

“经验研究”与“理论研究”

——古典社会学、心理学的诠释学意涵

徐 冰

摘要：当前中国社会学中的一个突出问题是，“经验研究”与“理论研究”两个阵营之间相互质疑。然而，从当代诠释学的角度则有“经验”与“理论”一致性的命题：经验是文本的类似物。这一命题原创性地蕴含在社会学和心理学的奠基者詹姆斯、涂尔干、弗洛伊德和韦伯的思想之中，而本文的主体部分即发掘这些古典思想的诠释学意涵。文章指出，基于这一诠释学命题的理论建构在解决中国社会学中两个阵营对峙问题的同时，将文化自觉置于学科建设的基础位置。

关键词：经验研究 理论研究 集体表征 理想型 文本的类似物

一、引言：经验与文本

当前中国社会学中的一个突出问题是“经验研究”与“理论研究”的相互脱节，从事这两类研究的学者互相质疑，形成两个阵营。绝大多数学者属于“经验研究”阵营，主要从事采集和分析经验材料的工作。很少一部分学者属于“理论研究”阵营，主要从事文本特别是古典文本的解读工作。前一阵营有人指出，对古典文本的解读对真正的研究，即“经验研究”益处甚小，其价值值得怀疑。后一阵营有人回应，没有理论的经验研究不过是材料的拼凑，很难称为“学”。近些年来，两个阵营中都有人使用“原创性”一词，将相互质疑推进一步。前一个阵营中有人指出，重述别人的话不是原创的。后一个阵营中有人回应，使用统计软件“转动”数据上更难说是原创的。双方的距离在“经验”与“文本”之间。

我认为，“原创性”概念的使用已经把双方置于共享的理论背景之中，对这个背景的澄清有助于双方的沟通。一方面，原创性是因为诠释学等当代社会理论的影响而引起广泛注意的，它指特定脉络中的创造，而脉络或者语境（context）就是关于文本的。一个概念的建立涉

及一个文本的建构，随意挪用概念或者照搬文本都不是原创的工作。这一点两个阵营都不会否认。另一方面，当代中国学者对原创性一词的使用与文化自觉有关。越来越多学者认识到中国的现代化不能照搬西方模式，一些学者因此展开很有启发性的“中国经验”讨论。而这种讨论的深入，即在理论上把握“中国经验”，则涉及文化自觉的问题。

文化自觉是与中国化、本土化同大于异的概念。虽然历经沉浮，但是围绕这些概念的探索者有着共同的旨趣，形成一个连贯的脉络。这个共同的旨趣指涉“经验与文化”的关系。如果文化是塑造经验的关键力量，那么关于经验的研究方法应该能够深入文化之中。费孝通是这个脉络最有代表性的“经验者”。他晚期（2003）指出，“心”是中国社会学之文化自觉的基础概念。在理解“心”的问题上，实证主义难以走得很远，诠释学则可大显身手。而用诠释学的方法理解“心”离不开对古典文本的解读。“经验与文本”关系的方法论是文化自觉的理论基础。而在这里，文本与文化是重叠的关系。

可能有人认为“心”是离“经验研究”最远的理论概念。但是他们忽略了，经验科学对经验的界定从未离开心灵的概念。为此，韦伯、涂尔干十分关注心理学。涂尔干（2006：177-188）指出，社会学来源于心理学，也不能离开心理学，于是，作为公平的回报，社会学给心理学带来的回报与它从心理学那里得到的帮助是同样的，甚至更多。他的话没有落空。在经验范围的问题上，社会学的讨论比心理学多。一些古典心理学的相关观点为后世心理学所淡忘，却成为当代社会学与社会理论的思想源泉。

近些年来，我曾以一些文章倡导心理学与社会学之间的诠释学进路，以拓展这两门学科的经验范围，但是应者寥寥。在2008至2009年间对美国耶鲁大学社会学系文化社会学中心的访问强化了我的原有认识。在这次访问中我了解到，在当代美国社会学中“经验研究”和“理论研究”之间已经没有明显的分界。一方面，原有的社会学理论分支已大都转变为文化社会学或者历史社会学两个分支。这两个分支相互重叠，可以说都是广义的文化社会学。它们都既以理论见长，又进行经验研究。另一方面，在其他社会学分支领域中，经验研究中的理论比重在加大，因为多数研究强调脉络的重要性，而对脉络的把握需要理论。美国社会学以重视经验著称，但是它对理论的重视超过很多中国同行的想象。这一“美国经验”对打破上述中国社会学中两个阵营的对峙有借鉴意义。

耶鲁大学以人文科学见长，耶鲁大学的社会学也以文化社会学和历史社会学见长，在这两个领域居美国社会学的领先地位。在耶鲁大学这两个领域中，亚历山大（Jeffery Alexander）和戈斯基（Philip Gorski）给我留下的印象尤深。亚历山大曾以理论社会学者自居，但是从 1980 年代开始打起文化社会学的旗号。他和他的学生史密斯（Philip Smith）联合推出的文化社会学“强纲领”（strong program, Alexander & Smith, 2001），是以涂尔干的晚期思想来发展狄尔泰（Wilhelm Dilthey）诠释学的理论。近期，他在“强纲领”的框架中提出“文化语用学”（cultural pragmatics, Alexander, 2006），试图把法国结构主义和美国实用主义结合起来。戈斯基深受当代诠释学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的影响，他的一门研究生课以“一个世俗的时代？”为主题，便是对泰勒近期（2007）巨著《一个世俗时代》（*A Secular Age*）的回应。几年前奥巴马在美国总统竞选中获胜一事对这两位学者的刺激很大，亚历山大以自己的“文化语用学”为理论框架写出一本描述和分析这一事件的书，在我访问期间他曾把该书出版前的最后一稿拿到文化社会学中心讨论。戈斯基则以贝拉（Robert Bellah）的公民宗教为核心概念，正在就同一事件撰写一本著作。

经过与他们的交流，我觉得有必要强调，当代诠释学不只是纯粹哲学中的分支，也不只是神学、法学或者文艺评论的延伸，它的一些重要思想是古典社会学与心理学提供的，因此它反过来可以在社会学、心理学的经验研究中大显身手。当代诠释学的一个基本观点是：人类行动是“文本的类似物”（“text-analogy”, Taylor, 1985a）。这个观点可以略加改动地表述为：人类经验是“文本的类似物”。在以开放的文本阐释无限的经验之流上，古典社会学、心理学有原创的贡献；而在文本与文化的关系上，这两门科学亦在人文与社会科学中有独特的发言权。藉此，中国社会学、心理学亦可能做出原创性的贡献。

二、经验与实证

汉语中“经验”一词的文字记载可从《红楼梦》第四十二回的一段话中窥其含义：“虽然住了两三天，日子却不多，把古往今来没见过的，没吃过的，没听见的，都经验过了。”这里的“经验”是经历、体验的意思（辞海编辑委员会，2001）。经历、体验是汉语中早有的两个词，

“经验”是把这两个词先联合再缩减而成的。这种组词方法在汉语里很常见，今天媒体上的“肯认”、“贪腐”就是肯定、承认和贪污、腐败先联合再缩减而成的词汇。这样形成的词汇通常不如参与联合与缩减的两个词那么固定，它们的意思是组成它们的词的意思的联合。

在现代汉语中“经验”已经成了一个使用率很高、用法固定的词。这与西方思想的引入有关。“经验”一词大体对应于英语中的 *experience*，它最明显的一层意思是对事件的直接观察和参与（*Webster's Ninth New Collegiate, 1987*）。这层意思是经验主义（*empiricist*）的。同时，现代汉语中的“经验”保留了传统汉语中体验一词所指涉的内在情感与意向，并且牵涉中国传统中关于内部与外部关系的复杂思想而超出经验主义的范围。

