

关 系 主 义

——以中国视角与西方社会学对话

郑 震

摘 要: 关系主义是当代西方社会学的新兴视角。人们以之来对抗实在论和实证主义。尽管这一关系的转向是革命性的,并且某些关系主义者也希望去克服主客体二元论,但是西方的关系主义社会学从来也没有能够彻底摆脱二元论的桎梏。我们可以从中国传统思想中获得克服西方二元论的启发,即没有人能够在本体论上外在于关系,没有人能够独立于关系而存在,在某种意义上,非二元论的关系是最为真实的社会现象,因为任何个体都是从社会关系中获得其存在的意义。一种反二元论的社会学的关系主义主张人的社会历史存在是前理论和前对象的社会历史关系,没有人能够在本体论上先于此种关系而存在,他们的社会存在和他们彼此之间的关系在本体论上是同时的。

关键词: 关系、关系主义、意义、儒家思想、二元论

中图分类号: C91-0 文献标识码: A 文章编号: 0257-5833(2018)08-0076-10

DOI:10.13644/j.cnki.cn31-1112.2018.08.008

作者简介: 郑 震 南京大学社会学院教授 (江苏 南京 210046)

一、引 言

就如同任何学科一样,所有社会学研究都不可避免地要面对方法论这一基本问题。而解决这一问题的基础则是本体论和认识论。其中对本体论维度的阐明对于认识论维度而言无疑又是至关重要的^①。这是因为认识者的存在意义无疑在某些重要的方面限定了认识活动的特性,尽管认识活动的产物也可以反身性的方式改变认识者的社会历史存在本身。

在社会学的历史中,西方社会学以其本体论和认识论的二元论逻辑长期支配着社会学的方法论领域,其代表形式就是所谓的方法论个体主义和结构主义。这两种彼此对立的取向为社会学研究者提供了不同的本体论和认识论立场,即便当它们似乎给出同样的判断时,其实质也总是彼此对立的。例如,即使当它们都主张认识活动是客观的,它们对这一客观性的本体论身份的理解也是截然不同的;而当它们都主张所谓的认识的相对性时,这种相对性也同样源自于不同的本体论预设。

收稿日期: 2018-04-03

^① 之所以使用维度一词就在于本体论和认识论不过是理论的两个抽象维度,现实本身并没有被割裂为这样两个方面。参见郑震《另类视野:论西方建构主义社会学》,中国社会科学出版社2014年版,第30页。

此种似乎无法化解的对立充分展现了西方二元论世界观在理论上的某种样式,它们所呈现的争论只有在一种关系主义的崛起中才迎来了化解的可能性。但是,西方关系主义社会学并没有能够真正走到这一步。

在本文中我们将充分揭示和批判西方社会学的关系主义所存在的局限性,并从中国传统思想中寻找克服主客体二元论的思想资源。这意味着对社会学的本体论和认识论进行彻底的改造和重建,从而为社会学的方法论引入非二元论的理论逻辑。其意义显然并不仅仅局限于中国社会学的发展,它同时也是对更广泛意义上的作为现代性之产物的社会学思想的改造。

二、西方社会学的关系转向

在晚近的当代西方社会学中,人们使用关系主义的武器去反对长期统治着西方社会学的实在论和实证主义的主流立场。尽管实在论者和实证主义者在因果说明问题上存在着巨大的分歧^①,但是它们还是以其所分享的某些重要的共同点而长期统治着西方社会学的主流话语。实在论者断言,社会世界具有外在的客观性,它是客观给定的事实。而社会学的任务无非就是以一种客观的方式去发现这一事实所固有的本质特性。后者也就是实证主义者所谈论的人类社会的客观规律性。就此我们可以说,实在论和实证主义在本体论上主张社会学研究对象的客观给定性,在认识论上则共享着一种反映论或符合论的真理论。

但是在20世纪中后期,越来越多的社会学者主张以一种关系主义的方式来理解社会现象。也就是说,社会现象并不是完全外在于主观表象的、绝对给定的客观实体,而是具有某种相对性的社会历史建构。而社会学的认识也不是什么有关社会事实的客观反映,而是在认识者和认识对象之间的一种关系建构。这一关系转向的实质就是主导西方现代性世界观的所谓的绝对主义的衰落和曾经处于边缘状态的相对主义的崛起。这一转向无疑得益于一系列社会历史事件的诱导和推波助澜,这其中最为重要的一些方面包括:以相对论和量子物理为代表的20世纪的科学革命;20世纪五六十年代在西方世界所兴起的消费社会和消费主义,它们凸显了消费文化的多样性和相对性;在同一时期开始飞速发展的资本主义的全球化进程,它带来了文化乃至文明的矛盾与冲突;与此同时自然也少不了早已存在于西方哲学和社会科学中的相对主义思想的影响,诸如尼采的透视主义和人类学的文化相对主义都是重要的思想来源。除此之外,如果没有20世纪60年代末期席卷西方世界的社会运动对于主流社会学的激烈挑战,我们也很难想像这些因素能够真正成为颠覆西方主流社会学立场的相对主义动因。正因为如日中天的西方主流社会学无法如其所自诩的那样以发现社会规律的方式来化解风起云涌的社会运动所提出的挑战,从而导致实在论和实证主义的立场陷入到社会和学术的双重危机之中,其思想权威性的坠落为相对主义的立场提供了发展的空间。

