

社會科學解釋中的主觀觀點： 舒茨方法論的內部困境

徐吉鵬

《中國青年》雜誌社

摘要 社會科學解釋中的主觀觀點作為舒茨畢生捍衛的方法論立場，是其“建立有關自然態度的現象學、理解常識生活的最高實在”的基本依據。然而自建立之初，這一立場便面臨著難以調和的內部困境——行動者的主觀觀點與觀察者的客觀觀點之對立。本文旨在依時間順序追溯舒茨從主觀觀點角度確立社會科學方法論的嘗試，及其為克服這一方法論困境所付出的努力。無論是早期借助柏格森的生命流程哲學與胡塞爾的超驗現象學為韋伯“理解社會學”進行哲學和方法論奠基，並據此對韋伯方法論學說加以批評與改造，還是40年代初在與帕森斯的爭論中對主觀觀點的進一步澄清，以及後期從“多重實在”與“有限意義域”的角度對核心問題進行轉換，並從對符號與類型化起源的討論返回到其早期所回避的主體間性構成問題，其方法論核心困難都始終以不同的面貌呈現在新情境中，而並沒有從實質上被克服。經由對胡塞爾關於構造問題的批評，舒茨將主體間性問題劃歸為生活世界的本體論層次，由此在表面上完成了對其方法論體系的自我辯護。

“解夢不是出於上帝麼？”

——《創世紀》第40章第8行

“所有奇跡中最大的奇跡在於，真正的奇跡對我們而言變成了日常事件。”

——萊辛



一 韋伯方法論的問題域：倫理律令、文化價值與社會科學

1.1 事實與價值的分離與“價值自由”的社會科學

在施特勞斯看來，韋伯的方法論之所以不同尋常，在於其方法論屬於哲學的範疇，因為這一方法論中包含著對於科學之局限性、人類知識之局限性、人性的局限性以及人之為人的處境和命運的深刻反省。¹ 韋伯將“吞食了知識之樹上的果實”視為現代人的根本境況，這意味著，這個時代因其獨有的理性和理智化進程而使世界日益除魅。它造就了現代人無可挽回的命運：那些終極的、最高貴的價值從公共生活中銷聲匿跡，遁入神秘生活的超驗領域或者私人交往的友愛之中，而在日常生活中，人們必須自己創造出意義本身，因為“世界觀”(Weltanschauungen)和世界的意義決不可能從經驗科學知識中獲得。更為緊要的是，推動我們生活的最高理想將與他人的具有同等神聖地位的理想處於無休止的爭鬥之中，但這一“諸神之爭”的困局卻無法訴諸人類理性獲得解決，最終價值尺度的確定也只能聽憑個人良知和意欲的自由選擇。² 在這種終極價值缺席、倫理律令與“文化價值”分離的根本處境下，人們還能否以及如何才能過上一種倫理的生活方式呢？這一問題正構成了韋伯全部社會科學方法論思考的起點。

韋伯的反思是通過如下追問呈現出來的：大學教師在課堂授課時是否應當宣明他們所贊成的某種倫理的、或建立在文明理想以及其他世界觀基礎上的實際價值評判呢？³ 對於教授在本該恪守客觀性的課堂上以科學名義就世界觀問題作出權威裁決的做法，以及那些披著學術外衣的偽先知，韋伯深惡痛絕。⁴ 他堅持認為，教授在講壇上決不應攜有政治家的指揮棒，課堂也不應是先知和煽動家該呆的地方。一方面，教師在不受批評的課堂中不負責任地兜售自己政治見解或憑藉過多“個人特色”(personal



touch) 取得的刺激性終會敗壞學生對於嚴肅實際研究的趣好，而且教師只有在其職業任務中自我克制，“排除自己的愛和恨”，也就是說只有“全心獻身於其職責的要求”，方能鑄就真正“強大的個性”。另一方面，任何專業教育都不能妨礙和取代聽眾依據自己的良心做出至高的生活抉擇，因為講臺教師與行動領袖所需要的是截然不同的素質。如果教師認為他不應拒絕作實際的價值評判，那他就必須保有“理智誠實的戒律”：他應當向聽眾和他本人宣明，哪些陳述是純粹邏輯推演和經驗事實說明，哪些陳述是實際價值評判。⁵

在韋伯看來，教師之所以必須保持“理智的誠實”，不僅因為經驗事實的規定與個人的價值評判態度是兩種根本異質性的問題，更為根本的在於，他不相信人們能夠憑藉理性和經驗科學知識獲得根本目的和終極態度方面的洞見。受時代科學觀念的影響，韋伯深信，科學（無論自然科學，還是文化科學）本身是獨立於任何世界觀的，按照邏輯規則客觀確立的科學命題（在整理經驗實在方面）的有效性是對所有民族和文化傳統都同等有效的。但價值評判（value-judgement），即“我們關於某種現象是卑下的或正當的實踐評價”必定參照某一特定世界觀才有意義。我們顯然無法單純從對事實的邏輯斷定和科學研究中推論出任何價值判斷。事實與價值的絕對異質性，使得社會科學必須保持“道德中立”（ethical neutrality）或“價值自由”（value-free）的特性——它所能回答的僅僅是有關事實及其原因的問題，但對於回答有關價值評判的問題卻無能為力。⁶

韋伯的這一論斷源於他對於當前倫理絕對命令與文化價值分離之處境的清醒認識。社會與文化問題自然有著無可否認的倫理相關性，但以施穆勒為代表形式倫理學依照自身前提並無法解決大多數社會政治和個人行動領域內的倫理疑難，根本原因在於，倫理學之外有一個獨立自存的價值領域。道德命令訴諸我們的良



心，而文化價值則訴諸我們的情感，正是由於兩者之間的根本差別，倫理學在涉及與個人價值選擇有關的社會與文化問題上不得不保持沉默。⁷ 韋伯深切地感受到了科學理智化進程所帶來的除魅效果在年輕一代中引起的巨大焦慮。今日的年輕人已不再抱有古代和近代關於哲學或科學的一般信念——將之視為“通向真實存在之路、通向真正的自然之路、通向真正的上帝之路、通向真正的幸福之路”，那麼他們又能從哪裡獲得關於“我們應當做什麼？我們應當如何生活？”這個唯一重要問題的答案呢？對此，韋伯冷峻的指出，“這一代中間如此之多的人所期盼的先知，根本就不存在。……他註定要生活在一個既沒有神，也沒有先知的時代”。⁸

既然如此，既然科學根本不涉及終極關懷、知識也無法為人們提供具體行動的指導，那麼科學究竟還有什麼價值呢？今日以科學為業對於獻身者而言還有何意義呢？要回答這一問題，就必須先來理解韋伯關於文化科學之獨特研究對象、研究目標和研究工具的反思。

1.2 社會科學研究中的理想類型：價值分析與因果分析

事實與價值的區分僅只涉及到了韋伯方法論和價值學說的一個方面。問題的複雜性在於，科學本身並非是“無前提的”，科學是“有價值的”（valuable）。這不僅是說科學預設了其研究結果是“值得認識的”和“重要的”，而且科學材料的選擇本身就包含“價值評判”在內。歷史文化科學研究尤其如此。韋伯極力強調價值在文化科學研究中所扮演的角色：文化科學的研究對象正是通過“價值關聯”（reference to values）從事實的海洋中浮現出來的。對韋伯而言，任何文化科學的先驗前提在於“我們是文化的人類，並具有意識地對世界採取一種態度和賦予它意義的能



力和意志”，經驗實在只是由於人們將其置於與價值觀念的關聯之中才成為文化現象。因而，文化概念是一個價值概念，文化科學就是根據其文化意義來認識生活現象的學科。⁹

顯然，韋伯的上述科學觀建立在新康德主義的實在觀基礎之上。從這一實在觀看來，歷史實在和社會現象在被認知主體反思認識之前，是無限多樣的、無意義的序列或混沌，對它的認識只有從某種片面的、受價值制約的觀點出發才有可能，而且也僅只是對這一無限實在的有限部分和個別成分的認識。比如“社會—經濟”現象的性質並非是客觀地附著在它自身上的東西，這種性質是受到我們認識興趣指向制約的。因而，文化科學的獨特研究對象——歷史個體（historical individual）——是受認識興趣制約並因關聯於價值而被構成的，價值的興趣為認識無限複雜的現實提供了可能，從而給經驗科學工作指引了方向。¹⁰沒有了這類價值關涉或者脫離了特殊的“觀點”，也就沒有了興趣點，沒有了對於主題的合理選擇，沒有了區分相關事實與無關事實的原則。

獨特的價值關聯奠定了歷史個體的文化意義，對文化意義的理論興趣則邏輯上預示著歷史研究在經驗社會科學中的重要性，因為我們據以思考文化對象的、指向價值的“觀點”是歷史性變動的。當然，對歷史個體文化意義的詮釋並非是經驗研究的唯一任務，其任務是雙重的：“一方面理解處於當前形態的個體事件的文化意義與相互關係，另一方面理解它們在歷史上如此而非如彼地形成的根據”。¹¹換言之，文化科學研究需要有效地整合價值分析與因果分析的雙重目標。

價值分析不在於弄清歷史聯繫中有重要因果意義的事實，也不在於對可用於構成類概念的“類型”成分進行抽象，而是要讓對象在其價值關聯中為人所理解。當我以理論解釋的方式思考可能的價值關聯的狀態時，或當我從對象那裡構成“歷史個體”時，這就意味著，我以一種明確的形式建立了可能的“價值



判斷”態度的聚焦點，這種態度揭示了實在的相關部分。價值分析對對象中“有價值的”（valued）成分的揭示，創立了因果追溯據以逐漸展開的聯接點和決定性的“觀點”，因而價值分析的解釋是歷史因果解釋的導引。¹²

韋伯一再強調，歷史學家的因果認識同刑法學家一樣，都在於“把具體的結果歸源於具體的原因（the imputation of concrete effects to concrete causes）”，而非同自然科學一樣探求抽象的規律性。也就是說，這不是使一個現象作為代表性案例從屬於某種一般準則的問題，而是它作為結果在具體的因果聯繫中被歸源於某種範型（constellation）的問題。¹³然而，鑒於下面的事實，即有無限多的原因因素制約著個別事件的發生，並且其中每一個體因素對於特定形式結果的發生都是必不可少的，那麼把一個具體的結果歸源於一個具體的原因在原則上是如何實現的呢？對這一問題的回答引出了韋伯方法論中最具特色的概念——理想類型（ideal-type）。

在韋伯那裡，理想類型作為一種邏輯意義上的烏托邦式構想，是“以發生學的概念來把握歷史個體或者它們的個別成分的特別嘗試”。顯然，歷史學家並非要複製事件的全部個別過程，而只是從因果關係上解釋事件中根據受制於歷史學家興趣樣式的觀點來看具有一般意義的一些成分和方面，就像法官只從對刑法規則的適用性方面考慮事件是一樣。因而，經由理想類型認識歷史實在也必然受價值關聯原則的支配。理想類型提供了歷史事件和過程的理想圖像，其中歷史活動的某些關係和事件被聯結到一個內在一致的體系之中。因而，它並不同於經驗實在，而只是一種在分析中對現實某些要素的強化而來的思想構造。我們由此可以達到對文化現象之獨特性質（而非類別或平均特徵）的分明意識，並將其作為理解現實的參照框架。鑒於劃定事實的興趣和據以思考文化對象的價值觀點是變化的，任何理想類型構造因此



都是暫時性的；也正因如此，文化科學領域內的概念批判才得以可能，這導致了文化科學新舊概念與知識體系之間的持久緊張以及每一種綜合與一般概念體系構造的失敗。¹⁴

在實際的因果歸源過程中，韋伯提出，無論是對個人行動的因果分析，還是對歷史事件因果關係的追溯，都需要借助孤立、一般化和建立客觀可能性判斷來實現。首先，歷史學家需要依照受價值觀念制約的歷史興趣出發，從歷史事件的“原始材料”中抽象地孤立出部分條件，使之成為“可能性判斷”的對象，從而將給定的“實在”轉變成為以範疇方式形成的“思想的構造”。其次，要把“所與”（the given）深入地分解為諸多“組成成分”，其中每一個都能適應於一種“經驗規則”，從而使我們能夠依照經驗規則來確定，在其他成分作為條件存在時，可以從其中每一種成分中“預期”到何種結果。由此，我們便能經由建立在經驗規則基礎上的可能性判斷來獲得關於事件的這些個別成分之因果意義的洞見。以馬拉松戰役的歷史意義為例，當我們設想馬拉松戰役不發生或者進行的情況不同時，按照一般的經驗規則，希臘彼時“歷史形勢”中的其他成分“宜於”積極地導致神權政治—宗教的發展。據此，可以對馬拉松戰役的“意義”作如下邏輯陳述：並非是說波斯人的勝利**必定會**（must have）導致古希臘文明因而世界文明的某一種完全不同的發展，而是說古希臘文明和世界文明的其他發展**會是**（would have）波斯人勝利這類事件的“適當的”（adequate）結果（184-5）。因而，把“可能性”引入因果考察絕不意味著放棄因果知識，所謂歷史因果關係之客觀可能性（objective possibility）範疇也並不表達我們的無知或知識的不完善，正相反，它在這裡始終是指與經驗規則或規律學知識的關係。¹⁵

韋伯從歷史認識問題出發所確立起的方法論原則在其晚期的《經濟與社會》的理論和具體分析工作中得以有效延續，這一點



尤為明顯地體現在他對社會學的研究對象、具體任務以及研究工具的界定中。

在《經濟與社會》的開篇部分，韋伯給出了其廣為接受的社會學定義：“社會學是一門對社會行動進行解釋性理解（interpretive understanding），並因而對其過程與結果進行因果性說明（causal explanation）的科學”。該定義明確將社會學研究對象確定為社會行動（social action）。緊接著他將“行動”定義為“被行動者賦予主觀意義（subjective meaning）的行為（behavior）”，“當主觀意義考慮到其他人的行為並以之作為行動進程的導向時，行動就是社會性的”。他認為，如社會學、歷史學等經驗的行動科學並不追求客觀上“正確的”意義或形而上學的“真實”意義，而是要“根據行動的主觀意義去解釋行動”，這是在自然科學領域中永遠也做不到的事情，因為後者只能限於闡述對象和事件的因果一致性並運用這些一致性說明具體事實。¹⁶顯然，“社會行動”的“主觀意義”在上述定義中處於關鍵的位置。此處暫且不去討論韋伯所謂“主觀意義”究竟所指為何，僅就“意義”通常意味著人們對事物採取的一種態度而言，該定義已經呼應了韋伯關於文化科學根據文化意義來認識生活現象的論斷。他對社會學提出的雙重任務——解釋性理解和因果性說明——也顯然是與其關於文化科學研究雙重目標——價值分析與因果分析——的界定一脈相承的。

在研究工具方面，韋伯指出，社會學的理论概念都是一些理想類型。首先，從客觀研究角度來看，比之於自然科學，社會學對主觀意義的解釋帶有更多片面性和假設性特徵。因為行動者“自覺的動機”並不必然代表著行動的真實驅動力，而且觀察者與研究者之間難以逾越的界限使得後者很難僅憑行動的可見部分與實際結果就對其作出適當的理解。其次，從適用於主觀過程的角度來看，在大多數情況下，行動者對實際行動的主觀意義並沒



有明確的自我意識，其行動大多是受衝動（impulse）驅使或習慣使然。因此，社會學家只能通過對可能的主觀意義類型進行分類而把他的概念系統化，仿佛行動實際上是在明確且自覺的意義基礎上發生的一樣。而且，理想類型構建的越是明晰和精確，也就越抽象、越不現實，因而也就越能在闡述術語、分類和假設方面發揮作用。¹⁷

儘管帶有假設性、片面性以及不可避免的理性主義特徵，但社會學對主觀意義的解釋性理解絕非是任意作出的。韋伯強調，社會學對行動進程所作的解釋，必須既是“主觀上適當的”（subjectively adequate，或“意義上適當的”），又是“因果上適當的”（causally adequate）。如果缺乏充分的意義，那麼無論有多麼高度一致的解釋、其概率能夠得到多麼精確的認定，它都只是一種難以理解的統計學概率；反過來說，即使最完美的意義適當性也只有在有證據證明一種概率——即行動在事實上通常會採取被認為是有意義的進程——的存在時，即在相當大程度上接近經驗觀察時，才能構成社會學的經驗過程類型。¹⁸ 不難發現，韋伯此處對理想類型提出的“意義適當性”與“因果適當性”要求是價值分析與因果分析在社會學中的具體運用。

顯而易見的是，理想類型在韋伯方法論構想中承擔著關鍵角色。由於與價值觀念的聯結，理想類型為認識無限複雜的現實、構成“歷史個體”提供了某種片面與非現實的卻必要的且決定性的“觀點”；作為明晰精確、邏輯完備的意義統合體，它為理解“社會行動之主觀意義”奠定了必不可少的假設性參照，從而為經驗研究工作指明了方向。此外，通過與經驗規則的結合，理想類型也有助於我們對個人行動進程和歷史事件的因果追溯作出客觀可能性判斷。因而，理想類型在社會科學研究中統合了價值分析的解釋和歷史因果解釋的雙重功能。



1.3 “以學術為業”有何意義？

至此，我們終於可以回答“以科學為業對於獻身者有何意義？”的問題了。

倫理律令與文化價值的分離是韋伯方法論思考面對的根本處境。這一分離不僅意味著現代人的倫理生活必須建立在他基於“人格”的自由價值立場之上，與此同時，它也成全了“價值自由”的社會科學。韋伯將經驗現實視為人們努力實現價值的結果，因而，對歷史實在的經驗科學研究也必然要採取價值關聯的方式來展開，經由價值分析的解釋和歷史因果解釋，最終才能獲得真正有效的歷史認識。可以說，價值乃是韋伯藉以聯結抽象理論與經驗現實、主觀與客觀、理性與非理性、研究者與研究對象的關鍵紐帶。在韋伯那裡，對價值判斷的科學研究可以分為三步：第一步是從一個事實上的價值判斷出發回到不可化約的價值公理（value-axiom）的過程，是“歸納”的過程；第二步則是從這個不可化約的價值公理得到對實在的處境進行實踐判斷，即“演繹”的過程；第三步是“確定事實上的結果”。¹⁹對價值進行這種形式邏輯意義上的研究，其根本目的在於使這些具體的價值判斷背後的基本價值公設和終極公理為進行價值判斷的人所知識，這正是科學在對待價值問題上的根本立場。科學之所以仍不能回答個人應當做什麼的問題，並不意味著“價值公理”本身不能告訴人們應當做什麼，而是說人們對此昭然若揭的“公理”仍有選擇的自由，正是科學使得人們在“知道”了這些公理的同時也獲得了這種自由。因而，在分離的倫理規範和文化價值的之間，科學構成了一個“中間世界”，這意味著科學只能通過間接的“價值自由”的方式塑造倫理人格。²⁰

正是在這裡，我們看到了社會科學在提供支配生活的技術知識、思維工具和思維訓練之外，對個體生活所能帶來的最富有成



效的東西——“頭腦的清明”（clarity）。這不止是說，在面對具體的價值問題時，科學可以讓人瞭解他可以採取的不同實踐立場以及各種立場所必須的手段，更重要的是，科學能夠幫助個人對自己行為的終極意義做出說明。今天，作為“職業”的科學，不是派發神聖價值和神啟的通靈者或是先知送來的神賜之物，而是通過專業化學科的操作，服務於有關自我和事實間關係的知識思考。²¹ 但這種知識思考既不能也不應當取代個人的良心抉擇。

二 舒茨對韋伯方法論的批判性改造及潛在問題

同施特勞斯一樣，舒茨對於韋伯在反思社會科學方法論方面的巨大努力及其在（德國）社會學科學化過程中扮演的重要角色給予了高度評價——除了“最早挺身捍衛社會科學價值中立以對抗政治或道德意識形態”之外，韋伯所開創的“理解社會學”也率先將社會學的研究對象確定為“對社會行動的主觀意義的解釋”，並從社會行動和社會關係兩個概念出發藉由理想類型的方法構建起龐大的社會科學理論體系。然而，在研讀韋伯方法論著作時，他很快就認識到，韋伯雖然憑藉驚人的學術稟賦鑄造了具體研究所需的概念工具，但其核心關注——理解行動者賦予其社會行動的主觀意義——需要進一步的哲學奠基。²² 這樣一種奠基，意味著必須要“澄清韋伯理解社會學的含糊之處、追溯其核心術語的意涵，最主要的是探討採取‘主觀觀點’意味著什麼？主體性觀念的意涵和結果如何？如何運作？相互理解如何可能？”²³。

舒茨此後對韋伯方法論學說進行了眾所周知的哲學奠基和深入批判與改造，這集中體現在其首部著作——《社會世界的意義構成》（*The Phenomenology of the Social World*）——中對胡塞爾與韋



伯學說的創造性綜合上。這一著作並不直接關涉現象學運動或胡塞爾的核心關注（如主體間性問題），而在於借用胡塞爾的現象學洞見來“清晰闡明社會科學的基本主題和特殊方法”。²⁴這裡的“基本主題和特殊方法”對舒茨來說，分別指涉對社會行動主觀意義的理解和理想類型的構建，它們也正是韋伯方法論的核心主題。舒茨對韋伯方法論的批評與重新詮釋主要從以下三個方面展開：厘清韋伯“社會行動之主觀意義”這一術語的含糊之處、引入柏格森式內時間意識觀念或綿延（duration）以及胡塞爾關於意識之意向性問題的系統分析來精確確定社會世界中的意義現象、闡明社會科學研究中的理念型 / 理想類型構造。

2.1 對韋伯“社會行動的主觀意義”的批評

在舒茨看來，韋伯“理解社會學”的出發點——“社會行為方式的主觀意義”奠定在許多未經說明的預設上面，且明顯受制於其未經系統論述和詳加闡釋的方法論的局限。比如，韋伯並未區分“過程中的行動”和“已然行動”、“自我理解”與“理解他人”，也未曾探討行動者的意義的特定構成方式，以及針對同一意義脈絡若從不同的詮釋立場出發會有哪些改變，更不曾探討社會世界包含的不同意義結構等等。因而，“有意義的行動”這一理解社會學的基本概念對舒茨而言“只是一個極富歧義且有待進一步厘清之問題的稱號”。²⁵

舒茨的批評始於韋伯對“行動”概念的定義。在韋伯的界定中，行動是“被行動者賦予主觀意義的行為”，因而區別於無意義的行為。但對舒茨而言，從賦予主觀意義的角度來定義行動卻是相當不清楚的。一方面，韋伯所界定有意義的行為的界限往往是遊移不定的，比如情緒性行為、價值理性行為和傳統行為常常處於意義界限的邊緣上。實質上，韋伯是以目的理性行為作為行



動的原型，對行為的分類是奠定在行動意義等於行動動機的想法之上的。另一方面，行動的意義與掌握意義的清晰程度是截然不同的兩回事，即使是韋伯自己也曾承認，日常行動者在多數情況下並沒有對實際行動之主觀意義的明確的自我意識。²⁶ 那麼，究竟是何種原因導致韋伯以“被行動者賦予主觀意義”這種方式來界定“行動”呢？對此，不妨先來看看韋伯眼中的“理解”和“主觀意義”概念。

韋伯將對“意義”的“理解”(understanding)區分為“當下理解”(direct observational understanding)與“根據動機的理解”(motivational understanding)兩種。前者以直接觀察為基礎，後者是把“把行為置於一種明白易懂的綜合意義脈絡中對動機進行的理性理解”，也就是追溯當下理解的行動所歸屬的意義脈絡。²⁷ 但舒茨認為，當下理解所掌握到的，只是行動過程的客觀對象性，絕不足以解決主觀意義的問題；而所謂根據動機的理解，實則包含著兩種完全不同的情形，即“對行動者本人或觀察者而言，可當作行為的有意義‘基礎’的意義脈絡”。對於行動者本人而言，其行動的主觀意義早在其動機詢問之前就已被預先給予了，並被視為理所當然的；但對觀察者來說卻絕非如此，他必須要通過所觀察到的外部行動進程反過來去詢問和追溯行動者的主觀意義。可見，韋伯所謂根據動機的理解乃是用對觀察者來說沒有疑義的意義來取代對行動者來說沒有疑義的意義。²⁸ 因而，韋伯對社會行動之主觀意義的理解和對動機的探尋是從觀察者的角度去進行的。

對此一論斷，舒茨以韋伯的“社會關係”概念做了補充。韋伯曾對社會關係作出如下定義：“‘社會關係’一詞被用以表示眾多行動者的行為，就其有意義的內容來說，每個人的行動都考慮到了他人的行動並以此為取向。因此，社會關係毫無例外地都有賴於一種概率的存在，即可能存在著一個有意義的社會行動



進程——暫且不管這種概率的基礎何在”。²⁹ 據此，只有在有意義的社會行動中，才有社會關係的出現。因而，韋伯假定社會關係只是偶然的和派生的現象，至少對社會研究者是如此。但舒茨質疑到，“社會行動存在的或然性是指對在社會世界中行動的人而言，或是對作為觀察者的我們，也就是社會科學家而言？”³⁰ 由於社會關係客觀地出現，外部觀察者也無法判斷行動者之間的這種相互主觀取向。因而，觀察者對社會關係存在與否所作的判斷並非是奠基於從社會關係參與中獲得的主觀知識。據此舒茨認為，韋伯是從外部觀察者的視角來界定社會關係的。

按照韋伯的行動定義，行動者自身賦予其行動的意義乃是行動的主觀或意味意義，相應地，觀察者或研究者以日常生活實踐或理解社會學的理想類型為基礎對行動的理解都是客觀意義。然而，由於觀察者與研究者只能透過行動的外在指標來理解行動，那麼對於觀察者而言，掌握他人行動的主觀意味意義就是一個即使在最佳詮釋條件下也絕不可能達到的極限概念。既然如此，韋伯又如何能夠宣稱，觀察者可以對行動的主觀意義作出適當理解呢？

要解決這一矛盾，就必須要回到社會世界的日常生活中來審視這一問題。舒茨指出，在實際日常生活中，預先給定的外在世界的現像是對每個人都有意義的，而且意義早已被建構成一個互為主體的現象，其中每個人都會使用詮釋基模（interpretive schemes）來說明和理解自己對世界的體驗。這些存在於社會世界之中的理想客體（ideal objectivities），如符號、表達、語句與判斷等，具有匿名特質和不變特性，即具有“客觀意義”。而且，在常識生活中抱持自然觀點的人並不會去最大程度地精確掌握主觀意義，人們詮釋對方意思要達到何種明晰程度是由其實踐利益來決定的，一旦找到了問題的充足答案，他們便會停止對他人意義的詮釋。因而，社會世界中的意義詮釋都是“實用取向



的” (pragmatically determined)。³¹ 要想真正徹底地掌握主觀意義或韋伯所謂“與行動相結合的意義”，就必須要對每個意義結構體 (meaning structure) 的意義沉澱歷史和構成過程加以分析。正是在這裡，舒茨找到了以胡塞爾的意識現象學來為韋伯方法論學說和行動理論進行哲學奠基的突破口。

2.2 對社會世界之意義現象的澄清

在批評了韋伯的主觀意義概念後，舒茨接下來的工作則是要精確地確定社會世界中的意義現象之涵義。

通過借鑒柏格森對內在生命流程或綿延 (duration) 的分析，以及胡塞爾的意識之意向性理論，舒茨詳細闡述了在孤立自我意識領域內的意義構成過程。研究的起點是柏格森關於純粹體驗流之內的前進生活與概念化時空世界中的生活之間的區分：前者是內在生命流程的綿延，它不斷形成和消逝，未經反省且未被分割；後者屬於我們通過時空性概念框架所把握到的由分離的對象所構成的世界。胡塞爾則指出，為了區分直接給與意識的材料與日常生活中用於理解他們的時空性參照框架，我們必須努力從日常思維的預設中抽身而出，即在“現象學的還原” (phenomenological reduction) 中對“自然態度” (natural attitude) 進行“懸置” (suspension)，並全心聚焦於意識的直接材料。由此得到的綿延的體驗流自身並沒有意義，不過當它們流逝時，我們能夠在反思或再認的行動中回顧它，並將其構成為截然不同的獨立對象，從而在最廣泛的意義上賦予體驗以“意義”。因而，“意義毋寧是對於自身體驗的特定視向的一種標記”。需要注意的是，“每一個注視的樣態皆依賴於實際的當下狀態 (the actual Here-Now-and-Thus)，由此出發，反省的注視才得以被放到已流逝的部分上”，這意味著，意義結構隨著每一個可以完成



觀看的當下狀態而有所改變和修正，它完全是由當下的實用興趣所決定的。³² 因此，根本談不上韋伯所謂“與行動相聯結的‘意味意義’”，“意味意義”概念混雜了對進行中的行動之構想的詮釋和對已完成的行動之因果決定因素的詮釋兩種不同情況。

