

社会变迁与现代化

社会理论研究

现代化意识形态与社会科 学

—— 重思米尔士“社会学想象”的当代批判意涵

赵 刚

在台湾的社会学界,一个由 20 世纪 50 年代美国的著名批判社会学者米尔士 (Mills, C. Wright, 1916 - 1962) 所创造的名词“社会学想象”几乎已成为这个学门的一个最流行的行话,但这并不表示“社会学想象”(sociological imagination)已真正成为这个学门的一个承袭的智慧,体现在理论思考、经验研究或是对社会学知识与社会学者的社会角色的反思上^①。米尔士的“社会学想象”对反映在各种社会学理论中的现代化意识形态的批判立场,在人们使用“社会学想象”这个名词的时候并没有被联系起来;米尔士的“社会学想象”对日益科层化与实证化的主流社会学传统的批判立场,在人们使用“社会学想象”这个名词的时候,也没有被联系起来。米尔士的“社会学想象”对当代知识生产以及知识分子角色与民主生活的关联性丧失的批判立场,在人们使用“社会学想象”这个名词的时候,也没有被联系起来。20 世纪 90 年代以来的台湾社会学在面对整个“后现代”风潮的席卷时,除了退回制度化操作的避风港外,也没有援引“社会学想象”作为捍卫自身存在的正当性的手段。为何这恐怕不得不是因为“社会学想象”作为一个理性的、批判的、民主的知识实践,在政治上、道德上(假如不也是知识上的话)成为知识分工下的社会学从业者的难以承受之重。是在这个情况下,“社会学想象”从原先作为一个高度政治性的反社会学体制的概念,变成了体制社会学的一个用烂掉的术语(Jargon)意思可能仅仅是“鼓励社会学者多想象”或是“社会学这个学门比较鼓励学习者想象”。“社会学想象”的丰富批判思想资源以及它的发生脉络在仅仅作为措辞的对待中被完

① 2000 年 1 月的“全球化下的社会学想象：国家、经济与社会”这个由台大社会系和台湾社会学所主办的学会年度论文发表会,其实就非常有意思地指出了这个去脉络化挪用的现象。虽然会议的主题清楚地设定在“社会学想象”,但在 30 篇左右的论文集里头,没有一篇曾经引述到米尔士的《社会学想象》,更遑论以一种外显的方式和“社会学想象”产生对话,也没有一篇论文直接处理“全球化”这个新形势下,我们是否需要“社会学想象”?——这个如论文发表会主题所昭示的合理的问题。这是“社会学想象”在台湾广泛地仅仅以措辞被使用的一个重要证据。

全抛弃了^①。当然 在台湾 这种除历史化的对于理论的挪用 绝对不止“社会学想象”独然。

本文企图透过对于“社会学想象”所进行的争议的重现 来思考“社会学想象”在当代的批判性意涵。要达到这个目的，则必须把理论的争议重新摆在历史的脉络下理解。因此，本文在第一部分将勾勒出战后 20 世纪 50 年代美国政治—社会思想的核心——“自由派共识”——并企图在第二部分厘清米尔士的社会学想象在哪些重要议题上与这个“共识”针锋相对。论文的第三部分将要把“社会学想象”拉回到现今“新自由主义”的霸权的情势下 思考它的关连之处。

一、“意识形态的终结”或“自由派共识”与 20 世纪 50 年代的美国社会学

拜二战之赐，战后的美国经济史无前例地快速发展，物质的富裕达到人类有史以来未有的高峰，大众也期待繁荣景象会无限持续下去；社会如果还存在着问题，那也是先前的遗留，可以透过“社会工程”得到技术性校正。换句话说，这个社会（或这个社会所赖以维系的那一套理念与制度）没有根本的或原则性的问题。美国的问题仅仅是外部性的（或“东方的”）——即是以苏联为首的国际共产主义运动，因此必须对苏联进行围堵。至于以美国为首的西方世界则在重要内部政治议题上已达成共识，这些议题包括：福利国家；除中心化的权力；以及由混合经济与政治多元主义所构成的体系。共识还包括：至少在西方世界内部，意识形态对立的时代已然终结（Bell 1960: 373）。这一套对于历史发展目的与社会合理构成的看法在 20 世纪 50 年代的美国成为了一套霸权思维，用历史学家浩德格森（Hodgson, Godfrey）的话，20 世纪 50 年代的主导时代氛围就是“自由派共识”（liberal consensus）

① 中译本《社会学想象》于 1995 年出版，是继 1994 年《权力精英》的中译本出现后，台湾第二次对米尔士学术的移植活动。《社会学想象》的《导读》（孙中兴 1995: 1—25）狠征候性地反映出台湾社会学界对于“社会学想象”的直接接受程度与方式。在长达 20 页的《导读》中，作者花了很多篇幅介绍米尔士的个人生平与学术/性八卦，但并没有把作为一个政治知识分子米尔士的思想的发生脉络（即 20 世纪 50 年代全球/美国的政治、经济、文化情势）作一个历史的交待。在缺乏对一个政治知识分子的学术实践与政治实践相互纠结的同情性的理解下，米尔士的思想以及他的争论都变得不是很单纯的“学术”争论，要不就是不可理解。例如孙中兴要把米尔士对派森思的“壮观理论”与拉查斯非而德的“迷途经验论”的批判“平反”，理由仅是这两者对社会学的理论和方法于今都还有贡献（Ibid., p. 17—18）。另外，关于席尔斯（Shils, Edward A.）对此书的摧毁性书评，作者则卖弄玄虚地说：“书评家的如此‘深仇大恨’恐怕不是光读此书的读者可以参得透的。”（Ibid., p. 15—16）。这些其实都失去了“导读”应扮演的角色，因为导读者并没有把这本书摆进一个历史的、理论的争议图景中。因此可以说，这个“导读”本身就是在一种不自觉的状态下进行“反社会学想象”。

(Hodgson 1976 : 67 - 98)^①。

“ 意识形态的终结 ” 的最出名的宣扬者是前马克思主义者的社会学家贝尔 (Bell , Daniel) 但在他之前早有其他美国社会学家 例如席尔斯 [Shils , Edward] 与利普赛 [Lipset Seymour Martin]) 做过相类的宣称。这些人都曾多少有过左翼的背景 , 但在 20 世纪 50 年代 如非更早 都变成了国际冷战与国内 ‘ 自由派共识 ’ 的积极支持者^②。这个 ‘ 自由派共识 ’ 因此是非常的政治性 , 一方面对抗以苏联为首的世界共产主义运动 , 但另一方面 (而且是更重要的) 则是以前者为借口进行对不服从这个共识的知识分子的政治斗争。

因此 不论是 ‘ 自由派共识 ’ 或是 ‘ 意识形态的终结 ’ 真正的核心攻击对象是具有批判性格的广泛的启蒙知识分子传统 , 在这个传统下的知识分子支持社会运动 , 关注社会争议 敏感于社会变迁的各种可能。因此 所谓的 ‘ 自由派共识 ’ 事实上是一个站在维护现状的反启蒙立场 , 不但尖锐地反对马克思主义 , 也在一个很根本的意义上脱离了早期自由主义的批判传统。因此 我们可以说 , ‘ 自由派共识 ’ 大致上是冷战时期的一种压迫性话语 , 服务的对象是 “ 大型公司法人资本主义 ” (corporate capitalism) 的利益、社会福利国家、与大众消费文化 自由主义的实质内容 例如 ‘ 自由 ’ 的理论为何 ? 它的能动性在哪里 ? 被掏空 只以作为抽象的理想 (即 措辞) 而存在。米尔士即指出他所看到的自由主义的 ‘ 沉沦 ’ :

作为一种充满说服力 , 甚或是蛮有用的一种意识形态 , 自由主义曾属于工业化先进资本主义的中间阶级的那个英雄时代 ; 而今 , 作为一种意识形态和措

① 这个共识 , 根据浩德格森 , 有下述相互关联的六点主要内容 :

一、美国的自由企业体系与旧式资本主义不同 , 因为它是民主的 , 能生产丰富物质 , 而且具有达成社会正义的革命性潜能。

二、这个潜能的关键在于生产 , 或更具体言之 , 在于不断增加的生产或是经济成长。这个体系因而可以从它与日俱增的资源中满足人们的需求。阶级与阶级之间因争夺有限资源而产生的冲突 (马克思所谓的历史的火车头) 因此变得过时且无必要。

三、因而 社会达成了一种利益上的自然和谐。美国社会变得更平等 正在走向 甚或已达到 取消阶级的地步 , 资本家被经理取代了 , 工人正转变成中间阶级的一分子。

四、社会问题可以像工业问题一样地被解决 : 先找出问题所在 , 然后由被社会科学开导的政府拟定解决问题的时程表 然后再把金钱以及其他资源 例如专业人员 倾注于问题之上 所谓 ‘ 输入 ’ (inputs) , 然后 ‘ 输出 ’ 就指日可待了。问题就是这样一个个地解决。

五、对这个良好的体系的主要威胁来自马克思主义的追随者。美国以及它的同盟 , 即自由世界 , 必须要准备好和共产主义长期斗争。

六、在面对共产主义威胁之外 , 美国的任务和使命就是把自由企业体系的美国风潮带到全世界的各个角落。(Ibid. p.76)

② 根据浩德格森 席尔斯和贝尔都和 ‘ 文化自由大会 ’ (Congress for Cultural Freedom) 以及该组织位于伦敦的机关刊物 Encounter 有密切关系。而这个大会和刊物后来都被发现收受美国中情局的秘密资助 (Hodgson 1976 : 74 另 件 987 : 18 442f)

辞，它更有用于捍卫现状——少数富有的国家的现状，以及这些国家在全世界其他国家之前的现状——而非一套促成有意识的历史变迁的信念或纲领（Mills 1962 : 29）。

因此，古典的自由主义精神的丧失，也就象征了一种人们对于历史变迁的积极态度的丧失，这在思想层面上反映的就是理性与自由的主体（或更具体而言，知识分子）的消亡，而这个消亡则和大工业、巨型科层制的社会组织有密切关联（Livingston 1994 : 125 - 126）。贝尔就把学者和知识分子这两种身份区分开来：前者从事的是专门化的知识累积，后者则时刻把知识生产与个人经验、位置、与利益结合，也就是把知识政治化。贝尔认为知识分子（因为不满于自身位置的下降）而活跃于 19 世纪舞台（作为拒斥社会的一种反动）但现在正濒临绝种。这是因为和他们相互依存的诸种意识形态已然面临掏空（exhaustion）的境地（Bell 1960 : 372）。意识形态的终结，对贝尔而言，也意味知识分子的终结与批判活动的终结。因此，“意识形态的终结”本身就是一种现代化的意识形态，只是比起其他的现代化意识形态，它更无保留地肯定当代的发展已达到演化的终点，社会没有任何根本性质的矛盾或病理。

