

舒茲論處境與行動

游淙祺*

摘要

本文主要從舒茲的處境概念出發探討人與世界的關係。我首先藉沙特的觀點來對照舒茲論述的特色。在沙特看來，世界的意義與價值乃決定於人的自由選擇，在與世界的關係上，人顯然處在主動的地位。相對而言，注重生活世界結構對於人的日常行動大有影響的舒茲就比較側重人的被動面。但這並不意味人不必為他自己的選擇負起責任，因為任何的處境之為處境都是被參與其中的當事人所定義或詮釋的。處境的意義既然並不全然與我無關，我在與世界的關係上還是有著某種程度的主動性。本文主張，藉由對舒茲處境概念的分析我們對於傳統以來的「決定論與自由意志」爭論或有新的審視角度。

關鍵詞：處境、舒茲、沙特、生活世界、自由意志、決定論、責任

* 東吳大學哲學系副教授

Schutz on Situation and Action

Chung-Chi Yu

Abstract

The relationship of human being and world is explored on the basis of Schutz's notion of situation. I bring up first the existentialistic position of Sartre to make a contrast with Schutz. According to Sartre, the meaning and value of the world is determined by the free choosing of man, the positive role of human being is accordingly very emphasized. Schutz, being more conscious of the impact of the structures of lifeworld on people in everyday living, sees in man the passive side of the picture. Yet, Schutz does not exclude the responsibility from human decision because the situation is never purely in itself, but always defined by the involved person. Seen in this way, the relation between man and world can hardly be understood only one-sidedly. I suggest that the notion of situation in Schutz might provide us with a new perspective on the traditional debate on determinism and free will.

Keywords: situation, Schutz, Sartre, lifeworld, free will,
determinism, responsibility

舒茲論處境與行動

游淙祺

一、前言

人與世界的關係為何？人是否可以不受世界的左右而自由行動？或者，世界的因果結構強烈的影響著每個人的行動，使得他的自由實際上不過是虛幻的想像？傳統的自由意志與決定論之爭便是表達了人與世界之關係的不同看法；前者認為人的行動可以不受任何原因所決定，後者則主張世界的客觀結構有著強烈的約束性，不僅支配自然也支配著人的行動¹。

¹ 傳統上有關自由意志與決定論的討論所導致的兩難是：無論贊成人有自由意志或無自由意志皆無法充分說明「為何人必須為自己的行為負責」這個問題。主張自由意志者，即一般所謂非決定論者，認為人的行為沒有任何原因，它只是就這樣發生了，沒有為什麼，所以也無法被解釋。既然行為是無緣無故發生的，我們無法知道為何這件行為會發生在行為者的身上，我們也就不能去追究行為者的責任。主張決定論者，認為人的行為如同自然現象一般都是有原因的，是可加以解釋的，而且它主要受制於外在的種種現實條件和行為者的性格以及從小自環境所受的影響，所以表面上看起來人有自由的選擇，實際上卻是受這些內在外在的因素所決定，他沒有自由，也勿須為自己的行為負責。

如果我們不願接受「人不必為自己的行為負責」的說法，則我們是否可以跟著否定「非決定論」和「決定論」呢？但「決定論」與「非決定論」是

兩個互相矛盾的命題，否定其中一個，便意味肯定另一個，所以其中一個理論必然為真，換言之無論如何我們還是會得到「人不必為自己的行為負責」這個結論。

我們是否有可能跳出這個兩難？傳統上有幾種理論試圖迴避這個兩難。首先，所謂「軟的決定論」(soft determinism) 接受「決定論」的前提，承認人的行為是有原因的因而是可加以解釋，特別是透過人的性格或意念等主觀因素來解釋，但這卻不表示人在某些時刻不能表現出與他的一般習性不同或正好相反的行為，只要這個可能性存在著，我們就不能說人不必為他的行為負責。其次，這個立場所理解的自由並非「非決定論」中所謂的「無緣無故」之意義，它而是指「不受外在人為束縛和不受內在精神恍惚影響而依照自己的慾望意念去行為」。它不再追問這些內在的慾望意念等等是否還有其他更為深層的原因。當一個人的行為是自由時，他自然必須為自己的行為負責。這個立場可說藉由重新釐清自由的涵義調和了決定論與自由意志，也回答了人是否該為自己行為負責的問題，但它對於「人的慾望意念是否還受更深層的原因所影響」這個問題卻是有所保留。

如果我們堅持要清楚說明「人的慾望意念是否還受更深層的原因所影響」這個問題，則難免會走上「硬的決定論」(hard determinism) 這條路，這個自從神學思想出現以來就普遍受到討論，而在近代科學發達以後更廣受支持的立場認為人的行為實際上就是受各種條件所支配，人根本不能自由決定自己的行為，自然也不必為它負起任何的責任。

如果上述幾種立場都不能提供我們令人滿意的答案，則所謂的「自由論」(Libertarianism)也許可以提供我們新的思考方向，這個立場並不接受「決定論」的前提，它不認為人的行為可以像自然現象一般被客觀的觀察和解釋，人的行為之所以獨特就在於它不同於自然現象。但這是否意味著人的行為——如「非決定論」所言——是沒有原因的呢？主張「自由論」者認為人的行為還是有原因的，只不過這個原因是在行為者身上，所謂主觀上的原因，也就是所謂的理由(reason)。人的行為之所以不同於其他的自然現象還在於它是經由斟酌考慮(deliberation)之後而發生。亦即，人的行為在還沒有發生之前它

本文將透過舒茲的行動理論，特別是針對「行動」、「選擇」、「生活世界之結構」和「處境」等概念作分析來探討自由與責任等相關問題。基本上舒茲認為，人的行動都是在特定的處境中進行，而處境有它的客觀現實條件和主觀背景因素，所以人的自由是相當受限的；但處境並不就等同於各種條件的配對組合，處境之為處境，必是經過行動者主觀的詮釋才有可能，在詮釋的過程中，行動者擁有裁量空間，而在擬定各種行動方案以及做成最後決定的過程中他也都擁有主動參與的機會，所以他的行動可能性再怎麼受限，自由仍然是存在的。緣此之故，行動者無論如何必須為自己的行為後果承擔起責任來。

在現象學領域中，沙特於此問題上代表了另一種立場，他的自由概念，如他所言，是絕對自由（absolute freedom）或存有學的自由（ontological freedom），這是人作為「為自己的存有」（being-for-itself）所具有的根本特質，人必須勇於面對自由選擇並為之負起絕對的責任。在結構與行動的光譜上，沙特側重人的主動性，舒茲則偏向客觀結構。由於舒茲在說明「處境」概念時涉及沙特的觀點，本文因此認為對照沙特與舒茲的觀點對於闡述舒茲的論點是有幫助的。本文底下將先介紹及分析沙特對「處境」與「自由」的看法，接著分析舒茲的「處境」、

有兩個或兩個以上的可能選項讓他去作選擇，而他之所以會怎麼做一定有他的理由在。如果我們想要瞭解一個人的行為，便不能不將行為者主觀上所賦於行為的意義納入考慮。基本上「自由論」否定「決定論」的前提，它也否定「非決定論」的想法，它可說是以另起爐灶的方式回答了「為何人該為他的行為負責」這個問題。Cf. Feinberg, 1978: 326-330.

