

加芬克爾本土方法學的核心觀念¹

李化鬥

天津理工大學法政學院應用社會學系

摘要 儘管對自己的理論立場諱莫如深，加芬克爾的關注點仍然是“秩序是如何可能的”這一經典問題。在本體論層面，加芬克爾從舒茨那裏繼承了一種主觀主義與溝通決定論相結合的思想，並為之附上了具體主義或激進反普遍主義色彩。加芬克爾與舒茨的差別在於強化了後者的社會互動思想。由於當代新綜合理論家們的主流社會學立場，加芬克爾的思想並不能被徹底吸收；而盧曼理論看似相去甚遠，實則與加芬克爾思想有重要相似。

一 加芬克爾本土方法學的核心問題

根據對加芬克爾原作的梳理，我們大致可以區分出加芬克爾“本土方法學”概念發展的三個遞進階段。

1954年左右，當加芬克爾最初發明這個辭彙的時候，“本土方法學”具有很強的人類學色彩，用以表示社會成員理解和建構自己的社會行動和社會秩序的方法；此時，“本土方法學”更像是社會科學內部出現的一個新的分支，意味著新的研究任務，但並沒有對完成這一任務所需方法或者路徑的闡述。

1967年，《本土方法學研究》出版，加芬克爾明確了“本土方法學”得以進行的方式。通過模仿胡塞爾的“現象學還原”或者“現象學懸置”，本土方法學要處理的問題被歸結為一種實踐成就：給具有“不可療救”的索引性的表達和行動賦予理性屬



性。“現象學還原”或者“現象學懸置”的意思是，“對於一切有關伴隨我們日常生活以及科學思想的對存在的信念都應懸隔或禁止”，或者拋棄“關於世界的實在性的主張”²。在加芬克爾這裏，表達和行動的“理性屬性”是需要被“還原”和“懸置”的對象，而表達和行動的“索引性”則是這種“還原”和“懸置”後的產物，是不需懷疑的基礎；在後者存在的前提下，前者如何可能正是本土方法學要解釋的問題。進一步，加芬克爾認為，這種成就在現實生活中是通過常識知識和常識行動，或者說行動者不加反思的預設與在這種預設下的操作，得以實現的——在這種解釋中，加芬克爾沒有再訴諸胡塞爾的主體先驗意識，而是訴諸帕森斯的“文化”與舒茨的“自然態度”。

晚期加芬克爾，以2002年的《本土方法學綱領》為代表，對“本土方法學”的問題和回答作了簡化處理。不再借助於“現象學還原”提出問題，甚至也不用借助“文化”和“自然態度”等解釋性概念，秩序被認為是“本土生產的”、“自然可說明的”，本土方法學的任務就是描述和展示這種在具體場景中的自在秩序，從而與主流社會學的“建構分析”構成對立。

如果上述三個階段可以分別稱為加芬克爾本土方法學的開端、激進和溫和期，那麼我們看到，開端期本土方法學的思路尚未完全明確，溫和期只有借助激進期才能得到充分理解，而只有激進期的本土方法學將自身理路展示得最為充分。由此，我們可以在《本土方法學研究》中發現加芬克爾的核心問題。這樣，我們可以得出這樣一種判斷：和帕森斯等經典社會學家一樣，加芬克爾思想中的核心問題仍然是“秩序是如何可能的”這樣一個問題，只不過加芬克爾採取了胡塞爾式的解決方式——先將秩序懸置，再探討其可能性。

如果說除了提問的方式之外，加芬克爾關注的核心問題沒有獨特之處，那麼本土方法學能夠帶給社會學的新的“想像力”就



主要在於加芬克爾對這一問題的獨特回答之上。如上所述，加芬克爾對這一問題的回答基本是從帕森斯和舒茨那裏獲得解釋資源的，但同時，加芬克爾又對這些已有理論進行了改進：將帕森斯和舒茨的本體論體現在對行動過程的描述中，並且反對帕森斯所代表的形式分析否定在具體社會生活中存在秩序的做法。不過，這種判斷仍失之籠統，我們需要進一步提煉出加芬克爾特有的社會秩序觀，這正是本研究意義之所在。

二 加芬克爾的秩序觀

(一) 主觀主義與溝通決定論的結合

也許理解加芬克爾和本土方法學最困難的地方在於，如何處理帕森斯的內化文化理論與舒茨的實用主義主體間性理論之間的關係。加芬克爾將二者共同視為自己的理論資源，並且很多時候視二者為可通約的，而很少談及二者之間的差別。本文在“對《本土方法學研究》的總體評價”（見第五章）部分，也認同二者間的一致性，並由此反對過於強調加芬克爾與帕森斯之間的對立。但問題並沒有結束。海里特奇（Heritage）對帕森斯和舒茨的解讀告訴我們，兩人在主體間性問題上的路數是不同的，簡單來說，一方是客觀主義和集體主義，另一方是主觀主義、不可知論和實用主義，原則上來說，二者是難以協調的。

加芬克爾自青年時代起就對行動者的主觀意義問題感興趣，並因此對舒茨推崇有加。但嚴格來說，舒茨的現象學社會學特別是其主體間性理論與胡塞爾的先驗現象學有著重要的不同，這表現在，雖然舒茨也像胡塞爾那樣強調主觀、意識，但舒茨把胡塞爾的“唯我論”變成了個體主義，即研究者不再只能談論自己的



意識，不再只承認自己的存在，而是承認其他個體以及意識的實存；個體意識儘管彼此之間還是封閉的，但溝通對個體意識的內容具有篩選和決定作用。在這個意義上，舒茨的現象學社會學同時保留了個體主義、主觀主義與溝通決定論。這種現象學和社會學相綜合的傾向幾乎被加芬克爾原封不動的繼承下來。在《本土方法學研究》中，有兩處論述最明顯的體現了這一點。

一是在〈什麼是本土方法學？〉一文中，對“共同理解”本質的討論。加芬克爾提出了一個表面上看起來相當有爭議的觀點，“[理解——筆者]一個人的談話所具有的可被辨識的意義僅僅在於也完全在於辨識他說話的方法，在於看到他如何說話”³。加芬克爾要指出的是，在任何談話中，雙方都會假定對方談話是理性的或者說遵循某種規則，從而雙方的談話也是理性的或者會遵循某種情境性的規則，因此，對對方的每一句話，都會動用自己的已有知識、根據假定的此時應遵循的規則進行理解，即對對方沒有明說的涵義進行某種補全。正是在這種始終存在的理性假定和不間斷的相互補全中，談話得以繼續，某種在第三方看來雙方共同具有的共同知識才得以被確定。正是在這個意義上，加芬克爾才說，“‘分享的共識’指的是成員藉以完成這種辨識——即談話是根據某種規則進行——的各種社會方法，而不是實質事情的可展示的一致性（matching）”，“共同理解的恰當形象因此是一種操作，而不是重疊的設定的共同交叉部分”⁴，“共同理解……必然具有一種操作結構”⁵。加芬克爾對共同理解的解釋，和舒茨對主體間性問題的闡述是一脈相承的。舒茨曾指出，完全理解是不可能的，主體間性僅是個體對於自己和對方擁有相同認知的假定，⁶在加芬克爾關於信任的研究中，這種假定可以表述為：自己服從某規則，並假定對方也服從這一規則，並且像自己看待和預期對方服從這一規則一樣，對方也如此看待和預期自己。⁷

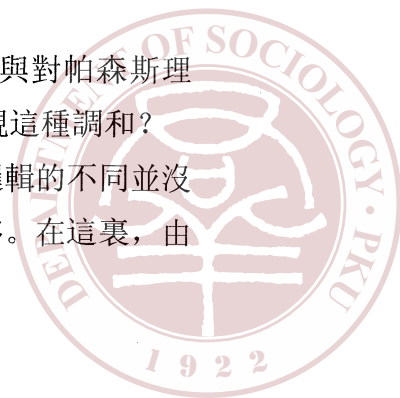


二是，加芬克爾在〈什麼是本土方法學？〉中提出的根本任務同時也是解釋邏輯，是把所有表達和行動的理性屬性看作社會行動者的實踐成就。此處的“理性屬性”涵義顯然極為廣泛，等同於所有的客觀性和主體間性。而帕森斯的“共同文化”作為一具有客觀性和主體間性的社會事實，顯然應該是本土方法學的解釋“主題”（topic），而不是解釋“資源（resource）”。在這個意義上，帕森斯的核心觀念是應當被“解構”了，而不是被加芬克爾繼承了。

