

社会世界的意义建构

理解的社会学引论

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt:
eine Einleitung in die verstehende Soziologie

ALFRED SCHÜTZ

[奥] 阿尔弗雷德·许茨 著 霍桂桓 译

中译者说明

在经历了时间上的漫长等待和生活境遇造成的诸多波折之后，阿尔弗雷德·许茨的成名作《社会世界的意义建构》(这是本书德文原版的主标题，相比较而言，其英文版的题目《社会世界的现象学》更加闻名遐迩)，作为本人奉献给海内外汉语读书界的许茨著作的第四部译著，很快就即将付梓、不久就将摆到读者诸君的案头之上了。

鉴于本中译著已经附带了由本书的英译者之一乔治·沃尔什(George Walsh)撰写的，概略介绍本书的成书时代背景和学术背景、许茨的基本生平和主要成就，以及本书的主要内容和学术影响及学术地位的“英译者引论”，译者在这里就不打算再对许茨的基本思想进行系统叙述和分析批判了，因为对这些思想的认识、研究、分析和批判吸收，归根结底是需要由读者自己来完成的；不过，为了给读者进行这样的研究工作提供一些必要的便利，我们在这里只将与本译本有关的几个方面略述如下。

第一，关于本书与许茨的其他著作的关系。

综观中外学术界，尤其是社会哲学研究界的基本研究状况可以发现，在20世纪80年代中期之前，西方学术界对许茨思想的研究

究主要涉及的是本书和他的三卷“论文集”^①；即使自20世纪80年代中期之后开始，许茨的其他重要著作开始越来越多地面世，研究者们所涉及的许茨思想依然是以本书和这三卷“论文集”为主的，这或许是因为学术研究本身也同样具有“惯性”吧。另一方面，与西方学术界的研究状况相比，国内的许茨研究则几乎是乏善可陈的——虽说已经有一些年轻的研究者所做的博士学位论文，抑或以其博士学位论文为基础出版的有关许茨思想的研究著作面世，但客观地说，这些“研究成果”基本上还停留在比较单纯的概述和直接引用的层次之上，还远未达到“系统全面地批判反思、扬弃并为我所用”的研究水平；迄今为止，即使随着本书的出版，我们也只能说汉语学界的许茨读者刚刚站到了与西方读者相同的研究水平上，亦即可以用自己熟悉的语言来直接阅读和理解许茨的部分最主要著作了。

具体说来，本书既是许茨的成名作、是其生前出版的唯一一部独立完成的完整的著作，因而同时也是理解和把握其基本思想的最主要的著作——无论其此后面世的三卷《论文集》（乃至后续的其他卷“论文集”）、《论现象学和社会关系》、《对关联问题的反思》、《生活形式和意义结构》，还是《生活世界的结构》，实际上都要么是他的诸多单篇论文的结集、要么是其未完成的著作、要么是他与其他人合作的最终结果；尽管这些著作作为对许茨思想的某些方面的重要发展和最终的集大成，无疑都具有各自不可或缺

^① 这里所说的“文集”即三卷本的“许茨论文集”，包括 *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*《社会实在问题》，*Collected Papers II: Studies in Social Theory*《社会理论研究》和 *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*《现象学哲学研究》，分别由位于荷兰海牙的 Martinus Nijhoff 出版公司于1962、1964和1966年出版；其由我翻译的中译本则由浙江大学出版社分别于2011年3月、2011年10月和2012年10月出版。

的理论意义和十分宝贵的学术价值，但是，就思想的原创性、系统性和完整性而言，本书所具有的“经典之中的经典”的学术地位却是毋庸置疑的。

当然，这根本不是说，要想把握和吸收利用许茨的学术思想，仅仅认真研读本书就足够了——实际上恰恰相反，在我看来，或许我们可以用逻辑学上所说的逻辑推理的“必要条件”，来形容本书对于理解和吸收许茨现象学社会哲学思想体系的地位和作用：那就是“无之必不然，有之未必然”！显而易见的是，读者只要在尽可能全面地阅读了许茨的著作之后，尤其是只要阅读了已经有中译本的本书和三卷《论文集》之后，就可以验证我们在这里所用的比喻究竟是不是恰当了。

第二，关于中译本所使用的原文版本。

本书最初的翻译始于20世纪90年代中期。虽然我是在1989年下半年就开始研究许茨的社会哲学理论、着手阅读和翻译其著作的，但是，当时遍寻京内外各大图书馆，所找到的只是他的三卷《论文集》；到了1995年前后的时候，我才在一位友人的帮助下，先得到了本书的英译本，即由George Walsh和Fredrick Lehnert翻译、由伦敦的Heinemann Education Books Ltd于1980年出版的*The Phenomenology of the Social World*，因而得以在继续研读和翻译他的三卷《论文集》的同时，开始动手翻译本书的初稿，最后完成了大约3/4的篇幅；后来又请我读硕士研究生时候的同窗好友王才勇教授搞来了本书的德文版，即由Julius Springer出版的*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*。不过，由于在这个时期，为了我所在的中国社会科学院哲学研究所的“哲学与文化研究室”的“基本学科建设”，我的主要精力都放在系统、深入和全面地探讨和研究包括文化定义和文化哲学研究方法论在内的文化哲学的诸多理论问题方

面了，加上已经基本上翻译完毕的三卷《论文集》都面临着出版机会渺茫的窘境，这项译事也就搁置下来了。

此次在原译稿基础上开始的重新校译和补译，首先是依据上述德文版进行的，工作完成之后，又重新根据其英译本润色了一遍，并为中译本附上了英译本的原文页码。之所以这样做，主要有以下两个方面的原因：

首先，完全使用德文版固然可以为译文质量提供更好的保证，但由于此书是许茨的早期著作，在足具原创性的同时，实际上也难免具体行文的生涩和少数主要用语在使用上的粗疏^①，而我们所使用的英译本脱胎于由 George Walsh 和 Fredrick Lehnert 翻译、由美国西北大学出版社于 1967 年出版的版本，是此书的英文修订版，已经基本上避免了这些弊端，而且，在经历了学术界的长期阅读、研究和批判之后，其可靠性也完全是可以保证的。

其次，同时也最为重要的是，综观国内学术界，尤其是哲学界和社会学界的学术研究现状可见，研究者不仅难以找到本书的德文原版，而且即使能够找到，究竟是否能够像使用本书英文版这样方便快捷地对其加以利用，显然也是成问题的；相比较而言，对于绝大多数研究者来说，找到并方便地使用本书的英文版显然要容易得多了。

有鉴于此，尤其是出于为汉语学术界的广大读者校阅本译文并提出极其宝贵的批评意见提供方便的考虑，思忖再三，我才最终决定了这样做。

第三，关于译文和译名的确定。

^① 关于这一点，不仅本书的英译者 George Walsh 和 Fredrick Lehnert 在翻译过程之中有所节略，收入 *Collected Papers II: Studies in Social Theory* 之中重新刊行的“社会世界之诸维度”，也是对本书第四章进行的改写。

众所周知，就文风而言，以胡塞尔为创始人的现代现象学，其文献所具有的最突出的风格，便是与严密的论述过程相伴而生的“文风细腻”；有鉴于此，本书的翻译不仅延续了我在翻译许茨的三卷《论文集》的过程中逐步形成的细致风格，而且在这个方面付出了进一步的努力，即力求通过把本书的论证过程的所有的“起承转合”都细致地体现出来，最终达到“通达晓畅、清新易懂”的结果。尽管由于学力不逮，在追求这样的效果的过程中，有时候难免有行文啰嗦之嫌，但考虑到这样做终究会有助于广大读者，尤其是有助于对现象学并不特别熟悉的读者阅读本书并吸收利用许茨的真知灼见，也就只好在所不惜了。

也正是为了达到这样的翻译效果，我在确定本书所涉及的人名和专用名词的过程中，也以“博采众长”为基本原则——一方面以严格遵从“名从主人”的基本原则的方式来翻译各种人名，同时尽可能严格地遵守西方哲学、现象学和社会科学理论等方面已有的、比较成熟的专用名词译法，另一方面也严格基于许茨的具体行文语境、语义，对少数专有名词的译法做了一些变通性的处理。这样做的目的只有一个，即通过尽可能恰当准确的译文，最大限度地为汉语学术界广大读者阅读和理解许茨的学术洞见提供方便！

※※※※※※

随着本书的顺利出版，译者也将继续踏上翻译许茨的其他重要著作的漫漫征程。祈愿命运之神垂青于我，使我还能够有足够的时间和精力继续从事这项有可能“吃力不讨好”的事业，最终能够把许茨的所有重要著作的汉译本都奉献给汉语读书界，为社会哲学研究在中华大地上的勃起和振兴做出应有的贡献！

霍桂桓 谨志

2016年3月于北京西郊世纪城

作者前言

本项研究是建立在作者持续多年的、对马克斯·韦伯的理论著述的强烈关注基础之上的。我在这段时间里逐渐开始确信，虽然韦伯的探讨是正确的，而且，他也以一锤定音的方式确定了社会科学的哲学的恰当出发点，但是，他所进行的各种分析却不够深刻，因而未能奠定唯一有可能使精神科学的各种重要问题得到解决的基础。最重要的是，韦伯所提出的有关主观意义的核心概念需要进行彻底的分析。韦伯虽然提出了这个概念，但是，它却只不过是一个有关一些重要问题的标题而已；而他虽然对这些问题并不陌生，却并未对它们进行详细的考察。几乎所有这些问题都与有关体验时间（或者说都与内在时间意识）的现象紧密联系在一起，而只有通过最严格的哲学反思，这样的现象才有可能得到研究。只有当我们把握了内在时间意识的本性的时候，我们才有可能触及精神科学的各种概念所具有的复杂结构。在这些概念之中，既有有关解释一个人自己的经验和解释他人的经验的概念，有关意义的确立和意义的解释的概念，有关符号和症候、动机和设计、意义的适当性和因果关系适当性的概念，也有最重要的、有关理想类型概念的形成过程之本性的概念，而各种社会科学针对其主题的态度就是建立在这些概念基础之上的。对所有这一切

都必须进行各种非常详细和艰苦的研究——只要人们能够清楚地认识到各种社会科学的论题和方法论，那么，这样的艰苦研究就是不可避免的。只有对这种有关社会存在的根本现象所具有的、迄今为止一直都含混不清的本性进行这样一番阐明，一种确切的、对于社会科学方法的把握才有可能得到保证。只有一种以哲学的方式奠定基础的、有关方法的理论，才能驱除当今妨碍各种社会科学研究，尤其是妨碍社会学研究的各种伪问题。

在这部著作之中，我试图把这些社会科学问题的根源直接追溯到有关意识生活的各种根本性事实上去。对于这样的研究来说，柏格森和胡塞尔进行的研究具有至关重要的意义。只有这两位思想家所做的工作，尤其是胡塞尔的先验现象学，才奠定了某种足够深刻的、使人们有希望解决意义问题的基础。

在带着最诚挚的敬意吸收这些伟大思想家的思想的过程中，我非常清楚，我现在的研究工作和我的全部思考过程究竟是在多么大的程度上既依赖于他们的研究工作，也依赖于马克斯·韦伯的研究工作。

我希望向日本京城大学(Keijo University)的尾高朝雄(Tomoo Otaka)教授表示感谢，他不仅深刻地理解了我的思想，同时也进行了积极的协助——在这些艰难的时日里，如果没有这样的理解和协助，这部著作究竟是否能够完成的确是成问题的。我还要感谢(维也纳的)费里克斯·考夫曼(Felix Kaufmann)讲师，他不仅在这些研究的最初阶段以坚持不懈的兴趣对它们进行了分享并且有所推进，为我提供校阅各种校样的辛勤的帮助，而且最后，他也是一直是激励我不断前进的源泉。

阿尔弗雷德·许茨

1932年3月于维也纳

第二版前言

在本书的第一版面世 27 年之后，在它已经长期脱销的情况下，作者决定推出它的第二版。就这种决定而言，发挥决定性作用的因素是对下列事实的认识，即在过去了差不多 30 年之后，本书依然具有某种超越单纯的历史维度的重要意义。毋宁说，人们已经清楚地认识到，它所使用的各种方法、所提出的各种观念，依然能够进一步推进当代的人们在各种社会科学之中进行的研究。

作者曾经打算通过全面展现自本书第一版以来出现的各种发展而使它得到发展。他出乎意料的过世使得这个目标不可能得到了。因此，出版者是带着下列坚定信念把未经修改的第二版提供给广大读者的，即它对人们探讨和研究今天的社会学所面临的各种基本问题依然能够提供重要的启发。

伊尔丝·许茨^①

1959 年 10 月于纽约

^① 伊尔丝·许茨系本书作者阿尔弗雷德·许茨的夫人。——中译者注

目 录

第一章 陈述我们的问题——马克斯·韦伯的基本方法论	
概念	1
第一节 对问题的预备性概览	1
第二节 马克斯·韦伯关于有意义的行动的概念	19
第三节 变形自我的预先给定状态和有关理解主观意义的假设	26
第四节 对马克斯·韦伯的“观察性”理解概念和“动机性”理解概念的批判	34
第五节 主观意义和客观意义	43
第六节 转向分析构造过程对“把意义赋予某种活动”的概念的澄清	54
第二章 经过体验的有意义的经验在建构者自己的意识流之中的建构过程	64
第七节 内在绵延现象。保持和再现	64
第八节 胡塞尔的赋予意义经验和行为概念	78
第九节 行动概念。设计和未来志向	83
第十节 有意识的行动及其明证	93
第十一节 自愿性行动和有关选择的问题	97

第十二节	概要：从其原初意义上来看的意义的本质 …	103
第十三节	对第一种意义概念的引申：对意义的注意性修正过程 ……………	106
第十四节	进一步的引申：经过体验的经验的各种形态。意义脉络和经验脉络 ……………	111
第十五节	对经验世界的建构过程及其按照各种图式进行的安排过程 ……………	117
第十六节	作为解释图式而存在的各种经验图式。自我说明过程和解释过程。问题和旨趣 ……………	124
第十七节	作为意义脉络的动机形成脉络。(一)“目的”动机 ……………	129
第十八节	作为意义脉络的动机形成脉络。(二)真正的原因动机 ……………	136

第三章 有关主体间际理解过程的理论的奠基过程

	……………	145
第十九节	有关处于自然的感知过程之中的变形自我的一般性论题 ……………	145
第二十节	与我自己的意识流同时发生的他人的意识流 ……………	153
第二十一节	有关理解他人的普通概念的各种含糊之处 ……………	161
第二十二节	真正的主体间际理解过程的本性 ……………	170
第二十三节	表达性运动和表达性活动 ……………	174
第二十四节	指号和指号系统 ……………	177

第二十五节	意义的确立和意义的解释	189
第二十六节	沟通过程的意义脉络。要点重述	195
第二十七节	主观意义和客观意义。产物和明证	199
第二十八节	补充：有关主观意义和客观意义的理论在文化 科学领域之中的几种运用	204
第四章	社会世界的结构：直接经验的社会实在的领域， 同时代人的领域，以及前辈的领域	209
第二十九节	对问题的预备性概览	209
第三十节	马克斯·韦伯的“社会行动”概念。他人取向和影 响他人的过程	216
第三十一节	韦伯的社会关系概念。取向关系和社会互动	227
第三十二节	社会互动的动机形成脉络	239
第三十三节	面对面情境和我们关系	244
第三十四节	对面对面关系的分析	251
第三十五节	直接的社会观察过程	259
第三十六节	从直接社会经验到间接社会经验的转化过程。 各种持续存在的社会关系	265
第三十七节	作为理想类型的同时代人。他们关系的本性	272
第三十八节	理想类型的解释图式的建构过程	281
第三十九节	同时代人的世界的各种匿名性程度。理想类型 的具体性	292

第四十节	存在于同时代人和间接社会观察过程之间的各种 社会关系	304
第四十一节	作为社会世界的一种维度的过去	312
第五章	理解的社会学的某些基本问题	325
第四十二节	对我们此前得出的各种结论的概括	325
第四十三节	间接的社会观察过程和社会科学中的知识问题	333
第四十四节	理想类型在韦伯的社会学中发挥的功能 ...	339
第四十五节	因果适当性	348
第四十六节	意义适当性	355
第四十七节	客观的或然性和主观的或然性	359
第四十八节	理解的社会学对各种合理性行动类型的偏爱	362
第四十九节	社会科学中的客观意义和主观意义	365
第五十节	结论：对各种进一步的问题的概览	378
参考文献	381
英译者引论	389
索引	412
德、英、中主要术语对照表	420

第一章 陈述我们的问题

——马克斯·韦伯的基本方法论概念

3

第一节 对问题的预备性概览

德国学术史在刚刚过去的五十年之间出现的最引人注目的现象之一，一直是有关社会学的科学特征的争论。对于个体和社会的关系的系统性研究，从一开始就是以人们进行的、激烈尖锐的争论为标志的——这种争论既涉及它所特有的研究程序，也涉及它的目标。正如就其他领域而言所出现的情况那样，这种争论既不局限于有关这样那样的理论所具有的真理的问题，也不局限于这样那样的方法所具有的正确性的问题。毋宁说，人们所一直在争论的、具有整体性的主题，是有关各种社会科学究竟是不是作为某种凭借自身的权利而富有独特性的东西，以及它们在前科学的经验之中究竟是否具有优先权的问题。比如说，在一个阵营之中，我们所看到的是人们完全像探讨和研究各种自然现象那样来探讨和研究社会现象，也就是说，他们是把这些社会现象完全当作从因果关系的角度出发而确定下来的物理事件来探讨和研究的。然而，在另一个阵营之中，我们所看到的却是人们把这两类现象

极其鲜明地对照起来。在这里，人们是把各种社会现象当作从属于某种客观精神的世界的东西来探讨和研究^①——虽然这样的世界确实是可以理解的，但它却并不接受各种科学法则的形式支配。社会科学家针对其主题而采取的态度，常常是由他的各种预设前提决定的，常常是由他那些形而上学方面、伦理学方面，或者政治学方面的预设前提决定的，抑或是由无论什么样的价值判断决定的。这些预设前提既有可能是以心照不宣的方式假定的，也有可能是公开陈述出来的。当他从事研究活动的时候，他发现自己陷入了对一些问题的纠结之中——只要他希望他的研究工作从根本上来说具有某种意义，那么，解决这些问题似乎就是必不可少的。社会科学所涉及的究竟是人的存在，还是仅仅涉及他那些不同的社会行为方式呢？社会是先于个体而存在，因而个体离开了社会整体就根本不存在了吗？或者说，我们应当以完全不同的另一种方式来提出问题，说只有个体才存在，因而包括社会本身在内的各种社会组织都只不过是一些抽象——都只不过是各种孤立的个体的行为的“函数”吗？究竟是人的社会存在决定其社会意识，还是他的社会意识决定其社会存在呢？我们能够把人及其文化的历史还原成某些诸如经济学的法则这样的法则吗？或者反过来说，我们难道不能说所谓经济学“法则”和社会学“法则”，所表达的只不过是使它们得以在其中得到系统表述的时代的各种历史性视角吗？由于面对着所有这些困境，许多社会科学家都试图以某些幼稚的伪解答来过早地探讨和研究这些困境，而这样的解答则来自一些要么是出于性情的主观偏见，要么是政治方面的主观偏见，

^① 这里所提到的客观精神(*objektiver Geist*)指的是狄尔泰的观点。它的意思是说，文化媒介的总体性是被当作具有其自己的内在形式和结构的东西来考虑的。它是精神科学所特有的对象、是人所特有的对象，或者说是各种文化科学所特有的对象。有关对这个概念的讨论，参见本书的“英译者引论”。——英译者注

要么充其量是形而上学方面的主观偏见，这样的情况也就不值得大惊小怪了。

因此，具有这种本性的各种先天的解答都几乎是不可能与科学研究的基本原则相一致的，而这样的基本原则所要求我们的，只不过是理解并描述我们所面对的各种事实而已。用不带任何偏见的眼光来看待这个由各种社会事实构成的世界，根据各种概念并以诚实的和合乎逻辑的方式对这些事实进行分类，并且对如此得到的这种材料进行精确的分析——这必定是所有各种名副其实的社会研究都具有的指导性目标。

人们对这种目标的接受将会使他们产生对某种有关人类社会的起源的理论的需要。西梅尔所做出的毋庸置疑的贡献，就在于他看到了这个问题，并且试图对它进行解答。的确，西梅尔的方法论从很多方面来看是混乱的和不成系统的。因此，他持续不断地把他自己有关社会之本性的各种理论上的先入之见，投射到他正在加以研究的各种特殊的现象之中。就其进行的各种专门研究而言，西梅尔已经做出了一些非常宝贵和影响深远的贡献，尽管他的基本概念几乎都经不起批判性的审视，更不用说他那有关相互影响(*Wechselwirkung*)的关键性概念了。^① 不过，事实已经证明西梅尔的思想所隐含的观念不仅是卓有成效的，而且也是可以继续利用的。这就是下列概念，即人们应当把所有各种具体的社会现象都回溯到个体行为的各种方式上去，而且，应当通过详细的

^① 西梅尔把诸个体具有的——诸如饥饿和爱恋这样的——动机设想成了社会生活的内容。另一方面，诸如竞争、支配、合作和团结这样的相互影响，则是社会生活的各种实现形式。参见下一个注释。——英译者注

描述来理解由这些行为方式构成的各种特定的社会形式。^①

5

马克斯·韦伯的“理解的社会学”(verstehende Soziologie)也是从同样的基本观念出发的。这样说并不是要质疑韦伯所做出的巨大贡献的独创性，甚至也不是断言他依赖了西梅尔的思想。与此相反，由于韦伯的著作实际上汲取了他那个时代的绝大多数思想流派的观点，所以，它始终都是一位令人惊叹的天才所得出的独一无二的成果。就作为一门科学，而不是作为某种意识形态而存在的德国社会学而言，正是他为这种社会学指出了方向；而且，正是他为这样的社会学提供了它在完成其任务的过程中所必需的各种工具和手段。如果没有韦伯当初奠定的这种基础，那么，当代德国社会学的各种最重要的著作，诸如舍勒、维泽(Wiese)、弗赖尔(Freyer)，以及桑德尔(Sander)的那些著作，都几乎是难以想象的。

那么，马克斯·韦伯的伟大成就究竟包括哪些方面呢？首先，他是最早正式宣布社会科学必须摒弃各种价值判断的人之一。他发起了针对那些能够轻而易举地影响社会科学家们的判断——无

^① “所有各种通过(作为全部历史性实在的直接存在的具体材料而存在的)个体，以动机、旨趣、意图、倾向、心理状态和运动表现出来的东西——所有各种通过这些个体，以要么对其他人产生影响或者传递影响，要么接受这些影响的这样一种方式表现出来的东西，我都称之为社会化(Vergesellschaftung)的内容，也可以说，我都称之为社会化的材料。……因此，社会化是(通过数不胜数的不同的方式而得到实现的)形式，通过这样的形式，诸个体便共同构成了各种能够使他们的旨趣得到满足的单位。”参见西梅尔：《社会学》(Soziologie)，Munich，1922年，第2版。[西梅尔著作的另外两章由阿尔比恩·W. 斯莫尔(Albion W. Small)英译后刊登在《美国社会学杂志》(American Journal of Sociology)上，分别参见其第XV卷，1909年版，第289—320页和第XVI卷，1910年版，第372—391页。就目前的语境而言，参见(由斯莫尔英译的)西梅尔：“社会学的问题”(“The Problem of Sociology”)，该文载《美国社会学杂志》，第XV卷，1909年版，第296—297页。对Vergesellschaftung的更加严格，但也更加拘谨的英译是“socialization”(社会化)；参见西奥多·埃贝尔(Theodore Abel)：《德国的系统社会学》(Systematic Sociology in Germany)，New York，1929年版。——英译者注]

论这样的影响究竟是不是自觉的——的政治意识形态和道德意识形态的论战。出于同样的意向，他把社会学的任务界定为对社会生活进行既单纯又精确的描述，而不是界定为进行形而上学方面的沉思。“对于他来说，社会学不再是有关人类生存的哲学。它是有关人类行为及其后果的具体科学。”^①

他的社会学^②的逻辑结构是与这种基本立场相一致的。从这些有关社会行动和社会关系的概念出发，他利用一些曾经是崭新的描述和类型化，把“共同体关系”(Vergemeinschaftung)和“社会关系”(Vergesellschaftung)这两种范畴推导了出来。^③ 然后，通过引

6

^① 参见卡尔·雅斯贝尔斯：《时代的精神状况》(Die geistige Situation der Zeit)，Berlin und Leipzig，1931年版，第137页。

^② 就马克斯·韦伯的各种著作而言，对于我们的意图来说最重要的是下列主要著作，即《经济和社会》(Wirtschaft und Gesellschaft，Tübingen，1922年，第1版，但不幸的是它并未出版)，以及包含在《科学学说文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre，Tübingen，1922年版)之中的著作。[韦伯的《经济和社会》的第一部分，即第一卷的第180页之前的部分，已经由A. M. 亨德森(Henderson)和塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)翻译成英文，以《经济组织和社会组织理论》(The Theory of Social and Economic Organization)为标题出版，Glencoe，Ill，1957年版。——英译者注]

^③ [“如果社会行动的取向……是建立在组合成某种整体的参与者的某种主观感受的基础之上的，无论这样的主观感受究竟是感情方面的，还是传统方面的，那么，就可以把一种社会关系叫作‘共同体性的’。另一方面，如果存在于社会行动之中的取向取决于以合理性的方式导致的、对各种旨趣的调整……无论这种合理性判断的基础究竟是某些绝对的价值，还是—些具有权宜之计色彩的理由，那么，就可以把一种社会关系叫作‘社会性的’。关系的社会性类型建立在某种由相互同意导致的、合理性的同意基础之上，这种情况是极其常见的，尽管这并不意味着它具有某种必然性。……(与社会性关系有关的例子)包括：(一)合理性的自由市场交换；(二)建立在自利基础之上的自愿联合体；(三)由对某一组共同的绝对价值的忠诚导致的自愿联合体，比如说，合理性的部门。(与共同体性关系有关的例子)包括某种宗教性的兄弟关系，某种性爱关系，某种个人忠诚关系，某种民族共同体，某种军事单位的集体精神(esprit de corps)。”参见韦伯：《经济和社会》(Wirtschaft und Gesellschaft)，第I卷，第21—22页；也可参见《经济组织和社会组织理论》(The Theory of Social and Economic Organization)，第136—137页。——英译者注]

进“秩序”这个概念，他又把有关各种团体 (*Verband*) 和机构 (*Anstalt*) 的特殊类型推导了出来。在这里，我们无法详细地描述韦伯为了把经济、政府、法律，以及宗教当作社会现象来探讨和研究而使用这种逻辑工具的方式。我们所关注的是，韦伯把所有各种社会关系和社会结构、所有各种文化方面的具体化、所有各种客观精神的领域，都还原成了个体行为的各种最基本的形式。的确，社会世界的所有这些复杂现象都保留着它们的意义，但是，这种意义却恰恰是各种相关的个体赋予他们自己进行的各种活动的。只有对个体的行动及其所预期的意义，才应当进行解释性的理解。此外，只有通过对其行动进行的这样的理解，社会科学才有可能接近每一种社会关系和社会结构所具有的意义，而归根结底，诸如此类的意义都是由存在于社会世界之中的个体的行动建构出来的。

7 以前的思想家们从来不曾像马克斯·韦伯通过其对理解的社会学的目标进行的、特别富有独创性的陈述所做的这样，把这种有关将“客观精神的世界”还原成为诸个体的行为的方案极其彻底地落到实处。这种科学的目的就在于，通过把社会行为的主观意义像其在诸个体的意向之中被发现的那样加以解释，而对这样的社会行为进行研究。因此，这样的目标也就是既对存在于社会世界之中的诸个体的行动进行解释，也对这样的个体在把意义赋予各种社会现象的时候所使用的方式进行解释。不过，要想达到这样的目标，像某种粗俗的经验主义将会使我们相信的那样，无论是观察某个单一的个体的行为，还是收集有关由诸个体组成的各种群体的行为的统计数据，都是根本不够的。毋宁说，社会学要想选择与其所提出的各种具体问题有关的重要材料，就必须通过采用某种特殊的方法来实现其特殊的目标。通过系统表述某些已经被人们当作“理想类型”来认识的理论性构想，人们就有可能进

行这样的选择了。这些理想类型都根本不是与统计学的平均值一般无二的东西，这是因为它们都是人们按照此时此刻正在提出的问题的种类而选择出来的，而且，它们也都是被人们按照与这些问题有关的方法论要求而建构的。不过，这些理想类型也都既不是空洞的幻象，也不纯粹是幻想的产物，因为它们都必须由具体的、构成了社会科学家的素材的、具有历史性的材料来加以证实。通过运用这种建构和证实各种理想类型的方法，各种特定的社会现象的意义就可以逐层被当作人类活动从主观角度出发所预期的意义来进行解释了。通过这样的方式，就可以把社会世界的结构当作各种可以理解的意向性意义所具有的结构而揭示出来了。

不过，韦伯的有关“理解的社会学”的概念虽然令人叹服，但它却是建立在一系列心照不宣的预设前提基础之上的。对这些预设前提进行甄别和清晰的陈述是一个极具必要性的迫切问题，因为只有对这些真正属于社会行动的基本成分进行了彻底的分析，各种社会科学的进一步发展才能得到可靠的基础。只有当马克斯·韦伯清楚地意识到了这种必要性——即使在这种情况下，他也表现出了明显的迟疑——的时候，他才会关注社会学的这些理论基础，这是因为他主要关注的是对各种具体的问题进行探讨和研究。只有当各种认识论方面的问题对专门的研究产生了直接的影响，或者说能够为这样的研究提供工具和手段的时候，他才会对这些问题感兴趣。一旦他能够得心应手地运用这样的工具和手段，他对这些根本性问题的兴趣也就消失殆尽了。^① 尽管他对方法论做出了各种富有重要意义的贡献，尽管他对社会科学的概念形成过程的任务具有无懈可击的见解，尽管他在一些认识论问题上

^① 参见玛丽安妮·韦伯(Marianne Weber):《马克斯·韦伯图解传记》(*Max Weber: ein Lebensbild*), Tübingen, 1926年版, 尤其参见第322页。

表现出来的、寻求正确的批判立场的哲学天赋是令人敬佩的，但是，他却并不关心用某种可靠的、能够统摄全局的哲学观点，来彻底地强化他的研究结果的学术基础。实际上，即使就他自己提出的各种主要概念而言，他对阐明其哲学基础也根本没有表现出任何兴趣。

8 韦伯所具有的理论局限性正是在这个关节点上清楚地表现出来的。当他得到了他所假定的各种社会现象的基本的和无法化约的成分的时候，他对社会世界的分析就戛然而止了。不过，就这种假定而言，他是错误的。他那有关个体的富有意义的活动的、作为理解的社会学的关键性观念而存在的概念，根本没有像他所认为的那样对某种原初的成分做出界定。与此相反，它只不过是一个被用来表示某种需要进行更多的研究的、高度复杂和具有多种分支的领域的标签而已。韦伯没有对被认为是处于过程之中的东西的行动和已经完成的活动进行区分，没有对一个文化对象的生产者所具有的意义和这种被生产出来的对象的意义进行区分，没有对我自己的行动所具有的意义和另一个人的行动的意义进行区分，没有对我自己的经验和另一个人的经验进行区分，也没有对我的自我理解和我对另一个人的理解进行区分。他既没有询问一位行动者的意义究竟是如何建构出来的，也没有询问这种意义对于他那处于社会世界之中的参与者来说，抑或对于一位作为旁观者的观察者来说，究竟经历了哪些修正过程。他并没有尝试对存在于自我和他人自我之间的，既独特又基本的关系进行识别，而对于确切地理解认识另一个人究竟是怎么回事来说，阐明这样的关系却是至关重要的。的确，韦伯曾经对一个行动所具有的、主体预期的意义和可以客观认识的意义进行了区分。但是，他并没有沿着这种思路继续下去而认识到更多的区分，因而既没有注意到一位解释者在修正意义的时候所使用的各种方式，也没有注

意到各种我们的伙伴们在对于我们来说是给定的概念方面的视角。但是，就我自己的行为的意义结构，我直接经验到的我的同伴们的行为的意义结构，以及我只能非常间接地加以认识的那些纯粹作为我的同时代人，抑或甚至是纯粹作为我的前辈而存在的行为的意义结构而言，这里实际上是存在着一些根本性的区别的。对于我们来说，社会世界根本不是作为某种同质的对象而给定的，而是通过某种由各种视角组成的复杂系统而给定的。比如说，当我和我的伙伴谈话的时候，我的同伴和我便具有了有关对方的，既密切又内容丰富的经验，而对于一位置身事外的观察者来说，我们则都是通过某种“平淡”和“匿名”的氛围而表现出来的。在其所进行的确立意义和解释意义的活动之中，这种个体会把这些具有视角性的缩略过程(*perspektivische Verkürzungen*)都考虑在内，因此，它们也都是各种社会科学的重要研究对象。在这里，我们所指涉的并不是各种存在于不同的人考察这个世界的时候所采用的不同立场之间的差异，而是指存在于我对我自己的各种主观经验的解释(自我解释)和我对某个其他人的各种主观经验的解释之间的、具有根本性的差异。无论对于正在进行活动的自我来说，还是对于正在进行解释的观察者来说都是给定的东西，不仅包括这种单一的、富有意义的活动和它所从属的意义脉络或者意义形态，而且还包括这个具有整体性的、处于经过充分分化的各种视角之中的社会世界。只有通过这样的洞见，一个人才有可能理解，另一个人的自我究竟是如何在我们刚刚讨论过的意义上被当作某种理想类型而得到把握的。

韦伯无疑已经看到了所有这些问题，不过，只有当它们对于他自己的研究意图来说必须进行分析的时候，他才对它们加以分析。正像我们所有在日常生活之中的人，都假定存在着一个合法的、与有关我们的理解过程的各种概念相一致的外部世界那样，

他也天真地认为，社会世界的各种现象作为某种主体间的一致同意是理所当然的。因为在单纯的生活过程之中，我们都是直接把我们的活动当作富有意义的对象来经验的，而且，作为我们看到这个世界的自然观点的组成部分，我们都认为，其他人也都是直接把他们自己的行动当作富有意义的对象来经验的——他们这样做所采用的方式与我们如果在他们的位置上这样做的时候所采用的方式并无二致。我们还相信，从整体上来说，我们对其他人的各种行动的意义进行的解释都是正确的。不过，当人们以未加任何批判的方式把各种常识性假定引进到一门科学的研究手段之中去的时候，它们通常便会进行报复。这种报复有可能是通过各种逐渐在这门科学的基本概念之中蔓延开来的含混不清表现出来的，进而对研究工作产生某种负面的影响。它也有可能是通过下列失败表现出来的，即研究者未能看到表面上大相径庭的各种现象实际上从属于同一种类型，这种失败是由研究者没有透过表象而洞察到正在讨论的这些现象的根源造成的。如果说任何一门科学都面临着这种危险的威胁，那么，它对社会学的威胁尤其巨大。因为社会学的任务就是对各种社会现象进行科学的研究。因此，假如社会现象在一定程度上来说是由各种常识性概念构成的，那么，对于社会学来说，放弃对这些“不证自明的”观念进行科学的考察便显然是行不通的。

正是在这个关节点上，存在于各种社会科学与其主题之间的复杂关系清楚地表现出来了。社会世界的结构是富有意义的——不仅对于那些生活在这个世界上之中的人来说是如此，而且对它的科学解释者们来说也是如此。当我们生活在这个世界上之中的时候，我们是和其他人生活在一起的，并且在使我们的生活取向其他人的情况下是为了他们生活的。在把他们当作其他人、当作伙伴和同时代人、当作前辈和后来人来经验的过程中，我们通过进行共

同的活动和工作而与他们联结在一起，在影响他们的同时也接受着他们的影响——我们是在做所有这些事情的过程中理解其他人的行为的，同时，我们也假定他们能够理解我们的行为。对于我们来说，通过进行这些确立意义，或者说解释意义的活动，社会世界的具有结构性的意义便通过各不相同的匿名性程度、通过经验的或多或少的亲密性、通过多种多样相互交叉的视角，而被确立起来了；而这样的世界既是我们的世界（严格说来，既是我的世界），也同样是其他人的世界。

因此，被我们当作富有意义的对象来经验的这同一个社会世界，从社会科学家的立场出发来看也同样是富有意义的。不过，他在解释这个世界的时候所使用的意义脉络，却是与进行系统化的审视有关的意义脉络，而不是与活生生的经验有关的意义脉络。然而，他使用的那些材料都是这个社会世界的积极参与者已经建构出来的意义。他的那些科学概念归根结底必定会指涉的，也是这些已经富有意义的材料：指涉个体性的男男女女所进行的富有意义的活动，指涉他们所具有的、有关对方的日常经验，指涉对彼此的意义所进行的理解，以及指涉他们对他们自己的、富有意义的新的行为的创始过程。此外，他还会涉及人们所具有的、有关他们自己的行为的意义和其他人的行为的意义的概念，涉及它们所具有的、有关所有各种人工制品的意义的概念。因此，我们可以看到，各种社会科学所使用的材料——尽管依然处于前科学的阶段——都包含着意义和结构的各种成分，而通过在这门理解性的科学本身之中主张范畴方面的有效性，这些成分此后就将以或多或少明确的形式表现出来。

因此，人类行为在发生的时候就已经是富有意义的，而且，它在日常生活的层次上也已经是是可以理解的，尽管这样的理解确实是以某种含糊混乱的方式进行的。这样的含混不清通过几个阶

段就可以得到澄清，而在其中的每一个阶段之上，都会出现某种对意义结构的重新安排。这样的安排是通过理解已经经过阐明的意义内容，并且根据它在经验之中所处的层次重新对它进行解释的过程而完成的。就与意义解释的多种层次有关的、分别处于两个极端之上的两个例子而言，一个例子是单纯地“理解”日常生活所具有的“意义”，另一个例子则是对通过理解的社会学的诸理想类型具体体现出来的意义进行的、高度复杂的理解。

当前，有关社会科学的理论所面临的、极为迫切的任务，是阐明各种存在于社会世界的不同维度之间的复杂关系，对这些关系进行某种极其彻底的、穷根究底式的分析，进而确定存在于它们的不同基础之间的界线。实际上，有关各种社会科学所特有的主题和方法论的争论，就是由与这些主题有关的混乱状态造成的。因为当前的社会学之中正在发生的情况是，各不相同的思想流派之中的每一个思想流派，都在这些解释层次之中选取一个解释层次作为其出发点。而这样一来，每一个思想流派所发展的便都是只适用于该解释层次的方法论，进而提出某种具有整体性的、崭新的研究思路。而这种被当作出发点的意义层次或者意义结构，接下来很快便被界定为社会学的唯一主题，或者至少被界定为社会学最主要的主题了。

11 如果(比如说，按照弗赖尔所提供的出色说明^①)概览一下当代德国社会学中出现的各种重大体系，那么，人们就会发现，(狄尔

^① 参见弗赖尔：《作为现实科学的社会学》(Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)，Leipzig，1930年版。

泰所说的^①客观精神的世界、[斯潘(Spann)^②所说的]作为精神的内容的社会整体，或者还有(西梅尔^③所说的)有关相互影响的形式概念，都依次被界定成了社会学所特有的论题。人们要么从有关文化的总体性统一体的根本性概念出发，开始着手研究各种从历史角度出发来看是给定的文化的形成过程(阿尔弗雷德·韦伯就是如此^④)；要么从个体之间存在的各种社会关系出发，开始着手描述以之为基础而建立起来的群体和社会体系的本性(维泽^⑤就是如此)；要么认为整个社会进步就是群众运动，并且因此而把进步观念推导出来[弗朗茨·奥本海默(Franz Oppenheimer)^⑥就是如此]。此外，还有人把各种意识形态在历史进程之中的发展当成了社会学的论题，进而把这些意识形态固化成了生活方式(曼海姆^⑦就是如此)。与这些理论方面的冒险形成鲜明对照的马克斯·舍勒的知识社会学^⑧占据了某种突出的位置，这是因为虽然它所表现出的只是某种质料系统的一个比较小的领域，但他对文化社会学的规划却是根据某种宏观的尺度来进行的。

在所有这些情况下，某些存在于社会世界之中的意义结构被

① 参见狄尔泰：“精神科学引论：历史世界的建构”(“Einleitung in die Geisteswissenschaften; Der Aufbau der geschichtlichen Welt”)，该文载《论著集》(*Gesammelte Schriften*)，Leipzig，1923年版，第I卷和第IX卷。

② 参见斯潘：《论社会》(*Gesellschaftlehre*)，Berlin，1914年，第1版；《论范畴》(*Kategorienlehre*)，Jena，1924年版。

③ 参见西梅尔：《社会学》(*Soziologie*)，München，1922年，第2版。

④ 参见阿尔弗雷德·韦伯：《国家社会学和文化社会学的观念》(*Ideen zu Staats- und Kultursoziologie*)，Karlsruhe，1927年版。

⑤ 参见维泽：《社会学》(*Soziologie*)，第I卷和第II卷，München，1924年版。

⑥ 参见奥本海默：《社会学体系》(*System der Soziologie*)，Jena，1922—1923年版，第I卷。

⑦ 参见曼海姆：《意识形态和乌托邦》(*Ideologie und Utopie*)，Bonn，1929年版。

⑧ 参见舍勒：《知识形式和社会》(*Die Wissensformen und die Gesellschaft*)，Leipzig，1926年版。

当成了观察的对象。它们的确本来都是可以理解的，并且因此而是可以进行科学解释的。不过，这里存在的事实却在于，这些意义结构之中的任何一种意义结构，都可以被进一步还原成某些使它们得以构成的成分。这些成分都只不过是诸个体的内心之中发生的确立意义的过程和理解过程而已，都只不过是对其他人的行为进行的解释过程而已，都只不过是对其他人的自我解释的过程而已。但是，这些过程尚未得到他们所应当得到的注意。除此之外，有关把我们正在讨论的所有这些意义结构回溯到某种单一的基本成分上去的问题，也几乎一直没有得到人们的承认。

的确，也有一些学者看到了这里的后一个问题。他们也恰恰曾经试图通过对这些根本性问题进行解答，来界定社会学所特有的对象。利特(Litt)就是这样做的^①，他从个体所具有的有意识的经验出发，之后便通过探讨和研究你—关系(*Du-Beziehung*)对封闭的文化圈(*Kulturkreis*)进行了研究。弗赖尔也同样是如此^②——
12 他曾经试图从个体的行动出发，把客观精神的世界推导出来。就上述语境而言，我们还有必要提到桑德尔，他曾经在一项内容广博并且非常重要的研究^③之中，将雷姆克有关孤独自我的瞬时意识的哲学^④作为出发点，之后便首先试图把共同体关系和社会关系推导出来，最后再把国家、经济和法律推导出来，而这样的推导过程则是通过分析奋斗和意志力而完成的。

显然，这些学者的研究工作都没有解决有关意义的问题，而

① 参见利特：《个体和共同体》(*Individuum und Gemeinschaft*)，Leipzig，1926年，第3版。

② 参见弗赖尔：《客观精神理论》(*Theorie des objektiven Geistes*)，Leipzig，1923年版。

③ 参见桑德尔：《普通社会学》(*Allgemeine Soziologie*)，Jena，1930年版。

④ 参见约翰·雷姆克(Johann Rehmke)：《作为基础科学的哲学》(*Philosophie als Grundwissenschaft*)，Leipzig，1929年版。——英译者注

这个概念则似乎涵盖了为数极多的各不相同的内容，无论它究竟是出现在哲学文献之中，还是出现在各种社会科学文献之中，情况都是如此。^① 这个概念需要进行彻底的分析。不过，要想进行这样一种分析，我们就需要进行广泛的哲学方面的准备。这样的准备必须既涵盖一个人自己的全部经验领域，也涵盖其他人的全部经验领域。此外，人们即使仅仅进行肤浅的考察也可以清楚地看到，有关意义的问题是关于时间问题——它并不是关于物理学意义上的、可以分割和测量的时间的问题，而是关于历史时间的问题。后者始终都是时间的某种流逝，它虽然确实充满了各种物理事件，但也具有——作为有关一个人自己的绵延的意识——“内在时间意识”的本性。正是在这种绵延之中，一个人的经验所具有的意义才在他经历这种经验的时候为了他而被构造出来。在这里，也只有在这里，在反思过程所能够触及的最深刻的经验层次之上，我们才可以找到“意义”现象和“理解”现象的终极性的根源。只有在严格意义上的哲学的自我意识之中，这种经验层次才有可能被揭示出来。因此，无论是谁，只要他希望对各种社会科学的基本概念进行分析，他就必须心甘情愿地踏上一条充满艰辛的哲学旅途，这是因为只有从意识的最原始、最一般的特征出发，才能把社会世界的意义结构推导出来。幸运的是，现在，柏格森和胡塞

^① H. 贡珀茨(Gomperz)通过列举选自最近的文献之中的例子所发现的“意义”的9种各不相同的意义，参见《论意义和意义的构成，理解和解释》(Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklärung, Tübingen, 1929年版, 第5—21页)。关于与此形成对照的、截然不同的意义概念，参见海德格尔:《存在与时间》(Sein und Zeit), Halle, 1927年版, 尤其参见第144页及以下部分、第147页, 第151页及以下部分;或者参见保罗·霍夫曼(Paul Hofmann)撰写的非常重要的著述, 即“论意义的理解及其普遍有效性”(“Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit”), 该文载《性格学年鉴》(Jahrbuch für Charakterologie), 第Ⅵ卷, 以及“是形而上学还是理解的意义科学”(“Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft”), 该文系《康德研究》(Kant Studien)的补编, 1929年版。

13 尔所得出的伟大的哲学发现，已经为人们研究这些深层的意识开辟了道路。前者提出的有关绵延的哲学和后者提出的先验现象学，都使得解答有关各种意义确立和意义解释的难题最终成为可能了。

通过从马克斯·韦伯所提出的这些问题出发，本项研究大量吸收了我们刚刚提到的这两位哲学家已经确定下来的研究结论。它试图通过对建构功能进行的分析，精确地确定意义现象的本性。只有当我们确切地把握了意义这个概念本身的时候，我们才能逐步分析社会世界的意义结构。通过遵循这样的研究程序，我们就能够在远比马克斯·韦伯所能够做到的更加深刻的关节点上，把理解的社会学的方法论工具确定下来了。

现在，我们已经清楚地意识到我们的目标是什么、我们希望用来达到这种目标的手段是什么了。我们将从表明对诸如“直接理解和有动机的理解”“主观意义和客观意义”，以及“富有意义的行动和富有意义的行为”这样的概念做进一步分析的必要性入手。从这里的最后一对概念出发，在第二章中，我们将探讨和研究意义在孤独的自我的个体经验之中被构造出来的方式。而在进行这样的研究的过程中，我们将把意义回溯到它在内在时间意识之中，在自我——实际经历其经验的时候所具有的——的绵延过程之中的源头上。通过大量借助于柏格森的绵延概念，以及甚至更多地借助于胡塞尔从保持(Retension)现象和再现(Reproduktion)现象出发——对主观经验的构造过程进行的分析，我们将描述各种不连续的经验的本性、描述来源于自发的活动的行为的本性，并且描述与某种经过预先设计的方案相一致的行动的本性。这样一来，我们就可以确立某种初始性的意义概念，为我们的进一步论证奠定基础。我们的下一步将把注意力转向与注意性修正(attentionale Modifikation)有关的现象，对存在于以综合的方式进行的复杂活动的时间过程之中的“意义脉络”进行分析。通过这种方式，我们

就可以表明，自我究竟是如何从它那已经经历过的意识流出发，把一种复杂的经验世界建构出来的。与此同时，我们还将对自我在进行自我解释的过程中用于组织其经验的各种解释图式做出说明。第二章的最后一部分将用来考虑有动机的脉络，考虑意义那包含在行动之中的，既特殊又复杂的脉络。

14

在第三章之中，我们将从研究自我理解转向研究对其他人的理解。而在实施这种转向的过程中，我们将做出下列至关重要的区分，亦即把对我们自己有关他人的经验的理解与对他人的经验的理解区别开来。我们将像我们一直在做的那样，通过特别的关注，试图把存在于这两种理解类型之间的各种关系，回溯到有关指号(*Zeichen*)和标示(*Anzeichen*)的理论上去、回溯到有关产物(*Erzeugnis*)和明证(*Zeugnis*)的理论上去。在这种情况下，我们在第一章中已经表明应当作为理解的社会学的基本概念而存在的、有关主观意义和客观意义的概念，就可以得到精确的界定了。我们是通过分析意义确立过程和意义理解过程，来得出这样的界定的。接下来，经过论述一段简短的题外话，我们将表明，作为既与主观意义有关，也与客观意义有关的科学的各种文化科学，它们所扮演的相应的角色都植根于人类思想本身所具有的本性之中。最后，在第四章中，我们将提供对于我们所具有的、有关其他人的知识的分析，并且以此为基础，提出一种有关社会世界的一般性结构的理论，进而提出一种有关社会科学所特有的主题的一般性理论。通过再次回到韦伯的理论上来，我们将对有关社会行动和社会关系的概念进行一番彻底的考察，进而确定由这两个术语表示出来的、具有总体性的事实复合体。而这样一来，我们就可以清楚地看到，就其本性而言，这些现象都是随着它们究竟是在伙伴的世界之中出现，是在同时代人的世界之中出现、是在前辈的世界之中出现还是在后来人的世界之中出现，而发生变化的。

第四章的剩余部分主要用于研究和论述在我们刚刚提到的这些世界或者领域之中，意义确立、意义解释、有动机的脉络和综合性视角所经历的各种变化。本书的核心部分就是由这一部分论述构成的。我们在这里将会做出的，对作为一方面的理解伙伴和理解同时代人，和对作为另一方面的、从这些伙伴和同时代人出发建构各种理想类型的过程的根本性对比，可以阐明在社会世界之中过有意义的生活和通过各种社会科学对这种生活进行有意义的解释之间存在的区别。在第四章中，我们还将表明存在于社会学和历史学之间的差异——可以把前者界定为关于同时代人的世界的科学，因而也可以把后者界定为关于前辈的世界的科学。

15 只有在得出了这种有关同时代人的世界——只有这种世界才是各种社会科学的研究对象——的独特结构的洞见之后，人们才有可能提出有关各种社会科学的方法论的问题。就有关理解的社会学的各种方法论问题而言，情况尤其是如此。在第五章中，理解的社会学的各种基本概念，尤其是那些有关意义适当性和因果适当性的概念、有关主观或然性和客观或然性的概念，以及有关合理性的概念，都是根据我们已经实现的这种精确的、对于理想类型方法的理解来加以分析的。通过这种方式，我们就可以具体指明韦伯的各种范畴所具有的相互证实特征了。而这样一来，我们最终也就能够把有关理解的社会学所特有的主题和方法论的终极性定论公布出来了，而这个定论所涉及的便是我们由之开始的问题。

这样一来，我们就会形成一个完满的圆圈——我们从马克思·韦伯的著作开始，也将到他的著作结束，这样做绝非偶然，而是事物的本性使然，因为他的思想已经最深刻地洞察了社会世界的结构。

第二节 马克斯·韦伯关于有意义的行动的概念

按照韦伯的观点来看，理解社会学的任务就是理解和解释社会行动。而社会行动则是这样一种行动，即：

由于被正在进行活动的个体(或者诸个体)赋予了主观意义，因而考虑其他人的行为并且因此而在其进程中取向这种行为的行动。……当且仅当正在进行活动的个体把某种主观意义赋予“行动”的时候，“行动”便涵盖了全部人类行为。从这种意义上来看，行动既有可能是公开的，也有可能是纯粹内在的或者主观的；它既有可能由存在于某种情境之中的积极的干预所组成，也有可能由对这种干预的有意识的禁止所组成，或者由存在于这种情境之中的被动的默许所组成。^①

有必要对韦伯提出的这些基本界定进行最细致的审视。

就让我们从他对行动的界定开始进行我们的批判吧。行动对于进行活动的人来说是富有意义的；正是这一点把行动与单纯的行为区别开来。到这里为止，必要的社会参照并不存在。任何一种针对某种目标的行动 *ipso facto* (根据事实来看) 都是富有意义的。当我把我的笔尖浸泡到墨水之中，或者当我打开我工作用的台灯的时候，我就在进行富有意义的活动。现在，我们可以把这种初始性的意义概念引申到社会领域之中去，进而把它运用于社会行动，而正像我们已经看到的那样，社会行动是建立在其他人的行为基础之上的。

让我们简要地考虑一下社会行动的不同之处。首先，恰恰由

^① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第1页。

16 于具有主观意义，社会行动必定是建立在另一个人的行为的基础之上的。不过，这却意味着我们现在所处理的的是一个不同的意义层次。即使在不考虑任何一种社会参与成分的情况下，个体也已经能够以富有意义的方式进行活动。不过，当他进入各种社会关系之中的时候，他进行的各种行动就会呈现出某种进一步的意义。现在，它们都是以另一个人为注意中心——都是以一位“你”为注意中心的。在这个新的阶段上，我们只能把他的行动理解成是以这位“你”的存在为预设前提的。然而，从韦伯的观点出发来看，如果一种行动仅仅与另一个人发生接触，那么，它是不足以被称为名副其实的社会行动的。

并不是人与人之间的所有各种接触类型都具有社会特征；毋宁说，只有当行动者的行为以富有意义的方式取向其他人的行为的时候，它才具有社会特征。比如说，人们或许会把两位骑自行车的人发生的单纯的碰撞与一个自然事件相提并论。另一方面，在碰撞发生之后，他们进行的试图避免相互攻击对方、避免相互辱骂或者殴打对方的举动，抑或进行一番友好的协商的举动，则会构成社会“行动”。^①

因此，韦伯需要参与社会行动的人并不仅仅意识到他人的存在。他还必须意识到他人的行为，并且对这种行为的意义进行解释。具有有关“这是一个作为伙伴的人”的经验是一回事，而具有有关“这个人正在以如此这般的方式进行活动，因而我也将相应地进行活动”的经验，则完全是另一回事。实际上，这两种经验分别从属于两种不同的意义领域。当韦伯在说明“他人”这个概念的过程中做出下列评论的时候，他便提出了这一点：

^① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(Wirtschaft und Gesellschaft)，第11页。

其他人有可能是一些个人，并且是行动者本身所了解的，也有可能构成某种模糊不清的复数，因而作为个体是完全无法认识的。因此，“货币”之所以是行动者在支付过程中所接受的一种交换手段，是因为他使他的行动取向了下列预期，即在未来的某种场合，他自己并不认识的、为数众多的未知个体将会在交换过程中接受它。^①

在这种情况下，“这是一个作为伙伴的人”这个命题并没有被行动者从论题的角度出发^②来把握，而是被他按照他的社会经验当成了理所当然的。^③与这种情况不同的是，在这种情境之中从论题的角度出发得到发展的意义，是对其他人的“行为”的指涉，而这些其他人在这里刚好都是匿名的。

17

意义的第四个层次得到了下列假定的补充，即社会行动必须是取向其他人行为的。有关“取向”的这个非常清楚的（不过，有一位评论家曾经对它产生了部分误解^④）术语究竟是什么意思，我们

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第11页。

② “从论题的角度出发来把握某种东西”，也就是使这种东西固定于一个人的注意中心之上；许茨在这里对这个表达方式的用法与胡塞尔的用法完全相同，参见胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*)，Halle, 1928年，第3版，§122c。

③ 我们到后面还会进行更加精确的界定的这个术语(*fraglos gegeben*，即中文“理所当然的”)，曾经由舍勒在论述“相对自然的世界观”的发展的语境之中使用过，参见其《知识形式和社会》(*Die Wissensformen und die Gesellschaft*)，第59页。费里克斯·考夫曼(Felix Kaufmann)在其分析价值的框架之中也使用过这个概念，参见其著作《刑事责任理论的哲学基本问题》(*Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*)，Leipzig und Wien, 1929年版。

④ 桑德尔就曾经认为，韦伯所说的“取向”的意思是，任何一种社会活动的目标都会通过一个人自己进行的身体方面的行为(表达性活动)而导致另一个人以某种方式进行其行为；参见其“纯粹社会理论的对象”(“Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”)，该文献《社会科学文库》(*Archiv für Sozialwissenschaften*)，第14卷，第329—423页，尤其参见第335页。

必须到本项研究的后面部分再加以阐明^①。所有这些意义结构都得到了社会行动者的理解，而这只有可能意味着，他把他的行动建立在他对其他人行为的理解的基础之上了。而从韦伯的观点出发来看，接下来出现的对这种社会行为的理解，也就是说，对这种社会行为进行“解释”，则是社会学所要完成的任务。然而，这样一种解释工作却是在另一个意义层次之上出现的，亦即是在意义的第五个层次之上出现的。

我们迄今为止已经完成的分析，还留下了与社会行动概念有关的、由尚未解决的问题组成的三个比较大的领域未曾触及。这些问题领域是：

第一，说社会行动者把某种意义赋予了其行动究竟是什么意思？

第二，对于自我来说，他人的自我是通过什么方式被当作富有意义的东西而给定的？

第三，自我是通过什么方式来理解其他人的行为的？是通过一般的方式来理解呢，还是根据这些其他人的主观意义来理解呢？

这些问题本身并不从属于各种社会科学。毋宁说，它们所指涉的是我们在前面曾经讨论过的、这些社会科学的对象所具有的底层，也就是说，它们所指涉的是使这个社会世界得以通过与其他人一起进行的日常生活活动而被构造出来的层次，而各种意义正是通过这些活动而得到确立和解释的。不过，我们在这里并不准备对这些问题进行透彻的分析，而是不得不满足于得出少数几个并不精确的、只具有暂时有效性的研究成果。

18 韦伯曾经反复提出过有关究竟如何界定富有意义的行为和如何把这样的行为与没有意义的行为区别开来的问题。他谈到过富有意义的行为的不断起伏变动的界线，并且是把情绪性行为当作

^① 参见本书后面的第二章，第十七节。

某种分界线来谈论的：

纯粹的情绪性行为也处于可以被认为是“以富有意义的方式”来确定取向的行为的边界线上，当然它也时常超越这种界线。比如说，它有可能是由某种不受控制的、对某种异常刺激的反应构成的。当从情绪角度出发确定下来的行动以自觉地释放情感紧张的形式出现的时候，我们所看到的便是有关升华的情况。当出现这种情况的时候，它通常便是——尽管并不总是——朝着上述两种意义上的某一种意义上的，抑或是朝着这两种意义上的理性化过程前进了。^①

应当把——由于超越了“自觉的”(请注意!)行为的各种界线而——如此没有意义的情绪性行为，与情绪性行动对照起来。情绪性行动与以合理性的方式建立在某种经过选择的价值基础之上的行动的共同之处在于下列事实，即：

(它的意义)并不在于它未来所导致的某种结果，而在于由于它自身的原因而实现了这种特殊的行动类型。有关情绪性行动的例子包括，对一种直接的复仇冲动的满足，追求感官需要的满足，献身于某个人或者某种理想，追求静观沉思的极乐，或者最后，追求对各种情感性紧张的解除。无论这样一些冲动看起来究竟有多么的崇高抑或卑劣，它们都从属于这种范畴。^②

从某种程度上来说，情绪性行为和建立在对各种价值的合理性选择基础之上的行为，都接近了富有意义的行为的外部界线。不过，它们却并不是我们在这里所能够找到的唯一的行为类型。我们还会找到“某些经验方面的一致……也就是说，找到行动的某

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第12页。

② 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第12页。

些类型，这些行动类型与可以归因于某些行动者的、从类型角度出发来看具有适当性的主观意义相一致……是时常会由同一个个体反复进行的，或者是由许多不同的个体同时进行的”，^① 诸如习惯、惯用法等，而且，我们在这里还可以找到“传统的行为”，后者被韦伯认为是：

非常接近那可以被有理有据地称之为以富有意义的方式来确定取向的的行为，不过，它也的确经常出现与此相反的情况。因为它经常是作为一种对习惯性刺激的自发性反应出现的，而这样的刺激则会引导行为进入某种一直在反复进行的过程。^②

我们引用的这些陈述显然已经表明，韦伯究竟是以多么含混不清的方式把行动概念界定为富有意义的行为的。他在系统表述这些概念的时候所具有的、隐而不显的动机是很清楚的。首先，当韦伯谈论富有意义的行为的时候，他所考虑的是合理性的行为，而且是“取向某种由不连续的个别目的构成的系统的行为”。他认为这种行为就是行动的原型。实际上，在韦伯那有关富有意义的建构过程的模型之中，这种行动的目的论取向是随处可见的——而且，从理解的社会学的立场出发来看，这一点也是具有充分的理由的。^③

其次，把行为区分成不同的类型，诸如从合理性的角度出发

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第14页。

② 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第12页。

③ 参见后面的第五章，第四十八节；在这里也可以比较一下瓦尔特(Walther)的“作为社会学家的马克斯·韦伯”(“Max Weber als Soziologe”)，该文载《社会学年鉴》(*Jahrbuch für Soziologie*)，第Ⅱ卷，Karlsruhe，1926年版，第1—65页，尤其是第35页及以下部分；也可以参见格拉布(Grab)：《马克斯·韦伯的社会学的合理性概念》(*Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*)，Karlsruhe，1927年版，尤其参见第25—35页。

来看有意图的行为、以合理性的方式确定价值取向的行为、情感性行为，以及传统行为，本身便是以下面这一点为预设前提的，即一种行动的意义是与这种行动的动机完全一致的。正像我们将会看到的那样，这样的做法使韦伯陷入了许多的前后矛盾之中。的确，日常生活的各种经验似乎都可以为韦伯的论题提供支持。当我回顾我在一天里所做的工作、回顾我在一天中进行的所有各种行动——无论这些工作或者行动究竟是我自己独立进行的，还是在其他人的陪伴下进行的，并且问自己所有这些工作或者行动的意义是什么的时候，我无疑会得出下列结论，即它们当中的绝大部分都是自发性的。这种结论看起来具有足够的说服力，因为我发现就所有这些行动而言，其中的许多行动要么根本没有任何意义可言，要么充其量只具有某种含混不清的意义。不过，一种行动具有的意义是一回事，而我们用来把握这种意义的清晰程度则完全是另一回事。有一个事实可以表明，我的绝大多数行动都的确是具有意义的。这种事实就是，当我把它们从经验流之中孤立出来，进而以特别注意的方式来考虑它们的时候，我就会发现它们在下列意义上来看是富有意义的，即我能够在它们那里找到某种潜在的意义。因此，如果在普通的宽泛意义上来考虑富有意义，进而为了把行动与单纯的反应行为区别开来而使用有关富有意义的标准，这样的做法就是错误的。我进行的任何一种传统行为或者情绪性行为都是具有某种意义的。实际上，如果我进行更加细致的考察，那么，我就会发现，我的各种经验之中没有一种经验是完全没有意义的。因此，我们可以看到，说使行动和行为得以区别开来的，是前者从主观角度出发来看是富有意义的，而后者则是没有意义的，这是毫无用处的。与此相反，其中的每一方就其存在方式而言都是富有意义的。这种结论马上便使我们遇到了下列困难的问题，即存在于行动的意义和单纯的行的意义

之间的区别究竟是什么。当然，除了这个问题之外，这里还存在有关行动本身的本性究竟是什么的问题。我们将通过各种方式来探讨和研究所有这些问题。不过，仅仅把它们提出来便已经足以表明，如果我们希望实现对意义进行的适当的分析，我们的工作究竟需要多么深入了。

20 我们在上面提到的第二个问题，即他人的自我对于我们来说究竟是通过何种方式给定的，却是韦伯所未涉及的问题。他所预设的是，在他论及解释其他人的行为的所有各种情况下，他人自我的富有意义的存在都是某种完全给定的东西。即使他曾经以某种方式设想过这个问题，对使他人的自我得以在我的意识之中建构出来的方式进行精确的分析，也几乎是没有任何必要的。此外，只要人们着手研究其他人的行为所具有的主观意义，那么，有关我们如何才能认识他人的自我的问题就必定会被提出来。

第三节 变形自我的预先给定状态和 有关理解主观意义的假设

有关对存在于其他人的行动背后的、具有主观意向的意义进行调查研究的假定，预设了一种关于他人自我的可认识性的理论，进而预设了一种有关他人自我的预先存在状态的理论。只有当我假定（一）他确实指某种东西；以及（二）我可以弄清楚这种东西是什么，就像我可以弄清楚我自己的行为的意义究竟是什么那样，我才有理由询问另一个人究竟打算表明什么意思。不过，在具体着手实施我们的方案之前，我们就必须强调指出的是，另一个人的行为的主观意义，未必与他那被感知到的外部行为所具有的、对于作为一位观察者的我来说的意义完全一致。但是，这一点是需要具体证明的。如果另一个人的体验就像我自己的体验那样是

我——无论是通过移情作用，还是像舍勒所认为的那样，通过某种“内在的直观”^①——能够接近的，那么，他的经验，也就是说，他所预期的他的行为的意义，就会在我观察这种行为的时候直截了当地对我显示出来。不仅如此，对于我来说，他的行为只可能具有他主观地赋予它的那种意义；所谓它或许还具有另一种意义，还具有某种客观的意义，这样的观点显然是荒谬可笑的。当然，这个有关这样一种总体性的、对一个人摸索另一个人的经验过程的假定，作为一种理论是与意识所具有的、从根本上来说合法的特征不一致的，我们到后面将会具体证明这一点。^② 另一种截然不同的理论则告诉我们，这另一个人的身体及其各种变化和运动，或者更加严格地说，这些变化和运动的表象，对于我们来说“从一开始”就是给定的，而且，根据这样一些材料，我们就可以假定他的内心世界和他那作为他人的存在了。^③ 这种思路最终得出的结论是，我们无论如何都无法经验其他人的心灵，而只能经验各种物理对象；从科学的立场出发来看，“他人心灵”这个概念在认识论上完全是多余的；因此，从科学的角度出发来看，有关他人心理

21

① 参见舍勒：《同情的本质和形式》(*Wesen und Formen der Sympathie*)，Bonn，1923年，第2版，第288页：“这样一来，内在直观便表现了某种存在于各种活动之中的极性，这些活动都能够既指涉我们自己，也指涉其他人。这种极性天生就能够既包括其他人的内心生活，也包括我自己的内心生活，就像它一般来说既能够包括我自己，也能够包括我自己的经验那样。”并参见同上引书，第296页及以下部分：“我们的主张是……就这种活动及其本性和不断通过它显现出来的事实的范围而言，任何一个人都能够理解他那些伙伴的生存，就像他能够直接地(或者间接地)理解他自己的生存那样。”也可以参见利特：《个体和共同体》(*Individuum und Gemeinschaft*)，第100页及以下部分。

② 参见本书后面的第三章，第十九节。

③ 舍勒对这种理论的反对意见完全是合情合理的[参见其《同情的本质和形式》(*Wesen und Formen der Sympathie*)，第281页及以下部分]。仅仅从另一个自我的身体方面的表现出发，在并不假定这种整体性的心理—生理统一体本身是给定的情况下，便把这种自我的存在推断出来，这无疑根本是不可能的。参见本书后面的第三章，第十九节。

的各种陈述都是没有意义的，因为它们都是缺乏经验内容的。卡尔纳普就曾经在其某些著述之中倡导过这样的立场。^① 它似乎很公平地对待了下列事实，即我自己的各种行动和行为对于我来说都是给定的，而其他人的行动和行为对于我来说则不是作为他们的经验而给定的。毋宁说，对于我来说，另一个人的各种行动和行为，都是作为存在于这个物理世界之中的事件系列、作为被我觉察到并称之为他的身体的物理对象的各种变化而给定的。然而，要想把这种对象当作另一个人的身体来理解，我必定已经预设过不断给这种正在被讨论的身体灌注生命的他人自我的存在。一般说来，只有当我直接观察另一个人的行动和行为、把它们都当作正在我面前发生的一系列物理事件来看待的时候，我才会以潜在的方式指涉这个人的身体。然而，其他人的行动和行为不仅是通过他们的各种身体方面的运动而对我展示出来的，而且也是通过由这些运动所造成的结果——诸如各种声波、使其他对象发生的变化等——而对我展示出来的。在这种情况下，我才能给自己提出有关究竟是什么事物、通过何种过程才导致了这些变化的问题。现在，我发现这些外部事件都是可以理解的。它们对于我来说都具有意义。不过，我通过它们所发现的意义，却未必与导致了这些事件的那个人在内心之中所想的意义完全一致。因为意义在外部世界之中出现的这些客观化过程，都不过是有关这位正在被讨论的行动者，或者说这种对象的生产者所预期的意义的标示

^① 参见鲁道夫·卡尔纳普(Rudolf Carnap):《世界的逻辑建构》(*Logische Aufbau der Welt*), Berlin, 1928年版, 尤其参见其第185页及以下部分, 以及《哲学中的伪问题》(*Scheinprobleme in der Philosophie*), Berlin, 1928年版, 尤其参见其第18页及以下部分。在卡尔纳普自己的框架内就有可能对他的概念进行批判。他是在下列事实的情况下诉诸形式逻辑的明证性的, 即形式逻辑的主体间际有效性所预设的, 恰恰就是其他人的心灵的存在。

(Anzeichen)而已。我们是在胡塞尔曾经在《逻辑研究》之中赋予“标示”这个术语的专门意义上，来采用这个术语的用法的。^①我们说的是，我们在下列所有各种情况下都可以看到某种标示，即：

任何一种其存在已经得到一个人认识的对象或者事态，都会在下列意义上向这个人标示某些其他对象或者事态的存在，即他对这个对象存在的相信便是他相信或者怀疑另一个对象的存在的原因。我们在这里考虑到的这种动机并不是某种有关事物之间存在的联系的合理性洞见的动机。

22

为了行文简明扼要起见，让我们在以下的部分不再涉及那些回过头来指涉行动本身的行动的产物，只限于考虑一个人的身体发生的、使其行动对于观察者来说变得可见的各种变化。这些变化都发挥了标示这个人的内心生活的作用。因为他的身体并不单纯是某种像一条手杖或者一块石头那样的物理对象，而是用来表现我们称之为他人自我的这种心理—生理统一体的生活经验的某种表达领域。

不过，“表达领域”这个术语在运用于身体的时候是不够精确的。在其《逻辑研究》一书之中，胡塞尔就曾经指出过“表达”这个术语的各种含混不清之处。就我们的意图而言，指出下面这一点就已经足够了，即就社会学方面的文献^②而言，他人的每一种行动

① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，Halle, 1928年，第4版，第Ⅱ卷，第2编，第25页。

② 比如说，参见弗赖尔：《客观精神理论》(Theorie des objektiven Geistes)，第14页及以下部分；利特：《个体和共同体》(Individuum und Gemeinschaft)，第97页及以下部分，第141页及以下部分，第182页及以下部分；并参见更加前面的桑德尔：“纯粹社会理论的对象”(“Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”)，第338页和354页。另一方面，在其《普通社会学》(Allgemeine Soziologie)中，桑德尔曾经通过进行一项敏锐的研究，对与“表达”这个概念所包含的意义有关的许多事实进行了区分。

都被解释成了某种有关其经验的表达。然而，当人们以这种方式使用这个术语的时候，它便隐藏了某种含混不清之处。它既有可能表示(一)他人的外部行为是作为对其内在主观经验的某种标示而发挥作用的，也有可能表示(二)他“故意试图通过”以某种方式来进行活动“来表达某种东西”。从前一种意义上来看许多作为表达而存在的东西——比如说，由于恼怒而脸红，从后一种意义上来看却几乎根本不是什么表达。基于同样的理由，也许一个人故意试图表达某种东西，但却未能“得到人们的理解”，因而观察者并没有看到有关其主观心理状态的真实的标示。^①

23

这种区分具有非常重要的意义。只有在下列范围内，把身体当作某种表达领域来指涉才是可行的，即身体方面的各种变化，都能够在我们所说的第一种意义上被合乎规律地当作这种主体的内在意识“开始得到表达”来加以解释。^② 不过，这只相当于说，他那些被觉察到的身体方面的变化都是有关他的主观心理状态的标示。它既根本不意味着，这些变化在任何一种意义上都是“表达”，也根本不意味着这种个体正在“表达某种意向”。下列说法很可能是相当不正确的，即由于存在着不断地砍这样的事实，因而伐木工便是在表达其砍树的欲望。因为任何一种被表达出来的意向都是某种消息，而这便预设了某种接收这种消息的接收者。因此，

^① 我们将到后面再探讨和研究“表达”的另一种意义，也就是说，符号性表达——比如说，就像人们在语言之中所使用的那种表达。我们之所以不在这里对它进行探讨和研究，部分原因在于我们希望避免各种不必要的混乱，也有部分原因在于，任何一种这样的符号性表达都会预设某种符号性活动，而各种符号性活动则都只不过是有关外部行为的、进一步的例子而已。我们在这里所关心的是下列一般性问题，即在另一个人的外部行为是给定的情况下，一个人是如何推断这另一个人的主观经验的。

^② 只有在非常有限的意义上，一个人才能把另一个人的身体上发生的某种病理学变化当作有关他的主观经验的某种标示来指涉，比如说，把他的身体疼痛或者他的脾气当作这样的标示来指涉。我们在上面进行的系统表述必定是不精确的和暂时性的。

只有当被表达出来的东西曾经被当作某种沟通过程来设想的时候，人们才能在我们所说的第二种意义上来谈论“表达”。^①

通过另一个人的表达领域被表达出来的实际上是什么呢？它就是他人的经验吗？或许它就是他主观预期的意义？

舍勒在这个关节点上非常清楚地表达了自己的观点：

我们当然会相信，我们自己是能够通过另一个人的笑声了解他的快乐、通过他的泪水了解他的悲哀和痛苦、通过他的脸红了解他的羞愧、通过他那伸开的双手了解他的祈求、通过他那示爱的表情了解他的爱、通过他的咬牙切齿了解他的愤怒、通过他那紧握的双拳了解他的恐吓，并且通过他的语调了解他那些思想的要旨的。^②

让我们假定舍勒是正确的，而且，对于我们来说，另一个人的意识的某些内容，诸如快乐、悲哀、痛苦、羞愧、祈求、爱、愤怒和恐吓，都是直接通过各种内在感知活动、在根本不存在任何一种推理过程的情况下而给定的。难道由此可以得出下列结论，即对于我们来说，这另一个人的主观意义也是通过这种简单的方式而给定的吗？我们是直接觉察这种存在于这些祈求活动或者恐吓活动背后的意向的吗？在这里，我们显然需要进行某种区别。如果“主观意义”是一个仅仅表示由另一个人展示出来的表面态度——比如说，祈求或者哀求——的术语，那么，我们就完全可以说，我可以直接觉察到这样的态度。如果你们乐意，我甚至可以说，我可以通过某种简单的“内在感知”活动来直观这种态度。

^① 在这里，我们忽略了下列无关紧要的例外情况，即一个人可以通过记笔记而“与他自己进行沟通”。

^② 参见舍勒：《同情的本质和形式》(*Wesen und Formen der Sympathie*)，第301页及以下部分。

不过，如果“主观意义”这个术语所指的是这另一个人究竟为什么在展示他的态度——比如说，指的是他试图通过他的恐吓迫使我进行一些非理性的行动，那么，说任何一种诸如此类的主观意义都可以直接对我展示出来，就完全是错误的了。毋宁说，对于我来说，已经被我当作某种恐吓来感知的这种身体方面的运动，是作为某种客观的事态、作为某种需要加以解释的东西而直接给定的。因此，当我把一只拳头的挥动当作某种恐吓来解释的时候，我就会在完全没有注意到的情况下引进某种已经具备了复杂结构的意义脉络。不过，即使这种对于恐吓的感知像你们所乐于认为的那样是直截了当的，它也依然根本不会具有直观性的、有关这另一个人的主要意义的知识。

当舍勒——在我们上面引用过的这段话中——谈论对另一个人的经验的直观的时候，他所举出的例子只限于所谓的“表达性运动”。不过，其他的那些活动或者行为类型的情况又如何呢？当我们观看一位伐木工工作的时候，我们能够直接觉察他的主观经验吗？如果能够，究竟是哪些主观经验能够被我们这样觉察呢？是他所具有的、有关他在挥动斧头的时候付出的努力的主观经验呢，还是有关他在挥动斧头的过程中所具有的动机的主观经验？在这些问题的背后，还存在着一些更加深层的、我们最终需要尽力加以解决的问题。目前，让我们先通过考察韦伯的有关观察性理解和动机性理解的概念，对这种包含了这些问题于其中的领域进行一番预备性的概览。

韦伯曾经对两种理解类型进行过区分：

第一种类型是对包括各种口头语言在内的、给定的活动本身所具有的主观意义进行的直接的观察性理解。因此，从这种意义上来说，当我们听到或者读到 $2 \times 2 = 4$ 这个命题的时候，我们便通过直接的观察而理解了它的意义。这是一个关于对各种观念进

行直接的理性理解的案例。我们也可以理解诸如由面部表情、惊呼或者各种非理性的运动表现出来的愤怒的爆发。这是对于各种非理性的情感反应进行的、直接的观察性理解。通过同样的观察方式，我们也可以理解一位伐木工人、一位为了关上门而把手伸向门把手的人，或者一位用枪瞄准一个动物的人所进行的行动。这就是对于各种行动的合乎理性的观察性理解。不过，另一种理解，也就是说，说明性理解，也是有可能存在着的。因此，在一位行动者在把 $2 \times 2 = 4$ 这个命题说出来或者写下来的时候，我们之所以可以根据他的动机理解他赋予这个命题的意义，是因为我们可以理解究竟是什么使他恰恰在这个时刻、在这些情况下这样做。如果我们知道他当时正在使一份账目达到平衡、正在进行一次科学方面的具体证明，或者说正在完成某种其他的、以这种特殊的活动为其适当的组成部分的任务，那么，从这种意义上来说，理解就已经得到实现了。这就是对动机进行的合乎理性的理解，它存在于把这种活动置于某种可以理解的、更加富有包容性的意义脉络中的过程之中。因此，如果我们知道这位伐木工人是为了挣工资、是为了给他自己提供生火用的木柴，或者也有可能为了消遣而进行砍伐树木的工作，我们就可以根据补充给直接观察过程的动机，来理解这种伐木过程或者用枪瞄准一个动物的过程了。不过，他也有可能——就非理性的案例而言——是正在“发泄”一份愤怒……

25

在上述所有这些情况下，这种特定的活动都被放进了某种可以理解的动机形成序列之中，而对这种活动的理解则可以被当作某种对于实际存在的行为过程的说明来进行探讨和研究。因此，对于一门涉及行动的主观意义的科学来说，进行说明需要的是把握意义的复合体，因为如此得到解释的、可以理解的和实际存在的行动过程是从属于这样的意义复合体的。就所有这些情况而言，

甚至当这些过程在很大程度上是情绪性过程的时候，我们也可以把行动的主观意义，同时也包括各种相关的意义复合体所具有的主观意义，称为“被预期的”意义。这种做法包含了某种对传统用法的背离，因为后者只是就从合理性的角度出发来看具有意图的行动而言，才在这种意义上来谈论意向。^①

有必要对这个颇有启发意义的论题进行更加细致的考察。

第四节 对马克斯·韦伯的“观察性”理解概念和 “动机性”理解概念的批判

从前面的论述出发，我们应当已经清楚地看到，韦伯是在两种不同的意义上使用“被预期的意义”这个术语的。首先，他使用这个术语表示的是对于行动者来说所具有的主观意义。按照他的观点来看，这种主观意义是可以“从观察的角度出发”来进行理解的，也就是说，它是可以通过直接的观察过程而被把握的。但是其次，他使用这个术语来表示更加宽泛的意义框架——一种被“如此加以解释的”（也就是说，被按照其主观意义来加以解释的）行动便从属于这种框架。这种更加宽泛的意义脉络恰恰是通过动机性理解或者阐明性理解而被揭示出来的。

26

让我们首先考察一下观察性理解，并且在这个标题下首先考察一下人们对各种“情感”和“思想”进行的观察性理解。我们怎样才能通过直接的观察过程，实现对这些经验所具有的主观意义的

^① 参见韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第3页；也可以参见该书同一页上的第三点，以及韦伯的专题论文“论理解的社会学的几个范畴”（“Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie”），该文载《科学学说文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*)，尤其是第408页及以下部分。

理解呢？正像韦伯本人曾经理由充分地强调的那样^①，一种给定的情感性行动是否是富有意义的行为，并且因此而真正的行动，这是非常难以确定的。假定我像舍勒将会说的那样“从内心之中觉察到了”一个人的发火过程，或者用韦伯的术语来说，假定我是通过某种观察性理解活动，把一个人的面部表情和各种姿态当作某种发火来把握的。但是，难道这样一来，我就能够确定这个人仅仅是在做出反应、就能够确定他的行为“超出了可以被认为是以富有意义的方式来确定取向的行为的界线”、就能够确定它就是“一种对于异乎寻常的刺激所做出的、难以控制的反应”，或者说就能够确定这个人只不过是在发脾气，因而这场发火对于他来说具有的唯一的意义就是释放了他那些受到压抑的感受了吗？直接观察过程并没有给这种问题提供任何答案。我虽然知道他正在发火，但我对于这样的愤怒对他来说在主观上究竟意味着什么，却依然一无所知。

就对于诸如 $2 \times 2 = 4$ 这个判断这样的各种思想的“观察性理解”而言，情况也同样是如此。近来，胡塞尔已经对一个判断的意义所具有的两种不同的意思进行了区分。^② 首先存在的是这个判断的内容，即“ $2 \times 2 = 4$ ”。其次存在的，则是正在使用或者正在做出这个判断的人所具有的、在认识方面针对这种判断内容的主观态度。比如说，他既有可能认为它理所当然是正确的，也有可能认为它只是大概是正确的；他既有可能完全怀疑它是正确的，也有可能简单地假定它只有对于论证来说才是正确的。或者最后，他也有可能对它进行否定。应该指出的是，在这种认识方面的态

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第12页。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und transzendente Logik*)，第192页及以下部分。

度发生的所有这些变化之中，这种判断内容是始终保持不变的。而按照韦伯的观点来看，正是这种认识方面的态度决定了这种判断的表达者的意思。换句话说，他在表达主观判断的时候所希望表达的意思，就在于他究竟是真的相信它、只是怀疑它有可能是正确的，还是根本不相信它是正确的。然而，通过进行直接的观察过程所无法确定的，恰恰正是这种认识方面的态度。

27 当我们面对对于一种活动的观察性理解的时候，我们也遇到了相似的困难。韦伯可能会说，当我看到一个人在进行诸如伐木、为了(请注意!)关上门而把手伸向门把手，或者举起步枪瞄准一个动物的活动的时候，我就可以通过直接观察过程来理解他的行为所具有的意义。韦伯是把这另一个人的身体进行的、已经得到观察的这些运动，当作观察性理解的基础来理解的。然而，显而易见的是，只要把它们称为“伐木”“抓门把手”或者“举枪瞄准”，它们便都已经得到了理解和解释。如果这位正在挥动斧子的人并不是真的在伐木，而仅仅是显得正在这样做，那么情况又如何呢？如果这位把手伸向门把手的人并不是为了把门关上，而是为了紧紧地抓住它以便进行修理，那么情况又如何呢？如果这位猎人根本不是在举枪进行瞄准，而是仅仅通过步枪上安装的瞄准镜来观察这个动物，那么情况又如何呢？对这另一个人的外部行为进行的观察性理解，显然是不足以确定这些关节点的。而这些关节点则都是与主观意义有关的问题，并且都是不可能像韦伯似乎会认为的那样，仅仅通过观察某个人的行为来加以解决的。与此相反，我们首先观察这种身体方面的行为，然后再把这样的行为置于某种更大的意义脉络之中。我们在这样做的时候有可能采取的方式之一，是对这种正在被讨论的行为进行命名。不过，这种意义脉络却未必与、实际上也不可能与存在于行动者自己的内心之中的意义脉络相一致。让我们称之为与行动者的主观意义脉络相对立

的客观意义脉络。

现在，让我们转向考察动机性理解。韦伯曾经指出，一旦一种行动的主观意义本身得到了理解，这种理解就在于理解这种行动所从属的意义脉络。不过，就在同一个地方，他也是把这样的意义脉络当作——从我们的观点出发来看——这种行动将作为其一个适当的组成部分的对象来谈论的。这种观点即使不是彻头彻尾的矛盾，也是令人困惑不解的，因为我们根本无法知道，被我们认为适当的这种意义脉络究竟是不是与行动者内心之中所具有的意义脉络完全一致。这是我们到了后面还将要探讨和研究的一个问题。就目前而言，我们已经完全以观察过程为基础而证明了进行动机性理解是不可能的，这就已经足够了。来自其他方面的材料也具有至关重要的意义。要想理解一个人的动机，只根据某种来自这种意义脉络的“鉴定”便对他的各种行动进行“评估”是不够的。与这种情况有所不同的是，进行动机性理解所需要的是有关这位行动者的过去和未来的某些知识。就韦伯所举出的例子而言，我看到的是两种人。其中的一种人在运算一项数学的方程式，另一种人则在伐木。有关这两种人的过去的，或许是至关重要的信息有可能是，前者一直在从事对某种科学观点的具体证明，而后者则作为一位伐木工受雇于其他的人。有关这两种人的未来的，或许是至关重要的信息有可能是，这位科学家认为这种特定的方程式对于他的具体证明过程来说具有重要的意义，而雇主则会为这种特定的伐木过程而支付报酬。如果我希望找到某种可以理解并且能够适合于这两种人的活动的意义脉络，那么，有关这两种人的过去的知识就是不可或缺的。如果就他们的活动分别对于他们所具有的主观意义而言，我希望确定这些活动是否适合于我已经认识到的意义脉络，那么，有关这两种人的未来的知识就是必不可少的。

在这两种情况之中的任何一种情况下，我都在寻找“动机”。韦伯把“动机”理解成了“一种意义的……复合体——就正在讨论的行为举止而言，这样的复合体无论对于行动者本人来说，还是对于观察者来说，都是一种适当的（或者富有意义的）依据”。^① 在这里，韦伯完全是从逻辑的角度出发，在并没有对他所谓的“动机”进行任何详细说明的情况下，把他已经做出的、对一个行动的主观意义和客观意义的区分，运用到意义脉络上去了。那么，说动机是“一种复合体，它对于行动者来说是一种与他的行为举止有关的、富有意义的依据”究竟是什么意思呢？显然，这里同样存在着两种不同的意义。首先，对于我来说，这里存在的是一系列作为我的行为的富有意义的依据的、我试图促使其发生的未来事件。我就是为了达到这样的目的而确定我的行为取向的。不过，这里还存在着第二种意义——我有的时候就是在这种意义上来谈论我的行为的富有意义的依据的。在这里，我指的是我的那些已经成为过去的、一直在促使我像现在这样进行行为的经验。在第一种情况下，我认为我的行为是完成我需要完成的某种目标的手段。如果我试图从这种意义上找到我的动机，我就会向自己提出下列问题：“在我希望发生的所有各种未来事件之中，有哪些事件是由于我希望它们的发生能够构成，或者能够连带地构成我的行为的意义这样一个事实，而与其他事件有所不同呢？”在第二种情况下，我认为我现在的行为就是我过去的经验所造成的结果、就是以前的“原因”所造成的结果。如果我在这种意义上寻找我的动机，那么，我就会向自己提出一个不同的问题：“在我过去的所有各种经验之中，有哪些经验是由于它们构成了，或者说连带地构成了我的行为的意义这样一个事实，而与其他经验有所不同的呢？”需

^① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第5页。

要注意的是，我们所寻找的动机都存在于这种实际发生的行为的时间范围之外。

韦伯并没有对这两个截然不同的问题进行区分，然而正像我们将会看到的那样，他的这种失误所造成的后果是影响深远的。此外，他也没有回答下列问题，即行动对于一位行动者来说所具有的意义，究竟是否与行动者所认为的他的动机完全一致，也就是说，究竟是否与被他当作是其行为的富有意义的依据的意义复合体完全一致。换句话说，当我们发现了一个人的动机的时候，我们便发现了他的行动所具有的、被预期的意义了吗？普通的说法似乎会肯定这一点。当我发现了一个人正试图做什么，以及究竟是他的何种过去导致他试图这样做的时候，我难道还没有发现他的行动的意义吗？当然，当我问他，他以如此这般的方式活动究竟是什么意义的时候，他通常会以下列两种方式中的一种方式来做出回答。他要么会说“我这样做是为了……”，要么会说“我这样做是因为……”，然而，我们必须弄清楚的是，这些陈述都只不过是用来表示行动者的那些高度复杂的“意义经验”的缩略语而已，而且，这种有关“动机”的陈述，也根本没有详尽地说明“被预期的意义”所具有的整体性结构。与此相反，行动者认为他的行动的意义是理所当然的：在这个术语的严格意义上来说，它对于他来说是不证自明的。如果他问自己他的动机是什么，那么，他就会把这种不证自明的意义当作他的出发点，然后要么去寻找那些已经成为过去的、与他的行动有关的经验，要么去寻找那些未来的、有助于促成他的行动的事件。因此，我们可以说，早在行动者有可能探究其行动的动机之前，他便必定已经知道他的行动的、被预期的意义了。请注意这一点是如何运用于韦伯举出的那些例子的。如果一个正在系统表述一项科学方面的证明的人，为了达到这个目的而使用 $2 \times 2 = 4$ 这个命题，那么，早在他选择这个命

29

题作为他用来得出其结论的一个推理步骤之前，他就必定已经知道它对于他来说是富有意义的了。同样，早在一个人得出他作为伐木工便可以凭借受雇而伐木来维持生计之前，他必定事先已经知道伐木是怎么一回事了。

有关这个正在寻找主观的意义脉络的人——从他的观点出发来看，他的行动便从属于这样的意义脉络——的问题，我们的研究和论述就到此为止。那么，就那对于观察者来说是作为这个人的行为的富有意义的基础而显现出来的意义脉络而言，情况又如何呢？韦伯有关动机性理解的观点是以找到各种动机为目标的。不过，我们已经表明，除非我们已经事先知道了一个行动的意义，否则，我们是不可能理解这个行动的动机的。但是，具有这种知识的是行动者，不是观察者。观察者并不具有这种不证自明的、可以由行动者来使用的出发点。他所能够做的，只不过是从我所观察到的活动所具有的客观意义出发，就像这种客观意义无疑就是被行动者预期的意义那样，对这种意义进行探讨和研究。当韦伯说动机性理解必须寻找从我们的观点出发来看是适当的（或者对于我们来说是有意义的）、已经根据行动者所预期的意义进行过解释的行动也与之相一致的意义脉络的时候，他已经清楚地看到了这一点。然而，这种所谓“被预期的”意义却既没有为我们提供有关动机性理解的信息，也没有提供有关观察性理解的信息。在这两种情况之中的任何一种情况下，我们都根本没有超出对客观意义进行解释的范围。

的确，韦伯对观察性理解和动机性理解的区分具有主观任意性，而且，就他自己的理论而言也是没有任何逻辑基础的。这两种理解类型都是从某种客观的意义脉络出发的。对于主观意义的理解在其中的任何一种情况下都是没有立锥之地的。无论当观察性理解什么时候涉及主观意义的时候，人们都可以对这种理解进

行探讨和研究，似乎它就是一种对于各种动机的探究那样。在这样一种情况下，人们必定乐于采用他们在一个方便的截止点上所得出的结论，这是因为对“这种”动机的寻求过程始终会导致某种无限的倒退。比如说，伐木工挥动斧子，是为了把这块木头劈成碎片。反过来说，人们也可以像探讨和研究观察性理解那样，对动机性理解进行探讨和研究。人们是通过把所有各种有关动机的陈述都当作某种有关观察者所具有的、涉及这种活动的周围环境的各种经验的陈述而加以探讨和研究，来做到这一点的。当然，必须把这些经验安排成某种连续的系列，并且使之涵盖某种足够的范围。这样一种系列有可能是由对于工资契约的签署过程的观察、对于挥动斧子的过程的观察、对于劈木头的过程的观察，以及对于收取工资的过程的观察而构成的。然后，人们就会把所有这些观察都集中到一起，并将其视为这个正在接受观察的主体进行的统一的活动：“为一家木材公司工作。”

不过，在这种对于观察性理解和动机性理解的区分背后，却存在着某种有效的认识论观点。在日常生活之中，我们都是直接经验另一个人的各种活动的。我们都把这些被我们称为“另一个人的活动”的外部事件，当作有关某种存在于我们自己的意识流范围之外的意识流的标示来加以解释。只要我们做这些事情，我们就能够“理解”这些正在被讨论的事件，在它们发生的过程中对这些标示进行解读，并且因此而在这种行动的展开过程中见证它、以“随时随地的方式”见证它。而这样一来，观察性理解便是在行动发生的时候集中关注这种行动的，而我们由于既和行动者生活在一起，又分享了他的现在，因而也从经验的角度出发参与了他的这种行动过程。所以，从本质上来说，观察性理解或者直接理解，只不过是我们在日常生活之中、通过我们和其他人形成的各种关系而进行的理解过程而已。不过，恰恰因为如此，所以，从公开

的行为出发得出存在于它背后的、被预期的意义的推理，根本不是某种经过事先安排的事情。^①

31 另一方面，动机性理解并没有与这个由人们直接经验的社会实在(*Umwelt*)构成的世界紧密联系在一起。它可以把距离更加遥远的同时代人的世界(*Mitwelt*)、前辈的世界(*Vorwelt*)，甚至在某种程度上可以把后来人的世界(*Folgewelt*)的任何一种行动，都当作自己的对象。^② 因为这种理解并不把某种不断进行的行动当作它自己的出发点。毋宁说，正像我们到后面将会具体证明的那样，它的对象是已经完成的活动。人们既可以把这种活动当作某种实际上在过去就已经完成的事物来考虑，也可以当作现在就可以设想其未来的完成形式的某种事物来考虑。人们也可以像我们在上面所指出的那样，把它当作就起源而言的动机，或者当作就目标而言的动机来考虑。此外，应当强调指出的是，动机性理解是在某种已经确立的客观意义的基础上开始进行的，而后者则只是作为有关某种主观意义存在的标示而存在的。人们之所以能够通过动机性理解达到更高程度的、科学上的清晰性和严谨性，其原因就在于此。从这里出发，我们接下来必定会得出下列结论，即作为理解的社会学的独特特征而存在的“解释性理解”，根本不可能是观察性理解。毋宁说，动机性理解才是可以用来确立主观意义的科学的方法，而日常生活所特有的理解则是名副其实的观察性理解。

不过，这绝不意味着我们的问题已经结束了。我们已经看到，这种被预期的意义不仅是日常生活那单纯的“获得意义”活动所无法把握的，而且，它也是这两种理解所无法把握的。此外，我们

① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)，第Ⅱ卷，第25页。

② 我们将在本书的第四章之中对这些术语进行更加精确的界定。

已经看到，外部行为只不过是某种有关这种主观意义的存在的“标示”而已，而且，所有各种意义脉络对于我们来说都是通过客观的方式而给定的。既然我们已经对主观意义和客观意义进行了鲜明的区分，所以，要想使我们的探讨和研究走得更远，我们就必须对这两个概念进行更加细致的分析。