「生活世界之結構」，以及「行動」、「選擇」等概念以說明舒茲的自由與責任觀點，最後則是對舒茲的觀點提出批判和反省。

二、沙特論處境與自由

沙特對自由的基本看法是，人是自由的，而且不得不自由。這裡的自由不是指不受外在束縛之謂，也不是作為道德必要預設的意志自由，沙特說人的本質是自由的，只因他必須為自己的未來作選擇，他責無旁貸。放棄選擇也是一種選擇，雖然人們往往不願意承認。就這個意義而言，人的自由乃是絕對的。

沙特的自由概念與他對意識的看法極為相關，在他看來人的意識之基本特性乃是「超越」(transcendence)，人總是朝向未來，設定意向對象作為自己努力追求的目標，周遭事物則因我的意向性而獲得特定的意義。沙特將人的意識稱為「為自己」(for-itself)，它不同於作為「在自己」(in-itself)的其他事物。「在自己」之物本身不會有任何的變化，它不會意欲自己的任何改變，但是「為自己」之存在者(就是人)就不一樣，他會透過構想自己的未來改變現狀。人的生命總是處在一個未完成的狀態，不斷在追求下一個理想，也不斷在作選擇，雖然他終究是想完成「為自己」和「在自己」的統一狀態，只不過這是一個永遠達不到的理想，只要人還活著，他就永遠在追求著些什麼，永遠必須作選擇，這是人不可抗拒的命運。如果有人想要放棄或排斥這種狀態，沙特認為他就會處於一種自欺

(bad faith) 的狀態。自欺是不道德的，也是對自己不負責任的作法。

「虛無」(nothingness) 是人的意識作為「為自己」之根本特質，人在向未來投射之中，不再是他原來的自己，他從理想的狀態回頭看自己，而否定眼前的自己。否定自己就是將眼前的自己虛無化，但是人們藉以否定眼前自己的理想既然還不是已實現狀態，所以也是虛無。換言之，人生徹頭徹尾都被虛無所貫穿。然而虛無不表示否定生命的意義，反而才能真正肯定人之為人的意義，如果人是固定不變之物，則它只能任人擺佈，不能改變現狀，是對人的最大否定。虛無或許用「缺如」來解釋比較恰當，當人心中有個理想，因而對照出現狀的種種缺失時，他就是處於一種缺如的狀態。

人由於體認到自由，必須為自己的選擇負起全部的責任，感到無比沈重的負擔，莫不想逃避之。因此他一方面意識到自己的責任，另一方面卻又想逃避之，而時時處於焦慮不安(anguish)的狀態。人必須為他的選擇負責，這是沙特存在主義的核心思想。至於在沙特的自由理論中，為何會出現「處境」的問題呢？這跟自由的弔詭性有關，沙特指出：「只有在處境中才有自由，而且只有透過自由才有處境」(BN: 489)。這裡意味著，人的自由雖是絕對的，他不得不自由，但是他的自由卻是受到限制的，限制來自於人先天上具有「現實性」(facticity)，它是人生而在世不可改變的事實，例如，我某時生於某地，由不得我隨意改變，又人終究必須一死，這是人所必須接受的事實，這些事實都使人意識到他的自由有其限度，不能為所欲為，愛怎

樣就怎樣。但這些事實並不就等於處境，在沙特的眼中，任何處境的形成都是自由選擇的結果，它在特定目的的光照之下自我呈現，相對而言，現實性則是混沌未明的，它尚未形成特定的形貌。換個說法，任何處境都是具體的（concrete），而現實性由於混沌未明而停留在抽象的層次。處境簡單的說就是人對周遭事物之為利或為弊之體認，它是在「越過給定物而朝向一個目的」(BN: 548)中展現，所以本身既非主觀亦非客觀，而是兩者之間的關係。沙特說：

「處境是為己與在己的關係，在此關係中在己被為己所虛無化。處境是全部的主體（他無非就是他的處境）以及全部的事物（除了事物別無他物）。處境是主體在他的越過（surpassing）中照亮了事物，如果你願意如此說的話，它就是事物在與主體的關連性中表現自己。它就是完全的現實性，世界的絕對不確定性，我的出生，我的地方，我的過去，我的周遭世界，我的鄰人，然後是我無所限制的自由使得我的現實性呈為現實性。」(BN: 549)

總之，任何具體處境的意義都依賴於人所設定的目的和計畫。沒有一個處境是中立而與人無關的，處境一定是相對於某個人的某個構想才呈現出來，所以處境一定是有益或有害於達到這個目的。至於一個處境是具有幫助性或具有阻礙性，人有者絕對的自主權，這是他的自由。

沙特用五方面詳細的說明處境的涵義，分別是我的地方，

我的過去，我的周遭事物，我的鄰人和我的死亡。沙特指出，在每個人的生命中具有一些如前提及的現實性，但這些現實性就像有待挖掘的礦產，在它們未顯露之前，我不能確定它們究竟是什麼模樣，它們渾沌未明，等待著我去確定它們的意義。而此意義是完全依賴於我的意識我的自由和我的選擇。但自由是不是可以跟這些現實性全然無關呢？沙特強調，如果缺乏現實性作為它可超越的對象，自由亦不是自由，這就是上面所說的自由的弔詭性。沙特說：

「自由就是對我的現實性之體認。」（BN: 494）

現實性一旦被自由給賦於意義，它就是可明瞭的，可明瞭的現實性也就是處境。底下分別以沙特自己所舉的例子來加以說明。沙特說，為何有人會將留在 Mont-de-Marson 當作是不利的處境呢？這明顯的跟他對自己的期望有關，如果他一心一意想在家鄉發展事業，則他應當會將他的地方當作是有利的因素；只有當他想離開家鄉卻又倍受阻撓無法如願時，他才會抱怨他所處的地方對它是不利的。那「單純的在家鄉」不是一件客觀的事實嗎？沙特說，這種「客觀的」描述是顯不出「我的地方」之意義的。這裡的重點在於，什麼叫做「我的地方」？每個人對於他自己所處的地方不會沒有一些感受，一些想法，而這些感受和想法究竟是怎麼來的呢？無非就是我對自己未來的一些期望和構想，在我的目的之「光照」下，我的地方不會是平淡無味的幾何平面或點，它總是透顯出某些意義來。同樣，我的

