

剩餘範疇：社會科學的處境與目標

陳玉生

華南農業大學社會學系

摘要 本研究嘗試將社會科學知識論問題置於“剩餘範疇”概念基礎上進行討論。討論結果表明，諸多社會科學著述實際上皆圍繞著發現和確證各種剩餘範疇而展開。本文因此認為社會科學的處境就是剩餘範疇，而目標則是發現和確證剩餘範疇。

韋伯將現代社會科學人為地安置於價值自由社會處境之中，為此，韋伯認為唯有以理性為感性立法這種思維邏輯才可確立社會科學的有效性。但是，現代社會科學的基本處境不僅包含著社會科學行為所處的無限經驗實在、無限價值序列和無限意義之域，更包含更為深邃的人類史和生命史，作為人類實踐（包括科學認識和實踐）的無限底蘊，即該無限本身更是社會科學的處境。該無限領域使得每次社會科學行為都要有意無意地依靠遴選和排序來確定作為研究對象的經驗實在。能夠被社會科學切中的經驗實在總是要求在某種價值和某方面意義上具有優越性，比如重要政策、重大理論問題、時弊等。研究切中的經驗實在為何自身更值得被研究，並在研究過程中要求得到說明，這是修辭活動。韋伯將此交給研究行為的價值自由和科學興趣，樂觀地將社會科學活動置於研究者個人田園賞光式的步調中。但現實狀況卻告訴我們，許多修辭活動滿含著研究贊助人的品味乃至訴求。經驗實在納入社會科學行為首先面臨價值和意義序列問題，以及深邃的社會底蘊問題，並非所有的經驗實在都具有平等機會納入思考，並



非在科學活動中只滲透著科研人員的價值偏好。另外，科學行爲是時間性的，是在無限空間性中依據歷史機緣成就經驗片斷。這些經驗片斷是否具有整體性將取決於價值、意義與社會底蘊的整體性與否。庫恩範式理論告訴我們，科學活動受一定時空下的範式（共同接受的知識規範和理論傳統）約束，範式成就了經驗片段的整體性。韋伯設定價值自由作為社會科學行爲處境，那麼，經驗片斷也將是自由支配的結果，邏輯上將是碎片化的，但有意思的是，韋伯的努力就在於消除這種碎片化。對此，隨後的知識社會學和科學社會學有一個認識上的轉換，表明科學是一種社會活動，表現為社會性，經驗現象在科學活動中的出場，不僅受個體價值自由和範式影響，更受社會關係等因素影響。這打破了人們對社會科學的想像。社會科學活動難道只是妥當地遴選經驗片段來論證某種觀點？社會科學難道只是消極地等待出場的經驗片段來論證某種觀點？社會科學活動難道不是更應該關注經驗片段的出場本身？語言學和現象學轉向之後，社會科學迅速擴大了可觀照的領域，朝傳統實證社會科學邁步的相反方向迅猛地開啟了各種知識底蘊的探索，將社會科學推進到常識世界，科學規律性和有效性這些原來支撐社會科學大廈的頂樑柱也隨之摧毀。社會科學因此淪落為與文學批評相提並論，有人甚至為此既無奈又信念堅定地喊出“那又怎麼樣”呼聲。¹但是，這種名為社會科學的活動終歸有可以述說的理由，那就是“發現和確證剩餘範疇”。它引導社會科學活動首先立命於增進人類知識，先解決知識出場、知識遮蔽和知識增量的問題，然後才可能以此解決意義之戰等諸問題。

為闡明社會科學皆存在發現和確證剩餘範疇這樣一種思維方式，並且進而確證這一結論，即“社會科學的目標和標準是發現和確證剩餘範疇”，本文主要探討實證主義揭示的在場知識領域，傳統歷史（或思想史）所遮蔽的剩餘物，成就日常生活領域



的底蘊，語用學分析下的溝通達成共識所遮蔽的對話外的剩餘領域，結構主義揭示的社會中的集體無意識領域。成就這些研究領域的各理論流派之間的膠合與分歧錯綜複雜。理論本身就在於消除這種分歧，即各種剩餘範疇。這種邏輯就像笛卡爾通過普遍懷疑最後確定懷疑本身為真一樣，各種理論尋找和消除剩餘範疇最後起碼不能消除剩餘範疇本身的真，恰恰是假定了剩餘範疇的存在，才成就了各種科學探索和測定方法。因此，各種分歧與其說是社會科學思維方式和方法論方面的分歧，不如說是剩餘範疇處身領域的差別，及其導致的探索和測定方法的差異。

一 範疇的社會性

塗爾幹批判經驗一元論和觀念一元論，並通過宗教研究，表明概念和範疇的社會性，以此為其構建的社會學作理論奠基。今天，我們很容易就能用最新近的理論審視這三種觀點。不過，這一小節我們主要闡明塗爾幹有關範疇社會性的理論構建，以及依據他的範疇理論闡明“社會學”概念和範疇構建的發生學。

與韋伯將概念的理想類型界定置於研究者個人的科學興趣和文化意義之下相反，塗爾幹認為，範疇是社會性的，起源於社會。塗爾幹同時批判範疇起源於經驗和先驗的說法。範疇經驗論認為，範疇是由雜亂的東西構成的，個體是構造這些範疇的工匠，相當於修補匠，隨便利、感覺和手頭臨時性材料組織構造物，感覺或意向總是依賴特定客體，表達意識的某個瞬間，因此，範疇本質上是個體的和主觀的；而範疇先驗論認為，範疇在邏輯上先於經驗並決定經驗，獨立於所有特定主體，是最普遍的觀念存在，因此，是人類心靈的構造要素，構成了所有心靈相遇的共同領域。塗爾幹針對這兩種理論傳統，認為它們都存在剩



餘範疇，即先驗論不能論證為什麼心靈具有超越經驗的理論，賦予世界以理性的邏輯構造，為此，先驗論只認為這是人與生俱來的本性，這不是解釋，也不是論證；而經驗論如果堅持理性返回經驗，貶低普遍性和必然性特徵，否認範疇所具有的組織客觀現實的邏輯性，那麼，就不能揭示現實生活所具有的邏輯特性。塗爾幹綜合兩者的剩餘範疇，認為知識和範疇起源於社會，是集體表現，這些表現“是世世代代的經驗和知識長期積累而成的”²。這實際上是集體實踐經驗論。塗爾幹在《宗教生活的基本形式》中闡明了這個觀點，證明了理性為什麼高於經驗知識的先驗論餘留問題，因為理性並非是人的本性假設上的產物，而是集體經驗的產物，範疇既不是超越個體經驗的人性先驗，也不是個體經驗創造物。

那麼，集體實踐經驗是如何創造範疇的呢？塗爾幹首先確定了這樣一個命題，人具有個體存在和社會存在雙重性。“在實踐過程中，我們的這種雙重本性所產生的結果是：道德觀念不能還原為功用的動機；理性在思維過程中不能還原為個體經驗。只要個體從屬於社會，他的思考和行動也就超越了自身。”³對這種實踐過程，按塗爾幹的思維邏輯，基本上可以確定這樣的關聯，隨著人口的增加和集中，人們組建社會，即生活群體；在群體生活中，人們逐漸繁衍和分化，形塑社會的基本關係；因為首先有了這種社會關係模型，人們隨後將這種人口分類模型反應到自然中，形成了相應的清晰的範疇。“正是因為人們組織起來了，他們才能去組織事務。”⁴

起初，表達這種關係和差異系統的是宗教語言。在這個形成過程中，人們按照人的類型，比如分化了的胞族和氏族，賦予動植物等自然物以神性，區分聖潔與不潔，形成圖騰崇拜和禁忌，當人們反思和分析這些宗教信仰時，會逐漸形成某些主要範疇。因此，範疇既產生於宗教，又從屬於宗教。



實際上表明的是，人類以人類社會內部形成的各種關係反應到自然界中，形成自然秩序。“等級系統完全是一種社會事務。惟有社會才會存在尊卑與平等……還將它們投射到我們的世界概念之中。恰恰是社會，為我們提供了充滿邏輯思維的輪廓。”⁵但這並不等於說，範疇是社會狀態的隱喻和轉述，因為在塗爾幹看來，社會也是自然的部分，只是自然的最高表現而已。所以，“社會中的基本關係——這正是範疇功能所表達的那種關係——在不同的領域（地方）也不會具有本質的區別。”⁶在塗爾幹看來，範疇“是無價的思想工具，是人類群體多少世紀以來歷盡千辛萬苦鍛造出來的，其中積累了人們最好的知識資本。範疇涵括了完整的人類歷史。”⁷今天形成的複雜的社會科學，也是人類集體勞動逐漸發展起來的，因而，不能只從主體意識中探索範疇的形成問題。也在這裏，塗爾幹與先驗論（唯名論）和經驗論區別開來。

接著我們要談的是，社會的基本關係類型化何以可能。塗爾幹認為，雖然原始分類不以主體意識為決定因素，但必定以人有能夠感知事物的相似性和差異性這種官能為前提。因此，有一種最原初和最基本的同一性和差異性官能感覺依據，塗爾幹認為，很可能就是兩個胞族。⁸胞族隱喻類別，氏族隱喻物種。這樣看來，族群內部的類別化是根源性的。如果我們繼續追問，為什麼人類具有這種區別差異性和相似性的官能？它是一種怎樣的表現形態？塗爾幹沒有闡明。與塗爾幹批判先驗論者將理性作為人與生俱來的本性假設一樣，他假設了官能前提。這既不是解釋，也不是論證。

列維-斯特勞斯對這個問題的回答是對應意識的存在，布迪厄也以對應意識作為前提闡明他的實踐感理論。對應意識是實踐的產物，而人類實踐的處境最根本的就是這種對應性的兩重性。人與生俱來的與世界融合一處的最基本的特性就是這種對應性，作為人生存的根本處境，比如白天黑夜、前後、上下、動靜等。



對應意識就是這種處境的對應物，轉換成布迪厄的術語，那就是世界經由實踐對身體的銘刻。世界與人融為一體的根本上處境，在空間上預設的條件，成就了人類社會的一切知識。因此，空間對時間而言具有先決作用，但時間的作用就在於人們不斷賦予黑夜與白晝這種對應的空間形態以不同的象徵含義，並逐漸形成人類的對應意識和理性，時間只能是對空間的盡情刻畫，將空間象徵化。剩餘範疇並不只是闡明人類知識的時間性，更是闡明人類對空間性的拓展，同時也表明人類受制於時空性。這樣推論的結論就是，人類社會是幾何學的產物，這在一定程度上為形式社會學提供了理論支持。

對於概念的功能，塗爾幹持知性高於並指導感性的觀點。他說：“本質而言，概念是一種非個人的表現，人類的智識只能通過概念才能進行溝通。”⁹ 同時，由於概念高於個人經驗，因此，人類“借助概念進行思考，不僅能夠看到實在中最一般的方面，同時還可以把一束光投射到在我們的感覺上，照亮、穿透、改變這些感覺。”¹⁰ 也只有在這種高於個體官能經驗所形成的即興概念之上，才能形成所有知識之共同基礎的、整體穩定的觀念世界，並進而促成邏輯思維的可能。

這種理智的王國，真理和絕對觀念世界，凌駕於個體之上。只有當人們開始意識到真理王國的存在，並發覺它高於自己個人的觀念世界之時，人們才可能思考為什麼真理王國享有這種權威，才可能發揮自己的智慧尋找原因。當人們這樣做時，實際上，他們已經意識到自己也有創造觀念世界、構建概念和範疇的權利。也只有人類到了這種成熟階段，製造概念的事務和能力才可能實現個體化，比如古希臘時代，經由偉大的希臘思想家們，不僅真理世界顯現出來，而且將真理和概念世界表達為哲學語言，開始有了個體性自覺的概念創造活動。

那麼，個體化概念是否導致概念個體性呢？當然不會，因為即使是經由嚴密科學方法創造的概念，也必須得到人們特殊的信



任，並且與集體表現相協調，被人接受，才能獲得權威。¹¹ 概念獲得權威並非由其真理性來保證，而是經由人們對生產概念的機制的信任確保的，比如，要確保科學概念的權威，首先就要以科學信任為前提。也即，個體化概念必須由信仰作後盾，起碼真理的權威是信仰的產物，純粹的真理自身並不能保證自己具有合法性。現代社會個體化概念生產並不會導致概念個體性，概念必然是社會性的，否則就不能納入人類整體智慧之中。塗爾幹將這種貶低概念個體性，將個體經驗納入集體經驗中去理解的事實，看成是個體為道德行為和義務法則做出的犧牲。¹²

當然，我們今天還要思考，個體化概念生產是否需要事先的集體同意權，就像現代物質產品生產之後需要經由檢驗一樣。從社會經驗現象給出的答案顯然是肯定的，從古代言說禁忌到焚書坑儒，到現代社會更為規範的法律禁止誣陷、非法言論等事實，都說明了這一點。這也進一步證明個體化概念的社會性。

這裏有一個悖論，即如果個體化概念融入社會需要集體同意，那它必須事先就是社會性的。因此，個體化概念社會性的控制只能是少數人的事。這個少數是相對的少數，社會也可以建立機制，發動所有人參與言論限制，同時，社會也可以建立機制，對某項科學研究成果進行公開、銷毀、保密，對科學實驗成果進行推廣、限制、銷毀。如科技成果公開與推廣與否，是可以討論的，但只能就其成果可能產生的後果進行價值討論，而不能就成果文本內容（即個體化科學概念及概念系統）進行討論；政治哲學可以主張人人具有選舉權利，但不能主張人人討論選舉權利本身。時至今日，人類還沒有誕生概念範疇的集體同意機制，範疇的社會性只是抽象的歷史性而已。我們的意思就是，大多數人日用概念範疇而不自知，個體化概念社會性限制不能像投放產品一樣，難以經由集體公開討論，尤其是政治陰謀論、意識形態言論、高新科技成果等。¹³



因此，我們需要看到，庫恩範式理論存在的遮蔽性。庫恩假設範式就是一個時代人們共同遵守的一整套科學規範體系，他並沒有區分社會化概念和個體化概念，也沒有區分概念的社會性和個體性；範式理論並沒有將科學社會學和知識社會學區分。範式理論只說明了這部分現象，即科學家們持有共同操守的信仰系統和規範系統，而對影響該系統的具有突出貢獻的個體化概念的社會化過程，以及科學及科學家們之外的概念社會化、個體性概念和社會性概念的生成機制等並未論及。範式理論讓人以為，範式是科學共同體無意識共謀持守的產物，而遮蔽了它更宏觀的社會性和更微觀的個體性處境。就此，我們可以思考許多問題，比如，帕森斯結構功能主義理論為什麼能夠一統三十年，非西方社會學為什麼仍然還處於社會學本土化的艱難進程中。

二 剩餘範疇：作為實證社會科學的運作邏輯

實證社會科學總是通過預設來排除剩餘範疇來獲得科學知識，卻又總是通過剩餘範疇來推翻獲得的科學知識，造成一種表面上以不斷預設來謀取自身的生命力的假像。但預設是邏輯和科學行為，是人為地操控剩餘範疇的工具，而真正有生命力的，是剩餘範疇。剩餘範疇才是實證社會科學的運作邏輯和真正處境。以下作為論證和說明。

1. 作為剩餘範疇的“社會學”概念

討論“社會學”發生學，要闡明這樣的觀點，“社會學”是作為具有自然科學那種規律性科學的剩餘範疇存在出來的。對社會領域的科學性認識，是以自然科學知識論為原型反觀的結果。這種邏輯與塗爾幹論證的概念和範疇起源於社會關係模型，然後



反應到自然事物中的路徑正好相反。但是，這兩種相反的路徑具有不同的前提，因此，此反例不足以證偽塗爾幹的論斷。我們這節內容主要是為了確立社會學作為規律性科學的剩餘範疇何以實現以及何以可能的問題。

塗爾幹斷言：“只有當在物理學和自然科學中牢固確立起來的決定論觀念最終擴展到社會秩序的時候，社會學才會出現。”¹⁴ 如果塗爾幹假設人類具有對事物的同一性和區別性的官能，那麼，當人們揭示了自然領域的規律性，並形成了決定論觀念，順其自然地就會將此觀念拓展到社會領域。這個拓展過程形成於18世紀百科全書學派的觀念，認為世界是一體的，科學也是一體的，自然領域的決定論在社會領域有同質效應。孟德斯鳩和孔多塞對此進行了探討，不過，他們對社會生活的科學性和規律性闡述仍然相當模糊。19世紀初，聖西門聲稱，人類社會具有有別於自然領域的實在性，故應該成為一門科學的對象，並將社會比附有機體，建議這門科學叫做社會生理學。它的目標就是以觀察和歷史的方法，闡明社會進步的規律，這種規律不以人的意志為轉移，是社會領域的萬有引力定律，社會現象因此而運作。然而，聖西門自己並沒有完成這偉大的計畫，他的學生孔德確立了這門新科學的方法和框架，將計畫付諸現實。

孔德以物理學為原型將社會科學區分為社會靜力學和社會動力學兩大分支。“他相信存在一種獨特的規律，人類社會是依據這一規律而得到普遍發展的，社會學家的使命就是發現這一規律。”¹⁵ 隨後，斯賓塞“為了確證孔德所堅信的有關社會是自然現象的假設……著手論證，社會制度進化所依據的規律只是支配宇宙演化的更一般的規律的特殊形式”，並認為社會組織和生物組織具有相似性，將社會當作“有機體”。埃斯皮納則著手“動物社會的研究”，將人類社會看作是由心理紐帶聯結的組合形態。“這樣，社會領域就很順當地、沒有阻隔地附加到生物



學領域上，並表現為生物領域的一種全盛狀態。”¹⁶可見，自然科學領域確定的認識概念和範疇，即客觀實在性、規律性、預測性、不以人的意志為轉移性、進化、聯結等，逐漸地引入對社會領域的認識範疇。

這種將作為科學剩餘範疇的社會領域納入到科學領域中，一方面祛除了以往人們將社會作為個人意志或神靈意志的產物的觀念，另一方面又將人們引入科學的信念之中。因此，科學的發展和勝利，是科學對非科學領域，即科學剩餘範疇的不斷消除。然而，如果科學意欲涵括和適用更廣闊的空間，那麼科學範疇必然要遷就新的證據，故必然形成科學剩餘領域拓展與科學範疇重塑雙向辯證運動。這種運動反映在社會科學領域內則出現了這樣的結果，剩餘領域的不斷拓展促使學科分化，科學範疇的不斷重塑促使研究方法和知識論的更新。

2. 早期實證研究中的剩餘範疇

上文我們給出這樣的知識圖式，範疇是依託宗教語言將社會性映射到自然領域的產物，並逐漸演化成真理和科學語言，凌駕於個體理性和經驗之上，當人們意識到社會性高於個體性之時，也就意識到自我駕馭概念的權利，也就啟動了個體化概念時期。當人們的宇宙觀不再以神的名義進行宣稱，而是以人類自己的名義，假借形而上學、科學、真理之名進行宣稱之時，也就開啟了人類自身對經驗領域概念化和範疇化的自覺歷程。孔德有關人類社會三階段發展理論闡明的就是這點，即人類社會經歷神學階段、形而上學階段和實證主義階段。今天，約定論和建構論及知識社會學和科學社會學等知識體系，早已系統地闡明了科學語言的社會性，而不是世界的純粹反映。這說明科學語言與神學語言的社會性的同一性，因此，實踐性、共謀、約定和集體無意識成了幾乎所有知識的分析範疇。這也使得科學曾經以真理、規律、



