

培文书系·社会理论新视角

理解社会

Making Sense of Society

[英] 菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



培文书系·社会理论新视角

理解社会

Making Sense of Society

[英]菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记 图字 01-2008-2793 号

图书在版编目(CIP)数据

理解社会 / (英) 菲利普·梅勒 (Philip Mellor) 著; 赵亮员, 白小瑜, 王璜, 刘琪译.
—北京: 北京大学出版社, 2009.5
(培文书系·社会理论新视角)
ISBN 978-7-301-15129-7

I. 理… II. ①梅… ②赵… ③白… ④王… ⑤刘… III. 社会学 IV. C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 052208 号

English language edition published by Sage Publications of London, Thousand Oaks, New Delhi and Singapore, © Philip Mellor.

书 名: 理解社会

著作责任者: [英] 菲利普·梅勒 著 赵亮员 白小瑜 王璜 刘琪 译

责任编辑: 徐文宁

标准书号: ISBN 978-7-301-15129-7/C·0524

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112 出版部 62754962

印刷者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

720 毫米 × 1020 毫米 16 开本 16 印张 360 千字

2009 年 5 月第 1 版 2009 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 24.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

致 谢

在这里，我要感谢一些人对我的鼓励和支持。Jim Beckford、Grace Davie、Mike Gane、Robert Alun Jones、David Lyon、Richard Roberts、Kenneth Thompson 一直对我支持颇多，同时，我的著作无疑也从牛津大学的英国涂尔干研究中心的讨论中受益匪浅，这些讨论愉快且富有启发意义。我尤其要感谢 Bill Pickering，当然还有 Nick Allen、Mike Hawkins、Willie Watts Miller、Robert Parkin、Susan Stedman Jones，以及中心所有其他人员。我也要特别感谢利兹大学神学和宗教研究中心的同事的支持——特别是 Kim Knott 和 Nigel Biggar，他们对早期部分书稿进行了评论。我还要感谢我的博士生们 (Louise Child、Jonathan Fish、Martin Hobson、Sylvia Watts)，他们的交流探讨、批评和质疑对该书的形成也非常有助益，使之能完善到目前的程度。SAGE 出版社的 Chris Rojek 对我的帮助也非常大，在此致以感谢！本书也是在与 Chris Shilling 长期合作中产生的第一本书，承蒙其帮助，感激不尽：他对本书初稿提出了大量建设性的意见，若没有我们前几年合作的激励和他可靠的友谊及不懈的鼓励，本书也不可能以其现有的形式得以呈现。尽管如此，本书文责自负。最后，我的孩子 Lucie（我们意外降世的婴儿）和 Francesca 让我从学术思索的苦闷中分身出来，提醒我还有比写书更重要的事情；我的妻子 Murielle 对我无尽的爱与支持，使得本书得以最终完成。我最感激、最亏欠的人无疑就是她了。

目 录

致 谢	4
第一章 概述：现实社会	1
(不)真实的社会	7
人类社会	12
独特社会	15
超灵性的社会	17
宗教社会	20
多维社会	24
第二章 复杂社会	31
超真实社会	33
无实体的社会	35
古代社会	37
技术社会	40
消费社会	44
经不起风浪的社会	47
市场社会	51
重新思考社会	53

2 理 解 社 会

第三章 偶然社会	59
被构成的社会	61
脆弱社会	63
突生的社会	65
动态社会	68
神圣社会	70
同质 / 异质社会	73
着魔社会	77
信仰社会	81
精彩社会	84
第四章 必要的社会	89
禁止性社会	93
包容性 / 排斥性社会	96
越轨社会	100
义务性社会	104
受诅咒的社会	109
经济社会	112
自由社会	116
第五章 现世的社会	121
约束时间的社会	124
时效性的社会	128
基督教社会	130
后基督国度的社会	134
超个体社会	137
个体化的社会	138
超越的社会	141
分化的社会	144
第六章 默会的社会	149
象征社会	152

整体社会	154
日常社会	159
无首领的社会	165
解构的社会	170
后表征社会	173
第七章 复兴的社会	179
超民族社会	182
暴力社会	186
充满敌意的社会	191
自毁的社会	193
仁爱的社会	197
第八章 结论	205
参考文献	217
索引	240

