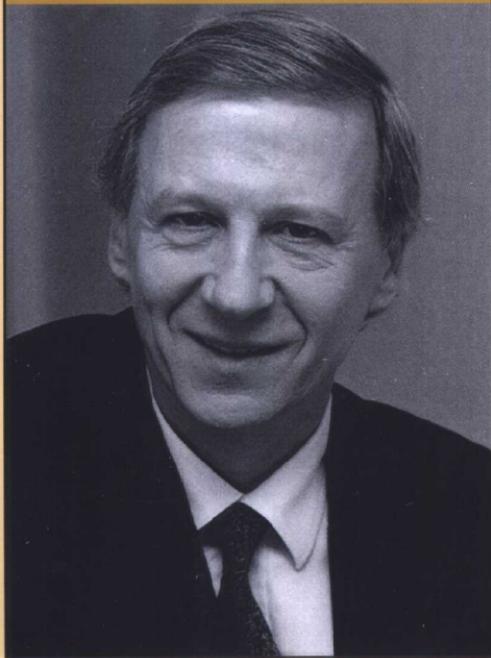


社会理论译丛



为社会学辩护

In Defence of Sociology
Essays, Interpretations &
Rejoinders

[英] 安东尼·吉登斯 著

社会科学文献出版社

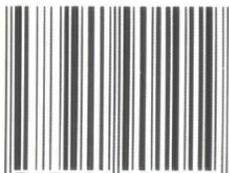
为社会学辩护 · 为社会学辩护 · 为社会学辩护

社会学有将来吗？许多人认为，社会学似乎走到了尽头。社会学诞生于19世纪奥古斯丁·孔德的思想。自诞生以来，社会学把自己建设成了“现代性科学”，与不断进步的历史观联系在一起。然而今天，进步观或多或少地衰落了；有些人认为，随着它的灭亡，社会学思想也走到了当代学术文化的边缘。

在这本书中，作者向上述观点提出了挑战，同时表明了社会学将继续在社会科学中占有重要位置。吉登斯审视了社会学的过去，以及当前学术的种种发展趋势，挖掘了社会学的传统和遗产的许多方面。孔德、迪尔凯姆、帕森斯、马歇尔和哈贝马斯都被包括在其中。吉登斯还将社会学工作与当前政治问题直接联系起来，并将社会学这门科学置于众多的社会理论和政治问题的环境中。

这本书有益于社会学、人类学和政治科学领域的大学生和专业人员。

ISBN 7-80190-101-0



9 787801 901019 >

ISBN 7-80190-101-0/D·035

定价：

25.00元

· 社会理论译丛 ·

为社会学辩护

In Defence of Sociology Essays ,
Interpretations & Rejoinders

安东尼·吉登斯 著
ANTHONY GIDDENS

社会科学文献出版社

为社会学辩护

· 社会理论译丛 ·

著 者 / 安东尼·吉登斯

出 版 人 / 谢寿光
出 版 者 / 社会科学文献出版社
地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号
邮 政 编 码 / 100005
网 址 / <http://www.ssdph.com.cn>
责 任 部 门 / 皮书事业部
(010) 85117872
项 目 经 理 / 张大伟
责 任 编 辑 / 张大伟 程 秦
责 任 印 制 / 同非

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部
(010) 65139961 65139963
经 销 / 各地书店
读 者 服 务 / 客户服务中心
(010) 65285539
法 律 顾 问 / 北京建元律师事务所
排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司
印 刷 / 北京美通印刷有限公司

开 本 / 880×1230 毫米 1/32 开
印 张 / 9.75
字 数 / 243 千字
版 次 / 2003 年 12 月第 1 版
印 次 / 2003 年 12 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 7-80190-101-0/D·035
定 价 / 25.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社客户服务中心联系更换

版权所有 翻印必究

图书在版编目(CIP)数据

为社会学辩护 / 安东尼·吉登斯著. — 北京 : 社会科学文献出版社 2003.12

(社会理论译丛)

ISBN 7-80190-101-0

I. 为... II. 安... III. 社会学-研究 IV. C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 086764 号

译者分工

第一、二、三、五、六章 周红云 译

第七~十四章 陶传进 译

第四章 徐 阳 译

目 录

第一章 为社会学辩护	1
第二章 生活在后传统社会	8
第三章 什么是社会科学	63
第四章 功能主义：交锋之后	76
第五章 “英国特色” (Britishness) 与社会科学	108
第六章 人类学的未来	116
第七章 社会思想史中的四个神话	122
第八章 奥古斯丁·孔德与实证主义	146
第九章 法国社会学中的自杀问题	153
第十章 没有革命的理性：哈贝马斯的沟通行动理论	163
第十一章 文学与社会：雷蒙德·威廉斯	186
第十二章 汤姆·马歇尔：国家与民主	194
第十三章 勇敢的新世界：新政治背景	208
第十四章 工党与英国政治	223
参考文献	253
索引（中英文对照）	282

前 言

这本书里的文章都是在不同的环境和不同的时期写作和发表的。在选择文章的过程中，我遵循两个主要标准：第一，我选的文章都是以这样或那样的方式反映了本书的主题，从整体上，它们都有助于表明我所认为的社会学在社会科学中所占的重要位置的观点。同时，我还努力满足人们的一些要求，选择了一些不再付印的文章和许多人给我写信索要他们所需要的文章。这本书中既有长而大的文章，也有一些短而精的文章。

第一章 为社会学辩护

社会学出现了一些其他学科没有出现的混乱。经济学可能是一门枯燥的学科，它充满了难以理解的术语，似乎与日常生活没有多大关系。社会学也经常被人指责为没有自己的研究主题，并且充斥着难懂的专业术语。当你和一位社会学家讨论黑手党问题时，你会得到什么答案呢？你将得到一个你无法理解的答案！

社会学是干什么的？为什么有那么多人觉得社会学如此难懂？有些社会学家可能会回答说是因为无知；而另外一些人会说是因为害怕。为什么会害怕呢？这是因为他们喜欢把社会学的主题看成是危险的。他们可能会说，社会学经常提出一些与众不同的看法，因而很容易造成混乱：它向关于我们自己以及关于整个社会的看法提出了挑战。这使得社会学与政治激进主义有着直接的联系。在 20 世纪 60 年代，许多人认为社会学确实无愧于这个说法。

然而，实际上，即使在 60 年代和 70 年代早期，社会学与左翼之间也并不存在内在的关联，更不用说与革命之间有什么联系了。社会学受到了许多来自马克思主义者的批评，他们并不把社会学看做是革命性的，而把它看做是他们讨厌的资本主义社会秩序的体现。

实际上，在社会学发展的某些阶段，它与政治右翼之间一直有着密切的关系。马克斯·韦伯通常被认为是社会学的古典创始

人之一，他就更倾向于右翼而不是左翼，而且他对他那个时代所谓的革命提出了尖锐的批评。帕雷托（Vilfredo Pareto）和罗伯特·米歇尔斯（Robert Michels）对意大利的法西斯主义根本不以为然。大多数社会学家在性格和政治上可能都倾向于自由主义，埃米尔·迪尔凯姆（Emile Durkheim）及更近些时代的 R·K·默顿（Merton）、塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）、戈夫曼（Erving Goffman）和拉尔夫·达伦多夫（Ralf Dahrendorf）等许多著名的社会学思想家都是如此。

目前，在社会学一直很发达的美国，社会学也在经历一个困难的时期。一位著名的美国社会学家霍罗维兹（Horowitz）最近出版了《社会学的瓦解》一书，他说，在写这本书时，与其说是感到有必要写还不如说是一件非常痛苦的事情。他认为，社会学这门学科渐渐地变得枯燥无味了。最近，有三个社会学系，包括非常有名的圣路易斯华盛顿大学的社会学系（霍罗维兹自己曾经在那工作过）都被取消了。耶鲁大学拥有美国最古老的社会学系，然而学校对它的投入也被砍掉了将近一半。

70 年代以来的 20 多年的时间，美国社会学的本科生数量已经大大地减少了，从 1973 年 3.6 万人的最高记录下降到 1994 年不到 1.5 万人。然而，霍罗维兹认为，社会学遇见的困难还不仅仅体现在锐减的学生需求上，更重要的恐怕还与这门学科糟糕的学术状况有关。他指出，以前的社会学可能与总体的政治立场还没有什么关联，但是从 60 年代以来，它已经渐渐地与政治联系在一起了。社会学已经变成了对当前社会表示不满意的人的阵地，从同性恋权利的支持者到神学解放的支持者等这些特殊利益群体都聚集在社会学领地上。由于社会学渐渐变成了它的批评者所说的伪科学，而且还因为一些有名望的注重实证的社会科学家都流到了其他一些更细的领域，如城市规划、人口统计学、犯罪学或者法学，社会学渐渐衰弱了。社会学的退化并不意味着社会研究的瓦解，许多领域的社会研究仍然非常发达；但是，许多社

会研究都退化成纯粹的经验研究，再也没有了有价值的理论视角的指导。社会学所失去的是它为不同分支的社会研究提供统一中心的能力。

在美国，华盛顿大学以及其他学校社会学系的关闭已经引起了激烈的争论，霍罗维兹就是其中的一个。因城市贫困研究而著名的威尔逊（William Julius Wilson）认为，社会学已经与公共事务问题偏离的太远，并且应该将其注意力集中在实际政策问题上。正如他所指出的，毕竟，随着城市的渐渐衰败以及与过去一样尖锐的白人和黑人之间的差异问题和暴力犯罪问题成为家常便饭，社会学家几乎不会缺少可以研究的社会问题。

社会学真是不景气了吗？如果是这样的话，那么这是美国特有的现象还是全世界都如此呢？抑或总像社会学的批评者所宣称的那样，社会学一直就是一个烂摊子？

让我们先来看看这样一个陈腐的笑话：社会学没有一个恰当的调查研究领域。事实上，正如多数社会学工作者所理解的那样，社会学的研究领域没有其他学科定义得清楚。比如说历史学，它有自己明显的研究主题，似乎过去就是它的研究主题。但是，过去包含了任何一件事情！从这个角度来说，它也没有清楚明确的或者限定的研究领域，与社会学一样，由于方法论的争论，人们对历史学的真正性质的看法也完全不同。

社会学是一门概括性的学科，首先它涉及现代社会或者工业社会的现代性问题，也就是现代社会的特征和动力学问题。不仅与历史学而且与整个社会科学领域一样，社会学有自己的方法论策略和方法论问题。社会学涉及的更经验性的问题是非常真实的。在所有的社会科学中，社会学最直接地涉及日常生活中与我们有关的问题，如现代城市的发展、犯罪与惩罚、性别、家庭、宗教、社会权利和经济权利等问题。

其实，在当代社会中，社会学的研究和思考总是不可或缺的，因此，我们很难理解诸如社会学是没有启发作用的以及社会

学就是用某些讨厌的术语武装起来的常识这一类批评的含义。尽管我们总是可以对某些具体的研究提出质疑，但是人们不能说进行诸如不同国家离婚问题的比较研究没有任何意义。社会学家对被证明是有意义而且被多数中立的观察者认为是重要的各种问题进行研究，当然，其中有些问题是人们多少了解一些的。

然而，为什么社会学似乎经常研究一些明显是常识的问题，这其中还有另外一个更微妙的原因。那就是，社会研究不会而且不能与它所描述的社会世界分离开来。社会研究形成了今天我们视为当然的那部分意识。我们都依赖被我们看做是常识以及我们认为“每个人都知道”的那些研究。例如，每个人都知道，今天社会的离婚率非常高。然而，这种“明显的知识”也仍然是通过常规的社会研究得到的，无论这种社会研究是由政府研究者还是专业社会学家进行的。

因此，人们认为，对我们的社会存在来说，社会学并不是创造性的和不重要的，虽然实际上社会学是非常重要的；但是，从一定程度上来说，这就是社会学的命运。经验研究、社会学理论和学说，以及社会学概念都能成为我们日常知识的一部分以至于形成“所谓的常识”。例如，今天许多人都会问一个领导是否具有魅力、讨论道德沦丧问题或者谈论某人的社会地位，所有这些概念都来源于社会学语言。

很明显，这些说法无助于解决这样一个问题，即作为一门专业学科，自从 60 年代社会学的高峰期（如果那段时间确实就是社会学的高峰期的话）以来，它是否就处于一种令人同情的衰弱甚至消亡的状态中呢？在过去的 30 年中，社会学受到很多挑战，但并不是所有的挑战都是不利的。首先，权力中心发生了转移。过去，美国社会学占据了全世界社会学的主导地位，但是现在再也没有那种情况了。尤其是就社会学的理论建构而言，重心已经转移到了其他地方，特别是转向了欧洲。现在，主要的社会学思想家不是来自美国，比如说，皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）

卢曼 (Niklas Luhmann) 或者兀里希·贝克 (Ulrich Beck) 等等。

美国社会学研究群体主要将其注意力集中在他们自己那一小块土地上，而不了解其他任何地方或者对其他地方没有任何兴趣，这使得它们变得过于专业化。美国社会学界的每一个人都有自己的“领域”，而且无论这个社会学者的专业方向是什么，它都能有效地定义其专业方向的特征。迷信数量分析 (Quantophrenia) 在美国社会学系中非常普遍。因为许多专业，只要你认为它没有价值，它就没有意义；至少可以说，这可能是一定程度上缺乏创造性的结果。

威尔逊建议社会学家从事与公共政策问题直接相关的研究并加入到他们的工作所可能引起的广泛的激烈讨论中去，有大量证据可以证明他的建议是有道理的。毕竟，政治领域中出现的许多问题都是与诸如福利、犯罪或家庭等相关的社会学问题。社会学工作不仅与特定的政策问题相关，而且能够把握这些政策可能产生的后果。

将社会学与公共决策问题重新联系在一起并没有阐述清楚上述提出的关于所谓的社会学的衰弱问题。为什么社会学会解体呢？霍罗维兹又为什么如此重视呢？社会学是一门没有共同核心概念的学科吗？它是不是面临分解成毫无联系的不同专业领域的危险？而且最有创新精神的社会学家都已经移居到其他地方了吗？也许最重要的一个问题是，社会学是否已经失去了它的锋芒？

如果将社会学与经济学进行比较，人们就不得不承认，社会学内部的差异要大得多。在经济学中，虽然有各种不同的思想流派和理论取向，但是，新古典经济学几乎占据了主导地位，而且成了几乎所有经济学入门书的基本组成部分。社会学在同样程度上并不受单一概念体系的束缚。然而，这的确应被看做是一个优点而不是一个缺点。我认为，这种多样性并没有带来完全的混乱，相反，它表示了一种必定存在的多元性，尤其当人们研究人

类社会行为和制度这么复杂和具有争议性的问题时就更是如此。

一些曾经被社会学吸引而从事社会学研究的天才学者有移居其他地方的迹象吗？毫无疑问，在 60 年代，有些人从事社会学研究是因为他们认为社会学是新潮而流行的；现在，社会学再也没有了那种声誉。但是，大部分那样的人都可能对学术方面的事业并不感兴趣。与此问题更相关的可能是影响整个学术界而不仅仅是社会学的其他一些因素。许多曾经可能从事学术事业的天才的学者在今天不会再这样做，因为在过去的 20 年里，相比较而言，学术界的报酬已经急剧减少，而且工作条件已经恶化。

然而，我们有一个很好的例子，即英国社会学比以前做得更好了。例如，如果我们将近年来英国社会学与人类学的命运相比较，就会发现这一点。在二战后早期，这个国家以具有世界声誉的人类学家而自豪；相比较而言，在这个时候，没有什么著名的社会学家。

然而，现在的情况在一定程度上已经颠倒过来了。如果说目前也还有人类学家的话，那也很少有人能够与前述人类学家所取得的成就相媲美。但是，英国社会学现在却有许多具有世界声誉的社会学家，如 John Goldthorpe、Steven Lukes、Stuart Hall、Michele Barrett、Ray Pahl、Janet Wolff 和 Michael Mann。

更重要的是，从纯粹统计学的角度来说，英国社会学并没有像美国一样在走下坡路。高级社会学并没有衰弱，而是非常流行并且繁荣发展。在大学招收的学生中，与其他专业相比较，社会学专业至少是稳定的。

社会学的花园中并不总是一片好看的玫瑰红色，尽管过去可能是这样。从 70 年代以来，对社会研究的资助已经锐减了；人们对实证工作也没有一种衡量的标准。但是，如果人们拓宽一下自己的视野并且回到一个更加国际化的角度去看问题，我们就很难说社会学是落后的。今天，在整个社会科学甚至人文学科的争论中，占据主导地位的大多数问题都引进了社会学的内容。在后

现代主义、后工业和信息社会、全球化、日常生活变革、性别与性、工作和家庭性质的变迁、“底层阶级”以及种族问题的争论中，社会学者领导着潮流。

你仍然可能会问：所有这些变化意味着什么呢？在这里，我要说，社会学还有许多工作要做。其中一些必定是调查或者经验研究工作，但有一些必定是理论工作。社会学不仅仅要发展学术本身，而且社会学思考对于我们把握重构今天生活的社会因素也是至关重要的。社会生活已经变得分散而多元，充满了许多新的不确定因素，这时，帮助我们理解这个社会就成了社会学创造性思维的事情了。关于这一点，威尔逊的看法自然非常重要：社会学家应该将他们的注意力集中在当前那些改变社会生活的变迁的实际意义及其政策决策方面。然而，如果社会学还不关注它的大问题，那么，社会学的确会变得越来越沉闷，而且很有可能瓦解。

当新自由主义随着正统社会主义消失殆尽之时，社会学应该重新磨一磨自己的刀刃。有些亘古的问题，我们需要新答案，而有一些问题本身就是新产生的。与以前的时代一样，要想解决这两个方面的问题，我们就需要米尔斯所说的社会学想像力这剂良药。社会学家们，请不要灰心失望！你仍然可以赢得一个世界或者至少可以说明和解释这个世界。

第二章 生活在后传统社会

就像社会世界本身出现了一些问题一样，我们今天的社会科学本身也面临着一些新的问题。2000年不仅仅是一个世纪的结束而且是一个千年的结束：这种没有任何实质内容而且完全武断的事物（它只不过是日历上的一个日期而已）却有那样一种具体化的力量，以至于它将我们牢牢地束缚住了。20世纪末已经被普遍认为是迷失了方向，以至于人们可能会怀疑是否所有与结束有关的话题，如现代性的终结或历史的终结等都只是对它们的简单体现。毫无疑问，从一定程度上来说，这是事实。然而，这当然不是事情的全部。我们处在明显的转型时期，这里的“我们”不仅指西方而是指全世界。

在这篇文章中，我谈的是后传统社会的出现。乍一看，后传统社会这个阶段似乎挺奇怪的。几乎所有的定义都认为，现代性总是与传统相对立的；难道现代社会一直都不是“后传统”的吗？从我的角度来说，现代社会至少不是在这篇文章中所讨论的后传统社会。从现代社会的大部分历史来看，现代性在消解传统的同时重构了传统本身。在西方社会，传统的继续与重构对权力的合法化至关重要，对国家能够强制相对被动的“主体”这个意义上的权力的合法化更是尤其重要。传统就是指社会生活的某些重要方面——家庭和性认同就是相当重要的方面——停滞不变，就“激进的启蒙运动”来说，社会生活的某些重要方面在很

大程度上仍然没有被触及。

尤为重要的是，只要“现代的”依然只意味着“西方的”，那么，传统在现代性范围内所产生的持续的影响就仍然不明显。今天，由于现代性在全球的普遍化，它已经被迫“苏醒过来”。尽管再也没有了还未考察的西方文化对其他文化的霸权基础，但是，现代性的规则与社会形式仍然有待仔细研究。

变革的规则

社会科学的新任务涉及两个直接相关的变革领域。每一个都对应于不同的变迁过程，它们随着现代性的早期发展而出现，而且在当代已经变得尤为剧烈。一方面，随着全球化过程而普遍化的现代制度得到了广泛传播。但是另一方面，与制度变迁直接相关的是观念变迁过程，观念变迁可以被看做是现代性的激进变化。这些变迁都是传统的消除过程，也就是传统的发掘与问题化过程。

世界上几乎所有的人都知道，他们的地方性活动受到遥远地方的事件和机构的影响，有时候这种影响甚至是决定性的。至少在粗略的水平上，人们可以很容易指出这一现象。例如，正如马克思和其他许多人证明的那样，多少个世纪以来，资本主义一直有强烈地扩张倾向。然而，从一战结束以来，尤其是在过去的40年里，资本主义的扩张模式已经开始改变。它已经变得更倾向于无中心，以及越来越无所不包了。当然，总体倾向是趋于越来越大的相互依赖。从纯经济的角度来说，世界生产已经有了大幅度地增加，虽然也伴随着各种波动和低迷时期；而且世界贸易（一个体现相互联系的更好的指标）甚至增长得更多。服务业和金融领域的“无形贸易”增长得最多。

事情的另一面总是不太清楚。其实，今天我们个人的日常行为也与全球性相伴而生的。例如，我做出购买某一件衣服或者

某一种食物的决定总是有多方面的全球性意义，它不仅影响到生活在世界另一端的某人的生活，而且可能导致生态环境的退化，而这种生态的退化本身会对整个人类产生潜在的后果。日常决定与全球性的后果之间的这种特殊，以及仍然在不断增加的联系和全球秩序对个人生活的影响形成了今天新的议事日程的重要主题。这其中的联系常常非常紧密，各种中介的集体和群体包括国家在内也因此而没有消失；但是它们之间的关系确实倾向于重新调整或者重组。

启蒙运动思想家及它们的追随者认为，掌握越来越多的有关社会与自然界的消息将导致人们对它们越来越多的控制。许多人认为，这种控制是给人类带来幸福的关键；整个人类越是处于一种积极创造历史的位置，我们就越能够引导历史朝我们的理想前进。甚至越来越多的悲观的观察家也将知识与控制这二者联系在一起。马克斯·韦伯的“如钢的牢笼”就是一座技术知识的监狱，他认为，在这个牢笼中，人类注定是为了可预见的将来而活着的；要改变这个说法，我们都将成为技术理性和官僚理性这个庞大机器上的小轮齿。然而，想象无法捕获这个高度现代化的世界，这个世界比任何想象的图景都要不确定和易变得多，而这恰恰是因为我们已经积累了关于我们自身，以及这个物质环境的知识造成的。这个世界是一个机遇与风险同时存在的世界。

我们越是努力去开拓将来，我们就越可能会大吃一惊。这就是为什么风险（它是现代化过程中非常重要的一个概念）这个概念经历了两个发展阶段。首先它似乎只是基础计算方法的一部分，也就是说它只是一种确定被触及的将来之界限的方式。这种形式的风险就是保险公司业务的一个统计部分；这种风险计算方法似乎标志着成功地使将来处于被控制之中。

这是一个很多事物都处于“给定”状态下的世界中的风险，其中包括外部自然界，以及那些受传统影响而被调整的社会生活形式等。当自然界被人类的社会化所渗透甚至因此“终结”，而

且传统也完全消解时，不可预测性和不可计算性的新类型就会出现。例如，全球变暖就是这样。许多专家认为，全球变暖正在形成，而且这些专家可能是正确的。然而，这个假设受到一些人的怀疑，他们甚至认为，如果的确只有一种趋势的话，真正的趋势恰恰是朝完全相反的方向发展，也就是说是在朝全球气候变冷的方向转变。也许，大多数较为肯定的说法只能是，我们不能肯定全球变暖没有发生。然而，这样一个条件性的结论产生的不是对风险的精确计算，而是出现一系列的“情况”——其可能性的大小将受到确信全球变暖这个趋势并据此采取行动的人数的多少的影响。在社会领域中，制度性的反思已经成了一个重要组成部分，“情况”的复杂性甚至越来越明显了。

因此，从全球层次来说，现代化已经变成了试验性的。无论愿意与否，我们都要加入到这场宏伟的试验中，作为能动的主体，我们在这个时候所做的仍然在很大程度上不受我们的控制。这不是一个实验室意义上的试验，因为我们不能控制在给定参数的情况下将得到的结果，这更像是一次危险的冒险活动，无论我们喜欢与否，每个人都不得不参加这次冒险活动。

现代化这场宏伟的试验充斥着全球性的冒险，它根本不是启蒙运动的先驱们在谈论与传统做斗争的重要性时所想要做的事情。社会领域已经在很大程度上以有意识的方式被组织起来，自然界也依照人类想象的方式被塑造，但是，至少在某些领域，这些环境已经产生了比以前更大的不确定性。

全球性的现代化试验与现代制度渗入日常生活细胞的过程相互交叉，并影响着这个渗透过程，正如这个渗透过程也对这场试验产生影响一样。不仅仅是地方社区，而且具有隐私特征的个人生活与自我都与不确定的时空关系相互交织在一起。我们都加入到这种日常的试验中，从一般的意义上来说，这种试验的结果与对整个类产生影响的结果一样都是不确定的。日常试验反映了传统的作用不断发生变化，全球层次的试验也是如此，在引入抽

象系统的影响下，它们应该被认为处在专门技术的替代和重新被使用的环境中。从“技术”这个词的一般意义上来说，科学技术在形成物质技术和专门社会技术知识的过程中起着最主要的作用。

日常试验涉及一些与自我和认同有关的非常基本的问题，同时还涉及日常生活的许多变化与适应。贝克（Nicholson Baker）的小说《包厢》（*The Mezzanine*）就记述了一些这样的变化。这本书非常详细地描述了一个人对其生活环境发生的一些小变化的思考，以及他对此做出的反映。它揭示了与朦朦胧胧意识到的更大的全球背景有关的侵入、调整和再调整这些感受。

下面以冰块盒为例：

冰箱里制冰块的盒子还有一段历史可以说。最早的冰块盒就像一只装有隔板的铝做的平底驳船，有一个类似刹车一样的柄联结着——这是一个糟糕的设计方案；要使冰块与金属盒分开，你就不得不把金属盒放在温水中。我记得我见过别人用这种东西，但我自己从来没有用过。然后不知什么时候就突然有了塑料的和橡胶的“冰块盒”，这种盒子才叫真正的模具，而且有很多种不同的样式——有些可以制作非常小的冰块，有些可以制作很大的冰块。随着时间的推移，人们渐渐知道了许多细节的问题，例如，在将一个一个小格子分离开来的内壁上设计一些小槽使得水可以自己达到水平，这也就意味着人们可以将冰块盒直接放在水龙头底下，迅速地将水注满每一个格子，感觉就像在吹口琴，或者，人们也可以将水龙头轻轻地拧开一点，使得水流非常小，然后让水进到一个一个的格子中，渐渐地注满整个盒子。在整个盒子被冰冻了以后，每个格子之间的小槽是非常有用的；当你扭动这个盒子时，小冰块就能受力，这样你用手指轻轻地一钩，就可以有选择地一次取出一个冰块。如果因为小格子

中的水没有达到小槽的高度而使你无法扼住小槽形成的冰，那么，你就要用手挡住其他的小格子，将盒子翻转过来，这样，那个你需要的小冰块就会掉下来。或者你也可以随便拧所有的格子，然后就可以像你在用一个平底锅煎鸡蛋饼一样地上下翻转它们。这些冰块就会上下跳动，而大多数会掉回原来的位置；但是那些最松的冰块会跳得更高并且经常不规则地掉下来——这些你就可以加在你的饮料中了。

这里的问题不仅仅是甚至不主要是技术问题，而是日常生活的更深刻的变革过程。传统似乎在这里不起任何作用；但这种看法是错误的，正如我们将要看见的那样。

对肉食的蔑视

在卡拉哈里沙漠的昆人（Kung San）中间，如果一个猎人进行了一次成功地狩猎，无论猎物有多么丰富，这个社区的其他人仍然会蔑视他的杀生行为。猎人带回来的肉总是由整个社区分享，但是社区的人并不会兴奋地眼睛发光，一次成功的狩猎总是受到那里的人们的冷落或者蔑视。

在评价猎人的狩猎技术时，猎人自己也应该表现出谦虚，对自己的功劳要轻描淡写。其中的一个人这样说：

如果一个人一直从事打猎，他回家时就不能吹牛地说，“我在灌木丛中抓住了一只大的猎物！”他必须首先安静地坐下来，直到我或者其他的人走到他的火堆旁边问，“今天你看见了什么？”他会平静地回答说，“唉，我一点也不擅长打猎。我根本什么也没看见……可能就见到了一只很小的动物。”然后我就会对自己笑笑，因为我知道他打到了一只大猎物。

同样，当第二天全体人员都出去取猎物 and 分猎物的时候，人们也得表现出谦虚和强烈反对。当运输猎物的人回到村庄时，他们就大声地说猎人的无能，并表示他们对猎人非常失望：

你难道想把我们弄到这里来让我们把这一堆骨头运回家吗？哦，如果我早知道是这么瘦的一个猎物，我就不会来了。你想想，我放弃了美好的一天来到这里。我们在家的时候可能会挨饿，但是，至少我们有很好的凉水可以喝。

这种交换是一种仪式，而且遵循早已建好的规则。这种交换与该社会中其他形式的交换仪式有着密切的关系。乍一看，对肉食的蔑视似乎是从潜在的功能角度进行的一种有代表性的解释。就是这些传统促进了“传统文化”的解释，它们从团结的功能概念的角度来理解“传统”。如果这些概念是有效的，传统基本上就可以被看做是自然的仪式和习惯，它们对简单社会的内聚力是必不可少的。然而，这种观点却不能解释该社会中的这种现象。当然，对于该社会对肉的蔑视这种现象可以从功能的角度进行解释：尽管它也会导致冲突；但是，它仍然可以被看做是维持该社会中（男性社会）的平均主义的一种方式。如果最好的猎人受到尊敬或者得到报酬，那么，猎人就可能傲慢自大并因此可能形成一个阶层；而这种仪式化的贬低却起到了抑制猎人的傲慢自大并阻碍那种阶层的形成的作用。

然而，这种“功能”因素实际上并不以机械的方式起作用（它也不能以这种方式发生作用）。生活在这个社会里的人都非常清楚事情是怎么回事。因此，正如该社会中的一名巫医给一位前去考察的人类学家所说的，当一个人打了很多猎物时，他就倾向于将自己看做是首领，而将其他人看做低他一等。这是人们无法接受的；因此，我们总是说他的猎物一文不值。通过这种方式，我们可以使他头脑冷静并使他表现得温文尔雅。传统就是有关的

仪式和习惯，而且与社会团结有着联系；但是，传统并不是机械地遵循以不加怀疑的态度接受规则的。

为了把握生活在后传统社会的含义，我们不得不考虑两个问题：什么是真正的传统以及“传统社会”的属性是什么？在社会学中，由于传统和传统社会一直衬托出人们对现代性的极大关注；而在人类学中，传统概念的主要含义之一，即循环和重复已经如此经常地与凝聚力结合在一起，因此，大多数人已经不加检验地使用了这两个概念。正如传统所表现的那样，它就是将前现代社会秩序粘合在一起的那个粘合剂；但是，一旦人们抛弃功能主义，那么就再也不清楚是什么使得这个粘合剂具有了粘性。循环往复与社会凝聚力之间根本不存在任何必定的联系，而且传统的循环特征就成了必须得到解释而不是被假定的概念了。

循环往复意味着时间的流逝——有人说重复就是时间本身，而传统在某种程度上涉及对时间的控制。也许可以说，传统就是对过去的定位，比如说，过去对现在有着重要的影响，或者更确切地说，过去对现在将产生重要影响。然而，很清楚，从某种意义上来说，传统也是有关将来的，因为已经建立的风俗习惯被作为组织未来的时间的一种方式而被利用。为了形成将来这个概念，我们没有必要将未来作为一个独立的领域而划分出来。当用过去来推想将来的时候，循环往复就使将来变成过去。

爱德华·西尔斯指出，传统总是不断变化的；但是，总有一种被认为具有持久性的传统观念的东西；如果它是传统的，那么，一种信仰或风俗习惯总具有某种完整性和持续性以抵制变化的发生。传统具有一种类似有机生物的特征：它们发展并成熟或者削弱和“死亡”。因此，在将什么定义为传统时，传统的完整性（integrity）或真实性（authenticity）比传统持续多长时间要更为重要。这是非常明显的：只是在出现了文字的社会里——这样的社会因此而变得不太“传统”，我们通常才有证据表明传统

因素已经持续了非常长的时期。人类学家几乎总是将口述文化(oral culture)看做是高度传统的；但是，从这种情况的本质来看，根本就没有办法可以证明，他们观察到的“传统的风俗习惯”已经存在了好几代人了。例如，根本就没有人知道，昆人对肉的蔑视这种风俗习惯已经存在了多久。

我是这样理解“传统”的：传统与记忆，尤其与莫利斯(Maurice Halbwachs)所提出的“集体记忆”息息相关；传统涉及仪式和风俗；它与我所说的“形式化的真理概念”(formulaic notion of truth)有着密切关系；传统有自己的“护卫士”；而且，与习俗不同，传统具有包含道德和情感内容的粘合的力量。

从某种意义上来说，与传统一样，记忆也是指将与现在相关的过去组织起来。莫利斯指出，我们可能会认为，记忆的保存只是由无意识的精神状态的存在而形成的。储存在大脑中的痕迹使得这些精神状态变成所谓的意识成为可能。从这个角度来说，“过去陷于毁灭”，但“只是表面上消失了”，因为它继续存在于无意识之中。

但莫利斯并不这样认为；过去没有被保存下来而是继续在现在基础上被重构。这种重构部分是个体的，但从根本上说，它是社会的或者集体的。莫利斯在丰满他的这个观点的过程中，对梦进行了一种很有意识的分析。梦实际上就意味着没有对社会架构进行组织——它由不连续的片断和奇异的秩序组成。做梦的时候，图像就作为“原材料”被保存下来，它们之间相互形成奇怪的组合。

因此，记忆是一种积极的社会过程，不能只把它与回忆或回想看成是一样的。我们不断地在脑海中重现过去发生的事情或者过去存在的状态，而且这种重复使得我们的经历具有连续性。在口述文化中，如果说老人是传统的储存库（也是传统的护卫士），那么，这不仅仅是因为他们比其他人在更早的时期吸收了文化，

而且因为他们有更多的时间和精力去识别和确定这些传统与他们那个时代的其他传统的互动过程中的细节，并将这些传统言传给年轻人。因此，我们说，传统是集体记忆的组织中介。私有的传统与私有的语言一样都不可能存在。传统的“完整性”（integrity）不仅来源于过去的简单的存在事实；而且来源于持续性的解释“工作”。这些解释工作往往被用来确定连接现在与过去的链条。

通常，传统涉及仪式与习惯。为什么呢？传统的仪式方面可能被认为只具有类似“无头脑的”机器人的部分特征。但是，如果我到目前为止所提出的观点都是正确的话，那么，传统就一定是能动的和解释性的。人们可能会提出，仪式和习惯对社会构架是必不可少的，社会构架赋予传统以完整性；仪式是使传统得以保存的一种实践方式。正如莫利斯所坚持认为的，集体记忆适合于社会实践。如果我们考虑的不仅仅是记忆和梦之间的对照差异而且考虑到“中间状态的”（in-between）白日梦或幻想行为，我们就会明白为什么会是这样的。做梦意味着一个人从日常生活的要求中放松下来，使得头脑可以任意漫游。与实践的连续性形成对照的是将今天的活动与昨天的活动，以及将现在的活动与去年的活动联系起来的东西。仪式就是这样一种东西，它将过去的连续性重构与当前的实践紧密地联系在一起。

仪式使得传统陷入实践中，但是，重要的是，我们看到，仪式也在一定程度上明显倾向于与日常活动中注重实效的事物分离开来。对肉的蔑视就是一种仪式化了的程序，而且被参与者理解为就是这样。这种仪式化的蔑视与真正的蔑视的不同，因为它不代表什么含义；它是一种语言的“非表达性的”使用方式。仪式所具有的这种“分离性的”地位是非常重要的，因为它有助于仪式信仰、实践及其目标等得到一种更世俗的努力所可能缺乏的暂时的独立性（a temporal autonomy）。

像传统的所有其他方面一样，仪式必须是可被解释的；但

是，这种解释通常不被普通的个人所掌握。在这里，我们不得不在保护传统的护卫士（guardian）与这些传统所包含或者所揭示的真理之间建立起联系来。传统涉及“形式化真理”，只有某些人能够完全理解。形式化真理依赖的不是语言的指示性特征，而是其相反的特征；仪式语言是表演性的，而且有时候包含说话者或者听者几乎无法理解的话或行为。仪式用语因为它具有形式化性质而因此成为一种真理的机制。仪式语言使得它的反对者或对立者变得毫无意义，并因此而成为一种减少持不同意见的可能性的有力方式。这一点对于仪式语言的最引人注目的特性来说肯定是至关重要的。

形式化真理可以归因于仪式的因果效应。真理标准可以被应用于具有因果效应的事件；而不适用于陈述的命题或论断。如果说，护卫士就是那些老人、巫医、术士或者宗教人员，那么，他们对传统确实具有非常重要的作用，因为他们被认为是因果力量的中介或者基本的中间人。他们与神秘的事情打交道，但是他们的神秘的技巧更多地来自于他们潜心于传统的因果力量，而不是来自于他们掌握了神秘深奥的知识。在昆人中间，老人是这个群体中最主要的保护传统的护卫士。对肉的蔑视可以从它对这个集体产生的后果的角度得到“理性的理解”；但是，这个仪式所具有的说服性的力量来自于它与其他仪式和信仰之间的联系（这些仪式和信仰或者由老人或者由专门的宗教人士控制）。

传统的护卫士与现代社会中的专家似乎具有同等的含义，他们都是抽象体系的提供者，他们所提供的抽象体系对贝克所记述的日常生活具有重要影响。然而，这两者之间的差别是明显的。护卫士不是专家，而且他们所能理解的神秘特性也无法传给他们之外的人。正如帕斯卡·博尔（Pascal Boyer）所说的，一个传统的专家并不是一个在他或她的头脑中储存着足够多的现实图景的人，而是这样一些人，在某些情况下，他们的意见可能直接被所说的现实所决定。

传统秩序中的地位而不是“能力”是护卫士的最主要特征。专家所拥有的知识和技能有可能对普通人来说是神秘的；但是，原则上任何一个人都可能获得这种知识而且这些技能是他或她所要努力达到的。

最后，所有传统都含有标准化的或者道德的内容，这使得它们具有一种联合特性。他们的道德与以下解释过程有着密切的关系：这种解释是以过去与现在相互联系的方式来进行的。传统不仅代表一个社会“所做的”，而且体现“应该做的”。当然，我们并不能由此得出以下结论：标准的传统内容一定能被清楚详细地说出。通常，它们都不能被详细描述：它们只是在护卫士的活动范围内得到解释。传统有它自己的影响力，这一点可以被推断出来，因为传统的道德特征为那些坚持传统的人提供了一种安全存在的方式。传统的精神支柱是情感。通常来说，传统中存在很深的情感投入，尽管这种投入是间接的而不是直接的；它们的产生机制就是由传统的行动和信念模式所提供的对焦虑的控制（anxiety-control）。

我们已经花了很多笔墨来讲传统的初始概念，然而，“什么是传统社会”这个问题依然没有得到解决。尽管在后面我还要回到这个问题上来，但在这里我并不想详细讨论它。一个传统社会必定是这样一个社会，即在这个社会中，传统占据着主导地位（正如前面所论述的那样）；但是实际上几乎不是这样。人们可能会说，如果我们不这样理解传统，那么传统仍然非常明显。大多数较小的社会似乎并没有“传统”这样一个专门的词，而且也不难看出这是为什么：传统太普遍了以至于很难将它与其他的态度或行为区分开来。这种情况可能主要是口头文化社会的主要特征。很明显，口头文化社会的一个与众不同的特征就是：如果没有一个明确的共同的宣传者，交流和沟通就无法进行；这种情况当然有助于形式真理的产生。文字的出现产生了解释学：最初，“解释”主要是根据《圣经》进行的；现在，“解释”具有了全新

的含义。传统渐渐被看做是一种与众不同的东西。然而，所有的前现代文明都经历过这样或那样一种文明。

如果我们要问这样一个问题，即“现代社会是以什么方式转变成去传统化的（de-traditionalized）呢？”回答这个问题的最明显的方法就是看一看符号和仪式的具体形式并分析一下它们在形成“传统”中所起作用的程度。然而，我将推迟对这个问题的回答，而现在我将以一种完全不同的方式对我的讨论进行重新定位。传统就是重复，而且它认定一种与普通的“理性探寻”相对立的真理，从这些意义上来说，传统与强迫性心理状态有着某种共同的东西。

类似神经症的重复：成瘾问题

强迫症问题引发了现代心理疗法。下面是一本自助性的应用疗法的书的开头。在讲述一个人一生的经历时，它说，“这就是一种录制和复制”——在我们目前的活动中，我们总是不断地（通常以一种不自觉地方式）回顾过去。过去对现在造成的影响首先是一个情感问题，也就是一种“情绪”问题。

其原因同时存在于两个“地方”。你与某人可以从身体上同时处在同一个地方，但是，你的思绪可能已经到几千里外或者很多年前。在我们所讨论的这种关系中，其中存在的问题之一就是“某种东西”可以使我们与现在分离开来从而使得我们并没有和我们真正在一起的人处在一起。

这些被保留下来的经历以及与之相联系的情感都有利于它们在今天以一种类似于其发生时的生动的形式重新表现出来，而且它们提供了决定今天事情本质的许多资料。现在的事件可以重复以前的经历，我们不仅仅记住了当时的感觉，而且我们以完全相同的方式感觉。我们不仅记住了过去，而

且能够重新体验它。我们竟然回到了当时！我们重新体验的很多都是我们没有记住的。

所谓强迫症，从其最主要的意义上来讲，就是人们无法从过去中摆脱出来。一个相信他或她自己是自主的人就能够从神秘的命运中摆脱出来。命运的概念总是与传统紧密联系在一起，所以，弗洛伊德全神贯注关心命运，这并不令人吃惊。他认为，“俄狄浦斯”（oedipus）。

是命运的悲剧。它的悲剧性影响取决于全能的神的意志和受到灾难威胁的人类的徒然努力之间的矛盾。对神的意志的顺从以及对人的微不足道的感觉是深受感动的观众应该从中吸取的教训。

他继续说，“神谕降临给我们相同的灾难”，但是，我们有可能逃避它。从弗洛伊德开始，现代地位的两难困境已经被普遍认为是克服附加给我们早期生活的“安排”（programming）。

当然，弗洛伊德非常关注梦，即“通往无意识的神圣之路”。从弗洛伊德的梦理论本身的角度来说，其理论可能有效也可能是无效的；但是，考虑一下它与莫利斯的观点之间的关系还是值得的。对莫利斯和弗洛伊德来说，梦就是对行动的社会环境的记忆。现在让我来对这种观点赋予历史意义。弗洛伊德写作的时期是日常生活中的传统受到现代性的影响而开始摇摇欲坠之时。传统提供了一个将记忆痕迹整合成一个完整连贯的记忆的稳定框架。人们可以推测，当传统消解时，“记忆痕迹”更加裸露地留下来；而且在对社会规范的认同及其意义的建构方面也留下了更多的问题。从那时起，传统提供的对过去的重构变成了一种更加特殊的个人责任，甚至成了一种苛求。

作为一个优秀的内科医生，弗洛伊德开始治疗精神神经病；

然而，他真正发现的却是人们对正在消解的传统文化的情感回流。启蒙哲学实际上已经阐述了现代文明的情感生活，而且现代文明的情感生活非常不同于那些对产生现代性效果如此重要的科学和技术努力。科学，更概括地说是“理智”将取代传统和习俗中推测性的不加思考的规则。因此，从这种意义上来说，可以证明：感知性的见解确实被大规模地彻底改造。然而，对传统的情感改造却或多或少地被遗留下来而未被触动。

当然，弗洛伊德的思想能够从启蒙的角度得到理解。从这个角度来说，弗洛伊德的重要性在于他发现了类似于现代性的社会制度的心理的“发展轨迹”。无意识的“教义”可能被诚实的自我意识所化解和取代；用弗洛伊德的著名的可能也是臭名昭著的词来说，“凡是有本能冲动的地方，自我就应该在”。那些对启蒙观点持怀疑态度的人从一个完全不同的角度来看弗洛伊德。他们认为，弗洛伊德向我们表明了，现代文明从来不能战胜那些潜伏在无意识中的隐秘的力量。实际上，弗洛伊德关于智力发展的观点随着他自己职业生涯的进展，而从第一种观点转向第二种观点。

然而，也许在这些观点中，最有效地看待事情的方法一种也没有。弗洛伊德涉及的是社会秩序而不仅仅是一种心理秩序；他关注社会普遍的信仰和行动。他认为，传统正开始转变成一种强迫，这种传统实际上直接影响了自我认同。正是强迫而不是无意识成了现代性“认知革命”的另一方面。

弗洛伊德的具体调查研究以及治疗过程集中关注以身体作为中介的女性情感问题。然而，现代性中隐藏起来的强迫症在公共领域中也是很明显的，虽然方式有所不同。如果说，韦伯对新教伦理的讨论不是对现代性的令人困扰的本质进行的分析，那会是什么呢？当然，女性的情感痛苦问题在韦伯的研究中没有一席之地，他也没有研究具有敬业精神的企业家的私人生活和性生活。就好像这些事情与企业家的行为和动机没有任何关系似的：这种概念上的分离反映了男人和女人生活中真正的差异。

韦伯的著作相当明确地涉及了从传统向现代的转变，尽管他没有用这样的术语来表述它们。像其他的传统活动一样，宗教信仰和宗教实践也倾向于将道德与情感混淆起来。正如韦伯阐明的，它们都有足够的明显的动机基础。正如我们能够很容易地理解传统社会中积累财富的欲望（通常它能培养出不同的特权）一样，我们也能够理解宗教禁欲主义以及由它带来的特性。例如，印度教的苦行修道者致力于战胜世俗世界的痛苦并进入宗教虔诚的状态。

企业家的禁欲主义没有那么明显的起因，即使有那么明显，它也是受到热情和信念的激发。韦伯认为，对不是现代的观察者来说，资本家的看法是“如此不可理解和神秘，是如此不足取和可鄙。任何人都应该能够使带着大堆的金钱和东西进入坟墓成为他生活和工作的惟一目的，只有当它作为一种不正当的本能（the auri sacra fames）的产物时，这对他来说似乎才是可以理解的。”尽管韦伯澄清了由资本主义精神所带来的知识分子问题，但是，他自己对此持有一种类似于轻蔑的态度。一旦企业家履行的天职“不能直接与最高的精神和文化价值观相联系”，而且不是纯粹经济约束的结果，那么，“个人通常都会放弃证明其为合理的努力”。接下来还引用了歌德的一句名言：“没有精神的专家就像没有感情的感觉主义者；没有这种精神，我们可以设想它永远也不能达到一种文明的水平。”

从韦伯的观点来看，“经济传统主义”（economic traditionalism）具有前现代文明中的大规模经济活动的特征。“经济传统主义”通常将物质目标看做是一种合法的动机，但总是将其建立在一种普遍的道德基础上，而且通常包含一种无节制的观念。路德教派和各种清教主义都是如此。例如，路德将工作理解为一种传统主义方式的天职，理解为由上帝控制的事物的客观的历史秩序。对神的坚定不移的追求已经成了许多宗教的一部分，但是，路德教派却对具有非僧侣性的天主教教义特征的日常生活保留较为宽松

的态度。清教主义也受到更大的驱使。这与大多数传统主义形式是相对立的，而且它在一定程度上取消了宗教领域的仪式；它与各种感官文化（*sensuous culture*）也是对立的。

将韦伯对清教禁欲主义的讨论和心理压抑联系起来是非常有意识的，而且实际上许多人已经这样做了。作为一种经济体制，清教主义以及资本主义似乎可能将克己最大化了。从企业家角度来说，对物质利益的追求毕竟伴随着节俭的生活方式以及对享乐主义的担心。实际上，一些评论家认为，在过去的 300 多年里，现代制度的发展有两个阶段。第一个阶段是以纪律和压抑占主导地位为标志的，而伴随享乐主义高潮出现的第二阶段也许是与消费社会的出现联系在一起。然而，我们也可能以完全不同的方式来理解韦伯著作的含义。资本主义精神的实质与其说是克己的伦理，还不如说是动机性的强迫（*motivational urgency*），从而完全丢掉了将奋斗和道德联系起来的传统框架。

因此可以说，一旦传统的宗教伦理被抛弃，资本家就根本不知道他或者其他人做这种无穷无尽的单调工作的意义，而只知道无穷无尽的重复了。然而，这却是一种积极的动机，成功带来快乐而不是痛苦。正如企业家的努力不同于“经济传统主义”一样，享乐主义不同于以这种方式享受的快乐。换句话说，从定义上来讲，它也是太令人困扰的：这就是为什么它与韦伯所关注的特征比与乍一看的情形之间的联系更为密切的原因。

现代性的强制性：这是什么意思，它的含义又是什么？尽管这之间的联系也需要更详细地阐述清楚，但是，在这里，我们要像弗洛伊德一样来谈谈人们对重复（*repetition*）的情感冲动，这种情感冲动要么在很大程度上是无意识的，要么几乎不被所涉及的个体理解。过去继续存在，而没有以传统的模式被积极地改造，它倾向于以一种准因果的方式支配着行动。当强迫性（*compulsiveness*）被社会性地普及时，它实际上就成了没有传统主义的传统：重复就自动地产生了。

弗洛伊德谈到了强迫性冲动；今天我们更通常地说的是成瘾 (addictions)。术语的差异是重要的，而且这有助于说清楚争论的关键。下面我们对节食者与韦伯所说的企业家做一比较。它们都受这种世俗的禁欲主义的驱使。然而，节食被看做是一种病，而且（至少目前）主要集中在年轻女性中间。乍一看将节食看做是一种瘾似乎有些奇怪，因为它更多地表现为一种自我克制的形式而不是表现为“沉迷于”带来快乐的物质享受。然而，就是在这点上，它与资本主义精神没有任何差别，与享乐主义的关系也同样如此。在一个人能够沉迷于某种东西（不仅仅包括毒品、酒和咖啡，而且也包括工作、锻炼、体育运动、看电影、性或者爱情）的世界里，节食也是一种与食物相关的成瘾。

可以说，成瘾“是一种我们认为必定是无所事事的东西。”人们还可以说，它就是失去了与传统的“真理”之间的联系的重复；被涉及的个体并不清楚它是怎样产生的。因此，酗酒者通常隐藏他们的酒瘾，甚至对他们最亲近的人也保密，否认他们自己有酒瘾。上面提到的作者（一位临床医学家）认为，瘾“使得我们不触及自己（我们的感情、道德、意识——我们的生活过程）”；个人与其他人之间的关系也往往很麻烦而不可以自由进入。对食物或化学药品的“消化成瘾” (ingestive addiction) 可能是建立在心理学基础上的；但是，瘾主要是一种社会现象和心理现象而不是一种生理现象。因此，在酒精中毒中，一种众所周知的综合症就是“干醉者” (the dry drunk) 所表现出来的症状，他表现出酗酒者的大部分特征；但是，他并没有消费酒精。在放弃喝酒以后，许多人的行为模式变得比以前更具有强迫性。

为什么将瘾和传统并列呢？这里有两个原因：一个原因就是集中讨论现代性的强迫性特征，这一点在后面还将涉及；另外一个也是更重要的一个原因就是，因为成瘾问题为描述后传统秩序的特征提供了一种最原初的阐释。在前现代社会，传统与日常

行为的常规化是相互密切联系在一起的。相比较之下，在后传统社会，除非常规化能够适合能动的制度调整过程，否则，常规化就成了一句空话。人们今天做昨天所做的事情从逻辑上和道德上都说不通；然而，这些事情恰恰是传统的本质和精髓所在。今天我们能够沉溺于任何事情（生活方式的任何方面）这一事实表明了传统的消解是全面的。成瘾的过程是前现代社会的一个非常重要的特征，但是，它也是社会的去传统化过程的一个“否定指标”。

家庭和婚姻咨询顾问有时使用“家谱”（genogram）来帮助人们友好相处或者相互分离。家谱非常类似于人类学家描绘的传统文化中的血统，只是家谱更关注情感方面。家谱往回追述婚姻伴侣的情感问题，深入到父母一代以及祖父母一代。按照推测，我们可以根据家谱看出现在的个体是如何重复前几代人的感情生活的，而且家谱也应该提供了成功摆脱这种“遗传”（inheritance）的可能性。

一位临床医学家描述了对家谱的认识，他说，“我明白了过去是如何坚持不懈地在现在中寻找它的表述方法的。”过去与现在之间涉及的联系大多数还是情感的和无意识的。下面我们举玛吉·斯加夫（Maggie Scarf）所描述的汤姆和罗拉夫妇为例。斯加夫首先问了什么使他俩相互吸引并开始为这对夫妇建一个家谱。汤姆是一个感情不外露的人，而且他认为，他的这种自我满足是罗拉最初发现他有吸引力的方面之一。然而，在相互关系方面，罗拉更强调“诚实”、“开朗”、“使自己多愁善感”等。斯加夫说，“他们相互之间似乎已经在对方那里找到了他或她自己内在缺乏的某些东西。”他们相互都无意识地认识到需要对方的补充，一个需要感情交流，另一个需要思想的独立。

由家庭分析所揭示出来的重复通常都以文学的形式出现。例如，一个女孩受到酒鬼父亲的影响而被抚养长大，她所结婚的那个男子结果也将证明是一个酒鬼，之后她也许会与他离婚，但这

只是重复了一种类似的模式。更通常地说，“与另一个人生活在一起的模式”重复了孩提时代的家庭环境所延传下来的模式。正如在传统的环境里，这不是一个消极的过程而是一个积极的过程，虽然主要是无意识的活动。斯加夫观察到：

在一定程度上或者说在较小的程度上，当我们获得成年人的地位时，我们中的大部分人都不会忘记我们孩提时代发生的事情。在选择配偶以及被别人选择的过程中，以及后来在描述我们分手以及我们在一起共同创造的过去的生活时，我们会受到我们早期生活中看见的以及了解到的人和继续存在于我们头脑中的人的生活模式的影响。当然，处在同一亲密关系中的人可能还有其他的选择和其他的方法；但是，这一事实通常不会发生在我们中间，因为我们认识不到我们是在这样一个体系范围内活动，即我们在主观上已经接受了我们最初的家庭生活模式。我们已经知道的似乎就是“这个世界的存在方式”；它就是现实本身。

重复是一种生活在“我们知道的惟一世界”中的一种方式，是一种避免使自己受到“外来的”价值观或生活模式影响的手段。罗拉的父母以前各自都结过婚，但是，直到她快到 20 岁时才知道这一点。这一发现使她非常震惊；她觉得他们以前欺骗了她。尽管她在表面上是一个很开朗的人，但是她内心却有所保留。在她与丈夫的关系中，她好像需要完全的接近，但实际上他们却有一种无意识的“安排”（arrangement）。当她向接近丈夫迈进进一步的时候，她的丈夫就会做出要求自主的反映。她依靠她的丈夫来保持他们之间的一种必要的距离，同时，她以一种她的丈夫不能做到的公开的方式来表达自己的情感。她的丈夫明白，他也像她一样需要在感情上接近她，因为他在感情上好像是自我满足的。

再来看看他们的父母及其祖父母之间的关系，我们就能清楚地看到类似的共生形式以及许多其他类似的东西。罗拉和汤姆都有年龄相当大的父亲，他们的父亲在 40 岁的时候才生了他们。他们的父母都受到了经济萧条的煎熬。这些特征也同样可以追溯到他们父辈的更上一代。他们的父母之间的关系在他们这一代倒是“颠倒了”过来，但是其他方面却相同地延续下来。汤姆的母亲在他的家庭中是一个非常抑郁的人，而在罗拉这边，他的父亲是这样一个人。在汤姆家，他的父母之间的冲突或依恋都不是公开的，汤姆在他的家中成了一个“外向”和“循规蹈矩的”人；而在罗拉家庭生活中，她却需要表达被转移到她身上的情感。

在这里，我并不关注这位临床医学家对这对夫妇之间的关系的分析有多么清晰，甚至也不关心家谱对描述过去是否有任何效用。就后传统社会而言，使我感兴趣的是我将称之为“挖掘”（excavation）的过程。正如考古学的挖掘一样，“挖掘”是一种调查研究，而且也是一种撤离（evacuation）的过程。古老的骨头被发掘，相互之间的联系也被建立起来，但是它们也还是需要发掘，而且遗址也需要清理。挖掘意味着深挖，并努力清理过去留下的残骸碎片。

被涉及的因素是好几方面的：首先，正如前面提到的，当传统逐渐削弱时，过去变成了情感的惯性；其次，正如在前现代社会，过去不能够简单地被取消（尽管一些心理机制有这种效果），而是必须在现在重新改造它；再次，自我的反思性活动是后传统世界中日常生活的一个基本特征，它依赖于一种重要的情感独立手段；最后，从通常不具有前现代社会互动环境的特征的意义来说，后传统社会中原型的人际关系也就是纯粹关系取决于亲密关系（intimacy）。作为一种最重要的传递传统符号和实践的方式之一，代际延续失去了它在前现代社会秩序中具有的重要意义。

选择和决定

让我向前面那样继续讨论治疗这个主题。治疗的著作几乎总是强调选择这个问题。很明显，选择是一个与开拓将来与过去之间的关系有关的问题，而且也是在妥协于过去经历中留下来的惯性情感过程中积极的一面。“你是谁和你需要什么？”在似是而非的个人主义中，这个问题似乎是最根本的。然而，还有一个东西比这个更有意思，那就是看待社会世界的方式。

下面就是一个作者列举的一个长长的“选择”清单中的一小部分：

你的大部分时间和谁一起度过
你特别喜欢的食物是什么
你的状态和心情
你笑得多还是少
你熬夜熬到多晚
你是否吸烟
你是否聊天
你最崇拜谁
你能多镇静
你如何度过你的假期
你垂头丧气的时候多吗
你担心的时候多吗
你有多大的耐心
你感到幸福吗
当你遇到困难的时候，你跟谁说
你是否吃早餐
你在晚上睡觉前，你想些什么

在后传统社会中，我们没有任何选择，但是可以选择如何存在和如何行动。从这个角度来说，甚至上瘾也是选择：它们是选择日常生活几乎每一个方面为我们所提供的多种可能性的模式。那位临床医学家建议：

每次有机会出现时，积极主动的做出选择。一旦做出选择，就要采取行动，看看你能做什么。通常，正是我们对待这些选择的方式（和许多其他诸如此类的选择）不仅决定了我们每天过得如何，还决定了我们将会取得多大成功。

逻辑没有一点差错；因为主动的选择肯定会产生自主，或本身就是一种自主。但这种建议为什么这么挠心呢？从古典的心理分析来看，原因之一可能是一种对立。无意识的情感使得选择遇到了障碍，或遇到了既有安排。这种无意识的情感不能因为罗列无数的“选择”（option）而被忘却掉。无意识的特性的牢固程度决定了个体的家谱可以被看做是对可行选择的一种设定。因此，将日常生活看做是自由选择混合违背了心理现实。原因之二可能在于常规化的必然性。如果我们不建立生活惯例，日常生活将无法进行，而且即使是那些只是习惯性的惯例也可能不是完全可以自由选择的；如果我们不能在相当长的一段时间里有效地给它们确定一种“无可争辩”的地位，它们将无法成为惯例。

然而，还有第三个原因，它与约束和权力有关系。由生活方式选择构成的选择通常受到许多因素的影响，这些因素不为个体所控制。正如我在前面描述的那样，日常试验就是控制选择的方式，当然，正是在这个意义上，日常试验是“积极的”。然而，我们在这里所讨论的选择的本质显然是变动不定的。举小冰块为例。对人们的生活产生影响的技术变迁是理论体系的引入的结果，这些理论体系可能会影响到技术变迁的特征，但并不会决定

它们的特征。冰盒子的设计方案不断翻新，在某种程度上反映出顾客的需求；但是，冰盒子的设计以及它们的结构是由那些不受普通个体控制的大型工业公司来决定的。

为了认识后传统社会秩序，我们必须对选择和决定做出区分。我们的许多日常活动实际上是可以自由选择的，或者正如我在前面已经表述的那样，选择已经成了必须的。这是关于今天日常生活的一个重要主题。从分析的角度来说，认为所有的社会活动领域都渐渐被决定所控制可能更为准确，尽管不是普遍如此，但是，所有的社会活动通常都是根据这样或那样的专业知识来开展的。谁做出这些决定及如何做决定从根本上说是一个权力问题。当然，决定总是某个人的选择；一般而言，所有的选择，即使是由最软弱的或者明显无权的人做出的选择也反映了既存的权利关系。因此，人们可以对社会生活做出决策实际上并不等同于多元性的存在；它只不过是权力和分层的载体。这样的例子不胜枚举，包括了从日常生活中的小事到全球系统的所有社会活动。

自然与传统

就决策的过程来说，我们可以看出传统与自然之间存在一种直接的平行关系，这一点非常重要。在前现代社会里，传统提供了一种相对固定的行动范围。正如前面强调的那样，传统涉及重新改造过程，当传统的护卫士对传统进行筛选时尤其如此。人们都认为传统在本质上是保守的，但是我们却要讲，传统带来了许多外在于人类活动的东西。与仪式的稳定影响连接在一起的形式真理“失去”了许多种可能性。作为自然的传统和作为传统的自然：这种等同关系并不像听起来的那样极端。凡是“自然的”就一定还在人类干预范围之外。

现代时期的“自然”与城市是相互对照的；它等同于“乡村”，通常还含有乡村田园诗般的含义：

哦！微风送来祝福
它抚摸贵宾的脸颊
绿草地和远处蔚蓝的天
带给他醉人的喜悦
无论它带着什么样的使命
可它来到了我们身边
它让我逃离那大城市
我不要做一个不满足的旅居者

“自然”的这种使用方法有某种特定的含义。“自然”意味着没有受到干扰的，独立于人类活动之外产生的。从某种意义上来说，这种印象是相当错误的，因为乡村是由人类计划规划的自然。然而，这种意义上的“自然”确实含有与人类发明分离开来的特征。当然，在许多传统中，自然是被人格化的；它是神、精神和鬼怪的领地。然而，将万物有灵论或其他类似的观点看做是人类和自然世界的混合，可能会令人误解。相反，自然的人格化表示自然非常独立于人类，它是变迁和更新的一种来源，它从人性中分离出来，但是，仍然对人类生活有普遍深入的影响。如果自然由决定来控制，那么，这些决定就不是人类做出的。

读一读人类历史，我们知道，从农业出现时期开始（尤其是从大文明时期开始）的历史就是对自然环境的不断破坏过程。现在出现的环境生态学主要是对已经为人类所认识到的人类破坏的一种反映。然而，把“环境”比做“自然”，“环境”观念标志着一种更深层次的转变。环境似乎只是人类存在的独立要素，实际上恰恰相反：它是因人类干预而彻底变形的自然。一旦自然像传统消解一样开始消失，我们才开始谈论“环境”。

自然的社会化不仅仅意味着下面的事实，即自然界渐渐被人类弄的伤痕累累。正如前面提到的那样，人类行为长期给自然环境留下了深深的烙印。农业的发明意味着清除掉自然的生态系

统，建立一块人类能按照他们的需要种植植物和饲养动物的居住地。现在人们熟悉的许多“自然”风光，例如希腊南部的一些风景，实际上都是因为古代开垦的土地的水土侵蚀造成的。更早些的时候，闪族人也就是耕种文明的创始人，破坏了他们劳作并获得果实的那片土地。

然而，直到现代，自然仍然主要是一种支配人类活动的外在系统，而不是相反。即使在最精密的水力文明中，洪水或干旱都是很通常的；不好的收成可能带来灾难。在这里，风险还是采取旧有的形式。自然灾害显然还会发生，但是，现在，自然的社会化意味着各种以前的自然系统现在都成了人类决策的产物。想想全球变暖就是由下列事实产生的，即地球的气候再也不是一种自然赠与的秩序。如果全球变暖确实正在出现，那么，它就是大量的“温室气体”造成的，在不超过 200 年的时间内，这些温室气体已经被加入到大气层中。单单在 20 世纪，能量的消耗已经增加了约 300 倍；被燃烧用于提供能源的燃料将二氧化碳释放入空气中。伴随着能够吸收二氧化碳的世界上自然的“贮水池”的减少，从而更加加剧了这种效应。即使全球变暖的理论证明是错误的，总的结果仍然是要建立新型的反馈系统。

气候变化国际研讨小组（the International Panel on Climate Change）建立了四种可能的放射“情景”，并试图评估每种情况的影响。在“通常的情况”下，也就是在这个时候那种趋势不会有太大变化的情况下，空气中二氧化碳的数量也将在进入新世纪的约 20 年的时间内翻一番。在引入严格限制条件的情况下，有一种情况仍将保持这种水平；在剩下的另外两种情况下，空气中二氧化碳的水平仍呈几何级数增长。然而，这四种情况中没有一种预测了相反的情形。也就是说，从今以后以及在可以预见的将来，我们正在对付的是人类秩序而不是自然秩序。

有些人认为，我们应该抛弃那种认为自然界是没有生命的观点，自然界对现代西方的将来及其技术的发展非常重要。因此，

鲁伯特 (Rupert Sheldrake) 认为, “将自然看做是有生命的是有意义的”; 我们可能将“整个宇宙”看做是“更像一个正在形成的有机体而不是一台外部的机器”。他明确地将这个过程与传统和仪式的再生以及与对宗教的探究联系起来。“许多西方人, 包括我自己在内, 都不再研究基督教信仰, 而是探究东方的宗教传统, 尤其是印度教和佛教; 其他一些人也已经致力于恢复基督教之前的异教和女神宗教的研究。”无论那些观点是否已经普遍传播, 那样一个选择过程也不会是传统而是某种新的东西的再度复苏。这就是将传统看做是一种生活方式的决定本身; 而且也没有任何使自然重获生命的努力将使自然回到它过去的样子。

在前现代社会, 自然的“外在性”不只包含自然环境。无论传统是否算作“人类自然”的一部分, 这种自然的“外在性”还涉及人, 而且是与传统紧密联系在一起的人。所有的文明都有健身的医疗系统和养生法。但是, 在现代, 人及其生理过程已经比以前被侵扰得深入多了。在这一点上, 没有什么比人类再生产表现得更为明显的了。正如在许多其他的领域一样, 在人类再生产方面, 去传统化效应与技术结合得更为紧密了。例如, 决定生几个孩子是 19 世纪和 20 世纪早期现代社会中最为重要的人口变迁, 它已经成了传统家庭体系消解的一部分, 而不只是避孕技术变化带来的结果。

然而, 技术变迁和其他的生育技术的发明一起使得“外在的自然”急剧地缩小。体外受精和胚胎移植就是很好的例子。一个个体或这一对夫妇不仅可以在没有性生活的情况下决定要一个孩子, 从而使得处女生育成为现实, 而且依照已经建立的族类和血缘认同, 各种新的可能性和困境也显现出来。

作为环境的传统

传统是由仪式和形式真理来保证和表现的, 从这个意义上来

说，传统的存在是有一定背景的（contextual）。除此以外，传统还包括习俗和习惯。没有护卫者的存在，传统是不可想象的，因为护卫者有获得形式真理的特权；除非护卫士对真理的解释和实践是明白的，否则形式真理无法被证实。牧师和道士可能宣称自己只是神的代言人，但是他们的行动实际上却真正规定了传统究竟是什么。长期的传统有他们自己的护卫士以及与神有关的人；当政治领袖宣称自己也有相同的获得形式真理的权力时，他们总是使用传统的语言。

