

# 還原、描述與回到社會現象 ——社會現象學方法建構與勘查

陳玉生

華南農業大學公共管理學院社會學系

**摘要** 社會現象學對社會科學影響甚大，但其光芒被限制於“回到生活世界本身”這一範式。這是一個誤區，不僅扭曲了社會現象學史，把我們的眼光限制在“生活世界”之中，而且遮蔽和阻延了社會現象學方法的研究效力發揮。本文以作為方法的現象學為基礎重建社會現象學方法，確立了“還原”、“描述”與“回到社會現象本身”的社會現象學研究方法，並通過勘查舒茨、加芬克爾、福柯和布迪厄四位社會學家的社會現象學研究來加以討論和驗證。研究結果不僅有效驗證了重建社會現象學研究方法的構想，而且表明，“回到社會現象本身”思維方式在“懸置成見”來展示“社會現象”之時能同時兼顧科學性和人文性關懷，使得社會科學知識能夠同時保持明證性、誠實性、建設性、反思性和批判性；社會現象學方法為社會科學研究開闢了新視野，是一門勘探和展示社會現象的靈巧手藝，並在適用中總是能與社會物理學相互介入與共處。

面對意義環繞的社會整體，社會科學家依據不同的旨趣進行認識，並且總是在追求認識的科學性和避免簡約富含意義的人文性之間陷入困擾。從社會學方法論史來看，社會學實在是一門反思和批判早期由孔德確立的實證主義的而得以不斷推進的學科，到目前為止已經形成了多元方法論並存的狀態，如實證主義、社會現象學、社會解釋學、批判理論、文本分析方法、人類學結構



主義等。社會現象學對社會科學影響甚大，但其光芒被限制於“回到生活世界本身”這一範式。這是一個誤區，不僅扭曲了社會現象學史，把我們的眼光限制在“生活世界”之中，而且遮蔽和阻延了社會現象學方法的研究效力發揮。本文試圖重建社會現象學方法，廓清這種方法區別於其他方法的界限，摸清其所能探索的社會領域，消除誤識，釋放效力，以期能夠使之與其他社會研究方法協調共處，共同服務於這樣一種社會：即所有知識都具有平等權利得以自我展示並能夠為其生存狀態和生產機制實現自我反思和接受他者批判的社會。

本文的研究思路是，首先以作為方法的現象學為基礎重建社會現象學方法，確立“還原”、“描述”與“回到社會現象本身”的社會現象學研究方法；然後勘查舒茨、加芬克爾、福柯和布迪厄四位社會學家的社會現象學研究；最後對對勘查結果進行總結和討論。

## 一 社會現象學方法建構

### （一）現象學現象

“現象”這個術語源於希臘語，意指“顯示自身（顯現）”，即顯示著自身的東西，顯示者，公開者。“現象學”是指“讓人從顯現的東西本身那裏如它從其本身所顯現的那樣來看它”和描述它，海德格爾就此簡述為“面向事情本身”。<sup>1</sup>

自胡塞爾《邏輯研究》問世起，何謂“現象”與何謂“現象學”依然是被不斷追問的問題。並且，就胡塞爾建構的現象學架構，如“直觀”、“懸置”、“還原”、“主體間性”、“描述”、“先驗意識”等概念，都在不同程度上被不斷追問與探究，比如，海德格爾跨過“描述”顯現者（存在者問題）進入“解釋”



顯現者何以顯現的“存在”問題，形成存在主義解釋學和存在論，伽達默爾繼之完成其哲學解釋學探索工作；梅洛-龐蒂將現象顯現自身的場所加以轉換，拋棄先驗意識現象學而開闢身體現象學；德里達則採取解構方案，追問還原的有效性並致其喪失合法性。不斷追問，不僅使“現象”和“現象學”問題化，而且相關知識不斷豐富。圍繞著“現象”的追問最終將促使“現象學”知識面對“上帝之書”，一種現象學現象就是這樣，不管後來的現象學者是否持存現象學作為“純粹的科學”這一胡塞爾的哲學態度，他們從事的工作結果是，為存在者顯現（即現象）構築了一個回應歷史學和語言學等人類知識的廣袤背景，試圖從中獲得並確保現象學的“明證性”。

總體來看，現象學不僅試圖提供關於客觀物質世界的構成理論，而且同時提供關於社會世界的構成理論，將意義繁雜的社會生活盡收眼界，可以說這項工作不僅雄心可嘉，而且不可思議。正如馬克斯·韋伯所說：“關於無數單個知覺的混沌的‘存在判斷’也許是嘗試在進行真正‘無前提’認識所可能達到的唯一結果。而這個結果本身也只是表面上可能的，因為每一個單個知覺的實在在更切近的觀察中始終表現為無數多的單個成分，它們絕不能由知覺判斷詳盡無遺地表達出來。”<sup>2</sup> 然而，正是現象學開闢和探索著這一“絕不能”的領域，不僅提供動力和指出方向，而且不斷生產有效可行的探索工具，讓現象學家在混沌中，在“無前提”的狀態下發揮想像力和創造力，在複雜的社會世界的“意義網”中探險。

結果，不斷的追問和探索領域的開放性使得現象學並沒有真正建立起某種固守的範式和流派，有的只是一種“現象學運動”。即使這樣，現象學家們從事的工作必然具有某些特徵的合併項，才能形成某些統一的稱謂。因之有了探索合併項的學術困擾，在混沌中尋找現象學“普遍的信念基礎”，確立現象學“理



解的先行結構”，<sup>3</sup> 也就是為現象學現象秉持“無預設性”態度來確立現象學不至於墮入現象本身的框架和規範。而實際上，現象學知識不至於混沌不清就在於持存的共有信念，並據此形成獨特的體系和領域。

## (二) 現象學普遍的信念基礎：回到事情本身、還原與描述

“回到事情本身”<sup>4</sup>作為思維方式，而且也是一種信念，這種信念認為我們的經驗困擾可以通過放棄預設回到本源而得以明證。為了使哲學成為嚴格的科學，胡塞爾認為首先應當通過一種方法的操作，找到哲學的“阿基米德點”和“第一原理”。他所發現並完善的現象方法便是這樣的方法，給人們提供一種不同既往的“回到事情本身”的觀點。

幾乎所有現象學家都秉持這種思維方式。其做法是，普遍質疑，質疑理性呈現的任何實在，尋求奠基，一旦事實成為存在者，就納入質疑範疇，就要求在其先驗中澄明，獲得明證。例如，當“存在者”經由胡塞爾闡明出來時，海德格爾將其納入質疑範疇，回到存在者存在出來的“存在”中予以明證。與以往“不斷抽象的思維方式”採取相反的途徑，這種思維通過“不斷回溯”的方式，試圖尋求不可懷疑的終端，在科學方法中確定一種終極的明證性。但是，縱觀現象學現象，這種回溯是逐步展開的，也就是在質疑A時，往往只回溯到B中予以澄明，而很少對B再進一步質疑，然後回溯到C中予以澄明。有意思的是，德里達採取了與眾不同的路徑，演練了一次不斷回溯的遊戲，將胡塞爾的遊戲推進到大寫的上帝之書。這無疑將胡塞爾反對的以往哲學努力建構的全知全能的理性上帝那裏從反方向推向了上帝的全知全能。

實際上，如果我們將這種“不斷回溯”作為一種思維方式對待，而不是作為實現那種哲學的終極追求而陷入德里達的“還



原”遊戲的話，那麼“現象”是可以確立的。依據謹慎的態度，採取普遍質疑的方式但放棄終極澄明的訴求，這不僅為“人是未完成的狀態”留下理由和美好的圖景，而且是更為現實的人生姿態。所以，現象學應按其本意那樣，止步於“顯現的東西本身那裏”獲得“其本身所顯現的那樣”的知識。

胡塞爾早期哲學正是從笛卡爾止步的地方，也就是笛卡爾呈現的東西，那種“主體理性”本身那裏獲得顯現其本身的現象知識，也就是“先驗理性”，或者“先驗現象”；海德格爾繼而從胡塞爾止步那裏，也就是“存在者”那裏獲得存在主義本體論的“存在”知識，從探索主詞和賓詞轉變為探索謂詞。從這些研究經驗看，那種試圖在“最原初”意義做哲學的設想只是在一定程度的“原初”中完成。

即使這樣，我們仍然可以認為這是一種進步的思維方式。因為這種思維方式能夠而且實際上通達了一種反思性的科學姿態，而不至於讓科學的範式凝固而限定了不斷發展和不斷豐富的生活，更不至於限制針對不斷“顯現”的生活採取進一步的研究，正因為此，我們才稱其為進步的思維方式，它能在不妨礙生活的同時促進自身。

以胡塞爾本人為例，胡塞爾晚期對“同感”、“移情”、“統覺”和“生活世界”等概念的闡述，使得“主體理性”本身的現象學知識從先驗現象學進入到日常生活世界。<sup>5</sup> 這些工作不僅將存在者的顯現從先驗狀態經由“統覺”等概念的處理獲得了全部背景現象的關注，將現象學的視域從“可見”範圍拓展到“不可見”範圍<sup>6</sup>；也將現象學視域從我的自我拓展到包含他人自我的主體間性世界，<sup>7</sup> 並最終確立了科學世界奠基於生活世界——只有在其自身以原初的形式呈現於直觀之中，在無仲介性的生活世界之中作為其自身顯露的面貌之時才能夠被接受，判斷與意義、觀念與範疇，只有還原到生活世界中被直觀地給予時才能得到澄明。



至此，回到事情本身作為思維方式在現象學中進行的一些根本性的工作作了交代，展示了回到的“現象”形態，如先驗理性、生活世界、存在、身體等。如何回到“現象”？作為現象學方法，給予我們怎樣的技術來促使經驗實在獲得現象的直觀？如果說回到事情本身只是一種訴求和方向的話，那麼現象學方法就是要朝著這個方向前進實現目標的手段。這些方法一般被稱為“現象學還原”，包括“懸置”、“本質還原”和“先驗還原”等方法。

“懸置”目的在於實現“無預設性”，從而正確地描述某種不帶偏見的直觀中被給予的現象，避免以往一些做法，如束縛於形式邏輯模式或經由事先確定的而未經審查的假設來通達“真理”的錯誤綱領，從而避免受到先入之見的干擾，轉向事情本身。胡塞爾通過懸置我們的意識經驗，直至更原初的某種無仲介的原始素材或者呈現，也就是毫無仲介關照和直接顯現自身的本原直觀，從而獲得無需任何邏輯論證的自身明證性的東西——現象。胡塞爾現象學“懸置”包括兩項基本內容：一是對存在加括弧，即排除對自然界和人的世間存在的信仰，對現實世界是否存在問題不予考慮；二是對歷史加括弧，即把歷史上關於世界的種種觀念、見解、思想擱置，不作為前提和預設。

換言之，現象學家總是樂於在既有理論和實在世界業經徹底清掃的基礎上進行工作，通過潛藏到經驗意識之後的現象領域獲得觀察和研究物件的圖解。然而，“懸置”並非旨在消除預設或與預設無關，而是為了更好地獲得那些隱藏的預設，以此揭示那些具有明證性和有效性的真實的東西（比如，加芬克爾的破壞實驗；比如布迪厄分析行動何以可能時，懸置韋伯那種事先的行動類型，而是潛藏到實踐領域裏面去尋找答案，獲得實踐感的澄明），實際上是為了本質還原和先驗還原做好鋪墊。