過去也總是透顯出某些意義來，不會只是時間之流的某些段落或點而已。而它們的意義正是來自於我對自己未來的選擇。沙特舉老兵是否接受新政府安排為例，如果他接受政府的安排，那他等於是對自己過去所打過的仗之意義加以否定，如果不接受，那他就是對這段過去予以肯定。一般人也許會認為，一個人會不會作某個決定，受過去的影響很大，因為如何如何，所以會如何如何。但沙特強調，「我的過去」本身不會發號施令，除非我賦於它力量，亦即使它具有某些特定的意義。然而這些意義是如何構成的呢？無非又回到我對自己的未來之構想上。當人們說，我的過去所造成的處境就是如此，我沒有別的辦法，沙特會說，這是一種逃避責任的說法，過去本身不會塑造現前的處境，是我對未來的選擇讓「我的過去」塑造了我的處境。沙特用非常簡短的句子表達：

「確切的說，當我出生時，我來到一個地方，但對此一地方我卻是負有責任。」（BN: 495）

我不能決定生於何處，但是要為我的出生地負起責任來，因為出生地對我所具有的意義決定於我對未來的選擇，而此一選擇完全操之在我。

就周遭事物而言，沙特舉的例子是，如果有一塊大石頭擺在我眼前，則我所遭遇到的是幫助性的還是阻礙性的處境呢？沙特認為這完全決定於我的計畫和目的，如果我的目的在於趕路，則這塊大石頭是阻礙，我所遭遇到的是阻礙性的處境。但

如果我的目的不在於趕路，而在於看風景，則眼前的這塊大石頭卻是可以被我當作墊腳石，有利於用來欣賞風景。

在我個處境面向中，「他人」和「我的死亡」比較特殊。首先沙特指出，每個人總是會碰到和使用不是他所建構出來的意義結構，例如他所使用的語言，他所接觸的種種器具。人好像是被動的非承受這些由他人所創造出來的意義結構不可，但是沙特提醒我們，語言本身不會發言，他說：

「為了要讓它顯現，為了要讓不同的字彼此關連起來，為了讓它們彼此拴住……於是有必要將它們綜合起來，而此綜合的力量並不來自於它們本身……所以說只有在說話者的自由勾畫當中語言的法則才被組織起來，藉由說話我塑造了文法。自由乃是語言法則的唯一可能基礎。」(BN: 518)

由此看來，關於他人的問題和「我的地方」等等面向似乎沒什麼大的差別，但重點是他人之為他人還在於他也是自由的，而此一自由的主體會將我視為客體，結果是我體認到在這個世界上我不是唯一的主體，這個體認可以說是對我的自由的最大限制，因為此一限制的緣故，我最能認清我原來一直都在處境中這個事實，我的自由原本就必須和它的限制打交道。

不過話說回來，他人再如何的限制我，首先還是得經過我的自由的認可，如果我不讓他限制我，不把他當一回事，他人對我也是莫可奈何，沙特的例子是，只有當我先把自已當作猶

太人別人才有可能把我當猶太人排斥我，也唯有如此才能感受到「身為猶太人」的處境。總而言之，我自己對他人是一個什麼樣的存有（being-for-Others）最後還是決定於我自己所設定的目的。（BN: 526）

在「我的死亡」這個問題上，沙特也強調它跟「他人」問題息息相關。首先沙特反對人可以等待死亡這樣的說法，他認為除非一個人被判了死刑或是得了癌症之類的絕症我們才可說人是在等待死亡，否則人何時會死變數太多讓人無法確定。他用一個俏皮的比喻來說明這個情況，他說死亡對人來講就像是一個被判死刑的人在就刑前卻突然死於流行性感冒，沙特想說明的乃是，死亡可能無緣無故的突然降臨，但也可能無緣無故的無限延後。總之，「我的死亡」之降臨本身就已經充滿了變數，所以不可能被等待，更不可能是我計畫或投射的對象。沙特在此一再提到海德格的死亡概念，他不認同海德格強調死亡對人體認生命有限的意義，除了生命的有限性因為死期的不確定而不能確定之外，他還強調，人的有限性其實不必然必須透過「我的死亡」來說明，因為縱使人不會死他還是有限的（能力有限，知識也有限等等）。沙特將死亡的問題轉移到別處，他所關心的是，一個人一旦死亡，他就不再能建構自己的生命意義，失去了主體性，變成他人眼中百分之百的客體。死亡把自己帶向了客體的存有，就如同當我還活著的時候，也會被他人視為客體一般，問題是，只要我還活著，我就有機會抗拒別人將我客體化，可是一旦死了，這個抗拒也就跟著消失了，我只具有「客體的意義」，任人擺佈。由此可知，「我的死亡」

作為處境與他人是離不開關係的。沙特說：

「何謂死亡？無非就是現實性和為他人之存有（being-for-others）的某個面向，亦即，無非是給定物（the given）」（BN: 547）

人作何種選擇，完全操之在己。所以沙特主張人必須為他所處的環境之意義負起全部之責任。這種想法可說非常肯定人的主動性和積極性，但是推到極端卻不免產生有些令人不解的結論。例如沙特主張如果我參加了戰爭，那戰爭就成為了我的戰爭，意思是說，我不能說我被迫參戰，因為我大可選擇逃兵或者自殺來抗拒參戰，既然我沒有這麼做，我就等於是作了選擇，而且是自由的作了選擇。同樣，沙特強調，一個囚犯仍然是有絕對自由的，因為他可下定決心逃獄，它不能因為門禁森嚴而自哀自怨，說自己沒有自由。在沙特眼中並沒有所謂「受環境所迫，無奈的去作一些自己並不想作的事」的情況。換言之，人不會受環境所迫，有的只是人選擇了環境對他的支配。

沙特對人的自由之高度肯定造就了他的存在主義思想，人並不具有事先給定的本質，人的處境猶如他的本質都是人自由選擇的結果，所以沙特一方面注意到人生而在世有不可逃避的現實，但此一現實本身不能決定我一定會如何行動，它的意義畢竟是經過我的自由選擇才確立的。在自由與處境的關係上自由還是有著優先的地位。

三、舒茲論處境與生活世界之結構

沙特的觀點在重視生活世界經驗的舒茲看來，並不能貼切的展現平常人的真實面貌。對於世俗生活世界中的存在者而言，「絕對自由」是不切實際的，在生活世界中，他固然有著詮釋及界定處境的自由，但他也會承認客觀的外在世界和內在的主觀經驗會對他的行動造成影響和約束。舒茲強調，「處境」必然的包含了客觀的時間、空間、社會和文化等因素，它們在我思考行動的問題時就是我不得不考慮的因素，我不可能對它們視而不見。現實的生活世界結構就是我的行動之可能範圍。