仪式和形式真理之间存在联系还在于它们都使传统具有排他（exclusion）的特性。传统总是区别对待“内部人士”（insider）和“外人”（other），因为参与仪式和接受形式真理都是传统存在的条件。“外人”就是不能参与仪式或无法接受形式真理的人。可以说，传统总是要求将外人区分开来，因为内部人士对传统的本质特征来说是至关重要的。

因此，传统是认同的一种载体。无论这种认同是个人的还是集体的，认同就意味着意义；但是，它也意味着前面提到过的重新解释和重新阐释的持续过程。认同就是建立一种随时间推进而恒久不变的状态，也就是将过去与可以预见的将来联系起来。在所有的社会形态里，个人认同的维持，以及它与更广泛的社会认同的联系是保证一个人安全存在的主要条件。这种心理认同是使得传统可以为“信徒”（believer）建立强烈的感情依赖的主要因素之一。当自我的完整存在受到威胁的时候，传统的完整受到威胁也是经常发生的。

很明显，即使在最传统的社会里，也并不是所有的事情都是传统的。所有的技术和任务，尤其是那些仪式或典礼方面的技术和事情都是“世俗的专业技术”形式。由于这些技术和任务被说成是概括性的知识，因而通常可能是见识广博的，当然，人们认为它们是可以根据新的经历或者不断变化的运作环境而修正的。马林洛夫斯基（Malinowski）在许多年前就指出了这一点。然

而，大部分技术都是手工工艺的；这些技术是通过学徒或者示范等方式来传授的，而且这些技术中所包含的知识权利是作为神秘深奥的知识而受到保护的。这些神秘的知识需要首先传授给那些无经验的参与者。因此，即使这些工艺技术与这个社会的更为公开的传统东西是相互分离的，但这些技术的把持者实际上通常就是护卫士。例如，在昆人社会中，狩猎是长期以来通过实践形成的一种技术，它受到传授仪式的保护但并不由传授仪式来组织。昆人社会里的男性可以通过动物在沙地里的脚印来辨认当地的动物种类；他可以推断动物的雄雌、年龄、跑得有多快、是否健壮及多久前从这个地方经过，等等。

传统对时间有特别的要求；对地域的要求也往往如此。特定的地域具有不同的传统信念和传统实践。传统总是根植于它的起源地或中心地的环境里。狩猎和采集社会可能没有一个固定的居住地，但是，这个群体进行主要活动的区域一般都具有祭奠的性质。另一方面，“伟大的传统”已经产生了跨越很大范围的文化离散；例如，前现代的基督教或伊斯兰教就跨越了很大的地理区域。然而，这种离散的文化依然集中在起源地（罗马和麦加）或者一些圣地。

“超度宗教”（salvation religion）使这些有特权的地方与外人和内部人士之间不可渗透的文化界线连接在一起。一个要么是信徒要么是异教徒。其他的“伟大的传统”在包含和排他之间的界限更为模糊，尤为明显的是东方的“惩戒性宗教”（exemplary religion），如佛教或印度教。然而，传统与认同之间的关系总是使得朋友与陌生人（不一定是敌人）之间的分类非常强烈和清晰。罗伯特·米歇尔斯（Robert Michels）认为，陌生人代表不认识的人。尽管陌生人的类别似乎取决于前现代社会体系的领土分割，然而实际上更大程度上是由于传统确认的认同的特权性和分离性造成的。不认识的人是由文化上界定的区域将“熟人”与外人之间区分开来的，并且由集体认同的传统来确认。

因此，传统为“基本的信任”提供了一种确认方法，这种基本信任对连贯性认同是至关重要的；而且传统还是其他信任关系的指导性机制。乔治·齐美尔（Georg Simmel）与米歇尔斯对陌生人的定义有所不同：陌生人就是“今天来而明天就走”的人。换句话说，陌生人不是那个属于不了解世界的人，而是一个需要由当地人表明态度是否能留下来的人。如果一个人不想再离开，那么人们必须确定这个陌生人能否成为“朋友”——这当然与人们将这个陌生人看做是本社区的一员不是完全相同的，将这个陌生人看做是本社区的一员这个过程需要很多年时间，甚至从来也不会发生。正如观察到的，陌生人就是：

“一开始”或者“最早”就不属于某一个生活世界的人，因此，他不敢确定他能在这个生活世界生活多久，他总是减轻自己存在的“纯粹历史性”。将他来到这个生活世界这件事情记录下来，从而使得他的存在成为过去曾经发生的事件，而不是自然而然的事……然而，保护这个陌生人的逗留只是暂时的。为了安全和秩序，陌生人与朋友之间的界限是不应该被破坏的，应该受到保护。而保护陌生人对这种界限的违背和侵害。

现在的问题是：陌生人在什么情况下可以被信任？传统及其所包含的结构性要素（如血族关系）维持着信任所需要的社会关系网络。“熟悉”（familiarity）是信任的基础，通常由它自己的仪式来维持。仪式对信任是非常重要的，因为它为共享的文化社区提供了证据，而且也因为参与代表了一种公共的义务，人们后来很难背弃这种义务。在前现代社会，要对新遇见的陌生人产生信任通常采取扩大“熟悉”范围的方式，要么举行仪式要么找到同族的血缘关系。如果一个人的某种血缘关系甚至是非常远的血缘关系被认定，那么，这个人至少可能得到暂时的信任。制度如

库拉环 (Kula ring) 通过仪式的方式维持着不同社区之间的信任, 但是, 这种仪式也是受到在一定程度上故意建立的血缘联系的支持的。

正如汉斯·乔治·迦达玛非常恰当地指出的, 传统与权威是紧密联系在一起。“权威”有两层含义: 一个个体或者一个群体对其他人拥有权威, 也就拥有了发布命令的能力; 然而, 这也意味着一种知识的衡量标准 (reference-point)。有时, 这二者以意识形态的问题或者以非人格化权力的方式融合在一起; 一个指示可以说是“依靠权威发布的”。另一方面, 当一个人无论因为什么样的原因而失去了权威所赋予的氛围, 那么他或她就会被看成是一个吹牛者。因此, 这二者必然是相互依赖的。发挥有效权威的人掌握着一种更加非人格化意义上的“权威”; 因此, “权威”当然必须采取给特定个体发布指令或者命令的经验形式。

护卫士和专家

一般来说, 我们可以区分开管理者或官员 (发布命令的人) 和护卫士 (提供解释的人), 尽管这两种人通常合并在一个相同的人身上。马克思·韦伯非常关心现代社会中专家的作用, 但是, 他在传统和专门技术之间进行比较主要是为了讨论支配制度的合法性问题。除了他在宗教社会学中讨论的以外, 他讨论的“传统权威”下的那类人都主要是管理者而不是护卫士。传统权威就是“根据传统规则来指定管理者, 而且因为传统地位而被遵守。”信任不是因为这些传统规则而产生而是因为个人忠诚来实现的。用韦伯的话来说, 那个对其他人拥有权威的人是“私人的主人” (personal master) 而不是上级, 这就是传统权威不能从“正式程序”的角度得到理解的一个原因。传统规则很少被清楚界定, 因而总是使得管理者能够有很大的自由度来做他喜欢做的; 他可以随意地善待他的追随者, 以换取礼物或其他回报。王室的官员和

特别受宠的人通常以一种祖传的方式如作为奴隶或者食客而受到统治者的约束。

然而，从种属的意义上来说，传统文化里的权威属于护卫士的范畴。而关于这一点，韦伯说的极少。那些人借助他们获得形式真理的因果力量的特殊途径而握有权威或者本身“就成为”权威。“智慧”（wisdom）是应用在这里的特定术语。这些贤明的人或者圣人就是传统的储存库，他们的特殊的性质来源于创造技术的长期学徒身份和养尊处优的地位。显然，不具有特殊意义的权威是一种生成的现象。无论什么程度的信任都可能来自个人的忠诚，传统领袖的稳定性取决于获得的象征符号（这种符号使必要的权威“光环”永存）的途径和方法。韦伯认为，统治者依赖他们的圣贤，国王依赖他们的牧师，因为无论怎样替他们管理的管理者总是拥有更大的世俗权力；但是，如果传统护卫士的影响完全失去了，那么，那个领袖或者王子的权力也将很快化为乌有。

由于韦伯非常强调控制与支配，所以当他将传统与更现代的权威形式进行比较的时候，他尤其关注“法理”权威（rational-legal authority）。换句话说，技术专家的主导地位在很大程度上可以等同于用官僚代替世袭制度。技术专家是官僚政治官员，执行他职务范围内的特定职责；清教徒的天职观在这种转变中就起着恰当的作用。从这种解释出发，韦伯提出了这个世界被禁闭在官僚统治的“铁笼”里这种令人可怕的看法。

法理权威来源于“对已颁布的规则合法性的信任以及按照这些规则拥有权威的人发布命令的权力。”与法律程序或者正式程序相比较，个人忠诚的作用已经下降了。最重要的法理权威制度就是官僚组织；纪律与控制是官员和组织的基本特征。

韦伯在传统权威和法理权威之间所做的比较是很有影响的，当然，他的科层理论也是如此。然而，他的科层噩梦还没有变成现实，而且以下情况也不明显，即“官僚”要么是这个时代的主

要人物或者是不露面的统治者（韦伯非常担心其权力的扩散）。韦伯在清教伦理中挖掘出来的强制性并没有以韦伯或福柯所说的方式与“纪律社会”联系起来，而是与其他的東西联系在一起。

在这里，我们需要将专家（expert）与官员（official）区分开来。从官员这个词的广义上来说，官员是专家，但是，在现代社会秩序的环境中，专门技术是一个比官僚更普遍的现象。我们不应该将专家和专业人员（professional）等同起来。专家是一个拥有普通人不拥有的特定技术或知识类型的人。“专家”和“普通人”必须放在一定的环境下作为相对的术语来理解。专门技术也分许多层次，而且在专家与普通人相互对立的情况下，真正起作用的是技术或信息的不平衡，这种不平衡使得一个人拥有对另一个人的权威。

当我们讲传统与专门技术相互比较的时候，我们发现它们的主要差异就像护卫是与专家之间的区别一样。为了接下来的讨论，我们可以将这些观点按照下列方式进行总结：第一，专门技术是无法植入的（disembedding）；从最基本的意义上来说，与传统相比较，专门技术是非地域性的和无中心的（decentred）。第二，专门技术与形式真理没有联系，而是与相信知识的可修正性的信念联系在一起的，这种信念来源于方法论的怀疑主义。第三，专家知识的积累涉及内在的专门化过程。第四，对理论体系的信任或者对专家的信任并不总是依靠深奥的学识产生的。第五，专门技术与不断提高了的制度反思能力是相互作用和相互影响的，例如，日常技术和知识也存在丢失和重新分配的正常过程。

具有现代形式的专门技术实际上缺乏地方参与。在理想的状态下，所有的“地方知识”形态都依照专门技术的标准变成了来自其他地方的知识的再结合。显然，由于地方习惯、风俗或传统的持续重要性，这些事情实际上比这要复杂的多。专门技术的无中心性主要来源于韦伯和那些不仅仅关注法理程序的人所特别强调的那些特性。这也就是说，专门技术是无法植入的，因为他是

建立在非人格化的原则基础之上的，这些原则可以在不管任何环境的情况下被制定和形成。这样说并不是想降低技术或才能的重要性；但是这些原则的确是特定专家的特性而不是专家制度的特点。

专门技术的无中心特征并不排斥“权威中心”的存在，例如，专业协会或特许团体；但是，它们与他们努力发挥影响或进行规范的知识产权之间的关系不同于它们与有关形式真理的传统中心之间的关系。尽管实际上这不可能老是发生，但是，它们的作用实际上在于保护规范知识受到公正待遇。因此，在很多方面，专门技术超越了韦伯特别强调的科层等级形式。大量地谈论专业人员的作用已经成了一件很普通的事，他们的全球联系不能被包括在组织范围内的命令等级范围内。然而，这种现象大大超出了这个例子。由于专业技术的形式变动不定，这使得它破坏了权威的等级层次。实际上，正式的科层规则往往否认技术革新的公开性是专门技术的特点；他们将技术（skill）转变成义务（duty）。

非植入机制依靠两个条件：排除地方行动环境的传统或习俗的内容以及跨越宽泛的时空联系重新组织社会关系。非植入机制所凭借的因果过程有很多，但是，我们不难看出，专家系统的形成和演变对这些过程非常重要。作为知识获取规则的非人格化的和临时特征的本质结果，专家系统也失去了它们的环境和联系（decontextualize）；由于专门知识对任何有时间、资源和才能掌握它们的人开放，作为无中心的系统，专家系统可以设置在任何地方。地域绝不是一个与专门知识的有效性相关的特性；而且正如我们将要看见的，地域本身也呈现出不同于传统地域的重要性。

学识与专门技术

在前现代环境中，不同的传统护卫士之间不仅存在各种交流

而且还存在许多争论。对解释的争论是极端地相同，而且，即使在小的文化中，大多数的传统符号和传统实践也有强烈的分裂倾向。然而，对教义的解释差异不同于有关专家知识的争论（也不同于对这里强调的知识产权的争论）。像以前一样，传统的“自然状态”是顺从与尊重（deference）。传统之所以存在是因为它们区别于其他的传统，以及其他的或者外来的社区的生活方式。专家提供一般化的知识。专家必定会经常争论，这不仅仅因为他们可能受到不同思想流派的影响，而且也因为争论或者批评是推动他们事业发展的动力（motor）。

有时候，我们在学术研究、科学或者与专门技术传播相关的其他领域中谈论“思想传统”并不是没有任何理由的。迦达玛甚至从他自己的意义上将传统看做是所有语言理解形式的起源。关于“假设”及有关相对固定的视角范围内的著作的重要性的争论已经上升到科学哲学的高度。然而，尽管使用“传统”来描述那些观点非常合理，但是，这种方法显然被省略了。以现代质疑模式为特征的怀疑论（scepticism）和普遍主义（universalism）的结合确保了思想传统既被支持者也被较为武断的批评者所理解。受到某种方法培训的专家通常可能会对其他流派的专家的观点提出批评或者表示轻视；然而，对一种视角的哪怕是它的基本假设提出批评不仅是接受的，而且要求其他人对这种批评做出相应的反映。

正如波普尔（Popper）所指出的，尽管争论对知识之一和现代环境中的日常生活是最基本的，但是，并是每一件事情都是可以怀疑的。正是怀疑论和普遍主义的结合使得有关专家的争论成了他们特殊的爱好。专家们相互争论不仅因为他们支持已经提出的不同的观点，而且因为他们希望努力克服这些差异。这里的多元主义（pluralism）不同于前现代社会的文化多样性，显然，它与宽泛的民主化原则相联系。专家们经常相互争论，但都是为了有助于公共话语形成的普遍主义的利益。这种话语即是批评与普

遍主义结合起来的方式又是因为批评与普遍主义的结合而产生的。

专家和普通人的烦恼有着相同的来源。专家知识和专门技术的积累被认为有关这个世界是如何存在的这个问题提供了越来越明确的认识，但是，这种明确认识的条件却是值得怀疑的。在很长一段时间内，这种情况所固有的压力被现代社会中的科学具有的不同地位，以及西方对世界其他地方占有的主导地位所掩盖。而且，传统的继续力阻碍了传统在今天日常生活环境中的消除。只要传统和习俗还继续存在，在必要的时候，专家就成为可以依靠的人；而且，至少在公众的眼里，科学与传统实际上并没有非常大的距离（从一般的意义上来说，传统是“权威”的唯一来源）。护卫是与专家之间的区别远没有他们刚形成时候的差异那么明显。

非传统文化（non-traditional culture）无需决定性的权威，但是，这一点对于日常生活的重要性首先因为上面提到过的因素而减弱了。当然，对那些在学术领域工作的人来说，“科学”还是被赋予最终的决定性权威。除去形式真理不说，所有知识都是可以更改的（包括任何元命题），这似乎是一个纯粹的学术问题。然而，这也变成了现代社会的一个存在条件。文化给普通人既带来自由也带来麻烦。说它产生自由，是因为顺从惟一的权威简直令人难以忍受；而说它带来焦虑，是因为它使每个人失去了他们原有的根基。波普尔认为，科学是倚着移动的沙子建立的；它根本没有任何固定的基础。然而今天，这个说法不仅适用于科学探究，而且在一定程度上适用于整个日常生活。

有时候，人们误把生活在多元权威的世界里称做后现代性。其实，多元权威必然伴随着人们尽力将风险限制到一个狭窄的范围内，无论对一个人的一生还是对集体努力开拓将来来说都是如此。因为既然没有了任何超级专家可以依靠，风险预算就不得不将咨询哪个专家或者应该遵从谁的权威包括在内。对全球变暖问

题的争论就是一个例子。在某些情况下或者在某些团体中间，专家知识可能导致人们不再迷信于任何专家，这是典型的怀疑论的表现；这也是专门技术与传统之间（以及习惯与强制之间）存在的张力（tension）问题之一。

科学已经失去了曾经拥有的许多权威。在一定程度上，这也许是因为人们对技术可能给人类带来的利益有了清醒认识造成的。两次世界大战、可怕的破坏性武器的发明、全球经济危机，以及当代世界的其他发展可能减弱人们通过自由的科学探索而倡导进步的乐观热情。然而，从科学本身的前提出发，科学可能会而且必定会被认为是有问题的。“没有什么是神圣的”这个原则本身就是一个普遍化原则，科学的权威也不能被排除在这个原则之外。

怀疑论和承诺（commitment）之间的平衡很难在科学哲学的范围内达到，在科学哲学中，这个问题被无穷无尽地争论着；因此，当我们在实际日常生活中寻找这种平衡时，发现它捉摸不定，这的确不令人吃惊。此外，人类对付全球问题的集体努力以及个体努力创造自己的将来都是如此。例如，一个普通人是如何追踪或者平衡有关节食对长期健康的影响的，其中有些理论在任何时候都是很有道理的，而且照此去做肯定是明智的；例如，戒烟当然可以减少感染某些特定的严重疾病的几率。然而，仅在40年前，许多医生建议用吸烟来增强精神和身体的放松。只有当许多科学知识形式被包括到可应用的技术范畴内时，它们这时相对来说才是比较可靠的。然而，实际上，所有这一切都应该被看做是可以质疑的，而且，在任何时候我们都可以在知识的“变动”领域（the moving areas）发现各种对立的理论问题和实践问题。

在现代社会条件下，所有的专家都至少在某方面特别内行。专门化（specialization）对一个高度能动的社会来说是至关重要的，在这种社会里，区域知识（local knowledge）是可以重新植

入 (re-embedded) 的信息，它们源于这种或那种理论体系。专门化不存在一种单向的运动；专门技术的劳动分工造就了各种通才 (generalism)。医学领域的全科医师就是这样一个例子；用医学的术语来说，他或她是一个非专科医生 (nonspecialist)，她的作用就是确定一个病人是否需要专科医生以及需要哪种专科医生。然而，与普通人相比，一个全科医生显然是一个专科医生。

当所有的某一方面的专家面对影响我们今天的生活的各种理论体系以及各种专门技术领域时，他们也将变成普通大众中的一员，认识到这一点是最重要的。一般说来，这不只是一个劳动分工的扩大问题。传统的护卫士有他们自己的专长；例如，手工工人的技术和职位与牧师往往区别很大。然而，专职护卫士从来不会成为“普通人”。他们拥有的“学识”使他们在整个社区中有着与众不同的地位。与学识相比较，“能力” (competence) 与专门化联系在一起。作为一个专家，一个人的能力是与他或她的专长相联系的。因此，尽管某些专门技术可能要求有公众的认可与尊重，但是，一个人在某个理论体系内的地位可能对另外一个理论体系来说是完全不起作用和不着边际的。

这种状况当然影响着专家和普通人之间的信任关系的性质，影响着专家所“面对”的理论体系内的信任的性质。信任再也不取决于对护卫士和形式真理之间的“因果联系” (causal relation) 的认可。只有当专家表述他们对某一专长的掌握时，他们拥有的技术或知识才是深奥的；当一个人向专家咨询的时候，如果他也关注相同的领域，那么他也可能取代那个专家的位置。就像通过方法论质疑的方式获得的知识可以更改一样，纯粹基于技术能力基础上的信任是可以改变的 (revisable)；实际上，我们立刻就能得出这个结论。因此，专门技术的供应商通常觉得应该重视他们必须提供的服务或者在与顾客打交道的时候尤其注意消除他们的疑虑。挂在精神治疗医生办公室墙上的学位和学历证书只不过是提供了一些信息；这些信息能够进行符号反馈，就像传统权威总

是含有许多象征意义一样。

当我们考虑到理论体系本身而不仅仅是它们的“代表含义”时，现代社会环境中成问题的信任就显得尤其重要了。无论人们自觉承认与否，许多理论体系中的信任问题已经成为今天日常生活中的一个必不可少的部分。信任的传统体系几乎总是建立在“面子”（face work）的基础上；护卫士具有特殊的途径达到传统的深奥性，因此，他们就是传统，只不过被赋予了血肉而已。理论体系的不可植入性意味着与“不在场他者”（absent others）的经常互动——人们从来不能看见或者遇上这些人，但是他们的行动直接影响着某人的生活状况。由于专门技术的可分性和竞争性，稳定的理论体系的建立充满了艰辛。某些理论体系已经成了人们生活如此重要的一部分，以至于在任何时候，它们都有着类似于根深蒂固的传统一样的固定性；然而，它们很容易因普遍信任（generalized trust）的崩溃而受到影响。

从日常生活的层次上来说，信任的丧失可能有各种形式，有些对理论系统本身的继续完全没有影响。例如，如果许多人决定从周围的环境中撤出来，比如说在农村建立一个小的自给自足的公社，那么，这也没有什么关系，不会造成多大的影响。耶和华见证会（Jehovah's Witnesses）拒绝许多现代电子技术，这对广大社会来说不会有任何特别的影响。然而，某些信任的混乱或恶化就有深刻得多的含义。银行或者政府系统存在的猜疑和不信任不断累积就可能整个系统的崩溃；整个世界经济将因为普遍信任的反复无常而受到严重影响，当然，全球政治秩序中的民族国家之间的关系也是如此。

更重要的是，理论体系内的信任是与集体生活方式的模式联系在一起，集体生活方式本身很容易发生变化。传统实践因其地方性（local）和中心性（centred）而成为可植入的：这两个特性与维持日常事务的标准化特性相对应。如果将“生活方式”这个概念应用于传统的行动环境，它没有任何意义。在现代社会，

生活方式的选择既构成了日常生活，同时又适合于理论体系。从最基本的含义上来说，一旦整个现代制度设置摆脱了传统的束缚，那么，它可能将取决于可变的信任机制。只要创造的冲动还占据着主导地位，尤其是当这种冲动受到显著的科学权威的支持时，现代性的强制特征在很大程度上将不被认识到。然而，当这些因素都受到怀疑的时候，就像今天正在发生的一样，生活方式的模式与社会再生产的全球性过程的一致就肯定会有问题。例如，现代经济出现整体抛弃用户之上主义观念将对当代经济制度产生严重影响。

我想说，强制性是信任冻结的表现，做出的承诺不允许有任何反对而且要使自己永久存在下去。概括地说，成瘾就是我们无所事事的东西：它与传统曾经提供的整体性以及各种信任形式被认为也可以提供的整体性相对应。上面我们已经进行了解释，理论体系和公开的生活方式选择要求采取积极的行动。也就是说，信任的给予要根据对不同方案的选择来决定。当那些方案因为未加说明而被淘汰掉时，信任就转变成简单重复的强制。被冻结的信任阻碍人们对逐渐成为日常生活主要内容的抽象体系重新进行研究。

除了强制性的重复问题以外，损失与重新占有之间的辩证关系使我们可以对更传统的社会秩序进行清楚的对比。传统所具有的深奥神秘的特性并不是可以从辩护士传达到其他人那里的某种东西；正是他们那种获得形式真理的特殊途径使得他们远离其他人。普通个人只是在少数情况下具有这个特点，就像在宗教仪式中，他们可能暂时能够直接进入到了神圣的王国。

当专家普遍代替了传统的时候，这种状况就以一种基本的方式发生变化。专业知识可以被那些有一定的时间和资源受到培训的人重新获得；制度反思的普遍存在意味着专业理论、概念和发现可以不断地传递给普通人。在强制性的行为模式不适用的地方，专业知识的重新获得就是掌握日常生活的“真谛”的条件。

习惯和期望将在信息的自动地普遍传递的条件下被重新塑造。然而，更加深思熟虑的和集中的从事形式就变得普遍了。正如前面所强调的，它们可能是个人或者集体的；它们可能包括个人的日常生活的特殊成分也可能是全球性的。

现代性中的传统

现代性毁坏了传统。然而（这一点很重要），现代性与传统的携手合作对于现代社会的早期发展阶段至关重要，在这一时期里，对风险的计算是兼顾着外部影响而进行的。随着高度现代化或者贝克所称的反思现代化的出现，这一阶段宣告结束。自此以后，传统改变了特征。甚至对那些最先进的前现代文明做一个简短的评论还是值得的。

在前现代文明中，政治中心的活动从来就没有充分渗透到社区的日常生活中去。传统文明是零碎的、二元化的。人口绝大部分生活在乡村农耕社区，构成了马克思所说的“大袋的马铃薯”。传统参与到这种二元性之中，并表达了它。这一“伟大的传统”首先与宗教的合理化相关联，后者是一个依赖于《圣经》原文而存在的过程。在这里，合理化并不是与传统为敌，相反，它倒可能使那远远不超出于口头文化的特定传统形式有了长期存在的可能，尽管有关证据还没有出现。传统第一次知道了它自己来自于久远的时代。伟大的传统是不朽的——在物质意义上如此，因为它们产生了伟大的建筑物；在非物质的意义上也是如此，因为它们的正统含义是它们所具有的权力的明证。

可是，由于这些文明的结构特点，伟大的传统与地方社区的沟通是不充分的，它们在其中的延续性得不到保证。在任何情况下，地方社区都是口头社会，它们繁育了各种传统，这些传统或者远离于更合理化体系的滤筛（filter-down），或者与这种滤筛相竞争。因而，韦伯在他的“世界宗教”研究中表明，“宗教”传

统的合理化在社区中被重新考察；魔法、巫术及其他习俗打破了集中化的象征规则的一体化影响作用。

因此，传统内容中的很大的一部分仍存在于地方社区的层次上。这些“不起眼的传统”经常受到守护者（牧师、官员）的影响，但也针对各种地方情形做出反应。在地方社区和核心精英之间经常存在语言上的差异和文化裂痕。

资本主义与民族国家相结合的一个结果是，现代社会与此前所有的文明形式都不相同。在早期的现代政府中，监视过程继续借用传统的合法性资源，如君主的神权或他或她的王室进行统治。对于我这里的分析或许更重要的是，早期现代政府的权力体系仍然假定地方社区的分割性。只有到了19世纪及20世纪，随着民族国家的巩固以及民主政治的普遍化，地方社团才开始真正分解。在此之前，监护机制主要从上向下进行；它们对未经动员的散沙般的“臣民”进行不断集权化控制的手段。因此，民族国家加速发展的时期，也是一般民众被更紧密地进行整合进横切地方社区的体系中去的时期。制度上的反思成为传统的主要敌人；行动与当地的背景脱离关系，时空的分化程度不断加剧。

可这是一个复杂的过程。早期的现代制不仅依赖于既存的传统，而且又产生了新的传统。公式化的真理和有关的仪式被推上新的舞台，其中最重要的是民族的象征领地。艾瑞克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）等人对这些现象进行了关注。他指出，那些好像是或自认为是古老的19世纪或20世纪的“‘传统’常常是最近才起源的，有时甚至是被发明的”——发明的传统不需要精心建构，尽管有时很精心。因此，举一例说，许多19世纪的英国建筑被包装成或改建成哥特式风格。霍布斯鲍姆说，与过去那发明的传统相联系的要求：“在很大程度上是不自然的”，这与真正的传统形式区别。霍布斯鲍姆认为，发明的传统在早期现代制度的背景下不断扩散。“古代的原料”被用作现代的目的——尤其是用以产生现代权力系统出现的合法性。霍布斯鲍姆的实质

论题或许是正确的，但他的概念更容易被质问。“发明的传统”初看起来好像是术语的矛盾，也是有意的煽动性的。但仔细审查就会发现它是一个同义反复。人们会说，所有的传统都是发明的传统。就像我们前面提到的，使得传统具有纯正性、真实性的不是它的万古永存，也不在于它的多大程度上容纳了过去的事件。在所有社会的那些最传统的类型中，口头文化那“真正的过去”不管有什么含义，也是不为人们知道的。传统是过去“真实”的真正媒介。当然，在有历史记录的社会中，历史连续性能够建立起来，也能被历史学家以批评的眼光断开。但在霍布斯鲍姆的感觉里，这种连续性在多大程度上曾是真实的却存在着问题，并且——再重述一遍——也与传统的确证无关，后者依赖于仪式活动与公式化伦理之间的关联。

早期现代性与传统间的相互关联要简单地表述如下：

第一，在现代性的早期发展中，不管是新传统还是老传统都仍然保留在核心位置，这再一次表明现代社会的“惩戒性模型”的局限性。总的说来，监视机制的效力并不依赖于情感控制或良知的内在化。情感轴线与强迫症（compulsiveness）和羞耻性焦虑有更密切的联系。

第二，正统的科学使真理观永恒化，在任何流行文化中，这种真理观都与公式化表达保持着强烈的联系。科学与宗教的争斗掩藏了科学那确证性主张的矛盾性。因此，许多专家是有力的守护者并得出适当的顺从形式。

第三，现代性的强迫性并不是完全隐藏的或不受抵抗的。作为资本主义精神“纯粹形式”的加尔文主义，它最强大的地方（如，苏格兰、瑞士、荷兰）也变成了某种玩笑的笑柄。例如，在某些地方关于苏格兰的玩笑属于广泛的异教徒玩笑的类别，但这种玩笑通常完全聚焦于新教伦理。一个苏格兰人坐在一个生病的朋友的床边：

“你显得更愉快了，约翰。”

“是的，伙计，我想我正在死去，但医生能救我的命。我将花去 100 英镑。”

“嗯，太奢侈了。你认为这值吗？”

这一笑话难道不是有关强迫性的吗？难道它不是对所有强迫行为的顽固愚蠢性的拒绝吗？就像戴维斯所指出的，这一笑话的核心是一幅对新伦理的讽刺画，但却明确显示出另一种态度的存在。

第四，现代性的强迫性从它的一开始就存在着性别上的区分。韦伯在《新教伦理》中所记录的强迫性就是男性公众的领地。在那些资本主义精神呈主导地位的制度背景下，“奋斗的工具主义”所产生的情感负担大量地落到了妇女头上。妇女开始进入了一种情感实验，这一实验随后产生强烈的影响。但是，传统的性别差异、性别主宰模式同时也被更新式传统的发展有效地强化。新传统包括妇女专心家务风气的出现。

第五，在有关个人和集体认同的产生与再产生方面，尤其又召唤到了传统。随着现代性机构的成熟，持续的认同性被作为一个根本问题而抛弃，但是，在一种充满张力与矛盾的方式下，这一问题并没有因诉诸于传统的权威而得以解决。例如，在某些局部，劳动阶级在亲临关系上的“共同体感”呈现为传统重建的形式：正像民族主义在国家水平上所表现的那样。

全球化与传统的退出

“反思现代性”阶段的标志是全球化和与此相伴生的最为传统性的行动背景的退出过程。在这一阶段，传统与现代之间平衡被打破。初看起来，全球化好像是一个身外现象，世界性社会关系的发展远远超出日常生活的关注范围。因此，对社会学家来说，它好像只是另一个研究领域，只是许多专攻中的一个。全球化的研究是对世界系统的分析，是对全球高层运作的相互联系方

式的分析。只要传统的生活方式，尤其是置身其中的地方社区还在持续，这一观点就不会离真实太远。可在今天，在格局背景发生了如此巨大变化的情况下，这就很不准确了。全球化就是一件身边的事情，它影响到我们生活中的最隐私的方面，并与之辩证地关联。的确，我们现在所称为隐私的东西以及它在个人关系中的重要性都在很大程度上受现代化的影响。

是什么将全球化与行动中传统背景的退出过程联系起来了呢？这一关联是抽象系统的掘出作用（Disembedding）的结果。这里的因果影响很复杂，并与现代性的多面性有着密切的关系。我不想在这里直接分析它，而只想辨明有关的结构关系。传统是有关时间，因而也包括空间的组织问题的：全球人也是如此，除非其中一个与另一个相违背。传统通过控制时间而控制空间，而全球化过程仍然在某种程度延续着在现代社会发展的最初阶段建立起来的某些早期模式。例如，资本主义企业是一个非凡的掘出机制，并同既往一样彻底地开足马力碾过以前受到阻碍的部位，荒谬的是，虽然国家社会主义把自己看成是历史中主要的革命力量，但事实证明，它与传统的相容性远远超出了资本主义。

很明显，全球化第一阶段主要受西方扩张和起源于西方的那些制度的支配。没有哪个文明能对世界有如此普遍的影响或按照自己形象塑造的如此之大。今天的全球化尽管仍然受西方世界支配，但它已不能再被说成是只有一条道路的方向。因而，当前的全球化阶段不能与先前的一种混淆，先前的结构总是为后来的所推翻。

因此，后传统社会是一个全球社会。直到相对很近的时期，世界上的大部分地区处于准分割状态，其中存在着许多大面积的为传统主义所坚守的地域。在这些地域里，以及在一些更为工业化的国家的地区中的背景下，地方社区仍保持着强大的局面，在过去的几十年里，由于受全球电子通讯飞速发展的影响，情形发生了急剧的变化。在一个不存在“外部”的世界里，既有的传统无法不与其他传统接触，也无法不与诸多的其他生活方式接触。

由于相同的原因，“其他人”不能再被当成是不具活动能力的了，这里的要点不只是其他仍可以反驳，而且是相互审问成为可能。西方对其他文化的“审问”，长期以来都是不公平的，这一系列的对其他神秘文化的调查非常类似于男人对妇女的询问。（在这两类努力间也许的确存在非常紧密的联系性）只要西方文化被涉及人类学的发展——这一过程导致了它今天的瓦解——对这一现象给出了一个大致的索引。

人类学经历了三个一般阶段。第一个是对不同民族的分类学阶段。分类人类学通常是进化观的，在仅仅把其他人当成被调查的主题（即便不当成无活性物的话）而加以分类之后，进化论取得了漂亮的成功。并不是说调查曾经是不经意的或令人舒服的。具有不同传统的异族的特性是迫人关心、着迷和最一般渴望的永恒源泉。可是，任何对西方优势的威胁都被这“已顺化异类”的中性化作用和远距离效果所取消。人们或许会说，不同于西方的另一类传统是给定的自然形式的真正对偶，西方扩张的外部环境得以理解并很可能以相同的方式被践踏。

当人类学发现其他文化或传统中那可被称做是实质的智能的东西时，一个新阶段开始了。其他人被发现是像我们一样有见识的，尽管都理所当然地生活在不同的环境下。对这一能力的认识，以及因此而暗含的其他人的平等要求汇聚于人类学中的功能主义的发明这一点上。功能主义承认其他文化的真实性，但却只将那一真实性与他们的内在凝聚联系起来，作为一个特定的文化整体而存在。传统的整合因而被承认，但是，所建立起的这一“对话”式的环境相适合。人类学的论著可以与无数的其他研究一起堆放在西方图书馆中。人类学论著像被保护的遗迹一样，保存了一个我们永远不能再直接见到的生活方式的遗嘱。

比较一下今天的一个巡回人类学者的旅程。尼格尔·巴利（Nigel Barle）在印度尼西亚进行了人类学的研究。在风格与内容上，巴利的工作与正统的人类学都不相同。它是多语的、富于

机智的且不正式；它记录了他自己对他所遇到行将研究的个人的感受、迷惑和误解。他谈到了他在“田野”中所发生的事件、趣事和危险，他将他的研究对象看成是有血有肉的人，而不只是一个更大总体中的密码。有趣的是，他的书读起来更像是一本小说——作者创造出的是一种传记风格，同时也是一种有力的叙述格式。作为一个旁观者，一个重要的旁观者，必须注意，在这里叙述风格的恢复将结构主义四脚朝天倒置。在大多数先前的人类学研究中，“研究者的缺席”并不能反映原文自己呈现自己；而是反映了这一研究没有与“其他文化”充分对话。

巴利著作的一个特色是他将自己所来由的每一天的世界描绘成像他在印度尼西亚所进入的世界一样令人困惑和充满问题。他在伦敦试图买便宜机票的做法使他遇到了灾难；对于他要访问的地区，他惟一能够找到的详细地图是40年代出版的，地名是荷兰；从以前在该处工作的人类学者那里所得到的忠告是矛盾的。他的坦率和对于日常生活产生迷惑的好奇心，实际上非常类似于《包厢》中那一英雄的形象。这一相异文化不比他自己的原本文化更需要或更不需要解释；同时，甚至最奇特的行为方式，当以一种决断的（determined）方式接近时，被证明是容易通晓的。困窘和某种弥散的忧虑以及偶尔交织着的对危险的觉察，作为人类学遇到的主要消极面而出现；从积极的一面看，伴随着自然阐明还有发现共同人性的幽默和愉快。

他的所到之处，包括最明显隔离的地区，不管是哪里，他从不完全脱离旅行者的踪迹，某些时候甚至碰到人类学者。地方习惯一直存续于人海中，民族社会中的和更广泛世界里的信息从未中断。巴利本人作为一个“著名的荷兰旅行家”被引见到他要研究的群体中，并“敬仰该社区和他的老习惯”。这位人类学者所遇到的一个人在村庄的一个迷人的房屋里友好地款待了他；他看起来像是抵制现代世界的入侵。当然，他有一个麻省理工学院的通讯卫星专业的学位并在该城市度过了他的大部分时间。在那

里，他有一个现代化的住宅：

他与这个传统世界的关联就像我自己一样是一个外来者——他那无情的自我知觉在我的伤口上撒了盐：“你看，我仅仅学会了通过走出来的办法来珍视这古老的习惯。如果我坐在我自己的村庄里，我将把美国视为天堂王国，所以，我为了节日而赶回来。”

巴利的人类学旅行并不只有一种途径；一组他的“研究对象”与他一起回到伦敦。巴利与人类博物馆一起组织安排了这次参观，他们要建造一传统谷仓进行展览。关于他们的回返，他们大概没写任何书籍，但我们至少能够对他们巴利的生活方式和宽广的文化底蕴的反应有某种认识。他们有他们自己的困惑和在事件与反应中的参与；而且自然地，这些只在某些时候才延续着“人类学者”所期望的线路。但它们在伦敦的行动增进了巴利对他们本土文人的把握；因为建造谷仓的过程使他能够全面记载他们的生产方式，并收集在“田野”中很难遇到的信息。

在人类学中，“回反式访问”绝不是不为人知的。例如，弗兰兹·波厄斯曾在纽约附近照管着一些夸扣特尔人。人类学者有时坦率地讲述他们田野工作的内部故事，尽管这些常常来自于私人日记，而与人种学报告无关。因而马林洛夫斯基在特罗布廉德斯（Trobriands）（以及英格兰）的田野经历的日记直到他死后的一段时间才发表。可是，今天人类学直接卷入到了对现代性制度的反思之中，因此，人类学越来越变的与社会学无法区别。澳大利亚土著和世界上的其他群体正以人类学研究为基础争夺土地权。在后传统的秩序下，通过理查德·罗迪的著名短语，我们看到了人类的世界大同主义式会话的形成——只是作为一种可能性而存在，而不是羽翼丰满的现实。可是，在这种社会秩序下，延续着传统含有潜在暴力的危险，其原因我会接着提到。

去传统化

在后传统的秩序下，甚至在今天的最现代化社会中，传统并未完全消失，在某些方面，在某些背景下，它们反而很繁兴。可是，在晚近现代社会中，传统在什么样的意义上、以什么样的外观存在呢？大概说来，答案如下：在现代世界中，不管是新传统还是旧传统，它们存在于两种构架之一中。

①传统可被推论性地表达和捍卫，换句话说，可认为它在多元价值的世界中具有自己的价值。传统可以依据它们自身而被捍卫，或在一个更具对话性的背景下被捍卫；在这里，反思性可以是多层面的，就像这样一种宗教辩护中的情形一样——这种辩护指出了生活在根本性怀疑的世界中的困难性。对传统的推论性捍卫并不必然妨害公式化的真理，因为最有可能出现的是准备进入对话，而将暴力的威胁悬置。

②另外，传统变成了原教旨主义。晚近现代世界中原教旨主义的出现并不神秘。“原教旨主义”只是认定在根本性怀疑流行背景下它所具有的意义；它不多不少正好是“传统意义上的传统”，尽管它今天遇到了困境，而不是呈上升势头。原教旨主义可被理解成对公式化真理的一种顾后果的主张。

在结束部分，我将回来讨论这些观察的意义。在这里，我再以一种非常概括的方式，指出传统与后传统社会中的准传统之间的某种联系。这样一个相对粗略的说明忽略了大量细节，而在另外的背景下，尤其是直接面对后现代主义的某些主张时，是需要对它们加以揭示的，对此我希望读者给与理解。

当今，发达社会中地方社区的破坏达到了顶峰。在一些前现代文明中延续了数千年的巨、微传统的区分，几乎完全在今日消失。当然，高低文化的区别仍然存在，某种古典主义在前者而非后者中仍然存在，但这与我所定义的传统只有边缘性的关系。

地方社区的解体，不同于地方生活与地方活动的消失。而处所却逐渐依据远方的影响而不断改造。习惯可以是纯粹的个人常规化形式。它们是这种、那种的个人日常程序，只是因为规则的重复才使他们具有某种程度的捆束在一起的力量。不能低估这种常规的心理意义。它们具有本体安全的基本重要性，因为它们为跨越不同行动背景的生活的连续性提供了一个组织媒介。在一个后传统秩序下，习惯中被有规律地注入了来自抽象系的信息，它们之间也经常性地冲突。例如，一个人或许会坚定地坚持某种类型的饮食，而不管医学对它的大量谴责。但是，如果制造或设计程度改变，像冰方盘（ice-cube tray）的情形，她或他就可能被有力地强制改变。当受到商品化（commodification）的塑造，或作为制度反思性的一般化影响结果而出现时，许多个人习惯就有效地变为集体性的了。当受到一个区域或社区内的影响而产生出来地方习俗是更纯正的集体习惯；但是那些更传统性活动的残余更可能发展成为某些人所称的生活博物馆中收藏的条目。不管它们个人特点还是具有更多的社会性，习惯都失去了与公式化的传统真理的大多数关联。它们的脆弱性可由它们与强迫性行为的模糊边界得以表明；它们的强迫力量能够演化为强迫性的仪式或在特定的情形下形成最先为弗洛伊德描述并试图加以解释的强迫性神经症。

曾与巨、微传统相联系的人造物品在后传统秩序下往往变成了遗迹，尽管“遗迹”的含义应加以扩展而将非物质实体也包含进去。我这里所使用的遗迹的含义包含了生活博物馆中的任何条目。遗迹并不只是以被削弱或消失了的传统残余的形式存在的物体或实践；它们被赋予了一种新的含义而作为被超越的过去的样板。维甘码头的故事就是这样。乔治·奥尔维尔对该镇的描述是如此严厉，以至于它引起了当地居民的巨大愤恨。当奥尔维尔去该镇，发现维甘码头已不复存在时，他很失望。码头不是一个实际上的人行道，无论如何它也更不靠近大海；它只是和以表达一

个用以将煤装入沿河而行的驳船的铁架。在奥尔维尔到达那里之前，它已废弃了多年。可是在 20 世纪 80 年代，又重建了码头。人们清理、整修了周围的船坞和仓库，种上了树木，然后这一地方被注明为“传统中心地”。由中心地所追溯到的不是 1930 年；矿井和矿工屋舍的再造展览占去了其中的一部分。它令参观者唤起了“我们曾有过的生活方式”的感受。具有讽刺意味的是，奥尔维尔也被反复劝诱进一种服务中，以作为那令他感到不愉快的真正“遗产”的一部分：游客可以在奥尔维尔客栈中饮酒。

遗迹是这样一种过去的指示者：它没发展，或至少它与当前的因果联系不能成为确定它们身份的部分原因。物质上的遗迹看起来像是严格地“存留于原地”，而没有为周围反复无常的变化所改变。相反的说法也更准确。遗迹与它所存在的场所间缺少有效的关联，但是，它作为一个视觉图像被产生出来供人们观看，不管是谁，只要它恰巧想到了要来参观都可以来。像其他的博物馆物品一样，它或许坐落于它的原初地点上，但是能表示差异的却是，这到底与它的特点有没有一点关系。遗迹像是一个与它的集体架构切断了关系的记忆痕迹。

生活博物馆就是这种“记忆痕迹”的拼凑，它们是陈列给公众看的，就习俗没有变为习惯而言，它们也属于这一类别。在今天，关于遗迹的要点是：只是因为它与失去的过去有某种联系，所以它才会有意义。在宗教传统中遗迹的存在很普遍，但在那里它们的意义非常不同；它们的重要性不是简单地来自于它们与过去的联系，而是由于它们参与进了神圣的领地。就像迪尔凯姆指出的，神圣不能分割的；救世主的一小件斗篷同任何其他更令人印象深刻的宗教物品或活动同样神圣。很明显，现代性的到来并没有招致集体仪式的消失。某些时候，这种仪式被认为是起源于数百年甚至上千年之前；在更一般的情况下，它是相对近期的按照霍布斯鲍姆方式的发明。马克斯·克拉克曼在“仪式主义”和“社会关系的仪式化”之间做了一个有用的区分，在此要引用到

它。当仪式活动与“神秘的观念”或者我将称的公式化真理密切相关时，所存在的是仪式主义。当社会互动具有一个用以定义人们在礼仪场合的角色的标准化形式时，所存的就是“社会关系的仪式化”。在某些背景下，仪式主义继续存在或被修正，但在大多数情况下，它都被仪式化所取代（二者间能产生冲突，如，当一个从未参与教堂活动的人希望在教堂举办婚礼之时）。不管在哪里，只要公式化真理构成了对过去时光加以建构性解释的手段时，仪式主义（因而也包括传统）都会继续存在，甚至繁荣起来。

在与《通向维甘码头之路》出版相近的时间里，在南非首府比勒陀利亚郊外，有 10 万名群众在庆祝沃尔特雷克（Voortrekker）纪念馆奠基仪式。人们穿着沃尔特雷克服装，燃着火焰，唱着南非白人的圣歌“Die Stem”。纪念馆用以纪念 100 年前布尔人（Boers）的伟大的艰苦跋涉及通过有顶的四轮马车而取得的大量祖鲁军队的胜利。仪式和纪念馆的建构并不只是此前传统的延续；它们实际上帮助产生了布尔民族主义的新样式。

这一例子说明，传统并不只是用来庆祝一个不变的未来或捍卫现状。在那时，南非仍然在英国的殖民统治下；布尔人已前瞻到，他们将管理一个独立的国家。用一位布尔政治领导人的话来说则是，“那伟大的艰苦跋涉给了我们民族以灵魂。它是我们国家的摇篮。它永远是我们国家的摇篮。它将永远作为我们前进路上的明灯并成为我们夜间的灯塔。”

很明显，传统与权能紧密相关；它还保护我们以防意外事故的分割。有人认证说，神圣性是传统的核心，因为它在过去中加入了神明的存在；从这一观点出发，政治典礼具有宗教的性质。人们宁愿将公式化的真理看成是连接了神圣与传统之物。是公式化的颠倒是使得传统的核心方面“不可侵犯”并赋予了与过去有关的现在以完整性。一旦公式化的真理出现争议或被抛弃，纪念物就变成了遗迹，而传统也仅仅复归为惯例或习惯。

传统、话语、暴力

传统是化解不同价值观和生活方式间的冲突的有效方式。当露丝·本尼迪克特提出文化在“各种可能的价值观”和对世界的看法之间做出了选择之时，她以著名的方式表达了这一点。可是，一旦做出了选择，虽然可出现一些变化，由此而导致的传统还是会形成一个棱镜（prism）；其他的生活是决然不同的，在性质和其自己的核心方面都不相同。传统吞并了权力关系并倾向于使之归化。

后传统社会则很不相同，这天生具有全球化倾向，同时也反映了全球化的加强。在后传统秩序下，不管是文化多元主义中包含着延续来的还是创造的传统，它都不能再呈现为分离着的、内置权力的多中心形式。

从分析上看，在任何社会背景下或社会中，解决个人或集体价值冲突的途径只有四种。它们是：传统的置入、论理或对话和压制或暴力。所有这些形式至少作为内在的可能性而发现于所有的文化中和所有的行动环境下。然而，这些因素可能具有完全不同的意义。在传统占支配地位的社会中，传统的信仰和实践起了很大的作用，透过守卫者的任何行动可以看出这一点。内置的权能主要呈隐蔽的形式，文化的兼容性涵盖了地理上的分割。在这里，解约甚至不是前现代体系的时空组织结果那样的积极过程，并与对非地方性的沟通障碍联系在一起。

可是，随着现代化的出现，尤其是随着全球化过程的强化，这一情形或多或少受到了破坏。传统被以一种曾提到过的方式召唤来为自己“解释”，证明自己的正当性。一般说来，只有当传统能被用到推论性辩护中去，以及能够不仅与其他传统而且与其他做事方式进行公开对话时，它能够继续存在。解约可以以某种方式出现于某种背景下，但它将受到越来越大的约束。

在二战后时期，沃尔特雷纪念馆变成了南非主导性意识形态的象征。人们可以看到在那一意识形态环境下所成长起来的种族隔离说可以再举传统中的性别为例。在直到现代性的开端之前，性别差异都深深地铭刻在传统中并回荡着其中凝聚的权能。可在今天，作为根本结构变迁的结果，再加上数十年的女权运动的努力，男女之间的区分——包括性别、性和自我身份间的最亲密关系——都受到了公然质疑。质疑它们等于向他们要之所以如此的正当的推论性理由。人们不再会说：“我是一个男人，这就是男人的样子”，“我拒绝对此进一步讨论”——通常是付诸于行动而不是在口头上表述的声明。当人们被召唤做某一事情时，必须证明其行为和态度的正当性，这意味着必须给出理由；在理由不得不被提供之处，有差别的权能开始消失，或者另外一种权能开始变为权威。如果这种推论性空间不被创造出来并持续下去，后传统的私人关系（或说是纯粹的关系）就无法生存。

但是，在众多情况下，这不能得到支持。发生了什么呢？很明显，一种可能性是解约：今天，我们生活在一个正在分离的世界、一个正在离婚的世界中。在没有发生解约而传统仍被坚持的地方，我们进入了潜在的或实际的暴力领域。在谈话停止的地方，暴力就可能开始。当今男人们对妇女施暴，在相互关系的背景下如此，在更广泛的公共领域也是如此。

在私人关系和日常生活中能够应用的，在全球秩序下也可以应用，在二者之间的所有层面都可以应用。我刚才所描述的可以被看成是一个有关个人生活的克劳塞维茨式理论。克劳塞维茨式理论确具有它的拥护者，也有它在目前国家间关系上的适用背景。在全球舞台上的文化冲突是暴力的温床；或者它们也会产生对话。一般地说，在解约不再成为可行的选择的许多社会秩序下，“对话性民主”——它是指双方对对方权威的互相认可，准备倾听他们的观点和想法并与之辨认这样一个过程——是对暴力的惟一替代。在个人生活层次上“情感民主”的可能性与全球秩

序层次上民主的潜能之间，存在一个真实而清晰的对称。

后传统社会是一个结束；但它又是一个开始，是行动和经历的一个真正新型的社会世界。它将是、或应是一种什么样的类型呢？就像我说过的，这是一个全球的社会，它不是在一具世界社会的意义上如此，而是在“不确定的空间”的意义上才这样。在这一社会中，社会纽带被有效地建立，而不是由过去继承而来。在个人和更集体化的层次上，这是一项艰难困苦的事业，但是，它也提供了一个巨大回报的承诺。在权威方面它是去中心化的，但由于它以新型的相互依赖为焦点，所以在机会与困境方面则再次中心化。将自恋甚至利己主义看做后现代秩序的核心是一个错误，就它所包含的对于未来的潜力来说的确如此。在人际生活领域，对他人开放是社会团结条件；在一种世界大同主义的秩序里，在一个更大规模上，提供“友谊之手”在伦理上是隐含于本讨论刚开始就勾画的新议程之中的。不用说，潜在性与现实性是两个非常不同的事情，激进的怀疑助长着焦虑，社会性产生的不确定性赫然耸现；在地区和更全球性的水平上，富人与穷人之间有着巨大的鸿沟。但我们能清楚地发现政治承诺更新的前景，尽管它会沿着另一条不同于迄今为止占主导地位的线路进行。摆脱后现代主义的困惑之后，我们就会看到“对话性民主”从个人生活向着全球秩序的更外层边界扩展的可能性。作为集体性人类，我们注定要分裂下去，这不可挽回，但在另一方面，我们也没有被局限在马克斯·韦伯所构想的铁笼内。在强迫性之外存在的是发展出可信赖的人类生活形式的机会，这几乎不归功于传统的公式化真理，但在这里对传统的捍卫仍然具有重要的作用。

第三章 什么是社会科学

我们能够区分主流社会科学或者我常称之为“正统舆论”的三个主要特征。这些观点在二战后很长时期内的社会学中是非常明显的，但是，我认为，也可以说它们已经延伸到广泛的其他社会科学领域。

第一个特征就是自然主义（naturalism）。这种观点认为，社会科学应该遵循自然科学的模式，而且社会科学的逻辑框架应该阐述类似于自然科学的问题。尽管“自然主义”和“实证主义”这两个词的意义大同小异，但是，我更愿意采用“自然主义”，而不用“实证主义”这个词。

正统科学的第二个特征就是认为，我们应该依据某些社会因果关系（social causation）概念来解释人类活动。这也就是说，尽管作为人类主体的我们似乎对我们正在做什么和为什么这样做非常了解，但是，社会科学家仍然能够揭示出促使我们这样做的我们不知道的真正的原因。社会科学的作用就是揭示行动者所忽视的社会因果形式。

与自然主义模式相联系的第三个特征就是功能主义（functionalism）（在这里，对此我不想多讨论）。尽管通常认为，社会科学应该像自然科学一样，但是，大多数人还是认为社会科学不可能完全像经典物理学那样，因为社会科学家的研究对象是系统，而系统更像生物体而不像物理学家所关注的现象。据推

测，系统的概念来源于生物学，它通常是以控制论为模型而建立的，许多社会学家认为系统概念对社会分析非常重要。

今天，正统舆论不再是一种舆论了。在过去，它通常是社会科学中大多数人的观点和立场，但是，现在它已经变成了少数人的观点（在社会理论领域当然如此，在经验社会研究中也许不是这么明显）。现在持这种观点的人代表的只是各种观点中的一种。大多数不同的理论观点都有自己的立场——例如，民族方法学、各种形式的符号互动论和新韦伯主义、现象学、结构主义、解释学和批评理论等——这个单子似乎永远也列不完。

这种状况令人不安，因为我们再也不能准确地知道我们自己持哪种观点立场。我用“视角”（perspective）或“传统”（tradition）这些词，而不用“范式”（paradigm）这个词，因为库恩（Kuhn）将范式这个概念引入科学哲学中时，他使用的这个术语是与自然科学相关的。库恩的哲学及他对“范式”这个词的定义实际上来源于对自然科学和社会科学之间的关系关注。他看出了社会科学家之间的争论与自然科学家的不同，在社会科学中，占据科学领域核心地位的视角是不断调整的。

对于这种状况，人们有两种反映。一个就是接受它，这些人认为，如果存在各种理论视角，这很好。多种多样的理论比只根植于一个主要的理论传统的教条主义更可取。这种观点甚至可以在那些正统舆论的最狂热的维护者中找到。

罗伯特·默顿（Robert K Merton）就是其中的一个主要人物，他试图对正统科学进行系统化，建立一个统一标准——他称之为社会学范式（在库恩之前）。实际上，他是第一个使用现在意义上的“范式”这个词的人。默顿后期的观点有了极大的变化。虽然默顿在一定程度上不愿意承认，但是，他还是渐渐认识到社会学中的各种不同观点，他认为这种情况肯定是积极的。其他人已经完全接受了多元主义，他们从怀尔阿本德的科学哲学著作中寻找合理依据。怀尔阿本德认为，科学应该是多元的，而不

该是只有惟一的观点定位。

另外一种反映通常来自那些在更实证的社会科学领域中工作的人，他们持一种否定的态度，如轻视、漠不关心或者“我告诉你就是那样的”。“我告诉你就是那样的”这种态度实际上遵循下面这种逻辑：“我是一个实证研究者。我知道，社会理论家不能相互达成一致观点；他们甚至对社会科学领域的一些基本定义都无法达成统一看法。这就决定了社会理论和实证研究之间的不相关性。我可以继续我的实证研究工作，让理论家们去争论他们不同的观点吧。”因此，这第二种反映主要表现在那些从事实证研究工作的人中，他们认为理论争论实际上与他们毫不相关。

然而，这两种观点中没有一种是真正合理的。第一种是有缺陷的，因为它消除了评估理论具有理性标准的可能性。然而，我并不认为情况就是这样。有些理论的确比其他一些更好，而且有些视角也比其他的更富有成效。

第二种观点是值得怀疑的，因为很容易证明，理论争论确实与实证研究有很大区别。莱特·米尔斯（C. Wright Mills）所说的“无头脑的经验主义”会带来无前途的和无积累的工作。从理论上来说，最好的实证研究应该是最著名的实证研究。理论和研究都具有相对的独立性；这两者不能混淆在一起。然而，所有的实证研究者都应该对理论争论非常敏感，就像理论家也应该对实证研究问题非常敏感一样。

目前，在社会理论中，关于什么是社会科学、社会科学的理论内容是什么以及它们对经验研究有什么含义这些问题，我们的确发现了一种新的综合趋势。我们今天面对的多种观点之间的争论在一定程度上比真实的更为明显。我们的确知道这些不同观点的某些优点和缺点，而且能感觉到这些争论发展的主要趋势。

我认为，这并不会轻易导致一种新的正统科学。如果说，我对我所描述的两种对立观点还有点赞成的话，那我也是赞成第一种而不是第二种。我认为，人自身实际上总是存在某种可争辩的

东西。我们在说明人类主体 (human agency) 时总是存在某种困难, 这注定要使我们卷入有关人类行动本质的争论中。然而, 那并不一定而且不应该导致我们对理论多元主义的完全赞成。证明理论正在朝综合的方向进行变化等于就是要证明正统舆论的错误, 然后具体阐述正在出现的新观点的主要原理。

主流社会科学, 即正统舆论首先含有一个认识自然科学的错误模型。社会科学家认为他们自己正在建立某种自然科学声称要取得的发现, 但是, 他们关于自然科学的模型是有哲学缺陷的。社会科学所依据的自然科学模型实质上是经验主义的, 它将建立演绎的规律体系看成是科学的最高要求。

我认为, 你再也无法找到这样一个著名的科学哲学家, 他会信任许多社会科学家所信奉的那种自然科学概念。正如后库恩主义的科学哲学所表明的, 自然科学是一种诠释学或者解释学的努力。当然, 自然科学领域存在它的规律, 但是, 规律必须是得到解释的, 而且在理论体系的环境中必须是这样。因此, 自然科学涉及意义的解释体系, 而且自然科学被包含在理论框架的建立过程中。实际上, 意义框架比规律的发现更为重要。在传统的自然科学模型中, 人们过于重视了构建“科学”时所要求揭示出的规律, 而社会科学家又单纯地接受了这种重视和强调。

在社会科学中, 正统舆论的最后阵地就是方法论教科书。打开那样一本教科书, 你在头几页就会发现这样一个观点, 即“解释”就是从一种规律或者一种复杂相关的规律体系中对一个结果的演绎推论。这完全是对自然科学中大多数解释形式的错误看法, 而且, 我们不只一个理由认为, 这是在社会科学中要采用的一种毫无希望的模型。

正统舆论的第二个缺点就是主流社会科学包含对人类行动的错误解释。正如前面提到的, 对于正统舆论来说, 人类活动应该从社会因果关系的角度来解释。作为普通的行动者, 我们可能会认为, 我们知道我们正在行动的是在做什么, 但是, 社会科学家

会告诉我们，实际上我们的行为受到我们不知道的影响因素的驱动。正统的社会科学所做的就是要将我们看做是好像我们的行为是结构性因果关系或者结构性约束造成的，好像我们的行为直接起源于社会因素和社会力量。

我们在社会理论中不得不做的就是揭示对知识丰富的人类主体的看法和观点。我的意思是说，社会科学必须强调这样一些现象，即在日常生活中，我们承认这些现象是人类行动的主要特征，但是，作为社会科学家，我们要注意忘记所有这些现象。社会科学家要忘记大部分人类有目的地所做的事情，而且要忘记我们所知道的为什么采取那种行动的理由。所有的人类主体都很了解他们的活动环境，这种知识与他们所做的之间并不是毫无联系的，而是他们行动的组成部分。

我们的知识总是有限度的。它受到制度制约，而且这些限制（结构制约）仍然很有必要去研究。但是，揭示有着丰富知识的人类主体的看法和观点对于重新表述什么是社会科学相当重要。这种揭示必须建立在实践意识的观念基础上。我所说的“实践意识”是指这样一个概念，即它已经在许多思想习惯和思想传统中“被发现”。在哲学中，这已经被维特根斯坦（Wittgenstein）所证实，在民族方法学（ethnomethodology）中，它作为一种经验主义的关注而出现，而且在戈夫曼（Goffman）的著作中得到了证明。这种观念指的是，为了使社会生活进行下去，我们作为社会行动者所知道的以及必须知道的所有事情。

例如，要用一种语法正确的方式说一种语言并理解它（比如英语）涉及了解一套非常复杂的语法规则、语言使用技巧以及语境，等等。要说英语，我们必须知道所有的这些知识；但是，如果别人要求我们对我们所知道的进行广泛的解释，我们会发现这非常难做到。对于语言是如何存在的，作为说这种语言的我们只能对我们实际所知道的以及必须知道的给出最有限的说明。这与我所说的语言学家研究“我们已经知道的”并不矛盾。

正统社会科学家所提出的问题以及他们所给出的答案通常是错误的，原因在于所给出的理由和原因被认为是穷尽了人类所有的知识。然后，经验工作者就会转向寻找结构原因。然而，与这些科学家所阐述的理由相比较，每一个人自己都更知道他为什么要采取某个行动。对于我们使社会世界和社会领域（social world）变得可以预测来说，实践意识是非常重要的。社会世界和社会领域的可预测性并不是“碰巧发生的”，正如自然界和自然领域的可预测性也不是偶然存在的一样。它是由人类主体的有目的有组织的实践产生的。

社会科学的传统概念存在的第三个缺点就是，认为发现社会生活的规律是可能的，认为社会生活的规律在一定程度上直接类似于自然科学中存在的规律。如果人们愿意称它们为“规律”的话，它们就可以被称作“规律”；但是，这些规律与自然科学中的规律是不同的。让我们来看看哲学家彼得·芬奇（Peter Winch）所举的汽车在红绿灯口停下来下来的例子。有人可能认为，这中间包含着一个“规律”。当红灯亮时，汽车停下来；绿灯亮时，汽车又继续往前走。如果你来自外来文化，而且你从来没有见过汽车，你可能会认为是交通信号灯之间的某种光线使汽车停下来下来的。如果这是事实，那么这中间的确存在一种自然规律。然而，我们都知道，使汽车停下来的是汽车司机知道交通行为规则，而且这些交通规则和习惯是他们的行为准则。

如果社会科学家研究汽车司机的行为并且发现他们大多数人都会在交通信号灯那里停下来，那么，这对于现代社会中的大部分普通行动者来说是毫无疑问的。司机们当然都知道他们要在信号灯口停下来，而且他们知道为什么要停下来，因为他们要根据习惯和规则行事。除了它们是人类学研究过程的一部分，否则这种概括完全没有意义。社会学家和人类学家在证明文化之间的差异、习俗之间的差异时有各自不同的作用，而且，不同文化环境中到底有多大的可预测性取决于对文化习俗的不同了解。

“规律”的第二个意义更接近于正统科学中建立的概括观 (the view of generalization)。这种概括观关注人类行动带来的客观结果。我们在任何时候的行为都是有目的的，这是事实，也就是说，在一定程度上，我们都知道我们正在做什么以及为什么这么做。然而，马克斯·韦伯 (Weber) 非常恰当地强调，尽管我们都是有目的的行动者，但是，我们行动的范围都在不断地摆脱产生这个行为的意图和目的。

正统舆论的支持者特别关注客观结果所产生的社会因素，当然，这些社会因素也形成了社会行动主体的行动环境。自然主义的社会科学所关注的概括类型取决于关于被概括的客观结果的假定。这里的“规律”可以接近于自然科学中的类似规律的概括的形式来理解。我将这种概括称为类型二。类型一的概括是那些依靠对社会行动者的规则和习俗的有目的的观察而建立的。

类型二的概括明显存在于社会科学中。的确，他们的那种概括和揭示必定会成为社会科学工作的基本目的。举“贫困循环”的存在作为例子。贫困地区学校的设施很糟糕，学生们也没有学术价值观，老师也控制着课堂。当孩子们从那样的学校毕业后，这些学生的素质不是太好，他们获得相当低工资的工作，生活在贫困地区。然后，他们的孩子又进入到类似的学校，这样，这种贫困就一直循环下去。

然而，第二种类型的概括从来不会完全等同于自然科学中的规律，这就是因为他们假定的因果联系是建立在有目的的行动带来的客观结果基础之上的。实际上，所有的这种类型的概括都是根据人类主体变化不定的目的而发生变化的。类型一的概括（行为规则和习俗）和类型二的概括（依靠客观结果）之间存在一种内在的关系。在某种特定的行动环境下，人们根据习俗而采取的有目的的行动总是随时间的变化而变化的，因而影响了类型二的概括。

社会科学不可能完全是“解释性的”。那些认为类型一的概

括穷尽了社会科学能够对理解人类行为所做出的贡献的人犯了一个基本的错误。另外，在假定我们能够通过建立类型二的规律以综合的方式解释人类行为方面，自然主义的立场也是错误的。在特定的历史环境中，所有的社会科学应该从习俗和社会再生产的角度以客观的方式掌握有目的活动之间的关系。

由于正统舆论的逻辑缺陷，使得它对启蒙运动的性质持一种简单的观点，它认为社会科学可以传递给普通个人。传统观点所基于的模型还是来源于与自然科学的直接比较。有人认为，自然科学证明了，我们以前建立的许多信念都是错的，这样，它产生了启蒙运动。社会科学的启蒙运动可以被看做是对错误观念的批判。

当我们考虑类型一和类型二之间的差异时，这种观点显然是错误的。凡是作为有目的地使用习俗的结果而发生的行为，它都有其自己的逻辑意义，它不可能是以错误信念为基础的。人们不仅仅必须知道他们正在做什么，而且知道他们为什么这样做。所以，社会科学家重新描述他们的行动将被证明是没有意义的，这并不令人吃惊，因为这种信息只是对那些不属于这个文化环境中的人来说才是新东西，而且它明显区别于对错误信念的批判。

当然，社会科学所承担的人种史的任务是非常重要的。我们所有的人都生活在区别于世界上其他地方的，以及区别于其他的可被历史分析所复原的特定的文化环境中。另外，社会科学能够显示普通行动者在他们的行动中所使用的共有的知识（mutual knowledge）。“共有的知识”这个词包含了使社会活动有意义的各种实践技巧。也许不只戈夫曼一个人清楚地阐明了，多么复杂、多么细微以及多么日常化的东西其实都是共同知识的组成部分。在这里，它与语言学相当接近。语言学是研究语言使用者所知道的以及必须知道的。可以说，无论哪种语言都是可以被讨论和研究的。然而，为了说某种语言，我们自然而然地知道了我们所知道的大部分知识。语言学给我们讲述的是我们已经知道的，