用什么方法来研究包括内部情感与意向的经验？内部与外部关系如何？这些是心理学和社会学的古典问题。如果问一般中国社会学和心理学者，用什么方法来研究经验？他们可能不假思索地回答，用实证方法。而“实证”又是什么意思？他们可能不在理论上回答，而是例举实验、测量、统计、调查等具体方法。而他们越过的部分恰是经验研究的方法论。

方法论首先要讨论经验的性质，然后讨论什么具体方法可以研究什么层次或范围的经验。在这点上方法论类似心理学中的理论效度（*theoretical validity*）。你想测量数学能力，却用了测量语文能力的量表，你的理论效度自然不高。那些对“实证”不求甚解的研究者通常认为“实证研究”就是“经验研究”，而如果“实证”与“经验”意思相同，那么用“实证”方法来研究“经验”就是同语反复了。就知识脉络看，“实证”一词是从实证主义（*positivism*）而来的。实证主义是社会学创始人孔德创造的名词，但它在社会科学中不断演变，有不同的版本，每种版本都对经验的性质以及此性质与具体研究方法之间的关系有具体的阐述。

参考贝尔特（*P. Beart, 2002*）的讨论，实证主义有以下几个重要版本。(1)孔德于 19 世纪提出、涂尔干于 19 和 20 世纪之交以具体研究示范的法国社会学实证主义。(2)马赫（*E. Mach*）于 19 世纪在物理学中提出的、随后对心理学物理学有很大影响的证伪实证主义。(3)青年维特根斯坦等于 20 世纪 20 年代表述、随后成为以美国为主流心理学乃至社会科学方法论的逻辑实证主义。(4)在 20 世纪后半叶出现的

实在论实证主义。在这几个版本中，涂尔干的最为复杂，逻辑实证主义的影响最大，而实在论的实证主义则尚未成熟。

撇开尚未成熟的版本不论，其他三种实证主义都是在经验主义和理性主义之间发展出来的。孔德和涂尔干都反对旧的、形而上学的理性主义，并相应地重视经验。但是他们都反对经验主义，是修正的理性主义者。与他们相反，马赫是激进的经验主义者。逻辑经验主义则把理性主义的核心——数理逻辑——纳入经验主义之中，也称逻辑经验主义。曾是这个版本主要表述者的维特根斯坦在其后期著作中推翻了它，但是心理学和社会学的经验研究仍然受它影响，在方法论研究明显滞后的中国更是如此。因为这种实证主义主要是经验主义的，所以很多中国研究者未加深入探究地认为“实证”与“经验”意思相近。

科学所能研究之经验范围的窄化是当代社会理论对逻辑实证主义批评的缘起。逻辑实证主义把实在（reality）定义为可以直接从外部观察的经验，由此内部经验和结构都被排除在外。而这两个范畴恰是心理学和社会学的主要对象。把逻辑实证主义贯彻得最彻底的是实验心理学中的行为主义，为此这种心理学居然宣称自己放弃心灵与意识，而只研究外显行为。这是以具体方法异化经验性质的一个典型例子。在寻找拓宽科学所能研究的经验范围时，古典社会学和心理学重又成为探索者重要的思想源泉。

三、感受与集体表征

一般认为美国心理学之父詹姆斯的《心理学原理》（*The Principles of Psychology*，以下简称《原理》）为行为主义铺平了道路。行为主义自诩为自然科学的一个分支，但是《原理》指出自然科学的方法无法研究自我问题。自我包括身体的、社会的和精神的三个组成部分，社会我（the social self）和精神我（the spiritual self）需要以更具人文意味的方法来探究。在《原理》之后詹姆斯指出，如果美国的心理学者把自己封闭在实验室内，只重视统计数据的分析，他们就无法研究广泛的人生经验。为了扩大对经验范围的研究，他提出心灵现象（psychic phenomena）、下意识（the subconscious）以及宗教经验（religious experience）等概念，最后推出影响不逊于《原理》的《宗教经验种种》（*Varieties of Religious Experience*，以下简称《种种》）

（李绍昆，2000）。《种种》指出，以下理性主义准则窄化了可研究的经验范围：(1)可明确说明的抽象原理，(2)确定的感官事实，(3)根据这些事实的确定假设，(4)照逻辑规则引出来的确定推论（詹姆斯，2002: 70-71）。而信奉经验主义的行为主义恰以遵循这些准则为荣。

詹姆斯的进一步分析指出问题所在。在近代欧洲传统中，理性主义和经验主义共享主客观二元对立的观点，都只关注固定不变者。前者坚持永恒的原则不放，后者死守着不变的事实为据（李绍昆，2000）。而这二元对立的模式，乃是源于笛卡尔的心灵观。此心灵观认为，人头脑中所固有的理念（ideas）可以一定方式进行排列，像快照一般表征（represent）外部事实（Taylor, 1985b）。这是一个理性主义心灵观，但是它的二元论亦为老式经验主义者所接受。这种观点其实把理念和感觉（sensation）给分开了，好像这两个因素是建筑所用的砖块一般，将它们叠放在一起就能修筑人类经验的高层建筑。事实上，理念和感觉是揉合在一起地存在于经验之中，意识是完完整整、不缺不破地“流动”。这个“意识流”（a flow of consciousness）的观念乃是詹姆斯的心理学基石。

基于这个经验观，詹姆斯从个人经验入手来研究宗教。他于1901年赴英国爱丁堡大学作了20次系列演讲，讲稿出版即为《种种》。该书以丰富的案例将不一而足的宗教经验描述得栩栩如生，并且在丰富多彩的宗教经验中提炼出“二度降生”（twice-born）、自我的分裂与统一等理论观点。书中描述的对“无形实在”（the reality of the unseen）的感觉（sense）已经超出意识的范围，而进入下意识之中。这里的sense与原子论的感觉（sensation）不同，而更接近日常语言中的感觉或者感受（feeling）。

查尔斯·泰勒于1999年赴爱丁堡讲演，主题是“重访詹姆斯”（Taylor, 2002）。泰勒惊诧于好像詹姆斯具有一百年后的时代感——他所描述的宗教经验不仅在今天毫不过时，而且在他的时代只是初露端倪，在今天才更为普遍。这些经验指涉的命题是“宗教的个人化”。这个命题对把握西方今天的文化走向具有非同寻常的价值。在赞叹的同时，泰勒指出，詹姆斯忽略了宗教的社会意涵，这个局限与他的经验观密不可分。

詹姆斯从个人经验入手研究宗教，是因为他认为个人经验是鲜活（living）的，而社群或者教会的宗教生活是迟钝（dull）的。具有原创性的个人宗教经验是“一手”（first-hand）的，而且这些个人，包括

宗教领袖、敏感的思想者（如托尔斯泰）等，内心常常充满矛盾，甚至具有心理病症，他们是在解决这些心理问题的过程中感受到“无形实在”的。他们的经验具有内向性（inwardness），如同泉水一般地喷涌。而教会与社群的宗教生活是“二手”（second-hand）的，是将这些原创性人物的感受理性化、公式化，以一些教条来规范的行为。经过这般理论化的宗教，内向性已经消亡，泉眼已经干枯，宗教行动常常只是“迟钝的习惯”（参见詹姆斯，2002；James, 1958）。

