

論舒茨的“主體間性”理論(上)

孫飛宇

北京大學社會學系

摘要 舒茨所代表的現象學社會學認為，韋伯止步於個體的意義分析，而這只是一個高度複雜的世界之起點。始於個體意義的現象學社會學必得面對他者的出現，主體間性在這裏成爲必需的問題，而主體間性的可能性，在舒茨的思想中始終是缺席的，現象學所特有的意識分析並不能解決這個問題。本文從海德格爾的生存哲學入手，將問題引入更爲本源的生存狀態。這條路徑進一步的意義在於，對於現代社會的主體，共同體，以及對於現代社會自身的思考。

一 舒茨早期的“主體間性”理論

韋伯的社會學思想對於舒茨具有重要的意義。在舒茨看來，韋伯基本上奠基了德國社會學的方向與方法論：¹ 韋伯將社會科學的任務界定爲在遠離價值判斷的情況下“對社會生活進行純粹的準確的描述”；描述路徑是將社會世界中的種種現象化約爲社會行動與社會關係，進而衍生出種種範疇。這樣，個人賦予行動的意義，就成了社會關係與社會結構的意義基礎以及它們形成的必經之途。因而意義問題，就成爲了社會學研究所必須面對的。而對於相關材料與社會事實的選擇與討論，則要借助於某些理論結構比如說理想類型來完成。²

但是舒茨認爲韋伯的理論體系基於一系列未加言明的假設，只有將這些假設討論清楚，才能夠爲社會科學的發展提供足夠堅



實的基礎。簡單地說，韋伯的理論止步於個體意義之處：在現象學看來，韋伯所停止的地方，“只是一個高度複雜與豐富之領域的標記”。³ 韋伯沒有注意到文化客體製造者的意義與被製造客體的意義，意義在自我與他人那裏的構成、修改，自我與他人的關係以及與之相關的自我理解與“理解他人”的重要性。韋伯筆下的社會世界是一個複雜的體系，其中，自我行動行為的意義結構，自我對他人的理解，包括面對面的人的彼此理解，對同時代的人的理解以及對前人後輩世界的理解的性質都是不同的。社會科學的目的之一，就是對日常生活中個人的意義進行二級建構(constructs of the second degree)。⁴ 在這裏詮釋者所做的工作迥異於自我詮釋，也非日常生活中對他人的理解，而是以社會科學的方法來詮釋他人的主觀經驗。這樣，觀察者“所面對的不只是單一的意義行為、意義脈絡與全貌，而是一個充滿著不同觀點的社會世界。”⁵ 觀察者自己也身處其中，並在日常生活世界的意義上與他人並無二致，而僅在社會學觀察者的科學世界中具有與常人不同的知識體系。

韋伯並沒有對這一領域進行分析，只是將日常生活中的意義概念視為理所當然。社會學要成為一門嚴格意義上的科學，就必須要對自己的前提有清晰的分析與認識。前提不單是指社會科學觀察式理解的存在可能性，還包括日常生活中行動者的意義構成、結構以及行動者之間的理解如何可能這樣的問題。在基本的意義構成分析中，觀察式理解以及日常的相互理解有一個共同點：行動者之間的相互理解。

在現象學社會學看來，日常的社會世界中，自我與他人經由一系列的意義建構與理解而構成社會世界的意義體系，所以社會學的首要目標就是對這樣的意義體系進行分析，以便為社會學的進一步研究做最基本的準備。⁶ 舒茨從韋伯的社會行動入手來展開討論。韋伯將社會行動定義為：“行為個體考慮到他人的行



為，將自己的行為指向他人的行為過程，並對行為賦予主觀意義……‘行動’涵蓋行為個體賦予主觀意義的所有人類行為。在此，行動可能是外顯的，純粹內在的或者主觀的；它可能是由情境內的積極干預所構成，或由避免干預而形成，也可能是情境中被動的順從。”⁷ 這裏涉及到兩個層次：(1) 在不與他人交往的情況下，個體可以有意義地行動；(2) 在與他人交往時的意義。韋伯所指的是第二種意義，而這意義又有三個意涵：A，他人僅僅是一個人；B，一個如此行動並將因此而行動的人，包括行動者視為理所當然的而非作為主題出現的以及作為主題出現的；⁸ C，以他人為取向的社會行動，也就是韋伯的理解社會學的社會行動。舒茨在這裏提出了三個問題：“(1) 行動者賦予意義在行動上是什麼意思？(2) 他我以何種方式有意義地被給予自我？(3) 自我如何理解他人的行為 (behavior)？這裏可分為，(a) 一般性的；(b) 以他人自己的主觀意義來理解？”⁹

韋伯認為意義行為的範圍變動不定，比如說情感行為 (affectual behavior) 以及傳統行為 (traditional behavior)，因為它們介於意義行為與無意義行為之間，這就造成了意義行為這一概念的含糊不清。¹⁰ 而將意義分為不同的類型，本身就預設了行動意義。由是觀之，韋伯的思想本身就具有了自相矛盾之處。就韋伯所說的意義與無意義行為之分，舒茨認為，行動的意義與我們所掌握的意義的清晰程度是不同的，那麼，我們如何來掌握行動 (action) 與行為 (behavior) 的意義不同以及它們的統一呢？

他我對自我是如何成為有意義的？這一問題韋伯並未探討。但是對於舒茨來說，如果要研究他人行為的主觀意義，則他我的預存性 (pre-given) 與理解主觀意義的問題就必須加以討論。就社會世界而言，他人的行為與行動是預存的。為了瞭解他人的意義，要通過胡塞爾所說的指示 (indication, Indikation)，其中最重要的是他人身體的變化。在這裏，身體成為他人內心活動的表達



領域 (field of expression)。表達在這裏是有意義的，但是卻並不一定是可以直接被人所理解的。對於他人表達的理解，韋伯區分了兩種，一是對行為具有意向的觀察性理解，二是詮釋性理解。

觀察性理解可以由直接觀察來把握，而詮釋性的理解可以通過對動機的瞭解加以掌握。但是觀察式理解的意義脈絡並不同於行動者的意義脈絡，它所具有的是客觀意義脈絡。同樣的問題也對詮釋性理解有效，換句話說，在詮釋性理解中，我們如何把握行動者的意義脈絡，它與動機有什麼關係？舒茨認為，韋伯並沒有對動機進行應有的清晰分析，這裏的動機有兩層意思，一為目的，一為過去的經驗，這也是韋伯所混淆的。進而，韋伯也沒有對動機與意義進行區分。所有的身體行為都是主觀意義的“指示”，而意義體系本身又是客觀的。¹¹ 觀察者如何可能獲得行動者在日常生活中的意向意義呢？

作為分析的起點，舒茨首先對韋伯的“行為賦予意義”進行了分析，首先區分出行動 (action) 與行為 (act)。前者發生在內在時間意識即綿延之中，後者則是“綿延超越的執行結果” (duration-transcendent enactedness)。行動是志願的 (voluntary) 而行為是自發的 (automatic)；行動是意識的，行為是反應性的。如此，要瞭解行動者賦予意義的意義就首先要澄清意義的構成過程以及相關的一系列問題，包括：意義是什麼？行為和行動的意義是什麼？如何在意向意義之外構成客觀意義？

伯格森區分出了作為綿延 (durée) 的內在時間與外在客觀時間的不同。綿延是意識永不停止的形成與消逝的過程，而客觀時間則具有空間化與量化的特徵。處在綿延之中的行動者是不會覺察到綿延的發生過程的，因為這需要反身回顧。綿延經由胡塞爾的原記憶 (primary remembrance) 與次級記憶 (recollection)¹² 而形成多元性。經驗憑藉反省被注意而產生意義，這樣，綿延中正

在進行的經驗就不可能具有意義。¹³ 舒茨借用胡塞爾的概念，將



行爲 (behavior) 界定爲一種意識的經驗，經由自發的主動性而賦予意義。狹義上的行爲 (act) 與行動 (action) 在其內形成另外一個層次。在這裏我們可以看到胡塞爾的意向性 (Intentionalität, Intentionality) 分析的應用。行爲在這裏的意義可以被看作一個意向物件：“在行爲發生的方向中，自發行爲就是意向性模式，而其中存在著構成的客體性。換言之，當行爲發生之際，它是在一種如同原始主動性的獨特方式內‘被認識’的”。¹⁴ 主動性是永不停止的流動，從一個現在到另一個現在。行爲則是已經完成的。經驗只是由於我對過去的行爲的態度而被“凸現”出來，它的時間向度是“向後”的。這樣，經驗的意義就在於審視或者挑選經驗的詮釋結構，所以經驗總是已經完成的並且具有意義。行動則是指向未來的，自發的主動性，具有預期或者胡塞爾所謂的“未來導向”。¹⁵ 而行動所指向的，就是行爲，這裏所說的行動的未來導向是非反省性的，需要得到充實的。這樣，行動就是計劃行爲的執行，行動的意義就在於行動所對應的行爲。行爲與行動的統整性 (unity) 也因此而得以實現。舒茨將對行動的認識分作三個部分：“(1) 行爲仍處於‘單純’計劃的階段；(2) 行動已經展開，行爲正在被實現中；(3) 行爲已經被執行，並被視爲既成事實。”¹⁶

如此，可以分析自我的行動的意義，“經驗之所以有意義，是因為它們被反省地掌握。意義是自我看待經驗的方式。”¹⁷ 或者說，可以將自我對於經驗的注意看成投向意識流的光，過去諸片斷在此投射下的閃現就是所謂的經驗，而意義，就產生於此投射之中。而作為投射的注意，不可避免要對經驗做一修改，修改的基礎就在於此時此地的“如此”。注意的種類不同，修改也不同。由注意行爲所創造出來的更高一級的統整性在於意義脈絡。比如說，行爲本身就可以作為一個意義脈絡，因為其中包含了意向行爲，以及行動的執行，它們超出了個別的行爲。進一步擴展



的結果是對於世界的全部經驗。換句話說，我們對於世界的經驗就是一個較高層次的意義脈絡。此時此地我的經驗客體，就是我所具有的可以利用的手頭的知識庫（stock of knowledge at hand）。在此知識庫之下，每一個當下之後的經驗，都會處於一個整體的意義脈絡之中。每時每刻，這一意義脈絡也就是經驗都會以各種視角來面對世界並加以詮釋，任何人的每一個當下時間，都持有著他自己的種種經驗與規則，這被舒茨稱為經驗圖式（schemes of our experience）。“經驗圖式是一個意義脈絡，它是我們過去經驗的輪廓，概念性地包含著可於後來發現的經驗客體，但不包括它們的構成過程。”¹⁸ 經驗圖式對於後來的經驗客體的吸收與接納是一個詮釋的過程，即經驗的詮釋，從這個意義上說，經驗圖式即詮釋圖式。¹⁹ 在這樣的詮釋圖式之下，來分析行動的動機問題會得到兩種時間向度上的結果。一種是指向未來的動機，行動依此而指向一個在想像中已經完成的行為，換言之，行動是為了完成某個目標，這樣的動機就是目的動機。這裏的計劃行為指向過去某個類似的經驗，也就是手頭的庫存知識所提供的，經驗的再生。“每一個目的動機都預設著一個經驗存儲，並被提昇為一種‘我能再做一次（I can do it again）’的狀態。”²⁰ 第二個是指向過去的真实的原因動機，它與目的動機的差別在於，前者根據計劃來說明行為，而後者以行動者的過去經驗來說明計劃。²¹

這樣，對於行動者的詮釋就進入了一個更為廣闊的場景。²² 社會科學對於他人的觀察理解與詮釋不應僅僅局限在目的動機中，而應尋找行動者的真實原因動機的意義脈絡。但是社會科學在獲得對他人進行如此詮釋的合法性之前，必須先要面對他者的問題，也就是主體間性的問題。舒茨的思路在這裏出現了分歧，他首先認為，在社會學的領域內對他者進行分析，基於社會世界日常生活的分析領域，在這個領域內，他者的存在以及理解的可能性是被預設的；但是另一方面，舒茨又稱，行動者個人意識領



域內他者存在的構成問題，是超驗現象學的探討領域，舒茨將自己的討論放在日常生活領域中而將可能性的問題予以懸置。分歧就在這裏產生，與之前的思路不同，舒茨開始將自己的分析置於日常生活領域，但是他的這一分析的基礎卻是個體意識領域。一方面，舒茨認為“‘汝(Thou)’的問題只能藉由胡塞爾的設定來回答。”²³ 在這裏，胡塞爾對於舒茨而言，就是現象學的意識分析；另一方面，舒茨又說，世界的概念必須以‘他人’的存在為基礎。²⁴ 舒茨似乎突然將自己的思路轉到另外一條道路上，並將這一轉變的關鍵環節置於超驗現象學的範疇。但是我們可以看到，這樣的解決方法非但沒有解決日常生活中的自然知覺與超驗之間的分歧，反而加大了二者的距離。舒茨聲稱將這一問題的解決予以懸置：“在私人經驗的主體內，‘汝’的構成是相當棘手的難題，我們必須先擱下。”²⁵ 舒茨所懸置的具體問題包括，汝如何在自我中構成？“人類(human being)”的概念是否預設了一個超驗自我，其中超驗他我已經被構成？或者主體間性的知識是如何普遍有效的？這幾個問題的共同之處意味著舒茨並沒有解決主體間性的可能性問題。舒茨認為這樣的問題是屬於胡塞爾的超驗現象學的研究領域，尤其是形式與超驗邏輯的領域，所以對於社會科學研究來說，這些問題都是沒有必要去涉及的。社會科學所要研究的物件是自然態度下的社會行動者。日常生活中的行動者自始就將他人的存在視為理所當然，²⁶ “汝(或他人)具有意識，此意識與我的意識的基本特點一樣，都具有當下性。”²⁷ 所以之前的討論，不但可以用於我，也可以用於他人，而對於他人的瞭解，也可以根據同樣的意識構成的方式來完成。但是這樣的話，我理解他人所需要的材料就是他人的全部經驗以及思維方式，這顯然是不可能的。舒茨並不認為這個推理妨礙了社會科學對主體間性的討論，他在這裏仍然借助胡塞爾的思想來澄清自我說明與詮釋他人之間的區別。²⁸ 並將它們都歸之於超驗的領域：“不但



指向他人意識流的意向行為是超驗的，甚至我對他人身體，我自己的身體或我自己身心整合體等經驗，也都是超驗的。”²⁹ 如此，我們掌握他人的經驗，所採用的並非嚴格的直觀方法，而是以胡塞爾的非相應感知與結對聯想概念，來完成這一任務。“我只能通過象徵性符號而瞭解他人的經驗，無論是身體還是某些被製造出來的文化產物，都是這些經驗的‘表達領域’。”³⁰

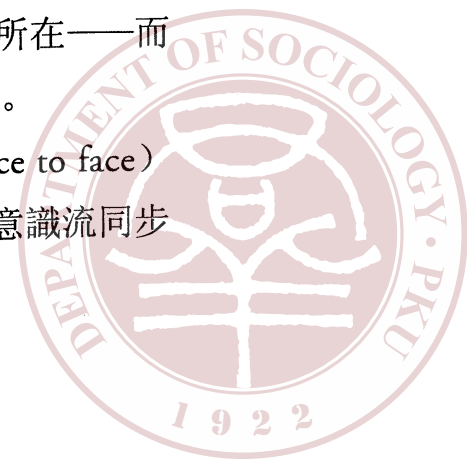
舒茨以胡塞爾的超驗現象學為基礎，將自己對主體間性的討論限制在了日常生活中對他人理解的發生過程上而繞過了主體間性可能性的問題。這樣，討論重點就放在了通過表達而與他人的意識的關係上。但是即使在這個領域，依然有許多值得澄清的東西。總而言之，這個問題就是，如何瞭解他人？所以主體間性在舒茨這裏的主要性質，就是描述行動者如何理解他人。儘管這並不是主體間性的全部內容，但的確是一個龐大而豐富的意識領域。舒茨首先將理解定義為意義關聯 (correlative to meaning)，因為所有的理解均是對意義的理解，同時所有的理解，都是意義。對於他人的理解，首先是自然態度下對於他人的理解，這一理解的最低層次在於對他人身體行動的自我解釋，並不考慮他人的主觀意涵，而只以自己的經驗來解釋。再進一步，對於他人的理解，需要將身體行動置於他人的意義脈絡之下，這就需要對他人的目的與動機有一個瞭解。但是這個時候，任何對他我的意義脈絡的感知，都是一種近似值，歸根到底，這也都是我們對他人的經驗。³¹ 舒茨以現象學特有的精細方法討論了理解他人的一個領域，比如我們觀察別人的行動，指出，我們可以分析的領域包括：外在事件；行動者的身體變化；行動者的主觀經驗，包括目的與原因動機；行動者的語言與符號。由以上的指示，我們可以注意到行動者的意義。儘管我們注意到，這個時候我們注意到的意義仍然是我們自己的詮釋，但是我們可以提出幾點進一步討論的途徑：首先，被觀察者是一個真實的人類個體，有其個體的意



義，他的指標與符號是其內在意義的表達；其次，觀察者與詮釋者的意義詮釋需要借助於自己的經驗；最後，所有他人的指示與符號，所指涉的是一般的與客體的意義，偶然因素的意義與主觀意義排除在外。

所以就理解的向度而言，可以分出兩種：不具有溝通意向的理解以及相互理解。韋伯詮釋的理解社會學所需要的是對行動者內在意義的詮釋，主體間的理解就成了社會學方法論的一個必要題目。這並不與社會科學的客觀詮釋或者旁觀詮釋的角色相悖。這裏我們必須區分清楚作為社會學討論物件的主體間性與作為社會學方法論的主體間性。我們要清楚社會科學的世界與社會科學研究者的世界是不同的。作為社會學討論物件的主體間性，不只存在於日常生活的行動者中，同樣也存在於社會學活動本身。而對於日常生活中主體間性的討論，不但適用於社會學對日常生活的理解與詮釋，同樣也適用於對社會科學活動本身的反思。關涉到社會學研究方法的主體間性，同樣也對這兩種向度的理解都有要求。我們對於日常生活的理解分析是將常人視為理所當然之物作為研究領域，而對於社會科學的理解的討論是將社會科學視為理所當然之物視為研究領域，儘管這是兩種不同的理解，但是意義脈絡都是客觀存在的，並且其意義的發生原理與溝通過程，在本質上都是相同的。這樣就為我們的分析提供了通路，因為儘管社會科學的理解不能夠理解自身的當下，如同任何一個常人不能夠理解每一時刻的自己一樣，但是我們卻可以理解他人的當下（這對社會科學有著極其重要的意義），並且可以理解作為客觀經驗的意義脈絡。我們可以說，兩種向度的理解中，相互理解的主體間性是最重要的一種——這也是我們討論的重點所在——而其中日常生活中的相互理解，又成為這一問題的核心。

在日常生活中的相互理解在這裏特指面對面（face to face）的相互理解。在這種情況下，自我的意識流與他人的意識流同步



發生。當我們的意識發生之際，我們只是對自己有所知覺，而不可能擁有通過反省而發生的經驗，因為反省與意識的發生之際永遠不可能重合。³² 但是舒茨認為，我們可以在意識發生的一瞬間瞭解他人的意義，在這個時候我們與他人是“共同成長”的。首先我在面對面的條件下觀察你的經驗時，不需要反省地注意我對你的經驗，因為這個時候，意向性的意向物件乃是外在的意義客體，我觀察的同時，正是我的意義發生之際。這個時候，你我出於一種特殊的同步狀態，即我們“同時存在”，意識流交錯在一起。而這個時候，我們每個人都是身心整合體，我們的意識流交織在一起，共同面對世界，共用同一個綿延，具有同一個歷史，這就是舒茨所說的“共同成長的現象”。由此，舒茨推出，在這種情境下，“汝是有意識的，我能夠看到汝的意向行為之發生，並與我的意向行為同步發生。我也能覺察到你自已無法注意到的經驗：前現象的主觀經驗。”³³ 而我通過外在的指示所得到的汝的主觀經驗，是可以在汝的當下對應中通過驗證與糾正得到有效性的。反之，汝對我的理解也是一樣，這樣我們就一起建構了我們共同的經驗脈絡。這樣的理解是觀察式的理解而非動機式的理解。當然，同步的本質不僅僅是指身體的共同存在，還包括擬似同步的存在，通過有意義的符號產生觀察式的理解。這是主體間性向其他社會世界領域³⁴ 以及單獨的觀察式理解擴展的途徑。舒茨並由此建構了自己的社會世界/生活世界的理想類型。

上面的討論只是涉及到行動者於外在世界的行動，而沒有涉及到行動者如何“表達”自己的內在意義。舒茨用表達行為 (expressive act) 一詞來意指“行動者要對外投射其意識內容，而無論是與他人溝通還是留待自己使用。”³⁵ 表達行為所使用的是符號 (sign)。³⁶ 符號首先是一個外在客體，但是卻不會被當作一個物件，我們所關注的，是它所代表的東西。而按照胡塞爾的話來說，符號與它所代表的事物之間並無任何關係。³⁷ 我們瞭解一個



符號，就是依據一定的詮釋圖式將它詮釋為某個它物。這樣，符號就是一種人為的產物或者行動客體，對它們的闡釋需要依據屬於其他客體的詮釋圖式。而符號體系同樣是一種意義脈絡，由詮釋圖式組成，符號在其中得到理解。所以有意義的符號必須是經驗過的符號，也就是說，符號體系首先是一個表達的圖式，然後才能成爲一個詮釋的圖式。這樣，符號在符號體系內，就具備了“能夠再做一次”的性質。這樣的性質指的是符號的客觀意義，在每一個行動者與詮釋者心中，符號往往還具備不同的主觀意義即附加意義。在符號的意指功能之外，還與主觀與偶然意義相關，實例就是對話中的表達功能。但是符號的客觀意義總是它的核心意義，而主觀意義是處於邊緣位置的，唯有基於此，意義的建構與詮釋才成爲可能。³⁸

以上都是基於行動者內部的意義分析。舒茨對於韋伯在社會學領域的意義基礎上的分析，是置於韋伯的社會世界（Social World）的背景之下的。韋伯式的社會世界是舒茨前期分析的一個“基座”，主要意指真正的客觀世界。它與後來舒茨著重分析的生活世界並不一樣。³⁹事實上，所謂的主體間性，指的就是社會世界中的主體間性。在這裏可以看到舒茨的思想脈絡，一方面他以真實的客觀社會世界爲基礎，將主體間性視爲行動者自然態度中預設的問題，另一方面，他的對社會世界的性質分析卻又回到了主體意識之中，開始成爲對生活世界的分析。也就是說，舒茨在這個時期，對於主體間性的分析，仍然關涉到了超驗現象學的領域，並將主體間性的可能性予以懸置。而只描述主體間性發生的情況。社會行動者在社會中的位置與身分是變動的，其中包括許多世界，包括前輩世界、後人世界、直接經驗的世界以及種種其他的領域。但是我面對所有這些世界的基礎，在舒茨看來，就是直接經驗到的世界，所以討論的領域首先集中在這裏。



理解他人有兩個辦法，通過對他人的經驗或者文化客體。這裏我們就涉及到主觀意義與客觀意義之區別。對於既存的事物，我們可以用兩種方法來詮釋，可以視其為客體狀態，也可以視其為製造者內心經驗的證明 (evidence)。⁴⁰ 前者即客觀意義，我們所關注的是產物本身所處的客觀意義脈絡，這個產物是已經完成的，與行動者的生產過程無關的實體 (entity)。後者為主觀意義，指的是產品在行動者的意義脈絡中的位置。所以客觀意義只與詮釋者的意義脈絡有關係，而主觀意義是指行動者的意義脈絡。客觀意義內，包含有“諸如此類”與“我能夠再作一次”的理想類型性質，並在一定程度上獨立於行動者。而主觀經驗則與某個具體的個人有關係。社會學研究本身是一種客觀的意義脈絡，但是其研究的內容則是主觀意義脈絡，所以問題就是：“以科學的，客觀的概念術語來處理主觀現象是如何可能的？”⁴¹ 進一步的分析需要將這一問題細化。

舒茨通過對韋伯的批評建立了自己的行動與行爲的概念。韋伯概念中的一個重要內容是對他的知覺，舒茨將其轉化為自己的術語，稱為對他人綿延的態度，即“他人取向” (Other-orientation)。但是他人取向只有“不只存在於超驗他的設定中，而且還在世俗的他我之中，才有可能存在於社會領域內。”他人取向是單向的，不需要有回應，或者相互作用。所以舒茨對於社會行動的定義首先是對他人的主觀意向意義，其次即意義的關聯於他人的行爲。但是當討論與詮釋有關的相互關係時，舒茨認為，應該避免韋伯在這個問題上的混淆，即要分清日常生活互動關係中的詮釋與社會科學中的客觀詮釋。前一種是與被觀察者處於相互關聯的意識領域中，後一種則與物件沒有發生意義關聯。後者並沒有發生互動。而在前一種關係中，我與他人相互取向，在綿延的每一個當下與他人發生關係並獲得事實，這種關係舒茨稱為活生生的社會關係 (living social relationship)。這樣，舒



茨認為，社會互動在現象學的意義上是一個動機脈絡：“執行每個影響對方的行為是為了引發對方特定之相互的他人取向，這些是構成互動的根本。”⁴² 而對於互動中的某個行動者來說，他以對方為取向做出自己的舉動的目的，也就是他的目的動機，就是要求對方有所回應，對方的回應也持有相同的目的動機，而對方回應的原因動機就在於第一個行動者的目的動機。所以我們可以看到這樣一個相互的動機脈絡，雙方彼此目的動機是對方的原因動機。這是在活生生的社會關係中發生的，也就是我們前面已經強調了其重要性的日常生活領域中的面對面的關係，也就是直接經驗的社會實在世界。

直接經驗的社會實在世界有兩個內容，一是指面對面的我群關係 (we-relationship)，二是指直接觀察的情況。面對面的情景指的是行動者直接面對面的互動，它的本質是同時性與同空間性。在面對面情景中，互動雙方的他人取向同時為對方。將面對面情景中指向對方的他人取向稱為“汝—取向” (Thou-orientation)，⁴³ 汝取向可以是單向的，也可是雙向的，在雙向的情況下所構成的關係，就是直接經驗的社會關係，也就是面對面的關係，即我群關係。在我群關係中，我們處於同一情境中，我們的意識流糾纏在一起，我們“共同成長”，經驗到彼此的客觀意義與主觀意義並不斷進行印證與糾正，也就是說，我會通過你的反饋來對我的意識經驗進行“注意修改”。我們生活在共同的主觀意義脈絡中，彼此可以直接經驗。但是我群關係參與者並不會發覺這一點，因為他尚處於意識流的綿延之中，當他對我群關係有所察覺之時，就是他跳出這一關係與這一關係終結之時。我群關係的每一個當下中我不可能知道我的“經驗”，但是我可以直接經驗到你的意義，雙方彼此重重反映對方，是面對面情景的特徵，“純粹的我群關係，是每一種與他人接觸的基本形式，它本身並非在面對面情景中被反省地掌握。它並非被觀察，而是被經歷。”⁴⁴ 直



接經驗的第二種情況是直接的社會觀察。這種情況裏，我觀察之人對我的觀察並無覺察。“汝—取向”在這裏是單向的。若觀察者與被觀察處在同一情境下，雙方的意識經驗可能相互對應，但這只是一種或然性。在這種情況下，觀察者無法做到在我群關係中的“注意修改”，則有幾個途徑可以用來瞭解被觀察者的動機，首先是根據自己的經驗與詮釋圖式，其次是根據被觀察的背景文化規則，並通過一定的邏輯推理，最後則是通過行動者自己的行動來證明。

我群關係可以以不同的具體程度發生，其“活生生”的程度並不一樣。隨著程度的降低，直接的社會經驗會慢慢轉移到連續的社會關係，進而轉移到間接的社會關係，這種降低的盡頭就是同時代的世界他人。在直接經驗與同時代人之間的仲介領域，是行動者彼此斷續接觸的過程，即韋伯所說的某些可以重復發生的社會關係，其中還可以分出重復發生率比較高的，比如朋友關係婚姻關係等，也有比較低的。對於他們的詮釋，第一種方法是運用過去我與被觀察者的面對面接觸，第二種方法是我對同時代人的經驗。這是一個關係程度上的連續變化過程。

同時代人指的是與我同時存在的他人，但是我對他卻並沒有直接的經驗。所以，我對所有同時代人的經驗都是表述性的(predicative)，由包含著我對社會世界全部經驗的清晰程度不一的詮釋判斷構成。舒茨將指向同時代人的意向行為成爲他群取向(They-orientation)。他群取向的認識只位於客觀意義範疇內，而且並不涉及到任何個人及其主觀經驗。在這裏，主觀意義脈絡已經不再存在，取而代之的是一系列高度複雜及系統化的客觀意義脈絡。這樣的結果之一是忽略了個體的複雜性與豐富性，所以他群關係不對應個體，而只有類型。⁴⁵ 所以這種情況下的詮釋，就是一種理想類型的詮釋。理想類型就是在韋伯的意義上運用的，⁴⁶ 舒茨將其應用於詮釋行動者的行為，有兩個意思：一方面指某個



個人的理想型，稱個人理想類型，另一方面是表達過程本身的理想型，稱為行動過程類型。在詮釋他人行動的過程中，這兩者是不分開的。從這兩種理想類型出發，在詮釋他人過程中，可以有兩種不同的方法：第一種，以觀察到的行動者完成的動作為原型，勾勒出這類行動的理想類型，最後確定以此行動的理想類型行動的個人類型；第二種，相反，是以理想類型為起點，來確定特定行動者的個別行動。但是這兩個方面都可以遇到問題，第一種，我們怎樣確定一個行動的哪個方面可以用來做理想類型？進而我們如何以行動的理想類型來得出個人的理想類型？這個問題的進一步延伸，就是類型如何起源？第二種，怎樣從理想類型來衍生出特別的行動？而這個問題直接關係到社會科學中以理想類型來對個人行動加以詮釋的合法性。

個人實在社會世界在空間上擴展的結果就是同時代人的世界，而在時間上的擴展就是前輩世界與後人世界。前輩世界指的是我出生以前的社會世界，我與它的關係是單向的。我能夠接受它的影響，能夠對它進行認識，但是我卻不能夠影響它。而且我所運用的詮釋圖式與理想圖式也不能夠直接經由他們而加以修改。而對於後人世界，舒茨能夠說的只是：“我們將會擁有某些東西。”⁴⁷ 我們無法，甚至無法運用理想類型來進入這個領域，因為理想類型的來源是我們的經驗。

以上是對舒茨的前期思想體系的簡單梳理，舒茨是從胡塞爾的現象學與伯格森的意識哲學出發，對韋伯所建立的社會科學概念體系作一個意義基礎的建構。並進而運用理想類型的方法發展自己的社會世界（事實上是生活世界）。舒茨從對個體行動的意識分析出發來完成這一任務，切入的角度是我們如何理解他人。現象學的意識分析在進入到日常生活的社會世界之中時遇到了他者。他者的出現提出了這樣的問題，如何從個體的意識到他者的意識？這樣的提問事實上是在意識現象學的領域內發問的，即：



主體間性是如何可能的？若以現象學的精細分析方法來回答這個問題，我們所面對的必經之途包括：什麼是主體間性？主體間性是如何可能的？以及，主體間性的可能性在哪裏？

主體間性在舒茨那裏主要是指溝通，即瞭解他人。這裏的溝通包括兩個類型，一個是日常生活中的溝通，一個是社會科學中的溝通。這是兩個需要加以嚴格區分的領域：“非常有必要區分兩種研究領域：居於生活世界中的一般人所經驗到的主體間性領域以及，生活世界如何可能，一個人如何能夠理解他者，社會是否是客觀真實的等等這類問題。”⁴⁸ 日常生活中的溝通是社會學的研究領域，而社會科學中的溝通主要是指方法論。溝通的方向包括日常生活中的我群情境，同世界之他群情境以及前輩、後人情境——這也是舒茨的生活世界得以建構的線索。

儘管從個體意識出發建構了自己生活世界體系的雛形，但舒茨前期的努力都是在溝通上。無論是在對面對面的我群還是對他群情境的分析上，舒茨的主要目的在於以社會學的方式解釋這種情境中，社會科學的詮釋是如何發生的。而問題的一個重要內容，即主體間性是如何可能的？主體間性在日常生活中是被行動者視為理所當然的，但是在社會科學中，主體間性如何可能的問題直接與社會科學自身的可能性以及生活世界的可能性相關。⁴⁹ 他認為這是屬於超驗現象學領域的問題。而對於社會學的日常生

活領域，溝通的可能性是被預設的。舒茨通過這樣的懸置將這一問題留給了超驗現象學——我們同樣可以從舒茨前期的體系建構來發現這一脈絡。主體間性作為社會世界的基礎，只有在意義分析完成以後才能夠得到進一步分析的可能性，所以說內在意識的現象學分析是舒茨的現象學社會學的起點。所以對於主體間性的分析必須首先要回溯到內在意識分析之中去。也即，舒茨前期的思想核心是胡塞爾的意識現象學性質的。這一思路在胡塞爾那裏的走向，就是超驗現象學，是“向內的”。如果我們要尋找主體



間性在這個時候的可能性，也只有這樣的一條路徑，因為舒茨在這個時候的取向，同樣是“向內的”。也就是說，胡塞爾在這裏的問題，其實也就是舒茨所面對的問題。我們可以從哲學歷史上對於胡塞爾這一問題的解決，來討論舒茨的問題解決思路。

所以說，舒茨前期在從個體意識到社會世界，從哲學基礎到社會學理想類型的建構上的交叉點中，在對主體間性的分析中，只談論到了主體間性的定義與發生過程，而對於主體間性可能性的討論，則是缺席的。

二 舒茨中晚期的“主體間性”理論

從前面的分析中可以看出，舒茨對主體間性的分析是處於他對社會科學整體思考的體系之內的。在這一問題上，舒茨早期深受胡塞爾的影響，但是在中後期，他開始受到其他學者的影響，其中主要是舍勒與薩特。舍勒在主體間性問題上的貢獻主要在於區分清楚了他我的幾個不同的層次，而薩特則對胡塞爾從觀念論的角度加以批評。另外，在對胡塞爾的態度上，舒茨還受到了其他幾人的影響。⁵⁰

要瞭解舍勒的主體間性理論，首先要從舍勒的人的概念開始。舍勒認為對人的本質認定在於人的精神（Geist Mind）。這裏的精神首先是使人之為人的東西，並非從進化的角度來說，“而如果要用什麼來解釋的話，就應把原因歸結到事物本身最高的原因——那個它的部分顯現就已是‘生命’的原因。”⁵¹這一概念既包含了理念（reason）概念，還包括本質直觀，包括特定種類的意志行爲與情感行爲，比如說善，愛，悔，畏等等。“活動的中心，與‘精神’層次相關的，被舒茨稱為‘位格’，這與他稱之為‘心理中心’的其他生命中心不同。”⁵²動物要受制於環境，



而人則不同，精神與位格可以將環境轉變為“客體”，把封閉的環境轉變為開放的“世界”。進而，人還能夠“把他自己的生理的和心理的狀態與任何單個的心理體驗重新作為物件來對待。”⁵³ 因為人類具有自我意識，可以意識到自己。

舍勒對於主體間性的討論首先在於澄清在這個領域中的問題。這些問題包括，人的概念是否已經預設了社會？我如何掌握他人的意識？對他我的認識需要預設那些個體經驗，必須執行何種意識活動？第一個基本問題在舍勒自己哲學中首先已經有了回答。

舍勒對之前廣泛被接受的兩種理論——推理理論以及同情理論⁵⁴——提出了批評。舍勒一方面指出了它們的內在自相矛盾之處，同時指出了其基本的錯誤基礎在於兩項假說：(1) 首先既存的事物是我們自己；(2) 我們能夠掌握到他人的最先事物，是他人的身體表像及其動作與姿態。這兩項假定是建立他我存在的基礎上的。但是舍勒認為這兩個理論都既低估了自我知覺的困難，也低估了知覺他人思想的困難。第一項假說的前提是我們只能夠慮及自己的思想並構成個體的次級“自我”，這樣就有了一個循環論證，即只有我們假定有這個次級層級時，我們才會將我們所慮及之物歸於它。而第二項有關於知覺他人的思想，舍勒認為，經驗是屬於我的或者他的並不能由經驗自身決定，我們之間的經驗在流轉之間逐漸形成，並吸收越來越多的要素，並在最後被賦予不同的個體。

舍勒在他我問題上首先探討了對他我的知覺 (perception)，在身體的知覺之外，我還可以通過對身體的知覺而得知對他人的情感思想，但這也是以複雜的知覺為基礎的。⁵⁵ 也就是說，我所知覺的他人並非一個單方面的東西，而是一個整體。這就是舍勒的他我知覺理論：“人仍然纏陷於他的身體感覺，無法發現觸及他人的生活……只有位格才能觸及另一個位格的思想流，但這個並



非主體我。位格及其行爲永不可被客體化，而主體我是永遠可以被客體化的。任何意向反省都不能指向位格及行爲，唯有通過共同表現 (coperforming)、前表現 (preperforming)、再表現 (reperforming) 等行爲，才能掌握他人的位格行爲。”⁵⁶

舒茨認爲，舍勒的貢獻主要在於區分出認識他我的問題的不同層次。但是卻並不認爲舍勒對這一問題的探討有什麼實質的貢獻。舍勒首先假定有一個先於個體存在的經驗流或者說“我們領域”，所以舍勒對這一問題的討論在於先於個體的超驗領域，但是他卻將這一問題的處理基礎放在了實證事實之上，而不是在超驗領域內以現象學的技術來處理這個問題。⁵⁷

另一方面，從主體間性的日常性來說，舒茨認爲舍勒沒有進行最基本的思考分類：自然態度與反省的態度。舍勒所謂的我們生活在他人之中，指的是在自然態度下的行爲，在這種態度下，我們將自己的行爲指向他人，並將他們當成自己的物件。經驗必與意識流相關，它是我對意識流採取反省態度的結果。而當我的一些經驗指涉他人時，依然是我的經驗，只不過是我的他我經驗而已。舍勒思想的自相矛盾之處在於位格概念的不一致性。一方面他承認人具有通過內在知覺掌握自我的可能，即位格掌握自我，但是另一方面他又否認任何指向行爲的意向反省的可能性。舒茨認爲，在日常生活的領域內來考察認識他我的問題，必須首先區分自然態度與反省的態度。前者的時間結構是向前的，後者則是向後的。日常生活中的認識他人主要在與自然態度下的與他人所形成的“我群”結構。我們與他人的意識流同步，共用同樣的鮮活的“現在”，共同成長。這樣，我可以掌握到他人的當下的意識流，舒茨稱爲他我存在的一般性主題 (general thesis of the alter ego's existence)。舒茨在此的討論與前期發展出來的主體間性的發生過程並無不同，同時依然錯開了對於主體間性的可能性的討論。只是將這一現象的發生基礎放在了社會世界的日常生活之



中。同時，也明確指出，這裏的現象學與胡塞爾的超驗現象學明確相對。

薩特對於主體間性的討論，是從對實在論者與觀念論者的主張之批評入手的。實在論者預設外在世界是真實的，並將他人的身體設為既存。但是薩特認為，實在論者不能夠證明這個他人的身體，就是某人的身體 (body of a fellow-man)，也就是說，不能夠證明某人存在的確定性。實在論者將他人看作我的一個心理呈現 (presentation)， “一種指涉其他現象的現象。”⁵⁸ 主體會將所有的現象整合成一個體系，這就是他人存在之所由來。但是整合的原則在哪裏？這樣的整合豈非又要以一個預存的整體為基礎，而這個整體又如何加以解釋呢？薩特解決的辦法是假設我與他人之間具有一種真實的，外在於經驗的溝通，⁵⁹ 即存在主義 (existentialistic) 的解決方法。從這個立場上，薩特認為胡塞爾同樣沒有克服觀念論的基本困境。胡塞爾的超驗主義將主體間性的可能性放置在超驗主體性之間的關係上，薩特認為，這樣胡塞爾並不能夠解決日常生活中他人存在的意義。胡塞爾將存在定義為須加以完成的無限的操作系列的指標，這樣就為認識存在訂立了標準。但是如果按照這個標準，薩特認為，那我認識他人途徑就要假定他人與我相同，而這顯然是不可能的。所以胡塞爾對於他人身體的直觀，直觀到的是一種空無 (absence)，而胡塞爾意向性的基本含義是意向物件。所以胡塞爾的解釋在薩特那裏，也是不成立的。薩特對於胡塞爾唯我的分析，是他對舒茨思想的主要影響所在。與胡塞爾同樣處於觀念論的立場並試圖以認知途徑來解決主體間性問題的，還有黑格爾。與胡塞爾不同的是，黑格爾將他人的存在與自我意識的存在結合在一起。黑格爾避免了胡塞爾的單向關係，而是從一開始就將他人與自我的關係建立成迴圈性的，我的自我意識依賴於他人的現實。薩特從認識論與存在論兩個方面對黑格爾作出了批評。認識論上，我所經驗的我的自我與



他所經驗的他的自我，都是主體性的。客體性的只有我經驗中的他我，現在問題就是，如果從一開始他人對我就是一個客體，那我又如何能在他人那裏確認我自己？但是如果他人是一個主體，我又能如何認識到他人？薩特稱這個情境為本體論的他我分裂(ontological separation)。在這個所謂的“認識論樂觀主義”的背後，黑格爾還有一個更基本的錯誤即“本體論的樂觀主義”：即黑格爾“站在真理的觀點上，就是說大全上來考察別人這個問題。”⁶⁰ 總之，胡塞爾的失敗在於它從唯我論“這個特殊的水平上以認識來衡量存在，而黑格爾的失敗則在於把認識和存在同一了。”⁶¹

海德格爾的解決方法與觀念論的不同。他是從存在即為在世之在(in-der-welt-sein)，與他人共在的角度來講的，在薩特看來，海德格爾是說，我首先具有一種與他人共在的混沌的狀態。薩特對海德格爾的提問主要在於，一種隱匿的混沌的狀態，能否決定具體存在的主體間性關係？薩特認為海德格爾的與他人共在是一種先驗的結構，那這種先驗性是否僅存在於個人的經驗領域？⁶² 在思考主體間性的問題時，如何能夠從存在論的層面躍遷到存在者狀態的層面上？

通過對胡塞爾、黑格爾以及海德格爾的批判，薩特在主體間性的問題上，首先提出了他人理論存在的標準。(1) 不須證明他人的存在，只是前本體論(pre-ontological)的瞭解；(2) 從笛卡爾的我思出發，以發現他人的非我存在(being-not-me)；(3) 我思向我們揭示的不應是作為物件的他人，因為這樣會令我回到或然性；(4) “他人應對我思顯現為非我”，這樣的否定有內在及外在兩種方式，這就意味著這種關係是交互的和雙重內在的。⁶³

在這四個標準的基礎上，薩特開始建立自己的他人理論。首先在他者出現之前，我是處於這個我的世界之中心，並且這些客



體具備客觀可測的距離。但是與他人出現共同出現的首先是他人的立場。薩特稱爲我的宇宙的統整性一分爲二，客體的客觀屬性不僅要有我的界定，而且要有他的觀點。他人作爲一個客體與其他客體不同的地方在於，他人也可知覺到我所知覺的。所以問題就是，這個世界如何可能是一個客觀的世界？我如何能夠成爲我的客體的客體？我認他人作爲我的客體，意味著我可能被他人關照，也即在日常生活中，“他人時刻注視著我”。⁶⁴

他人對我的注視能夠使我的存在方式發生基本的改變。我會變成“自我意識的”，對於他人而言，我成爲一個客體，位於一個非我界定的情境中，另外，道德感（恥辱和驕傲）產生。這個世界發生了可能性的改變，從我的世界變成了他人的世界，我擁有的可能性變成了超出我的控制的或然性。⁶⁵ 我與他人具有了他人所造成的距離，同時他人的注視也產生出新的時間關係，即同時性的體驗。因爲個體不可能有同時性，同時性總是對兩者以上而言。他人成爲主體性以後，我能夠再將他人客體化，不過這個客體化所包含的不僅是他人，而是他人在情境中的完整存在。通過將他人客體化，我就再度獲得了我的主體性，這個時候，我對他人來說是一個客體，而他人對我也是一個客體。這兩個客體都不僅僅是客體，而是情境中的整體，無論彼此能否看得到，所以客體化在這裏指涉著我們彼此的身體。薩特區分了我的身體的三個“存在論向度”：(1) 自爲存在的（being-in-itself）身體；(2) 爲他存在的身體，被他人使用與認識；(3) 我經驗我自己如同他人由我的身體而認識我。薩特認爲，我對他人的預先認識，是從他人的身體開始的，進而通過其他的方式，比如同情及其他的預顯而瞭解到他人的心理狀態。

舒茨引用狄-瓦倫 (De Waelhens) 對薩特的評論，指出“如果按照薩特的說法，則主體我 (I-subject)，與主體的他人 (Other-



subject), 之間不可能產生關係。惟一的可能是我為客體, 他人為主體, 或者反之。”⁶⁶ 薩特簡單的認為, 我與他人對彼此的經驗是可以互換的, 舒茨則並不認為這是一個可以視為理所當然之境。薩特在回答主體間性如何可能的問題上, 忽略了後來舒茨同樣所忽略的問題: 即主體間性的瞭解何以是可能的? 舒茨指出了薩特的首要問題在於對主體我與客體我的區分所產生的問題, 另外薩特的模糊的行動的概念以及情境與行動自由的概念, 都未能達到他所希望的目標。

在主體間性問題上, 舍勒的日常生活觀點與薩特對唯我論的批判, 是舒茨後期思想的重要來源。另外, 促使舒茨將自己的思考基礎從超驗現象學轉到日常生活世界上, 進而發展一種構成現象學的, 還有其他幾個人。舒茨認為梅洛龐蒂的觀點就近似於晚期的舍勒。薩特認為哲學家, 必須是出於歷史時間中的哲學家, 而對社會的認識, 就是對我自身的認識。所以一個不容置疑的事實是, 我們只能在我們的處境中來界定真理,⁶⁷ 處境是我們與整體人類經驗銜接的仲介。換句話說, 在日常生活中, 社會即是我們的處境, 即情境, 它的過去能夠被我們所經歷, 而現在, 我們正在參與其中。他人在其中, 我與他人的共同體“來自於最後的實在”, 這個共同體是由我與他人一起在場的, 這個他人就是他我(alter ego)。⁶⁸

奧德嘉-伽塞特(Oretega Y. Gasset)也是從這裏開始偏離胡塞爾。她對胡塞爾的批評主要集中在後者後期所發展起來的主體間性在超驗領域的可能性理論。胡塞爾認為, 他我的構成是在自己的意向性中, 我對他人意識的感知, 所通過的就是前文所說的相應感知與結對聯想。奧德嘉認為, 胡塞爾沒有考慮到, 對於他人的身體, 我是通過觀察感知到的, 而我自己的意識, 卻是通過我的內在感知到的, 這兩者截然不同。在奧德嘉看來, 胡塞爾意義上的“人”, 從一開始就已經是社會中的人。奧德嘉首先區分了



單獨的主體我，他人的主體我只是一個擬似的主體我，是次一級的。他人與我的基本現實是我們彼此所不能夠接觸的，我們共同生活的客觀世界既非我的也非他的。他人的出現使得我的主體我現身，而社會，群體等等他人在我這裏的認識，都是以一種類型化的方式進行的。這裏我們已經能夠看到奧德嘉在對胡塞爾的批判上以及在生活世界的建構問題上，對舒茨的影響。但是舒茨認為，奧德嘉的討論同胡塞爾一樣陷入了循環論證：只有對他人存在的經驗才能夠使得我們來假設一個共同的社會基礎，而這後一點，恰恰又是奧德嘉的起點。奧德嘉拒絕了胡塞爾在主體間性上的超驗領域的努力，當然也否認了胡塞爾認為有一個衆人的超驗性所構成的，作為整體的超驗性。這才是對舒茨來說，真正重要的，儘管他在接觸到奧德嘉的思想時，並非這樣認為。⁶⁹

另外，盧克曼（Thomas Luckmann）也在主體間性問題上對胡塞爾提出了批評。盧克曼的提問集中在他人自我的構成。胡塞爾認為，在懸置發生以後，處於我的原初領域的他人的軀體，是與我自己的活生生的軀體相似的。盧克曼則質疑這一相似性的構成：“我們現在必須提出疑問，構成相似性的是什麼？”⁷⁰ 作為經驗的與日常生活中的自我，我當然知道我是“人”，並且我的軀體像什麼，因此也知道與我的軀體相像之物。但是在超驗的自我那裏，對於人性 (humanness) 以及與其自身軀體相關的“客觀的”知識都已經被懸置，因此，胡塞爾的移情理論要成立，就必須意味著原初領域之物全部暗含著 (bestow) 活生生的軀體 (living body)，但是這樣一來，胡塞爾那裏最基本的與不可還原的“無生命的軀體” (inanimate bodies) 與活生生的軀體 (living bodies) 之分，就已經不存在了。

胡塞爾認為生活世界中客體的類型化 (typologies) 是由感覺的原初統攝 (apperceptive) 轉移構成的，而這種感覺，又被後來協調



相關的經驗所證實或者修改。新的類型化則在這些證實、糾正或者廢棄的基礎上形成。盧克曼的問題是，最初的那個“成功的統攝構成”是從哪裏來的呢？後來的經驗又如何能夠與原初的經驗協調並起到證實或者修改的作用？

盧克曼認為胡塞爾在這些問題上的解釋並不能讓人滿意。就第一個問題而言，胡塞爾認為，超驗自我的原初領域必須進入現象上自我的結對(pairing)，其中的假設是，我的“活生生的身體”能夠移情的，只有那些必然是人類存在(human being)的軀體。也就是說，這裏的假設是人性是超驗領域的構成。嚴格說來，“活生生的身體”的感覺向智人(homo sapiens)轉移，必須將某物懸置：即超驗自我部分關於我之軀體從外部看來像什麼的知識，而這也預設了主體間性。活生生的身體這一感覺，作為統攝的感覺轉移之基礎，不能等同於客觀意義上的我自己的軀體。盧克曼認為，活生生的身體之原初的感覺轉移，具備的一個重要特點是“普遍投射”(universal projection)。任何感覺轉移的限制已經屬於歷史的生活世界，並能夠被以“現象學心理學”(phenomenological psychology)的方式看到。能夠成為人的，是經驗的與世俗的自我，其人性是被構成的而非構成性的。

關於第二個問題，盧克曼認為，證實，修改，刪減的過程都屬於歷史的生活世界。換句話說，它們都受到了主觀的社會性經驗的影響，而主觀經驗則是歷史文化中已經客體化的概念，其中大多數來自於語言。也就是說，對於普遍投射的修改，動機來自與世俗自我的主體間性的關聯結構，而限制則基於超驗自我的原初領域所顯現的身體某些特質(qualities)。語言的根基又在於日常生活的世界，只有在這裏，才能夠對主體間性問題有一個從歷史的社會實在入手的根本解決。⁷¹

以上諸人對於舒茨的影響，在於兩個方面，一方面是對胡塞爾在主體間性問題上的批評，另外一個方面，則體現在對解決這



個問題的種種努力。舒茨本人對於胡塞爾的批評，一直持續到思想晚期。胡塞爾在自己的思想後期開始關注生活世界，“最終將意識與生活世界聯繫起來進行思考。”⁷² 其中最重要的一個問題就是主體間性，胡塞爾對這一問題的關注始自於對歐洲文化與科學危機的思考。⁷³ 但是舒茨對於胡塞爾在後期的努力並不滿意，主要原因是胡塞爾仍然將自己的哲學基礎放到超驗領域。舒茨詳細分析了胡塞爾的每一步分析。

自然態度下的主體間性，是胡塞爾建構純粹現象學體系的必經之路。胡塞爾認為，自然態度下我思的世界，也對他人有效：

“我不斷發現一個面對我而存在的時空現實，我自己以及一切在其中存在著的和以同樣方式與其相關的人，都屬於此現實。‘現實’這個詞已經表明，我發現它作為事實存在者而存在，並假定它既對我呈現又作為事實存在者而呈現。”⁷⁴ 我會將他人的周圍世界與我的周圍世界當作同一個世界，而且，將他人視為與我相同的自我主體 (ego-subject)，並同樣與周圍自然世界有關。“我們與我們的鄰人相互理解並共同假定存在著一個客觀的時空現實，一個我們本身也屬於其中的，事實上存在著的週圍世界。”⁷⁵

在這樣的情況下，主體間性的可能性在哪裏呢？胡塞爾強調意識的超驗性，必然面對的一個問題是精神與物質的關係。也就是說，他必須面對這樣的問題，意識如何一方面既是超驗的絕對物，同時又是世界內部的“從屬性實在事件？”胡塞爾的解釋是，意識之所以能夠如此，原因就在於他對物質自然的超驗性參與。而同樣的，“只有通過將意識和有機體連接到一個自然的，經驗直觀的統一體上去，屬於一個世界的諸生物之間的相互理解才能成立……並把此世界看作同時屬於它和一切其他主體的另一週圍世界。”⁷⁶ 主體間性成立的方法則是“同情”，他人的精神生活並不是如同其身體一樣是原初被給予的，當然也不會跟我的原初被給予的意識一樣。這樣，通過“同情”，就有可能形成一



主體間性的世界。而這種主體間性，在新構成的主觀顯示方式仍然得以保留。

這樣，在事物的超驗構成領域，就可以區分出幾個層次，每級都是“一種固有的統一體”，基本層次包括：(1) 與意識流相對自我主體相關的內在實體-因果物 (substantial-causal things)；主體間同一物，“即一個較高層次的構成性統一體。它的構成與一個開放的，處於‘相互理解’關係中的諸主體的多元體 (Mehrfachheit) 相關聯”。⁷⁷

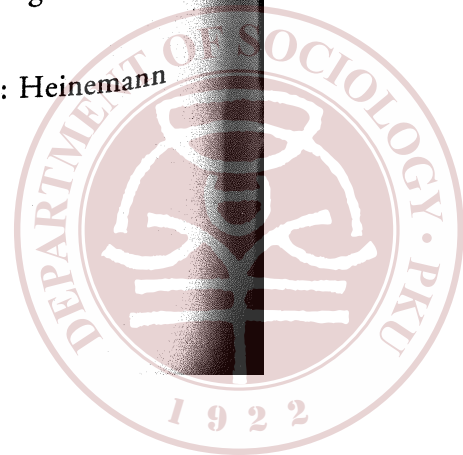
但是舒茨認為，胡塞爾只是提出了主體間性的問題，卻並沒解決可能性的問題。胡塞爾在這裏所未完成的問題是指我認之為理所當然的客觀世界與認之為理所當然的他人之間的本質關聯。正如胡塞爾在後來的著作中所說，具備絕對的本體論地位只有超驗主體性，而實在的世界只是與它相關而已。在《形式與超驗邏輯》中，胡塞爾指出，一方面，意識的超驗主體性，首肯的是我 (I)，另一方面，客觀世界不僅對我，而且對於所有人都是存在的，這不是一個我自己的世界。但是這樣一個所有者的世界，就其原初來說，首先是“我的世界”。所以一個不可見的問題就是，由於我們不能夠直接接觸到他人的心理，所以我的心理物理上的自我是如何在我的自我中構成的？這兩種構方式，如前所述，肯定不同。在超驗自我的意識中，世界作為固意向實體被構成，他者只有在與我有關的時候才會被感知，是我所感知到的，是他人的身體。他人的心理指向他人的超驗主體性。所以首先要釐清的是，我的超驗自我如何能夠在另一個超驗自我中構成？一種作為複數的自我 (egos) 是如何可能的？然後，假如處在我群關係超驗主體性之中，就可以被我感受到：因此，超驗主體性就是真實世界在其中作為對於每個人客體被成的東西。”⁷⁸ 然而這是如何可能的？進而，又如何能夠從我



的意識生活中獲得世界的主體間性？這些問題，換個說法，就是在詢問主體間性的可能性。

注釋

- 1 在舒茨看來，若無韋伯，則舍勒 (M. Scheler) 維塞爾 (F. Wieser)，弗雷爾 (H. Freyer)，山德 (F. Sander) 等人的著作可能無緣面世。
- 2 韋伯的思想要放在德國方法論之爭的歷史背景下來理解。在這場論爭中，就社會科學而言，狄爾泰，溫德爾班和李凱爾特等人對於韋伯的影響更大一些。韋伯接受了李凱爾特關於自然科學和文化科學的劃分，同時又吸收了狄爾泰關於意義和理解的學說——他所尋找的，是一種能夠將社會學明晰界定的基礎和方法。他的社會學定義是：“(就社會學這個具有多種含義的常用詞在本書中的意義來說)，社會學指的是一門試圖說明性理解社會行爲，並由此而對這一行爲的過程和作用做出因果解釋的科學。”見韋伯，《社會學的基本概念》，胡景北譯 (上海：上海人民出版社，2000)，1。可見，解釋性地理解社會行動，也即對社會行動意義的討論，是韋伯社會學的主要特徵。而意向或者意義概念，則成爲韋伯社會學概念的出發點。在強調社會文化現象與自然現象不同的前提下，韋伯希望能夠建立某種清晰鮮明的概念。希望將具體的，混沌多樣的個別現象歸並爲一種觀念化的實踐過程。這樣，理想類型一方面要以邏輯上和理念上完美的概念爲基礎，另一方面，它又是分析結構的。“理想類型在本質上僅僅是有關聯繫的抽象概念，這些聯繫由我們設想爲時間之流中的不變者，作爲發展賴以實現的各種歷史個體。”見韋伯，《社會科學方法論》，韓水法譯 (北京：中央編譯出版社，1999)，50。解釋性理解的社會學，與理想類型和價值無涉一起，既是韋伯對那場衆說紛紜的世紀論爭的回應，也構成了韋伯社會學方法論的主要特徵。
- 3 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 8.
- 4 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 7-10.
- 5 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 12.



- 6 舒茨後期對於現象學與社會科學關係的探討，儘管路徑已經不再基於韋伯，但是結論是相同的。簡單地說，舒茨後期認為，在現實的主體間性的層面上對各種意義的一般主題加以分析，是文化科學的任務，但是這需要意識分析的現象學來澄清它們所使用的特殊方法。見Alfred Schutz, “Phenomenology and the Social Science”, in *Collected Papers I*, ed. Maurice Natanson (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 137。
- 7 Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, c1978), 1.
- 8 與以他人取向的社會行動不同的是，這一層意義僅僅是注意與理解他人的行為，不涉及到干涉。
- 9 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), P17.
- 10 舒茨在這一問題上對韋伯的另外一個嚴厲的批評是，韋伯並沒有區分行動者自己的意義脈絡與觀察者所假定的行動者行為的意義基礎。
- 11 主觀意義 (subjective meaning) 與客觀意義 (objective meaning)，舒茨作了詳盡的討論：“客觀意義的世界，指社會領域內，從自己或他人賦予意義之意識構成過程中抽取出來，並造成所斷定之意義內容的隱匿特徵，以及已由意向性賦予意義之固定性……主觀意義，我們指的是意識內的構成過程，而這個過程所產生的結果則是客觀意義。”
- 12 見 Husserl, *On the Phenomenology of the Conscious of Inner Time* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, c1991), 51-52: “運動的知覺過程中，每一刻均發生一種‘對現在的認識’，並構成運動本身的現時階段。而這個對現在的認識，是存留的核心，指涉著剛才之前的現在……藉由單純掌握回憶的內容……或在一項真實的、再生的、反復形成的記憶中，我們可以獲得次級記憶。”
- 13 經驗的注意與呈現可以憑借再生 (reproduction)，也可以憑借反省 (retention)。Husserl, *Formal and Transcendental logic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 281。
- 14 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 55-56.
- 15 Husserl, *Formal and Transcendental logic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 149.
- 16 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972) 64.
- 17 同上注，69.



- 18 同上注，82。
- 19 事實上，這裏涉及到一個詮釋模型對於經驗客體的選擇標準問題。我們如何確定以何種詮釋模型來對待經驗客體呢？我們既可以說是詮釋模型決定經驗，也可以說經驗客體決定詮釋模型，這樣顯然就陷入了循環論證。舒茨認為這兩個方向是兩個領域的問題，分屬形式邏輯與超驗邏輯的範疇。
- 20 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 90.
- 21 舉一個中國的俗語作為例子：一朝遭蛇咬，十年怕井繩。其中怕井繩的目的動機在於被咬者擔心那是一條蛇，而原因動機則是過去遭蛇咬的經驗。
- 22 這裏說“某種意義上”指的是舒茨尚有他人詮釋的基礎未解決，後面將詳細討論。
- 23 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972) 97.
- 24 按照舒茨的注解，這一論斷來自於胡塞爾的處理方法，見《形式與超驗邏輯》，212。
- 25 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 98.
- 26 舒茨在這裏的簡單推理是，視他人為理所當然與視客觀物為理所當然具有同樣的邏輯思路。由此可以知道，他此時的推理方法仍然處於胡塞爾的早期現象學的意識構成方法。胡塞爾在《邏輯研究》中提出的“相應感知”與“非相應感知”概念 (*evidente und nicht-evidente Wahrnehmung*)。前者是指被感知的內容與感知對象相應，而非相應感知指的是知覺本身能夠根據相應的感知之物構造一個超越之物的切身被給予性，當然這個被給予性是推測的和單面的。胡塞爾在《邏輯研究》中的例子是地毯上的花紋，我能見到的部分是相應感知，但是根據它們的紋路，我能夠想像到被櫃子擋住的部分，這就是非相應感知。胡塞爾後期對於他人意識之確定的問題的討論，很大程度上具有這樣的特徵，也就是說，他首先根據他人的身體存在，而推出他人的意識存在，當然這裏還有一個結對聯想 (*Paarungsassoziation*) 的問題，主要是指對陌生經驗的相似性聯想。由此而來的舒茨的推斷，與胡塞爾一樣，忽視了社會行動者與客觀物的基本差別，就是意識自主性，所以這樣的推理過程，也就是將主體間性的可能性放到超驗領域的做法，是頗為值得懷疑的。有關結對聯想，見胡塞爾，《生活世界現象學》倪梁康譯（上海：上海譯文出版社，2002），175-177。



- 27 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 98.
- 28 舒茨所引用的是“我們把內在地指向的行為，更一般地說，把內在地相關的意向體驗，理解作那樣一些行為，其本質是，它們的意向對象，如果存在的話，與它們屬於同一體驗流……非如是發生的意向體驗是超驗指向的。例如，一切指向本質的行為或指向屬於具有其它體驗流的其它自我的意向體驗的行為：同樣，一切指向物體，指向一般現實的行為，如我們將指出的那樣。”胡塞爾，《純粹現象學通論》李幼蒸譯（北京：商務印書館，1992），110。
- 29 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 99.
- 30 同上注，99。
- 31 當然基於他人身體的認識只是社會世界眾多領域中最基本的一種，相比於面對面的同時發生的狀況，還有同時代人的世界，前人世界與後輩世界，這些都是可以感知到的，但在此處並非討論的關鍵所在並且對於其它世界的感知，需要另外的分析思路。
- 32 在謝林那裏我們可以讀到：“自我不能在直觀的同時又去直觀直觀著的自身。”《謝林選集》法蘭克福/美茵茨，1985年，第一卷，第471，轉引自倪梁康《現象學及其效應》（北京：三聯書店，1994）108。胡塞爾則是將反思視為一種再造 (Reproduktion) 的反思與原造 (Produktion) 的感知相對應，早期將意識行為分為三類：感知的 (perzeptiv)，影像的 (imaginativ) 即再造的，符號的 (signitiv)。見胡塞爾，《邏輯研究 (第二卷第二冊)》，倪梁康譯（上海：上海譯文出版社，1994）91。中期將意識行為分為“當下的 (gegenwartigend)”與“當下化的 (vergegenwartigend)”，反思行為包括在當下化的行為中。見胡塞爾，《純粹現象學通論》李幼蒸譯（北京：商務印書館，1992）252-254。梅洛-龐蒂在《知覺現象學》中同樣表達了這樣的思想：“我感知這張我在它上面寫字的桌子。這種活動意味著我的知覺活動使我十分投入，以至於我在實際上感知桌子的時候意識不到我在感知桌子……只有當反省提及作為反省的前提、反省加以利用的非反省基礎——它作為一個最初的過去，一個用不呈現的過去作為反省存在，反省才能理解它自己的全部意義。”梅洛-龐蒂，《知覺現象學》姜志輝譯（北京：商務印書館，2001）303-309。在《行為的結構》一書中，梅洛-龐蒂表述的更為清楚，只是作者沒有找到英文/中文譯本，只能轉自倪梁康先生的《現象學及其效應》：“所有跡象都表明，神經系統無法一次做兩件事情。”倪梁康，《現象學及其效應》（北京：三聯書店，1994），108。



- 33 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 103.
- 34 包括同時代人、前輩世界、後人世界。
- 35 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 116. 這裏的表達行為與心理學上的表達性動作 (expressive movement) 是不一樣的，後者的目的不在於溝通或表達，對行動者來說是無意義的，但是在觀察者看來，往往是有意義的。
- 36 舒茨詳細區分了符號 (sign 或 symbol) 與指示 (indication) 的不同。指示與被指示物之間的關聯純粹是形式的以及一般的，並無邏輯關係。見 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 119。
- 37 見胡塞爾《邏輯研究(第二卷第二冊)》倪梁康譯(上海：上海譯文出版社，1994)，53。
- 38 舒茨在此強調的是詮釋者在詮釋過程中對客觀意義與主觀意義的把握與分析。在確定了客觀意義與主觀意義之後，詮釋者進一步要探討的就是行動者的目的動機與原因動機了。只有通過相應的詮釋模型與表達模型，才能得知行動者的客觀意義與主觀意義，找到行動者的計劃。在得知他的計劃即目的動機以後，才能繼續根據其內在的客觀意義與主觀意義，來找尋被詮釋者的原因動機，而這一原因動機，被觀察者自己甚至都不清楚。舒茨在這裏所做的澄清十分重要：①符號首先處於使用者的意義脈絡中，②符號是符號體系的一部分，③使用者使用符號的表達行動也是一個意義脈絡，④作為行為的符號使用 (sign-using as act) 可以作為溝通行為的符號使用意義脈絡的基礎，⑤進一步綜合的結果 (有了溝通對象) 可以被詮釋者所接收，⑥表達者與詮釋者可以建立同一個廣義上的意義脈絡。
- 39 生活世界在舒茨那裏主要是一種韋伯理想類型概念的應用，以及用來對個體進行現象學分析的工具。但是舒茨使用的生活世界與社會世界並不是分得如此清楚，在某些地方，尤其是前期，他是將這兩個概念混用的，在後期，尤其是在《生活世界的結構》中，開始有了比較清楚的區分。大體上，生活世界在舒茨成熟的思想中，指的是由日常生活中的行動者的經驗意識流構成，具有統一而又複雜的結構，具有一個絕對的零點，通過一個詮釋結構與他人及他文化接觸，從一開始就具備意義的理想模型。而社會世界則是實在意義上的客體的此時此地的我，以我為中心的實體同伴 (associates)、同時代人的世界 (contemporaries)、前輩世界 (predecessors)、後人世界 (successors)。



- 40 證明與符號是不同的。所有的符號都是證明，但並非所有的證明都是符號。這裏的證明與胡塞爾的明證性顯然並不一樣。
- 41 Alfred Schutz, *Collected Papers II* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, 1972), 16. 舒茨認為這一問題可以部分地在客觀意義脈絡中加以解決——使用理想類型這一工具，通過間接的方式來進行研究。但是首要的問題在於社會科學的研究者的態度，首先要保持的態度是超然的觀察態度，即從日常生活的理所當然態度中躍遷 (leap) 出來，態度的改變同時會導致意義的改變。同時發生轉變的還有生活世界的“零點” (null point)，原先自己日常生活中的零點則不再起作用，新的零點以及坐標如何起作用，則完全視研究而定。同時對意義的修正以及理想類型的採取，也視研究的不同而不同。但是要注意的是，理想類型並非一個實體，而只是一個虛構，只是一個方法而已。見 *Collected Papers I*, 139。
- 42 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 159. 舒茨在後來的研究中繼續討論了社會科學方法論的問題，見 *Collected Papers I*; *Collected Papers II*; *Collected Papers III*。
- 43 在舒茨那裏，“汝-取向”是一種前表述式的經驗 (prepredicative experience)，所指出的並不一定是他人的實在存在，還有可能指向他人的“在彼” (being there)。具體的說，就是有可能是一個形式概念或觀念上的限定。嚴格說來，下面的我群關係作為“汝-取向”的相互形式，指的是純粹的形式，而非具體的關係。
- 44 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London: Heinemann Educational, 1972), 70.
- 45 當然這一類型也有具體程度不同的區別，其極端情況就是所謂的“隱匿性”，即絲毫不涉及個人的具體經驗，而只有對他在理想類型上的經驗，舒茨稱為習慣性的理想類型，比如我對我不認識之郵差的經驗。
- 46 在舒茨那裏，理想類型包含了以下幾個方面：①預先存在的客觀意義脈絡；②產品；③行動過程；④真實的與理想的客體；⑤理想類型行為產物的表達。
- 47 同上注，214.
- 48 George Psathas, *Phenomenology and Sociology* (Washington, D.C. : Center for Advanced Research in Phenomenology, c1989), 18.
- 49 假如我們考慮到現代社會的主體意識起源的話，這一問題也與現代社會之可能性直接相關，更為細緻地說，至少是與我們對現代社會的考量有關。
- 50 從舒茨的文本中 (*Collected Papers I*) 可以看到舒茨對舍勒、薩特兩人的重點批評。



- 51 舍勒，〈人在宇宙中的位置〉，載於《舍勒選集》，劉小楓編（上海：上海三聯書店，1999），1130。
- 52 Alfred Schutz: *Collected Papers I* (Hague ; Boston : M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 152; 另，位格概念在舍勒思想中至為重要。舍勒明確區別主體我(I)與位格概念。主體我從任何方面看都是我們思維的客體。行為不能被給予，只能被經驗，而作為行為的不同形式與概念之關聯的位格，更是只能經由執行行為而凸現自身，經驗自己。他人的位格可以通過共同行為而被經驗，並可被視為他人位格行為的前表現或再表現，但是不能被客體化。舍勒區別了屬於位格的行為與屬於主體我的行為，前者所對應的是世界，而後者則預設了一個身體，以及相應的身體感覺，是心理的。主體我所隱含的反面命題包括外在的世界與汝(Thou)，而位格則沒有這種意涵。
- 53 舍勒，〈人在宇宙中的位置〉，載於《舍勒選集》，劉小楓編（上海：上海三聯書店，1999），1333。
- 54 推理理論 (the theory of inference) 與同情理論 (the theory of empathy) 是當時普遍被接受的兩種解釋策略。推理理論認為我們可以通過推理過程和類比過程來發現他人的思想意識，由他人的身體而推論其心理，假定是他人與我類似。同情理論認為我們可以通過同情他人的身體表象而獲得他人心理存在的信念。
- 55 這裏與推理及同情不同，舍勒在這裏的例子是我們可以從他人的笑容而得知歡樂，他人的眼淚而得知痛苦，臉紅而得知羞澀，由言談聲調而得知思想，這些都不需要經過同情與推理。
- 56 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague ; Boston : M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 164.
- 57 舒茨指的是舍勒以兒童心理學的實證材料來證明自己的理論，即在《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理》一書中以現代兒童心理學作為立論基礎，兒童發現自己的個體性是一個相當晚期的事情，人首先是生活在與他人的共同經驗之中。見 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 163-165。
- 58 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 181.
- 59 當然在這兩種途徑之外，還有一種方法，即假定我與他人之外尚有一個多元的經驗體系，這樣才能確定我與他人存在，但這種途徑必定導致在基礎問題的不斷追問。
- 60 薩特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（北京：三聯書店，1987），323。
- 61 同上注，324。



- 62 有關薩特對於海德格爾的詳細批評，本文在第5章有比較詳細的討論。
- 63 在這一點上，舒茨對於薩特的思想整理稍有紕漏，薩特在這裏想要表明，“對意識的任何抽象概念都不能從比較我的爲我本身的存在和我的爲他的對象性出發。”而舒茨則將兩種否定只選其一，即內在的否定。見Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 188, 以及薩特，《存在與虛無》，陳宣良等譯（北京：三聯書店，1987），334。
- 64 同上注，340。
- 65 薩特以紀德 (André Gide) 所說的“魔鬼的方面” (la part du diable)，與卡夫卡的《城堡》裏K的遭遇來形容他人出現所造成的這種效應。同上，p. 350。
- 66 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 198。
- 67 “我已經憑借我的處境與能夠對具有某種意義的整個活動和整個認識聯繫起來，而且它逐步地包含了所有能夠是爲我的東西的一切，那麼我在我的處境的有限中與社會的一切聯繫作爲整個真理（在此包括科學的真理）的起點向我揭示出來，而且因爲我們有一種真理觀，因爲我們出於真理之中且不能擺脫真理，我始終只能夠在我的處境中界定真理。”梅洛-龐蒂，《哲學贊詞》楊大春譯（北京：商務印書館，2000），77。
- 68 由主體間性到共同體的思路漫長而複雜，即使不按照現象學的精細分析，也有大量細緻的工作需要完成，後面將會有粗略的介紹。
- 69 Alfred Schutz, *Collected Papers I* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1982), 144-145。
- 70 Thomas Luckmann, *Life - World and Social Realities* (London : Heinemann Educational Books, 1983), p. 44。
- 71 同上注，47-78-91。
- 72 Anna-Teresa Tymieniecka, “Differentiation and Unity: The self-individualizing life process,” *The Yearbook of Phenomenological Research*. Volume LV II, (1998), 3.
- 73 當然對於這一轉向的解釋也各有不同，梅洛-龐蒂，利科，米爾曼，瓦爾登費爾茨 (Waldenfels B. 1985) 與施特拉塞爾 (Strasser W. 1992) 等人各有看法。但是無論如何，我們需要注意胡塞爾生活世界的一個重要特徵，即歷史與文化的緯度。見 Jozef Sivak, “Enculturation of the Life-World”, *The Yearbook of Phenomenological Research*, Volume VLVII (1998), 85。
- 74 胡塞爾，《純粹現象學通論》李幼蒸譯（北京：商務印書館，1992），93-94。



75 同上注, 93。

76 同上注, 145。

77 同上注, 364。

78 Nachwort zu meinen Ideen, Par 15。轉引自Alfred Schutz, *Collected Papers III* (Hague, Boston: M. Nijhoff: Hingham, MA, 1975), 53。

