

# 后社会学: 探索与反思

谢立中

提要:“后社会学”一词指的是一种与传统社会学有所不同的社会研究思路,“后社会史”和“多元话语分析”可以视为它的两个具体范例。“话语建构论”和“多元主义”是“后社会学”的两个核心理念。促使人们意识到作为我们人类经验、思考、言说对象的所有“社会”现实都只是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的“话语性实在”,这是“后社会学”范式的主要意义所在。人们对“后社会学”的许多批评有的是出于误解,有的禁不起深究。

关键词:后社会学 多元话语分析 后社会史 话语建构论 传统实在论

什么是“后社会学(Postsociology)”?“后社会学”到底是“后-社会学(Post-Sociology)”还是“后社会-学(Postsocio-logy)”?造出这么一个稀奇古怪的名词出来到底是想要表达一个什么样的意涵?它真是一个有意义的名词吗?这是许多看到“后社会学”这一名词的人心里面自然而然都会升起的几个问题。在这篇文章中,我想就这几个问题做一些简要的回答。

## 一、什么是“后社会学”?

顾名思义,所谓“后社会学”,似乎首先可以被解读为一种“社会学”之“后”的学问。在当今世界,“后”这个词缀往往意味着:第一,与其所“后”的事物即使不完全对立,也当是有较大的不同;第二,虽然与其所“后”之物有较大不同,但该事物本身的最终形态又往往尚处在形成之中,难以确定,因而我们无法给它以一个比较确定的命名,只好含糊其词地以“后XX”而称呼之。例如,“后结构主义”、“后现代主义”、“后工业社会”、“后现代社会”、“后资本主义”、“后计划经济”等均如此。与此类似,“后社会学”这个词,如果首先被解读为“后-社会学”的话,那也就意味着:第一,它是一种与“社会学”有较大不同的事物;

第二,它仍处在形成过程之中,其形态仍未最终确定。因此,我们只能由它与其所欲“后”之的那个事物即“社会学”之间的差别来对它加以理解。而这也又意味着,如果我们要想理解“后社会学”的含义,就需先理解其所欲“后”的那个事物即“社会学”的含义。

那么,什么是“社会学”呢?

尽管在社会学家当中对于什么是“社会学”这个问题迄今并没有完全一致的说法,但我坚持认为,所谓“社会学”就是关于“社会”的学问。因此,什么是“社会学”这个问题就进一步被转换为什么是“社会”这个问题了。那么,什么是“社会”呢?

麻烦的是,这个问题一点也不比诸如什么是“宇宙”、什么是“存在”、什么是“生命”这样的一些问题好回答。简单浏览一下社会学文献,就会发现,对于“社会”这个概念,人们至少有以下一些不同的用法:1. 作为一个与“国家”相对应的概念,特指一个相对独立于“国家”之外的人类群体生活领域。如今天人们观察和分析社会现象时常常采用的“国家—社会”这一研究框架中所说的“社会”,就是这样一种意义上的“社会”概念。这种用法的要点是“国家”和“社会”是两个相对独立的领域,“国家”不包括“社会”,“社会”也不包括“国家”。2. 作为一个与“共同体”相对应的概念,特指一种与“共同体”完全不同的人类群体类型。这种用法的流行在很大程度上要归功于滕尼斯的《共同体与社会》一书。3. 作为一个与“个人”相对应的概念,泛指一切类型或形式的人类群体或结合体,如氏族、部落、家庭、家族、村落、关系网、企业、军队、社团、学校、政府、国家、跨国组织、国家联盟等等。因此,人们所说的“社会”一词到底是什么含义,很大程度上取决于其所处的语境。不过,尽管如此,在社会学文献中,多数作者,包括马克思、涂尔干、韦伯、帕森斯等这些最有影响的社会学大师在内,大体上都还是在上述第三种意义上来使用“社会”这一概念的。

在本文中,我们所说的“社会”,也是指这第三种意义上的“社会”。由此言之,所谓“社会学”,也就是(以科学方法来)对这第三种意义上的各种“社会”(即氏族、部落、家庭、家族、村落、关系网、企业、军队、社团、学校、政府、国家、跨国组织、国家联盟等)的形成、维持和演变机制进行研究的一门学问。探讨在人类的生活中为什么会形成这样一些形式各不相同的“社会”,这些形式不同的“社会”其各自的性质、功能、运作机制、秩序规则、历史形态、演变途径和方式又是什么样的,等等,就

是“社会学”这门学科的基本任务或问题领域(谢立中 2009a)。在这方面,传统社会学的各个流派都作出了自己的贡献。

然而,无论是上述何种意义上的“社会”概念,都有一个共同的特点,这就是:这个被社会学家们作为自己观察、思考、研究对象的“社会”被认为是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”。所谓“社会学”就是对这样一种被认为完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的、给定性的“社会实在”进行研究的学科,就像其他科学门类所进行的研究一样。强调作为自己观察、思考、研究对象的“社会”是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”,强调“社会学”就是要对这样一种给定性的“社会实在”尽可能准确地加以再现,就是传统“社会学”的基本特征。<sup>①</sup>而作为一种传统“社会学”之“后”的社会研究路径,“后社会学”首先就是建基于对传统“社会学”隐含的上述“给定实在观”所做的质疑之上。

与传统“社会学”不同,“后社会学”的基本观点是:作为我们观察、思考、研究对象的“社会”并不是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”相反,我们所能感受、思考和言说的所有“社会”现实都只是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的“话语性实在”;与此相应,“社会”研究的任务也不是要(或首先不是要)去对那种被认为完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的、给定性的“社会实在”尽可能准确地加以再现,而是要(或首先是要)对人们在特定话语系统的引导和约束下将特定“社会”现实建构出来的过程加以描述和分析。

---

<sup>①</sup> 此处所谓的“传统社会学”也包括了韦伯等人所倡导的古典诠释社会学,对此人们可能会有异议,因为正如大家都已经看到的那样,与实证主义社会学家们不同,韦伯等古典诠释社会学家们明确否定将“社会”视为一种有着自己独立生命和运作机制的实体性存在,认为“社会”只不过是无数个体有意识行动的集合或产物而已。但我认为,尽管如此,在将作为我们(普通行动者和研究人员)研究(理解)对象的“社会”现实(无数个体有意识行动的集合或产物)视为不以我们(普通行动者和研究人员)的话语系统为转移的给定性实在这一点上,韦伯等古典诠释社会学家和实证主义社会学家之间是没有根本区别的。也正因为如此,韦伯才会和实证主义者一样坚持科学研究的“客观性原则”,坚持要对我们的诠释成果进行“因果检验”。关于这一点,我在拙作《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》的第1章有过一个简短的说明。我将会在我的另一本著作中对此做更详细一点的说明。感谢匿名评审专家让我再次思考这一问题。

因此,所谓“后社会学”既是一种传统“社会学”之“后”的社会研究路径(因此可以将其理解为是“后-社会学”),但也可以将其理解为一种“后社会-学”,因为它之所以可能成为一种与传统“社会学”不同的社会研究路径,主要就在于它对作为自己观察、思考和研究对象的“社会”有一种与传统“社会-学”不同的新理解,即:它不再把“社会”看作是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”,而是把这个人们可以去感知、思考和言说的“社会”世界看作是一种话语的建构物。换句话说,虽然它依旧还可说是在以“社会”作为自己的研究对象,但它所理解的“社会”已非人们通常所理解的那个作为一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”的“社会”,而是作为一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的“话语性实在”的“社会”。故此“社会”已非彼“社会”;此“社会”已是一种在彼“社会”之后重新加以诠释的“社会”。

如果“后-社会学”的解读突出了“后社会学”这一概念在认识论、方法论方面所具之新意涵的话,“后社会-学”的解读则突出了“后社会学”这一概念在社会本体论方面所具有的新意涵。“后社会学”既是“后-社会学”,又是“后社会-学”,而且,从逻辑上说,其实它首先应该是“后社会-学”。因为认识论、方法论方面的新意涵应当是建立在本体论方面新意涵的基础之上的。