泰勒指出，詹姆斯把理论、理性化和社会生活连在了一起，并加以否定，这时，他的经验已经不是感受与理念的水乳交融，而是一边倒地重在感受上，用他自己的话说，“个体性乃奠基于感受之中”。而事实上，一方面，我们的内在生活是一系列与他人的对话构成的，因此“我之所是”总是超过我个人而涉及我与重要他人（the significant others）的关系，正是在与这些伙伴的对话中我才能建立我的认同（Taylor, 1989: 36）。另一方面，集体生活以及共享经验是个人独处所无法替代的。甚至有时我一个人在电视中看一场现场直播的世界杯足球赛，亿万他人与我的共享已经成为我个人经验的一部分，这种经验与独处是不同的。理念、符号（symbol）通常是关于这些共享的社会经验的，它们也只有经过一定程度的理性化才能为广大社会成员所共享。詹姆斯的宗教经验属于“精神我”范畴，但是他把“精神我”与“社会我”对立起来了。泰勒从涂尔干的社会学获得灵感，以“涂尔干式”（Durkheimian）、“新涂尔干式”（neo-Durkheimian）和“后涂尔干式”（post-Durkheimian）等几个概念来概括几百年来西方的宗教生活演变中几个阶段的特征。他认为，只有把“经验的”从个人范围拓展到社会之中，才能了解“宗教的个人化”不是自古有之，而是历史发展所致。也只有在这个广阔视野中才能更深刻地把握这个命题，并且提出解决今天西方社会与文化中突出问题的方案。

稍晚于詹姆斯的《种种》，涂尔干的《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of Religious Life*，以下简称《形式》）问世。与《种种》类似，《形式》开篇就说它的旨趣不限于宗教，而是以宗教为例谈人性。其导论指出：人是双重的存在。一重是个体存在（individual being），它的基础是个人的身体，它的活动范围是受到身体的严格限制。另一重是社会存在（social being），它在人们之中表征（represent）可以通过在理智与道德王国中的观察而知晓的最高实在，那就是社会（Durkheim, 1995: 15）。

同在谈人性，《形式》和《种种》呈对峙状态。

涂尔干指出，自笛卡尔以来理性主义和经验主义争论了几个世纪。前者认为范畴，即亚里士多德所说的时间、空间、数量、原因、实质和人格等观念，它们并非源于经验，而是在逻辑上先于经验并且成为经验产生的条件。后者认为范畴是由琐碎的片段建构而成，个人是此建构的工匠。经验科学的一些奠基者已从笛卡尔的理性主义转向经验主义，从感觉（sensation）或者意向（image）开始建立知识。但是一个感觉或者意向总是与限定的客体联系，它表现的只是一个特定意识的状态。以这种方式表征事物，一个人可以随心所欲，其表征具有主观性。即使詹姆斯所说的感觉（sense）、感受（feeling）已不是碎片的，它们也是主观的，因为它们缺少逻辑。涂尔干坚持理性主义的立场，认为人类生活是有逻辑可循的，并因此具有客观性（Durkheim, 1995: 12-14; 涂尔干, 1999: 14-15）。

但是涂尔干并不认同老式理性主义。后者是一种先验论，认为理念或者范畴乃先天地存在于个人心灵之中。作为经验科学的奠基者，涂尔干认为这个解释是空泛的，因此他要另寻理念与范畴的来源：（有逻辑的生活）是建立在什么经验的基础上的呢？答案是集体经验。正是以集体思想的形式，非个人思想首先向人性揭示出来，很难看到这种揭示还能依赖什么其他途径（Durkheim, 1995: 438）。

集体经验的性质与构成要联系“集体表征”（collective representation）的概念来理解：

集体表征是广泛合作的产物，它们无论在空间还是在时间上都得以充分延展；为了形成它们，为数众多、种类各异的心灵把它们的理念和感受联合（associate）、混合（intermix）和结合（combine）起来；世世代代把他们的经验和知识积累起来。于是，它们之中凝聚了一种特殊的理智力量，它无限丰富、无比复杂，而远较个体表征强大（Durkheim, 1995: 15）。

为数众多、种类各异的心灵之联合、混合和结合被涂尔干称为心态（mentalities）。由此，个体表征是个人心灵的功能，集体表征则是集体心态的功能。与集体心态对应的是集体经验，它是无数理念和感受的累积，并负载个人永远难以完全掌握的知识。

在这里，涂尔干并未就心态的概念多加讨论。心灵的联合、混合和结合会使人联想到互动论，而这不是涂尔干的重心。他强调的是集体的同一性。不同时代、不同地区的集体的具体规范形式是千差万别的，但是所有集体的“基本形式”（elementary forms）具有共性。涂尔干选择原始宗教作为案例，就是因为它们的基本形式更容易辨认。从原始宗教中揭示的基本形式，亦为今天的社会所共享。因此研究原始宗教的目的，乃是解释切近于我们并因此能够影响我们的理念与行动的现存实在（a present reality）。这才是作为实证（positive）科学的社会学的宗旨（Durkheim, 1995: 1-2）。

这个现存实在就是社会。它前面的定语“切近于我们并因此能够影响我们的理念与行动”很值得琢磨，因为它蕴含了涂尔干关于经验与实在关系的基本观点。在詹姆斯看来，实在本身就是切近于我们的经验，就是理念与行动。那么，还有什么在我们的理念与经验之外并影响它们的实在呢？涂尔干指的是观念的结构形式。他认为这个形式表征了社会的同一性，而此同一性是社会的本质。因此，观念的结构形式不仅是社会实在的组成部分，而且是最重要的组成部分。这种形式积淀了无限悠久、体量广大的集体经验，并在外部支配我们的切近经验。为凸显这种形式，他进行一番简化，剔除复杂多样的具体历史经验内容。这一方面使他的理论有难以自圆其说之处，另一方面增加了其理论的冲击力并开辟出新的探索空间。

《形式》第一章指出，宗教现象可以分为两个范畴：信仰和仪式。信仰是意见或者舆论（opinion）的状态，是由表征构成的；仪式是特定模式的行为。这两个范畴之间是思想与行动的差别（Durkheim, 1995: 34；涂尔干，1999：42）。由此，集体表征首先是观念，而不是行为。进一步，涂尔干不关心观念的具体内容，而是着意于观念是否为集体的同一性服务。如果一种信仰只为某个集体中某些人所接受，那么即使接受的人数众多，它也是主观的，它是巫术。如果一种信仰为某个集体中所有成员所接受，即使接受的人数较少，它也是客观的，它是宗教。社会学并不追究主观价值，而是研究客观事实。宗教信仰是集体表征，现代科学的概念同样是，因为它们都表征具有同一性的集体或者社会。这个思想的萌芽在《社会学方法的准则》（以下简称《准则》）中：社会学的形态学是最简单的“环节”为基本单元的，这种环节在突厥族和蒙古族的氏族军事组织“翰尔朵”（hord）中最容易发现（迪尔凯姆，1995：99）。对基本形式的提炼是寻找环节的延伸：

拥有最简单环节的翰尔朵是不固定的群体，而拥有基本形式的群体则具有稳定性。《形式》与《准则》的偏重已有不同，但是二者在思想上亦有连贯性。

在涂尔干去世之后，他的主要合作者毛斯（M. Mauss）以法国心理学会主席的身份在这个学会的一次会议上发表了一个重要演讲（毛斯，2003：228-235）。这个演讲重述了《准则》中的观点，并强调集体表征在社会学中的关键地位。把《准则》和这个演讲结合起来，可以形成一个关于涂尔干的社会实在的整体图像。这个图像主要包括三个层次：社会实在(1)是有形物质存在、物化的精神产品以及无形的既有习俗。有形物质存在包括建筑物与人体的分布等，物化的精神产品包括法律条文、民间格言、文学作品等，无形的既有习俗与托克维尔所谓“心灵的习性”（habits of the heart）重叠。(2)是社会容量和动力密度。前者指社会单位的数目，后者指人群的集中程度。(3)是集体表征。涂尔干认为这个层次的社会实在的重要性是递增的。第一类社会事实不能产生社会变革的决定力量，因为它们没有驱动力；第二类已从物质层次过渡到精神层次，动力密度是纯精神的凝结力，纯物质的凝结力不过是它的补充；第三类，即集体表征，是沿着这个由物质到精神的思路所达到的最高层次，因为它不仅是精神的，而且为所有集体成员所接受。