但是它是以一种不同于我们所知道的知识的表述模式来表达的。

对于这些潜在的启蒙形式，我们必须补充说明其客观后果所带来的影响。行动者已经知道他们所正在做的，但是他们所做事情的后果却远离了他们原来打算的目的。在这里，我们将会发现一系列有趣的问题。

自然主义式的社会科学的说服力完全取决于下列经验知识，即社会生活中的许多事件和过程都不是事件的参与者主观设计好的。自然主义者认为，正是因为社会制度不遵从于个体行动者的目标，社会科学的任务才得以确定。

客观结果的普遍性意味着我们必须继续小心“主流”所提出的社会科学的形式，以防出现更多的“解释性”的概念和观点。但是，这个问题不能只从自然主义式的社会科学的角度来处理。自然主义的社会学家认为，社会过程的客观特性支持了这样一个观点，即社会生活是由社会行动者所忽视的那些结果和影响所支配的。但是，有一点可以说，社会生活或者社会制度的某些方面并不是由参与其中的那些人设计的；另外，我们还有一点可以认为，个体行动者是根据“社会目标”（social causes）来采取行动的，这种社会目标在一定程度上决定了他们行动的路线。对于行动的客观结果的正确评价不仅仅会使我们强化上述结论，而且将使我们更加重视认真对待人类行为的目的性特征的重要性。除非我们清楚地知道什么是主观的，否则，什么是客观的就不能得到明确的阐述；我认为，这也提出了对行动理性的一种解释和说明。

与人类行动的客观后果所起的作用相关的，有好几种不同的探讨方式。例如，我们可能很有兴趣问一问，尽管没有人想要某件事情发生，可为什么某一个单独的事件会发生。因此，一个历史学家可能提这样一个问题：尽管第一次世界大战的主要参与方没有一方希望他们采取的行动会产生那样的结果，可为什么一战会爆发呢？

然而，自然主义的社会科学家传统上所关注的探讨方式涉及社会再生产的条件。也就是说，他们致力于证明社会制度具有超越个人参与的互动的特定环境的特性。功能主义与自然主义之间的联系可以具体应用到这一点上，因为功能解释的观点通常表明，社会制度的存在和继续的“理由”有很多非常不同于行动者对他们所采取的行动所提出的理由。（进一步的讨论，请参看第4章）

从一定程度上来说，作为对功能主义重新进行了批判性检视的结果，对制度再生产的解释已经明显不能从社会需求的角度来谈了。对在一定时期内的既定的一套社会制度的继续所需要的条件进行探讨是完全恰当的，而且通常也是必须的。但是，这种探讨只对社会再生产的机制进行分析；实际上它并没有提供对社会再生产的解释。所有的大规模的社会再生产都是在“混合意向”（mixed intentionality）的条件下出现的。换句话说，社会制度能够继续和存在下去主要是因为涉及了各种有意和无意的行动结果。然而，这种混合必须被仔细地地区分，而且从历史的角度来说它也是可变的。

有很多情况都将系统再生产的“受到高度控制的”条件与那些涉及客观结果反馈的条件区分开来。对系统再生产条件的控制毫无疑问是一个与现代社会的出现，以及与现代组织的形成有关的现象。

用“x的函数”形式这种命题来解释社会再生产有两个方面的缺陷。正如前面已经阐述的，第一个就是这样一种命题没有任何解释价值，而且当以反事实的命题形式应用于解释社会活动时，它只能被认为从因果原因是可以理解的。第二个就是这种命题在关于意图和意向（intentionality）方面是模棱两可的。在再生产被高度控制的条件下，（某些行动者的）目的和意图与社会制度的连续性之间的联系将是直接和普遍的。凡是无意的反馈起作用的地方，再生产过程的机制就会非常不同。区分这种差异

通常是非常重要的。

尽管上述考虑有点复杂，但是它们对于分析社会科学的实际影响有着重要的意义。主流社会科学通常致力于研究关于常识的可修正性这一有缺陷的观点。我使用的常识这个词是指行动者对社会生活和社会再生产条件所持的信念。正统舆论的支持者们坚持自然主义的假定，他们认为，社会科学的实际内涵具有技术形式。社会科学纠正行动主体对社会活动和社会制度所持的错误观念。当我们越来越了解社会世界的时候，就像我们越来越了解自然界一样，我们就能够改变它。这种观点在社会科学中有着深厚的根基，至少可以追溯到孟德斯鸠时期，而且被孔德、迪尔凯姆和所有的自然主义的马克思主义所重申。

然而，如果先辈们提出的观点是有效的，那么，至少是以后来人所发展的那种形式提出来的这一观点是站不住脚的。社会科学的确涉及批判和纠正普通行动者对社会世界所持的错误观念。但是，这些批判观点和理论所处的条件是非常清楚的，而且它们的实际内涵也与自然科学中所指的含义差别相当大。社会科学涉及的是产生和创造概念的行动主体，他们将他们所做的以及他们行动的条件进行理论化。正如新近的科学哲学所阐明的，自然科学现在逐渐成为一种解释学。科学就是致力于解释。其中，理论是由意义框架组成的。然而，与自然科学不同，社会科学是一门双重解释学，因为社会科学中提出的概念和理论要适用于一个由具有建立概念和理论能力的个体的活动所组成的世界。社会科学家不一定要向生活在社会世界中的行动者解释这个社会世界的意义。相反，社会科学的专业概念是而且必须是依赖于普通行动者所提出的概念。正如芬奇（Winch）所说，正是在这个意义上，专业的社会科学概念逻辑上是与常识世界的概念紧密联系在一起。要对人类行动进行诚实的描述就要求社会学观察家掌握行动者借以界定自身行为的共同知识。要对任何给定的行动环境下的行动者的行为进行描述，其所需要的条件就是要在被探讨的生命

形态的范围内能够“继续进行下去”。

芬奇根本不加以考虑的是，使社会世界与被提出用于分析社会世界的社会科学概念相互渗透和吸收。自然科学的概念和理论完全与“它们的”世界（即自然的客观世界）相互分离。这种渗透和吸收过程有助于解释社会科学发现中为什么会出现明显的陈腐和平凡，尤其与自然科学所取得的创新性成就相比就更是如此。

社会科学的陈腐和平凡是人们对主流社会学的社会学工作者表示担忧的主要原因。为什么社会科学没有像自然科学那样产生出对社会世界的创造性发现？如果这样的发现是不存在的，那么，我们似乎不能创造出社会科学的实际含义所依赖的社会技术来。但是，这种观点是错误的。在现代时期，从一开始，社会科学就对而且将继续对社会世界产生非常深远的实际影响。实际上，我们可以认为，社会科学的改革对社会世界所造成的后果远远超过自然科学的改革对自然界所产生的影响。然而，社会科学的实际影响并不主要是技术方面的。社会科学概念和社会世界的相互渗透和吸收过程一直在继续，社会科学概念已经成了社会世界的组成部分。当这些概念被普通行动者所掌握而且形成了社会活动时，它们当然就成了社会日常事务的基础。即使是在这些概念刚刚被提出来时，就算它们可能与自然科学中提出的概念那样具有同样的创新性，然而，它们的原创性和新奇性还是会渐渐地消失。

社会科学的早期历史是与15世纪和16世纪的政治理论的出现紧密联系在一起。在马基雅维里（Machiavelli）和其他人的著作中，一门新兴的政治学课程出现了，包括如主权和政治学这个概念本身等概念都出现了。一个正统社会科学家可能会认为，这些理论家描述的是发生社会生活中的变迁和变化。当然，他们是在描述这些变化，但是，他们做的不仅仅是这些。政治科学这门课程的发明有助于建立什么是现代国家。思想家们不仅仅是

在描述一个孤立既定的世界。例如，如果没有主权这个概念，现代国家是无法想象的。更重要的是，主权概念是一个从一定意义上来说，我们所有人现在都已经掌握的概念。无论什么时候我们使用护照从一个国家到另一个国家去旅游，都证明了我们实际上在一定程度上已经掌握了主权概念、公民概念，以及一系列相关概念。这些概念都不仅仅是对一个孤立既定的国家制度的描述；它们还渐渐成为了这些制度的组成部分。

经济学课程还提供了另外一个例子。有人可能认为，早期经济学家是在描述 19 世纪社会中发生的一系列变迁。当然他们做到了这一点，但是他们还做了更多。经济学课程还讨论了什么是工业社会。如果行动者没有掌握投资、风险、成本等概念，甚至没有掌握经济学的概念，那么，工业社会就不可能存在。

因此，社会科学的概念不可避免地成为了理论和普通行动者实践中最基本的概念，而且它们不只限于某门专业课程。作为一种技术变迁的手段，社会科学并不处于与社会世界的中立关系中；批判也不仅仅是对错误的普通信念的批评。双重解释学的含义是指社会科学家不得不提防他们的概念和理论可能对他们要分析的问题所产生的影响。

第四章 功能主义：交锋之后

有关功能主义长处和不足的争论曾多年主导社会学的理论讨论，但现在却显得筋疲力尽了。即使有时争论者断断续续地发表零星的意见，争论的战场也主要是空旷的。争论已经尘埃落定，或许我们可以对争论的所剩之物做出评价。尽管人们也许会说，那些针对形形色色的功能主义的批评性攻击不断迫使功能主义的支持者为功能主义辩护，但是却不能轻易判断，由于争论的一方疲于应付，这种争论已经丧失了它的活力。相反，新的理论范式凸显出来，并且已经使争论的焦点转移到其他方面。如果真是这样，那么这在很大程度上是好事：有关功能主义的争论从来不是一件迷人的事情，而且如果我为了支持另一方而可以放弃富于战斗性的暗喻的话，那么偶尔还可以使无趣的形式主义显得颇具深度。但是如果认为那些提出来的全部问题可以轻易忘掉的话，那就错了。无论功能主义具有什么局限性（我将做出总结，认为这些局限是无法弥补的），功能主义总是处于制度性组织的前沿问题中，而且坚决反对社会理论中的主观主义（subjectivism）。我认为强调这些仍然是必要的。我的目标并不是营救功能主义于各种批评的包围，也不是要重新审视这一争论的整个过程；我的目标是：通过检视功能主义思潮的固有缺陷，发展出一种能够替代功能主义的理论方案。

现代形式的功能主义的起源与 19 世纪生物学的进步相关。

如果说古典力学是成熟科学的理想形式，那么生物学，尤其是进化理论，则成了社会思想各种主导流派更为直接的灵感。孔德的著作尽管出现在达尔文之前，但是它们却为生物学和“社会学”之间的亲近关系提供了令人信服的基本原理，他对“社会静态”（social statics）的总结对后来功能主义概念的展开具有重大影响，例如对开始时的赫伯特·斯宾塞和后来的迪尔凯姆发展的一些概念就是这样。当然，社会进化的思想在所有这些学者的作品里都起到了基本的作用，这就如同将生物学类推直接借用过来以说明社会生活的“解剖学和生理学”。

尽管迪尔凯姆在他的《社会学方法的规则》中惟一明确论述“功能的解释”的篇幅只有寥寥几页，但是迪尔凯姆的思想对 20 世纪功能主义的发展无疑具有最重要的影响。但是，在社会学中作为一种虽然松散但是独特的流派而出现的“结构功能主义”（structural — functionalism）流派里，这些思想的结合只有通过将“功能”从“进化”里分离出来才能实现。在迪尔凯姆那里，社会进化的概念已经削弱了。人们仍然在广泛的进化论背景下对待机械的团结和有机的一致（solidarity），但是更多的是对它们进行抽象的类型学对比而不是将它们看做是有联系的演化变迁。通过拉德克利夫·布朗和马林洛夫斯基的努力，功能概念发生了朝向人类学的转化，这一转化直接与对进化理论的批判相关。为了打破与 19 世纪进化论的密切联系，这些学者尤其反对这一传统：思辨地尝试重构宗教、婚姻等社会制度的起源。但是他们也反对这种“剪刀加糨糊”式的人类文化学，即为了描述社会进化的各个阶段而将大量不同社会的样本集中到一起，但是对这些样本所在社会背景的差异不加区别。“功能主义”（马林洛夫斯基在他的理论观点中喜欢使用这一名称，但是拉德克利夫·布朗不喜欢）与人类学的现代田野工作的起源密切相关，但其重点放在研究与社会总体相关的制度上。

功能主义跨过大西洋后，再度进入了社会学。拉德克利

夫·布朗在芝加哥教书的时候，对促进功能的影响做出了贡献。但是帕森斯在英国时曾在马林诺夫斯基手下做过短期研究工作，而由他发展并由他在以后的工作里继续研究的主要理论，倒是更接近拉德克利夫·布朗的观点。这两位学者著作中的“结构”概念与“功能”概念结合在了一起。不是马林诺夫斯基的“工具功能主义”，而是结构功能主义，社会理论的主流中占优势地位长达30年之久，其间鲜有其他流派能与之抗衡。结构功能主义与以往任何一种理论相比，都更为连贯同时也更为详细地将功能主义的概念组合到一起；结构功能主义的多数鼓吹者认为，结构功能主义是辨别社会科学阐释的独特任务的理论基础。与功能主义的这种现代形式有联系的许多学者都或多或少受到帕森斯的影响。但是这也是尽人皆知的事实，即无论正确与否，不同的学者以不同的方式理解着“功能主义”。由于帕森斯的著作涉及的许多主题与功能主义讨论没有直接关系，因此，我不准备在这里直接从它们着手。相反，我将我的注意力转向其他学者的三部重要著作：首先是两个相关的较早的著作，即P.K. 默顿（Merton）对功能解释的任务的“条律化”（codification），和随后埃尼斯特·纳哥尔（Ernest Nagel）对它的批判性修正。尽管默顿的文章发表于1949年，即功能主义争论的主要部分（默顿的著作是这些争论的重要参考）尚未出现的时候，默顿的文章后仍被修正和扩充。更为重要的是，默顿的文章预见了对功能主义的批判并在某种程度上做了回应，而这些批判后来成了争论的焦点，例如人们对功能主义理论不承认存在对付冲突、权力等问题的模式的批判就是这样。而且，默顿的著作还在使功能主义与社会学重新结合这一点上发挥了重要作用。他的有力论点是：拉德克利夫·布朗、马林诺夫斯基，以及其他人类学学者的思想为社会学提供了一种理论框架，但是只有对它们做充分的修正以使得它们能够涵盖已经发展的社会里的问题（这些问题即使不是发展的社会所特有的，也是在发展的社会中特别尖锐的），这些思想才能成为

这种理论框架。

此外，我还将加上对第三部著作的考察，这就是斯丁奇科姆伯（Stinchcombe）的著作。这并不是与功能主义讨论相关的著作，但它的确详尽地探讨了几个相同的问题，并且与默顿是一脉相承的。

默顿：功能主义系统化

默顿探讨的论题尽人皆知，我只需简要概括与我在后面将要讨论的主题相关的那些要点便可。

默顿是从使诸多参与功能主义争论的人陷于绝望的地方开始的：“功能分析的大量性和多样性”。但是他也反对理想幻灭；他认为这种多样性使得条律化变得可能而且必要。对功能分析进行系统化必须将理论和方法联系起来：但这种系统化必须在处理经验材料中证明自己。此外，默顿还提出了一些注意事项，他试图给功能主义取向的成果提供充分的说明——在这一点上他不同于许多随之出现的评论所具有的比较深奥的性质。默顿的观点的主要特征可以概括如下。一开始是必须澄清并修正既有文献的缺陷。

① “功能”（function）这一术语必须做出清楚界定。该词有各种各样的世俗用法，例如相当于“公共集会”（public gathering），以及数学中的一种技术意义，等等。而且，还存在经常作为该词的同义词使用的同样大量的不同俗语：“目的”（purpose）和“结果”（consequence）便是这样的词汇。我们必须将指称行动者“主观状态”的概念和指称行为结果的概念区分开来。默顿说：“社会功能是指可以观察的客观结果，而不是主观意向（目标、动机、目的）”。一个人想做什么的意愿可以与他或她行为的结果一致，也可以不一致。

② 人类学中功能主义的若干重要论点必须予以修正，或者干

脆全部否定。例如，有一个论点认为，社会总是具有“功能团结”（functional unity），或社会总是和谐的。默顿将这一观点和拉德克利夫·布朗联系起来，并认为应该抛弃这一说法。或者至少不能将这一说法当做公理：一个社会的整合程度要依据实际情况的不同而予以区别对待。由马林诺夫斯基表述的“普遍功能主义的基本原理”——每一个标准化的社会实践和文化事项因其存在都具有功能——也是一样。马林诺夫斯基所主张的功能需要的“不可或缺”也是值得推敲的。举个例子，“宗教在每一个社会中都具有一定的不可或缺的功能”这种说法便掩盖了这一含混之点：是宗教制度为社会所必须还是宗教所履行的功能为社会所必须？说社会的存在需要一定的功能性先决条件并不等于说一定的特殊制度必不可少，因为同样的功能可以由不同的制度履行。

③默顿尽力否定人们关于功能主义天生具有“保守性”的批评。根据他的说法，一旦前几段提到的那些论点有问题，那么这个观点就站不住脚了。为了证明这一点，默顿力图提出经过修正的功能主义理论模式，这个模式远不是固有保守的（现存因素和必然因素的融合），而是与马克思和恩格斯的“辩证唯物主义”相一致。默顿之后的许多学者也发现有必要尝试进行这一证明。

在默顿提出的有关修正中，以下几点是非常重要的。

④功能被定义为“（标准化的实践或事项的）那些可以观察的结果，这种结果促成了既定系统的适应和调整”。功能（function）与功能失调（dysfunction）相对，功能失调是指行为阻碍了系统的“适应和调整”的现象。

⑤功能分析涉及对合计结果的网络平衡（net balance of an aggregate of consequences）的评价：比如，一种特殊的社会实践也许在某些方面或在一定层次上对系统（这实践本身是该系统的一部分）具有功能，但是在其他方面或层次上则是功能失调的。

⑥应当区分显功能和潜功能。显功能是“那些促进系统调整

和适应的客观结果，它们是该系统的参与者故意和承认”。而潜功能不是系统的参与者故意的，也没有得到承认。

⑦在对社会系统的功能要求或功能前提进行分析时必须承认，还存在多种多样的对功能分析的替代理论。承认这一点是功能分析的必要补充。但是，存在于既定个案里的变化的可能性受到源于“社会结构各元素相互依赖性”的“结构约束”的局限。

纳哥尔：批判性补充

尽管默顿的文章人们讨论得很多，但是很少有像纳哥尔所做的评论那样透辟的。纳哥尔的评论是赞同性的批评，意在将默顿的观点与同一时期生物科学的发展联系起来。纳哥尔一开始将注意力引向一个传统观点（这是由孔德等人提出来的，孔德认为生物学和社会是“综合”学科，在这种学科中“实体优先于因素”，这与化学、物理等“分析”科学是不一样的）：功能概念在生物学之外的其他科学中很少出现。其不同似乎依赖于以下事实：生物学研究在环境变化时自动调节的实体。功能分析针对的是被视为系统的实体，但不是那种缺乏自我调节能力的系统。

纳哥尔论述的一个主要线索是力图追溯默顿的阐释中的模棱两可之处。尽管默顿的阐释旨在澄清前人的文献，但纳哥尔认为这些问题并没有解决。一方面，这些问题关乎默顿论述中的“主观意向”（subjective disposition）的意义。纳哥尔说，在辨别一种“显功能”时，我们并清楚为什么默顿挑出行动者的目的和动机作为特别注意之处。为什么我们不能将主观取向仅仅视为一个系统变量，就像其他系统变量一样？假如“进入视野的主观目标”不被当做这样一种变量，那么默顿对显功能和潜功能的区分就没有必要了，因为它并没有区别出一种功能；另一方面，如果它是这样一种变量，那么按照默顿的意思，则这种区别是一种实

在“事项”之间的区别，而不是功能类型之间的区别。纳哥尔似乎做出结论认为，将主观状态视为功能变量是更为有用的：这样，人们就可以描绘出一个“故意的被认识的”后果的功能结果，而这与当后果涉及的人不知道这一后果时的情况可能是不一样的。纳哥尔认为，默顿对功能结果的论述本身是模棱两可的。某一事项的“功能”可以仅仅是某一系统的一个特征，该事项可以维护这一特征；或者与该事项产生的总体效果相关，这种效果有助于系统的“适应或调整”。但是，这样就难以运用或者说不可能运用默顿有关“功能结果的网络平衡”的概念了，因为并不存在可以据之判断“网络平衡”的“最终”或“决定性”的基线。就分析者有兴趣予以解释的该系统的确定特性而言，功能和功能失调是相关的。

纳哥尔的结论力图表明，默顿对“功能替代”和“结构约束”的总结还需要仔细考察。默顿在这里未能将他自己做出的区别坚持到底。一种“功能替代”可以指一种能够履行同一种功能的替代性事项——这是默顿所考虑的惟一意义——或者他还可以指一种替代性功能，这种功能（可能与其他功能一起）满足一定的系统“需要”。对于针对潜在的社会变革（social change）功能分析而言，其区别就自然而然了：“结构约束”如果仅就其第一种意义而言，则明显是在较为狭隘和较为“保守”的意义上理解的，而与第二种意义联系起来则不会这样。

这些观点包括我关于纳哥尔论述的关键看法。我们也许还要说明，对那些不熟悉该文章本身的读者而言，纳哥尔接受了默顿分析的大部分观点，并且将它们阐释成一系列公式化的陈述。

斯丁奇科姆伯：功能主义和理论建设

斯丁奇科姆伯对功能分析的逻辑的评价是在一种“折中”的讨论方法中做出的，这里，功能主义被表达为诸多解释策略的一

种。我这里仅仅探讨斯丁奇科姆伯著作的这一点。

对斯丁奇科姆伯而言，功能解释是“多重组件”（multi-component）的理论范式中的一种因果解释。他说：“谈到功能解释，我们是指这样一种解释，在这种解释中，某些行为或社会安排的结果是这种行为的原因的重要因素。”这涉及三个因果关联：一种“结构或结构活动”；一种“自我平衡的变量”；一种打破前两者关系的“紧张”（tension）。他以源于进化生物学的关于肝脏的“常量维持血糖”这个现象为例说明这些关联。生物界中这一点的差异很大，因为生物所吃食物等方面各不相同，从消化系统进入肝脏的血液的糖量也不一样。因此那些形成有效肝脏的动物或动物种类就会比那些没有形成有效肝脏的动物更具存活能力。根据斯丁奇科姆伯的说法，在这一点上，“紧张”是必要因素，因为假如消化活动是稳定不变的，那么那些因具有“功能肝脏”而生存的动物就没有自然选择趋势了。在这个例子中，糖的缺乏表明了结构活动，血糖水平表明了自我平衡变量，消化系统的差异要求前两者之间具有紧张关系。

斯丁奇科姆伯认为，功能分析在封闭系统中，系统的最终状态原则上可以用其初始条件来解释。另一方面，在生物学系统或社会系统中，不同行为的重复出现可以产生一致的结果。这样，社会组织通常“在不稳定性和环境的可变性中努力追求它们的目标”，但是它们以不同的方式进行。例如，针对外部变化做出灵活反应，尝试直接控制市场，提前做计划等。“这种模式表明了对组织行为以不稳定减少的说法做出的一种功能解释”。

斯丁奇科姆伯也谈到了功能主义的“保守”性质及其与马克思主义的关系。他和默顿一样，认为尽管“保守倾向是该理论的固有修辞机会”，但是“功能理论的保守色彩在逻辑上并不是必然的”。这种机会源于这一可能性，即将自我稳定变量视为一种从道德上看合意的因素，而认为它们的紊乱必然是不幸的。通过表明哪种特殊结构的运作使得道德上注定不合意的因素现象得以

永存，哪种结构的运作利于局部群体的优势，功能主义可以服务于激进主义；“正如马克思认识到的，某些结果比另一些结果更具有因果性”。

功能主义的诉求

在对这些不同的功能分析做出批判性评价之前，我们可以先问一问，是什么将社会科学领域如此多的学者吸引到功能主义概念和方法上来的。

我在前面已经提到，远在 19 世纪功能主义发生的时候，功能主义概念就在生物进化论的影响下流行开来。如果功能主义的现代阶段从它与进化论割断联系算起，那么至今极少有人放弃了社会科学中功能分析和生物学中功能分析具有重大的逻辑一致性这一观点。例如，在上面概括提到的三种论述中，默顿利用了坎农（Cannon）的著作，同时尽力“不倒退，以免接受没有什么关系的类推与相应理论，而这曾使有机社会学的参与者长期着迷”。斯丁奇科姆伯利用 19 世纪生理学家克劳德·伯纳德（Claude Bernard）著作，而伯纳德的著作对坎农的著作具有重大影响。

可能存在三种主要的因素，激发了将社会科学和生物学联系起来的努力。第一，存在一种意愿，希望证明在社会科学和自然科学之间存在逻辑一致性，至少就后者应对的是复杂而“开放”的系统而不是“封闭”的系统或各因素的加总而言是这样。主动权不仅仅单方面来自社会学这种观点也许并不奇怪。例如，坎农的著作试图运用有机类推将他的理论扩展到对社会制度的解释上，这种类推让人想起 19 世纪社会理论的机体论。第二，很明显，存在一种信念，认为将社会组织的形式看做相互依赖的各部分的统一体是有益的，也确实是有必要的。当然，对“相互依赖”有各种不同的理解，但通常这些理解都集中在相互起作用的观念

上：一种影响到某一部分的变动也会在其他部分产生反响，这些反响最终将返回并影响变动的源起本身。就这种状况维持了均衡而言，在生理学上观察到的自我平衡原则也可以运用到社会系统上。第三，还存在一种信念。认为社会系统表现了一种“隐藏的目的论”，这种目的论通过社会行为的非故意结果运作。默顿对显功能和潜功能的区分明确表现出社会科学中功能主义理论的整体特征：社会制度表现出一种目的论，这种目的论不能必然从牵涉其中的行动者的目的上推测出来。在社会学功能主义理论中，这一点永远最终依赖于这一论题或假说，即社会存在“社会需求”需要满足，以使社会继续存在下去。这里，目的论因素通常被假定为与在生物学适应性中运行的因素一样的东西：“需求”以有助于“生存价值”的术语来界定。

此外，还存第四种因素，这是另一类型的因素：一种观念形态的假说，一种离功能主义讨论不远的事物。尽管我将在以后回到这一点做简短的论述，但我的本意并不是要仔细论述它。但是有一点应当指出，那种认为功能概念仅仅偶然与政治中的“保守主义”相联系的传统观点并不是因社会思想中这些概念的历史而产生的。“保守主义”其实并不是指称这种关系的合适词语；但是从孔德、斯宾塞、迪尔凯姆到帕森斯，功能主义这一术语是出现在与进步和秩序之间的调和的关联中的。正如默顿所指出的，这种看法并没有表明功能主义在逻辑上是与这些观点相联系的。

下面这一部分我想要做的是对功能分析进行解码并对功能主义相关的基本弱点做一考察，这并不是要否定这些观点对主观性的重视，而是要将它们包括进一个不同的理论框架里。为完成这一任务，我将集中讨论我所挑出的需要特别注意的三种阐释，我将对功能主义的短处按照以下标题分类：功能主义和故意行为，功能主义的阐释性内容，“系统”概念和“结构”的概念。

功能主义和故意行为

非条律化 (decoding) 第一条：功能主义是一种目的论的理论，但是只能对人类有目的的行为做出有限的不充分的说明。每一种重要的社会理论流派都包含着对故意行为明确的或含蓄的说明。功能主义范式在这一点上的特征是将目的当做社会价值观的“内化” (internalization)：这一观点从孔德经过迪尔凯姆到其充分阐述者帕森斯，是一脉相承。

纳哥尔批评默顿对显功能和潜功能所做的区分（这实质上是试图将“主观”意想和“客观”结果分开），其理论基础是：“在明显是功能分析的一个一般范式里，为什么它（‘主观意向’）应当被置于一个特殊的范畴里并不清楚”。斯丁奇科姆伯显然同意这一点，因为尽管他没有提到纳哥尔，但他专门指出“动机”是功能分析的原则，尽管不是彻底的功能分析的原型。根据斯丁奇科姆伯的说法，说某人“想望” (wants) 某事，就相当于说“行为的结果是行为的主要原因”——对他而言这是功能分析的基本特征。他说，尽管这些倒过来也当然不成立。

现在，将想望 (Wanting) 的“主观状态”视为一般功能中的一个特殊例子的困难，就是默顿对显功能和潜功能进行区分以企图避开的东西：就是将故意行为的目的论从行为结果的隐藏的目的论区分开来。斯丁奇科姆伯将想望当做“行为是其结果引起的”这种一般形势下的一个案例时，他肯定是错误的。因为在企图和想望这种状态下，并不是实现了的情势 (circum-stance) 是行为的原因，而实现这种情势的愿望才是原因。某人可能想望谋事，但这并不引发任何实现谋事的行动。相反，一个想望可以通过一个完全独立于行为实施者的同时发生的事件来实现。然而对于功能分析来说，更为重要的是下面这一事实：在一定的企图下或因特定动机而实施的行为可能产生与行为实施者的预计相去甚

远的结果。正如默顿明确指出的，行为产生“非故意的和不被承认的结果”是功能分析任何哪怕极为缜密的理论模式的一个必然因素，而这与生理学中的功能分析是相对的。

尽管如此，默顿自己的在显功能和潜功能之间所做的区分本身依然经不起仔细推敲。因为他一方面使用“非故意的”结果这一词语，一方面又使用“未被承认的”或“未曾预见的”结果，作为同义词使用。但是它们并不是同义词。其区别是社会行为理论的结果之一，但是这一结果在倾向于决定论的多数社会理论流派理论中都被掩盖起来了。说明这一问题一个较好的例子是迪尔凯姆对自杀概念的总结，以及这一总结在他对该现象试图做出的解释中的作用。众所周知，迪尔凯姆将自杀定义为“所有直接或间接因牺牲者本人的积极或消极行为而导致的死亡，牺牲者本人知道这些行为的结果”。迪尔凯姆在这里非常有意识地——你也可以说是故意地——消除了知道特定结果将发生而做某事和盼望特定的结果将发生而做某事之间的区别。不承认这两者之间的区别必然倾向于将人们行为的企图、原因、动机等确定为与行为的因果解释无关。某人可能在智能将发生特定的结果时实施某一特定行为，但是，或者是对结果 x 不在乎，因为他实际上希望的是其他的某事 y ；或者是他准备追求 x 的发生，尽管他知道他不希望的结果 y 也可能发生。一方面，自杀的完成是行动者所希望的，并企图通过他或她的行为来实现；另一方面，为达到其他预期目的，他或她做好准备接受自杀或冒充自杀的危险。

尽管默顿也许承认，在“有意实现”行为的结果和“预见”行为的结果将发生之间存在不同，但是他认为这没有什么意义，因为他将这些词语放在一起，并且交换使用它们。然而，可能正是他以这种方式使用两个词语这一事实使得显功能和潜功能之间的区别在先前存在的文献中比在实际上显得更为新颖。目的和功能之间的区别，迪尔凯姆已经在其《社会学方法论》中做了强有力的区分，在他的其他著作中也做了更基本的区分。但是“显功

能”的含义较之更多，它不但意味着 a 行动者知道他或她想要的结果会发生，而且意味着 b 他或她知道在一既定的社会系统中——结果会以什么样的方式发挥功能（或者在“明显功能失调”的情况下出现功能失调）。人们应当注意到，尽管默顿将“故意”和“预见”放在一起，从而和 a 相关，但是在关系到 b 时默顿的论述是模棱两可的。无论如何，同一种区别在这里应用上了。一个人是不是因为要使“显功能”存在，而期望（并知道）在特定的功能会成为一结果时必须采取行动呢？如果我们尝试将这一点同默顿关于“功能结果的网络平衡”的概念联系起来时，整个事情就变得更加复杂起来。一个行动者也许只期望（或知道）他或她所做的事情的功能结果或功能失调结果的错综复杂系列的某一部分，这样就可能混合了显/潜/功能/功能失调四个潜在的组合。然而，还存在一个更为模棱两可的同时也是很重要的一点。默顿并没有指明谁期望或知道某一项目的功能是什么，从而使之成为一项显功能。但是这种情况也是经常存在的：一个社会系统中的参与者知道其他人的行为的功能结果，而这些其他人对这种结果是懵懂无知的。这种情况的意义不难看出：这种情况增强了或者表现了知道的人对不知道的人的权力。

这些表明，一开始显得简明而富有包容性的对显功能和潜能所做的区分，原来包含了有关故意行为的性质及其对社会理论的意义等广泛的基本问题。这些问题我将在后面再次谈到。然而，我所说的这么多，还只与显/潜之区别相关，还没有涉及“功能”概念本身，这一点我马上就要谈到。

功能主义的阐释性内容

非条律化第二条：功能主义是一种社会理论，在这一社会理论中，首要术语“功能”的目的论不是多余的就是误用的。“功能分析是因果分析吗”这一问题是经常出现在功能主义争论中的

问题之一。如果使用孔德从物理学理论采用来的术语，这个问题是与“静态”和“动态”的传统区分联系在一起的；或者用拉德克利夫·布朗的术语，这个总是与“共时的”对“历时的”的研究联系在一起。当然，这里涉及的正是功能概念的目的论偏好：因为行为的结果怎么能够是这一行为的原因呢？因此，看来似乎我们应当像迪尔凯姆做的那样，为事情起源的历史说明保留因果翻译，在这里，结果是以直线方式事情起源的历史说明保留因果翻译，并且结果是以直线方式随着原因而来的，这就将功能解释当做独特的解释。

据初步印象，这样一种观点可以由功能主义者喜欢的生理学例子来支持。这就是说，人们可以认为，身体器官的功能可以不过多地参考或者说根本就不考虑导致器官形成的原因而得到检查。但这是一个似是而非的说法。诸如“大脑的功能是协调神经系统”这样的表述原则上可以调换为因果陈述：大脑中确定区域的事情对神经系统其余部分的一定区域的事情产生了特有的影响。我在上文所检视过的所有三种版本的功能主义看起来都认为“功能”可以被表述为“功能效果”或“功能结果”。那么，根据这些说法，功能解释和因果解释之间的区别在哪里呢？

斯丁奇科姆伯为此提供了最为简明的答案。功能解释是一种特殊形式的因果解释；而且他还毫不犹豫地，功能解释是一种“颠倒”的解释，其中行为的结果是“原因中的要素”。这一点所要指向的是自我平衡进程的运作。现在斯丁奇科姆伯说“这种因果结构表示出想望的说法是不真实的”。这与他的分析一致，因为对他来说，正如功能解释是一般因果解释中的一个亚类型一样，想望也是一般功能解释的亚类型。于是这意味着“想望”或者说行动者的特性可以与“系统需要”区别开来，尽管斯丁奇科姆伯没有这样说。如果自我平衡是功能分析的标本，那么它就必须与系统的概念连接起来。一个自我平衡进程本质上是一个调整进程，在这个过程中，一个因素的变化通过斯丁奇科姆伯所说的

“因果环链”（causal loop）导致另一个因素的变化，反过来又引起第一个因素的再次调整变化。但是，这种现象不能称为“功能”的，除非它以某种方式与一个更具包容性系统的生存或连续性联系在一起，而它也是在这个系统中的。否则，“功能”这一术语本身又会成为多余的。一个自我平衡进程只是一组原因和结果，除非它能够被说成在运行时具有某种“期望中的目的”，或者是为满足某种需要。

我想指出，系统需要这一概念即使是在生物学中，也总以存在“希望”或“利益”为前提；而在社会科学中的情况是，系统需要的概念——我曾力图表明，功能概念的使用要依赖系统需要的概念——是典型的不合逻辑或错误的用法。在生物学或生理学框架下的功能分析通常以这种形式来表现：身体里一种既定的自我平衡机能包括有利于作为生命的生物体的调整行为。我认为，这表明，生物体“想望”继续生存下去，或者说继续生存下去于它“有利益”；这还表明，为什么在即使可能包含着自我平衡过程的纯粹的机械系统中运用“功能”这一术语听起来很奇怪。我们可能谈到手表的主发条，或者发动机的汽化器，但它们是人造系统，这里的需要或利益因素是作为潜在的人类利益而存在的。与生物体不同，社会系统对它们自己的生存并没有需要或利益，而如果不承认系统需要以行动者的希望为前提，则“需要”这一概念也是误用的。当然，许多功能主义者已经承认，系统需要依赖期望，而且马林洛夫斯基等人还将这一点作为他们分析的中心。但是，正如我们所看到的，如果并不存在独立的系统需要，那么功能的概念就是多余的，因为惟一涉及的目的论是人类行动者自身的目的论，同时还应当认识到，他们的行为可能产生他们期望之外的其他结果，而这些结果可以包括自我平衡过程。

这就将下面这样一个更进一步的做法放在一边：以与生物进化论的类比为基础，“生存”经常进入功能主义理论。当现代结构功能主义的起源与对 19 世纪进化人类学的放弃相一致时，

结构功能主义最卓越的一些解释者最近又回到进化论模式，这并非偶然。我将在下一部分谈到，功能主义对社会变化的解释与进化论概念密切相关。在这一点上我将只从有关“生存功能”（survival function）可能的意义的观点上考虑进化。人们经常提出，尽管宣称社会系统具有所说的“需要”是不明智的，我们也不妨假定每一个在长时期内连续存在的社会都应该满足一定的迫切需要。另一个相关观点认为，在既定的社会里建立其他社会没有的特定的社会形式或社会制度，会赋予这既定的社会以“适应优势”，并且由此牺牲其他社会的利益而改善自己的生存。

这一观点也许最初显得与强调“功能性先决条件”（functional prerequisites）的观点大相径庭，但是我们能够证明其实不是这样。通过考察我们发现，那些被称为功能性先决条件的东西可以分成两种类型。第一，是那些实际上同义反复的东西。它们在逻辑上指的是包含在“人类社会”概念中的东西。例如，阿伯勒（Aberle）和另外一些人提出的两种功能性先决条件是“共享的认识上的定位”和“角色分化和角色分配”。在每一个社会中，“社会成员必须共有一个认识上定位的体系”，从而使得与社会成员相关的社会局面是“稳定的、有意义的和可预见的”；而且在每一个社会里，必须存在有规律地起作用的各种角色，“否则就会出现可能每个人都在做任何事情或什么事也不做的局面，而这种不确定状态是社会的对立面”。但是这些学者已经以这种方式界定“社会”，使得这些因素在概念上成为社会的必要因素。一个社会被界定为“行为的自足系统”，在这个系统里，“行为”不言自明地被想像为帕森斯派意义上“有意义”的行为，这种行为是由共有的期望来调节的；而“系统”则被想像成稳定的相互联系的活动——这正是后来人们对待它们就像它们在经验上是独立的那些特征一样。第二，存在增强社会“适应能力”的因素。例如，为人类社会与物质环境的“适当关系提供供应品”模式的发

展，或者“实现两个社会及其亚系统的社会性的理论化目标的先决条件手段”。这样的因素在逻辑上仍然十分危险地离这些学者“社会”的概念不远，但是如果我们承认它们是可分离的，那么它们就不再是“先决条件”，而是“适应性优势”，某些社会比其他社会能更具效率地发展出这种适应性优势。我们将其中的第一点拿来作为说明。如果这只不过意味着进行足够的物质生产以维持社会成员的存活，并维持社会成员自身一定数量的再生产，那么这就回到社会概念的逻辑含义的前一种类型；因为学者此前已经设定社会是一个“行为的自足系统，它能够比个体生命的持续时间存在得更长，社会群体至少部分是由成员的性的再生产来维持的”。如果这意味着更多的意义，那么它就应当包含如下类似的特征：社会拥有发展出专门的技术来支配环境的能力。但是这样就会给予社会一个相对于其他社会的“适应优势”。

“系统”概念和“结构”概念

非条律化第三条：功能主义，或者说得更明确，结构功能主义，错误地同化了系统的概念和结构的概念。“系统”和“结构”两个术语长期出现于结构功能主义的文献中。当然，这两个术语并非结构功能主义所特有；“系统”一词在当代社会理论和生物学理论的各个学科被广泛运行，例如在所谓“一般系统论”（General Systems Theory）中的运用；“结构”一词则到处出现，但是也被用来指称一种特殊的思想传统，即“结构主义”。如果说关于后者有什么特殊性的话，那么这就是“结构”以“解释”的方式得到运用，在这种意义上，基础或深层的结构被用来解释表层的现象。结构的这种意义并不是结构一词在结构功能主义中具有特征性的用法，在结构功能主义中，结构通常是指表层细节中一种可辨别的模式，所谓表层细节，是指例如一般的社会关系，或全球社会中各种制度的组织等。在结构功能主义中，是

“功能”而不是“结构”被要求在指导我们的注意力超越表层现象这一点上发挥解释的作用。

由于“结构”在一种弥散的方式中被用来指称“可辨别的模式”，于是毫不奇怪在功能主义文献中“结构”一词通常或多或少在等同于“系统”的意义上使用。如果一种模式表示对“部分”的一种持久安排，那么人们只要将“发挥功能”的概念注入进去就行了，因为“结构”变成了“系统”。例如，熟读默顿的著作，人们就会发现他经常将“结构”和“系统”二词互换使用。而且，当他用很大一部分精力努力纠正对“功能”的不加区别的使用时，他并没有提出对“结构”的比较分析，“结构”的含义在他所说的话中在很大程度上是想当然的。斯丁奇科姆伯的讨论也同样如此。“结构”这一术语在他这本著作中不断出现，但他并没有像分析功能那样对结构做专门的分析；在探讨功能解释的部分，“结构”是作为“行为”、“行为方式”和“结构性活动”的同义语来使用的。尽管结构功能主义者在他们的实际使用上具有同化结构和系统的方向，但是在正式场合他们还是承认两者之间存在区别。这个区别关质上与研究一种生物体时解剖学和生理学之间的区别相一致的。如果“结构”就指的是对两者联合考虑。默顿可能暗地里接受了这种方式。例如，在攻击“功能团结的基本原理”时，他引用了拉德克利夫·布朗的话。拉德克利夫·布朗说，一个社会系统是“社会的总体结构加上社会习惯总体，社会结构在社会习惯中表现出来，依赖它们自己的存在”。然而，默顿没有明确对这段话做出评论。

现在，在生物中人们可以为“解剖学”意义上结构的用法做出辩护，例如骨骼和心脏、肝脏等器官在独立于它们的“功能”时是“可见的”。但是即使在这里，人们想不提这些器官的作用而描述这些器官是什么也是很困难的；而且这里还有一种意义，即这些器官处于不断的“过程”中；就是说，它们在不断变化、生长、消耗。在社会生活中，这种区别实际上是不起作用的。

在社会生活中，“模式”只有在它们不断在人类活动中被生成和再生成时才是存在的。尽管“功能结构主义”通常使用“结构”和“系统”两个术语，但是并不存在分别使用这两个术语的空间。这就是为什么某些学者即使在试图说明这种区别时，他们也倾向于将两者混同起来。可以有以特殊方式“发挥功能”的“结构”，但是这样独立的系统概念就没有存在的必要或空间了；可以有以确定的方式“发挥功能”的“系统”，但是这样结构的观念就是多余的了。因为在结构功能主义的用法里，“结构”意味着某些类似于“稳定的、模式化的安排”的东西。当用这一点指称社会生活时，它只能是指在人类行为或人类互动中得以再生的规律性。这就是说，结构和功能必须互相以对方为存在基础。“发挥功能的结构”——互动中有组织的、模式化的因素——的意思与“系统”的意思没有什么不同，因为各部分之间相互依赖的观念，如同各因素相互联系的观念一样，明显存于稳定的再生成模式这一思想里。在这里，结构和功能不可能被当做“独立的可观察到的”现象来对待，它们只能一起被作为“系统”来对等。

我们应当解救结构和系统的概念，尽管对功能的概念本身还不需要这样；但是对这两个术语应当做不同于它们在结构功能主义中的特征性用法的理解。经常出现在结构功能主义著作中的系统的概念是不完备的，这不仅是因为它与结构的区别不明显，而且还因为“相互依赖的各部分”所由表达的特殊方式。默顿和斯丁奇科姆伯都将后者当做以自我平衡模型（这借自生物学）为基础的得到了满意说明的东西。斯丁奇科姆伯尤其将自我平衡进程或因果环链作为他对“功能”的界定的不可缺少部分。“系统”这一术语的使用及在功能主义文献中“反馈”等术语的频频出现，使得功能主义和系统理论看起来或多或少是同样的理论，功能主义就像是较早时候对系统的预见。但是在严格意义上说，自我平衡与反馈并不是一回事。前者仅仅指系

统中各部分的盲目调整，某一部分针对它所产生的变化过程的结果而进行“再调整”。这与反馈相比是较为原始的进程，反馈与由自动控制所支配的自我调节的系统的存在相关。纳哥尔是前面谈到的三位学者中惟一一位将自己的分析专门与自我调节（self-regulation）联系起来的人，但是在实际中他仍然只关心自我平衡或“被偿机制”。

让我们假设斯丁奇科姆伯将自我平衡进程归纳为因果环链的运作是充分的。那么自我平衡就可以与自我调节区别开来，后者指对“信息”的选择性过滤，以用来控制低级的机械过程。因果相连因素的相互调整的自我平衡进程也许是这种意义上的自动调节，也许不是。这一区别非常重要，若应用到社会分析中将是非常有用的，但它在功能主义文献中在很大程度上被忽视了。但是这并非意味着人们可以如一般系统论所说的那样，认为一般系统论对社会科学是适当的。冯·贝塔兰弗（Von Bertalanffy）将 19 世纪物理学的“机械”观的特点与 20 世纪系统论的视角对照起来。前者表示事物像原子一样“无目的运动”，没有方向或目的。然而，一般系统论将目的论引入自然科学，这样就拉近了自然和社会的距离。但是人类事务中的目的性并不能以仅仅关涉通过信息的反馈而进行的自动控制这种目的论的术语为人理解。这一点非常重要，我要在后面谈到前文提到的意图或目的问题时，还要进一步讨论这一点。这里请允许我断言，人类行为的目的性不仅仅关涉自我调节，而且关涉自我意识或反思（reflexivity）。与人类事务相关的“目的”以一种整体方式与对行为目的持有相关，或与在反省过程中行为的理性化相关。就这一方面来说，这与关涉自然界自我调节进行的目的论是非常不同的。

信息自动化控制的一个特殊版本是由帕森斯引入社会科学的。这里假定在社会系统中控制的层次可以辨别出来。在社会系统中，控制因素是价值观，而社会关系和经济关系等则被看做从属于这种支配的“低层次”进程。这与帕森斯对社会凝聚力中

“共享价值观”的强调有着明显的联系。因此，它就遭到针对这种理论的各种异议的非难。然而无论如何，总之“价值观”不能成为系统论所要求这一意义上的“信息调控者”，即不能作为控制中心处理信息以便对反馈进行调控。

此处小结如下：我们可以区分出与“各部分之间的相互依赖”相关的三种类型的情势，它们更进一步更具包容性。简而言之，它们就是：调控、自我调控和反思的自我调控（regulation, self-regulation and reflexive self-Regulation）。第一种类型是一种自我平衡进程，关涉一个因果关联诸因素的环链；第二种类型是一种通过一套控制器具而进行协调的自我平衡进程；第三种类型，是追求合理化目标的行动者通过深思熟虑的行为实现这种协调。第一种类型的例子可以是这种形式的恶性循环：贫困、低层次教育和失业互相关联，因此如果想改变其中的一个因素例如教育，那么这一目标就有可能因为这三者之间相互关联的因果关系而失败。如果现在的状态是建立一个缺席通过这个缺席上述三者之间的关系都被处理并且得到稳定化，那么就会出现类似于第二种类型的情况。只有当人们有目的地控制各种进程时，第三种情况才会出现。这可能就是 19 世纪资本主义国家和现代“计划国家”之间的区别。

现在让我们转到“结构”的概念上，迄今我所说的一切都包含了这样的意思：假如某人愿意继续谈论社会“模式”，那么这个术语就应当指社会互动系统的稳定的再生成。如果“结构”的概念不能用在这里，如果在这里它是多余的，那么还怎么能对它进行概念化呢？现存的答案可能在于“结构主义”概念本身之中。尽管这一概念被以多种不同的方式使用，但是“结构”一词在这里指的是某种根本的信息或密码，它们解释了神话、语言表达等方面的表层现象。这种结构概念的特殊困难是，它整个省却了积极的主体。尽管我曾指出，功能主义不能对故意行为做出令人满意的解释，但它并没有忽视故意行为：默顿对显功能和潜功

能的区分非常明显就是为此目的而做的。在这份结构主义的文献里，没有相关的分析，如果实在出现了人类主体，那么它也总是以阿尔都塞生产方式“背负者”（Traeger）的模糊形式的伪装出现的。许多结构主义者其实是不得已而甘愿为之。于是，当将列维·施特劳斯的著作总结为“没有主体的‘康德主义’”时，列维·施特劳斯欣然接受了这种说法。

对于下面这种说法，我不会提出什么特别的答辩：任何这样对待社会理论的方式最好时也是不完全的，而且行为——还有反思——必须被看做任何试图对人类社会生活提供一种理论解说的综合努力的中心。同时，第一重要的是要避免因放弃“结构”这一概念而可能回归主观主义。我们怎么能够将“结构”这一概念和积极主体的必要的中心性调和起来呢？答案在于要引进一系列在功能主义和结构主义中都没有的概念，并对“结构”本身做重新表述。这些概念包括社会的生成和再生成、构造及结构的二元性（production and reproduction；structuration；and the duality of structure）等。一旦我们最终彻底，将与看得见的容易表达的生物体的“解剖学结构”之间的类比搞混淆了，我们还能够认识到这一事实的重要性。就社会系统而言，社会系统只存在于在每一次冲突中不断被创造和再创造出来的过程中，这即是主体的积极成就。尽管现有的社会理论各流派已经在理论上承认了这一点，但这是以削弱对一个结构性尺度的认识为前提的，如“符号互动论”就是这样。让我们在这个结合点上对“结构”做这样的再解释：“结构”是指既应用于行为又由行为构成的生成规则和资源。在“生成规则”（generative rules）的标题下，我区分了两种各自不同的规则：语义规则和道德规则。语义规则包括句法规则和语法规则，但同样重要的是，语义规则也包括那些整个在很大程度上未讲明的、人们认为当然的规则，正是这些规则构成日常话语并使得行为有意义从而使人们相互理解。道德规则包括那些对行为做出“正确”或“错误”评价的任何规则（或规范化的法规）。

至于“资源”，我的意思是指在社会互动过程中行动者所拥有的能够用来促成他们实现自己目的的任何事物（物质的或其他的），就是那些为应用权力而可以作为中介的东西。规则和资源必须既被视为社会生活得以作为连续不断的活动得以生成和再生成的中介，同时又必须将它们视为这种活动生成和再生成的产物，这就是“结构的二元性”的关键意义。结构是社会互动的生成资源，但只有在这种互动中它才能再次形成。同样，正如人们说的一句话是由句法规则生成的，但同时对这句话的说出则参与着这些规则的再生成。

要考察一个社会系统的构造（structuration），就是要表明，这个系统是如何通过应用生成规则和资源而在社会互动中生成和再生成的。社会系统是社会互动的系统，而不是结构，尽管社会系统必然具有结构。在人类社会生活里，除了连续不断的构造过程，并不存在结构——不像在生物体中，“结构”可以独立于“功能”之外被观察到，这我在前文已经论述过了。

在本部分的结尾处，我想简短回头考察一下功能主义对社会变革的解释。批判功能主义的批评家通常认为功能主义不能提供关于冲突或社会变革的理论。这其实是很严重的误解。假如像默顿一样否定了“功能整体的基本原理”，并且讨论的中心既与功能概念相一致又与功能失调的概念相一致，那么其结果必定出现一个对付社会紧张之源的相当有效的方法，而社会紧张在激励社会变革上可能非常重要。但是，我在前面所说的有关功能概念的一切，也同样适用于功能失调的概念。假如头一个是多余的，那么第二个也是多余的。默顿在一些问题上应用了功能与功能失调这种对立，为了能够在概念上处理这些问题，我还要简短提供一个分析社会紧张之源的术语学说明。这里我并不做进一步的仔细论述，而是考虑原始的功能主义对变迁的解释，即社会进化理论的解释。默顿的论述是属于这样一个时期的，那时，社会进化的概念是拉德克利夫·布朗和马林诺夫斯基论述的结果，当时并不

受宠。这些概念在帕森斯和其他学者那里后来再次出现，证明这些概念与功能主义是普遍相关的。

梳理出这种相关性的性质并不困难，尽管很明显各位学者所采纳的进化理论具有相当大的区别。对生物学模式或显或隐的依赖对社会科学的功能主义理论产生了明显的影响，这可能又分为两个层次。第一个层次涉及与单个生物体的发育的类比，而不是与物种整体的进化作类比。在那些最为复杂的生物体例如人体中，发育涉及的是渐进的分化而不是间歇的激烈的转化。如此的一个后果便是，多数功能主义学者都认为社会变革的模式也是系统诸部分以渐进、连续的方式分化。而这种渐进分化以至复杂性日益增加的观点意味着“进化”一词在社会科学中已经存在了。然而，社会变革是渐进分化的观点也很容易走向一种更为宽泛的进化观点，即社会变革也涉及不连续性，这是以与生物进化中新物种的出现相类比为基础的。除了新的“社会物种类型”出现的重大变化阶段被打断这种例外，变革与分化是相等的。现在对在社会科学中使用进化模式可以提出许多反对意见，即使这种模式不是单方面展开也是如此。一种反对意见针对的是界定社会物种类型时所具有的困难性；动物物种在很大程度上都是确定的并有明确可认的特征，通常一个动物物种的数量也很大。至于人类社会，要想精确地对各种“类型”予以区分是非常困难的。而且任何一种类型也只有很少的已知成员。但是这一反对意见深究起来并不见得正确，我在这里也不去特别关照它。相反，我将注意力集中在下面这两点上：进化模式对“适应”某一外部既定“环境”这种观念的依赖，以及由此而来对将要出现的有关社会变革的理论类型的影响。适应环境的观念在社会科学多数进化模式中处于中心地位，因为，正如生物进化一样，据说人类社会各种不同形式的生存及其整个发展，都可以由对外部急迫需求的适应能力来解释。正如在指明“社会物种类型”时所产生的问题一样，在精确界定“适应”和“环境”等关键术语时也存在困难，因为

在功能主义进化理论中，环境通常并不总是意味着“自然环境”。若忽略这些，就是说即使这些困难能够被圆满地解决，我还想指出涉及适应观念的社会科学中的进化理论在三个方面也是不完善的。（在说到这一点时，我承认存在这种可能性，即在非功能主义学派的社会思想中能够产生进化模式。）

这三个问题是这样的：①为生存而斗争中的“适应成功”被当做社会变革理论中的解释因素：激励变革的来源于是被视为外生因素。这种进化观很难与默顿有关在一个“功能结果的网络平衡”中功能对功能失调的模式相调和，也就是说，难以与在阶级或利益群体之间的冲突中发生内生变革的观点相调和。②动物界的进化是盲目进行的，例如是“成功”突变的结果。将这种模式移入人类社会就难以应付人类社会的独特特征：为控制或引导社会发展而有意识有目的的干涉社会发展进程。③一个相关之点：人类社会与自然环境之间的关系被错误地理解为只是适应关系。正如马克思早已指出的，动物只是简单地“适应”环境，接受其突然变故；当动物生产的时候，它们只是机械地这样做，而且它们的生产对大自然并不形成有意义的干涉。但是人类积极地改变自然，并使自然从属于自己的目的。

社会分析基本概念的重新条律化

在对“功能解释”做了非条律化之前，请让我来对一系列基本概念进行再条律化，这些基本概念可能超出功能主义但没有放弃应有的理论任务。金斯利·戴维斯（Kingsley Davis）曾经说，这些理论任务与社会学是如此的一致，以至社会学和功能主义就是同一事物。

功能主义及受其影响的社会思想的各种传统，是在观察人类社会行为的研究中产生的，而功能主义与“社会学”（这一术语是由孔德本人创造的）是如此紧密一体，以至于人们可以确定

地认为戴维斯的这两者同一的说法是有道理的。这种观察方法力图找出以社会组织为特征的人类行为的原因，并由此坚持不再考虑行动者的愿望和动机——就是我称为行为的合理化的东西，认为它们对于解释行动者做什么只有微弱的联系。在孔德那里，那名义上是实现人类自由的事业，即逃脱宗教的迷茫束缚的事业，最终只是发现了新的束缚形式：束缚于社会本身的“更高的理性”。这样，孔德的“社会学”尽管开始时宣布人类从枷锁中的解放已经到来，但却重新发现了宗教。如果说在迪尔凯姆身上还清晰可辨的功能主义的神学余影在现代结构功能主义中已经逐渐被除去，那么孔德“具有秩序的进步”论题的残余仍然保留下来。而只要这一论题仍然保留，那么功能主义在意识形态上是中立的、功能主义能够平等地既被用于“保守”的目的又被用于“激进”的目的这一主题就被掩盖起来了。非常清楚，默顿对功能主义的解释是功能主义最为自由主义的说法。他以故意操纵社会变革的可能性对“结构约束”的解说就是这种可以轻易从功能主义分离出来的东西——而他从未一般性地说明这些东西究竟是什么。

在有关行为的社会（功能）决定这一中心概念处，构造理论（the theory of structuration）从社会的生成和再生成这一概念上开始了。这就是说，社会互动无论何时何地都被视为行动者的一种非本质的实现，就像是在对行为进行反思合理化的条件下熟练产生的。人类行为的目的因素在自然界是没有匹配之物的，因为人类行为的目的论是在理由被反身意识到的情况下展开的，而这些理由与人类活动的“道德责任”密切完整地交织在一起。我已经指出过，那些认识到人类行为具有独特特征的社会理论流派，例如“符号互动论”，逃避了结构分析——也许因为在他们的结构主义内涵里，结构分析是作为对行为的“束缚”影响而出现的。还可以这样说明这一点：符号互动论者关心社会的生成，认为这是行动者熟练完成的结果，但是他们不关心社会的再生。构

功能主义

(结构)功能主义	构造理论
<p>基本概念：</p> <p>A. 系统</p> <p>B. 结构</p> <p>C. 功能 /功能失调</p> <p>D. 显功能 /潜功能</p> <p>说明：</p> <p>A. 系统 = 行为的相互依赖 被认为是自我平衡的因果环链</p> <p>B. 结构 = 行为的稳定模式</p> <p>C. 功能 = 系统之“部分”对促进系统整合的贡献 功能失调 = 系统之“部分”对促成系统分解的贡献</p> <p>D. 显功能 = 行为对系统整合之有意的(预见到的)贡献 潜功能 = 行为对系统整合之无意的(未预见到的)贡献 这些区别原则上适用于功能失调</p>	<p>基本概念：</p> <p>A. 系统</p> <p>B. 结构</p> <p>C. 构造</p> <p>D. 社会的生成和再生成</p> <p>说明：</p> <p>A. 系统 = 行为的相互依赖 被认为是(1)自我平衡的因果环链;(2)通过反馈形成的自我调控;(3)反思的自我调控</p> <p>B. 结构 = 生成规则和资源</p> <p>C. 构造 = 互动系统通过“结构的二元性”而产生</p> <p>D. 社会的生成和再生成 = 在理性化行为的有限条件下互动的实现</p> <p>额外概念：</p> <p>E. 社会整合 /系统整合</p> <p>F. 社会冲突 /系统矛盾</p>

造理论 (theory of structuration) 以结构的二元性这一术语处理互动系统的再生。由于结构的二元性,互动的结构性生成也是它再生成的中介。这就彻底打破了“静态”和“动态”或者“功能”对“历史”这样抽象的二分法,而这本是功能主义的典型特征。变革被视为任何形式下互动系统的再生成所固有,因为再生成的每一个行动其实也是一个生成行动,由此在新的环境下社会被再度创造出来。这也使得权力成为一切社会互动的轴心特征,因为再生成总是涉及使用(普遍化的)资源,而资源是行动者在任何社会冲突中都要用到的。

尽管功能概念对于构造理论而言是多余的,但是“社会整

合”的概念仍然可以当做基本概念——并且，“系统整合”概念也是这样。如果前者涉及的就是各互动系统或者说互动系统之间的整合。整合的概念应当得到一定的注意。整合不应该被当做等同于诸如“聚合”（cohesion）这样的概念，“聚合”指的是各部分之间具有的“系统性”的程度，就像在相互依赖的任何一个层次或所有三个层次上所表达的样子。对整合最适当的使用是用它来指称一个社会系统每一部分与其他每一部分联结或交换（ties or interchanges）的程度。各社会系统的整合总是极为重要地与它们之间的权力分配相关的。这一点很容易阐述清楚，起码在概念层次上是这样。上面句子中的“联结”和“交换”不应当被视为相等的词汇——这就是说，这种联结通常涉及在互动中应用的资源的不平衡的交换。

“社会整合”与“系统整合”的分离直接瞄准了长期与功能主义相关的困难。这些困难主要来自学者们的这种倾向：他们集中关注“个人”整合进“社会”，认为这是功能分析的首要问题，把“社会”当做从单个冲突到全球社会秩序各层次的社会互动的任何一种形式。这就形成了三个后果：①对这些学者而言，社会整合，也就是说再生成的互动系统中各个体行动者的行为的关联，主要依赖于他们行为的道德协调。由于这一点已经作为定理在社会中得到普遍应用，于是全球秩序的整合（系统整合）本身便依赖于一种普世性——这是一个臭名昭著的令人怀疑的观点，默顿就曾经使自己远离它。②由于强调的首要重点是“个人”通过道德社会化进程整合进“社会”，那么在对待群体利益和群体冲突时就会在概念上遇到极大的困难。解释冲突的惟一理论通道就是宣称组成群体的个人缺乏道德观；换一种说法，就是失范理论。③由于在这种视角中可能起作用的“利益”不是“个人”的就是“社会”的（后者被概念化为功能需要），于是就既没有为建立在群体利益（如阶级利益）冲突之上的对“规范因素”所做的相互分歧的解释提供概念空间，也没有为建立在“实用接受”

而不是“道德信条内化”的基础上的对道德义务的提供概念空间。

社会整合和系统整合之间的区别有助于这些缺点，因为我们可以坚持认为，社会整合的模式与系统整合的模式是极为不同的。构造理论对社会整合的处理与迪尔凯姆、帕森斯和其他学者的“规范功能主义”特征存在深刻的差异。这些学者将重点放在“内化”上，其基本意思是“价值观的内化”，并以此解释各种形式的互动是如何通过有目的的行为而再生成的——价值观提供了具有聚合性的道德共识，是行动者个性中已经内化了的动机性因素。而构造理论在以下两个方面与这一观点不同：①“内化”这种解释套路是一种决定论模式，其中，由于帕森斯全部强调的重点放在行为“唯意志论”的（voluntaristic）概念上，互动就并没有表现为协商成的和偶然的。在这一点上，我们认为互动是一种熟练的成就，是在行为合理化的背景下反思协商而成的。②“内化”倾向于将“动机”这一粗陋概念当做行为的“主观组件”。与这种“内化”主题相反，我们对行为的动机、理由和意图或目的（motives, reasons and intentions or purposes）做了区分。动机是指与行为冲动相关的想望（wants）（意识到的或者未意识到的）。然而，若假定这就是与行为的“主观性”相关的全部，那么这就忽略了人对行为的反思监督，而正是这一点使人的行为与动物的行为区别开来。至于行为的合理化，我的意思是指全部（“有行为能力的”）人类行动者通过对其行为的条件和结果的长期知觉而对其行为予以控制的能力，通过这种能力将想望和意图联系起来，将想望和他们在与其他人的互动中积极寻求实现的事物联系起来。

在社会整合中，“部分”是有目的行动者，在系统整合中，“部分”是集体，或者是诸社会系统的系统（systems of social systems）。“部分”的含义在这两种情况下都不容易说清楚，我也不会仔细讨论相关问题，它们在“方法论的个人主义”

(methodological individualism) 及对其的批评当中已经被讨论得很多了。然而，我在这里所说的及马上将要说的，已预先对这些问题摆出了明确的立场。那些倡导方法论个人主义的人，无论他们鼓吹的是哪一种，都经常将功能主义当做他们攻击的主要靶子。他们对诸如“系统需要”这种概念的批评，我认为是完全有道理的。至于他们反对使用“集体”或其他相当的概念，我认为他们的观点是站不住脚的。社会行为和语言我们就可以说明这一点。言语行为永远是特定行动者在具体环境中的产物，而且要以诸如句法规则知识（使用这些规则的能力）为前提，言语行为是通过句法规则产生的；但是这些规则是语言共同体的特性。然而，为避免诸如“集体的特性”这种词语中可能的具体化，指出下面这一点很重要，这种特性仅仅存在于具体行为并通过具体行为再生成。

应当明白，社会整合和系统整合之间的区别并不意味着前者涉及“主观因素”（目的等等）而后者与行为的“客观”后果相关。我们也必须将这种差别和社会冲突与系统矛盾之间的差别区别开来。在讨论社会冲突时，我们应当小心地认识“利益冲突”或“利益分化”与积极的冲突或斗争之间的不同。谈到“冲突”时，我指的是第二个意思。冲突可以涉及个体或集体之间的对抗，但是必然导致有意识的斗争，在斗争中，至少其中相关一派——通常是斗争双方或所有派别——的对抗行为开始合理化。除了指出这种冲突并非每一社会关系的完整一部分（和权力不同，权力是有目的的行为中应用资源的完整一分），这里对社会冲突的根源再谈些什么并不重要。尽管所有情况下冲突都涉及权力的使用，但是事情倒过来就不一定正确了。

现在我们知道，在这一意义上冲突与默顿所说的“功能失调”并不一样，尽管他将这一概念放在突出的位置以摆脱与“功能团结的基本原理”的关系并表明功能主义方法能够与社会紧张和社会张力的分析相协调。“功能失调”与“冲突”当然不等同，

因为前者如同功能一样，联结着用于解释的急迫需要，亦即系统需要，或者说系统的适应性成功。默顿也将功能失调的思想当做概念上应对高级社会的复杂性的基础，功能分析的自标是描绘出来自一个给定的社会事项的“功能结果的网络平衡”。这个观点初看起来很吸引人，尤其当将它与迪尔凯姆和帕森斯“规范的功能主义”相比时更是如此。但仔细分析，这个观点的弱点就昭然若揭了。运用“功能结果的网络集合”这一概念的困难确定无疑在于它的逻辑缺陷。但是如果放弃了这一点，那么还会出现更进一步的问题。尽管功能与功能失调看起来好像是一对概念，但若以功能解释的逻辑来说，它们之间的关系实际上是不对称的。如不用系统需要的概念，包含于“功能”中的自我平衡的因果环链确实对为什么一种社会实践会持续这一问题提供了一个（一类）解释。然而，若取消与“系统需要”或“功能性前提”的所有联系，则功能失调的概念就解释不了任何问题。这就是说，它确实变成了与冲突相当的概念——或者说包含了如同我现在应当总结为系统矛盾的概念的含义。