預測、理性為特徵宣稱自己而招致罵名。科學語言與神學語言在使世界概念化和範疇化的功能上是等同的，但語言宣稱機制和概念化領域有所不同，實證主義科學語言主要針對的是經驗實在領域。因此，我們仍然要分析身處經驗領域的剩餘範疇如何被實證主義勘查和表達的。

一旦我們用經驗領域這個範疇，就會引發這樣的問題，難道經驗世界不是語言世界，或者直覺世界。但即使在約定論的範疇下，我們仍然認為，語言的所指對象是存在的，它就在語言之外，“文本之外別無它物”首先就不是所有人瞭解和承認的約定。因此，與其說是約定，不如說是人類對世界持守的想當然的態度，用布迪厄的話說就是人類與生俱來的對世界的信從。

在早期，實證主義社會學比附自然科學認識論進行思維，確定社會事實的經驗性，試圖通過觀察大量社會現象，收集資料，以歸納法，闡明各種現象之間的因果關係，找到社會運行的規律，對社會現象進行預測。滕尼斯說：

“在地質學、生物學和心理學當中，大部分預見的只是性質方面的；而數量方面的預見從來不是很精確，常常是很不精確的。但我們毫不猶豫地把這些預測看作是科學的。社會學就是這樣的。它描述的現象，比其他所有現象都複雜，比其他都難以精確描述——這些現象可以進行歸納，對時間數量只能進行粗略地歸納，還有許多無法進行歸納。但只要能有歸納，只要能據此進行解釋，就能有科學。”¹⁷

早期社會科學要將自然科學邏輯嵌入社會經驗領域，需要克服種種難題。我們這裏首先給出一個觀點，即實證主義發展至今，各種難題中，最核心的就是如何盡可能地獲得用於歸納和預測的社會經驗資料。也就是說，總是存在大量社會經驗現象無法被認知或者被遮蔽而給歸納法則帶來了困擾。因此，實證主義命定要不斷呈現經驗現象中的剩餘範疇，隨時為新證據提供顯現的機曾和解釋的機制。



我們從實證主義方法論史來論證這一點，在論證過程中同時也彰顯實證主義在呈現經驗現象的剩餘範疇時所形成的各種方法技術。

社會被認為是高級形態的，其複雜性高於自然界，其表現之一就是諸多社會現象的雜亂無章。斯賓塞認為，我們無法獲得其規律性認識，並非現象本身不受規律支配，而是在於我們無法獲得對它們進行預測所需要的經驗資料。¹⁸ 在斯賓塞、塗爾幹，乃至韋伯的著作中，無不表達了這樣的觀點，即隨著人們認識技術和能力的發展，許多社會現象會逐漸被人們認識。毋庸置疑，社會學史足以證明這個觀點。塗爾幹社會事實概念將社會看作由許多更為微觀的社會，如團體、國家、家庭等社會組成，而不再局限於將社會作為一個整體加以分析，至今日，日常生活事件，乃至非常微觀的舉止，都有詳細的社會理論闡釋。

隨著人類科學認識能力的提高和方法技術手段的改進，越來越多的社會現象將被呈現出來。比如問卷，不僅能將人口形態學現象，而且能將社會經濟學和社會心理學現象數字化，從而刻畫出統計規律；還有訪談，可以很好地呈現微觀事件，並獲得意義闡釋。諸多社會現象都是借助認識工具呈現出來，就像人們借助顯微鏡觀察微觀物理世界一樣，我們借助問卷等諸多認識工具，觀察民意、就業、收入等複雜的社會現象。這些現象以國家統計部門的統計報告、個人健康檔案、個人誠信檔案、社情民意調查報告、民族志、非物質文化遺產記錄等各種經驗資料形式得以展示。因此，可以說實證主義發展伴隨著認識技術和手段的不斷發展。

與此同時，滕尼斯對社會現象區分為可精確歸納的現象和性質歸納的現象。這在發展了的認識技術和手段方面也逐漸呈現向兩個極端發展，形成了定性和定量研究方法的分化趨勢。這兩種方法的優缺點這裏不再贅言，但無疑，它們的發展為複雜社會現



象的顯現提供了可能，哪怕它們在極端的狀態下有損社會科學早期追求的真理性和規律性和經驗性。

今天，社會科學家揭示的經驗現象，不再完全以追求規律為依歸，將那些不能獲得因果解釋的現象貶低為非理智可把握的荒蕪之處；也不再完全追求功能性認識，將那些與社會整合效應無關或關係不大並難以把握的經驗現象排除在社會科學研究之外。因此，因果分析和功能分析並非是把握經驗現象的全部，更不是人類發現和確證經驗領域中的剩餘範疇的目的。

隨著經驗現象逐步得到顯明，社會現象的客觀性仍然與早期實證主義時期一樣是人們討論的議題。人們開始質疑，大量社會現象的呈現是否應該歸諸於研究者們共謀的遊戲規則構建出來的。如果說認識論是哲學的核心，真理是認識論的核心，那麼，社會學同樣深受該核心的引力作用，雖然社會學不以認識論為主業。但早期實證主義無不建立在經驗構成實在這種認識論觀念之上，認為社會規律的獲得方法就是對經驗進行歸納，途徑就是將經驗的陳述翻譯成感覺材料的陳述，將感覺材料的真實性確立在主體內在經驗實在性中。隨後，後實證主義對通過歸納進行證實的方法提出批判，認為只有證偽才是判斷科學的標準，確立能證偽的陳述才是科學陳述，並且只能通過演繹的方法，即由問題出發，經過建立假說，再以經驗現象進行檢驗，才能確定陳述的真實性。波普爾與韋伯一樣，將科學演繹規則的建立確定在科學興趣之上，確定在規則的社會接受性的先驗基礎上。¹⁹

但是，不管證實還是證偽，科學知識的增長都要圍繞著經驗現象的新發現，也就是要有或有了新證據，而不是新的遊戲規則。比如，不管證實還是證偽對待“所有天鵝都是白的”這個陳述時，都必然暗含著還有黑色等其他顏色的天鵝作為剩餘範疇存在，更暗含著該陳述可理解，以語義的社會性（語用學）把握為前提；如果它是科學陳述，人們確信它是因為事先對科學



的信念，如果是日常陳述，人們確信它也許是因為情感，陳述的真值是以陳述本身的全部處境或陳述事件獲得的；此外，還有許多反常現象並不適用於舊的科學規範體系，而很有可能引發科學革命，庫恩論證了這樣的觀點。因此，經驗領域的剩餘範疇就是經驗科學方法論的起點和終點，這對證實、證偽還是庫恩的範式理論都一樣。

當然，經驗科學首先要有將感覺材料組織起來的方法，至於這些組織材料的方法在認識論範疇的歸屬及其邏輯問題，那是社會科學哲學的研究內容。社會科學首先要有好的組織感覺材料的方法。是否能從這些組織起來的材料中發現規律，這是材料分析問題。社會科學不僅僅是規律性和預測性探索的知識體系，也是現象呈現的知識體系。這樣，我們就會發現，不管是因果分析、功能分析還是邏輯經驗分析，都著意於真理探討，而偏廢了真實的雜亂的生活現象本身。比如，我們測定了社會分層現象，並探索了其主要原因和真值性，但卻無視建立貧窮或富有這類經濟維度的個人檔案，最後以科學之名，建立起國家宏觀層面的經濟政策，粗暴地消滅了個體性問題，使許多人總是成為科學的受害者。

社會科學對經驗現象的化約已然造成問題，這是毋庸置疑的。但從社會科學內部尋找原因的話，正如我們看到的，實證主義將社會現象納入規律性中加以拷問，而對無助於規律性或難以刻畫出規律性的社會現象作為剩餘排除。塗爾幹說：“社會學的主要問題，是研究政治、法律、道德、經濟或宗教制度以及信仰得以確立的方式，它們形成的原因，它們相應的有用目的。”²⁰ 塗爾幹以社會事實——政治、宗教等制度性事實，作為社會學的研究對象，是一種整體主義視角下的社會現象建構。那麼，到底什麼經驗現象屬於社會性的？按照梅洛·龐蒂的研究表明，膝跳反射也是社會性的。而塗爾幹同樣論證了概念和範疇的社會性，推



演可得語言的社會性事實。因此，社會科學需要做的首先是要求自身退讓到社會現象之下，使社會現象得以展示，由此，首先要建立的是這種展示經驗現象的技術。展示經驗現象，這是永無止境的事業，不僅因為存在大量現有認識手段無法勘查到的隱秘現象，而且人類語言總是會遮蔽部分現象領域。

總之，實證主義以形而上學和自然科學的剩餘範疇顯現自身的，在社會科學領域，它在拋棄形而上學的抽象思辨和空洞性，回到經驗現象時，又深受自然科學認識論影響。單就實證主義社會學史分析可知，隨著研究技術和方法的改進和發展，越來越廣泛的社會經驗現象得到呈現，並不斷作為社會現象得到研究，這為開啟將所有經驗現象納入社會學研究領域提供了技術可能；同時，隨著實證主義向後實證主義發展，認識論上將真理獲得方法從歸納向綜合演變，但認識論上的轉變並沒有改變實證主義以經驗領域的剩餘範疇的存在為基礎和前提的本質，因為知識積累的邏輯起點仍然是新證據，而非新遊戲規則（不懂下象棋的小孩仍然可以以象棋為遊戲工具，玩堆積木或者彈棋子，前提是發現了這些象棋子）；認識論上的變化並沒有根本觸動實證社會科學對感覺材料的採集方法，卻可能導致實證社會科學以探尋真理為重心的研究取向轉變為以展現剩餘範疇為重心。社會性的經驗現象是無止境的事業。

3. 範式與剩餘範疇

根據庫恩的研究，科學知識的積累並不在於證據，而在於範式，因為對相同的證據在不同的視角和範式下將導出不同的理論。因此，在經驗領域拓展剩餘範疇進而促進知識增長的實證主義方法，不管是證實還是證偽，在庫恩看來都不是真正的科學程序。庫恩由此宣導革命科學替代常規（規範）科學，將科學的注意力集中到範式的新舊更替上面。庫恩這樣說道：“波普的反常



經驗對科學是重要的，因為它為現存的一種範式引起競爭者。但是，證偽，即使確實產生了，卻並沒有隨著或者只不過是因為出現了反常現象或錯誤例子而發生。這是隨後分開的過程，同樣可以成為證明，因為它對存在於新範式對舊範式的勝利之中。”²¹ 可見，反常現象如果得到科學論證，很可能在證偽了舊理論（範式）的同時也證實了新理論（範式）。

對庫恩而言，如果反常現象是會引起理論危機的，“它通常一定不僅是一種反常現象而且在範式與自然之間的適應方面總會有各種困難。”²² 對這些困難，科學家們總是嘗試在舊範式下加以解決，只有各種努力之後，反常現象在舊範式下仍然難以得到理解之時，才有可能逐漸引起新理論。但是，並非一旦出現反常現象就成為毀棄舊理論的理由，否則所有理論都預設了剩餘範疇，那麼，所有理論都應當被毀棄；此外，反常現象引發舊理論難以指明應該達到什麼程度才引發舊理論的毀棄，也就無法斷言反常現象對新知識的貢獻程度。可見，反常現象並不必然引起科學知識的增長，它既有可能在舊範式中得到模糊的理解，也有可能逐漸導致新舊範式的交替，只有引起範式革命時才真正引發了知識的增長。

庫恩範式理論一樣假定科學認識的有限性和大量經驗現象作為剩餘範疇存在。範式理論相對證偽理論，只是對新證據是否發揮理論效應及其程度作了科學社會學分析，即將新證據可能引發或依託的科學事件進行了說明，但它仍然建基於新證據的經驗分析上，因此，也是實證主義的。

範式革命理論和證偽理論都是以自然科學史或哲學知識為背景闡明的，並未充分考慮到社會科學處境。比如，社會學形成之初，社會學家在建立社會學基本範疇之時就已經非常小心地將大量剩餘範疇排除在社會學研究對象之外，即使針對圈定的研究領域，同樣表明社會科學難以應對大量偶然現象，表明社會科學並



不如自然科學那樣具有學科知識的累積性。因此，舊範式和新範式及多種不同的範式並行不悖地存在於社會科學領域，這已經是個事實；此外，即使反常現象引發某種舊範式危機，也可能同時導致多種新範式出現，比如反帕森斯時期湧現的各種社會學理論範式就是最好的證明；帕森斯理論對特定社會現象仍然是很好的解釋工具，也是證明。

因此，經驗現象中的剩餘範疇，一方面並非一定是既有理論的破壞因素，很可能是建設性因素；另一方面研究人員很可能靈活地採用不同範式進行揭示，當然，也可能引起範式革命。我們還要表明，社會經驗領域中的剩餘範疇所引發的科學關注，也許完全和科學知識積累無關，而只是與社會關懷有關。

綜上，實證主義將經驗領域中的剩餘範疇整合到一個系統裏面，使得游離的反常現象消失在同一性中，在範式、框架、理論中沉淪。剩餘範疇不是以一個事件，一個革命的力量，不是以個體性、差異性、特殊性獲得出場的角色效應，而是被語言系統吸收和異化，只有在系統中才能確立自身的地位和社會效益。它從來不是作為系統的恥辱碑，而是作為人類勝利的紀念碑。只有剩餘範疇出場導致人們無法容忍的程度，才有人開始放棄既有範式，遷就這個新事物。尤其社會科學，總是通過排除剩餘範疇來確立解釋框架和理論。一開始，實證社會科學就扮演著一種保守的力量，一種剔除任何反抗可能性的力量，剩餘範疇沒有生存的可能。而一種可操作的對知識的革命方法，就是不斷引入剩餘範疇，使得剩餘範疇成為革命的力量。

4. 理想類型與歷史個體及其剩餘範疇

在社會科學領域內，研究領域分化始於學科分化，雖然如今看來研究領域和方法都難以成為學科區分的標準，還不如說是傳統即學科史在發揮區分學科的作用。但從另一面而言，這種分化



也為各種社會科學研究方法得以產生提供了可能。在韋伯看來，人文社會科學學科分割是基於行動概念的分割。(1)區別行動的主觀意義與客觀意義，將法學、邏輯學、倫理學和美學置於“牽涉到客觀正確的或形而上學式的‘真正’意義”範疇。(2)區別有意義的行動與無意義的行動，將刺激反射性行為、烏合之眾的集群行動等視為無意義關聯的行為排除到心理物理學或群眾心理學。(3)區別指向他人的行動與無意向他人行動，將冥想或孤獨禱告的宗教行為或意向物而非他人的經濟行動排除到宗教學或者經濟學。(4)區別行動科學與非行動科學，認為行動科學的特殊任務在於清楚地理解及詮釋具有主觀意義的行動，而社會學屬於行動科學，其他無主觀意義關聯的生死、疲勞、記憶，或者禁欲苦修的情境下典型的狂喜狀態，或者個人對時間、方式、精確程度等反應，或者受營養、衰老影響的行動等，則屬於生理學等等非行動科學的研究對象。在社會行動研究方法論層面。(5)區別理性的和擬情式的再體驗兩種理解的確證方式，進而區別知性關聯行動與情感關聯行動，將社會行動研究納入稱得上理性主義式的理解社會學方法論中。(6)區別抽象性與具體性類型概念建構，認為社會學追求經驗事實的普遍規律性，其概念相對地缺乏實質內容，而歷史學則致力於對那些個別的、具有文化顯著性的行動、結構和人格進行因果分析與解釋。(7)區別解釋性理解與直接觀察性理解，認為社會學關注的是理解行動者為什麼在這個時間空間下如此行動，必須在一個可理解其動機的意義關聯中，我們的理解才稱為實際行為過程的解釋性理解。²³

總體而言，韋伯起碼劃定了四條界線來解決社會科學中的各種剩餘範疇問題：第一條就是以價值自由的社會行動概念界分自然科學與社會科學，以及確定社會學研究範圍；第二條就是以文化意義和科學興趣來成就歷史個體，確定研究對象；第三條就是以範疇整理事實方式所展開的因果聯結解釋來界分社會科學知識



與日常知識；第四條就是以理想類型，如目的理性行動，區分非理想類型。²⁴

韋伯批判傳統實證主義將社會領域視為自然物質領域，而社會科學蘊含的價值自由和文化意義，指明意義、價值並無自然規律性可循，因此，不能將在場空間性和物質性範疇劃入科學規律和科學預測的關照範圍。韋伯診斷傳統實證主義將意義和價值作為剩餘範疇，無法與客觀規律相容，因此，傳統實證主義只能在客觀規律性和剩餘範疇之間做出取捨。韋伯為了保全實證主義的剩餘範疇，將社會科學對規律性探索降格為真理性和有效性的追求，將康德知性為自然立法思想加以適用，建立範疇整理事實的因果聯結解釋範式來實現這種科學性。在康德看來，使經驗知識成為可能就是賦予經驗雜多以可理解性的範疇形式（包括知性與理性）。韋伯認為：“一切經驗知識的客觀有效性依賴於並且僅僅依賴於既定的實在按照範疇得到整理，而這種範疇在一種特定的意義上，亦即在它表述了我們認識的先決條件的意義上是主觀的，並且是受到惟有經驗知識才能提供給我們的那些真理的價值前提制約的。”²⁵

韋伯的這一做法雖然一定程度上解決了客觀規律性的剩餘範疇問題，但卻產生了更多的其他剩餘範疇。首先，韋伯將其所批判的幾種科學認識“偏見”和“常識認識”納入“非科學的”領域，作為人文科學客觀有效性的剩餘範疇加以排除。其次，韋伯無疑將經驗雜多性作為社會科學處境，這種經驗“無序的混亂”和“無形式的雜多”成為了社會科學家憑文化意義和科學興趣自由取捨的寬廣領域，但這樣做一方面將經驗降格為知性馴服的對象，結果，質料優先還是形式優先必然導致它們互為剩餘範疇；另一方面將大量經驗素材毫無根據的任憑科學興趣排斥在外，這與當前技術性實證主義採取嚴格的方法指導下裁剪經驗素材相比顯然有巨大差別，因此，對經驗素材的取捨按照科學興趣還是嚴格方法之間同樣互為剩餘範疇。



在這裏，韋伯實際上將社會科學家取捨經驗素材的科學興趣和文化意義維度當作區別於自然科學的重要根據。然而，自然科學對研究素材的取捨難道是完全理性而無感性的嗎？難道社會科學對經驗素材的取捨就完全不能限制感性嗎？可以肯定，韋伯在此處已經造成了混亂，因為，韋伯意義上的“歷史個體”的形成所具有的主觀性並不能作為社會科學區別於自然科學的根據。同時，並不是所有“歷史個體”必須作為意義文本存在，何況，在韋伯那裏，歷史個體具有的意義更多的是研究者賦予的。進一步說，韋伯社會學的歷史個體是緊緊圍繞著社會行動的，而這個社會行動的意義是韋伯賦予其上的。這樣就形了解釋學迴圈問題，即韋伯賦予社會行動以意義，並認為研究具體社會行動時也是因意義引發的結果，然後，以此作為區別於自然科學的根據。不管是自然科學還是社會科學，按照康德的話來說，“先於認識並為認識提供可能性的是質料（現象學經驗）而不是形式”²⁶。因此，取捨經驗素材的形式性與否與分析經驗素材所得結果是否能發現及是否能蘊含客觀規律性之間並無因果決定性，即使今天知識社會學和科學社會學大量研究表明這兩者之間確實存在一定的相互影響。比如齊美爾就將分析重點放在社會關係上面，而且著重分析社會關係的形式問題。