對意義的厘清為界定行動（action）奠定了必要基礎。舒茨首先將行為（behavior）界定為具有自發主動性的體驗，即抱持態度、採取立場的體驗，如“忍受”痛苦，從而區別於原初被動的體驗類型，如對溫度的感受。或用胡塞爾的話說，行為是“賦予意義的意識體驗”。在行為的範疇中，他進一步將行動界定為“以未來完成式預先構想了已然行動（act）的行為”，也就是說行動的意義即預先構想的已然行動，或行動“目標”，其施行是以構想（projection）計畫為導向的。這一界定不僅將行動與行為作了清楚的區分，而且也令人滿意地解決了行動統整性（the unity of an action）問題，由此避免了韋伯式理解社會學在區隔具體行動的起點和終點時所包含的任意性。而且，它同樣也可以清楚闡明韋伯所謂“有意識的”（conscious）行動概念。“行動”在它被執行之前已是“有意識的”，這僅只是說它以未來完成式的方式被構想為已然行動。韋伯對“有意識的行動”概念的使用完全未曾注意到，行動執行之前的構想、流程中的行動本身以及已經完成的已然行動對於行動者而言具有全然不同的明證性和意識的清晰度。³³

將行動的意義界定為“預先構想的已然行動”，實則是根據行動者對未來的構想來說明行動，這一構想對行動者而言即是其目的動機（in-order-to motive），也就是說行動只是實現構想的一個手段。從目的動機角度來理解行動與從真正原因動機（because-of motive）角度來說明行動是截然不同的兩回事。目的動機指向未來，是根據對未來的構想說明行動（如“我打開雨傘，為了避免淋濕”）；真正原因動機則指涉過去，是根



據過往經驗來說明行動構想如何產生（如“因為下雨，我打開雨傘”）。行動之真正原因動機所處的意義脈絡，只有在回顧時才能構成，它總是一種從行動結果出發的自我解釋，因而顯然不同於作為行動之一部分的目的動機。由此可見，對於行動者而言，被其視為理所當然的行動的意義就是與構想的關係，即行動的目的動機，而與真正原因動機無關。為了理解行動的真正原因動機，行動者必須執行一種特定的注意和反思活動，即必須探討構想的起源，而且也只有出於充分的實用原因時候他才會這麼做。³⁴

在討論了孤立自我意識領域內的意義構成現象後，舒茨轉向了社會世界特定的意義給予方式上，也就是所謂“理解他人”的問題。出於討論的便利，這裡暫時放棄嚴格的現象學觀點，避免超驗現象學關於孤立心靈中構成他人的問題，並接受素樸的自然世界觀點所持的關於社會世界和“他我”之存在的預設。

前文已指出，韋伯的動機概念包含了兩種完全不同的部分：行動者“主觀感受到的”意義脈絡，這是其行動的基礎和真正的主觀意義脈絡；以及觀察者假定行動者行動基礎的意義脈絡。由於韋伯未能對並不相容的兩者加以區分，這一疏失在舒茨看來，對於韋伯理解他人的理論造成了嚴重的影響。舒茨認為，自我理解與理解他人之間存在著根本差別。一方面，他我的體驗流並不像我自己的體驗流一樣直接被給與我的意識，相反，我對他人的全部體驗，是由對他人的身體、行為、行動過程與他所創造的人為製造品等經驗所構成的，我只能經由這些外在流程和對象來標示性的掌握他人的心靈體驗；另一方面，我自己的意識流是持續性地被給予的，而他人的生命流程只是片斷性的被呈現給我，這意味著我的自我知識比我對他人的瞭解更為全面，而且我們用以對具體體驗進行歸位理解的經驗基模、意義脈絡和知識儲存也並不相同。³⁵ 因而，一個人賦予其他人的行動的意義絕不可能與其他入賦予其自身行動的意義完全相同。



但這一事實並沒有否定理解社會學的可能性或者否認他人心靈的可理解性。它僅僅意味著，我加在你體驗上的意義絕對不會和你詮釋自己體驗時的意義完全相同；換言之，韋伯所謂掌握他人的“意味意義”的設定根本不可能落實，因為意味意義本質上是主觀的，原則上只限於個體的自我詮釋。問題在於，對他人行動主觀意義的真正理解究竟如何可能呢？

為此，必須首先要澄清流俗的“理解他人”概念中所包含的模糊性。舒茨認為，在自然態度中，“理解他人”包含著各種不同的層次：僅僅是對他人的體驗、知覺到被認知為他人身體的外在對象的改變、將被知覺的流程歸屬於他人的意識體驗但不去在乎其體驗之獨特性、追問他人意識體驗所被置入的意義脈絡（即對所構想的目的動機的追問，甚至進一步追問真正的原因動機）等。³⁶ 這些不同的層次都是針對同一外在流程所作的理解，因而可以說，任何關於他我的理解都必定首先奠基於理解者的自我詮釋活動之上。具體看來，前兩個階段的理解顯然並未超出自我在孤立意識領域的意義賦予活動，第三個階段並不在乎他人將自己的體驗放在何種意義脈絡中。對他人行動的真正理解只發生在第四個階段，此時，對於觀察者而言，關鍵問題不在於“哪一些流程在外在世界中發生？”，而是“這個人在動作發生過程中體驗到了什麼？是否是主動地根據先前的構想而行動？如果是的話，那麼其目的動機為何？對他而言，動機的意義脈絡為何？”³⁷。

顯然，無論是從關於他人活動著的身體體驗出發，還是從其所製造的人造物的體驗出發，日常生活中的詮釋者都是藉由詮釋他人主觀意識體驗藉以呈現出來的客體化之物（objectivations，既包括被構成的行動對象，也包括人造物如記號、工具等）來進行理解他人的活動。作為行動的製造品，這些客體化之物正是行動者意識體驗的證明。而針對任何既存製造品，人們都可以用兩種不同的方式加以詮釋：既可以不去在意它與製造者之間的關係



而專注於它的對象性，也可以把它看成製造者意識流程的證明來關注製造者如何在逐步設定過程中製造出對象來。³⁸

正是在這裡，舒茨關於主觀意義與客觀意義的界定得以呈現。在他看來，當談到社會世界的主觀意義時，它“指的是將已構成的客體性回溯到他人的意識去”，即“指涉意識的構成過程”；而客觀意義則是“製造品的已構成的意義脈絡，這時並不理會其實際產生過程”。任何對主觀意義的詮釋都預設了特殊的不可替換的“你”，這個“你”的構成活動中的意識活動可以被詮釋者同步或擬同步地經驗到；相對而言，客觀意義則從每一個“你”脫離出來而在某種程度上獨立於其創造者及其當初形成的環境，它包含著“而且如此繼續”以及“人們能再做一次”的理想性質，此時，特殊的個人都被隱藏在了非個人的、匿名的“某人”之後。³⁹ 這一區分和界定適用於所有人文科學中涉及的文化客體化現象。

特別值得注意的是，舒茨認為，在理解主觀意義與理解純粹客觀意義之間，存在著基於社會世界的獨特結構（包括周遭世界、共同世界、前人世界與後人世界）而來的一系列中間階段。之所以如此，是因為在日常生活中，我會以不同的樣態來面對他人，尤其是我會以不同的親密程度和不同的概念視角去體驗和理解他人的體驗。也就是說，人所置身的社會世界並非是同質的，而是具有多重形式結構，且每個領域中都有著不同的感知和理解他人主觀意識體驗的方式。⁴⁰

具體來看，周遭世界（the Face-to-Face Situation）的情境具有時空直接性特徵，即我們的環境是一體而共同的。在此世界中的社會關係是由“朝向你的態度”（Thou-orientation）所構成，即我可以經驗到以原初自身模式存在的、鮮活的“你”，我對你而言也同樣如此，換言之，“我們一起成長老化”，因此它被稱為“純粹的我們關係”（pure We-relationship）。也只有在周遭世



界之中，他人與我的生命意識流程才有著真正同時性，這表示我的行動正是以你的這些動機脈絡為依據和導向，你對我也同樣如此，也就是說，我們的意識流相互交錯、互為依據，“仿佛是兩面相互映照的鏡子”。更為重要的是，環境的共同性使我一直能夠證實對他人意識體驗的詮釋。周遭世界的觀察者雖然也能關注到他人意識體驗的構成，但行動者的構陷跨度完全不在觀察者的掌握之中，而且由於處在社會關係之外，觀察者無法藉由被觀察者的自我詮釋來證實對他人體驗的詮釋。⁴¹

隨著親密度、密集度和體驗距離的不斷增大，周遭世界中“你的自我呈現”在身體上和空間上的直接性遞減，周遭世界的社會經驗會逐漸過渡和轉變為共同世界（the world of contemporaries）的社會經驗，儘管精確地指出兩者之間的邊界是不可能的。此時，我的鄰人（consociates）就變成為更為匿名的同時代人（contemporaries）。儘管不具有時空上的直接性，但我知道同時代人與我的意識體驗一同前進著。只不過，他我並不以鮮活的自我的方式呈現，而只能以間接的、類型化的（typical）方式被我所把握。顯然，如此構成的共同世界經驗之效力乃是從對周遭世界中的“你”之原初掌握而來，因而，從周遭世界中得到的關於一個鄰人的所有經驗，都將被引用到同時代人身上。相對於周遭世界“朝向你的態度”，共同世界的社會關係可被稱為“朝向你們態度”（They-orientation）。這意味著，我對共同世界的體驗，並不一定會關聯到一個具體個別的、具有真實生命流程的“你”的存在，而只是我對一般的社會世界以及一般他人的意識體驗之經驗。正因為它們脫離了真實意識流程所在的主觀意義脈絡，因而共同世界的他者所具有的只是類型性的意識體驗，它們是同質性的且可重複的（homogeneous and repeatable）。這種他我實質上只是一種被建構的“人的理念型”（personal ideal type），



如“郵政人員”，其統整性只構成於我對他我所做的詮釋活動之再認的綜合裡。⁴²

對他人行為的類型化掌握並不僅局限於共同世界，對於本質上乃是不變的、完成的和成為過去的前人世界（the world of predecessors）的理解也是以類型化的再認綜合模式來進行的。由於前人世界的他人是不可能被詢問的，我們用以對其加以詮釋的基模必然不同於他們詮釋自己的基模。歷史學者也正是依據自己的當下興趣動機對前人世界提出問題，並建構相應的理念型。不過後人世界由於是絕對自由和不確定的，我們對其沒有任何經驗的可能性，因而理念型方法也不能運用於此。⁴³

總之，在社會世界中，對於主觀意義脈絡的掌握之原初效力只能夠從周遭世界的“我們關係”中導引出來。因為只有在這種關係中，“你”才能在生命流程的特定時刻作為自身被體驗著，或者說，只有在周遭世界的“我們關係”中的生命才可能是活在“你”的主觀意義脈絡中的生命。而在共同世界和前人世界中，我們就只能通過構建理念型的方式來間接地把握主觀意義脈絡。

2.3 社會科學研究中的理念型

對社會世界中意義現象的澄清為劃定社會科學研究的有效範圍及其特殊方法做好了鋪墊。在舒茨看來，社會科學正是要對預先給予的富有意義的社會世界進行解釋，這就決定了，日常生活經驗與社會科學經驗兩者很難截然劃分。一方面，日常生活中使用概念對他人進行思考與以社會科學家的態度對待他人非常相似；另一方面，社會科學家也仍是眾人之一，而且科學研究成果對每個人都是有效的。⁴⁴ 那麼，社會科學在解釋社會世界時所使用的方法與概念與以自然態度生活的人用以理解社會世界所建立的範疇究竟有何差別呢？



舒茨認為，儘管社會科學的問題與整個範疇都早已存在於前科學的社會世界領域中，但社會科學解釋與日常生活中的理解所使用的方法與概念是很不同的。在日常生活領域，鄰人及其特殊體驗也是我們思考的對象，但只要我生活在眾人之中並直接把握他們的主觀體驗，我就很難與此同時將目光轉移到他們意識的基礎層次去。正因如此，日常生活中人類行為儘管富有意義且能被理解，但這些行為的意義還是模糊不清的。而科學判斷之所以優於日常生活判斷，在於所有的科學判斷都以能夠清楚而明確地去認識世界為目標，即在科學判斷中，沒有任何預設可以單純地被視為“現有的”而不需要進一步的解說。因此，社會科學在解釋世界時所使用的意義脈絡是具有條理的觀察之意義脈絡，而非鮮活的體驗之意義脈絡，但科學又無不回頭指涉社會世界中有意義的行動和日常生活經驗。總之，單純日常生活中曖昧不明的“意義擁有”與藉由理解社會學所談的理念型系統所完成的意義解釋，只是掌握意義的兩種不同的明確階段而已。⁴⁵

因此，社會科學針對社會世界所採取的特殊態度，是與共同世界的觀察者所抱持的態度基本相同的，差別僅在於，社會科學並不存在預先給予的周遭世界。這就決定了，社會科學的整個經驗脈絡與日常生活中的共同世界觀察者的知識脈絡必然不同。具體來看，日常生活中的理念型建構完全取決於觀察者進行詮釋時的當下情境與觀點以及現有的知識儲存，而科學的理念型則建構必須回溯到科學經驗的整個脈絡。此外，共同世界的觀察者用以理解同時代人的詮釋基模都是從其周遭世界而來的，而整個社會科學的經驗脈絡都是以明確的立場性判斷活動和已構成之理念化對象為基礎，即以思想結果為基礎。因此，社會科學的經驗脈絡從來就是共同世界或前人世界的，而決不指涉周遭世界的經驗，它只能類型化地去掌握社會世界，無論是透過行動過程類型或人的理念類型，而不可能在鮮活意向性的質樸自身擁有當中去加以



掌握。所以說，科學永遠是一種客觀的意義脈絡，縱使它以類型化方式所掌握的對象乃是一種主觀意義脈絡。每一門社會科學的問題都可被歸結為：關於主觀意義脈絡的科學是如何可能的？⁴⁶

與日常生活中一樣，社會科學家為了掌握主觀意義脈絡也必須建構理念型。不過，這種建構必須要符合意義適當且因果適當的要求。在韋伯看來，因果適當性是說事件發生的一連串過程有一定規律性，即根據經驗法則，它有機會總是以同樣的方式發生。因而，它指涉的無非是經驗一致性的設准。據此，如果以真實行動作為起點的話，那麼依據它所形成的理念型建構本身就應該是因果適當性的。韋伯關於文化科學從外在現實中孤立（isolate）和擷取出片段以構建理念型的論述正是循著這個思路展開。而舒茨則以為，這種說法並不精確，即以科學方式構建理念型來講，僅僅依靠某一項行動真的發生過還是不充分的，該行動還必須具有可重複性。也就是說，被當做類型建構起點的已然行動不是個別的、也不是不可重複的，而是具有特定發生次數和某種常態性的或然率（probability）。而且，更仔細地看，因果適當以及與經驗流程相一致是奠定在以類型被掌握的意義適當的關係之上，否則根本談不上某種經驗規則。因而，關於人類行動的因果適當性是以意義適當性為基礎的。⁴⁷

針對韋伯的意義適當性概念，即“行動的構成部分根據習慣的思維和情感模式構成了類型性／典型的（typical）意義脈絡”，舒茨評論道，“這裡又再度顯示出存在於韋伯整個社會科學理論中的一個吊詭：韋伯認為探索（行動者的）意味意義的科學的任務可以透過建立對觀察者而非對行動者來說的客觀意義得到解決。”而此前的討論已經表明，觀察者將行動放置在客觀意義脈絡中可以完全獨立於行動者意識流程的多元構成活動來進行。顯然，這並非是韋伯對意義適當性的理解，因為韋伯所謂“習慣的思維與情感模式”指涉的正是某種處於主觀意義脈絡中的人的理



念型意識流程，也就是說，要想對他人的行動做有意義的詮釋的話，只要認定那個被構想出來的理念型建構同樣對行動者而言是位於某種意義脈絡之中就足夠了。不過，問題在於，“習慣的思維與情感模式”之涵義只能在因果適當的建構過程中被確定。因而，韋伯的意義適當概念又是以因果適當性為基礎的。⁴⁸

據此，舒茨得出結論：韋伯的這兩個概念是可以相互轉換的，任何意義適當的詮釋只有在因果適當的情況下才是可能的，反之亦然。總之，韋伯借助適當性設准所指涉的無非是說，理念型在被純粹地構造以排除任何混合類型時，必須要與我們對世界的一般經驗相一致，而且其構建只能基於可重複的行為；另一方面，如果要透過理念型去充分說明行動，唯有在行動動機能被理解為類型性動機時才有可能，而且這些動機曾經可能導致了這一行動的或然性（probability）必須存在。

2.4 中間討論：這一改造中的潛在問題

以上述討論為基礎，這裡從幾個關鍵的方面對韋伯與舒茨的方法論加以比較，從而更加鮮明的指出舒茨對韋伯所作的批評、澄清與改造工作的得失，尤其是其中潛在的問題。不難發現，兩人的方法論其實有著共同的起點，即都尋求對“社會行動之主觀意義”的理解。然而，對於核心術語的不同理解以及不同的詮釋路徑將他們的方法論引向了極為不同的發展方向。我們不妨沿著舒茨的工作思路來展開這一論述。

舒茨的工作始於對韋伯“社會行動之主觀意義”的批評與轉換。在舒茨看來，韋伯在探尋行動的動機脈絡時，混合了行動者的自我理解與觀察者理解他人兩種不同的事態而未能加以清楚區分，這對其理解他人的理論造成了嚴重的影響。韋伯所謂根據動機的理解，實際上是採取外在觀察者立場來理解行動的



主觀意義，這一點也可以從他對社會關係的論述中得以驗證。但由於任何“意味意義”總有其源自於當下狀態的索引，而觀察者只能藉由外在指標來理解行動，因而，如果韋伯所指的“主觀意義”是行動者的“意味意義”這一極限概念的話，那麼觀察者理解行動之主觀意義的任務就難以完成。據此，舒茨著手從胡塞爾意識現象學出發對韋伯“主觀意義”加以改造和轉換，即從“意味意義”轉向“將已構成的客體性回溯到他人的意識去”；與之相應，所謂“客觀意義”是指“意識構成過程的結果”，即已完成的、匿名的理想客體性，它只處於對於詮釋者和觀察者而言的意義脈絡中。

舒茨對韋伯“主觀意味意義”概念的這一置換對於社會科學的有效研究範圍及其特殊方法（即理想類型的構造）都產生了極為重要的影響。首先，社會科學的有效研究範圍被嚴格限定於共同世界與前人世界領域，而與周遭世界的經驗脈絡無關。這一論斷的邏輯後果便是，舒茨在科學經驗與日常生活經驗之間拉開了一道難以彌合的縫隙，這意味著，社會科學只能經由間接的客觀意義脈絡來回溯日常生活世界的主觀意義脈絡，通過虛構的人的理念型的類型性意識流程來模擬日常行動者。

其次，從研究方法上看，韋伯式理想類型/理念型在舒茨這裡也相應地被改頭換面，以更好適應其對主觀意義的追溯。在韋伯那裡，理想類型的構建是“以發生學的概念來把握歷史個體或者它們的個別成分的特別嘗試”，是為了“達到對文化現象之獨特性質（而非類型或平均特徵）的分明意識”。它致力於“將具體結果歸源為具體原因”或對“主觀意味意義”的理解，這兩者在本質上都不同於對普遍規律的追求，因為具體歷史結果乃是不可重複性事件，而由“意味意義”而來的行動統整性問題也只能從主觀上找到根據。此外，理想類型對韋伯而言只是服務於歷史認識的工具而已，它提供了衡量並與現實相比較的參照點，而絕不



尋求對現實實在的複製和模仿。其構建源自於研究者受價值觀念制約的獨特興趣觀點，是研究者從特定價值觀點出發對無限豐富的現實之某些成分進行孤立選擇的結果。正因如此，它必定會因研究者價值觀點的不同而隨之改變，進而導致文化科學內部的概念批判。這種構建方法本身也決定了理想類型兼具價值分析與因果分析的雙重功能，而所謂意義適當與因果適當無非是對這雙重功能的進一步肯定。

然而，在舒茨看來，社會科學的理念型建構並非源自於研究者的特定價值觀點，其獨特根源存在於社會世界之普遍結構中。也就是說，隨著周遭世界向共同世界和前人世界過渡，我對“你”的體驗距離就不斷增大，從而“你”就越加匿名化，我便只能依靠類型化的方式來把握不具真實生命流程的類型性意識體驗。因而，理念型建構的本質在於“每一次自我詮釋的變異範圍內對特定動機所做的不變設定之上，當然該不變設定會回頭指涉過去的‘經驗’”。這無非是說，理念型只是“奠定在被設定為固定不變之質料之上經由徹底的形式化和普遍化”而來的抽象類別型性概念而已，無怪乎舒茨認為“所有的科學知識本質上都是類型化的”。這一說法必定會讓韋伯感到驚奇，因為他將理念型構建視為文化科學所獨有的方法。此外，舒茨認為經由理念型（無論是行動過程類型，還是人的理念型）所把握到的意識體驗必定是同質性的和可重複的，具有“而且如此繼續”和“總能再做一次”的理想性質，這顯然與韋伯所追求的具體歷史認識和主觀意味意義截然不同，“韋伯的根本錯誤在於誤解社會學的命題對普遍有效性的要求”。儘管舒茨同意，理念型的構建會因問題情境和研究者當下興趣的不同而有所差別，但他並不認為這妨礙了理念型之普遍有效性和非時間性特徵，社會學命題“可以在任何一種方式中獲得，不論抽象的、普遍化的，或是形式化的，只



要意義適當性的原則能得以維持就行”，而且也正是“這個形式化與普遍化賦予理念型以普遍有效性”。⁴⁹

如果從拋開在術語理解和概念使用上的表面差異，從更深層次來看，則兩人在方法論上的差別實則是由各自不同的問題意識所致。如此前所述，經由文化科學方法論的闡述，尤其是通過歷史認識和知識來回應這個祛魅時代的倫理價值問題乃是韋伯的核心關懷。在韋伯的論述中，價值乃是溝通研究者與研究對象、主觀與客觀的重要橋樑和紐帶。具體來說，歷史現實是行動者努力實現價值的結果，行動者在其行動中對世界採取某種態度並賦予其行動以意義，也就是將實在置於與某種價值觀念的聯結之中；而研究者（歷史學家與社會學家）也正是從特定的價值觀點出發對歷史實在的某些成分加以選擇以構成理想類型，經由價值分析的解釋將行動者據以行動的終極價值公理揭示出來並使之為人所知曉。這一工作不只是為了達到對行動者的“同情式”理解，更重要的是，它要讓人們獲得“頭腦的清明”，進而在價值自由選擇中獲得塑造倫理人格的可能性。如果從這一問題關懷出發，那麼舒茨大費筆墨所著重區分的行動執行前的構想、流程中的行動與已然行動，以及對行動者與觀察者立場的區分，對韋伯而言便是一點也無關大礙的，因為行動所承載的價值內涵並不因其發生的時間點而有絲毫影響。無論是行動者自身，還是作為觀察者的社會科學家，只要能從行動中識別出從終極價值公理中散發出的價值之光，並據此構建出適當的理想類型，便能獲得對行動之主觀意義的充分理解了。

舒茨的著作所關心的僅僅在於借用胡塞爾的現象學洞見來“清晰闡明社會科學的基本主題和特殊方法”，而胡塞爾的意識現象學詮釋路徑本身就暗示了價值關聯的不相關性。現象學方法要求“回到事實本身”，因此必須要對所有適當的主觀意義或具有因果效力的判斷進行“懸置”，將所有的判斷都“放入括弧中



(bracketing)”。除了意識之意向性結構外，任何評判的基礎都不可能存在，因為它們終將會違反懸置的預設。顯然，這與韋伯所堅持的價值關聯原則截然不同，甚至對立。事實上，這種認識論立場上的差別也正成為此後帕森斯與舒茨所爭論的關鍵問題之一，這一點將在後文展開討論。總之，由於拆除了韋伯的價值橋樑，單純從剝離了價值內核的普遍形式結構出發來孤立地理解和分析意識流程，舒茨就必然會在行動者與研究者的立場、自我理解與理解他人之間作出徹底的區分，因為孤立的自我意識始終缺乏通達他人意識體驗的通道。這一點也正是胡塞爾的超驗現象學在理解主體間性（inter-subjectivity）構成問題上遇到的最大障礙，只不過舒茨在轉向對社會世界領域的分析時暫時回避了這一問題並預設了“自然態度”，即“日常生活世界中，你我皆不是以超驗主體的樣貌現身，而是以身心整合體的樣貌出現”。⁵⁰由此看來，舒茨在批評韋伯採取觀察者立場來探討行動的主觀意義時的提出所有論點，包括對主觀意義的置換、對根據動機的理解的批評、關於社會關係之存在的或然性判斷，以及對意義適當性的批評等，其實都是從他脫離了韋伯所著重強調的價值關聯而孤立地分析意識體驗流程中產生的。當然，這種批評就舒茨所採納的現象學詮釋路徑來說，的確是必不可少且至為關鍵的。

在不同問題意識的主導下，兩人所發展的方法論對於社會科學與現實實在之間的關係也作出了截然不同的論述。具體來看，韋伯的科學觀念是建立在新康得主義實在觀基礎上的，即科學理解是對實在的一種特殊變型，實在本身乃是無限的、無意義的混沌，所有的意義和表達都產生於認知主體或評價主體的活動。但他似乎忘記了，在所有的科學理解之前，人們就已經在日常生活建立起關於社會世界的自然理解和常識表達，或者以舒茨的話來講，“我們的日常生活世界從一開始就是一個主體間際的文化世界”。⁵¹正如施特勞斯所評論的那般，在韋伯的著作中，對



常識世界和日常社會實在的分析時常被淹沒於他對理想類型的界定和闡釋中，而那些人為的構建甚至不求與社會實在的內在意義相一致，並且它們嚴格說來只是轉瞬即逝的。⁵² 因而，韋伯的社會科學實則打斷了人們對社會世界的“自然”理解，從而只能以一種間接的方式，即以理想類型的方法重新回到經驗範疇。當然，說韋伯“忘記了”常識世界的存在並不確切，因為韋伯方法論思考的起點是倫理規範與文化價值的分離，或者終極價值的缺席，這在某種程度上恰恰意味著常識世界的解體，或者說常識規範已難以為人們的行動提供具體指導。也正因如此，人們才需要借助“價值自由”的社會科學這一中間地帶來成全某種倫理生活⁵³，由此出發才能理解價值關聯為何對於韋伯而言是不可避免的科學原則。

與韋伯相反，舒茨引入現象學詮釋路徑之始便預設了日常生活世界所抱持的“自然態度”，以及它與理論反思態度的差別。對他來說，現實實在首先是作為日常生活的社會實在而被預先給予、預先解釋和預先組織起來的，而絕非韋伯所謂的無限的、無意義的混沌。而且，只有經過艱難的、嚴格的“現象學還原”，人們方能暫時懸置自然態度。因而，舒茨的科學觀建立在常識世界基礎之上，是對常識世界的某種變型，即前科學的日常生活世界是科學的根基。社會科學正是要對這一預先給予的富有意義的社會世界進行解釋。對常識世界和自然態度的預設，在相當程度上使他避免了韋伯所面臨的倫理與價值相分離的根本處境。因而，他根本無須像韋伯一般借助“與價值觀念的關聯”來構成研究對象，而只需要思考如何構建適當的人的理念型和類型性意識流程，並以之作為常識行動者和社會世界的傀儡模型。他對主觀意義與客觀意義的澄清，已經為此後更為系統地闡述其關於科學世界與日常生活世界之關係、“建立有關自然態度的現象學”從而“理解常識生活的最高實在”這一中心任務奠定了必要基礎。



經由上述比較，現在不妨對舒茨的方法論觀點再次進行檢視。至此，我們已經瞭解了舒茨對韋伯方法論進行重新詮釋所依賴的現象學路徑，以及由此出發對韋伯“主觀意義”概念的涵義進行的置換和對理想類型的改造。在此過程中，舒茨明確把科學界定為一種客觀意義脈絡，並將社會科學的根本問題簡述為“關於主觀意義脈絡的科學是如何可能的？”。如上文指出的，舒茨的這一發問之提出本身乃是其拋棄了韋伯所著重強調的價值關聯原則的結果，在韋伯那裡，價值的橋樑在科學工作中取消了行動者與觀察者之間的差別。也就是說，對價值關聯的拋棄使得舒茨將蘊含於韋伯方法論之中的潛在張力——行動者的主觀觀點（主觀意義）與觀察者的客觀觀點（客觀意義意義脈絡）——凸顯了出來。針對這一困局，舒茨的解決方案在於將社會科學的經驗脈絡嚴格限定於共同世界與前人世界之中，而與周遭世界經驗無關。

這裡，舒茨所捍衛的社會科學研究目標與所劃分的研究範圍之間，顯然存在著明顯悖論：社會科學尋求理解的對象的是行動對於行動者而言的主觀意義，這一主觀意義指涉著行動者的意識構成過程，但舒茨為此劃定的研究範圍卻是作為研究者只能進行觀察和類型性理解的共同世界和前人世界，它們所代表的則是社會科學家作為觀察者所持的外部視角。也就是說，他為社會科學解釋的主觀觀點做了一次背景轉換，讓它從周遭世界中剝離，並將其限定在共同世界和前人世界之中。這一做法並沒有消解掉上述悖論，而只是掩蓋了它，或者說在某種程度上將它更為凸顯了出來——行動者的主觀觀點只能透過觀察者的外部視角來探究。即使舒茨宣稱，觀察者與行動者之意義脈絡的區分只有在周遭世界中才有效，而在共同世界中被取消了，上述悖論也仍然有效。

這一吊詭之處，也正是舒茨此後所著力應對的問題，只不過以另一種方式被呈現出來——“社會科學（家）能夠指涉並且確



實指涉對行動者顯現出來的同一種社會世界的實在嗎？如果能，這是如何可能的呢？”⁵⁴ 因而，在舒茨所堅持的更為徹底的主觀觀點與他從韋伯那裡借鑒並加以重構的方法論工具——理想類型之間，就被拉開了一條難以彌合的縫隙。舒茨也許已經認識到了這裡的矛盾之處，因而在全書結尾部分，他提出了涉及“社會學的人”這個概念下的“一些未適當厘清的問題”，包括“對個體與理想型關係所做的說明”以及“‘你的構成’、所有思想的互為主體結構的闡明，以及從超驗自我構成超驗他我等等”。⁵⁵ 這些問題的實質仍在於，作為外部觀察者的社會科學家如何能以客觀意義脈絡取代行動者的主觀觀點。這一疑難一直延續到他此後與帕森斯為時不長的爭論之中。

三 爭論的擴大：與帕森斯的通信

3.1 通信梳理

舒茨與帕森斯在1940年代初的短暫通信，在社會學學科史上極具象徵意義。作為韋伯主義傳統的不同詮釋者，兩人都在30年代各自開始構建其此後影響深遠的社會學思想流派之基礎，並最終走向了截然不同的理論發展方向。在某種意義上，兩人的聯繫和通信是被諸多共同興趣和相似出發點所驅使的，比如兩人“都非常關注社會行動理論、對意義的主觀詮釋、對社會現實的常識與科學構建之間的關係、人類行動的合理性問題、社會科學中理論的意義”等等。儘管如此，兩人的通信卻充滿了爭議和相互質疑。無論是將其描述為“聾子式對話（a dialogue of the deaf）”⁵⁶ 或是“認同的衝突（clash of commitments）”⁵⁷，通信最終都以失敗收場⁵⁸。



總體來看，舒茨贊同帕森斯以社會行動理論作為社會科學理論之基本概念圖式的做法，這意味著任何社會現象都可以被描述為人類行動的體系，並最終被分解為“單位行動”⁵⁹；此外，他也同意帕森斯以其“意志性行動理論”來捍衛主觀觀點的努力，即離開了主觀觀點，社會行動理論就會變得毫無意義。無論是帕森斯對功利主義和實證主義行動理論的批評——對於前者，行動目的的選擇變成了隨機任意的事件，而後者未能給意志性行動留下任何空間——還是舒茨對行為主義的批評，都表明：社會科學只有參照主觀觀點，即“社會世界對於置身於其中的行動者來說究竟意味著什麼”，才不至於用某種虛構的、並不存在的世界取代社會實在。總之，只有當被還原成為人類活動時，社會事物才是可以理解的，而後者也只有訴諸於人類活動的目的動機或原因動機才會變得可以理解。⁶⁰

然而，也正是“主觀觀點”成為舒茨與帕森斯的核心爭議。同對韋伯的批評一樣，舒茨指出，帕森斯的分析中包含著主觀與客觀觀點的混淆，他只是用某種觀察者才能獲得的客觀解釋圖式取代了行動者意識中的主觀事件。舒茨的這一批評體現在三個方面。第一，帕森斯借鑒Henderson的關於事實的定義——“以概念圖式表達的對現象的經驗上可證實的陳述”——混淆了科學認識論的三個核心範疇：1) 作為原初給予人類意識的事實和現象；2) 在概念圖式框架中對現象和事實的解釋；3) 對事實及其解釋的陳述”，而且任何對社會事實的科學概念都有意識或無意識地預設了某種關於社會世界結構的理論，並決定了問題的選擇。第二，帕森斯的行動概念圖式的兩個不同層次，即具體層面（concrete level）和分析層面（analytical level）存在著主觀觀點含義的轉變，即單位分析（unit-analysis）所提出的問題是“行動者希望實現的目標是什麼、通過什麼手段、他對其行動要素的主觀知識是什麼？”；而要素分析（element-analysis）僅僅因為它涉及



到行動者意識之內和之外的某種真實過程而被帕森斯稱為“主觀的”。第三，帕森斯所界定的“單位行動”中，以規範價值取向來聯接其他三要素（行動者、目標、情境），但卻幾乎沒有動機的位置。但舒茨卻認為，“如果要在最嚴格的意義上捍衛主觀觀點的話，只有動機理論才能深化對社會行動的分析”。舒茨的替代方案是對目的動機和原因動機的區分。據此舒茨質疑道，“帕森斯教授唯一不去發問是，從其自身的主觀觀點看來，行動者的意識中究竟發生了什麼。他的分析僅只回答了如何建立一種能夠解釋行動者意識中可能發生的或考慮的東西的理論框架。因而，他並不關心真正的主觀範疇，而只是尋找用於詮釋主觀觀點的客觀範疇”。因而帕森斯“必須前進幾步以將其分析徹底化”。⁶¹

舒茨進而沿著早期建立的觀點細緻闡述了常識理解與科學理解的區別。他認為，所有科學知識的概念和判斷都預設了最大的清晰度和明確性，但這並非日常生活常識思維類型的特徵，後者只有出於某些實用興趣時才会有這種需求。社會世界的行動者總是置身於一個以自己為中心、經過預先組織和預先解釋的充滿意義的世界中，他只需要假定其常識知識要素可以被經驗科學所證實就足夠了，但它們是否能得到證實，則屬於科學觀察者的知識範疇，因而屬於客觀觀點，也就是說，行動者“對確定性的尋求並不感興趣，而只關心實現其常識預測的機會”。⁶²

總體而言，帕森斯認為舒茨的評論奠定在對他作品的並不充分的理解之上，因而並不構成有效的批評，更不會促成對其工作的進一步修正。他視兩人的主要差別為興趣點的不同，即他自身的核心關注在於科學理論的一般體系（a generalized system of scientific theory），而舒茨更多關心認識論與方法論問題，儘管這一點僅僅被舒茨視為術語差別而已。⁶³

具體到舒茨提出的主客觀觀點之區分問題，帕森斯回應到，舒茨關於事實三個層面的區分並不現實（unrealistic），因為“概



念圖式只能在分析的意義上才能與特定的體驗相分離。這一點在帕森斯1974年的回顧中，被進一步表述為康得一韋伯主義立場，即任何對人類行動尤其包括對行動者主觀意識狀態的理性理解，必然要求對康得稱之為感性材料與範疇的結合，但舒茨似乎宣稱可以不必採用任何 Henderson 式概念圖式而經由胡塞爾式的“現象學還原”直接把握行動者主觀狀態。至於舒茨對單位分析與要素分析的論述，帕森斯認為並不符合其本意，乃是一種嚴重的誤解。此外，他贊同舒茨對目的動機的使用，且認為它與自己所界定的“目標”在本質上是相同的，因而他未忽視動機因素。但他對舒茨所界定的原因動機表示質疑，因為它僅僅代表著“對已然行動的認知性理解”，類似於湯瑪斯 (W. I. Thomas) 所謂的“情境定義” (definition of the situation)，而非一種動機。總之在他看來，舒茨借助主觀觀點所表達的只是“一種本體論現實 (an ontological reality)，即一個具體的真實行動者“真正”經歷的東西；由此出發對主客觀觀點的區分並不真實，因為“根本就不存在一種知識或者與科學相關聯的體驗能代表‘純粹’主觀觀點，主觀現象只有當被觀察者所描述和分析時才具有意義”。而且，我們通常都是從觀察者角度來形成概念，並對經驗事實加以陳述、組織和分析的，即使是行動者的自我理解也是如此。故而“沒有理由相信經由自我反思獲得的知識比經由對他人行動的觀察獲得的知識更接近本體論現實”。⁶⁴

至於常識理解與科學理解的區分，帕森斯僅僅將其視為“一種改進 (a matter of refinement)，而非基本的方法論原則”。具體來說，帕森斯堅稱，我們“只能討論行動的理性成分，而不能說行動僅僅是由理性所決定”。舒茨將後一種觀點強加給他，這完全是豎立了一個能輕易被打倒的稻草人。此外，常識行動者的確只具有有限的知識，而且這些知識也並不主要是以科學觀點組織起來的，即行動者的興趣並不主要在於尋求確定性，但這並不能證



明科學可證實標準的不相關性，因為離開了後者，行動者又如何能夠評判其成功的機會呢？因而，舒茨在日常行動者的觀點與科學觀察者和分析者的觀點之間設置了並不現實的對立。但事實上兩者是緊密相關的，因為科學構成了對人類行為中某些要素的強化和特別澄清，甚至“科學研究（doing science）就是一種極端類型的行動”。⁶⁵

3.2 小結與評論

不難看出，舒茨對帕森斯提出的核心批評——帕森斯的行動理論體系未能徹底堅持主觀觀點，而是用外部觀察者的客觀觀點取而代之——近乎是其對韋伯批評的翻版。兩人所爭論的其他議題，如對事實的定義（涉及到新康德主義立場與現象學方法的對立）、哲學與科學理論的關係、對社會行動的常識理解與科學解釋的關係、社會世界中的合理性問題等，也都是圍繞著這一核心批評而來。

實際上，韋伯關於意義的三種解釋就已經為舒茨與帕森斯關於主觀觀點的爭論埋下了伏筆。韋伯曾以高度濃縮的形式介紹了經驗行動科學中所涉及的三類“意義”：a) 某個特定行動者在具體情況下實際存在的意義（actual existing meaning），b) 或被歸屬於某一些行動者的平均的或相近的意義（average or approximate meaning）；c) 對被認為是假定的某個或多個行動者在特定行動類型中的主觀意義進行理論構造的純粹類型（pure type of subjective meaning）⁶⁶。其中第二與第三種意義，可以說與帕森斯的處理方式是相一致的，但第一種卻不相同。上述“某個特定行動者的特定具體情況下實際存在的意義”是Henderson與Parsons的譯法。但在舒茨所引用的韋伯的原文本中，更為符合原意的譯法應為“這裡的意義是一個行動者在某個歷史給定情境中實際意味的意義”



(actually intended meaning)。帕森斯將“實際意味的意義”置換為“實際存在的意義”，顯然導致了對韋伯本意的重要扭轉。對於前者而言，顯然行動者才是“擁有”或“知道”意義的人；但“實際存在的意義”則包含著兩種情況：行動者奠定的意義，或者將行動者視為案例而由社會學家或觀察者識別的意義。對舒茨來說，只有一種真正的主觀意義：行動者所意味的意義。帕森斯只是在韋伯的第二和第三種意義上使用這一術語，並否定了確定真正主觀意義的可能性。正如他在回顧中所說，“對動機的理解需要某種認知性秩序”⁶⁷。這一陳述則引出了舒茨的關鍵質疑：誰的理解？行動者的還是觀察者的？

不過，帕森斯的反駁仍不失其合理性。首先，舒茨所堅持的徹底的主觀觀點對於適當理解社會行動而言並不充足。因為除了舒茨所描述的自發的、自由構想的有意義的行動外，那些行動者未意識到的意義和動機也是存在的，比如擁有適當技巧和機會的觀察者，如社會理論家與精神分析師，對行動者的理解可能比行動者的自我理解更為充分⁶⁸。這意味著，行動的可理解性並不總依賴於行動者的自我意識。這一點也曾被韋伯所明確提出來，即意義完全自覺的行動只是一種邊緣情況⁶⁹。

其次，帕森斯將舒茨所著重強調的諸多區分視為“不現實的”，如對事實的三個層面的區分、對日常行動者的（主觀）觀點與科學觀察者的（客觀）觀點之間的區分等。即便舒茨的辯護者可以宣稱，這些區分本身就是一種理想類型⁷⁰，也不能否認帕森斯核心質疑的合理性，即舒茨所堅持的“更為徹底的主觀觀點”根本不可能通過直接體驗而被把握，即使是行動者對自己行動的反思和自我理解，也仍然需要經由康得式範疇理解或Henderson使概念圖式（或用舒茨自己的術語，“時空性概念框架”）才能進行。



此外，舒茨認為社會科學家必須要處理方法論問題以構建其基本範疇和研究手段。在對韋伯與帕森斯的批評中，他指出兩人均未能為其具體分析進行必要的哲學奠基。甚至在與帕森斯的通信中直白地提出，帕森斯的體系是“哲學上幼稚的（philosophically naive）”。這一術語其實是說，社會科學家大多仍停留在“自然態度”之中，將常識世界的諸多認識論假定視為理所當然，而對它們的澄清正是現象學分析的任務所在，“現象學具有屬於它自己的研究領域，它希望在其他科學開始的地方結束”⁷¹。對此，我們不妨引入Embree的觀點，即哲學家可能在方法問題上比科學家有更好的理解，但對方法本身的理解對於科學家而言則是額外的附加要求，而且過多的方法論反思可能會阻礙科學研究的推進。最好的安排似乎是，兩者追尋各自的目標，僅當需要時才在方法論問題上相遭遇。⁷²舒茨認為方法論澄清對於科學進步來說是必要的，卻沒有指出誰應當進行這樣的澄清。

最後，被帕森斯所忽視，卻隱含在其批評中的問題是，舒茨為理解主觀觀點而制定的構建理想類型的四條原則同樣也可以被質疑。顯然，關聯性原則、邏輯一致性原則和連貫性原則對應著韋伯所謂的因果適當性和客觀意義脈絡，而適當性原則對應著意義適當性和主觀意義脈絡。舒茨僅僅是將四條原則並列出來，卻並沒有表明這些原則之間如何能夠協調一致。

事實上，儘管兩人在主觀觀點問題上存在諸多爭議，不過他們都以某種方式背離了韋伯的價值關聯原則，以及對超出理想類型分析而建立一般理論體系的拒斥。舒茨通過拒斥歷史主義、承認非時間性理想性範疇的存在，以此為理想類型之普遍有效性做辯護；而在帕森斯看來，韋伯沒有意識到暗含於其理想類型中的一般分析性理論，也“沒有窮盡其經驗研究的分析性可能性”⁷³。他主張，理想類型必須“系統性地相互關聯起來”，而不論塑造它們的不同理論家的價值關聯⁷⁴。可以說，兩人致力於構建一般



行動理論的企圖也使之失掉了韋伯的如下洞見：理論家的價值興趣與社會科學最基本的“事實”構建之間的批判性關聯。當舒茨在堅持徹底的主觀觀點而在行動者與觀察者視角之間劃開一道難以彌合的縫隙時，帕森斯僅僅將理論家的價值關聯還原為在他看來更為基本的單位行動的要素之一。

在韋伯的闡述中，價值乃是行動意義的實質內核。舒茨轉向了為意識之不變結構以及意義生成和賦予過程提供一套形式化描述，將被價值所導引和充盈的行動置換為被目的動機（以及決定構想的原因動機）所促動的行動。由於抽空了價值的橋樑，舒茨所界定的目的動機本身變得極具隨意性；決定目的構想的生平情境和原因動機也只停留於形式化描述層次，並不指涉任何有意義的核心意涵。這一點在其對理想類型的改造中表現更為明顯。韋伯式理想類型凸顯了歷史個體之有意義的成分，而舒茨依靠形式化、一般化而來的理想類型卻好似無源之水。當帕森斯批評舒茨所宣稱的主觀觀點指涉了某種行動者“實際”經驗的“本體論現實”，並認為所謂的“直接把握”毫無根基時，他所表達的也正是這一點。

總之，對韋伯價值關聯原則的拋棄，是造成舒茨方法論中主觀觀點與客觀觀點的緊張對立的根源。儘管在與帕森斯的爭論中，他已表現出對這一問題的某種轉化趨勢，也就是將主客觀觀點的對立轉化為常識理解與科學思維之間的對立，但並沒能真正化解這一矛盾。舒茨後期的諸多努力，也都是圍繞著這一問題而展開。



四 後期消解其方法論張力的努力

4.1 問題的轉換

從早期到晚期，舒茨對社會科學內在困境有著不同的表述方式。在1932年的首部著作中，他將社會科學的核心問題設定為“關於主觀意義脈絡的科學是如何可能的？”⁷⁵。而在與帕森斯的通信中，這一困難被轉換為社會科學家的矛盾處境，即他一方面必須要參照行動者的動機、捍衛主觀觀點，另一方面又必須懸置“自然態度”、走出社會世界並成為公正無私的觀察者⁷⁶。在《選擇行動設計》（1951）一文中，舒茨將這一問題表述為“社會科學家能夠指涉並且確實指涉對行動者顯現出來的同一種社會世界的實在嗎？如果能，這是如何可能的呢？”⁷⁷。此後又分別在《社會科學中的概念和理論構造》（1954）一文，以及於1955年10月17日寫給Adolph Lowe的信件中將這一問題被進一步表述為：社會科學如何在常識構想的基礎上構造二級構想，從而既捍衛主觀觀點，又堅持科學客觀性原則呢？⁷⁸不難發現，不同時期舒茨對於社會科學內部困難的追問在側重點上有細微的差別。早期，他側重於對行動主觀意義的分析，核心矛盾在於如何經由概念圖式和理想類型來把握主觀意義脈絡；在與帕森斯的通信中，這一疑難被具體體現為社會科學家所處的矛盾境地；而到了後期，舒茨的側重點則放在了科學世界與常識世界的關係方面。

在這一轉換中，舒茨用常識世界代表行動者的主觀意義脈絡，以科學世界表示客觀意義脈絡，從而針對主觀意義脈絡構作客觀意義脈絡就是要求社會科學家以日常生活的一級構想為基礎去構造二級構想。舒茨的這一置換自有其現象學源頭，即胡塞爾對前科學的生活世界（Lebenswelt）作為科學之根基的分析。在胡塞爾看來，科學（包括自然科學）作為人類活動的某種整體，它



本身屬於必須由文化科學的方法來闡明的客體領域。而且，就每一科學而言，意義的基礎都是前科學的生活世界。現象學哲學的任務就是要以嚴格科學的方式來說明生活世界如何在先驗主體性的意識活動中被構造的。⁷⁹

舒茨接受了胡塞爾的洞見，並深入分析了常識行動者所處的日常生活世界之特徵，及其與科學觀察者處境的不同。他指出，日常生活世界從一開始就是一個主體間際的文化世界，人們通過共同工作和彼此影響而聯繫起來。作為人類活動的積澱，生活世界具有自己的歷史性，並構成了各種解釋活動必定要參照的意義框架。日常生活的人抱持的樸素的自然態度顯然不同於社會科學家所持有的公正無私的觀察者態度。隨著這種態度的轉變，人們關於生活世界的所有經驗範疇和意義參照都會經歷某種根本的修正，他不再以自己為中心，而是“用另一種零點來代替生活世界的這些現象所具有的取向。這種零點是什麼，它怎樣才能被構造成一種類型，這些都取決於科學家所選擇的特殊的問題情境”。因而，“每一種社會科學與文化科學都需要提供某種轉化等式，使生活世界的各種現象通過理想化過程而得到轉化”⁸⁰。舒茨顯然是希望藉由胡塞爾對生活世界的分析深化其關於社會科學方法論的討論，並將行動者的主觀意義脈絡與觀察者的客觀意義脈絡之關係轉化為日常生活世界與科學世界之關係。這一轉化是通過其關於“多重實在”與“有限意義域”的論述完成的。

4.2 “多重實在”與“有限意義域”

為進一步“闡述日常生活世界的實在與理論性的、科學沉思的實在之間的關係”⁸¹，舒茨在《論多重實在》（1945）一文中借鑒詹姆斯和胡塞爾對某些主題的反思，引入了其關於“多重實在”與“有限意義域”的論述。



他首先引用詹姆斯對“現實感”的分析指出，“也許存在著數量無限多的實在秩序，其中每一種都有自己特殊且獨立的實在風格，詹姆斯稱之為為‘次級宇宙’（sub-universes）”。詹姆斯的這一真知灼見植根于其心理主義背景，而在舒茨看來，“構造實在的恰恰是我們的經驗所具有的意義，而非各種客體的本體論結構”。因此，舒茨用“有限意義域”代替了詹姆斯的“次級宇宙”，包含在每一有限意義域中的經驗都表現出了某種特殊的認知風格，它們不僅前後一致、而且彼此相容⁸²。

舒茨總結了作為終極/最高實在的日常生活世界的認知風格之基本特徵，即：1)一種特殊的意識張力，即所謂的精明成熟，它來源於對生活的充分注意；2)一種特殊的懸置，即所謂的對懷疑存而不論；3)一種普遍存在的自發性形式，即所謂工作；4)一種特殊的、經驗他人自我的形式（這種自我是作為總體性自我而存在的工作性自我）；5)一種特殊的社會性形式，即由溝通過程和社會行動構成的共同的主體間際世界；6)一種特殊的時間視角，即作為這個主體間際世界之普遍時間結構的標準時間，它來源於綿延和宇宙時間的交叉過程”⁸³。作為“自然的實在”，日常生活世界的統一性和一致性被實際經驗所證實，只要沒有特殊的衝擊，我們將一直保持對它持有的自然態度。此外，日常生活世界也是我們關於實在的經驗原型，其他的所有各種意義域，比如夢的世界、幻想的世界、藝術的世界、宗教體驗的世界、科學靜觀的世界、精神患者的世界等，都可以被當做是它的變體來考慮。但一方面，“根本不可能通過引進某種轉化公式，把這些有限意義域之中的一種歸結為另一種”，只有通過克爾凱郭爾式“躍遷”或意識張力的某種根本性修正才有可能；另一方面，在描述其他有限意義域時存在一個特殊困難，即任何語言都從屬於主體間際的工作世界，“它堅決抵制作為超越它自己的各種預設前



提的那些意義的載體來發揮作用”，因而不得不採用各種“間接溝通”形式，比如科學家使用的專門術語就是一種特殊手段。⁸⁴

這裡涉及的困難可以用幻想的世界和夢的世界為例來說明。在舒茨看來，對夢和想像世界的分析都會面臨著一個辯證矛盾：一方面，關鍵問題在於將幻想和夢的領域當作人們用於經驗日常生活世界的認知風格的派生物來加以說明，另一方面又缺乏思考和講述夢與幻想世界的直接工具，因為受一致性和相容性原則支配的語言工具本質上屬於這個工作世界。如舒茨所說，“只要我對夢的現象或想像現象加以思考，我就不再處於做夢或想像狀態之中了”⁸⁵。因而我們只能以“間接溝通”方式來研究它們⁸⁶。這裡所揭示的辯證難題對舒茨而言具有重要意義，因為它同樣可以類比於對科學世界和科學研究方法做出說明時所面臨的挑戰。

與此前關於常識理解與科學理解之區分的論述一致，舒茨認為，科學的理論態度本質上是與實踐性工作態度相對立的。經由“公正無私的觀察者”態度，個體將其生理性實存，以及以身體為中心和起源的取向系統，都“放進了括弧裡”存而不論。科學領域的關聯系統來源於科學家對現有問題的陳述，這將引導他選擇進一步探索的客體、決定研究層次，並將與所陳述問題相關的外部視域以及隱含在問題本身之中的內在視域展現出來。但這並不意味著科學家對現有問題的陳述具有與幻想領域相同的“任意作出決定的自由”；相反，“他進入了一個已經預先構造過的、由科學的歷史傳統傳給他的科學靜觀世界”，這是一個由其他人獲得的結果、陳述的問題、提出的解答以及由擬定的方法構成的話語領域。此外，理論思想家並不具有如下的時間視角，即“在自然態度中由各種身體運動當作內在綿延和客觀的宇宙時間的交叉點而構成的生動的現在”，這意味著“進行理論化的自我是孤獨的，它不具有任何社會環境，存在於各種社會關係之外”，也就無法領會他人完整無缺的自我。⁸⁷



由此舒茨點明瞭與分析夢和幻想世界時遇到的相似辨證難題，即社會性與理論化之間的辯證關係。它一方面體現為社會性的理論化問題，即進行理論化的孤獨的自我如何才能使這個世界成為其理論靜觀的客體呢？另一方面是理論化本身的社會性問題，即理論思想怎樣才能通過主體間性得以溝通呢？

前者顯然只是其關於社會科學內在困境的不同表述。舒茨提出，這裡所揭示的科學基礎的危機只有在科學家將自身包含在觀察領域之中時——就像著名的海森堡測不准原則那樣——才會完全顯現。社會科學的主題在於，“整個主體間際的工作世界，甚至還包括各種同伴及其思想的存在，怎樣才能通過自然態度而被人們經驗的問題”，但人們也只有在存在時空共同體的“我們關係”之中，才能通過完整經驗他人的自我，而孤獨的思想家所保持的理論態度必定會逃避各種社會關係。那麼，如何才能通過理論思維來領會由於其充分的人性而存在的人，以及人與其他人的社會關係呢？舒茨認為，通過某種與此前提及的“間接溝通”相比擬的手段，亦即用有關主體間際的生活世界的模型來代替這個生活世界，就可能實現這一點。但此時所考察的卻並非是這個世界本身，而僅僅是它的相似物，“社會可以通過這種相似物而重新出現，卻被剝奪了生機；人也可以通過這種相似物而重新出現，卻被剝奪了完整無缺的人性”。⁸⁸

如果說社會性的理論化可類比於在科學靜觀中理解他人之可能性的問題，那麼理論化本身的社會性則可類比於以語言概念進行自我理解的問題。後者以理論家的研究結果之間可以相互證實或證偽的假定為基礎，但溝通只有在純粹理論領域之外的在工作世界中才有可能。類比於對夢的世界分析，可以將這種富有悖論色彩的情境表述為：只有理論家不再保持理論態度時，他才能夠溝通作為理論家所具有的各種經驗。舒茨提出，這一“有關溝通的悖論”的根源在於人們對有限意義域和意識生活的誤解，即只



有當我們把有限意義域當作客觀地存在於它們從中產生的個體意識流之外的、從本體論角度來看具有靜態性的實體，或者假定定社會性和溝通可以在不同於日常生活世界的其他有限意義域中實現時，這一悖論才會出現。但事實上，各種有限意義域都不過是同一種意識生活——從生到死都完整無缺的世俗生活——的不同張力之名稱而已。這意味著，科學世界本身就被包含在作為終極實在的日常生活世界之中，因而其各種經驗可以成為具有溝通性的工作活動的內容。舒茨用硬幣的隱喻形象地說明瞭這一點，即雖然一國的硬幣在國界之外就不再有效了，但我們仍可用它們去兌換在這個新的國家有效的貨幣。⁸⁹

舒茨的上述分析明顯包含著諸多矛盾。針對前一問題，他提出社會科學所實際處理的並非是真實的主體間際的社會世界，而是用某種人造模型取而代之。這一思路顯然承繼了其早期關於社會科學並不指涉周遭世界，而是指涉只能以理想類型方法加以考察的共同世界和前人世界的經驗的論斷。因而，也仍未能擺脫其中的困難。正如他在對行為主義的批評中指出的，構造關於社會世界的模型的方法的確為社會科學家開闢了一定的操作空間，但如何能保證所構建的模型不會喪失它對由日常生活經驗構成的社會世界的參照，社會現實不會被某種虛構的、並不存在的世界所取代呢？⁹⁰ 對於後一問題，舒茨一方面強調各種有限意義域之間存在斷裂而難以相互轉化，只有通過某種“躍遷”和根本性修正才能完成這種過渡；另一方面，又強調各種有限意義域並非分離的心理生活狀態，而是統一於作為最高實在的日常生活世界。這種矛盾的要求實則正映射了社會科學既要捍衛主觀觀點且又要維持科學客觀性要求的困境。

總之，藉由對“多重實在”與“有限意義域”的討論，舒茨得以將其方法論困境轉化到日常生活世界與科學世界之關係上，並集中表現“間接溝通”問題——包括人為模型的構建與“有關



溝通的悖論”，其實質仍在於如何經由概念圖式和理想類型來把握行動者的主觀意義脈絡的問題。儘管這一視角極富啟發性，但如果借用其關於貨幣的隱喻，我們仍可以追問，在兌換新幣時，匯率該如何確定呢？舒茨的思考並未終止於此，在之後的系列文章中，他開始將分析重心放置於語言符號與類型化問題上。

4.3 類型化、符號與接近呈現

早在PSW中，舒茨就已認識到符號作為人造之物，在聯結內在意識流程與外在客觀世界方面的仲介作用，並指出人們可以分別從主觀意義和客觀意義的角度來把握符號系統⁹¹。但他並未就類型化的起源、符號關係的基本特徵、特別是常識思維構想與科學構想之關係等議題進行討論，這些問題正是舒茨晚期思考的切入點，其主要目標仍在於闡明人們如何經由類型性符號，尤其是語言來相互溝通和理解的問題。