## 二、“后社会学”的两个范例“多元话语分析” 和“后社会史”

如前所述,“后社会学”并不是一种已经具有确定形态的东西,它尚在形成过程之中。在这一过程中,它可能会出现各种不尽相同的具体形态。为了帮助理解“后社会学”的不同可能性,我们提供了两个“后社会学”的范例。一个是笔者近年来倡导的“多元话语分析”,另一个则是萨默斯(M. R. Somers)、休厄尔(W. H. Sewell)、洛克曼(Z. Lockman)等人于20世纪80年代以来倡导的“后社会史”。虽然这两个研究范例分别属于不同的研究领域(一个属于“社会学”的研究领域,一个属于“社会史”的研究领域),具有不同的研究兴趣(一个关注

尚属当下的社会存在,另一个则关注已经成为过去的社会存在)<sup>①</sup>并且是由不同的人先后在不同的时间、空间范围内相对独立地构想出来的,<sup>②</sup>但仔细阅读过相关文献的读者都很容易发现,这两个研究框架在基本理念方面具有高度的相通之处。这个基本理念不是别的,正是我们在上面所反复表达过的那个基本观点,即:否认作为我们观察、思考、研究对象的“社会”现实是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”,主张我们能够感受、思考和言说的所有“社会”现实都只是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的“话语性实在”,“社会”研究的任务也不是要(或首先不是要)对那种被认为完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的、给定性的“社会实在”尽可能准确地加以再现,而是要(或首先是要)对人们在特定话语系统的引导和约束下将特定“社会”现实建构出来的过程加以描述和分析。

正如笔者(谢立中 2006)曾表述的那样,“多元话语分析”是从后现代主义思潮中引申出来的一种与实证主义、诠释(或现象学)社会学、批判理论等传统社会分析模式都有所不同的社会分析模式。它试图借鉴传统话语分析的一些技巧,将其与后现代思潮所倡导的多元主义视角相结合,构成一种以“话语分析”和“多元主义”为特征的社会研究思路。倡导“多元话语分析”的一个主要目的就是为了消除以实证主义、古典诠释学和传统的批判理论为代表的“传统实在论”分析模式在社会研究中的影响。“传统实在论”的基本特征就是认为作为我们

① 当然,这种区别只是表面上而非实质上的。因为,套用黑格尔的一句名言来说,“社会学”不过就是“社会史”而已;假如我们不过分强调时间方面的距离,那么,我们就完全可以说,凡是能够成为“社会学”关注和研究对象的社会现实无一例外都是已经成为“过去”,即成为“历史”的社会存在。因而在宽泛的意义上讲,“社会学”和“社会史”之间并无根本性的区别,它们之间在基本理念和方法论上应该都是相通的。以此而言,作为“社会学”之新思路的“多元话语分析”与作为“社会史”之新思路的“后社会史”之间在基本理念和方法论方面也应该是相通的。

② 虽然从客观的层面上看,“后社会史”的形成显然要早于“多元话语分析”(前者于20世纪80年代即已开始出现,后者则是笔者于最近几年才开始的尝试),因而从理论上讲笔者应该有机会受到前者的影响。然而,实际的情况却是:由于笔者的孤陋寡闻(主要原因在于笔者对“社会史”研究领域内发生的事件很少给予认真的关注),笔者在2009年之前对于“后社会史”方面的研究成果毫无了解。从笔者个人主观思想历程的层面来看,情形与上述客观层面上的过程正好相反:笔者是先于2006年左右形成并发表了“多元话语分析”的思路和架构(当然之前经历了漫长的学习、思考和构想过程,起点当是在1998年左右),然后才于2009年左右了解到“后社会史”的一些成果。因此,前者的形成完全未受到后者的影响。后者对笔者的作用仅限于精神上的共鸣和激励。

研究对象的各种现象都是先于我们、独立于我们的话语系统而存在、不以我们的话语系统为转移的“给定性实在”。科学研究的目的是要尽量客观、准确、真实地再现独立于我们的话语系统的那些给定性实在；判断一项知识或话语是否可以被接受的惟一标准就是看它与我们试图再现的给定性实在是否相符合，等等。传统的实证主义、诠释学和传统的批判理论虽然存在着各种差别和分歧，但在坚持和贯彻上述基本理念方面还是相当一致的。后现代主义者对“传统实在论”的这些基本理念进行了尖锐的批评，指出作为我们研究对象的任何“实在”都是由特定话语建构起来的一种“话语性实在”；一切知识话语都不是对某种给定性实在的再现，而只是人们在特定话语系统及其规则约束和指引下完成的话语建构；处于不同话语体系下的人可以对同一“对象”做出完全不同的话语建构，并且对于这些话语建构之间的真假对错我们很难做出绝对的判断，等等。“多元话语分析”正是在对后现代主义的这些基本理念进行批判性吸收改造的基础上形成的一种社会分析思路。它呼吁在社会研究的对象和方法方面实行一种转换：一方面将研究对象从所谓的社会实在“本身”转换为对“社会实在”的话语建构过程，另一方面将研究方法从传统的实证主义方法、诠释学方法和批判方法转换为一种经多元主义改造过的话语分析方法。用美国社会学家 C. 勒麦特（Lemert, 1994）的话来说就是：构想一种新的社会研究范式，这种范式“将把话语既当作主题又当作社会学分析的手段”（Lemert, 1994）。通过这种新的社会研究范式来增进我们对社会世界的认识，拓展我们的视野。

与此类似，按照卡夫雷拉的介绍，“后社会史”也是其倡导者们在受到福柯等人的启发后，从福柯等人的思想中引申出来的一种与以“唯物史观”和“年鉴学派”为代表的“社会史”研究和以汤普森、夏蒂埃（R. Chartier）、布迪厄等人为代表的“新文化史”研究都有所不同的社会史研究路径。“后社会史”的核心理念就是否定一种作为“自然客体”即完全可以不依赖我们的话语而存在的“社会”实在，强调社会实在只是一种话语的建构。以“唯物史观”和“年鉴学派”为代表的“社会史”研究强调社会经济结构相对于个人行动以及文化领域的客观独立性，强调“个体的自主性，乃至整个文化领域，无非是其社会存在的某种表征或表现”而已（卡夫雷拉，2008：2）；对于之前单纯诉诸行动者本身的观念和信仰来说明社会生活的“主观主义”史学派别来说，这种研究路径有其积极意义，但其对社会实在之客观性、自然性的单方面强调

则是一个重要缺陷。以汤普森、夏蒂埃( R. Chartier) 等人为代表的“新文化史”研究虽然“在一定程度上矫正了此前‘唯物史观’和‘年鉴学派’——笔者注) 单向作用的客观论立场, 赋予文化领域( 或政治领域) 一种相对的自主性, 承认个体在意义的生产过程中扮演了积极的角色”( 卡夫雷拉 2008: 3) , 承认社会实在在一定意义上是由人们在自己主观意识的引导下建构起来的, 但他们也只是“一门心思想要克服客观论与主观论、社会物理学与社会现象学、物理主义与心理主义之间的对立” 追求“社会范畴的约束与自觉意识的自主这两极之间的某种和谐融合”( 卡夫雷拉 2008: 7 - 8) 。他们虽然认为“社会”实在不能单方面地、直接地决定个体行动和文化, 社会实在是“社会结构”和具有主观能动性的个体相互作用的结果, 但他们依然保留了社会结构作为条件或资源对于个体行动和文化领域的最终约束作用。“新文化史固然赋予主体和个体创造性以自身的施展空间, 但依然宣称, 个体用来把握和蕴涵意义地安排社会实在的那些认知范畴, 只是对于这类实在的一种内化, 哪怕只是一种符号性的内化”; “范畴生成社会实践的力量归根结底取决于它们的理论效力, 也就是说, 取决于它们如何契合于社会实在本身的属性和内在法则”。因此, “社会基础确实没有决定实践, 但是确立了实践可能性的条件。行动者的所作所为、所思所想, 都是自由的, 但却是在这些条件的限制之内, 符合他们的社会位置赋予他们的资源”( 卡夫雷拉 2008: 15 - 16) 。“新文化史”贯彻的是一种不彻底的反表现主义。与上述两者都有所不同, “后社会史”论者则坚持对“社会”实在和“话语”做一种全新的理解, 认为不仅作为我们经验和认知对象的“社会”实在并非独立于我们的话语之外的, 而完全是由我们在特定话语的引导下建构起来的, 而且引导我们建构特定“社会”实在的那些话语体系其形成和变化也完全不受“社会”结构的限制。“在我们与世界的关系之中, 客体从未作为存在性的东西被给予我们。它们始终是在话语型构之中被给予我们的, 因为语言做的并不是为客体命名, 也不是揭示客体, 而是通过部署某种特定的分类体系, 真真切切地创造出客体, 实实在在地将客体带入存在”( 卡夫雷拉 2008: 60) 。像“工人阶级”、“被虐待的儿董”、“被压迫的妇女”等“社会”现象, 都是人们在特定话语引导下建构起来的一种现象, 它们的出现都需以特定话语的存在为前提。“工人阶级并不是一种客观的存在( 更不是一种本体性的存在) , 而是一种话语的建构。这是因为, 所谓无产阶级是一

个注定实施社会变迁的阶级,这样的主观信念是一种现代话语塑造出来的,而不是生产关系塑造出来的”(卡夫雷拉 2008: 70)。因此,“后社会史要做的是从深层重新思考客体的性质本身,它已经不再是社会性的,而是话语性的”(卡夫雷拉 2008: 40)。而“如果说社会现象并不具备内在固有的意义,而客体其实也是源于话语建构的运作,我们就必须彻底重新思考个体是如何塑造有关社会世界的经验的”(卡夫雷拉, 2008: 63)。由此可以合乎逻辑地得出的一个结论就是“表达客体与认同的话语机制应该成为史学研究的主要对象”。譬如,在研究现代社会的时候,历史分析应该“从假定一个客观‘社会’(society)的存在,转到研究‘社会’(the social)这个范畴本身是如何形成的”。“‘社会’这个概念的去自然化,不仅是概念形成史进入舞台中心,而且将这种历史转变成社会理论的基石”(卡夫雷拉 2008: 79)。

可见,虽然在研究领域、表述形式等方面存在着差别,但在基本理念上,“后社会史”和“多元话语分析”之间大体上是一致的。为了突显和强调这种一致性,我们觉得需要用有一个名称来对它们加以概括。从“后社会史”这个名称那里得到启发,我们认为“后社会学”应该是最适合用来进行这种概括的一个名词。理由就像曼彻斯特大学历史学教授帕特里克·乔伊斯(Patrick Joyce)在评论“后社会”(postsocial)这个概念时所说的那样“这个术语很好地把握了这种特性,一方面力求超越对社会范畴(the social)的旧有理解,探索对世界的新型思考与新式书写,同时又保留了‘社会的’(social)这个术语,以表明如果完全弃之不用,就会忽视一些基本的理解维度。因此,这个术语既直指未来,又不忽视过去,这对历史学家(就本文来说还应该包括社会学家——本文作者注)来说绝非坏事,堪称佳名”(卡夫雷拉 2008: 3)。

### 三、“话语建构论”和“多元主义”

不过,除了研究领域、表述形式等方面的一些差别之外,在基本理念的现有阐释方面,“多元话语分析”和“后社会史”之间也还有一些侧重点上的差异。其中两个比较明显或突出的差异就是:1. 与“多元话语分析”论者相比,“后社会史”学者对“话语”演变的自主性做出了更好的阐释;2. 与“后社会史”学者相比,“多元话语分析”则更为突出地



强调了话语建构以及话语分析结果的多元主义性质。

如前所述,“后社会史”和“多元话语分析”的核心理念就是强调“社会”现实的话语建构性质,强调我们所能感知、思考和述说的任何社会现象都是由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的一种“话语性实在”,而非一种完全独立于、外在于我们的话语系统的纯粹客观、自然的“给定性实在”。毫无疑问,这种理念在逻辑上要能够自圆其说,一个重要前提就是要承认并能够说明“话语”的绝对自主性,既不仅要否认“话语”是对那种独立于、外在于“话语”的、纯粹给定性的社会现实的反映或再现,而且还要能够在自己的理论框架中对这种被认为独立于社会现实的“话语”的形成和演变过程做出令人满意的说明。在这方面,“后社会史”学者相对而言做了更多的工作。“后社会史”学者不仅明确地宣示了话语相对于社会结构和个人主观意识而言的“绝对自主性”(卡夫雷拉,2008:14),明确地意识到了“对话语本身的生成和变迁机制进行历时性分析”、“初步勾勒一套概念的历史形成学说”是“后社会史”研究的一项基本前提,<sup>①</sup>而且还对“话语”的形成和演变机制进行了一些具体的分析和经验的考察。通过这些具体的分析和考察,“后社会史”学者们力图表明,“话语”是自主演化的,而不是在社会结构或个人意识的作用下演化的。例如,“个体面对某种常变常新的社会实在,并将其概念化时,并不单单是将其内化并贴上标签,而是把它融入或强加给所探讨情况下通行的概念模式。不同于长久以来人们的预设,新的社会情境或现象并不蕴涵着人们应用到它们身上的那些概念,也不是这些概念的承载者,也没有构成这些概念的因果源泉。相反,这些概念就是一种自然化过程的结果,也就是说,是将诸如此类的情境和现象融入某种令人熟悉的语言或可理解性框架中所造成的。更准确地说,新的范畴并不是社会变迁的反映,而是某种区分运作的结果,也就是说,是由既定范畴之间的差异作用或对比关系所造成的……所谓的概念,无非是因为旧的话语为了整合新的现象,赋予它们以意义,而发生概念上的重新调适、转型、重组或重构”(卡夫雷拉,2008:51)。“这就意味着,话语的属性既不是表征性的,也不是理

<sup>①</sup> “因为如果不能令人信服地证明,社会实践的奠基性范畴构成了一块特别的社会领域,具有一种特定的历史逻辑,那么整个后社会范式就有可能瓦解,理论上重新思考的全部努力最终会证明徒劳无益”(卡夫雷拉,2008:49)。

性的,而是文本间性的(intertextual)”(卡夫雷拉,2008:52)。再如,话语受到的挑战或不稳定性因素也并非来自实在,来自现实世界的事件,而是来自另一种话语。“一种话语的历史通行地位之所以遭到破坏,并不是因为实在的影响,而是因为另一种话语的兴起”;“元叙事是由一系列业已自然化的规则和程序组成的图式,造成它们不稳定的,不可能是经验证据本身,而只能是出现了另一种元叙事,能够挑战其包容一排斥的分类规则”(卡夫雷拉,2008:55)。

上述看法无非是后实证主义和后结构主义思潮所表达的一些观点在社会史领域中的批判性和创造性应用而已。不过,令我有点不解的是:从上述这样一种彻底的“话语建构论”立场出发,本应当引申出另一个富有意义的立场,即“多元主义”的立场,然而在“后社会史”的相关文献中,虽然对“话语自主性”、“话语建构论”的明确强调比比皆是,但对“多元主义”的明确强调却并不占有同等突出的位置,并未给人同等深刻的印象。虽然像洛克曼(Z. Lockman)一类的学者在讨论埃及工人阶级的话语建构过程时曾承认过存在着多种不同的可能性,但他也并没有对这种可能性加以特别的说明和展开。与对“话语自主性”、“话语建构论”的说明和讨论相比,对“话语建构”过程或结果之多元性的说明与讨论,在篇幅上明显不足。

与此相反,突出强调话语建构以及话语分析结果的多元主义性质,则正是“多元话语分析”文献的一个重要特点。在笔者的理论阐释性质的文章如《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》(2006)、《多元话语分析:社会分析模式的新尝试》(2010a)等当中,在经验考察性质的文章如笔者的《走向干预主义:历史之必然,还是话语之建构?》(2010b)、吴肃然的《劳工研究中的一个方法论问题:从多元论语分析的视角看》(2010)等文当中,对话语建构之多种可能性的分析都占据了相当部分的篇幅。笔者在《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》、《多元话语分析:社会分析模式的新尝试》这两篇文章中,都将“多元主义”明确地列为“多元话语分析”最基本的原则或特征之一,明确地指出了“多元话语分析”是一种与传统“话语分析”不同的话语分析模式,而“多元话语分析”与传统“话语分析”之间最重要的区别就在于前者强调话语分析结果的多元性,后者则依然追求话语分析结果的一元性。对于“多元话语分析”学者来说,“话语分析的任务并不在于寻求某种惟一的、最终可以得到公认的结果,反而恰恰在于去寻求对