第一章

概述：现实社会

本书的目的在于发展一种对社会的理论解释，使之不仅能够帮助阐明那些形塑当前社会生活形式的转型和发展的重要维度，而且也有助于厘清那些范围更广的关于人类社会一般特征的争辩。与那些认为“社会”这一概念在现今时代对于发展社会学分析已是一个过时的基础的观点不同，本书的主旨是指出有必要进一步审视和发展“社会”这一概念，而非丢弃它。安东尼·吉登斯（Giddens, 1987a: 25）说“社会是社会学话语中一个普遍未经检验的名词”，这也许有些夸张，但这个术语的理论清晰度显然不够，历史和宗教对“社会”这一概念的影响也明显没有得到充分讨论，并且直接在本体论上谈论社会生活也一直不太可能。社会学倾向于过度强调现代和后现代社会生活的独特特征，使得这些问题进一步恶化，那些“后社会维度的”（post-societal）和“后社会的”（post-social）社会学、哲学和文化理论也使得这些问题进一步恶化，因为它们将“社会”视为一种抽象的、过时的、随意的社会话语的建构物，而力促抛弃“社会”。与此相反，对社会的本质进行系统性的再评估，将会阐明社会的关键维度和特征，从而能够帮助我们将当前的社会理论与其古典传统重新连接起来，并以更具创造性和建设性的方式从其他学科的发展中吸取经验，也将使我们重新关注以身体化方式存在于这个世界的真实的人类的社会学意涵。

<1>

与那些有影响力的社会学理论化中的“文化转向”形式不同，这种对社会的重新评价是以一种社会实在论形式为基础的，它认真对待人、社会和世界的实在性。后现代主义对如下观点的形成具有特别重大的影响力，即关于实在的任何观念都是主观的、因文化而异的。这种说法在社会学理论和文化理论中广泛存在。实际上，伯格和卢克曼 (Berger & Luckmann, 1966: 14) 的观点是，社会学家不可能从“实在”上移走引号，因为这个单词经常是在特定场景下被社会和文化建构的。这似乎已是社会学理论中得到广泛认可的一条规则，即便我们也经常像伯格和卢克曼那样，诉诸“经验的证据”来预防滑向完全的文化相对主义。这类说法，如果发展到其逻辑极端，就会严重限制我们理解的可能性——即我们只能对我们自己的社会或文化作出较好的理解，除此之外的社会或文化则是难以理解的；这种说法无疑也会剥夺我们挑战那些看来是压制的、不道德的或非人性化的社会或文化活动的坚实基础。它们也常常用二分的观点来看待人类：一方面，人类不能很好地获得或理解真实的事物和真理，因为他们牢牢地受制于特定的文化；另一方面，人类的力量又是如此强大，以至于除了我们构想出来的事物外，根本就没有所谓的实在或实体存在。这类观点使社会学沦陷为一种在哲学上对文化作出前后不一致阐释的理解形式。与之相反，本书将把实在从引号中解放出来，并寻求发展一种人类观，一方面避免将人类描绘成受文化宰制的羸弱的傻子，另一方面则避免将其描绘成主宰宇宙万物的主人（或女主人）。本书特别反对那种将知识问题与存在问题相混同的趋势，以及与此相关的趋势，即以经验上的可观察性作为评判知识和存在的标准。本书认为实在的东西与经验的东西并不是等同的 (Archer, 1995)，而且社会实在远比那些极端（或激进）的建构主义派别所认为的要复杂得多 (Byrne, 1998)。

此处的社会实在论立场建立在对涂尔干的社会学的批判分析态度之上，与当前社会理论和文化理论进行了大范围的对话，并关注宗教在我们如何理解社会这个问题上所具有的重大而又基本的影响。人们经常指责涂尔干，说他对我们这个“后社会维度” (post-societal) 时代里的社会提供的理解令人不满，并且“过时了” (Touraine, 1989; Lemert, 1995; Urry, 2000; Bauman, 2002)。尽管如此，那些将他对社会的理解划归到社会学“古典”时代的做法，看起来未免有些草率和判断失误。比如说，涂尔干的著作与近期部分最激进的科学发

生了共鸣，如他将社会实在视为一种偶生现象，从而关注其内在的复杂性，这就与混沌理论和复杂理论 (Byrne, 1998)、后牛顿时代对世界时间维度的再次概念化 (Adam, 1990)，以及当前关于心智的非还原论者哲学 (Sawyer, 2002) 有着极大的相似之处。进一步而言，与那些后现代哲学化的内隐认知主义不同，涂尔干通过解释人类作为身体化的存在所具有的潜能和局限，来阐明社会理论对驾驭社会的复杂性的需要。他的这一思想也预示了身体社会学近来诸多的发展 (Mellor & Shilling, 1997)。涂尔干指出 (Durkheim, 1995: 315)，如果个体的心中不存在社会的观念，那么“社会就会衰亡掉”。他的这一见解，为重新评价“社会”这一概念提供了一个非常有价值的出发点。

在现代晚期的西方，“群体的信仰、传统和志向”已不再被个体所感受和分享，因此否认社会在某些方面已“被围困”(under siege) 毫无意义 (Durkheim, 1995: 315; 参见 Bauman, 2002; Freitag, 2002)。然而，在涂尔干看来，这也不会给予“后社会”(post-societal) 形式的社会学任何合法性。对涂尔干来说，如果某些社会形式的信仰、传统和志向不再存在于个体心中，那么这些社会可能就会消逝。然而，这对于人类存在的后社会形式来说则是不成问题的，因为社会首先不是一系列特定制度、实践和信念的集合，而是一种集体存在方式，它从人类的本性中突生出来，并表现人类本性 (Durkheim, 1982a: 57)。依照这种观点，就像卡尔·波兰尼 (Karl Polanyi, 2001) 对以自由市场经济为名抹杀社会而产生非人后果所做的权威解释，关于社会的本质和实在的问题就会不可避免地含有道德维度。(至少) 在这个意义上，涂尔干的社会学对当前社会理论仍有巨大的价值。在他看来，社会对人类潜能的发展和繁盛提供了必要的背景，这一观点也反映了他的社会学是一项道德事业。在一个以市场力量帝国主义化、技术进步去人性化、全球冲突和宗教暴力为显著特征的世界里，社会突生所需的共同人类基础等问题，比起涂尔干和波兰尼探讨这些问题的时代，显得更加重要。这也正是本书的关注点，并由此引发了贯穿本书的如下四个主要观点。

首先，社会理论必须建立在正确的本体论观点上，它关注生活在社会理论家力图理解和解释的社会形式中的人们。在社会理论领域，尤其是在后现代思潮中，有一种趋势，它声称人性(与“社会”，甚至是或多或少的其他各种事情)是一种文化建构，而没有所谓的本质特征和潜能。这就忽视了如下事实：人类

作为一个物种，存在于不同的社会和文化背景中，但却具有相同的肉身状况，尽管他们的肉身在与各种各样的社会和文化形式打交道。这里特别要声明的是，人类被赋予了身体化的技能，能与他人和世界进行情感、认知、道德及宗教方面的互动，这些技能构成身体的基础，使得各种鲜明的社会事实/实体得以凸现，并使得人类作为一种社会性动物能得到发展。按照这种观点，“社会”和人类都不能从社会理论中抽离出来，因为人类的肉身化不仅是社会凸现的中介，在某种程度上还是这种凸现的必要条件：人类在世界中的实践活动激发了情感、认知、道德及宗教能力的群体发展，使得人类观念和经历的群体表征得以出现，并产生了满足人类需要和欲望的群体社会安排。

其次，作为一种突生现象，社会具有独特的性质和力量，而不能被化约为构成它的个体，或是简单地被理解成由个体组成的汇总。这并不单是因为所有的个体都面临着已经存在的社会实在，也不是因为我们自己构建出的社会实在的情状会与我们的目标、规划、意向相冲突 (Archer, 1995)。更确切地说，是因为社会有着它自身的属性和能量，这种源于人类关系刺激并发展的独特的社会力量，能以特定的方式重塑个体和群体的行动、认同和经历。对这些力量的反思，能帮助我们理解为什么有着同样能力和潜能的个体，由于生活在不同的社会，最终会对他们自己和所处世界的位置产生截然不同的看法，对他人的道德责任和宗教义务产生不同的解读。简言之，社会有着一种能超越构成它的个体的总体属性。就像伯恩 (Byrne, 1998: 3) 所说，尽管“整体论”在当前社会科学中是一个不再流行的概念，后牛顿科学中最显著的一点就是认识到“整体大于构成它的部分之和”。这样的认识也暗含在很多批判现实主义者对社会实在的“突生性质”的解释中 (Archer, 1995, 2000)，但是涂尔干将社会视为一种独特 (*sui generis*) 现象，就使这点变得更加明晰，要求当前对社会“网络和流动” (Urry, 2000) 的解释，要放置在一个更加整体论的情境下。

然而，对那些在社会生活中流通的社会力量的精确本质加以澄清，以及对它们如何造成了社会的突生实体性进行审视，却常常是非常困难的。例如，索耶 (Sawyer, 2002) 在承认涂尔干是突生性理论家的同时，却对不同层次上突生的事物采取了结构主义的分析，实际上并没有去寻求社会潮流和社会力量的精确本质，以及其更广阔的社会情境。本书第三个关键论点就是，理解这些具

有鲜明特征的社会力量之特征的一个最有效和富于启发性的途径，就是审视它们与涂尔干 (Durkheim, 1974a) 所称的为特定群体生活所有的“超灵性”的关系。在涂尔干的著作中，他始终尝试去理解被恰当冠名为“让社会有序的强制力”，这些力量先于社会生活形式而存在，并且产生社会生活中的形式 (Jenkins, 1998: 85)。超灵性的概念，直到现在才被社会理论家记起，可被用来解释这些独一无二的、从人类身体化的潜能和特征中突生出来的社会力量是如何形成一种特殊的生态，使我们人性的社会方面在该生态中得以培育并发展起来。进一步而言，超灵性使我们去关注那些不能以经验主义框架得到解释的社会生活中的基本维度，因为社会实在并不是单维度现象，仅仅通过所谓的“硬数据” (hard data) 就能得以理解，相反，社会实在是复杂的、多层次的，具有一些非经验可观察性的要素，这些要素仅能通过它们之间的因果关系而得知 (Archer, 1995: 50; Sayer, 2000: 15)。在这方面，超灵性的概念显示了社会理论的重要性——通过经验研究并不能完全理解社会。

本书的第四个关键论点是，社会理论是深植于社会之中的，而社会又是一种从具体个人之间关系中突生出来的，并具有超灵性特征的现象。这样，就需要对宗教的社会学意义做重新解读。通过关注基督教的历史和现时意义来理解西方社会，我将倡导一种对宗教的社会意义的非还原论理解。尽管涂尔干 (Durkheim, 1995) 在解释“神圣”在所有社会中的重要性时，仍然坚持发展他关于社会之独特性的论断，但我们仍可超越他的宗教观，即宗教不过是社会能力的符号表征，将宗教理解为——作为一种突生形式但又不化约为社会的超灵性现象——表达了一种对鲍曼 (Zygmunt Bauman, 2002: 53-54) 所说的“人类团结精神的先验状态”的更宽广的参与。在这一点上，社会实在论方法能与一些神学实在论重修旧好——后者比其他社会和文化理论都能更好地理解混沌理论和复杂理论在描述这个在本体论上分层的世界的意义，在这个世界中，“任何结构都包含着不同等级的实在，这些实在向上开放而非向下还原” (Torrance, 1998: 20)。从社会学的角度来看，这种方法开启了无数可能性，使我们可以揭示宗教对社会的真实意义，而不是将之“解释”为一种附带的、偶发的现象，或是对那些被认为更重要的事物的掩饰，如经济学、权力利益或心理需要。

这种对宗教的关注在那些信奉现代“世俗化”为理所当然的人看来是有些

古怪的(即使“9·11”后的世界,仍然需要对宗教和社会的复杂关系做进一步理解),就像莱默特(Charles Lemert, 1999: 240)所评价的,“社会理论的问题可能部分地要归咎于它不愿意考虑宗教问题”。我要说的是,实际上,当前很多的社会和文化冲突,包括围绕着社会的“衰落”的那些冲突,都可被恰当地理解为宗教冲突,尽管它们表面上是世俗问题。在这一点上,我将立足于克尔凯戈尔(Kierkegaard)的观点,即从1848年革命开始,“那些看起来或者自认为是政治的事件,最终某天会显示出不过是一场宗教运动”(Hollier, 1988: xxv)。实际上,我还会认为,继宗教改革之后,西方社会变成了后基督教界(post-Christendom)社会,但却并没有完全是后基督教徒(post-Christian)的。世俗化的理论家们往往集中讨论如下的因素,如教堂礼拜次数的衰减(Bruce, 2002),特定形式的基督教话语的消失(Brown, 2001),或者更宽泛地说,结构和功能分化的模式,在这些模式中,宗教变成了当代社会里无足轻重的“子系统”(Dobbelaere, 1999)。这些研究没能令人满意地涉及的方面是,社会现实是复杂的、多层的现象,其宗教方面由于扎根在太深的层面,因此往往难以被认识到,甚至是直接被否定掉(Durkheim, 1977; Taylor, 1989; O'Donovan, 1999; Siedentop, 2000)。在西方社会,这些根源具有独特的基督教特征,我认为这不仅有助于理解当前这些情境的特征,以及理解发生在这些情境里的冲突,而且深有启发性,使我们能够理解那些看起来造成了对西方社会的地方性敌视的伊斯兰社会运动所引发的冲突。

在整本书里,我们将联系上面提到的这四个核心观点,批判性地审视不同维度的社会,以及相伴随的各种各样的“后社会维度”(post-societal)或者“后社会的”(post-social)理论。因此,接下来的各章就是对这些核心观点进行细致的介绍,并表明社会理论有必要将社会视为一种真实的现象。这种必要性是不言而喻的,因为许多社会学视角(下一章将详述)都将社会看做一种“非人性的”(inhuman)或“超真实的”(hyper-real)现象,并且社会学对社会的本质的误解也广泛存在。这些误解包括两个趋势:一方面将社会等同于民族国家的特定历史和文化现象;另一方面则是将“社会”(Society)物化,使之成为独立于所有人的一种东西。对上述这些问题做简要概述,有助于使我们意识到将社会视为真实/实在的人类现象的重要性。

(不)真实的社会

英国首相撒切尔夫人 (Margaret Thatcher) 在 20 世纪 80 年代恶名远扬的宣言——“根本不存在什么社会”，反映了她深受自由哲学遗产和新古典经济学的影响。在新古典经济学看来，“社会”充其量也只是个人行动的集合产物，甚至只是一种空洞的修辞而已（参见 Strathern, 1998: 65）。尽管在其他方面他们未必是同盟者，但撒切尔夫人对社会的反对却在如布希亚 (Baudrillard, 1983, 1990a, 1990b)、德勒兹 (Deleuze, 1979)、利奥塔 (Lyotard, 1984) 及德里达 (Derrida, 1991) 之类的后现代理论家那里得到了支持。这些理论家并不是为了支持个人观而反对社会观，而是直接或间接挑战这两种观念：它们并不指涉实在现象，而仅是文化上的相对建构，掩饰了地方多元性和世界的不确定性。如图海纳 (Alan Touraine, 1989, 1995, 2003) 和厄里 (John Urry, 2000, 2003) 之类的学者，意图将“社会”这一概念从社会学中排除出去，这对社会学传统研究对象带来了更大的挑战——通常，他们并不是在哲学上反对社会，而是简单地认为社会学的时代已经来过又去了，并且我们之前称之为“社会”的东西已经消逝到新时代的全球网络和运动中去了，因此迫切需要一个新的“社会之外的社会学”。

这些对社会实在性的攻击源于各种哲学和社会学传统，对“为什么社会是一个最好被丢弃的概念”提供了一系列不同的解释。然而，这些传统意在倡导以下观点，即社会学上的“社会”概念，不仅有其历史和文化特质，而且——至少在某些情况下——是想象的抽象产物而非任何实在的反映。考虑到这一点，当代这些社会理论不过是反映了西方社会中更大的一种趋势。在西方社会中，正如齐泽克 (Slavoj Žižek, 2002) 所言，当代生活一个确定的特征就是，难以脱离特定的文化建构来理解任何实在。就其社会学形式而言，上述趋势包括揭露如涂尔干之类学者的社会实在论不过是目光短浅的文化帝国主义，它将历史和文化的偶生现象与一般的社会特征相混同。而在反省的“后社会”社会学里，以及其他试图抓住位于后社会取向之核心的社会和文化变迁的社会学中，上述趋势又被简化成一种误识，即将社会等同于民族国家。^[1]

埃利亚斯 (Norbert Elias, 1978: 241) 非常正确地注意到: “很多 20 世纪的社会学家, 当谈及 ‘社会’ 时, 头脑中已不再有一个脱离国家的 ‘布尔乔亚社会’ 或 ‘人类社会’ …… , 有的只是一个理想色彩多少有些淡化的民族国家的图景。” (参见 Billig, 1995: 52-54) 尽管厄里 (Urry, 2000: 8-9) 也以埃利亚斯的观点为基础, 关注这种特定联结的历史和文化特殊性, 但他在将民族国家的衰落与社会的衰落联系起来时, 却使埃利亚斯所言的上述问题更加恶化。除了其他方面的原因, 这种将社会等同于民族国家的做法, 剥夺了社会独立于历史特定性的任何实在性, 更糟的是, 还会将社会化约为某一特殊历史形式的现代社会学想象。例如, 鲍曼 (Bauman, 2002: 43) 将涂尔干对社会实在的强调与一种受当时 (刚过去的那个世纪之伊始) 的经验数据所支撑的想象联系起来。这种将社会化约为一种想象活动的做法, 迎合了撒切尔夫人批判 “社会” 这一概念的个人主义言辞 (鲍曼肯定不满撒切尔夫人的个人主义立场); 除此之外, 这一做法关于社会的当前和历史发展的前提假设也是成问题的。这里, 有两点尤其值得注意:

首先, 关于民族国家衰落的论点总是带有臆测的色彩, 常常将这种衰落归因于 “外在地” (eroded from without) 被全球化侵蚀, “内在地” (eroded from within) 被多元主义腐蚀 (Habermas, 1996)。吉登斯 (Giddens, 1987b: 256) 注意到, 民族国家在相当长的一段时间里是通过全球关系体系而反身性地构成的。而罗伯逊 (Robertson, 1992) 关于全球化富有影响力的说法则在两方面达成了平衡, 即一方面承认民族国家还有着持续的重要性, 另一方面又分析了超越民族国家的全球性发展。近来, 大量关于全球化带来的变迁的研究, 也强调了民族国家的持续重要性而非衰落 (例如, Albrow, 1996; Fulcher, 2000), 同时, 蒂尔亚基安 (Tiryakian, 2003) 对后 “9·11” 美国社会之新生采用了涂尔干式的解释方式, 以说明在大多数人看来, 民族国家的情感力度、象征力度和道德力度依旧强大。我们也可以看到, 美国当前无与伦比的全球政治影响, 也说明了民族国家在世界中占据着多么重要的地位。

至于民族国家的 “内部” 威胁 (即将它的衰落看成是种族、宗教、价值观和生活方式多样化的结果), 我们也可以发现, 这些原因往往被过分地夸大了。如今人们习惯性地称英国称为一个 “多元主义的”、“文化多元主义的” 社会, 甚或是一个 “松散的文化联邦” (Commission, 2000; 参见 Beckford, 2003: 91)。

然而，这类看法常常表达的是一种对英国该如何发展的后基督教的后民族的观点，而不是对英国现实情况的客观说明。实际上，根据国家统计局（Office of National Statistics, 2001）的说法，接近 70% 的英格兰和威尔士的人口将他们自己看做白人和基督徒，而 71% 的黑人也将自己视为基督徒。从这份数据来看，认为由于多元主义而造成民族国家衰落之看法的局限性一目了然，而且我们也会毫不惊讶地发现，许多研究都已表明，从全球范围来看，社会内部的多元主义实质上只是表面现象，而非真实的（例如，Hjerm, 2000; Gvosdev, 2001）。人们也可以非常轻率地得出“移民弱化了民族国家”的结论，但是我们要再次强调，到目前为止几乎没有证据支持这一说法。例如，在一份关于英德移民和文化多元主义的详细经验研究中，库普曼斯和斯塔森（Koopmans & Statham, 1999）并没有找到民族国家衰落的证据，倒是发现了移民和少数民族不得不适应公民权的特定国民（national）模式。从这类研究中我们可以合情合理地得出这样一个结论：民族国家仍然是社会的一个重要的制度性表达。

要注意的第二点是，无论民族国家大小强弱，社会学对社会的关注绝不能死死地局限在这些特殊的形式上。后现代的一种观点认为社会学在简单地捏造其研究对象，与此相反，我们必须承认，对社会的反思远远早于现代社会学的产生：例如，我们可以在柏拉图和亚里士多德的著作中发现这种反思（Frisby & Sayer, 1986），并且这种反思也成了中世纪神学的一个重要组成部分（Beckwith, 1993）。实际上，米尔班克（Milbank, 1990）已经表明，对社会的神学反思以及彻底重建社会的尝试早于现代社会学，并延迟了现代社会学的发展，因为后者关注的是对社会生活的“世俗”维度和政治维度的解释。伯斯（Bossy, 1985）、泰勒（Taylor, 1989）和欧多诺万（O'Donovan, 1999）的说法更为激进，他们阐述了现代的“社会”概念是如何发源于社会生活的神学观的，而并非是与宗教性的过去截然断裂的。隐藏在撒切尔夫人关于个人优先于“社会”论调背后的新教假设，可能反映了她作为卫理公会教徒的教养，这一点显著地论证了我们上述的说法。不过，我们也要注意，前现代对社会本质的反思并非特指或仅仅局限于西方的社会和文化情境。早在千百年前，印度宗教哲学也对个人在社会中的责任和义务极为关注，尽管其中也预示着一些后现代主义思想——许多我们信以为真的东西都只是一种幻觉（Dumont, 1970）。事实上，要找出一个不

涉及对社会本质进行反思的社会、文化或宗教，即使是可能的，也会非常困难。

对社会的反思充斥在不同的时代和文化中，这就质疑了以下两种做法：将“社会”这个术语的意义仅仅局限在现代民族国家，以及当代社会学越来越过于强调当前社会实在较之于过去的特色。像吉登斯 (Giddens, 1990, 1991a) 之类的学者就表现出后一种趋势，他非常强调在 (未来导向的) 现代社会和 (过去导向的) 前现代社会之间的截然分裂；后现代主义的关键性观念则是现代化过程的终结以及某种新时代的显现。许多其他螺旋式发展的“后…主义”也都急切地勾勒出与过去的断层线，从而进一步加深了人们的这样一种感觉，即社会学无力把握历史发展观。库玛 (Kumar, 1995: 17-18) 注意到，那些所谓的信息社会和后工业社会的理论家都倾向于以一种非常短视的历史视角来分析问题，认为“现在的发展态势是过去一系列趋势的顶峰状态”。从这点看，厄里 (Urry, 2000) 的“后社会” (post-societal) 社会学也值得关注，它基本来自于亚当 (Adam, 1990) 对现世复杂性 (temporal complexity) 的说法，但却忽视了亚当的另一观点，即应该在一个宽泛的、进化的视角下审视各种历史因素。正如伯恩 (Byrne, 1998: 44) 所言，尽管后现代主义者已经采用了一些复杂理论的语言，特别是与时间域有关的部分，但在他们对世界的理解中仍然有一些根本不受时间影响的 (atemporal) 因素。因为一事物身处过去的事实似乎足以让它变得过时——过去的经常是过时 (passé) 的。

然而有趣的是，如此短视的观点总的来说并不是古典社会学理论家的特点。实际上，当他们关注现代社会的特定特征时，他们也比那些当代学者更为谨慎，而且可以肯定的是，他们不会只用 (或大部分时间使用) “社会”这个词来指称现代民族国家。在马克思的著作里，社会是一个“剩余分类”而非一个完全发展的概念，但很明显的是，它是他的共产主义观的一个核心概念，而不是仅局限于现代性 (Gouldner, 1980: 12; Burawoy, 2003: 197)。在其他古典理论大家看来，“社会”这一概念与更广范围的社会和历史情境相关。例如，韦伯 (Weber, 1965) 在对现代社会特别感兴趣的同时，也研究古代印度、埃及、中国和巴比伦社会。类似地，尽管齐美尔 (Simmel, 1997) 在所有古典理论家中对“社会”这个单词持有最多的保留意见，但他还是能够界定并审视基督教和伊斯兰教背景下社会内部的不同宗教互动模式。我们还可以看到，鲍曼 (Bauman, 2002: