

流亡者与生活世界*

孙飞宇

提要: 作为一种社会学思考的线索,流亡这一形象,无论是在经典的社会学理论中还是在后现代的反思里,都一直若隐若现地存在着。就此而言,舒茨那种清晰明快的写作风格实际上隐藏着巨大的内在张力:这种思考和写作乃是直接面对着流亡的生活而展开的。舒茨的流亡生活使得其思想中对于流亡的思考成为一种海德格尔式的“照面”(begegnen, encountered)。流亡作为舒茨的生活本身,构成了其作品中不言而喻的组成部分。在这一关照下,本文试图从舒茨的行动概念入手,通过将舒茨的现象学社会学置于德国社会理论的传统之中,来理解其作品中所体现出来的作为一个具体的、实在的现代人的困顿,及其困顿的终极表现——流亡。而这也正是我们从现代性的角度来理解其生活世界这一概念的基本出发点。

关键词: 生活世界 流亡 现代性

正如我不曾选择我自己的身体一样,我也不曾选择我所在的历史境遇,然而这两者都是我的责任之所在。(Ricoeur, 1966: 125)

1935年,第二次世界大战爆发前夜,胡塞尔在维也纳做了一场名为“欧洲人的危机与哲学”的演讲。在演讲伊始,胡塞尔便指出在欧洲精神与欧洲哲学传统之间有一种深刻的认同。这一认同使得欧洲的各个民族可以超越政治,而获得一种“欧洲精神”上的内在一致性,同时使得欧洲的现代知识分子(“我们”)“具有一种家乡意识”(胡塞尔, 2001:373)。

然而,在同年所做的另外一次关于欧洲科学危机的演讲中,胡塞尔又指出,作为欧洲哲学传统之继承者的现代科学,已经陷入了一种

*本文最初的理念来自于作者2010年秋季学期在北京大学本部以及深圳研究生院开设的“国外社会学学说研究”研讨课。在此对两地参加本课程的同学为本文所做的直接或间接帮助表示感谢。在论文构想之初,作者亦曾受惠于北京大学社会学系的李康老师,在此一并致谢。当然,文责自负。

“意义遗忘”的危机中。伽利略和笛卡尔以来的欧洲科学，将世界和人同时简单地化约为技术与勘探的对象，而遗忘了作为意义而存在的生活世界（die Lebenswelt）（胡塞尔，2001:16）。

在这一演讲中，胡塞尔预见到了迫在眉睫的欧洲犹太人自身的浩劫（Holocaust），及其所体现的有关现代性的诸种普遍意义。在胡塞尔过世后，以他的学生舒茨和古尔维奇为代表的流亡知识分子们（Refugee/exile scholars），以其自身的命运与思考证实了胡塞尔的预见。而正是这一段流亡的历史，促成了社会学之中现象学视角的兴起（特斯特，2010： 97），并成为我们理解舒茨的生活世界的切入点。因此，本文并非是对舒茨的现象学社会学的全面评议，而只是寻求在德国社会理论的传统之中，尝试着以流亡来理解其生活世界的概念，同时以生活世界这一概念，来反思流亡这一现代人的生存状态。

一、作为意义的生活世界

在《社会世界的现象学》一书开篇，舒茨即表示赞成韦伯所提出的理解社会学的主张，并认同韦伯对于行动者意义的强调。然而，舒茨接下来马上指出，韦伯的理解概念无法澄清“理解”这一概念的完整涵义，因为所谓观察式理解，无法确认观察者的意义脉络（meaning context）与行动者自身的意义脉络之间的一致性（Schutz, 1967: 26-27）。

这一对于韦伯在方法论上的批评人所共知，也是舒茨的现象学社会学的起点之一。然而舒茨在以现象学入社会学的时候，并非全部接受胡塞尔的现象学，因为在这一批评之外，舒茨同时坚持了对于胡塞尔的批评：胡塞尔本人并未真正解决主体间性的问题（Schutz, 1967: 33; Grathoff, 1989: 230）。

这两个批评是舒茨建构他的现象学社会学的起点。舒茨在其诠释过程中所面临的，是一个不断构成着又逝去着的世界。这一世界永远变动不居，只有通过暂停自然态度的反思才能够加以探究（Schutz, 1967: 36）。舒茨运用柏格森的绵延（durée）概念来描述这一状态。在这一绵延当中，我们经验到的乃是“一种从一个当下（now-thus）到一个新的当下的永恒转换（transition）”（Schutz, 1967: 45）。这种不断

超越自身的绵延，就其实质而言，并不包括暂停的反思：“反思，作为一种智识的功能，在实质上属于日常生活的时空世界”（Schutz, 1967: 45）。绵延与反思，构成了舒茨基本的二元结构。而这一结构，首先体现在行动（action）与行为(act)之区分上。

（一）行动与行为之区分

反思是属于日常生活的范畴。这一界定使得舒茨的现象学社会学从一开始即有别于胡塞尔的超验现象学。反思将绵延的意识流暂停，并使得日常生活的行动者具备了针对绵延的优越性——即使得“自我”可以跳出日常生活中理所当然的进程，来反思日常生活。在舒茨看来，这一跳跃使得意义成为可能，因为意义只有在已经完成的经验之基础上才会发生（Schutz, 1967: 52）。也就是说，只有在已完成经验的基础上，反思才可以将手头的库存知识与当下结合起来，使得意义成为可能。在这一基础上，舒茨将反思视为由此时此地向过去的彼时彼地投射出的一束光。这束光芒的照射使得不断流逝的意识流有了意义：“针对其自身的绵延流每一注意行为，都可以被比作一束光线。这束光照明绵延流所经历过的每一部分，使其明亮，并获得清晰的定义（以此获得意义）……鲜活的自我所处的实际的此时此地是这一光线的源泉。这一源泉产生出锥状射线，指向已经历过的并同时不断后退的绵延流，将其照亮，并将其标记为与众不同”（Schutz, 1967: 70）。^①

在这一前提下，舒茨的行为(act)与行动(action)才具备了区分的可能性与意义。与绵延相关，行动这一概念的首要特征在于其未来的时间取向。这一未来的时间取向，作为一种“所有原始构成过程的特性”，同时又与行动者在每时每刻沉淀于过去的记忆交织在一起（Schutz, 1967: 57）。然而，这一行动的未来取向，只有在其他先前已经完成的行动，即行为之中，才有可能获得确定性。舒茨在这里完全同意胡塞尔的观点，即“只有在记忆之中，预想（protention）的特别功能才会变得明朗”（Schutz, 1967: 59）。换言之，一个行动的确定性，只有当它是依据着经验而展开的时候，才有可能获得。与之相应，在行动之中对于未来的预期或者筹划（project），“在原则上独立于所有的真实行动而展开”（Schutz, 1967: 59）。

^① 本文对于舒茨文本的引用，直接翻译自英文版的舒茨著作。在翻译过程中，借鉴了台湾卢兰岚先生的中文译本，在此表示感谢。

在行动中所筹划 (projecting) 之物正是行为 (act)。行为可以被筹划, 因为它是已经完成的, 属于手头的知识库 (stock of knowledge at hand)。行为的时间维度“具有过去性的时间特征”(Schutz, 1967: 61)。行动与行为的关系首先在于, 行动的过程, 正是“填充”这一被筹划的行为的过程。就此而言, 在舒茨那里, 行动的意义首先在于“与其相对应的被筹划的行为”(Schutz, 1967: 61)。

至此为止, 舒茨认为他解决了理解社会学中的一个重要的问题: 行动的统一性(the unity of an action)。一个行动的统一性就在于它所筹划的行为。此种统一性的社会学意义, 乃是普通人在日常生活之中, 在其秉持着朴素的自然态度的时候, 所具备的自我(Ego)认同的可能性。然而, 正是在这里, 舒茨的行动理论具备了进一步深究的价值。因为在我们看来, 统一性这一概念, 作为舒茨的生活世界概念建筑在行动与筹划的行为一致性之上的表达, 同时也正是现代性的自我(Ego)的危机之起点。

行动的筹划与将要完成的行动(即行为)不能完全等同, 因为在行动的过程中充满了各种各样的可能性。这是在行动的过程中, 行动者的经验得以增加, 行动者得以“成长”的原因, 也正是行动者的内在张力所在: 行动永远无法预测自己的未来完成时态。舒茨将这一点表达得非常清晰: “‘世事无常。’这向来都是社会科学的问题。每一种指出意图与实际结果之间差异的历史性诠释, 都对此强调有加”(Schutz, 1967: 65)。

行动的未来取向, 正意味着行动与行为之断裂。行动与行为之间的断裂或可看作是舒茨讨论现代性的第一个维度。因为在舒茨这里, 这种断裂实际上指明了一种颇具现代意义的特征: 柏格森的绵延概念与胡塞尔的内在时间意识概念, 代表着个体指向未来的生命实质, 然而这一未来不为当下的行动者所知。现代的行动者无法像古希腊神话中的盲人先知提瑞西阿斯(Tiresias)那样预知未来(Schutz, 1964)^①。这一点被理解为现代性, 首先在于舒茨将绵延理解为“不断超越属于其自身超越后的产物”(特斯特, 2010:20)。而另一方面, 在当下与历史经验之间的关系上, 舒茨认为, 当一个自我反身回视时, 其注意力会由于“此时此地”而去修改过往的经验: “实际上的此地—此时—

^① 在《提瑞西阿斯》(Tiresias, or Our Knowledge of Future Events)这篇关于现代行动者的论文中, 舒茨明确指出, 我们对于未来的筹划, 仅仅是一种筹划而已, 在实际发生的行动与筹划的行为之间, 实际上有着不可逾越的鸿沟(gap)(Schutz, 1964)。

此情—此景（Here-Now-and-Thus）乃是注意性修改的基础，因为正是从当下的观点出发，注意力的光线才会被向后指向曾经的历程”（Schutz, 1967: 73）。也即，当自我由于处于此时此地，经历着与经验不同的场景，并具有海德格尔所谓的不同的情绪（mood）时，过往的经验自然也具备着不同的意义。正是在这一点上，在日常生活之中被视为理所当然之事（The taken-for-granted）也会由于当下的境况，而变成有问题的（problematical）（Schutz, 1967: 74）。然而这一当下的问题化，并未构成对舒茨的统整性理论的威胁，反倒成为舒茨的生活世界概念的必要基础。

（二）有意义的生活世界

通过自我的反思与修改，行动者的经验可以随着绵延的意识流而不断增长，并成为一种与自我成才相伴的“我的”意义脉络。而自我认同的可能性，也存在于这一成长的过程之中：每一刻的新经验，都是“我的”经验。正是在这一意义上，舒茨将手头的知识库的概念，限制在“此时此地”：“我们由此将‘手头的知识库’这一概念界定为实际上的此时此地业已构成的经验体的库存”（Schutz, 1967: 78）。如此，在任何一个“此时此地”，自我都秉持着一种历史的世界：我的生平情境与我同在。我的当下的日常生活，也因此而成为一个有意义的世界。由于每一个当下的经验都要被带回由知识库发展而来的知识图式来理解，所以舒茨所理解的诠释，意味着以过去的经验来面对当下的此时此地的世界，以已知来面对未知之未来：“诠释，即是将未知转介给已知，在注意之中通过经验图式来进行的理解……在这一意义上，经验图式即是诠释图式”（Schutz, 1967: 84）。

行动者的生平情境（biographical situation）由此获得了极其重要的位置。这一重要性不仅来自于前面所述的行动—行为的两种时间维度的区分，也不仅仅来自于这一生平情境的概念所带来的两种行动原因的区分，而是可能在更为实质的意义上，生平情境成为了个体的生活世界（life world）这一现象学式的理想类型在舒茨这里得以构筑的基础。行动者无法在行动之中获得其确定性，然而，生活世界却正好相反。生活世界以确定的历史和意义构成机制，为个体行动者提供了确定性。舒茨如此假设其生活世界理论的前提：“在此，这一世界的象征性经验（signitive experience），与所有其他在此时此地的经验一样，乃是内在条分缕清地组织起来，并且是‘手头现成的（ready at hand）’”

(Schutz, 1967: 101)。

这一生活世界的前提，显然并未包括舒茨所谓的作为行动者生命实质的“绵延”概念。这也是生活世界确定性的由来。很明显，以这一前提为基础的生活世界，涵盖了意义丰富的“过去的”时间维度。然而，这一前提之中对“绵延”概念的拒斥，并不意味着生活世界的理想类型中，不包括绵延的概念。恰恰相反，绵延，正是舒茨的生活世界得以成为一个主体间性世界的可能性所在^①。

因为这一意义世界的核心，正是共居于绵延之中的我群关系群体(We-relationship group)。这一核心地位，首先来自于我群关系在舒茨所构建的这一时空世界当中的位置。在舒茨的生活世界中，我群关系(We-relationship)是行动主体理解同时代人与前人世界的基础。后两种社会关系是由我群关系“演化”而来的(Schutz, 1967: 157)。其次，这一核心地位还在于，在舒茨看来，只有在我群关系群体之中，才有可能达到真正意义上的理解。

对于日常生活中的行动者，互相理解的困难之处在于，“我对于你的意识生活的所有知识，乃是基于我自己的知识之上的。而这一知识，只能是关于我的鲜活的经验”(Schutz, 1967: 106)。在舒茨描绘的这个生活世界中，这一困难只有居于其核心位置的我群群体之间才有可能克服。而在舒茨看来，这一我群关系的关键是面对面情境中的“时间与空间的直接性”(Schutz, 1967: 103)。在时空的直接共处中，处于我群关系的各个主体生活在共同的主、客观意义脉络之中，能够在—个共同的绵延之中“直接经验”到彼此，而非反思地彼此观察。正是在这一意识流的同步性之中，我们“共同成长”：“纯粹的我群关系，是每一种接触他人的基本形式，它本身并非在面对面情境内被反省地掌握。它并非被观察到的，而是被经历过的”(Schutz, 1967: 170)。

只有在—情境之中，观察者才能够超越—般意义上的“指标(indication)”而理解其背后的意义。这才是“对他人的真正理解”(Schutz, 1967: 111)^②。而—我群之中的理解，在舒茨这里成为了有效

^① 生活世界—概念，在舒茨前后期的思想体系中有若—些细微而丰富的变化与差异。为了分析方便，我们在这里不再区分社会世界(social world)和生活世界(life world)这两个概念在舒茨前后期的思想中的差别，而—律以生活世界来指称舒茨以现象学的方式构筑的个体意义世界。

^② 这也正是舒茨区分符号(sign)和指标(indication)的目的所在。比较起指标来，符号乃是针对生活世界中的“上手者”而言的：“每—个符号都是已确立的(established)符号，都具有意义并因此在原则上是可以理解的……由此可知，位于—个特定符号系统之中的符号意义，必定在之前曾被经验过”(Schutz, 1967: 121)。由此，符号具备了舒茨所谓的“我能再—次”(I can do it again)的性质。而指标则可以—被用来表达陌生人的所作所为，因为指标与其所指之物之

地理解他人的基本起点 (Schutz, 1967:165)。我群关系由此在舒茨的诠释社会学中获得了极其重要的地位。对于这一基本起点,舒茨并未探究其本源,而只是从一开始就假设它的存在:“我生于一个直接经验的社会实在世界之中。对我而言,这是基本的我群关系是既存的惟一原因”(Schutz, 1967: 165)。

舒茨式的生活世界之中的主体间性问题,由此而获得了解决。对于我群关系而言,主体间性乃是不言而喻的:我们因生活于同一个世界,由于一起成长而获得充分的相互理解。舒茨说,“对于面对面情境来说,更为实质的是,你和我拥有同样的环境……我们有着同一个未分化的,共同的环境,我们可以称之为‘我们的环境’。我们的世界,并非我们当中任何一人的私人世界,而是我们的世界。这一共同的、主体间性的世界就在我们面前。只有从这一面对面的关系中,从这一我们之中的共同的、活生生的关于世界之经验之中,主体间性的世界才得以被构成”(Schutz, 1967: 171)。

这既是舒茨的生活世界与胡塞尔的超验生活世界之区别,也是我们下面将要讨论的生活世界和日常生活这两个概念在舒茨那里有所不同的基本原因之一。

二、日常生活与流亡

在理解舒茨关于生活世界的讨论时,我们首先必须注意到这一讨论作为由胡塞尔所引发的现象学运动的一部分,所蕴含的现象学之基本精神。在《哲学作为严格的科学》一文中,胡塞尔明确表明了现象学作为欧洲文艺复兴以降的思想传统的一部分所具有的基本精神:“人类对纯粹而绝对的知识之不懈追求”(Husserl,1981:166)。与此同时,我们也不能够忽略,现象学运动的出现本身作为一种现代性的存在(弗格森,2010:11)所带给我们的社会学上的意义。在特斯特看来,这两者的叠合实际上体现出一种颇具现代性意涵的“求定意志”(will

间是一个“纯粹形式与普遍化”的关系 (Schutz, 1967: 118)。然而,我们不能够简单地以主观意义和客观意义之区别来区分符号与指标。因为在客观意义的脉络之内,符号同样处于重要的位置。在舒茨看来,所谓客观意义,是已经从某个特别的主体那里脱离出来,具备了“普遍”的意义。所以在主观意义的诠释中,客观意义的脉络也包含了“诸如此类”和“我能再做一次”理想性质 (Schutz, 1967: 135)。

to certainty) (特斯特, 2010:24)。这也正是我们从舒茨的流亡生活自身来思考其生活世界, 以及从其生活世界的概念来反思其流亡生平之社会学意义的起点。从这一角度来看, 尽管有研究者认为舒茨的生活世界几乎等同于日常生活 (如那坦森), 然而我们并不能满足于这一判断, 因为舒茨本人作为流亡者的日常生活, 显然不能简单地理解为前述的生活世界。

在对于日常生活的讨论中, 舒茨最初的兴趣在于自然态度 (弗格森, 2010: 98)。这一自然态度的基本特点恰恰与胡塞尔的悬置 (epoché) 方法相反。即这一自然态度将对于其所在世界之存在的怀疑存而不论: “他所放入括号之内的是这样一种怀疑, 即这个世界及其客体可能与它所呈现给他的样子不同。我们建议把这种悬置叫做自然态度的悬置” (Schutz, 1962: 229)。当自然态度将关于这一世界的怀疑悬置之后, 与胡塞尔对于认知的确定性的追求相类似, 日常生活中的行动者获得了他本人对于其置身其间的世界的确定性。

比较起胡塞尔基于超验意义上的生活世界, 舒茨这一基于自然态度的日常生活, 更接近于伽达默尔对于生活世界的理解, 即生活世界乃是一种作为历史—社会的存在。在这一基本的态度之下, “生活世界乃是一种共有的世界, 同样包含他者的存在” (Gadamer, 1975: 219)。而在舒茨这里, 这一对于他者的分析, 颇有些反指自身的意味。这也是我们试图从舒茨自身的生活, 结合其著作中隐藏着的种种细致而微妙的线索, 在现代性的背景之下来重新理解其日常生活这一概念的起点。

(一) 匿名的他者

作为现代社会的一个基本特征, 分化与分工成为经典社会理论的必然主题之一。在涂尔干的经典研究之外, 现象学诠释学的传统也并未忽略这一现象 (弗格森, 2010: 83)。尽管我群群体在舒茨这里, 同时既是日常生活, 又是生活世界的核心, 然而, 与生活世界不同, 日常生活的结构性空间必然要超出我群关系之中面对面的情境, 并最终随着空间上的扩展而面对高度分化的现代社会。舒茨在此将韦伯的理想类型加以发挥, 使用这一概念来描述日常生活中的行动者对于“他人”的感知与认识。当空间的维度超越了行动者的我群关系时, 行动者所感受到的乃是“同时共存, 但是并未直接经验到的”人群, 也即我的“同时代人” (Schutz, 1967: 181)。

在这一关系中，我对他人的感知与在我群关系中的感知不同，乃是具有“他人取向”(other orientation)性质的他群关系。在这种关系中，行动者由于对他人没有直接的经验，“无法直接理解你的存在(Dasein)”(Schutz, 1967: 181)，而只能以“一般类型”(general type)的方式来认知他人。这种认知的方式，是基于客观意义的脉络而进行，并因此而具备了“反复再来”的性质(again and again character)。在这一认知方式中，行动者对于他人的经验，只能是理想类型化的。舒茨说，在此，“作为一种诠释工具的主观意义脉络已经被放弃。一系列高度复杂与系统化关联的客观意义脉络已将其取代。结果便是，同时代人的意义脉络在数量和复杂性方面都相当程度的被匿名化。进而，认知的综合不再是关于某个独特的人在其生活的当下的存在。相反，它永远要将他人描绘成一成不变的人与同质的人，而不去考虑个体性所拥有的变化与模糊性。所以，无论一个理想类型涵盖了多少人，它都绝非对应着任何一个特别个体。正是在这一意义上，韦伯将其称为‘理想的’”(Schutz, 1967: 184)。

在《论多重实在》(On Multiple Realities)一文中，舒茨讨论了在高度分化和抽象的现代，行动者于日常生活这一至尊现实(paramount reality)之中所要面对的多重次级意义域。而这一系列的次级意义域，在舒茨这里，意指着一种“行动者的自由”丧失其中的“多重秩序机制”(Grathoff, 1989: 73)。^①

在这一背景下，舒茨迅即指出了对于一个对于现代社会而言非常严肃的问题：在更多的时候，我对于我的同时代人（他者）及其行动的理解，只能是通过类型化(typification)的方式(Schutz, 1962:17)。也就是说，随着我与他者在空间距离上的增加，他人对我来说越来越具匿名的性质，越来越具备一种“无名者”的形象。在完全匿名化的情况下，这一他者被认作是可以互换的(interchangeable)。

然而这一关系并不是单向的。在他人成为我的无名者的同时，我也成为他人的他者：“在我类型化他者的行事(behavior)之时，我也将我自身类型化了”(Schutz, 1962: 19)。

在此，舒茨敏锐地指出了这一类型化认识的现代性进展：原本是

^① 舒茨早期一直将日常生活等同于行动者的工作生活(working life)。然而在1954年致古尔维奇的信中，以及在1955年写下的《符号、实在与社会》一文中，舒茨都明确表示要区分“工作世界”与“日常生活的世界”，因为这二者的意义绝不相同(Grathoff, 1989: 226)。日常生活在此越来越具备了一种统领所有社会实在的地位(Natanson, 1962: XXVI)。

日常生活中的类型化建构，已经被频繁地用作现代机构行动的标准。而这一标准，往往是由传统的、习惯性的，甚至是社会控制的力量所背书（Schutz, 1962:19）。这一类型化认识的基本特点就在于，将个体的丰富性和本真存在“压制/抑制成无关性”（Schutz, 1962: 21）。与此同时，任何形式的社会互动都建基于“对他人及其行动模式的理解的一般化”之上（Schutz, 1962: 22-23）。

舒茨对他群关系的描述，并不只是对我群关系的补充。恰恰相反，我们认为，正是在这里，舒茨在其现象学社会学中展开了对于现代性在第二个维度上的批判。在前述第一个维度的讨论之中，居于前反思阶段的行动之概念，并不在意义的范畴之内。作为意义之存在的生活世界这一概念的可能性恰恰就在于自我的反身回视，以及这一回视与绵延的同存并在。然而，随着这一生活世界之结构的逐渐扩展，讨论的范畴开始进入到日常生活，当我群关系逐渐扩展到行动者对同时代人的理解时，舒茨指出，无论是在日常生活中还是在社会科学研究中，如果我们将理想类型视作“自由的实体”，也即真实的人，并试图从中寻找出特别的意义，那么就会产生以类型来取代真实个体的严重错误：“将个人类型视为真实的人乃是一种幻觉，事实上，它只是一个幻影而已”（Schutz, 1967: 190）。

如前所述，行动者的行动并非天然地与所筹划的行为相符。与行为相比，行动的核心特质就在于其未来的不确定性。所以在生活世界的范畴内，舒茨反对用普遍行动的理想类型来代替真实的个体。对他来说，更为重要的态度在于探究事实本身。在此，舒茨如此举例：“假定我称我所认识的一个人 A 为吝啬鬼，并因此以这种理想类型来指认他。然而，这个人是否会进行慈善捐款，在此种情况下实属未知。不过，严格讲来，在此真正的问题并非理想类型的行动是否是自由的或未被决定的。在此，真正的问题是，A 到底是否是一位吝啬鬼？”（Schutz, 1967: 191）

在舒茨看来，这是现代人在理解世界上一个重大的陷阱。这一陷阱使行动者对世界的想象与客观世界的事实本身之间存在着或然率。所以舒茨特别指出，“每一种基于理想类型化建构的诠释，都只是可能而已……每一种理想类型化的建构，都受制于观察者在当时的知识范围”（Schutz, 1967: 193）。

现代社会的互相理解之难由此而来。舒茨认为，在以陌生人为特征的现代社会，行动者对于他人的认知，“皆以匿名化的类型方式为

取向”。与此同时，行动者也认可他人对自己抱以同样取向的或然率。这一状况的结果便是：“怀疑的因素由此进入了每一个此类的关系里”（Schutz, 1967: 202）。进而，在日常生活中，这一怀疑因素，与其他因素一同被视作了理所当然之物。

这一认识方式就其自身而言并无问题。但是当我们将其置于由韦伯、阿伦特和鲍曼等人所描述的现代性图景之中时，舒茨的工作就显得意味深长起来。尽管鲍曼和阿伦特在关于二战中的大屠杀/浩劫的研究中，各有对于现代性的不同理解。然而二者都在各自的传统之中，对现代官僚机制、分工体制或者由其所代表的匿名性特征重视有加。这一匿名性与工具理性的扩张所带来的科层体制，现代分工以及行动与其后果的道德意涵截然分开（价值中立）并不仅代表着现代社会向日常生活领域的扩张。通过对操纵领域的讨论，舒茨敏锐地指出，上述日益复杂的现代性机制，与个体在日常生活中他者的匿名性之间有着内在的呼应。因为在舒茨看来，日常生活的核心本是“我触手可及的世界”（the world within my actual reach）。这一概念首先意味着我在日常生活之中可以操纵的领域。然而更为重要的是，随着现代科技的发展（比如随着长程导弹技术的发展），个体于其日常工作世界之中的操纵空间大为增加。这就使得个人的日常生活，尤其是其核心组成部分之一的工作世界的结构日益抽象化。事实上，舒茨的这一思考有更为深入的进展。在《通晓的市民》（Well-informed Citizen）一文中，舒茨明确提出，“同伴相互之间的匿名性，已经成为了现代文明的一种特征”（Schutz, 1964:129）。这一匿名性，与高度复杂、分化和抽象的现代社会的的发展不谋而合，并在终生都是双重身份的舒茨那里，得到了最为充分的表达^①。在日常生活之中，能够起决定作用的，已经越来越不是我们的同伴，而更多地变成了“高度匿名化的类型”。而这样的类型，在个人本真的我群之中也越来越无法找到其“合适的位置”（Schutz, 1964:129）。在这种情况下，我群的建立及其相关的沟通也就显得愈发艰难：“我们越来越不太可能选择我们社会世界中的同伴，也不太可能与他们共享我们自己的社会生活”（Schutz, 1964:129）。因此，在高度复杂与分化的现代抽象社会之中，我们可能处于任何一个匿名他者的控制之下。而这一控制的目的与利益，有可能与我们的

^① 在舒茨早年，胡塞尔曾极为恰当地表达过他的这一双重生活。在给古尔维奇的信中，胡塞尔如此介绍舒茨，“在维也纳有一位年轻人。他白天在银行工作，而晚上则是一名现象学家”（Grathoff, 1989: xv）。

日常生活毫不相关，也是我们完全无法想象的。与之相应，是个体越来越无法掌控他自身的生活，“我们越来越无法掌控与我相关/不相关的关联” (Schutz, 1964:129)。正如格拉芙所指出的，舒茨的这篇论文，实际上刻画出了一类现代社会中的常人形象。这一常人最大的特点就在于，其知识与技能并不足以“守护其日常生活”，并因此而“必须相信他人的专业技能” (Grathoff, 1989: xix)。所以，舒茨对日常生活中的行动者之“关联”与“例行化”的讨论 (Schutz & Luckmann, 1973: 182, 197) 的意义在于：它一方面表明了一种新式的对于他者的类型化，而在另一方面，正如鲍曼所说，这一类型性知识（包括索引性知识）的兴起实际上还表明了一种桑内特所谓的“破坏性的共同体 (destructive Gemeinschaft)”的建立 (Sennett, 1976)。而这一建立，“意味着政治和市场对于传统的社交空间的介入” (鲍曼, 2000: 219)。

在我们看来，这是舒茨在其作品中所体现出来的理解及批判西方文明的第三个维度：“操纵领域的扩展，或许是西方文明实际状态的一个突出特征” (Schutz, 1962: 307)。

(二) 流亡的陌生人与至尊现实

与上述现代社会之抽象性和复杂性相应的，是陌生人形象的出现。在1944年所作的《陌生人》(Stranger)一文中，舒茨已经明确关注到了处于日常生活之外的行动者的形象。从意义角度来说，陌生人永远是当地的“我群群体”相对而言的。作为我群群体最大之确定性的“至尊现实”，对于作为他者而存在的陌生人来说，却意味着意义危机。在常识世界之中的“我能够再做一次”(I can do it again)这样的状态，所表达的其实是一个稳定的日常生活所能够给予行动者的确定性——是行动和行为二者之间的统一。只有在这一状态之下，行动者才可以做到“照常思考”(Thinking as usual)。而在陌生人的世界中，这一状态变成了危机。在这一陌生人的状态之中，伽达默尔所说的生活世界这一概念的历史—社会性质被清晰地解释出来：“文化模式不再作为一种手头的、经过验证的方法系统而发挥功能；它表明，它的适用性只限制在一个特定的历史情境之中” (Schutz, 1964:: 96)。

具体而言，在陌生人这里，照常思考的状态无法进行下去。因为陌生人是“一种没有历史的人” (Schutz, 1964:97)。即，陌生人所处的社会之历史，并非其生平情境的一部分。他所能与他人共享的，只有当下。而这一知识，并不足以解释对他而言陌生的世界。对于生活

在常识世界之中的人而言，震惊（shock）只是从一种次级意义域跃迁到另外一个意义域时所经历的状态。而对于陌生人，震惊的状态则是一种时时经历的“常态”。由于陌生人并非“其社会环境的中心”，所以他自身的文化模式就变成了碎片状态：“矛盾，散漫，以及缺乏清晰性”（Schutz, 1964: 103）。在此状况下，陌生人所处的新世界，并不能够为他提供一种针对我群群体的保护机制；恰恰相反，这一世界乃是一种迷宫（labyrinth）的形象。正是在这种状况下，陌生人的两种态度特征被表达了出来：由“照常思维”的有限性而来的客观性，以及作为边缘人的归属感/认同感的丧失。

这一陌生人的形象并非是没有家乡的。恰恰相反，家乡在陌生人的形象中是一个必然的存在因素。在舒茨的讨论中，家乡首先被理解成了日常生活的代名词：“家中的生活遵循着一种有组织模式；它有其精心定制的目标，以及实现这些目标的可靠方法。这些方法包括一组传统，习俗，惯例，以及各种活动的活动时间表等等。只要遵循这一模式，就能够解决日常生活中的大多数问题。没有必要去定义或者重新定义情境，因为它们都已经发生过若干次，也没有必要寻找新的方法，因为旧方法已经尽如人意。家中的生活方式，作为一种表达与诠释图式，统领着我和其他的圈内人（in-group）的行为。我可以确信，使用这一图式，我能够理解他者的意图，并让人明白我自己。圈内人所采用的关联系统（the system of relevances）表达出了一种高度的一致性。我总会有机会——无论是主观上还是客观上——去预测他者对我的行动，以及他者对于我的社会行动的反应。我们不仅可以预测明天会发生什么，也有相当的可能来准确计划更遥远的未来。事情在本质上会永远如此”（Schutz, 1964:109）。

然而，这一家乡的形象，遭到了舒茨的好友古尔维奇的强烈批评。在一封致舒茨的信中，古尔维奇将舒茨的这一世界总结为“确定性，形式化与类型化”^①。在这一家乡之中的“行动类型”与“生活方式”

^① 在此必须指出，古尔维奇的批评正代表了舒茨思想之中最为含混和复杂的地方。古尔维奇在信中明确表明，他所批评的乃是舒茨的生活世界的理论。而且，古尔维奇对舒茨的这一批评并不罕见。格拉芙在讨论舒茨与帕森斯之间的关系时同样认为，虽然舒茨对帕森斯颇有异议，但是他的生活世界概念之中可以发现鲜明的帕森斯式的社会秩序意味（Grathoff, 1978）。然而我们通过对日常生活的分析试图表明，古尔维奇的这一批评所针对的恰恰是舒茨对于日常生活的分析，而非他的生活世界理论。也就是说，古尔维奇混淆了舒茨对于生活世界的分析和对于日常生活的分析，将它们混为一谈。尽管这一内在的区分，在舒茨的著作之中并未得到清晰地表达。

正是现代官僚/科层体制的特征，也即舒茨所谓的“西方文明的实际状态”（Schutz, 1962:307）。而这一点，在古尔维奇看来，正是浩劫形成的原因之一（Grathoff, 1989: 70）。

在这一“西方文明实际状态”所带来的浩劫之中，舒茨的思考开始有了一个实质上的“照面”——流亡。古尔维奇在他的信中，明确提出了这一作为流亡者的生活自身与理论之间的“照面”关系，并进一步说，流亡者这一存在者的特别性质，已经给上述日常生活提出了质疑（Grathoff, 1989: 70）。因为流亡者的性质“并不允许他们（自身）被简单地形式化”（Grathoff, 1989: 70）。所以流亡者与陌生人不同。在陌生人那里的家乡之形象，正是流亡者亟欲逃亡的对象。陌生人仍有家乡，而流亡者则不同。在给舒茨的信中，古尔维奇明确表示，他们作为犹太知识分子所被迫离开的那个“文化家园”，不仅意指欧洲地理上的家园，更指向胡塞尔在其演讲中所点画出来的、使得欧洲知识分子“具有一种家乡意识”（胡塞尔，2001:373）的欧洲哲学传统（Grathoff, 1989: vii）。与同为流亡者的汉娜·阿伦特^①一样，古尔维奇和舒茨也都认为，这一可作为其家乡的传统本身已经不复存在（Grathoff, 1989: vii），或者说，舒茨这一流亡者形象的基本特征在于，家乡已经不复存在。

在与《陌生人》一文同年发表的《返乡者》（The Homecomer）一文中，舒茨描述了一个与上述陌生人的日常生活式的家乡完全不同的家乡形象。在这篇论文中，舒茨借用荷马在《奥德赛》中的情节来表达了一种返乡者状态。在荷马的故事中，奥德修斯历经艰难，终于回到他魂牵梦绕的故土。然而，当他在故乡的海滨醒来之际，却对自己所处的环境完全陌生，一无所知，以至于开始在自己的故乡哀泣，追

^① 阿伦特在《极权主义的起源》一书里认为，纳粹统治下的浩劫是一件无法理解的事情，是一种“极端的恶”（radical evil）。这种极端的恶，是无论如何无法理解的。所谓无法理解，是说我们无法在西方的传统之中找到纳粹主义的线索，无论是历史传统的线索，还是思想史传统的线索，无论是德国的传统，还是整体欧洲的传统。阿伦特认为，所有西方的传统，无论是“托马斯·阿奎那还是马基雅维里，无论是路德还是康德，无论是黑格尔还是尼采，都对灭绝集中营所发生的一切，或者是所谓的“德意志问题”，没有一丁点儿的责任”（Arendt, 2005: 108）。我们无法从传统上来解释纳粹主义。极权主义的核心特征，也即“整体统治”（total domination）也与历史上某些所谓暴君统治不同，因为极权主义的实质，即“恐怖统治”（rule by terror），与暴君统治的实质，即恐惧统治（rule by fear）有根本上的区别。所以阿伦特认为，纳粹主义是西方历史传统（包括德意志传统）的一次“断裂”（breakdown）。

问自己身在何方。舒茨认为，这是荷马贡献给我们的最为有名的返乡者形象。家乡的面貌对奥德修斯来说是完全陌生的。他自己成为了故乡的陌生人。与陌生人惟一的不同在于，归来者会自以为与陌生人不同，因为他认为自己仍然具备着对于家乡的被视为理所当然的常识知识，仍然抱持着一种“我能再做一次”的态度。然而抱持着这一态度的归来者却会因此而遭受到荷马所描述的典型的震撼（Schutz, 1964:107）。

在《陌生人》一文中，舒茨所描述的家乡的理想类型，体现出了一种典型的传统初级群体特征。在这一传统的家乡形象之中，内在复杂的关联系统自足的存在，并可以用来区分圈内人（in-group）与局外人（out-group）。在这一结构复杂，各种关联系统之间有着精巧勾连（articulation）的意义世界中，所有的生活部分可以互为整体地构成一个严密的意义脉络。而这也正是阿诺·迪蒂尔伪称自己为马丁·盖尔，并通过恰合卯榫式（articulated）的辩词，在其故乡获得了作为马丁·盖尔生活的最大合法性（戴维斯，2009）。他成功地将自己变成了一个被人“视为理所当然”的人，从而解决了作为一名陌生人的最大问题。

而舒茨在返乡者这篇论文中所讨论的家乡的形象已经不复为马丁·盖尔的故乡的形象。在现代社会之中，归来者已不必，也无法通过精密的辩词来证明自己的个人身份：当流亡者离去之时，故乡本身也已经发生了变化（Schutz, 1964:115）。而流亡者与家园共同发生变化的原因在于，它们同处于一种现代性的线性时间框架之下。这一线性的时间无法倒转（特斯特，2010:12-13、70；Simmel, 1971:359；Schutz, 1964:114-115）。对于流亡者来说，家乡已不可失而复得，而只能作为一种类型化的存在出现在意义脉络之中。这种逝去的家园的形象，同时也意味着家园自身的变化。但是无论如何，原本在家乡之中作为“事实本身”出现的他者，现在对于流亡者来说已经消失，变为碎片（Schutz, 1964:112）。这一他者的形象，既包括流亡途中所遭遇到的陌生人，也包括逝去家园之中的故人。舒茨在此明确指出，更为重要的是，流亡者自身已经发现了这一类型化的理解他人，甚至是理解自身的无力感。处于流亡途中的流亡者不仅无法深切地理解身边的陌生人与逝去的家乡，而且自身也在渐渐地为人所不理解。现代性之中的主体间性之难，由此生发。而随着这一陌生人社会的出现，现代人与人之间的疏离感、不确定性以及与之相伴/相对的恋乡/怀旧

(nostalgia)的情绪也开始出现。韦伯笔下的那种“孤独地行走在他们的人生道路上”的现代人形象(韦伯, 2010: 64), 在舒茨这里被转化成为了孤独地走在其自身内在的意识流的行动者, 或者更为确切地说, 流亡者。

对于孤独的流亡者来说, 原本我群群体之中活生生的当下经验, 变为了日常生活之中个体所独有的, 无法与人共享的经验。而在这样一个现代抽象社会里, 这一经验同样也具备着无法为“家乡人”所想象的独一性。这样, 在舒茨这里, 现代行动者的吊诡之处就在于, 每个人都处于现代社会之中, 既具备着类型化的特征, 同时又有着独一无二的个体主义的性质。每个个体既通过类型化的方式来整体地理解外部世界, 同时又能够感受到主体之间的理解之难——这已经成为了现代社会的基本特征(Schutz, 1964:120)。也就是说, 匿名化的流亡者彼此之间的信任关系日益陷入这样一个悖论: 在日常生活之中, 对他者的实质和全面性的理解与信任, 越来越让位于对抽象性和类型化的信任。而与此同时, 马上就出现了另外一个有关日常生活的吊诡: 现代人既藉由主体间性之难而无法相信他人, 却又不得不信任他人, 并将自己生活的决定权交付给陌生的他者。即, 一方面, 对他人的理解与信任变得越来越难, 而另一方面, 现代人却又在日常生活中必须依赖和信任作为类型化的他人。正是基于这一点, 格拉芙指出, 舒茨的社会理论的重要贡献就在于, 将韦伯以理想类型理论对于社会行动的类型学分析, 发展到了关于生活世界/日常生活的类型化之一般性理论(Grathoff, 1989: xix)。

舒茨在其著名的论堂·吉诃德的论文中, 以醒悟之后的堂·吉诃德来表达了这一现代行动者的实质性生存困境。在这篇论文中, 舒茨将《堂·吉诃德》这一小说的结尾诠释成为堂·吉诃德的至尊现实对于其魔幻世界的战胜, 并将堂·吉诃德刻画成了一个返乡者的形象, 而其故乡, 即是作为至尊现实(paramount reality)的日常生活: “他发现最终作为一名返乡者回到了一个他并不属于的世界。他从此被囚禁于日常现实之中, 如同被囚于牢狱之中。他在此受着最为严酷的狱卒的折磨。而这一狱卒, 就是自知其界限(limit)的常识理性”(Schutz, 1964:157)。

与前面舒茨对于家乡这一概念的理解相同, 家乡在舒茨这里成了日常生活的代名词。或者说, 日常生活由此具备了家乡的形象。然而, 如上所述, 现代性的日常生活乃是一个变化了家乡。返乡者无法以其

“自身”真正地回归，而只能以一种流亡的异乡人的方式返回到其中。正如舒茨版本的堂·吉诃德的遭遇一样，现代性的日常生活在这里成为了一个最高现实的形象。每一个现代的常人都陷入在这一被刻画为最坚固牢狱的日常生活之中，不能自拔，并丧失了所有其他的可能性。行动者既不属于它，也并不能拥有和控制它。这正是尼采眼中“耗尽一切可能性”的现代之中的现代人的形象：失去了神话指引的“抽象的人”（尼采，2009:177）。在这一日常生活之中，我们只能理解并掌握它的部分内容，而反过来，我们却被它所牢牢掌控。现代流亡者的形象由此在舒茨这里获得了一种不确定性以及平庸人的气质：“未来仍然开放，隐秘和不确定。我们惟一的希望与向导就在于我们相信，如果我们同他人一样地行为举止，如果我们理所当然地将他人的信念视为自然，不予质疑，那么我们就会因为我们的全部利益与实际目标，而与这一世界达成妥协”（Schutz, 1964:157）。在这一情况之下，舒茨对于日常生活之中的行动者的判断甚至更为悲观一些，在失去可能性之后的现代人，“甚至无法得知要许愿和祈祷什么”（Schutz, 1964:293）。

然而，这一平庸人的气质以及现代日常生活的确定/不确定性，即确定性与不确定性的同时存在状态，显然并不足以让舒茨满意。在这里，我们再次强调，舒茨关于日常生活的讨论，不能够与他的生活世界的概念混为一谈。尽管舒茨在其论述之中，并没有明确区分日常生活与生活世界，然而通过上述分析，我们发现，在舒茨这里，生活世界作为一个由行动—行为理论发展而来的意义世界，与抽象、分化的现代社会背景下的确定/不确定的现代日常生活完全不同。所以我们对于舒茨的生活世界的分析，并不会完全遵从舒茨自己的文本，而是要遵照着“面对事实本身”这一现象学的口号，来面对其生活世界的本意^①。而对这一日常生活与生活世界的理解，需要与流亡者在现代的几重意涵相对照。在这一理解中，我们将会发现生活世界作为舒茨的另外一种家的形象所具有的几重对应意义。而现代人的这几重流亡形象，在舒茨这里，也都需要在上述堂·吉诃德式的旅途意义的上去理

^① 古尔维奇（Gurwitsch）的主张在此与我们的观点不谋而合：对于生活世界这一概念而言，只有“正常”的范式是不够的。也就是说，只通过日常生活来理解生活世界是不够的。与之相应，流亡者这一形象由此具备了更广泛意义上的道德和政治意涵：“对于常识通感（consensus communis）的对抗恰恰成为了人的智识，并因而是道德上的责任”（Grathoff, 1989: 70）。在此，哲学家的责任变得重要起来，“探究事物本身，而不接受泛泛之谈”（Grathoff, 1989: 70）。

解：一种绝不与日常生活妥协的姿态。

三、流亡者

在关于现代性的社会理论，尤其是在德国的传统中，流亡者的形象一直以各种方式若隐若现地存在着。在本文中，我们要提出的流亡者这一概念在最朴素的意义上首先是指舒茨本人作为一名二战中的流亡者的真实经历。这一作为犹太人自身的问题所带来的流亡之历史，已经在古尔维奇致舒茨的信中得到了充分的表达^①。然而，在二战期间的犹太人的流亡，诚如许多思想家所言，无法只用犹太人的传统问题来解释（茨威格，1991；Bauman, 1989；Arendt, 1963,1968）。正如那坦森（M. Natanson）所说，对于舒茨这样的流亡知识分子来说，这一流亡自有其自身的历史与“意义积淀”。就此而言，那坦森认为，比较起希特勒及其第三帝国来，舒茨等人更接近于苏格拉底（Grathoff, 1989: viii）。由此，那坦森认为，对于舒茨这样的流亡知识分子来说，他自己本身就是他所关注的最基本问题的主角（Grathoff, 1989: viii）。所以，格拉芙认为，要通过流亡者这一形象来理解舒茨的现象学社会学，则他的反身性的概念，或者对生平情境这一概念的反思性的强调，并非仅只出于恋乡/怀旧（nostalgia），而是“出于一种整全哲学的努力——人类籍由此可以理解他们在一个‘前诠释的世界’所承担的意义”（Grathoff, 1989: viii）。

（一）知识分子作为流亡者

那坦森的判断并不罕见。科塞（2004）、萨义德（2002）甚至米尔斯（2005）等人在他们讨论知识分子的经典文献中，都有着对知识分子与日常生活之间的疏离感的判断与解读。尽管与上述几位思想家关于知识分子的讨论恰好相反^②，鲍曼在《立法者与阐释者》一书中以立法者的形象来描述具备现代气质的知识分子（鲍曼，2000）。但是

^① 古尔维奇于1942年7月11日写给舒茨的信中表达了陷于“永恒漫游之中的犹太人”之意（Grathoff, 1989: 58）。

^② 以萨义德为例，萨义德在《知识分子论》中将知识分子刻画成一种流亡者和边缘人（exile and marginal）的角色。这一角色的主要职责就在于独立于各种体制与权力，并独力面对与说出真相。就这一点来说，萨义德认为：“对于真正的世俗知识分子而言，没有任何神祇可以崇拜并获得坚定不变的指引”（萨义德，2002：5）。

无论如何，鲍曼在此有着同样的论述结构：他们都认同，知识分子（无论是原始部落中的巫师的形象，还是现代社会中的“价值中立”或作为社会批评家的知识分子的形象）作为一个整体，共同创造了其对立面的界限——一种针对日常生活的界限。换句话说，这一概念描述了栖居于日常生活之中的行动者与置身事外、具备着反思能力的一种群体之间的区别。而这一界限与区别，在本雅明那里有着更为清楚地表达。

本雅明在对于作为漫游者（nomad）的文人的描写中，展示出了以街道为居所的这些游手好闲之人的一个共同特征，“无关痛痒是根本”（本雅明，1989:54）。这一状态指出了一种在现代社会中的界限——齐美尔意义上的界限。本雅明认为，与这一界限相对应的，乃是19世纪中叶以后，伴随着生理学的兴起而出现的，马克思所谓的“思想狭窄的城市动物”们那种眼罩式的概念化生存方式（本雅明，1989:53-58）^①。漫游者的形象为我们提供了一种现代人得以反观自身的界限。正是在这里，本雅明的自身形象与其思考合二为一，成为一种他自己所描写的寓言式的象征符号。正如本雅明自己所说，“他（漫游者/游手好闲者）那逍遥放浪的个性是他对把人分成各种专业的劳动分工的抗议”（本雅明，1989:71-72）。与这一漫游者的形象相关联的，是本雅明提出的内部世界（interior）的概念（本雅明，1989:187）。在这一兼指内在性和居室空间的概念之中，本雅明将居室之中的收藏视为以“过去”来对抗“当下”的方法。因为与收藏相对的显然是作为现实的当下。在这一西西弗斯式的对抗之中，收藏者梦想着自己由此获得了“一个遥远的世界，而且是个更好的世界”之中的意义（本雅明，1989:188）。

在此，我们可以重新来理解胡塞尔所表达出的，欧洲哲学传统对于现代欧洲知识分子来说那种“家乡”的感觉。这种感觉不仅仅来自于欧洲的哲学传统在作为一个整体时，与其他文化（如印度文化或中国文化）的比较，更来自于知识分子与他们所“疏离”的那个世界的比较。在这一比较之中，知识分子自身成了世界的“异乡人”。正如维特根斯坦所说：“如果说我的书只是为一个小圈子而写的（倘若可以被称为一个小圈子的话），这并不意味着我认为在这个小圈子当中的人就是人类的精华。不过，他们确实是我渴望诉诸的人，不是因为

^① 这一生存方式与古尔维奇在信中对舒茨的误解内容（Grathoff, 1989: 70）如出一辙，也即是现代日常生活的表达。

他们比其他人更善或更恶，而是因为他们形成了我的 *Kulturkreis*，他们是我的故乡人，而不同于他们的其他人对我而言不过是异乡人罢了”（Wittgenstein, 1980: 10）。

舒茨作为知识分子之流亡背后的传统在此显现了出来。然而这一知识分子的形象，无论是提出对日常生活的世界的批评还是为它提供确定性，诚如那坦森所说，都意味着作为一个整体的知识分子需要与日常生活疏离开来，以独自承受反思。在这一过程之中，知识分子作为一个群体，有着共同体式的理想类型特征。诚如鲍曼所指出的，是一种“集体经历”使得这种维特根斯坦所谓的“故乡人”——当然也包括胡塞尔所谓“家”的感觉——成为可能。而这种有着真实形态基础的知识分子团体，乃是“一种通过相互理解和从容自在的纯熟交往而形成的温馨的亲密无间的人际关系”（鲍曼，2000：49）。这样一种以“高密度社会交往”为基础共同体，显然与社会处于一种疏离的状态。因为无论做出何种评论和姿态，都意味着远离“被视为理所当然的”生活状态，并以一种“反思意义”的机制来面对这一日常生活。这就意味着远离一种作为确定性的日常生活，并且独立承担意义的重大责任。因为这一被视为理所当然的知识及生活状态，尽管可以为“圈内人”提供足够的确定性和安全感，但是在陌生人看来，却有可能充满了鲍曼所谓的“无知之孔”或者是逻辑上的不连贯性和矛盾（鲍曼，2003:113）。

然而知识分子并非传统意义上的上帝。这一张力在鲍曼有关现代作为立法者的知识分子的“伟大抱负”之中体现得淋漓尽致。鲍曼将现代性定义为有“意义的”秩序和“无意义的”混乱之间的抉择：“只要存在分为秩序和混乱，它便具有了现代性。只要存在包含了秩序和混乱之抉择，它便具有了现代性”（鲍曼，2003:11）。秩序一词在这里具备了与作为不确定之代表的“他者”之间的对立。通过对社会工程学的再解读，鲍曼将这一张力在政治领域中的体现揭示了出来。通过对现代“社会工程学”之中的“园艺技术”和“医学技术”的研究，鲍曼表明了现代国家治理中消除矛盾的国家治理技术之发生/发展及其与担负着“人类走向完美的进程”之重大责任的现代哲学思考之间的关联。这一治理技术的发生与发展，正与“隔离或放逐异乡人（stranger）”这一政治现象的出现紧密相关。而在历史的层面上，即是鲍曼所理解的二战中的大屠杀得以可能的一个重要原因。与此类似，特斯特将后现代状况下的知识分子视为一种与“朝圣者”不同的

“游牧民”。这一不同首先在于知识分子“成功地解构那些在历史上为技术提供正当性理据的叙事”（特斯特，2010:127）。然而，其次，知识分子还意味着作为一名知识群体中的一员，即上述反思并不意味着知识分子可以脱离开这一“技术”的结构，恰恰相反，知识分子的这一境况还意味着“加入围绕表面上的执行表现凝聚起来的社会文化群体”（特斯特，2010:127）。

舒茨在和古尔维奇的相互通信之中，都敏锐地观察到了现代知识分子的这一内在强大的张力。舒茨自身的处境则最为淋漓尽致地体现了胡塞尔对于其“双重生活”的判断。这一双重生活首先是指舒茨既作为一个日常生活里“最正常”的人^①，同时又是一名知识分子^②。进一步来说，这一双重生活的实质内容还在于：一方面舒茨属于有着立法者和造园者抱负的现代知识分子群体，而另一方面，以舒茨为代表的流亡知识分子，却又是这一现代社会工程学的“他者”。也即，在这里出现了知识分子自身的吊诡：知识分子成为了其自身的流亡者。舒茨因而清醒地认识到了这一现代知识分子与大屠杀的交叉形象背后所隐藏的虚无主义（Grathoff, 1989: xxv）。正是在这个意义上，舒茨同意古尔维奇对现代知识社会学中的虚无主义倾向的批评（Gurwitsch & Hatcher, 1945），并尖锐地指出：“一旦社会学宣称要去解释这一世界的存在之谜，要去处理人的本质的问题，要将认识论诸概念追溯到社会存在等等问题，它就已经成为了虚无主义恶魔的俘虏”（Grathoff, 1989: 74）。

舒茨的这一判断不仅指向当代的知识分子群体，而且有着更为深远的社会学式的现代性反思。从鲍曼和阿伦特对反犹太主义的研究中可以发现，犹太知识分子的流亡背后，还有着作为一名“现代人”的流亡的形象。在这一点上知识分子和普通人之间并无差别。或者说，舒茨的流亡与一般异见知识分子的流亡有所不同：他不是作为一名异见者而被驱逐的。他是作为一名犹太人/他者而流亡的。

（二）现代行动者的流亡

当我们将上述知识分子的形象在近现代的变迁与之前所讨论的日常生活结合起来理解舒茨的生活世界这一概念时，就会发现作为其

^① 一名银行家！

^② 而且是知识分子之中的边缘人。舒茨只有在生命的最后三年才成为一名全职教授。在此之前，他一直以业余者的身份混迹于欧洲和北美的知识分子圈。

核心的意义、我群群体诸概念及其对现代行动者的本真理解的真正含义。

流亡背后的造园抱负与社会工程学对于舒茨思想的影响，要以他对于面对面情境中的我群群体的强调为开始。作为对于本真理解的否定，客观意义脉络在现代日常生活中的扩张实际上代表了一种新的社会秩序的兴起。在这一由科学所背书的社会秩序中，对于他者的类型化区隔，取代了在我群群体中对于人的全面性理解。他者变得越来越非人化：“正是由于那个被称之为科学实践的本质，‘他人’才消失不见了，变得更为疏远，更加得无足轻重”（Müller-Hill, 1988: 102）。这一非人化的进程最为明显的表达就是，“专门化及专家知识的发展将‘个体’还原为一个作为它的不可分割因素的代码”（鲍曼, 2003:75）。

值得注意的是，舒茨并没有否认在生活世界中也有着类型化的关联系统。恰恰相反，舒茨从一开始就认为这是“被视为理所当然的”社会世界的一个特征。类型化本身只是日常生活中的一个可以保证确定性的认知方式。因为在圈内人看来，所谓视为理所当然，是指在他们的世界之中，“通常的问题都来自于通常的视域，而为了达到典型的目的，就需要运用典型的方式，来对问题加以典型的处理”（Schutz, 1964:: 236）。舒茨运用平等（equality）的概念来形容这一状态。平等的意思即是以类型来面对人/事的策略。是将人的个性和全面性去掉之后所保留下来的共同性特征。而在这一平等的状况下，人与人之间是可以“互换的”，也即是同质性的（homogeneous）（Schutz, 1964:239）。而不同的关联域之间的人与物，则具有异质性（heterogeneous）。然而，与对于前述日常生活的讨论不同的之处在于，舒茨非常谨慎地控制住了平等这一概念的使用。他强调同质性和异质性的原因就在于说明，“平等与不平等乃是关联性概念，必须要在他们相关的关联领域内来定义它们”（Schutz, 1964:241）。一个关联领域之内的事物与另外一个系统之中的事物不能够加以简单地比较和摹划，更不能简单地互换类型。

当个体行动者属于某一个群体时，一个极有可能发生的状况是，个体本人认为对其自身极为重要的那些关联，从群体的角度来看毫不重要。在这种情况下，个体之自由的可能性就在于他可以建立自己的关联体系。这正是舒茨的生活世界的开始。这与现代社会的结构性特征完全不同，也与前述现代社会中的日常生活不同。尽管现代社会的一个重要特征是将人首先置于各种类型化和形式化之中，但是“这种

强行的类型化却几乎不会使人产生我群群体的效果”（Schutz, 1964:256）。尽管这样的类型化可能会对行动者产生保护性的效果，然而，舒茨同时指出，这并不会在现代社会中产生一种具备“家”一样特质的我群群体（Schutz, 1964:256）。

而当现代社会这种强迫性的类型化发展到极致的时候，即与鲍曼所谓的社会工程学和造园抱负相遇了。舒茨对此后果表达得非常清楚：“这可能会导致一种私人关联域秩序的完全的崩溃”（Schutz, 1964:257）。在这样抽象的决定性状况下，先前对我群群体来说毫无意义或者只具微小意义的因素，可能会变成重大的问题。舒茨在这里特别列举了德国犹太人的例子：“那些自信还不错，同时又对犹太教忠心耿耿的德国人，发现他们被希特勒的纽伦堡法案（Nuremberg Laws）称为犹太人，并被按照犹太人的身份来处置。这一切只是因为他们祖父母的出身——一种在那个时候完全无关的因素”（Schutz, 1964:257）。

舒茨认为，正是在这个时候，个人会感到自己失去了自由。因为这是他自己无法决定的事情。他被动地接受了他自己并不认可的符号。而这一类型化的符号，还经常伴之以各种情感，甚而至于变成了偏见，而无法因此认识到真正本真的人。而更为严重的情况可能是，这种类型化的理念是具备“主体间性”的，即它恰好是行动者相互“理解”的工具。在这一情况下，人人彼此都变成了流亡着的陌生人，都陷入了现代性的日常生活。生平情境本身决定了每一个行动者都具备了自身赋予其行动以独一无二的特性的能力。然而这一可能性却逐渐湮灭在现代社会的类型化的客观意义脉络之中。舒茨的现象学社会学正是在这里与韦伯具有了同样的忧虑（韦伯，2010：117）^①。在这样一个时代，正如昆德拉通过对于欧洲小说传统的分析所精辟指出的，在堂·吉珂德那里曾经完全不受约束的世界之“视域”，已经在巴尔扎克之后越来越缩减为卡夫卡所谓的“处境的陷阱”（昆德拉，1992:7）。流亡这一意象正是对这一“处境的陷阱”的后果最为直观的表达：胡塞尔对于生活世界之丢失的担忧已经成为现实，个体日益成为现代社会的碎片。尽管舒茨并不赞成胡塞尔将生活世界建筑于超验的基础之上，但是他完全赞成这一生活世界的丢失的讲法。在这种情况下，

^① 韦伯在讨论现代经济秩序时明确指出，现代经济秩序“深受机械和机器生产基础上的技术及经济条件的制约，今天这一秩序决定着所有生于斯的人的生活方式，而不仅仅是那些直接参与进来谋生的人”（韦伯，2010：117）。

舒茨引用沃勒尔 (Waller) 的话, 将这一现代人描绘成了“无母的孩子” (Schutz, 1964: 118)。在这里, 现象学的“面对事实本身”这一口号不再只是一个认识论上的问题, 更加成了一句具有政治意义的宣言。这一宣言不仅针对于有定义权的一方, 同时也指向被符号化的, 类型化的一方的自由以及自我定义的权力。

在舒茨的思考中, 流亡和生活世界的意义同时包含着作为一名犹太人, 作为一名知识分子和作为一名现代行动者的形象。在这一流亡之中, 生活世界逐渐遗失。我们对于这一流亡者的进一步理解, 以及对这三者之间的内在关系的讨论, 都需要在德国的社会理论传统之中来进行。

四、作为流亡的生命

(一) 绵延与生活世界的二元结构

舒茨的行动—行为理论建基于柏格森的绵延概念与胡塞尔的内在时间意识流的概念。这两个概念在舒茨这里都是一种永不停歇的流的形象。当个体在这绵延流之中, 以一种理所当然的自然态度生活之时, 即当个体处于这种“鲜活的当下”之时, 乃是一种具有统整性的个体形象。在这里的内在时间意识的概念, 是一个永远不停涌现同时不断沉淀于“过去”的“当下”。处在这一时间意识流之中的, 乃是每一个具备着前述主体间性的现代行动者。即, 处于这一时间意识流之中的, 不仅是自我, 还有着生活世界之中我群关系之中的你 (Thou)。生活世界之中你的形象, 正如舒茨多次指出的, 乃是一个自明性的 (self-evidential) 存在。这正是舒茨与古尔维奇一致拒绝胡塞尔的超验现象学之所在。因为在舒茨看来, 这一我群关系之中“你”的形象, 以及“你—我”彼此之间的主体间性之自明, 正是一个完整意义上的“我”得以存在的可能。换句话说, 在我群关系之中的我之形象, 才是舒茨的生活世界中的整全的行动者。你 (Thou) 乃是整全意义上之“我”的必然组成部分。然而, 舒茨非常明确地指出, 个体行动者在日常生活当中同时经验着两种时间结构: “我们同时在两种不同的层面之中同步经验我们的身体活动”, 一种是“在外部世界中的获得, 我们视其为发生于空间与空间性时间 (spatial time) 之内的事件。它可以通过其经过的路径来测量”; 一种是“从内部, 作为发生着的变化而被经

验成是聚合在一起的，犹如我们的意识流所属之自发性的表现。它参与了我的内在时间意识流或绵延”（Schutz, 1962:215）。也就是说，每一个鲜活的当下，都来自“绵延与客观时间的交集”（Schutz, 1962:216）。

这一当下的问题就在于，一旦自我以客观时间的角度来反身回顾，这一自我的统体会马上消失，自我在反思的视角下，不再是一个整合体，而是一个部分的自我（partial self）。这一部分自我，“不过是一个角色的执行者”，是一个詹姆斯或米德所谓的客体我或宾我（me），与在反思未发生之际的鲜活当下的主体我（I）相对（Schutz, 1962:216）。

这一反思，如前所述，正是行动与行为的核心区别。在这样一种视角之下，每个人就不再只是上述社会的碎片，更成为了他自己的碎片”（Schutz, 1962:215）。也即，当行动成为行为之际，个体与他自己之间的问题化的关联方式开始浮现出来，“因为他以一种部分的方式来看待自己，并只能以一种碎片的方式来理解自己的存在”（Schutz, 1962: XL）——也就是说，尽管这一反思乃是意义得以产生的机制，但是行动者无法在一种原始统整性之中来理解自身。

然而这一反思，却也正是生活世界在我群关系的基础之上得以真正成为可能的开始。所以，在行动—行为的社会理论背后，我们可以发现一种在绵延与生活世界之间的二元结构。在这一结构之中，基于反思的生活世界恰恰是对绵延规定的努力，而绵延则不断为生活世界提供着新的可能性这一二元结构的形式，在经典社会理论关于现代人的讨论之中，一直都居于核心的地位。在特斯特看来，齐美尔的生命范畴，其实十分类似于胡塞尔的生活世界的概念（特斯特，2010:81）。也就是说，由于它是与生命的形式相对的，所以任何对它在理解上的界定和描述，都“等于是对生命的本质的否定”（Simmel, 1971:392）。因为生命本身的本质形象就在于“它作为现代生命在不断超越自我”（西美尔，2003: 10）。人们时刻需要界限来规定生命，提供确定性，或者说，为生命提供意义（特斯特，2010:7）。^①所以在齐美尔这里，生命与形式之间具备了一种类似辩证综合的二元结构。与这一结构类似的是韦伯在《新教伦理与资本主义精神》之中所描述的新教教徒这

^① 而这一生命的形象，在齐美尔这里，首先就是指不断超越自我的意识（西美尔，2003: 12）。

一理想类型^①。在韦伯的分析之中，新教教徒最大的挑战，即在于通过具有了现代性质的苦行，来为自己的生命提供确定性与意义。这一结构并不局限在狭义上的社会学理论的传统之中。事实上，在德国的社会理论传统中，也可以发现这一对现代人的形象的思想。在现象学的传统之中，对于这一主题的思考与辩论直接构成了从胡塞尔到海德格尔对于现象学主题的讨论之转向^②。而弗洛伊德的神经症理论中关于快乐原则与现实原则的二元结构，更是直接指明了爱欲与其“规训”，也即现实原则之间的紧张关系（Freud, 1991）。弗洛伊德通过对传统哲学和现代科学所弃而不顾的各种“无意义的”人类现象——诸如口误、笑话、梦等等——的分析所发现了与人的本我同存并在的“压抑”（repression）的概念。从这一点出发，布朗发现，弗洛伊德的官能症事实上表达了一种人类普遍的存在状态（Brown, 1959:6-7）。意义一词的涵义在弗洛伊德这里也由此有了一个转折。意义不再仅是意识哲学的概念。行动的意义不仅来自于可知的意识世界，还受到不为我们所知的内在的隐秘世界的左右。这一系列与“现代人”有关的二元结构，作为一种现代性的表征，在舒茨这里得到了一种彻底的表达。上述三重流亡者的形象，作为外在世界的流亡，在此与生命/内在时间意识流/绵延呈现出了一种比观并照的结构。生命之绵延在此获得了其自身的流亡形象。与前面三重流亡不同的是，这一流亡乃是主动的和存在意义之上的。

（二）生命的流亡

这一关于现代人的二元结构自身，具备着丰富的现象学社会学意义。弗格森指出，现代性的自我宣言之中，充满了诸如“自我意识与过去、传统的割裂”，以及对于“新”的事物的感受，而这一切都意味着一种新的、可以以现代性来指称的真实性，即“感性世界的表象”所具有的真实性（弗格森，2010：29）。这一新的真实性意味着一种新的看待自我与世界的方式——人类在遭遇到“一种他们在原则上能

^① 韦伯对于这一形象最为直接的表达，当属他引用班扬（Bunyan）的《天路历程》中对作为基督徒的主人公的描写（韦伯，2010：66）。在此，禁欲主义所表达的理性化自身不断“推陈出新”的过程，也即，“禁”本身与“欲”本身两者之间无尽的纠缠关系，在韦伯这里获得了一种在西方传统中发生学上的合法性（李猛，2010）。

^② 海德格尔如此讨论胡塞尔式的意向性与存在之间的关系：“人们所说的意向性——单纯的朝向某物——必须被回置到那个‘先于自身的一在之旁的一在之中存在’（Sich-vorweg-sein-im-sein-bei）的统一的基本结构中去。这种存在才是本真的现象，它与那种非本真的，仅仅在一种孤立的方向上被当作意向性的东西是相符合的”（Heidegger, 1985：304）。

够认识的客观实在”的同时，发现“现代的实体/实在性只向和它保持某种距离的观察者充分展现”（弗格森，2010:37）。视觉——一种关于“看”的故事——由此在实质的意义上建立其自身。这一观看的故事在现代同时指向了两个方向的距离感。在外在的方向上，个体自此疏离于世界，成为世界之中的一个他者。而在内在的方向上，个体自此疏离于自我，主体我(I)与宾我(me)由此得以成形。正如布洛赫所说：“如果没有距离，彻底身陷其中，你甚至无法经验某物；更不用说再现它，或以正确的方式呈现它……接近性使事情困难，而且如果太近，人就看不见了，或至少是说不出话”（Bloch, 1999: 207-208）。

由此，胡塞尔所谓哲学家的态度与热情才成为可能^①（胡塞尔，2001: 386）。在这一过程之中，现代人皆成为了持有“手头知识库存”的知识分子，然而代价却是，人永远无法真正获得对于其自身的完整看法，原因正如上所述，人已在反身回顾之时，成为了自身的碎片。而这一状态，正是齐美尔在讨论陌生人的时候所指出的现代人与其自身“同时既近又远的状态”（Simmel, 1971/1908: 147-148）^②。

与这一观看的结构相对应的，是前述舒茨对现代性的批判之一，即内在时间意识无法预见未来的特点。在特斯特看来，这是一个基本的现代性特征：“整个未来的关键就在于它既不属于现在，而我们又始终处于现在。因此从逻辑的角度来说，我们无法抵达未来”（特斯特，2010:32）。

正是在这两者的意义上，另外一位二战期间的流亡者——弗洛伊德关于现代人之心灵结构（本我、自我、超我）的描述，得以与舒茨的行动理论结合起来，为我们提供了一种现代人的具备着永恒漂泊感的形象——流亡者。在弗洛伊德那里，本我正是超我的异乡人与流亡者。现代人的流亡者这一形象，不仅体现在政治的意义上，也不仅体现在现代的个人—社会关系之上，而是在更为实质的层面上，体现在了现代人自身的生存状态之中：人在自身之中发现了他者——“从其内部产生了对方（sitra hara）”（Scholem, 1974: 123）。在此，上述的知

^① 在胡塞尔看来，欧洲哲学传统的核心在于对世界的认识与理解。这一传统始自被认作哲学起源的“一种惊异（θαυμάσιον）的态度”，以及由此而来的“思考世界和认识世界的热情”。在这一态度与热情之中，“人便成了世界的不参与的旁观者，概观者，他变成了哲学家”（胡塞尔，2001: 386）。

^② 这一观看的结构当然在政治权力的角度上与流亡者有着十分密切的关系。由于流亡者无法被归类，所以这一群体理所当然地招致了“社会目光”（库贝洛，2005: 331），成为福柯式的权力凝视（gazing）的对象。然而由于篇幅所限，本文无法涉及这一面向的问题。

识分子与普通的行动者之间并无差别——诚如特斯特所言，惟一的差别，也许就在于知识分子们所掌握的那个惟一的秘密：“惟一的秘密就在于根本没有秘密”（特斯特，2010: 90、127）。上述三重的流亡者形象，都在具备着这一生命的流亡与生活世界的双重结构之中统一了起来。

海德格尔认为，这一“看”之传统下的反思，甚至包括胡塞尔的本质直观在内，都已经在其原初的意义上“站出”其距离的同时，失去了“本真”的可能性，同时使得自己在存在的意义上成为了流亡者。在哈维·弗格森看来，这与“现代生活非本真的实在”紧密相连（弗格森，2010: 71）。正是在这一海德格尔的批评的意义上，上述舒茨的有意义的生活世界才得以可能。而舒茨的生活世界与日常生活也才能区分开来，并成为了流亡者真正意义上的家乡。也正是在这一区分的基础之上，特斯特所谓的乡愁/怀旧也才具备了分量（特斯特，2010:70）。

五、流亡者与生活世界

在舒茨的作品之中，作为与流亡这一“不言而喻的照面”相对的生活世界，也同样有着几重的意义。与胡塞尔所谓生活世界的遗失相对应，舒茨在其著作之中始终主张重建生活世界。在存在的维度上，我们可以首先将舒茨的生活世界理解为一种建筑。这一建筑构筑起过去与当下的界限^①。在舒茨这里，这一建筑所面对的，乃是传统与当下的断裂。在这一意义上，生活世界乃是一种本雅明意义上的以过去来对抗现在的建筑^②。流亡者的状态无法被形式化和类型化，并不意味着他们拒绝一个历史的，意义的生活世界(Grathoff,1989: 70)。所以与日常生活不同，这一世界有着自身的历史和道德意涵。这一世界首先是一个韦伯式“意义”的世界。它可以是比现实“更好的世界”。不同于本雅明对于收藏家与普通人的区分，舒茨认为每个普通个体都可以拥有这一结构，因为每个个体在获得其生活的意义的同时，也获

^① 这一界限，正是齐美尔意义上的界限。齐美尔明确指出，界限不仅确立方向，还提供安全感，解释上的确定性以及世界的可理解性：“事实上，人方方面面的存在，时时刻刻的行为，都处在两个界限之间。这一点决定了人在这个世界上的定位”（Simmel, 1971/1908: 353）。

^② 这一对抗的虚弱性（本雅明，2009: 32-33），也正由流亡所体现出来：流亡者所面对的，永远是无法预计的未知世界，他永远都是一名陌生人的形象。

得了其生活世界的可能性。就此而言，舒茨笔下的现代普通人，都成为了本雅明所谓的西西弗斯（本雅明，1989：188）。而这一推动生活世界之石以对抗当下的决定，其本身又成为了一种界限。也就是说，舒茨的界限，不仅存在于其生活世界内部各个子世界之间，而且还存在于作为历史存在的生活世界自身与其所对抗的外部世界之间。而同样的，逾越各个界限的“震惊”态度，也存在于从生活世界抽身而出的观看，存在于生活世界自身与日常生活之间的转换。舒茨的生活世界由此首先以一种“在”的姿态表达着以过去对抗当下的意义。然而我们对于这一界限的理解，需要更加详细的讨论。

舒茨对于生活世界的描述当然并未脱离现象学的基本传统。胡塞尔所开创的现象学之“看”，尽管受到了海德格尔的批评，然而仍然迥异于建立在个体疏离性之基础上的对于世界的认识。同样，舒茨的现象学之还原，仍是一种柯克尔曼斯（Kockelmans）所描述的过程：首先“对每个具体经验中客观化、假定的行为进行系统性和彻底的禁止或悬置”，然而“认识、理解和描述不再现象为对象，而是现象为‘意义整体’之物的本质”（Kockelmans, 1994: 43）。这一还原的意思，在舒茨这里不再是将客观世界悬置起来的意思，而是将类型化的知识和各种偏见悬置，以去面对真正作为事物本身的“人”的意义。这正是舒茨的生活世界的第二重意义。

流亡者并非无法从历史和现实之中获得意义。相反，流亡所要逃避的，乃是一种阿多诺所宣称的人的物质和道德的双重死亡。在这一逃避过程中，流亡者必须同时逃离作为日常生活的家乡。或者说，在这一过程中，流亡者为了躲避现代性所带来的无意义的死亡，也有着同时交出意义的生活世界，并变成陌生人的危险。生命的流动性在舒茨这里具体化为流亡，成为逃离上述有着“家乡”表现而实质是铁笼的日常生活的象征。

但是舒茨所强调的这一流亡本身尚带着对于生活世界的坚持。这些流亡者们，首先“并未脱离使得他们成为他们之所是的欧洲传统”（Grathoff, 1989: vii）。作为流亡者，作为大屠杀这一现代性之测试（鲍曼，1989:12）的见证者，舒茨清楚地认识到了二战所带来的虚无主义（Grathoff, 1989:xxv），以及传统价值秩序的崩塌。然而这一流亡之中对于历史一道德纬度之界限的坚持，在古尔维奇致舒茨的信中得到了明确的表达：“我们不想与我们的过去断裂开，我们不想离开我们成长起来的那个世界”（Grathoff,1989: 70）。

而这一对于欧洲传统的坚持，也带着有着知识分子式的责任：“对于常识通感（*consensus communis*）的对抗恰恰成为了人的智识，并因而是道德上的责任”（Grathoff, 1989: 70）。因此，无论如何，作为知识分子的哲学家必须要担当起其自身的责任“探究事物本身，而不接受泛泛之谈”（Grathoff, 1989: 70）。

这一意愿在舒茨对于生活世界的讨论之中清晰地展现了出来。与胡塞尔奠基于超验意义上的生活世界（*Lebenswelt*）不同^①，舒茨所强调的生活世界是一种文化世界：“因此必须切记，生活世界对我而言是既存的，任一自然态度的人都将生活世界视为其文化世界，即，是有意义的世界”（Schutz, 1962: 126）。这样的生活世界主要由个体的经验意识构成，具备复杂的构成结构，具有一个绝对的“零点”（*null point*），同时以复杂的诠释结构与他人接触。这样的生活世界是统一的，并且是社会行动者从一开始就获得的。以上所有这些在原则上都可以由现象学的构成分析来解决，“由自然的本我（*apodictic ego*）开始，最终结束于完全具体世界的超验意义，而后者就是我们绵延不绝的生活世界”（Schutz, 1962: 127）。

也就是说，舒茨的生活世界从一开始就是有意义的。这一意义在最为核心的层面上，同时来源于生生不息的，作为流亡的生命之绵延与反思。这一绵延意义上的流亡所展示的，乃是尼采意义上的“作为事物基础”的“坚不可摧和充满欢乐的”生命（尼采，2009: 112）。所以在面临这一流亡的命运之时，如上所述，在这一偶然性中，具备反思能力的个体行动者同时也是一名有力量的行动者。生活世界并非是一个被异化了的日常生活的概念，而是一个在悬置了外部世界之后的概念。它与个体每时每刻的主体构成息息相关。正如弗格森所说，“真理是在其绝对的有效性中与我们相遇，但与此同时，我们又作为创造性主体参与真理的构建”（弗格森，2010: 48）。流亡于此在最为实质的意义上无法与生活世界分开。在流亡途中，诸如面对面的我群情境这样的紧密关系，不仅是对人的本质认识和理解的可能性，也同时是每个个体用以对抗“意义深渊”的温暖存在。此即生活世界的第三重意义。这样一种生活世界的形象，因此而首先成为了一种个体化了的形象——他必须做自己的英雄，必须在偶然性之中，维持自身的伦理（Heller & Fehér, 1988: 29）。当然这一个体化的英雄，从一开始，

^①施皮格伯格（*Spiegelberg*）认为，生活世界是胡塞尔用以达到超验现象学的“两条新道路之一”（施皮格伯格，1995: 216）。

就处于一个主体间性的生活世界之中：“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。我生于此生活世界且以自然的态度居住于其中，是实际的‘此时此地’的历史情境内的世界中心；我是‘构成世界的零点’，换言之，这个世界首先通过我并对我具有重要性与意义”（Schutz, 1962:133）。

作为流亡者和作为哲学家的共同之处在于，既要对生活保持一种超然的态度，同时又要避免虚无主义。尽管舒茨所描画的生活世界对流亡者来说是一个有意义的、确定的世界，但流亡者/哲学家同时必须要保持一种反省的姿态和距离感，因为正是在这样一种反省的姿态和距离感之中，流亡者/哲学家才得以成为其自身。如此，舒茨对于流亡者之家园的强调，当然并非放在日常生活之上，而是指向了生活世界。在《返乡者》一文中，舒茨指出，尽管库利的初级群体与我群的关系并不相同，然而舒茨明确强调，这一初级群体的概念，乃是一种使得“中断的我群关系有可能重建的制度化情境”（Schutz, 1964:111）。若我们认同舒茨所谓的生活世界之中“我们能再来一次”乃是一种宣言，一种针对虚无主义的、重建意义的生活世界的宣言，那么这里就可以看做是舒茨重建生活世界的开始。作为韦伯所说的“正确地对待无论是为人处世的还是天职方面的当下要求”（韦伯，1998:49），这既是我们理解舒茨为何要拒绝生活世界超验的基础，也是我们理解我们当下的责任和意义的起点。

参考文献：

- 鲍曼，齐格蒙，2000，《立法者与阐释者》，洪涛译，上海：上海人民出版社。
- 鲍曼，齐格蒙特，2003，《现代性与矛盾性》，邵迎生译，北京：商务印书馆。
- 本雅明，瓦尔特，1989，《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东、魏文生译，北京：三联书店。
- ，2009，《写作与救赎——本雅明文选》，李茂增、苏仲乐译，上海：东方出版中心。

- 茨威格, S, 1991, 《昨日的世界 一个欧洲人的回忆》, 舒昌善等译, 北京: 三联书店。
- 戴维斯, 娜塔莉·泽蒙, 2009, 《马丁·盖尔归来》, 刘永华译, 北京: 北京大学出版社。
- 弗格森, 哈维, 2010, 《现象学社会学》, 刘聪慧、郭之天、张琦译, 北京: 北京大学出版社。
- 赫伯特, 施皮格伯格, 1995, 《现象学运动》, 王炳文、张金言译, 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》, 王炳文译, 北京: 商务印书馆。
- 科塞, 刘易斯, 2004, 《理念人》, 北京: 中央编译出版社。
- 库贝洛, 若兹, 2005, 《流浪的历史》, 曹丹红译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 昆德拉, 米兰, 1992, 《小说的艺术》, 孟湄译, 北京: 三联书店。
- 李猛, 2010, 《理性化及其传统: 对韦伯的中国观察》, 《社会学研究》第5期。
- 米尔斯, 赖特, 2005, 《社会学的想象力》, 陈强、张永强译, 北京: 三联书店。
- 尼采, 2009, 《悲剧的诞生——尼采美学文选》, 周国平译, 北京: 北京世纪文景文化传播有限责任公司。
- 萨义德, 爱德华, 2002, 《知识分子论》, 单德兴译, 北京: 三联书店。
- 特斯特, 基思, 2010, 《后现代性下的生命与多重时间》, 李康译, 北京: 北京大学出版社。
- 韦伯, 马克斯, 1998, 《学术与政治》, 冯克利译, 北京: 三联书店。
- , 2010, 《新教伦理与资本主义精神》, 苏国勋、覃方明、赵立炜、秦明瑞译, 北京: 社会科学文献出版社。
- 西美尔, 2003, 《生命直观: 先验论四章》, 刁承俊译, 北京: 三联书店。
- Arendt, H. 1963, *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil* (revised and enlarged edition). New York: Penguin Books.
- 1968, *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & World.
- 2005, *Essays in Understanding, 1930-1954: formation, exile, and totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Bauman, Z. 1989, *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bloch, Ernst 1999, *Literary Essays*. Trans. by Andrew Joron. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Brown, O. Norman 1959, *Life against Death*. New England: Wesleyan University Press.
- Freud, Sigmund, 1991, "Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis." In *The Penguin Freud Library* Vol. 11, London: Penguin Books Ltd..
- Gadamer, Hans-Georg 1975, *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Grathoff, Richard (ed.) 1978, *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Gurwitsch, Aron & G. Anna Hatcher 1945, "On Contemporary Niilism." *The Review of Politics* 7(2).
- Heidegger, Martin 1985, *History of the Concept of Time—Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press.

- Heller, Agnes & Ferenc Fehér 1988, *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity.
- Husserl, Edmund 1981, *Husserl: Shorter Works*. Ed. and trans. by Peter McCormick & Frederick A. Elliston. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Jonas, Hans 1984, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Trans. by H.Jonas & D.Herr. Chicago: University of Chicago Press.
- Kockelmans, Joseph J. 1994, *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Müller-Hill, Benno 1988, *Murderous Science : Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*. Oxford [Oxfordshire], New York : Oxford University Press.
- Natanson, Maurice 1962, "Introduction to Collected Papers I." In Maurice Natanson (ed.), *Alfred Schutz, 1962, Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, Paul 1966, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Trans. by Erazim V. Kohák. Evanston: Northwestern University Press.
- Scholem, Gershon 1974, *Kabbalah*. New York: Quadrangle.
- Schutz, Alfred 1962, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Ed. by Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1964, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Ed. By Arvid Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1967, *The Phenomenology of the Social World*. Trans. by George Walsh & Frederick Lehnert. London: Heinemann Educational Books.
- Schutz, Alfred & Thomas Luckmann 1973, *The Structures of the Life-World*. Trans. by Richard M. Zaner & H. Tristram Engelhardt. Jr. Evanston: Northwestern University Press.
- Sennett, Richard 1976, *The Fall of Public Man*. New York: W. W. Norton.
- Simmel, Georg 1950, *The Sociology of Georg Simmel*. Trans. and ed. By K.H.Wolff. New York: The Free Press.
- 1971/1908, "On Individuality and Social Forms." In D.N. Levine (ed.), *Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sivak, Jozef 1998 "Enculturation of the Life-World." *The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. VLVII.
- Tymieniecka, Anna-Teresa 1998, "Differentiation and Unity: The Self-individualizing Life Process." *The Yearbook of Phenomenological Research*. Vol. LII.
- 1989, *Philosophers in Exile: the Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*. Trans. by I. Claude Evans. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1980, *Culture and Values*. Oxford: Basil Blackwell.

作者单位：北京大学社会学系
责任编辑：杨 可

文章来源：《社会学研究》2011 年第 5 期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn