

马克思主义社会学： 打通实证与理解的藩篱

王小章

提要：本文着眼于社会历史的性质这一具有本体论意义的问题以及与此紧密相关的认识论和方法论。文章指出，作为社会学历史上之对垒双方的实证主义社会学和理解社会学分别堕入了历史决定论和非理性主义的不可知论陷阱；但却又在一个问题上殊途同归，那就是把价值判断、道德评价驱逐出了社会学的合法领地。马克思主义肯定社会发展进程中的必然性，但这种必然性是指对于某一事物的出现和存在必须具备的条件，而不是历史发展之所有其他的可能性均已被排除。因此它与自由意志并非不相容，从而既避免了非理性主义的不可知论，也避免了历史决定论；与此同时，马克思主义对“人类解放”的价值承诺，又使其绕开了相对主义的泥潭。这些特征从经验性和规范性两个层面形塑了马克思主义社会学的基本性格和精神，即科学与自由，也使其与所谓“社会学马克思主义”区别开来。

关键词：马克思主义社会学 实证主义社会学 理解社会学 必然性 积极的规范性理论

吉登斯认为，在社会学对现代世界之起源、特征和发展变迁的理解中，存在着“工业社会理论”和“资本主义社会理论”两种对立的诠释路径或者说模式，马克思是后者的倡导者和代表（吉登斯，2007：20 - 21）。而另有两位著名的社会学家布洛维和赖特则提出了“社会学马克思主义”的概念，并认为“社会学马克思主义”的核心概念是“作为剥削的阶级”（class as exploitation）（布洛维，2007：155）。^① 在社会学史上，马克思久已与涂尔干、韦伯一道被公认为对社会学的思想形貌和发展影响至深至远的三位大师，并且，包括涂尔干、韦伯在内的许多社会学家都或隐或显地在其论述中与马克思进行对话，并在这种对话中发展磨砺自己的理论和思想。不同的社会学家与马克思之间的这种对话发生在各种不同的层面上，从资本主义的历史起源及发展动力、阶级的

^① 麦克·布洛维的《公共社会学》一书收录了两篇论述“社会学马克思主义”的论文，即赖特·布洛维合著的《社会学马克思主义》和布洛维独撰的《走向社会学马克思主义：安东尼·葛兰西和卡尔·波兰尼的互补合一》。

划分标准,到一些具体历史事件,如法国大革命、1848年革命的性质、发生逻辑,等等。不过,作为对社会进行科学研究和分析的一种“范式”,马克思主义社会学之总体性的基本特征,无疑首先体现在其关于社会历史的性质这一具有本体论意义的问题的观点以及与此紧密相关的认识论和方法论上。并且,笔者认为,也正是在这一层面上所持的立场、观点,使得马克思主义社会学打通了社会学研究中实证与理解之间的藩篱,构筑了事实分析和价值评价的桥梁,从而使社会学真正兼具科学性格和人文关怀。

一、实证主义社会学与理解社会学的对垒

在社会学的发展历史中,长期或隐或显地存在着实证主义社会学与理解社会学之间的对峙,这一对峙既关乎社会学对于社会及其与个人的关系这一被齐美尔称为社会学根本问题的理解,也关乎社会学这门学科本身的性质:它是与自然科学一样只与事实打交道的科学,还是牵涉着人类意志动机和价值关怀的特殊学科?实证主义社会学将人类社会看作与自然界一样的客观实在,其运行服从与自然法则无异的恒定规律。实证主义的创立者、“社会学”一词的发明者孔德就认为,一切社会现象都受永恒规律的支配,社会学就是要用客观的、科学的也即实证的方法揭示这种规律,一旦这种规律被科学地揭示出来,人类就必然要服从它们的支配。孔德的这种主张与当时欧洲希望重建秩序的现实需求有关,也与当时自然科学取得的非凡成就有关。面对自然科学业已取得的非凡成就,社会学若要成为一门站得住脚的、被认可的学科,就要像自然科学揭示自然规律一样揭示出人类社会的运行规律,从而以像自然科学那样可靠的知识服务于社会秩序的重建。这种思想对 sociology 作为一门科学的确立与发展的贡献不能否认,但是,孔德的主张显然存在着一个陷阱,那就是“决定论”的陷阱。实际上,孔德明确认为:在实证精神支配下,一切长期以来单凭政治解决方案始终无法解决的、今天仍是社会心腹之患的棘手问题,都将得到科学的评估,以大力促进社会的安宁。实证精神将会让人们放弃各种非理性的期待。借助于明智地顺从不可救药的政治弊病,也即借助于理性的发展,实证精神有助于巩固秩序。真正的顺应,就是平静地忍受天命的安排,而只有对