「處境」(Situation)在舒茲的著作中未曾被明確的界定過，有些時候它被當作一般名詞來使用，但有時則被當作特定概念，如「界定情境」(the definition of the situation)(CP I:88)。值得注意的是，舒茲使用「處境」這個概念時並不像 Thomas Luckman 重構《生活世界之結構》(*Strukturen der Lebenswelt*)時所常用的寫法，如「在一個特定的處境下」(in einer bestimmten Situation; in einer gegebenen Situation)(SL II:50, 54)或「在一個處境下」(in einer Situation)(SL II:50)，或者像一些二手資料所用的複數形式——Situationen.(List 1988:237)舒茲常用的形式而是直接用 Situation 或 die Situation。他說：

「我總是——正如法國存在主義者所常說的——『在處境中』。」(Relevanz:208)

又說：

「在我的意識生活的任一時刻我都在世界中；我在時間、空間、自然還有人群中的位置（Position），對我而言就是在世界中的處境。」（Relevanz:208）

人的處境就是人在世界中的處境，或者說，人在時間、空間、自然與社會當中的位置（Position）。人沒有一時一刻不在世界中，也就無時無刻不在處境中。但此中的時空自然並非客觀宇宙的時空自然，而是生活世界的時空結構及自然，這點容後詳細討論，在這裡必須先指出的乃是，人在時空自然社會的位置並不構成「處境」的全部內容，因為處境是被定義的。舒茲強調「被定義的處境」與「處境」沒有區別（CP II:244），也就是說，我們人之所以會處在某個處境並不完全是被迫造成的（*auferlegt*），人並不是面對一個與自己全然不相干、未曾預期的處境，更不是只能作被動的反應，被迫採取行動去解決問題。相反的，人的處境有一大半是自己主動參與的結果，用沙特的話來說，它是人自由選擇的結果²。如前所言，處境對舒茲而言就是「被定義的處境」，他解釋：

「正如海德格和法國存在主義者所言，我們的存有真的總是『在世存有』。然而如何去定義處境，卻是操在自己的

² 雖然舒茲對「處境」概念的理解接近沙特，他對後者的「絕對自由」的概念卻是完全不能認同。（CPI：20）

手上... (這意味著, 我們必須解釋我們自己的「在世存有」) ... 周遭世界縱然不是我們自己所創造, 卻必須由我們去決定它的意義, 再說定義周遭世界的方式也就是我們應對它的方式。」 (Relevanz:130)

我們清楚的看到, 處境除了包含客觀面的時空自然和社會等部份, 也包含主觀面的個人過去經驗 (這是為什麼舒茲總是將處境稱為「傳記式的處境」 (biographische Situation) (SL II, Nachlass:252)), 知識背景 (以作為定義情境的基本憑藉) 和以「興趣」 (Interesse) 為基礎的「關涉性系統」 (Relevanzsystem) 等等。

客觀面的時空自然社會結構, 亦即舒茲在此引言中所謂的「現存世界之存有學結構」 (die ontologischen Strukturen der vorgegebenen Welt), 如果沒有主觀面的介入, 特別是「關涉性系統」的介入, 這些客觀的結構本身是不會形成人的處境的。處境是人以他的過去經驗及知識為背景, 並基於他的關涉性系統, 對外在的存有學結構之元素加以組織安排的結果。簡單的說, 人不是遭逢處境被迫作反應, 而是主動迎向世界形成處境。舒茲在未完成的《生活世界之結構》的遺稿中明確的指出處境包含了兩個層面: 1. 時空自然及社會等客觀面, 2. 人的主觀面 (SL II, Nachlass:252)。底下我將分別對這兩個層面作分析。

首先就自然的部份來說, 生活世界的自然不同於自然科學所建構的自然。以地球和太陽的關係為例, 對於在生活世界的人而言, 太陽每天從東邊升起, 西邊下去是一個十分自然的經

驗事實，雖然從科學的角度來看，太陽沒有移動，而是地球自己在轉。又如，春夏秋冬四季不同對平常人而言也是極為平常的經驗事實，它不必因為人們有地球公轉的知識才顯得有意義。舒茲說，哥白尼的工作就在於把平常人視為理所當然的經驗事實當作問題來探討，但舒茲強調，此時哥白尼實際上已脫離了平常人的思維方式，亦即，他已經用不同的「關涉系統」在看這個世界了。

自然界有著它自己的結構，在此一結構中又有個具特殊地位的物體就是人自己的身體。身體扮演著知覺及動作主體的角色，世界也因它而呈現為具有方向向度的世界。舒茲指出：「我的身體是座標系統的原點」(Relevanz:215)，從這個原點出發，世界可以區分為左右、上下和前後等向度。其次，我的身體永遠在這裡(Hier)，相對於它，其他的人或物體都在「那裡」(Dort)，它們展現出某種長度、寬度和深度，並且隨著我的身體之移動而有所不同。

基於這種生活世界中的自然觀念，空間對於平常人而言也不是幾何學、物理學之中的空間，而是「被體驗的空間」(gelebter Raum) (Relevanz:216)。此空間是我的可能活動範圍，各種物體皆在此空間中呈現出來，並和我有著或近或遠的關係。「被體驗的空間」中的「這裡」是我的處境形成之根本出發點；世界的結構性就是從我的這裡出發自我呈現的，例如從我這裡出發世界可以區分為「可觸及之處」(Sektor innerhalb meiner Reichweite)以及「不可觸及之處」(Sektor jenseits meiner Reichweite)，而前者又可再細分為「觸覺可及之範圍」

(Manipulationssphäre)和「聽視覺可及之範圍」(die Welt in Seh- und Hörweite)等等。

在人的空間經驗中，舒茲最重視「中介點的不可或缺性」。它的意思是，如果要從 A 走到 D，我不能不經過 B 和 C。以從紐約到倫敦為例，不管人們選擇哪一種交通工具，都不能不越過大西洋（除非越過地球的令一端，但此時問題的本質仍未改變，我不過是取另一個中界點罷了）。舒茲之所以特別強調「中介點的不可或缺性」在於現實世界的存有學結構是不容忽視的，它對行動所構成的阻礙性甚至是現實世界之真實性的構成基礎。如果我在採取行動時完全不考慮現實世界的存有學結構，則我的行動構想無非只是一種想像，這種行動類似於卡通世界中的行動，可以輕易的克服種種障礙。空間障礙作為一個現實的客觀因素是「加在我的身上，而且獨立於我。我不得不視它們為理所當然。」(Relevanz:220)換言之，我只能接受它們的存在，思考如何克服它們，而無法對它們存在的事實視若無睹。以剛才所舉的例子來說，我可以考慮要搭飛機或輪船橫越大西洋，卻不能考慮要不要橫越大西洋。空間的阻礙性在實質行動的考量中無疑的扮演了重要的角色。