同一文本资料的多种不同的理解(以丰富和扩展我们的认知),以及帮助不同的分析者、诠释者去实现他们之间的沟通和对话。因此,话语分析结果的多元化局面不但是一个有待于我们去努力加以消除的消极状态,反而恰恰是我们在话语分析过程中应该努力去加以追求的目标状态。这种对话语建构及话语分析随之多元化状态的自觉认可和追求,应该是后现代主义思潮所蕴含的社会研究模式与以往那些话语分析模式之间的一个重要不同之处,也是我们为什么将这种社会研究模式称为‘多元话语分析’的主要原因”(谢立中,2006:37-38,2009b:37,2010a)。在《走向干预主义:历史之必然,还是话语之建构?》一文中,笔者更是以“罗斯福新政”这一20世纪最重大的历史事件之一为例,具体地说明了我们对这一历史事件的现有解释可能只是可有的多种解释当中的一种(而非惟一尤非惟一正确的一种)(谢立中,2010b)。吴肃然的论述也试图努力揭示对通过访谈所获得的劳工话语进行理解的多种可能性(吴肃然,2010)。总之,一句话,就像“多元话语分析”这个名称本身所已经显示的那样,“多元主义”正是“多元话语分析”的核心特征或标签之一。这一点,即使在已有的“多元话语分析”文献中,也已经得到了充分的展示。这是“多元话语分析”文献与“后社会史”文献之间至少在目前可以看得见的一个差别。

我认为,彻底的“话语建构论”立场和彻底的“多元主义”立场在逻辑上本是相互隐含的:彻底的“话语建构论”立场意味着彻底否认“社会”实在的纯自然性质,否认“社会”实在对“话语”的决定作用,承认“话语”的绝对自主性,因而也就彻底否认了以与“社会”现实相符与否来对不同的“话语系统”之“真实性”进行判断的可能性,从而不得不接受不同的“话语系统”具有同等的“真实性”这一多元主义性质的结论。换言之,彻底的“话语建构论”必然引导出彻底的“多元主义”立场,彻底的“多元主义”立场也必然要以彻底的“话语建构论”为基础或前提。只要“话语建构论”而不要“多元主义”,或者只要“多元主义”而不要“话语建构论”,从逻辑上说应该都是不可能的,除非各自在理论立场上都不具有彻底性。因此,我认为,“多元话语分析”和“后社会史”文献之间在基本理念的现有阐释方面存在的上述差别只是暂时性的、表层性的,而不是永久性的、根本性的。“后社会史”学者们的立场只要彻底,今后就必然要强化他们的多元主义色彩;而“多元话语分析”学者们的立场欲要彻底,也必然要加强对“话语”演变之自主性的阐释和

分析。就此而言,对读者来说,“多元话语分析”方面的文献和“后社会史”方面的文献可以参照阅读,因为如上所述,这两种文献已有的内容实际上具有互补性。

#### 四、“后社会学”的意义

“后社会学”有什么意义?

我已经在好几篇文章中回答过这个问题,这里再择其要者做一简要说明。

所有从事过一定学术研究的人都会有这样的经验:只要你愿意并且稍微深入地做一点文献梳理工作,你就会发现,针对所有的问题,几乎都可能会存在着多种不同的回答。为着说明的需要,我可以以我自己的经验,举出以下几个问题为例:

连续在一个月以上时间内每天需要上网4-6小时才感到舒适是不是一种需要治疗的病症?对于这个问题,某些专家明确地回答“是”,而相当多的人则对此回答明确地表示反对。

传统中国社会是否是一个阶级社会?毛泽东等人明确地认为传统中国社会是一个阶级社会(毛泽东,1991),而梁漱溟等人则明确地宣称传统中国社会不是一个阶级社会(梁漱溟,2006)。

改革开放以来中国社会形成了一种什么样的新的分层结构?有的人认为改革开放以来中国社会已经形成了由国家与社会管理阶层、经理阶层、私营企业主阶层、专业技术人员阶层、办事人员阶层、个体工商户阶层、商业服务人员阶层、产业工人阶层、农业劳动者阶层、城乡无业、失业和半失业人员阶层10个阶层组成的新社会分层体系(陆学艺主编,2002);也有人认为现阶段中国社会成员主要分为特殊利益者群体、普遍获益者群体、利益相对受损群体和社会底层群体4个群体(李强,2002);还有人则将当前中国社会各群体成员分别归入到上等阶层、中上等阶层、中等阶层、中下等阶层和下等阶层5个阶层组成的分层体系当中(杨继绳,

2006);还有人认为当前中国社会主要由资产阶级、无产阶级和各种中间阶级组成(黄宗智 2008);等等。

中产阶级在当前中国社会的分层结构里占据多大的比重?有人经过一番调查研究之后认为在当前中国中产阶级的比例大概在8% - 15%之间(林宗弘、吴晓刚 2010),而另一些人同样在经过了一番调查研究后认为当前中国中产阶级的比重已经达到了20% - 25%(陆学艺主编 2002),也有人得出研究结论认为中国的中产阶级只有5%左右(李强 2010)。

中国社会在“现代化”方面已经达到了什么程度?有人认为至1998年中国现代化实现程度已达81.9%(朱庆芳、吴寒光, 2001),另一些人则认为同年中国现代化实现程度只达40.4%(中国科学院可持续发展战略研究组 2001),也有人计算出2000年中国现代化实现程度为47.9%(陈剑、夏沁芳 2003)。

面对上述这样一些分歧,我们该怎么办?

一个深受传统“现代主义”社会学影响的人,面对上述分歧时,最可能作出的反应是:认定不同的看法之间只能有一个是“正确的”或最接近“正确的”;而所谓“正确的”,就是与客观现实最相符合、最准确地再现了客观现实的;因此,如果他想要继续研究其中的某一个问题的话,他的全部工作都将集中在努力从各种已有的和可能有的答案中甄别出一个最正确的答案来(包括选择最合理的概念或定义、最精致的理论模型、最科学的调查研究方法等)。

可是,如果我们真的这样去做了,结果会怎样呢?

我的经验是:在很多情况下,当我们这样去做了之后,只要我们对现代主义的实在论、再现论、真理观、本质观等不持一种过于偏执的态度,只要我们愿意换一个方向去思考问题,我们都能够发现,有许多意见分歧其实并非是由于对现实掌握程度方面的差别所造成的,而是由于研究人员所处话语系统方面的差别造成的,是一种“话语之争”,而非“事实之争”。由此形成的意见分歧其实是一种虚假的意见分歧,而非真实的意见分歧。对于这种虚假的意见分歧,我们永远无法对它们之间的真假对错做出有效的判断。例如,毛泽东和梁漱溟之间就中国

是否是一个阶级社会的争论就是这样一种由两人所用“阶级”一词词义方面的差别而发生的“话语之争”(谢立中 2008 2009b)。对于这样一些出于话语系统之间的差异而形成的有关“中国社会”的不同经验、思考和言说,我们的确没办法来对它们之间的是非对错做出终极判断。我们所能做的,就是去努力辨析出其背后的话语系统及其相关规则,并尝试从这一话语系统出发去达到对从它们当中衍生出来的相关话语的理解。我认为,使人们认识到这一点,就是“多元话语分析”等“后社会学”范式最主要的意义所在。

## 五、对“后社会学”的若干质疑: 简要的回应( I )

对“后社会学”基本理念最主要或最重要的质疑大体可能包括以下四个方面: 第一, 质疑“后社会学”过于强调话语的自主性和建构性, 完全否定了“社会”现象的客观实在性, 这与我们对实际生活的感受不相符合; 第二, 质疑“后社会学”过于强调话语对个人意识和行动的引导和约束作用, 否定了个人的主观能动性, 将人的形象从传统社会学塑造的“结构的傀儡”转变为“话语的傀儡”; 第三, 质疑“后社会学”对“多元主义”的突出和强调可能会隐含着一种对相对主义和虚无主义的认可; 第四, 质疑“后社会学”对“多元主义”的强调会使我们失去对社会现实进行道德批评的稳固基础。这几个质疑的前两个主要是针对“话语建构论”的, 后两个则主要是针对“多元主义”的。在这一节里, 我们首先尝试来对前两个质疑做一个简单而又初步的回应。

首先, “后社会学”对话语自主性和建构性的强调是否合理?