第五节 主观意义和客观意义

迄今为止，我们一直在纯粹否定的意义上来使用“客观意义”这个术语，也就是说，用它来表示某种存在于行动者的内心之中的、与主观意义有所不同的意义。现在已经到了我们详细地陈述我们赋予这个术语的肯定性意义的时候了。

让我们用 S^1 来表示一个既定的行动 H 对于行动者 A 来说所具有的意义。让我们用这种行动 H 通过 A 的某种身体方面的运动来表示它自身。让我们假定行动 H 既得到了他的朋友 B 的观察，同时也得到了一位社会学家 C 的观察。此外，让我们假定这种行动 H 对于这两种观察者来说都是有意义的。在这样的情况下，他们都会把这种被他们看作是某种有关 A 的主观经验的标示的、行动 H 的外部过程，与某种意义联系起来。然而，我们已经具体证明了下面这一点，即无论是通过观察性理解，还是通过动机性理解，人们都是无法发现这种由 A 赋予其行动的、被预期的意义 S^1 的。因此，有可能出现的情况是， B 将会根据其实际经验，把这种外部行动 H 解释成具有意义 S^2 ，而 C 则会根据理解的社会学的各种理想类型构想，把第三种意义即 S^3 ，指定给这种行动。按照韦伯使用的术语来看， S^1 将是 A 赋予他自己的活动的主观意义，或者叫作被预期的意义，而 S^2 和 S^3 则将构成这种活动的客观意义。不过，归根结底， S^2 只不过是与 B 有联系的客观意义，而 S^3 则不过是与

C有联系的客观意义而已。因此，把 S^2 和 S^3 称为客观的意义内容只不过是说，它们都与 S^1 有所不同。实际上，由于 S^1 只能从有关A的外部行为的证据之中推导出来，所以，必须把这种被预期的意义看作是一个有限的概念——即使在最适宜的解释条件下， S^2 和 S^3 也根本不可能与这个概念达到完全一致。

让我们首先努力澄清这个有关客观意义的、通过 S^2 和 S^3 而被具体体现出来的概念。有一种解释必须马上加以排除。这种解释就是， S^2 是由B赋予A的活动H的主观意义，而 S^3 则是由C赋予这种活动的主观意义。这样一种解读将会完全无视韦伯在使用“主观意义或者被预期的意义”这样的术语的时候所想到的东西。因为显而易见的是，一个行动只具有一种主观意义，这种主观意义就是行动者本人的主观意义。把主观意义赋予其行动的正是行动者A，因此，在这种情况下，由B和C分别赋予的主观意义，都只不过是他们赋予他们自己的行动的主观意义而已，也就是说，都只不过是他们赋予他们那对A进行观察的行動的主观意义而已。显而易见的是，以主观意义这个问题为核心存在着许许多多的难解之谜，因此，在目前这个讨论的初始阶段上，我们几乎不可能期待形成对它的本性的清晰理解。

当然，B和C都会把A的行动H当作存在于外部世界之中的某种事件来看待。当他们在这个世界之中生活的时候，他们就会尝试着理解这种行动。他们不仅通过他们的主观经验来生活，而且也对这些主观经验进行反思。他们不仅具有有关这个世界的直接经验，而且，他们还通过使用各种概念和判断来思考和谈论这些主观经验。这样一来，他们就可以对他们具有的、有关这个世界的经验进行说明，并且借助于各种解释图式来理解这些经验了。只有当这个世界和他们具有的有关这个世界的经验对于你、对于我，乃至对于任何一个有理性的存在来说都是有意义的时候，它

对于他们来说才是有意义的。这种有关“意思”或者“意义”的用法所表示的，只不过是一个有理性的存在针对他有可能面对的某种对象而采取某种态度而已。由于 B 和 C 都见证了这种活动过程就是他们的世界的一个事件，都以前断论性的方式来经验它，进而对它做出说明，所以，他们是把这种活动当作他们的经验来加以“解释”的；因此，它对于他们来说所具有的意义，只不过是对他们自己的经验的某一项做出说明而已。

不过，这种有关外部世界的现象不仅对于你和我来说具有意义、对于 B 和 C 来说具有意义，而且对于任何一个生活在这个世界上之中的人来说也都具有意义。只有一个外部世界、一个公共的世界是存在的，而且，它对于我们所有的人来说都同样是给定的。因此，我用来把意义赋予这个世界的每一种活动，都会回过头来指涉你所进行的、与这同一个世界有关的某种赋予意义的活动。^①因此，意义是作为一种主体间际现象而被构造出来的。尽管对于有关究竟如何才能从先验的角度出发把全部知识和思想的主体间性推导出来的问题的分析，将会使客观意义这个概念完全得到澄清，但这样做却已经超出了我们目前的研究范围。胡塞尔的《形式逻辑和先验逻辑》虽然把这个最困难的、对于任何一种有关知识的现象学来说都是基本问题的问题陈述了出来^②，但是却并没有解决这个问题。

33

当我们谈论客观意义的时候，我们所指的并不仅仅是我们刚刚讨论过的那些比较宽泛的意义脉络。我们还希望把客观意义归

① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)，第Ⅱ卷，第37页；也可以参见法伯(Farber)：《现象学基础》(*The Foundation of Phenomenology*)，第227页和第232--236页。——英译者注

② 尤其参见该书的第96节，第210页及以下部分；也可以参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》(*Méditations cartésiennes*)之中的第V沉思。

因于某些诸如指号和表达式这样的、观念方面的客观性(*idealen Gegenständlichkeiten*)。我们希望通过这样做而表达的意思是, 无论是否有人在考虑它们, 也无论是否有人正在使用它们, 这些观念方面的客观性都会由于它们自己所具有的理由——可以说, 就它们的匿名本性而言——而是富有意义的和可以理解的。比如说, $2 \times 2 = 4$ 这个表达式便具有某种客观意义——无论它的某个使用者抑或所有使用者心里究竟怎么想, 情况都是如此。可以把一个语言表达式当作某种客观的、不涉及这种语言的各种表述者的意义复合体来理解。一个来自《第九交响曲》的主题本身就是富有意义的——即使完全撇开有关贝多芬究竟打算用它来表现什么这样的问题, 情况也是如此。在这里, “客观意义”这个术语表示的是某种被当作观念性对象来考虑的意义单位。不过, 只有当一个表达式能够根据其意味(*Bedeutung*)来考虑的时候, 我们才能认为它确实是客观的。在其《逻辑研究》之中, 胡塞尔曾经教导我们要把作为一种活动的“意义”(*Bedeuteten*)与“意味”区别开来, 因为后者是一种与所有各种可能的意义活动形成了对照的观念性统一体。胡塞尔对作为一个方面的“本质上是主观的和偶然的”表达式, 和作为另一个方面的“客观的”表达式所进行的区分, 只是一个有关这种兼具一般性和根本性的洞见的特例。“如果一个表达式仅仅通过其声音的表面内容就可以获得意义, 进而可以在并不参照说出它的个人抑或使它得到表达的各种境遇的情况下得到理解, 那么, 它就是客观的。”另一方面, 如果一个表达式“必须通过参照正在说话的个人及其状况来确定其具有偶然性的实际意义的取向”, 那么, 它本质上就是主观的和偶然的。^①

34

因此, 当我们用行动 H 的客观意义与 B 和 C 赋予这种行动的

^① 参见胡塞尔:《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*), 第Ⅱ卷, 第80页。

这两种意义解释 S^2 和 S^3 的时候，这里的问题便在于“客观意义”这个术语所具有的这种意思，究竟是否就是我们所想到的意思。情况显然并不是如此——即使 A 的行动就是表述某种诸如一个语句这样的、具有客观意义的表达式，情况也不是如此。之所以如此是因为，归根结底，B 和 C 对 A 究竟要说什么并不感兴趣，也就是说，他们对他的陈述那被当作某种观念性客观性来考虑的内容并不感兴趣。毋宁说，社会世界的任何一位观察者，都会对解释 A 在此时此地、以如此这般的方式表述这种陈述这样一种现象感兴趣的。（我们所谓表述指的是嘴唇的各种运动、各种声波、语词的各种意义，以及语句的意义。）这种解释就在于把这种表述当作某种指号来看待，即 A 正在经历某些经验，而具有某种意向则很可能是与经历这些经验有关的例子。从这种观点出发来看，这种表述所具有的确切的内容对于 B 和 C 来说只具有间接的意义。B 和 C 希望了解的是，A 究竟是否进行了这种表述、他为什么要进行这种表述。如果运用我们迄今为止已经确定下来的术语，那么，我们或许可以确切地这样说，A 在此时此地对这种陈述进行的这种表述，从客观的角度出发来看是富有意义的。

因此，在任何一个人解释其他人的行为的过程中，这些既构成了各种表达式的意义内容，也构成了以这些表达式为其不可分割的组成部分的各种重大的语言系统、艺术系统、科学系统、神话系统等意义内容的观念性客观性，都确实发挥了它们所特有的独特作用。所有这些解释都是以运用这样一些解释图式为预设前提的。即使对于说明可以由 B 和 C 在行动 H 发生的时候来进行观察的客观意义来说，这一点也同样适用。对这些行动过程的解释都是根据一些从开始的时候就是现有的图式而有规律地进行的，即使这些图式都经过了 B 和 C 的选择，因而都是与他们相关的，情况也依然是如此。

我们迄今为止一直在进行既仓促又肤浅的分析，现在必须向一个更加深刻的层次进展。在这个过程中，主观意义概念和客观意义概念^①都会经历大规模的修正，因而只有到了第三章的最后，我们才能对它们之中的每一个概念都做出令人满意的界定。在这里，我们只能满足于对我们的研究方向进行少数几个预备性的评论。

35 从我们对“客观意义”这个术语的不同意思的探讨和研究出发可以清楚地看到，只要我们把注意力集中在我们周围的这个世界的各种既真实又具有观念色彩的客观化过程之上，我们就会把这些客观化过程叫作“富有意义的”。从胡塞尔的《观念》^②出版之日起，我们就已经认识到，意义赋予是使各种纯粹的感觉经验（“质料性材料”）得以在其中被“赋予生命”的活动。我们通过匆忙的一瞥而认为是富有意义的东西，本身已经被我们的意识以前进行的某种意向性运作过程构造出来了。在胡塞尔的《形式逻辑和先验逻辑》一书之中，可以找到他针对这个问题所做出的最深刻的研究和论述，尽管他在那里所涉及的是由各种逻辑客观性构成的领域。他对使意义得以产生出来的过程进行了说明，进而指出意向性实际上是对不同的运作过程进行的某种综合，

它们作为某种已经积淀下来的材料系列，既被包含在存在于某个既定的时间点上的意向性统一体之中，也被包含在使它们在每一个场合下都得以被给定的方式之中；不过，在任何一种情况

① 为了避免与人们可以在某些当代的著作家那里找到的概念发生混淆，有必要强调指出下面这一点，即我们对“客观意义”这个术语的用法并没有包含任何价值论方面的含义。无论是客观意义偶尔有可能预设某些客观价值这样的事实，还是各种观念性客观性都是由各种客观价值构成的这样一种事实，都是已经超出了我们目前的研究范围的问题。

② 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第172页及以下部分。

下，这样的材料系列都是可以由某种严格的调查研究方法揭示出来的。^①

任何一种意义结构都可以根据对于它来说至关重要的意义分层过程来加以分析……所有各种意向性统一体都具有某种意向性起源，都是“被构造的”统一体，因而在任何一种情况下，人们都可以根据这些“已经完成的”统一体的全部起源，进而理所当然地根据它们那应当通过直观的方式加以把握的本质形式，而对这些统一体进行分析。^②

与由意向对象的统一体支配，并且因此而由——随着它那作为拒绝阐明过程的意向性修正过程而存在的参照出现的——不清晰的给定性方式支配的“静态分析”不同的是，另一方面，生成性的意向性分析所针对的，是使每一种意识及其意向性对象本身都置身于其中的，既完全又具体的脉络。^③

这种构成现象是可以通过生成性的意向性分析来加以研究的，因此，从有关这种意向性的理解出发，我们也就可以追溯意义的发生了。反过来说，任何一种可以被当作某种已经给定和已经构成的意义内容来看待的客观性，也都是可以根据其意义分层过程来进行分析的。孤独的自我有可能采取这两种观点之中的任何一种观点。一方面，我有可能把这个正在把自身呈现给我的世界，当作一个已经完成了的、已经构成了的，因而应当认为是理所当

36

① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und transzendente Logik)，第217页。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und transzendente Logik)，第184—185页。

③ 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und transzendente Logik)，第277页。

然的世界来看待。当我这样做的时候，我并没有觉察我的意识所进行的、已经使它们的意义在其中得以构成的各种意向性运作过程。在这些情况下，我所面对的便是一个既由真实的对象，也由观念性对象构成的世界，因而我可以断言，这个世界不仅对于我来说是富有意义的，而且，它对于你来说，对于我们来说，乃至对于任何一个人来说也都是富有意义的。这恰恰既是因为我并没有关注那些曾经把意义赋予它们的意识活动，也是因为我已经把一系列高度复杂的意义内容预设成了毋庸置疑地给定的东西。这样一来，从其起源之中抽取出来的意义结构便成了可以被我认为具有某种客观意义的东西、便成了可以被我认为本身就是富有意义的东西，就像 $2 \times 2 = 4$ 这个命题无论在哪里、在什么时候、由谁来加以断言，都是富有意义的那样。另一方面，我也可以把我的关注点转向我的意识进行的、最初对这些意义进行了赋予的意向性运作过程。在这种情况下，我所面对的就不再是一个完全的和已经被构造而成的世界，而是一个在我的持续存在的自我的流之中不仅现在正在被构造，也一直被重新构造的世界：我所面对的就不再是一个存在的世界，而是一个在任何一个时刻都一直在不停地生成和消逝的世界——或者更加确切地说，我所面对的是一个正在不断突现出来的世界。借助于我通过具有反思性的扫视而觉察到的那些发挥意义赋予作用的意向性活动，它本身对于我来说就是富有意义的。而且，作为一个处于永远不会完成的被构造的过程之中，因而始终都处于不断的形成过程之中的世界，它也回过头来指涉我的意识生活的最基本的事实、指涉我对我的生命的这种实际进行过程抑或消逝过程的觉察、指涉我的绵

延；这一点用柏格森的术语来说就是指涉我的 *durée* (绵延)^①，而用胡塞尔的术语来说则是指涉我的内在时间意识。^② 在日常生活之中，由于我占据的是自然态度(或者说是自然立场)的位置，所以我生活在这些赋予意义的活动本身之中，因而只能觉察到通过它们而被构造出来的客观性，也就是说，只能觉察到通过它们而被构造出来的客观意义。只有当我在——像柏格森所指出的那样——“通过付出一番辛勤的努力”之后，脱离了这个世界，进而使我的关注中心集中到我内在的意识流之上的时候，只有当我把这个自然的世界“用括号括起来”之后，完全通过现象学还原过程来关注我的各种意识经验的时候，只有当我做完了所有这些事情之后，我才能觉察到这种构造过程。对于具有自然态度的、孤独的自我来说，这种有关主观意义和客观意义的问题完全是陌生的。只有当进行过这种现象学还原之后，它才会呈现出来；就由各种逻辑对象和相应的、与“形式”逻辑和“先验”逻辑所构成的对照构成的领域而言，它已经被胡塞尔以无与伦比的娴熟程度陈述出来了。

37

然而，这种存在于我们刚刚提到的这两种考察有意义的对象的方式之间的区别，却与存在于客观意义和主观意义之间的区别并不是一回事。我们是在分析对社会世界的富有意义的解释的过

① 参见柏格森：《论意识的直接材料》(*Essai sur les données immédiates de la conscience*)，Paris，1889年版；《材料和记忆》(*Matière et mémoires*)，Paris，1896年版；《创造进化论》(*L'Évolution créatrice*)，Paris，1907年版；《精神的能量》(*L'Énergie spirituelle*)，Paris，1920年版；以及《形而上学引论》(*Introduction à la métaphysique*)，Paris，1922年版。

② 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，该文由M.海德格尔编辑，见《哲学和现象学研究年鉴》(*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*)，第IX卷，附录VIII，Halle，1928年版。我们将在下一章中更加详细地探讨和论述这个主题。

程中，遇到这后一个问题的。对于我们来说，“意义”并不是与我的意向性意识有关的、普通的“述谓”，而是具有某种独特的社会含义。当我们转向社会领域的时候，“客观意义和主观意义”这对概念实际上便获得了某种新的、从社会学角度出发来看具有相关性的重要意义。一方面，我可以关注这个外部世界呈现给我的各种现象本身，并且把它们都当作有关其他人的意识的标示来加以解释。当我这样做的时候，我便会这样来谈论它们，即它们都具有客观的意义。不过，另一方面，我也可以把这些外部标示，都放到存在于另一个有理性的存在的活生生的意识之中的构造过程之中来加以彻底的考察和研究。而这样一来，我所关注的就是主观意义了。因此，在社会领域之中，我们所说的、由客观意义构成的世界，是从某种赋予意义的意识进行的构造过程之中抽象出来的——无论这样的意识究竟是一个人自己的意识，还是另一个人的意识，情况都是如此。这便既导致了它那得到述谓的意义内容所具有的匿名特征，也导致了它那就任何一种曾经通过它自己的意向性而把意义赋予它的意识而言所具有的不变性。与这种情况形成对照的是，当我们在社会世界之中谈论主观意义的时候，我们所指的是这种存在于——曾经创造了这种从客观角度出发来看富有意义的对象的那个人的——意识之中的构造过程。因此，我们指的是他那“被预期的意义”——无论他本人究竟是否意识到了这些构造过程，情况都是如此。因此，主观意义的世界根本不是匿名的，这是因为它从本质上来说完全是某种既依赖于，又存在于某种(自我)意识的正在发挥作用的意向性之中的，无论这样的意向性究竟是我自己的意向性，还是其他某个人的意向性，情况都是如此。因此，在社会世界之中，我们从原则上说可以提出下列问题——而这样做需要运用一种特殊的、有待于我们加以描述的技术——即这样的主观意义究竟具有被我们归因于另一个人

的精神的客观意义内容的哪些材料。此外，我们还可以断言，我们是有可能以程度最高的清晰性来理解这种意义内容的。如果我们用“主观意义”指的只不过是已经把构造出来的各种客观性移交到其他人的意识上去^①，那么，我们是可以把这种主张付诸实现的。另一方面，如果我们用“主观意义”指的是其他人的“被预期的意义”，那么，我们在这样做的时候就不会取得成功了。即使在最有利的解释条件下，后者也依然是某种有限的概念。我们到了后面将会表明这一点。^② 所有这一切都需要进行某种彻底的研究，我们在第三章就将进行这样的研究。在这里，我们只从经验的角度出发进行下列陈述就已经足够了，即在社会世界之中，对主观意义的最大限度的理解是不可能指望在常识层次上完成的。在日常生活之中，当我们找到了足以回答我们实际问题的材料的时候，我们就会使我们解释其他人的意义的过程停下来；简而言之，我们会在某种与我们自己应当做出的反应直接相关的关节点上停下来。如果对于我们来说，另一个人的行动就像能够以某种方式解除了我们即将面临的所有各种麻烦的客观内容那样变成了不证自明的，那么，我们可能就会放弃这种对他的主观意义的寻找。就正在被观察的这个人的方面而言，这一点或许是最显而易见地适用于严格意义上的、所谓的“合理性行动”了。在这样一些情况下，这种公开的意义便足以使我们做出适当的反应了；因此，我们并不会尝试在相对而言具有表面性的层次之外再对这另一个人的行为做出解释。与这种情况有所不同的是，如果我们对一个人的行为举止的客观意义有所怀疑，那么，我们就会向自己提出诸如“这

① 或者说，就孤独的自我的领域而言，移交到每一次都通过它自己的意识而被构造出来的“被预期的意义”上去。

② 参见本书后面的第三章，第十九节。

个伙伴究竟正在做什么？”之类的问题。在这样的范围内，就针对社会世界进行的任何一种解释而言，我们便都可以说它是“以合乎实际的方式确定下来的”了。

第六节 转向分析构造过程 对“把意义赋予某种活动”的概念的澄清

39 现在，我们要通过一个例子对上一节最后出现的说明进行更加清楚的解释，而这样的解释也将会让我们进一步认识到这些问题的现状。^① 为了弄清楚理解的社会学的本质，我们把韦伯有关社会行动的界定作为我们的出发点。我们研究的第一步是对下列陈述进行分析，即“行动者把某种意义赋予了他的行动”。虽然我们在第二节里已经对此进行了部分分析，但是，我们在那时就已经发现，要想阐明客观意义概念和主观意义概念，我们就必定会离题太远。现在，我们终于可以回到我们论证的主要轨道上来了。

我们必须首先指出存在于“行动”这个术语之中的一个含混不清之处。这个术语首先指的是已经被构造出来的活动 (*Handlung*)，它是被人们当作某种已经是完全的单位、某种已经完成的产品、某种客观性来考虑的。不过，它也可以指正处于被构造的过程之中的行动，因而指的是某种流、是某种不断进行的事件系列、是导致某种东西产生出来的过程、是某种不断完成的过程。在我看来，任何一种行动，无论是我自己的行动，还是另一个人的行动，都是可以由这两个方面来涵盖的。对于我来说，我自己的正在进行的行动本身是作为一系列现存的和不断呈现的

^① 本书的英译者忽略了这句话，现根据德文版予以补正；特此说明。——中译者注

经验而呈现出来的，这样的经验都处于不断生成和不断消逝的过程之中。对于我来说，我的被预期的行动本身是作为一系列未来的经验而呈现出来的。对于我来说，我那已经结束和已经完成的活动(它是我已经进行完了的行动)本身，则是作为一系列已经结束的、只能被我通过记忆来加以静观的经验而呈现出来的。我的行动的意义不仅在于我在这种行动的进行过程之中所具有的意识经验，而且，也在于那些未来的、作为被我预期的行动而存在的经验，也在于那些过去的、作为我的已经完成的行动而存在的经验。在这个关节点上，我们可以运用我们在上一段论述即将结束的时候所做出的、对于已经被构造出来的意义内容和正处于构成过程之中的意义内容的区别。我们现在可以把这种区别专门运用到行动之上，进而做出下列区别，即把正处于进行过程之中的行动(*actio*)和已经被前者生产和构造出来的，已经完成的活动(*actum*)区别开来。

此外，我们还应当把这另一个人的行动和他的活动区别开来。对于我来说，这另一个人所具有的、使其行动得以在其中被构造出来的各种意识经验，本身是作为外部世界的一系列事件而呈现出来的。这些事件既有可能是他的各种身体方面的运动，也有可能由这些身体方面的运动所导致的外部世界的各种变化。无论如何，我们都会把这些运动或者变化，都当作有关这另一个人的意识经验的标示来进行解释。因此，我们既可以认为这些标示是这另一个人的 *actio*，也可以认为他们是这个人的 *actum*——这最终取决于我们的注意力究竟是集中在他那正在我们面前进行的行为举止之上，还是集中在由这样的行为举止构造并生产出来的活动的客观性(*Handlungsgegenständlichkeit*)之上。

因此，活动始终都是某种已经确定下来的东西，因而是可以在既不依赖正在进行活动的主体，也不依赖他的各种经验的情况

40 下来加以考虑的。虽然任何一种活动都预设了某种行动的存在，但是，这却根本不意味着，人们在讨论这种活动的时候必定会参照这样的行动。与活动形成对照的是，行动是与主体紧密联系在一起的。可以说，与活动有可能是通过匿名的方式进行的情况有所不同的是，行动是在某位行动者的具体的个体意识之中，要么由这种个体意识本身，要么由某个其他人的个体意识构成的一系列经验。

我们已经看到，只有通过研究处于自我意识之流当中的意义形态的结构，我们才有可能开始理解存在于客观意义和主观意义之间的、根深蒂固的差异。意义是可以回溯到内在时间意识上去、回溯到绵延上去的——在其最一般的意义上来说，意义最初就是在这样的内在时间意识之中、在这样的绵延之中被构造出来的。我们看到，这一点已经通过我们对行动概念和活动概念进行的分析得到了证实。所有行动都是在时间之中发生的——或者更加确切地说，都是在内在时间意识之中发生的，都是在绵延之中发生的。它是以内在于绵延的方式进行的设定。另一方面，活动则是超越了绵延的已完成状态。

在澄清了这个关节点之后，现在，我们就可以转向下列问题了，即韦伯所做出的、有关行动者把意义赋予其行动的陈述究竟是什么意思。从我们刚刚进行过界定的这些术语的意义上来看，行动者究竟是把意义赋予其行动，还是赋予其活动呢？换句话说，被他赋予意义的对象究竟是这些正在他的绵延之中被构造出来的意识过程呢，还是已经被构造出来，因而已经完成的行为？

在回答这个问题之前，我们必须强调指出的是，当我们说一种意义被“赋予”某种活动的时候，我们是从隐喻的角度出发来谈论的。就马克斯·韦伯而言，情况也同样是如此。因为尽管韦伯

的行动概念和桑德爾的行动概念^①一样都包含了某些含混不清之处，与之有关的一件事情还是明确的。这件事情就是，他并没有用“行动”来表示行动者这个方面发生的物理事件或者身体运动。而且他也不认为，意义就是正在被讨论的个体——在以某种前定和谐的方式、沿着某种相似的轨道把它传送出去的意义上一——“赋予”其身体方面的运动的某种东西。实际上，只要一个人的内在行为抑或内在活动从严格的意义上来说可以被认为是富有意义的，那么，韦伯的有关行动的界定也涵盖了这样的行为或者活动。我们已经证明，绝不能把这种论题理解为下列断言，即所有的行为只要不是行动，便因此而而是毫无意义的。他的意思是说，作为与一般意义上的行为相对立的行动具有某种特殊的意义，这一点是显而易见的。

作为有可能对行动和行为进行区分的一种方式而展示出来的第一种特征，是行动所具有的、与行为的自发的本性相对立的自愿的本性。如果这就是韦伯在把行动界定为富有意义的行为的时候所想到的东西，那么，意义就存在于选择之中、存在于决策之中、存在于当人们并没有被迫以某种方式活动的时候以这种方式进行其行为的自由之中。然而，这种观点有可能涉及的只不过是“自由选择”的两种意义之中的一种意义而已。“自由选择”这个术语涵盖了一些非常复杂的意识事件，而这些意识事件都是需要进行系统研究的。无论如何都不能在不加任何分析的情况下，便把作为一种含混不清的层次的“意志”现象用于描述某种形而上学方面的立场。毋宁说，必须在不参照各种形而上学方面的问题的情况下，来进行对自愿性行为的分析。

41

^① 参见桑德爾：“纯粹社会理论的对象”（“Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”），第 367 页及以下部分。

把行动与行为区别开来的第二种表面的差异，是行动即有意识的行为，而行为则是无意识的抑或反应性的行为。在这样的情况下，“被赋予”行为的意义或许恰恰就存在于有关这种行为的意识之中。然而，人们通过这种意识“所认识”的东西，显然就是有关这种——正在对其行为者展示出来的——行为的真理。在其《形式逻辑和先验逻辑》之中，胡塞尔已经表明了揭示这种真理究竟有多么困难。比如说，一个人的行为究竟是否仅仅通过一种特定的给定性方式而为他所知，或者，毋宁说，对于一个人的过去的行为、现在的行为和未来的（被预期的）行为来说，究竟是否存在着不同的给定性方式或者给定性时态，就是一个非常复杂的问题。必须通过对富有意义的行为进行某种分析，来彻底澄清这个问题。

这种简明扼要的概览应当已经足以表明，如果我们希望理解富有意义的行动这个概念，我们就必须对这种构造性过程进行分析。简而言之，我们必须考察这些把意义赋予行动的体验的形成过程和结构。不过，这样的调查研究必须在一个更加深刻的层次上来进行。因为在行为这个术语的更加原初的意义上来说，即使我们所谓行为也已经是富有意义的了。作为某种体验的行为与其他所有各种体验都有所不同，这是因为它是自我的某种活动为预设前提的。因此，它的意义是在那些被自我用来连续不断地采取某种态度或者立场的活动之中确立起来的。不过，我也可以把意义归因于我的那些并不涉及活动的经验。即使我觉察到了一种经验的意义的意义这样一个事实也是以下面这一点为预设前提的，即我注意到了它，并且把它从我的其他所有经验之中“挑选出来”了。在其绵延的任何一个时刻，自我都会意识到它的身体状态、它的各种感觉、它的各种感知、它那用于采取态度的各种活动，以及它的情感状态。所有这些内容都构成了自我的意识生活的每一个现在(*Jetzt*)的“如此”或者“所以”。如果我称这些经验之中的某一

种经验是富有意义的，那么，这完全是因为在注意它的过程中，我已经把它从先于它而存在的，和它一起存在的和晚于它而存在的许许多多经验之中“挑选出来”，并且使它与所有这些经验都区别开来了。让我们把已经通过这种方式“挑选出来”的某种经验叫作“不连续的”经验，并且说我们“把某种意义赋予了它”。这样一来，我们便界定了“意义”这个语词的第一种意思，同时也是最原初的意思。

42

然而，有必要注意的是，我们自己刚刚使用过的“把某种意义赋予”这个措辞，就是我们曾经加以反对的某种隐喻。我们调查研究的后面的过程将会充分证明我们对这种隐喻持否定态度的做法是有理有据的。一种经验所具有的意义，根本不是某种新的、补充性的、次要的、通过某种方式“被赋予”这前一种经验的经验。而且，意义也根本不是对于某种个体性经验的某种述谓——根本不是由诸如“具有意义”“承载着意义”和“富有意义的”这样一些用法暗示出来的结论。如果预先陈述一下我们自己的观点，那么，我们可以说，意义就是某种可以把一个人的凝视引向他自己的经验的某一项目的方式。而这样一来，这样的项目便会“被挑选出来”，并且通过某种反思活动而被表达成不连续的了。因此，就自我这个方面而言，意义所标示的是一种特殊的、针对它自己的绵延流的态度。就意义的所有各个阶段和层次而言，情况都是如此。因此，主张一个人的行为与这个人有关其行为的有意识的经验截然不同，因而意义仅仅从属于后者的理论，是完全错误的。这里的困难主要存在于语言方面，而出于某些根深蒂固的原因，语言把我们觉察到的某些经验当作行为而实体化了，而且接下来，各种有关这种行为的述谓又把这种使人们对这些经验——正是这些经验当初使这些述谓变成了行为——的凝视得到引导的方式，当作这种行为的意义而实体化了。同样，行动也不过是在语言方面

进行的、对已经得到我们密切关注的经验的实体化而已，因此，这些经验的意义也只不过是这种关注过程(*Zuwendung*)所特有的方式或者“如何”(Wie)而已。

这样一来，我们对富有意义的行动进行的分析便使我们又回到了下列问题，即一种经验的意义究竟是如何在内在时间意识之中被构造出来的。包括对意义现象进行的说明在内，任何一门试图对这种现象进行彻底的描述的科学，都无法回避对这个困难的问题进行研究。我们即将着手进行的这项调查研究，将为我们提供针对迄今为止一直没有得到解决的一系列问题的答案：有关意义一般来说究竟是什么的问题；有关从属于行为和从属于行动的、特殊的意义是什么的问题；有关意义究竟是从属于正在进行的行动，还是从属于已经完成的活动的的问题；有关客观意义究竟是如何从“被预期的意义”出发被构造出来的问题，如此等等。对于精确地理解韦伯提出的有关“另一个自我的行为所具有的主观意义”概念来说，这些调查研究都将作为预备性的研究而发挥作用。与此同时，它们还将表明，无论是对于日常生活的各种理解活动来说，还是就各种社会科学的方法而言，这个概念究竟具有多么巨大的根本性重要意义。韦伯的成就之所以特别富有启发意义，是因为他从德国西南学派的哲学之中吸取了许多方面的教益，并且是通过完全独立的研究，认识到被预期的意义的问题作为有关社会世界的知识的、富有根本性的基本原理所具有的重要意义的。就这些考虑而言，我们试图进一步实现的意图在于，为理解的社会学提供其迄今为止一直缺乏的哲学基础，进而把它的基本立场牢固地建立在现代哲学的各种可靠的结论的基础之上。

在这种研究进程之中，我们将涉及两位哲学家的研究工作，因为他们都使有关时间的内在意义问题变成了其研究的核心。其中的第一位哲学家是柏格森，他那早在1888年就已经出现的 *Essai*

sur les données immédiates de la conscience（《论意识的直接材料》），以特别令人印象深刻的方式使内在绵延现象变成了一个整体性的哲学体系的关注焦点。其中的第二位哲学家则是胡塞尔，无论是在他那曾经于1904年以系列讲座等方式部分地展示出来、最后又于1928年由海德格尔加以出版的 *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*（《内在时间意识现象学》）之中，还是在他此后出版的著述^①之中，都对意义的发生进行了系统的现象学描述。

附 注

为了从现象学的观点出发弄清楚接下来的各项研究所具有的地位，有必要进行下列陈述：

我们对这种存在于内在时间意识之中的构造过程的研究，将通过进行“现象学还原”来实现。^② 因此，这些研究都是以为自然的世界加上括号，进而实现研究者针对有关“就像在那里那样对于我来说是给定的世界”的论题的态度的完全改变。在胡塞尔《观念》的第一章的第二节之中，就可以找到他对于这种态度改变所进行的描述。^③ 不过，只有当我们为了获得对这种内在时间意识的清理解而不得不这样做的时候，我们的分析才会通过这种现象学还原过程而进行。

① 只是在我完成了本项研究之后，才有可能参照胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》（*Méditations cartésiennes*, Paris, 1931年版），因此，我在这里对胡塞尔的观点的叙述还不可能借助于这部著作。

② 请参见前面的第五节。

③ 参见该书，第48—57页。

44 以分析日常生活中存在的意义现象为宗旨的本项研究所具有的意图，既不要求研究者获得某种超越了这个领域的、先验的知识，也不要求研究者进一步在先验现象学还原的领域之中逗留。我们在日常的社会生活之中都不再关注这些发挥构造作用的现象，这是因为这些研究都是存在于现象学还原领域之中的研究。我们所关注的只是各种存在于自然态度之中的、与这些研究相对应的现象。一旦我们通过进行直观的描述，理解了那个“有关这种内在时间领域的内在发展的问题”^①，我们就可以把我们的结论运用到自然态度的各种现象上去，而不会遇到任何出错的危险了。不过，这里存在着一个附带条件：亦即我们现在是作为“现象学心理学家”停留在“作为心理特有之物的表象的内在表象的基础之上的”。^② 即使在这种情况下，我们也并没有把一门有关这种内在的表象领域的各种事实的科学设定为我们的目标，而是把一门有关本质的科学设定成了我们的目标。这样一来，我们所寻求的便是精神之固定不变的、独特的和先天的结构，尤其是一个由各种活生生的精神组成的社会之固定不变的、独特的和先天的结构。^③ 然而，由于从根本上来说，通过进行现象学还原进行的分析所有各种，也都适用于通过心理学方面的内省进行的分析，进而适用于在自然态度领域之中进行的各种分析，所以，当我们把我们所得

① 参见胡塞尔：“我的《观念》的后记”（“Nachwort zu meinen ‘Ideen’”），该文载《哲学和现象学研究年鉴》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*），第XI卷，Halle，1930年版，第549—570页，尤其参见第553页。

② 参见胡塞尔：“我的《观念》的后记”（“Nachwort zu meinen ‘Ideen’”），该文载《哲学和现象学研究年鉴》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*），第XI卷，Halle，1930年版，第554页。

③ 参见胡塞尔：“我的《观念》的后记”（“Nachwort zu meinen ‘Ideen’”），该文载《哲学和现象学研究年鉴》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*），第XI卷，Halle，1930年版，第555页。

出的、有关内在时间意识的各种研究结论，运用到日常的社会生活领域之上的时候，我们是没有必要对这些结论进行任何修正的。通过把所有各种有关先验主体性和主体间性的问题——这些问题实际上都只是在进行过现象学还原之后才突现出来的——搁置起来不予考虑，我们将首先在第三章和第四章之中，着手进行“作为有关自然立场的构造性现象学的”^①现象学心理学研究，而根据胡塞尔的观点来看，这样的心理学归根结底不过是一门有关纯粹主体间性的心理学而已。

^① 参见胡塞尔：“我的《观念》的后记”（“Nachwort zu meinen ‘Ideen’”），该文载《哲学和现象学研究年鉴》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*），第XI卷，Halle，1930年版，第567页。

第二章 经过体验的有意义的经验在 建构者自己的意识流之中的建构过程

第七节 内在绵延现象。保持和再现

让我们从考虑柏格森所进行的、对生活在经验流之中和生活
在空间—时间世界之中的区别开始。柏格森使内在的绵延流，即
作为某些异质性的特性的持续不断地产生和消逝的 *durée*，与同质
性的、空间化的、量化的和以不连续的方式被表达出来的时间形
成了对照。在“纯粹绵延”之中既不存在各个部分的“并列”、不存
在这些部分的相互外在性，也不存在任何可分性，而是只存在着
某种持续不断的流、存在着某种由诸意识状态组成的流。不过，
“诸意识状态”这个术语在这里容易让人产生误解，因为它会使人们
回想起各种与空间世界及其各种实体有关的现象之中的某种现象，
诸如各种意象、感知对象，以及各种物理对象。实际上，我们
通过绵延过程所经验的并不是某种不连续的和清晰可辨的存在，
而是某种持续不断的、从一个现在如此到另一个新的现在如此的
转变过程。意识流从来就不曾被反思之网完全地把握过。从根本
上来说，作为理智的一种功能而存在的反思从属于日常生活的空

间—时间世界。我们的经验的结构会由于我们究竟是顺从这种绵延流，还是停下来对它进行反思，努力把它区分成各种空间—时间方面的概念，而有所不同。比如说，我们可以把移动当作某种持续不断地发生变化的多样性来经验——换句话说，当作我们的内心生活的某种现象来经验；另一方面，我们也可以把这同一种移动当作存在于同质性空间之中的某种可分的事件来设想。然而，在这里的后一种情况下，我们并没有真正地把握这种永远都在不断产生和不断消逝的运动的本质。毋宁说，我们所把握的移动已经不再是移动、不再是自然而然地进行的移动——简而言之，已经不再是移动本身，而只不过是贯穿的空间而已。现在，我们也可以按照这双重的方面，考察一下人们进行的各种活动。我们既可以把它们看作一些不断延续的意识过程，也可以把它们看作已经凝固的、空间化的和已经完成的活动。这种双重方面不仅在各种超验的“时间对象”^①那里表现出来，而且在一般性的经验之中也是随处可见的。通过其对内在时间意识进行的研究，胡塞尔已经把它那更加深刻的基础确定并揭示出来。

46

胡塞尔曾经对意识流的双重意向性进行过非常明确的论述：

要么我们通过这种流的形式来考虑其所具有的内容——这样一来，我们所考虑的便是由原初的体验构成的、作为一系列意向性体验而存在的系列，便是有关……的意识；要么我们把我们的关注点引向各种意向性统一体、引向我们有意识地当作存在于这

^① 超验的时间对象就是某种在时间上具有开端、中间和结束的事物或者事件，它虽然存在于个体的意识范围之外，但个体却是能够对其进行感知、思考等活动的。内在的时间对象则是某种（诸如一种在听觉材料意义上的声音这样的）意识内容，这种意识内容的绵延完全是在个体的意识流之中进行的。参见胡塞尔的《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*）各处；有关胡塞尔对超验性概念和内在性概念的一般性讨论，参见其《观念》，第39—46节。——英译者注

种流的流淌过程之中的同质性对象来看待的对象的统一体。在这种情况下，某种存在于客观时间之中的客观性，真正的、作为与体验流的时间领域相对立的时间领域，就会向我们呈现出来。^①

在另一个地方，胡塞尔也曾经把这两种意向性类型分别称之为“纵向的意向性”(Längs-intentionalität)和“横向的意向性”(Quer-intentionalität)：

通过其中的一方(横向的意向性)，内在时间便被构造出来，也就是说，一种客观的时间、真实可靠的时间便被构造出来，其中既存在着绵延^②，也存在着对持续存在的东西的改动过程。通过其中的另一方(纵向的意向性)，这种——始终都必定既具有不断流动的现在点、具有现实的阶段，也具有由现实以前的阶段和现实以后的(尚未变成现实的)各个阶段构成的系列的——流的各个阶段的准时间倾向便被构造出来。从意向性的角度出发来看，这种前现象、前内在的时间性是被当作从时间的角度出发来看具有构造性的意识的形式并通过这样的意识本身而被构造出来的。^③

47 那么，存在于这种被构造成各种意向性统一体的意识流之中的诸个别经验的情况又如何呢？如果我们把柏格森的绵延概念作为我们的出发点，那么，我们就可以清楚地看到，在处于纯粹的绵延过程之中的各种不断流动的经验，和处于空间—时间世界之

① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，第469页。

② 在这里，胡塞尔是在德语口语的意义上使用“绵延”(Dauer)这个术语的。他通过这个语词所理解的是某种存在于空间—时间之中的客体具有的恒久性。这样的用法是与柏格森的用法相反的；不过，把柏格森的著作翻译成德文的译者也是用 Dauer 来表示 durée 的。

③ 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，第436页。

中的各种分散的、不连续的意象之间存在的区别，也就是存在于两种意识层次之间的区别。由于自我在日常生活之中进行活动和思考，所以，它是在有关空间—时间世界的意识层次之上生活的。它的“注意生活”(attention à la vie)可以防止它沉浸在对纯粹绵延过程的直观之中。不过，如果这种“意识张力”由于某种原因而得到了松懈，那么，自我便会发现，以前那些似乎可以进行明确的区分和界定的项目，现在却都分解成了一些持续不断的转变过程；各种固定不变的意象也都被某种既不具有轮廓和界线，也不包含任何区分的发生过程和消逝过程取代了。柏格森由此得出的结论是，所有各种区分、所有各种“把”个别的经验从一个绵延统一体之中“分离出来”的尝试都是人为的，也就是说，都是与这种纯粹的绵延截然不同的，而且，所有各种对过程进行分析的尝试，也都不过是一些有关把空间—时间方面的表象形式运用到这种与之完全不同的绵延上去的案例而已。

的确，当我使自己沉浸在我的意识流之中、沉浸在我的绵延过程之中的时候，我根本没有发现任何经过清晰的区分的经验。一种经验在一个时刻出现了，在另一个时刻又消逝了。与此同时，某种新的东西却从旧的东西之中产生出来，之后又由某种更新的东西所取代了。除非我已经认识到了已经成为过去的东西与现在的东西究竟有哪些不同之处，否则，我是不可能对现在和以前、对以后的现在和刚刚过去的现在进行区分的。这是因为我是把我的绵延过程当作某种单向的和不可逆转的流来经验的，并且发现我已经在刚刚过去的时刻和现在之间变得更加成熟了。不过，只要我依然沉浸在这样的流之中，我便不可能意识到这一点。只要我的整个意识从时间的角度出发来看依然是单向的和不可逆转的，我便既不可能意识到我自己的成长过程，也不可能意识到存在于现在和过去之间的任何区别。这种对于绵延之流的觉察的预设前

提，是一种针对这种流的回顾、是一种针对这种流的特殊的态度，也可以说像我们有可能称呼它的那样，是一种“反思”。因为对于处于这种现在的我来说，只有下列事实是通过回忆(*Erinnerung*)的方式给定的，即有一个以前的、先于这种现在和如此而存在的阶段使这种现在变成了这样，而且，正是这个以前的阶段构成了这种现在。对于处于绵延流之中的经验的觉察，在每一个时刻都会变成被记忆下来的刚才还是如此；正是这种记忆过程把这样的经验提升到了不可逆转的绵延流之外，并且因此而对这种觉察进行修正，使之变成了某种回忆。

48 胡塞尔已经给我们提供了对于这种过程的精确描述。^①他对作为有关初始印象的事后意识的初级记忆，抑或叫作保持，与次级记忆、回忆或者再现进行了区分。胡塞尔指出，“初级记忆，或者我们所说的保持，是与‘印象’相连接的……”

就有关某种时间对象(无论我们在这样说的時候所理解的是一个内在的对象，还是一个超越性的对象，在这里都是无关紧要的)的感知而言，这种感知始终都是通过某种对现在的理解、通过某种对当作现在来设定的过程的感知而结束的。在对运动过程进行感知的过程中，每时每刻都会出现某种“当作现在来理解”的过程，现在就是在这样的过程之中被构造成这种运动本身的一个实际阶段的。不过，这种对现在的理解可以说是一颗以各种保持为其尾巴的、指涉这种运动的以前的各个现在点的彗星的彗核。如果感知不再发生……新的阶段也就不再被连接到这种后来的阶段之上了；毋宁说，我们所拥有的是某种单纯的、新的记忆阶段，另一

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第382—427页；《观念》(*Ideen*)，第77页及以下部分，第144页及以下部分。

种新的记忆阶段又被连接到这种新的记忆阶段之上，如此等等，以至无穷。而这样一来，某种回到过去的过程便会持续不断地出现。同一个复合体会在其消失之前一直经历某种修正过程，这是因为与这种修正过程同时进行的还有一个最后以无法感知为终点的缩减过程。^①

次级记忆或者回忆与初级记忆完全不同。在初级记忆成为过去之后，一种对于这种运动的新的记忆……才能实现出来。^②

我们要么是通过单纯地把握得到回忆的东西来实现这种记忆的……要么是通过某种真实的、再现性的、扼要重述性的记忆来实现这种记忆的——在这种扼要重述性的记忆之中，这种时间对象被通过某种现时化(*Vergegenwärtigung*, *presentification*)的连续体之中再一次完整地建立起来，因此，我们从表面上来看似乎又一次对它进行了感知，但也只不过是似乎再次进行了感知而已。^③

从保持性修正过程是一种始终保持着同一种基本轮廓的连续体这样的意义上来说，这种修正过程是与某种初始印象相一致的：因此，它是从完全的明晰性开始，逐渐变得越来越模糊、逐渐消逝成为过去的。它的明证性程度也就是绝对的确定性的程度，因为与初始印象有关的意向性通过保持性修正过程而得到了保持，尽管这样的保持的确是以某种已经发生了变化的形式进行的。同一种基本轮廓所具有的、从印象到保持都一直存在的基本特征，到了次级记忆或者再现这里便消失了。与此相反，在再现和印象

49

① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第391页。

② 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第395页。

③ 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第397页。

之间存在着某种突出的不连续性。现时化是某种自由的贯穿过程：“我们既可以‘非常快速地’，也可以‘非常缓慢地’进行这种现时化过程，既可以非常清楚和明确地，也可以以某种含糊的方式进行这种现时化过程，既可以以迅雷不及掩耳的方式进行这种现时化过程，也可以通过一些相互关联的步骤进行这种现时化过程，诸如此类。”^①与保持有所不同的是，再现并不是原初的意识，因此，它在与保持相比较的时候总是显得不够清晰。就其明证性程度而言，它根本不是绝对毋庸置疑的。

的确，保持虽然使我们有可能对经验所具有的持续存在的、不断流动的和不停变化的特征的关注成为可能，但保持却并不是这样的关注本身：

保持本身并不是一种使这个已经到期的阶段的对象得以产生出来的回顾性活动。由于我掌握了这个已经到期的阶段，所以我经历了这个实际呈现出来的阶段，由于保持的缘故而“以额外的方式”理解它，并且把我的关注引向即将抽象的阶段……不过，由于我已经掌握了这个阶段，所以，我能够通过某种新的活动而使我的关注针对它——我们把这种新的活动叫作反思（内在感知），或者叫作回忆，它取决于这种已经到期的活生生的经验究竟是通过某种原初的材料产生出来的（因此，它是一种印象），还是在已经完成的情况下作为某种整体而“回到过去”。这些活动是通过实现的关系来支持保持的。^②

因此，不断进行的绵延过程的多样性正是由于保持才被构造

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*），第406页。

^② 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*），第472页。

出来的：当前的现在之所以不同于以前的现在，完全是因为作为现在依然进行的、对刚才还如此的意识而存在的保持，是通过它参与了其构造过程的某种现在而得到实现的。另一方面，对象和客观时间的同一性本身则是通过回忆(再现)而被构造出来的。

只有通过回忆，我才能对某种同一的时间对象进行重复。我通过进行回忆还可以证明，我现在觉察到的对象就是我接下来回忆起来的对象。这样的证实就单纯的记忆而言是以“我曾经觉察过这个对象”的形式发生的，而就次级层次的回忆而言则是以“我对那个对象有所记忆”的形式发生的。^①

正如我们在前面已经指出的那样，对某种时间对象的再现过程——即使处于流动过程之中的经验也是某种内在的时间对象，既可以被当作某种具有扼要重述性质的、使这种时间对象得以在其中完全被建构出来的安排过程来加以完成，也可以通过某种单纯的把握过程来完成，“就像当某种回忆‘突现出来’，而我们以某种扫视的目光考察被记忆下来的对象的时候所发生情况那样；在这里，被记忆下来的对象虽然是不明确的，或许是我们以直观的方式找出来的一种为我们所喜爱的、暂时的阶段，但它并不是一种具有扼要重述性质的记忆”。^②从我们在前面已经描述过的意义上来说，这种再现形式把反思的所有各种特征都展示出来了。单纯的观看或者理解——

50

是一种活动，这种活动既通过一些前后相继的阶段而发展，也通过一些具有自发性的阶段而发展——比如说，思想的自发性

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，第459页。

^② 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，第397页。

对于任何一个人来说都是可能的……因此，看来我们可以说，当初在各种时间过程之中以一个又一个的构造方式，或者以一个阶段又一个阶段的构造方式被（当作一些持续不断地、形式多种多样的，既具有凝聚力又具有同质性的活动的相关物）建立起来的客观性，都是可以通过回顾性的一瞥而得到理解的，就好像它们都是处于一个时间点之上的完整的对象那样。不过，在这种情况下，这种给定性就会理所当然地回过头来指涉另一种“原初的”客观性了。^①

所有这一切都意味着某种存在于体验(*Erlebnis*)这个概念之中的区分，而这个区分对于我们的论题来说则具有至关重要的意义：

一种经验是不能，而且永远都不能就其具体性而言而得到感知的，我们是不可能通过其完全的统一性而恰当地把握它的。它从本质上来说是某种流动的东西，因此，我们可以从当前的时刻出发追溯它、使我们的凝视以反思的方式针对它，而对于感知来说，我们遗留在我们的各种时间段则都消失了。只有通过保持的形式，或者说只有通过具有回顾性的……（回忆）的形式，我们才能具有某种对于已经直接流过我们的东西的意识。^②

因此，我们必须把这些体验的前经验性存在、把它们那先于针对它们的注意的反思性的扫视的存在，与它们那作为现象的存在区别开来。通过这种针对注意过程和理解过程进行的、具有注意性质的扫视，这种体验就获得了一种新的存在方式。它开始得到“分化”并且被“突出表现出来”，因而这种分化活动只不过是一种理解活动、这种分化过程也只不过作为注意的有目标的扫视的

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第397页。

^② 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第82页。

对象而得到了理解而已。不过，我们不应当这样来想这个问题，即这种区别似乎仅仅存在于此，因而恰恰与注意的有目标的扫视联系在一起的同一种体验是一种新的体验、是一种与到那时为止一直在为自身确定方向的过程有关的体验；因此，似乎有一种纯粹的复杂情况出现了。当然，当注意的一种有目标的扫视发生的时候，我们便会把这种注意的有目标的扫视的对象（经验甲）与这种注意的有目标的扫视本身区别开来，这是显而易见的。而且，我们当然也有理由说，我们的注意的扫视以前曾经是针对另一个对象的，然后这种注意的有目标的扫视才发生了针对经验甲的情况，因而经验甲在这种活动发生之前“就已经存在于那里了”。^①

对于我们在前面提出的、有关各种不连续的经验的本性的问题来说，以及对于有关“经验的意义”这个术语的第一种，也是最原始的的问题来说，这种洞见具有至关重要的意义。

51

如果我们单纯地沉湎于绵延流之中的生活，那么，我们所遇到的就只是一些未经分化的、在一个不断流动的连续体之中彼此融合在一起的经验。每一个现在从本质上来说都不同于其前者，这是因为这样的前者已经经过保持的修正过程而被包含在这种现在之中了。不过，当我单纯地生活在这种绵延流之中的时候，我并不了解这一点，因为只有通过某种具有反思性的注意活动，我才能发现这种保持性修正过程，进而发现这个比较早的阶段。存在于绵延流当中的只不过是某种从一个时刻到另一个时刻的生命过程而已，这种生命过程有时候本身也包含着对以前的阶段进行的各种修正过程。因此，正像胡塞尔所指出的那样，我生活在我的各种活动之中，这些活动所具有的活生生的意向性承载着我从

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*），第484页。

一个现在走向下一个现在。不过，不应当把这种现在当作某种与点类似的瞬间、当作某种存在于这种绵延流之中的断裂、当作某种对这种绵延流进行的一分为二来构想。因为要想在这种绵延流之中造成某种人为的区分，我便不得不超然于这种流本身之外。从某种沉浸于这种流之中的存在的观点出发来看，“现在”是一个阶段，而不是一个点，正因为如此，这些各不相同的阶段才会沿着某种连续体而相互融合在一起。在这种绵延流之中，有关生命的单纯的经验是通过某种单向的、不可逆转的、在某种持续不断的流逝过程中不断地从多样性到多样性的运动而向前发展的。经验的每一个阶段都会随着自身的被经历而在不存在任何鲜明界线的情况下与下一个阶段融合在一起，不过，只要我们通过注意的凝视来进行把握，那么，就其如此或者性质而言，任何一个经验阶段都是与下一个经验阶段判然有别的。

不过，当我通过我的反思活动把注意力转向我的活生生的经验的时候，我就不再采用我在这种纯粹的绵延流之中所采用的立场了。我不再单纯地生活在这种流之中。这些经验都得到了领悟、区分、被突出表现出来，并且都被彼此区别开来了；因此，这些被当作存在于这种绵延流之中的各个阶段而构造出来的经验，都变成了作为被构造的经验而存在的注意的对象。现在，首先被当作一个阶段而构造出来的经验，是作为一种成熟的经验而突出表现出来的——无论这种注意活动究竟是一种反思活动，还是一种（纯粹理解意义上的）再现活动，情况都是如此。这是因为注意活动——而对于研究意义来说，这种活动具有特别重要的意义——预设了某种已经流逝、已经成为过去的经验，简而言之，它预设的是某种已经存在于过去的经验，无论我们正在讨论的这种注意

究竟是反思性的，还是再现性的，情况都是如此。^①

因此，我们必须把作为一方面的、在其流逝过程中没有经过任何区分的、彼此之间相互融合的经验，与作为另一个方面的、不连续的、已经流逝的和已经成为过去的经验对照起来。我们不仅通过亲身经历而理解这里的后一种经验，而且也通过注意活动来理解它们。对于我们正在探索的论题来说，这一点是至关重要的：因为富有意义的经验这个概念始终以下面这一点为预设前提，即这种其意义已经得到表述的经验是一种不连续的经验，因此，我们可以非常清楚地看到，只有某种过去的经验才能被称之为富有意义的经验——也就是说，只有某种作为已经完成的、完全结束的对象而呈现给回顾性的凝视的经验，才能被称为富有意义的经验。

只有从有关这种回顾性的凝视的观点出发来看，这些不连续的经验才是存在的。只有已经经验过的对象，而不是正在被经验的对象，才是富有意义的。因为意义只不过是意向性的某种运作过程而已，而这样的运作过程只有对于反思性的凝视来说才是清晰可见的。从有关正在流逝的经验观点出发来看，这种对意义的述谓必定是无关紧要的，因为只有当这种注意性的凝视所针对的并不是正在流逝的经验，而是已经成为过去的经验的时候，这里的意义才能得到理解。

^① “反思便具有这种值得注意的特殊性，因此，从原则上来说，如此通过感知而得到理解的对象特征，是被当作某种不仅存在于这种感知的凝视之中、在这样的凝视之中持续存在，而且早在这种凝视指向它之前就已经存在的东西来描述的”（参见胡塞尔：《观念》（*Ideen*），第83页）。此外：“我们现在可以提出下列问题：一种自我构造的体验的开始阶段的情况究竟是如何呢？……可以说，只有当这种开始阶段以我们已经指出的方式经历了保持过程和反思过程（或者说再现过程）之后，它才有可能保持某种对象”（参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*），第472页，用黑体字表示的强调语气是胡塞尔加上的）。

然而，我们刚刚做出的这种对于不连续的经验 and 连续的经验的区别真的是有理有据的吗？难道下列情况不是无论如何都有可能出现吗，即这种注意性凝视有可能发现已经成为过去的经验的任何一个项目、有可能“把它突出表现出来”，进而使它与经验的其他项目“区别开来”？我们认为，这里的答案必定是否定性的。实际上，有一些经验虽然在呈现出来的时候是作为经验而存在的，但是，它们却要么根本不能被反思，要么只能通过某种极其含糊的理解而被反思，因而除了“曾经经验过某种东西”这种完全空洞的概念之外，对它们进行再现是完全不可能的——也就是说，以某种清晰的方式对它们进行再现是完全不可能的。^① 我们之所以把这一组经验叫作“基本上是现时的”经验，是因为就其所特有的本性而言，它们都受到了某种明确的、存在于内在的意识流之中的时间立场的限制。它们是由于它们所具有的、对自我的最深层的核心——舍勒曾经使用某种令人愉快的短语，把这种核心叫作个体所具有的“绝对的个人隐私”(absolute intime Person)^②——的依附或者接近，才得到我们的认识的。关于一个人所具有的这种绝对的个人隐私，我们不仅知道它在那里的存在是绝对确定无疑的，而且我们还知道，它对其他人对有关它的经验的任何一种分享都绝对排斥的。不过，在自我认识之中也存在着某种绝对隐私的领域，而这种绝对隐私的“在那里存在”(Dasein)就像它排斥我们的审视那样，都是毋庸置疑的。这个领域所特有的经验完全是记忆所无法接近的，而这个事实则与这些经验的存在方式有关联：记忆所能够把握的只不过是这些经验的“这个”(daß)而已。就对于这

53

① 参见本书后面的第十六节。

② 参见舍勒：《论同情感》(Sympathiegefühle)，第77页[许茨在这里指的是舍勒的《同情的本质和形式》(Wesen und Formen der Sympathie)的德文第一版及其相应的页码。——英译者注]。

个论题的证明(我们在这里只能把这种证明陈述出来,而无法进行充分的证明)而言,有一个可以马上进行的观察能够提供支持,即再现过程越接近这种个人隐私的核心,它也就变得越不适合于这种经验。这种逐渐减少的适当性导致了被再现的内容的越来越大的模糊性。而这样一来,进行扼要重述性的再现的能力,也就是说,对这种经验过程进行完全的重构的能力,也就随之而降低了。就再现过程从根本上来说是可能的而言,只有某种单纯的领悟活动才能使它得以完成。然而,只有通过扼要重述性的重新建构过程,经验的“如何”才能被再现出来。对一种有关外部世界的经验的回忆是比较清楚的;一种外部的事件过程,或许是一种运动,是可以通过自由的再现过程而被回忆起来的——也就是说,是在绵延过程的任意的点上被回忆起来的。无比困难的是对有关内在感知的各种经验的再现过程;就这些与个人的绝对隐私的核心非常接近的内在感知的如何而言,这些感知都是无法恢复的,而且,它们的这个也只有通过某种单纯的领悟活动才能加以把握。这个领域不仅包含着所有各种有关自我的肉体的经验,换句话说,不仅包含着所有各种有关生命自我(作为身体运动的相关表现的肌肉的紧张和松弛,“身体上面的”疼痛,各种与性有关的感觉,诸如此类)的经验,而且也包含着那些由诸如“情绪”“感受”和“情感”(快乐,悲哀,厌恶,等等)这样一些含混不清的标题来进行分类的精神现象。只要人们——像马克斯·韦伯有时候所做的那样——在“可理性化性”这个术语的最宽泛的意义上来使用这个术语,也就是说,在“能够赋予某种意义”的意义上来使用这个术语,那么,回忆的界线便是与“可理性化性”的界线完全一致的。实际上,所有理性化建构过程的第一个预设前提便是记忆的可恢复性。所谓无法恢复的东西——从原则上来说,这种东西始终都是无法言传的——虽然有可能得到人们的体验,但却根本不能被“思考”:

它从理论上来说是无法用语言来表达的。

第八节 胡塞尔的赋予意义经验和行为概念

54 现在，我们必须回答下列问题，即“我如何才能把我的行为与我的其他经验区别开来？”其答案是由行为这个语词的普通用法提供的。比如说，疼痛一般说来就不能被称之为行为。如果某个人把我的胳膊提起来，之后又使它落下去，我也不可能被说成正在进行某种行为。不过，我在这两种情况之中的任何一种情况下所采取的态度，却都被称之为行为了。我有可能与这种疼痛作斗争、抑制它，或者屈服于它。当某个人操纵我的胳膊的时候，我也有可能加以顺从抑或抵制。因此，我们在这里所看到的，是两种不同的、从根本上来说联系在一起的体验类型。第一种类型的体验只不过是纯粹的“经历”或者“忍受”而已。它们的特征都是由某种基本的被动性表现出来的。第二种类型的体验由一些针对第一种类型的体验的态度组成。用胡塞尔的话来说，行为是一种“意识赋予意义的经验”。在研究“有关思想的界定特征的，既重要又困难的问题”的时候，胡塞尔表明，就其本性而言，并不是所有各种经验都是赋予意义的。“有关原始的被动性的经验，各种联想，使原初的时间意识得以在其中发生的那些经验，内在的时间性的构造过程，以及诸如此类的其他经验，对它都是无能为力的”（也就是说，都是无法把意义赋予它的）。毋宁说，任何一种赋予意义的经验都要么必定是某种“自我—活动（具有态度的活动）”，要么必定是对这样一种活动的某种修正（次级被动性，或许是一种以被动的

方式突现出来的、突然“涌上我的心头”的判断)。^①

按照胡塞尔的观点^②，只要人们在这里把各种感受和这些感受对各种价值观念的构造过程都囊括在内，那么，只要他们愿意，他们就可以把各种具有态度的活动界定为首要的、具有生成能力的活动^③——无论他们究竟是把这此价值观念看作手段，还是看作目的，情况都是如此。胡塞尔使用“赋予意义的意识经验”这个术语，就是为了涵盖各种通过意向性、以自发的活动的形式而给定的，或者以某一种因此而出现的次级修正过程的形式而给定的经验。那么，这些修正过程又是什么呢？保持和再现就是其中的两种主要的修正过程。胡塞尔对它们进行的描述如下：

通过任何一种自发性活动，某种新的东西都会突现出来。可以说，这种活动在其流动过程之中的任何一个时刻都是作为某种原初的感觉而发挥作用的，它是按照意识的根本法则来经历其淡出过程的。这种在意识流之中逐步开始发挥其作用的自发性构造了某种时间对象，也就是说，构造了某种具有变化过程的对象、构造了某种过程，它从根本上来说只不过是某种过程而已，因而

55

① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第 22 页；就有关被动性和活动的论题而言，也可以参见赖纳(Reiner)所进行的非常出色的详细研究，即《自由、意愿和活动》(Freiheit, Wollen und Aktivität, Halle, 1927 年版)，我是直到完成了本书才注意到这项研究的。我在所有具有根本性的细节方面都同意赖纳的观点。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第 281 页。

③ 或者说，正像胡塞尔在《观念》(Ideen)之中富有特色地陈述的那样，“得到实现的活动，或者(由于它们本来就是)……一些过程，这些处于实现过程之中的活动所构成的，就是我们在最宽泛的意义上来说的各种‘态度’。”[参见《观念》(Ideen)，第一卷，第 236 页]

并不是某种持续存在的对象。而这种过程则会沉没到过去之中。^①

无论某种原初的、利用活动来构造意识的某种对象性的过程什么时候存在，原初的行动都会通过保持的连续性而被转变成某种次级的形式——这种形式不再是活动，而是某种被动的形式，正如我们所说的那样，它是一种“次级感官性”的形式。由于同一性的持续不断的综合，这种被动的意识便是有关同一个东西的意识，这种东西在此前曾经通过主动的原初性而被构成。^②

所有这一切对于判断来说都是正确的，判断是一种行动类型，但却是一种“不仅从一开始，而且在任何一个阶段上所采取的所有各种形式，都仅仅涉及非现实的对象”的行动^③。即使各种理想的对象性也——

都是可以设想的目标、目的和手段，而它们之所以如此，完全是因为它们都是由于意识才出现的。不过，这并不意味着它们都只是就这种原始的创始性生产过程而言、在这种生产过程之中才是如此。从它们在这种原始的创始性生产过程之中是作为某种有关自发性的活动形式的意向性、是以原初的自我的方式而被认识的意义上来说，它们都“存在于”这种生产过程之中。这种从原初的活动之中产生出来的给定性形式只不过是它所特有的感知方

① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，第487页。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第281页。

③ 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第149页。

式而已。^①

现在，让我们以把胡塞尔的这些概念运用于我们自己的问题的方式，尝试一下对这些概念的重新陈述。

我们把“行为”界定为一种有关通过自发性的活动而赋予意义的意识的经验。行动和行为在如此设想的行为范围之内构成了一个子类；我们将到后面再对它们进行比较详细的讨论。只有在一种条件下，也就是说，只有在人们把我们在上面意见加以说明的、对构造性活动和被构造的对象性的区分，也运用于这种自发性的活动的领域的条件下，那把通过原初的活动而被构造出来，因而作为一个有关行为的个案而存在的意识的对象性，与其他所有各种有关意识的经验区别开来，进而使它在胡塞尔的意义上变得“能够赋予意义”的东西，才是可以理解的。如果人们这样做了，那么，他们便可以把这种自发性活动本身与通过它而被构造出来的对象区别开来了。按照行为的发生或者进行的方向来看，这种自发性活动只不过是使发挥构造性作用的对象性得以给定的意向性

56

^① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第150页；并请参见胡塞尔提出的、有关作为自由的自发性和活动的活动的论题的观点，《观念》(Ideen)，第253页。近来，在其《笛卡尔式的沉思》(Cartesianische Meditationen)的“第五沉思”之中，胡塞尔把主动的发生和被动的发生当作意识生活的两种基本形式而进行了彻底的区分。他指出：“让我们询问一下，各种从主体与世界的关系出发来看颇为重要的、有关构造性发生的普遍原理都是些什么。可以把这些原理分为两种类型：有关主动的发生的原理和有关被动的发生的原理。在第一种情况下，自我是以主动的方式进行产生、创造和构造的……在这里，至关重要的是，自我的各种以已经给定的各种对象为基础的、以内在的方式相互联系起来的、通过各种复杂的综合结合到一起的活动，都开始以某种原初的方式构造各种新的对象。而这样一来，这些对象对于意识来说就都是作为产物而显现出来的。……不过，所有这些与主动的构造过程有关的情况，都在某种比较低的层次上以某种被动意识的平台为预设前提。只要我们分析一个以主动的方式构造出来的对象，我们便会意识到这种与被动的构造过程有关的平台。”[《笛卡尔式的沉思》(Cartesianische Meditationen)，第65页及以下部分，第38节]

的存在方式而已。换句话说，在发生的时候，行为就是被以某种独特的方式当作原初的活动来“觉察”的。

这种觉察是作为某种初始性的印象而发挥作用的，它当然也和其他所有各种印象一样，在保持的过程中经历了常见的“消逝过程”。活动是一种经验，这种经验是通过从一个现在到下一个现在的转变过程之中的各个阶段而被构造出来的。只有从某种稍后出现的优势点出发，反思的光柱才能对准这种经验。这必定会要么涉及保持过程，要么涉及回忆过程。后者或许存在于某种单纯的理解活动之中，或许涉及通过某些阶段进行的重构过程。无论如何，这种与自发性的活动有关的、原初的意向性都在意向性修正过程之中被保存了下来。

在运用到行为理论上去的时候，这意味着，一个人自己的、正在实际发生的行为是一种前现象的经验。只有当它已经发生的时候(或者说，如果它是通过系列性的阶段发生的，那就是只有当最初的阶段已经发生的时候)，它才会作为某种不连续的项而从一个人的其他经验的背景之中突出表现出来。因此，现象性经验本身从来都不具有行为的性质，而是仅仅具有已经完成的行为的性质。不过，从另一种意义上来说，原初的经验在记忆之中却保持着它当初发生的样子。我的过去的经验终究是我的经验；它是由我用来采取这样那样的态度的活动构成的，即使我只是“从侧面”把它当作某种过去的东西来看待的时候，情况也依然是如此。因而恰恰是这种态度方面的特征把它与我的经验的其他所有部分区别开来了。我的已经流逝的经验也依然是我的经验，因为正是我曾经经历过它；这只不过是表达下列论断的另一种方式而已，即绵延的流失抑或“流掉”是持续不断的，有某种根本性的统一体存在于不断构造时间的意识流之中。即使各种有关原初的被动性的经验，也都是被当作我的经验，从回顾的角度出发而得到

把握的。我的行为是由下列事实与这些经验区别开来的，即它回过头来指涉我的有关自发性的活动的原初印象。

因此，行为是由一系列经验构成的，而这些经验则是由某种原初的、有关在所有各种意向性修正过程之中都保持不变的自发性活动的意向性，而与其他所有各种经验区别开来的。这样一来，我们就可以清楚地看到，当我们说行为只不过是某些从某种方面出发来看待的经验的时候，也就是说，当我们说行为就是某些回过头来指涉当初产生它们的活动的经验的时候，我们所指的究竟是什么。因此，经验的“意义”只不过是把这些经验当作行为来看待的解释框架而已。所以，就行为而言，我们也可以清楚地看到，只有已经过去和已经完成的东西才具有意义。因此，有关活动的前现象性的经验并不是富有意义的。只有被人们以反思的方式、通过自发性的活动的形式觉察到的经验才具有意义。

现在让我们再前进一步，努力对存在于行为范畴之中的行动概念加以界定。

第九节 行动概念。设计和未来志向

就通常的用法而言，我们往往通过简单地说行动是“有意识的”或者“自愿的”，而行为是“反应性的”和包含着诸如各种反应这样的成分，而把行动与行为区别开来。现在，我们必须为这种从表面上来看肤浅的区分寻找更加深刻的理由。^①

首先，任何一种行动都是自发性的、取向未来的活动。这种未来取向根本不是行为所特有的。与此相反，它是所有各种初始

^① 我们相信，我们到目前为止已经具体证明了韦伯对行动和行为的区分所具有的不适当性。

性的构造过程都具有的一种属性，无论这些构造过程究竟是否产生于具有自发性的活动，情况都是如此。每一个这样的过程本身都包含着一些有关针对未来的体验的意向性。我们完全是由于胡塞尔才能阐明这一点的。^①

58 根据胡塞尔的观点，“反思”从宽泛意义上来说并不局限于指保持和再现。各种未来志向都是任何一种记忆都具有的组成部分，因而从自然的观点出发来看，它们都与各种保持融合在一起。“任何一种初始性构造过程都会由于未来志向而变得生机勃勃，这些未来志向……因此都既构造，又截取正在出现的成分，以便使之得到实现”[《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第410页]。应当与直接的未来志向区别开来的是预期(*Vorerinnerung*)或者具有预见性的期望。这“表现了”未来志向究竟在哪里才能进行“呈现”。由于作为回忆的指向未来的对应物，它从本质上来说是在再现性的。

在这里，由于“通过”预期而成为可能的反思，被以直观的方式预期的、我们通过预见而当作“马上就会出现的东西”来觉察的东西，同时具有将会得到觉察的东西所具有的意义，就像被回忆起来的東西具有已经被觉察过的东西的意义那样。因此，我们通过预期也可以进行反思，并且意识到我们自己所进行的，有关这种预期本身虽然并没有为其提供恰当的立场，但我们却依然将其当作从属于这种被预期者本身的享受的各种体验：这就像每当说我们将会看到究竟什么东西正在出现的时候我们都会做的那样，当我们这样说的时候，这种发挥反思作用的警视已经转向了这种

^① 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第145页、第149页，第164页；《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第396页，第410页。

“正在出现的”感知经验。^①

胡塞尔已经非常清晰地陈述了下列事实，即从行动是“指向未来”的意义上来说，任何一种行动都包含着对未来的预期：

就任何一种行动而言，我们都会认识到以某种——在模糊不清的、缺乏其所特有的“填充物”的意义上来说是——“空洞的”预期的形式存在的、即将得到实现的目标。不过，我们都努力追求实现这样一种目标，都试图通过我们的行动逐步使它得到具体的实现。^②

从上面的论述出发，我们已经可以清楚地看到，我们可以把行动界定为一种以空洞的未来志向的形式预期未来的行为类型。在这种情况下，未来就是即将通过这种行动而得到实现的成分——简而言之，未来就是活动(*Handlung*)。不过，这样的界定是不完善的。我们不仅就行动而言发现了通过空洞的未来志向进行的预期。我们在所有各种包含着态度的活动(*Akten*)之中也同样发现了空洞的未来志向。不过，这样一来，这些未来志向便只是在未经反思的构造性行动过程之中、在就自发性活动而言的各种经验的逐渐展开过程中，才作为空洞的和尚未得到实现的成分而显现出来的。但是，一旦具有意向性的瞥视注意到了这样的行动，情况就有所不同了。在这种情况下，如果行动已经结束、已经完成、已经得到了完全的构造，那么，它就会得到沉思。这种行动只要有一个阶段被这种具有反思性的瞥视确定下来，那么，这个阶段就会作为已经完成的成分而显现出来。不过，在这样的反思性注意之中(最重要的是，在记忆过程之中)，各种未来志向都根

① 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第145页。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und Transzendente Logik*)，第149页及以下部分。

59

本不再是依然空洞的、可以确定的，然而却有待于填充的对象。毋宁说，它们都具有了完成的标记。的确，在它们所从属的初始性的现在之中，它们都曾经是空洞的。但是，到了后来，由于这种现在转化成了曾经，这种曾经现在便是被从某种新的观点出发来回顾了。因此，只有在记忆之中，未来志向所特有的这种功能才能清晰地表现出来。

任何一种记忆活动都包含着一些有关期望的意向，这些意向的实现便会导致现在时刻……回忆过程并不仅仅以某种适合于记忆的方式对这些未来志向进行更新。这些未来志向也不仅仅作为发挥截取作用的成分而呈现出来，它们还进行过截取，它们都已经得到了实现，因而我们是通过回忆而意识到它们的。就回忆性的意识而言，实现是(恰恰通过对记忆的设定过程的修正过程而进行的)重新实现，因而，如果有关对事件的感知过程的初始性未来志向处于不确定状态，而且有关别的存在或者非存在的问题处于悬而未决的状态，那么，我们通过回忆过程便具有了某种预先确定过方向的、不会使这些方面都处于悬而未决状态的期望。在这种情况下，它正是以某种不完全的、其结构与处于不确定状态的初始性未来志向的结构有所不同的回忆的形式存在的。不过，这样的期望也同样被包含在回忆过程之中。^①

因此，对于行动者来说是空洞的期待，对于记忆者来说则要么是已经得到实现的期待，要么是尚未得到实现的期待。它对于行动者来说是从现在时刻出发指向未来，而对于记忆者来说则虽然依然保持着未来的时间特征，但却是从过去出发指向现在时刻。因此，具有意向性的警视所涉及的仅仅是活动(*Handlung*)，而并

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第410页。

不涉及行动(*Handeln*)；而这些活动则向来都是已经完成了的，根本不是空洞的未来志向。

现在，让我们转向考察“预期”，也就是转向考察与再现过程相对应的、具有反思性的前瞻过程，并且询问一下说“一种行动的各种目标始终都能够借助于这种才能而预先得到认识”究竟是什么意思。有关行动的分析可以表明，它始终都是按照某种已经被行动者以多少有些含蓄的方式预先设想过的计划来进行的。或者用海德格的一个术语来说，任何一种行动都具有“某种设计的本性(*Entwurfcharakter*)”。^① 不过，从原则上来说，行动的设计过程是可以独立于全部真实存在的行动而进行的。毋宁说，任何一种对行动的设计过程都是某种对行动进行幻想的过程^②，也就是说，都是某种对具有自发性的活动的幻想过程，而不是活动本身。它是一个具有直观性的，既有可能包含信念，也有可能不包含信念的预先描绘过程，因此，如果它包含着信念，那么，人们就可以以肯定的方式、以否定的方式，或者以某种程度的确定性来相信它。^③ 这些幻想过程都与未来志向有所不同，这是因为这些未来志向(除非它们实际上对未来经验进行了截取，否则便)都是一些空洞的表现，而这些幻想过程则都是具有直观性的表现。这并不意味着它们都得到了填充，或者说它们都是明确的；的确，与最终

60

① 参见海德格尔：《存在和时间》(*Sein und Zeit*)，Halle，1927年版，第245页。在这里，我们是在并未采用海德格尔赋予这个术语的明确意义的情况下，亦即在并不采用他赋予它的“理解的生存特征”和“定在”含义的情况下，来借用它的。普芬德尔(Pfänder)也曾经使用过这个术语，参见由其“动机和动机形成过程”(Motiv und Motivation)所表现的出色研究，该文集《利普斯纪念文集》(*Festschrift für Lipps*)，Leipzig，1930年版。

② 与胡塞尔的用法相反，我们也使用“幻想”这个术语来表示预期过程；参见本书后面的第十一节。

③ 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第453页。

出现的实际情况相比，所有有关的未来行动的预期都是非常含混不清的和不确定的，而且，无论就合理性行动来说，还是就其他类型的行动而言，情况都是如此。

在前面的段落之中，我们曾经谈到过对于行动的幻想。不过，这样的谈论方式就我们对行动和活动的区分而言究竟是否站得住脚，这却是一个问题。我们面临的困难如下：如此得到设计和幻想的究竟是行动还是活动呢？

要想找到答案并不困难。得到设计的是活动，它是行动的目标，同时也是由行动所导致的。的确，这个结论是从设计过程的本性之中得出来的。如果不存在已经被完成的、由于行动而得到设计的活动，那么，行动本身几乎是根本不可能得到设计的。的确，只有已经完成的活动才能通过幻想而得到描绘。因为如果活动就是行动的目标，而这样的活动并没有得到设计，那么，对行动的描绘就必定是抽象的。它因此便会成为某种空洞的，既没有任何特定的内容也没有任何直观性“填充物”的未来志向。的确，用日常语言说我正在想象我自己的行动并没有什么不恰当之处。不过，在这里被想象的实际上却是什么呢？假设我想象我自己正在从椅子上站起来，进而向窗户走去。我实际上对自己描绘的并不是一系列肌肉的收缩和放松过程，也不是从椅子到窗户的一系列——一个、两个、三个——具体的步骤。不，我在自己内心之中拥有的画面，是一幅有关我走到窗前的、已经完成了的活动的画面。或许有人会对此提出下列反对意见，即这样的画面是一种幻象，而且，如果我们以恰当的注意力来描绘我们到窗前的旅程，那么，我们会计算这些步骤并把它们都描绘出来。不过，针对这种反对意见的答案是现成的。如果我们的确集中注意每一个步骤，或者说集中注意腿的每一次伸展过程，那么这样一来，我们就会看到，我们正在描绘的对象在任何一种情况下都是某种已经

完成的活动：采取第一个步骤的活动、采取第二个步骤的活动，诸如此类。而且，如果我们进一步贯彻我们的分析倾向，那么，对这些步骤的任何一个组成部分来说，情况也同样是如此。

因此，我们是不能在脱离了这种就某种行动而言被构造出来的、被预期的活动的情况下，来描绘这些分别存在的、构成了这种行动的进行过程的运动的。就记忆而言是确定无疑的情况，就预期而言也同样是确定无疑的。在这两种情况下，对于心灵来说清晰可见的都是已经完成的活动，而不是构成它的、正在进行的过程。因此，得到设计的恰恰是活动，而不是行动。

必须强调指出的是，设计过程只有对于反思性的思想来说才是给定的，它对于直接经验抑或自发性的活动来说则不是给定的。直接经验的确是由它那些期待所构成的氛围环绕着的，但是，这些期待却都是一些空洞的未来志向。有的时候，这些未来走向似乎是可以“填充的”：比如说，在进行一个活动的过程中，我们就有可能经验到一些非常明确的直接的期待。不过，这些期待实际上都已经受到了存在于我们的心灵之中的计划或者设计的影响。设计是随着时间的流逝而逐步得到实施的，因而把每一个时刻的期待都表现得非常具体——尽管这种具体性是一种派生的具体性、是作为设计对这个特定的时刻的“填补过程”的结果而存在的，情况依然是如此。

61

现在，我们已经可以说，行动之所以能够与行为区别开来，是因为行动是对某种经过设计的活动的实施过程。而且，我们马上就可以前进到下一步：任何一种行动的意义都是它那相应的、经过设计的活动。通过这样说，我们就可以阐明马克思·韦伯那含混不清的、有关“行动取向”的概念了。我们认为，任何一种行动都取向它那相应的、经过设计的活动。

现在，让我们考察一下合理性的行动或者有意图的行动，也

就是说，让我们考察一下具有最适当的清晰性的行动。一个人是如何以合理性的方式进行活动的呢？他的行动的计划或者设计是从选择某种目标开始的。他接下来便会意识到，如果他想要达到他的目标，他就必须采取某些手段。就他来说，这只不过是一种有关某种——存在于被他称之为他的手段的事件和被他称之为他的目标的事件之间的——因果规律性的认识而已。因此，如果他选择 M_1 、 M_2 和 M_3 作为他的手段，那么，他也会把它们当作具有中介性的目标来设计。因此，我们可以把合理性的行动界定为具有各种已知的中介性目标的行动。同时，这个正在以合理性的方式活动的人必定会做出这样一个判断：“目标 G 是可以通过 M_1 、 M_2 和 M_3 这样一些手段来达到的。所以，假定了 M_1 、 M_2 和 M_3 的存在， G 就可以达到。”因此，即使在合理性行动的这个阶段，我们也可以看到，设计是把活动当作可以在将来得到实现的对象来针对的，因为只有当这种未来的活动的实现如此被假定，或者说如此被设定的时候，行动者才能对各种手段进行选择。换一种方式来说：行动者要像其行动已经完成、已经结束、已经成为过去那样来设计这种行动。它是某种已经完成、已经得到实现的事件，也是行动者在进行设计的时候加以描绘并在他所面对的经验序列中为之确定位置的事件。因此，特别令人不可思议的是，由于这种有计划的活动被描绘成了已经完成的，所以它具有过去的时间特征。当然，一旦行动开始，这种目标便是行动者所希望达到的和所预期的。通过说行动者是以将来完成时态 (*modo futuri exacti*) 来考虑它的，便可以应付下列事实，即它被描绘成了似乎既是过去的，同时也是将来的。的确，我们不仅可以认为设计过程通过将来完成时态来描绘其对象，而且，也可以认为任何一种期待也都是通过将来完成时态来描绘其对象的——只要这种描绘既清晰又明确，情况便是如此。

为了具体说明我们刚刚提出的这种观点，让我们回忆一下，《俄狄浦斯王》(*Oedipus Rex*)之中的忒瑞西阿斯^①就既能够把他那些可怕的预言当作已经发生的事情来看待，也能够通过被记忆下来的各种栩栩如生的事件来看待它们。不过，绝不能忘记的是，他也是把它们当作未来的事件来看待的。如果他无法把这些事件当作已经发生的事件来预见，他也就只能从一些已知的趋势出发来进行预测，而这样一来，他也就不再是真正的预言家了。但是，如果他不把它们看作是依然处于未来的事件，他也就不是什么预言家，而是一位单纯的历史学家了。^②

我们提出的有关行动是经过设计的行为的界定还有一个优点：它解决了有关行动的统一性的问题。虽然这个问题对于理解的社会学来说具有至关重要的意义，但是，它到目前为止却一直都没有得到解决。当一位理解的社会学家考察行动的时候，他便会假定它具有某种统一性，而且这种统一性是可以界定的。然而，当他实际上把观察性理解和动机性理解结合起来的时候，他却是以随意的方式、在并没有参照行动者所预期的意义的情况下，来界定具体的行动的。有关合理性的行动的分析也导致了同样的结果。如果目标是既定的、手段是清晰的，那么，每一种手段便都会变成某种中介性的、必须由其他手段来加以实现的目标。这样一来，这种具有整体性的活动便被分割成了各种作为组成部分的活动，因而一位置身事外的、正在“以客观的方式”观察这样一系列“作为

① 忒瑞西阿斯(Tiresias)：也译“提瑞西阿斯”、“泰瑞西斯”，系古希腊神话中的一位人物；据说他由于在无意之中看到了正在林中沐浴的雅典娜女神的裸体，因而被后者诅咒永远变成瞎子；雅典娜后来得知他不是有意的，便出于怜悯而使他得到了长寿和预知未来的能力。——中译者注

② 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第413页。

组成部分”活动的观察者，也就不可能说这种目标究竟是已经完成了，还是依然会发生更多的情况。每一个作为组成部分的阶段都可以被看作是一种新的统一体。观察者——无论他究竟是行动者的伙伴，还是一位社会学家——的责任就是以随意的方式来决定这种整体性的活动究竟从哪里开始、到何处结束。这样的悖论是无法消除的。如果人们忽视了行动所具有的这个与行动者相关的阶段，进而把这种被观察的进行过程——“这些事实”——的某个随意选择出来的片段当作某种解释来代替它，那么，谈论一种行动的被预期的意义还有什么用处呢？当我们观察一位伐木工的时候，我们究竟是努力“以客观的方式”分析斧头的每一次挥动，还是简单地询问这个人他正在做什么，进而发现他正在为一家木材公司工作，这是有很大的区别的。

63 我们已经把对于行动的分析回溯到了通过将来完成时态对活动进行的设计过程。从这里出发，我们完全可以顺理成章地推论出有关行动的统一性的概念。行动的统一性是由下列事实构成的，即活动“在设计之中”已经存在了，它将会通过行动而逐步得到实现。活动的统一性就是设计的跨度或者宽度所具有的功能。因此，行动的统一性是主观性的，因而事实可以证明，有关把主观意义插入到某种已经被假定成具有客观的统一性的行为之中去的问题是一个伪问题^①。现在，人们必定已经非常清楚地看到，如果行动脱离了对它进行界定的设计，那么它就不可能是有意义的。这只不过是有关我们在第六节之中做出的下列论断的证据而已，即意义实际上并不是被附加到行动之上的。即使我们说意义是被附加到行动之上的，我们也应当把这样的陈述理解成使用某种比喻的

^① 在这里，我们无法详细阐述这种举措对于伦理学和法学，尤其是对于刑法来说所导致的各种显而易见的后果。

方式来表达下列观点，即我们是以一种使具有统一性的行动得以从我们的各种经验之中被构造出来的方式，来集中注意这些经验的。

第十节 有意识的行动及其明证

现在，我们必须询问一下，称与“无意识的”行为形成对照的行动是“有意识的”究竟是什么意思^①。我们的论题是：行动从下列意义上来说是有意识的，即在我们开始进行它之前，我们便在自己的心目之中具有了一幅有关我们将要做什么的图画了。这种图画就是“经过设计的活动”。然后，当我们着手进行行动的时候，我们要么持续不断地用我们的内在的眼睛（保持）来关注这种图画，要么时不时地对它进行回忆（再现）。与行动有关的全部经验是一种非常复杂的经验，它不仅包括各种有关正在发生的活动的经验、包括对这种活动的各种各样的注意过程、包括对这种经过设计的活动的保持过程，而且也包括对这种经过设计的活动的再现过程，诸如此类。当我们说行动是有意识的时候，我们所指的就是这种“不断查地图的过程”。不具备这种地图或者图画的行为便是无意识的行为。为了防止出现混淆，让我们提一下下面的情况，即人们也在另外一些意义上把人类经验区分为“有意识的”和“无意识的”。这里的有一些区分是合法的，另一些区分则并不合法。比如说，有一种理论曾经宣称，各种经验的存在不仅完全外在于意识、与意识无关，而且也不会对意识产生任何影响。我们自己是把这

^① 读者可以参照莫里茨·盖格(Moritz Geiger)对这个论题进行的出色研究，即“无意识片论”(Fragment über das Unbewusste)，该文载《现象学年鉴》(*Jahrbuch für Phänomenologie*)，第IV卷，1921年版，第1—136页；当然，我们自己使用的术语是与盖格使用的术语有所不同的。

种概念当作自相矛盾的概念来拒斥的，因为在我们看来，经验本来就隐含着意识。当然，这里还有截然不同的另一种意义——从这种意义上来看，有人或许会把一些尚未经过反思的经验称为“无意识的”经验。无论这样一种用法所包含的问题究竟有哪些^①，我们正在描述的这种二分法都是一种截然不同的二分法。只要我们预先“通过将来完成时态”对我们的行动进行过设计，那么，这些行动便都是有意识的。

64 我们下一个问题所涉及的是我们所具有的、有关有意识的行动的知识的存在方式。它用来呈现自身的“明证”^②是什么？也就是说，我们在我们的经验之中是如何与行动“相遇”的？这种问题的答案是，由于以下三种情况的不同，即第一，活动依然处于“纯粹的设计”阶段；第二，行动本身已经开始、活动正处于实现过程中；或者第三，活动已经进行完毕、正在被当作某种 *fait accompli*（既成事实）来回顾，有关呈现过程的明证或者呈现过程的存在方式也有所不同。

让我们首先考虑一下第一种情况。我们对我们的设计能够拥有哪一种知识呢？实际上，它有可能具有任何一种程度上的清晰性——从完全含混不清到纤毫毕现。不过，我们必须记住的是，我们在这里拥有的知识是有关对于活动的设计的知识，而不是有关活动本身的知识。当然，前者的名称已经表明了它究竟是什么——它是一种纯粹的、包含着许多空位和变量的概述。随着行动的逐渐进行，这些空位便都可以得到填补、这些变量也都会得

^① 参见胡塞尔：《内在时间意识现象学讲座》（*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*），第473页。

^② 在这里，我们是在胡塞尔的意义上使用“明证”（*Evidenz*）这个术语的，用它来表示与这种“意识到”有关的具体经验。参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》（*Formale und Transzendente Logik*），第437页及以下部分，尤其是第144页。

到赋值了。在任何一个时刻，我们都能够把我们的蓝图与我们实际上正在进行的过程进行比较。因此，我们是以不同的方式来认识这两个方面之中的每一个方面的。我们对我们的蓝图或者设计进行的是记忆，而我们对实际上正在进行的过程则是加以直接经验。当然，与直接的、当下的经验相比，记忆方面的明证要弱得多，对我们提出的要求也少得多。而且，它越接近于后者，它也就会变得越强。^① 胡塞尔已经对与各种经验的时间位置有关的、使这些经验得以向我们呈现出来的明证的各种各样的程度，进行了非常详细的论述。在这里，我们只需要在使我们能够注意到下面这一点的程度上涉及这种多样性就可以了，即它既是存在的，也是非常复杂的。可以引用一个非常常见的例子：我们也许是从一种非常清晰的行动计划出发的，而随着我们的逐步推进，我们却变得越来越迷惑不解了，以至于我们最终都无法解释我们究竟做了些什么。

有可能出现的变化的数量是无限的。不过，只有当我们把一种行动当作已经成为过去的、已经完成的过程来静观的时候，简而言之，只有当我们把它当作某种活动来静观的时候，我们才会意识到这种行动。即使对于各种设计来说，情况也同样是如此，因为我们是通过将来完成时态，把这种被预期的行动当作某种活动来设计的。

当我们在前面考虑所谓有意识的行为就是具有被附加到它之上的意义的行为^②的论题的时候，我们曾经说过，“‘被附加到’行为之上的意义或许就存在于对于这种行为的意识之中”。我们现在

^① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 293—294 页。

^② 参见本书的第六节，即前面的第 41 页(中译者按：这里的页码指的是本书英文版的页码，即本中译文的边码；下同)。

可以看到，可以通过多数各不相同的方式来解释这一点。不过，我们的主要观点依然是成立的，即行动所具有的意义就是与之相应的活动。这完全是从我们把行动界定为取向预先制订的计划或者设计的行为的观点之中产生出来的。

除此之外，我们根据时间进行的分析，也可以充分说明这种存在于作为一方面的、尚未得到具体实施的行动和作为另一个方面的、已经完成的活动之间的根本区别。由此可以得出下列结论，即有关已经进行过的活动的、被预期的意义是什么的问题所需要的是一种答案，而有关当初被预期的具体行动的意义是什么的问题所需要的则是另一种答案。

这种重要的区别究竟是什么呢？它就在于，虽然行动尚未发生，但它却是被当作将来已经发生的对象来幻想的——也就是说，它却是通过将来完成时态被当作某种已经进行过的东西来幻想的。而这样一来，正在发生的就是一种具有反思性的、注意某种被当作已经结束和已经完成的东西来幻想的活动的活动。当然，从时间的角度出发来看，这样的注意活动是先于这种行动本身而存在的。因此，当这种行动开始发生并进行到底的时候，行动者的经验就会得到充实——他“变得更加老练了”。在进行设计的过程中曾经存在于经过阐明的意识循环内部的成分，现在又退回到了黑暗之中，因而被一些后来才出现的、仅仅是被期待抑或仅仅是被预期的体验取代了。让我们设想一个正在对某种合理性行动进行设计的人，由于他已经进行了很长时间的计划过程，因此，他的各种目标——不论是最终目标，还是中介性目标——都已经得到了非常清楚的预期。这个人所具有的、针对他的计划的态度，必定会不同于他那针对这种已经完成了的行为的态度，这是毋庸置疑的。即使这种行动是按照计划进行的，情况也依然是如此。“世事都会随着时间的流逝而有所不同。”这一直是各种社会科学所面

临的问题。历史学间进行的、任何一种指出预期目标与实际结果之间的差异的解释，都会强调这一点。就理解的社会学而言，这个问题是在人们区别主观或然性和客观或然性、区别因果关系层次上的理解的恰当性和意义层次上的理解的恰当性的过程之中突然出现的。我们将在后面更加详细地涉及这些问题。^① 这些例子或许可以得到相当详细的阐述。它们都有助于具体说明下面这一点，即一个行动的意义会由于人们在观察它的时候所使用的时间点的不同而有所不同。因此，人们是不能简单地谈论被赋予一个行动的、被预期的意义的。“被预期的意义”这个概念是一个不完全函数；要想完全变成富有意义的，它还需要某种能够把人们进行意义解释的时刻具体标示出来的时间索引。韦伯从未想到过这一点。当他谈论一个行动的被预期的意义的时候，他所同时考虑的既包括作为一个方面的设计的成因，也包括作为另一个方面的、与这种得到实施的行动有关的各种因果关系方面的决定因素。他还根据“被预期的意义”这个概念，既推导出了对处于行动过程之中的行动者的参照，也推导出了对这种活动完成之后的行动者的参照。在他对行动者的设计进行的解释之中，所有这些方面都堆积在了一起。

66

第十一节 自愿性行动和有关选择的问题

一旦我们把有史以来一直都围绕着意志概念的各种形而上的猜测和矛盾都清除掉，我们就会看到单纯的、有关建立在某种预先经过系统表述的设计基础之上的自发性的活动的经验。这种经验是非常适合进行清晰的描述的。我们已经通过上面的最后几段