诚然，这个“自由派共识”里大部分内容并非新鲜事。以美国的社会科学的发展为例，其实从美国内战结束后开始发展的社会科学就始终在一种“美国例外主义”（American exceptionalism）的语境下操作，强调美国和封建欧洲传统之间存有重大差异，例如，以自由小农为基础的共和传统、缺乏阶级斗争与意识形态倾轧。在美国社会科学习用的语言中，资本主义社会被工业社会取代，而且后者的发展趋势即是到达一种“自由主义的和谐；与日俱增的和平、理性与合乎伦理的对各种利益的协调”（Ross 1991 : 254）。大约始自 20 世纪 20 年代，美国社会科学连原先因藉由和欧陆现代性发展对话而产生的某种历史的、演化的视野，也完全被以短期的、局部的社会问题的解决为依归的专业化的实证社会科学所取代（Ibid. p. 388）。自由主义的社会科学因而成为了快速变迁的资本主义社会的社会控制机制的一部分，来自体制的需要，但也同时以它的方式再度强化这个体制。

因此，就像 20 世纪 50 年代的麦卡锡主义是美国政治上反社会主义传统的历史高峰一般，战后 50 年代的美国社会科学也是自满的“美国例外主义”的高峰（Hodgson 1976 : 95），只是这个例外主义现在还更以无与伦比的信心强调美国经验将是人类历史的普遍趋向。“现代化理论”就是把这个意识形态转化成理论语言的一个表现。在 20 世纪 50 年代初试啼声，并在之后大约 20 年之间一直在美国本土与很多亲西方的第三世界国家占据社会科学“理论”的主导地位。

现代化理论，如台湾最早对现代化意识形态提出细致批判的胡秋原在 20 多年前就指出的，是一个拼凑的意识形态，而其中又包含了大量的对韦伯的选择性挪用（或扭曲）（胡秋原 1978：10-11）^①。对韦伯进行再诠释的主要社会学理论家就是结构功能论始祖派森思（Parsons, Talcott）及其追随者（例如 Neil J. Smelser; Alex Inkeles; Gabriel A. Almond; Amitai Etzioni; William Goode; Sidney Verba ...）。他们把韦伯变造为一个充满功能论与演化论色彩的唯心主义（或文化主义）者（以对抗所谓的马克思主义唯物论）并用韦伯的“合理性”概念作为肯定现代化的核心价值。在变造的过程中，完全遮盖了韦伯对现代性的批判，无视韦伯区分合理性为形式与实践两种，以及批评后者被前者压抑的典型现代性现象。他们也刻意忽视韦伯思想中的浓厚精英主义的反民主色彩，反而把韦伯建构为自由主义民主社会的理论家（和“极权主义的马克思”对立）另外，韦伯对于资本主义社会的特定批评，例如韦伯认为现代薪资劳动者仅仅有形式意义上的自由，也被结构功能论的现代化意识形态所忽视。韦伯的社会意识形态论中的“常数”——宰制与不平等（Cohen 1985：284-285）则根本不存在于现代化论者的词汇当中。20 世纪 80 年代，西方社会学界重新思考韦伯，也就是将韦伯除派森斯化，重新检视韦伯和尼采与马克思的密切关系（Antonio 1985）。韦伯在 80 年代才能得到“平反”，印证了结构功能论、现代化理论、与美国在之前二三十年间的支配地位。在现代化意识形态中，美国社会就是现代化的终极参照点，它不存在任何根本性紧张或矛盾，是一个和谐一致的统一体。这样一个共识，自然是以马克思主义（不论是政治的还是理论的）为想象的对立面形成的。这和冷战有密切关系，但一种更正确的、更合乎历史的说法应该是：美国社会学打从一开始就以反马克思主义为一种内造机制（Hodgson 1976：94-95；另见 Gouldner 1970）。

现代化理论作为一种社会学的“自由派共识”要等到 20 世纪 60 年代中后期才为所谓的“功能论对决冲突论”的辩论初步挑战。而作为一种发展理论则要等到 20 世纪 70 年代才遭到来自拉丁美洲的依附理论学者的挑战。在这之前，唯一对这股自由派共识的风潮提出重大挑战的就是 20 世纪 50 年代的美国社会学异议分子米尔士。他对于现代化意识形态下的社会、社会科学、社会科学家的批判，以及

胡秋原的论文不论在理论深度或是批评立场的准确而言，都远远超过当今台湾社会学界的理论水平。它以中国民族主义的立场（“回归中国人的立场”）对现代化理论及其理论源头进行批判，在今天台湾的政治正确的压抑环境中自然只能被遗忘，因而不能成为台湾的社会理论批判资源的一部分（当然，台湾民族主义论述其实根本就是一种现代化意识形态，因而也不存在批判现代化理论的问题 [Chao and Johnson 2000]）。此外，在台湾，这种一切对一切问题重新论述“从我开始”的知识失忆症也不以这一个例子为限，也不以有关民族主义问题为限。

对于理性与知识分子的重构，均集中展现在名声虽历久不衰但一直被低度理解的“社会学想象”(Mills 1959)。

二、“社会学想象”作为一种反现代化意识形态的现代性计划

如今，“社会学想象”这个名词已经完全被口语之表面意义填满，成为鼓励社会学学徒多多发挥社会学想象力的一个老生常谈，因而几乎完全失去了对这个概念的发生历史脉络的理解，也一并失去了对它的争议性有所掌握的可能。对这个概念的重新理解意味着我们必须首先掌握一个历史事实：社会学想象是一个对准着自由派共识的意识形态批判。如果我们简化社会学为两种，正当化既存状态的和批判既存状态的，那么自由派共识下的社会学与“社会学想象”正是这两种范型的精准代表。“社会学想象”正是就知识生产者、生产的资源、生产的过程、为谁生产……这些核心问题的提出挑战了自由派共识下关于社会（科）学的定见。