在以突破二元对立为旨趣的当代社会理论中，没有哪位重要的理论家会简单地说精神决定物质。但是，经验科学是从可以直接观察者向不可直接观察者延伸的，对精神层次的理解远较对物质层次困难；而且对自然科学的模仿阻碍了对精神层次之重要性的认识。在这样的学术背景中，涂尔干对精神层次重要性的强调有助于扭转经验科学的浅薄化趋势。问题是进入精神层次之后，是否可以集体之同一性为标准继续划分层次的高低？这是一个事实与价值混合在一起的问题，涂尔干自认为是在事实上回答它。他的观点引起质疑。能为特定集体中所有成员所接受的信仰就是宗教，否则就不是？佛教是宗教，但是它的信徒是分散在不同群体之中，而不一定为这些群体中非佛教信徒的其他成员所信仰。因此，关于基本形式的简化使涂尔干的理论有难以自圆其说之处。

但是，这一简化突出了符号与社会实在的内在联系。集体表征是符号，它们型塑集体经验，表征具有同一性的社会。针对这一点，涂尔干指出，社会学要透过符号把握它所表征的社会实在以及社会实在

赋予它的意义 (Durkheim, 1995: 1-2)。这是一个具有诠释学意涵的思想。在西方传统中, 理念一词与语言联系, 其意涵极为丰富。小写的理念可以融于詹姆斯的意识流中, 转瞬即逝。这层意思与汉语中的“想法”类似。大写的理念则是柏拉图所谓永恒的形式, 其重要性一如基督教的上帝。社会科学中的理念则介乎两者之间。涂尔干用符号代替笛卡尔的理念, 把“形式”向经验推进。符号指广义的语言, 包括图腾、国旗等物化的东西。仪式是围绕这些符号进行的行动, 而这些行动是在空间中展开的。于是, 符号道成肉身, 成为在空间中展开的行动结构。这是一个原创的思想, 它为结构主义所发挥, 开辟了在空中把握行动因果关系的新进路。

詹姆斯在个人内部揭示了经验的流动属性, 涂尔干则在社会空间中揭示了经验的结构属性。^①而历史经验是这些属性的辩证统一。在《心灵的习性》(Habits of the Heart, 以下简称《习性》)(R. Bellah, et al., 1985)中, 贝拉和他的合作者同时描述了两个世纪以来美国社会中宗教的个人化趋势以及宗教在维护社会团结上的作用。在把心态的实质内容纳入考虑之后, 《习性》仍然突出《形式》的主旨, 强调社会团结的重要性。贝拉指出, 能促使美国社会团结的乃是公民宗教。泰勒对詹姆斯的重访呼应了《习性》, 他所谓“新涂尔干式”宗教即指公民宗教。只是泰勒把西方文化的历史推得更远, 从中世纪末期的欧洲谈起。

涂尔干与詹姆斯共享一个区分: 心理学是研究个人的, 社会学是研究群体的。但是这个区分不是绝对的。心理学关心内部经验, 但是内部经验的重心不一定在个人身上。梁漱溟曾说, 传统中国人内心生活的重心在伦理关系上(梁漱溟, 1996)。韦伯的社会学是从个人行动切入的, 但是重心在文化与社会结构的关系上。集体心理学、社会心理学和文化心理学的重心都不在个人。在关于这些心理学的概念积累上, 目前社会学和人类学胜过心理学。詹姆斯和涂尔干分别在内部感受和外部表征上拓展, 他们在经验之流和文本结构上各自偏重一方。诠释学则认为二者是循环建构的。这两位经验科学的奠基者都不自诩为诠释学家, 但是他们的思想都具有诠释学意涵。

^① 《形式》中亦有关于时间之社会属性的观点, 但此观点不是这里讨论的重点。

四、动机与文本

《形式》的结论指出，感觉表征（sense representations）处在永远的流动中，它们像河流中的波浪，来来去去，甚至在稍稍停留的时候，也不能保持原样。概念却相反，它好像栖身于心灵中一个更平缓、静谧之处，而能避开时间和变化，不受波浪搅动的干扰。在日常生活中，我们赖以思维的概念系统是我们母语表达的词汇系统，每一个词语传递一个概念。因为概念是集体表征，所以才有整个科学的存在。集体表征是浓缩于词语之中而超越个人的眼界的。我们中有谁知道自己所说语言的所有词语，以及每个词语的全部意义（Durkheim, 1995: 434-436）？

这个思想的源头是德国浪漫主义。洪堡（Wilhelm von Humboldt）指出，当我们说出一个词的时候，这个词所在的整个“语言之网”（the web of language）都会回响。这个网的整体是如此之大，以致它的绝大部分在我们的控制之外（Taylor, 1985b）。浪漫主义认为情感是人类存在的基本状态，与事实、实在有内在关系。这个观点与中国传统思想有契合之处。甚至有西方学者因此认为汉语中的“情”字的“情感”一层意思是受西方浪漫主义影响而后添加的，这个汉字原本只有事实、实在的意思（Graham, 1986; Hansen, 1995）。然而，郭店楚竹简的出土证明“情”字自古就有情感的意思，拙作（2004, 2005）亦指出主客观之间二元对立的观点是两位西方学者误解这个汉字的原因。但是这些证据和反驳针对的不是上述契合本身，而是导致此契合的原因。洪堡曾提到，他的语言理论是受到汉语特征启发的。在汉语中，每个词语的意思很难单个地说清，而要在词语所连成的语境网络中来理解。当然，他对汉语的了解与讨论不多，他同时代的西方学者认为汉语是离西方语言距离最远的语言。但是距离最远的文化之间的契合，恰可能在普遍性与特殊性之间拓展对人类经验的理解。因为这一契合，我们可以调动中国文化中的“直觉”来吸收洪堡的洞见。

“语言之网”是表达情感的，这张网反过来塑造情感。《形式》对后一方面加以发挥，将这张网与社会结构联系起来。早于《形式》10年左右并略早于《种种》，弗洛伊德于1902年出版的《梦的阐释》（*The Interpretation of Dreams*，以下简称《阐释》）对前一方面加以

发挥，把这张网带到内部经验之中。《种种》和《阐释》都指涉内部经验，前者进入下意识（the subconscious），后者则进入无意识（the unconscious）。詹姆斯的下意识是无结构的，弗洛伊德的无意识则是有结构的。而此结构便与“语言之网”有关：梦是一种文本。“语言之网”的思想催生了结构化的无意识概念，^①亦催生了涂尔干“没有谁能知晓他所说的每一个词语的全部意思”的观点，因为这一共享源头，涂尔干的后继者列维-施特劳斯（Levi-Strauss）把无意识引入结构主义便显得顺理成章。

