

# 方法论与生活世界

## 舒茨主体间性理论再讨论

社会  
2013·1  
CJS  
第33卷

孙飞宇

**摘要:**舒茨从对个体行动的意识分析出发,基于胡塞尔的现象学与伯格森的意识哲学,对韦伯所建立的社会科学概念体系作了一个意义基础的建构工作,并进而运用理想类型的方法发展出了自己的社会世界的图景。在这一工作中,对他者问题的处理涉及了一系列深具社会学意涵的问题,而其核心则是主体间性问题。对主体间性之可能性这一问题的探讨,从社会思想史的传统脉络来看,不仅关涉社会学如何可能的问题,在舒茨的努力下,更成为了一项通过以我群群体为基础的、有意义的生活世界这一概念来回答近现代以来社会学的核心方法论问题——社会如何可能——的基本追求。

**关键词:**主体间性 现象学社会学 方法论 生活世界

### Methodology and the Lifeworld: Revisit the Discussion on Schutz's Intersubjectivity Theory

SUN Feiyu

**Abstract:** Based on Husserl's phenomenology and Bergson's philosophy of consciousness, Alfred Schutz, from an analysis of the consciousness behind individual actions, started theory building based on Weber's social scientific conceptual system according to its key concept of "meaning" and further developed his own structure of social world by the method of the Ideal Type. In this work, the issue of otherness has raised a series of sociological questions, especially the question of intersubjectivity. Within the tradition of social thoughts, via Schutz' beginning effort to answer the essential methodological question in

---

\*作者:孙飞宇 北京大学社会学系(Author: SUN Feiyu, Sociology Department, Peking University) E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

本文写作过程中,受惠于渠敬东教授及好友储卉娟的讨论与鼓励。本文于北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院“社会思想论坛”上首次宣读,并从与会的黑格尔读书小组各位同仁的批评中,收获到了极为有益的帮助,在此一并致谢。文责自负。

modern sociology through the meaningful lifeworld that is based on the we-relations, the probability of intersubjectivity is not only a key question as to how sociology is possible; it is also a question of how society is possible. In this paper, with the discussion of Schutz's work placed within the history of methodological thinking, the author argues that Schutz's work on sociological methodology provides us with a new possibility to understand the lifeworld of modern individual, and further, a way to reflect upon current sociological research in China.

**Keywords:** intersubjectivity, phenomenological sociology, methodology, lifeworld

---

只有这一原始的基础——作为生活世界——才使得所有的理解成为可能。

——舒茨(转引自 Grathoff, 1989: 212)

在新近关于现象学社会学的讨论中,有学者提出,如果我们并非简单地将现象学与社会学视为两种不同种类的学科体系和思考范畴,而是在对于现代性的反思传统之中,将这两者之间的关系“内在地”视为“对现代经验多方论述的一个面向/方面”(弗格森, 2010: 11)的话,那么,我们也许会对现象学的传统有一个新的理解。

从这一角度出发,经典的社会学在其学科初创的努力之中所表达出来的社会学视角,无论以何种传统或主张出现,或许都可以视为与现象学传统——无论其内部各流派之间的张力有多么复杂——具有同一种特征,即“对于所有被视作理当如此的事情进行提问的能力和需要”(Funke, 1987: 6)。

这一共同特征或许可成为我们重新反思现象学和社会学之间隐秘而实质的关系的开始(弗格森, 2011)。由此出发,如果将阿尔弗雷德—舒茨的现象学社会学核心关怀之一的主体间性问题,不仅置于理解社会学这一传统之中,而且置于一个更大的欧洲近现代社会思想史中,尤其在关于社会科学方法论之争的思想史背景下来重新予以考察,那么我们或许会有更为丰富的发现。笔者认为,舒茨在此背景下对于主体间性问题的考察,不仅是在讨论社会学之可能性的问题,而且更有可能是在讨论“社会学之社会何以可能”这一社会学的基本问题。而舒茨的

方法论,更是在这一努力之中,在社会与生活世界的对张之中,具备了基本的存在论性质。

## 一、主体间性与方法论问题

在从胡塞尔与海德格尔的哲学区分所表达出来的问题域中,主体间性因其本质,而使得现象学与社会学具有了一种“系统相关性”(弗格森,2010)。而同样在19世纪末20世纪初这一时间段兴起的经典社会学之中,无论是韦伯还是涂尔干抑或齐美尔,也都在德国的思想传统中,对于现代性的发生以及作为其核心意象之一的现代性个人主义或者现代性个人主体性的出现给予了相当程度的重视。社会学传统之中的主体间性也因此而同样获得了其第一重亦即相互理解之可能性的问题域。对于同时承接着胡塞尔思想传统与韦伯式理解社会学的舒茨现象学社会学来说,主体间性问题由于对主体间互相理解之可能性问题的深入讨论,首先成为现象学社会学理解日常生活和生活世界的核心问题,而在舒茨式的生活世界的纬度上,更是成为生活世界之意义的核心发生性。然而,如果将舒茨的主体间性问题置于近现代西方社会思想的传统之中来考察的话,那么,对于承接韦伯的社会学传统的舒茨现象学来说,主体间性的问题则更由于在日常生活的层面上解决了主体间理解之可能性的问题,而获得了其第二重问题域,即社会科学方法论的基础问题。就如弗格森(2010:90)所指出的,社会学与现象学在此无法分开:

现象学的洞见直指主体间性的中心,即自然态度与超验自我的现象学还原在特性中互为主体。随着社会学对主体间现实的直接探索越来越深入,两个学科之间的牵涉也越来越深,社会学无法独立于现象学,现象学的发展也不可能不利用社会学所揭示的关于互为主体的实在的知识。

弗格森通过对社会学经典理论的再解读,敏锐地把握住了在韦伯、齐美尔等人的著作中所隐含的与胡塞尔的现象学经验相类似的地方。这包括两个方面:“将现代性作为一种独特的经验进行研究,以及辩证地将经验谜一般的特征理解为主体间性的中心历史问题”(弗格森,2010:96)。<sup>1</sup>就此

---

1. 例如,在弗格森(2010:95—96)看来,齐美尔对于城市生活经验的理解与“胡塞尔对知觉的现象学描述”极其类似。

而言,经典社会学(譬如韦伯的理解社会学及其对于意义的强调)与现象学实际上处于同一个问题传统中,即文艺复兴以来“人之自主性与自我理解的问题”(弗格森,2010:97)。然而我们认为,如果在此基础上,将自我的自主性与理解问题置于西方社会思想史传统中来理解两者所共同面对的历史和现实问题,就会发现,自我如何可能与主体间性的问题,实际上蕴涵了社会契约论的传统问题。而从韦伯到舒茨的理解社会学努力中,以社会科学方法论的讨论所呈现出来的种种复杂的张力(包括社会学中的社会形象和与之相关的社会科学方法论之间的张力)也只有在契约论的传统下才能够获得理解。对舒茨这样的流亡者而言,以社会科学方法论的形式来展开对此问题的讨论,则因其生活世界的维度而具备了现代存在论性质的哲学人类学意涵。

## 二、韦伯—舒茨的两难问题

### (一) 舒茨的方法论两难

在舒茨早期至晚期的工作中,有一个核心的问题贯穿始终,即作为互相理解和沟通之可能性的主体间性问题。对舒茨而言,主体间性的沟通包括两个需要加以严格区分的领域类型:一个是日常生活之中的沟通,一个是社会科学之中的研究性沟通。在从个体意识出发建构其生活世界体系的早期努力中,舒茨的工作重点之一是,在无论是对面对面的我群还是对他群情境的分析时皆以社会学的方式来解释的种种情境中,社会科学的诠释是如何发生的。这一问题的重要基础,即是主体间性是如何可能的这一核心问题。在舒茨看来,主体间性在日常生活里是被行动者视为理所当然的,但是在社会科学中,主体间性如何可能的问题直接与社会科学自身的可能性以及现代社会的可能性密切相关。因为,对于舒茨来说,理解之为可能首先意味着已经发展出现代主体性的行动个体之间能否因为相互理解而达致契约,同时也意味着理解社会自身存在之可能性。在其早期工作中,舒茨认为,这是属于超验现象学领域的问题。而在社会学的日常生活领域,沟通的可能性则是被预设的。舒茨通过这一悬置将此问题留给了超验现象学。主体间性作为社会世界的基础,只有在意义分析完成以后才能够获得进一步分析的可能性,所以说内在意识的现象学分析是舒茨的现象学社会学的起点。这意味着对于主体间性的分析必须首先要回溯到内在

意识分析之中去。由此可见,舒茨前期的思想核心带有胡塞尔的意识现象学性质。这一思路在胡塞尔那里的走向即为超验现象学,尽管在胡塞尔晚期对具体的欧洲文化及科学危机的思考中,开始关注生活世界的概念,并将其与主体间性这一核心问题联系起来。但是,舒茨对于胡塞尔后期的努力并不满意,认为胡塞尔仍然将自己的哲学基础限定在超验领域。

与胡塞尔的生活世界(Lebenswelt)不同,舒茨所强调的生活世界是一种有意义的文化世界(Schutz,1962:126)。这一世界的特征在于其天然的意义性。而与此并存的特征则是与他人的共存性与“天然的”相互理解性。在后来的实用主义阶段,尽管放弃了胡塞尔式超验现象学的基础,但是舒茨仍然沿用这一解决方案,即主体间性的可能性是从一开始就赋予日常生活中的行动者的。

我们的日常生活世界从一开始就是一个文化上的主体间性的世界。之所以是主体间性的,是因为我们居住其中,如同我们居住于他人之中,受制于他人,经由共同的影响与工作而了解他人,同时成为他人了解的对象。它是一个文化的世界,因为这个世界从一开始就对我们来说,就是一个意义的宇宙,比如,是一个我们必须加以诠释的意义结构,以及我们必须通过生活世界内的行动方能设定意义相互关系的结构;它是一个文化的世界,因为我们永远会意识到它的历史性,是我们在传统与习惯中所面对的世界,且因为这个世界指涉自己的活动或他人的活动,所以是可以被检验的沉淀物。(Schutz,1962:133)

这一意义世界的存在,在舒茨看来,是社会科学与自然科学的基本差别所在。在1953年撰写的关于社会科学方法论的论文中,舒茨开篇即指出,社会科学若要作为一种科学(science)而存在,则必然面对一个两难问题,这一两难问题乃是社会科学与生俱来的性质,即作为一种客观知识体系而存在、由某一个研究者所做的工作并且被理所当然地认为是可以被其他任何文化背景的研究者所理解的社会科学,所面对的并非是具备同等性质的自然科学所研究的客观对象,而是社会世界(social world)本身。生活于社会世界中的行动者,在科学研究之前,已经建构着属于普通人自己的意义与关联性的结构即常识性构造,并具备着自身的关联性主题和工具理性手段。正如舒茨自己所说,行动者

于其日常生活之中,“已透过一系列关于日常生活现实的常识构造,而预先拣选和诠释了这一世界;而正是这些思想客体,决定了他们的行为、定义了他们行动的目标,以及达成目标的适宜手段——简言之,所有这些都帮助他们发现自己在自然与社会文化环境中的担当(bearings),并加以应对”(Schutz, 1962: 6)。

而舒茨所承接的韦伯式理解社会学的核心工作,即是基于这一日常生活之中的常识构造而发展出的社会科学自身的二级建构(constructs of the second degree),即关于建构的建构(constructs of the constructs)(Schutz, 1962:6)。

从理解的角度来说,日常生活的主体间性问题,作为舒茨的现象学社会学之核心焦虑,必然体现在社会科学的方法论之中(孙飞宇,2004、2005)。概而言之,这一问题就是:一个社会科学式的方法论,若以建基一整套客观知识和意义体系为其目的,如何能够达到对于日常生活中的普通行动者的主观意义之理解?甚至舒茨(Schutz, 1967:223)还以更彻底的方式总结这一方法论两难:“所有社会科学的问题都可归纳为:关于主观意义脉络的科学是如何可能的?”

