹化,把自身推向与充满杂质和悖论的实践逻辑或者现实生活逻辑的对立面时,这种研究方法到底在何种程度上可以把握实在和实践?(2)把现实生活片断化后,这些片断能否重新组织出一个与现实契合的实在形象?(3)在具体操作上“借助孤立、一般化和建立可能性判断”(韦伯,1999:124)等手段是否符合社会学的想像力的基本原则,会不会恰恰变成反社会学的?这样一来,我们是否应该对“理念型”的意义作出重新界定?也就是说,“理念型”仅仅是理论意义上的,而不具有现实价值,如果我们依据 M·韦伯文本中的各种理论分析来关照现实生活,势必犯马克思和布迪厄所谓的“把理论逻辑当作实践逻辑”的错误。这样,M·韦伯的理论努力实际上不就成了建构各种不同的“理念型”并勾连这些“理念型”的理论和文字的游戏?!实质上看,这个困境并非“理念型”所独有,而是一个更为根本的“元”问题,即理论与现实生活的关系问题,一个困扰人类始终、屡次尝试超越而不得的、事关人类认知能力的根本难题。

和活动”(马克思、恩格斯,1957:103),真正的社会建构和变革起源并内在于构成这个社会的“现实的人”(同上:50)的感性的日常活动之中,不存在超历史的历史创造者,“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”(同上:118-119)第二,日常生活中的任何构成成分都不是抽象或纯粹的“理念型”(ideal type)¹⁹或者“主义”的存在,而是如“同样的历史现象可能有某一部分接近于‘封建’的制度,在另一部分是‘家产制’,然后又有‘官僚制’和‘卡理斯玛’的成分”(韦伯,2005:26)的比喻所指出的那样,是一个由各种杂质性的、可能彼此矛盾的关系组成的悖论性构型(configuration)。比如:日常生活的行动者一方面都是利益的主体,都围绕利益而展开活动,没有超越利益的主体;另一方面,“利益”的内涵又不仅仅是功利主义所表征的纯粹和简单的私人的、唯己的、可以量化等向度上的,而存在多种形态,这些形态是在具体的社会关系中得以生产和再生产的,它们之间可能相互协调,也可能彼此冲突;所有的社会人都是具有一定资格能力的(competent)理性人,但必定不是纯粹意义上的理性存在物,同时还是感性的、传统的存在物,而且其理性本身也是多样化的,其程度和取向也不是齐一的,在面对具体的情境和需求时不同的理性能力就占据主导地位。第三,由此可见,日常生活的逻辑是非常复杂的,是反身性的(reflexive)甚至悖论性的存在,万万不可用线性的、简单的理论逻辑来为日常生活“照相”(韦伯,1999:118),而必须从日常生活出发来反思和重建理论逻辑。总之,回到日常生活,就是要摒弃那种“完全合乎逻辑地用‘绝对知识’来代替全部人类现实”(马克思、恩格斯,1957:118-119)的宏大叙事,而是从芸芸众生的现实的、具体的、世俗的日常生活中寻找社会构成的因素。

西方社会学的发展,从一定程度上说就是一个不断回到日常生活的过程,日常生活不仅是社会学的研究对象,亦构成社会学的想像力的重要来源,“许多学者习惯于把思想观念视为比日常生活更深层的东西,而现代社会学方法的导入,将这一观念本身颠倒过来。”(李培林,2000)在马克思那里,现实的、日常的、群众的实践活动就成为他反对唯心主义的个体性哲学的基石;虽然涂尔干早期作品的统计学和平均类型方法遮蔽了丰富多彩的日常生活,但其后期的人类学研究却从土著人的日常生活中寻找到了宗教、科学、理性等所有社会现象的根源。马克思把社会性等同于日常生活和世俗性的观点在后来的知识社会学家

那里得到了全面继承和发扬。在为《意识形态与乌托邦》英文版撰写的《导言》的第一段,曼海姆(Mannheim, 1999: 1)就开门见山地指出,“本书关心的是实际上如何思考的问题。这些研究的目的是不是考察思想如何以逻辑的形式在教科书中得以展现的,而是考察思想作为集体行动的工具在公共社会和政治生活中实际上是如何发挥作用的。”俨然表明了思想的社会生活来源与超社会的逻各斯来源之间的紧张关系。后来曼海姆(Mannheim, 1999: 63)进一步指出,“如果在此分析过程中(即意识形态分析——引者注),我们被引向考虑日常生活的语言,这不过表明思想史不单局限于书本,而且是从各种日常生活经验中取得它的主要含义,甚至在对现实性的不同领域的评价方面出现的主要变化,也像它们在哲学中所显示的那样,最终可以追溯到日常世界不断变化的价值。”这实际上已经宣称了包括逻各斯在内的所有人类知识的日常生活性质。科学知识社会学(SSK)承继了曼海姆的观点,并把科学的日常生活生产机制做了更加激进化的处理,其早期领军人物布鲁尔宣称“知识和人类的本性本身一样,既具有其神圣的方面,也具有其世俗的方面”(布鲁尔, 2001: 73),“社会成分始终……是知识的构成部分”(同上: 262),拉图尔、林奇(Lynch, M.)等人则直接进入科学家的实验室,运用民族志(ethnography)方法,以“科学门外汉的目光”打量科学家群体的人际关系及其日常生活模式对科学结果的影响,并得出了肯定的结论(参见拉图尔、伍尔加, 2004)。