其次就時間結構來講，它包含外在時間的結構，如晝夜之分和四季之分，也包括內在時間的結構如時間的不可回復性、持續性以及「成長變老的經驗」(die Erfahrung des Älterwerdens)等等。舒茲所最為重視的是第三點，他強調，「成長變老」乃是一個每個人都必須面對的「形上學事實」(metaphysisches Faktum)。變老的經驗就是對自己不會永遠活著，生命是有限的

感受。人的這種意識促使他去作生命中的各種安排，進行各式各樣的規劃，形成一個所謂的「動機關涉系統」(Motivationsrelevanz)，這就是一般所謂的生涯規劃 (Lebensplan)。

人的生命不僅有終點，也有起點，雖說他對於自己的誕生沒有留下任何的印象，可以確定的是他必然誕生在某一時刻。舒茲指出，我們每個人的傳記都是由此開始的，亦即出生是人生各種階段的開端，也是各種關涉系統(包括「題顯化關涉性」、「解釋關涉性」和「動機關涉性」等等 — 這些概念的含意容後再說明)的起點。

人受時間的限制不只在於他的生命是有終點和起點而已，在實質行動的進行過程中，時間，猶如空間也會構成障礙，而成爲我們必須面對或克服的對象。舒茲特別用「等待」來說明，例如要讓一顆糖完全溶解於水之中需要時間，一個母親生小孩也要懷胎足月才行。對於這些現象我們著急不得，只能等待，直到時機成熟。現代人因爲科技發達，往往可以將等待的時間盡可能縮短，但是無論如何也不能夠縮短到不必有任何的等待時間。時間的障礙猶如空間的障礙，屬於現實世界之存有學結構的一部份，它構成實質行動的可能範圍，有時也是有待克服的對象。根據「障礙性構成真實性」的原則，沒有考慮時間障礙的行動構想實際上無異空想。除此之外，時間的先後順序也有它的結構性，例如播種必在收成之前，這種順序往往透過我們的「目的動機」(um-zu-Motive)呈現出來，目的必在手段之後，兩者在時間上有著一定的先後關係，顛倒不得。

最後在社會結構方面他區分了「社會的周遭世界」(soziale Umwelt)與「社會的共同世界」(soziale Miewelt)兩個層面。前者等同於一般社會學家所說的「面對面關係」(face-to-face relationship)，人們在此關係中不只是共同度過一段時間也分享同一個空間，他們不只彼此可知覺到對方的表情、姿態，聽到對方的聲音，更可以直接的感受到對方的心理感受。當他們處於互動的關係時，往往會互相影響對方。這種直接的互動性在「社會的共同世界」，也就是非面對面的關係中就不存在。人們在這種關係中基於時間或空間上的隔閡只能間接的感受到他人的思想、情緒等等。除此之外，舒茲特別留意社會化知識的問題。人在處境中採取行動，不論是與他人有關的社會行動抑或與他人無關的一般行動，所藉以解決問題的知識往往來至於他的社會環境。這種具有「處方之知」(Rezeptwissen)特色的日常之知並非一種嚴格的科學知識，它頂多只是一種在經驗中一再被證實為有效的經驗之知罷了。藉著這種知識人們定義他的處境和解決問題，如此也顯示他是某個社會團體的一份子。此時文化與社會往往是分不開的，晚期的舒茲思想特別重視「內團體」(in-group)與「外團體」(out-group)之間文化差異的問題，所謂的生活世界之社會結構也可擴充為生活世界的文化社會結構³。一個人藉由他所擁有的知識顯示出他是屬於哪一個社會文化團體，但同時也顯示出他的侷限。一個完全沒有任何文化社

³ 見 Chung-Chi Yu, Schutz on Lifeworld and Cultural Difference, in Lester Embree(ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, 159-172.

會背景的人對舒茲來講是無法想像的。正如同前面所提的空間、時間和自然，文化社會也構成處境之客觀面重要的部份。

以上都是針對處境的客觀層面作分析，底下本文將說明處境的主觀面。事實上客觀與主觀兩個層面是不能截然二分的，談客觀面時我們實際上已經涉及了主觀面，而底下談主觀面時我們也將看到它與客觀面的密切關係。

如同前面所說過的，在日常生活，人們隨時都處在特定的處境中，而處境又都是行動的處境，或者說是「實質行動」⁴的處境。處於實質行動中的人，其意識狀態可說是最緊繃的，這是相對於想像、白日夢、作夢或冥思的意識狀態而言。在緊繃的狀態中，意識總是有一個主題，此一主題隨著前面提過的興趣而出現。興趣使得我們的意識集中在某件事物上，舒茲說它

「決定世界的存有學結構中的哪些元素，還有儲存知識的哪些元素和眼前的處境是相關的，以便我能夠以思想的、行動的和情緒的方式去定義它。」（SL II, Nachlass:254）

這些被我們所關注的事物，具有舒茲所稱的「題顯關涉性」（*thematische Relevanz*）。被題顯化的主題總是包含了我們所遭遇到的問題，只要是問題便不得不解決。然而不同的問題具有不同程度的急迫性，急迫性高的會成為我們意識的焦點，急迫性低的則自然被放到邊緣去。舒茲指出，「要緊的事先作」

⁴ 關於實質行動的涵義，我們在下一節將于說明，此外可參考拙著〈論舒茲的實質行動概念〉（《台灣哲學研究》第二期，民 88 年 3 月）一文。

(first things first) 乃是一般人在日常生活中，亦即抱持自然態度 (natürliche Einstellung) 時的的基本想法。

所謂的「題顯關涉性」還可細分。有時候，我們會自然的朝向一事物，藉著它達到我們的目標。這種「題顯關涉性」被舒茲稱為「自願的」(freiwillig) (Relevanz:59)。不過有時候我們卻被迫去注意一個對象，舒茲舉了一個例子：

「一個人在寒冷的冬天走進一個昏暗的儲藏室，無意間瞥見角落一團捲曲的東西，這個形狀讓他聯想到蛇，但也可能不過是一條繩索被堆放在那兒。為了自己的安全，他不得不去關心那個東西究竟是什麼。」(Relevanz:69)

這個踏進昏暗房間的人原本有別的目的在，尋找工具或是什麼的，但是，眼前無意間出現的事物卻讓他分心，暫時忘掉原先想做的事，被迫去弄清楚眼前到底是什麼東西。這類事物具有舒茲所謂的「強迫式的題顯關涉性」(auferlegte thematische Relevanz) (Relevanz:58)

在日常生活中，不管我們的注意力是自願的或是被迫的集中在某個對象上，我們總是在處境中，和這個處境所包含的問題相關連著。解決問題和「解釋問題」及「界定情境」是息息相關的；一旦我們界定了情境就幾乎等於打算用何種方式去解決它們。當我們界定情境時，連帶的把一些相關的事物也作了解釋，意即它們將從什麼角度被解釋，或著在什麼類型底下被解釋。類型化與平常人的「儲存知識」(Wissensvorrat) 有關，

我們在特定的處境中藉以瞭解事物的類型，乃是位於我們的認識能力（*Erkenntnisvermögen*）之中。日常之知並非嚴格的科學知識，它而是與實踐活動密切相關的「處方之知」。這些知識大部分來自社會文化環境，少部分則得自個人的過去經驗。每個人的「儲存知識」總是儲存著許多解決各種問題的解答，在不同的處境中被派上用場。這些與解決問題有關的知識被舒茲稱為「解釋的相關性」（*Interpretations- bzw. Auslegungsrelevanz*）（*Relevanz: 68*）

基本上我們可以肯定，解決或克服處境中的問題意味著意識中某個主題的消解，這個原先位於意識中心的意識內容又重新回到意識的邊緣。日常生活中有些問題比較容易克服，基本上它們都是例行之事，人們通常有足夠的知識去應付它們；相對而言，偶爾才出現的問題就比較棘手，我的知識中的類型化概念往往不足以應付它們。就舒茲看來，日常生活世界一般而言就是「例行世界」（*Routinewelt*），生活在這個世界中的人一般都有著「我總是可以再次如此」（*ich kann immer wieder*）和「諸如此類」（*und so weiter*）的思考方式。

不論是典型或非典型的處境，我們總是必須面對它們，解決其中所含藏的問題，而且是用實質行動去加以克服。當舒茲說這些情境及問題促使我們去解決它們時，他把這些情境中的問題稱為「動機關連性」（*Motivationsrelevanz*）（*Relevanz:79*）

前面提到，我們應對處境的方式在相當程度上依賴於我們所處的社會及文化世界。這意味著，我們「儲存知識」（*Wissensvorrat*）中的元素大部分多是在社會文化世界中所獲得

的。在社會世界中有著該社會成員所共同接受的知識，亦即，在社會世界中有著關涉性與類型化的結構(Relevanz- und Typisierungssrtuktur)。社會只是生活世界的一部份，因為後者還包含了自然世界。「自然」雖可以經由文化的解釋而成爲文化世界的一部份，特別是經由象徵作用而形成像太陽神、月神、山神、海神等等概念，但無論如何，自然世界還是有它的獨特性，不能完全被化約爲文化的一部份。自然與社會文化兩者對於舒茲而言都是日常行動不可踰越的範圍。它就是我們在前面所闡述的「世界的存有學結構」，也是舒茲所謂的「生活世界之結構」的基本涵義。此一結構往往被人們視爲理所當然而不加以特別留意，只有當人們採取科學、藝術、宗教或任何其他不同於日常生活的實踐態度時⁵，才比較能夠意識到它的存在。

以上是針對處境的主觀面與客觀面分別進行分析，透過這些分析我們瞭解到，處境不純然只是客觀的時空自然社會等結構，而是人基於他的知識背景、興趣背景和先前的經驗介入客觀結構並加以組織化的結果。所以任何處境一定是「我」的處境，一定是我面對了某些問題而欲採取實質行動加以解決的處境。如此看來，舒茲的「處境」概念很難讓我們把它當作一般名詞來看待。它既與「生活世界」概念密切相關，也和「關涉系統」緊密相連，更不用說它和「行動」概念的關係了。

四、舒茲論懷疑、選擇與行動

⁵ 見舒茲的「多重實在論」(CP I: 207-259)

在前一節之中，我們說明生活世界的結構是行動的範圍，它們因為過於理所當然而不被質疑甚或察覺。不過不被察覺並不意味它不存在，我們甚至可以說沒有它們，是不可能實質行動的。但實質行動的涵義究竟為何呢？

舒茲將實質行動界定為「經由事先想定而發生於外在世界中的行動，它是計畫中的事件，並透過身體運動而加以實現」（CP I:212），擬訂計畫因此是實質行動重要的一部份。但何謂計畫呢？首先它是想像中的行動或更恰當的說是構想中的行為。雖然計畫離不開想像，它與純然的想像還是有著明顯的差別，後者不被任何的現實條件所限，例如我可以設想自己是超人，可以飛越天空，單手舉起厚重的沙發，但在實際行動中的計畫則非如此，它必須顧及被實現的可能性，必須考量手段與目的之間的恰當性，總之，必須顧及前一節所提到的生活世界之結構性。舒茲說：

「在真實行動發生之前，我無法虛擬地改變那些超乎我控制的處境要素，我必須依據我所瞭解目前這種情形在真實世界內的發生可能性，衡量所有的機會與風險。」(CP I:95)

有些行動的風險比較低所以實現的機會比較高，它們多半是一些在日常經驗中一再發生的例行行動，在類型上它們有著比較高的一致性；相對來講，偶爾才發生的行動被實現的機會就比較低，例如商人衡量某筆交易的必要性，帶領部隊的將軍思索是否該採取攻擊行動，在他們的處境中，所需考慮的因素很多，

既然需要深思熟慮，計畫被實現的可能性就大為降低。

計畫是尚未實現而有待實現的行為，不過，計畫中的行為仍不是確定會被採取的行動，它只是一個方案，就手段與目的之間的關係來講，它只不過是達到同一個目的的多種手段之一罷了。就比如從台北到台南，我可以搭飛機、搭火車或自行開車，如果選擇最後一個，我還得考慮不同的路線。目的雖然相同，不同的計畫畢竟指向未來不同的行動。

舒茲藉由胡塞爾的「開放可能性」(offene Möglichkeiten)和「問題可能性」(problematische Möglichkeiten)兩個概念來說明人們考慮不同行動方案的過程。所謂「開放」指的是明確的行動構想仍然尚未浮現，任何一種方式都是可能被採行的。姑且回到上述從台北到台南的例子來講，走路，騎腳踏車可說都包含在「開放可能性」之內，但我們幾乎可以斷定這些方案在交通便利的現代是沒有人會認真加以考慮的，也就是它們不會成為所謂的「問題可能性」。由此可知，所謂「問題的」(problematisch)指的就是「值得被認真考慮的」之意，至於到底哪一個計畫可以脫穎而出成為被執行的對象，舒茲說這當中經過了懷疑、選擇與決定的經驗過程。(CP I: 88)

在懷疑的情境中，自我處於兩個或更多的趨向之間猶豫不決，他處在傾向於相信這個或那個的衝突狀態中。如果我採取其中一個方向，則這個可能性對我而言就好像已經實際存在，而另一個可能性的存有就相對降低或消失了。如果這個傾向一再被強化，我便極有可能會做成決定而付諸行動。然而選擇往往不是輕易就完成的，「決定是在一個澄清若干競逐之趨向的

過程中形成的。」(CP I:81)具相反方向的不同選擇彼此皆要求被實現，放在「開放可能性」與「問題可能性」的脈絡來講，舒茲說：

「問題可能性預設了信念的趨勢，這些趨勢由處境所激發並彼此衝突對立；由於他們皆偏袒某一方，所以各有其特定份量。另外，開放可能性則無任何份量，他們皆旗鼓相當，具有同樣的可能。在此並無預先構成的選項，所以位於一般架構內的各個可能敘述都具有同等的開放性。由於它們無任何偏袒，所以也不會彼此對立。」(CP I:83)

舒茲強調，在兩個計畫之間作選擇與在兩個客體之間做選擇是不同的。就後者而言，當我從其中一個（例如 A）轉移到另外一個（例如 B）並再度回到 A 時，A 一如往常並未改變。但，就後者而言，我對於將來行動的若干計畫並非同時存在於外在時間中。舒茲認為：

「心靈藉由想像的行為，在內在時間中逐次形成各種不同的計畫，並可以因偏愛某一個而放棄另一個，也可以再回到第一個 ... 而透過從一個意識狀態轉到下一個意識狀態，我已經有所成長，並擴大我的經驗，因而當我返回第一個計畫時，我已不復當時草擬這個計畫的我，所以我回歸的計畫，亦非原來被我放棄的計畫；或者以較清楚的說法來講，它仍然是相同的計畫，不過已經經過修改。」(CP

I:85)

舒茲藉由柏格森的時間理論來闡明這個現象。柏格森指出，一般認為，所謂選擇未來的行動是在並列的兩個對立項之間作游移，但這是沒有將時間納入考慮的結果，如果我在兩個可能的行動方案 X 及 Y 之間進行選擇，或者說徘徊於兩者之間，我已經經歷了一系列的心理狀態。嚴格來講，X 與 Y 並非兩個對立的狀態，而是自我所經歷的一系列漸進而不同的狀態。換言之，在思慮行動方案中，我會持續的成長與擴展，我所思慮的對象也跟著有所改變。舒茲解釋道：

「嚴格來講，所謂兩個趨向或兩個方向，其實只是一種比喻的說法；在現實中，並非兩個趨向或兩個方向，而只是一個自我藉由其躊躇猶豫而成長與發展，最後自由的行動使自身超然於自我，就如同熟透的果實離開樹枝。」（CP I:86）

預期中的各種行為具有準共存性，它們都是可能的行動方案，直到我作成最後決定為止。舒茲認為人有理性思考的能力去衡量每個趨向，去進行萊布尼茲所謂「思量後果的藝術」（the art of consequences）。（CP I:91）

五、從舒茲的行動理論看責任的相關問題

在一場名為“Determinism and Freedom in the Age of Modern Science”的討論會（1957年二月九日至十日於New York University舉行），舒茲受邀參與討論，並發表了“Some equivocations of the notion of responsibility”一篇短文。文中舒茲從主觀意義和客觀意義的區別來說明和釐清責任這個概念。可惜的是我們沒能在這篇文章中清楚的看出舒茲對於責任相關問題的直接看法。不過根據以上我們對舒茲所作的詮釋，卻是不難看出他的基本立場，因為他的行動理論強調行動者所賦於其行動的意義，也就是所謂的主觀意義，此一主觀意義的存在使得人的行動有別於自然現象。而且舒茲強調主觀意義並非不能瞭解，一個旁觀者對一個行動者之瞭解，如果恰當的話一定是吻合於行動者的主觀意義的。

其次，在舒茲眼中實質行動發生之前所必須經歷的懷疑選擇決定等過程顯然是「斟酌考慮」（deliberation）的過程，因為舒茲指出一項行為的發生是在各種可能行動方案彼此相互競爭之後才脫穎而出的，正如前述引言曾經提到，「自由的行動（free action）使自身超然於自我，就如同熟透的果實離開樹枝」（CP I：86）。

舒茲基本上認為人在行動過程當中對於自己究竟要採取什麼手段去達到他的目的地是十分的清楚，但對於為何自己會採取特定手段則不見得完全有所意識。換言之，人的行動有著類似於自然現象因而適合於用因果法則加以解釋的部分。但他能在不同的行動方案之間作選擇，這是他所擁有的自由。在真正採取行動之前，他完全有著不同的可能性去執行他的行動，我們

無法事先完全確定一個人將會作什麼決定採取什麼行動；另一方面舒茲所在意的是，一個在特定處境中的人（例如一個證券投資商面對股價下滑）如何思考面對他的問題去解決困難（例如賣掉或不賣掉手中的股票？）。在日常生活世界的特定處境中，行動者必須全神貫注面對困難處理問題，這裡頭包括界定情境，斟酌考慮手段的選擇以及採取實質的行動去實現目的等等。如果有外在人為的束縛，日常生活世界的行動者也會把這個束縛轉化成他必須納入考慮的客觀因素，視它為必須克服的對象。同樣的，一個採取日常行動者也盡量避免讓自己分神，更不用說恍惚狀態了。一個開飛機的飛行員不是有飛行前幾個小時不得飲酒的禁令嗎？一個長途駕駛的司機不總是藉助咖啡或其他飲料來提神嗎？生活世界對舒茲而言本質上就是「實質行動的世界」(Wirkwelt)⁶，它意味著在日常生活中行動者以最緊繃的意識狀態去和生活世界的諸種結構（自然、社會文化等等）相折衝，以便處理所遭遇的問題。

綜合言之，舒茲是比較認同「人該為他自己的行為負責」之想法，只不過我們必須指出人所需負責的是他在手段（即行動方案）上所作的選擇及其產生的後果，而不是為何他會有作這種選擇的傾向。放在「行動與處境」的脈絡來看，人並不是受制於處境而被迫反應，處境是行動主體面對客觀環境所做之詮釋的結果，所以一個人會處在什麼處境，他自己要負一大半的責任。當然我們也不該忽略客觀的生活世界結構是穩定不變

⁶ 參考拙著〈論舒茲的實質行動概念〉請參考註4。

的事實，行動者對於處境的詮釋也不能任意為之，否則人的行為是沒有意義也不合理的。沙特式的自由概念不適合用來描寫人在生活世界的真實面貌，是舒茲所一再強調的⁷。人在生活世界當中沒有並不享有絕對的自由，他所要負起的也就不是絕對的責任，日常行動的責任是相對而有限的⁸。