《阐释》指出，梦是一种心理现象，它起着满足欲望的作用（弗洛伊德，1999：119）。弗洛伊德援引另一位学者的话说，清醒状态的特征是思想活动以概念而不是以意象表征的，梦则主要是以意象进行思维，随着睡眠的临近，人们可以观察到，自主活动变得越来越困难，相伴而生的不自主观念则呈现出来，而且全部属于意象类型（弗洛伊德，1999：46）。这些意象乃是梦的显意（manifest content）。梦还包括潜意（latent content），那才是梦的思想所在。弗洛伊德称这些思想为“梦思”（dream-thoughts），认为只有从这些“梦思”中才能分析出梦的意义。因此，梦的分析是研究梦的显意与潜意的关系，以及追溯后者如何变为前者的过程（弗洛伊德，1999：277）。紧接着，他概括了“梦的阐释”要旨：

我们梦中表征的潜意和显意就像同一题材的两种不同的译文。更确切地说，显梦好似隐意的另一种表达文本，我们的任务就在于将原本和译本加以比较以求发现其符号和句法规则，只要我们掌握了这些符号和规则，梦的隐意就不难理解了。反之，显梦好似一篇象形文字手稿，其符号必须个别地译成梦思的语言。如果我们企图按照这些符号的画面价值而不是去按照其象征意义去破译它们，我们显然会误入歧途（弗洛伊德，1999：277-278）。

梦是一种特殊的符号，它出现在人类不清醒的状态中。它与绘画、雕塑、音乐等艺术表征形式相似，难以表达清晰的逻辑关系（弗洛伊德，1999：310-313）。它的逻辑甚至比这些艺术形式还要隐晦，它把语言的范围拓展至人类至今可以企及的最远处（Taylor, 1985b）。

^① 关于结构化的无意识概念在19世纪德国的产生，见 Leahey, 1987: 208-209。

为什么偏要以这样的符号作为心理分析的切入点呢？因为这个把语言范围推到的最远处无可置疑地是重要的经验领域，这一点可以调动中国文化的“直觉”来理解。

已有不少学者指出西方思想较中国思想更重视语言，这个观点值得不断充实、澄清。如果说经验就是语言，那么一般中国人在“直觉”上不会同意。汉语书信常以“巾短情长”一类的话结尾，因为我们认为语言难以说尽丰富的情感。同时，我们并非不重视语言，我们对“文”的信仰源远流长。这种在语言与意义关系上的矛盾心理，可以追溯到《周易·系辞传》中的一段话：“子曰，书不尽言，言不尽意。然则，圣人之意，其不可见乎？子曰，圣人立象以尽意，系辞焉以尽其言。”这段话曾在魏晋时期掀起一场激烈的“言意之辨”，出现嵇康的“言不尽意论”、王弼的“得意忘言论”和欧阳健的“言尽意论”等学说（蒙培元，1998：244-258）。这里不拟展开中国思想的讨论，而强调这些思想已经化为我们的“直觉”，成为我们未经理论化的整体感觉这一事实。但是即使是怀疑语言之能力的道家，也难以否认符号与意义之间的内在关系。新道家嵇康认为音乐可以表达自然之“意”，而极尽揭示一般逻辑语言局限之能事的庄子最著名的故事之一便是“庄周梦蝶”，如果梦也是语言的话他就恰在施展语言之能事了。

如果把语言拓展到梦，那么即使是中国学者也会认为语言是经验的构成者。而且恰是这样的符号最能在经验之内发挥满足欲望的功能。欲望是生理能量与存在意义的结合，而存在的意义是由符号表征的。与欲望联系的人类生活的动力是生理与符号结合的力量（force）。正是基于这个深刻的洞见，弗洛伊德率先把动机的概念引入心理学。受弗洛伊德启发，当代诠释学家利科（Paul Ricoeur）对符号下了这样的定义：“与我们可以从外部看到的（事物之间的）相似相反，符号是迈向初始意义（primary meaning）的一步，这个意义的意图在于把我们同化于被符号化的东西，而我们此时尚未能够在理智上支配这种相似”（Ricoeur, 1970: 17）。只有对语义暧昧的符号进行阐释，才能透过参与构成经验的符号把握不只由符号构成的经验实在以及人类置身其中的更大实在。惟因符号的暧昧，阐释的重心才不是单个符号，而是符号置身其中的文本。而且，文本本身也不是封闭的，它也是经验的构成者，也要向流动的经验实在开放。

在弗洛伊德看来，梦不只是人类心理生活的边缘现象、夜晚的幻想曲。梦向所有“心理产品”开放，这些产品既有精神错乱的，又有艺

术与道德的，更有宗教的，从而涵盖了文化的广大领域。因此阐释梦的意义不仅在于精神病学的重建，而且在于对文化的重新把握。心理分析不是一种个体心理学，它缓缓步入文化社会学之中。《阐释》已经假设，梦是做梦者私人的神话，一如神话是人们醒来时的梦，因此对索福克勒斯的《俄狄浦斯王》和莎士比亚的《哈姆雷特》的阐释和对梦的阐释并无二致（*ibid.*: 6-7）。

梦的显意和潜意之间的区别意味着语言自始便具有双重意思，它的重要部分是扭曲的。但这只是语言与意义关系的一面。宗教现象学揭示了这个关系的另一面。大地、天空、河流、生命和石头，以及关于事物起源与终结的神话，都可以作为伟大宇宙的符号。这些符号不是一般寓言，而指人置身于基本实在（*fundamental reality*）中的特殊方式。但是，这些符号并未掩饰、扭曲实在，二者之间是可以感受到的显现和更深、更远的实在之间的关系。虽然存在差异，但是心理分析和宗教现象学都认为符号有显现和隐藏的双重意义。而这一认识是当代诠释学的一块基石：阐释就是要透过显现把握隐藏的意义（*ibid.*: 6-7）。

诠释学本身是一个充满纷争的领域，在这些纷争之中有两类观点最具代表性。一类认为符号指涉人类存在与人类置身其中的世界之实在，虽然指涉的方式并不直接。诠释学是透过符号揭示实在的过程，这个过程依赖于真诚与信念。洪堡、涂尔干是这种诠释学的先行者。另一类认为符号以伪装的方式遮蔽了真实，而使人类处于幻觉之中。诠释学是去除幻觉的神秘、揭露伪装重现真实的过程，这个过程依赖于猜测与怀疑。马克思、尼采和弗洛伊德是这种诠释学的虬髯客（*ibid.*: 20-36）。

弗洛伊德把阐释文化的客观性支点——俄狄浦斯情节——置于内部经验中，这个观点引来不少批评。这个结果与涂尔干把客观性支点置于社会结构中颇为相似。有学者指出，要想突破各种表征观在内与外之间的二元对立，就不能无视诠释学现象学，因为这个进路把表征转化为人类“存在于世界之中”（*being-in-the-world*）的问题，从而使内部经验充分向社会、文化开放（*Dreyfus & Wekefield, 1988*）。还有学者指出，要突破这个二元对立，不能无视日常语言分析，因为这个进路指出语言的意义是主体间（*inter-subjective*）的，关于这种意义的任何客观性支点的观点都留有形而上学的遗迹（*Winch, 1958*）。

因为现象学和日常语言分析的贡献，“主体间意义”（inter-subjective meanings）成为当代社会理论中的一个重要概念。而在这个概念的形成中，韦伯的贡献举足轻重。弗洛伊德是心理学中使用动机概念的第一人，韦伯则是社会学中使用动机概念的第一人。动机是韦伯连接“主观意义”（subjective meanings）与文化理念、社会结构的桥梁，而正是借助这个桥梁，“主体间意义”的概念才呼之欲出。

在把狄尔泰的理解（*verstehen*）概念引入社会学的时候，韦伯在很大程度上接受了狄尔泰的经验（*erleben*）观。这个德语名词源于生活（*leben*），它的完整意思是“生活的经验”（a lived experience）。与詹姆斯“鲜活的经验”（living experience）相似，“生活的经验”首先指内部心理状态。二者的不同在于，狄尔泰同时强调文本与经验的内在关系。这个既关注内心感受又关注人文教化的思想与传统汉语中“经验”的意思最为接近。针对这样的经验，他说：“我们把我们从感性上所给予的符号而认识一种心理状态——符号就是心理状态的表征——的过程称之为理解”（转自洪汉鼎，2001:101-103）。

受狄尔泰的影响，韦伯这样描述经验：

（它是）存在于无限众多而又随时流变的个人所构成的大众的心灵（minds）中的东西，而且在这些心灵中（它）无论在形式还是内容、明晰还是意义上都是面向最为众多、差异最为细微的。如果生活在一定时期的人们的精神生活，例如中世纪的基督教生活的要素可以完全描绘出来，它们自然是由无限分化和高度矛盾的理念和感受之丛结（complexes）构成的一团混乱（a chaos）。这是（经验）的真实状况，尽管中世纪教会能够发布高度统一的信仰手册，组织高度统一的宗教活动（Weber, 1949: 95-96）。

这个描述颇似詹姆斯的“无限之流”。但是韦伯同时认为经验有逻辑、理性的成分，这是可以用“理想型”（ideal type）把握它的部分原因：“因此（凭借理想型）我们在历史给定的实在中发现特定种类的个体特性，它们有不同中介和折射方式，它们的逻辑自足程度不同，它们或多或少地与其他异质特性混合在一起”（Weber, 1978a: 1111）。

逻辑、理性在经验中的比重有多大？韦伯没有明确的回答，对此下文将会分析。但是他认为逻辑、理性与“社会的”有关，而非理性的

与“心理的”有关。这是他的名篇《社会学的基本概念》(Weber, 1978b: 3-62)的一个基本观点。

韦伯对“基本概念”的讨论是从“意义”开始的,而“意义”是与语言、逻辑、合理性(rationality)联系在一起的。为说明这个概念,他以心理学作为反例。当时的心理学,无论是实验心理学——即心理物理学或者生理心理学,还是社会心理学——如黎朋(Gustave Le Bon)的大众心理学和塔德(Gabriel Tarde)的模仿心理学,都关心既不能由经验它们的人以词语表达其意义、其意义也不能在人们之间恰当地沟通的行为。反射是这些行为中最有代表性的,它的意义只能由专家来识别。同时,狄尔泰指出,内部经验的深处是生命的下意识冲动,是理性难以阐明的领域(转自洪汉鼎,2001:118)。结合这些理论与思想,韦伯指出,心理学所关心的不是“有意义”的行动。相反,“有意义的”行为指既能由经验者用语言表达其意义,其意义又能恰当地在人们之间沟通的行为。这种行为才是行动。因为赋予了可用语言表达与沟通的意义,行动本身具有社会意味。他还刻意在行动前面加上“社会的”的定语,以指涉“行动的主观意义将他人纳入考虑、行动之进程朝向他人”的互动意味。虽然韦伯没有提到弗洛伊德和涂尔干,但是他在社会学与心理学之间理性与非理性的划分与两位的观点有相似之处。只是韦伯的观点没有两位那么强硬,他既不在社会结构也不在无意识结构中放置客观性支点。

因此,韦伯的“主观意义”的两个构成词分别指涉内部与外部:“主观”指心理状态,如投入基督教生活的心灵中的理念和感受;“意义”指用语言表达出来并可在人们之间沟通的东西。阿贝(Theodore Abel, 1948)名喧一时的文章《理解的操作》(*The Operation Called Verstehen*)强调前一方面,认为韦伯的“理解”指一种心理直觉。然而,随着当代方法论讨论的展开,一些学者相继指出,韦伯的“理解”并非揭示隐藏的心理运作,而是揭示“主体间意义”或者以社会的方式构成的规则,这些规则定义了既定社会中的行动的意义(Hekman, 1983: 45-46)。韦伯认为深度心理生活是非理性的,不是社会学的对象,因此当代学者的评论大体不错。同时,韦伯已经涉及内部经验,例如基督教的心理状态,只是涉及的层次有限,因为他的重心在社会脉络,而且他认为“社会的”与“心理的”之间是此消彼长的。

韦伯指出,理解分为直接观察式(direct observational)和解释性(explanatory)两种类型。当我们听到或者读到 $2 \times 2 = 4$ 这个算式时,

我们通过直接观察就理解这个算式的意义。这是对理念的直接理性（rational）理解的例子。但是这种理解并未涉及行动的原因，而这是解释性理解的任务。韦伯在动机中寻找原因，因此解释性理解也称动机式理解（motivational understanding）。与弗洛伊德不同，韦伯的动机栖身于社会脉络，而不是无意识之中。如果一个写出 $2 \times 2 = 4$ 这个算式的行动是在更大的任务之中，如收支结账、科学示范等，我们就能联系这些脉络理解这个行动的动机。这两种理解亦可针对情感行动。我们通过直接观察面部表情、叫喊或者非理性举动就理解愤怒的爆发，如果我们知道愤怒爆发的社会脉络，我们就能通过动机式理解知道引起愤怒的原因，是嫉妒、骄傲受到挫伤，还是羞辱。情感的与理性的是对立的，是非理性的；多数行动是理性与情感的混合物。理解以理性的为纯粹类型（pure type），以情感的为纯粹类型性的偏离，理解的范围从理性行动向情感行动蔓延。“在所有这些案例中，即使在那些其进程大致是情感的地方，行动的主观意义，也包括相关的意义丛结，将被称为有意向的意义（intended meaning）。”紧接着，韦伯在括号中解释说，这里的说法与意向（intention）一词的日常用法有所出入，后者仅对有理性目的的行动而言（Weber, 1978b: 9）。

韦伯的意向一词看似顺手拈来，实际上它是当时欧洲学术界讨论经验之性质所不可逾越的。这是因为布伦塔诺（Franz Brentano）意向性（intentionality）概念的影响，它指知觉、记忆、欲望、信念和恐惧等心理事件对外部世界中事件的表征。在维也纳听过布伦塔诺讲课的弗洛伊德发展了意向性，把它引入无意识（Dreyfus & Wekefield, 1988）。韦伯则对意向性进行另一种发挥，形成他的动机概念。他以数学公式为理念的纯粹形式，以社会脉络为具有理性成分的心理状态的栖身之处。因为对理性的关注，理念是比符号更好的表征者。像梦这样的符号是语言表征心理状态的第一步，其意义与直觉相关，而韦伯关心的是理性行动的结果，因此直觉这个术语在他那里是无用的（Weber, 1978b: 58）。于是，动机成为“主体间意义”的导火索：如果无涉动机，数学公式的意义就不是“主观意义”。而一旦涉及动机，“主观意义”就是“主体间意义”。

上述案例太过微观，韦伯随后一跃进行宏观的概括。他说，我们可以在如下几种社会脉络中理解几类意义：

(1)如在历史进路中的，具体个人所切实意向的意义；(2)以社会学的大众现象为例，平均或者接近（行动者）切实意向的意义；和(3)以科学的方式表述的、关于一个普通现象的纯粹类型（理想型）。纯粹经济理论的概念和法则是理想型的例子。它们陈述的是在一些假设情况下一个给定类型的人类行动的进展过程，这些假设是：如果行动是严格地理性的，如果它不受错误或者情感因素的影响，进而，如果它完全没有歧义地指向一个单一的目的，经济优势最大化。在现实中，严格按照这个过程进展的行动只是很不常见的案例，例如有时在股票交易中的案例，而且即使这些案例也只是对理想型的近似而已（Weber, 1978b: 9）。