回到日常生活也是与帕森斯的功能主义并驾齐驱的现象学社会学以及后帕森斯时代社会学的基本特点。G·H·米德把德国的狄尔泰传统与美国的实用主义传统结合起来,在《心灵、自我与社会》(1934年)中高扬“主体间性”(inter-subjectivity)旗帜,把社会学阐述的起点界定为“互动”(interaction),建立起符号互动理论(symbolic interactionism),使社会学从宏大叙事不断向微观研究回复。G·H·米德的这一努力的“影响相当可观,曾经一度,欧洲经典社会理论的宏观社会学关注都从属于符号互动论中微观社会学的世界。”(德朗蒂, 2003: 52)稍后,带着胡塞尔的现象学来到美国的A·舒茨受G·H·米德思想的直接影响(华尔胥, 1991),把胡塞尔超验意义上的“生活世界”(life world)转变成日常生活世界。“生活世界”用A·舒茨的学生那坦森的话说,“包含人所牵连的种种日常事务的总和”(转引自李猛, 1999:

17)。接续 G · H · 米德的符号互动理论的在美国还有戈夫曼(Goffman, E.)等人。戈夫曼的符号互动理论致力于从人们的日常生活的例行性活动中洞察社会整合的内在机制,而从前文关于社会整合与系统整合的关系的分析中可以知道,这种社会整合恰好是系统整合的基础和必要条件,任何社会制度的生产和再生产都是以日常生活的例行性活动为基础的。正因为如此,戈夫曼的理论直接影响到了吉登斯的结构化理论的建构,吉登斯就是把“社会互动中在场与不在场的相互交织关系理解为戈夫曼著作的关注焦点”(吉登斯, 1998: 143),并在此基础上得出“制度形式的固定性并不能脱离或外在于日常生活接触而独自存在,而是蕴含在那些日常接触本身之中”(同上: 144)的结论。吉登斯的这个论断的意义就在于明确了日常生活在整个社会建构中的关键地位,并因此而对社会学所具有的方法论价值。常人方法学(ethnomethodology)的创始人加芬克尔(Garfinkel, H.)深受 G · H · 米德和 A · 舒茨思想的影响,并沿着 A · 舒茨的路径对社会生活中本应“显而易见”但事实上常被人们和社会学家视为理所当然并因此“视而不见”的现象开展研究,以揭示日常生活中实践活动的结构(李猛, 1997)。当布迪厄刻意地把 practice 与 praxis 区分开来,并强调自己的实践理论志在凸显前者所蕴涵的“日常生活活动”指涉(Bourdieu, 1990: 22; 参见高宣扬, 2004: 109)时,其让社会学回到日常生活的意图也已经昭然若揭。²⁰

回到日常生活同布迪厄的“与常识决裂”²¹(布迪厄、华康德, 1998: 243)并不矛盾。日常生活是社会构成的基本载体,社会学的任务就是

20 虽然布迪厄指出,“我不使用 parxis 概念,因为这个概念至少在法语中多少带有一些理论上的自负——同时还具有糟糕的悖论性——并让人容易联想到马克思主义、青年马克思、法兰克福学派、南斯拉夫马克思主义……而我只是非常率直地讨论 practice”(Bourdieu, 1990: 22),试图在这种对比中凸显自己的社会学的日常生活性,但这并不就是说马克思的“实践”是反日常生活的,而仅仅能说明布迪厄有着与马克思不一样的理论目的。关于这一点,不仅本文的相关论述已经有了较为清楚的分析,亦可以从布迪厄上述表述的语境中体悟到。

21 可是,包括社会学在内的所有科学在实际研究过程中能否真正实现实践逻辑与科学逻辑之间的分别,却是一个悬而未决的问题。加芬克尔所代表的常人方法学虽然承认“日常生活态度”和“科学理性态度”之间是有差别的,但社会学研究却无以逃脱前者而完全履行后者,相反,社会学的思维方式与日常生活中的人的思维方式并无二致(李猛, 1997)。这毫无疑问是对社会学回到日常生活的另一种解读,可问题在于:缺乏这种视角的差别,社会学又是如何超越普通人对日常生活的解读而获得一种新的见解的?

要一方面厘清日常生活在建构和维系具体社会秩序中的具体作用和效果,另一方面在此基础上廓清日常生活背后隐藏的地方性社会的生成和继续机制。“与常识决裂”则是说要实现上述目的,不能把人们在日常生活中形成的并被视为理所当然的观点当作自己的科学认识结果,“不管它是日常生存状态里的老生常谈,还是一本正经的官方见解”(同上:359),而必须“克服常识的局限性”,“竭力去开发常识可能容易封闭的可能性”(鲍曼,2002:16),洞悉这些常识构成的利益的、权力和的意识形态方面的因素。

回到日常生活是一个极具战斗力的口号。人类的各种话语体系自古以来就存在神圣/世俗、利他/利己、出世/入世、内在逻辑/社会影响等二元结构,它们各自的两极与褒/贬、超社会/社会化的两极分别对应,成为人们维护和扩展自身利益的意识形态话语。社会学对“社会性”的强调,或者把上述各种二元对立的意识形态宣称置于具体社会情境的视野之下时,往往就构成一个解构“神圣”的过程。当马克思说“凡是把理论引向神秘主义的神秘东西,都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决”(马克思、恩格斯,1995a:56)和“人创造了宗教,而不是宗教创造人。……人就是人的世界,就是国家,社会。这个国家、这个社会产生了宗教”(同上:1)时,恰恰宣告了“上帝之死”;当曼海姆把各种思想置于日常生活背景之下考察并一针见血地指出“正是那些用于粉饰(clothe)我们思想的表达形式倾向于给这些思想强加一种绝对的语调。然而,在我们这个时代,分析构成我们自信的那些因素……和消解那些从被作为个人的我们视为理所当然的东西中产生的各种偏见正是历史分析的功能。惟当我们不停地挑战并下定决心把自我神化(self-apotheosis)的倾向降低到最低点,这种功能才有可能实现”,并勇敢地宣布“那些声称自己已经发现绝对真理(absolute)的人往往就是那些把自己伪装成比他人优越的人”(Mannheim, 1999: 75 - 77)时,思想者的伪装就被无情地撕开;当拉图尔钻进科学家的实验室寻找利益分配等因素对科学结果的影响时,科学发展的自主性声称也就宣告破产;当布迪厄宣称艺术的区隔也是一种社会的建构时,“大众娱乐”与“高雅艺术”之间的人为隔阂就被拆解。正是在这个意义上,“社会性”、“社会的”才显示出其颠覆性和革命性力量,布迪厄才宣布社会学是一个战场,一个“麻烦制造者”(troublemaker)(Bourdieu, 1993: 8),P·伯格才一再强调社会学思想就是尼采所说的“不信任的艺术”的一部分

(Berger, 1963: 42), 社会学意识中“内在地蕴藏着一种揭穿真相的动机”(同上: 51), Z·鲍曼(2002: 17)才断言社会学思维是“一种抗固化的力量”。

六、讨论和结论

(一) 作为一种思维方法的社会学

P·柏格说, 社会学家的“管区是整个世界”, 他与经济学家和政治学家等共同关注着这个世界, 因此, “为社会学家划定一块他可以正当执业的领域界限乃是不必要的。”可是, 在共同的对象面前, “社会学家……的方式与经济学家或政治学家将有很大的不同。他所思虑的情景与其他科学家所关心的人类情景是同一的, 但是社会学家的视野(angle of vision)与他们不同。”(同上: 31) 据此我们可以更为直白地指出, 社会学作为现代学科规训体系中一支, 并不是一门具有确定研究对象的学科, 而毋宁说是“关于人类社会的一种思维方法”(鲍曼, 2002: 8), 一种洞察我们身处其中的世界的奥秘的独特视角和方法论体系。本文所努力的, 就是通过厘清“社会的”和“社会性”在社会学自身历史中的认识论和方法论的含义和地位来厘定社会学的认识论和方法论特质, 彰显社会学独特的思维方法和视角。当然, 如前所述, 虽然“社会学的想像力”在“社会学”概念出现之前就已经出现, 但其具体的思维方法却是随着社会学本身的不断发展、它对“社会”性质的体悟的不断变动中而逐渐清晰起来的。笔者以为, “社会的”和“社会性”所具有的结构二重性, 具体性、地方性和偶然性, 日常生活性等思维方法融入到社会学的想像力中, 使社会学的想像力更具弹性和辩证性, 要到 20 世纪 80 年代才真正实现, 代表人物是吉登斯和布迪厄。吉登斯和布迪厄系统考察了社会学理论的各种传统和现代表征, 包括实证主义、功能主义、诠释学、精神分析学、现象学、符号互动理论及其各种具体形态, 并把这些各不相同甚至彼此冲突的理论流派放置在同一平台让其相互批判, 然后在这种相互批判中对社会学的思维方式进行重构, 分别生产出“结构化理论”(structuration theory) 和“实践理论”(theory of practice)。虽然这两种理论前一个稍偏向于英国传统的个人主义, 后一个则稍偏向于法国传统的结构主义, 但它们的共同特点都是充分运用“社会的”和“社会性”作为重建社会学思维方法的工具, 从而在多重层面上超越了传统

