

# 凝视与社会行动<sup>\*</sup>

吕炳强

**Abstract:** Schutz tried to place Weber's notion of social action upon a phenomenological foundation but discovered instead that it can only be studied in the world of contemporaries or that of predecessors, that is, in the observer's gaze. This insight has been overlooked by sociologists. A separate effort by philosophers, including Ricoeur, resulted in the fairly well-received notion of "action as text." An unnoticed implication is that a sociological theory is the sociologist's action and hence is also a text. This paper, by way of examples in Durkheim, Parsons and Garfinkel, sets out to establish two claims: First, there must be a time structure in every sociologist's gaze, but social action can only be observed in certain particular kinds of time structure. Second, in any sociological theory a semiological system particular to it can always be found, but social action as a sign is only contained in certain particular semiological systems.

## 一、引言

一方面,有关社会行动的社会学讨论始于 20 世纪初的社会学家韦伯,至今仍讨论不休,尚未定论;另一方面,既然社会行动牵涉“人”与“人群”的问题,哲学家自古以来都在讨论。本文的讨论采用了双线世系,即同时采用社会学家和哲学家这两个世系。与本文讨论有关的人物,前者主要是韦伯、舒茨、帕森斯、加芬克尔;后者主要是康德、黑格尔、胡塞尔、舒茨、利科。他们的言论以及他们之间的关系主要有:(一)舒茨既是社会学家又是现象学家,他糅合胡塞尔的超验现象学和韦伯的社会行动论,开创了他的现象学社会学。(二)加芬克尔是帕森斯的学生,却追随舒茨的理论,开创了他的民族志方法学,以挑战帕森斯。(三)帕森斯行动论所用的主要对应是社会组织和个人性格,但是社会组织不过是黑格尔提出的“德性”,个人性格不过是康德提出的实践理性。(四)加芬克尔行动论中的行动者又正是黑格尔提出的人的“奇异性”。(五)胡塞尔提出的主观“意识”是与黑格尔的客观“精神”相对应。这种对应在类比原则之下可视为等同于加芬克尔的行动者和帕森斯的个人性格的对应。(六)利科认为胡塞尔—韦伯—舒茨的行动论足以力敌黑格尔的国家论。(七)利科提出“行动犹如文本”论,企图把社会行动纳入他的文本诠释论之中。

在人物和言论纵横交错的脉络中,我企图为社会行动寻找一个合适的社会学归宿。我发

<sup>\*</sup> 本文的原题目为:“凝视的二重时间结构与社会行动的符号学矩阵”,其中有关舒茨的部分曾宣读于中国现象学专业委员会、香港现象学会和北京大学哲学系合办的现象学会议,北京,1999 年 10 月 15-19 日。另外,参考文献中的“Liu Ping Keung”是作者本人。

现:答案蕴藏在凝视的二重时间结构和社会行动的符号学矩阵之中。

## 二、舒茨的社会学现象

韦伯死于 1920 年。他在晚年的巨著《经济与社会》中作出了最后一次对他自己的社会学及其主要元素(即社会行动论)的扼要论述:

社会学旨在理解地领会社会行动,因果地解释其历程与后果。所谓‘行动’,乃牵涉到行动中的个人给予自身行为的主观意义。行动之所以成为‘社会’行动,乃牵涉到其主观意义往往顾及他人的行为,并由其自身行动的历程中得到引导。(Weber, 1978: 4)

韦伯没有兴趣去厘清他自己提出的社会学概念所依据的哲学假设(Schutz, 1980: 7)。尽管如此,韦伯的方法学仍引发了现象学家的强烈兴趣。原因很明显,韦伯的方法学直接建立在个人的主观意识或主观意义基础之上,这正是现象学关注的核心所在。

舒茨在韦伯去世 12 年之后(1932 年)发表了《社会世界的现象学》(以下简称《社现》),试图从胡塞尔的现象学出发推导出韦伯的社会行动论,进而在韦伯理论的基础上繁衍出一套齐整的现象学社会学。与韦伯的扼要论述相比,舒茨着实大大充实了韦伯的社会行动论。胡塞尔对舒茨的成就高度赞许(Natanson, 1962: VIII X)。其主要贡献有三:其一,发展了社会行动的意义理论,具体地提出了“由于”和“为了”这两个不同类的动机概念(Schutz, 1980: 147)。其二,在他自己发展的意义理论基础上,提出了“同在”、“同代”、“前人”和“后人”这四个不同类的世界概念。与这四个世界所相对应的“主我”与“他我”的关系<sup>①</sup>并非等同。其三,论证了韦伯的“理想类型”。作为他我而言,只可能在同代世界和前人世界中出现,同时也是必然出现的。由于第一点与本文以后的讨论关系不大,于兹不赘。第二点和第三点需要略加说明。

舒茨认为,各类社会世界是以时间和空间来区分的。“如果某人正在与我分享同一空间区和时间区,我可以说他是身在我的直接经验的所及处。”(Schutz, 1980: 163)这是同在世界。“我的同代就是我知道与我同时共存但又不是我亲身经验的人。我的同代固然可曾是我的同在,或者以后可能会成为我的同在,但这些‘以前以后’无改他现在的同代身份。”(Schutz, 1980: 181)这是同代世界。“我也察觉到在我存在之前有一个社会世界曾经存在,而且它从没有与我生命的任何一段重叠。这是前人世界,这是历史。”(Schutz, 1980: 143)“我知道还会有另一世界,也被其他人居住,当我不再存在的时候存在,这是后人世界。”(Schutz, 1980: 142)韦伯从来漠视这样的区分(Schutz, 1980: 150)。然而,该区分确实极为重要,尤为重要的是同在世界与同代世界的区分。<sup>②</sup>舒茨认为,正因为两者在主我与他我之间关系上有所差异,所以社会学无法研究前者,而只可能研究后者。我个人认为,这是舒茨最深刻的睿见。

同在世界之所以成立,是由于主我“执子之后,与子谐老”,“我能照顾你的意识流,如同我能照顾我自己的一样,我也因此能察觉到你脑海里的念头。”在这个世界里,“我无需留意所谓领会的举动便可‘领会’你,因为我就活在领会你的举动之中。你和你的主观经验不单只向我开放,我也视你的存在和个人特征为当然。当我直接感受到你,与你说话的时候,我理解你所需的复杂结构逃出我的注意之外,对此我也无动于衷。”但是同在世界是一个极为脆弱、极薄、

① 舒茨在不同场合用不同的术语: The natural attitude, the thesis of the alter ego, Other-orientation(包括 Thou-orientation 和 They-orientation 的对应), anonymity(包括 intimacy 的对应), immediacy(和 mediacy 的对应), cognitive style. 中国内地也有使用“自我”和“客我”的对应。本文只限用“主我”(ego)和“他我”(alter ego)的对应,以及“局内”(intimacy)“局外”(anonymity)的对立,取“当事者昏,局外者清”之喻。

② 该区分是两级的划分,同在世界可以逐渐地转变为同代世界。参见舒茨的案例(Schutz 1980: 177)。

稍转念头即刻破碎的世界。“我可以在任何时刻改变这一切，并且把这些举动带入我的凝视之中。譬如，我可以问‘我是否正确地领会了你？’‘你是否另有所指？’‘你如此如此行动是什么意思？’我提出这些问题的同时，也就意味着我放弃了自己对另一个人直截了当的察觉，放弃了即时掌握他的一切主体特殊性。我现在以不一样的眼光看他：我的关注转移到以前我未曾看而又视为当然的更深层次。我不再与他分享他的生命，他不再是我的同在，而是‘我在盘算他’。如今，我的举动如社会科学家。”(Schutz, 1980: 140-141)<sup>①</sup>舒茨的结论是：置身于同在世界的主我，永远不可能以这个身份凝视自己处身的同在世界。因为凝视蒸发了同在世界。因此，社会科学家的我，永远不可能研究自身所处的同在世界，真的是“能医者不能自医”了。如果他研究别人的同在世界，这个同在世界对他来说只可能是同代世界或者是前人世界。依舒茨的观点，社会科学只可能研究同代世界和前人世界(Schutz, 1980: 223)。<sup>②</sup>

为什么我的凝视失去了魔力，蒸发不了我的同代世界呢？原因是：在我意识中的同代世界里，主我保持我的主体性，而他我失去他的主体性。用舒茨的话说：“同代的统一性不是根源地在他自己的意识流里构成，恰恰相反，他的统一性是在我的意识流中构成，是我的理解合成了他的经验。”(Schutz, 1980: 184)但是，在他意识中的同代世界里，我(作为他我)失去主体性，他(作为主我)保持他的主体性。那么，同代世界还是一个互为主体的世界(我们应记住：同在世界毫无疑问地是一个纯然的互为主体的世界)？舒茨的答案是：同代世界仍然是一个互为主体的世界，因为没有某种程度或者某种形式的互为主体性，社会行动不可能发生。“一旦假设了汝的存在，我们就已经进入了互为主体性的领域。”(Schutz, 1980: 139)社会行动必然带来人际互动(Schutz, 1980: 159)。<sup>③</sup>人际互动也因此互为主体(Schutz, 1980: 159)。<sup>④</sup>但是同代世界里的互为主体性不再是浑然的超验原则，因为主我和他我不再意识合流，不再“与子偕老”。“主体的意识脉络不再是理解的工具，代之者则是客观的意义脉络。同代被置于诸局外。”(Schutz, 1980: 184)同代世界没有局内人，只有局外人。主我和他我都是局外人，并以局外人的身份互动。局外人之间的互为主体性必须以经验实在为基础，也就是说以凝视为出发点。在主我的眼中，他我是客体；在他我的眼中，主我是客体。客体就是客观的意义脉络，即韦伯的“理想类型”。“因此，无论多少人被置于诸理想类型名下，它不与任何人相符。”至此，我们与其说同代世界互为主体，不如说互为客体<sup>⑤</sup>。他我的意识流既不存，互为主体性焉附？推论至此，舒茨不得不放弃胡塞尔的互为主体论。舒茨很明白：“当我们展开社会世界的研究，我们放弃严格的现象学方法。我们一开始就接受社会世界的存在，即以在日常生活或者社会学观察中的自然观点的态度接受它。如此一来，我们可以避开任何从超验现象学的观点去对付该问题的尝试。”(Schutz, 1980: 97)<sup>⑥</sup>但是，即使同代世界里的理想类型也终究可以追溯到主我和他我的意识流，现象学家仍有责任详细描述这长长的追溯过程。这一点舒茨没有做到。这无

① 这段文字与伽达默尔(Gadamer, 1995)一书中描述归属(Belonging)的说法在精神上极为相似，尽管两人所用的原典和词汇相差很大。伽达默尔师承海德格尔，而舒茨仍然是在胡塞尔的理论里。

② 如果社会学家采取如加芬克尔的“犯颜试验”(bleaching experiment)一路的研究方法，同在世界的研究的确无从下手(参见Garfinkel, 1967)。这涉及到同在世界的非论述性质(non-discursiveness)。香港社会学家何荣宗对此问题作了深入的探讨，并提出了另一手法(参见Ho, 1999)。该问题复杂，与本文主旨的关系较远，按下不谈。就当前社会学界所用的研究方法而言，舒茨的结论仍然恰当。

③ 舒茨由此带入门与影响的关系。本文的重点不在此，而在人际互动的必然性。

④ 舒茨在此重视动机与人际的关系，本文重视互为主体性与人际互动的关系。另外，舒茨所说的社会互动只指人际互动。

⑤ “互为客体”(Intersubjectivity)是社会心理学家兼哲学家米德(George H. Mead)的用语(参见Vaitkus, 1991)。

⑥ 舒茨曾经解释严格的现象学方法在《社视》的应用范围(参见Schutz, 1980: 43-44)。

疑是现象学的困境。超验现象学无法为社会学提供一个坚实的哲学基础。身兼现象学和社会学家的舒茨诚实地反映了现象学与社会学之间的紧张关系。

作为现象学家，舒茨确认同代世界的特殊结构，主我和他我的不对等关系，是主体和客体的关系。这仿佛是哲学的倒退，倒退到康德或更早的年代。不过，舒茨的确认为后来利科提出的“行动犹如文本”论开拓了安身之地。既然在同代世界里主我绝没办法与他我同在，行动背面的他我所持的意义既不可知，我（作为凝视者）只可能在行动本身的正面开发我的视域。视域即意义，行动即文本，凝视即阅读。利科的理论着眼点由他我转移到他我的行动，现象学与社会学的紧张关系才得以舒缓。同代世界竟然是读书人的世界，真有点始料不及。更重要的是，如果我们愿意从另一角度来考虑，确认了同代世界的特殊结构，同时也就确认了现象学的研究对象的复杂性，同时也就确认了现象学的研究必须更充分地认识到经验实在的多样性（不再是康德所假设的无需细分的杂多）。舒茨迫使我们重新考虑超验概念性和经验实在性之间关系的可能性<sup>①</sup>，而且是从某些经验实在的具体内容来考虑超验概念性，这也就是社会学的进路。

作为社会学家，舒茨确认了同在世界和同代世界的不同，而且同在世界不可能从社会学角度研究。自《社现》面世 60 多年以来，这一睿见仍被绝大多数社会学家所忽视。然而，由于种种原因，相当多的社会学家孜孜不倦于研究同在世界。同在世界研究在知识论和方法论上的困境却导致一些社会学家质疑社会学已有的知识论和方法论的有效性和正确性<sup>②</sup>。这些错误必须清理。就个人所知，法国社会学家兼人类学家布迪厄在他 80 年代出版的名著《实践的逻辑》里，从人类学家与他的研究对象的实践关系出发考虑，实际上确认了舒茨的确认。他批评了一些人类学家为了妄图进入研究对象的社会世界而设想出来的研究方法（即参与观察法），并斥之为“忘了科学活动的社会条件”、自以为“批判客观主义无法把握实践就等于有理由去平反‘浸淫在实践之中’的做法。”（Bourdieu, 1991: 33-34）布迪厄的“实践”等于舒茨的“同在”，他的“研究对象的社会世界”等于舒茨的“同在世界”，他的“浸淫在实践之中”就是指某些社会学家误以为同在世界可用社会学进行研究的实践。顺便提一句：上面提到的一些社会学家对社会学已有的知识论和方法论的错误质疑亦以哲学形式出现，即以对诠释学与社会学之间关系的误解形式出现在社会学文献中，我稍后再讨论它。

舒茨死后（1959），现象学家也很少讨论韦伯的社会行动论。直至 70 年代，关心现象学（更准确而言，诠释学）与社会科学的关系的现象学家利科才重提韦伯的理论。社会行动不是利科的哲学讨论的起点，也不是终点，而是中途点。他有两个哲学讨论牵涉到韦伯：其一，实践理性的理论发展。其二，如何扩大诠释学的应用范围，尤其是“文本”这一概念的应用范围。<sup>③</sup>

### 三、利科的实践理性批判

利科认同亚里士多德的看法：“如果我们讨论的清晰度已达到讨论中的事体所能够承载的程度，那应算是足够的了。正如不能在不同技艺的产品里追求同等精确那样，我们不应在种种

① 超验概念性和经验实在性的对应是康德的纯粹理性批判中最为原本的对应，康德对时间的讨论（参见 Kant, 1929: 71-72）就说明了这一点，该说明的核心是经验之所以成为经验的可能条件。这些条件限制某些物自身不可能具有经验实在性，也就是为人类可能有的经验划出了有限的范围。该条件其实也是超验概念性本身。作为经验之所以成为经验的可能条件，它不可能为经验实在性所规定。

② 例子俯拾皆是。笔者的工作范围内就有美国家庭社会学家古伯伦姆、豪斯丁（Gubrium and Holstein, 1990）和香港的哲学家兼社会学家阮新邦（1997）。

③ 我采用利科的以下两本著作（Ricoeur, 1991 and 1994）作为讨论文本。

不同的讨论里追求同等精确度。”(Ricoeur, 1991: 246)<sup>①</sup> 他认为：“康德不应依照纯粹理性批判(即第一批判)的模式构筑实践理性批判(即第二批判)，即不应把先验从经验中一板一眼地分割出来。人类的行动承载不了康德第一批判的超验方法和剥皮拆骨，相反，它要求我们在方法上更多注意流转和介变。”(Ricoeur, 1997: 199)在没有进一步解说之前，所谓“流转和介变”我们不妨暂时反面地理解为“非结构分析”，因为超验方法是一种结构分析。他认为：“世上只有实践理性，没有实践的科学”。(Ricoeur, 1991: 199)所谓“科学”，利科是指可以承受超验方法分析的研究对象及其研究结果，也就是说可以经得起超验概念性和经验实在性的对应。这是从方法论角度所作的批评。从实际内容的角度来批评，利科认为康德只重视“道德责任”而忽略了人的“祈求”(Ricoeur, 1991: 198)。接受了“祈求”，便不可能严格地分割概念性和实在性，因为“祈求”这一人类的行为既是概念也是实在，既不是概念也不是实在，它两像、两不像。尽管利科不同意康德的第二批判，但他仍然赞扬康德标题化和问题化了的“自由”这一概念，并且把实践理性设想为“自由”(作为观念)和法则(作为观念)的相互规定(Ricoeur, 1991: 197-198)。所谓“法则”是指“自由的法则”，刚才提到的“责任”显然来自“自由的法则”。利科认为：“由于康德忽略了人的‘祈求’，他把‘道德’带进了一连串的二分法之中，而这些二分法又窒息了‘行动’这一理念的发展。”(Ricoeur, 1991: 198)<sup>②</sup> 简言之，即社会行动论始终无法突围而出，无法恰如其分地标题化和问题化。至此，我们终于明白了利科关心社会行动论的哲学因由：利科赞成两个哲学观点，即(一)纯粹理性与实践理性必须严格区分和(二)实践理性是栖身在“相关逻辑”和“无关逻辑”的中间地带，因此他必须同时赞成一个社会学观点，即人的行动领域就是实践理性的实在域(Ricoeur, 1991: 199-200)。其结论是，他必须讨论社会行动论。

黑格尔是最早把握到社会行动与实践理性的紧密关系的哲学家。尽管他的用词与社会学家不同，但他提出了“德性”一词。利科作了一个颇有社会学韵味的介绍：“含有意义的行动来自‘德性’……‘德性’是由如同公理的信念所构成的网络，它在社群里决定着准许和禁止的分配。”(Ricoeur, 1991: 200)<sup>③</sup> “与黑格尔的‘德性’相比，康德的‘道德责任’就显得内在化，普遍化和形式化。它安置了负责的主体的自主性，即一个认识到自己有能力做到自己认为应该做的事的主体。从黑格尔的视野看，由于‘德性’本身的辩证展开，其内在化是必然的。”(Ricoeur, 1991: 200-201)<sup>④</sup> 换言之，康德的‘道德责任’是一种‘普遍性’，是关乎主体的。黑格尔的‘德性’是一种‘特殊性’，是关乎社群的。两者之间的辩证展开成就了‘奇异性’(Ricoeur, 1991: 201)<sup>⑤</sup> 如果不避简陋之嫌，这等于说每个人都是在自己的道德要求和社会道德规范之间挣扎、彷徨、犹豫、抉择，而这些意义的煎熬就是人的‘奇异性’，因为这是别人不能代劳的。利科同意黑格尔的创作：“把奇异性设想为带有意义的个体性是一项无可否定的成就，而且必须把它溶入实践理性这一概念的再构筑之中。”(Ricoeur, 1991: 202)“黑格尔逐渐从家庭结构，然后经济秩序，最后是政治秩序中，寻找具体的介变，而这些介变正是‘法则’这一空洞的概念

① 值得一提的是，利科毫不含糊地站在亚里士多德的一边。就知识论而言，这等于他宣布了他反对尼采的谱系学。尼采的谱系学是一个知识论/伦理学。福柯追随尼采，并将他的谱系学作为方法学。福柯将亚里士多德的说法看作尼采说法的对立(参见 Foucault, 1980: 202-203)。

② 应该注意到：尽管这些二分法(也就是对立、对应)千变万化，归根结底都是由最基本的两组对应(第一批判的先验概念性与经验实在性的对应和第二批判的自由与法则的对应)中派生出来的。

③ 利科的原文连“德性”的本源和维持都作了社会学的解说，笔者在正文中省略了。

④ 原文中的 concrete ethics 和 concrete ethical life 均指“德性”(Sittlichkeit)。Moment 一词是指辩证关系的正面或反面。即康德的“道德责任”与黑格尔的“德性”的辩证关系的一正和一反。

⑤ 黑格尔是透过“自愿”(Willing)这一先验概念来论述的。

所缺乏的。”(Ricoeur, 1991: 202)所谓“具体的介变”就是以家庭结构、经济秩序或者政治秩序为介体,让带有意义的个体性在这些介体中呈现、变化。利科同意黑格尔的做法:“如此停留在社会体制层面的‘德性’最终会构成实践理性的真概念。”(Ricoeur, 1991: 202)<sup>①</sup>利科界定“实践理性”如下:“为了保留和恢复自由和体制的相互辩证,个人和体制采用一套措施,在它之外并无带有意义的行动。这套措施就是实践理性。”(Ricoeur, 1991: 205)为避免误会,应该提醒一下:利科没有给“措施”赋予特别的意义,它只是用来强调自由和体制的关系。事实上,实践理性就是在体制之中的自由的措施,并且在这样的关系里行动者的行动才带有意义。我们甚至可以说,自由也就是实践理性。介绍至此,实践理性与社会体制的紧密关系表露无遗。实际上,黑格尔为社会学定下了一个研究议程,而在该议程中“社会行动”占据着枢纽位置,因为所谓“社会行动”无非是带有意义的个体性,即人的“奇异性”,而“奇异性”又是主体的“普遍性”和社群的“特殊性”之间辩证拓展的结果。

黑格尔进一步把“德性”引向政治哲学,利科对此爱憎交错。一方面,他认同亚里士多德的提议,即人之“善”和“职能”只可能在城邦民众中得到实行,而且他赞同黑格尔并重新恢复了这提议。亚里士多德的说法是:政治是一种知识,为了整个城邦之故,这种知识把个人的善和群众的善配合起来,也把个别的能力整合为智慧(Ricoeur, 1991: 202-203);另一方面,亚里士多德的说法在黑格尔德哲学里却以一个现代的形态出现,即国家哲学:在国家法治里,个人找到意义和满足,而且在法制的构成中,个人意志在集体意志之中确认自己(Ricoeur, 1991: 203)。但是黑格尔的玄思与在现实中的发展不符,利科对国家十分失望:“国家不仅没有进步,事实上却在倒退。”(Ricoeur, 1991: 203)他反对黑格尔把“精神”奉若神明,把“精神”放在比个人意识甚至互为主体性更高的位置。同理,他反对黑格尔把国家奉若神明(Ricoeur, 1991: 203-204)。利科是在这样的考虑下接受胡塞尔的设想,即只从互为主体的关系中的“他人”的构成就可以推导出所有较高的群体,这刚好与黑格尔的设想相反(Ricoeur, 1991: 204)。他认为韦伯的社会学着实执行了胡塞尔的设想,加强了它的说服力,也认为知识论的个人主义比较可取(Ricoeur, 1991: 204)。②他赞成胡塞尔、韦伯和舒茨的设想,即国家不过是通过对象化和异化的过程,由互为主体的关系中孕生(Ricoeur, 1991: 205)。

很明显,利科以胡塞尔-韦伯-舒茨行动论抵抗黑格尔的国家论,而且他选择了支持前者。这是从政治哲学的角度而言。但是从社会学理论的角度来看,利科其实没有讨论胡塞尔-韦伯-舒茨行动论和黑格尔的国家论是否真正对立。国家是不是由互为主体的关系中生长出来是一个本体论的课题,不是知识论的课题。本体论上的争论涉及的经验实在往往超出了社会学家眼中的经验实在,但是社会学理论归根结底必须回到社会学家眼中的经验实在中去。社会学家眼中的经验实在必然是建立在特定的知识论上,它的凝视不是用与生俱来的肉眼,而是需要用寻找、辨难、思索和思索之后的信任才能获得的眼界。换言之,在没有厘清社会学理论所依据的知识论之前,社会学理论的本体论问题是不能具体讨论的。这不是指责,利科是哲学家,而不是社会学者,因而他没有责任给出社会学理论的理由。该责任留给了社会学家。

在社会学理论之中,利科谈及的对立却是极普通的,并且在各个层次、不同的对立程度上

① 我个人认为,体制层面(institutional level)应该指社会体制层面。上面谈及的经济秩序和政治秩序也应理解为社会制度。

② 利科对韦伯社会学的了解不够,这一点我们在稍后会讨论到。另外,我还认为所谓互为主体关系的物化的说法也不合理,有关这一点在讨论凝视的二重时间结构时会得到澄清。

以各式各样的形态出现,亦有相当多的社会学家尝试化解这一对立。较明显的例子包括理解社会学和实证社会学的对立<sup>①</sup>、微观和宏观的对应<sup>②</sup>、主体主义和客体主义的对立<sup>③</sup>、个体与社会的对立<sup>④</sup>、能动性<sup>⑤</sup>与结构的对应<sup>⑥</sup>。我认为,有些对立是不必要的,是假的,有些是真的,需要化解的,但就我个人所见,仍然没有一个化解方案令人满意。该问题很复杂,只能另文讨论。就本文讨论的需要,我采取另一切入口,即在众多社会学理论中挑选出适当地代表对立双方的案例来讨论,提出新的化解方案。我选择了加芬克尔提出的行动论(他另名为“民族志方法学”)和他的老师帕森斯的行动论。加芬克尔发扬舒茨的行动论,挑战帕森斯的行动论。我们曾发现:康德、黑格尔和利科的辩论以不同的面貌出现在帕森斯和加芬克尔的对峙之中,并且提供了一些必要的哲学支援帮助我们分析。但这仍不充分,在进入分析之前,我们需要更多的哲学援助。因此,我们先讨论利科的“行动犹如文本”论。

#### 四、利科的“行动犹如文本”论

利科论证“行动犹如文本”来自他的文本论,他的切入点是“对话中的主体的同在不是所有‘领会’的唯一模式”。写读关系不是说听关系的一个特案。”(Ricoeur, 1994: 203)“写读处境自有其提问,并非单纯地是说听处境的延伸。”(Ricoeur, 1994: 210)我认为,利科的写读处境就是舒茨的同代世界或者后人世界,说听处境就是同在世界。虽然利科没有明确指出他与舒茨的共识,但他显然知道。<sup>⑦</sup>明白了这一点,利科的思路就易懂了。他先把写读处境从说听处境中分辨出来,再确认只有写读处境才是社会科学<sup>⑧</sup>之所以成为可能的诠释学上的根据(Ricoeur, 1994: 203)。这显然是针对狄尔泰至伽达默尔的,有意或无意地一面倒向说听处境的偏颇。利科毫不含糊地指出,伽达默尔所标榜的“视域融合”只能发生在说听处境中,与写读处境无关(Ricoeur, 1994: 191-192)。换言之,“视域融合”与社会学无关,也不是社会学的目标。对利科来说,社会科学的真理来自写读处境,同时,社会科学的真理也不会因为脱离说听处境而变得不值得追求。社会科学和自然科学的差异当然存在,但其差异绝不是南辕北辙(Ricoeur, 1992: 209)。利科肯定社会科学必须是客观的(Ricoeur, 1994: 151),在这一点上他与从狄尔泰到伽达默尔的看法都不同。

写读的客观性<sup>⑧</sup>来自文本的对象性。文本的四个特性构成了它特有的对象性:(一)文本固定了论述的意义,(二)文本的意义从作者的意图中脱离而出,(三)文本呈现了发自身的‘世界’,不再指涉文本诞生时的起始处境,(四)文本把自己开放给普世的读者(Ricoeur, 1994:

① 例如美国人类学家 P. 拉比诺(Paul Rabinow)和哲学家威廉姆·M. 酥利万(William M. Sullivan)极力主张该对立的成立(参见 Rabinow and Sullivan, eds., 1979: 1)。在两者共编的该书中值得注意的是,实证主义被摆在对立的首位。就哲学而言,该对立其实是不确实的。他们举出三位哲学家作为理解社会科学的同路人,即泰勒(Charles Taylor)、伽达默尔和利科。正如本文中所示,利科显然不会视理解社会学和实证社会学为对立,这正是他“行动犹如文本”论要说明的。该书举出美国文化人类学家格尔茨(C Clifford Geertz)为理解社会科学的代表。

② 这是一个泛称,包括许多流派的说法。该对应在 80 年代重新进入英语社会学理论讨论是由于在一群美德两国的社会学家发表了他们在 1984 年举行的研讨会的论文集,该论文集的命名为:“微观—宏观联系”(有关编者的立场请参见 Alexander et al., 1987: 1),并引起了广泛的重视。

③ 例如布迪厄所反对的“主观主义”(subjectivism)和“客观主义”(objectivism)之区分(参见 Bourdieu and Wacquant, 1992)。

④ 例如艾利阿斯所反对的个体(individual)和社会(society)之区分(参见 Elias 1991)。

⑤ 例如吉登斯的能动性(agency)与社会结构(social structure; Giddens 1984)。

⑥ 就我个人所见,利科绝不谈同在世界(参见 Ricoeur et al., 1991: 238, 245)。

⑦ 利科的讨论牵涉的是社会科学,本文只讨论社会学。在本文中不妨把社会科学与社会学等同起来看待。

⑧ “Objectivity”一词可译为对象性、客观性,甚至客体性。我遵从下列原则:如涉及的是研究对象,译为对象性。如涉及对对象加以研究之研究以及所得,则译为客观性。牵涉到主客体之分时,译为客体性。很显然,研究对象特有的对象性决定了研究及其所得特有的客观性。在本文提及的文章中,利科的讨论很少牵涉到主客体之分。

210-208)。“文本不单把自己从作者身上解放出来,也从对话意境的狭义中解放出来。正因如此,写作揭示了论述的归宿在于投射出一个世界。”(Ricoeur, 1994: 202)<sup>①</sup> 我们可以说,文本作为存在物,持久地和自主地存在于符号域<sup>②</sup>之中,并且在此域中“通过阅读,文本的使命得以完成。在阅读的过程中,解释和理解永不休止地对立和和解。”(Ricoeur, 1994: 164)。

尽管利科仍然保留事实域和符号域的实在性区分,我个人认为:能够在符号域中持久地和自主地存在着的事物,并且成为阅读物,又是解释和领会的对立和和解的具体根据,我们不妨称之为事实。我们甚至可以确定地说:文本即事实。费利格和胡塞尔对意义的设想也间接地支持我的观点:“意义不是某人心中的理念,不是心智内容,而是概念对象,是可以由不同时代的不同个人一再辨认的同一对象。”(Ricoeur, 1994: 184)<sup>③</sup> 根据这个设想,意义才有可能被固定为文本,文本在符号域的持久性和自主性才得到体现。顺带一句,利科同意费利格和胡塞尔对意义的设想(Ricoeur, 1994: 185)。

明白了文本的对象性之后,我们可以开始探讨利科对解释和领会之间关系的设想。<sup>④</sup> 这必须从狄尔泰谈起。对狄尔泰而言,解释与领会是对立的,该对立来自自然与心灵的对立,两者不可能并存于同一实在性里。解释只能用于自然域,而在符号域内只能有领会。他认为,自然科学与社会科学也因此而对立,社会科学必须有自己获取知识的手段,这手段是理解(Ricoeur, 1994: 209)。就手段而言,解释与理解的对立可以说是具体化、操作化了自然科学与社会科学的对立。如何化解这具体化、操作化了的对立就是利科的文本论的核心课题(Ricoeur, 1994: 150)。

狄尔泰是如何界定领会和理解的?利科转述狄尔泰:“一个人的心智生活必然展露出符号,符号是我们感知到的。我们通过可感知的符号得知这个人的心智生活,领会就是这个过程。心智生活的符号是被持久地固定下来,成为书面的人类见证、书面的纪念碑。理解就是应用于有些以书写为特征的展示品、见证和纪念碑的领会能力。理解也就是领会的局部。由于符号因书写得以固定和保存,理解也为领会提供了客观性的尺度。”(Ricoeur, 1994: 151-152) 利科认为,解释与理解的对立并没有因此而化解。狄尔泰“把解释排诸社会科学门外,冲突却重现在理解这概念的正中心。一方面,理解从属于领会,而领会却是个心理学化的概念,是直观的、不可检验的;另一方面,社会科学的理念本身免不了客观性的要求。”狄尔泰的“诠释学既要保留领会的心理学化倾向,又要追寻理解的逻辑,在这两重要求中,它不得不分裂。领会和理解的关系终归是个问题。”(Ricoeur, 1994: 51)

利科重新界定领会和理解。作者“领会就是当着文本的面领会自己。领会不是以我们有限的领会能力加诸文本身上,而是把自己暴露于文本面前,并从文本处接受一个扩大了的自己。这个自己正是文本所提议的生存,而该生存是与文本所提议的世界是最相应的。”(Ri-

① 利科的新意在于:海格德试图把知识论结束在本体论之中,利科却再从海格德的本体论中把知识论解放出来。就社会学理论而言,海格德的现象学,尤其是深受他影响的伽达默尔的诠释学,使部分社会学家误认了社会学的研究对象是对话本身。该误会的责任不在海格德和伽达默尔,而在那些粗心大意的社会学家。

② 事实域(sphere of facts)和符号域(sphere of signs; Ricoeur, 1994: 210)在西方哲学的习惯用法中是对立的。

③ 我认为 ideal object 翻译为概念对象比较合乎利科的原意。第一,即使意义不具有经验实在性,但它既然是一再为人所辨认,自然是一个对象。第二,人之所以有能力辨认是由于人拥有超验概念性。当然这采用了康德的第一批判的设想。

④ 除了利科1994年著作中第五章外,他还在1991年著作第六章中谈及解释与领会。我个人认为后者的讨论没有前者详尽透彻。



coeur, 1994: 143)至于理解, 如果从读者角度来解说, 则是“挪用”<sup>①</sup>。“‘挪用’即读者对文本的理解沛然赋流形为对自己的理解, 从而更好地领会自己, 重头再领会自己, 或者简直是才开始领会自己。”(Ricoeur, 1994: 158)这是从反思哲学的角度解说。反思之所以成为可能, 它是来自于文本特有的对象性, 即它的开放性, “它容许阅读者加入他的论述, 它并且更新它的论述。”(Ricoeur, 1994: 158)如何从文本角度来解说, “理解就是遵从文本所开出的思路, 沿着这条思路走向文本的所指。”(Ricoeur, 1994: 162)所谓“所指”, 即文本所蕴含的可能意义。这是从文本的持久性和自主性出发的解说, 也就是非主体主义的解说。主体不再是至高无上的, 文本作为对象不是阅读者的附从。利科采用了主客兼容, 或者更准确地说, “主扩客助”的哲学态度, 为了矫正现代哲学对主体主义的偏爱, 他甚至提出了“主体的幻象”的批评。主体主义者的错误主要是发生在对“挪用”这一概念的误解, 他们误认为“挪用是在主体中的对象性构成过程的一种形式, 也是由主体动手建构对象性的一种形式。”(Ricoeur, 1994: 190)文本特有的对象性, 特别是文本的自主性和开放性, 不容许主体主义的解说, “挪用不是把理解屈从于读者的有限的领会能力之中。”(Ricoeur, 1994: 190)<sup>②</sup>

利科如何设想领会和理解之间的关系? 就我个人所见, 利科没有如伽达默尔所作的那种明确说法: “领会和理解终归一回事。”(Gadamer, 1995: 388)但他会同意伽达默尔: “领会在理解中发生”(Gadamer, 1995: 389)。“所有理解都是在语言这个媒介体进行的。”(Gadamer, 1995: 389)他大概会同意狄尔泰的设想, 即理解就是应用到文本上的领会能力, 理解也就是领会的局部。但他绝不同意领会是领会另一个人的心智生活, 也决不同意理解为领会提供了客观性的尺度。就利科的文本论而言, 领会和理解之间的关系不是他最关心的问题。他关心的是解释和理解的关系, 他形象地称之为“诠释弧”。弧就是桥, “桥的一端锁定在生活过的经验的岸上, 理解作为挪用, 就是这一端的最后一个的箝结。”(Ricoeur, 1994: 164)领会作为领会自己, 也就是领会自己的生活世界, 自然是靠近生活过的经验这一端, 与理解同生共死。诠释弧的另一端是解释。什么是解释? 我们先谈该问题的反面: 对利科来说, 什么不是解释? 在一个对 19 世纪以来文学批评的发展史的简单描述中, 他表示了反对“历史主义的解释”。所谓历史主义即是“把文艺作品的内容联系到产生作品的社群的社会条件, 或者联系到作品面向的社群。解释文本在本质上是把文本视为考虑某些社会文化的表达以及对某些在时空上集结的复杂事件的反映。”(Ricoeur, 1994: 184-185)这当然包括社会学的解释。我们应该立刻指出, 利科只是纯粹文学的角度看“历史主义”的解释, 如果从社会学的角度来看同一个问题, 我们应该追问利科: 既然社会行动犹如文本, 把社会行动联系到它发生的社会条件, 是否也不是正当的解释呢? 就我个人所知, 利科没有讨论过此问题。我个人认为这是一个严重的遗漏。更严重的是, 这可能不是遗漏, 而是利科极可能认为把社会行动联系到它发生的社会条件确实不当的那种解释。因为他选择了法国人类学家列维-斯特劳斯的神话的结构分析作为解释文本的范式。对绝大多数社会学家来说(我个人认为包括韦伯在内), 这是令人惊讶的选择, 因为社会行动发

① “挪用”一词的字面意思是占有, 是利科从德语“aneignung”直译过来的, 它意思是‘据为己有’(参见 Ricoeur, 1994: 185), 在伽达默尔的诠释学中, “挪用”的存在模态是“游戏”。作者固然是游戏者, 读者同样也是游戏者。

② 利科在此句中所指的读者是作者原本心目中希望得到的读者, 即原初读者。我认为这句话同样适用于后来的读者。另外需要提及的是, 这样的主观主义解说不是没有经验依据的。事实上, 的确有些人会把对事物的理解完全放在自己固有的领会能力内, 从不会从事物开放出的意义角度拓宽自己的理解。换言之, 主观主义描述的是一个自我封闭的认知主体。但是, 文本的持久性和自主性——“文本即事实”迫使读者面对它。同时, 文本的开放性迫使读者领会到文本蕴含的可能意义或许异于他已领分的意义。因此, 利科提议的“主扩客助”的认知模式很可能更准确地描述了读者的“此在”(Dasein)状态。

生的可能社会条件正是社会学的核心问题之一。究竟利科把这个核心问题置于何地？既然不是解释，能不能是理解？又或者利科认为，社会行动发生的可能社会条件既不是解释也不是理解？所以应该彻底弃置？就个人所读，利科没有作出讨论。但这在社会学上是一个关键问题，必须回答。我稍后会详细讨论。

利科对自己的选择有何说法？他遵从现代语言学家作出的一连串的概念对立，特别是索绪尔的言语和话说的对立(Ricoeur, 1994: 133-134)。① 我们应当注意到该对立在哲学上与胡塞尔的“加上括弧”(Schutz, 1962: 229, 249)这一概念相互呼应：“阅读者可以采取两种阅读态度。其一，停留在给文本意义加上括弧的状态里，把文本作为没有世界也没有作者的阅读对象。如此则是以文本的内部关系、结构解释它。其二，摘除‘括弧’，加入话说，使它恢复为活生生的沟通。如此则是理解它。这两种可能都是属于阅读，而阅读就是两种态度的辩证。”(Ricoeur, 1994: 152)列维-斯特劳斯的神话结构分析完全符合利科所说的第一种阅读态度②，而神话的记载确实是文本的一种。因此，就文本理论而言，利科视结构分析为解释文本的范式可说是合理的理论扩展。但是如何再进一步推广到社会行动呢？利科的答案可以简化为三个命题和一个结论：第一，语言现象是符号学系统的一种。第二，社会现象其实也是符号学系统的一种。第三，结构模式适用于所有各种符号学系统的解释。结论：结构模式适用于社会现象的解释(Ricoeur, 1994: 218-219)。

利科的答案停在这个结论上，然而对于社会学家来说，这不是一个答案。既然利科同意符号学系统是社会现象，它就应该回答社会学祖师涂尔干必然提出的问题：符号学系统(作为社会现象)何以为可能？它也应该回答另一祖师马克思必然提出的问题：符号学系统(作为社会现象)的权力结构是何等模样？所有这些提问都指向符号学系统的社会学论述，甚至它的社会学意义，远远超出了语言学的结构分析。语言学和社会学好像两条互相咬着对方尾巴、互相吞噬的蛇。好像谁都能够吞下对方，但是事实上谁也无法吞下对方。

## 五、社会学的符号学系统

既然语言学之蛇吞不下社会学之蛇，从社会学之蛇的角度来考虑，社会行动③ 的社会学解释究竟是怎么一回事？这得先简单说明何谓语言学解释。利科这样说：“语言学考虑的只是抽掉了正当意义的语言单位所组成的众多系统，每个这样的系统都是以它与所有其他系统的差异来界定的。这些单位都是对立的单位。在一堆互不相连的单位之间所进行的对立和结合这样的相互活动就界定了语言学所指的结构。”(Ricoeur, 1994: 153)所谓“抽掉了正当意义”是指胡塞尔所说的“加上括弧”，即暂时不谈文本向读者开放的意义世界。

虽然社会行动犹如文本，但终究不是纯粹的文本，社会行动身处的符号学系统终归也不是纯粹的语言学系统。除去社会行动或多或少地必然带有的语言成分之后，它究竟是由什么样的单位组成的呢？利科没有给出答案。即使回到韦伯的原本定义，社会行动也只不过是

① 特别值得注意的是，索绪尔所说的“言语”(langue)不是书面语(参见 Saussure 1983: 24-25)，利科没有谈及这一点。列维-斯特劳斯有可能谈及，因为后者显然是研究书面记录的神话，并以此为分析对象。但就我个人所读，还没有看到列维-斯特劳斯谈及口头语和书面语之间的差异。

② 利科复述了列维-斯特劳斯对俄狄浦斯(Oedipus)神话的结构分析，以之为例(参见 Ricoeur 1994: 155)。

③ 应该提醒的是，利科对“社会行动”、“社会现象”和“社会实在”三词没有严格区分，而几乎是作为同义词使用的。就康德的第一批判而言，“现象”和“实在”是同义词。从利科的有关文章来看，他依据康德的用法。至于“社会行动”和“社会现象”的等同问题，我个人认为，是由于利科对社会学缺乏深入了解而引起的误会。为了便于讨论，我暂时遵从利科的用法，不加区分。

个人的行为和他自己给予的主观意义所构成。但是舒茨已经说得很清楚：行动者的主观意义是不可知的。也正因如此，利科才能说“社会行动犹如文本”。正如写作者的主观意义不在文本之内那样，行动者的主观意义并不在社会行动之内。另一方面，即使个人行为所包括的语言成分足以支持语言学解释，其非语言成分也不可以置之不理。事实上，行为的语言和非语言成分必须是一并解释才能构成所谓社会学解释。

文本与社会行动先天有别，前者有预先给定的语言学结构，后者却没有预先给定的社会学结构。语言学结构之所以成为可能是源自语音的有限性：人可以发出的语音极其有限，而且语音必须清楚分辨，所以说话只可以是利用有限的清楚分辨的语音说出无限的安排。从有限资源到无限安排正是结构之要旨。说话有了结构性，说话的指涉也就能从结构上被确任和再确认，达到“人所共知”的境地。还有，所有的安排绝不逸出有限的语音之外，因为逸出的结果使说话的指涉不能确认，于是也就“不知所云”了。有关的说话群体就是这样无时无刻地保证了语言学的符号系统的有效性。相对于每一个说话者而言，语言学结构也就是预先给定的。由于书面语是口头语的代表<sup>①</sup>，而文本即书面语，文本的语言学结构也就是预先给定的了。

回头看社会行为，景况有异。行为包括说话和举止（即说话以外的所有行为），说话绝对是韦伯所指的社会行动，但举止是不是社会行动却大有疑问。说话者之所以说话就是要清楚地让听者确认，或者如布迪厄所说的“误认”（misrecognition）他话内的主观意义。有时他为了达到这个目的，多次重复，或者反复论述。因为种种有意无意的沟通安排<sup>②</sup>，他话内的主观意义可能极其难以确认，但有一点毋庸置疑：他总是“语带相关”。换言之，话的主观意义总是披挂在话的身上，是外露的，尽管可能是“聊斋志异”所说的那种“画皮”。与此相反，举止的主观意义却不一定是披挂在举止的身上。举止固然可以没有主观意义，即使有也往往是闪烁的，不是为了给别人传达其主观意义<sup>③</sup>，甚至有时还是为了故意误导别人。因此舒茨的说法，即“一旦行为成为研究对象，行动的主观意义即不可知。”往往是不折不扣地适用于举止之上。我们的结论是：单就举止而论，社会行动确实不可能辨认。我们可以进一步把该结论推广到行为上：因为说话和举止常常交织、纠缠不清，就行为的整体（即说话加举止）而论，社会行为也是不可能辨认的。换言之，作为研究对象而言，社会行为确实是任意的，它本身并不具备丝毫“自然而然”的对象性。这显然与文本截然不同，社会学家可没有语言学家的好运气。

缺乏了“自然而然”的对象性意味着“自然而然”的结构性和边际性也付诸阙如，社会行动与文本显然有异。文本是说话的代表，语音是说话的“自然而然”的基本的分析单位。但是，社会行动却没有如此“自然而然”的基本的分析单位，即没有建立结构必需的“自然而然”的砖瓦，结论当然是社会行为本身并不具备“自然而然”的结构性。这是往内迫视的结论。如果我们转过头往外眺望，社会行动总是无边无际、没完没了。文本总算是停留在纸张的四角之内，但是社会行动到底如何才算完成？一方面，由于写作需要确定自己的身份，所以他必须交出文本。只有交出了文本，他才能名正言顺地当作者；另一方面，只要他交出了文本，文本的边际就算是一举而定了。换言之，作者必须向读者公开地说“完了”。但是行动者并不需要对旁观者说“完

① 我们暂时依从索绪尔的看法：“语言和它的书面形式构成两个不同的符号系统。后者之所以存在只是为了代表前者。语言学的研究对象不是书面和口头用字的混合体。只有口头用字构成研究对象。”（Saussure 1983：24-25）有些语言学家并不同意这种看法。

② 例如：“话中有话”、“名褒实贬”、“指桑骂槐”、“弦外之音”、“字里行间”、“信口开河”、“胡说八道”、“言不由衷”、“口是心非”、“口蜜腹剑”、“沉默寡言”、“守口如瓶”、“装聋作哑”、“夸夸其谈”、“言过其实”……上述例子日常生活中俯拾即是，可见说话作为社会行动的确够光怪陆离的了，能不慎听乎？

③ 换言之，举止往往不是哈贝马斯所说的沟通行为。事实上，所谓沟通行为只是韦伯所指的社会行动的其中一种。

了。”他的身份是与生俱来的，与旁观者的认可无涉。行动者从不需要向旁观者交出他的行动以获取行动者的身份，他也不可能向旁观者交出他的行动，因此行动的边际从来没有落定。只有像“盖棺定论”这样终极的处境，行动者才算是因为与世永别而向旁观者交出他的一生行止。但是，这只是舒茨所说的“前人世界”，社会学的关怀当然不止于此。结论是：社会行动并不具备“自然而然”的边际性。

究竟社会行动寄身于什么模样的符号学系统里？或者更确切地从研究者的角度说，究竟什么模样的符号学系统才能供社会行动栖身？后一个问法比前一个问法更恰当，因为社会行动本身并不具备“自然而然”的符号学系统，只能由研究者有意识、有计划、有目的地提出来。上述分析已经很清楚地说明，可供社会行动栖身的符号学系统肯定不可能如语言学系统般由字到句、由句到段，层层加建(Ricoeur, 1994: 156)。这是负面的说法。我们可以从正面进一步地说，社会学能用的符号学系统根本就没有明确的等级层次，只有核心问题<sup>①</sup>和为了提问而必须引入的名词和相关的概念或观念<sup>②</sup>，而这些名词之间的对应和结合总是围绕该核心问题而作出的。这显然是个与语言学系统完全不同的组织、安排和方法。它是一个重要的社会学理论的声称，我们必须仔细厘清。

根据上述分析，首先我们可以十分肯定地说，韦伯所界定的社会行动本身并不足以构成一个稳定、清楚明白的、可为研究者确认和再确认的研究对象。其次，我个人认为，韦伯所界定的社会行动也不是社会学中最有发展潜质的方法学进路。事实上，韦伯的实际研究也不单纯是由社会行动论出发(Alexander et al., 1987: 16-17)，他的方法学更不限于社会行动论之中。<sup>③</sup>其三，我个人认同利科的做法，即社会学的分析只能是诠释学所说的解释，是如胡塞尔所说“加上括弧”的，它与理解或者领会的关系只能通过利科所说的诠释弧。如此，社会学才可能有自主的理论空间。这正如索绪尔利用语言和话说的对应去开拓语言学的理论空间那样，理解或者领会就归到话说和一方去了。从社会科学的理论建设的角度看，这恐怕是唯一最可行的进路，舍此则荆棘满途。换言之，把理解或者领会带入社会学的解释只能是辩证地进行，即反复回往地、永远一正一反地论述，而不可能是整合性地进行，即纯粹正面地把理解或者领会带入解释的论述之中。由此可见，所谓诠释学与社会学的结合只可能是辩证的结合，不可能是正面的整合。这也等于说，诠释学与社会学的结合只能是“弱关系”，不可能是“强关系”<sup>④</sup>。事实上，古典社会学家(包括韦伯)大都有意无意地遵从“弱关系”的原则去处理哲学与社会学的关系。据个人所见，在比较出色的当代社会学家中还没有谁能够有说服力地建立“强关系”，包括

① 我借用了社会学家劳斯·奥图瑟(Louis Althusser)推广的“疑问的”(problematic)概念(参见 Marshall, 1996)。但我不强调“将他者排除于考虑之外”(excluding others from consideration)，而强调“问题及议题的提出”(posing of certain problems and issues)，并视之为“组成概念的相关性”(the interdependence of its component concept)的起源，所以提问是核心，名词是衍生物。

② 我们不妨说，名词就是 signifier 概念(concept)或观念(idea)就是 signified。

③ 布迪厄皮里阳秋地称之为“韦伯的外显方法学”(Max Weber's explicit methodology)，这等于说韦伯在方法学上另有乾坤。他分析韦伯的宗教社会学所得出的结论是，韦伯在研究中逸出了主体的范畴(社会行动是其一)，采用了客体的范畴(利益和位置是其例子)。参见 Bourdieu, 1987: 121。

④ 在社会学的中文文献里，阮新邦在他的诸多著作中多次主张的“强烈价值介入论”正是试图建立“强关系”。最新的例子参见阮新邦, 1999。

法兰克福学派<sup>①</sup>。

究竟社会学家提出的核心问题如何赋予社会现象(作为研究对象)必须具备的符号学系统呢?我们不妨以涂尔干的第一本名著《社会分工论》(以下简称《分工》)为例<sup>②</sup>。涂尔干的核心问题是:“众多的个人何以能够组成一个社会?众多的个人何以能够达致共识,即社会存在的必要条件?”(Aron, 1972: 21)为了讨论核心问题,涂尔干马上提出了一组对应,即机械团结相对于有机团结(Aron, 1972: 21-22)。该对应固然是名词的对应,是涂尔干命名的,但也是概念的对应。名词是“能指”,概念是“所指”。索绪尔譬喻“能指”和“所指”是一张纸的两面,须臾不可离,而这张纸就是“符号”<sup>③</sup>。涂尔干的核心问题不可避免地与其他社会学问题纠缠在一起,其中一个社会的进化问题,所以他必然卷入“原始”社会与现代社会的对应。就思维形式而言,这两组对应可以说是按利科所说的类比原则<sup>④</sup>联系起来的(Aron, 1972: 22)。撇除进化论的其他理论问题,这一对应为前一对应,即机械团结与有机团结提供了人类学的、实证的测验。事实上,由涂尔干的《分工》引发出来的对“原始”社会人类学研究成果的充实,成功地作出了实在的反例来证明他提出的对应缺乏普遍性(Coser, 1997: xxiv)。这正是涂尔干作为社会学理论家的成功之处,不像一般人以为的那样他失败了,社会学的理论建设必须预留充分的空间,即实在可能性,以便别人争议和测验(Coser, 1997: xxiii-xxiv)。

涂尔干充分利用类比原则,再添加三组对应。即“社会分层”与“社会分工”的对应(Aron, 1972: 22)、“集体意识”与“个体意识”的对应(Aron, 1972: 24-25)、以及“镇压法律”与“补救法律”的对应(Aron, 1972: 27),连同先前的两组,一共五组对应。一方面,它们都是核心问题的“侧影”(Adembrations),也是衍生问题;另一方面,它们都是概念,也是核心问题的答案(不妨称之为形式答案)的概念基础。

重要的是,它们构成了一个自给自足的符号学系统:

(一)每组对应有两个符号,每个符号既有“能指”(即名词)也有“所指”(即概念)。

(二)每个符号固然与它对应的符号相呼应,也同时因为对应之间的类比而与其他符号连接起来<sup>⑤</sup>。这五组对应的右方连接为“机械团结-原始社会-分段社会-集体意识-镇压法律”,左方连接为“有机团结-现代社会-分工社会-个体意识-补救法律”。至此,《分工》的符号学系统灿然大备,是一个五乘二的符号学矩阵。

(三)该符号学矩阵表面上是极其有限的符号学资源,实际上却足够支持极其丰富的话说

① 法兰克福学派可能是最接近企图建立“强关系”的学派,哲学家卡尔·波普(Karl Popper)总结该学派的立场为一句话:“阿道诺和哈贝马斯的基本议题……意旨(产生于曼海姆)在社会学中事实知识与价值判断彼此须臾不可离。”(Popper, 1992: 87-88)阿道诺(Adorno)是该学派的首领,哈贝马斯是他的弟子。他们也没法提出有力的论证。例子是1961年德国社会学学会的会议,当时阿道诺与波普的辩论。会议安排波普先说他的知识论,再由阿道诺回应。后者在回应中根本就没有就前者知识论讨论,可说是自说自话。主持讨论的社会学家达廉道夫(Dahrendorf)也不满意。这不成辩论的辩论由双方的弟子继续了数年,哈贝马斯是参与论战的主将之一。有关的文章由阿道诺负责汇编成书(Adorno, et al., 1976. *The Positivist Dispute in German Sociology*),他写了一个很长的序言,实质是补充当时他在会议上的讲话,但是却没有给波普先看,没有给他机会回应。该书将波普定位为“实证主义者”。当然这是毫无根据的,波普的1934年成名作《科学发现的逻辑》(*The Logic of Scientific Discovery*)就批评了实证主义。波普自称是批判理性主义者(critical rationalist)。波普对阿道诺一派的做法很生气(参见 Popper, 1992, 第一章“Against Big Worlds”)。旁观这场不知所云的论战,我认为法兰克福学派是有意回避对方的批评。现在看来,真正的原因在于:在哲学上很难有根据地、有说服力地为“强关系”辩护。

② 我采用阿隆和科塞的评述(前者参见 Aron, 1972: 21-23; 后者参见 Coser, 1997: ix-xxiv)。

③ “符号”是 sign, “能指”是 significant, “所指”是 signifie。索绪尔(1983)的英译是 sign signal signification。当下比较通用的英译是 sign, signifier, signified, “能指”和“所指”两个中译名词连同索绪尔的譬喻是从关子尹(1994: 228)借来的。关的著作对本文将符号学运用于社会学理论研究启发颇多,并蒙关先生的俯允笔者旁听他讲授的康德第一批判,获益良多,于此表示衷心感谢。

④ 类比(analogy)原则是一个超验原则,不是一个实在推理的过程(另参见 Ricoeur, 1991: 239)。

⑤ 对应和连结是符号与符号之间最重要的关系(Ricoeur, 1994: 153)。

(即面对社会现象的社会学解释),正好满足了语言必须充分地支持话说的符号学系统要求。

(四)这些话说曲折地指向极其丰富的社会现象,而这些社会现象又不一定需要跟涂尔干原本的核心问题有什么大关联,正好满足了语言必须与话说相对地自主的符号学系统要求。

我们注意到,社会学终于透过独有的途径获得了有别于语言学的符号学系统,获得了一个独有的结构性,也终于能够提供有别于语言学的解释。这意味着“语言学转向”可能是错误的决定。由于牵连重大,需要另文详细讨论,于兹不赘。需要一提的是利科的看法。他认为:“如果社会科学的研究对象是含有意义的行动,则文本与行动的类比足以使理解理论从论述和写作的桎梏中脱身,并且可以扩展到社会科学的整个领域。”(Ricoeur, 1994: 37-38)所谓“理解理论”是指诠释学,所谓“论述和写作”当然包括文学。所谓“扩展”应该是指以“文本为主、行动为从”的扩展,因为只有如此才能明白为什么利科选择列维-斯特劳斯的“结构分析”作为解释的范式。如果顺着利科的思路走,社会学应该归入文学了。但是社会学的符号学系统显然与语言学的符号学系统有异,利科所设想的文学扩展就变得没有道理,社会学也不应该归入文学。

《分工》所展示的符号学系统就是寄身在《分工》这文本里,《分工》也因而成为它的词典,后来的社会学家评论《分工》也就是企图修订或增订这词典。很显然,社会学的符号一经创造是不容随便修订的,《分工》(即词典)永远地把它们(作为第一版)固定下来。正确的社会学用法永远应该是如此开场白:“根据涂尔干的《分工》所说,”……这样严谨、近乎学究式的使用方法是必要的,理由有二:第一,对于同一个社会学现象,每个社会学家关注的核心问题都有可能不同,因而会采用不同的符号系统提问和回答。这与语言学系统不一样,不能毋须双方事先声称就可以大体上假定对方是采用同意符号学系统。第二,即使社会学家不断是使用同一社会学的符号学系统论述社会现象,他们也决不会拥有像一般的说话群体因不断地使用语言学系统而无意中保护了其有效性。社会学家在说话时常常有意无意地逸出了从某一个核心问题所开展的符号学系统,进入另一个核心问题所开展的符号学系统,因为随着辩论的发展,任何一个核心问题所开展的符号学系统都难以满足辩论的符号需要。辩论应该是无休止的、开放的,但是任何一个核心问题所开展的符号学系统必然是有限的、大体上是封闭的。换言之,社会学家们被迫有意识地、刻意地维护社会学的符号学系统,否则它必然崩溃。脆弱、需要呵护是它的特征之一。这并不等于说社会学的符号是不容修订的。通过充分的辨难,社会学家可以添加新名词(作为能指)和新概念(作为所指)、可以修改或放弃已有的名词或概念。文学创作显然与此不同:同样是挥手作别(作为能指),古今中外有无数杰作,各有独特的文学意义(作为所指)。每一个文学的“能指”都指向无数个“所指”,可以说是达到“无所不指”的地步,可以说在创作上是放任的。但是社会学的辨难不容放任,因为放任的创造新词只会导致符号学系统的失守。就以涂尔干为例,他的新词典是经过与19世纪的多位社会思想家辨难之后才提出的,《分工》的内容说明了这一点。

相对于要解释的社会现象而言,《分工》(作为词典、作为符号学系统)不应被视为解释的对象。两者居于不同的分析层次,类似于索绪尔所说的语言和话说的区别,《分工》犹如语言,社会现象又如话说。如果社会现象犹如文本,则“《分工》绝不可以犹如文本。只有视《分工》为社会现象的词典,社会学的解释才成为可能,否则,《分工》不可能成为解释的根据,只可能变成与社会现象一同被阅读者理解的对象。后果之一是,社会现象的解释只能是语言学的结构分析,这等于把社会学归入文学。后果之二是,语言学的客观性取代了社会学的客观性。这当然是反社会学的,等于取消社会学独有的符号学系统,失去了社会学独有的结构性,也失去了原有

的客观性。这正是社会学“语言学转向”的缺失。

## 六、加芬克尔和帕森斯的行动论

讨论至此,我们必须回顾社会行动和其他相关的符号在社会学理论中的沧桑史,这有助于我们进一步理解社会行动所需的符号学系统。我说过韦伯所界定的社会行动本身并不足以构成一个稳定的、清楚明白的、可以为研究者确认和再确认的研究对象。事实上,社会学家已经从韦伯的原本定义发展开来,分化出各个相关但相异的理论或概念。包括帕森斯的行动论和米德的社会行为论(已经成为社会学的历史遗产)、有些当今社会学家致力发展的能动性和结构的理论,以及诠释论所说的理解和意义<sup>①</sup>。社会现象如此?“社会现象”作为社会学名词,近年已逐渐被淘汰了。另一个社会学名词,“社会实在”,也遭同一命运<sup>②</sup>。这反映了社会学符号近年的陵替,取代“社会现象”(或“社会实在”)而起的是“社会建构”一词<sup>③</sup>。绝大多数的社会学家都会同意:社会是社会性地营造出来的。不过,这样说只是泛泛之谈,说不上是一个具备正面意义的社会学立场,甚至可以说只是挖空了社会学意义的俗套话。所谓“社会建构论”只是一泛称,包括各门各派的理论,其中之差异绝非大同小异。我们必须回到个别的社会学家对这个问题的具体看法和做法中去,只有如此,才能正面地讨论。加芬克尔在五六十年来发展的民族志方法学正是社会建构论之一,我采用了社会学家何列蒂治的解读(Heritage, 1984)为讨论文本。他的理论起点正是对帕森斯的社会行动论的激进回应,并且在重要的关节上有着根本的分歧(Heritage, 1984: 33)。

帕森斯的行动论是:行动者被视为面对着行动的处境,并且一些他们曾经学过的或内化了的规矩适用于该处境。他们在这个环境里的行动则被视为由这些规矩所“指导”或“引发”的。在两个或更多的行动者的情况下,只要他们已经学到同一的行动规矩和对处境有着同一的认定,他们就能够互相配合行动(Heritage, 1984: 104-105)。该行动论有两个假设:其一,行动的环境是事前建好或界定的,并且行动者的行动走向也改变不了它。(二)行动者只不过是同一地辨认处境、应用同一的规范、作出共同的行动(Heritage, 1984: 108)。加芬克尔虐称这样的行动者为“给下了文化麻醉药”(cultural dope),也就是说,行动论无理地规限了行动者必须是丧失自省能力的行动者。

加芬克尔行动论的核心概念是行动的“自省的可交待性”,其构成环节如下:(一)行动即有组织的日常事务;(二)日常事务的场地是需要生产和管理才会有的;(三)场地的生产和管理是随着有关成员的活动出现的;(四)场地是需要交待清楚的;(五)交待是一个由有关成员实行的程序;(六)有关成员的活动就是这个对人对己都能够交待清楚的程序;(七)在性质上,交待的实行和交待本身都是自省的(Heritage, 1984: 109)。经由行动的自省特性,参与者发觉自己处

① 1969年出版和1979年再版的社会学词典(Theodorson and Theodorson, 1979)中有“行动”(action)和“社会行动”(social action)两项。到了1994年出版,1996年再版的马歇尔(Marshall, 1996)的词典还有“社会行动”一项,不过正面的说明没有了,只有转介到其他词条中。如“社会行动”出现。参见“行动论”(action theory);“能动性”(agency);“理解”(interpretation);“意义”(meaning);“社会行为主义”(social behaviorism)等词条。

② 《社会学词典》(Theodorson and Theodorson, 1979)仍然有“社会现象”(social phenomenon)和“社会实在”(social reality),到了马歇尔的词典中(Marshall, 1996)就消失了。

③ “社会建构论”(social constructionism)一词没有在《社会学词典》(Theodorson and Theodorson, 1979)中出现,而在马歇尔(Marshall, 1996)却有详细的说明。词条中提及的人物,威廉姆·I. 托马斯(William Isaac Thomas)是芝加哥学派的早期人物,他提出了“情境界定”(the definition of the situation)一词。皮特·伯格(Peter Berger)和托马斯·拉柯曼(Thomas Luckmann)是舒茨的学生。M. 道格拉斯(Mary Douglas)是英国人类学家,布朗(Radcliffe-Brown)的学生,她紧随涂尔干的学说,也借用英国社会学家巴瑟尔·博恩斯坦(Basil Bernstein)有关英国社会和教育的实证研究(Douglas, 1973)。

帕氏:是行动者之间的知识和道德共识的产物,该共识是具有内容的,为互相配合的行动提供稳定的指令。

加氏:是程序的产物,只要有关的程序是一揽子经验地可发现的程序,而又是已经就地管理和执行了的,就可以了。通过这些程序,有组织的行动走向得以产生和被确认。(Heritage, 1984: 131-132)。

就表面看,加芬克尔和他老师帕森斯的分歧简直针锋相对、水火不容,无法调和。就我所识,评论者包括社会学家葛拿都是如此理解两套行动论的关系(Gouldner, 1971: 390),恐怕连加芬克尔也是如此理解。上面,我宣称了两者其实是背靠背的、互相倚傍的。就个人有限所知而言,也没有见过如此宣称的社会学家。因此,这是个事关重大的社会学理论宣称,我有责任提出详细的论证。这需要先进一步介绍他的行动论才能说清楚。

加芬克尔并不否认规范的内在化、向内投射或认定等经验现象,他只是拒绝承认这样的内在化是维持社会秩序不可或缺的条件,他特别否定“规矩”可以指挥行动走向的具体环节。尽管他严厉批评将行动者视为是“给下了麻醉药”的做法,但不等于说行动者是无休止地自省、自觉和“机关算尽”的,这既不是他理论立场的必然后果,也不是他存心达到的结论。相反,加芬克尔多次强调:为了成说、生产和再生产“感觉上正常”的行动走向需要执行的“视而不见”的程序在本质上是例行的。在绝大多数情况下,行动的参与者照例关心把平常的工作做完,对自己活动的自省特征并不刻意加以关注。只是事态不对头或预料到不对头的时候,才会敷衍一下这些自省特征,因为只有在这种时候行动者才会预见到自己可能需要对自己的行动有所交待,而且作为预见的一部分,他们会揣摸别人会不会认为他们应该已经知道事态不对头而有所趋避,会不会认为他们理应如何做(Heritage, 1984: 118)。

上面介绍中透露了重要的信息。首先,尽管在许多理论环节上加芬克尔反对帕森斯,他没有反对道德和社会规范是社会性地存活着的,事实上他承认它们的客观性,并且在他的行动论中它们作为符号(即能指和所指)也是必要的。加芬克尔如此说:“恰如自明之理,社会学探讨接受个人‘理性地’行动的能力以及该能力依靠个人能够把社会秩序的长长一系列的特征视为当然,并加以依赖。个人的平日事物可以一九划分,这十分之一犹如露出水面的冰山一角,个人为了能够理性地处理自己处境的十分之一,他必须能够把留在水下的十分之九当作是没有被提问过的,甚至是不可提问的事项背景。该背景与他的盘算有着可以指明的关联,但它的出现的确没有被注意到。”(Garfinkel, 1967: 173)留在水里的十分之九当然就是道德和社会规范了,加芬克尔如此说:“这些被依赖的、被视为当然的背景特征,即‘理性行动’得以容身在其中的处境的例行面貌,通常在社会学论述中被指为风土和人情。”(Garfinkel, 1967: 173)只要他如此承认,他与帕森斯的争论也只是有关社会行动的符号学系统的具体取舍、安排和组织的论争。他们没有达成协议。就我所知,他们的追随者也没有达成协议。但是,这不等于说不可能,我个人认为是可能的,并且是可以达致一个十分理想的协议,即一个十分成功的有关社会行动的符号系统。这也等于进一步具体化了我先前作出的“加芬克尔和帕森斯的行动论其实是背靠背的、互相倚傍”的社会学宣称。

## 七、凝视的时间结构:帕森斯-加芬克尔二重性

加芬克尔的冰山之喻可以最直接地理解为自省状态下行动的场地结构,即在自省的状态中,行动者对自己身处环境的绝大部分仍然是视而不见的。“视而不见”就是舒茨说的“自然态



度”、“永远可以提问,却没有提问”、“视为当然”、“信赖”。作为“自省”的对立,我们不妨跟随舒茨统称之为“浑噩”(mundane)。冰山之喻指出了自省相对于浑噩的最大比例值。尽管加芬克尔在他的《民族志方法学研究》中反复述说这一点,但是对如何为社会行动设计最合适的符号学系统来说,这不是关键。我个人认为最关键的是,该比例值是随着自省的闪现和熄灭而不停变动的。自省和非自省的状态之别固然是“十居其九是浑噩”和“十足浑噩”之别,但是由于行动者绝不可能是永不休止的自省者,这两个状态也就是行动者可能存活的两个时态,是1和0的时态。我们的指头终于触到了行动论的最关键处,即行动的时间结构。加芬克尔当然知道行动的时间性:他批评帕森斯的理论把行动者的处境看成是他们的行动走向也改动不得的,忽视了行动者“此时此地”再构成自己处境的过程,也忽视了时间就是这个不断展开的过程不可缺少的元素。他谑称帕森斯的做法是把时间当作“肥大的一刻”(Heritage, 1984: 108-109)。加芬克尔的指头是触到行动的时间性了,但却凝固于这个姿势中。尽管他视时间为行动走向不可缺少的元素,这只是表面地标题化了行动的时间性,他始终没有标题化行动的时间结构,没有视时间结构为行动论的最根源的基础。时间性的表面陈述仍然有别于时间结构的陈述,我们的指头必须再向前戳进。<sup>①</sup>

我们直截了当地宣称:行动者存活在一个非常独特的时间结构中,这个时间结构只有两个时态,即自省(“一分自省”)和浑噩(“十分浑噩”),这两个时态不断地交替出现,形成了一个连绵不绝的时间序列,即……自省-浑噩-自省……<sup>②</sup> 我们不妨称之为“加芬克尔时间序列”。如果我们采用舒茨的符号,并且只限定在个人的层面,自省和浑噩也就是“同在世界”和“同代世界”,行动的时间序列也可以表示为……同在-同代-同在……<sup>③</sup>。

舒茨极有远见,早在《社现》里已如先知般地预示了加芬克尔的出现,只要我们重温一下前面曾提及的舒茨所说的那番话<sup>④</sup> 就明白了,舒茨无意中指出了加芬克尔正是那个“我”、那个社会科学家!那个“你”是除“我”以外的所有行动者。“我”对“你”的查问不正好是加芬克尔有名的“犯颜试验”吗?帕森斯绝不会对行动者如此查问。“我理解你所需的复杂结构”、“以前我没有看见而又视为当然的更深层次”就是舒茨时间序列,也就是加芬克尔时间序列。

舒茨说得很清楚,“犯颜试验”是要付出很高代价的:“我”不再可以与“你”同在。加芬克尔却对此代价完全置于脑后,葛拿对此极为不满,甚至恶称之为“微妙地纠缠在一起的客观性与虐待狂”(Gouldner, 1971: 393)。在加芬克尔的凝视中,除了他自己以外(他是不可能看见自己)许多行动者正在“集合和分散地”<sup>⑤</sup> 活在加芬克尔时间序列。但是,他与这些行动者的关系只是同代关系,甚至可以是后人与前人的关系。经此解释,加芬克尔和帕森斯的差异就可以很准确地表达出来了。首先,尽管帕森斯不是以虐待地查问行动者来获得客观性,他与除了他

① 值得一提的是,加芬克尔也没有标准化空间性,他提出的自省状态下行动的场地结构与戈夫曼提出的行动的空间结构(台前和幕后的对应)有着本质的区别。就加芬克尔的行动论而言,时间性远比空间性重要,因为他关心的主要是个别行动者之间的互动,空间总是手之所及、目之所及,至少是耳之所及的,确实没有标题化空间性及其空间结构的必要。即使现象学,时间性也是比空间性重要,正如海格德所设想的那样,存活即时间。在这一点上,加芬克尔是紧随现象学的。

② 第一次设想这样的时间结构是在1997年4月我和何荣宗在香港现象学会的一次演讲,当时所用的表达方式是:“……我思——我们信任——我思……”(…I think—We trust—I think…,参见Lui and Ho, 1997)。

③ 在他的《社现》里,舒茨大多数时间是讨论从同在世界到同代世界的转化,不过,即使是舒茨遗漏了也无关宏旨,因为行动者绝不可能会一经转入同代世界就与同在世界永别,变成了永不休止的自省者。

④ 参见本文第3页注①舒茨的引文。

⑤ 我借用了英国法律的一组对应,即“集合与分散地”(jointly and severally)。每个行动者存活于自己的加芬克尔时间序列里,既有众多的行动者就有众多的加芬克尔时间序列。这些时间序列必然不断地合流和分流,这正好是法律上“集合与分散地”的意思。

自己以外(他也是不可能看见自己)的所有行动者的关系也只是同代关系,甚至可能是后人与前人的关系。在这一点上,他与加芬克尔是绝对一致的。事实上,引入现象学及诠释学也改变不了社会学家与他凝视中的行动者的关系。因此,帕森斯与加芬克尔的唯一差异就在于他俩的凝视方式上,或者更准确地说,在凝视的时间结构上,帕森斯的凝视始终是存活在“肥大的一刻”里。没有了时间的流逝,星星也不可能闪耀。这等于说,他凝视着的夜空(即浑噩)里的星星(即自省)是耀而不闪的!这夜空还只是个别行动者的夜空。当个别行动者的夜空重叠起来的时候,帕森斯凝视着的夜空是连耀而不闪的星星也消失了,只是漆黑一片!他凝视着的确实是重叠起来的众多个别行动者的夜空,在宏观社会学以及统计学的平面化下,耀而不闪的星星必然被平整掉。加芬克尔也是凝视着的重叠起来的众多个别行动者的夜空,但是由于他的凝视的时间结构是加芬克尔时间序列,他仍然能够看到众星闪耀。

我们需要说清楚:加芬克尔时间序列只是凝视者的时间结构,是凝视附加于行动者身上的时间结构,不是行动者自己经历的时间结构。最根本的原因是:行动者自己经历的时间结构就是舒茨所说的“意识流”,因此也只可能存在于他的“同在世界”里。但是舒茨也清楚地说过,社会学家的凝视必然蒸发了他凝视着的同在世界。尽管行动者的自省性带来了可交待性、可观察性和可报告性<sup>①</sup>,但逆向推论,即从后者的经验可能性反转来推论前者的本体论存在,只是凝视者的推论,因此加芬克尔时间序列只能是凝视者的时间结构,他在这个时间结构里看见了行动者。

帕森斯的时间结构恰恰相反:帕森斯其实是看不见行动者的。在“肥大的一刻”里,没有时间的流逝,没有自省性,没有可交待性,没有可观察性,没有可报告性。所谓行动者,不像加芬克尔所说得那样轻松,只是“给下了麻醉药”,而是根本没有任何行动者存活于“肥大的一刻”之中。我个人认为,存在(是存在,不是存活)于“肥大的一刻”里的只有康德所指的“实践理性”,即“自由”、“道德责任”,也就是利科解说的内在化、普遍化和形式化了的“负责的主体的自主性”,一个认识到自己有能力做到自己认为应该做的事的主体<sup>②</sup>。事实上,康德、黑格尔以至绝大部分哲学家的理论都可以说是存在于“肥大的一刻”里,这本来就是哲学的凝视常常采用的时间结构,不过帕森斯跟随传统习惯而已。就社会学理论而言,需要回答的问题是:帕森斯所说的“个人性格”是不是康德所说的“实践理性”?我们需要回到帕森斯的著作中去。首先,帕森斯视“社会系统论”、“性格系统论”和“文化系统论”为“行动论”的子系统(Parsons, 1964: 537)。三个子系统在概念上是互相独立的,即各子系统都不能从其他两个子系统中推导出来(Parsons, 1964: 539)。但是它们之间存在着某些关联:性格系统和社会系统的共同处是价值式样,该试样在性格系统论里就是“需求习性”,而在社会系统论里就是“角色预期”。其共同处就是性格系统和社会系统之间的“转换方程式”。我们应该注意到,价值式样正好是文化系统的内容,这等于说,文化系统提供了“转换方程”,并且以该理论身份与性格系统和社会系统联系(Parsons, 1964: 540)。用哲学术语来说,文化系统就是一个类比原则,该原则把两组对应,即性格系统和社会系统的对应、“需求习性”和“角色预期”的对应串联起来。文化系统(作为类比原则)是一个超验原则,因此,它处于与其他两个系统不同的分析层面。用帕森斯的说法,性

① 加芬克尔的术语:“反观性”(reflexivity)、“可说明性”(accountability)、“可观察性”(observability)、“可报告性”(reportability)。

② 我甚至有理由相信,这个内在化、普遍化和形式化了的主体在有些社会学理论中以“人的能动性”这一符号出现,例子是吉登斯提出的能动性性与结构的对应。这个问题复杂,只能另文讨论,于兹不赘了。

格系统(即个人性格)和社会系统在经验范围内,而文化系统则不是。文化系统本身不是直接作用于具体的行动处境上,而是透过性格系统和社会系统才发挥作用。帕森斯说性格系统和社会系统是“对称”的、“平行”的,这也等于说它们是互相对应的,因为两者不能相互推导(Parson., 1964: 17)。另一方面,性格系统却不完全等同于康德的实践理性。帕森斯把性格系统分为三类,即学习、防御和适应(Parsons, 1964: 203)。他不强调“道德责任”和“自由”,亦即在性格系统和社会系统的对应中,后者是正面、是主动,前者是反面、是被动。我认为这不恰当,因为他的设想正好抽空了实践理性的主体性,也是加芬克尔称行动者是“给下文化麻醉药”的缘由。我们可以说:个人性格就是被抽掉了主体性的实践理性。为了发展一个适合社会行动栖身的符号学系统,尽管个人性格不完全等同于实践理性,我认为应该以后者取代前者。事实上,两者不会完全等同。康德不可能预见帕森斯的性格系统论,而帕森斯也不是康德的追随者<sup>①</sup>。重要的是,帕森斯提出的性格系统和社会系统的对应是可以通过类比原则与康德-黑格尔的实践理性和社会建制的对应连接起来的。我是在这个连接下才提出替代。

实践理性与行动者的关系就是帕森斯“肥大的一刻”和加芬克尔时间序列的关系,也就是凝视者只能是“二择一”的互相不能转化的时间结构,即“非此即彼”的关系。但是这一关系不是敌对的关系,只是在凝视时不能同时并存。这不等于说两者不能存在于同一个符号学系统里,相反,我认为两者必须一起存在于同一个符号学系统里。黑格尔已经提出充分的理由支持这一看法,利科转述说:“所谓‘社会行动’无非是带有意义的个体性,即人的‘奇异性’,而‘奇异性’又是主体的‘普遍性’和社群的‘特殊性’之间的辩证开展的成就。”行动者就是人的“奇异性”,实践理性就是主体的“普遍性”,所谓社会组织也就是社群的“特殊性”。其中包含两组对应,实践理性和行动者的对应,以及社会组织和实践理性的对应。前一组对应其实是帕森斯“肥大的一刻”和加芬克尔时间序列的对应,这是最具根源性的对应,因为它硬性规定了社会行动的符号学系统必须带有二重性,犹如量子力学里的粒子(“肥大的一刻”)和波动(犹如时间序列)的二重性(Pariticle-wave duality)。我们不妨称之为帕森斯-加芬克尔二重性。后一组对应只能在帕森斯的“肥大的一刻”中成立。我的设想与黑格尔的设想不同:对他来说,社会组织和实践理性的对应是具根源性的,并由此行动者得以辩证地诞生。我认为他的设想误置了凝视者的地位:一方面,凝视者是上帝,社会学理论必须兼顾到凝视者所用的各种时间结构;另一方面,时间结构是一个超验范畴,是带根源性的,我们也不可能从一个时间结构推导出另一个时间结构。因此就社会学理论而言,唯一应做而又可做的就是审视每一个时间结构是否能够带来其他时间结构所不能带来的新意。加芬克尔时间序列带来了帕森斯“肥大的一刻”无法带来的新意。这是毋庸多说的了。那么帕森斯“肥大的一刻”带来了什么新意是加芬克尔时间序列所无法带来的呢?

葛拿从宏观历史和宏观社会的角度指出加芬克尔的遗漏:“尽管加芬克尔强调时间内在于意义之中的重要性,他的社会世界只是一个在时间以外的世界。他是非历史的,他的推论不局限在某一特定时代或者某一特定的文化。一方面他极为关心各个社会实在的定义如何得以确立,另一方面他无兴去探求为什么一个社会实在的定义在某时、某地或某群体得以流行。社会实在得以界定和确立的过程意味着各个群体竞相推出自己的定义,也意味着其结果,即对世界的认许感知,是由建制保护的权力差等所形成的。但是加芬克尔不会如此看。他关心被分享

<sup>①</sup> 帕森斯整本书(Parsons, 1964)只提及康德一次,而且只提及康德的第一批判。

的意义给予社会的稳定作用,这一关心以某种方式表达为对世界的感觉。他感觉到世界不是冲突到快要解体,是各式各样的价值的散布多于政治和意识形态群体之间的结构化了的冲突。”(Gouldner, 1971: 391)<sup>①</sup> 这些遗漏正是帕森斯“肥大的一刻”里可能得到满足的。宏观的历史只能用宏观的时间序列,连续的众多“肥大的一刻”串成了宏观的时间序列。社会之间、文化之间、地域之间、群体之间的宏观当然比较可以在“肥大的一刻”里进行。从这个角度看,帕森斯“肥大的一刻”是宏观时间中的一刻。这等于说,帕森斯-加芬克尔二重性也就是时间结构的宏观-微观二重性。进一步说,实践理性存在于宏观时间里,行动者存活于微观时间里,因此,实践理性和行动者不可能互相取代,只能通过类比原则互相关联。至此,帕森斯-加芬克尔二重性的超验概念性及其根源性得到了充分的论证。

我们进一步声称:凝视者可以采取三个甚至更多的时间结构,只要每一个时间结构都能够提供一些其他时间结构不能提供的新意。时间结构的取舍完全是由它的有用程度来决定,是社会方法学上的决定,顶多与知识论有某些次要的关联,与本体论无关。最根本的理由是:在根源上,时间结构来自凝视者,又由凝视加诸行动者(或实践理性等)身上,是马克思所说的“是逻辑的事物,不是事物的逻辑。”(Bourdieu, 1990: 49)也是康德所设想的“时间是‘实在’的秩序化向度”。<sup>②</sup> 结论是:时间结构与行动者的本体论无关,而是与知识论(也就是凝视者的本体论)有关。在这一点上我追随康德。

为避免误会顺便一提,微观时间和微观结构没有必然的关联,宏观时间也和宏观结构没有必然的关联,所以凝视的二重时间结构与亚历山大等人编辑的(微观-宏观联系)一书所标题的联系不是一回事。凝视的时间结构也不等于该书<sup>③</sup> 常常提及的微观焦点、宏观焦点(focus)。一般而言,凝视者通常都有意识地调校自己的焦点,但他不一定是有意地选择采用某一个时间结构。帕森斯固然不是有意地选择宏观时间,加芬克尔也不见得有意地选择微观时间,我们花了相当多的精力才能把加芬克尔时间序列发掘出来。因此,我们不妨说时间结构是凝视的“深层结构”。绝大部分社会学家仍然忽略了凝视的时间结构,例如《微观-宏观联系》的众作者就没有讨论在时间结构上的微观-宏观联系。凝视的时间结构的标题化就是本文的新意之一。

## 八、社会行动的符号学系统

我们终于可以到达本文所关注的焦点问题,即我们能不能为社会行动设想一个合适的符号学系统,即能不能为社会行动论找到一个社会学归宿?最便捷的起点是逐一评估何列蒂列出的帕森斯和加芬克尔的八点差异,或保留、或修葺、或扬弃,再重新排列。首先,第七组差异,即时间,也就是帕森斯-加芬克尔二重性,与其他差异根本居于不同的分析层面。它本身是“能指”,它的“所指”就是二重性在其他差异中的具体表达。对于余下的七组差异,我们作适当

① 应该注意,该批评是同时指向加芬克尔和戈夫曼的。

② 我同意吉登斯的意见:“康德视时间和空间为实在的秩序化维度”(Giddens 1987: 140),但不同意他的另一个意见,即“康德的时空哲学表达了现代或者西方社会发展的某些特殊面貌,不是时间和空间本身的一般特征。”(Giddens, 1979: 141)一方面,所谓“时间和空间本身的一般特征”(generic to time and space themselves)是指行动者自己的时间结构,但是如舒茨所说,这是从社会学角度不可知的,也就是与行动论无关;另一方面,康德的哲学不再是西方所独占,是整个人类共有的。

③ 即艾莱克森德(Alexander et al., 1987)合著的书。

的手术<sup>①</sup>。

经手术后，重新安排帕森斯一方的论述如下：（一）社会组织来自社会结构的“诸事实”与“实践理性的诸事实”的结合。（二）社会整合靠道德规范。（三）社会化既是社会规范的内在化，变成了实践理性中的“需求习性”。（四）稳定的社会组织是知识和道德共识的产物。帕森斯一方的部分是由三组对应构成的，即“社会结构”对应“实践理性”、“社会规范”对应“需求习性”、“知识”对应“道德”。通过类比原则，这三组对应的左方和右方又各自串联起来，即“社会结构-社会规范-知识”在左方，“实践理性-需求习性-道德”在右方。这等于是一个三乘二的符号学矩阵，帕森斯的整个论述就坐落于其中。论述的终点就是对“稳定的社会组织如何成为可能？”这一问题的回答，也就是说，该问题就是经手术后帕森斯在宏观时间里提出的核心问题了。

经手术后重新安排的加芬克尔一方的论述<sup>②</sup>在形式和安排上与前文何列蒂治给出对加芬克尔行动论的描述不同，不过两者其实是相符的、一致的、等价的。由于后者在行为上比较流畅，我们的讨论以它为文本。我们发现，加芬克尔一方也包含三组对应，即行动者和场地的对应、自省和浑噩的对应、交待和程序的对应；其中，行动者是行动的主体，是不言而喻的。而浑噩这一符号则隐藏在加芬克尔时间系统里，通过类比原则，这三组对应的左方和右方又各自串联起来，即“行动者-交待-自省”在左方，“场地-程序-浑噩”在右方<sup>③</sup>。这也是一个三乘二的符号学矩阵，竟然完全与帕森斯矩阵一样。学生逃不出他老师的五指关。加芬克尔曾经赞叹：“老师的功力深不可测，策无遗算。”（Garfinkel, 1967: ix）

我们甚至可以进一步证明帕森斯矩阵和加芬克尔矩阵是符号学意义上的完全同构（homologous）：透过帕森斯-加芬克尔二重性，帕森斯矩阵的右方对应加芬克尔矩阵的左方，帕森斯矩阵的左方对应加芬克尔矩阵的右方，新添六组对应，即实践理性和行动者、需求习性和交待、道德和自省、社会结构和场地、社会规范和程序、知识和浑噩之间相互呼应。连同帕森斯一方的三组和加芬克尔一方的三组对应，先后共有十二组对应。这十二组对应又对四组为一环地合成三环对应，即“社会结构-实践理性-行动者-场地”、“社会规范-需求习性-交待-程序”、“知识-道德-自省-浑噩”。至此，我们马上得到社会行动的整个符号学系统，也就是下面三维的，二乘二乘二的，符号学矩阵：

社会结构-社会理生-行动者-场地	（社会结构）
社会规范-需求习性-交待-程序	（社会规范）
知识-道德-自省-浑噩	（知识）

在该矩阵中，原有的六组对应，即帕森斯和加芬克尔各有三组，他们已经在各自的理论中

- ① 手术如下：（一）第五组差异，即行动者对规范的自省取向的可能后果，是应该放弃的。它不是符号学系统的争论，只是帕森斯和加芬克尔在时间结构上的差异如何呈现在社会经验身上，即超验概念在经验实在上的猜想。（二）第四组差异，即规范的适当的行止动机，与帕森斯的凝视无关，因为他根本看不到行动者，更何况说行动者的动机。我们当然应该保留加芬克尔一方。基于同一理由，我们放弃第六组差异，即行动的处境，帕森斯一方，保留加芬克尔一方。（三）在第八组差异，即稳定的社会组织中，我们将帕森斯一方修改为“知识和道德共识的产物”，保留加芬克尔一方。（四）保留第二组和第三组的差异，仅将帕森斯的“个人性格”改为“实践理性”。（五）在第一组差异，即社会组织中，我们放弃加芬克尔一方，因为它可以从第二组和第八组中的加芬克尔一方推导出来的，保留帕森斯一方。
- ② 即如下：（一）规范的适当的行止动机来自行动者对行止各个可选择的走向可能带来的不同程度的交待的自省警觉。（二）行动的处境本质上是可变的，它是有组织地活动参与者的自省产物，是在活动过程中不断地被“发现”、维持和更改的课题，是平常行动的产物。（三）社会化是一个过程，其中行动者为了交待自己和别人的行动而获取的一揽子道德地组织起来的知识。（四）社会整合靠“道德的必须的事实事项”，即行动者对身处的经验环境的共同认识。该共同认识是行动者通过活动的程度才能达到的。（五）稳定的社会组织是程序的产物，只要有关的程序是可一揽子经验地发现，并且已经就地管理和执行了的即可。通过这些程序，有组织地行动走向得以产生和被确认。
- ③ 就加芬克尔一方的论述而言，比较顺畅的类比次序应该是：左方为“行动者-自省-交待”，右方为“场地-浑噩-程序”。不过，这是没有问题的，因为对应的先后次序本身并没有特别意义。

解说了。同时，因为他们已在各自理论中阐释了组与组之间的连接，所以环与环之间的连接其实也被他们解说了。他们没有解说的是新添的六组对应，这都是需要解说的。我在上面初步解说了实践理性和行动者的对应，余下的五组其实都可以同样地通过加芬克尔-帕森斯二重性得到初步解说。但是，对作为社会学的理论而言，单单靠凝视的二重时间结构来解说是不够的，因为这只是符号学的结构分析。该对应必须通过反复比喻、复述才能得到无误的确认和再确认，它们的社会学意义才能得到确立。借用索绪尔的语言和话说的区分来说明：他们的符号学意义通过凝视的二重时间结构得以确立，而他们的社会学意义则需要通过话说才得到确立。只要回顾一下加芬克尔如何在社会学意义上确立他的行动论，其道理就很明白了。他诸多的个案研究报告就是反复比喻、复述。要确立新添的六组对应的社会学意义实在是工程浩大，如果真的要去做也只能留待日后了。再者，我也不打算做，因为在一些社会学的环节上我对帕森斯-加芬克尔行动论有所保留，极有可能需要重新塑造一个合适的行动论。因此，帕森斯-加芬克尔行动论只能是重新塑造的起步点而已。<sup>①</sup>

## 九、结 论

由 20 世纪初韦伯提出社会行动这一符号以来，社会行动至今仍是社会学者极其关心的课题，有些哲学家也积极参与讨论，社会行动的社会学和哲学讨论得到了极大的拓展。然而，讨论的拓展并不等于厘清了意义。事实上，社会行动的哲学和社会学意义有越理越乱之势。因此，本文是从厘清意义入手，希望能为社会行动寻找到一个合适的社会学归宿。

我首先厘清两个哲学问题。问题一，社会学和现象学以及诠释学有何瓜葛？利科的答案是：再连接解释和领会的诠释弧上，社会学永远是留在解释的一端。此举拨开一些误导的诠释学迷雾，还给社会学应有的自主。问题二，社会学家与他的研究对象是何关系？舒茨的答案：研究对象固然也是人，但只能是社会学家的同时代人或者前人，绝不可能是同在人。此举惊破一些应该能够避免却又常常堕入的理论家妄想。

哲学转入社会学讨论的转折点有二。转折一，利科认为社会学和文学同属一家，我有异议。文学用的是日常语言的符号学系统，社会学却必须为回答社会学家提出的核心问题而创立所需的符号学系统。这两种符号学系统各有各的特性，不容互相转化，因此社会学的对象性以及客观性与文学的相异。这一举破解了“行动犹如文本”论无意中带来的误会。转折二，利科简述了康德的实践理性批判；黑格尔挑战康德而设想出来的“自由”和“德性”的对应以及由此辩证地展示出人的“奇异性”。利科理解该“奇异性”为带有意义的个体性，即韦伯所指的社会行动。我指出黑格尔的设想其实是一个社会学理论的研究议程，而且它蕴含了两个世纪以后帕森斯和加芬克尔的行动论的三个基本符号，即个人性格、社会组织和社会行动。

继之而来的是社会学理论的任务。任务一，示范如何由核心问题发展出回答所需的符号学系统。我根据阿隆的评介分析了涂尔干的《分工》，找出了五组对应并说明了它们是通过类比原则串联起来的，即一个五乘二的符号学矩阵。任务二，根据何列蒂治的评介，证明帕森斯和加芬克尔的行动论其实是背靠背的、互相倚傍的，亦即两者其实并存于同一符号学系统之内。任务二也是本文的核心，该任务得以完成端赖于三个论证。论证一，帕森斯和加芬克尔的

<sup>①</sup> 顺便留一注脚，当下能做的是为将来作最初步的准备，所以我打算从帕森斯-加芬克尔符号学矩阵出发，分析吉登斯的行动论。同时也从吉登斯的角度出发，反过来评估本文提出的社会行动的符号学系统。之所以选择吉登斯，是因为他对有关问题下了许多功夫，也提出他自己的一套理论。这又是一番功夫，要另文讨论了。

行动论分别是三乘二的符号学矩阵。论证二,加芬克尔的时间结构有两个时态,即自省和浑噩,是一个连绵不断的时间序列(我称之为加芬克尔时间序列),即……自省-浑噩-自省……。该时间结构与帕森斯的时间结构(加芬克尔虐称为“肥大的一刻”)不能互相转化,但都是凝视者(即社会学者)可采用的,而且可以并存于同一符号学系统之内。我称之为帕森斯-加芬克尔二重性。论证三,通过帕森斯-加芬克尔二重性,帕森斯矩阵和加芬克尔矩阵连接为一个三维的、三乘二乘二的矩阵。

我们不一定同意帕森斯和加芬克尔的行动论,但是帕森斯-加芬克尔矩阵的成功论证指明了社会行动必然存在于一个多重的时间结构内,并且关于社会行动的社会学论述必然立足于一个多维的符号学矩阵之中。在这个矩阵里,社会行动论不是唯一可能的社会学论述,其实只是众多可能的论述之一。社会行动论本身的论述铺排如下:行动者这一符号放在枢纽的位置,论述从它开始,逐步卷入其他符号,然后又回归于它身上。在这期间,论述来回在不同的时间结构之间,在对应和类比丛业中徘徊。这是正面解说。反面解说就是,在矩阵支持的其他论述里,行动者仍会出现,只不过它不再处于枢纽的位置而已。这是符号学系统必须赋予论述的自主性和多样性所规定的。所以,不管社会学家如何设想行动者身处的符号学系统,也改变不了这结论,这就是社会行动的社会学归宿。如果我们不避狂妄之讥,我们甚至可以把结论推得更远:行动论不再是韦伯设想中的统摄全局的社会学要旨,只是众多社会学理论之中的一个。更重要的是,众多的社会学理论其实是从诸多的理论核心问题拓展出来的众多的符号学系统。所有单一的,统摄全局的理论设想都是不可企及的梦想或永不可能的狂想。

#### 参考文献:

阮新邦, 1997,《批判理性、社会实践与香港困境》,美国新泽西:八方企业公司。

——, 1999,《批判诠释与知识重建》,社会科学文献出版社。

关子尹, 1994,《从哲学的观点看》,台北:东大图书公司。

Adorno, Theodor; Hans, Alber; Ralf, Dahredrof; Jurgen, Habermas; Harold Pilot and Popper Karl, 1969(1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*(translation by Glyn Adey and David Frisby). London: Heinemann Educational Books Ltd.

Alexander, Jeffrey; Bernhard, Giesen; Richard, Munch and Neil Smelser(eds.), 1987, *The Micro-Macro Link*. Berkeley: The University of California Press.

Aron, R., 1972, *Main Currents in Sociological Thought 2*(translated by Richard Howard and Helen Weaver). Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.

Bourdieu, P., 1980(1990), *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press.

——, 1987, “Legitimation and structured interests in Weber’s sociology of religion,” in Scott Lash and Sam Whimster(eds.), 1987, *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.

Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Coser, L., 1977, “Introduction,” in Emile Durkheim, *The Division of Labour in society* (translated by W. D. Halls). New York; London; Toronto; Sydney; Singapore: The Free Press.

Douglas M., 1973, *Natural Symbols*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.

Durkheim, E., 197, *The Division of Labour, in Society*. New York; London; Toronto; Sydney; Singapore: The Free Press.

Elias N., 1991, *The Society of Individuals*(edited by Michael Schroter and translated by Edmund Jephcott). Ox-

ford; Basil Blackwell.

- Foucault, M., 1980 *Language, Counter-memory Practice* (edited by Donald F. Bouchard, translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon). Ithaca, New York; Cornell University Press.
- Gadamer, Hans-Georg, 1960 (1995), *Truth and Method* (second revised edition). New York; Continuum.
- Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliff, New Jersey; Prentice Hall.
- Giddens, A., 1979, *Central Problems in Social Theory*. London; Basingstoke; The Macmillan Press Ltd.
- , 1987, *Social theory and Modern Sociology*. Stanford, California; Stanford University Press.
- Gubrium, J., and J. Holstein, 1990, *What is Family?* Mountain View California; Mayfield.
- Heritage, J., 1984, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge; Polity Press.
- Gouldner, Alvin W., 1971, *The Coming Crisis of Western Sociology*. London; Heinemann.
- Ho, Wing Chung, 1999, *Rethinking Alfred Schutz's Life-World*. Unpublished MPhil dissertation, The Hong Kong Polytechnic University.
- Kant, I., 1929, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (translated by Norman Kemp Smith). London; Macmillan.
- Lui, Ping Keung and Ho Wing Chung, 1997, "Alfred Schutz's formulations of intersubjectivity," presented at the April Meeting of *Hong Kong Society of Phenomenology* in 1997. Unpublished manuscript.
- Marshall, G., 1996, *Oxford Concise Dictionary of Sociology*. Oxford; New York; Oxford University Press.
- Natanson, M., 1962, "Introduction", in Alfred Schutz, 1962, *Collected Papers I*. The Hague; Boston; London; Martinus Nijhoff.
- Parsons, T., 1964, *The Social System*. Toronto; Collier-Macmillan Canada Ltd.
- Popper Karl R., 1992, *In Search of A Better World*. London; New York; Routledge.
- Rabinow, Paul and William M. Sullivan (eds.), 1979, *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley; Los Angeles; London; University of California Press.
- Ricoeur, P., 1991, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II* (translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson). Evanston, Illinois; Northwestern University Press.
- , 1994, *Hermeneutics & the Human Sciences* (edited and translated by John B. Thompson). Paris; Cambridge University Press.
- Saussure, Ferdinand de, 1983, *Course in General Linguistics* (translated and annotated by Roy Harris). London; Duckworth.
- Schutz A., 1962, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (edited and introduced by Maurice Natanson). The Hague; Boston; London; Martinus Nijhoff.
- , 1932 (1980), *The Phenomenology of the Social World* (translated by George Walsh and Frederick Lehnert). London; Heinemann Educational Books.
- Theodorson, George A., and Achilles G. Theodorson, 1979, *A Modern Dictionary of Sociology*. New York; Hagerstown; San Francisco; London; Barnes & Noble Books.
- Vaitkus S., 1991, *How is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schutz*. Dordrecht; Boston; London; Kluwer Academic Publishers.
- Weber, M., 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* Volume I. (edited by Guenther Roth and Claus Wittich). Berkeley; Los Angeles; London; University of California.

作者系香港理工大学应用社会学系首席讲师  
责任编辑:罗红光



身在一个世界里——被牵入生产和再生产这个世界特征过程之中，而且是可视地和可描述地被牵入。也是透过同样的特性，行动者的行动命该带有意义(Heritage, 1984: 110)。

我们必须注意到，尽管加芬克尔与帕森斯的行动论大异其趣，两者仍然紧紧相依，我们甚至可以进一步明言：两者是背靠背的，是互相呼应的，而且加芬克尔的行动论只有通过这个对应才能够有自己的核心问题，才能够成为一个社会的符号学系统。这一点我会在下面详细论证。首先，加芬克尔如此解说自己所面对的核心问题是“日常生活中最平凡的活动，我给予它们的注意是社会学家通常只给予不寻常的事件。”(Garfinkel, 1967: 1)换言之，他的核心问题是，日常生活中的社会行动如何成为可能？我认为，对于帕森斯而言，这不算是核心问题。就我所识，他大概会认为涂尔干在《分工》里提出的核心问题比这个问题更具根本性。当然，他们师生之间仍然有着重要的共同的社会学关怀：他们都关注许多社会行止的建构化和例行地秩序化的本质，都在理论上设想是什么使得与日常行止有关的例行的建构化了的众多预期能够例行地得到满足(Heritage, 1984: 110-111)。在同一社会学关怀下，何列蒂治将两人在行动上的差异总结为八点：

#### (一)社会组织

帕氏：是来自“社会结构的诸事实”与“个人性格的诸事实”的结合。

加氏：完全来自于“诸经验结构”。

#### (二)社会整合

帕氏：靠道德规范。

加氏：靠“道德必须的事实事项”，即行动者对身处的经验环境的共同认识。该共同认识是行动者通过活动程序才能达致的。

#### (三)社会化

帕氏：即是社会规范的内在化，变成了个人性格里的“需求习性”。

加氏：是一个过程，在其中，行动者为了交待自己和别人的行动而获得的一揽子道德地组织起来的知识。

#### (四)规范地适当的行止的动机

帕氏：来自过去赏罚的历史。

加氏：来自行动者对行止的各个可选择的走向可能带来的不同程度的交待的自省警觉。

#### (五)行动者对规范的自省取向的可能后果

帕氏：可能在个人行止上带入“计较”的成分，从而动摇组织化了的行止。

加氏：如果真的出现，正好是“感觉正常”的行动走向的稳定性的来源。

#### (六)行动的处境

帕氏：是行动前的一个稳定的认知对象，可供共识的确认之用。

加氏：是本质上可变的，是有组织地活动的参与者的自省产物，是在活动过程中不断地“被发现”、维持和更改的课题，是平常行动的产物。

#### (七)时间

帕氏：与行动与行动身处的环境无关。

加氏：环境及构成它的行动是互相补足的，时间是这个不断的开展的特征，缺乏之则行动和环境不能混成一体。行动内在具有“瞻前顾后”的诸性质，这当然牵涉到时间。

#### (八)稳定的社会组织