除歷史個體外，韋伯同樣將理想類型的建構置於文化意義和科學興趣之下。韋伯建立了大量理想類型概念，其中最為基礎性的就是“目的理性行動”這個理想類型。韋伯《經濟與社會》可以說就是以這個理想類型概念得以詳細闡述和建構，並以其為基礎演繹而成的。如果像人們批判帕森斯著作的抽象性那樣批判韋伯，可以認為，韋伯該著作是最為形式性的，是純粹知性範疇演繹的形而上學理論體系。如果今天韋伯該著述中仍然還蘊含著真知灼見，那定然不是其方法論上的勝利，而是韋伯本身具有的對社會進行深邃洞悉的能力。這種能力體現在其建構的知性範疇與歷史經驗（自然）範疇之間的貼合程度。²⁷



但是，首先，理想類型必然將非理想類型貶為剩餘範疇，結果是，價值理性行動、情感型行動和傳統型行動都是作為他者立命。到了帕累托那裏，非邏輯性行為乾脆被直接等同為“剩餘物”，但實際上，在韋伯那它才是真正的剩餘物，在帕累托那則受到了理想類型的待遇。其次，韋伯對目的理性行動的界定的各個範疇，在後來的理論中都遭到了各種批判，因為它仍然存在太多的剩餘範疇，帕累托甚至認為理性行動理論獲得合法性和有效性，就是因為有行動的派生物存在。

韋伯將社會行動作為社會學的研究對象問題。韋伯將社會行動之外的領域作為剩餘範疇預留給其他社會科學或者人類無止境的探索空間。其後的社會學家雖然很多人繼續探討了他提出的問題，但幾乎沒有人持守他的界定，而是對社會行動概念的內涵外延大大拓展。結果，在韋伯社會科學學科分界的標準分崩瓦解之時，自然引出了總體性社會科學的探討。

可以說，作為一門社會科學的社會學的奠基者，韋伯與其他所有社會學的創始人和奠基者一樣，其建立的所有學科概念，都預留了大量剩餘空間。因為社會學的產生就是作為其他知識類型的剩餘範疇出現的，在孔德那裏，實證主義就是形而上學有關社會研究的剩餘範疇。同樣，韋伯在解決實證主義剩餘範疇之時也預留了大量剩餘範疇。社會行動是韋伯概念中存在剩餘範疇的其中一個，帕森斯對此作了闡述。

5. 理論概念與剩餘範疇

帕森斯明確確定理論探索的方法就是消除剩餘範疇。帕森斯說：“概念體系本身的結構必然集中注意於範圍有限的這樣一些經驗事實。這些事實可以被看作是如同一片黑暗之中在手電筒照射下熠熠發亮的‘亮點’。”“每一個體系，包括它的種種理論命題



及其有關的主要經驗見解，都可以被形象地看作是一片黑暗中的光照點。一般說來，這種黑暗的邏輯名稱叫做‘剩餘性範疇’。”²⁸ 帕森斯此處界定剩餘範疇略顯粗糙，實際上，即使按帕森斯的思路，這個剩餘範疇也應該分兩個層面來看待，其一，未經概念之光照射到的經驗事實領域，它藏身於黑暗領域，即未被概念化的領域就是剩餘範疇；其二，被概念的範疇排斥在外的領域，對這個概念而言，被其他概念之光照耀的部分也是剩餘領域。實際上，剩餘範疇有兩種邏輯分析層面，存在所有概念之外的黑暗領域和某個概念之外的黑暗領域，以及概念剩餘和範疇剩餘。雖然這兩個層面在一定意義上是一回事，但在理論適用中卻有很大區別。比如，帕森斯建構的社會行動概念，其實是對他探討的馬歇爾等人有關社會行動概念的範疇剩餘的綜合，而不是該社會行動概念之外的經驗領域剩餘的綜合。這實際上導致帕森斯理論走向抽象和形而上的重要原因。

此外，帕森斯假定理論體系和概念範疇具有邏輯上的封閉性，這種假定一方面表明經驗事實要麼屬概念範疇，要麼是剩餘範疇，是對邏輯排中律的遵守；另一方面則表明剩餘範疇可以通過邏輯形式予以推導呈現。按照韋伯的設計，理想類型是科學興趣和文化意義的產物，也就是說，韋伯的社會行動概念和帕森斯的社會行動概念孰優孰劣，孰真孰假，從邏輯上是不能夠評判的。結果是，帕森斯誤以為自己發現了具有語義封閉性的理論概念，而實際上，這種封閉性是以帕森斯確信他整合了當時人類社會最富成效的知識為前提的。用帕森斯的話說就是，“想要瞭解一種理論體系是從哪里開始瓦解的，最好的辦法是從該理論體系本身的最有才幹的支持者們的著作中去尋找。”²⁹ 帕森斯循著這種思路，將馬歇爾、帕累托、塗爾幹和韋伯作為社會行動理論體系的最有才幹的支持者，並從他們著作中尋找剩餘範疇，然後整合成其重要的社會行動體系理論。帕森斯概念界定因此既沒有



依循經驗歸納法則，也沒依循邏輯演繹法則，而是“從原有體系中的各種說法中找到剩餘性範疇，並從中刻畫出明確的理論概念來。”³⁰ 當然，如果將既有理論當作經驗事實看待，帕森斯的概念界定在思維方式上更接近歸納法。

帕森斯綜合各家理論中的同一概念的各種剩餘範疇，然後整合成自己的理論概念的範疇體系，是理論領域內勘察和確證剩餘範疇的一種富有成效的簡易方法。那麼，理論體系中尋找剩餘範疇何以可能？帕森斯假設了一個前提，即“任何理論體系總會有一些關於事實的剩餘性範疇，但是，這些剩餘性範疇將有可能轉變成為一個或多個其他體系的明確範疇。就任何一個理論體系的經驗性應用來說，我們都會發現它們必要的論據中包含著這些剩餘性的成分。”³¹ 是故，帕森斯將那些“竭力否認這些剩餘性範疇的存在，或者至少否認這些剩餘性範疇對理論體系的重要意義”³² 的人斥之為把理論體系捧為教條的人。任何理論體系都存在剩餘範疇和任何剩餘範疇都可能轉變為明確的範疇，成就了理論體系中剩餘範疇呈現出來的必要和充分條件。

另外，帕森斯在此處用了事實的剩餘範疇和理論體系的明確範疇兩個對應概念，一方面表明理論範疇出場需要以事實的剩餘範疇為表徵和前提，另一方面表明理論相對事實的明澈和清晰，也即需要理性之光照耀實在之暗。帕森斯這樣說道：“除非是納入這樣的圖式，種種事實就無法加以描述。”“這就是馬克斯·韋伯所說的‘歷史的個體(historical individual)’。特別應該注意的是，這並不是客觀現實的簡單反應問題，而是客觀現實與科學研究的一個具體方向有關的概念化問題。”³³ 也即，歷史個體和經驗事實需要借助概念和概念圖式才得以顯現和刻畫，前者只是為後者而準備的。這好像又回歸了韋伯的方法論學說。我們必須指出的是，即使構成概念觀照下的經驗事實或科學興趣指引下提取的即將納入概念觀照下的歷史個體，必然在某些方面與其他事實有明確的差別，這是剩餘範疇的更初始狀態。



那麼，理論體系中尋找剩餘範疇將產生什麼樣的效應？“從剩餘性範疇刻畫出明確概念的過程，也是賴以改造種種理論體系的過程，結果這些理論體系可能變得面目全非。”³⁴ 消除理論體系中的剩餘範疇是理論體系得以建構和發展，以及得以改造和解構的辯證統一。可見，解構並不僅僅是二元概念對置下才得以可能，剩餘範疇顯現也具有解構的真實效應；同樣，建構也並不是只是將範疇納入同一性中才得以可能，剩餘範疇易位和消除也具有建構的真實效應。建構和解構都只是範疇在時間上的易位和重新配置，而所有範疇的空間形態對它們而言都是共同的。

6. 理論框架與剩餘範疇

如果說帕森斯主要在概念層面消除最具才幹的理論家理論體系中的剩餘範疇，那麼，其學生亞歷山大則在更為綜合的層面系統性地消除每一派理論傳統遺產中的剩餘範疇，明確提出要建立一種一般化的綜合性理論。

那麼，如何建立一般化的綜合性理論呢？首要問題就是確定理論是如何產生的，即理論化過程何以實現。亞歷山大認為：“理論既產生於對‘真實世界’進行科學研究之前的非事實或非經驗性思考過程，也可以產生於這個‘真實世界’的結構。”³⁵ 在此，非事實或非經驗性成分是指如研究機構或人員的信仰，從事理論工作者的想像力和推測能力等，這些非經驗成分在理論化過程中受事實或經驗成分的修正和限制，但是科學和理論化中的相對重要的要素。非經驗成分在科學和理論進程中得以傳承促成理論傳統，並被亞歷山大認為，這些傳統很可能是“社會科學的最基本的組成部分”。舉例說，對當前人類社會是現代性社會還是後現代社會並非完全是“真實世界”的反應，更是基於研究者的信仰、想像力和推測能力等非經驗因素。按照韋伯的觀點，對這



些非經驗因素，科學無能為力。但它們卻促成了不同的理論傳統，例如研究者基於信仰就可能對後現代進行概念化，並用大量修正了的經驗事實予以檢驗，證實或證偽。結果，因有不同的信仰或非經驗因素必然導致概念化出現差異乃至對立，不同概念化的結果相應形成不同的理論傳統。

因此，按照亞力山大做法，要建立綜合性理論，必須脫離個別事物、具體事例和某個具體理論，而應該聚焦理論傳統，整合理論傳統。他說：“理論的確是科學的核心。儘管理論總是涉及活生生的‘現實’並與之密切相關，但是，在社會科學的實踐中，正是理論自身產生了檢驗事實的實驗，正是理論構建了社會現實，即科學家研究的‘事實’。”³⁶

那麼，如何整合理論傳統呢？那就是整合科學和理論中的非經驗成分。亞歷山大的做法就是將這些非經驗成分加以排列，並稱之為“科學思想的連續統(Continuum)”。在這個連續統中，包含著社會學理論前輩的遺產，以及他們各自的信念，反映了他們因各自所強調和側重的某些非經驗成分而在該連續統中居於不同的層次和位置。不過，亞歷山大認為，雖然每個層次都很重要，但任何單一層次往往都不是理論的決定性因素，因此才有如此情況，即有定量的馬克思主義階級結構理論，也有定量的用地位取代階級的自由主義理論；同樣，功能主義模型被激進的馬克思主義者也被保守主義者發揚光大，雖然他們的方法是相同的，但理論卻是迥異的。據此，亞歷山大甚至“把社會學定義為由相互獨立而又相互滲透的各個理論層次所構成的綜合連續統。”³⁷

將各理論傳統置於亞歷山大建立的連續統中加以測定，將發現其各自理論在強調某些非經驗成分時偏廢另一些成分。反之，對於整個連續統而言，每個理論傳統都具有大量剩餘範疇問題（當然，對亞歷山大而言，連續統更是這些理論傳統的產物，因此，連續統本身是歸納主義的結果）。亞歷山大將各理論傳統各



自所強調的某個非經驗層次命名為“預先假設層次”³⁸。它不僅決定其理論傳統的可能性，也決定其脆弱性和局限性，因為，預先假設不僅圈定和維護了傳統的可能，而且造成了一些理論上的斷裂地帶。為了避免這種斷裂導致某些不利後果，“理論家們以一種特殊的方式對其理論予以修正，使新概念變得模稜兩可，從而可以使‘舊’理論仍然保存下來。我稱這些特殊的新概念為剩餘範疇，因為它們並不在理論家所討論的明確而系統的線索之內。你們也可以把剩餘範疇視為理論的事後補救；一個理論家意識到自己的理論忽視了某些重要東西並為此深感不安，作為這種憂慮的反應，他們虛構了這些東西。”³⁹

我們要問，為什麼理論傳統中會出現剩餘範疇？亞歷山大認為：“剩餘範疇，即那些特定的、未系統化的、潛在的概念和那些與被他系統地、明確地闡明的理論有間接聯繫而無直接關係的概念，”⁴⁰是理論張力的結果，“第一是由於片面縮小理論的先決條件，第二是由於理論體系中的各個層次的合併或前後矛盾的結果。”⁴¹為了處理這些張力，理論家們經常採取意想不到的方式引進理論範疇，比如，霍曼斯交換行為理論在“面對偶然性行為問題（純粹個人的偶然事件），他只有轉向剩餘範疇”。⁴²這些理論範疇是在新證據出現，原有理論體系中的邏輯推導和邏輯分類難以闡明時採用的，它們屬於邏輯推導的剩餘，或者超出邏輯思維範疇。例如，亞歷山大認為：“後帕森斯理論傳統的每一派的主要代表人物，正是抓住了被初始理論中的剩餘範疇所復活了初始張力推動自己理論繼續前進的。我認為，如果他們不能解決這些初始張力，在他們自己的理論研究中，最終也會產生新的剩餘範疇。”⁴³

接著的問題是，如何消滅剩餘範疇？“只有一種綜合的理論，才能避免不去求助於那些把理論撕成碎片的剩餘範疇；再者，也只有多維的理論，才能表達各種價值承諾。”⁴⁴也就是說，



只有這種綜合性理論提出來後，才可以將所有理論傳統中的剩餘範疇置於一個更為一般化的空間予以銷納，作為更大領域的某些成分予以承認和安置。

最後的問題是，如何建立綜合理論？亞歷山大指出兩種方式，“第一，我將那些原本隱含在理論中的、預先假設術語中的論點——關於理性行動、物質限制、衝突、解釋和偶然性的重要性等論點，換成不同層次的經驗分析；第二，我試著把這些不同的預先假設的論點組織起來，用以支援一種真正綜合的理論。”⁴⁵ 接下來要問的就是回到了上面分析了如何找到這些預先假設的問題了，我們對亞歷山大的分析從終點又回到了起點，也就結案了。

歸納韋伯、帕森斯和亞歷山大有關在理論傳統中消除剩餘範疇的研究實踐可推導一個結論，即但凡在思想史或理論傳統內部作業以推動社會科學發展的研究過程都是堪查、顯現和確證理論領域的剩餘範疇。類似例證不勝枚舉，比如哈貝馬斯堪查韋伯、帕森斯等人的社會行動理論以建構其交往行為理論是如此，布迪厄左右開弓分別批判薩特存在主義現象學方法和列維-斯特勞斯結構主義方法以建構其生成結構主義方法是如此，吉登斯批判性借鑒常人方法學研究成果構建其結構二重性理論亦如此，他們的工作得以完成就是在理論傳統中追查剩餘範疇，並建構新概念以消除它。

在社會科學活動中，需要且依託勘查、顯示或消除剩餘範疇為目標的工作包括文獻綜述、建構研究模型、理論批判等。例如，一般的學術論文，不管是實證研究還是非實證研究，都要求有文獻綜述，一方面表明社會科學學科史在一定意義上是累積性的，另一方面表明文章本身存在的理論創新可能，要求綜述過程中指出理論史存在的研究不足，也就是存在剩餘範疇。當然，文獻綜述中闡明的剩餘範疇未必是理論傳統內概念化或範疇化不完



滿，也可能是以既有理論概念和範疇適用於新的研究對象、研究方法和研究領域等。如若借用亞歷山大的有關社會科學的根本成分概念，我們會發現，這些根本成分經由任何重心偏移或重新組合，都可能引導新的研究。因此，觸動理論傳統就有理論領域剩餘範疇的可能；反之，任何理論傳統都預留了剩餘範疇，它為理論創新的可能提供了充分條件。

也因為這樣，所以亞歷山大那種想通過建構科學連續統的方式來消除所有理論傳統中的剩餘範疇來建立綜合性理論體系顯然是不可能的。要證明這一點，我們只要以布迪厄的實踐範式比較亞歷山大有關行動理論傳統的範疇分析就可以明白。亞歷山大仍然想通過消除傳統社會行動理論中的剩餘範疇後，建立分析性社會行動範疇，以策略性和解釋性兩個綜合性範疇構建他的應變行動理論。但是，應變行動理論相比布迪厄實踐理論，亞歷山大確定的兩個綜合性範疇之外仍然存在大量剩餘範疇，因為，人類行動本來就是非常複雜的，任何人如果嘗試用幾個範疇去界定它以便促成一般性行動理論範式，用來分析和解釋經驗現象，顯然不可能詮釋所有的新證據，也因此必然導致布迪厄的實踐理論。當然，即使布迪厄的實踐理論，一樣為認識人類行動預留了大量剩餘範疇。

無疑，清除理論傳統中的剩餘範疇是隨理論取向不同而採取不同的清除方法。比如，韋伯目的在於建立解釋學社會學，他採取設置界線來解決剩餘範疇問題，實際上，他主要是通過設定邊界來限制和轉移剩餘範疇，但只要人們一旦突破其邊界，那麼，其理論體系就分崩瓦解。帕森斯則採取綜合所有有才幹的理論家們闡明的概念的剩餘範疇來構建自己的概念體系，站在巨人的肩膀上，結晶最優秀的智識成功於一體，後人要突破相對困難。而亞歷山大則應對時代要求試圖建立總體性社會科學，通過省力的辦法勘查學科內所有理論範式的剩餘範疇來建立綜合性理論，必



然陷入兩難困境，即保全所有理論傳統的智慧與顯明自己的智慧和範式之間存在必然的衝突，難以求全，更難以不偏不倚。

三 剩餘範疇：開啓社會科學底蘊的收獲

語言學和現象學轉向為社會科學開闢了新領域，使得社會科學似乎具有了無限可能性，但卻因浩瀚的社會科學底蘊難以固著靈魂和科學精神的陰霾，最後，諸多努力，希望社會理論要麼安置於深層語言結構，要麼安置於遊戲活動，作為人類歸途，最終實際上並未真正成功，卻在安置過程中又不斷發現了新的領域，那就是剩餘範疇。事實表明，我們只是在前人尚未得到述說的地方或者述說得不夠的地方繼續述說和前進而已。

1. 歷史剩餘範疇

帕森斯和亞歷山大清除理論傳統中的剩餘範疇以建立更為綜合的理論體系免不了陷入形而上學領域之中，使理論變得空疏和抽象，雖然，對於尋找和確證剩餘範疇而言，在理論史內部作業無疑是一種方式。不過，還有其他方式，比如，福科知識考古學開闢的在理論史、思想史之外作業澄明剩餘範疇方法，還有布羅代爾開啟的在文字史之外通過考古發現重構歷史的做法。在歷史領域，人們從引經據典，編輯斷代史、編年史、傳記、方志、族譜，到建構無文字時代的歷史等來呈現與確證歷史領域的剩餘範疇。我們這裏用歷史領域的剩餘範疇就是指人類實踐進程中的所有印跡中被無視，被想當然地誤識，被語言遮蔽，未有文字記載，或者被不斷地遮蔽的那些內容。為此，我們還要並進一步指明呈現和確證這些內容的方法。如此恢宏的人類實踐印跡，