的“社会学的想像力”所蕴涵的理性主义的各种缺陷,使社会学从“非人的科学”(inhuman science)(Bourdieu, 1993: 16)转变成“为人的科学”:(1)摒弃功能主义的目的论和宏大叙事,凸显理性社会行动的意外后果,着力于从具体而微的行动中寻找社会构成和变迁的动力机制;(2)摒弃结构主义的客观主义,让个人的日常生活成为各种社会关系构成的关键结点,看到了社会构成中能动个体与社会结构之间的相互建构关系;(3)摒弃理性主义的普遍主义,更加关注社会生活的地方性、历史性和相对性,保证了普遍性与相对性之间的必要张力;(4)摒弃理性主义的化约主义与线性因果观,突出社会构成中实际存在的自我循环性、悖论性、不确定性等反身性(reflexivity)特质。

(二)社会学转向即后现代转向

从“社会的”和“社会性”出发界定社会学,一个重要的目的是如曼海姆及其先行者马克思所一再强调的:“探讨人实际上(actual)是如何思考的”,社会实际上是如何构成和运行的。虽然任何一种学科和理论都不可规避地作出某种预设,可这种预设的价值依据而非实证依据又必然使所有的科学和理论都如波普尔所言建立在沙滩上,都必然带有某种规范而非实际描述的味道,并因此而使社会学所强调的“实际上”有所褪色。但是,由于社会学关注个人和具体社会背景之间的密切关联,要求对任何理论、行动的分析都必须放置在相关的社会情境下进行,认同实践逻辑和生活逻辑的复杂性并努力让理论逻辑适应前者,相信社会建构与日常生活的直接关联,故可以摆脱原子式的个人主义学说关于人之本性的简单预设,还为放弃逻各斯中心主义创造了条件,因此而可能使自身的各种理论努力更接近现实生活。从这一点看,如果说传统的理性主义学科的社会效应是用线性的理论逻辑来改造复杂世界,那么社会学的社会效应则是让理论的逻辑理性地适用复杂世界、揭示复杂世界的实际状态。

正是在这一点上,“社会学转向”和“后现代转向”具有了本质的亲和性。在当今学术话语中,“语言学转向”、“后现代转向”和“社会学转向”是三个最为响亮的口号。“语言学转向”随着索绪尔的结构主义语言学的出现以及语言分析哲学和诠释学的兴起而彰显,成为最先为人鼓吹、地位最为显赫的“转向”。但是,维特根斯坦的《哲学研究》的出版却从根本上改变了“语言学转向”的实质,“语言”不再具有“元话语”

(meta-discourse)的地位,而被界定为一种社会现象。换言之,《哲学研究》使“语言学转向”不得不使自身在认识论和方法论上做再一次转向,即“社会学转向”。但这并不是说“社会学转向”是接续“语言学转向”而涌出的崭新的学术现象,相反,“社会学转向”自现代性出现以来就开始滥觞,仅仅因为社会学家长期以来在学术场域中没有掌握话语权,故一直处于隐而未彰状态,直到整个学术话语的后现代转向的浪潮高涨时才得以蓬勃发展(肖瑛,2006)。我们知道,后现代理论在认识论和方法论上首先表现为后经验主义理论²²,是以做“使人们看清‘皇帝的新衣’这真相的孩童”²³(夏光,2003:3;肖瑛,2005)的自我期许而出现在学术场域中的,其思想生产和再生产的基础是以“社会性”和“历史性”为武器对理性主义的极致性批判,抨击的是理性主义的个人主义和化约主义预设,理性主义对自身逻辑的悖论性、对社会生活实际存在的各种不可消解的非理性、偶然性、相对性、悖论性、情境性和历史性现象的遮蔽,并要求把“各种理论和学科都放置到它们得以产生以及改变和发展的大的社会的和历史的语境中”考察(Bohman, 1991: 3),力图呈现非决定性(indeterminacy)而非决定论(determinism),多样性(diversity)而非一致性(unity),差异性(difference)而非综合性(synthesis),复杂性(complexity)而非简单化(simplification),独特性(the unique)而非普遍性(the general),文本间关系(intertextual relation)而非因果性(casuality),不可重复性(the unrepeatable)而非重复发生性(the re-occurring)、习惯性(the habitual)或者例行性(the routine)(Smith, 1995)。后现代理论的上述批评正好与社会学对其他学科的理性主义、个人主义和化约主义预设的抨击基本一致,其主张亦与“社会的”和“社会性”

²² 或者说后经验主义是后现代理论的温和形态。
²³ 在后经验主义者费耶阿本德(2002: 346)那里,这一点表现为“历史传统”对“抽象传统”的认识和日常活动的实际情形的描述这一目的上,二者也是完全相同的。

所以,从这个角度看,后现代转向的实质就是社会学转向²⁴。我们应批判“与‘现代主义转向’或者‘理性主义转向’代表的是一个对立范畴的两极的话,‘后现代转向’则是这两极辩证运动的产物。因此,‘后现代转向’不是说要彻底放弃理性主义而完全投入新的后现代主义思想王国中去找到相关的证据点。换言之,‘后现代转向’是在理性主义与后现代主义的相互批判中动态地实现的。同样,作为方法论的后经验主义的出发点也是弥合传统的实证主义社会科学与诠释学社会科学之间的对立关系(苏国勋,2005c: 45)。这种相似性也是本文把‘后现代转向’与‘后经验主义转向’不作区分的直接原因。由此可知,‘社会学转向’不是取消理性主义或者反其道而行之,而是将后现代主义的某些思想如情境主义、视角主义、日常生活性等引入到理性主义的学科观中,并对后者进行改造的成果。

当然,社会学向自身即“社会的”回归是一个逐渐实现的过程。虽然如本文所论,社会学在其起点上就内在地蕴涵着“社会性”,但由于启蒙运动极力弘扬的理性主义和实证主义长期以来支配着社会学的价值取向,所以在由理性主义与相对主义、客观主义与主观主义、结构与行动、社会与个体等二元对立范畴构成的各种连续体中,社会学的思维方式总是倾向于前者而忽视后者,使其自身固有的认识论和方法论特征难以张扬。惟当哲学领域的后经验主义兴起,部分哲学家借助历史性、社会性等情境性概念开展自我批判时,社会学的方法论自觉方全然惊醒,开始发掘自身内在的方法论特质,努力寻求对各种二元论范畴的超越,实现同后经验主义和后现代理论的合流,逐步确立自己的学科认同。

(三)社会学思维方法与其他学科思维方法的差别与关联

齐美尔说,社会学只是处理人的纯粹社会性方面(purely social aspects),其他科学则可以把人无数的其他方面作为自己的研究对象(Simmel, 1971: 27);但正如前文已经论述的那样,对齐美尔等新康德主义者而言,这种“纯粹社会学方面”不是一个实在,而是社会学独有的思维方式建构的产物。由此我们就可以理解社会学与其他学科包括经济学、个体哲学、心理学等学科在思维方式上存在的根本差别。当古典经济学、哲学和传统心理学的本体论预设是原子式的个人、这些个人的合自我目的的活动成就了社会时,“社会的”和“社会性”却彰显了社会学的普遍联系、社会是个体以及组成社会的不同部分之间的相互指涉互动的结果的预设;当其他学科习惯于把个体行动者的意图、行动固定化即“消除掉活跃的内部成分”(Alexander, 1982a: 74),无视社会情境的存在或者也把社会情境固定化时,社会学却注视着无论是行动者的内在动机和意图,还是其所处情境的易变性和权宜性存在。这种本体论预设的对立造成了不同学科在认识论和方法论上的本质分殊。在经济学中,个人主义的利己主义和“最大化行为、市场均衡和偏好稳定的综合假定”(贝克尔, 2004: 8)促使经济学家只看到“经济人”而忽略了其他相关因素,并把人的“资格能力”化约为数学和几何学意义上的工具理性能力,每一个人都在追求以最小的代价换取最大的效益,并且这些效益可以直接量化为金钱,因此,经济学家在研究方法上热衷于各种数理模

型的建构。与经济学的这种个人主义并因此而抽象主义和线性化的认识论和方法论相反,社会学竭力张扬的则是集体性倾向²⁵的复杂性、反身性、不确定性、相对性和具体性思维,认为人的任何活动都是在具体的社会情境下进行的,社会既是个人行动的结果同时又是其基本的、无以超越的场域,构成人与人联系的纽带是复杂的甚至悖论式的,货币、权力既是这些联系的纽带之一,又是人之活动的结果,是社会建构的产物。

社会学与其他社会科学在思维方法上存在的这种隔阂必然反映到一个更为根本的问题上来,即社会学与这些异质性学科在社会关怀上的分野。经济学的自由主义的个人主义并因此而利己主义的预设决定了经济学不可能讲道德。同样,当马基雅维里、霍布斯等人摆脱了道德而独立地研究政治理论时(马克思、恩格斯,1960:368),一方面标志着现代意义的政治学的产生,另一方面也表明这种理性主义取向的政治学只不过是一门狭义的经济学的而已,权力构成个人活动的核心目标,个人的资格能力的关键表征就是在权力分配场域中所占有的权力比例,个人与个人之间的关系仅仅是目的和手段意义上的,政治学成为了一门专注于权力分配的“技术知识”(欧克肖特,2003:11)。相反,正如前文关于“社会的”和“社会性”的讨论已经指出的那样,社会学无论是在其最初的目的上,还是逻辑起点上——“社会的”和“社会性”,就一直关怀着整个社会的整合和团结,或者说,社会学对“社会的”和“社会性”的内涵在哲学层面上作出的不断的本体论和方法论反思为社会学提供了终极关怀的基点,使社会学没有向完全工具主义的陷阱滑落,使社会学

25 有学者很早就明确认为,社会学对于人之研究的贡献非常显著地体现在它所坚持的人依赖并完全融入到他们所生活其中的社会组织中的立场。正是这一点把社会学与其他学科如经济学、政治学等区别开来(Smith,1943)。