“本質還原”又稱本質直觀，它是以獲得非經驗的、無預先假定的本質和本質的規律為目標的認識方法。獲得本質的手段是抽象，通過類似“自由想像的變更”可以獲得，在具體經驗中，實際上是通過展開各種視角變更和素材重構來完型。如福柯追問理性，加芬克爾通過破壞實驗等追問日常規則，都不是通過假設人是理性的而後去推導日常規則或理性的形態，而是回到理性的生成和歷史先驗中將其呈現出來，在日常生活中呈現日常規則。再如，當前，我們要追問和諧社會，顯然要還原和諧社會其所是那樣獲得其本質，而不是經由客觀主義的那些標準來加以硬套，如通過構造和諧社會指標來定義和諧社會。所以，本質還原無非在追問主詞形態多樣中的共性和穩定性，獲得潛藏在現象中的那種先驗的東西。胡塞爾認為，本質直觀的一個顯著特點是它的明證性，它滿足了本質科學對明證性的要求。在他看來，明證的直觀是最確切意義上的認識，也就是按如其所是的最為原初的被給予的那樣來理解和把握。然而，僅就本質還原解決不了本質的存在方式問題，也不能解決意識如何能夠切中對象的問題，這就需要在先驗還原中完成。

一般說來，胡塞爾論述過的通向先驗主體性的道路有四條：意向心理學的道路，笛卡爾式的懷疑道路，康得式的理性批判道路，經由“生活世界”的道路。比如，我對一切懷疑之時我的懷疑本身是不可懷疑的，也就是我思作為意識活動本身是純粹的，這種思的行為具有絕對的可靠性，先驗還原就是這樣向先驗主體性（或純粹意識）回復的全部方法或途徑。胡塞爾進一步認為，純粹意識作為現象學還原的剩餘物，具有意向活動和意向物件相互關聯的意向性結構。意識活動總是指向意識物件，本質也就被理解成意識向物件性的意義統一體，而意識活動則被理解為先驗自我的構成性活動。



因此，還原就其作為逼近事實本身的手段而言，允許朝著更本質和更始源的方向不斷推進，使人秉持持續的反思精神，採取一種完全開放的姿態進行新思考和納入新爭議，尋求一種基礎性的徹底性，一種關於起點的科學。

現象學家們為使經由還原而得以顯現的本質直觀進行理論表述，必須採取描述的方式。一方面，“現象‘的’科學等於說：以這樣的方法來把捉它的物件——關於這些物件所要討論的一切都必須以直接展示和直接指示的方式加以描述；”<sup>8</sup> 另一方面，通過被“描寫”的東西就其本身顯現那裏出發確立描述性本身。和普遍“懸置”方法具有相同效果，“描寫”避免先入之見，以便獲得無預設狀態下的直觀。

綜上，這就是現象學混沌中“普遍的信念基礎”，現象學“理解的先行結構”：研究者秉持“回到事情本身”的思維方式，經由“懸置”和“還原”直觀到存在者就其本身所顯現的原初狀態，然後經由“描述”使顯現獲得理論表述。現象學理論的表述排除了新舊理論之間的不可通約性，也就是範式之間的衝突，直接交給直觀予以自我明證。

### （三）社會現象：基於現象學方法的社會研究

現象學與社會領域交合，也就有了社會現象學或者現象學社會學的範疇，也即以現象學方法展開對人類社會世界的探索。社會學探索工作如果從孔德那裏算起的話，起初是在實證主義提供的實踐和認識規範下展開的，也就是胡塞爾所批判的自然主義態度下進行，將充滿意義的人類行為和歷史文化價值規範，以及由無數個別事件所構成紛繁複雜的社會當作生物學和物理學的對象那樣進行假設、理解和分析。這種方法在塗爾幹那裏推向成熟，他直接以社會事實作為社會學的研究對象，從經驗問題入手，尋





找可靠的規律。與這種方法相反，現象學的工作是在直觀的領域內開展，那麼社會現象學也就是在社會深層的直觀領域進行，是在社會經驗的深處，不帶任何成見的情況下不斷回溯和探索，借助還原的方法，獲得社會現象直觀和本質把握，然後依靠描述的方法進行理論表述。由此可以認為，社會現象學是借助現象學方法以社會現象為對象進行的探索和理論表述。

面對富含意義的複雜社會實在，韋伯在批判實證主義憑據自然科學方法尋求社會規律之時，提出建構理想型作為解釋工具來把握社會實在的意義，對於社會現象學而言，以往社會學無論實證還是解釋都是依靠前設概念和命題來回應社會實在。實證主義試圖從個別實在中抽取“合乎規律的因素”從而未能解釋清楚遺留下來的東西，造成的結果是大量剩餘物被忽視或被簡約而強行進入規律性關照，在實踐中導致意義與價值的傷害。韋伯試圖依靠理想型的建構在技術上處理這一困境，提供一個可比照的範型來涵括豐富的社會實在，並以此確定社會學視域的研究光譜，將社會學研究對象定位於可解釋的社會行動範疇，同時又保全社會科學的分析效力，試圖獲得經驗有效性和分析有效性，然而韋伯將理想型對立於日常生活中的“類概念”並通過回避類概念而建立起來，因而仍然是一種簡化，這種謹慎的態度使他委身於有限的社會研究領域，實際上仍然蜷縮在科學性中哀歎社會實在及其意義的曼妙無邊。社會現象學與它們不同，最少有以下幾點區別：

1. 凌駕於社會實在之上進行俯視，對應回溯到社會實在的深層進行觀察；
2. 研究對象是社會實在，對應其深層的社會現象；
3. 帶有成見，對應無先入之見；
4. 依據操作性概念工具對社會實在進行分解和處理，對應維護社會實在自身顯現的圖景；



5. 對認識問題在研究工具上挖掘原因並進而不斷修正研究工，對應在社會實在中不斷回溯並進而不斷自我反思求得社會現象自我顯現之處；
6. 理論表述採取邏輯論證或解釋方法，對應描述方法；
7. 研究結果鑒定依據經驗有效性和工具合法性，對應本質直觀充分性且仍保留反思性。

簡要區分顯然不足以把握其間的豐富涵義和差別，可以借鑒特納的一句話來總體概括：社會現象學家將會非常樂於在社會理論與社會世界業經徹底清掃的基礎上進行工作。<sup>9</sup>也即社會現象學是通過直觀的方法回到社會現象那裏解決社會研究中的經驗有效性和分析有效性問題的。

那麼，什麼是現象學意義上的社會現象？它就是於社會實在那裏就其本身所顯現的那樣的現象。我們可以從社會現象區別於其他社會研究對象那裏獲得表述和認識，就此對容易混淆的幾個概念加以區別：社會實在、生活世界和社會現象。

如上文所述，對以往社會研究言，社會實在是作為研究對象現身的，具有客觀實在性和經驗分析性，實證主義對其採取手術刀式的工作獲得社會規律把握，社會解釋學則試圖對其進行理想型建構從而獲得範型區別和意義闡釋。根據現象學方法，這類社會科學工作，包括以往的自然科學工作，都是依靠成見進行的，也就是凌駕於社會實在之上，根本不可能獲得普遍和絕對有效性認識。胡塞爾早期工作主要將“嚴格科學”建基於先驗意識直觀之中，晚期工作則主要在於生活世界的宣導。他認為，科學研究的奠基就在生活世界，只有生活世界才能提供那種排除成見的明證性認識。由此可知，日常生活世界在胡塞爾那裏得到闡釋和重視是其在追求科學研究的嚴格性和明證性時給探索和呈現出來的，是作為科學世界的奠基而顯現自身的。胡塞爾的學生舒茨在其《社會實在問題》一書中更是對生活世界給予了闡釋和深入



研究，其生活世界主要是指日常生活世界，是由主體間性構造的主客未分、感性的、最能體現世界始源性的活生生的世界，其最現實、最實在、最具普遍性，因而也是科學世界的奠基和本原之處。這種將生活世界對應於專家系統世界並作為後者的奠基看待的還有哈貝馬斯等後來的不少社會研究者。根據現象學回溯的思維方式，此處生活世界是作為科學世界或者系統世界顯現自身的先驗現象存在的。與此不同，另外一位社會現象學者加芬克爾卻將生活世界作為社會實在加以分析，探索生活世界背後的直觀領域，由此，生活世界本身也是作為經驗的實在世界，有待社會現象學家探索。

至此可以確定，不管是科學世界、專家系統世界還是日常生活世界，都曾經作為經驗的實在世界，被社會現象學家所懸置，社會現象學要探索的恰好是其深層的直觀領域，這個直觀領域，可概括為“社會現象”。本文認為，社會研究並不能止步於有些學者宣導的“回到生活世界本身”，這是一個誤區，不僅扭曲了社會現象學史，把我們的眼光限制在“生活世界”之中，<sup>10</sup>而且遮蔽和阻延了社會現象學方法的研究效力發揮。許多研究表明，這裏只是科學世界或系統世界的奠基之處，但其自身仍然是有待探索的問題之處。社會現象學顯然沒有在此停留，而是採取各種進路，不斷還原，尋求更原初的直觀領域。本文將此稱為“回到社會現象本身”，並以此作為社會現象學研究的基本思維方式。

我們進一步認為，正是憑藉不斷向最原初進行回溯，使得社會實在世界的探索暴露出一個個直觀領域。社會現象學研究，如果嚴格按照胡塞爾奠基的工作方法進行，那麼，我們就是要對這個直觀領域，也就是社會現象，進行描述性理論表述，從而獲得生活實在的最具明證性把握。奠定了“回到社會現象本身”作為社會現象學的基本思維方式之後，我們要對“社會現象”的特徵進行把握。

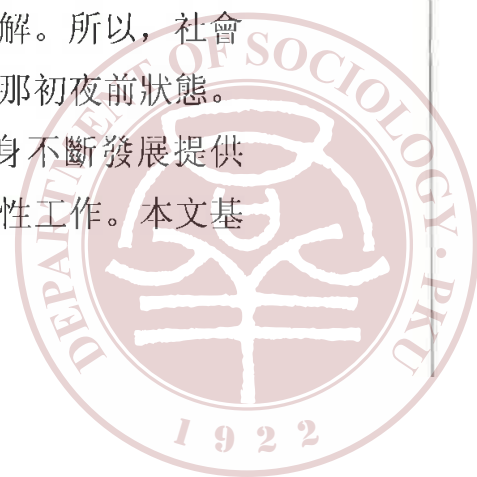


(1) 如果說以往研究採取客觀主義方法或者理想型的建構來巧妙地與充滿意義的社會實在保持一定距離，從而在實際上只能在簡化社會實在的意義上進行工作的話，那麼，社會現象學正好相反，是潛藏到社會實在底層，那個奠基之處，更為複雜的地方進行工作，目的就在於發現並描述那直接直觀的領域，也就是社會現象。此時的社會現象，是有待研究又被懸置的社會實在的深處如其顯現的那樣顯現出來的存在者。這個領域，是個無限的工作領域，是個可以不斷回溯的浩渺世界，姑且稱其為社會現象世界。然而，如前文所述，現象學的實際工作並沒有確立不可動搖的最初始源，也沒有進行毫無休止的回溯，而且德里達的工作恰好說明那種本原始基探索的虛妄。

(2) 並且隨著現象學本身的不斷推進，社會現象學也將得到不斷發展，這在海德格爾開闢的存在主義解釋學，將胡塞爾研究中心置於存在者直觀描述推進到存在解釋領域，開闢了現象學解釋學研究，為社會現象學研究社會存在者或者社會現象是如何存在出來提供了理論基礎，並且豐富了解釋學社會研究方法；此外，梅洛-龐蒂的身體現象學對身體社會學研究具有重要意義。可見，社會現象作為自我顯現的領域對於研究者來說具有多種方法突進切入和加以理論表述。

(3) 社會現象總是意義環繞之處，它被理論描述出來不單是作為社會實在的明證性領域定位的，而且更加豐富了社會實在，在結果上具有“效果歷史”（伽達默爾語）的效應，也就是說，社會現象學本身一旦將社會現象呈諸於世則自行進入社會實在世界領域，成為有待懸置的成見。可見，社會現象一旦經由理論描述加以顯現自身，並被經驗意識捕獲，則自行消解。所以，社會現象總是處於等待狀態，處於蒙著紅蓋頭的新娘那初夜前狀態。

就像現象學秉持反思性態度而為現象學本身不斷發展提供自身動力一樣，社會現象學同樣是個無限的反思性工作。本文基



於“現象學普遍信念”的基礎上，採取建構方式對社會學研究領域中重要的社會現象學研究方法和成果在下文做進一步闡述，旨在為這項無限的反思性工作構造基礎，做好繼續前進的奠基。

至此，仍然有兩項基礎性工作需要進行，一是探討社會現象學一般研究方法，也就是回到社會現象本身的方法；二是重新架構社會現象學史，以便使社會現象學研究成果得以豐富地彰顯。

首先，回溯到某種奠基的發現，在總體上，目前大致形成四大領域的社會現象探索：回到活生生的日常生活世界，回到活生生的語言，回到活生生的歷史，回到活生生的身體實踐。我們可以大致展示一下這幾方面既有研究的圖譜：首先，舒茨和古爾維奇將社會實在中的社會行動研究導入到活生生的生活世界，然後有那坦森在生活世界中探討反思性自我的完型，勒克曼將社會秩序等納入到生活世界的建構中分析；其次福柯則回溯到活生生的歷史中獲得理性和微觀權力政治學的直觀領域，並以文學般的語言呈諸於世，這為諸多社會學傳統概念和命題納入微觀史中考察打開了一扇門；再次加芬克爾潛藏到日常語言領域探索社會生活世界的直觀領域，為日常生活世界的日常構造的研究奠定了基礎，而哈貝馬斯建構起生活世界中的溝通行動理論則更是將語言作為生活世界的媒介確定下來；最後布迪厄則在活生生的身體實踐中找到社會行動的基礎，將梅洛-龐蒂的身體現象學在社會研究中充分展開。這種將社會實在投射到活生生的日常生活世界、歷史、語言和身體等層面，給予直觀性考察，將社會現象學研究的視域由胡塞爾早期奠定的先驗意識領域向外大大拓展。此外，需要交代的是，解釋學、實證主義和批判理論也有相當研究結合了現象學研究成果，比如伽達默爾建構哲學解釋學，吉登斯結合現象學重構行動解釋理論，盧曼結合系統理論與現象學進行社會系統研究，利奧塔從現象學出發建構批判現代性的後現代主義。



這些研究成果無不與社會現象學有關，作為社會現象學史的構造，顯然必須納入其中。

其次，從總體而言，這些新領域的探索無不持守著現象學基本的“還原”方法：首先在研究中懸置先入之見，並尋求未受先入之見干擾的直觀領域，依靠這種方式將研究工作確定於既無科學規範又無日常經驗意識介入的隱蔽而明淨之處；然後採取不斷轉換視角和時間空間維度獲得社會現象的本質直觀，比如對和諧社會的探索採取這種方式則必然會將不同人群、不同歷史和不同社會結構之諸要素納入直觀領域，使得和諧社會得到充分的清晰性和充分的被給予性，越是清晰地直觀到，越是充分絕對地被給予，則和諧社會越能得到理論敘述，而不至於讓和諧社會限制於數條指標體系之中，或限制於別國的某些成功經驗之中，或限制於某利益群體的訴求之中等；最後進一步還原到社會現象的構造形態中，如對和諧社會的社會構成置於其社會時空中如其顯現自身那樣加以理論表述，並探索其深層背景。這種理論表述顯然排除了和諧社會表述中某種單一視角的顯赫地位，並在不斷回溯的過程中得到不斷的理论表述而豐富自己的內涵。

基於上述思路，將社會現象學研究成果進行整理，重新架構社會學研究中的社會現象學史，使其得以更為豐滿地彰顯，是為必要。故社會現象學必須查。基於本文主題是社會現象學研究方法的建構，所以，本文不打算對社會現象學史進行普查，而是重點勘查，選取具有典型代表意義的社會現象學家舒茨、加芬克爾、福柯和布迪厄進行考察，重點在於呈現他們的社會現象學方法及其社會研究效應。這樣安排必然在一定程度上要重構社會現象學史，但主要目的是以這四位元學者研究作為重要案例來驗證前文所構建的社會現象學方法。因此，重構社會現象學史在本文顯然是出於重構社會現象學研究方法而不可避免的結果，但不是目的。



## 二 社会现象学研究勘查：舒茨、加芬克尔、福柯与布迪厄

### (一) 回到生活世界：科學思維與日常思維

舒茨將胡塞爾的現象學加以改造並引入到社會學中，然後結合韋伯的社會行動解釋理論來對社會實在進行研究。這種整合工作最少引起兩個方面的效應，一是將現象學哲學拓展到社會實在層面進行研究，開啟了現象學通往社會學之路；二是使得韋伯社會行動分析進行拓展和方法論改造。接下來我們要探討的就是舒茨導入現象學對社會學研究產生什麼樣的方法論影響，並在社會研究中產生什麼結果。

與胡塞爾只將生活世界作為科學世界之奠基而單純提出回到主體間性的生活世界相比，以及與韋伯只在與富含意義的社會實在保持謹慎距離情況下構建理想類型和扼要地論述社會行動理論相比，舒茨確實將社會科學研究工作往社會生活世界深處大大回溯，拓寬了社會科學研究的新視野。其主要貢獻有：第一，探索日常生活世界的認識論和知識論，確立日常生活世界的自然態度和社會實在理解，區分為領會與解釋，並將生活世界作為社會科學研究的奠基，但與其保持一定距離；第二，採取懸置自然態度的方法探索生活世界，同時開展社會科學研究，通過不斷回溯的方法求得自然態度懸置的基礎——死亡恐懼；第三，論證了韋伯的“理性類型”在日常生活世界和社會科學世界中的共性和差異，並將理想類型的建構“還原”到社會實在。

總體而言，舒茨一生糾纏於其作為社會科學研究者和作為日常生活世界的常人兩重角色之間，並通過不斷變換角色思考。這樣做，就在於探索日常生活世界中人們在面對社會實在時如何行事的機制，並以此作為奠基或者比較對象而建立起非日常生活活動，尤其是社會科學研究活動的形式機制。他無非要告訴人們，

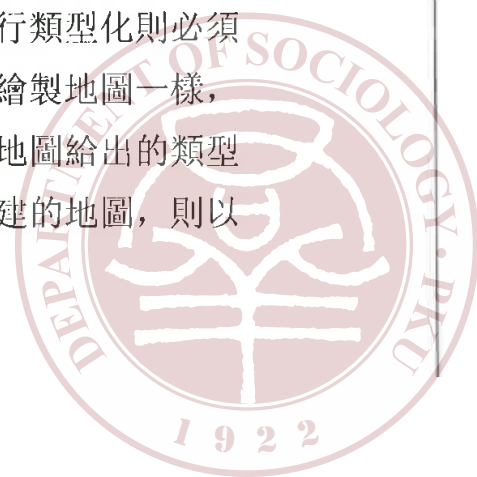


科學研究的構造活動奠基於而且必須切入到日常生活世界的構造活動，但又要保持距離。如果用詼諧一點的措辭可以這樣表述：你看，從事社會科學研究的人和生活中的常人都像胡塞爾和韋伯那樣行事。

在舒茨那裏，作為奠基的日常生活世界是多重社會實在的一部分，其餘包括藝術、科學、幻想等世界。舒茨認為，這些多重實在的所有意義域都是日常生活實在的變體，並認為日常生活實在是最高的實在。多重實在的提出對於胡塞爾有別於科學世界的日常生活世界，以及韋伯提出有別於自然世界的社會實在而言，不僅在概念上進一步細分，更重要的是將社會科學研究奠基於日常生活世界提供了可操作的框架，並努力從中尋找根據。<sup>11</sup>

舒茨假定常人和社會科學研究者一樣面對著一個意義環繞的社會世界——這個世界在韋伯研究那裏，一直是個既與之保持距離又設想能夠提供解釋框架予以闡明的地方。舒茨則在韋伯的基礎上拉近了距離，探討常人是如何在社會世界中獲得意義闡釋並據此作出行動的。

舒茨研究表明，常人憑藉“現有知識儲備”作為前提假設來界定身處其中的複雜世界，並賦予其意義，而這些知識包含著對人進行“類型化”和對情景進行“配方”的內容，常人據此構建身處其中的世界；當面對特殊的人和情景，現有知識儲備不足時，那就需要行動者進行即興發揮，重新建構處境，但是這仍然要依靠類型化和配方。日常生活中的“類型化”和“配方”常處於不穩定狀態，比如對初次約會物件歸類為風趣等類型之後會隨著深入接觸而改變，也就是說會隨著行動者身處其中的時空變化而進行不斷調整類型劃分。而社會科學研究進行類型化則必須克服這一缺陷，必須建構一種穩定的類型，就像繪製地圖一樣，不管行動者身居何處，其手頭知識庫何如，這張地圖給出的類型是確定的，而且是可以理解的。但行動者自身構建的地圖，則以





其身處其中的處境來進行類型化的，也許，他根本不需要標出東南西北，甚至不需要反思就可以有一個空間圖式和分類系統。

身處其中的世界經由常識經驗被建構成“我的”世界，這種建構包含著主觀時間（從歷史生活中不斷積澱而來的現有知識）和客觀空間（身處其中的情景）——也即舒茨說的“現在”和“此在”——之間的壓縮。然而，身處其中的“此在”社會世界必然包含著他人身體的“彼在”，這就構成了一個主體間性的課題。舒茨據此展開提出了“同在世界”、“同代世界”、“前人世界”和“後人世界”以及“主我”和“他我”這兩組概念來描繪主體間性世界。

舒茨認為，主體間性的界定是從行動者那經過獨特積澱和構造的主觀性中產生的，行動者依靠“反思”在過去時態中獲得“主我”意識，通過自我變形“領會”他人身體生動的現在，構建“他我”意識，而有關他人知識的獲得就是這樣存在於共在時空的直接“呈現”之中。