梅勒( Philip Mellor) 在其《理解社会》一书中坚持“社会”是一种独立于、外在于话语的实在, 明确地反对“社会”是一种话语的建构、话语具有自主性和建构性的观点。梅勒提出了“社会”具有的四个基本特征来作为自己立论的依据。这四个基本特征是: 1. “社会”是以人类肉身为中介或前提条件的, 正是人类肉身化的生存需要及实践活动导致了满足这些需要的各种社会安排, 而人类肉身是外在于社会文化的具体历史形态的。2. 作为一种突生现象, 社会具有独特的性质和力量, 不能被化约为构成它的个体。“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建构出的社会实在的情状

会与我们的目标、规划、意向相冲突。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”(梅勒 2009: 4)。3. “社会”具有一种可以称为“超灵性”的属性或特征,这种“超灵性”特征是我们无法通过经验方式加以观察的,它是一些从人类肉身化的潜能和特征中突生出来的社会力量,这些力量形成了一种特殊的生态,使我们人性的社会方面得以在该生态中培育并发展起来。这种“超灵性”特征是社会得以超脱于话语之外的一个重要因素。4. “社会”的存在在很大程度上依赖于宗教这样一种现象,而“作为一种突生形式但又不化约为社会的超灵性现象”,宗教本身的形成具有前话语的先验性质。由于这样一些基本特征,使得社会成为一种“令人伤脑筋”的现象,“它虽然是由人类建构的,但却抵制个人和集体为了特定的理想和蓝图而改造它的努力,不仅如此,它还会出乎任何人所愿地发展变化。即使我们通过自身的活动意识到我们在社会中所扮演的角色,社会仍然会对我们的行动施加限制”(梅勒 2009: 205)。而“正是这种对社会的真实性和不可避免性的深刻意识”,梅勒说,“才形塑了……社会实在论的观点”(梅勒 2009: 205)。

我认为,梅勒的上述论述是以一个混淆或误解为前提的。这个混淆或误解就是将“社会实在”与作为我们人类经验、思考、言说乃至实践对象(或客体)的“社会实在”等同起来。事实上,无论是在“多元话语分析”的文献中还是“后社会史”的文献中,人们反复强调的只是如下这样一个观念,即:作为(或者能够成为)我们人类(无论是个体还是群体)经验、思考、言说对象的“社会”并不是一种完全独立于人们的话语系统之外、不依人们话语系统的变化而变化的“给定性实在”,相反,我们所能够经验、思考、言说的所有“社会”现实都只是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的“话语性实在”(参见谢立中 2009b: 3、12、16、281; 卡夫雷拉 2008: 39、43 - 44、59 - 62)。这一观念至少包含以下几个基本点。

1. 这里所说的“社会实在”不是那种脱离我们人类的经验、处于我们人类的经验范围之外的、笼统抽象的“社会实在”,而只是作为我们

人类经验、思考、言说对象的“社会”实在。对于我们人类来说,只有这种处于人类经验范围内的“实在”才是有意义的实在。那种处于人类经验范围之外的“实在”,即使存在,对我们来说既没有讨论的价值,也没有讨论的可能性。理由很简单:因为按照定义,对于这样一种“实在”,我们根本无法对其加以经验或感知。对于这种我们根本无法去加以经验和感知的东西,我们如何能够去对其进行讨论?

2. 这种能够作为我们经验、思考、言说对象的“社会”实在,只能是一些话语性的实在。因为任何一种“社会”现象只有通过特定话语系统的过滤才能被我们所经验、所思考、所言说,成为我们经验、思考和言说的对象。诚如卡夫雷拉所指出的“像种族、出生地、同性恋、语言、阶级、贫困、饥荒、疯癫、社会不平等或经济危机之类,尽管不容置疑是作为实际现象存在的,但只是在某个特定的话语体制中被赋予意义,并依赖于它们所获得的意义后,才成为客体(并开始形塑行为)”(卡夫雷拉 2008: 39)。“有关世界的一切经验都是对于这个世界的表述的某种效应”;“语言和经验因此不可分离 相互交织”;“语言之外不存在任何社会经验”(卡夫雷拉 2008: 64 - 65)。这并非要完全否认人类可能具有一些前语言性质的欲望、体验或关系,而只是说这样一些前语言性质的欲望、体验或关系即使存在,也不能成为我们明确地去经验、思考和言说的对象,因而对我们来说就不具有研究的意义和可能性。

3. 这样一种“社会”实在尽管是由人们在特定话语系统的约束和引导下建构起来的,但它依然是一种“实在”,依然可能具有我们用“实在”这个词语所表达的所有那些特性,<sup>①</sup>如相对人们而言的突生性、外在

---

① 以“网络成瘾症”这一“社会现象”为例。如果我们认可“每天必须连续上网若干小时才能感到舒适是一种成瘾症”这一定义的话,那么“网络成瘾症”就可能是一种客观事实,因为在某些人身上确实存在这样一些现象。而如果我们不认可这一定义,那么“网络成瘾症”这一“事实”就不存在。类似地,如果我们接受“连续一个月以上每天必须上网 4 - 6 小时才感到舒适是一种成瘾症”这一定义,那么我们将就某地在特定时间区段内“网络成瘾症”的状况(人数比、性别分布、年龄分布、文化程度分布、职业分布等)得到一个相对确定的描述;而如果我们接受“连续一个月以上每天必须上网 10 小时以上才感到舒适是一种成瘾症”这一定义的话,我们对某地在特定时间区段内“网络成瘾症”的状况就将得到一种与上面不同的描述。由此可见,第一,“网络成瘾症”不是一个可以脱离特定话语系统而独立存在的“实在”:它是否存在以及如何存在,都取决于我们在观察、描述和分析它的时候所处的话语系统。但是,第二,一旦我们将自己置于一个确定的话语系统之下,那么它的存在状况(是否存在以及如何存在)也就随之确定下来,成为一种任何人都不可随心所欲地加以否定或改变的“客观实在”。相信读者还可以自己举出无限多的例子(自杀率、就业率、地位分布等等)来说明这一点。



性、强制性、恼人性等,只不过它不是梅勒等人所说的那种完全脱离话语体系而存在的“实在”,而是一种随话语系统的转移而转移的“实在”,即“话语性实在”。所以,承认“社会”现象是一种“实在”,与宣称它们是一种话语的建构,或者反过来:承认“社会”现象是一种话语的建构,与承认它们依然是一种“实在”,两者之间并无矛盾。“后社会学”并不笼统地反“实在论”(尽管有时出于简洁的原因而把它表述成“反实在论”),而只是反对那种将作为我们经验、思考和言说对象的“社会”现象简单地视为一种可以完全脱离话语系统而存在的旧(或“传统”)“实在论”。

因此,我们可以说,梅勒在《理解社会》一书中对于“后社会”理论的批评基本上是文不对题,不得要领。<sup>①</sup>

其次,“后社会学”就话语对个人意识和行动之引导和约束作用的强调是否合理?

