

城鄉心理和生活世界

——從齊美爾到舒茨

◎ 李繼宏

城鄉心理差異是都市社會學的重要議題之一，也是城鄉的重要區隔之一。究竟是甚麼樣的都市生活因素導致了都市心理¹的生成？究竟是那些社會結構的差異造成了城鄉心理的迥異？社會結構和心智結構間存在甚麼樣的關係？對這些問題的探討儘管不乏其人，但基本上仍沿用齊美爾的分析，即在社區—社會²的框架中建立一個對應的模型：都市的社會結構和形態如何導致了都市心理的諸多特徵，而鄉村遲緩的生活節奏則要對其心理負責。在這些論述中，社會結構和心智結構之間存在著某種直接的對應關係，前者決定後者而不是傾向於相互加強。本文所要討論的，正是齊美爾對都市精神生活的剖析的這種框架的不足，內中不可避免地要涉及到某些基本的社會學理論，尤其是埃利亞斯、吉登斯和布迪厄等人的論述。為了論證城鄉的本體差異，本文應用了晚年胡塞爾對生活世界的論述，以及舒茨對生活世界結構的分解，試圖解決此一重要問題。

齊美爾敏銳地看到，現代生活最深刻的問題在於個人的獨立和個性與社會之間的張力。十八世紀以來有關人性解放的鬥爭都暗含著這樣的動機：人不甘願在一種社會—技藝機制中墮落。為了解決都市中個人以及超個人的生活形式之間的關係問題，關於現代生活及其產物的內在意義、關於文化身體的靈魂的疑問就產生了。要回答這樣的疑問，有必要追尋個體究竟如何在對外部力量的適應中調適自身。（Simmel, 1950, 409）

齊美爾認為都市的視覺泛濫帶來了變動不居的外部 and 內部刺激，而這些刺激造成神經反應的緊張，這是都市個體的心理基礎。人是有識別能力的動物，他的頭腦受到相繼的印象之間的差異的刺激。意識反應決定於印象之間差異的大小及其不可預期的程度。在都市中，人來人往的十字路口，經濟、職業和社會生活的快節奏和多種多樣，所有這些創造了不同於農村的心理條件。這樣，都市人的老於世故和鄉下人的純樸可歸因為都市和鄉村帶來的心理條件的迥異：都市生活節奏快，人們面對的交往對象多，諸多印象在一瞥之下更出乎意料；而鄉下人生活節奏慢，交往行為和對象固定，有更多的時間可以從容觀察呈現的表像。

更重要的是，都市是貨幣經濟展開的主要場所，在這兒，經濟交換的集中和複雜性賦予了交換形式在農村罕見的商業行為中所沒有的重要性。貨幣經濟和理智的統治³是結合在一起的，它們共享了一種對人對物的講究實際的態度⁴。理智的、老於世故的個性不同於所有淳樸的個人品質，因為後者產生出來的人際關係和行為不能被理解成邏輯的行為；同樣地，現象的獨特性不能在某一特殊法則下公度。而貨幣關心的是普遍性，它關心交換價值，將所有性質和獨特性化約成一個價值多少的詢問。和基於人們的個性的親密情感性關係不同，理性關係中的個人被當成一個數字，人與人之間並沒有任何不同。這種純粹的講究實際的態度和市場的

規模相關，在原始條件下交易，生產者直接為消費者生產產品，他們之間相互熟悉。但在現代都市，幾乎全部的交易者都沒有進入生產者的實際生活觀照的領域中，也就是說，市場是匿名的⁵。這樣，在一個匿名的都市中，人們可以毫不顧忌對利益的追逐會影響情感性的人際關係。

現代精神變得越來越精於計算。貨幣經濟帶來的實踐生活的計算精確性和自然科學的理想型遙相呼應：將整個世界變成一個數學問題，在數學公式中安置這個世界的各個部分。齊美爾看到生活數學化背後隱藏著人們追求確定性的動機，卻認為只有貨幣經濟才能在如此眾多的人們的生活中，用衡量與計算將質的價值⁶化約為量的多寡。確實，正是通過這樣的數字化⁷，同一和差異都獲得了一種確定性，社會生活從而避免陷入不可化解的混沌（inextricable chaos）之中。也即是說，都市通過一種非人的安排保證其運轉，羅斯金（Ruskin）和尼採（Nietzsche）對現代都市激烈的憎惡也緣於這種非人的安排。

上述影響到生活形式的精確數字化的諸多因素也造成了都市人的麻木不仁⁸。麻木不仁是都市居民獨特的心智現象，它起初是千變萬化且對比強烈的對神經刺激的後果，都市理性通過這種麻木不仁得到加強。齊美爾認為，無限制的對歡樂的追逐會造成麻木不仁，因為人們的神經系統就像彈簧，長時間高強度的對神經的刺激會使其失去對刺激的反應。但麻木不仁還有另外一個原因，就是貨幣經濟帶來的數字化。麻木不仁的本質是對差別的忽略，這不意味著人們在觀察事物時都是沒有辨別能力的愚人，而是事物的意義和不同的用途，從而是事物本身，被當成某些抽象的價值。作為一般等價物，貨幣是最強有力的杠杆，它用「值多少」來表示事物性質的差別。對個人來說，這種對事物的貨幣著色，或者毋寧說是去色⁹，或許難以察覺的，但在一個較大的範疇來看，對事物的貨幣估價則相當普遍。尤其是在大都市，人口聚居和貨物集中對神經系統的刺激最終導致了麻木不仁。齊美爾指出，精神現象受到人們社會生活的束縛；而人們則要從這些束縛中擺脫出來，找到自己的認同。麻木不仁其實是人格的自我保護：在面對為數巨大的交往對象時，麻木不仁是避免精神陷於一種難以想像的混亂的唯一選擇。

現代文化發展的一個重要特徵就是客體精神壓倒了主體精神¹⁰，無論是語言還是法律，生產技藝還是藝術，科學還是周邊環境的客體，無不體現了一種精神總體。和這精神總體相比，個人理智的發展顯得非常不完善，它們之間的距離日趨擴大。個人變成僅僅是社會的一個齒輪，巨大的事物和權力的架構剝奪著人們的進步、靈性和價值，將它們從一種主體的形式轉化成一種客體生活的形式。在文化超越所有個人生活的大都市，人格在一種晶體化和非人格化精神的壓倒性完滿¹¹的衝擊下不能維持其自身。一方面，生活為人格提供了如此之多的發展可能，以致人們在生活的洪流中幾乎不用自己學會游泳；另一方面，生活中非人格因素越來越多，以致會使個人色彩和獨特性錯位。齊美爾指出，客體文化膨脹影響下的個人文化的收縮是多數極端個人主義者，包括尼採在內，對都市產生痛苦的憎恨；這也是理解他們為甚麼一方面熱愛一方面厭惡都市生活的關鍵。

十八世紀那些壓迫人們的束縛，那些政治的、土地的、行會的和宗教性質的束縛在都市中變得毫無意義。如果說十八世紀的人們奮力要從壓制人性和製造不平等的歷史束縛中解放出來，那麼在十九世紀，經由歌德和浪漫主義，也經由經濟的勞動分工，一個不同於十八世紀自由主義的理想開始露頭：那些擺脫了歷史束縛的人們現在希望能夠把自己從他們的群體中區分開來。人們的價值不再是存在每個人中的「普遍人」¹²，而是他們自己品質上的獨特和

不可代替。都市，齊美爾認為，正是個人角色和社會整體鬥爭與和解的角鬥場。

我們業已看到齊美爾如何出色地為我們指明了個體精神在都市中的發展痕迹，但我仍樂於帶著對這個偉大的社會學先驅的無比崇敬來談論他的不足。首先，齊美爾低估了人類神經系統的複雜性，僅是簡單地認為視覺泛濫的刺激會激起反應，過度刺激則會造成麻木不仁；其次，他忽略了人們在都市生活中的情感和舉止演化是人們之間相互依賴性增長的產物，而不僅僅是社會條件作用於神經系統引起的所謂人格的自我保護；第三，他過份誇大了貨幣經濟的作用，看不到在都市心理的形成過程中發揮著更重要作用的其他社會因素，最後，也是最重要的，儘管他業已指出不同規模的生活場所對人們心理變遷的影響¹³，卻沒有也不可能將其和人們的生活世界聯繫起來。下面我們將就後三點對城鄉心理差異繼續進行發生學的探討，最終從現象學的生活世界觀念給予這一問題以本體的澄清。

埃利亞斯關於西方文明的心理發生的論述可以和齊美爾互為補充。前者認為，由於社會職能分工、市場、競爭和複雜的人際關係，人們社會地位的流動性和這種流動性對他人依賴度的提高，使得人們更加直接地去壓制、調節自身的情感和本能欲望。齊美爾的麻木不仁與其說是神經受到持續高強度刺激的結果，毋寧說是人們在某些社會強制的約束下更多的控制自己的情感與本能衝動。難堪與羞恥¹⁴的界限不斷前移，通過社會強制變成塗爾幹筆下的集體意識，在早期塗爾幹的作品中，集體意識確保了社會整合，是個人主義和社會有機團結之間的潤滑劑。齊美爾、塗爾幹和埃利亞斯殊途同歸，都對個人如何在其與社會的張力之間掙扎，而又不導致社會失範表達了強烈的關注。麻木不仁、集體意識和文明分別是他們的答案，但我們可以看到，齊美爾對都市心理的刻畫流於簡化。都市生活，尤其是人口高密度聚居和物質產品的集中，確實是造成麻木不仁的重要因素；然而這種麻木不仁不是個人心理的直接產物，它有賴於將某些社會強制轉變為自我強制，也有賴於集體意識的強化。

齊美爾認為影響都市心理的另一個重要原因是貨幣經濟的大行其道。誠然，貨幣經濟帶來的數字化使「所有事物以同種特殊的重力在貨幣的洪流中漂浮」（Simmel, 1950, 413），但都市心理形成的過程要遠為複雜。人們的心理，無論是都市的還是鄉村的，都無非涉及到對生活世界¹⁵的適應，也就是說，需要在生活世界中尋找一種確定的本體安全¹⁶。齊美爾的麻木不仁、塗爾幹的集體意識、韋伯的生活秩序（Lebensordnungen）乃至埃利亞斯的文明都是這種本體安全的體現。吉登斯指出，本體安全的獲得牽涉到日常生活的程式化和場所的區域化，齊美爾恰恰忽略了日常生活的程式化和場所的區域化對都市心理的影響。

現代都市的日常生活是高度程式化的，這種程式化保證了社會在諸多不同個體間整合的可能。每個人的生活方式、各自的利益和偏好、情緒、教育程度等等都存在著差別，在大都市中，這些差別可能大到難以想像的程度。如何協調他們之間的行動和利益，無疑是避免社會失範首要解決的問題。日常生活程式化的意義在於，提供了行動的標準和程式，使整個世界可以被理解、被解釋和預期，從而使人們獲得吉登斯所說的本體安全。

日常生活的程式化包括了時間程式化和空間程式化。對於前者，齊美爾業已看到部分重要性：「如果柏林所有的鐘錶一起失靈，哪怕只有一個小時，整個城市的經濟生活和交通將會被擾亂很長一段時間。」（Simmel, 1950, 412）為了保證不同行動者之間的協調，人們使用標準化時間，比如在廣州，使用的是北京時間，所有的鐘錶都以北京時間為標準。不同地區之間通過時區來協調，如芝加哥使用美國中部時間，和格林威治時間相差6個小時，和北京時間相差14個小時。標準時間本質上是非人的，它由機器的運轉來測量，和個人的感覺和生活習慣無關。正是這種非人的時間使人們之間的行動得到整齊劃一的可能，使人們精確知道甚

麼時候該做甚麼事，並能對他人，從而是整個社會的時間安排有著確定的預期，以保障其心理的安全。以中山大學為例，正是通過一系列的課程安排，使某院系某年級的學生在統一的時間上課，並對課程的進度有著把握。大約早上6：00-9：00可以到第二學生飯堂或者白蘭餐廳買早餐，中午11：00到1：00是午餐時間，傍晚5：00-7：00是晚餐時間等等，如此安排使學生們不必擔心在適當的時候買不到飯菜。就整個都市而言，比如上班的朝九晚五的制度，雙休制，公眾假期，宗教的安息日等等，都對人們的行為產生了深遠的影響。在農村，那些小商人開的商店沒有統一的營業時間，甚麼時候開門取決於店主那天起床的早晚和心情的好壞，還經常由於店主有事而暫停營業。而在城市，幾乎沒有這樣的問題產生，任何一個工作日的營業時間，你可以意料之中地到廣州移動通信公司的營業點去交行動電話費，或者到麥當勞去買個麥辣雞腿漢堡包，不必擔心會撲空。

日常生活的程式化的一個重要方面還在於空間的程式化，也就是吉登斯所說的場所的區域化（regionalisation of locales）（Giddens，1981，pp36-40）。時間的程式化告訴人們該在甚麼時候做甚麼事，空間的程式化則告訴人們該在甚麼地方做甚麼事。空間的程式化主要體現在現代生活對不同區域的功能劃分上，天河城廣場是購物的場所，省政府大院是政府機關辦公的場所，新港西路135號是高等教育的場所等等。具體到某些公眾場合的行為規範上，空間的程式化就更加明顯，比如在公眾場所不能吸煙，廣州的街路上汽車和行人靠右行走，並受交通規則和紅綠燈的規訓，二沙島上不能行駛摩托車等等。一些特殊的區域也有其規則，手術室裏面的醫生要穿白大褂和不能吸煙，教室的行為規範等。這樣，人們可以在綠燈亮的時候橫穿馬路而不必擔心滾滾車流會將他碾成肉醬；中山大學的學生每天到第一教學樓或其他教室去上課而不是擔心今天的課究竟在甚麼地方上。

有必要指出的是，時間的程式化和空間的程式化是交織在一起的。眾所周知，廣州購書中心是出售書籍和音像製品的場所，但它也有一定的時間程式化：早上9：00到晚上9：30是營業時間，人們不會在凌晨4點跑到那裏去買書。時間程式化和空間程式化結合得最完美的要數城市的公交線路。儘管我現在在廣州，但我仍然知道在北京林業大學門口坐749路公共汽車經過大約30分鐘可以到達西直門公交車站場，或者朝相反方向花大約10分鐘到達蘭旗營。對於那些每天乘坐公共汽車上下班的人來說，固定的公交線路和相對固定的行車時間是那樣重要，以致在偶爾塞車的時候車裏的人們顯得極其暴躁和焦慮¹⁷。公交線路對停靠站的路線化顯然比其對行車時間的路線化程度要高，但在地鐵的運行中，兩者的結合則幾乎是完美的¹⁸。地鐵純粹是人造的產物，其運營的器具、空間乃至空氣無一不是人工製造出來的，由於排除了公共汽車運行時遇到的諸多干擾，地鐵對行車時間的控制往往可以精確到秒。如在廣州的1號地鐵線，從火車東站到花地灣，地鐵運行的時間日復一日，總是35分鐘。高度程式化帶給人們的是高度的預期和心理安全，這一點我們可以從地鐵運行偶爾出故障的時候乘客們的反應推斷出來¹⁹。

僅僅是指出日常生活的程式化對都市心理的影響是不夠的，我們還有必要追問，既然同樣是出於對本體安全的渴求，為甚麼都市生活的程式化遠遠高於農村？為甚麼農村居民在低度程式化的日常生活中也能找到他們的本體安全？造成這些現象的根本原因是甚麼？要解答這些問題，布迪厄為我們提供了良好的工具。

布迪厄並不否認社會結構和人們的心智結構之間存在著某種對應關係，「心智圖式不是別的，正是社會劃分的體現。隨著個人不管接觸某些社會狀況（這種接觸的結果也因此日積月累），個人也就被灌輸進一整套性情傾向。這種性情傾向比較持久，也可轉換，將現存社會

環境的必然性予以內化，並在有機體內部打上經過調整定型的慣性及外在現實的約束的烙印。」（布迪厄，華康德，1998，13）作為性情傾向的心智結構和社會結構之間的關係只有通過場域和慣習的概念才可以被理解。

布迪厄關於世界的看法和舒茨的多重實在十分接近，他認為「社會世界是由大量具有相對自主性的社會小世界構成的，這些社會小世界就是具有自身邏輯和必然性的客觀關係的空間，而這些小世界自身特有的邏輯和必然性也不可化約成支配其他場域運作的那些邏輯和必然性。」（布迪厄，華康德，1998，134）布迪厄的場域也就是這些小世界，有特定的遊戲規則，並由這些規則界定了一個社會構建的空間；它既是某種被賦予了特定引力的關係構型，也是衝突與競爭的空間，各種資本的形式和分布量在內中得到調整。場域的另一個重要特徵就是它的不確定性，儘管有諸多規則，但也給那些玩弄規則的人留下了足夠的空間。各種相對獨立的場域如何保證社會生活的有條不紊和可以預見呢？布迪厄認為這和慣習有關。慣習是生成策略的原則，這些原則使行動者能夠應付各種不確定的未來情景，也就是說，它既將過去的諸多經驗結合在一起，又承擔了知覺判斷和行動預演，是一整套性情傾向的系統。社會結構通過這樣的性情結構的形成完成了某種集體的個人化。社會結構的化身給行動者帶來了超個人的實踐理性，不同的心智結構顯然是實踐理性在不同情景下的反應的產物。

在現代都市生活中，人們出入於諸多社會結構之中，扮演著不同的社會角色。在農村，人們處於一個無主體的熟人生活空間²⁰，一般只有家庭和宗族（或社區）成員兩種社會角色，而且由於農村社區的無主體特質，家庭和社區之間的融合程度較高，角色之間不存在大的斷裂。必須注意到的是，布迪厄從來沒有認為人們性情傾向的形成僅僅是由於某一場域，場域間的異質性對慣習生成的作用遠為複雜。都市人在諸多社會結構間轉換帶來的後果之一是，他們不得不面對角色叢的斷裂與張力。既然一個場域的邏輯和必然性不能化約為其他場域的邏輯和必然性，那麼出入不同場域的都市人在處理不同的邏輯和必然性的時候需要甚麼樣的慣習？不同邏輯和必然性之上又有甚麼樣的邏輯和必然性？實踐理性給了都市人擺脫這個窘境的可能。雖然布迪厄孜孜以求的實踐感（practical sense）仍難免落進先驗現象學唯我論的陷阱，但確實存在某種超個人的實踐理性，確保人們在各種邏輯和必然性之間不致茫然失措。齊美爾的麻木不仁顯然就是這種實踐理性的後果：在角色叢的斷裂與衝突中保持一定程度的超然，在諸多邏輯和必然性間選擇一種更高的邏輯和必然性。於是超個人，乃至超次級社會結構的意識形態、神正論、集體意識、麻木不仁、文明、日常生活的程式化乃至沒有意向的意向性²¹就應運而生。容易想見的是，行動者出入的社會結構越多，遇到的不同場域的邏輯和必然性越多，從中進一步形成的超結構的結構，超邏輯的邏輯以及超必然性的必然性和原初任一結構或場域的要害相去必定越遠。而鄉村，內中場域和社會結構的異質性遠較都市為低，其缺乏，或者甚至就沒有都市的那種超結構、超場域邏輯與必然性的原因也就不難理解。

到目前為止，我們似乎業已解決了本文開端提出的那些問題。我們認為，人們在社會生活中追求某種他們的生活乃至社會得以維持的心理的本體安全，不論是都市居民還是日出而作，日落而息的農民；但由於都市生活的複雜，人們在出入各種社會結構和場域的時候遇到了角色叢的斷裂與衝突，需要超結構和場域邏輯的實踐邏輯來獲得心理的本體安全；於是，通過貨幣經濟將人們數字化和日常生活的程式化，都市心智結構發生了變化：都市人老於世故，精打細算，冷漠無情，麻木不仁；鄉下人則淳樸，厚道，真誠，不善欺詐。有必要澄清的是，作者不是一個決定論者，尤其不是一個結構決定論者。社會結構與心智結構之間確然存在親和性，這種確然並不是簡單的因果模式。它們的關係一旦形成，就傾向於彼此強化。從

長時段的視角來觀察，我們很難分辨清楚它們起初是以甚麼樣的形態開始相互影響。

儘管如此，當我們轉而追問，何以布迪厄的眾多不同的小世界能夠被整合成一個有序且可預見的社會，社會結構如何通過慣習的生成來達到集體的個人化時，也就是說，但我們追問都市和鄉村間是否存在某些本體差異，以及這些差異怎樣導致各自心智結構的不同時，布迪厄的實踐理性和實踐感顯得如此模糊和費解，以致我們不得不另外尋找可能的解答。就這樣，舒茨走進了我們的視野²²。

生活世界作為晚年胡塞爾的重要概念，雖然和其早年對意識結構的關懷有所區分，最初卻是作為意識的元結構出現的。胡塞爾在論及歐洲科學危機的時候，指出生活世界是自然科學的意義基礎。伽利略繼承了一種抽空了原初意義的純粹幾何學，以致一個理念化了的自然取代了通過知覺被給予的、被經驗到並能被經驗到的日常生活世界；他沒有反思，從前科學的生活和它的周圍世界中產生出來的新的自然科學是為何種目的服務的。胡塞爾認為科學的根本目的，也就是其意義所在，必定存在於前科學的生活的，「人們生活在這個世界之中，只能對這個世界提出他們實踐和理論的問題；在人們的理論中所涉及的只能是這個無限開放的、永遠存在未知物的世界」（胡塞爾，1988，60）。舒茨指出，正如胡塞爾已經表明的那樣，我們在兩種理想型上展開我們的思維：「諸如此類」和「我能再來一次」。前一個假設了我們過去在經驗中證明有效的在未來仍將有效；後一個則假設了我過去已經做到的，將來也一定可以做到的預期。從而生活世界中的自然態度的特徵基於三個被給定的毫無疑問的假設：世界結構的持久，我們對這個世界的經驗的有效性的延續和我們能一如既往地在這個世界內部活動，並作用這個世界。（Schutz，1978，257）生活世界的問題涉及到恰當性（relevancy）概念，而且，生活世界的毋庸置疑和熟悉性決不是同質的，有著不同的層次。

對生活世界層次的分析要注意到時間-空間兩個方面。生活世界的第一層結構類似於海德格爾的自己存在，可稱之為個人世界，它是一個感官（聽覺、視力等）可以經驗到的世界，人們借助或不借助工具，對這個世界有直接的感知，這個世界直接影響行動者，行動者也直接作用於這個世界。在感官所及的範圍內，人們還知道這個世界過去是甚麼樣子。過去經驗對人們的重要在於，這個世界存在於人們過去的經驗中，人們從而有著「諸如此類」或者「我可以再來一次」的預期，並且，當預期落空的時候，人們不至於懷疑這個世界，而是覺得世界「還是一樣，但有點變化」。在這個世界中，給定性和熟悉程度是因人而異的，和個人的生平情景有關。當考慮到社會世界的時候，生活世界便又多了一層結構，直接的社會生活世界。在這個領域中，人們和他們的夥伴共享相同的時間，而且，這個世界的空間結構在人們的接觸範圍之內。因而人們的夥伴的身體在其接觸範圍之內，反之也然。這個領域被不在其接觸範圍之內的同时代人構成的世界包圍著。不管存在怎樣的社會距離，同時代人通常能夠彼此交往。同時代世界當然包括了過去的夥伴（不論他們是否有可能再次成為我的夥伴）和潛在的夥伴。此外，存在著前輩們的生活世界，它作用於後者，但在人們的接觸範圍之外；還存在著一個將受人們的生活世界影響的後輩的生活世界，對後輩來說，我們的世界當然也在他們的接觸範圍之外。前者對我們來說不是確定的，被或多或少的類型化方式解釋著；後者則是一個純然匿名的區域。哈貝馬斯以一個建築工人為例說明了這些生活世界結構：

「……對建築工人來說，建築工地坐落在特定的街道和特定的時間——星期一尚未吃早點的清早，這些和共同工作的其他工人構成了一個時空和社會參照系統的零點，這是一個『我力所能及的世界』；圍繞著這個工地的城市、地區、國家、大陸，諸如此類，構成了一個『我可能觸及的世界』，相應地，就時間而言，我們有著日常生活程式，個人生活歷史，時代紀

元等等；從社會維度上說，有著一個從家庭到社區、國家、『大同社會』的參照群體。」

在對社會化了的世界的樸素經驗中，所有這些結構都是不庸置疑地被給定的。布迪厄顯然對舒茨有所誤會，如果從生活世界的個人世界層面上看，舒茨的社會結構顯然和追隨他之後的常人方法學家一樣，「……只是個人策略和分類行為的聚合」。但我們要看到，舒茨從來沒有把生活世界還原成一個先驗的主體，他要強調的是生活世界的主體間性，一種達成布迪厄所說的個人與社會之間的本體契合²⁴的主體間性。生活世界涉及到個人的生平情景和知識庫存²⁵，是一個恰當性²⁶問題。構成前給定世界的本體結構和個人知識庫存的因素以及生平情景有關，舒茨將這樣的關係稱為動機恰當性，因為它作為界定情景的動機而被主體地經驗。不是所有個人的知識庫存和生平情景都是一樣的，動機恰當性對不同的人來說因而有著不同的意義。在社會世界中，需要一種架構恰當性，一種可以協調不同的動機恰當性或同一動機恰當性在不同時候的異常的恰當性。基本了解了舒茨對生活世界的理解之後，我們可以著手來談論城鄉生活世界在本體結構的差異如何造成了它們在心理上的分道揚鑣。

事實上，城鄉社會世界的差別主要在於個人世界和直接社會世界之間的不同。那些作為不庸置疑的同時代生活世界對都市居民或者農村居民是一樣的，它們主要化身在文化、禁忌、宗教意識和倫理道德等上。舒茨已經指出，個人世界和個人的生平情景和知識庫存有關，因而個體之間的動機恰當性是存在差異的，隨著而來的是行為處事方式以及由此體現出來的心理的不一致。

在都市裏，個人生活世界顯然異於農村。由於借助了先進的工具（交通工具、網絡、電話、電視等），都市人所能接觸的活動範圍比農村居民要大。當然，現在農村的電視和電話普及率 and 都市相差不是很大，但就日常生活的空間來說，都市人的活動範圍要比鄉下人廣泛得多。在鄉村，傳統的耕作社會注定了人們的活動範圍不能太大；現代的鄉村儘管交通條件比過去有了很大的改善，這些改善並沒有給共同體帶來更大的空間。都市，尤其是像北京或者廣州這樣的大都市，人們的工作地點和居住地點的距離可能高達100公裏以上。在吉登斯筆下，這種時-空的距離化是現代性的後果之一，而我們要指出的是，這種距離化不但使主體缺席的交往成為可能，還由於主體在場的密集，影響到個人生活世界結構的變化；這些變化同時對個人生平情景起到不可估量的影響。

就生平情景而言，都市人的活動範圍較大，齊美爾的麻木不仁實際上是都市人生平情景累積的結果，而農村居民的不同生活體驗比都市人要少，心智結構因此有所不同。在鄉村，公共領域和私人領域的劃分不是那麼明顯，即個人力所能及的生活世界和其社會生活世界重疊部分較大。齊美爾指出都市生活的變動不居，實際上是都市中的私人領域和公共領域分離的結果。單門獨戶地比較，都市生活和鄉村生活的區別可能不是很大；但都市生活的豐富，主要在於公共生活或者半公共生活的多種多樣，隨之而來的是個人遭遇的變化多端。舒茨指出生平情景有兩個構成要素，這兩個要素：

「一個源於前給定世界的本體結構。柏格森說：『要得到一杯糖水，我必須等到糖完全溶化。』另一個源於個人實際的生平狀況（biographical state），它使生平情景能夠將某些元素從生活世界的前給定本體結構中區分出來。實際的生平狀況包含了個人在構建這些狀況時的知識庫存。」²⁷

城鄉之間前給定世界的本體結構並不存在差別；然而都市居民個人際遇的多姿多彩卻使得他們實際的生平狀況不同於鄉村居民。因而儘管無論在都市還是鄉村，人們都獲得了其本體安

全，或者說緩解了他們的原始焦慮，但面對同樣事情時所呈現出來的心理狀態頗有睽違。都市人的世故、冷漠、精明和麻木不仁，鄉村人的淳樸、厚道、真誠和不善欺詐——取決於他們的生平狀況，以及在構建這些生平狀況時形成和演化的知識庫存。

直接社會世界的差異就更加容易理解：相比都市，在農村社區，不但人們的交往圈子比較穩定而持續，交往的內容和形式也相對單一。內中最重要的區別在於，農村社區的個人生活世界和直接社會世界幾乎是完全重疊的，而都市的公共領域與私人領域均界限鮮明。也就是說，鄉村居民能夠以同一套邏輯生活在他們的世界中，都市人則必須在公共領域與私人領域中找到他們的平衡。

這些生活世界結構上的本體區別是造成上述城鄉心理諸多不同的根源，讀者容易發現，在中國，乃至在世界上任何地方，伴隨著都市化進程的是，農村的生活結構隨著人口密度增長、可利用工具革新和超越傳統社區的城市的形成，農村居民在心理上越來越趨同於都市人。隱藏在這種轉變背後的正是生活結構的變化。

人們在一個主體間性的世界中生活，其日常生活、心理活動的意義和本體根基全然在於某種前反思的、給定的實在。個人通過建構不同層次的生活世界，獲得了其與社會的本體契合。這樣，為甚麼「普遍人」不存在本體安全問題而現代人，要求自己在群體中別樹一幟的現代人卻對此趨之若鶩；為甚麼本體安全的獲得需要通過日常生活的程式化；為甚麼人們會追求某些超結構的結構、超邏輯的邏輯等等問題，在生活世界的視野中一一變得可以理解起來。

參考文獻

- 1 Bourdieu, Pierre, *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, 1992.
- 2 Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society*. Polity Press, London, 1964.
- 3 Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, 1990.
- 4 Giddens, Anthony, *Contemporary Critique of Historical Materialism*, The MacMillan Press Ltd. London and Basingstoke, 1981.
———*The Constitution of Society*, Polity Press, 1990.
———*Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, 1988.
- 5 Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action*, Polity Press, 1989.
- 6 Husserl, Edmund, The Origin of Geometry, in *Phenomenology and Sociology*, ed. by Thomas, Luckmann, Penguin Book Ltd. New York, 1978.
- 7 Schutz, Alfred, Some Structures of Life-World, in *Phenomenology and Sociology*, ed. by Thomas, Luckmann, New York, 1978.
- 8 Simmel, Gorg, *The Sociology of Georg Simmel*, edited by Kurt H. Wolff, The Free Press, 1950.
- 9 Tonnies, Ferdinand, *Community and Society*, translated and edited by Charles P. Loomis, Michigan State University Press, 1957.
- 10 Weber, Max, *Economy and Society*, University of California Press Berkley, 1978.
- 11 埃德蒙德·胡塞爾著，張慶熊譯：《歐洲科學危機和超驗現象學》（上海：上海譯文出

- 版社，1988）。
- 12 埃德蒙德·胡塞爾著，呂祥譯：《現象學與哲學的危機》（北京：國際文化出版公司，1988）。
 - 13 諾貝特·埃利亞斯著，袁志英譯：《文明的進程 I》（北京：三聯書店，1998）。
 - 14 阿爾弗雷德·許茨著，霍桂桓譯：《社會實在問題》（華夏出版社，2001）。
 - 15 皮埃爾·布迪厄著，李猛、李康譯：《實踐與反思——反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，1998）。
 - 16 海德格爾著，陳嘉映譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1987）。
 - 17 李繼宏：《分離與回歸：論市場的人格》，載《世紀中國》，2002年8月16日。

註釋

- 1 在這裏，用都市而非城市的原因主要有二，第一，英文中metropolis一詞指的是大型的城市，也就是大都市，而城市更多的是用city來表達，兩者之間存在著明顯的差異；第二，如果就城市和鄉村的比較而言，兩者之間的心理差異可能不是太大，尤其是小城市和鄉村。都市和鄉村可以被當成是兩個對稱的理想型，處於分布序列的兩端，中間是一些中小城市。也就是說，文章要討論的更多是理想型的比較，這是不得不指出的。
- 2 在滕尼斯、韋伯和齊美爾等人看來，社區和社會不存在判然的對立，對滕尼斯來說，它們不過是人們間關係的兩種類型，他認為人際關係是最普遍和簡單的社會單位或者形式。社區式的關係可分為三類：夥伴關係，權威關係和混合關係，它們都基於血緣或者情感；社會式關係主要由人們之間達成的協議來確立。韋伯也同意社區關係是建立在各種形式的情感、情緒或傳統之上，但他的社會關係包含了三中不同類別，一是工具理性的市場關係，一是純粹為了成員利益而達成持續性行為協議的專業聯合體，一是價值理性動機的聯合體。齊美爾基本上同意上述的觀點。可參見Tonnie, 1977, pp250-254, 韋伯, 2000, 62-66。
- 3 理智統治 (dominance of intellect)。在齊美爾的論述中，理智不是尋常意義上的思維能力，而是和韋伯的工具理性十分接近的概念，在文中，理智的 (intellectual) 和理性的 (rational) 交替使用；明確這一點，才能理解齊美爾的理智帶來的諸多效應以及為甚麼將它們歸為非人格。
- 4 原文是matter-of-fact attitude，也和韋伯的工具理性十分接近，它是造成下面將提到的麻木不仁 (blasé attitude) 的原因之一。
- 5 關於市場的匿名性，古典經濟學家與社會學家多有論述，一般都指交易的間接化造成的生產者與最終消費者之間的疏離；詳見拙作《分離與回歸：論市場的人格》。
- 6 質的價值 (qualitative value)。齊美爾使用質 (quality) 的時候，指的是對象的具體形態與價值，而用量 (quantity) 來指稱對象一般的和抽象的價值。有必要指出的是，雖然齊美爾用數 (交換價值) 來作為後者的單位，這兩個概念與馬克思的使用價值和價值仍有著明顯的相似。
- 7 數字化和時下甚囂塵上的所謂網絡革命毫無關聯，齊美爾用其來指事物的交換價值，如一個茶杯，本身是容器，但在貨幣經濟的作用下，它被數字化成若干貨幣單位。當齊美爾一再強調貨幣經濟的作用時，在一定意義上，他業已把貨幣當成畢達哥拉斯式的數字之神。
- 8 麻木不仁 (blasé attitude)。Blasé 是法語，意為厭倦於享樂的，玩膩了的。齊美爾用這個詞組來指代受到猛烈而持續的刺激的都市人神經的鬆弛，即對印象不那麼敏感。
- 9 著色 (coloration) 和去色 (decoloration)，它們表達的意義是一樣的。齊美爾用來指人們將事物的差異轉換成貨幣價值。
- 10 客體精神 (objective spirit)，和時下流行的所謂物質文化大抵相似，齊美爾用來指日益增

長的物質產品、生產技藝乃至語言與法律、藝術與科學。主體精神 (subjective spirit) 則和所謂精神文明大相逕庭，指的是個人人格的完善程度。

- 11 晶體化和非人格化精神的壓倒性完滿 (an overwhelming fullness of crystalized and impersonalized spirit)，客體精神的晶體化和非人格化是結合在一起的，它由外在於主體的物質和制度、道德、倫理等來體現，從而獲得了可視和非人格特徵。壓倒性完滿則是相對主體精神而言的。
- 12 儘管個人在笛卡兒的思想身體二元對立中產生出來，從休謨到康德，從黑格爾到馬克思，人仍只是作為神的對立面存在的，也就是所謂「普遍人」 (general human being)。個人的覺醒，而不是整個人類的覺醒，一直要等到哲學開始關懷主體間性才出現。齊美爾在這裏儘管沒有從哲學傳統的角度來論述，但他對都市生活的考察是如此的敏銳，以致能夠發現這一轉變。
- 13 齊美爾一再強調了都市和農村心理條件的不同，甚至還將古代城邦中的人們的精神狀態和都市心理做了發生學的比較，詳見Simmel, 1950, pp409-424。
- 14 難堪與羞恥是埃利亞斯《文明的進程》裏面兩個重要的概念，它們是整個西方文明發生最根本的心理條件，文明的進程也就是難堪與羞恥界限不斷前移的過程。見《文明的進程》卷一，袁志英譯，(北京：三聯出版社，1998)。
- 15 生活世界 (life-world)，在晚年胡塞爾的著作中，它意味著一個前反思的、給定的世界。胡塞爾剖析了歐洲科學危機的根源，在《幾何學起源》一文中，認為科學的動機是在生活世界的基礎上產生的，科學實踐本身是一種生活世界的表現，它的意義是生活世界賦予的。但科學的發展，在胡塞爾的分析中，主要是幾何學和天文學的發展，過份地依賴於學科傳統，結果是科學成為一個封閉的意義體系，而忽略了科學本身的意義；這是西方科學危機的根源所在。胡塞爾的生活世界是對人的存在的意義的追問，意義則是主體在生活世界的實踐中被給定的。舒茨對胡塞爾的生活世界概念進行了發揮，認為它有著三重結構：個人實踐所能觸及的範圍、個人及其夥伴的實踐所能觸及的範圍、同時代世界。必須指出的是，儘管舒茨對生活世界的分解表面上和海德格爾的此在的建構，即自己存在、共在和周圍世界，十分相似，但其本質是十分不同的。舒茨和胡塞爾要強調的是生活世界的不可置疑與熟悉，海德格爾則認為焦慮才是人生存在的基本結構。哈貝馬斯對生活世界也有所論述，但他將其分為客觀世界、社會世界和主觀世界，並認為它們通過溝通行動共同構成了生活世界。作者傾向於胡塞爾和舒茨的看法，雖然哈貝馬斯的分析很大程度上是和他們重合的，但他基本上已經背離了現象學對生活世界的界定。參見胡塞爾：《歐洲科學危機和先驗現象學》，《現象學與哲學危機》；海德格爾：《存在與時間》；Schutz: Some Structure of Life-World; Habermas, *The Theory of Communicative Action*。作者在閱讀《歐洲科學危機和先驗現象學》的時候參考了《幾何學起源》的英文譯文，見Edmund Husserl: *The Origin of Geometry*。
- 16 本體安全 (ontological security) 是吉登斯理論中的一個關鍵概念，涉及到日常生活的程式化，以及場所的區域化帶來的在場可獲得性，主要指由這兩者帶來的在生活中安身立命的心理感覺。在舒茨那裏，類似於本體安全的則是關係到最高實在的原始焦慮。
- 17 當然，譬如在某些交通狀況不是那麼理想的都市，當塞車是如此頻繁，以致也成了一種預期的時候，人們在塞車時的焦慮和煩躁要弱一些。
- 18 廣州地鐵一號線運行三年，正點率高達96.2%，詳情見廣州地鐵官方網站：www.gzmtr.com。
- 19 以廣州為例，地鐵運行的故障率極低，但在一次運行中突然停電，造成了半個小時的癱瘓，起初乘客們顯得十分驚慌失措和恐懼。這反過來表明了人們對這種高度程式化交通工具的預期和信任。見相關報導：《南方都市報》(1999年9月19日)及 <http://gz.tom.com/Archive/2002/2/22-85097.html>。
- 20 所謂無主體，是社會充分在場的結果；這裏指的是個人的高度社會化，或者說是個人通過一種集體個人化消解了自身和社會之間的張力。
- 21 這些概念間存在很大的差別，對馬克思來說，意識形態是統治的需要，它指向階級之間而不是階級內部的覺醒；對韋伯來說，在末世論確立其地位之後，如何被救贖的問題雖然關係到二元論和靈魂轉世論，但神正論才是一種共同的精神基礎；集體意識和意識形態一樣，都是古典社

會學家對現代社會中世俗化的後果的反應，在塗爾幹的文本中，社會的整合要依賴於集體意識的形成；齊美爾的麻木不仁則是試圖從個人心理的變化入手，以消解個人與社會間的矛盾；埃利亞斯的文明、吉登斯的日常生活的程式化和布迪厄的沒有意向的意向性文中論述較多，這裏不另加說明。它們的目的都在於尋找一種超結構的結構、超邏輯的邏輯。

- 22 儘管舒茨本人同時是韋伯和胡塞爾的學生，他對後兩者 and 米德作品的原創性解讀也深受人們認可，但由於對現象學在美國的傳播起到了不可或缺的先驅作用，同時也由於他對加芬克爾（Garfinkel）和塞科萊爾（Cicourel）的影響，他通常被認為是一個現象社會學家。當然，常人方法學確實以舒茨的理論為基礎，然而如果我們據此認為舒茨的理論僅僅屬於現象社會學的範疇，則尚未領會到舒茨的高山流水之意。或許舒茨在思想的原創性上比不上胡塞爾和韋伯，作為一個集大成者，他的理論體系仍然龐大而複雜，他融合了歐洲大陸的現象學和美國本土的實用主義哲學，在諸多社會理論家中獨樹一幟。本文對舒茨的引用限於對都市心理的分析，而不是去探討他的思想源流或者比較他和胡塞爾或者韋伯的區別。文章涉及某些現象學基本概念，作者祈望作出的簡短注釋不會使博學的讀者感到厭煩，也不會使沒有接觸過現象學的讀者感到費解。
- 23 見Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume Two, p123。
- 24 本體契合（Ontological complicity），布迪厄認為社會能動者和世界之間的關係不是主體和客體的關係，而是一種契合的關係，或者用他後來使用的話，相互佔有。也就是說，社會與個人之間在其本體上是契合的而不是對立的，社會的存在和個人的存在交織在一起，難以區分。布迪厄用實踐感的概念來論證這樣的本體契合的可能，帶著某些現象學唯我論的色彩。如果從舒茨的生活世界結構看，則這種所謂本體契合顯然更容易被理解。參見《實踐與反思——反思社會學導引》，第22頁，或者該書英文版第20頁。感謝北京大學社會學系的孫飛宇兄幫我找到原書。
- 25 實際上，吉登斯用知識能力（knowledgeability）表達了和知識庫存（knowledge repertoire）一樣的意義，見Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism*。
- 26 恰當性（relevancy），李猛和李康譯作「相關性」（見《實踐與反思》第10頁），霍桂桓譯為「關聯」（見《社會實在問題》）。雖然這個詞在舒茨的用法中有時也作「相關」、「關聯」，但舒茨主要是指解決人們在生活中遇到的問題的方法的恰當程度。《英漢大詞典》對此詞條的釋義也是「適宜的，恰當的，相關的」。這裏翻譯成恰當性更有助於理解。
- 27 見Schutz, Alfred, *Some Structures of Life-World*, 263。

李繼宏 中山大學社會學系

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第七期 2002年10月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第七期（2002年10月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。