



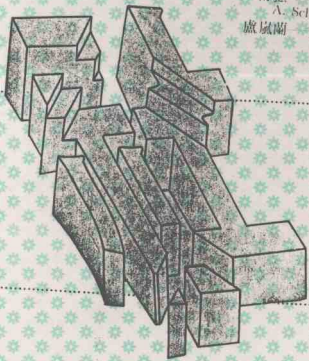
當代思潮系列叢書

社會世界的現象學

*The Phenomenology
of Social World*

舒茲 著

A. Schutz 譯
盧鳳蘭



久大文化股份有限公司
桂冠圖書股份有限公司

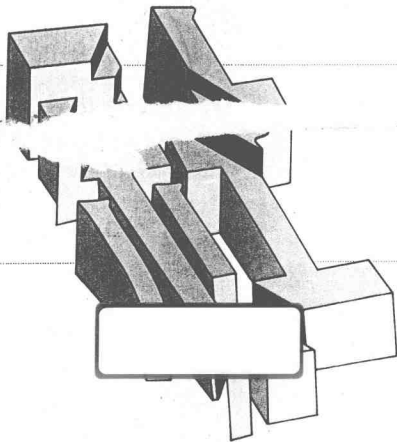
社會世界的現象學

舒茲——著
盧嵐蘭——譯

社會世界的現象學

舒茲——著
盧嵐蘭——譯

《社會世界的現象學》是現象社會學者舒茲(Alfred Schütz, 1899-1959)的得力著作，由於舒茲被公認是現象社會學的始祖，所以這部作品亦成為這個思想流派的經典之作，舒茲在本書中，以胡塞爾與梅格嘉的思想為基礎，進而批判韋伯方法學的基本概念，並建構出一種社會學理論。舒茲的思維過程相當精緻細密，對社會學的反省解釋有其獨到之處，並適切地將現象學與社會學融合成一門獨特的思想體系。這本書原為德文著作，而由華爾胥(George Walsh)與李納特(Frederick Lehnert)譯成英文。華爾胥在本書序言中提綱挈領地勾勒出舒茲思想的輪廓，亦是值得一讀的文章。



當代思潮系列叢書



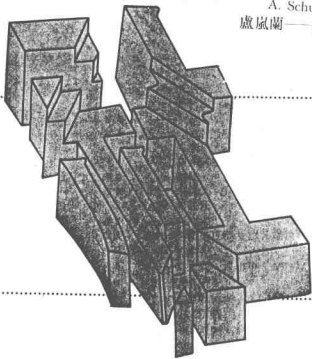
社會世界的現象學

The Phenomenology
of Social World

舒茲——著

A. Schutz

盛嵐蘭——譯



「當代思潮系列叢書」係將當代中外學人在人文、社會科學等方面的研究成果，依所屬學科的不同，有系統的整理出版，或經典翻譯，或彙編結集；涵括哲學與宗教、藝文、史學、語言學、心理學、教育學、人類學、社會學、政治學、法律學、經濟學、管理學、傳播學等十三個學門，概分經典性、評析性及導論性三者，均能兼而包之。庶幾能有效掌握過去未能充分運用的學術資源，使當代世界學人的思想根苗，能在中國的土地上綻放出茂盛的花朵。

《當代思潮系列叢書》編審委員

【哲學與宗教學】

◎總召集人——楊國樞

◎召集人——郭博文、楊惠南

◎委員——成中英、李英明、杜維明、沈清松、林正弘、吳光明、韋政通、莊文瑞、傅大為、董芳苑、廖立文、廖仁義、劉進先、蔡美彪

【藝文】

◎召集人——蔡源境

◎委員——李祖琛、周玉山、張大春、張漢良、陳傳興、齊隆王、龔鵬程、鄭樹森

【史學】

◎召集人——張玉法

◎委員——江金太、李永熾、杜正勝、林毓生、金恆敏、張明園、許倬雲、黃俊傑

【語言學】

◎召集人——黃宜範

◎委員——丁邦新

【心理學】

◎召集人——鄭昭明

◎委員——宋文里、黃光國、黃榮村、游乾桂、雷 諤、楊國樞

【教育學】

◎召集人——張春興

◎委員——鍾思嘉

【人類學】

◎召集人——李亦園

◎委員——許木柱、陳文德、張恭啓、黃應貴、黃道琳

【社會學】

◎召集人——文崇一

◎委員——丁庭宇、王杏慶、金耀基、高承恕、孫中興、馬康莊、陳志信、張家銘、葉啟政、瞿海源、蕭新煌

【政治學】

◎召集人——胡佛

◎委員——朱雲漢、吳乃德、周陽山、洪耀德、許津橋、蔡詩萍

【法律學】

◎召集人——王澤鑑

◎委員——李鴻禧、林文雄、楊日然

【經濟學】

◎召集人——于家榮

◎委員——麥朝成、夏道平、賴建誠

【傳播學】

◎召集人——徐佳士

◎委員——李金銓

◎總策劃——高信謹

◎執行主編——陳常智、郝安國

◎美術顧問——李男

「當代思潮系列叢書」序

從高空中的鳥瞰大地，細流小溪、低丘矮嶺渺不可見，進入眼簾的只有長江大海、高山深谷，刻畫出大地的主要面貌。在亙古以來的歷史時空裡，人生的悲歡離合，日常的蠅營狗苟，都已為歷史洪流所淹沒，銷蝕得無影無踪；但人類的偉大思潮或思想，却似漫漫歷史長夜中的點點彗星，光耀奪目，萬古長新。這些偉大的思潮或思想，代表人類在不同階段的進步，也代表人類在不同時代的蛻變。它們的形成常是總結了一個舊階段的成就，它們的出現則是標示著一個新時代的發軔。長江大海和高山深谷，刻畫出大地的主要面貌；具有重大時代意義的思潮或思想，刻畫出歷史的主要脈絡。從這個觀點來看，人類的歷史實在就是一部思想史。

在中國的歷史中，曾經出現過很多傑出的思想家，創造了很多偉大的思潮或思想。這些中國的和思想家，與西方的思想和思想家交相輝映，毫不遜色。這種中西各擅勝場的情勢，到了近代却難繼續維持，中國的和思想家已黯然失色，無法與他們的西方同道並駕齊驅。近代中國思潮或思想之不及西方蓬勃，可能是因為中國文化的活力日益衰弱，也可能是由於西方文化的動力逐漸強盛。無論真正的原因為何，中國的思想界和學術界皆

應深自惕勵，努力在思想的創造上發憤圖進，以締造一個思潮澎湃的新紀元。

時至今日，世界各國的思潮或思想交互影響，彼此截長補短，力求臻於至善。處在這樣的時代，我們的思想界和學術界，自然不能像中國古代的思想家一樣，用閉門造車或孤芳自賞的方式來從事思考工作。要想創造真能掌握時代脈動的新思潮，形成真能透析社會人生的新思想，不僅必須認真觀察現實世界的種種事象，而且必須切實理解當代國內外的主要思潮或思想。為了達到後一目的，只有從研讀中外學者和思想家的名著入手。研讀當代名家的經典之作，可以吸收其思想的精華，更可以發揮見賢思齊、取法乎上的效果。當然，思潮或思想不會平空產生，其形成一方面要靠思想家和學者的努力，另一方面當地社會的民衆也應有相當的思想水準。有水準的社會思想，則要經由閱讀介紹當代思潮的導論性書籍來培養。

基於以上的認識，爲了提高我國社會思想的水準，深化我國學術理論的基礎，以創造培養新思潮或新思想所需要的良好條件，多年來我們一直期望有見識、有魄力的出版家能挺身而出，長期有系統地出版代表當代思潮的名著。這一等待多年的理想，如今終於有了付諸實現的機會——久大文化公司和桂冠圖書公司決定出版「當代思潮系列叢書」。這兩個出版單位有感於社會中功利主義的濃厚及人文精神的薄弱，這套叢書決定以出版人文學及社會科學方面的書籍爲主。爲了充實叢書的內容，桂冠和久大特邀請台灣海峽兩岸的多位學者專家參與規劃工作，最後議定以下十幾個學門爲訂書的範圍：哲學與宗教學、藝文（含文學、藝術、美學）、史學、語言學、心理學、教育學、人類學、社會學（含未來學）、政治學、法律學、經濟學、管理學及傳播學等。

這套叢書所談的內容，主要是有關人文和社會方面的當代思潮。經過各學門編審委員召集人反覆討論後，我們決定以十九世紀末以來作爲「當代」的範圍，各學門所選的名著皆以這一時段所完成者爲主。我們這樣界定「當代」，並非根據歷史學的分期，而是基於各學門在理論發展方面的考慮。好在這只是一項原則，實際選書時還可再作彈性的伸縮。至於「思潮」一詞，經過召集人協調會議的討論後，原則上決定以此詞指謂符合下列條件之一的學術思想或理論：(1)對該學科有開創性的貢獻或影響者，(2)對其他學科有重大的影響者，(3)對社會大眾有廣大的影響者。

在這樣的共識下，「當代思潮系列叢書」所包含的書籍可分爲三個層次：經典性者、評析性者及導論性者。第一類書籍以各學門的名著爲限，大都是歐、美、日等國經典著作的中譯本，其讀者對象是本行或他行的學者和學生，兼及好學深思的一般讀書人。第二類書籍則以有系統地分析、評論及整合某家某派（或數家數派）的理論或思想者爲限，可爲翻譯之作，亦可爲我國學者的創作，其讀者對象是本行或他行的學者和學生，兼及好學深思的一般讀書人。至於第三類書籍，則是介紹性的入門讀物，所介紹的可以是一家一派之言，也可以就整個學門的各種理論或思想作深入淺出的闡述。這一類書籍比較適合大學生、高中生及一般民衆閱讀。以上三個層次的書籍，不但內容性質有異，深淺程度也不同，可以滿足各類讀者的求知需要。

在這套叢書之下，久大和桂冠初步計畫在五年內出版三百本書，每個學門約爲二十至四十本。這些爲數衆多的書稿，主要有三個來源。首先，出版單位已根據各學門所選書單，分別向台灣、大陸及海外的有關學者邀稿，譯著和創作兼而有之。其次，出版單位也已透過不同的學界管道，以合法方式取得大陸已經出版或

正在編撰之西方學術名著譯叢的版權，如甘陽、蘇國勛、劉小楓主編的「西方學術譯叢」和「人文研究叢書」，華夏出版社出版的「二十世紀文庫」，陳宣良、余紀元、劉繼主編的「文化與價值譯叢」，沈原主編的「文化人類學譯叢」，袁方主編的「當代社會學名著譯叢」，方立天、黃克克主編的「宗教學名著譯叢」等。各學門的編審委員根據議定的書單，從這些譯叢中挑選適當的著作，收入系列叢書。此外，兩個出版單位過去所出版的相關書籍，亦已在選擇後納入叢書，重新加以編排出版。

「當代思潮系列叢書」所涉及的學科衆多，爲了慎重其事，特分就每一學門組織編審委員會，邀請學有專長的學術文化工作者一百餘位，參與選書、審訂及編輯等工作。各科的編審委員會是由審訂委員和編輯委員組成，前者都是該科的資深學人，後者盡是該科的飽學新秀。每一學門所要出版的書單，先經該科編審委員會擬定，然後由各科召集人會議協商定案，作爲選書的基本根據。實際的撰譯工作，皆請學有專攻的學者擔任，其人選由每科的編審委員推薦和邀請。書稿完成後，請相關學科熟諳編譯實務的編輯委員擔任初步校訂工作，就其體例、文詞及可讀性加以判斷，以決定其出版之可行性。校訂者如確認該書可以出版，即交由該科召集人，商請適當審訂委員或其他資深學者作最後之審訂。

對於這套叢書的編審工作，我們所以如此慎重其事，主要是希望它在內容和形式上都能具有令人滿意的水準。編印一套有關當代思潮的有水準的系列叢書，是此間出版界和學術界多年的理想，也是我們爲海峽兩岸的中國人所能提供的最佳服務。我們誠懇地希望兩岸的學者和思想家能從這套叢書中發現一些靈感的泉源，點燃一片片思想的火花。我們更希望好學深思的民眾和學生，

也能從這套叢書中尋得一塊塊思想的綠洲，使自己在煩瑣的生活中獲取一點智性的安息。當然，這套叢書的出版如能爲中國人的社會增添一分人文氣息，從而使功利主義的價值有所淡化，則更是喜出望外。

這套叢書之能順利出版，是很多可敬的朋友共同努力的成果。其中最令人欣賞的，當然是各書的譯者和作者，若非他們的努力，這套叢書必無目前的水準。同樣值得稱道的是各科的編審委員，他們的熱心參與和淵博學識，使整個編審工作的進行了無滯礙。同時，也要藉此機會向高信疆先生表達敬佩之意，他從一開始就參與叢書的策劃工作，在實際編務的設計上提供了高明的意見。最後，對久大文化公司負責人林國明先生、發行人張英華女士，及桂冠圖書公司負責人賴阿勝先生，個人也想表示由衷的敬意。他們一向熱心文化事業，此次決心聯合出版這套叢書，益見其重視社會教育及推展學術思想的誠意。

楊國樞

一九八九年度於

台灣大學心理學系

社會學類召集人序

在衆多社會科學中，社會學也算是一門比較新興的學科，但把社會學介紹到中國，卻相當早，大約在本世紀初年。初期中國大陸的社會學者，已經做了一些理論與方法上的譯介工作，雖然不是很有系統，卻也使當時的社會學界獲得許多研究上的便利。

社會學一開始便是以理論取勝的學科，在短短的一百年中，社會學家不知建構了多少理論。用理論解釋現象，又用現象建構理論。我們研究中國社會，雖不一定要用西方理論去作為分析的依據，對已經存在的理論，總不能視若無睹，何況熟悉已有的理論，對研究畢竟有幫助，有時也可以做為研究的概念架構。不同社會的異質性可能很高，同質性也不是沒有。從這一層面而論，了解西方社會學理論，仍然為學術界的必需過程。最好是直接閱讀原文，可以減少許多誤解或疏忽，但不是每個人都需要如此，尤其是當學生的時候，直接從中文閱讀，速度和領悟力都要有效得多。

翻譯這套社會學理論叢書就是基於這樣的理念，並且訂了幾個翻譯的原則：(1)所有翻譯以理論書籍為主，其中又以古典的和較著名的占大多數，入門書只有很少的幾種；(2)翻譯時儘量增加譯者註釋，以加強閱讀興趣和瞭解；(3)可能時，儘量從著者原文

翻譯，並將各種譯文作比較，以重現著作原貌；(4)必要時以主題編譯各種理論為一書，並酌加國人自己著作；(5)有些譯著，希望由譯者或審查者寫一篇導論或導讀，使原書與現實社會或現今理論有較具體的連接。

選書的原則有三個：一是有的書已經翻譯了或還在翻譯中，我們從原作者和原著確定可否列入叢書，再審查翻譯文字；二是以歐、美社會學理論名著為優先選擇條件，我們選擇一些新起而較受肯定的著作；三是選擇台灣社會學界所熟知而又常用的著作，並及於一般的作品。選書不分理論派別，也沒有主觀的好惡，大致是以著作本身在學術上的成就作為取捨的標準。每一本書都曾經由編審委員圈選，把多數人贊成的著作選出來，然後請人翻譯。

我們希望透過這項翻譯，將使各國主要的社會學理論名著都有中譯本，逐步的做下去，就可能出現若干世界一流社會學家的全集，這對我國社會學的發展，必然產生極大的影響。我們都瞭解，提早認識社會學的各種理論，又是從中文的思考方式去理解，它的直接的衝擊力，總是更為強烈而有效。我們盼望這套社會學的翻譯叢書，能夠產生這樣積極而正面的作用，並幫助建構新的社會學理論。

文崇一

一九八九序於

中央研究院民族學研究所

作者前言

這本書是很據我個人多年來對韋伯理論著作的強烈關懷而形成。在這段研究時間中，我深刻地體認到韋伯的研究途徑是正確的，他也為社會科學的哲學確定了適當的研究起點。然而由於他對基礎問題的分析尚嫌不夠深入，以致人類科學的許多重要問題仍懸而未決。尤其重要的是，韋伯的主觀意義概念需要一個完整的分析，這個概念是若干重要問題的前提，韋伯對這些問題並不陌生，可惜他並未詳細地檢視。所有這些問題幾乎都和時間經驗（或稱內在時間意識）的現象有密切關係，而時間經驗唯有經由最嚴謹的哲學反省才能加以研究。只有當我們掌握到內在時間意識的性質後，我們方能解析人類科學複雜的概念結構。這些概念包括詮釋自己對他人的經驗、意義建立、意義詮釋、符號、徵兆、動機、計畫、意義適當性、因果適當性，以及每種社會科學對其研究對象的態度所形成的理想型概念之性質。這些在在都需殫精竭慮，以縝密精細的研究，方能完成，而這是任何有看清楚瞭解社會科學基本主題與方法學的人所必經之途。唯有澄清這些社會存有之基本現象的模糊性質，方能確保對社會科學方法的精確掌握，也唯一個以哲學為基礎的方法論，才能排除那些阻礙社會科學研究，特別是社會學的假問題。

在本研究中，我試圖追溯社會科學問題的根底，直指意識生活的基本事實。在這中間，柏格森和胡塞爾的內在時間意識研究，對我們的探討有著絕大的重要性。因為唯有在這兩位思想家的研究中，特別是胡塞爾的超驗現象學，方能解決意義問題，進而提供深入與穩固的基礎。

我內心對這些哲學家有著最崇高的敬仰，在我的研究中，所有我的思想皆以他們的思想成果為基礎，當然，亦包括韋伯的思想在內。

在此我要對任教於日本 Keijo 大學的 Tomoo Otaka 教授表達我最誠摯的謝意，如果沒有他的深刻瞭解，以及給予我的積極協助，這本書是否能於歷經艱難之餘而面世，是相當值得懷疑的。另外，我還要感謝 Dozent Felix Kaufmann，他不僅在本書的萌芽階段，以高度興趣與我分享這些研究，促成我的進一步行動，還煞費精力為我審閱初稿，最後，對於他源源不絕的刺激，我內心深表謝忱。

亞佛烈德·舒茲 (Alfred Schutz)

一九三二年三月於維也納

英譯序

在學術界中，舒茲已漸被公認為當代最卓越的社會科學的哲學家之一。認可舒茲的重要性與認識他所探討問題的中心地位——遠至學術界外，是並行一致的。這些問題的其中兩個分別是，社會科學中客觀性與主觀性的角色，以及人類行動的性質。這本書以現象學的觀點對這兩個問題作了完整的分析。但本書的成就絕不僅止於此，除了呈現一個對社會科學性質的哲學分析外，並回答了社會科學是否在那個範圍內，能夠提供對人類的真正瞭解等基本問題。

客觀性與主觀性對立的問題，在當代文化中有其無可比擬的重要性。如果人類的客觀知識是視人類為「類型」，而不是「曲折的、蜿蜒的，或不完整的」非客觀性，那麼這種態度與方法是否會失去人類的真實性？是否除了面對面的接觸、人際關係、「對話」、「約定」外，就無法達成對人類的真正瞭解？舒茲對這個目前亟待解決的問題有所討論，但他並不是以巴伯 (M. Buber) 常用的預言形式來表達——雖然這種方式有其價值——而是以系統的、周延的，以及分析的方式來進行。

人類行動性質的問題，與自由問題有密切相關，目前已為許多不同的哲學派別所關注。它是探討人類特質之一般問題的部

分，而以此含意來看，它是屬於哲學家類學的領域。舒茲在他原創的深入分析中，把行動與其他經驗、意義、以及時間意識放在一起。他的若干學術貢獻，包括區分「目的動機」和「原因動機」，著實刺激了當代的哲學討論。^①

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt——《社會世界的意義建構》（或更清楚地說，社會世界的有意義的建構）——實質上就是對社會科學基本概念的一個現象學研究。但由於它的形式是對韋伯詮釋社會學所作的一個現象學導言，所以對於熟悉韋伯精澁之具體歷史研究的美國讀者而言，這本書讀起來可能稍感困難。同樣的，不熟悉現象學的讀者在閱讀本書時，也會倍感艱辛。在這篇序言中，由於篇幅所限，我們無法闡述胡塞爾或韋伯的基本概念，更遑論綜合兩者一併論述。所幸舒茲是一位優秀的作者，因而即使是完全無知的讀者，只要能認真耐心地閱讀舒茲的論述，就能掌握到他探討問題的兩個基本立場。為了讓讀者能順利閱讀，我們在譯述過程中，已遍用胡塞爾與韋伯可用的英譯材料，包括引言、正文中的文句等，以提供作為進一步研究的起點。

這篇序言旨在提供所有可能的協助給初次接觸舒茲的讀者，全文分成篇幅相當的三部分：第一部分將簡要地介紹舒茲的一生與學術生涯；第二部分則概要地勾畫出狄爾泰與德國西南學派區分人文科學（*Geisteswissenschaften*）和自然科學（*Naturwissenschaften*）時所涉及的問題背景，協助讀者認識舒茲在第一章中提出問題的方法；第三部分則簡述舒茲於本書前面四章的大意，指引及輔助讀者發現舒茲之高度投入與累積論述的方式。當然如果讀者不閱讀本文而只看大意是無意義的，但我相信它還是能提供讀者一個交叉參照，以及作為查核進展過程的工具。讀者一旦

能掌握第四章的概念，就能瞭解舒茲主要的方法學立場，並能輕易地認識最後一章內一些頗具重要性的論點。

這篇序言所提供的說明有其必要性，因為本書所預設的背景，是當今美國讀者不易認識的。此與舒茲晚期的著作不同。這個序言純粹是一個工具，讀者的閱讀與否，全視其需要而定。

一、舒茲的生平與其學術生涯

舒茲於一八九九年出生在維也納。在維也納大學求學時期，他研究的是法律和社會科學。當時舒茲的老師中有兩位著名的學者：一位是法律哲學家凱爾森（Hans Kelsen）；另一位是奧地利邊際效用學派的經濟學者米塞斯（Ludwig von Mises）。後來這兩位學者皆揚名美國。舒茲並且在優異的社會學者維塞（Friedrich von Wieser）和史班（Othmar Spann）底下從事研究。舒茲很早就對德國社會學大師韋伯的論著深感興趣，特別是韋伯意圖為社會科學建立嚴謹一致的方法學基礎。韋伯對此問題的早期立場^②遭致舒茲老師米塞斯的強烈批判。^③而舒茲也認為這個批判是合理的，因為雖然「理想型」（ideal types）概念在韋伯的研究中頗行得通，但仍有必要指出架構較健全之理想型概念的方法。韋伯的理想型以及其他關鍵理念中所涉及的邏輯問題，促使舒茲對韋伯方法學的立場進行全盤徹底的哲學分析，因為他認為這裡面隱藏著嚴重的模糊性。韋伯的研究取徑之形成，主要是根據「意義」（meaning, Sinn）概念，而這個核心概念被認為是人類行動的特性，以別於反射性行為，他並進一步假定社會學者可以對它們進行詮釋瞭解（understanding, Verstehen）。

hen)。但舒茲卻發現這個觀念和所有其他賴以成立的理念有所矛盾。為了找尋一個嚴謹的意義理論，他以胡塞爾的思想為基礎，透過胡塞爾的意義概念應用到行動上，進而重建詮釋社會學的基礎。換言之，舒茲為詮釋社會學提供了一個現象學的基礎。這本書正是這項研究工作的執行。雖然胡塞爾思想是舒茲的主要資源，但他也大量借用柏格森（Henri Bergson）對注意現象修改意識流的分析。在這點上，舒茲深受柏格森之生活與思想二元論的影響，兩人的見解相去不遠。然而，舒茲基本上是一位現象學者，並不傾向柏格森的形上學。當舒茲完成這本書後，他曾囑咐胡塞爾，胡塞爾於一九三二年五月三日回信道：「我非常盼望與你這樣一位嚴謹、透徹的現象學者見面，你是少數已進入我畢生研究之意義核心的一位，誠然探討這個核心問題是非常困難的，而你卻願意持續研究這個代表哲學之未來的真正哲學。」之後，舒茲經常造訪佛萊堡的胡塞爾，並加入當地現象學界的討論。雖然直到胡塞爾去世止，舒茲一直和他保持著連繫，但舒茲也一直以私人理由，而未能成為胡塞爾的助理。一九三七年，由於納粹的占領，舒茲離開了奧地利，他在巴黎停留一年後就移民前往美國。他於一九三九年七月抵達美國，不久任職於紐約的新社會研究學院（Graduate Faculty of the New School for Social Research），並成為《哲學與現象學研究》（*Philosophy and Phenomenological Research*）期刊的編輯委員之一。舒茲在美國的新生活中，除持續和研究胡塞爾的其他學者，如葛維區（Aron Gurwitsch）、凱恩斯（Dorion Cairns）等接觸外，他還發現了其他的思想資源，包括著名的實用主義者米德（George Herbert Mead）的思想，後者對社會互動中意義分析的關切，實不下於舒茲，不過米德是以另一種完全不同的方式而達成

目的。由於美國環境的薰陶，舒茲的心靈更加開闊了，他秉持自身歐洲背景中所具有的嚴謹與訓練，更兼以不拘形式的和開放的心胸來經驗新環境的特性。由於舒茲具有溫暖及愉悅的人格，因而使他成為學生及同事們敬重與喜愛的對象。可惜英年早逝，所以他的學術生涯相當短暫，一九五九年當舒茲正準備著一分自他出版本書後蘊釀已久的報告時，卻遽然與世長辭。

二、人文科學與自然科學的區別

十九世紀德國的歷史、經濟學、語言研究，以及制度研究等各界學界正顯現出一片百花齊放的盛景，無怪乎諸如有關這些科學研究的「缺乏確定性」，以及相對於自然科學的非科學特質等基本問題皆被提出。另外的相關基本問題如這些科學彼此之間的關係以及和哲學之間的關係等問題，也一併被提起。例如，這些科學研究是否全部或有些是以一般性法則來處理的？它們是否真是客觀的及價值中立的？實證主義者對其中某些問題很感興趣，他們的共同立場正如密爾（John Stuart Mill）在他的《邏輯系統》（*System of Logic*）第六冊中所指出的：「道德科學的落後狀態只能以物理科學之周延的與概化的方法來補救。」

密爾的「道德科學的邏輯」(logic of the moral sciences)，以及環繞其上的整個意識型態，確實吸引某些人，然而在基本性質上，卻也遭遇到對立的看法。這個反對立場的領導者就是狄爾泰（Wilhelm Dilthey）、溫德班（Wilhelm Windelband）和瑞克特（Heinrich Rickert）。狄爾泰本質上是一位獨立的思想家，他熔合了萊辛（G. E. Lessing）、諾瓦里斯（Novalis）、和歌德（J. W. Goethe）等浪漫人

文主義，以及新康德主義的要素。其他二位則是所謂「德國西南學派」（或稱為巴登學派）的領導人。由於他們極端強調知識內心靈活動與價值的優先性，所以有時又被稱為新菲希特學派（neo-Fichtean）。他們首次提出著名觀點的代表作分別是：狄爾泰，《人文科學導言》（*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883）；溫德班，《歷史與自然科學》（*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894）；瑞克特，《自然科學概念形成的限制》（*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902）。

這三位思想家一致認為自然科學和歷史、法律、經濟等其他學術研究間存在著基本差異。但他們對差異之處卻有不同的看法。狄爾泰和瑞克特則是這三人中最重要的人，因而我們將特別著重他們的思想。

狄爾泰認為差異之處在於內容。就因為這個理由，所以他堅持使用人文科學（*Geisteswissenschaften*）一詞。他以為歷史、經濟學，以及法律所研究的皆是人的心靈（mind, Geist），與物理、化學不同，後二者研究的是外在過程。人的心靈如同客觀的心靈，換言之，是一個文化產物與制度的體系，由於具有意義，因而成為這些「心靈科學」（sciences of mind）的對象。從狄爾泰的觀點來看，重點在於以心靈為核心，而心靈中最重要的是經驗（*Erlebnis*）——活生生的經驗或直接的經驗。這種內在生生活轉化而成的外在表現，就如同藝術的表現一般。我們通常需藉由背後隱藏的東西而來詮釋外在表現，如此才能瞭解他人。我們這麼作是經由「讀」他人，並在他人「裡面」重構我們自己的內在經驗。因而瞭解是「在汝（Thou）裡面重新發現我」（*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*），^④所以，這種認識他人的方法，是一個相當適於社會科學的知識典範。

狄爾泰對舒茲可能有某些影響，但似乎僅止於建議的性質，因為舒茲同意韋伯的看法，也認為狄爾泰的基本方法是不科學的。

韋伯在某程度上頗受到瑞克特的影響，所以我們現在需試圖描繪出瑞克特的基本立場（由於篇幅所限，所以並不完整）。^⑤瑞克特拒絕使用人文科學一詞，取而代之以文化科學（*Kulturwissenschaften*）一詞。他指出文化研究的對象並不是心靈，因為心靈只能以實驗心理學的程序來研究。相對的，文化研究的對象應是文化產物與制度。文化科學所企求瞭解的就是這些，以及它們的意義，而不是內在的心理過程。事實上，自然科學和文化科學都只是在「一種原始的「不能測量的多面體」上，設定概念知識之網絡的兩種不同方式而已。如果以抽象的一般性法則來組織資料時，就產生了自然科學；而若以能瞭解的蘊含意義之具體個案來組織資料時，所形成的結果就是文化科學。

但這種意義必須以價值觀點來看，否則無法瞭解。所以文化科學必須探討價值的問題，而且還需以客觀的價值科學方能完備地探討這個問題。而只有歷史哲學方能提供這點。價值並非真實的，它們只是具有效度（*Geltung*）。換個意思來說，價值可視為對立於實際性的另一端。我們以價值而來探討實際性，並予以組織。我們的價值決定了我們的立場。

瑞克特對韋伯的主要影響是，認為實際性的觀念是未組織的多面體，須以特定的興趣或價值立場來探討，並將之組織成一個概念體系。然而正如舒茲一語道破的，韋伯之堅持科學是完全客觀的與價值中立，然而事實上他是另有所指。根據興趣或價值提出問題是一回事，而以這樣的觀點來回答問題卻又是另一回事。

在我們認識當時學術背景的一般結構後，我們就較能瞭解舒

茲提出的基本問題。接下來我們將要概要敘述舒茲在本書前四章中所論述的大意。

三、舒茲基本論題的大意^①

舒茲的這本書共分為五章：第一章論述他所要探討之基本問題的社會學背景。首先提出的是社會學的性質與科學適用的方法學。舒茲簡要地描述了提出問題的方式，以及韋伯那個時代的德國社會學界所提供的各種答案。接著他批判分析韋伯在《經濟與社會》（*Wirtschaft und Gesellschaft*）中的方法學基本概念。他接受韋伯設定的一項公理，即社會科學必須是價值中立的。他也接受了韋伯方法學上的個體主義，以及認為社會現象需透過理想型方能適當地瞭解。舒茲不僅接受還強調韋伯的一個觀點，即社會科學本質上所關切的是社會行動，「社會的」概念是以兩人或兩人以上行為之間的關係來界定，而「行動」概念的定義是，被賦予主觀意義的行為。所以一個社會行動就是取向於他人之過去、現在、或未來行為的行動。取向的特殊模式就是它的主觀意義，譬如：復仇便是一個例子。但舒茲在接受韋伯基本觀點的同時，卻不滿意韋伯對基本概念的處理，認為其中存在著系統的模糊性。在此我們並非要詳述舒茲對韋伯的批判。相反的，讀者必須在閱讀舒茲對各問題所作嚴謹分析的章節，乃至整本書後，才可能贊成他的論點。我們可以這麼說，舒茲同意韋伯的是，社會科學的基本功能是詮釋的，也就是要瞭解社會行動的主觀意義。但舒茲發現韋伯未能清楚地指出瞭解、主觀意義、和行動等的特質。以舒茲的看法而言，這個疏失會嚴重地損傷詮釋社會學的基

礎，因為主觀意義的概念是如此模糊，當然會使行動者本身，或隱匿的社會學觀察者所找尋到的觀點亦不清楚。截至目前為止，科學的標記就是客觀性，那麼社會科學還如何能追求主觀意義呢？此處涉及許多問題：第一，韋伯堅持唯有使用理想型，社會科學才可能具有客觀性。但理想型的概念如何進入個體的主觀意義內？「企業家」概念如何使我們瞭解一位十八世紀的波斯特商人購買船隻時的心中想法？如果我們在這個名詞「企業家」之前，另外加上形容詞「喀爾文主義的」，是否有助於我們對情境的瞭解？此外還有被瞭解的單位問題，也就是指行動。行動的起源為何？簡言之，行動的幅度為何？我們能僅經由觀察一個人的有形動作，就能發現某人是在扭轉門把嗎？或是他「正在開門嗎」？但他也許是鎖匠，只是在「檢查門門」而已；或許他是一位演員，正在排演戲中的一部分；或只是一個人人在運動他的手腕而已。我們必須等待多久才能說我們已「觀察到他的行動」？或許最好的方法是直接問這個人他到底在作什麼，而他甚至可能回答說，他並不自覺正在旋轉門把。所以，除非我們問他，否則我們絕不會知道這根本不是行動，而只是無心行為的部分而已。假使我們不暫停觀察者的角色而成為社會關係的參與者，是否就不能界定行動科學的研究對象單位？這種角色的改變有哪些得失？如果我們變成參與者，是否會喪失客觀性？如果我們一直作為觀察者，那麼是否會漏失科學的研究對象，也就是行動的主觀意義？是否有其他方法可避免這種兩難的情境？會談的認識狀態為何？為了瞭解一個行動的主觀意義，是否必須先瞭解其動機？（所謂「動機」，我們所指的是行動背後的环境因素與遺傳因素的平衡，或是指行為者在行動當時心中所想的計畫？有人認為個體是「自由的」，這是什麼意思？個體的行動是受理想型所決定，

或者可以是「類型——超越的」(type-transcendent)？

舒茲對詮釋社會學的基本概念提出了這些問題，並發現它們本身根本無法提出一致與連貫的解說。顯然的，行動的外在與機械式的說明，就是把這些都視為「行為過程」，而認為「主觀意義」是被「賦予」的。由於如果我們不先行預設意義，就無法追溯外在行為的時間輪廓，因而對行動性質的一個完整的哲學研究來說，基本上要先以最嚴謹一致的方式來陳述社會科學之適當題材和方法學。

由於舒茲和韋伯一樣，認為行動應以意義來界定，所以舒茲理論的首要積極步驟就是規劃出一個意義的概念。在這個階段上，他相當仰賴胡塞爾的觀點。舒茲的原創性在第二個階段才較為明顯，也就是當他規劃較特殊的「行動的意義」時。

舒茲不只引用胡塞爾的思想，還大量採借柏格森的觀念，這在他第二章論述意義的起源「意識流」(stream of consciousness)時，可以清楚地看到。他說道：「唯有在此處，在經驗的最深層中，方能為反省所觸及，也才能發現意義與瞭解現象的最終來源。」對意識而言，原始的資料是未被打散的經驗流——它們是異質性的，沒有界限範圍，各個經驗彼此混合滲雜在一起，這種意識流的內容本身並無意義。然而它們可以被區分為被動的與主動的，舉例而言，被動經驗就如同對紅色的感覺。而主動經驗則有如將注意從別處轉到對紅色的感覺上，或是確認到這個感覺是以前經驗過的。舒茲因循胡塞爾的作法，以「行為」(behavior)一詞來指「自發的」經驗，同時他也一直稱它們為「行為」(Akte)，我們譯為英文時則以第一個字母大寫形式的Acts來代表。

所有這種經驗，不管是被動的或主動的，皆缺乏意義，以及

個別的同一性。當它們被我們實際經歷時，它們並不是個別的與明確的實體。然而一旦它們成為過去，也就是被擷取出來，成為我們可加諸以反省、確認，及識別等行為時，換言之，一旦它被自我發射出來的「光束」照射到，一個經驗就會從綿延流中被「挑出」，變得清楚與明確，成為一個獨立的實體。就在此時，由於注意轉向的行為，經驗獲得了意義。賦予意義的過程可比擬為調整顯微鏡。在調整顯微鏡時，標本片上的某些東西會被漏失掉，同樣的，在賦予意義的生活當中，經驗喪失了它活生生的、沉浸於綿延中的具體性。值得注意的是，不只是被動經驗，連主動經驗都可被注意所掌握而凝聚。這個意識流內原始的二元性，也就是被動與主動經驗的二元性，使舒茲看到了另一個二元性的產生，也就是有意義的或意義賦予的經驗，和那些不具意義的經驗之間的二元性。

當經驗實際發生時，自我是無法賦予意義的。一般而言，最接近人格核心的一些經驗，絕對無法被賦予意義。但大部分的經驗可以藉用回顧方式來賦予意義。更幸運的是，我們也可以透過前瞻預期的方式來賦予未來經驗的意義。在此我們無法重述舒茲對如何預期未來經驗的複雜論述，然而我們可以明確地指出，對未來的預期，是行動概念的本質。行動是指向實現一個已定之未來目標的行為。誠如我們所看到的，所謂「已定」，就是指完整的、明確的，必須具有過去性的成分。行動的目標必須兼具過去性與未來性。舒茲借用文法詞彙來表達這個複雜的情境，他說我們是以「未來完成式」描述行動的目標。亦即，目標或完整的行動，即使只是一種被預期的，也是被描繪為已結束完成的情形。舉例而言，當我離開家去拜訪一位朋友時，即使在我前往朋友家的途中，這個拜訪朋友是被描繪為已完成的。對於這個拜訪，舒

茲稱之為「行爲」(Handlung)，我們翻譯時以小寫的(act)來代表。在此出現了另一個二元性：進行中的行動，和已完成的行爲。舒茲此處借用海德格的用語，指出以未來完成式描述已完成的行爲，就是行動的計畫(project, Entwurf)。舒茲指出：「所計畫的是行爲，它是行動的目標，是會因著行動而被完成的行爲。」計畫是一個意義叢結或意義脈絡，其內任何進行中的行動片段都可發現它的意義。另外，將整個行動的目的與任何既存的片段分開來談是較方便的，舒茲稱前者為行動的「目的動機」(in-order-to motive, Um-zu-Motiv)，後者是「原因動機」(because-motive, Weil-Motiv)。原因動機處於過去，它促使我計畫特定的行爲。原因動機只能以回顧的方式來掌握，因為就目前來說，完整的行爲是位於過去的，它的原因動機則位於更過去，舒茲稱之為「過去完成式」。例如，當開始下雨時，我撐開雨傘。此時我的原因動機是對雨的知覺，加上我知道雨落在衣服上的後果等等。而另一方面，我的目的動機是「避免被淋濕」。舒茲對這兩種動機的區別，以涉及決定論和自由意志問題之當代論述人類行動性質^①的觀點來看是非常有趣的。

第三章討論互為主體之瞭解的問題。舒茲強調他並無意解決有關如何知道他人心靈之重要哲學問題，因為這是超驗的、互為主體性的問題。舒茲所關切的是，一旦我們設定他我的一般主題(general thesis of the alterego)，並視為理所當然後，我們認識他人經驗的方式。亦即，此處我們所真正關切的是對他人的瞭解模式。讀者應注意，舒茲在此嚴格區分出對他人的真正瞭解，以及他人行動或思想的抽象概念化，也就是類型。事實上這個區別是對應於我們日常生活中所作的區分而來。「西城故事」著名歌曲中對社會工作人員的諷刺，恰是對局限於以第二種方法來瞭

解人類的一個鮮明寫照。這僅是一般瞭解的行動，在這種行動中，行動者只是將自己的經驗安排在範圍內，舒茲稱之為「自我解釋」(self-elucidation, Selbstausslegung)。另一方面，真正的瞭解他人是較具體的事情。它是一種知覺，但它並非指我們能直接觀察到他人的主觀經驗，而是指我們能意向地掌握那些經驗，因為我們已假定他人的表情與姿態都是他內心生活的「表達領域」，這就是舒茲所謂另一方軀體的呈現或生命體的既存性。在此有一個最重要的因素，就是同步性，也就是我們意會到他人意識流與我們自己意識流的進行，在時間上是平行的。這兩股綿延之流在社會互動中同時發生，並交錯在一起。這就是人際關係的本質，也是我們認識他人的基礎。當然，對認識他人內在生活而言，我們正處於一個劣勢，因為以某種意思來說，這種認識是間接與不連續的。但舒茲又提到，從另一個觀察角度來看，我們瞭解他人會更甚於瞭解自己，因為當他人的主觀經驗實際發生時，我們可以「注視」著它們，而我們卻需等自己的經驗成為過去時，才能加以注意。沒有人可以在行動中看到自己，他所能獲知的只是他自己人格的「型態」而已。

互為主體的瞭解(fremdverstehen)才是對主觀經驗的真正瞭解。它必須與客觀意義的瞭解有所區別。所有的客體或「產品」都可以被主觀或客觀地詮釋。例如有人說，二乘二等於四，這個判斷從它的邏輯「內容」來看，是一個無時間性的數學命題，但也可以從特定個人在特定時刻作此特定陳述的觀點來看。然而唯有瞭解說話者的動機，我們方能掌握他人的主觀意義。

客觀與主觀意義的區別，對文化科學的方法學具有確切的意義。文化產物的意義內容可以獨立於它的創造者，而被視為是任何其他人予以創造的。在此舒茲沿用胡塞爾的說法，稱之為「我

能再作一次」(I can do it again)的理想性。這種產品的創造者被認為是隱匿的「某人」。純粹經濟學法則的概念就具有這種隱匿特質。另一方面，經濟歷史的概念，如「西方資本主義」或「階級體系」，則只能根據特殊個體或羣體的動機而來瞭解。前者概念具普遍有效性；後者則無。在進一步闡述這個論題時，舒茲試圖在韋伯與米塞斯兩極對立的態勢之間，取得一個中庸的立場，他所作成的結論是，所有的文化科學所關切的都是有意義的產物，而其中某些科學採取較客觀與隱匿的方式來瞭解這些產物。至於文化科學是否實際掌握到主觀意義，則是另一個問題。

接著舒茲帶領我們進入最重要的第四章，在此他讓我們真正瞭解到社會世界的現象學。舒茲只以概要的方式提出論述，對他來說這只是奠定基礎，旨在提供自己或他人以後進行更深入研究之用。

如同韋伯所指的，社會世界需以「社會行動」概念來瞭解，而舒茲將社會行動界定為：「一個行動，其目的動機包含著對他人意識流的某些指涉。」行動的動機可能只是觀察或瞭解他人，但也可能影響他人。溝通就是後面這種社會行動的一例。在這種情境中具有相互性的意向互動或「交叉指涉」(cross-reference)的客觀或然率，因而存在著一個社會關係。社會關係有三種基本類型：關係中的兩人只是彼此觀察對方；關係中的第一人影響第二人，而第二人只是觀察第一人；關係中的兩人彼此影響對方。然而還有第四種情形，即第一人只是觀察第二人，但並無影響的意圖，然而第二人對此毫無覺察。嚴格來說，第四種並不是社會關係，而是社會觀察。

現在我們已接近舒茲理論貢獻的重點。他認為我們的社會經驗構成了一個廣大的世界，它是以向度、關係、知識模式等非常

複雜的網絡所形成。首先，舒茲區分了直接經驗的社會真實，與直接經驗領域外的社會真實。直接經驗的社會真實(Umwelt)是由我直接經驗到的實體同伴(consociate)所構成，而那些我不能直接經驗到的，可分為三大類：第一，同時代人世界(Mitwelt)，第二，前人世界(Vorwelt)，第三，後人世界(Folgewelt)。同時代人世界與其他兩者的不同點是，原則上同時代人皆有可能變成實體同伴。我們和他人的關係模式依他人所「居住」的社會領域而有絕大的不同。例如舒茲指出，我們對實體同伴具有「汝—取向」(Thou-orientation, Duceinstellung)，如果這是由面對面情境所形成的相互性，則具有「我羣關係」(We-relationship, Wirbeziehung)。在直接經驗的社會真實內，觀察和社會關係間有一個獨特的關聯。首先，在直接經驗的社會真實中，我能同步性地觀察我的實體同伴，比起那些間接觀察者，此不需提供我一個比較有利的角度來觀察他人。例如，親耳聽一位朋友談話和閱讀他的信件自然是大不相同，前者我不只能掌握話語的客觀意義，還能聽其聲調、觀其姿勢，以及其他的身體動作等。這個差異不僅是這些具體象徵呈現在我面前，它還另有一項優點：我能注視對方的眼睛，並探詢他的意思。換言之，我能將直接的社會觀察轉變為直接的社會關係。

而另一方面，我對同時代人、前人，以及後人的認識都是間接的。雖然同時代人和我並存於一個客觀時間中，但我只能以準同步性來掌握他們，而不能透過真正的同步性來認識他們。在同時代世界中，我所看到的並不是他們實際的身體動作，而只是他們的產品，譬如信件等。我不能以直接掌握而瞭解他們，而需經由一種特殊的推論過程。也就是我們把這些產品詮釋為某種內在過程、某種情緒，以及某種目的動機等的結果，並把同時代人詮