舒茨的这个问题并不新鲜,它当然隶属于欧洲近现代以来对于社会科学自身性质的论争传统。尽管舒茨追随韦伯,同意不能直接以自然科学方法论来进入到对社会的现实之中,然而舒茨同样也并不赞成彻底区分社会科学与自然科学的做法。因为,在他(Schutz, 1962:6)看来,社会科学如果要成为一门经验科学(empirical science),那么在社会科学的建设中,必然有与自然科学相通的地方。然而,另一方面,舒茨(Schutz, 1962: 6)也同样指出,若不加辨别地采用社会科学的方式来理解人的行为,则必然会导致这一学科的工作“远离人们在日常生活现实之中,用以经验他们自身及其同伴行为的那些建构”。而这显然并非社会科学之所愿。舒茨在此明显承袭了韦伯在方法论上的主张,既反对以自然科学的方法论及普遍主义的态度来进入对于社会的研究,同时又对历史个体主义保持警惕的态度。社会科学之所以成为科学,原因之一仍然在于其普遍性主张。舒茨在此向他自己,同样也是向我们提出的问题在于,如何能够既保持客观性的态度,又能够以富于意义的方式来进行社会科学的研究?

所以,在这一论文的开篇部分,舒茨即清楚地显现出了这一逻辑:

社会科学之方法论的困境,实则是社会科学自身之可能性的困境所致。而对于社会科学方法论的选择,则无疑是与研究者对社会科学自身性质的认识有着直接关联的。舒茨所面对的这方面的问题,既属于他在韦伯的理解社会学传统之中的工作,尽管这方面的问题经常为思想史所忽视,不过,舒茨的视野同样也承接了近现代以来欧洲思想史传统中核心的两难问题。这一两难问题,并不仅仅体现在关于社会科学方法论的讨论之中,然而我们必须首先从方法论之争开始。

## (二) 两种思想史传统下的现代人形象之兴起

对于这一两难问题的讨论,在今天的学界,已经成为各种关于社会科学的性质和历史的讨论都无法忽视的重要传统。简单地将社会学之起源的问题与任何一种思想潮流和社会背景对应起来的做法,自然都无益于我们从整体历史的层面上来理解社会学自身的出现与发展。例如,希林和梅勒(2009:10-11)就提出,社会学的研究主题与反启蒙运动有直接的关联,而其研究态度,则无疑是启蒙的产物。所以笔者认为,我们不应简单地秉承某一种派别的主张,而是要以面对事实本身的态度,来重新审视这种讨论。

19世纪以来,基于霍布斯鲍姆(2006)所谓的法国大革命和工业革命的“二元革命论”所引出的对于社会变革和社会秩序的组织要求,已经使得社会科学对“精确性”(或曰“具有实证性”)的要求变得越来越强烈。然而,另一个方面,也有一些研究者试图通过对于地方性文化或者民族性历史的重新考察,从而“希望借此为新兴的或潜在的主权国家提供坚实的基础”(华勒斯坦等,1997:10)。而此种传统,无疑会对新兴的以科学之名来进行的社会研究工作,——“概括工作(即建立社会普遍法则的工作)持一种怀疑甚至敌视的态度”(华勒斯坦等,1997:11)。

现代意义上的各类人文社会科学,在19世纪成形的一个重要背景,就在于科学在知识领域之中的大获全胜。而在社会科学内部关于方法论的争议,例如,“世界是否被决定论的法则所支配?(人的)创造性和想象力还有地位和作用吗?”诸如此类的问题,实际上其背后一直存在着两种“假定的政治寓意”。方法论的问题从来都不仅仅是方法论本身的问题,而是预设了对于现实的理解和社会—政治主张:“一类借维护现存制度和传统的名义抗拒以技术官僚体制为取向的变革,另一类则在努力地争取种种更为自发、更为激进的可能性,欲使人的作用能

够介入到社会—政治领域中去。”(华勒斯坦等,1997:12)

大致从19世纪中叶以来,第二种努力逐渐获得了更大的成功,并且通过“实证性”的面目,在政治和知识上明确将自身的诉求表达了出来。如果社会科学能将日趋工业化的世界变化之趋势的内在规律揭示出来,那么就能够为人类改造世界提供指南(麦克里兰,2003:531)。正如孔德(1999:40)于1844年出版的《论实证精神》一书中明确表达出的雄心壮志那样,“实证精神今天在社会范围内给予秩序以强有力的直接保证,不仅在科学方面而且还在逻辑方面”。而这种雄心壮志以科学的面貌出现,以自然秩序作为其基本依据来实现其关于“友爱、秩序、进步”的理性追求,并因此而志气昂扬,毫无疑问。

科学评价对于社会现象以及对于一切其他现象都始终代表人为秩序,就像是自然秩序的恰如其分的单纯延伸(最初是自发的、随后是有步骤的延伸)。自然秩序在任何情况下都以整个实在规律为本,而规律的实际作用通常可在特定的范围内因我们的明智干预而改变。现象的层次愈高则范围愈宽。总之,秩序的基本意识与全部实证思辨天然地不可分割。(孔德,1999:41)。

何谓自然秩序?自然秩序首先意味着大自然“进入科学秩序中”(福柯,2001:73);其次意味着在各种不同的事物之间建立关系的可能性:“在事物之间,甚至在不可尺度的事物之间,去确立一个有序连续性的可能性”(福柯,2001:73);最后,它体现为在经验科学(ce empiricités)的形式,“事物的秩序通过符号就把所有的经验知识都构成为同一性与差异性的知识”(福柯,2001:77)。而这一秩序,最终体现为进化的原则。对此,华勒斯坦等人与韦伯有类似的讨论,都认为在这一现代早期,除了牛顿物理学,还有达尔文生物学等的兴起,都同样影响了此时社会科学方法论及其主导的社会科学工作,因为对于进化论的并不严格的推论可以为社会科学提供如下的“科学上的正当性”:“不断的进步最终使现代西方社会取得了理所当然的优越性。”(韦伯,1998:36;华勒斯坦等,1997:31)

然而,如何理解欧洲通过扩张“进而主宰世界”这一历史趋势呢(华勒斯坦等,1997:30)?欧洲文化作为一种“特殊的”文明,是否具有更为普遍的意义?面对这些问题,上述相关判断必然需要有另外一种假设作为支撑,即对于世界的整体性一元论的认识。这一认识主张不同文

化和文明是可以被放置在同一种序列纬度上加以比较,以及在不同的文化和文明之间,存在着导致它们存在于同一序列纬度的某种普遍规律。这种规律可以被社会科学认识和研究,而且在福柯(1998:13)看来,19世纪末所兴起的对于“全面历史”的研究,正说明了当时学者们的这一自信。对于以研究普遍规律为宗旨的社会科学来说,严格意义上的科学方法就“不仅是可能的,而且也是应该的”(华勒斯坦等,1997:33)。而这一技术的发展,显然与某种文明在上述历史序列之中的位置有关。这一判断,在孔德(1999:29)对于“实证”这一概念的内涵在欧洲历史中的发展历程的归纳总结中,表现得淋漓尽致:“应当从这一出色的凝练格式中,看到一个主要榜样:在先进民族中,仅靠一个通用的说法,就归纳了好几个不同的属性,而此时大众的理性已经达到认识其恒常关系的程度。”<sup>2</sup>

而这样一种对于世界的认识,自然也会影响到社会科学自身的发展。在对于欧洲科学的重新检讨中,勒佩尼斯(2011:17)指出,在19世纪,近现代科学开始呈现出一种强劲势头的时候,“其动机并非纯知识性的……决定现代科学走上成功之路的是社会秩序方面的因素”。确切说来,无论是在社会学的初创期,还是在经典社会学的形成阶段,社会学家们都有着极为明确的问题意识,例如,在19世纪,实证主义在面对当时社会的不确定性时所提出的,或者稍后韦伯、涂尔干等人对于实证主义这种自信的怀疑(瓦格纳,2011:14)。韦伯的这种怀疑,即舒茨所继承的上述两难困境,其实是19世纪欧洲思想界核心困难的集中展现。“形式上的‘科学化’,学科上的分离化。社会学作为一门综合全面的社会科学,面临着科学—建制性困境:一方面,它依赖于大学在建制上的相对自主地位来发展其有关社会的话语,而无需臣服于政治需求;另一方面,它又不得不力求摆脱这些建制中的‘科学’发展的形式主义和分离主义逻辑。”(瓦格纳,2011:26)

瓦格纳从纷繁复杂的社会科学发展历史中,敏锐地把握到了与华勒斯坦等人的主张类似的两种社会科学的传统性观念:一种是通过提供丰富多样的方法,“使人们能够为社会行动与政治秩序创造属于自己的规则”;而另一种则更为强硬,即“根据一项主导计划,重塑社会世界,

---

2. 着重号引者所加。

以改善社会世界”(瓦格纳,2011:52—53)。在瓦格纳看来,这当然不是社会学形成之际才突然出现的观念。相反,社会学及其形成之初的方法论之争,本身是一个更长时间段里的历史发展的结果:“17、18世纪的财政科学和政策科学,就是由绝对主义统治者设计来使用的;‘统计学’(statistics)这个名目本身就反映出,事实上,这是一门用作政府管理目的的科学。”(瓦格纳,2011:53)只不过这一传统,在近现代以社会学的形式表达了出来而已。

在瓦格纳(2011:221)的分析中,自主与主宰这两种学术态度的问世,实际上表达了现代与传统之间的明确区分:“现代性规划中因此普遍渗透着这种双重想象性意指。人得是充分自主的,能够彻底控制世界。”基于技术发展的所谓学术性进步,实际上仍属一种理性化的进程。这一进程的基本假设就在于,“现代性被视为提供了普遍的基础,超越了经验情境的所有特殊性”(瓦格纳,2011:221)。

值得注意的是,上述各位思想史家在重新讨论现代早期社会科学的发生学过程时,都清晰地表达出了经典社会学的核心关怀——社会何以可能——在其中的核心位置。而伴随着现代人之形象的变迁与作为立法者的现代社会科学家的出现(鲍曼,2000)而凸显出来的这一问题,是以一种社会科学的创造物的形式登场的。换言之,社会科学的研究对象,即现代社会,在其被探索的进程中,伴随着研究态度和方法论的复杂化,也开始呈现出越来越复杂的面相。例如,在这一过程之中,理性的观察<sup>3</sup>和理解人与社会这一科学的态度与技术获得了长足的进展;而观察作为一种方法,和与之相关的经验发现,都成为新时代之中感知世界的基本法则。不过,这种开放有一个前提,即分类所呈现出的对于知识之客观性的承认,以及更为吊诡的,伴随着这种貌似客观性的知识同时出现的道德和价值问题。在勒佩尼斯(2011:158,164)的重新

---

3. 正如华勒斯坦等人(1997:15)所说,“在十九世纪,人们试图在经验发现(与‘思辨’相对而言)的基础上确保并推进关于‘实在’的‘客观’知识,社会科学领域中多学科创立便是这项一般性工作的一部分,其根本宗旨是要‘认识’真理,而不是去创造它,直觉它”。然而,我们必须在此关注到这一“观察”的兴起背后所呈现出的欧洲近现代精神气质之变化以及与之相关的新的社会空间的出现:人与其所栖居之世界的分离。福柯(2001:175)在讨论欧洲人文科学兴起时发现,正是在这个时候,“一个新的可视性领域全方位地构建起来了”。福柯(2001:175)通过对林奈等博物学家的工作分析,如此总结“观察”这一方法:“因此,观察就是满足于看”。

回顾下,欧洲历史上的社会学起源之可能,首先与布丰、林奈及相关博物学的写作以及之后兴起的博物史的写作中关于分类的兴趣有关。然而,要真正理解分类,无论是“人类图景”还是自然图景,则必须如普鲁斯特所说,向某种“社会的、道德的意义”开放(参见勒佩尼斯,2011:166)。而福柯(1997:154)在讨论早期社会学的起源时也提出了类似的看法,认为那些依据某种道德和价值观进行分类和城市规划设计的医生们才称得上是最早的社会学家,因为正是他们在具体的实践中形成了早期的社会学知识。而这一知识的兴起,确切无疑地表明,社会科学与社会科学之社会的可能性不仅在于历史经验,更在于社会科学学者的“建造”。

这二者之间彼此伴随出现的情况,在另一位被勒佩尼斯(2011)认为占据了关于“现代性”思想史上起始位置的知识分子马尔萨斯那里有着更为具体的体现。在对人口问题的考察中,马尔萨斯首次将对于世俗世界的知识、掌握人类自身福祉的职责、与生物学式的思考模式混合在了一起,并以一种貌似客观实则以某种道德价值为依据的态度描绘出了现代社会及其研究方式。正如勒佩尼斯(2011:235)所说:

马尔萨斯的理论是一个奇怪的混合体,里面既有概率论的表达方式又有道德传教,传教的目的在于唤醒人的自觉性。这一理论把神正论问题排除出宗教,使其世俗化了。人类不再自发而盲目地致力于实现自然的某个意图,而是受到激励,形式判断力,表现出某种可以确保物种传承下去的行为。社会学的发展条件因此而产生。继物种层面的神正论问题非自然化而来的是个体行为层面的神正论问题的非道德化,这时候,这个预备性阶段就被超越了。

研究领域和或然性判断的非道德化,当然也可以被理解为个体在面对世界时的理性化,而且也可以被看作是“人文科学进入科学领域的一个基本条件”(勒佩尼斯,2011:235)。然而在这样一种客观的分类体系中,不同的部落、民族、文化、国家各自拥有的位置,“自然”也就并不相同。如何处理这一不同,似乎正是在此处所浮现出的道德和价值问题。

在帕森斯看来,马尔萨斯通过对社会自身运行规律的考察,在法国大革命之后重新提出的问题,正是在17世纪前后变得世俗化了的社会思想的核心问题:社会秩序的根据问题,或者说,社会的可能性问题。这一问题,“特别表现为在与国家强制性权力联系在一起的权威性控制

之下的个人自由的范围问题”(帕森斯,2003:99)。而这一问题在思想史上的重新提出,同时预示了另一种悄然兴起的思考方式:将某种分类体系下的人类社会自身视为思考的客体,作为政策和制度执行的对象,以人类自身的力量来达致社会改善和进步的实现。而这种基于人类自身的改善行为,必须要以对于社会之“客观规律”的尊重而非改造为前提。

在思想史的层面上,我们当然可以将马尔萨斯的努力视为从笛卡儿的思考所开启的,与人类自身之疏离传统的一个定型标志。在此,无论是人类整体还是单个的生命本身,都已明确的作为客体进入思想之中。而且这一进程,正与笛卡尔以来现代主体性个体的兴起契合在一起。对于个体而言,人本身成为有深度、有意义,值得观察、审视和理解的客体;对于国家而言,人类社会作为一个整体,因其数量性而开始被设想为有其内在规律和机制并因此而成为实实在在的、可把握的和可操作的客体。正如福柯(2001:217)所说,此时,“生命逃脱了那个在18世纪构成了自然知识的批判关系。这里讲的逃脱意味着两件事:生命成了其他对象中的一个知识对象,并且在这个方面一般地对所有批判负责”。然而,福柯(2001:217)随即指出了另一种历史存在状态和线索:“但生命也抗拒这个批判的权限,这个权限是生命为自身之故而接管并且以自己的名义用来影响所有可能的知识。因此,在整个19世纪,从康德到狄尔泰再到柏格森,批判思想和生命哲学发现自身处于一种相互借鉴和争辩的位置上。”

而人类社会这一客体的群体性结构,由于对国家的经济和政治都至关重要,也因此成为国家政策必须要加以审视(gazing)和筹划的对象。<sup>4</sup>在马尔萨斯式的努力之中,人类自身已经同时拥有了两种现代性的形象:无论是在精神还是在肉体上作为客观研究的对象,以及在可能更为实质的层面上,成为衡量事物和世界的标准,因为正是这样的现代人(知识分子)在进行着对于世界(作为现代人之整体形象的社会大众)的“科学研究”。这一点,黑格尔(2010:153-154)在《精神现象学》中讨论费希特的工作时已经表述得非常清楚:“一方面,我们看到意识自己

---

4. 叶启政(2001)在其《均值人与离散人的观念巴贝塔:统计社会学的两个概念基石》一文中,正是从此视角出发,开始讨论在欧洲历史上“有关社会的知识被‘统计化’的潮流是如何兴起,并且进一步在论述上获得正当性而蔚为主流?”这一历史发生学的问题的,并因此而发现了均值人和离散人这两种数量统计技术的具体历史和文化社会背景。

有意识地创造它自己的对象；我们看到，它的对象既不是一种现成存在着的东西，也并不是在它不知不觉中出现在它面前的。而它毋宁到处都是在按照根据进行推理，从而设定这对象性本质或客观本质。”但这并不是事情的全貌，因为在另外一方面，“意识毋宁是自己把它的对象设置在它自身以外，当作它自己的一个彼岸的。”

上述这一现代人基本形象出现的前提，正是华勒斯坦等人（1997：4）在《开放社会科学》中所总结的当时社会思想家们的两种经典科学观：“一个是牛顿模式，认定有一种对称格局存乎过去与未来之间。”或可将这一模式视为发展式的准神学模式，因为其基本精神在于，我们能够如同上帝一样，达到一种对于客观的确实性认识并会因在这一知识上不断进步而骄傲；“第二个前提是笛卡尔的二元论，它假定自然与人类、物质与精神、物理世界与社会/精神世界之间存在着根本的差异。”

### （三）韦伯的应对及其困难

伴随着科学在19世纪的巨大成功和契约论问题的日益世俗化，“科学开始被界定为对于超越时空、永远正确的普遍自然法则的追寻”（华勒斯坦等，1997：4）。而这亦是社会科学被认为是用科学的方法来研究和解决人类社会和文化的诸种学科的基本信心：“社会科学有意识地给自己规定了一个任务，那就是去追寻超越于任何公认的或演绎的智慧之上的真理。社会科学是近代世界的一项大业，其根源在于，人们试图针对能以某种方式获得经验确证的现实而发展处一种系统的、世俗的知识”（华勒斯坦等，1997：3），进而依据这一知识来处理世界秩序的关系。

这种判断实际上并非仅仅呈现在欧洲现代文明与世界其他地域的文化传统之间关系的处理之中，同样也体现在欧洲内部各个不同传统与文化之间的关系之中。<sup>5</sup>韦伯的理解社会学，正是在这一意义上，才被柏林和豪舍尔认为是承接了德国浪漫主义与神秘主义传统并因而获得其在思想史上的重要性（柏林，1995）。<sup>6</sup>

5. 例如埃利亚斯在这一方面的工作。

6. 柏林所梳理的欧洲启蒙以来的欧洲思潮大致可以分为法国启蒙思想及其支持者，以及对这一派别的反对。前者秉承进步主义的信条，坚信“理性的自律性和以观察为基础的自然科学方法是惟一可靠的求知方式”（柏林，1995：1）。自然科学的大获全胜，也为此种信心提供了支持。尽管同时期也存在着对于历史和社会文化的相对性的认识，但是这些社会思（接下页）

所以当我们重新讨论韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(以下简称《新教伦理》)一书中所提出的“西方的特殊性”这一问题,并将其与韦伯在方法论上主张的两难性相对应时,就会发现这一特殊性在今天对于中国学者来说,实际上已经呈现为更为复杂和丰富的面相。有关现代性的社会学,在此必须告别“将现代化与西方化明确无疑维系一体的论证路数”,尽管这并不意味着抛弃韦伯的问题(瓦格纳,2011:222)。

然而,这只是韦伯所面临的思想史两难困境之一。韦伯固然拒绝简单地以自然科学的方式来统领社会研究,不过,对于他来说,方法论天平的另外一端,即历史个人经验主义,同样也不足取。因为对于韦伯来说,在讨论理解社会学时有两种历史状况必须加以考虑:具备可理解性的现代个人主义的诞生,并且因此而成为理解社会学的基本历史条件,以及与之相关的对于社会科学家自身的意义要求。如果要拒绝简单的社会学自然科学化及其背后所蕴含着的对社会的一元论政治主张的话,那么,就必然要对个体意义的现代性发生以及在理解基础上的现代社会之可能性问题有更为充分的讨论。因为,受到诠释学传统影响的韦伯,在其最为核心的宗教社会学工作中所体现出来的核心关怀,正如卡尔伯格(Kalberg,2002)所言,乃是对于现代性的个体在除魔的新时代之中的意义问题的讨论,以及在此基础上,对于新的道德秩序之可能性的讨论,或者说,是在新的时代下社会契约论问题。

具体说来,社会科学首先必须在这两种极端性之间,以移情的方式,

---

(续上页)想家们仍然相信,不同时代和文化中的人都有着对于同样的终极目标的追求。而在这些社会和文化背后,存在着普遍性的规律。“思想家们对这些规律是什么、如何发现它们或谁有资格阐述它们也许会有分歧;但是,这些规律是真实的,是可以获知的(或者是十分确定,或者只是极有可能)——这仍然是整个启蒙运动的基本信条”(柏林,1995:4)。而以维柯为代表的对这种普遍的理性主义的反对,则可以算作在19世纪的另外一条隐秘的思想史线索。而这一面对自然科学的反应是导致后来自然科学和人文科学分离的一个基本历史背景。豪舍尔在为柏林的著作所作的序中指出,对于这一普遍的理性主义的反对,可以看做是“一场反对十八和十九世纪的中心价值,即反对自由主义的理想主义、世界大同、科学、进步和合理化组织这类信念的战斗:一场在整个十九世纪由躁动不安的伟大反叛者——傅里叶、普鲁东、施蒂纳、克尔凯郭尔、卡莱尔、尼采、托尔斯泰和索雷尔——发起的战斗;它们在二十世纪的继承人是存在主义者、无政府主义者和反理性主义者,以及当代形形色色的一切反叛运动。这些思想家、团体和运动之间虽然存在着深刻分歧,但它们骨子里都是亲兄弟;它们所从事的战斗,都是以某种有关自我和自由行动者的内在只是,以某种无法消除的、特殊而具体的认同感为旗号。”(豪舍尔,1995:38)而韦伯在思想史上的重要性,正是在于他对这一传统的继承。

通过对于行动者之精神意义层面的参与,来理解经验材料。主体间性的问题在此首先成为社会学之所以称为科学的基本可能性所在。而更为重要的是,移情式的理解,成为诸神之争的现代社会之可能性的必然要求。韦伯在此清楚地体现出了他对诠释学传统立场的选择。正如伽达默尔(2004: 356)在回顾现代科学的兴起时所总结的,科学与启蒙带来了一种对于民族历史的“前见”的怀疑与摈弃:“对一切前见的根本贬斥——这使新兴自然科学的经验热情与启蒙运动结合起来——在历史启蒙运动中成了普遍的和彻底的倾向。”而这正是诠释学传统“必须开始其批判的关键”。

韦伯的态度当然要更为复杂一些,因为他同样也表现出了对传统民族文化——或者说“种族”——的过分强调的反对立场。韦伯明确指出,用“种族”来理解文化事件的做法只能表明研究者的无知。因为就研究本身来说,我们可以通过研究过程的科学化,而推演出对于不同文化群体而言具有普遍意义的结论。

但是,韦伯在此清晰地界定了社会科学中所发现的“规律”与意义之间的差别:“有意义的东西自然不会这样与规律本身相符合,而且,这样的规律愈普遍有效,两者的一致就愈少。因为,实在的成分对于我们所具有的特殊意义,自然并不在于它与极大多数其他成分所共有的那种关系。”进而,规律与意义之间的差别,还在于考察方式的完全不同:“实在与赋予它以意义的价值观念的关联,以及对由于与价值观念的关联而带有色彩的现实成分从其文化意义的角度进行的选择和整理,与根据规律对实在的分析和用一般概念对实在的整理,是两种完全不同的相互相对立的考察方式。”如果将这二者混为一谈,“这将是最大的灾难”(韦伯,1998: 27)。一名社会科学的研究者,无论其在研究方法上的技巧多么地娴熟,要成为一名真正的社会科学家,就必须在此之外认真对待和担当起他自身所处文化中的意义问题。

在此,经验研究有助于我们达到韦伯所谓的头脑的清明(sanity)。不过,对于经验材料的理解,并不能够回答与研究者的自身有关的意义问题:“我们无法通过对经验材料的‘无前提的’研究揭明什么东西对我们有意义。相反,确定某物的意义是它成为研究对象的前提。”(韦伯,1998: 27)也就是说,对于行动者意义的理解和研究,并不意味着研究者自身意义问题的解决。

然而,在学科的意义,作为经验科学的社会科学,对于个人的意义不能产生丝毫的影响,无论这一经验研究具有多么纯熟的技术性和价值性:“经验科学无法向任何人说明他应该做什么,而只是说明他能做什么——和在某些情况下——他想要做什么。”因此社会科学家必须以自己最为内在的精神而非依靠经验,来面对自身的意义问题:“更确实无疑的是:正是‘个人’的最内在的因素,规定我们的行动、赋予我们的生活以意义的最高和最终的价值判断,才是某种我们感到有‘客观’价值的东西。”(韦伯,1998: 6)无论研究有多么地尽善尽美,这一研究都有着与研究者的内在疏离化的关系和效果。

由此,韦伯(1998: 8)认为,社会科学研究并无法取代个体需要在伦理责任和意义方面的承担:“我们不可能从对那个时代的详细研究的结果中获知世界大事的意义,即使是这个结果极其完善,相反,我们必须能够创造出意义本身;‘世界观’绝不可能是增长着的科学认识的结果;那些最强有力地推动我们的最高理想始终只是在与其它理想的斗争中发挥作用,而其他的理想之于其他人,就如我们的理想之于我们,亦是同样地神圣的。”

基于上述认识,韦伯(1998: 9)指出,社会科学家在新的时代里的任务就是既能够履行“了解事实真理的科学责任,又履行提出自己理想的实践责任”。这一新时代中的教徒必然同时负担着信念伦理与责任伦理,兼顾着内心的意义决断与客观的科学要求,由此,他在《新教伦理》一书中所描绘的新教教徒的理想类型,转换成了社会科学家的形象。

正如我们从韦伯晚期的个人选择中可以发现的那样,对于韦伯来说,尤为困难的,同时也是比科学性的研究更为重要的,应该是在这一历史转折的关键时刻,以一种卡里斯玛的精神态度对新的价值体系的追寻和讨论:“但是在某一时刻,这种氛围变化了。被人无反思地运用的观点的意义变得不确定了,道路迷失在昏茫之中。伟大的文化问题的光芒又引领前去。于是科学准备变幻自己的立足点和概念体系,从思想的高度俯望事件的川流。它依随那些唯一能指示其劳作的意义和方向的天体……”(韦伯,1998: 60)。

倘若从前面论述过的尼采以降的德国传统来理解韦伯的理性化概念的话,就可以将韦伯在《新教伦理》一书中所讨论的禁欲主义这一概念,看作“既是我们现代文明的基石,又是对我们自身的本体论存在的

必然否定”(特纳,1998:191)。在尼采对于日神精神和酒神精神的区分中,韦伯发现了纪律化的现代理性对于人之本体性存在的“规制”,即我们的本体存在沦为了某种“生命秩序”(life-order)的产物(Hennis,1988)。正是面对这一规制所导致的群氓状态,韦伯提出了有关卡里斯玛和价值理性等支配社会学的讨论。<sup>7</sup>

如果要在经验研究之外来考察意义或者说试图讨论价值哲学,就必须面对如下这一事实:“一个无论多么精心构造起来的‘价值’体系也无法正确地处理这种情况中的棘手问题。它所涉及的真正问题不是各种价值之间的选择,而是诸如‘上帝’和‘魔鬼’之间的无可调和的殊死斗争。在这类对立之间,无论相对主义的态度还是妥协让步都是不可能的。至少,在它们的本来意义上是不可能的。”(韦伯,1998:152)。

对于韦伯(1998:153)来说,内在意义与价值的问题,亦即对于生活本身的讨论,乃是具有终极意义的重大选择:“每一个重要的活动,亦即最终作为一个整体的生活,如果不允许像自然事件那样进行,而是应当有意识地予以引导,那么它们便是一个终极决定的系列,灵魂通过如此的系列选择了自己的命运,亦即活动和存在的意义。”我们不妨这样说,韦伯对于这一两难问题的解决带来了两种后果,首先是导致了社会科学家自身的清教徒化的形象,以及主体间性在终极意义上的不可能性,换言之,这喻示着社会科学家必须通过各种技术和手段来理解世界,然而这一方式同时却意味着无法在终极的意义上解决研究者自身的问题;其次,上述支配社会学的另外一面,即社会之可能性,在韦伯那里则最终是以一种创造物的形态被呈现出来的,即以理想类型、工具理性和价值理性之二元对张的形式被表达出来的,因为经验自身无法独力承载对韦伯而言的社会科学的重担。由此,在韦伯(1998)看来,社会科学家必须成为清教徒在新的时代中的传人,需要在最普通的日常生活中修炼成为现代性的英雄。而这一社会科学家的形象,尽管并未明言,却已隐约体现在了必须要处理自身的生命理性化这一问题的现代普通行动者身上,并因此而为舒茨的现象学社会学埋下了伏笔。

这并非是一种价值相对主义。相反,价值相对主义是对此种状况

---

7. 所以特纳(1998:191)认为,可以将韦伯的工作视为尼采的权力意志观念的“社会学化”,因此,“韦伯的作品实际上从属于德国哲学人类学的悠久传统”。

的“最粗暴的误解”(韦伯,1998:153)。然而,这正是施特劳斯在其《自然权利与历史》一书中对韦伯的著名批评的起点。

#### (四) 特劳斯的批评与诠释学派的反驳

在对韦伯的种种批评中,施特劳斯的论述可谓最为著名的著述之一。在《自然权利与历史》一书中,施特劳斯(2003:4)开篇便指出了以韦伯为代表的社会科学方法论的基本特征:拒绝对于重大问题的讨论。社会科学的基本困境在于,由于无法处理重大的价值问题,所以它越是理性化,就越是不可避免地会走向虚无主义。

施特劳斯将韦伯的困难置于他称之为历史主义的背景之下。在施特劳斯(2003:14)的定义下,历史主义同样是对于大革命以来“普遍原则”,“理性的秩序”等等主张的反动而出现的,它认为“有必要保存或延续传统的秩序”。在施特劳斯(2003:17)看来,这甚至是比“18世纪法国的激进主义远为极端的现代此岸性的形式。它的所作所为像是使得人们在‘此世’就有完完全全的家园感”。然而,历史学派所假定的民族精神的权威性,必然要求某种更为始源性的普遍原则——而这恰恰是历史主义所反对的。最终,施特劳斯(2003:19)的判断是,历史主义必然导致在道德意义上丧失客观标准:“历史主义的顶峰就是虚无主义。要使得人们在这个世界上有完完全全的家园感的努力,结果却使得人们完完全全地无家可归了。”

韦伯的历史主义和他同时所描述的诸神之争状态,与他所坚持的社会科学的科学性,即“他坚持社会科学作为一套真实命题的客观的和普遍的有效性”(施特劳斯,2003:40)之间,有着无可辩驳的矛盾。施特劳斯(2003:44)尤其强调了韦伯在“应然”和“实然”之间的区分,指出韦伯的科学研究实际上无法参与到价值体系的争论之中,“社会科学所能做到的只能是澄清此种冲突及其全部蕴涵,冲突的解决只能留待每个个体自由的、非理性的决断”。在施特劳斯看来,这是韦伯必然走向虚无主义的基本思维结构。因为诸神之争的状态和科学的态度必然导致对于“恶之花”的承认,即对于不同的甚至是完全敌对的价值观念体系的存在价值的承认。在今天,这似乎已经成为了“真正的社会科学”必须要为自己的专业性付出的小小的代价——而联系到韦伯本人在《新教伦理》一书最后以嘲讽的语气所说出的西方文明的前景,我们不能判定韦伯对此是赞成的。对于韦伯来说,只遵循价值中立的原则来研究

社会,是无法完成作为一名社会科学家的天职的。而正是在此之外的部分,亦即在价值冲突的部分里,施特劳斯(2003: 66)认为,韦伯向人们呈现出了一种冲突的现代性个体形象。而从此世来理解社会生活的社会科学,其基本的视角已经决定了责任伦理与信念伦理之冲突的必然性。施特劳斯认为,韦伯在这里停住了脚步。韦伯在此受到了历史主义的影响,对于社会科学基于一种此世的眼光到底能否在实质的意义上来讨论“人之为人”的处境这一问题始终“心存疑虑”(施特劳斯,2003: 66)。在此,施特劳斯(2003: 77—78)敏锐地把握到了韦伯关于在科学与生活之间的一个重要特点,即韦伯“力图保持对于自主见解的事业(the cause of autonomous insight)的忠诚”。

理解社会学的一个基本前提就在于,认同行动者自身对于其社会世界意义的主张。然而,施特劳斯(2003: 79)明确指出,韦伯自己虽然赞同这一观点,却并未尝试甚至似乎未提过要去对常识世界加以了解——“此种分析的位置在他的著作中,被他对于理想类型的定义所占据了,而那些人为的建构甚至不求与社会实在的内在意义相一致”。对于韦伯的这种要求,显然亦同样具有舒茨所主张的那种色彩。而施特劳斯(2003: 80)在此的判断也基本与舒茨相同:“只有对于我们在现实生活中所知晓的、人们自从存在有公民社会以来就一直所了解的社会实在有了完备的分析,我们才能恰当地讨论一种评价性的社会科学的可能性。”施特劳斯(2003: 80)进一步认为,这样的讨论对于解决韦伯的犹疑和困难具有实质的帮助作用,因为“这样的分析才使得本质上属于社会生活的那些根本选择能为人所理解,也才能提供一个基础,使得人们能够负责人地判断,这些选择之间的冲突在原则上能否得到解决”。

针对施特劳斯的这一批评,伽达默尔(2003: 418)从诠释学的角度指出了施特劳斯自身的矛盾所在:“他自己在现代历史意识中如此感到习惯以至于不能用一种‘素朴’方式来为古典哲学的权利辩护,<sup>8</sup>因此,他反对他所说的历史主义的理由首先自己就是建立在历史的基础上的”。施特劳斯对于现代性思想批判的基本假设在于,“历史思想本身有其产生的历史条件”(伽达默尔,2003: 418),就此而言,历史主义自己关

8. 此处意指施特劳斯的文本解读方法,参见,甘阳,2003:1—33。

于知识的历史局限性的断言,无疑自相矛盾了。所以,伽达默尔(2003: 419)在此提问:“‘一切认识是历史地有条件的’和‘这一认识应视为无条件的’这两个命题是否处于同一层次,以致它们能够相互矛盾?”。

施特劳斯关于回归古典并且由此来诊断现代性问题的态度,在诠释学的角度下,显然是存在问题的,因为对于传统思想的理解,必然会伴随着诠释者本身的历史运动而发生变化。而当施特劳斯要求像作者理解自身那样去理解自己的时候,也“低估了一切理解的困难,因为他忽视了所谓陈述的辩证法”(伽达默尔,2003: 420)。伽达默尔(2003: 423)接着指出:

一切在书写中固定下来的东西都具有某种陌生性,因而都会提出一个与理解用陌生语言说出来的东西同样的理解任务。对书写的东西的解释者就象对神或人的话语的翻译者一样,必须消除陌生化、使学习成为可能。情况或许会这样:如果意识到本文与解释者之间的历史距离,那么这项任务就会复杂化;因为这同时的确意味着,承载流传下来的本文连同其解释者的那个传统已经断裂。

对于诠释者来说,真正理解的基础或许并非文本的问题,而是在我们自己和同我们的研究者同样都涉及到的那些实际问题之间的关系。而如果将讨论现代性问题的角度放在对于古典哲学的唯一解读上,且不论此处施特劳斯对于古典哲学的统一性理解自身的问题(伽达默尔,2003: 426—427),那么在哲学上同历史的对抗,可能意味着某种新的独断论。所以,“对公正的探讨,对真正的国家的探讨,似乎是人类此在的基本需要。但是在这里,一切取决于这个问题必须怎样来看待、来提出,才能得到澄清”,而这恰恰是一个复杂的问题,不能用任何普遍的准则来取代实际的政治行动的特殊性(伽达默尔,2003: 427)。

理解的社会科学固然有其科学的属性,不过对于韦伯来说,社会科学之可能性并不在于其科学性,而在于其理解性以及以科学的面貌出现的自我宰制。不过,伽达默尔并未明确反对施特劳斯对于韦伯之研究的建议,亦即对于研究对象之经验类型及其内在意义的具体探究。而此处,正是舒茨的现象学社会学之方法论主张。

### 三、主体间性与社会科学之可能性/不可能性

#### (一) 作为存在论的方法论

无论是就其研究本身而言,还是对于其中所存在的普遍主义理想来说,社会科学都无法避免遭遇“他者”及其生活世界的问题。这不仅是一个方法论的问题,更是一个政治性和存在论的问题。在近现代的思想家们关于现代人的种种讨论之中,他者作为“我”之可能性的组成部分,已经成为理解现代主体性的必然纬度(孙飞宇,2011)。这一点,在整体的层面上也并不例外,正如华勒斯坦等人(1977:61)所说,“如果社会科学是一种寻求普遍知识的获得,那么,‘他者’在逻辑上便不可能存在,因为‘他者’是‘我们’的一部分,而‘我们’既是研究的对象,又是研究的主体”。

然而在方法论的层面上,社会科学必然要面对他我的意义问题。在舒茨看来,韦伯并未认真探讨这一问题。不仅如此,舒茨认为韦伯的理论体系基于一系列未加言明的假设,只有将这些假设讨论清楚,才能够为社会学提供足够坚实的基础。简单地说,韦伯的理论止步于个体意义之处:在现象学看来,韦伯所停止的地方,“只是一个高度复杂与丰富之领域的标记”(Schutz,1972:8)。韦伯没有注意到文化客体制造者的意义与被制造客体的意义,意义在自我与他人那里的构成、修改,自我与他人的关系以及与之相关的自我理解与“理解他人”的重要性。韦伯笔下的社会世界是一个复杂的体系。然而,韦伯却并未对其投去哪怕一瞥的关注。也未认识到,其中,自我行动行为的意义结构,自我对他人的理解,包括面对面的人的彼此理解,对同时代的人的理解以及对前人后辈世界的理解的性质都是不同的。社会科学的目的之一,就是对日常生活中个人的意义进行二级建构(Schutz,1962:7-10)。在这里诠释者所做的工作迥异于自我诠释,从表面上看来,也非日常生活中对他人的理解,而是以社会科学的方法来诠释他人的主观经验。这样,观察者“所面对的不只是单一的意义行为、意义脉络与全貌,而是一个充满着不同观点的社会世界。”(Schutz,1967:12)如果要研究他人行为的主观意义,则他我的预存性(pre-given)就必须加以注意。因为如上所述,观察者自己也身处其中,并在日常生活世界的意义上与他人并无二致,而仅在社会学观察者的科学世界中具有与常人不同的知识体系。进而,这一世界也不过是基于日常生活这一至尊现实之上的多重世界中的

一重而已。

韦伯并没有对这一领域进行分析,只是将日常生活中的意义概念视为理所当然。然而,在舒茨看来,社会学若要成为一门严格意义上的科学,就必须对自己的前提有清晰的分析与认识。前提不单是指社会科学观察式理解的存在可能性,还包括日常生活中行动者的意义构成、结构以及行动者之间的理解如何可能这样的问题。在方法论的意涵之外,这些问题同时也关涉到现代社会之可能性与现代人作为流亡者之存在论的问题。

在舒茨关于社会科学方法论的讨论之中,我们可以发现他对于两种态度的反对。第一种态度是对于我群群体关系的遗忘,以及韦伯在此体现出的科学与政治之间的简单化对应关系;第二种态度则是前述启蒙以来简单化的理性普遍主义者的态度及其对于社会科学方法论的影响。对于第二种态度的批评,在作为流亡者的舒茨那里更具有切身的感受性,而舒茨的方法论,正是在这一维度上,具备了以面对事实本身的态度,而非以粗暴的态度来面对行动者和社会的要求。

作为理解社会学的核心问题,在日常生活中的主体间性问题,即“如何理解他人”这一问题,在学科上的表达即为:社会学如何获知关于社会的知识?而这一问题,在我们更为细致地阅读舒茨上述关于社会科学困境的论述相结合之后,可以得出更为复杂的表述:如何来理解知识?知识如何可能是客观的?社会学如何在作为一门经验科学的情况下,来获取行动者在日常生活中的常识建构?这一建构的有效性如何?对于流亡者舒茨来说,这些问题既具有学科建设的意义,同时也具备在紧张的时代危机中所体悟到的历史与社会意涵。进而,如果从舒茨的流亡者这一身份以及流亡作为其生平情境的“照面”来看,主体间性问题所带来的现实性要求或许远远超出关于某一门社会科学之可能性这一学术化的问题。如果在德国学术传统中来理解这一问题,那么对于流亡者舒茨来说,主体间性的政治性意涵便会立刻浮现出来:基督教神圣文本中“爱邻如爱己”的要求,在经济学的原则之下必然呈现出霍布斯的面目。社会契约论的问题,在前述现代性个体出现的背景之下,在此主体间性之问题中以一种特别具体的方式呈现了出来。对这一问题的表达,在同为犹太人和流亡者的弗洛伊德(1995)那里最为清楚:我如何可能爱我的邻居?而就学科整体态度而言,这一问题可以转化为如

下问题:社会学,作为一门经验性的科学,如何可能既在遵循理性的同时,又能够照顾到地方性的文化和传统?社会科学方法论如何在面对着普遍性的主张与地方性的历史之间的矛盾的情况下,来发展出自己的可能性?作为一名社会学家,又该如何来面对生命之中的重大意义问题?

从现象学的传统来说,对于这些重大问题的讨论,必须要从作为意义基础的生活世界开始。胡塞尔本人对于主体间性问题的解决,以及他对于生活世界之基础的讨论,遵循着他的先验主体性的立场(伽达默尔,2003:380)。然而,胡塞尔之后的许多学者并不愿意追随胡塞尔的立场来使用这一概念,而是在一种“完全远离笛卡尔主义的含义上采用了‘生活世界’这一流行术语”,这一概念并未在胡塞尔之后的现象学传统中被局限于为科学奠定基础,而是被“延伸到日常经验的广阔领域”(伽达默尔,2003:377)。生活世界这一概念本身,在这一传统中,有了自身的合法性诉求:“生活世界之要求它自身的现象合法性,也是正当的。这个主题领域代表了一种被给予性的样式,或者更准确地说,代表了一种原始的被给予性的‘后面’的科学自身结构上去,即引导到一种关于真正客观的世界的本体论上去,并因为关于自然的客观知识包含了一切可知之物,而忽视这些被给予性样式,那显然是不合理的”(伽达默尔,2003:377)。甚至在胡塞尔本人早期的著作《算数哲学》中,最为重要的洞察之一,也在于发现了“在符号数字的例子中看到根本不存在一成不变的和独断的给定性概念”(伽达默尔,2003:377)。

舒茨遵循了现象学传统中的这一主张,从行动者在日常生活之中的常识建构开始,发展出了他自己的现象学社会学理论。

在舒茨笔下,时刻居于生平情境(biographical situation)和具备手头知识库存(stock of knowledge at hand)的行动者,乃是一种清醒的成年人的形象,他们对于世界的认知,是以具备着主体间性特征的生活世界为基础的,其对于世界的认知方式,主要特征是类型化(typicality)。这种行动者在其社会世界中的位置,并不仅仅是由外在的时空维度所决定,也是由其“在社会体系内的地位与角色”所决定,并因而“具备了道德与意识形态的位置”(Schutz, 1962: 9)。与社会科学的研究者不同的是,在日常生活中的行动者,并不会对这一理所当然的世界加以质疑或反思,而是以自然态度来接受它。

社会世界中的自然态度,视主体间性为理所当然的基本意涵,包括两种理想类型化的情境:(1)不同的生平情境所导致的不同的行为目的及关联体系之可理解性;(2)不同行动者,在居于同一社会世界背景下的关联体系一致化。这两种理想化共同构成了“相互性观点的一般性主题”(the general thesis of reciprocal perspectives)。这一主题,由于对每一个行动者都是有效的,所以可以构成在常识世界中具备客观性与隐秘性的知识。这部分知识,与每个人具体的生平情境以及特定的行动目标无关,至少在同一社会世界内部具备普遍性。这一部分知识不仅是居于同一社会世界的“圈内人”(in-group)所共有的知识,而且以一种理所当然(of-course)的方式拥有着道德性意涵,在许多时候“也是民俗、风俗的起源,或者用韦伯的话来说,是‘传统性行为’的起源,是圈内人的除了歧见之外所公认有效的‘理所当然的陈述’,质言之,是‘世界的相对自然层面’的起源”(Schutz, 1962: 13)。这一知识有其历史性起源,是“我们的‘社会性遗产’的一部分”(Schutz, 1962: 13),亦即韦伯和伽达默尔所主张的“前见”。

然而,按照舒茨的理解,除非是在生活世界之核心的我群群体之中,否则,哪怕是对于处于同一社会世界的行动者,彼此在共同知识之外也具备着相当程度的隐秘性以及与之密切相关的典型性,即行动者彼此之间或多或少地都是以一种片段式的形式而存在。在以齐美尔式的陌生人为主的现代社会之中,这一状态更加凸显成为某种典型,无论是在日常生活中还是在社会科学的建构工作中,无论是行动者彼此之间的理解还是社会科学对于行动者的理解,甚或是行动者对于自身的理解,都出现了隐秘性及与之相关的典型性特征。由此说来,常识理性若要成为可能,则常识思考必须要排除“事件的独特性与无法重复性”这一认识的干扰(Schutz, 1962: 21)。这既是常识理性的可能性所在,也是社会科学的可能性所在,因为后者无法如生活世界的我群群体一样,对于行动的隐秘意义有透彻的理解——在许多时候,这往往只有行动者本人才有可能知道(Schutz, 1962: 24)。

所以,对于日常生活中的行动者来说,要理解另外一个行动者,则必须对意义问题有进一步的探究,就此而言,意义问题以及与之相关的主体间性问题,首先是一个日常生活的问题,然后才成为一种社会科学方法论。它甚至与反身性(reflection)无关,而首先是一种通过问题化的

过程而不断学习和成长并最后在一个稳定的“家乡”环境中获得确定性的过程(孙飞宇,2011)。不过,对于舒茨来说,这一稳定的“家乡”环境,极有可能是个幻觉,因为行动者在此仍是流亡者的形象。

这种可能性的确立,依赖于每个行动者在日常生活中对自己及他人的假设:(1)我理所当然地认为,我的行动会引发匿名性的他人,以类型性的目的动机,而执行类型性的行动,进而达成我所计划的结果;(2)我理所当然地认为,我所建构的他人的行动过程类型,实质上对应着他自己的自我类型化,反之亦然;(3)我甚至会在自我类型化中,通过类型化的方式,来筹划我自己的行动。

总而言之,无论对于行动者还是对于一个中立的旁观者,稳定的日常生活秩序以及展开于其中的类型化建构都是以常识理性为基础的。尽管每一名行动者对于行动的主观意义的理解,由于其生平情境的不同而必定有所差异,然而,就理性自身的形式化理解而言,尽管程度上有所不同,但实质上可以说并无差异。舒茨认为,正是在这一理性内容“程度”层面上,一个合格的社会科学工作,即依据科学模式所界定的特殊、必要条件而建构的互动形态模式,才有可能建构起完整的理性行动模式。所谓基于一级建构的二级建构,即是指科学式的方法论必须以行动者在日常生活中对于世界的处理为基础。现代的行动者必须要在日常生活中以一套完备的方法论体系来处理自我的存在问题。而这一处理方式,虽然无法完全回应生命的要求,却至少可以使流亡者在其途中获得短暂的喘息之机。具有流亡者体验的舒茨,已经在这一日常生活之中体现出了社会科学家的特质了。在韦伯那里具备清教徒气质的社会科学家的形象,已经在舒茨这里被有意识地转化成了日常生活中的行动者,而其方法论则仍然一以贯之担当着和世界打交道的角色。

## (二) 木偶的世界

尽管社会科学家仍然属于日常生活这一至尊的现实,并且社会科学的世界也无非只是日常生活中的多重现实里的一种,即社会科学家只有在从日常生活跃迁(Leap)于日常生活这一“子世界”的时候,才会放弃他在日常生活中的态度转而秉持科学的态度。然而,正是在这一态度之下,才有着对于日常生活之中的自然态度的问题化,而这正是社会科学最基本的态度与任务(Schutz,1962:95)。不过,对于社会科学

家来说,这一超然的观察角度,由于缺少上述与被观察者的互动,所以在舒茨看来,这种观察只能掌握“行动者呈现出来的行动碎片”(Schutz, 1962: 39),而无法对行动者具有我群群体的意义作出理解。进一步说,科学世界中的规则、方法论体系、知识背景都与日常生活中的行动者的知识结构完全不同。对于社会科学家来说,视为理所当然的资料乃是其学科的上述知识,所以,他们在田野研究之中的身份,不过是“众多他者中的一员”。这一他者的身份确定无疑的要以日常生活这一至尊现实为基础,而从日常生活向田野工作的跃迁,不过是“暂时放弃用来作为选取与诠释结构的科学态度所决定的关联体系,以便日后再度取回”(Schutz, 1962: 40)。

至此,在舒茨那里所体现出的与胡塞尔的方法论截然相对的地方就是在根本的层面上视日常生活的存在性为理所当然,悬置了对于日常生活的怀疑。然而,在舒茨看来,这一过程同时也带来了一个巨大的危险。如果社会科学想要以自己的模式成立,那就必须基于理性行动模式来构筑个体行动者的理想类型,然而这一点必然面临如下问题:即行动者在社会科学体系内的形象必然是一种木偶的形象。

行动者模式并非于日常生活世界之中的生平情境内的人。严格说来,它们并无任何传记情境或历史,它们所处的情境并非是它们自己所界定的,而是它们的创造者,也即社会科学家所界定的情境。社会科学家制造这些木偶或模型,来操弄进而达成他的目的。科学家仅赋予木偶以拟真实的意识,在这种建构方式下,其预设的现有知识储存(包括被赋予的固定动机),会使所形成的行动可以主观地了解,所提供的这些行动是社会世界内的真实行动者执行的行动。但木偶与认为仪式并不符合人类的存有条件。模型并非被生出来的,它不会成长,也不会死亡。它没有希望和恐惧;它并不了解,焦虑是所有行为的主要动机。它并无自由,即,它的行为不能逾越它的创造者也即社会科学家事先限定的领域。所以除了社会科学家的赋予之外,它并不会有其它兴趣与动机的冲突。它也不会犯错误,如果犯错并非是它的类型化命运的话。除了社会科学家在它面前提供选择类型供它选择之外,它也无法从事选择。(舒茨,1992: 57)

在此,舒茨明确指出,社会科学中的被研究者的形象,与日常生活中的形象并不相同。日常生活中的人们,正如齐美尔(西美尔,2002:22—31)所指出的,日常生活之中的人们总是以部分的自我进入社会关系,并总是同时内在又外在于这一关系。然而,社会科学的模型则不同,它“是以整体性而投入的。它就是自身之典型功能的产生者,因为被赋予的人为意识仅包含构成这些具有主观意义之功能所必须的要素”(参见舒茨,1992:57)。

进而言之,这一行动者的形象,如果要与同样作为模型的其他人进行互动,那么前述在日常生活之中的“观点相互相性之一般主体、相互关联、动机的对应性”等等,皆由作为社会科学家的建构者所决定。所以,一个必然的结果就是,“模型并不存在他人对自己行动的反应以及自我类型化的空洞预期”(舒茨,1992:58)

在这一社会科学的世界之中,行动者作为木偶,其全部世界均由这一世界的导演,即社会科学家所包办:“社会科学家一手包办了舞台设计、角色分配、给予提示、界定一个‘行动’的开始、以及决定所涉及的‘计划范围’等诸种事宜。”(舒茨,1992:58)只有在这一情况下,纯粹的理性行动才有可能,这并非仅仅包括对日常生活中的理性行动的诠释,而且还包括对非理性行为的理性诠释(如精神医学的工作)。然而所有这些模型,最终都会成为理性行动的模型,而与日常生活之中居于生平情境中的“鲜活的”行动者大相径庭。

在舒茨看来,社会科学家与其木偶之间的关系,在某种程度上体现了西方传统之中神学与形而上学的古老问题,即上帝与其造物之间的关系。从这一角度出发,舒茨(1992:62)提出了韦伯式社会科学方法论的一个基本问题:“木偶的存在与行为,仅是由于科学家的偏爱,除非是根据科学家的智慧决定它必须执行,否则它无法行为。然而它却被假定能从事行为,俨然它并未被决定而能自己决定一般。在赋予木偶的决定意识与假定能自由地行为、进行例行选择与决定预先构成的环境之间,已经预先建立了一种整体的和谐性。这个和谐性之所以可能,只是因为木偶及其化约的环境皆为科学家的造物。科学家藉由保持他的指导原则,亦能成功地在被创造的宇宙内,发现他自己所建立的完美和谐性。”而社会科学家,正是在这一过程之中,遗失了真正的意义性生活世界,并因此而无法对无论是契约论问题还是其它真正的社会疾苦问题进行真正的社会学考察。

对于舒茨来说,这一问题并非意味着社会科学无法展开研究,只是需要更为谨慎地和严格地对待经验问题。社会科学如果要成为一种现代性自身的典型思维方式,或者说,若要在日常生活中的我群群体所带来的主体间性之不言而喻的可能性之基础上,通过社会科学来讨论现代社会之可能性,那么就首先要对普通人的日常经验,尤其是如何来经验世界的方式予以考察:“发掘日常生活中的人据以组织经验,特别是经验社会世界的一般原则,是社会科学方法论的首要任务”(舒茨,1992:81)。而如果只是通过某种一元标准的系统化和科学化的方法论体系,通过理性建构原则来进行社会学研究,那么就会遗失掉现实经验这一巨大的研究对象。<sup>9</sup>人们感受经验世界的方式,亦即前述在日常生活中不同的类型化方式和关联方式,也许会随着时代的变迁而发生剧烈变动。对于舒茨来说,社会学必须将对这一变迁的考察纳入自身的思考范畴。而与建构一个社会科学的宏观世界相比,这一点是更为基础性的工作,是韦伯式的理解社会学的起点,恰恰也是舒茨(1992:85)的“实证”概念的意涵:

科学模式的建构与使用之中,所包含的每个步骤,都可以通过实证性的观察来加以检验。而我们所谓的实证性观察一词,并不限于对外在世界之客体与事件的感官知觉,而且还包括经验形式,藉此,日常生活中的尝试思考,依据他们的基本动机与目标而来了解人类行动及其行动的结果。

而这一点,正是舒茨从现象学进入社会学的切入点。现象学当然无法帮助社会学来展开对特别具体的问题的研究,不过,舒茨确信,这反过来也表明现象学恰恰可以帮助社会学处理其基础性的问题,即在行动者内部、研究者自身、研究者与行动者之间的复杂意义脉络。而这也是理解社会学最为重要的问题之一:“如果不依赖我自己意识生活内的积淀所构筑的预先诠释之经验存储,那么我如何能够用我的态度,平常人的态度或社会科学家的态度,而去发现一种研究方法?”(舒茨,1992:138)任何一种研究方法或者专业术语,必然有其自身具体的历史和社会背景(参见叶启政,2001)。如果不对其进行具体

---

9. 这正是在二战之后从米尔斯到奥尼尔(1972)、阿格尔(2000)等人对于现代美国社会科学,尤其是在1970年代以来日益科学化和体制化倾向展开批评的立足点。

的考察和分析,又如何能够不加分辨地将其应用到对不同社会和文化的研究之中呢?

在此,舒茨(1992: 142)赞成胡塞尔对于科学的看法,即“每种科学的意义基础(Sinnfundament)即为前科学的生活世界(Lebenswelt)。它是我自己、你、所有我们的单一且统整的生活世界”。不过,在近现代的世界中,对这一基本关系的认识,已经在各种科学“历经数个世纪的发展过程中而遗失了”(舒茨,1992: 142)。这一遗失的生活世界或者说意义世界,及其在作为科学的理想化与形式化固定过程中所起的作用,按照舒茨的看法,在今天是尤为值得检讨的。而这一遗失所带来的后果,已经体现了出来:

如果科学创造的理想性直接与朴素地取代生活世界,那末在科学发展的后来阶段,这些基本问题以及它们的吊诡便会爆发出来。当今所有实证科学所遭受的痛苦正是出于此种原因。这些问题应该以一种对认识的事后批判加以矫正,然而它来的太晚了。(舒茨,1992: 143)

#### 四、方法论与生活世界

美国社会学家古尔德纳(Gouldner, 1970: 5)在对美国社会学所作的批判中明确指出,“无论是否喜欢、是否了解,社会学家都要根据预先确定的假设来组织自己的研究。社会学的特点就在于依赖这些假设,并随这些假设的变化而变化。而要探讨社会学的特点,了解社会学是什么,就要求我们去辨认那更深一层的,关于人与社会的假设”。这正是笔者在本文中提出舒茨的方法论主张之两难问题的起点。舒茨同时承接了韦伯式的解释社会学的传统与胡塞尔式的现象学社会学传统。然而,他同时也面临着这二者的两种问题,或者说,拒绝了随之而来的两种倾向。首先,舒茨拒绝将日常生活简单地作为社会学研究对象而不对其中“视为理所当然”之物加以质疑的倾向。这一点要更为复杂一些,因为舒茨在此所提出的,首先是一种胡塞尔的先验现象学式的态度:舒茨首先悬置的并非是外部的世界,而是对于日常生活之确定性的怀疑。舒茨明确承认,他眼中的社会科学,并不承担对日常生活之确定性予以怀疑的任务。然而这一对胡塞尔的拒绝,并不意味着简单地接受日常生活。舒茨认为,社会科学的任务之一,乃是对日常生活中的经

验以及经验形式加以理解。对于舒茨(Schutz, 1967: 139)来说,“社会世界完全不是均一的,而是具有多重形式结构的”。所以,如果我们仅仅基于对日常生活<sup>10</sup>所作出的理所当然的认知而开始社会科学的研究的话,那么,对于抽象人的理解显然会成为以今天美国式的定量社会学为标准的基本理据所在。而这无论在政治上还是在学术上,都已经被米尔斯(2001)、奥尼尔(1972)等人以批判的态度讨论过。叶启政(2001)也针对现代统计技术的发生学曾明确指出,这一做法的“迷思即在于把整个历史与文化条件抽空,以为统计概念与其方法理路本身,具备有客观地检证具普遍校准之科学真理的能耐。殊不料,他们长期所依赖的概念——如中央趋势与离散度这两个‘客观’的‘神祇’性概念,本身其实就是特殊文化与历史背景底下的特殊概念产物。说穿了,它们只是启蒙理性带来的一种特殊‘魔咒’,一被沾用上了,就必然把特定的文化与历史意涵一并地承担下来”。

然而,另一方,我们也必须注意前面论述过的舒茨对于韦伯的扬弃,即去掉了过于强调主体内心价值决断性的主张,而代之以温情的我群群体。对于舒茨来说,科学不过是现代社会的多重世界之中的一种,不能简单地对应日常生活,从日常生活过渡到科学自然需要一种跃迁,而其中的态度取向和兴趣取向也都不相同;更为重要的是,不能简单地将科学研究等同于日常生活,因为科学研究自身的逻辑与日常生活并不相同。这是一种单独的世界(舒茨对社会科学的世界的看法:一个社会科学家主宰的世界),所以从社会科学的研究到政治实践,还有一段距离,不能简单地将二者等同。毕竟,对于舒茨来说,每个人成长的基本条件,乃在于其与他人的共在,所以依据舒茨的内在理论,尚无法完全拒绝韦伯关于价值关联的方法论主张。我们在舒茨关于“风俗”之讨论中,尤其可以看到韦伯讨论“前见”问题的部分对舒茨的明显影响:

一切经验知识的客观有效性依赖于并且仅仅依赖于既定的实在按照范畴得到整理,而这种范畴在一种特定的意义上,亦即在它表述了我们认识的先决条件的意义上是主观的,并且是受到惟有经验知识才能提供给我们的那些整理的价值前提制约的。(韦伯,1998:59)

---

10. 即笔者(孙飞宇,2011)在《流亡者与生活世界》一文之中所描述的抽象化的日常生活。

以上舒茨的论述意味着,社会科学在处理经验问题的时候,不应该忽视价值关联的具体形态。而最具价值意涵的行为,或许恰恰正是表面上以客观性之名,貌似避免了价值判断实则以某种秩序之中居高临下的姿态而进行的研究。这也正是著名的黑人社会学家杜波依斯之所以对人体测量学分类(anthropometric classification)和社会学客观对象化(objectification)表达其怀疑立场的原因。<sup>11</sup>学术性的思考相对于意识形态、文化的偏见、政治主场以及不同的学术价值观点的影响所必须持有的自由状态,不能仅靠这一貌似避免了价值判断的客观性来加以保证。人们需要做的恰恰要保持对它的反思,因为它或许不过是另外一种偏见而已。

在现实的层面上,诸如哈贝马斯等人在将生活世界与帕森斯的系统论结合起来的努力之中,也同样指出了基于共在(Da-sein)与理解/沟通的生活世界的形态,以及与之相关的认同理论。在社会科学的实践层面上,对于“差异”,对于“文化相对性”的理解(Derrida, 1978),体现的不仅仅是一种研究伦理的主张,因为正如伽达默尔(2003:413)在对实证主义的批评中所指出的那样,在实证主义的研究中,认识主体同样具有“客体的存在方式,因而主体和客体属于相同的历史活动”,因而必须“要在适应于主体的历史存在方式中去认识所谓的主体”。在伽达默尔(2003:414)看来,这是海德格尔与胡塞尔的共同方面,此在之存在方式,并非在于其当下,而是在于其未来,“绝没有永恒的真理,真理是与此在的历史性同时被给予的存在崭露”。这绝非意味着我们要去肯定这样一种论断,即“存在着的一切都是历史的”,相反,这要求我们去认真考察“对历史客观主义的批评得以获得其本体论证明的基础”(伽达默尔,2003:414—415)。从这一现象学诠释学的视角来看,理解社会学在舒茨这里便成为了现代社会学得以成立的基本要求。在发表于1960年的“社会世界与社会行动理论”一文中,舒茨(Schutz,1964:3)开篇即表明了自己的方法论主张,同时抨击了客观主义者,尤其是行为主义者的社会科学:

为什么社会科学应当青睐主观视角?初看起来,这一问

---

11. “正是这种独特的感受,这种双重意识,这种始终透过他人的眼睛来看自己的自我的感觉,这种用世界的卷尺来测量某人的灵魂的感觉,以可笑的轻蔑和怜悯,在看”(Du Bois, 1999:11)。

题不易理解。我们为何要重点讨论这一神秘的,同时又并不太有趣的社会科学的专制者,即行动者的主体性?为什么不用诚实而客观的视角来据实描述真正发生的事情,即,用我们自己的语言,也就是合格的、受过科学训练的社会世界观察者的语言?

舒茨在文中指出,社会学者,如果要如此来进行社会科学研究,那么必然会导致如前所述的以木偶比喻所指明的情况:社会科学家无法真正获得对于行动者的理解。社会科学家们在这样的工作中,或许会获得“这一世界对他们来说意味着什么”的知识,但是却“忽视了它对这一社会世界中的行动者的意义”(Schutz, 1964:5)。因为在舒茨看来,社会科学的重要任务,并非是获得对于社会科学家来说如何有用的知识和策略,而是要尊重并维护行动者的主观观点。这是“足够能使社会现实的世界不被由科学观察者所建构起来的虚构的、并不存在的世界所取代的保证”(Schutz, 1964:8)。而舒茨在这里所指的“虚构的和并不存在的世界”,正如罗杰斯(2009:385)所指出的,“以一种或另一种形式典型地充斥在如《美国社会学评论》(*American Sociological Review*)、《美国政治科学评论》(*American Political Science Review*)之类的期刊版面上……这些文章习惯性地忽视了人们的生活经验和主观意义。如果意义的问题确实被提出过,那它们大多集中在统计学范畴的这样或那样情形的意义上。”

理解社会学若要得以成立,必须要在方法论的层面上尊重作为他者的有差异的,然而同样是有意义的生活世界。舒茨(Schutz, 1967: 141)明确指出,“非常清楚,社会科学的出发点在于日常的社会生活之中”。由此出发,舒茨关于悬置的理解或许值得重新讨论。与胡塞尔不同,舒茨将对于悬置的理解置于使理解社会学得以可能的重要位置之上。在舒茨那里,悬置有两层意义,首先是研究者需要悬置对其所研究的日常生活的确定性的怀疑,或者说,悬置对其所研究的现实世界——无论是其正当性还是其秩序——的判断;其次,是研究者需要悬置自身在其日常生活世界和科学世界之中的自我“核心”位置。对于社会科学的观察者,这可能是最具原初挑战性的困难。因为这期间意味着两重跃迁,首先在于,作为社会科学的观察者所秉持的是一种不同于其日常生活的态度。“当他(社会科学观察者)决定科学地观察这个生活世界

时,即意味着他不再把自身及自己兴趣条件当作世界的中心,而是以另一个零点取而代之,以成为生活世界现象的取向。”(Schutz,1962:158)社会科学家要完成自己的职责,要完成一个从日常生活的至尊现实世界到社会科学世界的跃迁,就必须将自己从实际的日常生活中抽身出来的同时,“将自己的目的动机限制在如实地描述与解释所观察到的社会世界中去。”(Schutz,1964:17)只有如此,才有可能真正做到对于差异的容忍、理解和尊重,也才有可能由此达到真正的自我理解。悬置这一现象学的基本方法论,在舒茨这里成为了理解社会学获得可能的基本保证。

在罗杰斯(2009:387、388)看来,舒茨通过三条基本原则(逻辑一致性原则、主观解释原则、充分性原则)而创建了一种“研究逻辑理论”,因而能够在统计与测量的方法之外,给予社会科学的研究以力量。不过,在我们看来,舒茨及其现象学所带给我们的最重要的启示,或许正在于一种关于方法论的三位一体。在《论舒茨的主体间性理论》一文中,笔者(孙飞宇,2004,2005)曾经详细讨论了舒茨本人思想进路中关于主体间性问题的论述,得出的最终结论是,舒茨意义上的主体间性之可能性在于作为生活世界之核心的我群群体的共在之中。用舒茨(Schutz,1966:82)自己的话说,就是“主体间性并非构成上的问题……而是生活世界的材料(Gegebenheit)问题。它是人类存在的基本的本体论范畴”。而正是在这一基础上,舒茨的社会科学才获得了它的极大可能性。对于社会科学家来说,舒茨的我群关系,由于脱去了韦伯式的卡里斯玛气质,而恰可以成为韦伯新教徒意义上的现代性个体——同时也是社会科学家——之形象的温情补充,并因此而为社会学之中的现代社会提供了一种更为积极的可能性。进而,在舒茨这里,对于作为流亡者的现代行动者来说,方法论更是作为源始存在的存在者与世界打交道的方式。舒茨的方法论的三位一体性(社会科学方法论之可能性、社会科学之社会的可能性与作为存在论的方法论)由此发生,并为我们带来了更多的反思实践层面的可能性。

与通常对于舒茨的社会学理论之缺乏现实和具体意涵的批评截然相反,笔者发现,在实践的层面上,舒茨的方法论所能带给我们的启示在于,在研究的态度上,是否能以朴素的态度,将学术和政治文化传统中的重大问题、个体和社会的历史经验,及生活世界和日常生活中的当

下存在结合在一起进行思考,以现实为关怀,避免以某种单一的方法论主张为准的削足适履式的眼光和态度,同时关注到实践和变迁的角度。李猛(1998)也曾指出,今天社会学在日益(跨)学科化和科学化的同时,失掉了现实关怀以及对于现实研究的能力。而在经典社会学时期,社会学家们既没有仅仅将自身局限在一门称之为“社会学”的学科之中,也并未简单地通过对于理论研究与经验研究、定性研究与定量研究的区分,而将自身定位在某种“专业的”领域内。“面对事实本身”这句现象学的口号的精神,同样都曾为彼此并不非常了解的韦伯和涂尔干所共享。哪怕在20世纪后半叶的欧洲和北美,社会学的理论与方法论之开源,也并未仅仅局限在拉扎斯菲尔德所代表的定量研究领域,而是受到了来自于各种领域和思想进展的滋养,例如日常语言哲学(Wittgenstein, 1958)、诠释学(Gadamer, 1975)以及批判理论(Habermas, 1971),乃至后来重返弗洛伊德的语言学转向(Lacan, 1968)。所以,秉持开放和谦虚的态度,而不是固步自封和唯我独尊的研究态度去面对现实,是社会学方法论的首要原则。

然而,我们同时必须注意到,现象学的基本工作之一,在胡塞尔那里,无疑是要澄清由科学和以往哲学所提出的未经审查的和“朴素”的假设。胡塞尔认为,科学之最根本和最普遍的“朴素”的假设不仅是自然的存在,而且还有作为实践生物的人的、由普通生活的利益所决定的“世界境域”(world-horizon)的存在(胡塞尔,2001:317、334;施特劳斯,1998:1041)，“现象学必须重新制定或‘复原’包括科学的目的在内的意义的最初构成”(施特劳斯,1998:1041)。但是在胡塞尔那里,这种对于“生活世界之基础的现象学复原不等同于生活世界的自我理解;后者必须首先加以确定以便将其‘奠定’于‘更深入’的探究之中”(施特劳斯,1998:1041)。

所以,我们主张重返对于生活世界的理解,并不意味着简单赞成/主张生活世界中的种种意见和态度。这不仅因为若非如此我们显然会落入施特劳斯针对胡塞尔而总结出来的那种窠臼之中,即认为“常识所理解的一切都是正确的;哲学并不超越常识,而是阐明其内含的合理性,即其中的崇高目的”(施特劳斯,1998:1041),<sup>12</sup>而且还因为社会科

---

12. 与这一批评类似,米尔斯(2001)在《社会学的想象力》之中所指出的“常人”眼中的世界图景,与一个专业的社会学学者最大的不同就在于,常人并无能力将自身的命运与宏大历史的背景结合起来进行反思。

学在现代社会所面对的研究对象自身的内部的分化和复杂化。疏离感并非仅限于描述社会科学家与社会大众之间的关系,在德国学术界关于现代性的反思传统中,我们还可以发现一系列关于现代性主体自我疏离感的哲学人类学反思:人成了其自身的他者(孙飞宇,2011)。所以,上述伽达默尔和韦伯的“前见”概念事实上包含了两重具体的、相互影响的内涵:日常生活中的行动者所持有的涂尔干式的“成见”<sup>13</sup>(涂尔干,1999:16);被韦伯—舒茨所珍视同时又不因之而偏狭的地方性传统和我群群体之价值与行动的意义。如果我们要在今天社会学日趋变为一种“作为肤浅行当(sociology as a skin trade)”(O’Neill, 1972)的情况下,重提“未被驯化的社会学”(O’Neill, 1975),就必须以复杂化和具体而开放的态度,而不是以简单化和抽象的态度,来谨慎地处理在日常生活和生活世界之中各种层面的意义和经验之纠缠,必须以舒茨和伽达默尔的态度而不是以胡塞尔的态度悬置工作:将现象放置回现象本身,面对其在语境/背景/情境(context)中的意义与结构。而社会科学家若能超越作为“局外人”的限制,以我群的态度来对待研究对象,或者说,若能以知识考古学和谱系学的类似努力,来重新直面因熟悉而不熟悉的过去以及因熟悉而更为陌生的当下(Baert, 1998),或许就能够做到舒茨在他与帕森斯的论争过程中所写过的一封信里所说的态度:我们应该更“倾向于在日常生活与科学生活中,寻求互相理解(mutual understanding)的共同基础,而非只是批评而已”(参见 Grathoff, 1978: 96)。

## 参考文献(References)

- 阿格尔,本.2009.从多元的欧洲到单一的美国——美国社会理论的学科化、解构与流散 [G]//吉拉德·德朗蒂.当代欧洲社会理论指南.李康,译.上海:世纪出版集团,上海人民出版社:446—460.
- 鲍曼,齐格蒙.2000.立法者与阐释者[M].邵迎生,译.北京:商务印书馆.
- 柏林,以赛亚.2002.反潮流:观念史论文集[M].冯克利,译.南京:译林出版社.
- 弗格森,哈维.2010.现象学社会学[M].刘聪慧、郭之天、张琦,译.北京大学出版社.
- 福柯,米歇尔.1997.权力的眼睛:福柯访谈录[M].严峰,译.上海人民出版社.

13. 弗洛伊德在其诊所工作之中所遭遇到的来自于病人的“抵抗”(resistance),与此处的“成见”,虽然内在的思考理路和运行机制都不相同,然而,在结果上却是类似的。我们或许可以在这一意义上重新来理解弗洛伊德(2005:5)在其《自传》之中引用《浮士德》之中魔鬼梅菲斯特的警告:“对科学广博的涉猎是徒然的,每一个人都只能学到他所能学到的东西。”

- 福柯, 米歇尔. 1998. 知识考古学[M]. 谢强、马月, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 福柯, 米歇尔. 2001. 词与物: 人文科学考古学[M]. 莫伟民, 译. 上海三联书店.
- 弗洛伊德, 西格蒙德. 2005. 弗洛伊德自传: 思想巨人的生涯心路[M]. 廖运范, 译. 北京: 东方出版社.
- 伽达默尔, 汉斯·格奥尔格. 2003. 伽达默尔集[M]. 严平, 编选. 邓安庆, 译, 等. 上海远东出版社.
- 伽达默尔, 汉斯·格奥尔格. 2004. 真理与方法[M]. 洪汉鼎, 译. 上海译文出版社.
- 甘阳. 2003. 政治哲人施特劳斯: 古典保守主义政治哲学的复兴——“列奥·施特劳斯政治哲学选利”导言[G]//列奥·施特劳斯. 自然权利与历史. 彭刚, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店: 1—33.
- 赫伯特, 施皮格伯格. 1995. 现象学运动[M]. 王炳文、张金言, 译. 北京: 商务印书馆.
- 黑格尔, 格奥尔格·威廉·弗里德里希. 2010. 精神现象学[M]. 贺麟、王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆.
- 胡塞尔, 埃德蒙德. 2001. 欧洲科学的危机与超验论的现象学[M]王炳文, 译. 北京: 商务印书馆.
- 华勒斯坦, 伊曼纽. 等. 1997. 开放社会科学: 重建社会科学报告书[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 霍布斯鲍姆, 艾瑞克. 2006. 革命的年代[M]. 王章辉, 等, 译. 北京: 国际文化出版公司.
- 勒佩尼斯, 沃尔夫. 2011. 何谓欧洲知识分子: 欧洲历史中的知识分子和精神政治[M]. 李焰明, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 李猛. 1998. 经典重读与社会学理论传统的重建[J]. 社会理论论坛(5): 1—9.
- 罗杰斯, 玛丽. 2009. 阿尔弗雷德—舒茨[G]//瑞泽尔, 编. 布莱克维尔社会理论家指南. 刘仲翔、王修晓, 等, 译. 南京: 江苏人民出版社.
- 马尔萨斯, 托马斯·罗伯特. 1992. 人口原理[M]. 朱泱、胡企林、朱和中, 译. 北京: 商务印书馆.
- 麦克里兰, 约翰. 2003. 西方政治思想史[M]. 彭淮栋, 译. 海口: 海南出版社.
- 米尔斯, 赖特. 2001. 社会学的想象力[M]. 陈强、张永强, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 倪梁康. 1994. 现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 帕森斯, 塔尔科特. 2003. 社会行动的结构[M]. 张明德、夏遇南、彭刚, 译. 南京: 译林出版社.
- 施特劳斯, 列奥. 1998. 政治哲学史(上、下)[M]. 李天然, 等, 译. 石家庄: 河北人民出版社.
- 施特劳斯, 列奥. 2003. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 舒茨, 阿尔弗雷德. 1991. 社会世界的现象学[M]. 卢岚兰, 译. 台北: 久大文化股份有限公司, 桂冠图书股份有限公司.
- 舒茨, 阿尔弗雷德. 1992. 舒茨论文集(第一册): 社会现实的问题[M]. 卢岚兰, 译. 台北: 桂冠图书股份有限公司.
- 孙飞宇. 2004. 论舒茨的主体间性理论(上)[J]. 社会理论学报(8): 1—36.
- 孙飞宇. 2005. 论舒茨的主体间性理论(下)[J]. 社会理论学报(9): 93—127.
- 孙飞宇. 2011. 流亡者与生活世界[J]. 社会学研究(5): 103—127.
- 特纳, 布莱恩. “探讨马克思·韦伯”[G]//马克思·韦伯. 学术与政治. 冯克利, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店: 173—194.
- 瓦格纳, 彼得. 2011. 并非一切坚固的东西都烟消云散了: 社会科学的历史与理论一探[M]李康, 译. 北京大学出版社.
- 韦伯, 马克思. 1998. 社会科学方法论[M]. 韩水法, 译. 北京: 中央编译出版社.
- 韦伯, 马克思. 1998. 学术与政治[M]冯克利, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 希林, 克里斯, 梅勒, 菲利普. 2009. 社会学何为?[M]. 李康, 译. 北京大学出版社.
- 西美尔, 盖奥尔格. 2002. 社会学[M]. 林荣远, 译. 北京: 华夏出版社.

- 杨善华、孙飞宇. 2005. 作为意义探究的深度访谈[J]. 社会学研究(5):53—68.
- 叶启政. 2001. 均值人与离散人的观念巴贝塔:统计社会学的两个概念基石[J]. 台湾社会学(1):1—63.
- Agger, Ben. 2000. *Public Sociology: From Social Facts to Literary Acts*. Boulder: Roman & Littlefield.
- Baert, Patrick. 1998. "Foucault's History of the Present as Self-Referential Knowledge Acquisition." *Philosophy and Social Criticism*, 24 (6): 111—126.
- Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Du Bois, William. 1999. "The Souls of Black Folk; A Norton Critical Edition." In H. L. Gates, Jr. and T. H. Oliver (eds), New York: W. W. Norton & Co.
- Freud, Sigmund. 1955. *Civilization, Society and Religion* (The Penguin Freud Library, Vol. 12). London: Penguin books.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and method*, translated by Sheed and Ward Ltd. . New York: Continuum.
- Gouldner, Alvin Ward. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Grathoff, Richard(ed. ). 1978. *The Theory of Social Action; The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Grathoff, Richard. 1989. *Philosophers in Exile: the Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939 — 1959*, translated by I. Claude Evans. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press
- Husserl, Edmund. 1981. *Husserl; Shorter Works*, edited and translated by Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Hennis, West. 1988. *Max Weber: essays in reconstruction*. London: Allen & Unwin.
- Lacan, Jacques. 1968. *The Language of the Self: the Function of the Language in Psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- O'Neill, John. 1972. *Sociology as a Skin Trade*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- O'Neill, John. 1975. *Making Sense Together: An Introduction to Wild Sociology*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I; The Problem of Social Reality*, edited by Maurice Natanson. The Hague; Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred. 1964. *Collected Papers II; Studies in Social Theory*, edited by Arvid Brodersen. The Hague; Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred. 1966. *Collected Papers III; Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by I. Schutz. The Hague; Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*, translated by George Walsh and Frederick Lehnert. London; Heinemann Educational Books.
- Schutz, Alfred. 1972. "The Phenomenology of the Social World." *Heinemann Educational* :8.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford, UK; Basil Blackwell.

责任编辑:路英浩