^① 参见本书后面的第五章，第四十七节。

话阐明了这种经验究竟是什么——更加具体地说，我们已经阐明了设计是什么，阐明了我们用来认识设计和建立在设计基础之上的、自发性的活动的“明证”是什么。我们即将加以讨论的是，当我们采用动机这个概念的时候，设计本身究竟是如何构成的。对于我们的意图和意愿来说，对有关使设计得以付诸行动的意志的现象性经验、对有关特定的——就像詹姆斯所称呼的那样——“命令”的现象性经验进行的分析并不是至关重要的，因此，我们对此将略而不论。不过，这里应当顺便提到的关节点是，就任何一种有关意志的现象学而言^①，胡塞尔对反思性经验和非反思性经验所进行的区别，都具有非常重要的意义。

因此，让我们转向包含在“自愿性行动”这个标题之下的第二组题目，亦即转向有关选择、决定和自由的问题。如果有人主张自愿性行动是富有意义的行为的标准，那么，这种行为的“意义”就完全是由选择构成的——就完全在于行动者以一种方式，而不是以另一种方式进行其行为的自由。这不仅将意味着这种行动是“自由”的，而且，也将意味着这种活动的各种目标在进行决定的时刻就都已经是已知的——简而言之，它将意味着至少在两种目标之间存在着某种自由选择。柏格森所做出的无可争辩的贡献就在于，在他那早在 1888 年就已经出版的《时间和自由意志》^②之中，他便成功地解决了有关决定论的基本问题。接下来，我们将对他的各种论断进行概括的叙述。

在有可能存在的两种活动 X 和 Y 之间进行选择是什么意思呢？

① 参见我们在前面曾经引用过的盖格尔、普芬德和赖纳的著作。

② 参见柏格森：《论意识的直接材料》(*Essay sur les données immédiates de la conscience*)，尤其参见第三章，即“真实的绵延和偶然性”(La durée réelle et la contingence)，20^{me} édition, Paris, 第 133—169 页；该书德文版即《时间和自由》(*Zeit und Freiheit*)，Jena, 1911 年版，第 137 页及以下部分。

无论是决定论者，还是非决定论者，都倾向于认为 X 和 Y 是存在于空间之中的两个点：需要做出决定的自我处于交叉路口 O 上，因而可以自由地决定究竟是走向 X，还是走向 Y。不过，这种思考方式恰恰是荒谬的。人们既不当根据各种空间方面的目标、不当根据各种预先确定的路径来设想这个问题，也不应当在 X 和 Y 这两种活动之中的一种活动进行之前，便根据它们的共同存在来设想这个问题。不仅这些目标在做出选择之前根本不存在，而且，除非它们都已经得到了实现，否则这些用于实现它们的路径也都根本不存在。不过，即使这样的活动——比如说活动 X——已经进行过了，主张回到 O 这个时间点上来看、活动 Y 也同样完全有可能得到选择，必定也是毫无意义的。下列断言也同样没有任何意义，即由于从回到 O 这个时间点上来看，X 的发挥决定性作用的原因已经存在了，所以，只有 X 才有可能得到选择。无论决定论还是非决定论，都是把“已经进行的行为”(l'action accomplie) 回溯到时间点 O 上去，都试图把它的所有各种特征都归因于这种正在进行的行为(l'action s'accomplissante)。在这些学说的背后都隐藏着下列荒谬的假定，即与思想有关的各种空间方式都可以被运用于绵延，而绵延则可以通过空间而得到解释，因而连续也可以通过同时性而得到解释。但是，使选择得以发生的真实的方式却是下面这种方式：自我以想象的方式进行一系列心理状态，而它则在每一种心理状态之中都得到了扩展、得到了丰富、经历了各种变化(grossit, s'enrichit et change)，直到“自由的活动本身就象一枚成熟的果实那样从它那里脱落下来”。在这种活动得到进行之前，我们将其回溯到这些连续不断的意识状态之中去的这两种“可能性”、“方向”或者“趋势”，实际上都是根本不存在的；实际存在的只不过是一个自我而已，它和它那些动机一起共同构成了某种连续不断的变化过程。无论决定论，还是非决定论，都像对

待某种空间性的起伏过程那样来对待这种振动过程。决定论的各种论断无不建立在下面这种公式之上，即“行为一旦被进行了，也就是被完成了”(*l'acte une fois accompli, est accompli*)。另一方面，非决定论的各种论断则建立在下列公式之上，即“除非行为已经完成，否则就是没有进行”(*l'acte avant d'être accompli, ne l'était pas encore*)。柏格森所论述的主要观点就是这些。

就我们自己的论断而言，我们从所有这一切之中得出的结论是什么呢？让我们把我们在前面所指出的柏格森的论题和观点集中起来。我们已经看到，设计所预期的并不是行动本身，而是活动，而且，这种预期是以将来完成时态进行的。我们曾经进一步研究过这种独特的结构性联系，它存在于作为一方面的设计、正在进行的行动，和作为另一方面的，通过反思过程要么被认为是已经实现了这种设计，要么被认为是未能实现这种设计的活动之间。设计本身是某种幻想；它只不过是某种行动的影子而已、只不过是某种具有预期性的再现过程而已——或者用胡塞尔的术语来说，它只不过是某种“发挥中立作用的表象”^①而已。

68 另一方面，这种幻想是一种真实的体验，因而在其所有各种修正过程中都是可以被反思的。那么，“选择”究竟是如何发生的呢？它显然是以下面这种方式发生的：首先，一个行动 X 通过将来完成时态而得到了设计。于是，行动者便以自觉的方式既觉察到了他对这种意向性活动的幻想过程，也觉察到了他对这种活动的内容的幻想过程。接下来得到设计的是活动 Y；这种对它进行的设计过程然后就变成了这位行动者进行的反思性注意力的对象。这些行动都通过进一步的、无以胜计的、在某种极其复杂的关系网络之中相继出现和相互依赖的意向性活动，而得到了保持、得

① 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第 223 页和第 234 页。

到了再现、得到了以反思的方式进行的比较。到这里为止，它们都是不断中立化的、态度含糊的和不影响影子性行动。不过，这些行动并不单纯是柏格森所说的“心理状态”，因为这样的“心理状态”都沉浸在绵延过程之中，因而本来是不具有反思性的。^①的确，而且这恰恰就是柏格森论断的关键之所在，如果这些心理状态本质上是反思性的，那么，它们所涉及的就是已经完成的行为，而不是正在进行的行为了。

我们在胡塞尔的帮助下所进行的分析，与柏格森的论题具有相当大的距离。在我们看来，在以相继出现的方式得到描绘的各种设计之间进行选择的过程，加上直到其完成的行动本身，构成了某种具有综合性的、更高一级的意向性活动(*Akt*)，而这是一种可以在内心之中分化成为一些其他活动的活动。胡塞尔把这样一种活动称为多型性活动。^②

胡塞尔对作为连续的综合而存在的意向性活动和作为不连续的综合而存在的意向性活动进行了区分。比如说，构成了存在与空间之中的某个事物的“物性”的意识活动，便是一种连续的综合。另一方面，不连续的综合则都是对其他不连续的活动的集结。由此而形成的统一体既是一种经过清晰表达的统一体，也是一种更加高级的统一体。这种(被他称之为多型性活动的)更加高级的活动既是多型性的，也是综合性的。它之所以是多型性的，是因为有几种不同的“论题”都在它的内部得到了设定。而它之所以是综合性的，则是因为这些“论题”都是一起被设定的。由于每一种作

① 正像赖纳已经表明的那样，由于自我沉浸在绵延过程之中，所以，这里根本不存在任何选择，只存在冲动[参见其《自由、意愿和活动》(*Freiheit, Wollen und Aktivität*, Halle, 1927年版,第22页)]。

② 为了便于读者参照语意更加明晰的英文版来理解许茨的基本思想，此后的三段话主要按照这里经过英译者概括的英文版译出；特此说明。——中译者注

为成分而处在这种总体性的活动之中的活动都具有其目标，所以，这种总体性活动也具有其总体性的目标。不过，在这种总体性目标的构成过程之中出现了某种独特的成分。也许可以对它进行下列解释：每一种作为成分而存在的活动的目标，都得到了某种针对它的、单一的注意力的盯视，或者说都得到了某种针对它的、单一的觉察之光(*Strahl*)的照射。因此而产生出来的综合性活动也必然会受到许多觉察之光的照射，因为它就是从某种具有综合性的集结开始的。不过，它并不会满足于作为某种复数性的意识而存在。它会使自身转化成为某种单一的意识，因而它那对各种目标进行的、复杂的集结也就变成了一道觉察之光的目标，变成了“受到一道觉察之光照射的目标”。

69 现在，让我们把这样的观点运用于考察选择性活动。当初，可供选择的 X 和 Y 都被设计出来了。这些设计性活动之中的每一种设计性活动，都以某种针对其目标(正在得到考虑的可选择对象)的注意之光为目的。不过，一旦这种存在于不同的可选择对象之间的摇摆过程被解除了、一旦选择被做出了，这种选择就会作为某种经过统一的设计活动或者幻想活动，而对具有反思性的扫视显现出来。与此同时，个体进行的各种幻想活动或者设计过程也就都消失不见了。然而，这种新的综合性活动的总体性目标依然具有某种经过设计的地位、依然具有某种纯粹的准存在；用胡塞尔的术语来说，它是“中立性的”，而不是“姿态性的”；它所涉及的并不是什么东西存在，而是行动者已经决定将要成为什么。另一方面，一旦这样的活动得到了完成，这种具有总体性的事物就能够被“以有姿态的方式”、当作某种实际存在的东西来看待了。无论如何，虽然当初存在的都是一些多型性活动，现在这样的活动却都是被通过某种单生性的意向性活动来把握的，并且因此而被回溯到了选择的时刻。正像柏格森所指出的那样，这是一种幻

象，但无论是决定论者，还是非决定论者，都沉溺于这样的幻象之中而难以自拔。这里的错误在于下列假定，即只有在活动完成之后才能存在的意识状态(*état psychique*)，在实际选择出现之前的某个“绵延的点”上就已经设定下来了。

不过，从我们的观点出发来看，这种从多样性向统一性的转变具有特别重大的意义。因为它意味着，行动一旦完成就是某种由当初的设计和实施过程构成的统一体——无论它那些作为构成成分的阶段究竟有多么复杂多样，情况都是如此。只要自我保持着自然态度或者朴素态度，那么，行动本身就是以这样的方式呈现给自我的。

第十二节 概要：从其原初意义上来看的意义的本质

就我们为了在其原初的意义上界定意义概念所进行的研究而言，我们现在已经走得够远了。不过，正像我们在本章中始终都在做的那样，在这样做的过程中，我们一直都仅仅局限于涉及我们当中的每一个人赋予他自己的行动的意义。我们将到后面在研究和论述有关主体间性的问题。

让我们回忆一下我们曾经指出的、存在于思想和生活之间的张力。思想所集中涉及的是空间—时间世界之中的各种对象；而生活则从属于绵延。就经验的“富有意义性”而言，存在于这两者之间的这种张力具有至关重要的意义。说各种经验都具有意义是很容易令人误解的。意义并不存在于经验之中。毋宁说，那些以反思的方式得到把握的经验才是富有意义的。意义就是自我用于关注其经验的方式。意义存在于自我所具有的、针对其意识流的那个已经成为过去的组成部分、针对它那“已经流逝的”绵延的态度之中。让我们努力阐述得更加准确一些。我们曾经指出，自我

注视其经验，并由此而使它变成富有意义的。在这里，我们指的是一种不连续的、清晰可辨的经验吗？如果是这样的话，那么，“经验 *E* 是富有意义的”和“经验 *E* 正在受到注视”这两种陈述就是意义相同的。那么，我的所有各种经验都是富有意义的吗？根本不是如此。我的许多经验都从未得到过任何反思，因而都处于前现象的阶段。只要我具有绵延、只要我具有内在时间意识，我就会具有各种经验——无论这些经验究竟会不会变成反思的对象，情况都是如此。这些经验从本质上来说都是实际存在的和前现象的，并且因此而都是我的各种体验的总和，即使我从未对它们进行过任何反思，情况也依然是如此。对于我的所有各种体验的“我有状态”(*Je-Meinigkeit*)的构造过程来说，只要有自我的内在时间形式、有绵延，或者像胡塞尔所说的那样有内在时间意识，就已经足够了——所有这些方面，都不过是对于持续存在的自我的构造过程和我的所有各种体验的我有状态的构造过程的相关关系的表达而已。而这样一来，下面这种说法就是错误的了，即我的各种体验之所以是富有意义的，完全是因为它们都得到了经验，或者说完全是因为它们都得到了经历。这样一种观点将会消除存在于作为一个方面的、处于绵延流内部的活生生的经验，和作为另一个方面的、对因此而得到经历的经验反思之间的张力——换句话说，它将会消除存在于生活和思想之间的张力。但是，所有各种有关意义的讨论所预设的，恰恰就是这样一种张力。因此，让我们拒斥下面这种观点，即富有意义的状态不是从属于意向性对象的结构(也就是说，从属于体验本身)，就是从属于纯粹的、与从属绵延流有关的事实。毋宁说，我们希望指出的是，一个人进行的、针对他自己的绵延流的每一种活动，都可以和一束光线相提并论。这样的光线不仅照亮了这种流的已经流逝的诸个体性阶段，而且还把它们清晰明确地表达出来(并因此而使它们变得富

有意义)。

因此,我们所得出的结论是,在被当作绵延来考虑的生活方面,意义概念和与它有关的疑难问题没有得到任何运用。说未曾经过反思的此在和现在都是富有意义的,这样的做法无论如何都会显得非常琐碎。使自我得以在其中生存的各种认识活动,使自我得以在其中出生的、活生生的、从一个此在和现在延续到下一个此和在现在的在场——这些方面都从来没有为这样的光束所触及。因此,它们都落在了由富有意义的成分构成的领域之外。与此相反(而这一点也同样是从我们的论证之中突现出来的):活生生的自我实际上具有的此在和现在,就是这种光束的光源,就是使这些像光束一样的、能够普照绵延流的已经消逝的和正在消逝的各种阶段,通过对它们进行阐明而使它们与这种绵延流的其余部分判然有别的射线得以发射出来的光源。

现在,我们已经得出了一个具有预备性的、有关富有意义的 71
体验的概念。具有反思性的扫视把某种已经消逝的体验挑选出来,进而把它构造成富有意义的对象。此后,如果在这里出现了某种意向性的、对于把这种经验当作不连续的统一体而产生出来的自发性活动的回顾性参照,那么,富有意义的行为便通过这种注意活动而被构造出来了。即使具有反思性的扫视超越了这种自发性活动,因而集中关注的是设计,它也同样会把富有意义的行动构造出来。显而易见的是,把注意力转向行为和行动的过程都是把注意力转向一般的经验的过程的种类,这样的过程当然会因此而变成不连续的。^①由此可以得出下列结论,即行为和行动始终都是从以多型的方式组织起来、可以通过下列两种方式加以看待的

^① 有关对活动和被动性之间存在的根本性相互关系的研究,参见赖纳:《自由、意愿和活动》(*Freiheit, Wollen und Aktivität*),第24页及以下部分。

体验系列出发而被构造出来的：这样的体验系列要么被当作某种对使行动得以进行的诸阶段的重新运行来看待，要么被当作某种总体性的、经过统一的、有关被以如此这般的方式得出结果的成分的观点来看待——简而言之，要么被当作行为来看待，要么被当作活动来看待。

到目前为止，我们一直都在谈论一般的意义。不过，我们同时必须记住的是，任何一种行动都具有其所特有的、使之区别于其他所有各种行动的意义。当马克斯·韦伯系统表述“预期的意义”这个概念的时候，他所涉及的就是这种特定的意义。这种特定的意义究竟是如何在意识流之中被构造出来的，而且，有关这种特定意义的概念又如何才能从我们刚刚陈述过的一般的意义概念之中推导出来呢？最重要的是，当同一种经验退隐到过去之中去的时候，它的意义有可能发生变化，这究竟是如何发生的呢？

我们曾经讨论过注意活动，这种活动能够使在其他情况下仅仅是得到经历的各种经验得到意向性的凝视。这种注意活动本身有可能经历各种各样的、彼此之间难以分离和区分开来的修正过程。我们将遵循胡塞尔的做法，把这些修正过程叫作“各种对注意的转化过程”或者“注意的修正过程”。这些过程恰恰就是注意的各种不同的方式，而且，恰恰是它们因此而构成了各种经验所特有的意义。

第十三节 对第一种意义概念的引申： 对意义的注意性修正过程

胡塞尔对各种注意修正过程的描述是：

我们在这里所关注的是一系列转化过程……这些转化过程都

已经既预设了某种意向性作用^①的内核，也已经预设了某种不同的、必定会从属于它的秩序所具有的某些发挥描述特征作用的阶段，这些转化过程并不……（改变这些经验的意向性对象侧面），而是只展示这种整体性的经验在意向性作用和意向性对象方面所经历的各种修正过程。^②

让我们就观念而言、就其意向性作用方面的内容而言，确定我们从感知的角度出发觉察到的某种东西，或者说确定某种与这

① 胡塞尔是这样来陈述存在于意向性作用(*noesis*)和意向性对象(*noema*)之间的、至关重要的区别的：“我们必须把我们通过对经验进行真正的分析而发现的各种部分和各种阶段区别开来——在进行这样的分析的过程中，我们把经验当作和其他任何一种东西毫无二致的对象来对待……但是，另一方面，意向性经验是有关某种东西的意识，而且，就它的本质所规定的形式而言也同样是如此：比如说，它那作为记忆、作为判断，或者作为意志的形式等，情况都是如此，正因为如此，我们才能询问就这种‘有关某种东西’而言，我们究竟能够按照一些基本的线索谈论些什么”[参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第I卷，第181页]。

这里的第一种探究是意向性作用方面的，第二种探究则是意向性对象方面的。比如说，各种意向性作用阶段都是“把纯粹自我的扫视引向由于它的意义赋予而被它预期的对象，引向‘它已经在内心之中当作某种被意指的东西而记住的东西’，接下来则是当这种扫视转向其他的，已经进入了‘意指’范围的对象的时候，领悟这种对象、牢牢地把握这种对象；就导致各种各样的信念态度、假定态度、评价态度等的过程，把这些态度联系起来的过程，概括地理解这些态度的过程，以及采取这些态度的过程所产生的影响而言，情况也同样是如此”（参见胡塞尔：《观念》，第181页）。“通过在所有关节点上和真实的意向性作用方面的内容的材料的多样性相对应，材料的多样性就可以在真正纯粹的直观过程之中，在某种相应的‘意向性对象的内容’之中，或者更加简要地说，在‘意向性对象’之中显示出来……比如说，知觉便具有其意向性对象，而且在这种意向性对象的基础部分便具有其知觉方面的意义，这种意义便是被感知物本身。同样，记忆……也具有作为它的（意向性对象的）被记忆物本身；判断也具有作为它的（意向性对象的）被判断物本身；快乐也具有使人快乐的东西本身，诸如此类”（参见胡塞尔：《观念》，第181页及以下部分）。

② 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第I卷，第190页；关于注意的问题，也可以参见其《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)，第II卷，第i节，第160页及以下部分，以及《内在时间意识现象学讲座》(*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)，第484页及以下部分。

种观念联系在一起的事件。……而这样一来，通过这种注意之光本身那被指定的循环而对这种注意之光的确定过程，便也从属于这种观念了。因为这种光束也同样是经验的一个阶段。而这样一来，我们就可以非常清楚地看到，我们通过“注意及其方式的分配过程中的各种变化”这样的标题所指出的、改变已经确定的经验的各种方式，也都是可能的。^①

显而易见的是，这些修正过程不仅是就经验的意向性作用侧面而言对经验本身进行的修正过程，而且，它们也涵盖了它的意向性对象，亦即在并不对同一性的意向性对象的核心持任何偏见的情况下，它们在意向性对象侧面展示了某一类新的特征描述过程。……此外，下面这一点也是显而易见的，即这些发生在意向性对象方面的修正过程并不是下面这样的，即它们仅仅附加在某种始终作为单纯的外在附加物而保持不变的东西之上；与此相反，这些具体的意向性对象都经历了彻底的变化，在这里，与自身保持同一的东西的各种必要的既定性方式，都具有头等重要的意义。^②

73 所有各种经验类型都有可能接受注意性修正：有关知觉世界的各种经验、有关记忆世界的各种经验、有关纯粹的幻想世界和因此而出现的各种设计的各种经验，情况都是如此。^③ 正像我们已经由于胡塞尔的论述而了解到的那样，注意的各种变化是能够影响我们针对某种意识内容究竟是采取中立的态度，还是采取有立场的态度的。^④ 各种注意性修正过程本身又一次把所有各种遮蔽过

① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第I卷，第190页。

② 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第I卷，第191页。

③ 参见本书87页上的注释2。

④ 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第I卷，第228页及以下部分。

程表现出来了：从实际的理解过程到单纯的关注，到几乎不进行什么关注，再到完全的视而不见。^①

就其活动的方式而言，这些注意性形成过程都在某种非常特殊的意义上具有主观性的特征，而且，通过这些方式而变得模态化的，或者说以这些方式为预设前提的所有这些功能，也都因此而作为它们的种属而获得了这种特征。注意的射线……并不是与自我分开来存在的，它本身就具有个人性，并且保持着个人性。^②

注意的射线保持着个人性这个事实——也就是说，它作为某种“自我的射线”而存在这个事实——的意思是说，它在绵延流之中是伴随着自我的各种变化而存在的，换句话说，这意味着它参与了实际的此在一现在一如此的构造过程，因为此在和现在很可能并不具有“如此”，也就是说，只要自我并没有将其注意引向它，那么，它很可能便缺乏它自己所特有的明确的特性。反过来，人们也可以说，这种实际的此在一现在和如此就是注意性修正过程的基础，因为这种注意的射线正是从现在这个时刻的观点出发，被回过头来引向各种已经消逝的阶段。

对这种观点需要加以某种说明。针对它那些注意对象，自我每时每刻都会表现出各种其程度和种类都有所变化的态度。比如说，由于它的意识究竟是通过活生生的活动而被引向空间一时间的世界，还是它沉浸在它那内在的意识流之中的不同，它的意识便会体现出程度各不相同的张力。因此，自我有可能针对生活采取许多种各不相同的基本态度，而这些态度都是与海德格尔在“此在的生存论状态”的标题下所谈到的各种“情绪”相似的。因此，自我针对生活所采取的态度——它的 *attention à la vie*（注意生

① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 I 卷，第 192 页。

② 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 I 卷，第 192 页。

活)——接下来便决定了它针对过去所采取的态度。

74 这里的最后一个观点相当于下列陈述,即一种体验的意义所经历的各种修正过程,都取决于自我赋予这种体验的特殊的注意种类。而这同时也意味着,一种体验的意义会由于自我在观察它的时候所依据的时刻的不同而有所不同。比如说,由于人们在记忆它和回顾它的时候所涉及的时间距离不同,它的意义便会有所不同。同样,由于其观点的不同,反思性的扫视在深刻地洞察体验的时候也会在程度方面表现出不同。比如说,某些观点或许并不需要进行非常深刻的洞察。在讨论韦伯的预期的意义概念的时候,我们已经指出过这一点。我们在那里曾经看到,日常生活之中存在着许多种与意义解释过程有关的案例,我们在这些情况下是没有必要费心劳神地去寻求一个人的深层意义的,而这则是因为对于我们来说,有关他的表层意义的知识已经足够让我们针对他的行为来确定我们自己的取向了。这样一来,意义确立和意义解释便都通过符合实际的方式,在这种主体际的领域之中被确定下来了。不过,问题到这里并没有完全得到解决。即使反思性扫视所能够洞察的、孤独的自我的最深刻的意识流层次,也是以这种符合实际的方式被确定下来的。

到目前为止,我们一直都在反复使用认为理所当然(*das Fraglos-gegeben*)这样一个概念。现在,通过我们对注意性修正过程进行的分析,我们便可以把非常确切的意義赋予这个概念了。认为理所当然始终都表示这样一种特定的、将其身作为不需要做进一步分析的对象而呈现出来的经验层次。在这种情况下,一种经验层次究竟会不会被认为理所当然的,是由反思性的扫视所具有的实际兴趣决定的,这种反思性扫视既针对它,也针对使这种扫视得以发挥作用的、特定的此在和现在。所谓意识的某种内容因此便会变成理所当然的,并没有解决究竟是否任何一种生存或

者实在都应当归功于这种内容的问题——也就是说，并没有解决它究竟是通过一些有态度的意识活动而给定的，还是通过一些中立性的意识活动而给定的这样一个问题。不过，注意的变化是可以把某种被认为理所当然的成分，转化成为有问题的成分的。

本节只是指出了对注意进行现象学分析所需要的出发点，而进行这个方面的详细分析却不是本书所需要完成的任务。我们已经在注意性修正过程中——为有关各种特定经验的特殊意义的构造过程的理论——找到了某种出发点，这就已经足够了。不过，对注意性修正过程的本性的理解只能为我们提供某种出发点，因此，我们现在必须着手考察接下来出现的一组问题。

第十四节 进一步的引申：经过体验的经验的各种形态。 意义脉络和经验脉络

让我们努力探讨一下有关预期的意义的问题根源。就这样的探讨而言，承认各种形态在我们的意识生活之中的存在是一个重要的步骤。我们已经对下列谬误进行了揭示，即预期的意义是某种孤立存在的体验(*Erlebnis*)。只要意识依然作为某种纯粹的绵延流而存在，那么，不连续的体验就根本不会存在。只有当注意的反思性扫视开始发挥作用的时候，这样的体验才会出现。因此，在这种流之中，我们随处可见的都不是各种不连续的经验，而是具有各种同样对过去和未来保持开放的视域的连续性。无论这些体验究竟有多么多种多样，它们都会由它们都是我的体验这样的事实紧密地联系在一起。在下一个更加高级的层次上，还有另一种统一体对这种初始的统一体进行补充。这另一种统一体便是由反思性扫视表现出来的统一体，就是意义的统一体。反思性的扫视也就是把意识的内容从前现象的地位提升到现象的地位的活动

75

(Akt)。

不过，在经验之中还存在着统一体的一个更加高级的阶段。这个阶段就在于把各种分别存在的活动集中成为某种更加高级的综合。然后，这样的综合就会变成某种存在于意识之中的“对象”。曾经作为多型性的和受到许多种光线照射的东西而存在的成分，现在则变成了单型性的和只受到一种射线照射的成分。这样一来，我们便看到了某种意义的形态，或者说看到了某种意义一脉络。让我们对意义一脉络做出下列正式的界定：我们可以说，当且仅当我们的处于某种意义一脉络之中的体验 E_1 、 E_2 ， \dots ， E_n ，都通过一些不连续的步骤得到了经历的时候，它们便会被构造成为某种更加高级的综合，并且因此而变成单型性的注意的、经过统一的各种对象。

同时，我们还会在心目之中非常清晰地记得下列区别，即存在于各种意义的形态和比较低级的、诸如单纯地注意各种经验的形态和——使我的各种经验变成“我的”体验的^①——绵延本身的形态这样的形态之间的区别。需要我们记住的是，意义的各种形态都是由已经通过更加基本的注意活动而被创造出来的意义构成的。

设计首先是通过某种意向性活动而被概括表达出来的。然后，这种设计便由行动付诸实现。其结果便是一种活动，或者说是一种已经完成的行为。这种活动本身是某种意义一脉络，因为它使得包含在它的进行过程之中的所有各种意向性活动和所有各种行动都得到了统一。因此，各种更加高级和更加复杂的意义一脉络，76 都可以通过一些个体性的活动而被建构出来。

这种结论适用于最普遍的范围。我们具有的、有关这个世界

① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 I 卷，第 246 页。

的全部经验^①本身，都是通过建立一些多型性的活动而被建立起来的。我们可以把这些活动综合起来，然后把这种随之而出现的综合当作已经经验到的成分(*das Erfahrene*)来思考，从而使它变成单型性的注意的、经过统一的对象。无论对于外部经验来说，还是对于内在经验来说，情况都是如此。随着从分别存在的经验出发对“已经经验到的成分”的构造过程，经验的对象也就被构造出来了。

就其本质而言，经验的对象既是通过对各种各样的经验进行的，既连续又不陆续的综合，也是通过作为某种个体的它所特有的所有各种崭新侧面和阶段的、不断转变的外观，而在我们的眼前被构造出来的。无论是这种对象的各种不连续的外观，还是这种对象本身，都是从这种始终都会预先把如果它得到完成，那么它将会变成的样子概括表现出来抑或暗示出来的构造过程之中，来获得其意义。不过，由于各种有可能存在的自我表达过程都会一次又一次地得到实现，所以，这种对象的意义始终都是不断以这种方式变化的对象的意义。^②

不证自明的是，这样一些综合都可以和其他的综合放在一起来进行理解，而且，借助于各种多型性活动，我们还可以使它们与某种更加高级的秩序建立联系。在其《观念》之中，胡塞尔已经

① 应当把我们的经验概念与我们可以在经验主义的自然主义(感觉主义)那里找到的、含混不清的经验概念区别开来。毋宁说，我们是在胡塞尔曾经通过其《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und Transzendente Logik*)一书赋予这个术语的、更加宽泛的意义上，来使用这个术语的，也就是说，它指的是对事物本身、对作为某种个体性材料而存在的事物，甚至是对某种并不真实存在的对象(*eines irrealen Gegenstandes*)的领悟和把握。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und Transzendente Logik*)，第147页。

对这种过程进行了详尽无遗的探讨和研究。只要记住这一点，人们就可以把经验的脉络(*Erfahrungszusammenhang*)或者界定为(第一)，在某个时刻被集中到一起的各种意义形态的总体性所具有的内容，或者界定为(第二)，某种更加高级的意义脉络。因为当我回顾我那已经消逝的经验的时候，即使它已经通过各种阶段、通过许多种意向性活动而存在了，我也是以单型性的方式来看待它的。^① 而这样一来，我的全部经验所具有的这种总体性内容，或者说我具有的有关这个最宽泛意义上的世界的全部感知所具有的总体性内容，便在我的经验的这种总体性脉络之中被集中到了一起，并且得到了相互协调。这种具有总体性的脉络会由于任何一种新体验的出现而变得越来越大：因此，已经积累起来的经验在任何一个时刻都会具有某种不断增长的内核。这种不断增长的内核既是由经验的现实对象组成的，也是由经验的观念对象组成的，而这样的对象当然都已经是通过各种多型综合的意向性活动而产生出来的。不过，这些以这种储备的方式存在的对象始终都被认为是理所当然的。我们都不会留意于下列事实，即它们都是以前的意识活动的产物，以及它们都经历了某种复杂的构造过程(当然，如果我们做出了选择，我们是注意到这些方面的)。这种构造过程是在不再受到注意的射线洞察的、比较低意识层次上一层一层地进行的。而这样一来，经验的总体性脉络便在任何一个既定的时刻都是由更高一级的对象组成的——这些对象都是在

^① 应当加以清楚地理解的是，即使就其最终的连贯存在状态而言，经验也根本不具备有关它究竟是如何在意识之中被构造出来的任何暗示。经验是可以由一系列设定性的、可以被一起转化成为单型性注意的某种经过统一的对象的活动，而被构造出来的。不过，在这种具有总体性的经验脉络之中，人们却既有可能找到这样一些设定性活动，也有可能找到发挥中立作用意识的全部内容——无论它们究竟是始终保持着这样的状态，还是在某个时刻变成了关系结构，情况都是如此。

并未回到有关它们究竟是通过哪些多型性活动而被建构的、它们是如何被建构的问题的情况下，以单型性的方式得到理解并被认为是理所当然的。

这种知识储备是以纯粹被动的内容的方式被保存下来的。不过，这种内容现在以被动的形式存在的成分以前却是由意向性活动产生的。可以说，正像胡塞尔已经在其《形式逻辑和先验逻辑》一书之中具体证明的那样，任何一种这样的、现在作为单型性注意的某种对象而存在的内容，都可以被重新激活、恢复其具有主动性的存在方式，进而逐渐重新发挥作用。因此，在我们的意识之中，各种已经完成的判断都不是作为不断进行的评判过程呈现出来的，而是作为一些观念性的对象性、作为一些始终都能够被“解冻”因而被恢复到其当初的主动状态的本质，而呈现出来的^①。“无论我们什么时候关注意识的这些被动的内容、关注意义的这种‘被动的’侧面，都会出现一个自由的创造过程，而通过这样的过程，我们的心目之中便会涌现出一些新的、与相应的指号或者语词相一致的范畴结构。”^②这一点不仅适用于所有各种判断，而且一般说来，也适用于包括行为和行动——判断本身就是作为某种行动而存在的——在内的范畴性活动所有各种产物。^③自发性活动的所有各种产物都可以被重新构造成从原则上来说可以重复的活动，

① 在这种语境之中，胡塞尔还谈到过判断的范畴结构成分所具有的“可以重复和可以复活”的本性[参见其《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik), 第104页]。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik), 第285页。

③ 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik), 第282页。

78 这实际上恰恰是这些产物所具有的特征。^① 不过，如果我能够把我那经过重申的活动的产物与某种来源于比较早的此在和现在的产物等同起来，那么，这种等同过程本身就是一种新的意义脉络；用胡塞尔的术语来说，它是某种对承认的综合。^② 这又是一个与“经历活动而不再经历当下的呈现——至少是不再经历通过重新激活过程的此在和现在而存在的呈现”有关的案例。

因此，让我们使“现有的知识储备”这个术语只限于表示对通过实际的此在和现在而存在的经验的、已经被构造出来的对象性的储备——换句话说，我们只限于用它来表示对各种经验的被动的“拥有”、只限于表示对它们的重构过程的排除。

统觉性意识之中究竟会有什么因此而重新突现出来，或者说究竟会有什么因此而被重新构造出来，这取决于自我对它自己的知识储备所进行的注意活动。因此，从我们在前面已经讨论过的意义上来看，这种东西是以讲求实效的方式确定下来的。现在，我们就可以把经验所具有的这种总体性的脉络，界定成作为某种自由存在的自我的所有各种注意活动的内容了——在其意识生活的任何一个既定的时刻，自我都能够使这样的注意活动指向它的那些已经流逝的、曾经通过各种逐步的综合而被构造出来的体验。这当然也会包括对这些活动进行的所有各种注意性修正。一种体

^① 对于各种判断来说，情况尤其是如此。因为它们的基本形式都具有“我能够再做它一次”的无限重复特征：——无论人们什么时候遇到它们，都能够把它们变回主动性的评判过程。这里存在着一个尚未解决的问题，而且，它完全会使引进我们迄今为止一直在回避的“认识过程”概念的情境进一步变得含混不清。因为“认识过程”（参见舍勒和桑德尔的论述）有可能意指两种截然不同的对象：（一）纯粹被动的“拥有”知识的状态，也就是说，它可以把存在于一个人的心灵之中的各种预先构想的判断，都当作观念性的对象性而呈现出来；（二）对这些判断的明确的重新表述过程或者重新评判过程。

^② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》（*Formale und Transzendente Logik*），第143页。

验所特有的意义，以及因此而出现的针对它的注意活动的独特样式，也就是在当下呈现的总体性经验脉络之中对这种体验进行的安排过程。我们也可以以某种多少有些不同，但却有可能为我们提供对于“被预期的意义”的精确界定的方式，来阐述这一点：一种体验的被预期的意义恰恰就是自我从有关一种新的体验的观点出发，对这种体验进行的解释。

我们接下来将会发现，这样的自我解释究竟是什么，以及它究竟是如何出现的。在进行这种探索的过程中，我们将满足于使用某种粗略的概念，这是因为我们并不是把现象学方面的洞见当作目的本身来寻求，而是当作一种可以被用来恰当地系统表述一个社会学问题的手段来寻求。

第十五节 对经验世界的建构过程及其按照 各种图式进行的安排过程

让我们尝试把一个外部对象的构造过程所涉及的各种复杂的结构性脉络揭示出来。当我们在我们的意识流之中遇到各种外观的时候，这种对象就会从这些外观出发而被构造出来。这些外观都是通过某种意义脉络而被集中到一起的。当它们以某种有规律的系列相继出现的时候，我们具有的有关这种对象的经验便被确立起来了。借助于单型性的扫视，我们便可以把这种整体性的系列当作某种统一体本身来加以考察——就可以当作外部经验的对象、当作从属于外部世界的事物来考察了。个体具有的对于各种个别性外观的体验，都通过有关这种对象的经验而被联系到了一

79

起，这个事实本身也得到了经验。^① 这样一来，我们就可以通过活生生的当下来经验各种对象的实际构造过程了。对这个阶段的分析是非常复杂的，不过，只要我们进行更加深刻的考察，那么，我们就会发现还有更加复杂的情况在等待着我们。任何一种进入了这种具有总体性的对象经验的构造过程的体验，都既会受到各种保持的光环的环绕，也会受到各种未来志向的光环的环绕。它从属于这种综合的本质，而各种不相同的阶段就是通过这种方式联系起来的。这样的联系是通过下列方式出现的：后来的体验是在某种此在和现在之中出现的，而这样的此和在现在的内在特性则在一定程度上是由对于以前的各种体验的保持决定的。当然，在这种层次之下还存在着更加基本的、把我的所有各种体验的“属我状态”构造出来的形态。

如果说从某种经验对象——比如说一张桌子——出发，我们就可以发掘出使这种对象得以构造出来的过程的各种更加深刻的层次的话，那么，我们也可以沿着相反的方向进行探索。我们也可以从这张桌子出发着手向上探索，发掘出各种属于符号论的层次，也可以从这张桌子出发来谈论“桌子”。在这里，如果我们乐意的话，我们还可以涉及有关语词与事物的关系的各种基本问题。“这是一张桌子”这个判断（以及隐含在任何一种命名活动之中的任何一个判断都）会回过头来指涉一个人所具有的、有关其他的桌子

^① “主观的先天”从某种意义上来说，先于经验意义上的全部经验而存在；后者是建立在前者的基础之上并以前者为预设前提的。

的以前那些经验，这是毋庸置疑的。^①

人们应当记住的是，这种概念是“句法”的最低级的层次，语言和逻辑的世界必须在此基础上、根据形式化过程和一般概括过程的历史来解释它们的所有各个阶段，而这意味着，语言和逻辑的世界必须根据能够思维的自我(ego cogitans)的各种活生生的经验，来解释形式化过程和一般概括过程的所有各个阶段。我们把这些阶段叫作“有关构造过程的现象”，或者简单地称之为“构造性现象”。因为——我们需要再强调一次——当我们使用“经验”这个语词的时候，这些作为形式化过程和一般概括过程而存在的过程的实际发生，都不过是自我的经验的组成部分而已。

80

我们一直都在把这种对于有关外部对象的经验的建构过程，仅仅当作有关现有的经验概念所包含的各种含义的一个例子来使用。不过，我们也可以把我们的分析运用于体验的所有各种领域——我们首先可以把我们的分析运用于所有各种在纯粹逻辑的意义上来说的、具有某种“集合性功能”的信念性综合——换句话说，运用于从一个判断出发对另一个判断的构造过程，接下来还可以把这样的分析运用于所有各种实践方面的和价值论方面的综合，因为后面这些综合都是建立在前面的综合基础之上，都是建立在各种纯粹的逻辑性综合的基础之上的。不过，从它们都作为——现在已经通过能够思维的自我此在和现在、作为最高级

^① 在考虑对经验世界的构造的过程中，直观领域，也就是说，由纯粹的本质构成的世界，是可以置之度外的。因为从我们所说的“经验”的意义上来看，对一种本质的揭示本身就是经验。人们必须记住的是，我们并不是在“经验”、“经验形态”这些术语的狭隘的经验主义的意义上来使用这些术语的，而是在现象学的意义上来使用这些术语的。除了与各种外部对象的相遇所发挥的作用之外，现象学还考虑到了幻想在通过此在、现在和如此来构造自我的经验形态的过程中所发挥的作用。用胡塞尔的术语来说，我们所涉及的是各种处于经验领域之中的各种本质之间的意向性事态，而不是各种经验性事实[参见其《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第279页]。

的意义形态而存在的——经验的当下储备的组成部分而存在的意义上来说，这些综合也都是可以得到经验的。

鉴于这些——对于经验的安排过程来说已经是现有的——意义形态所具有的、非常复杂的结构，我们有必要界定所谓对一个人自己的体验进行解释究竟是什么意思——换句话说，我们有必要界定所谓特殊的、被预期的意义究竟是什么意思。

在讨论反思性的回顾所洞察的层次究竟是如何通过注重实效的方式被确定下来的时候，我们已经把我们对这个问题的回答标示出来了。现在我们便可以进一步系统地论述这一点了。

假定我们自己的某种体验引起了我们的注意。我们可以询问一下这种体验究竟是如何形成的，进而以直达它通过纯粹绵延的内在时间形式进行的构造过程的最底层的方式，对它的起源进行我们的分析。不过，我们的知识储备无论如何都不会直接回过头来指涉这种作为它的源头和起源的内在时间形式。毋宁说，过去的经验所具有的意义形态是一种更加高级的、以其他意义形态作为其成分的意义形态，而这些其他的意义形态也同样是由一些更加低级的意义复合体构造而成的。然而，比较低级的、由各种已经经验过的东西构成的层次都被认为是理所当然的，也就是说，它们也都处于一个非常深刻的，以至于反思性的扫视并没有触及的层次之上。相对于实际存在的此在和现在来说，所有这一切也都是完全适用的：对于由被认为理所当然的东西构成的层次的划界过程，取决于对针对它的注意活动进行的各种修正过程，而这样的注意活动接下来则取决于通过个体的而此在和现在实际存在的 *attention à la vie* (注意生活)。当然，假定了一种适当的注意活动，也就可以把所有各种多型性的综合，都回溯到体验在纯粹绵延过程之中的初始性构造过程上去了。我们刚才已经看到，就存在于外部世界之中的一个外部对象而言，这样的回溯究竟是如何

可能的。不过，要想进行这种回溯，就需要进行某种严格的哲学反思活动，而这样的哲学反思活动也同样是以某种特定的 *attention à la vie* (注意生活) 为预设前提的。

我们接下来的任务是对保持自然态度的自我进行彻底的意义分析。^① 在其体验的任何一个时刻，一个普通人都会偶然发现他那些已经成为过去的、存在于他的意识储备库之中的经验。他既了解这个世界，也了解他究竟期待什么。在意识生活的任何一个时刻，都会有一项新的内容被归入这种范围广阔的意识储备库之中。这至少是由下列事实造成的，即随着一个新的契机的到来，人们便会以某种多少有些不同的眼光来看待各种事物。有关多种多样的、持续不断的、就方向而言不可逆转的绵延的观念，已经把所有这些方面都囊括到其中了。不过，人们不仅能够以演绎的方式具体证明这一点，而且，也可以在其以自然而然的立场生活、不断成长和不断积累知识的过程中，通过考察他们自己的意识来具体证明这一点。因此，对于这样的自然人来说，他过去的所有各种经验，都是被当作井然有序的东西，都是被当作知识，或者说都是被当作对被期待的东西的觉察，而像这个具有整体性的外部世界作为井然有序的对象向他抽象出来那样，向他呈现出来的。一般说来，除非他不得不解决某种特殊的问题，否则，他是不会提出有关这个井然有序的世界将是如何被构造出来的各种问题的。我们现在正在考虑的这些特定的、有关秩序的模式，都是我们已经遇到的各种体验所具有的、综合性的意义形态。

让我们为这些对过去的经验的综合所具有的模式提供少数几个例子。首先，这些经验都是有关外部世界及其对象的、有关有生命的对象和没有生命的对象的经验。因此，持自然态度的人“拥

^① 参见本书第一章，61页上的“附注”。

有”某种知识储备——这样的知识涉及各种自然对象、涉及各种作为其同伴而存在的造物，也涉及各种社会集体、涉及包括各种文化对象在内的人工制品。他同样也会“拥有”对于内在经验进行的各种综合。在这些综合之中，我们可以找到作为他以前进行的各种判断活动的结果而存在的那些判断内容（或者叫作命题内容）。在这里，我们还可以找到由心灵和意志的活动所导致的所有各种产物。对于这个持自然立场的人来说，所有这些经验——不论是内在经验，还是外部经验——都会进入一些更加高级的意义脉络之中，因而他对这些意义脉络也都是有所经验的。因此，他所具有的，有关各种——既与理论科学和应用科学有关，又与诸如形式逻辑规则这样的、在所有这些科学之中发挥支配作用的各种规则有关的——安排性程序的全部经验，也都从属于他的此在和现在。而就这些经验而言，我们还应当把他那有关所有各种实践规则和伦理规则的经验补充到其中。

82 让我们把这些模式叫作我们的经验图式 (*Schemata unserer Erfahrung*)^①。我们的经验图式是一种作为我们的过去的经验的形态而存在的意义脉络，它虽然以概念的方式包含着我们可以在后者那里找到的各种经验对象，但却并未包含使这些经验对象得以构造出来的过程。这种构造过程本身完全被忽略了，而由这种过程构造出来的对象性则被认为是理所当然的。

通过把这些经验图式界定为意义脉络，我们便既从形式方面对它们进行了界定，也从质料方面对它们进行了界定。通过把它们构造方式当作某种由于一些多型性的、有关各种曾经经历过的经验的活动而产生出来的、更加高级的综合，我们便对它们进

^① 显而易见的是，我们的“图式”概念与康德那作为“想象力的某种综合”而存在的图式毫不相干[参见康德：《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)，B185]。

行了形式方面的界定。而通过指涉——当我们以单型性的方式来考察这些综合的时候——我们所看到的、具有总体性的对象，我们便对它们进行了质料方面的界定。我们把所有这些作为组成部分而存在的、曾经经历过的经验，都当作相互之间具有连贯性 (*Einstimmigkeit*) 的东西来谈论。我们通过这样的谈论指的是：第一，存在于它们彼此之间的相互制约；第二，它们那被建构成各种更加高级的模式的过程；以及最后一项，第三，这些模式本身的意义形态——也就是说，“我们的处于实际的此在和现在之中的经验所具有的总体性形态”。我们在前面曾经把这种形态称为“我们曾经经历过的各种经验的最高的意义形态”。因此，在每一个此在和现在之中，都存在着我们的经验的某种具有总体性的连贯性。而这只不过意味着，我们的经验所具有的这种总体性形态，是一种由逐步进行的建构过程导致的、对我们已经经历过的各种经验的某种综合。与这样的综合这种对应的是某种具有总体性的对象，也就是说，是我们的通过此在和现在而存在的知识的内容。当然，在这种总体性的经验连贯性之中，各种相互矛盾的经验也是有可能在不损害这种整体性的统一体的情况下出现的。

有某种普遍的经验基础是先于所有各种判断而存在的。人们持续不断地把它当作有可能出现的经验的连贯性统一体来加以预设。在这种连贯的统一体之中，所有各种事实都集中在一起，而且，它们彼此之间也都是连贯的。不过，从下列意义上来说，这种统一体之中也有可能存在不一致之处，即两种不一致的成分具有某种基本的共同体，而尽管具有相互对立的成分，这种基本共同体却依然不会受到损害，或者说不会由于这些不一致的成分而受到损害。因此，任何一种就其内容而言的初始性判断过程，以及任何一种随后出现并与之相对应的判断，都在它以之作为基础

的这种经验的综合性统一体之中具有一种接一种的对象的形态。^①

不过，绝不能对所有这些作为被构造出来的对象而存在的图式进入其中的这种经验统一体进行下列解释，即它那通过此在和现在而存在的呈现性适用性，从结构的角度出发来看似乎是同质的；似乎所有这些现存的图式都以某种方式表现为同样的清晰和独特；似乎存在于意识之中的所有各种对象“就我们有关它们的意识而言都处在一个平面之上”。^② 毋宁说，由于自我对这些图式的注意程度的不同，它们都具有它们的各种视域和视角、都具有它们的各种光线和阴影。

第十六节 作为解释图式而存在的各种经验图式。

自我说明过程和解释过程。问题和旨趣

一旦一种体验受到了注意的扫视，各种经验图式便都承担了某种特殊的、与这种体验的特殊意义的构造过程相关的任务。因此，当自我从有关某种后来的此在和现在的观点出发阐述它已经经历的究竟是什么的时候，这些图式对于自我来说便都是至关重要的了。我们曾经把这种赋予特殊意义的活动界定为自我阐述，也就是说，界定为对某种处于总体性的经验形态之中的体验进行的安排过程。这样的安排过程是通过某种认识的综合而完成的。这种认识的综合接受了这种应当加以分类的体验，把它回溯到这些现有的图式上去，从而确定它的特殊本质。而这样一来，这种

^① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第194页。

^② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第254页。

体验便被带回到某种已经在经验储备之中，现有的客观化过程那里，并形成了与这样的客观化过程的统一。这绝不意味着，这种客观化过程进行的包容过程是一种来自注意的扫视的、单独的意向性活动。毋宁说，我们在这里所看到的是一种以两种相反的方向进行其意向性参照的活动。通过分析任何一种遭遇某种材料的意向性活动的构造过程，比如说，通过分析某种感知，都可以具体证明这种双重的方向性。另一方面，当我们进行回顾的时候，注意和包容、感知和认识，似乎都是通过一个步骤而发生的。

从我们在前面已经论述过的内容出发，显而易见的是，我们正在谈论的这种安排过程是可以通过许多种不同的方式来进行的。通过任何一个存在于逻辑方面的系统表述直到单纯的、在此在和现在内部出现的理解之间的不同的阶段，它都有可能发生。它既可以在理性活动之中发生、可以在情感活动之中发生，也可以在意志活动之中发生。它既可以在某种思想火花之中发生，也可以在各种逐步进行的、解决问题的过程之中发生。它既可以在作为一方面的各种含混不清的习惯性认识活动之中发生，也可以在作为另一方面的各种完全清晰的认识活动之中发生。与这些各不相同的安排类型相关的、各不相同的图式都是存在的，而且，这些各不相同的图式类型也都是可以得到清晰程度各不相同的认识的。

我们将把这种根据各种图式、运用综合性认识而对体验进行安排的过程称为“对体验的解释”，而且，我们还将用这个术语来涵盖指号与其所指对象之间的联系。因此，解释就是使未知之物参照已知之物、就是使由于注意的扫视而得到领悟的对象参照各种经验图式。因此，在一个人解释自己所特有的各种体验的过程中，这些图式都可以发挥某种特殊的功能。它们都是已经完成的、现有的意义形态，每时每刻都以“人们所知道的”形式，抑或以“人们已经知道的”形式呈现出来。它们都是由已经根据各种范畴进行

过组织的质料构成的。人们要想解释各种体验，就需要在它们发生的时候使之参照这些图式。从这种意义上来说，各种经验图式都是解释图式，因而让我们从现在起就这样来称呼它们。通过参照某种指号系统来解释某种指号，只不过是一个与我们正在考虑的东西有关的特殊案例而已；因此，我们在使用这个术语的时候所指的是属，而不是种。

我们刚才描绘的这幅有关自我说明的图画，似乎与下列事实并不一致，即有一些体验是独特的、*sui generis*（自成一格的）。我们曾经指出^①，由于其亲密程度，有一些体验是无法通过注意的扫视而得到理解的——至少就它们内在固有的特性而言，情况确实是如此。我们现在必须进行下列补充，即对这些体验进行安排，进而赋予它们某种特殊的意义，是根本不可能的。这既是因为它们所具有的亲密性，也是因为它们从根本上来说只局限于意识流的某个单一的时刻，因此，就它们当中的任何一种体验而言，我们都无法从中识别出某种本质或者“核心”，进而认为它从属于某种类型。另一方面，我们有时候确实认识到有一种体验是崭新的、认识到它对于我们来说是某种“第一次”。这是以某种对我们现有的各种经验图式的回顾性参照为预设前提的，随之而出现的便是某种“无法联系”。这种情况会再一次使人们对图式的有效性提出质疑。无论一种现象什么时候被事实证明是无法说明的，这都意味着我们的解释图式出了某种问题。

85

接下来，我们的任务是说明，当需要说明一种既定的体验的时候，使说明者可以在诸多可资利用的解释图式之中把一种解释图式选择出来的标准。因为这样的选择根本不是从一开始便要么被当作显而易见的对象，要么被当作独一无二的对象而规定下来

^① 参见本书前面的第七节。

的；实际上，任何一种体验都不可能被某种单一的解释图式解释得一览无遗。毋宁说，任何一种体验都可以在不以某种方式减损其意向性对象的核心的一性的情况下，对各种解释（意向性作用）保持开放状态。人们在进行这样的解释的时候所利用的各种解释图式，始终都具有某种特定的此在和现在的标志，因为对各种认识的综合和构成它们的基础的反思性觉察来说，情况就是如此。要想阐明这种复杂的过程，我们就需要进行非常详细的研究。就我们的意图而言，指出下面这一点就足够了，即对这些必要的图式的选择，取决于特定的、恰巧在这个时候发挥作用的注意的修正过程。当然，自我始终都会经历各不相同的注意修正过程——这些注意修正过程既走向使自身接受安排的体验，也走向由它的过去的经验构成的全部储备。我们或许可以以颇有些悖论色彩的方式说，体验本身决定了人们在安排它的时候所应当使用的图式，而这样一来，这个被选择出来的问题便预设了它自己的解答。

但是，这难道不是把这个问题进一步推回到原处了吗？这样做怎么会有助于解决我们的问题呢？这种变成了注意中心的体验当初又是如何被选择出来的呢？对于这个问题，人们只能做出如下回答，即注意活动本身就是自我所进行的一种自由的活动，这种活动既可以把体验挑选出来，也可以把它当作自己的问题而选择出来。当然，一旦完成了这种对问题的选择，人们就有可能探询进行这种选择的理由是什么，尤其是就可以探询推动这种选择进行的“旨趣”是什么了。我们将到后面再探讨这个问题。^①

不过，这难道不是某种致命的、用未经证明的假定来进行辩论的做法吗？解释图式怎么可能在某种程度上通过应当加以解释的对象而被构造出来呢？这种循环性只是表面上的。这种循环性

^① 参见本书后面的第十八节。

的表象是由下列事实造成的，即两种根本不同的观察方式被混为一谈了，而且，在一个领域之中提出的问题因此便与其在另一个领域之中的镜像相遇了。

86 我们所提到的这两个领域便是形式逻辑领域和先验逻辑领域。当我们把解释图式当作某种随时可以被运用于某种体验的材料的东​​西来思考的时候，我们是把它当作某种已经被构造出来的“逻辑方面的客观化过程”、当作形式逻辑的某种理想对象来考虑的。另一方面，当我们把解释图式当作某种本身依赖于某种特定的此在和现在的东​​西来考虑的时候，我们便是根据它的发生、根据它的构造过程来考虑它了，因此，我们便是按照先验逻辑来探讨它了。如果我们在内心之中既清晰又严格地牢记这种区分，那么，包含在“解释图式”这个术语之中的这种含糊其词就不会产生什么不良影响了。不过，这种含糊其词本身只不过是有关我们已经指出过的根本性对立的另一种例证而已——这样的对立既存在于作为一方面的体验在纯粹绵延之中的构造过程和空间—时间世界的被构造的客观化过程之间，也存在于作为另一个方面的，为变化与存在、生命和思想所特有的各种觉察方式之间。

到目前为止，我们只是对一种有关自我如何解释其经验的理论进行了某种一般性的概述。到了后面，我们就能够对这种理论进行详细阐述，因而使之变得更加精确了。只有通过分析存在于主体间际世界之中的意义确立过程和意义解释过程，我们才能完成这种任务。不过，在我们着手进行这种工作之前，让我们首先把我们的注意力转向某种重要的初步措施。这种措施便是对各种设计所特有的意义脉络进行分析——换句话说，便是对动机形成脉络进行分析。

第十七节 作为意义脉络的动机形成脉络。

(一)“目的”动机

在我们为第一章撰写的引论部分，我们曾经考察过韦伯的动机形成理论。按照韦伯的观点，动机是一种意义形态或者意义脉络，它是作为一部分行为的某种富有意义的基础，要么对行动者，要么对观察者显现出来的。让我们总结一下我们对这种观点的批评。

第一，韦伯用“动机”这个概念涵盖了两种截然不同的对象。这些对象分别是(1)行动者从主观的角度出发感受到的、作为他的行动的基础而存在的意义脉络；以及(2)被观察者假定为行动者的行为的基础的意义脉络。对于韦伯来说，这样就犯了一个特别的错误，因为从有关被预期的意义的理论的观点出发来看，这两者是完全不可通约的。正像我们已经指出的那样，对于韦伯提出的有关我们所具有的、关于其他自我的知识的理论来说，这种混淆所产生的各种后果都是灾难性的。我们到后面再详细地考察这个问题。目前，我们将仅仅涉及对于行动者本身来说似乎作为“其行动的富有意义的基础”而存在的“动机”。和这一章的整体一样，接下来进行的分析本身将只限于孤独的自我的领域。

第二，对于韦伯来说，“行为”或者“行动”是一种经过统一的、不连续的材料——运用这样的材料，人们就可以在并未就它的统一原理做进一步探究的情况下直接采取行动了。我们对内在时间意识所进行的研究已经使我们看到，行动究竟是如何从预先存在的、有关相应的活动的设计出发被构造出来的，以及这样的行动究竟是如何将其统一性从这种设计所具有的范围抑或广度之中推导出来的。而这样一来，我们便可以确定，行动的统一体就其特

87

有的基础而言是主观的、是依赖于使这样的设计在其中得到系统表述的此在和现在的。因此，被当作某种统一体来理解的行动的“富有意义的基础”，始终都仅仅与行动者的某种特定的此在和现在相关，因而必定是需要加以补充的。

第三，韦伯既未能讨论这种意义脉络的本性，也未能讨论它对特定的具体行动者的意义的依赖。正因为如此，他把所谓的“澄清式”理解或者“动机形成方面的”理解等同于观察性的理解，因而使一种行动的“被预期的意义”究竟是不是与它的动机相一致变得含混不清了。我们已经对意义脉络这个概念进行过澄清。我们下面将面临的两个问题是，对于行动者来说，这种动机形成脉络实际上究竟是不是一种意义脉络（我们将对此予以肯定的回答），以及它所包含的特定的结构究竟是什么。

第四，当韦伯使用“动机”这个术语的时候，他有时候指的是（1）行动的“目的”动机——换句话说，他指的是这种行动针对某种未来事件的取向；不过，在另一些时候，他指的则是（2）行动的“原因”动机，也就是说，他指的是行动与某种过去的体验的联系。他改变没有以任何方式证明过这种含混不清的谈论方式的合法性。现在，让我们更加仔细地考察一下“动机”的这两种不同的意思。

当我们根据内在时间意识分析富有意义的行动的时候，我们曾经对动机的第一种意思，或者说曾经对动机“指向未来”的意思进行了说明。我们已经看到，任何一种行动都是按照某种设计来进行的，并且都是取向某种将通过将来完成时态、当作已经进行过的活动来幻想的。行动的统一体完全是由这样的设计构造出来的，而正像我们通过有关具有各种已知的中介性目标的合理性行动的例子已经表明的那样，这种统一体的跨度会由于计划它的明确性的程度不同而大相径庭。比如说，假定我希望和我的一位就住在附近的朋友交谈。要想这样做，我就需要从椅子上站起来，

而这则是一个包含了肌肉的所有各种紧张和放松的过程；我必须穿过下一个房间、进入门厅，然后走下台阶、走向我的朋友在附近的住处。因此，如果我在路上遇到的某个人问我，我走出这座房子的历程的“合理性基础”或者“意义”是什么，那么，我就会回答说，我要去看望一下居住在附近的甲，看看他是不是在家。我们刚刚描述的所有这一系列活动的“动机”就是与我拜访甲有关的设计，因为我的行动的最终目标就是和他进行交谈；所有各种其他的活动都是取向这种最终目标的中介性目标。不过，由于我设计了这种有关拜访甲的计划——换句话说，由于我已经以将来完成时态幻想过我们在一起交谈，所以，对于我来说，为这种目标做准备的行动就存在于某种意义脉络之中。

88

通过把行动者的“动机”当作他的各种期望来解释，我们便可以说，动机形成脉络按照定义来看就是意义脉络——对于一个既定的行动者来说，一种特定的行动由于其作为某种活动的设计而具有的地位，便处于这样的意义脉络之中。换句话说，如此以将来完成时态设计出来的、使行动以之为根据而获得其取向的活动，便是对于行动者来说的“目的动机”(Um-zu-Motiv)。

即使被包含在这种设计之中的并不是行动者的活动，而是一些其他的成分(就像与我们刚刚使用过的例子有所不同的情况那样)，这样的界定依然适用。或许各种自然事件就是有关这些成分的例子。比如说，假定我给我的朋友打电话。在这种情况下，我就会假定我的拨号过程会导致一系列电子方面的、使我能够直接面向我的目标的事件。当然，物理性方面的各种定律及其在这种情境之中的运用，都被认为是理所当然的。下面的说法从某种意义上来看无疑是正确的，即我在期待这整个过程马上便开始发挥作用。不过，这种过程却仅仅是我以含蓄的方式加以考虑的某种东西；也就是说，如果我确实对它进行过考虑，那么，我就会看

到，所有这一切都被包含在我给我的朋友打电话的过程之中了。我并不会为了打这次电话而对这种电子过程进行规划，甚至不会把这样的过程考虑在内。我所需要做的，只不过是设计一幅有关这次作为“我在几分钟之内就可以完成的事情”的通话的图画而已——简而言之，我只不过需要以将来完成时态对它进行设计而已，然后，我就可以开始打电话了。在使用电话的许许多多人之中，只有极少数人会对他们“打电话”的时候所发生的这些物理过程有所了解。所有一般的打电话者所关心的都只是结果，因而对于他来说，其他的一切都是理所当然的。他记得这样的拨号过程会导致另一个人的房间里响起铃声。他“了解”这样的因果联系；它是他所具有的经验储备的组成部分。然而，恰恰是他使这种相关的因果关系系列开始了这种特定的“运行过程”。由于对电话的特定用法的不同、由于使用者的不同，这种整体性的情境当然也会有所不同。比如说，一位电话修理工就不会把给一位朋友打电话当作其“目的动机”、当作其最终的目标，而是把恢复这些作为某种可靠对象的电子过程的正常状态，当作其“目的动机”和最终目标。为了使这些事件恢复常态，他必须找到他自己的手段——比如说，他必须了解某些工具的法。一旦他实现了他的最终目标，我就可以把他的目标——这部已经修好的电话机——当作手段来使用了。

89 我们在上一段所论述的、有关把各种物理过程当作手段来使用的观点，也同样适用于社会领域。在这样的情况下，我们是把其他人的行动当作实现我们目的的手段来使用的。对于我们来说，这一点到了后面会表现出特别重要的意义。

因此，如果我把为了如此这般当作我的动机而提供出来，那么，我实际上指的是下面这些方面：存在于一种设计的意义脉络之中的行动本身只不过是一种手段而已——在这种意义脉络之中，

已经完成的被描绘成了某种应当由我的行动来加以实现的东西。因此，当有人询问我的动机是什么的时候，我始终是根据这样的“目的”来回答的——即使这种已经完成的只有到了未来才能出现，情况也依然是如此。在这种情况下被预先设定的是，这样的活动只不过是以预期的方式被幻想出来(phantasiert)的。由于具体的行动和与之相伴的各种体验尚未发生，所以，我们既可以说它们在实现这种活动的过程中取得了成功，也同样可以说它们遭到了失败，我们手边现有的只是一种尚未得到具体化的设计。它的特征依然是由一些有待于未来的“未来志向”表现出来的。一个行动的目标只能由行动者本身以这样的方式来选择，而且，他必定会以某种合乎理性的方式进行活动。此外，他必定会通过某种扫视来概览这种具有总体性的行动。当然，这样的概览是一种具有再现性的运作过程。不过，与此同时，他必定也会概览各种作为组成部分的行动——无论这样的行动有可能处于这种完成过程的哪个阶段之上，情况都是如此。这里的后一种概览既有可能具有再现性的特征，也有可能具有保持的特征。

当我们说行动的最终目标始终都具有未来性的时间特征的时候，这根本不意味着它必定会实实在在地处于未来之中。假定我刚刚结束了对我的朋友的拜访回到家中，你询问我为什么外出了。即使我对我的朋友的拜访现在已经实实在在地处于过去之中，我依然有可能回答你说，“我是为了看望甲才外出的”。包含在“为了看望甲”这个短语之中的时间，或者说由这样一个短语表达出来的时间便是未来。然而，从有关说这种话的此刻的观点出发来看，这种实际发生的对甲的看望是过去了，因此，我通过这样的目的短语实际上所指的，是还仅仅具有一些空洞的未来指向的设计。因此，普通语言回避了这种区分，进而为人们把所有各种“目的”陈述都翻译成“原因”陈述提供了机会。比如说，“由于我希望与甲

交谈，所以我外出了”或者“我之所以外出，是因为我希望和甲进行交谈”，情况就是如此。让我们把任何一种从逻辑角度出发来看与“目的”陈述等值的“原因”陈述，都叫作“伪原因陈述”。这种双重表达方式所具有的、饶有趣味的特征在于，目的陈述把这种目标当作未来加以描述，而伪原因陈述则把它当作某种在过去发生的设计来进行描述。这只不过是行动的双重合理性意思的另一个例子而已，这样的行动既包含着某种对于过去的回顾性的参照，也包含着某种对于未来的取向。

相互联系起来的被设计的活动和必定会使这种活动发生的各种行动都处于某种意义形态之中，我们必须对这样的意义形态进行更加详细的说明。如果我们从根本上来说拥有了某种意义形态，那么，对于各种行动的单型性的理解就必定会出现——这些行动本身虽然是由各种步骤构成的，但却被描绘成了完全构造好了的东西，也就是说，却被描绘成了已经完成和已经结束的东西。不过，如果这些作为手段而发挥作用的行动都尚未确定下来，这种在设计方面进行的描绘怎么才能做到呢？与此有关的说明是，这种设计本身必定会指涉过去的那些与这种被设计的活动类似的^①活动。现在，这些已经过去的活动都在这个正在系统表述这种新的设计的人的意识之中得到了再现。

要想设计一种活动，我就必须了解同一类活动在过去究竟是如何被进行的。与这些活动有关的例子越多、对它们的合理性原理解得越充分，我们也就越会把它们都看作是“理所当然的”。这可以说明实践和练习究竟为什么会提高效率。一种既定的行动——比如说，一项技术方面的成就——得到的练习越多，行动

^① 我们的意思是说，在这两种正在被比较的活动之间，存在着某种同一性的（从现象学的意义上来说的）意义的核心。

者就越不可能仔细留意它那些分别存在的步骤，尽管他从一开始的时候不得不以循序渐进的方式开始其练习。

从这里出发，我们很容易看到，设计的范围究竟在多大程度上完全是由行动者的“完成”方式决定的。所以，一般说来，设计越是司空见惯，它所涵盖的范围也就越广泛，因为我们更可能拥有某种自发性的、有关如何进行这些作为组成部分的步骤的“知识”。在这里，我们还看到了有关一个人对他自己的体验进行的自我解释所具有的、以注重实效的方式受到制约的特征的另一个例子。因为任何一种设计都会通过使——在这种被设计的行动之中构造出来的——意义回过头来指涉各种相似的活动，而对这样的意义加以“解释”的。这样的解释是通过某种认识的综合而完成的，而且只有在很少的情况下才是明确的。因此，目的动机的形成过程是一种意义脉络，它是建立在进行设计的时候可资利用的经验脉络基础之上的。实际上，手段—目的序列本身就是一种由过去的经验构成的脉络，这些经验都涉及通过使用某些手段而对某些目的的成功实现。任何一种动机形成过程都是以这样一种——已经被提升到“我可以把它再做一次”的地位的——经验储备为预设前提的。

这种意义结构究竟能够在何种程度上被回溯到过去，这一点取决于设计的范围，因而是从注重实效的角度出发而受到制约的。^① 因此，除非某些特殊的情况出现，诸如另一个人所提出的问题迫使一个人必须加以考虑，否则，无论是设计，还是行动的目标，都有可能被认为是理所当然的，并且因此而受到忽略。而在

91

^① 韦伯所谓“传统性行动”是一种特例，这既是因为这种对过去的指涉是模糊的和含混不清的，也是因为无论是他所诉诸的“各种先例”，还是行动的各种目标，全都被认为是理所当然的。

这样一种情况下，行动者便始终都会要么以某种动机方面的陈述，要么以某种伪原因陈述来回答“为什么”的问题，而他究竟使用哪一种陈述来回答，则完全取决于他究竟是在思考他现在的目标，还是在思考他以前便设计过的目标。

第十八节 作为意义脉络的动机形成脉络。 (二)真正的原因动机

在前一节之中，我们一直在探讨和研究我们所谓“伪原因陈述”。现在，我们希望使这些陈述与真正的原因陈述形成对照。存在于它们之间的差异是由下列事实表现出来的，即后者根本无法被转译成目的陈述。让我们来看一个例子。假定我说一个谋杀者是为了谋财而犯了谋杀罪。这是一个目的陈述。不过，假定我说这个人之所以变成了一个谋杀者，是因为他受到了他那些恶劣伙伴的影响，这种陈述所处的便是一种与前一种陈述的层次截然不同的层次了。以将来完成时态进行的设计过程所具有的、整体性的复杂结构，在这里是根本不适用的。我们的第二个陈述所要做到的，就是选取一个过去的事件（也就是说，选取这个谋杀者），并且把这种事件与一个比它还要早的事件——也就是说，他那些恶劣伙伴的影响——联系起来。因此，这是一种截然不同的意义脉络。我们都非常容易把这种意义脉络称为“对于行为的说明”。不过，显而易见的是，这样一种说明所谈到的只不过是，这个谋杀者的某些过去的经验就这个谋杀者而言造成了下列倾向，即必须通过暴力，而不是通过诚实劳动来实现他的目标。因此，存在于这两种通过我们的两个陈述表达出来的动机之间的区别就在于，目的动机是根据设计来说明活动的，而真正的原因动机则根据行动者过去的经验来说明这样的设计。

让我们来看一看另一个例子。假定我说：“我张开了我的伞，因为天在下雨。”首先，我们需要注意到的是，我的这个陈述表达了某种伪原因动机。如果我们把这种原因动机翻译成有关“目的动机”的语言，那么，我们所看到的便是下面这段话：“我张开了伞，是为了免于把自己淋湿。”在这里得到表达的设计认为下面这一点是理所当然的，即穿湿漉漉的衣服会让人觉得难受。不过，这样的考虑本身却并不属于这里的目的系列。这种目的系列是由这样的设计开始的，而这样的设计者则认为穿湿衣服让人觉得难受是理所当然的。因此，我之所以设计一种活动，是为了防止某种让人觉得难受的情境出现。接下来出现的行动便是取向这种通过将来完成时态确定下来的设计的，我们或许可以用下列判断把这种设计表达出来，即“如果我张开了我的伞，我就可以避免把我的衣服淋湿所导致的难受状态了”。所以，应当把这种具有其逐步实施结构的行动置于这种设计的意义脉络之中来加以理解，因为这样的意义脉络是以单型性的方式把这种整体性的活动当作一个统一体来看待的。正像我们刚刚表明的那样，这种设计本身是建立在下面这种类型的意义脉络基础之上的，即“在下雨的时候张开伞，就可以使人保持干爽”。我已经经历过这种陈述所表达的真实情况，因而我在进行这种行动的过程中便认为它是理所当然的。关于目的动机和与之相对应的伪原因动机，我们就论述到这里。

不过，在“我之所以张开伞，是因为天在下雨”这种陈述之中，却存在着某种受到掩盖的、真正的原因动机。我可以换一种方式对这种动机进行如下描述：起初，我看到天在下雨，然后我记得我有可能在雨中被淋湿，而那将是相当令人难受的。因此，我准备计划某种预防性步骤——这种步骤既有可能是跑到某个避雨之处，也有可能是张开我的伞。这样一来，这样的步骤便可以说明与张开我的伞有关的设计的构造过程了。它是由真正的原因动机

激发起来的。一旦这个步骤得到了完成，目的动机便会把这样的活动激发出来，而后者本身则是在这种场合之下、通过把这种设计当作其基础来运用而被构造出来的。就这种目的关系而言，已经存在的设计是发挥激发作用的因素；它把这种行动激发出来，因而是使这种行动得以进行的原因。不过，就这种真正的原因关系而言，某种从时间角度出发来看，先于这种设计而存在的体验，才是这种发挥激发作用的因素；正是它把在这个时候被构造的设计激发出来的。因此，这就是存在于这两种关系之间的本质性差异。

让我们更加详细地陈述一下这个要点。在这种目的关系之中，被激发出来的体验（也就是说，行动）是通过发挥激发作用的体验（也就是说，设计）而得到预期的，它在那里是通过将来完成时态被描绘出来的。而在与真正的原因有关的情境之中，我们是不会找到与此相似的预期关系的。这两者之间存在的差异如下：有关张开这把伞的设计并不是导致了这种行动的原因，它只不过是一种被幻想出来的预期而已。反过来说，这种行动则是要么“实现”了这样的设计，要么“未能实现”这样的设计。与这种情境形成对照的是，对于这场雨的感知过程本身却根本不是什么设计。它与下列判断是没有任何“联系”的，即“如果我把自己暴露在雨中，我的衣服就会被淋湿，而这绝不是我所希望的；因此，我必须做某些事情以防止这种情境的出现”。这样的联系是通过我进行的意向性活动——我正是通过这样的意向性活动，才转向了我过去的经验所具有的总体性复合体——而产生出来的。当然，在这种总体性复合体之中，我们就可以找到这种正在被讨论的、作为某种抽象的逻辑对象而存在的判断了。不过，即使这种判断作为我的经验储备的组成部分而存在，它也许永远都根本不可能与对于这场雨的感知过程“联系起来”。因此，即使我从窗户上感知到了这场

雨，我也许根本不会重新做出这个判断，或者说根本不会接下来再进行任何一种设计。对于我来说，在这种情况下，这种判断就会作为某种纯粹的假设性格言来保持它的地位。

现在，我们可以以更加一般的方式，来描述真正的原因动机形成过程所具有的意义脉络了：就任何一个真正的原因动机形成过程而言，无论是发挥激发作用的体验，还是被激发出来的体验，都具有过去的时间特征。一般说来，只有在被激发出来的体验出现之后，只有当人们把它当作某种具有整体性的和已经完成的东西来回归的时候，对真正的“原因”问题进行的系统表述才是可能的。而就其与被激发出来的体验的关系而言，这种发挥激发作用的体验又一次变成了过去的，而且正因为如此，所以，我们才能把我们对它进行的意向性指涉定名为以过去完成时态进行的思维。只有通过使用这种过去完成时态，我才有可能对这种真正的、与某种体验有关的“原因”加以谈论。因为只要我想这样做，那么，我就必定会指涉这种被激发出来的体验，就我们这里的例子而言也就是必定会指涉这种设计，而这样的设计则必定是——要么在现实之中，要么在幻想之中——已经以将来完成时态而完成了的、已经成为过去的。因此，真正的原因动机的意义脉络始终都是在事件过去之后进行的某种说明。

如果把这种观点运用于我们的例子，我们就可以看到这里的整个过程都是以下列方式进行的。只要这种对下雨的感知过程依然仅仅是某种观察，那么，它与张开这把伞的过程就没有任何联系了。不过，这种对下雨的感知过程的确导致了某种对由我过去的经验构成的总体性经验复合体的注意活动，而后者由于以注重实效的方式受到了制约，因而使我发现了下列判断，即“如果我把自已毫无遮避地暴露在雨中，我就会被淋湿，而这很快就会变得令人难以忍受。能够防止出现这种情况的方式就是张开我的伞，

因而这就是我打算做的事情”。然而，任何一种既定的、使这种对下雨的感知过程和张开这把伞的过程在其中作为被联系起来的成分而存在的意义脉络，都是根本不存在的。不过，如果我已经以这种方式设计过这种把伞张开的行动，或者说如果我已经进行过这样的行动，因而我现在问自己这样的设计究竟是如何被构造出来的，那么，我就会通过一次——把这种对下雨的感知过程和张开伞的过程当作一个统一体的——扫视，来把握这种由这两个过程构成的整体性过程了。如果有一位伙伴问我为什么要张开这把伞，那么，我就会回答说“因为天下雨了”。而在这样做的过程中，我就会把我所觉察到的、真正的原因动机表达出来。如果我是根据这里的目的关系来回答的，那么，我就会说“为了不被淋湿”。只有通过某种回顾性的扫视，这种支持我的行动、真正的原因动机置身于其中的意义脉络，才能被清晰地构造出来。这种回顾性的扫视既看到了被激发出来的行动，也看到了它那发挥激发作用的、以过去完成时态的形式存在的体验。正因为如此，所以，每当我从某种新的此在和现在出发回顾这两种体验的时候，这样的意义脉络本身也都会有所不同。

现在，我们便可以看到我们在第一章之中对行动的动机和主观意义的区分所具有的重要意义了。我们曾经在集中注意预先存在的设计的过程中，发现了行动所具有的意义。这种设计以将来完成时态的形式预期行动的出现，进而使之变成了它实际上所是的特定的行动。如果“行动”指的是某种已经被构造出来的、存在于这种设计的范围之内统一体，那么，当这样的行动得到进行的时候，这种设计便既是行动的目的动机，也是它的意义了。然而，如果我们所说的“行动”——就像我们经常做的那样——指的仅仅是某种在某种活动的更大的脉络之中作为组成部分而存在的行动，那么，这种行动的意义和目的动机便不再相一致了。在这

种情况下，通过设计而得到描绘的目标，是可以与这种作为组成部分的行动所具有的、可以被当作某种非常独特的东西来对待的“意义”分离开来的。无论我们正在讨论的这种行动究竟是仅仅处于被预期的阶段、是尚处于进行过程之中，还是已经进行过了，这一点都是适用的。不过，就真正的原因动机而言，情况就有所不同了。这里的后一种动机是由行动者所具有的去那些体验构成的，他也是在这样的活动（或者说，至少是它那些初始性的阶段）已经完成之后才注意到它的。然后，他就会在他能够以单型性的方式加以静观的某种意义脉络之中、运用过去完成时态，来描述这些体验了。在这种意义脉络之中，他通过对各种作为组成部分的阶段进行的综合，便既能够把发挥激发作用的体验形象化，也能够把被激发出来的体验形象化。我们曾经把被激发出来的体验与已经完成的行动，或者说与它那些已经完成的阶段等同起来的做法，是需要进行某种修正的。实际上，即使从有关设计的观点出发，人们也是可以对真正的原因动机进行静观的。不过，它却与设计所具有的、以将来完成时态把它所设计的行动当作某种已经完成的东西来预期的本性有关。对于单型性的扫视来说，仅仅经过设计的行动始终都是只作为某种有关已经进行过的活动的幻想而显现出来的。虽然它是作为一种幻想、作为一种从因果关系的角度出发来看毫无效果的阴影而存在的，这一点是举世公认的，但是，它是作为一种本身便以内在固有的方式包含着过去的时间特征的活动的阴影，这一点也同样是必然的。

这些考虑为我们在第一章之中提出的各种要点提供了更加坚实和宽阔的基础。^① 我们坚持认为，一种行动的意义——也就是说，它与设计的关系，对于行动者来说是理所当然的，因而也是

^① 参见本书前面的第四节，第 28 页。

完全独立于真正的原因动机而存在的。对于行动者来说，作为他的行动的意义而显现出来的，就是这种行动与其设计的关系。它并不是使这种活动得以从真正的原因动机出发被构造出来的过程。

95 行动者要想理解他的行动的真正的原因动机，他就必须进行某种新的、特殊的注意活动。也就是说，他必须调查这种作为“他的行动的意义”而存在的、仅仅被当作某种产物来考虑的设计的起源。因此，当自我着手进行某种类型的自我说明的时候，就会出现这种对真正的原因动机的探询。对于这种类型的自我说明来说，人们是必须从目的动机出发的；换句话说，人们是必须从这种具体行动的设计出发的。这种设计是一种被构造出来的、已经完成的意义脉络，所有各种真正的原因动机都是在与这种意义脉络的关系之中，通过过去完成时态而得到静观的。因此，设计根本不像要么使真正的原因动机得到实现，要么使真正的原因动机未能得到实现的方面那样，是与这样的动机联系在一起的：因为各种原因动机都是通过过去完成时态而被描绘出来的，它们既不依赖所有各种未来志向，也不依赖所有各种预期；它们都不过是一些记忆而已，并且因此而从某种始终晚于使设计得以构造出来的此在和现在的此在和现在出发，而获得它们的视角一视域、获得它们的亮点和阴影的。

通过分析先于行动而存在的选择过程，我们已经熟悉了某种具有典型性的、与解释这些原因动机有关的案例。我们已经看到，这样的情况并不是存在于行动者的意识流之中的两种抑或更多的可能性向他呈现出来，因而使他有可能在这些可能性之中进行某种选择。不仅如此，我们还看到，从表面上来看似乎作为共同存在的可能性而存在的东西，实际上却是一些通过各不相同的设计进行的、前后相继的活动。一旦做出了决定，这些使这样的选择得以产生出来的可能性看起来便确实都是相互分离和共同存在的，

似乎某种与结果有关的、发挥决定性作用的原因已经被呈现出来了。我们已经看到这种思维方式导致了一组伪问题，但我们并没有对这个方面做任何进一步的深究。现在，我们也已经能够对这种现象做出说明了。所有这些使某种选择得以从中做出的可能性，以及所有那些似乎导致了对某种设计的选择的、发挥决定性作用的理由，本身都会作为真正的原因动机而对回顾性的扫视展示出来。只要自我依然生活在它们之中，因而依然是以前现象的方式生活着，那么，它们就根本不会作为相互分离的经验而存在。当这种回顾性扫视对准那些（通过过去完成时态）先于这种实际的设计而存在的、有意识的经验的时候，它们都不过是由这样的扫视进行的解释而已。而且，由于任何一种通过过去完成时态而进行的解释，都是由人们在进行这种解释的时候所依据的此在和现在决定的，所以，有关究竟应当把这些过去经验之中的哪一种经验看作是真正的原因动机的选择，完全取决于自我投射到它那些先于这种设计而存在的经验之上的光照点。

我们曾经在一个截然不同的领域之中遇到过与此相似的问题——也就是说，当我们研究我们曾经在第十六节之中进行过说明的、与选择问题有关的问题和各种相关解释图式的构造问题的时候，我们曾经遇到过与此相似的问题。可以把这种正在得到讨论的相互关系当作一种动机形成脉络来加以理解。如果我询问我的某种体验所具有的、被预期的意义是什么，那么，我的目标就是把这种体验置于我的经验的总体性脉络之中。因此，我设计了某种“目的”的结构，而对各种解释图式的选择本身，则既受到了我对我刚刚完成的体验的注意方式的制约，同时也因此而受到了我对我的经验的总体性脉络的注意方式的制约。一旦出现了——正像我们已经看到的那样，作为自我的一种自由活动而存在的——对问题的选择，那么，通过把这样的选择作为优势地位来

运用，人们就能够探究这种特定的选择的“原因”，进而用过去完成时态来描绘这种理由了。实际上，在一个更加高级的层次上、对于与问题选择和解释图式选择有关的整个论题的复合体来说，我们已经论述过的、有关目的动机和原因动机之间的关系的所有各个方面，也都同样是适用的。无论是谁，只要他试图对某种具体的、处于其经验的总体性脉络之中的体验进行安排，他都会按照某种与解释有关的目的动机来确定其程序的取向。通过从存在于他的过去的经验储备之中的所有各种解释图式中，把与解决他的问题相关的解释图式选择出来，他就可以做到这一点。不过，与自我解释有关的目的动机的构造过程——换句话说，对于这种问题本身的系统表述，却是作为（一个人只能通过过去完成时态来加以描绘的）某种真正的原因动机的结果而出现的。这种复杂的事态在日常生活之中被人们叫作“兴趣”，韦伯也曾经把这个并不严谨的语词纳入了他的社会学。当然，“兴趣”这个语词是含混不清的，它既包含了目的动机，也包含了真正的原因动机。无论是谁，只要他询问他的某种体验所具有的、被预期的意义是什么，他都首先是从与某个已经得到系统表述的问题有关的观点出发而对它“感兴趣”的。这种兴趣是一种“目的”兴趣。不过，他也会对这种问题本身感兴趣，而这样的兴趣则是一种“原因”兴趣。然而，这却是一个与本末倒置有关的案例，因为无论是这个被认为理所当然的问题，还是把它当作有趣的抑或相关的东西而进行的选择过程，都只有作为某种 *ex post facto*（追溯既往的）解释的结果，才有可能存在。

通过论述这些方面，我们就可以结束我们对存在于孤独的自我的意识之中的、动机的意义脉络和富有意义的行动的结构所进行的研究了。现在，我们将转向社会意义的领域，转向与变形自我有关的解释。

第三章 有关主体间际理解过程的 理论的奠基过程

97

第十九节 有关处于自然的感知过程之中的 变形自我的一般性论题

在第二章中，我们已经通过分析存在于孤独的心灵之中的时间意识，初步完成了有关意义的构造过程的研究；尽管这样的研究仍有缺憾，但是，我们现在需要把研究重心转向意义在社会世界之中所特有的给予方式上去，也就是说，转到人们通常所谓“理解他人”上去。当我们开始进行我们对社会世界的研究的时候，我们便放弃了严格意义上的现象学方法。^① 我们将从单纯地接受社会世界的存在——就像无论在日常生活之中，还是在社会学观察过程之中，人们始终都是以自然立场所具有的态度来接受它那样——开始。在这样做的过程中，我们将避免所有各种从先验现象学的观点出发来探讨和研究它的尝试。因此，我们将回避整整

^① 参见我们在第一章的章末进行的“附注”，即前面的 61 页。

一组问题——胡塞尔曾经在其《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und transzendente Logik*)一书之中指出过这些问题所具有的重要意义和难度，尽管他并没有专门探讨和研究它们。^① 只有通过进行他在该书之中确定的分析，有关“Thou”(汝)的“意义”的问题才有可能得到解答。然而，即使在现在，我们也可以相当肯定地指出，一般性的世界概念必定是既建立在“任何一个人”概念基础之上，因而也是建立在“他人”概念基础之上的。^② 马克斯·舍勒在其“认识和劳动”(“*Erkenntnis und Arbeit*”)一文之中，也曾经表达过同样的观念：

首先，就由生命体和无机物构成的整个自然界的实在而言，由同时代人和共同体构成的世界的实在，作为汝领域和我们领域都被认为是理所当然的。……不仅如此，在面对由一个人自己的自我的意义上的“主我”及其各种个人经验构成的实在的时候，无论是“汝”的实在，还是一个共同体的实在，也都被认为是理所当然的。^③

98 因此，我们必须把这些众所周知的、以汝在私人经验的主体性之中的构造过程为中心的问题搁置起来。因此，我们并不打算探询下列问题，即汝在某个自我之中究竟是如何被构造出来的，“人”这个概念究竟是否预设了某种——已经使先验的变形自我在其中被构造出来的——先验自我，或者主体间际的知识的普遍有

① 在《笛卡尔式的沉思》(*Méditations cartésiennes*)之中，尤其是在其中的“第五沉思”之中，胡塞尔已经为我们既提供了对于这些问题的一般性重要意义的、具有深远意义的分析，也为我们提供了我们解决它们所必须利用的、不可或缺的出发点。

② 这是从胡塞尔在探讨和研究这个问题的时候所使用的方法之中得出的结论；参见其《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und transzendente Logik*)，第212页。

③ 参见马克斯·舍勒：《知识形式和社会》(*Die Wissensformen und die Gesellschaft*)，Leipzig，1926年版，II，第475页及以下部分。

效性究竟是如何可能的。由于这些问题对于认识论来说，进而对于各种社会科学来说很可能都是非常重要的，所以，我们或许在本项研究之中都可以把它们稳妥地搁置起来。

因此，我们将要研究的对象是正在从自然态度出发来看待这个世界的人。由于出生在一个社会世界之中，他遇到了他那些同伴，并且认为他们的存在都毋庸置疑是理所当然的——就像他认为他所遇到的各种自然对象的存在都是理所当然的那样。也许可以用下面这个简短的公式，把他对于他这些同伴的假定表达出来：汝(或者其他人)是有意识的，因而他的意识流就特征而言是时间性的，也展示了和我的意识流的基本形式完全相同的基本形式。不过，这个公式当然是具有多种含义的。它意味着，汝只有通过反思性的注意活动才能了解它那些经验。而且，它还意味着，这些注意活动本身的特征将会随着一个时刻和另一个时刻的不同而发生变化，因而它们都会随着时间的流逝而经历变化。简而言之，这意味着，他人也会经验他自己的变老过程。

正因为如此，所以，我们在第二章之中就孤独的自我的意识而论述的所有各种内容，也完全可以运用于汝。由于汝也进行各种意向性活动，它也会赋予意义。它也会从其意识流之中挑选某些项目，并且通过把这些项目置于一种意义脉络抑或置于另一种意义脉络之中而对它们做出解释。它也会把各种逐步发生的意向性活动当作整体性的单位来加以描绘。它也会按照各种不同的层次来拟定各种意义脉络、把它自己的经验世界建立起来，而这种经验世界和我自己的经验世界一样，始终都具有它在观察这个世界的时候所依据的特定时刻的标志。最后，由于汝也对其各种体验进行解释，也把意义赋予它们，所以，这样的意义也是被预期的意义。

在第一章之中，我们已经看到了在理解他人自我的被预期的

99 意义这个方面存在的各种难题。^① 实际上，我们发现，这样的理解很可能是永远都无法实现的，而且，有关他人的被预期的意义的概念，充其量也不过依然是一个发挥限制性作用的概念而已。我们进行的时间分析，首次把有关理解他人的被预期的意义的假定究竟为什么永远都不可能实现的真实原因揭示出来了。因为这种假定意味着，我打算以和他人说明其各种体验的方式完全相同的方式来证明这些体验。现在，我们已经看到，自我说明是通过一系列非常复杂的意识活动来实现的。这些意向性活动都是按照各种不同的层次而被构造出来的，因此，就自我这个方面而言，它们都是各种附加性的注意活动的对象。后者都取决于特定的、使它们得以在其中发生的此在和现在，这是自然而然的。所以，下列假定是荒谬的，即我完全可以像另一个人观察其主观经验那样来观察其主观经验。因为它所预设的是，我自己也经历了所有各种使这种经验得以在其中被构造出来的意识状态和意向性活动。但是，只有在我自己的经验之中、在我对我自己的经验进行的各种注意活动之中，这样的经历才有可能发生。而这样一来，我自己具有的这种经验就不得不详尽无遗地复制他的经验的所有各种细枝末节——包括各种印象，它们周围的各种未来志向的领域和保持的领域，各种反思性活动，各种幻想，等等。不过，事情到这里并没有结束：我还需要能够记住他的所有各种经验，并且因此而需要按照与他经历这些经验的秩序完全相同的秩序来经历这些经验；最后，我甚至还需要像他注意这些经验那样，以完全相同的程度来注意这些经验。简而言之，我的意识流将必须与这个他人的意识流保持一致，而这也就相当于说，我需要变成这个他人。这种观点是由柏格森在其《论意识的直接材料》(*Essai sur les*

① 参见本书第 38 页及以下部分，以及“附注”的第 43 页及以下部分。

données immédiates de la conscience)中提出的。^①因此,被预期的意义从根本上来说是主观的,因而从原则上来说,它只限于经历过这种应当加以解释的经验的人所进行的自我解释。由于它是在每一个个体所特有的意识流之中被构造出来的,所以,它从根本上来说是其他任何一个个体都无法理解的。

看来,这些结论似乎会导致否定理解的社会学存在的可能性,甚至会导致否定一个人能够理解了一个人的经验。不过,实际情况根本不是如此。我们既不是想断言你的各种体验从原则上来说都是我根本无法理解的,也不是想断言它们对于我来说都是毫无意义的。毋宁说,这里的关键之处在于,我赋予你的这些体验的意义,是不可能与你在着手解释它们的时候赋予它们的意义完全一样的。

为了澄清存在于这里所涉及的两种意义类型之间的区别,也就是说,为了澄清存在于自我说明和解释另一个人的经验之间的区别,让我们借助一下胡塞尔所做出的下列非常著名的区分:

100

以内在的方式来确定取向的各种活动,或者更一般地说,以内在的方式联系起来的各种意向性经验,我们指的是那些从根本上来讲被以下列方式构造出来的经验,即只要它们的意向性对象存在,这些意向性对象便像它们本身那样都从属于同一种经验流。……而这一点所不适用的意向性经验则都是以先验的方式来

① 也可以参见胡塞尔的《观念》(*Ideen*),第167页:“更加细致的考察将进一步表明,我们是不可能把两种经验流(对于两个纯粹自我来说的两个意识领域),当作具有完全相同的基本内容的对象来设想的;……不仅如此,甚至一个纯粹自我的完全确定的经验也从来都不可能从属于了一个纯粹自我;只有各种有关完全一致的具体说明的经验,才有可能使它们共同具有的(即使这样的共同具有也不是在这些经验之中的每一种经验都完全相同的意义上来说的),除此之外,两种具有完全相同的‘背景’的经验是根本不可能出现的。”

确定取向的意向性经验，比如说，就像所有各种针对……具有其他经验流的其他自我的意向性经验的活动那样。^①

不言而喻的是，不仅各种取向另一个人的意识流的意向性活动都是超验性的，而且，我所具有的有关另一个人的身体、有关我自己的身体，以及有关作为某种生理—心理统一体的我自己的各种经验，也都属于同一种类型。因此，我们所直接面对的，就是有关由各种取向另一个人的各种体验的超验性活动组成的子类型所具有的独特特征的问题。我们或许可以说我们“感知”他人的各种经验，只要这样说并不意味着我们是在严格的意义上对它们进行直观，而毋宁说意味着，我们是以和我们用来把握某种呈现给我们的事物或者事件的感知性直观完全相同的感知性直观来把握这些经验的，也就可以了。胡塞尔正是在这种意义上使用“感知”这个语词来表示“注意”的：“倾听者注意到说话者正在表达他的某些主观观念，因而从这种意义上或许可以说他注意到了这些观念；不过，他自己并没有经历这些经验——他的感知是‘外在的’，而不是‘内在的’。”^②不应当把这种只具有象征性(signitiv)特征的感知与那种使对象直接对我们显现出来的感知混为一谈。只有通过象征性的符号再现过程，要么把另一个人的身体，要么把他所创造的某种文化产物当作他的各种体验的“表达域”来看待，我才有可能理解这些体验。

让我们进一步说明一下这种有关对他人的主观认识进行象征性理解的概念。我的从自然态度出发的、有关另一个人的全部经验储备，是由我自己的那些有关他的身体、有关他的行为、有关

① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第68页。

② 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，第Ⅱ卷，第i节，第34页。

他的行动过程，以及有关他已经制造的各种人工制品的体验构成的。就目前而言，让我们在并不进行进一步的阐明的情况下，仅仅单纯地谈论有关另一个人的行动过程的解释。我的有关另一个人的各种活动的体验，就存在于我对他的不断运动的身体进行的各种感知过程之中。不过，正像我总是把这些感知过程当作“另一个人的身体”来解释那样，我也总是把它们当作某种以潜在的方式对“另一个人的意识”进行参照的东西来解释。而这样一来，我便不仅是把这些身体方面的运动当作各种物理事件来加以感知，而且，也是把它们当作某种表明这个他人具有某些体验，表明他正在通过这些运动而把这些体验表达出来的指号来加以感知的。恰恰是通过我对他的各种身体运动进行的感知过程，我的意向性凝视便对准了他那些存在于这样的身体运动背后并由这些身体运动显示出来的体验。对于这种理解另一个人的各种体验的方式来说，这样的象征性关系是不可或缺的。当然，他自己也有可能意识到了这些体验，把它们都挑选出来，进而把他自己预期的意义赋予它们。而这样一来，对于我来说，他的各种被观察到的身体运动便不仅是一种有关他的各种体验本身的指号，而且也是某种有关被他赋予了他所预期的意义的那些体验的指号了。到了后面，我们将会更加细致地研究这种解释究竟是如何进行的。在这里，我们只要指出下面这一点就足够了，即和其他所有各种存在于此在和现在之中的经验一样，这种有关世界的象征性经验也得到了前后一贯的组织，并且因此而“现有的”。^①