26 这一情怀不单表现于马克思、A·孔德以及涂尔干在规范层面上对“社会性”的内涵的阐述,费孝通对社会学提出的“从实求知,美美与共”的期望亦可说是社会学的工具取向和规范取向的完美结合。“从实求知”表征的是费孝通对社会学方法论的界定,就是要使用人类学的研究方法,回到日常生活,回到地方性,对人们的实际生活和行动进行实际的调查研究,这种方法论的落实就是开展大量的社区研究——必须指出的是,费孝通对社区研究的强调不仅仅是实践意义上的,而且具有非常重要的方法论价值;“美美与共”彰显的则是费孝通所理解的社会学的社会关怀情结,这种关怀不仅针对社会学者身处其中的社会情境,即费孝通自称的“志在富民”,而且针对这个地方社会与整个人类社会的关系,针对整个人类社会的前景,即费孝通所谓的“美美与共,天下大同”。一个完整的社会学,应该不能局限于工具主义意义上的认识论和方法论,还应该把这种社会关怀作为这种工具主义学问的基本前提。

研究的所有出发点都是对自身所处社会甚至整个人类命运的关切。²⁶这一点不仅可以从“社会学作为一个真正的现代发明,把发现、解释和提升人类世界中的秩序、规则性和可预测性视为自己的基本任务”(Bauman, 2000)的论断²⁷中得到证明,亦可从许多学者把社会学当作后法国大革命时期的保守主义思潮的产物(Nisbet, 1943, 1952)中得到充分的体现。

关于社会学与其他社会科学学科在思维方法上的分野的这种结论必然还会引出另一个问题:社会学的思维方法同经济学、政治学等的思维方法到底是一种什么样的关系?显然,一方面,我们可以运用经济学和政治学的思维方法或者视角对社会学思维方法及其视角的生产、性质等进行分析,使经济学和政治学成为社会科学的“元科学”(meta-science),把社会学思维方法理解成理性主义的产物;另一方面,我们也可以把经济学和政治学的分析方法和观点引入社会学,补充和丰富社会学的思维方式。事实上,经济学的许多思维方法,如理性选择理论以及政治学的权力理论都已不同程度地成为了社会学的分析、包括自我分析的工具。但从当前学术发展的实际状况看,经济学等学科的“社会学转向”还是根本的。“社会学转向”在经济学、政治学以及心理学等个人主义学科上有两种表现:一是社会学的思维方法在一定程度上渗透进这些学科的思维方法之中,使这些学科逐渐超越甚至背叛自身的原初预设。比如经济学中信息经济学、制度经济学的出现,心理学向社会心理学的转变;二是把这些学科本身放置到社会学的视野下进行考察,断言这些学科自我宣称的“超社会性”本身就是特定社会情境下的产物,具有某种意识形态性,从而从基础上瓦解这些学科所宣称的价值中立性,然后对这些学科的社会生产机制做进一步的细致研究。这种努力构成知识社会学的一个重要内容。“社会学转向”所具有的这种根本

27 华勒斯坦等学者在反思社会学的发展历程时也有过类似的表述(Wallerstein, 1997)。当然,Z·鲍曼和华勒斯坦的这些论断都是从批判角度提出的,是对社会学长期以来受理性主义和乌托邦社会工程主义影响——布迪厄称这类观念持有者为“社会工程师”(social engineer)(Bourdieu, 1993: 13)——而忽视社会的反身性、复杂性和流动性以及人之理性能力有限性的批判。事实上,当社会学在认识论和方法论层面上出现明显发展的时候,这种规范性和本体论层面上的学科定位,即社会关怀的具体内容也会发生重大转变。对这样一个复杂的问题,需要另外专门探讨。这里笔者想指出的是,本文对Z·鲍曼的这个论断的引用摒弃了这一转变因素,而仅仅为了证明社会关怀是社会学的构成性学科特质。

性是由“社会性”这一概念在社会生活的地位决定的。曼海姆(Mannheim, 1992: 81)指出,“社会性并不是可以与美观(aesthetics)或者法律(law)相比作为诸事物的一个方面或者阶段而存在的,而是行为的框架”。换言之,“社会性”是所有人之行动的基本底色,任何行动都不可规避社会学的分析。当然,社会学在思维方法上所表现出的这种“帝国主义情结”(sociological imperialism)(Bourdieu, 1993: 8; 肖瑛, 2004b)并不意味着社会学自认为是最为合理和科学的,并企图取代经济学、政治学等学科的思维模式。事实上,无论是在对人类的各种非学术行为的解释方面,还是在充当“元科学”方面,“视角主义”(肖瑛, 2004b)的取向都决定了“社会学家并不宣称自己的参考架构是社会研究的唯一可行架构”(Berger, 1963: 28),而只把社会学视为人类多元思维模式中的一元。