各种自然现象同永恒自然法则的联系拥有真知灼见,才能真正做到这种顺从。也许存在科学无法纠正的政治弊病,但科学至少能向我们证明其为不可救药,令人信服地证明这些弊病之所以难以克服是自然法则使然,从而使我们回复平静,摆脱坐卧不安的痛苦(Comte,2000:155-156;译文参照斯温杰伍德,1988:39-40)。这样,孔德的实证社会学“为人类社会规定了一个纯粹消极和宿命论的方向”(斯温杰伍德,1988:40),社会现象取决于一种“以人类社会不可避免的变化”的形式出现的“严格的决定论”(阿隆,2000:60),作为自由主体的人在这里很难找到容身之所。而作为孔德实证社会学最杰出的继承者,涂尔干在关于社会的性质以及与之相关的方法论立场上同样基本上继承了孔德的观念。他认为,孔德的根本贡献就在于,肯定社会的规律无异于支配着自然界其他部分的法则,发现社会规律的方法无异于其他自然科学的方法(Lukes,1986:68)。涂尔干将社会看作一种“道德事实”,作为社会事实它外在于人并且强制人的行动必须与之适应。涂尔干的社会学主义(sociologism)实际上包含着双重意义的“决定”。其一,社会的道德由特定的社会状况决定。“在某个特定的时代,想要获得一种不同于社会状况所确定的道德是不可能的。社会的本性蕴涵着道德,若想要一种与之不同的道德,就会否认社会的本性,结果只能否认自身”(涂尔干,2002:41)。也就是说,一种特定的社会状况只能产生一种特定的道德,科学知识将揭示,只有一种可能的道德发展路径,没有其他可能,因此,“无论如何,我们不会去鼓吹一种与相应于我们的社会状况的道德完全不同的道德”(涂尔干,2002:42)。其二,社会道德决定个人的行为。作为外在于个人的社会事实,社会道德不考虑个人意志而把自己的影响强加于个人。确实,涂尔干也努力想给个体的自主性以应有的地位,他关于“道德个人主义”的观念就体现出了这一意旨。但是他又认为,道德个人主义乃至对个人的膜拜,本身也是“社会本身的产物”,是社会构建了这种膜拜,“我们竭尽全力所要成为的人,就是我们的时代和环境所造就的人”(涂尔干,2002:63、74)。换言之,所谓个人的自主性,本身也完全是社会的造物。涂尔干最终没有走出社会决定论的窠臼,至少,他“始终未能对道德行为的自主性和社会事实决定论这种二元论作出令人满意的解答”(Lukes,1986:23;斯温杰伍德,1988:108)。

社会学作为一门独立学科在德国的出现同样不可避免地受到了

19世纪实证主义思潮的影响。但是,深受历史主义、人文主义和浪漫主义思想传统影响的德国社会学家,对于孔德、涂尔干的实证主义社会学将人类社会完全看作受客观规律支配的外部事实,将人看作是被这样作为外部事实的社会所决定的被动客体的观念是反感并拒绝的。这特别典型地体现在由韦伯奠基并代表的理解社会学中。列奥·斯特劳斯曾指出,韦伯所“首要关注的,是要在两种明显的危险之下保护住历史科学或文化科学的完整性,那两种危险是:按自然科学的模式改变这些科学的企图,以及以形而上学的二元论(‘心—物’或‘必然—自由’)来解释自然科学和历史—文化科学的二元论的企图”(斯特劳斯,2003:78-79)。但是,从韦伯的社会科学方法论著述来看,^①他虽然比较成功地规避了第一种危险,却未能规避第二种危险。

受新康德主义影响,韦伯认为,社会—历史领域与自然界不同,它是一个有人的意志、动机参与其中的充满意义的世界,在这个世界中不存在普遍的“法则性规律”。而唯名论的立场又使他认为,唯有个人才是有意义的社会行动的真正承担者,诸如国家、民族、公司等只不过是个体特殊活动的特定结果和组织模式,是个人实际的或可能的社会行动的某种发展(韦伯,1999:47)。社会学的目的就是要“致力于解释性地理解社会行动并因而对原因和结果做出因果说明”(韦伯,1999:35)。这里有几个关键词,即理解(understanding)、解释(explanation)和因果说明。理解意指要领悟行动者赋予行动的主观意义,也即行动者的动机、目的;解释则意指要对原因和结果之间的真实的、客观的联系做出科学的、合乎实际的说明,也即要对具体社会行动发生的事理逻辑做出经得起检验的因果性说明。韦伯在此实际上表达了理解社会学的两个层面的期待或者说要求:一是要如实地揭示把握行动者赋予其行动的意义,二是要明确行动者所赋予行动的意义与实际行动及结果之间的因果联系。“对典型行为所做的正确的因果解释,意味着被宣称典型的这一过程在意义上被合适地掌握,同时从某种程度上说,这种解释在因果上也是合适的”(韦伯,1999:45)。前者为意义的适当性,后者为因果的适当性。韦伯的意图很明确,就是要“适当”地或者说“客观”地揭示出社会行动——进而由社会行动形成的社会历史现