在这里，也许有人会提出下列反对意见，即按照定义来看，这种体验概念所包含的仅仅是我自己的经验，因为“体验”这个术语与“内在觉察对象”的意思是一样的。因此，对另一个人的体验

① 参见本书前面的第十五节。

进行的超验性理解，会被当作荒诞不稽的东西而摒弃掉。持这种观点的人说，之所以如此，是因为我以超验的方式加以理解的不过是有关另一个人的体验的各种标示而已；只要理解了这些标示，我就可以从它们那里把它们作为其标示而存在的各种经验的存在和特征推导出来了。针对这种观点，我们可以从经验的角度出发提出下列主张，即这种把另一个人的身体当作某种表达域而进行的象征性理解，既没有包含通常意义上的推论，也没有包含通常意义上的判断。毋宁说，它所包含的是某种意向性活动，而这种活动所利用的，则是某种已经建立起来的、能够不断发挥指引我们通过这样的身体活动，走向这种潜在体验的解释代码。^①

102 在这个使主我和汝——并不是作为先验主体，而是作为心理—生理主体——都出现在其中的日常世界之中，主我的任何一种体验流都与有关汝的主观经验流形成了对应关系。就像另一个人的身体会回过头来指涉我的身体那样，这种对应关系确实回过头来指涉我自己的体验流。在这个过程中，从我的体验流对于你来说——就像我的身体对于你来说是另一个人的身体那样——是另一个人的体验流的意义上来说，我自己的自我对于他人的自我进行的这种特定的指涉也是有效的。^②

^① 参见胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》(*Méditations cartésiennes*)，第97页：“另一个人的有机体持续不断地具体证明的是，它是一个活生生的、完全通过它那不断变化但又始终保持一贯的行为而存在的有机体。而且，它是通过下面这种方式来进行这样的具体证明的：这种行为的生理侧面是作为其心理侧面的指数而存在的。正是在这种‘行为’的基础上，它持续不断地在我们的经验之中显现出来，并且通过它那些有条不紊的阶段有序序列而持续不断地变化和证明自身。……在我们看来，只要通过本身无法直接理解的对象所具有的这种虽然具有间接性，但同时也具有真实性的可理解性，也就可以发现他人的存在了。”

^② 也可以参见胡塞尔的《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und Transzendente Logik*)，第210页。

第二十章 与我自己的意识流同时发生的他人的意识流

如果我想要观察我自己的某一种体验，那么，我就必须进行某种具有反思性的注意活动。不过，在这种情况下，我将会注意到的便是一种过去的经验，而不是某种现在正在发生的经验。因为这一点适用于我对我自己的各种经验所进行的所有各种注意活动，因此，我知道对于另一个人来说，这一点也同样是适用的。你的情况也和我毫无二致：你所能够观察的，也只不过是那些已经成为过去的、已经经历过的经验而已。因此，无论我什么时候获得了有关你的经验，这种经验都依然是我自己的经验。然而，虽然这种经验完全是属于我自己的，但它由于具有以象征性的方式把握的意向性对象，因而依然具有某种从属于你的、你恰恰在这个时刻所具有的体验。要想观察我自己的某种体验，我就必须从反思的角度出发来关注它。然而，我要想观察你的体验，却根本没有必要从反思的角度出发来关注我的体验。与此相反，即使仅仅通过单纯的“观看”，我也可以把握你的那些你尚未注意到的、对于你来说依然是前现象的和未经分化的体验。这意味着，与我只能在我自己的各种体验都已经成为过去、已经完成之后才能加以观察有所不同的是，我可以在你的各种体验正在实际发生的时候便观察它们。而这同样也意味着，你和我在某种特殊的意义上来说是“同步的”，意味着我们是“共同存在的”，意味着我们各自的意识流是相互交叉的。这些描述的确都不过是一些意象而已，而且，它们由于是空间性的，因而也都是不恰当的。不过，在这个关节点上，诉诸空间性的做法具有深刻的根源。在这里，我们所涉及的是两种意识流的同步性，亦即我的意识流和你的意识流的同步性。只要试图理解这样的同步性，我们就很难忽略下列事

实，即当你和我都保持着自然态度的时候，我们都会把我们自己和对方当作生理—心理有机体来进行觉察。

在这里，这种同步性抑或“同时性”是在柏格森所说的意义上来理解的：

我把从我的意识立场出发来看作为一种抑或两种对象而存在的流称为同时性的。只要我的意识对这些流进行某种未经区分的注意活动，它就会把它们当作单一的对象来觉察；另一方面，只要它选择了对它们分别加以注意，它就会对它们进行区分。再者，如果它所选择的是对它们分别加以注意，但同时却并不把它们分割成两种分别存在的实体，那么，它就可以既使它们作为一个整体而存在，同时又判然有别。^①

因此，通过单一的、把我自己的意识流和你的意识流都包含在其中的注意活动，我就既可以理解我自己的意识流，也可以理解你的意识流了。这里所涉及的同时性并不是物理时间方面的，可以量化、可以分割并具有空间性的同时性。对于我们来说，“同时性”这个术语毋宁说是一种对于我所做出的、具有根本性和必要性的下列假定的表达，即你的意识流具有和我的意识流的结构相似的结构。从某种意义上来说，它承受着任何一种物理性事物所没有承受的东西：它以主观的方式经验着它自己的成长过程，而这样的经验则是它的其他所有各种经验的决定性因素。虽然物理对象的持续存在根本不是绵延，但是，另一方面，恰恰作为它的对立面而出现的、在一段客观时间之中持续存在的你和我，却具有某种真正的、经验自身的绵延——这种绵延既是持续不断的、多种多样的，也是不可逆的。不仅我们当中的任何一个人都是从主

^① 参见柏格森：《绵延和同时性：论爱因斯坦的理论》(*Durée et simultanéité: A propos de la théorie d'Einstein*)，Paris，1923年第2版，第66页。

观的角度出发，把他自己的绵延当作柏格森所说的某种绝对的实在来经验，而且，我们每一个人所具有的这种绵延，对于其他人来说也都是作为某种绝对的实在而给定的。因此，我们所谓两种绵延或者两种意识流的同时性只不过是指一起成长这样一种现象。与同时性有关的其他任何一种标准，都是以两种绵延转化成一种空间—时间复合体，都是以这种真正的绵延转化成某种纯粹是被建构出来的时间，为预设前提的。柏格森所说的不是由你来经验、不是由我来经验，也不是由其他任何一个人来经验的时间，所指的就是这一点。^① 不过，实际上，无论是你还是我，都是既能够从主观的角度出发来经验和经历自己的绵延、经验和经历对方的绵延，也能够经验和经历其他任何一个人的绵延的。^②

104

因此，我可以毫不犹豫地指出，汝是这样一种意识——我可以通过把它的各种意向性活动都当作既与我自己的意向性活动有所不同，又与我自己的意向性活动具有同时性的对象，来理解它们的发生过程。而且，我还可以说，我很可能会意识到虽然为汝所具有的，但却是汝从来未曾注意到的一些经验：亦即意识到它那些前现象的主观经验。比如说，如果一个人正在和我交谈，那么，我不仅会觉察到他的话，而且还会觉察到他的声音。的确，我在解释这些方面的时候所使用的方式，是与我始终用来解释我自己的各种体验的方式完全一样的。而且，我的凝视也通过这些外在的征兆，直接触及了这个正在和我交谈的人的内心之中的那个人。无论我在经验这些外在的标示的时候所遇到的意义脉络究竟是什么，这种意义脉络都会从存在于这另一个人的心灵之中的、

^① 参见柏格森：《绵延和同时性：论爱因斯坦的理论》(*Durée et simultanéité; A propos de la théorie d'Einstein*)，第88页及各处。

^② 参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》(*Méditations cartésiennes*)，第97页：“从现象学的观点出发来看，他人是对‘我的’自我的某种修正。”

相应的意义脉络那里获得其有效性。这里的后一种意义脉络，必定就是那种使他自己正在呈现出来的体验得以在其中逐步构造出来的意义脉络。^①

我们刚才所描述的，就是在他人的各种意向性活动发生的时候对这些活动进行的理解，而这些活动既是逐步发生的，也导致了更高一级的综合。当韦伯论述与动机形成方面的理解相对立的观察方面的理解的时候，他所指的就是这样的意思。不过，与这里所涉及的同时性有关的至关重要的方面，并不是身体方面的共同存在。实际情况并不是下面这样的，即我有可能通过观察的方式来理解的只不过是直接经验的那些人而已。根本不是如此。我也可以通过想象的方式，使以往那些时代的人们的心灵与我自己的心灵形成某种准同时性，从而通过他们的著述、通过他们的音乐、通过他们的艺术而以观察的方式来理解他们。此外，我们还可以处理这种理解在社会世界的不同领域之中所呈现出来的不同的形式。

105 然而，我们的两种意识流所具有的同时性，并不意味着这些

^① 胡塞尔恰恰也从截然不同的出发点出发得出了同样的结论：“它（即另一个人的经验）在下列两个方面之间建立了某种联系——其中的一个方面是具体的自我就其自身而言所具有的、未被中断过的和畅通无阻的、活生生的经验，换句话说，是自我的原初的领域，而另一个方面则是在后者的内部、由于接近呈现过程而显现出来的异己的领域。它是借助于某种综合而建立起这样的联系的，而这种综合则把这个他人的以原初的方式给定的、活生生的身体，与他那被当作根据另一种表象方式而接近呈现的身体等同起来了。而从这样的联系出发，它便走向了某种具有相同的本性的、马上便以原初的方式（通过纯粹感觉方面的原创性而）给定并得到证明的、以接近呈现的方式表现出来的综合。而这样一来，我的‘自我’（以及一般说来我的具体的自我）和这个他人的‘自我’的共同存在，我的意向性生活和他的意向性生活的共同存在，我的各种‘实在’和他的各种‘实在’的共同存在——简而言之，我们在这里所看到的某种共同的时间形式的创造过程，便第一次被创立起来了”[参见其《笛卡尔式的沉思》（*Méditations cartésiennes*），第55节，第108页]。

相同的经验对于我们当中的每一个人来说都是给定的。无论是我所具有的关于你的体验，还是我归于你的环境，都具有我自己的主观的此在和现在的标记，而不具有你的主观的此在和现在的标记。而且，我所归于你的环境，也是一种已经被我从我的主观立场出发进行过解释的环境。而这样一来，我便预先做出下列假定，即在任何一个既定的时刻，我们所指的都是同一些对象，而这样的对象也都超越了我们当中的任何一方所具有的主观经验。^①至少就自然态度的世界而言、就日常生活的世界而言，情况就是如此——在这样的世界之中，每一个人都具有有关其伙伴的直接经验，而且，我可以假定你也在看我正在看的同一张桌子。到了后面，我们还将会看到这种假定在社会世界的不同领域之中经历的各种修正过程，也就是说，我们还将会看到这种假定在由同时代人组成的世界之中、在由前辈组成的世界之中，以及在由后来人组成的世界之中，所经历的各种修正过程。^②

接下来，我们将通过探讨和研究与理解其他人有关的各种具体问题，努力为这种有关他人自我的一般性论题提供证明。不过，

① 胡塞尔也得出了与此相似的结论。他不仅对与通常的环境概念相对应的“主体间际本性”概念进行了系统表述，而且，他还对分别以“*hic*”（此处）的形式和“*illic*”（彼处）的形式存在的统觉进行了具有深远意义的区分。“首先，当他人的身体（*illic*）对我显现出来的时候，它（即正在对我显现出来的他人的身体）便把这个他人的活动当作对他的身体的控制过程而接近呈现出来。不仅如此，而且作为这种接近呈现的结果而出现的是，它还通过这个建立在他所感知的本性基础之上的身体，对他的行动进行接近呈现。这种本性与这个身体所从属的本性、与我自己的原初的本性都是完全相同的。它虽然是同一种本性，但它是通过‘如果我在那里并通过他的眼睛来观看’的方式而给予我的。……此外，我的整个本性都是与他的本性完全相同的。在我的原初领域之中，它是被当作某种由我的多种给定性方式构成的同一性统一体而构造出来的——从作为原点、作为绝对的此在（*hic*）而存在的我的身体的观点出发来看，它的所有各种不断变化的取向都是同一的”[参见其《笛卡尔式的沉思》（*Méditations cartésiennes*），第104页]。

② 参见本书后面的第四章，第33—41节。

即使在目前这个比较早的关节点上，我们也可以得出少数几个具有根本性的结论。

我对我自己的各种体验进行的自我说明过程，是在我的经验的总体性模式之中发生的。这种总体性模式是由各种从我以前的那些体验发展而来的意义脉络构成的。在这些意义脉络之中，我过去的所有各种体验至少都会以潜在的方式向我呈现出来。它们在某种程度上来说都是可以由我来处置的——无论我究竟是通过认识抑或再现对它们进行再次理解，还是从有关已经被构造出来的意义脉络的观点出发来再次理解它们，我都能够以潜在的方式观察这些已经被它们确立起来的体验。此外，我还可以通过不受限制的再现过程，对我的各种体验进行重复（至少就它们都起源于各种自发性的活动而言，情况是如此）。^① 我们之所以说“通过不受限制的再现过程”，是因为我可以把任何一个阶段都弃之不顾，从而把我的注意力转向我以前未加注意的其他任何一个阶段。不过，
106 从原则上来说，这种作为我的总体性体验流而存在的连续体，就其丰富性而言，在任何时候对我的自我说明过程都保持着开放的状态。

不过，你的整体性体验流对于我来说却并不是开放的。的确，尽管你的体验流也是某种连续体，但是，我所能够看到的却只不过是它那些已经被分离出来的片段而已。我们在前面已经得出过这个结论。要是我能够觉察到你的全部经验，那么，你和我就会是同一个人了。但是，我们必须超越这样的假定。你和我彼此之间的不同，并不局限于我们所能够观察到的、对方的各种体验究竟有多么不同。就下面这一点而言，我们也同样是不同的：当我

^① 为了简明扼要起见，我们在这里并没有把那些从根本上来说具有现实性的体验考虑在内。

觉察到你的体验的某一个片段的时候，我就会在我自己的意义脉络之中对我所看到的对象进行安排。而且，与此同时，你也在你自己的意义脉络之中对它进行了安排。而这样一来，我便始终都是从我自己的立场出发来解释你的那些体验的。即使我具有有关你在某一个既定的时刻的所有各种意义脉络的观念性知识，因而有可能对你的全部经验储备进行安排，我也依然无法确定下面这一点，即我在其中对你的各种体验进行安排的这些特定的意义脉络，与你正在使用的意义脉络究竟是不是完全相同。之所以如此，是因为你用来注意你的各种经验的方式，很可能与我用来注意这些经验的方式并不相同。不过，如果我考察我所具有的、有关你的各种体验的全部知识储备，进而询问这种知识的结构是什么，那么，有一件事情就会清晰地表现出来：这件事情就是，我对你的意识生活所认识到的一切，实际上都是建立在我所具有的、有关我自己的各种体验的知识的基础之上的。我所具有的有关你的各种体验，都是通过与你所具有的、以意向性的方式与这些体验联系起来的各种体验的同时性抑或准同时性，而被构造出来的。我在进行回顾的时候之所以能够使我过去具有的、有关你的各种经验与你的那些过去的经验保持同步，原因就在于此。

也许有人会提出下列反对意见，即也许还可以在不出任何矛盾的情况下，把另一个人的意识流建构得与我自己的意识流完全同步，从而使这两种意识流形成相互对应关系。此外，也许可以建构某种理想模型，而按照这种理想模型来看，自我在任何时刻都会具有有关另一个自我的各种体验，并且因此而以同步的方式与这个他人的各种体验相遇。换句话说，就你的各种体验所具有的连续性而言，我是完全有可能通过你的生命历程而与你的这些体验保持同步的。的确如此——但只是就这些体验的连续性而言才是如此，就它们的完整性而言则并不是如此。因为我所

说的你的体验系列，只不过是利用你的少数几种体验建构出来的、有可能出现的一种意义脉络而已。我永远都无法把握你的体验所具有的总体性，而对于你来说，这种总体性在现在这个时刻正在被转化成某种独特的现在时刻。而且，不仅对于这整个系列情况是如此，对于这个单一的时刻来说情况也是如此：即使就同时性而言，进行完全的理解也是不可能的。总而言之，我们可以说，我自己的意识流对于我来说是持续不断地以其完全的方式给定的，而你的意识流对于我来说则是以不连续的片段的方式给定的，它永远都是不完全的，因而只是通过各种“解释视角”而给定的。

而且，这同时也意味着，从原则上来说，我们所具有的有关其他人的意识的知识，始终都是容易受到怀疑的，而我们所具有的有关我们自己的、实际上建立在各种内在活动基础之上的知识，则从原则上来说始终都是明确无疑的。^①

对于有关他人自我的行动的理论来说，事实将会证明上述这些考虑具有巨大的重要意义，而这种理论将是我们接下来加以集中考虑的对象。从原则来说，以下这些方面的确都是不确定的，即你的各种经验——当我对它们进行理解的时候——究竟是否都由你通过反思性的扫视而完全把握了，它们究竟是否都起源于你的自发性活动，因而在我们所界定的意义上来讲确实都是“行为”，以及因此而出现的，它们实际上是否都是行动，因为这里的后者是作为取向某种目标的行为而存在的。因此，就有关他人自我的行动的概念而言，我们所遇到的是一个具有深远意义的理论问题。恰恰是这个有关理解他人的各种体验所具有的、被预期的意义的假定变得无法实现了。不仅如此，而且从原则上来说，这个他人

^① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 85 页。

究竟是否在关注我正在加以理解的他的各种体验，进而把意义赋予它们，这一点也同样变得不确定了。

第二十一节 有关理解他人的普通概念的各种含糊之处

在我们开始做进一步的探讨和研究之前，强调指出下面这一点也许是很有意义的，即有关理解他人的普通概念是包含着一些含糊之处的。有的时候，它所指的是一些针对他人自我的意向性活动；换句话说，它指的是我所具有的一些有关你的体验。而在另一些时候，它所涉及的则是你所具有的各种主观经验。因此，把所有这些经验安排成各种意义脉络（即韦伯所说的对被预期的意义的理解），就像把他人的行为分类成各种动机形成脉络那样，有时候便被称为“理解他人的自我”。当我们提出有关理解他人正在使用的各种指号的问题的时候，这些与“理解另一个人”概念联系在一起的含糊之处的数量甚至会变得更多。一方面，如果得到理解的是指号本身，那么，这个他人通过使用这种指号所指的又是什么呢，最后，他恰恰是在这里、在现在，并且在这种特定的脉络之中使用这种指号，这个事实的意义又是什么呢？

为了把存在于这个术语之中的这些不同的层次分拣出来，让我们首先对它下一个一般性的定义。让我们说理解本身是与意义相关的，因为所有理解都是针对某种具有意义的对象的，因而只有得到了理解的东西才是有意义的。在第二章之中，我们已经看到了这种有关富有意义的对象的概念对于孤独的自我的领域来说所具有的各种含义。从这种意义上来看，所有各种作为对一个人自己的主观经验的解释而存在的意向性活动，都可以被称为解释活动。我们还应当把所有各种更加低级的、作为这种自我说明过程的基础而存在的意义理解层次都叫作“理解”。

108

因此，保持着自然态度的人是通过解释他自己所具有的、有关这个世界的各种体验来理解这个世界的——不论这些体验究竟是有关各种无生命的事物的、是有关各种动物的，还是有关他那些作为同伴而存在的人的，情况都是如此。因此，我们当初提出的理解他人的自我的概念，只不过是“我们说明我们所具有的、有关作为我们的伙伴的人们的各种体验本身”的概念而已。与我相遇的汝是一位伙伴，而不是电影银幕上的某种影子——换句话说，他也具有意识和绵延，这个事实是我通过说明我自己的具有的、有关他的各种体验来发现的。

此外，保持着自然态度的人也可以觉察被他当作他人的身体来认识的外部对象的各种变化。他会像他解释各种无生命的事物的变化那样来解释这些变化——也就是说，他是通过解释他自己所具有的、有关这些相应的事件和过程的各种体验，来解释这些变化的。即使这里的第二个方面，也并没有超出在孤独的意识领域内部进行的赋予意义的范围。

只有当这些得到觉察的过程开始被当作从属于另一个人的意识的体验来看待，而这样的意识——按照有关他人的自我的一般性论题来看——又展示了与我自己的意识的结构完全相同的结构的时候，对这种领域的超越才是可能的。而这样一来，他人的已经得到觉察的各种身体方面的运动，就不再仅仅被当作我所具有的、存在于我的意识流之中的、有关这些运动的各种体验来把握了。毋宁说，它会得到下面这样的理解，即与我所特有的、有关你的各种体验同时存在的是你的体验，这后一种体验从属于你、是你的意识流的组成部分。与此同时，你的体验的特殊本性是我所根本不了解的——也就是说，我并不知道你用来对你的这些体验进行分类的各种意义脉络究竟是什么，的确，即使假定你意识到了你的身体的这些运动，情况也依然是如此。

不过，我是可以认识我用来对我所具有的、有关你的各种体验进行分类的意义脉络的。我们已经看到，从被预期的意义这个术语的真正意义上来说，这种意义并不是你所预期的意义。能够得到理解的始终都不过是“他人的被预期的意义”这个有限的概念的某种“近似值”而已。

然而，谈论汝用来对其体验进行安排的意义脉络，同样也是非常含糊的。一种身体方面的运动究竟是有目的的，还是完全是反应性的，这个问题恰恰是一个只有根据他人所特有的意义脉络才能加以回答的问题。因此，如果人们考虑一下有可能就他人的各种经验图式提出的、进一步的问题，比如说，考虑一下与他的各种动机形成脉络有关的问题，那么，他们就可以更加清楚地认识到这种有关理解他人自我的理论究竟有多么复杂了。洞察这种理解过程所具有的结构具有重大意义，只要我们表明我们只有根据我们自己所具有的、有关其他人的体验，才能对从属于他们的体验进行解释，就完全可以了。

在上面进行的讨论中，我们一直使我们的分析局限于下面的情况，即其他人都是在直接经验到的社会实在之中、通过身体而向我们呈现出来。在这样做的过程中，我们的做法似乎表明对他人的自我的理解是建立在对他的各种身体运动的解释的基础之上的。不过，稍微进行一下反思就可以看到，这样的解释只适用于社会世界的诸多领域之中的一个领域；因为在保持自然态度的情况下，即使当一个人的邻居根本没有从身体的意义上呈现出来的时候，他也可以形成有关这些邻居的经验。他不仅具有有关他直接经验到的各种同伴的知识，而且也具有有关他那些相距遥远的同时代人的知识。此外，他还具有有关他在历史上的那些前辈的经验性信息。他发现自己由一些对象包围着，而这些对象都明白无误地告诉他它们都是由其他人生产出来的；这里不仅有各种物

质性对象，而且还有所有各种语言系统和其他指号系统——简而言之，这里存在着各种最宽泛意义上的人造物。他首先是通过在他自己的各种经验脉络之中对这些人造物进行安排，来对它们做出解释的。不过，他在任何时候都可以提出进一步的、有关它们的创造者所具有的体验和意义脉络的问题——也就是说，他在任何时候都可以提出进一步的、有关它们的产生原因的问题。

110 现在，我们必须对所有这些复杂的过程进行仔细的分析。不过，我们只能在我们的论题所要求的范围内进行这样的分析，也就是说，我们只能在“理解存在于社会世界之中的他人”的范围内进行这样的分析。为了实现这样的意图，我们必须从最低的层次开始，阐明那些既呈现出来，又可以被用于解释其他人的行为的自我说明活动。为了简明扼要起见，让我们假定他人是通过身体而呈现出来的。我们将通过首先分析一种不包含任何沟通内容的行动，之后再分析某种通过各种指号将其意义揭示出来的行动，从各种各样的人类行为领域之中选择我们的例子。

让我们考察下一位伐木工的活动，以之作为一个有关不包含任何沟通内容的“理解某种人类活动”的例子。

理解伐木过程有可能意味着：

第一，我们所注意的只不过是这个“外部事件”，只不过是这把正在劈开树木的斧头和随之而出现的这块正在被劈成碎片的树木。如果这就是我们所看到的一切，那么，我们几乎是无法探讨和研究正在另一个人的心灵之中发生的事情的。的确，我们在这里几乎根本没有必要引进这另一个人的心灵，因为伐木就是伐木——无论它究竟是由人来进行的、由机器来进行的，还是由某种自然力来进行的，情况都是如此。当然，从观察者把这个被观察的事件当作“伐木”来理解的意义上来说，意义是由观察者来赋予这个外部事件的。换句话说，正是他把它安插到他自己的经验

脉络之中去了。然而，这种“理解”却只不过是我们在第二章之中讨论过的、对于他自己的各种体验的说明而已。观察者对这个事件进行觉察，并且把他的各种感知安排成为一些多型性的综合，然后他便开始以这样的综合为基础、通过某种单型性的扫视进行回顾，进而把这些综合安排成为他那具有总体性的经验脉络，同时对它们进行命名了。不过，在我们所看到的这种情况下，观察者尚未对这位伐木工进行觉察，他所觉察的只不过是伐木的过程而已，因而他是把这个得到觉察的事件系列当作“伐木过程”来理解的。注意到下面这一点具有至关重要的意义，即使这种对事件的解释，也是由观察者在进行这种观察的时候所能够利用的总体性知识脉络决定的。无论是谁，只要他不了解纸张是如何制造出来的，他都将无法对这些作为其组成部分而存在的过程进行分类，这是因为他没有在这里不可或缺的解释图式。而且，他也无法对下列判断进行系统的表述，即“纸张就是在这里被制造出来的”。而且，正像我们已经明确指出的那样，对于所有各种把体验安排成为知识脉络的过程来说，这一点也是完全适用的。

不过，理解这种伐木过程也有可能意味着：

第二，另一个人的各种身体变化也都得到了觉察，这些变化都是被当作表明他是活生生的和有意识的标示来解释的。与此同时，进一步的、有关这里包含着某种行动的假定并没有出现。不过，这也只不过是对于观察者的各种感知性经验进行的某种说明而已。他所做的一切，都不过是把这个身体当作一个有生命的人的身体来识别，进而注意有关它的各种变化的事实和方式而已。

然而，理解正在伐木的某个人意味着：

第三，注意的中心是这位作为行动者而存在的伐木工自己所特有的各种体验。这里的问题并不是有关各种外部事件的问题，而是有关各种体验的问题：“这个人是在按照他以其系统表述过

的某种设计、以自发的方式进行活动吗？如果是的话，这种设计是什么呢？他的目的动机是什么？这种行动对于他来说又处于何种意义脉络之中呢？”这些问题都既不涉及这种情境的事实性本身，也不涉及这些身体方面的运动本身。毋宁说，这些外在的事实和身体运动，都是被当作有关这个正在被观察的人的各种体验的标示(*Anzeichen*)来理解的。观察者所集中注意的并不是这些标示，而是存在于它们背后的东西。这才是真正的对于他人的理解。

现在，让我们把注意力转向一个使用各种指号的案例，并且把一位正在谈论德国人的人的情况作为我们的例子。观察者可以直接将其注意力引向：

第一，这位谈论者的各种身体方面的运动。在这种情况下，他就会根据现在这个时刻的经验脉络，对解释他自己的各种体验做出解释。首先，观察者需要确认他正在观看的是一个真实的人，而不是某种存在于一部电影之中的影像那样的影像。然后，他就需要确定这个人进行的各种运动究竟是不是行动。当然，所有这一切都不过是自我说明而已。

第二，仅仅对谈话的声音进行的感知过程。观察者接下来便有可能发现，他究竟是在聆听一个真实的人，还是在聆听一份录音磁带。而这也同样不过是对他自己的经验进行的某种解释而已。

第三，正在被展现出来的谈话声音所特有的模式。也就是说，他首先把这些声音当作语词，而不是当作某些尖叫声来加以识别，然后再把它们当作德语的语词来进行识别。而这样一来，它们便在某种图式之中得到了排列，并且在其中都是作为具有明确的意义的指号而存在的。即使倾听者并不具有有关这些语词的意义的知识，只要他具有某种明确的标准，这种在某种特定的语言图式之中进行的排列也是有可能发生的。如果我在一个陌生的国度旅行，那么，我不仅会知道两个人什么时候在相互交谈，而且，即

使在我对他们的谈话主题一无所知的情况下，我会也知道他们正在讲这个相关国家的语言。

在进行这些推理之中的任何一种推理的过程中，我都只是在对我自己的经验进行解释，根本没有隐含任何与正在被观察的这些人当中的任何一个人的任何一种单一的体验有关的成分。

此外，观察者所“理解”的还包括：

第四，作为语词本身的语词意义的指号而存在的语词。即使在这种情况下，他也只不过是使这种指号与他以前经验过的某种指号系统抑或解释图式相协调——比如说，通过使这种指号与德语相协调，而对他自己的经验进行解释的。正是因为这位观察者具有德语方面的知识，所以，他才把 *Tisch* (桌子) 这个语词与一件特定的、他可以比较准确地加以描绘的家具这个概念联系起来。这个语词究竟是由另一个人说出来的。是由一架留声机发出来的，还是由一只鹦鹉说出来的，这些都完全是无关紧要的。而且，这个语词究竟是被说出来的，还是被写下来的，以及如果这里出现的是后一种情况，它究竟是用木质的字体，还是用钢铁的字体表现出来的，这些也都是无关紧要的。^① 它究竟是在什么时候、在哪里、在何种语境之中被说出来的，这些也都是无关紧要的。因此，只要这位观察者把所有各种有关这个语词究竟为什么会在这个被观察的场合得到运用、有关它在这里究竟如何得到运用的问题都弃之于不顾，那么，他进行的解释就只能是一种自我解释。他所关注的是这个语词所具有的意义，而不是这个语词的使用者所具有的意义。当我们把这些解释当作自我解释来看待的时候，我们不应当忽视下列事实，即有关这个人的以前就存在的

112

^① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)，第三版，第Ⅱ卷，第ii节，第89页。

所有各种知识，都从属于这位解释者所具有的总体性经验形态，因而解释者正是从有关这种作为脉络而存在的经验形态观点出发，才做出这样的解释的。

不过，这位观察者也有可能着手进行对于这位他人的真正的理解，只要他：

第五，把这个语词的意义当作某种与这位谈话者的主观经验有关的标示来看待就可以了——简而言之，只要他把这种意义当作这位谈话者所意指的东西来看待就可以了。比如说，他有可能试图发现这位谈话者在这种场合下打算说什么，他这样说究竟是什么意思。这些问题显然都是以各种有意识的经验为目标的。前一个问题试图确定这位谈话者在理解其正在说出的这些语词的过程中所使用的意义脉络，而第二个问题则试图确定谈话者在这样说的時候所具有的动机。显而易见的是，只有当观察者首先通过说明他自己的各种经验而把这些语词的客观意义确定下来的时候，这种被包含在对这些问题的回答过程之中的、对他人进行的真正的理解，才有可能得到实现。

当然，所有这些都不过是一些例子而已。我们到后面还将有机会反复提到由这些例子具体表明的这种至关重要的观点。现在，让我们总结一下，在我们所进行的指涉他人的自我的解释活动之中，究竟有哪些活动是对我们自己的经验的解释。首先出现的是下列解释，即这个正在被观察的人是一个实实在在的人，而不是某种影像。观察者完全是通过解释他自己所进行的、对于这个他人的身体的各种感知过程，而把这一点确定下来的。其次出现的，是对行动的所有各种外在阶段进行的解释——也就是说，是对所有各种身体方面的运动及其效应进行的解释。在这里，观察者也对他自己的感知过程进行了解释——就像他在观察一只鸟儿的飞翔过程，或者在观察一根树枝在风中摇曳的时候所做的那样。要

想理解正在发生的事件，他所能够诉诸的只有他自己具有的、已经成为过去的经验，而无法诉诸正在这个被观察的人的心灵之中发生的事情。^①最后，这样的结论也同样适用于对这个他人的各种表达性运动和他所使用的所有各种指号的感知过程——只要在这里进行的这样的感知过程所指涉的是这些表达过程的一般性的客观意义，而不是它们所偶然具有的主观意义，情况就是如此。

不过，“理解他人”一般说来所指的并不仅仅是这些方面，这是理所当然的。这种附加性的、实际上是作为这个术语的唯一的严格意义而存在的成分，既涉及对正在另一个人的心灵之中实际发生的事情的把握，也涉及对那些仅仅以这些外在的具体表现为其标示的事物的把握。的确，一个人根据他对他自己的各种经验的解释而对这些外在的标示和指号进行解释的过程，必定是最先出现的。不过，这样的解释者并不会满足于此。他从他自己的经验的总体性脉络出发会极其清楚地认识到，这个他人的、内在的、主观的意义，是与他刚刚进行过解释的这种外在目标和意义相对应的。因此，他会提出下列问题，即“这位伐木工实际上正在想什么呢？他究竟在承担什么责任？这样的砍伐过程对于他来说究竟意味着什么？”要么就另一种情况而言，他会问下面这样的问题，即“这个人通过以这样的方式、在这种特定的时刻和我讲话究竟意味着什么？他为什么要这样做（他的目的动机是什么）呢？他把哪些境况当成了他这样做的理由（也就是说，当成了他的真正的原因动机）？他对这些语词的选择表明了什么呢？”诸如此类的问题都指向了这位他人自己所特有的各种意义脉络、指向了使他自己的各

^① 当然，所有这些解释都认定了对有关变形自我的一般性论题的承认，而按照这种论题来看，这样的外部对象是应当被当作具有生命的对象来理解的，也就是说，是应当被当作另一个自我的身体来理解的。

种体验得以通过多型性的方式被构造出来的各种复杂的方式，也指向了他用来注意这些体验的单型性的扫视。

第二十二节 真正的主体间际理解过程的本性

在确定了所有真正的、对于他人的理解，都必定会从观察者根据他自己的体验进行的各种说明活动开始之后，我们现在必须着手对这种真正的理解过程本身进行更加精确的分析。从我们已经提供的上述例子出发，我们可以清楚地看到，我们的探究必须沿着两种不同的方向进行。首先，我们必须研究对各种在不包含任何沟通意向的情况下进行的行动进行的、真正的理解。上述伐木工的行动就是这个方面的一个合适的例子。其次，我们还需要考察一些案例——在这些案例之中，这种沟通意向都呈现出来了。这里的后一种行动类型包含着某种全新的维度，亦即对各种指号的运用和解释。

114 首先，让我们先来研究一下各种在不包含任何沟通意向的情况下进行的行动。我们观察一个正在砍伐树木的人，并且希望弄清楚他的心灵之中正在进行着何种活动。对他进行询问是根本不可能的，因为这样做将会和他形成某种社会关系^①，而这样的社会关系则会包含着对一些指号的运用。

让我们进一步假定，除了我们所看到的、正在我们眼前发生的情况，我们对这位伐木工是一无所知的。通过对我们自己的各种感知过程进行解释，我们认识到，我们正在和一位作为伙伴的人面对面，而且，他的各种身体方面的运动都表明，他正在从事

^① 在这里，“社会关系”这个术语是在韦伯所使用的、含混不清的意义上使用的。到了后面，亦即在本书的第三十一节，我们将对它进行更加详细的分析。

一项被我们当作伐木来认识的行动。

那么，我们如何认识正在这位伐木工的心灵之中发生的事情呢？通过以这种对于我们自己的感觉材料的解释为出发点，我们就可以在我们的心灵之中，把我们将如何进行这种相应的行动的方式精确地描绘出来了。然后，我们实际上就可以想象我们自己就是这样做的了。因此，在与这种情况相似的各种情况下，我们就可以像设计我们自己的目标那样来设计他人的目标，进而想象我们自己正在将其付诸实现了。还需要注意到的是，在这里，我们是通过将来完成时态，把这种行动当作已经完成的对象来设计的，而且，我们所想象的对这种行动的进行过程，也都伴随着各种常见的、与这样的设计有关的保持过程和再现过程——尽管这些保持过程和再现过程理所当然地都是在幻想过程之中进行的。此外，我们还需要注意到，这种被想象出来的进行过程既有可能实现这种被设想的设计，也有可能无法实现这种被设想出来的设计。

或者说，与为我们自己想象我们所进行的、旨在实现他人的目标的某种行动不同的是，我们也可以详细地回忆一下我们自己在以前是如何进行与这种行动相似的行动的。这样一种程序只不过是与同一种原理有关的某种变体而已。

在这两种情况下，我们都把自己放在了行动者的位置之上，并且把我们自己的体验与他的体验等同起来了。在这里，我们似乎也同样犯了众所周知的、关于移情的“视角”理论所犯的的错误。因为在这里，我们把我们的各种体验当作存在于他人心灵之中的体验来解读，因而所发现的只不过是我们的经验而已。不过，只要更加仔细地考察一下，我们就会发现，除了一个观点之外，我们的理论与这种移情理论再无任何共同之处。这个观点就是有关作为“他人自我”而存在的汝的一般性论题，因为汝的经

115 验都是通过和我的经验的构造方式完全相同的方式被构造出来的。不过，即使这样的相似之处也完全是表面上的，因为我们是从有关他人的绵延流的一般性论题出发的，而这种关于移情的视角理论则是根据某种盲目的信仰，直接从有关移情的纯粹的事实，跳跃到对于他人的心灵的信念上去了。我们的理论所得出的，只不过是各种已经通过“我正在经验一个作为伙伴而存在的人”这样一种不证自明的判断呈现出来的含义而已。我们都确定无疑地知道，从原则上来说，他人所具有的、有关他自己的行动的各种主观经验，是与我们自己所想象出来的、有关我们要是处于同样的情境之中我们将会做的事情的画面有所不同的。正像我们已经指出的那样，这是因为从原则上来说，任何一种行动的被预期的意义始终都是主观的，因而始终都是只有行动者才能加以理解的。这种移情理论的错误具有两个方面。首先，它天真地试图在自我的意识之中把他人的自我的构造过程回溯到移情上去，因而使自我变成了有关他人的知识的直接来源。^①实际上，只有通过运用先验现象学的方式，才能完成这样一种与发现他人自我的构造过程有关的任务。其次，它声称存在着一种有关他人的心灵的知识，而这种知识远远超出了存在于这种心灵和我自己的心灵之间的结构相似性的范围。然而，当我们处理各种不包含任何沟通意向的行动的时候，我们所能够断定的、有关这些行动的意义的一切，实际上都已经包含在有关变形自我的一般性论题之中了。

因此，我们是通过想象的方式，就像设计我们自己的目的动机那样来设计他人的目的动机的，然后，我们便把如此被幻想出来的、对这样一种行动的进行过程，当作我们在解释他的各种体

^① 有关对移情理论的批判，参见舍勒：《同情的本质和形式》(Wesen und Formen der Sympathie)，第 277 页及以下部分。

验的时候所使用的某种图式来运用，这都是显而易见的。不过，为了避免出现误解，我们还需要补充的是，这里所涉及的只不过是对其人的已经完成的活动的反思性分析而已。它是一种在事后才进行的解释。当一位观察者直接观察他正在以同时性的方式加以关注的某个人时，情况就有所不同了。在这种情况下，观察者的活生生的意向性就会促使他不断前行，而不再使他持续不断地回放他自己的那些过去的经验抑或想象出来的经验了。他人的行动在他的眼前逐步展现出来。在这样一种情境之中，观察者与这个被观察的人的等同过程，并不是通过先从这种被当作已经给定的对象的活动目标出发，然后再着手重构必定会一直伴随着这种目标的各种体验的过程来实现的。与此不同，观察者可以说是与这个被观察者的行动的每一个步骤都保持着一致，因而是在某种共同的“我们关系”之中不断地使自身与后者的经验等同起来的。我们到后面还会进一步论述这里的后一方面。^①

迄今为止，我们一直都假定他人的身体方面的运动是给予观察者的全部材料。必须强调指出的是，如果以这样单独的方式来对待身体方面的运动，那么，我们必定会对这种运动进行孤立、使之与其在被观察者的活生生的经验流之中的位置相脱离。而这种脉络不仅对于被观察者来说是非常重要的，对于观察者来说也同样是非常重要的。如果他没有其他材料可资利用，他当然可以采用某种有关这种得到观察的身体运动的心理印象，然后再使之适合于某种被他按照他认为他在相似的情境之中将会采取的活动方式和感受方式幻想出来的幻灯片系列。不过，如果观察者对他的观察对象的过去有所了解，对这种行动所遵循的总体性计划有所了解，那么，他还可以得出一些更加可靠的、有关这种观察对

116

^① 参见本书后面的第四章，第三十三节。

象的结论。如果回到马克斯·韦伯的例子上来看，那么，了解这位伐木工究竟是在做日常工作，还是为了锻炼身体而砍伐树木，对于观察者来说是非常重要的。要想建立一个有关这位被观察者的主观经验的适当模型，所需要的恰恰就是这种更加宽泛的脉络。的确，我们已经看到，行动的统一体是作为设计的跨度的功能而存在的。从这种被观察到的身体运动出发，观察者所能够推导出来的只不过是直接导致了这种运动的、单一的行动过程而已。不过，如果作为观察者的我希望避免对我所看到的另一个人的作为进行不适当的解释，那么，我就必须根据我过去具有的、有关这个特定的人的知识，把所有那些使这种行动变得可以理解的意义脉络都“变成我自己的”。我们到后面还会再回到这个有关“不适当性”的概念上来，并且表明它对于理解他人的理论来说所具有的重要意义。

第二十三节 表达性运动和表达性活动

迄今为止，我们所研究的只是这样一些案例，即行动者仅仅试图使外部世界发生某些变化。他并不试图“表达”他的各种主观经验。我们所说的“表达性”行动，指的是行动者试图将其各种意识内容投射出去的行动——不论是为了把这些内容留待他自己日后使用（正如就一本日记之中的某一项内容而言所发生的情况那样），还是为了与其他人就这些内容进行沟通，情况都是如此。就这两个例子之中的任何一个例子而言，我们都会看到一种真正得到计划，抑或真正得到设计的行动，这种行动的目的动机就是某个人意识到了某种东西。在这里的第一种情况下，所谓某个人就是存在于社会世界之中的他人。而在第二种情况下，所谓某个人则是处于孤独的自我的世界之中的这个人自己。所有这些行动都

是表达性活动。我们必须把“表达性活动”与心理学家们所说的“表达性运动”清楚地区别开来。后者的目的既不是进行任何沟通，也不是为了能够为自己，抑或能够为他人所用而表达某些思想。^① 在这里存在的并不是我们所说的意义上的真正的行动，而只不过是行为而已：因为这里既不存在任何设计，也不存在任何目的动机。在所有各种对话过程之中都存在的、不包含任何明确意向的各种姿态和面部表情，都是有关这样一些表达性运动的例子。^②

从作为观察者的我的观点出发来看，你的身体是作为某种表达域而呈现给我的，我通过这种表达域就可以“观看”你的体验流了。只要把你的表达性运动和表达性活动都当作有关你的各种体验的标示来对待，我就可以进行这样的“观看”了。^③ 不过，我们必须更加仔细地考察一下这一点。

117

正像韦伯所指出的那样，如果我把某些面部表情、感叹词和非理性的运动都当作发怒来理解，那么，这种理解过程本身就可以以一些不同的方式来加以解释。比如说，它有可能仅仅意味着某种自我阐释，也就是说，仅仅意味着我对我自己具有的、有关你的身体的各种经验进行的安排和分类。只有当我进行了某种进一步的、使我自己与你紧密地联系在一起的关注活动，因而认为你的各种主观经验都与我所具有的有关你的主观经验同步流动的时候，我才能真正地把握，或者说“注意”你的愤怒。这种转向真正地理解他人的过程之所以对于我来说是可能的，完全是因为我曾经——即使只是通过幻想的方式——经历过与你的这些经验相似的经验，或者说，完全是因为我以前曾经通过一些外在的具体

① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，第Ⅱ卷，第31页。

② 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，第Ⅱ卷，第31页。

③ 参见本书前面的第三节。

表现遇到过它。^① 因此，虽然这种表达性运动进入了某种意义脉络，但只是对于观察者来说情况才是如此——在观察者看来，它就是一种有关他正在观察的这个人的各种体验的标示。由于下列事实的存在，后者无法在他自己的各种表达性运动发生的时候把意义赋予这些运动，即它们都是他的注意过程所无法接近的，或者说，它们都是前现象的。

因此，表达性运动仅仅对于观察者来说才具有意义，而对于被观察的人来说则不具有任何意义。恰恰是这一点把它们与表达性活动区别开来了。后者对于行动者来说始终都是具有意义的。各种表达性活动始终都是真正的、以它们自己的解释为目标的沟通性活动。

因此，仅仅一项外在行为的发生并没有为解释者认识下面这一点提供任何基础，即他正在处理的究竟是一种表达性运动，还是一种表达性活动。只有通过诉诸某种不同的经验脉络，他才能确定这一点。比如，由一个人在日常生活之中的各种特写和姿态构成的表演，很可能与由舞台上的一位演员的各种特写和姿态构成的表演并没有什么不同之处。我们是把后者的各种面部表情和姿态，都当作舞台演员用来表达某些特定的主观经验的一套指号来看待的。但是，另一方面，在日常生活之中，除非我们注意到了另一个人的那些与其直接的运动有所不同的因素，否则，我们是无法确定他究竟是不是在这种意义上进行其“活动”的。比如，118 他既有可能是为了我们而模仿另一个人，也有可能是在和我们开玩笑，还有可能是为了占我们的便宜而虚伪地假装出某些感受。

对于理解各种表达性活动来说，它们究竟是由一些姿态构成

^① 关于这一点，我们需要等到我们在第三十七节之中分析“同时代人的世界”的时候，才能进行更加适当的讨论。

的，是由某些语词构成的，还是由某些人为之物构成的，这些都是无关紧要的。任何一种这样的活动都会涉及对指号的运用。因此，我们接下来必须面对有关指号的本性的问题。

第二十四节 指号和指号系统

首先，我们必须把“指号”或者“符号”概念与表示“标示”或者“征兆”的一般性概念区别开来。在这样做的过程中，我们将会遵循胡塞尔在其《逻辑研究》的“第一研究”之中提出的观点。^① 胡塞尔所说的“标示”指的是某种对象或者事态，而在相信前者的存在是相信后者的存在的某种非理性的（或者叫作“难以理解的”）动机的意义上来说，这种对象或者事态的存在可以标示出另外某种对象或者事态的存在。在这里，对于我们的意图来说，至关重要的是完全存在于解释者的心灵之中的这两者之间的关系。

胡塞尔所说的“信念的动机”与我们所说的“行动的动机”没有任何关系，这是显而易见的。胡塞尔所说的“动机”和我们所说的动机一样，都是某种意义复合体，或者说是意义脉络复合体。不过，它却是一个至少由两种解释图式组成的复合体。然而，当我们对某种标示进行解释的时候，我们并不会注意这种因果关系，因而这种动机并不是“合理性的”。所以，存在于这种标示和被标示物之间的联系，纯粹是一种形式上的一般性的联系；与之相关的任何逻辑性成分都是不存在的。胡塞尔也会同意这样的观点，这是毋庸置疑的。无论是有生命的对象，还是没有生命的对象，都可以作为标示而发挥作用。对于一位地质学家来说，地球表面

^① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，第Ⅱ卷，第i节，第25—31页；也可以参见本书前面的第三节。

上的某种地质构造，便是有关某些矿物质的存在的标示。而对于一位数学家来说，一个代数等式具有某种奇数度这个事实，便标示着它至少具有一个实数根。所有这些标示都是存在于解释者的心灵之中的关系——或者叫作相互关系，因而对于他来说也可以称之为意义脉络。从这种意义上来看，对于观察者来说，他人的身体的各种得到觉察的运动，都是有关这个正在被观察的人的心灵之中发生的各种事情的标示。

无论是“各种发挥意谓作用的指号”、“各种表达”，还是“各种符号”，都应当与“标示”对照起来。

119 首先，让我们考察一下一个指号究竟是如何在解释者的心灵之中被构造出来的。我们可以说，在指号和它所意指的对象之间存在着表现关系。^① 当我们考察一个从某种宽泛的意义上来说始终作为某种外部对象而存在的符号的时候，我们并不是把它当作对象来考虑，而是把它当作另外的某种东西的代表来考虑。当我们“理解”一个指号的时候，我们所集中注意的并不是这种指号本身，而是它所代表的对象。胡塞尔曾经反复指出，这种意谓关系的本质就是“指号与其所指的对象彼此之间没有任何关系”。^② 因此，这种意谓关系显然是一种特定的，存在于——被运用到在这里被称为“指号”的各种外部对象之上的——各种解释图式之间的关系。当我们理解一个指号的时候，我们并不是通过某种适用于这种指号的图式而把它当作某种外部对象来解释，而是通过那些适用于它所指的无论什么对象的图式来对它进行解释。我们可以说，如果一种解释图式是通过多型性的方式，从各种有关一个作为独立

① 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)之中的“第六研究”。

② 参见胡塞尔：《逻辑研究》(Logische Untersuchungen)，第Ⅱ卷，第ⅱ节，第55页。

存在物的对象的、已经经历过的经验出发而被构造出来的，那么，它就是适用于这同一个已经经验过的对象的。比如说，三条黑线 A 就有可能得到两种解释，即第一，被恰当地当作某种黑白视觉格式塔的图像来解释；第二，被不恰当地当作某种代表相应的语音的指号来解释。当然，对于这种语音来说，恰当的解释图式并不是从视觉经验出发而被构造出来的，而是从听觉经验出发而被构造出来的。

不过，下列事实也有可能造成混乱，即根据指号的所指对象而对指号进行的解释，是以以前存在的经验为基础的，因而本身也是某种图式所具有的功能。^①

我们的论述适用于对指号进行的所有各种解释——无论个体所解释的是他自己的指号，还是其他人的指号，情况都是如此。不过，“指号始终是用于表现某种东西的指号”这种常见的说法却包含着某种含混不清之处。指号的确是“用于表现”它所意指抑或它所意谓的某种东西的“指号”，亦即指号具有所谓“指号意义”或者“指号功能”。但是，指号同时也是“用于表现”它所表达的东西的“指号”，也就是说，它也是用于表现正在使用它的人的各种主观经验的指号。自然界之中根本不存在什么指号，而只不过存在着各种标示而已。就其本性而言，指号就是某种被人用来表达主观经验的东西。因此，正因为指号总是回过头来指涉某个有理性的存在所进行的选择——亦即对这种特定的指号的选择——活动，所以，指号同时也是某种有关指号使用者的心灵之中正在发生的

^① 实际上，我们在这里所看到的，是一种把另外的两种对象联系起来的元图式。这是与费里克斯·考夫曼(Felix Kaufmann)所谓“发挥协同作用的图式”相对应的[参见其《数学中的无限及其消除》(Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung), Leipzig und Wien, 1930年版, 第42页]。

事情的标示。我们可以把这一点称为指号的“表达功能”。^①

120

所以，指号要么是某种人造物，要么是某种被构造出来的活动对象。存在于这两者之间的界线绝对是灵活多变的。任何一种作为指号对象而发挥活动的活动对象（比如说，我的指向某个方向的手指），都是某种行动的最终结果。不过，我也许只不过是建构了某种手势而已，当然，这样的手势也同样会被当作人造物来分类。从原则上来说，行动究竟是以某种活动对象为顶点，还是以某种人造物为顶点，是没有什么区别的。^②

应当注意的是，在解释一个指号的时候是没有必要提及下列事实的，即某个人曾经创造了这个指号，或者某个人曾经使用过这个指号。解释者只要“知道”这个指号的“意义”就可以了。换句话说，他需要做的只不过是，在其心灵之中把存在于——适用于这个作为对象而存在的指号的——解释图式和适用于这个指号所意谓的对象的解释图式之间的联系建立起来。而这样一来，当他看到某种道路指号的时候，他就会对自己说“从十字路口向左！”而不会对自己说“看看这个木头指号！”或者“是谁把这个指号放置在那里了？”

因此，我们可以对指号进行如下界定：指号要么是一些人造物，要么是一些活动对象，在解释它们的时候，人们所根据的并不是那些适合于作为外部世界之中的对象的解释图式，而是根据各种并不适合于它们，毋宁说从属于其他对象的解释图式。此外，还应当指出的是，存在于指号和它那相应的、并不合适的图式之

① 我们在这里的这种用法与胡塞尔在其《逻辑研究》“第一研究”和“第六研究”之中的用法有所不同。

② 因此，我不可能承认汉斯·弗赖尔对一种行动的观相术侧面与其在物质世界之中的具体化过程的区分[参见其《论客观精神》(Theorie des objectiven Geists), Leipzig, 1923年版,第29页及以下部分],是一种具有根本性重要意义的区分。

间的联系，取决于解释者所具有的以往的经验。正像我们已经说过的那样，与指号的所指对象有关的解释图式的适用性，本身就是一种建立在经验基础之上的解释图式。我们可以把这种最后得到命名的图式称为“指号系统”。指号系统是一种作为由各种解释图式构成的形态而存在的意义脉络；无论是指号的使用者，还是指号的解释者，都会把指号放置在这样的意义脉络之中。

这种有关指号脉络的观念之中也包含着某种含混不清的成分。的确，任何一个人都不会提出下列主张，即我们正在讨论的这种联系是独立于这些指号的实际确立过程、运用过程，抑或解释过程而存在的。由于这种联系本身就是一种有关意义的例子，因而这是一个要么与规定有关，要么与解释有关的问题。所以，从严格的意义上来说，各种意义联系并不是存在于各种指号本身之间，而是存在于它们的意义之间，而这只不过是主张它们存在于正在确立、使用，或者解释这些指号的认识主体的各种经验之间的另一种说法而已。不过，由于这些“意义”都只有通过这些指号才能得到理解，所以，在这些指号之间便存在着我们称为“指号系统”的联系。

121

只要一个人把指号系统当作某种更加高级的、存在于他以前经验过的指号之间的秩序的意义脉络来理解，那么，指号系统就会对他呈现出来。对于他来说，德语就是每一个作为其组成部分的语词所具有的意义脉络；一幅地图的指号系统就是这幅地图上的任何一个符号都具有的意义脉络；而音乐记谱系统也就是每一个被写下来的音符所具有的意义脉络；诸如此类。

认识到一种指号从属于某种指号系统，与认识到这种指号究竟意味着什么、它对于其使用者的何种主观经验来说作为某种表达手段而存在，并不是一回事。即使我对速记法一无所知，我依然能够在看到速记的时候对它加以理解。即使我很可能并不知道

怎样玩纸牌，我依然能够认识到这些纸牌就是可以被用来玩的纸牌，等等。我是通过把一个指号放置到我的总体性经验脉络之中，来把它放置到它的指号系统之中的。就进行这样的放置过程而言，我只需要在我的经验储备之中既找到这样一种指号系统，也找到作为它的构造依据而与之同时存在的各种规则，就完全可以了。我既没有必要理解这些个体性指号的意义，也没有必要完全精通这种指号系统。比如说，即使我并不理解某些中文字符的意义，我也能够知道它们都是中文。

任何一种指号作为已经确定下来的指号都是富有意义的，并且因此而从原则上来说都是可以理解的。一般说来，谈论没有意义的指号是很荒唐的。严格说来，只有就某一个抑或某一些已经确定的指号系统而言，才能说一个指号是没有意义的。然而，说一个指号与一个这样的指号系统不相符，只不过意味着它从属于另一个指号系统。比如说，从“没有意义”这个术语的最宽泛的意义上来说，只有当一个明确的视听符号在某种明确的“语言”之中被确定是没有意义的时候，这种符号的没有意义本身才有可能得到确定。一个特别难以拼读的字母组合也可以具有某种编码意义。它可以由某个人按照编码规则拼在一起，之后再由熟知这些规则的另一个人进行译解。然而，不仅如此，就欧洲的各种语言而言，“Bamalip”这个视听符号初看起来似乎是完全没有意义的。不过，知道“Bamalip”是用来表示某种形式逻辑实体的学术术语的人，也就是说，知道它是用来表示演绎三段论的第四格的第一式的人，则能够非常准确地把它放置到他自己的母语的结构之中去。

由此可以得出下列结论，即存在于某种指号系统之中的指号的意义，必定是以前曾经得到过人们经验的。这是一个有关“曾经得到人们经验的”这个短语究竟是什么意思的问题。如果我们问自己，我们曾经在什么情况下经验过这种存在于“Bamalip”这个术语

和演绎三段论第四格第一式之间的联系，那么，我们就会发现，我们要么是从一位老师那里学到的，要么是从一本书上学到的。然而，经验过这种联系意味着，我们必定已经在那种场合下、在我们的的心灵之中，把“Bamalip”这个术语当作有关演绎三段论第四格第一式的指号而确定下来了。因此，对一个指号的理解（更加准确地说，在一个既定的指号系统之中对它进行解释的可能性），会回过头来指涉我们以前曾经做出的某种决定，即承认这种指号，并把它当作对我们的某种意识内容的表达来使用。

因此，任何一种指号系统都是我们的某种经验图式。从两种不同的意思出发来说，情况都是如此。首先，它是一种表达图式；换句话说，我至少有一次曾经使用这种指号来表示它所意指的对象——要么在自发性的活动过程之中使用过它，要么在想象过程之中使用过它。其次，它是一种解释图式；换句话说，我在过去曾经把这种指号当作有关它所意指的对象的指号来进行解释。这种区分是非常重要的，因为正像我们已经表明的那样，我可以承认指号系统就是一种解释图式，只要我知道其他人也是这样认为的。在孤独的自我的世界之中，一个指号的表达图式必定是与其相应的解释图式相一致的。比如说，如果我发明了某种仅供个人使用的书写方式，那么，当我发明这种书写方式，或者用它来记笔记的时候，我便把这种编码的字符都确定下来了。对于我来说，它在这样的时刻就是一种表达图式。但是，当我此后阅读我所写下的这些字符，或者进一步使用这种书写方式来记笔记的时候，这同一种图式就会作为某种解释图式而发挥作用了。

要想充分地把握一种诸如语言这样的指号系统，就必须具有有关各种存在于这个系统之中的个体性指号的意义的、清晰的知识。只有当这种指号系统和作为其组成部分的个体性指号，都既被当作认识者以往经验的表达图式，又被当作认识者以往经验的

解释图式而得到认识的时候，这种情况才有可能出现。就其作为解释图式和作为表达图式而具有的两种功能而言，任何一种指号都会回过头来指涉那些先于它的构造过程而存在的经验。无论是作为表达图式而存在，还是作为解释图式而存在，任何一种指号都只有以那些既构成了它，又是它所指涉的体验为依据，才是可以理解的。它的意义就在于它的可翻译性——也就是说，就在于它所具有的、引导我们以不同的方式回顾某种已知对象的能力。这种对象既有可能是使这个被意谓的对象得到理解的经验图式，也有可能是另一种指号系统。就语言而言，语言学家迈勒特(Meillet)曾经非常清楚地说明过这一点：

123 我们无法以直观的方式来理解一种未知语言的意义。如果我们希望在理解一种已经失去了传统的语言的本文的过程中取得成功，那么，我们就必须要么具有某种将这种语言转换成某种已知语言的忠实的翻译，也就是说，我们就必须与我们所熟悉的一种抑或多种语言紧密地联系起来。换句话说，我们必须已经认识过它。^①

这种“已经认识过”的特性相当于下面这一点：指号的意义必须是可以在这个正在使用它的人的以前经验的某个地方发现的。人们要想熟悉一种语言，或者说要想实际熟悉任何一种指号系统，就需要熟悉各种既定的、建立在其以往的经验基础之上的解释图式——即使就这些解释图式的含义而言，这样的熟悉有可能并不是十分确定的。而且，人们还需要具有把这些已经被构造出来的对象转化成为他们自己的、具有主动性的经验^②——也就是说，他

^① 转引自福斯勒(Vossler):《语言中的精神和文化》(*Geist und Kultur in der Sprache*), Heidelberg, 1925年版,第115页。

^② 参见本书前面的第十四节。

们还需要具有从表达的角度出发运用——他们知道如何加以解释的——某种指号系统的能力。

现在，我们已经接近于回答有关“把某种意义与一个指号联系起来”究竟是什么意思的问题了。这样的联系所涉及的确并不仅仅是把语词与行为联系起来，因为正像我们已经在我们的“引论”部分所指出的那样^①，把语词与行为联系起来只不过是某种言语图形而已。只有当一种指号在一个既定的指号系统之中所具有的意味，既得到了使用这个指号的人的理解，也得到了解释这个指号的人的理解的时候，这种指号才能与某种意义联系起来。因此，我们必定已经对下面这一点非常清楚了，即当我们谈论确定某种指号在一个既定的指号系统之中地位的时候，我们所要表达的意思究竟是什么。当一个指号——无论使用这个指号抑或解释这个指号的人究竟是谁——能够在其指号系统之中以易于理解的方式与其所指涉的对象协调起来的时候，它在这种指号系统之中便具有了某种“客观意义”。这只不过是说，无论是谁“把握”了这种指号系统，他都可以就这个指号所具有的、指涉它所意谓的对象的意义功能而对它做出解释——无论正在使用它的究竟是谁，也无论究竟是通过何种联系来使用它的，情况都是如此。正是指号所具有的、对以往经验的必不可少的指涉，才使得解释者有可能对那把这样的解释图式抑或表达图式构造出来的综合进行重复。因此，在这种指号系统之中，指号是具有“我可以再做它一次”的理想性的。^②

然而，这并不是说，如果不进行某种对于那些——使有关这

① 参见本书前面的第六节。

② 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第167页；也可以参见本书前面的第十四节。

种指号的知识得以从中构造出来的——体验的注意活动，存在于这种以前就已经得到了认识的指号系统之中的指号就根本不可能得到理解。与此相反：作为一种真正的、与以往的各种体验有关的解释图式，它相对于主我所具有的、使它得以从其中被构造出来的这些体验来说，是没有任何变化的。

124 我们迄今为止一直都在考虑的是指号所具有的客观意义。这种客观意义是被指号解释者当作他向他自己解释他自己的经验之过程的组成部分，来加以把握的。我们必须把指号的表达功能与指号的这种客观意义对照起来。指号的功能也就是它的作为一种有关沟通者、有关正在使用它的人的心灵之中实际发生的事情的标示而存在的功能；换句话说，也就是它所具有的、作为有关沟通者自己的意义脉络是什么的标示而存在的功能。

如果我想要理解一个外语语词的意义，那么，我就会利用一部词典，而后者不过是一份可以让我在其中看到这些——按照它们在两种不同的指号系统之中，抑或在两种不同的语言之中所具有的客观意义来安排的——指号的索引而已。不过，包含在这部词典之中的语词的总和却根本不是这门语言本身。词典所涉及的仅仅是这些语词的客观意义，也就是说，它所涉及的只不过是这些语词所具有的，既不依赖于它们的使用者，也不依赖于他们使用它们的具体情况的意义。在提及主观意义的时候，我们在这里所想到的并不是我们在前面曾经提到过的、胡塞尔所说的“从根本上来讲具有主观性和偶然性的表达”。^①当然，诸如“左”、“右”、“这里”、“那里”、“这个”，以及“我”这样从根本上来讲具有主观性的表达，都是可以在词典之中找到的，而且从原则上来说也都是可以翻译的；然而，只要它们表示某种与使用它们的人的关系，

^① 参见本书前面的第五节，33页。

它们也是能够具有某种客观意义的。一旦我能够从空间上确定这个人的位置，那么，我就可以说这些具有主观性和偶然性的表达都具有客观意义。不过，所有各种表达，无论它们究竟是不是胡塞尔所说的意义上的、从根本上来说具有主观性的表达，都是除了它们的客观意义之外，对于使用者和解释者来说还有着某种既具有主观性，又具有偶然性的意义。让我们先来考虑一下这种主观的成分。任何一个使用指号或者对指号进行解释的人，都会把这种指号与某种意义联系起来，而后者则起源于他以前用来学习使用这种指号的经验所具有的独特性。这种被附加的意义是某种围绕着客观意义的核心而存在的氛围。^①只有从把歌德的作品当作一个整体而进行的研究出发进行推论，人们才有可能弄清楚他使用“恶魔般的”这个语词^②究竟想表达什么意思。只有通过借助于各种语言手段对法国文化的历史进行的细致研究，我们才有可能理解一位法国人所说的“文明”这个语词的主观意义究竟是什么。^③福斯勒曾经通过下列方式把这个论题运用于语言的全部历史：“我们研究一个语词的发展；因而我们发现，曾经使用过它的所有人的精神生活，都已经沉淀和凝结到它之中了。”^④然而，为了能够“研

125

① 实际上，我们甚至可以说，理解这种客观意义是一个永远都无法完全实现的理想，因为后者的意思是说，解释者应当通过运用各种理性概念，对存在于指号的客观意义之中的这种主观和偶然的成分做出最清晰的说明。只要所有各种偶然和主观的意义都按照它们的具体情况而得到了恰当的说明，那么，把它们包含在其中的语言就是“精确的”。

② 雅斯贝尔斯是第一个注意到这个概念在歌德的世界观之中所具有的关键性重要意义的；参见其《世界观心理学》(*Psychologie der Weltanschauung*)，Berlin，1925年，第三版。

③ 参见库尔提乌斯(Curtius)：《论法国》(*Frankreich*)，Stuttgart，1930年版，第I卷，第2页及以下部分。

④ 参见福斯勒(Vossler)：《语言中的精神和文化》(*Geist und Kultur in der Sprache*)，第117页。

究”这个语词，我们就必须能够从我们以往的经验出发，得到有关所有那些使用过这个语词的人所具有的精神结构的知识。除了客观意义之外，如果解释者希望达成真正的理解，那么，他就必须把这种指号的使用者在把这种指号与 *signatum* (所指) 联系起来的时候具有的各种经验的独特性质都考虑在内。

我们曾经说过，这种被附加的意义不仅具有主观性，而且具有偶然性。换句话说，这种被附加的意义本身始终都包含着人们在其中使用它的那种脉络的成分。在理解一个正在说话的人的过程中，我不仅会对他那些个别的语词进行解释，而且，还会对他那具有总体性的、以合乎语法的方式联系起来并清晰明确地表达出来的语词系列进行解释——简而言之，我还会对“他正在说的话”进行解释。在这种系列之中，每一个语词都既处于周围语词的环绕之中，也在这种正在被说到的对象的总体性脉络之中，并始终都保持着它自身特有的个体性意义。而且，只有当我把握了这种整体性的陈述的意义的时候，我才能说我理解了语词的意义。简而言之，我在进行解释的时候所需要的，就是我的经验的总体性脉络。随着陈述的不断进行，某种综合也被逐步建立起来，而从这种综合的观点出发，人们也就可以理解各种具有个体性的意义解释活动和意义建立活动了。因此，话语本身就是一种意义脉络。无论对于说话者来说，还是对于解释者来说，话语的结构都是逐渐显现出来的。德语对 *Wörter* (一些没有联系的语词) 和 *Worte* (话语) 的区别所表达的，恰恰就是我们正在提出的要点。实际上，我们可以说，当一些没有联系的语词获得了具有偶然性的意义的时候，它们便会构成一个富有意义的整体，因而就会变成话语。

不过，这样的综合是什么？这种有层理的、为人们理解一个指号的偶然性意义发挥解释图式作用的意义脉络又是什么？我们

的回答如下：话语就是一种使用指号的活动。从说话者的观点出发来看，他的既定话语的统一体只不过是任何一种活动从根本上来说都具有的统一体而已。我们已经看到这样的统一体究竟存在于何处。^①它是从指号使用者自己的行动设计或者行动计划之中产生出来的。由此可以得出下列结论，即只有当活动本身已经完成了的时候，解释者才能把握其统一体。他所能够做的只不过是根据他以前具有的知识，达成对这种统一体的近似性把握而已。实际上，这样的限制既适用于对客观意义的解释，也同样适用于对偶然性意义的解释。如果一个人希望进行有效的解释，那么，他就必须等到最后一个语词被说出来。而且，“这样的统一体究竟是什么”始终是一个有待事实来加以回答的问题：它究竟是一个语句、是一本书、是一位作者的全部著作，还是一项具有整体性的文学运动。

有关指号的主观的和偶然的意义的问题，只不过是有关区分客观意义和主观意义的、更大的问题的一个侧面而已。我们接下来必须加以注意的，正是这种作为后者而存在的二分法。

第二十五节 意义的确立和意义的解释

现在，我们已经看到指号具有两种不同的功能。首先，它具有指示的功能。我们这样说的意思是指，解释者可以在他以前学到的、为他自己所特有的指号系统之中对它进行排列。在这里，他所做的事情就是把指号当作他自己的经验的一项内容来解释。他的活动恰好是另一个与我们所谓自我解释有关的例子。不过，他所能够进行的还有第二种解释。他可以探究指号的主观的和偶

^① 参见本书前面的第九节，62页。

然的意义——简而言之，他可以探究它在这种话语脉络之中所获得的表达功能。这种主观意义有可能是他自己的——在这种情况下，他就必须通过记忆回顾他在使用这种指号的时候所具有的经验，从而把它的意义确立起来。这种主观意义也有可能是其他人的——而在这种情况下，他则必须努力去发现这另一个人在其使用这种指号的时候所具有的主观经验。不过，无论在哪一种情况下，当我们解释由其他人使用的指号的时候，我们都会发现这里涉及两种组成部分，亦即客观的意义成分和主观的意义成分。可以说，客观意义也就是指号本身所具有的意义，它是指号的核心；而主观意义则是不断从存在于指号的使用者的心灵之中的主观脉络之中发散出来的边饰抑或氛围。

让我们以两个人之间进行的对话为例。当一个人诉说的时候，各种思想就会在其心灵之中被确立起来，而他的倾听者也会在这些思想发生的时候追随他确立这些思想的每一个步骤。换句话说，这些思想之中的任何一种思想，都不是作为预先形成的单位而出现的。它们都是被逐步建构出来的，因此，它们都逐渐得到了解释。无论是说话者，还是倾听者，都以下面这种方式经历了这个对话过程，即在其中的任何一方，意义确立活动或者意义解释活动都既受到有关已经说过的对象的各种记忆的填充和感染，也受到对于尚未被提及的对象的各种预期的填充和感染。接下来，这些注意活动之中的任何一种活动都有可能受到以反省的方式进行的集中注意，进而作为某种单位本身而得到分析。无论对于说话者来说，还是对于其倾听者来说，说话者的话语的意义都存在于他所说出个体性语句之中，而这些语句的意义则存在于它们那作为其构成成分而存在的——当它们逐个出现的时候——语词之中。对于他们双方来说，这些语句都作为语词的意义脉络而发挥作用，而整个话语则作为这些单独存在的语句的意义脉络而发挥

作用。

从原则上来说，理解另一个正在运用各种指号进行沟通的人的各种意识活动，与理解他所进行的其他活动(参见本书的第二十二节)并没有什么不同。和后者一样，它也是通过同时性或准同时性的方式发生的。解释者把自己放在另一个人的位置上，进而想象他自己正在选择和使用这些指号。他就像解释他自己的主观意义那样来解释这个他人的主观意义。在这个过程中，他利用了他所具有的、有关这个说话者的全部个人知识，尤其是利用了有关这个人表达他自己的习惯和方式的个人知识。这样的个人知识是在一场对话的过程中不断地把自身建立起来的。

同样的过程也在说话者的心灵之中进行着。他那些语词都是为了使他的倾听者能够理解而选择出来的。而且，他试图获得的意义也不仅仅是客观意义，因为他同时也试图使他的个人态度得到沟通。他会以将来完成时态把他的沟通意图勾勒出来，就像他会通过将来完成时态把他的任何一种活动的设计勾勒出来那样。虽然他对各种语词的选择取决于他在解释其他人的语词的过程中所建立起来的习惯，但是，这样的选择当然也会受到他所具有的有关他的倾听者的知识的影响。

不过，如果说话者所集中注意的是正在他的倾听者的心灵之中进行的对象，那么，他所具有的有关后者的知识就依然是非常不确定的。他只能估计一下他对后者实际上究竟能够理解多少。任何一种这样的估计都必定是含混不清的——鉴于下列事实的存在，即倾听者的解释始终都是在说话者对词语的选择之后，在这样的选择要么实现了，要么没有实现说话者在进行这样的选择的时候所具有的设计之后才进行的，情况尤其是如此。

倾听者所处的地位与说话者有所不同。对于他来说，这些语词的意义实际确立过程已经发生了。他可以从他所听到的各种

语词的客观意义入手，进而从这里出发尝试发现说话者的主观意义。为了得到这种主观意义，他可以想象说话者必定会在其心灵之中具有的设计是什么。不过，这种对说话者的设计的描绘过程，也是从说话者已经说出的语词出发的。与说话者以某种现存的事物为基础来描绘某种未来的事物的情况相反，倾听者是根据某种已经过去的事物来描绘某种过去完成的事物的。这里的另一个不同在于，他是从那些要么成功地实现了说话者的设计，要么未能实现说话者的设计的语词入手的，因而他试图把这样的设计揭示出来。另一方面，说话者是从他自己那作为材料而存在的设计入手的，因而他试图做的是评估倾听者未来进行的解释究竟是否能够实现这样的设计。

128 由于说话者所选择的各种语词既有可能表达他的意义，也有可能无法表达他的意义，所以，倾听者始终都有可能怀疑他对说话者究竟是否进行了适当的理解。对于其解释者来说，说话者的设计始终都是一个与想象性重构有关的问题，因而总是带着某种模糊性和不确定性而受到注意的。

为了具体展示我们的意思，我们可以考虑一下下列事实，即在一场对话过程中，诸如下面这样的思想都有可能经过参与者们的头脑。打算说话的人可能会对他自己说：“假如这位伙伴说和我的语言一样的语言，我就必须使用如此这般的语词。”而他的倾听者过一会儿则可能会对自己说：“如果这位伙伴使用这些语词的方式与我理解它们的方式一样，那么，他必定是在告诉我如此这般。”这里的第一个陈述表明了说话者在考虑倾听者的解释的情况下究竟是如何始终对他那些语词进行选择。而第二个陈述则表明，倾听者在考虑说话者的主观意义的情况下究竟是如何进行解释的。这两种情况之中的任何一种情况都包含着某种对他人的图式的意向性参照——无论这样的图式究竟是解释图式，还是表达

图式，情况都是如此。

由于说话者选择的是他自己的语词，他所使用的当然是他自己的解释图式。这种解释图式部分取决于他自己通常用来解释各种语词的方式，部分取决于他所具有的、有关其倾听者的解释习惯的知识。当我阅读我写给某个人的一封信的时候，我往往像我就是收信人那样来解释这封信，而不是像我是发信人那样来解释它。因此，我在写这封信的时候所具有的意图，并不仅仅是向收信人沟通某种客观意义，而且也包括和他沟通我的主观意义。换一种方式来说就是，我希望他能够重新思考我的各种思想。所以，很有可能出现的情况是，当我阅读完这封信的时候，我就会确定它并没有达到我的目的。在认识到我的收信人是谁、他对某些语词和短语的习惯性反应是什么的情况下，我就可以确定这样那样的表达很可能受到误解，或者他还没有能力理解我的这样那样的思想。或者我也许会产生下列忧虑，即他在阅读的时候很可能会由于主观偏见，抑或由于注意力不集中，因而忽略了我试图向他表达的要点。

另一方面，收信人也可以进行与此相反的过程。他有可能看到了一个语句，进而想象他自己正在写这个语句。他有可能试图通过先猜测某些有可能存在的意向，然后再把这些意向与这个语句实际具有的命题内容进行比较，来重构写信人的意向。他也许会得出下列结论：“我知道他究竟想说什么，但他实际上却并没有表达出来，而是偏离主题了。如果我是他，我就会以如此这般的方式来写了。”或者这位收信人也许会对他自己说：“虽然我的朋友总是以奇怪的方式使用这个术语，但我知道他究竟是什么意思，因为我了解他的思维方式。幸运的是读这封信的人刚好是我。要是第三方来读这封信，那就一定会完全不知所云了。”在这里的后一种情况下，收信人实际上会进行三重解释。首先，他会按照他

平常的解释习惯对这个语句进行客观的解释。其次，他会从他所具有的、有关这位写信人的知识出发，对有可能是后者要沟通的真实意义的意义进行重构。第三，他会想象一下普通的收信人究竟会如何理解这个相关的语句。

无论对于使用指号的所有情况而言，还是对于解释指号的所有情况而言，这些考虑都是完全适用的。既然如此，我们应当清楚地意识到，无论是在解释某个人使用的各种指号的主观意义的过程中，还是在预期某个人对我们自己使用的各种指号的主观意义所进行的解释的过程中，我们都必定会受到我们所具有的、有关这个人的知识的引导。因此，面对我们的这个人的亲密程度或者匿名程度自然便具有非常大的关系了。我们刚才使用的各种例子，都是一些把有关另一个人的知识从直接接触过程中推导出来的情况；它们都从属于我们所谓直接经验的社会实在的领域。不过，在诸如同时代人的世界和前辈的世界这样的其他社会生活领域之中，也同样可以找到使用和解释各种指号的情况——在这些领域之中，有关我们与之打交道的人们的直接知识都是很少的，甚至是根本不存在的。当把我们有关确立和解释指号的意义的理论运用于这些领域的时候，这样的理论自然会经历各种各样的修正过程。我们到第四章就会看到这些修正过程究竟是什么了。即使就我们曾经当作例子来使用的各种直接的社会关系而言，参与者们显然也不可能“实现有关把握对方的被预期的意义的假定”，这是我们在第十九节之中就讨论过的一个要点。解释者确实能够把握的主观意义，充其量不过是指号使用者的被预期的意义的某种近似物，而根本不可能是这样的意义本身，因为一个人所具有的有关另一个人的视角的知识必定永远都是有限的。正因为如此，所以，任何一个运用各种指号来表达自己的，都无法完全确定他究竟是如何被别人理解的。

我们迄今为止一直都在讨论的就是沟通过程的内容。不过，我们必须记住，实际的沟通过程本身便是某种富有意义的活动，而且，我们必须对这种活动及其进行方式进行客观公正的解释。

第二十六节 沟通过程的意义脉络。要点重述

一旦解释者既确定了某种沟通过程的内容的客观意义，也确定了这种内容的主观意义，他就可以着手询问这种沟通过程当初为什么进行了。然后，他就可以寻找这个正在进行沟通的人的目的动机了。因为任何一种沟通活动都必然会具有某种外在的目标。当我对你说某种事情的时候，我是出于某种理由才这样做的——无论我这样做是为了使你表现出某种特定的态度，还是仅仅为了向你说明某种事情，情况都是如此。因此，任何一种沟通活动都以下列目标作为其目的动机，即使这个作为沟通对象的人能够以这样那样的方式认识到这种沟通。

130

作为沟通过程的对象或者接受者的人通常都会做出这种解释。在通过找到相应的解释图式或者表达图式，因而确定了这种沟通过程的内容的客观意义和主观意义究竟是什么之后，他便开始探究这里的另一个人当初这样说的原因了。简而言之，他便开始探究存在于这种沟通过程背后的“计划”了。

不过，这种目的动机的探究者并不一定就是沟通过程的对象。一位并未参与其中的观察者也有可能着手进行同样的解释。如果我总是希望知道这种沟通过程的目标究竟是什么，那么，我就会，或者说我就必须寻找这种沟通过程的目的动机。此外，下面这一点也是不证自明的，即人们甚至会寻找其他人进行的那些并没有包含任何沟通意图的活动的目的动机。我们在第二十二节之中已经看到了这种情况。只有发现了一个行动者的目的动机，我们才

能把握他的主观意义实际上究竟是什么。我们首先必须找到他的设计，然后再对有可能被用来实现这种设计的行动进行尽可能详细的设想。就并不具有任何沟通意向的行动而言，已经完成的行动本身严格说来就可以被当作对目的动机的实现来加以解释。不过，如果我恰巧知道这种已经完成的活动只不过是存在于某种意义链条之中的一个环节，而这样的意义链条又会导致某种进一步的目的，那么，我必须做的就是解释这个他人所具有的，有关这种进一步的目标本身的主观意义了。

现在，我们已经看到，我们是可以超越目的动机，进而把原因动机找出来的。当然，在任何一种情况下，有关后者的知识都是以有关前者的知识为预设前提的。只有在首先看到了这种作为目的动机而存在的主观意义脉络，进而将其当作已经被构造出来的对象本身而视为理所当然的之后，我们才能着手探索那些更加深刻的层次。把这些更加深刻的层次当作**现存**的东西来谈论，根本不意味着行动者实际上是把它们都当作其行动的意义脉络而以主观的方式来经验它们的。而且，它也不意味着，他甚至有可能通过回顾的方式觉察到这些多型性的、按照我的解释来看已经构成了目的动机的**活动**。与此相反，任何一种能够支持下列观点的证据都是根本不存在的，即行动者已经对其行动的原因动机进行了某种觉察活动。这一点既适用于把意义确立起来的人，也适用于其他任何一位行动者。的确，他既经历了这些主观意义，也经历了被我当作他的原因动机来解释的各种意向性活动。不过，他通常并没有觉察到它们，而且，当他觉察到它们的时候，他就不再作为一位行动者而存在了。当这样一种觉察出现的时候，它便是一种独立存在的意向性活动——不仅从它所解释的行动之中分离了出来，而且也不依赖于这种行动而存在。在这种情况下，我们才可以说一个人能够理解他自己。除了下面这种区别之外，

这样的自我理解从本质上来说与理解其他人并没有什么不同，即尽管并非总是如此，但也经常出现的情况是，与支配有关其他人及其过去的信息所具有的自由度相比，我们支配有关我们自己和我们的过去的信息的自由度要大得多。

到了后面，我们将描述目的动机和原因动机在社会世界的各种各样领域之中所形成的关系。在这里，我们将只限于对理解另一个人的过程所包含的各种复杂结构——就这些结构既影响沟通过程，也影响对指号的使用而言——进行一番扼要阐述。因为——正如我们所说的那样——说指号对于指号的使用者来说处于某种意义脉络之中，会涉及一些分别存在的、必须加以明确说明的事实。

第一，无论我什么时候使用某种指号，被这种指号所所谓的那些体验对于我来说都处于某种意义脉络之中。因为它们都已经被构造成了某种综合，因而我会把它们当作某种单位来看待。

第二，对于我来说，这种指号必定已经是某种指号系统的组成部分了。如果不是这样，那我很可能就无法使用它了。任何一种指号早在得到人们的使用之前，就必定已经被人们解释过了。不过，对一个指号的理解过程是一种复杂的综合，这种综合是由不断导致某种特殊的意义脉络的各种体验构成的。这样的意义脉络是一种包含着两种成分的形态：作为对象本身的指号和 *signatum* (所指)，当然，其中的每一方都凭借自己的权利而包含着一些独立存在的意义脉络。我们曾经把这种崭新的、把这两个方面都囊括在其中的意义脉络，叫作“发挥协调作用的图式”。

第三，就对指号的每一次使用都是某种表达性行动而言，选择和使用指号的过程对于指号的使用者来说是一种特殊的意义脉络。因为任何一种行动都会由于下列事实而构成某种意义脉络，即行动者会把有关这种行动的所有各种相继出现的体验，都当作

一种经过统一的活动来设想，所以，我们由此可以得出下列结论，即任何一种表达性行动都因此而是某种意义脉络。这样说并不意味着，任何一个使用指号的情况 *ipso facto* (实际上) 都是与沟通有关的情况。一个人是有可能——比如说，在他自说自话的情况下——在并不具有任何沟通意向的情况下，把某种指号纯粹当作自我表达活动来使用的。

132 第四，即使在并不考虑特定的收信人是谁的情况下，这种作为“作为活动的使用指号过程”的意义脉络，也有可能为某种被叠加的、作为“作为沟通性活动的使用指号过程”的意义脉络，发挥基础性作用。

第五，不过，这种被叠加的意义脉络也有可能进入某种更加高级和更加宽广的、把收信人考虑在内的意义脉络之中。在这种情况下，这种沟通性活动便不仅以某个认识到它的人为目标，而且，也以它的信息能够认识到某种特定的态度抑或特定的行为为目标。

第六，通过发现这种沟通性活动的目的动机，我们就可以把这位特定的收信人是现在、在这里并且通过这种方式而得到沟通的这个事实，置于某种更加宽泛的意义脉络之中。

从原则上来说，所有这些意义脉络对于解释者来说都保持着开放状态，因而都是可以由他以系统的方式来发现的。他所试图探究的究竟是哪一种意义脉络，这取决于他对指号表现出来的兴趣的种类^①。

不过，所谓所有这些意义脉络从原则上来说都对解释过程保持着开放状态这样一种陈述，是需要进行某种修正的。正如我们

^① 我们在前面曾经指出，在这些情况下，对应当加以回答的问题的选择实际上究竟是如何发生的；参见本书前面的第十六节，85页；以及第十八节，95页。

已经反复说过的那样，社会世界的结构根本不是同质性的。无论是我们的各种伙伴，还是他们所使用的种种指号，对于我们来说都有可能通过不同的方式而给定。无论是对于指号，还是对于它所表达的主观经验，都存在着各不相同的探讨方式。的确，我们在理解另一个人的心灵的时候甚至不需要使用某种指号；一个纯粹的标示就可以为我们提供这样的机会。比如说，当我们从一些与生活在过去的人们的经验有关的人工制品出发进行推论的时候，所发生的实际情况就是如此。

第二十七节 主观意义和客观意义。产物和明证

现在，我们已经可以看到，对于真正地理解他人的自我有着不同的探讨方式。解释者既可以从他自己具有的、有关他人的活生生的身体的经验出发，也可以从他自己具有的、有关已经创造出来的各种人工制品的经验出发。在其中的任何一种情况下，他都是在解释一些使他人的主观经验本身得以具体展示出来的客观化过程。如果与此相关的是他人的身体，那么，他所涉及的便是一些活动的客观化——也就是说，他所涉及的是各种运动、姿态，或者行动的各种结果。如果与此相关的是一些人工制品，那么，这些人工制品要么是一些从狭义上来看的指号，要么是一些诸如各种工具、各种历史遗迹这样被制造出来的外部对象。所有这些客观化过程的共同之处在于，它们都仅仅是作为有理性的存在的行动结果而存在的。由于它们都是行动的产物，所以，它们 *ipso facto* (实际上) 都是有关那些曾经在造成了它们的行动者的心灵之中发生的事情的证据。应当指出的是，并不是所有各种证据都是指号，但所有各种指号都是证据。因为要想使一种证据成为指号，这种证据就必须能够变成某种具有发挥协调作用的图式的地位的

指导系统的某种成分。某些证据并没有达到这样的标准。比如说，虽然一种工具可以是一个有关曾经在其制造者的心灵之中发生过的事情的证据，但是，它实际上却根本不是什么指号。不过，我们所使用的“证据”这个术语不仅包括已经通过某种制造过程被生产出来的设备^①，而且既包括人们根据思想所做出的判断，也包括任何一种沟通活动所导致的信息内容。

与主观意义和客观意义有关的难题涉及所有各种证据。这也就是说，任何一个遇到某种既定的产物的人，都有可能通过两种不同的方式着手对它进行解释。首先，他有可能集中注意它那作为某种对象的状态——虽然这样的状态既有可能是真实的，也有可能是观念性的，但无论如何都是不依赖于它的制造者而存在的。其次，他也有可能把它当作一个有关其制造者在制造它的时候心灵之中的所思所想的证据来看待。在这里的前一种情况下，解释者是把他自己具有的、有关这个对象的各种经验，纳入他现有的各种解释图式之中。然而，在这里的后一种情况下，他的注意力本身便指向了生产者的意识所进行的各种构造性活动（这些构造性活动既有可能是他自己进行的，也有可能是另一个人进行的）。

我们到后面将以更加详细的方式来考察这种存在于主观意义和客观意义之间的关系。因此，如果我们看到了把这种产物包含于其中的意义脉络，或者说看到了存在于生产者的心灵之中的意义脉络，那么，我们就会谈论主观意义。认识这种产物的主观意义意味着，我们能够通过同时性或者准同时性，在我们自己的心灵之中进行那曾经构造了这种生产者的经验的多形性活动。

因此，当他人的各种体验发生的时候，我们随时都在观察着

^① 即德语中的 *Zeug*；这是海德格尔曾经使用过的一个术语，他用它来表示外部世界的那些“随手可用”的对象，参见其《存在与时间》(*Sein und Zeit*)，第 102 页。

它们；我们观察着它们被逐步构造出来的过程。对于我们来说，他人的各种产物都是有关这些体验的标示。而对于他来说，这些体验则都处于某种意义脉络之中。我们通过某种特定的证据就可以认识到这一点，因此，我们可以通过某种真正的理解活动来觉察这种正在他的心灵之中进行的构造过程。

与此相反，我们只能断定这种产物本身所具有的客观意义——也就是说，我们所断定的只是这种被生产出来的事物所具有的、已经被构造出来的意义脉络，同时却并没有考虑它那实际的生产过程。因此，从最充分的意义上来说，这种产物就是作为这样的生产过程的目的而存在的结果，就是某种已经完成和已经结束的东西。它不再是这种过程的组成部分，而是仅仅回过头来指向这种曾经在过去作为某种事件而存在的过程。不过，这种产物本身并不是某种事件，而是某种存在物，它是作为那些过去曾经存在于生产者的心灵之中的事件的沉淀物而存在的。的确，即使对产物的客观意义的解释，也是通过各种逐步进行的多型性活动来进行的。然而，通过在解释活动所具有的总体性脉络之中对解释者有关这种产物的各种经验进行排列，便可以完整地解释这种客观意义。而且，正像我们已经指出的那样，解释者根本没有考虑产物之原初的逐步创造过程。实际情况并不是他根本没有意识到这样的创造过程已经发生了，而是他根本不注意这样的过程。因此，客观意义仅仅存在于解释者的心灵所包含的某种意义脉络之中，而主观意义则超越了它而指涉某种存在于生产者心灵之中的意义脉络。

因此，如果通过某种客观的意义脉络而给定的东西——就其本身而言——是由一位汝当作某种意义脉络而创造出来的，那么，某种主观意义脉络就会呈现出来。不过，这里所涉及的只不过是主观意义本身，而既不涉及被汝用于在其中排列其各种体验的、

特定的意义脉络，也不涉及这些经验本身的特性。

我们已经指出，解释者是通过同时性或者准同时性来把握他人的各种有意识的经验的。真正的同时性是经常出现的，尽管它只不过是过程的某种特例而已。它与由人们直接经验到的社会实在构成的世界紧密联系在一起，并且是以解释者直接目击产物的实际生产过程为预设前提的。对话或许就是一个与此有关的例子——在这里，倾听者实际上在说话者进行各种导致了富有意义的话语的活动的時候是在场的，而且，倾听者也以亦步亦趋的方式随着说话者进行这些活动。也许阅读一本书便是一个与准同时性解释有关的例子。在这里，读者使作者对语词的选择重新获得了生命，就好像这样的选择就发生在他的眼前那样。对于一位正在审视某些诸如工具这样的人工制品，进而想象它们究竟是如何制造出来的人来说，情况也同样是如此。不过，在指出我们可以观察这些在生产者方面出现的各种主观经验的时候，我们的意思只不过是我們能够把握这些经验的确发生了这样的事实。我们既没有说我们是如何理解什么经验发生了，也没有说我们是如何理解使它们得以形成的方式的。到了分析同时代人的世界、由直接的社会经验构成的世界和由真正的我们关系构成的世界的时候，
135 我们再来探讨和研究这些问题。即使在这个关节点上，我们也依然可以说，对于这种进一步的知识来说至关重要的，是有关这位正在得到解释的人的知识。当我们询问一个产物的主观意义是什么，因而询问另一个人究竟具有哪些有意识的经验的时候，我们是在询问究竟是哪些特定的、被以多型性的方式建构的体验正在一个特定的他人那里发生，或者说究竟是哪些这样的体验已经在这个他人那里发生了。这个他人、这个汝既具有他自己的各种独特的经验，也具有他自己的各种意义脉络。这个处于此时此刻的他人是根本不可能被另一个人替换的，即使就处于另一个时刻的

他本人来说也同样是如此。

另一方面，我们在面对一个产物的时候所看到的客观意义，根本不能被当作有关某位特定的汝所具有的、特定的体验的证据来加以解释。毋宁说，它是被当作已经被构造出来、已经被确立起来的意义来解释的——它不仅已经被从任何一种主观的经验流之中抽象出来，也已经被从任何一种主观的、有可能存在于这样的经验流之中的意义脉络之中抽象出来了。它是被当作某种已经被赋予了“普遍意义”的客观化过程来把握的。即使在把它称为某种“产物”的时候，我们已经潜在地涉及它的生产者，但是，当我们对客观意义进行解释的时候，我们依然根本没有把这样的生产者及一切与他个人有关的方面考虑在内。他被隐藏在这种不具有人格的“个人”（某个人，或者另一个人）背后了。这种匿名的“个人”只不过是用来表示下列事实的语言上的术语而已，即有一位汝现在存在着或者说曾经存在过，而我们并没有考虑过他的特殊性。我自己、你、某种理想类型，甚至是其他任何一个人，都有可能并不以任何方式改变这种产物的主观意义的情况下来替换他。我们对这位匿名的“个人”的主观过程不可能进行任何论述，这既是因为后者不具有任何绵延，也是因为我们赋予它的、作为某种逻辑上的虚构而存在的时间维度，从原则上来说是不可能被经验的。不过，正因为如此，所以，从解释者的观点出发来看，对于这种富有意义的对象的所有有可能存在的创造者来说，客观意义都保持着不变的状态。只要这种对象在其意义之中即包含着有关“诸如此类”和“我可以再做它一次”的理想，那么，这样的意义就会既独立于它的创造者，也独立于产生它的各种具体环境而存在。产物是从任何一种个体意识之中抽象出来的，而且，它的确也是从任何一种意识本身之中抽象出来的。客观意义只不过是解释者把他所具有的、与某种产物有关的经验，都排列成他的经

验的总体性脉络而已。

136 从我们已经论述过的一切出发可以得出下列结论，即任何一种对主观意义的解释都包含着对某一个特殊的人的参照；此外，这样的人必须是解释者对之具有某种经验的人，而且，解释者可以通过同时性或者准同时性来经历他的各种主观状态。而客观意义则是从某些特定的人那里抽象出来的，并且因此而独立于这些人而存在。我们到后面将会更加细致地研究这种对比，把它当作两极对立的某种案例来加以探讨和研究。在理解主观意义和理解纯粹的客观意义之间，存在着一系列建立在下列事实基础之上的中间步骤，即社会世界具有它自己的独特结构，而这种独特结构可以说是来源于由直接的社会经验构成的世界，同时代人的世界、前辈的世界，以及后来人的世界的。我们将用本书的第四章来专门研究这些不同的世界，同时特别关注存在于其中的每一种世界之中的匿名化过程。我们将把主观意义和客观意义之间存在的对立，当作与意义解释有关的各种启发式原则在理想类型方面的形成过程来说明。