参考文献

- 阿隆,雷蒙. 1988. 社会学主要思潮[M]. 上海译文出版社.
- 奥斯怀特, W. 2003. 社会科学的哲学[G]//特纳, B., 编. Blackwell 社会理论指南. 上海人民出版社.
- 鲍曼, Z. 2002. 通过社会学去思考[M]. 北京: 社会科学文献出版社.
- . 2005. 被围困的社会[M]. 南京: 江苏人民出版社.
- 贝克尔, 加里 · S. 2004. 人类行为的经济分析[M]. 上海三联书店、上海人民出版社.
- 布迪厄, P. 2003. 实践感[M]. 南京: 学林出版社.
- 布迪厄, P. 、L.D. 华康德. 1998. 实践与反思——反思社会学导引[M]. 北京: 中央编译出版社.
- 布鲁尔, D. 2001. 知识与社会意象[M]. 北京: 东方出版社.
- 德朗蒂, G. 2003. 社会理论的基础: 起源与演变[G]//特纳, B., 编. Blackwell 社会理论指南. 上海人民出版社.
- 费耶阿本德, P. 2002. 告别理性[M]. 江苏人民出版社.
- 高宣扬. 2004. 布迪厄的社会理论[M]. 上海: 同济大学出版社.
- 何蓉. 2005. 马克斯 · 韦伯的方法论: 基于渊源的再研究[J]. 社会理论(1).
- 黑格尔, G. W. F. 1961. 法哲学原理[M]. 北京: 商务印书馆.
- 华尔胥, G. 1991. 《社会世界的现象学》英译序[G]//卢曼, N. 社会世界的现象学. 台北: 久大文化 & 桂冠图书.

- 吉登斯, A. 1998. 社会的构成[M]. 北京: 三联书店.
- 孔德, A. 1996. 论实证精神[M]. 北京: 商务印书馆.
- 李猛. 1997. 常人方法学四十年: 1954 - 1994[J]. 国外社会学(2 - 5).
- . 1999. 舒茨和他的现象学社会学[G]// 杨善华, 主编. 当代西方社会学理论. 北京大学出版社.
- 李培林. 2000. 中国早期现代化: 社会学思想与方法的导入[J]. 社会学研究(1).
- 拉图尔, B. S. 伍尔加. 2004. 实验室生活[M]. 北京: 东方出版社.
- 刘小枫. 2005. 《二十世纪西方社会理论文选》编者前言[G] // 苏国勋, 刘小枫, 主编. 二十世纪西方社会理论文选. 上海三联书店.
- 马克思, K. 2000. 1844 年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社.
- 马克思, K., F. 恩格斯. 1957. 马克思恩格斯全集(2) [M]. 北京: 人民出版社.
- . 1960. 马克思恩格斯全集(3) [M]. 北京: 人民出版社.
- . 1995a. 马克思恩格斯选集(1) [M]. 北京: 人民出版社.
- . 1995b. 马克思恩格斯选集(2) [M]. 北京: 人民出版社.
- 米德, G. H. 1999. 心灵、自我与社会[M]. 北京: 华夏出版社.
- 莫兰, E. 2001. 社会学思考[M]. 上海人民出版社.
- 欧克肖特, M. 2003. 政治中的理性主义[M]. 上海译文出版社.
- 帕森斯, T. 1986. 作为一门专业的社会学[G]// 米尔斯, 等. 社会学与社会组织. 杭州: 浙江人民出版社.
- . 2003. 社会行动的结构[M]. 南京: 译林出版社.
- 齐美尔, G. [1908]2002. 社会是如何可能的[M]. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 斯特龙伯格. 2005. 西方现代思想史[M]. 北京: 中央编译出版社.
- 苏国勋. [1989]2005a. 中国社会学的健康发展之路[G]// 苏国勋. 社会理论与当代现实. 北京大学出版社.
- . [1993]2005b. 从“科学研究纲领”看“人情与面子”的理论模式[G]// 苏国勋. 社会理论与当代现实. 北京大学出版社.
- . [2003]2005c. 社会学与社会建构论[G]// 苏国勋. 社会理论与当代现实. 北京大学出版社.
- 特纳, B. 2003. 《Blackwell 社会理论指南》第一版序[G]// 特纳, B., 编. Blackwell 社会理论指南. 上海人民出版社.
- 涂尔干, E. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 上海人民出版社.
- . 2000. 实用主义与社会学[M]. 上海人民出版社.
- . 2003. 孟德斯鸠与卢梭[M]. 上海人民出版社.
- 威廉斯, R. 2005. 关键词——文化与社会的词汇[M]. 北京: 三联书店.
- 韦伯, M. 1999. 社会科学方法论[M]. 北京: 中央编译出版社.