对于这个问题,我也只想简单地说以下几句。

1. 即使“后社会学”真的具有否定个人主观能动性、将人塑造成一种“话语傀儡”的形象,这种做法本身也并无不可之处。“否定个人主观能动性”本身并不具有“天然不正确性”。只有在那些把人的主观能动性看成是理所当然的话语系统(如各种主观主义社会学流派)当中,这一点才是不可接受的。

2. 不过,至少就“多元话语分析”文献而言,并没有明确否定人的主观能动性,虽然在这方面着墨不多(谢立中,2009b:35)。至少在笔者看来,强调话语系统对人的经验、思考、言说和行动的引导与约束作用,并不一定要以否定人的主观能动性为前提或伴随物:虽然个体的经验、思考、言说和行动始终是在特定话语系统的引导和约束下进行的,但个体并非话语的简单傀儡。个体在使用特定话语系统中的概念和规则来经验、思考和言说某个对象的时候,不可避免地是以自己对这些概念和规则的理解为前提的。处于同一话语系统之下的个体,对于所属话语系统的概念、规则等完全可以有不同的理解,因而属于同一话语之

<sup>①</sup> 对于梅勒上述用来证明传统实在论的几个理论依据,我们还可以再说几句:第一,梅勒提出人类肉身是一种超文化、超话语的普遍存在,并以此作为身体社会学兴起的理据。而实际上,迄今为止的身体社会学研究成果恰好否定了梅勒的这一论点。迄今为止的身体社会学表明,身体并不是一种纯自然的存在,而是一种社会的、政治的、文化的、话语的建构物。第二,梅勒在《理解社会》一书中用了大量篇幅来说明宗教对于社会的建构作用,而如果我们把宗教理解为一种特殊形式的话语体系的话,那么,可以说,梅勒的这些说明也正好可以用来印证“社会实在是一种话语的建构”这一命题。

下的个体,在同一话语系统的引导和约束下所进行的经验、思考和言说,也会有一定的差异。但这种差异和属于不同话语系统之下的个体在经验、思考和言说方面所具有的差异相比,应该是不足道的。

3. 不过,尽管如此,笔者认为,我们对于个体的主观能动性依然不能过于强调,个体的主观能动性虽然存在但还是有其限度的。理由在于:尽管个体在使用所属话语系统中的概念和规则来经验、思考和言说某个对象的时候不可避免地是以自己对这些概念和规则的理解为前提,而这些理解不可避免地会具有个体差异,但这些差异本身不可能是无源之水、无本之木。这种差异最好也以完全可以以话语或文本分析中的“互文性”(intertextuality,或译“文本间性”)理论来加以解释:没有一个文本完全是凭空产生的,每一个文本都是通过或明或暗地吸收、利用、参照其他的文本而构成的,每一个文本当中都或明或暗地包含着其他文本的一些要素。因此,一个文本和另一个文本之间的差异,在很大程度上可以用文本的建构者在建构文本时吸收、利用和参照其他文本(内容、方式等)方面的差异。换句话说,个体之间在对属于同一话语系统的概念、规则进行理解时所出现的差异,可能源于个体在进行这种理解时可吸收、利用和参照的其他话语资源方面的差异所致。假如两个个体可吸收、利用和参照的话语资源差异不大,他们在进行这种理解时所出现的差异应该也就不大。因此,归根结底,个体对概念和话语规则所进行的理解总是在某些(即他可以吸收、利用和参照的那些)话语系统的引导和约束下来进行。完全不借助于任何话语系统来进行的经验、思考和言说是不可能的。

## 六、对“后社会学”的若干质疑:简要的回应( II)

现在我们来简要讨论一下针对“多元主义”的两个质疑。

首先,“后社会学”对“多元主义”的突出和强调会不会隐含对相对主义和虚无主义的认可?

对于这个问题,我目前的思考如下。

1. 在某种程度上,对“多元主义”的强调确实隐含着对“相对主义”的认可。说得更准确点,“后社会学”的“多元主义”其实不过是社会历史观方面“相对主义”立场的一个逻辑结果,是以这种“相对主义”

立场为前提的: 只要我们接受“社会现实”是一种话语的建构、处于不同话语系统之下的人会对“社会”现实作出不同的话语建构、对于这些不同话语系统的真伪对错我们并无能力作出最终的判断等看法, 那么结论自然就将是: 不同的话语系统, 以及人们在不同话语系统的引导和约束下建构起来的“社会现实”都有自己的相对合理性, 试图以“合理”与否(如是否符合理性或符合社会历史发展规律等)为标准来只对其中的某一个加以肯定(对其他的则加以否定), 在理论上既是不合适的, 在逻辑上也是不可能的。<sup>①</sup>

2. 和“否定个人主观能动性”本身并不具有“天然不正确性”一样, “相对主义”本身也并不具有“天然不正确性”。只有在那些承认有“惟一正确的真理”并把追求这种“惟一正确的真理”当成惟一使命的“绝对主义”或“一元主义”话语系统当中, “相对主义”才是“天然不正确的”。也只有在那些长期浸润在这种“绝对主义”或“一元主义”话语系统当中的人才会认为“相对主义”是不可接受的。换句话说, 承认对“多元主义”的强调确实隐含着对“相对主义”的认可, 并不意味着“多元主义”就是一种天然错误的立场。

3. “多元主义”隐含着对“相对主义”立场的认可, 但却并不一定隐含着对“虚无主义”立场的认可。其实, “多元主义”和“虚无主义”都是从“相对主义”立场中引申出来的结果, 但却是两种性质和方向完全不同的结果。“多元主义”是一种积极的、肯定的相对主义, 虚无主义则是一种消极的、否定的相对主义。“虚无主义”的逻辑是: 既然一切都是相对的, 因此一切都是没有价值和意义的。“多元主义”的逻辑则正好相反: 虽然一切都是相对的, 但一切都是有价值 and 意义的。换句话说, 虚无主义否定一切, 多元主义则肯定一切。虽然它们都是从相对主义出发, 并且都是以“一元主义”为对立面, 但其结论却完全不同。

4. “相对主义”也不等于完全否定确定性。“相对主义”可能会以“绝对主义”为自己的对立面, 但“相对主义”和“绝对”并不是完全对立、相互排斥的。虽然相对主义认为对于不同话语系统的真伪对错我们无力作出最终的、绝对的判断, 因此我们应该同时承认它们的相对合

<sup>①</sup> 需要再次加以说明的是, 这并非意味着我们无法在不同的话语系统及其建构物当中进行选择(在现实生活中我们不仅有必要而且事实上常常会在不同的话语系统之间进行选择), 而只是说我们无法以谁最“符合真理”为由来进行选择。关于这一点我也多次做过简要说明(见谢立中 2009b: 37 注 1、74 注 1、154 注 1 等处的相关论述)。

理性,但这只是就不同话语系统之间的“真假”关系而言的。而在同一个话语系统内部,一句话语、一个文本的“真假对错”则是完全可以确定的。例如,仍就“网络成癮症”而言,虽然我们无法就与“网络成癮症”相关的不同话语系统之间的真假对错做出最终的、绝对的判断,然而在各个相关的话语系统内部,某句话语(如“2011年北京市患有网络成癮症者达30万人之多”)的真假值却是完全可以得到确定的。因此,在相对主义者这里,“相对”之中仍是有“绝对”,“不确定”之中仍是有“确定”。只不过这种“绝对”已不再是以往那种“绝对”之“绝对”,而是“相对”之“绝对”;“确定”也不再是以往那种“绝对”的“确定”,而是“相对”的“确定”。这和辩证法的精神是完全一致的。

5. “相对主义”并不一定是自我矛盾的。人们通常质疑说:相对主义认为一切话语的正确性皆是相对(特定话语系统)而言的,而如果我们把“相对主义”本身视为一种话语系统的话,那么这就意味着“相对主义”这种观点其正确性也是相对的,即只是在“相对主义”话语系统内部才是被视为正确的,离开“相对主义”话语系统其正确性就是可以质疑的。我认为,这种质疑是可以成立的。相对主义在逻辑上想要自恰,就必须将“相对主义”原则应用到自己身上,承认自身立场的相对有效性,否则就和自己的对立面——绝对主义或一元主义——没什么两样了。不仅如此,相对主义者还必须承认“绝对主义”或“一元主义”也有自己的相对合理性,也应该是多元化话语世界中的一元。但这样一来,似乎必将出现一个困境:相对主义否认有不随话语系统的转移而转移的“普遍真理”,而绝对主义/一元主义的立场则恰好相反,这两种不同乃至对立的观点怎么能够同时共存呢?

对于这一难题,我的想法是:假如我是一个绝对主义/一元主义者,我是肯定不能容忍相对主义存在的,因为绝对主义/一元主义的题中应有之义就是认为只有一个“真理”,而在“相对主义”和“绝对主义/一元主义”的二元抉择中,这个惟一的“真理”当然只能是“绝对主义/一元主义”自身。但假如我是一个相对主义者,那么我的选择空间则相对要宽广些:我可以承认,“相对主义”和“绝对主义/一元主义”各自都只是多元话语世界里的一元,各自都只是在自己的话语系统内才是有效的话语。由于“绝对主义/一元主义”立场的有效性只是被局限在“绝对主义/一元主义”话语系统内部,在其他话语系统中它并不具有有效性,因此,对于“绝对主义/一元主义”立场的这种相对认可与我的“相对主义”立场

之间并不发生真正的冲突,而恰好是一致的。所以,结论是“相对主义”在逻辑上只要彻底,其实是并不会陷入自相矛盾之窘境的。

那么,“后社会学”对“多元主义”的强调和对“相对主义”的这种认可是否会使我们失去对社会现实进行道德关注和道德批评的稳固基础呢?

不可否认,有许多人都对“后社会学”的上述可能后果表示了忧虑和不满。譬如梅勒在《理解社会》一书中就针对鲍曼关于“当今喧嚣的对‘人权’的呼吁经常掩盖了其实仅是自我本位的对‘独自待着的权利’的诉求”的说法提出,“这表明道德关注消解到了文化相对主义中,而文化相对主义往往不能为各种权利观提供任何实存的基础”。他还引用特纳和罗杰克的话说“关于文化相对主义的论证可能、或者已经被政权当局操控和滥用,以在文化真实性的幌子下为各种形式的国家暴力做辩护”(梅勒 2009: 14)。

为了回答上述问题,我们需要引用“外部批评”和“内部批评”这样一对范畴。所谓“外部批评”,指的是从某一特定话语系统的概念、原理、逻辑或视野出发从外部对处于另一话语系统之下的概念、原理、逻辑和视野等进行批评,例如从弗洛伊德主义的概念、原理、逻辑或视野出发对马克思主义的概念、原理、逻辑或视野进行批评,或反之;所谓“内部批评”,则指的是从某一特定话语系统的概念、原理、逻辑或视野出发从内部对该话语系统自身的话语或文本进行批评,例如从弗洛伊德主义的基本概念、原理、逻辑或视野出发对弗洛伊德主义自身的某些话语或文本进行批评,分析它们是否与弗洛伊德主义的基本概念、原理等相一致,等等。

以这两个概念为基础,我们可以再区分出“现代主义批评”和“后现代主义批评”这两个概念。前者的基本特征是:承认外部批评的有效性,并且以外部批评作为自己对社会现实进行批评的主要形式。后者的基本特征则正好相反:否认外部批评的有效性,而只承认内部批评的有效性,并因此以内部批评作为自己对社会现实进行批评的主要形式。造成这种差别的原因很简单:现代主义者坚持认为有“放之四海而皆准”的“普遍真理”,并往往认为自己“掌握”的那些理论观点就是这种“普遍真理”,因而坚持从自己掌握的那些观点出发来评判一切,当其批评的对象与自己不属于同一个话语系统时,这种批评就不可避免地成为了一种“外部批评”;而后现代主义者则否认有“放之四海而皆准”的“普遍真理”,坚持认为任何理论观点只有在其所属的话语系统内部才有

可能成为“真理”<sup>①</sup>，因而在对社会现实进行批评时总是坚持要从建构了这些社会现实的人所属的话语系统本身出发来对这些现实进行批评。

换句话说，“外部批评/现代主义批评”和“内部批评/后现代主义批评”是我们可以用来对社会现实进行关注和批评的两种不同方式，它们有不同的理论依据或基础，否定其中的一个并不等于就是在否定对社会现实进行道德关注和道德批评的必要性与可能性。“后社会学”对“多元主义”和“相对主义”的认可，确实可能会否定从某种自认的“普遍真理”（或“普遍人权”、“普世价值”）出发来对任一社会进行评论的合理性，从而动摇“外部批评/现代主义批评”的理论基础，但并不会使对社会现实的关注和批评成为不可能，因为人们完全可以对社会现实进行内部的批评。这种从建构了这些社会现实的人所属的话语系统本身出发来对这些现实所进行的批评，其基础将永远是充实和稳固的。那些认为“后社会学”对“多元主义”和“相对主义”的认可会使我们失去对社会现实进行道德关注和道德批评之稳固基础的看法，或者是不了解上述两种不同批评类型的区别，或者是混淆了这两种批评类型的存在。

## 七、“后社会学”与传统“社会学”：断裂与连续

无论是“多元话语分析”方面的文献，还是“后社会史”方面的文献，对自己与传统“社会学”或“社会史”研究之间的区别都做了比较突出的强调和详细的说明，给人的印象很可能是这些新的研究思路与传统的研究思路之间完全缺乏连续性，有的只是差异、断裂和对立。在结束这篇文章之前，我觉得有必要指出，这种印象（假如人们得到了这种印象）虽然属有根有据，但却应该改变。可能造成这种印象的原因并不难理解：为了加深读者的印象，认为自己的文章具有新意的作者们总

---

① 需要重申的是，这里所谓否认有“放之四海而皆准”的“普遍真理”，准确含义应该是指否认有超越各种话语系统之上的“普遍真理”。“四海”一词当喻各种话语系统，而非像以往那样被理解为不同的时间、空间和情境。按照“话语建构论”，在同一个话语系统内部，并不排除形成不同时间、空间和情境条件下的人共同认可的概念、命题和观念的可能性；而在不同话语系统之间，即使处于同一时间、空间和情境条件下的人，其认可的概念、命题和观念等也可能完全不同（注意这里说的都是“可能性”而非“必然性”）。

是会倾向于首先突出和强调自己的思路与传统思路之间的差异。而实际上,至少就“多元话语分析”这一“新”的社会研究思路而言,其与传统社会研究思路之间的关系并非只有差异而毫无连续性。关于这一点,我在拙作《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》(2009b)中的几个地方曾经做过一些非常简要的提示。在这里我再简要地回顾一下。这些回顾将表明,“后社会学”并没有也不会像梅勒所认为的那样“轻率地”抛弃传统社会学中一切有价值的东西(梅勒 2009: 24)。

“多元话语分析”的基本观点便是坚持认为作为我们经验、思考和言说对象的“社会”实在是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的、依人们话语系统的转移而转移的“话语性实在”;社会研究的一个重要任务就是要对人们如何在特定话语系统的引导和约束下将特定社会现实建构起来的过程加以描述和分析,而不只是简单地把社会现实当作一个既定的、纯粹自然的存在来加以探究和表现;包括社会学的概念、命题等在内的各种话语并不是对客观现实的简单再现,而是具有绝对的自主性;处于不同话语系统之下的人们可能会建构出不同的社会现实,而对于这些不同话语系统之间的真假对错我们并无能力去作出最终的、绝对的判断;社会现象也没有那种可以完全脱离特定话语系统而存在的“本质”,所有被我们认定为某一社会现象之本质的东西其实也只是一种话语的建构;等等。在许多文章中,我们也常常用“反实在论”、“反表现主义”、“反相符真理论”、“反本质主义”等标签来概括这些观点。

然而,如前面已经述及的那样,这并不意味着对于“实在”、“事实”、“客观性”、“再现”、“真理”、“谬误”、“本质”等概念以及与之相关的一些观念的彻底否定,而只是意味着对这些概念和观念之传统解释的否定,意味着对它们的一种重新理解而已。

例如,“多元话语分析”确实否认作为我们经验、思考和言说对象的“社会”现象是一种可以完全脱离人们的话语系统而独立存在的“实在”,但如前所述,这并不意味着“多元话语分析”完全否定“社会”现象是一种“实在”,而只是说这种“实在”是一种由人们在特定话语系统的引导和约束下建构起来的、依人们话语系统的转移而转移的“话语性实在”:随着话语系统的改变,这种“实在”(例如网络成瘾症患病率、自杀率、犯罪率、阶级结构、职业结构、贫富分化等)的具体状态就会改变,因此它是一种由特定话语系统建构起来、随话语系统的变化而变化

的“话语性实在”；但在既定话语系统内，它却是一种确定无疑、不随任何人的意志为转移的“客观实在”（谢立中 2009b: 33 - 34）。

同样，“多元话语分析”强调话语的绝对自主性，强调话语不是对那种被认为可以完全独立于话语系统之外的“自在之物”的简单“再现”，而是人们在特定话语系统的引导和约束下完成的一种建构；但这也并不就是说“再现”之类的术语以及与其相联系的“表现主义”等都不再有用，应该完全抛弃；而只是说生活中的每一句话语或每一段文本（如“2011年北京市中学生网络成瘾症患病率达20%”）都首先应该被看作是人们在特定话语系统的引导和约束下针对某一“现实”（如所谓“网络成瘾症”）完成的一种话语或文本建构，而不应该被看作是对超越话语系统之外的某种现象的直接反映。在另一话语系统的引导和约束下，这一句子的某个关键成分就可能改变（如数字“20%”会被改变成“30%”）。然而，假如引导、约束我们经验、思考和言说的特定话语系统是既定的，那么可由此话语系统建构出来的“实在”状况（如“2011年北京市中学生网络成瘾症患病率”）就应该是相对给定的，我们在此话语系统的引导、约束之下所说出的每一句话、每一段文本也就应该是对这种相对给定之“实在”的一种“再现”，而不能是凭空胡诌（谢立中 2009b: 34、169 - 170）。

与此相联系，“多元话语分析”强调真理观上的多元主义，否定“相符真理论”，这也只是就不同话语系统之间的关系而言的。当话语系统既定，在此话语系统引导、约束下所获得的每一话语或文本性陈述其真假值（在特定时间、空间范围内）也应该是可以确定的，并且是一元的而非多元的，且用来对这些陈述之真假值加以判断的方法也就是将其与其所陈述的“实在”相对照，看两者是否相符：若相符则为“真”（这一陈述即可被视为“真理”），若不相符则为“假”（这一陈述即可被视为“谬误”）（谢立中 2009b: 37）。

“多元话语分析”否定社会现象有可以完全脱离特定话语系统而存在的“本质”，认为所有被我们认定为是某一社会现象之本质的东西其实也只是一种话语的建构，这也并不是说“本质”一词就不可再用，而只是说这一概念只能在某一既定话语系统内部使用。“在某一话语内部，我们仍然可以沿用‘本质’一词来表示我们在对某一事物进行界定时所表示的那样一些‘特征’。只不过在这样做时我们应该记住这些所谓的‘本质特征’既非事物固有的（而是我们的一种话语建构）也



非惟一的(其他的话语系统会有不同的建构)”(谢立中 2009b: 39)。

总而言之,正如我在《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》(2006)一文的末尾所指出的那样:和许多人通常所想象的有所不同,在某种意义上,我们可以说“多元话语分析”这种社会研究思路实际上没有也并不必然要将传统社会研究模式的内容、概念及方法彻底地加以否弃,而是可以以一种新的方式将它们包容在自身之中,赋予它们以一种全新的意义和价值。譬如,我们可以否弃传统现代主义的那种“给定实在论”立场,但并不必须要否弃曾经与这种立场相联系的“实在”概念以及相应的一些分析方法,而是可以在一种新的意义上来理解和诠释它们并将它们重新包容进“多元话语分析”这种社会研究模式之中。对于传统社会研究模式的其他一些内容、概念和方法来说,也是如此。“可见,这种新的社会研究模式所彻底否弃的,只是在传统的‘现代主义’意义上来理解和诠释的那种‘实在观’、‘再现观’、‘真理观’、‘本质观’和‘普遍观’等,而非是曾经与这些观念相连的内容、概念及方法本身。”因此,我们其实可以将这种社会研究模式与以往传统社会研究模式之间的关系“比拟为爱因斯坦相对论物理学与牛顿机械力学之间的关系,或非欧几里德几何学与欧几里德几何学之间的那种关系。在所有这样一些关系当中,前者都只是否弃了后者所蕴涵的那种本体论、认识论方面的基本预设,以及与这些基本预设相连的那种对研究对象、研究方法和研究目标的理解与诠释,并未将后者的内容、概念及方法完全否弃,而是在经过一番再诠释后把它们重新包容于自身之中”(谢立中 2009b: 42-43)。由是观之,“后社会学”并非像人们想象的那样激进和难以理喻,它只是在社会研究的对象、程序、方法、任务和目标等方面为我们提供了一种新的理解和改进机会而已。

### 参考文献:

- 陈剑、夏沁芳 2003,《北京离现代化有多远》,北京:北京出版社。
- 黄宗智 2008,《中国的小资产阶级和中间阶层:悖论的社会形态》,《领导者》6月号,总第22期。
- 卡夫雷拉 2008,《后社会史初探》,李康译,北京:北京大学出版社。
- 李强 2002,《转型时期中国社会分层结构》,哈尔滨:黑龙江人民出版社。
- 2010,《当代中国社会分层:测量与分析》,北京:北京师范大学出版社。
- 梁漱溟 2006,《乡村建设理论》,上海:上海世纪出版集团。
- 林宗弘、吴晓刚 2010,《中国的制度变迁、阶级结构转型和收入不平等:1978-2005》,《社会》

第6期。

陆学艺主编 2002,《当代中国社会阶层研究报告》,北京:社会科学文献出版社。

毛泽东 1991,《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社。

梅勒 2009,《理解社会》,赵亮员、白小瑜、王璜、刘琪译,北京:北京大学出版社。

吴肃然 2010,《劳工研究中的一个方法论问题:从多元话语分析的视角看》,《社会理论学报》秋季号。

谢立中 2006,《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》,《社会理论学报》秋季号。

—— 2008,《“中国社会”:给定实在抑或话语建构》,《江海学刊》第3期。

—— 2009a,《社会学的学科对象和问题领域的再认定》,《江海学刊》第3期。

—— 2009b,《走向多元话语分析:后现代思潮的社会学意涵》,北京:中国人民大学出版社。

—— 2010a,《多元话语分析:社会分析模式的新尝试》,《社会》第2期。

—— 2010b,《走向干预主义:历史之必然还是话语之建构》,《社会理论学报》秋季号。

杨继绳 2006,《中国当代社会各阶层分析》,兰州:甘肃人民出版社。

中国科学院可持续发展战略研究组 2001,《2001 中国可持续发展战略报告》,北京:科学出版社。

朱庆芳、吴寒光 2001,《社会指标体系》,北京:中国社会科学出版社。

Lemert C. 1994, "Poststructuralism and Sociology." In Seidman S. (ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lockman, Z. 1994, "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism, and Class Formation in Egypt, 1899 - 1914." *Poetics Today* 15(2).

Sewell, W. H. 1990, "How Classes are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working Class Formation." In Harvey J. Kaye & Keith Mclelland (eds.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*. London: Polity Press.

Somers, M. R. 1992, "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working Class Formation." *Social Science History* 16(4).

—— 1995, "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an History Sociology of Concept Formation." *Sociological Theory* 13(2).

作者单位:北京大学社会学系  
责任编辑:张宛丽

**PAPER**

Post-Sociology: Exploration and Reflection ..... *Xie Lizhong* 1

**Abstract** “Post-Sociology” refers to a new perspective which is different from traditional perspectives of social studies. “Post-Social History” and “Pluralistic Discourse Analysis” could be seen as its two specific examples. “Discourse Constructivism” and “Pluralism” are the two core concepts of “Post-Sociology”. That encouraging people to realize that all “social reality” including our experiences , thoughts and speech are just a “discursive reality” constructed by social actors under the guidance and constraints of certain discourse system , is the major significance of “Post-Sociology”. Some critics on “Post-Sociology” are misunderstandings , while others couldn’t stand to strict analysis.

“The Empirical Studies” and “The Theoretical Studies”: The hermeneutical implications of classical sociology and psychology .....  
..... *Xu Bing* 27

**Abstract:** An obvious problem of the current Chinese sociology is the inter-distrust and inter-challenge between the camp of “the empirical studies” and that of “the theoretical studies”. However ,from the contemporary hermeneutical perspective there is a thesis of the consistency between “experience” and “theory”: experience is the text-analysis. The thesis is originally indicated in the thoughts of the founding fathers of sociology and psychology — James , Durkheim , Freud and Weber , and the rediscovery of the hermeneutical implications of these classical thoughts is the main goal of this paper. The paper argues that the theoretical construction based on the hermeneutical thesis takes the cultural self-awareness as the basic disciplinary construction of Chinese sociology as well as solves the confrontation between the two camps in it.

The Evolution of Relationship between Village and Enterprise: From “the company of village” to “the village of company” .....  
..... *Zheng Fengtian , Ruan Rongping & Cheng Yu* 52