第二十八节 补充：有关主观意义和客观意义的理论在文化科学领域之中的几种运用

对于各种文化科学——而且并不仅仅是对于这些科学来说——来说，我们刚才系统阐述的、有关对各种产物的意义解释的这两种不同类型的理论，具有非常重要的意义。首先，让我们考虑一下所谓“文化对象”究竟是什么——换句话说，让我们考虑一下诸如“国家”、“艺术”、“语言”这样一些观念性对象究竟是什么。这些对象按照我们的理论来看都是一些产物，因为它们都带有有关它们是由我们的伙伴们创造出来的印记，因而都是有关那

些曾经在我们的伙伴们的心灵之中发生过的事情的证据。因此，所有各种文化方面的客观化过程，都可以通过某种双重方式来加以解释。其中的一种解释是当它们存在于我们面前的时候，把它们当作已经完全被构造出来的各种客观化过程来对待——无论是对于作为解释者的我们来说、对于作为现在的同时代人的解释者来说，还是对于作为以后会在历史上出现的人们的解释者来说，情况都是如此。人们既可以对这些客观化过程进行非常简单的描述，也可以把它们当作必不可少的认识对象而加以理论发明的详细阐述；也就是说，人们可以研究国家本身、艺术本身、语言本身。

不过，所有这些产物都可以被当作是有关那些曾经创造了它们的人的心灵之中所发生的事情的证据来对待。在这里，各种特别复杂的文化对象都可以得到最详尽的调查研究。国家可以被当作那些取向政治秩序的人所进行的活动的总体性来加以解释——也就是说，可以被当作它那些公民所进行的活动的总体性来进行解释；人们也可以把它当作某些历史活动的最终结果来解释，因而是把它当作某种历史对象来看待；人们还可以把它当作它的统治者所具有的公德的具体化来解释，诸如此类。一个特定时代的艺术可以被当作对于该时代的某种特定的艺术发展趋势的表达来解释，也可以被当作对于某种特定的、有关先于所有各种艺术表达方式而存在并决定这些艺术表达方式的世界的解释的表达来解释——换句话说，也可以被当作对于某种特定的“观看”方式的表达来解释。不过，人们还可以进一步把它当作某种历史发展来解释——无论是由于各种流派的延续，还是仅仅因为世代的延续，这样的历史发展都会以前一个时代的人们所熟知的艺术风格所发生的变化形式表现出来。这些方面都只不过是一些与为数众多的解释可能性有关的例子，而且，其中的每一个方面都既对应着一种特殊的解释图式，也对应着一种特殊的、把意义赋予被解释

137

对象的方式。

我们曾经指出，由于解释者在理解一个产物的创造者的时候所遇到的匿名性大小的不同，相对于这个创造者的心灵之中曾经发生过的事情来说，这个产物的意义内容所具有的独立程度也会有所不同。要想把握某种以“我可以再做它一次”的理性的形式存在的客观化过程，人们就必须把这种客观化过程的创造者完全当作“个人”来设想。让我们考察一下这种情况在经济学理论领域之中究竟是如何出现的。所谓“交易经济学原理”^①当然是把被当作已经完成的产物来考虑的人类活动作为研究主题的，而不是把正在进行的行动作为研究主题的。通过把这样的事实用经济学理论的各种解释图式来解释，这些原理的意义内容便可以展现出来了。的确，如果不参照某个经济行动者，任何一种经济活动都是无法想象的，而这样的经济行动者则绝对是匿名的；它不是你、不是我、不是某一位企业家，甚至不是某种“经济人”本身，而是某种完全具有普遍性的“个人”。^② 理论经济学的各种命题之所以具有——使之获得了“诸如此类”和“我可以再做它一次”的理想

^① 这里的“交易经济学”即指经济学中的交换理论；这个最初由惠特利（即 Richard Whately, 1787—1863 年，英国著名修辞学家、逻辑学家、经济学家和神学家；主要著作有《修辞学要素》、《逻辑学要素》、《政治经济学引论》等。——中译者注）创造的术语，曾经在许茨经常提到的、路德维希·冯·米泽斯（Ludwig von Mises, 1881—1973 年，奥地利著名经济学家、“奥地利经济学派”最主要的代表人物之一；主要著作有《人类行为》《货币和信用理论》《民族、国家和经济》《社会主义》《人类行动》《经济学的终极基础》等。——中译者注）经济学思想之中发挥过重要作用，参见米泽斯的《人类行动》（*Human Action*），New Haven, 1966 年版，尤其是其中的第 IV 部分。在米泽斯看来，交易经济学是有关——被当作从其心理学环境和历史学环境之中抽象出来的对象来考虑的——行动的纯粹先验理论的组成部分；因此，在这个关节点上，米泽斯的概念作为一个例子是非常有用的。——英译者注

^② 有关对这种“个人”概念的进一步分析，参见我们在本书后面的第三十九节之中对同时代人的世界所具有的匿名性的讨论。

的——“普遍有效性”，原因就在于此。不过，人们是可以研究经济行动者本身，进而努力把正在其心灵之中发生的事情揭示出来的；当然，这样一来，这些人便不是在进行理论经济学研究，而是在进行经济史抑或经济社会学研究了——就这里的后一个方面而言，马克斯·韦伯便通过其《经济和社会》的第一卷，给我们提供了一个无与伦比的范例。然而，这些科学的各种陈述都不能声称自己具有普遍有效性，因为它们所处理的要么是一些特定的历史个体的经济学观点，要么是一些以我们正在讨论的这些经济活动为证据的经济活动类型。

要想提出来自其他领域的、有关这个问题的重要意义的例子，我们只需要指出在那些——从解释性这个术语的狭义上来说具有解释性的——科学之中把主观意义和客观意义明确区别开来的重要意义，也就是说，我们只需要指出在语言学 and 法学之中把主观意义和客观意义区别开来的重要意义，就已经足够了。下列问题在语言学之中始终是基本问题，即研究者所研究的究竟是一个语词在一个确定的时代、在一种确定的语言领域之中所具有的客观意义，是这个语词由于一个特定的作者抑或一组特定的说话者的使用才呈现出来的主观意义，还是它在某种话语脉络之中所呈现出来的偶然性意义。而且，任何一位法律研究者也都熟悉下列区分，即存在于作为一方面的、把一个观点当作某种按照语言学规范和法律规范来看存在于某种法制之中的命题来看待，和作为另一方面的询问“立法者的意向究竟是什么”之间的区分。所有这些差异都可以归结为我们刚才一直都在研究和论述的、存在于主观意义和客观意义之间的区分。

在结束本章之前，我们还需要提及一个观点。由于为所有各种存在的事物寻找主观意义的倾向在人类心灵之中是极其根深蒂固的，寻求所有各种对象的意义的倾向也是与认为曾经有某个心

灵把意义赋予这种对象的观念极其紧密地联系在一起的，所以，世界上的任何一种事物都可以被当作某种产物来解释，因而也都可以被当作有关曾经在上帝的心灵之中发生的事情的证据来解释。的确，整个宇宙都可以被看作是上帝的产物，它是可以为上帝的创造性活动作证的。当然，我们在这里只不过是稍稍触及了存在于各种严格的科学之外的整个问题领域。无论如何，对于任何一种神学和形而上学来说，有关主观意义和客观意义的问题都是具有广阔的研究前景的。

第四章 社会世界的结构：直接经验的社会实在的领域，同时代人的领域，以及前辈的领域

139

一、引论

第二十九节 对问题的预备性概览

在第三章之中，我们概括叙述了一种理论的主要特征，这种理论所涉及的是我们所具有的关于他人自我的知识。我们考察了我们所进行的、有关他人的各种主要经验的一般性理解过程，并且发现这种理解过程是建立在我们自己所具有的、有关他的主观经验的基础之上的。只要假定了这位汝的存在，我们便已经进入了主体间性的领域。现在，个体是把这个世界当作得到了他那些伙伴的共享的对象来经验的——简而言之，个体是把这个世界当作一个社会世界来经验的。而且，正像我们已经反复指出的那样，这个社会世界根本不是同质性的，而是展现出了某种具有多重形

式的结构。它的每一个领域抑或区域，都既是一种被用来觉察其他人的主观经验的方式，也是一种理解这样的主观经验的方式。

本章将致力于研究这种具有多重形式的结构。我们将努力对下列问题做出解答：首先，这样一种内在的分化过程究竟是如何可能的；其次，在假定社会世界既具有统一性，又具有内在分化过程的时候，我们所依据的理由是什么；以及最后，这些分化过程之中的哪一种分化过程，有可能作为我们分析理解他人自我的过程的基础而发挥有益的作用。只有在回答了这些问题之后，我们才能描述社会世界的不同领域分别具有的、理解他人自我的不同方式。

140 不过，即使我们在这些关节点上都得到了满足，我们距离实现我们的主要目标也还有相当遥远的路程。正像我们已经看到的那样，有关对理解他人的过程进行严格的科学研究的问题——这是一个对于任何一门社会科学来说都具有至关重要的意义的问题，取决于它之前存在的某个问题。这就是有关被预期的意义的本性的问题。因为我们在日常生活之中进行的、对其他人的朴素的理解类型，与我们在社会科学之中所使用的理解类型存在着种类方面的区别。我们的任务就是发现使下列两组范畴相互区别开来的东西究竟是什么：第一组范畴是坚持自然立场的人在理解社会世界的时候所依据的范畴，而对于各种社会科学来说，这些范畴实际上都是作为研究素材而给定的；而第二组范畴则是这些社会科学本身用来对这种已经预先形成的研究素材进行分类的范畴。

不过，这两种领域是有所重叠的。因为从某种意义上来说，无论当我什么时候对我的伙伴们及其行为进行反思，而不仅仅是进行经验的时候，我在日常生活之中都会成为一位社会科学家。我作为一个人而和他们生活在一起，因而我持续不断地通过直接经验而与他们相遇。我对他们的在场和他们的个人特征的觉察都

是直截了当的。对于我的意识来说，它和我对我周围的自然界——就这种自然界的空间性而言——的觉察一样都是直接的，而且，的确也是我的意识的组成部分；它不仅包括了我自己的身体，而且也包括了他人的身体及其各种运动。比如说，你的身体不仅在作为一种物理对象而存在的意义上，甚至在作为一种生理对象而存在的意义上是空间性的，而且，它在作为一种心理——生理对象而存在的意义上也是空间性的——也就是说，它作为你的各种主观经验的表达领域而存在也是具有空间性的。而且，按照有关他人自我的一般性论题来看，我不仅可以有意识地经验你，而且是和你生活在一起、是和你一起成长的。我可以像关注我自己的意识流那样来关注你的意识流，因此，我是可以觉察到只在你的心灵之中发生的事情的。通过这种经验所具有的活生生的意向性，我就可以在根本不留意各种理解活动本身的情况下“理解”你。这是因为，由于我和你生活在同一个世界之中，所以，我就生活在这些理解你的活动之中。你和你的各种主观经验不仅都是我“可以理解的”——也就是说，不仅都是我可以进行解释的，而且，这些方面和你的生存和你的各种个人特征一起，也都被我认为理所当然的。而这一点从我们的定义严格意义上来说就是：当我直接经验你，和你进行交谈的时候，我并没有注意我自己对你的解释过程所具有的、具有整体性和复杂性的次级结构。我对这些问题不感兴趣；我的活生生的意向性、我的 *attention à la vie*（注意生活）在这个时刻所关注的是另外一些目标。不过，我在任何一个既定的时刻都可以改变所有这一切，使这些活动都变成我的凝视的注意中心。比如说，我有可能提出下列问题：“我对你的理解是对的吗？”“你难道没有其他的意思吗？”“你用如此这般的行动打算表达什么意思？”就我与其他人形成的各种关系而言，这些问题都是我在日常生活之中不得不提出的、具有典型性的问题。

一旦我提出这些问题，我就已经放弃了我对他人进行的，既单纯又直接的觉察，就已经放弃了我通过他的主观方面的全部特殊性而对他进行的直接把握，因而也就放弃了与我们的相遇过程有关的活生生的意向性。现在，我用来看待他的眼光已经和刚才有所不同了：我的注意力已经转向了那些更加深刻的、我迄今为止并未进行观察而认为理所当然的层次上去了。我不再在和我的伙伴共享他的生活的意义上来经验这个伙伴，而是开始“对他进行思考”。因此，我现在开始像一位社会科学家那样来进行活动了。因为后者（当他作为一位社会科学家，而不是仅仅作为一位普通人而进行活动的时候）是通过把其他人的主观经验当作思想的对象来理解这些经验，而不是仅仅通过这些经验发生的时候直接把握它们来理解它们的。因此，我们可以看到，这种与这些社会科学及其范畴有关的整体性问题，早在前科学领域之中就已经被提出来了——也就是说，早在存在于社会世界之中的生活中就已经被提出来了。正如我们将会看到的那样，社会科学家所使用的各种方法和概念，是与单纯地观察另一个人的普通人所使用的各种方法和概念截然不同的。

不过，只要暂时脱离人类在达到科学阶段之后就会得出的各种精确的研究成果，我们就可以非常清楚地看到，社会科学的出发点是在普通的社会生活之中找到的。我们的伙伴们都不仅是存在于日常生活之中的经验对象，而且也都是思想的对象。因此，这种有关我们的伙伴的日常思维既有可能本身就是某种目的，也有可能作为我们用来达到各种进一步的目的的手段而发挥作用，并且因此而成为某种更加宽泛的意义脉络的组成部分。比如说，我们既有可能希望根据其他人的行为来调整我们自己的行为，也有可能希望影响这些人的思想或者行为。而在这些情况下，我们就会通过将来完成时态来系统表述我们的设计，把我们所具有的、

有关其他人正在想什么的知识，当作达到我们的目的的手段来使用。

不过，这并不是说取向其他人的全部行动，甚至为了改变他们的行为而进行的全部行动，都必定会（或者说甚至总是要）以某种以前存在的、把注意力引向他们的意识的那些比较低的层次的过程为预设前提。与此相反，即使我在对我的伙伴们施加影响、努力试图影响他们的行为，只要我和他们生活在一起，因而直接把握他们的各种主观经验，那么，我就几乎无法同时去注意他们的意识所具有的这些比较低级的层次。

由于我们的目的就是具体阐明这些具有构造性的、理解其他人的过程，因此，我们的任务在任何一种情况下都是对这些比较低级的意识层次进行描述和澄清。首先，我们将把为了描述自我所进行的、把汝的各种主观经验都包含在其设计之中的活动而付出的任何一种努力，都置于我们的考虑范围之外。我们将着重讨论马克斯·韦伯的社会行动概念，然后再着手对他的社会关系概念进行批判的分析。而这样一来，我们就能够对被包含在我的行动设计之中的他人的主观经验所具有的、对我自己的主观经验的独特的回顾性指涉，进行比较细致的研究了。不过，对于进一步研究有关社会世界之中的生活的一般性问题来说，所有这些分析都只不过是预备性的。

142

让我们首先考虑一下下列事实，即我通过一些截然不同的、彼此判然有别的方式来面对我的伙伴。比如说，我可以通过不同的观念性视角来理解他们。而且，我也可以通过各种各样的亲密程度来经历他们的主观经验。这些不同都不只是存在于被我用来从意向性的角度出发把握他人的主观经验的方式方面的差异。它们甚至还涉及我进行的把握活动的内容——甚至还涉及意向性对象本身。当然，其他人也会和我自己一样经历这些差异。因为我们都共同面对着这同一个由直接经验的社会实在构成的世界：这

个通过我的此在和现在而环绕着我的世界，与通过你的此在和现在而环绕着你的世界是完全一致的。正像我和我的意识内容都从属于你那通过你的此在和现在而存在的世界一样，我的此在和现在也既包含着你，也包含着你对我的世界的觉察。不过，这种（正像我们倾向于称呼它的那样）由直接经验到的社会实在构成的领域（或者叫区域），只不过是许多社会领域之中的一种社会领域而已。正像我实际觉察到的世界只不过是整个经验世界的一个片段，而我的整个经验世界也只不过是可能的经验世界的一个片段那样，当我生活在时间的流逝过程之中的时候，社会世界（它本身只不过是这个“整体的世界”的一部分）也是由我通过不同片段的方式来直接经验的。而且，这种得到直接经验的社会世界本身也由于不同的观念性视角而被分割成了不同的片段。除了这个由直接经验的社会实在构成的，而我由于空间一时间共同体而置身于其中的领域之外，其他一些社会领域也同样是存在的。这些社会领域之中的某些领域是我曾经直接经验过的，而且从原则上来说，我是能够以同样直接的方式反复经历它们的。如果我进行了选择，我也能够直接经验另外一些社会领域，不过，我到目前为止尚未这样做。我们将把这些社会领域当作一个领域来考虑，并且称之为同时代人的社会世界（*soziale Mitwelt*）。这种同时代人的社会世界和我一起存在着，因而是与我的绵延过程保持着同步的。不过，即使生活在其中，我也并没有把它当作某种直接经验的问题来经历。让我们把处于这种由直接经验的社会实在构成的世界之中的其他自我称为我的“伙伴”（*Mitmenschen*），并且把处于同时代人的世界之中的其他自我叫作我的“同时代人”（*Nebemenschen*）。而这样一来，我们便可以说，通过和伙伴们生活在一起，我就可以直接经验他们和他们的主观经验。不过，就我的同时代人而言，我们可以说的是，虽然我生活在他们中间，但是，我并没有直截了

当地把握他们的主观经验，而是根据间接的证据对他们必定会产生的、具有典型性的主观经验进行了推论。当然，这样的推论也可以是非常可靠的。现在，我们已经看到，在得到直接经验的社会实在的领域之中，我既可以作为观察者而存在，也可以作为行动者而存在。就同时代人的世界而言，情况也同样是如此。我在这里同样既可以进行观察，也可以进行活动，可以使我的同时代人的行为和主观经验变成我的行动的目的动机。

而且，除了这两种社会世界之外，我还能够认识到一种社会世界——这种社会世界在我自己存在之前就已经存在了，因而它与我的生活没有任何重叠之处。就这种领域而言、就这种由前辈组成的社会世界(*Vorwelt*)而言，抑或就历史而言，我只能是一位观察者，而根本不可能是一位行动者。最后，我知道还有另一种由其他人生活在其中的世界，它会在我已经不在人世之后依然存在，它就是由后来人(*Folgerwelt*)^①组成的社会世界——我对这些作为个体而存在的人一无所知，因而对他们的主观经验也根本不可能有任何个人的了解。实际上，我只能通过假定他们的经验很可能与我的同时代人的经验、与我的前辈的经验完全相同，来了解他们那具有类型性的经验。这是一个我只能以含混不清的方式加以把握的、永远都不可能直接经验的世界。

在使用“世界”这个术语来表示这些区域或者领域的过程中，我们的意思只不过是，有一些人相对而言是伙伴、是同时代人、是前辈，或者是未来人，因而他们是以我们正在讨论的不同的方式来进行相互之间的经验和影响的。

① 这个在很大程度上说更适合于表示 *Nachwelt* (未来世界) 的表达方式，选自席勒的就职演说 *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (《什么是普遍历史以及人们研究普遍历史的目的是什么?》)

所有这些考虑都只不过是為了把社会世界的广阔的理论领域勾勒出来，而各种社会科学的任务就是从方法论角度出发对这样的领域进行探索。在本书中，我们将始终只局限于探讨有关理解——在理解这个术语的最宽泛的意义上来说——其他人的理论，而这样的理论既包括对各种指号的运用和解释，也包括其他产物的创造过程及其解释过程。我们的研究路径已经清晰地展现在我们的面前。我们必须确定，我们所具有的、有关这些领域之中的每一个领域的知识，究竟是如何从有关他人自我的一般性论题之中获得其当初的有效性的——换句话说，我们必须确定这样的知识究竟是如何从他人自我与我自己的自我的同时性或者准同时性出发，获得其当初的有效性的。我们还必须找到适用于这些世界之中的每一个世界的产物所具有的主观意义的、恰当的研究方式。我们需要发现，意义确定过程和意义解释过程在我们正在讨论的这些领域之中究竟是如何进行的。我们必须找到与存在于这些领域之间的连续性有关的各种原理。我们需要确定，这些领域之中的哪一个领域本身是这些社会科学的方法所能够处理的。最后，我们还必须弄清楚，为了进行适合于这些社会科学的对象的研究，这些社会科学究竟应当采用哪些方法。

144

二、社会行为，社会行动，社会关系

第三十节 马克斯·韦伯的“社会行动”概念。

他人取向和影响他人的过程

在第一章中，我们已经通过我们的预备性研究对马克斯·韦

伯的社会行动定义进行了考虑^①：“只要行动由于进行活动的个体（或者个体们）所附加给它的主观意义而考虑到了其他人的行为，并且因此而在其进行过程中得到了引导，那么，这样的行动就是社会性的。”我们必须牢记的是，当韦伯谈论社会行动的时候，他所指的并不是我们（在第二章之中）将其与“最宽泛意义上的行为”区别开来的那种行动。与此不同的是，在他看来，只要“意义”可以归因于正在进行行为的人，那么，任何一种行动指的都是依然含混不清的意义上的内在“行为”或者外部“行为”。因此，这个概念不仅涵盖了所有各种来源于自发性活动的意向性活动——不论这些活动究竟是不是经过了事先的设计，因而有资格被称之为行动，而且，它也涵盖了所有各种不断以被动的方式突现出来的主观经验，而这些主观经验则都只是从某种一般的意义上来说，才以意向性的方式和另一个人联系在一起。

按照我们自己的术语所具有的逻辑，与其说我们希望把社会行动或者社会行为当作我们的出发点，还不如说我们希望把针对他人自我的有意识的意向性经验当作我们的出发点。不过，我们在这里所涉及的，只不过是那些与作为他人的他人联系在一起的意向性经验——也就是说，只不过是那些与作为某种有意识的和活生生的存在联系在一起的意向性经验。对于各种仅仅针对作为某种物理对象而存在的他人的身体，而不是把他人的身体当作他的主观经验的某种表达领域的意向性活动，我们都是不予考虑的。我们将把通过意向性的方式与另一个自我联系在一起的、以自发性的活动的形式突现出来的各种有意识的经验，都当作社会行为来加以谈论。只有这些经验具有经过事先设计的特征，我们才会把它们当作社会行动来谈论。经过如此界定的社会行为可以涵盖

^① 参见本书前面的第二节，第15页。

145 所有各种特殊的自我活动(*Ich-Akte*), 这些自我活动都通过意向性的方式被引向了某一位汝, 就像被引向了另一个具有意识和绵延的自我那样。在这里, 我们把诸如同情和憎恶这样的感情、各种色情态度, 以及其他所有各种情感活动这样的经验, 都囊括到其中了。如果我们按照韦伯所列举的例子来看, 那么, 意识的所有这些主观经验无疑都会被他人称为社会行动。另一方面, 如果按照他把社会行动界定为取向他人的行为的行动来看, 那么, 这种行动将只限于指预先经过设计的行为。因为只有事先经过设计的行为才可能是有取向的, 而确定取向的过程则必定以某种设计为预设前提。不过, 即使在这种情况下, 也不是所有各种如此经过事先设计的、“针对他人的”行动都是社会行动。比如说, 假定我可以像把他人当作某种物理对象那样来对他进行活动, 因而根本没有注意他的那些作为另一个自我而存在的主观经验。按照我们在上面提出的界定来看, 在这里, 我自己的各种伴随着我的行动的有意识的经验, 并没有以意向性的方式指向他人的自我。因此, 在这种情况下, 我的行动并不是社会行动。韦伯显然会同意这样的观点。因为我们都记得他说过, 两辆自行车的相撞并不具有社会行动的地位, 而它们相撞之后出现的对话则的确是社会行动。对一位已经经过麻醉的病人实施手术的医生确实是在“针对”这位病人的“身体”进行活动, 但是, 这样的活动并不是韦伯所说的意义上的社会行动。一位与其前面的士兵保持步调一致的士兵也不是在进行社会行动, 因为一般说来, 他的行为所取向的并不是他人的意识, 而是他人的身体, 因而只是取向这些身体运动本身, 而不是把这些身体运动当作有关后者的有意识的经验的线索来进行取向。

然而, 我们对这些通过意向性的方式与他人自我联系在一起的意识经验的解释, 并没有完全符合韦伯的定义所提出的要求。

因为按照这种定义来看，社会行动必须是与他人的行为联系在一起，而不仅仅是与他那在那里的存在抑或与他所具有的特征联系在一起。而我们在这一里遇到了进一步的困难。其中的一个困难是通过下列事实表现出来的，即韦伯的行为概念本身完全是含混不清的。实际上，按照他的观点来看，行为甚至未必是富有意义的。因此，我们的确有可能以这样一种方式来解释他的观点，即他说的“取向他人的行为”大致相当于我们所说的“有关他人自我的一般性论题”。换句话说，它或许是对于下列事实的取向，即汝具有绵延，它具有某些主观经验，并且意识到了这些主观经验。如果我们接受这样的解释，那么，我们就可以接着说，社会行为从下列意义上来说必定是取向他人的行为的，即它既取向他的意识，也取向正在这种意识之中被构造出来的各种主观经验。而这样一来，这位汝实际上究竟是否在我们所说的意义上“进行其行为”——也就是说，它究竟是否不断地从自发性活动之中产生出各种有意识的经验，就完全是无关紧要的了。

弗里茨·桑德尔^①曾经对马克斯·韦伯的社会行为概念进行过敏锐的批判，而这样的批评在许多方面也是很中肯的。他指出，按照韦伯的定义来看，任何一种对于他人的身体的感知都已经是社会行动了，因此，这样的概念过于宽泛和不准确，根本不能被用来确定社会科学的对象。^②桑德尔所使用的例子是很有启发性的。即使对他人的各种有意识的经验进行的解释性觉察也是一种相关的社会行动，并且因此而是取向他人的行为的，这是毋庸置疑

146

^① 参见弗里茨·桑德尔：“论纯粹的社会理论的对象”（“Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”），该文载《社会科学文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften*），第LIV卷，1925年版，第329页及以下部分，尤其参见第335页。

^② 不幸的是，我们由于篇幅的限制无法详细地讨论桑德尔的论断，而我是毫无保留地完全赞同这种论断的。专业人士可以轻而易举地把有所偏离的观点指认出来。

疑的。因此，按照韦伯的定义来看，它也是一种社会行动。而这样一来，按照我们提出的术语来看，它也是一种有意识的、以意向性的方式与他人的自我联系起来的经验——只要这始终是一个有关对他人进行真正的解释的问题（一个人对他自己的有关他人的自我的各种经验的活动，本身是没有资格被当作以意向性的方式与他人的自我联系起来的活动来对待的），情况就是如此。按照我们的定义来看，任何一种有意识的、从自发性活动之中产生出来的、针对另一个自我的经验，都是社会行为。如果这样的社会行为是预先经过设计的，它就是社会行动。或许我为了看到他人的意识之中发生了什么事情而把注意力转向这种意识，就是一个与这里的后者有关的例子。在这里，这种活动的目标只不过是理解他人的各种主观经验，因而这样的目标已经把这里存在的目的动机（及其各种相应的注意方面的修正过程）完全表现出来了。我并没有超出这样的目标的范围、试图对这个他人的各种主观经验进行修正。

为了澄清所有各种以意向性的方式针对他人的自我的经验——无论这样的经验究竟是不是行为——所具有的本性，我们一直都在进行这种对他人的自我的感知过程的分析。这些经验都由于自我所具有的、针对他人的绵延的某种态度而突出表现出来。这种态度是以有关他人的——作为一种本身既具有意识，又不断进行经验过程的存在的一——自我的一般性论题为基础而建立起来的。我们将把这种态度叫作“他人取向”。只有当他人取向不仅以对先验的变形自我的设定过程为基础，而且以对世俗的变形自我的设定过程为基础而建立起来的时候，它才有可能在社会领域之中产生出来。不过，它是建立在对于后者的存在的设定过程基础之上的，而不是建立在对它那些独特特征的设定过程基础之上的。它所假定的是一位有生命的、持续存在的、具有各种有意识的体

验的汝；只有这些体验究竟是什么、它们究竟具有哪些含义，是尚未得到确定的。此外，他人取向从原则上来说有可能是片面的：它虽然从本质上来说是与一位他人联系在一起，但是，即使没有来自他人的回应，它也能够存在并持续下去。因此，就他人取向这个语词通常所具有的意思而言，它并不具有外在的影响。即使根本不存在任何沟通活动、根本不存在任何表达性活动，它也有可能存在。它既不可能使用各种指号，也不可能对这些指号进行任何解释。从原则上来说，他人取向所包含的，恰恰就是与某一位汝联系在一起的自我进行的、所有各种有态度的活动，并且因此而包含着这种自我的、包括爱和恨在内的所有各种情感性活动。当然有人会提出下列质疑，即把他人取向的所有各种活动都称为“社会活动”究竟是否真的恰当。

147

然而，当韦伯谈论这种存在于社会行动与其他人的行为之间的、富有意义的关系的时候，他几乎根本没有考虑到我们在上面、在最宽泛的意义上加以界定的他人取向。不过，他似乎也的确想到了某种特殊类型的、存在于社会行动和他人的行为之间的联系。在他看来，社会行动无疑只存在于两种类型的情境之中：它要么存在于（一）社会行动者在其中试图利用他自己的行动来诱使另一个人以某种特定的方式进行其行为的情境之中——也就是说，如果他的行动目标是对这另一个人的意识产生某种影响，那么，这样的情境就可以是社会行动存在于其中的情境；要么存在于（二）这同一种社会行动被包含在另一个人的行为中的情境之中——也就是说，如果对这位他人的已经进行的行为进行的感知和解释，是社会行动者的真正的原因动机，那么，这样的情境就可以是社会行动存在于其中的情境。韦伯的社会行动概念把这两种情况都包括在其中了。正像他所指出的那样，社会行动有可能“取向其他

人在过去、现在和可以预期的未来进行的行为”。^① 在这里，我们又一次非常清楚地看到了我们曾经在前面几次指出的、存在于概念方面的含混不清之处：韦伯未能把对其他人过去的行动的取向与对其未来的行动的取向区别开来，未能把真正的原因动机和目的动机区别开来，并且因此而把一些彼此大相径庭的情境都用这同一个基本概念来涵盖了。因此，让我们回到我们的主要分析线索上来。

只要指向某个他人的意向性活动是一些经过设计的活动——也就是说，只要它们都是一些按照某种事先存在的设计进行的、具有自发性的活动，那么，它们就都可能是以在他人那里导致某种有意识的经验作为其目的动机的。我们可以把这样的社会行动叫作“影响他人”。虽然所有各种这样的行动都是通过某种他人取向进行的，因而实际上都是某种社会行动，但是，并不是所有各种他人取向，甚至并不是所有各种社会行动都包含着影响他人。要想理解下面这一点是很容易的，即影响他人只限于表示某种预先经过设计的、从自发性的活动之中产生出来的社会活动——换句话说，从我们在上面已经提出的、我们自己定义的意义上来看，影响他人只限于表示真正的社会行动。要想从社会角度出发影响一位他人的意识，我就必须在他的意识流发生的时候注意这种意识流。此外，我必定已经通过我的幻想过程、在我的活动设计之中(以将来完成时态)，要么把这些即将在他人的心灵之中导致的有意识的经验当作我的终极目标来预期，要么当作我的间接目标之一来预期。如果我的目的动机只不过是让这个他人理解我，那么，我的终极目标当然就是我试图在他的意识之中导致的那些相应的经验。不过，如果我实际上感兴趣的是影响他的行为，那么，

^① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第11页。

我有可能促使他思考，或者有可能促使他感受的东西，就仅仅是作为一种手段而存在了。一个从富有意味的意义上来说的社会行为并不具有曾经被设计过的特征，而正因为如此，所以它并不是与影响他人有关的案例。歌德的名句“即使我爱你，这又与你何干？”就是一个非常恰当的、与取向他人但又根本不试图影响他人的感情有关的例子。

显然，为韦伯的社会行动概念发挥典范作用的就是这种他人的影响，或者像我们从现在起所称呼它的那样，就是这种“社会影响”(soziales Wirken)。一旦我们意识到了这一点，那么，我们就可以轻而易举地把他的定义翻译成我们所使用的术语了。社会行动是以富有意义的方式与其他人的行为联系在一起这个事实意味着，行动者(由于他就其行动而言是取向他人的)把他的注意力转向了他人所具有的、就其构造性结构而言的各种主观经验。而社会行动者通过富有意义的方式，在他人的行为发生的时候使他自己的行动取向这样的行为这个事实则意味着，这种如此给定的注意力是在某种特殊的动机形成脉络之中发生的。正是在这样的动机形成脉络之中，他人的这些主观经验才通过将来完成时态，被当作行动者的设计的组成部分来预期了。

不过，我们在这里所谈论的，只不过是对于另一个人的未来的各种主观经验的期望而已——通过这样的期望，一个人自己的行动就可以被赋予某种目的动机。而韦伯所强调指出的则是，社会行动也可以取向其他人过去进行的行为。如果他是对的，那么，如果一个人对另一个人的主观经验的注意曾经作为他自己的行动的真正的原因动机而发挥作用^①，我们也会看到一个有关社会行动

^① 参见桑德尔对指向其他人的未来行为的活动和指向其他人的过去行为的活动的区分，同上引书，第 361 页。

的案例。然而，我们对真正的原因动机的研究已经表明，后者的意义脉络只有从已经被激发出来的过去的主观经验出发，才能被构造出来。就这一点而言，把一个行动归因于某种真正的原因动机这样一种以某种“普遍真理”的形式存在的做法，本身在经验之中完全有可能是随处可见的。这一点确实具有普遍性，因而根本

149 不取决于发挥激发作用的经验究竟是不是与某个他人联系在一起。在任何一种情况下，人们都只有在行动已经发生之后，才能以富有意义的方式询问其真正的原因动机是什么——或者说，人们充其量只有在行动的设计已经形成了，才能以富有意义的方式询问其真正的原因动机是什么。用韦伯曾经使用过的一个例子来说，假定我希望为自己过去曾经受到的攻击复仇。在这样一种情况下，我的意图早在人们有可能以富有意义的方式说它是由这种攻击引起的之前，就已经被设计出来了——也就是说，早在人们有可能说它是我由于受到了这种攻击而进行的报复之前，我的意图就已经被设计出来了。实际上，我是有可能对究竟是进行报复，还是忽略这种攻击犹豫不决的。事实上，我甚至有可能在根本不打算进行报复的情况下屈服于这种攻击。因此，使我的行动具有了社会性的确实并不是下列情况，即它那发挥激发作用的刺激是另一个人曾经进行的、与自然事件相对立的行为。使我的行为具有了社会性的是下列事实，即它的意向性对象是被预期的另一个人的行为。

因此，我们不应当把影响其他人的行动与受到其他人影响的行动等量齐观。我们将使用“受到他人影响的行动”这个术语，来表示一种由行动者对另一个人的已经成为过去的主观经验的注意引起的、被以真正的“原因方式”激发出来的行动。这并不意味着，这样一种行动即使在不存在他人取向的情况下也有可能发生。毋宁说，虽然我在这种具有综合性的原因脉络形成的时候也注意了

他人的各种主观经验，但是，我当然同时也在进行着针对另一个人的各种意向性活动。而且，这种原因脉络本身也取决于我所具有并且正在以过去完成时态加以回顾的、有关他人的各种经验所经历的注意性修正过程。不过，如果我寻找原因动机，那么，我的行动便早在我进行某种针对他人的取向活动之前就已经被设计出来了。但是，也正因为如此，这种行动并不是取向他人的活动，因而也不是社会行为。经过设计的行动是一回事，而对已经被构造出来的设计，或者对已经完成的、使真正的原因动机的意义脉络得以在其中被构造出来的活动加以特别注意，则完全是另一回事。就受到他人影响的行动而言，在他人取向内部发生的并不是这种行动本身，而是它的原因动机的意义脉络。在探讨和研究社会关系的时候，我们将更加深入地研究和论述这一点。

显然，从各种有意识的、以意向性的方式与另一个人联系起来的经验开始，我们是有可能建立起一种持续不断的系列的——这样的系列经过社会行为和社会行动，最后以社会影响为其终点。我们之所以把后者与其他所有各种系列对照起来——也就是说，我们之所以把后者与他人取向这个术语所涵盖的其他所有各种系列对照起来，并不是没有任何理由的。让我们通过再考察一下意义建立过程和意义解释过程，把这种区分论述得更加清楚一些。

150

在第三章的最后一段中，我们曾经谈论过被我归因于——由我当作有关他人的心灵之中正在进行的事情的证据来看待的——某一种产物的主观经验。现在，我们可以看到的是，我对另一个人的主观经验的注意始终是通过某种他人取向活动而发生的，并且始终是由于这样的活动而获得其有效性的。任何一种产物，以及由此而言的任何一种被我看过的指号，都除了具有某种他人取向之外，对于我来说还具有某种客观的意义；不过，通过把它当作有关他人的各种有意识的经验的指号来加以解释，我就可以把

它置于某种他人取向之中了。需要注意我们所说的是“置于某种他人取向活动之中”，而不是“置于某种影响他人的活动之中”。因为当我阅读一本书、复述他人的思路，或者试图找到一件工具的起源的时候，我只不过是在取向其他人；我根本没有对他们产生任何影响。

不过，如果我给其他人创造了某种需要他来解释的指号，情况就有所不同了。虽然我现在确实是取向他人的，但是，我却同时也在影响着他人。假如我只是为了我自己所用而创造了这种指号——也就是说，假如我是在没有任何他人取向的情况下创造了这种指号，那么，我就不可能对他人产生什么影响了。但是，通过某种他人取向态度来创造某种指号的过程也就是一种沟通活动。这种活动的目的动机就是在它所指向的个人的心灵之中，导致某些有意识的经验。因此，我们可以说，所有各种沟通都具有社会影响，而且，对沟通过程的全部注意都是以他人取向为预设前提的。对于其他所有各种产物来说，情况也同样是如此。如果我为了其他人的使用而制作了某种工具，那么，通过将来完成时态，我就会“注意到”他们知道这个工具究竟是做什么用的。

我们下一步将会表明，在这些社会领域之中的每一个社会领域之中，他人取向和影响他人都是以相应的不同的形式出现的。最引人注目的差异是通过对象所具有的匿名性程度表现出来的。我们在这里提出的观点与马克斯·韦伯的观点形成了对照——在他看来，作为社会行动的对象而存在的“其他人”究竟是“行动者本身所了解的其他个人……还是无限的多种多样，因而作为个体都(是)完全不曾认识的”，这是一个无关紧要的问题。^① 即使我对他人的熟悉的性质对我针对他的“取向”有所修正，韦伯也没有告诉

^① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第11页。

我们这样的修正究竟是如何发生的。另一方面，我们则试图详尽地揭示出既可以在直接经验的社会实在的世界之中找到，也可以在纯粹由同时代人组成的世界之中找到的，他人取向和影响他人所具有的各种不同的形式。

151

第三十一节 韦伯的社会关系概念。取向关系和社会互动

上一节存在着两个引人注目的遗漏之处。我们根本没有论及当我取向他人的时候他所具有的各种有意识的经验。而且，我们也没有论及我试图在我影响他的时候在他的心灵之中导致的各种经验。因为对于他人取向来说，至关重要的是他人存在，而不是他具有这样那样的特征。实际上，无论是他人取向，还是影响他人，从原则上来说都有可能是片面的。无论是“影响他人”概念，还是“他人取向”概念都没有包含下列含义，即参与者必须通过他自己的某种他人取向来做出反应。就韦伯的社会行动概念而言，情况也同样是如此。不过，这样一种反应当然始终都是有可能发生的：无论从有关变形自我的一般性论题出发，还是从两位参与者是同时代人这样的事实出发，人们的确都可以得出这样的结论。实际上，无论我们什么时候参与社会行为，我们都会把这样的反应出现的可能性考虑在内的。

当两个人的确开始相互取向对方的时候，我们便看到了韦伯所说的“社会关系”。他用这个术语指的是“一组行动者的行为——就这种行为的富有意义的内容而言，其中每一位行动者的行动都会把其他行动者的行动考虑在内，因而是通过这些方面来确定取向的”。他接着指出：

因此，社会关系完全是，也仅仅是由于下列或然性的存在才存在的，即从某种可以富有意义地来理解的意义上来说，有某种

社会行动过程将会存在。出于进行界定的目的，我们在这里并不打算对这种或然性的基础加以详细的说明。^①

152 正像我们在第一章之中已经表明的那样，韦伯提出的所谓只有当富有意义上的社会行动存在的时候才存在社会关系的观点，本身便包含着某种含混不清之处。由此出发，这种含混不清之处对他的社会学的所有各种基本概念都产生了不良的影响。之所以如此，是因为他未能把在日常生活之中发生的、对其他人的主观理解，与出现在各种社会科学之中的、对他们和他们的经验进行的客观解释清晰地区别开来。让我们再考察一下他的下列陈述，即“社会关系完全是，也仅仅是由于下列或然性的存在才存在的，即……有某种社会行动过程将会存在”。这样的或然性究竟是对于谁来说才存在——是对于行动者来说，还是对于对行动者进行观察的社会科学家来说？在试图回答这个问题的过程中，韦伯在同一页上提出了两种相互矛盾的观点。首先，他指出，“只要作为参与者的一方——尽管以部分误解抑或完全误解的方式——假定另一方采取了某种针对他的独特态度，并且因此而使他的行动取向这样的期望”，这两者就会从社会的角度出发相互联系起来，而“这样的情况有可能、通常也都会对行动过程和这种关系的形式产生各种影响”。^② 在这里，韦伯所指的是有时候被人们称之为“主观或然性”的东西——也就是说，他指的是作为参与者的一方所具有的下列主观期望，即另一方将会具体表现出某种具有相互性的取向。不过，在紧接着出现的下一段文字之中，他又指出：

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第三节，第13页。

② 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第14页，第三点。

只有当这种或然性存在的时候，某种类型的行动才有可能发生，而这种行动便构成了社会关系的“存在”。而这样一来，所谓一种“友谊”或者一个“国家”存在抑或曾经存在只不过意味着：作为观察者的我们判断下列或然性存在或者曾经存在过，即根据某些个体所具有的某种主观态度来看，这样的态度将会在一般意义上导致某种特殊类型的行动。

这里的第二种或然性与第一种或然性自然是毫无关系的，它存在于这种社会关系的一方参与者抑或双方参与者的心灵中所包含的某种意义脉络之中。毋宁说，它是由某个外部观察者加以判断的对象所具有的脉络的组成部分——也就是说，它是由一位社会科学家加以判断的对象所具有的脉络的组成部分。换句话说，我们在这第二种情况下所看到的是一种客观的或然性。既然如此，所有这一切便相当于说，韦伯的这个社会关系概念本身也变得含混不清了。他实际上是在同时处理两种不同的情境，并且把它们都叫作“社会关系”了。在前一种情况下，行动者的主观期望建立了相互取向的或然性，而按照定义来看，这种或然性意味着有某种社会关系存在着。而在第二种情况下，把这种或然性建立起来的却是外部观察者的“客观”判断，并且是 *eo ipso*（因此）而建立了这种关系。

这两种情景根本不是完全相同的。因为人们几乎不可能说，就因为一位观察者能够看到一种社会关系的存在，所以，这同一种社会关系的参与者也会觉察到这种关系。反过来说，参与者所看到的，抑或他认为自己所看到的对象，也完全有可能是这种观察者所难以觉察的。因此，我们必须寻找某种标准——按照这样的标准来看，无论是作为一方面的参与者，还是作为另一方面的观察者，都有可能得出下列结论，即这样一种关系是存在的。

让我们从外部观察者所面对的情境开始——我们曾经按照韦

伯的说法把这样的情境叫作有关某种社会关系存在的客观或然性。观察者所看到的是有关这个被观察到的人的如此这般的各种主观经验之存在的、各种各样的标示。从这种观察者的观点出发来看，后者的身体就是这些主观经验的表达领域。他的各种身体方面的运动，都是有关这些不断从自发性活动之中产生出来的主观经验的标示。而他所导致的各种文化方面的产物，则都是有关正在他的心灵之中进行的构造过程的指号。那么，所谓正在接受观察的两个抑或更多的人的各种有意识的经验是相互联系起来的，这样一种陈述指的究竟是什么意思呢？显然，它所指的只不过是，对于观察者来说，他所看到的这些存在于他面前的外部标示，都与某些意识过程形成了某种对应关系。观察者或许会注意到，他正在观察的这两个人是由某种共同的任务联系起来的，或者都在对外部世界施加某种共同的影响。也许他所看到的是，当甲以某种方式活动的时候，乙则由此而以另一种方式活动。不过，对于观察者来说，这些活动系列都不过是一些有关这些行动者的心灵之中正在进行的过程的标示而已。他正在解释的是他自己所具有的有关他们的经验，而且，他是以能够建立某种意义脉络的方式来进进行这样的解释过程的，而这些有意识的经验必定都是通过这样的意义脉络而存在于这些被观察到的个人的心灵之中的。他既试图解释他们的行动的目的动机和原因动机，也试图确定究竟哪些目标是首要目标，哪些目标是间接目标，诸如此类。在这样做的过程中，他通过想象的方式重新确立了这些意义脉络的构造性结构，因而首先通过他所具有的有关社会世界的总体性经验，其次通过他所具有的有关这个被观察的人的特征的知识，逐渐得出了一些前后连贯的解释。所有这些一般说来都是没有任何问题的——无论人们所涉及的是观察一个人抑或更多的人的个体性意识过程，还是观察各种意识过程的平均值或者类型性，情况都是

如此。而且，无论这些被观察的个人究竟是从属于由这位观察者直接经验到的社会实在构成的世界、是从属于他那些纯粹的同时代人的世界，还是从属于他的前辈的世界，情况也都是如此。在所有各种情况下，观察者都会假定某种与被观察者有关的他人取向，而恰恰是这样的他人取向使对于主观意义的理解变成了可能。

因此，观察者也同样试图发现这些指号所代表的各种有意识的经验，而且，他是从他所发现的这种对应关系出发，来得出他那些有关这种社会关系的结论的。不过，这样一来，这样的对应关系对于他来说就不再是下面这种客观的或然性了，即这些被观察的人所具有的各种意识过程实际上都是相互联系在一起的。因为这些标示的对应关系这个概念所具有的组成部分之一就是，后者只有在已经发生的，因而是存在于过去的事件之间才能建立起来。只有通过把反应当作已经给定的对象来看待，观察者才能确定它是与先于它而存在的行动相对应的。因此，从原则上来说，断定这种对应关系存在的陈述是一种以过去完成时态进行的、有关某些过去的事件的陈述。当然，这并不会阻碍人们以同时性的方式、在正在讨论的事件之间建立某种对应关系。因为无论是作为一种可以重复的经验性格言，还是作为一种已经被构造出来的、存在于观察者的意识之中的解释图式，这样一种对应关系的存在都可以成为他的知识储备的组成部分，因而对于他来说都是“现有的”。^①

154

不过，观察者在断定一种社会关系存在的时候所可能具有的不确定性，却有着各种不同的程度。这是由下列事实造成的，即在人们把这些外部标示与内在的主观状态联系起来的时候有可能出现的确然性，本身取决于观察者对他正在观察的这个人究竟了解

^① 参见本书前面的第二十七节，第133页。

多少。因而，这种对应关系本身当然是取决于这样的确然性的。因此，我们所看到的，实际上是可解释性的不同的程度。当我和我的伙伴们开始进行他们的日常活动时对他们进行观察的时候，确定他们究竟是否介入了社会关系对于我来说并不是什么重大的问题。无论是在由他们的行动和反应构成的系列之中，还是在一个人的原因动机与另一个人的目的动机的协调过程之中，我都可以看到这些社会关系。即使我观察诸如使用各种指号这样的沟通活动，只要我不是作为被沟通对象而存在，那么，情况也同样是如此。假定我知道与这些指号有关的各种解释图式，我就可以把这些相关的沟通活动，都当作有关某种对应关系存在的标示来对待了。我们还可以更加一般地说，与识别仅仅使各种取向他人的意向性活动在其中发生的社会关系相比，对任何一种使影响他人的情况得以在其中发生的社会关系本身的识别，都要更有把握得多。从现在开始，我们将把这里的第一种社会关系类型称为“取向关系”(Einstellungsbeziehung)，而把这里的第二种社会关系类型称为“社会互动”。^① 与观察一个人有可能针对另一个人采取的态度相比——也就是说，与观察一个人有可能针对另一个人表现出来的同情抑或憎恶相比，观察一个人的行动对另一个人的行动产生的影响要容易得多。换句话说，与说有两个人仅仅通过某种方式而相互取向对方相比，通过客观的或然性来陈述这两个人正在以

^① 许茨在这里所使用的原文是 Wirkensbeziehung，用中文来表达即“影响关系”；之所以将其翻译成“社会互动”，不仅是因为许茨本人即把这个术语所指涉的对象看作是一个人为使另一个人产生其所希望的有意识的经验而对这个人施加影响的活动，他在其后期著作之中也曾经把“社会互动”当作能够表达 Wirkensbeziehung 的意思的近似术语来使用[比如说，他在其 *Collected Papers*, II (即中译本《社会理论研究》) 的一篇名为“共同创作音乐”的文章之中，便是这样做的(参见该英文版，第 160 页，也可参见该中译本，第 179 页)]，而且，被我们用作重要参考文献的许茨此书的英译本的译者，也同样是这样做的。——中译者注

社会的方式进行相互影响，对于我来说要容易得多。就其可靠性而言，任何一种这样的结论都必定会取决于观察者对被观察者究竟了解多少。在他们之间存在着无数各不相同的可解释性的程度。比如说，假定有一种社会关系并不是建立在一些相互影响的活动基础之上，而是建立在下列事实的基础之上，即参与者们仅仅是在进行同一种行动。我们说“同一种行动”指的是取向某种共同的解释图式（诸如一种语言、一种法律体制、一种共同的艺术观念、一种得到共享的时尚，以及共同的生活方式）的行动。在诸如此类的情况下，如果观察者打算对社会关系存在的客观或然性进行估计，那么，他的论断就必定会把更多的因素考虑在内。当然，这样的论断必须按照我们已经在上面讨论过的、有关“各种标示的对应关系”的方法来进行。不过，它也会被建立在观察者以前就具有的、有关这种共同的相关解释图式的基础之上。而且，它还必须把这样的解释图式包含到这些正在接受观察的行动者的设计之中。

那么，这种有关某种社会关系存在的推测——因为这种推测就相当于客观的或然性——究竟是如何被转化成确定性的呢？让我们假定行动和反应都已经像我们所期望的那样发生了；比如说，甲向乙询问了一个问题，而乙也做出了回答。在这个关节点上，以前曾经作为纯粹的推测而存在的东西已经变得具有了或然性。不过，必须注意的是，这样的或然性还没有变成确定性。甲和乙究竟是否真的达成了相互理解，这是一个只有他们自己才能回答的问题。这里首先需要由甲做出一个陈述，表明当他说话的时候，他实际上是在向乙提出一个问题；然后则需要由乙来做出一个陈述，表明当他说话的时候，他实际上是在回答甲的问题。简而言之，这里的双方都有必要证明他们的行动是取向他人的。因此，只有通过询问这些被观察的人，观察者才能确定在他们之间存在着某种社会关系。不过，一旦他开始询问他们，他本人也就和他

156 们之中的一方抑或双方形成了某种社会关系。不仅如此，无论观察者就某种社会关系的存在的或然性、可能性或者可想象性而言所做出的判断究竟是什么，他都可以从如此询问有可能参与这种社会关系的个人或者一些人的可能性之中，把这样的判断所具有的无论什么样的有效性都推导出来。而直接的社会观察对象所特有的特征之一，恰恰就是这种“被询问的可能性”。

在解决了涉及观察者所具有的、有关某种社会关系的存在的标准是什么的问题之后，我们现在必须努力把参与者的标准确定下来。

我们已经看到，只有当我保持着某种针对我的伙伴的他人取向，同时也能够确定他正在经验某种针对我的他人取向的时候，某种社会关系对于我来说才是存在的。因此，只有当我首先使自己取向我的伙伴的时候，我才能确定我的伙伴是取向我的。

我可以通过几种不同的方式来认识我的伙伴针对我的他人取向。比如说，他有可能影响我，而这样一来，我便有可能觉察到他正在影响我这样一个事实。我也有可能把注意力转向他，因而发现他的注意力已经对着我了。在这两种情况下，社会关系都会通过我自己的注意活动而被建立起来。另一方面，我也有可能倾向于通过下面这样一种方式来影响我的伙伴，即如果我想要实现存在于这样的影响活动背后的设计或者意图，那么，我就需要他本人注意我。不过，所有这一切与其说是一种有关一个人究竟如何了解他正存在于某种社会关系之中的描述，还不如说是一种有关这样一种社会关系究竟是如何被创造出来的描述。用维泽的一个非常贴切的表达方式来说，它是一种有关接触性行动和接触性情境的描述。

一个生活在社会世界之中的人，可以通过两种方式来觉察他的意识的那些针对另一个人的意向性活动得到了回应。他既可以

经历这些相互联系起来的有意识的经验，也可以从这样的社会关系之中走出来——可以说，他是能够把它们都当作观察的对象来加以静观的。下面是与这里的前一种情况有关的例子。我针对我的伙伴采取了某种他人取向，他接下来便取向我。而我则同时直接把握到了下列事实，即他觉察到了我对他的注意。在这些情况下，我、你、我们，便都生活在这种社会关系本身之中，而之所以如此，则是因为这些活生生的、针对伙伴的活动所具有的意向性。我、你和我们，都因此而在某种特定的、对彼此取向对方的状态进行的注意修正过程之中，从一个时刻进入了下一个时刻。因此，我们生活在其中的社会关系，就是通过我的他人取向——当我在我的伙伴取向我，而我则直截了当地通过这种他人取向来把握他那活生生的实在的时候——所经历的注意修正过程，而被构造出来的。我们将把这样一种社会关系叫作“活生生的社会关系”。

157

活生生的社会关系有可能通过各种不同的形式表现出来。正如我们到后面还会详细论述的那样，就它的纯粹性和完整性而言，它是与汝在面对面情境中所具有的身体的给定性紧密联系在一起。因此，它是一种活生生的面对面关系，或者说是一种纯粹的我们关系。从它出发，既可以推导出所有各种并不从属于直接经验到的社会实在领域的、他人取向的意向性活动所具有的有效性，可以推导出所有各种解释主观意义的方式，也可以推导出所有各种与注意纯粹由同时代人组成的世界和由前辈所组成的世界的可能性。我们在本章所要完成的主要任务之一，就是根据这种纯粹的我们关系，阐明我们与这些纯粹由同时代人组成的世界和由前辈组成的世界形成的各种社会关系，进而具体证明前者究竟是如何被从后者之中推导出来的。

不过，一直生活在这种社会世界之中的我，也可以通过从其

中走出来而把注意力转向它，进而把它转化成我的观察对象抑或思想对象。因此而发生的情况则是，我通过过去完成时态既注意我已经在采取他人取向的时候进行过的各种意向性活动，也注意我通过这些活动所已经把握的对象——也就是说，也注意他人针对我采取的取向。而根据这样的注意过程，我就可以着手对一种相互取向的客观可能性做出判断了。当我这样做的时候，我从某种意义上来说是在进行某种自我观察。比如说，即使我试图影响他人，我也只有在我的行动已经完成并结束之后，因而是在已经出现了成功抑或失败之后，我才能知道这个人究竟是否曾经使他自己取向我。当然，各种预期这种回应的未来志向，都曾经与我的社会影响有关的设计同时存在着。不过，只有当这些未来志向都得到了实现的时候，作为观察者的我才能做出一项“合理性的推测”，即这里的确存在着某种社会关系。我在这种情况下所具有的态度，与一位外部观察者所具有的态度并没有什么不同。而且，从作为观察者的我的观点出发来看，就我的伙伴而言的某种他人取向的在场——简而言之，一种社会关系的在场，也是一种纯粹的客观或然性。因此，在我看来，这种关系是通过各不相同的明证程度和可解释性程度显现出来的。当然，在处于这样一种情境之中的自我观察和由外在于这种关系的第三者进行的观察之间，是存在着具有重大意义的区别的。因为当我回顾我的设计的时候，我是能够非常确切地认识到我的行动的目的动机的。因此，我可以通过某种想象性的重演过程，来为我自己澄清这种动机形成过程的意义脉络——即使我对这种脉络的觉察是含混不清的，情况也依然是如此。而通过观察这样的行动过程，我就可以确定我的设计究竟是否得到了实现。此外，我还可以回想一下更加宽泛的目标——相对于这样的目标而言，我对他人采取的行动只不过是一种间接目标而已。最后，我还可以回忆一下，当我的各种意向

性活动指向他人的时候，它们在这种行动的过程之中所经历的各种注意性修正。适用于由第三者进行的观察过程的同一些解释原则，也同样适用于这些与自我观察有关的复杂过程。与辨识一种单纯的取向关系的构造过程相比，辨识一种社会互动的构造过程要容易得多了。在这两者之间存在着许多需要加以注意的、各不相同的阶段。

我们在前面的几段论述之中一直都在寻找某种标准——根据这样的标准，一个在社会世界之中生活的人就可以认识到他处于某种社会关系之中。我们还需要探讨和研究韦伯的社会关系概念所涉及的第二种事态——也就是说，我们还应当处理行动者使其行动取向与某种社会关系的存在有关的主观或然性的事态。存在于某种社会关系之中的全部行为，实际上并不是都取向这种社会关系的存在的。正因为如此，所以我们必须把下列两种活动区别开来：即第一，那些已经通过意向性的方式被引向了伙伴，因而以这样的伙伴所具有的他人取向为不可或缺的预设前提的活动，以及第二，其他所有各种在社会关系之中通过他人取向而进行的活动。只有通过进行这样的区分，我们才能确定人们在何种意义上能够说，一位行动者假定他的伙伴取向他，因而使他自己的行为取向这样的假定。

就这一点而言，我们在前面曾经做过的、对于取向关系和互动的区分具有非常重要的意义。让我们把一位不确定是否能够得到回应的情人的爱，作为有关这里的前者的例子。对于我来说，要想对我的伙伴产生爱的取向，我根本没有必要知道她究竟是否取向我和如何取向我。我所具有的、有关我的伙伴的态度的知识纯粹是次要的。在某些情况下，我的确希望他人注意我、认识到我的爱，进而对这样的爱做出回应，这是毋庸置疑的；不过，在另一些情况下，我也许并不会产生这样的希望。正如这个例子所

159 表明的那样，对于这些与取向关系有关的活动来说，它们究竟是否以有关某种回应态度存在抑或不存在的知识为基础，这并不是至关重要的。的确，或许我的目标恰恰就是在他人那里导致这种回应态度，因而我很可能会关注我的这种做法究竟是取得了成功，还是遭到了失败。在这样一种情况下，这种纯粹的取向关系便被转化成了某种互动，而这样的互动则会给我们呈现出一种截然不同的情境。因此，只有当一个人针对另一个人进行希望对方做出回应，抑或至少是希望对方加以注意的活动的时候，互动过程才会存在。这里的伙伴未必会从回应的角度出发影响行动者，甚至未必会影响他自己。不可或缺的条件只不过是，这位伙伴觉察到了这种行动者，并且把他所做的事情或者他所说的话，都当作与正在他的心灵之中进行的过程有关的证据来解释。这位伙伴的所有各种主观经验都将由他对行动者的注意来修正，这是自然而然的。

因此，任何一种互动都是建立在存在于某种社会情境之中的、影响他人的行动的基础之上的。这种行动的目标就是使其伙伴产生其所希望的各种有意识的经验。这种行动的**必要条件**是这样的伙伴对行动者加以注意。不过，并不是所有各种影响他人的活动，都是通过某种互动关系来进行的——或者说，并不是所有各种影响他人的活动，在无论哪一种社会关系之中都的确是可以进行的；并不是所有各种影响他人的活动，都以他人取向我为预设前提。与此相反，在某些情况下，影响他人的过程恰恰就是以后者根本没有觉察到我预设前提的，也可以说，恰恰就是以我存在于幕后、保持着不被注意和匿名的状态为预设前提的。不过，诸如此类的情况都不过是纯粹的影响他人的情境的派生形式而已。我通过这种派生的形式只能进行某种导致我的伙伴形成一些有意识的经验的活动，而处于另一些不同的情况下的另一个人，也是完全

有可能进行这样的活动的。

不过，无论我在影响他人的过程中什么时候想让他知道我正在影响他^①，我们都会因此而形成互动关系。现在，他针对我的注意态度已经变成了我的活动的设计的组成部分。它已经变成了我的目的动机。而从它要么是我的最终目标，要么是我的间接目标的意义上来说，它则变成了我影响他的“目的之所在”。因此，无论我在什么时候确立某种意义，我都会展望一下我的伙伴对这种意义的解释。我的这种期望也会变成更加宽泛的目标脉络的组成部分，而意义确立过程就是在这样的脉络之中发生的。因此，社会互动过程既是一种动机形成脉络，而且，实际上也是一种主体际的动机形成脉络。对于互动过程的构造来说，任何一种影响伙伴的活动都是为了在这样的伙伴那里导致某种具有回应性的他人取向才进行的，这一点是至关重要的。现在，让我们考察一下这种动机形成脉络所具有的独特的结构。

第三十二节 社会互动的动机形成脉络

我也许会按照下列方式来设计我的行动，即我把你描绘成只要你把握了我正在做的事情，你就会倾向于进行某种行为。而这样一来，我就是把你对我的行动的解释当作你的行为的原因动机来描绘了。比如说，假定我问你一个问题。我的目的动机不仅包

160

^① 在这样一种情境之中，我的伙伴究竟是把我也当作实际存在的对象来经验，还是仅仅把我当作某种理想类型来经验，这取决于这样的互动究竟是由直接的社会经验构成的，还是由间接的社会经验构成的。

的设计之中，我不仅已经把我的问题当作已经提出的问题来描绘，而且也把你当作已经理解了它，进而会在这种理解的促使下做出回答的人来描绘了。已经预先得到描绘的就是你将会做出回答。当然，在这种特定的（提出一个问题并等待回答）意义脉络之中，你究竟会做出何种回答依然是不确定的。任何一种这样的幻想过程，以及任何一种这样的预期，都会伴随着某种希望、都会伴随着某种追求使这种已经被概括表现出来的设计得到完满实现的情感倾向，这是毋庸置疑的。而且，我通过幻想过程进行某种判断，其大意是我的提问将会在你那里引起某种明确的反应，这一点也是确定无疑的。这种判断是可以与以它为基础的希望分离开来的，因而是可以单独进行研究的。因此，让我们忽略在这里出现的情感活动，探寻一下下列说法是什么意思，即我在某种社会关系之中进行的某种行动（这样的行动因而是互动性的）将会诱导它所针对的人以某种方式进行行为。

让我们继续使用有关问题和答案的例子。提问者通过将来完成时态所幻想的是，这个被提问的人将会回答他的问题。因此，他幻想他的提问将会变成另一个人的回答的、真正的原因动机，而且，当他系统表述这种问题的时候，他已经记住了这一点。而这种情况似乎会与我们在前面做出的一个陈述^①相矛盾，即只有通过过去完成时态、在认为某种被激发起来并已经进行过的活动是给定的对象的注意活动之中，原因动机才能得到把握。有人也许会这样来回答，即在其设计之中，这个正在进行幻想过程的人是通过将来完成时态，来描绘某种（未曾得到规定的）答案已经被提出来的情况的。而这样一来，回答活动对于提问者来说就是作为过去的事情而显现出来的，因而回答者的动机也就是通过过去完

^① 参见本书前面的第十八节，第95页。

成时态而显现出来的了。然而，这样的回答却并没有满足进行精确分析的各种要求。因为提问者究竟是如何知道他自己的问题就是回答者的真正的原因动机的呢？这虽然是他自己的一个预设前提，然而，任何一个问题似乎都的确会有这样的预设前提。所谓这样的问题很可能对回答者产生激发作用这样一种判断，实际上就是提问者的目的动机。就像提问者从经验出发知道其他任何一种事情那样，他“知道”实际情况很可能就是这样。他知道，无论他自己在过去的什么时候对一个问题做出回答，这个问题都是他的回答的真正的原因动机。他之所以做出回答，是因为有人在问他。因此，他知道就他的各种朋友和熟人而言，情况也同样是如此。因此，他是从他的过去经验所具有的整体性脉络之中，推导出下列一般性的普遍真理的，即问题就是回答者的真正的原因动机。

161

当然，即使在回答者确实进行了回答的时候，提问者实际上也并不知道他的问题确实将会变成这个他人的意识的组成部分。而且，当答案已经给定的时候，他甚至并不确定它究竟是否已经得到了回答。的确，这样的答案既实现了提问者的设计，同时也实现了后者所具有的各种空洞的未来志向和预期。但是，被提问者究竟是否把这个问题当作他的答案的真正的原因动机来看待，这一点依然是不确定的。这种被提问者当作某种答案来解释的表述，究竟是“以”这个问题“为基础的”，还是“独立于”这个问题而出现的——也就是说，还是与这个问题没有任何意义关联的，这一点也是不确定的。换句话说，提问者并不知道被提问者究竟是否把这样的答案当作某种答案来看待了。不仅如此，当被提问者做出回答的时候，他既是根据他对这个问题的解释，也是根据打算和提问者进行沟通的目标，来进行这样的回答的。这种与回答有关的设计在纯粹的目的脉络之中是通过不受拘束的自发性而出现的。不过，进行回答者首先必须理解这种问题，因而他必须取

向他的提问者。而且，他的答案必须是能够被提问者当作对其问题的真实的回答来接受的。因此，回答者的取向是可以反映提问者所具有的取向的。不过，只有当回答者既专门注意他那已经成为过去的、与回答有关的设计，又专门注意先于这样的设计而存在的、他对这个问题的解释过程的时候，他才能理解这个问题原来就是他的真正的原因动机。即使他从根本上来说可以进行这样的注意，他也不是以行动者的身份来进行这样的注意的，而是以一个对他自己的行为进行回顾，进而加以解释的人的身份，来进行这样的注意的。只要我们通过把我们在前面曾经加以忽略的各种情感性成分重新引进来而完成这幅画面，这一点就变得相当清楚了。而这样一来，我们就会注意到提问者希望得到某种答案，而被提问者则是被诱导来做出回答的。但是，后者并没有觉察到他的被诱导过程；他只不过是通过回答过程使这样的诱导得到了实现而已。他只是到了后来才意识到，他自己具有的准备做出回答的状态，是作为这种实际的回答过程的原因动机来发挥作用的。而只有通过要么考察这种与回答有关的设计，要么考察这种回答本身，他才能认识到这一点。只有在这种情况下，他才能把他的提问者的希望当作存在于——对他自己的做出回答的倾向进行的——激发过程背后的、真正的原因动机，来进行觉察。

162 不过，在这里必须特别加以注意的是，答案这个概念是以有人提出了某种问题为预设前提的。而且，它还以下面这一点为预设前提，即提问者将会把他的伙伴在这个问题之后进行的行为，当作针对这个问题的答案来解释。因此，这种已经完成的、我们在其中发现了提问和解答彼此对应的情境，只不过是某种高度复杂的事态的缩影而已——就是在这样的事态之中，各种相关的意义确立过程和意义解释过程都非常精巧地相互交织在一起。我们已经分析过有关这些过程的比较简单的例子。不过，对“问题就是

回答者的真正的原因动机、而答案则是与问题有关的目的动机”这样一种情况，我们很可能是非常明白的。这里的重要之处在于，正在和另一个人进行互动的人，应当把他自己的行动的目的动机当作他期望他的伙伴所进行的行为的、真正的原因动机来预期，而反过来说也就是，他应当准备把他的伙伴的目的动机当作他自己的行为的真正的原因动机来看待。这种洞见具有至关重要的意义，因为它既标示了人们在日常生活之中用来发现他人的动机的各种方法，也标示了理解的社会学用来发现他人的动机的各种方法。因此，处于某种社会关系之中的伙伴所产生的任何一种影响，都是以下面这一点为预设前提的，即这样的伙伴以某种特殊的方式取向行动者。这种取向所发挥的作用是，行动者的目的动机变成了其伙伴的原因动机。尽管如此，行动者却没有必要觉察这样的情境。他需要做的只不过是，他在任何时候都能够通过关注这种情境来集中注意这种情境。不过，具有这种本性的注意活动对行动者的要求是，行动者必须脱离这种社会关系，进而对他自己在这种社会关系之中进行的行动做出解释。在所有这些情况下，他都能够发现，这种不断把他的伙伴的反应构造出来的动机形成脉络就存在于他过去的经验之中。这样的经验既有可能是与这个特定的伙伴有关的特殊的经验，也有可能是有关一些具有类型性的反应的知识——当一个人以某种具有类型性的方式影响另一个人的时候，他就可以期望这另一个人做出具有如此类型性的反应。我们在任何时候都具有有关这种规则的知识。我们通常只不过认为这些规则都是理所当然的，而且，由于我们没有任何理由对它们提出质疑，所以，我们甚至永远都不会费心劳神地去询问我们究竟是从哪里学到它们的。当然，一个人所获得的有关另一个人的经验，是由他所从属的、与我们联系在一起的社会领域决定的：他究竟是一个通过直接经验的方式存在的人、是我们的一个纯粹

的同时代人、是我们的一位前辈，还是我们的一位后来人。我们对他的反应进行的评估所有可能达到的精确程度，取决于他究竟居住在这些领域之中的哪一个领域之中。互动过程的动机形成脉络本身所具有的有效性，是从直接存在的社会关系之中推导出来的——而就这样的互动过程而言，其他所有各种互动过程都不过是一些对它的修正过程而已。在直接的社会关系所具有的这种活生生的意向性之中，两个伙伴是以面对面的方式存在的，他们的意识流都得到了同步，因而彼此紧密地结合在了一起，其中的每一个人都直接对对方产生影响，因此，其中一方的目的动机就会变成另一方的原因动机，而这两种作为相互注意的对象而存在的动机，也就可以持续不断地相辅相成、相互确证了。

163 而这样一来，通向理解社会世界的结构的道路就被开辟出来了。我们将从人们直接经验到的社会实在和构成这样的社会实在的、纯粹的我们关系开始。

三、由直接经验的社会实在构成的世界

第三十三节 面对面情境和我们关系

当另一个人和我一起共享一个空间共同体和一个时间共同体的时候，我就会说他处于我的直接经验的范围之内。当他以个人的身份呈现出来，而我也因此觉察到了他的时候，而且，当我把他当作这个人本身、当作这个特定的个体来觉察，进而把他的身体当作有关他的内在意识的各种征兆所利用的领域来觉察的时候，他便和我共享一个空间共同体。当他的经验流和我的经验流同时

存在，而我在任何一个时刻都能够在他那些思想出现时对这样的思想加以注意和把握的时候——换句话说，当我们一起成长的时候，他便和我共享一个时间共同体。^① 因此，我是把处于每一个他人的经验范围之内的人们，都当作存在于“面对面情境”之中的人来论述的。所以，这样的面对面情境所预设的是两种独立存在的意识流相对于对方而言所具有的、真实存在的同时性。在本书第三章的第二十节之中，当我们研究和论述有关变形自我的一般性论题的时候，我们已经把这一点论述清楚了。现在，我们需要为这个论题补充一个有关他人的空间直接性的推论——正是由于这样的空间直接性，他的身体才会作为他的各种主观经验的表达领域而对我呈现出来。

这种空间—时间直接性是面对面情境所不可或缺的。所有各种具有他人取向的活动、所有各种影响他人的活动，以及因此而出现的、存在于面对面情境之中的所有各种取向和关系，都是由于这种直接性才获得它们所特有的特色和风格的。

让我们首先从这种面对面情境的参与者的观点出发，考察一下使这种情境得以被构造出来的方式。要想意识到这样一种情境，这样的参与者就必须从意向性的角度出发意识到正在面对他的个人。他必须针对其伙伴采取某种面对面的他人取向。我们将把这种态度叫作“汝取向”，并将从现在起着手描述它的主要特征。

首先，汝取向是我在把另一个人当作个人来觉察的时候所使用的、纯粹的方式。当我认识到某种被我当作一位伙伴(当作一位汝)来直接经验，进而把生命和意识都赋予他的存在物的时候，我便已经具有汝取向了。不过，我们必须清楚地意识到的是，我们在这里所探讨和研究的并不是某种意识判断。这种被我用把一

164

^① 参见本书前面的第二十节，第102页。

位伙伴当作一个人来进行觉察的经验，是一种前论断性经验。这样一来，我们便可以把汝取向界定为自我在把握——以原初自我^①的方式存在的——他人的存在的时候利用的那些活动所具有的意向性了。任何一种这样的、以原初自我的方式存在的外部经验，都是以他人的实际在场和我把他当作彼在而进行的感知过程为预设前提的。

因此，我们希望强调指出的是，汝取向所针对的恰恰就是他人的这种彼在(*Dasein*)，而未必是他人所特有的各种特征。汝取向这个概念并没有隐含对正在他人的心灵之中进行的过程的觉察。就其“纯粹的”形式而言，汝取向所表示的只不过是意向性的角度出发，以另一个既具有生命，又具有意识的人的纯粹的彼在为目标的状态而已。的确，这种“纯粹的”汝取向既是一种形式概念，也是一种学术性建构，或者用胡塞尔的术语来说，它是一种“观念的局限”(ideale Grenze)^②。在现实生活之中，我们根本不可能经验其他人的“纯粹的生存”；与此不同的是，我们所遇到的都是一些具有其个人特征和个人特质的人。因此，当汝取向在日常生活之中出现的时候，它并不是“纯粹的”汝取向，而是这种“纯粹的”汝取向在某种程度上的具体化和明确的表现。

因此，除非你也觉察到了我，否则，我把你当作一个伙伴来看待这个事实，并不意味着我也是你的一位伙伴。而且，你当然也有可能根本就没有注意到我。因此，汝取向既有可能是单方面的，也有可能具有相互性。只要我们当中的一方注意到了另一方

① 当然，这种原初性并不是“初始性”，这是因为从原则上来说，我是无法通过直接的感知过程来接近他人的意识生活的。用胡塞尔的术语来说，它是一种“次级”原初性[参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und Transzendente Logik*)，第206页]。

② 参见胡塞尔：《观念》(*Ideen*)，第138页。

的在场，它就是单方面的。如果我们彼此都觉察到了对方——也就是说，如果我们之中的每一方都以汝取向来针对对方，那么它就是具有相互性的。通过这种方式，我们就可以从汝取出发，把面对面关系(或者说把直接经验的社会关系)构造出来了。在本书的第三十一节之中，我们已经对把一个人称为处于这种关系之中的伙伴有关的标准进行了系统表述。无论这种使伙伴们能够在其中既相互觉察对方，又以同情的方式参与对方的生活的面对面关系究竟存在得多么短暂，我们都将称之为“纯粹的我们关系”。不过，“纯粹的我们关系”也同样只不过是一个发挥限制作用的概念而已。现实生活的直接经验的社会关系，就是充满了内容的、在一定程度上得到了具体化和实现的纯粹的我们关系。

让我们用一个例子来具体说明这一点。假定你正在和我观察一只飞鸟。“飞鸟”这种思想存在于我们当中的每一个人的心灵之中，而且也是被我们每一个人用来解释他自己的各种观察的手段。不过，我们当中的任何一个人都不可能说，我们在这种场合下所具有的体验究竟是不是完全一样的。实际上，我们当中的任何一个人甚至都不会试图回答这样的问题，因为一个人自己的主观意义不仅永远都不可能与另一个人的主观意义并列存在，而且也根本不可能进行比较。^①

165

不过，你和我在这只鸟飞的过程中已经“共同成长了”；我们的经验已经得到了同步。在追寻这只飞鸟的过程中，我也许会通过我的眼角的余光注意到，你的头也在沿着和我的头的转动方向一样的方向转动。而这样一来，我可以说，我们两个人，即我们，都在观察这只飞鸟。我在这种情况下所做的，就是从时间的角度出发，使我自己的一系列经验与你的一系列经验协调起来。

^① 参见本书前面的第十九节，第99页。

不过，在这样做的过程中，我并没有超越这种有关我的感知“这只鸟正在飞”的状态和你的经验之间存在的、完全是一般性的对应关系的断言。我既不敢自命具有有关你的各种主观经验之内容的知识，也不敢自命具有有关使这些经验得以被构造出来的方式的知识。对于我来说，只要知道你是一个伙伴、正在观察——和我正在观察的事物完全一样的——事物，就已经足够了。而且，如果你也以某种相似的方式而使我的各种经验与你的经验相协调，那么，我们就都可以说我们看到了一只飞鸟。

对于我来说，这种基本的我们关系已经由下列单纯的事实给定了，即我就是在这个由直接经验的社会实在构成的世界之中的。无论是我的所有各种有关特定伙伴的直接经验，还是我所具有的、有关一个由我目前尚未直接经验的构成的更大的世界也存在的知识，都可以将其原初的有效性从这种基本关系之中推导出来。从这种意义上来讲，当舍勒表达下列观点的时候是对的，即存在于由直接的社会实在构成的世界之中的我们的经验 (*die Erfahrung vom Wir*)，就是自我所具有的、有关一般性的世界的经验的基础^①。当然，就目前的研究而言，我们根本没有篇幅来探讨和研究下面这些困难的现象学问题，即这种我们究竟是如何从先验主体出发而被构造出来的，或者这种心理—生理性的汝究竟是如何回过头来指涉心理—生理性的自我的^②。不过，我们实际上也是可以为了实现我们的意图而把这些问题搁置起来的。我们可以从有关其他人的世俗性生存的假定开始，然后再着手描述我们所具有的

① 参见舍勒：“认识和劳作” (“Erkenntnis und Arbeit”)，该文载《知识形式和社会》 (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*)，Leipzig，1926年版，II，第475页及以下部分。

② 有关对这些问题的研究，参见胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》 (*Méditations cartésiennes*) 的“第四沉思”和“第五沉思”。

有关他们的经验，究竟是如何从这种纯粹的我们关系出发而被构造出来的。

为了说明我们所具有的、有关汝的经验究竟是如何植根于这种我们关系之中的，让我们把对话当作一个例子来进行考察。假定你正在和我说话，而我则在理解你所说的话。正像我们已经看到的那样，这样的理解具有两种意义。首先，我所把握的是你的各种语词所具有的“客观意义”——而这样的意义则是即使这些语词是由其他的某个人说出来的，它们也同样会具有的意义。不过，这里当然还存在着主观意义，也就是说，存在着当你说话的时候正在你的心灵之中进行的过程。要想理解你的主观意义，我就必须把你的意识流当作与我自己的意识流并列存在的对象而为自己描绘出来。我必须在你选择你的各种语词的时候，通过这样的图画来解释和建构你的各种意向性活动。只要你和我都能够在一段时间内互相经验这种同时性，一起成长，只要我们能够通过这样的同时性而共同生活，那么，我们便都可以生活在对方的主观意义脉络之中。不过，不应当把我们所具有的、被用来彼此理解对方的主观意义脉络的能力，与这种我们关系本身混为一谈。因为我当初只是从你那作为给定之物的、已经说出的各种语词出发，然后才通过询问你是如何开始使用这些语词，来理解你的主观意义的。不过，如果并不是已经假定了我们之间实际上——或者至少是潜在地——存在着某种我们关系，我提出的这个问题也就没有任何意义了。因为只有在我们关系之中，我才能够你的生命的一个特定的时刻来具体地经验你。如果按照某种公式来表达这种观点，那就是：只有当我在某种已经具体化了的、充满了内容的我们关系之中直接经验你的时候，我才能生活在你的各种主观意义脉络之中。

166

对于所有各种把注意他人的主观意义包含在其中的理解他人

的阶段来说，情况都是如此。因为我具有的、有关他人(尤其是得到直接领会的他人)的所有各种体验——无论它们所展现出来的究竟是一致还是差异，都是从**我们关系**的领域发源的。反过来说，对**我们关系**的注意也会使我所具有的**有关其他人的客观知识**得到扩展，而这样的知识则是我通过解释我自己那**有关他们的经验**而获得的。它同样也会扩展我所具有的、有关在这种特定的**我们关系**之中涉及我的特定个人的客观知识。因此，**我们所具有的、同一种未经任何分化的流的各种内容**，始终都处在不断扩大和缩小的过程之中。从这种意义上来说，这样的**我们**是与我那处于其绵延流之中的意识流颇有几分相似的。不过，这种相似性又受到了某种差异的抵消。**我们关系**既是空间性的，也是时间性的。它既包含了他人的身体，也包含了他的意识。而且，由于我只有通过**以他那些得到感知的身体方面的运动为中介**，才能把握正在他的心灵之中进行的过程，所以，对于我来说，这种把握活动是一种超越了我自己的意识流的体验。不过，应当强调指出的是，在所有各种具有自我超越性的经验之中，**我们关系**依然是最接近于意识流本身的。

此外，当我在这种**我们关系**之中生活的时候，我实际上就生活在我们共同**的意识流**之中。因此，从某种意义上来说，正如我只要打算对我的各种主观经验进行反思，我就必须走出我自己的意识流并使这些主观经验“凝固下来”那样，对于**我们关系**来说，情况也同样是如此。当你和我彼此直接涉及对方的时候，任何一种经验都会受到这种涉及状态的影响。只要我们打算思考我们共同获得的各种经验，我们就必须彼此脱离对方。如果我们打算集中注意这种**我们关系**，那么，我们就必须停止彼此集中注意对方。不过，这也意味着我们必须从这样的面对面关系之中走出来，因为只有通过这种面对面关系，我们才是生活在这种**我们**之中的。

因此，在这里，我们是可以在一个更高的层次之上，来运用我们在分析孤独的自我的时候就现象性时间所论述的一切的。注意这些有关我们关系的体验也同样以下面这一点为预设前提，即这些经验都已经得到了充分的实现，并且都已经流逝了。因此，在由最大限度地清晰和完全的含混不清构成的连续体之中，我们对这种我们关系进行的回顾性把握是有可能处于任何一个阶段之上的。因此，它的特征是可以按照意识的所有各种层次来加以表述的，就像自我觉察的特征可以按照意识的所有各种层次来进行表述那样。尤其需要指出的是，我对这种我们关系的觉察越充分，我对它的介入程度也就越低，因而我和我的伙伴形成的、真正的联系也就越松散。我所进行的反思越彻底，我的伙伴被转化成纯粹的思考对象的程度也就越高。

在界定了我们关系这个概念之后，让我们现在来描述一下使它得以区别于其他所有各种社会关系的各种独有的特征。

第三十四节 对面对面关系的分析

在前一节中，我们曾经描述了他人取向所采取的特殊形式，以及以他人直接在场的方式存在的社会关系。这样的描述实际上既界定了汝取向和我们关系这些新的概念，同时也使它们从更加一般的、有关他人取向和社会关系本身的概念之中脱颖而出。正是这些概念为我们分析直接经验的他人取向和面对面情境奠定了基础。

如果说纯粹的我们关系只不过是对一般性的社会关系进行的某种修正，那么，我们或许既可以把它与直接的社会取向等同起来，又可以把它与社会互动过程等同起来。不过，严格说来，纯粹的我们关系是先于所有这些方面而被给定的。纯粹的我们关系

只不过是纯粹的汝取向的、具有相互性的形式而已，也就是说，它只不过是对另一个人的在场的纯粹的觉察而已。应当强调指出的是，他的在场并不仅仅是他那些特性。纯粹的我们关系既包含着我们彼此对对方的在场的觉察，而且也包含着每一方都具有的、有关对方已经觉察到了自己的知识。不过，如果我们希望形成某种社会关系，那么，我们就必须超出这样的范围了。下面这一点是必要的，即每一个伙伴的他人取向都应当受到某种特殊的、有关另一个伙伴看待他的特殊方式的知识的的影响。而只有在直接经验的社会实在之中，这一点才是可能的。只有在这里，我们的瞥视才有可能实际相遇；只有在这里，一个人才有可能实际注意到另一个人正在关注他。

不过，当一个人依然是纯粹的我们关系的参与者的时候，他是不可能觉察到这种基本的、存在于纯粹的我们关系和面对面关系之间的联系。要想觉察到这种基本联系，一个人必须从这种纯粹的我们关系之中走出来，并且对它进行考察。依然作为这种纯粹的我们关系的参与者的人，并没有通过这种关系的纯粹的形式来经验这种关系——也就是说，并没有把它当作下列觉察来经验，即他人就在那里存在着。与此有所不同的是，他只不过是通过对这种我们关系的具体内容的完整性而生活在这种关系之中而已。换句话说，纯粹的我们关系只是一个被人们在尝试对面对面情境进行理论把握的过程中使用的、发挥限制性作用的概念而已。而且，与它相对应的各种特殊的具体经验也都是根本不存在的。因为这些具体的、确实在现实生活中的我们关系之中出现的具体经验，都是把它们对象——把我们——当作某种独特的、不可能重复出现的东西来把握的。而且，它们都是通过一种未曾经过分割的意向性活动来进行这样的把握的。

各种具体的我们关系本身都展示出了许多的差异。比如说，

其中的伙伴就有可能通过各不相同的即时性程度、各不相同的紧张程度，以及各不相同的亲密度而得到经验。或者说，他是有可能被人们从不同的观点出发来经验的。他既有可能出现在人们的注意中心，也有可能出现在人们注意的边缘。

这些区分既适用于各种取向关系，也同样适用于各种社会互动过程——在这两个方面的每一个方面之中，它们都可以决定伙伴们在相互“认识”的过程中所涉及直接性。比如说，我们可以对两个人在运用他们对于对方在性交方面的了解而进行的对话过程中所具有的、有关对方的知识进行一下比较。这里会出现各种多么不同的亲密度，会涉及各种多么不同的意识层次啊！这两个伙伴不仅会在这种情况下比其在另一种情况下更加深刻地经验到我们，而且，其中的每一个伙伴都会既更加深刻地经验自己，也更加深刻地经验对方。因此，以或多或少的直接性得到经验的并不仅仅是对象，而且还包括这种关系本身，包括这种转向对象的过程，包括这种关联状态。

这就是仅有的两种关系类型。不过，现在让我们使它们有可能实际发生不同的方式吧！比如说，这种对话既有可能是栩栩如生的，也有可能是未经思索的，既有可能是热切企盼的，也有可能是漫不经心的，既有可能是严肃认真的，也有可能是轻松愉快的，既有可能是非常肤浅的，也有可能是非常私人性的。

我们可以通过如此各不相同的直接性程度来经验其他人，这个事实是非常重要的。实际上，它就是我们理解从对于其他人的直接经验向——作为纯粹同时代人的世界之特征而存在的——对于他们的间接经验的转变过程的关键。我们很快就会探讨和论述这种转变^①，不过，现在让我们通过描述面对面关系的本性，把我

^① 参见本书后面的第三十六节，第177页。

们对直接的社会经验的考察继续进行下去。

首先，我们需要记住的是，在面对面情境之中，我严格说来看到了我那处于我面前的伙伴。当我观察他的面部和各种姿态，倾听他的声音的时候，我便开始意识到比他故意试图传达给我的内容更多的内容。我进行的各种观察都与他的意识流表现出来的所有各种运动保持着同步。正因为如此，我与他进行协调的程度要比我和自己进行协调的程度高得多。与我对于我的伙伴的过去的觉察相比，我也许的确对我自己的过去的觉察要多得多（只要这样的过去可以通过回顾来加以把握，情况就是如此）。不过，我却从来都没有像我和我的伙伴面对面那样，和我自己面对面；因此，我从来都没有通过实际经历某种经验的活动，对我自己加以把握。

在与他人进行这样的相遇的时候，我是带着由以前被构造出来的知识形成的全部储备的。这样的知识储备既包括有关这另一个人本身是什么的一般性知识，也包括我有可能具有的、有关我正在涉及的这个人的某种特殊的知识。它包含了有关其他人所使用的各种解释图式的知识，也包含了有关他们的各种习惯、他们所使用的语言的知识。它既包含了有关其他人本身的、被认为是理所当然的目的动机和原因动机的知识，也包含了有关这个特定的人的目的动机和原因动机的知识。而且，当我和某个人面对面的时候，我所具有的关于他的知识也会随着时间的流逝而不断增加。随着这种具体经验的逐渐展开，我所具有的关于他的各种观念也经历了持续不断的修正过程。因为任何一种直接的社会关系都不是孤立存在的意向性活动。毋宁说，它是由这样的活动构成的某种持续不断的系列。比如说，取向关系就是某种由他人取向的意向性活动构成的某种持续不断的系列，而社会互动过程则存在于某种持续不断的、由意义确立过程和意义解释过程构成的系列之中。我与我的伙伴进行的所有这些各不相同的相遇，都可以

通过多种多样的意义脉络而得到安排：它们都是我与一个人本身的相遇，都是我与这个特定的人的相遇，都是我在这个特定的时刻与这个特定的人的相遇。因此，只要我关注你的各种实际的意识经验本身，而不是仅仅关注我自己有关你的各种体验，那么，我所具有的这些意义脉络就都是“主观的”。此外，在我观察你的时候，我也会看到你正在取向我，看到你正在探寻我说出的各种语词和我的各种行动所具有的主观意义，看到你正在探寻我就你而言正在想什么。因此，我也会把你因此而正在取向我这样一个事实考虑在内，而这样的考虑不仅会影响我所具有的、有关你的各种意向，而且会影响我针对你进行的活动的的方式。你接下来会看到我的这些表现，而我也会了解到你已经看到了这些方面，如此等等。这种由各种瞥视构成的连结过程，这种具有无数个侧面的相互反映过程，就是面对面情境所特有的特征之一。我们也许可以说，它就是这种特定的社会关系所具有的一种构造性特征。不过，我们必须牢记的是，这种作为所有各种与另一个人的相遇的独特形式而存在的、纯粹的我们关系，本身在这种面对面情境之中并没有从反思的角度出发而得到把握。人们在这里并不是在观察它，而是在经历它。因此，这些存在于自我之中的、有关自我的许多不同的镜像并没有逐一得到把握，而是在某种单一的经验之中被当作某种连续体来经验的。在这种经验统一体之中，我既可以觉察到正在我的心灵和你的心灵之中进行的过程，同时也可以把这两种经验系列当作一种经验系列来经历——当作我们正在共同经验的对象来经历。

170

这个事实对于面对面情境来说具有特别重要的意义。在面对面情境之中，我既有可能成为你的各种设计的目击者，也有可能在你付诸行动的时候成为这些设计的完满实现抑或遭受挫败的目击者。当然，一旦我认识到你正在计划做什么，我随时都有可能

为了客观地评估你取得成功的各种机遇，而把这种我们关系悬置起来。不过，只有通过我们关系本身所具有的这种亲密性，一个人才有可能实际经历一个行动过程——从它那作为某种设计而存在的开始，一直到它的最终结果。

此外，对于面对面情境来说，下面这一点也是至关重要的，即你和我都拥有同样的环境^①。首先，我会把某种与我自己的环境相对应的环境归因于你^②。在这种面对面情境之中，在这里。而且也只有在这里，才可以证明这种预设是正确的——只要在这种直接经验到的社会领域之中，我能够以一定程度的确定性假定我所看到的这张桌子与你所看到的桌子完全一样（就与它有关的所有各种视角性变化而言都完全一样），只要我能够以一定程度的确定性假定，即使你只不过是我的同时代人，抑或只不过是我的前辈，这一点也依然成立，那么情况就是如此。所以，当我和你处于面对面情境之中的时候，我就能够指出某种存在于我们共同的环境之中的事物，并说出“这张桌子就在这里”这样的话，借助于这个把有关这种环境对象的体验等同起来的过程，我就可以确信我的解释图式适合于你的表达图式了。对于实际的社会生活来说，下面这一点具有特别重要的意义，即我认为，当我们经验同一个对象的时候，我把我自己对我的各种体验的解释，与你在这些情况下对你自己的各种体验的解释等同起来，是有完全正当的理由的。

这样一来，我们便拥有了同一个未经任何分割的、共同的环境，我们可以把这样的环境叫作“我们的环境”。这种我们的世界并不是我们当中任何一方的私人的世界，而是我们的世界，它就

① 我所谓的“环境”指的是我可以直接理解的外部世界的组成部分。这样的组成部分不仅有可能包括物理环境，而且有可能包括将其所有各种文化制品、所有各种语言等都囊括到其中的社会环境。

② 参见本书前面的第二十章，第104—105页。

是存在于我们面前的、共同的主体间际的世界。只有从这种面对面关系出发，只有从这种共同的、有关这个存在于我们之中的世界的体验出发，这种主体间际的世界才能被构造出来。只有从这样的观点出发，才能把它推导出来^①。

由于下列事实，我能够持续不断地检查我对正在其他人的心灵之中进行的过程的解释，即在我们关系之中，我和他们拥有一个共同的环境。从原则上来说，只有在面对面情境之中，我才能对你提出某个问题。不过，我不仅能够提出有关你正在运用到我们共同具有的环境之上的各种解释图式的问题，而且，我还能够向你提出有关你是如何解释你的各种体验的问题；此外，在这个过程中，我既能够纠正我对你的理解，也能够扩展和丰富我对你的理解。这种对我对你的理解的要么正确，要么错误的觉察过程，是我们经验的一个更高的层次。在这个层次上，我不仅能够丰富我所具有的有关你的经验，而且一般说来也能够丰富我所具有的有关其他人的经验。

如果我知道你和我处于某种我们关系之中，那么，我对我们当中的每一方用来协调其意识经验的方式也会有所了解——换句话说，我对我们当中的每一方进行的各种“注意修正过程”也会有所了解。而这意味着，我们用来关注我们的意识经验的方式，实际上受到了我们彼此之间的关系的修正。对于我们当中的每一方来说，情况都是如此。因为只有当你以某种方式对我对于你的觉察做出回应的时候，某种真正的社会关系才会存在。只有当这种情况出现的时候，只有当我们都进入了面对面情境的时候，我们当中的每一方才会开始以某种新的方式关注他自己的那些经验。对于在这种情境之中出现的社会互动过程来说，这种特定的、使

^① 参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》(*Méditations cartésiennes*)，第55节。

某种直接经验到的社会关系的两个伙伴得以在其中彼此觉察到对方的注意修正过程，具有一些特殊的含义。无论我什么时候与某个人进行互动过程，我都会认为，存在于这个人那里的、作为某种常数的一组原因动机或者目的动机是理所当然的。我是根据我自己所具有的，既与这个特定的人有关，也与一般的人有关的以往的经验，才这样认为的。我自己进行的针对这个人的行为，首先就是建立在这种被认为理所当然的动机格局的基础之上的，无论这些动机究竟是不是他的真实动机，情况都是如此。因而，面对面互动过程所具有的独特性正是在这里突现出来的。它并不是存在于这种相互的动机激发脉络的特殊结构之中，而是存在于对另一个人的各种动机的特殊的揭示过程之中。即使在各种面对面的互动过程之中，我在计划我自己的行动的时候，也是通过幻想来设计另一个人的行为。当然，这样的幻想所涉及的也只不过是这个他人的被预期的行为，它既没有包含有待补充的各种细节，也没有包含任何一种确认过程。我还必须看到我的伙伴实际上将会怎样做。不过，由于在这种我们关系之中，他和我都持续不断地经历着我们彼此就对方而言进行的各种注意修正过程，所以，我实际上是能够经历并参与对他的动机形成脉络的构造过程的。我把我归因于你的现在这些体验，要么当作我期望你会做出的行为的目的动机来解释，要么当作你过去的各种经验的结果来解释，而在这里的后一种情况下，我就是把这些体验当作你过去的经验的原因动机来对待了。正像你使你的行动“取向”我的各种动机形成脉络那样，我也使我的行动“取向”你的各种动机形成脉络。不过，在直接经验的社会领域之中，这种“为自己确定取向的过程”是以“目击过程”的特定方式发生的。当我在这种领域之中和你进行互动的时候，我既会目击你如何对我的行为做出反应，你如何对我的意义加以解释，也会目击我的目的动机究竟是如何相应地

把你的行为的原因动机激发出来的。在我期望你的反应和这种反应本身出现这段时间里，由于不仅把这种情境的各种实际情况都考虑在内了，而且也把我自己对你会做什么的希望考虑在内了，所以我已经得到了“成长”，或许还变得更加聪明了。不过，在这种面对面情境之中，你和我是一起成长的，因此，我可以用我对你下决心的过程的实际观察来补充我所具有的、有关你将要做什么的期望，然后再用我对你进行的行动本身——就其所有各种构造性阶段而言——的实际观察来补充这样的期望。在这段时间之中，我们始终都是把对方的意识流当作与我们自己的意识流同时进行的对象来觉察的；在不需要对我们关系进行任何反思的情况下，我们共享着一种既丰富又具体的我们关系。我在一刹那之间便既理解了你的全部计划，也理解了它那通过行动的实施过程。我的生平的这个片段充满了在这种我们关系之中把握到的、持续不断的、有关你的各种体验；与此同时，你也在以同样的方式经验着我，而且我也觉察到了这个事实。

第三十五节 直接的社会观察过程

迄今为止，我们一直都在研究直接经验到的社会关系，以便把以其最纯粹的形式存在的面对面情境的各种独特特征揭示出来。不过，除非我们探讨和研究我为什么会在知道另外一个人并没有觉察到我的情况下觉察到他，否则，我们的分析就是不完全的。按照这个题目来看，对另一个人的行为的观察尤其具有重要意义。实际上，对这种观察过程的分析就是理解使社会科学的各种材料得以确定下来的方式的关键。在第三章之中，我们已经对解释他人的行为的过程实际上究竟是如何进行的做出了说明。在这个关节点上，我们的任务就是对观察者针对他正在直接观察的人所采

173

取的、特殊的汝取向做出说明。我们将特别注意使他的各种解释图式与那些在面对面关系之中得到运用的解释图式有所不同的方式。

在面对面关系之中，存在于两个伙伴之间的汝取向是相互的。然而，在直接的社会观察过程之中，它则是单方面的。让我们设想一下我们看到了某种与后者有关的情况。比如说，我正在观察另一个人的行为，而且，他要么并不知道他正在受到观察，要么根本没有注意到他正在受到观察。因此，这里存在的问题是，我究竟如何认识正在他的心灵之中进行的过程呢？好吧，即使我只不过是在观察他，他的身体也依然是他的内心生活的某种表达领域。在我观察他的时候，我是有可能把我自己对他的身体的各种感知，当作有关他的意识经验的各种指号来看待的。而在这样做的过程中，我就会把他的各种运动、语词等，都当作证据来加以考虑了。我会把我的注意力引向我感知到的这些标示所具有的主观意义脉络，而不是引向这些标志所具有的客观意义脉络。这样一来，作为直接的观察者，我就能够通过一瞥而既理解这些外在的具体表现——或者说既理解这些“产物”，又理解使存在于它们背后的各种意识经验得以被构造出来的各种过程了。这样的理解之所以有可能，是因为这些有关他人的体验，都是与我自己对他的各种语词和姿态的客观解释同时发生的。

从身体方面的意义上来说，他人对观察者的呈现与他对某个正在参与某种社会关系的人的呈现是完全一样的。他的各种语词都会被听到，他的各种姿态也都会被看到：与就某种直接的关系而言出现的情况一样，这里也同样存在着有关他的内心生活的、非常丰富的标志。观察者所得到的、有关他人的任何一种补充性经验，都会使他那有关后者的知识有所增加。他们的两种环境是完全一致的，因此，他们的意识经验很可能也是相对应的。不过，

从原则上来说，这种或然性是不可能被提升成为确定性的。在这里，这种情境与人们通过面对面关系所得到的情境并不相同。在后一种情况下，我是可以随意对我的下列假定进行核实的，即我的各种经验都是与他人的经验相对应的。通过直接诉诸存在于外部世界之中的、对于我们双方来说具有共同性的对象，我就可以做到这一点。不过，就任何一种直接的、在某种社会关系之外进行的社会观察而言，我对另一个人的行为的解释都不可能根据他自己进行的自我解释来加以核实——当然，除非我把自己的，作为一个观察者的角色换成了一位参与者的角色，否则情况就是如此。当我提出与这个被观察的人有关的问题的时候，我就不再是一个单纯的观察者了。下面这一点仍然需要加以强调，即人们是可以随意把直接的社会观察过程转变成为面对面关系，因而使这样的询问有可能出现的，而就一个人对他那些同时代人或者前辈们进行的观察过程而言，这样说就是错误的了。

174

由于观察者针对其被观察对象的取向是单方面的，所以，他用于解释另一个人的各种体验的主观意义脉络是没有对应物的。因此，面对面关系的、使两个伙伴的意识内容得以相互一致的多侧面相互反映特征也同样是不存在的。被观察者的行为并不是取向观察者的行为，而是完全独立于观察者的行为而存在的。面对面关系的参与者既有可能认识到，也有可能确切地了解到他伙伴的行为是取向他自己的行为的，他甚至有可能觉察到各种隐含在他的伙伴的意识经验之中的注意修正过程。他能够把这些注意修正过程与他自己针对这个伙伴进行的注意修正过程进行比较。观察者则并不具有如此接近另一个人的各种注意修正过程的机会；他从对他自己的意识的考察出发，无论如何都不可能获得有关这些注意修正过程的信息。而且，他既不能影响这个被观察者的行为，也不可能受到这个被观察者的影响。他根本不可能使他自

己的目的动机变成被观察者的原因动机的方式，来设计他的目的动机。仅仅从他人的行为出发，观察者是无法判断后者在实施其计划的过程中究竟是取得了成功，还是遭到了失败的。在某些极端的情况——就像他在观察表达性活动那样——下，他甚至会对他究竟是不是正在观察某种行动感到犹豫不决。他所看到的也许只不过是一种毫无目的的行为而已。

试图对其被观察对象的动机进行解释的观察者，可以通过三种间接的方式来实现其目的：

175 第一，他可以在他的记忆之中寻找他自己进行过的类似的行动，因此，一旦他找到了这样的行动，他就可以从其中得出有关这些行动的目的动机和原因动机之关系的一般性原理了。而这样一来，他就可以假定这种原理既适用于他自己的行动，也适用于这个他人的行动，进而以“设身处地”的方式来解释这个他人的行动了。这种从自己的假设性动机出发对他人的行为进行解释的做法既有可能以即席发挥的方式出现，也有可能以事后再考虑使这个人这样做的原因究竟是什么的方式出现^①。

第二，即使这样一种指导性线索不存在，他也可以诉诸他自己具有的，有关这个被观察者的习惯性行为的知识，并且从这样的知识之中把后者的目的动机和原因动机推导出来。如果一位来自火星的旅游者进入了一座讲演厅、一间审判室和一座教堂，对于他来说，这三个地方就其外观而言很可能并没有什么不同。而从这三个地方之中的任何一个地方的内部安排出发，他很可能都无法理解其中的主持者究竟是干什么的。不过，让我们假设有人

^① 韦伯可能会把这里的前者称为“观察性”理解，而把这里的后者称为“动机形成性”理解。不过，从结构的观点出发来看，这种把自己的假设性动机运用到另一个人的行为知识的做法究竟是以一闪念的方式出现的，还是通过一系列推理而出现的，这两者却并没有什么区别。我们在这里又一次看到，韦伯对这两种理解的区分是缺乏深度的。

告诉他说，其中的一位主持者是教授、另一位主持者是法官，还有一位主持者是神父，这样一来，他也许就能够解释他们的行动、确定他们的动机了。

第三，不过，实际情况也有可能是，观察者并不具有与他正在观察的这个人有关的、富有重要意义的信息。而这样一来，他最后的出路便是通过探询目的动机究竟是否有可能受到这种相关的活动的推动，把诸如此类的动机从这样的活动之中推断出来^①。他必须在观察这种正在进行的行动的时候，根据它实际产生的效果来对它进行解释，并且假定这种效果就是行动者所预期的效果。

显而易见的是，这三种动机形成性理解类型并不都是同样可靠的。解释过程距离具体的我们关系越远（因而也就是越抽象），它切中要害的可能性也就越小。比如说，第二种理解类型就有可能遇到下列陷阱，即这位来自讲道坛、正在滔滔不绝地演讲的神父，很有可能并不是在进行布道。而第三种理解类型则会面临从已经完成的活动向其目的动机跳跃的风险，亦即它有可能面临一种更大的风险，因为事实有可能证明这种活动并不是行动者所预期的。

就试图发现另一个人的真正的原因动机而言，存在于参与过程和单纯的观察过程之间的对比是相当弱的。在这里，与处于面对面关系之中的参与者相比，观察者的情况并没有变得更加糟糕。即使面对面关系的参与者也不得不以溯及既往的方式来重新建构其伙伴的动机。直接的参与者所具有的优势只不过在于，他以之作为出发点的各种材料更加生动一些。

^① 正是根据这样一种方法，所以刑罚学更加偏爱对行动进行分析。参见费里克斯·考夫曼：《刑事责任理论的哲学基本问题》（*Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*），Leipzig und Wien，1929年版，第86页。

176 的确，与观察个体的行为相比，对各种社会关系的直接观察要更加复杂一些。不过，它从原则上来说却并没有什么不同之处。在这里，观察者也同样必须求助于他所具有的，有关各种一般的社会关系的经验、有关这种特定的社会关系的经验，以及有关他现在涉及的这些特定的伙伴的经验。由于下面这个简单的原因，即观察者的各种注意修正过程从根本上来说与这些伙伴的注意修正过程有所不同，所以，他的各种解释图式也不可能和处于这种关系之中的这两个伙伴的解释图式完全相同。此外，他可以觉察到这两个伙伴，而这两个伙伴则只能相互觉察到对方。甚至有可能出现下列情况，即他对这两个人之中的一方的了解要比后者的伙伴所了解的更多，因此，他对这两个伙伴之中的这一方的解释图式也就更加熟悉一些。而这样一来，这位并未参与其中的倾听者就有可能意识到，正在进行一场讨论的两个伙伴相互之间完全是自说自话，而他们却很可能根本没有注意到这一点。另一方面，观察者与这些参与者相比也是具有劣势的：由于他对于其中的一位参与者的目的动机并不总是很有把握，所以，他几乎无法把这些动机与另一位参与者的原因动机等同起来。

当然，我们正在论述的所有这些方面都是以下面这一点为预设前提的，即观察者可以设法接近这种关系的参与者们所使用的各种表达图式。如果实际情况并不是这样，那么，他就必须通过某种与我们在前面曾经描述过的、有关认识另一个人的动机的程序相似的方式，来填补这些从他自己的以往经验之中产生出来的空白了。

四、作为各种理想类型的结构的同时代人的世界

第三十六节 从直接社会经验到间接社会经验的转化过程。 各种持续存在的社会关系

我们已经注意到，我们关系是有可能以各种各样的具体性程度出现的。我们已经看到，在这种关系之中，我们是可以通过或多或少的直接性、亲密性或者紧张程度，来经验我们的伙伴的。不过，在面对面情境之中，经验的直接性是至关重要的——无论我们对他人的理解究竟是至关重要，还是无关紧要，无论我们对他的把握究竟有多么恰当，情况都是如此。即使对于在地铁之中站在我旁边的人来说，我也依然会具有“汝取向”。当我们谈论“纯粹的”汝取向，或在谈论“纯粹的”我们关系的时候，我们通常都会把这些术语当作一些限制性的、指涉——从对于相关的具体性程度的任何一种详细说明之中抽象出来的——他人的单纯的给定性的概念来使用。不过，我们也可以使用这些术语来表示经验所具有的、可以从面对面关系之中得到的、比较低级的界限——换句话说，也可以使用这些术语来表示有关他人的、最无关紧要和转瞬即逝的觉察。

177

只要遵循着这种生动性不断降低的系列，我们就可以实现从直接的社会经验向间接的社会经验的转变。超越这种直接性领域的第一组步骤，既是由我所具有的、有关他人的感知数量的下降表示出来的，也是由我用来观察他的各种视角范围的不断缩小表述出来的。我在一个时刻和我的朋友相互微笑、握手，进而与他

告别。到了下一个时刻，他便走开了。然后，我在一个比较远的距离上听到了一声不甚清晰的告别，在这之后看到的是一个渐渐远去的身影最后挥了挥手，然后他就走了。要想确定我的朋友离开我的直接经验的世界、进入到完全由我的那些同时代人构成的含混不清的领域之中去的确切时刻，是根本不可能的。另一个相关的例子是，我们可以想象一下通过电话、通过书信往来，以及通过由第三方交换信息而进行的面对面对话。在这里，我们也同样看到了从直接经验的社会实在的世界，逐渐向由同时代人构成的世界的转变过程。在这两个例子之中，他人所做出的、对我的观察保持开放状态的反应的总数都在逐渐下降，直到最后达到了一个最低值。因此，显而易见的是，同时代人的世界本身就是面对面情境的一个变异函数。我们甚至可以把它当作使持续不断的经验系列得以在其间延伸的两个极端来谈论。

对社会世界进行详细的概览的任务，或许就在于根据直接的社会经验的各种转变过程所特有的意义内容，来对这些转变过程进行研究。现在看来，对于“各种接触性情境”的研究，尤其是对于那些存在于直接社会经验和间接社会经验之间的中间领域之中的“接触性情境”的研究，以及对于人们彼此针对对方的行为进行的研究——简而言之，维泽所建立的整个“关系理论”，不仅是完全成立的，而且也是有理有据的。它们都属于有关社会世界的特殊理论。维泽以及桑德尔^①所取得的巨大理论成就就在于，他们不仅看到了这些问题，而且都对解决这些问题做出了非常宝贵的贡献。

不过，我们通过这部著作所要实现的意图，却并不是提出这

^① 参见他那尚未受到广泛关注的著作《普通社会学》(*Allgemeine Soziologie*)，Jena，1930年版。

样一种有关社会世界的特殊理论。我们甚至并不打算系统表述这样一种理论的各种基本原理。不过，显而易见的是，我们只有先发现了一位同时代人的情境究竟是如何从面对面情境出发被构造出来的，才能对这样的情境进行描述。

在日常生活之中，有关一个情境在哪里结束和另一个情境在哪里开始的实际问题似乎并不存在。之所以如此，是因为我们在解释我们自己的行为和其他人的行为的时候所使用的各种意义脉络，都完全超越了直接的此在和现在。正因为如此，有关我们所参与抑或所观察的社会关系究竟是直接的，还是间接的，似乎是一个具有学究色彩的问题。不过，我们之所以通常都会对这个问题漠不关心，还有一个更深刻的原因。即使当面对面情境已经消失到过去之中，因而现在仅仅存在于记忆之中的时候，它也依然保持着它那些本质特征，并且依然完全会受到过去的气氛的修正。我们通常并不会注意到，我们那刚刚离开的、我们在不久之前还与之——要么以充满关爱的方式，要么以颇为恼火的方式——进行互动的朋友，现在对于我们来说是通过一种截然不同的视角而显示出来的。除非从我们所具有的、有关我们正在接近的某个人的经验具有过去的标志这种平淡无奇的意义上来说，否则，既然他已经离开了，却又以某种方式变得“与以往不同”这件事，实际上看来就是荒唐的，尽管这里的荒唐之处一点儿也不明显。不过，我们还必须把作为一方面的这些对于面对面情境的记忆，与作为另一方面的、针对某个纯粹的同时代人的意向性活动鲜明地区别开来。我们所具有的、有关另一个人的各种回忆，都具有直接经验的标记。比如说，当我具有某种有关你的记忆的时候，我是按照你和我一起处于具体的我们关系之中的样子来记忆的。我是把你当作一个处于某种具体情境之中的独特的人来记忆，当作一个曾经以我们在上面所描述的“相互反映”的方式和我进行互动的人

来记忆的。我是把你当作一个通过有关内心生活的最大量的征兆而生动地呈现给我的人、当作一个其各种经验都曾经在它们的实际形成过程之中被我目睹的人来记忆的。我是把你当作一个曾经被我的一段时期之中越来越了解的人来记忆的。我是把你当作一个其意识生活与我自己的意识生活一起流动的人来记忆的。我也是把你当作一个其意识就内容而言在持续不断地发生变化的人来记忆的。不过，既然你已经脱离了我的直接经验的范围，你就仅仅是我的同时代人，仅仅是一个和我居住在同一个星球之上的人了。我不再与活生生的你有任何接触，只是与昨天的你有过这样的接触。的确，你依然具有某种活生生的自我，但是，你现在所具有的却是某种“新的自我”了；而且，尽管我和这样的自我具有同时性，但我却与它不再有至关重要的接触。自从我们一起经历过的时间过去以来，你已经遇到了各种新的经验，因而已经开始从各种新的视角出发来看待这些经验了。随着经验和观点的每一次变化，你已经变成了一个多少有些不同的人。但是，当我沿着自己的日常轨道发展的时候，我却不知道为什么并没有记住这一点。我记得你的形象，而且这样的形象没有发生任何改变。不过，这样一来，我或许听人说你已经变了。在这种情况下，我就开始把你当作一个同时代人来看待了——的确，我并不是把你当作随便哪一个同时代人来看待，而是把你当作我曾经非常熟悉的一个人来看待。

179 那些其中——按照韦伯的观点来看——包含着“与其主观意义相对应的行为反复出现的或然性，而这样的行为就是这种意义的可以理解的结果，因而正是所预期的”^①的社会关系，也都是与这

^① 参见马克思·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第14页，第四点。

种情境有关的例子。我们倾向于把婚姻和友谊主要当作面对面关系来描绘，而且尤其是当作亲密的面对面关系来描绘。我们之所以这样做，是因为我们都具有下列倾向，即把伙伴进行的行动都当作由这种关系构成的更大的统一体的组成部分，都当作是以这样的统一体为目的来设想。

然而，在实际生活之中，婚姻或者友谊都是由许多在一段比较长的时间之中发生的、单独存在的事件构成的。这些事件其中的某些事件包含着面对面情境，而在另一些事件之中，伙伴们则只是作为同时代人而一起存在的。像称呼这些“持续存在的”对象这样来称呼这些社会关系是极端错误的，因为它们的界定之中便包含着不连续性和可重复性。那么，当朋友们谈论他们的“友谊”的时候，他们所指的究竟是什么？我们可以把他们有可能想到的三种不同的意义区别开来：

第一，当甲和乙谈论他的友谊的时候，他也许考虑到的是他过去和乙共同具有过的一系列面对面关系。我们之所以在这里说“系列”，是因为甲的确记得在他和乙的友谊持续存在的过程中，他确实曾经要么独处过一段时间，要么和其他人相处过一段时间。

第二，当甲和乙谈论他的友谊的时候，他的意思也许是说，除了这些面对面关系之外，他的行为还取向乙所期望的行为，或者说还取向乙是存在的这样一个事实——还取向他就是现在这样的一个人这样一个事实。在这种情况下，甲是把乙当作一位同时代人来取向的，因此，他们的关系也就是存在于两个同时代人之间的那种关系。这样的关系要么是取向关系，要么是社会互动关系^①。比如说，甲之所以有可能进行某种行动，是因为他认为这样

^① 存在于同时代人的世界之中的取向关系和社会互动关系的不同形式，也依然是可以进行精确的描述的。

就可以使乙感到快乐——只要乙发现了这种行动，情况就会是这样。而在面对面情境之中，他则有可能严格地看待乙所做出的反应——在这里，他只限于对这样的反应进行想象。就“友谊”而言，这样具有同时代人取向的活动都被镶嵌到各种具有伙伴取向的活动之中去了。面对面的互动过程包含着相互介入过程，而在这样的相互介入过程之中，伙伴们就有可能相互目睹对方的各种经验的实际产生过程了。然而，存在于同时代人之间的互动过程仅仅包含着其中的每一个伙伴的下列预期，即对方将会以某种相关的方式做出反应。不过，与一个人所具有的、有关他那处于面对面情境之中的伙伴的知识相比，这样的预期始终都只不过是某种瞎猜而已。存在于同时代人之间的各种行动都只不过是彼此之间有联系而已，而存在于伙伴之间的各种行动则都是相互连结在一起的。同时代人的相关性是在想象过程之中出现的，而我们关系所具有的、相互连结的介入状态则是直接经验方面的事。我们在这两者之间可以找到许多各不相同的间接程度。比如说，我们可以考虑一下下面这些方面的直接性的逐渐降低过程：（一）与一个朋友进行一次想象出来的对话；（二）对如果我以如此这般的方式做了，我的朋友究竟会说什么的犹豫不定；（三）“为他”做某种事情。

第三，当甲和乙谈论他的友谊的时候，他也有可能指的是下列事实，即只要把各种外部障碍撇在一旁，那么，他们在任何一次分开的时候都能够重新会聚到一起。这一点与判断领域之中出现的情况有相似之处。在分析“知识”这个概念的时候，我们已经表明，这种情况指的是各种已经被构造出来，因而已经客观化了的判断的总和（或者说是各种判断的客观性——*Urteilsgegenständlichkeiten*——的总和）。因此，知识就是某种仓库——它在任何时候都可以由这些相关概念的重新激活过程加以利用。同样，当甲和乙谈论他的友谊的时候，他所指涉的是某种由与乙有关的各种

过去的经验构成的仓库。而他同时还会假定，在重获新生的我们关系之中，这些经验都可以被重新激活，而且，正因为如此，双方也依然能够像以往那样进行友好的交往。当然，在这里重获新生的与其说是那些特殊的、以前曾经在这种我们关系之中出现过的体验，还不如说是有关这种我们关系本身的体验。

在上面的最后几段话之中，我们一直都在描述这种间接的、存在于面对面情境和仅仅包含同时代人的情境之间的区域。让我们把我们的旅程继续下去吧。当我们探讨由同时代人构成的外部世界的时候，我们所具有的有关他人的经验就会变得越来越遥远、越来越匿名。只要进入到同时代人的世界本身之中，我们就会穿越一个又一个领域：（一）我们会穿越由我曾经面对面地遭遇过，而且有可能再次遭遇的那些人（比如说，我的不在场的朋友）构成的领域；（二）我们会穿越由我正在与之交谈的人曾经遭遇过的那些人（比如说，你正在答应介绍给我的你的朋友）构成的领域；（三）我们会穿越由那些迄今为止一直是纯粹的同时代人，而我不久就会遇到的人（诸如我曾经阅读过其著作、现在正打算去拜访的同事）构成的领域；（四）我们会穿越由我了解他们的存在——不是当作具体的个体来了解，而是当作存在于社会空间之中的、由某种职能加以界定的点来了解——的那些人（比如说，那些将会处理我的信件的邮政局雇员）构成的领域；（五）我们会穿越由我虽然了解其职能，但却无法说出它们的任何一位成员的名字的——诸如加拿大的国会——那些集体性组织构成的领域；（六）我们会穿越由那些本来就具有匿名性，因而我从原则上来说根本不可能加以直接经验的集体性组织——诸如“国家”和“民族”——构成的领域；（七）我们会穿越由那些已经在我的同时代人的世界之中被构造出来，因而具有它们自己所特有的某种匿名性的生命的客观意义形态——诸如洲际商贸协定和法语语法规则——构成的领域；（八）

最后，我们还会穿越由所有各种能够证明我们根本不知道的某个人的主观意义脉络存在的人工制品构成的领域。我们在同时代人的世界之中走得越远，其中的栖居者的匿名性程度也就会变得越高——从最内在的、我们在其中几乎可以直接看到他们的领域出发，一直到由那些——按照定义来看，我们的经验永远都不可能触及的——人构成的领域。

第三十七节 作为理想类型的同时代人。他们关系的本性

所以，我的同时代人就是虽然我知道就时间而言和我同时存在，但我却并不能加以直接经验的人。因此，这种知识始终都是间接的和不具有个人特征的。在“汝”这个术语在我们关系之中所具有的丰富含义上来说，我是不能把我的同时代人称为“汝”的。当然，我的同时代人既有可能曾经是我的一位伙伴，也有可能变成我的一位伙伴，但这却根本不可能改变他现在的状态。

现在，让我们考察一下使这种同时代人的世界得以被构造出来的方式，考察一下“他人取向”和“社会关系”这样一些概念在这个世界之中所经历的各种修正过程。这些修正过程都由于下列事实的存在而是不可或缺的，即同时代人只能以间接的方式来接近，因此，他的主观经验也只能通过各种与主观经验有关的一般性类型才能得到认识。

如果我们考虑一下存在于这两种社会经验方式之间的差异，那么，我们就比较容易理解实际情况就应当是如此了。当我以面对面的方式遇到你的时候，我是把你当作一位处于经验的某种独特时刻的人来认识的。虽然这种我们关系保持着持续存在的状态，但是，我们对于相互之间的各种意向性活动却保持着开放的和可以接近的状态。我们在一小段时间之内是一起成长的，我们都通

过某种亲密的相互拥有过程而彼此经历了对方的意识流。

当我把你当作我的同时代人来经验的时候，情况就截然不同了。在这里，你根本不是通过前述谓的方式而给予我的。我甚至不可能直接地理解你的生存(*Dasein*)。我所具有的、有关你的全部知识，都是间接性的和描述性的。对于我来说，你的“各种特征”就是通过这样的知识、以推理的方式被确立起来的。这样的知识所导致的是间接的我们关系。

182

为了弄清楚“间接性”这个概念，让我们考察一下我用来认识一位同时代人的两种不同的方式。其中的第一种方式我们已经提到了：我的知识就是从我以前与这个人的面对面的遭遇之中推导出来的。不过，由于他已经离开了我的直接观察的范围，所以，这样的知识自那一刻开始就变成间接性^①的或者间接的了。因为我是根据下列假定，即他自从我上次见到他以来基本上保持着原来的样子^②，来做出有关正在他的心灵之中进行的过程是什么的各种推论的——尽管从另一种意义上来说，我非常清楚地知道，他通过吸收各种新的经验，或者仅仅由于已经得到了成长，实际上已经发生了变化。不过，关于他究竟是如何变化的，我所具有的知识则要么是间接的，要么是不存在的。

我用来认识一位同时代人的第二种方式是，从我所具有的、有关我现在正与之交谈的某个人的过去的直接经验出发，来建构一幅有关这个同时代人的图像(比如说，当我的朋友描述我根本不

① 在这里，我们是以把胡塞尔所谓的“以次级原初性的方式存在的经验”[参见其《形式逻辑和先验逻辑》(*Formale und transzendente Logik*)，第206页]纳入其中的方式，来使用“间接性”的；参见本书前面的第三十三节，第164页。

② 无论是就这一点而言，还是就有关理想类型的匿名性的问题，都可以参见费里克斯·考夫曼撰写的虽然简略，但却非常重要的论文“社会集体”(*Soziale Kollektiva*)，该文载《国民经济学杂志》(*Zeitschrift für Nationalökonomie*)，第I卷，第294—308页。

认识的他的兄弟的时候，情况就是如此)。这种方式是前一种方式的变体。在这里，我也同样是借助于某种固定的概念或者类型来理解同时代人的，而这样的概念或者类型则最终来源于直接的，现在依然保持不变的**经验**。不过，这里也存在着某些差异。首先，我并不具有我以之为出发点的、有关我自己的、具体而又生动的图像：我必须依赖我的朋友所告诉我的内容。其次，我必须依赖我的朋友，而不是依赖我自己做出的下列假定，即他正在进行描述的这位同时代人并没有发生变化。

这既是我们所具有的、有关我们的同时代人的、来源于我们自己的过去的经验——无论这样的经验是直接经验还是间接经验——的全部知识的构造方式，也是我们要么通过对话，要么通过阅读而从其他人那里所获得的全部知识的构造方式。因此，显而易见的是，间接的社会经验所具有的原初的有效性，都是从直接的理解方式之中产生出来的。不过，我们在上面提到的这些例子，并没有把有可能用来认识我的同时代人的所有各种方式包揽无遗。比如说，由各种文化对象——其中包括了从所有各种人工制品到各种常规性的处事方式——构成的整个世界也同样是存在的。这些文化对象本身之中也同样隐含着对我的同时代人的各种参照。我可以通过这些文化对象来“解读”我根本不认识的其他人的主观经验。不过，即使在这里，我也同样是根据我以前具有的、有关其他人的直接经验来进行各种推论的。比如说，存在于我目前的这个对象就是一个已经完成的产物。或许我就曾经站在一位正在制造某种和这个产物非常相似的东西的人的身旁。当我观看他工作的时候，我可以确切地了解正在他的心灵之中进行的过程。如果它并没有代表这种经验，那么，我也就不会知道怎样来理解我现在看到的这同一种已经完成的产物了。我甚至根本没能认出它就是一件人工制品，因而有可能完全像对待另一种——

诸如一块石头或者一棵树那样的——自然对象那样来对待它。因为我们曾经谈到的有关变形自我的一般性论题——也就是说，与我共同存在并且一起成长的汝，只有在我们关系之中才能被揭示出来。因此，即使就这种例子而言，我所拥有的也不过是某种有关他人自我的，要么建立在有关某一个汝本身的过去的直接经验基础之上，要么建立在有关一个特定的汝的过去的直接经验基础之上的间接经验而已。我和其他人进行的面对面的遭遇，已经使我获得了有关作为一个自我的汝的、深刻的前述谓性知识。不过，我却从来都既没有从个人的角度出发对仅仅作为我的同时代人的汝进行经验，也从来都没有以前述谓性的方式对这样的汝进行经验。与此相反，有关同时代人的全部经验本质上都是前述谓性的。它是借助于各种解释性判断形成的，而这些解释性判断则包含着 I 有关这个社会世界的全部知识——即使这样的知识具有各种各样的精确性程度，情况也依然是如此。

因此，这就是真正的他人取向——不论它究竟有多么间接，情况都是如此。而且，根据这种间接的他人取向，我们就可以发现简单的他人取向、社会行为和社会互动过程的常见形式了。我们可以把所有这些针对同时代人的意向性活动，都称为与各种由直接的社会经验构成的意向性活动的“汝取向”相对照的、有关“他们取向”的案例。

“他们取向”这个术语有助于使我们注意我在理解我的同时代人的意识经验的时候所适用的独特方式。因为我是把这些经验当作匿名的过程来理解的。^① 让我们考虑一下这种与汝取向形成的对照吧。当我具有汝取向的时候，我所理解的是他人那在他的意识流之中处于其具体环境之中的经验。我是把它们当作存在于某种

^① 关于这一点，参见本书后面的第三十九节，第 194 页。

184 主观的意义脉络之中的经验、当作一个特定的人所具有的独特的经验来理解的。所有这一切在**他们**取向的间接的社会经验之中都是不存在的。在这里，我并没有觉察到**他人**的意识的不断进行的流。我的取向所针对的并不是一位具体的、个体性的**汝**的生存(*Dasein*)。它所针对的既不是就其全部独特性而言正在另一个人的心灵之中被构造出来的各种主观经验，也不是使这些主观经验得以在其中发生的、主观的意义形态。毋宁说，我的**他们**取向的对象就是我自己所具有的、有关一般性的社会实在、有关各种人及其意识过程本身的经验(*Erfahrung*)，而这样的社会实在、各种人及其意识过程本身，则都已经脱离了任何一种有可能使它们在其中发生的、个体性的具体环境。因此，我所具有的**有关我的同时代人的知识**既是推论性的，因而也是不得要领的。按照其本性来看^①，它存在于某种客观的意义脉络之中，而且也只存在于这样的意义脉络之中。它自身之中既没有包含内在固有的、对各种人的参照，也没有包含对使这些相关经验得以在其中被构造出来的主观性基质的参照。不过，正是由于这种从主观意义脉络出发进行的抽象过程，所以，它们才展示了它们所具有的、曾经被我们称之为它们的“一次又一次”的特征的性质。它们都是被当作“某个人”的具有类型性的意识经验来对待的，因而从根本上来说本身都既是同质性的，也是可重复的。同时代人的统一体当初并不是在他自己的意识流之中被构造出来的(的确，同时代人从根本上来说究竟是否具有意识流，既是一个棘手的问题，也是我们到下面还要加以探讨和研究的问题)。毋宁说，同时代人的统一体是在我自

^① 不过，我是可以把某个人当作纯粹的同时代人来经验，同时又把某种持续存在的自我赋予他的，而这样的自我也具有他自己的、对我的审查过程保持开放状态的各种主观意义脉络。参见本书后面的第186页。

己的意识流之中被构造出来的、是通过我自己对他的各种经验的解释进行的某种综合而被构造出来的。这种综合是一种对认识过程进行的综合——在这样的认识过程中，我也以单型性的方式把我自己的、有关某个人的意识经验引进到某种观点之中。的确，我的这些经验很可能涉及的并不是一个人。因此，它们既有可能与一些明确的个体有关，也有可能与匿名的“人民”有关。正是通过这种对认识过程进行的综合，个人的理想类型才被构造出来。

我们必须非常清楚地认识到在这里正在发生的事情。作为一种解释工具的主观意义脉络已经被放弃了。它已经被一系列非常复杂的、以系统的方式相互连结起来的客观意义脉络取代了。其结果便是，同时代人也以与这些意义脉络的数量和复杂性直接相对应的方式被匿名化了。此外，这种对认识过程进行的综合也并没有把这个独特的人当作处于其活生生的现在之中的人来理解。与此不同的是，它是把他当作始终保持不变的、同质性的、省略了与个性一起存在的所有各种变化和转变的人来描绘的。因此，无论这样的理想类型究竟涵盖了多少人，它与其中的任何一个特定的人都没有对应关系。正是这个事实使韦伯得以有理有据地称它为“理想的”。

让我们列举少数几个例子来阐明这一点。当我邮寄一封信的时候，我就会假定我的某些同时代人——也就是说，邮政局的雇员们，将会阅读信封上的地址，并且将它迅速邮寄出去。^①我是不会把这些邮政局雇员当作个体来考虑的。我并没有以个人的方式来认识他们，而且也从来都没有期望这样做。而且，正像马克思·韦伯所指出的那样，无论我什么时候获得钱款，我都会确信

^① 这个例子选自费里克斯·考夫曼撰写的“社会集合体”（“Soziale Kollektiva”），同前引书，第299页。

185 其他一些完全保持着匿名状态的人也同样会从我这里获得钱款。用韦伯的另一个例子来说^①，如果我以避免某些穿制服、戴徽章的绅士突然到来的方式进行自己的行为——换句话说，如果我自己取向使他们得以将我强制执行的各种法律和机构，那么，在这里，我也同样是从社会的角度出发，把自己与我那些按照理想类型来设想的同时代人联系起来。

在诸如此类的各种场合下，我都始终会期望其他人以某种明确的方式进行其行为——无论这些人究竟是邮政局雇员、是我正在向其付款的某个人，还是警察，情况都是如此。我和他们的社会关系或者是通过我和他们进行互动这个事实表现出来的，甚至仅仅是通过我在计划我的行动的过程中一直在牢记着他们这样的事实表现出来的。不过，就他们而言，他们从来都没有作为真实的人而出现，而是仅仅作为完全由他们的职能来加以界定的、匿名的存在物而出现的。只有作为这些职能的载体，他们才会与我的社会行为产生某种关联。至于他们在恰巧销毁了我的信件、处理我的支票，抑或核查我的所得税申报书的时候究竟感受如何，这些都是我从来都不会加以考虑的。我所假定的只不过是这些人就是“做这些事情”的“一些人”而已。从我的观点出发来看，他们那以责任行为的形式进行的行为，纯粹是通过某种客观的意义脉络而得到界定的。换句话说，当我拥有他们取向的时候，我所想到的是一些代表伙伴的“类型”。

理想类型的运用并不局限于同时代人的世界。在我们对前辈的世界进行的理解过程之中，也同样可以找到它们的踪影。此外，

^① 参见韦伯，“R. 施塔姆勒对唯物主义历史观念的克服”（“R. Stammlers Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung”），该文献载《科学学说文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*），第325页。

由于理想类型对于一般的社会世界来说都是一些解释图式，所以，它们都变成了我们所具有的、有关这个世界的知识储备的组成部分。因此，在我们与人们进行的面对面交往过程之中，我们始终都会借助于它们。而这意味着，甚至对于由直接的社会经验构成的世界来说，理想类型也可以作为解释图式而发挥作用。不过，它们在我们关系的发展过程中既是这种关系所拥有的，也会受到这种关系的修正。在这样的过程中，它们便不再作为纯粹的类型而存在，而是再一次“回归到实在之中”。让我们通过一个例子来看一下。

有的时候，我会同时和几个人面对面。而这样一来，从某种意义上来说，我们在这里便形成了某种直接的他们关系。不过，这种“他们”随时都有可能被分解为我可以与之形成某种我们关系的、一个又一个的汝。比如说，假定我正在观看一组打扑克的人。我是可以集中注意其中的任何一个人的。而当我这样做的时候，我就是把他当作一位汝来注意的。现在，我不再把他当作“正在打扑克的人”来看待了，而这或许只不过是對我自己的各种感知过程的一种解释。毋宁说，我现在开始觉察的是他玩这种游戏的方式。我兴趣盎然地追随者他的每一个步骤，猜测着他在进行每一个步骤的时候心里进行的过程是什么。因此，当我观察其他玩家的时候，我发现他们也是由他们自己那独特的意义脉络出发来玩这种游戏的。

186

而且，假定我有一段时间停下了对这种生动的我们关系的参与过程。假定我转变了我的观察方式，把这些玩家都转移到我的同时代人的世界中去了。而在这种情况下，我就有可能做出一个诸如“他们正在用扑克牌玩一种游戏”这样的陈述。只有在下列情况下，这种陈述才适用于其中的每一个个体玩家，即“扑克游戏”这种行动过程类型是与存在于他的心灵之中的一系列意识经验相

对应的，因而对于他来说是存在于某种主观的意义脉络之中的。通过这种方式，每一个玩家的行动便都会取向扑克游戏的各种规则了。^① 不过，我们在这里所看到的实际上是一个假定：“如果甲、乙和丙在玩扑克，那么，他们的行为便会取向某种行动模型 M。”当然，这样的假定并不仅仅适用于甲、乙和丙。毋宁说，它所界定的是扑克玩家这样一种类型。因此，只有当甲、乙和丙都以个体的方式具体体现了这种理想类型的时候，这种假定才会适用于他们。但是，只要我自己把这些玩家当作有关某种理想类型的例子来看待，那么，我就必定会在同样的程度上忽略他们的个体性。甲不具有任何具体体验状态甚至要么与乙的不具有任何体验状态完全一样，要么是乙的这种状态成比例的。因为这些实际上从属于各不相同的意识流的经验，都是独特的、不可重复的和无法被并置起来的。同质性的经验，也只有同质性的经验才是具有类型性的，而且，这样的经验始终都会如此。我通过对认识过程进行的、发挥类型化作用的综合进行了某种原子化的活动，而通过进行这样的活动，我便把体验从它那存在于意识流之中的具体环境之中抽象出来，并且因此而以非个人的方式来表达它了。

与此相反的过程也是有可能存在的。界定与某种理想类型有关的各种主观经验的、客观的意义脉络，也是可以回译成为主观意义的——无论我什么时候把它运用于一个处于具体情境之中的个体，情况都是如此。而这样一来，我可以说，“噢，他就是这些人中的一位！”或者说“我以前见过这种类型！”这是对下列事实的说明，即我是把我的同时代人当作一位具有某种正在进行的意识生活的个体来经验的——不过，他却是一位被我通过进行推

^① 即使出老千者也是取向这些规则的，因为如果不是这样，他就不是真正的出老千者了。

理，而不是通过直接遭遇来了解其经验的人。因此，即使我把他当作一个个体来思考，他对于我来说也依然是一个完全由其类型来界定的个体，依然是一个“匿名的”个体。

第三十八节 理想类型的解释图式的建构过程

在上一节之中，我们已经描述过我们是如何根据理想类型来理解其他人的行为的。我们看到，这种过程从根本来说是由截取我们所具有的、有关另一个人的经验的横断面的过程组成的，因而也可以说，是由“将它凝结成一幅幻灯片的过程”组成的。我们已经看到，这种过程是通过对认识过程进行的某种综合而完成的。不过，这个有关另一个人的行为的理想类型的概念，还是有某种含糊之处的。它同时表示几种理想类型，包括（一）各种预先给定的客观意义脉络；（二）各种产物；（三）行动过程；（四）各种现实对象和观念对象——只要上面这些方面之中的任何一个方面作为人类行为的结果而存在，情况就是如此。而且，对符合理想类型的行为的各种产物进行的解释也包含在其中。当我们根本不了解那些曾经创造了这些产物的人的个体经验的时候，我们所诉诸的就是后面这一类解释。无论我们什么时候开始根据各种解释图式、根据某种抽象活动、根据一般化过程，根据形式化过程，抑或根据理性化过程来排列过去的经验的时候，无论我们所涉及的对象究竟是什么，我们都会发现这样一种过程——通过这种过程，一段活生生的经验就会被从其具体环境之中抽取出来，之后再通过某种对认识过程的综合而被凝结成某种既坚硬，又牢固的“理想类型”。只要“理想类型”这个术语能够被运用于某种涵盖经验的解释图式——就像马克斯·韦伯的早期著述所表现的那样，那么，它就不会使社会科学家面临任何特殊的问题。我们是可以在与理想

187

类型完全相同的意义上来谈论各种自然对象和过程、谈论各种气象模式、谈论生物学中所涉及的各种进化系列，以及诸如此类的对象的。对于我们来说，理想类型概念在这些领域之中究竟会发挥多么大的作用是用不着多说的，因为我们在这里所关注的是社会科学的一组专门的问题。

可以通过两种方式来理解“人类行为的理想类型”这个概念。首先，它指的是有关另一个人正在以某种方式表达自己的意思，或者说曾经表达过自己的意思的理想类型。其次，它也有可能表示有关表达过程本身的理想类型，甚至是有关被我们当作这种表达过程的指导来加以解释的各种外部结果的理想类型。我们可以把前一种理想类型叫作“个人理想类型”，并把后一种理想类型称为“质料类型”或者“行动过程类型”。这两种理想类型之间当然存在着某种内在关系。比如说，只要我没有事先想到有关一位邮政局职员的工作的界定，那么，我是无法界定有关他的理想类型的。这里的前者是一种行动过程类型，而它也当然是一种客观的意义脉络。一旦清楚地认识到了这种行动过程类型，我就可以把这种个人理想类型构想出来了，它便是“进行这种工作的人”。而且，在这样做的过程中，我便会想象各种相应的、有可能存在于他的心灵之中的、必定会适合于已经得到界定的各种客观意义脉络的主观意义脉络了。因此，个人理想类型是派生性的，而行动过程类型则完全可以以独立的方式被当作纯粹客观的意义脉络来考虑。

188

通过对语言进行考察，我们就可以看到存在于这种构想过程之中的个人理想类型。我所指的是这样一些名词——它们都是由纯粹的动词而被确立为名词词组的。因此，任何一个现在的小品词都是个人对某种正在进行的活动的类型化，而每一个过去的小品词则都是有关某种已经完成的活动的理想类型。活动过程也许就是那种活动。因此，当我试图以理想类型的方式来理解另一个

人的行为的时候，我便可以运用某种双重方法。我既可以从已经完成的^①活动出发，然后再来^②确定曾经导致了这种活动的行动类型，进而最终把必定是以这种方式进行活动的那个人的类型确定下来。而在了解这种个人类型的情况下，我也可以把这种过程颠倒过来，从而把这种相应的活动推导出来。因此，我们必须处理两种各不相同的问题。其中的一种问题所涉及的是，我们究竟应当把某种已经完成的^③活动^④的哪些侧面当作具有类型性的侧面而选择出来，以及我们究竟如何从这种行动过程类型之中把这种个人类型推导出来。另一种问题所涉及的是，我们究竟如何从某种既定的个人理想类型出发把各种特殊的行动推导出来。前一种问题是一个一般性的、与类型性对象的发生有关的问题。它的确涉及从一些具体的活动出发，对各种理想类型——要么是行动过程类型，要么是个人理想类型——的建构过程。第二种问题则涉及从某种个人理想类型出发把某种行动推导出来的过程，因此，我们将把它放到“个人理想类型的自由”这样一个标题之下来探讨和研究。

让我们首先阐明下列观点，即对各种个人理想类型的理解，都是建立在理解各种行动过程类型的基础之上的。

在通过某种理想类型来理解某种既定的进行的过程中，解释者必定是从他自己所具有的、有关另一个人所展示的活动的各种感知过程出发的。他的目标是找到存在于这种活动背后的目的动机抑或原因动机(他所寻找的究竟是哪一种动机，要看情况方便来定)。他是在下列意义上，通过解释这种存在于某种客观意义脉络之中的活动来实现这种目标的，即同样的动机分配给任何一种反复进行的活动，都可以通过同样的手段来达到同样的目的。这种

^① 为了方便起见，我们在这里仅仅探讨和研究各种活动，不过，我们的评论 *pari passu*(同时而且同等地)既适用于所有各种产物，也适用于它们的产生过程。

189 动机被假定成了这种活动的常量——无论进行这种活动的究竟是谁，也无论他在进行这种活动的时候所具有的主观经验究竟是什么，情况都是如此。因此，对于一个理想类型来说，一种类型性的活动有一种类型性的动机，而且也只有一种类型性的动机。当我们考虑个人理想类型的时候，我们对诸如个体那存在于其意识流之中的、有关他的活动的主观经验，以及这些经验有可能经历的所有各种注意修正，还有来自他的意识背景的所有各种影响这样的对象，都是不予考虑的。因此，通过识别这种活动经常达到的目标，理想类型式的理解就可以以独具特色的方式，把已经得到展示的活动的目的动机和原因动机推导出来了。由于按照界定来看，这样的活动既是可重复的，又是具有类型性的，所以，目的动机也同样是如此。我们的下一步就是假定存在于行动背后的能动者，假定一个进行具有类型性的注意修正过程的人，假定一个打算从类型的角度出发进行这种类型性活动的人——简而言之，假定某种个人理想类型。

因此，与个人理想类型有关的各种意识过程，都是逻辑方面的建构过程。它们都是从已经展示出来的活动出发被推导出来的，因而从时间角度出发来看都是先于这种活动而存在的——换句话说，它们都是以过去完成时态的形式存在的。而这样一来，这种已经展示出来的活动便会被当作这些经过推断的意识过程的有规律的和可重复的结果来看待了。应当指出的是，这些意识过程本身都是以经过简化的、特别的形式被设想出来的。它们都不具备与真实的意识经验同时存在的所有各种空洞的未来指向和预期。具有类型性的行动究竟是否会通过作为一种已经完成的活动而存在的形式而取得成功，这并不是一个悬而未决的问题。按照定义来看，这样的成功已经被包含在其中了。具有理想类型性的行动者根本不具有与进行选择，抑或与偏爱某种事物有关的任何经验。

他也不会对究竟是进行具有类型性的行动，还是进行不具有类型性的行动，产生任何犹豫不决或者试图下定决心。他的动机始终都是完全明确的和直截了当的：行动的目的动机就是这种已经完成的活动，而整个类型化过程就是建立在有关这种活动的界定的基础之上的。这种已经完成的活动同时也是行动者在那时具有的、合乎类型的心灵状态的主要目标。因为如果这种活动只不过是用来达到另一个目标的手段，那么，对于解释者来说，为其理想的行动者建构另一种具有类型性的、能够规划这种更加宽泛的目标的心灵状态，就是不可或缺的。而这则意味着，从解释者的观点出发来看，这种更加宽泛的目标必定会变成具有头等重要意义的客观意义脉络。换句话说，这种更加宽泛的目标很可能就是使这种活动得到界定的依据。最后，对于真正的原因动机的建构过程来说，所有这一切也都是适用的。这一点必定是通过某种具有类型性的经验抑或经验片段而假定的，而这样的经验很可能导致了我们已经进行过构想的目的动机。

因此，个人理想类型就是通过下面这种方式而被构想出来的：一个人的存在首先得到了假定，而他那实际存在的、活生生的动机，则很可能就是为了界定类型性的行动而已经被选择出来的、客观的意义脉络。这个人必定是这样一个人，即他有可能使这种相关的行动在其意识之中，通过一些多型性的活动而被逐步构想出来。他必定是这样一个人，即他自己的各种体验提供了与客观意义脉络相对应的主观意义脉络、提供了与这种活动相对应的行动。

现在，我们已经可以清楚地看到，无论在社会科学之中，还是就对另一个人的行为的日常理解而言，我们之所以能够忽略“总体性行动”这种概念，是因为这个概念把行动的各种终极性根源都包含在个人意识之中了。构想个人理想类型的技巧就在于，假定一些有可能被已经得到界定的质料方面的理想类型激发起来的个

人。已经展示出来的活动，抑或被观察者当作某种统一体来看待的外部行动过程，被变回到了某种主观意义脉络，并且因此而被插入到个人理想类型的意识之中去了。不过，这种主观意义脉络的统一体完全是从当初的客观的意义脉络之中、从作为个人理想类型的基础而存在的意义脉络之中产生出来的。因此，我们不能过多地强调下面这一点，即这种与“他人的行动”有关的统一体，只不过是观察者在实际存在的总体性脉络之中抽取出来的一个横断面而已。通过这种抽象过程而因此被当作他人活动的统一体而得到界定的对象依赖于观察者的观点，而后者则会由于其旨趣和问题的不同而不断发生变化。这种观点不仅会决定观察者赋予他自己对于这种活动的各种感知过程的意义，而且会决定他指派给这种活动的、具有类型性的动机。不过，无论是对于所有各种这样的类型性动机来说，还是对于所有各种如此凝结下来的意识的横断面来说，相应的、被从主观的角度出发以我们正在讨论的这种方式激发起来的个人理想类型都是存在的。因此，个人理想类型本身始终都是由解释者的观点决定的。它就是它试图加以回答的问题所具有的一种功能。它依赖于客观的意义脉络，只不过是用主观的术语对这种意义脉络进行了转译，进而使之人格化了。

恰恰是这种观点受到了有关理想类型的理论的忽视。这种理论未能把下列事实考虑在内，即按照定义来看，个人理想类型就是一个以如此这般的方式活动、具有如此这般的经验的人。毋宁说，它对推理的方向进行了颠倒，是从作为某种“自由存在物”的个人理想类型出发，试图“发现”后者通过以如此这般的方式进行活动所希望表达的意思。此外，它还非常天真地进行了下列假定，即可以以客观的方式来划定活动的界线，而行动者同时又可以不受任何拘束地将其所选择的任何一种意义赋予这种活动！无论是在日常生活之中进行的，还是在社会学之中进行的，诸如此类的

解释至少都具有简洁的分工所具有的优点。在使个人理想类型发挥“将某种意义赋予”其“行动”的功能的同时，它还为本保留了指出现这种意义究竟是什么的特权。它是通过设法确保将个人理想类型建构得必定会以主观的方式、完全能够把解释者正在寻找的意义附着到它的各种活动之上，来避免各种矛盾的。这里的幻象就在于把个人理想类型当作某种真正的人来看待，而它实际上却不过是人的影子而已。它“生活”在任何一个人都不可能经验到的、根本不存在的的时间维度之中。为了使自己有资格成为既定活动的进行者，它所经历的只不过是数量微乎其微的主观经验。的确，必须把它描绘成“自由的”，因为假如不是这样，它就几乎不可能把“它自己的”意义赋予这种相关的行动过程了。不过，它的自由只是表面上的，因为这种原初的、被社会科学家抑或常识观察者当作其材料来加以对待的活动已经是现成的，因而根据定义来看，毫不含糊的目的动机和原因动机都已经被包含在其中了。因此，有关行动者的理想类型也就是有关这样一个人的理想类型——根据定义来看，他是以多型性的方式来经验已经由社会科学家以单型性的方式所设想的活动的。所以，社会科学家允许其理想类型就它那些行动而报告的所有各种事情，都只不过是某种事后的预言而已。

191

有关个人理想类型的“自由”的幻象来源于下列事实，即我们的确会询问我们从某种既定的个人理想类型出发，究竟能够期望哪些未来的活动。被归因于某种既定的理想类型的行为究竟会如何进行，这依然是一个可以推测和“有待观察”的问题。按照观察来推断，这种有待发生的、就其目的动机和原因动机而言已经得到界定的行动，是既有可能发生，也有可能不发生的。假定我把我所认识的一个人甲称为守财奴，并且因此而把他与某种个人理想类型等同起来。而且，他究竟是否会进行某种慈善捐赠，这也

依然是一个悬而未决的问题。然而，严格说来，这里存在的真正的问题并不是这种理想类型的行动是不是自由的和不甚明确的。毋宁说，真正的问题在于甲从根本上来说究竟是不是一个守财奴。的确，即使对理想类型的各种动机的确定过程，也必须受制于间接的社会经验的检验，并且最终受制于社会经验的直接检验。因此，正像我们已经看到的那样，即使就直接的社会遭遇而言，人们在理解他人的动机的时候所使用的各种解释图式，也都会随着经验的变化而不断发生变化。不过，在面对面关系之中，一个真实的、自由的、持续存在的人是以个人的形式存在的。但是，从原则上来说，同时代人却是以某种既不具有任何自由，也不具有任何绵延的理想类型的形式呈现给我们的。因为正像我们已经看到的那样，下面这个纯粹的事实并不意味着理想类型本身是自由的，即我们对于一位按照某种理想类型来设想的同时代人所能够做出的，只不过是一些具有或然性的陈述而已。认识到下面这一点是非常重要的，即只有当这个被如此设想出来的人以某种被规定的方式活动的时候，他才是作为某种类型而进行其行为的。而在其他的情境之中，他的行为根本不需要具有什么类型性。当莫里哀(Molière)使阿巴贡^①置身于一场风流韵事之中的时候，读者从后者是一个吝啬鬼这样的事实出发，并不能准确地推测出他的风流之举究竟是个体性的，还是具有类型性的。毋宁说，他那些恋爱关系都将属于另一种范畴——它们都将是超类型的。即使如此，一旦读者把阿巴贡当作一个典型的吝啬鬼来认识，马上就会有一些解释图式可以直接运用于他了。用更加一般的方式来说，

^① 阿巴贡(Harpagon)：系法国著名喜剧作家莫里哀的代表作之一《吝啬鬼》(又译《悭吝人》)之中的主人公，他极度吝啬、嗜钱如命，并且生性狡猾多疑、心肠狠毒，是欧洲文学史乃至世界文学史上著名的吝啬鬼典型。——中译者注

个人理想类型是可以，而通常也的确是根据解释者所已经了解的、其他的理想类型来建构的。即使这种需要加以解释的情境发生了变化，解释者也始终都可以诉诸这些现成的、存在于背景之中的理想类型，用其中的一种理想类型来替换他以之作为出发点的那些理想类型。不过，他在这样做的时候通常并没有清楚地意识到自己正在这样做，而且，由于他使用旧的名称来表示这种新的理想类型，他往往会天真地把这种新的理想类型与旧的理想类型等同起来。因此，这种理想类型似乎在突然之间呈现出了某种自由，变成了一个真实的个人，而不再是某种抽象的、不受时间限制的概念了。它似乎突然之间变得有能力对各种迭代方案进行选择了，因而使人们产生了下列幻象，即他们几乎无法知道他们究竟能够期望用这样的理想类型来做什么。不过，这种有关理想类型的行为举止可以自由自在地进行的幻象，是不可能经得起逻辑的分析的。无论它在什么时候出现，它都是一种表明下列情况的指号，即解释者尚未把他的新问题所需要的、逻辑建构方面的变更自始至终地进行完毕。当然，由于这种幻象本身就是从解释者有关他正在做的事情的含混不清的意识之中产生出来的，所以，它的确有可能使他在行动过程之中犯各种实实在在的错误。皮格马利翁^①的故事——他的雕像最终获得了生命——便是一个具体表明了这种天真的解释究竟会冒多大程度的风险的寓言。

不过，这个问题根本不限于对同时代人的世界进行的解释。

^① 皮格马利翁(Pygmalion)：系古希腊神话之中的塞浦路斯国王；他精于雕刻，由于不喜欢凡间女子而用象牙雕刻了一座十分精美的少女雕像，为之起名为加拉泰亚，并将全部的情感和爱恋都赋予了它，此举最终感动了爱神阿芙洛狄忒，后者于是把生命赋予这座雕像并使他们结为夫妻；因此，“皮格马利翁效应”不仅在艺术理论方面成为表示一个人只要执著地追求艺术对象、便可使之产生感应的专用术语，在教育心理学方面（也叫作“期待效应”或者“罗森塔尔效应”）也被用来表示教师对学术的期望不同、使用的方法不同，便会对学生产生极其不同的影响。——中译者注

直接观察者，甚至某种社会关系的参与者，都会为了理解其他人而用一整套解释图式来对付情境。这其中不仅会包括各种来源于他的直接社会经验的解释图式，会包括来自他所具有的、有关他的同时代人的经验的各种解释图式，还会包括来自他所具有的、有关他的前辈的经验的各种解释图式。他不仅会拥有各种个人理想类型，而且会拥有各种行动过程类型。通过持续不断地对这些理想类型进行仔细检查、转移和并置，他就可以与他人所发生的许多变化保持一致，因而通过其活生生的实在来把握他人了（当然，这种个人理解通常只有在直接的我们关系之中，作为这种亲密情境所特有的活生生的意向性的结果，才有可能存在）。

虽然这里存在着数量极其众多的、有待社会学加以研究的问题，但是，这些问题都已经超出了本项研究的范围。我们希望能够将来有机会通过详细地研究社会学上的人来对它们加以探讨和研究。

不过，我们可以根据观察者的观点，根据他所提出的问题，以及根据他的经验的总体性复合体，来简要地具体展示一下这些理想类型在发生变化和转变的时候所采取的独特方式。如果我观察到，甚至是我听说一个人正在拧紧一个螺母，那么，我的第一个解释图式便会把他描绘成正在使用一把扳钳把某种装置的两个部分结合到一起。而进一步的、有关这种事件正在一家汽车厂里发生的信息，则使我可以把这种操作过程置于“制造汽车”这样一种总体性的脉络之中。此外，如果我还了解到这个人是一位汽车工人，那么，我就可以设想与他有关的许多方面了——比如说，我可以设想他每天都是早上上班、晚上回家，他在每一个发薪日都会收到他的支票，如此等等。而这样一来，我就可以通过把“城市劳动者”这样一种理想类型，或者更加具体地说通过把“1931年在柏林的劳动者”这样一种理想类型运用于他，而把他带入到某种

更加宽泛的意义脉络之中。而一旦我确定了他是一位德国人、是一位柏林人这个事实，所有各种相应的解释图式也就都可以适用于他了。显然，我是可以按照我选择出来加以回答的各种问题和存在于它们背后的各种特定的旨趣，来无限制地增加我所运用的解释图式的数量的。现在，假定我对这位工人的政治方面或者宗教方面感兴趣。从我迄今为止所建立的各种纯粹客观的和外部的解释图式之中，我几乎是不可能把这样的信息抽取出来的。从这种观点出发来看，由于缺少附加性的资料，我所建立的任何一种理想类型的基础都将是不牢固的。假如我说“从类型的角度出发来看，这样的工人会把选票投给社会民主党”，我的判断很可能是建立在下列具有静态性的信息的基础之上的，即在上一次选举之中，绝大多数柏林工人的选票都投给了我们所说的这个政党。不过，我并不知道这位特定的工人曾经是这种大多数人中的一员，我所拥有的所有信息都是具有或然性的。如果我知道这位工人是工会会员，或者知道他持有党证，这样的或然性还会有所增加。我们已经注意到，任何一种以理想类型的建构过程为基础的解释都完全是或然的。比如说，实际情况很可能是，这个正在我面前拧一个螺母的人根本不是什么工人，而是一位工程师，抑或是一位利用暑期打工的学徒。当然，在这种情况下，我通过运用“柏林工人”这样一种理想类型做出的，有关他的所有各种推论，便都是错误的了。不过，这种情况只不过表明，任何一种理想类型的建构过程都是由观察者在当时所具有的知识局限决定的。我们列举的上述例子便清楚地表明，意义脉络、解释图式和理想类型究竟是如何相互关联的。它们都是对于一个共同的问题的表达，这个问题就是**关联问题**。

因此，在日常生活之中持续不断地被建构出来的各种理想类型，都会受到以观察者的经验为基础的、不断进行的调整过程和

修正过程的支配——无论观察者的经验究竟是直接的，还是间接的，情况都是如此。就直接社会经验而言，通过我们关系获得的、有关他人的意识内容的知识，将会使各种理想类型方面的解释图式得到修正——无论这些理想类型究竟是与社会地位有关的，还是不断发挥中立化作用的，情况都是如此。我们所具有的、有关我们的伙伴的全部知识，归根结底都是建立在个人经验的基础之上的。另一方面，有关我们的同时代人的、具有理想类型性的知识，所涉及的并不是通过其既定的具体直接性而存在的他人，而是通过其现状而存在的、就其与其他人的共同特征而言的他人。把一位同时代人的行为当作具有类型性的行为来解释，意味着把它当作一个“像那个人一样的人”的行为来解释，意味着把它当作“他们当中的一个人”的行为来解释。同时代人所具有的、针对这个世界的取向，必定是，也始终都是“他们取向”。

第三十九节 同时代人的世界的各种匿名性程度。

理想类型的具体性

他们取向是以述谓的方式理解同时代人的纯粹的形式——也就是说，是根据他的各种类型性特征来理解他的纯粹的形式。因此，虽然各种具有他们取向的活动，都以意向性的方式指向另一个被设想成自己那样同时存在的人，但是，这样的设想却是以某种理想类型为依据的。而且，正像就汝取向和我们关系而言所出现的情况那样，就他们取向而言，我们也可以谈论各不相同的具体化阶段和实现阶段。

为了把我们关系的这些各不相同的具体化阶段相互区别开来，我们把对直接经验的封闭程度当作我们的标准而确立起来。我们是不能在他们的取向方面来运用这种标准的。其原因在于，后者按

照定义来看与直接经验的距离要更远一些，因而作为其对象而存在的他人的自我也相应地具有更高层次的匿名性。

我们现在当作被我们用来区分在他们取向方面出现的、各不相同的具体化层次和实现层次的标准而提出来的，恰恰就是这种匿名性程度。在他们取向方面得到运用的个人理想类型的匿名程度越高，这种运用由各种客观的意义脉络来构成，而不是由各种主观的意义脉络来构成的程度也就越高，因而我们将会看到的，各种预先给定的、层次较低的个人理想类型和客观的意义脉络也就越多(这里的后者也同样是被从这种他们取向的其他具体化阶段之中推导出来的)。

让我们澄清一下，我们通过同时代人的世界之中的理想类型的匿名性究竟想表达什么意思。纯粹的汝取向是由有关另一个人的存在的、单纯的觉察构成的，因而它并没有涉及与这个人的各种特征有关的任何问题。另一方面，纯粹的他们取向则是建立在有关这些以某种类型的形式存在的特征的预设前提基础之上的。由于这些特征都确实具有类型性，所以，它们从原则上来说都是可以被反复预设的。当然，无论我什么时候设定了这些具有类型性的特征，我都假定它们现在是存在的，抑或是曾经存在过的。不过，这并不意味着我是把它们当作一个特定的、处于特定的时间和地点的人所具有的特征来考虑的。因此，同时代人的变形自我从下列意义上来说是匿名性的，即它的存在只不过是对某种类型的个体化而已，而这样的个体化也仅仅是可以假定的，抑或仅仅是可能的而已。既然我的同时代人的存在始终都是不确定的，所以，我所进行的，与他进行联系或者对他施加影响的任何一种尝试都会功亏一篑——当然，我也意识到了这个事实。

195

我们一直都在分析的概念就是有关处于同时代人的世界之中的伙伴所具有的匿名性的概念。它对于理解间接的社会关系的本

性来说具有至关重要的意义。我们马上就会讨论这个概念对于我们的总体性问题来说所具有的各种重要的结果。不过，我们首先必须探讨和研究匿名性的某些其他的意义。

匿名性也许会表示发挥类型化作用的图式的一般性。如果这种图式是被从一个特定的人的各种特征之中推导出来的，那么，我们就会把它当作就具体内容而言比较具体和丰富的对象来谈论。不过，如果这种图式是被从一个以前建构的个人类型所具有的各种特征之中推导出来的，那么，我们就是把它当作一个相对来说更加匿名的对象来谈论了。而在这种情况下，我们就有可能说，这种理想类型的具体性是与此过去的、使它得以从其中被建构出来的经验所具有的一般性程度成反比的。与此有关的更加深刻的根据在于下列事实，即当解释者回过头来诉诸那些越来越低级的理想类型的时候，他必定会越来越采取理所当然的态度。他几乎不可能对所有这些更加一般的理想类型进行详细的考察，而是必定会在一瞥之下便接受它们，因而必定会以某种含混不清的画面为满足。他在建构他自己的理想类型的过程中对这些现成的理想类型的依赖程度越高，他对他自己的理想类型的说明也就越含混不清。当我们试图分析诸如国家、经济、法律、艺术之类的对象的时候，这一点马上就会变得昭然若揭了。

理想类型的具体性程度也会直接由于与之相应的他们关系向我们关系的可转换性而发生变化。只要我把我的理想类型的各种意识状态，设想成从属于一个或者更多的、我有可能与之形成我们关系的真实存在的人，那么，我的理想类型就会变得更加具体、变得更加缺少匿名性。当然，实际情况是，从原则上来说，我的同时代人的各种意识状态对于我来说都只不过是思想的对象而已，而不是体验的对象。不过，我所具有的、有关他的理想类型的具体性，却会因此而更加依赖于我把这种相应的间接取向转变成直

接取向的容易程度，更加依赖于我从对这个人进行纯粹概念上的、前述谓式的理解，转变成对这个人本身进行直接把握的容易程度。因此，个人理想类型越接近于直接经验的社会实在的世界，它的匿名性程度也就越低。下面的两个例子将会具体表明这一点。

我在思考我的不在场的朋友 N，并且针对他采取了常见的他们取向。由于知道他正面临做出一项棘手的决定，我从我那些有关他的、过去的直接经验出发，建构了“我的朋友 N”这样一种个人理想类型，或者说建构了“N 在面临做出棘手的决定的时候将如何进行活动”这样一种行动过程类型。这种理想类型从本质上来说是他们取向的：“当面临做出棘手的决定的时候，诸如 N 这样的人都会以如此这般的方式进行活动。”不过，“我的朋友 N”这样一种个人理想类型依然是极其具体的，因而撇开技术方面的各种难处不谈，我与他形成的间接关系在任何时候都可以被转化成直接关系。无论是这种理想类型所特有的有效性，还是它所具有的可证实性，都是建立在这种可能性的基础之上的。

196

我们的第二个例子是：我的朋友甲向我讲述有关 X 的事情，他最近曾经遇到过我本人并不认识的后者。他“向我提供了一幅”有关 X 的“画面”，利用他自己的直接经验为我塑造了一种理想类型。因此，他所勾勒出来的这幅画面当然是由被他用来回顾他和 X 的相遇的方式决定的，而这样的方式也同样会依赖于他的各种旨趣和他对他的注意进行的各种修正过程。不过，我现在将接受这种为我建构的理想类型甲，并且要从它出发，根据我自己的过去的经验建构我自己的理想类型。但是，由于我的各种旨趣和我对我的注意进行的各种修正都是截然不同的，所以，我所建构的理想类型也同样会截然不同。此外，我的朋友甲已经做出了非常清晰明确的、导致他的理想类型出现的判断，而我则只能以某种含

糊的方式来做出我自己的判断。^①我甚至会对甲的判断提出质疑。由于知道他是有情绪的，我很可能并不接受他对 X 的特征进行的描述，而是想“这就是甲用来看待人的方式”。

这两个例子足以表明，与间接性社会理解有关的问题究竟会有多么复杂。它们都涉及各种以我对我的伙伴的直接经验为基础的、比较具体的类型化过程。其中所包含的直接经验要么是我自己具有的，要么是某位中间人所具有的。不过，在这两种情况下，被我用来理解 N 和 X 的、客观的意义脉络，就会把当初存在于这两种真实的个体的心灵之中的主观的意义脉络所产生的影响表现出来了。

197 让我们把这种理想类型叫作“性格性”类型。应当把它与“习惯性”类型区别开来，因为后者完全是根据同时代人的职能来界定同时代人的。比如说，有关一位邮政局职员的概念便是一种习惯性类型。按照定义来看，邮政局职员就是“转交信件的人”——或者就我们使用过的例子而言，就是转交我的信件的人。因此，习惯性类型并不比性格性类型具体多少。它既是建立在它所预设的行动过程类型的基础之上的，同时也指涉这样的行动过程类型。另一方面，性格性类型所预设和指涉的，则是一个真实的、我有可能与之面对面的人。此外，习惯性类型也具有程度更高的匿名性。实际上，当我把信件投入邮箱的时候，我甚至并不需要——在考虑一个个体着手工作的时候，其心灵之中会具有某些特殊的、诸

^① 这种观点是由胡塞尔在其《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und transzendente Logik)一书的第 51—52 页提出的，他在那里讨论的是表达我们对其他人的判断的把握的“事后理解”：“因此，我们必须把作为一个方面的另一个人的不明确的、由经过明确陈述的语言命题标示出来的判断，与作为另一个方面的、相应的明确判断抑或对其含义的阐明过程区别开来……”，“如果这是一个有关另一个人的判断的问题、而我并没有和他共享同样的信念，那么，我所看到的、存在于我目前的便是对这种作为‘认为实际情况就是诸如此类的信念’而存在的信念的纯粹的表现。”

如思考获得的报酬这样的主观意义脉络的意义上——考虑“邮政局职员”这样一种个人理想类型。对于我来说，这种情境之中唯一具有相关性的事情就是转交信件的过程，因而我仅仅是把这一点与“邮政局职员”这种抽象的类型“联系”起来。在我邮寄信件的时候，我甚至没有必要考虑一位邮政局职员本身。对于我来说，知道这封信件会通过某种方式到达目的地就已经足够了。^①

习惯性类型这个标题涵盖了一些处理“行为过程”或者“习惯”的类型。这种要么从直接观察过程之中，要么从间接观察过程之中推导出来的，以概念的形式确定各种外部的行为方式抑或行动后果的过程^②，导致了一系列质料方面的行动过程类型，然后这些类型又与各种相应的个人类型联系起来。不过，这些行动过程类型很可能具有各不相同的一般性程度：它们很可能或多或少地得到了一些“标准化”——也就是说，它们很有可能是从统计频率或大或小的行为之中被推导出来的。然而，从原则上来说，以这种反复出现的类型为基础建立起来的个人理想类型所具有的虚构性（换句话说，这些行为所具有的、无法还原成真实的其他人的经验的特性），却是独立于这种行为本身的一般性程度而存在的。^③另一方面，已经类型化了的行为的“标准化”也同样有可能回过头来指涉某种以前建构的个人理想类型。我们可以以韦伯所说的“传统性行为”、“人们从习惯的角度出发已经习以为常的绝大多数日

^① 就像我在并不了解电话机究竟如何工作的情况下，也同样可以使用它那样。参见本书前面的第十七节，第 88 页。

^② 有关对作为一种社会学方法的行为主义的批判，参见米泽斯：“把握和理解”（“Begreifen und Verstehen”），该文载《施莫勒年鉴》（*Schmollers Jahrbuch*），第 LIV 卷，第 139 页及以下部分。

^③ 当我们到第五章着手探讨和研究因果适当性和意义适当性之间的关系的时候，我们还会更加详细地讨论这个问题；参见本书后面的第四十六节，第 234 页。

198 常行动”^①作为这个方面的一个例子——这样的行为已经是以前建构的、有关按照习俗进行活动的人的个人理想类型为基础的了；而且，我们还可以把所有各种取向某种秩序的有效性的行为作为一个附加的例子。根据同时代人的理想类型的构造过程来看，这里的后者意味着，有效的秩序对于他们来说是作为一种解释图式而发挥作用的。它把一些明确的行动模式当作必要的行为举止而确定下来，进而界定了各种个人理想类型——只要接受这些标准的理想类型并且使自己取向它们的人，能够确保他的行为可以得到取向同一种秩序的同时代人的适当的解释，那么情况就是如此。不过，由同时代人进行的所有各种这样的解释：

必须把一个具有根本性重要意义的事实考虑在内。这些与各种集体性存在物有关的，在常识之中、在法学思想之中、在其他的专业性思想形式之中都可以找到的概念，都……像某种具有规范性权威的事物那样，在个体性的人的心灵之中具有某种意义。不仅就法官和官员来说情况是如此，而且就普通的私人个体来说情况也是如此；这样的观念都会对现实个体的行动过程产生强有力的、时常是决定性的影响。^②

不过，这种草率的评论却根本不是对其中包含着某种有效秩序的情境的完备解释；比如说，从社会学的观点出发来看，与任何一种规范性秩序都同时存在的强制性机构便具有最重大的关联

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第12页。

② 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第7页。不过，也需参见凯尔森(Kelsen)在其著作《社会学的国家概念和法学的国家概念》(*Der soziologische und juristische Staatsbegriff*)的第156页及以下部分对这种观点进行的批判，Tübingen, 1922年版。

性意义。^① 对于我们来说，在这里具有重要意义的观点在于，即使取向某种秩序的有效性的行为——从我们所使用的这个术语的意义上来说——也是习惯性行为。因此，我们的习惯性行为概念要比人们就其普通用法而言所发现习惯性行为更宽泛一些。

与这些习惯性理想类型相比，还有一些理想类型的特征是由更高的匿名性程度表现出来的。各种所谓的“社会集合体”便构成了后面这些理想类型之中的第一组理想类型，它们全都是指涉同时代人的世界的构想。^②

这个大的种类包含了匿名性程度截然不同的各种理想类型。一个既定的公司的董事会，抑或美国参议院都是比较具体的理想类型，它们所预设的其他理想类型的数量也是非常有限的。不过，我们经常使用一些语句——在这些语句之中，诸如“国家”、“新闻界”、“经济”、“民族”、“人民”，甚至还包括“工人阶级”^③这样的理想类型，都是作为语法上的主语而出现的。在这样做过程中，我们往往会把这些抽象过程人格化，往往就像对待我们可以通过间接的社会经验来加以认识的、真实的人那样来对待它们。不过，在这里，我们却是陶醉在某种拟人论之中了。实际上，这些理想类型都完全是匿名的。我们所进行的、将行为归因于这种类型的任何一种举措，都没有为进行推理留下任何余地，更不用说进行

199

^① 关于这一点，参见沃格林所进行的非常出色的研究，即“法律的统一性与国家的社会意义构成”（“Die Einheit des Rechtes und das soziale Sinngebilde Staat”），该文献载《国际法律理论杂志》（*Internationale Zeitschrift für die Theorie des Rechts*），第IV卷，1930年版，第58—89页，尤其是第71页及以下部分。

^② 就社会集合体概念而言，各种具有形而上学本性、价值论本性和认识论本性的概念都得到了预设——这个事实已经超出了本项研究的范围。关于这一点，我们只能指出读者可以参照我们已经反复引用过的、费里克斯·考夫曼撰写的、刊载于《国民经济学杂志》（*Zeitschrift für Nationalökonomie*）的论文“社会集合体”（“Soziale Kollektiva”）。

^③ 有关对这些概念的分析，我们推荐米泽斯对阶级这个概念进行的批判，参见其《论公众经济》（*Die Gemeinwirtschaft*），Jena，1922年版，第316页及以下部分。

有关某种相应的、存在于一位当代行动者的心灵之中的主观意义脉络的推理了。马克斯·韦伯指出，“对于社会学研究工作之中的主观解释(*Verstehende Deutung*)来说”，

必须把这些集合体完全当作由个体的人的特定活动构成的组织的结果和方式来对待，因为就可以进行主观理解的行动而言，只有这些组织结果和组织方式才可以被当作能动者来对待……对于社会学上的各种意图来说，……诸如“进行活动”的集体人格这样的东西并不存在。与此相反，当人们在社会学的语境之中提到一个“国家”、一个“民族”、一家“公司”、一个“家庭”、一支“军队”，或者提到与此相似的集合体的时候，他们所指的只不过是实际存在，抑或对有可能存在的个体人进行的社会行动的某种发展而已。^①

实际上，国家的任何一种“行动”都可以被还原成它那些官员的行动——这些行动都不仅是我们可以借助于个人理想类型来加以理解的，而且，我们可以针对他们而采取他们取向，把他们都当作我们的同时代人来看待。因此，从这种社会学的观点出发来看，“国家”这个术语不过是某种被用来表示由各种个人理想类型构成的、高度复杂的网络的缩略语而已。当我们把某个集体当作“进行活动的”集体来谈论的时候，我们都认为这种复杂的结构安排是理所当然的。^② 而这样一来，我们便会着手把我们在理解这些官员的匿名性活动的时候所依据的各种客观的意义脉络，归因于

① 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第6页及以下部分。

② 关于这个问题，可以参见凯尔森在其《国家学说通论》(*Allgemeine Staatslehre*)，Berlin, 1925年版，第19页及以下部分，第66—79页；关于官员概念，参见该书的第262—270页。

与这种社会集合体有关的个人理想类型了。我们在这样做的时候所采用的方式，与我们在借助于各种在类型性行动者的心灵之中存在的、具有类型性的意识经验来解释个体行动的时候使用的方式非常相似。不过，当我们以这样的方式进行理解的时候，我们却忘记了下面这一点，即尽管具有类型性的个体的意识经验都很容易想象，但一个集合体的意识经验却是难以想象的。因此，集体“行动”概念所缺乏的，恰恰就是这种很容易想象的、主观的意义脉络。严格说来，只有从心理学的角度出发，才能说明人们究竟为什么有可能接受这样一种隐喻——也就是说，我们只能把这样的举措归因于下列事实，即有某些价值体系一直在这里发挥着作用。

200

毋庸赘言，我们把有关社会集合体的各种陈述还原到个人的理想类型化过程的做法，并没有排除对这些构想进行社会学分析。与此相反，进行这样一种分析是社会学最重要的任务之一。只有通过有关构想形成过程的社会学理论，我们才能完成我们在前面假定的、有关社会世界的各种形式的理论。而这样一种理论则会把根据各种社会集合体的相对的匿名性或具体性来描述它们的分层过程，作为其首要的任务。在这里，确定一个社会集合体从根本上来说究竟是建立在某种——存在于作为其构成部分的诸个体之间的——直接的社会关系基础之上，是建立在如此存在的间接的社会关系基础之上，还是有可能建立在由这两种关系构成的关系的基础之上，是具有至关重要的意义的。而且，我们还必须精确地研究主观的意义脉络究竟在何种意义上——如果这样的意义存在的话——可以被归于社会集合体。这样的研究将包括确定，当我们说一个集合体的各种主观意义脉络的时候，我们实际上所指的是否并不是它那些官员。这是一个有关官员的责任的问题，也是一个在宪法和国际法领域之中都具有举足轻重的重要意义的

问题。^① 另一个必须加以研究的问题是，对于同时代人的行动来说，社会集合体概念是否能够、在何种程度上能够作为一种解释图式而发挥作用，因为它本身就是某个共同体共同具有的某些客观标准的一种功能。这些标准既有可能与习惯性行为举止有关、与传统态度有关，也有可能与人们对于某种秩序或者规范的信念有关，因此，它们很可能不仅被认为是理所当然的，而且也都得到了遵守。的确，这里存在着某种使人们得以谈论一个社会集合体的主观意义的、正当的意义。即使如此，这样的谈论方式也包含着为数众多的复杂性，而这些复杂性则会使我们面临把一个问题与另一个问题混为一谈、把一种类型与另一种类型混为一谈的危险。而且，这种做法有可能使我们再次陷入下列幻觉之中，即我们已经发现了某种具有类型超越性的行为，因而使“自由的”类型这个已经声名狼藉的概念重新获得了生机。^② 我们所做出的有关社会集合体的所有论述，也都适用于语言。在这里，在产物和生产者之间也同样可以建立起某种相关性；比如说，我们可以把与德语相对应的、具有理想性和匿名性的“说德语者”具体化。不过，这里出现的情况就像我们刚刚讨论过的情况一样，我们必须提防把这位具有类型性的说德语者当作一个真实存在的、具有他自己的各种主观意义脉络的个体来对待的倾向。比如说，谈论某种“客观的语言精神”就是非常不合法的做法^③——至少就社会科学而言，

201

^① 参见凯尔森：《国家学说通论》(Allgemeine Staatslehre)，Berlin，1925年版，第48页及以下部分，第65页及以下部分，第310页及以下部分。

^② 在其论述施塔姆勒的专题论文之中，马克斯·韦伯曾经具体证明了“美利坚合众国”这个概念包含着类型的六重相互重叠和含混不清；参见其《科学学说文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre)，第348页及以下部分。

^③ 参见福斯勒：《语言中的精神和文化》(Geist und Kultur in der Sprache)，Heidelberg，1925年版，第153页及以下部分。

这种做法是非常不合法的^①。对于我们来说，这样的概念在其他学科之中究竟是否能够成立，在这里是用不着多说的。

对于所有各种文化方面的对象来说，这些评论也完全是适用的。文化方面的构想的理想性客观性，并不具有任何与之相对应的、存在于我们有可能与之面对面的现实个体的心灵之中的主观意义脉络。毋宁说，我们总是能够找到某种与这种文化方面的对象的客观意义脉络相对应的、兼具抽象性和匿名性的、有关它的创造者的个人理想类型，而且，我们也总是以富有特色的方式针对这样的个人理想类型采取他们取向。

最后，这种观点也同样适用于诸如工具和器具这样的所有各种人工制品。不过，要想理解一种工具，我们不仅需要有关其制造者的理想类型，也需要有关它的使用者的理想类型，而且，这两种理想类型都将是完全匿名的。无论使用工具的人究竟是谁，都将导致一些具有类型性的结果。一种工具就是一种具有目的的东西，它为实现某种意图服务，而且就是为了实现这样的意图而被制造出来的。因此，各种工具都既是以往的人类活动的结果，同时也是被用来实现各种将来的目标的手段。而这样一来，人们便可以根据手段和目的之间的关系来设想工具的“意义”了。而且，从这种客观的意义脉络出发——也就是说，从人们在理解这种工具的时候所依据的手段和目的之间的关系出发，人们也就可以在并不把它的制造者抑或使用者当作现实存在的个体性的人来思考的情况下，把有关这种制造者或者使用者的理想类型推导出来了。在我看来，像桑德尔所做的那样、在与人们谈论一种行动的意义时所使用的意义完全相同的意义上来谈论一种工具的意义，是完

^① 参见费里克斯·考夫曼：《刑事责任理论的哲学基本问题》(Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld)，第39页。

全错误的^①。

人工制品是标志社会世界的类型化建构过程的、具有渐进性的匿名化过程的系列成员之中的最后一员。我们是从我们通过汝关系而接触到的另一个人的对直接把握出发的，而所有各种理想类型最终都是建立在我们因此而获得的经验的基础之上的。然后，我们研究了性格方面和习惯方面的理想类型、研究了社会集合体，并且最后研究了工具。尽管这些例子并没有将这种系列的所有成员涵盖无遗，但是，它们的确既表明了这些成员的逐渐强化的匿名化过程，也由此而表明了它们逐渐丧失具体性的过程。

第四十节 存在于同时代人和间接社会观察过程 之间的各种社会关系

202

由于存在于面对面情境之中的各种社会关系都建立在纯粹的汝取向的基础之上，所以，存在于同时代人之间的各种社会关系都是以纯粹的他们取向为基础的。不过，现在这种情境已经发生了变化。在面对面情境之中，伙伴们都是相互观看的，因而彼此之间对对方的反应也都保持着敏感的状态。但就各种存在于同时代人之间的关系而言，情况却并不是如此。在这里，每一个伙伴都不得不满足于下列或然性，即他利用某种匿名的类型而取向的他人，都有可能以同样的取向做出反应。因此，任何一种这样的关系都会包含着某种不确定的成分。

比如说，当我乘坐火车的时候，我自己就会取向下列事实，

^① 参见弗里茨·桑德尔：“论纯粹的社会理论的对象”（“Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre”），该文载《社会科学文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften*），第LIV卷，1925年版，第370页：“我们所谓‘人工制品’指的是所有各种起源于人类活动的物理性事物，换句话说，它们都是它们所表示的某种‘意义’的指号。”

即我可以相信负责驾驶火车的工程师，他会把我带到我的目的地。我在这个时候与他形成的关系之所以是一种他们关系，完全是因为按照定义来看，我的理想类型“铁路工程师”所指的，就是“把像我一样的乘客送到其目的地的人”。因此，我与我的同时代人形成的社会关系所具有的特点就在于，这种借助于理想类型而形成的取向是相互的。与我的理想类型“铁路工程师”相对应的，是工程师的理想类型“乘客”。通过采取具有相互性的他们取向，我们便会彼此都把对方当作“他们中的一个”来考虑^①。

因此，我的伙伴并不是通过他们关系，把我当作一个现实的、活生生的人来理解的。由此可以得出下列结论，即我从他那里能够期望得到的，只不过是对我的行为的一种类型性的理解而已。

因此，存在于同时代人之间的社会关系是通过下面这一点表现出来的：每一个伙伴都是借助于理想类型来理解对方的，每一个伙伴都觉察到了这样的相互理解，而且，每一个伙伴都会期望对方的解释图式与他自己的解释图式相一致。在这里，这种他们关系与面对面情境形成了鲜明的对照。在面对面情境之中，我会敏感地觉察到与每一个他人的主观经验有关的各种细微差别。但是，在这种他们关系之中，这样的觉察却被有关某种得到共享的解释图式的假定取代了。因此，即使就我这个方面而言，我做出了这样的假定，我也无法对它加以证实。不过，我转嫁给我的伙伴的这种解释图式的标准化程度越高，我也就越有理由期望他做

203

^① 在诸如此类的情境之中，从直接的社会经验的世界向同时代人的世界的逐渐转变都是非常明显的。作为一位戏迷，我只有作为一位观众而出现时对于演员来说才是重要的。正在出版一本书的著作家只会把他的读者当作具有类型性的读者来考虑，因而是根据他所设想的、读者的各种经过预想的观念和解释习惯，来选择他的各种表达图式的。描述并阐明所有这些就其内容而言的情境，也就是说，描述并阐明可以在它们之中找到的各种有关直接社会经验和间接社会经验的命题，是有关社会世界的各种形式的理论所应当完成的任务。而维泽提出的关系理论则无疑就是这样一种理论的先驱。

出某种适当的反应。就人们从法律、国家、传统，以及所有各种秩序系统之中推导出来的解释图式而言，尤其是就那些以手段一目的关系为基础建立起来的解释图式而言——简而言之，尤其是就马克斯·韦伯所谓的“合理性的”解释图式^①而言，情况都是如此。

存在于同时代人之间的社会关系所具有的这些特性，会导致一些非常重要的结果。

首先，由于机遇的成分始终都存在，所以，可以说除非这样的关系已经得到了实现，否则，我甚至都不可能确定它究竟是不是存在。只有从回顾的角度出发，我才有可能了解，我所具有的、有关我的伙伴的理想类型究竟是不是适合于他——无论是在意义适当性的意义上来说，还是在因果适当性的意义上来说，情况都是如此。这一点也同样与面对面情境的情况有所不同——在面对面情境之中，我可以持续不断地纠正我自己对我的伙伴所做出的各种反应。这些特性所导致的另一个结果是，我在制订我自己的行动计划的过程中所能够考虑的、我的伙伴所具有的全部目的动机和原因动机，无一不是我在建构我自己的、有关他的理想类型的过程中已经为他假定了的。的确，在他们取向之中就和在面对面情境之中一样，我都是以这样一种方式来确定我的行动设计的，即我的伙伴的原因动机都已经被包含到了我自己的目的动机之中；因此，我是带着下列期望而开始进行我的设计过程的，即他所具有的、关于作为理想类型的我的解释图式，是与我所具有的、关于作为理想类型的他的解释图式相一致的。比如说，如果这个伙伴是一位邮政局职员，那么对于他来说，一般说来，我的已经贴好邮票的信件就放在他面前这个纯粹的事实，就会变成一种真正

^① 关于这个概念，参见本书后面的第五章，第四十八节。

的、使他着手投递它的原因动机。不过，我对于这一点是不可能确信无疑的。也许会出现他有所疏漏，因而把他面前的这封信投错地址，最终导致了它被丢失的情况；当然，从这种意义上来说，他并没有达到我具有的、有关一位邮政局职员的个人理想类型所提出的要求。而且，由于他误解了我写在信封上的地址，这样的情况也同样是有可能发生的。所有这一切都来源于下列事实，即我们并不像我们在面对面情境之中那样，彼此是可以直接接触的。

在面对面情境之中，伙伴们都可以持续不断地修正和扩展他们各自具有的有关对方的知识。而从同样的意义上来说，他们关系的情况则不是如此。我所具有的、有关我的同时代人的世界的知识，当然会由于所有各种新的、来源于社会世界的任何一个有可能发生的部分的经验，而持续不断地得到扩展和补充。不仅如此，我的各种具有理想类型性的图式也都会随着我的情境的转变而不断发生变化。不过，只要这种最初的情境和我对它的兴趣不发生大的变化，那么，所有这些修正过程便都会处于一个非常狭隘的范围之内。

204

就我们关系而言，我假定你的环境就其所有各种变化过程而言都与我的环境是相同的。如果我对此有什么怀疑的话，那么，我只要通过向你提出，进而询问你的意思是不是这样，就可以对我的假定进行检查了。就他们关系而言，这样一种相同状态当然也是毫无问题的。不过，如果你是我的同时代人，那么我就会假定，我借助于一些从我自己的环境之中得出的理解方面的原则，就可以理解你的环境了。但是，即使在这里，这种假定所具有的或然性也要比其在我们面对面的情况下具有的或然性低得多。

然而，我的环境^①也包含着各种指号系统，而且，就他们关系而言，我也会把这些指号系统既当作表达图式来使用，也当作解释图式来使用。在这里，匿名性也同样具有非常重要的意义。我的伙伴具有的匿名性越多，我对这些指号的使用也就必定越“客观”。比如说，除非我为我的处于他们关系之中的伙伴提供了明确的线索，否则，我就无法假定我的伙伴必定能够把握我赋予我的各种语词的特定含义，或者说，我就无法假定我的伙伴必定会把握我正在谈到的这种比较宽泛的脉络。因此，在选择我的各种语词的过程中，我并不知道我的意思究竟是不是得到了理解。这一点可以说明，我究竟为什么不可能就我表达什么意思而直接受到询问，并且不可能对有可能出现的任何一种误解加以纠正。就间接的社会经验而言，只有一种方式可以“询问一个伙伴他想表达的意思是什么”，这就是使用一部词典——当然，除非我决定去见他，或者给他打电话，否则情况便是如此；但是，在这样的情况下，我便已经把这种他们关系抛在了脑后，已经开辟了某种面对面情境。实际上，任何一种由某种程度较低的匿名性来表现其特征的他们关系，都可以通过经历各种各样的中间阶段而被转化成面对面情境。^②

① 这里是在我们界定的这个语词的意义上来说的；参见本书前面的第三十四节，第170页。

② 曾经被西梅尔以极其出色的方式与言语相对照的通信，就是一个与这样一种中间阶段有关的例子：“人们也许会说，与言语通过所有各种以说话者的秘密为中心的、看得到却听不到的，而且包含着说话者本人难以预料的各种情况的语词来揭示这样的秘密有所不同的是，书信却掩盖了这样的秘密。正因为如此，如果不涉及他人的秘密，那么书信就会比言语清晰得多；而一旦涉及他人的秘密，书信也就含糊得多了。我把‘他人的秘密’理解成他的各种存在方式和存在特性——虽然这些存在方式和存在特性都不可能以逻辑的方式被表达出来，但是，即使只是为了理解一些非常具体的说话方式所实际具有的意义，我们也要无数次地诉诸这些存在方式和存在特性”[参见其《社会学》(Soziologie), München, 1922年第2版, 第286页及以下部分]。

在直接的社会经验所构成的世界之中，参与过程与观察过程有着根本的区别。当我们进入同时代人的世界之中的时候，这样的区别便消失了。其原因在于，我们在同时代人的世界之中根本就不可能遇到任何一个活生生的人。在这样的世界之中，无论我们是参与者还是观察者，我们所处理的都只不过是一些理想类型而已。我们的全部经验都是以“他们”的方式存在的。不过，存在于同时代人的世界之中的观察者理想类型，却必然会与存在于这同一个世界之中的参与者理想类型有所不同。因为，正像我们已经指出的那样，理想类型会由于建构它的个人的旨趣的不同而发生变化。这种人的目标始终都是将某种已经被他当作另一个人的主观意义脉络来加以把握的、客观的意义脉络形象化。因此，观察者在探讨他人的时候所使用的总体性经验脉络，也就与参与者在探讨他人的时候所使用的总体性经验脉络不同了。同样，参与者的旨趣也与观察者的旨趣有所不同。也许他的理想类型的详细程度有所不同，具体程度抑或形式化程度有所不同，匿名性程度有所不同——但无论如何，它始终都会有所不同。

实际情况也有可能是，正在观察某种存在于同时代人之间的社会关系的人，最感兴趣的是这两位参与者所具有的意识经验。或者说，他最感兴趣的也许是这种关系的存在过程。如果实际情况的确是前者，那么，观察者就将要么建构某种理想类型，要么从他自己以往的经验之中抽取出某种理想类型，而这样的理想类型则被配备了任何一个处于这样的关系之中的人，都必然会在其内心之中观察到的那些意识经验。而这样一来，观察者就会把他自己与他的理想类型“等同起来”了；他对这样的理想类型身体力行，想象着他自己所置身于其中的就是这样一种情境。这样一来，他就可以设想他自己拥有这种相关的理想类型按照定义来说所特有的所有各种经验了。他还可以做出各种明确的，既可以与他正

在进行观察的这种关系的本性有关，又可以与这种关系所涉及的各种相应的理想类型之间的相互关系有关的陈述。他之所以能够如此轻而易举地做到这些，是因为作为一个人的他并不仅仅是一位观察者——他本人在过去就曾经介入过难以胜数的、直接抑或间接的社会关系。他有可能的确曾经与他正在加以观察的这个人形成过这样一些关系。的确，他甚至有可能介入过某种直接的、针对这些人之中的某一个人的汝取向。诸如最后这种情况这样的情况是很常见的。

对另一个人的社会行为的观察过程包含着下列实实在在的危
险，即观察者很有可能用他自己的理想类型来替代那些存在于他的研究对象的心灵之中的理想类型。当观察者不是直接注意被观察者，而是把后者当作某种有关如此这般的、经过抽象界定的行为举止类型的“案例史”来思考的时候，这样的危险就会变得颇为严重了。在这里，观察者不仅有可能使用错误的理想类型来理解其对象的行为，而且，他还很有可能由于根本没有把他的对象当作一个真实的人来对待，而永远都无法发现他的错误。因此，社会
206 观察过程往往会发展成次级的理想类型建构过程。被观察的行动者本身是某种初级理想类型，因而这种被假定的、由行动者在理解其伙伴的时候所依据的理想类型便是某种次级理想类型。这两种理想类型都是观察者进行的逻辑方面的建构，因而都是由他的观点决定的。

从包括间接观察在内的任何一种经验性社会科学的立场出发，这种情境都是非常重要的。它的理想类型概念的形成过程构成了有关我们尚待讨论的意义适当性和因果适当性的各种原理的基础。不过，理解的社会学绝不能局限于这一点。它必须建构各种代表社会行动者的、能够与这种社会行动者的伙伴们所建构的个人理想类型保持协调的个人理想类型。理解的社会学必须把这种目标

当作某种要求来对待。通过进行更加细致的审视，就可以把它还原成某种更加基本的原理了，这种原理就是有关意义适当性的假定。这种假定所表示的是，只要同时代人之间存在着某种社会关系，那么，有关这些伙伴的个人理想类型及其具有类型性的意识经验，就必定既彼此之间保持着一致，同时也与这种理想类型性的关系本身相一致。

从法律社会学领域之中，可以找到与这种需要加以阐明的类型有关的一个出色的例子。当这种学科试图对存在于各种各样的伙伴之间——比如说，存在于立法者和法的解释者之间、存在于执法者和法律主体之间——的各种法律关系进行系统描述的时候，它就会遇到各种重大的难题。法律社会学试图根据相关个人的主观意义来解释这些关系。但是，在这样做的过程中，它却把这些个人之中的每一个个人在想象其真实的伙伴的时候所依据的理想类型，与社会学家自己所具有的、有关这种伙伴的理想类型混为一谈了。只有两种可能的方式可以被用来纠正这种情况，并且使法律社会学家们所想望的、真正的描述性概念成为可能。其中的第一种方式是，从一开始便确定人们在建构这种类型的时候所依据的出发点。而这将意味着，这种法律社会学家会把他自己等同于这些行动者之中的一位行动者，因而不仅要把后者的各种活动假定成固定不变的，而且要把他那些有关他的伙伴们的解释图式也假定成固定不变的。而这样一来，这位社会学家便不得不把如此建构出来的理想类型方面的概念，都当作需要由他自己来负责的概念来看待了。如果得到人们采纳的程序就是如此，那么，这种得到运用的社会学概念就将是被直接从法律领域本身之中推导出来的：立法者、法官、律师、合伙人、裁决、执行，诸如此类。其中的另一种可供选择的方式是提出某种原理，而根据这样的原理，这些更加一般的理想类型就都可以被转化成为这些处于具体

的情境之中的伙伴所具有的、彼此关于对方的个体性理想类型了。

207 在第五章之中，我们将探讨和研究一些特殊的系统性问题——当间接的社会观察发展成社会科学本身的时候，这些问题就会表现出来。

五、前辈的世界和历史的问题

第四十一节 作为社会世界的一种维度的过去

前辈的世界并没有呈现出过多的复杂性，因而我们可以对它进行简要的探讨和研究。我们虽然在这种世界之中也能够发现经验的直接性和间接性，但是，这里的经验所具有的直接性和间接性却是以从根本上来说截然不同的形式表现出来的。比如说，我可以回忆我曾经拥有过的某种我们关系或者他们关系，而且，我也有可能通过逐步进行的回溯过程，抑或通过进行总体性的回想过程而这样做。如果这种当初的经验是一种有关直接的面对面关系的经验，那么，它就会在这种再现过程之中保持不变。如果它是一种间接经验，那么，它也会保持着间接经验的状态。不过，这两种经验现在都将具有过去的特征。因此，我现在是从不同的观点出发来看待它们的。不过，这里还存在着一个特别重要的修正。当我依然在经历这些经验的时候，它们的未来部分都尚未具体表现出来。我在那时尚无法确定事情究竟将如何发展；比如说，我在那时并不知道我的伙伴将会如何对我的行动做出反应。但是，到了现在，他要么已经以我所希望的方式做出了反应，要么已经以令我失望的方式做出了反应。现在，我曾经通过将来完成时态

来加以预期的他的反应已经变成了过去，或者说，它也许在现在这个时刻正在发生着。的确，我虽然依然把它当作某种期望来看待，但却是把它当作一种要么已经得到了实现，要么已经令我感到失望的期望来看待的。正像我对我自己所说的那样，即“我所希望的本来是如此这般，可是你看看我究竟得到了什么”，这里的时间结构显然没有发生任何变化；但是，时间方面的观点却发生了变化，因而我对这种情境的兴趣也发生了变化。

我们已经对这些问题进行过探讨和研究，因此，在这里，我们没有必要对我们的研究结论的各种细节再进行扼要重述。

不过，下面这一点却是我们所特别关注的，即这种使现在的社会实在得以与前辈的世界区别开来的分界线并不是确定不变的。仅仅通过从不同的角度出发来看待它们，我就有可能要么通过直接的方式，要么通过间接的方式，来解释我所具有的有关我已经认识的那些人的经验，就好像这些记忆都从属于我的前辈的世界那样。然而，从严格的意义上来说，这些记忆却都不是与我的前辈的世界有关的经验，因为在其中的每一种经验之中，有关处于我们关系抑或他们关系之中的伙伴的经验所具有的同时性的意义都被保存下来了。换句话说，我记得我当时就在附近，我记得我当时就在现场，就像我的伙伴拥有他的各种经验那样拥有我自己的各种经验。

我是不能把一位处在过去的前辈，当作其经验之中的某种经验与我的经验在时间上有所重合的人来界定的。因此，我可以把纯粹的前辈的世界界定为完全由这样的人构成的世界。前辈的世界早在我出生之前就已经存在了。正是这一点决定了它所特有的本性。按照定义来看，前辈的世界是已经结束了的世界。它并不具有任何开放的、针对未来的视域。就我的前辈们的行为而言，没有任何一种东西是尚未决定的、不确定的抑或有待实现的。我

208

并不会等待一位前辈的行为的出现。他的行为从根本上来说不具有任何自由的维度，因而不仅与我所直接接触的那些人的行为形成了对照，而且，从某种程度上来说，它甚至与那些仅仅作为我的同时代人的行为形成了对照。即使为了理解各种存在于前辈们之间的关系，人们也根本不需要再假定某些固定不变的理想类型^①，这是因为这些关系都已经成为过去，并且它们本身也都因此而固定不变了。因此，除了永远都不能试图影响我的前辈们之外，我可以针对他们采取任何一种取向。甚至“取向”这个术语在这里也具有了某种不同的含义：它始终都是被动性的。所谓我的某种行动取向我的前辈之一所进行的行动，也就是说我的行动受到了他的行动的影响。或者换一种方式来说，也就是说他那被以过去完成时态想象出来的行动，是我自己的行动的真正的原因动机。我永远都不可能影响我的那些前辈，只有他们来影响我。^②当然，这些评论也同样适用于韦伯提出的传统性行动概念。

因此，在前辈的世界之中，对于社会关系和社会观察的区分是不适用的。事实总是可以证明，初看起来似乎是某种存在于我自己和我的某一个前辈之间的社会关系的东西，实际上却不过是有关由我这个方面进行的、单方面的他人取向的一个案例而已。祖先崇拜就是一个出色的、与这种针对前辈的世界的取向有关的例子。不过，只有在一种情况下，我才可以富有意义地谈论存在于我自己和我的某一个前辈之间的双向互动过程——在这里，他的那些活动对我产生影响，而我则以下面这样一种方式做出反应，

^① 的确，究其根本，前辈的世界只有通过各种理想类型才能得到认识，不过，由于过去的事件都已经完全是固定不变的了，所以，人们在理解这些事件的时候所依据的各种历史方面的类型，都不需要再进行某种确定活动。

^② 这是从我们在前面提出的界定的意义上来说的，参见本书前面的第三十节，第148页。

即其他人只能把我的行为举止当作取向他的活动、完全是以他的活动为其原因动机的行为举止来加以说明。比如说，如果他把某些财产遗赠给了我，那么情况就是如此。

我们用来经验我们的前辈的方式也相应地具有一些特殊性。只有在某个人向我讲述我的一位前辈，抑或撰写有关我的一位前辈的文献的情况下，我才能了解这位前辈。当然，这种中间人既有可能是一位伙伴，也有可能是一个同时代人。比如说，我的父亲就有可能向我讲述他从青年时代以来就一直记着，但现在早已经离世的某些人的事情。这样一来，这种从直接呈现向同时代人的世界的转变，就作为某种持续不断的过程而存在了。因为在追忆这些事情的时候，我的父亲就坐在我的对面。他的那些经验——即使这样的经验都受到了过去的影响——都依然是我现在正与之面对面的人所具有的经验。不过，对于我来说，这些经验则都是已经过去的、无法进行回忆的经验了，因为我的生活的任何一个时刻都不曾与它们同时存在；正是这一点使它们真正变成了我的前辈的世界的组成部分。对于我来说，虽然另一个人过去所具有的，或者直接或者间接的社会经验，都是这种前辈的世界的组成部分，但是，我却像它们都是我自己的过去的社会经验那样来理解它们。因为我是把它们当作目前正在向我讲述它们的人现在所具有的主观意义脉络来理解的。

209

其次，我是通过各种记录和历史遗迹来了解我的前辈的世界的。这些记录和历史遗迹都具有指号的特征——无论我的前辈们究竟是打算把它们当作为后代留下的指号来使用，还是仅仅把它们当作为他们自己的同时代人使用的指号来使用，情况都是如此。

我所具有的、针对我的前辈的世界的取向，既有可能具有某种程度的具体性，也有可能已经得到了一定程度的实现，这几乎是用不着多说什么的。这一点是从我所具有的、有关这个世界的

经验的结构之中推导出来的。只要它来源于我的伙伴抑或同时代人已经告诉过我的事情，那么，它首先就会受到这些人当初的各种体验所具有的具体性的决定。不仅如此，它还会进一步受到我自己的、针对作为讲述者的他们的取向所具有的具体性的决定。

由于我所具有的有关前辈的世界的知识都是通过各种指号得来的，而这些指号所意指的事物则都既是匿名的，也是脱离了任何一种意识流的。但是，我知道任何一种指号都具有其创作者，而每一个创作者在开始通过各种指号来表达自己观点的时候，也都具有他自己的各种思想和主观经验。因此，对于我来说，给自己提出下列问题完全是正当的，即当一位既定的前辈以如此这般的方式表达自己的时候，他所要表达的究竟是什么意思。当然，为了能够做到这一点，我必须在时间上把自己投射到过去，并且想象自己在他讲述抑或撰写的时候就在现场。现在，历史研究并没有把利用各种原始资料的作者的主观经验当作其首要研究目标。然而，这些原始资料却始终都指涉着它们的作者的直接的社会经验和间接的社会经验。因此，通过指号而得到沟通的客观内容便具有了或多或少的具体性。在这个关节点上，历史研究的程序与我在解释某一个正在和我说话的人的各种语词的过程中所适用的程序并无二致。在这里的后一种情况下，我通过沟通过程来获得某种间接的、有关这位说话者直接经验的事物的经验。当我阅读一份历史文献的时候，我也可以以同样的方式来想象我自己与这份文献的著作者面对面，因而可以从他出发来了解他那些同时代人；因此，他那些同时代人也都在我的前辈的世界之中逐个显现出来了。

210

我的前辈的世界自始至终都是由其他人构成的世界，因此它并不是我的世界。当然，它本身也包含着具有各种各样的具体性程度的许多社会经验，因而就这个方面而言，它与我的同时代人

的世界是颇为相似的。它从下列意义上来说也与我的同时代人的世界相似，即存在于它当中的人们都是通过各种理想类型才被我所了解的。不过，这种知识却在一个重要的侧面上表现出了不同。

我的前辈们都生活在某种环境之中，而这样的环境不仅与我自己所处的环境有着根本的不同，而且，它也与我所归因于我的同时代人的那种环境有所不同。当我理解一位伙伴，或者理解一位同时代人的时候，我始终都能够假定有某种共同的知识核心存在着。各种有关我们关系和他们关系的理想类型，本身便是以这种得到共享的经验核心为预设前提的。按照定义来看，我就是通过匿名性程度同样很高的“当代文明”这样一种理想类型，来把握“我的同时代人”这样一种匿名性程度很高的理想类型的。我的前辈不具有这样做的条件，这是理所当然的。对于处在那个时代的文化脉络之中的他来说，同一种经验也会显得截然不同。严格说来，甚至把它当作“同一种”经验来谈论，也是没有任何意义的。不过，我却可以把它当作“人的经验”来加以识别；我的前辈的任何一种经验，都对我根据一般的人类经验所具有的特征而进行的解释保持开放状态。用席勒的话来说：

由自然法则和人类的精神法则构成的、无法改变的统一体和一致性，……既共同构造了使很久以前发生的事件得以在今天，尽管是在截然不同的环境之中再次发生的缘由，也共同构造了使人们得以从最近发生的事件出发来阐明史前的那些时代的缘由。^①

^① 参见他的专题论文“什么是普遍历史以及人研究普遍历史的目的是何在？”(*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*)，或者正像雅各布·布尔克哈特(Jacob Burckhardt)所指出的那样，“然而，我们应当从我们所能够接近的一个关节点、从所有各种事物的永恒的核心开始——它就是在过去、在现在，甚至在将来都持续不断地受苦、奋斗并且有所作为的人”，该文载《世界历史观察》(*Weltgeschichtliche Betrachtungen*)，Kräner版，第5页。

我们可以把席勒在这里、用他那个时代的语言所说的人类精神的无法改变的统一体，当作人类经验所具有的本质来解释，它不仅必然会超越我们自己直接经验的社会世界和同时代人的社会世界，而且也必然会超越我们时代的整个文明。

211 这些被我们用来解释我们前辈的世界的解释图式，都必然会与他们用来解释这个世界的那些解释图式有所不同。如果我希望解释一个同时代人的行为，那么，我就可以满怀信心地以下列假定为依据，即他的那些经验都将与我的各种经验非常相似。不过，当我着手理解一位前辈的时候，我出现失误的机会就会大大地增加了。我的各种解释都有可能是模糊不清的和试探性的。即使对于一个过去的时代的语言和其他各种符号来说，情况也同样是如此。的确，这些客观的指号系统都是由规定确定下来的，因此，它们都提供了某种比较可靠的立足点。然而，当我的前辈使用这些相关的指号的时候，我却无法确定我自己的各种解释图式是与他那些表达图式相一致的。因此，如何才能对人们过去使用的各种指号做出令人满意的解释，这始终都是一个棘手的问题。比如说，我们可以考虑一下，就根据“客观给定的”音乐符号对巴赫的作品进行“正确的”解释而言，人们究竟进行过多少争论吧。即使哲学史也同样充满了有关对以往的哲学家所使用的术语进行恰当的解释的不同意见。这种不确定性与我们在涉及我们的同时代人使用的语词和其他指号的时候所看到的不确定性并不相同，因为我们总是可以向这些同时代人询问他们究竟想表达什么意思，从而以一劳永逸的方式把问题确定下来。

虽然我们总是可以比较好地认识我们的伙伴和同时代人，但是，从同样的意义上来说，我们所具有的、有关我们的前辈的知识却并不是如此。他们的经验都已经结束了，因此，只有从不断收集有关他们的更多信息这种意义上来说，我们才能更好地认识

他们。不过，这样的信息可以说早已经存在，都处于待收集的状态，因而只有在非常偶然的情况下，我们才有可能不得不一滴一滴地收集它们。

历史学的主要任务就在于，在所有各种被发现的过去的事件、活动、指号等事物之中，确定究竟应当把哪些事件、活动、指号等事物挑选出来进行解释，并且通过系统化过程使它们变成某种被称为“历史”的东西。马克斯·韦伯与爱德华·迈尔^①进行的著名辩论^②，不仅使这个具有整体性的问题突出表现了出来，也在某种程度上对它进行了澄清。从那时以后，有关历史主义的论战也一直使这个论题处于备受人们瞩目的状态。

现在，让我们指出我们得出的、有关前辈的世界的各种发现所导致的某些结果。

历史学家的基本方法论问题，已经由他作为历史学家所坚持的观点提出来了。这个问题所涉及的就是他在试图完成其任务的时候所拥有的旨趣或者意图。因此，就探讨和研究的角度决定一切而言，历史学与其他任何一个研究领域都没有什么不同之处。当然，历史学家所具有的旨趣不仅取决于他本人置身于其中的时代、取决于他针对他自己的时代所持有的态度，而且也取决于他针对那作为其研究对象而存在的、过去的时代所持有的态度。就像个体在不同的时间会以不同的方式来解释他那些过去的经验那

212

^① 爱德华·迈尔(Eduard Meyer, 1855—1930年)：德国著名历史学家，其研究专长为研究和叙述公元4世纪以前的古代东方、希腊和罗马的历史，并据此提出古希腊、古罗马的历史发展过程之中也曾经有过封建主义和资本主义；主要著作有《古代史》(*Geschichte des Altertums*, 1884—1902年版)、《希腊历史研究》(*Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen*, 1894年版)、《历史的理论和方法》(*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902年版)等。——中译者注

^② 参见韦伯的《科学学说文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*)，第215—265页。

样，历史学家也是从他自己所具有的、有关这个社会世界的经验出发来看待过去的那些时代，时而以这种方式、时而以那种方式来对它们进行解释的。而这意味着，在这样的解释过程之中，他始终都会为了对同一些事实进行精确的理解而不断地建构各种新的，既与各种个人有关也与各种行动有关的理想类型。然而，历史学家所具有的、有关他的同时代人的世界（或者像我们已经指出的那样，有关他的时代的文化脉络）的经验，以及他所具有的、有关他那些前辈的经验——无论这些经验究竟是前科学的还是科学的，也都会被整合到他自己那有关这个社会世界的画面之中。他正是从这种一般性的、作为出发点而存在的画面出发，集中注意他所特有的问题，进而试图把已经在过去发生的事件重新建构出来的。而且，他始终都试图从过去出发“进行理解”——也就是说，他总是试图既利用他以前获得的、有关他的前辈的世界的总体性知识，又利用他所具有的、有关这个世界的全部一般性的知识，对这样的过去进行前后一贯的描述。当历史主义断言历史上的一切都会制约历史学家的观点的时候，历史主义是正确的。但是，当它超出了它的领域，进而试图把各种与观念性对象有关的、非时间性的（或者更加确切地说，超时间性的）范畴还原成历史范畴的时候，它便会变得大谬不然了。不过，这些非时间性的范畴，都是作为我们在理解包括历史在内的一般性世界的时候所依据的、客观的意义脉络的预设前提而存在的。当历史主义走到这样的极端状态的时候，它也就把使它得以存在的基础完全挖掉了。^①

^① 有关对历史学著述和社会科学概念之间的联系（以及某种与之相应的、对于历史主义的批判）的研究和论述，参见路德维希·冯·米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），该文载《社会科学和社会政治文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*），第I.XI卷，第465—512页，尤其参见第489页及以下部分。

通过询问究竟有哪些活动与我的前辈有关联，与他那些伙伴有关联，与他那些同时代人有关联，我们是可以解决关联问题的。但是，这种研究方式只不过是使这个问题的解决受到了进一步的推迟而已。因为只有当一位历史学家诉诸某种因果关系论证的时候，他才有可能确定一个既定的活动在过去曾经被某个人当作有关联的活动来加以看待。这也就是说，他必须表明，由于这个人具有某种如此这般的原因动机，所以，他必定会认为这种相关的活动是具有关联性的活动。不过，正像我们已经表明的那样，各种真正的原因动机都是被当作以过去完成时态的方式存在的对象来发现的——换句话说，它们都是被当作某种先于已经被当作过去的事物来认识的另一种东西而存在的对象来发现的。但是，这里的另一种东西又是什么呢？它只能是行动者对关联本身所进行的判断！因此，历史学家所预设的是他已经发现了这种对目标的选择。因此，从某种意义上来说，历史学家是可以把他自己与他正在加以研究的这个来自过去的人等同起来，进而询问这个人在这种相关的活动出现之前究竟有可能打算做什么的。或者说，他有可能提出下列更具有一般性的问题，即假如所发生的并不是事件 A，而是事件 B，那么，事情的结果究竟会是什么样子。不过，存在于这些问题背后的、未曾得到说明的各种预先假定是什么呢？由于历史学家已经知道这种行动者实际上做了什么，所以，他当然也已经完全知道这种行动者曾经打算做什么了。此外，他还知道各种历史事件进一步的、直到他本人提出其问题的时候为止的整个发展过程。正像实际情况有可能表明的那样，在具备了所有这些知识的情况下，他便着手把他自己投回到某个时间点上——这样的时间点要么先于行动者进行选择时刻而存在，要么先于事件 A 发生的时刻而存在。接下来，他便——大概是根据他所获得的、有关在那个时间点上“有可能”进行活动的人的原因

动机的知识——会询问，存在于这个人的心灵之中的意图究竟有可能是什么。以前，在分析选择问题的时候，我们也曾经遇到过一个与此相似的问题^①。我们还应当记得，在那里，我们曾经既把某种有关假定的、在两种开放的可能性之间做出选择的理论，又把某种认为从有关真正的原因动机的知识出发就可以对选择进行预测的理论，都看作是纯粹的事后追溯式的说明。我们是把这种结论当作我们分析真正的原因动机所具有的本性的结果而得出来的——在进行这样的分析的过程中，我们曾经看到，只有当我们首先认识了到目前为止的整个事件过程，我们才有可能发现这种真正的原因动机。如果我们打算判断一个既定的事件 A 对于后来的历史进程来说所具有的关联，我们也必须具有同样的知识。我们之所以只能把过去看作是历史的组成部分，而根本不能把现在看作是历史的组成部分，原因就在于此。与就现在而言，一切都是纯粹的过程，所有各种行动都是有计划的，都是在行动者根本没有意识到某种原因动机的情况下，自由自在地发生的有所不同，就过去而言，无论是自由，还是或然性，都是根本不存在的；因此，至少从原则上来说，通过在各种先于既定的行动而存在的事件之中寻找行动者的真正的原因动机，是有可能发现这种行动的真正的原因动机的。

如果我们回顾一下历史之流，那么，我们就会看到，它是一种持续不断的多重性，因而就这个方面而言与我们自己的意识流颇为相似。不过，就另一个方面而言，这两者则有所不同，因为历史是在客观时间之中发生的，而意识则是在个体的内在绵延流

^① 参见本书前面的第十一节，第 66 页。

之中发生的^①。历史之流包含着各种匿名的事件，它既见证了通过时间的共同存在，也见证了那些在时间之中得到确定的场所。另一方面，历史之流也是可以还原成另一些人所实际具有的经验的一——这既是一些在个体的意识流所具有的直接性之中发生的经验，是一些指涉各种伙伴和同时代人的经验，也是一些在我们关系和他们关系之中发生的经验。与此同时，它们的特征的表现和它们所发挥的作用也在持续不断地发生着变化。当一代人被下一代人所取代的时候，伙伴就变成了前辈，因而后来人就变成了伙伴。某些模式退出了我们关系，被另一些模式取代了。从某种意义上来说，我们可以把历史本身当作一种持续不断的、从人类的早期一直延续到现在的我们关系来看待——这是一种由形形色色的内容和永远都在不断变化的伙伴构成的关系。这种历史观并不单纯是形而上学的，尽管从其中可以发展出某种形而上学是毋庸置疑的。除非人们采取了这样一种观点，否则，人们不仅没有任何理由把我们的前辈的世界当作一个持续存在的世界来看待，而且，他们实际上也没有任何理由断定社会世界的统一体是存在的。的确，我们的解释是唯一一种为历史中的主观意义留有存在余地的解释。

214

历史解释的出发点也许的确存在于各种已经发生的人类活动所具有的客观意义之中。如果情况确实是如此，那么，我们所看到的就是一部由各种事实组成的历史。不过，历史解释也同样有可能是从历史上的行动者们的主观意义出发的——而在这种情况下，其结果就将是一部由人类行为构成的历史了。而这样一来，

^① 参见格奥尔格·西梅尔：“论历史时间问题”（“Das Problem der historischen Zeit”），该文载《康德学会哲学讲座》（*Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*），第十二期，Berlin，1916年版。

历史学家将会根据他自己确定的这两种出发点，来寻找某种有效的方法和一种相关的、对材料的选择。

为了使我们对社会世界的描绘能够圆满完成，让我们对后来人的世界进行一番概略的说明。如果说前辈的世界完全是已经得到确定的和固定不变的，伙伴的世界是自由的，而同时代人的世界是具有或然性的，那么，后来人的世界就既是不确定的，也是无法确定的。我们所具有的、针对我们的后来人的取向只能局限于下面这一点，即我们都会拥有某些后来人。任何一把钥匙都不可能打开这个领域之门，更不用说打开这种由理想类型构成的领域之门了。对于后者来说，任何一种方法都是建立在我们所具有的，有关前辈、伙伴和同时代人的经验基础之上的，因此，任何一种原理都不可能允许我们把这样的方法沿用到我们的后来人的世界上去。当然，我们的某些伙伴和同时代人会比我们活得更长一些，因而我们可以假定，他们将会——像我们现在所知道的他们会进行活动那样——继续进行活动。通过这样的方式，某种过渡性领域就有可能在这两种世界之间建立起来了。不过，前辈的世界距离此在和现在越遥远，这样一些解释的可靠性也就越低了。

正是这一点表明，所有各种所谓的历史“法则”从原则上来说究竟有多么大谬不然。按照定义来看，整个后来人的世界都是非历史的和绝对自由的。虽然我可以通过某种抽象的方式对它进行预期，但我却根本不可能对它进行任何详细的描绘。我既不能对它进行设计，也不能做出与它有关的任何计划，因为我根本不可能控制各种未知的、存在于我的离世之日和这样的计划可能的实现之间的因素。

第五章 理解的社会学的某些基本问题

215

第四十二节 对我们此前得出的各种结论的概括

我们迄今为止所得到的各种研究结论，已经足以使我们通过结论的形式来精确地陈述我们有关意义理解的理论了。我们是从具体展示马克斯·韦伯的被预期的意义概念所内在固有的含糊性开始的。我们已经看到，只要行动本身依然保持着尚未被界定的状态，人们就不可能以简明扼要的方式来谈论“行动者赋予其行动的”这种被预期的意义。我们发现，人们要想得出一个令人满意的、对于行动的定义，就必须对它那些构造过程进行详尽的分析。我们最终得出的结论是，行动是（一）一种体验，这种体验（二）是由某种从主体的自发性活动之中产生出来的计划或者设计来引导的，因此，（三）它由于某种独特的注意活动而有别于其他所有各种体验。然后，我们便看到，按照这样的界定来看，我们必须以运用比喻的方式来解释“行动者把某种意义赋予其行动”这样一个公式。因为这种意义只不过是主体用来注意其体验的、特殊的方式而已；正是这样一种方式把经验提升成了一种行动。因此，认

为意义似乎就是某种有可能被“赋予”某种行动的述谓的观点，是完全错误的。此外，我们还区分了作为一种处于过程之中的经验的行动(*actio*; *Handeln*)和已经完成的活动(*actum*; *Handlung*)，并且描述了经过设计的活动所特有的构造方式——人们正是按照这样的构造方式、通过这种活动自身的设计，而以将来完成时态来预期这种活动的。

216 我们的下一个研究步骤是系统表述某种预备性的、可以运用于所有各种体验的意义的定义。我们曾经指出，可以把一种体验的“意义”还原成为某种对已经逝去的经验的注意过程的转变，而在这样的转变过程之中，后者就会被从意识流之中提取出来，进而被当作一种只能以如此这般的方式，而不能以其他方式构造的经验来识别了。从这种最初的意义上来说，意义是前述谓性的，因而从属于前现象的经验。我们发现，要想使这个概念与我们的研究目的相一致——也就是说，要想使这个概念与行动者在进行活动的时候“赋予”其经验的特殊的意义相一致，我们就必须对它加以补充并且进行详细的阐述。“被预期的意义”所指的恰恰就是这一点。为了分析这种意义概念，我们对以多型性的方式建构的活动系列进行了考察，而按照现象学的基本原理来看，这样的活动系列是通过单纯地瞥视一下注意过程便可以得到理解的。我们已经看到，任何一种这样的活动系列都处于某种意义脉络之中，因此，我们是把经验世界(*Erfahrungswelt*)的构造过程当作某种具有总体性的、由对这些意义脉络进行的不同的安排构成的结构来加以分析的。这样一来，我们便说明了(一)经验图式(*Schemata der Erfahrung*)概念，(二)被当作理所当然的东西而构造出来的、比较低级的层次(*Unterstufen*)概念，以及(三)“现有的知识储备”(*Erfahrungsvorrat*)概念。通过研究注意修正理论，我们认识到，恰恰是主体的旨趣和他那独特的观点，界定了存在于被他认为是

理所当然的东西和对于他来说有问题的东西之间的界线。而这样一来，我们便可以公正地对待这种存在于思维过程之中的实用成分了。就行动概念本身而言，我们所确定的是（一）一个行动过程就是一种被以多型性的方式建构出来的活动（*Akte*）系列——而在这些活动完成之后，一个人便可以通过某种“线性的”注意过程，抑或通过某种经过集中的注意过程[通过这样的注意过程，这些活动系列便都被当作某种作为或者某种活动（*Handlung*）来看待]将其注意过程引向这些活动系列了；（二）因此，行动本身要么是某种意义复合体，要么是某种意义脉络的复合体。与此同时，我们还认识到，任何一种行动所特有的意义脉络，都依赖于将它作为一种单一的行动构造出来的设计所具有的范围。因此，如果一个人认真地寻求一种行动的主观意义，那么，他就会在这种行动自身的统一体原理之中找到这种主观意义。后者始终都是通过主观的方式，也只能通过主观的方式来确定的。在不对某种设计进行任何参照的情况下便以客观的方式把一个既定的活动系列当作某种经过统一的系列来解释，进而把某种主观意义指定给这些活动系列，这从方法论的角度出发来看是绝对不能允许的。我们已经看到，韦伯便未能把经过设计的活动与已经完成的活动区别开来，而这样的失误则使他把行动的意义与行动的动机混为一谈了。另一方面，我们所得出的研究结论是，早在动机形成之前，便已经有一系列复杂的意义结构是预先给定的了。我们已经看到，动机实际上就是一种意义脉络，而这样的意义脉络可以把发挥激发作用的方面与被激发的方面联系起来。我们对目的动机和真正的原因动机进行了具有重要意义的区分。然后，我们指出了存在于行动的目的动机方面的各种各样的层次，进而表明行动的目的动机只不过是以将来完成时态经过设计的活动本身而已。我们已经看到，行动正是为了这种活动而被逐步完成的。虽然我们的研究到

217 目前为止依然局限于孤独的自我的意识流的范围，但是，我们已经把所有这些观点都确立起来了。而通过引进一个人对自己的活动，或者说对自己的行动进行“自我理解”抑或自我解释的概念，我们便使这样的研究得出了结论——我们已经看到，这样的“自我理解”或者自我解释就是一种综合性活动，就是根据（有关已经通过以前的注意活动而把握的对象的）经验所具有的、彼此保持一致的图式而进行的识别过程和排列过程。

然后，我们便转向了对社会世界的分析。正像我们所看到的那样，自我在这里遇到了变形自我，后者不仅是一种和自我一样具有意识和绵延的存在，而且也像自我一样对它自己的各种体验进行解释。不过，我的伙伴是另一个自我，他也进行各种可以由我来观察其外部表现的如此这般的活动，这样一些事实都是我只有通过在我的知识的总体性脉络之中对我所具有的、有关他的各种感知过程进行排列和分类，才能加以认识的对象。不过，这种知识还不是有关他人本身的知识。我迄今为止所做的一切都不过是对我自己具有的、有关社会世界的各种经验进行排列和分类而已，就好像这些经验都是有关自然界的经验那样。但是，我在任何时候都可以放弃这种整体性的探讨方式，进而采用一种新的探讨方式。我是可以使我的注意力离开这种客观的、使我得以把我那有关他人的经验的经验在其中得到排列的意义脉络的。对于他人来说，我所觉察的，同时也是他那被觉察到的活动过程，也同样处于某种意义脉络之中。之所以如此，是因为他通过对注意过程的一次瞥视，就可以理解这些具有多型性的、已经构成了这种整体性活动的阶段。只有当我开始把握他人的观点本身的时候——或者用我们的术语来说，只有当我做出了从客观的意义脉络向主观的意义脉络的跳跃的时候，我才有资格说我在理解他。

我们可以注意所有各种人类活动和文化对象的主观意义脉络，

而且，我们总是可以把这些活动和对象当作有关正在它们的创造者的心灵之中进行的过程的证据来加以解释。现在，我们已经看到，有关其他人的主观经验的全部知识，都必定只有通过运用指号的方式才能获得。在我们已经考虑过的所有各种各不相同的产物和标示之中，我们挑选出了一些指号来加以特别的注意——这些指号都处于某种意义脉络之中，而这样的意义脉络一方面对于指号的使用者来说是某种表达图式；另一方面，它对于指号的解释者来说则是某种解释图式。只要人们首先把这两种图式从各种——使这些指号在其中得到运用的——活生生的活动和行动过程之中抽象出来，只要人们所进行的解释只局限于这些指号本身，那么，这两种图式便都可以被当作客观的意义脉络来进行解释。不过，我们是可以从外在的指号本身出发、将它当作某种产物来对待，进而把它回溯到它的发明者抑或使用者所进行的原初的行动、所具有的原初的主观经验上去的。在由各种指号构成的世界之中，从客观的意义脉络向主观的意义脉络的转变就是这样进行的。一般说来，*Verstehen* 这个语词既被人们用来表示对产物的主观意义脉络的解释，也被人们用来表示对产物的客观意义脉络的解释。而这样的情境则把有关社会世界的知识所具有的根本性问题掩盖起来了。只有当人们把这种模棱两可识别出来的时候，这个问题才会被揭示出来：一个人自己的经验所具有的意义，是与另一个人的经验的意义有着根本不同的，因此，一个人解释他自己的经验是一回事，而他对另一个人的经验进行解释则完全是另一回事。因此，我们可以清楚地看到，与被赋予某种自然对象的意义形成了对照的、被赋予某种产物的意义，恰恰便相当于下面这一点，即这种产物不仅对于我来说、对于解释者来说处于某种意义脉络之中，而且，它同时也是与某种进一步的、使它得以存在于其创造者的心灵之中、存在于你的心灵之中的意义脉络的证

据。正是在这里，我们有必要强调指出，作为解释者的我并不仅仅进行解释，而且，作为处于这个世界之中的某种事物的你的产物，也不仅从属于我个人的世界，而是同时从属于一个对我们来说完全相同的、主体间际的世界。从这种意义上来说，与“自然界”这个语词形成了对照的“富有意义的世界”(die sinnhafte Welt)这个语词，本身便包含着某种潜在的、对将这种富有意义的事物创造出来的“他人”的指涉。因为无论是作为一个自然对象，还是作为一个富有意义的对象，都是由我们通过各种客观的意义脉络而加以概念上的说明的，而我们之所以能够进行这样的概念说明，是因为我们是运用各种知识图式来对我们的所有各种经验进行分类的。

我们对存在于社会世界之中的社会关系和观察过程所进行的研究已经表明，我们可以通过把他人的内心生活当作主观的意义脉络进行观察，来获得有关这种内心生活的洞见。我们已经发现，对他人进行的全部理解过程都是以各种自我说明活动为基础，而且，一种指号的客观意义(Sinn)本身既包含着实际意义，也包含着具有偶然性的意义(Bedeutungen)。我们已经看到，我们可以把指号的表意功能(Bedeutungsfunktion)与指号的表达功能(Ausdrucksfunktion)区别开来，而且，我们能够——尽管只是以概略的方式——描述我们在理解他人的各种解释图式的时候所使用的特殊方法。我们对处于社会领域之中的动机脉络的研究使我们看到，对意义的所有各种建立都是为解释服务的，而且，所有各种解释过程也都会回过头来导致建立意义的活动。我们就是在这个关节点上最终进入“社会行动”领域和“社会关系”领域的。

对马克斯·韦伯的行动概念进行的分析，既揭示了他人取向的本性，也揭示了影响他人的过程的本性。而这种揭示接下来导致了有关取向关系和社会互动过程的问题。我们考察了这些方

面所具有的、一般性的形式结构——无论对于参与者来说，还是就观察者而言，情况都是如此。我们清楚地看到，社会行动概念和社会关系概念在这个过程中都经历了许多的修正过程，而这些修正过程究竟如何，则取决于他人取向的对象究竟是由直接经验的社会实在构成的世界的一个变形自我、是纯粹的同时代人的世界、是前辈的世界，还是后来人的世界。然后，我们便转向了对社会世界的这些领域进行的分析。在这里，我们发现，只有通过直接的社会关系本身，我们才有可能形成对于汝所具有的、通过其活生生的和目前的现实性而存在的主观经验流的直接觉察。相形之下，我们发现，我们自己在进行自我解释的时候所具有的、现在的各种主观经验，实际上都是我们所无法接近的，而且，我们自己所特有的、唯一对自我解释过程保持开放状态的经验，都是一些过去的经验。我们对真正的我们关系(Wirbeziehung)进行了分析——而在这种关系之中，你和我就可以以同时性的方式、通过一次未加分割的瞥视，来把握对方那活生生的意识流了。这种我们关系也同样会受到各种各样的细微差别的支配：它在各不相同的现实化层次和具体化层次上都会出现，因此，它既可以包括接近面对面情境的、通过亲密的方式而得到把握的汝的各种体验，也可以包括远离面对面情境的、通过亲密的方式而得到把握的汝的各种体验——换句话说，它既可以包括那些匿名性比较高的体验，也能够包括那些匿名性比较低的体验。另一方面，我们已经看到的是，在纯粹由同时代人组成的世界之中，他人对于我来说并不是直接以身体的方式给定的，而是仅仅是间接地给定的。从某种程度上来说，他人现在已经变成了匿名的；我们甚至可以说，他已经被某种理想类型取代了，而这样的理想类型则是已经从以前给定的、有关某些行动过程的经验出发被建构出来的。而且，这种理想类型从一定程度上来说也是可以从某个现实的、具

有或多或少的具体性的，并且饱含着内容的汝那里除掉的。我们已经看到，自我是通过某种特殊的方式来取向纯粹由同时代人组成的世界的变形自我：我们曾经把这样的方式叫作他们取向 (*Ihreinstellung*)，因为它的对象并不是另一个人的如此 (*Sosein*)，或者说并不是他那些被直接理解的特性，而毋宁说是他的如何 (*Wie-sein*)，是他那由一种如此这般的一般性类型组成的存在 (*Gleichsam-sein*)。我们还对这些他们关系的分层过程进行了分析，因而已经表明它们构成了某种持续不断的、匿名化程度逐渐提高的系列，这种系列以“我的朋友 N”作为开始，并且以——作为各种人工制品和各种客观的指号系统的创始者而存在的——“一个人”抑或“某个人”这种最一般的理想类型为其顶点。对于我来说，随着以前给定的他人的匿名化过程的逐步推进，我与他那活生生的人格、日益增强的自我脱离过程也出现了。我的伙伴的匿名程度越高，这种关系的具体性和个人性程度便越低，对我与他的各种交往进行的概念化程度也就必定会越高。因此，我对我的伙伴进行的概念化程度越高，我把他当作一位自由的能动者来看待的可能性就越低。当我与某个人面对面的时候，我是直接把他当作某种具有自主性的、可以自由活动的存在来把握的：他未来的活动依然是开放的和不确定的，因而我只能以冒险的方式推测他将会做什么。另一方面，如果以正确的方式来设想，那么，理想类型是没有任何自由的；只有依然作为一个纯粹的同时代人而存在，并没有变成我的处于直接经验之中的伙伴，那么，他就不可能超越他的类型。就前辈的世界而言，它是根本不具有任何自由的。另一方面，后来人的世界则是自由的。我们在本书的第十一节中已经看到，只要加以正确的理解，那么，自由问题便是一个与时间有关的问题。现在，通过概览我们的论证过程及其结论，我们可以看到，存在于社会世界之中的意义本身是由时间来制约

的，这是我们已经通过个体意识而证明过(参见本书的第二章)的关节点。

我们不仅把我们在上面提出的这些观点运用于社会关系的参与者，而且也运用于社会关系的观察者。而在后一种情况下，我们发现，我们也可以进行一些同样的区分——也就是说，我们也可以把一个人通过直接经验对其伙伴进行的观察过程，与他对他那些纯粹作为同时代人而存在的人的观察过程，以及与他对他那些前辈进行的观察过程，都区别开来。

第四十三节 间接的社会观察过程和 社会科学中的知识问题

现在，我们将尝试得出与他人取向和社会关系在社会世界的这四种领域之中所经历的修正过程有关的、进一步的研究结论。到目前为止，我们一直关注的主要是有关持自然态度的人、实际生活在社会世界之中的人，究竟如何对这个世界进行理解和解释的问题。只是在涉及某些特殊的关节点的时候，我们才会偶尔提到与社会科学知识有关的独特的问题。这种问题是什么呢？它是通过下列事实表现出来的，即尽管各种社会科学都不仅是从我们每天都在其中生活的这同一个社会世界出发的，而且都认为这个世界是理所当然的，但是，它们用来获取知识的方法却与日常生活的那些方法截然不同。因为社会科学家是在截然不同的意义脉络之中对他那些材料进行组织和分类的，因而是以截然不同的方式对它们进行加工的。

在我们为本书的第四章撰写的引论之中，我们曾经提到过存在于我们在日常生活之中获得的知识和我们通过各种社会科学获得的知识之间的关系，而且，我们表明了要想把它们鲜明地区别

开来究竟有多么困难。当我在日常生活之中、从概念的角度出发思考我的伙伴的时候，我实际上是在针对他采用一个社会科学家的态度。另一方面，即使当我着手进行社会研究的时候，我也依然是一个置身于人们之中的人；实际上，科学所特有的本性就在于，它不仅对于我来说是科学，而且对于所有的人来说也是科学。科学始终都是以一个整体性的科学共同体所具有的经验为预设前提的，其他那些像我一样，和我在一起并且为了我而存在的人所具有的经验，都在将科学研究工作继续进行下去^①。因此，这种有关社会科学的问题在前科学的领域之中就已经被提出来了，因此，只有在社会世界的这种一般性的生活领域之中，社会科学本身才是可能的和可以设想的。但这绝不是说，社会科学家可以把他在日常生活和他的平常交往过程中所得到的知识，都当作科学的知识来加以描述。我们的观点从来都不过是把一种领域标示出来而已——如果我们想对社会科学的方法论进行批判，那么，这个领域就是我们首先必须加以考察的领域。

那么，社会科学对其研究对象，亦即对社会世界所持的特殊态度是什么呢？从根本上来说，它与间接的社会观察者对他那些同时代人所持的态度并没有什么不同。不过，它在一个方面还是有不同之处的：对于社会科学来说，任何一种直接经验到的社会实在都不是预先给定的。社会科学的世界与社会科学家的世界根本不是一回事，社会科学家也同样是一个在社会世界之中生活的人。不过，前辈的世界对于社会科学来说的确是预先给定的，而且，也只有这种世界对于历史来说是预先给定的。因此，社会科学的整体性知识脉络必定会与日常生活之中的间接的观察者的知

^① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第29页及以下部分，以及第206页。

识脉络有所不同。

马克斯·韦伯也以他那惯有的敏锐眼光看到了这个问题。在他与闵斯特伯格^①进行的论战过程中，他曾经论述过在科学心理学与 *Menschenkenner* (善于识人者) 心理学，或者说在科学心理学与他人的直觉观察者心理学之间存在的根本区别。在这样做过程中，他将自己置于反对闵斯特伯格下列论断的立场之上，即 *Menschenkenner* (善于识人者) 要么是对其所要认识的人知根知底，要么就是完全一无所知。他对此的回答是，他所了解的他的一切，全都是与他那些直接的意图相关的，仅此而已。

从某种特点和有限的观点出发来看，就人而言具有重要意义的东西，是不可能出于某些逻辑方面的理由，而作为一种纯粹的、试图以一般性法则的形式来表达自身的心理学理论的基础来发挥作用的。不过，直观性理解过程实际上也的确把人的感情和行为的无限多样性都考虑在内了——这样的无限多样性是任何一种理论都根本不可能通过它那些“预设前提”而将其囊括无遗的。^②

在这里，人们绝不能使自己受到韦伯所使用的术语的蒙蔽。他所进行的这种区分不仅适用于与科学心理学相对的直观心理学，

222

① 闵斯特伯格(Hugo Munsterberg, 1863—1916年)；也译“雨果·孟斯特伯格”；德国著名心理学家，曾经师从现代科学心理学创始人、德国著名心理学家威廉·冯特，于1885年获得心理学博士学位后移居美国；他一生著述颇丰，影响遍及心理学、哲学、社会学诸方面，尤其对工业心理学影响巨大，被称为“工业心理学之父”；主要著作有《意志的活动》(*Activity of Will*, 1888年版)、《论证人席》(*On the Witness Stand*, 1908年版)、《心理学与工业效率》(*Psychology and Industrial Efficiency*, 1912年版)等。——中译者注

② 参见马克斯·韦伯：“罗舍尔和克尼斯与历史的国民经济学的逻辑问题” (“Roscher und Kniss und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”)，该文载《科学学说文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*)，1904年版，第81页，附注3。

而且，从更加一般和更加根本的意义上来说，也适用于与科学知识相对的日常知识。

对于胡塞尔来说，一个人要想找到对于这种相关的区分的明确陈述，他就必须进行转向。正像他在其《形式逻辑和先验逻辑》一书之中所表明的那样，全部科学判断都是以有关这个世界的、具有最大限度的清晰性和明确性的知识为目标的。就科学判断而言，无论是某种预设前提，还是某种预先给定的成分，在未曾做出必要的、进一步说明的情况下，都根本不能被单纯地当作“现有的”东西来接受。与此相反，当我作为一位科学家而进行活动的时候，我必须对所有各种从日常生活的世界之中选取的对象都逐步进行详细的分析：这样的对象既包括我自己的各种判断、包括我以前在未加任何批判的情况下接受的其他人的判断，而且，的确还包括我以前曾经当作信念来接受，甚至曾经以某种含混不清的方式思考过的所有各种事物。因此，包括理解的社会学在内的任何一种社会科学，都把其首要目标设定为尽最大的可能来阐明那些生活在社会世界之中的人，究竟是如何来思考这个世界的。在各种意义建立过程发生的时候，韦伯曾经从事过这种对意义建立过程的分析——当然，这样的发生过程依然是以某种尚不完全清晰的方式进行的。在这样做过程中，他把“人类行动的被预期的意义”设定成了他的基本论题，同时，他所提出的基本预设前提是，任何一种存在于社会世界之中的判断所具有的隐含的意义，都可以通过科学的手段而被明确地表达出来。

我们很快就会研究和论述有关究竟有多少种社会科学、它们的研究领域究竟是如何相互区分开来的困难问题。首先，让我们借助于韦伯的社会学，探讨和研究一下由任何一种社会科学针对其对象的态度导致的各种后果——换句话说，探讨和研究一下由任何一个人在观察纯粹由同时代人组成的世界，抑或在观察前辈

的世界的时候采取的态度导致的各种后果。

我们已经看到，对于观察者来说，纯粹由同时代人组成的世界并不是通过任何一种直截了当的方式给定的，因此，自我只能将同时代人的变形自我当作某种理想类型来理解。当解释者建构这样的理想类型的时候，他对它们那些固定不变的成分和基本成分的选择，便取决于他在解释的时候所持有的观点。这样的选择既取决于他现有的知识储备，也取决于对他那有关这个一般性的世界的知识，尤其是有关这个特定的社会世界的知识的注意过程进行的各种修正。即使科学上的各种理想类型的建构过程也取决于具有总体性的科学知识脉络——或者我们同样也可以说，也取决于具有总体性的、由有关这个世界的各种清晰明确的判断构成的脉络。只要所有这些判断都是科学方面的，那么，它们便都必定会被排列成一些最高级的意义脉络——而用胡塞尔曾经描绘过的一幅图像^①来说，通过一种表达方式，这样的意义脉络便可以把所有各种公理、基本原理、定理，以及一门科学的各种推理过程，全都囊括在内了。然而，各种被处于社会世界之中的观察者在理解那些作为其纯粹的同时代人的时候所使用的解释图式，都必定会与社会科学家所使用的解释图式有所不同。间接观察者的知识是由他自己的直接经验决定的，无论他所认识到的东西是通过各种——与立场相关的抑或价值中立的、明确的抑或含糊的——判断活动来理解的，还是仅仅存在于对社会世界的前述谓性的“拥有”阶段，情况都是如此。而实际情况之所以是如此，则是因为这个个体的生活借助的各种活动(Akte)所具有的、活生生的意向性。另一方面，各种社会科学的知识复合体则是完全建立

223

^① 参见胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》(Formale und Transzendente Logik)，第23页。

在各种明确的与立场有关的判断活动基础之上、完全建立在各种被构造出来的理想的客观化过程基础之上的——也就是说，是完全建立在思想的各种结论的基础之上的，因而从来都不是建立在各种前述谓性的、对他人本身进行的把握活动基础之上的。社会科学完全是一门要么与纯粹的同时代人有关，要么与前辈有关的明确的知识；它无论如何都不会回过头来指涉面对面的经验。此外，人们必定会承认的是，科学家的经验包含了有关这个世界的所有各种科学的结论，因此，社会科学的各种解释图式都必须既与有关社会世界的经验相一致，而且也与作为一个整体而存在的科学家的经验相一致。因此，从根本上来说，科学所具有的原初性的基本图式、与它那些命题有关的表达图式，以及与它的各种说明过程有关的解释图式，都是形式逻辑方面的图式。因此，科学始终是一种客观的意义脉络，因而所有各种有关社会世界的科学的论题都是要么从各种一般的主观意义脉络出发，要么从某些特定的主观意义脉络出发，将某种客观意义脉络构造出来。因此，任何一种社会科学的问题都可以通过下列问题而得到总结，即有关各种主观意义脉络的科学究竟是如何可能的？^①

我们对由同时代人组成的社会世界的分析已经部分地回答了这个问题。借助于各种通过日常生活的朴素的自然观点建立的、有关同时代人的世界和前辈的世界的个人理想类型，我们就可以表明下列事实并对其进行描述了，即各种主观意义脉络都是可以通过不断客观化、不断匿名化的建构过程来加以理解的。由于任何一种社会科学都是从认为某种社会世界——它要么把这种社会世界当作纯粹由同时代人组成的世界来看待，要么把它当作由前辈组成的世界来看待——是理所当然的开始进行其研究的，所以，

^① 参见本书后面的第四十九节，275页及以下部分。

只有通过运用理想类型(不论它所运用的理想类型究竟是行动过程类型,还是个人类型)方法,它才能理解这样的世界。换句话说,对于任何一种社会科学来说,社会世界都仅仅是以间接的方式预先给定的,因而它永远都不可能具有活生生的意向性所具有的直接性。不过,由于社会科学是一种不断类型化的经验,因此,它是一种客观的意义脉络——不过,这种意义脉络的对象却是各种主观意义脉络(更确切地说,是各种个人理想类型的具有类型性的主观过程)。

现在,我们将描述各种类型化法则由于直接的社会经验的缺席和有关这个世界的、具有总体性的画面的存在,而在各种(与日常生活相对立的)社会科学之中接受的修正过程。

我们已经看到,为了理解他人,同时代人的世界的观察者只能以适当的方式建构一些诸如与他的过去的经验相一致的理想类型这样的理想类型。社会科学家的情况与此颇为相似。他那些理想类型不仅必须与所有各种科学的已经确立的结论相一致,而且必须根据它们所涵盖的主观经验的各种动机形成过程来做出说明。如果用韦伯的术语来表述的话,亦即社会科学,尤其是理解的社会学所建构的理想类型,都必定既具有因果适当性,同时也具有意义适当性。接下来,我们就来考察这两种概念在理解的社会学之中所发挥的作用。

第四十四节 理想类型在韦伯的社会学中发挥的功能

就对韦伯的社会学的少数几个范畴进行分析而言,我们的主要资料来源将是他的《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)——这是一部煌煌巨著,但可惜的是未能最终完成。正如人们就一个具有如此杰出的知识完备性的人而言的确常常会

预料的那样，随着岁月的流逝，韦伯的方法论观点也在一些重要的方面发生了变化。我们并不打算对这些变化的历程进行追溯——这首先是为了不使我们自己承受过重的负担，其次也是因为有关这个主题的一些杰出的研究工作已经存在了。^①

225

让我们从少数几段选自韦伯的主要著作的引文开始吧。

社会学是一门试图对社会行动进行解释性理解的科学。^②

社会学试图系统表述各种类型概念和经过概括的、经验过程的一致性。这使它有别于历史学，后者的取向是对各种具有文化意义的个体行动、结构和人格进行因果性分析和说明。^③

为它那重要的、有助于对某些从历史和文化角度出发具有重要意义现象进行因果性说明的重要主张进行辩护的尝试，也包

① 参见瓦尔特：“作为社会学家的马克斯·韦伯”（“Max Weber als Soziologe”），该文载《社会学年鉴》（*Jahrbuch für Soziologie*），第Ⅱ卷，第1—65页；舍尔廷（Schelting）：“论马克斯·韦伯的历史文化科学的逻辑理论，尤其是他的理想类型概念”（“Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besondern sein Begriff des Idealtypus”），该文载《社会科学和社会政治文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*），第XLIX卷，1922年版，第623—752页；汉斯·奥本海默（Hans Oppenheimer）：“论社会科学的建构逻辑，尤其就马克斯·韦伯而言”（“Die Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber”），该文载《海德堡哲学论集》（*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie*），第V卷，1925年版；弗赖尔：《作为现实科学的社会学》（*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*），第145页及以下部分，第175页及以下部分，等等；有关韦伯的个人思想发展，参见沃格林：“论马克斯·韦伯”（“Über Max Weber”），该文载《德意志文学和精神科学季刊》（*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft*），第Ⅲ卷，第177页及以下部分，以及他撰写的“怀念马克斯·韦伯”（“Gedenkrede auf Max Weber”），该文载《科隆社会学季刊》（*Kölner Vierteljahrshäfte für Sociologie*），第Ⅸ卷，第1页及以下部分；最后是玛丽安妮·韦伯撰写的，既详尽又非常重要的《马克斯·韦伯图解传记》（*Max Weber: ein Lebensbild*），Tübingen，1926年版。

② 参见马克斯·韦伯：《经济和社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*），第1页。

③ 参见马克斯·韦伯：同上引书，第9页。

舍在它那各种各样的、使它的各种概念得到系统表述并使它那些一般性概括得以进行的基础之中。正如就任何一种进行一般性概括的科学而言所出现的情况那样，社会学的各种概念所具有的抽象特征也导致了下列事实的出现，即与实际存在的历史性实在相比，它们相对而言都缺少具体内容的完满性。对于弥补这样的缺陷来说，社会学分析是可以提供各种概念的更大的精确性的。通过在意义层次上追求达到尽可能高的适当性程度，就可以获得这样的精确性。……就系统表述各种合理性的过程的概念和一般性概括而言，这样的精确性是可以达到的。不过，社会学的调查研究不仅试图把各种各样的非理性现象纳入其研究范围，而且试图把预言性的行动方式、神秘的行动方式和感人的行动方式纳入其研究范围，而这些对象都是根据一些在意义层次上具有适当性的理论概念来系统表述的。在既包括合理性的情况，也包括非理性的情况在内的所有各种情况下，社会学分析都是既从实在出发进行抽象，同时也有助于对实在进行理解的，因为它表明了，用这些概念之中的一种概念抑或更多的概念来涵盖一种具体的历史现象，究竟有可能达到何种接近程度。……要想为这些术语提供精确的意义，社会学家就必须系统表述一些纯粹的、与这些相应的行动形式有关的理想类型，而这些理想类型则由于在任何一种情况下都在意义层次上具有完全的适当性，它们都是有可能包含程度最高的逻辑整合性的。不过，恰恰因为实际情况就是如此，所以，即使人们发现一种真实的现象与这些以理想方式建构的之中的一种类型达到了精确的一致，这种情况或许也是非常罕见的。这样的情况与人们一直根据有关绝对真空的假定来计算某种物理

反应的情况是颇为相似的。^①

226 意义(按照理解的社会学对这个术语的使用情况来看)可能具有两种。首先,这个术语既有可能指涉一个特定的行动者在既定的具体情况下实际存在的意义,或者说有可能指涉被赋予一组数量既定的行动者的意义的平均值抑或近似值;其次,这个术语也有可能指涉某种从理论的角度出发设想出来的、纯粹的类型,这样的类型是由被赋予以某种既定的行动类型的形式存在的假定的行动者,抑或行动者们的、从主观的角度出发来预期的意义组成的。^②

在所有这些情况下,理解过程都包含着对在下面这些脉络之中的一种脉络中呈现出来的意义的理解性把握:(一)正如就历史研究而言,为了具体的个体性行动而实际预期的意义;或者(二)正如就社会学上所说的大众现象而言,实际被预期的意义的平均值抑或近似值;或者(三)与有关某种共同的现象的、从科学的角度出发进行过系统表述的纯粹类型(理想类型)相一致的意义。纯粹经济学理论的各种概念和“法则”,都是有关这种理想类型的例子。它们所陈述的是,如果一种既定的人类行动类型严格说来是合理性的、没有受到各种错误抑或情感成分影响的,此外,如果它是完全明确地以一个单纯的目的为目标,亦即以经济效益最大化为目标的,那么,它究竟将采取一种什么样的过程。实际上,只有在一些异乎寻常的情况下,行动才会完全采取这样的过程,就像有些时候在股票交易所里所发生的情况那样;而且,即使在那样的情况下,理想类型通常也只有一种意义的近似值表现出来。^③

① 参见马克斯·韦伯:《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*),第9、10页。

② 参见马克斯·韦伯:同上引书,第1页。

③ 参见马克斯·韦伯:同上引书,第4页。

上面这些引文已经足以让我们理解这些理想类型在理解的社会学之中所发挥的——就像它们的创造者所设想的那样的——作用了。由于我们到目前为止经常超出马克斯·韦伯所提出的这些概念的范围、经常发现对这些概念提出异议的理由，所以，我们并没有充分强调他取得的成就对于社会科学来说所具有的惊人的重大意义。韦伯曾经一再提到，理想类型的问题是所有各种社会科学的核心问题。我们的研究也已经表明，这种观念究竟具有多么坚实的基础。因为无论是同时代人的世界，还是前辈的世界，都只有通过理想类的方式才有可能得到理解。在这种世界之中，各种个体性的情节和事件，都已经被从我们通过面对面关系遇到的、具体的他人那里抽象出来了。它们都具有或多或少的匿名性，因而都从属于意识的那些具有类型性的过程，而我们在所有各种具体性程度和内容丰富性程度各不相同的对象——从某种个体的类型直到有关“某个人”的类型——之中，都可以找到这样的意识过程。

韦伯认为，通过把被预期的意义分为三类，他已经把所有这些各种各样的变化都照顾到了：（一）由一个个体行动者在一种从历史角度出发来看是既定的情况下预期的意义；（二）由一个既定的、由几位行动者组成的群体预期的意义的平均值；以及（三）一个理想类型方面的行动者的意义。韦伯的动机是很清楚的——他一方面试图把历史学方法与统计学方法区别开来，另一方面则试图把历史学方法与理解的社会学方法区别开来。只要人们把这些相关的科学都当作探讨和研究客观意义脉络的科学来理解，因而

227

体行动，统计学的确就只能探讨和研究大众行动的平均值，而社会学也就的确只能探讨和研究某种理想类型的行动了。^①然而，就这些科学都是根据被预期的意义来进行解释的而言——也就是说，就这些科学的研究者已经将其注意力从外部的行动过程转向了主观的意义脉络而言，事实已经证明韦伯所进行的这种区分是没有任何依据的。之所以如此是因为，由于社会学和其他任何一种社会科学的预先给定的主题，都是间接地经验到的社会实在（它永远都不可能是直接经验的社会实在），都是只有通过他们关系，因而都是只有通过类型的方式才能加以理解的社会实在，所以，由此得出的结论是，即使在社会科学探讨和研究单一个体的行动的时候，它也必须根据各种类型来进行这样的探讨和研究。韦伯已经足够清楚地看到了这一点，因为他公开承认，对于理解的社会学来说，所有这三种理解意义的方法都是有效的。不过，如果我们对这些区分进行一番更加深入的考察，那么，我们就会发现，这三种理解方式之中的每一种理解方式，都有一种不同的、有关外部行为的可证实性程度与之相对应。当然，这些可证实性程度之间的界线是变幻不定的。然而，人们却可以说，有关一个个体的行为的理想类型——比如说有关我的一个朋友的行为的理想类型，是从我对他那些个人特征的非常亲密的熟悉之中推导出来的，而我所享有的这种熟悉则存在于我们关系之中。与研究者为了适合某种既定的行为而建构的个人理想类型相比，这样的熟悉的丰富性显然要大得多。我们在上一章已经对这种现象进行过说明。生活在社会世界之中的人是一种自由的存在：他那些活动都是从自

^① 就韦伯的历史学观念和统计学观念而言，参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），该文载《社会科学和社会政治文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*），第LXI卷，第465—512页。

发性的活动出发的。一旦行动发生、过去，进而完成了，它就变成了一种活动，因而便不再是自由的，而是封闭的，它就特征而言也就变成明确的了。不过，它在行动进行的时候曾经是自由的；因此，如果像就马克斯·韦伯的情况而言所发生的情况那样，这个有关被预期的意义的问题所指涉的是先于这种活动之完成的时间点，那么，这里的答案则必定是行动者一直都在自由地进行其活动，而且，即使我只能以间接的方式、通过理想类型的方式来认识他，情况也同样如此。另一方面，被正确地建构出来的个人理想类型——也就是说，一个不具有超类型性的个人理想类型，从根本上来讲是不自由的。无论他的行动究竟是被当作现在正在发生的行动来看待，还是（在它发生之后）被当作一种已经被构造出来的理性的客观性来解释，情况都是如此。

228

我们需要记住这种重要的、存在于理想类型的建构过程和把这种作为一种解释图式的理想类型运用于各种现实的具体行动的过程之间的区别的。让我们以通过理想类型来解释一种未来的行动为例。我们可以把我们的理想类型界定成具有一些明确的和固定不变的动机，因而从这些动机出发，我们就有可能把一些固定不变的活动和活动的结果推导出来了。假定我们的理想类型是有关一个官僚的理想类型。通过把这种理想类型运用于一个具体的人，我可以说“N是一个典型的官僚；因此，我们或许可以期望他经常光顾我们的办公室”。或者我也有可能说“N刚刚进行了行动a，a是与理想类型A相对应的；a'也是A所具有的特征；因此，我们也许可以期望N也会进行行动a'”。那么，这些判断的可靠性究竟有多大呢？由于行动a'依然处于未来状态，所以它是自由的，我无法确定N一定会进行它。这种把一个个人理想类型运用于另一个人的某种未来的行动的举措，只有通过认为它或许是正确的这样一种假定，才是有可能做到的。如果这个人并没有像

我们所预期的那样进行活动，我们便必定会假定，我们运用于这个相关的人的理想类型是错误的。因此，我们就会寻找另一种将会使他的行动变得可以理解的个人理想类型。无论 N 究竟是我们直接经验到的，还是他本人只是被当作某种理想类型来认识的，这种原理都同样适用。因此，N 所具有的自由度越大，他所具有的匿名性程度越低，他距离我们关系越近，他“按照理想类型”进行其行为的可能性也就越小。不过，如果 N 本人只不过是一种理想类型而已，如果他的那些行动都是由其观察者控制的，那么，这样的理想类型便始终都能够得到肯定性的证实，就必定始终都能够“证明原来的预期是正确的”——只要它是被按照某种正确的方法论建构出来的，也就是说，只要它是通过某种既具有意义适当性，又具有因果适当性的方式被建构出来的，那么情况就是如此。

那么，所谓按照这两种标准来建构理想类型究竟是什么意思呢？根据韦伯的思想来看，这并不意味着理想类型具有运用于各种未来行动的可能性。毋宁说，它指的是把一个人抑或更多人的某些活动当作从类型角度出发来看具有相关性的对象而选择出来。如果一种活动是从一些动机发源的，而这些动机又可以被当作在相关行动者的心灵之中的持续存在的和固定不变的成分而确定下来，那么，这样的活动就可以界定为“从类型角度出发来看具有相关性的”。不过，这只不过意味着这种活动是可以重复的——换句话说，这只不过意味着从它那里推导出来的理想类型具有“诸如此类”和“一再重复”的理想性。因此，适用于对动机进行正确地选择的意义适当性概念和因果适当性概念，只能潜在地适用于那些被假定成是从这些动机发源的活动。实际上，被如此当作持续存在的成分来假定的，首先是目的动机。因为对真正的原因动机的寻求可以说是以过去完成时态的方式发生的，是在已经被假定

为既定的对象的目的动机的基础之上发生的。

但是，我们怎样才能了解另一个人的动机呢？按照韦伯的观点来看，动机是一种意义脉络，它作为行为的富有意义的依据要么对行动者显现出来，要么对观察者显现出来。不过，我们已经表明，这种界定并没有把两种截然不同的情境区别开来。在直接的社会观察过程中，观察者假定行动的富有意义的依据就是由已经完成的活动中加以实现的设计。在这种情况下，观察者是从以心照不宣的方式假定这种行动已经经过设计，或者说已经经过计划了。但是，无论他什么时候乐意，他都完全可以对行动者提出询问，因而他有可能发现后者所打算做的事情是截然不同的。换句话说，行动者是有可能告诉观察者“他的设计的跨度”究竟是什么的。而这样的跨度恰恰是观察者仅仅通过观察无法加以确定的。而就间接的社会观察过程而言，情况就截然不同了。在这里，观察者的意义脉络和行动者的意义脉络之间是根本不存在任何区别的。之所以如此的原因非常简单：如果有一个真实的人与观察者所假定的理想类型相对应，那么，按照界定来看，他所预期的事情便是观察者已经考虑过的事情。然而，社会科学的基本假定恰恰就在于，这些被赋予理想类型的动机必须既具有因果适当性，又具有意义适当性。

在继续进行我们的探讨和研究之前，让我们先排除一个有可能由我们自己的术语导致的困惑。当社会学着手对一个具体的行动进行解释的时候，它是把这种对于它来说已经是给定的活动当作某种材料来看待的。它试图从这种活动之中把一些动机推导出来，而这些动机对于一个以这种方式进行活动的人来说则是具有类型性的。在这个过程之中，它必然会诉诸某种个人理想类型。为了论述得尽可能简明扼要，我们在下面的段落之中将不提及这种个人理想类型本身，而是仅仅论及具有类型性的动机。然而，

应当加以非常清楚地理解的是，我们所说的“具有类型性的动机”，指的是一个通过这种理想类型方法而得到理解的人所具有的动机。

我们现在就来确切地展示一下，韦伯究竟用“因果适当性”和“意义适当性”这两个术语来表示什么意思吧。

第四十五节 因果适当性

在其《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)之中的比较靠前的部分，韦伯便对这两种概念进行了非常清楚的区分：

230

我们用意义层次上的适当性这个术语来表示对一个连贯的行为举止过程进行的主观解释——按照我们习以为常的思想方式和情感方式来看，当这种解释的各种通过其相互关系而得到理解的组成部分，都被认为构造成了某种具有类型性的意义复合体的时候，情况便是如此。人们在更多的情况下会说“这是对的”。另一方面，按照我们从经验出发已经确立的各种一般性概括，当我们对一系列事件的解释实际上始终都会具有以同样的方式出现的或然性的时候，这样的解释就将是一种从因果角度来看具有适当性的解释。按照我们常用的计算规范或者思想规范来看，对一个算术问题的正确解答，便是一个有关从这种意义上来说意义层次上的适当性的例子。另一方面，对同一个现象进行的、从因果角度出发来看具有适当性的解释，所涉及的将是下列统计学上的或然性，即同一个问题很可能具有某种“正确的”或者“错误的”解答。人们还经常用这种解释来表示一些已经得到承认的规范，包括对于一些具有类型性的错误或者具有类型性的混淆的考虑。因此，因果说明取决于人们用来确定或然性是否存在的能力，虽然下面这样的或然性只有在非常罕见的理想情况下才能用数字陈述出来，但是，它从某种意义上来说却始终都是可以计算的，即一个既定

的、可以观察的(公开的抑或主观的)事件将会有另一个事件尾随其后或者与之同时存在。

当公开的行动和各种动机都已经得到了正确的理解,同时它们之间的关系也被以富有意义的方式加以理解的时候,我们便达到了对一种具体的行动过程的正确因果解释。对类型性行动进行的、正确的因果解释指的是一种被人们声称具有类型性的过程,而这样的类型性可以被表明不仅能够意义层次上得到适当的把握,同时,这种解释从某种程度上来说也具有因果适当性。如果就意义而言的适当性有所欠缺,那么,无论这种解释的同一性程度究竟有多高,也无论它那可以以数字的方式来加以确定的或然性究竟有多么精确,它都依然是一种无法理解的、统计学意义上的或然性——无论它所涉及的究竟是公开的过程,还是主观的过程,情况都是如此。另一方面,从社会学的观点出发来看,即使意义层次上的最完美的适当性,也只有存在某种与下列或然性的存在有关的证据的情况下,才从因果的角度出发来看是有重要意义的,即这种行动实际上以合乎规范的方式表现出了一直被人们认为具有意义适当性的过程。因此,这里必定存在着对于某种近似值,抑或对于某种纯粹的类型,其发生频率可以确定的接近程度。

从这种讨论的意义上来看,只有当各种统计学上的均匀性都被当作对于社会行动过程的、可以理解的主观意义的具体表现的时候,它们才会构成各种可以理解的行动类型,并且因此而构成“社会学上的各种一般性概括”。反过来说,只有当对于一种合理性的、可以进行主观理解的行动过程进行的各种系统表述,都能够从经验的角度出发,以某种具有重要意义近似程度来观察的时候,它们才会构成社会学意义上的、有关经验过程的类型。令人遗憾的是,实际情况根本不是下面这样,即与一种既定的公开

性行动过程的发生有关的实际可能性，始终都是与主观解释的明晰性直接相对应的。^①

现在，我们将尝试使韦伯的这些论述与我们自己的理论一致起来。就让我们从因果适当性这个概念开始吧。只要经验告诉我们一个事件系列很可能会再度发生，那么，这个事件系列便具有因果适当性。因此，因果适当性概念是与作为社会科学本身而存在的、客观的意义脉络联系在一起。所谓某些活动会有另一些活动尾随着出现是一种一般性概括，它的基础存在于（一）我在日常生活中从我自己的经验出发进行的解释之中；以及（二）社会科学之中、存在于某种科学知识的某种复合体之中。在这两种情况之中的任何一种情况下，这种一般性概括都是通过对认识过程进行的某种综合而实现的。但是，我们不仅绝不当把这种一般性概括与有关另一个人的意识经验的知识等同起来，而且也绝不当把它与有关他的行动的“被预期的意义”的知识等同起来。因此，如果一个事件系列与过去的经验相一致，那么，它便具有因果适当性。在这里，这些相关的事件究竟是被附加给了某种人类行动，还是仅仅作为自然界之中的一系列事件而存在，这都是无关紧要的。实际上，因果适当性概念最初是由生理学家约翰内斯·冯·克里斯^②在论及某些与计算或然性有关的问题的时候提

① 参见马克思·韦伯：《经济和社会》(Wirtschaft und Gesellschaft)，第5—6页。

② 约翰内斯·冯·克里斯(Johannes von Kries, 1853—1928年)：德国著名生理心理学家，在血液动力学和概率论研究方面都颇有建树；主要著作有：《概率论原理的逻辑研究》(Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, eine logische Untersuchung, 1886年版)，《普通感官生理学》(Allgemeine Sinnesphysiologie, 1923年版)等。——中译者注

出来的。^①虽然他的目标是为刑法之中的法定责任理论做出某种贡献，但他却是将这个观念当作一种一般性的、独立于任何一种特殊的运用而存在的概念来引进的。在社会学的话语之中，存在着一些颇有影响的、反对使用“因果性”这个语词的意见。因为当我们在社会科学之中系统表述各种具有因果适当性的判断的时候，我们所谈论的实际上并不是严格意义上的因果必然性，而是所谓“自由的因果关系”，而后者则是从属于目的一手段关系的。因此，只要一个人使自己只限于涉及外部事件、只限于涉及客观的意义脉络等，那么，他就不可能真正在克里斯所假定的一般性的意义^②上来谈论因果关系。然而，如果一个人是在韦伯所说的意义上来解释这个概念的，那么，这种有关因果适当性的假定就可以和我们在前面一直论述的“有关经验的连贯性的假设”等同起来了。因此，只要按照经验的各种规则来看，一种活动有可能以某种构想相一致的方式来进行（至于究竟由谁来进行、在何种意义脉络之中来进行，则都是无关紧要的），那么，这种类型性的构想便具有因果适当性。

232

不过，这种系统表述依然是不够精确的。如果我从某种作为我的材料的真实行动出发，那么，我以它为基础形成的所有各种理想类型性的构想，本身便都已经是具有因果适当性的了。这是

① 参见其“论客观可能性概念及其几种应用”（“Über den Begriff der objectiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben”），该文载《科学哲学季刊》（*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*），1888年版，第180页及以下部分，关于因果适当性概念，请特别参见第201页及以下部分；关于马克斯·韦伯提出的有关这个概念的论述，参见其就这个论题撰写的论文，该文载《科学学说文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*），第78页及以下部分。

② 我们在这里固于篇幅而未加引用的、对于这个概念的某种批判表明，它的普遍有效性是颇为可疑的。关于它在刑法方面的用处，参见费里克斯·考夫曼：《刑事责任理论的哲学基本问题》（*Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*），Leipzig und Wien，1929年版，第78页及以下部分。

因为我以之作为出发点的这种活动的客观意义脉络，本身便揭示了与这种活动相对应的、具有类型性的主观意义脉络——或者更加严格地说，本身便有可能是与这样的主观意义脉络相对应的。因此，如果我打算以一种从科学的角度出发来看是正确的方式来建构一种个人理想类型，那么，仅仅说这样的行动是有可能的发生是根本不够的。毋宁说，除此之外还需要补充的是，这种行动应当是**可重复的**，而且，这种有关可重复性的假定不应当与我们的科学知识整体有任何不一致之处。这是一个可以让我们重复一下我们以前做出的下列评论的很好的场合，即韦伯是从外部行动出发的，他试图在并未对下列事实进行任何说明的情况下，便把这样的行动与被预期的意义联系起来，即一旦我们询问这种被预期的意义究竟是什么，那么，即使有关行动的统一性的概念，也是以某种主观的基础为预设前提的。然而，只要我们沿着他的思想轨迹进一步前进，那么，事实就会证明这种错误是没有什么危害的。在他看来，因果适当性首先是社会科学的一个范畴；因此，只有社会学和历史学方面的理解过程才会受到它的制约。不过，这样的理解过程是通过建构某些来源于外部行为过程的个人理想类型的过程而发生的，而这样的外部行为过程则已经被社会科学家以随心所欲的方式孤立起来了。如果我们把下面这一点当作某种要求而确定下来，即这样的构想只能从那些以某种已知的频率发生的活动之中推导出来，那么，我们在这里所真正看到的，便是一种建立在思想经济的基础之上的启发式原理了。它的意思只不过是，只要一种构想是来源于一些并非孤立地存在，而是具有某种重复的或然性抑或频率的活动，那么，它就是适当的和值得推荐的。如果以这样的方式来设想有关因果适当性的假定，那么，它便根本不是一条对于所有各种社会科学来说都不可或缺的原理了。它将仅仅适用于社会学，而并不适用于历史学，这是因为它

是从社会学家针对其问题采取的基本研究方式之中产生出来的。但是，这样一来，任何一个人便都可以随心所欲地决定他究竟是作为一位社会学家，还是作为一位历史学家，来进行这种对社会世界的科学研究了。

不过，韦伯论述的因果适当性所包含的意思还不止于此。出于我们尚需要加以讨论的某些原因，社会学家所偏爱的是有关合理性行动的解释图式(具体说来，无论是与取向普通意图的行动有关的解释图式，还是与取向某种绝对价值的行动有关的解释图式)，而不是其他的任何一种解释图式。任何一种普通的、有目的的行动都是通过手段一目的关系而发生的。确立这样一种行动的模式只不过意味着，设法把具有类型性的目的和具有类型性的手段的联系方式揭示出来。换句话说，行动者对各种目标的选择、他那些有目的的设计，都是通过理想类型的建构过程而确定下来的。一旦这种工作得以完成——也就是说，一旦行动者的目标被确定下来了，那么对于他来说，剩下的问题便只不过是对那些已经被经验表明具有适当性的手段进行选择了。现在，我们可以以下列方式来解释韦伯提出的有关因果适当性的假定了：就一种与普通的、有目的的行动有关的类型构想而言，按照我们过去的经验来看，手段必定是适合于目的的。等我们到后面讨论合理性行动和合理性方法的时候，我们将更加详细地说明我们所使用的这第二种因果适当性概念究竟是什么意思。

据说，当事实证明一种理想类型性构想可以根据所有各种与频率有关的规则来预测究竟什么事情实际上会发生的时候，它就是具有因果适当性的。不过，这并不意味着它所预测的事件总是必定会发生。韦伯本人就提供过一个有关在计算过程中出现类型性错误的或然性的例子。让我们假定，我们都希望用一个两位数乘以一个既定的数。在这种情况下，我们并不是把第二部分乘积

放到第一部分乘积的左面，而是放到第一部分乘积的右面。由此而得出下列结论很可能是具有因果适当性的，即我们所得出的结果将是错误的。但是，对于所有各种运用上述程序的情况而言，这样的结果或许并不总是正确的；比如说，如果这两个两位数的乘数是完全相同的，那么，究竟把第二部分乘积移动到第一部分乘积的左面，还是移动到第一部分乘积的右面，便是无关紧要的。在这里，我们实际上看到的是韦伯所提出的、有关可以用数字来计算的或然性的理想的案例，因为就这样的运算过程而言，其中有九种运算过程是错误的，因而只有一种运算过程是正确的。不过，如果我们进行一番更加细致的考察，那么，我们就会发现，因果适当性，或者说与过去的经验的一致，都是以各种被从类型的角度出发来理解的意义适当关系为基础的——就目前的情况而言，它是被运用于乘法运算过程的算术法则和数论为基础的。我们甚至可以走得更远，因而提出下列具有一般性的论断，即从属于人类行动的全部因果适当性，都是以有关这样那样的意义适当性的原理为基础的。因为这样的因果适当性所指的，就是有关——带有由我们的过去经验构成的总体性脉络的——人类行动的类型构想所具有的一致性。此外，只有通过把一种人类行动置于某种意义脉络之中，我们才能对这样的行动进行认识——不论

234 这里所谓的意义脉络究竟是客观的，还是主观的，情况都是如此。因此，只要因果适当性是一个运用于人类行为的概念，它便只不过是一个与意义适当性有关的特例而已^①。

当我们着手分析意义适当性的本性的时候，我们在这一点上

^① 当然，就自然科学而言情况并不是如此。各种自然现象从原则上来说都超出了解释性理解的范围，因而都不具有任何“意义”，这是因为它们都存在于人的意识范围之外、都从属于某种客观的时空秩序。这里并不适合于更加深入地研究这种存在于自然科学和文化科学之间的区别。

所持的观点马上就会变得更容易理解了。

第四十六节 意义适当性

按照韦伯的观点来看，只要一个持续不断的行为过程的各个组成部分之间的关系，被我们当作一种具有类型性的、与各种常见的思想习惯和情感习惯相一致的意义脉络而肯定，那么，这样的行为过程便具有意义适当性，或者说便是在意义层次上具有适当性的。在这里，我们又一次遇到了在韦伯的整体性社会哲学之中发挥支配性作用的悖论。他假定社会科学的任务就是发现被预期的意义——的确，就是发现行动者被预期的意义。但是，事实却证明“被预期的意义”是这样一种意义——它对于观察者来说才是给定的，而对于行动者来说却并不是给定的。用我们的术语来说，韦伯所说的是，当一种行动可以根据某种客观的意义脉络来加以排列的时候，它便具有意义适当性。而我们已经表明，这样的客观解释是与发现行动者在其心灵之中的所思所想截然不同的。因此，我们的下一个问题只能是，意义适当性究竟是通过客观的解释而得到的，还是我们必须进一步以无懈可击的方式，表明行动者本人是如何可能以主观的方式预期某种意义的。正如我们即将看到的那样，我们必然会做出有利于这里的第二种选择的决定。^①

对于韦伯的意义适当性理论来说，这种区分绝不是毫不相干的。对于他来说，只要行为与“常见的思想习惯和情感习惯”相一

^① 由于只有有意识的经验才是富有意义的，所以，在谈论意义适当性的时候，我们没有必要像我们在涉及因果适当性的生活所做的那样，把它在文化对象方面的运用过程与它在自然对象方面的运用过程区别开来。

235 致，它便具有意义适当性。他通过这种马后炮式的想法所表达的意思一点儿也不清楚。因为常见的思想习惯和情感习惯是一个与因果适当性解释有关的问题，而不是一个与意义适当性有关的问题。除非我们用“有关常见的思想习惯和情感习惯的知识”来表示各种社会科学所具有的、所有各种可以设想的主观经验的知识，否则，把社会学家设定为裁决何种解释具有意义适当性的法官的做法，看起来就是自相矛盾的。对于对另一个人的行为进行富有意义的解释来说，我假定我的理想性构想处于某种**对他来说的**意义脉络之中，这就已足够了。即使这样一种意义脉络与我自己的知识有所冲突，做出这样的假定也是绰绰有余的。比如说，即使整个图腾崇拜式的思维方式对于我们的文化的“常见的思想习惯和情感习惯”来说是不相符的，抑或至少对于我们的文化所培养的社会学家的“常见的思想习惯和情感习惯”来说是不相符的，我依然有可能认为对一个原始部落的行为进行的、图腾崇拜式的解释是具有意义适当性的。但是，这却根本不是韦伯所希望表达的意思。因为他对于下列事实是非常清楚的，即这些“常见的思想习惯和情感习惯”都回过头来指涉一些既定的个人理想类型。而且，他同时也知道，某些意义脉络究竟是否能够按照某种明确的个人理想类型，以某种从类型角度出发来看具有适当性的方式，而不是以超越类型的方式来加以排列，这是一个与我们的经验有关的问题——也就是说，这是一个与各种社会科学的经验有关的问题。因此，可以把我们所做出的、寻找有关什么解释具有意义适当性的标准的尝试归结如下：我们又一次回到主观意义脉络和个人理想类型上来了，而后者则都是必须根据有关因果适当性的假定来加以建构的。

另一方面，如果这种相应的主观意义脉络，能够在并不与我们对这位相关的行动者的其他方面的了解相矛盾的情况下被归因

于这位行动者，那么，我们也可以认为一种理想类型构想对于一种既定的行动来说是具有适当性的。当然，我们正在对其主观经验进行解释的这个人，会由于我们对他究竟了解多少而对我们呈现出或多或少的明确性。如果以这样的方式进行理解，那么，有关意义适当性的问题便只从属于通过各种已经构造起来的理想类型而对具体的行动进行的解释过程了。另一方面，社会学家也可能完全有权自由地建构某种个人理想类型，因为他已经完全拥有了后者的理想性意识，因而完全有可能具有各种适合于这种相关的类型性行为的主观经验。

而这样一来，我们的分析便已经表明，就马克斯·韦伯而言，因果适当性和意义适当性这两个概念是可以互换使用的。任何一种具有意义适当性的解释也必定会具有因果适当性，反过来说也是如此。这两种假定实际上所提出的要求是，这里不存在与以前的经验的任何矛盾。只要一个人假定有某种明确的、如此这般的经验储备是现成的——换句话说，只要有一个人在进行这样的解释，并且是仅仅从一种观点出发来进行这样的解释，那么，这两种假定便要么都得到满足，要么都得不到满足。即使出现了其他的情况，那也不过是因为有一些解释者被引进了，或者说不过是因为有一些时间方面的有利地位被想当然地假定了——而在这种情况下，比如说，一种本身已经具有意义适当性的解释便会从因果关系的角度与另一种后来出现的解释发生矛盾。

236

因为即使当一种既定的、有关对于观察者来说无法理解的行为的例证存在的时候——比如说，当一种行为一方面具有因果适当性，另一方面又似乎缺乏意义适当性的时候，即使在这种情况下，从行动者本人的观点出发，意义适当性也是完全有可能存在的。比如说，假定一位对语言统计学在历史研究之中的应用一无所知的观察者，遇到了一个正在计算某些语词在柏拉图的著述之

中出现频率的人。根据“常见的思想习惯和情感习惯”，他根本无法知道究竟应当如何来理解这种行为。只有当有人向他说明了下面这一点的时候，即一个人会在其生命的不同时期表现出对某些语词的特别偏爱，因而通过研究某些既定的语词在他的著述之中的出现频率，就有可能着手建立某种与这些语词有关的年代学，他才会开始理解这个人进行的这些行动。因此，仅仅具有因果适当性的解释就会既变得具有意义适当性，又因此而变得完全可以理解了。我们很快就会看到，韦伯的意义适当性概念实际上究竟是如何从合理性行动的目的动机之中推导出来的，以及他的可理解性(*Verstehbarkeit*)概念究竟是如何与他那有关取向普通意图的行动的概念紧密联系在一起。

在这个关节点上，我们必须补充一个对于潜在于这种对因果适当性和意义适当性的区分之中的情境的评论。认为理想类型性的构想必须既具有因果适当性，又具有意义适当性的假定所隐含的意思是，必须把它当作一种纯粹的、不具有任何超越类型的行为混合物的构想^①来加以系统表述。此外，它必须与我们所具有的、有关这个一般世界的经验相一致，因而必须与我们所具有的、有关我们正在试图借助于这种构想来理解其活动的一般性的其他人和一般性的特定个人的经验相一致。这种假定所提出的另一个要求是，这种构想只能建立在可重复的行为的基础之上。只要这种有关适当性的假定涉及各种理想类型性构想的形成过程，它就会提出这些要求。就这些类型在具体的活动方面的运用而言，它又提出了哪些要求呢？在这里，这种有关适当性的假定所提出的要求是，这样的类型必须足以在不与以前的经验相矛盾的情况下对行动做出说明。但是，只有当一种行动的动机都被当作具有类

① 关于这个概念，参见本书前面的第三十八节，第191页。

型性的动机来理解的时候，它才能通过某种理想类型而得到充分的说明；因此，这样的说明必定是具有意义适当性的。说这些动机都必须具有因果适当性只不过意味着，这些动机都有可能导致这种行动，因而更加严格地说，它们都具有导致这种行动的或然性。因此，我们现在必须对或然性这个概念进行一番考察。

237

第四十七节 客观的或然性和主观的或然性

韦伯曾经对两种或然性进行了区分，亦即对主观的或然性和客观的或然性进行了区分。客观的或然性存在于下列事实之中，即某种行为是可以在根本不考虑行动者的各种主观经验的情况下，被设想成既具有因果适当性，又具有意义适当性的。因此，客观的或然性是一种解释范畴。另一方面，主观的或然性则仅仅被用来表示主观意义脉络所具有的或然性——换句话说，它仅仅被用来表示“被预期的意义”的或然性。主观的或然性是从行动者的观点出发展望未来。它所描绘的是某种在未来已经结束、已经完成的事情——或者就像我们曾经表达过的那样，它是通过将来完成时态来描绘这种未来的事情的。从最宽泛的意义上来说，主观的或然性与期望是同义词；因此，它所表示的是设计的或然性、是针对这种设计的目标的各种未来志向所具有的或然性。因此，对于任何一位行动者来说，只有主观的或然性才能在他计划即将进行的行动的时候被归因于每一种设计。此外，所有各种目的动机都具有主观的或然性——当我们说所有各种行动都是“有取向”的时候，我们已经把这个事实隐含在其中了。

另一方面，真正的原因动机只可能具有客观的或然性。这只不过是用于表述下面这种观点的另一种方式而已，即只有当原因动机被根据意义适当性和因果适当性而建构得具有操作性的时候，

人们才能认为它具有操作性。在这里，外在的观察者的地位和行动者的地位从原则上来说并没有什么不同。行动者只有通过某种自我观察过程，才能发现他那些真正的原因动机。在这种情况下，被当作材料来看待的要么是他那已经完成的活动，要么是他的目的动机，因此，他试图通过过去完成时态来加以描绘的，只不过是那有可能在更加遥远的过去曾经导致他进行了如此这般的计划，抑或导致他做出了如此这般的举动的体验而已。当然，在寻找这样一种体验的过程之中，他也会使用有关适当性的标准，而这样的标准则会涉及某种客观的意义脉络。因此，活动的真正的原因动机究竟是否得到了识别，这是一个与客观的或然性有关的问题。

就主观的或然性而言，当我们说它是目的动机所具有的或然性的时候，我们指的是任何一种经过设计的活动都需要通过现实的行动过程来实现，而且，行动者也希望其行动得到这样的实现。不过，在行动者系统表述其设计的时候，这种认为活动即将得到完成的假定，是建立在他所能够利用的知识的基础之上的。从很大程度上来说，这种知识是一个与他过去具有的、关于诸如此类的事情究竟是否“能够完成”的经验有关的问题。而这样一来，他便把他那经过计划的行动置于某种意义脉络之中了——也就是说，他便把这种行动置于某些以前做出的、具有相似本性的设计之中了，而这些设计现在既是被通过过去完成时态来设想的，也是就它们究竟是否得到了成功的实现，进而构成了有关“适当性”的标准而言而得到判断的。

我们必须把我们的注意力集中到或然性概念和那些以科学的方式建构出来——也就是说，按照有关或然性的假定建构出来——的理想类型之间存在的关系上。

就理想类型的建构过程而言，有关适当性的假定所提出的要求是，一个真实的人有可能以这种类型所规定的方式进行其行为。

因此，就已经结束的行为而言，与类型有关的客观的或然性和适当性是相互关联的。不过，如果把类型性构想运用于未来的行动，那么，有关意义适当性的标准便有所不同了。在这里，观察者必须假定一种行动具有这样的本性，即行动者将会认为它的进行是具有或然性的。简而言之，这里所需要的是一种主观的或然性。如果那些对各种设计进行系统表述的人都希望能够将它们付诸实施，那么，它们便在一定程度上都具有明确的主观的或然性。

或然性——不论是客观的或然性，还是主观的或然性——包含着潜在性。自从胡塞尔的《观念》^①发表以来，我们现在已经认识到，潜在性有可能从两个不同的源头产生出来。首先，它有可能来源于立场性——换句话说，它有可能是一些带有武断色彩的设定活动的结果。其次，它也有可能从各种已经中立化了的意识内容^②向潜在性转化的过程之中产生出来。当有关主观的或然性和客观的或然性的概念在这里加以运用的时候，它们便同时包含了这两种范畴。这里存在的差异只不过在于：就带有武断色彩的潜在性而言，人们所做出的各种判断都是比较明确和清晰的，而就已经中立化了的、被转化成潜在性的意识内容而言，从主观的观点出发来看，与证明它们都是真实的有关的或然性则要么是非常不确定的，要不然就被认为是理所当然的。不过，所有这一切都取决于行动者当初所具有的注意方式，这样的注意方式是先于所有各种意义脉络而存在的。不过，如果他的注意方式被恰当地当作一种具有类型性的、固定不变的、可以被自我用来注意它自己那些体验的方式而确立起来，那么，正在从这些发挥中立化作用的经验之中产生出来的、主观的或然性就有可能被置于考虑范

① 参见胡塞尔：《观念》(Ideen)，第 228 页及以下部分。

② 关于这个概念，参见本书前面的第十一节，第 67 页。

围之外了，因而正在从带有武断色彩的立场性之中产生出来的或然性，也就有可能被揭示出来了。在这种情况下，人们便有可能做出下列假定，即行动者对他的目标、对这种目标的实现的可能性，以及对可用于实现这种目标的手段，做出了一系列肯定性的判断。由于这些判断都是既清晰，又明确的，所以，据说他将会以合理性的方式进行其活动。

239 对这种合理性行动概念加以阐明，将是我们对韦伯的这些基本概念进行的研究的最后一个步骤。

第四十八节 理解的社会学对各种合理性行动类型的偏爱

让我们再次回忆一下我们对行动的界定。行动是建立在某种预先存在的设计基础之上的行为。由于任何一种设计都具有某种“目的”结构抑或“为了什么”的结构，所以，由此可以得出下列结论，即任何一种行动都是合理性的。如果没有这样一种设计，一个人是不进行“活动”的；他只不过是“进行行为”抑或“拥有各种经验”而已。因此，任何一种行动都可以被置于某种更高的意义脉络之中，而在这样的意义脉络之中，对于进一步的目的来说，它只不过是一种手段而已。因此，虽然导致它的行动是以某种含混的、不确定的方式进行的，但是，这种目的或者更高的目标却是有可能得到清晰的描绘的。或者反过来也可以说，虽然导致它的这种行动是经过深思熟虑的，但是，这种目标却有可能是以含混不清的方式来设想的。诸如与“你先往右走，过两条街之后再往左走”形成对照的“走这条路去邮政局”这样的指引方向的做法，或许就是与第一种情境有关的例子。而一位正在小心翼翼地以一种新近发现的、其本性尚未得知的物质进行各种试验的 chemist，则有可能是一个有关第二种情境的例子。这两种情境不仅都是与在各种

社会科学之中得到建构的理想类型不相容的，而且，它们实际上与在所有各种有关社会实在的间接性知识之中得到建构的理想类型也都是不相容的。这些间接的社会经验所特有的理想类型，是一种使目的和手段都在其中得到了清晰设想的理想类型。之所以如此是因为，既然目的动机在这些类型之中都是固定不变的，所以，与之相应的目的和手段也必定会被假定为具有最大限度的意义适当性，因而这种行动得到实施的机会也是最大的。按照韦伯的观点来看，这样一种类型的行动便是合理性的行动。^①合理性的行动究竟是取向某种普通的意图，还是取向某种绝对价值，这是无关紧要的。这里的后一种区分实际上从属于真正的原因动机，而真正的原因动机则是可以与具有类型性的目的动机协调一致的。一种活动究竟是取向某种普通的意图，还是取向某种绝对价值，取决于行动者所具有的旨趣；对于他给他自己提出的各种问题和当他当作与这些问题的解决有关的经验而选择出来的经验来说，这一点或许也同样是适用的。^②

也许可以通过某种客观的意义脉络及其已经得到评估的、客观的或然性，来考虑这种手段一目的关系。通过对类型进行适当的选择，就有可能把与手段一目的关系有关的、客观的意义脉络，当作某种主观的意义脉络来对待，进而有可能把客观的或然性当作某种主观的或然性来对待。解释者所遇到的问题越具有普遍性，情况便越是如此——在这些情况下，真正的原因动机都是与相关

240

① 有关对合理性行动这个概念进行的分析，参见赫尔曼·J·格拉布撰写的、颇有价值的专题论文《马克斯·韦伯的社会学的合理性概念》(*Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*)，Karlsruhe，1927年版；毋庸赘言，我只部分地同意格拉布的观点，因为他是以舍勒的客观价值概念为预设前提的。