- . 2005. 社会学的基本概念[M]. 桂林:广西师范大学出版社.
- 夏光. 2003. 后结构主义思潮与后现代社会理论[M]. 北京:社会科学文献出版社.
- 肖瑛. 2004a. 反身性与“曼海姆悖论”——兼论相对主义社会学的可能性[J]. 社会学研究(3).
- . 2004b. 社会学的“帝国主义”情结[J]. 社会(8).
- . 2005. 从“理性 VS 非(反)理性”到“反思 VS 自反”——社会理论中现代性诊断范式的流变[J]. 社会(2).
- . 2006. 社会理论学科发展报告[J]. 社会理论(2).
- Alexander, J.C. 1982a. *Theoretical Logic in Sociology V. I*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- . 1982b. *Theoretical Logic in Sociology V. II*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Alpert, H. 1939. “Explaining The Social Socially.” *Social Forces*, Vol.17(3).
- Barbalet, J.M. 1983. *Marx's Construction of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Z. 2000. “Sociological Enlightenment—For Whom, About What?” *Theory, Culture & Society*, Vol. 17(2).
- Berger, P. 1963. *Invitation to Sociology: An Humanistic Perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Bohman, J. 1991. *New Philosophy of Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- Boucher, G. 2001. “The Theory of Structuration and the Politics of the Third Way.” In <http://werple.net.au>.
- Bourdieu, P. 1990. *In Other Words*. Stanford: Stanford University.
- . 1993. *Sociology in Question*, London: Sage.
- Bourdieu, P. and Loïc J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cabrera, M.A. 2004. *Postsocial History: An Introduction*. Lanham: Lexington Books.
- Collins, R. 1988. “For a Sociological Philosophy.” *Theory and Society* Vol.17(5).
- Durkheim, E. 1973. *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1982. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. London: The Macmillan Press LTD.
- . 1984. *The Division of Labour in Society*. London: The Macmillan Press LTD.
- Frisby, D. P. 1990. “Georg Simmel's Concept of Society.” In *Georg Simmel and*

- Contemporary Sociology*. ed. by Kaern, M. & B. Phillips & R. Cohen. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory*. London: The Macmillan Press Ltd.
- . 1984. *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.
- . 1987. *Social Theory and Modern Sociology*. California: Stanford University Press.
- . 1993. *New Rules of Sociological Method*. Cambridge: Polity Press.
- . 1996. *In Defence of Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Hilbert, R. A. 1991. “Ethnomethodological Recovery of Durkheim.” In *Sociological Perspective*, Vol.34(3).
- Joyce, P. (ed.) 2004. *The Social in Question*. London: Routledge.
- Lash, S. 1999. *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Latour, B. 2002. “Gabriel Tarde and the End of the Social.” In *The Social in Question: New Bearing in History and the Social Sciences*. (ed.) by Joyce, P. London: Routledge.
- Lowe, A. 2003. “Postsocial Relations and Accounting Knowledge.” In <http://www.mngt.waikato.ac.nz>.
- Luhmann, N. 1995. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. “The Concept of Society.” In *Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*. ed. by Elliott, A. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Mannheim, K. 1992. *Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge.
- . 1999. *Ideology and Utopia*. Beijing: China Social Sciences Publishing House.
- Mills, C.W. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Neocleous, M. 1995. “From Civil Society to The Social.” *British Journal of Sociology*, Vol.46(3).
- Nisbet, R. A. 1943. “The French Revolution and the Rise of Sociology in France.” *American Journal of Sociology*, Vol.49(2).
- . 1952. “Conservation and Sociology.” *American Journal of Sociology*, Vol.58(2).
- Parsons, T. 1973. *The American University*. Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1991. *The Social System*. London: Routledge.
- Rizter, G. 2004. *Classical Sociological Theory*. Beijing: Peking University Press.
- Sciulli, D. and Gerstein, D. 1985. “Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s.” *Annual Review of Sociology*, Vol.11.
- Simmel, G. 1911. “How is Society Possible?” *American Journal of Sociology*, Vol.16.
- . 1971. *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of

Chicago Press.

- Smart, B. 1999. *Facing Modernity: Ambivalence, Reflexivity and Morality*. London: Sage.
- Smith, J. 1995. "Emancipating Sociology: Postmodernism and Mainstream Sociological Perspective." *Social Force*, Vol.74(1).
- Therborn, G. 2000. "At the Birth of Second Century Sociology: Times of Reflexivity, Space of Identity, and Nodes of Knowledge." *British Journal of Sociology*, Vol.51(1).
- Toews, D. 2003. "The New Tarde: Sociology after the End of the Social." *Theory, Culture & Society*, Vol.20(5).
- Touraine, A. 2003. "The Decline of the Social." *Comparative Sociology*, Vol.2(3).
- Wallerstain, I. 1997. "Social Science and Contemporary Society: The Vanishing Guarantees of Rationality." In www.binghamton.edu.
- Weber, M. 1968. *Economy and Society* (I). Berkeley: University of California Press.
- Wernick, A. 2000. "From Comte to Baudrillard: Socio-Theology after the End of the Social." *Theory, Culture & Society*, Vol.17(6).
- Zart, D. 1980. "From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory." *American Journal of Sociology*, Vol.85(5).

责任编辑:彦 爽