在同在世界裏，行動者無需留意對方舉動就能視其為當然地“領會”他人，形成綿延的意識流，但是，同在世界是個脆弱、短暫、易破碎的世界，因為這個意識流假設了沒有時間的間隙，而一旦同在世界被質疑，被凝視，也就有了時間的間隙，比如追問“你是什麼意思”，對方便要對其行為進行反思或解釋，這便導致那視其為當然的同在世界進入質疑和反思狀態，變成同代世界或前人世界。據此，舒茨認為社會科學家永遠不可能研究自身所處的同在世界，而只能研究他人的同在世界，也就是經由凝視和質疑轉變成的同代世界和前人世界。

這樣，舒茨建構起另一對對應概念，也就是同在世界行動者依靠“領會”，而科學研究則需要“解釋”，才能獲得他者行動的意義。這種意義顯然是客觀意義，而將主觀意義排除在研究之外。



但不管“領會”還是“解釋”，都採取“懸置”的方法避免意義環繞的社會實在的複雜性。舒茨認為，所不同的是，社會科學家必須採取“懸置自然態度”的方法才能獲得進入生活世界，對其進行考察；而自然態度的人則是“對懷疑存而不論”以獲得行動的順利進行。與科學家不同，常人假定那顯而易見的世界與實際世界是毋庸置疑地一致的，不需要對其採取駐足觀察，給予時間的間隙加以凝視，加以問題化。他們憑常識，憑現有知識儲備行事。這些知識不證自明，除非發生混亂，常人才可能變成“科學家”，置疑當下。

到了這裏，舒茨進一步認為，社會科學就是需要對日常生活世界的行動者“對懷疑存而不論”的思維方式尋找根據。這種思維方式就是一種回溯或者還原的現象學思維。舒茨依據此方法探索到行動者懸置態度的基礎，那就是“原始焦慮”——相當於死亡恐懼。正因為存在“原始焦慮”，行動者才積極付諸行動並採取控制情勢的姿態，這奠定了社會行動的先驗基礎。這方面的深入探討不是本文題旨所在，接下來將探討一下舒茨將現象學引入社會學為社會研究帶來什麼效應，以及還有哪些存留問題有待解決。

舒茨將社會研究視域回歸到日常生活世界，並展開對其奠基性進行探討，大大拓展了社會研究的領域。然而，舒茨仍然在社會科學與生活世界中間劃出清晰的界限，建構出兩組對應的概念分別詮釋社會研究者和日常行動者，並將後者置於前者的凝視之中加以考察。

首先，舒茨仍然以建構理想類型作為科學認識的有效工具，與韋伯不同的是，韋伯將“理想類型”作為與常人“類概念”有別且作為後者的抽象物，以及作為社會實在的分割工具來加以對待，<sup>12</sup>但舒茨則將科學理想類型的構造依託日常生活世界來定義完成。這種區別體現在社會行動的分析上，韋伯建構的社會行動類型以目的理性為理想型，並以意向性社會行動作為社會學研



究的物件，並將社會行動分爲四類，試圖從這四類社會行動中建構社會學理論大廈。這種構想難免將概念強加於生活，將豐富的社會意義變成科學的剩餘物加以排斥，更由於韋伯對目的理性行動的強調而強化了其他行動類型的他者化趨勢，其結果就像韋伯批判實證主義將規律強加於社會實在之上一樣。韋伯其實認識到這個問題，他建構理想型的目的就在於解決它。但是，韋伯面對意義充盈的社會實在既迷戀又難以近前，最終依託社會行動概念的建構給社會學研究劃出有限領地加以固守，秉持一種謹慎的態度盤踞其中，並將目的理性行動依據簡單的目的和手段的合理性來加以界定和處理，這使得行動的豐富性進一步簡化。舒茨對社會行動的處理則讓我們更多地看到一個更爲實實在在的社會人，將時間和空間的維度納入行動之中，認爲人在通常情況下是依據自然態度完成行爲的，只有在情景處於問題化少數情況之時才將行動置於審視之下，反思之中。但是，舒茨仍然堅持與日常生活世界保持距離的做法，也就仍然是通過簡約生活世界而完型。

其次，舒茨對社會行動的研究沒有導入現象學“描述”的理論呈現方法，而是繼承了韋伯的解釋學方法。而實際上他確實看到“他人知識”是直接“呈現”給行動者的，行動者採取直接“領會”就可以獲得，這應該爲社會行動研究的現象學描述本身展示出了生活世界的奠基性說明，但舒茨並沒有重視。結果，這方面的工作由加芬克爾和布迪厄最終完成。

最後，舒茨雖然回溯到日常生活世界進行研究，但不如說他對胡塞爾的工作進一步深化，論證了日常生活世界作爲現象學科學研究的奠基性，他們不同之處就在於胡塞爾是在抽象的哲學中研究論證，舒茨就在日常生活世界中進行。這樣說是因爲他並沒有建構一套有效的方法來揭示日常生活世界的深層意義。比如，舒茨提出過“陌生人情景”概念，可他沒有對此加以可行方法上的技術處理，使其成爲進一步探討生活世界的深層社會現象。加



芬克爾則建立起“反常實驗”等方法，有效地對常人世界熟視無睹的經驗世界懸置起來，有效揭示了生活世界的底蘊，並使其就如其本來那樣顯現出來。這也進一步說明舒茨為什麼仍然要堅持採取解釋學方法的原因，因為他並沒有獲得現象學意義上那種日常生活世界所自我“顯現”的東西。

## (二) 直觀生活世界：直觀方法建構與社會現象描述

加芬克爾分別師從帕森斯和舒茨，前者為其提供研究主題——社會秩序何以可能，後者為其提供研究方法——回到日常生活世界的現象學方法，合起來就是作為常人社會秩序的社會現象學考察。加芬克爾反對塗爾幹那種將社會秩序當作客觀化的社會事實並將其作為凌駕於行動者之上維繫社會整合的功能性組成部分加以對待和進行研究的方法，同樣也因此反對其老師帕森斯研究社會秩序的唯一意志論。他轉而投向舒茨那尋求研究方法，但與舒茨將重心放在日常生活中考察韋伯意義上的社會行動不同，而是考察常人何以理解和構造社會秩序的方法和過程。

加芬克爾的主要貢獻就在於建構了一套方法讓生活世界的底蘊或者本文所述的生活世界的“社會現象”如其所是地自我顯現於研究者面前，使我們能夠透過表面的毋庸置疑的社會實在觀測到其底蘊、其背景，可以稱之為日常生活世界現象直觀法——主要有深度訪談法、文本法、理解記錄法、反常實驗、參與觀察法等。他通過這些方法探視常人理解他們日常生活世界的意義的方法，然後將這個理解的過程用描述的方法進行理論表述，也就是“理解的描述，構造的描述”。<sup>13</sup>

舒茨的“現有知識儲備”概念為加芬克爾研究人們活動中視情景為當然提供了入口，加芬克爾借鑒了胡塞爾“索引”這個概念，將手頭知識儲備提供作用的機制給離析出來，表明新情景將



被作為標誌或者索引進入先前知識，進而共同形塑社會實在或實踐的意義。可見，意義的創造不是單邊的過程，而是常人實踐及其所處背景之間的相互構建。在《常人方法學研究》一書中，加芬克爾以一個霍布斯式的問題開始：為什麼共同感知的世界是可能的。他的回答是，規範的秩序是自發的。<sup>14</sup>這是一種社會秩序的構造性表述。

對此，加芬克爾在技術上進行處理，使研究能夠直觀到社會現象領域及其構造活動。比如，他採用“理解記錄法”來呈現日常話語實踐中說話的實際內容與他們對話語的理解，這種理解記錄，有效地呈現出日常話語未加表述的先前知識和情景內容——就像招呼語“你好”必然有其豐富的先前知識和情景內容一樣。加芬克爾將這種包含著未加表述的先前知識的話語實踐稱為“索引性表達”。“理解記錄”就在於將“索引性表達”背後豐富的內容顯現出來，形成日常生活世界背後的直觀領域，也就是話語現象。可以這樣認為，“索引性表達”與“理解記錄”之間的對應也就是“行動”與“意義”、日常生活實踐“經驗”與深層“社會現象”直觀領域之間的對應。

當然，“理解記錄法”還不能完全表明常人對秩序的構造成就，而我們假定實踐包含著意義理解和秩序構造的雙向進程，因此需要其他技術處理。加芬克爾的一項研究解決了這個問題，他曾對一位研究生在一家診所對醫療記錄進行“編碼”——筆者暫且將其改造為更具普遍意義的概念“社會編碼”——的過程進行了描述和研究。研究表明，“社會編碼”不僅對混沌的社會醫療記錄進行秩序構造，而且也是醫療活動制度在實踐中的作用，因此兼具顯現秩序和構造秩序兩種功能。

對加芬克爾來說，影響較大的研究技術要算“反常實驗”方法。這得益於舒茨提出的“陌生人情景”概念，如上文所述，舒茨並沒有在操作方法上實現“陌生人情景”的自然顯現，並使其

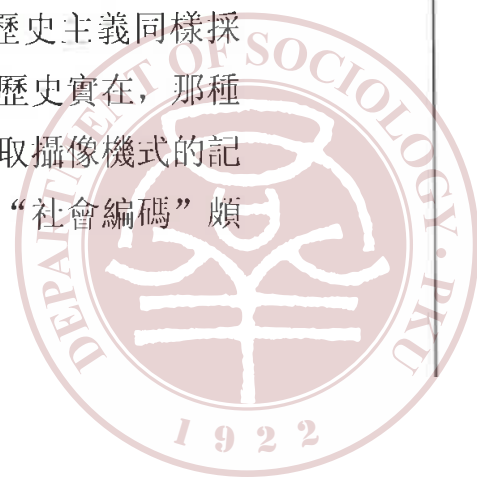


成爲可觀察和描述的直觀領域，“反常實驗”方法實現了。加芬克爾讓實驗者扮演陌生人或者裝糊塗故意“對場景進行干擾”，不進行正常的秩序構造活動，結果情景意義問題化，正常秩序瓦解，人格體驗出現了焦慮不安。正因爲此，“反常實驗”在研究倫理上引起了一些問題和批判，但就方法效力來說，它無疑很好的將常人熟視無睹的生活經驗加以有效“懸置”，使得那隱秘的“社會現象”如其所是地顯現出來。其實驗結果，我們最少可以從兩方面進行理論敘述，一是表明常人對習以爲常的秩序和程式在情感上非常忠誠，並且假設其他人也是這樣的；二是表明當面對秩序遭受破壞時，人們仍然會從情景中獲得其他索引資訊，對秩序重新整理，修復或調整秩序。由此，可以得出結論：常人既有秩序依賴，也有秩序期待。

加芬克爾採取“回到社會現象本身”的姿態，通過各種方法建構和運用，透過日常生活經驗，進入深層領域，並將社會現象“展示”出來加以理論“描述”。與構建理想型來框定社會生活的做法不同，加芬克爾將注意力集中於尋求有效方法將社會生活的“社會現象”給顯現出來。

很有意思的是，綜觀加芬克爾所採用和建構的方法，我們發現它們基本上都是社會學實證主義方法，比如深度訪談、理解記錄法等，甚至還採取類似心理學的實驗方法，如反常實驗。然而，這與那種參與觀察法等實證主義那樣對經驗資料進行漫無邊際的描述完全不同，也不是對經驗材料採取解釋方法尋求意義，或者在邏輯分析下尋求導致經驗事實的因素，而是爲了獲得常人日常秩序構造的社會現象學直觀領域。

此外也與傳統歷史主義有很大差別，傳統歷史主義同樣採取描述方式，但是拘泥於個別事件，尋求本來的歷史實在，那種試圖獲得清晰無疑的歷史經驗回復。歷史學家採取攝像機式的記錄方式構造經驗現象的時間脈絡，其所思所想與“社會編碼”頗



為相似，也就是對混沌的社會實在加以編碼整理。從這個意義上說，傳統歷史學家的具體工作恰好可以進入加芬克爾的研究物件範疇——探討歷史學家怎樣將混沌的歷史經驗加工編撰成有序的歷史敘述，也就是歷史學實踐的“社會現象學”。

常人方法學雖然事實上受到普遍關注，但它從未成為主流，且受到諸多指責。吉登斯批判加芬克爾常人方法學的中心假設——產生日常生活情境的活動與行動者使這些情境成為可理解的過程一致——雖然有助於“常人方法學無差異”這個概念變得合理，但會使社會科學家陷入如此境地，即由於常人方法學採取一種由它的實踐者來解釋的藝術實踐，那麼就可能導致人們對“常人方法學無差異”態度採取“常人方法學無差異”態度，而至陷入深淵。<sup>15</sup>

吉登斯的批判實際上混淆了兩對概念：常人方法學家與常人，“常人方法”學與“常人”方法學。首先，吉登斯把常人方法學家，也就是將社會科學家與常人加以混淆，他是以傳統意義上或者說非常人方法學意義上的社會科學家替代常人方法學意義上的社會科學家。吉登斯急於形成他的社會行動解釋理論，從而以行動意義解釋者替代了常人方法學家作為行動意義的描述者後批判後者，其實常人方法學的意義闡釋無非是交給了常人自我，以期方法上的創新獲得常人的自我理解和行動意義的顯現。因此，常人方法學家並不是行動意義的解釋者，而是用技術將其顯現出來的探索者。這恰好說明常人並不是採取傳統意義上的社會科學家那種姿態，刻意追求意義闡釋的有效性和普遍性，而是採取懸置的態度理解行動意義。其次，“常人方法”學並沒有限制對常人方法學家的態度進行“常人”方法學研究，而是相反，採取一種反思的方法進行自我研究，並且在邏輯上恰好就像吉登斯所述那樣，“常人方法”學無差異態度如果成為“常人”方法學，那麼也就必然納入“常人方法”學研究視域。如果說這導致了吉登



斯所述的“陷入深淵”，那麼，這個深淵正是人類日常知識無限豐富性的表現。但是，很顯然，常人不會爲了認識社會現象的目的採取“反常實驗”之類的方法來進行日常活動，所以，吉登斯所慮只是一種假設和純粹的邏輯推導。

因此，筆者更願意這樣認爲，常人方法學家總是在尋求一種合適的方法能夠讓常人實踐中的“常人”方法學自身如其所是地顯現出來，並進一步將顯現的東西採取描述方式加以理論表述，從而獲得社會科學研究成果。如果借用海德格爾的術語，那麼可以表述爲常人方法學家所做的工作就是將“常人”方法學作爲“存在者”“存在”出來。而加芬克爾最後的宗旨卻在於顯現社會秩序這個存在者，以此與其老師帕森斯劃清界限。

作爲社會科學研究，當其正視社會意義的縈繞之時，探索一種有效方法解決科學工作在合理性、經濟性與意義不受傷害性之間的張力問題成爲大家努力的重要方向。相比較而言，常人方法學研究在這方面所做工作可謂成效非凡，它採取一種方法，既避免研究工作簡約豐富的意義時空，又避免陷入豐富的意義時空。據此而言，常人方法學家在方法論上是客觀主義的，也即胡塞爾式的“嚴格的科學”精神追求；在世界觀上卻是人文主義的，也即韋伯那種行動解釋學所面對富含社會意義的社會實在。在常人那裏，社會實在的意義總是那樣自然顯現，也從來沒有在有限時空中完全被把握過。

但是，加芬克爾雖然在一定程度上回應了實證主義和解釋學之間的緊張關係，並且把時間空間因素皆收攏到自己的研究視野，形成社會秩序構造觀，可他僅僅就生活世界的重要意義突現出來，而最終忽視了歷史主義的視野。這一缺憾如果要追問緣由，也許可以回到社會學初創時期的意圖上來，社會學一開始就將自己與歷史學和人類學劃清了界限，固守在現代性中。另外，繼胡塞爾和舒茨，加芬克爾仍然將社會秩序的奠基工作執著地置





於日常生活世界之中，從而忽視了社會橫切面的其他部分發揮的巨大作用，同樣也忽視了社會縱切面的其他部分的巨大作用。

### (三) 歷史先驗：知識考古學與歷史現象顯現

作為梅洛－龐蒂的學生，福柯深受現象學的影響，更甚者其研究被人稱為是“一種激進化的現象學”，<sup>16</sup> 因此，必須查，從現象學角度查。福柯的激進首先可以從他自己作為知識份子進行寫作的意義定位開始，福柯批判那種將知識份子作為社會的靈魂和良知的態度，猶如塗爾幹那裏所說，知識份子採取批判態度從事社會道德秩序的維續之志業。福柯將這種舊模式與圓形監獄相提並論，認為它將批判的態度和重建的道德適用於所有人，並因此強加給所有人。福柯從古希臘人那裏汲取“生存藝術”實踐方案，那種只針對少數自由人的自由實踐的技術，試圖以之作為社會問題解決的出路。他將知識份子定位於從事寫作實踐作為改變自身的一項藝術，通過寫作使自己成為與自己不同的人。寫作作為知識份子批判和反抗的關鍵，其特徵就是“實驗”，從對自己的反抗開始，那就是“指出話語、社會制度或實踐的潛在危險，而將具體的抉擇留給行動者自己去做”<sup>17</sup>。因此，知識份子相對於他人而言，要做的就是將“潛在”狀態揭示出來，展示給行動者。

比如在《癡狂與理性》中，福柯的“實驗”啟開了一扇透視社會現象的新視窗，把那些混沌的一直被遮蔽的散亂知識碎片整理出來，置於世人面前，才讓人們看到光鮮的理性知識所遮蔽的隱晦、污濁和另一線真正的希望之光。這扇窗使人們走出了社會科學研究的封閉領域，讓人們觀察到環繞在我們視域中的可見“知識”周圍的不可見景觀——知識得以形成的條件和運作機制。

福柯不斷為我們展示他的實驗方法，那種透視法，不斷開啟的透視法，對詞與物、事物的秩序、知識考古學、譜系學等研究，每每給世人顯示其啟開社會新景觀的詳細操作程式和方法。



實驗，實驗方法，纏繞一起，構成福柯一生寫作的兩條線，不僅為社會觀察“授之以魚”，還“授之以漁”。我們無須糾纏於實驗方法解救了內容，還是這些內容註定要通過這種方法暴露自己，單就“魚”與“漁”之並行不悖來說，我們更願意說明“漁”之如何，福柯何以以之“漁”捕撈波光粼粼之社會水面之底蘊的“魚”的，其適用的領域，也就是其有限性如何。

福柯批判本質主義，反對深層挖掘，認為自己在表層作業，在傳統思想史的週邊工作，然而，本文認為，福柯無不在知識和思想史的深層進行探索，也就是在懸置既有知識體系的情況下進行研究。如果說福柯潛伏到那已然浮於水面的理性知識的底層，那麼他必然要纏繞在這兩個層面：隱秘的知識及其生成的社會底蘊的條件和機制，顯現的知識及其生成的社會表面的條件和機制。對福柯而言，這兩個層面具有不同的意義，前一層面是經由歷史漫長沉澱的結果，但福柯探索的方式和結果卻不同於傳統歷史主義的，一方面，福柯並沒有採取線性和因果性的歷史敘事方式，另一方面，福柯探索出來的隱秘知識在其生成條件和機制上是斷裂的；後面一層面則是當前時代表徵，那種理所當然的書寫、述說，就如權力、理性等的概念一樣，我們不加思索地接受的那些東西，浮於歷史積澱的表面。

我們當前的權力機制，身體姿態，知識話語，視域特徵等現代性的表徵，經由福柯的探索，那種不斷回溯的方式，在歷史的肌體裏偵察，結果表明，現代性的表徵從來都不是什麼歷史的必然，而是“權力”機制不斷形塑的結果，通過壓抑“他者”來實現自身，形成主體性的當前歷史特徵。這種壓抑的表徵，就其極端形式而言，那就是法西斯主義，福柯畢生的探索，就是“追查法西斯主義形形色色的變體，從圍繞我們、並沉重地壓迫我們的那些龐大的，窮兇極惡的法西斯主義，直到構成我們日常生活中暴虐的苦痛的那些細微、瑣屑的法西斯主義”<sup>18</sup>。



然而，就歷史積澱而言，同樣存在上述兩個層面，歷史景觀就是這種雙層遊戲的結果。福柯要探索的首先就是這種知識及其生成條件的分佈規律，離析哪些已經被述說、被語言收攏的，哪些沒有被語言發掘自身的，比如理性（知識）和瘋狂（知識）。因此，就其整體思維方式而言，福柯採取的是“回溯的回溯”——從當前時代現代性的表徵回溯到社會歷史的積澱層面，再從社會歷史的積澱層面離析出不同層面，從而再回溯到其間的被壓抑的層面。回溯的回溯，實際上使得舒茨意義上的“科學思維回到生活世界奠基”在歷史中展開，也就是科學知識，或者說理性知識在歷史中的生活世界中如何得以生成，福柯最終探索的就是這種“歷史先驗”。然而，歷史的先驗現象並不能如加芬克爾那樣通過深度訪談和反常實驗等方式獲得，而只能經由某個既定歷史中“確實已經說出來的事物的先驗的知識”<sup>19</sup> 那裏獲得。

剩下的問題就在於探索的管道選擇了，找准軟肋，在意義纏繞的複雜的社會歷史空間肌體中游走。僅就有效顯現歷史先驗景觀而言，福柯選擇了“精神病理學、臨床醫學、監獄史、性史等領域”進行實驗和考察。選擇原因很簡單，福柯認為這些領域可以“通過領域的外在性確定一塊特殊的地方”“作為我談論起點的空白”，<sup>20</sup> 在這些領域，福柯容易找到歷史先驗景觀的邊界，又能避免重新陷入既有研究領域和總體性知識的述說，從而確定歷史研究的剩餘物，那些仍然活躍的區域，可以被引領出來對現代性知識進行革命的那塊知識領域。

確定了物件之後，福柯如何進行實驗和考察呢？首先接受這些研究單位作為最初的標記，接受其連續性的總體性知識，比如精神病理學、臨床醫學、監獄史等現代性知識，但接受並不是為了進入這些單位的內部研究它們的內在形式或者未顯露的矛盾，而是為了質疑、解析、重構它們，以便為它們重置一個更為一般的空間，驅逐它們表面的人所熟知的東西。<sup>21</sup> 轉成現象學話語來



說，那就是承認那些已經意識到的知識，並懸置它們。然後將這些研究單位置入這些其知識顯現自身的更為寬廣的一般性領域中加以確定，我們可以將這些寬廣的領域稱為“歷史先驗的先驗”領域。福柯稱這個領域為“原始中性材料，便是一般話語空間中的事件群體”，並以此作為這些研究對象中的“研究範圍”，即“描述話語事件”。<sup>22</sup>