说到“系统矛盾”，我指的是在一个较大的集体中支配社会系统之间关系的两个或更多个“组织原则”或“结构原则”的分离。例如，这样的两个结构原则可以是封建主义下劳动力受到约束和由初生的资本主义市场激发的劳动力自由流动，上述两者在欧洲封建社会之后的社会同时存在。以这种方式表述，系统矛盾听起来就与功能主义语言中的“功能性不相容”相一致。为辨明它与后者的不同，我们必须指出，一个结构原则的存在总是以明确或储蓄承认社会整合层次上的利益分配为前提的。一旦我们丢开所有系统需要的概念，并且，如果（理论家）不假定在行动者或行动者种类之间存在明确可辨的利益分化（这种利益分化反过来以互为排他的想望为前提），那么就谈不到系统矛盾。这一点而且也只有这一点的行动者（企业家）在促进劳动力自由流动上拥有利益，而其他行动者（封建地主）则没有。这里重要的一点

是，系统矛盾的存在并不必然意味着发生社会冲突，我在前面已对社会冲突的概念做了说明；这是一种偶然的非本质的联系。

在这一点上回到有目的的行为这一问题上是很便当的。尽管无论哪一种功能主义都涉及故意行为（这与功能的掩藏的目的论相反），但是功能主义并没有产生一种对人类事务中自我反思的变化能力（the transformational capacity of self-reflection）的解释。而构造理论则以存在这样一种解释为前提。社会的生成和再生成到处发生并且永远是身处具体环境中的行动者的熟练创作物，这种创作是以对行为的反思的合理化为基础的。但是行为的合理化受到限制。有这样一句格言：“当人们创造历史的时候”，他们并不总是“在他们自己选择的条件下”创造的。我们可以从三个方面来说明这句格言：动机中未被承认的因素（受到压抑的或未意识到的想望）；行为的结构条件；行为的非故意后果。其中后两点在这里与我们相关。因为只有当结构条件本身是非故意后果而不是实现目的的故意工具时，行为的结构条件才是人类行为的约束因素。因此，将行为“认识到的”或“预见到的”后果同“故意的”后果区分开来是重要的。因为人类自由不仅包括对行为后果的认知，而且包括在对行为的反思合理化的背景中应用这种认知。

第五章 “英国特色”(Britishness)与 社会科学

“具有英国特色的一杯好茶”；“具有英国特色的炸鱼和炸薯条”。我们将之看做是英国特有的许多社会特征，这往往经受不住人们仔细的考察。茶毕竟不是原产于英国，它只是在 19 世纪被当做一种普通的饮料。薯条是法国人首先发明的，后来薯条与鱼混合在一起只是在 19 世纪的某个时候作为一道菜肴出现在工人阶级的饭桌上。

作为一个社会科学家，我看待社会科学的英国特色时，总是有一种转变角度看问题的自然倾向。关于“英国特色”，社会科学家必定会告诉我们什么呢？很明显，英国特色意味着一种国家和民族认同：用一位政治理论家本尼迪格特·安德逊（Benedict Anderson）的话来说，不列颠民族是一个“想像的社会”。“不列颠”是一个溯及既往的发明，它是专门设计用来建立一个根本就不真实存在的实体的一套符号。“英国特色”其实就是一种填平一个民族国家的裂缝的方式，不列颠民族之间的裂缝是内部征服时形成的，在大英帝国时期这种裂缝达到了顶点。

没有一个人不是不具有其他身份的“不列颠人”——作为英格兰人、苏格兰人、威尔士人或者北爱尔兰的“反对独立者”；或者在很长一段时间内作为爱尔兰人、澳大利亚人、南非人，等等。英国特色总是一种本来就模棱两可的观念。因此，如果我们

问及社会科学的英国特色时，那么，我们就不得不对英国特色本身的性质提出质疑。在这里，我的文章主题就是社会科学的历史反映了英国特色的本质，英国特色也是社会科学要进行分析的问题。

英国社会科学的早期历史标志了成立英国国家的两次变迁潮。托马斯·霍布斯 (Thomas Hobbes) 和约翰·洛克 (John Locke) 在 17 世纪著述，他们现在被国际公认为现代政治科学的重要奠基人。他们两都以自己不同的方式对英国政府权力的巩固过程中涉及的问题——政治控制、主权和合法性问题——提出了自己的看法。他们作为英国人写作的时候，正面临着产生合众国法案的政治集权化过程。

然而，即使在早期，这个国家的社会和政治思潮都深深地与大陆影响纠缠在一起了。例如，霍布斯曾多次访问巴黎，而且受到了以曼·梅塞尼 (Mann Mersenne) 为中心的一群哲学家思想的影响。这个群体包括著名的作家德斯卡特斯 (Rene Descartes)，他的论文《论方法》(Discourse on Method) 对霍布斯继续提出政治理论产生了主要影响。

在 18 世纪，学术创新的学术中心和实践中心转向了工业领域。政治因素仍然是非常重要的，但是，对于政治经济（或者干脆就是后来所称的经济学）的形成，最为重要的还是在于工业发展的条件。在这里，一些重要的人物是苏格兰人，其中最著名的有亚当·福格森 (Adam Ferguson)、约翰·米拉 (John Millar) 和亚当·斯密 (Adam Smith)。他们的苏格兰特色并没有附属于他们的观点；他们从一个建立在苏格兰低地上的先进的商业社会的角度进行著述。在他们的著作中，他们并没有特别地将苏格兰看做是一个与众不同的政治和文化实体。恰恰相反，他们所处的苏格兰地区具有的优越地位使得他们自由地对新的经济发展和经济组织过程进行概括；他们认为，经济发展和经济组织过程将渐渐影响每一个人。而且，他们确实也是这样做的。

另外一门主要的社会科学，人类学和社会学，各自有自己不

同的起源。依我的看法，人类学在一个多世纪里占据了英国学术文化的关键位置。人类学是一门不同的学科；而且在全球范围内，大英帝国当然是在不断地遭遇外来文化并努力驯化外来文化。人类学绝不会向帝国主义低头。19世纪伟大的人类学家、旅游家和作家如詹姆斯·弗雷泽（James Frazer）和爱德华·泰勒（Edward Tylor），主要致力于保护非西方文化的真谛不受敌对的盎格鲁—萨克森观念的影响。然而，与美国的人类学家不同，英国人类学家并不研究它们自己国家的“内部殖民主义”。换句话说，他们并不研究爱尔兰、苏格兰或者威尔士，他们将注意力更多地放在其他地方。

像19世纪中期到晚期的其他的发展中社会科学一样，英国人类学受到欧洲大陆和美洲思潮的强烈影响。然而，与众不同的英国人类学学派的确存在。弗雷泽和泰勒实际上提出了进化人类学和比较人类学，这两种人类学都承认有很多种不同的文化和文明并且将它们安排在一个连贯的解释模式中。

社会学研究某一类型的社会（如，在那时，英国是一个明显的例子，即现代工业社会）。在这种学术的盛宴中，社会学是缺席的。在19世纪晚期，这门学科的确获得了一定程度的公认。那个时期社会学最著名的代表人物赫尔伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）在自己的一生中获得了国际赞誉，但最后被证明只对社会科学文化产生了短暂的影响。许多年来，社会学对英国的学术生活来说仍然是空白，而且直到其他的社会科学都成了大学课程很久之后，社会学才作为大学课程被建立起来。在这一点上，牛津剑桥大学是试金石。作为英国的主要大学，牛津和剑桥一直对这个国家的学术和文化生活发挥深远的影响。与社会科学的其他领域不同，直到20世纪60年代晚期，社会学才成为了牛津和剑桥大学的主要课程的一部分。这门学科在伦敦大学的伦敦经济学院有着自己的据点。然而，与众不同的英国社会学与费边主义的社会主义联系在一起，而且它并没有产生什么国际影响。

英国学术生活中的社会学想像力的缺乏是与上述情况相伴而生的。坦率地说，直到二战以后的一段时期，社会学在美国和主要欧洲大陆国家所发挥的作用在英国被人类学所占据了。英国学术文化在很大程度上缺乏其他地方的社会学所培育的那种自我反省和自我批判的能力。对外国人民的特性进行调查研究很好的，但是，对英国文化的主要特点诉诸于同样的调查研究并不好。大部分调查只限于我们自己中间的外来人员，例如城市穷人。

现在，让我们将复杂纠缠的经历（这种经历甚至超过我能够在这里所描述的）带回到二战时期。二战后的那一代英国知识分子包括各种国际知名的社会科学家，它们的理论和思想决定性地影响着他们所选择的研究领域。在经济学中，J.M. 凯恩斯(J.M. Keynes)（死于1946年）仍然非常强大，当然不仅仅是学术力量强大，而且对英国的政治和经济实践，以及对大部分其他的工业化国家也都产生了深远影响。凯恩斯的直接学生，如琼·罗宾逊(Joan Robinson)和理查德·康(Richard Kahn)及受到他强烈影响的许多经济学家在这门学科中取得了显赫的位置。所谓的“凯恩斯主义”可能是也可能不是凯恩斯自己的真正思想，但是，它将明确的经济思维传统摆在了经济理论和经济政策的前面。

这些经济学思想家是与众不同的英国人吗？是的，他们是，他们又不是。罗宾逊是英格兰人，尽管理查德·康有这样一个名字，但是康也是英格兰人。然而，那个时代在英国工作的其他的著名经济学家如尼古拉斯·卡尔多(Nikolas Kaldor)和托马斯·巴罗(Thomas Balogh)都是来自外国(匈牙利)。曾在一段时间内对经济学专业的某些领域发挥了很大的影响的皮艾特·斯拉法(Pietro Sraffa)是意大利人。总体上来说，二战后早期是一个由移居者的思潮和文化的影响所标记的时代。为了逃避30年代纳粹的许多人在二战后早期逐渐成熟或者他们的思想在那时是很有影响的。他们中的一些人主要致力于哲学，如路德维西·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)和卡尔·波普尔(Karl Popper)对社会科学产生了重

要的影响。但是，许多著名的社会科学家本身都是移居者，如人类学家马林洛夫斯基很早就来到了英国。

就英国特色问题而言，马林洛夫斯基是一个很有意思而且也是一个标志性人物。马林洛夫斯基于 1884 年在波兰的一个叫做克拉克（Cracow）的地方出生，从政治上说，这个地方是奥匈帝国的一部分。马林洛夫斯基有着丰富的世界性经历，流利地操着 7 种不同语言。他去过南太平洋的岛两次，那时，这些岛屿还是大英帝国的一部分。因此，他的著作不仅在人类学界被广泛知晓，而且他的作品和教学活动也深入到了英国和美国的读者和听众中。马林洛夫斯基从来不直接描写英国人，而且他一直在为接纳他的社会给予自己的身份而进行个人斗争，他从来没有感受到自己是被这个社会完全接纳的。同时，他认为自己在向那样一个社会中的思想的褊狭性做斗争，在这个社会中，公民身份只限于英国人本身以及白人领土范围内的人。

英国的人类学与大英帝国有着复杂的关系，毫无疑问，它与大英帝国有着不可分割的紧密联系。二战时期的所有重要的英国人类学家都将自己的事业建立在研究殖民地文化的基础上。公平地说，那个时期的人类学家与经济学者都是可说是处在国际社会科学的前沿。英国人类学家实际上是一群真正的明星，没有任何其他国家可以媲美——尽管其中有几个人出生在南非而不是英国。

移居的知识分子加上人类学家就是二战后 20 年内英国特色的社会科学的全部吗？我将会坚定地说“是的”。英国特色从一开始就混乱不堪，在帝国权力逐渐衰退的年代，英国特色又呈现出新的交织局面。这个日不落帝国的国家地位的不断变化可以间接地从社会科学的这些领域的繁荣状况中表现出来。然而，什么是真正的英国特色问题几乎说不清楚，而且，与其他的社会科学相比较而言，社会学的状况尤其令人沮丧。只有一位国际知名的社会学思想家马歇尔（T.H.Marshall）是二战后早期在英国出现的。而且他的著作涉及的社会政策内容与社会学内容本身一样多，甚至

更多。

然而，在过去的 30 年中，这种对比状况有了很大的变化，而且就社会科学而言，学术生活的内容已经发生了改变。我认为，从英国社会科学的国际地位的角度来说，它经历了一段相对衰弱的时期。英国学术文化中大部分其他的学科包括自然科学在内在这段时间内也都可能如此。社会科学的总体上的相对衰弱伴随着各种社会科学学科的新的联盟。经济学和人类学并没有像过去那样当上家。人类学的衰落非常明显。人们今天很难在英国大学中找到一个人类学家，他能够具有早期人类学领袖人物的同样水平。从某些角度来说，这并不令人十分吃惊。今天的人类学家再也没有了殖民地可去了；而且实际上，作为工业化传播的结果，人类学的主题——前现代或传统社会——几乎从世界上消失了。

与人类学不同，从数量上来看，经济学在繁荣发展。英国几乎所有的大学都有经济学系，其中有些规模还相当大。然而，按照国际测量标准来说，具有以前经济学家同样水准的优秀经济学家似乎少有了。经济学的重心似乎已经完全转向了美国。英国的经济学不仅与其他社会科学完全隔离开来，而且也完全美国化了。欧洲大陆的思潮发挥着自己的影响，而且存在各种制度流派和所谓的后凯恩斯经济学流派。但是，这个国家的经济学主要观点——新古典方法——与在美国占据主要地位的理论观点完全相同。这种状况看起来在不久的将来不会发生很大的变化。在英国和其他国家，经济学界存在强烈的不满和抱怨——经济学中建立理论的形式是那么抽象以至于完全脱离了有助于阐明问题的真正的经济实践。披着传统外衣的经济学思潮似乎对解决大规模失业或不断扩大的不平等问题并没有起到多大的作用。然而，由于马克思主义经济学的失败，可替代新古典视角的新方法在这个时候似乎也受到了限制。

现在我们回过头来看看社会学和政治理论，它们的情形非常不同。在 20 世纪 60 年代，英国社会学及政治理论和政治科学也

在一定程度上有了新的开端。当然，对于许多外部的观察家来说，社会学只是 60 年代的一个野孩子，它出生于激进和集体混乱的时代。学生们都涌向这门新诞生的学科，在与现存局面的革命对抗中寻求真理。在这种短暂的辉煌之后，社会学恐怕就一步步走向衰退了。

就社会学的历史而言，实际状况既平凡又积极，因为这门学科从 60 年代努力以来已经迈出了真正的一大步。在那时，尽管有本土的传统可以利用，但是，美国的影响仍然占据了主要地位。它们依然非常重要，然而，在过去的 30 年里，英国社会学的历史就是新思想新观念的诞生，这的确使得它们具有了某种英国特色。

尤其是就理论思想而言，正是欧洲大陆的思潮而不是美国思潮对近年来的社会学产生了重要影响。除了经济学以外，对于其他的社会科学来说，情况也是如此。社会科学总是与哲学有着相当强烈的联系，而且受到哲学家们所争论的问题的影响，当然它也有助于哲学问题的争论，如相对论问题、科学解释性质或者语言解释和符号论，等等。结构主义、后结构主义、解释学和现象学等在英国都有着自己的特色，它们都起源于欧洲大陆。

这些学科都有它自己不加批判的崇拜者和赞赏者。但是，英国社会学家和政治理论家已经有了对自己表示赞同但仍然进行批判而且有辨别能力的读者和听众。很多年来，英国学术文化与众不同的特点之一据说就是它的实用主义和经验主义。英国知识分子被认为大多都回避建立或概括理论。这些说法在今天的英国社会学界并不尽然。英国社会学已经显示出它自己有能力建立美国和欧洲大陆传统混合的思想，而绝不会屈从于其中任何一方的哄骗。这门学科已经多元化，而且像其他的社会科学一样，可能也可以说，它缺乏一个学术中心。另一方面，例如在如约翰·戈德托普（John Goldthorpe）这样的作者的作品中，人们仍然可以看出严格的实证与理论创新的强大混合。

正如学术文化所有其他领域一样，社会学思潮也正在国际化。国际学术会议永无休止，人们可能会发现每一个地方都在讨论完全相同的主题和理论。社会世界正在分崩离析吗？东欧改革的可能后果是什么？家庭、婚姻和性生活将出现什么情况呢？我们现在生活在后现代时期吗？然而，英国社会学家并不把这些事情当做是其他人所讨论的问题。他们一直致力于为这些全世界的争论建立一个议事日程。

然而，事情却不是太乐观。在英国，既不是具体的社会学也不是总体的社会科学处于良好的状态，这不仅是因为近年来社会研究的资助来源在逐渐减少，而且因为这个世界突然袭击了社会科学本身。例如，几乎没有人预测到苏联的 1989 年事件。没有人预测到福利国家的不断膨胀会走向相反的结果。从更积极的方面说，没有人认为种族隔离的和平过渡可能发生在南非，也没有人想到认真严肃的和平谈判会在中东或北爱尔兰展开。

这个世界变得令人迷惑不解，因此，社会科学家也不比任何其他人能更清楚地阐明还将要发生什么。将要发生的是一个复杂的全球化过程，它深深地影响着英国的学术文化和英国社会结构本身。因此，社会科学和英国特色正在以新的方式相互影响。脆弱而有争议的“英国人”特性过去反映出帝国的含糊性，但是现在它又越来越清晰了。在人们对君主政体、政府和其他的国家制度不断改变态度的过程中，英国特色又再一次成了问题。谁能够说它们不会一起消失呢？新的社会变迁以空前的速度渗透我们生活的每一个角落，在这种环境下，社会科学现在受到的挑战就是重新面对我们的国家认同和民族认同。

第六章 人类学的未来

我们应该像自由谈论今天所有其他的终结那样宣称人类学的终结吗？曾经作为人类学“研究领域”的几乎所有的社会和文化现在都已经消失或者已经变得面目全非无法辨认了。人类学面临两类问题。其中一类问题也是其他社会科学所共有的。除了经济学以外，人类学和所有其他社会科学学科一样都受到了后现代主义的影响，认识论的原教旨主义明显衰弱，而越来越多的能动组织的学术文化正在兴起。报纸、杂志和电视与学者一样享有完全相同的资源和思想观念，但是，报纸、杂志和电视却能深入到成千上万而不是几百几千的读者和听众中间。

然而，除此以外，人类学还有自己与众不同的一堆问题，工作在这个领域的任何人都非常了解这些问题。人类学的问题不仅仅是失去了曾经无法达到的异族遥远偏僻地方。人类学家过去常和那些基本上不会顶嘴的个人和群体打交道。人类学家常去那些遥远偏僻的世界角落进行他们的必须的田野调查，有些人是在返回以后才以专论的形式记下整个的事情。这样的书将被藏在许多大学的图书馆里束之高阁，除了人类学专业领域的少数几个专家外，它们则完全被人遗忘了，这种情况大多出现在西方国家。在一个具有完全反思能力的领域，这种情况很少出现。那些人类学领域的人可能去读那些论文、对它们做出评价，也可能在地方甚至全球的政治战争中利用它们。而且，由于人类学不仅与西方而

且尤其是与殖民主义有关联，所以人类学被普遍认为受到了污染。毫无疑问，人类学与殖民主义之间的关联是复杂的。我们几乎不可说，由于存在一些对人类学的粗鲁攻击，人类学家就成了殖民扩张和殖民管理的同谋。尤其是谈论到进化论和“原始”观时，人类学在一定程度上变成了面临西方冲击的非现代文化的辩护者。然而，很明显，人类学的确因为殖民关系而得到了许多支持。

为什么人类学还在继续起作用呢？如果的确还有存在的理由的话，那这门学科今后将可能承担什么作用呢？它的不同又在哪儿呢？

通常，人们以各种方式来理解过去人类学的独立性。人类学的特性可以从本质的、方法论的或理论的角度来理解，或者从某种综合的角度去观察。实质上，人类学的特性，尤其是在与社会学相比较时，通常被认为是与非现代紧密联系在一起。相比较而言，社会学本身涉及现代性及现代性的影响。然而，今天，现代性无处不在。社会学家可能将他们的范围和领域主要看做是第一世界，而人类学家则关注第三世界。然而，当全球化快速发展时，第一世界和第三世界之间的区分正在消失；不管怎样，第三世界也是现代性的产物，而不仅仅处于现代性以外。坚持将人类学定义为非现代社会和文化就意味着将这门学科转变成博物馆研究了。人类学家将成为人类过去的历史博物馆的馆长。

从方法论的层面上来说，人类学的特性有时被认为在于它致力于精细的田野调查，也就是人种学。然而，人们可能得出这样一个观点，即在人类学之前，社会学已经发展了精细的田野调查。不管怎样，一种研究方法将被应用于整个社会科学，而不是用来区分它们的。人类学田野调查的奥秘是与下列观点紧密联系在一起，即人类学对外族进行调查；一个群体或者社区越是不同和奇异，为了理解他们，就越有必要专心研究他们的习惯和习俗。但是，随着外族和异族的消失和解体，人类学的独特之处就

在于它的方法这种说法就不是特别有说服力了。

然而，除方法以外，还有理论。像所有的学科一样，人类学也有它自己的理论传统。例如，社会学家和人类学家可能都会宣称迪尔凯姆是自己的学科前辈，但是，在其他方面，它们看起来仍然有自己不同的学术先驱。在占据人类学主要地位的理论传统中，其学术起源到底有多深远呢？它的答案似乎是非常有限。今天基本上找不到了进化人类学的拥护者。后来产生的各种人类学理论包括结构功能主义和美国文化人类学通常都被认为存在明显的局限。它们都倾向于将人类学的理论目标确定为封闭的地方社区。复杂的权力概念、意识形态概念和文化控制概念都没有形成和提出来。

一门学科的研究对象正在消失，它的研究方法也是其他社会科学所共同具有的，而且缺乏重要的理论传统，这些状况并不仅仅威胁到人类学的存在。然而，事情绝没有像人类学所显示的那样糟糕。我们不能简单地从人类学转变为社会学，因为正统的社会学传统在把握改变地区和全球社会秩序的变迁时也存在与人类学一样的问题。一定程度上由于所关注的领域的差异，人类学家经常研究一些社会学已经讨论过的问题；其中有些问题现在已经非常突出，例如种族划分问题的重现、“部落文化”以这样那样的形式复兴，以及宗教和宗教仪式的重要性增加等等这些问题。现在，人类学家和社会学家在很大程度上不得不关注共同的兴趣领域。然而，在讨论这些问题时，这两个不同的研究群体倾向于利用至少在一定程度上有差别的文献；人类学思维所能产生的洞见通常证明至少与社会学的观点一样有价值。因此，不宣称人类学终结并不是简单地反映出一门已建立的学科所固有的惯性。人类学的确有它被人稍稍遗忘的过去，但是，它的过去包含了仍然非常重要的思想和观点或者包含了实际上今天变得更为重要的思想。

如果人类学不是一门已死的学科，那么它如何才能在学术上

和实践上重树自己的声名呢？对于这一点，我不认为人类学与其他的社会科学所处的位置有什么不同。许多问题都必须面对。在认识论走下坡路而后现代主义时期又来临的时候，人类学是否应该重塑自己？在反思性和能动性不断提高的世界里，人类学的学术课程如何或者应该如何与其他的知识生产形式联系起来呢？这两个问题的答案对人类学的实践含义又意味着什么呢？

对于某些情况，我们能够十分确定。人类学理论和研究的新繁荣并没有因为屈从于后现代主义或者关注知识理论的滞后而没有发生。报纸上关于现代社会思潮的文章曾经对后现代主义给出了这样的定义：“后现代主义这个词是无意义的；经常使用它。”这种讽刺是非常恰当的。在承认那些使用这个词的人将我们的注意力引向了重要的社会变迁和学术困境的同时，实际上这是一个我们可能完全忘记的词。我认为，所谓的后现代主义是与另外一种“后”即后结构主义联系在一起的。我认为，大多数后结构主义概念都存在一种有缺陷的意义理论，并因此也存在一种有缺陷的代表理论，这可以追溯到结构主义语言学的起源。意义是在关系的表现过程中而不是在实际经历的环境中被理解的。尽管我不在这里详述这种观点；但是，我认为，那些谈论人类学代表危机的人或者那些将人类学作品只看做是创造性小说素材的人正是那种错误意义理论的受害者。

这一点与认识论存在的问题是紧密联系在一起的。人们不应该将社会反思性和能动性的强化与可起保护作用的知识主张的衰弱相混淆。反思性和能动性是一种社会或制度现象；它不是或者不应该是人类学观察者所持的特定立场。简单地说，没有人不处在社会行动的反思维度中。全世界的每一个人不得不对迎面而来的有关他们生活环境的信息资源进行筛选和思考。这些信息不只是“外部世界”的一部分；在考虑和使用这些信息的过程中，社会主体会构建、重构和解构这些信息致力于首先描述或解释的行动环境。

在一个反思性世界中，我们都是知识生产者，而且像学者们在写他们的书的时候一样，许多部落群体和电视记者们都利用相同的知识来源制作关于他们社区的录像或者制做精良的节目，这些都变成最普通的事情了。专业学术能够在那样的环境下竞争吗？在知识分子最多只是一个“专家”的地方，知识分子的确存在什么作用吗？学者和其他知识分子将不得不习惯这样一个事实，即学术界以外的人可能对他们的观点和发现提出质疑。他们不再像高高在上的牧师一样，慷慨地将神秘知识分配给那些通常被忽视的平民。然而，这些事情并没有破坏学者的作用。学者专家和普通百姓之间仍然存在差距。学术专业人员通常以一种彻头彻尾的天主教方式与某个学术问题打交道；社会科学的研究与理论创新是公众进行更广泛的反思所必须的资源。

人类学的实践含义可能更多地取决于人类学想像力的重新出现，而不是依靠这门学科转向有限的社会政策问题。我认为，这并不意味着人类学必定是一门“不合适的学科”。人类学必定乐意向不公正的统治体系进行挑战，同时努力确定什么是真正的“不公正”，而且人类学也准备着把那些有争议的问题阐述清楚。然而，人类学在权力的揭露方面仍然存在限制，而且在努力建立一种集体的甚至是全球的舆论方面也存在许多问题。早已建立的人类学学科形式包括如对地方社会舞台进行古典的集中的研究通常可能具有真正的重要性。在发达和不发达的国家都存在许多情况。因为政策基于错误的或者对政策的目标群体的不充分了解而建立，所以原本有着最好意图的政策出现反弹，或者被证明具有破坏性。不过，今天的人类学必定首先要掌握改变我们生活的特殊变迁。人类学的真正要做的不仅依靠或者主要依靠发现解决那些分散的问题的“技术”方案，而且依赖于建立看待问题的新的视角和新的方法。人类学应该对社会科学面临社会世界所需要做出的集体努力而有所贡献。也许那时将会出现与老一代有着同样水准的新一代的人类学思想家。

第七章 社会思想史中的 四个神话

在以下讨论中，我将考察对社会思想史的四种种流行解释。它们尤其来自于对埃米尔·迪尔凯姆著作的解释。我想论述的是，尽管这些解释被广泛认可，但它们要么是错误的，要么会起误导。它们作为一种通行神话，以最有影响的现代社会学奠基人之一的著作为核心，极大地影响了对现代社会学发展状况的评价和判定。

四种流行的解释如下：①秩序问题的神话。依据这种见解，如果有哪位作者的著作——尤其是迪尔凯姆的著作——对现代社会学明显重要的话，那么可将他的思想理解成这样一种努力，它试图解决深植于西方社会哲学中的抽象“秩序问题”。②社会学起源保守性的神话。这一观点认为，现代社会学——在这里又是特别强调了迪尔凯姆的著作——在知识上起源于各种保守性社会意识，这些社会意识作为对18世纪后期的欧洲“两次大革命”的反抗，即对于1789年法国大革命和工业革命的反抗而产生出来。③所谓的大分裂神话。它是这样一种思想：社会思想的发展与迪尔凯姆所属的那一代作者（时间范围大致是1860~1920年）产生了断然中断。依据这一观点，19世纪早些时期的主要思想家致力于创造前科学式的宏伟理论，而随后的一代人则放弃了这一努力，他们偏好于一种更适度的科学的方法，而拒绝历史哲

学。④第四种神话实际起源于对上述第一种神话——即秩序问题——的批判企图。它认为，秩序问题只是社会思想的传统之一，除此之外，还有一个相反的倾向，它的出发点是考察社会冲突和变化问题。依据这一观点，从实际作用上看，可将 19 世纪末以来的社会思想史看成是一场持续的论争，论争的一方被称为是“共识”、“整合”或“秩序”理论，另一方被称作为“冲突”或“压制”理论。可将迪尔凯姆看成是前者的代表人物，后者当首推马克思。

像所有神话一样，以上四种对社会思想发展的解释包含着正确的成分，并以迪尔凯姆著作的各个方面为重点、以现代社会学的形成为一般考察做了真实的阐述。但如同它们都包含某种正确的成分一样，它们也都产生了歪曲。也同所有神话一样，它们又是众多学者的集体所精心勾画的产物，在以下分析中，我将仅就其中一些更重要的观点进行阐述。

秩序问题

秩序问题的神话在帕森斯那里达到了它最有力、最权威的表达。它是《社会行动的结构》一书中的一个主要论题——该书或许是对迄今为止的社会理论发展的最有影响的研究，这一研究也助长了大分裂神话的传播。在书中，帕森斯把西方社会思想对秩序问题的关注追索到霍布斯的《利维坦》。“霍布斯的秩序问题”在本质上是很简单的，就像帕森斯表达的那样。在霍布斯看来，在自然状态下，个人欲望难以相互调和。因此他们卷入了人与人相互对立的战争中；或者说，如果他们不放弃自由并依附于一个至高的权力从而避免他人的潜在袭击，那么他们就将如此。可是，霍布斯对秩序问题的解答并不令人满意，除假定它是一种个人契约之外，它并没有解释人们为什么接受最高权威。然而，帕森斯认为，只要功利主义仍处社会理论的支配地位，霍布斯答案

的核心组分就是没有问题的。只是到了 19 世纪末期实用主义受到抨击之时，社会思想家才想为霍布斯问题找到一个满意的答案——迪尔凯姆则首当其冲。

要在一个不长的篇幅内讨论由帕森斯的分析所引起的全部问题是不可能的。但首要的问题是，帕森斯对待秩序问题——甚至是霍布斯那里的秩序问题——的方式在多大程度上可被接受仍不确定。就像帕森斯所表达的那样，“霍布斯问题”取决于在“自然状态下的个人”与“社会状态下的个人”之间的差异。但是，尽管传统上将此归之于霍布斯，但这种对二律相悖的静止构想却先于霍布斯，它有着悠久的历史。有意义的问题是，为帕森斯所表达的那种霍布斯秩序问题，在多大程度上有助于我们准确理解，是什么激发出了迪尔凯姆的社会学兴趣？实际上，帕森斯对迪尔凯姆的社会学关心所给出的说明，在多种途径上都具有误导性：

①它与迪尔凯姆试图反击的知识上的影响并不相符。帕森斯已清楚地指出，秩序问题有赖于功利主义理论中所蕴含的基本假设，据此，社会被假定为契约关系的产物。因而他把对功利主义的评判作为迪尔凯姆著作中惟一真正重要的争论。但是，虽然不那么明显，可迪尔凯姆思想的一个同样重要的结果是他对两种唯心主义的批判性评价，一种是“整体论”唯心主义，另一种是康德哲学。

②由此导致了对迪尔凯姆的第一部、也是最基本的著作《社会劳动的分工》（本书中以下简称《劳动分工》——译者注）中的关键论题的误解。在帕森斯看来，这一研究存在一个根本性的含混：一方面，据迪尔凯姆的论证，由于契约中必定存在非契约因素，所以霍布斯的秩序问题的答案是不恰当的，但他并没有表明在“非契约因素”和有机团结的增长之间的关系。有机团结对机械团结的取代似乎预示着集体意识的消失；但如果仍须存在控制契约形成的、被普遍认可的价值的話，情形便不会如此。《劳

动分工》还批判了这样一种观点：社会秩序总是要求有一个界定清晰的、精确的传统道德准则作为前提，明白了这一点之后，帕森斯所指出的那种含混便也就消失了。迪尔凯姆所表明的只是有机团结的出现需要一种新的道德生活形式（道德个人主义），它有别于机械团结。

③由于帕森斯认为《劳动分工》代表了迪尔凯姆思想中的一个早期过渡阶段，他倾向于把这部著作与迪尔凯姆后期思想割裂开来。因此，《宗教生活的基本形式》（本书以下简称《基本形式》，——译者注）就被看做是继此之后的更为老练的解决秩序问题的试图。可是，如果《劳动分工》中所提出的演化方案不被看成是对秩序问题的相当不完备的解答，而是一个可容纳迪尔凯姆的全部后期著述的框架，那么实际情况就与帕森斯的描绘很不相同。迪尔凯姆社会学的主导性论题也就成了在传统和现代社会之间建立连续性并相互对照问题。《基本形式》一书中的理论表明，甚至体现于道德个人主义中的明显的世俗观点也具有“神圣的”特点：（有神论）宗教的衰退并不必需神圣的消失，尽管其内容有了根本性变化。

④迪尔凯姆分析中的制度成分几乎被视而不见。迪尔凯姆的许多著作关注的是现代国家的权威结构，并将它们与欠发达社会中的情形做了对比。在帕森斯的讨论中，已不再见到迪尔凯姆对这一事实的一贯强调：当代社会里道德的复苏（为了减少反常状态，这是必须的）只有在发生重大制度变革之后才能产生。只有“强制劳动分工”被废止以后，“反常劳动分工”现象才能有所缓和，这就需要阶级结构产生系统性的重组。

⑤虽然帕森斯自己并没有讨论迪尔凯姆著作的政治背景，但他对后者的说明却使人们对迪尔凯姆社会学的政治基础产生了一个并非罕见的误解。这种误解认为，迪尔凯姆社会学著作中还存在一个与秩序问题相并行的主题，即在第二共和国衰落的余波中他要重建法国社会秩序的义务感。然而，如果认为这是一个重建

1871年之前的社会形式的愿望，那么，这可就是对迪尔凯姆政治观的大误解。与其他那些与他联系密切的共和派知识分子 [如约莱斯 (Jaurès)] 一样，迪尔凯姆把第二共和国的消亡看成是为法国的根本性社会和政治变化提供可能性，并真正显示出这些变化的必要性。1789年的大革命即已预示了这样的变化，但未能具体完成它们。他把这些转变看成是在第三共和国内实现统一的条件。

当然，“秩序”是一个有多种可能含义的术语，但“霍布斯秩序问题”中所包含的看法事实上只有一个，对此，迪尔凯姆从他学术生涯的一开始就加以描绘。所以，对迪尔凯姆来说，其中不存在什么问题——“问题”是沿用了帕森斯的术语，更谈不上是为迪尔凯姆社会学提供了主导性主题了。

社会学起源的保守性

有一种观点认为，迪尔凯姆的著作对秩序问题进行了长时间的研究，这一观点与对他受益于“保守的”意识形态的看法密切相关。对这一观点的陈述带有或多或少的微妙性。几乎没有必要去长篇大论迪尔凯姆的政治保守观。迪尔凯姆很少涉足实际政治 (practical politics) 领域，而他对他那个时代的具体政治问题所持有的态度无法得以评价。但是，一些评论者却倾向于把迪尔凯姆与他那个时代的右翼国家主义运动联系起来，这是完全错误的。与迪尔凯姆有政治联系的一直是自由共和主义，而他在德里福斯 (Drefus) 事务中的参与，并站在德里福斯的拥护者一边已清楚地表明他的同情心所在。

可是，大多数强调迪尔凯姆严重依赖于意识形态上的保守主义的人都认识到他政治上的自由主义。尽管如此，论争者还是认为，作为知识分子，迪尔凯姆采用了一个关键的概念法则，而这一法则构成了对 18 世纪唯理论哲学家遗产进行反抗的一部分。

这些出现在德·迈斯特利 (de Maistre)、波纳德 (Bonald) 和夏多布里昂 (Chateaubriand) 等人的著作中：

19 世纪初的保守者构成了一股反启蒙运动的力量。在保守派的复兴中，没有哪一本著作、哪一种主要观点不试图反驳哲学家的思想的。一些人，如夏多布里昂，偶尔会似乎欣然地支持某一位启蒙运动者以作为攻击另一位的手段——通常是攻击伏尔泰 (Voltaire)，因为他对基督教的鲜明的攻击对于执著的基督教保守者来说是很刻薄的。甚至在伯克 (Burke) 那里也会偶尔出现和善的词语以加强不协调感和启蒙运动内部的分裂。但对启蒙运动的憎恨、尤其是对卢梭的憎恨是哲学保守主义的根本……而在世纪之末，在作为非宗教人士和政治自由主义者的迪尔凯姆的著作中，我们发现了法国保守主义者的观点，它们转化进了他的系统社会学的一个核心理论中：包括集体意识、制度和思想的功能性、中介联合，以及他对个人主义的整个攻击。

要评价这一观点，区分开它包含的两个命题是有必要的。第一个是迪尔凯姆思想在知识上的起源；第二个则是包含在迪尔凯姆社会学本身中的理论。一些人会严重依赖于知识的源泉，而将其中所包含的观点用于与此前很不相同的含义上。一个思想家借用保守性社会哲学那里的概念并不意味着他或她自己的理论也将带上保守的特点。可是，我将论证，在这两种意义上把迪尔凯姆看做是保守主义者都是错误的。

在讨论保守主义对现代社会思想发展的意义时，尼斯伯特 (Nisbet) 区分了 19 世纪三种主要“意识形态潮流”。除保守主义外，影响最大的还有“激进主义”和“自由主义”。这些潮流都对 19 世纪主要思想家的社会学思想起了一份塑造作用，例如，马克思 (“激进主义”)、约翰·斯图亚特·穆勒 (John Stuart Mill)

和斯宾塞（“自由主义”）。可是，只要做一粗略的考察就会发现，这些思潮没有一种像尼斯伯特所意欲说明的那样分明和清晰。第一，“保守主义”和尼斯伯特给社会思想的意识形态框架所贴上的标签都具有相当宽广的范围，他将观点差异甚大的作者都混合进了同一个名称之下。第二，这也许是更重要的，要想找出一位其思想中没有包含所有三种思潮的或多或少综合的 19 世纪社会思想家，是不容易的。马克思就是这样一位，很难认为他没有受到黑格尔哲学中的“保守主义”的强烈影响，且这种影响不只表现为消极的形式。但是他也自然寻求将这一影响与来自另两种“思潮”——来自政治经济学的和“激进”的法国哲学的——影响结合起来，而同时又拒绝认为它们是他试图加以分析的社会过程的恰当表达。这反映了上述区分的含义：一个思想家对某一思想的理解并不简单地包含在那一思想本身中，尽管她或他可能会发现要跳出原概念和理论的局限并不容易。

迪尔凯姆的著作尽管不像马克思那样有着广泛的思想来源，但也表明了多种先前的思想传统。尼斯伯特只区分出了迪尔凯姆著作中的两种思想来源：一种是方法论上的；另一种是实质内容上的。

实证主义（指它的一般意义。即在对人类本性和社会的研究中，以科学评价的有效运用为基础的一种方法论）和保守主义……由于迪尔凯姆的非凡努力，首先出现于伯纳德、迈斯特利、霍尔（Haller）和其他既反对理性与唯理论，同时又反对革命和革新的那些人之间的争论中的思想和价值，被转化进难度很大的科学方法论之中。

但迪尔凯姆著作的主要源泉并不是这样简单的一个分类。首先 18 世纪唯理论对迪尔凯姆的影响并不像尼斯伯特所指出的那样局限于方法论精神。卢梭的社会哲学对迪尔凯姆的著作，尤其是他关于国家和政治的著作的影响丝毫不逊色，而这并不仅仅是一种消极的影响。然而，在迪尔凯姆的一般思想框架的形成

中，圣·西门和孔德的著作明显具有更重要的影响作用。孔德肯定吸纳了保守的天主教辩护者的思想，表达在《实证政体》中的思想尤其如此。但孔德的《实证哲学》对迪尔凯姆的影响尤其大；迪尔凯姆在发展他的有关现代社会发展趋势的实质性（substantive）思想时，更加倾向于圣·西门的思想，而不是孔德在《实证政体》中对自然发生的等级社会的构想。评估圣·西门作为迪尔凯姆社会学的先驱的重要性自然具有一定的意义，因为圣·西门的著作既是孔德实证主义的来源，又是马克思社会主义的来源。下面将指出，迪尔凯姆决不会对圣·西门对工业社会的激进解释视而不见，他已将它的各部分结合进自己的理论中。

如果能对迪尔凯姆著作的知识背景有更充分的了解，那么还一定会发现迪尔凯姆思想的更近来源。在这里两个方面的影响尤其应被提到。第一个方面是来自德国老一代的“学院派社会主义者”的著作。在迪尔凯姆事业的早期，在他于德国学习期间，迪尔凯姆即已熟悉施穆勒（Schmoller）、瓦格纳（Wagner）和沙夫立等人的著作。他在一些长篇文章中讨论了这些人的贡献。至于迪尔凯姆在多大程度上受益于这些思想家还存在争论，但可以肯定的是，他们的某些观点对他筛选法国实证主义的影响有所帮助。迪尔凯姆用以作为《劳动分工》奠定基础的“道德科学”与德国改良社会主义者的某些观点分道扬镳。第二方面的影响更为隐蔽，但对迪尔凯姆的著作却具有非常根本性的作用。这一影响来自于康德和法国新康德主义者，如雷诺维叶（Renouvier）。的确，如果说在迪尔凯姆著作中具有任何一个单一“问题”的话，那么它便是康德的道德命令（imperative）问题，而不是“霍布斯秩序问题”。康德的陈述一直出现于迪尔凯姆的著作中，尽管迪尔凯姆本人并不总是明确承认这点；他从知识分子生涯的一开始就试图通过这些观点置于社会背景下而对它们进行富有成效的批判，这尤其得自于雷诺维叶的观点。

因而，如果像尼斯伯特和其他人所界定的那种保守主义对迪

尔凯姆的知识遗产具有影响作用的话，那么这一影响也远远不像它被声称的那样明确和直接。但是，在迪尔凯姆综合了这些不同的思想而建构起的理论大厦中，在多大程度上存在一个内在的保守性模体呢？有论证认为迪尔凯姆的社会学是对个人主义的全力进攻，因此他强调社会对个人的优先性和权威的必要性。这里的错误是没有区分开两种意义上的“个人主义”。迪尔凯姆并非不妥协地敌视所有形式的个人主义。他着手批评英国功利主义者著作中的“个人主义”，但却接纳被他认为是现代社会组织所必不可少的个人主义，并对之进行系统的研究。他所试图表达的正是在对前者的特定本体论假设下，妨碍了对后者的充分理解。迪尔凯姆本人清楚地认识到两种意义上的个人主义之间的区别（尽管在他的早期著作中，他还未充分觉察到它的含义）。迪尔凯姆将第一种意义上的个人主义与斯宾塞式的和经济学者那里的功利式的利己主义联系在一起；必须将之作为包含所有种类的有效社会学出发点而加以拒绝，而第二种意义上的个人主义则完全不同，它是“康德和卢梭的个人主义，理想主义者的个人主义，以及或多或少地为人权宣言所成功地表达了个人主义”。这是道德个人主义，如同他指出的那样，是“渗透到我们的制度和习俗之中并遍及我们整个生活”的某种东西。这种意义上的个人主义是社会的创造，是社会长期发展的结果。

迪尔凯姆著作中的许多紧张关系和含糊之处，如同他的许多独到之处一样，来自于他要同个人主义分离的方法论。迪尔凯姆的大量保守性思想，如在“社会”（含义为“道德共同体”）、“集体意识”、“权威”和“纪律”等用法中所包含的那些思想，只能依据这些术语才能被充分理解。那些强调迪尔凯姆思想保守性的人和那些强调秩序问题意义的人都忽视了迪尔凯姆社会学历史维度的重要性。因而，迪尔凯姆的功能主义表现在抽象之中；这些概念似乎用以强化一个有关社会控制的直截了当的独到理论。

因此，迪尔凯姆的立场好像与弗洛伊德的很接近。如此看来，在个人与社会间就存在着（像“霍布斯问题”中那样）一个内在的矛盾，它要求“社会”的存在一定要与对个人的能力与倾向的压制联系起来。实际上，迪尔凯姆的观点完全不是这样。在传统社会中，个体要屈从于迪尔凯姆所称的“群体的专制”。对于集体意识中所体现出的道德准则，偏离很少能被容忍；而且，个人的能力、才能的发展水平也很低下。社会复杂性的不断增加既带来了人们自由性的扩展，也使个体人格更加丰富。在这样一种情形下，传统形式的道德权威变得过时。与保守性的思想家相反，迪尔凯姆一直坚持认为不可能再回到适合于过去的道德约束上去。“旧有的偶像已经死去”，已不再可能使它们复活。

他肯定没成功地解决由于采取这种立场而带来的所有问题。但他的立场的中肯性是明摆着的。在批判功利主义的时候，他选择了康德的观点而认为，道德永远不能还原成个体行动者的愿望。因此不可能有不存在“强制”面的道德现象。但在这里重要的一点是，强制或义务不是简单地与压制等同。因为在迪尔凯姆看来，道德行为从来都不只包含着强制本身，它总是还包含一个积极的效价。这就是他试图对功利主义和康德道德哲学进行综合的基础：道德行为既不单以愿望为基础，也不单以责任为基础，而是建立在两者的融合之上。迪尔凯姆试图据此超越旧有的哲学两分法。尽管“权威”和“纪律”是所有社会组织的基础。

但在迪尔凯姆看来，把它们看成“自由”的对立面确是一种误解，这是迪尔凯姆对个人主义发展的社会学讨论的真正主旨：道德个人主义保留了强制特色，但对于这种道德权威的接受是从传统社会奴役状态下解脱出来的真正条件。迪尔凯姆断言，“自由”和“权威”经常被看做是相互对立的，“但这只是一种假象，实际上，两个术语相互蕴含而不是相互排斥。更恰当地，应将权威理解成自由之母。”

大 分 裂

大分裂的神话被精心勾画成相互对立的两种形式，在西方学院社会学中，占主导地位的形式已在本章先前提到过，它把 19 世纪后 25 年之前的社会思想看成是前科学的。这里的差别通常被看成是“哲学”理论和“科学的”或“以实证为基础的”社会学之间的不同。另外一种大分裂观来自相反视野，尽管被假定的差别性质不一样。这就是一些马克思主义者提出的观点。其论题是，马克思的著作建立了社会理论的科学基础，而 1860～1920 年一代的社会思想家仅仅在社会主义革命的威胁下，去为资本主义制度下的资产阶级意识形态辩护。

后一种大分裂观只发现于各种拙劣的马克思主义变种中，这里不必对之详加讨论。它与马克思本人的观点并不一致，前者认为，如果资产阶级政治经济学是“意识形态”的话，它仍然包含基本合理的因素。为了理解迪尔凯姆社会学框架，考察他进行写作的社会政治背景无疑是重要的。而实际情况是在他的社会观和政治观之间一定存在着密切联系，就像我上面想努力表明的一样。但是，尽管这有助于我们揭示他的一些错误来源，而它本身并不表明是这样。

另一个主题更为复杂，所以它也似乎更易辩护。迪尔凯姆经常被当做经验社会学的奠基人，美国社会学家尤其如此认为。他被看做是第一个用系统的经验方法来考察明确的社会学问题的作者。自杀被认作为这里的典范。然而，这一观点显然是错误的，它忽视了 19 世纪经验研究的历史。用系统的官方资料，在像凯特尔 (Quetelet) 那样的“道德统计员”的监护下，以被认为是客观的方式来调查“道德现象”的分类，在 19 世纪很早时期即已开始。实际上，今天人们一般认识不到，对社会想象的量化研究传统可以上溯多远。先前的研究已经将自杀的分类与社会因素

结合起来，迪尔凯姆吸收了这一财富。不管是在迪尔凯姆的统计方法中还是在它对研究的经验概括中，真正属于迪尔凯姆独创的成分很少。（因此，可举例说，先前的研究中已很好地证明了自杀率与宗教类型的相关性）迪尔凯姆著作的创新处更多的是在他提出的理论上，而不是他用以研究自杀的方法。前者的产生有一个相当宽广的问题背景，这些问题是他在《劳动分工》和其他著作中就专心关注的（见第九章）。

但很清楚，只是这样阐述还不够，真正的问题是迪尔凯姆在多大程度上将“社会学”与“思辨哲学”区别开来。这必定是他看待自己工作的视野。迪尔凯姆认识到，孔德在试图建立一个自主的科学社会学时，把他自己想象成人类行为的“实证科学家”，然而，迪尔凯姆认为这一描述是不正确的。孔德从未能够摆脱思辨哲学的羁绊。在迪尔凯姆看来，这表现在“三个历史发展阶段的规律”中，这是对历史的强加，而不是对历史发展的经验研究。斯宾塞的情形与此相同。斯宾塞“把社会学当成了哲学”，因为“他的出发点不是为了社会事实而研究社会事实，而是为了表明进化假设可以在社会领域得以证实”。

迪尔凯姆本人强调科学工作的局部特征，强调促使科学进步的艰苦方式，强调对社会学主题的精确界定。这些强调伴随着与孔德和斯宾塞等人所发展出的哲学决裂的决心。但他没有实现这一点。可是，与受他指责的那些作者比起来，迪尔凯姆的抽象陈述更不能依据它们的外表而简单地看待。虽然可以认为《自杀论》，或者还包括迪尔凯姆关于宗教的著作遵从这样一种标准：为了建立在科学的基础上，社会学必需关注有限的、界限清楚的问题，但《劳动分工》却难以符合这一要求。如果说它不是历史哲学的话，那它也具有一种彻底性的、无所不包的特点，它无论如何也不能说是完全不同于19世纪思想家所提出的那种方案。而且迪尔凯姆本人也谈到，他发现自己不能逃避哲学问题，并经常又回到它们那里：“我由哲学开始，并又倾向于回到它那里；

或者更应说是我很自然地被我在研究道路上遇到问题的性质带回到它那里。”可以肯定的是，他要努力说明古老的哲学问题可以依据社会学视野而重新看待，但这只不过是把他先前的思想家声称过的东西，包括马克思和孔德。

迪尔凯姆还与 19 世纪的社会思想家共有另外一个相同点：试图运用“科学的”观察得出评价性的指令。自然，他经常强调，社会学只有最终达到某些实际应用，它的努力才是值得的。但他远远超出了这点，在“常态”和“病态”思想中，他致力于确定理论到底是如何与实际相互联系的。很少见有迪尔凯姆著作的哪个方面能像这个那样遭到普遍的反对；而也没有哪一个方面能比它更位于他思想的核心。社会学家的作用类似于临床医生：为社会躯体诊断疾病并提出治疗建议。迪尔凯姆清楚地表明，在社会变迁或“危机”期，由于新社会形式的出现和旧社会形式的废弃，它就尤其重要。在这种情形下，在相互冲突的价值和标准的涌现中，只有社会学调查才能诊断什么是过去的并应被抛弃，以及什么是未来模式的出现。也正是鉴别出什么是“现代危机时期”的根本这项工作，才使迪尔凯姆将他自己置于他的社会学中，它与圣·西门和孔德半个世纪前用以确立自己位置的问题相对立。

整合与压制理论

最著名的整合与压制理论最初是由达伦多夫提出的。他认为，自西方社会哲学产生以来，就存在两种相互对立的社会思想。每一思想都是对秩序问题的一个回答，每一种也都与现代社会思想“快速地一同成长”。其中的一种社会思想是社会整合理论，它依据一个由特定的模式和循环过程来维持平衡的功能整合系统来构想社会。另一种社会思想是社会压制理论，它把社会结构看成是一种通过暴力和强制而结合到一起的组织形式，并由于

在它内部不断产生用以维持一个没有终结的变化过程的强制力，而不断地超越出它自身范围之外。

达伦多夫认为，压制理论来源于马克思的著作。在对比整合理论与压制理论时，他直接将马克思的著作与帕森斯的著作做了比较，但其他许多人则将迪尔凯姆看做是整合理论的主要的现代奠基人。人们认为，马克思和迪尔凯姆思想的根本差异是他们对个体的自然状态的不同看法。据霍顿（Horton）等人的观点，这些不同的看法分别以异化和失范（*anomie*）概念为焦点。人们认为，迪尔凯姆的自然状态个体模型受益于霍布斯；马克思的则来自于卢梭。在后一模型中，当前人类状况中的邪恶被想像为来自于社会的压制效果，我们必须要从其中解放出来；而在前一观点中，这些邪恶被认为是起源于正好相反的事务状态：缺乏社会调节。马克思的模型不可避免地关注压制和权力，至少涉及现有社会的特征时如此，而且由于它注意未来变迁，所以它强调变化而不是秩序。迪尔凯姆的模型则关注共识，它在本质上是静态的。

在这里有必要区分两个可部分分离的问题：在马克思和迪尔凯姆著作间被假定的不同以及在两位思想家那里对强制与共识的更具体分析。其中第一种问题相当容易处理。对马克思和迪尔凯姆著作中的异化和失范思想的通常比较并不符合每一位理论家的观点。这里的错误必定既来自于对迪尔凯姆思想的错误解释，也来自于对马克思思想的错误解释。马克思并没有通过利用异化思想，依据在“自然状态下的个人”（非异化的、自由的）和“社会状态下的个人”（异化的、非自由的）之间做抽象的对比来展开他的思想。用马克思的术语来说，人们不可能通过逃避社会来变成“人”。在他学术生涯的很早时期，他就觉察到，这一观点是相当站不住脚的，因为人的绝大部分能力都是在社会中发展出来的。两位 18 世纪的哲学家和功利论者以“孤立的个人”为出发点：但人类个体首先是社会性的存在，而孤立的个体这一概念是作为一个特殊社会的意识形态的一部分而被创造出来的（且

它本身也是异化意识的表达)。原始人并没有自我异化，但他们却与自然异化；随着我们控制自然的能力增长，我们超越了与自然异化的阶段，但其代价是与我们自身异化。用概括程度较低的术语来表达则为：资本主义所带来的技术进步使我们能够征服自然，但这一过程产生了并最大限度地促进了我们的自我异化。关键之处在于平衡体中的两种成分都是社会性的；异化不是指我们的自然需要被我们的社会成员身份否定，而是指以社会方式产生的能力被特定的社会形式所否定。

达伦多夫所使用的失范概念也是如此。很明显，平衡体中的两个相同方面在这里也同样适用，即失范状态也包含了以社会方式产生的两个现象方面的脱节（即需求和认识它们的可能性的脱节）。像马克思一样，达伦多夫也强调认为，人们的绝大多数能力和需要也是由社会塑造而成的。在自然状态下，我们不会处于失范状态，因为像动物一样，我们的需要将主要是器官性的，因而将被调节到一个相对固定的满足水平。“所有本能都是有界限的，因为它完全依据器官的需要而产生反应，而这些器官的需要是严格地确定了”。可是，社会化的个体却完全不同。由于我们的需要产生于社会，因此，据迪尔凯姆的观点，它们的界限也必定由社会来确立。失范问题并不简单地在于（特定的）需要的社会制约性，而是在于社会渗透到需求和满足方式的内部。

马克思和迪尔凯姆都没有设法澄清由他们的观点所产生的所有困难。但是，如果认为异化概念意味着在某种意义上，个人在自然状态下是“好的”，只是由于他们变成了社会成员才使他们堕落，而失范概念则在假定了自然状态下的人不顺从于社会组织，因此必须使他们服从于强制，这是一种过度简单化的认识。换句话说，异化与失范概念的分歧，有赖于马克思和迪尔凯姆对社会由原始状态向更复杂形式发展所做分析上的差异。问题是在整合和强制理论的对立中，这些差异在多大程度上得以精确的表

达。达伦多夫将迪尔凯姆的整合理论与马克思的压制理论区分开来，他认为前者强调“共识”，而忽视社会“冲突”的重要性，后者强调“权力”且过于看重社会冲突。

孔德的“共识”概念马克思并没有使用，他也永远不会使用；迪尔凯姆则相当频繁地使用它们，尽管他使用“集体意识”或“共同体意识”的频率更高。但这里重要的是不要被术语的不同所误导。马克思理论中的“意识形态”概念并不完全是轻蔑的。“意识形态”肯定是指恩格斯所称的“虚假的”意识，这一思想在共识概念中完全缺失。但是，尽管意识形态在本质论上是虚假的，可它在社会学上并非如此。这就是说，道德观——如在宗教思想系统中所表达的——在保证既有社会系统的稳定，以及在使其中通行的阶级关系合法化方面都具有基本的意义。只有理解了这一点，才能解释通马克思对宗教的敌视和他整个一生中作为资产阶级意识形态主要部分的政治经济学进行批判的努力。

一个为人们熟知的主题是，尽管马克思把社会看做是一个由冲突群体（阶级）所构成的不稳定社会，但在迪尔凯姆看来，社会是一个统一的整体，它“超出了它的组成部分之和”，因而他没有分析社会冲突的源泉。这里的误导性因素是使用“社会”这一综合性术语。要判断这一对比的有效性，惟一恰当的是比较马克思和迪尔凯姆对特定社会形式的各自分析，尤其是对马克思所称的“资产阶级社会”或“资本主义”的分析。因为在马克思对现存社会的分析中，冲突或阶级斗争起了一个必不可少的作用，那么他最终会构想一个消除了这种冲突的社会。依据这种更切实的比较，在整合与压制理论间的比较再次表明不宜于以它为模式来比较两位思想家之间的区别。区别不在于其中的一位思想认识到了发生于19世纪欧洲的阶级冲突，而另一位忽略了它；而在于他们对冲突起源的各自诊断及据此而提出的治疗办法。同马克思一样，迪尔凯姆也预测了“无产阶级”社会的出现：但这只是

圣·西门的“单一阶级”社会，其中保留了高度的经济分化，而不是马克思那里的社会形式。

马克思把阶级斗争作为历史发展的主要推动力，迪尔凯姆则明确否定这一断言；自然，人们也可以认为，在迪尔凯姆《劳动分工》一书中，除对劳动分工扩张的原因所做的分析片断之外，并没有见到马克思对于（阶级社会的）社会变化的一些总体理论框架。但这与迪尔凯姆不关注社会变迁不完全等价。达伦多夫所说的社会整合理论，即“依据功能上整合的、通过特定模式与重复性过程而维系的整合系统来构想社会结构”，具有足够的可塑性以适合马克思的资本主义模型，就像它适合迪尔凯姆的工业社会模型一样。自然，前者不是静态的，而是一个内在的暂时的阶级平衡体系。但迪尔凯姆对封建主义与资本主义间的“过渡阶段”的分析也可做同样评价。而且，迪尔凯姆与马克思一样强调社会是——用达伦多夫的词语来表达——“一个没有终结的变化过程”，而描绘社会发展的脉络正是社会学家的的工作。

神话与真实

社会思想史中的四个神话并不构成社会学发展的单一思想。那些接受社会学起源保守性神话的人不必认可大分裂神话；那些传播秩序问题神话的人也不总是承认整合理论与压制理论的两分法。然而，当应用于对迪尔凯姆著作的解释中时，这几种观点却存在着密切联系。

那种认为迪尔凯姆对秩序问题极度关注和他的社会学具有保守倾向的观点促进了如下认识的产生：在他的政治思想和政治兴趣与他的社会学著作的一般特点间存在着明显的不协调。尼斯拜特对此有明确的表述：“他（迪尔凯姆）在政治选择和政治行动上是一个自由主义者，而他的社会学却对自由主义的哲学基础

发动了攻击……他的思想几乎完全由与 19 世纪的保守主义有渊源关系的观点和见识组成。”如果拒绝了这一解释，不协调不复存在；在迪尔凯姆的更一般的社会学分析中，在他试图找出现代民族国家的特征性的权威结构的时候，出现了他政治自由主义的相似物。

我已说过，四个神话中的每一个都包含有正确的成分。在这里我们可以试着揭示它们。

我们可以由“保守性”问题入手。只有把迪尔凯姆的社会学与 19 世纪西欧主要国家的社会和政治发展联系起来，才能更好地理解为什么把他的社会学看成是对“两次大革命”的保守性反应。这是一个十分普通的观察，但在那些试图表明社会学受益于保守主义的说明中，却明显缺失。伯纳德及其同时代的法国人的“保守主义”主要是对 1789 年事件所造成的明显后果的反应。正像对伯纳德的谈论所正确地表明的那样：“他对城市社区和制造业持有轻蔑的态度，他没有讨论它们，很明显，他不希望见到当代经济事实……伯纳德不论述经济：他与大革命抗争”在整个 19 世纪的法国，社会思想一直都以这样、那样的方式被 1789 年法国大革命的遗产所支配。大革命的发生自然在英国和德国统治集团内部产生了焦虑和恐惧，并提供了那些产生于德国的最精致的理论体系——黑格尔哲学——的全部背景。但是，尽管对革命的恐惧继续萦绕于这两个国家的统治阶层数十年的时间，其他发展趋势非常必然地将它们与法国的经历分别开来。在英国，工业的加速发展伴随着一个土地贵族与上升中的工商业精英相互容纳、互相依存的独特过程。其结果是产生了一个相对平静发展的无与伦比的社会，其中既没有大规模的社会主义者的革命运动，也没有作为它的对立面的好斗的、非理性的保守主义。在一些特定的方面，英国实际上相当保守；但这种保守主义——它尤其表现在政治领域——与社会基础结构上的重大进步互相融合。狄瑟伊在其著名的讲演稿《英国的法律与公众意见》中表明，这一现

象可以由法律体系的变动性得以解释：

法国是革命的土壤，英国以保守主义而著称，但看一下两国的法律系统就会发现，通常所认识的法国的变动性和英国的不变性中存在某些错误。尽管巴黎发生了革命，但拿破仑法典的基本条款自从 1804 年颁布以来在相当程度上没有更改，且在 1900 年以前，法典被赋予了一种法律的神圣，以确保它不遭受突然的、彻底的改变。1804 年乔治三世在位，英国人的信念是坚决反对任何法律或政治变化，然而，英国法典中几乎没有任何一部分不在 1804 年至今发生形式或内容上的变化。

因此，在欧洲的三个主要社会中，保守主义的内在成分和保守主义意识形态与社会理论间的相互联系都不相同。在英国，从边沁到斯宾塞，尽管功利主义产生了重大改观，但它仍是整个 19 世纪社会理论的主导形式。虽然它最终经由 T·H·格林和牛津哲学家而受到挑战，但这些批评中仍然夹杂着唯心主义的形而上学。在其他两个国家，功利主义从来都没有拥有这种超越性地位（甚至在它的政治经济学外表下也是如此）。当讨论到 19 世纪欧洲大陆社会思想时，英美作者的共同倾向是夸大功利性个人主义的意义。在法国，它从一开始就被 18 世纪哲学家的著作所掩盖；在德国，在哲学和经济学中的强大的历史倾向有效地限制了它的渗透。19 世纪德国社会的发展首先受以下三方面条件的制约：1848 年发动资产阶级革命失败，以及随后而来的土地所有者精英的长期的专制统治，它直至彻底进入 20 世纪才宣告结束；在统一的德国中，普鲁士居霸主地位，后者的权力就是以这些精英的地位为基础的；在紧接着国家统一之后的一段时期里，一个迟到但快速的工业发展时期。这些因素产生了各种社会思潮，其中一些主要是德国特有的，如在瓦格纳和沙夫立勒等人著作中所出

现的“保守”哲学与“进步”哲学的奇特的融合。可是，这里的“保守主义”主要包含有一种与（理想化的）前工业村落社区相关联的怀旧与浪漫的含义。

正如戴西（Dicey）的评论所恰当地表明的那样，19世纪法国的历史以其表面上的政治动荡掩盖了一种根深蒂固的社会、经济分割。这种分割或者继1789年大革命后继续存在，或者由大革命而产生。欧洲最革命的国家的革命性只不过表现在它产生了一个在口号中宣布的资产阶级社会。法国的“保守主义”一直与天主教义有关，与处于困境但仍好战的、顽强的土地所有者、地租收入者和独立的农民的要求相关联。对于马克斯·韦伯一代的德国思想家来说，压倒性问题是“资本主义”的产生与后果（这里的分析主要依据文化“合理性”的漫延所导致的传统价值的破坏），而在法国，争论却围绕着天主教僧侣统治的要求面前的个人主义而进行。迪尔凯姆国家理论的构想就是试图要解决大革命的遗留问题，即在1789年所预示的自由和机会平等的理想与社会基础持续停滞的现实之间的距离问题。迪尔凯姆评论道，在法国，自19世纪之始，“变化一个接一个，其速度无与伦比……同时，这些表面的变化又标志着一个习惯性的停滞不前……在各个方面所产生的这些表面的变化互相抵消。”对这一现象的解释依据的是在国家和社会间分化的不足。在这情形下，国家的独立性还不足以使它采取强硬的政治行动；它只是随着大众的不稳定的情绪而摇摆。迪尔凯姆断定，必须建立一个足以抵制大众的反复无常奇想（若听之任之，它将只会保护一个根本性的无情传统）的强大国家。但这并未忽视大多数人的意愿并因此产生一个压制性独裁政治。

这实际上是一个共和国家的理论，在1870年的战争和巴黎公社的灾难余波中，迪尔凯姆已看到了这种共和国家的诞生并致力于它的产生。现代国家并不与体现于18世纪革命理想中的道德个人主义的增进相对立，而是后者的主要存在场所。正如迪尔

凯姆在《劳动分工》中所意欲表明的，“道德个人主义”和“功利主义”并不是一回事。尽管他在 1893 年认为，应该在上述书中拿出一个较长篇幅来对功利主义——尤其是它在斯宾塞那里的版本——进行批判性回击，但在 1898 年他则明确了“斯宾塞的实用哲学几乎不再有任何支持者”，没有必要“去同一个正在平静地自然死去的敌人战斗”。道德个人主义是社会的创造力，尤其是 1789 年大革命的群体沸腾及其紧随性后果的创造力。因此，它的力量来自于社会的权威；这种力量非常不同于功利主义理论中的“孤立的”“前社会式”个人的利己主义。

迪尔凯姆意欲通过这些术语来将他的立场与三种思潮区分开来：功利主义形式的个人主义、革命的社会主义和保守主义。《劳动分工》中已经揭露了天主教辩护者保守主义的本质缺陷。即道德个人主义是现代社会中道德理想自然发生的形式，不可能回到先前时代的道德秩序中去（甚至在孔德的实证政体中的僧侣统治社会的外表下也是如此）。但迪尔凯姆吸取了这种思想传统中的重要成分，正像他吸取另外两种思潮中的思想成分一样。他的关键概念得益于这一源泉，这就好像马克思得益于黑格尔一样；但是，像马克思一样，他也试图以批判的方式来使用它们。换句话说，迪尔凯姆工作的最初目的是要对 19 世纪较早时期流传下来的三种思想传统进行综合，并进而超越它们。因此，最好把它看成是在英国发展出的自由个人主义（即功利主义）已经明显不适宜的情况下，对自由主义的基础重新思考的试图。

因而，把迪尔凯姆的社会学仅仅理解成对功利主义的批判，并不比理解成对革命社会主义的批判更恰当，主要的问题并不是“秩序”，而是——如果一定要用这一术语的话——“秩序”与“变化”的调和。迪尔凯姆接受他所认为的社会主义的本质部分：即对未受限制的市场关系的调节。但他又自然地拒绝以激进的方式来重新建构社会，以及认为阶级斗争是实现这一目的的手段这一相关联的假设；在抽象层次上，他不认为社会主义的重要原则

与阶级斗争有任何关联。很明显，社会失范理论是迪尔凯姆对功利主义和社会主义加以拒绝的主要意义所在。但他清楚地表明，对失范的纠正并不在于对传统约束的重新运用——像保守主义思想所指出的那样。换句话说，失范是一种社会状况，它是由当代的过渡性所决定的，它来自于这一事实：实现道德个人主义制度化所必须的变化还没有最终完成。这是他对法国 19 世纪前 3/4 的时间里，阻碍“资产阶级社会”的全面发展因素进行更具体解释的一个一般性理论摹本。