然而，加芬克爾並沒有嚴格的遵守這種主觀與溝通並重的解釋邏輯。在《本土方法學研究》第二章〈對日常行動的慣常基礎的研究〉中，加芬克爾認為道德秩序的基礎就在於常識知識（common sense knowledge）和常識行動（common sense activities）。這裏的“常識”也可譯為“共識”，加芬克爾從未給該詞加上引號——而根據嚴格的個人主義原則，這樣做是必要的和符合邏輯的。在這裏，“常識/共識”被作為了解釋資源而不是解釋主題，帕森斯式的客體主義和集體主義解釋似乎回歸了。並且，在〈關於社會結構的常識知識：普通和專業事實發現中解釋的文檔法〉的一開始，帕森斯的“共同文化”和“集體性成員”與舒茨“關於社會結構的常識知識”成為可以通約的。在《本土方法學研究》的序言部分，加芬克爾在他重視的幾位理論前輩中，獨贊帕森斯的解釋具有穿透性的深度和永恆的準確性。⁸ 本文也是在上述意義上，認為加芬克爾並不是反帕森斯主義者，並且帕森斯理論和舒茨理論間存在一致性（見第五章“對《本土方法學研究》的總體評價”）。

不過，顯然，在加芬克爾所繼承的舒茨理論與對帕森斯理論之間存在難以調和的矛盾。加芬克爾如何能實現這種調和？

一種解釋是，加芬克爾對帕森斯和舒茨理論邏輯的不同並沒有充分的認識，這導致他本人解釋立場的不斷遊移。在這裏，由



寫作時間的差異帶來觀點發生變化的可能性似乎並不存在：加芬克爾固然在20世紀60s初的文章中認可常識知識和常識行動作為解釋資源，然而在《本土方法學研究》出版時（序言和〈什麼是本土方法學？〉一文）卻也同時表達對帕森斯的稱讚和對個人主義解釋邏輯的堅持。

另外一種解釋是，當加芬克爾不加引號的使用“common sense”一詞時，實際上省略了“個人假定的”這一修飾語。這種解釋是說，加芬克爾實際上已經把帕森斯的核心概念舒化了，但可能出於表達的方便，仍然沿用了以往的表達。

在兩種解釋間很難做出選擇，並且加芬克爾晚期的著作也並無助於該問題的澄清。當加芬克爾在晚期作品中強調秩序的“本土生產”和“自然可說明性”時，強調的是與主流社會學形式分析或者“建構分析”的對立，而對秩序是如何被“本土生產”的，實際上仍延續著以前特別是《本土方法學研究》中的理解。

在這裏，只能說，在加芬克爾的著作中，既有證據表明他對帕森斯核心觀點的繼承，又有更強的證據表明他站在了個人主義立場上對帕森斯的核心觀點進行了改造。這正是加芬克爾著作中，比其晦澀的語言更讓人產生困惑的地方。

綜合前文，本文認為，如果可以排除加芬克爾本人認識不充分的可能性，主觀與溝通相綜合的立場是能夠最大限度的將其思想融會貫通的一種理解。在這個結論基礎上，我們再來看對本土方法學個體主義傾向的指責，便會有不同的理解。

在〈本土方法學：複魅工業或者主體性的加利福尼亞模式〉（“Ethnomethodology: The Re-Enchantment Industry or The Californian Way of Subjectivity”）一文中，蓋爾納(Gellner)認為加芬克爾的本土方法學是華生的行為主義的反轉——意識從不存在到無處不在；其思想是唯心主義傳統的一部分，是貝克萊、胡塞爾的“內在”



解釋潮流的延續；從外部環境來看，則是1960s浪漫主義和主體性崇拜在社會學上的表現，也是美國戰後特殊的政治經濟地位所造就的消費主義文化和虛假“主體”意識的反映；並且，加芬克爾是通過貓王式的表達風格，通過將個人彌賽亞主義和領袖崇拜相結合，將本土方法學造就為一個封閉自持的教派的。⁹ 儘管是帶著批判的目的，蓋爾納對本土方法學的立場以及內外環境的揭示也是相當有啟發性的，但問題是蓋爾納唯獨沒有充分證明，為什麼這種“主體性的加利福尼亞模式”是不恰當的。實際上，“主體性”有多層次涵義，很多時候該詞被看作是對“人”的某種先驗規定（比如啟蒙運動的“理性”觀念）或者純粹心理學的意識，蓋爾納顯然是把加芬克爾的個體主義立場與這兩種抽象的“主體性”等同起來，並擔憂本土方法學因此喪失了對現實的關注。儘管加芬克爾從胡塞爾和其他唯心主義思想家那裏吸取了重要的理論資源，其“個體性”卻不等同於上述兩種抽象的主體性。這種個體主義並不否認主體間性的建構，反而是以關注主體間性的實際建構過程為任務，但是要強調主體間性的建構無法逾越個體意識的封閉性這一限制，因此這種建構始終是一種實用主義的和不斷調整的過程。

亞歷山大是對加芬克爾個人主義傾向的另外一個批判者，不過其針對的主要是加芬克爾的中後期思想，而對其前期思想包括《本土方法學研究》的大部分內容還是表示讚賞的。

亞歷山大比任何其他評論家都更為重視加芬克爾思想與現象學的關係。他指出，胡塞爾晚期在解決集體秩序或者說主體間性問題上的困境被後來許多學者所認識，並成為後者建構新社會理論的突破口，比如梅洛-龐蒂、舒茨，但學術生涯早期的加芬克爾是解決這一困境最成功的一個，其原因正在於加芬克爾在吸收現象學思想的同時，受到帕森斯思想的薰陶，“從帕森斯的理論中，加芬克爾認識到社會秩序是已存在的和連續的，而且外在於



任何單個的行動者。從帕森斯那裏，他還瞭解到由於社會秩序是文化的，因而它是內化於個人的；也正因為這個原因，它又是以來與行動者本人的情感和意圖的。正是由於帕森斯，加芬克爾才開始以一種與現象學傳統的早期理論家們大不相同的方式，來專心關注規範的秩序”¹⁰。比如加芬克爾早期關於“信任”研究就體現了很強的帕森斯的影響。由於加芬克爾把內化了的集體生活規則作為行動者行動的前提（而不是胡塞爾的“先驗建構”），加芬克爾的現象學考察是成功的：“他沒有對集體秩序的存在提出挑戰，而是闡明這種秩序的構成在多大程度上信賴個體克服偶然性事件的能力”，“是一種對個體行動進行的並非‘個體主義’的有趣探討”¹¹。

亞歷山大認為，加芬克爾的這種綜合傾向一直保持到《常人方法學研究》一書中，但正是在這一代表作中，一種朝向個人主義的傾向開始顯現。主要的證據是，在學生理解談話的案例中，加芬克爾建議用“說”（speaking）和“怎樣說”的區分代替所說的（what was said）與所談論的（what was talked about），即能指與所指之間的區分。¹² 這種替代意味著放棄對在能指與所指間建立聯繫所需的“共同理解”的掌握，從而得出：“辨識一個人說話的意義只在於也完全在於辨識他說話的方法，辨識他是如何說的”¹³。另一證據是加芬克爾對《常人方法學研究》的定位——“對實際的活動、實際的環境以及實際的社會學思維進行探討”¹⁴，亞歷山大稱這是一種向實用理論的轉變；¹⁵ 特別是加芬克爾說，“可辨明的意義並不能獨立於社會組織化的場合之外”¹⁶，亞歷山大明確指出，這是否定了索引性中包含的集體含義。¹⁷ 同樣，亞歷山大也指出，在關於發現光學脈衝星的研究中以及在“談話分析”中，個人主義色彩也很濃厚。¹⁸

當亞歷山大對加芬克爾表示讚賞的時候，即認為加芬克爾使用帕森斯的集體規則成功的解決了主體間性問題的時候，他其實



已經誤解了加芬克爾或者被加芬克爾模糊的用語給誤導了，也低估了主體間性問題的複雜性。如果加芬克爾邏輯一致的話，在他的論述中，其實並不存在亞歷山大所認為的作為解釋資源的“集體生活規則”，亞歷山大作為證據提到的“信任”一文對基本預期的論述，其實並不是集體規則，而僅僅是個人的預期，或者說，“個人假定”的集體規則。¹⁹ 通過把規則轉化為預期，加芬克爾表面仍在沿用帕森斯的理論，但實際已經將後者個人主義化了。相應的，亞歷山大認為加芬克爾出現個人主義轉向的那些證據，特別是對“共同理解”的案例分析，也並不與“信任”一文的核心立場構成對立。和蓋爾納一樣，亞歷山大同樣正確的看到了加芬克爾的個人主義立場，但同樣並未充分理解這一立場的意義。

加芬克爾的論述很明顯是對“現象學還原”的運用，這種還原除了得到個體意識的封閉性外，還保留了與之緊密相關的另外一塊內容，即個體間的實際協調過程，或者說個體的具體實踐活動。正是在後者的基礎上，主體間性才得以在個人主義基礎上建立起來。