然而关系转向的革命性并没有能够摆脱二元论这一西方现代性思想的核心价值观念,即便存在着克服主客体二元论的关系主义企图(毕竟一种真正的关系主义是无法接受在主体和客体之间的二元对立的,这种对立在实质上使主体和客体独立于关系主义的理路,并存在着将它们实体化的嫌疑)^②,但也没有能够使得关系主义的西方社会学真正摆脱二元论的困扰。这是因为即使是那些试图克服主客体二元论的西方关系主义社会学家,也还是不自觉地将二元论的逻辑引入到他们的理论之中,更不要说那些带有明显的二元论偏见的作者了。根深蒂固的二元论偏见使得西方关系主义社会学家无法彻底摆脱还原论的纠缠,在他们的关系主义思想中总是残留着某种隐蔽的实在论气息。这方面最好的例子恐怕当属福柯的权力概念。福柯认为“权力在实体的意义上不存在。”^③

① [英]贝尔特《二十世纪的社会理论》,瞿铁鹏译,上海译文出版社2002年版,第254、255页。

② 必须指出的是,二元论并不必然是实在论的。但是二元论和实在论之间存在着一种亲和关系,因为主客体的实在论无疑是主客体二元论最好的证明。再没有什么比两个实体更可能陷入到二元对立之中了。这也许就是为什么,那些明确反对实在论的二元论思想往往不自觉地流露出某种实在论的气息,这种隐蔽的气息正是那种亲和性的体现。

③ M. Foucault, *Power/Knowledge*, C. Gordon (ed.), New York: Pantheon Books, 1980, p. 198.

他进而指出“实际上权力意味着关系,一种或多或少有组织的、等级制的、协调的关系丛。”^①然而福柯以其客观主义的立场完全否定了能动主体的存在。他所谓的权力关系也只是一个消解主体性的客观的关系结构,主体不过是历史的和客观的权力关系的消极产物。尽管福柯强调无所不在的权力关系是历史性的和关系性的,但是这一权力网络相对于主体所具有的那种本体论的优先性和支配性使之难免具有某种实在论的气息,权力相对于主体仿佛就是一个给定的实体,这恐怕是福柯为其客体主义立场所付出的代价。在福柯那里,并非实体的权力依然还是一个客体。它总是作为一个客观的事实被给予个体存在者,以至于权力的历史性无法诉诸于任何人类实践的解释,它只能是不同权力关系之间的神秘游戏,仿佛权力总是荒谬地改变自己——一种新的力量关系占据了旧的力量关系的主导地位。但是福柯并没有告诉我们为什么这种替代会发生,他也没有像许多客体主义者那样使用突生概念来描绘社会客体的生成。即便福柯主张这其实就是一种突生的现象,但是所谓“突生”的说法除了是一种本身还需要解释的借口之外,恐怕并不能够告诉我们更多的东西。

很显然,像福柯和布希亚这样的关系主义的后结构主义者无一例外的都是还原论者,因为作为客体主义者的他们坚持将主体的存在还原至客体的存在,换句话说,主体仅仅是一个观念的表象,而不是事实本身。但是这种还原论的倾向并不仅仅存在于那种显而易见的二元论立场之中,它同时还以一种隐蔽的方式自相矛盾地存在于对二元论的关系主义批判中。例如,尽管埃利亚斯和布迪厄这两位关系主义社会学家对主客体二元论进行了激烈的批判,但是他们的理论却向我们透露出社会关系结构相对于个体最终还是具有一种逻辑的优先性。埃利亚斯认为正是因为人类的心灵对于社会的塑造有着一种天然的依赖,才导致人们只能从个体间的关系结构出发去理解个体的心灵,而不是相反。^②他断言个体的灵魂不过是“社会”这个具有更高权力的关系单位的一个功能。^③而个体和社会之间的相互关系的问题在他的眼中无疑是理所当然的问题^④,我们的研究将表明无论人们如何理解这种关系,这个问题本身都是二元论的。总之在埃利亚斯的理论中,社会相对于个体的逻辑优先性是显而易见的,他对于二元论的批判并没有能够真正根除他灵魂中的二元论。深受埃利亚斯以及法国结构主义传统影响的布迪厄也同样分享了埃利亚斯的此种二元论风格,尽管他也试图以一种关系主义来颠覆实在论的立场,并消除所谓的社会物理学和社会现象学的对立。他把社会结构理解为一个社会空间或客观关系的场,这“是各种马克思所谓的‘独立于个人意识和个人意志’而存在的客观关系”^⑤。他接受了恩斯特·卡希尔所提出的“实体概念”和“关系的或功能的概念”之间的对立,并反对把那种结构的或关系的分析解读为是实在论的。^⑥他同样主张社会行动者具有某种有限的主动性,他写道“习性是一种创造力的源泉,但仅仅是在特定的限度内。”^⑦但也正是这个“习性”被布迪厄理解为是集体性的和超个体的。^⑧在他的笔下我们并没有看到习性的创造性如何得以在个体的实践中展现出来,相反布迪厄热衷于揭示习性这个主观结构是如何在不言而喻的实践中再生产社会的客观结构的。事实上,正因为习性是一种集体现象,才导致在布迪厄的理论中缺乏一个和分析性的社会结构概念相对应的个体层面的分析性概念,个体的习性仅仅是一种结构化状态,真正意义上的能动的个体在布迪厄的社会学分析中往往是缺场的。这也就不奇怪为什么华康德这位布迪厄的积极的阐发者会认为,在布迪厄那里作为分析环节的客观结构和

① M. Foucault, *Power/Knowledge*, C. Gordon (ed.), New York: Pantheon Books, 1980, p. 198.

② N. Elias, *The Society of Individuals*, E. Jephcott (trans.), New York, London: Basil Blackwell, 1991, p. 37.

③ N. Elias, *The Society of Individuals*, E. Jephcott (trans.), New York, London: Basil Blackwell, 1991, p. 38.

④ N. Elias, *Time: An Essay*, E. Jephcott (trans.), Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992, p. 21.

⑤ [法]布迪厄、华康德《实践与反思:反思社会学导引》李康、李猛译,中央编译出版社1998年版,第133页。

⑥ P. Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, G. Sapiro (trans.), Cambridge: Polity Press, 1998, p. 3.

⑦ P. Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, M. Adamson (trans.), Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 81.

⑧ P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, R. Nice (trans.), Cambridge: Polity Press, 2000, p. 157.

行动者的性情倾向虽然缺一不可,但却并非完全对等,“客观主义的旁观在认识论上先于主观主义的理解。……原因就在于,行动者的观点会随其在客观的社会空间中所占据的位置的不同而发生根本的变化。”^①事实上,布迪厄这位主客体二元论的积极反对者总是自相矛盾地赋予客观关系结构相对于个人主体性以逻辑的优先性。这就是为什么布迪厄会以这样一种看似不应当被他采纳的口吻写道“当同样的历史弥漫于习性和生活环境、倾向性和位置、国王和他的宫廷、老板和他的公司、主教和他的主教管区的时候,历史在某种意义上与它自己沟通,将它自己的反省反馈给自己。”^②这种还原论的逻辑依然在对能动者的颂扬声中占据着主导地位,因为在布迪厄的眼中:“社会空间实际上是最初和最后的现实,因为它依然支配着社会能动者所拥有的关于它的表象。”^③

至此我们似乎已经没有必要再援引更多的案例来说明西方关系主义社会学所面对的二元论问题,二元论已经成为西方社会学乃至整个西方近现代思想的根深蒂固的偏见之一。尽管我们不应否认在观念上采取主客体两分方式的分析方法在认识论上具有重要价值,但是一旦人们遗忘了这一划分的人为性和抽象性,它们就将以一种主客体二元论的方式变换成为进一步认识的障碍。任何对主体和客体的现实化举措都将不可避免地制造对社会现象的人为割裂,从而创造出虚假的对立乃至虚假的实体。这一切因为其人为性和观念性而无法改变现实本身的非二元论状态,但是它们对于社会学的研究而言却是巨大的威胁。

三、儒家思想的启发

不可否认的是,关系主义的确是克服主客体二元论的一条富有启发性的路径。它意味着在本体论上不再预设任何先于社会关系的社会历史存在,不再从某些所谓的社会存在出发去谈论社会关系,而是相反从关系的角度去理解社会存在。因此关键的问题就是如何理解关系的社会本体论意义,而西方关系主义社会学恰恰在这一点上错失了对关系主义逻辑的彻底落实。就此而言,中国传统主流思想无疑是富有启发性的,以下我们将主要以儒家思想为例来说明这一点。

在中国传统主流思想中并不存在西方式的主客体二元论,一种非二元论的关系主义始终是占据主导地位的。这与农耕民族的生产生活方式无疑有着密切的联系。正如钱穆先生所指出的,西方民族起于游牧文化,其特征是内在的不足和由此所导致的向外的寻求,故而难免形成所谓的“对立感”,其在哲学心理上之理论则为“内”“外”对立。^④而农耕民族则与之截然不同,农耕民族是自给和定居的,他无事外求,自然也就不会产生那种强烈的对立感,相反农耕文化形成了一种“天人相应”和“物我一体”的观念,这正是与自然相顺应、相和谐的产物。^⑤与此同时,农业的生产生活方式对于人口的增长和社会经济的发展起到了巨大的推动作用,这意味着更加复杂的劳动分工与社会组织形态,以及伴随着财富的增长和社会关系的复杂化所产生的更加激烈的政治冲突与社会矛盾,如此等等。因此复杂的社会关系问题不可避免地成为先秦时代知识分子所面对的最为重大的问题。这也许就是为什么儒家思想会热衷于讨论个体之间乃至不同地位群体之间的人伦政治关系,而它的出发点则是亲属关系。毕竟家庭关系是农耕社会最基本的社会关系。

正如孔子的弟子有子所言“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”^⑥这意味着孔子将仁这一重要概念建立在孝悌的基础之上,而孝悌则是人性的基本要素,孝悌的情感是人性的自然表现,也就是以所谓的

① [法]布迪厄、华康德《实践与反思:反思社会学导引》第11页。

② P. Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 152.

③ P. Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, p. 13.

④ 钱穆《中国文化史导论》九州出版社2011年版,弁言第2页。

⑤ 钱穆《中国文化史导论》九州出版社2011年版,弁言第2、3页。

⑥ 《论语·学而》。

“直”的方式表现出来。^①这也就是为什么冯友兰要将“仁”解释为“真性情”^②,对孔子而言仁理所当然地应当是一种人之常情的自然呈现。所以孔子才说“巧言令色,鲜矣仁!”^③孝悌显然是亲人之间的关系状态,这意味着某些先天的关系倾向固有人性之中,或者说人性固有的是关系性的。某些他人(即我的亲人)总是在我的人性中在场,这些他人与我之间的关系是我的最为基本的存在。我不可能没有这些他人而成为我自己,所以我存在的意义不可能先于这些他人。我存在的意义正是在我们之间的必不可少的先天的联系。这种联系意味着在一种合理的状态下,我的行为将自发地和积极地以他们为定向。只有人性中的恶才会阻止这一合理状态的出现,这种过犹不及意味着我与他们之间的坏的关系状态。由此可见,孔子的人性论思想赋予了关系主义本体论的地位,关系主义无疑是其思想的出发点和解释世界的基本原则。

以孝悌所描绘的亲属关系为出发点,孔子基于一种同情的原则(家庭以外的人也是别人的父母和兄弟)提出推己及人的逻辑。因为如果仁爱仅仅局限于家庭内部的孝悌情感,那么一种理性的社会秩序是无法实现的。这就是为什么一方面孔子反对私欲和私利,因为它们将人局限在一种自私的状态中,从而阻碍了对人性之善的自发追求。另一方面,与之密切相关的是,孔子倡导礼的约束,他希望通过礼来推动个体行推己及人之爱。因此仁具有自由和规范的双重含义^④:一方面仁是一种自发和积极的追求(自由),另一方面它意味着一种具有内在可能性的外在约束,孝悌的等级和规范性含义已经暗示了礼的自然基础。这显然不是二元论的,因为能动性和约束性不过是仁的两个分析性的面相,是同一现象的两个抽象名称而已。它们并不是不可调和的对立面,而是人为制造的认识手段,其实质是共属一体的。孔子相信在人性的善的欲求,它推动个体去寻求一种规范性的方式来约束人性之恶。这个规范的方式就是礼。而礼的约束是建立在仁的规范性的基础之上的。所以孔子说“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^⑤

这一反二元论的立场不仅反映在仁的性质以及仁和礼的关系中,而且体现在仁和天理的关系中。人与人之间的恰当的社会关系是合乎于天理的。也就是说孔子心目中合法的社会秩序是符合于普遍的正当性或永恒的道德法则的。毕竟孔子所谓的天道“实际是指道德的超经验的性格而言”^⑥。这种天人合一的思想意味着在人与自然之间没有任何二元的对立,我们可以称之为是一种彻底的关系主义。这种关系主义不仅适用于人性和社会生活,同时还扩展至人类生存于其中的宇宙,只不过孔子对于人类社会之外的事情采取“存而不论”的态度。这种宇宙论的关系主义思想其实主要是由中国传统思想中的道家来发展的。尽管道家思想和儒家思想之间颇多分歧和对立,但是它们依然分享着一些重要的主题,天人合一就是其中最为重要的一种理念。很显然,无论是儒家还是道家都反对将天人合一视为是一种由人的意志来加以主宰的主观意向,相反他们坚持此种合一的状态具有某种先天的属性。对孔子而言这就是人性的先验性及其与天理之间的内在联系。而对于道家而言,这就是道不可分的一体状态。正如庄子所言“故其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之为真人。”^⑦与儒家一样,在道家看来世界的本质也是关系性的,而把握关系正是思想的任务所在。

就我们所关心的议题而言,中国传统主流思想所提供的最大的启发就是一种反二元论的关系主义视角,或者说一种反二元论的关系主义本体论。这一启示告诉我们没有人能够在本体论上外

① 孔子相信人性包含着善与恶两个方面,这与孟子的人性善端说不同,但是这种差别对于我们的研究并不重要,它并不影响儒家的关系主义人性论思想。孔子所谓的恶也就是人性的不恰当的表现,即所谓的“过犹不及”(《论语·先进》),从“直”这一概念的角度来说就是不恰当的直,因此孔子说“好直不好学,其蔽也绞”(《论语·阳货》),其实质正体现了孔子的中庸思想。

② 冯友兰《中国哲学史》(上册),华东师范大学出版社2000年版,第58页。

③ 《论语·学而》。

④ 冯友兰《中国哲学史》(上册),第59页。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 徐复观《中国人性论史·先秦篇》九州出版社2014年版,第79页。

⑦ 《庄子·大宗师》。

在于关系或先于关系而具有其人的存在。在某种意义上,非二元论的社会关系是最真实的社会现象,因为任何个体都只能从关系中获得其存在的意义或存在本身。除此之外他们作为存在者将没有意义可言。孔子相信家庭成员之间的先验的亲属关系参与限定了人之所以为人的本质。如果我们将这种先验论的倾向作为一种社会历史的局限性而加以舍弃,那么我们将获得一种更具建设性的观念,这就是人的社会历史存在是社会历史关系。个人主体和社会客体不过是对人之存在的分析性抽象,它们不过是人为的观念建构。

四、重建一种关系主义的视角

我们将社会存在理解为社会行动最根本的基础和前提,以至于在本体论上无法再还原到更为基础的层面。我们当然不能将这种基础性等同于绝对性,毕竟当我们强调存在的社会历史性的时候,就已经指明了人之社会存在的时空性特征,或者说人的社会存在这个基础性的现象终究也还是一个变化和多样的事件,这也正是我们对社会关系现象的本体论身份的理解。因此,我们自然也就不能将任何意义上的社会关系都理解为是这里所说的社会存在,我们将区分基础的或原初的社会关系和派生的社会关系,前者是后者的前提或预设。不过原初关系和派生关系之间的关系要远为复杂,派生关系在某种意义上甚至可以改变原初关系,只不过这一改变并不能够颠覆两种关系类型之间的本体论关系(我们将在后文进一步阐明这一点)。

我们所谓的原初关系或原初事实的“原初性”是指先于一切对象化的状态,在此种状态中生存以一种非反思和非对象的直接方式而绵延着。所以我们可以说原初社会事实是前理论和前对象的社会关系。^①换句话说,在原初状态中意识活动尚没有启动,个体与其周围世界之间的关系是直觉的和前对象的,在个体和他人与他物之间尚没有任何对象化的距离。对象化活动为了建构所谓的对象以及认知关系^②将不得不有意识地割裂原初关系。认知关系是一种对象化的建构,它的派生性意味着它只有奠基在原初事实的基础之上才得以被生成,对象化就是一种奠基在原初事实之上的派生现象。我们不可能在独立于原初事实的状态下理解派生事实,后者的存在总已经预设了前者的存在。一些原初事实在本体论上固有地内在于派生事实之中,当然这并不意味着我们可以将派生事实完全还原至原初事实,否则的话派生事实作为一种关系类型就将失去存在的价值。派生事实的类型学意义就在于总是存在着一些无法直接以原初事实来加以解释的特征。例如,在原初事实和派生事实之间的一个至关重要的区别是原初事实不是有意识的,而派生事实是有意识的,但是如果缺少原初事实所提供的奠基性作用,派生事实的意识活动也将无从谈起。^③我们可以以动机和动机激发的关系来说明这一点。我们所说的派生事实是具有明确动机或意图的社会关系现象,而动机则来自于动机激发,后者从属于原初事实。也就是说,当前对象、前反思或前意识的关系状态无法再维持一种看似理所当然的合法性状态时,原初事实所隐含的怀疑的可能性就将推动动机激发的过程,从而促使个体进入到一种对象化的动机活动中。换句话说,当原本貌似不言而喻的关系状态陷入困境的时候,人们将不得不采用一种对象化的方式来面对这一挑战,动机激发就变得不可避免了(进而在动机活动的产物与动机激发之间就发生了以动机行动为中介的间接关系)。当然并非所有的原初事实都作用于对派生事实的奠基,实际上绝大多数原初事实与派生事实无关,

① 我们可以在胡塞尔的信念概念(see E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, W. R. Boyce Gibson (trans.), London: George Allen & Unwin Ltd. and The Macmillan Company, 1931(中国社会科学出版社影印本1999), pp. 296 - 301)中,可以在受到胡塞尔现象学、尤其是胡塞尔的生活世界理论影响的海德格尔的存在论中,以及部分受到胡塞尔和海德格尔影响的布迪厄的实践理论中找到这一“前”的观念。这一脉络又和一个更大的脉络彼此交叠,这就是西方社会学的无意识理论的思想脉络,这些无意识理论受到来自尼采、弗洛伊德、现象学家等人的不同程度的影响。

② 我们使用建构一词意在表明,意识的对象和认知关系并不是绝对客观的事实,它们是社会历史性的关系建构。

③ 必须指出的是,当我们使用诸如意识和前意识这样的概念时,我们显然是在对社会事实进行分析,因为意识并不是一个独立的现象,而前意识也并不总是直接发挥作用。至于囊括意识和前意识的心灵概念也同样是一个理论的分析建构,它的分析的对立面就是所谓的社会或社会结构。

它们作用于日常生活的方方面面,无须也不可能介入到派生事实的生产之中。毕竟不是所有的关系现象都和思考与筹划相关。另一方面,一些原初事实可以和派生事实形成一种合作关系。例如对象化的思考总是伴随着一些前对象的活动,诸如用笔把想法记下来的行动,在记录的过程中写的活动和所写的文字本身都没有成为行动的对象,事实上任何将它们对象化的行为都将导致书写活动乃至正在进行的思考活动的中断。^①除此之外当然还存在着与派生事实相对立的原初事实,例如社会学的研究常常表明常识并不像它看起来那样理所当然或正确。^②与此同时,原初事实也会受到派生事实的影响。有时派生事实能够改变我们的前反思的状态(诸如理论知识能够改变我们的世界观,后者是一系列我们关于世界的基本信仰),但这并没有能够改变原初事实和派生事实之间的本体论关系,因为派生事实本身并没有变成原初事实,而是它以之为基础的原初事实取代了为旧知识奠基的旧的原初事实。

原初社会事实是派生社会事实的预设。^③所以认知关系必然从属于关系主义的本体论。认知的社会主体和被认知的社会客体是关系的和理论的建构,它们之间的区分仅仅是一种意识层面的工作。有意识的心灵努力试图去认识社会世界,它希望超越含混的原初状态,从而为生命获得某种确定性(人们为这种“确定性”起名叫“知识”)。但这丝毫也不意味着有意识的认识活动能够摆脱原初事实。认知的主体和被认知的客体并非在本体论上独立的社会存在者,它们不过是基于原初事实的派生的建构,其独立的存在仅仅具有观念的合法性,而非事实的合法性。但是二元论者却断言主体和客体的分化是一个客观的社会事实,仿佛它们是两个彼此相互独立的客观的存在者,仿佛它们在认识关系之前就已经真实地存在着,而认知关系或者是认识主体所发动的认知活动的产物,或者是社会客体通过支配主体的认知活动所制造的产物,或者只不过是主体和客体之间的某种建构(主客体的相互作用)。可以说二元论者完全误解了主客体分化的本体论意义。

因此询问所谓的社会关系网络是否在逻辑或时间上先于社会个体完全是一个二元论的错误^④,仿佛社会的关系网络是某种类似于社会的客观结构的东西^⑤,所不同的是,在关系主义的学说中社会关系网络不是实在和普遍的^⑥。然而社会关系网络的本体论意义表明,它并不是伪装的客观的社会结构或客观的社会结构的另一个名称。社会结构和社会个体一样都是分析性的抽象,它们来自于对社会关系的分析。因此当我们将社会事实加以分析之后,就必须对分析的结果进行综合,否则我们将迷失在分析的虚构之中。换句话说,尽管前理论和前对象的社会关系是原初的社会

① 我们可以进一步将这里所谓的前对象的活动划分为“前对象的活动”和“前反思的活动”,前者是指行动没有设定一个有意识的对象(例如被记录下的一串文字本身不是对象),后者是指行动本身不是意识的对象(例如记录活动本身没有被对象化)。

② 尽管常识总是以一种话语的方式呈现出来,但是其貌似不言而喻的特征表明它只不过是一种前理论的日常话语,是原初事实的直接建构(与常识不同的是,理论知识总是一程度地间接奠基于原初事实之上,原初事实以动机激发的方式所生产的动机直接作用于对理论知识的探究,动机成为理论话语和原初事实之间的一个重要媒介)。常识的话语不是反思性意识的对象,不是对象化的理论建构。尽管原初事实本身不是话语,也无法以话语的方式被呈现(这种表达改变了原初事实的本体论身份,它类似于布迪厄理论中对实践的概念化。see P. Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, R. Nice(trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 120, p. 223) ,但是常识的特性表明它在本质上依然还是原初事实,它的话语不过是一些表象,它的逻辑依然还是原初事实的逻辑,而不是理论话语的逻辑。

③ 以一种分析的方式,我们可以说原初社会事实就类似于海德格尔所说的“先入之见”。海德格尔写到“任何解释工作中都存在着这样一种先入之见,它是作为随着解释就已经‘理所当然的’东西被先行给出的,也就是说,是作为在我们的先行具有、先行视见和先行掌握中被先行给出的东西。”(海德格尔《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店2006年版,第176页; M. Heidegger, *Being and Time*, J. Macquarrie & E. Robinson (trans.), SCM Press Ltd. (中国社会科学出版社影印本1999) , p. 192.)

④ 特定的社会关系网络无疑在时间上先于特定的个体或个体们,但是此种在先的关系并不能够被推论至一般的人类存在者,这显然是两个不同层次的问题。

⑤ 在西方社会学的客体主义视角中社会结构通常扮演着社会客体的角色。而关系主义者(例如埃利亚斯、布迪厄等人)为了避免社会结构概念可能带来的实在论的歧义而倾向于使用社会关系网络(social network of relationships)这样的概念去替代社会结构概念。

⑥ 当代西方关系主义社会学家倾向于以一种反本质主义和相对主义的方式来理解社会关系结构,但这样的立场并不必然导致怀疑论。

事实,它是先于任何人为划分的整体,但是我们有关社会关系的知识却是来源于对有关社会结构的知识和社会个体的知识的综合。这种综合并非像一加一等于二那样简单,而是对社会理论的重建,是摒弃二元论的偏见,使用新的概念和新的立场。人们不应当使用个体/社会的框架作为其研究的出发点,因为一旦使用这一分析的框架作为出发点,你就已经在无意之中承认了个体和社会不是分析的结果,而是分析的前提,因此你已经犯下了一个二元论的错误。人们不可能以二元论的方式来克服二元论。也就是说讨论社会个体和社会结构之间的相互关系并不是我们所谈论的综合。这种相互关系的论调实际就是一加一等于二的简单思维,它天真地相信把个人主义和结构主义相加就可以得到关系主义。它没有意识到,一种真正的关系主义社会理论不可能将个体/社会的分析框架作为其合法的出发点,因为这一做法在无意之中实在化了个体和社会的二元状态,仿佛它们是两个合法的前提条件,而人们正在谈论两个社会实在之间的关系。^①人们忘记了关系主义必须使用新的视角来重建传统的社会学概念及其逻辑关系,并以此来重建社会理论。新的社会学不可能使用旧的二元论概念来实现它自己的理想,因为这些概念渗透着二元论的气息,系统地扭曲了社会事实。它们必须被改变并被赋予新的内涵。例如,在关系主义的理论中,社会结构概念将不再意味着社会客体或某种还原论的实在,它只是某种用于描绘社会关系的抽象支配力量的分析工具,并且作为一个分析的概念,它从来也不否认社会行动者或社会能动者的分析的能动性或能动作用。它只是用来帮助我们理解社会关系的分析性特征的分析工具。最终与能动的社会行动者概念一样,社会结构概念将被关系概念所替代。当社会结构概念的结构内涵完成了它的分析使命之后,它将被社会关系概念所扬弃。结构分析不是最后的结果而是人为的媒介或手段,它注定要被理论的综合所吸收。

事实上,我们可以说个体(或个人主体)与社会(或社会客体)不是真实的存在。个人主义意义上的个人是一个理论的幻觉。社会个体始终是一个关系现象,始终处于与他人的关系之中。我们不可能外在于社会关系来定义社会个体,因此个体(或个人主体)的概念仅仅是社会关系的一个分析性的名称(社会或社会结构是它的分析的对立面)。特定的个体仅仅是特定社会关系的集束,除此之外我们不知道社会个体还能是什么。主体、能动性、心灵、意志、意识、动机、无意识等等都是社会关系的抽象产物或片面的名称。另一方面,结构主义和整体主义的社会也是一个理论的幻象。结构主义者相信社会结构是客观的实在。它外在于个体并且在逻辑上或时间上先于个体而存在。但如果社会结构是一种关系状态(这正是结构一词所意指的),那么结构主义者非法地客观化了这一状态,并且把关系从人们的联系中抽象出来,仿佛社会历史关系有其先于彼此联系的个体或群体的独立存在。然而一种关系怎么能够独立于相互联系的关系各方呢?这种独立的关系是如何得以产生的呢?结构主义的突生的社会与个体主义的先验的主体同样的荒谬。^②突生论和先验论都是无法被经验加以证实的任意或独断的想象。与此同时,整体论者断言社会的本质不能从最小社会部分的简单累加中获得。这个部分总是不言而喻地被理解为社会个体。这一误识暗示了一种隐蔽的自相矛盾的状况,即整体论在某种意义上依然还是受制于它的竞争对手个人主义,尽管整体主义者自身从来也没有意识到这一点。但我们的研究已经表明,个人主义的实在的社会个体(不是生物学意义上的实在的个人肉体)仅仅是一个理论的虚构,这样的虚构存在的简单累加自然不会有现实意义,而作为社会历史关系集束的社会个体显然也不可能是最小的社会单位。如果我们意识到最小的社会单位是具体和特定的社会历史关系,我们就不会谈论社会整体的独特性质,因为这个性质和最小社会单位的性质一样都是关系性。^③诸如社会客体、社会整体、社会约束、社会强

① 当然这一实在化往往是隐蔽的,受害者并没有意识到这一点,他们甚至以相反的方式来理解这一问题。

② 它们的还原论仅仅是二元论的隐蔽变体。两个阵营(结构主义和个体主义)之间的对立取代了两个实在的对立物(主体和客体)之间的对立,但后者的逻辑依然被前者所保留,而且两个还原论阵营之间的对立的本质依然还是主体和客体之间的对立。

③ 参见郑震《另类视野:论西方建构主义社会学》,第144—145页。

制、社会结构都只不过是社会关系的抽象的和片面的名称。

分析的抽象是认知的手段,没有这样的理智工具人们就无法理解含混的现实整体。但是抽象也暗示了在认识与对象之间的距离。因此为了克服这种抽象,理论的综合是必不可少的。当然这并不意味着关系主义的综合是对社会事实的直接反映(任何理论都有其社会历史的局限性,这就是为什么我们将理论的立场称为是“视角”。经验的可能性是无限的,而生命却是有限的),但它逼近社会事实的方式较之二元论要更为理性和恰当。

至此我们已经指出,人的社会历史存在是社会历史关系。我们已经区分了原初的社会事实和派生的社会事实,也就是前理论、前对象和前意识的社会关系与有意识的、对象化的和反思性的社会关系。我们已经揭示了原初社会事实是人的社会历史存在,因为它们是最为基本的社会历史关系^①,它们是其他社会历史关系的基础或前提。那么什么是基础的社会历史关系?什么是人的社会历史存在?它是任何对象化关系的社会历史基础。它是人与人之间或群体与群体之间的最为基本的联系。它是人的社会行动的社会历史前提。它传递出人之所以为人的信息。这就是人之存在的意义。这就是为什么它可以成为一种预设。这就是为什么它可以个体或群体联系在一起。存在的意义就是个体之间或群体之间的前理论、前对象的社会历史关系。^② 社会历史意义就是社会历史关系。

事实上对社会关系的研究就是对社会意义的研究。我们之所以将社会意义视为是人与人或人与物之间的关系,就是因为建构关系的过程就是价值生成的过程。意义就是估价。没有价值就没有意义。这不仅仅是对关系中另一方的估价,也是对自身的估价。这就是为什么我们可以说没有人或物可以在本体论上先于关系而存在,因为正是关系性的估价赋予关系的各方以存在的意义。关系的各方并不在本体论上先于关系,当他们共同参与建构某种关系的时候,他们同时被赋予了其社会存在的意义或价值。他们的社会存在和彼此之间的关系在本体论上是同时产生的。这意味着在社会生活中我是什么并不取决于我自己,而是取决于我和他人之间的关系。而某物在社会生活中是什么也并不取决于它自身,而是取决于它的用途。关系的相对性恰恰体现在价值的相对性中,这个相对性就是意义。因此我们可以说,关系主义就是直面社会生活中无所不在的价值的重要性,就是承认这样一个事实即意义是社会学最基本的对象本身。这就是为什么西方社会学关系转向的实质就是绝对主义的衰落和相对主义的兴起。关系、意义、估价、相对性是同一社会历史现象的不同名称。^③

五、结 论

在最基本的层面,社会学的对象就是人之存在的社会历史意义,我们也可以说社会历史关系就是社会学的社会事实,因为无所不在的意义或原初事实是社会现象的基础,并且以一种分析的方式我们可以说,没有关系就没有价值,没有价值就没有意义,而事实上这三个概念是同时的或一体的,

① 原初社会事实不是某种绝对给定的东西或某种类于绝对存在的东西,它们是社会历史事件。或者我们可以说它们是前对象关系的过程性事件。

② 人与物之间的关系是由人与人之间的关系所支配的,在我们与物的互动方式中总是有某些他人在场,这就是我们所谓的社会性或社会化,这当然不是在一种二元论的方式来谈论,而是以我们所谓的关系主义的方式来理解。

③ 这同时也就暗示了我们的研究具有一种包容广泛但具有核心意义的文化视角,正如笔者曾经反复指出的,文化是社会行动的法则(参见郑震《文化社会学的基本问题》(中国香港《社会理论学报》2009年秋季卷;郑震《文化转向与文化社会学》,载周宪、陶东风主编《文化研究第27辑》,社会科学文献出版社2016年版,第117-128页)这一法则性正是我们在这里所谈论的存在之关系性的基本特征,人与人或人与物之间社会性的相互关联的实质正是不可避免地具有某种价值判断的行动方式,在分析上它既是一种主观的行动倾向也是一种客观的社会历史法则,然而究其本身而言它只不过是尚未被主客体二元论的视角所撕裂的始终内在于社会行动的法则(关于这一法则的类型分析可参见郑震《文化社会学的基本问题》)。这使得我们既与当代西方社会理论的文化转向在形式上分享了一种广泛的同时也是实质性的文化视角,同时也在二元论的问题上与之拉开距离,后者正是西方社会学的文化转向与关系转向所共同陷入的困境所在,而这两种转向在很大程度上不过是同一过程的不同名称而已。

此种一体性告诉我们相对性也许正是社会事实的性质所在, 无视这一点无疑是一个错误。然而这种相对主义的视角并不必然引发怀疑论。它试图去改正绝对主义的错误, 并寻找逼近社会事实的更为合理的路径, 尽管它不可能完全反映社会事实。如果社会事实不是绝对给定的, 那么使用绝对主义的视角去研究社会事实就是一种注定了要失败的尝试。与此同时我们必须警惕我们的相对主义视角滑向怀疑论的可能性。关系主义的目的是使用一种更加恰当的方式去理解关系事实, 而不是对相对主义的执迷。关系主义坚持一种有助于我们理解社会事实的相对性的温和的相对主义, 它是一种理性的相对主义, 我们可以将这种理性的相对主义称为是关系主义本身。

(责任编辑: 薛立勇)

Relationism: A Chinese Perspective

Zheng Zhen

Abstract: Relationism is a rising perspective in contemporary western sociology. People use it to dispute realism and positivism. Although this turn of relation is revolutionary, and some relationists also wanted to conquer the dualism of subject and object, but the western relationistic sociology never completely shakes off the yoke of dualism. We can get the inspiration from Chinese traditional thoughts such as Confucianism to overcome the western dualism. This inspiration tells us that nobody can be ontologically immune to relationships and nobody can exist outside of relationships. In some sense, un-dualistic social relationships are the realest social phenomena because every individual person gets his existential meaning or Being from social relationships. Following this thinking we developed a kind of anti-dualistic sociological relationism. It maintains that the socio-historical Being of human being is pre-theoretical and pre-objectified socio-historical relationships. Nobody can be prior to this relationship ontologically, because just the relational evaluation gives all sides of this relationship their existential meaning. Their social Beings and their relationships to each other come into being at the same time ontologically.

Keywords: Relationship; Relationism; Meaning; Confucianism; Dualism