② 关于这两种相关的行动类型的推导过程，参见米泽斯：“社会学和历史学”（“*Soziologie und Geschichte*”），同前引书，第479页。

的、具有类型性的目的动机相对应的。正因为如此，所以，理解的社会学更偏爱各种合理性的行动类型——而且，就这一点而言，绝不仅仅是理解的社会学才是如此。非理性的行动（也就是说，那些其目的或者手段都是含混不清的抑或不确定的行动）是被当作合理性行动的某种变异函数来解释的。而这样的解释则是通过首先假定某种合理性行动类型，然后再对它那些目的动机进行某些更改来进行的，其结果便是形成了某种异常的类型。我们必须牢记下列事实，即社会学所关注的首先是各种社会互动过程，而后者则包含着一些相互的、使对手段和目的的计算过程在其中发挥相当大的作用的取向过程。恰恰是由于这种计算过程所具有的核心地位，所以，合理性行动对于理解的社会学来说才变成了一个如此重要的概念。不过，这无论如何都绝不意味着，理解的社会学对非理性的行动是视而不见的。韦伯就曾经再三强调指出，后者也同样是社会学的主题的组成部分。比如说，他那些有关宗教社会学的著述，便对诸如非理性行动、情感性行动和传统性行动这样的范畴进行了颇具典范性的运用。

我们必须把这种对合理性行动类型的偏爱，与理解的社会学所谓的“合理性方法”明确地区别开来。社会学是不可能主张只有它才拥有和使用合理性方法的。所有各种真正的科学的方法论都是合理性的——就像它们所做的那样，这既包括使用形式逻辑，也包括各种解释图式。所有各种真正的科学都要求其全部命题具有最大限度的清晰性和明确性。诸如非理性的科学这样的东西是根本不存在的。我们永远都不能不重申下面这一点，即韦伯的社会学方法是一种合理性的方法，因此，绝不能把理解的社会学所采取的立场与狄尔泰的立场混为一谈——后者是用另一种建立在各种形而上学预设前提和积习难改的“直观”基础之上的所谓“解释性”科学，来对抗合理性的科学的。

的确，从历史的角度出发，有关这样一种理解的科学的假定，是从不断破除人们以往在合理性的具体科学和对活生生的人类经验的理解过程之间设立的各种障碍的过程之中产生出来的。但是，那些倡导这种新的研究方式的人却忘记了下面这些方面，即生活和思想是两种不同的事物，因而即使当科学以生活作为其研究主题的时候，科学依然是一个与思想有关的问题。因此，它既不能把自身建立在某种含混不清、混乱不堪的移情作用基础之上，不能把自身建立在各种价值方面的预设前提基础之上，也不能把自身建立在各种缺乏学术严格性的描述过程基础之上。韦伯之所以坚决主张通过各种社会科学获得的知识都具有客观性，其关键就在于这一点，也仅仅在于这一点。因此，正是韦伯才第一次把理解的社会学提升到科学的层次上来了。

241

第四十九节 社会科学中的客观意义和主观意义

现在，在完成了我们对理解的社会学最重要的基本概念进行的分析之后，我们必须尝试回答我们在本书的第四十三节系统表述过的、有关日常生活之中的意义赋予活动与社会科学对这些活动进行的解释之间的关系的各种问题。我们的答案是：所有各种社会科学都是客观的、与主观意义脉络有关的意义脉络。我们现在就来努力阐明我们用这个陈述所表达的意思。

有关社会世界的全部科学知识都是间接的。它们是有关同时代人的世界和前辈的世界的知识，但却从来都不是有关于直接的社会实在构成的世界的知识。因此，各种社会科学都只能把处于其日常的社会生活之中的人，当作某种不具有任何绵延或者自发性的个人理想类型来理解，而无法把他当作某个具有独特的意识的、活生生的个体性的个人来理解。它们只能把他当作存在于某

种非个人的、具有匿名性的客观时间之中的对象来理解，而这样的客观时间则是任何一个人都不曾经验过，也永远都不可能经验到的时间。这种理想类型被赋予的，都只不过是已经从形式的角度出发被假定下来的动机所要求的、能够伴随这些动机的各种意识经验而已。我们已经对这种假定过程所包括的方法论进行过概括叙述了。我们已经看到，它必定是以某种既具有意义适当性，又具有因果适当性的方式出现的。而这意味着，这里必定存在着对已经预先给定的、有关这个社会世界和一般性的世界的知识的持续不断的依赖。它意味着，这些被假定的动机绝不能与观察者以前所建构的各种理想类型的动机有任何不相容之处。

242 由于这些作为社会科学的社会科学实际上永远都不会遇到真实存在的人，而只会遇到以个人理想类型的方式存在的人，所以，从一个人在直接和另一个人进行互动的时候理解另一个人的意义这样一种意义上来说，理解人类行动的主观意义几乎根本不可能是这些社会科学所具有的职能。不过，我们已经看到，主观意义所具有的本性本身，也会随着从直接社会经验向间接社会经验的转变而发生变化。在建构理想类型的过程中，各种可以直接经验的主观意义脉络都逐个被一系列客观的意义脉络取代了。这些理想类型是逐渐被建构出来的，其中的每一种理想类型都建立在其前者的基础之上，而且，它们还以中国套盒的方式相互贯通，因此，要想说明一种理想类型究竟从何处结束、另一种理想类型究竟从何处开始，是非常困难的。不过，正是因为有了这样的建构过程，社会科学家——甚至对于任何一个观察者来说也都是如此——才有可能理解行动者的意思究竟是什么；因为只有这种过程才使他的意义获得了某种客观的维度。当然，对于解释者来说，他只有借助于他自己的、发挥类型化作用的方法，才有可能把这种构造过程揭示出来。而这样一来，他所认识到的便只不过是一

种概念模型，而不是一个真实的人了。

我们已经看到，各种个人理想类型都既有可能具有所有各种程度的匿名性，也有可能具有所有各种程度的具体性。无论我们所使用的理想类型的匿名性程度究竟如何，我们都能够通过研究一种既定的文化产物，来获得某种有关其创造者的所思所想的洞见。因此，不同的社会科学所探讨和研究的主题，也具有大相径庭的匿名性程度和具体性程度。当我们根据我们自己提出的概念，来考虑包括诸如个人传记、法学体系和纯粹经济学这样彼此具有天壤之别的学科在内的各种社会科学的时候，我们便会非常清楚地看到这一点了。而且，在这里，我们还应当进行下列补充，即并不是所有各种社会科学都以借助于各种个人理想类型来解释各种产物的主观意义作为其研究目标。其中的某些社会科学所关注的，是我们曾经称之为行动过程类型的研究对象。法律史、艺术史和政治学都是有关这样的社会科学的例子。这里的最后一组学科完全认为这些比较低级的意义建立阶段是理所当然的，因而根本没有注意它们。它们的科学目标并不是研究意义建立过程，而毋宁说是研究那些作为意义建立过程之结果而存在的文化产物。而这样一来，这样的文化产物便都被认为本身便是富有意义的，并且因此而被划分成了各种行动过程类型。

在这个关节点上，也许有人会提出某种反对意见。他们有可能指出，那些所谓建构法则的（或者说制定法律的）社会科学的存在便是与我们的下列论断相矛盾的，即所有各种社会科学从根本上来说都是建构类型的。他们也许会说，这些建构法则的社会科学都能够给我们提供先于所有各种经验而存在的、普遍有效的知识。让我们以纯粹经济学为例，来更加仔细地考察一下这些社会科学，更加仔细地考察一下它们针对社会世界的主观意义和客观意义所采取的态度。

243 奥地利边际效益学派，沿着相似的思路进行其研究工作的英美研究者，以及数学经济学家们，全都声称他们建立了某种精确的理论科学——对于使经济活动得以在其中发生的所有各种情境来说，这种科学所提出的各种原理都是普遍有效的。我们也许可以认为，在近来出现的、持这样的取向的著作家之中，米泽斯是倡导经济学具有这种纯粹的先天特征的、最重要的人物。在他撰写的、已经被我们反复引用过的专题论文“社会学和历史学”之中，他在有关理论性社会科学与历史性社会科学之间的对比的问题上，采取的是与韦伯的立场相对立的立场。对于米泽斯来说，经济学不过是社会学的一个组成部分而已——尽管它的确是一个得到了最充分的发展的组成部分。在和韦伯进行论战的过程之中，米泽斯所提出的问题是“经济学的概念实际上究竟是否具有理想类型的逻辑特征”。他所得出的结论是：

必须以毅然决然的态度对这个问题予以否定的回答。实际上，我们的各种理论概念“就其纯粹的概念形式而言，都是根本不可能被以经验的方式从现实之中发现的”。我们在现实之中永远都不可能遇到各种概念；它们都不从属于现实的领域，而是从属于思想的领域。它们都是我们在试图在思想的层次上来把握现实的时候所使用的理智性手段。不过，人们也不可能对这些经济学概念做出下列评论，即它们都是“通过片面地突出强调一种观点或者更多的观点，通过对一大批分散的、不连续的、或多或少地呈现出来并且偶尔也会消失的具体的个体性现象——这些现象都被按照这些经过片面强调的观点，安排成了某种统一的、分析性的构

想——进行综合”^①而形成的。毋宁说，它们都是通过抽象过程而获得的，而这样的抽象过程的目标则是，把这些正在得到考虑的个体性对象之中的每一个个体性对象的某些侧面挑选出来，以供进行概念性说明之用。^②

马克斯·韦伯所犯下的根本性错误，在于他误解了所谓社会学原理具有普遍有效性这样一种说法究竟是什么意思。只要经济学原理、有关兑换律的形成过程的基本法则、有关利润的法则、有关人口的法则，以及其他所有各种诸如此类的命题所预设的条件都存在，那么，它们便都自始至终、在任何地方都是有效的。^③

毋庸置疑的是，米泽斯针对韦伯的那些有关理想类型的最早的系统表述所进行的批判是有效的，而且，米泽斯在这里所指的也恰恰就是这些系统表述。按照韦伯所提出的这种最早的观点来看，理想类型从原则上来说只能被运用于各种历史材料。它们很可能与——通过从这些正在得到考虑的个体性对象之中的每一个个体性对象的某些侧面出发，进行的抽象过程而得到的——理论社会学的各种概念形成了对照。然而，就其推论过程而言，我在本书之中所提出的、有关理想类型的理论——在我看来，这是一

244

① 这段话引自韦伯的“论社会科学知识和社会政治知识的客观性”（“Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”），该文载《科学学说文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*），1904年版，第191页。

② 参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第474页。

③ 参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第480页。

种已经在韦伯的后期著述之中得到过预示^①的方法——却是一种截然不同的理论。按照我们的观点来看，各种理想类型都是通过把某些动机假定为在实际的、不断变化的自我解释过程之中保持固定不变的动机而建构出来的，而自我在其进行活动的时候正是通过这样的自我解释过程来对它自己的行动加以解释的。的确，这种把某些动机当作固定不变的动机来假定的做法，确实会回过头来指涉以前的经验(*Erfahrung*)。不过，这样的经验却不是浅薄的经验主义所说的“经验”。毋宁说，它是我们与直观过程的任何一种直接对象进行的、前述谓性的直接遭遇。因此，理想类型很可能是借助不止一种构造过程而从许多种“经验”之中推导出来的。无论是“经验性”理想类型，还是直观性理想类型，都是有可能被建构出来的。我们所谓的“经验性”指的是“来源于各种感觉”，而我们所谓的直观性则指的是“来源于本质性的洞见”。进行建构的方式既有可能是抽象、是一般性概括，也有可能是形式化——当然，意义适当性原则在这里都始终得到了遵守。因此，我们自己提出的有关理想类型的理论，涵盖了包括纯粹经济学的各种概念和命题在内的各种理论性社会科学的概念和命题。因为从我们所说的意义上来看，即使米泽斯所引用的例子——经济学原理、有关价格形成的基本法则等，也都同样是一些理想类型。当然，这些原理都必定是建立在对某些材料进行的、彻底的形式化过程和一般概括过程基础之上的，而这样的材料也都被假定为固定

^① 马克斯·韦伯在1904年提出的、有关理想类型概念的著名的系统表述(他本人曾经说这种系统表述是“概略性的，因而在一定程度上有可能是错误的”)的确是片段性的，因为他所考虑的主要是他的历史学理论所具有的理想类型。必须加以突出强调的是，当韦伯的思想实现了向社会学的转变的时候，这种有关理想类型的观念也同样经历了某种彻底的改变。不幸的是，在《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)之中只有少数几个陈述对这个事实进行了暗示，比如说，参见该书第10页。

不变的了。使各种理想类型获得普遍有效性的，正是这种形式化过程和一般概括过程。^① 这样的理想类型既不指涉任何个体，也不指涉由诸个体组成的任何一种具有时间和空间的集体。它们都是有关某个人的行动的陈述，都是有关那被当作以完全匿名的方式发生的，因而是在根本不存在对于时间或者空间的任何具体说明的情况下发生的行动或者行为的陈述。因此，它们都是因为缺乏具体性^②才是精确的。当米泽斯由于韦伯以过于狭隘的方式来解释边际效益理论而对韦伯提出批评^③的时候，他的做法是正确的；因此，他似乎是在描述一种完全按照企业家的各种计算过程来运行的经济。他所做出的公正的评论是，韦伯在这里把边际效益模型与古典政治经济学的模型混为一谈了。他指出，后者所考虑的是一种更加具体的，因而具有的匿名性比较低的“经济人”概念。另一方面，现代理论经济学并不是从商人的行为出发的，而是从消费者的行为出发的——换句话说，它是从大家的行为出发的。当然，这样的行为是可以作为某种匿名性程度更高的理想类型的基础而发挥作用的。正因为如此，所以，交易经济学的各种原理具有程度更高的一般性。正像米泽斯反复强调的那样，人们在这里是有可能找到与交易经济学的各种命题有关的客观性和客观主义的基础的。^④ 而且，米泽斯所说的这种“客观性”因此也与我们自己在谈论客观的意义脉络和主观的意义脉络的过程中提出的客观性

245

① 当米泽斯说各种理论命题按照已经规定的条件来看都具有普遍有效性的时候，他只是以多少有些不同的方式来表达这两种观点的。

② 这是我们在本书的第三十九节里所讨论的意义上来说的，参见前面的第195页。

③ 参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第486页。

④ 参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第482、486页。

概念并没有什么不同。因此，事实可以证明，这种有关边际效益的法则是一项规定，它把按照定义来看的经济活动有可能在其中发生的、唯一的领域的固定不变的边界完全标示出来了。^①

在我们看来，纯粹经济学是一个与有关各种主观意义脉络的客观意义脉络有关的、绝好的例子——换句话说，它是一个与某种客观意义复合体有关的绝好的例子，而这样的意义复合体则规定了某个在经济框架之中进行其活动的人之诸具有类型性的、固定不变的主观经验。当然，正像米泽斯在强调与“边际效益原理”背道而驰的行动（因而在我们所说的意义上来看就是“非类型的”）是不可想象的时候便开始承认的那样，“具有类型性的”这个语词在这里呈现出了某种特殊的意义。不过，只有当人们把边际效益原理当作一种有关纯粹形式性的行动本身的界定来设想的时候，这种说法才是正确的。而一旦脱离了这样一种框架，那么，人们便有可能在得到了各种“物品”之后，随意对它们的用途进行某种考虑了。^② 不过，一旦我们确实把注意力转向了一个真实的个体的人所具有的主观意义，因而把这种匿名的“某个人”抛在脑后，那么，谈论非类型性的——在与各种已经标准化了的经济学目标有关的时候是非类型性的——行为便理所当然是有意义的了。的确，这样的行为从经济学的观点出发来看是毫不相干的，而且，各种经济学原理正是从这种意义上来看——用米泽斯的话来说——都不是“对于通常发生的事情的陈述，而是对于必定会发生的事情的

^① 参见费里克斯·考夫曼：“逻辑和经济学”（“Logik und Wirtschaftswissenschaft”），该文载《社会科学文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften*），第LIV卷，第614—656页，尤其参见第650页。

^② 在这里，我们没有必要继续研究与将“经济物品”概念还原成各种更加具体，因而匿名性程度更低的心理学概念有关的问题。参见米泽斯：米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第476页；也可以参见考夫曼：“逻辑和经济学”（“Logik und Wirtschaftswissenschaft”），同前引书，第628页。

陈述”。^①

因此，米泽斯所进行的批判并没有消除理想类型本身对于经济活动来说所具有的适用性。这是因为既然全部科学知识就其特征而言本质上都具有理想类型性，那么，这种领域究竟能够在何种程度上排斥理想类型呢？与此相反，事实已经证明，米泽斯的论断实际上是针对那些具有过多的具体性，因而几乎不具有多少匿名性的理想类型对经济学的侵扰，所进行的某种防范。而我们对这样的做法也必定会表示同意的。同时，我们必须指出的是，经济学知识所特有的客观性，就在于把各种（诸如各种主观评价过程这样的）主观的意义脉络，都排列成为科学知识所具有的、客观的意义脉络。

现在让我们来看一看，这种存在于客观意义和主观意义之间的对照本身，究竟是如何通过一门从方法论角度出发来看具有截然不同的特征的科学来展示自身的——也就是说，它究竟是如何通过汉斯·凯尔森的“纯粹法学”来展示自身的。在这里，我们发现我们的问题是以下列方式突然出现的：

比如说，仅仅是因为它宣告它是一部共和党的宪法，它就是共和党的宪法了吗？仅仅是因为它的宪法称它为联邦政府的一个州，它就是联邦政府的一个州了吗？由于各种法律行为通常都具有某种文字形式，所以，它们都是有可能对它们自己的意义进行某种表达的。仅仅这样的事实便已经把存在于法学的主题——的确，这样的主题也是各种社会科学的主题——与自然科学的主题之间的、颇为重要的差异泄露出来了。比如说，我们没有必要担心下列情况的出现，即一块石头有朝一日会宣布它自己是一种动

^① 参见米泽斯：“社会学和历史学”（“Soziologie und Geschichte”），同前引书，第484页。

物。另一方面，人们是不可能对某些人类活动所具有的、被公开昭示出来的法律意义信以为真的；而这样做只不过是回避了下列问题的实质而已，即如此被公然昭示出来的意义实际上究竟是不是客观的法律意义。因为无论这些活动实际上究竟是不是法律行为（如果它们都是法律行为，那么，它们在法律体系之中所具有的地位是什么，它们对于其他的法律行为来说所具有的重要意义又是什么），所有这些考虑都将取决于基本的、使对这些法律行为进行解释的图式得以产生出来的规范。^①

法学必须宣布，某些处于法律体系的外部界线之外的行为都——与它们自己所主张的相反——是无效的行为。这个问题的根源在于，作为法学的研究主题的各种人类活动都具有它们自己内在固有的主观意义，而这样的主观意义既有可能，也不可能与它们在它们所从属的法律体系之中——由于支配这种体系的理论所假定的基本规范——而增进的客观意义相一致。^②

247 要想找到某种对于各种社会科学与其研究主题之间的关系的、更加富有洞察力的系统表述，几乎是不可能的了——我们已经把这种关系界定为把各种主观的意义脉络排列到某种客观的意义脉络之中。按照凯尔森的观点来看，个体的法律行为所具有的、对于那些进行抑或实现这些行为的人来说的主观意义，都必须借助于我们将称之为就有关法学的理解性科学而言的理想类型的建构过程的各种建构过程，而在某种客观的意义脉络之中得到排列。我们在法学之中找到的理想类型的建构过程就像我们在经济学之

^① 凯尔森：《国家学说通论》（*Allgemeine Staatslehre*），Berlin，1925年版，第129页；用着重号表示的强调语气是我们添加的。

^② 凯尔森：《国家学说通论》（*Allgemeine Staatslehre*），Berlin，1925年版，第278页。

中找到的理想类型的建构过程一样，都是通过形式化过程和一般概括过程而实现的。就纯粹经济学而言，有关边际效益的原理便是与这整个研究领域有关的、发挥界定作用的原理，因而它呈现出了一种最高级的解释图式——只有这样的解释图式才使诸个体性经济活动所具有的主观意义脉络，有可能得到科学的系统说明。就纯粹的法学领域而言，就像凯尔森本人已经清楚地承认的那样，对于一种经过预设的基本规范的运用过程，也相应地为所有那些法律行为的主观的意义脉络确定了不发生变化的领域，而这样的法律行为则要么是与法学相关的，要么用专业术语来说是具有实证性的痕迹的^①。在其另一部著作之中，凯尔森通过下列方式系统表述了这种思想：

虽然实证主义指的是只有通过宪法的程序被创造出来的法规才是法律，但是，这既不意味着所有各种被如此创造出来的法规都会被人们当作法律来接受，也不意味着人们会由于它赋予它自身的意思而把它当作法律来接受。有关某种基本规范——这样的规范为制定法律建立了至高无上的权威——的假定是一种终极性的预设前提，正是它使我们有可能只把那些已经被某种方法塑造出来的材料当作“法律”来加以考虑。上面所描述的这种对于法律材料的解释，法律科学实际上早就已经在使用了。如果它是正确的，而且，如果这种对某种客观意义的输入过程是可能的（如果没有这样的输入过程，法律科学也就不可能存在了），那么，把法律的意义赋予通过某种程序产生出来的材料，必定就是这种基本规

^① 有关对“基本规范”这个概念的讨论，参见费里克斯·考夫曼：“法学和社会学中的法权概念”（“Juristische und soziologische Rechtsbegriff”），该文载汉斯·凯尔森周年纪念文集《社会、国家和法权：纯粹法学理论研究》（*Gesellschaft, Staat und Recht: Untersuchungen zur reinen Rechtslehre*），Wien，1931年版，第14—41页，尤其是第19页及以下部分和第30页及以下部分。

范本身。不仅如此，从这种基本规范出发来确定这种材料的哪一部分是有效的“法律”，进而确定这种法律材料所具有的、实际上有可能与它自身的主观意义相矛盾的客观意义，也必定是有可能的。这种有关基本规范的假设所表达的，只不过是进行法律认识所必需的各种假定而已。^①

248 对于这些从在这里得到倡导的理论立场出发提出的观念，我们没有必要再加以任何补充。凯尔森已经非常清楚地表明，他的基本规范就是那些理想类型图式在被建构的过程中所依据的原理，而这样的理想类型图式则使人们有可能把法律的主观意义脉络当作法律的客观意义脉络来解释。

我们通过这两个例子已经表明，纯粹经济学和法学这两种最发达的“理论性”社会科学，究竟是如何为了划定它们的主题领域的界线，进而确立某种客观的意义脉络，而使用(我们所说的意义上的)各种理想类型构想的。一般说来，对于“理论性”社会科学来说具有适用性的观点和方法，对于所有各种社会科学来说也同样具有适用性。^② 各种主观意义脉络都是通过某种过程而得到理解的——在这样的过程之中，它们本身所包含的、从科学的角度出发来看具有相关性的成分，便与从科学的角度出发来看不具有相关性的成分分离开来了。这种过程是由于某种已经预先给定的、最高级的解释图式才成为可能的，因为这样的解释图式以一劳永逸的方式界定了研究者有可能使用的各种构想的全部本性。

要想界定每一门社会科学(尤其是各种历史性学科)所特有的

^① 凯尔森：“自然法理论和法律实证主义的哲学基础”(“Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus”), 该文载《康德协会哲学讲座》(*Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*), Charlottenburg, 1928年版, 第24页及以下部分。

^② 参见我们在本书前面的第二十八节中所进行的讨论。

各种问题和它们当中的每一门科学所特有的各种方法，然后再根据这样的界定过程尝试对这些相关的科学进行某种分类，这很可能本身便需要撰写一篇专题论文。首先，我们将把每一种社会科学都会使用的理想构想所具有的匿名性程度，当作这样的分类原则而提出来——换句话说，我们将把每一种社会科学针对其探讨和研究的主观意义脉络所采取的基本态度，当作这样的分类原则而提出来。此外，各种社会科学都有可能被分成两种。首先，它们有可能是有关社会世界的形式的纯粹理论，这样的理论所探讨和研究的是各种社会关系和社会模式的构造过程、存在于这个社会世界之中生活的诸个体的意识过程之中的各种对象性活动和人工制品，同时利用某种纯粹描述性的方法来理解所有这些事物。不过，这些社会科学也有可能将社会世界的已经被构造出来的真实存在的内容当作其研究主题，因而探讨和研究各种社会关系和社会模式本身——将已经给定的各种历史性活动抑或社会活动和各种人工制品，都当作独立于使它们在其中得以被构造出来的主观经验而存在的对象，来加以探讨和研究。

关于理解的社会学的研究领域和方法，我们还需要稍加论述。这种科学的首要任务是，当各种意义建立过程和意义解释过程被生活在社会世界之中的诸个体进行的时候，对这些意义建立过程和意义解释过程进行描述。这样的描述既有可能是经验性的，也有可能是直观性的；它既有可能把个体性对象当作其研究主题，也有可能把类型性对象当作其研究主题；它既有可能在日常生活的各种具体情境之中进行，也有可能以某种更高的一般性程度来进行。不过，除此之外，理解的社会学还试图探讨和研究各种文化对象，试图通过把如此获得的各种解释图式运用于它们来理解它们的意义。

第五十节 结论：对各种进一步的问题的概览

现在，我们已经到达了我们的研究过程的终点——当然，这样的研究所能够处理的，只不过是理解社会世界之中的意义有关的复杂问题的一个侧面而已。对于以各种现象学原理为基础建立起来的、乐于以我们对绵延和绵延与意义的关系的分析为其出发点的社会学来说，还有许多其他的任务有待于完成。在本书之中处于我们的注意中心的一组问题，就是与社会学人 (*soziologische Person*) 有关的各种问题。对于我们已经在“汝取向和他们取向”、在“我们关系和他们关系”，以及在“具体呈现的变形自我和个人理想类型”这样一些标题之下讨论过的各种问题，我们都还没有加以充分的阐明。我们从未加以勇敢面对的一个至关重要的问题是，理解的社会学究竟为什么有权利做出有关各种社会关系——无论这些社会关系所涉及的存在物究竟是一个个体、是更多的个体、是某种个人理想类型，还是某种社会集合体——之形式的有效的断言。如果我们回忆一下我们在前面进行的、有关个体与理想类型的关系的论述，那么，我们就会发现，即使在这里，这些界线也始终都是变幻不定的，以其身体的形式存在的个体，是可以轻而易举地根据有可能存在的、所有各种有关他的理想类型的内容而得到理解的，这与——作为这里的另一个方面的——任何一个理想类型都可以被当作某种有关一个正在根据某种匿名的职能而得到考虑的个体的陈述来轻而易举地加以理解，是根本没有任何不同之处的。任何一种有关某种个人理想类型的行动的陈述，都会在一定程度上把这种理想类型从他们关系之中转移出来，进而将其置于某种我们关系之中。任何一种有关某个个体的陈述，都会将他从源于他那具体的如此这般状态的、直接

的我们关系之中转移出来，进而使他进入某种彼此相同状态，进入某种存在于同时代人的世界之中的具有类型性的关系之中。

第二组问题远远超出了各种社会科学的研究主题所具有的界线。它就是具有整体性的、有关关联的问题——在本项研究的进行过程中，这个问题已经一再突现出来。只有通过进行某种具有总体性的现象学分析，我们才有可能对这个问题进行具有界定性的阐明，而这样的现象学分析也是可以先从社会科学的领域之中开始进行的。无论我们究竟是从理想类型出发，是从目的动机和原因动机的存在出发，是从活动的“经过设计的”特征出发，是从再现的可能性出发，还是从我们的体验所具有的、纯粹的可区分性出发，我们都会一再地遇到这同一个问题。这个问题就是，思想究竟为什么把这些事实，并且恰恰是把这些事实从体验的总体性之中挑选出来，而且认为它们是具有关联性的。对于社会科学的所有各种建立在下列心照不宣的假定基础之上的范畴来说，这个问题的确定都具有至关重要的意义，即观察者所感兴趣的情境和由这种情境决定的对问题的陈述，都已经通过阐明关联问题而以令人满意的方式被推导出来了。

250

第三组问题或许包括有关对汝本身的构造过程的问题，包括有关对全部思维过程的主体间际结构加以阐释的问题，包括有关从先验自我出发来构造先验的变形自我的问题。而伴随着对这种问题的解决，有关我们对这个一般的世界的经验所具有的主体间际有效性的问题，也就可以得到解决了。在其《形式逻辑和先验逻辑》一书中，胡塞尔已经为这种问题的解决奠定了基础。他已经宣告了他将来要做的、以这种问题为其注意中心的研究工作，而对这种问题的解答很可能将第一次为我们提供一种有关人的、建立

在现象学基础之上的本体论。^①

另外两个基本问题——也就是说，有关社会学人的问题和有关社会世界之中的关联的问题，也都是可以由严格地遵循着马克斯·韦伯最初开创的研究思路前进的理解的社会学来加以研究和解决的。

^① 胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》(*Cartesiansche Meditationen*)已经部分地实现了他所做出的承诺。

参考文献^①

一、阿尔弗雷德·许茨的著述

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie (《社会世界的意义建构：理解的社会学引论》). Wien: J. Springer, 1932年版, 1960年第二版。

“William James’ Concept of the Stream of Consciousness Phenomenologically Interpreted” (“从现象学角度来解释的威廉·詹姆斯的意识流概念”), 该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》), 第 I 卷, 1941年: 第 442—451 页。

“Scheler’s Theory of Intersubjectivity & the General Thesis of the Alter Ego” (“舍勒的主体间性理论和关于变形自我的一般性论

① 本参考文献目录的制作参考了本书英文版, 但由于该英文版所收录的许茨的著作并不完全, 中译者对第一部分做了较大补充, 只有第二部分因为主要涉及本书而全文照译, 特此说明。——中译者注

题”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 II 卷，1942 年，第 323—347 页。

“On Multiple Realities”(“论多重实在”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 V 卷，1945 年，第 533—576 页。

“Sartre’s Theory of Alter Ego”(“萨特的变形自我理论”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 IX 卷，1948 年，第 181—199 页。

“Choosing Among Projects of Action”(“选择行动设计”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 XII 卷，1951 年，第 161—184 页。

“Edmund Husserl’s *Ideas*, Volume II”(“论埃德蒙德·胡塞尔的《观念》第二卷”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 XIII 卷，1953 年，第 394—413 页。

“Die Ph nomenologie und die fundamente der Wissenschaften. (*Ideas III* by Edmund Husserl: A Review)”(“现象学与科学的奠基过程：论埃德蒙德·胡塞尔的《观念》第三卷”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 XIII 卷，1953 年，第 506—514 页。

“Common-sense and Scientific Interpretation in Human Action”(“常识和对人类行动的科学解释”)，该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》)，第 XIV 卷，1953 年，第 1—38 页。

“Concept and Theory Formation in the Social Sciences”(“社会科学中的概念和理论构造”)，该文载 *Journal of Philosophy* (《哲学杂志》)，第 LI 卷，1954 年，第 257—272 页。

“Max Scheler’s Epistemology and Ethics: I”(“马克斯·舍勒的认识论和伦理学：I”), 该文载 *Review of Metaphysics* (《形而上学评论》), 第XI卷, 1957年, 第304—314页。

“Max Scheler’s Epistemology and Ethics: II”(“马克斯·舍勒的认识论和伦理学：II”), 该文载 *Review of Metaphysics* (《形而上学评论》), 第XI卷, 1958年, 第486—501页。

“Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy”(“胡塞尔后期哲学中的类型和直观本质”), 该文载 *Philosophy and Phenomenological Research* (《哲学和现象学研究》), 第XX卷, 1959年, 第147—165页。

Collected Papers I: The Problem of Social Reality (《许茨文集·第一卷：社会实在问题》), Edited by M. A. Natanson and H. L. van Breda. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1962年版。

Collected Papers II. Studies in Social Theory (《许茨文集·第二卷：社会理论研究》), Edited by A. Brodersen. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1964年版。

Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy (《许茨文集·第三卷：现象学哲学研究》), Edited by I. Schutz, Aron Gurwitsch, Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1966年版。

The Phenomenology of the Social World (《社会世界的现象学》), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967年版。

Reflections on the Problem of Relevance (《对关联问题的反思》), Edited by Richard Zaner, New Haven, CT: Yale University Press, 1970年版。

On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings

(《现象学和社会关系论著选》), Edited by Helmut R. Wagner. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970 年版。

Das Problem der Relevanz (《对关联问题的反思》), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 年版。

Gesammelte Aufsätze: Band I. Das Problem der Sozialen Wirklichkeit (《许茨全集·第一卷: 社会实在问题》), Translated by B. Luckmann and R. H. Grathoff, Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1972 年版。

Gesammelte Aufsätze: Band II. Studien zur Soziologischen Theorie (《许茨全集·第二卷: 社会理论研究》), Edited by A. Brodersen, Translated by A. von Baeyer, Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1972 年版。

Gesammelte Aufsätze: Band III. Studien zur Phaenomenologischen Philosophie (《许茨全集·第三卷: 现象学哲学研究》), Edited by I. Schutz, Translated by A. von Baeyer, Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1972 年版。

The Structures of the Life-World (Strukturen der Lebenswelt), 《生活世界的结构》, By Alfred Schütz and Thomas Luckmann, Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973 年版。

“Fragments on the Phenomenology of Music”(“音乐现象学片论”), 该文载 *Music Man* (《音乐人》), 1976 年, 第 2 期, 第 5—72 页。

Zur Theorie sozialen Handelns: e. Briefwechsel Alfred Schütz, Talcott Parsons (《社会行动理论: 阿尔弗雷德·许茨与塔尔科特·帕森斯通信集》), Herausgegeben u. eingel. von Walter

M. Sprondel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 年版。

The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons (《社会行动理论：阿尔弗雷德·许茨与塔尔科特·帕森斯通信集》), Edited by Richard Grathoff, Bloomington: Indiana University Press, 1978 年版。

Life Forms and Meaning: Structure (Lebensformen und Sinnstruktur, 《生活形式和意义结构》), Translated by Helmut R. Wagner, London: Routledge & K. Paul, 1982 年版。

Alfred Schütz, Aron Gurwitsch: Briefwechsel, 1939-1959 (《阿尔弗雷德·许茨与阿伦·古尔维奇通信集：1939—1959》), mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe, Herausgegeben von Richard Grathoff, München: W. Fink, 1985 年版。

Philosophers in Exile: the Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959 (《流亡中的哲学家：阿尔弗雷德·许茨与阿伦·古尔维奇 1939—1959 年通信集》), Edited by Richard Grathoff, Translated by J. Claude Evans, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989 年版。

Collected Papers IV (《许茨文集·第四卷》), Edited by Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996 年版。

二、本书经常提到的其他著作家的著作或者重述过 本书提到的各种观点的著作

Bergson, Henri:

Essai sur les données immédiates de la conscience (《论意识的直接材料》), Paris: F. Alcon, 1938 年版；其英译本 *Time and*

Free Will《《时间和自由意志》》由 R. L. Pogson 翻译, New York: Macmillan, 1913 年版。

Durée et simultanéité《《绵延和同时性》》, Paris: F. Alcon, 1923 年版。

Heidegger, Martin:

Sein und Zeit《《存在与时间》》, Halle: Niemeyer, 1927 年版; 其英译本由 John Macquarrie 和 Eduard Robinson 翻译, *Being and Time*《《存在与时间》》, New York: Harper and Row, 1962 年版。

Husserl, Edmund:

Logische Untersuchungen《《逻辑研究》》, 第 4 版, Halle: Niemeyer, 1928 年版; 由 Marvin Farber 撰写的 *The Foundation of Phenomenology*《《现象学基础》》包含了该书的英文梗概, New York: Paine-Whitman, 1962 年版。

Ideen(or *Ideen I*, 《《观念》》或者《《观念·第一卷》》), 第 3 版, Halle: Niemeyer, 1928 年版; 其英译本 *Ideas*《《观念》》由 W. R. Boyce Gibson 翻译, New York: Macmillan, 1931 年版; London: Allen & Unwin, Ltd., 1931 年版。

Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins《《关于内在时间意识现象学的讲座》》, Halle: Niemeyer, 1928 年版; 其英译本 *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*《《内在时间意识现象学》》由 James S. Churchill 翻译, Bloomington: Indiana University Press, 1964 年版。

252 *Formale und transzendente Logik*《《形式逻辑和先验逻辑》》, Halle: Niemeyer, 1929 年版; 其法译本 *Logique formelle et logique transcendentale*《《形式逻辑和先验逻辑》》由 Suzanne Bachelard 翻译, Paris: Presses Universitaires de France, 1965

年版。

Méditations cartésiennes (《笛卡尔式的沉思》), Paris: Colin, 1931 年版; 其德文版 *Cartesianische Meditationen* (《笛卡尔式的沉思》) 见 *Husserliana* (《胡塞尔全集》), 第 I 卷, The Hague: Nijhoff, 1950 年版; 其德文版的英译本 *Cartesian Meditations* (《笛卡尔式的沉思》) 由 Dorion Cairns 翻译, The Hague: Nijhoff, 1960 年版。

Mises, Ludwig von:

“Soziologie Geschichte”(“社会学和历史学”), 该文载 *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* (《社会科学和社会政治文库》), 第 L XI 卷, 第 465—512 页。

Human Action (《人类行动》), New Haven: Yale University Press, 1963 年版; Chicago: Regnery, 1966 年版。

Scheler, Max:

Wesen und Formen der Sympathie (《同情的本质和形式》), 第 2 版, Bonn: Cohen, 1923 年版; 其英译本 *The Nature of Sympathy* (《同情的本性》) 由 Peter Heath 翻译, New Haven: Yale University Press, 1954 年版。

Simmel, Georg:

Soziologie (《社会学》), 第 1 版, Munich, 1903 年版; 第 2 版, 1922 年版; 由 Kurt H. Wolff 翻译并编辑的 *The Sociology of Georg Simmel* (《乔治·西梅尔的社会学》) 收录了本书的部分内容, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950 年版。

Weber, Max:

Wirtschaft und Gesellschaft (《经济和社会》), 第 1 版, Tübingen: 1922 年版; 其英译本 *The Theory of Social and Economic Organization* (《社会组织和经济组织理论》) 由

A. M. Henderson 和 Talcott Parsons 翻译, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1957 年版。

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (《科学学说文集》), Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1922 年版; 由 Edward A. Shils 和 Henry A. Finch 翻译并编辑的 *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences* (《马克斯·韦伯论社会科学方法论》) 收录了本书的部分英译文, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949 年版。

英译者引论

xi

本世纪^①一流的社会科学哲学家之一阿尔弗雷德·许茨，是逐渐得到人们的承认的。人们对许茨的重要性的承认，是与一种远远超出了学术界范围的、对于他曾经加以讨论的各种问题所具有的关键性重要意义的觉察相一致的。这些问题之中的两个问题分别是客观性对主观性所发挥的作用问题，和人类行动的本性问题。本书便包含了作者从现象学的观点出发，对这两个问题进行的某种透彻的分析。不过，本书的重要意义并不局限于此。它既呈现了某种对社会科学本身所具有的本性进行的哲学分析，也回答了下列根本性问题，即各种社会科学究竟能否为我们提供对于人们的真正的理解，在何种程度上能够为我们提供这样的理解。

有关客观性对主观性的问题是由于其在我们的当代文化之中所具有的重大意义而突现出来的。如果根据界定来看，只有通过把人们看作一些绝不能进行“折迭、延展或者删节”的“类型”才能获得的、关于人们的客观知识并不是客观性的，那么，究竟是哪一种态度和研究方式对人的实在视而不见的呢？难道对人们的真

^① 作者在这里指的是 20 世纪。——中译者注

正的理解，不都是应当通过面对面的遭遇、通过人际关系、通过“对话”、通过“承诺”而达到的吗？阿尔弗雷德·许茨讨论了这个问题，在今天看来亟须解决的问题，不过，他并不是像布伯(Buber)所做的那样，以人们在表达它的时候时常采用的预言的方式(无论这样一种方式究竟有可能具有多么宝贵的意义)来进行讨论的，而是以一种系统性的、穷根究底的、分析的方式来进行讨论的。

今天，有关人类行动的本性的、与自由问题理所当然地紧密联系在一起的问题，正在得到不止一个哲学流派的特别关注。它是有关“使人判然有别的究竟是什么”这样一个更加一般性的问题的组成部分，因而从这种意义上来说，它从属于哲学人类学。通过进行范围广泛的和颇具独创性的分析，许茨便把行动与我们的经验的其余组成部分、与意义、与我们的时间意识联系起来。在这里，他所做出的、包括他那现在已经变得具有了经典性意义的对“目的动机”和“原因动机”的区分，一直都在激励着意义重大的哲学方面的讨论。^①

从实质上来说，*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*——“The Meaning-Construction of(or more literally, the ‘Meaningful Construction’) of the Social World”(《社会世界的意义建构》，或者从严格的字面意义上来说，《社会世界的充满意义的建构》)——相当于对各种社会科学的基本概念进行的现象学研究。不过，使它得以表现出来的形式却是一种现象学的“理解的社会学的引论”。也就是说，它是以马克斯·韦伯社会学的现象学引论的形式表现出来的。对于对韦伯的认识很可能只限于他那些具有里程碑意义的、具体的历史研究的英美读者来说，恰恰是这种形式给他们理

^① 参见 Lewis W. Beck: “能动者、行动者、旁观者和评论者”(“Agent, Actor, Spectator and Critic”), 该文载《一元论者》(*The Monist*), 第 XLIX 卷, 第 2 期。

解本书带来了某些困难。同样，对现象学一无所知的读者也会遇到其所特有的各种难处。就一篇涉及这种本性的引论的篇幅而言，无论是希望详细阐释胡塞尔的基本概念，还是希望详细阐释韦伯的基本概念都是不可能的，更不用说把它们放到一起来进行详细的阐释了。幸运的是，许茨本人就是一位解释大师，因而只要读者保持认真的态度，那么，即使他根本不具备任何预备性的知识，细心地追随许茨的论证过程本身，也可以使他形成对我们在这里所讨论的这两种立场的基本把握。由于我们始终都使用了人们可以轻而易举地加以利用的、胡塞尔的著作和韦伯的著作的英译文，因此，任何一句引文都是有案可查的，可以通过具体语境加以解读的，并且可以被当作进一步研究的出发点来使用。

由于本引论的目的在于尽可能为第一次接触许茨著作的读者提供帮助，因此，我们把它分为篇幅长短不等的三个组成部分。第一部分将简要地论述许茨的生活和学术生涯，第二部分将概括叙述——无论这样的叙述究竟有多么概略——有关被狄尔泰和德国西南学派所设想的、区分 *Geisteswissenschaften* (精神科学) 和 *Naturwissenschaften* (自然科学) 的问题的背景，而第三部分则将对许茨的这部著作的前四章进行分析性的概述。第二部分所使用的材料目的在于，引导读者注意许茨在第一章中提出问题的时候所使用的方式。第三部分所使用的材料则可以发挥某种指南的作用，目的在于帮助读者在涉及非常复杂并且层层递进的论证过程的时候能够理清思路。当然，如果没有本书的正文，这样的概述也就没有什么意义了，不过，我相信事实可以证明，无论是作为一种前后参照的手段，还是作为使读者得以检查其前进过程的手段，这种概述都是不可或缺的。读者一旦把握了第四章所包含的各种概念，他就能理解许茨的关键性方法论立场了，因而包含在本书重要的最后一章之中的论断也就可以很容易地展示出来了。

xiii 下列事实可以表明本引论所使用的这种说明方法是必要的，即本书预设了某种背景，而这样的背景则是今天的英美读者所难以理解的。随着许茨的后期著述的逐步面世，这种状况已经得到了很大的改善。而这样一来，本篇引论也就变成了读者可以根据自己的需要而要么加以利用，要么搁置一旁的某种工具了。

一、许茨的生活和学术生涯

阿尔弗雷德·许茨于1899年生于维也纳。他曾经在维也纳大学研修法学和社会科学。诸如后来在这个国家闻名遐迩的法哲学家汉斯·凯尔森(Hans Kelsen)和奥地利边际效用学派经济学家路德维希·冯·米泽斯(Ludwig von Mises)，都曾经是他的老师。他还曾经师从弗里德里希·冯·维泽(Friedrich von Wieser)和奥特马尔·斯潘(Othmar Spann)这样杰出的社会学家学习过。从很早的时候开始，许茨就开始对马克斯·韦伯这位德国最卓越的社会学家的著作产生了兴趣，对于后者所做出的、为社会科学建立某种连贯的方法论基础的尝试来说，情况尤其是如此。韦伯在这个问题上对其基本立场的早期陈述^①，曾经在许茨的老师路德维希·冯·米泽斯那里引起了某种尖锐的、富有论战色彩的批判。^②许茨认为，这种批判在一定程度上是有根据的，而且作为一种批判，

^① 参见“社会科学和社会政策中的‘客观性’”(“Objectivity” in Social Science and Social Policy)，该文载《马克斯·韦伯论社会科学方法论》(Max Weber on the Methodology of Social Sciences)，此书由Edward A. Shils和Henry A. Finch编辑并译成英文，Glencoe, Ill.，1949年版。

^② 有关米泽斯的立场的观点，可以参见其《人类行动》(Human Action)，New Haven, 1963年版，第30—32页，第59—64页，尤其是第61—62页、第251—255页，以及第126页。

它也指出了通往某种更容易得到辩护的“理想类型”概念的道路，而韦伯本人则似乎尚未通过自己的努力而得出这样的概念。无论对理想类型概念所涉及的各种逻辑问题的认识，还是对韦伯的其他几个关键性概念所涉及的逻辑问题的认识，都促使许茨开始对韦伯的整个方法论立场进行彻底的哲学分析。在开始的时候，他认为这种方法论立场包含在一些严重的含混不清之处。韦伯的研究取决于他的意义(Sinn)这样一个关键性概念，他既把它假定为人类行动所特有的、与纯粹的反应性行为相对立的特征，也把它假定为社会学家的解释性理解(Verstehen)所能够处理的特征。许茨发现，这个概念和依存于它的所有各种观念都是含混不清的。在探寻某种连贯的意义理论的过程中，他在胡塞尔那里找到了这样的理论。通过把胡塞尔的意义概念运用于行动，他便能够重铸理解的社会学的各种基础了——换句话说，他就能为后者提供某种现象学的奠基过程了。本书就是他为了完成这项任务所进行的研究。尽管主要仰仗了胡塞尔的思想，但是，许茨也在相当大的程度上借重了柏格森对注意现象用于修正意识流的方式的分析。在这个关节点上，柏格森所主张的生活和思想的二元论对许茨产生了吸引力，而许茨也在一定程度上解释了这样的二元论。不过，他从根本上来说是一位现象学家，因而根本不会取向这种柏格森式的形而上学。当许茨完成了这部著作的时候，他曾经把它的一个副本献给了胡塞尔，后者在1932年5月3日给许茨写的书信之中回复说：“我迫切地希望见到这样一位既严肃而又透彻的现象学家，他是洞察到了我的毕生工作的意义之核心的少数几位思想家之中的一位，而不幸的是，要想理解这样的意义核心是极其困难的；因此，他完全有希望把这项作为真正的 *philosophia perennis* (永恒的哲学)的代表的事业继续进行下去，只有这样的哲学才可能是哲学的未来。”尽管许茨此后常常到弗赖堡拜访胡塞尔，并且

xiv

参加了那里的现象学研究团体的多种讨论，而且，尽管他在胡塞尔在世时一直与后者保持着通信联系，但是，出于一些个人原因，他却并没有接受这份可以使他成为胡塞尔的研究助手的邀请。许茨在纳粹占领奥地利之前便离开了奥地利，在巴黎滞留了一年之后又移民到了美国。他于1939年到达美国，旋即在位于纽约的社会研究新学院研究生部获得了教职。同时，他也作为《哲学和现象学研究》(*Philosophy and Phenomenological Research*)的编辑部成员参与了该刊的编辑工作。就他在美国开始的新生活而言，他不仅获得了与诸如阿伦·古尔维奇(Aron Gurwitsch)和多利昂·凯恩斯(Dorion Cairns)这样的、曾经与胡塞尔一起进行研究工作的学者们不断进行联系的乐趣，而且，也在其他方面获得了学术研究的灵感源泉。杰出的实用主义者乔治·赫伯特·米德的思想就是这样的学术灵感源泉之一——尽管米德是通过完全不同的方式来关注对社会互动过程之中的意义进行分析的，但这样的关注却与许茨的关注点颇为相似。美国的学术氛围使许茨的学术心胸得到了扩展，因此，他能够在异乎寻常的程度上，把他的欧洲学术背景所具有严格性和训练有素性，与他的新环境所特有的、对待经验的更充分的不拘一格态度和开放态度有机结合起来。这样的举措和他那既热情又令人愉快的人格结合到一起，便使他成了他那些学生和同事赞美和乐于与之亲近的对象。1959年，当他正准备对他那自本书面世之后又经过了多年发展的基本立场进行最终的陈述的时候，过早的逝世却出人意料地使他的学术生涯走到了终点。

二、精神科学和自然科学之分

在德国，19世纪的人们都目睹了历史学、经济学、语言研究和制度研究方面出现的影响重大的繁荣期。在与自然科学相对照的情况下，人们开始提出有关这些研究“缺乏确定性”，因而据说都具有不科学的特征的问题，这种情况并不会令人感到惊讶。此外，人们还提出了一些有关它们相互之间的关系、它们与哲学的关系方面的同样具有根本性的问题。比如说，其中的某些研究，或者说所有这些研究难道不都是在对普遍法则进行研究吗？它们都有可能是真正客观的、摆脱了各种价值假定(*wertfrei*)的研究吗？实证主义者及其同盟军所提出的，诸如由约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill)在其《逻辑学体系》(*System of Logic*)的第四卷的开头部分所表达的下列强硬陈述这样的答案，引起了某些研究者的注意：“只有把物理科学的各种经过充分发展和概括的方法运用到道德科学上去，这些道德科学的落后状态才能得到补救。”

xv

虽然正像我们已经指出的那样，密尔所论述的“道德科学的逻辑”和以之为中心的整个意识形态引起了某些研究者的注意，但是，这样的逻辑和意识形态也遇到了某种非常基本和颇具根本性意义的对立。威廉·狄尔泰、威廉·文德尔班和海因里希·李凯尔特便都是持这种对立观点的代表人物。前者从根本上来说是一位特立独行的思想家——就其观点而言，他把莱辛、诺瓦利斯和歌德的浪漫主义人文主义成分与新康德主义的成分结合到一起了。另外两位代表人物则是所谓“德国西南学派(或者德国巴登学派)”的领袖——由于既极端强调精神在认识方面所发挥的作用，又突

出强调价值的优先地位，这个学派有时候也被人们称为新费希特主义学派。他们所撰写的、使他们的独特观点第一次变得广为人知的著作包括：狄尔泰的《精神科学引论》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)，1883年版；文德尔班的《历史学和自然科学》(*Geschichte und Naturwissenschaft*)，1894年版；以及李凯尔特特的《自然科学概念形成的界限》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)，1902年版。

所有这三位思想家都认为，在作为一个方面的自然科学和作为另一个方面的诸如历史学、法学和经济学之间，存在着某种根本性的区别。不过，他们对于这样的区别究竟存在于何处却持有不同的观点。在这三位思想家之中，狄尔泰和李凯尔特的思想更具有重要意义，因而我们接下来将主要涉及他们的观点。

狄尔泰主张这样的区别是内容方面的。因此，他坚持使用 *Geisteswissenschaften*(精神科学)这样一个术语。与研究各种外在过程的物理学和化学形成对照的是，历史学、经济学和法学所研究的都是人的精神(*Geist*)。当然，这些“精神科学”的研究对象是作为对象而存在的人的精神(*objektive Geist*，即“客观精神”)，换句话说，是由各种文化产物和制度及其所承载的意义组成的某种系统。不过，从狄尔泰的观点出发来看，重要的是认为精神才是至关重要的。不仅如此，就精神而言，最重要的是 *Erlebnis*——体验或者说直接经验。正如就艺术而言所出现的情况那样，这种本质上的内心生活是可以达到某种外在的表达(*Ausdruck*)的。而通过根据隐藏在这种外在的表达背后的东西来解释这种表达，我们

xvi

Du)而存在了^①。因此，可以说，这种有关其他人的洞见，也就是各种社会科学所特有的知识范式。

尽管狄尔泰有可能对许茨产生过某种影响，不过，这样的影响却似乎只是启发性的，因为许茨所认可的是韦伯的下列观点，即狄尔泰的基本探讨并不科学。

不过，韦伯却在相当大的程度上受到了李凯尔特的影响。因此，我们必须尽力把李凯尔特的基本立场概括叙述出来（无论这样的概括叙述究竟有多么不恰当——就像仅仅以少数几段话来对其进行处理所必定会出现的情况那样——这样做都是必要的）^②。李凯尔特拒斥 *Geisteswissenschaften*（精神科学）这样一个术语，而用 *Kulturwissenschaften*（文化科学）这样的术语来代替它。他指出，文化科学的对象并不是精神本身，因为精神也同样可以由实验心理学的各种程序来加以研究。毋宁说，文化科学的对象是各种文化产物和制度。文化科学所试图理解的正是这些文化产物和制度和它们的意义，而不是各种内在的心理过程。实际上，自然科学和文化科学只不过是两种不同的、把由概念性知识组成的网络强加到某种当初“无法测量的多样性”之上的方式而已。当人们根据一些抽象的一般性法则把各种材料组织起来的时候，我们所看到的便是各种自然科学。当人们根据对各种充满了意义的具体个案的理解过程而把这些材料组织起来的时候，便产生了各种文化科学。

不过，除非以价值为依据，否则，这些意义都是不可能得到

① 参见威廉·狄尔泰：《全集》(*Gesammelte Schriften*)，Stuttgart und Göttingen，1958年版，第Ⅶ卷，第191页。

② 参见海因里希·李凯尔特：《科学和历史学》(*Science and History*)，该书由George Reisman英译，并由Arthur Goodard编辑，Princeton: Van Nostrand, 1962年版。

理解的。因此，各种文化科学必须以探讨和研究这些价值为己任。但是，只有根据某种客观的、有关各种价值的科学，它们才能对这些价值进行恰当的探讨和研究。不仅如此，只有某种历史哲学才有可能为人们提供这样的价值科学。各种价值都不是实在的，它们都仅仅具有有效性(*Geltung*)。从某种意义上来说，我们或许可以认为价值与实在恰好相反。只有以价值为依据，我们才有可能探讨实在并且对实在进行组织。我们的立场是由我们的价值观决定的。

李凯尔特对韦伯的影响主要在于认为实在是某种未经组织的多样性这样一个概念——在这种情况下，这样的多样性是从有关某些旨趣或者价值的立场出发而得到探讨，进而被组织成为某种概念体系的。不过，正像许茨已经明确指出的那样，韦伯坚持认为，从截然不同的意义上来说，科学既是完全客观，又是完全价值中立的(*wertfrei*)。根据某种价值或者旨趣来提出问题是一回事，而根据这样的价值或者旨趣来回答这些问题则完全是另一回事。

xvii 现在，从某种程度上来说，许茨在提出其基本问题的时候依据的学术背景所具有的一般性结构，应当是已经清楚了。而这样一来，我们就可以转而开始对许茨在其前四章之中所提出的主要论题，进行我们的概述性的研究了。

三、对许茨的根本性论题的概述^①

许茨的这部著作共分为五章。其中，第一章所涉及的是他试图加以探讨的各种基本问题的社会学背景。他首先提出的问题涉及社会学的本性和适用于这门科学的方法论。许茨简明扼要地概述了德国社会学到马克斯·韦伯的时代为止用于提出这个问题的各种方式，以及人们已经给出的各种各样的答案。之后，他从批判的角度出发，对马克斯·韦伯的《经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)的方法论方面的引论所使用的一些基本概念进行了分析。他接受了韦伯的下列公理，即各种社会科学也都必须是价值中立的。而且，他也接受了韦伯的方法论个体主义和他所提出的下列主张，即各种社会现象都只有根据理想类型才能得到恰当的理解。此外，他不仅接受了韦伯的下列观点，而且对这种观点进行了充分的强调，即各种社会科学从本质上来说所涉及的都是社会行动，“社会的”这个概念是根据某种存在于两个人，或者存在于更多的人的行为之间的关系来界定的，而“行动”这个概念则被界定成被附加上了某种主观意义的行为。因此，社会行动就是取向另一个人，或者取向另一些人在过去、现在，或者在未来进行的行为的行动。取向所具有的主观意义也就是它的特殊的存在方式；复仇就是这个方面的一个例子。不过，许茨与韦伯在基本观

^① 无论就启发而言，还是就具体细节而论，作者对这个部分的撰写都受惠于由 Alfred Stonier 和 Karl Bode 撰写的、名副其实的著名概要“对社会科学方法论的新探讨” (“A New Approach to the Methodology of the Social Sciences”)，该文载《经济月刊》(*Economica*)，第IV卷，1937年，第406—423页。不过，不论就具体的探讨而言，还是就某些有关术语的观点而论，它都与这篇概要有所不同，甚至可以说有根本的分歧。

点方面的一致，也进一步凸显了他对他所认为的、存在于后者的基本概念之中的各种具有系统性的含混不清之处的不满。在这里，我们的目的不是提供某种比较详细的、有关许茨对韦伯的批判的概述。毋宁说，只有通过阅读整本书，只有通过仔细地分析其中所包含的、直接涉及韦伯思想的各个章节，读者才有可能清楚地认识到这种论断所具有的全部说服力。我们只要指出下面这一点就足够了，即许茨虽然同意韦伯所认为的、社会科学的基本功能就是进行解释的观点，也就是说，虽然他同意韦伯所认为的、社会科学的基本功能就是对社会行动的主观意义进行理解的观点，但是，他认为，韦伯并没有把理解过程(*Verstehen*)的本质特征，把主观意义(*gemeinter Sinn*)的本质特征，或者说把行动(*Handeln*)的本质特征清楚地陈述出来。在许茨看来，这种不精确

xviii 是极其致命的，以至于它会严重地削弱理解的社会学的各种基础。因为韦伯对主观意义这个概念的陈述是非常含糊的，所以，他所寻求的这种观点究竟是行动者本人的观点，还是某位匿名的社会学观察者的观点，这一点是根本不清楚的。既然科学的标志是客观性，那么，社会科学如何才能寻求主观的意义呢？通过使那本来就是主观的东西变成客观的就可以做到吗？不过，试图这样做的尝试本身便包含着大量的问题。首先，韦伯坚持认为，只有通过使用理想类型，各种社会科学的客观性才是可能的。但是，各种理想类型概念怎样才能洞察诸个体的主观意义呢？当18世纪的波士顿的一位商人购买一条船的时候，“企业家”这个概念怎样才能使我们理解他究竟是怎么想的呢？而且，难道给“企业家”这个名词前面附加上“加尔文教派的”这样一个形容词，就有助于改善这样的情境吗？此外，这样一来，这里还会出现有关应当加以理解的单位究竟是什么的问题——也就是说，还会出现有关行动的单位究竟是什么的问题。这种行动究竟是什么时候开始的？它什

么时候才会结束？简而言之，它的时间跨度是什么？只要通过观察一个人的各种身体方面的活动，比如说，只要通过观察他在转动球形门把手的时候出现的各种身体方面的活动，我们就能够发现这种行动的时间跨度了吗？他是在“开门”吗？不过，他也有可能是一位“正在对门进行检修”的锁匠，是一位正在为在一部戏剧之中扮演一个角色而进行排练的演员，或者只不过是一位在对其腕部进行锻炼的人而已。我们究竟需要等多久才能说我们已经“观察过他的行动了”？我们也许最好问一下这个人他正在用这个球形门把手做什么。他甚至有可能回答说，他根本不知道他正在转动这个球形门把手呢。因此，除非我们问了他，否则，我们就根本不可能知道这根本不是什么真正的行动，而只不过是一个心不在焉的行为的一部分而已。如果我们不因此而放弃某种社会关系的观察者的角色，变成这种社会关系的参与者，我们甚至根本不可能界定一门关于行动的科学的、具有典型性意义的对象单位，这种情况难道不可能出现吗？而我们通过这样一种角色的变化究竟得到了什么，又失去了什么呢？如果我们变成了参与者，难道我们不会丧失我们的客观性吗？如果我们维持了纯粹的观察者的角色，那么，难道我们不会丧失我们科学研究的对象吗？也就是说，我们难道不会对这种行动的主观意义视而不见吗？这样的困境有什么出路吗？访谈所具有的认识论方面的地位是什么？要想理解一个行动的主观意义，我们就必须理解它的动机吗？而且，我们所说的“动机”究竟是指存在于这种行动背后的，环境因素和遗传因素之间的平衡呢，还是指能动者在进行这种行动的时候，在内心之中所想到的计划呢？一个个体究竟从何种意义上来说是“自由”的呢？他的行动究竟是通过某种方式被他的理想类型决定的，还是它从某种意义上来看可以是“超越类型的”？

所有这些问题都是许茨针对理解的社会学的各种基本概念而

xix 提出来的，而且，他发现，这些概念都无法对自身进行任何一种连贯的说明。认为行动是一种纯粹的、使“主观意义”通过某种方式而附着在其上的“行为过程”的观点，显然是一种对行动进行的外在的和机械性的说明。由于我们只有预先假定了这种外在行为的意义，才有可能勾勒这种行为的时间轮廓，所以下面这一点是显而易见的，即从根本上来说，对行动的本性进行透彻的哲学研究，也就是对各种社会科学所特有的主题和方法论进行某种连贯的陈述。

由于许茨同意韦伯所提出的、关于行动是通过意义来界定的观点，所以，他的理论研究所采取的第一个富有建设性的步骤，就是对意义概念进行系统的表述。在这个阶段上，他在相当大的程度上借重了胡塞尔的思想。他的独创性在通过下一个阶段、在他着手系统表述“一个行动的意义”这个更加具体的概念的时候，清楚地表现出来。

在探询意义的起源的过程中，通过既倚重胡塞尔的思想，又在相当大的程度上倚重柏格森的思想，许茨在本书的第二章转而开始探讨“意识流”。“在这里，也只有在这里，”他指出，“在反思所能够触及的最深刻的经验层次之上，就可以找到意义(Sinn)现象和理解(Verstehen)的终极性源泉了。”以原初的方式给予意识的是一种没有任何间断的体验(Erlebnisse)流——这种体验流是由一些异质性的，不具有盈亏变化并逐渐相互转化的边界或者轮廓线的特质构成的。这种意识流的各种内容本身是没有任何意义的。不过，它们都有可能被分成被动性的和主动性的。对红色的感知就是一个有关被动性的体验的例子。而把注意力转向对感知红色的过程的注意，或者把红色当作以前曾经经验过的某种东西来认识，则是一个有关主动性的体验的例子。在遵从胡塞尔的观点的基础上，许茨用“行为”(Verhalten)这个术语来表示这些“具有自发

性的”经验。他也时常用“活动”(Akte)来表示它们——我们始终都用粗黑体来表示这种表达方式。

所有这些体验，无论它们究竟是被动性的，还是主动性的，都既是缺乏意义的，也是不具有连贯的同一性的。当它们实际上被我们经历的时候，它们都不是作为分别存在和独特的存在物而给予我们的。不过，一旦它们后退到了过去，与我们形成了一段微小的距离的时候，也就是说，一旦它们变成了“过去”的时候，我们就有可能转向它们，对它们进行前面已经提到的诸如反思活动、认识活动、识别活动这样的活动了。一旦一种经验被从自我之中发射出来的“光柱”所捕获，它就会被从这种绵延之流中“提升出来”，进而变成某种清晰的、独特的、独立存在的存在物了。只有在这个时刻，由于这种转移注意力(Zuwendung)的活动，这样的经验才会获得意义(Sinn)。我们也许可以把这种赋予意义的过程与制作一幅显微镜载片的过程进行一番比较。正像标本会在制作这种显微镜载片的过程中丧失某种东西，也就是说丧失了生命那样，经验在把意义呈现出来的过程中也会丧失某种活生生的东西、丧失各种沉浸在绵延过程之中的具体性。因此，认识到下面这一点是非常重要的，即这样一来，无论是被动性的经验，还是主动性的经验，都会受到集中关注并通过注意力的凝视而被具体化。这样一来，从某种当初存在于意识流之中的二元性出发，也就是说，从被动性经验和主动性经验的二元性出发，许茨便看到了正在产生出来的另一种二元性，亦即存在于富有意义的抑或承载意义的经验和没有意义的经验之间的二元性。

xxx

自我是不会给它那实际上正在发生的任何一种经验赋予意义的。的确，有一些经验，亦即那些距离一个人的人格的核心最近的经验，是永远都不会被这个人赋予意义的。不过，绝大多数经验都有可能通过回顾的方式被赋予意义。然而，幸运的是，我们

也可以通过预期的方式把意义赋予那些未来的经验。在这里，我们不可能再现许茨对有关我们究竟如何预期未来经验的问题进行的、高度复杂的研究和论述。不过，这种展望未来的过程却是行动(*Handeln*)概念所不可或缺的组成部分。行动就是旨在实现某种明确的未来目标的行为。不过，正像我们已经看到的那样，这种被当作明确的目标来描述的东西，也就是说，这种被当作某种经过确切地界定的、完全的目标来描述的东西，必定会具有某种过去的成分。因此，行动的目标必定既具有某种未来的成分，也具有某种过去的成分。为了表达这种复杂的情境，许茨从语法学那里借用了—一个术语。他指出，我们是“通过将来完成时态”(modo futuri exacti)来描绘行动的目标的。也就是说，我们是把这种目标，或者说是把这种已经完成的行动，当作某种公开的、已经完成的行动来描绘的——即使它依然处于被预期的状态，情况也仍然是如此。也许可以把我为了拜访一位友人而离开屋子这件事情作为这个方面的例子而举出来。即使我依然在走在去这位朋友家的路上，我就已经把去拜访这位朋友当作一件已经公开和已经完成的事情来描绘了。许茨把这种如此得到描绘的拜访叫作“活动”(Handlung)——我们在本书之中将始终用正体字来表示这样的表达方式。而这样一来，另一种二元性就出现了：它就是存在于正在进行的行动和已经完成的—活动之间的二元性。通过从海德格尔那里借用—一个术语，许茨把这种被通过将来完成时态而如此描绘的、已经完成的—活动，当作行动的设计(*Entwurf*)来谈论。许茨指出，“被设计出来的是活动，而活动则既是这种行动的目标，也是由这种行动造成的。”

而这样一来，设计便成了某种意义复合体或者意义脉络(*Sinnzusammenhang*)——在这样的意义复合体或者意义脉络之中，不断进行的—行动的任何一个阶段都可以找到其意味。要想撇开行

动的任何一个既定的阶段来考虑整体性的行动所具有的意图，是很方便的。这样的意图被称为行动的“目的动机”(Um-zu-Motiv)。接下来，许茨便把这种动机与“原因动机”(Weil-Motiv)非常鲜明地区别了开来，后者是某种存在于我的过去的事件，正是它导致了我为设计这种独特的活动。原因动机只有通过回顾的方式才能得到把握；与我已经完成的活动现在实际上处于过去不同的是，它的原因动机被认为处于更远的过去，或者像许茨所指出的那样，它是通过过去完成时(*modo plusquamperfecti*)而得到描绘的。比如说，如果我在天下雨的时候打开雨伞，我的原因动机就是我对这场雨的感知，而这样的感知则补充了我具有的有雨水对衣物的影响的知识，诸如此类。另一方面，这里的目的动机则是使衣物“保持干燥”。鉴于当代进行的、与有关决定论和自由意志的问题联系在一起、有关人类行动的本性的讨论^①，许茨对这两种动机之间的这种区别的全部研究和论述都是特别有意义的。

xvi

在第三章之中，许茨转向探讨有关主体间性理解的问题。他强调指出，他的目的并不是为有关我们如何知道其他心灵的存在、至关重要的哲学问题提供某种解答。这是一个有关主体间性的先验问题。毋宁说，许茨所涉及的是，当我们假定了有关变形自我(*the alter ego*)的一般性论题，并且认为这是理所当然的时候，我们用来认识其他人的体验的方式究竟是什么。在这里，我们所关注的，是用来理解其他人，或者说用来理解与我们迥然不同的人(*Fremdverstehen*)的方式。因此，在这里，注意到许茨所做出的、对真正地理解另一个人和把这个人的行动和思想当作具有诸

^① 参见 Lewis W. Beck: 同上引书。关于从分析哲学出发对这种观点进行的一般性论述，参见斯图尔特·汉普希尔(Stuart Hampshire):《思想和行动》(*Thought and Action*), New York, 1960年版。

如此类的类型的对象来加以抽象的概念性说明的区分，是非常重要的。这种区分显然是与我们在日常生活之中都会做出的某种区分相一致的。《西区故事》(*West Side Story*)里的著名歌曲对社会工作者进行的讽刺性描绘，便生动地体现了局限于这里的第二种探讨方式的、对人们的理解过程。理解者对另一个人正在参与其中的、一般性的行动单纯性的理解，只不过是把他自己的各种经验按照某些范畴进行排列而已，或者也可以说，这就是许茨所说的“自我阐释”(Selbstausslegung)。另一方面，对另一个人的真正的理解则是更加具体的事情。它是一种感知类型。这并不意味着我们能够直接地直观另一个人的各种主观经验。它所意味的是，我们之所以能够从意向的角度出发来把握这些经验，是因为我们假定，对于他的内心生活来说，他的各种面部表情和他的各种姿态都是某种“表达领域”。这就是许茨所谓的参与者的“身体呈现”或者“肉体的既定性”。在这里，至关重要的因素是同时性。我们感知到另一个人的意识流是沿着某种轨迹流淌的，而这种轨迹从时间的角度来看则与我们自己的意识流的轨迹平行。这两种绵延流都得到了同步，而且，在社会互动过程中，它们是可以相互联结起来的。这就是人际关系的本质，因此，它对于我们认识其他人来说是至关重要的。当然，就我们对其他人的内心生活的认识而言，我们都处于某种劣势地位。从某种意义上来说，这种认识是间接的和 discontinuous 的。不过，许茨得出了下列饶有趣味的结论，即这里还存在着另一种意义——从这种意义出发，我们能够比认识我们自己更加充分地认识其他人。因为我们能够在其他人的主观经验正在实际发生的过程中来“观看”这些经验，而我们要想凝视我们自己的主观经验，则不得等它们已经逝去，不得不在它们退到过去之中的时候才能做到。正如任何一个人都无法认识他自己的人格“风格”那样，任何一个人都不能在行动过程之中观

察他自己。

因此，*Fremdverstehen*(理解其他人)也就是对主观意义的真正的理解。正像我们已经看到的那样，我们必须小心翼翼地把它与对客观意义的理解区别开来。所有各种文化方面的对象或者“产物”，都既可以进行客观的解释，也可以进行主观的解释。比如说，如果有人做出了 $2+2=4$ 这样一个判断，那么，这种判断无论从它的逻辑“内容”的观点出发来看，还是从这个特定的人究竟为什么会在这个特定的时刻做出这种特定的陈述的观点出发来看，都是饶有趣味的。只有通过理解这位说话者的各种动机，我们才能把握他的主观意义。

对于各种文化科学的方法论来说，这种对于客观意义和主观意义的区分是具有一些明确的含义的。一种文化产物的意义内容是独立于其创造者而存在的。人们可以把它当作某种可以由某个人，或者甚至可以由任何一个人来创造抑或反复制定的东西来看待。这也就是许茨通过遵循胡塞尔的思想而谈到的“有关‘我可以再做一次’的想象力”。可以把这样一种产物的创造者设想成某种匿名的“个人”。纯粹经济学的各种概念和法则便具有这种匿名特征。另一方面，经济史的各种概念，诸如“西方资本主义”或者“种姓制度”，则只有根据特定的个体或者群体所具有的各种动机才能加以理解。前一类概念都具有普遍有效性；而后一类概念则不具有普遍有效性。在提出这种论题的过程中，许茨试图做的是在马克斯·韦伯和路德维希·冯·米泽斯所分别采取的、具有论战性的对立观点之间，采取某种中介性的立场。迄今为止展现在人们面前的是，所有各种文化科学都涉及各种富有意义的产物，其中的某些文化科学是以某种更加客观和匿名的方式来理解这些产物的，而另一些文化科学则没有进行这样的理解。这些文化科学之中的某一门文化科学实际上究竟是否把握了主观意义本身，这却

是另一个问题。

这便促使我们走向了至关重要的第四章，它从严格的意义上来说为我们展示的是一门关于社会世界的现象学。当然，它只是通过梗概的方式被展现出来的，因为在这部著作之中，许茨仅仅为各种更加详尽的调查研究奠定了一些基础——他的希望是他本人或者其他入此后可以进行这些调查研究工作。

正如韦伯已经表明的那样，人们严格说来是根据“社会行动”这个概念来理解社会世界的；现在，许茨则把“社会行动”界定为 *xviii* 其目的动机包含着对另一个人的意识流的某种参照的行动。一个行动的动机有可能只是对他人进行观察或者进行理解。或者它也有可能旨在影响他人。沟通过程就是有关这里的后一种社会行动的一个例子。如果情境是这样的，即这里存在着某种客观的、与互利互惠的意向性交易抑或与“交叉参照”有关的或然性，那么，某种社会关系就是存在的。社会关系具有三种基本类型：其中的一种社会关系是使两位参与者在其中仅仅是观察对方，一种关系是使其中的第一位参与者影响第二位参与者，而第二位参与者只是对第一位参与者进行观察，还有一种关系则是使其中的两位参与者相互影响。不过，这里还有第四种情况——在这里，一个人是在并不试图以某种方式影响他人的情况下来观察他人的，而且，这里的后者并没有意识到前者的存在。这样的关系并不是一种社会关系，而是严格意义上的社会观察过程。

我们现在看到的是许茨的理论贡献的关键性部分。他认为，我们的社会经验构成了一个范围广阔的世界(*soziale Welt*)，这种世界是通过某种极其复杂的，由各种维度、关系和认识方式组成的网络而构成的。首先，他对直接经验的社会实在和存在于直接经验的视界范围之外的社会实在进行了区分。直接经验到的社会实在(*Umwelt*)是由我的各种直接的伙伴构成的——我可以在上面

已经提到的意义上直接地觉察他们。而我没有直接觉察的那些伙伴则可以分为三种类型。首先出现的是由我的同时代人构成的世界(*Mitwelt*)，其次是由我的前辈们所构成的世界(*Vorwelt*)，最后出现的则是由我的后来人所构成的世界(*Folgerwelt*)。我的同时代人是由于下列事实而区别于另外两类人的，即他们从原则上来说都是有可能变成我的伙伴的。

由于其他人所“栖居”的社会领域的不同，我们与这些人的联系方式也有着巨大的不同。比如说，我针对一位伙伴而形成的是许茨所谓的“你取向”(*Dueinstellung*)。如果这种取向具有相互性，那么，某种面对面情境就会出现，我们也就因此而具有了某种“我们关系”(*Wirbeziehung*)。在这种由直接经验的社会实在构成的世界之中，在观察过程和各種社会关系之间存在着某种独特的联系。首先，我当然能够通过同时性来观察我的各种伙伴，而这样的能力使我得到了某种超越于其他任何一个人之上的优势地位，因为他们只是在对这些伙伴进行完全间接的观察。比如说，当一位朋友谈话的时候亲临现场，便与阅读他的书信截然不同。我不仅能够把握他所说出话的客观意义，而且还能够倾听他的音调，观察他的各种姿态和其他方面的身体运动。不过，这里存在的区别并不完全是这些呈现给我的具体的征兆。这里还存在着某种额外的优势地位：我还可以探究他的眼神，询问他究竟打算表达什么意思。换句话说，我可以把直接的社会观察转化成某种直接的社会关系。

另一方面，我所具有的关于我的同时代人、前辈和后来人的知识，则都是间接的。就我的同时代人而言，他们虽然都确实和我共同存在于客观的时间之中，但是，我却无法通过某种真正的同时性来觉察他们，而是只能通过某种准同时性来描绘他们。我所看到的并不是他们实际进行的各种身体方面的运动，而只是他

xiv

们的产物，诸如各种信件之类的东西。我不可能通过某种直接的把握(*in Selbsthabe*)来领会他们，而是只能和他们保持某种距离，借助于某种特定的推理过程来领会他们。我们把这些产物当作如此这般的某种内心过程所造成的结果，当作如此这般的某种情绪所造成的结果，当作如此这般的某种目的动机所造成的结果来加以解释，因此，我们是把我们正在讨论的同时代人当作具有如此这般的某种类型的个人来加以解释的。简而言之，当我们解释同时代人的行为的时候，我们都会诉诸各种理想类型——要么诉诸各种行动过程类型，要么诉诸各种人格类型。因此，当我们从前科学的观察向科学观察过渡的时候，还没有出现对各种理想类型的运用。毋宁说，这种运用是在我们从直接的社会经验向间接的社会经验过渡的时候才出现的。

因此，对于我来说，我的同时代人都不是完全具体的个人。他们的具体程度很可能是多种多样的。对于我来说，我的一位我在上星期还见过面、刚刚又给我寄来一封信的朋友所具有的具体性，几乎是和他曾经亲自站在我面前没有什么区别的。不过，有可能销毁我的信件，而我在把信件投入信箱的时候只是假定了其存在的邮政局的职员，却几乎完全是“匿名的”。我们只能根据某种相应的、相对来说抽象的他们取向，在一定的距离上和一位同时代人形成某种关系，形成某种他们关系^①，而只有通过使用理想类型，这样的关系才有可能形成。

可以根据不断增加的匿名性的程度来对各种理想类型进行排列。比如说，我的不在场的朋友、他曾经向我描述过的他的兄弟、

^① 许茨在这里使用的术语是 *Ihrbeziehung*，而在德语中，*Ihr* 是一个和合规范 *Du* (你) 相对的、合乎规范的第三人称代词。根据勒克曼的观点，我们通过把它转变成第三人称的“他们”来表达这里所包含的“距离感”。

我曾经阅读过其著作的教授、邮政局的职员、加拿大议会、各种诸如加拿大本身这样的抽象的实体、英语语法的各种规则，或者法学的各种基本原理等，都是存在的。由于这些类型变得越来越抽象，我们当然会距离各种实际的主观意义复合体，或者说距离各种个体的脉络越来越远。我们对各种客观的意义脉络的运用越来越多了。不过，这些客观意义脉络本来所指涉的就是各种具有或多或少的匿名性的主观意义脉络。最后，我们终于看到了对“什么是社会科学？”这个至关重要的问题的回答。许茨的回答是，社会科学是一种客观的、由各种主观意义脉络建构而成，并指涉这些主观意义脉络的意义脉络。正如韦伯所主张的那样，社会科学的根本性手段就是理想类型。虽然理想类型在对另一个人进行间接理解的任何一种情况下都存在，但是，它在社会科学之中却可以发挥特殊的作用。它必须适合某种整体性的、由构成科学知识的总体性复合体的其他客观概念构成的等级体系。

xxv

现在，读者已经比较概括地了解了许茨在其最后一章之中、在竭力回答“理解的社会学的基本问题”的过程中所使用的概念工具了。当然，这种概述仅仅是某种指引而已，因此，只有通过非常仔细地阅读这部著作本身，读者才能理解它。然而，一旦人们把握了这种概念工具本身，许茨所提出的有关彻底阐明存在于马克思·韦伯的各种概念的基础之中的含混不清之处的倡议，看起来便很容易付诸实施了，而且，他在此前一直在进行的、穷根究底式的现象学分析也就显得不可或缺了。这样一来，读者也就可以清楚地理解，一份有关社会科学的、真正的现象学引论究竟是什么样子了。

乔治·沃尔什

1967年1月于日内瓦，纽约

索引^①

(主题条目只涉及对相关论题的重要讨论或者进一步讨论)

A

Act(Akt), 活动, 52—57

Act(Handlung), 活动: defined, 经过界定的活动, 57—63

Action (Handdeln), 行动: defined, 经过界定的行动, 57—63;
distinguished from act, 与活动相区分的行动, 39, 59; unity
of, 行动的统一体, 62—63

Affecting-the-Other, 影响他人, defined, 经过界定的影响他人, 147

Alter ego, 变形自我, general thesis of the, 关于变形自我的一般
性论题, 97—102

Associates, 同伴。See world of consociates, 参见“伙伴的世界”

B

Because-motive, 原因动机, 91—96; defined, 经过界定的原因动
机, 91; genuine, distinguished from pseudo, 真正的、与伪原
因动机相区别的原因动机, 91

① 本索引系依据本书英文版译出, 具体数字指的是该英文版页码, 即本书边
码。——中译者注

- Behavior, 行为, defined, 经过界定的行为, 55—56
- Bergson, Henri, 亨利·柏格森, 12, 36, 43, 45 及以下部分, 66—69, 99, 103
- Burckhardt, Jacob, 雅各布·布尔克哈特, 210 注释

C

- Carnap, Rudolf, 鲁道夫·卡尔纳普, 21
- Causal adequacy, 因果关系适当性, 229—234
- Conduct, 行为举止。See Behavior, 参见“行为”
- Consociates, 伙伴。See world of consociates, 参见“伙伴的世界”
- Context of experience, 经验脉络, defined, 经过界定的经验脉络, 76
- Course-of-action type, 行动过程类型, defined, 经过界定的行动过程类型, 186
- Curtius, E. R., 库尔提乌斯, 210 注释

D

- Dilthey, Wilhelm, 威廉·狄尔泰, 11, 240
- Direct social observation, 直接的社会观察, 172—176; defined, 经过界定的直接的社会观察, 173

F

- Face-to-face relationship, 面对面关系, 167—172; defined, 经过界定的面对面关系, 164
- Face-to-face situation, 面对面情境, 168—169; defined, 经过界定的面对面情境, 163
- Fellow men in direct experience, 直接经验的同伴。See world of consociates, 参见“伙伴的世界”
- Freyer, Hans, 汉斯·弗赖尔, 5, 10, 11, 22 注释, 120 注释,

224 注释

G

Geiger, Moritz, 莫里茨·盖格, 63 注释, 66 注释

Gomperz, Heinrich, 海因里希·贡珀茨, 12 注释

Grab, Hermann, 赫尔曼·格拉布, 19 注释, 239 注释

H

Heidegger, Martin, 马丁·海德格尔, 12 注释, 59, 133 注释

Husserl, Edmund, 埃德蒙德·胡塞尔, 12, 22, 26, 30, 33, 35 及以下部分, 41, 43 及以下部分, 45—52, 53 及以下部分, 57 及以下部分, 64 及以下部分, 66, 67 及以下部分, 69, 69—78, 79 注释, 80 注释, 82 及以下部分, 97, 99 注释, 100 及以下部分, 101 注释, 102 注释, 104 注释, 105 注释, 107 注释, 112 注释, 116 注释, 118 注释, 123 注释, 124, 164 注释, 165 注释, 196 注释, 221 注释, 222, 238, 250

I

Ideal types, 理想类型, 176—250 各处; application to particular actions, 理想类型在各种特殊行动方面的运用, 228; construction of, 理想类型的建构过程, 188—190; defined, 经过界定的理想类型, 186—187; distinction between course-of-action type and personal ideal type, 对行动过程类型和个人理想类型的区别, 187; function of, in Weber's sociology, 理想类型在韦伯的社会学中发挥的功能, 224—229; overcome by our revised theory, 用经过我们修正的理论来克服的理想类型, 224—245; relation to observer's point of view, 理想类型和观察者的观点的关系, 190, 192—194; relative concreteness of, 理想类型的相对具体性, 194—201

Indication, 标示, distinguished from sign, 与指号相区别的标示, 119

In-order-to motive, 目的动机, 86—91; defined, 经过界定的目的动机, 88; expressed as pseudo because-motive, 被当作伪原因动机来表达的目的动机, 89

Intersubjective understanding, 主体间际理解, 第四章各处; definition of genuine, 对真正的主体间际理解的界定, 115

J

James William, 威廉·詹姆斯, 66

254

Jaspers, Karl, 卡尔·雅斯贝尔斯, 5, 124

K

Kant, 82 注释

Kaufmann, Felix, 费里克斯·考夫曼, 17 注释, 119 注释, 175 注释, 182 注释, 198 注释, 201 注释, 231 注释

Kelsen, Hans, 汉斯·凯尔森, 198 注释, 199 注释, 246 注释

Kries, Johannes von, 约翰内斯·冯·克里斯, 231

L

Litt, T., T. 利特, 11, 20 注释, 22 注释

Luckmann, Thomas, 托马斯·勒克曼, 24 注释, 154 注释, 183 注释

M

Mannheim, Karl, 卡尔·曼海姆, 11

Meaning(Sinn), 意义, 各处; primordial sense of, 意义的原初意思, 69 及以下部分; subjective vs. objective, 主观意义对客观意义, 132—136

Meaning-adequacy, 意义适当性, 234—237

Meaning-context, 意义脉络, 各处; defined, 经过界定的意义脉络, 75

Meaning-establishment, 意义确立, 126—129 和各处

Meaning-interpretation, 意义理解, 意义解释, 126—129 和各处

Meillet, A., A. 迈勒特, 122

Meyer, Eduard, 爱德华·迈尔, 211

Mises, Ludwig von, 路德维希·冯·米泽斯, 197 注释, 199 注释, 212 注释, 227 注释, 242 注释

Munsterberg, Hugo, 胡戈·闵斯特伯格, 221

N

Natanson, Maurice, 莫里斯·纳坦森, 78 注释

O

Oppenheimer, Franz, 弗朗茨·奥本海默, 11

Oppenheimer, Hans, 汉斯·奥本海默, 224 注释

Orientation relationship, 取向关系, defined, 经过界定的取向关系, 154—155

Other-orientation, 他人取向: defined, 经过界定的他人取向, 1456—147; distinguished from affecting-the-Other, 与影响他人相区别的他人取向, 148

P

Personal ideal type, 个人理想类型: defined, 经过界定的个人理想类型, 187; illusion of freedom in, 个人理想类型中所包含的自由幻想, 190—192; relation to course-of-action type, 个人理想类型与行动过程类型的关系, 187

Pfänder, A., A. 普芬德尔, 59 注释, 66 注释

Probability(Chance), 或然性(机遇), objective and subjective, 客

观或然性和主观或然性, 237—239
 Project, 设计, defined, 经过界定的设计, 59

R

Realm(s) of consociates, contemporaries, etc., See World(s),
 伙伴的领域、同时代人的领域等, 参见“(各种)世界”
 Reiner, H., H. 赖纳, 54 注释, 66 注释, 68 注释, 71 注释

S

Sander, F., F. 桑德尔, 5, 12, 17 注释, 22 注释, 77 注释,
 145 注释, 177, 201
 Scheler, Max, 马克斯·舍勒, 5, 11, 16 注释, 20, 21 注释,
 23 及以下部分, 26, 52, 77 注释, 97 及以下部分, 115, 165
 Schelting, Alexander von, 亚历山大·冯·舍尔廷, 224 注释,
 225 注释
 Schiller, Friedrich, 弗里德里希·席勒, 143 注释, 210
 Self-explication(self-interpretation), 自我说明(自我解释), 78—
 86; defined, 经过界定的自我说明(自我解释), 83
 Sign, 指号, 118—126; distinguished from indication, 与标示相
 区别的指号, 119
 Simmel, Georg, 乔治·西梅尔, 4, 11, 204 注释, 213 注释
 Social action, 社会行动: defined, 经过界定的社会行动, 144,
 146; differences between our concept and Weber's, 我们的社会
 行动概念和韦伯的社会行动概念的区别, 145, 148 及以下部分;
 distinguished from social behavior, 与社会行为相区别的社会行
 动, 148, 144—151
 Social behavior, 社会行为, 144—151; defined, 经过界定的社会
 行为, 144

Social interaction, 社会互动, 社会互动过程, 151—163; defined, 经过界定的社会互动, 154

Social relationship, 社会关系, 151—159

Social sciences, 社会科学; defined, 经过界定的社会科学, 223, 241; distinguished from indirect social observation in everyday life, 与日常生活之中的间接社会观察相区别的社会科学, 221

Spann, Othmar, 奥特马尔·斯潘, 11

Stock of knowledge at hand, 现有的知识储备, 80—81

T

Taken for granted, the(das Fraglosgegeben), 被认为理所当然的, (毫无疑问的), defined, 经过界定的被认为理所当然的, 74

They-orientation, 他们取向, 183—186; defined, 经过界定的他们取向, 183

They-relationship, 他们关系, 184—186; defined, 经过界定的他们关系, 185

Thou-orientation, 你取向, defined, 经过界定的你取向, 163

Transcendental intersubjectivity, 先验主体间性, 43—44

V

Voegelin, E., E. 沃格林, 198 注释, 224 注释

Vossler, K., K. 福斯勒, 123 注释, 125, 201 注释

W

Walther, Andreas, 安德烈亚斯·瓦尔特, 19 注释, 224 注释

We-relationship, pure, 纯粹的我们关系, 164—172; defined, 经过界定的我们关系, 164

Weber, Alfred, 阿尔弗雷德·韦伯, 11

Weber, Marianne, 玛丽安娜·韦伯, 7 注释, 223 注释

- Weber, Max, 马克斯·韦伯, 5—9, 13—20, 24 及以下部分, 40, 53, 57 注释, 61, 65, 71, 74, 86, 87, 91, 96, 104, 107, 114 注释, 117 及以下部分, 137, 141, 144—153, 158, 175 注释, 178, 184, 197, 199, 200, 203, 208, 211, 215 及以下部分, 221 及以下部分, 224—241, 243 及以下部分, 250
- Wiese, L. von, L. 冯·维泽, 5, 11, 156, 177, 202 注释
- Wolf, Kurt H., 库尔特·H·沃尔夫, 204 注释
- World of consociates, or world of directly experienced social reality(Umwelt), 伙伴的世界, 或者直接经验的社会实在的世界(环境), 163—176; consociate, or fellow-man in direct experience(Mitmensch), 伙伴, 或者直接经验的同伴(周围的人), defined, 经过界定的伙伴, 或者直接经验的同伴(周围的人)
- World of contemporaries(Mitwelt), 同时代人的世界, 176—207; contemporary(Nebenmensch) defined, 经过界定的同时代人, 142—143
- World of predecessors(Vorwelt), 前辈的世界, 207—214; predecessor defined, 经过界定的前辈, 208
- World of successors(Folgewelt), 未来人的世界, 214; successor defined, 经过界定的未来人, 143

德、英、中主要术语对照表

(请注意大写英文术语和小写英文术语之间的区别)

<i>Akt</i>	Act 活动
<i>Anzeichen</i>	indication 标示
<i>Aufbau</i>	construction 建构
<i>Chance</i>	probability 或然性
<i>Ego</i>	ego 自我
<i>Einstellungsbeziehung</i>	orientation relationship 取向关系
<i>Entwurf</i>	project 设计
<i>Erfahrung</i>	experience 经验
<i>Erfahrungsvorrat</i>	stock of knowledge(at hand) (现有的)知识储备
<i>Erfahrungszusammenhang</i>	context of experience 经验脉络
<i>Erlebnis</i>	lived experience, subject experience 体验, 主观经验
<i>Erzeugnis</i>	product 产物
<i>Folgewelt</i>	world of successors 后来人的世界
<i>Fremdeinstellung</i>	Other-orientation 他人取向
<i>Fremdverstehen</i>	intersubjective understanding

	主体间际理解
<i>Fremdwirken</i>	affecting-the-Other 影响他人
<i>Gegenstand</i> (and derivatives)	object(and derivatives) 客体(及其派生物)
<i>Gegenständlichkeit</i>	objectivity 客观性
<i>Geisteswissenschaften</i>	cultural sciences 精神科学, 文化科学
<i>Gleichzeitigkeit</i>	simultaneity 同时性
<i>Handeln</i>	action 行动
<i>Handlung</i>	act 活动
<i>Ich</i>	Ego 自我
<i>Ihrbeziehung</i>	They-relationship(lit. You-relationship) 他们关系(字面意思: 你们关系)
<i>Kausaladäquanz</i>	casual adequacy 因果关系适当性
(xxxii) <i>Kundgeben</i>	communication 沟通, 沟通过程
<i>natürliche Anschauung</i>	natural intuition or natural perception 自然直观或者自然 感知
<i>Naturwissenschaften</i>	natural sciences 自然科学
<i>Objekt</i> (and derivatives)	object 客体(及其派生物)
<i>Objektiviation</i>	Objectivation 客观化
<i>Schema</i>	scheme 图式
<i>Selbstausslegung</i>	self-explication 自我说明
<i>Selbsthabe</i>	immediate grasp or apprehension of the thing itself 对事物本身的直接 把握或者直接领悟
<i>Sinn</i>	meaning (in strict Husserlian terminology: sense) 意义(严格按

	照胡塞尔的术语来看：意思)
<i>Sinnad quanz</i>	meaning-adequacy 意义适当性
<i>Sinndeutung</i>	meaning-interpretation 意义解释
<i>Sinngebend</i>	meaning-endowing 意义赋予
<i>Sinnhaft</i>	meaningful 富有意义
<i>Sinnsetzung</i>	meaning-establishment 意义确立
<i>Sinnzusammenhang</i>	meaning-context 意义脉络
<i>sozial Beziehung</i>	social relationship 社会关系
<i>sozial Umwelt</i>	world of directly experienced social reality, or world of consociates 直接经验的社会实在的世界，或者伙伴的世界
<i>Sozialwelt</i>	social world 社会世界
<i>Um-zu-Motiv</i>	in-order-to motive 目的动机
<i>umweltliche Beobachtung</i>	direct social observation 直接社会观察
<i>umweltliche Situation</i>	face-to-face situation 面对面情境
<i>umweltlichesoziale Beziehung</i>	face-to-face relationship 面对面关系
<i>Verhalten</i>	behavior (in Schütz's later English writings: conduct) 行为(在许茨后来撰写的英文著述中：行为举止)
<i>Verstehen</i>	understanding 理解
<i>verstehen</i>	to understand 理解
<i>verstehende Soziologie</i>	interpretative sociology 理解的社会学
<i>Vorgegebenheit</i>	pregiveness 预先给定性
<i>Vorwelt</i>	world of predecessors 前辈的世界

<i>Weil-Motiv</i>	because-motive 原因动机
<i>Wirbeziehung</i>	We-relationship 我们关系
<i>Wirkensbeziehung</i>	social interaction 社会互动，社会 互动过程
<i>Zeichen</i>	sign 指号
<i>Zeugnis</i>	evidence 明证

图书在版编目(CIP)数据

社会世界的意义建构/(奥)许茨著;霍桂桓译.—北京:北京师范大学出版社,2017.8

(许茨作品系列)

ISBN 978-7-303-19746-0

I. ①社… II. ①许… ②霍… III. ①社会哲学—研究
IV. ①B0

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第266205号

营销中心电话 010-58805072 58807651
北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

SHEHUI SHIJIE DE YIYI JIANGOU

出版发行:北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街19号

邮政编码:100875

印刷:鸿博昊天科技有限公司

经销:全国新华书店

开本:890 mm×1240 mm 1/32

印张:13.75

字数:360千字

版次:2017年8月第1版

印次:2017年8月第1次印刷

定价:65.00元

策划编辑:谭徐锋

责任编辑:赵雯婧

美术编辑:王齐云

装帧设计:周伟伟

责任校对:陈民

责任印制:马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话:010-58800697

北京读者服务部电话:010-58808104

外埠邮购电话:010-58808083

本书如有印装质量问题,请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话:010-58805079