如果说，认为迪尔凯姆的关注起因于他对秩序问题的无比兴趣是无益的话，那么，把同样的看法用到马克思头上，认为“秩序”来自于“压制”的运用，也并不正确。“秩序”是一个模糊的概念，它的覆盖范围非常广泛（包括没有冲突、没有变化、普遍的文化规范兼容等），如果不把它限定为至少在一些功利主义观点中蕴含的“霍布斯问题”这一更狭窄的意义上，那么，使用这一术语将会所获无几。马克思从他职业生涯的最初始阶段就抵制功利主义观，他把它看做是掩盖了资本主义劳动分工中内在的社会关系的意识形态上的表达形式。

迪尔凯姆社会学的建立基础是去考察法国得以成为全面发展的“资产阶级社会”之条件的努力。但这又不仅仅是面对着社会主义革命威胁的对既有现状的维护。如果说对“社会问题”的关注是塑造迪尔凯姆思想的一个重要因素的话，那么对社会结构内保守力量反扑的担心至少同样重要。如同马克斯·韦伯这位著名的同时代的德国人，迪尔凯姆既吸纳社会主义的观点，又吸取保守主义的见解，然后将它们结合进一个新的框架。他要为资本主义国家提供一个系统的原理，它必定不同于自由主义的“古典”原理——即在英国这很不相同的另一背景下所发展出的那些原理。由于德国的发展框架与法国的情形差异很大——前者中自由资产阶级的立场很不坚定——韦伯所试图进行的综合就与迪尔凯姆很不相同。

迪尔凯姆对一个自主的社会学学科的规划与它对社会主义和保守主义思想传统进行评价并使之结合的努力有非常直接的关系，在这一目的下，规划被非常有意识地产生出来。迪尔凯姆认为，建立科学社会学的主要知识前提，是对思辨哲学的抛弃，而在圣·西门和孔德等先前思想家的著作中，这一哲学还仍然是一个重要组成部分。但在迪尔凯姆看来，这些作者著作中的最有意义的思辨哲学残余是两种相互联系的思想，它们的每一种都与产生社会学本身的真正的社会推动力密切相关。第一种是推动社会改革或社会重组的力量；另一种是促使宗教复活的力量。前者存在于社会主义学说中，后者则在对宗教复兴的呼唤中找到了它们最特征的表达。迪尔凯姆认为，在19世纪前3/4的时间里，尤其是在社会大动荡时期，出现了对社会主义、宗教和社会学这三个方面的推动力。在圣·西门的著作里，它们表现为难以摆脱的混淆。孔德超出了圣·西门，这不仅表现在他给出了“社会学”这一名称（迪尔凯姆认为这是一个“相当肆无忌惮”的新词），而且还在于他对这一新学科与它所根植的其他思想形式的分离做出了实质性的贡献。但他没有完成这一分离，并且在他学术生涯的后期又因宗教冲动而牺牲了他的社会学。

因而，要理解迪尔凯姆为什么强调对社会学的对象、目的的清晰界定，就必须依据他所觉察到的社会学解体的压力，后者存在于社会主义和宗教复兴运动中所包含的更直接的现实冲动中。只有建立一个自主、稳固的社会学科学，才能实际认清和分析社会主义和宗教运动的共同处，也才能对于以上二者都表达过的社会问题给出精确的诊断。因为尽管社会主义，尤其是马克思主义的社会主义，自称是科学的，但其中包含的命题却来源于对重组社会的强烈需要感，它远远超出了经验证实——甚至可被证实性——的范围之外。因此，迪尔凯姆经常强调社会学调查所必需的谦虚性和谨慎性，以及他以一种新形式保留孔德社会学“实证”特色的努力。尽管它的局限性和科学性——或如同本分析中

所强调的，正是由于它的这些特性——社会学成了理解“现代危机”的关键所在。

这导致了迪尔凯姆为社会学下精确的定义，并坚持把社会学调查对象限定为有限的、有清晰范围的问题上。但是，导致他建构新社会学视野的非凡抱负又将社会学置于令人难以忍受的矛盾境地，因为没有一个是“中立的”、受限定的社会学学科可以把握能激发他写作的问题，而他的大多数著作所涉及的范围都远远超出了他本人的方法论教条所许可的范围。依据社会学与（“思辨性”）社会哲学的区分，迪尔凯姆的著作几乎不能表明它们符合它们的作者所清晰划定的区分界线。事实上，这似乎是一个规律：19世纪的每一代社会思想家都认为他们前人的著作是思辨的或唯心的，或二者兼有，而他们自己的著作则是建立在现实经验基础之上并因而是科学的。圣·西门对18世纪的哲学家说过这点；孔德和马克思对圣·西门（还包括他人）说过这点；迪尔凯姆对以上所有人说过这一点。

那么，大分裂概念中还有哪点是有效的？要对此问题进行充分讨论，就要回答在社会学中，知识的进步在多大程度上与自然科学中的情形相同。迪尔凯姆为他自己安排的社会学计划使他可以阐明社会学和社会哲学中各种不同的问题。但这不等于彻底脱离了曾指引他的先驱们的一般思想分析框架。或许迪尔凯姆的社会学在两个方面与他的先驱们的社会思想分道扬镳。第一，他放弃了直线演进观和他使用欧洲之外的文化材料。那些滋养了迪尔凯姆知识范围的先前思想家们，其经历主要局限于欧洲范围内；的确，他们要建立一个“普遍框架”的愿望需要有来自这里的证据。第二，尽管迪尔凯姆并没有完全放弃进化论，他在一个比较框架下对人类学研究的运用标志着现代西方社会思想的开始，也使得由社会学年刊（*Annéesociologique*，由迪尔凯姆等人创立并出版的年刊。译者注）学派发起的、为不同学科的众多学者所从事的各种研究成为可能。这一团体的巨大成功和声望表明社会学

在向被公认的制度化的学术学科的道路上的进步。这是大分裂思想中的第二个正确方面，或许也是最基本的方面。有意义的是，迪尔凯姆的社会学——而不是其他潜在竞争者 [如勒·普雷 (Le Play)] 的社会学——是这方面的最杰出的成功者。因为迪尔凯姆的著作将坚定的尊重科学的要求与对迟到的工业国家的有关问题的有说服力的解释非凡地结合起来。

第八章 奥古斯丁·孔德与 实证主义

与孔德的《实证哲学教程》相比，很少有哪一部著作的形式和风格能与其作者写作期间的性情和经验有如此根本性的差异，《教程》第一卷写于1830年；在随后的十年里，孔德又写出了另外五卷本。这六卷著作作为科学的发展提供了一个百科全书般的概论，它从数学开始，经由物理学、化学和生物学，在最后三卷本中，通过对新生的“社会物理学”的说明而达到顶峰。

著作中的语气冷静、风格沉闷，它的主题是社会秩序和知识秩序的演变。可是书的作者——从前受圣·西门保护的人——的生活却比他的导师稍微显得奇异和凌乱。从1817年开始，孔德与圣·西门之间存在密切的，但又逐渐刻薄的工作关系，在1824年的一次公开争吵之后两人的关系结束（争吵导致了关于孔德的《教程》一书的真正起源的长期争论，孔德认为它丝毫不能归功于圣·西门这位堕落的行骗者）。自此以后，孔德的生活史就成了与其他学者间的争吵、学院求职和学术上追求认可的努力的挫折和绝望，期间又穿插着一次次的狂暴发作。他遇到了一位曾在官方警察机关挂号的妓女并与她结了婚；在孔德的母亲坚持主办的婚礼上，有一个来自精神病医院的服务员在现场监护，整个仪式中新郎都在对牧师大加指责。两人的结合从一开始就很紧张，随着一些断断续续的分离之后最终在1824年互相离开；孔德朝他

妻子发泄狂暴的情形并不罕见。

所有这些情感痛苦都没表现在《教程》中，后者是对自然与社会平静的一个证实。它无疑是这一时期最伟大的著作之一，它将孔德与马克思一同置于 19 世纪的社会思想大家的位置上。由于他们的影响而产生了两个相互对立但又交杂一起的传统，直至今日，它们仍是社会科学争论的焦点。孔德的著作经由后一代人迪尔凯姆的过滤，直接与现代功能主义结合起来，后者在多年来一直是正统社会学、人类学和政治理论中的主导性观点；马克思主义则长期成为对正统理论的主要批判手段。但是，尽管他们之间存在根本的区别，孔德和马克思都面对着 19 世纪政治革命与资本主义的出现所引发的危机；他们都求助于自然科学来增加对社会的理解，以使人类成功地利用由此而产生的力量来达到自我改善的目的。对孔德和马克思来说，这种对我们自己的理解似乎只是自然科学的成功在逻辑上的扩展，在这里，由于物理世界首次揭开了神秘化的面纱，对人类行为本身的科学理解也就成为可能和必然。

在《教程》一书中所详细描述“科学的等级性”，以一种比马克思那里的任何表述都远为生硬的方式表达了这一思想：在分析的意义上和历史的意义上，各科学间的关系都表现出了等级性特点。在历史意义上，这里通过著名的智力发展的“三阶段定律”进行了解释。在分析意义上，孔德清楚地表明，科学构成了一个一般性逐渐减少而复杂性逐渐增加的等级，每一科学都在逻辑上依赖于前一等级上的那门科学，而同时又都阐述一种新出现的性质，它不能还原为低等级科学的研究内容。例如，生物学须以物理学和化学规律为前提，这是因为所有生命体都遵循支配其物质组分的规律；另一方面，作为一个复杂的生命体，其行为不能直接、简单地来自于那些规律。

依据孔德的观点，各科学间的逻辑关系有助于我们理解它们作为个别的学科而在人类知识的演进中的递进次序。最早出现的

数学和随后出现的物理学以自然界中的最一般规律为研究对象，它们支配着那些最不为人类所涉入和控制的现象。自此以后，科学越来越向人类靠拢，最终产生了研究人类本身行为的社会物理学。这一实现过程不是没有斗争的，科学理解是经由神学和形而上学阶段之后才出现的，它是知识进步的最后阶段，所有思想分支领域内都具有这一特点。

《教程》的任务不只是用科学分析人类思想的变化，而是在本质上完成它。因为孔德已清楚地表明，人类对其自身的理解仍处于前科学阶段。

社会物理学最终是为实践目的服务的。如果说在《实证政治体系》中对社会未来的过度放纵的想象在孔德早期著作中还不存在的话，那么他政治设想的主要成分却是已在那里出现了。事实上，在《教程》中对它们的表述比后期著作更为清晰。其中的压倒性主题是调和秩序与进步的必要性。如同孔德所认识到的，他对这两个社会方面相结合的强调使实证哲学既与“革命的形而上学”区分开来，又与天主教保守主义的“倒退学派”政治理论区分开来。前者（即“革命的形而上学”）为1789年的事件提供了鼓舞，而后者（即“倒退学派”政治理论）则作为对大革命以来的混乱局面的反对而形成。后者要求秩序，但反对进步；前者寻求进步，却以牺牲秩序为代价。所以，在孔德看来，其结果是两种观点似乎相互分离甚至对立。由于天主教辩护者所向往的“秩序”不是别的，而正是向封建僧侣统治的回返；而通过革命所追求的“进步”也只不过是对任何此类政府的颠覆，因此孔德所展望的那种既保证秩序又保证进步的社会仍然只不过是对于“倒退学派”著作中的思想主体——道德共识、权威以及对“平等幻想”的敌对——的相当重视的强调而已，尽管这些思想脱离了与天主教教义的特定关联。

这位发明了“实证哲学”新术语的人，还放弃了“社会物理学”而引入“社会学”一词，其目的是要把他自己的事业与凯特

尔区别开来，后者在他对社会统计学的研究中也独立地运用了“社会物理学”一词，而孔德对它是带有某种轻蔑的。孔德把社会学设想成关于社会的科学，它将使对社会世界的控制像对物质世界的控制一样成为可能，在这样做的时候，孔德把新科学描绘成人类理性秩序的自然升高。孔德认为，在社会学形成中的最重要的先驱是孟德斯鸠（Montesquieu）和坎朵尔瑟（Condorcet）对孔德来说，认识到社会现象服从于永恒的法则并不与行动自由或道德尊严完全不相容：因为前者有赖于对社会法则的发现和利用；而后者则通过合理的自我认识的权威而得以提高。

尽管孔德在法国没有很快产生影响（在奎拉德 1828 年出版的一本书里，称他一年前已经去世），但在海外、其他欧洲国家、美国和拉丁美洲，他却拥有一大批实证主义追随者。在英国，《教程》拥有了一个显贵的赞赏者——约翰·斯图亚特·穆勒。可是，孔德事业后期中的思想却将许多追随者疏离，这一思想倾向表达在他的《实证政治体系》一书中，它出现于 1851~1854 年间，穆勒称之为“伟大智慧的悲哀的颓废”。如果说《教程》中还几乎不带有他个人生活印记的话，那么随后的著作中，二者则令人深刻的交织在一起，这使孔德的追随者们既觉得反感又觉得庸俗。在最终与妻子离婚以后，他又与一个被丈夫遗弃的年轻的女人德沃克斯（Clothilde de Vaux）结合在一起。在她死于肺病之后，孔德将余生沉湎于对她的回忆之中。《教程》中冷静的理性让位于对人道教的热烈拥护。这是一个实证主义教派，它的仪式由它所指定的主教来确立。作为孔德一直追求的社会运动，实证主义随着追随者团体的消失而消亡，后者一直沉浸在 1881 年于伦敦举行的人道节（Festival of Humanity）的欢庆中。然而，孔德著作的影响并不来自于它本身，而且，只要涉及现代社会科学，那么它便来自于它在迪尔凯姆社会学方法中的重新体现。迪尔凯姆不喜欢孔德晚期观点中的夸张做法，但他受孔德的影响很大。迪尔凯姆或多或少与孔德持有相同的观点，孟德斯鸠和孔多

塞后来表达了这一点：虽然孔德为建立有关社会的科学而建构了一个较为适合的一般框架，但他远远未能将它付诸实际。米勒评论道：“迪尔凯姆并不十分关心证据的充分，它只能算作是一个哲学家。”在迪尔凯姆看来，“三阶段规律”只是一个命令式宣称，而没有得到经验的确证，孔德的著作中仍然充斥着自称已经超越了的典型的历史哲学风格。

因此，迪尔凯姆在建构他自己的社会学方法论框架时，在相当程度上依赖于孔德的《教程》。该书中的几个重点在《社会学方法的规则》中再次出现，它们是：致力于建立“有关社会的自然科学”，坚持“社会事实”能够像自然事件一样被研究；对功能分析与历史分析的分，它很类似于《教程》中在“静力学”与“动力学”之间的区分；甚至还包括这样一种信念：社会学能够合理地区分出什么是有利于道德秩序的，因而对于社会“健康”是有益的，而什么又是分裂性的和“病态的”。

孔德发明了“实证哲学”术语以作为革命性政治理论所促成的“否定性”批评的对立物。在《教程》中，对科学发展的长篇分析是作为一个必要的前言而出现的，由此引导出他的实际计划，后者表现在这样一个论题中：既有的科学进步的秩序性为社会整体的类似演化提供了一个范例。但是，对于巴歇拉尔（Bachelard）、库恩等人著作中的现代科学哲学思想——它在自然科学的真正核心处以革命替代了进化——孔德又该说什么呢？变化是根本的，但却恰当地表达了当代世界与孔德所知道的世界和他可以明确预见到的未来的距离。

把孔德归类于19世纪中有关进步的更单纯地乐观的哲学家行列并不恰当，他十分关注出现“道德无序”状态的可能性。然而，孔德的《教程》仍然是杰出的对科学的信心的宣称，它表现在几个方面：它提供了可替代封建道德的道德哲学而没有完全抛弃道德秩序；它提供了惟一可能的真理标准，以与虚假的宗教标准、形而上学标准相对立；它提供了社会科学这一非凡手段以使

人类既了解他们自身的存在状况，又能对此进行控制。

今天，所有这些都不再像孔德所认为的那样可行。我们仍然要承认科学——或者至少是被科学占据了突出地位的合理性的影响——已使宗教和道德消失，但是很少有人再坚持认为科学能够在本质上产生一个可取代它所摧毁的道德风尚：不断增加的对世界的科学理解并没有对孔德所诊断的道德危机提供解决方案。在与第二种主张有关的意义上，实证主义于20世纪20年代和30年代在维也纳学派的著作中达到了顶峰。但在这一激进的形式下它却是短命的，因为在那一时期，哲学中的实证主义逐渐处于守势，其程度是如此之重以至于术语本身几乎被滥用。

对于孔德和迪尔凯姆（也包括马克思）来说，社会学被设想成自然科学的对等物，它被认为具有启示性的和去神秘化的作用。社会学就是要剥去那些阻碍人类理解他们自身行为为源泉的幻象和习惯性偏见，正如同自然科学消除了人们对物理世界的幻象一样。但它本身就是一种幻象，至少在孔德和迪尔凯姆所建构的那种方式上如此——而且，在今天的社会学中它确实仍然如此。这不仅是因为孔德预见会发生的，且认为他的三阶段规律也是其中之一的“永恒的规律”没有在社会学中出现，因而必然地破坏了他所勾画的有关社会的实证科学计划。

关键的是社会学与“习惯的偏见”或常识有着一种与自然科学不同的关系。对自然科学来说，关于自然的通常信念可以是正确或不正确的，它不附带特定的后果，在原则上所有常识都可依据科学知识的进步而加以纠正。（见第三章）在自然科学出现新发现时，对此进行的通常抵抗就要采取一种拒绝已有信念——例如，太阳绕着地球转，而不是相反——的形式。但在社会学中，如果某一知识已为人所知，另外一个外行的反应至少同样普通：社会科学的发现令人生疑的原因不是因为它们对常识性信念提出了质疑，而是相反，它们只是假借技术性语言重述了人们已经知道的事情。在孔德关于社会的自然科学模式中，或其他受其影响

的追随者或拥护相同立场的人中，无法解释通的是：即便没有社会学的帮助，人类也已经成为他们社会世界的创造者，他们是有见识的能动个体，他们理解他人行为意义的技能是现实社会的不可缺少的部分。启示性社会学研究的条件比在自然科学那里更难满足，也不能在社会科学——如起源于孔德和迪尔凯姆知识传统的社会科学——逻辑框架内被理解。这是它的影响力的一个标志：这种社会理论化方式（在其中人类既反对他们自己又遵从他们自己）应当告终（should have survived so long）。

第九章 法国社会学中的 自杀问题

今天，人们并不总能认识到，迪尔凯姆的《自杀论》在多大程度上受益于早期作者在这方面的工作成果。甚至在 18 世纪，自杀就是一个广为争论的主题，在那时，大多数关于自杀的著作关注的是自杀行为的道德含义，但在 18 世纪末，作者们明显地将注意力转向欧洲自杀率的上升上来，并由于这一原因而开始对决定自杀因素的统计学产生了关注。

对自杀的最早期、全面的研究之一见于法莱特（Falret，1822）的著作。法莱特着力考察了个人自杀倾向的“内在原因”和“外在原因”。他将前者主要归因于某种形式的内部精神错乱，而后者则导致不同群体自杀率的差异。继法莱特之后，法国、德国和意大利不断出现有关自杀的著作。其中最有影响的或许是盖利（Guerry）（1833），利勒（Lisle）（1856）和莱高特（Legoyt）（1881）在法国的著作，凯特尔（1835，1848）在比利时的著作，瓦格纳（1864）和马萨里克（Masaryk）（1881）在德国的著作，以及莫塞利（Morselli）（1879）和费恩（Fern）（1883）在意大利的著作。此外，还有其他许多人的著作。如果完全依据资料的数量，自杀很可能是 19 世纪讨论最多的社会问题之一。在迪尔凯姆写作的时间里，在自杀率与众多的社会因素之间已经建立起了经验上的相关性。随后的作者证实了法莱特的观点，即在快速

的社会变革期和经济衰退期，自杀率倾向于上升，这一比率与社会——经济地位正相关，在专业人员（professional）和自由职业者那里达到顶峰，在长期的贫穷者中则为最低点。城市地区比乡村地区自杀率高的事实得到大量证实。一些作者声称发现了自杀率与犯罪率的共变（co-vary）规律，但却与杀害他人率有相反的关系。魏格纳或许是第一个清楚地识别出了自杀率与新教和天主教有直接关系的人，这很快就被后来的研究所证实。自杀率随性别、年龄和婚姻状况而变化，也随年份、星期几和一天里的时点而变化，这些结论已有广泛的表述。

一些作者强调造成自杀率差异的种族和气候因素。可是，绝大多数人怀疑这种解释类型，他们更注重社会原因。凯特尔像迪尔凯姆后来所做的那样十分强调自杀率相对于其他人口统计学数据在各年份上的稳定性，他试图依据社会“道德密度”的差异来解释自杀率的不同。许多作者把自杀率的普遍上升归因于传统社会秩序的解体和向工业文明的变化，以及与之相伴随的理性化与个人主义的不断增强。这与迪尔凯姆后来精心阐述的解释很接近。

19世纪早期的大多数自杀研究认为在自杀和精神错乱间有一种密切的联系。很明显，认为自杀起源于“可怜的精神病”的看法部分上是这样一种信念的残存：自杀是魔鬼的授意。这种信念在教会的影响下以某种方式支配了整个18世纪。然而，认为自杀总是与某种精神错乱相联系的理论在埃斯奎罗（Esquirol）的名著《精神病》（*Maladies mentales*）（1838）中获得了最确定的表达。埃斯奎罗声称：“自杀表现出了精神错乱的所有特点，而自杀实际上只是其中的症状之一。”依据这一观点，由于自杀总是精神疾病的症状，因此，研究自杀的学者必须转向后者以解释自杀现象。任何人口中的精神错乱的性质和分布决定了那一人口中自杀的分布。

在19世纪后半期，研究自杀问题的学者关注的主要问题就

是自杀在多大程度上，以何种方式与精神错乱联系在一起，迪尔凯姆也曾致力于这一问题的论述。

迪尔凯姆工作的创新性和生命力并不在于《自杀论》中所包含的经验上的相互关系，所有这些都曾被其他学者先前研究过。迪尔凯姆直接从莱高特、莫塞利和瓦格纳等人的著作中获得了大量资料。迪尔凯姆工作的真正不同之处在于它试图依据统一的社会学理论来解释先前的发现。先前的学者只是用粗糙的统计方法来表明自杀率和各种要素间的关联性，而迪尔凯姆则发展了这一技术以便对不同自杀率进行系统性的社会学解释。他绝不是提出要对自杀率做社会学解释的第一人，但在他之前没有哪一个人提出过一个统一性的、能将已经证明了的主要经验关系结合一起的社会学理论框架。

迪尔凯姆在《自杀论》中的一个基本论点是在自杀率的分析与有关个人自杀的心理学之间界限分明。一个社会或共同体的自杀率“并不是各独立单位的总和、一个总体性合计，它本身是一个自成一体的新事实，它有其自身的一体性和个性，并因而有它自身的本性”。很明显，控制自杀分布的变量“非常不同于”那些决定一个群体中哪一个特定个体会自杀的变量。迪尔凯姆否定了内部精神错乱、心理模仿、种族和各种“宇宙式”（cosmic）变量对自杀分布的可能影响作用，他把这些因素置于社会结构中来考察，区分出了三种主要自杀类型：利己型自杀、失范型自杀和利他型自杀。严格说来，这不是自杀类型，而是产生高自杀率的社会结构类型。利己型自杀归咎于社会结构的低整合水平；失范型自杀则是由于社会缺乏调节规范。利己和失范型自杀是现代社会的主要类型。

迪尔凯姆将对自杀的分析明确作为为他的社会学方法进行辩护的论坛。而且，他并不将自己局限于为自杀率提供社会学分析上，而是要论证在解释自杀现象时心理学只处于从属地位。一般来说，迪尔凯姆的论争是针对塔德（Tarde）和其他社会思想

中的“还原主义”学派的。可是，更特殊地看，迪尔凯姆的论争还针对埃斯奎罗和其他一些认为自杀率能直接依据精神错乱分布而加以解释的典型代表者。

《自杀率》的出版在法国引起了各种各样的反应。迪尔凯姆的直接信奉者准备用它做社会学方法的样板。而其他的人，尤其是心理学领域的人，则打算完全抵制书中所提出的社会学要求。绝大多数心理学者和精神病学者继续经受着来源于埃斯奎罗自杀研究立场的“精神病学论题”的强烈影响。这一论题必须以下命题：①自杀总是某些心理病理学状况的产物；②因此，自杀的原因必须在有关的精神错乱类型中寻找；③这些原因是生物学上的而不是社会性的；④社会学即便对自杀分析有贡献的话，也是寥寥无几。

论战的基础由此产生。这一论战虽然是在对迪尔凯姆社会学的拥护（把它作为自主的学科来看待）和对它的诽谤与抵制间的冲突的一部分，但直到一次世界大战结束，在迪尔凯姆本人去世之后，它才完全发展起来。

对迪尔凯姆立场的第一个攻击是在1924年，由一个精神病学者德·弗洛利进行的。德·弗洛利广泛延续埃斯奎罗所确立的理论立场并用历史案例材料支持他的论点，在此基础上他重申，自杀必定是精神错乱的派生物，它的起因一定在于生物心理学方面而不是社会方面。他总结道，自杀倾向主要发现于有周期性压抑失调（躁狂抑郁症）的人身上。德·弗洛利表述道，这种情感失调依赖于气质的遗传特征：自杀行为已经生物化地内置于这样的个体中。而且，在德·弗洛利看来，出现病态压抑的倾向在很大程度上独立于个体的客观环境而发展。因此，个体是否整合于群体中对结果几乎没有影响。尽管自杀率的波动可能与社会或经济变动之间存在很粗浅（*crude*）的联系，后者在解释自杀的原因时的作用只是第二位的：这些变化只能起到使个体自杀者“集中”的作用，这些个人即使现在不自杀，在以后的某一天他们也

总会自杀。德·弗罗利写道：压抑性个体所周期性坠入的病态焦虑状态，“在无数的案例中都是惟一的自杀原因”。

哈伯瓦茨（Halbwachs）1930年出版的一书意欲依据后来的统计学来评价迪尔凯姆于30年前得出的结论。哈伯瓦茨主张要详细证实迪尔凯姆对自杀率与家庭结构和宗教类型之间关系的概括。可是，他又强调，像迪尔凯姆那样独立使用这类统计关系——好像它们具有单独意义一样——是不合理的。哈伯瓦茨论证道，以家庭生活的影响为例，对它的考虑不能脱离“更广泛的社会环境”。宗教因素也是如此。例如，在法国，更极端的天主教群体一般也最为保守和“传统”，且具有一个牢固整合的家庭结构。不可能将这些特定的宗教实践与它们存在于其中的更大范围上的共同体分离开来。根据哈伯瓦茨的观点，一些被迪尔凯姆分离开来作为高自杀产生原因的因素在现代都市生活中结合起来。哈伯瓦茨对都市和乡村地区的自杀率做了一个广泛的比较分析，分析显示，一般来说，自杀率在大都市最高。通过考察德国1880~1914年间的商业经营波动状况与自杀的关系，哈伯瓦茨回顾了迪尔凯姆关于自杀和社会变化的命题，并证实自杀率的确有随着经济危机的到来而上升的倾向。然而，自杀率的上升并不只发生于危机波谷的最低点，而是遍布整个经济衰退阶段。迪尔凯姆的那个自杀率将在经济繁荣期上升的论题没有得到证实，相反，在这样的时期，自杀率倾向于下降。

尽管哈伯瓦茨的统计分析总体上支持迪尔凯姆的结论，但他反对迪尔凯姆提出的利己与利他型自杀的分类方法。在哈伯瓦茨自己的理论中，自杀被归因于自杀者的“社会孤立”。在社会结构促使个体脱离稳定的人际关系时，自杀率变高，哈伯瓦茨认为，城市社区就属于这种情形。哈伯瓦茨详细讨论了德·弗洛利提出的精神病学论题。哈伯瓦茨认为，只有少数自杀与公认的精神错乱有关，他强调，这些自杀也并非与他的理论相矛盾。在哈伯瓦茨看来，“正常”的自杀可能是由于许多因素的作用而与其

他人无关，这些因素包括人们通常为自杀所提供的“动机”中的多数，如经营失败、爱情未果、长期的疾病，等等。但是，“反常”的自杀还来自于自杀者的社会孤立：正是那些精神上的错乱产生了“个人适应环境的失败”，而自杀是其最严重的后果。哈伯瓦茨总结道，在“正常”和“反常”的自杀中，真正的原因是自杀者周围的社会关系空白。在取得这一结论时，哈伯瓦茨质疑了迪尔凯姆的几个分析方面，尽管如此，他还是重新肯定了自杀研究中社会学方法的有效性：自杀主要是一个社会现象。

那些赞成精神病学论题的人认为哈伯瓦茨的论证不令人信服。例如，古尔本（Gourbon）评论了哈伯瓦茨的书，指责他对自杀的精神病理学研究评价不恰当。古尔本重申，自杀普遍起源于病理性的焦虑和抑郁，它们来自于“它们的纯生物学特性”，它们就像眼睛的颜色或反应时一样与社会因素无关。在《自杀的心理病理学》（*Psychologie Pathologique du Suicide*）（1932）一书中，德尔马斯（Delmas）总结了精神病学派关于自杀问题的观点，并明确要摧毁迪尔凯姆和哈伯瓦茨的社会学立场。德尔马斯认为，在对自杀的原因解释中，社会因素不可能起到一份重要作用，因为在任何人口群落中，自杀的比例都太小。他的说法听起来给人印象深刻：一个国家 A 的自杀率是每年 450 人（每百万人），而另一国家 B 的自杀率只有 50 人。但若将这些比率颠倒，我们就可得到如下一个比较：A 国中每年每百万人中有 999550 人有不自杀，而 B 国中则为 999950 人。两个比例的差值的确很小。我们凭什么说有某种一般性的社会因素，它使 B 国中每百万人的 999950 人得以“保护”，而 A 国中只有 999550 人被保护呢？

德尔马斯使用了与德·弗洛利相同的精神病学分类而重申，自杀的根本原因是病理性的抑郁；抑郁倾向基本上不受个人的外部环境影响。德尔马斯认为，体内的变化和年龄的增加产生了更根本性、长期性的抑郁性焦虑。他声称，在人们通常观察到的自

杀率随年龄增长而上升的背后，真正的原因就在这里，而不是由于老年人社会地位上的任何变化。他最终认为，在自杀和社会现象间的其他明显的直接因果关系也是如此。如果自杀率在未婚者中高于已婚者，那是因为抑郁者倾向于不结婚。内在的压抑过程才是关键性原因；绝大多数自杀“都几乎无一例外地是未参与任何社会成分的生物心理机制的结果”。

布隆代尔 (Blondel) 在《Le Suicide》(1933) 一书中想对精神病学视角与社会学视角做最后的调和。他认为，在“正常”自杀中，自杀者的社会环境是关键性的决定因素；然而，抑郁型人格自然存在走向病理型抑郁的倾向，它是这种人自杀的“深层原因”。尽管在循环型精神病患者的自杀原因中，社会因素的作用不如在“正常”自杀中更为关键，但在两种情形下，都有社会和非社会因素的相互作用。这一观点得到了其他一些著作的支持。例如，多姆布罗夫斯基 (Dombrowski) 强调，只有考察心理和社会因素的相互作用才能解决这一争论。他指出，心里病理学状态在特定个体中产生，后者促使了社会关系的不协调，因而导致了被哈伯瓦茨强调为自杀的真正原因的个体的社会疏离。

直到第二次世界大战以前，对争端的解决几乎毫无进展，大战以后，自杀问题研究在法国社会学中没有像一个试金石那样被关注。这是由于法国社会思想在总体特征上出现了明显的转变。直至二次世界大战将要爆发的一段时间，法国社会学还稳定地延续迪尔凯姆所确定的理论框架。尽管迪尔凯姆的一些有才能的继承者在第一次世界大战中死亡，一些著名的人物（如哈伯瓦茨）还是活了下来，并主宰着社会学阵营，直到 1940 年。

可是，在 20 世纪 30 年代后期，尤其是在古尔维奇 (Gurwitch) 的领导下，法国理论社会学逐渐受到了德国现象学的影响，古尔维奇在他的《Essais de sociologie》(1939) 一书中对迪尔凯姆社会学的根本原则提出了一系列的详细批评，他试图揭露在迪尔凯姆对“虚假问题”（被错误地提出的问题）的关心

中所产生的某些重大理论问题。这种虚假问题之一包含着“社会”“个体”的争论。古尔维奇强调，在迪尔凯姆和塔德的长期相互争论中，都在社会和个体间做出了一个错误的对立假定；实际上，在“个人”、“社会”之间所存在的是一个持续的“互惠作用”。在1952年发表的一篇文章中，巴斯迪德（Bastide）反对在古尔维奇所确定的框架内进行自杀问题的论争，他认为，这一论争与对社会和个人关系的构想犯有同样的错误。精神病学的视角认为自杀是“个体”问题，因为它的主要成因是“内在的”生物心理学机制，因而自杀研究是一个心理学而非社会学问题。但是如果承认在社会和个人之间的两分法具有本体论上的实在意义的话，这一论证便没有任何分量。认为心理学有助于对自杀问题的分析并不意味着自杀的某些特定方面——尤其是作为人口统计学现象——不能进行社会学研究；反之，认为社会因素在自杀成因中起了一份重要作用并不必然排除其他因素的作用。

法国社会学中自杀问题的论争令人关注，这不仅是出于它的直接争论内容。追索争论的起源可使人们洞悉知识争论所具有的历史“深度”，争论中的问题在19世纪早期的自杀问题文献中即已出现，且其外观并没有根本性的差异。然而，经由迪尔凯姆之手，在把法国社会学建设成一个公认的学术学科而进行的奋斗中，对自杀问题的分析变成了一个决定性问题。当然这主要是由于迪尔凯姆自己的幕后操纵；列维·施特劳斯评论道：“冲突发生在迪尔凯姆自己选择的范围内：自杀问题”。

迪尔凯姆把自杀作为一个研究问题的兴趣是他在《劳动分工》关注焦点的直接发展。但他选择自杀问题作为全面调查的课题还有另外两个方面的原因。第一，前人已经完成的大量著作可以提供一个丰富的数据来源，并据此对自杀问题进行一个系统的社会学分析。第二，自杀问题似乎完全是一个“只对个人产生影响的个体问题”。在就社会真实的性质而与塔德所进行的争论中，通过对一个明显的纯粹个体问题的阐述来表明迪尔凯姆社会学方

法的恰当性具有特殊的意义。《自杀论》被认为是对迪尔凯姆论题的一个辩护：可把社会事实看做是“外在于个体的真实”而加以研究，这与塔德的立场相对立，后者认为，社会学课题由“个体意识的总和构成”。除了迪尔凯姆和塔德间的广泛争论外，随后展开的对自杀问题的论争也不能被充分理解。古尔维奇指出，迪尔凯姆与塔德之间的争论部分地依赖于一个在很大程度上不会有结果的关于“社会”优先于“个体”的论点。在自杀问题论争中产生的各学科间的竞争程度反映了对同样被误解了的本体论上两分法的普遍接受。

将自杀问题的社会学论题与精神病学论题区分开来的主要实质性问题是自杀的“病理学”性质问题。在一种意义上，这一问题容易解决；因为在所有社会中自杀都是一个稀有现象，考虑到它是与社会成员主体的偏离，自杀必然是一个反常行为。但是真正的问题是，对自杀的解释在多大程度上必须依据于那些产生公认性的精神错乱的因素（精神错乱本身就被认为是成问题的概念），和它们与社会影响的关系。没有系统的证据来支持自杀与可以确认的精神病形式之间存在普遍联系。在绝大多数自杀发生之前都很可能存在某种形式的抑郁，但其中只有少数属于周期性病理抑郁失调。而且，只有很少比例的患抑郁失调的个体真正企图或从事自杀。因此，从经验上看，精神病学论题没有被后来的研究证实。

然而，自杀和精神错乱的关系问题只是法国自杀论争中真正理论问题的一个遮掩，真正的问题是：通过社会学解释自杀现象是否恰当。前面已经指出，至少在部分上争论是由于迪尔凯姆—塔德论争双方的错误理解：在“根本”上，自杀或者是“社会”现象、或者是“个人”现象。这一误解是争论的一个整体组成部分。然而，将争论的核心当做是“虚假问题”而置之不理是容易做到的。在自杀原因中，社会因素与心理因素之间的关系是自杀理论的焦点问题，它直接影响到那些可以依据比率（如杀人、犯

罪、不良行为或离婚)进行解释的现象的分析工作。

德尔马斯的论断是,由于与整个社会的人口相比,自杀的统计频率很低,所以在其原因中社会因素不可能起到很大作用。由这一论点惟一能得出的必然性结论就是,社会学不能为自杀现象提供一个充分的解释,因为在一个(比如说是)松散整合的社区中,只有一少部分人真正自杀。然而,“为什么自杀率如此之低”这一问题确实可使我们更清晰地洞察迪尔凯姆论题的错误,后者认为,把自杀看成是心理问题而从发生的角度进行解释在概念和方法上可以与对自杀率的社会学分析区别开来。迪尔凯姆认为,良好整合的社会结构可以“保护”其组成个体免于自杀,在松散整合的社会结构里,或在社会失范状态下,群体成员所受“保护”较少。在前一环境下,自杀率将会很低;而在后者,自杀率将相应地增高。依据迪尔凯姆的观点,至于在同样一个社会环境里为什么 A 自杀——为什么 A 是自杀人格——而 B 却不自杀,则是一个心理学问题。但对自杀率却不如此解释。例如,在经济衰退期,将会是 A 而不是 B 自杀,可是“为什么自杀率如此之低?”——在对所有比率的解释中,这都是一个核心问题——则相当于问“为什么 B 占绝大多数,而不是 A?”问题的答案有赖于对产生个人自杀倾向因素的理解,但这样一个问题与对自杀率的解释性评价有关。因而,控制一个社区内自杀率分布的因素不能脱离那些决定为什么 A 自杀而 B 不的因素单独考虑,即,不能脱离对自杀人格的研究。由于表意性(ideographic)问题(为什么这一特定的个体 A 自杀?)被更为重要的一般心理问题(为什么某特定类型的个体自杀?)同化,迪尔凯姆的观点就表现出了一个似乎是正确的假象。对第一个问题的回答部分依赖于对特定自杀者的生命历史中严格的特质性因素的研究;而对第二个问题的回答则必须一个有关自杀人格的一般化心理学理论。

第十章 没有革命的理性： 哈贝马斯的沟通行动理论

哈贝马斯的著作非常符合作者关注扩大公共领域范围和促进争论的特点，它们从他学术生涯的一开始就引起了广泛的注意。自他 20 世纪 60 年代后期与学生运动的早期联合——以及分离——以来，哈贝马斯就是德国生活中一个令公众瞩目的形象。他的著作遭受了来自左右两派的强烈的、甚至尖刻的批评，因为在知识上或政治上给这些著作定位不是一件容易的事。他的思想在相当程度上是由他所参与的论战塑造的。哈贝马斯对学生运动的特定方面——“左派法西斯主义”——的指责在他随后的学术生涯中一直产生反响。他优先关注如何分离出理性决策的条件和如何确定出在“更好的论证力量”支配下的共识达成条件，这明显表明了一种试图与那名声不好的评论进行妥协的努力。随后与波普尔、加达默尔和卢曼等人的交锋也在他的思想中留下了深深的印记。

但认为哈贝马斯首先是一个辩论家也显然是错误的。他是一个系统的思想家，他持续不懈地要对哲学和社会科学中的若干基础问题进行处理。他的著作跨越极其广泛的主题，在其中很容易看到折衷主义的弥漫。的确，他把多种看起来明显不相容的观点都结合进了自己的理论中。可是，如果一个人对哈贝马斯的整个方案哪怕有一点点同情心的话，那么他就必须首先认识到他是

一种创新的和符合学术规范的方式使用了这些观点的。

宽泛地说，可把哈贝马斯的工作划分为两个主要阶段。第一个阶段的高峰以 1968 年出版《知识和人类利益》（Erkenntnis Und Interesse）为标志。尽管哈贝马斯在那里所表达的观点在社会科学和哲学中产生了影响力，该书还是受到了大量的批评攻击。这些批评无疑指出了书中的一些严重的缺点，并更一般性地指出了哈贝马斯立场上的缺点。他试图以通过利益来进行的知识建构为基础提出一个新颖的批判理论概念。但是“解放中的利益”似乎只存在于与另外两种知识建构性利益相结合的瞬间，可以将哈贝马斯的后期工作看成是为社会分析的解放潜能增加血肉的努力。该努力使哈贝马斯脱离了《知识和人类利益》一书中所采用的框架。很明显，哈贝马斯将会认为，把批判理论建立在认识论基础上的努力如果不是实际上的错误也将是误导性的。在《知识和人类利益》中，他坚持认为，认识论只能作为社会理论而存在，用哈贝马斯的话说，它是一种揭示“理性自明化”的条件社会科学。可是，如果放弃了传统上的对知识的先验基础——即“第一哲学”——的寻找，那么为什么还要通过有关知识的理论来建构批判理论呢？哈贝马斯认为，他向认识论的移入是要通过曲线努力来建立批判理论的基础，而更直接的途径是将理性一般性地植于语言中，尤其是植入沟通中。

哈贝马斯的《沟行动理论》是他在第二阶段观点的综合陈述和精心表达。哈贝马斯声称，沟行动理论既不是通过其他方式而产生的有关知识理论的超理论，也不是它的继续。对沟行动的分析使我们能够将社会分析中的三个层次的合理性关联起来。第一个是合理性在解释学和英美分析哲学的争论中涉及它与相对主义有关。如果各不相同的文化或生活形式都有它们内在的理性标准，在什么意义上我们可以依据普遍的标准来比较它们并将它们置于批判之中呢？第二个是行动合理性问题：我们如何领会人类行为的独特含义？这涉及理解（*verstehen*）的重要性问

题，也涉及社会科学的作用问题——社会科学声称它比那些行动者已经为他们自身的行为所提供的解释更为优越。第三个是哈贝马斯关注西方社会特有的合理性在社会中的扩张，即社会的理性化问题。这里的问题是他在何处特别借助了马克斯·韦伯的著作，以试图对那把韦伯与早期的卢卡奇和法兰克福学派联系起来的具体化思想重新阐述。

在以上领域所进行的对合理性思想的全面维护中，哈贝马斯明显具有逆流而上的感觉。当相对主义思想在知识话语（discourse）的各个领域——如在后结构主义中——盛行的时候，他提出了普遍的理性标准，当许多人认为启蒙运动和现代性不足为信之时，他却要为它们辩护。在这里，新保守主义的出现特别重要。《沟通行动理论》具有一种哈贝马斯所特有的高度抽象水平；而书的通篇还直接存在一个政治主题。那些强调复兴市场力量、实现经济增长的新保守派，和从生态学角度对增长的批评者都反对西方理性主义的遗产。在试图搞清这两种观点为什么在当前能引人注目的同时，哈贝马斯又对它们持批评态度。在一次谈话中，他说到，他写本书的“真正动机”是要澄清如何能够重新构建“具体化批判”和理性化批判，以便在理论上一方面对“福利国家方案”的衰退进行解释；另一方面，又在不抛弃现代性工程或滑落到后现代、反现代主义之中的情况下，对体现在新近运动中的批判潜能进行解释。

哈贝马斯认为，哲学总是把对理性的反思作为它的主要任务。但是，当代哲学变成大量的专门化的知识，它不再寻求提供一个统一的世界观。这一状况部分地由于建立“第一哲学”努力的失败：所有试图为哲学推理提供确凿无疑基础的努力都已垮掉。哈贝马斯承认其中一些努力的意义。哲学不能再追求康德和黑格尔所寻求的那种宏大的形而上学框架，应在哲学与自然科学、社会科学间建立一种新型关系，而这种新型关系正在建立。哈贝马斯把“合理的重建”过程看做是这里的关键，它是对可被

看成是事件之后的研究领域或学科领域的合理内容的重建。他以皮亚杰的发展心理学为典型。按照皮亚杰的重建结果，心理发展不仅是一系列的阶段，而且是个体理性能力增长中的众多步骤。

我们应当怎样使用“合理的”这一术语？哈贝马斯声称，合理性与知识之间的关系比它与知识的使用方式之间的关系更少。如果考察一下，我们在什么情况下把某种事情称为“合理的”，那么我们会看到它或者是指人或者是指知识的系统化表达。谈某人的行动或某一陈述是合理的，实际上就是说这一行动或陈述能被此人或有关的人们批判或辩护，他们可以使之具有基础或依据。我们不能像经验主义那样限定合理性行动或对目标世界知识的合理表达的范围。我们必须在“认知工具性合理性”中补加“沟通合理性”思想。由合理性可以推理出人际沟通这一前提，因为只有满足至少与一个他人相互理解这一必要条件时，某一事务才能被称为合理的。

很容易看出这一思路把哈贝马斯引向哪里。他经常提到这样一个情形：人们的语言中有若干“有效性声称”，它们通常是说话者不自觉地产生出来的，但它们可被明确提出。当我对另外某人谈某种事情时，我不自觉地提出了这样的声称：我所说的是能够理解的；它的表述内容是真实的；我说到它是有道理的；我是在真诚地说，而没有撒谎的念头。所有这些声称是不确定的或易错的，并且除了第一条之外，也都可以通过提供某种理性而对它们加以批判或找出依据。当有效性声称被明确提出，并且又完全依据为它们所提供的恰当理性的程度（而不是通过强制力量）来评价它们的基础时，就出现了哈贝马斯所称的“辩论”过程。辩论就如同哈贝马斯所认为的那样是一个日常沟通中所固有的合理性的“上诉法庭”：当意见不一时，我们不求助于强制就可保证沟通行动的连续性。接下来的是，通过考察辩论的一般特性就可对沟通合理性思想进行最佳说明。这已超出了对波普尔的共鸣，或许它标志着哈贝马斯从辩论中所学到的内容。对哈贝马斯

来说，理性主要变成了一种有条理的批评现象，这同波普尔的看法一致。哈贝马斯提出：“通过发现我们的错误，我们能纠正我们那失败的努力”。

沟通理性思想是哈贝马斯用以抵制新近哲学文献中相对主义倾向的基础。在这一背景下，他讨论了传统文化的神话特性、神话与科学的关系，以及由彼德·温奇（Peter Winch）的著作所引起的争论。哈贝马斯认为，神话是凝固化的思想方式，它在一个单一的智力领域内将众多不同的生活方面结合在一起。它们表达了这样一种社会组织：在其中还没有产生分离的智力领域或话语场所以进行辩论之用。在这里我们接触到了哈贝马斯的主要的，且——人们也许还会加上——是最成问题的提议。他试图通过“世界宗教”的出现而加以追索的话语场所的发展和随之而来的现代文化中科学、道德与艺术的分化，标志着理性扩张这个一般性演变趋势。在三个主要的存在领域——与物质世界的关系、与他人的关系和在美学的表现领域，我们越是能够理性地调节我们的行为，我们的社会形式就越是进步。

对哈贝马斯来说，现代世界远比原始社会文明。在他的进化理论中，哈贝马斯试图表明这与马克思的历史唯物主义有某种关联。由于在更传统的文化中生产力不发达，社会生活就容易受大自然左右。人们产生出防止洪灾的需要，但它们实际上是无法防止的，所以人们就用神话来解释它们。神话将自然界与文化融合起来，它起因于自然力量对于人类力量的超越性。神话是拟人化（anthropomorphic），因为它们进入了人类特有的交往网络之中；且它们把文化看成是自主力量的运作，从而使文化具体化。哈贝马斯承认，它们经受“双重虚幻”之害。他说，它“当然没有被仔细地分析过”，只是依据已有的讨论来看待它。但是，对于他对待神话的方式也可使用这同样的评语，他的做法是相当粗糙的。

可是，哈贝马斯却相当关注温奇对传统文化的哲学分析，这

一分析自然是埃文斯·普利查德（Evans-Pritchard）对赞德（Zande）巫术的著名描绘为主要基础的。哈贝马斯认为，后者对赞德活动的解释要比温奇的解释更好，因为埃文斯·普利查德向人们表明，如果对赞德信仰和现实行为有充分了解的话，解释的敏感性就是必须的了。但这并未将他引向相对主义，相反，他极力表明当与西方科学中的有效性宣称的检验标准相比较时，赞德思想是有缺陷的。我们可以就认知充分性，即依据其中所包含的能站得住脚的有效性宣称，来比较不同的文化或世界观。在这里，哈贝马斯相当程度地倾向于罗宾·霍顿（Robin Horton）的观点。他同意霍顿的看法，认为传统文化通常笼罩着封闭的世界观，它们难于变化；与之不同，现代文化更开放，更易依据学习到的经验改变自己。

皮亚杰关于认知发展阶段的学习思想能帮助我们阐明对学习的这种开放性意味着什么。社会演进的三个阶段——神话阶段、宗教——形而上学阶段和现代阶段（孔德的阴影！）——与皮亚杰所发现的认知能力的分化相一致。在这一点上，哈贝马斯谨慎地重新强调理性重建过程的意义。对于这一点，我认为，它不是现代文化中的各个个体都将人类社会的发展概括成一个整体，而是存在几个合理思想与行动的组织形式，它们不断增加深度和广度。对皮亚杰来说，认知发展与“去中心化”（decentring）相联系。认知的去中心化引导着孩子远离自我中心主义，他们处理外部世界、社会世界和“内部主观世界”的能力走向分化。三个能力维度与哈贝马斯的有效性宣称类型相一致。

在这里，哈贝马斯引入了生活世界概念。现象学中已经指出，生活世界是日常社会活动的被信以为真的世界。其中充满了以传统的和已确立的行为方式进行交往的行动。生活世界是一系列的预先得以解释的生活形式，日常行为在其中展开。它“储存了一代又一代人的解释成果”。生活世界中传统的分量起着平衡由沟通产生的内在分歧可能性的作用。社会演进的过程，以及其

中包含着的世界观在去中心化和三个话语领域巩固的过程，改变了生活世界的特征。去中心化越是高度发展，共识的达成越不依赖于事先确定的信念或行为准则。因此，理性的扩张要以生活世界领地的缩小为前提。借助于皮亚杰本身的思想源泉之一（迪尔凯姆的著作），哈贝马斯使用相同的术语重新解释了从机械团结向有机团结的变迁。他认为迪尔凯姆与 G. H. 米德的著述相互补充，从而有助于我们将生活世界调和的机制与社会系统整合的机制区别开来。

哈贝马斯在这里还寻求与马克斯·韦伯的著作建立直接联系。由于分化出的世界观与生活世界的分离，所以只要满足特定的条件，它就将强化生活和合理行为。它们必须使概念能够用于三个现实领域（哈贝马斯还将它与波普尔的“三个世界”概念明确地联系起来）中的有效性宣称的表述。文化传统必须接受反思性批评，这种批评可使习惯化的生活方式中体现出的信仰宣称（belief claim）服从于描述性评价。必须存在一些制度化的机制以随时调节学习过程并将新知识反馈回生活世界。这意味着科学、法律和艺术作为主要领域的分化与“三个世界”相联系。这一分化反过来又要以目的合理性行动——即以特定目标的达成为取向、并因而可依据它的技术效率进行评估的行动——的制度化为前提。哈贝马斯说到，马克斯·韦伯帮助我们理解了文化领域的分化和适合合理性行动的制度形式对于现代化到底有多么重要。目的合理性行动出现制度化的两个主要领域是经济和国家，它们也是系统整合的基础。前者中的支配性“流通媒介”（帕森斯）是货币，后者中则是权力。

在这里我将略去哈贝马斯提出的复杂的行动类型和话语方式，也忽略它们在它们与言语行为理论间所建立的联系。更新颖的是他对韦伯的广泛性批评分析，他对韦伯的理性化概念与卢克斯等人所使用的具体化概念之间关系的讨论，以及他将所有这些与帕森斯的理论特征联系起来的努力。

在使社会科学中的理性思想普及化，以及将行动合理性与文化的理性化联系起来的过程中，韦伯做出了自己的努力。在韦伯对人类行为的描述中，目的合理性行动起了一份关键作用。对目的合理性的评价依据可以是，在给定行动目标的情况下，该行动在多大程度上满足策略上的“恰当性”标准。尽管韦伯将这种评价作为卓越的、可以据此识别非合理性行动成分的合理性标准，但对哈贝马斯来说，它却只是合理行为的一个方面。被规范调节的行动（与社会世界相对应）和表现性的，或哈贝马斯沿用戈夫曼的称呼而叫做“戏剧性的行动”（与主体“内在的”世界相对应），也具有合理性标准。韦伯使用的理解概念需要在双重意义上加以修正。对这些另外的合理性行动领域的把握尤其适用于阐明为什么人们如此这般地行动。但是行动的“意义”不能简化成行动者的行动意图和理由。在这里，现代解释学和维特根斯坦的后期哲学比韦伯所引用的思想学派更为重要。要理解行动的意义就要能大致参与到那一行动所置于的生活之中。可是——哈贝马斯又强调到，如果没有对那一生活形式中所产生的有效性宣称进行评估，至少是潜在地评估的话，这一点就不能做到。因此，不能将理解与对行动的合理评估分离开来。

哈贝马斯断言，对有关合理性的超越理论（metatheoretical）和方法论问题的讨论有助于使人理解，对合理性的关注是社会科学实践中所固有的；它不是哲学家从外部强加的某种东西。由于世界观已经包含有效性宣称，且不同程度地包含了推论上的兑现（discursive redemption），合理性的前两个方面就与它的第三个方面内在性地密切关联起来，这第三个方面是文化的理性化。在考察对理性化的研究方式时，哈贝马斯试图对从韦伯到帕森斯的“理论历史重新建构”，从而寻求揭示社会科学是如何发展用以分析现代性的性质的概念策略的。他承认这充其量只是一个不圆满的方法，但却似乎把它看起是一个重要的起步。

在哈贝马斯看来，韦伯的重要性尤其表现在他要分析的问题

上。与其他古典社会理论家不同，韦伯既与历史哲学中断了联系，又与正统的准达尔文式的进化论断绝了关系，而同时又把西方现代化想象成“理性化这一普遍历史过程的结果”。在理解思想中，韦伯把目标合理性的扩张看成是西方文化理性化这一历史过程中的关键部分。因此，他不去把握学习过程发生于其中的其他方面；但他的著述中仍然会有可用于描述它们的有益的分类。

韦伯提到了许多现象，认为它们属于西方文化理性化的表现，包括科学、法律、政治和经济管理、艺术、文学和音乐。什么东西能对所有这些现象给出一个统一的表达呢？韦伯自己所使用的“理性化”术语是相当混乱的。哈贝马斯认为，位于韦伯的各种理性化讨论之中的主要成分是基于普遍原则之上的行动方式的聚拢。例如，与现代法律相联系的合理道德把规范看做是协定，而不是传统的约束性命令；它由以普遍化原则为基础的决议所支配，而不是建立在武断的评价基础之上。在哈贝马斯对韦伯的解释中（它肯定或这或那是有问题的），理性化还是一个分化的过程：出现了三个“价值领域”，各自具有自己的规律。它们是文化理性化中的认知、道德和表现性成分，且可在制度层次上依据帕森斯所发展的社会、文化和人格三重类型学进行分析。

当然，韦伯最具特色的关注之一是将西方的理性化与其他文明的发展方向进行对比。可是，如同哈贝马斯所指出的，他没有清楚地表达出西方现代性的发展以一种什么样的方式而不限于一种可能的社会形式。如果“理性化”意味着依据可普遍应用的原则来安排生活，那么在什么意义上那些原则是普遍有效的？韦伯的答案是含糊的。我们知道哈贝马斯的立场是：的确存在普遍有效的合理性程序。由于西方正朝着后传统阶段的制度化学习过程迈进，西方类型的理性化就等价于增加信念与行为的合理性。

从韦伯到帕森斯……但哈贝马斯自然并不寻求追溯正统社会学派；哈贝马斯通过对“功能主义理性”的批评而着手他对帕森斯思想的分析。在韦伯对理性化的解释、卢卡奇对具体化的讨

论、霍克海默同意阿多尔诺对工具理性的批判之间存在一种清晰的关系。他们全都同意理性化的扩张构成西方社会的全部发展趋势的基础。尽管他们强调不同的理性化特征，这些作者都像韦伯一样认为，现代社会中目的合理性的支配地位既导致日常生活中道德意义的丧失，又减少了人们的自由。很明显，韦伯没有像霍克海默和阿多尔诺那样把工具理性作为“主观理性”而与“客观理性”对立起来；他也没像卢卡奇那样把理性化与在原则上可被根本改变的具体化社会世界等同起来。但是，卢卡奇和法兰克福学派都没能够令人满意地摆脱韦伯立场的局限性。卢卡奇希望重建马克思主义中缺失的哲学领域，他的做法是揭示为韦伯所描述的辩证法包含着对资产阶级文化的非辩证的（undialectical）说明。但由此使他滑进了抽象的“客观唯心主义”之中，这实际上是哲学上的倒退而非进步。霍克海默和阿多尔诺只是部分上避免了这一趋势，他们只是在客观理性与主观理性两极间不安地徘徊。他们和卢卡奇都没能表明理性化或具体化是如何与人际关系沟通基础的畸变联系起来的。因而，虽然他们保留了社会分析所必不可少的锋芒，他们却已经落到了大西洋彼岸的 G·H·米德的成就之后。米德实现了从意识哲学向语言哲学的转变，其关注中心是符号互动。

在哈贝马斯眼里，在被他看做是意识哲学——或“主观”哲学——的终极与沟通分析之间存在一个认识论的中断。沟通合理性理论没有设置一个面对客观世界的自足主体，而代之以由象征性建构的生活世界概念入手，在其中人的反思性是被规定的（constituted）。可是，承认了这点，并追索它的社会理论意义，需要失去米德的某些强调。米德并没有调查社会世界再生的条件。像帕森斯和其他功能主义社会学家所一贯声称的那样，社会再生的条件包含那些直接卷入沟通互动之外的命令。社会参与者行为的整合还包括在各种可指定的系统命令面前，对不同利益群体的协调。这一观察对于哈贝马斯具体化概念的再建构是不可缺

少的。他说，不应像卢卡奇和法兰克福学派那样把存在问题的具体化与理性化（或目的合理性行动）联系起来。取而代之的是，应将具体化与现代社会中的“系统再生的功能条件”对生活世界中沟通行动的合理基础之撞击和削弱的方式联系起来。哈贝马斯称，对帕森斯著作的批判性移用使得我们能够依据社会 and 系统整合机制来阐述研究具体化的方法。

哈贝马斯认识到，在帕森斯用以作为其工作基础的对古典社会理论的综合和他自己事业间有一种确定的对应性。哈贝马斯从他的最早期著作就指出，帕森斯专注于在人类行动与系统的建构之间的关系。尽管许多帕森斯的解释者倾向于强调其中之一而忽视了另一面，哈贝马斯仍然坚持认为它们同样重要。我们可以依据社会整合与系统整合的区别来表述它们。在一种情况下，在生活世界的连续体中，我们关注各行动取向间的调和；在另一种情况下，我们则关注在一个大尺度的时空范围中，系统特性的功能状况。依据帕森斯的看法，规范和价值是社会整合的构成成分，但却不是系统整合的成分，后者需要更“非人格化”的机制。哈贝马斯接受这一一般性立场，同时又对帕森斯的建构提出了一系列的批评。他指出，帕森斯的行动概念太局限，尤其是在他的后期著作中，它快要被对系统功能的关注所淹没；帕森斯对现代性的说明带有太多的共识色彩，在当今社会中已经存在的根本性的紧张关系被忽视。尽管这些批评并不新颖，但哈贝马斯引用帕森斯观点的方式却是重要的（即使仍存在问题）。

在哈贝马斯看来，帕森斯的行动概念——或更恰当地说，他试图将这些概念建构进他的理论框架中的方式——压制了社会分析中的解释学维度。帕森斯没有认识到社会研究者必须要依赖于各种日常世界中的生活以对那些生活的性质做出令人满意的描述和说明。对此的认识意味着看到了社会整合与系统整合的分化具有方法论上的意义。社会整合必须有参与者自己的观念，而系统整合则是另外一种情形；将其一种“译”为另一种包含了社会分

析家方法论取向的转变。当然，这一看法是哈贝马斯在先前关于系统理论的著作中提出的论点的继续。在社会理论中，系统分析肯定不是不合理的，但另一方面，我们无法像功能主义者所假设的那样要求它为社会行为提出一个全面的阐述框架。一个社会的整合包括不断更新的两种命令的妥协。生活世界整合的条件与作为确定世界观结构之基础的有效性宣称的更新有密切关系。社会的功能整合条件与生活世界同其周围环境——它只部分地被人类的沟通行动所控制——的联系方式有关。如此妥协只有通过价值取向的制度和内在化而达成（帕森斯也想到了这点）。如果它们不符合系统再生的功能要求，且功能要求仍然潜存着，那么社会压制就得以保存。在这一情形下，作为价值取向基础的有效性宣称的虚假性仍然是不为人理解的。其结果是一个系统性扭曲的沟通。

对帕森斯来说，语言与权力、货币一样代表了一种社会整合的媒介。可在哈贝马斯看来，必须将语言排除在外，因为它卷入了所有社会活动中。帕森斯之所以能将语言描绘成一种整合媒介是因为他模糊了生活世界解释学特性的语言基础。然而，对于帕森斯把权力和货币作为目的合理性行动的扩张与协调媒介的看法，我们可以很好地加以利用。在朝向现代化方向的演进中而产生的高度的理性化，是货币（在经济中）和权力（在政治中）分化成“指引媒介”的必要基础。它们的前提条件都是积极性法律的制度化以及家庭的分离——这是所强调的韦伯的成就之一。作为系统整合的分化领域，经济和政治仍然位于生活世界，在这里它们获得规范支持与价值承诺。同时，它们又都假定通过沟通行动而形成共识的特有发展过程。而这反过来又不仅包含制度上的分化，而且包含人格结构的发展，由此而能够参与进后传统的、推论式的意志构成体（will-formation）中。

从帕森斯……返回到韦伯和马克思。在分析的结论部分，哈贝马斯试图将这些观点集中于对现代性的病理诊断上。这是哈贝

马斯全部观点的延续：沟通行动的理性化必须与经济和政治方面的目的合理性的制度部门分离开来单独分析。这反过来又意味着要对韦伯和马克思的关键概念进行修改，因为他们都没认识到哈贝马斯阐释中的这一区别。对哈贝马斯来说，指引机制与生活世界的分离并不是病态的，而是现代化所固有的。因此，这一分化就不得不与这样一种状况区分开来：在这一状况下，生活世界的沟通基础已经耗尽了经济与政治所需要的真正支持，哈贝马斯认为，当前这一状况已大量出现。可将此形容为生活世界的“内在殖民化”过程，对传统的这一破坏威胁到社会作为一个整体而再生的连续性。

在今天的现代化社会中居支配地位的紧张和冲突必须与发展早期阶段的那些特征区别开来。在中世纪之后的时期里，指引过程（steering process）从生活世界中的脱离引起了各种抗议活动。它们随着农民被迫进入城镇和中央集权国家的出现而产生。在19世纪和20世纪早期，劳工运动变成了面对进一步的经济、政治分化的反抗焦点。马克思向人们表明具体劳动向抽象劳动的转化如何成为组织现代化生产的条件。这是将经济分离出来而成为单独的制度领域的特有机制之一。可将劳工运动看成是对由于资本主义的快速发展而导致的生活世界与指引机制的不平衡性的部分成功的纠正努力。但是，随着国家的进一步现代化，一个相似的抽象过程还发生在政治生活中。这实际上是生活世界殖民化的典型情形，因为当今时代公共领域变得越来越“技术化”（technicized）。

在这里我们又回到具体化问题。在马克思的著作里，这一概念与经济抽象化过程有广泛的联系，通过这一抽象，“活劳动”力从属于非人格化的经济运作规则。在某些部分，这又成为现代化的必要要素，不能被当成是病理现象。然而，在后一情形下，货币机制深深地渗入了有秩序地沟通的生活世界。因此，按沟通原则建构的行动领域的具体化首要的并不是阶级分化现象。在这

里，哈贝马斯十分明确地倾向于韦伯，而远离马克思。与马克思所预期的革命性变革的希望相反，目标的达成可通过阶级努力而完成。

哈贝马斯说道，马克思的分析重复着他早期著作中的主题，它对资本主义社会发展的早期阶段特别具有针对性。在这一阶段，马克思所发现的经济机制的确重要。可在现代社会中却不存在单一的指引机制（经济），而是两个机制；第二个机制是权力的行使机关，马克思未能令人满意地把握它。部分地由于这一原因，正统的马克思主义不能阐明新近资本主义的一些关键现象。在这一阶段，国家的干预越来越广泛，大众民主和福利改革空间很大。

哈贝马斯断言，这些现象在后期资本主义里的同时出现，产生了一个新型的“非阶级特异性的具体化”，尽管其效果不等量地在阶级系统中分布。他对此的分析是复杂的，我不想在这里进行概括。基本上说，主题是生活世界的殖民化摧毁了传统的沟通行动的基础，却没有用后传统的合理性来取代它们，在将生活世界与由经济和政治指引机制的扩张所控制的行动范围结合起来之时，后者是必需的。生活世界的殖民化具有双重含义。在生活世界本身，具体化的后果是意义的丢失或失范，以及由此而在人格结构内产生的有关问题。从指引机制的视角来看，其结果是一系列的动机和合法性的欠缺（deficit）。哈贝马斯在其早期著作中把“动机危机”看成是比“合法性危机”有更深的植入性，至少在某特定意义上如此，而现在似乎是它们都直接与每一个指引机制相联系，且具有同样的潜在的重要性。缺乏动机上的输入将产生经济组织的维系方面的问题，而合法性的减少将威胁到政治秩序稳定性。

哈贝马斯总结道，今天，批判理论的工作不得不将对新近资本主义的制度形式及其内在的紧张关系的评估包含进来。新型冲突与新型社会运动已经产生出来，它们有别于旧有的、以生产关

系和福利国家为核心的阶级抗争类型。新型冲突不再以关心物质产品的分配为主，而是更关注文化的再生产和社会化，且不再随后产生与工会和政治联系在一起的交易机制。由于它们是生活世界沟通秩序的表达，因此，这些紧张关系就不能通过进一步的经济发展或政府管理部门的技术进步而缓解。只有生活世界借助于沟通理性的重新征服，以及在日常生活的规范秩序上的相伴随的变化，导致新型冲突和相关联的社会运动的那些问题才能得以解决。这一趋势在多大程度上包含一个解放的允诺，从而以一种有意义的方式改变现存的社会设置呢？哈贝马斯对此不做正面回答，但他倾向于把新型社会运动看成是以防御为主，他关心对生活世界的保护以避免进一步的殖民化。生态与反核运动就属于这一类型，因为它们与保护自然环境不被掠夺、使各种形式的公共关系休养生息的推动力特征性地联系在一起。可是，不管各特定的运动潜能有多大，哈贝马斯都坚定地强调，在不远的将来，系统和生活世界的“缝合”状况很可能继续保持它们起源时的情形。他认为，沟通行动理论有助于我们认识这点，且也可用于指明能够出现真正变化的压力点；它取代了过去的批判理论，后者是建立在站不住脚的哲学立场上的。

《交往行动理论》像哈贝马斯的其他大多数著作一样表现出了吸引与挫折的混合特征。尽管人们会非常抱怨它的长度，但却不可能不对哈贝马斯百科全书般的讨论范围留有深刻印象。在那些论述今日社会理论的作者中，有谁还能在明显没有费很大努力的情况下，就包含了如此广泛的古典和当代思想传统：将它们一方面与抽象的哲学问题联系起来，另一方面又与当代政治关注联系起来呢？作为哈贝马斯自己思想的综合，这一著作使他在过去十年左右的时间里产生出的理论观点统一起来。它同时还包含着对他人著作的批判性评论的真正宝藏。但它太长。哈贝马斯的风格并没有逐年变得清明，读者不得不费很大力气来思索某些主要论点之间的关系。哈贝马斯热衷于表格和分类，甚至在它们能妨

碍理性论证过程（而不是促进它）之时也是如此。一个表格含有不少于 32 个类别！这种分类学热情的后果之一是哈贝马斯的著作带上了清教徒式的形式主义色彩。经常是在人们期望看到对所提出的某一观点的支持性证据的地方，一个表格就替代性出现，好像征服潜在异议的方式就是将它们碾成概念的碎片。

哈贝马斯的著作是如此持续地接受赞成者与反对者的审视，以至于要发现其中的哪一方面的批判基础还没有很好地发掘出来都很可能是很困难的。我不是要提出任何特别新颖的批判观点，而是要指出对我来说哈贝马斯观点的主要兴趣在哪里，以及哪里是有疑问的或易受攻击。可是，在提供这样一个评价的时候，我将像患精神分裂症般地把自己一分为二。由于哈贝马斯的著作具有体系化特征，它能使读者进入其中或位于其外。哈贝马斯拥有许多追随者，他们试图在他的体系内工作，对体系进行相对较少的修正；他也有同样多的反对者，他们对他事业的多数进行抵制。我想我的倾向更接近后者而不是前者，但在本章的剩余部分，我将努力为任何一方寻找支持。在书页的左侧，我提到的是持赞成态度的批评家很可能会提出的质疑 / 问题 / 评论。而在右侧，我将列出——借用马克思的术语——“批评式的批评家”可能会对哈贝马斯进行的提问（这一策略既可以形成我自己的表格，又允许我有一种散漫的论证）。

赞成者的批评	批评式的批评家
1. 我追随着你的写作过程，从你最早期著作一直到现在。在初始阶段，我相信了知识是建立在利益基础上的，可以区分出三种用以建构知识的利益，我抱着几分热情采纳了它。它似乎有助于对解释学和意识形态进行批判。但在读了你大量的近期著作后，	1. 在你的早期和后期著作中似乎存在着一些非常根本的且也未解决的矛盾。知识以利益为基础的观点是一个十分大胆的主张，你的观点的主要特色也正是在这里。放弃这一点肯定要削弱你所做出的一些主要声称——例如，在你与加达默尔争论中的解释学的“一面

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>我感到有些困惑,甚至失望。我仍然要相信知识是建立在利益基础之上的吗?如果是这样的话,那么三种用以建构知识的利益又是如何与你现在所区分出的三个“世界”以及三种有效性宣称的内容准确地联系起来呢?你说到,通过有关知识的理论而工作是接近你最关注的问题的迂回方式,但它的确切含义是什么?我可以看出两种用以建构知识的利益与两种“世界”的联系方式,但第三种又是怎样的呢?在这里请给与教诲。</p>	<p>性”的观点。</p> <p>(a)在你的新近著作中,你好像明显地接受加达默尔所争辩的解释学的“普遍性要求”。因为你承认,在对社会行动的描述中,存在一个必要的解释瞬间,包括观察者在被分析或被解释的生活中继续下去的努力。</p> <p>(b)在你的早期著作中,你进行过一定的法则学解释,利用了一些逻辑经验主义的成分。你在各种科学间做了这样一个区别:“历史——解释式”和“经验——分析式”。这些科学现在如何呢?在社会科学中,法则论的说明能起什么作用呢?这些问题变得非常难以回答。这或许是因为你如此大量地将分类增殖,以至于很难发现它们之间如何相互联系。但我怀疑这是所涉及的惟一的或甚至是主要的因素。</p> <p>(c)如果像你现在所说的那样,存在三个“世界”,它们与三种可在推论上得以辩护的有效性宣称类型相联系,那么你肯定在朝向一种新康德主义观靠拢,而在你的早期工作中,你却是对此特意回避的……或者你甚至是在戏弄某些类型的实在论。</p>
<p>2. 在将理性(reason)作为合理性(rationality)来看待时,你明确采取了这种观点:理性完全是程序性的——它是指一种作为行动基础的陈述或信仰主张进行辩护的方式。我认为我可以发现你与阿尔伯特(Albert)和波普尔的相互交流对于你的这一立场形成的影响。因为对于波普尔来说,合理性(以科学合理性的形态)也纯粹是程序性的。某</p>	<p>2. 你主张对理性——作为合理性——辩护,但却否认“第一哲学”观。但我没发现你的辩护方式可行;甚至即使它能得到令人满意的支持,它的内容也是如此空洞,以至于它不能解决由相对主义所带来的所有问题。</p> <p>(a)我没有看到你的方法能够使合理性免于自我摧毁的原因所在。一旦我们接受了对信仰的批判性评估原则,那么还有什么事情能幸免呢?在逻辑</p>

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>种事物的科学性与其的内容或起源无关,却完全依赖于可对它进行检验的程序。波普尔的观点与你的一样,都起因于对“第一哲学”继续存在的否认,从而认为所有知识都是建立在一个变动的基础之上。但是,波普尔却坚持认为有一个清晰的标准(可证伪性,以及与此有关的其他特性),可以据此来实际区分出不同的理论或命题。他还以逼真性思想为依据,主张理论与事实的一致性。波普尔主义并不完全使我信服,但它却可提供你至今未能提供的东西,以及对与客观世界相对应的有效性宣称的区分手段——波普尔的确提供了这点。认为在语言的使用中具有被假定的论证模式只是问题的一个方面。我认为这一观点具有说服力,但这一论证模式在真实问题中是如何运作的呢?你提供的几乎所有材料都具有形式性,它们是对各种论证“水平”加以分类之类的东西。在讨论温奇、埃文斯-普利查德和毒药预言(poison oracle)时,你善于说服性地表明相对主义无法得到支持。但你没有指出——除非是我遗漏了——应当使用什么标准来评价特定的有效性宣称。我们怎样才能确切地显示出赞德对毒药预言的相信是错误的呢?</p> <p>这一类的问题与我对你的真理理论的忧虑有关。对你来说,真理关涉到关于客观世界的陈述被确保正确的方式。但什么能算做是可起这种确保作用的证据呢:由于你很</p>	<p>经验主义者对证实性原则的辩护之后,波普尔和你本人的策略——宣称你所强调的是程序而不是实体——几乎没有说服力。关于合理论证程序的理性仍然需要通过合理论证的程序来辩护。因而,与那些以某种“第一哲学”为基础的方法比起来,你的方法并没有显得更加有效地处理了相对主义问题。</p> <p>(b)真理不等于判断的可证实性。我认为,你的真理的话语理论目的是要表明,指定某一声称的真实性条件在逻辑上包含了对这一问题的解释:在论证中,为真实性条件得以满足这一主张辩护意味着什么。但是,理论实际假设了这一点,却没有论证它。不管是我——或者是一个不确定的未来的观察者团体——能为那一陈述带来多少支持性根据,都不能避免那一陈述仍为错误的可能性。不管波普尔的立场的困境有多大,仍然抹杀不了它承认这种可能性的价值,因为波普尔的确将我们可能发展出的调查方式区分成合理的调查者和符合客观实际的真理。</p> <p>(c)至于你所称的“实际话语”,情形也一样。总之,在有关物质世界方面,不管问题是什么——它们当然十分可怕,包含在为规范主张辩护中的困难更难以解决。但你对实际话语特性的讨论不比理论一经验话语更少些形式化。</p> <p>(d)你坚持在语言、合理性和不现实地设想出的理想谈话环境之间建立联系。我从未发现这令人信服。难道这不是那个不满足于内在批判的不确定性、怀疑哲学人类学、而又把它的</p>

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>少谈到可起参考作用的问题,我们在很大程度上对此一无所知。在这里显然需要你进一步发展你的观点。</p>	<p>希望系附于语言学之上的批判理论的最后喘息吗?把语言看成是可用语言并通过语言来完成的一切事情不是更合适吗?你曾经写道:我们的第一个句子明确地表达了达成普遍的和非强制性的共识的意图。为什么不說我们对另外一个人的赞许的手势承诺了一个人类的普遍团结?或许可对这一看法进一步扩展——能扩展到列维·施特劳斯从猫那里发出的同谋性的一瞥吗。</p> <p>(e)现在假定你的真理理论可以接受,那么由后实证主义科学哲学和相对主义的争论所产生出的全部主要问题仍然无法得到实质性解决。你在“真理”和陈述间做了区分,前者是论及达成论证共识方式的一个概念,后者就客观世界而言具有指导性。但是,一旦把“真理”变成一个程序概念,一个关于真理理论就不再阐述这样一些问题:一个人怎样找到证据,什么可算做证据,在什么意义上命题是可检验的。</p>
<p>3. 你在进化理论、认知发展心理学和合理建构方法之间所建立的关联对你的这一论题是明显不可或缺的。沟通理性不只是韦伯的理性。我承认你的主张,历史必须同进化理论分离开来,正如同经验心理学不同于对能力等级的重新建构一般。同时,我又有担心你对皮亚杰和科尔伯格的依赖程度,因为毕竟他们两人的观点都受到严厉的批评、攻击。你在个体认知中理性的发展与一个物种(species)的社会进化之间所发现的</p>	<p>3. 我永远也弄不明白你如何能这样自信而彻底地利用皮亚杰和科尔伯格。皮亚杰的成果尽管很辉煌,但其经验基础毕竟不可靠,尤其是它是由西方背景下总结出来的,在科尔伯格声称他的能力阶段论的普遍性背后,其研究基础至多也是粗糙的。的确,要说人类理性的最高成就再现了西方启蒙运动的最高理想,那至少有某种程度的可疑性!如果你重新由列维·施特劳斯出发,而不是皮亚杰,那么你一定得出完全不同的结论。你只是很粗率地讨论了列</p>

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>相似性显得太纯粹、整齐划一。我不无惊奇地看到,在你的书中,与口头文化中的神话有关的部分总共只有寥寥数页。如果你要论证口头文化——以及农耕文明——只是处于一个比西方或现代文化更低的合理性阶段,那么就肯定需要有一个更仔细的处理。</p>	<p>维·施特劳斯,这一事实使我更不舒服地感到你要选择那些初看起来很适合你的一般思想框架的理论。——好像只要指出它们是如何能够组合到一起就足以确认它们一样。总的说来,我认为社会理论转而反对进化论是一个健康的转变。进化理论总是难以摆脱种族中心主义,尤其难以摆脱欧洲中心主义。尽管你使用众多的限定条件(qualification)来避免正视进化概念,且你非常谨慎地考虑种族中心主义的内涵,但我并不完全确信你回避了它们。让我们沿着我上面提到的建议前行,并将你的论点与列维·施特劳斯——而不是皮亚杰——联系起来。有三个方面你视口头文化比文明社会低级,尤其是比现代西方社会低级。口头文化包含封闭的世界观,它未能区分开被你看做为合理性整体组分的三个“世界”,并建立在前传统(pre-conventional)规范基础之上。一种列维·施特劳斯式观点或许会有保留地承认这样一个分类。但它会认为它们所包含的生活形式在每一点上都像文明社会中的“热”(hot)文化所引入的生活形式同样“合理”。口头文化的构成者并不是那些仍然未经历到具启蒙作用的“学习过程”的个体。相反,书写和其他文字用具的引入是一个忘却过程,一个文化毁灭过程。我们在自然与文化间所做的区分消融了我们与自然间的亲密性,而这却是我们最富有的经验之一。最后,或许可以认为建立在争论和讨论基础上的规范不只是新型的传统。它们标志着传统——自古以来的使人心安的实践——就这样被破坏掉。</p>

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>4. 在我看来,你最大的造诣是对系统理论的批判性接受。你有力地强调了系统理论已被卷入到政治的技术化(technicization)中去,并证明那手段——目的思想的看似中立的应用有可能意识形态化。你对“作为意识形态的技术”的分析是你著作最光辉的部分之一。同时,你已清楚地表明,不能将系统理论以及与此有关的功能主义思想风格拒绝在外。因此,你在自己的工作中采用了一些系统理论的概念,且在这本书里,你进一步澄清了与生活世界现象的联系方式。尤其使我印象深刻的是你将系统和生活世界概念应用于现代性性质阐述中的方式。一些问题仍有些令我解,其中之一涉及权力。由于政体是依据目的合理性的特定制度化应用来界定,这似乎相当程度地缩小了权力概念的范围。那么,你将怎样把意识形态标准与今天的支配标准联系起来呢?——你先前似乎是在宽泛得多的意义上使用权力的。</p>	<p>4. 我不乐于接受你在系统和生活世界间所做的区分——正像我不乐于接受你早期著作中显著出现的对“劳动”和“互动”的区分一样。如果像你所说的那样,系统和生活世界的区分是方法论上的,那么它又是怎样在现代社会中还作为实质性的区分而存在呢?而且,你对系统理论的运用,对像指引媒介之类的概念的运用,似乎与作为历史构成者的个体和群体的积极斗争有些不符。在马克斯·韦伯那里强烈出现的历史的偶然性含义在你的著作中似乎缺失。你对“功能主义理性”持批评态度,但批评的不足。</p>
<p>5. 与先前相比,你更加把马克斯·韦伯的思想引入你的核心工作中。我发现你对韦伯的理性化概念改造和批判既使人着迷又引人注目。你已经指出,至少在一个特定的基本方面,在诊断我们今天所生活的世界时,韦伯的工作比马克思的工作更重要。同时,通过揭示韦伯对现代化分析的</p>	<p>5. 太偏重于韦伯!太忽视了马克思!任何像你这样如此程度地利用韦伯思想的人也很可能得出韦伯式结论——不管他们会做何种否认。你批评韦伯把理性化主要限制在目的合理性的扩张上,但你也被迫承认这一类型的合理性的确主宰着现代文化。你对当代社会运动的发源和可能未来的诊断十分类</p>

续 表

赞成者的批评	批评式的批评家
<p>局限性,你清楚地表明马克思所倡导的批判种类如何还能够继续存在。你的生活世界殖民化理论为分析作为现代社会特征的紧张关系和敌对的根源提供了一个新基础。同样,我担心你的分析导致出某种自相矛盾的结论。必须防御政治和经济指引媒介对生活世界的侵入。但是,如何能在不改变那些机制的情况下实现这一防御?我不能肯定你认为可能发生哪一类型的改变,以及你认为不管是哪一种可能性将如何对像过去所设想的那种社会主义理想产生影响。</p>	<p>似于韦伯的可能做法——只是你要谈及“反常”,并对社会变化的可能性持有一种更乐观的态度。我无法看出你乐观的理由。韦伯最终期望出现直接反对理性化盛行的抗议活动;且他期望它们普遍采取宗教复兴或最终被称为“反文化”运动的形式。但他并不相信它们会成功地使理性化的潮流及其压制性后果逆转。尽管你不得不谈论落空的有效性宣称以及生活世界的殖民化,我却不能看到你的分析产生出一个不同的实质性结论。</p>

让我在此重新回到我自己。哈贝马斯的工作产生了如此众多的问题——当然也会产生无数的其他事情,这一事实表明它的非凡智能与知识视野。《沟通行动理论》代表了一个令人敬畏的成就,在当前大部分的社会科学文献被人遗忘之后,它仍将被我们所有在社会理论领域工作的人作为一份资源来利用。

第十一章 文学与社会： 雷蒙德·威廉斯

斯诺 (C.P.Snow) 曾经断言，在自然科学与人文学科间已产生了一个断层，并由此而引发了一切争论风暴。但是，人们或许会说这种说法事实上打了折扣。就学院学科来说，在斯诺写其论点的时候，实际上就已存在三个相互隔离的宽广领域；在上述两种相互分离的知识构成者之外，还应加上社会科学。尽管社会科学的主导传统是仿效自然科学，社会学家中很少有人了解很多自然科学知识，或者很好地阅读过科学哲学文献。关注美学或文艺评论的人就更少了；告诉他们这与社会理论问题有某种关系只会引来轻蔑或不理解。现在，所有这些都改变了。社会理论变成了科学哲学与诗学会合的场所；同时，这一切改变了社会分析的特征与目标的新观念，且它们自身也为这些新观念所改变。

马克思主义者的著作也包含在这些改变之中，尽管讨论决不被马克思主义作者所主宰。当然，“马克思主义”包括各种不同的认识论上的、理论上的和实际中的观点。其中一些观点发源于知识分子学派 (intellectual school)，如与现象学或结构主义的引入有关的观点，它们先前在英国未有所闻。

无论如何，英国传统性地缺乏浓厚的马克思主义思想传统。以佩里·安德森 (Perry Anderson) 为主编的《新左派评论》的主要贡献是为马克思主义在英国的论争造就了一个高等论坛。在

安德森的领导下,《新左派评论》连续出版,阿尔都塞和那些充分受他影响的人赫然登场。虽然如此,该刊物无疑部分地起到了这样一份作用:使英国更直接地结合进欧洲大陆社会和政治理论的多样性之中。出于同样的原因,它又倾向于局限在一个无外界浸染的封闭圈子内,一些人对于驶入“巴黎的神秘”之中并不热衷。阿尔都塞的影响不仅为《新左派评论》所促进,而且还以不同的形式表达在吉登斯、赫斯特(Hirst)等人的著作中,E.P. 汤姆普森在《理论的贫困》一书中对此进行了猛烈的抨击。

当代的《新左派评论》的视野与风格不完全合乎一些“老一代”社会主义者的口味,他们都是与刊物的起源(由《大学与左派评论》和《新推理者》的合并)及其早期发展有关的人物。但一切都不带有宗派主义的辛辣。在与《新左派评论》的最初创立有关的“老一代人”中,雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)是最著名的人物之一,且仍然在该刊物上发表文章。其成果之一是《政治学与文化》一书,书中内容是威廉斯与编辑部的佩里·安德森、安东尼·巴尼特(Anthony Barnett)和弗兰西斯·穆尔赫恩(Francis Mulhern)三位成员之间的对话。在一段数月长的时间内,威廉斯与三位编辑进行了会见。会见是集体性的,但未指明这点,单独的问题也未指明。威廉斯的职业生涯轨迹是:从一个与威尔士相毗邻的潘迪(Pandy)工人阶级背景下进入剑桥大学耶稣学院。这是他个人的长期革命,在会见过程中,可明显看出他的著作与他的个人经验之间的关系有多么密切。在被迫面对他自己的传记和他自己的著作时,威廉斯并不试图把他的知识分子生涯强塞进一个新近建构的框架中,而是抱着对自己的成功稍感惊讶的坦率、谦虚的态度,承认他的著作各部分的重大局限性,并直率地谈到了影响他生活方向的偶然性因素。

威廉斯出生于一个与工党联系甚密的家庭,他从早年起就进入了社会主义者的圈子中,并持续到他作为一名大学生在剑桥学习之时。之后为第二次世界大战中断,此后又重新开始。威廉斯

与社会主义者的联系及他这方面的兴趣，并没有使他因以工人阶级孩子的身份进入剑桥而产生紧张与不和谐，相反，却为他提供了一份支持以避免从一种背景到另一种完全不同的背景的转变而产生的分裂经验。他的父母坚定地抱有（让孩子受）教育的愿望，且持之以恒地给予支持；剑桥的社会主义者俱乐部则提供了一个大学内的交友网络。

作为一个二战前的大学生，威廉斯加入了共产党，但他的意识中并不放弃改革主义的政治而支持积极的武装斗争。他称社会主义者俱乐部的气氛是一个“自信的文化”，在个人和政治意义上这对他都非常重要。大学里正式的事务格局未受影响，因为政治活动基本上与作为一个组织的大学相分离。它与60年代后期的气氛也迥然有别，这不仅因为在后一情形下存在激进学生与学术管理当局的冲突，而且因为在后一时期里在不同的左派团体间也存在严重的不和。

二战期间应召入伍后，威廉斯不再留在共产党内。他离党的方式没有计划性，他只是让他党的成员身份自行消失。在结束了战争生涯后——他服役于反坦克部队，并参加了诺曼底登陆——他又回到了剑桥，此时，他不再是这种“自信的文化”中的一个分子，这是一个醒悟和自我怀疑与狂热地追求学术工作并存的时期。

在那一时期，人们开始感到莱维斯（Leavis）的影响力，而他的某一观点强烈地吸引了威廉斯。从那一时期始，威廉斯开始专注于各种意义上的“文化”。在威廉斯看来，莱维斯观点的三种成分似乎远离了莱维斯立场而被借用到“文化政治学”的建构中。其一是，莱维斯攻击学院式文艺批评和当代新闻标准的激进性。另一种是实用（practical）评论的发现：威廉斯当时发现它是令人兴奋的，但后来他又支持一种更为保守的态度。与此同样重要的是莱维斯对教育意义的强调，对此威廉斯自然以他的方式予以解释，且与他自己的经验相一致。

不久以后，威廉斯获得了一份在牛津为工人教育联合会教授文学的工作。他发现这一工作有些令人气馁，但它还是直接影响了他的学术工作。他一直为成人教育授课，直至 1961 年他在剑桥谋得一个讲师职位。人们忍不住要说，剑桥总是要召回它自己的人。

《文化与社会》和《长期革命》两书使威廉斯成名，但第二本在很大程度上是第一本书的某些基本观点的扩展。每一本都进入了非常广泛的读者中，因此都有益于为它们所分析的长期革命。

在《文化与社会》中，威廉斯指出，走向他所称的“一个新的一般文化理论”既有可能也有必要。书中的主要话题是，在可识别的现代用法上，在工业革命时期，文化的思想和文化术语本身都在英国流通起来。威廉斯想努力表明，这一关系不是偶然的，他试图对作者们构成的思想进步序列做图解说明，其时间跨度是 19 世纪初到 20 世纪的中期。该书中引入了大量的其他“关键词”，他向人们表明，在工业革命时期它们开始被使用或出现了实质性的改变。这些词包括：“工业”、“民主”、“阶级”和“艺术”。他打算在附录中详细列出不于 60 个这样的词语，但经出版商的授意，出版时又去掉了附录。直到 20 年后的 1976 年，它才作为一本单独的书而出现，名为《关键词》。然而，威廉斯的《关键词》中的关键仍然是“文化”，在《文化与社会》和《长期革命》中，他认为它表达了两个相互联系的过程。术语的出现标志着承认了在道德和智力方面的特殊领域与工业主义这一新社会的驱动力之间的分离格局。

但文化概念的发展还提供了他所称的“人类上诉的法庭”，一个对工业生产经历的“缓和与恢复的选择”。他在《长期革命》中已清楚表明，文化的思想是对政治文化的反应，同时也是对经济文化的反应，更专门地是对民主理想的反应。他指出，在工业化与民主化之间没有轻易而明显的相关性。他认为，经济增长与

政治变迁已为此前的作者相当完好地记述下来，可是，这一记述又必须与“第三种革命”相联系，以及与经济和政治发展相联系的文化扩张，这是他在《长期革命》中要着手进行的分析。

该书同此前的那本一样，依照作者的意图引起了某种激烈论战。许多学者尤其反对威廉斯分析中的严格界定的“社会学”组分，它们在知识分子的或文学的文化与平民文化“感情结构”的关联中表达出来。

这一著作将“工业”，而不是“资本主义”置于文化的对立面上，且它或者未能足够地探索不同文化生活部分间的分离，或者未能恰当地将它们置入阶级分化的背景下。文化发展显得像一个独立而抽象的过程，这一强调在某些方面——但肯定不是全部——起因于这样一个假设：经济和政治变迁已相对完好地记载下来，剩下的问题是加上文化这第三个领域。

威廉斯随后的写作生涯相当多产，尽管在某一意义上他的写作主题跨度十分可观，但他的著作仍然很容易地被看成是由一个单一、全面的主题组成。他并没有背离他的目标：分析并促进朝向“参与式社会主义”的长期革命，以及发展与这一目标相对应的文化诊断和批判的方法。在《沟通》和他的关于电视业的书中，这一连续性表现得十分明显。他的小说与他对戏剧和文艺批评更专门化讨论与他的其他著述紧密关联。

当然，在威廉斯的小说中又一次再现了强烈的自传成分，但它们的主题并不只是描述个人的经历，它只是将这种经历与更广泛基础上的社会运动联系起来。在《长期革命》一书中，他抗议那种把工人阶级文化与少数“无产阶级小说”等同起来的做法，与此相同，在《接壤乡村》(Border Country)一书中，他也不想避免把工人阶级社区作为从世界上分离出去的封闭物加以说明的做法。这一小说有别于50年代的多数英国虚构作品的语调——人们不管好坏地从工人阶级的养育控制中逃离出来。他的作品更强调社区本身所发生的变化。威廉斯主要关注的是私人 and 公众之间

的转变、私人经历或感受与感情结构的交汇，并且他仍然努力于此。

他关于戏剧的作品也很杰出。还是一个大学生时，他就写了有关易卜生的长篇评论，后来，它的一部分又编入了《从易卜生到艾略特 (Eliot)》之中。早些时候，在易卜生失去了曾经拥有的一些确信之时，他也写出过威廉斯的那种感受，在易卜生那里，与绝望搏斗被视为个人的事情，威廉斯用了一段时间才设法全面认识到依据“社会的解放”思想来修正“个人的解放”观的需求。

他后来更清楚地认识到，由于这一原因（以及其他原因），书中所表达的立场具有“内在的不稳定性”。对布莱希特的发现使他改变了他的早期观点。威廉斯并不仅仅把布莱希特看成是“政治剧作家”。布莱希特拒绝认为舞台之外的事件是台上戏剧的未被解释的决定者，因此，他超越了自然主义戏剧的主要限制。可是，他不是在用政治学替代自然主义，而是使实际的戏剧性行动体现出以前的“外部”历史的存在。

在我看来，威廉斯作品中似乎有许多尚未解决的难题。其中人们尤其会提到他把文化作为关键概念的长期强调——他认为它能解开的问题环节比其他任何概念都多；还包括他的作品对英国的起源、英国历史和尤其出现在《关键词》中的一系列的“解释学问题”或语言、意义和方法论问题的显著关注。上述的两方面又可相提并论，通过确定文化概念，威廉斯能够为社会历史开创新的视野。《文化与社会》和《长期革命》是杰出的贡献，它们在当代的适用性远远没有枯竭。

同时，威廉斯赋予“文化”的核心地位被证明是一把双刃剑。我不认为他在随后的著述中能够圆满地解决由此而产生的困境。困境各种各样，但它们都起因于拔高“文化”观而贬低“社会”观以及他采用这一概念的保守主义背景，尽管他尽力想激进地利用它。甚至在《关键词》中，当讨论到“文化”的现代用法

起源时，威廉斯也低估了德语“文化”（Kulture）和德国浪漫主义对其起源的重要影响作用。他同意他的《新左派评论》批评者的意见，认为抱着英国思想独立于欧洲大陆而发展的观点来书写《文化与社会》是错误的。尽管如此，他继续以文化概念为核心进行写作。

德国浪漫主义与其英国的仰慕者或保守主义一端的对应者——直至且包括艾略特——将文化与工业或技术并置。为了使他们的思想激进化，威廉斯继续保持同样的并置。但是，正是这种极性（polarity）模糊了资本家积累过程中现代技术的建立，并且它使唯心主义与唯物主义以一种不受欢迎的方式相对抗。这与“文化”优先于“社会”的主张有很高程度的联系。正像许多社会主义者用来意指某种和谐的社会统一体一样，可对“社会”术语持正当的怀疑态度。但是，如果理解成既依存又斗争的相互关系的话，那么它就在威廉斯著述中所出现的“文化”与“工业”的极性间提供了一个本质性的调解。

部分地出于这一原因，威廉斯最持久的关注之物，即情感或感受的结构与个人日常经验的关系问题，仍然是难以捉摸的。在他的整个写作生涯中，他认为“我们正在寻找的总是整个组织所要表达的实际生活”，《长期革命》中表达了这一点。

日常经验既有连续性又有变化，现代时期的变化表现在语言变异上，如在《关键词》中所分析的内容。两个相互重叠的哲学传统似乎特别适宜于对这些事物的概念化，但就我所知，威廉斯一个也没引用。这两种哲学传统是解释学的现象学（hermeneutic phenomenology）和维特根斯坦的后期哲学。这些当代哲学形式所标志的最重要发展之一是它们都坚持认为，只有通过公共语言，个人的经验才能被自己认作为“自我”。它们都特别抵制私人经验与社会形成文化的二元论，而在我看来，威廉斯的分析似乎仍然以这种二元论为前提，尽管他可能十分坚持它们之间的相互联系。将这些哲学与如此频繁地被当成是现代思想主要特

征的“语言转化 (turn)”联系起来是错误的。因为二者都强调语言与实践的交织，后者是语言在“存在”或“可以说什么”中的“另外一面”。解释学哲学中也在很久以前就产生了一个问题，该问题也非常尖锐地为《关键词》和它所表现出的文化分析方式所拥有，它就是人类知识的历史特征问题。

如果威廉斯所描述的术语转化远远超出术语变化本身——如果它们是在整个意义体验框架内的变化——那么就没有明显的理由证明他对这种变化的分析可以与历史过程无关。人类知识的相对性问题不仅出现于解释学中，而且还出现于后库恩科学哲学中，它似乎是威廉斯事业的一个有机组成成分。《关键词》中完全没有遇到这种问题。

这些评论非常适合于威廉斯的著作，直到《马克思主义与文学》一书出现为止。这是一本比他此前所尝试的更为抽象和“理论化”的书，它以相当直接的方式深入探究了相对主义问题。

那一时期的马克思主义卷入了一系列的论争中。威廉斯在《马克思主义与文学》中论证道，在讲英语的世界里，马克思主义一度好像是“理论或教条的不变体系”，而文学也是“作品或作品性质 (kind) 的凝固体，它具有人所共知的一般性质与特征”。二者的联系能够得以考察，马克思主义可“应用于”文学之中。威廉斯不是这种意义上的“马克思主义者”，他后来称他早期写作时的观点是“激进的人民党主义 (popularem)”。

他论证道：可是，应将马克思主义看做是一个开放、灵活的思想传统，而不是独断的教条。同时，“文学”是什么也是成问题的。在这些变化面前，威廉斯变得相当敏感于他所谓的“相对主义的危险”，但他否认他已屈服于它。

他将他的立场看成是一种“文化唯物主义”，尽管这一研究表达了他思想的一个重大的转变，但新的威廉斯身上仍然保留了大量过去的东西，该书再次从文化概念着手，情感结构概念起着—个枢纽作用。但这一次语言被看成是以一种复杂的方式包含了

这些思想，且威廉斯试图将对意义的讨论与马克思主义的基础/上层建筑分析结合起来。他开始勾勒这样一种观点，它将语言和意义看成是“物质性的社会过程中的不可分割的成分，这一过程存在于所有时间里的生产和再生产之中”。我认为这一观念在本质上是正确的。可是，我不完全相信或是威廉斯在本书中能够成功地阐述它，或是它与他仍然支持的早期观点相容。

威廉斯注意到，一方面，“不存在自然的观看（seeing），因而，与真实间不可能存在一个无中介的直接接触”；但另一方面，“有必要取消一个绝对的唯物主义建立前提：即不管人们是否表明了它，自然世界都是存在的”。这听起来更有些类似于康德主义版本。我想威廉斯并不想赞成康德式立场。但由威廉斯的早期著作所引发的困境在《马克思主义与文学》中仍未得到解决，且的确在一定程度上变得混淆。

第十二章 汤姆·马歇尔： 国家与民主

汤姆·马歇尔（Tom Marshall）为人们所铭记的首要原因是他关于公民性（citizenship）的著名著作。马歇尔的经典著作《公民性与社会阶级》（1950）篇幅适度，在大约半个世纪的时间里，它一直对人们产生着影响。在书中，马歇尔描述了在阶级不平等的分裂性与公民权利的整合性之间的平衡。马歇尔并没有那么频繁地使用“民主”术语，但他对公民性发展的分析肯定可以看做是民主演变理论。

马歇尔观点的形成受到对马克思和马克思主义的批判性反应的强烈影响。马歇尔要维护改良式社会主义，而不是它大胆而猛烈的同胞：革命式共产主义。他还想表明，阶级斗争既不是社会变迁的主要动力，也不是政治改善的载体。与马克斯·韦伯一样，马歇尔承认阶级不平等是资本主义工业社会的一个内在要素。可是，在马歇尔看来，阶级分化只是这种社会的一个尺度。另一个尺度，即整合性，是在国家共同体（national community）中的普遍卷入。福利国家中产生了国家共同体的具体形式。“福利国家”一词最初是在二次世界大战期间形成的，其目的是要在内聚性和保护性的国家共同体与纳粹德国的“福利国家”之间作对比。新福利政策的实行是要将所有公民都作为更具包容性的国家秩序的一部分来看待，且在如此去做的时候，承认国家对那些以

某种方式被阻隔于有效的经济参与之外的人进行关心的责任。马歇尔认识到战争对于福利制度形成的影响作用，但又将它们置于一个更长期的演化背景下。不过他的公民权利理论同时是一个作为社会主义改革计划之实现的福利国家理论。

马歇尔对于马克思对阶级斗争解释的批判性反应是他的著作中的清晰、明确的特征。他对马克思关于民主说明的批判却不这么明显、清楚。马克思认识到民主的普遍性与资本主义社会的阶级分化特性相抵触。他可以将民主权利做狭窄化和局部化看待以保留他理论中的阶级优先性。在人口统计学体系中，人们只能在数年的时间里偶尔得到选举的权利：几乎没有或不存在民主参与。更重要的是，民主权利以两种方式受到局限。在马克思的时代，只有很少比例的英国人口具有选举权，他们是男性的中产阶级财产所有者。而且，政治权力对经济领域不会产生影响。作为纯粹“劳动力”的工人在进入工作场所时，牺牲了他或她对自己身体的所有控制。许多人认为马克思是非民主的或反民主的，可是，对他的原文宽容地阅读能够发现，他相信阶级革命是拓宽和加深民主化的手段。换句话说，真正普遍化的民主权利能够伴随某种形式的经济民主而来，后者具有马克思讨论巴黎公社时所指出的那种参与特性。

马歇尔有意无意地对民主化提出了一个不同于马克思的另一种解释。一方面，马歇尔比马克思更清楚地觉察到民主社会中公民或法律权利实质上的重要性。保证有效自由的法律可保护个体，使他们既免受国家骄横权力的侵害，又免受有组织的暴力或压制的侵害。

可是，在讨论经济权利时，马歇尔实际上又拾起了马克思的民主的局部性话题。马歇尔不是一个经济民主的支持者，但在他对公民性的整个分析背景下，可将他对福利权利的赞成理解成一个民主化理论。福利权利使马克思所诊断的民主“虚假”性更为彻底和深化。在与另外两种民主权利相结合时，福利权利为使公

民更完整、全部地整合进更广泛的社会秩序中提供了支持。公民不再只是抽象的选民，而是以一个具有物质需要的有血有肉之个体的面目出现。她或他期望社会能够满足那些被剥夺者或丧失能力的人的需要。

如果说马歇尔很少这样谈到“民主”的话，那是因为他著作的关注中心是福利体系和福利国家。在他的论点中，福利国家变成了民主化的一般性拓展的一部分。然而在他的著述中，政治上的民主机制一般被自然认可，而不是直接进行探索。

在马歇尔的写作时期，对几乎每一个人来说——包括支持者，也包括批评者——福利国家都将保持上升趋势。哈耶克(Hayek)被大多数人看做是一个古怪而边缘化的思想家；它一定会预见到后来所出现的新自由主义，但任何其他人几乎做梦都不会想到。当然，在过去的大约20年时间里，福利体系成了新自由右派持续攻击的目标。被马歇尔认为是将使处于不利地位的个人过上圆满而有益生活的一些社会政策和计划在新自由主义批评者看来正好产生相反的效果。这些批评抨击福利权利，认为它加剧了依赖和冷漠。在他们看来，福利国家远远不是确保下层社会在广泛的社会中有一个圆满的地位，它的结果之一是产生了一个被排斥在外的底层阶级。

马歇尔所想象的前景——如果它确实发生过的话——的落空不能完全归之于新自由主义。而是，新自由主义者为更广泛的变化提供了一个根据不足的解释，这些变化不仅影响福利设置，而且还影响现代社会的其他许多方面。马歇尔集中关注英国问题，他并未太多关心跨国事件或结构，但正是这些事件与结构才是我们必须关注的对象。由此才能解释今日福利国家所遇到的困难。马歇尔没有且也不能预测这些发展的某些方面。但是，他的著作也并没有把握当今民主关切的扩张，或者同一时期内民主所遇到的麻烦。

如同马歇尔关于公民性和福利国家的思想有其在英国的根源

一样，以所谓撒切尔主义形式存在的新自由主义，在某些方面也是如此。然而，以不同面目出现的新自由主义者的学说却影响到整个世界。同时，民主政治在全球范围内取得了某种进展，它不仅以共产主义败落的形式出现，而且以其他地方的独裁或军事政府衰退的形式出现。在自由民主主义的意义上，当今的民主化在某种程度上变成了一个全球过程。另一方面，在自由民主政治的核心地带，即西方资本主义国家中，自由民主制度似乎经历着与福利国家所经受的同样重大的压力与紧张。许多人开始不再信仰政治家、对政治几乎失去兴趣、无法认同现有政党。

在这一情形下，针对马歇尔著作的一般背景，大量问题提了出来：①应依据什么来解释民主化过程的全球性扩展呢？②民主政治的主要机制是什么呢？——民主政治等同于自由民主政治吗？③在民主政治的组织问题与福利国家所面临的问题之间存在着什么样的联系呢？

由于已提到过的原因，马歇尔并不真正探索自由民主政治的吸引力或局限性。可以肯定的是，他对两者都已意识到。他确信，要在没有民主主义议会制度的情况下，建立强大的福利体系将导致极权主义。马歇尔似乎并没有把自由民主政治的文化基础看成是明显存在问题的。但其他人却看到了这点。包括一些广泛吸取马歇尔关于公民性思想的学者。对这些作者来说，自由民主政治与其他政治秩序相比的优点是明显的；一个健全的自由民主制度的出现必然是一个长期过程。因为一个能正常发挥功能的自由民主政治要依赖于一个广泛的公民文化——并不只是马歇尔如此巧妙地分析的公民权利，而是一个更弥散性的政治文化，它有益于政治的成功更替和非强制性政府的存在。

这样一种民主观为当前民主化的扩展提供了一个理论基础，但它还表明，新近民主化的国家在建立一个功能良好的民主制度中会面临大量问题。我将称此立场为民主化的脆弱花朵理论。它将民主化与民族——国家背景下的自由民主政治等同起来。

依据民主化的脆弱花朵理论，如果自由民主政治制度扩展到许多国家中，那是因为自由民主政治明显优越于任何其他类型的政治体制。E.M. 福斯特（E.M. Forst）说道：可为民主政治欢呼两次，民主政治或许是不完美的，但它仍然优越于任何其他选择，且通过苏维埃共产主义的解体，任何人都可以看到这点。可是，民主植株的成长需要肥沃的条件。它需要几代人积下的土壤，且同其他脆弱的成长一样，它需要不断的养育。民主的脆弱花朵理论还是一个追寻理论：民主化要在亚洲、非洲、拉丁美洲等地取得成功的话，西方国家民主制度成功发展的条件就必须移入。由于民主是一个脆弱的花朵，这些条件就存在着问题：民主组织不可能相对突然地出现。

持这一观点的大多数人承认，在民主的公民发展与资本主义制度或市场制度的进展间存在一般关联性。市场本身不能产生或维系民主政治。它们是对民主政治的自然补充，因为它们培育了个人主义和选择自由，而即使市场化本身也不能产生出稳定的民主生活所必须的文化条件。

脆弱花朵理论非常简单，而又具直观吸引力。实际上，它既明确了民主扩展的意义，又清楚了民主成功的条件。尽管如此，对它保持某种谨慎仍是有益的。第一，似乎有这样一些历史情形，其中民主政治几乎在一夜间建立起来，但却相当稳定。德国和日本都曾是一个独裁国家，通过二战后战胜国的干涉，他们都在短时间内建立了自由民主制度。第二，为了解释民主政治的扩展，该理论假定了一些没有得到充分解释的事件——尤其包括苏维埃共产主义的衰落。尽管东欧国家有抗议活动，但苏联并非由于任何种类的“民主的不足”才招致崩溃的。第三，对于那些有良好的民主制度的国家里所遇到的自由民主政治问题，该理论并无启迪作用。自由民主政治在全球所取得的明显胜利伴随着一个劳损或衰败过程。为什么会如此呢？

不能否认自由民主政治的重要性。甚至那些或许曾轻视其意

义的政治上的左派，现在也承认了这点。可是，要探索它的性质和它当前的声望，我们所需要的或许不只是脆弱花朵视野。我将提出一种新理论以取而代之，可称它为强健植株理论。这不是一种民主的追寻理论。它把当前的民主化过程置于更宽广的变化背景下来考察，这一变化不仅横扫工业国家，而且横扫整个世界的大多数国家。这种观点并不将民主政治与自由民主简单地等同起来。自由民主制度的扩展可被理解成在它发生的核心地域，试图与它们妥协或向它们挑战的相同过程的一部分。

民主或许是这样一个强壮的植株，它能够实际扎根于先前曾相当贫瘠的土壤中；它不必须一个长期形成的公民文化，但却相当依赖于能够相当迅速地得以满足的其他结构条件。它总是易于受到伤害，但却比竞争中的其他政治体系或合法性具有更强大的内在力量。

我们将把民主化放置于若干很基本的社会变化背景之下。其中的第一个变化至今已为人熟知，至少在过去的数年中它已像民主一样被广泛争论，这就是全球化的影响。

第二个变化系列与全球化过程密切相关：它们与去传统化的影响有关联。在大约两个世纪里，现代化与传统出现了某种对立中的融合（effort-bargain）。启蒙运动哲学家们与传统作对；大量依赖科学技术的现代社会，其主导性冲动之一是对来自过去的固定遗产的克服。然而，现代性在较大程度上与传统相适应，反之亦然。在大规模设置的层次上，新型意识形态的创造中伴有大量的传统，包括各种宗教信仰和象征主义等。同样重要的是可被称作为基础结构传统——即日常生活传统——的持续。在性别、家庭、亲属、性及其他领域，传统发生了变化，但还是在 19 世纪和 20 世纪早期就得以重建。

当前的去传统化有两个主要根源：其一各种社会运动的影响。例如，女权运动积极活动，以对传统性的或被自然认可的妇女观或更一般性的性别身份观提出疑问。传统包含着所谓的“静

默的力量”；它在为行为提供指导方针之时排除了其他选择的可能。当传统中所潜存的问题被拿到公共领域时，不得不通过推论对它们进行辩护。传统的做事方式让位于对行动的积极激励（prompted）和争论过程。

全球化过程倾向于去传统化，因为它们将多种新近见到的世界和生活方式带到一起。任何坚持以传统方式做事的人不能不意识到其他许多新生活实践选择的存在。一个如此这般的文化大同主义并不必然使传统消失。几乎相反，传统经常被重新建构并获得新型动力。但它不能呈现为它曾有的形式。

去传统化的一个尤其重要的方面是原教旨主义的出现。在短短的几年里，我们已习惯于这种观点：在原教旨主义与民主政治间存在一种紧张性。的确，在政治极端主义、种族净化和武断的宗教教条外表下，各种原教旨主义或许是民主对话的首要敌人。马歇尔完全没有关注这一现象。这一点也不值得奇怪，因为原教旨主义的出现实际上是很新近的事，它反映了这里所讨论的全球变化。

尽管“原教旨主义”术语可追溯到世纪交替之时，只是在过去的20年里它才变得通用。当一个术语以一种前所未有的方式被普遍引入，或它的使用呈边缘化时，实质上总是表明一个新的社会现象的到来。原教旨主义可被理解成对激进的去传统化的反应，这是一种对现代性扩张的反应，也是一种把传统作为可信的且具自身固有真理主张的努力。在一个逐渐全球化的世界里，原教旨主义者试图“以传统的方式”来捍卫传统；在此过程中，它纯化传统——经常以一种侵犯性方式，同时又经常与全球化电子通讯新方式联系起来。

原教旨主义很复杂，我不想过于简化它。可是，总的说来，原教旨主义可以在任何有去传统化倾向的领域中出现。原教旨主义在本质上是一种为传统建立根据的手段，因而并不与宗教有特定的联系。在某种意义上，它是与工业资本主义文明的前提假设

进行真诚对话的观点。它提出的问题是：“我们能生活于一个毫无神圣可言的世界中吗？”原教旨主义并不总对他人构成危险性，但却容易变成这样。因为它意味着对对话的拒绝，它所辩护的传统拒绝与他人进行推论性契约。

影响当代世界的第三个变化群是逐渐高度化的社会反思性。这里的“反思性”是指积极吸纳作为去传统社会环境中不可或缺的、有各种来源的知识或信息。乌尔利茨·贝克（Ulrich Beck）公正地谈到我们生活中与去传统化的影响密切相关的命运的退却。例如，当社会角色相对固定时，大多数男人的命运是期望离开学校或学院，进入工作场所，直到 65 岁然后进入退休期。大多数妇女的生活预期是专心于家务，围绕孩子与家庭转，虽然还有相当比例的妇女一直从事于报酬性工作。生理特点不再是命运，性别也不再是命运。在大多数社会生活领域，不管是否富裕、有否特权，大多数人不得不出各种无法诉诸于过去传统的生活决定。他们必须在各种信息源和具可塑性的知识宣称背景下，以这样或那样的方式做出这种决定。

一个具有高度社会反思性的社会，其内部则充斥着各种类型的专家，但同时，专家们又四分五裂，这是一个积极卷入的世界，但它也令人迷惑且经常难以理解。

在这一系列变化发生的地方，后续产生了各种制度上的后果。如在社会和经济组织中，曾被韦伯等人看成是社会效率顶点的科层等级开始遭受攻击且失去效率。在一个命运正消退的世界里，一个反思性的公民不再情愿接受作为先前时期特征的各种劳动纪律。在韦伯看来那个无情过程，即屈从于不动声色的科层制统治，受到争议且易受攻击。那些似乎不可动摇的稳固设置一旦被突然置于疑问时就完全不再如此。科层等级的事实与意识开始让位于强调小规模场所和由下至上（bottom-up）的决策制定。

逐渐积极、反思的公民既需要民主化，同时又看透政治。政治独裁主义几乎没有消失，在世界的不同地方，它的确十分明显

地存在。然而，反对的压力也不断强大。独裁政体变得易受攻击；这同样的原因曾导致韦伯式科层意识变为社会恐龙。无疑是意识形态性因素在呼唤“顺应性”和社会卷入，但在人们不再受天数决定的地方，政治独裁主义也难以起有效的支配作用。其结果不一定是民主程度的提高。这样一种情形至少在某些背景下，可导致社会瓦解，任何有效的政府实质上都已不再可能。民主体系建立的后果是混合性的。全球化的进展将局部和地方性体系与绕过民族国家（national state）的事件与过程联系起来。许多影响人们生活的事件或者发生于民族——国家层次上，或者发生于日常生活中的社会、技术变化领域。注意到这些现象的不仅仅是政治学或社会学观察者。在某种程度上它们已成为所有人的常识，并成为他们自己对偶然事件的觉知与反应的一部分。在民主社会里政治兴趣的失去某种程度上反映了政治领导人所体验到的明显不适。要维系合法性，这些领导人就必须做出承诺，也必须保证他们对既存事件结构的控制或改变能力。但公民大众能相当清楚地看到，这些承诺很少有机会发挥效用。我不认为政治不满是这一局面能导致的惟一后果，也不认为国家政治领域将不可避免地完全失效。从更积极的一面来看，存在着“民主政治民主化”的可能性，它既许诺了多数人更高层次的卷入，也阐述了产生有效政治权力问题。

民主政治的民主化包含各种因素。它们包括对各种形式的政治庇护的攻击。腐败现象在世界各种不同的政治场合下的大量涌现并非出于偶然。腐败不一定是最近才出现事情，实际情况是，政治领域“社会透明度”的提高意味着曾经隐藏着的，或被认为是通常可接受的影响现在进入公众视野并遭到有效的谴责。民主政治的民主化还意味着权力的向下及向上传递。我们至今尚不知道这一传递倾向于采取哪种制度形式及它能否为人认识。现在的地方政府和超国家组织似乎都不符合要求。存在着这样一种真实的可能性：发展出各种可以提高地方决策水平的民主参与形式，

像许多“复兴的公民社会”的支持者所提议的那样。可是，在当今世界，地区和全球性事件经常直接联系起来。我们不得不探索出那些能把握住地方与全球新型关系的民主形式。

没有人知道由此下去将变得怎样。但最近关于民主的剧烈争论，包括提议那些曾被认为是在大规模社会中或者陈旧或者不可获得的民主组织形式，则显示出了议程的改变。很久以前，韦伯、熊皮特（Schumpeter）等人认为参与式民主在现代社会生活场合不切实际且无法实现而予以否定。但随着社会出现了一些新变化，尤其是权力的下移，参与民主的计划又重新被广泛讨论。在这有限的篇幅里，我不打算现在就讨论到的各种民主复兴计划，我只想提一下一种民主机制，我认为它在我已分析过的社会环境下特别重要。

不管一个人谈到的是自由民主制度或其他形式的民主，民主都包含两个部分分离的领域。其一是利益的表达。民主制度提供了各种利益表达的手段和有组织地表达这些利益的场所。但民主还意味着人们有说话的机会。换句话说，它意味着有对话的可能。自由民主制度直接提供了各种场景，从而使对话成为可能：在议会中、在代表大会中以及在其他公共媒体中。或许最近几年里最引人入胜的对自由民主机制解释的努力——它与审议式民主（deliberative democracy）观联系在一起，依赖于通过对话解决问题的思想。如同通常理解的那样，审议式民主远远不及哈贝马斯的理想谈话情形的思想。在实际对话情形下，经常是争论的问题不能被直接解决，但争论能使我们接受不同意见，因而可以成为一个强大的、宽容和抚慰的中介。

不能认为对话民主或其可能性仅仅局限于正式的民主参与场合。需要在许多局部的或更全球化的其他社会生活领域建立起对话民主机制。在某种程度上它也正在建立。

在此情形下，对话民主出现的背景再次成为上面分析过的彻底变化。甚至与三四十年前相比，我们现在生活于一个更激烈的

世界大同观的世界里。世界大同和差异性一直由于地理上的分割而存在着，直到比较近的时期里才出现改变。不同的群体、文化和地区在某些方面通过纯粹的地理分割而共存一起。在一个瞬间实现全球沟通的时代里，地理分割的含义和社会意义大部分失去。不同的群体与文化更直接地联系起来。各种类型的全球文化的渗透已成为远隔千山万水的人们所共有的日常经历的一个常规部分。

真正需要的新的沟通和符号交换的可能性因此而产生出来。同时，在对话与社会政治暴力的潜在可能之间的关系变得尤其紧张。原教旨主义带着它们完整的“纯净”传统的主张，很容易步入对话关系未能良好建立或者缺乏的空间。

在一切沟通接触的场合，沟通可沿两个可能的方向运行。一方面，我们知道，从全球外交文献中与从更私密的个人关系方面中都可以看出，沟通可以成为一种探索差异性的富有成效的手段。对他人的逐渐了解，不管他是个人、群体或文化，一个人就能更好地增加自知之明，更有效地与他人沟通并产生一个有效力的相互了解的圈子；另一方面，沟通圈子的退化产生了正好相反的效果：厌恶供养着厌恶，或更糟糕：憎恨供养着憎恨。不管是评价婚姻中的冲突或是各种宗教或种族群体间的暴力，重要的是认识到恨像爱一样并不取一个“固定的量值”。恶意的群体冲突，包括最极端的野蛮形式，可以发生于这样的场合，在那里，所涉及的群体或公社此前曾合理共存。在这里与个人生活做一比较并不是太大的奇想。在婚姻中，当关系恶化时，宽容与爱能变成彻底的恨。在感情关系文献中的一个令人清醒的发现是，起初使一个人吸引另一个人的东西（即特定的人格和行为特性），当关系变为消极沟通时，就很容易成为最被轻视或辱骂的对象。

对话民主机制跨越国界的形成是第一重要的事情。迄今为止，我们只能朦胧地预知这一机制的可能面目。“世界大同式民主”的拥护者，如戴维·赫尔德（David Held）论证道，议会制

度或代表大会 (congress) 可扩展到民族——国家之上，以便产生地区性的和国际性的立法机构 (assembly)，这一集会与联合国有直接的纽带关系。我们也许必须寻找某种比之更非正统化的对话模式，尽管我这里不准备继续追索这一问题。

在亚政治领域里至少存在着两个场所，其中对话民主化的机制变得重要或必须。在我们日常生活中，科学和技术的作用越来越普遍化。在西方社会中，科学与传统的关系令人感兴趣，却又较为混乱。从表面上看，科学和技术作为启蒙运动的主要起源，它们与传统存在着根本上的对立。但在一段很长的时间里，科学本身就是现代社会的一种传统。这就是说，科学在相当程度上与更广阔的世俗社会区隔离，科学家则相对独立于更广大的人口而从事验证他们发现的工作。随着社会变化的加速，以及技术革新在这一加速中所起的作用，这一隔离的屏障消失。科学不再为多数人认为是神圣的——好似它具有不容置疑的权威身份一样。在一个反思性社会世界，由于科学方法在本质上的怀疑性已展示人们面前，外行的人们就与科学和技术有更多的对话机会。他们不仅可以“反驳”科学，而且他们还常规性地加入到对它的发现中。

例如，被诊断为 HIV 阳性或患了艾滋病的人，某些时候就位于与他们的疾病有关的科学研究的前沿。他们并不只是接受“医生”所告诉他们的话，而是积极地探寻当前科学和技术知识的状况。他们不是等待长期的“常规”检测过程，而这却是一个更封闭的科学共同体通常所认可的。许多问题和难点产生于这一情形，包括各种形式的对贫困者和境况绝望者的商业剥削。但在这样一种对话机制下，就存在有更高民主的允诺——在那些产生科学知识的人和那些其生活受此知识影响的人之间创造一个建设性的对话机会。

对话民主产生的另外一个主要背景是私人生活，它存在于性联系、婚姻、家庭和朋友圈子中。所有这些社会行动领域都服从

于去传统化过程。去传统化的私人关系落入了被我称为是“纯净的关系”类别。纯净的关系是一个理想类型，实际行动场合只是或多或少地接近它。纯净的关系是这样一种关系，它由于本身的原因而存活着；它在原则上依赖于个体的完善和获得他人的积极信任。纯净关系必然是对话性的，因为它们并不利用传统的做事方式，或与他人的关系方式。

我们可以在各种私人生活背景下谈论对话民主的进步，我们将使这些背景满足特定的沟通条件。在有关私人生活或情感生活之治疗的文献中，这些条件是明显的。在良好关系的模式——如同治疗和自我帮助文献中所诊断的——和政治领域内正式民主的特征之间存在显著的相似性。简单地说，一个好的关系应符合这样的条件：在其中每一个人都承认其他人是独立和平等的；在其中问题的解决是通过讨论而实现，而不是通过压制或暴力；它是开放的和动态的，相应于每一个参与者的需要而变化；商谈与妥协是其核心。这些特性可以很恰当地被当做是民主政体的构成者，至少在审议民主中如此。

为民主欢呼两次——这一法则不仅适用于自由民主，而且适用于其他所有的实际或可能的民主化。民主不是万能药，它是一个促使人们与他人生活于一个相互沟通、相互尊重的环境下的手段。尽管它也许还不完善，但私人生活中的“情感民主”很可能像更公众化领域中的民主一样有意义。与对话民主化的其他背景一样，沟通与暴力间的紧张关系尤其重要，但却存在问题。我们仍不清楚的是对话民主将在多大程度上发展出来，以及在这些领域中，与一般性暴力相联系的原教旨主义是否能像在其他领域一样产生出来。

我现在已不知不觉地偏离了马歇尔的观点。我们能将这一讨论更令人满意地回到公民和福利国家问题上吗？毫无疑问，我们能够。人们经常谈到，由于全球化所起到的作用，马歇尔对公民权利的说明变得多余。在任何真正的意义上，成为一个公民就是

成为一个民族——国家的公民；而民族——国家正受到全球主义和地方主义双重力量的夹击。对我们来说，公民性不能准确地承担马歇尔想要它承担的分量，这是真实的；然而对民主政治民主化可能性的各种分析的确允许我们追踪马歇尔提出的主题，并在我们现在发现我的自身的场合下精心阐述它们。

把握福利国家所面对的问题和它可能的未来，对于评估马歇尔的长期知识遗产是根本性的。被马歇尔认为是福利制度的不朽方面现在看来已明显动摇。在若干方面，马歇尔的观点已经过时，但接受新自由主义者对福利国家的批判，将同把其所遇麻烦的起因归结为财政危机一样，都是错误的。对福利的依赖，至少在某些群体中和某些情形下，肯定是一个事实，而福利国家的财政紧张也十分明显。可是，我将严格依据我在本章中讨论的核心点，即社会变化，来看待当前福利制度所受到的重压。

马歇尔全力关注的福利制度产生于这样一个时期，其时，大多数社会生活方式比当今更稳定，而生活也一直沿着命定的轨迹向前延伸。因此，福利系统建立的前提假设是，政府能确保人们不陷入各种被看成是与自然风险同类的风险中。一个人可以是穷人或变得贫穷、可以生病、残疾或离异，而政府则可介入以保护受此危险影响的人。在今天这更活跃、反思而又动荡不安的世界里，这些作用并没有以它们曾有过的方式产生作用。例如，离婚现在并不是某种只影响少数人的事情，它也不只降临到个人头上。问题并不单是——甚至主要是——如何为福利制度提供资金，而是如何重新安排那些制度以使它们与我们大多数人现在正进行的远为活跃的、反思性的生活吻合。现在必须做的是将关于公民性的新思想与对民主政治及其可能性的重新评价结合起来。

第十三章 勇敢的新世界： 新政治背景

我的主题是这样—一个世界，它出其不意地出现于我们面前。这是一个制造了不确定性的世界，生活总是一件冒险的事情。被制造的不确定性在我们生活中的闯入并不意味着我们的存在比以往更具风险性，在个人或集体层次上都是如此。实际情况是，风险的来源和范围发生了变化。不确定性的产生是人类干涉自然、干涉社会生活环境的结果。不确定性（以及机遇）在很大程度上是新近产生的。无法用古老的药方治疗它们，我们今天的可能反应是不断提高对它们的把握程度（一个无穷过程），同样也是“对危险的控制”与“补救”。

被制造的不确定性程度加深是现代制度长期发展的结果。但它们还受到一系列变化的加速，这些变化在过去 40 或 50 年的时间里改变了社会（和自然）。如果我们要把握当今政治生活变化的背景，查明这些变化是必不可少的。三方面的变化尤其重要。它们是在前面一章中讨论的全球化、去传统化和社会反思性的强化。它们有助于解释社会主义的衰落等事情。在苏维埃共产主义（东方）和凯恩斯“福利和解方案”（welfare compromise）的形式下，社会主义的运作状况尚好，此时大多数的风险是外部的（而不是被制造的），而全球化和社会反思的程度相对较低。当情况发生变化时，社会主义或者瓦解或者转为防御——它肯定不再

是“历史”的先驱。

社会主义的建立基础是社会生活的控制论模型，它有力地反映了本书其他部分提到的启蒙运动思想。依据控制论模型，通过服从于指令性智能（被以不同方式理解的政府），一个系统（在社会主义情形下是经济）能够得以最优化地组织。但尽管这一体系能够在更一致的系统中——在这一情形下是低反思性的社会，其生活方式相当固定——合理有效地运作，但在更复杂的系统中却无法做到这一点。

复杂系统的一致性有赖于大量的低层次上的输入（由各种各样的局部价格、市场环境下的生产与消费决策来提供）。人的大脑很可能也以这种方式工作。曾经认为大脑是一个控制系统，大脑皮质负责把中枢神经系统整合为一个整体。可是现在的理论更强调低层次输入在产生有效神经整合时的重要性。

仅仅与几年前相比，现在认为社会主义处于严重的困境中已无甚争议。我认为，更反常规的是我要做出的第二个论断：保守主义面临着同样一个深远的问题。但保守主义没有沿着社会主义分裂的尾迹而在全世界取得胜利，那又如何能够如此呢？在这里，我们必须将保守主义与右翼区分开来。当今被理解为“右翼”的是新自由主义，它与保守主义的联系至多也是微弱的。如果说保守主义意味着什么的话，那么它的含义便是保存的愿望，尤其是将传统作为“由过去继承来的智慧”而保存。在这一（很基本）的意义上，新自由主义不是保守派。相反，通过不断市场扩张的激发，它引发了激进的变化过程。荒诞的是，这里的右翼变得激进，而左派却主要寻求保存——如努力保护福利国家的残余。

在后传统主义社会中，对传统的保护不能维持它曾具有的意义，那时它是相对非反思性的对过去的保存。以传统的方式对传统辩护就变成了原教旨主义，后者的观点太教条以至于无法作为保守主义的建立依据——保守主义将社会和谐（或“一个国家”）的达成看成是它主要的目标之一。

新自由主义内部也出现了矛盾，且它越来越清晰。一方面，新自由主义敌视传统——且它也的确通过对市场力量和激进个人主义的促进——而成为在各地横扫传统的主要力量之一；另一方面，在国家、宗教、性别和家庭领域，它又依赖于传统的延续来为自己提供合法性和与保守主义的联系。由于没有适当的理论原理，它在这些领域对传统的维护通常采取原教旨主义的形式。关于“家庭”价值的争论可作为一个很好的例子。一般认为自由个人主义盛行于市场领域——且市场的范围被极大地拓展。可是，市场社会的大规模膨胀却是影响家庭生活的分裂性力量的主要促进因素，对于这些分裂力量，以原教主义面目出现的新自由主义做出了诊断并激烈地反对。这的确是一个不牢固的混合。如果说社会主义和保守主义已经解体，而新自由主义却又是荒诞的，那么，人们因而要以弗兰西斯·福库亚玛（Francis Fukuyama）的方式转向自由主义本身（资本主义加上自由民主政治，但却完全失去右翼原教旨主义）吗？我不这样认为，我这里将简要地陈述一下原因，在随后部分将进行详细阐述。资本主义的不断扩张不仅在全球的资源方面受到环境的限制，而且也受到以被制造出的不确定性的形式表现出的现代性的限制；基于选举政党体系的自由民主政治在民族—国家的层次上运作，在一个全球化的世界里，它不能很好地满足反思性公民的要求；资本主义与自由民主政治的结合只为社会团结提供了有限的手段。

所有这些足够清晰地揭示了被认可的政治意识形态的枯竭。难道我们因此就应像某些后现代社会者所说的那样，认为启蒙运动本身已经衰竭，而我们不得不或多或少地将世界连同它的暴行与局限一同接受？肯定不是的。我们现在需要的是某种“新的中世纪精神”，在比我们自己更大的力量面前，对（我们）无力的承认。我们生活在一个被根本性破坏的世界里，它需要根本性的补救。可是，我们要面对非常真实而困难的问题：在人为风险的扩张中得以例证的知识与控制间的成问题的关系。政治激进主义

不再像社会主义那样把自身嵌入到被抛弃的过去和被人道地构想出的未来之间。但它肯定不满足于新自由式激进主义——由于市场力量的任意作用而走向对过去的放弃。激进政治的可能性与必要性并没有随着对其他所有事物的抛弃而消失，而是，这样的政治只能与左派的通常取向大致一致。它必须应对一个遇到了现代性限制的世界。

一种可以被称为是“哲学的保守主义”——一种强调保护、保存和团结的哲学——又成了今天新的政治激进主义的关联物。哲学保守主义长期强调的主导性观点，即生活在非理想化之中，在这里可以加以激进地利用。一个激进的政治计划——它从根本上看待事物——必须认识到，在面对被制造的风险时，不能采取比之更有甚的方式，不能以牺牲对现在或过去的保护为代价来对未来进行无休止的探索。

它们正是那最强烈地声称要继承左派激进主义衣钵——绿色运动——的政治力量的主题，这不是偶然的。由于这一声称，在生态学思想，尤其包括“深度生态”（deep ecology）与哲学保守主义间相当明显的亲和关系变得模糊。两者都强调保存、重建和补救。可是，绿色政治成了“自然主义谬误”（naturalistic fallacy）的牺牲品并被它自身的原教旨主义所尾随。换句话说，它要依赖于向自然的回归，而自然却不再存在。我们不再能以传统的方式捍卫传统，我们更不再以自然的方式捍卫自然。但它们却相当经常地需要捍卫。

一个激进政治框架

我们与自然——或不再是自然的那种东西——的关系是现代制度维度之一，这一关系尤其与工业、科学和技术的影响有关。尽管存在着这一密切的关系，我们还是可以将工业化的后果与资本主义那部分独立的影响区分开来。在这里，资本主义被定

义成经济活动中的竞争性市场体系，在该体系中，物品与劳动力已成为商品。如果社会主义这一对抗性力量不再犀利，资本主义体系一定能取得支配地位而不受挑战吗？我不认为这样。未受到限制的资本主义市场仍然具有许多令人不快的结果，社会主义者早已指出了它们，这包括经济需要对其他所有事务的支配地位、普遍的商品化和财富与收入的两极分化。对这些趋势的批判肯定仍然同过去一样重要，只是它们现在不能再由社会主义的控制论模型有效地产生出来。

政治和行政权力并非直接起源于对生产资料的控制，不管马克思在这个问题上会怎样认为。与政治独裁主义立场相反的是民主政治，在这一时刻它是一个受人喜爱的术语，现在谁不是民主主义者呢？可问题是，我们究竟该如何理解民主。因为在自由民主体制似乎到处传播之时，我们发现这些体制在它们发源的社会中却承受过度的紧张。

与民主问题或类似问题密切联系的是现代社会秩序的更深层维度：对暴力方式的控制。暴力使用问题不是传统政治理论的一个普通部分，不管它们是左派的、右派的还是自由主义的政治理论。但在像当前社会那样许多不同的文化碰撞、接触的地方，原教旨主义的冲突变成了一个被严重关注的问题。

在已有评论的基础上，我要提出一个建构激进政治的六要点框架，它吸取了哲学保守主义思想，但又保留了一些至今仍与社会主义思想有关的核心价值。我并不自称在细节上发展了它们中的任何一方，那需要或是充分证明它们的正确性，或是充实它们的政治意义。

①应当关注受破坏团结的修复，某些时候这或许意味着对传统的选择性保存或甚至再创造。这一法则适用于所有层次，它将个人行动不仅与群体甚或国家联系起来，而且还与更全球化的系统联系起来。重要的不是通过它来理解在左派某些领域如此流行的市民社会复兴的观点。当居于个人与国家之间的“市民社会”

概念应用于当前社会状况时，令人怀疑。其原因我现在还不想谈起。今天我们应当更多地谈论重新安排了的个人与集体生活状况，产生了各种社会解体形式是肯定的，但也为团结的产生提供了新基础。

我们的一个起点是对当今社会个人主义性质的适当评价。新自由主义更强调个人主义的重要性，将它与社会主义理论中不光彩的“集体主义”相对照。可是，新自由主义者通过“个人主义”来理解市场中自我追求利益最大化的行为。在我看来，对于更应将什么设想成社会反思性扩张来说，这是一个错误的解释方式。