经济脉络中的理性特征最明显，然而，即使在这种脉络中严格按照纯粹类型的情况也十分少见。但是，理解还要以纯粹类型为标杆（yard stick），这是方法论上的理性主义立场使然。理性主义认为社会科学具有与自然科学同样的准确性（*evidenz, accuracy*），二者的“概念的逻辑”是相似的（Hakman, 1983: 32-36）。同时，韦伯对这个立场持谨慎的态度：

自然不能把这个程序阐释为社会学的理性主义偏见，它（理想型）只是一个方法论的设置。它当然无涉在人类生活中理性元素具有实际支配作用的信念，因为它并未在这种支配在什么程度上存在或者不存在的问题发表任何意见。然而，不能否认这样的危险，就是把理性主义阐释加在与它不适合的经验之上。不幸的是，所有经验都确认这种危险的存在（Weber, 1978b: 6-7）。

如果理想型与经验实在之间只有如此之小的重叠面，那么它何以具有有效性？受后期维特根斯坦的影响，有学者指出，社会行动者的“日常语言”概念亦有“逻辑”，因为这些概念的对与错可以在一定程度上判断。社会科学“概念的逻辑”应与日常语言概念的逻辑契合，而不是和自然科学的相似（Hekman, 1983: 32-33）。受诠释现象学的影响，有学者指出，日常生活中的经验亦有内部深度，它是在调动直觉的对话中建构的（Taylor, 1988）。将现象学和日常语言分析结合起来，当代诠释学认为理想型是在内部深度和社会脉络之间循环建构的，它的逻辑非如理性主义那般线性，而是“诠释学的循环”（the hermeneutical

circle)。这种循环始于行动者的自我阐释，后者参与构成了经验实在。因此，理想型乃深入经验实在之中，这是它的有效性所在（Taylor, 1985a）。

事实上，韦伯所建立的一些经典理想型远比上述纯粹类型更具包容性。他的视野不限于经济脉络，而向政治与历史、文化脉络延伸。他提出的三种支配类型在现实中出现的可能性很大，已经在一定程度上符合上述第(2)种脉络中的标准。他对宗教理想型的使用，更是深入上述第(1)种脉络中，只是他认为历史的独特性在于脉络而不是个人。从他一系列名著（《新教伦理与资本主义精神》、《中国宗教》、《印度宗教》等）可以看出，韦伯最关心的社会脉络指涉历史经验。以基督教经验为例，韦伯认为历史经验是理念与感受之丛结的脉络。而动机是众多丛结中关键的一个。部分是因为动机的存在历史经验才有逻辑可循，有了这个逻辑历史经验便是文本的类似物。

“基督教”的理想型是强调历史经验中一个或者更多观点的某一方面，并对众多具体而个别（concrete individual）现象加以综合而形成的、具有逻辑统一性的构念（construct）。但是他并不止步于笼统的构念，而是以理想型把握独特的历史经验。“资本主义精神”是一个理想型，但“其目的不在于用抽象、普遍的概念去扑捉现实。相反，我们在形成历史概念时努力达到某种迥然不同的东西：把现实整理成有形的、因果的联系，这些联系是稳固的，并且不可避免地具有独一无二的特征”（韦伯：2010: 26）。通过对16世纪以来基督教中的一些教派理念转变的回顾，韦伯指出，新教伦理与资本主义精神有亲和性，是推动现代历史的文化动机。

韦伯不仅是当代文化与历史社会学的古典根源，而且为人文与社会科学提出经久不衰的阐释议题。因此，他的理解社会学亦称社会科学的传统阐释进路。泰勒的《自我的根源》（*Sources of the Self*, 1989）和《世俗时代》分别在心灵建构和“社会想象”（social imaginary）上回应韦伯；而回应韦伯亦是金耀基、高承恕、苏国勋等具有文化自觉旨趣的华人社会学者的研究工作之一。

五、结论：数据与理念

当前中国社会学者所关注的“中国经验”是一种历史经验，其尝试与流动特征突出。因此，“经验研究”阵营中的不少学者，他们甚至在当前的中国社会学中居主流地位，认为这种经验是难用抽象的理念来把握和指导的，这么做可能犯教条主义错误。他们认为“实证”进路是研究“中国经验”的有效方法，这个进路的有效性主要体现它基于统计数据的预测功能上。在他们看来，基本上，经验的“材料”就是“数据”，英语 data 这两层意思大同小异。而“理论研究”阵营的一些学者坚持以理念把握经验，认为脱离理念的数据可能是无意义的。于是，针对“中国经验”，两个阵营的争论似乎可以简化为数据与理念之争。

如果把上文的讨论纳入考虑就会发现，数据与理念之争是似是而非的。因为，经验是文本的类似物，关于经验的数据与理念都要联系这个文本类似物来理解。如果把这个文本的类似物比作冰山的话，理念与数据就都只是描述或者参与构成此冰山的表征者，而且它们所表征的常常是冰山的一角。

“经验研究”阵营中的主流学者所谓“实证”在理论上有些含混。作为社会学家，他们部分接受涂尔干关于经验实在的假设，认为此实在是整体的，社会结构对个人有决定作用。但是在具体做法上，他们更多受中心转移到美国的逻辑实证主义的影响。逻辑实证主义关于经验实在的假设是原子论的，它把可以直接观察的经验材料还原为数据的理论前提，这种可以直接观察的、原子论的数据亦称“原始数据”(brute data)。与原子论假设和原始数据的观点相关，这个进路认为实验的被试或者问卷的回答者的自发(spontaneous)反应或者回答具有最真实的经验成分。

逻辑实证主义关于实在的假设是经验主义的，虽然这个进路把理性主义的核心——数理逻辑——吸收进来。这种经验主义与詹姆斯的不同。詹姆斯认为经验实在是整体论的，而数理逻辑只能解释此实在中很浅、很窄的部分。逻辑实证主义亦与涂尔干的实证主义不同。与詹姆斯类似，涂尔干认为经验实在是整体论的。但是，与詹姆斯不同，涂尔干认为此整体经验的真实性乃在于它的理性与逻辑属性。此理性与逻辑不是个人而是集体与社会的属性，它所塑造的经验实在亦不能

还原为原子论的“原始数据”。为与个人主义心理学对原子论经验的关注相区别，《自杀论》的数据不是由问卷调查得来，而是转引的统计结果。为了重新解释这些数据，涂尔干花大量笔墨阐述自己的理论，以把这些数据置于一个关于社会结构的文本之中。涂尔干是修正的理性主义者，他用社会的理性取代先验论的理性。社会的理性是集体经验所积淀和负载的，它的绝大部分远在个人视域之内，更非个人自发的反应和回答所能充分揭示。

在詹姆斯、涂尔干过世近一个世纪的今天，消除个人与社会二元对立已是当代社会科学方法论脉络中的共识。主体间意义便是追求这一旨趣的重要概念。在这个理论背景中，问卷调查亦可基于整体论的经验预设。但是这时，问卷调查所得到的数据是在主体间意义的网络中衍生出来的，它们表征的是这些意义。这些意义网络无限繁多而且不断蔓延，任何研究都只能把握其中的有限部分、侧面或者维度。面对这样的对象，研究者首先需要对这个意义网络有整体的理解，虽然这时的理解还不甚清晰，而是部分地具有直觉的意味。进而，研究者需要结合已有概念、理论和自己的洞见，建立一个或者几个维度形成把握这个意义脉络的理论框架。而建立维度是离不开理念的。如果需要定量研究，数据就是在围绕一定理念所建立的维度中对经验内容更细致的概括。如果没有这样的理论建构，就无法解释数据与它们所表征的主体间意义的内在关系，研究的有效性就会成问题。

这种理论建构具有诠释学意味，因为它基于上文反复论述的诠释学命题：经验是文本的类似物。具体地说，历史经验在很大程度上是主体间的意义网络或者文本。这个命题是在詹姆斯、涂尔干、弗洛伊德和韦伯等古典社会学、心理学思想的基础上形成的，反过来在基于这个假设的理论建构中可以不断发掘这些古典思想的价值。今天，一般中国社会学学生都对集体表征和理想型等概念耳熟能详，但是即使在资深研究者中又有几人能够恰当地把这些概念运用于经验研究中呢？激活这些概念并把它们恰当地用于经验研究中，不是照搬它们，而是结合当前的历史处境并不断吸收当代社会理论中的洞见，在不断建立新的理论框架中实现的。承认集体表征概念的价值，但这并不意味着接受涂尔干一边倒地关于集体决定个人的观点，主体间意义便是修正这个观点的概念；承认有时自发的回答不能真实地表征内在经验的意义，但这并不意味着一定以弗洛伊德的俄狄浦斯情结来解释其原因，可能在“中国经验”的脉络中，权力的压制、信息不透明或者社会

心理学所谓“社会赞许性”更有解释力；建立理论框架在很大程度上是在建立理想型，但这并不意味接受韦伯的理性主义观点，而是可以当代诠释学修正韦伯，认为理想型的逻辑不是线性而是循环的。

这种理论建构是社会学的基础工作，无论采用什么具体方法，实验、问卷、访谈或者民族志的，定量或者定性的，都离不开它。而当前中国社会学研究于此很弱。这不仅因为“经验研究”阵营的“实证”观在理论上是含混的，以致这个阵营的不少研究要么照搬衍生于“西方经验”的概念，要么未经充分理论讨论地收集和统计关于“中国经验”的数据——由于缺少明确的理念，这些数据所表征的意义模糊不清。而且，“理论研究”阵营在这个问题上也有责任。这个阵营中一些有代表性的研究所讨论的理念太过抽象，对纷繁多变的“中国经验”的把握能力甚小。社会学等经验科学是在突破传统哲学与史学之局限的学术背景中诞生的，但是，为了寻回传统哲学的洞见，这些“理论研究”以过于简单的方式回到旧的哲学之中，以涂尔干所要突破的、旧的理性主义来对抗当前一些“经验研究”所遵循的、比詹姆斯狭窄得多的经验主义。这些“理论研究”所讨论的理念比柏拉图的“大写理念”（Idea）覆盖范围要小，但是它们似乎发挥和“大写理念”相似的功能。基于这些理念的理论，很少能够针对当前的“中国经验”开出帮助人们摆脱困境、实现超越的良药佳方。

重新发掘古典社会学、心理学的诠释学意涵，有助于确立关于主体间意义的理论建构在社会学中的基础地位，而这种理论建构是“经验研究”与“理论研究”共享的基础。在夯实这个基础的过程中，可以逐渐消除两个阵营的相互质疑与对峙。而且，在对这个基础建设中可以理解，文化自觉并非别出心裁，而是回到古典社会学、心理学的本源性问题上新探索。

参考文献：

- 贝尔特（P. Baert），2002，《二十世纪的社会理论》，崔铁鹏译，上海：译文出版社。
- 辞海编辑委员会，2001，《辞海》（1999版），上海：辞书出版社。
- 迪尔凯姆（E. Durkheim），1995，《社会学方法的准则》，狄玉明译，北京：商务印书馆。
- 弗洛伊德，1999，《释梦》，孙名之译，北京：商务印书馆。
- 洪汉鼎，2001，《诠释学——它的当代形成和历史发展》，北京：人民出版社。
- 梁漱溟，1996，《中国文化要义》，上海：学林出版社。
- 毛斯（M. Mauss），2003，《社会学与人类学》，余碧平译，上海：译文出版社。

- 蒙培元, 1998, 《心灵超越与境界》, 北京: 人民出版社。
- 涂尔干, 2006, 《人的两重性及其社会条件》, 涂尔干《乱伦禁忌及其起源》, 汲喆、付德根、渠东译, 渠东、梅非校, 上海: 世纪出版集团、上海人民出版社。
- 韦伯, 2010, 《新教伦理与资本主义精神》(罗克斯伯里第三版), 苏国勋、覃方明、赵立炜、秦明瑞译, 北京: 社会科学文献出版社。
- 徐冰, 2004, 《情感与真实——对葛瑞汉与汉森的回应》(上), 《北京青年政治学院学报》13卷。
- , 2005, “情感与真实——对葛瑞汉与汉森的回应”(下), 《北京青年政治学院学报》14卷。
- 詹姆斯, 2002, 《宗教经验之种种——人性之研究》, 唐越译, 北京: 商务印书馆。
- Abel, Theodore, 1948, “The Operation Called Verstehen.” *The American Journal of Sociology* 54(2).
- Adams, Clemens & Orloff 2005, “Social Change, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology.” Adams, Clemens & Orloff (eds.), *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*. Duke University Press.
- Alexander, Jeffery, 2006, “Cultural Pragmatics: Social performance between Ritual and Strategy.” Alexander, Giesen & Mast (eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge University Press.
- Bellah, Robert, Madsen, Richard, Sullivan, William, Swidler, Ann, & Tipton, Steven, 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American*. Harper & Row Publishers.
- Durkheim, Emile, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Dreyfus, Hubert & Wekefield, Jerome, 1988, “From Depth Psychology to Breadth Psychology: a Phenomenological Approach to Psychopathology.” Stanley B. Messer, Louis A. Sass & Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. London: Rutgers University Press.
- Hekman, Susan, 1983, *Max Weber and Contemporary Social Theory*. Oxford: Martin Robertson Ltd.
- Kenneth Gergen, 1988, “If Persons are Texts.” Stanley B. Messer, Louis A. Sass & Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. London: Rutgers University Press.
- Graham, Angus, 1986. “Appendix: the Meaning of Ch’ing.” *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: State University of New York Press.
- Hansen, Chad, 1995, “Qing in Pre-buddhist Chinese Thought.” Joel Marks & Roger T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought*. New York: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul, 1970, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans Denis Savage, New Haven and London: Yale University Press.

- Taylor, Charles, 1985a, "Interpretation and the Sciences of Man." Charles Taylor, *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*. Cambridge University Press.
- 1985b, "Language and Human Nature." Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- 1988, "Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the 'Inner': Commentary on Kenneth Gergen." Stanley B. Messer, Louis A. Sass & Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. London: Rutgers University Press.
- 1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- 2002, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard University Press.
- 2007, *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Webster's Ninth New Collegiate*, 1987, Markham, Ont, Springfield, Mass: Thomas Allen & Son, Merriam-Webster.
- Weber, Max, 1949, *The Methodology of the Social Sciences*. trans and ed. Edward Shils and Henry Finch. New York: The Free Press.
- 1978a, "Anti-Critical Last Word on the *Spirit of Capitalism*." trans Wallace Davis, *American Journal of Sociology* 83 (5).
- 1978b, *Economy and Society*. ed. Guenther Roth and Claus Wittich. *Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press*.
- Winch, Peter, 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.

作者单位：上海大学中国社会转型与社会组织研究中心、
上海大学社会学院
责任编辑：张宛丽

文章来源：《社会学研究》2012年第1期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn