

走向“多元話語分析”： 後現代思潮的社會學意涵¹

謝立中

北京大學社會學系

摘要 儘管對“後現代挑戰的社會學意涵”有著種種不同的理解，但本文作者傾向於接受的看法是：這一挑戰最主要的內涵就是試圖否定作為全部現代主義社會學理論之基礎的“給定實在論”傳統，用一種多元主義的“話語建構論”的立場來取代之；儘管這一立場受到了不少人的批評和詬病，具有某些為一般人所難以接受的“缺點”或“局限”，但正如塞德曼、布朗等人所指出的那樣，它其實蘊涵著一種與人們通常所熟悉的那些現代主義社會學研究框架很不相同的社會分析框架，從而有可能為社會學研究開闢一條新的發展方向和研究路徑。

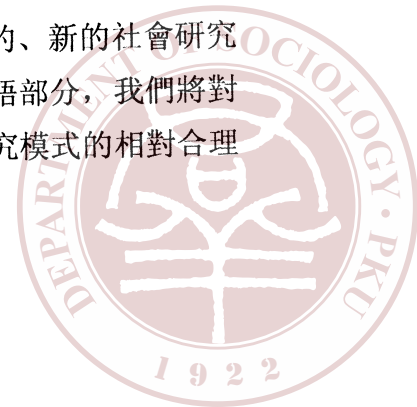
儘管後現代主義思潮對孔德以來的西方社會學理論傳統所構成的挑戰已不是什麼新聞，也儘管已經有一些國內外的社會學者對這一挑戰的社會學意涵進行了富有價值的思考，但由於種種原因，這一挑戰在（包括中國社會學界在內的）大多數社會學者們那裏迄今仍然沒有引起足夠的注意和反響（用“置若罔聞”一詞來描述衆多社會學者，尤其是從事經驗研究的那部分社會學者對後現代主義思潮的態度恐不為過）；這一挑戰對於社會學研究（包括經驗研究）來說所具有的一些最重要的意涵仍然沒有得到充分的揭示和廣泛的認可。因此，深入考察和進一步闡釋這一挑戰的基本社會學意涵也就依然是一個既富有重大理論與實際意義



又具有寬廣開拓空間的研究課題。本文（及相關系列論文）即是作者在《後現代主義方法論：啓示與問題》一文²的基礎上就此課題再次所做的一個嘗試，目的是希望引起更多的人來關注和討論此一課題。

儘管對“後現代挑戰的社會學意涵”有著種種不同的理解，但本文作者傾向於接受的一個看法是：這一挑戰最主要的內涵就是試圖否定作為全部現代主義社會學理論之基礎的那種“給定實在論”傳統，用一種（多元主義的）“話語（或文本）建構論”的立場來取代之；儘管這一立場受到了不少人的批評和詬病，具有某些為一般人所難以接受的“缺點”或“局限”³，但正如S. 塞德曼、R. 布朗、C. 勒麥特等人所指出的那樣，它並非只是為我們修改、完善舊有的那些現代主義社會學研究框架提供了若干這樣或那樣的啓發，而是蘊涵著一種與各種現代主義社會學研究框架很不相同的社會分析框架，從而有可能為社會學研究開闢一條新的發展方向和研究路徑。本文及相關系列論文的主要內容就是試圖通過理論與經驗研究方面的一系列具體論述來說明這一基本觀點。

本文在結構上分為三部分。在第一部分，筆者將根據自己對社會學文獻的閱讀和思考所得到的體會，對本文所謂“現代主義社會學”的基本特徵做一簡要概括；在第二部分，筆者也同樣將主要依據自己的體會來對本文所謂“後現代主義思潮”的基本特徵及其對“現代主義社會學”所構成的挑戰進行描述和分析；以此為基礎，第三部分則試圖對後現代主義思潮最主要的社會學意涵——它所蘊涵的一種與現代主義社會學不同的、新的社會研究模式進行一個初步的描述和勾勒。在本文的結語部分，我們將對蘊涵在後現代主義思潮當中的這種新型社會研究模式的相對合理性做一簡要的評論。



一 現代主義社會學

本文是在一個比較廣泛的含義上來使用“現代主義社會學”一詞，它在外延上涵蓋了現有社會學理論教科書上所介紹的絕大多數社會學研究取向或流派，這些名目繁多、表面上看來立場各異的“現代主義社會學”研究取向或流派也可以粗略地概括為實證主義社會學、詮釋社會學和批判社會學三大基本類型（詳見下表）。

實證主義社會學	詮釋社會學	批判社會學
早期實證主義（孔德、斯賓塞、塗爾幹、帕累托等）	早期詮釋社會學（韋伯、齊美爾、滕尼斯等）	早期批判理論（馬克思）
結構功能主義	符號互動主義	早期法蘭克福學派（霍克海默、馬爾庫塞、阿多諾等）
社會衝突論	擬劇論	後期法蘭克福學派（哈貝馬斯等）
社會交換論	現象學的社會學	
新衝突理論	常人方法學	
理性選擇理論	吉登斯“結構化理論”	

這些不同取向、不同類型的社會學理論在基本預設、研究方法和具體理論見解方面儘管存在著較大的差異，但作為“現代主義社會學”內部的不同派別或範式，它們相互之間也存在著一些基本的共同點。這些基本的共同點至少包括：（1）給定實在論；（2）表現論；（3）相符真理論；（4）本質主義；（5）基礎主義（將所有現象歸結到一些最普遍、最基本的本質及其原理）。

1. 給定實在論（given realism）

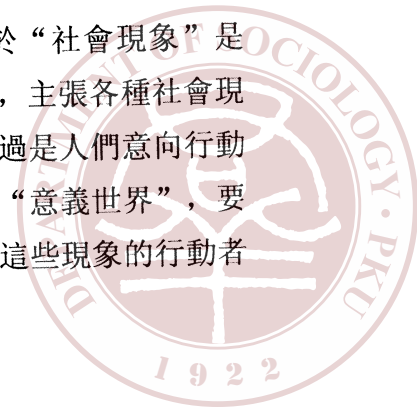
所謂“給定實在論”指的是這樣一種理論觀點，即認為作為我們感知、意識和言說物件的各種“事物”都是一種先於我們（日常生活中的普通認知者或科學研究過程中的研究人員）的主觀意識及我們所使用的符號系統（話語/文本/理論）而存在、



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。

實證主義社會學家大都是些比較典型的“給定實在論”者。無論是孔德、斯賓塞、塗爾幹、紐拉特一類早期的實證主義社會學家，還是帕森斯、默頓、達倫多夫、科塞、霍曼斯、布勞、科爾曼一類的後期實證主義社會學家，幾無例外都把作為自己研究物件的“社會現象”看作是一種與自然現象類似、在我們的思想和言語之外獨立存在、由一些具有外在性和強制性的規律所支配的“物理性”實在。例如，塗爾幹就明確地指出“社會現象”是一種像“物質事物”那樣的“客觀事物”，它不僅外在於、獨立於、先於我們的主觀意識，而且也外在於、獨立於、先於我們所使用的符號分類系統（例如，原始的分類系統就不過是“社會”實在的一種表現而已）；帕森斯雖然認為社會實在中有一些“分析性的成分”是我們必須借助於一定的理論系統才能夠去認識和把握的，但他也依然承認這些成分是外在於、獨立於、先於我們的主觀意識和我們在認識它們時所需借用的這些理論系統而獨自存在的。

儘管詮釋社會學反對實證主義社會學關於“社會現象”是一種和自然現象類似的“物理性”實在的看法，主張各種社會現象（結構、組織、制度、事件等）本質上都不過是人們意向行動（或符號互動）的產物而已，社會世界是一個“意義世界”，要確切地把握社會現象，就必須理解和掌握建構這些現象的行動者



在建構它們時賦予其行動之上的主觀意義。但和實證主義社會學相似的是，對於詮釋社會學家來說，作為其理解物件的“行動意向”，對於作為被理解者的行動者本人來說雖然是主觀的，但對於每個理解者（無論是日常生活中的普通認知者還是科學研究過程中的研究人員）而言，其實同樣也是一種先於其主觀意識及所使用的符號系統而存在、獨立於其主觀意識及符號系統之外、不依賴於其主觀意識及符號系統、有待於其去理解和詮釋的一種純粹自主的、給定性“實在”。

批判理論既反對實證主義，也反對詮釋學的社會研究模式，但儘管如此，自馬克思始的現代“批判理論”家們，其在“實在論”問題上的理論立場與實證主義和詮釋學兩大理論取向之間依然在不同程度上有著共同之處。例如，和實證主義和詮釋學類似，經典馬克思主義就明確地指出社會是一個不依人的意志（包括意識藉以形成的語言符號）為轉移的客觀實在，社會發展是一個由客觀規律所制約的自然歷史過程；雖然人們（主要是作為集體而存在的人們）有意識的實踐在社會歷史過程中也具有重要的作用，但人類只有在掌握和遵循了社會歷史客觀規律的基礎上才能做到這一點。馬克思以後的批判理論家們（如盧卡奇、葛蘭西以及法蘭克福學派的思想家們）雖然比馬克思更多地強調和突出了“階級意識”在社會歷史發展進程中重要作用，但他們依然承認：對於個人意識及其符號系統而言，社會依然是一個外在的、在先的、給定性的“實在”。

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。

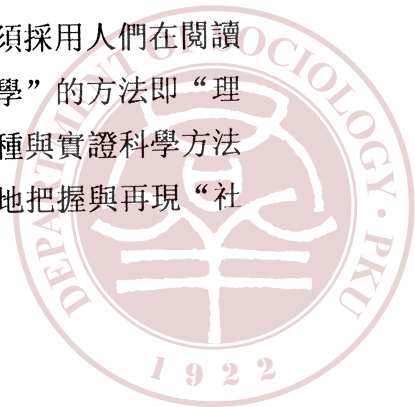


更具體地說，與前述現代主義關於實在、主觀意識和符號系統之間先後關係的看法相應，表現主義關於實在、主觀意識和符號之間“再現關係”的一般看法是：符號是意識的再現，意識則是實在的再現。

儘管在如何準確“再現”客觀現實這個問題上相互之間存在著較大的差異，但在把我們的認識/知識理解為是對“客觀現實”的再現這一點上，實證主義社會學、詮釋社會學和批判理論之間也並無本質性的不同。

實證主義社會學家們認為社會現象和自然現象之間沒有本質性的區別，都是一種“我們的意識無法滲入其中”的“物質性（或物理性）”的實在，因此，在認識和“再現”社會現象的程式與方法上，社會科學和自然科學之間也就不應該有什麼本質性的區別。我們只有通過應用在自然科學當中已經發展起來並被證明為是卓有成效的那種“實證”科學方法（觀察、實驗、比較等）來認知社會現象，才能達到對社會現象的準確“再現”。儘管在具體的認知技術（如觀察技術）方面會有較大的差異，但社會科學方法與自然科學方法之間存在著本質上的統一性。

詮釋社會學家們則認為社會科學方法和自然科學方法之間有著本質上的區別：既然社會世界是一個意義世界，社會學家要瞭解各種社會現象，必須深入到行動者的主觀意識內部，去瞭解構造了這些現象的那些行動的意識過程，瞭解行動者在行動過程中賦予這些行動之上的主觀意義，那麼社會學家們為把握社會現象而採用的研究方法就不能是自然科學中通用的那種簡單地從外部觀察去獲得認知的實證主義方法，而必須採用人們在閱讀和理解《聖經》等文本時所使用的那種“詮釋學”的方法即“理解”的方法。詮釋社會學家們認為只有應用這種與實證科學方法不同的“詮釋”或“理解”的方法才能夠更好地把握與再現“社會現實”。



批判理論則認為無論是實證主義的方法還是詮釋學的方法都不能夠幫助我們獲得對社會現實的準確再現，認為它們之間雖然存在著種種對立和差別，但在以下這點上卻是共同的，即：它們都把研究物件當作是一種孤立的、靜止的東西來加以考察和分析，而未能看到社會科學的研究物件所具有的社會歷史性質，從而無法對社會歷史進程的總體作出適當的把握。批判理論家們認為社會歷史過程是一個通過主體和客體之間、理論和實踐之間、理想和現實之間的相互作用而不斷趨向某種理想（自由、平等、解放等）狀態的“總體性”過程，認為只有以辨證的“總體分析”方法來觀察和分析社會現實，將社會現象置於社會的與歷史的總體過程當中，從它們在社會的與歷史的總體過程當中所具有的地位和作用來確定它們的性質、意義，來對它們的產生、變化和發展過程展開一種批判性的考察，才能夠更好地把握與再現社會歷史進程。

在表現主義者（包括上述各種不同取向的社會學者）之間，就如何才能更好地再現“客觀現實”還可以有經驗主義（歸納主義）和理性主義（演繹主義）兩種理論立場之間的分歧。例如，在實證主義社會學家當中，塗爾幹（尤其是早期塗爾幹）可以視為一個經驗主義者，帕森斯則是一個理性主義者；在詮釋社會學中，韋伯可以視為一個理性主義者，布魯默則是一個經驗主義者；批判理論家們則多數是理性主義者。不過，無論是經驗主義者還是理性主義者，在認為知識是客觀現實的再現這一點上也基本上是沒有區別的。

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識結果的是非對錯作出有效的檢驗和判斷。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。

就“相符真理論”這一理論立場而言，現代主義社會學家們之間也沒有根本性的區別。

“相符真理論”在實證主義社會學中表現的最為明顯。迄今為止，對於包括實證主義社會學在內的所有實證主義者而言，檢驗“真理”的具體方式一直未有根本性改變，這就是將從一項認知成果中引申出來的經驗命題與從對客觀現實的經驗觀察得到的相應“事實”相對照，看前者是否能夠得到後者的足夠支援。無論是塗爾幹、默頓之類的經驗論實證主義者，還是帕森斯之類的“分析實在論”實證主義者，或者是霍曼斯、布勞之類的演繹論實證主義者，儘管在社會學理論命題的發現途徑方面存在著種種爭議，但在“只有經過了經驗事實的檢驗、能夠在最大程度上得到經驗事實的支援、與經驗事實最大程度相一致的那些理論命題才是最終可以接受的科學命題”這一觀點以及“通過對得到檢驗的真理性知識的積累，我們對客觀世界的認知將會日益豐富和拓展”等觀點上卻沒有重大異議。

