

社会理论、文化研究与 当代中国社会学^{*}

——读苏国勋《社会理论与当代现实》

夏 光

1988年苏国勋发表了《理性化及其限制——韦伯思想引论》一书，该书以对西方社会学史上一个关键人物的独到而精当的诠释开启了当代中国学术界中的社会(学)理论研究之先河，更为当时正处于复兴状态的中国社会学的发展起到了推波助澜的作用。此后多年来，苏国勋继续在社会理论领域里苦心经营、上下求索，他的博观约取、慎思明辨使他在该领域渐成一家之言。我们所看到的这本由北京大学出版社作为“未名社科菁英”丛书之一而出版的《社会理论与当代现实》(以下简称《社会理论》)，用作者自己的话来说，“大致勾勒出我从事社会理论工作的轮廓”且“蛛丝马迹地浸渍着个人的思想发展轨迹”(《社会理论》，第1页。以下只注页码)。

《社会理论》实际上是一个由作者选编的文集，它共分为四个部分，即“社会理论的一般探讨”、“经典理论研究”、“社会理论的本土建构”和“社会理论与当代现实”。顾名思义，这四个部分的标题也代表了作者在社会理论研究中所关注的主要方向。本文不是面面俱到地涉及这四个部分的内容，而仅就其中某些主要观点作一些介绍。依笔者之见，在《社会理论》中有两个主题尤为令人关注：其一是对社会哲学或社会理论在社会学研究中的重要性的强调，其二是对文化与全球化的关系的解释。下面将分别就这两个方面展开讨论。

《社会理论》中的数篇文章从多个角度强调了社会哲学或社会理论在社会学研究中的重要性。在“社会理论：性质、问题和趋势”中，作者先从概念上对社会理论作出了澄清。在作者看来，社会理论也就是社

^{*} 苏国勋，《社会理论与当代现实》(北京：北京大学出版社，2005年)，该书标有英文书名。

会哲学,只不过社会学领域的学者们多半用“社会理论”的说法,而不大用“社会科学哲学”或“社会哲学”的说法。当然,社会理论并不专门指社会学这一专门领域中的理论。作者引证当代著名社会学家吉登斯的话说,“我们并不把社会理论视为任何一门学科的专有领地,因为关于社会生活和人类行动的文化产物的问题是跨越了社会科学和人文科学的”(第5页)。基于这一理解,作者对社会哲学或社会理论作出了如下规定:“社会哲学属于哲学的一个分支学科,它以思想对行动的关系为对象,包括社会科学的说明的逻辑问题和人文想象之意义的理解问题两部分内容……社会哲学问题亦即社会科学和人文科学中的一般理论问题,其内容具有对社会现象按哲学观点来进行再思考的性质”(第5页)。社会哲学或社会理论对包括社会学在内的社会科学和人文科学的意义是自不待言的,但作者并未置社会学的经验研究于不顾,而是把经验研究和社会理论看作是相互依存的。作者声称,在凡是被称为社会理论的著作中,“哲学内容与社会学内容往往是紧密交织的,其关系也是相辅相成的。”因此,我们应重视“哲学与社会学是如何互动的,亦即社会哲学是怎样在理论预设上引导社会学研究的,以及后者是以什么样的研究内容不断充实和丰富社会哲学理论的”(第6页)。

同样是在“社会理论:性质、问题和趋势”中以及在“新功能主义:当代社会学理论中一种新的综合视角”中,作者进而通过对社会学的历史和形状的考察来说明社会理论在社会研究中的作用。一般认为,在社会学中有三个基本的理论传统,即批判的、实证的和解释的,这三个传统分别是与社会学的三个经典作家即马克思、涂尔干和韦伯的学说相联系的。在很大程度上后来的社会(学)理论中的一些主要流派都是从这三个传统中衍生出来的,如法兰克福学派、结构—功能主义和对社会行动及日常生活的种种研究都分别与马克思、涂尔干和韦伯的学说有源流的关系。当然,这种关系并不是完全的或严格的一一对应关系。确切地说,后来的诸多流派以各自的方式对经典作家的学说以及其他方面的理论进行了综合,如法兰克福学派对现代性的批判也吸收了韦伯的一些思想,结构—功能主义对社会行动的理解在很多程度上也与韦伯的学说有关联,而对社会行动及日常生活的种种研究(多被称为“微观社会学”)还受到了现象学等思潮的影响。总的说来,在一个相当长的时间内,在社会学中居于主导地位的是美国社会学,而美国社会学中的主流又是以帕森斯的结构—功能主义为代表的有很强实证主义色

彩的社会学。

不过,自20世纪60年代起,帕森斯学说遭到了多种批判,其结果是社会学中出现了百家争鸣的局面。作者的一个基本判断是,西方社会学已从以实证主义为主流的阶段转向“后实证主义”阶段。据作者的解释,对主流社会学的种种批判已表明,“西方社会学的危机主要表现在以下几个方面:以自然科学的客观科学真理取代生活世界的存在真理,从而使社会学理论丧失其本身应有的丰富想象力;倾向于把纷繁复杂和变动不居的社会生活现象化约为几种因素的互动关系,导致社会学研究中以模式或变量的互动关系取代真实存在;强调社会研究中一切现象均应量化,亦即把经验现象转化为可计量的客观数据,而对社会行动主体的人之生命的意义和评价则或采取日益量化处理或根本忽略不计的方式;混淆社会科学与自然科学的研究对象的本质区别,主张社会学研究要保持虚假的客观性、中立性,反对把主观情绪和价值因素介入社会研究。”作者尖锐地指出:“在这种自然主义—实证主义的支配下,西方社会学把对物的研究方法全盘运用到对人本身的研究上,丧失了道德理想而完全蜕变为技术控制的工具,最明显地体现在所谓的‘社会工程学’、‘社会测量学’、‘社会控制论’的构想中。所有这一切都进一步助长了当代西方资本主义社会生活中以目的—手段合理性为主旨的‘官僚制化’的蔓延,使‘官僚制’不再局限于国家行政管理的权力实施领域,而无孔不入地渗透到经济(资本和雇佣劳动、生产和消费)、文化意识(对工具合理性的信仰)、社会生活(通过大众传媒)乃至最隐秘的家庭生活领域,成为现代国家和社会、公私领域无所不包的一条根本的组织原则和管理方式……韦伯在世时曾以绝望的态度把官僚制的发展前景描绘为人的‘铁笼’,哈贝马斯则把这视为源于追逐技术控制的实证主义认知旨趣所导致的晚期资本主义的合法性危机”(第19—21页)。

对实证主义社会学及其结构—功能主义变种的挑战来自多方面:从宏观社会学上说有科塞、柯林斯和达伦多夫等人的冲突理论,还有沃勒斯坦的世界体系论以及其他多种形式的新马克思主义理论;在微观社会学上有米德和布鲁默等人的符号互动论,有霍曼斯和布劳等人的交换理论,还有戈夫曼的戏剧论以及加芬克尔的常人方法论,等等。此外,作者还特别谈到法兰克福学派所倡导的批判社会理论、波普所主张的“证伪主义”的批判理性主义、米尔斯和古尔德纳等人对帕森斯学说

的批判,以及由舒茨所开创的现象学社会学传统等。当然,我们还可加上不太直接相关的种种女性主义思潮和后现代社会理论等。在各种新的理论与帕森斯的理论帝国分庭抗礼的情况下,自80年代起,一些社会(学)理论家试图从各自的角度对现存的学说进行综合。作者提到了亚历山大等人的新功能主义、卢曼的一般社会系统理论、吉登斯的结构化理论、哈贝马斯的沟通行动理论以及更晚近的瑞泽尔的元理论化(metatheorizing)等。显然,无论是对实证主义社会学的种种挑战,还是以之为基础的种种综合,其共同特点是,都超越了狭隘的实证主义理论视野。作者专门在“新功能主义:当代社会学理论中一种新的综合视角”一文中对亚历山大所想象的后实证主义理论模式进行了探讨,指出,亚历山大的理论“向美国乃至整个西方社会学中历来占主导地位的实证主义、科学主义观点提出了挑战。针对当代西方社会学忽视理论思维的意义的问题,亚氏强调理论对于社会学认识的重要性,指出对于社会科学的发展而言理论逻辑和经验逻辑具有同等重要的意义”(第32页)。当然,亚历山大并没有简单地抛弃帕森斯的理论。实际上,亚氏是当代社会学家中为数不多的仍对帕森斯有所肯定的人,他的新功能主义理论是对帕森斯的结构—功能主义的扬弃。但他显然受到了科学哲学中后实证主义思潮的影响,也正是在这种影响下试图重建帕森斯学说的。姑且不论亚氏的重建是否成功,他对社会学的理论逻辑的思考无疑值得关注。据作者的解释,亚氏所持的是“有原则的中间立场”,他“既反对社会学实证主义,同时也反对近年来由于解释学方法的渗透而出现的人文化趋势中将理论逻辑化约为价值观或等同于意识形态的极端相对主义和主观主义的做法”(第32页)。亚氏认为,社会研究处于一个由“形而上学的环境”和“经验的环境”这两端所构成的“科学思维之连续统”中。实证主义把这两端割裂开来,并认为理论只能是在观察的基础上按归纳的方法而“建构”的。于是,把理论逻辑化约为经验逻辑就成了实证主义的必然归宿。作者显然对亚历山大是赞同的。如作者所言,亚氏对实证主义的批评“为其多维性、综合性的社会学研究纲领提供了认识论的依据,最终得出了社会学需要一般性理论逻辑的结论”(第43页)。

作者还针对当代中国社会学研究的实际情况进一步阐述了应用研究与理论研究相结合的重要性。作者把当代中国社会学的发展历程概括为从“社会问题”向“社会建设”、再向“社会改革”的演变。他更尖锐

地指出：“理论认识在这里不仅没有起到对应用研究的指导作用，反而亦步亦趋甘当应用研究和实践的附庸、尾巴”（第162页）。当然，中国社会学研究的问题不仅限于经验研究方面。用作者的话来说，“在我们的社会学工作者当中似乎有这样一种毋须明言的思维定式：从事实调查的人为了给自己鄙薄理论研究寻找依据，往往从情感上偏倾实证主义，在立论上甚至把实证主义奉为圭臬；搞理论研究的人则每每轻视经验研究的肤浅，并由于对实证主义在社会学发展中的作用以及泛伦理化学术的危害缺乏充分认识，在批评实证主义的弊病时过了头，导致理论研究脱离社会现实，最终必然陷入主观主义而不能自拔。两种表现虽然不同，但根源都来自绝对化和片面性”（第171页）。在作者看来，无论从社会学的描述功能、解释功能和预测功能来说，还是从社会学方法上来说，理论研究及其与经验研究的相结合对社会学的健康成长都是至关重要的。西方社会学历史上的种种问题已经为中国社会学提供了前车之鉴。

《社会理论》中另一个重要的主题是文化与全球化的关系问题。作者提出了不少发人深省的见解。“共生理念的社会学解读”一文本来是作者对日本学者尾关周二《共生的理想》一书的回应。不过，作者在文中借题发挥，对传统中国文化中关于人与自然之间的共生、不同的个人之间的共生以及不同的国家、不同的族群之间的共生的一些基本思想及其在当代全球化背景下的意义进行了探讨。作者称：“在中国社会思想史上，倘若我们从共生出发考察就会发现，与人和自然共生相关的代表性概念有‘天人合一’，与族群、国家共生相关的有‘大同’，与人际共生相关的可说是‘和而不同’”（第186页）。在作者看来，中国的传统思想所倡导的是一种“既无过也无不及的集自然、社会、人生为一体的‘中和’境界，这里的要义在‘和’上，正是在这个意义上有人主张把中国传统文化的精髓界定为‘和合’”（第187页）。如此说来，中国传统文化中的和合精神与当代全球化背景下所需要弘扬的共生价值观是相吻合的。

在“全球化背景下的文化冲突与共生”一文中，作者进而讨论了不同文化在当代全球化背景下的冲突与共生。如作者所言，文化是一个“多层次、多面向的复合体”。在该文中作者所论的主要是作为价值体系的文化。当然，作为价值体系的文化也是复杂的。据作者的规定，它“由最高层次的理念价值、中间层次的规范价值和最低层次的实用价值

三个部分组成,这三种价值分别对应于文化中的道德理想、典章制度、器物行为三个面向……三者合在一起构成统一的价值体系,通过诱发人们行为的动机,指引并规约着人们的行动,从而使人们的行动从基于意志自由的个体层面上的冲突无序转变到集体层面上的和谐有序,进而使社会生活保持“秩序”状态和稳定局面(治)。反之,当三者关系由张力变为对立冲突时,价值体系就会出现混乱错位,人们行动就会失范,社会就会出现动荡和无序(乱),社会秩序也就会由治变乱”(第199页)。作者指出,在当代全球化背景下,对作为价值体系的文化的考察应同时从共时态的结构角度和历时态的过程角度着眼(第201页)。

在作者看来,在文化与全球化的关系问题上有两种解读。首先,“一谈到全球化在文化上的表现,许多人立即把它与文化的完全同质化联系起来,似乎全球化在文化上的必然后果就是西方文化完全同化、吞噬非西方文化,其实这是一种误解。造成这种误解的原因,一方面是由于西方中心主义者制造的全球化意识形态 / 话语霸权的有意误导,另一方面是出自一些人对西方全球化意识形态的拒斥而表现出的善意忧虑或政治担心。”对文化全球化的“另一种解读就是西方中心主义主张的强势文化支配、吞噬其他弱势文化,建立文化霸权以推行文化殖民,目的在于获得经济、政治利益,按照自己的价值观来塑造世界。文化霸权意义上的‘文化全球化’是文化主体间不平等的文化交往,是国际军事、经济、技术不平等的格局的反映。这种‘文化全球化’也是我们必须予以抨击和坚决反对的”(第204—205页)。作者坦承,全球化的确给民族国家,尤其是发展中国家的文化带来了冲击。“全球化对文化的冲击首先表现在对传统价值观念的质疑和挑战。价值观念是一个民族传统文化的核心,它集中体现了该民族的理想追求,并对制度和行为发生着持久而稳定的影响……在急剧的社会变迁中,当它因受到强烈的冲击而发生剧烈变化时,就会造成社会制度方面的失调,由此引起社会行动的失范,造成社会秩序的失控,进而必然会出现严重的社会危机”(第207页)。因此,在全球化的冲击下,民族国家,尤其是发展中国家从文化上强化其民族意识和民族认同就应该是当务之急了。作者指出,“事实上我们也会看到,发达国家的政府总是千方百计地为本国企业创造更多的贸易机会和市场空间……人们不禁会问,为什么像美国这样的发达大国出于国家利益而考虑强化国家职能就是正当的,而发展中国家为维护民族国家权益主张加强民族认同就不具有正当性呢?就被非

议、指责为狭隘的‘非理性的民族主义情绪’呢？这显然是从国际政治中的强权逻辑衍生出的双重标准”（第 209—210 页）。

从文化与全球化的关系来看，在后冷战时期美国出现了两种关于未来世界秩序的理论，一是福山的“历史终结论”所代表的普遍主义理论，二是亨廷顿的“文明冲突论”所代表的特殊主义理论。“历史终结论”主张强化全球的同质性，包括价值的同一性。从这种观点来看，冷战的结束就是自由主义—资本主义体制的胜利，人类社会的历史就终结于这种体制。“文明冲突论”则主张世界将充满基于族群和文化认同之上的不同文明之间的相互角逐、相互冲突和争夺霸权，其结果甚至有可能是全球性战争。作者认为，这两种关于未来世界秩序的模式虽然在形式上是对立的，但实质上却有其共同点，“这使它们成为美国政治文化急剧向右转以及对外推行单边主义的理论基础”（第 210—211 页）。据作者的解释，其共同点乃在于，“其一，这两种模式的字里行间都充满了保守主义的‘美帝国’式的傲慢与偏见，对发展中国家的历史、文化和社会现实都缺乏起码的尊重和理解……其二，对民族主义在东方和发展中国家的缘起及其在这些民族、国家产生中的历史地位、特征、现实功能缺乏深切的了解，对近代西方列强的殖民扩张给东方民族心理和感情上造成的伤害和屈辱缺乏感同身受的认识，因而难以理解东方人对民族文化或‘文化民族主义’的执着立场，这样必然会带来沟通和交往上的误解和隔阂。其三，上述两点导致美国在国际政治和民族关系实践上采取双重标准，造成对内对外的伦理二元主义”（第 211 页）。作者一针见血地指出，与“历史终结论”相对应的是在西方根深蒂固的西方文化中心主义或西方人的“我族中心主义（ethnocentrism）”，而与“文明冲突论”相对应的是近年来流行的“多元文化主义（multiculturalism）”。这两种观点都失之偏颇。“在全球化时代，‘世界的’也具有‘本土的’涵义，反之亦然。在民族国家共生问题上……必须尊重差别，以保持文化的多样性；同时还必须承认认同，以追求文化的统一性。用中国传统文化的术语来表达，就是朱子的‘理一分殊’概念，它表明这个世界同时具有特殊性和一般性”（第 221 页）。

作者强调中国传统文化中的“和而不同”思想对当代全球化背景下文化共生的意义。用作者的话来说，“‘和而不同’以简约的形式高度概括了古代中国人的共生理念，对于我们今天在全球化背景下处理不同文化传承之间的关系，建构一种全球性共生文化具有重要的借鉴意义

……从文化上看,全球化表现为一种不同质的文化之间相互传播、彼此融会的过程,亦即丰富生动的、多元并存的全球文化的形成过程。这是一个由全球文化的同一性和民族文化的多样性两个矢量构成的、不断循环往复的双向运动过程。对于每一个民族国家而言,这里都有一个正确处理全球文化同一性与民族文化多样性的关系问题,关键在于如何保持二者的平衡……在文化领域,只有不拘一格才会呈现出丰富多彩和生机勃勃的活力。为此就表现在民族国家之内反对文化上的我族中心主义,又要在民族国家之间反对文化上的霸权主义。这两种貌似对立的极端取向,本质上具有一个共同点,即否认文化多样性的价值”(第260—261页)。

基于其对文化共生的理解,作者对当代全球化背景下中国文化的前景持乐观的态度。“文化发展就是选择、吸纳、同化不同系统的文化成分变成自己的构成性因素,这在中国和世界其他民族的文化中都是屡见不鲜的。因此,文化在任何时候都是一个动态的、开放的、不断变化着的系统,它的发展、壮大永远离不开与其他文化的交流、沟通和传播。任何由于担心全球化会带来文化冲击和消极后果而主张文化上‘闭关自守’的观点都是没有根据的……如果我们这样来认识和看待全球化,就会相信全球化不会导致文化的西化和同质化,就会增强自己的文化自信心,从而以‘有容乃大’的包容心态和宽容精神去最大限度地化解不同文化之间的张力和冲突,为我国的和平发展营造一个有利的国际环境”(第259页)。

本文仅就社会理论在社会学研究中的重要性及文化与全球化的关系这两个方面对《社会理论》的一些基本观点作了简单介绍。有兴趣的读者还会在该书中发现许多引人入胜的论述。此外,书中对社会建构论的探讨、对战后西方学术界的“韦伯热”的说明、对齐美尔的形式社会学的阐述、对中国化社会学中“人情与面子”理论模式的评估及对美国社会中公民宗教与民族主义的关系的解释都入木三分,读者诸君自会开卷有益。

作者单位:澳门理工学院管理科学高等学校
责任编辑:沈杰