可以說，福柯《知識考古學》在很大意義上就是“描述話語事件”的技術學，“把話語作為檔案成分中特殊的事件進行描述”。<sup>23</sup> 也因此，話語、話語實踐、檔案、描述等概念構成福柯意義上的知識考古學的重要範式，也是福柯一生透析先驗歷史和進行社會分析的法眼。

福柯將眼光聚焦於話語實踐，既不在主觀意識中探索，也不在語言的結構系統中構造，就如他的《詞與物》那樣將分析重點從詞與物的兩極轉移到其關係的構造上——那種話語實踐的層面進行研究，<sup>24</sup> 從而避免陷入結構主義分析和先驗意識分析的困境之中，同樣也避免了形而上學的推演和實證主義的靜態分析。

福柯的話語分析首先考察了知識的形成機制，這種話語內部的構造規律，表現在“知識型”的轉變上，它是某一時代決定各種話語和各門學科所使用的基本範疇的認識論的結構型式、支配各種話語和各門學科的深層隱蔽的形成規則、制約各種話語和各門學科的知識密碼的根本配置。像考古學家發掘埋藏在地下的人類遺存物一樣，福柯由此去發掘思想史上積聚起來的一層層隱蔽的結構，分析西方知識的密碼、揭示西方知識的深層裂變。相對於範式而言，“知識型”表明的是“範式”的形成機制，也就是“知識的知識”，“歷史的歷史”。

我們接下來略舉幾例來看看福柯探查的結果。福柯在《詞與物》中認為，自16世紀以來，西方文化將先後出現四種認識型：



首先是16世紀的文藝復興認識型，其特點是詞與物的統一；其次是古典認識型，時間大致從17世紀中葉到18世紀末，其特點是用詞的秩序再現物的秩序；再次是從19世紀至今的現代認識型，其特點是詞的秩序不再表示真實的事物，而是表示人對物之秩序的認識；最後是尚未出現的當代認識型，其特點是詞僅僅表示其他詞，不再指涉外界。按照這種認識型範式，那麼韋伯的“理想型”顯然屬於現代認識型，就理想型的特點和出現的時間而言，是非常符合的。福柯在《規訓與懲罰》中展示了18世紀來在懲罰機制變化的歷史過程中相繼出現的三種組織懲戒權力的方式，實則表明了權力如何通過與知識和視覺之間關係的微妙處理而落實到肉體上面。福柯在《主體解釋學》中指出“修身倫理”的四個歷史階段，展示了人們如何通過懺悔等話語實踐來達到自我治理，並展示了這種自我治理技術經歷了從“關心自己”向“認識自己”的歷史話語實踐轉變。

福柯不斷著書立說，敘述癲狂史、思想史、監獄史、性經驗史等，上文已經交待他為什麼選擇這些內容進行探查，那主要從技術層面而言。就福柯對“歷史的歷史”進行研究在目的上而言，主要是為了回答現代性及從而思考現代性的出路，也就是直指“當下”和“當下敘事”。“當下（敘事）”主題化在福柯著作中主要集中於“理性”、“權力”、“知識”、“主體”、“身體”、“視域”等概念上。（這三句話構成福柯研究的物件、內容和目的，借用海德格爾“發問”的形式結構來概括的話，這三句話大概可以概括福柯研究的“問之所問”、“問之所及”、“問之何以問”，構成他有關“歷史的歷史”研究的問題意識，即歷史作為存在者存在出來的存在問題。）

由此也可以認為福柯的方法論實際上就是將歷史“存在”出來的技術學，但與海德格爾秉持存在主義解釋學不同，福柯採取



考古學“描述”方式進行理論敘述，<sup>25</sup> 在胡塞爾追求的自然顯現的境界中探索歷史，也就是歷史的顯現，歷史的現象學，這當然也不同于胡塞爾的先驗意識哲學。

通過陳述的描述、檔案的描述、話語事件的描述、話語物件的描述等將話語實踐顯示出來：包括話語實踐（包括話語單位、物件、概念、策略、陳述方式等）的類型、規則、條件、機制等，及其歷史的差異性、特殊性、斷裂性、轉換性、模糊性和規律性，也就是“描述”“歷史的歷史”。這與倚重和編織“能指”的結構主義“符號”遊戲及倚重和尋找“所指”的解釋學“意義”遊戲確實存在很大差異，而是倚重和探索“話語”的考古學“顯現”遊戲。

至此，我們可以這樣歸納：發現一片新的領域——回溯到歷史的歷史，測定一片新的領域——還原到話語實踐，構造一片新的領域——描述話語實踐。這大概就是福柯的“歷史的歷史”和“知識的知識”的構造方法和測定手段。

然而，福柯仍然保留著“知識型”等類型概念，他在消解系統性、規律性等大寫的歷史之時，又不斷地構造各種歷史模型，他的步伐只是在歷史時段上進行了分割，一種轉換性、多面相的分割，因此，他仍然給我們留下了“現代性知識型”的下一個有待我們後人進行考古的“知識型”作為我們的歸宿。

還原的腳步只邁出了一步就躊躇不定，在話語實踐層面找不到更進一步的出口而最終不斷回頭探望，從其研究歷程可以非常明顯地看出這一點，他先是將“歷史的歷史”置於二元主義色彩很濃厚的理性壓抑瘋狂的框架之下，而後將其置於微觀政治學的權力領域之中，然後又將其回歸到其初始階段所蔑視的主體治理範疇之內進行考察，在對理性、權力、自我等現代性概念的處理時並沒有走多遠，而是在隱秘的知識、治理技術、快感等概念上止步。



話語實踐作為探索的領域也非常有限，知識考古學這部機器拓荒能力有限，且效率也非常低下。福柯因此不得不自問，“現在我非常有必要估量我曾經試圖確定的概念的描述的有效性。我必須瞭解這部機器是否運轉正常，以及它能製造什麼產品。那麼，其他的描述也許無法產生的這個‘考古學’可能給予我們什麼呢？如此艱巨的工作會有什麼結果？”<sup>26</sup> 福柯在其開闢的領域裏孜孜以求，窮其一生探索，但其給我們展示的“知識的譜系”仍然屈指可數。

結果，福柯致死也沒有把那被主體貶為他者的身體從現代性中拯救出來，其實他的知識考古學只在一定程度上探測到那一條條束縛於“身體”上的鎖鏈，而沒有真正探測到身體那赤條條的原初狀態。

#### (四) 身體與實踐：關係性思維方式與反思社會學

本文認為，布迪厄的研究工作主要在兩方面，一是採取左右開弓的手法清除社會物理學和社會現象學之間長期存在的二元對立，以及批判學科分化，進而在理論上嘗試消解各種對立和分化，從概念工具和方法手段上入手嘗試建構“總體性社會科學”；二是將建構的理論用於對社會的勘查，主要致力於權力、資本、學術三個方面的批判性研究，試圖建立“一門有關實踐——特別是有關符號權力——的統一的政治經濟學”。<sup>27</sup> 對於本文所討論的現象學而言，布迪厄既批判又吸收借鑒，開展了一種“以生存時間為軸心”的“情感生活現象學”研究，並認為現象學是“一種非常具有啟發性的理論和方法論”。<sup>28</sup> 單說依據社會現象學方法，布迪厄給我們拓展了什麼樣的社會研究視域，與上文所述三位社會學家給我們呈現的社會現象領域有什麼不一樣？這正是接下來要解決的問題，我們首先看看布迪厄研究了什麼，是

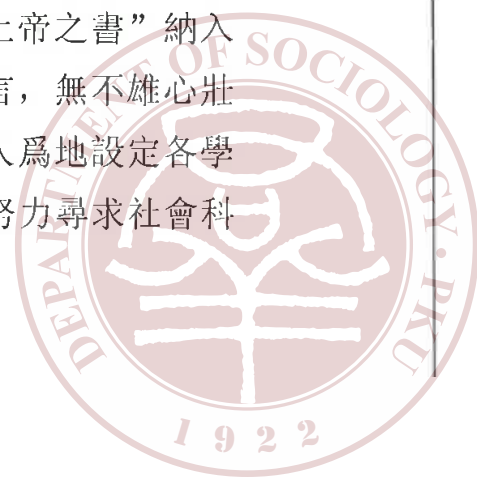


怎麼研究的，然後再來看看他的理論建構和方法論是否能夠為其研究工作做好奠基。

布迪厄看來，社會學的任務就是“揭示構成社會宇宙的各種不同的社會世界中那些掩藏最深的結構，同時揭示那些確保這些結構得以再生產或轉化的‘機制’”。<sup>29</sup> 布迪厄回溯到社會世界最深層進行挖掘，具有非常明顯的“回到社會現象本身”那種思維方式，並且，布迪厄明確提出要探索“最”深層，也就開啟了社會研究中的“奠基”之作。然後，將這“最”深層“揭示”出來。這裏“揭示”一詞具有現象學意義上的“展示”意涵，也就是一種理論表述的方式和現象顯現的手法，然而，綜觀布迪厄研究，其理論表述的方式多樣，如民族志方法、統計描述等。

在《實踐感》一書中，布迪厄將可見世界納入常識世界之中，認為這個常識世界恰好是深層世界的障眼法，使得後者成為熟視無睹的週邊時空，但是，我們的實踐無不在其間展開並與之同在。這種深層世界的假設為社會科學探索開闢了領域，也就為通達這個領域和徹查這個領域為社會科學家們展示對象構造技術和結構—機制探測方法<sup>30</sup> 提供了舞臺，並因此區別於日常生活世界的實踐者，處於“無知之幕”的昭示之中卻渾然不覺。

由於布迪厄終身志業就在於構建“總體性社會科學”，這個“最”深層必然也就有了擔當，必須具有消解學科分化和各種二元對立的稟賦，因此，構造“總體性”概念也就有了需要。就此，且看“總體性”表述總是閃現在他的行文之中也就可以理解了，比如“實踐的總體性”，“總體性思維”，“總體性社會事實”，“總體性知識”，“總體性科學”等。這種將社會科學研究視野廣延至整個時空之中，乃至將那“大寫的上帝之書”納入眼界，比起韋伯和塗爾幹那代人從事的工作而言，無不雄心壯志得多，不再小心翼翼地構建有效概念系統去人為地設定各學科的邊界又人為地證明社會學的研究領域——努力尋求社會科





學研究的可見光譜，如構造“意向他人的社會行動”或“社會事實”等概念來界定社會學的研究對象，從而使社會學固守於其中不得伸展。

為上述目的，布迪厄將將社會科學理論及其研究工作定位於實踐和實踐感的探索之中，試圖對所有那些要說要做的事情，那些紛爭，都可以始於其中而終於其中，貫穿其中，在實踐本身中找到實踐及理論的敘事。因此，作為深層的實踐和實踐感在布迪厄的描述中也就有了社會世界這艘航母上的黑匣子效應，包含著整個世界運轉的資訊，更是個體生存時間的凝聚；是時間空間的舒展壓縮之處，更是社會科學探索之謎。<sup>31</sup> 布迪厄喜歡用“遊戲意識”作為典型範例來闡釋實踐感，並因此將遊戲（即實踐）中的身體、場域、策略、信念、資本、對應意識、社會秩序等概念得到形象的說明，共同闡釋了實踐感的豐富意涵。這實踐感包含著世界的生髮與行動的魔法，又是身體和世界遭遇的產物，是實踐展開的“效果史”（伽達默爾語）與作為社會實在“意義之網”的凝聚之處。這個最深層的理论可以這樣表述：每個個體都因身體被拋入於世，作為原點，從此與世界共在，在世界中伸展，充盈世界並被世界所成就。

實際上，布迪厄對實踐和實踐感概念的處理，使得社會學“行動何以可能”的問題域大大拓展，拓展到整個時空之中，將個體生命史和納入身體領域的世界史皆融貫其中，因此，行動範式不再局限於韋伯社會行動概念中的目的手段分析之中，也不再局限於帕森斯的單位行動概念之中。在某種意義上說，實踐概念消解了社會學對行動概念的追問，因而不再具有社會實在的分析性意義，而更多的是原邏輯層面的奠基性意義。“實踐”成了實現社會科學元理論的操作性概念，而非經驗分析的操作性概念，其本身就是待說明的對象。布迪厄對阿爾及利亞進行的總體性的人類學考察，將整個社會實在納入視野，其最重要的目的和意義



就在於建構了“實踐”範式，從而將社會個體自行營造的外在世界安頓在他的理論之中，以期一併解決薩特意義上的社會現象學和列維－斯特勞斯意義上的社會物理學所遺留的問題。

布迪厄的處理不能不說是巧妙的，他將闡釋人類實踐的分析性概念分別定位於身體與世界之中——即慣習與場域，並以“關係系統”充實其中——即身心圖式與位置系統及敘述它們的語言學秩序，實踐既在這兩個時空結構中實現自身又是促使它們融合的機制。這就是布迪厄所揭示的“掩藏最深的結構”及其得以“再生產或轉化的‘機制’”。因此，實踐也必須在時間和空間兩方面得到說明。實踐作為動態的過程容易理解，留下問題就是實踐的空間性何以實現：答案是“對應意識”作為實踐的思維方式，作為實踐邏輯的前邏輯敘述了實踐的空間性。<sup>32</sup>

至此，結論就是實踐奠定了社會科學研究的根基，而對應意識確立了方法論上的關係主義思維方式。布迪厄因此寫道：“社會科學的物件就是慣習和場域之間的這種關係所產生的一切，即社會實踐和社會表像，或者在被感知、被評價的那些現實形式中展開自身的場域。”<sup>33</sup> 我們權且稱其為“深度模式發生學”，研究內容主要包括身心圖式、位置關係圖式、慣習與場域之間的關係三個領域，及其再生產機制。

《國家精英》可以說是布迪厄“深度模式發生學”的嘗試之作，將維持階層分化社會的深層模式，即知識結構和權力結構及與其對應的心智結構和行動結構揭示出來，使人們看到各種社會分化的底蘊和原則；並將這些結構的轉化和再生產機制揭示出來，使人們看到教育社會學置於作為各種分化的基礎和動力層面。<sup>34</sup> 這其中採取的方法就是將考察對象納入總體性社會事實之中，運用總體性思維方式獲得對其總體性知識。這種總體性的揭示，也就是深層結構和生髮機制的闡明，就是布迪厄社會現象學方法的運用，一種社會現象的去蔽手段。



為實現這種總體性揭示，回到“深度模式”，建立“更為完整的模式，就是既包括了原初的質樸無知，又相容了在這種質樸無知的掩蓋背後的客觀真理”，<sup>35</sup> 社會科學研究必須採取三種技法，處理好三重關係：“徹底的質疑”，與常識劃清界限；“認識論斷裂”，與預先建構和存在的各種社會科學觀念劃清界限；“參與性物件化”，與研究對象之間劃清界限。

布迪厄將社會科學研究作為探索深層的手藝，一種研究物件的建構技術和展示技術，催生社會的助產術，它將那“了然狀態”、“無知之幕”、“視以為常”的常識世界所遮蔽的內在社會生命體挖掘出來示人。這種手藝必然也是作為總體性社會實踐的組成部分，與日常生活實踐處在相同的領域，其內在結構和生髮機制為表面的“學究常識”所遮蔽，因此仍然需要成為科學自身的物件，需要建立科學的反思社會學。比如，《學術人》就是布迪厄對自己最為熟悉的世界進行的研究，被他自己認為是一種非常自覺的“認識論實驗”，他將研究異族社會的方法適用於自己所處的學術領域。只有這樣，才不至於形成社會科學方法論先知式的教誨權威，不至於要求他者屈尊和皈依。正因為此，布迪厄將其所建構的“慣習”、“場域”等概念只是作為權宜的工具而已，而非所謂的一勞永逸的真理知識。結論是：社會科學在去蔽的同時也必須自我祛魅，也就是在探索社會世界深層的同時也需要將這種探索本身置於自我觀照之下。

總之，以消除學科分化和二元對立的知識體系為志業的布迪厄在社會物理學與社會現象學之間艱苦作業，尋求並構建了一條“深層模式發生學”道路，為回歸總體性社會科學目標四面出擊。他的工作在結合舒茨和加芬克爾的基礎上還開闢了“參與性物件化”的思考，從而使得那種幾乎是靜態的常識（包括日常知識和科學知識）深層的探索納入動態的視角之中；同時在深層導入結構主義關係性思維方式，從而將深層空間得以充盈及可



敘述；而最為重要的是，布迪厄在這個深層中發現了某種支配關係，這將社會現象世界推進了政治學範疇。

然而，布迪厄以空靈的身體被拋入世界作為“深層模式發生學”的起點，這在一開始就假定了生存時間開啟的支配系統。就像福柯在歷史時空之中沒能探索到那赤裸裸的身體的原初狀態一樣，布迪厄雖在生存時空之中確立了赤裸裸的身體，卻發現她一開始就被迫捲入世界並不斷與世界纏繞著。

### 三 結論與討論：重建和重估社會現象學方法

本文的一個重要思路就是跳出將社會現象學史限定於舒茨開闢的作為一個流派的現象學社會學範圍，將秉持現象學普遍信念的社會研究及其方法技術都納入社會現象學範疇，這樣做更吻合現象學作為一種運動而不是流派得以發展的現實。我們據此有理由認為，社會現象學當然應視為一種運動，而不單是一種流派。這樣處理將產生兩種效應，一是避免將當前社會研究中的社會現象學所產生的深刻影響視而不見，甚至宣佈社會學裏的現象學已經終結了；<sup>36</sup> 二是有利於看到各種研究方法作為一種技術在社會研究中得以有機協調地適用，避免布迪厄所述的“方法論帝國主義”傾向，使方法淪為學科分割和二元對立的工具。<sup>37</sup> 這樣重構之後，社會現象學方法探索將具有大量空間。

本文重點勘查了舒茨、加芬克爾、福柯和布迪厄四人的社會現象學研究成果，也算是一種嘗試。勘查結果表明了社會現象學方法區別於實證主義和韋伯意義上的社會解釋學方法之間的獨特特徵，比如無先入之見，回溯到社會實在的深層，運用和創造操作性工具展示社會現象，維護、綜觀直觀圖景，保持直觀的充分性和反思性，並且基本上都採取描述的方法獲得理論表述。



勘查的一個重大收穫就是發現了“回到社會現象本身”的社會研究思維方式。<sup>38</sup> 這種回到首先就預設了某種需要懸置的內容，並且經由社會現象學“還原”的做法，採取各種不同的切入技術和測定方法，<sup>39</sup> 給我們展示了不同形態的社會現象領域。

社會現象學採取懸置成見的方法並非要消除成見本身，其意義在於一方面置括成見使其被凝視而獲得反思和批判的可能，另一方面給予社會現象自我顯現的可能，也就有了建構的可能。本文認為，和諧社會是所有知識都具有平等權利得以自我展示並能夠為其生存狀態和生產機制實現自我反思和接受他者批判的社會，首先，知識份子知識只是一種知識體系，公務人員知識也只是一種知識體系，其他社會群體的知識體系與其一樣具有平等的權利參與社會結構的構造和社會秩序的安排，因此我們有必要給那些隱秘的知識以展示的機會；其次，各種知識，不管是專家理論方案、大眾訴求還是政策思想，我們不僅需要知道其具體文本，而且要知道這些知識的生產程式和情境，反映了哪些人的情感和夢想，要知道哪些知識極欲獲得顯赫地位以凌駕於其他知識體系之上；最後，如果社會科學研究者能夠與其知識本身保持一種距離，不僅為社會現象自我顯現提供可能，更為其獲得理論描述的機制同時得以顯現提供可能，那麼就能保證知識的誠實性。<sup>40</sup> “回到社會現象本身”在“懸置成見”來展示“社會現象”之時是更好地兼顧了科學性和人文性關懷，使得社會科學知識能夠同時保持誠實性、明證性、建設性、反思性和批判性。

社會現象學採取“還原”方法確實為其自身開啟了永無止境的探險之旅，但社會現象學家並沒有展開無限“還原”遊戲，而是以“當下”關懷為出發點，止步於“當下”的先驗社會現象。比如舒茨止步於科學知識的日常生活世界社會現象考察，加芬克爾止步於社會秩序的常人日常生活社會現象考察，福柯止步於理性、權力等現代性知識體系的歷史先驗考察，布迪厄止步於個人



品味和實踐感的深層模式發生學考察。他們的研究結果無不給我們這樣的印象，科學知識、日常常識、學術常識，乃至整個傳統的思想史都是以自然態度加以接受並遮蔽了豐富的“社會現象”，因此，由這些知識所敘述的各種社會景觀只是整個社會存在的冰山一角，社會現象學還原工作就是爲了這整個社會毫無保留地浮出水面提供可能和實際行動，並將其加以描述。因此，如果現象學具有“有多少存在就有多少還原”、“有多少還原就有多少現象”這樣的“鄉愁”的話，那麼社會現象學便使社會學始終處於“歸途”，<sup>41</sup> 那就是“有多少社會實在就有多少還原”，“有多少還原就有多少社會現象”。而社會現象學從一開始就將社會實在作爲一個整體看待，並採取各種有效方式將其所見部分加以懸置，因此，很容易在不斷回溯的情況下使得社會學研究走向布迪厄宣導的“總體性社會科學”，將整個社會時空都納入關懷之中。當然，布迪厄並沒有將這個“總體性社會科學”交給社會現象學來完成，只能說社會現象學作爲社會學的一門手藝有助於他探測到總體性社會知識。而實際上，“社會學是唯一一門堅持關注整個社會問題的社會科學。社會學同時也一直都是社會理論。”<sup>42</sup>

面對社會整體，相對於實證主義和社會解釋學在經驗層面尋求因果規律或意義闡釋而最終陷入“簡化”社會實在而言，社會現象學直面意義環繞的整體社會，並且將社會問題意識拓展到社會現象領域，試圖在這個領域直觀到社會問題的真正所在，爲社會科學研究開闢了新視野。就此而言，社會現象學是一門勘探和展示社會現象的靈巧手藝。

然而，社會現象學從來沒有單獨作業，而是採取各種開放的姿態借鑒和建構各種有效方法和測定手段直觀和展示社會現象領域。但是筆者並不同意這種觀點，認爲“社會物理學（作爲研