在一个高度反思性的世界里，个人必须获得某一程度的行动自主性以作为存活下来和进行生活的条件；但自主性与利己主义并不等同，前者意味着互惠性和相互依存。重建社会团结问题因而不应该被看成是围绕着利己主义式的市场世界而对社会凝聚力的一种保护。应将它理解成各种社会生活领域——也包括经济领域——内自主性与相互依存性的一种调和。

作为一个例证，可考察家庭领域这个去传统化快速发生的主要舞台。新自由主义者已很彻底地表达了对影响到家庭的解体化趋势的关注。但那种认为能够直接出现“传统家庭价值”复归的看法并不现实。因为一方面，据最近的研究我们知道，现代时期早期的家庭生活常常具有一个相当显著的黑暗面，包括对儿童的身体虐待和性虐待，以及丈夫对妻子的身体暴力；另一方面，妇女和儿童都不太可能放弃她们已经取得的权利，而在妇女那里还伴随有她们在报酬性劳动中的普遍卷入。

这里再一次表现出并不存在真正的历史先例，因此我们不知道以这种方式能使家庭生活多大程度上得以有效重建，以便对自主性与团结加以平衡。然而，可使这一目标实现的某些手段已变得十分清楚。在去传统化的社会里，团结性的增加有赖于一种叫做积极的信任的东西，以及个人与社会的对他人的责任性的更

新。积极的信任必须经由努力而争取，而不是来自于对已确定的社会地位或性别角色的占有。积极的信任以自主性为前提而不是与之相对，它是社会团结的强大源泉，因为服从是自由给予的，而不是通过传统的约束而强加的。

在家庭生活的背景下，积极的信任包括对另外一个人或其他人承担义务，这一义务还意味着对它们的跨越时间性遵守的认可。由于家庭义务与职责是以积极的信任为基础的，它们的加强似乎完全不会与所有工业社会中都出现的家庭形式的多样性不相容。高分居率与离婚率很可能终止于此，但人们能看到多种使社会团结丰富而不是破坏的方式。例如，对儿童权利和第一重要性的认可与对他们的责任心一起，可以真正强化在我们周围的那些在继父母与他们各自携带的孩子间的新型血缘纽带。重新结合的家庭会带来一个丰富的新亲属联结的纽带，它几乎类似于前现代那扩展性的亲属群体。

②我们应当承认我将称为是生活政治的东西向正式的和较少传统性的政治秩序领域的不断集中。左派政治观点永远与解放观紧密联系。解放意味着自由，或更正确的是各种各样的自由：从对传统的独裁控制中解脱出来的自由，从独裁权力和强制性物质剥夺中解放出来的自由。解放政治是生活机会的政治，因而它以创造自主行动为核心。就这样，它仍然是激进政治纲领（programme）的关键。可是，今天又有一系列的关切加入进来，它们来自于先前分析过的变化：在全球化的、世界意义的秩序背景下，传统与自然的变迁。生活政治不是生活机会的政治，而是生活方式的政治。它牵涉到有关这样一些问题的争论与斗争：在一个我们或是习惯于用自然或是传统来确定事物而现在则要靠人们决策的世界里，作为个人和集体性人类的我们应怎样生存？

生活政治包括生态问题和生态困境，但认为它们与更宽广的身份问题和生活方式选择问题——包括女权主义所提出的一些关

键问题——相联系。把生活政治仅仅看成是对更富裕者的关切是一个基本错误。事实上，在某些方面正好相反。一些最贫穷的群体最严重地遇到去传统化问题。因此，妇女正大量地离开婚姻并寻求重塑她们的生活——在西方国家，由妇女主动结束婚姻的比例越来越高，这是一个具有重大意义的广泛变化。可是，许多人又变成了“新贫者”的一部分，尤其是当她们是单亲家长时。由于经济失败，她们也被呼吁要拥有一种新型的家庭生活与亲属关系。

生活政治的出现有助于人们解释为什么某些类型的问题——如堕胎——如此显著地出现于政治议程中，但生活政治还冲击着更“标准”的领域，如工作、就业和失业。同众多的其他社会生活领域一样，直到最近之前，工作对于人们来说还是一个命定之事。大多数男人在他们生活的较年轻阶段进入工作，然后一直工作到退休年龄为止。大多数妇女则与此互补，她们的前景是囿于家庭之中。与此“命运”抗争的首要因素是推动力的解放。工会运动如此，它以男人为主导，在体力工人中得到最有力的发展。体力工人比任何其他人的工作环境都更为固定，都更缺少行动的自主性。早期的女权运动也是如此。

当前，甚至在那些剥夺程度更高的群体中，报酬性工作和家务都不再按命定方式濒临人们（失业常常更是如此，真是违背人们意愿）。存在一个广泛的反思性知觉，人们所认为的“工作”已获得一个比它通常远为宽泛的定义，且它是一个有问题的、争论性的概念。在阶级结构发生变化的情况下，现在很少有人自动追随他们父母的职业或同一类工作团体所特有的职业。甚至——人们或许说尤其是——在劳动力市场收缩背景下，已经清晰的是，人们需要做出这样的决定，确定这样优先权，它们不只是关于努力得到某一份工作而不是另外一份，而是关于与其他生活价值相比，工作应具有一种什么样地位。

③与社会反思性的产生相结合，积极的信任蕴含着一种已于

今天突显出来的多产政治 (generative politics) 思想。多产政治存在于这样一个空间中，它将国家与整个社会中的反思动员联系起来。由于已讨论过的原因，国家只能在有限程度上发挥一个控制性智能的作用。然而新自由主义及其政府最小化思想的局限性已经十分明显。多产政治是这样一种政治，在整个社会关注和社会目标的背景下，它寻求允许个人和群体来发动事件，而不是使事件降临到他们头上。

多产政治的含义如下：

第一，力图通过提供社会动员或参与的条件来取得期望的结果（然而，这一用语涵盖了一系列的困难问题）；

第二，产生这样一种政治环境，在其中，不管是在这种政治制度下，还是在其他相联系的代理机构中，积极的信任都能够建立和维持；

第三，将自主权给予那些受特定政纲 (program) 或政治影响的人，并实际上以发展多种背景下的自主性为目标；

第四，鼓励行动中伦理原则的发展，抵制（以某些面目出现的）社会主义对伦理的冷漠态度，但也抵制市场原则与独裁主义那令人不快的新自由主义式结合；

第五，使政治权力分散化。分散化是产生政治效力的条件，因为后者需要自下而上的信息流动和对自主性的认可。可是，在分散化的权力与政治核心之间的推力与拉力不是一个零 (zero-sum) 和游戏，分散化可提高核心的权威，它或者由于政治上的交换作用，或者是因为更高合法性的产生。

多产政治是对政治领域中的政治的捍卫，但它没有使自身处于旧有的政府与市场的对立中。它的工作机制是：为更广泛社会秩序下的个人与群体的生活的政治决策提供物质条件和组织框架。这种政治有赖于积极信任的建立，包括在政府机构和和相关联的代理机构中。外观情形或许正相反，在今天，多产政治是解决贫困与社会排斥问题的有效手段。

多产政治不是一副万能药。政府的变动性，以及整个个人或多少地生活在与国家和政府机构相同的“推论空间中”这一事实，产生了重大的新型政治困境和矛盾。例如，在国家政体只成为个人生活参照点之一时，许多人就有可能不是经常“收听”政治领域所发生的事情，尽管他们在内心会在一个比从前更坚定的基础上与其保持“接触”。“关掉收听”或许表达了对政治家滑稽行为的厌恶，但它还会伴随着另外一个结果，即对于本人认为会随后出现的问题的特别的警觉。在这里信任或许会令人不安地与冷嘲热讽结合起来、混杂一起。

④在一个全球化的、反思性的社会秩序下，自由民主政治的缺陷表明，还需要促进更激进的民主化。我这里要重申对话民主的重要性。在今天文献中所争论的许多民主形式与民主方面中，可以区别出两个主要的民主秩序领域。一方面，民主是表达利益的手段；另一方面，它是产生这样一种公众舞台的方式，在其中所争论的问题原则上能够通过对话得以解决，或至少是被处理，而不是用预先确定的权力来实现它。虽然第一方面可能得到最大的关注，但第二方面至少同样重要。

对话民主范围的扩大将构成我在先前章节中称为民主政治的民主化过程的一部分（尽管不是惟一的部分）。既然社会反思性水平仍然相当低下，政治合法性也就在某一实质性方面继续依赖传统象征体系和先在性做事方式。所有的特权（patronage）和腐败不仅能够继续存在，而且在政治领导阶层内，它们已变成公认的程式。可是，在更具反思性的秩序下（在这里，如果人们愿意，他们还可以自由地、不同程度地无视正式政治舞台），这些做法就倾向于为人们质疑。

更加透明的政府有助于民主政治的民主化，但这一现象扩展到的是政治领域之外的区域。人们指出，在国家舞台之外，对话民主可以在三种主要背景下得以提高。在个人生活领域——亲子关系、性关系、朋友关系——对话民主已发展到这种程度：这些

关系是通过对话而非其间的权力调节的。我所称的情感民主依赖于先前提到的自主与团结的整合。它的前提假设是，在私人关系的发展中，积极信任的动员和维系是通过讨论和交流看法而实现的，而不是通过这种或那种的独断权力的运用。

因此，父母的权威不再是“给定的”，这对他们和他们的孩子来说都是一个生活事实；它将变得更加依赖于双方的协商。情感民主只要能够出现，它就将对于促进正式的公众民主具有重大意义。对于自己的感情构成理解良好的人，也能够与他人进行有效的私人层次上的沟通；这样的人很可能会胜任广泛的公民任务与责任。

对话民主还可通过自助团体和社会运动而运作起来。这些运动和团体表明了当今的局部与全球社会行动的反思性的提高，且它们又促进了这一提高。在当今社会，属于自助团体的人要远远超过政党成员。社会运动与自助团体的民主性在很大程度上来自于他们在与自身有关的问题上开辟了公共对话的空间。它们可以强行进入先前未有讨论，而只通过传统的惯例进行安排的社会行为领域。它们有助于对“官方”定义的事情进行争论；女权主义、生态运动与和平运动同各种各样的自助团体一样都取得了这一成果。

有一些这样的运动和团体已具有内在的全球性，因此，它们能够有助于对话民主的广泛传播。既然世界政府（world government）的思想令人难以置信，对话民主就具备了重要的核心地位。它的运作不仅凭借国家和国际中介机构，而且还凭借其他各种各样的团体聚集。在一个很长时期内，对待全球层次上民主化的影响是依据传统的国际关系理论来看待的。国际舞台被认为高于民族与国家。在这一思想中，民主化将意味着自由民主制度在更大程度上的建构。换句话说，与政府相关的“虚空的”或“无政府”领域必将得以填充。当然，这种观点并没变得不切题，但在全球化与反思性如此深刻地纠缠之处，它的重要性看起来更

有限。因为许多促使全球化的联系并不流经民族与国家，而是很大程度地绕过它。

⑤我们应当对福利国家进行更基本的再思考。在许多国家，社会主义意识形态的残留已经集中到保护福利国家制度、防止新自由主义的攻击上。至少有一本书已借用哲学保守主义来捍卫福利制度——认为它有一个已被证明的成就记录并经受了“时间的检验”。而福利国家非常基本的方面的确应当保存以防止缩减（cut-back）或私有化的破坏。例如，就信任和团结而言，福利措施或服务十分经常地体现为承诺，而如果引入一个更加市场化的“经营”取向，那么这些承诺很容易遭到侵蚀。

然而，福利国家是在已显著改变的社会环境下，作为一种“阶级妥协”或“位置安排”而形成的；它的保障体系更多的是用以对付外在的环境，而非被制造的风险。福利国家的一些主要的问题现已清晰地识别，这部分是由于新自由主义批判的结果。不管是在防止贫困中还是在实现大规模的收入或财富再分配中，福利国家都并非完全有效。与它联系一起的是一个暗含的传统性别角色模型，它假定男性在报酬性劳动中的参与，而认为没有男性来养家糊口的家庭是“二等的”。像所有的科层组织一样，福利国家的科层组织容易僵化和非人格化；而某些方面对福利的依赖很可能是真实的现象，而不只是新自由主义的杜撰。最后，在二战后时间，当长期高失业率似乎不可能下降之时，福利国家得到巩固。

福利制度的重建是一个复杂的问题，在有限的篇幅内，我不能自称对它有一个充分的讨论。可是，对福利国家进行根本性的再思考很可能需要理清它的关键部分。今天迫切需要一个新的安排，但它不再能采取自上而下的利益分配形式。福利措施的目标是消除阶级社会所最终残留的两极分化，它们必须是促动性（empowering）的，而不仅仅是“分配”。它们必须在家庭和更广泛的公民文化层次上关注早先提到的那一社会团结的重建。这一

安排就必须对性别给予应有的关注，而不只是关注阶级。

被制造风险的应对为福利国家的改革带来了一整套的新问题——且同常规情形一样，也带来了机遇。在这里，人们应当依照积极性福利模型来思考重建问题。福利国家是以保护人们预防“偶然的”不幸的方式成长起来的——当然，在不幸发生后，社会保障在本质上也是采取同样做法。作为对比，积极性福利把强调的重点更大地放在对生活——政治措施的调动上，它再一次把目标瞄向自主性与个人、集体责任的关联上。

保健（health care）领域可以作为一个例子，现在它已深深地陷入国家财政困境中。保健体系的建立基础仍然主要是对疾病的事后应付。对于该系统遭受批评的一个通常反应是更加强预防性医药，这无疑正确而恰当的。可是，更为意义深远的是这种建议：我们应当放弃所谓的健康与疾病的生物医学模型，而更加强调整体性，尤其是强调健康与环境保持、保护之间的联系。这一途径包含着对积极性健康与局部和全球的生活方式变化之间关系的新的意识。减少生态毒性（ecotoxicity）——它需要集体行动，也需要新型个人责任——将是一个比当前健康保障体系的任何努力具有更深远意义的保健措施。

⑥由于已给出的原因，一个激进政治计划必须准备面对人类事务中的暴力作用。我把这个问题留到最后完全不意味着它不重要。依据公认的政治理论，它仍然是最难解决的困难之一。社会主义和自由主义都未确立恰当的视野与概念以产生一个有关暴力的标准政治理论；而右派思想则倾向于把暴力看成是一个人类生活的必需品和地方特征。

这一题目很大。暴力作用毕竟是跨越从男性对妇女的暴力经由偶然街头暴力到大规模的战争的整个系列。有没有能将这些情形联系起来因而适宜于建构平息理论的线索呢？我认为有，它将我们带回到原教旨主义和对话民主的主题上。

在任何社会情形下，只存在有限数量的处理价值冲突的方

式。一种是通过空间上的分离；如果与潜在的冲突者或敌对性文化很少或没有接触，自然就可以共存。更为积极的方式是退出。一个人或团体若不能与另外一个共处，只需脱身或离开即可，如离婚。

处理个人或文化差异问题的第三种办法是对话（见第2章）。在这里价值冲突原则上可以在肯定性的标记下运作，这样的标记可以是增强了的沟通和自我理解的手段。对他人的理解可更好地促进对自我或自身文化的进一步了解，因而可进一步促进相互理解解和互惠性。最后，价值冲突可使用武力或暴力来解决。

在我们现在生活的全球化社会中，这四种选择中的前两种急剧减少。没有哪一种文化、国家或大团体能很成功地孤立于全球化的世界秩序之外；尽管在某些情形下个人可以选择退出，但更大的社会实体却无法做到这点。

因此，沿着可能的原教旨主义边缘展开的对话和暴力之间的关系，今天对我们来说就变得尤其尖锐和紧张。选择的减少是危险的，但它还提供了希望的源泉。因为我们知道，某些时候对话可替代暴力，且我们知道这既可以发生于私人生活中，也可发生于大得多的社会场景中。男人对待他们伴侣的暴力行为，或者对待妇女总体的“性别原教旨主义”态度至少在个人的情形下能够通过进一步的自我了解与沟通而改变。文化团体与国家间的对话既是直接针对原教旨主义教条的力量，也是以会谈取代军事力量的手段。

黑暗面很明显。暴力显然经常来自于利益冲突与权力争夺；因而，存在着一些严格的物质性条件，对于它们必须加以改变以抗争和减少暴力。进一步看，如果没有暴力的小规模或大规模爆发的话，在当今社会中或各社会间的由于分散而产生的离心力也会太大而难于对付。然而，我已探索过的在自主性、团结和对话间的关系也是真实的；它们与局部互动场合和全球秩序中的可观察到的变化相对应。

结语：实现途径

为什么提到实现途径了呢？如果人们同意仍然存在一个激进政治议程，那么谁来实现它呢？“激进政治”仍然与“左派政治”含义相同吗？

对后一个问题的回答肯定是“不”。可是，由于右派的命运在很大程度上已经与新自由主义相同，左翼党派的未来成功就很可能依赖于他们在多大程度上能够占据我试图识别的领地。如果左翼党派要划定这一领地并占有它，他们就必须与其他许多团体和运动并肩工作。他们必须将补救与恢复与对事物不可完善性的谨慎接受调和起来。

第十四章 工党与英国政治

观 点

几年以前，厄运与阴郁在工党圈内流行。1992 的迹象似乎表明，工党至少不会让保守党取得压倒性胜利。玛格丽特·撒切尔不再连任，而约翰·梅杰至少看起来不会使保守党第四次连任。但随后令工党绝望的不只是他的当选——这与民主测验专家们的大量评定、预测相反——而是工党的得票数一直只维持在刚超过 1/3 的份额。

很快地，清道夫开始清除工党希望的尸体。难道英国变成了一党为主的国家，从而成为一种盎格鲁—撒克逊的日本、意大利或墨西哥了吗？而 20 世纪 60 年代以来的老问题被掸却灰尘、重新出现：工党还能赢得大选吗？

两任工党领导人之后，情形又变得模糊。保守党内的智者开始警告说，如果局面不能得到改变的话，失去一代权力的该是保守党。

希望越高摔得也越重，1992 年的大选表明了这一点。分婉提案的攻势只能再次导致相同的幻灭。那么工党现在该做什么呢？该问题具有许多具体意义，但却不能脱离所有社会党现在所面临的广泛困境来处理。在 1990~1994 年间，我应邀参加了各

个国家的不少于五个的单独会议，而其主题同样陈腐却不可避免：“左派是什么？”当社会主义看起来几乎废弃并被掩埋之时，对于工党来说，左派是什么？我将指出，开始回答这一问题的方式不是对社会主义传统做一个彻底的拉网式搜寻，以希望能发现仍然适用的观点，而是要问保守主义那里发生了什么，因为保守党的麻烦比有关马斯特里赫特（译者注：荷兰城市）的争论有更深的根源。

保守主义的破裂起源于在保守主义与右派间的距离不断增加，而这两个术语曾或多或少地表示同一个意思。保守主义有许多不同的类型和不同程度的掺杂，然而，不管外表如何，如果保守主义不意味着“加以保存”，那么它便失去了意义。保守主义尤其是对于传统的保护和对过去、现在和未来有机联系的保护。保守主义曾与右派同义，因为保护传统与捍卫等级制和少数人统治同义。这一做法不只是针对社会主义的，而且更有力地针对资本主义。后者是稳定性和贵族等级的重要破坏者，因为如同马克思如此著名地表达的，随着资本主义的全面飞速发展，“所有坚固的东西都熔化、进入空中”。

今天的右派仍然将自己看成是保守派，但保守派却变得一心一意地赞同曾为他们轻视的东西：竞争的资本主义和市场的的作用。其结果是，他们关于世界的立场与观点已出现彻底的自我矛盾。因为如同马克思所指出的，没有什么比大规模的市场关系更有害于已有的传统、习惯与社会凝聚力了。当今的保守派的做法仍然是去保护——保护“传统的家庭”、国家合法性的传统象征、宗教和国家的同一性（identity）。然而，它们却被现代保守主义者所养育的市场力量侵蚀、甚至砸碎。因而，一方面存在着经济自由主义，其中包括对全球竞争的积极信奉；另一方面，向已建立的结构与习惯中的退却又需要传统的权威、道德和顺从。“返根”运动的如此不快性与其说是与某些保守党议员的滑稽性行为有关，倒不如说是与它内在的自拆台角性质有关。冷静考察时，

自由市场与强大的、不断集权化的政府的结合显得如此矛盾，只有撒切尔的人格力量才能使它在长时间内显得似乎可行。不必奇怪，或许她的批评者表面上与她的赞赏者一样对她敬畏。然而正是撒切尔主义毁了撒切尔，也参与毁坏了保守主义。

从意识形态上看，当今保守主义已无路可走。对于它，撒切尔主义总是具有某种志向高远的冷酷性。但它自相矛盾的论点越是变得市场化，这种冷酷性就越消溶进一种步伐凌乱而又执拗的市场力量崇拜中。没有撒切尔的撒切尔主义是一种困窘。更高程度的私有化，进一步缩减公共开支，再加上战略上与之合拍的直接税收的减少；对于一个同时哀叹社会瓦解和道德衰退的政治家来说，这是一种什么规则！然而，即使政治上情愿，回到单一国家的保守主义（Toryism）之路也已经不通。因为一个国家的保守主义所依赖的传统、顺从和习惯已在自由市场保守主义的协助下彻底破坏。

这里或许就是工党重新修复自己的起点。为什么不进入并占领那已为右派搞的令保守党无法占据的核心保守场所呢？人们也许会说，让我们反对向市场的投降，让我们再造公社，让我们强调责任和义务而不是延续左派通常对公正性的关注。因此，工党应注重家庭生活、市民美德和相互责任的重新塑造。

当今的共产主义社会提倡者——即提倡社会中的公社再造的人，如美国的阿米泰·艾特兹奥尼（Amitai Etezioni），心中有一个很开阔的公社观，艾特兹奥尼把它要发展的公社看成是一组中国式套箱（Chinese boxes），其中较小的公社依偎于较大公社之中，前者如家庭和邻居，后者如城镇和城市；后者又存在于更大区域之中，最终甚至超过国家公社。艾特兹奥尼将所有这些层次上仇视公社的复活看成是全面道德工程的一部分——用以平衡权利与责任的部分。在仿照 19 世纪托克维尔对美国社会的指控时，艾特兹奥尼论证道，权利的增殖破坏了相互依存性。艾特兹奥尼的思想是戴卫·瑟尔邦尼（David Selbourne）的“责任原则”的

更自由的版本。

以这种方式谈论公社的恢复有什么意义吗？我认为是这样的，但其方式不是共产主义社会提倡者所认为的那样。首先其诊断只是部分正确的，破坏社会凝聚性和对他人责任感的不是权利的膨胀，而是市场力量的腐蚀效果。而且，除非是在宽松的意义上，不然复兴公社观的努力不是应走的路子。称“个人只有在强大的公社中才能健康成长”或许可作为一种反对新自由主义的口号而起作用。但若把现代社会看成是或认为它已在变成一套公社的“箱子”，好像“公社”被有力地限制在一套清晰的共享价值之内，将是十分不可行的。在这一意义上，与其说公社是整合性的，不如说它是分裂性的，且通常也是独裁的。到底在哪里可以发现英国的最强大的公社？在北爱尔兰。紧密编结的公社几乎是不可避免地养育了内部的人和外部的人。我们必须使用与今天的公社概念不同的社会凝聚模型。它不假定我们正在经受过度的个人主义或过度的权利之苦；也不假定对共产主义的提倡与对公民责任的重新肯定相结合的恰当性。我们首先需要做的是对现在横扫工业化国家的社会和经济变化进行评价。已广泛出现了一种新型个人主义，对于它，所在政党都必须给以评价，但它既不只是撒切尔主义的一个结果，也不是自私的完全不加以限制的表达。撒切尔主义的基本错误是把这新型个人主义与市场中的自私自利等同起来，并选择了这样一种理论（哈耶克的理论），在它看来，通过市场的作用，各种利己主义最终将服务于公共利益。

新型个人主义混合着积极、消极两种效果。在全球秩序不断增加并成为我们日常活动的背景的情形下，我们都不得不比以前更积极地建构我们的生活。即使没有市场的腐蚀效应，传统与已有的习惯也失去了它们的领地。其结果是释放与焦虑的混合物，并由新型的不确定性为其提供“燃料”。我在第12章中谈到过，我们的生活越来越不依赖于命运。男人的命运不再是养家糊口，并从年轻时每周参加工作一直到退休。女人的命运也不再是安心

家务之中。婚姻也不再是一种“自然状态”，而是一种协商关系——如果不是真正的平等，那它也是一种暗含的平等，任何一方都可相对容易地从中退出。不论是好是坏，我们所有人都必须全力应对这些变化，而这一应对就是这种新个人主义所在。工党应当寻求利用这种对个人主义而不是将它与关于公社与责任的古老定义相对立。同时，在概念上与实际上必须将这种个人主义与市场力量的运作分离开。

作为一个例子，可考虑那些仍被许多人继续贴上“领年薪者”标签的人——年龄超过 65 岁的人——的地位和前景。新个人主义正在大规模侵入老年人的生活并改变着老龄的实际性质。“领年薪者”这一术语标示了某人的虚弱，他不得不由政府来供养。然而，今天 65~75 岁之间的需要经常的制度化关心的人的比例并不比 25~35 岁之间的人高。年长者还拥有国家财富的相当大的比例。不管具体采取怎样的退休金政策，我们为什么不把老年人当成广阔社会的重要资源而非要把他们当成是必须应付的问题呢？

代际之间的重新整合毕竟应是政治纲领的一个基本部分，而促进社会凝聚是政治纲领的关注内容；这意味着对多样性的欢迎而非压制。在这一时刻，老年人位于“福利集中区”，这实际上是一种福利依赖。承认新个人主义的影响或许意味着废止不自愿的退休，还包括其他革新策略。克服老年人与年轻人的潜在分裂性竞争的重要性不应低估，如在美国，就有对“代际战争”的认真谈论，而在荷兰，两个“老年人党”——其纲领激怒了许多年轻的选民——则保住了国民议会中的一些席位。

自然，家庭是当今许多社会变化潮流的集中之处，这些变化影响到性别、性、婚姻和工作。右派们说“回到传统的家庭”，同时，它们的经济政策又在对家庭生活增加压力。但是，已经无法找到回到家庭路途，如果进行历史的考察，它无论如何都只是一个消散的神话。正如斯蒂番尼·肯特兹（Stephanie Coontz）在

《乌有之路》(The Way We Never Were)一书中所表明的那样,美国的传统家庭——双亲的活动都有一定规则性,其中母亲不受妨碍地投身到孩子身上——现在很少再有了。

共产主义社会倡导者那种创造强大家庭的观点不是愚昧的。艾特兹奥尼强调,当今家庭复兴必须认识到性别的平等、共同承担家务及共同养育子女。在这一背景下,“孩子第一”的口号具有极大的意义。尤其是在孩子被如何过头地描述为“新贫穷者”时。但强大的家庭并不很像保守派神话的那种传统家庭,它必定要包含多样性,且它也未必能产生一个更具凝聚力的广阔的社会。

传统家庭的核心主要不是婚姻,而是大量的血缘和义务纽带;实际上,正是它们使家庭强大。它们不是没有可能还会起到如此作用的,毕竟,当离婚率以及再婚率都很高时,人们经常卷入新血缘纽带的情结中。如果我们模仿传统家庭来建构“强大家庭”,那么单身母亲不像某些右翼批评者所认为的那样是家庭稳定性的威胁。丈夫的缺失并不意味着这样的母亲或她们的孩子是孤立的。相反,在由他们积极帮助而建立起的丰富的亲属关系纽带中,许多人还位于核心位置。

可是,强大家庭并不必然导致强大的公社,其原因正如同对公社概念的怀疑。如在意大利,家庭强大但市民的整合却很弱。“家庭对外界的不介入态度”可以像任何其他封闭的团体或公民一样对宽广的市民凝聚力构成威胁。对家庭多样性的容忍将是世界大同主义的一部分,广泛的社会秩序现在就是建立在它——而不是公社——之上的。

我使用世界大同主义是精确意指这样一种态度:一个人可能偶然从属于某一团体或公社,但却不随之摇摆,也不依赖于此。因为今天不管是在局部、国家还是全球规模上,社会秩序的关键都是能够与不同于自己的生活方式相处并或许会对其做积极性的评价。

左派是什么呢？这些观察使我们更接近了一个答案，我们已到达了这样一个位置，工党离它的距离至少是——而不是几乎是——十分远。自称社会主义实践能通过公社这一魔杖而被彻底检讨并跟上时代步伐是没有用的。

大约 25 年前，当艾瑞克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）做其“工党前进步伐的停止”的著名演讲时，他关注的中心是工人成员减少速度，并认为社会主义的到来与工人阶级支配地位之间不成问题地存在着联系。自此以后发生了多么大的变化！“工党前进的步伐”连同它的军事上的话外音似乎属于一个完全不同的时代。自信的前进步伐变成了一个缺乏训练的撤退。实际上，为霍布斯鲍姆以及如此众多的他人寄予信任的观点无一幸免于消失。在过去 1/4 多世纪里，体力劳动者的队伍消失了近乎 1/2。工党社会主义与革命左派的社会主义不同，他们不是以阶级斗争为核心而建立起来的。但正如同该党名称所明显标明的，它的确关注阶级分割；且它显然是“阶级党派”，尽管知识分子和其他非工人阶级群体的作用也包含在内。

对伦理社会主义、甚至基督教社会主义的呼唤不能掩盖这样一个事实：塑造该党的基本学说已经废弃，可以来看这样一个名单：计划与合理的经济方向；生产方式的“社会化”；工人阶级本身的权力获得；福利国家的进步性扩展；私人资本的逐渐消失——还可以再继续写下去。保守派并不想改变他们自己的名称，尽管他们所采取的政策已横扫绝大多数他们曾想保存的东西。工党也不需要这样做，并且“社会主义”必然仍将出现在它的官方词典中；只是该词无法等同它过去的含义。

一些变化使社会主义不再是恰当的经济管理系统，但同样的变化并没有克服阶级的分割。可以肯定的是，产业无产阶级队伍的逐渐缩小与国际资本流动性的不断增加相结合，已改变了阶级结构——如撒切尔时代的情形。可是，同样重要的是阶级的显著性，即它与社会行动和制度的关系，出现了变化。

这将我们带回到新个人主义。阶级曾精确地表现为共同体。工人阶级群体经常构成共同体，不管是在地方村落或市镇还是俱乐部和教育协会，都是如此。当然残余仍然存在，但阶级分割现在更经常地呈现个人化的或传记式的形式。例如，像儿童、单身母亲或长期失业人员这样的“新贫者”并未相互间形成一个团体。他们的惟一共同处是都被排除在对劳动力市场的有意义的参与上。

其结果是阶级通常不再作为阶级被经历，而是作为其他形式的有利或不利条件，此中的多数与消费而不是生产有关。由于这一原因，且不仅是由于工人阶级的收缩，工党把自己定义为“阶级党派”在今天已失去意义。

那么，在发生了这么大的变化之后，党派又意味着什么呢？社会主义能够具有某种或许与公社相联系的伦理观意义吗？在过去，社会主义除了关心经济管理外，它还意指如此众多的不同事情，以至于该领域相当开放。要说在今天的政治舞台存在一个必要的伦理场所，那是很难否认的，尤其是在几乎所有事情都开始向市场开放的社会中更是如此。

即使依据 R.H. 托尼 (R.H. Tawney) 的一般模式来理解，在一个不同的宗教与伦理群体——当然，它是共同体——必然共存的多元社会秩序下，基督教社会主义也肯定并不可行。如果仍用“社会主义”一词来定义一个一般政治视野，我建议把它看成一种关心的态度。关心意味着对自己、对他人和对物质世界结构负责任的伦理观。关心是利己主义反面，但不与利他主义等价。因为关心自己——对自己和身体的负责任态度——是关注、关心他人的能力发源处。

如果将社会主义看成是总是关切人类的相互依存，那么关心的伦理观就保存了社会主义价值的核心成分。关心他人意味着承认他人的幸福负责，其目的不是去控制他人，而是保护和养育他人。

“关心”一词还仅是空洞的口号，它还需要在严酷的现实充实内容并最终有所收获。像马克思多年前指出的那样，道德态度本身并不能产生政治策略，甚至某些时候还能起严重的抑制作用。关于不平等的争论如何呢？对权力独裁体系的批评如何呢？与早期共产主义者相比，大多数社会主义者毕竟极力要将他们自己看成是现实主义者。

平等和民主肯定将继续成为工党政治观点的核心诫命。这仍然用于标明一种左派观，而在其他许多方面，工党的政治思想一定对左派和右派的教条漠不关心。政治现实主义现在意味着抛弃那些教条，而政治激进主义意味着不怕对它们进行彻底的思考。

就工党而言，如果“公社”这一术语作为“国家”的一种更易接受的方式被使用——因而只是证明了朝向老左派观点的某种回返的正当性——那么朝向“公社”的转变将是灾难性的。新个人主义要终止于此，与之密切交织的全球经济与文化秩序也要终止于此。作为一系列教条的社会主义已经死亡。但对于更团结一致的、参与性社会的渴望却仍然生命力旺盛。的确，我认为与流行的瞬间智慧相反，由于新个人主义的到来，这一渴望得以加强。

在这里，个人主义与市场或消费者主义（consumerism）间决不存在特殊的关系，它只是我前述的生活命定性的消失。个人今天所追随的更积极而有活力的生活既不是社会团结的敌人，也不是接受社会责任的敌人。相反，它是以后者为前提假设的，而当今情况下的恰当的政治纲领应当关注它们的进一步发展。

我们不能将公社带回到传统意义上那非常缺乏复兴效率的生活中去。但是我们能够、且应当寻求培养新型的社会团结、凝聚和公民文化。它们会经常显得陌生，因为它们不再受制于传统或所在地。例如，我们不应假定惟一可行的团结型家庭是（所谓的）传统家庭。

公社观的吸引力来自于许多人对补救或复兴的需求感。这一

感觉超出了对一个理想化的安全与稳定的过去的错置了的向往。它起源于对破坏的意识，这一破坏是在市场那无约束力量的支配下，由经济发展带来的。对强大家庭的谈论、地方的复兴、公民文化的重建，这一切都表明一种需求：在过去和未来间建立起有机联系，将各代人整合。这一思想曾是特有的保守性的，但当保守主义变成自己的对立面时，它们又立刻变得激进。

不应奇怪，这些就是绿色政治理论所带来的主题。我们能否因此预测工党也将绿化？

那个选举胜利者并非如此，或者从绿色党派自身的命运（尤其是在英国的情形）来看，似乎是这样。但我不是如此肯定。今天的最重要和最有兴趣的生态思想并不关注向自然的回归，或与所有的经济增长相对立。他们继续批判性地面对资本主义——这总是引导社会主义的线索，但他们采取的是另一种方式；这一批判性面对正是连一个非社会主义的政党都仍将感兴趣的。

政策定位

现代保守主义的矛盾性为工党提供了一个很大的政治机会。但产生一个替代性的政治主义之困难性也是令人生畏的。我们怎样才能拥有布莱尔所称的“动态市场社会”而又不削弱他要培育的公共价值呢？在全球市场力量面前，国家政府现在是否因表现无力而或多或少地受到指责呢？即便它们没有受到指责，那么在国有化不再是一个选择，而福利国家又遇到麻烦的情况下，工党又如何维持它所主张的平等和全包容式（inclusiveness）社会的理想呢？

对公社的谈论不会有太大的帮助，原因已如前述。需要做补救性工作，而社会和公民更新的愿望不只是如意妄想。如果这样的努力脱离了新个人主义的变化趋势，那么它们都必将失败或变成压制性的。同时，它们还必须设法应对那些更全球性的影响，

实际上，新个人主义就是对这些影响的反应。

工党的重要观点应是什么呢？我认为它应真正成为更新的或公民重建的观点，尽管其他党也要挤入同样的行动。但如果想抓住任何机会，这样一个方案也要在以下五个主要领域做好根本性思考的准备：政府现代化；与分配相对立的财富创造过程；福利制度的改革；失业及有关问题群的应对；追求平等主义——它很可能是公民重振的真正条件。当然，所有这些都是重大问题，我不认为自己能全面地讨论它们。

让政府现代化很可能是工党的关键呼吁领域。有人认为由宪章 88 条（chapter 88）和其他要求宪法改革的团体所产生的受公众关注的问题只关涉到人口的一小部分——那些没有选举权的人。但我不认为这样，其原因涉及国家的政府是否还能有效地统治问题。

产生一个约束性宪法、发展出更可靠的人类公正立法、引入一个全面的信息自由法案（Freedom of Information Act）、对上议院（House of Lords）进行改革，等等，都应列入议事议程。可是，使政府现代化还须结合着依次委托的民主化，而不管其中是否伴有成比例地代表现象。通过权力依次委托的民主化——这与保守党的进行方向相反——并不只在伦理上合乎人们的意愿，在维护政府在各层次上的合法性上，它也是必须的。

由于前面提到的全球化和新个人主义两个方面的变化，国家政府的影响衰竭。所有政府现在都不得不对“聪明的”公民，这些人积极地改变生活方式和习惯，但由于电子媒介的独特影响，这些人还居住在一个与政府同样的“推论性空间”（discursive space）中。

与那个人口更被动、生活模式更固定化、更吻合于传统的服从标记的时代相比，统治过程应有所变化，也必须变化。如果与过去相比，许多人对政治更抱玩世不恭的态度，这不是由于，甚至主要不是由于媒体的诽谤态度，而是由于政府本身的跌跌

撞撞。

因此，一切都未失去。可是，国家政府要在它统治的社会中具有一个有效的影响的话，它就不得不习惯于一种双重磋商螺旋过程。今天的政府必须经常深入进非常局部的、甚至是私人的行动场景中，以便进入到它逐渐要加以应对的更全球化的组织和过程中。例如，新的儿童权利规则就必须既与国际组织磋商，又与它们应用于其中的或将执行它们的地方团体磋商。双重磋商过程意味着只要一有可能就敦促上行的民主化——如在欧盟中（European Union）——同时，下行的民主化又使权力下行移交到地方和局部中去。

政府的现代化与权力的下行委托尽管在英国会很激进，但它们不是恢复政治合法性所需要的惟一变化。作为全球化与新个人主义的一个结果，政治信任的机制已经变化，如在工业中、在其他组织中、甚至在我们的感情生活中信任机制的实际变化。聪明公民的出现与积极信任向政府合法性的集中并行（见第 13 章）。积极信任的气候需要透明度以及——坦率地说——正直（integrity）。既然那些处于国家领导地位上的人不受那些他们用以约束他人的原则的约束，那么政治合法性变得脆弱就不足为怪了。

一个以促进双重磋商为目的的党派无法不在其他领域也采取激进的姿态。工党现在也不得不成为一个财富创造的党派，而不是只关心分配。但至关重要是财富定义的转变，它不再是纯粹的经济含义；应将 GNP 之外的其他财富创造的测量带入公共领域。对市场的必要性与环境和公民更新计划的可能一致性的承认，只有通过这种方式来进行。社会财富是生活质量问题，而在许多情况下，屈从于经济财富将毁掉社会财富。在这里我们应将生产力与生产主义（productivism）区分开来，应将后者理解成经济增长的社会成本超出社会收益的任何情形。

对不平等的纠正应被看成是与生产主义战斗的一个内在组成

部分，因为不平等的社会成本很高，当然它们也能产生很高的经济成本。作为一个例子，可考察不平等对健康的影响。人们已充分认识到，如果用死亡率数值来表示，各国间健康水平的差异与其说是与其保健系统的支出有关，还不如说是与他们的不平等水平有关。可是，重要的不是这种经济不平等，而是它的社会心理效果：剥夺的体验与它对生活平等的影响在起作用。

工党一直将福利国家作为消除不平等的主要途径。可有足够的证据表明，福利系统在这里从未特别有效。通过福利国家而进行的再分配主要是跨越生命周期（life cycle）来实现的，而非从一个阶级或收入群体转向另一个。

工党必须有备于对福利国家的未来进行根本性的思考。简单地说，捍卫已有的福利系统，尤其是捍卫国民健康保险制度（National Health Service）是重要的，且需要高度的公众支持。将它置于保守党改革的背景之下时，它还有一个广泛的逻辑：将市场原理引入那些在很大程度上通过关怀的伦理而运行的场合，就使各种不受金钱因素所产生的信任形式解体。一旦腐败就很难挽回。

然而，对于工党来说，其长期政策不管是建立在对福利国家的实际支持上，还是建立在设法比保守党有更高的花费上，都不切实可行。为一般性社会国家或特殊性的国民保健制度制造暗语是没有意义的，考察它们都必须在我先前提到的社会——经济转型的背景下进行，如果社会和市民更新不只是言辞技巧时更是如此。

分析一直是预测的关键。福利国家的危机通常被看成是财政危机，而这就是各党派当前关于福利系统的争论领域。不论如何，在左派看来，福利系统的紧张性被视为“因为不能支付，所以不用支付”心理的一部分，加尔布雷思（Galbraith）将其描述为满足的文化。但我认为这是不正确的；在解释上需做巨大的改变。

福利国家的困难，尤其是社会保障和保健方面的困难主要不是财政危机，而是风险管理的危机。福利国家主要是一个保障体系，它的作用是抗击个人或群体所面对的危险。它发端于1945年前后，主要是作为应对外部风险——不是由于自身过错而影响人们的不幸——的手段而产生的。这些人会发现他们被配偶抛弃、在贫困中生活、失业、生病、残疾及老龄化等。

可是，被制造的风险具有变动性，通过保险统计的方式不能简单地将它计算出来。我们“使得发生”的与“发生在我们头上”的事物更多地交织在一起。因此而产生了不确定性和忧虑的整体效应，它既影响社会又影响自然界。自然界如此彻底地被制造的风险所浸染，以至于它不再成为自然。在这里出现了一个巨大的转变点，由此之后，我们不再像过去的世纪里那样担忧自然能对我们产生什么作用，而是担忧我们能对自然产生什么作用。

难道由此就远离了国民健康保险制度中的那些现实烦恼了吗？并非如此。现有保障体系的主要困难之一是，大量金钱花到了把疾病当成外部风险来看待之上。如同大部分社会保障规定一样，它们是在出了问题之后再来处理事情的，好似问题的产生原因是在任何人的控制之外一般。

现在，在许多情形下，这自然仍是一个有效的假定。例如，一部分疾病的成因或者有争议或者尚不为人所知，而在其他情况下，又可能没有有效的对待。然而，保健领域像社会保障领域一样，在其中，被制造的风险与新个人主义为新型的责任、社会整合和环境修复创造了条件。这里的问题远比强调预防性医药——而不是医药治疗——为深，它们与鼓励一种生命周期习惯有关。该习惯将健康看做是积极的目标；它们还与关心环境有关，而不是只以疾病的避免或治疗为中心的。

在健康与疾病方面，要做出某些决定，困难是十分明显的，这既有伦理方面的原因，又有财政方面的原因。一些必须的医疗器械非常昂贵、难于提供；治疗方面的进步将增加而不是减少成

本，因为可治疗的领域在膨胀。对体弱年长者的关怀需连续进行，这方面的花销并不低。甚至得到最大资助的保健系统也不得不面临严重的配给问题，而在将来，这些问题只会更为尖锐，而不是减缓。但我们必须解决的困境不只是、甚至主要不是存在于与私有化相对立的国家供应的狭窄领域。

它们存在于公共保健与由新个人主义所开辟的私人责任之间的关联上。只是因为我们的不幸运，疾病才偶尔遇到我们身上，是这样子的吗？不，事实并非如此。同我们生活中的其他大多数方面一样，健康与疾病越来越不是运气问题，除非年纪很大的人或许例外。

让我们首先把真正的健康看做是压倒一切的价值，而不只是避免生病。一个人对真正健康的追求受到诸多因素的影响，它们涉及或私人性的或集体性的责任——这是我们对于或是我们自己、我们自身的或是他人的责任。大多数疾病不是生物性起因的，它依赖于当事人是谁，他如何生活以及周围的社会和心理环境状况。

以避免被制造的风险为取向的保健方式应着眼于产生一种私人与集体性的对真正健康、责任心的新型结合——其中的大多数无法通过通常定义的保健系统而运作。向贫困开战、控制环境污染、提高私人生活责任心和保健知识的获取途径民主化，都是我们未来应有的行动方向。所有这些因素又相互联系，它们又都与社会与公民更新直接有关。

那么，这其中的无论哪一个将如何缩短臀部复位的等候时间呢？自然，它没有这种效果，至少简短地说如此（尽管一个人可通过整个生命中适度的但有规律的体育锻炼而使臀部或其他关节损伤较轻）。然而，将生活的责任心与积极的环境政策相结合又可节省伤风感冒的花费。可举与吸烟有关的疾病为例，这种疾病在英国每年造成一万人死亡，但它是可以避免的。在美国，戒烟运动表明可以获得什么效果，尤其是与减少心脏病风险的其他策

略结合起来时更是如此。

一些评估认定，在那些曾普遍认为或多或少地与老年人伴随的疾病中，有 80% 与生活方式有关，它们产生于或联系着一个人的生活方式、饮食模式和环境毒性。尽管没有人知道事情的真相，一些科学家还是认为癌症的高发率起因于可避免的环境毒性。我们的确知道，污染能产生或加重多种肺部疾病。

就保健民主化的走向来说，富国可从那些产生于较为贫穷国家的政策中学习某种东西。戴卫·维尔纳认为，那些没有医生的地方却是发展中国家著名的保健典范之一。维尔纳强调以下原则：保健不只是每个人的权利；有见地的自我关怀应是任何健康计划的主要目的；医疗知识不应封闭在少数精选者那里，而应为所有人自由共享；很少受到正规教育的人应像受到大学教育的人一样被信任，且他们同样聪明；应对基本保健给予鼓励，而不是打击。所有这些原则都是可加以推广的。

让我们重新考虑被假定的福利国家困难根源：老龄人口“问题”。一个激进的方式应彻底超越这样的问题：哪种养老金体系更为适合和怎样向它们投资。我不是要说不存在这样的困境，而只是再一次认为争论所涉及的术语应当改变。这里存在一个朝向考察失业和贫困问题的有益转变。

人们通常注意到，如果不是规定超过 65 岁的人要强制退休的话，那么许多到了这一年龄的人也将失业。失业意味着虽然想得到一份有报酬的工作，但却不能找到一份——更精确地说应是多份——可利用自己技能与能力的工作。在对 65 岁及以上年龄的人所做的调查中，没有报酬性工作的男人或妇女中，有 40% 的人说，如果有可能，他们还是愿意工作的。如果除去传统的退休观，表面上的结果将是全部人口中每个人可获得的工作数量的净减少。换句话说，结果将是增加整个失业水平。会是如此吗？如果在传统的失业中加上允许更早的自愿退休政策，职业中途的退休时间可以在以后“补偿”，以及增加其他一些类似的可能性，

那么一个否定性回答几乎是可以肯定的。

不管什么时候，只要可能就把问题看成是机遇。这是心理治疗中的一句很好的格言，但它还可运用到政治政策的制定上。现在有同男人一样多的妇女——实际上，前者稍微多一些——从事有报酬的工作，“充分就业”不可能与凯恩斯主义鼎盛时期有相同的含义。可以有短期方案，它们有助于降低官方失业率；还有各种补救措施，尽管最重要的影响仍然可能来自于全球经济。可是，今日西方社会中从事有报酬工作的人数要比凯恩斯福利国家中“充分就业”的高峰期多得多。现在的问题不是“是否充分就业”，而是在什么条件下就业和为谁而就业。

甚至用媒体式的语言来说，向失业开战也是与一系列的其他关注分不开的，这些关注也必须位于政治议程的最顶端，它们尤其会对性别平等、家庭 and 环境保护产生影响。有报酬的劳动不应只被理解成有关财富的生产，而且还是有关它的分配和它在社会财富形式上的结果。以有报酬工作的公平分配为取向的政策是我们的选择方向。

一种可能的想象是：在性别更加平等、共同承担家务或共同养育孩子方面没有取得进展。其结果是：“灵活性”意味着产生了许多“子工作”（McJobs），它们主要由妇女承担；失业率居高不下，男人在长期失业者中构成了一个很高的百分比；同时男人支配着报酬最好的工作，它们经常需要人们奴隶般的工作投入。

另一种可能的想象是：性别趋势平等，并连带着双方更大程度的家务配合，包括照管孩子。其结果是，灵活性意味着报酬性工作与其他工作和休闲之间存在多种结合情形；失业不只具有消极意义，在任何情况下都是依据社会而不是纯经济因素来理解它；性别间有一个公平的职业分配。

第一种想象是我们的现实，第二种想象是我们的应有追求。但由第一种向第二种的转变将不仅依赖于就业领域之内的事情，

而且同样程度地依赖领域之外的事情。在这里新个人主义的主题和它与公民更新的联系带着全部的力量回返。妇女对自主、平等的要求是这一个人主义的基本组成部分。妇女大量加入报酬性劳动使得当代社会的整个其他结构受到质疑。公民更新将在根本上依赖于朝向新的两性关系的进步，而不只是由于在失业、男性的挫折和犯罪间所存在的联系 [像比特丽克斯·坎贝尔 (Beatrix Campbell) 所表明的那样]。

除了其他措施以外，福利系统的改革是重要的。英国的福利计划仍然依赖于这样的假设：男人是养家者，妇女（通常没有薪水）是关怀者。福利改革不应只是要跳出可能会产生的贫困陷阱，而应当结束那种因全日或半日地养护孩子而实质上受到强大打击的局面。

在全球竞争中的成功参与将连带着一些基本需要，尤其是对商业企业和技术的关注。但是，全球竞争不是，或不应被理解成单一的对经济发展的追求。关键的是社会或生活方式的竞争。不同国家的官方失业率经常拿来相互比较，好像其结果有一个明确的含义一样。但是它们没有这样的含义，除非是：除了其他的比较之外，人们还比较有多少数量的劳动力想找到一份报酬性工作却未找到，以及他从事其他什么种类的工作。

如果失业问题的解决与公民更新真正相容的话，促进劳动或报酬性工作分配的策略应当优先于所产生工作的数量。英国在 20 世纪 80 年代所产生的大多数工作是在服务业；90% 的是临时性或部分时间性工作，它们没有职业前途。如同安德勒·高兹 (Andre Gorz) 所表明的，私人服务性工作没有或很少有“生产替代”作用。在经济增长的早期，工业生产与技术使得许多从前高强度的工作更加有效地完成。例如，与较早时期相比，农业的机械化与工业化可以以高得多的效率生产出多得多的食物。

可是，大多数新的私人服务职业与一个人自己能够做什么没

有关系。它们只是意味着一个个体通过把工作转移给他人而购买自由时间。这在本质上雇佣仆人一样。高兹指出在现代环境下，其结果是产生了一个大规模的“仆人阶级”，他们主要由妇女组成。因此，工作的创造并不能在全社会节省工作时间，而只是使那些有更多的钱可花的人在工作时间上受益。

不可否认，这里所包含的问题是困难的，而增加社会裂痕的危险性很高。从 80 年代早期开始，主要由于技术革新的作用，英国每年都有 3% 的工作消失。信息技术的价格越来越低廉且更“聪明”。因此，人们被完全排斥出工作之外，或是工资降低以适应技术成本上的降低。

然而，认为工作时间可以更公正地在男人与妇女、富人与穷人之间分配并不是乌托邦式的想法。我们必须认真对待这一情形：劳动用工的临时化和社会中富人与“新贫困者”之间的两极分化，是对技术进步而产生的时间自由化的不正当反应。针对失业的结构性方法不应只关注失业或临时工作者、而应重点考虑那些更富裕的、以解放工作时间为目的而又未转移到有报酬的服务上的人。临时性私人服务所反映出的需要是双重的：避免劳苦和节省时间。不合口味的工作永远都会有，但这种劳苦却部分地来自于时间压力。缺乏时间是由于有报酬工作对人们其他生活方面的支配，换句话说，来自于生产主义。因此，减少工作时间将具有积极的效果，尤其是当父母在照管孩子上有更好的配合时。

严格地说，正是这一努力能对家庭结构的复兴和实现公民更新的目的做出贡献。不可能回到所谓的传统家庭中去，而差异基础上的团结并不是乌托邦式的想法。我们可以以家庭生活的重建为目标，并且以一种为“孩子第一”的守则注入力量的方式；我们能够恢复广泛的社会团结。然而，这些事情的实现不能靠强化离婚法，更不能靠对公民责任的幻想。它们只能在对工作、劳动和家庭义务重建的背景下产生出来。

策略与选择

20 年来的激进者是右派，他们篡夺了工党政治革新与变化的传统。如果工党能摆脱自己的保护壳，那么，英国政治重建的前景的确是诱人的——而其他两个党派则会感到烦恼。此前我曾论证过，有一个一致性的意识形态立场，工党可以采用它；由此能够形成一系列完整的政策定位。但是，工党又将如何处理它必须面对的更具体的问题，以便朝向更长期目标迈进呢？

第一，在这一点上，工党应坚定其新领导层的做法，抛弃凯恩斯式的集权性福利国家主张，就像它抛弃旧左派观一样。经济增长乏力，且仍将如此。（它不应当这样，因为统一的全球经济是刚出现的现象，且没有人知道它的运作机理）可是，在低增长率下，政府就没有足够的收入来保证新的开支计划。人们禁不住要说，我们还要再度使通货膨胀以促进经济运行，当局面改善时，我们就可以花费的更多。但其结果将威胁到工党政府所试图追寻的一切。

第二，工会改革应继续下去，但所抱有的应是积极的目标，而不是自 1979 年以来一直占主导地位的消极目标。布莱尔称他不想回到保守党的工资谈判规则上去，他的确不应当那样。然而，在工会运动内部克服短期行为观就像在社会其他地方一样重要。与工会运动保持持续性的紧密联系并不必然意味着工党非以阶级政党的面目出现。一种新型的工业伙伴关系很可能正是改变多年来一直存在的工会会员衰减局面所必须的条件。强大的工会运动仍然应当是工党的目标，其他欧洲国家的经验表明，这有助于减少而不是增加长期性的工业冲突。

第三，不应害怕工党会威胁到金融商业区的权力，应把它看成是对制造业长期重建的积极支持。对待制造业的积极态度，加上交通、通讯方面的投资计划是必不可少的。

第四，财政改革必须列入议事议程。工党在这里必须有备于创新。在国家财源紧张而又有如此众多的“有益事业”等着去做时，全面意义上的税收削减甚至不会得到考虑。

但这显然不意味着税收的分配与税收利益不能被触动。财政变化的主要目标不应是增加政府收入，尽管人们认为这是明显令人渴望的。财政制度一方面应与宪法改革和民主化相统一；另一方面，则应与积极的福利国家变革相一致。如何转变新的“被排斥的贫困者”（即与社会主流分离的贫困群体）的出现趋势是最大的挑战，但我们必须直面它。

我将依次展开以上各个问题。

每一个工党政策制定者都应牢记这样一个座右铭“我不会卖弄凯恩斯主义的！”所需要的是经济观点的根本性变化。工党现在应当在原则上而不是实用意义上占据经济高地，其途径是建立一种通过长期的基础设施投资而保持可持续性的低通胀政策。如果工党要摆脱它的税收，而支出声誉的话，它就要面对不断升级的斗争，国内外都要如此。赢得斗争是工党胜利后财政稳定的关键。

当然，凯恩斯主义不同于公共支出本身。很明显，消除撒切尔规则的残余应是工党的任务，这一残余是“私营企业有利，公共企业无利”。但我怀疑，即便是在欧洲的水平上，“适度地回到凯恩斯主义”能否起作用。欧洲范围的经济活动规则，包括社会宪章（the Social Chapter），很可能是未来欧洲的国家经济的关键。但是，认为凯恩斯主义在欧洲水平上比在一个国家水平上更可行，却是没有充分依据的。

尽管长期卷入工会运动是善行，执政的工党还是必须鼓起勇气面对前方的艰苦，因为这很可能无法避免。可是，不管工党在经济上多么直接地依赖工会，“一个成员一票制”既改变了党内的整个气候，也改变了整个国家的气候。不管以什么样的方式，进一步减少依赖应是人们所希望的，尽管前景并不光

明。在任何西方国家，由于一个政治派别只吸纳了很少比例的人口，所以靠大量成员的推动能否永久改变党的经费供给状况就值得怀疑。

在工党年复一年的政策文件中，工业伙伴的主题周而复始地出现。像《迎接挑战、进行挑战》所表达的那样，“经济的成功有赖于在工业中的良好工作关系与合作。”好了，是这样的，但如果大量失业现象不再存在，那么，还能够达成这种关系吗？因为今天工会谈判力量的相对弱小反映出的不仅是成员人数的减少，而且是大规模失业对工资要求的制约。

工党政府所面临的直接问题应是继续限制工资问题。实际说来，不管事物表面的光彩如何，保守党的限制公共部门工资增长以控制其他方面增长的政策还必须维持下去。如果说工会曾代表“统一的工人阶级”的话，那么现在它已不再代表，而如果说工党为局部利益而战的话，那么工会难逃其责。鉴于工党的内在组成和它对老左派的广泛渴望，这里的问题可以说是极端困难的，如果不施展宏大的政治理性，它们将是无法克服的。

可是，不管发生什么，通货膨胀的压力都不能在产业关系的基础上得到克服。因为在这个国家控制通货膨胀的困难来自于特定的“投资文化”，而它在一个时期内已经根深蒂固。大量的机构和经济活动陷于其中，如住房（housing）市场、与储蓄有关的消费模式及各种金融投机。这些格局能够改变吗？它们已经改变了吗？有充分的乐观理由。与其他工业国比起来，英国有更高比例的人居住在自己拥有的住房中，而多年来，住房无疑是最可靠的储蓄手段。在住房高峰期和随后出现的衰退期都会出现严重的难以应对的问题。然而，表面看来，期望住房投资胜过其他投资的势头彻底失去。如果已知财产价格在未来将有任何增加，那么其他形式的消费和储蓄将有正值的（positive）输出。可是，在避免价格上升的同时使住房市场重新运作将难于实现。

价格与工资的稳定加上控制腐败将是鼓舞工党金融商业区政策的决定性因素。工党应发动新一轮的对虾——鸡尾酒攻势吗？或者它的姿态应当更具批判性和对抗性吗？在 1992 年的选举运动中，工党得到《金融时报》的支持，而且在这一金融商业区中也的确拥有支持者。那些从市场交易中谋生的人没有摆脱新自由主义的矛盾和限制。

金融资本并不是许多左派人物曾感到的那种可怕的怪物，但是工党应当有自信的勇气，应当有面对有组织的金融商业区利益的准备。“工会不应操纵国家”，是的，金融商业区也不应如此。公民更新、责任和社会凝聚的主题在权力核心与在其他群体上施用了相同的力量，而在新的法律规则需要之处，必须将之引入。在金融部门以及在其他部门，显然需要努力将税收漏洞堵住，而如果存在有效的手段以对那些能加剧通货膨胀的主管人员的工资与收益的最高值加以限制，那么必须采用它们。甚至《经济学家》最近也指出，许多英国老板的薪水严重过高。它们的薪水与份额是在会议室而非市场竞争中确定的。研究表明，在工资和股票价格间只存在微弱的相关性。大笔的离职金付给了那些成绩不好甚至极差的离职主管人员。与成绩挂钩的工资制很难实行，但是，培养工作责任和长期观念无疑应是我们的目标。金融商业区和工业中的经营领导人有责任作为人们的榜样。

当然，金融商业区与制造业的联系一直是存在问题的。在利益上，前者倾向于主宰后者，一些人将之看成是英国经济相对衰退的起因。可是今天，对于同一种关系不得不从另一个角度进行解释，且遇到了不同类型的问题。

甚至与 20 年前相比，金融和工业资本都更加全球化。英国的大公司在全球范围内运作，它们在最便宜的市场中购买和生产，并随时出售它们的产品。在过去 20 年里作为全球电子通讯的结果而产生的新的全球货币经济中，金融商业区是其主场所。全球电子货币经济是如此新鲜，发展是如此之快，以至于很

难把握它的动力特征，更不用说在一个单一的国家政府里形成有效控制的现实政策了。

有人说，金融商业区对英国经济有很大贡献，从所产生的职位和利润上看这是对的。在新货币经济中所产生的商品与服务的价值是巨大的——在伦敦三天的交易量足以抵上英国经济的全年产出。但是，本可以进入工业的大量投资却在货币交易中被卷来卷去。

工党政府能够改变这种局面吗？如果能够的话，它应这样做吗？对于两个问题，我都将回答“是的”。没有哪一个独立工作的政府会具有很大影响，而按照欧洲的标准做出贡献则会是很重要的。货币追逐着货币并不是没有收益的，像马克思所认识的那样；但货币交易最终应继随着真正产品的制造，人们认定的就是这样。如果制造业逐渐移到远东，全球货币经济的中心也将移到那里。

从国家的立场来说，在正来临的工党政府与制造业之间的密切合作征兆是有益的。在为保守党政府所欢迎或至少容忍的服务业大潮面前，工党一贯捍卫制造业的主张。很明显，工党的问题是要与过去决裂，在那时，无效的工商业吞噬了公共钱财而却没有生机。

在世界的其他部分也没有清晰的模式。在日本和成功的亚洲经济中，国家为支持特定的工业而积极干预并尝试提前计划性。但由于各种原因，同样的策略似乎无法在我们国家实行。在德国，一些不能承受全球市场突然冲击的工业得到了保护。依赖于特殊工业或公司的地方社区，只要有可能都肯定会得到保护以避免突然出现的大量冗余，尽管如此，人们不能说德国工业的国家保护就具有一个良好的经济理论基础。

在英国所需要的是生产力的增长，而不是国家对弱小工业的保护，但国家如何能够改变历史形成的弱小局面还不完全清楚。英国制造业的生产力还落后于日本 30%，落后于美国 45%；而

英国在国际竞争中的 OECD（经济合作与发展组织）排序还很落后。

更多的技能、更多的技术教育、更多的训练——人们期望它们成为英国工业复兴的灵丹妙药。同时，投资于技能与培训被认为是提高制造业等方面的生产力和解决失业问题的良策。人们认为，国家未来的投资资本将越来越紧密地与其人口的技能与经验结合起来，这是因为资本的流动性非常之大，所以原材料能很快地从别处买来，而技术也能够购买或迅速复制。因此，就业能力而不仅仅是就业的人力投资将是关键性的。可以看出，工党应当发动一场“供给方面的革命”。

要使“灵活性”具有不同于那廉价而可随意使用的工党权力——这是社会宪章的一个目标——的雄心肯定是正确而正当的。然而，教育与技能是否具有某些人认为的那种魔力就很值得怀疑了，尤其是在技术和职业训练成为整个教育的核心参照点（reference-point）时。在一个越来越建立在知识基础上的社会中，教育必定是一个国家繁荣的根本，但由此并不能推出技术训练和技能就能缩小失业规模。就像我先前指出的那样，失业问题已经不是报酬性劳动力本身的问题。就业技能可以提高适应性，且如果需要时，也可提高劳动力的机动性，但它本身却不能产生新的就业岗位。

在这里，必须把社会财富的测量问题明确提出来。在技能和技术训练方面英国无疑滞后于其他一些国家，但由于教育正在成为整个一生的事情，它肯定保留了一个人文主义的核心，教育应像我前面讨论的那样以世界大同主义为目标。它应当有助于提高各种各样的生命价值，而不只是使其“狭隘化”或技术化。

教育需要投资，改善交通、通讯设施也需要投资，而保健、社会保障、退休金以及一个福利国家应具有许多福利方面都需要投资。每一个人，包括每一个选举人都知道摩擦不可避免。在某些领域，投资可能正好来自于私人部门，或来自于商业与国家

资金的结合。但政府已经透支，整个国家已被典押，怎么办呢？

所有政治家开始他们演说时的一个容易的回答是：该问题没有简单的答案。好的，没有任何简单的答案，正像整个世界中的中偏左派（left-of-centre）党派所讨论的那样。工党中的老左派分子有他们自己的答案，而对于其中一些人来，答案简单明了：应对那些富裕者提高所得税，尽管起点水平要比约翰·斯密斯1992年选举前的预算要高的多。应当有新的财产或遗产税，同时应当在服务性工作中引入增值税，它将向那些更富裕的、通常是私人教育和私人保健等部门倾斜。这些措施是向下流动的再分配，它们将伴随着低收入者的税收减免。同时，继续维持普遍性的福利，额外的资金流入国民健康保险体系。

尽管这些提议的一部分需要认真考虑，但它们紧紧抓住了有关可能性的皮毛。它们是用50年代的思想来考虑90年代的问题。更激进的财政计划是可能的，也几乎肯定是必须的，公众的争论中已逐渐认识到了这一点。在降低所得税的意义上缩减税收是保守党竞选策略中的诱人之处。在这一问题上，工党应采取迂回策略攻击保守派。现实地说，把基础所得税比率降至20%以下的想法并不是解决问题的始点，但是，即使这一提议仅仅是保守党的戏弄人之物，它也能刺激争论。

由于社会生活越来越个人主义化，所以，一个更任意性的税收政策会比一种非自愿的税收更易为公众接受。鉴于政府的合法性越来越依赖于透明度和积极性信任，事出有因的税收至少会被考虑。对于那些经由自由民主党人探究过并在其他欧洲国家讨论实施的方案，工党不应表现出一种漠然敌视的态度。为教育和国民健康保险而进行的税收会得到财政部的一致性反对，但会得到公众的支持，也会显著地增加国家收入。征收特定的保健税，或使用烟酒税作为国民健康保险基金，或将二者结合起来，都似乎是可行的。能源、污染和道路使用税都不具有逆向效果，所以，不管是否有抵押，都将产生严重的争论。当然，减少各种重大的

税收变动最终都将是最切实可行的办法。

不管新税收将是什么，都不应把它们放置到税收——花费的框架之下。福利体系的根本改革既有可能又有必要。我先前建议的福利国家改革不仅只是或主要是出于财政上的考虑，而且也是在今日的社会秩序变动中结构重组的需要。在某些工党圈子里，以利益为目标会遭到强烈反对，但这是惟一有效的前行方向，它将做出有利于低收入群体的再分配。

“以某某为目标”听起来可怕，它表明我们应关注那些被动群体的利益。这里所具有的或应具有的含义是，充分帮助那些最需要帮助的人。给与贫困者的利益应当增加而不是减少；但是，许多接受利益者，包括大量的富裕家庭中的老人和儿童，却完全不属于这一类别。

对于占据社会保障花费近 40% 的退休金必须详细审查。私人退休金或许会很危险，继罗伯特·迈克斯韦 (Robert Maxwell) 行为之后，我们都知道了这一点。在超过 65 岁的人中，几乎 60% 的人有某种私人退休金，但这一比例还应提高。安全措施可以防止投资者的不道德行为，但认为政府退休金一定更安全却也是没有道理的想法。对于私人退休金基金，政府没有像它对公共基金那样的控制，但其原因仅仅是在出现预料外的财政困境时，削减它们并不容易。

国家中的相当程度的公司财富与退休金基金相联系。拥有它们的人也应控制它们吗？一些策略是可行的，对它们至少应有公开争论。例如，富兰克·菲尔德 (Frank Field) 指出，应当通过退休金基金的三方所有新制度来克服退休金目前的境遇，雇主、工人和退休金持有者的利益都应得到表达。

如同我先前指出的那样，对待老年人的政策必须具有提高其生存能力的作用，而不仅仅是使他们变成依赖者。在针对英国社会——经济分化加剧的福利改革中，这同样适合。我们这里的贫富两极分化比大多数工业社会近年来的情形更为显著。“这个国

家不再有南布朗克斯 (South Bronx)”是约翰·班哈姆 (John Banham) 先生的社会经济重建蓝图中的口号。它肯定是对的, 但英国和一些欧洲大陆国家的趋势令人担忧。一些出租车司机拒绝冒险进入曼彻斯特的莫斯锡德 (Moss Side), 而法兰克福和鹿特丹的出租车司机对于进入加卢斯韦尔特尔 (Gallusviertel) 或新维斯顿 (Nieuwe Westen) 有同样的感受。

尽管大多数欧洲国家的贫富差距加大, 在过去的 20 年里, 欧洲穷人的绝对生活水平还是得到了提高。大多数贫困的城市中心区域并不像在美国那样被隔离, 且地方性的服务标准还要高。可是, 种族主义同样盛行, 也能发现暴力、社会排斥、长期失业、吸毒和无时不在的绝望。在英国, 不存在一个美国标准上的被剥夺的底层阶级, 而新政府的最低需求就是要做到这点。可是, 如同保健和养老领域一样, 可以肯定的是答案并不是简单地支持现存的福利国家机制。右派作者说, 提供福利不是城市困境的出路, 而是问题的一部分。左派的人没有一个能听进去的, 但它们或许该听一听。只通过外部干预并不能打破贫穷圈, 不管它的意图多么好。它将需要地方组织、地方的主动性和来自于下层的公民重建。在批判发展中国家的外部援助计划时, 左派作家毕竟强调了同样的事情。一个作者关于这一问题的研究题目是“援助是毁灭”。在工业国家照样可以出现适得其反的政策, 只是可能存在程度上的区别。如, 谁能怀疑政务会的高层办公大厦的破坏作用比它的改善作用更大呢?

对于经济上的分化和底层阶级的出现, “没有简单答案”的简单答案该归过于撒切尔主义, 且也就到此为止。保守党政府最近在社会保障方面所做的一些变革无疑是有益的, 在年轻人那里尤其如此。自 80 年代以后提出了一系列的对年轻人受助权利的限制。其中的某些变革肯定要破坏家庭纽带。例如, 如果年轻人呆在他们本地一段时间之后, 他们就没有资格“为膳宿付费”。

可是，在英国之外的许多国家都观察到的并受全球经济因素影响的一种趋势，由于撒切尔主义而受到恶化。保守党人所做的一些福利逆转在某种程度上起了助长作用。例如，无家可归者的租金预付政策可能再度引入，其他一些福利也可能得到恢复。可是，城市衰落、种族主义、种族隔离和无家可归等问题却根深蒂固。不冷不热的措施不会起多大作用，必须在社会分化和失业的更广阔的问题背景下看待它们。在这里，我们又回到了公民更新的结构源泉上来，即工作的重新分配和家庭生活连续性的重新建立。自由主义者所寻求的积极投资（trickle-down）效果并没有出现。但是，从那促进各相关制度领域平等性的政策那里，能否产生出另一种积极投资呢？总之，有关减少贫困和防止阶级分化的福利改革不会产生多大作用，除非它们是消除不平等的更广泛努力的一部分。

最近几年，工党不是严格意义上的新思想的发源地，或说不是任何种类的激进主义。该党从 80 年代中期忍痛进行的意识形态改革被认为是使该党“有了候选资格”，但如果他们这样做，则要以失去党的活力为代价。我们必定不希望看到今后的两三年内进一步的妥协和政治锐利的失去。但危险是在工党看到了新自由主义的失败之后，其领导阶层会认为在增加一点国家干预或收入再分配就足够了——化装成了“公社”。这完全不是我们面临的问题所在。党内对绿色问题的有限层次的讨论是一个恰当的例子。生态思想被直接看成是环境保护主义，好像而它们完全相同一样。然而，关心、连续性和凝聚性这些绿色主题正是公社思想的产生场所。要使一个低膨胀、低增长的社会再度繁荣且给与参与和平等以实质性价值，那么，在提高生产力的同时与生产主义抗争是惟一可走的路子。

在全球化和个人主义的双重影响下，如我所指出的那种政治观点的修改不能是内观的。我这里所讨论的所有问题都反映了一个远为广泛的全球分化和全球困境，每一个国家的政府都不得不

面对它，这就是生态困境和世界经济的两极化。工党应当有一个比此前更加全球化的前瞻。仅仅避免那个折磨保守党人的小英国人（大不列颠人吗？）的褊狭意识还不够，仅仅关乎欧洲也不够。在一个令人迷惑地、直接而又连续地撞击着我们的世界里，一个明确的国际政策立场是必不可少的。

参 考 文 献

阿多尔诺，T.1946：《反犹太主义和法西斯主义宣传》，载于 E. 齐美尔（主编），《反犹太主义：一种社会病》，纽约：国际大学出版社。

——1951：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传模式》，载于 G. 罗海姆（主编），《心理分析与社会科学》，纽约：国际大学出版社。

——1956：《现代音乐正在过时》，《乐谱》第 16~17 期。

——1957：《电视和大众文化模式》，载于 B. 罗森和 D.M. 怀特（主编），《大众文化：美国流行艺术》，格伦科：自由出版社。

——1967a：《棱镜》，伦敦：奈韦勒·斯皮尔曼。

——1967b：《社会学和心理学》，《新左派评论》第 46 期。

——1973a：《音乐社会学导论》，纽约：西布利出版社。

——1973b：《否定辩证法》，E.B. 阿希顿译，纽约：西布利出版社。

——1973c：《确定性的费解之言》，K. 塔尔诺斯基和 F. 韦尔译，伦敦：罗特里奇和克甘·波尔。

——1973d：《现代音乐哲学》，A.G. 米特切尔和 W.V. 布卢姆斯特译，伦敦：塞德和瓦尔德。

——1974：《群星落地：洛杉矶时报占星术专栏》，《端部》

第 19 期，第 11~89 页。

——1975：《文化产业重新考察》，载于《新德国批判》第 6 期，第 12~19 页。

——1978：《音乐的迷人性和欣赏能力的衰退》，载于 A. 阿拉图和 E. 盖伯哈德（主编），《法兰克福学派必读》，牛津：布拉克维尔。

——1984：《美学理论》，伦敦：罗特里奇和克甘·波尔。

——1990：《文化产业：大众文化论集》，伦敦：罗特里奇。

——1994：《群星落地及其它文化无理性论集》，伦敦：罗特里奇。

——1998a：《批判模型：干预和标识》，纽约：哥伦比亚大学出版社。

——1998b：《贝多芬：音乐哲学》，E. 吉普科特译，剑桥：勃利迪出版社。

阿多尔诺，霍克海默，M. 1979：《启蒙运动辩证法》。伦敦：威尔索。

阿多尔诺，弗兰克尔-布鲁恩斯韦克，莱文森，D.J. 和桑福德，R.N. 1950：《权威人格》，纽约：哈伯。

阿多尔诺，阿尔伯特，H.，达伦多夫，哈贝马斯，J.，皮洛特，H. 和波普尔，K.R. 1976：《德国社会学中实证主义论争》，G. 阿迪和 D. 弗里斯拜译。纽约：哈伯托希布克斯。

阿多尔诺，本杰明，布洛希，布蒙希特，B. 和卢卡奇，G. 1980：《美学和政治学》，R·泰勒（主编），伦敦：威尔索。

阿明，A.（主编）1994：《后福特主义选读》，牛津：布拉克威尔。

安德森，P. 1992：《承诺地带》。伦敦：威尔索。

阿皮格南，L.（主编）1989：《后现代主义：ICA 文献》，伦敦：自由联合书业。

阿拉图，A.，吉伯哈德，E.（主编）1978：《法兰克福学派

必读》，牛津：布拉克威尔。

阿希利，D.1994：《后现代主义和反基础主义》，载于 D.R. 迪肯斯和 A. 冯塔纳（主编），《后现代主义和社会调查》，伦敦：UCL 出版社。

阿温奈利，S.1968：《卡尔·马克思的社会和政治思想》，剑桥：剑桥大学出版社。

巴尼斯，B.1995：《社会理论的组分》，伦敦：UCL 出版社。

巴特基，S.1988：“福科，女性和现代家族权力”载于 I. 迪亚蒙德和 L. 奎因拜（主编），《女权主义和福科：抵制的反思》，波士顿：东北大学出版社。

布希利，J.1975：《生产之镜》，圣·路易斯：特洛斯。

——1981：《符号的政治经济学批判》，圣·路易斯：特洛斯。

——1983a：《沉默多数的阴影》，纽约：西米奥特克斯特。

——1983b：《拟象》，纽约：西米奥特克斯特。

——1988a：《美国》，伦敦：威尔索。

——1988b：《沟通的狂喜》，纽约：西米奥特克斯特。

——1988c：《让·布希利作品选读》，M. 波斯特主编，剑桥：勃利迪出版社。

——1989：《晶体的复仇：布希利选集》，M. 卡特主编，伦敦：柏拉图出版社。

——1990a：《冷记忆》，伦敦：威尔索。

——1990b：《诱惑》，伦敦：马克米兰。

——1990c：《宿命策略》，伦敦：柏拉图出版社。

——1991a：La Guerre du Colfe n'aura pas lieu. 《解放》1 月 4 日，第 5 页。

——1991b：La Guerre du Colfe a-t-elle vraiment lieu? 《解放》2 月 6 日，第 10 页。

——1991c：La Guerre du Colfe n'a pas eu lieu. 《解放》3 月 29 日，第 6 页。

- 1991d：“真实的陷溺”，《监护人》1月11日，第25页。
- 1993a：《透明的魔鬼：极端现象论文集》，伦敦：威尔索。
- 1993b：《象征交换和死亡》，伦敦：贤明出版社。
- 1993c：《布希利的话：采访录选集》，M. 加纳主编，伦敦：罗特里奇。
- 1994：《关于终极的幻象》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1995：《海湾战争并未发生》，布卢明顿：印第安那大学出版社。
- 1996a：《冷记忆 II》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1996b：《客体系统》，伦敦：威尔索。
- 1996c：《完美的犯罪》，伦敦：威尔索。
- 1997：《冷记忆 III，1991~1995》，伦敦：威尔索。
- 1998a：《消费社会：神话和结构》，伦敦：贤明出版社。
- 1998b：《千年之末，或倒计时》，《理论、文化和社会》第15期，第1~10页。
- 鲍曼，E. 1987：《立法者和诠释者：关于现代性、后现代性和知识分子》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1989：《现代性和大灾难》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1991：《现代性和矛盾心理》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1992a：《现代性、不朽和其他生活策略》，剑桥：勃利迪出版社。
- 1992b：《后现代性宣言》，伦敦：罗特里奇。
- 1993a：《后现代伦理学》，牛津：布拉克威尔。
- 1993b：“解组的芬芳气息”，载于 C. 罗杰克和 B. 特纳主编，《忘记布希利吗》伦敦：罗特里奇，1993。
- 1994：《重新独处：确定性之后的伦理学》，伦敦：德谟斯。
- 1995：《解体碎片中的生活：后现代道德评论》，牛津：

布拉克威尔。

——1997：《后现代性和它的不满》，剑桥：勃利迪出版社。

——1998a：《全球化：人类的后果》，剑桥：勃利迪出版社。

——1998b：《不确定时代里，道德前景如何？》《理论、文化和社会》第19期，第11~22页。

贝尼斯，K.1995：《民主和法制国家：哈贝的著述与影响》。载于S.K.怀特主编，《哈贝的剑桥同事》，剑桥：剑桥大学出版社。

贝克，U.1992a：《风险社会：朝向一个新的现代性》，伦敦：贤明出版社。

——1992b：《从工业社会到风险社会：生态问题、社会结构和生态启蒙》，《理论、文化和社会》第9期，第97~123页。

——1995a：《生态启蒙：风险社会政治学论评》，新泽西州，大西洋高地：人文科学出版社。

——1995b：《风险时代的生态政治》，剑桥：勃利迪出版社。

——1996a：《政治学再造》，剑桥：勃利迪出版社。

——1996b：《风险社会和有远见的政府》，载于S.拉希，B.塞斯尼斯基和B.韦恩（主编），《风险，环境和现代性：走向新生态学》，伦敦：贤明出版社。

——1998：《没有敌人的民主》，剑桥：勃利迪出版社。

贝克，U.，贝克·格恩舍姆，E.1995：《爱的规范混乱》，剑桥：勃利迪出版社。

贝克，U.，吉登斯，A.，拉什，S.1994：《反思现代性：新现代秩序下的政治、传统和美学》，剑桥：勃利迪出版社。

贝克-格恩舍姆，E.1995：《把生活看成是规划》，载于S.拉什，B.塞斯尼斯基和B.韦恩（主编），《风险、环境和现代性：走向一个新生态学》，伦敦：贤明出版社。

贝尔，D.1960：《意识形态的终结》，格伦科：自由出版社。

——1974：《后工业社会的到来：社会预测中的冒险性》，伦

敦：海尼曼。

——1976：《资本主义的文化矛盾》，纽约：基础书业。

——1979：《信息社会的社会格局》，载于 M.L. 德尔托佐斯，J·莫西斯（主编），《计算机时代：12 年概览》，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

——1980：《社会学旅程：1960～1980 评论》，伦敦：海尼曼。

贝拉，R.，梅德森，R.，苏利万，斯韦德勒，A. 和蒂普顿，S.1985：《心性：美国生活中的个人主义和义务感》，伯克利：加利福尼亚大学出版社。

本哈比伯，S.1984：《后现代主义认识论：再会让－弗朗索瓦·利奥塔》，载于《新德国批判》第 33 期，第 103～127 页。

——1991a：《放弃自我》，剑桥：勃利迪出版社。

——1991b：《女权主义和后现代主义：一个尴尬的联合》，载于《国际惯例》第 11 期，第 137～149 页。

本哈比伯，S.，考尼尔，D.（主编）1987：《女权主义批判》，剑桥：勃利迪出版社。

本哈比伯，S.，达尔梅尔，F.（主编）1990：《交往伦理学论争》，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

本哈比伯，勃恩斯，麦克科尔，J.（主编），1993：《关于马克斯·霍克海默：新视野》，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

本杰明，A.（主编）1992：《评判利奥塔》，伦敦：罗特里奇。

本杰明，W.1968：《幻象》，H. 阿伦德（主编），伦敦：冯塔那。

伯纽尔，J.，拉斯缪森，D.（主编）1988：《最后的福科》，剑桥，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

伯恩斯坦，R.（主编）1985：《哈贝马斯和现代性》，剑桥：

勃利迪出版社。

伯顿斯, H. 1995: 《后现代思想历史回顾》, 伦敦: 罗特里奇。

布劳, P. (主编) 1976: 《社会行动研究方法》, 伦敦: 开放书业。

布托默尔, T. (主编) 1991: 《马克思主义思想词典》, 牛津: 布拉克维尔。

布雷德肖, Y.W., 瓦雷斯, M. 1996: 《全球不平等》, 加利福尼亚州, 绍森欧克斯: 皮尼·弗尔格出版社。

布兰德, A. 1990: 《理性的力量: 哈贝马斯沟行动理论入门》, 阿伦和乌恩韦恩。

布卢贝克, R. 1984: 《理性的极限: 马克斯·韦伯社会和道德思想评论》, 伦敦: 阿伦和乌恩韦恩。

布赖恩特, C.G.A., 加利, D. (主编) 1996: 《安东尼·吉登斯: 批判的评估》(第四卷), 伦敦: 罗特里奇。

布伯纳, R. 1975: 《解释学和批判主义论争中的理论和实践》, 载于《文化解释学》第2期, 第337~352页。

伯格, T. 1987: 《马克斯·韦伯的概念形成理论》, 北卡罗林纳州, 杜尔哈姆: 杜克大学出版社。

布洛斯, J. 1990: 《会话政治: 罗迪的实用主义对自由主义的蹩脚替代》, 载于 A.R. 马拉彻夫斯基 (主编): 《解读罗迪: 对哲学与自然之镜 (及其他) 的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

巴特勒, J. 1990: 《性别麻烦: 女权主义和对认同的颠覆》, 伦敦: 罗特里奇。

卡尔霍恩, C. (主编) 1992: 《哈贝马斯和公共领域》, 剑桥: 勃利迪出版社。

卡普托, J., 杨特, M. (主编) 1993: 《福科·建制的批判》, 宾夕法尼亚大学公园: 宾夕法尼亚大学州立大学出版社。

克拉克, M. 1990: 《事实和虚构》, 载于马拉彻夫斯基(主编): 《解读罗迪: 对 哲学与自然之镜 (及其他) 的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

科恩, G.A. 1978: 《卡尔·马克思的历史理论辩护》, 牛津: 克拉伦敦出版社。

科林斯, R. 1986: 《韦伯社会学理论》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

科辛斯, M., 胡塞恩, A. 1984: 《米切尔·福科》, 伦敦: 马克米兰。

达尔梅尔, F., 麦卡锡, T. (主编) 1977: 《理解和社会调查》, 圣母院大学出版社。

戴维森, A.I. 1986: 《考古学、系谱学、伦理学》, 载于 D.C·霍伊(主编), 《福科: 批判性读本》, 牛津: 布拉克维尔。

德劳里蒂斯, T. (主编) 1986: 《女权主义研究/批判性研究》, 布卢明顿: 印第安那大学出版社。

敦特莱沃斯, M.P., 本哈比伯, S. (主编) 1996: 《哈贝马斯和未完成的现代工程: 对现代性哲学话语的批判性论评》, 剑桥: 勃利迪出版社。

德托佐斯, M.L., 莫西斯, J. (主编) 1979: 《计算机时代: 12 年概观》, 马萨诸塞州, 剑桥: 麻省理工大学出版社。

丢斯, 1987: 《分解的逻辑: 后结构主义思想和批判理论的主张》, 伦敦: 威尔索。

迪亚蒙德, I., 奎因拜 L. (主编), 1988: 《女权主义和福科: 抵制的反思》, 波士顿: 东北大学出版社。

迪肯斯, D.R., 冯塔纳, A. (主编) 1994: 《后现代主义和社会调查》, 伦敦: UCL 出版社。

多德, N. 1994: 《货币社会学: 经济学、理性和当今社会》, 剑桥: 勃利迪出版社。

德雷菲斯, H.L., 拉比诺, P. 1986: 《成熟是什么? 哈贝马

斯和福科关于‘启蒙是什么’的论述》，载于 D.C. 霍伊（主编）：《福科：批判性读本》，牛津：布拉克维尔。

迪尔特姆，E.1952：《自杀：一种社会学研究》，G. 西姆普森（主编），伦敦：自由出版社。

——1953：《社会学和哲学》，D.F. 波可克译，伦敦：科恩和韦斯特。

——1972：《著作选读》，A. 吉登斯（主编），剑桥：剑桥大学出版社。

——1973：《埃米尔·迪尔特姆关于道德和社会著作选读》，R.N. 贝拉（主编），芝加哥：芝加哥大学出版社。

——1975：《迪尔特姆宗教论集》，W.S.F. 皮克林（主编），伦敦：罗特里奇和克甘·波尔。

——1976：《宗教生活的基本形式》，伦敦：阿伦和乌恩韦恩。

——1979：《迪尔特姆：道德与教育评论》，W.S.F. 皮克林（主编），伦敦：罗特里奇和克甘·波尔。

——1982：《社会学方法的规则和社会学及其方法原著选读》，S. 卢克斯（主编），伦敦：马克米兰。

——1984：《社会分工论》，贝星斯托克：麦克米兰。

——1985：《埃米尔·迪尔特姆选读》，K. 汤姆森（主编），伦敦：罗特里奇。

——1986：《迪尔特姆政治·国家论集》，A. 吉登斯，剑桥：勃利迪出版社。

——1992：《职业伦理和市民道德》，伦敦：罗特里奇。

——1994：《埃米尔·迪尔特姆建制分析论集》，M. 特劳郭特（主编），芝加哥：芝加哥大学出版社。

艾德，K.1996：《自然的社会建构》，伦敦：贤明出版社。

艾利，G.1992：《国家、公众和政治文化：将哈贝马斯置于19世纪中》，载于 C. 卡尔霍恩（主编），《哈贝马斯和公共领

域》，剑桥：勃利迪出版社。

艾尔斯特，J.1985：《弄清马克思》，剑桥：剑桥大学出版社。

费瑟尔斯顿，M.（主编）1990：《全球文化：民族主义、全球现代性》，伦敦：贤明出版社。

费瑟尔斯顿，M.，拉什，S.，罗伯特森，R.（主编）1995：《全球现代性》，伦敦：贤明出版社。

弗利，L.，伦奥特，A.1990：《60年代法国哲学：反人文主义论评》，阿默斯特：马萨诸塞大学出版社。

费恩，B.1984：《马克思的资本论》，第2版，伦敦：马克米兰。

费恩，B.，哈里斯，L.1979：《“资本论”再读》，伦敦：马克米兰。

费舍尔，M.1990：《哲学再界定为文学：理查德·罗迪为文学文化的辩护》，载于A.R.马拉彻夫斯基（主编）：《解读罗迪：对哲学与自然之镜（及其他）的批判性回应》。牛津：布拉克维尔。

福斯特，H.（主编）1985：《后现代文化》，伦敦：柏拉图出版社。

福科，M.1970：《事物的秩序：人的科学考古学》，伦敦：泰韦斯朵克。

——1971：《疯颠与文明：理性时代的精神错乱》，伦敦：泰韦斯朵克。

——1972：《知识考古学》，伦敦：泰韦斯朵克。

——1973：《临床医学的诞生：医学知识考古学》，纽约：韦恩塔格书业。

——1977a：《语言、逆记忆、实践：论文、会谈选》，D.F.博查尔德（主编），纽约，伊萨卡：克内尔大学出版社。

——1977b：《管束和惩罚》，纽约：潘特霍恩。

——1977c：《尼采、系谱学、历史》，载于 M. 福科《语言、逆记忆、实践：论文、会谈选》，D.F. 博查尔德（主编），纽约，伊萨卡：克内尔大学出版社。

——1978：《性史·卷 I：导论》，纽约：潘特霍恩。

——1980：《权力/知识：会谈及其他著作选读，1972～1977》，C. 戈登等（主编），布赖顿：哈韦斯特出版社。

——1985：《性史·卷 II：愉快之用》，哈蒙兹沃思：企鹅书业。

——1986：《性史·卷 III：关照自我》，哈蒙兹沃思：企鹅书业。

——1987：《精神病和心理学》，纽约：加利福尼亚大学出版社。

——1988a：《政治学、哲学、文化：会谈及其他著作，1977～1984》，L.D. 克利特兹曼（主编），伦敦：罗特里奇。

——1988b：《关心自我，作为自由实践的伦理》，载于 J. 贝尔纽和 D. 拉斯纽森（主编），《最后的福科》，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

弗兰克林，J.（主编）1998：《危险社会政治学》，剑桥：勃利迪出版社。

弗雷泽，N. 1985：《米切尔·福科：一个年轻的保守者吗？》，载于《伦理学》第 96 期，第 165～184 页。

——1989：《难以把握的实践：权力、话语和性别》，剑桥：勃利迪出版社。

——1990：《结群还是单一？浪漫主义与技术政治立场间的理查德·罗迪》，载于 A.R. 马拉彻夫斯基（主编）：《解读罗迪：对哲学与自然之镜（及其他）的批判性回应》。牛津：布拉克维尔。载于《国际惯例》第 8 期（1988），第 257～272 页。

——1992a：《法国话语理论在女权主义政治中的使用及滥用》，载于《理论、文化与社会》第 9 期，第 51～71 页。

——1992b：《公共领域再思考：对实存民主的批判》，载于 C. 卡尔霍恩（主编）：《哈贝马斯和公共领域》，剑桥：勃利迪出版社。

弗劳特，F.1991：《被忽视了的相似性：马克斯·韦伯和乔治·齐美尔》，载于 P. 汉密尔顿（主编）：《马克斯·韦伯：批判性评价》，伦敦：罗特里奇。

弗洛伊德，S.1985：《文明、社会与宗教》，企鹅弗洛伊德文库第 12 卷，哈蒙兹沃思：企鹅书业。

弗里斯拜，D.1985：《现代性的解体》，剑桥：勃利迪出版社。

——1992a：《齐美尔及其之后》，伦敦：罗特里奇。

——1992b：《社会学的印象主义：重新评价乔治·齐美尔的社会理论》，第 2 版。伦敦：罗特里奇。

福山，F.1992：《历史的终结和最后一人》，伦敦：哈密西·汉密尔顿。

——1995：《信任：社会美德和繁荣的创造》，伦敦：哈密西·汉密尔顿。

福斯，D.1990：《必需之言：女权主义、本性和差异》，伦敦：罗特里奇。

加达默尔，H.1989：《正确性与方法》，伦敦：塞德和瓦尔德。

加纳，M.1991a：布希利：《批判性和宿命性理论》，伦敦：罗特里奇。

——1991b：《布希利的动物寓言集：布希利和文化》，伦敦：罗特里奇。

加纳，M.，约翰逊，T.（主编）1993：《福科的新领域》，伦敦：罗特里奇。

曼 H.1988：《货币——是一般化符号沟通媒介吗？近期社会学中货币概念评论》，载于《经济与社会》第 17 期，第 285～

316 页。

加芬克尔, H. 1984: 《民俗方法论研究》, 剑桥: 勃利迪出版社。

盖尔纳, E. 1992: 《后现代主义、理性与宗教》, 伦敦: 罗特里奇。

吉登斯, A. 1971: 《资本主义与现代社会理论》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1978: 《迪尔凯姆》, 伦敦: 冯塔纳出版社。

——1979: 《社会和政治理论研究》, 伦敦: 胡特钦森。

——1982: 《今日历史唯物主义: 与安东尼·吉登斯会谈》, 《理论、文化和社会》第 1 期, 第 63~77 页。

——1984: 《社会的构成》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1985: 《民族—国家和暴力》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1987: 《社会理论与现代社会学》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1990: 《现代性的后果》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1991: 《现代性与自我认同》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1992: 《亲密的转变: 现代社会中的性、爱和色情》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1993: 《吉登斯读本》, P. 卡塞尔 (主编), 贝星斯托克: 马克米兰。

——1994: 《超越左与右》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1998: 《第三条道路: 社会民主的更新》, 剑桥: 勃利迪出版社。

吉登斯, A., 皮尔森, C. 1998: 《与安东尼·吉登斯对话: 解读现代性》, 剑桥: 勃利迪出版社。

戈德曼, H. 1988: 《马克思·韦伯和托马斯·曼: 感召和自我的塑造》, 伯克利: 加利福尼亚大学出版社。

戈登, C. 1993: 《问题、民族精神、事件: 福科关于康德和

启蒙运动的思想》，载于 M. 甘和 T. 约翰逊（主编），《福科的新领域》，伦敦：罗特里奇。

高兹，A. 1982：《告别劳动阶级：后工业社会主义评论》，伦敦：柏拉图出版社。

——1985：《通向天国之路：从工作中解放出来》，伦敦：柏拉图出版社。

格劳斯伯格，L.，尼尔森，C.（主编）1988：《马克思主义和文化的诠释》，伦敦：马克米兰。

哈贝马斯，J. 1976：《合法性危机》，伦敦：海尼曼。

——1979：《沟通和社会的演化》，伦敦：海尼曼。

——1981：《现代性与后现代性》，载于《新德国批判》，第 22 期，第 3~14 页。

——1984：《交往行动理论，卷 1：理性与社会的现性化》，伦敦：海尼曼。

——1986：《独立与团结：会谈录》，P. 丢斯（主编），伦敦：威尔索。

——1987a：《知识与人类利益》，剑桥：勃利迪出版社。

——1987b：《现代性的哲学话语：12 篇讲演稿》，剑桥：勃利迪出版社。

——1987c：《交往行动理论，卷 2：福科式理性的批判》，剑桥：勃利迪出版社。

——1987d：《走向一个合理的社会：学生抗议、科学和政治学》，剑桥：勃利迪出版社。

——1988：《理论与实践》，剑桥：勃利迪出版社。

——1989a：《公共领域的结构变迁：中产阶级社会类别调查》，剑桥：勃利迪出版社。

——1989b：《新保守主义：文化批评和历史学家们的争论》，剑桥：勃利迪出版社。

——1989c：《社会科学的逻辑》，马萨诸塞州，剑桥：麻省

理工大学出版社。

——1990：《道德意识和交往行动》，剑桥：勃利迪出版社。

——1992a：《后形而上学思想：哲学散论》，剑桥：勃利迪出版社。

——1992b：《公民身份和民族认同：对欧洲未来的一些反思》，载于《国际惯例》第12期，第1~19页。

——1993：《辩护和应用：话语伦理学评论》，剑桥：勃利迪出版社。

——1994：《作为未来的过去：尤根·哈贝马斯与米切尔·哈勒会谈录》，M. 伯恩斯坦（主编），剑桥：勃利迪出版社。

——1996a：《在事实与规范间：法律和民主的话语理论》，剑桥：勃利迪出版社。

——1996b：《哈贝马斯读本》，W. 奥斯威特（主编），剑桥：勃利迪出版社。

——1997：《一个柏林共和国：关于德国》，林肯：内布拉斯加大学出版社。

哈尔，D.L.1994：《理查德·罗迪：新实用主义的预言者和诗人》，奥尔巴尼：纽约州立大学出版社。

汉密尔顿，P.（主编）1991：《马克斯·韦伯：批判性评价》（共4卷），伦敦：罗特里奇。

赫尔德，D.1980：《批判理论入门：从霍克海默到哈贝马斯》，剑桥：勃利迪出版社。

——1992：《民主前景》，载于《政治学研究》专刊，第40期。

海尔德，D.，汤姆森，J.B.1989：《现代社会理论：安东尼·吉登斯和他的批评者们》，剑桥：剑桥大学出版社。

亨尼斯，W.1988：《马克斯·韦伯文章重组》，伦敦：阿伦和乌恩韦恩。

欣德斯，B.（主编）1977：《有关经济学的社会学理论》，

伦敦：马克米兰。

希斯特，P.，汤姆森，G.1996：《全球化问题论争》，剑桥：勃利迪出版社。

霍亨达尔，P.U.1985：《启蒙运动辩证法再考察：哈贝马斯对法兰克福学派的批判》，载于《新德国批判》第35期，第3~26页。

霍利斯，M.1990：《个性诗论》，载于A.R.马拉彻夫斯基（主编）：《解读罗迪：对哲学与自然之镜（及其他）的批判性回应》。牛津：布拉克维尔。

霍尔顿，R.J.1986：《帕森斯和经济与社会理论》，载于R.J.霍尔顿，B.S.特纳（主编），《帕森斯和经济与社会理论》，伦敦：罗特里奇。

霍尔顿，R.J.，特纳B.S.（主编）1986：《帕森斯和经济与社会理论》，伦敦：罗特里奇。

霍卢柏，R.1991：《尤根·哈贝马斯：公共领域的批评家》，伦敦：罗特里奇。

洪尼特，A.，约翰，H.（主编）1991：《交往行动：尤根·哈贝马斯 交往行动理论 论评》，剑桥：勃利迪出版社。

霍克海默，M.1941：《建制行为评论》，载于《哲学与社会科学研究》第9期。

——1972：《批判理论文选》，M.J.奥柯尼尔译，纽约：赫德。

——1974a：《工具理性批判》，M.J.奥柯尼尔，纽约：西布利出版社。

——1974b：《理性的暗淡》，纽约：西布利出版社。

——1995：《在哲学和社会科学间：早期著作选》，马萨诸塞州，剑桥：麻省理工大学出版社。

郝，A.R.1980：《社会理论中对话的生产极限作用：哈贝马斯与加达默尔的论争》，载于《英国社会现象学杂志》第11期，

第 131~143 页。

霍伊, D.C. 1978: 《批判领域: 文学、历史和哲学解释学》, 伯克利: 加利福尼亚大学出版社。

——(主编) 1986b: 《权力、压制与进步: 福科、卢克斯和法兰克福学派》, 载于 D.C. 霍伊(主编): 《福科: 批判性读本》, 牛津: 布拉克维尔。

——1986a: 《福科: 批判性读本》, 牛津: 布拉克维尔。

霍伊, D.C., 麦卡锡, T. 1994: 《批判理论》, 牛津: 布拉克维尔。

胡弗, T. 1984: 《马克思·韦伯与社会科学方法论》, 伦敦: 横断书业。

休斯, J.A., 马丁, P.J., 沙罗克, W.W. 1995: 《理解古典社会学: 马克思、韦伯、迪尔特姆》, 伦敦: 贤明出版社。

因格拉姆, D. 1983: 《加达默尔—哈贝马斯论争的历史起源》, 《阐释》第 10 期, 第 86~151 页。

——1987: 《哈贝马斯和理性辩证法》, 纽黑文; 耶鲁大学出版社。

加格德, S. 1998: 《马克思·韦伯与经济理论和经济社会学间的劳动分工》, 论文宣读于 1998 年 3 月 4~6 日在里斯本召开的第一次葡萄牙经济社会学大会上。丹麦, 罗斯奇尔德大学, 社会科学系, S. 加格德。

詹姆逊, F. 1991: 《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》, 伦敦: 威尔索。

杰伊, M. 1973: 《辩证的想象: 法兰克福学派和社会研究机构的历史, 1923~1950 年》, 波士顿: 小布朗出版社。

——1982: 《知识分子应当做些语言学工作吗? 哈贝马斯与加达默尔争论反思》, 载于 D. 拉卡普拉和 S.L. 卡普兰(主编), 《现代欧洲知识分子史: 新评价与新视野》, 纽约, 伊萨卡: 克内尔大学出版社。

——1984a：《阿多尔诺》，马萨诸塞：哈佛大学出版社。

——1984b：《马克思主义和整体论：从卢卡奇到哈贝马斯的一个概念探索》，伯克利：加利福尼亚大学出版社。

科尔伯格，S.1994：《马克斯·韦伯的比较历史社会学》，剑桥：勃利迪出版社。

卡斯勒，D.1988：《马克斯·韦伯生活、工作介绍》，剑桥：勃利迪出版社。

奇尼，J.1992：《现代民主革命：对利奥塔的“后现代状况”反思》，载于A.本杰明（主编），《评判利奥塔》，伦敦：罗特里奇。

凯尔纳，D.1988：《后现代主义社会理论：一些挑战与问题》，载于《理论、文化、社会》第5期，第239~270页。

——1989：《让·布希利：从马克思主义到后现代主义及其以外》，剑桥：勃利迪出版社。

——1998：《鲍曼的后现代倾向》，《理论、文化和社会》第15期，第73~86页。

科尔伯格，L.1981：《道德发展哲学：道德阶段和正义观》，旧金山：哈伯和罗悟。

库恩，T.1970：《科学知识的结构》，第2版，伦敦：芝加哥大学出版社。

库马，K.1978：《预言与进步：工业和后工业社会社会学》，哈蒙兹沃思：企鹅书业。

拉卡普拉，D.和卡普兰S.L.（主编）1982：《现代欧洲知识分子史：新评价和新视野》，纽约，伊萨卡：克内尔大学出版社。

兰德斯，J.1988：《法国大革命时期的妇女和公共领域》，纽约，伊萨卡：克内尔大学出版社。

拉茨，C.1980：《自恋文化》，伦敦：阿巴求斯。

——1985：《最低限度的自我》，伦敦：皮卡多。

拉什, S. 1990: 《后现代主义社会学》, 伦敦: 罗特里奇。

——1993: 《反思现代性: 美学领域》, 载于《理论、文化与社会》第10期, 第1~23页。

拉什, S. 和 乌利, J. 1987: 《组织化资本主义的终结》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1993: 《符号和空间经济学》, 伦敦: 贤明出版社。

拉什, S. 和 韦姆斯特, S. 1986: 《马克思·韦伯、理性和现代性》, 伦敦: 阿伦和乌恩韦恩。

拉什, S., 翟斯基恩斯基, B., 韦恩, B. (主编) 1996: 《风险、环境和现代性: 走向新生态学》, 伦敦: 贤明出版社。

莱茨纳, F.J. 1991: 《齐美尔的社会空间思想》, 载于《理论、文化和社会》第8期, 第195~201页。

里希特布劳, K. 1991: 《因果关系还是相互作用关系? 齐美尔、韦伯和解释社会学》, 载于《理论、文化和社会》第8期, 第33~62页。

罗文塞尔, L. 1987: 《错误的预言者: 极权主义研究》, 新不伦瑞克: 横断书业。

卢克斯, S. 1975: 《埃米尔·迪尔特姆》, 哈蒙兹沃思: 企鹅书业。

莱昂, D. 1988: 《信息社会: 问题和幻象》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1994: 《电子眼: 监控社会的兴起》, 剑桥: 勃利迪出版社。

利奥塔, J. 1984: 《后现代状况: 关于知识的报告》, 曼彻斯特: 曼彻斯特大学出版社。

——1988: 《不对等性: 争论用语》, 明尼阿波利斯: 明尼苏达大学出版社。

——1989a: 《后现代界定》, 载于 L. 阿皮格南希 (主编), 《后现代主义: ICA 文献》, 伦敦: 自由联合书业。

——1989b:《复杂和崇高》，载于 L. 阿皮格南希（主编），《后现代主义：ICA 文献》，伦敦：自由联合书业。

——1989c:《利奥塔读本》，A. 本杰明（主编），牛津：布拉克维尔。

——1991:《非人性：时间反思》，剑桥：勃利迪出版社。

——1993a:《政治著作》，B. 里丁斯和 K.P. 格曼译，伦敦：UCL 出版社。

——1993b:《里比多经济学》，伦敦：阿特龙出版社。

——1998:《让·弗朗索瓦·利奥塔的政治学》，C. 罗杰克和 B.S. 特纳（主编），伦敦：罗特里奇。

利奥塔，J. 和迪宝德 J.L. 1985:《游戏而已》，曼彻斯特：曼彻斯特大学出版社。

麦卡锡，T. 1978:《尤根·哈贝马斯的批判理论》，伦敦：胡特钦森。

——1985:《复杂性与民主，或系统理论的诱惑》，载于《新德国批判》第 35 期，第 27~53 页。

麦克里兰，D. 1995:《卡尔·马克思思想入门》，第 3 版，伦敦：佩泼尔马克。

麦克里兰，M. 1973:《理解媒体》，伦敦：阿巴求斯书业。

迈内，L. 1992:《福科和女权主义》，剑桥：勃利迪出版社。

——1994:《福科：批判性入门》，剑桥：勃利迪出版社。

马弗索利，M. 1995:《部落时代：大众社会里个人主义的衰落》，伦敦：贤明出版社。

马拉彻夫斯基，A. R. 1990a:《缺乏基础的深奥认识论》，载于马拉彻夫斯基（主编）《解读罗迪：对 哲学与自然之镜（及其它）的批判性回应》。牛津：布拉克维尔。

——（主编）1990b:《解读罗迪：对 哲学与自然之镜（及其它）的批判性回应》。牛津：布拉克维尔。

曼，M. 1986:《社会权力的来源，卷 1：从人类初始直到

760 年的权力史》，剑桥：剑桥大学出版社。

马尔库塞，H.1960：《理性与革命：黑格尔和社会理论的兴起》，波士顿：必肯出版社。

——1966：《里比多与文学：对弗洛伊德的哲学探讨》，第 2 版，波士顿：必肯出版社。

——1968：《否定：批判理论文选》，波士顿：必肯出版社。

——1969：《解放论》，波士顿：必肯出版社。

——1970：《5 篇讲演稿：心理分析、政治学和乌托邦》，J. T. 沙皮罗和 S. M. 韦伯译，波士顿：必肯出版社。

——1972：《反革命与造反》，波士顿：必肯出版社。

——1979：《美学领域：马克思主义美学批判》，伦敦：马克米兰。

——1991：《单向度的人：先进工业社会意识形态研究》，第 2 版，伦敦：罗特里奇。

——1998：《技术、战争和法西斯主义》，赫伯特·马尔库塞论文集，第 1 卷，

D. 凯尔纳（主编），伦敦：罗特里奇。

马克思，K.1956：《资本论》，第 2 卷，伦敦：劳伦斯和韦斯哈特。

——1959：《资本论》，第 3 卷，伦敦：劳伦斯和韦斯哈特。

——1965：《德意志意识形态》，伦敦：劳伦斯和韦斯哈特。

——1970：《1844 经济学和哲学手稿》，伦敦：劳伦斯和韦斯哈特。

——1977：《选集》，D. 麦克里兰（主编），牛津：牛津大学出版社。

——1981：《政治经济学批判》，伦敦：劳伦斯和韦斯哈特。

——1982：《资本论》，第 1 卷，哈蒙兹沃思：企鹅书业。

——1986：《卡尔·马克思读本》，J. 艾尔斯特（主编），剑桥：剑桥大学出版社。

马克思, K., 恩格斯, F. 1992: 《共产党宣言》, D. 麦克里兰 (主编), 牛津: 牛津大学出版社。

马星, P. 1949: 《种族灭绝的复述: 德意志帝国政治上反犹太主义研究》, 纽约: 哈伯。

米德, G.H. 1981: 《选集》, A.J. 莱克 (主编), 芝加哥: 芝加哥大学出版社。

门德尔森, J. 1979: 《哈贝马斯——加达默尔论争》, 载于《新德国批判》第 18 期, 第 44~73 页。

莫奎尔, J.G. 1991: 《福科》, 第 2 版, 伦敦: 冯塔纳出版社。

梅斯卓韦克, S. 1998: 《安东尼·吉登斯: 最后的现代主义者》, 伦敦: 罗特里奇。

米勒, D. 1992: 《审慎的民主和公共选择》, 载于 D. 海尔德 (主编), 《民主前瞻》, 《政治研究》第 40 期, 专刊。

米斯哥尔德, D. 1977: 《话语和会谈: 哈贝马斯与加达默尔论争中的沟通胜任性和解释学理论》, 载于《文化解释学》第 4 期, 第 321~44 页。

——1985: 《是批判的解释学与新帕森斯主义之间的相对吗?》, 载于《新德国批判》第 35 期, 第 55~82 页。

蒙森, W.J. 1974: 《科层时代: 马克斯·韦伯的政治社会学视野》, 牛津: 布拉克维尔。

——1985: 《马克斯·韦伯和德国政治学, 1890~1920》, 芝加哥: 芝加哥大学出版社。

——1989: 《马克斯·韦伯的政治和社会理论》, 剑桥: 勃利迪出版社。

奥克斯, G. 1991: 《沃斯特亨命题和马克斯·韦伯方法论基础》, 载于 P. 汉密尔顿 (主编), 《马克斯·韦伯: 批判性重估》, 伦敦: 罗特里奇。

奥布赖恩, P. 1982: 《惩罚的基础: 19 世纪法国监狱》, 普

林斯顿：普林斯顿大学出版社。

奥法莱尔，C.1989：《福科：历史学家还是哲学家》，伦敦：马克米兰。

奥利弗，K.1991：《弗拉克特政治学：如何利用“主体”》，载于《国际惯例》第11期，第178~194页。

沃特韦特，W.1994：《哈贝马斯：批判性介绍》，剑桥：勃利迪出版社。

帕森斯，T.1952：《社会系统》，伦敦：泰韦斯朵克。

——1967：《社会学理论和现代社会》，纽约：自由出版社。

——1976：《社会结构和互动的符号中介》，载于P.布劳（主编），《社会行动研究方法》，伦敦：开放书业。

——1977：《社会系统和行动理论的演化》，纽约，自由出版社。

帕森斯，T.，西梅尔塞，N.1957：《经济与社会》，伦敦：罗特里奇。

波奇，G.1983：《加尔文主义和资本主义精神：马克斯·韦伯的新教伦理》，伦敦：马克米兰。

——1993：《货币和现代意识：乔治·齐美尔的货币哲学》，伯克利：加利福尼亚大学出版社。

波斯特，M.1993：《福科和自我建构问题》，载于T.卡普图和M.扬特（主编），《福科与建制的批判》，宾夕法尼亚州，大学公园：宾夕法尼亚州立大学出版社。

兰瑟姆，J.1993：《女权主义、差异和话语：女权主义推论分析的极限》，载于C.拉马扎努格鲁（主编），《面对福科》，伦敦：罗特里奇。

拉马扎努格鲁，C.（主编）1993：《面对福科》，伦敦：罗特里奇。

拉斯纽森，D.M.1990：《解读哈贝马斯》，牛津：布拉克维尔。

里斯布罗德, M. 1986: 《从家长制到资本主义: 马克斯·韦伯农民研究的理论背景 (1892~1893)》, 载于《经济与社会》第15期, 第476~502页。

林格, F. 1997: 《马克斯·韦伯的方法论: 文化科学、社会科学研究的统一》, 马萨诸塞州, 剑桥: 哈佛大学出版社。

罗海姆, G. (主编) 1951: 《心理分析和社会科学》, 纽约: 国际大学出版社。

罗杰克, C. 1993: 《布希利和政治学》, 载于 C. 罗杰克和 B. 特纳 (主编): 《忘记布希利吗?》, 伦敦: 罗特里奇。

罗杰克, C. 和特纳, B. (主编) 1993: 《忘记布希利吗?》, 伦敦: 罗特里奇。

罗迪, R. 1980: 《哲学与自然之镜》, 牛津: 布拉克维尔。

——1983: 《后现代主义的资产阶级自由主义》, 载于《哲学期刊》第80期, 第583~589页。

——1986a: 《语言的偶然性》, 载于《伦敦书评》, 4月17日。

——1986b: 《自我的偶然性》, 载于《伦敦书评》, 5月8日。

——1986c: 《共同体的偶然性》, 载于《伦敦书评》, 7月24日。

——1989: 《或然性、嘲讽和团结一致》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1990: 《民主对于哲学的优先性》, 载于 A.R. 马拉彻夫斯基 (主编): 《解读罗迪: 对 哲学与自然之镜 (及其他) 的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

——1991a: 《客观性、相对主义与真理: 哲学论文, 第1卷》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1991b: 《关于海德格尔等人的评论: 哲学论文, 第2卷》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1991c：《女权主义和实用主义》，载于《密执安季评》第30期，第231~258页。

——1993：《女权主义、意识形态与解构：一种实用主义观》，载于《Hypatia》第8期。

——1998a：《实现我们的国家：美国20世纪左派思想》，马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社。

——1998b：《真理和进步：哲学论文，第3卷》，剑桥：剑桥大学出版社。

罗森，B.，怀特，D.M.（主编）1957：《大众文化：美国流行艺术》，格伦科：自由出版社。

雷安，M.P.1990：《公开场合下的妇女：在旗帜和选举间，1825~1880》，巴尔的摩：约翰·霍普金斯大学出版社。

萨鲁普，M.1993：《后结构主义和后现代主义》，第2版，纽约：哈韦斯特维特希弗。

索绪尔，F.德 1974：《普通语言学教程》，伦敦：冯塔那/科林斯。

萨瓦奇，S.P.1977：《帕森斯与经济体系的结构——功能主义理论》，载于B.欣德斯（主编），《经济体系的社会学理论》，伦敦：马克米兰。

萨耶，D.1987：《抽象的暴行：马克思和韦伯附记》，牛津：布拉克维尔。

——1990：《资本主义和现代性：马克思和韦伯附记》，伦敦：罗特里奇。

斯卡夫，L.A.1989：《逃避铁笼：马克斯·韦伯思想中的文化、政治学和现代性》，伯克利：加利福尼亚大学出版社。

斯科特，A.（主编）1997：《全球化极限：实例和论证》，伦敦：罗特里奇。

斯科鲁顿，R.1996：《现代哲学：引言与概要》，伦敦：曼德林。

齐美尔, E. (主编) 1946: 《反犹太主义: 一种社会病》, 纽约: 国际大学出版社。

齐美尔, G. 1964: 《乔治·齐美尔社会学》, K.H. 沃尔夫 (主编), 格伦科: 自由出版社。

——1971: 《个体与社会的形式: 著作选》, D. 莱文 (主编), 芝加哥: 芝加哥大学出版社。

——1978: 《货币哲学》, 第1版, 伦敦: 罗特里奇。

——1980 《社会科学中的诠释散论》, G. 奥克斯 (主编), 新泽西: 托托瓦: 罗曼和利特莱菲尔德。

——1990: 《货币哲学》, 第2版, 伦敦: 罗特里奇。

——1991: 《风格问题》, 《理论、文化与社会》第8期, 第63~71页。

——1997: 《齐美尔的文化论著选读》, D. 弗里斯拜和 M. 费瑟尔斯顿, 伦敦: 贤明出版社。

斯考克波尔, T. 1978: 《社会革命的结构》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

斯考特, B. 1993: 《欧洲/美国: 布希利的宿命比较》, 载于 C. 罗杰克和 B. 特纳 (主编): 《忘记布希利吗》, 伦敦: 罗特里奇。

斯密斯, A. 1986: 《国家的财富》, 哈蒙兹沃思: 企鹅书业。

斯密斯, D. 1998: 《鲍曼: 如何成为一个成功的局外人》, 载于《理论、文化和社会》第15期, 第39~46页。

斯密斯·罗森伯格, C. 1986: 《书写历史: 语言、阶级和性别》, 载于 T. 德·劳利蒂斯 (主编), 《女权主义研究/批判研究》, 布卢明顿: 印第安那大学出版社。

索莱尔, T. 1990: 《从世界本身看世界》, 载于马拉彻夫斯基 (主编): 《解读罗迪: 对哲学与自然之镜 (及其他) 的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

斯托特, G., 特纳, B. 1998: 《尼采之舞》, 牛津: 布拉克

维尔。

斯托尔曼, E. 1992: 《哈贝马斯与利奥塔: 是现代性与后现代性的关系吗》, 载于 A. 本杰明 (主编), 《评判利奥塔》, 伦敦: 罗特里奇。

斯韦伯格, R. 1987: 《经济社会学: 过去和现在》, 载于《当今社会学》第 35 期, 专刊。

泰勒, C. 1990: 《认识论传统中的罗迪》, 载于马拉彻夫斯基 (主编): 《解读罗迪: 对 哲学与自然之镜 (及其他) 的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

汤姆森, J. B. 1981: 《批判解释学: 波尔·里库尔和尤根·哈贝马斯思想研究》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1984: 《意识形态理论研究》, 剑桥: 勃利迪出版社。

——1990: 《意识形态与现代文化: 大众交往时代的批判社会理论》, 剑桥: 勃利迪出版社。

汤姆森 J. B., 海尔德, D. (主编) 1982: 《哈贝马斯: 批判的争论》, 伦敦: 马克米兰。

托莱恩, A. 1971: 《后工业社会》, 纽约: 兰德姆出版社。

特里伯, K. 1979: 《韦伯入门》, 载于《经济与社会》第 8 期, 第 172~176 页。

特纳, B. S. (主编) 1989: 《现代性和后现代性理论》, 伦敦: 贤明出版社。

——1992: 《马克思·韦伯: 从历史学到现代性》, 伦敦: 罗特里奇。

——1993: 《社会学家布希利》, 载于 C. 罗杰克和 B. 特纳 (主编), 《忘记布希利吗》, 伦敦: 罗特里奇。

韦伯, M. 1930: 《新教伦理与资本主义精神》, 伦敦: 阿伦和乌恩韦恩。

——1961: 《普通经济史》, 伦敦: 科列尔·马克米兰。

——1969: 《社会科学方法论》, E. A. 希尔斯和 H. A. 芬希

译, 纽约: 自由出版社。

——1978a: 《经济与社会》(第2卷: 卷1, 第1~640页; 卷2, 第641页及之后), 伯克利: 加利福尼亚大学出版社。

——1978b: 《马克斯·韦伯: 译文选》, W.G. 鲁恩西曼(主编), 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1979: 《东艾尔边乡村劳动的发展趋势》, 《经济与社会》第8期, 第177~205页。

——1991: 《从马克斯·韦伯着手: 社会学文集》, H.H. 吉尔特和 C. 怀特·米尔斯, 伦敦: 罗特里奇。

韦伯斯特, F. 1995: 《信息社会理论》, 伦敦: 罗特里奇。

韦恩斯顿, D., 韦恩斯顿, M.A. 1989: “齐美尔与后现代社会理论”, 载于 B. 特纳(主编), 《现代性与后现代性理论》, 伦敦: 贤明出版社。

威尔默, A. 1979: 《应用哲学与社会理论》。康斯坦茨: 大学出版社。

怀特, S.K. 1988: 《尤根·哈贝马斯近作》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——1995a: 《理性、现代性与民主》, 载于 S.K. 怀特(主编), 《哈贝马斯的剑桥同事》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

——(主编) 1995b: 《哈贝马斯的剑桥同事》, 剑桥: 剑桥大学出版社。

威格尔肖斯, R. 1994: 《法兰克福学派的历史、理论和政治意义》, 剑桥: 勃利迪出版社。

威廉斯, B. 1990: 《火刑: 实用主义的后果》, 载于马拉彻夫斯基(主编): 《解读罗迪: 对哲学与自然之镜(及其他)的批判性回应》。牛津: 布拉克维尔。

威廉斯, H., 苏利万, D., 马特修斯, G. 1997: 《富兰西斯·福库亚马与历史的终结》, 加迪夫: 威尔士大学出版社。

威利斯, E. 1988: 《评论》, 载于 L. 格劳斯伯格和 C. 尼尔

森 (主编),《马克思主义与文化的诠释》,伦敦:马克米兰。

维特根斯坦, L.1967:《哲学调查》,牛津:布拉克维尔。

杨, I.1987:《无偏见性与城市公众》,载于 S. 本哈比伯和 D·克内尔 (主编),《女权主义的批判》,剑桥:勃利迪出版社。

蔡里泽, V.1994:《货币的社会意义》,纽约:基础书业。

左尔伯格, V.L.1990:《艺术社会学建构》,剑桥:剑桥大学出版社。

索引 (中英文对照)

- abstraction 抽象
- economic action 经济行为
- communicative 交往的
- at a distance 在远处
- purposive-rational 目的理性
- see also causation, social; intentionality adaptation, and social evolution 也可参看社会因果关系; 目的性适应以及社会演化
- addiction 成瘾
- choice 选择
- compulsion 强制
- health care 医疗保健
- retirement 退休
- social change 社会变迁
- suicide rates 自杀率
- agency, and radical politics 能动性, 激进政治学
- Albert, H. 阿尔伯特
- alienation 异化
- Althusser, Louis 路易斯·阿瑟
- Anderson, Benedict 安德逊·本尼迪克特
- Anderson, Perry 安德逊·彼瑞

- Annee sociologique school 社会学流派
Anomie 社会反常状态
Durkheim 迪尔凯姆
Habermas 哈贝马斯
social conflict 社会冲突
suicide 自杀
anthropology 人类学
colonialism 殖民主义
comparative 比较的
cultural 文化的
evolutionary 进化的
functionalism 功能主义
globalization 全球化
methodology 方法论
postmodernism 后现代主义
sociology 社会学
theoretical traditions 理论传统
argumentation 争论
asceticism , religious 宗教禁欲主义
authenticity 真实性
post-traditional society 后传统社会
authoritarianism 权威主义（独裁主义）
authority 权威
rational-legal 法理的
autonomy 独立
individualism 个人主义
Bauman , Z. 鲍曼
Beck , Ulrich 乌里希·贝克
belief , false 错误的信念

- benefits , targeting 目标利益
Biology 生物学
Comte 孔德
Blair , Tony 托尼·布莱尔
Blondel , C. 布隆代尔
Bourdieu , Pierre 皮埃尔·布尔迪厄
conservatism 保守主义
Marxist thought 马克思主义思潮
status of sociology 社会学的地位
welfare state 福利国家
social science 社会科学
bureaucracy , and authority 官僚与权威
capitalism 资本主义
democracy 民主
expansion 扩张
the nation-state 民族国家
socialism 社会主义
causation , social 社会因果关系
functional explanation 功能解释
democratization 民主化
civil society 公民社会
civilizations , premodern 文明与前现代
social class 社会阶级
philosophic conservatism 哲学保守主义
coercion theory 高压理论
commitment , and trust 委托与信任
common sense , and sociology 常识与社会学
communication 交流
communicative action 交往行动

- community 社区
class 阶级
competence , and wisdom 能力与智慧
frozen trust 信任冻结
habits 习惯
repetition 重复
Comte , Auguste 奥古斯丁·孔德
Cours de philosophie positive 实证哲学课程
law of the three stages 三阶段规律
positivism 实证主义
Systeme de politique positive 实证政治学体系
integration and coercion theory 整合与高压理论
conscience collective 集体良心
practical , consciousness 实践意识
consensus 舆论
Parsons 帕森斯
contradictions 矛盾
green movement 绿色运动
origins of sociology 社会学的起源
philosophic 哲学的
the right 右翼
Conservative Party , British 英国保守党
social security 社会安全
constitution , reform 宪法、改革
context , and tradition 环境与传统
convention , and generalization 习俗与普遍化
Cosmopolitanism 世界大同主义
critical theory 批判理论
culture 文化

- civic 公民的
nature 性质
rationalization 理性化
local, custom 地方习俗
Dahrendorf, Ralf 拉尔夫·达伦多夫
politics 政治学
decentralization 去中心化
decision-making, and democracy 决策与民主
rationality 理性
deference, and tradition 尊重与传统
cosmopolitan 世界主义者
dialogic 对话的
economic 经济学的
fundamentalism 原教旨主义
industrialization 工业化
participatory 参与的
representation of interests 利益代表
personal relationships 人际关系
science and technology 科学与技术
differentiation, and rationalization 差异与理性化
discourse 话语
disengagement, and modernity 脱离与现代性
division of labour 劳动分工
duality 二元性
premodern civilizations 前现代文明
Durkheim, Emile 埃米尔·迪尔凯姆
conservative origins of sociology 保守派的社会学起源
The Division of Labour in Society 《社会劳动分工》
The Elementary Forms of the Religious Life

《宗教生活的基本形式》

naturalism 自然主义

The Rules of Sociological Method 《社会学方法的规则》

dysfunction 功能失调

cybernetic model 控制论模型

education, and Labour Party 教育与工党

egalitarianism, and Labour Party 平均主义与工党

egoism, and suicide 利己主义与自杀

emancipation 解放

life politics 生命政治学

emotion 情感

modernity 现代性

repetition 循环

empiricism 经验主义

Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯

Enlightenment 启蒙运动

environment 环境

health care 医疗保健

epistemology 认识论

critical theory 批判理论

social theory 社会理论

ethnocentrism, and evolutionary theory

种族中心主义与进化理论

ethnography, and social science 人种学与社会科学

ethnomethodology 民族方法学

evacuation of tradition 传统消失

exclusion, and tradition 排斥与传统

personal, experience, and language 个人经历与语言

everyday, experiments 日常试验

- expertise 专门技术
bureaucracy 官僚
displacement 取代
fragmentation 分裂
guardians of tradition 传统的护卫士
intellectuals 知识分子
officialdom 官僚作风
specialization 专业化
causal 因果的
functional 功能的
family 家庭
conservatism 保守主义
dialogic democracy 对话式民主
enhanced solidarity 增强的团结
fascism , of the left 左翼法西斯主义
fate , and tradition 命运与传统
feedback , in systems theory 系统论中的反馈
feminism 女权运动
life politics 生命政治学
Ferguson , Adam 亚当·福古森
field-work , in anthropology and sociology
人类学与社会学中的田野工作
Foucault , Michel 米歇尔·福柯
France , social thought 法国社会思潮
Frankfurt School 法兰克福学派
freedom 自由
emancipation 解放
French Revolution , impact on social thought
法国革命对社会思潮的影响

- Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德
individual and society 个人与社会
tradition and compulsion 传统与强制
Fukuyama, Francis 福朗西斯·福山
explanatory content 解释性的内容
ideology 意识形态
intentional action 目的行动
naturalism 自然主义
normative 标准化的
origins 起源
structural-functionalism 结构功能主义
system and structure 系统与结构
functions, manifest / latent 显功能与潜功能
Gadamer, Hans-Georg 汉斯·乔治·伽达玛
gender 性
division of labour 劳动分工
General Systems Theory 总系统论
generalization, in social science 社会科学中的概括
Germany, social thought 德国社会思潮
global warming 全球变暖
pluralism 多元主义
reflexivity 反思
universalization 普遍化
Goffman, Erving 艾尔文·戈夫曼
green movement, and philosophic conservatism
绿色运动与哲学保守主义
Green, T. H. 格林
eclecticism 折衷主义
late capitalism 晚期资本主义

- life-world 生活世界
new social movements 新社会运动
rationalization of culture 文化理性
reification 具体化
style 风格
systems theory 系统论
Weber 韦伯
habit , local custom 习惯、地方习俗
Hall , Stuart 豪尔
Harris , A. & T. 哈里斯
Hayek , Friedrich 弗里德里希·哈耶克
environment 环境
positive welfare 积极福利
responsibility 责任
Hegel , G. W. F. 黑格尔
hermeneutics 解释学
natural science 自然科学
Hobbes , Thomas 托马斯·霍布斯
Hobsbawm , Eric 霍布斯鲍姆
homeostasis , and functionalism 社会的自我稳定与功能主义
Idealism 理想主义或者唯心论
imagination , sociological 社会学想象力
methodological 方法论的
moral 道德的
neo-liberal 新自由的
post-traditional society 后传统社会
solidarity 团结
City institutions 城市制度
manufacturing 制造业

- inflation 通货膨胀
- integration 整合
- intentionality 目的性
- interactionism , symbolic 符号互动
- internalization of values 价值观内化
- intimacy 亲密关系
- Keynes , J. M. 凯恩斯
- Keynesianism 凯恩斯主义
- knowledge 知识
- human action 人类行为
- Kuhn , Thomas 托马斯·库恩
- egalitarianism 平均主义
- fiscal policy 财政政策
- ideas 观念
- modernization of the state 国家现代化
- new individualism 新个人主义
- policy orientation 政策定位
- strategies and options 策略与选择
- unemployment 失业
- wealth creation 财富创造
- welfare state 福利国家
- Leach , Edmund 艾德蒙德·里奇
- left , radicalism , socialism 左翼 , 激进主义 , 社会主义
- legitimation 合法化
- surveillance 监督
- Levi-Strauss , Claude 克劳德·列维·斯特劳斯
- Liberal Democrats , and taxation 自由民主党人 , 课税
- liberalism , and sociology 自由主义与社会学
- libertarianism , economic 经济学的自由论者

- life-world (Lebenswelt) 生活世界
colonization 殖民化
lifestyle 生活方式
linguistics , structuralist 结构主义语言学
literature and society 文学与社会
Locke , John 约翰·洛克
loyalty , personal 个人忠诚
Luhmann , Niklas 尼古拉斯·卢曼
Malinowski , B. 马林诺夫斯基
market forces 市场力量
Citizenship and Social Class 公民身份与社会阶层
Marx , Karl 卡尔·马克思
class struggle 阶级斗争
ethics 道德规范
historical materialism 历史唯物主义
Marxism 马克思主义
New Left Review 《新左派评论》
materialism 唯物主义
Marxist 马克思主义者
Mead , G. H. 米德
meaning 意义
post-structuralism 后结构主义
collective , memory 集体记忆
mental illness , and suicide 精神病与自杀
Merton , R. K. 默顿
orthodox consensus 正统舆论
Michels , Robert 罗伯特·米歇尔斯
Mills , C. Wright , and social science 莱特·米尔斯与社会科学
modernity 现代性

- modernization , reflexive 反思现代化
money , and purposive-rational action 货币与目的理性行动
motivation 动机
myth , and science 神话与科学
nation-state 民族国家
naturalistic fallacy 自然主义谬误
alienation 异化
socialization 社会化
neo-conservatism 新保守主义
neo-liberalism 新自由主义
New Left Review 《新左派评论》
organicism 有机主义
Pareto , Vilfredo , and politics 帕雷托与政治学
Parsons , Talcot 塔尔科特·帕森斯
psychotherapy 精神疗法
political , patronage 政治庇护
private , pensions 私人养老金
phenomenology 现象学
Pluralism 多元主义
policy , and sociological research 政策与社会学研究
political theory 政治理论
politics 政治学
formulaic truth 形式真理
ritual 仪式的
Popper , Karl 卡尔·波普尔
radical , populism 激进民粹主义
positivism 实证主义
radical politics 激进政治学
power 权力

- Protestant work ethic 新教徒的工作伦理
psychology , and suicide 心理学与自杀
psychotherapy , and compulsion 精神疗法与强迫症
public /private domains 公共 /私人领域
Racism 种族主义
new framework 新框架
instrumental rationality 工具理性
purposive-rational action 目的理性行动
relativism 相对论
reflexivity 反思
habit 习惯
routinization 常规化
self-regulation 自我规范、自我调节
reification 具体化
religion 宗教
emotion 情感
repetition 重复、循环
compulsion 强制
social , reproduction 社会再生产
resources 资源
social , responsibility 社会责任
rights 权利
health care systems 医疗保健体系
management 管理
modernity 现代性
socialization 社会化
ritual 仪式
ritualism 仪式主义
ritualization of social relations 社会关系的仪式化

- rules 规则
- semantic 语义的
- Schumpeter, J. 熊彼特
- humanities 人文学科
- interpretation 解释
- morality 道德
- myth 神话
- pluralism 多元主义
- employment in , service sector 服务领域的就业
- sexuality , and sociology 性与社会学
- Simmel, Georg 乔治·齐美尔
- Smith, Adam 亚当·斯密
- Smith, John 约翰·斯密
- Social Chapter 社会宪章
- new social movements 新社会运动
- analysis of modernity 现代性分析
- new synthesis 新综合
- orthodox consensus 正统舆论
- social causation 社会因果关系
- theoretical pluralism 理论多元主义
- epistemology as , social theory 作为社会理论的认识论
- Christian 基督徒
- communitarianism 提倡共产主义社会者
- literature 文明
- social evolution 社会演进
- tradition , discourse and violence 传统、话语与暴力
- wisdom and expertise 智慧与专业技术
- biology 生物学
- Continental thought 欧洲大陆思潮

- disintegration 瓦解
explanation of suicide 对自杀的解释
field of investigation 田野调查
history of social science 社会科学史
social , solidarity 社会团结
space 空间
Spencer , Herbert 赫伯特·斯宾塞
utilitarianism 功利主义
state socialism , and tradition 国家社会主义与传统
structuralism 结构主义
structuration 结构
subjectivism and functionalism 主观主义与功能主义
mental disorder 精神紊乱
social factor 社会因素
contradiction 矛盾
cybernetic model 控制论模型
integration 整合
technology 技术
teleology 目的论
Thatcherism / Thatcher , Margaret
撒切尔主义 / 马格丽特·撒切尔
Tocqueville , Alexis de 阿历克斯·托克维尔
economic , traditionalism 经济传统主义
tribalism 部落文化
trust 信任
discourse theory 话语理论
formulaic , truth 形式真理
defence of tradition 为传统辩护
guardians of tradition 传统卫士

- Taylor, Edward 泰勒
underclass 下层阶级
unemployment 失业
skills training 技术培训
universalization 普遍化
structural-functionalism 结构功能主义
utilitarianism 功利主义
Spencer 斯宾塞
validity claims 合法性要求
social control 社会控制
Verstehen 理解
Violence 暴力
radical politics 激进政治学
Wagner, A. 瓦格纳
want, and functionalism 需求与功能主义
social/economic, wealth 社会/经济财富
Weber, Max 马克斯·韦伯
bureaucratic authority 官僚权威
class struggle 阶级斗争
historical contingency 历史偶然性
intentionality 目的性
modernity and emotion 现代性与情感
Protestant work ethic 清教徒工作伦理
technological knowledge 技术知识
traditional societies 传统社会
Williams, Raymond 雷蒙·威廉姆斯
Communications 《交往》
Culture and Society 《文化与社会》
drama 戏剧

literature and society 文学与社会

Marxism and Literature 《马克思主义与文学》

novels 小说

Television 《电视》

Winch , Peter 彼得·芬奇

workforce 劳动力

redistribution 重新分配

working class 工人阶级