

# “後社會學”或“多元話語分析”： 社會研究模式新探索<sup>1</sup>

謝立中

北京大學社會學系

**摘要** “後社會學”或“多元話語分析”是一種既不同於傳統的社會學，也不同於傳統的話語分析的新社會研究模式。按照這一社會研究模式，所謂“社會實在”只是由行動者們在特定話語系統的引導和約束下建構起來的一種“話語性實在”；處於不同話語系統引導和約束下的行動者會建構出不同的社會實在；而對於這些不同的社會實在，我們很難對它們之間的是非對錯做出絕對的終極性判斷。因此，我們需要在社會研究的對象和方法方面實現一種轉換：一方面將研究對象從所謂的社會實在“本身”轉換為對“社會實在”的話語建構過程，另一方面將研究方法從傳統的實證主義方法、詮釋學方法和批判方法轉換為一種經多元主義改造過的話語分析方法，即所謂的“多元話語分析”方法。在本文中，作者嘗試從“後社會學”或“多元話語分析”的立場出發來對毛澤東與梁漱溟兩人之間圍繞“中國是否是一個階級社會”這一問題所發生的爭論進行分析，試圖以此作為一個案例，來展示“後社會學”或“多元話語分析”的價值。

## 一 從一個問題開始：中國是否是一個“階級社會”？

1926年，毛澤東撰寫了一篇重要文章。在這篇文章中，毛澤東對當時“中國社會各階級的經濟地位及其對於革命的態度”進



行了一個“大概的分析”。按照毛澤東的分析，當時的中國社會至少存在著“地主階級和買辦階級”、“中產階級”、“小資產階級”、“半無產階級”、“無產階級”、“遊民無產者”階級等諸“階級”。其中，“地主階級和買辦階級完全是國際資產階級的附庸”，“代表中國最落後的和最反動的生產關係，阻礙中國生產力的發展”，“和中國革命的目的完全不相容”；“中產階級”主要是指民族資產階級，代表“中國城鄉資本主義的生產關係”，“對於中國革命具有矛盾的態度”；“小資產階級”包括“自耕農、手工業主、小知識階層——學生界、中小學教員、小員司、小事務員、小商人等”，他們又可以據其經濟地位分成“左”、“中”、“右”三部分，各自對於革命的態度在平時各不相同；“半無產階級”包括“絕大部分半自耕農”、“貧農”、“小手工業者”、“店員”、“小販”等，依經濟地位也可分成上、中、下三個細別，而其革命性因而也有所不同；“無產階級”包括了工業無產階級和農村無產階級兩部分，前者“人數雖不多，卻是中國新的生產力的代表者，是近代中國最進步的階級”，是“革命運動領導力量”；至於“遊民無產者”則“是人類生活中最不安定者”，“這批人很能勇敢奮鬥，但有破壞性，如引導得法，可以變成一種革命力量”；等等。<sup>2</sup> 這篇文章日後在很長一段時期內成為中國革命的綱領性文獻之一並以《中國社會各階級的分析》為題被當作首篇之作收入《毛澤東選集》之中。

我們在這裏重溫這篇文章，不是要討論毛澤東的階級分析理論，而是要從上述概述中引出這樣一個歷史事實，即：對於二十世紀初以毛澤東等人為代表的眾多中國先進分子來講，中國作為一個馬克思主義者所說的那種“階級”社會，是一個勿容置辯的“事實”。只有在這樣一個前提下，才有可能誕生毛澤東的上述這樣一篇經典作品。



然而，儘管如此，“中國是一個階級社會”的看法卻並沒有成為當時所有中國先進分子的共識。有相當一部分人明確地否認中國是一個階級社會，梁漱溟就是其中的一個重要代表。在《鄉村建設理論》一書中，梁漱溟對自己的觀點進行了明確的闡釋。他說，“假如我們說西洋近代社會為個人本位的社會，階級對立的社會；那末，中國舊社會可說為倫理本位、職業分立”的社會。<sup>3</sup>所謂“倫理本位”，是相對於西方人的“團體本位”或“個人本位”而言。西方人要麼強調團體高於個人，要麼強調個人高於團體，中國人則既缺乏團體觀念也缺乏個人觀念。中國人強調的是處於團體和個人之間的东西，即倫理關係。倫理關係始於家庭又不止於家庭。“倫即倫偶之意，就是說：人與人都在相關係中。”“即在相關係中而生活，彼此就發生情誼。”“倫理關係即是情誼關係，也即表示相互間的一種義務關係。”<sup>4</sup>在倫理關係中的人“彼此互以對方為重；一個人似不為自己而存在，乃仿佛互為他人而存在者。”所謂“職業分立”，則是相對於西方社會的階級分立狀況而言。西方社會至少自中世紀以來一直是一種階級分立的社會，“在西洋社會中，中世紀時是農奴與貴族兩階級對立。到了近代，農奴因著工商業興起都市發達而解放；但又轉入資本家與勞工兩階級對立。所以西洋始終是階級對立的社會。”<sup>5</sup>然而中國社會與此前後兩者，一無所似。中國長期以來就只有職業方面的分立，而沒有西方那樣的階級對立。這不僅表現在經濟方面中國“只有一行一行不同的職業，而沒有兩面對立的階級”，而且也表現在政治方面中國的政權也始終是開放給眾人而非壟斷於貴族（所謂“朝為田舍郎，暮登天子堂”是也），“與西洋中世比較，顯然是有職業性而無階級性。”<sup>6</sup>梁說“‘倫理本位、職業分立’八個字，說盡了中國舊時的社會結構”。而這種特殊的社會結構，則使得中國社會只能有“週期的一治一亂”而不可能有革命。因為“革命都出於階級鬥爭，而國家都是階級統



治”，但中國非階級社會，“鬥爭之勢不成，革命無自而有。所有者只是‘天下大亂’”。<sup>7</sup>

那麼，二十世紀中期之前的中國社會到底是不是一個階級社會呢？或者說，在毛澤東和梁漱溟兩人的觀點之間，到底誰的看法更加符合中國社會的實際情況呢？這是一個饒有趣味的問題。我之所以說它是一個饒有趣味的問題，不是因為它曾經是一個富有強烈政治含義的論題，也不是因為它曾經在像毛澤東和梁漱溟這樣兩個重要歷史人物之間引發過激烈的爭論，而主要是因為在這樣一個問題當中正包含了一個重要主題——中國研究的方法論問題——在內。通過對這樣一個問題的考察，我們可以看到在過去、現在和將來的中國研究當中都始終可能存在的一個重要方法論陷阱。

## 二 傳統實在論：基本理論預設

我們首先來看看通常情況下人們是怎麼來解決上述爭論的。通常情況下，人們多半是從傳統實在論這樣一種在現代哲學和社會科學領域中人們習慣所持的理論和方法論立場出發來探求上述問題的答案。為了說明這一點，我們首先需要解釋一下什麼是本文所謂的“傳統實在論”理論立場。

我們這裏所說的“傳統實在論”理論立場，是指由以下論點構成的這樣一種理論與方法論立場：

### 1、給定實在論（given realism）

所謂“給定實在論”指的是這樣一種理論觀點，即認為作為我們感知、意識和言說對象的各種“事物”都是一種先於我們（日常生活中的普通認知者或科學研究過程中的研究人員）的主觀意識及我們所使用的符號系統（話語/文本/理論）而存在、獨



立於我們的主觀意識及符號系統之外、不依賴於我們的主觀意識及符號系統、有待於我們應用自己的主觀意識去認知和相應的符號系統去表述的一種純粹自主的、給定性的實在。更具體地說，在“實在”、我們的主觀意識以及我們所使用的符號系統這三者之間的相互關係當中，“給定實在論”的看法一般是：“實在”是先於我們的主觀意識和所使用的符號系統而獨立存在的，而我們的主觀意識又是先於我們所使用的符號系統而獨立存在的。

2、表現主義。所謂表現主義，指的是這樣一種主張，即認為我們的知識就是對各種純粹自主的、給定性實在的呈現、表現或再現（representation）。我們的知識（話語、文本、理論）和“實在”之間的關係是一種“表現”和“被表現”之間的關係。全部認識活動的最終目的就是要通過一些最佳手段和方法的運用來達到對各種既定的客觀實在的準確呈現、表現或再現。更具體地說，與前述現代主義關於實在、主觀意識和符號系統之間先後關係的看法相應，表現主義關於實在、主觀意識和符號之間“再現關係”的一般看法是：符號是意識的再現，意識則是實在的再現。

3、相符真理論。既然知識是對客觀世界的表現或再現，那麼，判斷一項認知成果是否可以被接受的唯一標準就是看這項認知成果是否與其所試圖再現的客觀現實相符合。只有與其所試圖再現的客觀現實相符合的認知才能夠被稱為“真理”，反之就是“謬誤”。現代主義者們一般都認為真理具有唯一性，即就某個特定的認識物件而言，只能有一項認知結果（也就是最與其相符合的那項成果）可以被稱為“真理”。因此“相符真理論”同時也是種“一元真理論”。現代主義者們一般也都相信，通過將“理論”與“事實”相對照的辦法，我們也完全有能力來對認知結果的是非對錯作出有效的核對總和判斷。通過這樣一種檢驗真理的途徑，我們就能夠不斷地把我們認知結果當中的“謬誤”



性成分排除出去，而將其中的“真理”性成分積累起來，我們對客觀現實的認識也就會越來越全面、越來越深刻。

4、本質主義。現代主義思想把“客觀現實”區分為“本質”和“現象”兩個方面：“本質”是事物的根本性質，是一事物得以存在及其與另一事物相區別的基本依據，“現象”則是事物的表面特點；“本質”是固定不變的、為諸多“現象”所共有的，“現象”則是變化多樣、各各不一的；“本質”深藏於現象之後、只有通過抽象思維才能把握，“現象”則外露於事物的表面、是我們可以直接加以感受的東西；“本質”規定著“現象”，是“現象”存在的根據，“現象”則只是“本質”的表現形式；等等。任何事物都有一個固定不變的本質，這是現代主義思想的一個基本觀點（對一個概念下定義其實就是揭示該概念所指涉的那一事物的本質特徵，揭示該事物與其他事物之間的根本區別。反過來說，也只有準確地揭示了事物之本質的概念才是一種真正恰當的概念）。按照這一基本觀點，我們對“客觀現實”的認識就不僅是要達到對其現象的正確把握，更重要的是要透過現象達到存在於諸多現象後面的、為諸多現象所共有的、規定著現象之存在的那些根本性質的正確把握，這樣才能使我們能夠更好地理解“客觀現實”（當然，透過現象達到本質的手段和方式在不同的現代主義思想家那裏則可以是不同的）。例如，我們在研究“賣淫”一類社會現象時，就是要通過比較（將存在於不同時間、空間範圍內的那些被我們稱之為“賣淫”的具體“現象”進行比較，以及將這些被我們統稱為“賣淫”的現象與其他那些未被我們稱之為“賣淫”的現象如“婚姻內性關係”、“通姦”、“一夜情”等現象進行比較等）方式得出“賣淫”這種社會現象的“本質”特徵，並以所得到的關於“賣淫”現象之本質特徵的知識去指導我們對此一現象所做的進一步觀察與研究活動，而不能簡單地停留在對不同時間、空間範圍內那些具體“賣淫”現象



的描述和分析上。對“家庭”、“組織”、“階級”、“越軌”等等其他各種社會現象的研究也都當做如是觀。

5、基礎主義。包括實證主義社會學、詮釋社會學和批判社會理論在內的全部現代主義思想都在不同程度上認同下列自柏拉圖以來在西方思想界就普遍得到流行的主張，即認為現實事物之間各種共性或同一性（本質？）在其普遍化或概括化的程度上具有等級性和種屬關係，我們關於研究對象的各種知識之間因而也具有等級性和種屬關係：普遍化或概括化程度越高的知識在整個知識體系中越是處於基礎的地位（以探究“第一原理”或“認識論原理”為任務的哲學就是普遍化或概括化程度最高的知識，它是人類其他一切知識的基礎），普遍化或概括化程度越低的知識就越是處於派生的或從屬的地位；在普遍化程度較高的知識與普遍化較低的知識之間存在著邏輯上的蘊涵關係：前者已經包涵了後者，從前者中可以推演出後者來，把握了前者也就在一定程度上把握了後者。我們關於客觀世界的知識在整體上構成一個由少數基礎性知識和許多派生性知識共同組成的樹狀結構。這種“基礎主義”的知識等級理論推動人們不斷地去追求物件之間更為普遍的共性，由此形成許許多多具有基礎性地位的“整體性理論”或“宏偉敘事”。

上述五個基本觀點中的前三個構成了羅蒂等人所說的西方思想中的“鏡喻”傳統，後兩個則構成了德魯茲和瓜塔里等人所說的西方思想中的“樹喻”傳統。它們共同構成了包括現代主義社會學在內的“傳統實在論”或“現代主義”哲學和科學思潮的基本信條。

在通常情況下，人們大多就是從這樣一種理論立場出發，來對包括上述毛澤東和梁漱溟之間的爭論在內的各種爭議加以處理。那麼，從這樣一種傳統實在論的立場出發，我們是否有可能獲得對上述問題的有效回答？



### 三 從傳統實在論的立場出發尋求答案

如上所述，傳統實在論的首要原理就是“給定實在論”。就我們這裏所涉及的中國研究領域而言，給定實在論的觀點即是：存在著一個完全獨立於我們的主觀意識和話語系統之外、不依我們的主觀意識和話語系統為轉移的純粹客觀的“中國社會”，我們針對“中國社會”所做的各項研究其目的就是要準確、真實地再現這一給定的客觀實在，因而也只有那些經過檢驗最終被判定為與這一給定性客觀實在相符合的研究成果才是可以被我們所接受的東西。按照這一理論與方法論立場，我們若要回答上述“毛澤東和梁漱溟兩人的觀點到底哪一個更加符合中國社會的實際情況？”這一問題，就必須對至他們的觀點發表時為止的中國社會進行全面、系統的實地考察，然後將他們兩人的觀點與我們考察所得來的實際資料相對照，看誰的說法與客觀現實更為一致。其中與客觀現實更為一致的那種觀點就是我們應該加以接受的觀點。

具體而言，通過對中國社會的歷史和現實進行了全面、系統的考察之後，我們可能發現自有史以來迄至當時為止的中國社會要麼是(1)始終是階級社會；要麼是(2)始終是非階級社會；要麼是(3)過去曾經是非階級社會，但現在已經是階級社會；或者(4)過去曾經是非階級社會，但現在正在變成階級社會；或者(5)始終在某些地方是非階級社會，而在另一些地方則是階級社會；或者是(6)過去曾經普遍是非階級社會，但現在則是在某些地方是階級社會，而另有一些地方還是非階級社會；等等。在有了某一發現之後，我們就可將毛澤東和梁漱溟兩人的觀點與之相對照，並按照上述給定實在論的立場來對何者應該被接受加以判斷。假如我們通過實際考察之後得到的實際情況是上述結果(1)，那麼在將毛、梁的說法與之進行對照後我們就可以且也必須說毛





是梁非；假如實際情況是上述結果(2)，則我們就可以且必須說是梁是毛非；假如實際情況是上述結果中的後面幾項之一，那麼我們就可以且必須說毛、梁二人之觀點皆非適當，需對他們的觀點做必要的修正和調和以便形成一種更為全面適當之觀點。

然而，要進行上面這樣一種工作，有一個邏輯前提是不可或缺的，這就是我們對於最核心的一些概念如“階級”等必須有一個為大家所公認的統一的定義。如果對於這樣一些最為核心的概念缺乏一種為大家所公認的統一的定義，儘管每個人都使用“階級”等辭彙，但大家在使用的時候其含義或用法都有所不同甚至大相徑庭，那麼不僅實際考察之間的結果無法正常比較，而且理論觀點與理論觀點之間以及理論觀點與實際考察結果之間的對照比較都將無法正常展開。

考察一下毛澤東和梁漱溟兩人的相關論述，我們可以發現，出現的恰恰是這樣一種情形：兩人雖然都在討論中國的階級狀況，都在使用“階級”概念，但兩人對“階級”一詞的用法或對“階級”一詞的定義卻是有著相當大的差異。在毛澤東那裏，所謂“階級”，主要指的是人們之間由於在生產資料的佔有及其收入來源方面所形成的經濟和政治地位上的差異。因此，只要人們之間在生產資料的佔有和收入來源方面的差異達到一定程度，我們就可以說這個社會已經形成了不同的“階級”。例如，在《中國社會各階級的分析》和《怎樣分析農村階級》等文中，毛澤東都是以上述標準來對人們進行階級劃分的。毛澤東明確地提出“佔有土地，自己不勞動，或只有附帶的勞動，而靠剝削農民為生的，叫做地主”；“富農一般都佔有比較優裕的生產工具和活動資本，自己參加勞動，但經常地依靠剝削為其生活來源的一部或大部”；“自己有相當的生產工具，生活來源全靠自己勞動或主要靠自己勞動的，叫做中農；有部分土地和不完整的工具，或全無土地只有一些不完整的工具，一般須租入土地耕種的是貧



農；全無土地和工具，或只有極小部分土地和工具，完全或主要以出賣勞動力為生的，則是工人和雇農。<sup>8</sup> 然而，在梁漱溟那裏，所謂“階級”則有著另外的含義。“何為階級”，梁漱溟寫道：“俗常說到階級不過是地位高下、貧富不均之意；那其實不算什麼階級。此處所稱階級乃特有所指，不同俗解。”“階級”的形成固然與生產資料佔有方面的差異相聯繫，但對梁漱溟來說，並非所有我們所看到的人們之間出於生產資料的佔有而產生的地位差異都可以叫做“階級”，而只有那種(1)其程度大到了一部分人可以壟斷對生產工具的佔有，從而足以將全部或大部生產工作都委於另一部分人任之，且(2)這種壟斷是在一個較長的時期內相對固定存在的地位差異才能夠稱之為“階級”。梁漱溟認為，在西方社會，無論是中世紀還是近代時期，生產工具都是長期地被一部分人（如貴族領主或資本家）所壟斷，而生產工作則長期由另一部分人（如農奴或工廠工人）所擔任，因此西方社會的確是一個“階級”社會。<sup>9</sup> 但中國社會則不然。在中國，雖然人們之間在生產工具的佔有方面也有差異，但主要由於以下三點原因，這種差異並沒有大到足以使一部分人可以長期壟斷某種生產工具並因此而將生產工作長期“委以另一部分人任之”的程度：“一，土地自由買賣人人得而有之；二，遺產均分，而非長子繼承之制；三，蒸汽機、電機未發明，乃至較大機械亦無之”（前兩點使得中國社會不得有土地壟斷，以至有“一地千年百易主，十年高下一般同”的說法；後兩點則使得中國社會也不能有資本的壟斷）。因此，中國社會不應該被稱為“階級社會”。梁說：“在此社會中，非無貧富、貴賤之差，但升沉不定，流轉相通，對立之勢不成，斯不謂之階級社會耳。”<sup>10</sup>

可見，毛澤東和梁漱溟在“階級”一詞的用法上存在著相當的差別。毛、梁兩人在“中國是否是一個階級社會”這一問題上的不同說法在很大程度上正是基於兩人在“階級”一詞之用法上



的上述差別，而不是基於兩人在觀察中國社會時所出現的差異。在這樣一種情形下，即使對中國社會的歷史和現實進行了非常全面細緻的考察，我們也無法對上述兩人觀點的是非對錯作出恰當的判斷，因為兩人所說的其實並非是一回事。因此，按照給定實在論的立場出發所擬定的程式和方法來對他們兩人的上述分歧進行鑒別以斷是非，是不會有為大家所公認的最終結果的。

那麼，對於上述兩人所使用的“階級”概念本身，我們有沒有可能做出是非對錯或適當與否的區分呢？或者，從一個抽象程度更高的層次上來問：我們究竟有沒有可能就“階級”這個概念取得一種為（包括毛澤東和梁漱溟在內的）所有論者都接受的、統一的標準定義呢？如果可能，那我們就可以以被我們判定為標準的那個“階級”概念為依據，來對中國社會的歷史和現實進行考察，然後再以此為基礎來完成上述判別理論是非的工作。譬如說，如果我們通過一定的方式得到了毛澤東（或梁漱溟、或其他人提出）的“階級”定義要更為適當這樣一種看法的話，那麼，我們就可以以毛澤東（或梁漱溟、或其他人提出）的階級定義為準，將其與“現實”狀況相對照，看其與“現實”狀況是否一致。若是，那我們就必須承認毛澤東（或梁漱溟、或其他人）對中國社會的判斷，即：中國社會是（或不是）一個階級社會；反之則不然。

在形形色色的傳統實在論者看來，我們是有可能獲得這樣一種有關“階級”概念的標準定義的。按照傳統實在論者們的看法，“階級”不僅是一種獨立於我們的話語系統之外的純給定性實在，而且，作為一種可以獨立命名的給定性實在，它還擁有某種使之與“現實”世界中的其他事物或現象相區別的本質屬性（否則它就可以被歸入到其他某些事物或現象之中，就不能夠得到獨立的命名）。作為對“階級”這種與其他社會現象（如家庭、國家、企業、村落等）有著本質差異的給定性實在加以表現



或命名的一種工具，“階級”概念只有在能夠準確揭示“階級”現象的本質屬性時才是適當的、可以被接受的；反之則是不適當的、不可以被接受的。因此，當我們面臨著諸多不同的“階級”定義時，我們就必須且也能夠對其是否準確地揭示了“階級”現象的本質屬性進行甄別，然後，將其中被我們甄別為是準確地揭示了“階級”現象之本質屬性的那個定義確認和接受下來作為我們在觀察、描述和分析“階級”現象時的“標準定義”。

然而，只要我們真正開始上述這樣一項工作，我們就會發現，這其實是一項不可能完成的任務。如果單純從“客觀現實”出發，我們完全無法在眾多的“階級”定義中甄別出到底哪一個才是真正準確地揭示了“階級”現象的本質屬性。以毛澤東和梁漱溟兩人使用的“階級”概念為例：如前所述，按照毛澤東的用法，只要人們之間在生產資料的佔有和收入來源方面的差異達到一定程度，我們就可以把他們稱為不同的“階級”，而與這種差異是否造成了部分人對生產工具長期而又固定的壟斷無關；而按照梁漱溟的用法，則必須要出現部分人對生產工具進行長期和固定的壟斷並因而可以同樣長期而又固定的“將全部或大部生產工作都委於另一部分人任之”的狀況時我們才能夠將人們稱之為不同的“階級”。那麼，到底是毛澤東使用的“階級”概念揭示了“階級”現象的本質，還是梁漱溟使用的“階級”概念揭示了“階級”現象的本質屬性呢？

有人會說，當然是毛澤東使用的“階級”概念揭示了“階級”現象的本質屬性，因為“階級”這個概念原本主要就是用來表徵人們之間的一種最根本、最重要的差異，即由於對生產資料的佔有而造成的收入及社會地位等方面的差異。而由對生產資料的佔有所造成的收入及社會地位等方面的差異之所以應該被認定為是人們之間最根本、最重要的差異，則是因為由此形成的



差異會導致人對人的剝削，而人對人的剝削一不符合社會正義，二會造成人們之間的尖銳對抗，兩者都會危及社會整體的存在，因而屬於一種必須加以消除的現象（“階級”概念的提出則正是為突出和消除這一現象服務的）。因此，第一，只有由於對生產資料的佔有而造成的收入及社會地位等方面的差異才能被稱為“階級”（其他方面的差異如種族差別、生理差別、性別差別、職業差別、知識差別等由於不會造成剝削，因而不應該被稱為“階級”）；第二，只要人們之間在生產資料的佔有以及收入方式等方面出現了差異，導致了剝削現象的產生，我們就可以將由這種差異而形成的社會集團稱為“階級”，而不必考慮這種差異是否已經達到可以使部分人長期壟斷生產工具從而可以同樣長期“將全部或大部生產工作委於另一部分任之”的程度，因為人們之間在地位分佈上有沒有形成“階級”狀態，與這些“階級”地位是否是由某些成員長期固定據有，應該是兩個完全不同的問題。我們並不能因為後者的闕如而否定前者的存在。

但也有人會說，應該是梁漱溟使用的“階級”概念才真正揭示了“階級”現象的本質屬性，因為正如梁所說的那樣，如果人們在生產工具佔有方面的差異沒有達到可以使部分人長期壟斷生產工具從而可以同樣長期“將全部或大部生產工作都委於另一部分人任之”的程度，因而導致民俗所說的“一地千年易百主，十年高下一般同”、“朝為田舍郎，暮登天子堂”等情形時，由於每個人都有可能在不太長的時間內改變自己的生產資料佔有及收入來源狀況，從剝削者變為被剝削者或者反之，這種差異從長遠來看就沒有什麼實質性的意義。

在這兩種說法當中，到底哪一種具有更為充分的邏輯根據呢？老實說，對於這個問題，我們無法做出確切的回答。我們既沒有充分的理由來說明為什麼只有當人們之間在生產資料的佔



有以及收入方式等方面所出現的地位差異達到了梁漱溟所說的那種壟斷程度時才能被稱為“階級”，也沒有充分的理由來說明為什麼不可以把沒有達至這種壟斷程度的那些（人們之間在生產資料佔有及收入方式等方面出現的）地位差異稱為“階級”。由此可見，要想在毛、梁兩人所使用的“階級”概念之間做出一種確切的判斷以使我們能夠將其中的一個當作“階級”概念的標準定義，是一件非常困難的事情。如果我們想用這種辦法來解決毛梁之間的爭執，那麼我們恐怕也永遠都不會得到一個最終為大家所公認的結果。

#### 四 後現代主義者對傳統實在論的批評

從上面的分析我們可以看到，從傳統實在論的立場出發，我們無法對毛、梁之間的前述爭論作出適當的公斷。要想對毛梁之間的前述爭論做出適當的裁斷，我們可能需要另尋蹊徑。

事實上，我們前面所嘗試的工作之所以得不到適當的結果，其根本原因不在於缺乏有效判斷真偽的手段等，而在於我們從傳統實在論出發所欲達到的目的本身是有問題的。在這方面，後現代主義者們的看法可以為我們指引一條出路。

眾所周知，後現代主義者不僅對傳統的實在論進行了尖銳的批評，而且提出了一套與現代主義的傳統實在論非常不同的實在觀。

首先，他們堅持一種可以被稱為話語實在論或話語建構論的觀點，認為作為我們研究對象的任何實在（包括客觀實在和主觀實在）都是由特定的符號、話語建構起來的，不是純粹給定的，所有的實在都是一種話語性的實在。有人可能會認為這



種觀點是唯心主義，好像說一切東西都是我們的主觀實在，一切都是話語，除了主觀存在之外沒有別的東西。尤其是德里達說過這樣一句話，“文本之外別無他物”。很多人認為這句話很荒唐，怎麼可能文本之外別無他物呢？明明還有其他實實在在的東西嘛。這種理解是一種過於簡單的理解。德里達不可能這麼笨，他難道不知道除了他的文本之外還有德里達這個人的存在嗎？他肯定知道的。“文本之外別無他物”、“話語之外別無他物”的說法並不是說文本之外沒有其他的東西，而是說假如我們人類跟動物一樣沒有話語、沒有符號，那麼對我們來講，我們大腦之外存在的實在就是一片混沌。或者更加恰當一點說，這些實在至少不是我們今天所看的這個樣子。人類能夠感受的、能夠思考的、能夠言說的那個實在和世界是經過了我們的符號系統和話語系統過濾的，因此也是由我們特定的話語系統所建構的，不再是完全純粹自然的。純粹的自然本身究竟是什麼樣子我們不知道，它之所以成為現在我們感受和理解中的那個樣子是由我們人類的話語所給予的。

只要同意實在不是給定的，只要實在可以被理解為是通過我們的話語系統而被我們建構起來的，是一種話語性的實在，後面的幾點就好理解了。因此，後現代主義的第二個重要觀點就是反表象主義。認為一切知識話語都不是對某種給定性實在的再現，而只是人們在特定的話語系統及其規則的約束指引下完成的話語建構。比如，我們對於“殘疾人”的話語就不是對作為一種什麼純粹自然的、客觀實在的“殘疾人”的某種再現。不存在某種純粹自然的“殘疾人”現象，好像只要我們按照某種純粹客觀的程式就能夠對它的特徵、它們之間的關係客觀的表現出來，描述出來。不是這樣的。我們的描述，我們對它們的解釋完全取決於我們如何去命名它，如何界定它。我們針對“殘疾人”的一切話語



都取決於、受制於我們所屬的那套關於“殘疾人”的話語系統，它不是對某種純粹自然的事物的一種表現，它只是人們在特定的話語系統及其規則的約束和指引下完成的一種話語建構。

後現代主義的第三個重要觀點就是：處於不同話語體系下的人可以對同一“物件”做出完全不同的話語建構，並且對於這些話語建構之間的真假對錯，我們很難做出絕對的判斷。不是不可以做判斷，是可以做判斷的，但是很難說它是絕對的真、絕對的假、絕對的對、絕對的錯。比如說按照前幾年的“殘疾人”定義，我們可以做出一套對當前的中國殘疾人現狀的描述，也可以提出相應的一套政策分析。可如果按照某個新的“殘疾人”定義，我們就又會有一套關於中國當前殘疾人的一套新的描述。那麼這兩套描述之間誰真誰假呢？都真、都對！對不對？這取決於你選擇哪一套話語，你使用以前的“殘疾人”定義還是用現在的“殘疾人”定義。如果你認為前一種“殘疾人”的定義更合適，那麼就應該按照前面那種口徑來做；如果你認為現在的“殘疾人”定義更合適，那麼就採用現在這種口徑。那麼這兩套殘疾人的定義之間到底是誰真誰假呢，這個是很難說的，很難做絕對的判斷，因為他們可能是各有合理的部分，也各有不同的局限。最後如何去判斷這兩個處於不同時期的“殘疾人”定義，取決於你所取的價值立場，甚至取決於你所站的政治立場，取決於所謂“真”“假”之外的因素。因此我們的結果應該是多元的，我們不應該說只有某個結果是真的、某個結果是假的。可以有相對的判斷。從我的立場出發，我認為這個好，可能就更傾向於這個定義，根據它所做的描述就是更可取的；如果我是另外的立場，我就會認為要改變，認為這個定義不合適，就要換一種新的理解，認為根據新的定義所做的描述才是可取的。所以他的判斷標準就不再在學術本身而在學術之外。





後現代主義的第四個重要觀點就是反本質主義，認為事物不存在什麼純粹給定的、唯一的本質，事物的本質也是由我們的話語系統去建構出來的，因而也是隨著話語系統的轉變而轉變的。現代主義則認為任何一個定義都是在揭示我們所表達的這個物件的本質特點。譬如說什麼是殘疾人呢？那我們一定是把“殘疾人”跟“正常人”之間最重要的那個特點、區別拿出來做一個定義，這個定義就是“殘疾人”的“本質”。而按照後現代主義者的思想，這個所謂的“殘疾人”的“本質”也應該是我們依照我們所屬的話語系統所定義的，不是殘疾人本身自然的一種屬性。當然是“殘疾人”的一種屬性，但是把它界定為“殘疾人”最重要的、最本質的一種屬性，則是我們自己界定，不是純自然的一個結果。不同時代的人、不同文化的人對什麼是“殘疾人”最重要的特徵會有不同的理解。對“殘疾人”的內涵和外延界定不同，對“殘疾人”的描述也就不一樣，提出的相關問題也會不一樣，制定出的相關問題解決方案或對策也就會不一樣。所以事物的“本質”也是隨話語系統的變化而變化的。

後現代主義的第五個重要觀點就是反基礎主義，即反對現代主義那種認為在有關事物的特殊性（或者較地方性）知識和普遍性知識當中後者更具有重要性的觀點，認為我們有關事物的那些特殊性或地方性知識話語對於我們瞭解和理解這些事物其實具有更為重要的作用，從這些特殊性或地方性知識當中歸納出來的普遍性知識不僅不比這些特殊性或地方性知識更具優越性，而且還不如後者有價值、有意義，因為在這種歸納過程中有許多細節性的知識都被抽象掉、過濾掉了，而對我們瞭解和理解事物具有關鍵意義的可能正是這些細節性的知識。

筆者認為，除了對第五個觀點之外，上述這套觀點總體上看是有一定道理的。傳統的實在論者看待事物的觀點確實是有一點過於簡單化。



## 五 作為一種話語性實在的“中國社會”

筆者認為，從後現代主義的理論立場出發，我們或許可以對前述毛梁之間的爭論作出一種新的解決。

事實上，正如索緒爾（許多後現代主義者的論述都是以他的看法作為出發點）所指出的那樣，人們所使用的語詞與其所指之間並不存在著必然的聯繫，語詞與其所指之間的聯繫在很大程度上是偶然的。以我們這裏所涉及“階級”概念而言，並不存在著某種必然性使得我們必須將某種現象稱之為“階級”而不能稱為別的什麼名稱，且只能將這種現象稱為“階級”而不能將別的某種現象稱為“階級”。對於“階級”概念的種種不同用法，我們並無一杆絕對的尺規來判斷孰是孰非、孰優孰劣。因此，在這種情況下，我們只能說，毛、梁兩人對“階級”一詞的用法都是適當的。他們只不過是用不同的話語對中國社會進行了不同的建構而已。如果我們接受毛澤東對“階級”一詞的用法，那麼我們就得同意“中國社會是一個階級社會”的看法；反之，如果我們認可梁漱溟對於“階級”一詞的解釋，那麼我們很可能也就得接受“中國不是一個階級社會”的說法。爭論這兩種不同“階級”詞義條件下誰對中國社會結構的看法更為正確，是一件沒有意義的事情。

我用這麼長的篇幅來描述和分析毛澤東與梁漱溟兩人之間就“中國是否是一個階級社會”這一問題所發生的分歧，正是為了表明所謂的“中國社會”以及關於中國的種種故事其實都是這樣被人們用這樣或那樣的話語建構出來的，並不存在著什麼完全獨立或脫離於人們的話語系統之外的純粹客觀自存的“中國社會”。這並非像某些人在解釋“文本之外別無它物”一類的命題時所理解的那樣，意味著在我們的主觀意識和話語系統之外沒有



任何存在物，存在的只是一些用漢語、英語、阿拉伯語、拉丁語等語言文字所構成的文本而已，而只是說：(1) 我們對這個世界或這些存在物的一切經驗、一切思考、一切言談都不得不由一定的話語來實現、來達成；在我們的主觀意識和話語系統之外存在著的那個世界如果有也只是一片混沌，無法被我們以人類特有的方式加以經驗、思考和言說。只有經過特定語詞的“切割”，這個本來混沌一片的世界才能夠成為我們經驗、思考和言說的具體“物件”；又只有按照特定的陳述和修辭模式，這些具體“物件”才能夠進一步連接成一個具有豐富內容和情節的“世界”；又只有按照特定的主題構成策略，這個“世界”才能夠轉化成為我們在特定的時間、空間場域中加以經驗、思考和言說的獨特“視域”。然而(2) 正如索緒爾說的那樣，我們由以對這些存在物進行經驗、思考和言談的特定話語（語詞、語法、修辭模式等）與被我們經驗、思考和言談的物件之間的對應關係並非是必然的，而是偶然的、可變的。例如，我們在以特定的語詞（如“階級”等）“切割”本來混沌一片的世界時，所得到的切口或邊界就並非是預先給定的、必然的，而是帶有相當程度偶然性的。因此(3) 對於本來混沌一片的世界，我們便可能形成諸多有著或大或小差異的不同“話語系統”；在這些話語系統之間，不僅表面上外形和含義相同的一些語詞（如毛澤東所用的“階級”概念與梁漱溟所用的“階級”概念），或外形不同但表面上含義相近的一些語詞（如漢語中的“階級”與英語中的class）其內涵和外延實際上並不相同甚至可能有很大差異，而且由於各自所包含的語詞網路、陳述和修辭規則、主題策略等方面的不同，使得從屬於不同話語系統之下的人們對於本來混沌一片的外部世界會有不同的經驗和感受，做出不同的思考和言說。具體就“中國社會”的研究而言，從屬於不同話語系統的人在經驗、思考和言說“中



國社會”（或其中的某些更為具體的內容或主題）時，也就不可避免地會有不同的經驗和感受，對“中國社會”的性質、結構、形態、歷史、現狀、趨勢等做出不同的思考和言說。

無疑，正如我們前所展示的那樣，對於這樣一些出於話語系統之間的差異而形成的有關“中國社會”的不同經驗、思考和言說，我們並無辦法來對它們之間的是非對錯做出終極的判斷。我們所能做的，就只能夠是去努力辨析出其背後的話語系統及其相關規則，並嘗試從這一話語系統出發來去達到對從它們當中衍生出來的相關話語的理解。

其實，在中國研究領域當中，有相當一部分的分歧和爭論都是屬於這種話語之間的爭論，但卻被人當作了對於相關實在的爭論來看待。例如，自秦始皇以來的傳統中國是否是一個“封建社會”？傳統中國社會是否曾經長期“停滯”過？當代中國又是否是一個“現代社會”？當代中國社會是否已經是一個“市場經濟”社會？當代中國社會是不是一個“單位社會”，或者說“單位制”是不是當代中國社會獨有的現象？當代中國還有沒有“階級”？若有的話又是哪些階級？當代中國是否已經形成了一個“中產階級”？如果已經形成了，這個“中產階級”的狀況到底又是怎麼樣的？當代中國的“城市化”程度如何？當代中國社會是否是一個“斷裂”社會？當代中國農村還有沒有“宗族”？中國人有沒有“宗教”信仰？“儒教”是不是宗教？等等等等。在面對這樣一些分歧和爭論時，囿於種種給定實在論根深蒂固的影響，很少有人能夠明確的意識到其中有相當部分是屬於上述話語之間的分歧和爭論，因而總是執著地要去從中尋找出一個最正確或最適當的答案。而我們上面的分析則試圖表明，這樣的尋求註定是徒勞的。



## 六 “後社會學”：斷裂與連續

事實上，我們對毛澤東和梁漱溟兩人之間就“中國社會是不是一個階級社會”所生爭論進行分析所得出的上述結論，並不僅僅只適用於有關“中國社會”的研究，而是適用於有關一切社會現象的研究。一旦我們意識到這一點，那麼，我們就可以構想出一種與傳統的社會學非常不同的社會研究思路。仿照卡夫雷拉所用的“後社會史”一詞，我們可以把這種與傳統社會分析模式非常不同的社會研究思路稱之為“後社會學”。

顧名思義，所謂“後社會學”，就是一種在傳統“社會學”之“後”形成的新社會學。因此，為了理解“後社會學”的含義，我們需要首先解釋一下我們對傳統社會學的理解。

所謂傳統社會學，並不是一個統一的話語體系。它包含了我們今天所謂的“實證主義社會學”、“詮釋社會學”或“現象學社會學”、“批判理論”以及各種試圖綜合這些不同理論視角的綜合性社會學範式。但不管這些社會學範式之間有著多大的差別，綜合起來看，它們之間還是有著一個共同的特點，這就是：將作為自己觀察、思考和研究對象的“社會現實”認定為是一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的“給定性實在”。所謂“社會學”，被認定為就是對這樣一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的、給定性的“社會實在”進行研究的學科，就像其他科學門類同樣也以其他一些被認為完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的、給定性實在領域進行研究一樣。像我們前面所概括的“傳統實在論”者們一樣，強調作為自己觀察、思考、研究對象的“社會”是一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的“給



定性實在”，強調“社會學”就是要對這樣一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的、給定性的“社會實在”盡可能準確地加以再現，強調判斷一項知識或一段話語是否可以被接受的唯一標準就是看它與我們試圖再現的給定性實在是否相符合等等，就是傳統“社會學”的基本特徵。而作為一種“社會學”之“後”的新社會研究路徑，“後社會學”首先就是建基於對傳統“社會學”隱含的上述“給定實在觀”所做的質疑之上。

與傳統“社會學”不同，“後社會學”深受後現代主義思潮的啟發（但並非是對後現代主義思潮的簡單照搬）。它的基本觀點是：作為我們觀察、思考、研究對象的“社會”並不是一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的“給定性實在”，相反，我們所能夠感受、思考和言說的所有“社會”現實都只是一種由人們在特定話語系統的引導和約束下建構起來的“話語性實在”；我們對於“社會實在”的一切感受、思考和言說也都不是對某種給定性實在的再現，而只是人們在特定話語系統及其規則約束和指引下完成的話語建構；處於不同話語體系下的人可以對同一“對象”做出完全不同的話語建構，並且對於這些話語建構之間的真假對錯我們很難做出絕對的判斷。因此，與此相應，“社會”研究的任務也就不是要（或首先不是要）去對那種被認為完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的、給定性的“社會實在”盡可能準確地加以再現，而是要（或首先是要）對人們在特定話語系統的引導和約束下將特定“社會”現實建構出來的過程加以描述和分析。從上述思考出發，“後社會學”呼籲在社會研究的對象和方法方面實行一種轉換：一方面將研究對象從所謂的社會實在“本身”轉換為對“社會實在”的話語建構過程，另一方面將研究方法從傳統的實證主義方法、詮釋學方法和批判方法轉換為一



種經多元主義改造過的話語分析方法（即我所謂的“多元話語分析”方法）。用美國社會學家C.勒麥特的話來說就是，構想一種新的社會研究範式，這種範式“將把話語既當作主題又當作社會學分析的手段”。<sup>11</sup> 通過這種新的社會研究范式來增進我們對社會世界的認識，拓展我們的視野。

如此來理解，“後社會學”的核心理念包括“話語建構論”和“多元主義”兩個方面。所謂“話語建構論”，不僅像我們上面所說的那樣，強調“社會”現實的話語建構性質，強調我們所能夠感知、思考和述說的任何社會現象都是由人們在特定話語系統的引導和約束下建構起來的一種“話語性實在”，而且還強調引導和約束人們建構特定社會現實的各種“話語系統”的絕對自主性質，否認它們是對那種獨立於、外在於“話語”之外的、純粹給定性的社會現實的反映或再現。這種意義上的“話語建構論”只要徹底，就必然隱含著一種同樣徹底的“多元主義”的立場。徹底的“話語建構論”立場和徹底的“多元主義”立場在邏輯上本是相互隱含的：徹底的“話語建構論”立場意味著徹底否認“社會”實在的純自然性質，否認“社會”實在對“話語”的決定作用，承認“話語”的絕對自主性，因而也就徹底否認了以與“社會”現實相符與否來對不同的“話語系統”之“真實性”進行判斷的可能性，從而不得不接受不同的“話語系統”具有同等的“真實性”這一多元主義性質的結論。換言之，徹底的“話語建構論”必然引導出徹底的“多元主義”立場，徹底的“多元主義”立場也必然要以徹底的“話語建構論”為基礎或前提。只要“話語建構論”而不要“多元主義”，或者只要“多元主義”而不要“話語建構論”，從邏輯上說應該都是不可能的，除非各自在理論立場上都不具有徹底性。

因此，所謂“後社會學”，既是一種傳統“社會學”之“後”的社會研究路徑（因此可以將其理解為是“後－社會學”），但



也可以將其理解為是一種“後社會-學”，因為，它之所以可能成為一種與傳統“社會學”不同的社會研究路徑，主要就在於它對作為自己觀察、思考和研究對象的“社會”有一種與傳統“社會-學”不同的新理解，即：它不再把“社會”看作是一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的“給定性實在”，而是把這個人們可以去感知、思考和言說的“社會”世界看作是一種話語的建構物。換句話說，雖然它依舊還可說是在以“社會”作為自己的研究物件，但它所理解的“社會”已非人們通常所理解的那個作為一種完全獨立於人們的話語系統之外、不依人們話語系統的變化而變化的“給定性實在”的“社會”，而是作為一種由人們在特定話語系統的約束和引導下建構起來的“話語性實在”的“社會”。故此“社會”已非彼“社會”；此“社會”已是一種在彼“社會”之後重新加以詮釋的“社會”。

不過，儘管如此，我們並不應該認為在“後社會學”與傳統社會學之間的關係只是一種斷裂的關係。儘管我們前面的論述的確會給人們造成這樣一種“斷裂”的印象，但在結束這篇論文之前，我覺得還是有必要指出，這種印象（假如人們產生了這種印象）雖然屬有根有據，但卻應該改變。可能造成這種印象的原因並不難理解：為了加深讀者的印象，認為自己的文章具有新意的作者們總是會傾向於首先突出和強調自己的思路與傳統思路之間的差異。而實際上，“後社會學”與傳統社會研究思路之間的關係並非只有差異而毫無連續性。關於這一點，我在拙作《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》一書的幾個地方曾經做過一些非常簡要的提示。在這裏我再簡要地回顧一下。這一回顧將表明，“後社會學”並沒有也不會像人們所擔憂的那樣輕率地拋棄傳統社會學中一切有價值的東西。<sup>12</sup>





“多元話語分析”活“後社會學”的基本觀點便是堅持認為作為我們經驗、思考和言說物件的“社會”實在是一種由人們在特定話語系統的引導和約束下建構起來的、依人們話語系統的轉移而轉移的“話語性實在”；社會研究的一個重要任務就是要對人們如何在特定話語系統的引導和約束下將特定社會現實建構起來的過程加以描述和分析，而不只是簡單地把社會現實當作一個既定的、純粹自然的存在來加以探究和表現；包括社會學的概念、命題等在內的各種話語並不是對客觀現實的簡單再現，而是具有絕對的自主性；處於不同話語系統之下的人們可能會建構出不同的社會現實，而對於這些不同話語系統之間的真假對錯我們並無能力去作出最終的、絕對的判斷；社會現象也沒有那種可以完全脫離特定話語系統而存在的“本質”，所有被我們認定為某一社會現象之本質的東西其實也只是一種話語的建構；等等。在許多文章中，我們也常常用“反實在論”、“反表現主義”、“反相符真理論”、“反本質主義”等標籤來概括這些觀點。

然而，正如我在有關文章中述及的那樣，這並不意味著對於“實在”、“事實”、“客觀性”、“再現”、“真理”、“謬誤”、“本質”等概念以及與之相關的一些觀念的徹底否定，而只是意味著對這些概念和觀念之傳統解釋的否定，意味著對它們的一種重新理解而已。

例如，“多元話語分析”或“後社會學”確實否認作為我們經驗、思考和言說物件的“社會”現象是一種可以完全脫離人們的話語系統而獨立存在的“實在”，但如前所述，這並不意味著“多元話語分析”完全否定“社會”現象是一種“實在”，而只是說這種“實在”是一種由人們在特定話語系統的引導和約束下建構起來的、依人們話語系統的轉移而轉移的“話語性實在”：隨著話語系統的改變，這種“實在”（例如網路成癮



症患病率、自殺率、犯罪率、階級結構、職業結構、貧富分化等)的具體狀態就會改變,因此它是一種由特定話語系統建構起來、隨話語系統的變化而變化的“話語性實在”;但在既定話語系統內,它卻是一種確定無疑、不隨任何人的意志為轉移的“客觀實在”。<sup>13</sup>

因此,“後社會學”者並不認為在社會研究領域(如前面我們提及的有關“中國社會”的研究)當中發生的所有爭論統統都是話語之爭,不存在著任何就“客觀實在”本身狀況如何而發生的爭論。比較恰當的說法可能應該是:儘管所有的“實在”都是人們在特定話語系統的引導和約束下通過一定的話語策略建構起來的,但在各個話語系統內部,對於從屬於這一話語系統的那些個體來說,由這一話語系統引導和約束所建構起來的那些“實在”還是具有一定程度之“客觀性(即不依人類個體的主觀意識為轉移的性質)”的。就此而言,我們還是可以使用“客觀實在”這樣一個術語來描述我們正在言說的對象,只要我們不忘記這些“客觀實在”所具有的“客觀”性質並非像種種給定實在論者所理解的那樣是一種獨立於我們的話語系統之外的那種純粹自然的屬性,而完全是從屬於我們的話語系統、依我們所屬話語系統的轉移而轉移的一種屬性即可。在這種前提下,我們就完全可以繼續談論世界(譬如“中國社會”)的“客觀性”,把世界(或“中國社會”)當作一種“客觀實在”來加以觀察、描述和分析,就這一“客觀實在”(或者其中某一部分、某一方面等)的性質、狀況、歷史、趨勢等進行討論和爭論。對於這樣一些爭論,由於爭論雙方都從屬於同一個話語系統,使用相同的語詞概念,遵循相同的話語規則,因而是可能獲得一種相對確切的答案的(只是我們不要忘記這種所謂的確切答案依然只是一種話語的建構而非對什麼給定性實在的準確再現)。因此,在包括“中國研究”在內的所有社會研究過程當中,當我們面對著一些分歧和



爭論時，我們就有必要首先分清楚哪些是屬於話語系統之間的分歧和爭論，哪些是屬於話語系統內部的分歧和爭論，並據此而採用不同的態度與方式來對它們加以處理。

同樣，“多元話語分析”或“後社會學”強調話語的絕對自主性，強調話語不是對那種被認為可以完全獨立於話語系統之外的“自在之物”的簡單“再現”，而是人們在特定話語系統的引導和約束下完成的一種建構；但這也並不就是說“再現”之類的術語以及與其相聯繫的“表現主義”等都不再有用，應該完全拋棄；而只是說生活中的每一句話語或每一段文本（如“2011年北京市中學生網路成癮症發病率達20%”）都首先應該被看作是人們在特定話語系統的引導和約束下針對所謂“網路成癮症”這一話題完成的一種話語或文本建構，而不應該被看作是對超越話語系統之外的某種疾病現象的直接反映。在另一話語系統的引導和約束下，這一句子的某個關鍵成分就可能會改變（如數字“20%”會被改變成“30%”）。然而，假如引導、約束我們經驗、思考和言說的特定話語系統既定，那麼可由此話語系統建構出來的“實在”狀況（如“2011年北京市中學生網路成癮症患病率”）就應該是相對給定的，我們在此話語系統的引導、約束之下所說出的每一句話、每一段文本也就應該是對這種相對給定之“實在”的一種“再現”，而不能是憑空胡謔。<sup>14</sup>

與此相聯繫，“多元話語分析”強調真理觀上的多元主義，否定“相符真理論”，這也只是就不同話語系統之間的關係而言的。當話語系統既定，在此話語系統引導、約束下所獲得的每一話語或文本性陳述其真假值（在特定時間、空間範圍內）也應該是可以確定的，並且是一元的而非多元的，且用來對這些陳述之真假值加以判斷的方法也就是將其與其所陳述的“實在”相對照，看兩者是否相符：若相符則為“真”（這一陳述即可被



成為“真理”），若不相符則為“假”（這一陳述即可被視為“謬誤”）。<sup>15</sup>

最後，“多元話語分析”否定社會現象有可以完全脫離特定話語系統而存在的“本質”，認為所有被我們認定為是某一社會現象之本質的東西其實也只是一種話語的建構，這也並非是說“本質”一詞就不可再用，也只是說這一概念只能在某一既定話語系統內部使用。“在某一話語內部，我們仍然可以沿用‘本質’一詞來表示我們在對某一事物進行界定時所表示的那樣一些‘特徵’。只不過在這樣做時我們應該記住這些所謂的‘本質特徵’既非事物固有的（而是我們的一種話語建構）也非唯一的（其他的話語系統會有不同的建構）。”<sup>16</sup>

總而言之，正如我在《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》一文的末尾所指出的那樣：和許多人通常所想像的有所不同，在某種意義上，我們可以說“多元話語分析”或“後社會學”這種社會研究思路實際上沒有也並不必然要將傳統社會研究模式的內容、概念及方法徹底地加以否棄，而是可以以一種新的方式將它們包容在自身之中，賦予它們以一種全新的意義和價值。譬如，我們可以否棄傳統現代主義的那種“給定實在論”立場，但並不必須要否棄曾經與這種立場相聯繫的“實在”概念以及相應的一些分析方法，而是可以在一種新的意義上來理解和詮釋它們並將它們重新包容進“多元話語分析”這種社會研究模式之中。對於傳統社會研究模式的其他一些內容、概念和方法來說，也是如此。“可見，這種新的社會研究模式所徹底否棄的，只是在傳統的‘現代主義’意義上來理解和詮釋的那種‘實在觀’、‘再現觀’、‘真理觀’、‘本質觀’和‘普遍觀’等，而非是曾經與這些觀念相連的內容、概念及方法本身。”因此，我們其實可以將這種社會研究模式與以往傳統社會研究模式之間的關係“比擬為愛因斯坦相對論物理學與牛頓機械力學之間的關



係，或非歐幾里德幾何學與歐幾里德幾何學之間的那種關係。在所有這樣一些關係當中，前者都只是否棄了後者所蘊涵的那種本體論、認識論方面的基本預設，以及與這些基本預設相連的那種對研究對象、研究方法和研究目標的理解與詮釋，並未將後者的內容、概念及方法完全否棄，而是在經過一番再詮釋後把它們重新包容於自身之中。”<sup>17</sup> 由是觀之，“後社會學”並非像人們想像的那樣激進和難以理喻，它只是在社會研究的對象、程式、方法、任務和目標等方面為我們提供了一種新的理解和改進機會而已。

## 注釋

- 1 本文系作者于2015年1月在法國里昂高等師範學校舉辦的學術研討會上的演講底稿，系以作者的“中國社會：給定實在，擬或話語建構”（《江海學刊》2008年第3期）為主，補充以下幾篇文章中的相關內容重新組合而成：“走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵”（《社會理論學報》2006年秋季號）、“多元話語分析：社會分析模式的新嘗試”（《社會》2010年第2期）、“後社會學：探索與反思”（《社會學研究》2012年第1期）。
- 2 毛澤東，《毛澤東選集》，一卷本（北京：人民出版社，1964），9。
- 3 梁漱溟，《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），24。
- 4 梁漱溟，《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），25。
- 5 梁漱溟，《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），27。
- 6 梁漱溟，《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），28-29。
- 7 梁漱溟，《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），33。梁漱溟的這一套關於中國不是階級社會的思想，與毛澤東等人的思想大相徑庭，很自然地受到了後者的嚴厲批評和斥責。可見毛澤東：“批判梁漱溟的反動思想”（毛澤東，《毛澤東選集》，第五卷，北京：人民出版社，1977）等。
- 8 毛澤東，《毛澤東選集》，一卷本（北京：人民出版社，1964），113-115。
- 9 “在一社會中，其生產工具與生產工作有分屬於兩部分人的形勢——一部分人據有生產工具，而生產工作乃委於另一部分人任之；此即所謂階



級對立的社會。如西洋中世紀時，土地都屬於貴族地主，至近代的工廠機器又屬於資本家；而任生產工作之勞者，若農奴、若工人，均不得自有其生產工具；遂造成剝削與被剝削的局面。”（梁漱溟，《鄉村建設理論》，上海：世紀出版集團，2006，27）

- 10 梁漱溟，《鄉村建設理論》，（上海：世紀出版集團，2006），28。
- 11 C. Lemert, “Poststructuralism and Sociology”, in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 269.
- 12 梅勒，《理解社會》，趙亮員等譯（北京：北京大學出版社，2009），24。
- 13 參見謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》（北京：中國人民大學出版社，2009），33-34。
- 14 參見謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》，34、169-170。
- 15 參見謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》，37。
- 16 謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》，39。
- 17 謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》，42-43。