1. 你的问题是什么？——走出概念与方法拜物教的迷宫

根据米尔士，自由派共识下的社会科学有两大基本操作模式，壮观理论 (grand theory) 和迷途经验论 (abstracted empiricism)^①。壮观理论 (例如结构功能论) 用高度抽象的语言 (例如“适应”、“目标达成”、“整合”、“模式维持”) 把人类历史压缩到定制的功能论—演化论的理论百宝箱之中，从而以既定的判准 (所谓的模式变项) 例如从“归属判准”(criterion of ascription) 与“成就判准”(criterion of achievement) 评断各种历史文明或是当代不同社会的演化层级。人类历史于是从初民社会经过古代社会 (例如埃及)、历史帝国 (例如中国)、世界宗教 (例如基督教)、宗教改革与民族社群的兴起、工业革命、民主革命，而到达现代社会。这是一条功能日趋分化的一条鞭演化道路，道路的终点则是美国这个“带头”社会 (lead society)。美国这个高度分化的社会因为有高度发展的民主政体、宗教多元主义、普遍公立教育、竞争性的市场体系、与自主结社等能提供高度正当性的机构，所以因分化而产生的“整合”问题就被成功地克服了 (Parsons 1977)。这样的一种理论论述，一方面能帮助正当化美国在冷战时期的全球霸权，另一方面则是论述对民族国家内部的意识形态效

在中译本的《社会学想象》里，grand theory 与 abstracted empiricism 分别翻译成“巨型理论”与“抽象经验论”。这都没有抓住米尔士的讽刺意味。“grand”和“macro-”不一样，有大而无当虚张声势的意思，“abstracted”则和“abstract”不一样，有偏执着迷住而不返的意思。

应——在所谓‘功能’、‘正当性’、‘整合’的理论措辞背后所遮盖的宰制、冷漠与阶级问题。

相对于自由派共识下的主流社会科学充满了对当代自由主义民主的自满，米尔士关于美国民主政治的重要经验研究却指出了美国社会的民主危机，因为这个社会的“大决定”都由产、官、军三边巨头所形成的宰制结构以非正式的方式达成；公众监督与政策责任归属面临着很大的危机（Mills 1956）。相对于自由派共识下对美国的中间阶级的工作、家庭与休息的自满，米尔士则依赖他对新中间阶级（所谓‘白领’）的世界指出了这个阶级完全不像自由派共识下的社会学陈腔滥调所描绘的乐观景象，反而是一个工作成就感被扼杀，同时充斥着地位焦虑、政治冷漠与社会疏离的世界（Mills 1951）。20世纪50年代固然是一个美国或全世界有史以来从未有过的富裕年代，但也是一个充满不安的年代。对这个充满矛盾（极度富裕与极度失落）的年代的理解能够更深入地帮我们理解随后到来的充满乌托邦激进民主气息的20世纪60年代（Gitlin 1987: 12）^①。因为米尔士能够精确地先期掌握到这个不安，并以积极的介入性语言展开论述，因而被60年代开展的学生运动与新左运动视为一个重要的精神先驱（Miller 1987: 78-97）。

那么阶级问题呢？在这个霍布斯邦（Hobsbawm, Eric J.）所说的“黄金时代”（1945—1973）中，虽然西方特别是美国的经济达到前所未有的繁荣景象，实质薪资增加，并刺激了大众消费社会的出现，但这并不能从逻辑上导出自由派共识下的社会科学老生常谈——即美国是一个没有阶级区分的社会，或整个社会正在朝向一个普世性的中产阶级化发展^②。从20世纪50年代的自由派共识到20世纪90年代的新自由主义都在宣扬的所谓‘渗下’（Trickle Down）的再分配理论，其实连在黄金时代的20世纪50年代都从没有达成过。根据浩德格森，美国在20世纪中，只有在1929到1945年间有过一回比较显著的财富重新分配，但与工人阶级无关，

① 吉特林就指出现在对20世纪60年代的理解都太忽视了20世纪50年代，经常错把贝尔和利普赛等人的意识形态终结的说法当成那时的唯一说法，忽略了20世纪50年代争议性书籍的全国畅销作往往忽视了那时候的巨大不安感。和米尔士的《White Collar》属于同一种类的书还有（Riesman, 1953; White, 1956）。这些著作都指出了富裕社会的“代价”——即过去美国文化自我意识中的英雄主义的个人的失落（Gitlin 1987: 19）。虽然米尔士的著作中不可否认的也有这个特别属于美国式的对于某种民主自治小农或工匠社群的怀旧意识，特别表现在它的《White Collar》这本书中，但米尔士的‘社会学想象’就和这些伤世著作有很大不同，因为它的主调不是浪漫怀旧而是积极的政治介入。

② 派森斯的特殊的“有闲阶级论”直接挑战19世纪末的另一个美国激进社会思想家韦布伦（Veblen, Thorstein）根据后者，第二次产业革命产生了一种新的商人阶级，不从事工业生产，专门从事炫耀性消费，财富累计与炫耀性消费（Veblen 1899）。派森斯的说法恰好相反，他认为“现代社会中的高层职业团体并不曾构成什么有闲阶级，反而是人类历史上工作最辛苦群体之一。吊诡地，所谓被剥削的工人阶级却已经更接近成为现代社会中的有闲阶级”（Parsons 1977: 206）。

因为这个财富是从前 1/10 人口分配到前 2/10 与 3/10。这不是一个贫富之间的重新分配 而是从最富有有钱的人(资本家)分配到次富有有钱的人(如经理、专业人士、高级职员、与贵族工人)(Hodgson 1976 :86)。在 20 世纪 50 年代 尽管工人的实质薪资增加,但他们在全国总收入的比重则并无改变 Ibid. p.84)

这些关于美国社会中的宰制、冷漠与阶级现象的研究,都指出了壮观理论对“现代化”的高度抽象的、貌似客观的理论语言背后的意识形态性质。这种以一种过于天真的方式庆祝最美好的时代的来临的反面即是对不满与另类希望的镇压。在这个意义上,米尔士关于白领的讨论其实就是挑战这个天真但又恶意的进化论一目的论说法,直接指出当代的白领阶级是经济上独立、政治上强韧、工作上自主的‘古老中产阶级’的退化(Mills 1951 :3 - 59)。对米尔士而言,当代是在下沉,而非上升。

但这些讨论对壮观理论者而言并不构成任何威胁,因为壮观理论的生产过程并非来自对于当代重要问题的社会对话,甚至可以说,它本身就是依靠对这些具体问题的排斥机制而成立。因此,壮观理论的定义性特征就是概念拜物教(fetishism of the Concept),把概念硬是和历史与经验事实分离。米尔士于是指出了壮观理论的非历史性和非社会性:

壮观理论家并不真正了解当我们在定义一个字词时,我们只不过是在邀请他人如我们使用该字词一般使用该字词;定义的目的在于把论争对焦于事实上头。凡是好的定义也必然能够把关于名词的争论转化到关于事实的争论,从而能够将争论朝更进一步的探知开放。(Mills 1959 :34)

因此,所谓的壮观理论就是一个因自我封闭而能自圆其说的逻辑概念体系,是一种现代性中很奇怪的产物——理论纪念碑^①;它是一个美学和意识形态的特殊结合 不论是‘结构’或是‘体系’只有建筑学的隐喻意义 并没有社会的和历史的意涵。在这个意义上 壮观理论是古典社会理论(例如马克思、韦伯、博蓝尼、甚至包括涂尔干)的狎谑之作。米尔士否定壮观理论对单一性的“结构”(the Structure)与“体系”(the System)的误导性使用,当然没有极端地引申到否定结构与体系作为“使知觉敏锐的手段”(sensitizing devices)从而鼓吹一种完全否定结构的极端历史主义或经验主义的社会科学,完全相反,米尔士的社会学想象的核心目标就是要突出社会结构的位置,他只是质疑壮观理论家徒务高空抽象理论的建构,却丢弃了能

除了结构功能论,也许阿图塞的结构马克思主义、哈伯马斯的沟通理论、以及自指性的后现代文化理论,可能都不同程度地和这种理论构造有关。

带领我们回到历史与经验所界定的现实的梯子的作法 (Ibid. p.23) 米尔士认为要能够清楚地说明问题之所在, 一种对于较大的结构和较长的历史的理解是不可或缺的 但很清楚的是, 一个探知者在它的探知过程中决定“飞高一会儿”(fly high for a little while) 是因为出于搞清楚问题的动机, 而非出于为理论而理论的动机 (Ibid. p.48)

迷途经验论——自由派共识下的另一种社会科学实践——则吊诡地和壮观理论成为一物之两极。这两种知识实践都是往而不返的表现, 壮观理论神游于概念拜物教的宫阙, 迷途经验论则是方法拜物教 *fetishism of the Method* 的囚徒 由方法决定问题 而非反之 (Ibid. p.57)。而所谓方法则是单一地由实证主义科学哲学所规范。米尔士指出, 这种迷途经验论其实已经放弃了任何探知活动中最艰难的第一步行动——型塑问题, 并直接以国家官僚体系、大众消费社会、财团基金会的问题为问题。这种类型的知识活动依赖问卷调查与统计技术, 在一个任意划地自限的范围内进行“因果分析”全然忽视进行中的研究和社会整体的关系为何 因此它助长了社会科学的专家化与领域区隔化, 各自在狭小的领域中钻研方法, 使之日益细致复杂, 而失去了古典社会科学中和实质问题的密切关联。米尔士以热门的公共意见 *public opinion* 研究 或曰“民意调查”为代表性例子 指出这类的研究事实上是以方法决定问题 也就是说凡是不能被实证地操作 例如选样、概念操作化 的问题就根本不能被提问。所以, 调查研究的发现往往就只是不同族群、年龄群、教育程度、城乡差异的群体对于某一现象的态度 (从非常同意到不同意) 的统计上的差异, 以及对这个差异的“解释”。这个对于当下事物的着迷其实比优秀的新闻报道还要贫乏, 更不要说它没有能力以一种对历史和整体结构的敏感, 重估所谓“公共意见”的内涵 以及重新提问 在大众消费社会中 到底什么是“公共性”或“公众”? 如果民主社会赖以成立的“公众”或“公共性”在财团支配的媒体生态中已经濒临消失, 那么我们应该如何面对这样的民主危机? 如果不质疑这种根本的问题, 而在不自省的状态下接受委托 / 提出计划 研究“公共意见”那不是以“学术研究”之名支撑既存现实吗? 把任何社会现象, 即令是一般人认为微不足道的现象, 拉到历史和整体的层面思考 / 研究, 这个古典社会科学的批判性提问传统, 在迷途经验论中则是完全阙如 (Ibid. p.51 ~ 52)

“自由派共识”其实正是对这种以研究和批判整体社会结构为目标, 并把研究与批判置放于以历史坐标中的社会科学实践的否定。相对地, 这个共识强调一种“务实性”(*practicality*) : 任何一个社会现象产生的原因都是无穷的多元 *pluralistic causation*) 无限的细微 因此 我们对于问题的理解与处理必须非常的谨慎 最好是

摸着石头过河——所谓的‘点滴改良’ (piecemeal reform) 而对于现象的掌握也只能是个别的、在地的。任何对整体知识的追求都是危险的……——这即是米尔士所说的‘在地情境的社会科学家’ (social scientists of milieu) (Ibid. p.85 - 86)。但对米尔士而言，对整体的研究和批判必须是社会科学从事者的抱负，他不能只是满足于特定时空的特定问题的描述和“多元解释”，它必须要基进地找出问题的最重要的根源（为什么我们非得认为所有的原因都得同等地重要？）。米尔士批评“自由派共识”的‘原则化的多元论’其实和他所批评的‘原则化的一元论’半斤八两，都是独断主义。所以，“自由派共识”下社会科学实践的某些口令，例如‘科学的客观性’，其真正意义在于取消古典社会科学基进传统中的规范性定向 (normative orientation)——我们进行探知活动是为了面对我们认为迫切的问题，以及因此而生的热情的承诺 (Ibid. p.77)。米尔士批评“自由派社会共识”的社会科学研究已经从早期还关心点滴改良的务实派，到当今的效命于既存现实，为当权者寻找“傻乐得服从”的‘新企业家’——服务于公司、军队与国家 (Ibid. p.93 - 99)。

2. 反科层化知识生产——理应作为独立工匠的知识分子

经由对自由派共识下的两大知识生产模式（壮观理论与迷途经验论）的批判，以及经由对于这种知识生产者，特别是商机无限的‘新企业家’的批判，呼吁社会学想象的介入以及‘政治知识分子’ (Ibid. p.99) 的出现。米尔士区分政治知识分子与“新企业家”和贝尔区分知识分子与学者的想法相类，但是评价则正好相反。贝尔庆祝专业学者取代知识分子，米尔士则把这个趋势视为重大危机。对后者而言，知识生产的规格化、量产化与科层化代表了知识分子批判性的丧失，知识分子的角色从批判性转化为肯定性，为主流文化价值度身定做正当化言说。

反对这个从知识分子蜕变为学者的趋势，米尔士标举了“知识工匠” (intellectual craftsman) 的身份认同。知识工匠无论就知识生产的劳动过程、劳动目的、或是劳动与社会的关系，都和体制化的学者处于对立状态。其实，体制化的学者更确切的比喻还不是新企业家，而是知识生产线上的机器操作者，因为后者的生产过程具有高度的异化性质。在这个接点上，米尔士可以说是直接承袭汤普森 (Thompson E.P.) 关于工匠与工厂劳动的区分，对汤普森而言，工匠的激进政治是英国工人阶级形成的主要历史推动力，而工匠的劳动过程及其民主、伦理、与美学意涵更是当今阶级斗争所急需重新发掘引用的重要文化资源 (Thompson E.P.)。相对于充满异化劳动的现代科层制工厂，这个对工匠的自主劳动过程以及工匠作为一种学习与行动主题的近乎乡愁的肯定一直是一种马克思主义和一种实用主义

的共同重要线索 例如 Braveman 1974 ,Dewey 1899 ,Thompson 1966)

与从事异化劳动的工厂工人平行发展的就是科层化的社会科学知识生产者，他们的生产目的是由科层制所预先拟定，他们的生产方法则是迷途经验论。迷途经验论和科层制的发展之间有一种相生相成的关系，原因有二：一、它的知识生产的操作本身完全常规化，完全排除逾越常规的想法（这令人想起爱伦坡的有名故事“一封被窃的信件”里警察的标准化、理性化的办案方式）；二、它的生产是为了正当化和效率化现代社会的科层宰制形式。相对于科层化的社会科学生产，服务于特定客户一手交钱一手交货，只是工匠的存在则以不依赖研究体制为前提，根据自己的关心拟定研究问题，并向公众发言（Mills 1959 :102 - 106）。对于知识工匠而言，理论或是方法都不是自足的或自主的知识领域；他们都是针对特定问题和现象而生的，而对于研究对象的了解是第一要务（Ibid. p.121）。一个优秀的知识工匠和一个优秀的传统工匠一样，必须不能依赖唯一的方法（Method）与唯一的理论（Theory），他们的优秀恰恰在于他们能在工作当中依研究对象的性质厘定特定的方法和理论（Ibid. p.120 - 123）。

其实，知识的规格化量产和大众消费社会下的讯息爆炸，以及被动阅听大众的出现，是同一个现代性现象的不同展示。米尔士认为唯有一个社会有越来越多的人成为“知识工匠”能进行独立的知识探知活动、美感经验的创造与道德判断，这个社会才能够成为一个真正的民主社会。而目前的社会科学的壮观理论以及迷途经验论其实是和大众消费社会共谋来弱化广大的讯息消费者，使他们没有适合的理论和方法武器成为政治性的公众而耽溺于“愉快的机器人”的处境。“社会学想象”虽然摆明的是直接向社会科学从事者发言，但潜在的收信人则包括当代社会所有的公民——公民的必要条件是他必须是“知识工匠”。这种民主政治的高标和晚期杜威的民主与公众理念一脉相传（West 1989 :124 - 138）。

在某一个意义上而言，当今的文化研究可说是针对科层化社会科学的反动，期望颠覆已有的实证社会科学研究典范，超越单一学科、单一方法与单一理论，并且有意识地避开对研究政权的依赖。在文化研究的早期的发展，我们甚至可以看到文化研究者直接介入公众议题，成为“公众智能器官”（public intelligence apparatus）的制度性努力，例如文化研究最早就是经由学院门墙外的运动（例如成人教育）而产生的（Williams 1989 :154 - 155）。然而，就像社会学里“现在谁还在谈斯宾塞？”，文化研究里“现在谁还在谈威廉斯？”。威廉斯的文化研究还兢兢业业地维持所谓“计划”和“社会与历史”形构之间的二元辩证关系，但现今欧美的文化研究则大多又再度进入专业化，成为学院分工的一部分。由于学院派的文化研究对自指性

文本主义的着迷，文化研究其实由很深刻的危机变成“迷途文本论”（abstracted textualism）进行自娱的心智游戏。自骄骄人，失去与公众的关联。它固然可以说它优于迷途经验论在于它无法为官方所用，但它在另一方面却开放自身为日益高涨的消费主义所用。

“社会学想象”其实预期了文化研究的一些基本精神，例如对于在地的和身体的重视，米尔士认为没有这些真实的感受，任何有意义的知识问题是无法形成的。另外，“社会学想象”强调问题的优先性，否定任何学科的优先性，也是和文化研究的学科混杂有一定的亲近性。但它和现今的（而非早期的）文化研究风潮仍有重大不同，即是前者仍然捍卫一种批判性的社会研究。一个批判性的社会研究进程有几个特征：问题产生与经验的社会存在；坚持一种詹明信（Jameson, Frederic）所说的深度模型（depth model）；研究的目的是要对公众发言并帮助方向性行动的开展。在米尔士的时代，威胁这样的一个批判性的社会研究的力量来自壮观理论和迷途经验论。在我们当今这个时代又多了一个来自“迷途文本论”的威胁。

根据詹明信“深度模型”或“诠释学模型”所展示的世界有内/外、表/里、显/隐、真/伪、能指/所指、脉络/文本之间的距离深度（Jameson 1991 :12）。深度模型的政治意涵则是借一种二元对立的维系，在知识上批判意识形态，在实践上反抗宰制或压迫，追求激进的民主解放。对于詹明信而言，这个深度模型是现代主义认识论的共同基础，但在后现代主义中遭到取消的，代之而起的则是践行、论述、文本游戏及文本交互性。因此，米尔士是在一个典型的现代主义传统下操作他对于现代化意识形态的批判活动，亦即在现代性之内反现代性。因此，米尔士所念兹在兹的即是维护古典社会理论，特别是马克思和韦伯“对结构和整体的探索传统”。“整体”这个概念是“社会学想象”的一个核心，而所谓整体知识也就是探索一个社会现象、问题、或制度和其他众多社会现象、问题、或制度之间的关系和互动。“社会学”不可能不和某种“对整体的理解”产生关系（Mills 1959 :137, 139）。这不言而喻地是指自由派务实性前提下断碎支离的社会科学研究。

壮观理论和迷途经验论对历史不是不理不睬（例如后者）就是保守挪用（例如前者）。米尔士批评现代化论者保守地挪用历史来正当化现状（Ibid. p.154），使用历史不是为了了解形成当今社会的历史动力学，反而把历史当成命定论的措辞，用来正当化现状并使现状看起来成为历史不得不如此的结果。对米尔士而言，历史对社会科学的“用处”就恰恰在于帮助我们将现今解除物化（de-reify the present），让我们了解其实今天我们看来定而不可移的制度、律法、共识、趋势、“终结”都是一定的历史过程，即历史中人群之间的斗争下的结果，并非自然的或命定的展现。如

果当下一直涵盖于历史之中，那么社会科学从事者如果想要拟定有意义的现今的问题，那就必然牵涉到对这个问题的历史知识 (Ibid. p.146)。如果没有历史知识的介入，那么当下就将被永远的神秘化；壮观理论和迷途经验论都是企图拜物教化当下的努力。为了打破这个拜物教的宰制，我们研究历史，希望能“找出让人的理性与自由能在当今创造历史的另类出路”(Ibid. p.174)。

3. 主体的再生 以“社会学想象”超克“快乐机器人”

因此 米尔士从对“意识形态的终结”自由派共识、壮观理论和迷途经验论的现代化理论批判中，拉出来具有解放企图的“社会学想象”，目的就是要找出整体性和民主的历史创造的关连，换句话说，就是要把一个现今已经几乎变成老生常谈的“全球思考，在地行动”找到理论的支撑。社会学想象的核心关怀就是把特定个人或群体所感受到的特殊的、在地的“困扰”(troubles)转变成公共的议题 (issues)。一个遥远的且不为我们日常生活所意识到的结构变迁也许正在形塑我们的集体生存处境和每个人的“个人传记”。因此 民主的在地行动必须要和某种有关结构的知识与历史的知识相结合。从而使行动能够成为具有方向性的行动，而行动者在行动中也能成为一个学习者。这个非目的论的但具有“视野中的目的”(end-in-view)的结构知识因此不仅不构成为对行动者的压迫，反而是行动者自我培力 (empowerment) 的重要构成；我们对结构或整体的知识需求不是出于一种旁观者的知识需求，也非出于目的论的催促，而是来自日常生活中的感受——我因为要解决这个问题或那个问题 / 困扰 / 焦虑，或我要追求这个或那个价值，或我要改变这个或那个现状，因而我要积极地、有方法地探索那些造成在地的与个人问题的超越在地或个人的问题源头。在这个探知 / 实践二合一的过程中，人们把他 / 她的个人传记和时代历史、把他 / 她的在地特殊情境和结构整体关连起来——这即是社会学想象^①。社会学想象就是民主的想象，拒绝历史全然无目的的漂流，也拒绝历史由少数人书写，拒绝作为“快乐的机器人”(Ibid. p.176)。“社会学想象”是对理智的、分析的、行动的主体的召唤。

后现代文化转向对古典社会理论的批判有一点是正当的，指出它（特别是马克思主义一派）对多元主体性的关注不足，因而有把单一主体本质化的倾向，而这至少须在理论层次上为反民主的先锋队政治，以及“真实存在的社会主义”中的“民主集中制”负责。米尔士批评这种把历史主体单一化的作为是“劳动形上学”(labour

这一段基本上引自我在另一篇论文（赵刚 2000）中关于社会学想象的描述。

metaphysics 》(Mills 1969: 256)。在旧式的解放政治已因各种理论的和历史的原因失去了它的正当性,以及各种保守的理论竞相宣告意识形态已然终结、知识分子已然终结、批判已然终结的战后黄金年代^①,社会学想象“就是要大胆地且有些不合时宜地,再度把探知与行动主体呼唤回社会理论当中。承袭自激进的杜威实用主义传统”,社会学想象“在很重要的一个面向上预知了某种‘后现代敏感’强调在地与个人(甚至‘身体’)传记的重要性,指出所谓的‘私人的’、‘个人的’、‘身体的’各种不安、焦虑的政治性,指出知识的身体性质 embodied knowledge”^②。米尔士相信,没有这些真实的、具体感受得到的‘困扰’作为基础,所有的理论建构或是知识追求都是旁观的和保守的,因为它们回避对真实的问题进行探究。但是,米尔士和当今的大多数的自指性的文本主义者不一样在于他确信要能够把这些焦虑、不安、漠然真能够说清楚,进而得到解决,以及自我在这个解决过程中能够成长,光是文学或美学的溢流是不够的,甚至过犹不及,核心还是在把这些焦虑与不安拉到一个知识上足够清晰的层次。米尔士认为大多的焦虑和不安既是个人的烦恼也是公共的议题,要面对和解决它们就必须呼唤社会学的想象 (Ibid. p.18)。[因此,米尔士对为古典自由主义与社会主义所共享的启蒙批判精神进行了一种内在的批判,一方面,米尔士还坚持理性与自由的内在关系,但同时也把理性从纯粹的智性 (pure intellect) 上解放出来,强调知识和身体的密切关系,身体不是知识的阻碍,而是任何有效知识的起点,虽然之后的发展仍依赖一种“分析原则”——即是探知者得把理性与欲望作一个必要的分离,并对后者进行必要的规训——的确立 (Livingston 1994:126)。对于米尔士而言,知识分子的活动就是一直“穿梭”于介入的经验与疏离的经验之间 (Mills 1969:301)。]

米尔士对于“社会学想象”作为一个批判的现代主义计划的高度期待,其实除了反衬了现代化意识形态在 20 世纪 50 年代的霸权外,更是反衬了整个现代消费社会中的社会智能低落的危机。此外,米尔士以一种非常现代主义的心态与气质,指出了一种“时代的沉沦”(epochal decline)。他认为,彰显现代时期的自由主义与社会主义这两种意识形态于今既失去了对于世界的解释力,又失去了意识形态的驱动力,而根本的原因在于这两个启蒙意识形态所共同分享的地基已然崩塌,这个地基对米尔士而言即是“关于理性 reason 与自由之间固有关系的快乐假设”,也就是说,理性的增长是自由增长的前提 (Ibid. p.166)。这个现代时期已成过去,代

① 米尔士认为个人困扰和公共议题之间必须被串联起来的立场和之后 60 年代新左运动与稍后出现的女性主义运动的“个人的即是政治的”(the personal is political) 立场有直接的系谱关连 (Miller 1987: 87)。

之而起的则是“后现代时期”(post-modern period)，后者在意识形态上的主要标志是：自由和理性这两个理念已经无足轻重；合理性(rationality)的增长不能再被视为自由增长的前提(Ibid. p.166)。何以然？米尔士以一种法兰克福学派的对现代性的诊断方式，指出战后的公、私科层制的发展大规模地限制了公民的理性能力，因而限制了实质自由(根据米尔士，实质自由的定义就是“人能有效地控制他所依赖之物”[Mills 1969 :297])。米尔士批判现代的科技与教育机构不但不能帮助增长人们的“社会与个人智能”反而造就出一群群的“快乐机器人”它充分适应于这个合理化的世界，不想也不能找出一条另类出路，他失去了批判现状与行动的能力，成为“随波逐流的人”(adapted men)。“快乐机器人”凡事讲求合理性但不自由(Ibid. p.169-170)。

米尔士在这里对于合理性和理性的区分，很类似韦伯所区分的形式合理性和实质合理性，也很类似法兰克福学派所区分的工具合理性与批判合理性(critical reason)。米尔士心目中的“后现代”并没有20世纪80年代以后流行的“后现代主义”那样的自我庆祝，反而指出了—个下降趋势。在这里，有意义的是，米尔士虽然指出了一种“后现代”状况以及自由主义/社会主义不再作为有效的解释框架，但他仍然选择在现代的、启蒙的基础上对抗这个趋势。这个基础可以分价值和主体这两方面来谈。首先，米尔士仍然不放弃自由主义和社会主义的基本价值(理性与自由)，他希望借由内在批判，重新找出这些价值在当代重新活化的可能条件(Ibid. , p.171)，因此，米尔士的批判有一个很清楚的规范立场，那就是要站在自由主义和社会主义的共同基础上进行斗争。他清楚地指出社会科学的道德与知识如果还有远景的话，那就在于它仍实爱理性与自由这两个价值。其次，米尔士的“后现代”状况里的“快乐机器人”虽然作为一种断碎化和除中心化的存在，是对仍企图维系着一个中心的布尔乔亚自我或是布尔乔亚个人的否定，但是这样的一种陈述并不否认曾经有过一种维系中心的主体的存在(例如在古典资本主义时期)，而是说那样的主体“如今在组织化的科层制中消解掉了”。这个“曾经如何……现在如何”詹明信谓之历史主义的说法，和后结构主义相对立，后者宣称“这样的一种主体从来不曾存在过，只是意识形态幻想而已”(Jameson 1991 :15)。詹明信说他明显地倾向于历史主义的立场。“快乐机器人”的提出同时要求了“深度模型”的结构分析与历史分析，并直接呼唤批判知识分子的介入。

“快乐机器人”是一个当代首要文化病症，之所以说它是病症那是因为它和民主的危机有关。如果一个民主的社会的真正基础在于批判性公众的存在，那么“快乐机器人”的昂扬不就是民主的消沉吗？以前的民主危机是各种极权专制，但现今