(二) 具體主義

本土方法學的經驗研究給人的印象是極為重視細節，這在加芬克爾“製造麻煩”的實驗、艾格尼絲的故事以及光學脈衝星的發現過程等研究中都有所體現。加芬克爾，尤其是晚期，頻繁交替使用 *concreteness*、*plenum*、*local*、*incarnate*、*endogenously*、*in-vivo* 等表示細節和具體性等詞語。這種對行動的具體過程和實際場景的關注和加芬克爾的個人主義立場是分不開的。正是因為我們無法自主和單向的進入別人的意識流，我們只有通過持續的相互假定、驗證、補充來確保我們當下的認知和對他人的期望與



他人的認知和他人對我們的期望是一致的。正是在溝通的過程和細節中，主體間性和秩序被不斷的重建著。

在社會生活的具體性中存在秩序，並且社會生活的具體性正是秩序的起源，正是〈兩種不可通約的、非對稱的社會分析技術〉一文和《本土方法學綱領》要表達的核心思想。本文在評論〈兩種不可通約的、非對稱的社會分析技術〉一文時曾指出，加芬克爾將本土方法學定位為一種研究秩序“發生學起源”的分析技術的說法很容易造成誤解，仿佛行動者是從零開始建構秩序的。這種批評在現在看來仍然有效，行動者在實際建構秩序的過程中至少有某種常識或共識作為基礎。不過在這裏需要補充的是，在上述個人主義的意義上，作為新秩序之基礎的這種常識和共識並非塗爾幹和帕森斯意義上的社會事實，而是行動者一種認知、假定和期望，而這種以認知形式存在的基礎正是需要行動者在行動和互動中進行展示和發揮效用的。

在秩序在具體性中再生產這個意義上，加芬克爾認為主流社會學的形式分析方式恰恰喪失了需要關注的現象。加芬克爾對塗爾幹箴言的重新闡釋，名為繼承，實則與塗爾幹在《社會學方法的規則》和《自殺論》中堅持的物化秩序觀和研究方式徹底對立。在加芬克爾的論述中，秩序總是和具體性，和不斷的再生產過程聯繫在一起的。那麼，主流社會學的分析是否毫無意義呢？加芬克爾沒有給出正面回答。一種可能的回答是，主流社會學分析是對源源不斷的秩序生產之流的截斷、簡化甚至扭曲，而不是在“發現”什麼客觀秩序，並且在這個意義上，主流社會學分析和日常行動一樣，也是一種再造秩序的具體實踐。

在這個意義上，在加芬克爾這裏，具體性和本土性(localness)就是唯一的“真實”，是第一性，而如果我們可以談論或者不得不談論普遍性的話，後者也是派生的和第二性的。



這種激進立場顯然是大多數主流社會學家難以理解的。科塞在美國社會學學會的主席演說中，以過馬路為例，公開指責本土方法學所作的詳細描述不過是連四歲小孩都知道的事情，是“另人尷尬的瑣屑之事”²⁰。科塞的觀點應當代表了大多數非本土方法學家的心聲。然而，正是在這種看似小題大做之處，本土方法學帶來了新的社會學想像力。主流社會學形式分析的一大弊端是喪失了“活生生”的社會，或者“可見的”社會，社會事實及其關係成爲“黑箱”。這種“僵硬”的知識正如同20世紀60年代西方的社會體制一樣引發了人們的厭倦和不滿，本土方法學正是應此潮流而生，將社會還原爲具體場景、細節和過程。

當然，除了不理解“秩序在具體實踐中再造”這一根本觀點外，主流社會學家之所以對本土方法學家的細節描述感到惱怒，很大程度上還在於他們欠缺人類學的想像力。正如“ethno”這一借用自人類學的詞根所表明的，加芬克爾的本土方法學非常類似對特定群體的民族志(ethnography)。當這種“民族志”描述的是一個異文化群落時，描寫的細緻意味著有趣和有益，因爲對讀者而言，正是在豐富的細節中而不是在抽象說明中異文化社會的運作得到展現。但當這種“民族志”轉向本文化時，研究者和讀者都需要更高的“自我疏離”和“陌生化”的能力，才能完成和理解這種描述。研究者如果沒有充分的“自我疏離”和“陌生化”能力，則不可能發現值得關注的細節，而讀者如果沒有這種能力，也不會理解研究者所竭力展示的細節的意義。科塞以及他所代表的許多批評者之所以覺得本土方法學的描述瑣屑而不是有趣，原因可能在於他們關注的是自己社會中更爲“現實”的問題而不是秩序的再生產這一基礎問題，又或者是，他們對本社會的運作太熟悉以至於“熟視無睹”。

有一個現象很能夠說明理解本土方法學著作給讀者提出的要求。林奇指出，在對科學實踐的社會學研究中，新科學知識社會

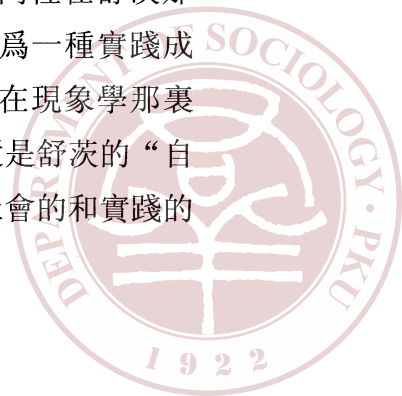


學與本土方法學構成了兩大支柱。²¹ 本土方法學對科學實踐的研究之所以顯得著有成效而不是瑣屑無益，很重要的一點在於，自然科學實踐向來被視為一個不同於社會其他領域的獨立世界，一個純粹理性的世界，一個現代社會內部的“異文化”。當本土方法學的細節描述展示了許多與這種刻板印象不同的現象時，這種描述成爲了新知。相反，當本土方法學以同樣的方式描述日常生活時，這種描述在日常讀者的眼中很難具有新意，比如，科塞所說的過馬路——爲了避免這一點，本土方法學家才設計了種種製造麻煩的反常研究手段。如果科塞或者其他類似批判者考慮本土方法學給研究自然科學實踐和其他職業活動帶來的洞見，而不是只想到過馬路日常案例，對本土方法學的評價可能會不一樣。而根據“本土方法學冷漠”的原則，本土方法學家對自然科學實踐和過馬路的研究方式並沒有不同。

三 加芬克爾思想與其他相關理論的區別與聯繫

(一) 加芬克爾本土方法學思想與現象學的關係

在一篇介紹現象學社會學的文章裏，西普和羅斯認爲加芬克爾的本土方法學和現象學主要有以下兩點區別：現實世界中的客體在現象學那裏被還原爲意識直觀 (immediate consciousness) 的物件，意識意向性活動的產物，而在加芬克爾那裏被還原爲具體的社會場景中成員 (members) 的解釋性活動；主體間性在舒茨那裏是社會世界的給定特徵，而在加芬克爾那裏成爲一種實踐成就。²² 這種觀點可以概括爲，客觀性和主體間性在現象學那裏是意識的內部產物——不管是胡塞爾的“直觀”還是舒茨的“自然態度”，而在加芬克爾這裏是外在於意識的、社會的和實踐的



“成就”。在指出加芬克爾強調社會和實踐活動是建構客觀性和主體間性的必要條件這一點上，這種觀點是對的，但必須要指出，在加芬克爾這裏，實踐活動的“效果”最終還是體現在成員的個體意識中，並且在主體間性問題上舒茨和胡塞爾有重大的不同，加芬克爾基本照搬了舒茨。不過，在意識的封閉性和個體主義這一點上，加芬克爾與胡塞爾和舒茨並沒有差別——在這裏，暫且忽略胡塞爾的“唯我論”與舒茨個體主義的差別。

賽塔斯同樣看到，本土方法學和現象學最重要的聯繫就在於“還原”這一思想，二者的區別也表現在還原的徹底程度不同：現象學還原懸置所有的實在，直達使實在成為可能的基礎預設 (foundational presupposition)，而本土方法學卻保留了成員的揭示、建構和描述活動以及經由這種活動所建立起來的日常生活世界，從而把關注點集中在具體的實踐情景而不是純粹意識領域——在這個意義上，現象學哲學可以檢驗本土方法學的基礎預設，而反之不可。²³ 二者在還原程度上的確有差別，本土方法學的確沒有達到現象學哲學的還原層次。不過即使是現象學哲學也無法做到真正的無預設，這一點在波勒那的《世俗理性》一書中有所表達。²⁴ 另外，仍然需要注意的是，加芬克爾同樣保留了意識的個體性，而不僅僅是具體實踐場景。

維德爾在〈現象學何時社會學化？〉一文中，沒有探討現象學與本土方法學的區別，反而強調了現象學與社會學的聯繫。²⁵ 在他看來，由於基本概念並沒有建立起來，社會學還無法成為一門清晰的 (eidetic) 學科，而現象學則有助於社會學建立這些概念；現象學社會學與傳統社會學並非直接競爭關係，而是為後者提供基礎。維德爾在20世紀70s的觀點在今天仍有意義，因為現在的社會學基本概念也難說經得住現象學的推敲，在這個意義上，積極的借鑒和吸收而不是強調區分才是社會學的當務之急。



安德森、休斯和沙洛克認為，帕森斯和舒茨的立場差別表現在前者關心的是行動系統如何可能的問題，後者關心的是個體行動如何可能的問題，而加芬克爾則在方法論上懸置了帕森斯的問題，集中于舒茨對個體行動的探討，由此得到了這樣一個結論：行動系統的任何屬性都是該系統成員具體行動的“成就”；加芬克爾對於舒茨的興趣完全是方法論上的，而不是本體論上，他關心的不是意識的內在反省 (introspection) 問題，而是成員製造穩定的行動系統的方法——他的理論是一種第三人稱的現象學而不是第一人稱的現象學。²⁶ 這種觀點的意思是，加芬克爾儘管跟隨舒茨，最終卻還是要回到帕森斯。就加芬克爾和帕森斯同樣關注秩序之可能性問題這一點來說，這種看法沒錯。但問題是，加芬克爾對舒茨的借鑒絕不僅僅是方法論上，雖然加芬克爾沒有像舒茨那樣詳盡的探討內在意識問題，但還是接受了後者的個體主義和主觀主義立場，只有在在這種立場之上，秩序才被歸結為社會實踐的具體過程，而不是塗爾幹意義上的集體意識。在加芬克爾這裏，帕森斯那種帶有客觀主義和集體主義色彩的“行動系統”概念並不存在。

從上述幾個討論中，我們可以看到，加芬克爾的本土方法學和現象學哲學、現象學社會學的聯繫遠比他們之間的差別更為關鍵。簡單來說，加芬克爾從現象學哲學和現象學社會學那裏繼承來的重要觀念包括：

“還原”或者“懸置”的思想。正是在這種思想的基礎上，加芬克爾得以提出本土方法學的核心問題，同時也是重新表述“秩序是如何可能的”這一經典提問。

個人主義和主觀主義的立場以及對主體間性問題的實用主義解答。這些核心思想都來自舒茨。如果說嚴格的現象學哲學應當是“唯我論”的，即哲學家只可以談論自己的意識，那麼舒茨對日常生活中“自然態度”的探討已經不那麼嚴格了，即社會學家



不僅可以談論自己的意識，而且可以以“全知視角”的方式談論一般個體的意識以及個體之間建立主體間性的方式。加芬克爾全盤接受了舒茨的這些核心理論，其思想已經不是嚴格的現象學哲學，而是現象學社會學。

如果說加芬克爾與胡塞爾的現象學、舒茨的現象學社會學有何區別的話，這種區別就在於加芬克爾把舒茨的主體間性理論中已經包含的社會互動思想加以強化，提出了互動的具體過程至上的觀點，也就是秩序的“本土生產”和“自然可說明性”。正如以上賽塔斯等人的分析所表明的，在加芬克爾那裏，“還原”之後“殘留”的是具體的社會過程，而不是純粹的個體先驗意識，在這裏，加芬克爾的本土方法學保留了基本的社會學色彩。在這個意義上，加芬克爾的本土方法學是舒茨開創的現象學與社會學相結合趨勢的延續。

(二) 加芬克爾本土方法學與當代新綜合理論的關係

當代社會學理論新綜合趨勢的代表人物吉登斯、布迪厄和哈貝馬斯等人都對本土方法學發表過評論，並且都從本土方法學那裏吸取了重要的理論養分。這一方面固然證明了本土方法學對於社會學理論發展的重要性，另一方面卻給後者的傳播帶來了負面影響：新綜合理論家的借鑒本身以及他們對於本土方法學的“定論”給許多讀者造成了後者已經過時的印象。那麼，加芬克爾的核心思想中哪些已被吸收，哪些又值得繼續挖掘和重視？這裏將從與本土方法學關係最為密切的吉登斯談起。

在《社會學方法的新規則——一種對解釋社會學的建設性批判》一書中，吉登斯將本土方法學與舒茨和溫奇的思想並列為需要討論的三種解釋社會學流派，並用一小節對本土方法學進行了評述。與目前主流的看法，比如海里特奇的分析不同的是，吉



登斯更加重視加芬克爾與日常語言哲學比如奧斯丁和後期維特根斯坦理論的聯繫，而不是與舒茨思想的聯繫，受到特別重視的是“索引性表達”、“注解實踐”以及場景化談話等與語言學關係密切的方面。²⁷ 吉登斯認為，本土方法學在社會學上的意義在於“保留了社會學的原貌”²⁸，特別是借助“本土方法學冷漠”一詞對主流社會學作為一種實踐活動進行的反思。²⁹ 不過，吉登斯不能接受“本土方法學冷漠”和“索引性表達”等術語可能引發的無盡的反思性問題——比如本土方法學本身也可以被用“本土方法學冷漠”的態度進行反思，提出應在對社會行動的解釋中保留一些被本土方法學懸置的客觀性因素，比如“科學理性”，行動者的“目的”和“動機”等。³⁰

吉登斯在《社會學方法的新規則》一書僅僅強調了本土方法學對於主流社會學的反思所具有的意義，而沒有在更基本的層次上分析本土方法學在秩序觀和社會本體論上可能具有的意義。並且，在“反思性”問題上，吉登斯的態度顯然也有一定的保守性，無法放棄主流社會學的某些實在主義觀念，這也和他認為現象學是一門“行將枯朽的哲學”³¹相一致。不過，這並非吉登斯與本土方法學關係的全部，本土方法學的確也給吉登斯本人的社會本體論建構提供了關鍵性的啟發，這一點體現在後者的代表作《社會的構成》中。

在《社會的構成》一書中，吉登斯對社會本體論的重構建立在對兩個核心概念的重述基礎上，一個是“行動”，另一個是“結構”。

吉登斯的“行動”概念與該詞的一般意義沒有本質差別，但吉登斯對該詞的涵義做了細化和分層。他強調行動者的認知能力，並提出一種“行動中自我的分層模式”，即把“對行動的反思性監控、理性化及動機激發過程視為根植於行動中的一系列過程”³²。“反思性”指“持續發生的社會生活流受到監控的特徵，



而不僅僅是‘自我意識’。所謂成爲人類中的一員，就是成爲一個有目的的行動者，無論採用什麼說法，他們的活動都自有其理由，如果被問及，也都能通過話語闡述這些理由（包括對此撒謊）”³³。“反思性以理性化爲基礎”³⁴，“理性化是指行動者對自身活動的根據始終保持‘理論性的理解……’”³⁵。動機指的是“激發這一行動的需要”，“儘管說具有資格能力的行動者幾乎總是可以用話語的形式，對自己的所作所爲給出自己的意圖和理由，但他們並不總是能夠說清動機”，因爲動機激發分爲三個層次，即話語意識、實踐意識和無意識的動機/認知。³⁶吉登斯的“結構”概念與功能主義和結構主義的理解都有區別，既不是外在於行動的外在之物，又不是潛在的符碼，而是內在於行動者認知能力中的記憶痕跡，這種“記憶痕跡”包括規則和資源。³⁷“規則”是“社會實踐的實施及再生產活動中運用的技術或可加以一般化的程式”³⁸。“資源”包括配置性資源和權威性資源，在這個概念中，吉登斯強調的不是資源的物質性，而是可被行動動用的能力。³⁹由此，吉登斯提出著名的以“結構二重性”代替“二元論”的觀點，即認爲行動和結構並不是相互對立的，“社會系統的結構性特徵對於它們反復組織起來的實踐來說，既是後者的中介，又是它的結果”⁴⁰。

我們可以看到，吉登斯對“行動”概念的界定，除了“動機激發”這一點外，“反思性監控”和“理性化”兩點明顯與加芬克爾在《什麼是本土方法學？》一文中論述的“反身性”以及“說明”、“索引性表達的理性屬性”等概念相似。不過，最能說明吉登斯和加芬克爾思想關聯的還是吉登斯的“結構”和“結構二重性”兩個概念。將“結構”定義爲“記憶痕跡”具有相當強的現象學和主觀主義味道，這種定義同時反對了傳統社會學在“結構”認識上的客觀主義和集體主義看法，這與加芬克爾對“共同理解”或主體間性問題的探討十分相似，進一步可以追溯至舒茨



所闡發的意識的個體性存在和不可知論。吉登斯甚至沒有使用“主體間性”一詞，在舒茨和加芬克爾的立場上，這也是可以理解的，因為“主體間性”本質上就是個體尚未遭遇反對證據的假定，對下一次行動而言，就是一種“記憶痕跡”。如果說“結構”概念體現的更多是吉登斯經由加芬克爾和舒茨的相似，那麼“結構二重性”概念則體現了加芬克爾論述中包含的具體性至上的觀念。作為“記憶痕跡”而存在的“結構”必然介入到個體的具體行動中，並在此過程中得到再造。在一定程度上，“結構二重性”概念不僅僅吸收，而且發展了加芬克爾具體性至上觀念：加芬克爾僅強調了具體社會實踐是“秩序”的“發生學起源”，吉登斯則指出“秩序”（在這裏即“結構”）不僅是具體實踐的產物，而且也是後者的中介，從而把加芬克爾單向的、帶有片面性的表述發展為一種辯證的、更為嚴密的觀點。

以上分析表明，吉登斯的社會本體論充分吸取了加芬克爾的核心思想。⁴¹ 吉登斯本人的論述和相關二手研究也大多強調二人社會本體論的關聯，而不是區別。那麼，在經過了吉登斯的吸收之後，加芬克爾的本土方法學是否已經沒有多少殘留價值，以至於我們可以在讀吉登斯之後不必再讀加芬克爾？單就純理論層面來看，似乎如此。然而，吉登斯的理論建樹除了形式化的“結構化”理論之外，還包括影響深遠的現代性的分析。聯繫到後者，吉登斯與加芬克爾的思想關聯就顯得不那麼簡單了。

加芬克爾的社會本體論在方法論上必然要求對行動場景的詳細描述，而不是主流社會學所堅持的脫離場景的普遍性分析，加芬克爾把兩者看作是兩種不可通約的社會分析技術。然而，在吉登斯那裏，這種不可能性似乎被化解了。吉登斯對於高度現代性總體特徵的概括，比如時空的分離與重組、社會系統的脫域和科學知識影響力的增強，以及現代性制度多維特徵的強調⁴²無疑都是具有普遍性的實質判斷。儘管吉登斯一再強調，並且其現代性



理論也是以對日常生活的關照為基礎的，其理論還是與加芬克爾思想中的反普遍主義傾向完全不同。吉登斯顯然無法一一經歷其普遍性宣稱所涵蓋的所有社會實踐場景，在這個意義上，吉登斯基本上是以例證的方式達到普遍性結論的，正如利文斯通所描述的幾何學家的證明一樣，⁴³而後者正是本土方法學的研究對象。在《社會的構成》中，吉登斯實際已經為自己的理論傾向作出了解釋，“必須著重指出，只要我們認識到，所謂集中研究社會系統的結構性特徵，只不過是將受到反思性監控的社會行為懸擱起來（即暫時中止考慮），那麼這種‘集中研究’就不失為一種正確有效的步驟”⁴⁴。問題的關鍵正暴露在這一看似不經意的表達中。在胡塞爾、舒茨和加芬克爾那裏，“還原”或“懸置”的對象，同時也是最終需要解釋的對象，是“實在”，即所有那些在常識中被認為客觀、普遍和主體間性的東西——加芬克爾正是把“秩序”、“理性屬性”等還原為具體的社會實踐，而在吉登斯這裏，“懸置”的對象恰恰成了“受到反思性監控的社會行為”，即具體社會實踐。這是一個相當有趣同時又十分重大的倒轉。以此來看，吉登斯對本土方法學以及現象學思想的吸收是一個十分逼真的假像：這種吸收僅停留在理論層面，一旦進入現實分析領域，吉登斯就如同葉公好龍般的把在理論表述中融合進來的本土方法學和現象學觀念從根本上拋棄了。

以上分析並不是說，吉登斯在有意識製造混亂，甚至也不是說其對本土方法學的理解有誤，筆者相信吉登斯對加芬克爾思想的實質放棄發生在其無意識中，是其所認同的主流社會分析方式的體現。不過，正是這一點才更值得深思。到目前為止，吉登斯被認為是在解釋社會學基礎上進行新綜合的最成功的理論家，是把主流與反主流社會學流派有機融合的範例。但現在來看，這種綜合並不像大家想像的那樣成功。當然，這並不涉及對吉登斯和加芬克爾各自思想的優劣判斷，而只是證明加芬克爾在上世紀



90年代所作出的本土方法學和主流社會學是兩種不可通約的社會分析方式的判斷在現在看來依然有效。那麼，接下來的問題是，在吉登斯之後，我們是否還能找到另外一種綜合本土方法學和主流社會學的方式？一名非本土方法學家該如何從加芬克爾那裏獲得啟發？本文將在最後討論這個較為根本的問題。

布迪厄是另外一位在國內學界引發了廣泛反響的新綜合理論家，其理論的兩個核心概念，“實踐”和“反思”，無論在表述和內涵上都與加芬克爾的本土方法學有明顯的相似之處。李猛曾就二者在“反思”問題上的異同做過論述。⁴⁵不過，二者之間的可比較之處當不限於此。大體上，布迪厄的思想可分為慣習-場域理論、符號權力理論和反思社會學三大部分，在每一部分，布迪厄和加芬克爾都可以構成潛在的對話關係。在進入具體分析之前，需要首先注意的一點是，布迪厄和加芬克爾一樣，是一位以“經驗研究”為主的學者，不僅很少作傳統意義上的抽象理論論述，甚至不願將“理論家”的稱號加於自身，而且在介紹自己的思想時，也拒絕給出核心概念的抽象定義⁴⁶——這不僅意味著對二者的比較更多的需要依賴對他們著作的解讀而不是字面意思，也隱約透露出二者在社會本體論的某些相似之處。

在布迪厄那裏，“慣習”與“場域”是一對相互聯繫的概念，其中“場域”居更為優先的地位。“一個場域可以被定義為在各種位置之間存在的客觀關係的一個網路，或一個構型”⁴⁷，而“慣習”可被看作行動者將場域中的位置關係內化而形成的性情傾向系統⁴⁸。布迪厄認為，“慣習”概念可以克服以結構主義為代表的客觀主義和以理性行動理論為代表的主觀主義之間對立，同時，也有助於克服科學研究中實證主義唯物主義與唯智主義唯心論之間的對立。⁴⁹在兩者的關係上，場域對慣習的“制約關係”決定著慣習對場域的“知識/建構關係”⁵⁰。



布迪厄的“慣習”在涵義上非常類似加芬克爾在《本土方法學研究》第二章著重論述的“慣常”(routine)概念。“慣習”是一種身體化的客觀結構，或者客觀結構的身體化，是介於客觀與主觀之間的某種特徵。“慣常”同樣指的是行動中的前反思性，在加芬克爾的論述中包含常識知識與常識行動兩個方面。不過，不同的是，在布迪厄那裏，“慣習”背後有一個客觀的“場域”，而在加芬克爾那裏，“慣常”背後是否還有更為基礎的東西是一個疑問。後者正是加芬克爾論述中的模糊之處。在《本土方法學研究》中，加芬克爾有時將“常識知識”等同為帕森斯的“共同文化”，這使他似乎接受了某種塗爾幹意義上的社會事實，但在對“共同理解”的論述以及晚期對秩序的“本土生產”和“自然可說明性”的論述中，“社會事實”的觀念又完全不見了。如果加芬克爾的真正意圖是使用舒茨的個體主義與主觀主義改造帕森斯的“共同文化”，那麼可以說，在“慣常”背後並不存在類似“場域”之類的客觀結構，如果“慣常”有其基礎的話，這種基礎就是已經發生的社會實踐過程，在這一點上，吉登斯的“結構化”理論倒是準確的表達了這種意思。在上述意義上，可以說，在社會本體論上，加芬克爾比布迪厄更為徹底的“懸置”了“客觀性”這一概念，而布迪厄理論則帶有客觀決定論色彩。後一點也已經為布迪厄本人及許多批評者所承認。⁵¹ 這種差別也導致布迪厄在評判本土方法學時，認為後者關注的是認知主體的一般的、普遍的性情傾向，依循“嚴格的現象學的方式”⁵²。而聯繫到上文對加芬克爾思想和現象學關係的討論，布迪厄的這種評價並不準確。加芬克爾經由現象學懸置得到的並不是意識的先驗屬性，而是實踐的具體性。

在後來的理論發展中，布迪厄又引入了“符號資本”與“符號權力”兩個概念，在一定程度上弱化了“慣習一場域”理論中的客觀決定論色彩，增加了社會的“或然性”，在一定程度上和



本土方法學更為接近。與經濟資本、社會資本和文化資本不同，“符號資本”是對上述物質性或者身體性資本的感知或者“誤識”⁵³，符號資本本質上是一種控制別人認知的能力。符號資本概念意味著場域中的位置往往不是物質性或者身體性的，而是在認識領域“圍繞著分類體系的鬥爭”⁵⁴。場域中的客觀因素對慣習的制約關係既可能被符號關係所加強也可能被後者減弱。相應的，教育作為相對獨立的場域，既可能通過符號生產和符號操控實施現實權力關係的再生產，也有可能產生現實支配關係的對抗性力量，即具有反思性的知識份子，他們通過自己的理論工作揭示和批判這一權力的再生產機制，布迪厄本人就是其中的代表之一。

當然，最引人注目的是兩人在“反思社會學”上的交集。布迪厄的“反思社會學”之所以影響巨大，是因為他區分出了三種需要反思的對象。第一種是研究者的社會出身和社會標誌所造成的偏見，第二種是研究者在學術場域中所佔據的位置對其研究的影響，第三種是學科本身的智識偏見或者“集體性科學無意識”⁵⁵。前兩種反思是對社會學的外在反思，而只有第三種才是對社會學本身的反思，才是布迪厄“社會學的社會學”所關注的物件。⁵⁶換句話說，布迪厄的“反思社會學”所針對的主要是這一學科具有的某種統治性的“話語”。在加芬克爾的本土方法學研究中，根據“本土方法學冷漠”的原則，包括主流社會學家在內的專家和普通行動者一樣都成為可以被研究的對象，而本土方法學對專家的研究針對的正是其專業活動的不加反思的“預設”和在這種“預設”下進行的操作，比如在關於光學脈衝星的研究中，加芬克爾最終發現，科學家的發現基於的是和常人無異的常識知識。在這個意義上，本土方法學對主流社會學的反思也是一種對社會學本身的智識前提的反思，和布迪厄“社會學的社會學”確有相似之處。⁵⁷



然而，在看到加芬克爾和布迪厄在“反思社會學”上的相似性的同時，必須也要看到下述兩個差別。

其一，在研究路徑上，布迪厄的反思社會學由傳統社會學對研究對象的界定入手，而加芬克爾的本土方法學由傳統社會學的自我描述入手。反思社會學要批判的是把各種理論邏輯強加給實踐的“唯智主義”傾向，比如結構主義的先驗結構、薩特的自由漂移的知識份子以及理性選擇理論中“理性行動者”等；反思社會學的任務是通過對社會學研究對象即社會行動的重述完成對各種二元對立的綜合，比如對結構主義與建構主義、客觀主義和主觀主義的綜合。而加芬克爾對主流社會學的研究所針對的是後者對自身“科學理性”屬性的標榜，通過“本土方法學冷漠”原則，將主流社會學和普通日常行動一視同仁，發現主流社會學中的“日常理性”。當然，在某種程度上，兩者殊途同歸。本土方法學對主流社會學的研究必然涉及後者對其研究對象的界定，同樣，布迪厄的反思社會學對社會行動屬性的重新界定也揭示出傳統社會學在對研究對象進行觀察時將自身視為局外人的“學院意識”。

其二，重要的一個差別是，如果說布迪厄通過對慣習一場域關係的補充說明⁵⁸以及“符號權力”理論最終實現了加芬克爾在“慣常”一詞中包含的結構主義與建構主義的綜合，那麼，布迪厄最終沒有和後者一樣產生反普遍主義立場。這一點體現在布迪厄雖然淡化了“場域”概念的客觀決定論色彩，但在反思社會學中仍然保留了一種具有客觀決定作用的結構要素，即話語，也就是社會學學科本身的智識偏見或者“集體性科學無意識”。如果說“場域”可以對應塗爾幹意義上的物質性社會事實，那麼“話語”就可對應同樣具有外在獨立性的精神性社會事實，即集體意識。而對於強調秩序的“本土生產”並試圖重新理解塗爾



幹箴言的加芬克爾來說，“話語”的客觀真實性也正是本土方法學要研究的對象。

正如林奇所說，當代新綜合理論的代表人物，比如哈貝馬斯、吉登斯和布迪厄等人都認真的對待本土方法學研究，但也都通過保留理性主義、客觀主義和基礎主義來試圖超越後者的局限。⁵⁹ 也就是說，新綜合理論的代表人物並無法完全接受後者的激進立場。對吉登斯和布迪厄的上述分析證實了這一點，他們和加芬克爾有諸多共鳴，甚至從後者獲益良多，但最終還是站在加芬克爾所說的主流社會學一方，無法放棄本土方法學要“懸置”的實在論信念。這的確是一個值得深思的問題。

(三) 加芬克爾與盧曼的思想關聯

在上述對加芬克爾著作的梳理中，我們發現至少在兩個地方加芬克爾與盧曼的思想存在相近之處，一是“本土方法學冷漠”概念，二是《本土方法學研究》和加芬克爾晚期著作對社會自組織的強調。前者讓人聯想到盧曼的“二級觀察”概念，後者讓人想到盧曼非常著名的自我指涉和自我生產 (autopoiesis) 思想。顯然，這種發現是較為零散的。此外，李猛認為，加芬克爾與盧曼的思想關聯表現在對意義問題的分析上：一方面，本土方法學和盧曼在意義構成問題上都有反對先驗主體的傾向；另一方面，更為重要的是，兩人都重視意義構成的時間維度，即意義是在不斷進行的經驗中產生的，用加芬克爾的話說，共同理解是談話雙方相互補充和修正的結果，用盧曼的話說是用時間化減複雜性。⁶⁰ 李猛的觀點和本文上文的兩個發現並非一種排他的關係，而應當是反映了兩人思想關聯的不同側面。在這些已有發現的基礎上，本文在此將集中討論兩人在社會本體論，或者說基本秩序觀上的異同，並對兩人在社會學認識論和方法論上的近似之處



作進一步解釋。當然，由於兩人著作都是非同一般的晦澀，且盧曼論述幾乎具有無所不包的廣博性，這裏的比較無論如何也不是窮盡性的。

盧曼認為，截至20世紀80年代，系統理論中發生了兩次重大的範式轉換：一是貝塔朗菲 (Bertalanffy) 的一般系統論以系統—環境的區分代替了傳統的整體—部分系統觀；二是生物學家馬圖拉納 (Maturana) 和瓦雷拉 (Varela) 提出“自我再生” (autopoiesis) 概念，推動系統理論進入“自我再生”或“自我指涉”階段。⁶¹ 盧曼本人的工作就是將新的系統論範式引入社會學，以期帶來社會學自身的範式轉換。相應的，其社會學理論創建也分為兩個階段：一是以一般系統論為指導，集中分析系統的功能，即“複雜性化約”機制；二是將社會系統界定為自我再生系統，探討系統如何以操作性封閉為基礎處理內部和外部關係。自1984年《社會性諸系統》（英文版最初為1995年）一書問世以來，“自我再生”概念成為盧曼所有論著的最重要理論基石。

自我再生系統“被定義為要素生產網路的統一體，這些要素轉而 (recursively) 通過他們的互動創造和實現生產他們的網路，並且在他們存在的空間內、作為實現該網路的要素，建立起該網路的界限”⁶²。“自我再生系統”強調的是，這些系統不僅僅是自我組織的，不僅僅生產和改造自身的結構，而且他們的自我指涉也應用於（除結構之外的——筆者）其他要素的生產上。⁶³ 盧曼認為，儘管“自我再生”概念最初是針對生命系統提出的，卻可以通過一定的改造借用到非生命系統上，比如說社會性系統 (social systems)。對社會學來說，要借用“自我再生”的概念，需要重新界定和理解社會性系統的構成要素。

在盧曼看來，傳統社會學錯誤的認為社會的構成要素是“主體”和“行動”，而實際上，“主體”概念無論在哲學還是社會學理論中都帶來難以克服的邏輯困境。



盧曼認為，盛行的“主體”概念實際上包含著兩層次的意義，或者說兩層次的區分。⁶⁴一方面，“主體”本身是一個觀察者；另一方面，“主體”又被視為對自己觀察的觀察者，即一個反身性的二級(second-order)觀察者。作為兩方面統一體的“主體”實際上成為封閉而自足的，成為“自身和所有其他事物的基礎”。盧曼對這種“主體”概念的一個質疑是，滿足這種定義的“主體”可以有很多，比如單個細胞、大腦、生命體以及互動、組織和社會，而傳統看法卻把“主體”僅僅等同於人類個體或者說意識系統。不過，傳統“主體”概念帶來的最為嚴重的問題還不是外延的寬泛性，而是“唯我論”困境：作為“主體”的個體是建構世界的基礎，他人因此成為“我”的建構；在“我”的視角中，他人的存在僅僅是引申的，無法成為和“我”具有相同地位的真正“主體”。這種“唯我論”困境明確體現在胡塞爾的“主體間性”理論上：以“超驗主體”為前提，不可能解決“主體間性”問題，因為以前者為基礎，根本不會有“主體間性”。同樣，如果說主流社會學把社會理解為一種“主體間性”，那麼在傳統“主體”概念的基礎上，這種社會在邏輯上也是不可能的。

那麼，這種“主體”概念如何產生又為何至今仍是我們理解社會的基礎？盧曼認為，從知識社會學的角度可以看到，將個體視為“主體”的做法興起於歐洲由封建社會向現代社會轉型之時。⁶⁵此時，社會一方面無法再按傳統的等級制進行自我描述，另一方面又缺乏足夠的現代性經驗以建立新的恰當自我描述，因此只有求助於對理想的未來社會之想像，而後者的一個重要內容就是個體的自由與平等——這種理想的“個體”被認為是“主體”，社會因此被視為“是其所還未是”，即一個“主體”的社會。因此，“‘主體’的社會”僅是特定歷史階段的一種權宜性的自我描述，儘管暫時滿足了特定需要，但經不起邏輯的推敲，“主體間性潛在的不可建構性正是社會不可描述性的理論對應物”⁶⁶。



在盧曼看來，“行動”概念正是“主體”概念的對應物，“行動”即“主體性”的體現。這種對應關係在敘事學上體現在，“行動”一方面將“主體”身份轉化為事件（事件—身份區分），另一方面又推動故事的發展（前一後區分）。但在敘事學最終放棄了“主體”、“行動”概念之後，社會學卻沒有相應的範式轉換。⁶⁷

現代社會需要更為充分和恰當的自我描述。這種新的社會本體論要素必須要吸取“主體”概念的前車之鑒，保證社會在邏輯上是可能的，同時也要與系統理論最新的“自我再生”範式相相容。在盧曼看來，這種新的社會本體論要素就是“溝通”（communication）。

在社會學上，“溝通”並非新的概念，甚至盧曼對“溝通”的界定也無新奇之處：溝通是資訊、表達（utterance）和理解三種選擇的綜合。⁶⁸但不同于傳統理解的是，首先，“這種綜合是由溝通網路生產的，而不是來自意識的某種內在力量或者資訊的內在性質”；其次，溝通構成了社會系統的基本操作單位，不可分解的要素，不同溝通之間可以通過對資訊和表達進行區分，建立起自我指涉或自我再生。⁶⁹在這個意義上，“溝通”是與“意識”、“主體”相分離的。而且，“溝通”也不同于“行動”，“溝通並非某種行動，因為它包含了比僅僅表達或者發送資訊更多的意義……溝通的完成包含了理解，而理解並不是溝通者行動的一部分，不能被視為歸因於他……”⁷⁰。

綜上，一方面對傳統“主體-行動”理論進行邏輯批判，並將“溝通”作為獨立社會本體論要素引入，另一方面，又借用生物學上的“自我再生”概念，盧曼最終建立起自己特有的社會本體論。“社會”在盧曼這裏是一種自我再生的溝通系統。

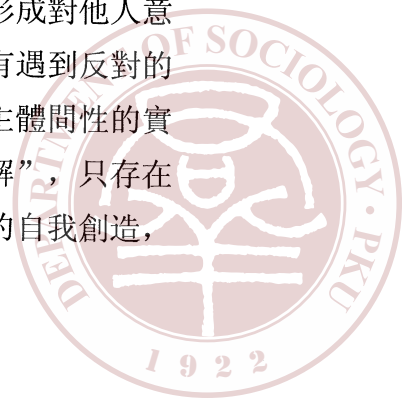
然而，無論溝通作為社會系統的基本單位還是自我再生概念，盧曼理論都具有強烈的“反直覺主義”（anti-intuitionism）和



反常識特徵，在某種意義上，這種理論和黑格爾哲學一樣是純粹思辨的產物。⁷¹ 從表面看來，盧曼的抽象理論無論如何無法和強調具體實踐、強調描述的本土方法學有任何相似之處。但深入兩人理論的核心，我們可以發現二者的差異其實並不像術語上顯示得那麼大，而他們共同深受帕森斯和現象學影響的這一點也足以使我們相信二者之間的實質聯繫。

實際上，在盧曼那裏，從唯我論的“主體”概念到獨立存在的“溝通”概念之間的過渡並不是一步完成的，而是經過了一個十分關鍵的過渡，只是盧曼本人對這一過渡並不特意強調。這一中間環節就是“個體”和“個體意識”。盧曼反對“主體”概念，但並不反對談論個體和個體意識，在他對系統的總體分類中，精神系統是和生命系統、社會性系統並列的三大系統之一。⁷² 實際上，普通社會成員和一般社會學家也沒有在嚴格邏輯意義即唯我論立場上理解和使用“主體”概念，對他們來說，“主體”不過是“個體”的代名詞，這種“個體”是可以多者並存的，而不是像嚴格的“主體”概念一樣蘊含對他者的化約；同樣“主體間性”也不過是個體相互理解的代名詞——舒茨就是這樣理解的。盧曼在這一點上，與包括舒茨在內的大多數社會成員具有相同的常識。在承認個體意識的基礎上，盧曼對“溝通”作為獨立存在的強調就可以逐步理解了。在這裏，舒茨的主體間性理論構成了盧曼理論的潛在基礎，正如它也構成加芬克爾理論的潛在基礎一樣。

在舒茨那裏，個體意識的彼此封閉是討論主體間性的前提，在這一前提下，個體為了達成對他人的理解，首先形成對他人意識的假定，並通過表達從他人那裏獲取回饋，在沒有遇到反對的情況下，該個體會認為自己理解了對方。在這種對主體間性的實用主義解釋中，一方面“理解”是個體認定的“理解”，只存在於個體的意識中；另一方面，“理解”又並非意識的自我創造，



而是經過了他人的“驗證”，是與他人溝通和互動的產物。盧曼之所以說溝通獨立於意識正可以在後者的意義上得到理解：理解、“主體間性”、秩序並非意識的產物，而是溝通的結果。但在舒茨的主體間性理論中，意識也是不可或缺的基礎，它不僅提供了最初的假定，而且也是主體間性的載體。在盧曼那裏，溝通雖然不能還原為意識，卻以後者為環境，溝通與意識僅是“操作性封閉”。

以上討論是說，盧曼理論中比較令人費解的溝通本體論是可以用舒茨的主體間性理論來解釋的，但盧曼本人並未直接闡述過這種可能的理論淵源。這種狀況和加芬克爾理論也有相似之處，在加芬克爾那裏，對舒茨個體主義和不可知論的參照同樣是隱含在對共同理解的論述中。對盧曼來說，溝通像意識一樣可以產生意義，對加芬克爾來說，共識產生自相互驗證與調適。在兩人的理論中，意義與共識都不是外在的和客觀的，而是隨著溝通與互動過程不斷發生變化。用加芬克爾的話來說，兩人在這裏都把具體的社會場景視為秩序的發生學起源 (genetic origin)。這也意味著兩人具有相似的社會自組織思想。

不過，需要看到的是，加芬克爾和盧曼在談論社會自組織時所針對的對象是不同的。在加芬克爾那裏，秩序的“本土生產”和“自然可說明”所針對的是主流社會學“具滿中無秩序”的觀點，以及在方法論上通過種種量化手段“發現”秩序的做法。在加芬克爾看來，主流社會學的做法恰恰失去了需要研究的秩序現象，與關注具體性和秩序生產的本土方法學是兩種不可通約的研究方式。相比之下，盧曼對社會自組織思想的運用要更複雜一些。盧曼一般在兩種情況下使用“自我指涉”和“自我再生”概念，一是在社會系統與非社會系統的關係上，二是在社會系統內部各子系統之間的關係上。前者如上文所述，盧曼把社會性系統視為溝通系統並將之與意識系統分離。更多的時候，盧曼是



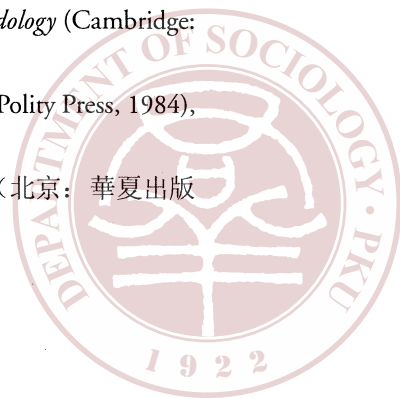
把自組織的思想運用到對各功能子系統的描述上，認為現代社會的各功能子系統之間存在溝通系統與意識系統之間那樣的操作性封閉關係。也就是說，盧曼經常把社會自組織理論與社會分化理論結合起來，或者說在社會分化理論的基礎上談社會的自組織。盧曼在出版《自我指涉文集》⁷³之前先出版了《社會分化》⁷⁴這一文集。在《社會分化》文集的同名文章中，盧曼提出人類社會在進化過程中經歷了塊狀分化 (segmentation)、等級分化 (stratification) 和功能分化 (functional differentiation) 三個階段，人類社會在各個階段分別分化為平等的子系統、不平等的子系統與功能上有差異的平等子系統。⁷⁵ 盧曼在論述中並沒有給出這些不同的分化模式產生和更替的動因，而更像是把三種分化模式的更替作為公理一樣看待。在其論述中，現代社會是一個功能分化的社會，各功能子系統彼此無法替代，也沒有哪個子系統具有高於其他子系統和代表整個社會的地位。在這個意義上，各功能子系統在面對其他子系統時也是自我指涉和自我生產的。運用社會分化和功能子系統的自組織理論，盧曼對現代社會的諸多現象給出了不同的解釋，比如生態問題這一現代社會的熱點話題，盧曼會認為，因為各功能子系統只關心自己特有維度上的問題，而不是對環境中的全部刺激都作出反應，因此生態問題不可能在所有功能子系統內引起相同的反應，社會整體層面的後果也是或然性的。⁷⁶ 盧曼提醒主流社會學的是，不應以過於簡單的——比如說刺激—反應模式——來看待現代社會的運作，而應重視現代社會因功能分化和各功能子系統的自我指涉、自我生產帶來的複雜性和或然性。和加芬克爾相比，盧曼在社會本體論上增加了功能分化這一重要的觀點，在認識論和方法論上也並沒有對主流社會學的量化研究方式提出質疑。不過，由於都具有很強的現象學背景，在面對主流社會學時，兩人在下述立場上是一致的，即都強調社會秩序是一種持續進行的過程，而不是一種客觀的物，相應



的，在認識論和方法論上，社會學也應“回到事實本身”，對社會的具體運作作出充分描述。

注釋

- 1 “ethnomethodology”一詞現大陸多翻譯為“常人方法學”，本人對這一譯法有不同意見，在此無法贅述，只能說加芬克爾的具體主義或特殊主義傾向是讓我採用“本土方法學”譯法的主要原因之一。
- 2 施皮格伯格，《現象學運動》（北京：商務印書館，1995），184–185。
- 3 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 29.
- 4 同上，30。
- 5 同上，31。
- 6 John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 54.
- 7 Harold Garfinkel, “A Conception of, and Experiments with, ‘Trust’ as a Condition of Stable Concerted Actions,” in *Motivation and Social Interaction*. ed., Harvey, O. J. (New York: Ronald Press, 1963), 190.
- 8 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), ix.
- 9 Ernest Gellner, “Ethnomethodology: The Re-Enchantment Industry or the Californian Way of Subjectivity,” *Philosophy of the Social Sciences*, 5:4(1975), 431–450.
- 10 傑佛瑞·亞歷山大，《社會學二十講》，賈春增等譯（北京：華夏出版社，2000），187。
- 11 同上，189–190。
- 12 同上，201；Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 28–29。
- 13 傑佛瑞·亞歷山大，《社會學二十講》，賈春增等譯（北京：華夏出版社，2000），201；Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 28–29。
- 14 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 28–29。
- 15 傑佛瑞·亞歷山大，《社會學二十講》，賈春增等譯（北京：華夏出版社，2000），202。



- 16 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 3.
- 17 傑佛瑞·亞歷山大, 《社會學二十講》, 賈春增等譯(北京: 華夏出版社, 2000), 202。
- 18 同上, 207。
- 19 參看Harold Garfinkel, “A Conception of, and Experiments with, ‘Trust’ as a Condition of Stable Concerted Actions,” in *Motivation and Social Interaction*. ed., Harvey, O. J. (New York: Ronald Press, 1963), 190.
- 20 Lewis Coser “Two Methods in Search of a Substance,” *American Sociological Review*, vol. 40 (1975), 339-340.
- 21 邁克爾·林奇, 《科學實踐與日常活動》, 邢冬梅譯(蘇州: 蘇州大學出版社, 2010)
- 22 James Heap & Phillip Roth, “On Phenomenological Sociology,” *American Sociological Review*, vol. 38, no. 3 (1973), 354–387. 後收入Garfinkel (2), ed., Michael Lynch & Wes Sharrock (London·Thousand Oaks·New Delhi: Sage Publication, 2003).
- 23 George Psathas, “Ethnomethodology as A Phenomenological Approach in the Social Sciences,” in *Interdisciplinary Phenomenology*, vol. VI, *Selected Studies of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, ed., D. Ihre & R. M. Zaner (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 73–98. 後收入Garfinkel(2), ed., Michael Lynch & Wes Sharrock (London·Thousand Oaks·New Delhi: Sage Publication, 2003).
- 24 Melvin Pollner, *Mundane Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 25 Lawrence Wieder, “When is Phenomenology Sociological?” *Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 2 (1977), 1-5. 後收入Garfinkel (2), ed., Michael Lynch & Wes Sharrock (London·Thousand Oaks·New Delhi: Sage Publication, 2003).
- 26 R. Anderson, J. Hughes & W. Sharrock, “The Relationship Between Ethnomethodology and Phenomenology,” *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 16, no. 3 (1985), 221–235. 後收入Garfinkel (2), ed., Michael Lynch & Wes Sharrock (London·Thousand Oaks·New Delhi: Sage Publication, 2003).
- 27 安東尼·吉登斯, 《社會學方法的新規則》, 田佑中、劉江濤譯(北京: 社會科學文獻出版社, 2003), 101–109。
- 28 同上, 109–112。
- 29 此處譯文有改動



- 30 安東尼·吉登斯，《社會學方法的新規則》，田佑中、劉江濤譯（北京：社會科學文獻出版社，2003），112-117。
- 31 同上，101。
- 32 安東尼·吉登斯，《社會的構成》，李康、李猛譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），63。
- 33 同上，62。
- 34 同上，62-63。
- 35 同上，65。
- 36 同上，66-67。
- 37 同上，78-79。
- 38 同上，85。
- 39 同上，98-99。
- 40 同上，89。
- 41 當然，本土方法學並非吉登斯的唯一理論來源，不過是其中相當重要的一個來源。參見李康，〈吉登斯——結構化理論與現代性分析〉，載《當代西方社會學理論》，楊善華主編（北京：北京大學出版社，1999），248-249。
- 42 李康，〈吉登斯——結構化理論與現代性分析〉，載《當代西方社會學理論》，楊善華主編（北京：北京大學出版社，1999），240-243。
- 43 參見李猛，〈常人方法學〉，載《當代西方社會學理論》，楊善華主編（北京：北京大學出版社，1999），77-79。
- 44 安東尼·吉登斯，《社會的構成》，李康、李猛譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），96。
- 45 李猛，〈常人方法學四十年：1954-1994〉，《國外社會學》第四期（1997），122-123。
- 46 皮埃爾·布迪厄、華康得，《實踐與反思——反思社會學導引》，李猛、李康譯（北京：中央編譯出版社，1998），209。
- 47 同上，134。
- 48 同上，143。
- 49 同上，163-164。
- 50 同上，171-172。
- 51 同上，177-182。
- 52 同上，104。
- 53 同上，161。
- 54 同上，14。
- 55 同上，42-43。



- 56 李猛,〈常人方法學四十年: 1954–1994〉,《國外社會學》第四期(1997), 123。
- 57 同上, 123。
- 58 皮埃爾·布迪厄、華康得,《實踐與反思——反思社會學導引》,李猛、李康譯(北京:中央編譯出版社,1998),177–182。
- 59 邁克爾·林奇,《科學實踐與日常活動》,邢冬梅譯(蘇州:蘇州大學出版社,2010),48–49。
- 60 李猛,〈常人方法學四十年: 1954–1994〉,《國外社會學》第四期(1997), 124。
- 61 Niklas Luhmann, *Social Systems*, trans. J. Bednarz, Jr., with D. Baecher (California: Stanford University Press, 1995), 5–9.
- 62 這是馬圖拉納(Maturana)的定義,轉引自Niklas Luhmann,“The Autopoiesis of Social Systems,” in *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990), 3.
- 63 Niklas Luhmann, “The Autopoiesis of Social Systems,” in *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990), 3.
- 64 Niklas Luhmann, *Social Systems*, trans. J. Bednarz, Jr., with D. Baecher (California: Stanford University Press, 1995), xxxix.
- 65 同上, xl。
- 66 同上, xlii。
- 67 同上, xliii。
- 68 Niklas Luhmann, “The Autopoiesis of Social Systems,” in *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990), 3.
- 69 同上, 4。
- 70 同上, 6。
- 71 盧曼1989年獲得“黑格爾獎”,這是德國哲學界頒發給人文社會科學家的最高榮譽。
- 72 Niklas Luhmann, “The Autopoiesis of Social Systems,” in *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990), 2.
- 73 Niklas Luhmann, “The Autopoiesis of Social Systems,” in *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990).
- 74 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982).
- 75 Niklas Luhmann, “The Differentiation of Society,” in *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982), 232–238.
- 76 Niklas Luhmann, *Ecological Communication*, trans. J. Bednarz, Jr. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989).