究方法的源頭)其實一直是給社會現象學(作為對主體問題的關懷)供應研究方法的。反過來,就個人所見,社會現象學(作為研究方法的源頭)從來沒有給社會物理學(如果也當作是對主體問題的關懷)提供過任何的研究方法。”<sup>43</sup>實際上將社會現象學方法整合到其他社會研究方法中的案例俯首可拾,比如吉登斯結合現象學重構行動解釋理論,盧曼結合系統理論與現象學進行社會系統研究,利奧塔從現象學出發建構批判現代性的後現代主義。本文因此認為,社會現象學方法和其他方法一樣,在面對社會問題之時,不因社會研究者是社會物理學家還是社會現象學家而發生效力改變,它們能夠互相介入並共同服務於問題的解決,並為其他更有效的社會研究方法進入尚未得到詳細說明的社會實踐留下足夠空間。這種認識也表明本文的剩餘問題,那就是社會現象學方法與其他研究方法之間的相互介入問題以及重建社會現象學史的問題。

## 注釋

- 1 海德格爾,《存在與時間》,(上海:三聯書店,2008),33-44。
- 2 韋伯,《社會科學方法論》,(北京:中央編譯出版社,2008),28-29。
- 3 哈貝馬斯認為,任何一種科學研究都必須以科學者共同體中的“解釋學的先理解”為基礎。為了使研究成為可能,科學者共同體就“科學是什麼?”“對科學重要的是什麼?”等問題,必須預先取得一致意見。這樣的一致意見成為科學者共同體的根本前提,即“普遍的信念基礎”。有了在這樣的信念基礎上的先理解,研究才成為可能。“先理解”是意味著海德格爾的“理解的先行結構”的概念。參見丸山高司,《伽達默爾——視域融合》,(石家莊:河北教育出版社,2002),57-58。
- 4 這裏所說的“事情”並不是客觀事物,而是呈現在人的意識中的一切東西,如自然物質、數理實體、情感、意志、價值、願望等,既有物理的東西,又有心理的東西。胡塞爾把所有呈現在意識中的東西統稱為現象。
- 5 參見胡塞爾,《生活世界現象學》,(上海:譯文出版社,2005)。



- 6 比如偶爾觀察窗外的樹一樣，有時我注意的是樹葉，有時注意的是樹枝，但無論我看到樹的哪部分，在我的意識中都會浮現出一個統一的樹的形象。
- 7 “在自我裏面，在被先驗地還原了的我的意識體驗的範圍內，我把世界（包括他人）——不是按它的經驗意義當作（比如說）我的私有的綜合構成來進行體驗，而是當作一個不是我自己的、實際上對每一個人都存在的、其物件是每一個人都可以理解的主體際性的世界來進行體驗。”參見：Edmund Husserl. *Cartesian meditation*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1987)。
- 8 馬海德格爾，《存在與時間》，41。
- 9 特納，《社會理論指南》，（上海：上海人民出版社，2003），336。
- 10 比如舒茨、加芬克爾、吉登斯、哈貝馬斯等人都持這種觀點。吉登斯說，“社會科學的技術觀念必然是寄生於常人觀念之上的。正是在此意義上的，如溫奇所說，技術的社會科學概念邏輯上與日常世界的概念相聯繫。”“社會科學與社會世界的關係並非是中立的，如同一種技術改造的工具那樣；批判也不能限定於僅僅針對虛假的常人信念。雙重解釋的含義是，社會科學家不得不對社會變化的結果懷有警醒意識，因為正是他們的概念和理論對他們力求分析的社會產生了改變的效應。”（參見吉登斯，《何為社會科學》，社會學視野網，<http://www.sociologyol.org/yankuankuai/fenleisuoyin/shehuixuelilun/2009-06-22/8230.html>）認識論陷入意識形態，我們寄希望於日常生活世界本身來解決當前而臨的問題，因此，這與認識論本身並無絕對關聯。
- 11 參見許茨，《社會實在問題》，（北京：華夏出版社，2001）。
- 12 參見韋伯：《社會科學方法論》。
- 13 這裏需要交代的一點就是，我並不同意許多學者對加芬克爾的研究稱為“解釋的解釋”，因為他既不是對常人情景解釋或自我行動解釋進行研究，也不是採取解釋的方法進行研究和理論表述，而是研究常人如何理解情景和秩序的意義，並在活動中如何構造秩序，並採取現象學直觀和描述的方法加以理論表述。
- 14 參見亞歷山大，《社會學二十講：二戰以來的理論發展》，（北京：華夏出版社，2000）。
- 15 吉登斯，《社會學方法的新規則——一種對解釋社會學的建設性批判》，（北京：社會科學文獻出版社，2003），112-113。
- 16 艾爾維森、舍爾德貝里，《質性研究的理論視角：一種反身性的方法論》，（重慶：重慶大學出版社，2009），257。





- 17 李猛，《米歇爾·福柯》，見楊善華、謝立中，《西方社會學理論（下）》，（北京：北京大學出版社，2006），258。
- 18 Foucault, M., "Preface", In G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus*, (Minnesota, 1983 (1987). xi-xiv; 轉引自李猛，《米歇爾·福柯》，同上。
- 19 福柯：《知識考古學》，（上海：三聯書店，2003），141。黑格爾深刻地意識到了這一點，他說古代的藝術作品現在已經“缺乏當初由於神靈與英雄的毀滅的悲劇而產生出自身確信來的那股力量了。它們現在就是它們為我們所看見的那樣，——是已經從樹上摘下來的美麗的果實，一個友好的命運把這些藝術品給予了我們，就像一個姑娘端上了這些果實一樣。這裏沒有它們具體存在的真實生命，沒有長有這些果實的樹，沒有土壤和構成它們實體的要素，也沒有制約它們特性的氣候，更沒有支配他們成長過程的四季變換——同樣，命運把那些古代的藝術作品給予我們，但卻沒有把那些作品的周圍世界給予我們，沒有把那些作品得以開花結果的倫理生活的春天和夏天一併給予我們，而給予我們的只是對這種現實性的朦朧的回憶”黑格爾，《精神現象學》下卷，（北京：商務印書館，1979），231。
- 20 福柯，《知識考古學》，18。
- 21 福柯，《知識考古學》，27。
- 22 福柯，《知識考古學》，27。
- 23 福柯，《知識考古學》，147。“描述話語事件”也就是在這個層面上展開的，比如話語實踐經由內在運作，既不是功利主義的意識效應，也不是符號自我繁殖的客觀機制作用，理性作為福柯的考察物件，不斷地顯現為現代性知識，這並非歷史的必然，只是作為事件出現在人類歷史中，是話語的內在規律性使得理性通過排斥癡狂而得以現身。
- 24 我覺得海德格爾、福柯、布迪厄等人在這方面做法都表現得極為相似，也就是將研究中心從主詞和賓詞轉移到謂詞層面，想以此實現主觀和客觀的整合，比如存在論、話語實踐、實踐感等概念，就是為這種整合的擔當而提出來的。
- 25 就這點，單從對主體哲學的批判或遠離程度而言，我覺得福柯要比海德格爾走得更遠，因為他根本不在追問主體如何切中客體的存在過程進行解釋，而是直接給予直觀，展示出話語實踐的景觀。也就這點而言，我覺得福柯更為社會現象學化。
- 26 福柯，《知識考古學》，149。
- 27 布迪厄、華康得，《實踐與反思：反思社會學導引》，（北京：中央編譯局出版社，2004），3。



- 28 高宣揚認為現象學只有到了法國之後才顯示了其偉大的內在力量，並形成了一股前所未有的現象學運動，使當代法國思想界產生和並存著八大形式的現象學派，其中包括福柯的“自身的歷史本體論”，布迪厄的“情感生活現象學”。高宣揚，《布迪厄的社會理論》，（上海：同濟大學出版社，2004），2-3。
- 29 布迪厄、華康得，《實踐與反思：反思社會學導引》，6。
- 30 布迪厄在1988年的一次訪問中說：“我越來越相信最重要的事是營造研究物件……在我的工作中我曾經見到每件事，包括技術問題，是如此倚賴於物件的初步定義。”Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron (ed. by Beate Krausandtrans. By Richard Nice), *The Craft of Sociology*, (Berlin; New York: Walterde Gruyter, 1991), 253.
- 31 布迪厄認為：“實踐感是世界的准身體意圖，但它絕不意味著身體和世界的表像，更不是身體和世界的關係；它是世界的內在性，世界由此出發，將其緊迫性強加於我們，它是對行為或言論進行控制的做法或要說的事物，故對那些雖非有意卻依然是系統、雖非按目的來安排和組織卻依然帶有回顧性合目的性的‘選擇’具有導向作用。”“作為實踐活動的實踐的理論與實證主義唯物論相反，它提醒我們，認識的物件是構成的，而不是被動記錄的；它也與理智主義唯心論相反，它告訴我們，這一構成的原則是結構的和促結構化的行為傾向系統，即習性，該系統構成於實踐活動，並總是趨向實踐功能。”參見布迪厄，《實踐感》，譯林出版社，2003），79、101。
- 32 布迪厄說：“慣常的思維，在它的許多活動中，如同所有被稱作‘前邏輯’即實踐的思維，受‘對立意識’的引導，通過各種對立來展開，而對立則是對事物特徵作出規定的基本形式……”原文翻譯成“對立意識”，本文認為翻譯成“對應意識”更妥，這個概念受到列維-斯特勞斯理論的啟發。參見布迪厄《實踐感》，32。
- 33 布迪厄、華康得，《實踐與反思：反思社會學導引》，171。
- 34 布林迪厄，《國家精英——名牌大學與群體精神》，（北京：商務印書館，2005）。
- 35 布迪厄、華康得，《實踐與反思：反思社會學導引》，372。
- 36 呂炳強認為：“就現象學社會學的關注而言，社會學裏的現象學到了60年代以後已經全面終結。”參見呂炳強，《現象學在社會學裏的百年滄桑》，《社會學研究》，2008，第1期。
- 37 肖瑛認為：“社會學是一門沒有確定的對象邊界、而是根據獨特的方法論體系進行自我界定的學科。”參見肖瑛，《回到“社會的”社會學》，《社會》，2006，第5期。



- 38 歸納起來包括舒茨研究回到活生生的生活世界，加芬克爾研究回到活生生的語言，福柯研究回到活生生的歷史，布迪厄研究則回到活生生的身體與實踐。
- 39 對於還原技術，舒茨認為社會科學家應該採取懸置自然態度的方法進行研究，福柯則採取傳統思想史斷裂和遮蔽的地方作業，但是要算布迪厄採取“徹底的質疑、認識論斷裂和參與性物件化”等方法最為徹底地在清除成見基礎上進行工作。加芬克爾的貢獻就在於找到了一些有效的技術來清除成見。
- 40 相對於韋伯將訴求“理智的誠實”（參見韋伯，《社會科學方法論》）定位於研究者的良知和德性而言，社會現象學所從事的工作本身在很大程度上就奔著這個訴求而進行的。
- 41 就社會現象學閒置與回溯可見者，去尋找不可見者言，我更願意以“離愁”替代“鄉愁”，以“征程”替代“歸途”來表述。
- 42 哈貝馬斯，《交往行為理論（第一卷）》，（上海：上海人民出版社，2004），5。
- 43 呂炳強：《社會世界的底蘊（下）》，《社會學研究》，2001，第3期。