必然是作為一個全稱概念的上帝存在著，因此，歷史剩餘範疇完全就是個夢境。這個領域的探索工作，與帕森斯約定幾個人或亞歷山大約定幾個流派，之後從某個維度分別闡明那些理論的剩餘範疇，在一定邊界的領域內作業，全然不同，一不小心就可能掉進史料和歷史印跡的無邊無際的繁複之中。

然而，歷史不可能是全然的往事或對往事的全部刻寫和記錄，只有當我們認識到這一點，並且因此反思既有歷史，也就是文字記載了的歷史，都記錄了哪些內容，哪些事件，出場的人物有哪些，才發現曾經的歷史是一部帝王史、精英史、政治史或思想史。歷史成了有計劃有目的的遺存物，承載著少數人的價值觀和精神。因此，歷史也是遮蔽性的。只有瞭解到這樣的特點，人們才開始反觀歷史，在精英史之外發現和要求創建大眾史。因此，那些歷史痕跡，尤其是那些偶然的、散亂的、非連續性的和非計劃性的留存物；那些普通人的日常生活和記憶，通過口述史等方式進行史料採集而得到了系統整理，成為構建大眾史的磚瓦。當然，沒有任何人能夠網羅浩如煙海的史料，因此，歷史領域內，如果單從史料的剩餘範疇或領域而言，那是浩渺無邊的。由此，歷史領域的剩餘範疇的勘查和確證，就應該在於這樣的一種信念，即能夠展示那些被壓抑了的事實，並為此展示提供合法性，讓人們感受到歷史領域中存在一片天空，猶如佛洛伊德精神史領域內部那種被壓抑的潛意識領域，那種散亂的記憶殘片，能從新得到整理，恢復歷史的相對完整性，從而將錯亂的狀態整治過來。

我們需要將壓抑了的事實區分為兩大部分，一是促使得到人們普遍關注的歷史領域得以顯現自身的部分，這裏假定任何歷史的顯現都以壓抑其對立面為代價，表明歷史的辯證法效應；二是散亂的偶然事件，這些歷史殘片和荒蕪如果得到整理將有反襯既有歷史的神奇效應，雖然它們還從未有人真正關注過，甚至沒有



成爲集體無意識性卻總是局部的刻意偏廢所導致的錯亂，因爲這些偶然事件根本就沒有人關心或警惕過。我們對前一種歷史剩餘範疇，主要考察它們如何被壓抑及如何能夠彰顯其對立面這些問題，因此作爲批判反思其對立面的存在，作爲對立面存在處境展示出來的，近代有關大眾史研究大概屬於這一類，一個典型的例子就是波伏瓦《第二性》中關於女性存在處境的歷史考察。我們對後一種歷史剩餘範疇，主要考察其發生學，也就是那些遭到無視的歷史殘片，表現爲既被精英史又被大眾史所忽視的歷史排泄物，在兩個對立面中皆無安身之處的痕跡和留存物，社會學內大量微觀史的事件分析方法和口述史方法，大致呈現的就是這類剩餘範疇。

福科運用知識考古學方法所考察的歷史剩餘範疇，被他認爲是歷史中被拋棄的碎片。從他對瘋狂史、監獄史、性史等的考察來看，那些殘片無不影射著或包容著權力的痕跡和重大歷史景觀，也就是被壓抑的歷史景觀，這屬於上述第一類歷史剩餘範疇。福科認爲考古學與歷史十分相似，以重建某一歷史話語獲得存在意義。這種考古學是對歷史重大遺跡作本質的描述，但這種本質描述並非探查歷史事件之間的聯繫性和歷時因果性的總體歷史，而是考察歷史事件所形成的序列、間斷、邊界、不連續性、多樣性和差異性。⁴⁶ 考古學認爲通過懸置思想史，在其週邊作業，勘察、測定和建構話語事件，並爲恢復這些在歷史上只具有短暫瞬間的殘片以政治合法性，以便逃離羅格斯中心主義關照下的歷史同一性的命運。福科意識中一再設定，這些殘片爲中心和同一性排斥於週邊，成爲恐懼的歷史成分，也就是被刻意壓抑了的成分，是被遮蔽之物。但實際上，這個領域，也就是上述第一個領域，仍然處在人類歷史進程的舞臺上，只是在後臺，是後臺工作而已，作爲前臺發生出來的處境。另外一些從未到場，從未納入歷史視域，即使被敵視的領域，作爲歷史剩餘範疇的第



二領域，已然在現象學方法的考察之外，因為它們既不是歷史範疇的先驗景觀，更不是話語事件的效果史，即不是那些被關照的歷史的存在論基礎，而純粹是歷史殘片。純粹的歷史殘片並不是歷史大廈的奠基處和牆體內構造物，那種未被顯象的成分，而是木屑、斷磚等建築物的殘餘，也許房子還未落成就已經被清掃乾淨，沖入河流，無影無蹤，它連短暫閃光的機會都未曾有過，更何談注入到人類靈魂深處，成為無意識的構築物了。

純粹的歷史殘片在今天也許具有更多的藏身之處，比如普通人的影視作品、網路上的各種聲音、民間文學和檔案記錄、人類學田野資料、社會學實證調查、心理學實驗、各種監控系統記錄、衛星無時無刻探測到的人類實踐景觀等，這些都為各種時間信息提供居所，也為歷史殘片留下藏身處。如果歷史僅僅被當作往事和對往事的記錄，那麼，這些歷史殘片即使未被另一概念下的歷史，即歷史被當作研究往事的學術，⁴⁷ 納入自身範圍，也就是未被納入羅格斯體系中，它們也就在那裏存在著，也許作為普通人的記憶留存下來。

如果歷史剩餘範疇只是具有證據功能，用來裝飾科學命題和理論範式，那麼，它也就具有了實證主義視角下經驗領域中的剩餘範疇相似的性質，然而，歷史從來就不僅以科學之名出現，它與實證主義相比，更多地是恢復歷史景觀，獲得真實性的文學效應，因此就有了規律性和藝術性雙重要求，這使得歷史剩餘範疇在史學領域內所獲得的定位發生分歧，即歷史是科學還是藝術。但不管歷史作為科學還是藝術，其生命力就在於剩餘範疇本身。歷史在明證性上不是其科學性或藝術性，它的安身立命之處就在於歷史就是歷史之謎，在於歷史要獲得歷史所有範疇的透徹性和顯現性要求，歷史就是歷史剩餘範疇得以展示和確證的歷史。不管這些剩餘範疇最終成就了某些命題或者真理，還是成就了某種景觀，但它必然是歷史的必然要素，即要麼作為新的歷史證據，



要麼作為新的歷史情節。歷史的言說，就是剩餘範疇的言說。除非社會科學放棄自身的擔當，如福科放棄他的工作目的，即“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”⁴⁸，如韋伯放棄通過構建理想型測定歷史個體的因果聯結和有效解釋歷史真理，否則歷史剩餘範疇總是歷史言說的開口處。這種歷史存在邏輯似乎遵循在場與不在場的辯證運動規律。

對歷史剩餘範疇的性質設定與功能設定一樣重要，比如在福科那裏被當作羅格斯歷史領域週邊的瘋狂史，具有革命和解放性質，但在德里達看來，福科卻在為羅格斯大廈添磚加瓦，因為，福科定位了那些剩餘範疇的處身之境，結果重新陷入了二元範式這個牢籠。並非所有剩餘範疇都能登堂入室，但它們總是在展示自身，因此，剩餘範疇不管被引導來豐富羅格斯大廈，還是使其對抗前者，還是被引入延異狀態，還是進而立刻又將其流放，還是在其顯現之後又立刻將其懸置，還是納入身體積澱之中，它總是在那揮之不去，它是範疇直觀下總的本質判斷因素缺失卻又有完備性要求下的產物，也就是歷史明證性自身的要求和動力機制。因此，歷史剩餘範疇並非真正的殘存，而就是羅格斯的部分，最為真實的部分，瘋狂史也只是暫時的過渡，是對羅格斯的肯定。因此，終止羅格斯的唯一可能就是消除所有剩餘範疇，使得它僵死，缺少營養而致死，至於德里達那種使其不斷活躍的做法只是另一種純粹的夢想，恰恰是羅格斯所需要的某種運動，強健自身的魔法。因此，剩餘範疇的性質只是在於自身的毀滅性，除非在終極意義上它具有整個歷史顛覆性，否則，它不能發揮任何作用，它只是一種存在狀態，自為地存在，我們的工作只限於使其更順利或更遲緩地出場。

對歷史剩餘範疇的科學研究，根據舒茨對同在世界在科學研究之外的界定，那麼，剩餘範疇也就不能在同在世界中獲得，



然而，剩餘範疇總是在同在世界中湧現出來的，也就是空間結構在時間中總是處於不完善狀態。如果這種不完善狀態只能經由反觀才能反思，那麼，是什麼力量使得人們破壞了空間狀態的完善性？根據伽達默爾對效果史的研究表明，當下空間狀態是時間軸上的歷史湧現，表現為視域融合狀態，這種視域具有不完善性，也就是沒有人可以綜觀整個歷史，而只能切取空間狀態的片段。但視域融合概念並未表明剩餘範疇的真實狀況，也未表明剩餘範疇如何在效果史中展示出來，因此，剩餘範疇如何切入視域之中才是問題的根本，而不是假定既有時間軸的不斷湧現和遮蔽，而應該表明時間軸上對空間狀態的不斷佔領。即使這種佔領不是總量上的增加，起碼也是新領域的不斷探索和發現。也就是說，效果史總體上假定了結構的總量恒定性，這種總量可以用語言來加以界定，但是，它恰好沒有注意到語言之外的領域，因此，語言是存在之家的命題對於理解剩餘範疇而言是有局限性的。

因此，在同在世界中，人們是否能夠意識到剩餘範疇，即這個或這裏之外的領域？回答是肯定的，而且恰好是在同在世界中意識到剩餘範疇，比如，當人們意識到“這是一棵樹”，而接著意識到“這是一棟房”時，恰好是這個同在世界意識到“這是”（一棟房）有別於剛才那個“這是”（一棵樹），也就是前一個“這是”成為了後一個湧現的“這是”的剩餘範疇，也即剩餘範疇恰好是在同在世界中展現自身的。一旦意識到剩餘範疇，才有引起反觀的可能，人們不斷地以後一個“這是”覺察到前一個“這是”，意識到當下具有“無限空洞”，當這種意識達到緊迫感時，就有了反觀的條件。反思，也就是進入舒茨所述的同代世界，定然是剩餘範疇累積在人類心靈上造成的創傷所致，一種對當下不完善的心理蓄勢的爆發。效果史只假定了無限“這是”的湧現，而無視“這是”的殘缺及其造成的歷史創傷，無視疲憊的心靈，人類自身停下或放慢腳步療傷的現實。效果史不僅遮蔽



了瘋狂史，更忽視了創傷史。視域融合和構境存在述說的就是這種效果史；而知識考古學專注於那些斷層和殘片，就是這樣的瘋狂史；而連痕跡都未曾留下，因為尚未來得及經驗就已然逝去，帶著選擇性的傷痛留下的，就是人類的創傷史。如果誰假定效果史的唯一確定性，那麼誰就假定了人類的麻木性。

然而，事實上人們總是在反觀自己，或者環顧自己。因為同在世界不斷湧現和積累殘缺。因此，歷史領域的剩餘範疇雖具時間性，卻恰好存在於當下，是當下的不完善性。福科的理性批判，對瘋狂史的拯救；法蘭克福學派對意識形態的批評，對藝術理性的拯救，都是對當下剩餘範疇累積效應的反應，對當下不完善性的批判。因此，並非讓人毫無察覺的效果史，而是足以造成人類傷痛的剩餘範疇，才是真實領域。這種剩餘範疇在當下顯現，又是在歷史中引發，卻指向將來，在將來得到肯定。但是，這種在第二個“這是”發現第一個“這是”處在剩餘範疇之時停下腳步在第二個“這是”之後，即將來狀態下，彌補歷史狀態中的第一個“這是”的殘缺，對將來而言，它必然要遲延或改變第三個“這是”的出場。倘若第三個“這是”有出場的緊迫性和時間性，那麼，人們在治療創傷時很可能就不得不與之擦肩而過，造成另一種狀態下的剩餘範疇，這就是未被經歷的歷史，就是不斷湧現但總是沒能踏上那道岔路。這另一種狀態下的剩餘範疇在嚴格意義上說，它不是歷史範疇，因為，尚未來得及觸及，它也許就是將來，仍然是等待發現的未來領域。社會科學迄今難以研究那些曾經出現但人們未加以選擇就被遮蔽的部分。

因此，在當下的未來開展對當下湧現出來的歷史中的剩餘範疇進行拯救活動在認識論上既是對當下的批判，也是對歷史的反思，既是否定，又是建構，但這些過程都是在當下的未來狀態中進行。人們也許會反駁說，我們總是在不斷閱讀，我們打開書，不管從哪里起讀，哪怕是亂翻閱，那也只能在時間中展開，因



此，所有閱讀、意義呈現、文本湧現，都是在時間中不斷進行，不斷變化的。但是，我們的任何閱讀都是斷斷續續的，我們總是在間隔，在眨眼睛，視線從書本移開到桌子上，或者閉目養神，不斷給予當下剩餘範疇湧現以時間和空間。也就是假定了此在和打斷此在的雙重運動。因此，歷史領域中的剩餘範疇就是在當下湧現的，其湧現的可能就是假定了人們閱讀的時間間斷性，並且假定了當下視域與當下之前的視域之間存在差異，假定了當下視域的不完善性。

那麼，歷史領域的剩餘範疇是不是屬於經驗領域，也即心理學現象呢？也即，我們是否可以認為，福科的瘋狂史就是心理現象學的產物呢？因為他首先設定了理性史或思想史的存在和羅格斯中心地位，然後設定人類經驗中曾經存在大量的瘋狂史，這後一種經驗史被撕成碎片，散佈在時空之中，由各種印跡、殘痕、歷史皺褶等構成。對這樣一些經驗殘片，我們是可以進行重新鑲嵌整理的，即使不是歷史真實的重現，起碼也是藝術創作。但這種整理或者創作，就是假設經驗能被意識重新喚起，重新構造。假設了研究者回頭，發現人類歷史經驗的殘片，重又採取移情等方法，重構那些殘片。如果不是這樣，那麼就只會是結構主義式的對空間完備性的機械重組，因為福科發現歷史殘缺了瘋狂史，所以，他在歷史的剩餘範疇中，像修鞋匠一樣，將那些殘片拼貼起來，組織成瘋狂史，整合到整體歷史格局中。雖然，福科在《知識考古學》開篇明確提出，他並非要重整羅格斯整體史，但在篇末強調，這些殘片卻賦予了歷史擔當，一種政治學含義，拯救殘片即拯救被壓抑，也就是攻擊整體史，因此，被賦予了歷史經驗的使命，就是對當下“這是”殘缺給予救治的使命。因此，它就是歷史經驗性的，既是歷史經驗的殘片，又是被組裝後成為歷史經驗的批判武器，並且其組裝過程也是具有認識論上的經驗主義特徵。他對瘋狂史的構造，證實了羅格斯史之外還有瘋狂史。



因此，如果並不打算對歷史領域內的剩餘範疇賦予其具有將來時空中的經歷這種特性的話，那麼，它必然就是經驗性的，即使剩餘範疇本身指向並且就是在當下“這是”之後構造和確證了的，但它無疑是歷史積澱。與其他剩餘範疇一樣，歷史剩餘範疇的發現和確證並不拒絕任何認識論和方法論，正因為此，它具有無孔不入，無機不乘的活躍性和顯耀性。

當然，我們需要回答，剩餘範疇總是促使當下成為問題，或者當下問題化就是發現剩餘範疇，因為，我們就像黑夜中摸索，能感知到的領域如此有限，而未知領域卻如此之浩渺，這兩種感覺無時無刻存在，那麼，為什麼我們會感知到歷史領域的剩餘範疇呢？為什麼會有前一個“這是”作為剩餘範疇湧現呢？如果說，這些不斷積累的剩餘範疇終究將喚起人們的反思，這個終究是在什麼程度上完型的呢？按照庫恩範式革命的理論，就是人們發現新證據，而就解釋系統經過多次努力仍然難以應對這些新證據時，人們就可能反思和批判舊範式，重構新範式，也就是對當下“這是”的範式給予增補新內容或者直接替代。但是，難道歷史領域也是這樣的嗎？在歷史領域的剩餘範疇引起人們反思時，非得引起人們非停下腳步給予拯救不可，其原因到底為何？我們得考察近代“大眾史”的發生學，考察知識考古學的發生學，考察口述史的發生學等等，這樣，我們才能知道這樣那樣的剩餘範疇何以可能，畢竟諸多歷史剩餘範疇總是處於剩餘領域，甚至永遠沉寂，成為創傷史。

2. 日常生活領域中的剩餘範疇

如果說同在世界啟動了歷史領域內的剩餘範疇，那麼，我們就要追問，同在世界是個怎樣的世界？我們的追問將發現，同在世界不僅意味著(1)歷史剩餘範疇，而且意味著(2)未來剩餘範疇，意味著(3)社會互動中的範疇整合傾向，意味著(4)作



為同樣具有剩餘範疇性質的“歷史、未來和互動中的剩餘範疇處身”的全部處境和社會底蘊。這些領域並不是數量的世界，也不完全是意義和有意識的世界，但它們成就了人類實踐和社會活動何以可能的基礎，發揮著魔法的作用，牽引人們在毫無察覺其作用下實施行動。布迪厄將這些內容含含糊糊地歸結為身體傾向，卻未有任何細緻的說明，他完全沒有意識到這個領域也是可分析的領域。另外諸多西方社會學家無不採取殘忍的手段，將這整個領域肢解開來，然後各執一詞，爭論不休，使得理論與生活世界分離。但生活世界仍然在那裏，決不會為理論世界的分離而分裂，並且終究將那些固執的說辭拋進歷史垃圾堆。為此，我們要找出真正的奠基，重新洗牌，當然，這將是個不斷的過程，因為，人類歷史就是在不斷拓展剩餘範疇及獲得拓展剩餘範疇手段和能力的進程中，如果說有稱之為科學的知識領域，那麼，它應該做的且事實上進行著的就是系統地專門地從事這項拓展活動。

(1) 日常生活歷史中的剩餘範疇

日常生活世界就是一個“這是”的世界，當下“這是”無疑並不僅僅是“這是”的表徵符碼所意指，而是存在更多的內容。對於身處“這是”其中的人而言，當下“這是”完全就包含著歷史剩餘範疇，意味著歷史殘缺和傷痛，我們上文對此有過論述。然而，加芬克爾指出當下“這是”具有索引的效應，這種索引指向歷史剩餘範疇，但這種索引並非日常生活本身，而是科學活動本身，是社會科學研究認為當下“這是”是一個可以探索其時間軸上過去的空間狀態。但是，加芬克爾指出“日常生活符號索引”仍然可以作為我們探討“這是”的有用思維工具，它意指這樣一個領域，日常生活中的思想史領域，即日常生活中的歷史脈絡，這個歷史脈絡就是人們能夠訴說的那部分歷史脈絡，是充實當下“這是”的那部分。