討論的起點是戈爾德施泰因教授為確定語言障礙的原因而發展起來的語言理論。戈教授認為，語言障礙不僅意味著一般的心理機能失調，而且包含著抽象態度的損傷，其中病人無法將語詞作為符號來使用，即無法將被命名的客體當作對某種範疇的表現來考慮，此時語言的整體性和同時性消失了，語詞被分解成了不同的部分、字母和音節。據此舒茨提出，戈教授對語言障礙的分析與現象學分析的會聚點在於那些“以經驗為依據的一般類型”在前論斷性領域中的構成過程。胡塞爾曾追溯了“興趣”在經驗的初始領域中對各種類型客體與關係之構成發揮的作用，如它將客體從同質的視覺領域中突出出來以引起人們注意，進而喚醒之前的知覺經驗，因而，任何客體從一開始就是作為處於由類型的熟悉和預先熟識構成的視域之中的客體被覺察的。在舒茨看來，“興趣”這一術語只不過是一系列複雜問題的標題而已，他



將其稱之為關聯問題。正是關聯系統支配著類型化過程和一般化過程。病人所使用的是一種與常人不同的關聯系統：後者充分注意生活，其關聯系統由所面對的實踐任務決定，各種類型性視域都被納入其貌似有理的現在中；而前者注意生活減少、意識張力鬆弛，其貌似有理的現在僅僅局限於實際的此刻，因而其世界變得狹隘。因而，病人處於某種似乎不需要在直接呈現東西之外繼續進行一般化的情境中，或者名稱對他們而言已喪失了其類型性而不具有任何開放的視域。⁹²

經由對語言障礙的討論，舒茨將類型化構成問題歸結為關聯系統問題。與之相似，他也認為，常識思維構想與科學思維構想的主要差別也體現在關聯系統方面。不過具體來看，常識知識作為一個整體具有主體間際的特徵，這集中體現在知識社會化的三個方面：其一，各種視角的互易性，包括立場的可互交換性的理想化和各種關聯系統的一致性的理想化，由此用常識思維構想取代個人經驗的思維客體，達到共用的匿名知識。其二，知識的社會起源（或知識發生的社會化），即我關於這個世界的知識，大部分來自於社會。其三，知識的社會分配，這意味著個體之間實際現有的知識儲備各不相同⁹³。從個體層面來看，常識行動者面臨的是一個被預先組織、預先解釋且有著特殊的意義和關聯結構的世界⁹⁴。常識構想是人們從生平情境的某種“此在”出發構造的，正是它們幫助個體在其自然和社會文化環境中找到方位，並與之達成協議⁹⁵。

科學構想則具有極為不同的特徵。社會科學家處在經過組織的科學總體和知識領域之中，他並不具有社會世界之中的“此在”，因而並不以自己為中心、也不以分層的形式組織這個處在他周圍的世界，其知識儲備及其結構都不同於常識行動者。⁹⁶常識構想與科學構想之間的區別，是在被從生平角度決定的情境向科學情境轉化的過程中產生的，在這一轉化過程中，之前被認為



毫無疑問的預設前提、有關材料都會受到質疑，新的問題和事實側面會出現，各種術語的意義也都將經歷一番修正⁹⁷。

社會科學的特殊性在於，它作為“對人類行為，及其各種形式、組織以及它的各種產物的研究”，必然要涉及主觀觀點。因為關於主觀解釋的假設乃是支配常識經驗中構想行動過程類型的一般原則。正是在這裡，社會科學面臨著巨大的挑戰：如何根據作為客觀知識系統的科學構想來適當領會源自於行動者獨特生平情境的主觀意義脈絡呢？舒茨以為，下面的真知灼見提供了某種答案，即由社會科學家構造的概念都是二級構想，是關於社會舞臺上的演員在其常識思維中所構造的構想的構想⁹⁸。當然，這一科學模型的建構一般地要遵從邏輯連貫性、主觀解釋和適當性原則⁹⁹。這種人造傀儡並不屬於人類存在的本體論狀況，它“不是由人生育的，他既不會長大，也不會死去，既沒有希望，也沒有畏懼……它的活動不會超出社會科學家預先決定的各種界限”¹⁰⁰。

舒茨的上述論斷——針對常識構想構造二級構想，顯然建立在一個未經充分闡釋的假定之上，即常識構想代表了行動者的主觀觀點，似乎人們在日常生活中經由常識構想就能實現相互理解。這也正是他在區分作為常識知識所具有的經驗形式的理解與作為社會科學特殊方法的理解時所暗示的觀點，“如果社會學家們把理解當作處理人類事件的一種方法來談論，那麼他們所要表達的其恰恰是下列事實，即在常識思維中，我們認為關於人類行動及其產物之意義的實際或潛在知識都是理所當然的”¹⁰¹。這一觀點實際上是將日常生活世界視為某種人際互動的理想化的“烏托邦”¹⁰²。但關鍵問題在於：常識構想何以能代表行動者的主觀觀點？人們通過常識構想進行的相互理解是如何可能的呢？可以說，舒茨迄今為止所做的轉化都未能成功化解其方法論疑難，因為在抽掉了韋伯搭建的價值紐帶後，他一直未能在類



型化構想與主觀意識狀態之間搭建起適當的橋樑。這一疑難直到《符號，實在與社會》（1955）一文中引入胡塞爾“接近呈現”（*appresentation*）概念，才有所突破。

胡塞爾曾在分析人們關於知覺對象的經驗時提出了“接近呈現”（*appresentation*，或“類比統覺”）這一概念。它是對下列情形的描述，即意識把兩種從直覺角度給定的、性質不同的現象構造成了某種統一體，無論這些現象是否被人們注意到。比如，在對外部客體的知覺過程中，人們可以經由直覺性統覺到的給定正面，以某種類比的方式接近呈現其看不見的背面。這種統覺或多或少是一種對如果我們轉動這個客體或者圍繞它走動就會覺察到的東西的預期，這種預期建立在過去有關這種正常客體的經驗基礎上。胡塞爾指出，所有各種有意義的關係都是有關這種接近呈現形式的特殊個案。¹⁰³

在舒茨看來，胡塞爾有關接近呈現的理論已經囊括了各種有意義的關係和符號關係的主要特徵，即一個客體、事實或者事件，都不是被當作某種“自身”，而是被當作代表另一個沒有通過直接性呈現給經驗主體的東西來經驗，也就是說，發揮接近呈現作用的成員“喚醒”、“喚起”或者“引起”被接近呈現的成員。受胡塞爾這一洞見的啟發，舒茨進一步揭示了包含在任何一種接近呈現情境中的四種秩序，即“統覺圖式”（*apperceptual scheme*，直接直覺到的被當作自身來經驗的客體所屬的秩序）、“接近呈現圖式”（*appresentational scheme*，直接統覺到的客體不被我們看做是自身，而是被當作接近呈現的一對成員中的一個來看待，因而指涉某種與它自身不同的東西）、“參照圖式”（*preferential scheme*，以某種類比的方式統覺到的這一對成員之中的被接近呈現的成員所屬的秩序）、“脈絡圖式或者解釋圖式”（*contextual or interpretational scheme*，使發揮接近呈現作用的成員得以和被接近呈現的成員聯繫起來的、特殊的配對類型



或者脈絡所從屬的秩序)。他指出,我們可以把這些秩序之中的任何一種視為出發點和參照系,此時,其他圖式的特徵就似乎是任意性、偶然性的了。¹⁰⁴

對舒茨來說,各種接近呈現形式之所以重要,主要在於它們是人們努力用以與各種關於超越性(transcendancy)經驗達成協議的手段。以胡塞爾對包含於日常溝通中的接近呈現關係的分析為例,無論是我們關於他人心靈的知識,還是各種文化客體的意義,都是建立在各種接近呈現參照的基礎上。¹⁰⁵因而,即使人們所具有的都不過是那些通過最初在場而給定的經驗,但通過存在於外部世界之中各種事件發揮的媒介作用,特別是通過最寬泛意義上的各種語言表達,人們就有可能通過接近呈現來理解他人。

此外,雖然符號本身從屬於日常生活的常識世界,但它可被用以聯結實在的各個層次,因而經由符號,我們能夠嘗試用與理解可感知的世界相似的方式來理解超越性現象,如科學理論的世界、藝術的世界、宗教的世界、夢的世界等。比如,在常識思維中,我們僅僅認識到大自然和社會都表現出了某種秩序,但這種秩序的本質卻是我們無法認識的,它僅僅通過具有類比性的理解過程才在各種意象中把自身展示出來。不過,這些意象一旦構成就會被人們認為是理所當然的東西,它們所指涉的各種超越也同樣如此¹⁰⁶。這正印證了萊辛筆下的納旦的講法,“所有奇跡之中最大的奇跡在於,真正的奇跡對於我們來說變成了日常事件”¹⁰⁷。之所以如此,是因為社會文化環境已經為我們對這些無法認識的超越的探索準備了某種答案¹⁰⁸。

如果返回到舒茨方法論的核心疑難上,那麼可以說,接近呈現理論在一定程度上為類型化構想與行動者之主觀意識狀態之間建立起了關聯。不過,這一關聯僅只停留在形式化描述的層次上。這意味著,“接近呈現”概念也只是如韋伯的“理解”概念、胡塞爾的“興趣”概念一樣,只是一系列複雜問題的標題而



已。舒茨並沒有進一步論述接近呈現是如何可能的，以及我們如何能從行動者的具體行動出發去接近呈現其特定主觀動機。他雖然區分了接近呈現所涉及的四種秩序，但他並沒有說明根據何種原則才能建立起恰當的解釋圖示，尤其是共用的解釋圖式（如語言系統）的起源問題。實際上，這一疑問已在《論艾德蒙德·胡塞爾的〈觀念〉第二卷》（1953）一文中被明確提出來了：“得到呈現的客觀性究竟是如何構造被接近呈現的客觀性的，或者用笛卡爾式的沉思的第五沉思的語言來說，‘配對’（paring）關係究竟是如何產生出來的？”¹⁰⁹

舒茨在對符號與社會之關係的簡短討論中，實際上已提出了某些線索。他指出，不僅社會群體和主體間性本身作為超越性領域只能通過符號性接近呈現而被經驗，而且符號本身也依賴于社會文化環境。這尤其表現在，與內群體的“相對自然的世界觀”相一致的母語方言已經既預先決定了個體的關聯系統之主要框架。這意味著，作為關聯系統的主要成分，探索從中開始的毋庸置疑的基質（matrix）、所依賴的知識成分、研究程式以及終止探索所依據的條件，都是從社會角度被預先決定的。¹¹⁰顯然，舒茨是希望藉由內群體“相對自然的世界觀”來為接近呈現關係之合法性辯護，以強化其作為聯結類型化構想與行動者主觀意識狀態之紐帶的“自然性”。但這一做法仍需進一步說明，因為它奠定在主體間性之不言自明性的假定上，而主體間性本身在其所嚴格遵循的現象學詮釋方法中，始終是一個懸而未決的問題。如果說在早期著作中，他可以視先驗主體間性構成問題為不相關的從而採取回避態度，那麼此時，他就不得不直面這一難題。這也是其晚年的論文《論胡塞爾的先驗主體間性問題》（1957）所著力解決的任務。



4.4 主體間性問題：日常生活世界的本體論

舒茨是在對胡塞爾的批判性討論中展開自己的觀點的。如何從先驗角度為主體間性奠基這一問題正是胡塞爾第五沉思之主題，即“對於所有人來說都作為一個世界而存在的世界所具有的客觀性，以及其他他人的存在，究竟是如何在這種自我學宇宙之中被建立起來的呢？怎樣才有可能把這個世界所具有的主體間性從自己的意識生活的各種意向性中推導出來呢？”¹¹¹

他將胡塞爾解決這一問題的嘗試分為三個步驟。第一步，在先驗現象學還原基礎上進行第二次懸置，從而把自我經驗的整個先驗領域分割成“本來”從屬於自我的東西和並不從屬於自我的東西。第二步，由於我把“各種感覺領域”都歸因於它，並主動駕馭它，這使得“我的活生生的身體”在“本來”從屬於自我的領域之中脫穎而出，在此基礎上通過某種“統覺性轉移”（apperceptive transfer），即“接近呈現”，我把“活生生的身體”，更具體地說，“一個與我的身體不同的，活生生的身體”這種意義賦予另一個身體。第三步，通過把另一個有生命的身體當作“他人的身體”而進行的接近呈現，所有從屬於另一個自我的具體化過程的東西，便是一個具有相似性的修正過程中首先作為他當初的世界、然後又作為完全具體的自我而得到接近呈現。¹¹²

舒茨的關鍵質疑在於，胡塞爾所謂接近呈現或“配對”現象的基礎在於兩種成分之間的相似性，但以身體的相似性為基礎進行的類比性統覺能否適用於對他人的接近呈現呢？舒茨指出，在“本來”從屬於我自己的領域之中，只有我自己的身體是被當作活生生的身體並以對其界限的內在感知的方式給予的，但他人的身體是通過視覺外部感知呈現給我的。兩者在我的感知領域之中突現出來的方式根本不同，因而以相似性為基礎的類比性統覺



在這裡不適用¹¹³。此外，對他人身體“內部的”活動的接近呈現並不像對知覺對象之不可見的背面的接近呈現那樣具有可補救性（redeemableness）的特徵，因而胡塞爾並未對能否轉化為知覺性呈現的接近呈現進行區分。而在《論胡塞爾後期哲學中的類型和直觀本質》（1959）中，舒茨又提出，胡塞爾對相似性意識和奠基其上的綜合與接近呈現的論述，總是把有關外部世界對象的感知，更準確地說，視覺性感知當作其各種相關研究的模型，而未能考慮其他類型的相似性，如聽覺或內感知類型的相似性。¹¹⁴

此外，即使他人作為另一個心理—生理自我而被給定，通過接近呈現與意義轉移也不足以構造出本來從屬於他人自我的領域，因為我從“此在”出發始終無法經驗“你能夠”和“你要是能夠”；也難以導致另一個完滿的單子的具體化過程，因為它無法揭示對構造完滿單子至關重要的他人的時間性；更未能成功構造出客觀自然界和共同周圍世界，因為它本身就以我們關係為預設前提、建立在溝通的可能性之上；也未能導向作為各種共同體原始基礎的先驗的我們，因為每個先驗自我都是為了自己而構造了世界，從而“社會人”的構成始終是一個問題；最後，胡塞爾把時空共同體中參與者身體在場當成了有關社會情境的模型，因而未能考慮社會世界不同緯度和視域——既有近距離區域，也包括熟悉度降低的遠距離區域——中對他人的經驗¹¹⁵。

據此舒茨得出結論：胡塞爾以先驗自我的意識運作過程構造主體間性的嘗試幾乎必然是失敗的，因為從本質上看，主體間性是生活世界的一種材料和生存範疇的基礎，是根本的本體論範疇，而非可在先驗領域構造的問題。胡塞爾面臨的根本困難在於，其構造過程概念經歷了某種意義轉變，即從對意識生活之意義結構的闡明轉變為以主觀生活過程為基礎來確立某種本體論（存在）結構，從說明揭示過程轉變為創造奠基過程。這顯然是對先驗構造方法進行了“一次過分的運用”。¹¹⁶舒茨將主體間性



問題歸屬為日常生活本體論層次的做法，實際上是否定了在先驗領域構造主體間性之可能性，這一論斷顯然與他在多重實在的分析中對日常生活至尊現實的強調、以及訴諸於內群體“相對自然的世界觀”來為接近呈現之合法性做辯護是一脈相承的。

五 小結

至此，我們已經基本呈現了舒茨從主觀觀點角度確立社會科學方法論的努力，尤其是其為解決其方法論內部困境所做的諸多嘗試。在此過程中，舒茨對其方法論的核心問題進行了多次轉換。從其最早經由胡塞爾意識現象學與柏格森的綿延學說重新理解韋伯開始，由於對韋伯基本方法論原則——價值關聯——的摒棄，其詮釋工作將蘊含於韋伯方法論中的主觀意義與客觀意義的張力凸顯了出來。這一問題在與帕森斯的通信中具體落實到社會科學家的矛盾處境方面，進而經由多重實在的論述被轉換為日常生活世界與科學世界的關係，蘊涵其中的“間接溝通”問題使得舒茨越來越多地關注符號和類型化起源問題。可以看到，無論向何種層次上轉化，其方法論核心困難——主觀觀點與客觀觀點之對立，或更具體地說，如何以類型化概念把握主觀意識狀態——都始終以不同的面貌呈現在新情境中，而並沒有從實質上被克服。他訴諸于常識世界的關聯系統或者內群體“相對自然的世界觀”來為“配對”關係之合法性做辯護，實質上是要強調這一關聯紐帶的“自然性”，但其前提是必須要對作為一切社會關係之基礎的主體間性本身作出說明。經由對胡塞爾關於構造問題的批評，舒茨將其對主體間性問題的分析終止於日常生活的本體論層面。



如納坦森所言，舒茨“著作的驚人獨創性表現在方法論視角之中，不僅核心論題是根據這種方法論視角研究的，而且分析也是根據這種方法論視角展開的”¹¹⁷。這一方法論視角也是其現象學社會學的魅力所在。舒茨將主體間性問題劃歸為生活世界的本體論層次，由此在表面上完成了對其方法論體系的自我辯護。不過，將主體間性之基礎放置於日常生活的做法已經明顯偏離了作為其出發點的超驗現象學基礎¹¹⁸。如果僅從意識現象學方法來看，舒茨方法論的內部張力也只有在一種完成了的現象學關於主體間性的理論中才有可能得以解決，也只有彼時，我們才能通過行動者的客觀行為適當地理解其主觀動機，從而消弭主觀觀點與客觀觀點之間的裂隙。從某種程度上可以說，舒茨的做法其實是以含蓄的方式回到了韋伯的立場上，即以日常生活的本體論取代韋伯的價值關聯而重新為溝通主觀與客觀、主觀意識狀態與類型化概念搭建起橋樑。在韋伯眼中，社會秩序之正當性恰恰是由不同文化之終極價值所限定的，包含在日常生活秩序中的“相對自然的世界觀”也恰恰是文化價值的普遍實現。也正是在這層意義上，我們可以斷定，舒茨以其獨特方法論視角對於社會科學的哲學基礎以及常識世界的各種預設前提和意義結構進行的極具穿透力和創造性的分析，必將是當代社會科學進行理論構建和自我反思寶貴遺產。特別是，其對社會科學解釋中的主觀觀點的捍衛，將為社會科學的本土化探索提供強有力的理論支撐，也就是說，社會科學只有深入到不同社會的日常生活世界之內在肌理中，才能對人的社會行動作出適當的理解。

注釋

- 1 Strauss, Leo. *Natural Right and History* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1953), 73.



- 2 Weber, M. *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), 53–4, 57; From *Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 148, 155.
- 3 Weber, M. *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), 1.
- 4 當然，韋伯並不反對教師在課堂之外的場合以非教師的身份發表自己的價值評判，尤其在其他公眾場合，立場鮮明甚至是一個人難以推卸的責任。
- 5 Weber, M. *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 1949), 2–5, 9–10; From *Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 41–2, 137, 145–6.
- 6 同注釋3, 8–9, 11–13, 45, 53–9, 69。
- 7 同注釋1, 43.
- 8 Weber, M. From *Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 143, 153.
- 9 同注釋3, 11, 76–7, 81。
- 10 同前引書, 22, 64, 72, 81, 105, 111。
- 11 同前引書, 72。
- 12 同前引書, 146–7, 149, 150–1。
- 13 同前引書, 78–79, 168。
- 14 同前引書, 43, 90, 93–94, 99–100, 101–107, 159, 169。
- 15 同前引書, 171–7, 180–1, 185。
- 16 Weber, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by G. Roth & C. Wittich (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1978), 4, 8–13, 15.
- 17 同前引書, 9–15, 21–22。
- 18 同前引書, 11–12。
- 19 同注釋3, 20–21。
- 20 田耕，《從“價值自由”到“歷史個體”——對韋伯社會科學學說的初步討論》，《社會學研究》第6期（2006）。
- 21 同注釋8, 151–152。
- 22 Schutz, A. *Collected Papers. Vol V, Phenomenology and Social Science*. Edited by Lester Embree (Springer, 2011), 1.



- 23 Wagner, Helmut R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 15.
- 24 Schutz, A. *The Phenomenology of the Social World*. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. (Evanston: Northwestern University Press, 1967), xxxi.
- 25 同前引書，6–8。
- 26 同注釋16，21–22。
- 27 同前引書，8。
- 28 同注釋24，27–29，31。舒茨也意識到，韋伯區分的兩種理解“以一個重要的認識論事實作為基礎”，即前者“是在社會周遭世界的日常生活中所進行的理解”，它預設了行動的流程；而後者“預設了已完成的行動”，指涉共同世界、前人世界和後人世界的行動，它比當下理解能達到“更高程度的明確清晰性”。
- 29 同注釋16，26–27。
- 30 同注釋24，151–152。
- 31 同前引書，37–38。
- 32 同前引書，42，45–47，50–52，65–66，73–74。
- 33 同前引書，57–65。
- 34 同前引書，91–95。
- 35 同前引書，99–101，106–107，112。
- 36 同前引書，107–109。
- 37 同前引書，110–111。
- 38 同前引書，133–136。
- 39 同前引書，37，133–137。
- 40 同前引書，142–143，176–177，180。
- 41 同前引書，102–104，163–5，167–172，173。
- 42 同前引書，177，181–184。
- 43 同前引書，185，210–214。
- 44 同前引書，220。
- 45 同前引書，10，141，220–222。
- 46 同前引書，221–223。
- 47 同前引書，230–234。
- 48 同前引書，234–235。
- 49 同前引書，243–246。
- 50 同前引書，139–141。
- 51 Schutz, A. *Collected Papers. Vol I, The Problem of Social Reality*. Edited by Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 133.



- 52 同注釋1, 77–78。
- 53 不過事實也許如施特勞斯所分析的那樣，韋伯依靠社會科學來成全倫理生活的做法或許只是加深了人們的倫理困惑，走向某種“高貴的虛無主義”。因為在韋伯看來，真正重要的事情只是人們必須自由做出某種價值選擇，也就是忠實獻身於某一志業，至於選擇的究竟是何種志業，是服侍上帝還是惡魔，反而並不重要。同前引書，42–48。
- 54 同注釋51, 96。
- 55 同注釋24, 249–250。
- 56 Coser. Lewis, “A Dialogue of the Deaf”. *Contemporary Sociology* 5 (1979), 680–682.
- 57 Buxton, William. “Academic Dispute or Clash of Commitments: the Schutz-Parsons Exchange Reconsidered”. *Human Studies* 17(1994), 267–275.
- 58 Coser. Lewis, “A Dialogue of the Deaf”. *Contemporary Sociology* 5 (1979), 680–682; Buxton, William. “Academic Dispute or Clash of Commitments: the Schutz-Parsons Exchange Reconsidered”. *Human Studies* 17 (1994), 267–275; Giddens, Anthony. “Schutz and Parsons: Problem of Meaning and Subjectivity”. *Contemporary Sociology* 5 (1979), 682–685; Lester, Embree. “Methodology is Where Human Scientists and Philosophers Can Meet: Reflections on the Schutz–Parsons Exchange”. *Human Studies* 4 (1980), 367–373; James, J. Valone. “Parsons’ Contributions to Sociological Theory: Reflections on the Schutz-Parsons Correspondence”. *Human Studies* 4 (1980), 375–386.
- 59 Schutz, Alfred, and Parsons, Talcott. *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Edited by Richard Grathoff (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 11, 103.
- 60 同前引書，14–17, 26, 34, 45–50, 53, 103。
- 61 同前引書，10–11, 25, 32–36, 43, 104–105, 115。
- 62 同前引書，27–28, 50–51。
- 63 同前引書，63–67, 92, 101–102。
- 64 同前引書，63, 68, 81–82, 88–89, 115–116。
- 65 同前引書，63–64, 69, 75–77, 123–124。
- 66 同注釋16, 4。
- 67 同注釋59, 116。
- 68 同前引書，84。
- 69 同注釋16, 21–22。



- 70 Wagner, Helmut R. "Reflections on Parsons' '1974 Retrospective Perspective' on Alfred Schutz", *Human Studies* 3 (1980), 387–402.
- 71 同注释51, 115.
- 72 Lester, Embree. "Methodology is Where Human Scientists and Philosophers Can Meet: Reflections on the Schutz-Parsons Exchange". *Human Studies* 4 (1980), 367–373.
- 73 Parsons. *Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (New York: Free Press, 1937/1949), 628–629, 633–635.
- 74 帕森斯關於三種行動類型的討論表明他對規範性結構和一般理論的強調是如何相互支持的。他認為“理想類型的一個原則性側面就是其規範性特徵”。韋伯對一般理論的反對掩蓋了這一點，他將三種行動類型視為是不可還原的。帕森斯則認為，將三種類型還原為由不同規範所主導的理性行動結構是可能的。對傳統行動來說，手段對目的的適應在由“傳統固定的生活標準”奠定的規範界限內是理性的。因而，傳統行動可以被還原為單位行動的分析性元素。同前引書，616–617, 648, 684。
- 75 同注释24, 223。
- 76 同注释59, 57。
- 77 同注释51, 96。
- 78 注释51, 62–3; *Collected Papers. Vol IV. Edited by H. Wagner and G. Psathas in collaboration with F. Kersten* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1996), 141, 144.
- 79 同注释51, 120, 149。
- 80 同前引書, 133, 137–138。
- 81 同前引書, 208。
- 82 同前引書, 207, 229–230。
- 83 同前引書, 230–231。
- 84 同前引書, 231–233。
- 85 同前引書, 243–244。
- 86 舒茨這裡所謂以“間接溝通”方式來研究夢的領域，與佛洛德關於述夢和釋夢的困難頗為類似。在佛洛德看來，夢的工作包括了檢查作用、象徵作用、壓縮、移置、將思想變為視像等各種方式，因而試圖將“潛意識的意識化”必定困難重重。參見佛洛德，《精神分析引論》，高覺敷譯（北京：商務印書館，1984）第9–11章。
- 87 同注释51, 247–250, 252–253。
- 88 同前引書, 254–255。



- 89 同前引書，256–259。
- 90 同注释51，96；同注释59，49–50；Collected Papers. Vol II, Studies in Social Theory. Edited by Arvid Brodersen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 8.
- 91 同注释24，118–126。
- 92 同注释51，262–267，270–281，283–286。
- 93 同注释51，11–15，61；Collected Papers. Vol III, Studies in Phenomenological Philosophy. Edited by Ilse Schutz. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 120–121.
- 94 同注释51，59，281；Collected Papers. Vol III, Studies in Phenomenological Philosophy. Edited by Ilse Schutz. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 97.
- 95 同注释51，6–10，38。
- 96 同注释51，36–40，63；Collected Papers. Vol II, Studies in Social Theory. Edited by Arvid Brodersen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 70–1，81；Collected Papers. Vol IV. Edited by H. Wagner and G. Psathas in collaboration with F. Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic, 1996), 143.
- 97 Collected Papers. Vol II, Studies in Social Theory. Edited by Arvid Brodersen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 67–68.
- 98 同注释51，6，63。
- 99 同注释51，43–4；同注释97，18–19。
- 100 同注释51，40–42。
- 101 同前引書，56–57。
- 102 李猛，《舒茨早期著作中的意義理論》，《社會科學輯刊》第3期（1995）。
- 103 同注释51，295–296。。
- 104 同前引書，294，297，299–300。
- 105 同前引書，293，309–311，314–315。
- 106 同前引書，328–331。
- 107 同海德格爾對閑言之功能的分析相似，即在共處中處於無根基狀態的閑言通過人云亦云的方式懂得了一切可能性，鎖閉了在世、掩蓋了世記憶體在者，從而使人免于真實領會的任務。這種自以為是，使得一切新的詰問和一切分析工作都被束之高閣，並被以某種方式壓制延宕下來。參見海德格爾《存在與時間》（修訂譯本），陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，2014）第35節。
- 108 同注释51，331。
- 109 Collected Papers. Vol III, Studies in Phenomenological Philosophy. Edited by Ilse Schutz. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 37.



- 110 同注释51, 347, 349-351。
- 111 同注释109, 56-57。
- 112 同前引書, 57-67。
- 113 實際上, 早在《論艾德蒙德·胡塞爾的〈觀念〉第二卷》(1953)一文中, 舒茨就質疑了胡塞爾通過移情作用將各種感覺在我身體上的“定位過程”轉嫁給與我的身體相同類型的物質性事物, 從而將其理解為另一個具有心理生活的人的身體的做法。因為在唯我論環境中並不存在可以想像的具有我的身體類型的物件, 而且如果我是一位男性的話, 據此根本不可能通過移情作用而把握某些感覺在一位女性身體之上的定位。同注释109, 37-38。
- 114 同注释109, 63-64, 85, 87, 112。
- 115 同前引書, 68-82。
- 116 同前引書, 82-84, 87, 90。
- 117 同注释51, xlv。
- 118 孫飛宇, 《論舒茨的主體間性》(北京: 北京大學社會學系碩士論文, 2004)。

