

论抽象社会^{*}

李 猛

内容提要：“抽象社会”是现代社会科学理论的重要问题。但传统上占主流地位的“工具理性扩张”理论并没有充分理解现代抽象社会的复杂性。借助观念史分析与社会史分析相结合的方式，我们可以发现抽象社会中的各种程序技术和价值理性之间存在着复杂的关联，它们之间相互制衡和相互促进的“若即若离”的关系，为理性化提供了一个富有张力的动力机制，而这正是许多发展中国家表面上的“理性化”过程所缺乏的。

“And what is the whole world? An infinity with no face! An abstraction.”

Milan Kundera, *Slowness*

一、导 论

自从18世纪以来，保守主义、浪漫主义、历史主义以及激进主义就始终不懈地攻击现代社会的各项制度（无论是政治体制、经济模式，还是意识形态、法律制度）过于抽象，既无视个人或集体（民族、文化）的具体性和特殊性，又脱离了与各种价值观念、信仰和传统的联系。在这些思潮背景下形成的现代社会理论的研究传统，以各种复杂的方式继承了这一“批判母题”（Hawthorn, 1987）。在社会学的理论历史中，现代社会的抽象性是一个尽管经常受到忽视，但却不断以各种形式浮现出来的核心问题。不过，现代社会理论似乎一直难以用令人满意的方式解决“抽象社会”（abstract society）^①的问题。

抽象社会的问题来自现代人的生活经验。对于现代人来说，他们所生活的“社会”，既非古代社会中由“公民同伴”（civis）^②组成的城邦，也不是滕尼斯带着怀旧情感构造出来的美好“共

* 撰写本文的最初想法，来自一项口述史研究。文章的初稿曾经请一些朋友看过，赵晓力、强世功、李康、郑戈、吴伯凡、渠敬东、舒炜、林国基、林国荣都给本文提出了非常有价值的批评意见，使我能够改正一些错误，并避免可能出现的误解。当然，文章中的全部问题，仍由作者本人承担。

① 我使用这个概念来表达现代社会的抽象性。这个概念直接来自荷兰社会学家 Zijderfeld (1971)。但与他偏重文化分析，并带有浓厚批判理论色彩的用法不同，我更多用这个概念强调现代社会本身的抽象性是通过复杂的理性化过程构成的。此外，正如我在下面的分析所指出的，由于这个概念以往过多地和“工具理性扩张”这样的观念联系在一起（这基本上也是 Zijderfeld 的思路），并没有得到充分和适当的阐述，因而往往成为一种带有意识形态色彩、具有保守主义或浪漫主义取向的贬义用语，而没有真正成为社会分析的重要工具，本文就是希望在这方面有所改进。

② Benveniste (1973: 274) 指出，拉丁语的 civis 一词暗含了一种居住和政治权利的共同体观念，因此这个词的真正意涵并非传统翻译的“公民”（citizen），而是“公民同伴”（fellow-citizen）。

同体”^①，而似乎是一个由熙熙攘攘的“陌生人”组成的，拥挤但却多少有些冷漠的世界。在现代人的眼中，这个“社会”不再是涂尔干笔下以曲折的方式被崇拜的神圣事物（涂尔干，1992：第2篇第7章），而好像变成了一个抽象的对象，需要不断加以考察、研究、反思和转变。用一位法国左派学者的话说，就是“每个人的具体生活降格成为一个思辨旁观和沉思冥想的世界”，社会作为一个被冷眼旁观的“场景”（spectacle），是一个一般化的抽象物（generalized abstraction，Debord，1987：18—19）。在普通人心目中，也在许多社会理论中，社会是一架由毫无感情色彩的程序装配而成的机器，它需要组装、调试、修理甚至重构，但却没有人的任何位置，也缺乏价值的内涵。一句话，现代社会是一个“抽象社会”，这个人造的弗兰肯斯坦已经开始像恶魔一样支配了人们的生活。但事实果真如此吗？我们对抽象社会的研究，正是希望破除各种实践或理论的意识形态，探索“抽象社会”的复杂机制。

1. 什么是“抽象社会”

那么，“抽象社会”究竟意味着什么？在我们看来，“抽象社会”的观念，实际上涉及了现代社会的三个重要特征：

（1）程序性：在现代社会中，许多互动过程的进行是借助某种程式化和类型化的做法。这一点突出地体现在科层制和现代市场交易中。“抽象社会”的这一特点还进一步体现在诸如“程序正义”这样的制度安排中，也就是说，价值理性（如公正、平等）的实现经常要依循程序的方式才能获得保证。

（2）反思性：在现代社会中，与程序性相关的一个特点是反思性，或者说是观念性和超然性。在抽象社会中，许多具体的互动和认同（identity）过程往往需要借助各种超越具体情境的框架，特别是各种以书面形式存在的话语体系。尽管在传统社会中，互动与认同也经常需要借助超情境的因素，但这些因素往往可以还原为行动者对具体情境的经验。但在现代社会中，这种还原过程几乎是不可能的，互动与认同所涉及的绝大多数抽象框架（既包括观念、知识，也包括技术和做法），很难还原为具体情境中的个人经验。用卢曼的话说，在现代社会中，不能再在社会互动（social interaction）的层面再现“社会”（society），随着社会的演化，在互动与社会之间出现了分化（Luhmann，1990：113 或 1987）。而且，现代社会的“反思性”还进一步体现在各种超情境框架的重要组成部分就是针对自身的再生产机制和言说机制（例如各自有关方法的方法、程序的程序或者理论的理论），因此，反思性不仅仅是现代社会的心态特征（反省），也是制度或社会机制的特征（反身性，Luhmann，1990）。

（3）非人格化：在现代社会中，绝大多数的互动过程涉及的机制、知识或观念，都与个人的具体特征或人际的具体关系无关。而且更进一步说，这些机制赖以运作的基础正是对人格关系的克服。这与传统社会中的互动主要建立在个人特征和人际关系的基础上形成了鲜明的对照。当然，这并不是说，现代社会中人消失了，或者说人成为了社会有机体的“零件”。本文的一个重要目标就是试图理解现代抽象社会的“非人格化”究竟意味着什么。

从抽象社会的这三个特征，我们可以发现，抽象社会的“抽象”，既涉及了各种制度中广泛采用的程序技术，也包含了围绕“社会”这种新的理念产生的各种抽象观念。

^① 在滕尼斯看来，受有机的自然意志（Wesenwille）支配的“共同体”（Gemeinschaft）关系才是人类关系的真正本质，而受反思的理性意志（Kürwille）支配的人为的“社会”（Gesellschaft），只是一种表象。因此，只有坏的“社会”，而坏的共同体却是自相矛盾的说法。滕尼斯有关“共同体”与“社会”的二元对立，对于现代社会理论产生了非常深远的影响，体现了社会理论批判“抽象社会”的主要思路（Tönnies，1940）。

2 从涂尔干到帕森斯: 一个棘手的问题

在经典社会理论中, 尽管很少正面面对抽象社会的问题, 但却不乏对现代抽象社会上述这些特征的分析, 与这些问题有关的讨论一再出现在社会学理论的许多核心思想中。

涂尔干对所谓亚当·斯密与曼彻斯特学派的批评(涂尔干, 1999; Durkheim, 1993), 就以一种尖锐的形式将抽象社会的问题隐晦地带入了社会学中。

在涂尔干的著作中, 有关分工或者财产问题的争论, 实质是作为一套复杂程序技术(尤其包括各种法律关系)的市场本身是否具有道德意涵。在由彼此千差万别的现代人组成的异质社会中, 市场、分工或贸易除了在社会成员之间建立了一种纯粹的相互依赖关系之外, 是否还塑造了其它方面的纽带。如果从现代社会理论术语出发, 我们就会发现, 在这一争论中, 社会学家和社会学家心目中的“经济学家”的分歧在于一种程序技术(如市场), 是否促进了社会的整合; 更进一步, 如果它促进了社会的整合, 那么这些程序技术对整合的贡献究竟是通过何种方式实现的, 是否只是作为一种系统整合的力量(建立相互依赖关系), 还是同时具有社会整合方面的意义(集体良知或道德实践)^①。

从亚当·斯密和涂尔干有关社会分工问题的不同分析中, 我们就已经可以发现“抽象社会”问题的复杂性。在涂尔干对社会分工进行的经典研究中, 分工问题对于社会的道德秩序之所以具有重要的意义, 就在于涂尔干并不满足于以亚当·斯密为代表的那种类型的分工理论, 这种理论将分工以及与之紧密联系在一起的市场机制理解为一种借助“自动机制”实现的社会行动者的“自然自由”。而涂尔干在《社会分工论》的开篇就指出, “事实上, 分工所产生的道德影响, 要比它的经济作用显得更为重要, 在两人或多人之间建立一种团结感, 才是它真正的功能。无论如何, 它总归在朋友之间确立了一种联合, 并把自己的特性注入其中”(1999: 第1卷, 第1章)。因此, 在涂尔干的眼中, 分工的重要价值, 首先不在于它能够通过一种“看不见的手”, 将追逐私利的行为转变为公共的福利和社会的秩序, 而在于分工带来了人之间的相互依赖和团结, 从而构成了作为社会秩序基础的集体良知。简言之, 在亚当·斯密那里, 将自利并自爱的“经济人”联系在一起的是“看不见”的抽象的“自动机制”, 而在涂尔干这里, 却变成了具有友爱色彩的“团结”。这种团结本身与“经济学家”眼中的那种抽象之间的巨大差距, 在涂尔干下面的这段话中表现无遗:

“严格说来, 任何个人都不能自食其力, 他所需要的一切都来自于社会, 他也必须为社会而劳动。因此, 他对自己维系于社会的状态更是有着强烈的感觉: 他已经习惯于估算自己的真实价值, 换言之, 他已经习惯于把自己看作是整体的一部分, 看作是有机体的一个器官。这种感情不但会激发人们作出日常的牺牲, 以保证日常社会生活的稳定发展, 而且有时候会带来义无反顾的克己献身之举。就社会而言, 社会已经不再把它的组成成员看作是可以任意摆布的物品, 而是把他们看作是必不可少的合作伙伴, 并对其负有一定的责任。有人总喜欢把以共同信仰为基础的社会与以合作为基础的社会对立起来看, 认为前者具有一种道德特征, 而后者只是一种经济群体, 这是大错特错的。实际上, 任何合作都有其固有的道德。我们完全有理由相信, 在现代社会里, 这种道德还没有发展到我们所需要的程度。”(第1卷, 第7章)

在这段简单的话中, 有两点需要注意。首先, 涂尔干对社会的强调, 有一种潜在的危险, 就是亚当·斯密笔下独立的个人, 在涂尔干的笔下, 似乎消失不见了, 人成了社会的功能, 社会的

^① 在本文中, 我们基本依据洛克伍德的说法来使用“社会整合”和“系统整合”这对概念(洛克伍德, 1997)。

“器官”。^① 这样做的结果,对人的道德性的强调不过是将抽象社会中程序技术的精神延续到人的身上,使人变成了社会的“傀儡”(Garfinkel, 1967)。

其次,从引文的最后一句话来看,在涂尔干的眼中,显然我们完全有可能为市场社会找到一个牢固的道德基础。而分工本身不仅不会妨碍这种道德的建立,反而是后者的重要前提。不过,涂尔干并不认为我们可以等待这种道德的自然形成,而应该运用各种手段促使它发展成为“我们所需要的程度”。涂尔干实际上在暗示,仅仅借助分工的机制仍然不够,社会还需要其它各种有形的组织联系或制度安排来直接巩固社会的团结,从而完成程序技术暂时不能解决的问题,涂尔干毕生倡导的各种中间组织和道德教育,是实现这一目标的重要方式。^②

涂尔干与他心目中的亚当·斯密的潜在分歧实际上已经预示了此后社会理论围绕这个问题展开的复杂争论。在争论中,“社会学”一方往往坚持,尽管我们可以承认,现代社会中的各种抽象机制并不一定有碍于社会的整合,甚至有助于社会的整合,但仅仅依靠这些机制实现的(系统)整合至少“没有发展到我们所需要的程度”,因此我们必须在现代社会寻找其它一些社会整合(道德团结)的机制。这一思路最终在哈贝马斯有关“系统”与“生活世界”的二元理论中得到了最充分的表述。在分析中,哈贝马斯用一种卢曼式的系统观理解现代社会的各种抽象机制,承认它们在系统整合层面的重要作用,但他认为,我们仍需要找到一个建立社会团结的领域,这就是能够进行不被歪曲的沟通的生活世界(Habermas 1984 和 1987)。不过,对于信奉抽象机制的自发秩序的学者(其中既有经济学家,也有许多倡导社会系统理论的社会学者)来说,“规范社会学”的努力不仅是徒劳的,而且是危险的。因为在现代社会中已经很难找到像传统社会中的那种一致性的规范整合机制,价值不再是一种共享的道德观,而一方面变成了以法律为代表的系统媒介类型的程序知识,另一方面,道德与伦理则完全退入“私人空间”,成为与整合问题无关的私人事务。因此,社会整合已经不再是整合的主要方式,现代社会只能借助系统整合来解决整合问题,而且系统整合也足以承担这样的角色。而试图建构某种规范模式的努力,实际上是在强加某种同样人为的抽象物,结果往往导致一条“通向奴役之路”,最终使现代人成为社会的“傀儡”。这样,在争论双方的眼中,现代社会如果只诉诸系统整合方式的话,人不过是机器里面的螺丝钉;而如果要保留规范价值的社会整合作用的话,却又会变成社会有机体的“器官”。面对抽象的程序技术和同样抽象的价值观念,抽象社会的现代理论似乎进退维谷。

正是在这样的背景下,帕森斯以一种折衷的方式第一次正面探讨了现代社会的“抽象性”问题。在帕森斯对现代社会的分析中,同时触及了制度(各种社会子系统)的一般化与价值观念的一般化和普世化。社会系统的功能分析与著名的“模式变量”(pattern variables)理论,通过系统媒介这一概念,联系在一起,从而在制度和价值两个层面上解释了“抽象社会”的诸多侧面。在帕森斯眼中,现代社会的核心特征正在于社会成员和许多不认识的他人发生关系,而在这种关系下,许多一般化的媒介就成为现代社会不可或缺的制度构件。在社会分化过程中,较“发达的”(也就是较分化的)系统可以获得更高的调适能力,而这些一般化的媒介正体现了这些系统较高的调适能力。随着系统调适能力的逐渐提高,价值模式逐渐趋于一般化。帕森斯

^① 在涂尔干所强调的有机团结中,个体的自由几乎完全依赖于社会。在涂尔干博士论文答辩时,有人指责他用功能代替了义务,他就回答说“在今天,要更好地成为一个人(to be more of a man)就是注定成为一个器官”(Lukes, 1972)。渠敬东在近期发表的论文“涂尔干的遗产”第二部分中对这个问题进行了深入的分析。

^② 有关涂尔干及团结学派对社会团结的关注及其政治意涵,Donzelot(1993)进行了精辟的分析。

认为,美国的价值观就是这样一种将源于禁欲新教教派的普遍主义与积极的行动主义结合起来的价值模式,它使美国社会具有典型的“联合性”(associational)的特征。而正是这样的价值观,解决了现代社会的核心问题——整合问题(Parsons, 1996, 1971, 1991)。

不过,帕森斯将这种普遍化的价值看作是一种媒介的做法,又恰恰潜在地迎合了将普遍化价值看作一种抽象机制的做法。这样,帕森斯实际上同时接受了有关抽象社会争论双方的观点。^①帕森斯论述的关键缺陷在于,当他将价值的抽象性与制度的抽象性通过媒介概念联系在一起时,他似乎并没有解决争论双方的问题,反而同时陷入了双方的困境。“规范内化模式”在将每个社会成员变成遵守规范的社会“器官”的同时,使他能够更好地履行“螺丝钉”的功能。

因此,从帕森斯的理论来看,社会理论似乎仍然难以解决抽象社会的问题。在某种程度上,对抽象社会始终难以获得充分的理解,倒像是社会理论本身贫困的一个征兆,是身处现代社会之中的社会学家理解自身处境的艰难努力的一部分。

3. 工具理性扩张的理论

要真正回答当年困扰亚当·斯密和涂尔干的问题,就要弄清构成现代“抽象社会”的程序技术和价值观念究竟以何种方式发生关系。而“工具理性扩张”的理论正试图在继承保守主义对现代性的批判的同时,来解决这一难题。

韦伯有关“新教伦理”的经典研究,在临近尾声时达到了一种戏剧性的顶点。韦伯以一种悲悯的语气预言了现代社会的前景,“……完全可以,而且不无道理地,这样来评说这个文化的发展的最后阶段:‘专家没有灵魂,纵欲者没有心肝;这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度’”(韦伯, 1987: 143)。如果不仔细分辨,我们几乎会以为这是一位当代学者对社会的诊断,技术专家与消费主义并肩而行,历史与对历史的思考都走到了尽头。在韦伯之后,无论施米特这样的保守主义者^②,还是以法兰克福学派为代表的激进主义者,都将韦伯的这段话看作是他关于理性化论述的象征,现代西方的理性化在带给西方社会前所未有的文明的同时,也意味着一种不受钳制的、无法约束的庞大工具理性或技术理性的扩张;这种工具理性渗透到社会的各个领域,将我们的时代变成了一个在没有灵魂的技术支配与毫无心肝的享乐主义之间摇摆的“贫乏的时代”;最终这种扩张将不可避免地将西方社会带向崩溃的边缘。^③

工具理性扩张的命题,迅速在社会理论界与公共舆论中占据了主导地位。在此基础上,针对整个启蒙理性与现代性,产生了许多不同的批判版本,但大抵上这些理论都认为:

(1)现代社会的抽象性体现在各种工具理性的扩张上,这种工具理性的发展肇始于各种程序技术在现代社会的盛行,作为代表的是理性逐利的资本主义企业,由程序方法论来保证的现代科学,具有刻板的规章制度和事本主义的科层制。

① 而且,当帕森斯将整合看作一个分化的子系统时,他无疑背离了涂尔干坚持将经济与道德一同考虑的观点,从分析上看,是一次倒退。涂尔干尖锐地批评了将经济与道德分离开来的做法,无论是经济学家的方式,还是康德式的道德哲学家的方式,而在这方面,帕森斯和哈贝马斯都有康德做法的痕迹,参见 Durkheim, 1993, 特别是第一篇“经济学家与社会学家”。

② 值得注意的是,施米特(Carl Schmitt)几乎在保守主义和激进主义这两个表面上尖锐对立的阵营中同时引起了广泛的关注,并对诸如德国的法兰克福学派,英语学界的 *Tebs* 杂志和法、意的激进民主主义者这些形形色色的激进主义都产生了非常重要的影响(参见 McCormick, 1997)。因此,正是在施米特身上,我们可以看到“抽象社会”问题的重要性和复杂性。感谢刘小枫先生提醒我注意到施米特的重要性。

③ 令人感兴趣的是,这种论述本身与马克思和恩格斯当年在《共产党宣言》中阐述的有关资本主义的形象极为类似,尽管在《共产党宣言》中,故事的主角是资本主义所解放的“生产力”,参见 Berman, 1988 的精辟分析。不过,在我看来,韦伯的观点实际上与卢卡奇或法兰克福学派塑造的这种形象有相当的距离,韦伯本人的观点要复杂得多,而本文之所以有意回避了韦伯在这方面十分重要的论述,是希望将这方面的探讨留给同时撰写的另一篇相关的文章,“理性化及其张力”,这篇文章将联系法律问题(本文有意忽视的另一个问题)集中分析韦伯在这个问题上的观点。

(2)工具理性的扩张,导致或至少伴随了价值理性的衰微。在这方面,保守主义与激进主义各执一词,但都强调工具理性在摧毁了旧的宗教信仰的整合力量之后,并没有建立可资替代的新的观念资源。即使资本主义创生阶段一度存在的所谓“资本主义精神”,也正如韦伯所预言的那样,在资本主义自身力量的作用下,趋于衰败(贝尔,1989)。在这样的背景下,“工具理性扩张”的理论认为“抽象社会”的三个特点,实际上是现代社会的三种典型的病态或者危机。他们将程序性理解为技术化(例如 Schmitt, 1993),观念性理解为唯智主义,而非人格化则理解为异化或物化(例如卢卡奇,1992)。大体上说,在这些批判工具理性扩张的理论中,存在两种不同的变体。一种可以称为“工具理性扩张”的技术论,持有这种观点的学者认为,现代社会的各种工具理性已经完全脱离了和价值理性的关联,现代社会的各种程序技术的发育使社会生活的各个方面都趋于技术化。另一种变体则可以称为是“工具理性扩张”的精神论,这些学者承认现代社会的各种程序技术在运作时离不开各种抽象观念或价值,但他们认为这些观念或价值本身同样具有“工具化”的趋势,这种观点特别体现在诸如科学理性的兴起与唯智主义的蔓延等论题中。因此,抽象社会的“工具化”本身就是程序技术与价值理性的合流,工具理性不仅使人们的生活技术化,而且这种技术化还成为席卷一切的“时代精神”。在这些学者带有浓厚黑格尔色彩的论述中,对“工具理性扩张”的分析更多不是从制度运转机制的角度着手,而是从某种总体性的途径出发。甚至在有些学者的笔下,工具理性的扩张成为时代的绝对精神,只不过是一种比较黯淡的精神罢了。

但无论是工具理性的技术论还是精神论,如果我们仔细分析工具理性扩张的命题,我们发现这些论述能否成立实际上取决于:

(1)考虑到社会分化的问题,那么在现代社会的各个领域并行发展的程序技术是否可以理解为一个相互助长的、和谐的总体趋势,是否无视现实中各种程序技术之间的相互制衡,甚至相互冲突。事实上,分析工具理性问题的学者很少正面谈论这个问题,这一点在“工具理性扩张”的精神论中尤为突出。

(2)许多学者认为,现代社会的工具理性扩展的前提条件就是,工具理性摆脱了价值理性的基础或背景才能发挥作用,但事实是否如此?现代社会的程序技术是否与价值理性完全脱离了联系?程序技术是否能够摆脱价值理性来发挥作用?是否现代社会的工具理性的发展只不过是摆脱了旧的价值理性,而建立了新的价值理性,或者在所谓工具理性与价值理性之间形成了一种不同形式的关系。

因此,我们对“抽象社会”问题的研究,就是要试图通过观念史和社会史的双重分析来尝试解决这两个问题。

二、抽象社会中的政治经济

无论卢曼,还是哈贝马斯,在分析现代社会的政治系统时,都将“政治”看作是一种系统整合的方式^①,其突出特点就是与价值理性日益脱离。^②事实上,这两位学者都或多或少地接受

① 哈贝马斯将“政治”中的科层体系、党派政治、选举制度等视为是“系统”的部分,而将“公共领域”划出,放在“生活世界”的范围内,但他的这一做法(特别是他对属于“系统”部分的“政治”的研究)仍在很大程度上受到卢曼(Luhmann 1994)的影响,参见 McCarthy, 1985 对此的讨论。

② 值得注意的是,在洛克伍德引入社会整合和系统整合的概念时,这两个概念并不能与价值理性/工具理性的区别相对应。事实上在英国,这对概念也很少这样使用。只是在哈贝马斯那里,生活世界对系统、社会整合对系统整合,工具理性对价值理性,这三对不同来源的二元范畴才有“合流”的趋势,我们认为,这种做法存在严重的问题。

了“政治的非政治化”的观点,只不过一位学者竭力用现代社会的复杂性及其特殊的化减机制来为政治系统的这一特点进行辩护,而另一位学者在勉强承认这种辩护的同时,另外诉诸属于生活世界的“公共领域”来制约这种趋于技术化的政治。这种将政治系统等同于国家机器的做法,与法国结构主义一度产生的问题没有什么两样,都忽视了葛兰西反复强调的国家的市民社会基础的重要意义(1992:第395页以下论“国家与市民社会”)。事实上,从近代国家的发展来看,无论国家统治技术的发育,治理观念的更迭,还是包括科层制在内的政权建设过程,都涉及了治理理性与市民社会,统治权力与基础权力,政府治理与自我治理之间复杂的相互作用关系。

1 国家理由与生活纪律

现代国家中治理技术的兴起,是面对所谓“17世纪的总危机”(The general crisis of the 17th Century, H. Trevor-Roper 语)逐渐采取的理性化步骤。17世纪早期,在欧洲出现的广泛危机,无论在政治上,还是在思想上,都提出了严峻的挑战。在此期间,自中世纪盛期(High Middle Age)以降逐渐发展的西欧的人文主义传统,以及所谓“文艺复兴的现代性”(the modernity of the Renaissance),逐渐为一种理性主义的现代性所代替。这种理性主义的现代性,放弃了怀疑主义色彩的人文主义精神,开始寻求一种普遍性和“确定性的政治”(the politics of certainty, Toulmin, 1990)。

这种“确定性的政治”寻求建设一个以更加理性的方式来管理的国家。用福柯的话说,在新的理性国家中,权力的形象将不再是针对死亡的,充满了随意性的暴虐权力,而是一种小心谨慎、细致入微地管理生命的权力(Foucault, 1979:第5部分)。在国家政权的建设过程中,国家治理技术的发育成了一个关键的问题,这一点突出地体现在国家理由(reason of state)学说和各种治理术的发展上。

从亚里士多德以来,无论中世纪的基督教政治神学还是文艺复兴时期的公民共和思想(civic republicanism),政治理论关心的核心问题都是如何建构一个体现正义和善的政府(Pocock, 1975, Mulle 1993: 39ff.)。政治理论,作为一种最尊贵的学科,提供的是有关共和的艺术(art of republic),而共和意味着一种将公民参与政治生活的自由与为公共的善服务的德性结合起来的努力。从社会理论的角度来看,这种学说将社会的整合与政府的正义性以及公共的善紧密联系在一起。尽管被视为现代政治理论先驱的马基雅维利仍然坚定地捍卫政治学的这一根本特征(Viroli, 1992),但他在《君主论》中的论述还是引发了某种列奥·斯特劳斯所谓“马基雅维利的革命”(Strauss, 1989: 88)。这种“革命”就体现在《君主论》通过对当时盛行的人文主义观念的批评,第一次试图不再只从一种规范的立场出发思考政治问题,而是从所谓现实的人出发,解决治国术(statecraft)的问题。通过探讨现实的政治生活,从一种政治的修辞学转变为一种现实主义的政治观,以处理世俗历史中的偶变因素(Pocock, 1975)。不过,马基雅维利仍然希望在传统的共和艺术的政治理论中兼容治国艺术观念,而并不是将政治等同于国家问题,因此,他的思想仍属于公民哲学的共和观念(Viroli, 1992, 第3章)。但继马基雅维利之后,许多撰写“王公之鉴”的学者开始抛开共和问题来探讨治国术的问题,随着“国家理由”学说占据了整个政治观念的舞台,治理术与国家理由的问题开始逐渐脱离了与带有规范色彩的政治理论的关联,并将“治理”问题从马基雅维利那里的国家和“君主”引申到“元首、皇帝、国王、君主、贵族、长官、教士、法官及类似的人”,而且治理问题也不再局限于战争问题与国家问题,而是囊括了从家庭、儿童到宗教秩序的诸多方面,正是随着治理问题摆脱了共和观念,甚至主权观念的限制,所谓“马基雅维利的革命”才算是彻底完成了(福柯, 1998)。

不过,这次“马基雅维利的革命”真像列奥·斯特劳斯所认为的那样,是从此将政治问题变成一种技术问题吗?德国历史学家奥伊斯特莱赫有关新斯多噶派与早期现代国家形成之间的关系所做的研究实际上提出了一个不同的论述(Oestreich, 1982)。

奥伊斯特莱赫指出,在荷兰等早期国家的形成过程中,新斯多噶派的复兴发挥了非常关键的作用。面对由宗教战争等因素带来的“总危机”,欧洲传统的国家体系以及旧的社会整合方式已经趋于崩溃,重建权威和秩序成了当务之急。在这一过程中,绝对主义国家这种现代国家形式逐渐脱颖而出。如果说,传统的封建国家体系和法团国家体系借助教会宗教和封建法律完成了社会整合和利益分配,那么在宗教战争带来的社会分裂之后,绝对主义国家却很难再依靠这样的制度化宗教来提供共享规范式的社会整合方式,这一点在荷兰这样新教与天主教共处的国家中尤其明显。而荷兰的“律师/学者”们借助新斯多噶派的复兴运动找到了一种新的社会整合方式。奥伊斯特莱赫指出,这种新斯多噶派在荷兰的广泛影响,形塑了一种新的“政治人”的形象。新斯多噶派在强调实力和军队对于增长国家权力的重要作用的同时,要求人们的自律,扩大对统治者的义务,对军队、官员乃至整个社会进行教育,从而建立一种适应新的工作、生活,保证人们的服从和义务感的社会纪律。而在这一过程中,来自罗马社会的德行和义务的学说为这种新的国家理由提供了一个基础。在奥伊斯特莱赫看来,如果说“国家理由”的现代现象,将更高层次的理性和热情带入了政治生活中,在某种程度上这是新斯多噶派关于理性的力量与人应该积极生活的要求的教诲的产物”(Oestreich, 1982: 70)。

韦伯在分析新教伦理与资本主义精神的有择亲和关系时,曾从生活秩序(life orders)的问题入手发掘带有伦理色彩的个性塑造的关键意义(Hennis, 1988)。针对早期现代国家的形成过程,奥伊斯特莱赫的研究可以说同样提供了一个韦伯式的命题。国家治理技术的发育,并不仅仅是一种国家权力的简单扩张,而是与一种新的“政治人”的塑造,一种政治文化联系在一起。荷兰军队的组织和士气,在很大程度上正是来自这种与新的国家理由联系在一起的社会纪律。这种纪律正象深受新教伦理影响的企业家面对的纪律一样,重新安排了人们的生活秩序。用福柯的话来说,一种治理术,实际上是将一种权力技术与一种自我技术联系在一起。没有建立在特定的伦理基础上的自我技术,这种表面上看来是单纯的程序技术的治理术,就是根本不可想象的。

2 政治、经济与绅士社会:孟德斯鸠命题

从绝对主义国家到民族国家,国家治理技术的发展最重要的两个方面是将传统的所谓“家政”(economy)转变为政治管理的“经济”,并通过“治安”(police)的努力促成了所谓“社会”的兴起(福柯, 1998)。这一过程展现了现代抽象社会中不同领域采用的程序技术之间的复杂关系。

蒂利指出,在西欧民族国家的形成过程中,战争这种所谓“有组织的犯罪”是一个核心环节,而战争的关键则是要在财政方面的资源榨取与军备方面的军队建设之间建立良性的循环,这就意味着要在强制的集中和积累与资本的集中和积累之间最终能够建立某种直接的联系,即通过所谓“资本化强制”(capitalized coercion),成功地实现军事武装与财政机制的内化。只有这样,才能在列强林立的西欧政治舞台上生存下来并得以发展(Tilly, 1992)。那么在蒂利所谓的“资本化强制”过程中涉及了哪些隐含的社会整合过程呢?

我们注意到自重商主义始,国家开始日益关注对国内贸易与国际贸易方面的管理。从表面上看,国家对于贸易的治理,似乎完全超出了传统的政治学,属于国家理由和治理理性的范畴。这样做可能进一步将政治问题技术化,并有将政治理性化与经济理性化合流的趋势。但

实际上,事情并不是这样简单。18世纪许多杰出的道德哲学家和政治哲学家认为贸易与国家之间的关系要复杂得多,在他们看来,贸易的发展一方面限制了国家的任意权力的膨胀,另一方面则促进了国家的理性化,而国家的理性化,则有助于贸易的发展。在这些学者的心目中,贸易实际上是公民共和观念的一种新的实现方式和保障。

孟德斯鸠在《论法的精神》中的论述鲜明地体现了这种观念。在讨论贸易、法律与政治体制之间的关系时,孟德斯鸠指出,贸易的发展一方面使民众风俗趋于温厚,而另一方面现代贸易(节俭的贸易)与多人统治,尤其是与共和体制之间存在着本质的联系,却与崇尚奢华的制度没有本质的联系。^①从英国的例子,我们可以发现,这种贸易的繁荣,培植了一种与政治权力相对的公共财富的权力,促进了自由的发展。这一点突出地体现在银行和公司中(孟德斯鸠,1987,第4卷^②)。

值得注意的是,如果我们回到蒂利的问题,我们就会发现,在西欧的民族国家发展过程中,英国和法国较早地实现了资本化强制。但是,英国与法国的条件并不同,从军备基础(尤其是人口)来看,英国显然处于劣势,但事实上英国在与法国的争霸过程中,却处于某种程度上的优势,这种优势就体现在英国通过财政改革,通过成立特许银行,从而在榨取资源与军备建设方面建立了一个非常有效的制度关联。这种负责向国家提供借款的银行,使英国能够在战争期间,筹集到足够的资金,以购买雇佣军的方式参与战争,从而避免了在平时维持一个庞大常备军的高额军费。但这样做的前提是国家治理过程的可预计性,否则难以维持政府借款的信用。这种可预计性,正是韦伯对理性化所做的定义。换句话说,国家榨取资源的能力的弱强,在很大程度上依靠国家自身的理性化程度;而同时随着国家理性化程度的发展,国家能够更好地治理国内与国际的经济环境,在欧洲近代,这突出体现在国家在整个世界体系中所争夺的份额。用蒂利的话说,国家的军事化产生了一个多少有些意想不到的效果:政府的文明化(civilization of government, Tilly, 1992: 122-6)。

不过,孟德斯鸠命题还不仅仅意味着,国家文明化与贸易的发展是相互促进的。更重要的是,孟德斯鸠强调了在这方面,有一个重要的中间变量,即民众风俗的变化。所谓民众风俗的变化,实际上是一种社会整合层面上的生活秩序的变化。孟德斯鸠发现,随着贸易的发展,民众逐渐摆脱了以往“野蛮”的风俗,而趋于温厚。因此,孟德斯鸠命题的另一半就是借助“利益”(interest)实现的主体的文明化过程。

伴随西欧贸易的发展,一个具有重要政治意义的结果就是 civil society 的出现。civil society 既是经济上的市民社会,也逐渐发展成为政治上的公民社会。不过,首先它是一个“文明社会”或者说“礼貌社会”(polite society)。^③在这个社会中,人们彼此礼貌相处,原来属于宫廷社会的礼节成为“普通”市民之间交往的“互动仪式”。^④初看上去,这种微小的仪式似乎与抽象社会的政治经济关系不大。但正如赫希曼指出的,在这样的绅士社会中,稳定的利益控制了危

① 正如下文在探讨“意识形态政治”与“市场消费”两个问题时将要指出的,与这种崇尚奢华的政治制度相关联的是一种围绕仪式形成的“神圣政治”和一种相对严格的社会等级结构。

② 这里对孟德斯鸠学说以及苏格兰启蒙运动的诠释,主要来自赫希曼的观点,参见 Hirschman, 1977, 特别是第2部分,以及 Hirschman, 1986 pp235-55,同时也受到 Muller, 1993 对亚当·斯密的新诠释的影响。

③ 我对市民社会的这一理解,受到 Tester, 1992 精彩分析的启发。同时,当代英法等国的许多历史学家在这方面都进行了与当年德国学者埃利亚斯的研究相类似的努力。

④ 从某种意义上讲,正是埃利亚斯(Elias 1978, 1982)论述的“文明化”过程构成了戈夫曼后来分析的(中产阶级)“互动仪式”(Goffman, 1983)的基础。Pollner(1987)在借用埃利亚斯的理论来分析现代社会的常人方法的运用时,就已经多少意识到了这一点。

险的、不确定的激情 (passion), 从而解决了一个自中世纪晚期始终困扰道德哲学和政治实践的重要问题 (Hirschman, 1977)。绅士社会, 与国家理由、治理技术、理性哲学一样, 都是对“17 世纪的总危机”的一个反应。一个外表礼貌待人, 内心追求自我利益的人, 是一个在互动中行为可以预期的人, 是一个自律的人, 这不仅意味着经济上的交易成本的降低, 而且它也是对任意性权力的重要约束。正如一些法国学者所指出的, 在法国的绝对主义国家中, 礼节或礼貌对于绝对君主在权力运用方面的约制, 其作用并不亚于宪制方面的约束 (Gordon, 1994)。因此, 文明社会中在礼节和礼貌的严格控制下的“互动仪式”, 意味着政府管理建立在一个更为稳定、有序的基础上。

这样看, 孟德斯鸠命题的两个组成部分——贸易与民风的联系, 贸易与政治的联系——不过是一个硬币的两面, 这两个面合在一起回答了蒂利的问题。民族国家的“资本化强制”最大的危险就在于伴随国家的发展, 榨取资源会激发社会不满, 引起社会骚乱, 需要更多的军队和军事活动, 从而对财政提出更高的要求, 最终陷入一场可能导致国家破产的恶性循环。避免这一恶性循环, 有两个“出路”, 一是作为国家可榨取的资源的基础, 国民经济的发展, 要超过国家榨取资源的速度, 至少二者要相当; 其次, 我们不能将“人性”视为固定不变的“人类学普遍项”, 由不满到暴力骚乱的可能性是与社会整合程度密切相关的。而近代国家治理的一个重要努力就是要驯化它的人口, 培养“驯顺的身体”, 但这一目标更多不是通过国家的直接努力实现, 孟德斯鸠和亚当·斯密及整个苏格兰启蒙运动的思想家都告诉我们, 贸易才是培养“驯顺的身体”最重要的机制。在国家政权建设的良性循环中, 关键环节不仅仅是在国家治理技术的发育本身 (这方面固然重要), 更在于在“社会”领域中发生的文明化进程。当人们有效地控制了不羁的激情, 使身体变得更为驯顺 (无论在政治上, 还是在经济上), 就不仅产生了更守纪律的国民, 还带来了更守纪律的“君主”。这样, 所谓理性化, 才找到了更为广泛而坚实的基础。

3. 国家与城市: 从治理术到市民社会的发育

不过, 我们对孟德斯鸠的命题的讨论, 容易产生一个误解, 似乎一个绅士社会是一个支配更严厉, 自由更少的社会。或者正如格尔茨 (C. Geertz) 在评论福柯的权力分析时所说的, 这是一个“颠倒过来的辉格党的历史”, 是一个无论外在压迫, 还是内在压抑, 都不断加深的历史。

不过, 实际的历史进程不仅复杂得多, 而且似乎证明了, 在西欧现代性的发展过程中, 支配关系与自由的空间似乎在相互制约的过程中同时增长, 这一点恰恰为许多从单面理解抽象社会的学者所忽视。

回到蒂利的问题, 我们会发现, 近代国家的形成过程与国家治理术的发展之间的关系是一个非常重要的问题。蒂利指出, 在近代国家形成的过程中, 国家系统与城市系统之间处于一种相互纠缠的复杂关系。在早期, 城市系统控制了资本的集中与积累, 而国家系统则掌握了军队这种强制力量。但无论是财政借贷, 还是军队组织, 国家都需要通过与相对独立的城市在各种自封建时代以来逐渐发展的契约的限制下打交道。尽管自 1500 年以后, 随着城市数目的增加和国家数目的减少, 以及国家的领土化 (territorialization) 趋势, 国家对城市的控制日趋强化, 但国家始终需要与城市的资本家以及其它一些社会力量讨价还价, 以便后者能够向国家提供税收、人力以及其它战争必需品。但反过来, 国家必须提供各种年金, 为穷人提供帮助, 进行公共教育和城市规划等 (Tilly, 1994, Schilling, 1992)。也就是说, “资本化强制”的形成过程要求在国家的基础权力 (infrastructure power) 与国家的专制权力 (despotic power) 之间建立一个有效的平衡 (Mann, 1994), 而这里面关键的环节正是治理术的发展。我们不能将这种治理技术等

同于国家专制权力的强化过程,相反,它意味着国家在国际竞争的舞台上占据优势地位,就必须通过改善自身的治理程度,增进政府管理的文明化程度,从而强化自身在财政与军事方面的基础权力,而这些基础权力正来自于国家与城市之间复杂的讨价还价关系。不过,由于蒂利在分析西欧国家的形成过程中,强调这一过程的暴力色彩,以反拨以往的规范理论。这样的做法似乎忽视了,城市在国家形成的过程中,不仅意味着(政治、经济方面的)财政关系,还意味着(法律上的)宪制关系。

正是在这里,我们回到了第1节探讨的“马基雅维利革命”所引发的问题。“马基雅维利革命”真的意味着治理理性彻底取代了共和观念吗?事实上,福柯本人就否认这一点,他指出,我们不能在不考虑主权的情况下考察治理问题。恰恰相反,现代社会的特征就是在主权、治理术与纪律之间形成了一个微妙的三角关系(Foucault, 1984)。针对主权的宪制安排,无论是采用法国的公法系统,还是借助英国的普通法系统,抑或在各种契约安排上发展起来的所谓“德国式的自由”,都表明基于共和理念的主权分配,避免了治理术的发展与国家权力发展的直接合流,而是形成了国家与城市之间的复杂关系。

因此,国家所面对的城市,并非一个在国家形成过程中被动的力量。恰恰相反,城市在与国家的讨价还价过程中,促进了各种不同形态的治理技术的发育。这些治理技术中,有的直接受到国家的控制,成为国家专制权力的组成部分,有的则成为约制国家专制权力泛滥的保障,但在同时却促进了国家的基础权力的发展,这方面特别体现在“治安”技术的发展上。^①在现代的绝对主义国家和民族国家中,基础权力与专制权力之间的制衡,治理术与主权之间的制衡,都促进国家的理性化过程。这方面的进一步发展,还体现在城市本身以新的方式建构了其自主性,这就是公共领域或者说市民社会的发育。

早期现代国家的社会结构,仍然带有强烈的等级制和法团结构的色彩。但伴随着国家领土化的趋势,国家与城市之间的关系日益复杂化。一方面,新兴的国家体系,在重商主义政策下,在保护市民的同时努力将城市纳入整个国家的治理范围内。而另一方面,面对权力日趋发展的现代国家,市民也试图借助来自封建时代的法团契约和城市宪法(Stadt Konstitutionen),力图捍卫城市的自主地位(Schilling, 1992)。随着现代国家逐渐将经济问题纳入到国家治理的范围内,原来属于私人范围的商品交换与社会劳动的问题,开始成为公共问题。但是国家日益关注并干预公共问题,并不意味着国家垄断了对公共问题的控制(尽管有时国家试图实现这一点),相反正如德国历史学家谢林的分析所指出的,国家针对城市公共问题的关注和治理,也促使城市公民更加关注城市的自主和相对独立(Schilling, 1992)。伴随国家对经济的治理,市民阶层构成了一个哈贝马斯所谓的“真正的公共领域”(Habermas, 1989)。这样,借助宫廷社会的文明化扩散(Elias, 1978)发展形成的市民社会(或绅士社会),借助文人世界形成的公共空间,逐渐成为批评公共权威的领域,进而通过公开性的建构和严格的法律概念的发展,形成了公民权与公民社会,成为一种针对国家权力的公共论坛(Habermas, 1989)。在私人领域中形成的“真正的公共领域”,成为绝对主义国家的一个政治、经济和文化上的对立面。作为对立双

^① 特别是在德国和法国,“治安”的发展是治理技术非常重要的环节,不过这里的“治安”的涵义几乎涵盖了对社会生活所有领域的“管制”,而不仅限于今天通常与警察联系在一起的那些问题,奥伊斯特莱赫和福柯都对这个问题进行了非常深入的研究,分别参见 Oestreich, 1982, 第9章,以及福柯在1976以后发表的许多讲演和文章,例如“政治与理性”,收入 Foucault, 1988。

方的绝对主义国家和“文明/市民/公民社会”得以在相互制约的过程中发展。^①

当然,一方面,成为这样一个“社会”的成员,需要特定的成员资格,这不仅体现在财产与职业成就上,更体现在我们前面提到的纪律与礼貌上。在所谓“私人领域”或“日常生活”中的社会交往(sociality),借助纪律与礼貌塑造了驯顺的身体,而同样的社会成员在“公共领域”中,不再诉诸赤裸裸的暴力来解决政治问题,而是更多通过理性的计算和衡量,社会交往的理性化程度促进了(无论是国家,还是所谓“真正的公共领域”中的)政治经济活动的理性化程度;其次,更为重要的是,正是作为国家的逻辑对立面出现的市民/公民社会,构成了推动国家治理技术日益理性化的动力,对于市民/公民社会来说,它需要的并不是一个守夜人式的“弱”国家,而是一个既摆脱了任意权力,又拥有从事连续性的日常政治管理能力的理性国家^②,这是一个有时被寄予“总资本家”厚望,有时又被看作“牧师”的替代者的“强”国家。在这一过程中,国家开始不仅具有直接经济管理的职能,还日益开始向社会领域渗透,从而从一种中世纪人们梦想的正义国家,逐渐发展成为一种治理国家。国家肩负起全民的福利、健康与安全。^③

4 意识形态政治

纪律、礼貌与治理技术之间的复杂联系,并不意味着在现代社会的政治经济运作中,“对我的治理”这样的伦理实践已经取代传统社会中的规范秩序,成为社会整合的唯一基础。无论“唯一”,还是“基础”的提法在这里都不恰当。首先,价值理性并非程序技术的基础或前提,在这方面我们应该摆脱教会宗教整合模式的思路,这种模式自宗教改革以后就不再适用了。^④在现代抽象社会中,程序技术为伦理实践提供了可以自主运动的空间,而后者又构成了前者运作的一个必要环节。其次,现代社会的政治经济运作中,伦理实践并非唯一的社会整合力量,规范化的努力同样存在,这特别突出地体现在合法性和政治教育问题上。在这里,卢梭的思想与法国大革命的实践具有非常重要的意义。从马基雅维利经霍布斯到卢梭的政治哲学进程,折射了现代性本身的复杂性。^⑤

托克维尔在分析法国大革命的起因的时候曾经指出,大革命与旧制度之间存在着广泛的连续性,大革命只是在继续旧制度时期已经开始的国家政权建设过程(托克维尔,1992)。既然如此,为什么还需要一场革命来完成这一过程呢?答案是在两个关键的环节上,君主和大贵族已经构成了国家理性化的障碍:效率和合法性。就效率而言,君主和大贵族作为整个国家治理体制的权威载体,仍然容易使权力流于随意性,而只有通过“清洗”它们,才能建立一个治理效率更高的政治体制。不过,尽管效率问题是触发革命的重要因素(在法国大革命中,这

① Koselleck, 1988 敏锐发现了对立双方的某种“同构”关系,尽管哈贝马斯的论述囿于他的批判理论立场而未能充分地揭示所谓“私人”与“公共领域”之间的微妙关联,但总的来说,他对国家与市民社会双方关系的复杂性有更充分的认识,而在哈贝马斯后来的著作中,似乎并没有保持这种对现代性的复杂认识,参见 Goodman, 1992 对 Koselleck 和 Habermas 观点的比较。

② 奥伊斯特莱赫特别强调“治安”这种治理技术的发育,与国家的“审慎政治”之间具有密切的联系,参见 Oestreich 1982, 第9章;法国的类似情况,参见 Elias, 1982, 以及收入 Chartier ed. 1989, 中的研究。

③ 用福柯的话说,治理国家关注的焦点从拯救转向了健康(Foucault, 1988)。

④ 当代社会理论理解整合问题的一个重要的“认识论障碍”,就是往往把“宗教”看作社会整合的一个模式,即使当宗教不再体制化为一种教会,从而在社会的意义构成、规范秩序以及符号世界的分类体系与等级制中占据公共性的核心地位,转而开始成为一种“无形宗教”(卢克曼, 1995)时,社会理论家仍然从教会宗教的社会整合模式的基本假设出发来思考现代社会的整合问题。这种做法结果将社会的整合问题等同于建立在规范秩序基础上的统合(cohesion, 吉登斯 1998 批评了这样的做法),既忽视了社会整合与系统整合两种不同的整合方式之间的差别,将二者混为一谈;也忽视了在社会整合层面,共享的规范秩序并不一定是建立整合的唯一方式,无论伦理实践还是认知意义上的常人方法,同样是社会整合不可或缺的机制,而这两个方面在现代社会这个“陌生人的社会”中发挥了至少与规范秩序同样重要的意义。

⑤ 尽管列奥·斯特劳斯(Strauss, 1989)有关现代性就是政治哲学的论断未免稍嫌夸大,但他无疑以富有洞察力的方式指出了现代性与政治哲学的价值理性之间的密切关联。

主要是通过财政问题表现出来的),但合法性问题仍在实际上成为推动大革命进程更为重要的因素。

法国大革命作为一场政治革命,其突出特点就体现在少数以立法者面目出现的知识分子生产的观念体系与对广泛大众的社会动员。二者之间的结合构成了一种与大革命之前的神圣君主制迥然不同的意识形态政治。

从政治表象(political representation)的角度来看,合法性和神圣性是两个缠绕在一起的主线。深受现代意识形态政治影响的人们,往往容易把他们习惯的“合法性”认定方式移植到“旧制度”的时代。实际上,在“旧制度”中,君主从来没有经常性地面现代政府所面临的那种“合法性”问题,即需要借助一套抽象的话语来辩护或批驳一种制度或行动者的“合法性”。在这方面,“旧制度”的政治主要仍是一种神圣政治,它的合法性是通过某种神圣性来实现的。尽管君主在某些方面(如即位的资格)仍然有被置疑的可能性,但这种置疑并不是基于一种话语体系或合法性的授予,而是建立在某种无限的神圣等级制基础上的神圣君主制。在“旧制度”中,君主成为政治世界的核心,既是某种表演性的政治仪式的焦点,也是权力的辐射分布的焦点。无论在可见的仪式中,还是在不可见的法律关系中,这个焦点都是由君主的身体占据的(Kantorowitz, 1957)。在神圣政治中,重要的不是言说的话语(尽管君主从未放弃用话语来证明自身的存在及权威),重要的是展现君主身体形象的仪式。这种充满象征色彩的政治仪式,使君主得以成为全民眼睛的焦点,成为整个国家政治世界的示范中心(exemplar centre),图尔敏曾机智地称之为是一种“行星式的社会模式”,君主就是其中光芒普照的太阳(Toulmin, 1990: 133)。格尔茨在描述巴厘岛的“剧场国家”(the theatre state)时,曾经向我们展示了一幅神圣政治中的这种所谓“表现性仪式”(expressive ceremonies)的典型场景:“巨大的仪式、丰盛的宴席、寺庙供奉、朝觐,以及血淋淋的牺牲,调动了成千上万的人,耗费了大量财富,这不是为了某种政治目的服务的手段,它们就是政治目的本身,它们就意味着国家。宫廷对仪式的重视,是宫廷政治活动的驱动力。大众仪式并不是修饰国家的手段,而就是国家本身……”(Geertz, 1980: 13)。福柯在分析惩罚制度的时候,同样通过巴黎街头公开酷刑的示范性机制(exemplar mechanics),揭示了这种神圣政治的“表演性”。^①

伴随法国大革命的政治文化发明,这种神圣政治最终为一种意识形态政治所取代。以卢梭为代表的,深受“现代”自然法和历史哲学理念影响的“哲人”,为社会的政治运作设计了一套观念体系。这种观念体系,既不同于各种围绕国家理由发展形成的治理技术,也不是关于正义政府的传统的政治哲学,而是一种围绕合法性话语展开的意识形态。

正如托克维尔敏锐发现的,生产这种新的政治话语的人,既不象英国绅士那样置身于日常的政治事务之中,也“不像他们的德国同行一样,完全不问政治,埋头研究纯哲学或美文学”(托克维尔, 1992),而是站在超脱的处境来审视政治秩序,力图为现代社会的政治找到一个牢固的以理性为基础的规范秩序。绝对主义国家中的“文人政治”第一次为“哲学王”提供了实践的机会。

这些“哲人”信奉的现代自然法理念与理性理念是一种超脱于具体的政治实践之外,但却

① 借此有必要指出,强调现代社会是一个抽象社会,并不意味着中世纪社会、所谓“原始社会”或古代社会,是一种“野性的社会”或质朴的社会。许多这方面杰出的文化史研究(如 N. Elias, J. Huizinga),往往容易导致这样的误解,为“工具理性”论者,怀旧的保守主义或激进主义者,以及形形色色的浪漫主义者提供了“弹药”。中世纪的社会,尽管不是一个抽象社会,也同样不是一个“具体社会”(也许是一个象征社会)。例如,在绝对主义国家的政治仪式中,国王同时具有两个身体,“可见的身体”的仪式意涵是基于“不可见的身体”的法律意涵(Kantorowitz, 1957)。也许只有充分考虑其它社会中的非具体性因素,我们才能更好地理解现代抽象社会所具有的独特的“非具体性”形态。

能利用这种超然的处境来设计一套充满“乌托邦”色彩的话语体系。^① 政治世界的立法者们，试图建立一个评判政治实践与政治制度的标准。“大革命正是本着卷帙浩繁的评论治国的抽象著作的统一精神进行的：即本着对普遍理论、对完整的立法体系和精确对称的法律的统一爱好；对现存事务的同样蔑视；对理论的同样信任；对于政治机构中独特、精巧、新颖的东西的同一兴致；遵照逻辑法则，依据统一方案，一举彻底改革结构，而不在枝节上修修补补的同一愿望而进行的”（托克维尔，1992）。这种对抽象原则及其普适性的强调，构成了现代意识形态的重要特征。

从现代社会理论的角度来看，“卷帙浩繁的评论治国的抽象著作”关注的焦点正是合法性的问题。第一次将自己称为“知识分子”的法国“哲人”，作为一种集体性的法官，将自己看作是人类的向导和良心。在这种知识分子的自我定义下，知识分子生产的合法性话语在批判绝对主义国家形态的国家权力的同时，也助长了这种权力的发展（Koselleck, 1988, Bauman, 1987；特别是第2章）。不过，新的政治不再是一种围绕君主的身体展开的可见性的在场政治。现代民主政治“用一种夺取合法性的话语竞争代替了争夺权力的利益冲突”（Furet, 1981: 50）。而话语竞争的焦点就是一种政治制度、政治实践或某些政治行动者是否具有合法性，它的合法性从哪里来，怎样得到的。国家权力的一个重要支撑来自这种对合法性的言说。

这种意识形态本身具有复杂的合法性结构。一方面，它包含了一套作为“合法性基础”的复杂理念，这些理念往往是意识形态生产者在生产意识形态时不断诉诸的隐含信念；另一方面，意识形态的政治运作还包含了一个“授权过程”，是意识形态生产者或使用者运用“合法性基础”授予或剥夺具体的政治制度、政治实践或政治行动者的合法性。而所谓的“意识形态”斗争，既包括是否授予合法性的直接争辩，也包括相互批判“合法性基础”的间接争辩。尽管无论在合法性基础方面，还是在合法性的授权过程中，都有大量来自古代社会和中世纪的信念、技术，前者有来自古代自然法、罗马法中的观念，诸如正义、权利，后者包括运用诸如政治仪式和各种象征符号的手段来展示合法性的授予过程。但是将这些“零件”组装成“合法性政治”这部新的机器，仍然是现代政治的“发明”。正是从这个意义上讲，法国大革命作为“意识形态政治的实验室”，是整个现代政治的真正关口。^②

在意识形态政治中，授权的程序问题与“合法性基础”的价值问题之间的复杂关系，突出地体现了抽象社会的特点。一方面，现代社会存在不断质问“合法性基础”的话语倾向，这种质问可以说主要是围绕所谓“社会”观念展开的。从某种角度来看，抽象社会的观念性往往来自这种对合法性的质问、反思和相互论辩。在公民社会的公共论坛中，围绕“合法性基础”的激烈争辩不断再生产出现代社会的抽象性。而另一方面，“合法性”价值也不断利用各种程序性的技术来回避询问，这一点突出地体现在政治仪式与“陈词滥调”（clinché）在抽象社会中的作用上。

① 柯施莱克认为，这种立法者的“乌托邦”意识形态是现代危机的重要根源。尽管，我们并不赞同柯施莱克带有施米特色彩的现代诊断，但他对绝对主义国家与现代意识形态之间的复杂关系，以及历史在其中的重要作用的探讨仍是有关抽象社会论述不可忽视的一环（Koselleck, 1988, 1985）。遗憾的是，即使在我们现在这篇纲要式的文章中，我们也很难有机会探讨抽象社会与世界历史（和世俗历史）之间的密切联系，希望以后有机会弥补。

② 勒高夫认为，可以将“漫长的中世纪”（extended middle age）理解为从公元3世纪直到19世纪中叶的缓慢演进的过程。从概念史的角度来看，只是到了我们一再强调的17世纪时，才出现将“中世纪”与“现代”划分开来的努力，后来受到启蒙运动的影响，人们开始把中世纪看作是“黑暗时代”（Le Goff, 1988, 并参见 Williams 1983: 207-9）。实际上，脱离中世纪，根本无法理解现代性。也许更恰当的做法是将中世纪，尤其是“中世纪后期”放在现代性中。只有从这种“漫长的现代性”（extended modernity）的角度出发，我们才能更好地理解现代性自身复杂的历史发展进程和其中交错的张力关系，这也正是本文努力尝试的一个方向。不过这里，我们强调的是从意识形态政治出现的角度看现代政治的独特历史，希望不要因此产生误解。

在现代抽象社会中,神圣政治时代的主要技术“政治仪式”并没有消亡,相反,在意识形态政治中,政治仪式发挥了关键的作用:在意识形态的抽象话语与现代社会的社会动员之间建立起了直接的联系。法国大革命的政治文化发明体现在它复杂的政治象征体系,给民主政治和大众动员留下了持久的影响。当然,在新的意识形态政治中,理性女神取代了国王的身体,自由的徽章代替十字架(Hunt, 1984),这些并不是简单翻用古老技术。通过各种政治仪式和政治象征,抽象话语获得了身体形象曾经具有的“自明性”和“想当然性”,从而成为不被置疑的“自然态度”的组成部分。同时,话语也通过仪式和象征,实现了动员过程必不可少的认同,将社会的分类体系与社会集团的形成结合在一起。从这个角度来看,昆德拉所谓“意象形态”不过是意识形态的意象翻版而已。

当然,对于意识形态政治来说,各种形态的抽象话语的广泛涌现仍是一个非常鲜明的特征。“文人政治”的一个组成部分就是“文学政治”,而这种“文学政治”为意识形态的社会流通提供了有力的手段。“连政治语言也从作家所讲的一般语言中吸取某些成分;政治语言中充满了一般性的词组、抽象的术语、浮夸之词以及文学句式。这种文风为政治热潮所利用,渗入所有阶级,而且不费吹灰之力,便深入到最下层阶级”(托克维尔, 1992: 182)。这种“政治修辞学”成为现代意识形态乃至整个政治运作的重要环节,使“陈词滥调”在现代政治中成为不可或缺的重要技术,这种“话语的通货膨胀”成为日常交流和社会动员的有效机制(Zijderfeld, 1979)。正如卢曼所指出的,现代社会的意识形态与以往的“绝对价值”的不同之处就在于意识形态能够使人们不断变动价值秩序。但现代社会政治的意识形态并没有因为价值秩序的频繁变动和多元结构破坏了稳定性(Luhmann, 1982: 90—121),而在这方面,维持抽象话语的稳定性的“陈词滥调”发挥了重要作用。

三、中间讨论

围绕现代社会的政治经济的讨论,我们可以发现,尽管现代抽象社会中存在各种复杂的程序技术,但这些程序技术既没有像“工具理性扩张”理论所说的那样,构成了一个缺乏制约力量的总体化趋势,也不像许多批评“抽象社会”的保守主义者和浪漫主义者所认为的那样,完全脱离了与价值理性或社会整合的关系。在这方面,现代抽象社会中的“程序技术”及其与“价值理性”的关系具有一些非常重要的特点:

(1)抽象社会中的程序技术的突出特点是通过制衡获得发展。换句话说,理性化本身不是某种总体化趋势,恰恰是通过对自身总体化趋势的遏制得以实现的。这一点突出地表现在西欧的国家发展过程中。从早期的王朝国家,到绝对主义君主制再到民族国家,武断性的任意权力日益为一种连续性的理性的管理权力所取代。而同时,国家权力的发展正是借助与之相互制衡的城市及市民社会(经济贸易、政治要求与文化建构)的发展得以实现的,后者是国家的基础权力赖以成长的前提条件。

(2)抽象社会的“制衡—发展”的格局尤其体现在“政治—经济—社会”之间的复杂关系上。它们之间的相互依赖(相互制约与相互推动)和相互渗透,表明通常所谓“工具理性”并没有构成一个总体化的一元趋势,而是更多表现为:①不同的“程序技术”之间通过相互制约,保证程序技术能够以理性化的方式运作,从而降低恶性发展的危险,这正是政治体系中制衡原则在社会分化层面上的推广;②所谓“工具理性”实际上指的是一些可以在不同社会领域中广泛应用的技术,所以我们称之为“程序技术”。这些技术可能是某个现代社会领域的新发明,也可能来

自古代或中世纪的某项制度,但它同样可以在现代社会的其它社会领域中被使用。如韦伯、奥伊斯特莱赫和福柯都分析过的现代社会中广泛运用的“纪律”,这项技术究其根源受到中世纪修道院苦行实践的影响,并率先在军事领域中予以采用,而后扩张到监狱、学校以及整个科层体制。但值得反复强调的是,像“纪律”这种在不同社会领域中运用的“程序技术”,并没有构成一种一体化的力量。因为,一方面,从“纪律”本身的角度看,不同领域中的“纪律”,并没有构成一种“合力”,相反,科层制中的“纪律”钳制了“经济企业”的“纪律”对社会的扩张,而知识分子和艺术家的“纪律”则通过大学体制等知识制度制约了政治经济的“纪律”;另一方面,与许多浪漫主义批评家的观点相反,从纪律与其它伦理实践和规范秩序的关系看,不同的“纪律”并没有共同形塑一种“单向度的人”(one-dimensional man, 马尔库塞, 1988),因为现代社会的人既没有完全等同于各种角色的扮演者^①,也没有使社会行动化减为对规范纪律的单纯遵守,而是充满了各种复杂的方法和实践。^②“单向度的人”的理论与其说是对贫乏的现代社会的暴露,不如说是暴露了现代社会理论的某种贫乏。

(3)在新的强调连续性、可预测性和例行性的理性治理中,关键不再是社会的示范中心,不再是作为焦点的国王的身体,而是整个社会肌体,即包括经济生活、政治生活和所谓“社会”^③生活在内的日常生活。在理性的治理过程中,各种程序技术的运作并不只是一种单独发挥作用的系统整合,而同时涉及了社会在价值领域的变化,但这种变化不是用一种新的一元性的规范整合(无论是工具理性、科学理性或功利主义,还是“公意”和集体良知)取代传统的一元性规范整合形态(教会宗教的整合模式),新的社会整合不再有单一的焦点、技术或模式。这有两个意涵:首先,在社会整合中,个人生活秩序的形塑,或者说福柯所谓的“主体化”(subjectivation)过程,成为一个非常重要的部分,这种个人在日常生活中的伦理实践,无论在促进国家治理理性的发育,还是推动理性的资本主义精神的形成,都发挥了相当关键的作用,而这种伦理实践恰恰带有韦伯当年指出的“诸神之争”的特点,不同社会个体的伦理实践不再能够化减为单一的价值取向。其次,社会整合不再仅仅依靠单一的力量,它涉及到规范秩序、伦理实践、意识形态等诸多方面。这一点,从我们下文的论述中,还将更清楚地看到。

(4)现代社会并没有局限在伦理实践与规范秩序的排他性选择中,毋宁说现代社会的政治经济秩序是规范秩序的伦理化和伦理实践的规范化相互抵触的过程,这一点尤其体现在现代人的认同建构与意识形态政治之间的复杂关系之中。

我们的论述强调的是不能忽视现代社会的复杂性,正是这种复杂性构成了现代性的关键特征。因此,我们甚至可以说,在现代社会中,始终存在着多个现代性,它们相互纠缠,相互制约,相互渗透地共同发展。尽管许多学者(例如图尔敏、列奥·斯特劳斯,以及昆德拉)已经意识到这一点,但无论是图尔敏的“两个现代性”,还是斯特劳斯的“现代性的三次浪潮”,都仍然更多是将现代性的复杂性看作是前后相继的阶段,而实际上现代社会的复杂性是与现代性相伴

① 戈夫曼的许多精彩分析以反讽的笔调展现了生活在充斥“程序技术”的抽象社会中的现代人如何灵活运用各种方法来建立充满弹性和复杂性的“互动秩序”,例如 Goffman, 1967, 1974。

② 在这方面,常人方法学家的研究具有非常重要的理论意义。与主流的观点相反,常人方法学家的分析实际上揭示了在现代抽象社会的“陌生人”之中,普通人是如何运用各种常人方法来完成“社会行动”这一“成就”。有关对常人方法学这一思想的讨论,参见李猛, 1997。法国学者德·塞尔杜对现代日常生活的分析同样强调了面对规范和纪律现代人生创造性的实践做法,参见 De Certeau, 1984。

③ 福柯指出,“社会”的出现与管理的理性化之间存在密切的联系(Foucault, 1984)。现代社会学经常关注的那类所谓“社会”现象(如家庭问题、犯罪问题),正是伴随政府治理过程出现的(Donzelot, 1979, 并特别参见德勒兹为该书写作的序言,“社会的兴起”)。

随的,这种复杂性不仅展现在现代社会发展的每个阶段,体现在一个社会系统中(如我们简要分析过的政治),甚至体现在一项具体的制度安排(如宪法),一个人身上。卢梭的思想,即包含了某种将伦理实践予以规范化、总体化的倾向,从而构成了现代意识形态,乃至极权主义倾向的内在组成部分,但同时也构成了对某种展现总体化趋势的经济生产模式和现代科层体制的批判,成为反驳所谓“工具理性”的浪漫主义的重要思想来源,而同时他对规范性和普遍性的强调又成为现代人民主权与民主共和观念的重要资源。^①我们当然可以将所有这一切“捆绑”在一起,予以批驳,但这样做的同时实际上犯了福柯所谓的“启蒙的讹诈”的错误(福柯,1997)。既忽视了现代性的复杂性,也丧失了这种复杂性带给我们的开放性选择。

不过,我们的分析仍然有一些没有解决的问题,即我们应该怎样理解现代抽象社会中各种程序技术的“抽象性”呢?是否我们的分析实际上与卢卡奇和法兰克福学派的一些学者一样,将这些程序技术的抽象性与一种神话化的启蒙理性联系在一起,因此,我们只是否定了“工具理性扩张”的技术论,却反而承认了“工具理性扩张”的精神论?难道意识形态这种抽象价值不是和科层制这种程序技术结成了一种“阴险的同盟”,成为席卷现代社会的工具理性精神吗?而我们所指出各种程序技术的“抽象性”又是怎样与我们关注的现代社会的伦理实践、生活秩序和规范秩序联系在一起的呢?特别是社会科学对于普遍社会成员理解现代社会的“抽象性”发挥了什么样的作用呢?要探讨这些问题,也许我们要从倍受争议的现代“市场”制度入手。

四、个人主义与抽象认同

1. 抽象市场与“个人权利”

正如一位观念史学者所指出的,在现代社会中,市场尽管在物质上取得了巨大的成功,却几乎从未在观念上赢得过普遍的赞许(Hirschman, 1985)。对现代社会的批判,几乎无不涉及与市场有关的制度。从博兰尼到布劳代尔,知识界中充斥着对取代了早期的面对面的具体交易的现代抽象市场的怀疑,甚至将所谓“市场社会”看作是20世纪诸多罪恶(如法西斯主义)的根源(博兰尼,1989),而这种批评又往往与其它社会科学学科和经济学中的异端学派对新古典主义经济学的批评混淆在一起,使我们至今仍然缺乏一种真正的关于现代抽象市场的社会理论。^②

现代社会的市场,作为一种社会制度,它的重要特点就是交易的抽象性。^③发生在具体的交易场景中的每一次具体的交易活动,主要不再借助传统的“面孔管理”和各种具体的根植性

① Berman 曾经用简明精辟的语言指出,最具现代性特征的就是批评现代性的现代主义(1988)。昆德拉有关“欧洲的另一半”的论述,从同样的角度强调了现代性始终存在的复杂特征(昆德拉,1992)。但在在我看来,即使不诉诸现代主义及其谱系,我们仍然可以发现现代性的复杂性。理性化本身就是一个充满张力,并借助这种张力推动发展的过程。

② 这种有关市场的社会理论,不仅是一种“市场社会学”,而且更重要的是市场无论作为一种制度还是一种心态,在现代社会中发挥的重要作用。也就是说,在社会理论中,我们缺乏一种和马克思、韦伯当年针对生产过程阐释的社会理论相提并论的有关“交易”过程的社会理论。不过在这方面,亚当·斯密的理论仍然是需要重新加以阐释和利用的思想资源。在经典社会学的研究传统中,韦伯对“新教教派”的研究和齐美尔的《货币哲学》,是研究有关市场的社会理论的重要基础。本文并不想尝试在有限的篇幅中提出一种市场的社会理论,而只是借助对市场的探讨来思考与“抽象社会”有关的问题。

③ 承认这一点,并不意味着我们简单地认可了新古典经济学有关市场交易与供给/需求关系的基本假定。在这方面,我们既与新古典主义经济学不同,也不打算采用制度主义经济学(无论是旧的制度主义,还是所谓新制度主义)的做法。构成新古典主义经济学范式的基本预设,诸如孤立个人,“光速反应速度”,完备信息,既不能视为“想当然的”、不容置疑的公理,或者一种方法论上的“观念类型”,也不能简单地斥为不顾社会现实的理论虚构,而应该从抽象社会的角度,探讨这些语文学背后的历史(观念史和社会史)意涵。

网络^①，而是借助现代市场的抽象机制来消除交易成本，解决信任问题，避免机会主义行为。在布劳代尔眼中，这种市场根本不是市场，而是“资本主义”，是真正的透明市场的死敌（布劳代尔，1992，Wallerstein，1991：202—6）。^②而在我们看来，现代市场并非一个透明的现实，而恰恰是一个抽象的机制。而且，抽象市场的复杂性可以从一个侧面帮助我们理解抽象社会或所谓“工具理性”问题的复杂性。

与现代抽象市场的运作相关的问题中，信任问题与欲望问题是两个相互关联的重要方面。

正如社会理论经常利用教会宗教的整合模式来理解现代社会的整合一样，社会理论也经常使用发生在具体的市场场所中的交易来理解现代抽象市场。在抽象市场制度形成之前的市场交易中，避免机会主义行为的主要办法在于借助一种建立熟悉（familiarity）基础上的关系网络的人际信任关系（Luhmann，1979）。同时，交易的简单性（商品的简单性、通过交易联系在一起的生产过程和消费过程的简单性）也为检验交易提供了非常方便易行的基础，而与现代市场制度联系在一起的是交易本身的复杂性的增加。首先，商品的大规模生产和专业分工，使从生产者到消费者之间的交易链日益延长，不再像传统的农村集市贸易那样使生产者和消费者可以直接“面对面”地进行交易。商业（或贸易）发展的社会学意涵实际上是将传统上一次完成的交易分化成由无数次“小交易”联系在一起的交易链。这种漫长的商品交易链，很难再仅靠人际信任网络来约束机会主义行为。其次，商品本身的复杂性也日益提高，许多商品本身不仅是“机器的产品”，它们就是“机器”。而这一点对传统的检验商品的方式（如简单的试用）提出了挑战。而且商品消费本身的符号性日益增加，使围绕交易出现的机会主义行为具有新的特点。^③最后，交易本身的复杂性还体现在现代社会中的交易，更多并不是为了使用（或消费），而是为了进一步的交易。商品交易，正像德里达笔下的能指，正是在不断延迟的过程中才获得所谓“意义”。上面的这些新的特点为交易过程中信任问题的解决提出了新的挑战。

那么，每天发生在现代抽象市场中的无数日常交易是怎样进行的呢？至少从表面上看，我们会发现一系列复杂的制度安排，诸如商标、广告、各种商品标准和大规模的标准化商场以及与此些制度联系在一起的一系列法律关系。在这些制度安排中，广泛使用一种将各种交易中涉及的因素予以普遍化的程序技术。正如早期现代性的批评家们已经看到的那样，手工艺者手中制造的带有人为差异性的物品为新的大规模的同质性商品所取代，这一过程并不仅仅是一个工业革命的自然结果，依靠商标与标准化的技术流程来保证的商品同质性，既是一种技术上的同质性，也是一种符号上的同质性。商品的这种同质性不过是整个交易过程普遍性和抽象化的一个象征。在每一次“购物”过程中，都市中的普通人都从陌生的销售者手中，用各种货币形式换取来自陌生的生产者的商品，这种交易形式并没有给现代人带来任何不安，因为他们对整个抽象市场具有一种卢曼所谓的系统信任（Luhmann，1979）。即使偶尔发生的个别“事故”，也并不能降低他们对交易系统的信任，正如与个别的交易人（如销售人员）之间的人际信任，也不会从根本上增加他们对交易的系统信任一样。但是，交易要素的普遍化又是怎样解决

① 正如新经济社会学所指出的，这些网络仍然发挥作用（格兰诺维特，1997），但不可忽视的一点是，这些网络的运作是在抽象市场的前提下进行的，这一点越是在日常的经济生活和市场交易中，体现得越明显。

② 布劳代尔对“透明市场”的迷恋与卢梭对“透明社会”的迷恋一样，从根本上讲，都是对现代抽象社会本身的“不透明性”的排斥，和滕尼斯的“共同体/社会”的二分法一样蕴含着现代社会理论始终难以摆脱的怀旧心态。因此，有必要借用舒茨的话（Schutz，1973）强调，现代性从根本上讲，是不透明的（又有什么社会能是透明的呢？）

③ 现代社会中的交易复杂性的重要一点就是非物品的交换日趋增加，且日趋抽象性，这一点特别体现在资本市场的发展过程中。而对于这种围绕抽象媒介，乃至抽象信息的交易，几乎需要发明一套全新的保障交易秩序，特别是解决信任机制的问题。在本文中，我们姑且忽略这一问题。

信任问题的呢？

韦伯对新教教派的经典研究，实际上处理的正是交易中的信任问题(Weber, 1991: 302—22)。韦伯想要回答的是，对一个陌生人来说，怎样才能最大程度地获得与交易的可靠性有关的信息。而一个人的新教教派的成员资格，本身就表明了这个人相应“品质”。用韦伯的话说，教派成员意味着是一种道德品质的证书，这种证书，确保了一个人在社会中的信用关系，从而直接提供了一个降低交易成本的保障。换句话说，韦伯发现，现代交易依靠的不是对一个熟人的具体的道德判断(“面孔管理”)^①，而是借助对一个陌生人的范畴性理解，或者说类型化的知识。从这里我们可以发现，在抽象市场中，对交易中涉及的各种要素，解决信任的关键不再是各种直接性的、人格化的互动关系，而是某种通过同质化和普遍化获得抽象性的关系。这样并不是说交易完全变成了物与物的关系，是现代异化的根源，恰恰相反，交易依旧是一种人与人的关系，但不再是熟人之间的面对面关系，而是一种陌生人之间的抽象关系，正是这种抽象关系才使现代抽象市场中的信任问题得以解决。也就是说，系统信任的重要环节是这种抽象关系的存在。

那么这样一种陌生人之间的抽象关系是怎样建立起来的呢？事实上，这种抽象关系正是在我们前面一再提到的纪律的基础上形成的。面对现代早期城市中的陌生人，倡导新斯多噶派的学者，试图在理性的自我控制的基础上建立一个社会秩序，这种社会秩序，“不再基于不可信赖、反复无常的个人纽带、个人忠诚和个人情感，而是基于抽象和一般性的社会关系。一句话，基于义务而不是爱”(Bouw sma, 1990: 37)。那么这样的抽象关系，是否会把现代人变成一种“单面人”，是否是一种“工具理性”在人身上的反映，最终将我们带入了一个冰冷的世界？这样一种陌生人之间的抽象关系是怎样构成的呢？这种抽象关系会不会导致社会整合方面的问题，导致一种社会失范甚至社会的解组？对这些复杂的问题，我们很难简单地回答，在本文的第四部分，我们只是尝试找到回答问题的一些线索。

马克思当年对资本主义抽象市场的一个重要分析，就是揭示了这种抽象市场潜藏了一种根深蒂固的危机。这种在市场的抽象性和普遍化(交换价值)与人的具体社会互动(劳动产生的价值)之间的内在矛盾，由于私有产权(一种特殊形态的个人主观权利)的存在，造成了整个经济系统中不可避免的危机。而经济危机的一个重要环节就是人的无限占有能力与有限的消费(需要)之间的潜在矛盾。因此，经济危机问题的实质是马克思从需要理论出发对现代抽象市场进行的科学批判，这一批判的要害是社会抽象机制一方面与以占有形态出现的个人主观权利联系在一起，另一方面却又与各种普世化的现代抽象价值观念联系在一起。在马克思看来，二者之间存在着不可调和的内在矛盾(马克思, 1975)。

但实际上，与传统的具体交易不同，抽象市场中的交易更多诉诸的不再是“自然”需要，而是不断被生产出来的欲望。这种欲望的特殊之处在于：首先，现代人消费的不再只是各种布劳代尔所谓“没有变化”的必需品，而是不断变化的时尚。自从19世纪初，从英国开始，逐渐蔓延到世界各国的“消费革命”，将现代人带入了一个消费社会。受到以广告为突出代表的大量的欲望生产机制的影响，人们不断产生消费商品的新的动力，新的需求，从必需品扩展到所谓舒适品(decencies)，乃至奢侈品，从而产生了全新的需求结构(McKendrick et al., 1982)；其次，对

① 韦伯特别指出，重要的不在于一个人具体属于哪一个新教教派，而在于他属于这种经过严格检查的教派这一事实本身。在我们看来，韦伯在这里已经发现这种“社会整合”与传统的教会宗教的规范整合之间的差异。

于绝大多数舒适品和奢侈品来说,现代社会的消费已经不再简单是一种快乐的满足,而是利用闲暇时间对欲望进行再生产,意味着将每个消费者的闲暇时间变成了一个新的社会抽象空间(Scitovsky, 1992, 特别是 p. 59ff.);最后,正如我们上面所指出,现代商品的复杂性体现在所谓“生产资料”与“生活资料”之间的区别已经越来越站不住脚。新消费经济学的研究与文化研究中的商品消费理论从两个不同的侧面告诉我们,消费本身已经成为一种生产过程。它和所有生产一样,意味着时间和精力的投入。这一点突出地表现在与整个传播工业联系在一起的电视和电子计算机这样的商品中。这样,消费就不仅仅是“舒适”的增加,还意味着投入大量时间,以特定的纪律方式来进行生产。因此,“消费社会”的重要意涵不再仅指在现代社会中普通人日益广泛的消费活动,而且还指这种消费活动具有的反身(reflexive)特征,即消费活动本身作为生产过程往往带来了更多的消费。

但是,作为这种欲望生产机制的前提,却是整个公民权的发展历程。正是从公民社会中发展形成的公民权,逐渐从政治权利、经济权利发展到了社会权利,进而通过对“社会”的治理,以及福利国家的发展,使西方社会培植形成了一个庞大的中产阶级的阶层,从而导致社会等级距离日益缩小,这一社会分层方面的重大变化不仅为通过欲望的模仿进行的时尚传播提供了社会渠道,而且也作为普通社会成员提供了追逐时尚的能力,从而真正实现了所谓“消费的民主化”(McKendrick et al., 1982)。这种社会结构的重组,对整个市场机制的运作产生了重要的影响。正是这些追逐时尚的中产阶级,构成了那些不断通过欲望生产来进入抽象市场的陌生人,他们正是现代社会中的个人主义的主要动力。

2. 制度化个人主义与深度自我:回到涂尔干

欲望问题与信任问题,在现代社会的个人主义这一点上,汇合在一起了。作为欲望生产者的消费个体,正是现代个人主义的基础。不过这种现代个体,在完成一个欲望生产者的建构过程中,还有另一个经常为经济学家所忽视的方面,那就是自我的纪律构成。

一个欲望生产者,并非一个任意胡为的暴君。恰恰相反,他是一个成功地将自己构建为“利益”主体的人,一个用“利益”来管制泛滥的激情的人。^①因为正是在这一过程中,个人成功地实现对自我的治理。一个自利的主体,从他的行为是可以预期的意义上讲,是一个理性的主体。而当这种对自我利益的追求,从“自爱”进一步发展成为“爱钱”(money-love)的时候,主体的抽象性特征就更加鲜明了(Hirschman, 1977)。因为,货币正是属于陌生人领域的抽象媒介,在带给人自由的同时,形塑了客观的生活风格(Simmel, 1978)。

埃利亚斯曾将对激情的纪律化管制称为“文明化”的过程(Elias, 1978)。正如我们在讨论“孟德斯鸠命题”时已经提到的,当这种文明化过程从宫廷社会向社会中的中产阶级(市民)传播时,最有力的手段恰恰是贸易的发展,也就是在现代市场中的各种交易行为。这些交易行为推动了一种所谓强调“礼貌”的“贸易人文主义”(Commercial Humanism, Pocock 语)的发展,并进而构成了“文明/市民/公民社会”的基础。

但是对于当时的人来说,这样一些彼此礼貌相待的绅士,却很可能会陷入一场“一切人反

① 某种意义上,现代个人主义者在生产一个“利益”主体的过程中,动用了从希腊时代逐渐发展起来的自我技术。其中的一个重要的环节就是深度自我的出现。自我被视为是一个战场,在这个战场上,利益最终打败了激情,理性和礼貌生产了更具常规化的欲望机制。这样的自我模式,其原型就是来自柏拉图笔下的苏格拉底(《斐德若篇》中有关灵魂的三个部分的著名譬喻)。不过,现代深度自我的出现,还是在很大程度上受到基督教时代的各种自我技术的影响,特别是各种忏悔技术(福柯,即出 a)。因此,所谓的“功利主义”与“浪漫主义”,不过是现代深度自我的两种不同侧面罢了,利益主体与“感伤主体”是现代同时佩戴的两副面孔。

对一切人的战争”。在社会理论中,继亚当·斯密之后^①,涂尔干对制度化个人主义的论述,正是试图揭示这些个人主体是如何实现社会整合的。

涂尔干告诉我们,现代个人主义并不是社会瓦解的力量,摆脱了功利主义的个人主义能够实现社会整合。其前提是将个人主义提升到一种卢梭或贝拉意义上的“公民宗教”(civil religion)的地位。在涂尔干看来,“这样一种伦理,就不仅仅是一种卫生保健的学科,或一种生存的审慎经济学,而是一种宗教,在这种宗教中,人同时是崇拜物和神”(Durkheim, 1973: 46)。那么这样一种“个人主义宗教”又是怎样实现社会整合的呢?

如果回到我们上一节讨论过的抽象市场中的信任问题与欲望问题时,我们就会发现,涂尔干的一个论述非常重要。涂尔干指出,在这种个人主义的宗教中,个人尊严的重要性,并不是来自个人的品格,他与他人相区别的特殊性,而是他与所有人共享的东西,即每个人都分享了人性。因此,抽象市场运作的各种程序化技术(同质化与普遍化)的基础,实际上是一种“个人主义宗教”中的普世化的主体(universalized subject)的构建,新斯多噶派利用纪律建立的抽象关系,实际上最终正是促成了这种“普世化主体”的出现。

那么这样一个主体又是怎样构建起来的呢?涂尔干敏锐地指出,在观念论的个人主义中包含了一种智识主义(intellectualism)的因素,社会学本身是引向道德自主的重要途径。为什么?

从历史的角度看,现代人是通过一系列复杂的过程才完成了自我的治理,将自我构成了观念论的个人主义。正如涂尔干所指出的那样,这种个人主义的自我不仅仅是利益主体,他是一种具有复杂结构的深度自我。首先,正如福柯对忏悔技术发展过程的研究所揭示的,现代主体构成自我的一个重要过程就是将自我不断地加以细致的考察,进行反复的言说,将自我转变为话语,最终成为科学的对象(福柯, 1979)。尼采笔下所谓德国人(其实就是我们的现代人)与“抽象”联系在一起的“内倾性”(inwardness, Nietzsche, 1995: 112ff.),正是这种自我检查(self-examination)过程生产出来的深度自我。其次,主体性建构的另一个重要环节,是各种“人的科学”的发展。福柯对这些科学的研究告诉我们,这些科学的兴起与人们试图通过获得更多的有关主体的知识,从而实现对主体和社会的治理,有着密切的关系;第三,深度自我在政治、经济和法律方面的一个重要产物,就是占有性个人主义(Mcpherson, 1962)及主观权利的理念(Skinner, 1994)。而这些理念的形成与个人构成深度自我的过程相互交织在一起,突出地反映了社会治理与自我治理之间的联系。正如赵晓力(1998)在一篇研究中指出的,近代社会法律的发展过程,涉及的不仅是一种客观权利的简单法律编纂,还是一种“法律人”的形塑过程,是将客观的法律权利转变为一种“主观权利”的过程。因此,通过法律进行的治理,就要求社会中的普通人能够“为权利而斗争”,这本身就是一种社会义务。

正是纪律,礼貌,争取主观权利这些机制不同,在发展中相互制约相互渗透的过程,促进了

① 尽管涂尔干对亚当·斯密的社会分工理论不无非议,但仔细考察我们会发现二者之间的相似之处似乎并不比他们的分歧少,他们几乎同样意识到与现代个人主义有关的整合问题,而且都试图将新的道德整合与个人主义结合起来。不过由于二人在风格和政治观念上的分歧,仍然最终走向了不同的道路。但从社会理论角度来看,二者的某些共同点是不容忽视的。涂尔干一度曾经得出了与亚当·斯密接近的结论,即通过某种特殊的个人主义,建立一种非唯我论的,非功利主义的社会整合方式,而这种整合方式既摆脱了保守主义社会理论中的怀旧主题,也克服了某种激进主义思想中的社会设计倾向,而是诉诸一种制度化(特别是心理制度化的)的个人主义。这里,我们可以发现无论亚当·斯密,还是涂尔干,解决社会整合的核心问题是一种新的主体化方式,一种塑造合格的社会成员的方式,正是在这里,“社会”的重要意义开始凸显出来。这一思想,在涂尔干那里,要比在亚当·斯密那里更明确,因为涂尔干通过宗教问题的引入,触及了这一问题。不过,涂尔干的思想十分复杂,他比亚当·斯密更多地带有浓厚的有机体的色彩,而这正是他讨论社会整合问题的严重缺陷。

以深度自我为基础的现代个人主义的发展。这种个人主义既是“利益主体”意义上的个人主义(欲望生产与文明化),也是“公民宗教”意义上的个人主义(主观权利与深度自我),而纪律等技术将现代个人主义的这两个方面紧密地联系在一起。以往社会理论更多地只是将这些特点作为现代心态的特征予以考察,却很少注意到正是这些看似个人性的方面,构成了从抽象市场到现代国家(绝对主义国家—民族国家)这些所谓程序技术在运作中不可或缺的“价值理性”实践。

3. 抽象认同与现代社会的范畴机器

现代社会中以深度自我和欲望生产为基础的个人主义出现,是作为抽象市场运作的主体化前提的一个方面,另一个重要方面就是各种普遍化的范畴知识的繁衍增生。事实上,在涂尔干所谓观念论的个人主义中,现代个人分享的并不仅仅是含糊的人性(普世化的主体),还涉及各种一般化的范畴知识与抽象认同。

“工具理性扩张”理论最悖谬的一点就是这种理论既认为在现代社会中人受到各种缺乏价值理性的实质内容的程序技术的支配,而同时却又认为现代社会中充斥了各种抽象观念,使个人生活在一个由话语、意识形态或符号构成的表征世界中。这种理论的倡导者很少注意到,现代社会的这两个特征,程序技术和抽象观念之间存在着非一元性的联系。

“书的出现”(Febvre and Martin, 1976)对于现代社会来说,具有非常重要的意义。它使一种以书写语言为中心的文化逐渐取代了口头文化。正如图尔敏指出的,这种书写文化是现代社会的理性化的重要环节(Toulmin, 1990)。它是抽象话语取代实践哲学的一个先决条件(参见 Hadot, 1995)。书本带动了语言的标准化,同时随着所谓“印刷资本主义”的发展,促进了民族语文的推广。借助民族语言的发展,世俗知识分子逐渐构建了抽象的“民族”共同体的形象,从而为民族国家的形成奠定了话语基础(Anderson, 1991)。不过,民族国家,还仅仅是现代社会中各种“想象共同体”或者更准确地称为“抽象共同体”(James, 1996)的一个例子。现代社会中的重要特点,就是这类“抽象共同体”日益增加。阶级、民族、文化、性别诸多认同标准,成为改变现代社会格局的重要力量。正是在这些抽象认同的基础上,才发展形成了各种具有典型现代色彩的社会运动、集体行动乃至社会革命。无论阶级斗争、民族解放运动、妇女解放运动以及各种在60年代兴起的所谓“认同性政治”(或称为“身份政治”,参见 Calhoun, 1994),构成了从普遍化的(人性)主体向多元化的(认同)主体的发展。不过,这并不意味着前者已经为后者所取代。恰恰相反,认同主体仍然是作为经典现代性的人性观念的一个自然发展。因为,这种认同主体的增生不过是现代社会中各种范畴知识的一个反映罢了。

正如我们在前面已经提到的,在陌生人的社会中,社会整合的一个重要方式是一套复杂但迅捷的分类图式,针对一个陌生人或事物,这些“范畴化机器”能够迅速提供相关的信息(Schutz, 1973, Sacks, 1992)。当然,这些范畴知识,并不仅仅是现代社会的产物。但只是在充满陌生人的现代社会,这种范畴知识构成了“范畴集合”(category set),才取代了传统基于“熟悉”的“面孔管理”,成为社会整合的关键。社会成员的主体化过程的一个重要组成部分,就是建立有关自身和他人的各种“范畴知识”(Sacks, 1992)。正是借助这些范畴知识,互不熟悉的陌生人之间才能实现社会的整合,才能进行诸如市场交易这样程序技术的运作。

在“范畴知识”的历史发展过程中,各种所谓“人的科学”发挥了非常重要的作用。正是各门人的科学提供了有关各种不同的“社会范畴”的相关知识。社会学、人类学、心理学、经济学、政治学以及各种角色更为含糊的所谓“性学”、“犯罪学”、“国家学说”、“妇女学”等等,都是现代

回顾与展望

论社会分层研究

李路路 101

'98 社会学: 研究进展状况与热点难点问题

本刊编辑部 110

学术信息

中国社会学会 1999 年年会征文通知

125

“私营企业与社会主义市场经济国际学术讨论会”在浙江召开

28

本期英文目录

126

主 编: 陆学艺

副主编: 景天魁 沈 原 张力之

本所电子邮件: IOSCASS@PUBLIC.BTA.NET.CN

本刊欢迎使用电子邮件投稿