詮釋社會學家們雖然反對實證主義的社會觀及其方法論，認為社會現象與自然現象之間有著本質區別，主張只有採用詮釋學的方法、通過詮釋、理解人們賦予自身行動之上的主觀意義來理解和把握本質上由人們的意向行動所建構出來的各種社會現象，但在“相符真理論”方面與實證主義社會學家之間並無實



質性差異。例如，韋伯就明確指出，雖然意義詮釋是我們正確把握一項人類行動（及其產物）的必經途徑，但單純只是達到對行動的意義作出明確的、可理解的詮釋這一結果還並不足以讓我們宣稱對該項行動作出了正確有效的理解或解釋。韋伯認為，對人類行動及其結果的一項適當詮釋應該顧及兩方面的標準，即“意義適當性”和“因果適當性”。前者指的是一項行動中相互關聯著的各個要素，可以根據我們的思維和情感模式而被確認為構成了一種“典型的”意義關聯；後者則指“根據任一可被計算的、在理想情況下可被量化的概率規則，一個被觀察的特定過程（精神的或物質的）會依序跟隨（或伴隨）另一個特定過程而發生”；“事情前後序列的詮釋，如果我們根據經驗的規則發現它始終以同樣的方式進行，便是‘因果上適當的’。”⁴也即是說，只有當一項行動既能夠在意義上得到明確的、可理解的詮釋，而這項詮釋又能夠得到經驗資料的證實的時候，我們才可以說我們對於這項行動獲得了完全適當的詮釋。韋伯明確地宣稱：“一般說來，以結果來控制可理解的意義詮釋，正如每個假設需要透過時間過程來驗證，是不可或缺的。”⁵

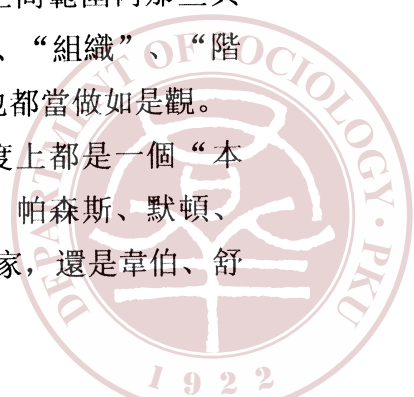
馬克思主義雖然不同意像實證主義者（以及詮釋學者）那樣把“真理”的檢驗過程簡單地理解為一種將“理論觀念”與“經驗事實”之間直觀對照的過程，主張檢驗“真理”的唯一標準應該是人們的社會實踐，但儘管如此，馬克思主義的“真理觀”實質上依然是一種“相符真理觀”，只不過在這裏，一項理論觀點需要去與之“相符”的不是對既定現實進行觀察時所得來的“事實”，而是對人們在該理論觀點指引下從事的實踐過程的結果進行觀察所得來的“事實”。

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



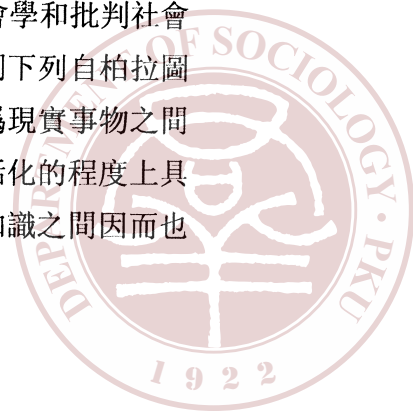
的表面特點；“本質”是固定不變的、為諸多“現象”所共有的，“現象”則是變化多樣、各個不一的；“本質”深藏於現象之後、只有通過抽象思維才能把握，“現象”則外露於事物的表面、是我們可以直接加以感受的東西；“本質”規定著“現象”，是“現象”存在的根據，“現象”則只是“本質”的表現形式；等等。任何事物都有一個固定不變的本質，這是現代主義思想的一個基本觀點（對一個概念下定義其實就是揭示該概念所指涉的那一事物的本質特徵，揭示該事物與其他事物之間的根本區別。反過來說，也只有準確地揭示了事物之本質的概念才是一種真正恰當的概念）。按照這一基本觀點，我們對“客觀現實”的認識就不僅是要達到對其現象的正確把握，更重要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。

幾乎所有的現代主義社會學家在不同程度上都是一個“本質主義”者。無論是孔德、斯賓塞、塗爾幹、帕森斯、默頓、達倫多夫、霍曼斯、科爾曼等實證主義社會學家，還是韋伯、舒



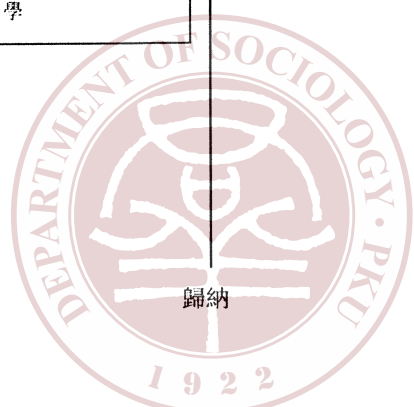
茨、米德、布魯默、戈夫曼、吉登斯等詮釋社會學家，或是馬克思、恩格斯、盧卡奇、葛蘭西、霍克海默、阿多諾、馬爾庫塞、哈貝馬斯等現代批判理論家，無不是以一種“本質主義”的態度來看待他們所研究的物件，來界定他們所使用的概念；也無一不是將透過各種具體“現象”來把握物件之“本質”作為自己研究工作的重要任務之一。他們所使用的“工業社會”、“機械團結”、“有機團結”、“家庭”、“組織”、“結構”、“分化”、“整合”、“社會”、“資本主義”、“社會主義”、“階級”、“階層”、“性別（男性、女性）”、“人”、“理性”、“行動”、“傳統社會”、“現代社會”、“自由”、“平等”、“解放”等都是指涉著“客觀”社會現象某種固定不變之“本質”的概念。只不過在不同的現代主義社會學家那裏，對同一概念所指涉的事物“本質”的內涵可能有不同的理解而已。例如，以“現代社會”而言，孔德、塗爾幹、帕森斯等人都將現代社會的“本質”歸結為“工業化”，韋伯等人則將現代社會的“本質”歸結為“理性化”，馬克思主義者則將現代社會的本質歸結為“資本主義”（“現代社會”中的其他現象則都只是“工業化”、“理性化”或“資本主義”的外在表現）；等等。並且，這些不同觀點的主張者都堅持認為只有自己對“現代社會”之“本質”的理解才是唯一正確的理解。這樣的爭論也同樣發生在對“家庭”、“階級”、“階層”、“組織”、“結構”、“社會”、“性別”等等幾乎所有其他概念所指涉的物件身上。這樣一些“本質主義”的爭論充斥著現代主義社會學的發展史。

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，我們關於研究物件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就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”。

就社會學領域而言，以下圖形所表示的知識結構觀念是實證主義社會學家、詮釋社會學家和批判理論家們都不會反對的：



上圖也可以倒過來畫成樹形，其中宏觀基礎理論構成整棵樹的根須和樹幹，分支學科構成全樹的主枝杆，專題性研究及具體時空中進行的經驗研究則構成更細的枝杆和樹葉。

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“現代主義”哲學和科學思潮的基本信條，“後現代主義”思潮則試圖將這些信條全部加以顛覆。

二 後現代主義的挑戰

正如“現代主義”一詞一樣，本文也是在一個比較廣泛的含義上來使用所謂的“後現代主義”一詞，後者也是由許多立場、觀點不盡相同（甚至有較大差異）的理論取向所構成的一種內容廣泛、結構鬆散的思想潮流。它包括了庫恩、費也阿本德等人的“後實證主義”科學哲學，羅蒂的“新實用主義”哲學，加達默爾的“哲學詮釋學”，德里達、拉康、巴特、福柯、德一曼等人的“後結構主義”（及解構主義）哲學、文學、精神分析學和“思想史”理論，以及布希亞、利奧塔德等人的“後現代主義”理論，等等。這些不同領域、不同觀點的“後現代主義”者們之間在許多共同的主題方面也存在著巨大的分歧，但與“現代主義”思潮一樣，作為“後現代主義”思潮內部的不同理論取向，它們相互之間也還是存在著一些基本的共同點。正是這些基本的共同點，使得我們可以將它們看成爲一種與上述“現代主義”思潮不同的“後現代主義”思潮。爲了與上述“現代主義”思潮的基本點形成對照，使我們更好地理解“後現代主義”思潮對“現代主義”社會學所構成的挑戰，我們也將這些基本的共同點概括爲以下5個基本方面：

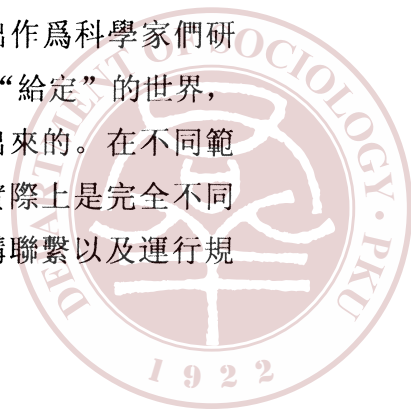


1. 話語（或文本）實在論。後現代主義者們普遍主張，作為我們（無論是日常生活中的普通認知者還是科學研究過程中的研究人員）感覺、意識和言說物件的那些“事物”並非是純粹“自然”的或“給定”的，相反，所有作為我們感覺、意識和言說之物件的東西以及我們的感覺、意識和言說本身都只是一種“符號/話語/文本性”的“實在”，都是由我們所採用的語言符號（及相應的話語/文本/理論）建構起來的。事實上，語言符號並非像我們通常所以為的那樣只是我們用來對某種給定的相應實在進行認知和表達的工具或媒介。相反，正如海德格爾所說的那樣，語言就是我們的世界，就是我們的家。當然，這並不是說，在我們的語言符號之外根本沒有一個“客觀實在”，我們感受和意識到的一切都只是各種語言符號或“文本”而已；而是說，作為我們人類感覺、意識和言說（乃至實踐）物件的那個世界只有經過特定語言符號的構造作用才能夠成為我們的感覺、意識、言說和實踐物件。沒有語言符號，我們所感覺到的只能是毫無意義的一片“混沌”。

後實證主義科學哲學家庫恩、新實用主義哲學家羅蒂、“哲學詮釋學”家加達默爾、後結構主義思想家福柯、拉康、德里達等人都曾以不同的方式、從不同的角度、在不同程度上表達過上述主張。具體說來，後現代主義者們試圖說明：

（1）所有作為實證科學之研究物件的“外部實在”都不是一種純粹給定的“客觀實在”，而是由一定的語詞符號（科學理論）系統建構起來的。

在《科學革命的結構》一書中，庫恩指出作為科學家們研究物件的世界其實並非是一種純粹“自然”或“給定”的世界，而是由科學家們所採用的理論“範式”建構出來的。在不同範式之下從事研究工作的科學家們，所面對的實際上是完全不同的世界，它們擁有完全不同的組成成分、結構聯繫以及運行規



律。例如，在亞里士多德的信徒們生活和工作的世界裏，不會有“擺”這樣的東西存在，也不會有關於“擺”的所有那些“客觀規律”存在；“擺”這種東西及其運動規律只能存在於伽利略及其信徒們的世界中。同樣，在道爾頓之前，化學家們生活和工作的世界，無論其成分、關係以及規律也都與道爾頓之後的世界大不相同：在道爾頓之後，“化學家開始生活在一個新世界中，在那兒化學反應表現出與以前大不相同的方式”。庫恩認為，這種差異並非不同範式下的人們對同一個世界在“感覺”或“解釋”方面的差異，的確確是兩個世界之間的差異。⁶ 在《反對方法》一書中，費也阿本德也表達過與庫恩類似的看法，指出在歐氏幾何學所描述的世界當中永遠不可能有“內角之和不等於180度”的三角形，這樣一個三角形只有在非歐幾何學描述的世界當中才能被確認為是一種“客觀現實”。⁷

在《真理與方法》一書中，加達默爾則從海德格爾的思想出發，明確指出無論是作為我們理解、詮釋之物件的“意義”世界還是作為自然科學探究之物件的“自然”世界，都不是一些“只需我們堅守的固定而自在的物件”，一種我們能夠從人類語言世界之外的某個方位出發去遭遇的“自在存在的世界”。⁸ 當然，這並非是說，在人類的語言之外沒有世界，而只是說“世界就是語言地組織起來的經驗與之相關的整體”、“世界自身所是的东西根本不可能與它在其中顯示自己的觀點有區別”、“一切認識和陳述的物件都總是已被語言的世界視域所包圍”，因此，“能被理解的存在就是語言”，“能被理解的东西只是語言”⁹，“誰擁有語言，誰就‘擁有’世界”。¹⁰

(2) 所有作為我們“理解”、“詮釋”之物件的人類意識（“意義”）或“無意識”也不是一種純粹給定的“實在”，而是由一定的語詞符號系統建構起來的。



加達默爾上述“能被理解的東西只是語言”之類的說法已經包含了作為我們理解、詮釋物件的意義世界（“某一事件的含義或某一本文的意義”）都是一種語言的構成物這一思想。除此之外，在《論文字學》等著作中，德里達也明確地反對一種被他稱之為“邏各斯中心主義”的理論觀點，這種觀點認為我們的一切經驗、意識和語言（包括言語和文字兩種形式）都只不過是對一種被稱為“邏各斯”的本源性實在的表達或再現，而在經驗、意識、言語和文字這四者當中，依據它們與“邏各斯”之間的關聯程度，相互之間也存在著一種逐級再現的關係。其中經驗是對“邏各斯”最直接的把握，意識是對經驗的再現，言語則是對意識的直接表達，文字則只不過是對言語的一種再現。¹¹ 德里達對這種“邏各斯中心主義”觀點進行了堅決的批判。德里達借鑒了結構主義語言學家索緒爾關於“語詞符號具有任意性”的觀點，認為被人們通常稱為“能指”的語詞符號的意義其實並不是來源於它與其“所指”之間的固定聯繫，而是來自於與其所在的語言符號系統中所有其他語詞符號之間的差異。“能指”與其“所指”之間的關係不是一種再現關係，而是一種建構關係：不是“能指”再現著“所指”，相反，是“能指”建構了“所指”。並且，“能指”對“所指”的這種建構關係還具有一定的任意性。不過，與索緒爾等人不同的是，德里達特別強調書寫“文字”及“文本”的地位和作用。德里達指出，文字不僅不是言語的再現，文字實際上還是言語和思維的前提。在有文字的時代，我們意欲通過理解過程去把握的一切（言語、經驗等）實際上都是由特定的文字而建構起來的，人們不通過文字便無法思維和言說，“文字既構造主體又干擾主體。”¹²

加達默爾和德里達試圖確認經驗和意識的語言性，拉康則試圖確認人的“無意識”的語言性。他試圖表明：人的“無意識”其實也是由話語（或文本）建構起來的。¹³



在《哲學與自然之鏡》一書中羅蒂甚至認為作為西方近現代哲學（尤其是認識論哲學）之討論物件的“心”及其運作規律（如感性經驗如何被綜合成為理性的概念與命題等）也根本不是一種純粹的給定之物，而完全是由笛卡兒、洛克和康德等人的哲學話語建構起來的一種東西；事實上，我們完全可以設想一種不同的哲學話語，在這種哲學話語中，完全沒有“心”及其相關的概念，因此，在信奉此一哲學話語的人們所生活的世界裏，就根本不會有我們通常所熟悉的“心靈”、“思想”、“精神”、“意識”、“觀念”“知覺”、“心理表像”之類的現象及規律，有的可能只是各種神經突觸之間的相互作用、腦電荷結構的不斷重新組編以及相關的規律等等。這些人將非常奇怪“為什麼我們認為我們有那些被叫做‘感覺’和‘心’的東西”。¹⁴

（3）所有作為人文（社會）科學研究（及批判）之物件的那些社會分類範疇及其相互關係（如權力關係、支配關係）也都是由一定的語詞符號系統（知識/話語）建構起來的。

在《瘋狂與文明》、《臨床醫學的誕生》、《詞與物》、《知識考古學》等早期著作中，福柯力圖表明無論是作為精神病學物件的“精神病”或作為現代臨床醫學物件的其他各種疾病，還是語言、自然物、財產關係等知識物件以及作為各種現代人文科學之核心物件的主體性的“人”，都並非是一種現成地存在於那裏等待著我們不斷去增進瞭解的純粹自在的現象，而是在歷史過程當中由特定的“話語構型”（discursive formation）所建構起來的。對福柯而言，“話語不是關於物件的，更確切地說，倒是話語構成了物件。”¹⁵ 在《監禁與懲罰》等晚期著作中，福柯則進一步提出即使是像權力關係這樣一些最基本的社會關係在一定程度上也是由特定的知識/話語建構起來的：“權力和知識是直接相互連帶的；不相應地構建一種知識領域就不可能有權力關係”；¹⁶ “把科學僅僅看成一系列程式，通過這些程式可以對命題進行證

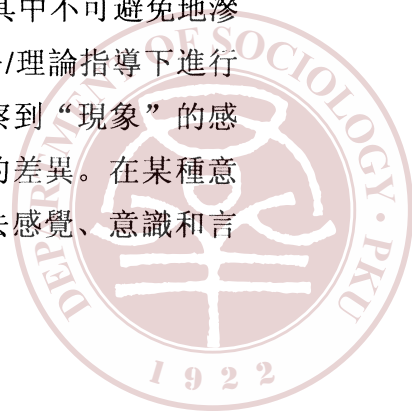


偽，指明謬誤，揭穿神話的真相，這樣是遠遠不夠的。科學同樣也施行權力，這種權力迫使你說某些話，如果你不想被人認為持有謬見、甚至被人認作騙子的話。”¹⁷

2. 反表現主義。後現代主義者們認為，既然不存在著什麼先於、外在於、獨立於語言符號的給定性實在，我們所能感覺和意識到的一切物件性存在都是由我們所使用的語言符號建構起來的，那麼我們對這些物件的一切認識或知識也就不可能是對既定“客觀實在”的一種純粹的表現、再現或呈現。“知識”就只是我們在特定語言/符號系統的約束和指引下所完成的一種話語建構，而不是什麼對“客觀存在”的表現或再現；我們能夠加以分析和討論的也不是客觀現實本身，而只是各種不同的“文本”而已；我們的認知目標也就不應是“正確”把握或再現既定“客觀現實”，而是去瞭解話語與相應“現實”之間的建構關係以及在各種具體的話語/文本後面約束和指引著這種話語建構的那些話語/符號系統。

(1) 首先，我們對外部物質世界所做的各種描述和判斷以及由此構成的“理論”或“文本”不能被視為是對既定“客觀現實”的表現或再現。

波普爾、庫恩、費也阿本德等後實證主義者們都指出過“觀察滲透著理論”這樣一種看法。一切經驗觀察和由此得來的相關理論知識都不可能是對純粹客觀世界的表現或再現，都不具有純粹的“客觀性”。其基本原因就在於一切經驗觀察及其觀察陳述都是由我們的語言/話語/理論建構起來的，其中不可避免地滲透著語言/話語/理論的成分。在不同語言/話語/理論指導下進行研究工作的人，對於所欲觀察的內容、所觀察到“現象”的感受、以及對觀察結果的陳述等都會有相當大的差異。在某種意義上，我們可以說，我們只會去且也只能夠去感覺、意識和言



說我們的語言/話語/理論系統中已經包含的那些東西，我們不可能超出語言/話語/理論給我們設定的限制而達到所謂純粹的“客觀實在”。

此外，對於我們建構出來的某一科學理論是否“真實”、“準確”地再現了“現實”這樣一個問題，我們其實也沒有能力做出確切的回答。由於歸納法的局限性、觀察命題本身的可錯性、理論判斷的正確性與其背景知識及預設條件的關聯性等原因，我們既無法簡單地通過某種“判決性的檢驗”來對判斷的“真實性”、“可靠性”最終加以“證實”，也無法簡單地通過某種“判決性的檢驗”來對判斷的“真實性”、“可靠性”最終加以“證偽”。因此，一項理論判斷是否正確地再現了某一“現實”之類的問題就是一個永遠無法得出終極答案的問題。將知識看作是對現實的再現，並因而將準確“再現”外部世界當作是認知活動的首要目標也就是一項毫無意義的事情。

(2) 其次，我們通過各種途徑對他人行動意義所做出的“理解”和“詮釋”也不是對某種“本來意義”的表現或再現。與狄爾泰、韋伯、舒茨等人不同，加達默爾堅決反對把準確獲得行動者賦予行動或文本之上的主觀意義（本來意義）確定為我們理解或詮釋的目標。加達默爾指出，由於我們對他人的理解總是依賴於（因而滲透著）我們自身的“前見”、“前理解”或“前把握”，同時由於我們和他人的“視域”之間存在著“一種不可消除的差異”，使得我們對他人行動或文本意義的理解不可能成為後者的再現。他人的主觀意圖是一種我們在任何情況下都無法達到的主體的精神活動，把他人的主觀意圖確定為理解的目標也是種十足具有幻想色彩的論調。

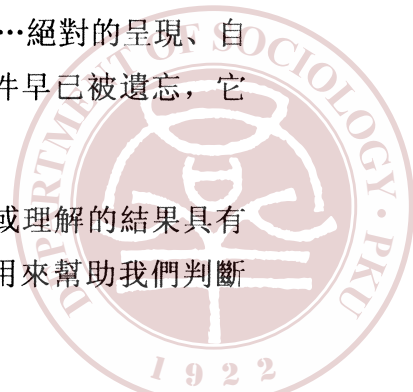
(3) 最後，我們對人及人與人之間社會關係的知識也不能被視為對某種給定的客觀現實的表現。按照福柯的說法，這不僅是因為人文社會科學知識的物件世界都是由相應的話語/知識建構



出來的，而且這些話語/知識本身在很大程度上又是由一定的權力關係建構或“生產”出來的。“在人文科學裏，所有門類的知識的發展都與權力的實施密不可分。……當社會變成科學研究的物件，人類行為變成供人分析和解決的問題時，我相信這一切都與權力的機制有關——這種權力的機制分析物件（社會、人、及其他），把它作為一個待解決的問題提出來。所以人文科學是伴隨著權力的機制一道產生的”；¹⁸ “認識主體、認識物件和認識模式應該被視為權力—知識的這些基本連帶關係及其歷史變化的衆多效應”；“權力—知識，貫穿權力—知識和構成權力—知識的過程和鬥爭，決定了知識的形式及其可能的領域”；¹⁹ 因此福柯認為，相信存在著一種客觀“真理”（如“性真理”）是一件令人“感到好笑”的事情。²⁰

反表現主義的思想在後結構主義大師德里達所說過的一句話那裏得到了最簡練的概括。這句話就是：“文本之外別無它物（There is nothing outside of the text）。”²¹ 德里達認為，閱讀“不能超越文本而把握到不同於文本的東西，把握到指稱物件，或把握到文本之外的所指（這一文本的內容可能出現或已經出現在語言之外，也就是說，出現在一般文字之外）”。²² 這不僅是因為只有通過各種文本我們才能夠接近各種所謂“現實”，而更主要的是因為作者意欲通過“文本”去表述的一切實際上都是由文本自身建構起來的，因此這些文本就不可能是其之外某種純客觀事物的再現：在各種“文本”作者的現實生活中，在被定義為他們的著作的東西之外和背後，“除了文字之外別無它物；除了替補²³、除了替代的意義之外別無它物。……絕對的呈現、自然、‘真正的母親’這類的語詞所表示的物件早已被遺忘，它們從來就不存在。”²⁴

3. 多元主義。後現代主義者們認為認識或理解的結果具有不確定性或多樣性，而我們又不可能獲得可用來幫助我們判斷



認知或理解是否“真實”的唯一的客觀標準，因而也就不存在什麼對研究物件或文本的“正確”或“錯誤”認識與理解；我們就同一物件或文本所得的各種認識與理解只不過是各種不同的“故事”或“語言遊戲”而已；不能把其中的一種看成是“真的”而將其他的加以排斥，而應該允許多種“故事”同時並存。如果一定要有一種評價標準的話，那也只能是“創新性”或與族群中現有認知的“協同性”等。

後實證主義者們首先在自然科學哲學領域中撐起了反對一元真理論、主張多元主義的旗幟。他們指出，由於缺乏對科學理論的真實可靠性最終加以判決的客觀標準，以及不同理論“範式”之間的不可通約性（不完全可比性），我們不可能在不同的理論範式之間做出唯一性的選擇，這就使得每一種理論都有其存在的理由。此外，由於反駁一個既存理論的“事實”證據往往只有借助於一個與其不相容的其他理論來揭示²⁵，因此允許不同的理論同時存在、相互競爭也有十分的必要。在此基礎上，費也阿本德明確提出了“認識論的無政府主義”這樣一個口號，主張認識論方面的多元主義。他認為，無論是考察歷史插曲，還是抽象地分析思想和行動之間的關係，都表明了一點，即“只有一條原理，它在一切情況下和人類發展的一切階段上都可以加以維護。這條原理就是：怎麼都行。”²⁶ 按照這一原理，人們既可以堅持在目前得到“事實”充分確證的那些理論，也可以（甚至應該被鼓勵去）堅持與充分確證的“事實”相矛盾或與得到充分確證的理論相矛盾的那些理論（包括神話、宗教、巫術一類非科學理論）。在知識領域，應該鼓勵的行為是讓不同的理論和模式相互之間進行富有成果的交流，藉此豐富我們對世界的認識，而不是簡單地選擇其中一個，同時將其他的理論或模式粗暴地排除在外。



加達默爾、德里達和巴爾特等人則肯定了人們之間相互“理解”、“詮釋”的多元性。加達默爾指出，由於“理解”總是我們自己的視域與本文視域二者融合的結果，而“我們自己的視域”在不同的時空境遇中又總是每每不同的，因此，對於處於不同時空境遇中的“我們”來說，同一件本文的意義就完全可以是不同的。這樣一來，“理解就不只是一種複製行爲，而始終是一種創造性的行爲”；²⁷“如果我們一般有所理解，那麼我們總是以不同的方式在理解”。²⁸“理解”因而就始終具有相對性和多元性。德里達則從索緒爾的意義理論出發，提出由於語言或文本系統的非封閉性導致的符號之間差異關係的不穩定性、多變性和無限性，使得符號意義或所指的確定過程被無止境地拖延、推遲下去，成爲一個無限“延宕”的過程，從而使得對於任何一個符號，我們都永遠不可能獲得對其意義的最終理解。因此，“不存在所謂的語詞和本源的恒定意義，一切符號意義都是在一個巨大的符號網路中被暫時確定，而又不斷在區分和延擱中出現新的意義。新的意義進一步在延擱中區分，在區分中延擱。”²⁹巴爾特在其後期作品《S/Z》一書中則以巴爾扎克的小說文本《薩拉辛》爲例，具體地展示了對一個文本的意義進行多元解讀的可能性。

德里達以及福柯、德勒茲、利奧塔等後現代批判理論家們還從另一個不同的角度來倡導理論的多元主義。他們認爲，知識/話語總是隱含著一定的權力，“一元真理論”不可避免地隱含著“一元權力論”（唯一“真理”的掌握者同時也就必然是“權力”的唯一合法掌握者）。就像塞德曼指出的那樣，“隱藏在真理意志中的是一種權力意志。宣稱存在著普遍和客觀的理由可以作爲社會話語的正當理由，宣稱一種話語講述的是真理的語言，就是使那種話語、它的承載者及其社會議題特權化。”³⁰要消解“一元權力論”，就必須首先破除“一元真理論”，允許和鼓勵知識/話語/理論模式的多元並存。因此，取消一元真理論是一

種“積極的解放運動”，“它使得極權主義成爲不可能”，“它肯定了‘聽、問、講’等更加平和的實踐。”³¹

4. 反本質主義。後現代主義者否認本質和現象的嚴格區分，否認事物擁有某種固定不變的“本質”或者諸多“現象”後面存在著某種固定不變的“共性”，認爲事物“現象”之間存在著的只是各種“家族相似”之處；反對將把握事物的這種固定不變的內在“本質”當作認識活動的目的，而主張從各種不同的視角出發來探尋物件的性質及其物件之間的相互關係，揭示不同視角之間的差異，從各種視角的特殊性或與其他視角的差異當中來理解物件。

應該說，反本質主義這種理論立場在一定程度上已經內在地包含在上述反實在論、反表現主義、多元主義的理論觀點之內。既然不存在著獨立於我們的語言符號之外的純粹客觀的物件世界，既然一切物件世界都是由我們的語言符號建構出來的，既然作爲“能指”的語詞符號與其“所指”、作爲“所指”的概念與其“指涉”之間的關聯都具有任意性，那麼，一個語詞符號的“所指（概念）”、或者一個“所指（概念）”的“指涉”物件在內涵和外延上怎麼可能具有固定不變的性質呢？

正是在這樣一種立論的基礎上，德里達的“解構主義”才得以發揮其威力。正如羅蒂所說的那樣，德里達對“邏各斯中心主義”的反對必然導致對“本質主義”的反對，“德里達的反邏各斯中心主義不過是……反本質主義的一個特例”。³² 德里達致力於“解構”西方思想中源遠流長的各種二元對立（在場/缺場、言語/文字、自然/文化、中心/邊緣、哲學/文學等），這些二元對立無一不是以本質主義立場（認爲每一對立範疇的雙方都有自己某種固定不變的本質，而且，由於這些本質使得它們之間的等級關係也具有不變的性質）作爲自己的邏輯前提。通過對這些二元



對立的“解構”，德里達說明了所有這些對立範疇之間的界限其實都是可變的（例如，“在場”總是包含了“缺場”，文明時代的“自然”總是包含了“文化”的成分，“中心”同時也是“非中心[邊緣]”，哲學也不過是一種文學等），所有這些二元對立其實都只是人們的一種形而上學的語言建構。“解構主義”就是要通過對某種概念或文本的理解當中所含內在矛盾的揭示來展現此一理解的不確定性、非本質性。

福柯、拉康等人對於作為主體的“人”的“解構”也是後現代主義者反本質主義立場的一個典型實例。將“理性”、“主觀能動性”或“主體性”等屬性看作是人的固有“本質”（人與其他動物相區別的基本特徵），是現代主義思潮的核心觀念之一。在《詞與物》等著作中，福柯則明確指出對“人”的“本質”的這樣一種理解，與對“人”的“本質”的其他各種理解一樣，也並非是對人的真實“本質”的一種再現，而只是現代“知識型”的一種建構。在現代“知識型”形成之前沒有這種作為主體的“人”，在現代“知識型”之後“知識型”的進一步演變也將導致這種作為主體的“人”的再次消失。因此，“（這種作為主體的）人只是一個近來的發明，一個尚未具有200年的人物，一個人類知識中的簡單褶痕”，“一旦人類知識發現一種新的形式，（這種作為主體的）人就會消失”。³³ 同樣，拉康也否認“主體性”是人與生俱來的固定本質，指出所謂人的“主體性”只是話語（符號界）建構的結果而已。

後現代女權主義者則否認了對性別的本質主義理解。在現代主義者那裏，“男人”和“女人”往往被理解為是兩種有著自身固定不變之內在本質的客觀存在，後現代女權主義者堅決反對這種本質主義的性別觀，認為它們其實也都只是話語建構的產物。³⁴ 在不同的話語之下，人們將會建構出不同的性別“現實”。例如，在話語A之下，“男人”和“女人”可能被視為兩

種無論在體格還是在人格方面都有著根本差異的性別類型；在話語B之下，“男人”和“女人”則可能被視為除了在體貌方面有著差異之外其他方面均無根本差異的人種類型；而在話語C之下，則可能根本不存在抽象的“男人”和“女人”的分類，有的可能是無窮多樣的男性和女性分類（如美國南部信仰基督教的中產階級的黑人女性，或美國北部信仰猶太教的工人階級白人女性等），性別存在將隨著“種族地位、民族地位、宗教地位、或階級地位以及與性取向、年齡或地理/地域特徵有關的那些因素的變化而變化”。³⁵

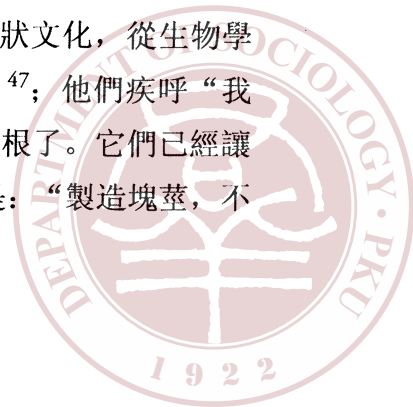
羅蒂也從實用主義的立場來倡導反本質主義，主張事物的“本質”並非某種內在於事物本身的東西，而只是我們從實用的立場出發所進行的一種建構。他明確地說：“對我們實用主義者來說，不存在任何……像X的內在本性、本質這樣的東西……，離開了其與人類需要或意識或語言的關係，就不存在像一個與X的實際存在方式相符的描述這樣的東西。”³⁶而實用主義本身也不過就是“運用於像‘真理’、‘知識’、‘語言’和‘道德’這樣一些觀念和類似的哲學思考物件的反本質主義。”³⁷

5. 反基礎主義。後現代主義者否認各種知識之間存在著等級和從屬關係，否認可以依照知識之間的這種等級和從屬關係，通過歸納和演繹、分析和綜合等途徑將知識整合成一種總體性的話語體系或“宏大敘事”，認為它們之間真正存在著的乃是一種交互指涉、交互纏繞的“互文性”（Intertextual）關係或網路關係；不可能簡單地從一種知識中推論出另一種知識來，每一種知識都具有同等的重要性，反對各種“總體性理論”或“宏大敘事”的有效性，轉而鼓勵各種“局部性理論”或“小敘事”。

在《千高原》一書中，德勒茲和瓜塔里提出了“塊莖（Rhizome）結構”模型來取代現代主義思想家們的“根—樹



(root-tree) 結構”模型，用以描述知識之間的關係。德勒茲和瓜塔里認為“塊莖”結構具有著與“根—樹”結構完全不同的特點：第一，連結的異質性：與根—樹結構中的每一點作為多層次的“主幹—分支”體系中的一個環節都只能與體系中特定方向的樹幹或分支連接不同，“塊莖中的任何一點都能夠並且必須與任何其他一點相連接”³⁸；第二，複雜多樣性：與根—樹結構中表面上看繁華多樣的枝葉最終都可以也必須歸結於樹根這個“一”不同，在塊莖結構中所有的點都“不再與一有任何關係”³⁹，不必再歸結於或附屬於某一個“一”；“就它們填充和佔據了它們所有的維度而言，所有的多樣性都是平展的：我們因此可以談論一種多樣性的連貫平面，即使這個平面的維度隨著在它上面創造的連接的數量的增加而增加。”⁴⁰ 第三，“非意指斷裂”性：與根—樹結構中那種將不同結構分離開來或單一結構切割開來的斷裂不同，塊莖在特定地點上雖然也可能被破裂和粉碎，“但它卻可以在某條舊的路線或新的路線上重新開始”⁴¹，這些路線總是相互聯繫、相互交錯著的，從而使得塊莖結構中事物的演化將不再遵循樹狀的模式，“不同路線之間的橫向交流攪亂了譜系樹”⁴²；第四，無中心性：“樹狀系統是一種具有意指和主觀化的中心、像有組織的記憶一樣進行中央自動控制的等級系統”⁴³；與此相反，塊莖結構則是“一種無中心、無等級、無意指的系統，沒有將軍，沒有組織化的記憶或中央自動控制，僅僅只被狀態的運行所限定”⁴⁴。德勒茲和瓜塔里明確地提出“思想不是樹狀的”⁴⁵，並感歎“樹喻”何以“一直統治著西方的現實和所有的西方思想”⁴⁶，“所有樹狀文化，從生物學到語言學，都是在它們的基礎上建立起來的”⁴⁷；他們疾呼“我們已經厭倦了樹；我們應該停止相信什麼樹和根了。它們已經讓我們遭受了太多的痛苦”⁴⁸；他們提出的口號是：“製造塊莖，不要根，決不要植根！”⁴⁹



在《兩個講座》中，福柯也從另一角度對各種“通用的、總體化的理論”進行了批評，極力倡導各種“特殊的、局部的、區域性的知識”。從他的權力的微觀物理學觀點出發，福柯提出我們應該將社會研究的焦點放在微觀的、局部的日常生活領域，而既有的那些“通用的、總體化的理論”對於這種“權力的微觀物理學”的研究不僅不能提供一種有效的指引，而且還構成了一種障礙⁵⁰：除了不能恰當地揭示彌散在日常生活各個不同領域中的那些局部性的、其起源和運作機制各個特殊的權力關係與權力技術之外，這些既定的總體化理論本身也構成了一種支配性的權力，“這種理論以真正的知識的名義和獨斷的態度對之進行篩選、劃分等級和發號施令”⁵¹，凡是與這些總體化的理論不一致的理論與知識生產都將受到壓制，從而使一大批“局部的、特定的、缺乏普遍意義的”知識成爲被忽略、被埋葬的知識，使得權力的微觀運作機制永遠得不到恰當的揭示。福柯指出，要想使權力的微觀運作機制真正得以揭示，就必須“廢除總體性話語及其等級體系在理論上的特權地位”⁵²，建構一些以“冷僻知識和局部記憶的結合”爲特徵的“特殊的、局部的、區域性的知識”。福柯把這樣一種知識稱爲“譜系學”知識。這種譜系學知識的任務不是要提出一整套與既有理論不同的理論或思想體系，而是要“對抗整體統一的理論”、“關注局部的、非連續性的、被取消資格的、非法的知識”⁵³，以獲得對於權力機制的另類認知，爲人們理解和批判現實提供一些“有用的零件和工具”。⁵⁴ 福柯認爲，只有這樣，我們才能走出壓制、鬥爭、新的壓制這樣的惡性循環，爲人類反抗支配的鬥爭開闢新的可能性。

對基礎主義和宏大敘事的否定在利奧塔德的《後現代狀況》一書中得到了最引人注目的宣揚。在這本書中，“精神辯證法、意義詮釋學、理性主體或勞動主體的解放、財富的增長等”各種總體性“宏大敘事（grand narrative）”⁵⁵的衰落和崩潰不僅被認



為是一種“應該”，而且被確認為是一種事實狀態，即“後現代狀態”。利奧塔德指出，在現代狀態下，各種具體的科學知識在很長一段時期內一直是以這樣一些“宏大敘事”作為自己的理論基礎或合法性依據的。例如，思辯哲學就是通過把分散的科學知識視為“精神”運動的不同環節而將它們連接在一個統一的總體性敘事之中這種方式來為科學知識提供一個理論基礎或合法性依據；各種“自由”、“解放”理論則通過把科學知識視為實現某種價值理想的手段而將它們納入一個統一的總體性敘事之中來為科學知識確立一個理論基礎或合法性依據。然而，隨著科學自身的進步以及“事實—價值”二元分立觀念的形成，這些總體性的“宏大敘事”都開始遭到了人們的懷疑：學科邊界的不斷變動和重疊使得“知識的思辯等級制”（這是思辯哲學的理論前提）不斷被摧毀；對“事實陳述”和“規範陳述”之間差異的認識也使人意識到科學不過是諸種語言遊戲中的一種而已，它“有自己的遊戲規則，但完全沒有管理實踐遊戲的使命”⁵⁶。這樣一來，各種“宏大敘事”的基礎或合法性功能便被消解了。面對宏大敘事的消解，社會管理階層試圖以效率原則、哈貝馬斯則試圖以通過對話取得的共識作為科學知識的合法性依據。利奧塔德認為，前者“將帶來某種或軟或硬的恐怖”⁵⁷，後者則是一種從未達到過而將來恐怕也難以達到的遠景（即使有也只能是局部的、臨時性的），因而都不是一種可接受的立場。利奧塔德呼籲，我們應該將追求各種“小敘事”、追求差異作為知識合法性的新依據。因為只有這樣一種追求才會“產生思想，即產生新的陳述。”⁵⁸

後現代主義的上述觀點從根本上顛覆了現代主義社會學所賴以成立的各項理論預設，從而形成了一種新的、與傳統十分不同的社會學思維模式或知識論立場。這種新的思維模式或知識論立場對社會學研究顯然應該有著非常重要的啓迪作用。



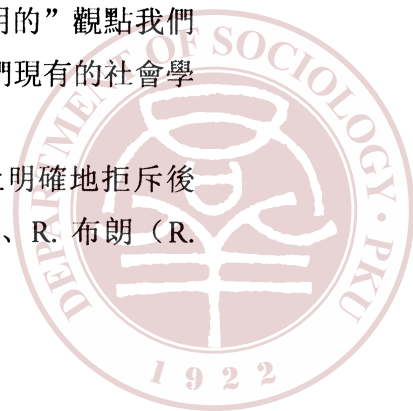
三 後現代思潮的社會學意涵

一種“精神錯亂”，一種“巨大的無意義的虛空”，一種“心智死寂之時”——多倫多大學的J. 奧尼爾（J. O'Neill）教授在其所著《後現代主義的貧困》一書中使用這樣一些辭彙來稱呼“後現代主義”思潮。至於後現代主義者們，奧尼爾說，則“應該被理解為一些宗教狂熱分子，或者理解為打破上帝偶像的破壞者，而根本不能被視為現代科學和藝術的智者。”⁵⁹。

如引言中所述，在社會學以及其他一些學科內，對後現代主義思潮加以拒斥是常見的一種反應。J. 奧尼爾只不過這些人當中的一個典範而已。人們常常批評後現代思潮與現代科學思維準則（如概念明確、表達清晰、邏輯嚴謹等）背道而馳、其論述常常自相矛盾（如一方面抨擊大敘事，另一方面自己又構造出一些新的大敘事等）、對社會現實的批評和分析都缺乏有效的規範基礎等等。因此，就像奧尼爾做出的那樣，人們常常抱怨說：這樣一些人及其思想為什麼應該被我們所記住呢？⁶⁰

當然，在社會學家們當中，對後現代主義思潮持拒斥立場的人並不都像奧尼爾那樣尖刻。持溫和拒斥態度的也不乏其人。Z. 鮑曼（Z. Bauman）和G. 瑞澤爾（G. Ritzer）就是其中的兩個代表人物。儘管他們也認為後現代主義思潮從總體上看是一種不可接受的東西，我們無須也不應該接受作為一種新的社會研究程式和方法的“後現代主義”，但另一方面他們也都承認後現代主義思潮並不是像一些人說的那樣一無所是，而是包含著許多“對社會學理論非常有用”的觀點，⁶¹對於這些“有用的”觀點我們應該認真地加以思考和吸收，用來補充和修正我們現有的社會學研究模式。⁶²

與奧尼爾、鮑曼、瑞澤爾等人在不同程度上明確地拒斥後現代主義的立場不同，S. 塞德曼（S. Seidman）、R. 布朗（R.

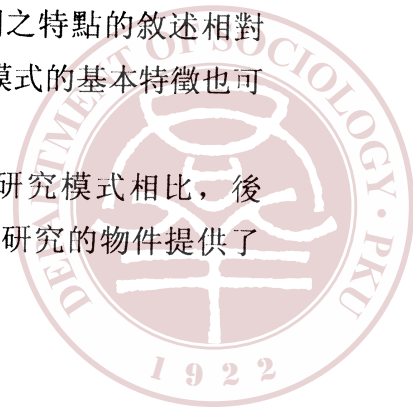


Brown)、S.哈丁(S.Harding)、B.阿格爾(B.Agger)、N.登辛(N.Denzin)、C.勒麥特(C.Lemert)、W.斯科特(W.Scott)和L.埃德爾曼(L.Edelman)等社會學家則對“後現代主義”思潮採取了一種積極認同和明確接受的立場。儘管在對後現代主義基本思想及其所含相應社會研究模式的理解和闡釋方面不盡相同,⁶³但他們都一致認為,現代主義社會學正日益明顯地暴露出它那固有的局限,後現代主義思潮正為現代主義社會學提供了一個可行的另類選擇;後現代主義並非只是包含著某些可以用來補充、修正現代主義社會研究模式的觀點而已,而是蘊涵著一種與現代主義社會研究模式完全不同的社會研究模式。因此,他們大都致力於將後現代主義的一些基本思想引進吸收到社會學領域當中來,試圖為社會學研究嘗試某些新的思路。

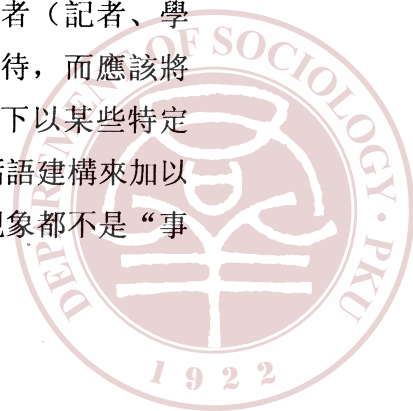
正如後現代主義者所已經指出的那樣,無論是拒斥者的態度還是擁抱者的態度,對於它們的是非對錯我們其實都無力做出最終的評判。但作為一項個人的選擇,筆者個人傾向於後一種態度。因為我覺得它至少可以給我們提供一次機會,讓我們得以考察一下在傳統的(現代主義)社會研究模式之外,還有沒有其他一種不同的社會研究模式?如果有的話,與傳統的社會研究模式相比,這種新的社會研究模式究竟又有何特別之處?

我認為,正如塞德曼、布朗、勒麥特等人所說的那樣,與傳統的(現代主義的)社會研究模式相比,後現代主義思潮——如果能夠對其中所包含的上述諸多基本思想恰當地加以理解和闡釋的話——的確隱含了一種可供我們選擇的新的社會研究模式。與前面關於現代主義社會學及後現代主義思潮之特點的敘述相對應,後現代主義思潮所隱含的這種社會研究模式的基本特徵也可以從以下幾個方面來簡要地加以描述和勾勒:

首先,與傳統的(現代主義的)社會研究模式相比,後現代主義思潮最重要的一個特點就是對社會研究的物件提供了



一套與以往完全不同的新認識。既然無論是社會結構、社會事件等“外部世界”還是意識、無意識、本能等“內部世界”都不是一種給定的實在，而是由有關的行動者（日常生活中的行動者或科學研究過程中的研究人員等）借助於特定的語言符號（及相應的話語/文本/理論）建構起來的，那麼，當我們在對這些現象進行研究之時，就不能把它們再當作一種獨立於人們所使用的語言符號之外的給定性現實，而必須要把它們當作是一種話語的建構物來加以看待。這也就意味著，要想理解這樣一些“現象”的產生和變化，就既不能像實證主義者所倡導的那樣把各種被看作是既定“事實”的社會現象之間的因果關係及其規律當作自己的探求物件，或像批判理論家們所倡導的那樣把各種社會現象在社會與歷史總體當中的“客觀”邏輯關聯來作為自己的研究物件，也不能像詮釋社會學家或現象學社會學家們所倡導的那樣把行動者賦予行動之上的主觀意義及其意向過程當作自己的探求物件，而是要把行動者在特定話語系統的約束或指引下建構特定“社會現象”乃至“社會世界”的過程與機制當作自己的探求物件，通過對這一過程與機制的瞭解來理解和解釋被人們用某一特定話語形式（概念結構、陳述模式、修辭模式、文本模式等）來加以標示和述說的那種社會現象或社會世界，以及這一現象或世界的存在與變化。例如，對於“今年北京地區的失業率已經下降到4%”、“我國城鄉之間社會兩極分化的程度近年來持續擴大”、“恐怖分子昨襲擊了海灣物資大樓”等這樣一些“社會現象”，我們就既不能將其作為一種純粹給定的“客觀事實”來加以描述和分析，也不能將其作為一種某些行動者（記者、學者、政治家或普遍百姓等）的主觀釋義來加以看待，而應該將其作為某些行動者在特定話語系統的約束或指引下以某些特定的概念、陳述、修辭和文本模式等所完成的一種話語建構來加以看待。當然這並不是說，上述語句所陳述的那些現象都不是“事



實”（或“實在”），而只是一些“話語”而已。而只是說，這些“事實”（或“實在”）都是一些與特定的概念（如“北京地區”、“失業率”、“城市”、“鄉村”、“兩極分化”、“程度”、“擴大”、“恐怖分子”等）、陳述、修辭和文本模式相聯繫的“事實”（或“實在”），由特定的概念、陳述、修辭和文本模式構建起來的“事實”（或“實在”）。離開了這些特定的概念、陳述、修辭和文本模式，它們就可能不存在（因此在很大程度上我們確實可以說“文本之外別無它物”）；當人們使用另外一些特定的概念、陳述、修辭和文本模式來觀察和理解社會世界時，所獲得或建構起來的就可能是完全不同的另一些“事實”（如“今年北京地區的失業率沒有變化”⁶⁴、“我國城鄉之間社會兩極分化的程度近年來有所下降”⁶⁵、“自由戰士昨襲擊了敵軍需倉庫”⁶⁶等）。因此，要想使我們對這些所謂的“事實”（或“實在”）有一個適當的把握，我們就必須意識到它們的話語建構性質，將它們被特定的概念、陳述、修辭和文本模式建構起來的過程和機制當作我們對其進行考察時的首要探求和分析物件。因此，受後現代思潮啓發而形成的這種社會研究模式將是一種以社會世界的話語建構過程為物件的研究模式。

顯然，對於這樣一種研究物件的探求和分析，同樣也不能借助於傳統（現代主義）社會研究模式常用的那樣一些以“給定實在論”為前提而形成的方法（如實證分析、批判分析、詮釋學或現象學的意向分析等），而只能借助於二十世紀後半期以來在語言學、社會學、新聞學等學科領域中新興的一種方法即“話語分析”或“文本分析”方法。因此，正如勒麥特所指出的那樣，這樣一種由後現代主義思潮啓發而來的社會研究模式“將把話語既當作主題又當作社會學分析的手段”。鑒於此，我們也可以首先把這種社會研究模式稱之為“話語分析”模式。在這方面，受後現代主義思潮啓發的社會學家們可以從韓禮德、格賴斯、薩克

斯、迪克、費爾克勞夫等“話語分析”學者們的研究成果中學習、借鑒許多富有價值的方法和技巧。⁶⁷

當然，同樣需要說明的是，將話語分析作為社會研究的主要方法這一點也並不意味著以往人們在社會研究過程中所採用的那些分析方法就完全沒有意義了。像因果分析、批判分析（辨證分析、總體分析）、意向分析（現象學分析）等分析方法都仍然可以使用，只不過它們的意義將發生巨大的變化：它們將轉化成話語分析的一個組成部分，而不再是原來意義上的那種因果分析、批判分析（辨證分析、總體分析）、意向分析（現象學分析）。以“因果分析”為例：在以社會現象的話語建構過程為探討和分析物件的社會研究者那裏，對以特定的概念、陳述、修辭和文本模式等建構起來的不同“事實”（如“自殺率”與“氣候”、“年齡”、“受教育水平”、“社會整合程度”等）進行“因果分析”也仍將可以是一個重要的分析內容，只不過不僅此時的“因果”概念不具有既定的“客觀意涵”（它本身乃是一種話語的建構，其涵義乃至其本身的存在與否均依不同的話語系統而有所不同），而且其分析所得結果也不再像以前那樣被認為是對諸既定“客觀事實”之間因果關係的揭示，而只是對由特定話語建構起來的諸“事實”之間之因果關係的揭示。因此這種“因果分析”實際上只是話語分析的一個組成部分而已。

其次，與傳統的（現代主義的）社會研究模式相比，後現代主義思潮也對我們在社會研究過程中使用來作為社會研究和分析之直接材料的那些話語或文本（資料）的性質也提供了一種與以往全然不同的新認識，對我們理解和詮釋這些話語和文本資料指明了一條新路徑。後現代思潮對表現主義的批判，使我們意識到人們構造出來的任何話語或文本，都既不是對某種給定現實的“再現”，也不是純粹對人們主觀意識的一種表達，而是一種在特定話語系統約束和指引下所完成的話語建構物，是一種被人



們生活於其中的話語系統所過濾過的、由人們依據自己的話語系統而建構起來的、因而是依話語系統的變化而變化的東西。實際上，人們對世界的一切感知、一切言說、一切書寫，都是以特定的話語系統為前提的。離開了特定的話語系統，人們就什麼也無法感受、言說和書寫。在很大程度上，人們只能感受、言說和書寫他（她）們的話語系統當中已經（顯在或潛在）擁有的一切。人們所能夠感受、言說和書寫的一切，實際上歸根結底只是從某個或某些特定的話語系統轉換而來的關於客觀或主觀世界及客觀或主觀世界某個方面、某個部分的具體話語或文本而已，而不是什麼客觀或主觀“世界本身”。按照這一理解，我們在對社會研究中所使用的那些文本資料（問卷、統計、歷史文獻、訪談等）進行分析時，就不能像以往的現代主義者們那樣或者將其當成是作者對其所感知到的“客觀社會現實”的一種表達，力圖從作者所處的社會及個人的客觀歷史情境當中去尋求理解和詮釋這些文本資料之意義的線索；或者將其當成是作者對自己個人心路歷程和主觀意識的一種表達，力圖從作者個人的主觀意向過程當中去獲取理解和詮釋這些文本資料之意義的根據；而是要把它們當作它們的作者（文獻作者、訪談物件等）在一定話語系統的約束與指引下對自身社會生活經驗的一種話語建構，力圖從約束和指引著這些文本資料產生和變化的那些話語系統中來獲得理解和詮釋這些文本資料之意義的線索，以及通過對這些話語系統的分析、解讀與揭示來達到對那些文本資料之生產、分佈和流通過程的理解和詮釋。

不過，這也並非是說“再現”一詞從此就完全不能使用，而只不過是說假如我們還需要使用這個詞的話，那我們對它的涵義也必須做一全新的理解。我們或許仍然可以說某句話語或某個文本是在“再現”著什麼，但它所“再現”的決不能是一種給定的



實在，而只能是由特定話語系統所建構起來的一種話語性或文本性的“實在”。

此外，與人們通常所理解的不同，強調話語系統對人們感知、言說和書寫行爲的約束和指引作用，並不一定意味著對人們在感知、言說和書寫過程中之“主觀能動性（agency）”的完全否定，而只是意味著要對這種“主觀能動性”做一種與以往非常不同的詮釋。在感知、言說和書寫的過程當中，人們的主觀能動性依然存在（因而即使是在同一話語系統約束和指引下，不同的人或者同一個人在不同的時間條件下也還是可能會有不同的感知、言說和書寫行爲）。但這種主觀能動性是受到了既定話語系統約束的，是一種在既定話語系統限制之下的主觀能動性，而不是一種無限制的能動性。⁶⁸

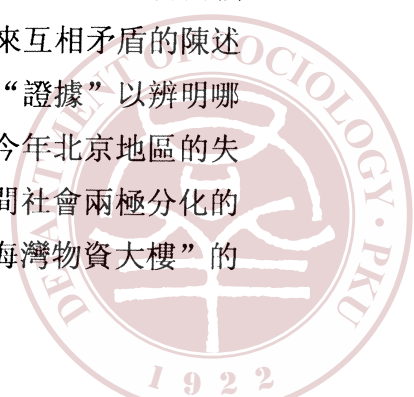
試圖通過對話語系統的探討來理解和詮釋話語的生產、分佈和流過程，是福柯等人的一大貢獻。然而，在晚期的著述中，福柯更試圖通過對話語和權力之間關係的探討來進一步揭示話語系統形成及變化的動力與機制。他將話語系統形成和變化的動力與機制與權力的運作相聯繫，認為權力關係是促成各種話語系統形成和變化的主要因素。顯然，福柯的這種論點與我們這裏闡述的論點之間有著某種衝突之處。因為按照福柯的這種論點，前述後現代思潮對“給定實在論”的批評就不能成立：因為至少有一種“實在”是給定的，這就是權力；“文本之外別無它物”的說法也就不能成立：因為至少有一種“事物”是在文本之外，這也就是權力。因此，假如我們接受後現代思潮對“給定實在論”的批評，那我們就必須否定福柯關於權力規定著話語系統形成和變化的基本論點。⁶⁹

第三，後現代主義思潮也對社會世界的話語建構過程以及對這一過程進行分析之結果的多元化狀態提供了一種更爲適當的理解。在受現代主義（無論是實證的、詮釋的還是批判的）社會科



學觀念影響的行動者（也無論是日常生活中的行動者還是社會科學研究者）那裏，獲取和表達關於物件（外部的社會世界、內部的主觀意圖等）的唯一“真理”都被視為是一切思維和言說活動的基本目的。後現代主義理論則告訴我們，在包括日常生活和科學研究過程在內的人類所有的思維和言說過程當中，思維和言說活動結果的多元並存局面都應當是一種正常狀態，而非一種反常狀態。

以日常生活中有關社會世界的那些思維和言說過程而言，如前所述，在後現代主義者們看來，由於人們的思維和言說活動不是對獨立於我們的話語系統之外的那種“給定社會現實”的一種呈現或再現，而只是行動者在特定話語系統的指引和約束下以特定的話語形式對通常被視為“客觀現實”的那些社會現象的話語建構過程；而在不同的時間、空間條件下研究者可能會擁有不同的話語體系，這些不同的話語體系將會使人們建構出非常不同的關於社會世界的圖像（image）（對於在話語系統A的約束和指引下被建構為a的一個事件，在話語系統B中有可能被建構為非常不同的另一事件b）；而由於話語系統之間的不可通約性，由這些不同話語系統轉換或建構而來的不同社會世界圖像之間也將是無法辨別其真偽的。換句話說，它們將具有同等的“真實性”。因此，面對著“今年北京地區的失業率已經下降到4%” / “今年北京地區的失業率沒有變化”、“我國城鄉之間社會兩極分化的程度近年來持續擴大” / “我國城鄉之間社會兩極分化的程度近年來有所下降”、“恐怖分子昨襲擊了海灣物資大樓” / “自由戰士昨襲擊了敵軍需倉庫”等這樣一些表面上看來互相矛盾的陳述時，我們首先要做的不是去尋找更多和更新的“證據”以辨明哪一個陳述才是更為“真實的”或“正確的”（今年北京地區的失業率到底是下降了還是沒有變化？我國城鄉之間社會兩極分化的程度近年來到底是持續擴大還是有所下降？“海灣物資大樓”的



襲擊者到底是恐怖分子還是自由戰士？），而是要去弄清楚這些互相矛盾的陳述各自都是在一些什麼樣的話語系統之下建構起來的，並由此認識到從不同話語系統來看它們各自所具有的確實性與合理性。這也使我們進一步意識到，對於每一種現有的“社會世界”或“社會事件”圖像而言，在它之外都有可能存在著許多其他種類的相應圖像。它們可能都從不同的角度，豐富著我們對現有這一種“社會世界”或“社會事件”之圖像的認識。因此，儘量去獲取和增加與現有的某種“社會世界”或“社會事件”圖像相對應的其他圖像，應該是我們在社會研究過程中自覺努力的一個方向。

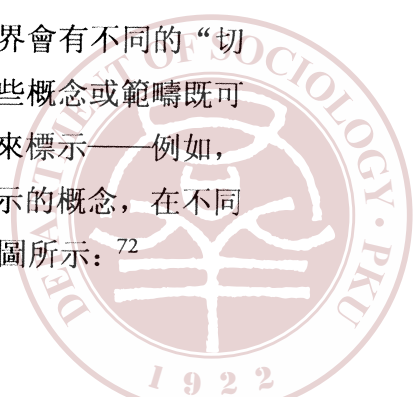
上述看法也同樣可以而且也應該被反思性地應用於“話語分析”這種社會研究過程本身之上：我們借助於一批文本資料和“話語分析”方法來對人們的話語建構過程進行分析後所得到的結果，也不是對這些話語建構過程的一種純粹“客觀再現”，而同樣只是一種被我們在研究過程中所採用的話語系統所過濾過的、由我們依自己的話語系統而建構起來的、因而是依話語系統的變化而變化的“話語建構”圖像。⁷⁰ 因此，對於同一批資料文本，也就可以產生許多非常不同的理解或詮釋，獲得許多不同的分析結果。這些非常不同的理解或詮釋也都是同樣有效的，不能用其中的一個來排斥其他的那些理解或詮釋。話語分析的結果永遠不會是只有一種，而應該是並且也常常是多元化的。在後現代主義思潮或受後現代主義思潮啟發的社會學家們看來，話語分析的任務也並不在於（像某些現代主義話語分析學者們所做的那樣去）尋求某種唯一的、最終可以得到公認的結果，而恰恰在於去尋求對同一文本資料的多種不同的理解（以豐富和擴展我們的認知），以及幫助不同的分析者、詮釋者去實現他們之間的溝通和對話。因此，話語分析結果的多元化局面也不但不是一個有待於我們去努力加以消除的消極狀態，而恰恰是一個我們在話語分析



過程中應該努力去加以追求的目標狀態。⁷¹ 這種對話語建構及話語分析結果之多元化狀態的自覺認可和追求，應該是後現代主義思潮所蘊涵的社會研究模式與以往那些話語分析模式之間的一個重要不同之處，也是我們為什麼將這種社會研究模式稱之為“多元話語分析”的主要原因。

當然，這裏也有一點需要說明之處。和前面討論中所涉及到的有關問題一樣，上述這些看法也不是要完全否定以往那種“真偽之辯”的價值和意義，而是要使我們對這種“真偽之辯”的價值和意義重新加以詮釋和界定。這種新的詮釋和界定就是：只有在同一話語系統內部這種“真偽之辯”才是一件有意義的事情。而在不同話語系統之間，“真偽之辯”毫無意義。

第四，後現代主義思潮還為社會研究提供了一種反本質主義的思維方式。如前所述，本質主義乃是各類現代主義社會學（實證主義社會學、詮釋社會學或現象學社會學、批判社會學等）研究模式所共有的思維方式。按照這種本質主義的思維方式，我們從事社會研究時的一個重要任務就是要透過各種具體的社會“現象”去把握住這些具體“現象”後面所共有的、規定著這些具體“現象”之存在的那些“本質”特性。迄今為止，這種思維方式仍然在很大程度上主導著我們的各類研究文獻和社會學教科書。後現代主義者則告訴我們，我們在科學研究中所使用的所有概念和範疇都不能被看作是對所謂事物內在之固本質屬性的標示，它們其實都只是這些概念和範疇的制定者在特定話語體系的約束和指引下對事物（的內涵和外延）所進行的一種符號“切割”或話語建構。不同的話語體系，對物件世界會有不同的“切割”或建構，形成不同的概念和範疇網路。這些概念或範疇既可以用不同的符號來標示，也可以用相同的符號來標示——例如，即使是同樣採用“家庭”這兩個漢字符號來表示的概念，在不同的話語系統中其內涵也可以有很大差別。如下圖所示：⁷²



	“家庭”的本質特徵			
話語系統A	a	b	c	d
話語系統B	a	b	c	
話語系統C		b	c	d
話語系統D	a	b		
話語系統E	a			d

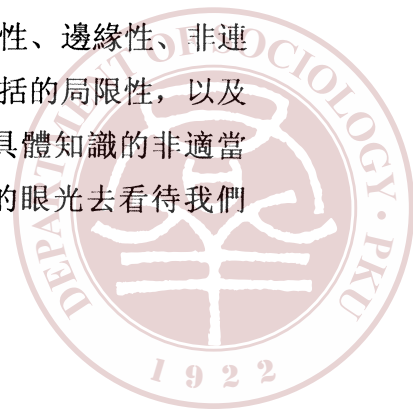
在話語系統A中，“家庭”概念由a、b、c、d四個基本特徵構成，在話語系統B中，“家庭”概念由a、b、c三個基本特徵構成，在話語系統C中，“家庭”概念由b、c、d三個基本特徵構成，在話語系統D中，“家庭”概念由a、b兩個基本特徵構成，在話語系統E中，“家庭”概念則由a、d兩個基本特徵構成。在a、b、c、d這四個基本特徵中，沒有一個是由上述五個話語系統中的“家庭”概念所共有的。自然，採用上述不同話語系統中的“家庭”概念來觀察“現實”就可能形成完全不同的“家庭”外延。因而受不同話語體系約束和指引的人，對於研究物件也就常常會有非常不同的界定或話語建構，並進而對研究物件得出一套與在其他話語體系之下進行研究時可能得出的完全不同的研究結果。例如，當我們把“家庭”界定為是“建立在姻緣關係和血緣關係基礎上的人類共同生活的初級社會群體”時，應用這一概念去對“家庭”現象進行考察所得到的結果，與我們把“家庭”界定為“建立在親密情感關係基礎上的人類共同生活的初級社會群體”時所得到的結果就將會有相當程度的差異。當我們將“自殺”界定為“行動者出於達到使自己死亡的目的而以主動或被動方式自願殺死自己的行爲”，而不是像塗爾幹所做的那樣界定為“任何一樁直接或間接導源於受害者自身主動或被動的行爲，且受害者知道這一行爲的後果的死亡事件”時，我們對“自殺”現象進行考察所得到的結果也就將與塗爾幹當年所得到的結果大不一樣。因此，我們在對某一項社會現象（如“家庭”、“階級”、“賣淫”、“自殺”等）進行研



究時，就必須既意識到自己所用概念的話語局限，又應該努力去超越自己所屬話語體系的限制，嘗試一下從其他話語體系來考察這“同一”現象時將會得到什麼樣的結果，從而擴展和豐富我們對“這一”現象的知識，而決不應該去追求有關這一現象的某種唯一的“本質”認識。

當然，這也不是說“本質”一詞從此就完全不再能夠採用了，而是說這一概念也最多只是在某一話語系統內部才能加以言說。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述的那樣一些“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”即非是事物固有的（而是我們的一種話語建構）也非是唯一的（其他的話語系統會有不同的建構）。

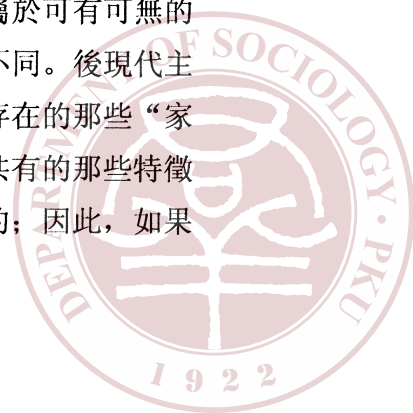
第五，後現代主義思潮對現代主義思想中所含“基礎主義”立場的批評也使我們對西方思想中關於一般和個別、普遍與特殊、同一和差異、總體和局部、中心和邊緣、連續性和非連續性等知識之間關係的問題有一種新的認識。後現代主義思潮修正了西方思想中關於一般和個別、普遍與特殊、同一和差異、總體和局部、中心和邊緣、連續性和非連續性等知識關係問題上的傳統解釋，批評了現代科學（包括社會科學）研究中片面追求一般性、普遍性、同一性、總體性、中心性和連續性知識，將這些方面的知識置於優先地位，把它們視為更為根本和更為基礎的知識，甚至以它們來排斥與它們對立的那些知識的“基礎主義”以及與此相連的“普遍主義”、“中心主義”等思維傾向，使我們意識到個別性、特殊性、差異性、局部性、邊緣性、非連續性等方面知識的價值和意義，意識到理論概括的局限性，以及試圖簡單地用某種一般理論知識來統攝所有具體知識的非適當性，從而使我們從一種新的立場、以一種新的眼光去看待我們的知識世界。



我們也可以用下圖來解說一般和個別、普遍與特殊、同一和差異、總體和局部、中心和邊緣、連續性和非連續性等知識之間的關係。在這一圖式中，我們假定人們像上述話語系統E那樣依據a、d兩大特徵的有無來界定“家庭”概念。但即使如此，從這一圖式可以看到，在由這同一話語系統建構起來的社會世界中，處於不同情境之下的家庭也可能會有一些不盡相同的特點。例如，在情境A之下的家庭具有a、b、c、d、e五種特徵，而情境B之下的家庭則具有a、b、c、d四種特徵等等……。

	“家庭” 特徵				
情境A	a	b	c	d	e
情境B	a	b	c	d	
情境C	a		c	d	e
情境D	a	b		d	
情境E	a		c	d	

按照傳統的現代主義理論模式，人們通常會將對上述各種情境條件下不同類型家庭之具體特徵的描述看作是有關家庭的特殊（個別、局部）性知識，而將對不同類型家庭之共同特徵（a、d）的描述看作是比這些特殊性知識更具普遍（一般、總體）性的知識，認為對於“家庭”這種社會現象的認知來說後者比前者處於更為基礎性、中心性的地位，具有更為重要的價值或意義。只要而且也只有把握住了家庭的這兩個普遍（一般、總體）特徵，我們對於“家庭”這種現象也就有了基本的認識；至於不同類型家庭各自具有的那些非普遍（一般、總體）性的、邊緣性的特徵，對於我們理解家庭現象的存在和變化則屬於可有可無的知識。然而，在後現代主義者那裏，情況則完全不同。後現代主義者們認為，對於各個具體情境條件下“實際”存在的那些“家庭”來說，其存在和變化不僅是由所有類型家庭共有的那些特徵而且也是由各類家庭獨有的那些特徵所共同規定的；因此，如果



只是掌握了有關所有類型家庭共有特徵方面的那種普遍（一般、總體）性知識，而沒有掌握包括這兩大類特徵在內的所有那些情境（特殊、個別、局部）性知識，就不可能對特定情境條件下那一類型家庭的存在和變化狀況有適當的理解。那種排除了有關非共有特徵方面知識的單純的“普遍（基礎、一般）性”知識是一種空洞的抽象，對於我們恰當理解研究物件來說並不具有比那些非共有特徵方面的知識更為優越的價值。在某種意義上，我們甚至可以說，對於理解各種特定情境條件下那些家庭的存在和變化這一任務而言，包含了普遍和特殊兩類特徵在內的情境性知識要更優越於只是概括性地包含了普遍特徵的那些一般性、總體性知識。後現代主義者們的這樣一種看法，顯然具有相當的合理性，值得我們參考借鑒。

和前面幾處討論時所遇到的情況一樣，這裏也並非是說那些“普遍（基礎、一般）性”的知識就完全沒有意義了，我們從此就不能去建構這種“普遍（基礎、一般）性”的知識了。其實，無論是有關一般性、普遍性、同一性、總體性、中心性、連續性的知識，還是有關個別性、特殊性、差異性、局部性、邊緣性、非連續性的知識等，都是我們人類生活所必需的知識。按照某些極端後現代主義者們的立場，我們得到的就有可能只能是在數量上無限膨脹的各種零零碎碎的局部知識或無限多樣的“局部性知識”或“小敘事”，而無法得到一個有關世界或我們的社會生活整體的“示意圖”。這將使我們失去人類生活所必需的那種宏觀視野，甚至失去我們的認知與社會行動能力本身。因此，我們既需要意識到“普遍（基礎、一般）性”知識的局限，也不能完全否定這種知識的價值。而只是應該在“反實在主義”或“話語建構論”的立場上來重新理解和詮釋這種“普遍（基礎、一般）性”知識的性質。我們應該意識到，我們通過歸納概括等過程所得到的那些“普遍（基礎、一般）性”知識也只是話語建構



的一個結果，而非事物自身固有的屬性；對於某一同“名”的事物，不同的話語系統可能會有不同的“普遍（基礎、一般）性”知識。

四 結語

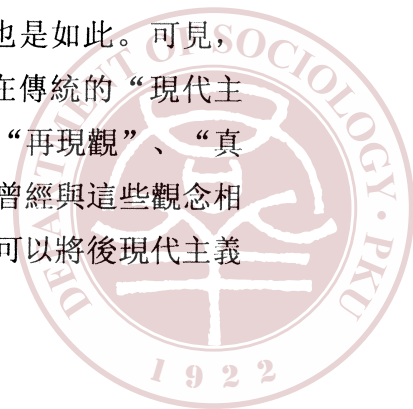
或許我們還可以做一些進一步的討論，但我認為，以上的描述和分析已經足以讓我們感受到：後現代主義思潮既不像奧尼爾等人所說的那樣只是一些精神錯亂者的胡言亂語，也不像鮑曼和瑞澤爾等人所認為的那樣僅僅只是包含著一些對傳統社會學有益、可以用來補充和修正傳統社會學研究模式的“真知灼見”；在後現代主義思潮當中蘊涵著的，對社會學研究人員來說也當是最具深長意味的價值，是一種全新的社會研究模式；這種社會研究模式是一種建立在（多元主義的）“話語（或文本）建構論”立場之上、以話語分析為基本特徵的研究模式（“把話語既當作主題又當作社會學分析的手段”）；這裏的“話語分析”既繼承了迄今為止哲學、語言學、社會學、新聞學、心理學等學科領域中話語分析研究的諸多成果，但在本體論、認識論的基本預設和具體研究程式方面又與它們有著相當的區別：和以往那些話語分析模式相比，它不僅在本體論、認識論的基本預設方面更多地突出和強調話語本身的建構性質、否定“實在”的給定性質，而且在具體研究程式方面也更自覺、更明確地追求話語建構和話語分析結果的多元化狀態。

綜合起來看，相對於以往那些被本文稱之為“現代主義社會學”的社會研究模式而言，這種社會研究模式至少有以下兩點可稱道之處：



第一，和傳統的、現代主義的實證社會學、詮釋社會學與批判社會學研究模式相比，它無論是在研究的物件、研究的程式和方法，還是在研究的任務和目標方面，都的確為我們提供了一種新的選擇。正像布朗和勒麥特等人所說的那樣，後現代主義思潮的確包含著一種“具有使我們社會學事業的方法、物件及其概念本身激進化的潛能”，⁷³以此為基礎便可以發展出一種新的社會研究模式。儘管我們目前對這種新的社會研究模式給我們可能帶來的利弊得失尚不能做出精確的評估，但可以肯定的是，作為一種新的選擇，這種新的社會研究模式至少能夠讓我們的視野有所轉換，使我們對“社會世界”的理解和詮釋有所變異，因而值得我們用它去進行一些新的嘗試。

第二，從我們上面的描述和分析可以領悟到，和許多人⁷⁴通常所想象的有所不同，在某種意義上，我們可以說後現代主義思潮所蘊涵的這種“多元話語分析”社會研究模式，在經過適當的理解和詮釋的情況下，實際上並沒有也並不必然要將以往傳統的那些“現代主義”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（因果分析、意向分析、批判分析等），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後現代主義思潮所蘊涵“多元話語分析”社會研究模式之中。一如前述，對於“現代主義”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，我們其實可以將後現代主義



思潮所蘊涵的這種“多元話語分析”社會研究模式與以往傳統的那些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，或非歐幾裏德幾何學與歐幾裏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物件、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。無疑，儘管我們不能說這意味著前者比後者要“進步”，但至少我們可以說與後者相比，前者的內涵要更豐富些，因而當是更加可取。

概而言之：後現代主義思潮並非洪水猛獸，而是一座值得我們去深入開掘的寶藏；對於社會學研究人員來說，“多元話語分析”就是這座寶藏當中最具價值的東西之一；我們不應對其採取一種忽視或者輕視的態度，從而錯失改善或更新我們社會研究框架的機會。

注釋

- 1 本文系中華人民共和國國家哲學社會科學基金“十五”規劃資助專案“社會研究中的‘話語—文本分析’：後現代思潮的社會學意涵初探”成果之一。
- 2 謝立中：“後現代主義方法論：啓示與問題”，載《中國社會學年鑒（1995-1998）》，社會科學文獻出版社2000年；另載謝立中：《社會理論：反思與重構》，北京大學出版社，2006年。
- 3 關於人們對後現代主義思潮的主要批評，可以參見瑞澤爾《後現代社會理論》（謝立中等譯，華夏出版社，2003年）一書的第12章。
- 4 韋伯：《社會學的基本概念》，顧忠華譯，台北遠流出版事業股份有限公司，1993年，第31頁。
- 5 韋伯：《社會學的基本概念》，顧忠華譯，台北遠流出版事業股份有限公司，1993年，第29頁。
- 6 參見庫恩：《科學革命的結構》第十章“革命是世界觀的轉變”，金吾倫、胡新和譯，北京大學出版社，2003年。



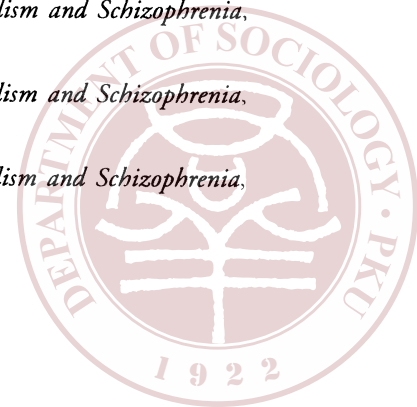
- 7 費也阿本德：《反對方法》，周昌忠譯，上海譯文出版社，1992年版，第 頁。
- 8 加達默爾：《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海譯文出版社，1992年版，第580、616頁。
- 9 加達默爾：《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海譯文出版社，1992年版，第615頁。
- 10 加達默爾：《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海譯文出版社，1992年版，第580、584、588頁。
- 11 這種“邏各斯中心主義”的觀念在索緒爾之前的西方意義理論中得到了最為典型的體現。按照這種傳統的意義理論，一個語詞（或符號）的意義涉及或包含三個層次的東西，即“能指（signifier）”、“所指（signified）”和“指涉（reference）”。所謂“能指”，即以文字或聲音等物質形式存在的符號本身；所謂“所指”，則是作為“能指”的文字或聲音符號在我們的意識中喚起的相應觀念或經驗；所謂“指涉”，則是外部（或內部精神）世界中與我們符號和觀念相對應的那種“實在”。在這三者當中，“指涉”是一種不依賴於“能指”和“所指”的獨立性存在，“所指”則是“指涉”在我們經驗或意識當中的再現，“能指”則是“所指”的符號性再現。換句話說，“能指”的意義源自於其“所指”，“所指”的意義則源自於其“指涉”。“指涉”就是“能指”和“所指”全部意義的最終來源，就是借助於語詞符號來展開的我們的全部思維活動所力圖表達或再現的“邏各斯”的所在。
- 12 德里達：《論文字學》，汪家堂譯，上海譯文出版社，1999，97。
- 13 拉康：《拉康文集》，褚孝泉譯，上海三聯書店，2001年。
- 14 參見羅蒂：《哲學與自然之鏡》，李幼蒸譯，三聯書店，1987年版，第71頁。
- 15 謝里登：《求真意志：福柯的心路歷程》，尚志英、許林譯，上海人民出版社，1997年，第129頁。其實，在早期福柯那裏，不僅知識/話語的物件是由特定的話語構型建構起來的，而且知識/話語的陳述主體也是由特定的話語構型建構起來的。
- 16 福柯：《規訓與懲罰》，劉北成等譯，三聯書店，1999年版，第29頁。
- 17 福柯：《權力的眼睛：福柯訪談錄》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第32頁。
- 18 福柯：《權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年，第31頁。在很長一段時間裏，福柯一直很謹慎地將作為權力效應的“知識/話語”類型限制在人文科學的範圍之內；但在後來，他開始逐漸地承認像



- 地理學一類“自然科學”知識/話語的形成和發展也可視為權力的一種效應。見“權力的地理學”，載福柯：《權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年，第199–213頁。
- 19 福柯：《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰譯，北京三聯書店，1999年，第29–30頁。
 - 20 福柯：《性經驗史》，余碧平譯，上海人民出版社，2000年，第116頁。
 - 21 J. Derrida, *Of Grammatology*, Translated by G. C. Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, 158.
 - 22 德里達：《論文字學》，汪家堂譯，上海：上海譯文出版社，1999年，231頁。
 - 23 德里達在這裏使用了盧梭的辭彙。盧梭把文字看成是言語的“替補”，把文化看成是自然的“替補”，並從“邏各斯中心主義”的立場出發貶低作為“替補”的文字和文化。
 - 24 德里達：《論文字學》，汪家堂譯，上海：上海譯文出版社，1999年，230頁。
 - 25 例如，“三角形的內角之和不等於180度”一類的觀察陳述，其涵義只有借助於非歐幾何學理論才能夠得到適當的闡明，從而才能成為反駁歐氏幾何的證據，否則就可能被當作錯誤的觀察陳述而被加以排除。所以，像牛頓以來的許多人所做的那樣，勸導人們僅當反對意見已使正統理論喪失信任時才去利用別人的理論，那是本末倒置。
 - 26 費也阿本德：《反對方法》，周昌忠譯，上海譯文出版社，1992年，第6頁。
 - 27 同上，第381頁。
 - 28 同上，第381頁。
 - 29 王嶽川：《後現代主義文化研究》，北京：北京大學出版社，1992，91。在意義理論方面，與德里達持相近理論立場的還有拉康和巴爾特等人。限於篇幅，恕不贅述。
 - 30 S. Seidman, “The end of Sociological Theory” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 124.
 - 31 轉引自羅斯諾：《後現代主義與社會科學》，張國清譯，上海譯文出版社，1998年版，第133–134頁。
 - 32 羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編譯，上海譯文出版社，1992年版，第149頁。
 - 33 福柯：《詞與物——人文科學考古學》，莫偉民譯，上海三聯書店，2001年，前言，第13頁。



- 34 按照瑞澤爾的概括，後現代主義女權主義者J. 巴特勒就明確認為“女性主體不能存在於話語之外，它並不是一個前話語的‘我’。相反，女性主體、女性的認同都是在話語之中，由話語建構出來的。女性認同（事實上所有認同都）是一種實踐行動而不是一個給定的概念。‘我’並不存在於話語之前，它只存在於相互關聯的話語之中。能動的主體之所以存在並不是由於行動者的一種品質，而是因為在話語中存在著變化。”見瑞澤爾：《後現代社會理論》，謝立中等譯，華夏出版社，2003年版；巴特勒的原作題目為“不確定的基礎：女權主義和‘後現代主義’問題”（“Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”，in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 153–170）。
- 35 S. Seidman, “The end of Sociological Theory” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 133.
- 36 羅蒂：“反本質主義和文學左派”，見羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編譯，上海譯文出版社，1992年版，第141頁。
- 37 羅蒂：“實用主義、相對主義和非理性主義”，見羅蒂：《後哲學文化》，黃勇編譯，上海譯文出版社，1992年版，第245頁。
- 38 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 7.
- 39 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 8.
- 40 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 9.
- 41 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 9.
- 42 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 11.
- 43 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 16.
- 44 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 21.
- 45 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 15.
- 46 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 18.



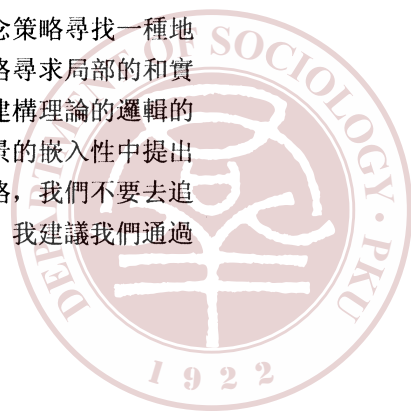
- 47 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 15.
- 48 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, 15.
- 49 G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987, .
- 50 福柯：“兩個講座”，見《福柯訪談錄：權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第217頁。
- 51 福柯：“兩個講座”，見《福柯訪談錄：權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第219頁。
- 52 福柯：“兩個講座”，見《福柯訪談錄：權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第219頁。
- 53 福柯：“兩個講座”，見《福柯訪談錄：權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第219頁。
- 54 福柯：“監禁 精神病學 監獄”，見《福柯訪談錄：權力的眼睛》，嚴鋒譯，上海人民出版社，1997年版，第72頁。
- 55 或稱爲“元敘事 (Metanarrative)”、“元語言 (metalanguage)”、“元話語 (metadiscourse)”等。均見利奧塔德：《後現代狀況》一書。
- 56 利奧塔德：《後現代狀況》，車槿山譯，三聯書店，1997年版，第84頁。
- 57 利奧塔德：《後現代狀況》，車槿山譯，三聯書店，1997年版，第3頁。
- 58 利奧塔德：《後現代狀況》，車槿山譯，三聯書店，1997年版，第137頁。
- 59 J O'Neill, *The Poverty of Postmodernism*, Routledge, 1995, 197.
- 60 J O'Neill, *The Poverty of Postmodernism*, Routledge, 1995, 199.
- 61 瑞澤爾：《後現代社會理論》，謝立中等譯，華夏出版社，2003年，第279頁。
- 62 鮑曼明確地將“後現代主義”與“後現代性”這兩個概念加以區分。他認爲，自20世紀中後期以來西方社會發生了一系列的新變化，使得西方社會正在進入一種與以往被稱爲“現代性”的社會狀態十分不同的新社會狀態（即“後現代性”）。所謂“後現代主義”思潮的產生和流行在某種程度上正是部分知識分子對此一新社會狀態所作出的一種理論反應。鮑曼坦承，他願意接受“後現代性”這個概念，但不願意接受所謂的“後現代主義”立場。與此相應，他試圖進一步將從後現代主義立場來討論社會現象的“後現代社會學 (Postmodern Sociology)”與



只是以“後現代性”為研究物件的“後現代性的社會學(sociology of Postmodernity)”明確地區分開來，主張後者而反對前者。這種“後現代性的社會學”與“現代社會學”的區別不在於新的工作程式和目的，而在於一種新的調查研究物件。它不能像布希亞等人的“後現代(主義)社會學”那樣，無批判地接受和擁抱後現代狀況，“將調查的主題表達成調查的來源，將解釋物和被解釋物混淆起來。”(鮑曼：《後現代倫理學》，張成崗譯，江蘇人民出版社，2003年，第3頁)鮑曼指出，像“多元主義、不確定性、變動性、相對化”一類的現象正是“後現代性的社會學”需要去解釋的東西，而不應成為社會學家現成用來作為解釋變數的東西。譬如，診斷或鑒別出後現代社會中的道德相對化是一回事，而在社會理論中支援並表達它則是另外一回事。因此，“後現代性的社會學”需要做的是去構造一套能夠用來揭示“後現代社會狀況”的全新概念(如社會性、棲息地、自我建構、自我組裝等)及命題，用以取代“現代社會學”那些已過時了的概念(如社會、階級、社會化、控制等)及命題，而不是要去在世界觀、方法論上簡單地接納和模仿後現代社會的那些特徵，徹底放棄現代社會學對“啓蒙理想”中所包含的“希望和雄心”(如以理性為指導來改善人類狀況的可能性)的追求，使自己也完全變成一種“後現代主義”的現象。對這樣一種“後現代性的社會學”而言，“重要的是這個社會(它的研究物件)已經改變了；它不必承認它早期的追求是被誤導和勞而無功的以及在新形勢下關鍵的創新之處就是拋棄舊的社會學研究方法和‘發現’新的社會學研究方法。”(Z. Bauman, “Is there a Postmodern sociology” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 202)與鮑曼相似，瑞澤爾也主張接納“後現代性”的研究主題但反對以後現代主義的立場來研究社會。不過，與鮑曼相比，瑞澤爾對待後現代主義思潮的態度似乎更為溫和。他認為布希亞等後現代主義者們的理論與我們通常所認為的社會學理論之間雖然存在著很大的差異，但這並不意味著我們應該以一種完全拒斥的態度去對待前者。他明確提出，在後現代主義者們的著作中“顯然有一些有益的思想觀點，這些觀點對社會學理論非常有用，因而需要被翻譯過來。更普遍地講，社會學理論需要考慮後現代主義者從認識論方面給予的批評和洞察力。”(瑞澤爾：《後現代社會理論》，謝立中等譯，華夏出版社，2003年，第279頁)在《後現代社會理論》一書中，瑞澤爾詳細地羅列了後現代主義對於社會學理論可能具有的各種負面的教訓(如對現代主義社會學之強調主體性、建構宏大敘事、追求抽象本質和客觀真理等立場的批判)與正面的啓示(如將更多的關注點放在週邊或邊緣、將社會生活當成文

本來對待、對多元化和地方性敘事的強調等），指出這些教訓和啓示完全可以對社會學理論的發展起到重要的補充和促進作用。

- 63 在《社會學理論的終結》一文以及《有爭議的知識：後現代時代的社會理論》一書的導言部分，塞德曼立場鮮明地表達了他對後現代思潮的認同態度。不過，從他的具體論述中我們可以看到，塞德曼主要是從“反基礎主義”和“反本質主義”的角度來理解和詮釋後現代主義思想的。他將帕森斯以來在西方（尤其是美國）形成和發展起來的那一套“社會學理論”理解為一套以“基礎主義”和“本質主義”為主要特徵的有關社會的“科學”話語，認為它們的主要任務就是試圖為社會研究提供一套可以脫離具體的社會歷史情境、超越具體的道德價值爭論、放之四海而皆準的普遍真理（“一套普遍的語言”、“可以統一和指導所有社會調查的一套普遍存在的”“基本前提、概念和社會學解釋模型”、“一套普遍主義的認識論原理”），以便為社會學研究提供一個普遍有效的基礎。塞德曼認為，事實表明社會學理論的這一追求已經失敗，社會學理論正陷於危機之中。迄今為止，社會學不僅沒有能夠獲得一個能夠為人們共同認可的、普遍有效的“語言系統”、“認識論依據”或“解釋性模型”（相反，出現了許多以此相標榜的理論模式），而且還使社會學理論成爲了一種壓制對其實踐—道德意義及社會結果進行思考、只有圈內人才感興趣的“元理論”，並反過來成爲具有特定利益的群體用來排斥、壓制其他群體的話語的一種工具。事實上，正如後現代主義者們所指出的那樣，不存在著普遍有效的理論模型，存在著的只是各種各樣具有局部性、族群性特徵並帶有明確“道德意圖”的“小敘事”；不存在可以用來判別唯一“真理”的普遍有效的認識論標準，可以用來為理論進行辯護的只是理論所具有的從特定社區或族群的“傳統、價值觀和習俗來分析的”那些“知識、社會、道德和政治方面的後果”。因此，塞德曼明確提出：我們應該放棄現代主義社會學對於基礎、對於普遍真理、對於進步的那樣一些理論追求，而應該在後現代主義的旗幟指引下，轉向追求一種將自己的分析嚴格地限制於具體社會歷史情境之中、與具體的政治和道德論爭緊密相連、帶有明確道德意圖並主要以所在社區或族群的習俗、價值觀為理據的局部性（地方性）社會敘事。他說：“我建議放棄對於基礎的追求，去為我們的概念策略尋找一種地方性的理據。我建議我們應該滿足於為我們的概念策略尋求局部的和實用的邏輯理據。不要求助於絕對主義者的辯護，不要建構理論的邏輯的和經驗的決疑法來為一種概念策略辯護，將它們從情景的嵌入性中提出來，提升到普遍真理的層面。面對相互衝突的概念策略，我們不要去追問什麼是現實或知識的本質（從而形成一種元理論），我建議我們通過



追問它們在知識、社會、道德和政治方面的後果是什麼來對衝突的視角進行評價。……後現代的確證將關於真理和抽象理性的爭論轉變為關於社會和知識後果的爭論。”(S. Seidman, “The end of Sociological Theory” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 126–127) 與塞德曼不同, R. 布朗 C. 勒麥特、W. 斯科特和 L. 埃德爾曼等人則更多地從“文本主義 (textualism)”、“修辭學轉向”的角度來理解和詮釋“後結構主義”等後現代主義思潮的基本立場。在《修辭性、文本性與社會學理論的後現代轉向》一文中, R. 布朗宣稱後現代主義最基本的思想就是認為“社會和文化實在, 以及社會科學本身, 都只是一些語言學上的建構而已”, “不僅社會越來越被看作是一個文本, 科學文本自身也被視為修辭學上的建構”; 因此, 從後現代主義的立場來看, 社會研究就不是一個再現“客觀實在”的過程, 而更多地是一個以某些修辭學方法、通過符號文本來對“社會實在”加以建構的過程; “與此相應, 後現代主義將社會理論和研究的議程從解釋和證明轉向那些尋求引導和說服他們自己及彼此的學者/修辭學家們之間的對話”。(R. Brown, “Rhetoric Textuality and the Postmodern turn in Sociological Theory” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 229–231) 勒麥特也認為後結構主義一類思潮的核心觀念就是強調話語對現實的建構性, 它包括以下四個基本假設: (1) 理論內在地是一種話語活動; (2) 理論本文所討論的那些經驗現實一無例外都是文本性的; (3) 經驗文本的知識或科學價值取決於它們與理論文本的這種關係; (4) 在某些情形下 (假如不是全部的話), 一個話語的解釋所產生的應當是更多而不是更少的恰當理解。勒麥特認為, 以此為基礎可以發展出一種後結構主義的社會研究範式。這種社會研究範式“將把話語既當作主題又當作社會學分析的手段。”(C. Lemert, “Post-structuralism and Sociology” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 269) 在《後結構主義與社會學》一文中, 勒麥特就嘗試著從這種後結構主義的社會學立場出發來對美國捲入越南戰爭的過程進行分析。勒麥特認為, “越南”、“越南戰爭”、“美國對越南的戰爭方針”等都是通過特定的文本以及對這些文本的闡釋和話語建構而建立起來並加以維持的“現實”, 因而可以 (也應該) 用文本主義的方法對其進行解讀。與勒麥特類似, W. 斯科特和 L. 埃德爾曼則分別以文本主義的觀點與方法來對女權主義研究中的某些問題和“愛滋病”現象進行分析, 提出了一些頗有新意的見解。

64 假如“北京地區”或“失業率”概念的含義與前有所不同。

- 65 假如“城市”、“鄉村”、“兩極分化”、“近年來”等概念的含義與前有所不同。
- 66 假如以帶有與前述不同價值含義的概念來定義“襲擊者”。
- 67 本文作者將有另文對此進行闡釋。
- 68 本文作者將以另文來對此論點加以展開。
- 69 關於本文此處表述的這一看法，可能會引起人們的爭議。筆者也將在另一篇文章中對此看法做出詳論。
- 70 因此，對於由後現代主義思潮啓發而來的社會研究模式而言，涉及到的其實是一個雙重的關於社會現實的“話語建構”過程：首先是一個作為其研究物件的那些“社會現實”的“話語建構”過程，其次是作為社會研究過程自身的“話語建構”過程。簡言之，這樣一項研究過程其實也就是一個對某項作為其研究物件的“話語建構”的“話語建構”。
- 71 瑞澤爾等人曾經指出社會學是一門多範式的學科，然而即使是這樣一些人事實上對於社會學領域中的多範式狀況也還是耿耿於懷，總想通過各種方式來對這些至少表面上看來互不相容的社會學理論範式進行整合，建立一種比現有的各種社會學理論範式都更加具有包容性和解釋力的綜合性社會學理論框架。而從上述後現代主義思潮的立場來看，社會學理論的多元化局面就也不但不是一個有待於我們去努力加以消除的消極狀態，而恰恰是一個我們應該努力去加以追求的目標狀態。
- 72 此圖及下圖系受張志林、陳少明著《反本質主義與知識問題》一書（廣東人民出版社，1995年版）第45頁圖表的啓發而作。但本文對圖表的理解和解釋與張、陳二位作者有很大不同：在張、陳二位作者那裏，圖表中所示的那些特徵a、b、c、d等仍然被視為是事物本身所固有的屬性，而不是某種話語建構的產物；在本文中則相反。
- 73 R. Brown, “Rhetoric Textuality and the Postmodern turn in Sociological Theory” in S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, 1994, 230.
- 74 這些人既包括了像奧尼爾這樣的極端反後現代主義者，也包括了塞德曼、布朗、勒麥特這樣的後現代主義的堅定支持者。儘管這兩類人在對待後現代主義的立場和態度似乎完全相反，但他們對後現代主義與現代主義思潮之間相互關係的理解卻有某些一致之處：他們似乎都認為在後現代主義與現代主義思潮之間存在著一種決然的對立和斷裂，前者是對後者的徹底否棄。