六、對舒茲觀點的批判反省

舒茲對處境與行動關係的思考，有其可取之處。他指出人的處境是行動者自己詮釋的結果，而非只是各種客觀條件及因素的配對組合罷了，人因此必須為自己的處境負責，這是勿庸置疑的。一旦處境的意義確定之後，人的實質行動便跟著呼之欲出。實質行動是人藉以處理問題，解決困難的具體憑藉，它的意義必須放在具體的生活世界結構中才得以彰顯。人的自由是相對而有限的，這個有限的自由使得他尋求「合理」而「有效」的手段去解決問題，去克服處境中的困難。

底下我將針對舒茲的理論，提出一些思考和反省。舒茲所談的問題之重點在於，在目的已經設定的前提底下，人必須為自己所選擇的手段負責。至於目的從何而來則不在討論的範圍內。舒茲這個立場認為，人所追求的任何目的都有它的正當性，

⁷ 參考註 2。

⁸ Walter Schulz 在他的文章 'Freiheit und Unfreiheit' 表現出類似於舒茲的看法，他一方面反對 Freud 式的決定論思想（所謂的「非自由思想」），另一方面他也反對 Sartre 式的絕對自由想法，指出兩者之間的辯證關係，而提出人的自由是「有限—具體」（endlich-konkrete）的自由。見 Walter Schulz, 'Freiheit und Unfreiheit' in *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart: Reclam, 1981.

人勿須在目的上斟酌考量，他所需要作的只是思考如何去達成目的而已。然而目的與手段之間往往是游移不定的，它們之間的區別往往只是依賴於我所做的考量基準。以「我必須（從台北）到台南親自跑一趟」為例，相對於我該選擇哪一種交通工具而言是目的，然而相對於「我必須把一件在台南的事情處理好」而言，它卻只是諸種手段當中的一個罷了，例如我為什麼不能打電話處理或請人代為處理呢？所以說，當「我必須（從台北）到台南親自跑一趟」這個目的從某個角度來看也是手段的時候，為何我就不必為這個目的負起任何責任呢？再說任何一個目的的建立也很難說不是行動者本人選擇的結果，我該說，如果我不跑台南這一趟，則會延誤商機，損失慘重，所以我不得不設定這個目的嗎？沙特提醒我們，這個想法的背後是我作了「無論如何必須賺到錢」的選擇，雖然對這個選擇我可能是不自覺的，但還是一種選擇。當我明明知道同一時間親人病重需要照顧，我卻依然往台南跑，以賺錢為優先考量，則我選擇了賺錢為優先考量這個目的，是更為明顯的。

其次，依照舒茲的觀點，我固然必須為自己所選擇的手段負責，但是卻很難為「何以我會傾向於作這樣的選擇」之基本態度負責。例如一個從小在不良環境底下長大的人也許會養成偷竊說謊的習慣，所以每次在特定的場合他往往會自然而然的選擇不誠實的手段來解決問題。依照舒茲的想法，這個人之所以會有那樣的成長環境完全不在他的掌控範圍內，那不是他所選擇的，所以也負不了責任。固然舒茲不至於主張一個犯罪者由於成長環境不佳，情有可原，所以應可免除罪刑（他畢竟不

是「硬的決定論者」⁹)，然而強調一個人無論如何必須為所選擇的手段負責，卻是好似只為了維護社會正義的基本原則而已，犯罪者依舒茲理論看來好像蠻無辜的。然而真是如此嗎？如果我們注意到並非所有成長環境不好的人都會走上犯罪之路就可以反駁這種似是而非的看法。此外，什麼是一個人的過去經驗呢？一個人的過去就是他所經驗的種種事實嗎？如果是如此，任何人都是無法瞭解他自己的過去的。因為過去所發生的事林林總總，不勝枚舉，我們之所以能夠理解過去必定是將它放在某種意義脈絡底下。誠如沙特所言「過去」與「過去所具有的意義」可以說是不可分的。所以，犯罪者的過去並非自然而然存在的事實，它而是——再次借用沙特的語言——被選擇的結果。如果我們的詮釋是適當的，則「一個行動者不須為他之所以有作這樣的選擇之傾向負責」的說法似乎也不全然是對的。

最後，依舒茲看來，既然人的自由度在重重的條件限制下極為有限，他所須負的責任也是有限的。在運作正常的人際關係和社會組織裡，每個人所扮演的角色的確是相當有限的，但是在一部精密的機器中，任何微小的零件都是不可或缺的，它的損壞和脫落都將造成嚴重的後果，一個人在道德上或法律上惡意的犯規對正常運作的社會生活所造成的衝擊也是相類似的。責任的問題主要畢竟是道德和法律上所謂責任歸屬或責任追究的問題，日常行動的責任如果不是扣緊著道德和法律的層

⁹ 「硬的決定論」之涵義請參考註 1。

面來談是不免流於瑣碎的。問題是，日常行動與道德的關係究竟是如何？它與法律的關係又是如何呢？這些問題非常值得探討，只是已超出本文主旨範圍，所以姑且留待將來專文探討之。

參考文獻

1. Edwards, Paul. 1958, 'Hard and Soft Determinism', in *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York: New York University Press.
2. Feinberg, Joel (ed.). 1978, *Reason and Responsibility: Readings in some basic problems of philosophy* (4th edition), Encino(Cal.): Dickenson Publishing Company.
3. James, William. 'The Dilemma of Determinism' (1884), in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, New York: Modern Library, 1968.
4. List, Elisabeth. 1988, 'Wissenschaft als Lebenswelt', in Elisabeth List/Ilja Srubar(Hrsg.), *Alfred Schutz: Neue Beitræge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam.
5. Sartre, Jean- Paul. 1957, *Being and Nothingness* (tr. by Hazel Barnes), London: Methuen & Co. LTD (簡稱 BN).
6. Schulz, Walter. 1981, 'Freiheit und Unfreiheit', in *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart: Reclam.
7. Schutz, Alfred. 1962, *Collected Papers*, Vol. I, The Hague: Martinus Nijhoff (簡稱 CP I).
8. Schutz, Alfred. 1964, *Collected Papers*, Vol. II, The Hague: Martinus Niehoff (簡稱 CP II).
9. Schutz, Alfred. 1982, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (簡稱 Relevanz).

10. Alfred Schutz/Thomas Luckman, 1990, *Strukturen der Lebenswelt* Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp ("SL II" 指 Thomas Luckman 重構的部分；"SL II, Nachlass"則指 Schutz 本人的遺稿).
11. Yu, Chung-Chi. 1999b, Schutz on Lifeworld and Cultural Difference, in *Schutzian Social Science* (Lester Embree ed.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 159-172.
12. 游淙祺，1999a，〈論舒茲的實質行動概念〉，《台灣哲學研究》第二期，1999 年 3 月，281-299。