如果說上文所述第一個“這是”（一棵樹）成為第二個“這是”（一棟房）的歷史創傷的話，那麼，當人們駐足，進而追問，為什麼說“這是”“一棟房”時，那麼，當下“這是”（一棟房）就會獲得（一棟房的）範疇充實。這個充實將意指這樣一個歷史領域，那就是促成當下“這是”的全部經驗，這些經驗包含著“一棟房”這個概念的範疇現象學和引發當下“這是”的經驗事件史，轉變成通俗說法就是包含著知識背景和實踐背景。這些內容成就了個體的歷史充實感和成就感，即在拉康那裏，這領域被視為非真實界⁴⁹，在福科那裏被稱為“吐露不出任何東西”⁵⁰的思想史部分。因此，當下“這是”就其歷史領域而言，必然①包含著對其前一個“這是”的辯證否定，這是黑格爾精神現象學的邏輯起點，也是人類歷史創傷的內涵，是一個永恆的空洞，這是範疇鏡像域；②包含著“這是”所意指對象的範疇知識，及獲得這類知識的歷史經驗，它的完滿形式就是胡塞爾範疇現象學的“感知”直觀領域和“想像”直觀領域的結合，這是範疇直觀域；③還包含著當下“這是”在時間軸上得以湧現的歷史事件，即加芬克爾所追蹤的“符號索引”歷史內容，這是範疇現象域。

我們現在主要看看範疇直觀域和範疇現象域。在日常生活中心，我們對概念的直觀是全然無意識的，但這並不表明這個範疇的缺場，而恰恰是它的到場，並且無時無刻地湧現和參與，以其全部底蘊參與日常活動之中。這個全部底蘊既包含著空間形式上的範疇直觀領域，也包括它的經驗史，這就使得當下“這是”所指對象既具有先驗範疇的完滿性要求，又有經驗性要求，這個經驗既包括概念語義學上的集體經驗對概念的所有歷史性詮釋，也包括個體經驗對概念的範疇直觀領域的形成史。如果當下“這是”所指對象獲得概念直觀並沒有引起人們的澄清，也就是在集體無意識中作為剩餘範疇到場，那麼，也在一定程度上說明該範疇的個體經驗和集體經驗實現了吻合，即使這個吻合實際上包含



著每個個體範疇直觀領域的個別性差異，但卻恰好說明生活領域內範疇適用是以一種模糊性作為前設的。此外，我們仍然需要指明，這裏的集體經驗並非包含著同一個語言世界所有對象，而是具有不同層次的人類群體，乃至微觀到夫妻間形成的符指語義學上的默契，及宏觀到通用詞典下涉及到的人口領域，因此，在這個複雜的層次領域內，範疇經驗史分析就顯得異常繁瑣。日常生活世界因此並不能完全依靠這種範疇的全然共識來相互協調，而恰好是在於容忍其模糊性，需要某種東西來彌補範疇直觀領域個體差異性和錯落性造成的語用學困境。對這個補充物或在另外角度來看也許就是主導物，至今尚未得到理論上的有效分析，或許可以用信念和信任作為填補這個空白的替代物。因為信念和信任彌補了語用學困境，它們也就起到了克服個體之間、群體之間範疇直觀領域和經驗史的差異性和錯落性造成的語義多元性和繁複性的寬減機制作用。也因此，日常生活中並沒有人如犬儒主義者或者智者學派們那樣，以玩弄語言機巧作為生活本身，因為，他們要將所指對象的範疇知識，那種日常生活領域中的剩餘範疇，以毫無保留的狀態展示出來，因此，他們可以對任何一個話題表示興趣，並將時間凝固，然後開展無休止的論戰，最後大家只好屈服於身體體能的局限性。但無疑，我們應當指出和重視這個領域，並對其進行研究，即使這項工作費力而低效。

當然，我們仍然要對微觀社會領域內的“思想史”做進一步分析。這個領域與事件史沒有關係，而只是作為當下閱讀的前讀。它在時間軸上積累起來的，是當下“這是”出场的背景預設，並不必然構成事件尺度。比如，當下“這是”是作為某夫妻間的一個暗語手勢。這裏分析的微觀領域內的“思想史”既非暗語手勢獲得意義充實的初次的經驗和過程的經驗，更不是要對這個暗語手勢進行前因後果的話語事件分析，而只是表明它出场的背景，也許就是在一個特別的聚會中，夫妻間進行了一次性暗



示，彼此間表達愛意或調情；也許是前面約好到某個時點妻子提醒丈夫該結束聚會回家了。因此，更恰當的比喻就是，它是當下出場的“這是”的“後臺”。它不構成事件，也不構成經驗史，而是包含在當下“這是”之內的過去內容，也就是當下閱讀的邏輯起點，並不斷捲入當下閱讀，但總是不顯現於當下“這是”。這部分剩餘範疇是作為意識或者集體意識參與當下的，並且是已然意識到的，它在不斷湧現的過程中，也許會有理解上的不斷補充或者變更。但它是作為可以言說，並且參與當下言說的部分，是充實人類知識體系的部分，是體現人們成就感和歷史充實感的部分，並且是人們不懈努力所追求加以拓展的部分，在宏觀意義上可表現為思想史，在微觀意義上即日常生活世界中可表現為回憶。這就是當下“這是”的範疇現象域。

倘若打斷當下“這是”，我們將獲得怎樣的歷史領域中的剩餘範疇景觀？“我叫你給女兒買鞋，你怎麼沒買呢？”這將是反思，引導當下“這是”的邏輯起點中的內容出場，後臺將重新挪到前臺。“這難道不是一棟房？”這將引起辯證法和範疇現象學，即要麼批判當下“這是”，肯定前一個“這是”所指的“一棵樹”；要麼喚起範疇整理事實的意思過程，“一棟房”獲得範疇充實。

舒茨認為，社會科學只有打斷當下“這是”，即讓當下同在世界被迫進入同代世界時，才能從事社會科學工作。但我們看到，一方面，恰好是同在世界成就了“這是”的全部內容，另一方面，微觀社會學下的同在世界也許難以進入社會科學考察，但是，宏觀領域卻完全可以，其表現形式就是不斷推進的思想史，思想史的不斷豐富恰好是宏觀歷史進程中的當下“這是”的不斷湧現的塔標。

打斷微觀社會學下的當下“這是”進行社會科學研究，卓有成效的要算加芬克爾。加芬克爾採取“理解記錄法”探測顯現語



義之外的意識和精神領域，即獲得當下“這是”的範疇現象學；用“反常實驗”和“符號索引”方法探測當下“這是”的邏輯起點知識，即作為預設的共用的維護秩序的社會規則和經驗知識領域。⁵¹但是他沒有獲得打斷當下“這是”所具有的批判社會學效應，也就是對當下秩序的否定效應進行分析，因為，他忽略了當下“這是”的辯證法問題，最後，他不得不從帕森斯的另一面，即微觀社會層面，跌入社會秩序協調論中。因此，充實當下“這是”的歷史性剩餘範疇只有得到全面分析，才不至於留下更多的理論領域的剩餘範疇。

(2) 日常生活中未來領域的剩餘範疇

範疇的充實並非只是指向歷史，而且指向未來。在胡塞爾那裏，直觀某物並非只是視覺效應的結果，比如視覺看到一張桌子，我們只能看到桌子的局部，但我們仍然可以肯定這是桌子。也即，當下視覺的“這是”只是桌子的局部，但卻仍然可以廣延到桌子作為一個整體，這只是在空間上展開，而且恰好是這種空間，它實際上已然有當下“這是”的桌子的局部，向視域拓展和充實的未來推進。成就這一可能的，就是範疇直觀的充實性，即在範疇現象學中，“桌子”是作為一般本質現象顯現的，也就意味著，有了這樣一個先驗現象基礎，任何經驗中的視點或視域，都將獲得範疇充實的可能，獲得視點或視域在時空上的廣延。但是，胡塞爾並沒有將這種轉變納入歷史領域，而將先驗本質直觀作為靜止的絕對的被給予性進行把握。當胡塞爾在談到感知的被給予性和想像的被給予性時，同樣沒有納入時間觀念，即被給予性直觀領域的諸範疇的時空性，因為他考察的只是那種靜態的名詞，如桌子。如果我們要考察在時空中展開的“行動”，那麼，它的直觀就難以得到說明了。

我們以此例說明，當下“這是”表現為煙鬼張三將手伸向口袋這樣的舉止，它預示著未來“這是”的抽煙行動，如果另一個



旁人李四一看到張三“伸手到口袋”就提醒說“不要抽煙”，這顯然是現實中經常有的現象，那麼，這必然說明，對李四而言，張三當下“這是”直接指向未來“這是”。然而，未來“這是”全然沒有到場，只是作為當下“這是”的剩餘範疇，是彼岸世界的神域。即並沒有充實的抽煙行動的感知和想像的被給予性，只有當下“這是”作為行動過程的片斷舉止，卻獲得了抽煙行動的意義和範疇充實。這無不說明這點，即抽煙行動作為媒介物，包含諸多範疇，當人們把握這個媒介物為真時，並不需要所有範疇在感知上或者想像上全然和絕對參與，而只有個別特質或範疇，就可以將互相排斥卻統一於媒介物的諸範疇充實進去。因此，真的把握完全可以在實證之外，而且它可依靠啟示或者想像，因為，日常生活中，未來全然可以孕育於當下，並且很多情況下如此確鑿無疑。

“眼前的桌子”與“伸手到口袋”分別敘述了兩個主要現象領域，一個是空間現象域，一個是時間現象域。“眼前的桌子”得以顯現和範疇充實，靠的是遮蔽了眼前的黑板和遮蔽了桌子的背面，靠的是空間背景，這是瘋狂史的生成機制，是空間的不完滿和想像充實。“伸手到口袋”得以顯現和範疇充實，則依賴於遮蔽了生命史和遮蔽了集體精神現象，靠的是時間背景，這是創傷史的生成機制，是時間的不完滿和感知充實。“眼前的桌子”是想像物，被凝視物是處於空間狀態，需要凝視者來籌畫時間；“伸手到口袋”是感知物，被凝視物處於時間狀態，需要凝視者籌畫空間。這種籌畫註定了時間和空間的交匯，也就都蘊含著未來剩餘範疇。胡塞爾範疇現象學展示的就是“眼前的桌子”，空間剩餘範疇獲得了更為確鑿的真實性。實際上，我們確實更相信自我籌畫時間來直觀處於靜態的空間。但對於處於時間狀態下的被凝視物，自我能籌畫的是空間，等我們換個角度時，事情也許已經變了，它總是處於動態之中，因而難以把握，但日常生活



中的我們總是在把握。科學活動也在把握“伸手到口袋”這種歷史實踐，靠的是痕跡，那些空間轉換中形成的殘片的組合。

如果不考慮人們對實證科學必須有歷史痕跡作為證據才能判斷真偽的科學價值取向的話，對於意識本身而言，未來剩餘範疇的確鑿性在質上可以說與歷史經驗毫無差別，只是因為它並未到場，因此難以舉證，只能靠直覺或推理。今天，法庭對犯罪動機的確證，就是時間現象域，在很大意義上就是未來剩餘範疇的確證，但它與日常生活中無須舉證就可以確證未來剩餘範疇顯然存在差異。

當然，日常生活中也存在大量爭論，是指向澄清未來剩餘範疇的。試看這幾句話就能非常直觀地明白，對話1：“你想幹嘛，你是不是想罵我？”“我沒有啊，我只是心情不好。”“你就是，你剛才那個樣子，擺明是想罵我，還狡辯。”對話2：“我真的非常愛你，真的。”“我不信，我怎麼知道你以後會不會拋棄我，騙人。”“我已經做了那麼多事情，難道還不能表明我的心嗎？”“誰信呢，我就是擔心你拋棄我，誰知道你心裏想什麼。”對話1表明當下“這是”的行為或者神情在對方看來具有罵人的惡意徵兆，但由於未來“這是”的罵人行為並沒有真正到場，但卻作為當下“這是”的剩餘範疇被察覺，因此，雙方展開了類似庭辯的談話活動，甄別的是未來範疇，一種未顯明的主觀意識痕跡。這個主觀意識痕跡孕育著未來行動範疇，卻沒有任何外在經驗歷史痕跡顯現，卻深深地潛藏在日常生活之中。對話2更是指向永無止盡的未來之域，沒有人能將未來時間挪移到當下“這是”作為愛的明證，因此，人類總是存在這樣的遺憾：要是我以前知道事情會這樣發展的話，我當初就不會那樣選擇了；要是我今天能洞悉到明天的事情，那就好了。因此，這個無限指向未來領域的剩餘範疇，與歷史領域的辯證否定剩餘範疇一樣，是人類的傷痛，它永遠不可能到場，卻無限制地孕育在當下“這是”之中。



正如我們下文將要深入探討的，這個未來剩餘範疇充斥著“愛欲”與“死欲”之間的緊張，是抓住抓不到的傷痛，是死亡體驗的永恆缺場。在馬爾庫塞那裏，他沒有看到這種本能不可能因為意識形態文化而發生動搖，也不會如佛洛伊德那樣將具有趨向未來剩餘範疇衝力的本我託付給超我加以馴服，未來剩餘範疇時時滲透在當下“這是”之中，雖然它從未到場，卻並不表明它缺失場域影響力。在日常生活領域，人們總是在為這個未到場的未來剩餘範疇努力，我們不斷追問“你什麼時候會來”⁵²。因此，不管是愛欲還是死欲，只要趨向未來，必然具有藝術理性的品質，即解放的品質，而且恰恰是這種當下“這是”因為缺乏未來剩餘範疇，生成人們尋求確定性的依據。未來剩餘範疇的存在一方面促使死欲橫行，激發破壞和批判權能，另一方面又促使愛欲氾濫，激發保護和確證權能，即批判理性和實證理性在未來剩餘範疇領域中同時存在。為了得到愛，確證未來有愛，我們每時每刻都在尋求這種確證，既恐懼未來缺愛，又渴望驗證未來是否有愛，使得趨向愛的同時趨向未來和死亡。因此，社會科學可以做的，並非是證明是否存在這種死欲與生欲，是否存在未來剩餘範疇，而是提高未來剩餘範疇的可確證性。佛洛伊德看到了這種確保的抑制文化因素，卻忽視了另一種實證文化因素。抑制文化因素包括神靈和紀律，實證文化因素包括理性推理和科學預測。這些因素當然趨向於保守，但它們不是全部，因為，它們不可能根本上全面清除未來剩餘範疇，也就不可能真正排除不確定性，排除死欲。

這樣說來，人類共用的文化成就如科學、制度、信仰在根本上是不可能清除未來剩餘範疇的，也就不可能從外至內作用於個體，以消除死欲，那麼，人類是否將無限痛苦？或者說，除了外部理性和信仰機制之外，是否具有其他機制共同克服這種不確定性？實際上，人類消除未來剩餘範疇的機制遠不止黑格爾意義



上的絕對精神領域。我們隨便可以列舉其他機制，比如溝通、信念、遊戲意識等作用下的一種實踐本能，人類緊密度等等，都發揮了清除或者克服未來剩餘範疇的作用。

布迪厄借鑒了維特根斯坦的語言遊戲理論來闡明他的實踐感理論。布迪厄說：“遊戲意識能使我們相當正確地認識習性與場、身體化歷史與客觀化歷史幾近神奇的相遇，而正是這種相遇使得遊戲空間的所有具體構型包含的未來幾乎全部被預見。”⁵³ 這一種樂觀的遊戲意識，似乎告訴我們未來剩餘範疇在人類實踐中完全能得到一種神奇的預見。對此，我們必須先將這種理論本身進行限定，然後再將其安放到適當的位置，而不至於任其張揚。

無須任何論證，哪怕最為幼稚的人也將肯定這點，即人類社會不可能縮影成遊戲場域，人類實踐也不可能縮影成遊戲實踐。這種假設的遊戲場沒有時間間隙，沒有空間的理性配置，沒有自我批判和反思，沒有衝破遊戲規則的欲求等，不可能是人類生活的全部，當然也不可能是生活世界的全部，否則，布迪厄自己提出的反思社會科學就完全不可能。倘若人類生活實踐能夠如此神奇地預見未來剩餘範疇領域，那麼，根本不需要任何確定性追求，無須制度、科學、神話，只要實踐就行了，猶如布迪厄真正論證的那樣，將實踐中的人看作“只動不思的木偶”。倘若將遊戲規則，全然是人類社會所有規則中的一種，當作全部規則所具有的稟賦加以看待，那顯然是非常幼稚的，⁵⁴ 因為，遊戲和規則之間，即實踐與規則之間的關係並非那麼確定。⁵⁵ 布迪厄進而將這種實踐操練出來的遊戲意識作為一種區別人口結構的尺度，對社會遊戲意識培育機制提出批判，認為這些機制使得人口社會品味分層明顯且固化和再生產了這樣的社會人口結構。也就是說，人類社會既有機制使得人們對未來剩餘範疇的敏覺度和預見性表現出差異和分層，但他又告訴我們，實際上“未來幾乎全部被預見”。這種見解，我們看看他的理論原型就清楚了。



這個理論原型大概如此，“打籃球時，當球員將籃球傳出的那一瞬間，隊友可以非常準確地跑到球的落點將球接住”。這個過程如此神奇，以至於球在被拋出的那一瞬間，即當下“這是”那一瞬間，人們就可以完全預測到其未來剩餘範疇。人們無須任何時間的停留來進行球員發球的力度、球的運行阻力等物理學規律思考和分析，就可以預見球的運動軌跡和狀態。

這種理論思維方式，即將特殊事例昇華為一種理論原型，並且拓展到整個理論體系中來進行思考，是西方學者最好之事。這種思維方式，省力，能夠指導對現象展開透徹分析，還能起到意想不到的社會效果，具有神啟效應，給人耳目一新。這種理論思維恰恰是上述我們分析說明的，即透過當下“這是”影射到剩餘範疇的做法，即當下理論原型投影到整個人類社會實踐。

回到主題，我們可以肯定，遊戲意識完全可以作為一種消除未來剩餘範疇繁複性的機制。它進一步說明當下“這是”存在的未來剩餘範疇在實踐中可以經由非理性但其結果卻包含著合理性的意識所察覺和確信。那麼，這是否可以歸結為對於運動的經驗知覺，即行為展開的時空體驗的結果呢？按照梅洛-龐蒂知覺現象學研究結果表明，遊戲意識顯然不是意識哲學範疇上的經驗意識，而是一種養成的習性，一種身心圖式和傾向，雖然，都是經驗實踐的產物。所以，遊戲意識同樣蘊含著歷史剩餘範疇，是歷史經驗積澱的效應。但它沒有述說故事，沒有事件史，也沒有辯證否定的歷史剩餘範疇，因此，它在理論邏輯上和知識份子的夢想中，並不具有可理性利用的解放能力，即使遊戲意識蘊含著批判反思精神，那也是歷史的產物，而非作為理性的產物，也就不能成為人們所利用的批判武器。但是，社會如果不斷灌輸一種具有批判精神的遊戲意識，使得身體傾向抵抗保守意識，那麼，也就被間接地發揮了革命和解放的效應。從這裏也可以看出死欲是可以養成的。



雖然遊戲意識並不必然具有革命性或保守性，但遊戲意識的養成將導致社會意識結構的複雜性。對於人類社會而言，養成清除或確證未來剩餘範疇的實踐機制並能真正解決問題，因為，它進一步造成上文所述個體和群體間範疇直觀的差異性和錯落性。由此，老謀深算的統治者總是會根據自己的目的有意灌輸遊戲意識，將權謀指向未來剩餘範疇的效用上。因此，當下“這是”領域如果蘊含著一種可怕的未來傾向，那麼，社會科學家就必須加以清查和證明。對此，形成的一般科學工具就是民意調查，以及其他各種技術，用來測定個體或者群體行動的未來傾向。這種測定使得同在世界中的遊戲意識進入了理性的觀測中，使得話題又回到了上文所述宗教、科學和制度的分析中。這樣，就有了一個怪圈，即在針對未來剩餘範疇領域有效清除或確證過程中，遊戲意識顯然是一個重要機制，但遊戲意識的養成及效用，都有可能淪落為理性的工具，被有意養成革命、保守或有用的未來傾向。

但不管如何，過多的歷史痕跡的保留和發掘，將人們的注意力不斷推向過去，也即通過打斷當下“這是”來解決生活困擾；而與歷史剩餘範疇相比，未來剩餘範疇全然是行動的寬減機制，它的微弱之光啟示人們，省卻人們諸多煩惱。通俗點說，看一眼就看穿了，而無需再揭示未來剩餘範疇，那是預留的未經歷卻經歷過的領域，與歷史剩餘範疇作為經歷過仍然反復經歷的領域完全不同。因此，遊戲意識的培養，養成對當下“這是”的未來剩餘範疇的敏銳覺察和確信，實際上是人類自身通向神啟的必然途徑，是人類獨立自主地通向未來的學習過程。這個過程即使如前所述，存在被利用的風險，存在導致範疇直觀錯落性和差異性的困境，但仍然是必然的過程。

那麼，是否存在一種宗教、科學和制度與遊戲意識這兩端之外或其間的領域，存在於日常生活領域，可以克服未來剩餘範疇繁複問題呢？那就是溝通領域。



3. 遊戲與溝通中的剩餘範疇

由上文可見，當下“這是”依據遊戲意識指向未來剩餘範疇的同時，也指向歷史剩餘範疇，這種範疇就是遊戲規則和遊戲實踐經驗。傳統規範導向的行為論者，如塗爾幹和帕森斯，他們往往假定日常生活領域中的人處於遊戲之中，卻並不知道遊戲規則和遊戲實踐經驗的潛在作用，布迪厄理論同樣持這種前設，也因此，就有了社會學學科存在的前提，為人類活動的當下“這是”揭開其所遮蔽，或者說成就其所如是剩餘範疇。戈夫曼這樣說道：“於是，我們一方面發現了表現者，他完全沉浸在他自己的遊戲當中；他的確堅信，他所表現的現實印象就是真正的‘現實’。如果公眾和他一樣相信他的遊戲——這一點看起來很正常的，那麼，至少一時只有社會學家或……會對表現的現實提出懷疑。”⁵⁶ 這種將生活世界簡化為遊戲的做法，將人們降格為遊戲意識牽引下的操持遊戲規則的木偶，他們對剩餘範疇無動於衷。如果我們以一種理想型的標準做出這樣的區分，即但凡將當下“這是”剩餘範疇作為實踐者無意識及無察覺的認識論確定為決定論，相反為唯意志論，那麼，本文認為社會科學要做的就是將這兩種極端形式都加以廢棄，重點指明在什麼情況下能覺察到什麼樣的剩餘範疇，而不是那種非此即彼的選擇。於是，我們提出問題，日常生活世界中是否存在實踐者能夠自覺消除未來剩餘範疇的可能？在什麼情況下實現這種可能的？

在討論這個話題之前，我們先將主要觀點指明。在日常生活中，溝通在一定程度上將當下“這是”剩餘範疇置於一種居間決定論和唯意志論之間的狀態下，因為它既受制於不斷湧現的語言結構，又不斷演繹出衝破既有結構的意義領域；同時，它既受社會互動各方不斷構造和再生產的社會結構制約，又受雙方達成某種溝通目的的意志左右。但是，我們仍然要強調，溝通只



是日常生活領域中應對當下“這是”剩餘範疇繁複性的一種機制而已，故而，僅僅依靠它作為社會理論奠基是不可能成就某種新的“彌賽亞主義”夢想的。

溝通應對當下“這是”的剩餘範疇具體如下：調動感知或知覺功能，充分整合那些屬於事先未曾直接參與到雙方談話系統中的各種環境因素，不僅使環境因素論題化，而且能動員起這些因素的合理性力量，並最終在呈現各種論題的剩餘範疇的同時不斷隱秘它們，從而達到消除雙方間在某一時空之下存在的範疇直觀景象的差異性和錯落性，並成就作為當下“這是”的剩餘範疇的共識，及進一步充實和重建談話系統。由此可以看出，溝通模型的神奇效應並不亞於遊戲模型。如果說布迪厄對遊戲模型的解剖呈現了身體現象學的豐富性的話，那麼，溝通模型則呈現的是主體間性現象學的豐富性，很明顯，它們皆存在於日常生活世界，並相互交融，分別貢獻於不同領域的剩餘範疇的消除和確證。在溝通中，如果假設任何溝通都是一種互動雙方的遭遇開始，那麼，對於溝通作為一個有待完成的系統而言，它是整個世界作為剩餘範疇存在著，唯有先到場的溝通雙方的人的出現，也即是日常生活領域中相互遭際的人成就了溝通系統的雛形。這完全作為基礎主義色彩的，惟其如此，才得以成就後來參與到溝通系統的環境因素，不斷建構了人與人，人與世界的關係。

因此，對於整個溝通系統而言，整個世界和整個環境都作為當下“這是”的兩個遭際之人的剩餘範疇；對於人類知識系統而言，相互遭際的人必然有大量先在的豐富知識作為應對溝通系統剩餘範疇繁複性的前提，因此，溝通系統雖然一開始外在於整個世界和環境，但卻預備了整個世界。兩方面的辯證法恰好是哈貝馬斯和盧曼的理論之間存在差異的矛盾所在，盧曼以前者為理論展開的基點，哈貝馬斯以後者為基點。盧曼（設立先驗現象學背景）將溝通系統清零之後，也將整個世界作為先在



因素清零，只剩下環境因素，既獨立於溝通系統之外，而且獨立於溝通者之外，因此，是溝通系統通過調動環境因素成就了整個世界。哈貝馬斯（設立心理現象學背景）對溝通系統清零之後，仍然保留每個個體擁有的自己的世界，是世界成就了溝通系統，溝通只不過是將世界因素根據以言行事和達成共識之目的而合理利用的活動。

如果非得按上面分類法評判他們倆，那麼，盧曼傾向於決定論，即先行的環境複雜性決定了為應對這一複雜性而互動建構起來的系統，個體只是系統的諸多構成因素中的主動因素而已，人能作為積極的組織環境因素者是因為他們有對當下環境組織起來的先天稟賦，即感知或知覺；哈貝馬斯傾向於唯意志論，即世界先在地作為溝通雙方可資利用資源成就了溝通目的。這種差別在深層次上影響了他們關於意義、意識、語言、行動、信息處理、溝通媒介、經驗、應對環境複雜性的寬減機制等概念本身及其之間的關係的說明。比如，他們雖然都贊同意義並非先在地潛藏於語言中，但哈貝馬斯認為意義在於語用學，即溝通行動過程中湧現出來的，而盧曼則將意義比賦胡塞爾的“視域”，認為“意義是在‘可能性’與‘現實性’之間不斷地產生差異的基礎上所產生出來的；而符號的功能，就在於它作為某種仲介，將差異轉換成一定的意義，”⁵⁷即系統內因素間的差異成就了意義。我們當然會問，如果沒有先在地參與，這起初的系統差異是如何被知覺並賦予其意義的？

因此，我們要確定一種折中的方案，即假定溝通系統以整個世界和環境作為剩餘範疇存在基點，並預備了整個世界和環境的參與，但並非所有參與因素都是作為可資利用的手段，並且未來剩餘範疇的清除和確證並非完全無意識或完全為意識的產物。當然，這種假定對於波普爾而言，其中的部分命題是不可證偽的非科學的，但是，我們的目的並非只是證實這個假定，而是要識別



哪些歷史或經驗性剩餘範疇是意識的結果，哪些是無意識或作為條件參與的；要識別哪些未來剩餘範疇的到來是理智的產物，哪些是無意識結果。

自現象學知識逐漸滲透到社會科學領域之後，諸多理論對日常生活領域分析的邏輯起點基本上都確立在當下“這是”上面，試圖經由此在的關懷給予歷史和未來剩餘範疇獲得真正解釋的可能。但是，當社會科學這樣做時，就必然隱含著這樣的觀點，即日常生活世界中的實踐者與社會科學家在面對相同的社會實踐時所能“看到”的剩餘範疇領域是有區別的，如果沒有這種差別，日常生活世界就不可能成就社會科學研究，因為，社會科學假定常人在實踐中看不到社會科學家所能探測到的諸多剩餘範疇。這裏的“看到”，社會科學家通常區分常人的看到和他們自己的看到，前者主要是一種察覺或知覺，而後者則是科學探測或理解。這就引起一個悖論，要麼承認當下“這是”中的行動者所知覺的剩餘範疇完全是殘缺的，並且認為他當下行動受制於無限豐富的未知剩餘範疇的作用，這些所知與未知剩餘範疇既可能是歷史的，也可能是未來的，但是，如果社會科學並不能真正界別清楚的話，那麼，這種理論就不能在根本上否定決定論或意志論的有效性；要麼就承認當下“這是”中的行動者所知覺到的剩餘範疇與社會科學家是完全一樣的，也就是說，社會科學分析是多餘的。

一句話，如果不區分哪些剩餘範疇對當下“這是”的行動者所知覺，哪些不能，此在哲學、本體論和意識哲學中的任何一個都不可能獲得真正的優先性。比如，一個行動者如果能夠意識到當下行動受制於不斷捲入的行動脈絡的影響，那麼，這恰好說明這些歷史脈絡在行動中是作為手段或資源不斷發揮作用，因此就必須承認歷史空間結構先在性的效應。我們不能將分析的重心置於不斷湧現的溝通效應上，將溝通本身作為成就決定溝通、完善



溝通系統和社會系統、構造世界、顯現意義等的原初和始基，而將世界的先在性與未來剩餘範疇的真實性置於在溝通中不斷到場的偶然因素和裝飾溝通的要素。因為，如果我們嘗試以下設問：溝通何以可能，那麼，按上述盧曼分析，就會得出溝通是基於系統間因素的差異；這些差異何以可能，就必然假定溝通一開始就置身於“雙重偶然性”⁵⁸之中，就是行動者之間基於不斷湧現的行動脈絡不斷偶然遭遇的結果；行動者何以能夠識別這些差異，那就是感知或者知覺；我們怎麼會有差異性感知或知覺，就會回到結構主義假設的對應意識作為實踐邏輯的根本邏輯上。經由這樣設問，我們就會發現，問題又回到了意識哲學。因此，社會科學總是陷入循環論證上面。為了逃避這樣的現象，我們必須轉變研究態度，即將社會科學研究定位於剩餘範疇本身。

下面，我們將遊戲模型和溝通模型結合起來分析。我們假定遊戲的整個過程，人們諸多溝通，正因為有這些溝通才能成就封閉的遊戲活動。我們可以很容易想到，人們對於遊戲規則、遊戲行為、遊戲結果、遊戲裁判、遊戲者的投入，乃至遊戲參與者等，都需要遊戲事前或事後進行溝通協調，達成共識或者本身就是遊戲的部分。經由這樣分解，我們將發現，遊戲並不能獨立於溝通之外，同樣，溝通並非只是對當下“這是”的關懷。確立了遊戲整個過程需要溝通協調的內容之後，我們分別澄清不同內容下的溝通當事人所期待的結果與溝通的客觀效應，這些結果和效應作為未來剩餘範疇存在，也是成就社會科學的可能性所在，因為，我們假定參與遊戲的人只能察覺到部分剩餘範疇。

(1) “遊戲模型”理論假定遊戲雙方皆投入到遊戲過程之中，因此對當下“這是”並未能採取反思和空間性的關照，所有遊戲行為之所以能夠得以推進，並且是看似合理化推進，完全得益於遊戲本身所蘊含的合理性因素，即語言的即經濟的，同時得益於遊戲者養成的遊戲習性，使得從事遊戲無需反思而全身心投入其



中，結果，遊戲將遊戲者要素化，遊戲自行其是地構造自己，遊戲即遊戲自身。這種理論迷惑人之處就是假定遊戲者對當下“這是”總是處於無視狀態，並籠罩其中，而只有社會學家才能擔當打斷當下“這是”的重任。而且，如果我們反問說，人們總是在打斷當下“這是”，在時間的間隙中生活，那麼，它會說，打斷當下“這是”進入批判反思階段仍然逃離不了語法規則，只能在語言中批判語言，即使沉默也是語言本身，結果，我們無處遁形。遊戲中纏繞著遊戲規則，使得遊戲者永遠掙脫不了要素化的命運。因此，如果不找出剩餘範疇給予遊戲者遁形之處，想必沒有其他選擇，我們也就必須假定，我們離神性仍然有永無止境的空間，人們即使在遊戲，其靈魂也總是活躍在這片神性領域。打斷當下這是，就是對神性領域的察覺，雖然，其一旦察覺，這片領域也就遁入世俗領域，被語言收攏，但這正是遊戲蓄有生命力的秘密。因此，打斷當下“這是”以便補充僵死的遊戲以生命力的，永遠是遊戲者本人，或起碼他們是主力。

相互遭際的行動者構成一個溝通系統，起初，整個世界都在系統之外，但不僅系統中存在的差異成就了溝通的可能，而且必然包含著差異被識別後消除差異或探查差異的人性因素。這種差異不僅啟動了溝通系統內初始要素，使其不斷捲入外部環境之中，將環境要素吸引到系統中，而且啟動了行動者那封閉的世界，它將差異問題化，並試圖通過與對方的商談解決這個問題。因此，遭際後的行動者首先發現的就是他者，他者的存在打破了自我世界的封閉性，使得世界失衡和問題化。當人們用疑惑的眼神看著對方時就已經開啟了整個溝通系統，這個系統需要將信息等資源整合入內，以闡明這個疑惑。這些信息作為詮釋他者的剩餘範疇因此得以不斷顯現，溝通者從身份識別，到就某些事情達成共識，養成彼此協調的習慣，乃至創造行為規則等。當我們假定了這樣的狀態，即溝通雙方對彼此再沒有疑問和審視，



那麼，他們才真正進入了遊戲模型理論中的遊戲狀態。遊戲狀態雖然賦予遊戲實踐不斷再生產系統結構，卻仍然假定了遊戲規則的無時間性的空間性，也就是說，恰好是社會的遊戲規則保證了實踐結構的不斷再生產性及無意識地構建性。因此，我們要問，實踐以及溝通，難道註定要消滅疑惑嗎？難道真的溝通雙方就不再有意識和異議了嗎？盧曼卻告訴我們，差異在溝通中將不斷湧現，是差異成就了溝通。但是，仍然要問，難道反過來，實踐就從來沒有消停過，讓雙方不再質疑，而盡情遊戲？難道就沒有暫時的規則系統，即使系統結構在實踐中不斷變化？如果回答都是否定的，那麼，我們就只能假定，溝通系統的要素差異無時無刻不存在，遊戲規則也總是存在，一旦有人注意到這種差異，並打斷當下“這是”，那麼，系統規則下的無意識遊戲就告中止，溝通系統需要再次導入作為剩餘範疇的信息來平衡被打斷的遊戲和溝通系統。

系統內因素之間的差異是無處不在的，但並不是所有的差異都被問題化和論題化。因此，如果實證研究仍然具有科學合法地位的話，它就應當擔當測定哪類差異被論題化的概率較高。如果我們將差異論題化含糊糊地確定在溝通過程中異議建構的自我論題化這個維度上，那麼就等於將溝通置於不可認識的狀態下。這裏，我們仍然以遊戲模型為例，在遊戲中，可以肯定任何遊戲內容都有可能遭到質疑，也即被問題化和論題化，比如遊戲規則、遊戲行為、遊戲結果、遊戲獎懲、遊戲本身的合法性等都可能被問題化和論題化。在溝通系統中，只要有人打斷當下“這是”的遊戲，對遊戲內容提出質疑，那麼，也就有了差異性被問題化。因此，差異性只有當它成為社會問題或者科學問題時，就如米爾斯社會學的想像力中闡明的激發了人們的問題意識之時，才可能升級為問題化，比如尚未進行遊戲之前，有人就對遊戲規則提出異議，建議更換某條規則進行遊戲，那麼，就有了遊戲規



則的問題化。但是，當且僅當其他人或部分成員回應這個提議，就問題進行討論，才有問題化轉化為論題化，也就是差異得到討論，啟開了溝通程序。如果差異無所不在並不表明差異問題化和論題化無所不在能夠成立，那麼，差異無所不在如果並不具有差異自身湧現的規律性，並不代表差異被問題化和論題化本身不具有規律性。比如，如果一個社會遊戲規則常被人質疑，也就可以看出系統內與規則有關的因素經常呈現差異性，可以肯定人們要求新規則。我們再假設，一項常被人質疑和問題化的遊戲內容，卻總是得不到論題化，那麼，表明遊戲雙方彼此間關係相對冷漠，因為，有的行動者的困擾得不到回應和關注。

但是，一旦遊戲內容問題化，只要一方質疑被另一方察覺，那麼，遊戲即使還在繼續，被質疑的某項遊戲內容及其所處世界必然進入社會現象學視域。遊戲內容在遊戲中因此作為剩餘範疇，作為遊戲的無意識領域顯現出來。這在打斷當下“這是”的遊戲時才得以成就。打斷當下“這是”是因為有人意識到差異，而且將差異問題化，也就是有人意識到遊戲之外的剩餘範疇，並將剩餘範疇作為環境要素納入到遊戲系統中，使遊戲問題化。也即，差異即剩餘範疇的存在。差異並不會自行問題化和論題化，就像馬克思論證的，無產階級意識不會自行完型，需要其先進分子即共產黨員喚起一樣，這種喚起就是將無產階級意識領域的某些剩餘範疇消除。遊戲過程中存在大量剩餘範疇，只有當下“這是”被打斷，某些剩餘範疇才可能被問題化，進而被論題化。並不是所有剩餘範疇都能被知覺，並不是所有被知覺剩餘範疇都能被質疑，並不是所有被質疑剩餘範疇都能問題化，並不是所有問題化剩餘範疇都能論題化，因此，溝通模型並不能替代遊戲模型，只有遊戲模型被論題化才有溝通模型的可能。也即，對於遊戲而言，溝通只是對問題化的遊戲內容進一步論題化的過程。



(2) “溝通模型”理論將社會分析單位化約為溝通，實際上將溝通視為遊戲一樣，認為偶然相互遭際的雙方構成溝通系統，自此環境因素和信息捲入其中，不斷豐富系統和不斷豐富雙方行動脈絡，使系統內差異不斷變化，從而出現差異問題化和論題化的過程，也就有不斷溝通的可能。溝通者和遊戲者差不多，捲入溝通系統或遊戲系統，隨著行動脈絡、意義脈絡和系統結構不斷在實踐中湧現和變化，他們只是作為系統因素之一而已。因此，該理論假定了溝通是個無限的過程，哈貝馬斯試圖以此作為動搖舊有契約論的僵化性和人性壓抑性的工具，賦予契約行為即溝通相對契約的優先權。即使如此，我們仍然要看到，如果我們假設溝通起因於遭際雙方對系統內因素差異性的問題化，那麼，如上所述，仍然不能保證所有被質疑的遊戲內容都能論題化，也即，溝通理論在解決舊契約論壓抑自由的困境時，並不能解決這樣的問題，當下“這是”問題化升格為論題化必然是一個社會選擇過程，這個過程因此蘊含著對某些聲音的壓制，使得諸多溝通還未來得及溝通就被溝通本身排斥在外了。更何況，我們如果將布迪厄的品味分層納入溝通系統中考察溝通系統的話，就必然會發現，溝通系統內諸多差異被知覺、被質疑、被問題化、被論題化，都與品味有關聯，也就是與生命史差異或當下“這是”的剩餘範疇顯現有關。因此，哈貝馬斯的溝通模型並不能解決布迪厄提出的生命史和品味分層的溝通模型的前設問題。可以肯定，這個前設問題滲透在整個溝通進程中。哈貝馬斯假設日常生活領域如羅馬廣場那樣，人們只關注問題本身，在這個前設問題從不攪局的情況下從事公共事務的討論。但是，權力如福科所證那樣無所不在，因此，一種理想化的公共領域即使在日常生活世界也是不可能的。因此，溝通領域內仍然有大量即使被知覺到的剩餘範疇也不可能被論題化，也就不可能真正在系統內臨場，而仍然處於系統的剩餘範疇狀態。以此延伸的命題就是，即使在信息化



時代，知識爆炸時代，真正被論題化的剩餘範疇也非常有限，也即，在有限的時空之中，當下“這是”所擁有的神性是不可能真正完備地被人類察覺的。哈貝馬斯將溝通的重心落在日常生活領域，從逼近當下“這是”的剩餘範疇領域而言，是非常有效的，但不可能根本解決生命史和社會分層下的抑制性和有限時空中的剩餘範疇臨場有限性問題。

也因為如此，遊戲模型將許多問題納入遊戲意識和遊戲規則中，但在日常生活中遊戲的間隙和溝通的間隙共存。從這個意義上說，寬減環境複雜性的機制並非如哈貝馬斯和盧曼所述，是錢、符號等這樣的溝通媒介，而是實踐本身，是人類有限性和剩餘範疇無限性之間的辯證法，也就是人在遊戲實踐中形成的遊戲意識。溝通媒介作為手段從邏輯上講可以啟動當下“這是”的所有剩餘範疇，但是，日常生活世界和人的有限性並不可能被這種媒介帶入無限的深淵，因此，溝通只是適可而止的溝通，有限的溝通，是包含著大量剩餘範疇的溝通。從這個角度看來，溝通也就是遊戲，是無視大量剩餘範疇的時間緊迫性下的實踐過程，它只是打斷了先前當下“這是”的遊戲，而進入了對遊戲進行闡釋的另一場遊戲，是後一場遊戲對前一場遊戲的詮釋過程，也就是當下“這是”被打斷後進入另一個當下“這是”，這種進入恰恰是為肯定第一個當下“這是”。然而，這種過程，是否會在無限中展開，從而使得後一個當下“這是”尚未完結又陷入其自身的後一個當下“這是”之中，以致無窮，也即如德里達所述形成無限差異化，如盧曼所述溝通系統內差異性和意義不斷湧現？我們的回答要區分開來，從邏輯上講，從整個人類實踐的時空而言，對社會學家的想像力而言，對懷疑論者而言，問題的答案是肯定的；但是，對於日常生活中具體溝通而言，對於始終圍繞著一個封閉的劇情的文學作品而言，對於一本書而言，對於日常的思維模式而言，對於個體生命歷程而言，問題的答案是否定的。



因此，如哈貝馬斯所設定的，溝通就在於以言行事之目的，在於達成共識。溝通邏輯對應到遊戲邏輯裏面，也就是，溝通始終是就遊戲內容因環境因素導致溝通系統內部因素差異化、問題化和論題化而需要重新整合和構建的過程，這個過程的成功將為停止了遊戲重新啟動，失敗則可能導致遊戲終結。溝通就是為了不溝通，為了靜息的系統規則昭彰，為了遊戲不再停止，為了剩餘範疇不再侵擾。因此，溝通為了達成共識，就是為了將問題化和論題化的剩餘範疇消除，讓它整合到溝通系統中，整合到遊戲系統中，或者繼續排斥它們。

因此，只有當遊戲過程打斷了遊戲規則，溝通打斷了溝通規則，這種打斷就是規則結構的差異性問題化，也就是語言結構的殘缺性被知覺被質疑，當語言存在剩餘範疇被知覺被質疑時，遊戲就被打斷。

(3) 打斷遊戲/溝通的溝通。剩餘範疇問題化是打斷當下“這是”的遊戲或溝通的機制，是打斷美夢的敲門，人們從遊戲中幡然醒來，才冷眼旁觀了遊戲自身。同齡人的譏笑突然一天闖入了遊戲中的童年的我們，抗爭之後，我們幡然醒悟自己的年齡已然不適合玩那個遊戲了。比如，五歲之前可以玩那個遊戲，這是共識，是遊戲自身設定的社會規則。所有的遊戲規則都要為遊戲準備了充足的時間，足以保證遊戲的時間性。這種充足的時間就是為此遊戲的各要素存在的生命時間，比如，我們不會用冰塊作為象棋子在炎熱的夏天下棋，因為也許棋局尚未結束，象棋子就溶化了。這種時間性能夠保證遊戲週邊剩餘範疇不被知覺，不被問題化和論題化，也即有遊戲的空間法則來確保。只有當遊戲空間法則因遊戲外部因素改變而遭質疑，或者被遊戲系統內部要素在時間性上已經不再滿足遊戲空間法則而被問題化時，這種時間性才會遭到打斷。比如，一旦遊戲過程中，某遊戲者遊戲行為表現超乎尋常或者導致他人利益傷害卻沒有相關遊戲規則加以限定。



這種遊戲行為在既有遊戲規則中難以得到合適說明時就是當下“這是”的剩餘範疇出場，表現為遊戲系統內部因素差異性的顯現，一旦有人提出質疑加以問題化，那麼，就有可能導致遊戲被打斷，或者被反思。失範行為或超常行為具有這種特徵。遊戲被打斷也就意味著對遊戲是否重新開始、遊戲規則是否需要改變等需要重新商定，也就有了溝通的必要。溝通也就是對打斷當下“這是”的遊戲內容的剩餘範疇進行清除，要麼將剩餘範疇作為系統要素加以吸納，要麼加以懸置。

但不管任何情況，被問題化了的剩餘範疇已經來到系統內，對於系統而言，它已經顯現，已經出場，也就已經是歷史的範疇。臨場的被問題化的剩餘範疇，也許未經論題化就被遺忘，被塵封，成了歷史毀棄物，被拋棄在系統內某個荒蕪的角落；也許經論題化，成為系統新要素，將某些陳舊的不相容要素擠壓出場，同樣製造歷史剩餘範疇。溝通是配置新臨場的剩餘範疇的過程，也許動搖既有規則，也許只是加入系統空位之中，但總是打斷遊戲的進程，是人類對空間的注視，對空間的新粉飾。它給新成員命名、概念化、象徵化，賦予其含義，配置其位置，刷新了系統，使人們總是在新的系統胎盤中遊戲。溝通也因此清除剩餘範疇，將剩餘範疇系統化。不斷湧現的剩餘範疇總是不斷打斷當下“這是”的遊戲或溝通，要成為眾人的寵兒，成為焦點，成為新證據，刷新範式，觸動舊命題，促成新的觀念和語言結構。溝通使遊戲的結構出場，並對其審視、診斷，乃至重構，以便為新臨場的剩餘範疇安營紮寨。這個過程既是溝通過程，也可以看作就是遊戲本身，是構建系統的遊戲活動，是制定新規則的遊戲活動，是建構主義的暫時勝利的遊戲活動。一旦新成員安頓好了，人們又開始活躍，在重新刷新的系統結構中遊戲，與新成員共舞，直到迎來新臨場的剩餘範疇。因此，打斷遊戲或溝通的溝通就是新臨場的剩餘範疇刷新系統的過程，是新成員進入系統準備



參與遊戲的過程。溝通因此為潛藏的力量動員起來，參與到系統中，也許這種力量將使舊有系統子宮內膜徹底老化脫落，或者只是萌芽了新的種子，繁榮了舊景觀。

我們前面說到，溝通雖然旨在塑造遊戲語言結構和處理遊戲中湧現的剩餘範疇，但是，溝通一旦展開同樣具有遊戲效益。溝通在處理系統差異性因素之時仍然有系統規則作為溝通的處境存在，溝通者也許對其處境採取遊戲意識下的態度熟視無睹。因此，溝通在處理臨場的剩餘範疇時沉浸在系統提供的溝通領域卻無視這個領域，溝通者的視域就在臨場的剩餘範疇，要對這個剩餘範疇進行安置，並為此達成共識。惟有這個安置所涉及到的系統環境，將不斷湧現，作為溝通行為所指而湧現意義。遊戲在時間中為剩餘範疇臨場準備了可能，溝通卻為臨場的剩餘範疇清除，前者如酒神，後者如太陽神，共同作用於剩餘範疇，發現和建設上帝無限的領地。日常生活領域的一面如酒神錯亂中撞進了上帝的領地，一面又如太陽神守護和建設上帝恩賜的領地。在社會中，人們從事這發現和建設雙重實踐。

因此，我們需要確立圍繞剩餘範疇而展開的“因溝通而遊戲”和“因遊戲致溝通”這樣的命題。⁵⁹我們因此將言和行在時空中交錯開來，同時賦予行以出言和言而成行這樣的日常生活機制。唯其如此，才是日常生活領域中的剩餘範疇的真正處境。

新臨場的剩餘範疇經由溝通之後可能整合到系統之中，成為系統的新要素，但這個要素要進而進入到遊戲場中，就必然需要滲透到遊戲意識之中，不然，它將仍然是沒有靈魂的系統內的漂流物。也即，日常生活領域新要素要真正發揮作用，實現“因溝通而遊戲”狀態，並非必然的過程，因為“言而成行、以言行事”已然從溝通機制中脫胎，是在遊戲系統之中得以實現，仍然有各種可能的命運。“因溝通而遊戲”機制確立了溝通作為遊戲的必要前提，即確立了新臨場剩餘範疇進入遊戲系統的必要



條件，但並非充分條件，溝通並不能保證遊戲系統對新要素的吸納，因此，剩餘範疇整合到系統內，還要有另外的機制。

4. 結構中的剩餘範疇

新臨場的剩餘範疇得到論題化進入遊戲系統之後，它就成為遊戲的底蘊，或成為遊戲意識的部分。它不再是系統的剩餘範疇，卻很可能在結構和意識中成為不再受寵卻仍然發揮作用的因素，不再被矚目卻任勞任怨的僕役，或不再被知覺卻隨時可能被拋棄的底層。系統內部的任何範疇在遊戲之時都可能被遊戲者想當然地賦予意義，也想當然地以之為確是。這種想當然對於實踐者是真正的寬減機制，促成任何範疇在意識中或未經意識而直搗行動中的速配運算子。按照布迪厄的理論來敘述可得，日常生活世界中的行動者能夠想當然地行動並非源於不斷湧現的新臨場的剩餘範疇，並非系統和環境的複雜性，更非應對這種複雜性的語言系統，而是實踐行為不斷操持養成的遊戲意識。這個遊戲意識蘊含著整個生命史和整個系統歷史。那麼，如何才能考察當下“這是”的遊戲行為的底蘊呢？在這個底蘊中，我們是否能夠發現什麼深層規律和機制呢？這個底蘊是否作為當下“這是”的剩餘範疇而存在？如果這個底蘊隱含著某種規律，那麼是否意味著當下“這是”的剩餘範疇是有規律可循的呢？

籠統地將行動及行動意義訴諸於同在世界，訴諸於當下“這是”，訴諸於進行中的遊戲，顯然並不能讓人滿意。如果說，同在世界如舒茨所述那樣並不能為科學所考察，那麼，任何科學就必須打斷當下“這是”，從平面上觀察和分析。這種分析就必然與對當下“這是”作細緻分析的路徑相反。當下“這是”分析以一種細膩的手法將時間和歷史因素提煉到分析概念、意義和關係系統的中軸線上，是以時間作為驅動因素將各種範疇整合到一



起，因此各種範疇被賦予動態景觀。一旦打斷當下“這是”，世界、符號、關係系統和意義都將靜息，成為物理結構和景觀，猶如一幅畫，一件雕塑，一首樂曲，一篇神話，具有自然科學特徵，具有空間特徵。當然，我們仍然要假定，所有這種靜息的景觀，我們目光所及仍然是在時間中展開的，這就是社會科學的難題，也因此成就了反思社會學理論，也即必須對社會科學進行科學考察；也因此成就了溝通模型理論，也即必須對靜息狀態下觀測到的主體間性的景觀分別加以說明，達成景觀共識，確立或確證共同的結構觀和空間圖景。因此，反思社會學和溝通模型理論全部假定可考察的結構只是一種有限結構，是主體有限時間中構造的產物，或者是主體間達成的共識產物，也即仍然預設了大量剩餘範疇。我們怎麼能夠窮盡一件雕塑的意義呢？它不僅是對象，更是坐落在整個世界中的符號和意義系統，在它上面交織著我們的眼光、自然光影、整個背景、原初模型、雕刻工藝史、雕刻家的汗水和智慧、凝聚著智慧的鑒賞力……。因此，任何焦點，任何當下“這是”，都是整個世界的凝聚和注視，都是整個時空的焦點所及。難道，我們就註定淹沒在這樣的無限剩餘範疇領域中而不能自拔了嗎？難道我們逃逸的方式只有遊戲本身了嗎？回答是肯定的，我們註定就是在大量剩餘範疇存在的時空領域中生存，在光明和陰暗之間，在縫隙中，在皺褶中，在意義和行動之間。這就是深層結構，也就是結構主義視角下的結構。結構主義將時間作為剩餘範疇存而不論。

結構主義將結構，如男與女的對應關係，作為中軸線進行分析，而將時間作為結構要素增減的機制，也就是剩餘範疇出場的機制。時間只能是結構的營養物，是系統生老病死的見證而已，但不是結構本身，不是分析結構的重要因素，因為，時間無法更變深層的結構。⁶⁰ 時間是空間的養料，也是空間的蛀蟲，但深層的結構是不變的。這個深層的結構就是男和女，有和無，就是對



應意識本身，就是出場與即將出場的臨界之兩側。如果說後現代主義是產道中的嬰兒，是深層結構的過渡狀態，是有和無、生與死之間的怪物；生成主義就是精子和卵子，就是胎兒；那麼，結構主義則是從母體上剪斷臍帶已然出世的嬰兒。後現代主義除了使人既懸心又高興的驚喜狀態之外沒有提供任何辦法，而生成主義則假定了歷史的曖昧和無能為力，結構主義雖然令人興奮卻漠視了母體的創傷，因為，它們都依靠預留剩餘範疇來解決問題，而且恰恰忽視了剩餘範疇本身。

結構主義預留了生成過程作為剩餘產物，就像一個父親，專注於新生嬰兒，卻全然不知道嬰兒臨盆前的母體痛苦，頂多能從病床上血跡斑斑的物證上推測那是一個痛苦的歷程。結構孕育結構，這過程留下的事件則成為歷史的塵埃，結構才是恆久。因此，列維-斯特勞斯說：“所有的遊戲都是由一組規則來規定的，這組規則實際上可以容許人們進行任意次數的比賽。”⁶¹ 當人們迷亂於意識現象學或行動制度框架分析之時，列維-斯特勞斯將社會科學分析轉向語言學，試圖將所有社會事件懸置起來，或者透過它們，專注於社會語言結構。他的研究發現，任何打斷當下“這是”的新臨場的剩餘範疇雖然改變了社會系統，甚至產生新的社會系統，但是，所有這些系統，“在形式上是同一類型的”。⁶² 它們具有的普遍情況就是，“構成一個無所不包的動態分類系統的不可分割的組成部分，此分類系統的統一性是由其結構的充分的齊一性保證的，這個結構實際上由連續的二分法所構成。”⁶³ 因此可見，結構主義景觀設定了二元範疇的無窮盡構架，其邊界的拓展是時間上的產物，是各類神話素在量上的累積。如果說先驗範疇現象學假定了各範疇在媒介上的同一性的話，那麼，結構主義一樣假定了各範疇在概念上的同一性，只是前者側重各範疇自身屬性，後者側重各範疇間的關係。先驗現象學和結構主義都將當下“這是”懸置，使得概念規定自身的特質要麼放在意識構造之



中，要麼放在對應意識之中，但它們都假定了意義必須在打斷當下“這是”的靜觀中獲得。不過不同的是，現象學假定意義在靜觀者，在讀者，在回憶，在反思的狀態下構造出來，而結構主義則假定意義在符號結構的差異系統內，在符號上，在文本中所固有，並充實了結構自身。

在遊戲、神話、藝術、儀式、建築師、修鞋匠等處，列維-斯特勞斯總是能夠找到結構主義的奠基，那種對應的範疇，或隱密或明示，這些對應的連續的二分法概念系統勾勒出一切文明的機制。人們都沒有知覺自己深陷這種機制之中，這種機制自行發揮效應，無所不在，因此，實際上結構主義假定了任何事件，所有時間因素都必然嚴格地隸屬於形式，被結構消化，甚至沒有為結構安排自身的排泄管道。人口的增減，某個部族的存亡，只能改變具體系統的要素，卻不會改變深層結構本身，不能改變能指先決於所指、形式高於內容和事件及連續二分法概念序列的設定。結構主義者以審視一幅畫、一尊塑像、一篇童話、一本書、一張地圖、一首詩、一首曲這樣的姿態來審視行爲、事件和社會生活，因為，他們假定了整個世界就是符號的世界，語言的世界，而任何語言，在深層結構上都是共同的。能讀懂一幅畫就能讀懂整個世界，因為其中的透視法則是一樣的。因此，在結構主義者看來，繁複的結構也就獲得了簡約化理解的可能，這近乎所有西方社會科學的理解模式，將世界納入理想型，納入模型中，將空間的大與小互相置換和隱喻。何須遊覽世界，世界就在眼前，我們的一舉一動、目光所及的一景一物、日常的一言一語都蘊含著整個世界。這所有的一切，都能夠提供科學的穩定和確是的基礎，那種不變的對應法則。

在結構主義者看來，沉浸在當下“這是”的世界遊覽者因符號形式的穩定性和可理解性而可以想像和施為於豐富的可感覺的世界。修鞋匠在現有的有限要素中選擇適當碎片修補尚待完善的



結構，系統的破損只是偶然的事件，而原有的結構是穩定的，需要補充的要素也只能在原有結構的空位上確定，並因此空位而獲得意義。結構的穩定性及語言的自我修復力和生長力相對於動態和不穩定的歷史和感知顯然是奠基性的。剩餘範疇不可能蘊含在深層的結構關係形式之中，而只能是構成這些關係的要素，社會科學要展示和確證的就是這些要素，作為補充的記號，鑲嵌到原有架構上，並因其自身所偶然獲得的相對別的記號具有的差異性的位置而獲得意義。⁶⁴

因此，倘若我們從外部角度看，結構主義採取一種透視法，將目光穿透豐富多彩的感知世界，直探社會深層結構，即作為感知世界的豐富性的底蘊和被遮蔽的剩餘範疇領域，那就是連續的二分法結構；倘若我們從結構主義內在角度看，剩餘範疇就意味著這樣的一些狀態：二分法結構系統中可能被壓抑的部分，作為結構空間膨脹而增長的新要素，結構衍生的時間性事件。對於結構主義而言，由環境中導入作為系統剩餘範疇的新要素對系統而言是一個解蔽的過程，而可能被壓抑的部分則是一個遮蔽的過程，時間性事件是作為科學認識活動相對結構形式而言不穩定的部分。對此，我們需要分析兩方面問題，一是結構主義闡明的知識增長的機制問題，二是時間軸上社會結構系統增長的機制。

首先，由上述可以看出，對於人類知識的增長而言，結構主義與傳統歷史主義之間重要的差別就在於前者假定了將被添加的要素置於結構圖式中使系統要素增多，而後者依據在時間上具有間歇性的對象（或要素）之間建立起彼此關聯性來獲得分析性和連續性的系統知識。要素的生滅是歷史對結構形式的量的貢獻，而非其生滅事件在時間上具有某種關聯而重建了結構形式。

用歷史事件解釋歷史事件在結構主義方法論上不但無效，並且對知識增量並無貢獻；只有經由一種透視法，將歷史事件的深層結構依據連續二分法則揭示出來才是有效的，並且因此能看清



楚這些事件是否有助益於人類歷史。這種助益列維-斯特勞斯並沒有表明，我們認為這種助益就在於依據深層探測法則揭示的歷史事件是否具有結構上的獨特性，也就是其結構系統是否蘊含著整個結構系統類型上的獨特性，這樣才具有結構系統形式的知識增量貢獻。人們透過事件發現了新的結構系統，就像在既有的各種類鳥的基礎上又發現了新類型的鳥一樣。

某種獨特要素的介入也可能引起系統結構的變異，那麼，這種要素本身就是作為系統剩餘範疇存在出來的，它的臨場猶如夫妻構成的小家庭增添了小嬰兒。但是，對於結構主義而言，任何新增因素都必然以對偶性樣式現身，即月亮的出現必然意味著太陽的臨場，因此，也必然是一種新結構系統或新要素組合。

其次，如果任何要素的臨場在二分法則下都意味著其對立面的存在，那麼，任何當下“這是”意味著其剩餘範疇。如果將臨場要素與其剩餘範疇都納入世界秩序之中，那麼必然意味著結構系統內要素之間的對立統一。這樣，我們從列維-斯特勞斯那裏就可以看到，不僅人類實踐以二分法則為奠基，也即建立在辯證理性基礎上，而且，理性科學認識也是依據這樣的辯證理性才能發現辯證法本身，故斯特勞斯指出“一切理性都是辯證的”⁶⁵。因此，時間並不能真正動搖結構形式的辯證法則或二分法則。這種二分法結構形式表現為語言，“是一種非反思的整合化過程，它是一種自有其根據的人類理性，對此人類並不認識。”⁶⁶

結論必然是，人類社會當下“這是”及其整個人類社會生活都只是象徵化語言或二分法結構系統的構造物和鏡像。人們受深層差異性的二分法則作用而不自知，因此，這種二分法則也就成了人類社會的無意識結構。例如，在鮑德里亞的消費社會學理論中，這種二分法或差異性將社會個體和消費品納入象徵化語言系統，使得消費品不再只是物性特徵，而且承載著社會品味差異建構的意指功能，因此，商品消費意味著結構系統中的身份象徵符



號生產，反過來使商品從生產到消費都成了生產性的。⁶⁷ 這樣，我們就可以發現，商品符號象徵的追逐也就是剩餘範疇的追逐。現代社會對新臨場的差異性結構系統新要素的生產與整個商品生產和消費系統結合起來，促使剩餘範疇在一種無形的無意識的機制作用下得以不斷呈現和成爲確是，使得個體以剩餘範疇的彰顯者標榜自己並在集體共謀的基礎上模糊了階層之間的明顯區別的同時，又最爲真實地貢獻於二分法則的社會結構系統。

由結構中的剩餘範疇分析可知，任何結構系統要素在空間上屬於辯證法和結構主義的，但在時間上一定是神性的另一面，是存在本身的一個側面。因此，人總是在十字路口，又總是在一條道路上行走，在空間上是家，時間上是歸途，既在家又不在家，既在歸途又不在歸途。福科所爲，在歷史中懸置某一部分，彰顯另一部分，將歷史的塵埃，歷史的碎片，歷史的痕跡，歷史的廢棄物，給予顯現，讓人們看到辯證法之外的景觀，看到形而上學知識的週邊。但是，福科的妄想，以爲這樣就可以拯救被壓抑的瘋狂，拯救殘片，拯救斷裂，而實際上，他只是讓人們看到了身後沒有出場的在場。因爲，在空間上，各種符號都存在，各種景觀相互映照，無虧無贏，無去蔽無遮蔽，只有在時間上，思想史和瘋狂史相繼出場，互爲鏡像，拯救無非是將思想史轉換成另一面的瘋狂史。這是一場無休止的所有符號相繼登場，互爲角色，共同參與的戲。我們經歷過，也就是人類選擇過，歷史和歷史遮蔽的一切，都在空間上存在過。考古學只是將歷史的排泄物，將歷史的辯證法，將空間的形態，將大寫的他者，將伊甸園的全部，作爲臆想，在今天的某個特定時空，呈現出來，讓人們駐足，靜觀整個畫面，那種包含著所有剩餘範疇在內的完整歷史景觀，讓人類傷痛並快樂著，猶如婚後不幸對初戀情人的懷念一樣。



然而，邏輯的對立常引發社會的衝突，衝突的解決根源不能僅止步於商談、展示或真理，更需要引入剩餘範疇，將剩餘範疇引入邏輯對立關係，以轉換結構的重心和削弱結構內的張力。商談、展示、確證都只是剩餘範疇介入結構的可能過程而已。剩餘範疇是社會性的，而且是社會功能性的。當然，也有人引入剩餘範疇來促發衝突的，因此，揭示剩餘範疇並非只是秩序穩定的需要和可能。揭示剩餘範疇的政治學必然在限制剩餘範疇出場與敞開剩餘範疇出場之間做出選擇，同時為剩餘範疇提供一定實現機制。人類的所有反抗，都只是對時間的反抗，是對歷史的抗爭，而非對空間的反抗，因為，人們只是期待對空間的變化，他們知道，無法在沒有時間的條件下，徹底消滅或解構空間形態。人類生存是對即時性空間形態的意識下產生的不滿或依戀。一種對空間形態的捍衛或解構都只能是時間性和緊迫性的。

四 結論

按照塗爾幹研究表明，範疇是社會性的，是社會關係映射到物質世界並建構了世界秩序，它使人與世界一齊納入語言象徵化體系之中。隨著人們逐漸意識到人類自身對語言的權利，開啟了個體化概念建構，實際上意味著人們對概念系統的自覺性貢獻，但仍然未能改變範疇的社會性特徵。今天人們對環繞自身的諸多象徵化符號進行個性化塑造的自由空間可謂全所未有地拓展，比如彰顯個性的符號消費和展示，但是仍然不可能離開這些符號的社會意義。由此可見，任何概念和範疇都意味著整個社會背景和人類歷史的存在，環繞著它們的是無限的時空領域。反過來，用帕森斯的話說，任何概念和範疇之光都只能投向有限的經驗事實，光之外的領域屬於剩餘範疇，也即知性為自然立法理念



體現在知性立法的具體工具和範疇上，它是有限性的。按照這種邏輯，人類知識的增長就在於知性的擴張，並最終體現在知性載體的語言增殖上面，這樣，清除和確證剩餘範疇就有了目標和方向。這是人類發展的動力，也是人類的基本處境，當然也是社會科學的基本處境。社會科學與日常生活不同之處就在於前者以清除和確證剩餘範疇為業，而後者常日用而不自知。這種思考成就了本文勘查“剩餘範疇”概念之光的源動力。

本文研究雖然交融和暗含著哲學和宗教學知識，但主要鎖定在社會科學理論範圍內刻畫剩餘範疇概念的面貌和處身境遇。我們發現，在社會科學研究領域，韋伯理想型是以非理想類型作為剩餘範疇立命的，其歷史個體也只是概念之光照射下的有限歷史領域；帕森斯以清除前人社會行動概念的剩餘範疇來建立其社會行動體系；亞歷山大以清除反帕森斯時期諸理論範式的剩餘範疇建立綜合性理論框架；證實和證偽理論都是依靠作為未來剩餘範疇領域的新證據來確證新命題或新理論；範式理論更是將範式革命的根源定在反常經驗上面。社會科學研究同樣表明，社會生活領域充滿了剩餘範疇，如福科勘查的思想史遮蔽的瘋狂史；當下“這是”的現象學領域；溝通中為共識目的而需要消除的遊戲中湧現的性剩餘範疇；結構的深層二分法則作用下的各種剩餘範疇。諸如此類，我們無不要說明這個觀點：社會科學的任務首先是發現和確證剩餘範疇，⁶⁸ 反之，剩餘範疇的存在使社會科學成為可能。

剩餘範疇的引入、顯現、消除和確證並非是一種幻象，而是我們的生活本身。日常生活雖然潛藏著剩餘範疇的魔法，也需要打斷當下“這是”的遊戲意識來應對剩餘範疇問題，但生活更多的是緊迫性的，受時間維度的影響；社會科學卻總是專業性和系統性地應對剩餘範疇問題的，雖然迄今為止這種應對工作尚未得到系統闡明。不管是經驗研究、綜合性理論建構、個體化

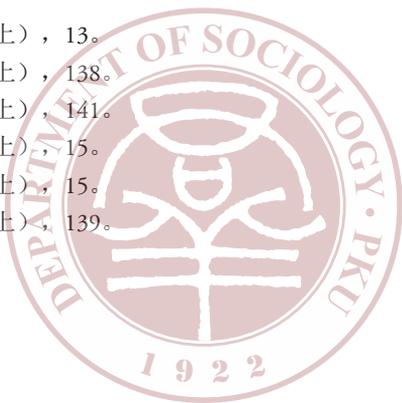


概念的建立，還是日常生活中的遊戲與溝通，都毫無例外地潛藏著剩餘範疇存在論。與鮑德里亞揭示的資本主義社會從事著“差異的工業化生產”相類似，社會科學同樣從事著剩餘範疇的系統化生產，而我們毫不知情。差異生產只是剩餘範疇生產的一個方面，即差異是剩餘範疇的，其他方面還包括系統性結構在空間上的廣延，符號的週邊空間的展示，當下“這是”實踐領域的所有處境，事件的底蘊等。剩餘範疇潛藏於想像力失敗的地方，意識無能為力之處，也在語言象徵化失敗的地方（包括遮蔽處和未曾言說處兩方面），生命體驗不能到達的死欲之處。社會科學總是依據各種線索和方法去顯現和確證剩餘範疇，且因此成為人類知識高效率增長的方式。

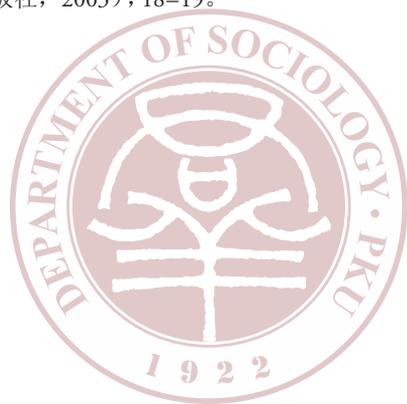
社會科學既然是有關剩餘範疇的科學，那麼，剩餘範疇得以顯現和確證的方式，我們需要研究。社會科學既然是一項職業活動，科學行為（包括任何從事影響社會的剩餘範疇顯現和確證行為，如政策決策）當自我審查新增長知識的全部可能的歷史過程，包括剩餘範疇的顯現、確證、適用、遮蔽等全部過程及其社會效應。

注釋

- 1 漢斯·凱爾納，〈“另見文學批評”：介於事實與比喻之間的社會科學〉，載於《社會科學哲學》，[美]斯蒂芬·P·特納、保羅·A·羅思主編（北京：中國人民大學出版社，2009）。
- 2 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（上海：上海人民出版社，2006），13。
- 3 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），13。
- 4 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），138。
- 5 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），141。
- 6 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），15。
- 7 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），15。
- 8 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），139。



- 9 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），412。
- 10 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），414。
- 11 愛彌爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》（同上），416。
- 12 愛彌爾·塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》（上海：上海人民出版社，2006），180。
- 13 在這裏我們實際上給真理符合論、約定論和融貫論提出了一個社會學視角，也即，任何能夠表達真理的命題或者陳述，都以概念和範疇能夠理解為前提，不管是指示性、判斷性還是描述性概念都是如此，如果概念和範疇是社會性的，那麼，命題和陳述無疑也是社會性的。當然，問題遠不止這麼簡單，我們後文將會再討論該話題。
- 14 愛彌爾·塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》（同上），207。
- 15 愛彌爾·塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》（同上），209。
- 16 愛彌爾·塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》（同上），210。
- 17 赫伯特·斯賓塞，《社會學研究》（北京：華夏出版社，2001），37。
- 18 赫伯特·斯賓塞，《社會學研究》（同上），46。
- 19 波普爾，《科學發現的邏輯》（杭州：中國美術學院出版社，2008）。
- 20 愛彌爾·塗爾幹，《亂倫禁忌及其起源》（同上），224。
- 21 托馬斯·庫恩，《科學革命的結構》（北京：京華出版社，2000），305。
- 22 托馬斯·庫恩，《科學革命的結構》（同上），240。
- 23 馬克斯·韋伯，《經濟與社會》（北京：商務印書館，2006）。
- 24 陳玉生，〈“人文科學”知識的技術實現和德性規範——韋伯人文科學學說分析〉，《黑龍江社會科學》第二期（2013）。
- 25 馬克斯·韋伯，《社會科學方法論》，韓水法譯（北京：中央編譯出版社，1998），59。
- 26 貢華南，〈試論“範疇直觀”的認識啟蒙意義——從胡塞爾、舍勒到海德格爾〉，《江蘇社會科學》，2002.1。
- 27 可以說，單就操作技術而言，韋伯建立的範疇整理事實的因果聯結解釋方法實際上非常簡單，一般人都能夠掌握，但並不是誰都能用好，因為竅門不在方法內，而在如韋伯所具有的那種深邃的社會洞悉能力上。
- 28 T·帕森斯，《社會行動的結構》（南京：譯林出版社，2003），18-19。
- 29 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），21。
- 30 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），22。
- 31 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），21。
- 32 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），20。
- 33 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），34。
- 34 T·帕森斯，《社會行動的結構》（同上），21。



- 35 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（北京：華夏出版社，2000），5。
- 36 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），2-3。
- 37 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），90。
- 38 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），8。
- 39 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），12。
- 40 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），109。
- 41 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），90-91。
- 42 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），138。
- 43 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），90-91。
- 44 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），178。
- 45 傑弗里·亞歷山大，《社會學二十講》（同上），178。
- 46 米歇爾·福柯，《知識考古學》（上海：三聯書店，2003），7-11。
- 47 杜維運，《史學方法論》（北京：北京大學出版社，2006），17。
- 48 李猛，〈米歇爾·福柯〉，載於《西方社會學理論（下）》，楊善華、謝立中主編（北京：北京大學出版社，2006），258。
- 49 張一兵，〈不可能的存在之真——晚期拉康哲學思想評述〉，《學術月刊》第一期（2005）。
- 50 米歇爾·福柯，《知識考古學》，同上，6。
- 51 陳玉生，〈還原、描述與回到社會現象——社會現象學方法建構與勘查〉，《社會理論學報》2010，秋季號，359-401。
- 52 莫里斯·布朗肖講的故事：“彌賽亞穿著破爛的衣服站在羅馬的城門口，沒有人認出他。可是有個人終於認出了他，就朝他走過去，問他：‘你什麼時候會來？’”。轉引自[法]雅克·德里達，《解構與思想的未來》（長春：吉林人民出版社，2006），59。
- 53 皮埃爾·布迪厄，《實踐感》（南京：譯林出版社，2003），101。
- 54 塞爾就將制度規則區分為“構成性”規則和“調控性”規則，將下棋這類遊戲規則定位有促成下棋活動的構成性規則，而將交通規則定義為調控性規則。參見：[美]約翰·R·塞爾，《社會實在的建構》（上海：上海世紀出版社，2008），25。
- 55 對這一點，哈貝馬斯有比較深刻的剖析，哈貝馬斯認為，操作規則和行為規則顯然不同，操作規則導引下的操作活動與世界毫無關係，因為它只能說明其活動本身與操作規則之間的符合程度問題，並不能說明為什麼會有這樣的行為實踐展開問題，即人們為什麼要遊戲。參見：[德]尤爾根·哈貝馬斯，《交往行為理論：行為和理性與社會合理化》（上海：上海人民出版社，2004），96-99。



- 56 轉引自尤爾根·哈貝馬斯，《交往行爲理論：行爲和理性與社會合理化》（同上），94。
- 57 高宣揚，《魯曼社會系統理論與現代性》（北京：中國人民大學出版社，2005），141。
- 58 高宣揚，《魯曼社會系統理論與現代性》（同上），159–161。
- 59 因此，我們在這裏將看到“以言行事”命題的破產，因爲它只說明了日常生活領域中剩餘範疇的一半處境，而另一半即“因事致言”未曾論及。而它們統一的基礎就是剩餘範疇，剩餘範疇賦予言行以生命力，也賦予人類以逼近上帝的永無止境的動力。總之，當下“這是”的行遭到打斷才訴諸言，言成而行再，如此往復。這不僅是生活，也是科學方法論本身。
- 60 用列維-斯特勞斯的話說就是，“內部的前後一致性和它的實際上無限擴展的可能性”成爲關係系統的兩個重要方面。參見：[法]列維-斯特勞斯，《野性的思維》（北京：京華出版社，2000），238。
- 61 列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），46。
- 62 列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），83–84。
- 63 列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），157–158。
- 64 列維-斯特勞斯因此說：“在歷史意識中去尋找最真實的意義的是徒勞的。”參見：[法]列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），276。
- 65 列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），273。
- 66 列維-斯特勞斯，《野性的思維》（同上），274。
- 67 鮑德里亞認爲，差異的工業化生產最有力地規定了消費系統。參見：[法]讓·鮑德里亞，《消費社會》（南京：南京大學出版社，2008），71。
- 68 也就是說，社會科學的標準不在證實，不在證偽，也不在範式革命；不在解釋，不在批判，而是在實證、解釋和批判反思共同歸宿的源頭，發現和確證剩餘範疇本身。如果說剩餘範疇是通向神性的必經之路，那麼，社會科學繼宗教和形而上學想象力之後，以另一種啟示性話語，告訴人們看清楚面前無限寬廣的神域，以便人們擺脫黑暗，行走在光明的地帶。而實證、解釋和批判反思，只是呈現和確證剩餘範疇領域的不同方法而已，我們還有更多的方法。