^① 需要指出的是,正如不少研究者注意到的,在韦伯的方法论著作和具体的经验研究之间存在着断裂。本文主要是针对他的方法论著作而言。

象——之中人的主观意志的地位和作用。但是,就在这个看似简单的问题上,理解社会学实际上面临着巨大的困难。韦伯一方面认为,要理解恺撒不一定要成为恺撒,研究者可以通过让自己设身处于研究对象的处境中来想象对象的选择,从而理解其赋予行动的意义;但另一方面,韦伯又承认,“人类行为以之为指向的许多终极目的或价值,尽管有时我们能够在理智上把握它们,但常常对之不能完全理解……它们越是与我们自己的终极价值观不同,我们越难以移情地理解它们”(韦伯,1999:38)。于是,韦伯求助于“通过片面突出一个或更多的观点,通过综合许多弥散的、无联系的、或多或少存在和偶尔又不存在的个别具体现象而形成”的“理想类型”(韦伯,1999:186)。具体就如何通过这种研究者主观建构的“理性类型”来理解行动者赋予行动的意义而言,就是研究者首先假定所有行动都是“理性”的,也就是有意识地倾向于追求某个明晰的目标,而如果行动的实际过程不能以理性的形式加以理解,那么,这种行动就是由习惯或情绪驱使的,行动者的脑海中并没有清醒明晰的目标(米尔克等,2010:16-17)。也就是说,通过比较理性行动的理想类型与实际行动之间的“差距”来把握行动者赋予行动的意义。但这里的困难在于,第一,研究者如何确定行动者的行动之所以不能够以“理性的”形式加以理解是因为他缺乏明晰的目标,而不是因为他的认识能力有限?第二,如上所述,“理性类型”是研究者出于自己的研究目的和认知水平而主观建构的,于是,“任何理想型和现实之间的偏离都是理想型最初于此建构出来的那种方法的功能。假如我们愿意去挑选和强调一组不同的要素,我们便可以发现一组不同的差异。我们如何才能确信我们所发现的差异不是由我们最初建构的草率所‘引起’的呢?”(帕金,1987:25-26)这样,韦伯通过“理想类型”所实现的,与其说是对行动者赋予行动之意义的适当揭示,不如说是研究者自身赋予行动以意义;与其说是对社会行动的解释性的理解,不如说是关于“要实现什么目的,应采取社会行动路线”的建议。^①而进一步的问题还在于,第一,在韦伯看来,决定着具体行动之动机目标的终极价值,也即“人类行为以之为指向的终极目的或价值”没有高下之分,没有客观的理据可讲。第二,尽管韦伯承认具体行动情境中的外

^① 严格和专门的经验分析只能对适合于实现绝对明确的特定目标的手段问题提供答案(韦伯,1999:124)。

部约束因素,但由于他否定社会—历史领域存在“法则性规律”,同时也受其唯名论立场影响,导致他实际上割裂了行动的具体情境与宏观结构、宏观社会—历史过程的联系,或者说,将后者驱逐出了科学研究之外,“整体被排除出社会理论”(斯温杰伍德,1988:148)。因此,就像卢卡奇所指出的,在韦伯看来,社会学“只能分析‘哪些手段适宜于达到一个既定目的’、它只能‘确定应用必要的手段在有时达到了既定目的以外……还会产生哪些后果’。在韦伯看来,其他一切都不属于科学,都是信仰的对象,因而都是非理性的东西。因此,马克斯·韦伯所追求的社会学‘非价值化’(Wertfreiheit)、排除一切非理性的因素的社会学纯洁化,反而把社会历史变得更加非理性主义化了”(卢卡奇,1997:551)。卢卡奇的这一评论,与帕森斯将韦伯的社会学看作是唯意志论的社会学实际上是一致的。

韦伯的理解社会学与孔德、涂尔干的实证主义社会学在关于社会历史的性质和社会(科)学方法论上的观点可谓针锋相对,但是,在一个问题上,也即价值判断、道德评价的问题上却殊途同归。在韦伯这里,由于他认为“人类行为以之为指向的终极目的或价值”没有高下之分,没有客观的理据可讲,同时,在“是什么”的事实判断和“应该是”的价值判断之间没有任何客观的联系,因此,社会学必须严守“价值中立”的立场,^①不做价值判断,它所能做的,唯有技术性的批判,也即“哪些手段适宜于达到一个既定目的”的批判。而与此类似,实证主义的决定论也引发了在价值判断和道德评价上的尴尬或困难。从前面的阐述可以看出,涂尔干实际上一直希望从对道德的科学研究中推导出价值判断,同时努力防止这种价值判断污染对道德的科学研究。他认为,“解释”(explanation)决定“评价”(evaluation),也就是说,科学揭示出特定的社会状况下只能有怎样的道德(解释),而价值判断和道德评价只能以这种道德为客观标准来进行(Lukes,1986:424-426)。很显然,由此得出的推论只能是,其一,个体并不是真正的价值判断的主体,“我们不是评价的主人”(涂尔干,2002:92)。因为,我们唯一可以用以

^① 实际上,在此处,韦伯本身在逻辑上存在一个他自己所没有意识到的问题:“是什么”的事实判断和“应该是”的价值判断之间没有任何客观的联系,从“是什么”中不能逻辑地推导出“应该是什么”,这本身就是一个事实判断,而“必须严守‘价值中立’的立场”,从根本上讲是学者的伦理立场,则恰恰是价值判断(参见王小章,2008)。可见,韦伯在此恰恰以事实判断为前提推导出属于价值命题的结论。

进行理性评价的标准乃是社会给定、社会决定的。其二,在这里,价值判断、道德评价与事实判断业已没有区别,至少前者是服从于、从属于后者的(涂尔干,2002:103)。这样,实证主义社会学和理解社会学殊途同归地将价值判断、道德评价驱逐出了社会学的合法领地。

二、马克思论必然性与自由:超越决定论和非理性主义

马克思主义社会学首先必须以马克思的思想为基础。

在对马克思的研究中,就与此处所论相关者而言,一个非常重要的问题是,由于马克思对历史进程中所呈现的“必然性”十分重视,不少人因此将马克思看作是历史决定论者。著名的如卡尔·波普尔,即在《历史决定论的贫困》、《开放社会及其敌人》等著作中一再将马克思的历史唯物主义看作与自由、开放社会不相容的历史决定论。再如美国社会学家、新功能主义者杰弗里·C. 亚历山大与阿尔都塞类似,也认为马克思在早期阶段的思想发展中有一个转变,他用“从道德批判到外在必然性”来表示这个变化。不过,亚历山大指出,“一般认为,自由与必然的关系是马克思著作中的核心问题。在我看来,在马克思的成熟著作中这种关系表现为一种矛盾,即:马克思一方面在意识形态上信奉自由的发展,另一方面又从理论上论证个人行动要取决于外在的集体秩序。集体秩序的决定作用在马克思理论中产生了一个悖论,这一悖论时隐时现并导致对其原著的不断的重新解释:马克思主义是一种反意志主义(antivoluntaristic)的社会理论,但却在意识形态上激发人们能动而自主地变革社会。无论如何,对集体秩序的合理结构的描述是马克思最为得意的地方;在他本人看来,正是他关于集体秩序的演变及其对个人和群体的必然影响的观点使他成为真正的社会‘科学家’”(亚历山大,2008:13-14)。无论是上面引文中的“矛盾”,还是所谓“悖论”,都清楚地表明,在亚历山大看来,必然性和自由是不相容的,强调外在必然性的马克思和信奉自由的马克思是不相容的。由于马克思“最为得意”的是“他关于集体秩序的演变及其对个人和群体的必然影响的观点”,因而,成熟的马克思没有为自由留下余地,也没有为规范性的道德评价留下余地。但果真如此吗?

这里的关键是如何理解“必然性”。事实上,存在着两种含义的

“必然性”。一是指历史发展之所有其他的可能性均已被排除,即由 A 必然到 B,没有其他可能,由 B 必然到 C,同样没有其他可能;二是指对于某一事物的出现和存在来说所必需的条件都必须具备,即如果要出现或存在 X,需要具备什么条件,缺乏这种条件或这种条件不充分,X 就不可能出现或继续存在。第一种意义上的必然性确实与自由不相容,这种历史必然性实际上排除了人在历史进程中的任何主体性自由和价值选择的可能性,从而也排除了对现实社会进行任何规范性道德批判的可能性。但马克思不是这种意义上的历史必然性论者,他是第二种意义上的历史必然性论者。第二种意义上的历史必然性实际上是社会和人们的实践在既有的历史条件下向某个特定的方向或目标发展的现实可能性,它并不意味着社会或人们的实践一定会别无选择地迈向这个方向或目标。在此意义上,“历史事实只是所有可能之中已经实现了的那种可能,这在任何意义上都不意味着其他的可能是不能实现的。不能实现的乃是不可能,而不是可能”(何兆武,2017:3-4)。显而易见,这第二种意义上的历史必然性并不与自由不相容。也正因此,它既为基于某种价值目标的道德批判留下了空间,也以其对“必需的条件”的承认而限制了道德义愤或感伤的泛滥。

最容易让人把马克思看作历史决定论者的,也许就是他在《〈政治经济学批判〉序言》中对唯物史观(历史唯物论)所做的那段经典表述。

人们在自己生活的社会而发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们意识决定人们的存在,相反是人们的社会存在决定人们的意识。社会物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革……大体说来,亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶

级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。(马克思,2009c:591-592)

但是事实上,即使在这段经典表述中,我们也看不出马克思与上述第一种意义上的必然性论者有什么关联。相反,马克思恰恰主要地是从一种社会形态、一种生产关系如果要出现和维持下去,就必须要有什么必需的条件和前提这一角度来阐发他的唯物史观的。确实,马克思说人们会“在自己生活的社会中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系”,那只是说,人们的生产、生活活动脱离不了一定的社会(生产)关系,而这种关系要适应生产力的水平,但马克思并没有说这种关系一定是什么。换言之,适应特定生产力的可以有多种“可能”的社会(生产)关系。马克思也说,“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”,那也只是表示,物质生活的生产是其他一切生活的基础和前提,也就是恩格斯在《在马克思墓前的讲话》中所说的,“人们首先必须吃、喝、住、穿,然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等”(恩格斯,2009:601)。因此,物质生活的生产方式必然作为基础和前提制约,影响人类生活的其他各个层面,但马克思同样并没有说在这种基础和前提下产生的社会生活、政治生活和精神生活别无选择地一定是什么。马克思还说,“不是人们意识决定人们的存在,相反是人们的社会存在决定人们的意识”,但只要不僵硬地拘泥于字面,那么马克思在此实际上只是表示,人们的社会存在相比于其社会意识是更为基础的、更适宜作为解释项的东西。人们的意识只有联系他们的现实社会关系才能得到解释和理解,也就是马克思在这一节接下来所说的,“我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据,同样,我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据;相反,这个意识必须从物质生活的矛盾中,从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。”(马克思,2009c:592)^①——可以说,这是马克思的“理解社会学”的基本原理,实际上也就是后来曼海姆的知识社会学的一个基本出发点。马克思确实表示,当生产关系由生产力发展的形式变

^① 应当指出的是,人们的意识、观念(比如对于某个政党、某种特定政策的支持或反对)与其社会存在(比如其社会经济地位)之间的联系是可以通过客观的经验考察和研究来加以验证的。

成生产力的桎梏的时候,就一定会出现社会革命,但革命从根本上说是一种否定性的行动或实践,因此,马克思无非是借此表明,当一种特定的生产关系得以存在的必需条件不再存在时,它就维持不下去了。但马克思并没有从正面说明取代这种生产关系的,也即由革命所助产的必定是哪种生产关系。最后,马克思确实提到“亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代”,但那只是对历史的客观描述与回顾,并没有试图将它们论证为历史发展之别无选择的、唯一可能的进程,这与后来斯大林提出的五阶段模式(原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和共产主义社会)是完全不同的。

可见,马克思固然重视并努力揭示历史发展过程中那些基础性的前提条件,承认一种社会形态、社会制度的出现和存在,或者说,一种特定的社会实践的成功展开有其必需的条件这种历史必然性——这使他与唯意志论的非理性主义区别开来。但是,他绝不是那种没有为自由留下余地的历史决定论者——这使他与实证主义社会学的决定论区别开来。如果说历史决定论的含义是“由于缺乏某种必需的条件因而决定了某种事物不能产生或不能维持下去”,或者“由于缺乏某种必要的前提,在这个特定的历史阶段人的自由只能局限于某个限度”,那么,我们也可以说马克思是历史决定论者。

正因为马克思关于人类社会历史之性质的观念既肯定承认历史进程中的“必然性”,又为自由意志(或者说“主观能动性”)进而为道德价值承诺留下了空间,马克思对于现实社会和现实社会中人们的各种意识、实践的态度,也就既不苟同于“存在的就是合理的”的论调,或仅仅拘泥于纯粹“技术性的批判”,也不仅仅是纯粹从“应然”的价值立场出发而抒发道德义愤,而是一种将价值目标(“应然”)和既有的客观历史条件为这种价值目标的实现所提供的现实可能性(“必然”)相结合的分析批判,是从“应然”和“必然”两个维度对“实然”所做的审视批判。为了这样一种审视批判,马克思一方面在“应然”的价值取向上将人定义为自由自觉的实践者,自由自觉的活动是人的类本质(马克思,2009a:162),同时,吸取黑格尔的观点,根据历史运动的内在趋势而论证说明,人的这种(应然)本质是一种潜在的发展倾向,是在历史过程中展开、实现的现实可能性,而不是单个的孤立个体所固有、所既成的静态的东西。全面发展的个人不是自然的产物,而是历史

的产物。^① 社会,作为人类实践所必需的形式,“应该”是人的潜在在既有的历史条件所许可的范围内得到充分的、全面的发展的条件,社会的最高成就应该是“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性”(马克思,1995:107)。由此,马克思避免了韦伯在终极价值论上为斯特劳斯所诟病的相对主义倾向。另一方面,马克思又指出,“只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放;没有蒸汽机和珍妮走锭精纺机就不能消灭奴隶制;没有改良的农业就不能消灭农奴制;当人们还不能使自己的吃喝住穿在质和量方面得到充分保证的时候,人们根本不能获得解放。‘解放’是一种历史活动,不是思想活动,‘解放’是由历史的关系,是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的”(马克思、恩格斯,2009:527)。正是生产力以及相应的社会关系形态的历史发展为人的自由实践,人的全面发展,人的类本质的实际的、现实的实现拓展了日益增加的广度和深度,正是在此意义上,在“应然”意义上作为自由自觉的实践者的人才在“实然”的意义上,也即“在其现实性上”,成为“一切社会关系的总和”(参见王小章,2014:31-35)。由此,马克思实际上给了我们一个融合了规范性和经验性,或者说科学性和伦理性的评判标准:评价一个具体形态的社会是否合理、是否正当,在于它作为人类实践的形式,在既有的历史条件即生产力发展的水平所提供的可能性下,是帮助促进还是阻碍限制了人的自由实践和人的丰富潜能的全面发展。当然,这也同样是评判一个具体社会中特定人物的行动是否合理、是否值得肯定的标准。

下面这段话最集中表达了马克思关于历史进程中的必然性和自由之关系的思想。

自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域

^① 以此观点来审视人类社会的历史发展,历史在马克思的眼中就呈现这样一种进程或者说“逻辑”:虽然其间不乏各种顿挫回旋,但总体上呈现为从个体只是“一定的狭隘人群的附属物”、只是“共同体的财产”的“人的依赖关系”的状况,通过资产阶级“政治革命”而全面确立和肯定“以物的依赖性为基础的人的独立性”为特征的现代资产阶级社会,进而迈向“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”、迈向“各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”的社会状况的进程(参见王小章、冯婷,2017:38-39)。

的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要,为了维持和再生产自己的生命,必须与自然进行斗争一样,文明人也必须这样做;而且在一切社会形态中,在一切可能的生产方式中,他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大,因为需要会扩大;但是,满足这种需要的生产力也会扩大。这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们与自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为盲目的力量来统治自己;消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样,这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发展,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。(马克思,2009d:928-929)

在这段话中,马克思区分了两个“王国”：“必然王国”和“自由王国”；相应地区分了两种“自由”：“必然王国”中的自由和“自由王国”中的自由。从根本上说,人的自由意味着既摆脱自然必然性的束缚,也摆脱来自社会的奴役。但是,就前者而言,现代社会的生产力虽然使现代人在很大程度上不再臣服于自然的暴虐之下,但由于人的自然本性,他不可能彻底摆脱自然必然性的束缚。因此,在这个不可能彻底消除的必然王国中,所谓自由主要是摆脱来自社会本身的奴役,主要是消除社会性的压制和一切有损于人的尊严的关系(这实际上表明,在“必然王国”中至少有两种可能的社会关系形态:压制性的、不自由的和非压制性的、“自由的”)。这就要求对现有各种压制性的社会关系、社会组织进行改革,从而使人作为“社会化的人”,通过“自愿的社会联合”,通过对劳动的充分合理的组织,“在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下”完成“由必需和外在规定要做的劳动”(马克思,2009d:928-929)。不过,虽然摆脱了社会性的奴役与强制,但就人仍然受制于自然必然性而言,他依然处于“必然王国”之中,只有在这个必然王国的彼岸,真正的自由王国才能开始。这就要求在对压制性的社会关系、社会组织进行改造之后,进一步大力发展生产力,来为迈向“自由王国”奠定坚实的基础。充分发展的生产力可以使“集体财富的一切源泉都充分涌流”,进而能够大大降低自然必然性对人的摆布、束

缚,特别是生产力的发展,生产效率的提高可以大大缩短用于“由必需和外在规定要做的劳动”的时间,从而大大缩短工作日。当工作日缩短到最低限度时,量变能引起质变,一个主要表现为受“自然必然性”支配的人就可能转变为一个主要表现为自我支配的自由人。正因此,马克思才说:“工作日的缩短是根本条件”(马克思,2009d:929)。而缩短工作日所必需的前提则是生产力的充分发展,以及这种生产力成为生产者共同拥有和支配的社会财富。人是自由的,但这种自由是建基在对必然前提的承认、尊重和完善之上的;历史是有必然性的,但这种必然性并不窒息自由,恰恰相反,认清并尊重这种必然性,是自由从理念走向现实的前提。

三、马克思主义社会学和“社会学马克思主义”： 马克思主义社会学的规范性面向

马克思承认、尊重历史发展过程之“必然性”,这使他避免了非理性主义的不可知论。同时,这种必然性是指一种特定形态的社会的出现和存在,或一种特定的实践要现实地展开必须具备特定的条件,而不是在这些条件下只能出现这种形态的社会或实践。因此,这种必然性与自由并非不相容,从而为自由意志在历史进程中的作用留下了空间,这使他避免走向历史决定论。最后,马克思对于自由也即“人类解放”的价值承诺,并联系客观历史进程论证了社会的最高成就是“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性”(马克思,1995:10),这又使他绕开了相对主义的泥潭。

这些特征从经验性和规范性两个层面形塑了马克思主义社会学的基本面貌和性格。在经验性层面,马克思主义社会学坚守崇真唯实、实事求是的科学理性精神,坚守社会学作为科学的客观性、严谨性、确凿性。一方面致力于客观地揭示一个特定的、“处于一定历史发展阶段上的”、“具有独特的特征的社会”(马克思,2009b:724)的现实条件,为该社会接下来的发展以及该社会中人们的实践提供了怎样的现实可能性,或者说,为该社会的发展和人们的实践提供了什么可能的方向 and 选择(一个具体社会在一个特定历史发展阶段上的走向、一个具体社会中人们的行动选择既不是唯一的,也不是任意的);另一方面,则同时致力

于确切地揭示或者说理解,在现实条件所提供的各种现实可能性中,处于特定社会关系中的人们为何、如何作出其各自特定的选择(如上所述,日后成为曼海姆知识社会学重要渊源的马克思的意识形态理论可以说就是马克思之“理解社会学”的基本原理)。由此,在经验性层面上,马克思主义社会学既区别于实证社会学、理解社会学,也包容了两者的基本精神和目标。在规范性层面,马克思主义社会学秉承马克思对于“人的解放”的崇高价值承诺,不苟同于那种超然置身事外、回避是非的“价值中立”,^①坦然承认“价值判断”、价值介入,从而一方面不惧于对现实社会制度以及人们的行动选择作出立场明确的价值评价、道德批判,另一方面也不回避既着眼于“人类解放”的高远目标,又立足于现实历史条件所提供的可能性,去探索改革现实的可能替代方案。

马克思主义社会学的经验性层面彰显了社会学这门学科的科学性,其规范性层面则显示了这门学科的人文意涵。两个层面共同构成了马克思主义社会学的基本精神气质,即科学与自由。从上面的叙述可以看出,在马克思主义社会学中,这两个层面是彼此紧密关联的:只有在经验性的层面科学地、客观地认识、理解、把握社会发展和人类实践中存在的规律性、必然性,以及这种必然性、规律性与社会发展方向、道路之选择和人们实践取向、方式之选择之间的关系,方能真切地认识马克思主义对于自由之承诺的真谛,方能恰切地从对现实的批判和对可能的替代方案的探索追求两个方面来完整地理解和把握马克思主义社会学的规范性面向。

需要指出的是,就像赖特和布洛维指出的那样,在马克思之后的西方马克思主义那里,如在法兰克福学派的著作中,马克思主义的规范性面向主要采取了一种对资本主义消极批判的形式,而不是对一种可资替代现实社会形态的可能方案的积极阐述(布洛维,2007:146)。这实际上也是极大多数社会学者(包括本文开头所提到的吉登斯)的基本观点。赖特和布洛维认为,需要倡导建构一种“社会学马克思主义”,

① 韦伯的“价值中立”主张一方面要求学者必须保持“知识上的诚实”,另一方面则内在包含着对于每个个体选择自己之“生命守护神”的权利的尊重而言,“价值中立”有其可理解、可尊重的价值(参见王小章,2008)。但是,当“价值中立”成为回避是非、回避价值立场和道德责任的挡箭牌,成为道德相对主义,甚至为现状辩护的挡箭牌时,则就是必须予以拒绝的庸俗教条。事实上,费孝通先生晚年在谈及如何“扩展社会学的传统界限”时,就曾旗帜鲜明地拒绝“今天很多学术研究中强调的那种超然置身事外、回避是非的‘价值中立’”观念(费孝通,2009:459)。

这种社会学马克思主义必须结合一种积极的、正面的规范性理论,即对某种替代模式的积极探索。这种替代模式所体现和致力的核心价值,就是根本的平等、深入的民主、人道的共同体、个体的自我实现和自由,也就是社会主义的根本价值:“社会学马克思主义缺少规范化马克思主义会沦为对资本主义愤世嫉俗、悲观主义的批评,并最终导致在面对资本主义巨大再生产能力时的沉默。规范化马克思主义缺乏社会学马克思主义则会落入对资本主义真实矛盾缺乏根据的、浮躁的乌托邦理想,也就没有能力吸引人们的想象。只有通过把两者结合在一起而构筑马克思主义,资本主义看似其自然性和必然性才不至于使所有的替代选择都成为牵强的不可能之事”(布洛维,2007:183)。

应该承认,对于确立和发展一门以科学性为根本、以改造世界的实践为取向的马克思主义社会学来说,赖特和布洛维的主张是值得肯定的。但问题在于,这两位学者同时认为,只有“抛弃历史唯物论的中心论点——资本主义不可持续论和阶级斗争加剧论”,才需要探索发展一种积极的规范化马克思主义,而只要接受历史唯物论,那么“社会学马克思主义”就没有必要拥抱那种超越于对资本主义进行单纯批判的积极的规范性理论(布洛维,2007:183)。仔细体会可以发现,这两位学者之所以这样认为,根本原因就在于他们把历史唯物主义等同于历史决定论,进而把根据历史唯物主义的基本原理而分析得出的资本主义不可持续论等同于社会主义的自然转变论。既然由资本主义到社会主义是个自然转变过程,那么超越对资本主义进行单纯批判的积极的规范性理论自然也就成了多余的了。也就是说,在经典马克思主义的理论体系中,历史唯物论和作为资本主义之替代方案的积极规范性理论是不相容的。正是基于这种认识,他们一方面将“社会学马克思主义”本身主要限制在“资本主义矛盾再生产理论”,特别是“作为剥削的阶级”这一核心概念上,而摒弃了在经典马克思主义中作为“资本主义矛盾再生产理论”、作为阶级分析之基础的历史唯物论。另一方面,则将积极的规范性理论主要看作是一种对马克思主义进行构筑、改造的智力难题,也即积极的规范性理论必须通过对经典马克思主义进行改造而获得(布洛维,2007:142、225)。

笔者并不赞同原教旨式的马克思主义,马克思主义必须也必然随着时代的发展而发展。但同时必须指出,这种认为历史唯物论和作为资本主义之替代方案的积极规范性理论互不相容的观点是不成立的。

原因很简单,这种观点是建立在把历史唯物论看作历史决定论这一错误的认识上的。而事实上,就像前面指出的那样,经典马克思主义的历史唯物论所强调的历史发展进程中的必然性,乃是指某一事物的出现和存在必须具备一定的条件,缺乏或在历史的演变过程中失去了这种条件,这种事物就必然不能出现,即使出现了,也必然不可持续;而不是指在这种条件下,只能别无选择地产生这种事物。因此,根据历史唯物论的基本原理而分析得出资本主义不可持续,^①并且在资本主义自身的矛盾运动中会形成通向社会主义的条件的结论,并不等于认为社会主义会自动地到来。在同样的条件下,社会完全有可能向其他方向发展,包括向法西斯主义发展。就此而言,社会主义恰恰是根据历史唯物论的基本原理,立足于对资本主义自身矛盾运动以及这种矛盾运动为通向社会主义所提供的条件(也即社会主义的现实可能性)的客观研究和分析,同时针对资本主义在道德伦理上的问题,参照“人的解放”的价值承诺而提出的替代性方案,而不是什么只有摒弃历史唯物论才能容纳的政治构想。这种对于资本主义的替代性方案不会自动实现,而必须通过人们基于现实可能性而展开的能动的实践去主动地追求。也许,经典马克思主义关于资本主义矛盾运动,关于社会主义的制度特征、运行方式以及如何到来等的具体论断、命题,随着时代的变化,随着人类实践本身的发展而需要调整、修正。但是,笔者认为,有一点是必须坚持的,只有承认、坚持历史唯物主义,才能既包容上述这一规范性的面向(社会主义),同时又将这一规范性面向建立在科学的基础上。而这,将是一门真正的马克思主义社会学有别于实证主义社会学、理解社会学,同时也有别于社会学马克思主义的根本所在。

① 在经典马克思主义,特别是马克思恩格斯那里,不可持续的资本主义是指他们所置身其中的19世纪的资本主义,这种资本主义的不可持续性已为历史发展所证实。取代这种资本主义的,一是马克思在历史唯物主义的原理下所构想的作为替代性方案的、“最无愧于和最适合于人类本性”的社会形态,即“社会主义”。这种替代性方案的现实实践在过去一个多世纪中历经艰难曲折,并且在今天的中国依旧在坚持中探索、在探索中坚持。另一是已经大大不同的今日资本主义。实际上,不必说那些社会民主制国家,即使是作为自由资本主义国家的美国,也已大大不同于19世纪的资本主义,而这种不同的一个突出表现,就是公民的社会权利(social right of citizenship)的确立和发展,而公民的社会权利的发展,不无资产阶级国家从自身立场出发而从马克思主义理论中获得的教益和启发,它在一定程度上显示的,可以说正是“社会主义的因素”在资本主义体制内的增长(王小章,2017)。

参考文献:

- 阿隆,雷蒙,2000,《社会学主要思潮》,葛智强、胡秉诚、王沪宁译,北京:华夏出版社。
- 布洛维,麦克,2007,《公共社会学》,沈原等译,北京:社会科学文献出版社。
- 恩格斯,2009,《在马克思墓前的讲话》,《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社。
- 费孝通,2009,《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》第17卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 何兆武,2017,《可能与现实:对历史学的若干反思》,北京:北京大学出版社。
- 吉登斯,安东尼,2007,《批判的社会学导论》,郭忠华译,上海:上海世纪出版集团。
- 卢卡奇,1997,《理性的毁灭》,王玖兴等译,济南:山东人民出版社。
- 马克思,1995,《1857-1858年经济学手稿》,《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社。
- ,2009a,《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社。
- ,2009b,《雇佣劳动和资本》,《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社。
- ,2009c,《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社。
- ,2009d,《资本论》(第3卷),《马克思恩格斯文集》第7卷,北京:人民出版社。
- 马克思·恩格斯,2009,《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社。
- 米尔克,查尔斯·菲利普·戈尔斯基·戴维·特鲁贝克,2010,《导论》,查尔斯·米尔克·菲利普·戈尔斯基·戴维·特鲁贝克编《马克思·韦伯的〈经济与社会〉:评论指针》,王迪译,上海:上海三联书店。
- 帕金,弗兰克,1987,《马克思·韦伯》,刘东、谢维和译,成都:四川人民出版社。
- 斯特劳斯,列奥,2003,《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 斯温杰伍德,艾伦,1988,《社会学思想简史》,陈玮、冯克利译,北京:社会科学文献出版社。
- 涂尔干,爱弥儿,2002,《社会学与哲学》,梁栋译,上海:上海世纪出版集团、上海人民出版社。
- 王小章,2008,《从韦伯的“价值中立”到哈贝马斯的“交往理性”》,《哲学研究》第6期。
- ,2014,《从“自由或共同体”到“自由的共同体”——马克思的现代性批判与重构》,北京:中国人民大学出版社。
- ,2017,《马克思与现代公民权》,《浙江大学学报(人文社科版)》第4期。
- 王小章、冯婷,2017,《积极公民身份与社会建设》,北京:社会科学文献出版社。
- 韦伯,马克思,1999,《社会科学方法论》,杨富斌译,北京:华夏出版社。
- 亚历山大,杰弗里·C.,2008,《社会学的理论逻辑》第二卷,夏光、戴盛中译,北京:商务印书馆。
- Comte, Auguste 2000, *The Positive Philosophy* (Vol. 2). Trans. by Harriet Martineau. Kitchener: Batoche Books.
- Lukes, S. 1986, *Emile Durkheim: His Life and Work*. Stanford: Stanford University Press.

作者单位:杭州师范大学政治与社会学院
责任编辑:张志敏