

修訂二版

# 進出

## 「結構—行動」的困境

——與當代西方社會學理論論述對話

葉啟政 著

 三民書局

*Society*

任何知識的背後都有一套特定的信念支撐著，即使所謂的科學知識（尤其是社會科學的知識）也不例外。在這本書裡，作者即意圖對當代西方社會學理論（特別是從結構功能論的傳統）從事知識社會學式的剖析，以指陳其論述背後之一些基本哲學人類學上的預設、基本思考模式和塑造的歷史條件等等。同時，循此分析的線索，針對晚近西方社會學理論企圖彌補結構功能論之缺失所提出之「結構／施為（或行動）」的論爭進行闡述，並用來證成西方社會學理論思考（特別是有關「結構」此一概念）的一貫特色。最後，作者嘗試以「孤獨」與「修養」二概念為主軸，提出一個另類的思考線索來經營有關「社會」圖像的理解，並以此做為與西方社會學理論思考接續與分離的轉折點。這或許就是學術「本土化」的一個起點吧！

Society

ISBN 957-14-4016-7 (540)



9 789571 440163

NT. 650



# 進出

## 「結構—行動」的困境

——與當代西方社會學理論論述對話

葉啟政 著

國家圖書館出版品預行編目資料

進出「結構—行動」的困境:與當代西方社會學理論  
論述對話 / 葉啟政著. -- 修訂二版一刷. -- 臺  
北市: 三民, 2004

面; 公分

參考書目: 面

含索引

ISBN 957-14-4016-7 (平裝)

1. 社會學—哲學, 原理

540.2

93011914

網路書店位址 <http://www.sanmin.com.tw>

◎ 進出「結構—行動」的困境  
——與當代西方社會學理論論述對話

著作人 葉啟政

發行人 劉振強

著作財產權人 三民書局股份有限公司  
臺北市復興北路386號

發行所 三民書局股份有限公司  
地址 / 臺北市復興北路386號  
電話 / (02)25006600  
郵撥 / 0009998-5

印刷所 三民書局股份有限公司  
門市部 復北店 / 臺北市復興北路386號  
重南店 / 臺北市重慶南路一段61號

初版一刷 2000年8月

修訂二版一刷 2004年8月

編 號 S 541150

基本定價 拾叁元

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇二〇〇號

有著作權·不准侵害

ISBN 957-14-4016-7 (平裝)

## 修訂二版序

在今年一月間，三民書局的同仁打電話告訴我，書局準備為這本書發行再版本。得知了這個消息之後，對我這個作者來說，除了甚感訝異之外，心中也不免有著絲絲的喜悅，因為這樣一本文字那麼艱澀、內容又是有嫌過於「專業」的學術書，竟然還有再版的機會，不能不說是出乎意料之外的。在此，除了感激三民書局全體同仁之外，更應當感謝讀者們的厚愛，賜給了這本書這麼厚重的恩寵。

當二〇〇〇年寫完這本書時，我自己就已經很清楚地感覺得出整本書有著致命的缺點，而這個缺點就在於最後一章。對我來說，整章的論述思路有嫌過於鬆散、跳躍，以至於顯得凌亂，而且，概念表達的組織結構更是不夠緊湊，不時出現有言未達意的地方。尤其，最後一章所表達的，人們讀起來，可以明顯地感覺到，這並不是整個討論的結束，而恰恰是一個嶄新議題的開始，但是，我卻在這樣緊要的關頭讓整個討論戛然而止。因此，不管怎麼說，這都是美中不足的。在當時，針對這些缺點，我所以沒有即時加以改進，實是因為有著一些現實的因素使然的。首先，長期的寫作已經使得整個人顯得精疲力竭，而且甚感厭倦，實在是提不起勁來做進一步的修飾。其次，整本書的篇幅已經過於龐大，確實也不宜再多寫。再者，當時，對自己所提出來有關以修養與孤獨二概念為主軸來搭架的論述到底應當如何具體地來進行，說真的，並沒有清澈而明確的看法，因此，事實上，根本就沒有進行更細緻討論的條件。總之，就在這些諸多因素的考慮與影響下，我於是決定讓這些缺點的原貌坦白地呈現在讀者的面前，不準備加以掩飾。

如今，這本書有著再版的機會，按理說，以上所指出的缺點都應當加以改善才對，但是，我還是決定不這麼做。所以做這樣的決定，最主要的理由是，若要做到令我個人感到滿意的完整修改，是一項茲事體大的工程，

## 2 進出「結構—行動」的困境

絕非短時間內可以完成的。很明顯的，這麼一來，出版當局的期待就無法滿足，因此，就現實的立場來看，這可以說是不可行的。尤其，在這三年多內，對這個議題，我個人已做了一些更進一步的討論，成果也具體地以文字的形式呈現出來了，再者，事實上，我早已準備以專書的方式來處理這個議題，因此，一考慮到這些，也就實在沒有必要在這本書中做重複、但卻無法盡興盡意的論述了。在這樣的考慮之下，我決定只在文字表達上面做必要的修改，力求讓讀者能夠掌握到我所要表達的意思。至於有關我個人對此一議題的進一步想法，請讀者逕行參看下列的兩篇論文：(1)〈西方社會學理論思考中的一些「迷思」〉與(2)〈「個體化」社會的理論意涵：邁向修養社會學〉。這兩篇論文都是刊登在香港理工大學應用社會學系所出版的《社會理論學報》中，前者刊登在二〇〇三年出版的第六卷第一期，而後者則是將出現在二〇〇四年春季出版的第七卷第一期當中。

在這本書的初版版本當中，是有不少的錯字、遺落、或失誤等等的缺失。對此，我一直就是耿耿於懷，如今，在這再版的版本裡，我儘可能地改正過來。同時，在文字上面，我也儘可能加以修改，力求更加通順、平白，以方便讀者們有著更為貼切的瞭解。在內容上有了較多具體的更動者是第七與第八這兩章，尤其是第八章。在這兒，我添加了一些新的材料，也在論述上做了一些必要的修正與更動。其中最為明顯的就是針對吉登斯(Giddens)的結構/施為二元性的說法，做了更為明確的評論，而冠之以「微分」論這樣的名稱。同時，必須特別一提的是，在討論到人做為行動主體（特別是有關施為）時，我把原先使用的「主願能動性」一詞改為「主體能動性」。所以做如此的更動，乃因為，在與結構做為一種客體形式同時提問出來考察時，使用後者一詞或許比較能夠把對彰性標示出來。至於其他細節上的更動，我就不一一說明了。

總之，這本書能夠再版，讓我感覺得到，在臺灣的知識界裡，願意閱讀所謂純理論之著作的讀者還是大有人在。對我來說，這相當有著鼓舞的作用，但盼讀者中有人願意分享著我在書中所表達的論點，而繼續發揚光大下去。如此，一旦延續一段時間，而且，從之者日眾，或許，可以在未

來的臺灣學術界樹立下一個論述傳統。坦白說，這還真是我個人的一點願望呢！

**葉啟政**

識於臺灣大學社會學系研究室

時二〇〇四年三月三十日

## 初版序

這一本書，從一開始的概念醞釀算起，少說也有了十年以上的光陰。若說從實際執筆寫作開始算起，則有了四年的時間。其中，幾個重要章節的初稿，例如四、五、六與七章，是利用一九九六年元月至二月間至香港中文大學中國文化研究所訪問期間寫就的。在這個不及一個整月的時間裡，讓我可以完全排除一切教書職位上的任務和其他外務的干擾而專心寫作。在這段時間裡，幾乎每天早上八點鐘準時到研究所為我安排的研究室報到，直到下午五、六點鐘才離開。不是有這麼一個不受干擾的環境，恐怕到現在，這本書還是無法殺青！這一切得由衷地感謝中文大學中國文化研究所，特別是所長陳方正教授，當然，還有所內的所有行政支援人員。爾後，回到臺北，平時，即為了授課，必須備課，同時，也有著無數擺不開的人情外務必需應對，尤其，更不能完全不寫其他的論文，因此，寫作無法持續進行，總是拖拖拉拉、斷斷續續的，只能利用空檔來寫，因此，進行得十分緩慢，當然，也相當不順心。其間，又不時碰到一些想法上的瓶頸，也不時需要再多閱讀一些資料，有時更會苦思不得，停頓了下來，自是難免。這些年來，在這樣拖拖拉拉的情況之下，終於好不容易把它寫完了。

我的個人修為不是很好，長期為單一項事務煩心苦思，著實折磨，也相當惱煩。當然，這是考驗一個人之心志和毅力的大好機會。如今，好歹寫出來，但是，我還不敢說自己可以通過毅力的考驗，因為我實在沒有動機再仔細看過一遍，把缺失減到最低的程度，雖說，對一個態度嚴謹的學術工作者，這樣的動作原本是最起碼的要求。但是，說真的，我已感到十分疲憊，實在沒有毅力再撐下去了。寫過之後，自己覺得連看都不想再看一眼，甚至覺得一點價值都沒有。對一個作者來說，經過長期心志上的煎熬，心理上有著這樣的失落感覺，或許是常見，原不足為奇的，但是，說來，這畢竟還是一個遺憾。如今，生米煮成飯，也只好找理由原諒自己，

## 2 進出「結構—行動」的困境

至於，這本書值不值得閱讀，還是留給讀者們自己去評判，畢竟，作者並不是唯一的讀者，而且，也不應該是最重要的讀者。

為什麼我願意花費那麼多的時間與心思寫這樣一本明眼看來就知道不可能暢銷（乃至收支打平都困難）的「無聊」書籍呢？這，我不能不說幾句話。當然，更奇怪的是，三民書局的老闆劉振強先生，並不是一個傻瓜，正相反的，他一向就十分精明的，然而，在明知會虧本賠錢的情況下，為什麼他還肯出版這樣一本硬梆梆的「無聊」書呢？這個疑問，我不能代他回答，還是留下來，讓它成為一個謎。我猜，或許，他為我們二十幾年的交情所挾持吧！他願意賠些錢，但是留住一些人情。至於，我自己，幹嘛寫這樣一本「無聊」書呢？我想，應當說是一種心願、一種對自己的交代吧！自幼我就憧憬著長大成人之後當個思想家，因此，做個所謂的學者，也就成為順理成章的志願了。既然是學者，著作立言自然就是天職。是天職，就得做得用心，也必得使上全力，思考些、也寫些自認為重要的基本問題。於是，就在這樣的動機驅使下，這本書就慢慢地磨出來。

自年幼時我就喜歡思考，常問一些一般人會認為極其無聊之有關「人為何存在」的問題，而且，也因得不到答案，常感沮喪和懊惱。思之不得，日子一久了，倒促使我開始立志想當起哲學家來。就在這麼單純而近乎幼稚的挫折心理無明地推動下，當年順利考進臺灣大學哲學系就讀。一年後，在糊塗和聰明的模糊意識交界裡，轉了系，後來畢業時拿的是心理學的學位。爾後到美國留學修習博士學位時，又陰錯陽差地進入社會學的領域，而就此被綁架了，也定下了終生的「專業」命運。

自己認真地回思起來，這一連串人生的因緣際會，其實並沒有改變我早年對「人為何存在」這樣一個無聊、也可能無解的問題的興趣。只是，隨著年歲的成長，人生經驗的積累，使我換了個方式來問這樣一個問題；當然，也轉了個方式來看待這樣一個問題。這一切的轉折，可以用「緣分」這麼一個辭彙來轉成。按西方哲學思考的習慣，追問「人為何存在」這樣一個問題，最後總是必得還原到所謂存有論的基本預設上去，才可能有解套的機會，當然，情形也可能卻套結得更緊、糾結更多、更難以化解。不

過，不管可否解套，對這樣一個大哉問的問題，我們並不一定必需從極為抽象的哲學思辯來下手，而可以採取迂迴的策略，從現實的角度來思考。這是我長大以後才知道，也才體悟出來的。尤其，讀了葛蘭西 (Gramsci) 在《獄中札記》一書提到人人都是哲學家的說法，更使我體會出佛家所說「人人皆可成佛」的說法。要理解或化解「人為何存在」這樣一個問題，可以有不同的通道，並不是所謂專業哲學家的專利。

事實上，每個人都生活在人群裡，只要是有感知能力，都會有一些生命的感觸，而且，這些感觸都應當被尊重，也都可以自成一番道理的。正應著「條條道路通羅馬」的說法，人人不只都是哲學家，也都是社會學家。每個人自有一套的人生觀和社會觀，處處也都可以得到對生命有所啟示的靈感。有了這樣的體認之後，我才為當年改變心志而沒有堅持做專業哲學家這檔子陳年往事，開始感到釋懷。自此，我逐漸懂得欣賞佛家所說的「隨緣」方便，既然陰錯陽差地做起所謂專業的社會學者，那麼，也就在這樣的「緣便」之下，嘗試以不同的方式來接近幼年時所疑問的「人為何存在」這樣一個問題。我也開始懂得不必直接問「人為何存在」，而打個彎改問「人如何存在著」這樣的問題。透過對人所生存之現實環境（或說得更具體些，即所謂的「社會」）的剖析，我們一樣地可以碰觸「人為何存在」這樣一個基本的問題，雖然是轉了一個大彎。

現實地來看，每一個人都是生活在社會裡，受一些既成的規範、價值、信念或物質條件等等所制約。這樣的說法，在一般的社會學教科書，都可以讀到，自然地也為一般的社會學家所相信，並且，甚至視為不二的圭臬。表面上看起來，這樣的說法似乎是沒錯，因為現實上我們不難發現，幾乎人人都會遵循著一些習之已久的規範來行事待人。正也因為是如此，社會學家發明「結構」這樣一個概念來為類似這樣的規範定位，而也因此把社會這個概念順便也供奉起來。順著這樣的立場，當我們問「人如何存在著」這樣一個問題時，就不免必需先把社會這樣一個巨靈擡了出來。更確切地（但可能是無奈地）說，面對著這個問題時，首先應當接受的，或許是「人都必須生存在社會裡」這樣一個極具現實意義的命題吧！這麼一來，人於

#### 4 進出「結構—行動」的困境

是乎並沒有太多的選擇，「必須遵循一些規則」這樣一個命題，也就可以肯定了。這也就是說，人需得、也只能在所謂既定的結構模式中做有限的選擇，因此，他基本上是受限的，沒有完全的自由。假若追求個人的自由與解放是人之所以為人應當肯定的生命目標的話，這樣的結構制約觀，無疑地會為人帶來一個明顯的兩難困境。基本上，這正是長期以來西方社會理論所碰到的根本問題，也是本書所要闡明、評述的課題。

當然，以這樣的方式來進行論述，事實上，並沒有直接回答了「人為何存在」這樣一個極為困擾的基本問題，畢竟，「人如何存在」和「人為何存在」是兩個不同層次的問題，不能等同看待的。簡單說，「人如何存在」是一個有關實際處境的問題，涉及的是所謂「實然」的層面。固然，往深層去探究，這還是不免涉及到哲學人類學上的存有論預設問題。然而，相對的，對「人為何存在」這樣的問題，不可避免地會觸及到攸關價值選擇的「應然」性問題的。不過，話說回來，在現實社會生活的層面上，對「人如何存在」這樣一個實際處境的問題做些「實然」性的釐清工作，對回答「人為何存在」這樣一個具「應然」性的根本問題，至少間接地會有著一定的助益，因為前者可以提供我們一些現實性的基礎，而這正是人們做「應然」決定時所必需的。

對我來說，有了這樣的理解之後，也就心安，深明白並不一定非專攻哲學，才回答得了「人為何存在」這樣一個根本問題。這樣的認知使得我體認到，並沒有必要懷著犧牲的心緒來看待自己改變了年輕時代的心志這件事。對「人為何存在」這樣一個問題，我還是可以懷著一份帶著敬畏心理的好奇心繼續去接近，只是，必需學習著懂得順著緣分的轉動，也順著勢道的流轉，做一些調整。在這本書裡，對這個嚴肅而重要的生命問題，我並沒有直接回答，甚至，連間接碰到時，也已是整本書將結束的時候了。因此，可以說，還沒有開始，事實上就已經結束了。對讀者來說，這帶來的或許會是失望。假若情形是如此的話，那十分抱歉。

在這本書中，我所要處理的，最主要是攸關西方社會學理論論述傳統對社會這個概念到底持著怎樣的基本看法這麼一個議題。所以選擇這樣一

個議題，一方面，是因為做為所謂專業社會學家長期來專業修習的結果使然。除了談談這樣一個問題，別的，我說不上。當然，另一方面，那是因為有感於這一百多年西方的論述觀點佔盡優勢，而且，甚至主導著整個人類文明的發展，到了今天這個時代裡，或許該是我們東方人回過頭來重新思考這一大段思想發展史的時候了。這絕非是義和團式之排外思想在作祟，而是有鑑於經過了兩個世紀多的洗禮，西方啟蒙理性早已把人類文明帶到一個必需重新思考出路的困境。舉凡科技對大自然的污染、破壞與衝擊、人類心靈普遍感到空虛、人際關係的冷淡等等問題，都一再挑戰著人類的智慧和心靈。假若情形真的是如此的話，無疑的，解鈴還得從繫鈴人處來下手；要化解西方啟蒙理性帶來的問題，很自然地就得回到西方過去的世界去尋找源頭，而社會思想正是這個歷史源頭中重要的部分，不能不關照的。

衝對著這樣的認知，這本書可以說只是尋找另類出路的一個起點，而不是終點。對我個人來說，會不會在這樣一個起點剛開始，就打下休止符，說真的，我不知道，也不願匆促就回答。以後，我會不會繼續再探討下去，那得看我個人是否有這樣的能耐了。情形會是怎麼樣，我個人不敢、也不願在此就驟然許下願。比較踏實的做法應當是，假若讀者們中有人認為我在這本書中所說的還有些道理的話，何不就繼續挖下去。畢竟，學術的工作是需要傳承的，這正是傳統所以會令人感動的地方，不是嗎？

最後，我要感謝上蒼賜給我一個不必擔心生計、也不必從事實際生產的機會，讓我有「閒情」，可以安心讀書，也可以隨心胡思亂想。每每回思起來，心中總是感動不已，有著這樣的「閒」工夫，理應是上輩子修來的福澤吧！不好好珍惜著，會遭天譴的。清代張潮在其著《幽夢影》一書中，曾經寫過這麼一段文字：「人莫樂於閒，非無所事事之謂也。閒則能讀書，閒則能遊名勝，閒則能交益友，閒則能飲酒，閒則能著書。天下之樂，孰大於是？」我想，張潮說的有道理，正是因為有閒，而且，先有了「身閒」，跟著，心也閒了。雖未能取心冥鏡，無江海而閒，但是，卻也可以耐下心來，寫下這樣一本絕不可能暢銷的書來。或許，所謂閒極無聊，就是如此

## 6 進出「結構—行動」的困境

---

吧！然而，不管怎麼樣，如今寫下了這一些東西，縱然真的是一文不值，或說有嫌太過奢侈，但是，畢竟，這是用了心血寫出來的，看來，也就只好讓它攤在大家的面前，損損大家的眼睛和心思了，當然，也讓大家有機會來公審。在一切講求民主程序的這個時代裡，或許，讓大家來公審，是判定一個人之功過唯一可行、且是最好的辦法吧！不過，說真的，我盼的，並不是這麼一個樣子，也不必是這麼一個樣子，更不願是這麼一個樣子，因為，從個人的角度來說，這本書所代表的，其實只不過是個人生命軌跡中的一點小痕跡而已，是怎麼個樣子，乃純屬私人的，其實也用不著讓大家以那麼正經八百的心神去在意。那太傷神，不值得，不是嗎？

葉啟政

識於臺灣大學社會學系研究室

時二〇〇〇年七月九日

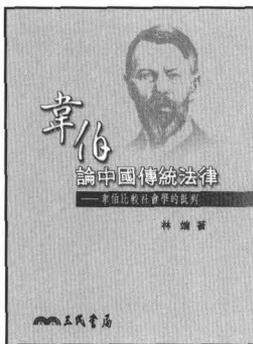


## 社會學 蔡文輝／著

社會學是一門研究人與人之間互動的社會科學，它試圖瞭解並分析人與團體、社會組織以及社會體系之相互關係，因此，社會學的範疇廣及家庭、政治、經濟、教育、宗教、社會等之靜態與動態層次。本書是每一個對社會學有興趣者適用的人門書籍，本書也是第一本將中國社會結構的介紹充分與西方社會學概念整合運用的社會學入門書。

## 批判社會學——批判理論與現代社會學 黃瑞祺／著

本書的旅程從定位批判社會學開始，從現代性的脈絡來理解批判社會學，從容有度地探討批判理論的興起、義蘊以及進展；繼則試圖站在批判理論的立場上來評述主流社會學（主要是功能論和實證論）；最後則是從批判社會學的立場來拓展知識社會學的關注和架構。現代性／社會學／批判社會學乃本書的論述主軸。



## 韋伯論中國傳統法律——韋伯比較社會學的批判

林端／著

長久以來，西方人對中國的看法，一直受到韋伯比較社會學的影響：為了彰顯現代西方的獨特類型，韋伯將中國作為對比類型的傳統社會代表。本文以中國傳統法律為例，嘗試對韋伯提出批判：指出其比較法律社會學裡二元對立式的理念型比較的同限；並立基於全球近來對清代法律與司法審判的豐碩研究成果，說明了韋伯對中國傳統法律與司法審判的看法的誤解與限制。

## 危險與祕密——研究倫理 嚴祥鸞等／著

本書內容包括一般原則性的社會研究倫理、社會研究的研究者與倫理、女性主義的倫理、語言互動與權力以及參與式的實踐取向研究倫理，旨在解決研究者從事社會研究遭遇的困境，揭示了研究者和被研究者互為主體的合作關係，不但挑戰傳統的研究倫理，而且挑戰傳統的知識生產，提供一個另類研究倫理和知識生產的視野。



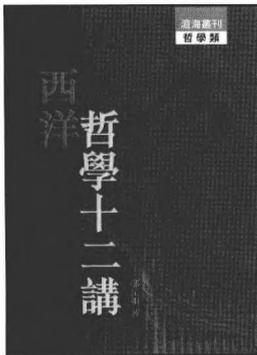


## 智慧的河流——談西洋哲學的發展 卓心美／著

什麼是柏拉圖式的戀愛？希臘神話與哲學有什麼關係？有一本書叫《蘇菲的世界》，「蘇菲」(Sophia)是什麼意思？「吾愛吾師，但吾更愛真理。」是哪位哲人覺得真理高於權威呢？你對知識探求的態度，是「螞蟻囤糧」？還是「蜘蛛結網」？抑或「蜜蜂釀蜜」？如果您的思緒已被上述的哲學小語激發了，那就翻開此書一探究竟吧！

## 想一想哲學問題 林正弘／主編

當人類追根究柢地去探討任何問題時，遲早會碰到一些無法得到確定答案的問題。這些問題既無法用常識性的方法來解答，也無法以科學的實驗和觀察，或類似數學的嚴格證明來尋求解答。它們雖然很難有確定的答案，但卻吸引人們密切關心。這些問題就是哲學問題。本書由哲學問題來引發您對哲學探究的興趣，與您共渡一段美好而安靜的沉思時光。



## 西洋哲學十二講 鄔昆如／著

本書是用西洋哲學編年史的寫法，透過希臘、中世、近世、現代的斷代，簡介西洋哲學發展史。全書可作為西洋哲學全史的濃縮來讀，分段亦可以作為斷代史來處理；而書中每期各選二位，合計八位哲學家，亦可作為專家來研究。本書作為西洋哲學史入門書，讓讀者能找到進入西洋哲學的門徑，並擁有西洋哲學的基本知識。

## 現代哲學趣談 鄔昆如／著

直到現在還有不少人以為，西方十九世紀後半期的唯物、實證、實用、功利等哲學思想，是西方人進步之因。本書卻要告訴您：這些思想乃西洋哲學的末流；而它們為害西洋並不深，真正受害的，是我中華文化！本書介紹二十世紀西洋哲學的覺醒，指出西方人如何修正十九世紀後半思想上偏差。認識此一思潮，也能啟示我們在傳統思想寶藏中找出適合當代的原理。





## 現代世界的形成——文明終極意義的探求 王世宗／著

活在二十一世紀的你我，或許擔心「誰搬走我的乳酪」，或許害怕跟不上「十倍數」的腳步，更恐懼被「知識經濟」所淘汰。為了不要向下沉淪，人人不停向上提昇。可是捫心自問，只要不斷向上提昇，就能終結心中的擔心、害怕和恐懼嗎？為了所有追尋生命意義而受苦的靈魂，作者反省文藝復興迄今的歷史發展，並藉此表達出對現代人最深層的終極關懷。

## 女性密碼——女書田野調查日記 姜蕙／著

什麼是女性密碼？年齡？體重？還是三圍？都不是！那是一套只為女性使用的文字！女書只為女性使用，在世界歷史上極為罕見。本書記錄了作者由1988年到1990年陸續在湖南省上江墟鄉研究女書的經過，期間居住浦尾、桐口、夏灣三座村落，除女書外，對當時當地的社會組織、村落械鬥、婚喪風俗、經濟文化演變、鄉村節育情況、親身的田野體驗等都有描述。



## 水滸傳與中國社會 薩孟武／著

水滸傳係一部舉世聞名的我國一流小說，內容敘述北宋時梁山泊英雄好漢聚義的許多可歌可泣的故事。本書作者透過這些故事，用歷史觀點，敘述我國有關豪族、士人、農民、土地、戶口、水旱、錢幣、商業資本、官僚組織、軍隊制度等社會態相，能予讀者以極深刻的印象。本書不只趣味而已，對研究我國社會的人士，亦係一部有學術價值的論著。

## 禪與老莊 吳怡／著

「本來無一物，何處惹塵埃？」由慧能開創出來的中國禪宗，實已脫離印度禪的系統，成為中國人特有的佛學。禪學與老莊思想的精神，有兩個重要的關鍵。一是嚮往玄祕，一是歸於自然。這兩個關鍵互相銜接，正像鎖和匙。本書以客觀的方法，指出中國禪和印度禪的不同，並且正本清源，闡明禪和老莊的關係，強調禪是中國思想的結晶，還給禪學一個本來面目。



# 進出「結構—行動」的困境

## ——與當代西方社會學理論論述對話

### 目次

修訂二版序

初版序

#### 第一章 神話、常識經驗與科學知識

第一節	社會與文化	1
第二節	一張實實在在的相片	4
第三節	普羅米修斯盜火的神話	7
第四節	派森思眼中的體系化社會 ——一個社會學思考的迷思	13
第五節	留下的待解問題	18

#### 第二章 科學理性、隱喻和迷思

第一節	理性的啟蒙	21
第二節	實證的科學理性	25
第三節	隱喻 ——一隻看不見、但無所不在的手	33
第四節	啟蒙理性支撐下一個永遠懷著迷思的人類世界	40
第五節	後經驗主義做為另一種出路	49
第六節	既有科學理性的展現是一種意見表達的歷史方式	53
第七節	「良質」概念的啟示 ——見山又是山	62

### 第三章 「社會」概念生成的歷史背景

第一節 「實在」之所以如其所以	69
第二節 社會實在 ——一個五彩繽紛的萬花筒	73
第三節 布爾喬亞資產者的浮現	78
第四節 國家的出現及其歷史意涵的轉折	81
第五節 資產階級的興起與市民社會的形塑	86
第六節 社會的出現與社會學的發軔	91

### 第四章 社會體系的觀念

——萬能之隱形社會巨靈的樣態

第一節 強調市民社會的社會觀 ——有機完形體	97
第二節 社會 ——一個無所不在、無所不及的巨靈	102
第三節 從涂爾幹至雷克夫—布朗與馬凌諾斯基	108
第四節 體系 ——社會巨靈的現代圖像樣態	114
第五節 自我觀察的體系論 ——有機比擬外一章	118

### 第五章 對社會結構概念之論述的社會學史回顧

第一節 結構與功能的互相搓揉	131
第二節 實證化的結構概念	135
第三節 做為經驗實在客體的結構概念	140
第四節 再論涂爾幹 ——另類思考的分離點	147
第五節 從涂爾幹到牟斯 ——邁進李維史陀之結構觀的前奏	151

第六節	李維史陀對親屬現象研究的符號學意涵	155
第七節	做為心靈建構的結構觀 ——社會體系之另類樣態說的表呈模式	160
第八節	馬克思結構主義 ——以阿圖塞為例	164
<b>第六章 「文化」與「社會」的對彰</b>		
第一節	結構社會學與結構主義的分與匯	175
第二節	意義的概念做為結構的外一章	180
第三節	借韋伯的眼睛看派森思的社會萬花筒	187
第四節	再借韋伯的眼睛看墨頓的社會萬花筒	195
第五節	文化的概念在西歐社會思想中的歷史意涵	202
第六節	文化做為與社會對立的概念 ——文化馬克思主義者的啟示	210
<b>第七章 社會整合和體系整合</b>		
——笛卡兒二元困境的現代版本		
第一節	從笛卡兒的兩難情境到涂爾幹的人性二元論	219
第二節	社會取向與文化取向的分合交錯	228
第三節	社會整合與體系整合 ——笛卡兒困境的重現	234
第四節	行動和結構做為二元性之表徵的拿捏 ——吉登斯的「結構化之二元性」說法	240
第五節	體系與生活世界的交匯 ——哈布瑪斯的體系二元論	246
第六節	從二元性到二元論的提問 ——墨扎理斯的層級說	249
第七節	分析二元論的提問 ——亞瑟兒的形態衍生說	258
第八節	實作理路和體系理路的對彰	264

## 第八章 從結構到施為

### ——對主客二元對彰困境的化解企圖

第一節	微觀與宏觀之分野的迷思基礎	279
第二節	從理性的行動概念談起	289
第三節	施為概念的提問 ——走出理性行動之概念格局的藩籬	299
第四節	吉登斯的施為概念 ——能知性與權力交錯的行動動能展現	304
第五節	兩種不同行動者層級說的社會學意涵 ——墨扎理斯和亞瑟兒的說法	313
第六節	被客體化與對象化之施為概念的社會學意涵	321

## 第九章 再論結構的概念

第一節	從自由主義的思想傳承談起	339
第二節	從西方社會學思想發展的原先場景再出發	348
第三節	鏡像化的結構概念	356
第四節	結構與傳統二概念之意涵的拿捏	360
第五節	再回到盧曼的結構概念	370
第六節	結構理路與實作理路的分殊對彰	378

## 第十章 對社會秩序與制度二概念的另類思考

第一節	從「社會」到「社會的」概念	391
第二節	走出實體論的努力 ——「社會的」即「關係的」之說	396
第三節	社會秩序做為趨向完美的模體樣態	404
第四節	體系化的社會秩序	411
第五節	制度化 ——人之意志能量釋放的一種具體展現形式	418
第六節	超越制度化之人的另類圖像	426

---

## 第十一章 生活世界與其體系化的樣態

- |     |                             |     |
|-----|-----------------------------|-----|
| 第一節 | 日常生活世界的基本樣態<br>——藉由文獻的回顧來捕捉 | 435 |
| 第二節 | 實作、慣域和場域三概念的相互搓揉            | 442 |
| 第三節 | 日常生活世界運作理路的體系化              | 450 |
| 第四節 | 實作理路與結構理路的接合與分離             | 455 |
| 第五節 | 日常生活世界裡人對體系化的沈默對應           | 465 |

## 第十二章 孤獨、修養與社會理論

- |     |                        |     |
|-----|------------------------|-----|
| 第一節 | 徘徊在已被結構者與施為體間之人的概念     | 481 |
| 第二節 | 走出以「有」且理性的樣態來經營人之概念的陰霾 | 483 |
| 第三節 | 理性化之社會的概念              | 491 |
| 第四節 | 走出結構與施為推拉拿捏的社會觀        | 499 |
| 第五節 | 孤獨與修養二概念所剔透的社會學意涵      | 513 |

參考文獻 529

索引 581

# 第一章 神話、常識經驗與科學知識

## 第一節 社會與文化

四十多年前，哲學家張東蓀在其著《知識與文化》一書中，曾經寫下這麼一段話：「一班社會學家好像是以為有社會乃有文化，而我則以為文化與社會是二個名詞表示同一事件的兩方面，因為人類是一個人決不能生活的。其知識與行動都須得有共同。此共同即為文化，亦即超有機界是也。」準此前提，他進一步指出：生命不是靜態的實體，而是「活著」的歷程；生命必須與知識、文化、和社會聯結在一齊看待，才會有意義。因此，「有生命必有知識，有知識必有文化」（張東蓀，1974: 5）。

以這樣的方式來關照人的生命，似乎並非哲學家慣用的思想模式。這既不若德國哲學家黑格爾 (Hegel) 從精神的本質來剔透生命的內涵，也不像中國的孔子以仁做為義理的發端來開展生命的境界。毋寧的，張先生所採取的進路可以說相當具有形而下的具體特色。基本上，他充分肯定、尊重人們表現在日常生活世界裡種種具體經驗生活內容，如物品、文字典籍……等等，並且由此切入來探討生命的真諦。這樣的處理方式可以說是十分的人世，也頗具有強調經驗實證立場的特色。因此，我們宣稱張先生是一位社會學者，或許比宣稱他是一位哲學家，更來得恰當。當然，到底張先生應當被認定是社會學者或哲學家才更為恰當，並不是在此關心的議題。我所以引述他說過的這麼一段話，用來做為這本書的楔子一般，其實有兩個層面的用意。第一、我企圖指明的是，當我們說研究的進路是社會學的，意思即是把文化和社會這兩個概念看成都是可以經驗「如是」呈現的社會事實，不必、也不可有更多的懷疑，更不用進一步地進行存有論或認識論上的哲學性思辯<sup>①</sup>。這也就是說，它們被看成是編織人之生命中具「實然」

## 2 進出「結構—行動」的困境

意義的兩個面向，而且，甚至可以說是一體的兩面，彼此互扣互攝，不可或缺。或許，在張先生所處當時的中國社會學界，能夠提出這樣的觀點是極富創意，的確有獨到的見地。這，我不得而知。再說，當時的中國社會學者是否真的即如張先生所指陳的，均主張社會先於文化，當然是有關中國社會學發展史中一個值得探討的問題。不過，這已超出本文所欲討論的範圍，在此必須打住，不擬細論。第二、張先生所提出的「社會／文化」二元說，相當程度地呼應著當前西方社會學理論所流行、且被重視的議題意識<sup>②</sup>。他們所爭論的焦點正是攸關社會與文化這兩個概念的社會學意義，以及它們彼此之間在理論上的關係。基本上，這個問題關涉到整個西方社會學的認知典範，其所牽涉到的議題十分複雜，但卻至為重要。無論就理解西方社會學論述典範的發展或從事社會學論述本土化的角度來看，這都是我們不能不碰觸的基本課題。

回顧西方社會學傳統，我們不難發現，自從社會學被學院接納而成為正式的學門之後，到底什麼是文化？什麼是社會？或者，倒轉個說法，文化指涉的是什麼？社會指涉的又是什麼？學者之間，一直就有著不同的意見。他們總是爭論不休，甚至，連一個稍具共識的結論都難以形塑出來。不過，話又說回來，在社會學科的領域裡，每個論述原都有著各自依附的哲學家類學預設，因此，其所提論和詮釋的，本就不太容易有著共識的一致結論。況且，事實上，也未必有這樣的必要。在論述有關人之社會與文

① 此處，所謂「社會學」式指的是就西方學術傳統來定義的學門特質而言。對熟悉西方社會學傳統的讀者，很容易就可以看出來，在此，所陳述的其實是以典型涂爾幹 (Durkheim) 式的認識論立場所開出來攸關社會的觀點。基本上，社會被認為是外於個體而自存、且對個體具有一定的強制作用力。這樣的命題是否妥當，在此暫時不論，我們留待在下文中適當的地方再仔細地討論。

② 這麼地說並非意味著這是當前西方社會學界所共識的唯一或最普遍的議題。事實上，這樣的論斷不免是見仁見智的，端看從怎樣的立場來看。不過，無論如何，這是當前西方社會學界的一個重要議題，應當是站得住腳的（參看 Alexander, 1988a, b, 1989; Alexander & Seidman, 1990; Münch & Smelser, 1992; Haferkamp, 1989 等人）。

化現象時，讓有著不同預設立場、看法或意見的學者們之間，在論述上保持自由的競爭空間，毋寧地是有著一定的正面意義的。因為，唯有如此，才能豐富了人們對社會或文化現象的理解與想像空間。再說，這樣也可以有助於人類培養容忍異己的態度，形塑更為開闊的胸襟，對整體人類的文明發展，或許會是更好的。

可以理解的，當文化此一概念被西方社會學家擡出來與社會的概念對彰時，其所企圖指陳的，絕非即是張東蓀所主張，也不會就是他以為的那個樣子。誠如在前所指出的，這個問題所以被提了出來，牽涉到整個西方社會學傳統內涵的一些基本問題。情形既是如此，那麼，很明顯的，它勢必連帶地涉及到整個西方社會學論述背後之哲學人類學存有預設上的根本問題。繼而，其所反映的，又必然牽連到整個西方人（特別是知識人）的基本思考模式與世界觀的問題了。對長期以來接受現代西方主流思想洗禮的東方人來說，西方人的基本主流思考模式與世界觀，正是我們學習西方的知識時應當、且不能不特別注意的重要課題。同時，這更是我們在論述上尋找分離點時最佳的參考坐標。所謂的學術本土化要有可能，對西方人與其種種文明體現（尤其居主流地位者）從根本來進行瞭解，無疑地是絕對必要的（參看葉啟政，1994a, 1998）。

就筆者個人而言，為了釐清糾結在這樣議題中種種概念上的難結，更重要的，為了引導讀者們順利地進入作者的心靈世界，並且順著作者的思考理路與世界觀來勾勒人的社會世界圖像，選擇西方社會學理論中有關「社會／文化」二元論的論述當成為分離點，實在是具有一定的歷史意義的。所以這麼說，理由有二：第一、對人類社會從事所謂社會學的探討，原就是十八世紀之西方啟蒙運動的產物，對我們來說，是一個不折不扣的學術舶來品。在此前提之下，既然我們要釐清的是有關社會學的問題，那麼，就得溯本追源，回到西方社會學的傳統去尋找。第二、自從十九世紀中葉以來，所謂歐美「先進」國家挾持著其文化（特別是科技）上的優勢，不斷向亞非社會伸展影響勢力。伴隨著其勢力一再地往外擴張，西方人的知識體系（尤指科學知識）也跟著傳散出去。發展至今，它已相當普遍地成

為人類認知與詮釋種種現象時的優勢主導認知體系了。

顯而易見的，掌握了詮釋的優勢主導權，亦即等於掌握了建構與確認種種「實在」世界到底是什麼的權力。於是，西方人告訴我們世界是什麼，幾乎即等於世界就是什麼，一切顯得是毋庸置疑的。再說，就現實的歷史場景而言，長期下來，如此西風壓倒東風的一面倒影響，更是使得我們的社會中所展現的種種現象，至少在所謂的結構面向上，的確也已經不自覺地深染上西方現代文明的色彩。因此，從西方社會學的論述傳統討論起，對理解我們現階段的社會與文化現象，是具有著現實的歷史意義的。同時，這更是企圖圓滿地回答「文化是什麼」或「社會是什麼」這樣的問題時，所不能迴避的論述重點，因為，不論是社會或文化的概念，其所內涵的基本上都是反映著西方世界的特殊歷史經驗色彩。在此前提之下，倘若東方人要能發揮他們過去所累積的特殊歷史經驗，在人類未來整體文明的發展過程中，扮演著更為積極的角色的話，他們更是不能不回到西方的主流論述傳統中去進行思考性的爬梳，因為畢竟解鈴還得有賴繫鈴人，只有從來源所致的其中，我們才可能尋找到具有啟發作用的分離點。說來，這正是本文寫作所欲宣揚的基本要旨。

## 第二節 一張實實在在的相片

在對「社會 / 文化」二元論述與由此衍生的議題進行討論之前，讓我先對平時常以為、也是我們所生存的社會世界做一番鳥瞰般的巡禮。在這兒，提出社會世界這樣一個概念，事實上即已使得我們陷入哲學上的觀念陷阱。首先，當我們說「我們所生存的社會世界」這樣的話的時候，即已經假定有一個所謂的社會世界客觀地存在那兒，雖然或許我們並無法完全確定它到底是怎麼一個樣子。當然，這個所謂的社會世界也可能被看成只是存在於人們心目中的一種主觀感覺圖像而已。在此，不管是持著客觀主義或主觀主義的立場，這樣的思辯終究是到處充滿著觀念的陷阱，著實惱人的。

抽象哲學思辯是重要的，而且，一旦對問題追根究柢起來，事實上，終究也是無法完全規避的。然而，為了避免太早捲入抽象哲學思辯的風暴之中，讓我把社會世界這樣一個概念暫時懸擱起來，先存而不論，而運用實際例子來彰顯社會世界這個概念到底可能內涵著怎樣的特質。或許，這樣的處理，對於讀者們的理解，是比較會有幫助的。

在學校研究室的書桌桌墊下，我壓著一張風景照片。照片所拍攝的主題是一片開敞的寧靜湖面。湖的遠方鑲嵌著一大片層出疊現的山巒，從兩側往湖的中央傾瀉下來，呈現一個類似“V”字的形狀。拍攝的時分正當是太陽幾近完全墜沈在山巒脊背後的時刻，然而，餘暉仍然從山巒脊背後運用著餘力，奮力掙脫地把光芒放射出來。映照出來的，在湖面上的是一抹白，由中間往兩旁揮灑出去。但看，白白的顏色往兩旁漸漸淡了下來，被湖水的藍調浸蝕著，輝映出藍白不同比例調配的各種色調，順著濃淡的不同，依序一條條地散開。此時，水波微漾，在視覺上，為平靜的大地，帶來變化多端的色調，自然地添加了無比的生趣。餘暉照映在山巒上的，近的是墨藍，遠的是淡藍；濃的漸漸淡下去，而淡的漸漸濃了起來，依序相靠交疊著。

照片的左上方倒懸著的是一大片松針葉子，全被塗上了黑，有的是密而濃，有的卻是疏且淡，彷彿負載著不等重量的愁思，無奈地低撐著身子痛苦呻吟著。下方平鋪出一小片草地，此時已是初秋時分，夕陽撫摩下的草綠，為大地披上的，卻是一抹紗般的黃。亮的地方是黃綠色，彷彿是絲絲清晨朝氣默默掙扎而保留下來的；暗的地方，早已是一片黑，凝重而呆滯，吸足了黃昏大地的悶氣而低吟著。在草地和湖畔臨接劃界的地方，突起了一塊枯乾的樹結，呈現一團靜靜的漆黑，認命地獨矗在那兒。僅餘的枝幹以不規則的姿態不安分地往上亂竄，彷彿拚著剩下的最後一口氣，努力地掙脫著無形枷鎖的困擾。這一切為夕陽下平靜的湖光山色，劃裂出幾分淒涼的秋意，令人心頭低沈了許多，身子起了絲絲的寒意，不自覺地打了幾個抖顫。

我不敢想像，經過這樣的描繪之後，讀者們心目中呈現出的會是怎麼

一個樣子的景象。我更不敢保證，這個景象正合著我親眼看到壓在桌墊下的圖像一般。不過，常識經驗告訴我，可以肯定的是，大家心目中所勾勒出來的圖像，將勢必會是相當不一樣的。或許，讀者們會說，那是因為上面所寫出來的文字當中充滿著太多太多作者自己的主觀感受，也使用了太多太多的隱喻或對比性的文字技巧，別人當然不容易妥貼地把握。這可能是事實，不過，話說回來，縱然，我們如自然科學家一般，儘量把語意曖昧、模稜兩可的辭彙（尤其形容詞）去除掉，在敘述之中只保留所謂事實性的文字部分，看來，也應當還是無法保證人們會有更好、更為一致的體認，而可以把照片上「真正」的「實在」如是地顯現出來。再說，情形或許正相反著，人們所以不容易妥貼地把握「真正」的照片「實在」，正是因為形容詞之類使用得不夠多，不夠好，所以無法充分掌握整個圖像的樣態。倘若我們多用一些形容詞之類的來描繪，就可能讓人們更感受得出照片內山水的「真正」樣子了。而且，我們甚至可以說，只有運用文字技巧，透過擬情的方式，才比較有可能讓人們分享到照片中之美景圖像的原貌。科學性的文字雖說講求精確，用來刻劃人們的心靈感受，或乃至只是一幅風景畫，反而比不上文學性的文字來得有效呢！有些時候，曖昧性的文字用起來，比起精確性的文字，反而更為有效、精準、貼切呢！當然，情形是怎麼個樣子，說真的，正應著一般人們所常說的，乃見仁見智、各有千秋，是莫衷一是的。

從哲學的角度來探究，「實在」是一個相當惱人的概念，討論起來，到頭來，恐怕還真的是見仁見智、各有千秋，而莫衷一是的。但是，以這張相片為例，不管哲學家以怎樣細緻、繁複的理論來營造「實在」的真諦，常識早已可以明白地告訴我們，假如作者不是故意編故事扯謊，又，假如讀者們很有實事求是的精神，願意不辭辛勞地親臨我的研究室來察看的話，我的書桌桌墊下壓著一張照片，將立刻會被證實。而且，讀者們看了，或許，許多人也會因為透過上述的文字而感染了我的感受，同意我所描繪的倒真還有著幾分的傳神，也有著幾分的真實，貼切得很。當然，也可能會有一些讀者不以為然，也無法分享著類似的感受，認為文人賣弄文筆總是

誇張，常常把黑的說成為白的。

對人們而言，我們可以透過視覺與觸覺的感官，並且憑藉著個己的經驗，感知到相片的確真實地存在在那兒的。在人們的日常生活世界裡，像相片這樣的東西畢竟是一種具形的物品，在人們之間，它的「實在」共識感比較容易形成，不會引起太大、太多的爭議。然而，有些事物，尤其是較具抽象性的東西，情形就不一定是如此了。真實性如何被證成？人們如何在彼此之間對真實性產生共識，而可以肯定彼此所認定的是同一回事？這些在在都是問題。其實，即使對如照片這樣具形性十分明顯的東西，人們也會因個人主觀感受和表達方式的不同，有著不同的意涵認知，連帶地也產生了不同的感受和理解境界。把這樣的情形施及於諸如社會與文化這類意涵較為抽象的概念上面，顯而易見的，可能帶來的問題自然就更加複雜了。社會在哪兒？文化又在哪兒？它們是真實的「實在」嗎？我們怎樣確定它們的存在？它們所以被認為是存在著的基礎在哪兒？無疑的，這些都是相當惱人而困惑的問題，不是嗎？

### 第三節 普羅米修斯盜火的神話

希臘神話中有一則關於普羅米修斯 (Prometheus) 盜火受罰的故事。故事的内容大概是這麼一個樣子：普羅米修斯是萬神之神宙斯 (Zeus) 放逐之神祇的後裔。他一向機敏而睿智，知道天神的種子隱藏在泥土裡，所以，他撮土，並用河水使它溼潤，做成為神祇（即世界之支配者）的形象。為了要給予泥土塑成的人形生命，他從各種動物的心中攝取善和惡，將它們封閉在人形的胸腔裡頭。普羅米修斯的朋友——智慧女神雅典娜 (Athena)，甚為驚奇普羅米修斯所創造出來的這個東西，隨即把靈魂和神聖的呼吸吹送給這原本僅有半個生命的生物。於是，最初的人類就這樣地被創造出來，不久之後，遍佈大地上的各處。

有一段長時間，人類不知道怎樣使用他們的四肢和被吹送在身體中的聖靈。他們視而不見、聽而不聞，無目的地到處遊蕩，更不知道怎樣運用

宇宙中的萬物。於是，普羅米修斯再次幫助他們，教導他們很多的事，介紹他們一切生活的技術和用品的使用方式。終於，宙斯注意到這些新的創造物人類了。神祇們表示願意保護他們，但是，要求人類以服從做為報答條件。在指定的一天，人和神祇集合在希臘的美錫尼這個地方，決定人類的權利和義務。在這個會上，普羅米修斯設法使諸神不要給人類太多、太重的負擔。同時，他也代表他的創造物宰殺一頭大公牛，恭請諸神祇拿他們喜歡的部分。他將殺好的公牛分成兩堆：一堆放的是肉、內臟和脂肪，並且用牛皮遮蓋著，頂上放著牛肚子；另一堆放的是骨頭，巧妙地用牛的板油包蒙著，但是，這一堆看起來比較大些。全能全知的宙斯早已看穿這個騙局，但卻假裝只在掀開板油前才發覺被騙似的。

為了懲罰普羅米修斯的惡作劇，宙斯拒絕給人類「火」，而火正是人類完成他們的文明所需的最後一物。但是，普羅米修斯疼愛他的創造物，他於是準備盜火給人類。他摘取木本茴香一枝，走到太陽車那兒，乘它從天上馳過之時，將樹枝伸到它的火焰裡，直到樹枝燃燒。他立刻持著火種到地上，點燃第一堆叢林，火柱隨即升向天空。宙斯看到了，大發雷霆，但卻為時已晚，已經挽回不了，因為人類既有了火，就無法從他們的手中奪回來的。為了抵銷火帶給人類的好處，宙斯立刻為他們想出一個新的災害。他命令火神黑菲斯特 (Hephaestus) 創造一個美麗少女的形象。當時，雅典娜因漸漸忌妒普羅米修斯，對他失去好意，也乘機給這個女孩穿上燦亮雪白的長袍，並為她戴上面紗，頭上也戴著鮮花冠，把頭髮束上金帶子。神祇之使者黑爾緬斯 (Hermes) 贈送她語言的技能，而愛神阿普洛迪 (Aphrodite) 則賦予她一切的媚態。於是，在有著最使人迷戀的外型的條件下，宙斯佈置了一個炫惑人的災禍，並且裝在匣子裡，把它給了這個創造出來的女人。他為這個女子命名，叫她為潘朵拉 (Pandora)，意思為有著一切天賦的女人。這個女人降臨在人與神都遊蕩、尋歡作樂的土地上。他們（特別是人類）都為這個創造物的美麗所驚奇、震撼，因為人類自來還沒有看過這樣嬌美豔麗的女人。

潘朵拉去找「後覺者」愛比米修斯 (Epimetheus)，他是普羅米修斯的兄

弟，為人少有計謀。事先，普羅米修斯早已警告過他這個兄弟，不要接受宙斯所贈與的任何禮物，應當立刻把這個女子退回，否則，人類會從她那兒受到災禍。然而，愛比米修斯顯然忘了這樣的警告，接受了潘朵拉。當潘朵拉一到愛比米修斯那兒，就突然掀開匣蓋，於是，一大群災害飛了出來，迅速地散佈著大地。不過，匣子底還藏著唯一美好的東西——希望，沒有飛出來。由於宙斯有過告誡，必需在它還沒有飛出之前，趕快放下蓋子，並且，將匣子永遠地關閉，潘朵拉照著做了。這事情發生之後，災難瀰漫著大地，疾病日夜在人類之中神祕地、也悄悄地徘徊著，因為宙斯沒有給它們「聲音」這個東西。過去，死神總是以遲緩而趑趄的步伐降臨人間，如今，卻以如飛的步履前來。接著，宙斯也開始轉向普羅米修斯報復，將他用鐵鍊鎖在高加索山的懸壁上，並且，每天派一隻鷲鷹啄食他的肝臟。但是，無論被吃掉多少，新的肝臟總是隨即又長了出來。如此延續到有人自願出來替他受罪為止<sup>③</sup>。故事發展到這兒，當然還沒有結束，結局到底會是如何，讀者或許會有興趣，但是，這與此處所以援引的宗旨無關，因此也只好就此按住，不再表述了。

很顯然的，以既有的史料證據與一般的認知標準來說，普羅米修斯盜火當然是一個不折不扣的神話故事，並不是一幕曾經發生過而被記載下來的史實。但是，在西方世界裡，這個神話故事卻產生了相當程度的影響。普羅米修斯一直即以隱喻的姿態被人們引用著，譬如，他即被視為是科學和思辯的守護神。以原子彈之父歐本海默 (Oppenheimer) 為例，他就被人們冠稱為把火（意指原子彈）帶給人類的普羅米修斯 (Gleick, 1993: 306)。在這兒，科學和神話，在語意內涵的文化象徵層面上，巧妙地被賦予了歷史性的扣聯。基本上，這樣的扣聯所以發生絕非偶然，其間的關鍵何在，值得我們進一步推敲。

對崇尚科學的現代人而言，看過了這一則盜火的故事之後，相信絕大

③ 參考舒維普 (Schwab, 1993)。這個故事成為西方人討論神話、乃至思想發展史的重點。譬如，歌德 (Goethe) 畢生就與普羅米修斯神話糾纏在一齊。有關此一神話對西方文明發展的影響的討論，參考布魯曼堡 (Blumenberg, 1990)。

多數的人不會把它當真的來看待，更不會以為人類真的就是以這樣的方式在這個地球上出現。相反的，以目前居優勢的科學知識體系做為依據來加以審視，毋寧的，大多數人或許比較會接受演化論的說法，以為人類是由猿人長期慢慢演變而來的。當然，情形若是如此的話，猿人又是從何而來？這變成為一個無窮無盡推演下去的難解問題了。若真要追問到底，還真是撲朔迷離，難以徹底地疏理清楚的。不過，在此，這無關宏旨，因為這並非本文所欲探討的重點，我們大可不用去關心。再說，我的原意也並非在於證明演化論的對或錯，我所要點明的頂多只是陳述一個極為明顯的現象，那就是：在所謂科學信念的支撐之下，演化論的說法顯然取得了詮釋主導權，為較多數的人所採信，甚至，被當成是具備著事實性質的鐵律來看待。相對的，上述的人類起源說則被歸為虛構杜撰的神話，並非人類發展史上的真正事實。因此，容或其間充滿著豐富的想像力，而且，在西方文明發展史中，他也具有著一定的歷史象徵意義，但是，這樣的「神話」起源說基本上是荒誕無稽的。

神話是虛構，不是事實，這是所謂現代「文明人」一向持有的基本觀點。尤其，在像今天這樣一個一切講求眼見為憑之經驗證據的時代裡，神話是難以有資格被拿來與科學對照看待，更遑論在論述上佔有著並駕齊驅的地位的。神話既缺乏經驗（尤其感官）上的依據，也欠缺演繹邏輯上的形式外延性，更不具備部分與整體間的不可替代原則<sup>④</sup>。職是之故，打從

④ 根據卡西勒 (Cassirer, 1990: 78-80) 的說法，神話概念的特質是具壓縮性，如蒸餾過程一般，把東西蒸到只剩下一點點，而這一點點即是整體本身。只要把整體的一部分置於自己的力量範圍之內，就魔法意義而言，就會獲得控制整體本身的力量。例如，要控制一個人的軀體，只要佔有剪下來的一小片指甲或一小撮頭髮，就可以達成。這種「部分取代整體」(par pro toto) 原則，是神話不同於科學邏輯的地方。因此神話著重的是內涵、而非外延，基本上是具有隱喻性質的。很明顯的，卡西勒這樣的區分神話與科學邏輯，是以現代西方科學觀（特別是來自有機體論）所建立之整體與部分的概念為主軸而開展出來的，基本上是一種拆零性思考模式。對神話而言，其實，原本就無所謂的整體與部分的區分與關聯性的存在。因此，它自然地也就沒有指甲或頭髮是一個人「整體」的

一開始，神話就必需被排除在科學的領域之外，而且，一再地遭受到輕蔑的貶抑。這麼一來，結果是：對現代人來說，在對人之世界從事象徵的築構工程中，神話是完全沒有地位的，甚至嚴厲地被宣判死亡的終結。或許，在人類文明發展史中，做為理解與詮釋人類社會與人類本身的論述，神話曾經佔有著一定的地位，但是，很明顯的，如今，取而代之的是邏輯和科學理性了。尤有進之的是，在建構人類認知世界時，這樣的理性又是被供奉成為人靈魂中的唯一成分，而思維（非直覺的感受）又是證成理性的不二法門。於是，思維把感受排擠掉，成為營造整個象徵世界的主導力量。在這樣的情形之下，當人接近世界時，神話自然更是無法在論述上取得到導引的地位。倘若神話還存在的話，那就是邏輯和科學理性本身了。這也就是說，邏輯和科學理性才是「神話」的現代版本，而且甚至是唯一的版本。

在整個人類文明的發展史中，今天被許許多多的人視為虛構的神話，如普羅米修斯盜火的故事，可是曾經被人們（至少某一些民族或兒童）當真地來看待的。對他們，今天被視為虛構的神話，既不是神話，更非虛構，而是他們整個現實生活世界中的一個真實部分，並且，是其心靈世界中既不可分割、也不可化約、且毋庸置疑的重要真實部分。甚至，這更是整個人類文明所以發展之最初始的想像源起樣態呢！在此，我們不妨做個更為大膽的臆測，雖然從科學理性的角度來看，這是極為荒誕無稽的。

這個臆測是這樣子的：當然，普羅米修斯盜火的故事是經不起科學理性的考驗的，但是，如果我們假定大宇宙中存有智慧與文明發展均高於人類的外星人，他們來過地球，並且把人類從其他的星球（也許就是他們自己的星球）也一齊帶過來，那麼，底下的說詞就有著被嚴肅對待的必要了。這說詞是：之後，為了進行長期的觀察研究，這些外星人把人類留下

---

「部分」這樣的思考模式了。在此，毋寧的，指甲或頭髮或許就是人之軀體或靈魂自身的轉換等同體；甚至，原則上，人軀體的任何一個部位，或者他所使用過或有關的器皿等等，都可以是轉換等同體。準此道理，其間的關係，本質上並不是以部分取代整體，而是轉換等同的問題了。

來，同時，給了他們一些東西（譬如火就是其中之一），讓他們在這個地球上得以生活。又，假若諸如宙斯、普羅米修斯、愛比米修斯、雅典娜、或潘朵拉等等希臘神話中的神祇，事實上即是外星人的代名。那麼，這麼一來，整個盜火的故事就不是完全虛構的神話故事，而是一個超乎人類現有經驗可以理解的「歷史事實」了，只是，它以一種人類認知裡屬於所謂「神話」性質的語言來表達而已。當然，以科學態度來說，因為這樣的說法得不到實際經驗事實性的證明，所以無法被接受，因而理當被排斥。然而，假若允許我們以更為寬廣的態度來看待的話，推到頭來，人們接受一種觀點與否以及以怎樣的方式來接近，其所涉及的，其實可以說是認知基礎與態度取捨的問題，而關係到的終究是人們的基本信念。

表面上看起來，這樣的臆測乃屬幾近瘋癲狂妄的幻想，確實難以獲得深受科學實證思想洗禮過之現代人（尤其所謂的科學家）的認同。其實，在此，我們並無意說服或請求大家認同這樣一個缺乏經驗證據的臆測說法。因為，假如一個現象的真與偽以及是否有討論的價值，必須完全建立在有無所謂之經驗事實為依據的前提之上的話，那麼，在此，這樣的提問方式，自然就是另外一種神話，根本就不值一顧的。不過，不管如何，我們提出這樣的說詞，用意只是企圖闡明一個重要的論點，那是：當人們在論述一個現象時，倘若基本的哲學人類學上的存有前提（尤指預設命題和信念基礎）有所不同，對整個世界的認知往往也就跟著不一樣了。在一個情況下，普羅米修斯盜火的故事，可能被看成是虛構且荒誕無稽的「神話」，但是，在另一個情況之下，它卻可能是一個有關具真實性的歷史「事實」描述。它到底是什麼，端看我們持有怎樣的預設立場，有著怎樣的認知和信念基礎了。是神話，還是科學，說穿了，或許僅只不過一條細線之隔而已。對人類的認知而言，推到極端來看，兩者基本上並沒有什麼了不起的大不相同的！

## 第四節 派森思眼中的體系化社會

### ——一個社會學思考的迷思

提到派森思 (Talcott Parsons)，只要是修習過西方社會學的學生大概都會聽說過，並且甚至致上相當的敬意。不管是持有支持或反對的看法，派森思的社會理論在西方社會學史中佔有一席重要且不可忽視的地位，應當可以說是社會學界共認的意見。更重要的，派森思是以科學家的身分，而非說故事之幻想家的姿態來呈現他的理論，這一點也是大家所共識的。然而，情形真的是那麼容易加以區別和認定嗎？坦白地說，這樣的質疑恐怕是過去所有社會學家未曾有過的。再說，對這樣的質疑，事實上，我們也未必可能得到肯定的答案的，況且，在此，我們更是無意尋求什麼答案。到底，派森思是一個怎樣的人：一個具科學家身分的社會學者，還是一個充滿著想像力的神話故事編織者，我們還是留給讀者們自己去判定吧！底下，我們只對他的社會理論做一個扼要的描繪，用意為的是與前二節中的論說做比較，以便說明社會學家們所謂的科學性論述可能內涵的特質，而這也正是整本書所意圖闡明的重點。

簡單地來說，在派森思的心目中，社會 (society) 只不過是他所謂之社會體系 (social system) 的一個類型而已<sup>⑤</sup>。這也就是說，社會具備著體系化 (systemic) 的特質<sup>⑥</sup>。在整個社會體系的範域當中，相對所謂的環境，這個體系化的社會乃具有著自主性 (self-sufficiency)。對此，派森思以強調的口吻指出，他所說的社會並非一般人常識裡包含著具體之一個個單獨個體人

⑤ 有關社會與社會體系二概念將在下文中再仔細討論，在此，姑且先存而不論。

⑥ 基本上，所謂體系化，在概念內涵上，是不同於系統化 (systematic) 的。後者指的是，其所指涉的對象具有某種秩序性質，其間的理路有脈絡可循；前者所指的則是，除了具有理路脈絡可循的秩序性質之外，所指涉對象的這種秩序性尚具有高度建制結構化 (尤其制度化) 的特質，因此，有所謂正當性 (legitimation) 這樣的社會特質。在下文中還會討論到。

所組成的社會，而是一個概念上相對抽象的所謂體系 (Parsons, 1966: 9)。進而，此一社會必需組成一個具備適當程度之整合或聯帶 (solidarity) 性、且有清晰之成員成分的「社團」 (societal community)<sup>7</sup> (Parsons, 1966: 17)。於是，以這樣的概念做為基本的分析架構，派森思提出四個分化的功能，認為是任何的社會都應當具備著。它們分別是模式維持 (pattern maintenance)、整合 (integration)、目的達致 (goal attainment) 與適應 (adaptation)。倘若以「社團」為主軸來看，它的基本功能即是整合，而其社會內部環境 (intra-social environment) 則包含(1)制度化文化模式的維持、(2)政制 (polity) 與(3)經濟 (economy)。它們的功能依次分別是模式維持、目的達致與適應 (Parsons, 1966: 18–29)。這就是派森思有名之 AGIL 功能說的基本架構。

對初次接觸派森思之理論的讀者們，讀完了上面的簡單描述之後，恐怕還是一頭霧水，像丈二金剛般地摸不著頭緒，弄不清楚派森思到底想說些什麼。但是，對已熟悉派森思之理論的行家讀者們而言，很明顯的，這段描述則又有嫌過於簡略、粗糙，既無法把整個理論的輪廓勾勒出來，對其理論論述的精髓要旨，更是沒有充分掌握到。沒錯，這兩端的感覺都相當的實在，因此，按理，應當想法子來彌補，把話說得更加詳細、更精確才對的。但是，在此，我們不擬這麼做，理由是：此處所以引述派森思的理論論述只是做為一個範例，用來導引出有關所謂社會的社會學認知所可能具有的一貫特色，以便凸顯社會科學論述中的迷思 (myth) 色彩。有鑑於此，似乎也就不必要對派森思的理論做那麼詳實的介紹了。

拉回到西方社會學發展史的脈絡來看，派森思的社會體系功能說，基本上乃秉承生物有機觀的立場而引生的。一方面，它與斯賓塞 (Spencer) 的

<sup>7</sup> 揣摩派森思的原意，若直譯為「社會社區」(如蔡文輝, 1979: 88)，則很容易被誤導，以為指涉的是地理空間上連續著的人群聚合形態，正如同我們平時所說的社區。可是，事實上，派森思所企圖意指的是意涵更為廣泛的人群組合形式。它可以是地理空間上連續著的「社區」，也可以包含種種跨越特定有限空間範圍限制的自願或非自願、本質上既非經濟性、也非政治性的群體(如校友會、宗親會、扶輪社、社會學會等等)。有鑑於此，故權宜地譯成「社團」。

社會思想一脈相承；另一方面，這又分享著涂爾幹 (Durkheim) 強調社會事實的社會決定論主張，兩者之間有著一定程度的親近性。簡單地來說，體系化的社會乃被當成是一個外於個體、且對個體有強制作用的集體性實體，它具備著類似有機體一般的獨立自主特質而存在著。基本上，這樣的體系化社會觀是社會學在西方世界誕生後早期呈現的主流思潮，而派森思可以說是，在二十世紀以來把這樣一個觀念發揮得淋漓盡致最主要的社會學者，其影響力的確具有承先啟後的作用。派森思自己即明白地指出，他有關社會的概念乃深受到康隆 (Cannon, 1939) 之生理學論點的影響。他以為，社會一如動物的體溫具有自我調整能力一般，有著產生均勢 (homeostasis) 之勢態的作用<sup>⑧</sup> (Parsons, 1961)。於是乎，在他的眼中，社會有如有機體，其內部的組成結構與功能均具分化現象，彼此之間產生了互賴互補的作用。因而，為了維繫整個體系的結構可以穩定而正常的運作，功能的整合與對環境的調適是必要的，因為任何一個環節的功能失調了，均可能導使社會有著瓦解之虞的。

對許多人，甚至是未曾受過西方社會學知識洗禮者，這樣對社會的說

- ⑧ 後來，社會學者常將均衡 (equilibrium) 與均勢等同地使用 (如 Inkeles, 1964: 37-38)，派森思似乎也不例外。巴克禮 (Buckley, 1967: 14) 即認為，康隆所以使用均勢在生物學，乃為避免均衡概念的靜態內涵，以俾能把握住基本上屬不穩定性質的生理狀態，表現出其所具動態、過程化和潛勢性的繼續能力等等特質。他更進一步地指出：「當處理社會文化體系時，我們跳躍到一個新的體系層次，需要嶄新的名詞，表達的不只是結構維持 (structure-maintaining)，而是內在不穩定之體系的結構飾化和變遷 (structure-elaborating and changing) 的特徵，此即形態衍生 (morphogenesis) 的概念」 (Buckley, 1967: 14-15)。因此，在巴克禮的眼中，不管均勢或均衡的概念均不足以適切地刻劃社會體系的特色。形態衍生的概念所以提出，為的就是彌補這樣的缺失，它具有兩層的意涵：第一、避免把古典生理學的概念無條件地移植到社會現象來而產生誤解。第二、把論述的重點轉至結構的形態，可以把攸關功能的問題供奉起來存而不論，避免糾纏進結構功能論的論述陷阱中。其實，即使以派森思本人來說，自一九六〇年代中期以後，他亦逐漸放鬆了功能的論述色彩，改而強調互換的象徵媒介概念和操控論 (cybernetics)，並以行動論自稱 (Parsons, 1977, 1978)。

法，讀起來，或許都會有著一種難以言明的熟悉感。所以這麼說，那是因為長期以來如此一般之派森思式的有機體比擬的社會觀，早已成為整個教育體制所灌輸的基本認知模式了。然而，倘若仔細地考察，這樣以有機體來比擬的社會觀，並非沒有商榷的餘地。它甚至可以說是一種認知上的迷思。譬如，英國人類學家雷克夫—布朗 (Radcliffe-Brown)，雖說亦持社會有機體比擬之功能論的立場，但卻明白地看出，社會與有機體兩者之間的確有著根本差異。在他的眼裡，兩者之間至少有兩處不同的地方。第一、生物有機體的形態和其生理狀態之間是相互獨立著，但是，人類的社會則不然。雷克夫—布朗以為，假若我們把社會看成是一個整體 (as a whole) 的話，那麼，我們只能從其功能上面才可能察覺到。第二、生物有機體的形體構造基本上並不會改變的。譬如，河馬就是長得像河馬那個樣子，再怎麼改變，也不可能變成豬，否則，就不再叫做河馬了。但是，社會的結構造型則不然，它不但可以改變，而且，並沒有一個先前即已相對固定化的模式 (Radcliffe-Brown, 1952)。

另外，對此一種比擬說，茲東卡 (Sztompka) 亦提出質疑。他舉出了三個論點：第一、生物有機體之元素的特質與社會元素的特質不同。譬如，細胞就和民眾不同；呼吸也和經濟生產不一樣。第二、生物有機體的結構和社會的結構基本上也是不一樣的。譬如，生物有機體結構中元素間的整合力極為強韌，但是，社會即使有所調整合的情形，卻從未有如此完美過。況且，生物有機體之元素和過程的特化 (specialization) 現象遠比社會來得明顯多了。同時，生物有機體有一個明顯之共同的感覺控制中樞，而社會則闕如。第三、生物有機體的動態變遷形式不同於社會。生物有機體只具內在變遷性，有著明顯的成長、代謝、適應與老化的週期現象，起點和終點相對地明確。社會則無如此明確的形體性範疇，也沒有明顯的變化週期，充其量只能以諸如發展、演化或進步等等字眼來稱呼<sup>9</sup> (Sztompka, 1974:

<sup>9</sup> 尼斯比 (Nisbet, 1969) 即指出，使用所謂進步、發展、或乃至演化等概念來形容人的社會，都只是一種迷思式的隱喻，充滿著西方啟蒙理性內涵的意識形態。史密斯 (Smith, 1973) 亦持類似看法批判演化的概念，認為基本上乃是反映西

50-51)。

雖然雷克夫—布朗和茲東卡兩人都對社會的有機體比擬說有所批評和質疑，但是，兩人基本上還是肯定社會是獨立於個體之外而自存著的，而且也肯定使用結構、功能或整合等等概念的有效性，其中，又以雷克夫—布朗尤其是如此。他尚且認為，社會與生物有機體之間的確具有一些共同性，可以拿來在同一個天平上比擬相稱的。總的來說，秉承著十九世紀以來流行之生物有機體論的基調，這些社會學者縱然明知如此的論調在本體論上是曖昧、晦暗不清，甚至應當揚棄，但是，他們卻還是膠著在其陰影之下，無法完全擺脫它的影響。嚴格地來說，這樣的論調著實是值得進一步予以批判的，但是，在此，暫且按住不表（葉啟政，1991a: 42）。

很明顯的，社會的特質絕不能以生物有機體的特質來等同的。縱然接受類比的方式，那也頂多只是二者在某個抽象概念化的層面上，人們接受了一些共通的說法而已——譬如，具備「部分之間是互賴的」這樣一個特性的說法。類比所以可能，並不等於意味著，即已具備了可以證成普遍真理的必然性和必要性。毋寧的，這只是用來幫助我們從事理解的方便門，發揮啟發作用的意思較多（Sztompka, 1974: 50）。本質上，社會和生物有機體是分屬兩個不同的實存性範疇，容或其間有著通則性的軌跡可循，亦實無絕對必要拿來做為類比的。我所以這麼說，乃因為單憑少數幾個抽象通則，例如具備整體、分化或互賴等等性質<sup>10</sup>，實不足以充分勾勒，也無法完全涵蓋社會圖像的基本內涵。況且，這樣做，一旦行之不當，反而會帶來更多、更難以修補的誤解。

職是之故，若說拿生物有機體來與社會比擬會是具有意義的話，其所以重要的並不是尋找出一些通則來，而正相反的，乃是為了彰顯隱藏在這

---

方種族中心主義的一種迷思。

- <sup>10</sup> 以諸如此類的三個特性來刻劃社會，並拿來與有機體比擬而視為通則，乃社會學中主張功能論者的基本立場。甚至，縱然不接受有機體比擬的立場，社會學者們亦往往視此三特性為社會所具之普遍基本特質（Abrahamson, 1978: 5-6; Moore, 1978; Piaget, 1971; Sztompka, 1974）。

些通則性質背後之種種屬性上的差異。正是經由經驗概念化的歸納與演繹過程，對這些不同的特殊屬性所細膩編織出來的「下游」論述，才是我們理解社會的重點。換句話說，社會的生物有機體比擬若有意義的話，其意義在於尋「異」而非問「同」上面。

很顯然的，經過這麼一番的描述和批評，即使我們再怎麼樣不同意派森思與其同路人的社會體系說，人們應當還是不會說這是一個神話故事的。所以如此說，並不只是因為他們所指涉的對象（即所謂的社會）被人們認為是一個經驗可證的實體，更重要的應當是，因為他們所使用的語言和論述方式，在性質上與神話敘述是迥異的。這或許是事實，然而，倘若我們採取另一種角度來一探究竟的話，那麼，我們將發現，情形或許可以有另外的說法。其結果將極可能是，所謂科學論述與神話，事實上只不過是一丘之貉而已。其間是有差異，而且，此差異是有著極其重要的意義，但是，其間亦復有著共通之處，而此一共通之處的意涵，更是不容忽視。尤其，在這個科學已發展至幾近走火入魔之地步的時代裡，此一共通之處的意涵，更是應當特別予以重視。難道不是嗎？

## 第五節 留下的待解問題

在前面三節中我分別引述了三則敘述：一則描述的是有關一張真實照片的感官直接經驗；另一則是一般人認為是虛構幻想的神話故事；第三則則是一個對「社會」之基本性質極具權威、且頗富影響力的科學性理論論述。根據一般的見解，這三則敘述乃分屬三個不同性質的論述領域，分別有其各自的特殊性，彼此之間既不可化約，也無可共量的。然而，情形真的是這麼令人感到絕望，它們彼此之間難道沒有任何可共融通的地方嗎？或者，換個角度來說，科學性的論述真的是反映「真理」的唯一形式，應當特別虔誠地加以供奉嗎？科學家真的已成為上帝傳播真理的唯一代言人了嗎？難道神話就沒有任何的地位？這些都值得進一步探究的，而事實上也正是這本書所企圖觸及之議題的核心內涵，縱然我並不是直接去碰觸它。

在這兒，暫時不去碰觸這些問題，讓我不加任何評論的方式，引述一位地位極為崇高之科學家的一段話做為本章的結尾語——一個沒有最終結論的結尾。同時，這也正好用做為引申底下諸章節所欲提出之論點的楔子。我們所要引述的是英國劍橋大學物理學家霍金 (Hawking) 在其著《時間簡史》一書中所說的一段話。他是這麼說著的：

一位著名的科學家(據說是貝特朗·羅素)曾經作過一次關於天文學方面的講演。他描述了地球如何繞著太陽運動，以及太陽又是如何繞著我們稱之為星系的巨大的恆星群的中心轉動。演講結束之時，一位坐在房間後排的矮個老婦人站起來說道：「你說的這些都是廢話。這個世界實際上是馱在一隻大烏龜的背上的一塊平板。」這位科學家很有教養地微笑著答道：「那麼這隻烏龜是站在什麼上面的呢？」「你很聰明，年輕人，的確很聰明，」老婦人說，「不過，這是一隻馱著一隻一直下去的烏龜群啊！」(Hawking, 1992: 1)

以現代科學的觀點來看，把宇宙比喻成一群無限量的烏龜群層層相疊在一齊，任誰也不會相信，簡直荒謬到極點。這無疑地是一篇編撰得相當蹩腳的神話。不過，對此一段故事，霍金卻做了這樣的解讀，他說：「為什麼我們自以為知道得更多一些呢？我們對宇宙瞭解了多少？而我們又是怎樣才知道的呢」(Hawking, 1992: 1)? 這一連串的問題並不容易回答，但是，它至少暗示著，人類對宇宙萬物的瞭解其實十分有限，而且也相當不完整。科學知識，並非如同一般人所相信的，代表著千錘百鍊的真理；毋寧的，它可以看成只不過是一種建立在特殊哲學人類學立場上而形塑出來的論述體系罷了。任何的科學論述都是一種說詞，其背後都有一定的哲學性預設，因此，事實上，也都預留有很大的不確定空間，等待人們去發掘、修正、或乃至顛覆。馬奎德 (Marquard) 即曾指出，甚至連科學理性，推到終極，其實也只不過是深植於特定文化傳統泥土中培育出來的一種共享的信仰果實而已。因此，假若科學理性正是西方啟蒙理性最具代表性的展現的話，那麼，整個西方啟蒙理性發展史所反映的，並不是一部真理的確定史，而

是一部由某種特定「神話」形式衍生出來的出埃及記史。只是，這部發展史的重點在於，人們自以為在從事一種「去神話化」(Entmythologisierung) 的工作而已 (Marquard, 1989)。

## 第二章 科學理性、隱喻和迷思

### 第一節 理性的啟蒙

在十七世紀的法國，笛卡兒 (Descartes) 曾提出一句流傳萬世的名言：「我思故我在」這麼一句話。這句話為西方思想史劃下了重要的分水嶺，也為西方科學觀奠下基礎。透過這句話，笛卡兒要肯定的是人自身在與外界接觸時的主動地位。他說：

我一向認為，最真實而確定的事物，都是從感官 (senses) 或透過感官才得到的。不過有時卻發覺這些感官都是騙人的，而且會誤導我們，因此，對於凡是欺騙過我們一次的事物，最好抱持戒慎的態度，切勿完全盲從和信賴 (Descartes, 1984: 169)。

這也就是說，凡人觀物有疑，中心不定，則外物不清，思慮不清，則未可定然否。於是乎，在笛卡兒的心目中，「絕不承認任何事物為真，除非我明明白白知道它確實為真」 (Descartes, 1984: 9)。這樣擡高了人的主體性，強調自明律的明晰簡單，可以說是「我思故我在」這一句話之意涵的根本所在。

對笛卡兒而言，人的心智（或稱思維體，*res cogitans*）與物質（或稱外延體，*res extensa*）是上帝所創造的兩個獨立存在體，各自有其領域。但是，人做為一個思考者，他有心靈 (mind)，有靈魂 (soul)，有理解能力，也有理性 (Descartes, 1984: 178)。因此，在笛卡兒的心目中，除了具備感官知覺能力之外，人尚擁合理性的認知和思考能力，這是上帝圓滿而巧妙地為人類所設計出來的本性。然而，由於誰都無法證明上帝是否存在、也說不上他會是怎麼一個樣子以及應以何種方式來證明，笛卡兒這樣以上帝之名

來證成人的理性認知和思考能力，到頭來，成為一種充滿著預設色彩、且宣稱意味濃厚的前提性「事實」，乃自成而自明，是不能、也不用再加以證明的。不過，不管情形是怎麼個樣子，經過這樣的設計，人類的這個新備置，乃被認為具有體認外延世界之秩序的能力。因此，人性的特質基本上乃繫在思維，而且是理性的思維上面。凡能夠經過理性清晰且明確加以結構的事物皆為真實，雖然它可能常常是不完美，到處可發現到缺陷。

笛卡兒原先的議旨，是企圖彰顯人做為思考主體，其處於人和世界之關係中的地位。很明顯的，其用意乃在於說明，建構有關世界中種種事物秩序時，人自身所居處的舉足輕重地位。這樣的說法應當是笛卡兒所以會被供奉成為現象學之始祖的肇因吧！不過，胡塞爾 (Husserl) 批評笛卡兒是一個超驗實在論者 (transcendental realist)。他認為，在笛卡兒的心目中，自我乃是一個實體性的我思者，一個具理智思維的孤立人，而且，以因果性的原理做為進行推論的起點。說來，這些在在並不吻合現象學的認識論要旨的 (Husserl, 1992: 28–29)。但是，不管怎麼說，倘若我們說笛卡兒啟迪了近代現象哲學的思考，這至少應當是可以被接受的。

總之，撇開這樣一個攸關笛卡兒之哲學論述的基本立場屬性問題不論，此處所引述的，用意只有為了指陳出一樣基本的認知模式，那是：一方面，針對人做為思考主體，笛卡兒這樣的說法，證成了人處於其與世界之關係中時，他是居主動地位的。另一方面，這又可以使得人做為主體和物（或任何其他物、乃至抽象對象）做為客體之間相互區隔開。但是，在上帝面前，兩者卻能夠相當程度的統協起來，構成一個完整的「知識性」關係。正是這樣主客二元分立的世界觀，成為往後主導整個西方主流思考模式的基本骨幹。其所具之意義深遠，影響所及更是無遠弗屆。

順著這樣的說法，康德 (Kant) 以為，啟蒙 (*Aufklärung*) 最重要的內涵就是理性的彰顯。他在一七八四年十二月號的《柏林月刊》針對啟蒙的概念提出他那膾炙人口的說法。他說：「啟蒙是人之超脫於自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人指導，即無法使用自己的知性 (*Verstand*) 的那種無能」 (Kant, 1988: 3)。具體來說，在康德的眼中，人類所要擺脫的這種

未成年狀態（也因此是不成熟狀態）就是要獲取自由，而這個自由即是理性的充分運用，也正是啟蒙的真正重點。他說：「……這種啟蒙所需要的不外乎自由，而且是一切真正可稱為自由之物中最無害的自由，即是在各方面公開運用其理性的這種自由」（Kant, 1988: 5）。兩百年後，傅柯 (Foucault) 回過頭來重新考察康德這個議題，他發現，現代哲學的基本議題並沒有太明顯的變化，還是企圖回答兩百年前這個突兀的問題。他說：「從黑格爾經過尼采或韋伯，到霍克海默或哈布瑪斯，不管直接、間接，沒有一派哲學不曾碰到這個問題」（Foucault, 1988: 14）。只不過，在這兩百年間，這個問題以各種不同的形式反覆地被呈現出來而已。

康德舉了三個例子來說明「不成熟」。倘若一本書取代了我們的理解、一個精神指導者取代了我們的良知或一個醫生替我們的飲食做取捨決定，我們便是「不成熟」。因此，傅柯認為，啟蒙若是使人脫離未成年的不成熟狀態，它處理的就是修正意志、權力和理性運用之間的原有關係。這也就是說，啟蒙是要使理性得以其所需之公共形式，運用於個體儘量謹慎服從的同時，在光天化日下能夠充分發揮求知的勇氣。在這樣的認知要求下，批判是必要的，它界定了理性的運用在什麼條件下才是正當，以便決定可以知道什麼、什麼是必須做的、以及人們可以希望什麼等等的事情 (Foucault, 1988: 17)。

或許，誠如傅柯所說的，我們並無法確知一個人是否會成熟到成人狀態，但是，至少經驗裡的許多事情似乎告訴著我們，啟蒙這個歷史事件並沒有使我們成為成熟的成人，而我們也還沒有達到那個階段 (Foucault, 1988: 34)。在此，暫且不管人類是否可能成就成熟的成人狀態，至少，有一個事實是明白的，那是：康德揭開了啟蒙時期以來西方人所宣揚的理性，並以此做為基礎來肯定啟蒙的必要和可能。這樣的哲學思辯與近乎倫理性的期待，毋寧反映了歐洲人的一種特殊歷史態度，也彰顯出歐洲人的一種特殊實際作為。簡單來說，這是：他們以「理性」來肯定人做為一種類存有體 (species being) 的主體能動性，也用此來證成人文精神的基本內涵。

很明顯的，既然理性是人類天生所具有的稟賦，人們於是乎就有能力、

也有權利透過理性勾勒出一套系統化的「歷史哲學」<sup>❶</sup>，並以集體行動的方式來予以實踐，進而締造了「歷史」。於是，人們以為，只要把理性予以系統化，並賦予知識性的論述形式而表現出來，一旦信之者眾，就足以蔚成力量來改變、創造歷史。如此一來，人們乃企圖讓系統化的理論論述，以有計畫（尤其制度化）的方式介入、並改變人們在日常生活世界中的種種價值觀念、想法、行為模式或制度等等。這也就是說，人們企圖讓（特定的）歷史哲學等同、甚至替代了歷史本身 (Koselleck, 1988)。當然，在這同時，人們的實作行為也能夠反饋過來影響、修正理論論述的塑構，讓彼此之間產生了互相搓揉的情形。於是乎，就在這樣的格局之下，理性得以各種不同的裝扮，也以各種不同的身分，在人類的歷史舞臺上扮演著重要的角色。

從歐洲思想發展史的角度來看，做為展現人文精神的精髓，理性並不是單單以極為抽象的哲學概念形式呈現出來。若是如此，理性實際影響所及的就不會那麼深遠而巨大了。說來，理性倒比較像一塊海棉，隨時都吸吮著豐富的水分；或者，它更像一大片密密麻麻、顆粒粗大的雨滴肆意地揮灑著，但卻又能無形且細膩地滲透進入大地的每一寸角落。其涵蓋所及的，既深又廣，幾乎無所不及的。在這樣的前提之下，就其所展現的實質歷史內涵而言，理性一概念大體上是以個體為本位的人文主義來支撐。其所強調而肯定的，是每個個體具有自主、且自由從事認知、思辯和行動的能力與條件。這樣的哲學人類學預設可以是以實證主義、自由主義、資本主義、個人主義、社會主義、共產主義、或乃至無政府主義等等名號，且諸多表現在不同領域之不同層面的具體歷史形式來證成。於其中，科學方法與邏輯思辯，無疑地可以說是理性展現在認知和思維上最具體而微的表徵形式。它讓笛卡兒眼中具主體性的「人類」有信心表現出掌握、披露和彰顯外延客觀世界之「真實本質」的能力。職是之故，在這樣的歷史場景裡，科學方法與邏輯思辯遂被視為展現啟蒙理性心靈的不二法門了<sup>❷</sup>。

❶ 最為典型的例子莫過於黑格爾所說之歷史的絕對精神或馬克思主義的唯物歷史觀，而以後者特別具有著實踐行動力。

## 第二節 實證的科學理性

以笛卡兒所處之時代的歐洲社會背景來看，至少在思想上面，以上帝為最終之名來表達，還是社會中相當普遍的認知模式，甚至，仍然是「官方」的要求。貝可 (Becker) 即指出，即使到了十八世紀，哲士們 (philosophers) 在論事、論人或論物時，還是擺脫不了以上帝為最終之名的立論方式 (Becker, 1969)。然而，毋庸置疑的，隨著人本之理性主義思想的發展與擴散，上帝在歐洲之理性人心目中的地位日趨動搖，也漸呈隱晦、曖昧。結果是，人們對「我思故我在」中那個「我」做為上帝之代言人這樣一個命題，尤其，假上帝之身分的必要性，也就跟著日益受到質疑。於是，把上帝拆解掉，重新思考統攝、整合主客二元體的動力機制基礎，遂成為不能不嚴肅思考的關鍵問題了。

基本上，當人本之理性主義思想在社會裡發酵後，「我思故我在」中之「我」的理性來源，逐漸走出了以上帝為名的庇蔭，而很自然地轉移到人自身上面來。然而，一旦人所具之理性的來源由上帝之手中轉移到人自身，這馬上會使得笛卡兒原先之主客二元的論述面臨到哲學存有本質論上的困境。在笛卡兒原先的論述中，人做為思維主體原本只是主客二元獨立世界中兩造的一造而已。它的存有地位基本上乃與外延客體是相對等，並且不

- ② 在本書中，除非另有特別標示，否則，所謂的邏輯思辯指的是，西方自亞里斯多德提出三段論後發展出來之邏輯學所蘊涵的思辯理路。基本上，此思辯理路是否即為證成人類認知之真偽的唯一判準，實端看人類對世界之存有哲學立基於何種基礎之上而定。例如，根據西方邏輯之排中律，若不是 A，便是非 A，不能不是 A 而同時又不是非 A。當然，情形也不能既是 A，同時又是非 A，否則，就犯了矛盾律。這樣的律則幾乎已成為修習西方邏輯學的入門基本常識。然而，倘若我們接受佛家緣起性空說，其所衍生之雙遣法即可導出既非 A 又非非 A 的「非有非無」的情形。其間所以有如此迥異，乃源自哲學上的基本預設不同的緣故。對佛家而言，性空之說無疑地是使其邏輯有別於以「實有」為基礎之西方邏輯的關鍵性差異點（參看陳沛然，1993）。

能相互化約的。如今，讓人之主體本身完全取代上帝原先所具至高無上的創造者地位，並進而做為統攝、整合主客二元對立之局面的主導者，無疑地將會使得整個論述的重心向著人這方面傾斜。很明顯的，邏輯上，這樣的傾斜使得原先存有論上主客雙方應有之獨立、對等而存在的基本立場勢必受到扞格。因此，無論用怎樣的方式來圓成，一旦以上帝做為最後之統攝主導者的信念的根被刨掉，主客之間的關係如何被安頓，無疑地是一個惱人的兩難問題。說來，這正是現代西方社會學理論之爭議的根本癥結所在。

很明顯的，一旦理性成為上帝賜予人類之神聖且崇高的恩典，它很自然地就被供奉成為是同時證成真善美三位一體的心智機制，而且甚至是唯一的心智機制。然而，人世間的事就是這麼弔詭，物趨向極點了，總是必生反勢的。一旦一樣事物被高高地供奉起來，但卻又缺乏自我反省與調整的彈性機制時，它就極可能會喪失了生機，成為僵化的屍體。因此，當科學方法與邏輯思辯被人們高擡起來，並且被定於一尊地用做為通達真理的唯一道路之後，它往往就不自主地被人們予以制度化成為科學體制，而在論述鬥爭的場域裡贏得到正當性。在這樣的情況之下，行之日久，它不免即被教條化，產生了異化 (alienation) 的情形。這也就是說，一旦一個科學體制缺乏具活潑之自我反身性的修正機制的話，制度化的建置本身推到極致，將極可能使得理性原本內涵的深層意義被掏空，成為一個脫離原有自性的空洞符碼。此時，體制本身（最為明顯的即是存在於大學或研究機構中的科學體制）的理路極易被賦予神格的地位，而終被例行化成為一股意義空洞化的自我衍生、自我再製的力量。於是，當理性以定於一尊之神格建制化的社會體系形式被呈現時，它事實上即弔詭地對原先內涵之「不斷批判與存疑的特質」產生自我否定的現象，而成為最「不理性」、且陳腔濫調的危險東西了。

如此一來，科學家其實就好像是巫師一般，而科學方法與邏輯思維<sup>③</sup>，

③ 深受笛卡兒思想的影響，現代人大多接受啟蒙理性科學觀，把邏輯與科學方法（特別是數學和自然科學研究方法）貫聯、甚至等同看待。在十八世紀，義大

做為最能代表理性的歷史形式，則有如巫師手中飛舞的法器或口中喃喃不休的咒語。對一般人，法器與咒語都充滿著迷魅的魔力，更像顆定心丸一般，給予人們的是無比的信心和信賴。科學方法與邏輯思維正像如此，它對任何事物所提供的解說，帶給人們的是一種確切的保證，展現的是具有萬能魅力的迷思。人們總是認為，科學方法與邏輯思維代表的是，全體人類所共同創造出來、且最足以充分而有效掌握世界之運作的認知能力。這恰恰可以用來掩飾每個個體人類因自感無能、無知與羸弱而引起的恐懼和自卑情結。

總之，正是透過這樣之集體能力感的迷思不斷被形塑、強化，科學方法與邏輯思維一再地證成了人類自認是這個世界的主宰者的信念。尤其，透過與技術的聯合陣線，種種的實際效率與效益表現，強化了科學方法與程序做為認知基礎之無與倫比的主導地位。人們也因為有此庇蔭而趾高氣揚地表現出自信，行動起來也連帶地顯得霸氣十足。結果是，相信科學方法與邏輯思維萬能的認知模式，促使了一般人屈從權威的惰性更加地明顯，儘管理性原本內涵有反無知而惰性地順從權威的意思，也具有產生反抗此種權威的潛在能量。這麼一來，無疑的，科學方法與邏輯思維萬能的迷思產生了反作用，它扼殺了啟蒙理性內涵的自我反省與自我批判的謙虛品質，而這恰恰是傅柯所一再強調之啟蒙理性的最重要特質。

在西方科學理性的發展過程中，實證主義哲學的影響舉足輕重，相當

---

利思想家維柯(Vico)大反笛卡兒的理性思維主張，他運用歷史比較的方式，從語言文字的源起著手來研究人類「理性」思維發展，而提出詩性(與神話思維)邏輯乃人類思維發展必經的初始階段，並給予崇高的評價(Vico, 1989)。卡西勒(Cassirer)在一九六一年出版的著作《人文科學的邏輯》一書中，曾大力推崇維柯為人文科學的奠基者，並指出維柯這樣的努力，使得「邏輯學首度敢於突破數學與自然科學之範圍，並且在數學與自然科學以外把其自身的世界建構成為一人文科學的邏輯(Logik der Kulturwissenschaft)，做為語言的、詩歌的、和歷史的邏輯」(Cassirer, 1986: 15)。顯然的，我們在此所謂的邏輯思維，其所意涵的並不是這樣的人文科學的邏輯，而是向笛卡兒理性思維影響下之數學和自然科學理性思維模式靠攏的「邏輯」。

重要。根據柯拉克斯基 (Kolakowski, 1988: 10) 的見解，實證主義意指的是：

有關人類知識的一種禁律 (prohibitions)，用意是把「知識」(或謂「科學」) 的名義限制在現代各門自然科學演進中所觀察到的種種運作上面。尤其是，在它的整個歷史中，實證主義把利刃轉向所有一切種類的形上思辯，也就是反對一切不能以經驗資料 (empirical data) 為基礎來成立結論的反省、或者不依永遠不會與經驗資料相抵觸的方式去構塑其判斷的一切省思。

就現實的社會性操作而言，這樣的哲學主張經過概念具體化的層層轉化運作，形塑出一套具特定模式樣態的科學理性方法、準則和程序，即一般學界所謂的「實證科學方法」(以下簡稱為實證方法)。在笛卡兒式之主客二元對立的哲學觀主導下，這套科學方法，在認知與詮釋世界圖像時，獲取到正當性。而且，它使得人們認為，這更是保證了人做為主體可以理性地讓外延客觀世界「如實」地被呈現出來。易言之，在實證主義哲學的庇蔭下，人們相信，佐以一些儀器或工具，透過人類感官的作用，理性的知識得以充分展現，並且予以信任。尤有進之的是，人們深以為，這更是判定知識之真偽的無上綱領。同時，在這樣的哲學觀支援之下，人們更是肯定著，在人自身之外，有一客觀自存的實體。基本上，透過人之感官知覺的理性作用，這個實體的性質可以有效而適切地被披露而呈現出來的。總的來說，對持有著這樣的認識論與方法論者，我們不妨稱之為「實質論的經驗實證主義者」(以下簡稱實證論者)。

把如此之實證論的基本立場施用在社會研究上面，社會學者則視任何概念化的所謂社會表徵(諸如社會、國家、組織、社區、家庭、角色或乃至現代化等等概念)，基本上都可以予以實體化，有著一定的指涉對象。而且，這些對象是以客觀實存的姿態外在於個體人而獨立自存著。於是，社會表徵體被視為一種實在，有著自生、且自衍的本相。人們只要透過某種特定的方法和程序，這個本相即可以「如實」地被披露出來的。因此，對實證論者而言，誠如上述的，他們堅持，唯有以感官經驗為基礎，這套特

定的方法和程序才可能被建立起來，也才具備有可信度。換句話說，唯有依靠感官經驗，對人們的實際作為表現，從事具體經驗性、且操作化的 (empirical and operational) 概念化運作（特別是加以量化測量），並運用理性邏輯對考察和分析的作業程序（即所謂的科學研究方法）有特定設計與安排而獲得的研究結果，才是可信的。而且，經過如此的探索方式所轉譯出來的結果，也才可能真切、可靠而有效地與現象的本相有所符應。

這樣主張採取某種特定的認知方法和程序，人們即可以「如實」地逼近現象之本相的認識論見解，羅蒂 (Rorty, 1990) 稱之為一種具實體鏡像性質的哲學。把這樣的哲學論點套用在社會現象的研究上面，那就是認為：社會學的論述知識即有如一面鏡子一般，可以把任何社會實在的本相如實地照映出來。在此前提之下，實證的科學研究方法和程序即保證了這面鏡子是光滑的平面，而不是凹凸不平的。正因為它是光滑的平面鏡，所以照映出來的像完全符應本相，既客觀、且真實，雖說他們或許忘了這其實只是一個「虛像」而已。

這樣的認識論的特色基本上乃在於，以方法論為優位準則來保證知識的真實性。這也就是說，只要方法使用得當，所描繪的現象之為真與為實，即可予以充分保證。卡西勒即稱這樣的主張為方法決定論 (methodological determinism) (Cassirer, 1923)。無疑的，這樣以方法為優位來經營知識，並進而確立所解說之現象的真實性，看起來，雖然似乎十分弔詭，但卻相當具有霸氣，態度也顯得強悍無比。首先，它把自己定於至高無上的一尊地位，企圖以十分廉價的立即性方式獨攬天下一切事理的審判。這所以會是如此，基本上乃因為他們以為，科學方法與邏輯思辯本身即具備了獨立於研究者（做為主體）的個別意志、情緒、個性和利益等等因素，而有著可以保證不受其影響的能耐。因而，科學方法與邏輯思辯乃是一種「客觀」的理性方式，可以用來接近、並披露實際的世界。換句話說，科學方法與邏輯思辯本身就是展現理性最具體而微、且甚至是唯一的方式，因此，它是獲致真實的最終、也是唯一保證。當然，這麼一來，它就順理成章地成為上帝宣揚真理時的唯一代言人了。

一旦「方法」成為學術研究的宙斯而以專制的方式威嚴地統御著人的世界時，「方法」於是乎即是「真實」的隱形化身，而所謂的「理論」則變成為只不過是「方法」所衍生出來的一種轉形的再現 (representation) 形式而已 (Game, 1991: 27-28)。準此，在實證論者的心目中，唯有經得起實證科學方法的考驗而建構的理論論述，才夠資格被稱為科學性的理論，而所謂的實證科學方法指的是，透過諸如抽樣訪問調查、實地觀察、文獻資料的收集、或實驗等等程序來進行研究者。否則，任何的理論論述，將只是一種缺乏充分經驗事實依據，坐在搖椅上從事冥思的玄學性臆想而已。經過這樣玄學性臆想而得來的理論，當然是非實證的。在實證論者的眼中，這自然也就不足為取了<sup>④</sup>。

平心而論，以這樣的實證主義立場來臧否所謂理論性的論述，其態度毋寧是相當激進，大有商榷的空間的。在此，對這樣的論述立場，我們暫時不擬做任何的評斷。底下，讓我們先引述一些對自然科學（特別是物理學）的評論，以做為後文之討論的引子。

物理學一向被公認為現代科學的典範，也是最能表現理性特質的一種學問。其所運用的實驗法，即被奉為挖掘事實時最具客觀性的方式。然而，海德格 (Heidegger) 在評論近代物理學時，即曾針對物理實驗提出這樣的見解：「近代物理，並不因它使用實驗設備研究自然，即成為實驗的物理學。我們寧可倒個方式來說，因為物理學已經成為純理論，要求自然用可以預言的方式來表現自身。物理學建立實驗的唯一目的，正是為了問一問自然是否與如何遵循科學事先預定的現象模式」(Heidegger, 1977: 20)。無獨有偶的，針對任何書寫 (writing) 之文本 (text) 的特質的說明，巴特 (Barthes) 也提出類似的看法，他說：「打從對文本從事研究當刻開始，研究本身就變成文本與生產；對它，任何結果在字義上都是不適宜的」(Barthes, 1977: 198)。準此立論，於是乎，不管研究的對象是什麼，任何研究方法其實只是用來樹立人們的認知慣性模式與增加人們的信心而已。更重要的，一旦這被運

④ 有關理論與經驗社會學之分野的討論，尤其涉及臺灣社會學界對此議題之普遍看法的批評，可參閱葉啟政 (1996c: 17-19)。

用上了，它事實上即對現象本身有所介入，干預了現象原本的「自然」狀態。因此，不管科學家自己宣稱使用的方法多麼客觀，只要方法愈精緻，介入往往就愈深、愈多，當然，產生的干預也就愈大。這麼一來，不管書寫的是文學作品或科學論文，任何的方法本身事實上即已構成為對現象書寫之文本的一部分，而且是極重要的一部分。

諾貝爾獎得主、也是化學家之普利高津 (Prigogine) 即指出，近代科學的基本特點是實作（實驗乃其最主要的內容）和理論之間的緣配，也是改造世界之慾望與瞭解世界之慾望的混合。透過實驗與自然對話的認知策略，近代科學所發現的「事實」本身，基本上並不是被動的觀察，而是涉及主動導引性的一種社會性活動。它必須做的是操弄物理實在 (physical reality)，讓這個實在以儘可能順應理論描述的方式登臺 (to “stage”) (Prigogine & Stengers, 1984: 41–42; 1990: 20–21)。因此，科學家所研究的現象，本質上乃順應其所採用之概念企劃的理想狀況，以孤立的方式來加以構思，儘管，理論上，這或許一直是無法完全達致的。普利高津即說道：

實驗對話符應某種高度特化的程序，自然在某些先驗原理的名義下，像在法庭一般，接受實驗交錯盤查。自然所做的回答以極為精確方式被記錄下來，但是，這些回答有關聯的，只是以導引實驗之理想狀況來估定，所有其他的則不能算成是資訊 (information)，只是無用的瞎扯淡，乃可以忽略的次級效應 (Prigogine & Stengers, 1984: 42; 1990: 21)。

從以上的論述，尤其佐以西方現代科學發展史來看，我們更是可以很清楚地體認到，任何所謂「方法」的強調說法（特別是科學實驗法），說穿了，可以看成是由啟蒙理性概念所衍生而建構出來的一種表達形式。正因為這個理性概念乃西方啟蒙思想的結晶產物，我們更可以說，所謂「方法」的強調說法（特別是科學方法）是一種極具特殊歷史意涵的認知要求。準此立場，它因而可以看成只是一種接近、描繪和表達自然的語言（或謂藝術）——一種建立在特殊技巧而非一般法則上面的技藝。基本上，它必需

有著某種理論語言做為後盾，用來考察自然如何對所選擇的理論語言回答問題和提供後果。因此，一個方法縱然再怎麼的理性，它並不具備絕對客觀而中立的必然性，哪有「完全客觀超然地披露現象之本相」的可能呢？它既不能獨立，也不是先於理論而存在；正相反的，它總是與理論隨時隨地相依附著。

情形是如此的話，我們於是乎可以這麼說：其實，重要的並不是「方法」的自身，而是概念的思想性增殖繁衍，以及思考或行事理路的釐析程序。實證主義的信徒們把「方法」予以絕對客觀化，並且供奉為無上綱領，除了否定人之主體性在認知過程中應當具有的主導地位之外，也表現出其對人所具的想像、統覺與感受能力不予以任何的信任，甚至是完全蔑視。當然，這更是否定了此等能力對知識建構所可能內涵的價值。誠如哈布瑪斯所指出的：「實證主義忘記了科學法論本身即與人類種屬的形塑過程緊密地連結著，它將純粹方法論的絕對主義建立在被遺忘與被壓抑的基礎之上」(Habermas, 1971: 5)。於是，實證主義拒絕思考，也拒絕感受，更拒絕接受反思方法（與方法論）背後更深層的根本問題。他們企圖建立的是一座高高矗立在半空中的知識巴貝耳塔 (Tower of Babel)，而以此自覺得意洋洋呢<sup>⑤</sup>！

⑤ 語出《聖經》〈舊約·創世紀〉第十一章。人類原祖由於驕傲，違背天主的命令，遂有洪水之災。洪水過後，諾厄的子孫繁衍，地上的民族都是由他們分出來。其中有些在史納爾地方找到一個平原住下來。他們拿磚當石，拿瀝青代灰泥，蓋了一城一塔，塔頂摩天。上主遂下來，要看看世人所建造的城與塔。上主說：「看！他們都是一個民族，都說一樣的語言。他們如今就開始做這事；以後他們所想做的，就沒有不成功的了，我們下去，混亂他們的語言，使他們彼此語言不通。」於是，上主將他們分散在全地面上，他們遂停止建那城塔。以後，人們稱那城塔之地為巴貝耳。因此，此塔含有驕傲的意思，日後的先知多以此塔象徵世上的惡勢力（參看《聖經》〈依薩意亞〉，11-1；〈達尼爾〉，1及2；〈哈巴谷〉，1-11）。本處所引巴貝耳塔之意乃從荷蘭版畫家埃舍爾(M. C. Escher)的一幅畫作而來。畫中所表現的是一座高聳入雲、而且尚一直往上疊建的高塔。它象徵一個龐大、嚴謹的數學體系，在以一些基本預設為基礎的前

### 第三節 隱喻——一隻看不見、但無所不在的手

根據法國哲學家利優塔 (Lyotard) 的意見，經過實用主義哲學的洗禮之後，以實證科學方法論來主導整個學術研究的優位態勢更加明顯地突出，儘管這可能只不過是一種誤導而已。在一般人的心目中，所謂實用乃以成就度 (performativity) 來證成，而效率 (efficiency) 即是檢證成就度的核心判準 (Lyotard, 1984)。如是，知識是否實用，就在於它能否有效率地達成某個預期目標的效用而定。繼而，此一以成就度所證成的實用效率性，往往就轉而成為確證知識之客觀性的具體判準。更重要的，一種知識的社會價值也由此而被確定下來。在一切講求實用功效的今天，無疑的，如此以實用功效來肯確知識的價值與正當性，於焉更加明顯地被確認了。利優塔即指出，以效率為鵠的的成就度取代、乃至化約了強調真偽的指稱性競賽 (denotative game)，也同時揚棄了強調正義與否 (just / unjust) 的規範性競賽 (prescriptive game)，而成為形塑現代知識之正當性的最基本要件 (Lyotard, 1984)。如此把知識化約成為基本上屬於資訊的操弄過程，無形中更進一步地被用來定義實證知識的客觀性，也強化了其被肯確的正當性。

在這樣之知識發展的歷史脈絡支撐下，極具實用色彩的實證主義不但定義了知識的實質內涵，更是提供它們一個穩固的權力基礎，在社會裡產生了主導帶動的作用。於是，體系化的知識，尤其，實證主義旗幟下所定義的科學知識，成為檢證一切事物之真偽的真理判準。這也就是說，科學理性所強調的實證科學方法和邏輯思辯被虔誠地供奉著，人們以為，唯有透過這樣的方式與工具，才可以獲致超越時空限制而放諸四海皆準的普遍定律。因此，在這樣之素樸科學觀所塑造的認知模式裡，一切只要無法以實證科學方法來檢證，或不合乎邏輯思辯程序者，都不足採信，也因此

---

提下，一再地往上、往高推演地營建，沒有最後完全建構完成的一天。這樣的營建到底給了人們什麼深刻的啟示，正是埃舍爾要剔透的訊息 (參看 Hofstadter, 1979)。

理當揚棄。這麼一來，在人類對種種象徵所從事的經驗性創造過程中，實證科學理性奪得了主導的地位<sup>⑥</sup>。在人們日常生活世界中的常識經驗、文學與藝術性的論述與神話等等都退了位，甚至被排擠於學術殿堂之外。尤有進之的，人們更是不斷地強化科學與其他認知方式彼此之間的差異，而不再關心與正視其間可能內涵之共通的侷限性。結果，這使得整個議題的盲點並不是來自不對其間的差異從事區辨，而是過度誇大地強調了差異。於其間，人們反而忽略了人類諸多經驗表象之間可能共享的一些特質。

就知識社會學的角度來看，力主實證立場之科學觀的科學家們所以凸顯科學和另類經驗認知的表達方式與其表象之間的差異，除了展現出對特定認知模式的僵化矜持態度之外，可以看成是一種維護與鞏固既有（詮釋）權力的策略，或退一步地說，至少具有這樣之作用的潛在功能意涵。今天，實證科學知識所以有著坐擁學術殿堂的至尊地位，可以說是肇始於所謂的科學家以誇大方式強調科學與其他諸種經驗認知表達方式間的差異性而來的。尤其，他們以「缺乏精準性乃低劣」為名，對科學以外的諸種經驗認知表達方式賦予了貶抑和否定的定性。就在這樣巧妙運用特定認知模式的格局之下，科學家確保、也哄擡了自身的詮釋權威地位。儘管，在這樣的場景裡，學院內的知識論述本身可能是百家爭鳴、百花齊放，而且論點也多有殊異，但是，獨尊科學理性的信念（尤指實證論者）所呈現偏見之深，卻是相當一致，而且已幾近無與倫比、且難以完全翻轉的地步。或許，這正是當代理性文明發展所潛存之危機的根本關鍵所在吧！

總而言之，尋找放諸四海皆準的普遍性定律，是實證科學理性努力的鵠的，而且以為唯有透過科學，人們才有如此能耐。尤有進之的是，既然有著放諸四海皆準之普遍性定律的存在，那麼，特定的歷史和文化因子對科學事業的經營，基本上，也就不具明顯的意義了。這也就是說，持著這樣的實證科學理性，人們對文化體現的意義期待，表現在時間序列上的，不是讓時間上的過去、現在與未來有著綿延不斷、且呈現累積、糾結與互

<sup>⑥</sup> 如無特別的註明，底下所討論的「科學」乃特指依附在實證主義下的科學觀，敬請讀者特別注意，以免引起不必要的誤會。

攝的關聯性考量。毋寧的，如此一般的科學理性，基本上乃促使人們在每一個的「現在」當刻崇拜著「未來」。這個「未來」不只是超越「過去」，而且，最好必得又是不斷地否定「過去」，因為這樣的「未來」才能代表希望、也代表可能性。唯有供奉著這樣的「未來」，才能充分展現和證明每一個歷史階段的人類都具有無比的潛力和無限的自我意志。「過去」的是屬於前人的成就，從它們的手中照單全收地承繼，只有說明自己的無能，也必然承擔下所有前人可能犯的有的「錯誤」，這是科學理性所無法容忍的。因此，科學理性只有一再地對「過去」的傳統權威挑戰，甚至加以鄙視，視之為落伍，才能證明自身的價值，也才能展現它的特質。於是，「過去」只是一項不可避免的必然現實。頂多，它只是踏腳石，踏過了，就可以丟掉，也可以遺忘，甚至更是應當遺忘，因為我們並不準備走回過頭來，而且也不值得這麼做。於是，在人類的心靈深處裡，時間上的「現在」當刻所欲連接的不是「過去」，因為這正是它所要懷疑與否定的；它所欲衍生連結的是「未來」，因為「未來」才是「現在」當刻所以重要的支撐。以這樣的時間觀來經營概念架構，歷史若是留在人們的記憶裡，它往往也只不過是用來對照出當前此刻（尤其，未來展望）是否有了「進步」成就的分離參考點，藉此更可以用來證明人類必然主導著世界的光榮成績，如此而已。

這麼一來，在實證科學理性主導下而形塑出來的社會觀，是不需要歷史感的養分來滋潤的。或者，用更保守（但或許是恰確）的話來說，實證的科學論述常把整個歷史空間壓縮，呈現出的是一種平面化的「現在」當刻、或乃至成為只是一個粗粗的「現在」當刻的黑點而已。說是平面，那是因為它只向著「未來」的接面延伸；說是一個粗粗的黑點，那是因為它只向著「未來」的一個特定方向放射著光芒。很明顯的，相對地來看，倘若神話的意義在於它是對「過去」的一種維護，而人類的日常生活經驗一向必需依靠著對「過去」的種種予以記憶、儲存和累積才得以建立和延續，那麼，在實證科學理性（特別是依附在科技之下）的催動下，儘管神話式的想像力營造了不少可貴的美感體認空間，然而，事實上，人類確實已逐漸喪失了欣賞和肯定它們的能力與意願了。無疑的，在這樣的實證科學世

界觀的主導之下，科學理性弔詭地成為唯一有價值、且一再被頌揚的「神話」——一個不承認自己是神話、也一再企圖顛覆神話的「神話」。

美國物理學家戴森 (Dyson) 即曾經這麼說過：「在理性思辯檯面下的某處，神話迷思依然活躍」(Dyson, 1993: 16)。法國哲學家呂格 (Ricoeur) 也明白地指出，現代人不是沒有神話，而是現代人製造的神話與理性的批判根柢互相扣聯，也互相奧援著 (Ricoeur, 1988: 39–40)。情況是如此的話，那只是科學理性（特別是實證的科學理性）所創造的神話，其性格是隱晦，它相當巧妙地以自稱為理性的神聖衣袍來掩蓋，而把神話靈魂的歷史原性隱藏起來。這麼一來，像科學理性這麼一個不承認自己是神話、卻一再企圖顛覆神話的「神話」，一旦被建置成為一個極具自我再製性 (autopoiesis) 的「體系」體之後，它無疑地將構造出一個自我吞噬（但卻有著最巧妙的自我掩飾）的弔詭現象（參考 Luhmann, 1982: 324–362; 1995）。只是，眾多的科學家們，不但沒看出這樣的現象的存在，即使看出了，也未必會承認，因為他們從不會相信、也不肯承認科學理性本質上可以看成是一種「神話」。既然不是神話，當然，它也就不會有自我吞噬的弔詭情形，相反的，正更可以反過來塑造正當性，向著他們所認定的「神話」挑戰、並且予以嚴厲的討伐。

以這樣的方式來為科學理性定位，並非等於立即宣稱理性思辯與神話乃同體異形。假如我們可以把迷思 (myth) 看成是一個意涵包括神話、但卻較為廣闊的概念的話，那麼，就如馬奎德所指陳的，迷思即可定義為一種未證明而直接經驗的知識 (Marquard, 1989)。即使接受這樣的定義之後，顯然的，神話與強調以科學方法與邏輯思辯來檢證人類之直接經驗的科學理性，還是有所不同的。因而，推到極致來看，科學方法與邏輯思辯做為一邊和神話做為另一邊，它們彼此之間是否具有著同體異形的性質，那還得端看立論的基礎安置在那兒而定奪。立論基礎不同，結論自然就極可能會不一樣。在此，讓我以戴森與呂格在上面所說的話做為出發點，進一步予以探索。

欲為理性思辯（或狹義地說，科學論述）與神話之間的可能關係提供

說法，可以有不同的切入點。在此選擇的切入點乃立基於這樣的命題上面：任何的論述都必須使用象徵媒體（尤其指言語或文字，以下簡稱「語言」）來表達。很明顯的，倘若這樣的命題可以接受的話，日常生活經驗、科學論述與神話之間縱然是有所分際，但是，共享語言具有的一些基本特質，卻是一致不二的。於是乎，它們之間的共通性即可以透過語言所具的特質來揣摩與捕捉了。

就西方科學傳統而言，一般，科學家對其所使用的語言均要求精準，具有所謂的信度和效度，而且最好是可以加以量化測量。例如，物理學家布里基曼 (Bridgman) 即主張，物理學者必須矜持純粹經驗主義的立場，所謂「經驗的」只能一樣地以「經驗的」來決定，而且，到頭來，概念只是一組可予以經驗化的操作而已。因此，「概念與符應之操作組合是同義詞」(Bridgman, 1953: 35, 36)。這也就是說，任何概念若要有效，必然是可操作的，而且，唯有一組特定操作組合與之符應，不能多，也不能少。布里基曼即說道：「原則上，長度賴以測量的操作必須是獨特地確立。假如我們有多於一組的操作，就有多於一個的概念，嚴格來說，就必須另有分別的名稱來符應每一個不同的操作組合」(Bridgman, 1953: 39)。很顯然的，以今天人們對科學的認知態度來看，布里基曼如此之操作論的主張，可以說是相當激進，也十分天真。任何態度慎重、經驗老到的科學家，恐怕都不會完全同意他這樣的說法的。但是，話說回來，在科學家之間，認為科學概念必須加以操作化才有使用和發揮的空間，卻可能是頗為一致的看法。關於這一點，我不擬多加討論了。底下，還是讓我回過頭來，從布里基曼如此激進的操作論主張談起。

表面上看起來，假若我們依照著布里基曼的主張進行科學語言的建構，所得出來的概念理當是明確，再清晰不過了。而且，這似乎也正是一向人們認為科學所追求的根本目標。然而，情形真的如此嗎？實際上，恐怕是未必吧！基本上，任何的語言都免不了有著隱喻性的，連科學語言嚴格如布里基曼的操作化語言者，都無以倖免。尼斯比即說道：「語言沒有隱喻，是無法想像的」(Nisbet, 1969: 4)。當一個木匠說一塊木板長三尺時，他所

做的動作即是拿一根量尺來與這塊木板比較量度。而所謂的量尺即一根木桿（或竹桿、布條、皮條等等），上面有著一連串的等距刻度，而這刻度所以以如此一般的距離來刻劃，則是經過人們長期以來約定俗成而訂製成的。拿一英尺 (one foot) 的單位為例，即以過去英國某一個國王之腳的大小為準來界定的。基本上，這是十分武斷，帶著隱喻的色調的；當然，這也明白地告訴我們，連量度的設定都與權力有著密切的關係。國王是尊貴的，所以，連他的腳的大小也跟著尊貴起來，成為大家必須沿用的量度標準。同樣的，當一個科學家宣稱一個分子的直徑為 2.5 埃 (angstroms)，他丈量的標準改變了。此時，他所使用的丈量單位與木匠所使用的不一樣，不過，原則卻還是一樣，仍然是以與某一其他東西的關係來比擬，並從而建構其特性，也以此做為理解的基礎 (Lakoff & Johnson, 1981: 5)。職是之故，世間若沒有隱喻性的關聯，一切將變得無法表達，也無從理解起 (Hayles, 1990: 31)。

當然，如測量分子直徑這樣之科學性的隱喻，與第一章中所引述之神話或日常生活中有關景色的比擬隱喻性描繪，是有不同的地方，其間的差異自不能完全、也不宜輕易化約的。事實上，這差異所顯示的，正是它們彼此之間各具有著特殊之社會性意義的關鍵所在。然而，再怎麼說，隱喻畢竟有一定的共同性質，並不會因科學、神話或日常生活常識經驗各有其不同特性而抹煞掉的。易言之，既然語言基本上具備著隱喻的性質，那麼，不管那類的語言，自然都共享有隱喻的基本特性。英國雷德爵士 (Sir Herbert Read) 即曾經說過，隱喻乃「使一些複雜單元形成一個具指令形象的綜合。它是一複雜概念的表現；此一表現既非分析，也非直接陳述，而是一種客觀關係的瞬間知覺」(引自 Nisbet, 1969: 4)。卡西勒則把隱喻看成是一個概念，它乃「有意識地以彼思想內容的名稱指代此思想內容，只要彼思想內容在某些方面向似於此思想內容，或多少與之類似」(Cassirer, 1990: 75)。

通常，人們都是以已知、熟悉的來認識、理解和建構未知、陌生的。在這樣之比擬轉換過程當中，所謂誤認的產生幾乎是無以避免，甚至可以

說是常態。在這樣的一般情形之下，眾多相似的共識性誤認，往往也就偷偷地轉成為「真實」的化身。而在這樣的過程中，雖然駁繁為簡往往是行動作為的目的，但是，在經營簡化的過程當中，卻也同時不斷衍生得更形繁複。而且，一旦對繁複性予以抽象化之後，隱喻即產生作用。尼斯比即指出：「當我們興趣的對象在經驗上愈大、愈一般化、愈抽象、愈遠，則使用隱喻愈大」(Nisbet, 1969: 240)。譬如，西方社會學家最常用「進步」一概念來比附整個人類文明的發展，即是一個明例。自從十八世紀的啟蒙運動以來，西方社會學者即以「進步」這麼一個名詞來涵蓋不少意義抽象、曖昧、含混、且不斷衍生的現象。它所指涉的乃概括地包含著依循啟蒙理性所衍生的種種現象，諸如科技產品的不斷翻新、社會的分化加劇、經濟日益繁榮、民主政治體制的推動、個體自由度的加大……等等。很明顯的，這些現象之間的關係是相當複雜，而且，更非完全和諧一致的。況且，縱然其關係是完全和諧一致的，其間自也是充滿著具特定價值意涵的認知模式，而這樣的認知模式本質上就是一種神話。就在這樣的神話概念的編織過程當中，隱喻用來成就「不可能」，而讓人們感覺到一個繁複的現象變得可以理解，甚至也可以掌握。這也就是說，隱喻使得「不可能的」變成為「可能的」。

基本上，隱喻可以說是一種逐譯或翻譯，它連接兩個特定、且不互相依賴的個別經驗領域，導使一端向另一端轉化，從而使一端得以在語義上替代另一端 (Cassirer, 1990: 75)。因此，隱喻最重要的特點不在於文法形式的規則，而是其所被牽引出來之語意轉換的品質 (Nisbet, 1969: 4)。就此而言，隱喻的奧旨並非只在於或首在於精確，而是在於其意涵是否深邃、雋永，足以形塑一個具闡釋與啟發意涵的象徵性圖像。一個上乘的隱喻，就有如一首極具美感的詩所以感動人，乃在於善用語意的轉換，讓人們可以從中充分發揮想像、感受和體悟的空間。然而，假若我們接受科學理性的運作也必然有著隱喻之成分這樣的說法的話，一旦它所強調的是諸如客觀、精確、效準等等要求時，結果往往是不免使得其所具之隱喻的逐譯（或翻譯）能力空間大大地窄化。然而，不管如何，說來，卻也正是這樣具自我

限制性質的隱喻語言，證成了科學理性的「真理」性。不過，同時，也因為如此一般的自我限制，強壓縮了其所意圖描繪之現象本身原本所具的曖昧開敞性。或許，在科學家的心目中，這樣的自我限制被看成可以精確而客觀地反映「實在」，代表的是真實性，但是，隱藏在其做為上帝之唯一代言人的身分背後，它所展現的，無意之中卻又是充滿著武斷的威權霸氣，其行徑可以說是極具肆虐暴力性的。

#### 第四節 啟蒙理性支撐下一個永遠懷著迷思的人類世界

物理學家費曼 (Feynman) 曾經說過下面這樣的一段話，他說道：

早在希臘時代，希臘人就假設有原子的存在。希臘文中之 *atomos* 一字就是不能切割的意思，然而，直到一九八〇年代，人類才敢說出：「終於看到了原子」這樣一句話。雖然人們看到的也是間接的，但是，在電子顯微鏡照出來的照片中，人們看到了那些模模糊糊，排成整面之球狀物，還有雷射交錯產生之「原子陷阱」中發亮的橙色小點，總會興起無限遐思。然而，當我們看到樓梯階上凹陷的痕跡時，人們卻很少會去想到，這是幾千萬個腳步經年累積地刮掉無數小粒子的結果。我們也很少從寶石的多重表面聯想到原子像很多球堆疊起來，排列的結果會看出某個特殊方向有特殊性質，所以我們看到的寶石面反光總是有特殊的角度 (Feynman, 1993: 57-58)。

就既有的物理學知識而言，假如費曼所說的是正確的話，那麼，所有的東西都是由原子所組成，而原子極為微小，自然不是一般人的肉眼看得見的。因此，在人們的日常生活經驗裡，一般人事實上是很難想像任何東西理論上都是由原子所構成，而且，它們彼此之間還保持特定的距離，尚且一直在運動著。人們更是無法想像，一旦這些原子彼此之間分開了一點

點，就會彼此吸引而靠近一些；相反的，一旦被壓擠而靠得更近時，卻又會互相排斥，直到具有一定的距離為止。這樣極富想像力、也極具啟發空間的說法，或許，只有對修習過現代物理學，並且接受這樣之知識體系訓練的人，才可能瞭解與體會到的。至於一般人，尤其未受過教育的村婦野夫，就未必會以這樣的方式來看待東西的。例如，對一顆燦爛耀眼的藍寶石，他們在意的，或許只是它是不是漂亮、值不值錢、買不買得起、或該不該買等等的問題。很明顯的，同一樣的東西，在不同人的面前，因各人的認知背景、習慣、動機或利益考量等等的不同，可能顯現出不同的「性質」。即使對科學家而言，雖說建制化的知識體系會把優勢的知識系統形塑成為一股趨向共識的動能力量，但是，這樣的認知分歧情形還是未必可以完全免除的。

利寇 (Lecourt, 1975) 在評論巴剎拉 (Bachelard) 時曾指出，科學除了自行的活動外，並無任何對象 (object) 的。因此，就其自身與運作而言，科學乃是一個由「觀看」與「冥思」開始、經由特定方法的運用、而終於「表現」(通常透過文字的形式) 的社會活動過程。在這過程當中，基本上，它是其自行之規範和存在之判準的產物。這也就是說，當科學做為一種闡述「實在」的象徵表現形式，並且以體系化的建制姿態呈現自身時，它乃具有著自我指涉 (self-reference) 和自我構題 (self-thematization) 的性質 (參考 Luhmann, 1982: 324-362)。這樣的自我圓成性質，對做為一切科學之典範的物理學，自然也不例外。和其他的知識一樣，物理學對自然現象的探討與解釋理路，乃建立在一套特定的概念、思考理路與檢證程序和工具等等上面。它本身因而已經是自行創造了一個特定的文化脈絡，展現著特定的存有論、認識論和方法論立場。準此立場來看，物理學家告訴我們的所謂物理現象的「真相」，並不是原有赤裸裸的「本相」，而且，事實上，甚至根本就沒有什麼「本」相可言的，一切都只不過是被人們以某種理論形式建構出來的「虛」相而已。

倘若我們接續著上文中所提及羅蒂對鏡像哲學的批評論點來看，我們將發現，他既明白地反對實體論，當然也就不接受心靈鏡像的說法。在他

的眼中，哲學的工作並不是以披露真相的方式來探討「實在」本有的自性，而只不過是對大家所供奉的「真理」做出一種交談 (conversation) 的動作，而且是不停地交談，以防止人們自欺地以為，只要透過知道一些客觀事實，即可以明白地知道自己 (Rorty, 1990: 373)。同時，交談也不是透過某種特權化的描述群體 (例如專業的科學家)，以教主的身分來尋找與確立通約 (commensuration) (Rorty, 1990: 377)。於是，羅蒂提出教化哲學 (edifying philosophy) 一詞來總稱如此強調交談的哲學主張。基本上，這樣的哲學不只是「不正常」(abnormal)，而且是反應性的 (reactive)。這也就是說，任何的知識只是在某種預設設準支撐下人們共同經營出來的交談內容與形式而已；既是相互反應，而且更無所謂「正常」與否可言的。倘若我們把這樣的主張轉運用在社會學的詮釋工作上，情形理當也是一樣，甚至，可以說是更加明顯的。

職是之故，就經驗現實的角度來看，任何理性 (包含科學理性在內) 形式的孕生、定義、界範和運作等等，基本上都是受制於特定之社會條件與文化脈絡的。溫奇 (Winch) 即明白地指出：「……邏輯的判準並非上帝直接給予的禮物，而是從生活方式或社會生活模態中引申出來的，而且，只有在如此之生活方式或社會生活模態中，才可以理解的。因此之故，人們不可以輕易立刻把邏輯判準如是地運用到生活方式或社會生活模態上面。例如，科學就是一種如此的模態，而宗教是另外一種；每個都有特別施用於其自身之可理解的判準。……」(Winch, 1958: 100)。準此，我們可以推論地說，不同社會的理性判準並不一定都是一致的，其中，實無以某個特定的標準 (如以西方人所主張的科學方法與邏輯思辯) 來繩量，才是通達宣稱「真理」的真正判準這樣的說法的。

利優塔在分析所謂的後現代狀況時，也提出類似溫奇的看法。他以為，後現代狀況所面臨的是科學與敘述 (narrative) 相互衝突的狀況，以及繼之而來的論述權威消退的問題。這也就是說，在由啟蒙理性所編織出來之「現代性」的支撐之下，面對著宏鉅敘述 (grand narratives)——諸如精神的辯證、意義的詮釋、理性與行事主體的解放或財富的創造等等後設論述 (meta-dis-

course), 科學曾企圖揮劍統御這一切, 並且給予以正當化。但是, 這已經不是後現代社會的場景了。在後現代的狀況裡, 毋寧的, 科學將逐漸喪失唯我獨尊的神聖地位, 成為只是諸多論述方式中的一種而已。在這同時, 一些宏鉅後設敘述體也一樣地備受質疑, 甚至一一崩潰 (Lyotard, 1984: xxiii-xxiv)。極為弔詭且諷刺的是, 此一幾近全盤性的懷疑, 可以說正是科學發展背後之主導者 (即理性) 本身內涵之歷史性格所帶引出來的一種反噬結果現象。

根據韋伯 (Weber) 的說法, 西方啟蒙理性所從事的原是一種除魅 (disenchantment) 的工夫 (Weber, 1978)。把這樣的除魅工夫推到極端, 那就是人們有正當性懷疑人世間是否有著唯一且至高之絕對真理的存在。倘若有著這樣的絕對真理的話, 或許, 也只有「沒有唯一的真理」這樣的命題是唯一的真理了。準此, 利優塔所說的下面這一段話饒有生趣, 也頗富啟發性。他說:「後現代狀況對除魅是一個陌生者的情形, 有如它對去正當性 (delegitimation) 之盲目確認亦是陌生者一樣的多。在後設敘述的背後, 正當性還能落實在哪兒? 操作性的判準是具科技性的; 它與判斷何者為真或具正義性是無涉的。……後現代知識並非僅只是權威體的一種工具; 它使我們對差異的敏感度更細緻, 也增強我們容忍不同共量者 (incommensurable) 的能力。它的原則因而不是專家的異體同形體 (homology), 而是發明者的悖理 (paralogy) 而已」 (Lyotard, 1984: xxvi-xxv)。

於是, 在後現代的場景裡, 理性已明顯地缺乏或甚至被逼揚棄了韋伯所說之除魅的使命感意涵與能耐。相反的, 在理性的身軀深處隱藏著的, 事實上往往只不過是非理性的一種變形幽靈而已。只是, 就體制表面上所供奉的正當性而言, 人們還是依然得裝模作樣地把理性的樣態擺出來, 並且, 於此同時, 針對所謂非理性這個幽靈, 又得對其一向被人們認定的「偏差」形態, 至少在言辭上, 不斷地加以撻伐與貶抑, 且視為是一種歷史的殘餘物。因此, 就發展史的立場來看, 人類的文明 (特別是歐美文明) 似乎已經走出了「架設」理性之骨架的形塑期, 而漸漸地邁入「消耗」已完成之理性架構的成果消費期了。這正是我們在先前所以提出「宏鉅後設敘

述體之正當性備受質疑、甚至崩潰，乃科學理性本身所產生的反噬結果現象」這樣一個說法的歷史根源之所在。在這樣的歷史場景裡，「消耗」已完成之理性架構（包括民主政治、消費取向的經濟形態、個人主義的社會結構形態、或科學理性等等）最好的保證，表現在論述上的，就是給予自由的表述空間，把追求絕對真理或正義的議論命題暫時先不加置評地予以懸擱起來。理性，要是有的話，最明顯的（或許，也是最重要、且唯一的），莫過於即表現在具操作準則意涵的技術面向上，而且，讓技術以毋庸置疑的姿態一再地自我衍生下去（參看葉啟政，2002a, 2002b）。

在這樣的世界裡，人們似乎已不再需要像過去的時代一般，渴望尋找具神聖性質之絕對真理或正義意義的共識了。基本上，此一共識乃意涵著，人與人之間在認知、信仰與信任等等面向上具有起碼的同質性，是可能，也是必需的。然而，這並不是後現代社會的實際場景。在這樣的社會狀況裡，居優勢的情形似乎正是相反著的，因為充斥的是具異質性的多元，而且是多變、易動、漂浮著。因此，到頭來，存在於人們之間，有的只有意見；既然是意見，也就隨時、隨地，也因人、因事而變動不拘，不會、也不可能是普遍而不變的。在這樣的歷史氛圍之中，無怪乎，費雅拉邦 (Feyerabend) 會提出所謂的事實自主原則 (autonomy principle for facts)。他以為，事實的運作與產生並非完全依賴理論本身，而是有其獨立自主的法則，此一法則又是難以充分滿足，因為總是會有新的事實不在理論可以檢證的範圍之內。因此，「不論看起來如何真實，也不論在認識論的層次上如何堅固，沒有任何一個單一的方法論規則是不可予以違犯的」(Feyerabend, 1988: 15)。方法並無定規 (anything goes)，世間沒有定於一尊以獲致絕對真理的唯一方法。任何想得出來的方法，都可以「合理」地運用，方法與概念（或方法與理論）的組合工夫，原本就是一體的兩面，根本就分不開的。準此說法，姑且不論這樣的方法論的哲學觀是否有可議之處，很顯然的，至少，它所衍生出來的意涵，與上述的後現代認知形態是相當親近的。

堪伯 (Campbell) 在一九二一年出版的《科學是什麼?》(*What is Science?*) 一書中指出科學有兩個樣相。其一、科學是一組有用、且具實作性

的 (useful and practical) 知識以及獲取它的方法。其二、科學是一種純粹的知性研究，與現實生活無關，也不可能影響它，不管是好的或是壞的 (Campbell, 1921: 1)。姑且不論學者們對這樣的科學觀或許會有著不同的意見，單僅就堪伯所提這兩個科學樣相，並回顧在前文中所引述利優塔對當前西方世界之科學知識的評論意見，我們不難發現，它們彼此之間似乎有著一定的親近性。前文中即曾指出，成就度已明顯地成為證成科學知識的優勢標準，而效率與效用能力乃科學知識所以被肯定、並取得正當性之權威地位的基本條件。容或這樣的科學觀不免帶著異化的嫌疑，而且，相對於過去的立場，也有嫌激進，但是，以之回過頭來與堪伯的科學形式說互相對照，這樣的實用科學觀點會成為後現代知識狀況的特色，卻是早已有了歷史性的伏筆。說來，在西方世界裡，追求實用的想法原就是促進科學發展的主要歷史動力，固然它可能並非最為初始的基因。

從歷史的角度來看，把科學做為一種特殊的認知方式看待，它所以被人認為具有效率與效用能力，實與實用技術的發展產生密切的親近關係，是一個不可忽視的條件。雅士培 (Jaspers) 即明示著，「經濟力、群眾、器具、機器化之存在的實現，透過研究，導使科學成長，它宣稱了普遍效度。就現實事實而言，鑲嵌於其中的實在是威力巨大的。它變成一個嶄新、不折不扣的精神力量」(Jaspers, 1951: 74-75)。科學代表的是一種理性的態度，也是一種靈力，而技術正是這種靈力附著的軀殼，它讓科學做為一種靈力所展現的效率和效用能力得以被證成，也得以施展。更具體地說，科學與技術結合的社會產品——科技，在現實經驗的層面上，讓人類自認為已足夠證明自己有著主宰與控制外在世界的的能力，也讓人類享受著擁有更豐富物質和瞭解更多事物的成就感（參看葉啟政，2002a）。正是這麼一連串經驗具體之「社會事實」性的成就，讓人們更有理由相信科學所具有的真實客觀性，也因此對科學的認知程序產生充分的信賴，並賦予幾近絕對的權威地位。所謂科學方法、工具、程序和邏輯思辯，於焉被認定為獲致真理的不二法門，也成為上帝在現代社會的一種抽象的化身（或分身）。

撇開與技術關連的效率和效用能力不談，在理性做為絕對價值的驅動

之下，科學所以被肯定，並且在神聖殿堂中獲得了地位，尚有一個極具關鍵性的普遍認知慣性做為後盾。這個認知慣性是，人們以為，唯有透過科學程序與邏輯思辯，才可能獲致具普遍意義、且價值中立的客觀知識。然而，科學真的能夠成就這樣的理想嗎？從上面反覆的論述來看，答案應當是存疑的。物理學家戴森即指陳：「尋找一種與觀察者所處模態完全無關的描述，是毫無指望的。當我們在處理像原子和電子這樣微小的東西時，是不可能從本質的描述中剔除觀察者或實驗者的」(Dyson, 1993: 423)。他進一步地引述一個在一九三五年由愛因斯坦 (Einstein)、波多斯基 (Podolsky) 和羅森 (Rosen) 三人提出的有名實驗為例。這是一種思想實驗，用來說明量子理論的難處，並敘述一個許多人相信、但卻站不住腳的觀念，即電子始終存在於某種客觀狀態，不因實驗者介入而改變。這個實驗曾經用各種不同分子以不同方法做過，但是，結果總是清楚地顯示著：只有當觀察的詳細步驟事先準確地予以規定好，所得的電子狀態才有意義 (Dyson, 1993: 423)。

職是之故，戴森認為，物理學家想要觀察某單一分子極細緻的行為時，「機會」和「機械」這兩個字的意義，就得視觀察的方式而定。對生物學家而言，情況尤其是如此。戴森即指出，過去的生物學觀念使得生物學家以為，尺寸每縮小一步，便意味向愈趨簡化及機械化的行為方向邁進一步。因此，細菌比青蛙更具機械化，DNA 分子又比細菌更加機械化。然而，二十世紀的物理學卻顯示，尺寸愈縮小時，效果卻完全相反。如果將 DNA 分子分割為組成它的原子，原子的行為將比分子更不機械化；如果再將原子細分成原子核和電子，則電子又比原子更不機械化。這些結果乃意味著，如果沒有參考觀察者，次原子的物理定律是寫不出來的。除非以觀察者對未來全然無知的參考點作衡量，「機會」一詞就無從定義。於是，在描述每個分子時，定律本身已經給人的意志預留了一個空間。對此，戴森以為，意志進入人對自然的認知有兩個層次。最高層次即人類自覺的層次，我們的意志對於在腦子裡流動的電子和化學的複雜形式，多少可以直接感知到一二。而最低層次即單一原子和電子的層次，觀察者的意志再度捲入事件

的描述當中。反而，處於中間的分子生物的層次，機械模式就足以勝任愉快地用來解釋，意志似乎顯得無關宏旨 (Dyson, 1993: 423-424)。

在此，作者無意藉此證成泛靈論 (animism) 的主張，以為天下萬物萬事皆有靈魂，冥冥之中受著上帝主宰著。毋寧的，我所意圖指陳的是：科學研究證成的並不是如許多人想像的，乃神聖不可侵犯、且完美無缺的真理的化身。這樣的說法有兩層的意思。第一、既然科學研究本身是人類的一種意志性活動，而人類又是具社會性的動物，於是，科學研究基本上也是一種社會活動，它與一般的社會活動分享著一些共同性質。以這樣的認知做為前提來看，任何的科學研究者，並非如一張白紙般，可以保持完全「客觀中立」之不介入方式進行研究的。而這在有關人與社會的研究中尤其是明顯。譬如，社會心理學家歐尼 (Orne, 1962) 所提出在心理實驗情境中常見之要求特質 (demand characteristics) 的現象，即是一個明例<sup>7</sup>。職是之故，科學研究做為人類的一種具意志性的社會活動，它本身事實上就無法完全超越人受一定時空條件所制約之特定認知與思想模式的影響，而保持完整的客觀中立性。這樣的客觀中立性，若說是有的話，那也只不過是建立在諸多「但書」性質之假設前提上的一種自我指涉的說詞而已。它基本上是一種信仰、一種意識形態，也是一種迷思。

其次，既然科學做為一種認知和思想的模式，並不能保證其所得的知識是通達終極、且唯一之真理的通渠，而正相反的，它只是一種帶有特定前提（或謂認知模式）的意見形式，那麼，它與其他的經驗認知形式又有

- ⑦ 簡單地來說，所謂要求特質指的是：在從事對人之行為進行實驗性的研究時，被試者在實驗當中所作所為基本上乃是一種「問題解決」性質的行為。他會以自己的經驗來揣摩實驗的真正目的，力求在行為反應上支持自己所以為實驗欲檢證的假設。於是，任何實驗假設對被試者所傳遞的暗示，均對被試者的行為具決定性。例如，於一段時間內對大學生施以同一組測驗，縱使大學生再笨，也會注意到回答時應有所改變。尤其，當此一測驗很明顯地與實驗所欲操弄的議題有關時，如此一種對自我預期要求答案有所不同，幾乎是人們共同具有的心理。有關行為實驗研究中研究者的效應，可參考羅森陶 (Rosenthal, 1966) 或菲萊德曼 (Friedman, 1967)。

何不同呢（尤其，當它指涉著給予人們一種真實性的保證時）？又，它有怎樣的特殊價值呢？這當然是極為重要的問題，也正是科學為人們所虔誠供奉的關鍵所在。不過，因為這個議題並非此處討論的焦點，就此存而不論了。在此，我特別要闡述的，毋寧是科學與其他認知模式所另外共享的那一面，即其為「意見」之形式的這一個面向。所以選擇這樣的方式來為科學的社會屬性定位，只有一個意思：凸顯一向人們過分高估科學知識之真理性這樣一個慣性認知的內涵，而其中特別關心的是，這樣的內涵可能衍生的認知偏失。

基本上，認定科學是一種意見的形式，其立論的基礎並不是擺在科學做為一種認知和思考的「方法」本身，而是隱藏在方法與其邏輯背後之哲學家類學的後設命題上面，也就是涉及到包含了存有論的問題。易言之，即使是極為系統化、且宣稱具客觀性的知識（科學知識即是最典型的），基本上都會有一些有如伽達默（Gadamer, 1975）所謂的定見（prejudice）存在著。這些定見代表的是人類對宇宙萬物與諸現象所持有的基本看法和假設立場，它們並非單純地透過種種經驗法則來檢證，就可以分辨與斷定真偽的。對此，科學家常常一言以蔽之地使用「先於科學」一詞掩蓋過去。倘若我們再把語言所具有的隱喻性這個特質考慮進來，那麼，可以更加肯定的是，科學並不若許多人（包含科學家在內）所相信的，乃獲致絕對客觀而真確之不二真理的不二法門。科學知識所呈現的只是一種具「再現」性質的認知形式而已，其意義與價值必須有所定位，有效性也必須有所界範。尤其，一旦碰觸到現象的源起這樣的基本問題時，科學論述與常識（尤其神話）之間的差距，無形之中就拉近了許多。站在這個層次來看，科學理性的歷史意義，固然是崇高的，但卻絕不是神聖得不可侵犯，因為凡是屬於歷史的，就是社會的，而既然是社會的，就是被人所建構的。既然是建構的，也就有被修正、被顛覆的可能。於是乎，科學與神話之間的差異剩下來的，到頭來，恐怕只是一層薄薄幕紗的隔離而已。或許，我們可以這麼說：「科學只不過是神話的現代版本罷了！」

## 第五節 後經驗主義做為另一種出路

話雖然如此地說，當實證論者以邏輯思辯和所謂科學方法與程序為主軸來經營方法論，並做為證成終極真理的唯一法器時，他們基本上是反對先有某種存有論預設這樣的說法的，儘管他們總是不自主地對自己所確立的現象立下了一些存有論預設，只是自己不自知或不肯承認而已。退一步來說，即使情形可以不是如此，但是，企圖以方法論本身來證成真理、並宣稱已揚棄了存有論的定見這樣的想法本身，其實即已是一種具自我證成性質的存有論預設了。所以這麼說，那是因為這樣的想法挖空了一切另類的可能，使得科學發展史中原具特定歷史內涵之理性所衍生的方法論哲學本身，輕易地就當成為最終、且唯一的存有基礎。借用巴斯卡 (Bhaskar) 的術語來形容，這樣以方法論為骨架所搭起的知識巴貝耳塔，只是讓「形而上學  $\beta$ 」(metaphysics  $\beta$ ) 以被抽空狀態來自我推銷或自我吞噬的一種「形而上學  $\alpha$ 」(metaphysics  $\alpha$ ) 的煙幕伎倆而已<sup>⑧</sup>(Bhaskar, 1986: 19–20)。

波柏 (Popper) 在其早期作品裡即已明白地肯定形而上存有論的重要性。他深感覺到，在任何的發現的過程當中，都不可能沒有一些從經驗觀

⑧ 根據巴斯卡的意思，所謂「形而上學  $\alpha$ 」乃指一種「為科學而存在的哲學」，用以支撐科學研究的進行，亦即各種科學活動之活動的方法論特質。至於所謂「形而上學  $\beta$ 」關涉的是科學活動的最基本範疇和原理，亦即科學本身的認知特性，而非其實作上的假設 (practical presupposition) (Bhaskar, 1986: 19–20)。在此，倘若借用巴斯卡此二分方式來說明實證主義 (尤其經驗實證論者) 的基本看法時，巴斯卡所企圖指出的是，在實證主義者的認知裡，關涉到康德式的範疇綱領的，基本上是被懸擱而不論。他們所以如是做、如是主張，乃因為這被認為太過於「形而上」了，因而，使得其所留下的只有方法論本身了。如此一來，使用巴斯卡的說法來說，就是只剩下沒有「形而上學  $\beta$ 」的「形而上學  $\alpha$ 」。很自然的，這無法完成巴斯卡所期待的形而上學  $\alpha(\beta)$  (即一些「形而上學  $\beta$ 」的「形而上學  $\alpha$ 」) 與形而上學  $\beta(\alpha)$  (即一些「形而上學  $\alpha$ 」的「形而上學  $\beta$ 」) 的永續循環，而這才是任何科學工作所必要的。

點來看是無法肯證的形而上概念和信念的 (Popper, 1959: 38)。孔恩 (Kuhn) 更是明確指出，科學的活動是避不開詢問類似「組成宇宙的基本實體是什麼」這樣的問題的。不同學派的區分並不在於彼此之間在所謂科學方法上的成功或失敗，而是在於彼此之間對世界之看法上的不可共存性與由此延伸的科學操作上面。人類的觀察與經驗都有一定的有效可及度，這因此必然限制了可接受之科學「信仰」的範圍，但是，卻並非決定某一種特定信仰的唯一來源。另外，尚有一個明顯的武斷元素，它乃來自某一時段中某一科學社區所特有之信仰的成形成分。根據孔恩的說法，這些信仰成分往往是由來自個人或歷史的意外因素所促成的 (Kuhn, 1973: 4-5)。這也就是他所說的一群科學家所共享、且認同的科學典範；典範所及的，不是研究的主題本身，而是一群參與者 (Kuhn, 1973: 180)。對他來說，所謂科學革命即是典範的轉移，而推至極致，其所涉及者即是攸關存有論層面上的認知性轉移或顛覆的事了。

秉承著這樣的立場，拉卡托斯 (Lakatos) 認為，科學研究的成長乃由研究成員所聯繫起來的某種連續性來表現議題的成形和轉移，而此一連續性則由一個一開始即勾勒出輪廓的研究綱領 (research programme) 所衍申出來的。研究綱領包含方法論的規則：有些告訴我們何種研究途徑應當避免（即消極性啟發），另外一些則告訴我們何種研究途徑應當追求（即積極性啟發）(Lakatos, 1970: 132)。尤有進之的，「所有的科學研究綱領都可用其『硬核』(hard core) 來勾勒其特徵。綱領的消極性啟發禁止我們把矛頭 (*modus tollens*) 指向此硬核。取代的是，我們必須運用巧思去清晰地接筭或發明輔助假設，以便在此『硬核』的周圍形成一個『保護帶』(protective belt)，而我們更必需把矛頭重新導引向著這些輔助假設」(Lakatos, 1970: 133)。因此，「透過其主唱者在方法論上的決定，消極性啟發於是列述了不可反駁的綱領『硬核』；而積極性啟發則包含著一組接筭半明的暗示或提示，它們指向如何改變、發展研究綱領的『可反駁的變元』(refutable variants)，或如何修改、精煉『可反駁』的保護帶」(Lakatos, 1970: 135)。正是此一硬核與積極性啟發的部分，促使拉卡托斯認為可以使用形而上的辭彙來形塑原則

(Lakatos, 1970: 13)。尤有進之的是，這些形而上的存有論述對經驗研究的解釋具有啟發性，而一個研究綱領是否成功，此一啟發性能力的大小正是最為關鍵的判準 (Lakatos, 1978: 48–52)。

拉卡托斯所提出如此一般之所謂後經驗主義者 (post-empiricist) 的立場，可以透過巴斯卡的超驗實在論 (transcendental realism)<sup>⑨</sup> 進一步加以闡明。在巴斯卡的眼中，經驗實在論者（尤指實證論者）的謬誤表現在兩種形式：錯把存在化約為知識的認識謬誤 (epistemic fallacy)，即把存在或者當成只是知識（或謂為知識所建構），或者認為可用有關客體的知識來分析。巴斯卡稱此一種的謬誤為「實在的去實在化」(derealization of reality)；錯把知識化約成為存在的本體謬誤 (ontic fallacy)，即以為知識只不過是其客體存在的簡化者 (simpliciter)，或以為可以以其客體存在來分析。巴斯卡稱此為「科學的去社會化」(desocialization of science) (Bhaskar, 1987: 23, 253)。

以最簡單的方式來說，前者乃以為可以直接把由可知的存在 (knowable being) 組成的不可及實在 (intransitive reality)，透過知識的經營而予以披露，並展現出來。至於後者，則是把具社會性 (sociality) 的可及過程 (transitive process) 加以知識存有論化。無疑的，這使得其原本具有的特殊歷史與文化現實性給抹殺掉了。對巴斯卡而言，其超驗實在論的立場即在於處理存有實在論的必然性（在不可及面向內）、認識相對性 (epistemic relativity) 的現實性（在可及面向內）與判斷理性 (judgemental rationality) 的可能性（在內涵或規範面向內）(Bhaskar, 1987: 24)。更重要的是，此三者必需同時兼顧，「認知中的判斷理性不只仰賴著存有實在論與認識相對性的體認，而且也仰賴所關涉之認識施為者這一部分的後設認識反身 (meta epistemic reflexivity) 和倫理（道德、社會和政治）責任」(Bhaskar, 1987: 24–25)。這就是所謂批判之自然主義的基本立場 (Bhaskar, 1987: 103)。

很明顯的，在巴斯卡的心目中，任何經驗可證之事件模式的根柢下面，都可以找到一個可用形而上辭彙來思考的機制，而此等機制相互作用，形

⑨ 巴斯卡以此一辭彙稱呼其自我定位之科學實在論 (scientific realism) 的立場 (Bhaskar, 1986: 8)。

塑了世界的「實際」狀態。因此，科學活動乃是一項工作 (work) 過程，人類必須透過轉換性的心智活動或實踐，才能認識到客體，而先前既有的知識正是其中的素材之一 (Bhaskar, 1987: 49)。假若科學知識的不可及客體對象是存在、且獨立於其為客體之知識而行動著的話，那麼，如我們所實際擁有的這般知識，就不是與客體同一、對等或可化約的了，也不可能具有任何的功能。因此，這些知識就必需把不能簡單化約為這些客體的諸多元素包含進來；亦即：它們以象徵為媒體，也為表徵，並且，為特定歷史與文化條件所制約著。同時，它們更是依靠具實踐性質、且根深蒂固的社會形式來予以圓成 (Bhaskar, 1987: 52)。巴斯卡以為，以如此區分可及和不可及面向，就是理解孔恩所說之一句話的基礎；這一句話是：「我們必需學習去使諸如下面這麼一個句子透出意思來。這個句子是『雖然世界並不隨著典範的改變而改變，但是，此後的科學家卻在不同的世界裡工作著』」 (Bhaskar, 1987: 53-54)。於是，任何的科學知識都是特定文化與歷史條件的產物，而且更是一種以實踐來證成其意義與價值的論述性產物，有著一定、但可變的社會性質。

就在以這樣對科學知識的認知架構做為前提之下，巴斯卡提出了所謂的社會活動之轉形模式 (transformational model of social activity) (簡稱 TMSA) 這樣的概念，以用來表明他所主張之批判自然主義的超驗實在論立場。根據所謂 TMSA 之說，簡單地說，人總是透過種種有效的行動，將先前已有之自然的或社會的素材加以轉化。因此，社會本身就是社會性的產物，這與物理或化學的標準概念有著存有論上的差異。其中，最為明顯的是，所謂「社會結構」一概念的內涵乃受制於人的活動、概念、時空與社會關係。在這樣的條件之下，一方面，人類的活動仰賴其所轉形的既有物質 (如手段、介體、資源和規則)；另一方面，它也受制於人的意向和與他人的關係。「即刻當下的社會乃是已經一直就呈現著的條件，同時又是人做為施為者連續不斷再製的結果：這就是結構的二元性。……在 TMSA 中，社會與施為乃於存在上互賴，但是，本質上卻是區分開的」<sup>⑩</sup> (Bhaskar, 1987: 122-123)。這樣的二元性基本上涉及的是攸關社會存有論上的預設命題，

而這正是巴斯卡的超驗實在論所欲確立的。

從以上的論述，我們很清楚地可以看出（特別是在孔恩提出科學典範之說後），所謂後經驗主義者（尤其在社會學科領域內）都肯定，在進行社會研究時，存有論上的預設立場是絕對免不了的。只是，科學的工作可以以各種不同的方式對此一預設（如拉卡托斯所言的「硬核」）或其周邊扮演「保護帶」的命題施以經驗性的檢證。因此，推到終極來看，此一論點更加證成了「科學理性的展現基本上是一種特殊的意見表達方式」這樣的看法。只是，就某一個經驗的認知預設要求層次而言，這樣的意見表達方式，是有一定的效準性，雖然從另外的層次來看，這效準性或許將消失，也或許將變得沒有意義。但是，這樣在不同認知預設判準上所展現的差異，正是有意義，而且值得我們細細琢磨的地方。

## 第六節 既有科學理性的展現是一種意見表達的歷史方式

「每一個神話都是原始情景，而每一個原始情景都是神話」(Nancy, 1991: 45)。這一段話道出了神話與原始情景之間的充分必要關係，在經驗語意上，兩者乃互相涵蘊著。然而，在此，讓人們感到興趣的焦點並不是神話本身，而是原始情景所衍生的意涵。原始情景指的是有關人與宇宙萬物的源起狀態，這是有關任何知識建構最為終極、而且往往不能不觸及、但卻難以追究的問題。上面所謂的哲學人類學の後設命題，往往即涉及到原始情景的問題。因此，如上述的，假若任何科學知識推到終極都不可能避免觸及這樣的問題的話，科學論述也就不可能完全迴避原始情景的問題

⑩ 巴斯卡這樣的社會結構觀乃受到吉登斯 (Giddens, 1977a, 1979, 1984) 的影響，有關這樣一個所謂的結構化理論 (theory of structuration)，將留在第七章與之後的章節中再討論。不過，在此必需先加以說明的是有關社會所具的即刻當下性。根據吉登斯的意見，社會即在時間上的即刻當下「現在」才產生作用。有關這樣的論點，也將一併在下文中再討論。

了。縱然它或許並不直接處理這樣的情景的問題，但是，至少，這是任何科學知識所賴以建立的認知基礎。職是之故，雖說科學知識與神話兩者之間在概念上是可以明顯予以區隔，但是，就人類認知體系的社會建構過程而言，它們各自的元神，卻是有著相互掛連與接筭之處的。譬如，在哥白尼 (Copernicus) 之地動說為人們普遍接受之前，人們不是一直就以為地球是一個靜止的平板，而且，還是整個宇宙的中心呢！以今天的科學知識體系來看，地球當然是會動的，而且是有規則地繞著太陽而轉動著，這已經被現代人視為是一個不可否認的「事實」了。假若今天有人宣稱太陽並不是宇宙的中心，而且它是轉動著的，會不會也一樣地被人們視為荒誕無稽之言呢？說真的，這還說不一定呢！

神話勾勒的常常是人類共同體（如部落）有關人、事、或物等等的原始情景。科學一旦涉及原始情景，其與神話相通的成分就會浮現出來。只是，對絕大部分的科學家來說，這樣一個有關原始情景的部分往往總是被視為黑盒子一般，可以以理所當然、存而不論、抑或乃至毫無意識到的方式供奉起來。因此，只要這麼一個原始情景之黑盒子的問題是存在著，不管所使用的方法多麼精密，邏輯多麼嚴謹，任何的科學活動基本上就不可能把神話色彩的成分完全剔除掉。誠如涂爾幹所說的：「一個群體的神話 (mythology) 是此一群體共有的信仰體系，它恆滲透進入傳統的記憶當中，而傳統乃表現社會再現人和世界的一種方式；神話是道德體系和宇宙觀，同時也是歷史。因此，儀式 (rites) 用來、且只能用來維持這些信仰的生機，使它們不會從記憶之中隱沒。總之，它使集體意識中最核心的元素復甦」(Durkheim, 1961: 419–420)。說來，科學方法與邏輯思辯正是代表著現代社會之這種神話性信仰的典範。不是嗎？

現代人總是以為，科學方法和程序再加上邏輯思辯，即代表著理性的一種完美表現。從歷史的角度來看，這是啟蒙思想的一種努力完成，自有著一定的社會內涵與文化意義。然而，從上面的討論，我們何嘗又不可以說，這樣秉承啟蒙思想而來的特定理性觀基本上還是一種迷思的表現形式。倘若我們把科學活動看成是一種涉及權力運作的社會活動（事實上，它也

正是如此)，那麼，就其內涵的社會特質來看，一旦科學方法和程序的運作被高度地制度化後，它往往又會變成只不過是另一種形式的儀式行為而已。此時，學者們往往被要求如儀行事，例如，某種資料才具有合法性、收集資料要有一定的步驟、寫作有一定的格式、甚至怎樣的概念才可以使用等等，否則，就不能稱之為科學研究，也就必需被排除於學院的門牆之外的。當然，在此，我必需強調，科學方法和程序做為建構認知的一種方式，其所呈現的，與神話做為一種認知方式，畢竟是有著極為顯著的不同的。而此一不同，又正足以彰顯兩者之間在社會中所具之意義的差異，正是這樣的差異為人們所看重，也正是科學在論證真偽時所以有了正當權威地位的關鍵所在。然而，不管此一意義的差異有多大，正如涂爾幹在上面之引文中所指出的，追根究柢地來看，科學與神話有著共通性，都可以看成是一種道德體系，也是一種歷史形式。或許，兩者的差別只是在於歷史時序上所具的社會意涵有所不同吧！

布魯曼堡 (Blumenberg) 即指出，神話乃是人類用來減輕實在之絕對主義 (absolutism of reality) 的負擔。基本上，以所謂理性的方式來認識和控制特殊自然現象是一項嚴肅的耕耘工作。嚴肅背後拖帶的是一份沈重而令人窒息的壓力。在這樣的壓力下，人們正可藉著神話在想像與感受上所賦有的自由度，創造了一個喘息的空間，進而可以應對生存挑戰所帶來諸多的實際面向。人類對他所生存的環境總是懷著充滿無限遐思的夢幻，也顯現出太多的無知。實在的絕對主義意指的即是這麼一種情境：人往往無法控制其存在的條件，更重要的，他更相信自己就是無法控制得了它們的 (Blumenberg, 1990: 3-4)。神話的出現就是為了彌補這種情境所引起的基本焦慮。因而，不管是過去、現在或未來，對人類而言，只要是處於這樣的情境，神話的存在幾乎就是無以避免的。十八世紀歐洲的啟蒙運動帶來理性的信念，的確對神話產生了一定的除魅作用，但是，這並沒有讓人存在的這種原始情景被挽救過來，當然，也沒有讓它完全消失。表面看起來，科學做為展現與證成理性的一種歷史形式，乃被認為用來克服人這種天生具有的「缺陷」❶。但是，情形若是如此的話，遺憾的是，理性並沒有完全

克盡職責；正相反的，一如過去一般，人們仍然身陷於存在的疑問深淵之中。縱然現代人所面臨的可能就是布魯曼堡所謂的最後迷思 (final myths)，即「人應對自己，也為自己負責」，然而，畢竟，本質上，這也還是一種迷思。這也就是說，到頭來，人類還是仰賴神話來創造象徵；或者說，任何的象徵都有著神話的色彩，甚至可以說即是神話的一種表徵形式。如此一來，科學做為象徵的一種表現形式，它也就必然帶著迷思的色調。因此，若說人類的文明有所謂進步的話，進步反映的不是認知有著本質上的根本改變，而是表達形式的轉換而已。

若說科學為人類帶來新的希望，那是因為在某個程度上它讓人類經歷了另一種象徵表現和認知思考模式的轉變，而能夠與以前的歷史經驗有著相對顯著（但卻是表面性）的區別。正是這樣的區別，為人類提供了新的經驗，築構了另一種的世界觀，也帶來新的希望，讓人類感到有所成就。因此，若說科學知識所提供的是真理——一種代表上帝的箴言，那將只是在實在之絕對主義的認知下所壓擠出來的藥汁而已。人們喝了之後，頂多只是產生了自我心理治療的作用。甚至，我們說它只不過是一種自我猥褻或自我慰藉，也不為過的。總歸成一句在前面一再指陳的話來說，那是：科學知識所反映的，只是一種具公眾意見意涵的特殊表現形式。基本上，它是一個特定社會形態與歷史經驗的產物，因此，至少，在哲學人類學存有論的層次上，它內涵著一定的認知模式。誠如上引戴森的說法，不同的哲學立場會導出不同的論述形式。其中的分辨往往並不只是真或偽的問題，而是不同哲學人類學後設命題的衍生結果問題。

再說，任何的語言所具的隱喻性，事實上更是早已註定了科學知識本身做為「實在」的忠實反映這樣的期待，基本上是不可能的。假若有所謂的「實在」存在著，那麼，任何的「實在」本身實已無具絕對性之真偽的論證問題；有的，毋寧只是語言所開展出來的意義豐富度與邏輯性的問題而已。準此立場，這樣的說法於是乎乃意涵著，（特別是）任何有關人和社

① 有關科學技術做為彌補人類天生的「缺陷」的討論，參看葉啟政 (2002a, 2004)。

會現象的科學論述，基本上都無法逃脫其所使用之語言的影響，而語言又恰恰內涵著其所由來之特殊歷史和文化背景的迷思。特殊歷史和文化背景所開展之哲學人類學的存有論迷思不同，其所建構出來的論述，即使都一樣地符合科學標準，但內容卻極可能是不一樣的。尤有進之的，其間又往往並無孰對孰錯或孰真孰假的區分。若它們有所差別的話，那也只不過是在既有之優勢論述詮釋體系中所具之主導能力的優劣問題，或頂多其所具的啟發能耐有所差異而已。因此，理論上，社會研究的論述乃具多元多樣性的，百家爭鳴、百花齊放而各道其是的現象，幾乎是不可避免，而且，甚至更是應當予以鼓勵的。重要的是，人們是否可以從這多元多樣性的論述當中，得到更多更有想像與感受空間的啟發。

當古希臘的亞里斯多德提出以「類範疇」的方式來認識、理解人和世界萬物時，語言本身內涵之不可避免的曖昧性，事實上即已宣告了象徵暴力是必然出現的。譬如祈克果即明白指明：使用人類這樣一個概念範疇來涵指做為「人」的定義，尤其把它當成最高成就時，便是一種誤解，也是一種異端 (Kierkegaard, 1963: 56-68)。對祈克果而言，在人類這樣一個概念範疇內的每一個單獨的個人（指的不只是所謂的傑出個人，而是所有一個個普普通通的個人），其實都超過了人類的概念範疇所能及的。所以是如此，祈克果認為，乃因為人擁有神的關係，只有每一個個人自身才能通往神，他永遠是個別的，無法化約成為人類這樣一個具通稱性的概念範疇來理解，也無法以此一通稱的方式來實作<sup>12</sup>。

尼采 (Nietzsche) 有一些話即可以用來補充祈克果的觀點，而把必需透過語言方能表達概念這樣的社會性特質剔透出來。尼采認為，生命不是內在環境對外在環境的適應，而是追求權力意志 (will to power)，乃由內向外融合，開拓更多更多的外在世界。此一權力意志是情感 (affect) 的初基形式，一切的情感均由此發展出來。在此，我不擬對這樣的論說做任何進一步的

<sup>12</sup> 假如我們不願意接受祈克果這樣把神擡出來的說法，那麼，何妨就以任何具超越性的存有形式來取代。其實，這也正是祈克果所企圖意涵的，雖說在他的心目中，或許，神是唯一一個具超越性的存有形式。

評論，我所要指陳的只是以尼采的說法來輔助說明祈克果的論點而已。簡單地來說，在尼采的眼中，特別是在十九世紀以來的現代社會裡，人做為存有體，並非為了追求如霍布斯 (Hobbes) 所說的自我維續 (self-preservation) 而已，而是企圖衍生更多 (to become more)，也就是使得專用、支配、增加、生長更強的意志，變得更強、也更為可能。於是乎，人總是爭取著可以開拓其自我型模的條件 (Nietzsche, 1967: 361–367)。在這樣的狀況之下，每一個單獨的個人，基本上都企圖超越任何人類概念所能與所欲界定的範疇來證成自己。這也就是說，每個人都有著一份不可言喻、也無法傳神的渴求部分。不管我們怎麼周密地界定人類這個概念，這一部分一直就是在其所能界定的範疇之外的。

在這兒所以援引祈克果與尼采等人的話，並無意暗示他們對人的詮釋和理解才是正確。我所以這麼做，只是企圖指陳「不同的概念形塑了不同的認知」這樣一個事實而已。不過，在此，我們還是禁不住地要指出，祈克果質疑人類這樣一個具通稱性的概念範疇，而企圖提升個人此一概念做為理解人的基礎，與西方文藝復興運動以來主張人本的人文精神，也與基督宗教教義中人乃以個人的姿態來面對著上帝的贖罪觀，似乎有著一脈相承的親近性。以此歷史背景來看，反對以具普全概化意涵之人類來統攝「人」的概念，應當是可以理解的。在此，讓我們援引馬克思 (Marx, 1964) 寫就的《一八四四年經濟學哲學手稿》中的論點做為例子，為語言必然為「理解」帶來類似如此一般的論爭做進一步的闡述。

簡扼來說，亞里斯多德所開示的人類範疇概念，在馬克思巧妙地運用之下，與自由主義思想傳統主張以個人為基本存有單元的立論，有著相當細緻的統一融會。對馬克思而言，人不只是一個個活鮮鮮的生命存有個體，這個個體之所以存在，必需通過對「類存有體」(species being) 這樣一個具普全概化意涵之人類範疇所衍生的一些普全概化概念來從事具倫理意涵的考察，其社會意義才可能剔透出來。同時，也必需經過這樣的認知過程，自由主義所內涵的自由、平等與公義等等的理念，才得以具體實踐。馬克思所以這麼認為，乃因為人必需以具人類這樣之「類存有體」的共同基礎

來看待，在倫理上，才可能不分聰明才智、性別、膚色、身分地位、出身背景等等，要求有予以公義、自由、而平等對待的條件。因此，整個問題的重心就轉而在於人類這樣之「類存有體」到底共享了怎樣的基本屬性這麼一個議題上面了。

簡單地說，對馬克思而言，人做為人類這樣的「類存有體」共享的屬性，其最基本、也最明顯的莫過於是：「人必須利用周遭環境所提供的物質才能生存」這麼一個具普遍性的事實。「自然」被視為上蒼賞賜給人類的恩典，則又可以說即是滋潤人類生存的基本周遭環境。因此，站在人類本位的立場來看，人利用周遭自然環境所提供的物質來謀取生存，毋寧是極其自然不過的事。以這樣的認知為前提，人類的存在於是乎乃是大自然界中不可否認的一個事實。假若我們使用粗體的中文「自然」一詞來等同表示這個大自然的話，那麼，這個「自然」就包含了兩個部分：一個是人類，另一個則是人類所利用的「自然」。這樣之人類與自然的關係立場，無疑地使得人類「利用厚生」這樣的說法和舉止獲得了正當性。這也就是說，假若我們特別就人的本位角度來看，基本上，利用厚生是毋庸置疑的，問題只是在於人類以怎樣的態度去利用這樣一件事情上面。從歷史發展（特別是社會思想發展史）的角度來看，利用厚生所涉及的，不單純是人類與自然之間直接的關係，而且是透過自然引發出來、且進一步體現在人與人之間複雜的社會性關係當中。在過去西方社會思想家（特別是馬克思）的眼中，其中最為關鍵、也是最為初基的，莫過於是體現在生產面向上的社會關係了。

根據馬克思的看法，人乃透過勞動 (labour) 與自然建立起關係。更為重要的是，人乃是一種懂得創造工具、並善於使用工具的動物，因此，人透過勞動與自然所建立起來的關係，在絕大部分的狀況之下，都是以工具的使用做為媒介的。這樣的關係本質上即是具生產性的意義；換言之，人類透過使用工具的勞動形式來干預、並轉化自然的原始狀態，其目的為的正是滿足自己得以生存的基本需求，或甚至進而擴展需求的基本面。準此論述基礎，人類與自然之關係的社會本質，於是乎被認為必需落實在生產的

面向上面。因而，只有從生產的面向來考察人類的社會關係，才能掌握其所具的原始特質。對此，簡單地說，勞動為的，就是讓自然對人所可能具有的使用價值 (use value)，得以充分呈現和貫徹；而使用價值指向的，是滿足人做為人類這樣之「類存有體」的基本生理或心理需要。於是，整個人文關懷的基礎，就很自然地被安頓在既有的生產關係能否確保使用價值不被異化這麼一個基本倫理要求上面了。至少從十九世紀起，既然市場導向的私有資本主義的生產關係與模式，即是體現在歐洲（繼而，擴散至其他地區）的重要歷史事實形式，這也就順理成章地成為馬克思考量的關鍵重點了。

當我們以啟蒙之人本的人文精神立場來審視資本主義的生產體制時，根據馬克思的看法，它所呈現的是充滿著「罪惡」，而「罪惡」的根源正出自於其生產關係形式所具的基本社會性質上面。私有財產制度的存在，可以說是「罪惡」的最最根本源頭。就歷史的演進乃具辯證性質的角度來看，馬克思如此把私有財產制度的存在與運作當成為反映資本主義社會的特質，確實是有著一定的歷史意義的。基本上，這不僅在理論上緊扣了資本主義社會的特質，而且，也確實牢握了資產階級的歷史性格<sup>16</sup>。

很明顯的，馬克思這樣的論斷暗示著，有一個基本命題是必要的，這個命題可以這樣的說法來表達：假如慾望的存在與滿足是人類做為「類存有體」之基本、且不可化約的生理心理特徵的話，那麼，私有財產制度的存在，則是人們一向用來證成人類做為「類存有體」所設計出來之一種極具歷史意義的社會體制形式。於是，一個人要證成自己是具個體性的人，其所關涉、也是必需努力以致的，基本上就不可能單從一個個單獨個體的個人身上來下手。這個問題要獲得到根本的化解，必需從人類這樣的「類存有體」範疇所展現之特殊社會集體性的處境來處理。擺回當時工業化的西歐社會來看，馬克思於是認為，譬如，工人做為具個體性的人，其主體性所以無法充分地發揮與保證，基本上即根源於其所處之階級 (class) 內涵

<sup>16</sup> 有關歐洲資產階級的發展史，尤其，如何成為創造歷史的要角的討論，參看佩爾努 (Pernoud, 1991a, b, c)。

的社會屬性上面。

正因為資本主義體制的私有財產制保障了資產階級幾近壟斷的支配權，工人做為無產階級的典型代表人物，其體現在整個生產過程中的種種勞動努力基本上是異化 (alienated) 的。對馬克思來說，既然勞動是一個人證成他是具主體性 (subjectivity) 之個體人的最根本要件，這樣的階級屬性於是乎成為阻礙他證成自己做為一個具個體性 (individuality) 之人 (因而，也是主體性) 最根本的結構性因素了。根據這樣的理路來推演，很明顯的，一個工人要證成自己是一個具有個體性之人，首先就得克服、並改變他早已被安排好的階級位置。如此一來，人之個體性的證成與否，乃與資本主義體制下之階級關係這樣一個具集體性質的「東西」息息相關著。尤有進之的，若要顛覆既有的階級關係，又得先顛覆帶動此種階級關係所賴以產生的生產模式與關係了。

總之，就在以上述如此一般之諸多哲學人類學的存有論預設做為基礎的論述架構支撐之下，馬克思把人們企圖以個體性來證成人之主體性這樣一個啟蒙理性命題的生成要件，巧妙地與人類這樣一個「類存有體」範疇搭架上。毋寧的，這是馬克思的社會思想中最具巧思的重要部分，而做為一種社會論述，它能否被接受與是否有效，就端看他所提出如此一般的諸多哲學人類學存有論預設是否為人們所接納了。這些存有論預設基本上是前於科學的；它的本質可以說是建立在人類這樣一個具神話意涵的「類存有體」概念範疇上面。因此，在此，我們所以引用祈克果、尼采、乃至馬克思等人對人的論述，最主要的目的並不是為了討論「人」這個對象的本身，而是用來彰顯一個重要的社會「事實」，那是：任何的知識基本上可以看成是概念範疇的一種特殊組合。同一個概念可能因為衍生意涵、組合方式、或立論定位等等的不同，而有不同的意指，也在整個論述架構中有著不同的地位。即使是科學性的論述，這樣的情形自也是避免不了的。譬如，時下流行的現代性一概念就是最好的例子<sup>⑭</sup>。

⑭ 基本上，「現代性」並非一個中性的字眼，它負載著相當沈重、源自西方特殊文化與歷史背景的概念迷思，諸如，理性、進步……等等，在此不擬細論。讀

## 第七節 「良質」概念的啟示——見山又是山

從以上的論述，我們可以得到這樣一個結論：沒有任何方法可以保證其獲得的知識所代表的是唯一的真理。齊穆爾 (Simmel) 即說道：「真理有如重量一般，只是一個相對性的概念。世界的圖像乃飄浮在空中這樣的說法是完全可以接受的，因為世界本身就是如此」(Simmel, 1978: 106)。莫斯科維齊 (Moscovici) 也引述美國哲學家尼爾遜·古德曼 (Nelson Goodman) 的話說道：「假如有一個世界，就會有許多個；假如有許多個，那麼，則就會有全無」(Moscovici, 1993: 331)。方法所保證的只是在於，在一些特殊哲學家人類學之存有論預設前提指引下，一個特定論述與人們的經驗感知間所具之貼切感的程度而已。一旦人們過分矜持而高擡了方法在論判事物上的優位性，容或這樣可能比較容易給予人們妥貼的安心和信心感覺，但是，卻又不免會形成佛家所說的「障」，大大地阻礙人們接受「自然」所可能啟示更大的空間。這麼一來，這極可能使得人們的視野反而變窄，想像力與體悟力也跟著萎縮，人所可能具有的「良質」(quality) 更會因此剔透不出來。

「良質」是波西格 (Prigogine, 1993) 所提出來的一個用語，意涵有如老子的「道」的概念，乃意指在人所知覺到那一剎那、且未意識和思考到之前的一種「真實」感應狀態。基本上，這是人從經驗累積中所養成的一種直覺能力的表現。只不過，受到現代實證科學知識所薰陶的知識分子，似乎卻是最難瞭解這種「良質」概念。其所以可能會如此，一方面，因為這段剎那時間非常短暫；另一方面，因為它的一切立刻被人們化成為思考的形式來看待。一旦化成為思考（尤其理性思考）的形式，這份「良質」不是被存而不論，就是為名分的俗義所掩遮，終必產生了異化，也化為烏有。反而，兒童、未受教育的人、或喪失「文化」的人，他們較少受到理性文

---

者可參考吉德威爾 (Zijderveld, 1979)、尼斯比 (Nisbet, 1969)、杜雷尼 (Touraine, 1995)、利優塔 (Lyotard, 1984)、哈布瑪斯 (Habermas, 1981) 或羅蒂 (Rorty, 1985) 等人著作。其他可資參考的文獻頗多，在此，不加臚列了。

化的「污染」，也較少接受成規的訓練，保持有一份樸質，比較容易把「良質」透照出來。不過，這麼說並不意味著受教育多或有「文化」的人就完全不可能把「良質」反映出來。沒錯，現代人的理性思考模式或許是過於僵化地被建制化了，這使得人們捕捉「良質」的能力萎縮，但是，對這些人施以適當的啟示，他們甚至可能比未受教育或喪失「文化」的人，更容易達致充分掌握「良質」的境界，或者，至少也不會是更差的。

很明顯的，「良質」概念的提出，對一向以理性至上的哲學（特別是依附在笛卡兒之主客二元論者）過度膨脹的情形，具有振聾發聵的反思意義。這樣的理性至上哲學使得人們相信，透過上蒼所賦予的特有理性，自己有能力掌握客觀世界。但是，不幸的是，這樣的世界觀不免使得人變成自大，經常把「良質」排除在外。一旦人面臨著「卡住」的問題情境，理性並無能力告訴我們該往那兒走，因為它缺乏運用「良質」的能力。根據個人的經驗，波西格引用了機車側蓋的螺絲卡住為例，來說明「良質」的意義和重要性。他說，當是時，機車操作手冊、科學理性與實驗均無濟於事，因為傳統的科學從未教導我們如何自己摸索解決。科學或許可以讓我們清楚知道身在何處，也有方法證明我們的學問，但是卻無法明示我們該往何處走，除非我們的方向是過去經驗的延伸 (Prisig, 1993: 348)。「因此，創意、原創力、發明、直覺、想像換句話說，就是「流暢」完全在它（按指科學）的研究範圍之外」 (Prisig, 1993: 346)。

基本上，科學理性的知識認知和實踐之間是分離的，只有「良質」的發揮才能使它們合而為一。「技術人員的好壞，就像數學家的好壞一般，取決於以良質為本，選擇好壞的能力。所以他必須懂得關顧，傳統的科學方法，從來沒有提到這種能力。過去許多科學家在冷靜觀察之後，忽略了它的存在。……在科學研究的過程當中，接受良質的地位，並不會破壞觀察結果，反而能擴展它的領域，強化它的能力，使它更接近實際的科學經驗」 (Prisig, 1993: 348)。於是，波西格能在發現機車側蓋的螺絲卡住時，憑他的「良質」經驗找到一個小鐵片頂住它。結果，機車照樣順利地行駛。這種「良質」的藝術感，是與他同行的約翰夫婦所沒有的。約翰他們騎的是全

新的機車，然而，在機車發動不起來時，卻只會憤怒、詛咒，而束手無策。他們手頭雖有手冊，也有了相當的科學知識，但是，對整個意外發生的狀況，卻顯得無能為力。其所以如此，整個關鍵就在於約翰過分信賴機車本身之機械的科技性，缺乏「關顧」和「謙虛」的良質。

科學理性所撐開的知識是可能有用，也具有一定的經驗貼切性，但是，卻不一定是美的，也不一定是善的。對人而言，我們需要更多的東西，也更需要另外的態度。所謂的「良質」就是一種態度，它內涵在諸如改善、興革、更好等等字眼當中，用佛家慣用的字眼來說，即是所謂的精進。這些字眼是具動力性的，也是關顧事物的認知和動機的起點。因此，做為人，「必須對工作的品質要有某種感情，你必須要能判斷什麼才是好的，這一點才能促使你行動」(Prisig, 1993: 350)。其實，這樣說的不正是一般人在日常生活世界裡所肯定、所追求，而且常常在做的嗎？

在這兒，我們引介波西格的「良質」概念有著兩層的用意。首先，借用這樣的說法來點明，科學理性在人之現實社會世界裡所撐開出來的意義基本上是具侷限性的。縱然它所反映的是真理，但是，它既絕非終極，更非唯一的。其次，我們可以透過這樣的概念來彰顯人是一種會思考，特別是會感受和行動的存有個體，因為唯有一個人具備了「良質」，才可能跨越主體與客體兩分的鴻溝（倘若一定要這麼說的話），在「良質」浮現的那一剎那，體認到主客體原可以是一體的。或許，這正是如印度之《奧義書》中所說的最高精神境界，也是一切藝術的根本，更是人之生活世界的極致內涵。遺憾的是，長期以來，在主客二元分立對彰之認識論的支撐下，科學理性把這種人可能具有的一體感撕裂開。這不但使得創造者或擁有者與其所創造或擁有的對象分開，而且也使得彼此之間缺乏認同感 (Prisig, 1993: 358)。

雖然，誠如在第一節中指出的，笛卡兒有意透過主客二元的說法來彰顯人做為認知主體的能動性，但是，一旦人們開始以建制定型化的科學方法和邏輯思辯（例如實證主義的信條）來界定科學理性的內涵之後，定型的科學理性形式並不足以立即可以用來證成人的主體性。或許，情形正是

相反的：事實上，定型的科學「理性」建制形式逐漸地侵蝕著人的主體性，而終把它架空、或甚至逼它讓出位來。總之，正是因為人們持有著如此一般的主客二元分立對彰的認知立場，才讓（科學）理性脫離人本身，成為一股龐大而自主的建制性「怪力」。這使得原先所要拱擡之人的主體性反受到威脅、甚至流失掉，終於產生了馬克思所說的異化現象。這也就是說，主客二元分立對彰的基本認知立場，事實上早已宣告著異化將伴隨地發生。或者，倒轉個方向來說，異化的現象要說得通，只有先訂做出主客二元分立對彰這樣的基本假設，而且也得先肯定「有」（諸如擁有、享有、具有、保有等等概念）乃證成人做為主體的基本要件。關於這一點，將在後文中適當的地方再來討論。

諾吉克 (Nozick) 對現代西方哲學的批評和波西格的「良質」說，有著異曲同工之處，值得我們在此提出來。他說：「發生在今日之哲學的，是講的與聽的屬於同一部分，理性的心靈說給理性的心靈聽」(Nozick, 1989: 18)。然而，倘若我們循著西方思想傳統中柏拉圖的說法，即：人類的靈魂包含了理性、勇氣 (courage) 和激情 (passions) 三部分，那麼，哲學做為人的一種省思功夫，它似乎就不應該只侷限為理性的產物。除了理性之外，哲學的思辯應當兼顧勇氣和激情所內涵的感性部分。因此，哲學不應只是理智的論述，而是包含了關顧和精進之實踐行動的努力功夫。正是因為長期以來人們把哲學濃縮成為「愛智」的學問，才逐漸使它成為少數擅長運用專門思考模式與操弄特定符號系統之人們（即平常人們所謂的專業哲學家）的特權。事實上，從實踐的角度來看，誠如葛蘭西 (Gramsci, 1975) 所主張的，哲學乃存在於一般人的日常生活之中，人人都可以是哲學家，並非只有寄生於學院內、擁有被「正式」認定之學位、並以專門術語來論述而見長的所謂專業哲學家，才有正當性宣稱為哲學家的。

行文至此，讓我們引述哈布瑪斯對人類認知旨趣的說法來做進一步的闡明。根據哈布瑪斯的意見，科學做為一種認知方式，依其所展現的認知旨趣，大致上可以區分成為三種形式。它們分別是經驗分析科學 (empirical-analytic sciences)、歷史詮釋科學 (historical-hermeneutic sciences) 和批判取

向科學 (critically oriented sciences)。大體而言，所謂的經驗分析科學的旨趣乃在於對客觀過程從事控制性的觀察和操弄性的分析，其目的是達致技術性的控制。一般，自然科學（尤其採取實證主義立場的科學觀者）的研究定位往往即在於此一層次。歷史詮釋科學之取向的宗旨就不一樣了，它所強調的是現象內涵的意義。其追求的目的是透過意義的彰顯來達成「可能之行動取向的相互瞭解具主體互通性 (intersubjectivity) 的保存和拓展」(Habermas, 1971: 310)。所以，歷史詮釋科學乃在於，在某種傳統的架構支撐下，促進人們彼此之間從事溝通以達成共識，其目的是實作 (practice)。這也就是說，這樣的科學性研究為的，是使得人們在日常生活世界中互動時，彼此之間有著可資溝通、並對共屬之世界產生具相當共識性之瞭解和感受的契機。最後，批判取向科學的特點則在於人們透過自我反省與批判，以某種理念來檢驗命題的效準性和諸多現象的意義，其旨趣是追求自我與社會解放<sup>15</sup>。

根據認知旨趣對科學研究做這樣的層級性區分，並不等於宣告它們彼此之間是互斥、且不可融通的。事實上，至少，在有關人與社會現象的研究上面，一個「好」的科學研究往往是三者兼容並蓄著。例如，我們可以利用問卷調查的方式來收集人民有關政府某一種施政的意見，以某種指標把它們的意見表現出來，這即是技術面。然後，我們可以進一步探究人們形塑這些意見背後的動機、認知或意念等等面向的特點，尋找其中可能意涵的社會意義，這是實作面向。最後，我們可以某些特定理念（例如自由和平等、行政效率、民主化的程度、人民的參與度等等）為依附，對這些意見或施政方式從事反省性的批判，這是解放面向。因此，表面上看起來，雖然哈布瑪斯並沒有如前述兩人明白地指陳出感性的關顧或心性的精進是知識建構的要旨，但是，其所提出之要旨在於「解放」的批判取向科學，

<sup>15</sup> 哈布瑪斯對科學旨趣所做此三種區分與更早時期 (1952年) 曼罕 (Mannheim, 1971b: 18-38) 提出之三種意義即客觀意義 (objective meaning)、表現意義 (expressive meaning) 與文獻或明證意義 (documentary or evidential meaning) 的說法，頗能相互呼應，也有著融通之處。

實已意涵著意義的追尋、「良質」的經營與感性之關顧的凝聚，並不應、也不必然完全排除在科學研究之外的。相反的，兩者之間可以謀取一個適當的融會點。事實上，也唯有如此，科學理性才不會因「過度、且不當的實證化」，而產生嚴重的客體化與異化現象，成為一個不可駕馭的龐大「理性」怪獸，只要求人們屈從於其下，而導致無以超脫。

後經驗主義者，如上述的巴斯卡，在肯定存有論預設的不可避免與必要性之餘，其所提出之批判自然主義 (critical naturalism)，也與哈布瑪斯之層級化認知旨趣的說法，有著相互神會之處。既然社會現象是一再地迸現生成 (emergent)<sup>16</sup>，而且，在一定的時空條件之下，又有著一定的存有論基礎，因此，透過自我反省與批判之自我解放的政治形式是必要的 (Bhaskar, 1986: 104)。巴斯卡即說道：「……一種因性別、階級、世代、政黨、職業以及一大堆具共同決定性之社會經濟、政治、美學、科學與宗教旨趣和經驗所必然興趣、且毫不遲疑而組織和驅動出來之宇宙宏觀的敏感性，乃朝向充分人性化、更深遠、或許更加解放之人類的方向發展。而，這是人類種屬之自我轉型過程所不可缺乏的制輪裝置 (ratchet)」 (Bhaskar, 1986: 223)。

很明顯的，如此一來，對任何有關人與社會現象的研究，美學與倫理性的考量是絕不可或缺的。吉登斯即分享著這樣的社會研究觀點，而自稱為烏托邦的實在論 (utopian realism)。對社會存有從事美學與倫理性的思考，必然是一種參與和干預，也因此是具政治性的。吉登斯即指出有兩種政治介入 (political engagement) 是必要的：一是解放政治，乃與減輕壓制之自由化有關，其指涉對象是其他人（如黑人、窮人、女性、同性戀者、殘障者等等）。另一是生命政治 (life politics)，旨在於人做為施為者本身，在生活愈來愈緊密結合在一齊的世界裡，如何企圖發展讓自我感覺到滿意和有成就的生活 (Giddens, 1991a: 212)。類似這樣的主張也在法國學者如布迪厄 (Bourdieu, 1992, 1993) 與利優塔和西包德 (Lyotard & Thebaud, 1985) 等

<sup>16</sup> 有關西方社會思想中「迸生」一概念的討論，參看葉啟政 (2003) 與騷意爾 (Sawyer, 2001, 2002)。

人的論述中看到。

總而言之，以上的討論，並無意企圖完全否定西方啟蒙科學理性的社會學意涵，也不是貶抑其做為引導與建構論述的價值。當然，我更無全盤否定實證科學方法的意思。在此，除了陳述科學理性（尤其實證科學方法）的侷限性之外，最重要的是藉此討論以為下文所欲探討的議題奠定一些立論的基礎。簡扼地說，我所要指陳與批判的毋寧是，把諸如實證科學方法與邏輯思辯理路這樣的方法論，奉為達致真理的唯一途徑，基本上是一種淺薄、獨斷而霸道的的方法論優先至上的主張。然而，正是如此一般居優勢的實證科學觀，直接影響了社會學者們對所謂「社會」的基本認知，而且同時也間接地扞格了人們在日常生活世界中實際進行種種實作時的認知模式，所以我們特別需要嚴加批判。當然，更為重要的是，某個程度的，這樣的科學觀更已經明顯扭曲了人們的「社會實在」樣態，在原本只是虛構的社會體之中，形塑出另一個被供奉為真實、而且是唯一真實的虛構圖像來。這是十分危險的！

## 第三章 「社會」概念生成的歷史背景

### 第一節 「實在」之所以如其所以

在一九三〇年代期間，德國完形心理學 (Gestalt psychology) 的重要代表人物之一卡夫卡 (Koffka)，曾提出一個他自認是十分根本的重要問題。這個問題是：何以事物會以為即如是 (why do things look as they do) (Koffka, 1955: 77)? 對一般人而言，這個問題或許是問得十分奇怪，簡直是庸人自擾，因為這原本就是一個極為自然不過的現象，根本就不必追問的。「事物所以會以為即如是」，因為它本來即如是，所以就以為如其所以為的 (things look as they look because they are what they are)。看起來，這個道理原本就是相當自明，再明顯不過了。然而，卡夫卡以為，這樣的看法是錯誤的，情形並不是如此的簡單。

就卡夫卡的立場，事物所以會被以為即如是，基本上並非它本就如是，有至明之本性，而是取決於臨近刺激的分配所衍生的場域組織 (field organization)。此一組織是一種過程，受人的需求 (needs) 左右，也必須仰賴某種介體 (medium) (按：如視覺上的光線)，透過人的認知官能作用，才可能形塑出來的 (Koffka, 1935: 98)。很明顯的，在卡夫卡眼中，所謂的客體並不是自存，其性也非自明。由客體為核心所形構的場域組織、人自身的認知能力、經驗和感受，以及人當時的需求狀態等等因素，均對客體將如何在人面前呈現具有決定性的作用。因此，客體的性質呈現在人們面前的，是取決於當時的場域組織，它是被建構出來的。社會學者柏格和魯克曼 (Berger and Luckmann, 1966) 採擷舒茲 (Schutz) 的現象學觀點，也提出類似的看法。他們指出，「實在」乃由社會①所建構出來的，基本上極具人為性。沒有透過人之實際經驗認知和感受的洗禮，「實在」縱然猶如神祇一般

地佇立在山頂上，對人卻可能是視而不見，毫無意義的。

讓我們回到第一章第二節中有關相片中「石頭」的描述上面。對一般人，縱然他知覺到而且也肯定石頭確實是呈現在眼前，對石頭自身是什麼（倘若有「自身」這麼一回事的話），往往並不重要，重要的毋寧是，人們怎樣去感知以石頭為核心所建構出來的整個場域組織。因此，對一般人，這樣一個石頭在那兒「實際存在」著，他關心的不是諸如石頭的本相或自性問題，這往往只有哲學家或科學家才關心的。一般人關心、思考的是諸如石頭可不可以坐，是大或是小，什麼顏色，或是嵌在那兒是否看起來很美等等，一種以自己為中心散發出去的經驗認知與感受（尤其實用與否）問題。一個不摻揉人的需求，不經由人運用象徵符號來嵌鑲建構，也不參照四周的場域組織結構的「石頭」，縱然客觀地擺在眼前，不只對人不具意義，而且，在人的世界裡，也是不可能的。用佛家慣用的語言來說，它是一種「相」，對芸芸眾生，可以引發七情六慾的，才構成了俗世中的「真實」世界。

同時，當我在第一章中以三個例子分別代表日常生活經驗、神話和科學知識，並指出隱喻乃人類經驗的共同特點時，我所企圖點明的是，既然隱喻是所有人類認知經驗的共同特點，那麼，隱喻的特點將是說明、也是決定人類認知（包含科學知識在內）的重要條件。在上文中，我也指出，隱喻的特點最主要的，在於其所被引帶出來之語意轉換的品質，其要旨不單純在於語意的精確，尚包含意味的雋永或睿邃與否。因此，隱喻意味著，人們理解與詮釋現象時，基本上，整個空間是開放的。這也就是說，隱喻

- ① 對一般人，社會一辭看起來是再自明不過了。人們常常把這個辭掛在嘴邊，不假思索、理所當然地使用，似乎在人們彼此之間對其意涵早已有了共識。但是，情形並非如此，長久以來，在西方社會學傳統中，這是一個相當棘手的概念，糾纏著哲學史上複雜的認知情結，也承載著歐洲文明發展史上數不清的特殊性。在此，柏格和魯克曼所意指的社會一概念是由既有規範、物質、信仰、價值等等所組成，而足以影響一個人之行止的那些人們共享的「東西」。對這樣一個概念，我們暫時把它供奉起來存而不論，由讀者們以自己的常識經驗先行自我定義。其在西方社會學發展史中的概念內涵，留在下文中再仔細進行討論。

性論述的立論基石原則上是多元的，並無單一獨尊的定論。準此，即使被人們視為具客觀事實性的科學知識也不例外，因為一旦科學知識也不可能完全避免隱喻的成分，那麼，它則必然是建構在一些具選擇性的前提預設上了。於是乎，前提預設不同，導衍出來的論述內容也就可能不一樣，甚至產生南轅北轍的情形。這樣的情形施及於有關人與社會的知識建構上時，往往特別明顯，也特別複雜。其所以如此，最重要的理由是因為這類知識所採而必然引用的隱喻特別豐富，其背後之哲學人類學上的前提預設往往又特別多元而分歧。譬如，西方社會學中強調結構功能的共識論與強調社會屬性對立（如階級）的衝突論相互對立，就是一個明例。

既然任何有關人與社會之「實在」的論述，都不免有特定立論觀點為前提，因此，即使我們接納有「實在」這樣的自存客觀存有體這樣的說法，人們所建構出來的相關知識與「實在」之間，並不存有著絕對必然的唯真符應關係。它們彼此之間的關係毋寧是受著命題條件制約著。儘管學者們相信邏輯和科學方法有使建構出來的知識具同一性與唯真性的可能，但是，諸如立論前提預設、輔佐支撐概念、理解程序與方法或思考理路模式等等的不同，卻在在可能使得論述所呈現出來的面貌不一樣。

順著上一章中對科學知識之性質的討論立場來回顧知識發展的歷史，我們發現，科學知識的建構之有別於日常生活經驗的建構者，最主要、且具體而微之處乃在於定義、肯確、開展「實在」過程中，人們對知識的形構明顯地予以系統化，而使得彼此之間享有較明確、且具起碼共識性的認知形塑程序。而且，這一套具起碼共識性的認知形塑程序通常乃有賴建制化的組織形態（如學院的學術制度）來養成、檢驗和保證，其正當性才得以確立。職是之故，任何對「實在」所形構的知識建構，其所呈現的其實只是一種詮釋的可能，也是一種理解的方式，它並非唯一必然的格局。知識本身的隨制性 (contingency) 充其量只是把一個「實在」理論上所具有的可能性濃縮成為有限的經驗範疇，而人們過去的認知經驗傳統即是促使、也是侷限此一有限經驗範疇形成的要件。因此，任何對「實在」的論述基本上都是受著特定時空條件所制約，而且，也承當著權力展現與運作的結

果。知識的有效性無可避免地是歷史的、文化的、也是權力的(參看 Foucault, 1980)。它乃是在有限經驗範疇內相互檢證、競爭、批評而確立下來的鬥爭結果。即使任何與過去知識有著相當程度之迥異性的創新,其知識的有效性也都是以既有的經驗範疇傳統做為對比對象,通過檢證與競爭程序的考驗,才得以有贏得了正當地位的機會。

毫無疑問的,在特定時空之下,知識建構的隨制有限性說明著,經過象徵詮釋過程不斷地塗染,任何「實在」的圖像其實並無所謂「正統」的樣態,自然也就沒有唯真的狀態了。若說有所謂正統之說,那也只是在爭取象徵主導正當地位的權力鬥爭過程中,贏的一方為自己的戰果所賦予的一種美名宣稱。接到象徵詮釋主導權的當道者,利用這個名義確立了「實在」之真理性的「信仰常態」。也就是說,正統即常態,當然,往往是一個有如允許有一定誤差的分配性常態一般。用統計學的概念來說,正統即是擺回常態分配曲線中,在一定標準差範圍下,排除曲線兩端極端部分後所餘之中間部分的代名詞。如此具有誤差容忍範圍的正統所具的誤差容忍性,往往正是其所以能夠維持主導權的基本社會心理要件,因為它是彈性的,有著一定的曖昧而模糊的開放空間<sup>②</sup>。

除了具統計意涵之實然性的正統外,訴諸道德倫理是樹立正統的另一途徑。基本上,道德倫理所規範、勾勒的社會圖像之所以具有宣稱「實在」的正當性,乃是透過倫理上具武斷性質的應然性來予以確認和開展的。這種倫理應然的「實在」,從經驗檢證的實然角度來看,基本上仍然不是一個必然、且唯一的實在,因為應然與實然之間一直就有著永遠無法完全彌補起來的裂罅,而這樣之永遠無法完全彌補的情形,除了說明著「實在」是建構的之外,也宣告著它具備著多元、多變、多面、而隨制的可能性。因此,「實在」並無本相,只是一種再現,而且是一再的再現。當然,對信守倫理的人們來說,倫理的應然圖像始終是有指導、形塑與逼成「實在」的實然性予以轉化的作用和意圖的。力求實然向著應然靠攏而趨一,往往就

<sup>②</sup> 有關此一概念更為詳細的闡述,參看葉啟政(2001)。

是他們努力、且相信可能實現的目標。

總的來說，不管在俗世裡「實在」是如何被人們所肯確，這個「實在」的真實性並不是絕對的，有的，只是一定時空格局條件下具起碼共識性的確認，而這種確認往往以某種意識形態或信仰形式來支撐著。因此，假若有所謂「真實」的話，這個真實，或許誠如印度心靈大師克里希那穆提所說的，是「不能被人經驗的。並沒有往「真實」的途徑，也沒有言詞能夠表示『真實』；『真實』不能被人尋覓和發現。尋覓後的發現是心智的墮落。「真實」一詞並不就是真實；描述並不就是被描述的事物」(Krishnamurti, 1994: 102)。那麼，真實在哪兒，有可能存在嗎？這恐怕不是在這兒能夠回答的問題。在這兒，指陳出社會實在只不過是一種權力支配下被建構出來的正統呈現樣態這樣一個「事實」，也就足夠了，因為任何企圖在經驗認知上確立「實在」的存在都必然是片斷、甚至是具暴力特質的一種武斷偏見。或許，只有人以行動沈默地實踐與體味，「實在」才會悄悄浮現出來，到頭來，它只是一種感覺，而頂多是「良質」的感覺。

## 第二節 社會實在——一個五彩繽紛的萬花筒

把以上的論述施用在認識所謂的社會實在上面，情形也正是一樣的。其實，社會就好像是一個由三片鏡片所組成，而於其中放置了一些不同顏色的細碎彩紙的萬花筒一般<sup>③</sup>。筒子每被輕輕轉動一個小角度，透過鏡片多重相互反射照映，裡面的碎紙所呈現出來的圖像，也就跟著起了變化。如此一再轉動，甚至最後經過了三百六十度，又回到原來轉動的角度位置，其所顯現的圖像也不會與最初的樣子一般，而且，也極不可能與其間所可能呈現的圖像有任何的雷同。它們所以會有所不同，很明顯地乃因為諸如筒子轉動的角度、力道或原始狀態等等不同的緣故使然的。然而，無論如何，就人的感官而言，這些形形色色的不同圖像都可以說是真實的，絕非

<sup>③</sup> 此一比喻沿用自英國社會學者亞金森 (Atkinson, 1972: 258-265)。

只有其中某一個或某一些，才配稱為實相（或乃至是本相），而其他的均為虛相、假相或幻相。

當我們把社會視為萬花筒看待時，不同的哲學人類學存有預設、認識論、方法論、研究策略、社會文化背景或研究動機等等，即等同於萬花筒轉動時的不同角度、力道或原始狀態了。這些條件不同，所轉出來的「實在」圖像自然也就不一樣。其間，問題的核心往往不單純、也可能並不在於圖像的真偽與否，而是因立論基礎的認同不一所引發出來的爭議上面。當然，誠如上文中一再提示的，在科學做為優勢學術認知典範的格局下，除了立論前提的哲學基礎、整個理論的開展度與啟發性構成問題之外，立論是否合乎邏輯思辯和科學程序法則的判準，也一直為學術界視為重要的問題。然而，在這樣的判準要求之外，所謂科學的社會學知識做為一種認知的表現形式，尚有其他必要的考量要件（或謂因素）吧！底下，讓我們先舉出一個實例來說明。

我的父親在世時喜歡喝酒。記得在童年時，父親總有一些朋友偶爾會到家裡來與他喝酒聊天。有幾次在酒喝得微醺飄然之際，父親的朋友曾幾番說著類似這樣的話：「唉！人生呀！才短短幾十年；社會呀！我早已看透了。什麼情感啊、道義啊、廉正啊、公理啊，都是假的。人與人之間講的是利害關係，抓機會。所以呀！能撈就撈，撈了就跑，還是錢最實在，也最重要。」說真的，這樣的話，即使用在今天，恐怕很多人也還是會有著同感，以為在社會中為人處事現實上就是如此的。因此，社會做為一種人與人組合的集體形式，基本上是以利為表徵，相互利用、傾軋、鬥爭，爾虞我詐，毋寧是常態，而這就是社會的實在表徵。當然，這樣的社會觀，落在一個信守倫理，講求剛正不阿的人的耳朵裡，自然是一種墮落而頹廢的表現。它既不道德，也是罪惡，十分可怕，也十分可惡。然而，在當時我幼小的心靈裡，這樣的社會觀還真起了一點作用，讓我真的以為社會就是如此的現實，人們實在有理由以唯利是圖做為行事的準則呢！如今回過頭來思量這樣的說法，做人是否應該如此，必然會是如此，當然是一個可議的課題，值得細敲的。但是，在此引述這樣一個童年的記憶，目的並不是

準備對這樣的社會觀從事任何道德性的捍衛或批判，而是企圖用來凸顯一個有關社會學做為一門專業的定位問題。

當我長大了，在大學裡修習社會學，尤其當起所謂專業的社會學教授之後，每每想起童年這段往事，總是不免會問自己：「假若社會這麼容易就可以論斷的話，那麼，社會學家還有什麼用？社會學的知識所告訴我們的「社會」又是什麼呢？難道它陳述的才真正代表著真實的社會嗎？」這一連串的問題不斷地在我的腦海裡呈現，也不時起了疑問。從某個角度來說，或許，底下所要討論的課題正就是回應我這麼一個童年經驗中曾經面對的難題吧！

沒錯，在一般人的日常生活世界裡，人們對他所處的所謂社會，在認知上，都會有著他自己的一定看法，並且，常常輕易地直斷其然，也斷其所以然。就拿時下報紙或電視臺的論說為例吧！我們不是常可見聞到有些人（包含學者在內）直陳臺灣社會是如何如何，有的，甚至以為臺灣社會已經腐敗到幾近無以救藥的地步了。然而，我們卻不免還是會疑問，真的是如此嗎？或者，換個更寬廣的角度來說，面對著一般人林林總總的社會觀，到底社會學家對社會的論述站有著怎樣的位置？他們所建構出來的社會圖像的價值或意義又何在？無疑的，這些都是值得探究的課題。但是，此時此刻，這並不是我關心的課題，因此，自然地也就不擬進一步探究了。在此，我所以引出這個例子來，只是企圖指明，在人的世界裡，人們對社會此一「東西」其實往往都有自己的定見。或許，他們的定見在某些人（如社會學家）的眼中是多麼愚蠢、淺薄、荒謬、無知，既是以偏概全，更是漏洞百出。然而，事實上，這都有可能被人們視為真實的「實在」。人們不但相信事實就是如此，並且以此為基礎，為自己的行事與待人設定下許多的準繩。

就人的主觀立場來看，任何被信以為真、且當成所以然的，其實，就已經是相當「實在」了，而且，也具有著一定的社會性意義的。反而，一個社會學家（如前述派森思的 AGIL 社會體系說）所提出來有關社會「實在」的論述，縱然思考和論證理路多麼嚴謹，科學證據多麼豐碩，立論多

麼繁複、細緻，而且整個理論傳統的基礎也多麼雄厚，但往往卻極可能得不到一般常人們的相信和肯確，也起不了共鳴與證成的作用的。很明顯的，在這樣的狀況之下，真偽並不是因其本身自存，即立刻起得了必然的效果作用。真正呈現、且被視為真實的，往往是因人們致力於實踐，並且透過集體的「自我實現」而產生了實際可見的效果，也才有了肯確的判定。

在這兒，必須特別提醒的是，這樣的論說並不是等於否定或貶抑任何有關社會的所謂科學知識論述的價值，而企圖把它從崇高的殿堂高座上拉下來，以與一般人對社會的常識觀點等同看待。我的用意應當是十分清楚的，例子只是用來彰顯一個基本觀點，那就是：倘若社會真像一個萬花筒一般的話，那麼，基本上，它就無什麼「本相」可言了。面對著芸芸眾生具多元、分歧的認知能力和旨趣，社會是什麼、怎麼看，原本就因人、因時、因地而殊異，實在無法以一特定論述來統攝的。任何企圖以某種特定論點來定一尊，無疑地是極霸道的專斷作法，既可怕，也極為危險。

既然社會實在無本相，或者退一步說，本相的哲學問題並非一般人日常生活世界中所興趣，也非其所關心的現實課題，因此，若是站在經驗立場來考量人的實際世俗世界，當人們在對諸多有關社會實在之論述間做選擇的時候，其所關涉的，主要並非單純在於命題之真偽或適切與否的判定，而是其所秉承的哲學人類學存有預設立場、或基本概念和思想理路形塑在觀念史上的迂迴進路為何等等的問題。當然，這麼說並非宣告有關社會的論述本身沒有著真偽或適切的辨識問題，而只是強調整個問題的所在，並不能單純地化約為真偽的邏輯問題來看待。所以做這樣的主張，那是因為有關社會實在的論述基本上可以是多樣的，而且，甚至，它們同時都具有著真確性與適切度的。

高爾同(Galtung)曾說道：「社會學所處理的，不只是經驗實存的機制和預測，而是避免經驗實存的狹帶和預測的窄域，進入『社會可能』的整體。這也就是說，經驗可認定的社會秩序只是諸多可能秩序中之一而已。雖然它已是存在而面對著，但不應賦予絕對無比至上的優先地位。我們應該時時問著『若……則』的可能狀況，開展社會秩序形式的可能範疇」(Gal-

tung, 1966: 179)。顯然的，這樣的主張若是可接受的話，那麼，當我們轉動社會這個萬花筒時，我們似乎不必、而且事實上也不可能執著地認為，經驗的歸納才是唯一可以讓我們緊貼地理解與掌握到「實在」的途徑了。在有一定經驗素材支撐的條件下，有關社會的知識論述，儘可以以「若……則」的可能性命題為基礎，從事演繹性的論述建構。其實，不少西方社會理論，諸如自由主義者或馬克思，在對社會從事論述時，或多或少都採取了這樣的做法。尤有進之的，倘若形塑和肯定一些共同理想（如人道精神的貫徹）乃肯定人類存在與其現況的要件之一，理想的實踐努力本身往往就是人類創造歷史「事實」的重要動力。在此前提之下，以某些基本理想為主軸來從事演繹性的論述建構、並進而帶動實踐行動，應當是可以接受，並且可以視為是一種具正當性的思維方式的。事實上，仔細審視任何的社會理論，我們會發現，幾乎無一例外的，多少都具有這樣的思維特點，只是自明度有著程度上的差異而已。關於這個特點，我們在下文中會再仔細討論，況且，這還是整個討論的重點呢！

總的來說，如何從社會這個萬花筒所呈現幾近無窮的多樣可能性中去掌握它的形貌，是一個大問題。一般，對任何現象的討論，都猶如梳理一團亂線一般，首先，總得理出一個線頭來，然後再慢慢地順著這條線來抽理其他的部分。同樣地，要有效梳理社會這個萬花筒的百態，我們也得先把其中的一個線頭找出來，才可能理出頭緒的。然而，關鍵就在於這條線頭在哪兒，怎麼梳理，這的確需要斟酌一番。通常，人都不可避免地以自己已有的認知經驗、價值和信仰等等為依據來看待事情和感知世界，並進而下斷言、給評價和孕生行動。其中，有的人，會一輩子墨守年少時塑成的一些成規和定見，奉為圭臬，誓死不肯妥協，也不願更改。但是，有的人，則會隨著情勢的轉變與經驗的累積，勇於自省，不時調整自己的認知和態度，並且，以具體的行動來表示。因此，在人的世界裡，不論是人的認知或行動，原則上都是多元而且分殊的。不過，假若我們談的是一套有悠遠歷史傳承、且已呈系統性的知識論述體系的話，雖然其間的論述可能是眾說紛紜，各有立論基礎和著力點，但是，畢竟歷史傳承可以提供我們

一些可資形塑共識的約定俗成線索，上述的抽線頭功夫因此就相對地有了軌跡可尋，也變得可能。底下，就讓我嘗試從西方社會學的傳統中去尋找線頭，之後，再由此來尋找論述上的可能分離點，為整個社會學的理论論述開展更寬廣、且更具啟發性的思辯空間。

### 第三節 布爾喬亞資產者的浮現

對我們來說，社會學的知識基本上是承接著西方的學術傳統而來的舶來品，並非在我們自己的土壤中自然孕育而滋生出來的。因此，要從社會學的知識傳統來破題、抽線，自然就不得不回到它的源頭——西方世界裡去尋找了。然而，自從孔德 (Comte) 以降，西方社會學所發展出來的知識體系，可謂十分龐雜，論述多元而分殊，要從中間抽絲引線並不是那麼容易。況且，在這麼龐雜的知識傳統中，我們無意、而且其實也無能力把線索往過去的時間拉得太遠。再說，幅面也不易推展得太廣，否則，整本書將成為討論西方社會學理論發展史的論著了。基於這樣的理由，同時為了貫徹精簡的原則，也忠於整個論述的基本脈絡，以便讓思想理路轉承上有著聯貫性，在此特別選擇兩個重要的思考著力點——社會和結構這兩個概念進行統攝性的簡扼說明，以為本文最後企圖轉塑的論述鋪路。

首先，讓我們先對社會這個概念在歐洲世界中浮現出來的歷史背景做個簡單的說明。相信這麼做，將有助於理解幾個重要的西方社會學者，如馬克思、涂爾幹、韋伯、或派森思等人，對社會之概念形塑的樣態，所以做如是說的可能緣由——尤其是把社會當成一個類似巨靈般的實體看待的歷史背景。底下就讓我從歐洲中古世紀的一些史實談起吧！

大體來說，歐洲中古世紀的幾百年間所經歷的，最重要的一直就是教會、國王和領主之間爭奪土地控制權與生產品的鬥爭。當時，雖然有了具今天所謂的資產階級 (bourgeois) 成分的人們存在，但是，基本上，他們仍然依附在封建的體制之下，對整個社會的走向，並未能擔起明顯的承啟作用，更遑論有著顛覆的能耐。在中古世紀初期，以領主為中心而營造的城

堡 (burg) 乃人們經營社會生活的中心，而住在城堡裡的人便稱為“burgensis” (Pernoud, 1991a: 1)。之後，“burgensis”乃泛指生活在城堡周圍或城鎮中的自由人，包含商人、手工藝業者等等（方朝暉，1995: 59–60）。但是，從十一世紀起，“burgensis”就單指城市裡的居民，而城市也不再必然是城堡。這個名詞變成雙義詞，並且在法語中保存下來。「它既指住在城堡裡的人，又指住在城堡外邊居民點的人。可以說，當時的“burg”已經包含了後來法語中“bourg”所包含的詞義，即：城市居民點、小城鎮或大村莊」（Pernoud, 1991a: 1）。

伯吉爾 (Greaves) 即指出，從十一至十四世紀之間，幾乎所有歐洲國家都經歷過城市復興。本來，不論是商人、官員、工匠、律師或文人，做為布爾喬亞資產者，他們是城鎮公民或居住者，享有該市鎮規章所給予的某些權利<sup>④</sup>。與社會中其他分子，尤其廣大的農民相比較，資產者是享有著真正的社會與物質特權。為了不願與愈來愈多新來的人分享特權，他們訂定入城條件，如取得巴黎資產者身分，須在巴黎居住一年又一天。而，例如波爾多 (Bordeaux) 則需要五年，里昂 (Lyons)、馬賽 (Marseills) 等地需長達十年。波爾多的資產者還需擁有房屋才有資格，這造成資產者與非資產者間有了財產差別待遇。有的地方，則常根據一種稅捐，決定是否有資格加入資產者，並享有特權 (Greaves, 1989: 315–316)。

總的來說，這批依附城鎮而生存的資產者，雖然在中古世紀，乃至到了十四、五世紀，尚未能夠形成舉足輕重的一群人，但是，在追逐個人利益的動機推動下，其所擁有的經濟力量逐漸發酵而產生作用。基於確保個人利益的共同目標，這批具現代布爾喬亞雛型的資產者形成為一股頗具凝聚力的社會力量，形構了具公民 (citizenship) 意涵之市民社會 (civil society) 的核心。於是，他們企圖突破傳統封建莊園社會的基本結構形態，並與之分道揚鑣，甚至，以凌駕其上的態勢，形塑嶄新的社會結構樣態。

在十三世紀中葉，由於神聖羅馬帝國霍恩斯陶芬的腓特烈大帝 (Fred-

④ 參考佩爾努 (Pernoud 1991a, b) 對法國資產者發展史的討論。

erick the Great of the Hohenstaufen) 推展羅馬法的復興，羅馬法遂成為日耳曼國家的一般法律。腓特烈大帝所設的那不勒斯大學就是專門研究羅馬法的大本營，他甚至禁止他的子民到別的地方去學習羅馬法 (Pernoud, 1991c: 64)。法學家（包含律師）的出現，並不只及於日耳曼國家。十三世紀末，一位名叫喬歐費魯瓦 (Geoffroy) 的吟遊詩人就曾這麼說過：「法國滿街都是律師」<sup>5</sup>。佩爾努即指出：

有這麼多的律師其實是很容易瞭解的。貿易行為中總會有爭端產生，所以經常在商人家庭中可以看見其中的一個兒子去攻讀法律，以便使得事業更容易推動。攻讀法律的興趣似乎已經成為家庭中的某種本能。這種文明的特徵一直持續，甚至今日都可找到不少例子。商人的兒子要攻讀法律才會覺得自在，……但並不是隨便什麼法律就能吸引他的。若說封建社會複雜的習俗是因忠實反應那個世界的需要和迴響才能產生的話，在城市和在市場裡很早就覺得應該有一種更適合商店和生意的仲裁工具。以波隆納為首的眾多義大利城市就再搬出羅馬法，並且努力研讀。幾乎在所有商業城市裡大家都在研讀羅馬法，先是蒙波利耶，接著是馬上又傳到土魯斯。這個由發現羅馬法而生的影響也擴展到其他領域。從《薔薇的故事》(Roman de la Rose) 一類文學作品中到處可看出這種影響，教會法也深受羅馬法影響。…… (Pernoud, 1991c: 63-64)

很明顯的，十三世紀羅馬法的復甦，除了「皇帝本人在藉振興古代羅馬聲威以求取利益的企圖中，一定不會忽略中央集體最好的工具便在其中」(Pernoud, 1991c: 64)，資產者企圖透過法律的立法程序來保障私人利益，應當是其中最重要的推動力量。在後來幾個世紀裡，尊重私有財產，並以之為確保自由與平等之實質基礎的所謂「參與社會」逐漸形成，而布爾喬亞正是推動與形塑此一社會形態的重要歷史動力，他們在社會中的權力展現，

<sup>5</sup> 引自佩爾努 (Pernoud, 1991c: 63)。同時參看同一作者的著作 (Pernoud, 1991a: 574-576)。

也因此漸漸取得了操控的正當性。

就在這樣的歷史背景之下，從十六世紀到十八世紀末之間，西歐世界發生了兩個重大的事件，分別可以看成是導使西歐世界產生鉅變、並邁入新紀元的二大分水嶺，而且，分別代表著古典專制主義 (absolutism) 的開端與結束 (Koselleck, 1988: 15)。首先，在十六世紀初，德國的馬丁·路德 (Martin Luther, 1483–1546) 與法國的喀爾文 (John Calvin, 1509–1564) 為代表的宗教改革，在形式上，可以看成結束了中古封建體制，把歐洲帶入了以國王為主之專制主義時代的分水嶺。自此之後，歐洲形成了以所謂專制國家 (absolute state) 為主的社會體制。其後，一直到了十八世紀，經過所謂啟蒙運動的洗禮，尤其是一七八九年法國大革命的衝擊，又使得家長式的專制國家體制逐漸解體，形式上宣告了專制主義的結束，也同時開啟所謂民主國家之政治體制來臨的新紀元。在這段歷史當中，布爾喬亞資產者做為一種類群，在承啟轉折之中，無疑地扮演著舉足輕重的角色。

#### 第四節 國家的出現及其歷史意涵的轉折

在十六世紀的英國和法國，一向深具傳統穩定性格、且易控制的迷你型社區社會 (*gemeinschaftlich*) 開始受到威脅，共同體感面臨著挑戰。以英國為例，從一五九〇年以後半個世紀內，饑饉和黑死病伴隨著貧窮和流浪人口的情形而生，而且，整個情況因人口增加而加劇惡化。當時，除了人口增加之外，土地財產的重組也伴隨著農業技術效率的提升，阻止了傳統鄉村地區吸收新人力和餵飽新肚皮的能力。這些現象無形之中助長了經濟上多餘而終至社會上無家可歸的人口驟增。值得注意的是，在這同時，社區和自治體 (corporation) 的舊世界歷經流行病 (指當時流行之黑死病) 的結束而備受挑戰，終呈幾近瓦解的狀態。在這樣的情況之下，新的社會秩序意識逐漸孕生。這可從行會 (guild) 理論、兄弟情、友情與互助等組織原則的主張，在柏登 (Bodin) 或奧圖西斯 (Althusius) 等人之作品中出現得到佐證<sup>⑥</sup>。

在這樣的情況之下，沒有主人可附屬，又沒有財產的浪人大量出現。他們既沒有歸屬，也沒有人（如傳統的領主）可以為他們的行為負責，而自成一類。他們既不為社區或自治體內的人們所接受，也不在社會可控制的範圍之內，於是被視為危險且罪惡的一群人。如此一來，社會控制與再生產的傳統機制失敗，不再產生具體的效用，國家就在這樣情形之下介入，發揮了制約的作用。

自從文藝復興時代以來，特別在義大利和日耳曼地區，大量出現了有關所謂國家理性 (*raison d'état*) 的著作，討論「有助於國家形成、茁壯、延續與成長的完整知識」，並且設想如何確保國家並加以擴張的最有效方式（參看張旺山，1995, 1996）。很明顯的，面對著這批被置於社區或自治體的熟稔親近關係外的浪人，他們對一般人，尤其統治者與資產者，是不折不扣的陌生人，無法以個人特殊背景與關係屬性來理解。因此，歐洲人發展出具概化範疇方式的「人口」(population) 概念來掌握，而國家被委以至高權力，負責以凝視 (gaze) 的社會控制技術來監控，並採取訓育的方式進行牧養權力 (pastoral power) 的運作。同時，做為國家理性特徵之統治技術的發展也逐漸被知識化<sup>⑦</sup>。

大體上，統治技術的知識形式有兩大類。其一是所謂治理 (police) 的理論<sup>⑧</sup>；其二是統計學 (statistics)，或所謂政治算術 (political arithmetic) 的出現。以統計學而言，就其英文字彙 statistics 的字根即源自國家 (state)，乃指國家為了有效控制其人民（尤指當時的浪人），於是針對人們的一些外在特徵（如性別、膚色、身高等等）來加以歸類排比而進行的一種知識性策略

⑥ 參看布拉克 (Black, 1984: 13) 或弗利齊爾與史帝文生 (Fletcher & Stevenson, 1985)。此處之文字內容主要援引自鮑曼 (Bauman, 1987)。

⑦ 凝視技術之社會監控 (surveillance) 與訓育式之牧養權力乃借用自傅柯 (Foucault, 1979, 1980)。

⑧ 在十六、七世紀的歐洲，police 一辭所指的不是制度本身，也非一種機制運作，而是國家具有的統治技術與方法，也是國家介入人民生活的範圍與目標。其特色在於以一個人為的形構來塑造秩序的合理性。後來的科層行政組織即循此而發展出來。

(Österberg, 1988: 18–44)。這樣對統治技術加以知識化，基本上是以理性化的方式來進行的。其結果是，無形中強化了國家應付龐大陌生人口的管理能力。特別值得一提的是，除此之外，以立法方式來進行統治，亦是不可或缺的一環。從十六至十七世紀，英法兩地立法活動就十分地活潑，國家總是以「缺的」(absence) 這種新現象的方式來從事立法。例如，這批危險的浪人們到底缺什麼，是統治者常問的問題。或更明確地說，以慣例來定義「正常」的條件下，這批人在個人屬性和環境條件上到底缺了些什麼（指與一般「正常」人相比較之下）。於是乎，國家的勢力逐漸擡頭，擔任起牧養的角色來計畫和管理社會秩序的再生產任務<sup>9</sup>。尤其，在資產者日益茁壯的情況下，國家更是與資產者形成為聯合陣線下的伙伴。

國家的浮現，一方面，重整了歐洲世界的秩序，但是，另一方面，也帶來了新的問題。尤其，面對著勢力日益茁壯之資產者既聯合、又對抗的互動關係（或換成另一種語言來說，面對著市民社會的壓力），新的問題具有新的意義，現代社會學的思想源頭可以說正是源起於這樣的歷史情境。從十七世紀以降，當以國王為主的專制國家體制日益具體成形之際，以布爾喬亞資產者的階級利益為潛在導引軸線的市民社會，也隨之日漸茁壯。人如何從所謂前社會狀態的獨立個體過渡到政治社會整體下的社會人，於焉成為重要的問題。個體與社會整體之間的關係為何，成為隨之不能不進一步追問的課題。對當時的西方社會思想家而言，倘若所謂前社會的個體是屬於自然狀態的話，那麼，由自然狀態轉變成社會或市民國家 (civil state)，即成為決定個體與集體整體之間關係的基本問題了。面對著這樣的提問，契約之說因應而生。

綜觀契約說的立論，大致上以兩種概念分別來代表人的自然和社會狀態。社會契約概念 (the concept of contract the social) 代表前社會下個體間的關係。在此概念下，成員之間基本上被認為是處於平等的關係，形成為平

<sup>9</sup> 以上論述主要引述自鮑曼 (Bauman, 1987: 38–50)。有關初期國家形成之社會學討論，可參考伊里亞斯 (Elias, 1978b, 1982)、波吉 (Poggi, 1978) 與曼尼 (Mann, 1986)。

等的社會團體 (*Genossenschaft*)。這種最初始狀態的平等乃前社會下個人屬性，即人有類似的屬性或心性使然的。另外，代表社會狀態的是一種具臣屬 (subject) 與統治關係、與因之形成之統治機構 (*Herrschaft*) 的政治契約概念 (the concept of contract political)。在此等概念的蘊涵之下，平等關係成立和確保的關鍵，乃在於以臣屬和服從的關係做為必要條件。

很明顯的，如何使得這雙重的契約概念得到相當程度的統一，或者說，讓自然狀態下的社會契約關係過渡到社會狀態下的政治契約關係，於是乎成為契約論者的重要問題。自十七世紀以來，舉凡重要的西方政治思想家，諸如霍布斯、洛克 (Locke)、盧梭 (Rousseau)、康德而至黑格爾等人均有不同的論述，因這非本文敘述的重點，在此不擬詳論了。在這兒，我們要指出的是，這樣的契約論乃是以結合財產與自由為一體之持具個人主義 (possessive individualism) 的自由思想的重要一環<sup>10</sup>。它確立的是人做為一個公民在社會中所有的位置，在此，讓我引用麥克菲森 (Macpherson, 1962: 263-264) 對持具個人主義所綜合的七個命題來做總結性的表示。

根據麥克菲森的說法，十七世紀的西歐政治理論有七個共同命題，而此等命題也成為後來（甚至延續到今天）自由民主社會的基本問題。此七個命題分別為：

1. 一個人之所以為人，乃因有不受制於其他人之意志的自由。
2. 不受制於他人的自由乃意即，除了一個個體基於自身利益自願進入關係之外，人有免於與他人產生任何關係的自由。
3. 任何人基本上是其人格與能力的所有者，他不欠社會任何東西。
4. 雖然一個個體不會與其人格中的所有財產異化，但是，他卻可能與

<sup>10</sup> 有關的討論，可參考如賴恩 (Ryan, 1991)、麥克菲森 (Macpherson, 1962) 或亞柏康比等人 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986: 190) 的著作。在此必須提醒的是，個人主義是一個內涵多元的複雜概念，我們自是不能以持具個人主義來統攝不同時代對個人主義的理解和期待。有關個人主義的歷史內涵，尤其，其與資本主義之間的關係，有興趣的讀者可自行參看亞柏康比等人的著作 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986)。

其從事勞動的能力異化。

5. 人類社會包含了一系列的市場關係。
6. 既然免於受制於他人意志的自由乃人之所以為人的要件，每個個體的自由只能在為了確保他人相同自由的情形下，恰確地為法律所約束與規則所限制。
7. 政治社會 (political society) 乃用以保護個體的人格和物品財產的人為設計，因此也是用以有秩序地維護做為自身之所有者的個體之間的交換關係。

從這七個命題的內容來看，很清楚的，自由的具體對象指涉的是人做為一個個體的人格與物品財產。就後者而言，既然自由的具體對象是人的物品財產，於是乎，一般所謂的「經濟」就順理成章地成為自由主義政治哲學所指涉之最根本的歷史內容了。換句話說，對政治上的自由與民主的要求所為的，基本上是為了確保個人之人格與物品財產之運用和擁有的自由。推及於人際關係的制度面向，自由市場經濟的確立與繼續，於是乎乃成為最基本的要求。如此一來，政治的目的似乎是隸屬於經濟的目的之下，個人的自利行為與動機，也就順理成章地成為建構社會秩序狀態的最終要件。無怪乎，亞當·史密斯 (Adam Smith) 會以為，私利與公利可以有如以一隻看不見的手來予以統協。在現實的實際社會性操作中，如何在私利與所謂的「公利」之間找到一個平衡點，遂成為形塑社會秩序時不能不考慮的重要問題。這樣的政治哲學，基本上乃隱涵著其所強調的根本，是人與物的公共關係，而非人與人的公共關係。財產的持具與否和表現狀態為何，所以變成為人們關心的核心問題，即是一個最好的歷史性的說明。馬克思在其著作《一八四四年經濟學哲學手稿》中，對資本主義社會及其生產模式予以嚴厲批判的重點也即正在於此。因此，就歐洲社會思想發展史的角度來看，馬克思所以會提出「私有財產制是使得人的勞動產生異化現象的禍源，必須廢除」這樣的主張，說來，在思考理路上的確具有著一定的歷史意義的。

如此以經濟為主要軸線而經營的政治哲學，從社會發展史的角度來看，

無疑的，至少在思想與論述上，給予了新興的資產階級最大的奧援。其實，這甚至可以看成是資產階級本身企圖以思想（因此，進而論述）為策略形式，向專制國家體制中的國王與貴族等傳統既有利益團體挑戰，並從而顛覆（至少調整修正）既有的權力與利益分配體制結構，以形塑一個有利於其自身的嶄新社會形態。一七八九年之法國大革命正是資產階級挾持民主自由的政治哲學與無產階級（尤其與知識分子）聯合，企圖顛覆王權的最佳例證。當然，這也是長久以來以經濟掛帥的政治哲學具體地在社會中落實實踐的歷史證據。直到一九一一年列寧所領導在俄羅斯進行之以無產階級為名的共產革命，才再展現出另一個嶄新階段性的歷史格局。不論其為成功或失敗，列寧這次的革命所代表的，是無產階級聯合著知識分子向儼然已蔚成既得利益的階級——資產階級再度掀起挑戰，並力圖予以顛覆。在歐洲史中，這毋寧具有一定的歷史性意義，是不容忽視的。

從今天整個世界所呈現的格局來看，當年的蘇聯與東歐共產國家，基本上可以說已經解體了。即使一向堅持社會主義路線的中國共產黨，也在中國大幅度地進行著經濟性的所謂「改革開放」的修正政策。這一切似乎明顯地說明著，列寧與其後發生在各地之一連串的共產黨革命，並沒有成功地把整個人類的文明帶進入馬克思所預期的另一個歷史階段：即無產階級取代資產階級成為歷史的主導者。在此，姑且不管將來的情形會是如何地繼續發展，單就其基本預設前提來看，馬克思主義者主張以無產階級利益為前提的政治哲學，毫無疑問的，仍然是維持著以「經濟」為主軸的思考模式。這樣的經濟動力論的立場，基本上乃是針對著以資產階級利益為主導之自由主義的政治哲學而來的一種歷史辯證形式，當然具有極為重要的歷史意義的。事實上，這即大大地影響了整個西方社會學理論論述的基本思想軸線，著實有進一步仔細討論的必要。但是，由於這並非本文所關心的核心課題，在此也就只好打住，不擬細論了。

## 第五節 資產階級的興起與市民社會的形塑

誠如在上節中所指出的，經過了啟蒙時期之理性主義的推波助瀾，以持具個人主義為主軸而經營起來的自由民主政治思想，基本上，乃因應中古世紀以來逐漸發展之資產階級的興起而發皇著。就其社會特質而言，這批資產階級具有自由人的身分，並且掌握了經濟資源。因此，為了對當時擁有既得利益之主權者（國王與貴族）進行鬥爭，更為了保護自己的階級利益，他們挾持著此等思想所內涵、且認為在人性上具普全意涵的理念（如自由、平等與私有財產權等等）為利器來凝聚階級意識，並且藉以確立其爭取主導權的正當性，自是可以理解，也可以預期的。

只是，儘管，在歷史發展過程中的某個階段，資產階級，與一般無產人民一般，曾經屈從於王權與貴族之下，但是，在某些社會屬性上，他們卻是與貴族比較接近的，反而，與一般無產人民較為疏遠 (Macpherson, 1962: 174)。其中最為明顯的莫過於是，資產階級成為一個新興的階級，其階級屬性是參與宰制的統治階層、或者與舊有宰制階級聯手、或者乾脆取而代之的。不管以何種方式來進行，基本上，至少，他們並不甘心停留於被宰制的地位的。這種力爭上游的階級心理是資產階級突破專制國家體制，甚至參與瓦解更早之歷史階段的舊封建體制的基本動力，也是形塑市民社會以與國家相互制約、抗衡的基本動源。當然，正是這個屬性為後來的馬克思主義者所大力抨擊。例如，一七八九年法國大革命這樣一個以資產階級為主體的革命，基本上即是沒有完全改變階級宰制的歷史命運。其與過去不同者，只是以具不同階級屬性、但卻還是掌握有宰制能力的另一個階級（即資產階級）取代了舊有的宰制階級（即貴族階級）而已。人類文明中的宰制情形並沒有因此而消跡匿影，平等與自由的社會正義，更是沒有如許多思想家所預期的一般，來臨了。

暫且不去評論「資產階級的發展到底帶來了怎樣的歷史意涵」這樣一個令人深感困擾的問題，至少，根據哈布瑪斯的研究，我們可以發現，在佛羅倫斯文藝復興社會 (Florentine Renaissance Society) 興起的階段當中，早期金融與貿易資本主義的孳生，使得資產階級的人文主義與貴族的既有宮廷文化產生了具緊張抗拮性質的初步融會 (Habermas, 1989: 14-15)。大

體上，早期資本主義的經濟觀與政治觀，仍然保留榮耀上帝的傳統榮譽信念，而且，基本上是保守的<sup>①</sup>。這樣的資本主義形式，雖然穩定了以身分 (estates) 基礎組織起來的社會權力結構，但是，卻也同時鬆懈了此等權力結構的每個元素，使之終有一天要散分掉的。這個散分的動力，源自當時已存有的遠程貿易所創造出來的商品與新聞流通之間所呈現的嶄新商業關係。無疑的，這種嶄新的商業關係引發了新的商業行為，也因此擡高了資產階級在社會中的權力位階。他們透過既聯合又分化的雙面手法，終將取代貴族，成為社會裡新的宰制階層。

資產階級的利益旨趣，必然使他們與手中握有統治權的專制國家機器，產生了既聯合又分立的兩難弔詭情況，然而，到底是合或是分，端看雙方勢力的消長與其他外在客觀條件而定。到了十七世紀末的歐洲，國際貿易與財政金融資本主義已大有發展，這使得定期的郵件與文字傳播普及到一般大眾，報紙因此應運而生。這些傳播媒體的結構性建制設施，再加上自由主義思想的披靡所及，促使了現代公共領域 (public sphere) 的建制形態於焉逐漸形成。基本上，公共領域的形成，不只是為市場經濟規模提供了個人利益協調與發展的公共空間，也成為資產階級與政治權力掛鉤、並尋求保護與制衡的有利設計。因此，此一領域的成形，乃有助於人們處理那些基本上屬於私人、但卻公共相關的諸多爭議。基本上，這些爭議涉及的，是有關商品交換和社會勞動之間諸多關係的一般法則。如此一來，公共領域做為「此一政治對抗的媒體，是奇特、且史無前例的，即人民公共地使用他們的理性」(Habermas, 1989: 27)。很明顯的，哈布瑪斯在此所說的「人民」指涉的，最主要的應當就是資產階級，而非一般的無產階級。

或許，哈布瑪斯說的話是對的。他說：「市民社會乃以經由非人格化之國家權威所推衍出來的衍系 (corollary) 姿態而存在著」(Habermas, 1989: 19)。或者，使用阿蘭德 (Arendt) 的說法，這種社會中的私人領域變成公共

① 其實，直至十九世紀，這樣的榮譽信念在歐洲人之經濟倫理中仍然可見。韋伯 (Weber, 1958) 在論基督新教的倫理與資本主義精神的親近性中，即已明白地指出。參看希斯曼 (Hirschman, 1977)，對此有更細緻的論述。

相關的現代現象，乃意味著「社會的」的興起 (the rise of the “social”)。「社會乃是一種形式，於其中，單純地只為生活之互賴的事實具備了公共意義，而且，使得對與單純生存有關的活動所給予的許諾，變成是公共的」(Arendt, 1958: 46)。於是，特別是針對著資產階級，市民社會的存在依存於國家，但卻又是冀圖擺脫國家的掌控，甚至希望反過來玩弄國家機制於股掌之間。一七八九年法國大革命之後，如此市民社會與國家分離，成為兩個互賴互制之獨立體的情形，也就更加明顯，更是變得不可逆轉（參看 Hobsbawm, 1997a: 第十章）。

黑格爾以「特殊性 / 普遍性」為標竿，把市民社會看成是「處在家庭和國家之間的差別的階段」，而且，視它為家庭和國家之間的中介基地 (Hegel, 1984: 213)。黑格爾這樣的說法，基本上，乃有意擡高國家的地位，以為市民社會做為差別的階段。他說：「它（按指市民社會）必須以國家為前提，而為了鞏固它的存在，它也必須有一個國家做為獨立的東西呈現在面前」(Hegel, 1984: 213)。但是，誠如藍蒂 (Riedel) 所指出的，黑格爾把市民社會與國家分開來，乃與傳統的觀點斷裂，而似乎只是呼應著他所身處的是一個革命變遷時代這樣的歷史背景。藍蒂即說道：「黑格爾使用市民社會一辭以呼應他那個時代的意識，基本上乃是現代革命的結果，即經過君王或革命國家之政治中央集體後的非政治化社會興起，以及重心轉移至經濟，即這個社會同時在工業革命發生之時被經驗到，也在政治或國家經濟當中找到表現時所帶來的變遷。正是歐洲社會處於這樣的過程之中，其政治的與公民的條件 (civil condition) 首次被提備妥當，……」<sup>12</sup>。無疑的，這些論述又為組成市民社會的主體——資產階級——的歷史地位，做了進一步的註腳，即使這樣的註腳並非正面而直接。

到了十九世紀，拜英國工業革命之賜後，法國的資產者，例如特洛伊 (Troyes) 的針織品製造業者，往往把原料送到鄉下或城鎮之家庭中製造，然後，再將成品收集起來出售，如此，可以大大地減低大型工業的危機。在

<sup>12</sup> 引自培連尼斯基 (Pelczynski, 1984: 3-4)。

這樣的生產形式之下，家庭製造業者只不過支領薪水，因此，資產階級在轉售貨物中，往往可獲暴利，財富於是累積起來。當時一位名叫巴達(Kolombie-Belteur)的資產家即說過：「我每賣一件單衫就賺一法郎，這就是我成為百萬富翁的祕訣」。很明顯的，對資產者而言，只有一條真理，那就是：供需法則之外，並無任何一種商業行為能夠存在。為了維護利潤，自由貿易於是乎成為不可侵犯的法則。當一八三〇年七月法國當局頒佈所謂「殺傷力極強的法令」時，這個自由就遭受危害。當時，商人們覺得法令中的第三條是針對著他們而來，因為這條文取消了用繳納營業稅來獲取選舉權的辦法。依據這條法令，資產階級就可能沒有選舉權，也因此更根本沒有機會做為候選人。於是，他們在七月中聯合了社會精英與其他對此法條不滿者一齊行動。同時，若說第三條法令危及商人尊嚴，第一條法令吊銷新聞自由，更是傷害了商人的利益。在一八三六年時，巴黎的報紙即用連載文章的方式吸引讀者注意，並且，登載了商業廣告。媒體技巧地引導著公共意見，同時促進商品的銷路。資產階級人士於是深知媒體的功能，大加使用，標榜新聞自由成為他們間接維護利益的護身符，也因此可以左右著政治<sup>13</sup>。

從這樣簡扼地對歷史背景所做的敘述，我們不難看到，自法國大革命後，至少在法國，以資產階級人士與支持他們的所謂自由派知識分子為主的人們，形塑了市民社會，與從專制國家體制中轉形出來的現代國家政體，成為唇齒相依、但卻又隱約對立的兩個基本社會單元。或許，誠如哈布瑪斯說的，市民社會此一概念只是代表著一個深具特殊歷史性格的社會趨勢(tendency)而已，事實上，並無任何符應的實在體以定型的方式自存著(Habermas, 1989: 84)。但是，做為一個具歷史意義的理想類型，市民社會乃意涵著：

一個自由競爭的體系是自我調整的(self-regulating)；的確，只有假設沒有任何經濟以外的施為(agency)干預市場的交易，才能確保

<sup>13</sup> 以上論述引自佩爾努(Pernoud 1991c: 8-10)。

每個人的福祉與正義得以依循個人能力的標準去完成。一個只依自由市場法則來運作的社會，其自身所呈現的不只是免於宰制的領域，也是免於任何強制 (coercion) 的空間；每個商品擁有者的經濟力，在數量上，被視為是一個排除其自身對價格機制有所影響，因此，也排除對其他商品擁有者提供直接控制權力的秩序。如此，一個社會仍然屈從於市場之非暴力性的決定，此一決定是匿名的，而且，某個角度來看，乃交換過程的自主結果。當其基本經濟建制 (constitution) 的立法保證，也指向使私人領域被視為權力時，至少，在趨勢上，它是中性化、且免於宰制的。透過立法保全來剷除威權的武斷性，亦即把國家的功能侷限於一般規範，並結合布爾喬亞的民法體系所成文的自由，於是乎保護了自由市場」(Habermas, 1989: 79-80)<sup>14</sup>。

## 第六節 社會的出現與社會學的發軔

從十八世紀，特別是進入十九世紀以後，布爾喬亞的自我調整市場經濟企圖突破、並擺脫國家的約束，力求以經濟為主軸來定義社會的概念<sup>15</sup>。同時，資產階級更進一步地採取攻擊位置，向國家挑戰<sup>16</sup>。就經濟的角度

<sup>14</sup> 有關市民社會的歷史回顧與晚近的發展趨勢，可參看柯恩與亞蘭圖 (Cohen & Arato, 1992) 之鉅著。另外，參考肯尼 (Keane, 1988) 或哈爾 (Hall, 1995) 等人著作。方朝暉 (1995) 對市民社會概念之發展沿革做了相當簡扼、但相當周延的剖介，值得參考。

<sup>15</sup> 此一經濟化之社會的最佳代表即為所謂的布爾喬亞社會 (bourgeois society) 一辭。有關的討論，參看盧曼 (Luhmann, 1982: 339)。

<sup>16</sup> 參看博蘭尼 (Polanyi, 1944)。根據博蘭尼的說法，從十九世紀末開始，尤其二十世紀的大部分，情形又反轉過來，國家代表不同社會團體向資本市場社會之破壞性反撲、挑戰。但是，到二十世紀末將進入二十一世紀的所謂後現代社會，資訊與媒體的發展，使得「社會」又有被消蝕的情形，大眾 (mass) 這個匿名、

來說，在這樣的情況下，資產階級以尊重私有財產與自由市場做為無上綱領，確立了其正當性與自主性；就政治的立場，他們則回到古希臘和羅馬時代，強調類似當時享有特定政治權利與經濟活動自由的公民 (*citoyen*) 身分。於是，公民權成為另外一個內涵在市民社會中用以正當化資產階級之參政權的歷史基礎<sup>①</sup>。就在這樣透過經濟與政治的雙重保證之下，社會成為對立於國家的實體性概念。於是乎，就在這樣的歷史格局所鋪陳出的時代議題中，西方社會學產生，也同時展現出它特有的風格。

在上述的歷史格局籠罩下，社會學做為一個學門，基本上可以說是以市民社會為主軸的。並且以政治經濟做為立論主調來經營其知識體系。因此，其基本色彩乃是歷經法國大革命與產業革命所強化出來的啟蒙理性心靈（參看 Nisbet, 1967; Hawthorn, 1976; Giddens, 1971; Heilbron, 1995; McCarthy, 1997）。尤有進之的，做為一種具反思性的啟蒙理性心靈思想活動，社會學所呈現的圖像基本上可以說是對現代性，尤其是理性的實際歷史文化內容的陳述和剖析。其基調則是以西歐的歷史發展模式為主軸，開展極具去歷史文化性 (*ahistor-cultural*) 之演化觀的線性思維模式。表現這樣的線性思維模式最具體而微的，是以派森思為首的結構功能論者，尤其是他們的社會變遷觀（參看 Parsons, 1966）。

根據古德納 (Gouldner) 的意見，社會學的出現一開始，有一部分乃針對往昔三股主要思想信念的批判而來的。首先，社會學批判強調競爭與市場個人主義的政治經濟學。其次，早期社會學家反對包含天主教和新教的制度化宗教，視批判自然神教 (*deism*) 乃科學必要的基礎，而科學又是現代社會的必要基石。第三，早期社會學排斥國家優於宰制社會（當然，特指市民社會）的看法。他們以為，國家的形式基本上是擬古的 (*archaic*)，它的典型乃為暴力所主導，這會不自覺地損傷了社會。因此，一開始，西方

---

呈星雲狀的存體 (*nebulous entity*)，像海棉般大量吸收水分，使得實在與虛幻分不清，成為一個超現實 (*hyperreal*) 的東西（參看 Baudrillard, 1983）。有關此一轉折，下文將再提到。

① 詳細的討論，參看提軋與利維 (Tigar & Levy, 1977)。

社會學者即認為，現代社會啟迪和生產，並不需要國家所具的壓抑特色，其所期盼的，毋寧地是源自布爾喬亞社會內涵的自由、自主與自律 (Gouldner, 1980: 363–364)。

雖然西方社會學一開始即對英國古典自由主義政治經濟思想中的個人主義立場，持著相當程度的保留和質疑態度，但是，其常使用的核心概念卻始終充斥著政治經濟的色彩，諸如權威 (authority)、權力 (power)、利益 (interest)、生產 (production)、階級 (class) 等等概念的使用比比皆是。這樣的傳統，基本上，與當時的法國社會狀況有著密切的關聯，而這也正說明著何以社會學源自法國，並且不是來自學院，而是浪跡巴黎塞納河左岸拉丁區學院外的波希米亞知識分子，如聖西門 (Saint-Simon)、孔德等人所創導 (參看 Coser, 1970)。

法國大革命發生之後，革命或許為法國人帶來了往昔沒有的自由與參政機會，但卻沒有因此為法國人立刻帶來穩定的社會秩序。尤其，在英國產業革命的衝擊下，影響所及的，不僅只是整個生產模式與組織結構的改變、或隨之而來的都市化現象加劇，而是波及整個人與人之間的互動關係。這使得整個社會秩序的原有基礎產生了根本性的動搖。在這樣社會極為動盪的情形之下，一些學者開始反省，並重新檢討傳統與權威在建構社會秩序中應有的位置。英國柏克 (Burke, 1960) 所寫的《對法國大革命的反思》 (*Reflections on the Revolution in France*) 就是一例。於是，在十九世紀的法國，出現了所謂的浪漫保守主義者，如柏納 (Bonald)、美思崔 (Maistre)、乃至聖西門與孔德等人 (參看 Zeitlin, 1994)。基本上，他們把社會視為一個獨立自主體，有其自衍性，能夠產生自發自引的自主力量來維持一定的秩序，而且，這是極為自然的事。後來，涂爾幹在其著《社會分工論》中力斥持社會契約論的自由主義者乃倒契約之果為因，而極力主張以集體意識 (collective consciousness) 做為核心概念來認識社會，基本上，可以說即是順著如此之思想史的背景而來的 (Durkheim, 1964)。

從這樣的歷史背景來看，社會學一開始似乎即帶著保守色彩，而且，為了捍衛市民社會的自主性，不惜與古典自由主義旗幟下力主持具個人主

義的政治經濟學劃清界限，甚至披掛上社會主義的彩帶。例如，聖西門即被尊為社會主義之父，而涂爾幹也具有社會主義者的色彩（參看 Lukes, 1973: 320-360）。很明顯的，在這樣的認知傳統主導下，擡高了市民社會在論述上的理論位階，使得市民社會所可能蘊涵的理想類型，已非單純地指涉著布爾喬亞社會而已。雖然，誠如哈布瑪斯所指出的，從歷史發展的軌跡來看，尤其，在今日所謂的福利社會形態之中，市民社會中的公共領域已經因人們（特別是資產階級）基於利益而有著予以私人化的傾向（Habermas, 1989），但是，毋寧的，在當時，市民社會所指涉的，基本上是企圖突破階級的藩籬，以還原到公民性與公民權的概念上面，這於是乎應當也同時包融了所謂的無產階級（參看 Cohen & Arato, 1992）。當然，如此之概念上的轉折突破如何可能，實已非在這兒以三言兩語的方式所能說清楚的，而且，這也非本文的論旨，因此，就此存而不論。

很明顯的，把社會實體化成為一個有別於個體的獨立自立體，並且，從國家之中凸顯出來，甚至，在概念上與源生序列上，被視為先於國家而存在，可以說是西方社會學論述傳統所具有的基本立場。而且，以此立場的宣稱為基礎，至少，在認識論上，西方社會學者更是對社會形塑了一種極具潛意識色彩的特殊期待。對此，古德納有一段描述十分貼切而傳神。他說：「社會學視市民社會為天堂，支持著個體人格；亦即去原子化。同時，它也視市民社會為一媒介，經由它，個體人格可以在其日常生活中追求自己的計畫。再者，它更視市民社會是避免依賴國家宰制的方式」（Gouldner, 1980: 370）。

回顧這樣的歷史軌跡，市民社會做為社會學論述的源起焦點，也做為社會學者扮演知識分子時企圖以論述對抗國家來創造歷史的武器，如何使市民社會可以產生自我維續的力量，尤其如何強化公共領域以成為自足自衍的存在體，乃是人們追求自我解放、並進而證成自我時不能不思考的課題。準此，社會此一概念，在西歐世界中，打從為學者們廣泛注意而正式被擡高身分以來，實即已蘊涵著與個體相對立、且是一個具集體性的實體的意思了。然而，這個實體如何被證成呢？從斯賓塞（Spencer）與孔德時代

以降，首先即對以傳統宗教權威做為知識基礎的認知立場有所懷疑、並嚴加批判。他們強烈推銷世俗化的知識論，而且，立即蔚成潮流。以孔德的說法來表示，意即以實證科學的方式來對社會進行研究，乃是社會學的基本態度。在傳統機械論與生命有機論之思維模式的支撐下，把論述地位已拉高的市民社會看成是一個具類似有機體性質的整體，遂成為科學社會學論述傳統中一種牢不可破的認識論迷思。這也同時為現代社會學自涂爾幹與派森思以降的結構功能論，提供了立論的基本前提。有關這個認識論迷思的討論，留在下章中再來進行。



## 第四章 社會體系的概念

### ——萬能之隱形社會巨靈的樣態

#### 第一節 強調市民社會的社會觀——有機完形體

承接上一章最後一節所敘述的，我們可以說，在進行社會學的論述時，法國、英國以及美國等深受個人自由主義影響、且資本主義發達的地區，基本上，乃把市民社會看成為一個同時具客觀實體性和倫理應然性的對象。即使如德國這樣一個傳統深具威權、且重視共同體的社會，其社會學家對市民社會所持如此一般的立論，亦表現出相當的重視，儘管其所表現的可能略有曖昧（譬如，韋伯即特別重視民族國家）(Gouldner, 1980: 367-368)。例如，杜尼斯 (Tönnies, 1957) 的社群體 (*Gemeinschaft*) 與社會體 (*Gesellschaft*) 的區分，或齊穆爾 (Simmel, 1950, 1971) 研究社會關係的形式結構，均是例證。

假若馬克思主義的社會觀算是現代社會學論述體系中的一個成分，而且是相當重要的成分的話，就其論述基調而言，市民社會基本上是一個極具邊緣色彩的殘餘性概念，而且，並不持正面肯定的立場來看待的 (Gouldner, 1980: 363)。毋寧的，階級 (class) 才是他們論述社會時的概念基石，甚至，反過來，以它做為考察、批判市民社會之社會意義的標竿。誠如古德納所指出的，馬克思相當明白「市民社會的社會結構並非是與產生布爾喬亞社會之機制相互獨立的實體，而是使布爾喬亞社會由中孳生的形式；也就是說，它是布爾喬亞階級的產物，而不是生產布爾喬亞階級者」(Gouldner, 1980: 356)。

顯而易見的，由於布爾喬亞階級是馬克思所深痛詬病而力圖消滅的對象，因此，任何與資產階級有關的社會形式，很自然地也是他否定、且企

圖瓦解的對象，至少是不可能在他的理論論述中佔有正面的核心地位的。從這樣的歷史角度來看，無怪乎，以市民社會為論述中心的社會學，常被視為是資產階級的社會學，以別於馬克思主義做為無產階級的社會學（參看 Berger, 1969）。

循著這樣的歷史傳承脈絡來看，在一九五〇年代初，舊蘇聯與中共當局取消了所有大學中的社會學系，而改以馬列主義的課程取代之，說來，並不是毫無根據，更絕非僅只是「為了捍衛政治意識形態的圖騰」這樣的說法，就可以充分地予以說明的。對社會一概念的立論出發點不同，轉出來之「社會」萬花筒的圖像，自然也就跟著有所差異了。若說馬克思主義社會學的論述深具意識形態，那麼，以市民社會為本的西方社會學論述應該也一樣的，有著擺脫不了特定之意識形態作祟的嫌疑。當然，隨著時代的迭變，在今天的西方社會學界裡，這個歷史性的分歧面已逐漸在削弱之中。尤其，面對著後現代消費社會的形態日益全球化的趨勢，這個傳統論述上的分歧立場慢慢地喪失了時代意義，並且變得相當地模糊。

同時，一樣的，到了二十世紀五〇年代，在西方社會學論述（尤其是美國社會學的論述）裡，社會實體化的認知傳統所支撐之社會一概念的意涵，已逐漸走出了西歐世界之市民社會歷史脈絡所釋放出來的定型制約慣性，而有著「去歐洲歷史化」而予以「美國化」的趨勢。說得更平白些，這個名詞的內涵，到了十九世紀以後（尤其中葉以後），已為新孕生的思想和新的世界格局的基調，重新予以制約了。它所呈現的，基本上是一種既與過去西歐社會傳統尚有扣聯、但卻又顯呈不同像貌的狀況。隨著歐美帝國主義向外擴展勢力而使得所謂的現代化現象普遍推展開來，社會此一概念的施用已不只是侷限歐洲地區，而擴及具不同歷史與文化傳統、並且呈現異樣面貌的亞非社會。如此一來，社會一辭的原始區域性意涵，以及對它的特殊歷史性期待，自然也就無法一五一十地繼續維持下來。尤其，籠罩在追求普遍效準的科學認知迷思氛圍中，企圖去除源自歐洲特殊歷史背景的陰影，而把社會的概念予以普遍效準化，於是乎成為瞭解上必要的策略要求。社會做為一個超越個體而實存的具體集體展現體，必須尋找

另一更具普遍意涵的立論基礎。在這樣的前提之下，傳統歐洲思想中所持之機械觀與有機觀正好可以派上用場，成為形塑「社會實體」之存有論與認識論上的依據。

早在十七世紀，霍布斯在其著《利維坦》(*Leviathan*)一書的序言中，即表現了機械論的世界觀，特別用以當成營造人為秩序的基礎。很明顯的，這是一種以人為中心而開展的理性主義的表現，與文藝復興以來西方之人文精神的發皇有著一定的親近性。他說：

「大自然」，也就是上帝用以創造和治理世界的藝術，也像在許多其他事物上一樣，被人的藝術所模仿，從而能夠製造出人造的動物。由於生命只是肢體的一種運動，它的起源在於內部的某些主要部分，那麼我們為什麼不能說，一切像鐘錶一樣用發條和齒輪運行的「自動機械結構」也具有人造的生命呢？是否可以說它們的「心臟」無非就是「發條」，「神經」只是一些「游絲」，而「關節」不過是一些齒輪，這些零件如創造者所意圖的那樣，使整體得到活動的呢？藝術則更高明一些：它還要模仿有理性的「大自然」最精美的藝術品「人」。因為號稱「國民的整體」或「國家」（拉丁語為 *civitas*）的這個龐然大物「利維坦」是用藝術造成的，它只是一個「人造的人」；雖然它遠比自然人身高力大，而是以保護自然人為其目的；在「利維坦」中，「主權」是使整體得到生命和活動的「人造的靈魂」；官員和其他司法、行政人員是人造的「關節」；用以緊密連接最高主權職位並推動每一關節和成員執行其任務的「賞」和「罰」是「神經」，這同自然人身上的情況一樣；一切個別成員的「資產」和「財富」是「實力」；人民的安全是它的「事業」；向它提供必要知識的顧問們是它的「記憶」；「公平」和「法律」是人造的「理智」和「意志」；「和睦」是它的「健康」；「動亂」是它的「疾病」，而「內戰」是它的「死亡」。最後，用來把這個政治團體的各部分最初建立、聯合和組織起來的「公約」

和「盟約」也就是上帝在創世時所宣佈的「命令」，那命令就是「我們要造人」(Hobbes, 1985: 1-2)。

從這一段引文，我們可以發現，霍布斯的比喻看起來乃游走在有機與機械體之間。而且，這個機械觀指涉的，主要還是人為設計的「實體」即國家或共和體 (the commonwealth)，而非以社會做為先於人而存在的「自然」體。但是，這樣的機械有機觀似乎已然地為後來具實然意涵的社會有機論鋪了路。同時，霍布斯這樣的論點，也為後來如派森思 (Parsons, 1951) 把人為理性設計安排的秩序體偷渡成為實然客存的社會體，埋下了歷史性的伏筆。社會被視為是一個具有體系理路性的存有體，與霍布斯及其後的古典自由主義政治思想家的這種人為秩序之機械有機觀，在思路上，應當是有著一脈相承的關係的。

在霍布斯之後，十八世紀的法國拉·梅特里 (La Mettrie) 曾以匿名方式出版了《人是機器》(*L'Homme Machine*) 這樣一本小書。在這本小冊子裡，拉·梅特里企圖以思想乃隨著腦子和整個身體組織的發展而發展起來的論點駁斥唯實論 (La Mettrie, 1991: 52-53)。在他的眼中，人是一種類似機器的存有體，並以鐘錶來比擬。他說：「我完全沒有弄錯，人的身體是一架鐘錶，不過這是一架巨大的、極其精細、極其巧妙的鐘錶，……」(La Mettrie, 1991: 65)。於是，「人是機器，但是他感覺、思想、辨別善惡，就像辨別藍顏色和黃顏色一樣。總之，他生而具有智慧和一種敏銳的道德本能，而又是一個動物。……我認為，思想和有機物質決不是不可調和的，而且看起來和電、運動的能力、不可人性、廣袤等等一樣，是有機物質的一種特性」(La Mettrie, 1991: 67)。

以當前佔優勢的概念架構和認知模式來看，或許，拉·梅特里的臟器比擬說的確有嫌過於粗糙，甚至近乎荒誕。其企圖把思想與人的身體組織做一個統調整合的努力，也嫌過於簡化，其間理路邏輯在在都不夠周延的。但是，畢竟，這並非此處引述其說所予討論的重點，因為我們引述拉·梅特里的論述，用意原本十分簡單，只是用來支持一項歷史潮流，那就是：

自從十七世紀以來，物理學、機械學與數學等學問在西歐世界大為發展，歐洲人於是乎大幅度地以這些學問所援引的方法、概念和預設來解釋人的心靈、人本身、或乃至社會。並且，藉此駁斥過去以神為中心的論述方式、生機論 (vitalism)、神祕主義或擬人論等有關的論述方式。

在這樣的氛圍之下，十七世紀的歐洲流行著社會機械 (social mechanics) 的說法。社會被看成是一種天文體系，其元素是因相吸而聚、因互斥而分的人類；社群或國家乃是一種維持平衡對立的體系。這樣的論述基本上乃依循機械物理的自然律來建構。其後，至十八與十九世紀前半，譬如孔德 (Comte, 1875) 所提出的社會物理學，則可以看成是十七世紀以來之這樣機械觀的一種變形 (以上參看 Sorokin, 1928)。到了十九世紀中葉以後，尤其至二十世紀前，這樣的機械觀用之於社會現象，變成只是一種方法論或具啟發意義的手段而已，而不再是一種近乎符應式的比擬了，巴烈圖的論點就是一個明例。他即使用類似體系、均衡 (equilibrium)、力的場域等來自物理學的概念說明社會現象 (Pareto, 1935)。這些概念遂與有機比擬而來的概念相結合，而為往後的結構功能論者 (如派森思) 所沿用。

從西方社會思想發展史的角度來看，有機比擬之說可謂有史已久 (參看 Becker & Barnes, 1961)。但是，就近代思潮的發展趨勢而言，以有機體來比擬社會，則應首推孔德與斯賓塞 (Spencer, 1967)。譬如，孔德即以為，「社會中之社會有機體的靜態分析與生物學中之個體有機體之間有真正的符應」 (Comte, 1875: 234)。他於是以社會靜態 (social statics) 稱之，而藉此確立社會學做為實證科學，以與傳統道德哲學得以有著可資區分的基本立場。斯賓塞比孔德還堅持社會有機比擬的立場，他從演化 (evolution) 的角度來比較有機與社會現象。對他而言，社會聚群與有機體一般，最重要的特徵是大小的逐漸增加；「社會，如生命體一般，始為胚種源起於極端微細的群眾，若與有些最後塑成之群眾相比較的話」 (Spencer, 1967: 9)。因此，社會的成長有兩種過程：或者以單元的單純倍增，即人口成長的方式；或者以與過去無關的單元進行合併 (Spencer, 1967: 10)。這樣的成長與有機體類似的即是由未分化狀態轉變成分化狀態，而這使得不同之部分之間產生

功能性的互賴，終成為一個整合體，分工也由是而生 (Spencer, 1967: 8)。

這樣的有機比擬基本上乃反映十九世紀以來迅速發展之生物學的基本觀點，儘管如斯賓塞本人已注意到，社會體與生物有機體之間仍然是存有顯著根本差異 (Spencer, 1967)。很明顯的，不管持這樣比擬立場者的比擬程度如何，他們視社會具有機體的性質，其中最為明顯、也是最主要的，莫過於是「部分之間互相依賴」此一通則了。事實上，此一通則被認為不只適用於有機體，也一樣地可用於機械體的。不過，對有機體比擬者而言，其不同於機械比擬者，最主要的即如上述斯賓塞的立場，認為社會可以如有機體一般地繼續成長，而在成長過程中，其體積逐漸龐大，結構（因此，隨之而來的功能）會逐漸分化。尤其，整體即使被毀了，部分的「生命」卻不會因此立刻跟著被毀掉 (Martindale, 1960: 76)。這是社會有機體不同於生物有機體最明顯的地方。總的來說，這樣的有機比擬思想，乃伴隨著社會學的誕生而來，成為往後主導社會學（尤其結構功能論傳統下的社會體系說）的基本骨架，雖然其中尚滲進另外一些來自其他傳統的思想（參看 Buckley, 1967: 11-40）。

## 第二節 社會——一個無所不在、無所不及的巨靈

從上面十分簡扼的描繪，我們可以看出，自然科學的自然法則說，對西方社會思想的發展衝擊很大。首先，以機械或有機體來勾勒社會，似乎是順理成章的隱喻表現方式，也成為人們理解社會的「本質」的切入軸線。不過，以這樣的方式來營造社會的概念，往往需要佐以一種特定的思考方式，才可能充分地予以彰顯。依我個人的見解，這樣的思考方式可以「外塑式的思考模式」（以下簡稱為「外塑模式」）來稱呼。

簡單來說，所謂「外塑模式」基本上乃假定：人做為行動主體之外，世界中尚存有一客觀上實存的外塑性表現體，而社會就是這樣一個外塑表現體的代表。尤有進之的，持此思考模式者常常以為，我們可以透過這樣的外塑客存體散發出來的種種條件性質來勾勒人的存在狀態與其特

質的。於是，人做為行動主體，其主體性事實上即反映了社會。因而，推至極致來說的話，人成為社會的「俘虜」，也成為社會的一種縮影式的化身。大體上，涂爾幹在其早期作品中以社會事實 (social fact) 的概念來營築社會的圖像，即是這樣之外塑模式的典型，對往後之社會學發展中有關社會圖像的建構，具有深遠的影響 (Durkheim, 1982)。

在涂爾幹的眼裡，於人所在的世界中，足以影響人的行為 (乃至意念) 者，除了個體心理機制之外，尚有外於個體、且對個體具強制作用的種種外在事物 (things)。再者，這些外在事物，除了具形體如存在於現實空間中的建築、法典、書籍、器皿與其他物體外，尚包含著人的行動、思想和感覺的樣態等等 (Durkheim, 1982: 52, 56, 59)。不論具形可見或抽象未可見的，這些外在事物的呈現，涂爾幹均統稱之為社會事實，而這些社會事實即是社會的具體表徵<sup>①</sup>。其中最典型的例子，莫過於如道德與立法之規則、宗教教條或財政體系……等 (Durkheim, 1982: 52)。

為了釐清個體 (尤其個體心理) 與社會事實在論述上的意涵差異，涂爾幹更進一步地指出，雖然「社會包含的主動力量其實不外乎是個體這樣的說法極為真確，但是，當個體們聯繫在一齊，則形成一個具嶄新屬性的心理實體……。固然最終導成社會事實的初基特質 (elementary properties)，毋庸置疑地乃蘊涵於個體心靈，然而，只有當這些初基特質經由人與人形塑成的組合 (association) 產生了轉形時，社會事實才浮生。……組合也才是產生特殊效果的一個主動因子」 (Durkheim, 1982: 251-252)。

① 這樣以社會事實來表現社會的想法，與巴烈圖 (Pareto, 1935) 定義其重要概念「基素」(residues) 為情操與 (或) 本能的展現 (manifestation) 這樣的說法有相類似之處 (參看 Pareto, 1935: 第二卷, §166: 875) (按: residues 原意為殘餘，巴烈圖使用此字用意在於表明，人類有一些十分根本的本能性特質，平時在日常生活世界中卻常常是被遺忘或忽略而呈殘餘狀態。為凸顯其用字之原意，乃譯成為基素)。巴烈圖指出，本能與情操不可能直接為人認知到，就像溫度一般，它必須透過溫度計中之水銀的升降來呈現。基素因此就是代表本能或情操的溫度計中水銀升降的不同狀態。準此，社會不可能直接被人感知；人只有透過種種社會事實的呈現，才意識到社會的存在。

社會事實、個體心理與集體心理三者之間在概念上的區隔與糾結，一直是涂爾幹之理論論述中值得注意的議題，也是他一再企圖澄清的重點。在此，因為並非討論的重點，也就擺開一旁不談了。不過，無論如何，從上面的引文中，我們很顯然地可以看出，在涂爾幹的觀念裡，除了個體心理之外，尚存有一種集體性的力量，它相當程度地可以具體左右著人們的心靈轉向和行為模式。更重要的是，這股力量以某種具體的形式自存、自衍著，這個形式即是社會。他說：「社會不是個體們的單純總和，而是由個體的組合所形成的體系。它代表著其自性的特定實在。……群體所思想、感覺和行動的，與其成員（假若欲以隔離來看）自身所具的方式截然迥異。因此，假若我們一開始即個別地研究這些成員，則將無助於瞭解發生於群體中的事情的」（Durkheim, 1982: 129）。準此立場來看，社會乃具備了德國完形心理學所謂的完形（*Gestalt*）特質。它以自在、自衍、且自我指涉的方式運作著，而且具備了自性（*sui generis*）。因此，社會以一種「整體」的姿態呈現出來，它並不等於組成它的部分（設若有所謂部分的話）<sup>②</sup>相加在一起的總和。這麼一來，社會無形中成為一個有如霍布斯所說的「共和體」巨靈。它無所不在，無所不能，法力無邊，永遠不會被摧毀，也不會被擊敗的。

這樣的外塑化的社會圖像，基本上乃被視為是一個與個體對立起來的集體實存體。基本上，這樣的「個體／集體」二元觀，可以說是笛卡兒之二元認識論的現代版本，彼此之間一脈相承著。在自由主義信念傳統的支撐下，若說個體乃是行動的主體，那麼，社會則成為制約人之主體性的客

<sup>②</sup> 這種拆零式的元素論在西方思想傳統中甚為普遍。完形的概念嚴格來說並不排斥元素這樣的概念，只是它企圖指出全部與部分之間的關係不是線性的。因此，基本上，它不會接受以元素為思考點之「假設其他條件均相同」（*ceteris paribus*）的認知方式。這也就是說，部分雖然是構成整體的基本要件，但卻不是理解整體的必然起點。涂爾幹所以能夠確立以社會為研究對象之社會學是一獨立學問，並且可以與心理學區隔，其認識論的依據正在於此，儘管他也一再地指出心理事實對瞭解人與社會是重要的。

體了。當然，它也成為提供人的主體性得以展現的客觀場域，兩者之間既合又分，既統一又矛盾對立著。無疑的，至少，在社會學的論述中，這樣的認識論使得個體與集體（或謂社會）成為始終纏鬥不休的對立兩造，彼此之間爭奪著論述的主導權。社會學的論述於是創造出個人主義與集體主義兩條主軸，爭論隨之徘徊在這兩個創造出來的「迷思」稻草人之間，一直得不到妥貼的共識結果。從哲學人類學的角度來看，這樣的認識論事實上早已註定了爭議必然發生，而且，不可能得到任何真誠的共識結論的，除非我們完全揚棄這樣的思考架構，另起爐灶。對於這樣的構思與主張，正是本書所欲探討的重點。

暫且撇開「個體／集體」二元論的問題不談，也姑且暫時假定有著社會這樣的存有體存在著。那麼，在此外塑化的社會圖像之中，其所呈現的基本上是企圖把人們的一些現世、且世俗的日常生活經驗表現，如權力與利益的追逐、派系的形成、地位的階層化、區位空間的區隔、理性計算的心態、功利的心理等等，證成為「既如是」的既成事實，而且，甚至供奉為「當如是」的常模。由「既如是」而至「當如是」，確立了這樣一個社會圖像自存、且具自性的正當性。這也就是說，在人們日常生活世界中，種種被人們（特別是社會學家）所察覺或發掘的現實條件，都可能是真實，而且必須當成真實來看待。它們甚至是代表著人們的實際社會生活世界的典型狀態，當然，也因而把另類的可能行動表現或者視為非典型或非正統，或者根本就有意地加以忽視。更重要的是，這些現象被認為可以透過特定程序、使用特定方法來予以披露呈現，亦即：他們可以被實證，而且，對形塑和界定人的存在狀態和位置，具有舉足輕重、且無與倫比的意義。這樣的觀點可以借用下面一段話簡扼地勾勒出來：

社會學者接受一般人在日常生活中對社會互動關係所持的基本價值、認知態度來對生活從事概念上的重建工作。也就是說，社會學者對於社會中普遍存在而且流行之價值與態度基本上採取「存而不論」的方式來進行。他們以「客觀」、「價值中立」的態度，尊重社

會裡普存的價值，「就事論事」式地來進行分析（葉啟政，1987: 7）。

以實證的認識立場肯確現世（既非前世，也非來生）世俗世界中人們種種實際作為的事實性認定，套用海德格的說法，乃是對人存有的非正統關懷 (inauthentic care of human-being)，它只是一種人的存有可能 (being-possible)，不是存有 (being, Sein) 的自身<sup>③</sup>。基本上，以這樣的方式來形塑存有的可能形式，並不具超越性，也顯現不出終極價值意義來。它既不穩定、而且多變，充其量只是萬花筒轉動下所呈現的一種圖像而已。尤有進之的，以這樣的論述方式所開示出來的，往往是一個既難以激發想像空間，也缺乏啟發作用，更引不起人們心靈感動的客觀化圖像。總的來說，以為以實證方式即可以賦予現世世俗世界中人的種種表象「如是（實）」、且「當如是（實）」的描繪，其實，說穿了，也只不過是一種具特殊偏見的迷思，而且，也是相當霸道的論述方式。

基本上，認為以實證方式即足以「如是（實）」、且「當如是（實）」地描繪著現象，其所勾勒出來的，並非人之存有本質的唯一忠實反映，假若我們接受有所謂「存有本質」這種東西的話；同時，這更不是代表著所關懷對象的全部樣態。它既發揮不了人文精神的深層內涵，也剔透不出超越非凡的永恆生命真諦，更是開創不出恢宏的精神格局。當然，我們可以辯稱說，科學研究的目的本就不在於證成人文精神，我們沒有理由一定要以追求這樣的超凡格局，做為治學與建構社會圖像的唯一、且至高的目標。這樣的辯稱自然是接受的，不過，說它相當世俗化，應當不為過吧！或許，我們可以套用祈克果的話來說，這樣轉動萬花筒所呈現的圖像，在整個人類文明發展史當中，頂多只不過是處理美學過程中無數新喜悅片刻之一，而且是很短暫、且通俗不過的一個片刻，既非倫理，更非永恆性的確定。

<sup>③</sup> 轉引自帝爾亞肯 (Tiryakian, 1962)。在此引述，用意只在充當引喻批判之便，至於德國觀念論之存有本質觀的說法是否妥貼，非引述的旨趣，在此不予以評述。

不管情形理當為何，在力求社會客存論者的心目中<sup>④</sup>，透過社會所呈現出來之人的存有狀態，並不只是在分析層次上具概念的實存性，而且被認為在人們的實際日常生活世界中，更是如實、如真，甚至是唯實、且唯真地存在著的「正常」現象。於是，社會本身是一種力道，也是能量的呈現體；同時，它所提示的狀態，並非只是具或然性的可能，而是呈現必然性的真實。它要求的是可以明確認定，並且，在人們的日常生活經驗中，或多或少為人們實際察覺到。有趣、而且弔詭的是，對這樣的社會實在的肯確和認定，社會學家們往往並不直接回歸還原到人們日常生活世界中的語言、行動或概念去證成，而是化成為另一套抽象、且認為具集體性的實質概念，以歸納或演繹邏輯的方式加以組合而呈現。這樣的概念常見的，諸如權力、地位、理性、正當性、信任法則、市民社會、或下文中將討論到的兩個概念——體系與結構。這些概念基本上與芸芸眾生在日常世界中所使用和所瞭解的有一大段距離，甚至可以說是相當遙遠，也十分陌生、難以理解的。

事實上，從西方思想史的立場來看，自從亞里斯多德提出範疇之說以來，把建構性的範疇當成具實質性的東西，並以之來理解人的世界，幾乎已是十分普遍，甚至視為理所當然的。下文中將討論之派森思的分析實在論 (analytic realism) 主張即是一個明例<sup>⑤</sup>。在絕大多數的狀況之下，這樣建構出來的社會圖像，對一般的常人，平心而論，是相當陌生，不只不具任何顯著的實質意義，而且，往往從未、也不可能在他們的認知世界裡浮現過的。於是，學者們在學院內所建構出來之具系統知識性的社會圖像，與一般常人心目中常識性的圖像，往往是不相干，可以說是完全脫離著的。

尼采即曾指出，人一向就以遠離自己，被過度完善地保護著，他也被留意著避免自我開拓與自我進略。這個世界留給人、也是希望人們期待的，

④ 很遺憾的，許多學院內的社會學教授多有做如是想與持如是說的。

⑤ 密希 (Münch, 1981, 1982, 1987) 即指出，派森思此一論點乃源自康德之範疇哲學，只是把它從哲學層次降到社會學的經驗面向來而已。這樣的化約論頗值檢討，參看葉啟政 (1991a: 67)。

是一個外塑的完美制度或器物。人們也用這來證成人自身有完美的可能。這種努力可能源自個人，但卻必須成之於集體 (Nietzsche, 1967: sec. 491)。在類似這樣的哲學指導之下，原則上，人們看到的只是形形色色的外貌，而且，必然只是外貌。他是看不到內在的自己，事實上，也不需要看到的。因此，人做為一種具歷史時間性的「類存有體」，在客存化的社會形式當中，以世俗的角度來說，他只是不斷地往外投射，而不是向內縮照的。歷史時間性乃被社會外塑，它是集體的；它不可能是個體的，自也就不會是由自省內斂的修為過程來呈現。無疑的，這樣之外塑、又外投的「人」觀乃是決定社會圖像被外在客存化的關鍵。準此立場，人既然是不斷地往外投射，接受社會洗禮、制約與期待，自是可以預見。他的自主和自由，只能在社會的點頭認可下，才有證成的可能。社會終於成為一個隱形、但卻感知得到其威力存在的「巨靈」，它無所不能，而且，也無所不在。

### 第三節 從涂爾幹至雷克夫—布朗與馬凌諾斯基

涂爾幹自孔德與斯賓塞兩人之處借來了有機比擬的認識論。雖然他曾在其著《社會分工論》中大肆批判斯賓塞 (Durkheim, 1964: 125, 148–149, 193–194)，但是，誠如瑪揚斯基與脫納 (Maryanski & Turner, 1991: 107) 指出的，「他的早期作品呈現出來的非常斯賓塞式的」(同時參看 Turner, 1981, 1984; Turner & Maryanski, 1979: 16)。準此，對涂爾幹來說，論述的立場乃是從功能的角度出發，問的是整合 (integration) 的要件與機制的問題。這樣的提問方式乃秉承著其前的法國思想家孟德斯鳩 (Montesquieu) 以及相繼而來的康多塞 (Condorcet)、杜郭 (Turgot)、盧梭、而至聖西門和孔德等人 (Maryanski & Turner, 1991: 107)。

對涂爾幹而言，社會做為一個體系，其基本的特質乃表現在所謂的結構上面，而結構做為一項社會事實，最主要的特質則表現在孟德斯鳩所提的社會形態學 (social morphology) 上面。簡單來說，社會形態學的分析首重的，則是組成社會的部分 (或謂元素) 的數目、本性與相互關係的社會事

實上面。對這樣的社會事實，涂爾幹本人並未明白地給它任何的稱呼，一直到了帝爾亞肯 (Tiryakian, 1962: 17) 的手中，才以「社會形態學的事實」(facts of social morphology) 來稱呼。它指的是諸如人口數量與密度、出生與死亡率或自殺率等有關區域或人口的事實。然而，涂爾幹的心目中尚存有另一種的社會事實，即諸如集體信仰、價值、規範、或日常語言等等，帝爾亞肯以涂爾幹自謂的集體表徵 (collective representation) 一詞來稱呼。相比較之下，社會形態學的事實被認為是客體化，獨立存在於人們的意識之外，而且往往可以量化。然而，後者（即集體表徵）則必須落實在人們的意識當中，經由主體互通的作用過程，才可能具體體現出來，因此，其特質是質化的。

基本上，涂爾幹以如此的二元說法來提呈社會事實，並沒有為其後的社會學者和人類學者們充分認識到，而能有所兼顧。根據瑪揚斯基和脫納的意見，倘若如帝爾亞肯所指出的二元性均是指涉廣義的形態學的話，那麼，英國結構主義者，如雷克夫—布朗 (Radcliffe-Brown, 1935, 1952) 側重的是「社會形態學的事實」，而法國結構主義者，如李維史陀 (Levi-Strauss, 1945, 1953, 1963, 1969) 則是以集體表徵這個面向為主軸來發展其論述 (Maryanski & Turner, 1991; Turner & Maryanski, 1979: 36–44)。因此之故，由涂爾幹的社會事實二元觀所衍生的兩種論述，帶出了兩種立場基礎不同的社會結構的觀點，這是下文中將討論的議題。在這之前，讓我們先來看看雷克夫—布朗怎樣處理社會這樣一個「事物」。

在英國人類學傳統中，馬凌諾斯基與雷克夫—布朗是兩位重量級的奠基大師。基本上，馬凌諾斯基 (Malinowski, 1913, 1944) 乃師法斯賓塞的思想，也為其後之派森思的結構功能說奠基。雷克夫—布朗則相當程度地接受了涂爾幹的社會整合的功能要件說 (Turner & Maryanski, 1979: 34, 36–38)。對雷克夫—布朗而言，科學所處理的是實在的自然體系，而且不同體系的組成元素均有其獨特性質，因此不能互相化約的。社會體系有其獨特的特質，乃其他體系未必具備著的，而此一特質基本上是表現在個體間的社會關係當中。相對的，心理學研究的是心理體系，其特質則呈現於個體

內的種種特質彼此之間的關係之中 (Radcliffe-Brown, 1948)。很明顯的，這樣的說法乃與涂爾幹視社會為一具自性的迸生實體 (emergent entity) 的社會事實說相當密切地親近著，兩者之間是一脈相承的。

強調個體間之社會關係的形式特質，即所謂的社會結構。雷克夫—布朗即指出，社會結構乃「包含在某一時刻之所有個體的所有社會關係的總和。雖然，很自然的，在某一時刻，其全體性 (entirety) 是未可見的，但是，我們卻可以觀察到 (observe) 它；所有的現象實在於是乎乃在於那兒的」(Radcliffe-Brown, 1948: 55)。拉回到涂爾幹的「社會形態學的事實」立場來考察，雷克夫—布朗的社會結構所指涉的，於是乎是一系列已觀察到（乃至可操作化）的實際具體關係模式。準此，在他的眼裡，社會結構所反映與呈現的，即是經驗實在的自身，而不是心靈認知模式，這是他不同於李維史陀的結構觀的根本所在。關於這點，我將在下文中再提出來討論，目前在此，先存而不論。

雷克夫—布朗這樣的社會經驗實在論，呼應了其後、特別是以美國社會學者為主的功能論與新功能論的社會結構觀，而這將在下文中論及。同時，誠如脫納與瑪揚斯基 (Turner & Maryanski, 1979: 39–40) 所指出的，這樣強調結構的立場，把人類學從泰勒式的文化整套觀 (Tylor, 1958) 的傳統中解放了出來。人類學再也不只是以包含所有人工品 (artifacts)、信仰、風俗、知識、價值、道德、法律及其他各種人為努力的文化複合體做為唯一的研究主題，具體的結構模式提供了人類學的田野研究實際而具體的研究對象，有關親屬結構的研究即是一個明例。

誠如前面提及的，雷克夫—布朗甚受涂爾幹之社會整合的功能要件觀所影響。他不但強調功能分析，而且，也有限度地採取有機比擬的論述立場，儘管他十分清楚社會體系基本上是不同於有機體系的 (Radcliffe-Brown, 1952)。至於這個有關社會體系與有機體系的差異區分，已在第一章第四節 (第 16 頁) 討論派森思的社會體系說時提到過了，在此，就不再重複敘述。總之，有鑑於此，為了避免有過度的有機比擬之虞，雷克夫—布朗建議，以「存在的必要條件」(necessary conditions of existence) 代替較具

生物有機性的「需要」(need)一概念進行功能分析。他說：「我願意使用『生存的必要條件』一辭代替『需要』一辭，或者，若『需要』一辭被使用的話，它乃只以這樣的樣子被瞭解。應當提示、也是再強調的要點是，社會科學中企圖使用功能這個概念，正如動物有機體一般，乃假設了人的社會有著諸多生存的必要條件，而這些條件可以透過適當的科學探討來發掘」(Radcliffe-Brown, 1935: 394)。於是，社會結構做為一個整體，只能由其功能作用中觀察到，而此一功能作用指涉的，基本上是個體間進行的互動過程，與因此形成之具相當持續性的社會關係。

既然功能作用指涉的是形塑、維持與改變社會結構的社會互動過程，功能於是乎乃指向一個整體體系活動的維持，亦即整合的形塑。對此，有二主要必要條件是雷克夫—布朗特別強調的。它們分別是：(1)體系展現結構一致性的需要，亦即在人與事上建立清晰的權利與義務，以免引發衝突。(2)體系呈顯連續性的需要，亦即人與人之間的權利與義務必須維持，以俾使互動可以平順、且有規律地進行 (Radcliffe-Brown, 1952: 47)。這樣的有機比擬的功能說，基本上是相當小心翼翼地企圖謹守著分際，以免過度越位。毋寧的，這是雷克夫—布朗的功能說可取之處，但是，他視功能分析為同時性分析 (synchronic analysis) 的主張，可爭議之處則就大得多了。

在雷克夫—布朗眼中，功能的發現乃旨在建立社會體系的一般性法則，而這正是社會人類學的科學任務，乃不同於民族學 (ethnology) 研究的是文化的歷史 (Radcliffe-Brown, 1952)。這樣的立場，他自己說得很明白：

任何社會體系要生存下去，就必須順服某種條件。假若我們能夠適當地定義這些普遍條件之一，亦即：所有人類社會都必須順服的條件，我們就有了社會學法則。因此，假若某一特殊社會中某一特殊制度乃是社會順服法則，亦即必要條件的手段這樣的情形可以呈現得出來，我們則可以說此即制度的「社會學源起」。於是乎，一個制度就可以說有了一般存在理由 (*general raison d'être*) (即社會學源起) 和特殊存在理由 (即歷史源起)。前者乃由社會

學或社會人類學者去發現……後者則由歷史學者去發現……  
(Radcliffe-Brown, 1952: 43)。

誠如脫納與瑪揚斯基所指出的，這樣的功能普遍法則化有嫌過於簡化，而且看法天真 (Turner & Maryanski, 1979: 44)。但是，不管如何，如此分享著自然科學的認識模式，卻是其後之結構功能論者所共享的特徵。在這樣的一般心態支撐下，結構與歷史被視為是分殊而對立的概念範疇，而這與往後結構功能論視社會學為追求普遍法則（以別於歷史乃探討特殊社會中特殊事件的特殊性）這樣的科學論述觀相互輝映著。

另外一位英國人類學者，波蘭裔的馬凌諾斯基，是影響美國結構功能論，特別是派森思與墨頓 (Merton) 甚深的人物。不同於雷克夫—布朗強調功能概念乃是一種解釋工具，馬凌諾斯基視功能為採擷與整理資料的方法，因此，「功能的概念基本上乃具描述性質的」(Malinowski, 1944: 116)。此一概念可用來描繪文化的一般特性，並建立一般法則，結構的概念於是乎乃指陳著具體的經驗事實，而這可以說正是英國結構論者一脈相承的基本立場。

對馬凌諾斯基而言，社會世界包含不同的體系層次——生物、心理、社會與象徵等等。探討每個層次如何影響人們之社會象徵活動的特質，尤其是每個層次的功能需要，乃社會研究的重點。就功能需要而言，馬凌諾斯基認為，人首先必須滿足的是一些生物性的基本生理需要，但是，在人的社會世界裡，這些需要必須以集體組織的方式才有滿足的可能。在此情形之下，社會組織與象徵體系於焉形成，並且衍生了新的需要，馬凌諾斯基稱之為衍生需要 (derived needs)，而且，這也產生了新的問題，激發新的慾望，並形塑了新的生活空間 (Malinowski, 1941: 201)。因此，馬凌諾斯基並不借著生物需要的概念以化約的方式來解釋文化模式，他只是強調這些需要對文化的形塑有著相當的限制與制約而已。人類學的研究，重要的並不在於此一生物性的層次，而是在於由此滋生出來的文化結構與象徵體系層次 (Turner & Maryanski, 1979: 48)。

在衍生需要上，馬凌諾斯基特別強調兩類，這對其後的功能分析具有相當重要的意義。第一類他稱之工具性 (instrumental) 或社會結構性的需要。這種需要驅使人類創造制度，而制度展現一些共同元素。譬如，任何制度均有一些人員 (personnel)、人們參與的性格、理由、目的或意向、行為的規範與規則、一定的活動模式、物質機制（如各種工具與器皿）與一定的功能以因應成員的需要等等。因此，它提供了完備教育與社會化、社會控制、經濟適應與政治權威與組織的基本條件 (Malinowski, 1944: 54-55)。這正是後來派森思形塑其 AGIL 功能要件模式的雛型。另一類需要則稱之為象徵或整合需要 (symbolic or integrative needs)。雖然馬凌諾斯基對此需要的分析有嫌不夠清晰、完整，但是，基本上，他視象徵的創造與使用乃建立社會秩序的必要強制性基礎。此種需要大致有三個次類型，它們分別為：(1)知識（包含技術）的傳遞，為的是滿足社會成員擁有、使用與傳遞一套原則以應付周遭環境的需要；(2)掌控命運感的創造（如魔術與宗教）；(3)社會成員於其活動與生活中共享共同律韻 (communal rhythm) 的需要（如藝術、儀式規則、遊戲規則等）(Malinowski, 1939)。因而，就馬凌諾斯基的立場，制度面的分析才是研究社會最為關鍵的重點，但是，對知識、魔術、宗教、藝術、運動與儀式象徵的考察，卻是瞭解人們之制度活動的文化內涵所不可或缺的。

總的來說，馬凌諾斯基加入雷克夫—布朗的陣營，以功能之說來與當時流行的演化論對抗。對演化論者來說，文化成品只是過去演化階段的殘餘、或其源起應追溯的歷史產物而已，而這是馬凌諾斯基和雷克夫—布朗所不能同意的。同時，他們也聲討主張文化特徵乃靠由外傳播而借來的傳播論 (diffusionism)，而認為此說忽略了一個社會的結構本身所具有的「功能」性爆發能力（參看 Malinowski, 1944; Radcliffe-Brown, 1952）。然而，當雷克夫—布朗秉承著涂爾幹的見解，強調社會結構的整合功能，並進而以此來分析分工、宗教儀式或親屬模式等等的時候，馬凌諾斯基並不是完全同意的。基本上，他並不採用這樣一個單調的整合論，相反的，他認為社會體系的需要是多面，乃依體系的層次而有所分殊。很明顯的，這樣的

社會體系需要多元說，影響了一九四〇年代後之美國社會學界中的結構功能論甚鉅。除了派森思之外，墨頓 (Merton, 1968b) 可以說是引介雷克夫—布朗與馬凌諾斯基之說給美國社會學界的關鍵人物 (Turner & Maryanski, 1988: 114)。其代表作品《顯性與隱性功能》更是以馬凌諾斯基的功能要件說做為批判的「稻草人」對象。

#### 第四節 體系——社會巨靈的現代圖像樣態

在承繼涂爾幹的功能論，尤其接續著雷克夫—布朗與馬凌諾斯基為始的英國結構論、且又最足以代表經驗實體化社會之概念的後繼學者當中，派森思與墨頓可以說是最具代表性了。在第一章第四節中，我即曾以派森思的體系化社會的論述為例，說明「科學性」的知識論述事實上與日常經驗常識或神話一般，均免除不了迷思的成分。因此，有關派森思對社會的論述多少已有了介紹，如今在此再次引述其理論，為了讓說明進行得順利，重複之虞恐怕是勢所難免的。情形特別的是，假如我們從西方社會學發展史的角度來看，為了彰顯此一極具實存自主、自衍、且賦予自性的社會實在觀，我們實在又是無法捨棄派森思的論述於不顧的。有鑑於此，下文的内容與上文中已有所提及之處，難免會有所重疊，尚祈讀者們見諒。

大體上來說，至少在其學術生涯的早期，派森思乃採擷有機體比擬的體系觀立場來勾勒社會這個萬花筒的樣貌的。他把社會這一個被視為實存的巨靈，從人們日常生活世界中種種實際「事物」性的呈現裡抽離出來、並加以抽象化。社會於是被看成是由許多相互扣聯、也相互滲透的元素部分而組成的體系。在第一章第四節中所提到的所謂 AGIL 模式，即是展現社會體系觀最為典型的認知模式。如此一來，社會做為一個實存的概念，與人們日常生活中點點滴滴的實際事件或事物基本上是分離掉的。它以被認為具制約力、但卻極為抽象的體系姿態出現在人們面前，成為一個更加是看不見、摸不著、但卻依稀可以察覺到、且又被認為極具威力的隱形怪獸。它彷彿高踞在人們的頭頂之上，監視、且企圖控制著人們活動的點點

滴滴。因此，在派森思的眼中，社會以體系的姿態呈現，基本上是一種經驗可證的實在，並非如在下文中我們將指出李維史陀所持「心靈建構狀態」這樣的說法。就此而言，派森思秉承著雷克夫—布朗，特別是馬凌諾斯基為主之英國結構觀的立場，應當是相當清晰可見的。

對派森思而言，此一體系的初基形式是表現在人們的社會行動當中。人的社會行動基本上是為社會所制約，並且承載著不同層次之社會體系的影響，而呈現出層次分明的社會體系性。譬如，派森思即把前所提及包含 AGIL 四個次體系的社會體系觀，同樣地運用來描繪社會行動，而形構成一個有關社會行動的體系說法。派森思說道：「個體行動者的互動乃在此種條件之下（按：即行動的諸社會體系）產生，而且可以運用科學方式來處理此一具體系性的行動過程，也可以把它擺在已足夠成功地應用到其他科學中之其他種類的體系理論分析的同一秩序之中」（Parsons, 1951: 3）。於是，社會的體系和其他的體系，諸如數學、物理、生物有機體（尤其是後者）等，共享著一些性質，可以採取相同的分析策略來進行理解 and 解釋。

皮亞傑 (Piaget) 即分享著派森思這樣的看法，他認為，任何體系的結構基本上即具備有三個基本性質：(1) 整體性 (wholeness)，即任何既成結構都具有獨立整體的性質，與其組成部分的性質不同。這即完形心理學者所謂的完形 (*Gestalt*)。 (2) 轉移性 (transformation)，意即既成結構的已組成體 (structured)，都有轉變成為一個正進行的組成體 (structuring) 的可能。 (3) 自我調整性 (self-regulation)，即任何既成結構體都具有自衍與維續的性質，而韻律、規則與運作乃支配自我調整的三大機制 (Piaget, 1971)。進而，皮亞傑主張，以此三個性質做為判準，我們即可以確立諸種具體系性 (systemic) 的不同構造是否具備著同構 (isomorphism) 的特質。這樣的說法自有自圓其說之處，但是，問題在於：縱然承認諸體系構造均具有這些特點，同時，從這些特點，我們也可以演繹出一些共同性來，我們還是不免要問：單憑這些特點，是否就足以充分地勾勒出不同現象的基本形貌，以滿足人們認知上的需求？平心而論，這實有進一步討論的空間。或者，換個角度來說，是否情形正恰恰是諸體系構造之分殊相異的地方，而不是呈現上述三個性

質的同構性特徵，才是我們應當詢問探究的重點。這是一個涉及認識論的嚴肅問題，值得認真地加以細論。不過，這並不是本文的論述重點，在此不擬細說了。

姑且不論社會體系（假若此一概念可以成真的話）是否與其他的體系一樣，可以採取同一種分析策略來解說，基本上，派森思以為，描述體系的首要工作（也是策略）即建立描述範疇 (descriptive categories)。此一描述範疇既非「即是」(*ad hoc*) 的後設概念，也非生活世界中的純粹常識性形式。它乃是從人們的經驗世界中以審慎、且具批判性的方式梳理出來的概念系統。因此，我們可以一致地運用在所有具體系性的有關部分與樣相上面，而具備著普遍性的意義 (Parsons, 1951: 20)。職是之故，依照派森思的意思，雖然這樣的體系化社會，表面上似乎未可直接經驗到，但是，至少，在分析上卻是一種經驗性的實在。這樣的立論邏輯正是他所提出之分析實在論 (analytic realism) 的基礎 (Parsons, 1937)。

晚近墨扎理斯 (Mouzelis, 1995: 1-5) 援引阿圖塞 (Althusser, 1969: 183-190) 的說法<sup>⑥</sup>，區分兩種不同類型的理論，分別稱為概化 II (generalities II) 與概化 III (generalities III)。所謂概化 II 指的是，理論被看成是一組工具，乃單純地用來促進實質理論的建構或為其奠基做準備。至於稱之為概化 III 者，則是指把理論看成是一組相關的實質陳述。它企圖告訴我們的，是一些有關社會世界之新穎、但我們不知道的東西，而這些陳述可以經由經驗探索的試驗方式來予以肯證或否證。根據這樣的分類，雖然墨扎理斯很明白地指出分類其中可能具有曖昧、模糊之處 (Mouzelis, 1995: 1-2)，但是，基本上，派森思的理論，例如表現在其著《社會體系》(Parsons, 1951) 中者，應當可以看成是屬於概化 II 型的理論，其特色是，做為一種具啟發意涵的

<sup>⑥</sup> 依據阿圖塞的分類，當把馬克思的作品看成一個整體時，其中即包含把其他學者的理論當成主要素材來從事深入分析的，稱為概化 I (generalities I)。強調如此基本概念工具為生產模式、生產關係與生產力等等時，則稱為概化 II (generalities II)；而當發展成為資本主義生產模式之源起與基本運動法則的實質理論時，則稱之為概化 III (generalities III)。

概念架構，重點在於運用這些概念來引生有意義的問題與刺激具經驗取向的研究。因此，是否經得起經驗檢證，並非評量這種理論類型的考慮重點。

墨扎理斯以概化 II 與概化 III 的區分來區隔理論的語意內涵，無疑的，在某個程度上，正當化了派森思以分析實在論立場所架設出的社會體系說，使它在社會學的論述群中保有了重要、且深具影響力的一席之地。但是，嚴格地來說，墨扎理斯只是說明了派森思之分析實在論的性質，並沒有為我們提供任何更具說服力的理由來證成這樣論述的正當性。依靠涵義式的描述概念區分，我們只能說，它提供了人們一種立場以瞭解不同論述的基礎，然而，這並不足以用來區辨論述的真偽、優劣、或乃至正當性的。派森思之分析實在論的體系說，若有可資進一步思辯、批判之處，其癥結當然不應只是在於是否經得起經驗素材的檢證，也不單純在於其所可能引發素樸的啟發作用有多大，而是類似這樣的論述所可能內涵的存有論基礎何在與其所具有的意義為何這樣的問題上面。

首先，以類似皮亞傑式的同構邏輯來證成社會的體系性，基本上就是值得爭議的說法。雖然科學活動與人類其他活動一般，避免不了使用比喻或隱喻的表現手法，但是，其間，在認識論上所具的差異性，畢竟仍然是一個可以進一步探索的問題。關於這一點，在上文中已經點到，在此就不再細論了。撇開這樣的質疑立場不談，很明顯的，派森思的體系觀本質上是一種強調共時效準性的觀點。首先，他論及社會演化 (social evolution) 的現象，並且提出分化 (differentiation) 的概念做為說明與證成社會演化最重要的判準現象，進而以此為人類文明的演化發展釐析出不同的階段 (Parsons, 1961, 1966)。但是，總的來說，演化的概念（或使用更為中性的字眼「變遷」一詞），在早期派森思的觀念裡，卻始終只是居於次要的地位，甚至可以說是一種只具補充性質的殘餘概念而已 (Parsons, 1951)。

雖然，到了中晚期，派森思明顯地以演化做為考察社會體系的基本結構性質 (Parsons, 1966, 1977, 1978)，但是，這種類似形式社會學式的論述，基本上，對於實際的文化與歷史內容所具異地異時的特殊性，還是沒有給予特別的考慮。一個社會的實際文化與歷史內容所具的異地異時特殊性或

許被論及到，但是，它總是被擺在一些被認為具普遍意涵的結構性特質的天平上來評量著 (Parsons, 1966)。在這樣的認知基礎之下，一個社會的實際文化與歷史內容所具異地異時特殊性是不容易被尊重的。它的社會學意義只會被擠壓成為一張薄片，同時被擺在一個早已預設好、且被認為是演化之基本方向的標竿性結構特質（最常見的即現代性）來比較、定位。具體的來說，當代美國社會所展現的種種結構特質，在派森思的心目中，即是人類文明演化的標竿，當然，也是從事不同社會之間比較時的判準，而且甚至是唯一有效的判準。在這樣的情形之下，社會的概念到頭來只是一個僅具骨架、但卻無血肉的巨靈。它既吸納不了「文化」的靈魂，也承載不了「歷史」的重量。因此，派森思所開示下來的社會體系的概念，基本上是超越歷史時間性，也是超越文化空間性的。於是，不論施及於「原始」的初民社會、或古代帝國、或工業社會、或乃至後工業社會，我們都可以在體系所展現種種具普遍效準意涵的特質光譜上尋找到自己的演進位置。同時，把這樣的觀點施於當前世界的各個社會，無形之中，空間性的差異就被冠予了具時間性的「演進」差異意義。一樣的，各個社會在「演進」的光譜中有著各自的位置，可以依序來排列，也有了追求自我發展的共同標竿。

## 第五節 自我觀察的體系論——有機比擬外一章<sup>⑦</sup>

無疑的，就派森思之有機比擬的社會體系說的內容而言，其論述理路是相當地樸素，可議之處甚多。然而，到了八〇年代，德國社會學者盧曼的社會體系說一出，使得體系說的論述變得更加細緻、更為開放，而且，論述邏輯更為嚴謹、也更加難以破解。基於這樣的理由，在我們對結構這

<sup>⑦</sup> 雖然盧曼的理論論述體系相當嚴謹，但是卻相當抽象難懂。底下所欲討論的非其理論的全貌，在此，僅選擇與本書討論之議題有關的部分加以組織來呈現，旨在與其他有關的論述對話，以奏收與現代西方主要的社會學理論從事綜合批判的目的。

個概念以及其所衍生出來的相關問題做進一步討論之前，實有評介盧曼之體系說的必要。唯有這麼做，當我們最後回過頭來檢討整個西方社會學思想時，才找得到更穩固、更寬廣、也更具代表性的批判著力點。事實上，也唯有如此，才能充分凸顯西方社會思想中所潛存之一貫的基本思考軸線，而這才可能為在思想上尋找分離點時，打下更紮實、可靠、而有說服力的樁基。

毫無疑問的，既然盧曼的理論稱為社會體系論，那麼，從體系的概念來入手，應當可以說是極其自然的。假若我們循著盧曼之理論的發展軌跡來看，所謂的「一般系統理論」是影響其理論的一個不可忽視的一個源流。首先要指出的是，代表此一理論的最重要人物馮·博塔倫費 (von Bertalanffy) 把體系定義為一個具互動作用之元素的集叢 (a complex of interacting elements) (von Bertalanffy, 1968: 19, 55, 83)，而基本上，盧曼對體系概念的理解即不脫馮·博塔倫費所提出的這樣定義。他就這麼說道：「……一般而言，體系的概念，仍然可以如傳統所使用的一般，定義為把部分整合成為一個整體的關係網絡」(Luhmann, 1982: 37)。不過，不同於以往對這個概念之意涵的認知，除了確認一個整體部分的純粹內在秩序之外，盧曼特別強調的是，體系的概念必需配合著環境 (environment) 的概念一併來看待，它所內涵的特殊意義才能夠充分彰顯出來。

簡單地來說，在盧曼的觀念裡，體系做為一個把部分整合成為整體的關係網絡，其所以是具有特色，乃在於它不斷與環境從事討價還價的工作。因而，問題的關鍵就在於，面對著環境所施加的威脅，到底是什麼因素決定體系內在秩序本身能夠有效維持著 (Luhmann, 1982: 37)? 要對這個問題有所澄清，似乎不能不從複雜性 (complexity) 這個概念來切入。依照盧曼自己的說法，任何體系之元素的連結能力都具有著「內涵限制」(immanent constraints) 的基本特質。這也就是說，任何一個元素與任何另一個其他元素彼此之間，不可能在任何時候都是連結在一齊的。在這樣的一般狀況之下，元素相互連結而成的集合 (an interconnected collection of elements)，基本上可以說是極其複雜，而「內涵限制」意指的即是元素的內在複雜性 (in-

ternal complexity), 它並不受到體系的處置, 但卻有「塑造一體的能耐」(capacity for unity)。

準此, 就整個體系而言, 複雜性指涉的, 乃是一種事務(物)所展現的自我制約狀態(a self-conditioning state of affairs)。這亦即意指: 為了達致促成更高層次的體系形塑具一體性的功能, 諸多元素必需早已構塑為一集叢。此一事實限制了其連結能力, 也因此再製了複雜性。同時, 在形塑更高層次的體系時, 這也成為一個不可避免的促成條件。因此, 就連結能力的「內涵限制」的性質而言, 元素所展現的複雜性, 正是一個體系所具有的基本性質。盧曼即稱元素所具這樣的特質為複雜性的自我指涉(self-reference), 它進而被內化(internalized), 成就了體系的自我指涉(Luhmann, 1995: 24)。

借助訊息研究者所使用的概念, 盧曼進而認為, 複雜性乃意涵存在著缺乏訊息的狀態, 而這樣的狀態必然強施以選擇性。強施以選擇性即意味著隨制性(contingency); 隨制性則又意味著風險(risk)的存在<sup>⑧</sup>(Luhmann, 1995: 25)。因此, 當體系指的是一種元素之間具有著相對穩定的互動關係的狀態時, 它亦即具備有隨著制約條件的不同而選擇訊息以降低複雜性的能力。更重要的是, 藉此, 體系進而可以把自己與環境區分開, 同時也觀察自己或其環境。如此一來, 對盧曼而言, 體系所指涉的, 似乎是任何「東西」所展現一種具自主思考(或使用他的說法, 即所謂的觀察(observation))與行動能力的「狀態」。對體系而言, 正是這樣的能力化約了複雜性, 而且扮演著一種具保護性質之機制的功能。於是, 化約複雜性遂成為體系所具最根本的功能性特質, 它以「提問」的方式被呈現, 並同時予以化解<sup>⑨</sup>。

⑧ 這是盧曼的體系論中兩個相當具關鍵性的概念(尤其前者)。正是這樣的概念使得其體系論在論述上具有很大的遊刃空間。有關的討論, 參考盧曼(Luhmann, 1976, 1993, 1995: 103-136)。

⑨ 這正是盧曼自認其理論乃功能分析, 而且稱為功能的結構論的關鍵所在, 也是與派森思之結構功能論的基本分野點(Luhmann, 1995: 52-58)。有關對盧曼之功能分析說法的批評, 則可參看尼爾與納謝西(Kneer & Nassehi, 1999: 46-59)。

是故，在化約複雜性的過程中，「問題」即為體系關心的主題，乃由此出發引生意義來發問，而成為注意的焦點。在這樣的情況之下，「提問」刺激了可能性，也帶出了差異性，因而，同時更是創造了功能均等之替代可能性的機會（參看 Luhmann, 1979: 5）。在這樣的立論基礎之下，功能乃是觀察與描述的結果，總是以創造比實際需要更多機會的豐多 (redundancy) 形式來確保安全 (security)。這麼一來，功能即表現在統整一堆可能性的效應上面，它是一種用以比較諸可能性的觀點 (viewpoints) (Luhmann, 1995: 299)。

很弔詭的，這樣以提問方式來呈現化解複雜性的功能作用的動作，卻往往迫使體系內部的複雜性增加。只是，此時，它把無組織的一片渾沌轉變成為組織化的複雜體。在這樣成為組織化的複雜體的過程中，體系才產生了強施以選擇的能動性，也才因此內涵著隨制性與風險的特質。更重要的，對體系與環境予以區分，基本上乃體系運作的內造構成成分，同時也藉著與環境的差異區分與重建來完成自我指涉與自我再製的特質。準此，雖說體系一概念有著某種「實體」形式（如細胞、生物體心理構造或組織等等）來做為具托身性質的指涉對象，但是，它基本上是一個具經驗性的實存狀態概念<sup>10</sup>，而社會體系只是其中一種可被指涉與認定的實存狀態而已。在這樣的認知架構之下，思考的重點是上面所說的體系與環境的區分，而不是派森思的體系論所關心之「整體 / 部分」對彰的體系分化想法，也不是所謂輸入與輸出的問題。當然，這更是揚棄了有機體比擬的社會體系說法了 (Luhmann, 1982: 36–41; 1995: 18)。

同時，盧曼更進一步地指陳出，「社會」乃是一種超越了互動與組織這兩個溝通關係層次的體系 (Luhmann, 1982: 69–89)。基本上，它是「相互可及之人類行動經驗間的溝通關係中最为寬廣、且最具全涵性的體系」 (Luhmann, 1982: 344; 1995: 408–409)。依循著這樣的界定，很明顯的，社會體系

賀亞斯 (Joas, 1996: 209–223)、麥卡錫 (McCarthy, 1991)、穆勒 (Muller, 1994)、班納茲 (Bednarz, 1984a, b)，或湯志傑 (1992: 3–80) 等人的作品。

<sup>10</sup> 這樣把體系當成經驗實存狀態，而非分析上的實在，乃盧曼的體系概念不同於派森思之體系概念的關鍵所在。

的概念，更已不宜如派森思的主願論所主張的，乃藉由內化共識性的社會規範來定義了<sup>11</sup>。尤有進之的是，無論是針對人以個體或位格人 (person) 的姿態展現而言，當我們把社會供奉成為超越互動與組織（尤其前者）之外的體系化東西之後，這樣的界定實具有一層相當重要的意義。簡單來說，它還是一個獨立於人、且對人具有必然之制約力的「巨靈」。換句話說，不管在概念上做怎樣的修正，涂爾幹的社會實在概念的幽靈還是揮之不去的。或許，它只是脫掉具明顯之實證客觀主義彩繪的外衣，改披上染著現象學色調的薄紗而已<sup>12</sup>。體系化的社會（即社會體系）還是以某種自主的形式無所不在著，只不過它掩飾得更具技巧。

對盧曼而言，社會體系乃被理解為彼此相互指涉、且可及之諸多社會溝通行動的關聯。而且，只要多個人的行動互相連結在一齊，社會體系（至少其雛形）就於焉形成 (Luhmann, 1982: 73)。同時，構成社會體系這樣一種構成體的不可化約元素，基本上，並不是一個個活生生的人，而是本身具備著迴歸性之自我生產與再生產能力的所謂溝通 (communication) (Luhmann, 1995: 38–39)。因此，社會體系並不是建立在某種行動類型（如韋伯所說的社會行動）上面，也不是立基於行動的某個面向（如派森思所謂的內化行動），而是溝通進行當中所實現的選擇 (selection or choice)。這樣強調溝通自身，在概念內涵上，基本上乃把人與其主體性的概念排除在建構和經營社會體系的概念之外的 (Luhmann, 1995: xxxvii–xliv)。然而，這樣並非完全否定人（或甚至主體性）的存在，而是企圖以如此的溝通概念來凸顯社會做為一個體系所內涵的自主性，並與人做為一種心理體系 (psychic system) 所具的基本特質——意識 (consciousness) 區隔開，因為意識與溝通不能互相化約，也不能共量等同（參看 Luhmann, 1995: 255–277）。

就概念營造的角度來看，倘若我們以溝通的特質來供奉社會、並以之做為成就一個體系的自主性所必需依靠的要素的話，那麼，就很自然地不

<sup>11</sup> 有關盧曼與派森思之體系概念的區別的討論，參看尼爾與納謝西 (Kneer & Nassehi, 1999: 46–59)。

<sup>12</sup> 有關盧曼思想中受現象學影響的色彩，參看諾迪 (Knodt, 1995)。

會、也不必要回歸到永遠有著「意志」之「人」這樣一個具自我主張、自我決定之行動體的概念上面了，儘管人的意識與社會的溝通之間存有著相互滲透 (interpenetration) 的可能性<sup>16</sup>。對社會學者（尤其強調和信仰著社會有著結構與功能自主性者）而言，意志乃泛指個別人具有的一種特殊心志狀態，而被認為總是以恆定而堅持的姿態呈現著，但是，就社會的立場而言，無論如何，它卻都只具隨機的特質。所以這麼說，那是因為，既然社會是一個具自主性的集體體系，它自然就不能容許輕易地就為這樣一個來自人的個別意志所左右。因此，對社會來說，個人意志只不過是一種隨機的力量。準此，即使社會做為一個體系可以（或必要）接納隨機性的概念的話，也得是以「體系論」內涵的理路所允許的範疇為基軸來賦予對照性的安頓。基本上，這樣的隨機性，或者來自體系外的環境，或者源自體系內部的特殊「病變」。於是，在肯確社會是一種互動的表現形式，而且體系乃具備自主性特徵的「體驗」的前提之下，盧曼會把具迴歸性的自我生產與再生產能力的溝通奉為基本元素，應是可以理解的。

因此，對盧曼來說，社會體系即是溝通體系；經由把各種具迴歸性的溝通連接起來的運作，社會體系本身發揮了自我生產與再生產、自我組織、自我衍生與自我指涉等等的作用，形成的是一種具封閉運作性的構成體。如此，社會體系能夠生產並維持自己，其最大特色是自我構題化，而其瞭解、討論與指涉參考點，既不是個體（做為一個主體），也不是知識系統（特別是科學），而是社會自身 (Luhmann, 1982: 344)。在這樣的情況之下，自我指涉實際上即意涵著同時必須對異己與自己從事指涉性的區分，因此，同一 (identity) 與差異 (difference) 乃必須同時進行著。

產生此一具組織性之區分的自我構題化（也是自我指涉）過程，基本上乃由於有著所謂意義 (meaning) 的存在、生產與再生產的緣故。就此一社會體系（心理體系也是）所具有的特點而言，意義既定義了同一，也同時創造出差異的基本機制。在這樣的雙重、且接替逆生的過程中，很顯然的，

<sup>16</sup> 這又是盧曼之理論論述中另一個重要的概念，乃源自派森思（參看 Luhmann, 1995: 210-254）。

意義的運作並非一成不變，而是同一與差異不斷交錯的方式進行著一連串的選擇。在這個過程裡，意義所處理的就是「恆定地對實現性與潛能性間意義組構出的差異塑新樣態 (constantly shapes anew the meaning-constitutive difference between actuality and potentiality)。於是，意義乃潛能性的不斷實現」(Luhmann, 1995: 65)。這也就是說，意義即是不斷地使諸多潛能性中的一些潛能性能夠聯結起來，而使之在既存的實在體現裡，在因不穩定而逐漸消褪、蒸發和放棄其實現性之際，有被選做為下一個之實在的機會。於是，很明顯的，「意義乃是實現化 (actualization) 和虛擬化 (virtualization)、也是再實現化和再虛擬化的統一 (unity)，而以此做為一個 (可被體系制約的) 自我推進的過程」(Luhmann, 1995: 65)。在這樣透過訊息意義不斷地宣稱了選擇之際，體系的複雜性被化約，但是，隨著潛能性的不斷落實，又同時帶來新的複雜性。於是，「一個意義引生體系乃同時是一個本身有著意義的體系；而且又是以一個使用意義的體系方式來讓自己可及的體系」(Luhmann, 1982: 345)。在這樣的概念指引之下，意義的存在、生產與再生產，事實上即是使得社會所以存在，且為具自我組織與自我指涉之「實體」的另一個關鍵所在。

溝通所涉及的不是一個個體人，而是至少兩個 (或更多的) 個體人 (或乃至是以所謂社群、組織等等集體形式呈現)，其所生產的選擇基本上具備時間性，而且，不是接受就是拒絕。因此，溝通乃預設、也再生產著具特定、且強制選擇的結構化情境是存在著，它同時界定了、也區分出可能性和不可能性。透過這樣的界定和區分，體系的複雜性可以被化約，行動也被安置與分配 (即隨制地被歸因)。如此一來，透過溝通過程所具的自我再製性與行動不斷的構成和歸因的自我觀察性，社會體系進行著化約複雜性的工作。但是，正是社會體系所具的自我觀察的能力，使得它既是行動者之外，同時也是觀察者，而這個觀察者的身分，使得具自我再製性的社會體系充滿著命定的弔詭性。

首先，社會體系的自我再製性乃標示著，一個自我指涉體系是具備著證成同一性的可能契機的。這使得在體系與環境之間帶出差異，而可以加

以區分開。但是，這樣一個同一性（同時，也可以說是差異性）的源生，並非出自其本身的原因，也非單純地取決於觀察者的選擇方式。毋寧的，它源自體系的自我觀察能力和自我再製性相互搓揉運作的過程之中。準此，一個體系是具備有以特定意義形式將自己描述為清晰、且負責任的行動系列的能力。在此狀態下，自我觀察是自我再製所以可能的前提要件。這也就是說，自我再製並不是以孤立而自主的機械狀態來完成，而是以反身性的方式進行「全面」而彈性的貫徹化過程。同時，自我再製性內涵著一定的結構形式，而且是預先就隨制地附著著。繼而，這樣隨制著的結構形式多少又是界範了自我觀察能力得以發揮與否的可能（與不可能）空間 (Luhmann, 1995: 218)。

以這樣的概念運作方式來經營體系觀，其所著重而最為根本的，就是如同在前面所提到的，體系首先就得把自己與環境區分開 (Luhmann, 1995: 13-18)。倘若「人」這個概念非提及不可，那麼，它既非溝通的原創者，也非體系的營造者，頂多只是構成為社會體系的環境而已。於是，溝通不是人行動的結果，而是社會體系的產物，容或人的行動是溝通之所以可能的隨制條件。「人是無法溝通的，只有溝通才能溝通」（轉引自 Kneer & Nassehi, 1999: 85）。很明顯的，在「體系 / 環境」兩分的論述架構之中，人這個概念基本上是沒有位置，而且也不應該有位置的，因為它的意涵已溢出了這樣的論述架構所允許的概念範疇了。若有，它只不過是以生物有機體或心理體系的姿態，做為社會體系的一種環境而已 (Luhmann, 1995: 211)。

誠如尼爾 (Kneer) 與納謝西 (Nassehi) 所做的詮釋，人不是體系，而是由多個獨立運作的體系所組成。所以，「在人身上有許多不同的過程，但是卻沒有一個涵蓋各種不同系統（按即本文所用的「體系」一詞）的自我再製性之統一單元」(Kneer & Nassehi, 1999: 86)。譬如說，人具有著諸如有機、神經與心理等體系，但是，這些體系本身所具自我指涉的封閉性，卻註定了與另一個人的（這些體系）直接接觸是不可能的，彼此之間並無法直接地建立起溝通關係的。這也就是說，一個人的意識儘管可以自行地進行著

自我運作，但是，假若沒有社會象徵指涉體系（語言體系是其典型的形式）做為中介，則是無法與其他人的意識裡的想像與思想銜接起來的。因此，人本身不溝通的，溝通所建立的是一個獨立、且動力來自其自身的過程，乃因社會體系的建立而出現的（參看 Kneer & Nassehi, 1999: 86–88）。

儘管盧曼宣稱他的社會體系概念所指涉的基本上是具經驗性的「事實」，並不是像派森思的體系概念一般，乃是為了分析上的方便而加以建構的「實在」，但是，對此一經驗上為真實的社會體系，到頭來，卻還是得以「體系本已在」(there are systems) 這樣一個本體存有論的形式來宣稱 (Luhmann, 1995: 12)。準此立場來看，盧曼一直沒有提出更令人信服的方式來證成體系的經驗性，殊感遺憾。終究，這還是一個本質上具解釋性的「黑盒子」概念，乃假定自明、且自存著的。然而，雖說這樣的說法尚有再斟酌的空間，但是，無論如何，此一具自我組織性的體系化社會概念，在概念表意上，無疑的，畢竟還是超越了派森思素樸之有機體功能比擬的體系化社會概念。其論述之體系化的細緻程度，使得社會做為具自我反思與行動能力的「巨靈」，在概念指涉的內涵上，變得更加抽象、寬廣、也因此更難以捕捉與擊破了。這個的概念「巨靈」，於是乎變得更加看不見，但卻更加是無所不在，因此，更加扳不倒。在此情況下，「社會是一個自我維持的秩序，除其自身外，它不可能被取代，而只能更加發展」(Luhmann, 1982: 351)。

尤有進之的，誠如在前文中所提到的，盧曼所經營出來這樣一個體系的觀念，基本上乃泛指諸元素相互關聯而呈現關係的一種結構性狀態。因此，就其在概念分析上所具之角色特質的角度來看，體系一概念的深層意義，基本上，並不單單在於其所附著（或指涉）的實體本身是什麼或如何運作與展現的問題，而是它所具有的「能量」這個性質如何塑造與展現的種種特質上面。就此概念內涵的立場，盧曼的體系概念，猶如靈魂總是需要有一個軀體來附身，它的樣態才能夠展現出來一般。而且，它似乎也與巴烈圖 (Pareto) 企圖說明基素 (residues) 一概念時所用的譬喻一樣，溫度的高低只能透過溫度計中水銀升降的刻度來顯示<sup>①</sup>，同樣的，體系的存在與否與其作用的特質，也只能透過種種的實質性介體（如人的軀體、人與人

互動的實際場景等等)來展現,才可能剔透出來。在這樣的認知架構之下,無疑的,盧曼的體系概念不免有曖昧之虞,因為這個概念所指涉的似乎理當只是體系化的狀態,而以體系一概念來統攝一切不同的概念層次,自然難免有被實體化的嫌疑。職是之故,就在這樣的曖昧狀況之下,體系不只是一個只具分析功能的概念,而且是一個獨立於個體、且對個體有著制約能力的實體性力量了。

是的,與實證主義的忠誠信仰者的想法相比較,盧曼對體系一概念所持有的思想,基本上是一種強調「關係」性質的考量,同時也使得這個概念本身內涵的自主行動性與認知性(因而隨制的可變性)充分展透出來。於是,就社會體系而言,在事件(event)被看成是它的元素的前提之下,一旦事件有所發生(因而,亦即某種特定選擇行動也發生)時,體系的行動性就可以被確認。準此,行動乃內涵在一個體系的邏輯之中,而假設體系像活生生的實際「人」一般,具備「體驗」性的認知能力,也變成是必要的,因為,如此一來,至少在詮釋上,體系的概念才能夠發揮更廣大的潛能性空間。在這樣之「擬人化」的論述架構的指引之下,盧曼指出,「體驗」基本上是針對著外在環境,為的是認識複雜性,而行動是對內的,也就是對著體系自身,其功能即是化約複雜性(參考湯志傑,1992:91)。以這樣的方式來營造與理解社會體系做為一種行動體系,它乃和個體人一樣,有著期望,也有著失望的時候。不過,不同於個體人,社會體系把期望(因而,也包含著失望)予以制度化,並以第三者的身分對期望的期望加以定則化。於是,社會體系同時做為行動者與期待者,乃是以具潛在之共同經驗的第三者身分,排除選擇可能性(即「結構化」整個行動過程),從事著對自我與他我進行檢查、監督和篩汰的工作(Luhmann,1985:49-50)。就在這樣的基礎之下,社會體系展現出自我組織、自我再製與自我指涉等等的特質,而這些特質在在說明著社會體系具有著產生自主的制約能力。

很明顯的,這樣把社會體系的概念予以擬人化,但卻非有機體功能化,

正是盧曼的社會體系論不同於以往社會學理論論述中的體系論的關鍵所在。這樣的論說，一方面吸取了詮釋學、現象學與行動論中強調人之主體性或主體互通性等等概念背後所意涵諸如自我反思、自我指涉、自我組織等等的特質，另一方面又可以保留傳統體系論所堅持之「社會體系具有結構（與功能）自主性」的基本立場<sup>15</sup>。在這同時，這樣的論述方式又可以避免一向社會學主義者所認為，行動論以人為主調而掉入具隨機性的意志論陷阱。無疑的，盧曼這樣的處理是相當高明，既維持了涂爾幹式之社會學主義的論述傳統，且又能發揮可貴而豐沛的運作能力。說來，這是過去諸多體系論者的論述所缺乏的。

當盧曼把社會體系予以擬人化，以諸如期望、失望、體驗、選擇、觀察與行動等等一向用於形容「人」的特質來刻劃社會體系，並且，同時強調不斷地從事「體系 / 環境」的差異區分乃體系所具有的基本特點時，很顯然的，他就不必如結構功能論者必需擡出結構的概念，並且要求以終結者的身分來確立體系的同一性與完整性。其所強調的是「體系 / 環境」維持一個相對確定的形式，而在做為行為負擔的形式中，把責任交給了行為者本身。因此，一旦把功能視為內涵在體系之內的最根本機能，體系形構的獨特成效，就並非在於使最具可能性者實現，而是在於對其他可能性而言的結構化，給予一定的開放機會，有著更多的回應替代可能性（參考湯志傑，1992: 69-71）。因此，所謂的結構，在概念內涵上，是具隨制性質的，乃隨著條件的變動，不時改變著。它充其量只是提供與界範了替代可能性的範圍，並不是具備著一成不變的普遍性質。這麼一來，在盧曼的體系說的思想裡，雖然他承認複雜體系均形塑有結構的形式，沒有結構，體系是無以存在的，但是，結構的概念卻變成是次要，再也不是最為顯著而重要的概念了（Luhmann, 1995: 281-282）。於是，結構基本上乃順著意義之功能性的轉移而有所界定，也有所變易。順著這樣的認知架構來看，對一個體系而言，重要的並不是派森思所強調之結構具穩定性的再製能力，更非繫

<sup>15</sup> 相關的討論，可參考班納茲 (Bednarz, 1984a, b) 與諾迪 (Knodt, 1995)。

於統一不可變易的結構形式是保證體系有效運轉的基本機制這樣的說法。毋寧的，盧曼所著重的是體系元素（即事件，而非結構）持續的再製能力。

關於盧曼對結構概念的進一步論述，我留在第九章中再做進一步的敘述。在此，我所要指陳的其實只是一個重點，那就是：一向，結構功能論者總是把結構視為社會體系之所以為體系、且能穩定地發揮效應的定型化的本質性特徵，因此，它具統一性，既是必要、且是以主角的身分扮演著終結者的角色。在這樣的情況之下，功能總是伴隨著它而顯現與運轉，於是，它是一個可以變易、且常常變易的配角。然而，盧曼把它們的位階顛倒過來，功能成為主要的，它是一個具有體驗、期望、觀察與孕生意義等等之能力的體系從事行動時所內涵不可缺的基本特性。在這樣的認知架構的支撐下，很自然的，結構被降格，成為功能的附屬品，它隨著功能的轉移而有對應性的變易（參考 Bednarz, 1984b: 344–346）。這麼一來，重要的，已不只是社會體系的概念被擬人化，而是其結構形態極具機動可變性，結構因此是一個非本質性的概念。這樣之結構的機動可變性與非本質化，正是使得在概念上「人」至少可以以「施為」（agency）的姿態介入，有著從事社會體系的「啟蒙」與改造的機會<sup>16</sup>。這樣的理論性意涵，無疑的，正可以與在下面諸章節中所要討論之所謂「施為／結構」二元論的爭議問題相呼應。說來，這正是盧曼之社會體系論具有發揮莫大潛力的空間，而且，也一再地展現出其理論具有無法輕易忽視的關鍵地位。

<sup>16</sup> 有關盧曼對社會學做為一種知識體系的社會特質，尤其，其在社會中所具有的啟蒙「功能」的討論，參看盧曼（Luhmann, 1982, 1995）、尼爾與納謝西（Kneer & Nassehi, 1998）、顧忠華和湯志傑（1996）、顧忠華（1999: 124–137）與湯志傑（1992, 1994）等人的著作。



# 第五章 對社會結構概念之論述的社會學史回顧

## 第一節 結構與功能的互相搓揉

在上一章最後一節中，我們簡單地敘述了盧曼的社會體系論。經過了盧曼細緻、嚴謹而周延的論述性處理之後，當我們把社會這個巨靈看成是一個隱形、但卻又能展現無比威力的抽象存有體時，體系的概念更是像幽靈一般，隨時隨地飄浮著，並與人們常相左右。更重要的，它總是會找到具體的「身軀」來附著，讓其所具的精神魂魄能夠以具體可見的形式表現出來。這個「身軀」可以是一個具體的事物（如電腦），可以是一部法典，可以是一套思想，也可以是一系列的人際互動，當然，更可以是如盧曼所說的「社會」本身。不管以怎樣的形式來表現，這樣子的附身方式無形之中使得體系的存在感被具體化，也使得其威力展現被人們感知的程度加深。因此，在具體化的過程當中，體系的基本樣相到底是怎樣被呈現，也就順理成章地成為社會學者們關心的重點。為了讓整個論述展現出西方社會學發展史的特殊風格，我們還是回到較早的論述談起，而把盧曼的想法留在下文適當的章節中再討論。

首先，讓我們從派森思的論述談起。在討論社會體系的基本樣相時，派森思指出，結構即是其中最為根本的部分 (Parsons, 1951: 20-21)。從字源的角度來看，結構一辭的英文字彙“structure”源自拉丁文的“structura”，乃從動詞“struere”（即建構的意思）而來的。根據固魯克斯曼 (Glucksmann, 1974: 15) 的說法，此字彙原本僅用於建築方面，指的是建築上的營構狀態。到了十七世紀，其意涵才衍生到解剖學與文法上面。用於解剖學上，結構乃指人體是一種特殊的建構；用於文法上，則以語言乃一組具特殊結構性

特質之言說字眼的安排。於是，此字彙乃意涵一個整體、整體的部分與其間的相互關係，而正是此等的意思，使得結構一辭廣為學者們所應用。就社會學的傳統而言，發展到十九世紀，英國的斯賓塞才以有機體的比擬方式，把此詞引介到有關社會現象的解說上來。

很明顯的，從這樣對字源發展的簡扼說明，我們不免發現，結構一辭的意涵，對西方社會學者而言，一開始就順著自然主義的線索發展著。其所意指的乃是一個整體之可觀察部分的組織狀態，而這也正是派森思（乃至盧曼）之體系概念所意涵的重要特質。派森思就認為，唯有針對結構的理路加以剖析，我們才可能充分掌握社會體系此一巨靈的基本樣貌。至於這個樣貌所涉及的，則是一個既有體系狀態中諸如部分間的既存關係形態為何、變遷如何形成、經過了怎樣的中介階段、或變成什麼樣態……等等的問題。因此，「結構範疇的系統是使一個場景 (setting) 具動態分析之可能的概念性企劃。……假若我們有充分概化 (generalized) 的範疇系統來對體系的結構從事系統化的描述和比較，我們就有條件來動員，而使得對動機過程<sup>①</sup>之動態知識獲致極大的效果」(Parsons, 1951: 21)。於是乎，結構的範疇成為派森思建構社會（或者，更精確地說，社會體系）的基本分析概念工具，而且，更為重要的，它更是展現社會體系做為一個實質存有體的經驗性基本要件。具體來說，結構並非只是一個單純的抽象概念，僅為了分析上的方便而具有意義；相反的，它被看成是一種具實存性、且又是具體化之經驗實在的樣態。事實上，如此地認為結構乃以某種具體的形式而呈現著，並非派森思一人之見，也非只是其信徒們才秉承的信念。這可以說是幾乎西方社會學者普遍接受的認知模式，雖然他們彼此之間的看法可能有所分歧。

對派森思而言，乃至個體的行動，也具備體系性，而有著一定的結構形態。因此，正是此一形態的存在，保證了秩序是可能的事實。他說：「一個具體的行動體系乃為一個與情境有關之行動元素的整合結構<sup>②</sup>。基本上，

① 行動的動機過程是派森思之行動與社會體系理論的重點，有關的詳細討論，參看派森思 (Parsons, 1951) 或派森思與奚爾斯 (Parsons and Shils, 1951) 等等。

這乃意味著，在一特定秩序體系當中，動機和文化或象徵元素要求囊括在一齊而加以整合起來。……一言以蔽之，施及在行動體系當中，這乃內涵著行動是「規範取向的」(normatively oriented)」(Parsons, 1951: 36)。於是，誠如我們在上一章中所提及的，在派森思的眼中，秩序的問題即是社會行動的穩定體系形式中規範性整合的本質問題，也是社會結構如何獲致穩定整合的問題。就派森思的立場而言，這涉及到的是，在人際互動的場域中，行動者的動機以及整個行動體系的文化規範間的整合問題。

從這樣的命題往前推演出去，社會秩序的問題實際上即為社會體系的問題，而社會體系的問題即為：體系與外在環境、體系內部的部分元素（或次體系）彼此之間、以及體系整體本身和內部部分元素彼此之間等等諸關係的性質為何的問題。然而，此等關係的性質所指為何，簡單來說，即結構的性質。至於，我們又如何來為結構的性質塑樣呢？派森思以為，這基本上即是功能的問題。他即明白地說道：「這是多次討論到的「功能」概念切進來的所在點」(Parsons, 1951: 36)。如此一來，結構與功能兩個概念巧妙地被拉在一齊，並且紮捆了起來，成為派森思分析社會體系時的概念連體嬰，而且，結構概念在理論上的優位性，也因此順理成章地被確立了下來<sup>②</sup>。

在此，讓我們撇開派森思如何討論結構與功能的關係，尤其是以 AGIL 之體系說來討論體系整體性與均衡的問題，以結構的概念為優位，並且把

② 依派森思的意思，此即意味著行動體系是一個力求「維持範圍」(boundary maintenance) 的系統。此依體系的整合有兩個指涉：(1)體系的成員之間具相容性，因此，在執行能夠達成之前，變遷是不必要的 (not necessitated)。(2)針對環境，體系有在其範圍之內維持其特性之條件的趨勢。是故，整合乃同時相對餘靜態和動態的執行而言的 (Parsons, 1951: 36, 註 7)。

③ 在上一章最後一節中，我們簡單討論過盧曼對結構與功能二概念在理論論述上的優位問題。基本上，他把這兩個概念的理論意義的優位次序顛倒過來，功能的意涵乃先於結構的。因此，盧曼的理論被稱為功能體系論或功能的結構體系論 (參看 Kneer & Nassehi, 1999: 46-59)。有關盧曼對結構概念的定位與其所可能具有的理論意涵，留待第九章中再來討論，在此，先存而不論。

它加以功能化，可以說是派森思之社會學論述最為突出的地方，也是其後之現代社會學（或更精確地來說，美國社會學）最為凸顯的特色<sup>4</sup>。在派森思之後，以功能的概念為軸心來推轉結構此一概念的特質的社會學者，則應當首推墨頓 (Merton) 了。墨頓本人即引述史汀區孔 (Stinchcombe, 1975) 論述他自己的觀點時的一段話來表明自己的立場。他說：

被認為是社會結構之主體的核心過程是對「已社會結構化的可選項目」的選擇。此一選擇乃不同於把可選項目視為具有內在效益 (inherent utility) 之經濟理論的選擇過程。它也不同於把可選項目看成是具有引發增強或消除刺激的學習理論的過程。它之不同於二者的乃在於……把某一具可選性的效益或增強 (reinforcement)，看成是社會既定的、且是制度化秩序的一部分 (Merton, 1975: 35)。

很明顯的，此一「已社會結構化的可選項目」即是墨頓早期所指出如規範、角色、地位、或文化模式等文化上具標準化的項目 (culturally standardized items) (Merton, 1968b)。墨頓以這樣的方式勾勒社會結構的概念，似乎有著從派森思的體系整體均衡觀中走出而另闢蹊徑的意圖。雖然，派森思把社會結構的概念確立在社會體系的指涉架構上，指涉的是體系內元素的分化和整合關係，而這也為結構觀奠下了基石，但是，他所指點的元素（或謂部分，或謂次體系），在概念上尚屬模糊、曖昧，未能充分而有效地落實，更遑談可以實際被用來做為從事經驗研究的操作概念。墨頓之「標準化（具模型化、且可重複）項目」的說法，無疑地正可以彌補這個看起來是缺憾

<sup>4</sup> 乃引自吉德威爾 (Zijderveld, 1979)。其實，這樣的說法嚴格來說並不恰當的。一方面，這無形中過度膨脹了以結構功能論為主之美國社會學傳統在整個西方社會學史中的地位。另一方面，這也忽視了承繼古典社會學理論如馬克思、韋伯或涂爾幹，在歐洲大陸（以德法為主）所衍申的諸流派；如結構主義、批判理論或更籠統稱呼的西方馬克思主義。不過，在此，為了表達上的方便，在此仍然從俗，採用如此的區分方式。有關功能之說何以出現在一九四〇年代的美國社會學，參看脫納與瑪揚斯基 (Turner & Maryanski, 1988)。

的地方，而把結構指涉的「客體」對象概念明確地定了位。尤其，墨頓把可選項目界範是制度化的面向，更加奠穩了此一認識論傳統之結構概念的基本內涵。只是，墨頓不如派森思一般，對整個大社會從事巨大理論 (grand theory) 的整體性考察；他改採所謂的中度理論 (middle-range theory) 的立場來進行結構與功能的論述 (Merton, 1968a)。

綜合起來看，墨頓之「制度標準化項目」的主張，一方面使得實證方法論者所支持、且視為理所當然的變項（或謂元素）思考模式更加落實。這方便了學者們進行所謂實證的經驗分析，也支持了八〇年代所揭起新功能論之旗幟的基本立場。另一方面，這樣的主張更強化了功能此一概念在分析社會體系時的地位。或許，這正是所以使得後來的學者們視墨頓（而非派森思）為當代美國功能社會學的真正奠基者的緣故吧 (Turner & Maryanski, 1988: 114)!

## 第二節 實證化的結構概念

很顯然的，當把結構一概念所意指的面向侷限在可操作的經驗性概念變項（諸如年齡、性別、教育程度、政黨屬性、或政治態度量表上的指標分數等）的因果關係時，功能一概念則變成只是依附在暗涵人之意向 (intentionality) 的目的論陰影下的一種特殊說法，縱然論者有意把意向這樣一個具主觀性的概念還原、並保留地只用在個體身上而已<sup>⑤</sup>。例如鄧肯與休瑞 (Duncan & Schore, 1959: 137) 即把社會結構視為具叢集 (aggregate) 性質之活動集叢與模型的關係組合，而人口 (P, population)、環境 (E, environment)、技術 (T, technology) 與組織 (O, organization) 則被視為是四個最主要的叢集。它們成為組成社會結構的基本變項元素，本身可以透過經驗素材加以操

⑤ 有關的討論，參看黃瑞祺 (1981)、葉啟政 (1984a, 1991a)、帝茂瑞與彼得森 (Demerath & Peterson, 1967)、吉登斯 (Giddens, 1976a)、史汀區孔 (Stinchcombe, 1968)、茲東卡 (Sztompka, 1974) 或脫納與瑪揚斯基 (Turner & Maryanski, 1979) 等人的論著。

作化運用。因此，這樣一來，這就十分吻合了墨頓所界定之結構項目中制度標準化的要求了。說來，此一 PETO 論當年所以風靡美國社會學界，被認為具備了此一墨頓式的要求，恐怕是其中最主要的關鍵因素吧！

鄧肯與休瑞這樣的處理結構一概念，基本上可以看成是第四章第三節中所提及涂爾幹之「社會形態學的事實」主張的現代衍申版本，而涂爾幹所論及的另一個面向——集體意識及其所彰顯的主體互通性，相對來說，無疑的是被忽略了。就在這樣強調客體化之社會形態的認識論支撐之下，現代美國版的結構社會學於焉形成。然而，推究美國社會學的發展史，我們不免會發現，其實，早在一九四〇至五〇年代，受到維也納邏輯經驗論的影響，以亞里斯多德之三段論為本的命題演繹邏輯方式來探究可操作的經驗性概念變項之間的因果關係，即已相當普遍地成為指導社會科學研究的基本方法論了。載德堡 (Zetterberg, 1965) 即以所謂的公設演繹理論 (axiomatic-deductive theory) 稱之；晚近，薄波拉 (Porpora, 1987) 則稱之為循則演繹的解釋模式 (nomothetic-deductive model of explanation)<sup>⑥</sup>。準此，鄧肯與休瑞之 PETO 的社會結構觀，事實上只不過是把這樣的方法論應用於社會研究的一種特殊表現而已。

到了一九六〇年代，美國社會學者開始大量地借用統計學的概念與技術，並使用量化方式來處理可操作之經驗性概念變項的所謂「社會結構」性的關係。其中貢獻最多的當首推布列羅克 (Blalock, 1961, 1964, 1968, 1969)。他承襲西蒙 (Simon, 1954, 1957) 與務德與朱倫 (Wold & Jureen, 1953) 的想法，把因果單向迴溯模型 (recursive model of causality) 的概念介紹到社會學界來，後人遂稱之為「西蒙—布列羅克派」。後來，法國社會學

⑥ 關於邏輯經驗論傳統下之科學方法論，論著甚多，僅列舉一些以供參考，如葉爾 (Ayer, 1946)、布雷維特 (Braithwaite, 1953)、費格與喜拉斯 (Feigl & Sellars, 1949)、費格與布羅貝克 (Feigl & Brodbeck, 1953)、罕培爾 (Hempel, 1952, 1965) 或波柏 (Popper, 1959) 等。其表現於心理學之典型代表為霍爾 (Hull, 1943) 或奚爾卡 (Hilgard, 1948)；社會學中則以如倫博 (Lundberg, 1939) 或霍門斯 (Homans, 1961) 為典型。

者布頓 (Boudon, 1965, 1968) 把西蒙—布列羅克的方法加以推展，改以依賴分析 (dependence analysis) 之名稱之。到了一九六六年，鄧肯 (Duncan, 1966) 才以因徑分析 (path analysis) 的名稱介紹給社會學者，而一時廣為流行。從一九六〇年代晚期至一九七〇年代之中，美國兩個重要的社會學期刊《美國社會學評論》(*American Sociological Review*) 與《美國社會學期刊》(*American Journal of Sociology*) 充斥著以因徑分析為研究策略的實證性文章，即是明例。其中，又以布勞與鄧肯 (Blau & Duncan, 1967) 兩人在一九六七年合著的《美國職業結構》(*The American Occupational Structure*) 以及布勞 (Blau, 1977) 的《不平等與異質性——社會結構的理論雛型》(*Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*) 兩本著作，為美國版之結構社會學的經驗實證研究樹下了典範，而常被視為經典作品<sup>7</sup>。

繼之，在一九六九年，布勞在一篇名為〈社會學的對象〉(Objectives of Sociology) 的文章中指出，就分析的角度而言，社會學研究的對象有五個特點：(1)理論概化的範圍：一個科學理論要求從經驗研究中衍生一些有限、具概化性的命題，而這些命題應當是在隨後之研究中，透過推論預測，可以加以檢證。(2)社會學的對象不只包含以社會結構中的既存條件為前提，並藉著羅列具影響作用的社會條件，以來解釋人類的行為。同時，更為特別的，是它解釋何以是這些條件（而非其他）足以代表社會結構。易言之，社會結構的特性是社會研究的依變項，同時也是處理個體之行為模式的自變項。(3)齊穆爾的社會形式的概念乃意涵著共同價值取向的實質意義，與內容的其他面向一般，必須與社會組合 (social associations) 和其結構（如分工、競爭）分化開來，而且，只有社會價值的一些面向（譬如共識），才得

<sup>7</sup> 事實上，我們很難把下文中將討論到的美國結構社會學完全歸諸為派森思之結構功能論的直系衍生論述。誠如華萊士 (Wallace, 1969)、羅西 (Rossi, 1981: 52) 或布勞 (Blau, 1975b) 等人所指出的，他們各有一定的學術血統，不能完全化為同一的。譬如，布勞 (Blau, 1964) 或西包與凱利 (Thibaut & Kelley, 1959) 的所謂交換結構論就有各自之師承，其受霍門斯 (Homans, 1961) 之交換理論的影響就可能還比受到派森思的影響為多。

以反映在社會形式當中。(4)社會學研究的目標乃探討社會過程與社會結構。然而，兩者要求不同的研究方法。社會學的研究對象可以是針對定點時間下一個社會結構中不同元素之關係的共時性組織原則，也可以是不同時段之結構元素的歷史性關係所具的貫時性組織原則 (Blau, 1969: 68-71)。很明顯的，布勞這樣的論述再次地為美國版的結構社會學樹立下最具代表性的總結。在他的心目中：(1)社會結構意指的是涂爾幹的「社會形態學的事實」。(2)使用量化的數字表現乃基本的理論語言。(3)採取實證主義的科學觀是必要的策略。在這樣的意識形態的支撐下，無怪乎，公設演繹論遂成為六〇年代後美國版的結構社會學者討論社會結構時所共同接受、並廣泛採用的基本立場（參看 Homans, 1964, 1967）。

大體上來說，從一九四〇至五〇年代之間，由派森思與墨頓領軍的結構功能說（尤指功能論）風靡一時，蔚成美國社會學中的主流理論論述。但是，到了一九六〇年代晚期，特別是七〇年代，反對討伐之聲頓起，結構功能說轉眼之間幾乎成為「落伍」的代名詞，年輕一代的學子並且鄙以習之（參看 Gouldner, 1971; Giddens, 1968, 1976a, b）。事實上，結構功能論之所以式微，相當程度地乃是其理論的理路內涵所引發出來的。派森思與奚爾斯在其著《邁向行動一般理論》(*Toward a General Theory of Action*) (Parsons & Shils, 1951) 與派森思在《社會體系》(*Social System*) 一書 (Parsons, 1951) 中之種種論述表現的基調，已明顯地走入派森思自己早期所批評的理想類型取向 (ideal type approach) 的窠臼。其所著重的是類型範疇的細部刻繪，並無法與實際的經驗研究產生緊密的結合。這使得一群既心儀、且敬畏派森思理論之嚴謹完整性的信眾們，一旦對實際的社會世界從事所謂的經驗研究的時候，卻往往又不得不遠遠避離著，如艾畢特 (Apter, 1965)、阿摩與包威爾 (Almond & Powell, 1966) 或李維 (Levy, 1952) 等人即是（參看 Sciulli & Gerstein, 1985: 370）。

但是，上述六〇年代以來結構社會學的典範學風，畢竟是所及之處所向披靡，因此，社會形態化的結構概念以及由此衍生的功能觀，事實上早已深植入美國社會學界，成為基本的慣性認知架構。它甚至也影響了與結

構功能論者持相對立場的所謂衝突論者(如 Coser, 1956),無怪乎,古德納(Gouldner, 1960)以左派功能論來稱呼這類的衝突論者。總之,在這樣的主流氛圍的籠罩之下,於一九七四年八月間在加拿大蒙特婁(Montreal)召開的第六十九屆美國社會學會,其大會主題即是有關「社會結構」這個概念的再檢討。其宗旨即很明白地被界定為:

社會生活中的任何事物可以看成是以社會結構為焦點或採取了社會心理學的觀點來看待。不管是什麼特殊專業取向,結構式的進路所指向的不是個體行為,而是尋找表現在此行為中之群體和個體間關係的結構。其終極目的是透過如此的社會學解釋,以增進我們對社會以及它如何變遷與變遷何以可能的知識(Blau, 1975b: 2)。

布勞進而把參加此一主題討論的九篇論文收集成書,以《社會結構之研究的進路》(*Approaches to the Study of Social Structure*)為名予以問世(Blau, 1975b)。繼之,一九七九年在瑞典奧斯陸(Uppsala)舉行的社會學世界會議(The World Congress of Sociology)中有三個部分討論的,也是以「結構探索的種類」(varieties of structural inquiry)為主題。布勞與墨頓(Blau and Merton, 1981)後來即以此研討會之論文為本,選擇其中一些論文,外加四篇集成《結構探索的延續》(*Continuities in Structural Inquiry*)一書,做為布勞在一九七五年所編一書的續篇。這些舉動在在說明著,以實證主義立場對結構從事社會形態學的經驗事實性研究,確立了雷克夫-布朗以來的經驗式結構主義立場在建構社會學論述時的正當性,並且,明確地進行著所謂的「變項」操作化。

這樣一個論述上的轉折,使得客體化的結構一概念在社會學(尤其美國版的實證社會學)中奠下了不可動搖、且至高無上的地位。不過,如此以具經驗實證性質的變項來勾勒結構的概念、並且把它界定為詮釋社會現象時的基本概念對象,基本上是可以質疑的。或許,吉登斯說的有道理,他說:「根本就沒有所謂的結構解釋的明確範疇這樣一回事,有的話,只不

過是影響人類行動之各種限制形式的模式的解釋而已」(Giddens, 1984: 213)。對吉登斯來說，只有當跨越時空相度的社會再製現象具有明顯的延續性時，結構（或結構特質、或結構參數）才存在著。而且，只有透過行動當事者具備反身性的偵測活動，且有著一系列之意圖和非意圖的結果產生，此一延續性才存在 (Giddens, 1984: 212)。當然，吉登斯這樣的論調尚有議論的空間，其對結構一概念如此一般的基本觀點，留待第七章中再加以說明。不過，此時此刻，所以援引吉登斯這樣的說法，無非是做為一個例證用來彰顯，無論就理論思考的密度與細緻性而言，以美國實證社會學為主，那強調以具經驗性質的變項來勾勒結構此一概念的做法，基本上是相當粗糙，實有再仔細斟酌的必要。

### 第三節 做為經驗實在客體的結構概念

依循著上述的歷史脈絡背景，布勞對「社會結構」的看法可以說是繼墨頓之後，最足以代表結構社會學之立場的典型說法。他指出：

所謂「社會結構」一辭，我意指一個有組織之集體的元素間具兩類關係：(1)變項間的因果關係，而這些變項指涉的是集體本身的屬性，並非個體成員的屬性，例如群體的大小、社區中的地位結構或一個社會的政府。(2)集體中分化位置間的社會關係，如分工或權威的階層。在(2)當中的項目經過剖析（成為如權威階層之各種面向），變成為對不同集體從事比較之基礎下，(1)中探討的主要變項 (Blau, 1969: 62)。

因此，「社會結構的研究乃把注意點集中於有組織集體之各種特徵間的相互關係，特別是指涉到不同社會位置之關係的那些特徵，但原則上並不直接以這些關係來分析社會互動過程的」(Blau, 1969: 59-60)。立基於這樣的立場，布勞以為，對互動過程之社會心理因素的分析，與把焦點集中於社會結構中元素間之互賴的複雜圖像，基本上是不相容的 (Blau, 1969: 70)。

這樣說法內涵的意思很明白；這也就是說，結構性的分析是不涉及到人自身的。晚近主張網絡分析的維爾曼 (Wellman, 1988: 33) 亦有類似的主張，他即以爲，處理個體動機問題乃心理學家的事兒，而社會學家解釋行爲時，只分析具可能性的社會分配（如財富、權力或資訊等資源之不均分配）與人們可能獲得資源的結構。於是，結構分析內涵著反化約主義 (anti-reductionism) 色彩（尤其是所謂的心理化約論）的主張。對社會學家來說，這樣的主張一向被認爲是確立社會學分析的特殊性格，也是維護社會學做為學院內一門獨立學科的正當性所必要的基本要求，因此，它是崇高而不可侵犯的 (Blau, 1981: 10)。

誠如薄波拉 (Porpora, 1987: 20) 闡明的，布勞所認爲的，其實乃意指著在某個層面上的個體社會事實是可以構成社會結構自身的。例如，某一種分工或某一種權威階層均代表著某種社會關係的組織體系，而這當然構成了社會結構。這樣的社會關係的體系，基本上即馬克思主義者所意指的社會結構。對馬克思主義者而言，他們關心的重點可以說，即在於個體所鑲嵌的結構最後必然即是個體轉型出來的內在過程。例如，當所謂之無產階級的階級意識被喚醒，經過革命而使階級屬性改造成功之後，原來的生產關係與階級結構就會被改變了。然而，相當弔詭的，這並不是結構社會學者如布勞等人所重視的。對布勞而言，他所強調的，毋寧只是結構變項的因果關係這樣的表面性現象而已。在他的眼中，個體社會事實的內在結構面向（如生產關係中的特定位置）只是可量化的性質，這可以使用數學方式與其他社會事實的類似可量化的性質相串聯起來，而這也正是布勞在上面論述的最後部分中所企圖意指的。在這樣的認知格局之下，結構指涉的，於是乎只是對集體性的社會關係加以外在客體化後所衍生之迸生特質而已<sup>⑧</sup>。

就在這樣的認知基礎之上，布勞以爲，林林總總的結構觀（也包含法國的結構主義者在內）有一個公分母，那就是：結構乃指涉「一個叢集的

⑧ 有關迸生概念的討論，參看第二章的⑩。

滋生特質，而終其結果，它並不彰顯組成此叢集的個別元素的」(Blau, 1981: 9)。準此，布勞更進一步指出，叢集並非即是結構，而只是元素的總合。至於結構，它則依賴元素間關係的狀態來展現（如群體的內聚力或網絡狀態）。就廣義的意涵而言，後者包含特定關係下的相對位置、直接關聯和間接影響，情形就猶如水不同於氫與氧此二組成它的成分，而是在於此元素間的一種特定組合關聯條件是否具備的關鍵上面。因此，情形是一樣的，群體的結構之不同於其元素的叢集者，乃在於那些不能用來描述個體元素的特殊性質上面。這些性質彰顯諸成分之間的關係和組合，它把群體做為「整體」來描述，結構於是乎有了獨立的滋生自性。順著這樣極具完形主義 (Gestaltism) 之思維方式的線索，布勞說道：「……滋生特質乃社會結構的特徵，縱使這些特徵是個體行動的叢集結果，但是個體並無法控制的，而且，社會環境的這些條件也必然限制了人們的自由意志所能實現的」(Blau, 1981: 16)。

以這樣的觀點為前提，社會結構的狹義意涵於是被理解為：「在一個集合體中分化的社會位置或地位與人們佔有的地位所影響下的角色關係」(Blau, 1975a: 131)。針對此一定義，布勞進一步做這樣的說明：「當我們說社會結構指涉的是一個集合體中的分化且相關的部分時，其所意指的，不是有關此一分化之相關部分的諸種理論，而是如何思考這些部分與其關聯的問題」(Blau, 1975b: 220)。準此，他以為，最妥當的進路即是對所謂的參數 (parameter) 進行釐析，而所謂參數指涉的是：「在社會互動裡，人們所做的社會區辨中蘊涵的任何標準」(Blau, 1975b: 221)。概如上述中一般實證社會學家所常強調的諸如年齡、膚色、性別、社會經濟地位、教育程度、職業類別與職位……等等的「變項」，即被接受為最佳、也是最常被使用的參數指標 (Blau, 1975b: 221; 1977: 27)。

顯而易見的，經過諸如布勞之參數論的處理，社會結構的概念不但被經驗具體化，而且也被客體對象化，不必再從事更根本、也更抽象的概念分析工作了。結構所指涉的單元，於是乎乃人們立刻即可以從生活世界中實際經驗到、且可具體操作化的一些表象「變項」。結構研究的重點即在於

從一些特定選擇、且可操作化的變項中（諸如上述的年齡、膚色、性別、社會經濟地位、教育程度、職業類別與職位等等），尋找可能具有的關係形式，並進行其「所以如是」之要件的說明。在量化的實證研究傳統的主導下，利用多變量統計（如因徑分析、因素分析、區辨分析等）對特定選擇的可操作變項，進行量化的因果模型建構，遂成為形塑結構概念的當然代言人了。於是，所謂客觀、可觀察與可測量的行為表徵乃成為研究的主要對象，而探討這些行為表現變項的因果（或功能）關係，順理成章地成為建構社會之結構圖像的基本課題。

另一個美國社會學家梅黑 (Mayhew) 呼應了布勞這樣的結構經驗實在觀，並且更為明確地主張，數量化整個論述乃是使得社會學躋身為科學之林所必要的努力。譬如，他從涂爾幹的論述中找出了一個基本命題——群體人口數量的多寡（或容積的大小）與分化間的關係，做為討論結構此一概念所內涵的核心議題 (Mayhew, 1973; Mayhew, McPherson, Levinger & James, 1972)。之後，他與其同事更進一步地以這樣的方式檢證米契爾 (Michels) 有名的寡頭法則 (law of oligarchy)，並且，討論著群體的大小與寡頭傾向的關係 (Mayhew & Levinger, 1976)。很明顯的，他與布勞共同接受結構社會學的一個基本看法，即群體的大小與分化程度和形式間的關係，乃社會學研究的最根本問題。在一九七九年舉行的美國社會學年會中，梅黑更以捍衛結構社會學立場自許，而以「結構主義與個體主義」為題發表看法。此一立場後來分別在一九八〇年與一九八一年刊登在《社會力》(*Social Forces*) 雜誌中 (Mayhew, 1980, 1981)。

在梅黑的眼中，相較於個體主義與詮釋社會學，他所認定的結構社會學才是真正的社會學。他拿社會學主義與心理學主義相對立起來談，以為心理學主義的取向是主觀主義，而社會學主義的取向則為客觀主義。同時，前者乃預採著行為的主願模式 (voluntaristic model of behavior)，而後者則屬機械或決定論。倘若心理學主義對社會現象的分析採取的是詮釋、表意的 (idiographic) 取向，那麼，社會學主義所採取的則是自然主義 (naturalistic) 與循則主義的取向。更重要的是，心理學主義的分析單元是個體的人，而

社會學主義的分析單元則為社會事實或社會網絡。他即明白地指出：

結構論者不研究人的行為。他們研究的行為是用來定義組織、人口、環境、意識形態和技術次體系之各個不同面向的變項。對結構論者，一般社會學理論即以此等變項來陳述的一組定理，而定理乃可預測、且解釋社會現象的結構與動態 (Mayhew, 1980: 339)。

同時，他更進一步地強調，結構論對個體論的討論焦點——人之行為的討論，是毫無助益的。他們所討論的焦點毋寧是人之社會中的社會現象 (Mayhew, 1980: 357)。這樣斬釘截鐵地把結構與個體行為的討論劃清界限的做法，可以說是十分激進，它把涂爾幹的社會事實自存、且具自性的說法推到了極致。這應該可以說是美國版之結構社會學的結構觀的基本範本吧！

如此一般之外在客體化結構概念的經驗實在觀，在晚近迅速膨脹的網絡分析 (network analysis) 支持者的身上，不但清楚地看到，而且其立場似乎更加被強化。例如維爾曼 (Wellman, 1988: 20) 即認為，結構分析做為一種有特色的社會學探索方式，就具有五個基本典範特徵，它們分別是：

1. 行為乃以加諸於活動的結構限制，而非行動單元的內在力量（如對規範的社會化）來解釋。
2. 分析的焦點在於單元間的關係，由這些單元自身的內在屬性（或本質）來定義、且分類。
3. 中心考量是多重他我 (multiple alters) 間的具模關係 (patterned relationships) 如何共同地影響網絡成員的行為。
4. 結構乃被當成為諸網絡的網絡，而它不一定會形塑成為具體獨離的社群。這也就是說，結構的組構塊圍並不內涵必然產生緊密結合、且具範圍的社群。
5. 分析的方法直接處理結構所具之具模、且理性的本性，如此可用以補充（有時替代）要求具獨立分析單元的主流統計方法。

姑且不論這樣的五點說法是否有可再斟酌的地方，至少，其所提出之主張的意涵是相當明白。顯而易見的，強調網絡分析的結構主義者（如維爾曼），把涂爾幹之「社會形態學的事實」的面向，往外在客體化的一端更推進了一大步。結構於是變成是具體可操作之網絡的具模特質，而且，它是一種理性的表現形式。不過，就既有文獻所呈現的內容來看，這樣的主張並非始於這些所謂的網絡分析主義者。事實上，如此一般的結構觀可以追溯到英國結構主義者，如納笛爾 (Nadel, 1957) 或較之更晚的巴內斯 (Barnes, 1972)。其實，更為早期的英國結構功能論者（如雷克夫—布朗）即明顯地把網絡當成隱喻看待，並且，視它是對社會結構之部分的一種隱指性描述 (Radcliffe-Brown, 1940)。其研究的焦點在於文化如何在一具範圍的社群中指引著適當的行為 (Boissevain, 1979)。因此，當時的研究乃以文化為重點；學者們以為，如此可以降低行為中的雜訊，而直搗社會體系的本質。維爾曼即認為，基本上，如此強調文化所具的分析地位，用之於緊密且具範圍的社群，或許是可行、且具有說服力，但是，一旦跨越了社群的藩籬，則就未必可以說得上了 (Wellman, 1988: 21)。譬如，納笛爾與其後之巴內斯即在如此一般的考量之下，把研究的焦點由文化體系轉至由具體網絡與聯繫而形構的所謂「結構體系」，開始有系統、且具自我意識地發展社會網絡的概念，並且，主張社會網絡才是真正反映結構的普遍指涉對象。

事實上，早在一九三〇年代，美國社會學家摩芮諾 (Moreno, 1934) 即致力於人際互動網絡的分析，當時乃以社會計量 (sociometry) 的名稱來稱呼。爾後，在一九三七年，美國社會學會更以《社會計量》為名發行專門研究結構網絡與社會心理的雜誌，後來，到一九七八年的第四十一期開始，才改名為《社會心理學》。尤有進之的，我們尚可以把歷史往前再推進到一九二〇年代。當是時，心理學家海德 (Heider, 1927) 提出所謂素樸心理學 (naive psychology) 的說法，他強調歸因 (attribution) 與平衡 (balance) 的概念，而這些概念其實正預鋪了網絡分析這樣的研究方向。這個先驅性的提示在海德一九五八年的著作《人際關係心理學》(*The Psychology of Interper-*

*sonal Relations*) 一書中更為明顯，也因此奠定了美國社會心理學中之平衡理論 (balance theory) 的論述基礎 (Heider, 1958)。其後，紐孔 (Newcomb, 1953) 把海德的平衡說用於人際關係的研究。他指出，平衡的趨勢不只發生於個體自身的內在心理體系，同時也存在於人際關係之間。例如，當兩個人對彼此好感、且相互視為依賴時，一旦他們面對第三者出現（此第三者可能是物、事或人），則將發展出相類似的對應取向。因此，人際溝通會增進人們發展出相類似之取向的可能性。這就是紐孔有名之 A-B-X 模式的雛型。後來飛德 (Feather, 1964) 即以此論為基礎，發展出一個更為繁複、且細緻的理論模式來解釋人際互動網絡的現象。

繼紐孔之後，心理學者卡萊特、哈拉利與諾曼 (Cartwright & Harary, 1956; Harary, Norman & Cartwright, 1965) 等三人相繼利用線性圖形之數學理論的概念，把海德之認知平衡論的論述加以形式化，其理論建構模式影響所及，一時蔚成一股研究潮流。這一個基本上源自心理學的形式主義，結合了早已發展出來利用矩陣數學來研究社群結構的技術（如 Luce & Perry, 1949）與摩芮諾的社會計量學，遂成為研究社會網絡之結構形式的主流，至少在美國社會學與社會心理學界，情形是如此的。事實上，布勞對人際關係的選擇模式（尤其所謂結構效果）的研究，即與上述如此一般之美國社會科學界的量化研究傳統，有著密切的歷史淵源關係 (Blau, 1960, 1962)。而這樣一個研究傳統所以被奠定下來，又可以追溯到二次世界大戰期間美國陸軍部支持美國心理學與社會學界從事有關士兵性向分類、士氣與宣傳策略等等的研究。基本上，它們彼此之間有著密切的關係<sup>9</sup>。總之，這一連串的歷

<sup>9</sup> 當時，參與此一計畫的，乃以哥倫比亞大學社會學系的斯托夫 (Stouffer) 與耶魯大學心理學系的霍夫蘭 (Hovland) 為主要領導人。在美國社會學與社會心理學中，有一些重要的概念、態度量表與研究課題均源自這個大計畫之中，如有名的相對匱乏 (relative deprivation) 概念，格特曼量表 (Guttman scale)、說服 (persuasion) 的呈現次序 (Hovland, Janis & Kelley, 1953; Hovland & Mandell, 1957) 等等均是。這些研究後來以四大冊書籍的方式問世。首兩冊名為《美國大兵》(The American Soldier, Volume 1: Adjustment During Army Life; The American Soldier, Volume 2: Combat and Its Aftermath) (Stouffer, et al., 1949a, b), 第

史因緣，奠定了美國社會學與社會心理學界強調量化之實證研究的傳統。就在這樣的研究傳統的庇蔭下，結構的概念很輕易地、也很淺薄地被實證化、表象化，而且「網絡化」。社會學者們（當然，特別指涉持實證主義立場、且強調所謂實證經驗研究的社會學者們）避開對結構概念的深層意涵從事更細緻的思想性探究，自是可以理解的。

#### 第四節 再論涂爾幹——另類思考的分離點

讓我們回到上一章第三節中曾提及帝爾亞肯提示涂爾幹之「事實」的說法。他指出，除了「社會形態學的事實」外，涂爾幹所指涉的另一個「事實」概念，即其所自謂的「集體表徵」概念。這部分是雷克夫—布朗以降的英國結構主義以及其美國版本——結構社會學者所刻意否認或無意中輕忽掉的面向。然而，這個面向卻恰恰又正是法國結構主義（如李維史陀）所特別強調的重點，也是對結構此一概念從事另類思考的典範模式。尤有進之的，這正是後來引發吉登斯的結構化說與所謂施為（或行動）與結構之二元性論爭的重要轉折點 (Giddens, 1979, 1984)。

根據瑪揚斯基與脫納的意見，涂爾幹有兩部作品，分別是《近親亂倫：禁忌之本性與起源》(*Incest: The Nature and Origin of the Taboo*) (Durkheim, 1898) 與《原始分類》(*Primitive Classification*) (Durkheim & Mauss, 1963)，一向並不若他的其他作品——如《社會分工論》(*The Division of Labor in Society*)、《自殺論》(*Suicide: A Study in Sociology*) 或《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*) 等，為社會學者們廣泛地注意到 (Maryanski & Turner, 1991: 108)。然而，此二作品，再加上《宗教生活的基本形式》一書 (Durkheim, 1995)，乃瞭解涂爾幹後來轉向從事所謂社會心

---

三冊則題為《大眾傳播的實驗》(*Experiments on Mass Communication: Studies in Social Psychology in World War II, Volume 3*) (Hovland, Lumsdaine & Sheffield, 1949)，而第四冊為《測量與預測》(*Measurement and Prediction*) (Stouffer, et al., 1950)。有關的簡介，參看薩哈金 (Sahakian, 1982: 360–361, 756–762)。

理層面的探討的關鍵所在。在《近親亂倫》一書中，涂爾幹重構了近親亂倫禁忌此一被認為幾近具普遍性之社會現象的歷史原因，而在《原始分類》此一小書中，涂爾幹與牟斯則直陳人類分類與象徵思考模型的起源。

依照涂爾幹與牟斯的意思，社會的物質結構乃心靈分類體系建構的模板。他們指出，人們思維體系中的「首現邏輯範疇即社會範疇；事物的第一種分類即人的分類。……假若事物的整體被視為是一個單一體系，那是因為社會本身亦同樣地被看成是如此。正是全體、且是一個獨特的全體，使得所有其他的事物互相關聯。因此，邏輯梯序即是社會梯序，而且，知識的一體也只不過是把集體的一體延伸到整個宇宙罷了」（Durkheim & Mauss, 1963: 82-84）。很明顯的，這樣視社會事實乃自主、且具優位性的說法，是使得涂爾幹對集體表徵的社會心理學論述，沒有走向以個體心理為本的路子上去的關鍵所在。

倘若我們把集體意識和集體表徵當成社會事實看待的話，在涂爾幹與牟斯的眼中，基本上從集體意識到集體表徵所表現的，只是在他們兩人所謂「社會中心軸化」(sociocentrics) 之社會學方法定位下的兩個不可化約的事實單元而已，而且，也是最終的分析單元 (Durkheim & Mauss, 1963: 86)。在《原始分類》一書的最後一頁，涂爾幹與牟斯即指出，集體表徵（在此處即分類的原始體系）並非邏輯的排列，其關係的法則乃在情緒與集體當中找到。在結尾的段落中，他們就這麼寫著：「……對分析而言，情緒很自然地是執拗的，或至少是儘量讓自己不容易做到，因為它太複雜了。尤有進之的是，當它具有集體來源時，它更是頑拒具批判而理性的檢驗」（Durkheim & Mauss, 1963: 86）。

很顯然的，涂爾幹與牟斯乃以如此無可奈何的方式，完全揚棄、並拒絕回到個體心理層面上去尋找各種表徵間之關係的解釋。誠如貝寇克所指出的：「……引發如圖騰制之社會分類體系所依據的基礎表徵的集體活動狀況，對涂爾幹而言，乃假設是完全無法解說的。尤有進之的，如此負面、且非實證的結論乃暗示著，集體意識 (conscience collective) 是一個已經推至終極不可化約、且無法解說的實在，正如我們已看到的，這是涂爾幹解

釋體系中的最後字眼」(Badcock, 1975: 27)<sup>10</sup>。因此，涂爾幹是不肯承認和接受「心理事實」對解釋「社會事實」具有正當性的。為了維護社會學做為一門探討社會事實之獨立學門的基本立場，更重要的，在又不得不承認心理（至少社會心理）面向在解釋和理解社會事實上面乃是必要的條件之下，涂爾幹只好把任何事都追溯到集體意識，而宣稱「首現邏輯範疇即社會範疇」。在他的心目中，由集體意識所衍生的社會範疇，已足夠頑拒「具批判而理性的檢驗」了，而這正是我們何以說這樣的論述理路是社會中心主義的緣故。然而，其所視為中心者，事實上卻又顯得只是一片社會學的「未知象徵浮雲」罷了！於是，涂爾幹的集體意識（或集體表徵）概念扮演著上帝的角色，指導著人們的道德倫理活動。它彷彿無所不在、無所不能、也無所不知(Badcock, 1975: 27-88)。

準此，正如心理中心主義有著心理學化約論的嫌疑一般，涂爾幹的社會中心主義，也不免有了社會學化約論的疑慮。嚴格地說，既然都有化約論的嫌疑，我們實難找到足以說服人們的理由來宣稱社會的概念範疇比心理的概念範疇，在詮釋人的社會現象時，必然是更具正當優位性，因此，我們就沒有理由說社會學化約論是必要、合理、或才具有著正當性。毋寧的，假如強調人的心理面向的解釋與瞭解是一種不可取的化約主義的話，那麼，強調所謂的社會結構層面來經營對人之社會現象的解釋與瞭解，也一樣地是不可取的化約主義。基本上，兩者都有「定見」的成分，所不同的只是從不同的學術本位立場來開展而已。說來，這樣的情形幾乎是所有持本質論的實體主義者難以避免的論述命運。更不幸的是，這種命運卻如鬼魅般一直纏附在西方社會學的理论論述身上，抹不掉，也揮不去。

顯而易見的，假設「社會的結構樣態乃先於個體存在」這樣的說法，基本上是無法解釋在人們活動中這些結構是如何迸生與發展的情形的。這樣的假設確定了社會結構乃是一個具自我調整能力（或謂自我組織、自我衍生、自我再製等等之性質）的「形而上」實在。這是何以社會學主義與

<sup>10</sup> 按指上引《原始分類》一書中最後一頁（即頁86）最終一句的引語。

演化主義常是相伴而生的基本前提，因為，既然不能以個體活動的立場來解釋社會結構的起源，那麼，只好回到無限迴歸的歷史過程裡，從過去種種假設的社會結構狀態當中，尋找足以解釋當前社會結構所以然之種種可能條件的機制了。如此一來，以一個創造出來的演化概念為主軸來排列所有的不同社會，可以很巧妙地掩遮理論上的漏洞。更重要的是，這樣的演化序列乃被認為是在無人力干預的情形之下進行的，於是，它是由具承續性的普遍歷史法則來決定 (Clarke, 1981: 48-49)。

為了替從涂爾幹思想走出之李維史陀的結構觀清楚地鋪陳論述理路，讓我們再用一點篇幅來描述涂爾幹與康德之間的關係吧！康德關懷和諧社會建立的問題。對此問題，簡要地來說，康德以為，人類的行動必須受制於道德規律，而這又可以由「如是之理性存有的一般概念」推演出來。於是，理性道德成為保證社會和諧的絕對、且普遍的無上命令；在一個公正的社會裡，法律乃必須依循這樣的無上命令來制定的 (Kant, 1948: 79)。雖然法律必然給予人們相當的限制，但它卻是確保個體得以充分自我實現的要件。對生在一個世紀後的涂爾幹而言，康德這樣以為個體的理性足以保證社會秩序的說法，他似乎並沒有信心。於是，他轉了一個彎，企圖藉擡高社會的位置，以來「社會學化」康德的理性道德說。社會遂接了手，成為一個具經驗性而非形而上性的道德實體，它對個體加以限制，並且，以集體的方式保證社會秩序得以順利完成，也得以順當進行著。

根據克拉齊 (Clarke) 的意見，涂爾幹並未能充分認清到康德主義者區分事實與價值所具有的意義，而以為可以使用社會此一巨靈來化消其間差異所可能呈現的意義。對康德，理性道德純然是一種具普遍意涵的應然形式，並不是一種實然的呈現狀態。這也就是說，理性道德做為一種普遍性的宣稱，極可能、而且也往往與現實之道德標準的特殊呈現有著差距，而且甚至是相對立著。轉換成為社會學的語言來說，康德的理性道德並未必明顯已然地成為社會裡的集體意識。或退一步地來說，縱然此一理性道德已然成為集體意識，然而，它未必立即有著位居優勢的主導地位，而或許是早已被修飾、轉形得已非其原貌了。因此，涂爾幹的集體意識概念被單

一化，也被單純化，以為在社會中可以找到一個具至高無上之命令地位的終極性集體意識，而它成為指揮一切的象徵神聖體。很顯然的，只有在這樣的狀況之下，理想性的道德哲學才有可能與做為具強制作用之社會事實的現實道德律則合而為一的 (Clarke, 1981: 37)。

就現實的經驗體現狀況而言，事實上，康德式的理性道德極可能只是存在於少數知識分子（尤其哲學家）心目中的一種具理想性的論述形式而已，它並沒必然會成為具實質強制約束作用的現實普遍道德律令。對此，涂爾幹的認識似乎有再進一步討論的空間。簡單地來說，他乃意圖把後者等同於前者，而企圖以社會此一具集體性的實體化概念來統其大成，在概念的安頓上面享受著無比的榮耀。李維史陀即清楚地認識到如此思想模式所可能內涵的潛在危險性。他就說道：「很顯然的，任何社會秩序可藉此信條為由，粉碎個體의思想和自主。然而，每種道德、社會或知識上的進步，卻都是以個體反抗社會的方式來形塑其首次的呈現的」(Levi-Strauss, 1946: 529-530)。準此立論，我們可以說，面對著社會這樣一個巨靈（暫且先假設有這樣一個事實性的「東西」存在著）時，基本上，個體並非完全無力、無助、且無能的。理論上，即使單就其在分析上所可能被安頓的位置而言，個體更非全無地位，而使得他在形塑有關社會的論述過程中，完全屈服在涂爾幹式的「社會事實」符令之下，起不了任何的作用<sup>①</sup>。李維史陀對結構所持的基本立場，可以說就是企圖在這樣的論述十字路口上，另外開闢出一條路子來。

## 第五節 從涂爾幹到牟斯

### ——邁進李維史陀之結構觀的前奏

從上面的討論，我們可以很清楚地看出：當我們說法國結構主義者乃貼靠著涂爾幹之「集體表徵做為社會事實」這條主軸，而非「社會形態學

<sup>①</sup> 同時參考第七章第一節有關涂爾幹之社會事實概念的討論。

的事實」這個面向來營築其有關結構的概念的時候，我們所企圖意指的，並非是他們即完全接受涂爾幹之集體意識（與集體表徵）的社會學論述內涵，而在思想上成為同路人。毋寧的，我們所企圖指陳的只是這麼一個基本觀點，即：法國結構主義者乃循著涂爾幹此一具主體互通性意涵之意識（或意義）的「事實」面向來刻劃結構的概念。但是，他們所主張的實際內涵，事實上極可能是與涂爾幹的立場相背對著。譬如，李維史陀秉承的，乃其所處當時之法國哲學中宣揚的人文關懷精神，基本上，其立場毋寧地是康德式的個體主義，而非涂爾幹式的集體主義。對他而言，道德權威不應是凌駕在個體之上，康德式的無上命令理當是存於人心之中的。因此，回應康德理性道德與理性個體的可能性時，李維史陀所關心的其實是人類心靈的經驗性質。無怪乎，當法國哲學家呂格 (Ricoeur) 稱李維史陀的人類學為「一個無超越主體的康德主義」時，李維史陀立刻熱烈地予以回應接受（引自 Clarke, 1981: 38）。在他的心目中，人類的心靈本身，才是人成為主人所以可能的要件。理性的來源乃在於個體，但是並不在於意識面向，而是屬於無意識的 (unconscious) 面向。他說：「解決涂爾幹之二律背反 (antinomy) 在於認清諸觀念的客體化體系乃無意識的，或有著無意識的心理結構為其基礎、且促其為可能。因此，其所具「事物」(things) 的性格，同時，其解釋所具辯論的（我指非機械的）性格，亦同」(Levi-Strauss, 1946: 528)。

基本上，涂爾幹的「社會中心主義」有一個演化認識論上的根本主張，即：一個社會事實必須以另一個社會事實來解釋。然而，在解釋上，這樣的主張極可能引起自我內在循環的困境。對李維史陀而言，把社會形成的起源回溯到人類心靈的無意識面向，即是為了解決涂爾幹之主張所內涵的解釋困境。他認為、也是希望努力予以化解的是，倘若能使一個「自然的」社會產生，則此一困境即可以迎刃而解了。此一前社會的社會事實如何可能，正是李維史陀在其著《親屬的基本結構》(*The Elementary Structures of Kinship*) 一書中一開始兩章當中所要處理的議題 (Levi-Strauss, 1969)。

要說明李維史陀如何處理社會結構的概念，尤其源起的問題，首先，

有必要讓我們簡扼地闡述一下牟斯 (Mauss) 之互報原則 (principle of reciprocity) 概念的內涵。所以必須如此地做，理由很簡單，乃因為李維史陀的思想深受此一論說的影響。根據牟斯的看法，當人們施予別人任何東西時，幾乎沒有例外的，受施者都會被要求回報，固然回報的形式或東西可以不一樣，而且往往也要求是不一樣。這種牟斯稱為「報稱」(prestation) 現象的存在，使得「禮物本身的特質使它終究成為自己的回報，這一點無論任何社會皆然」(Mauss, 1989: 51)。於是，禮物的施取乃具義務性，並且有一種權利制度迫使收禮者還禮 (Mauss, 1989: 18)。在這過程當中，給予、收取與回報均屬義務，人們沒有權利拒絕。如此一來，「未還報的禮物足以危害收禮者的人格，尤其那種沒一絲回報念頭的收禮者」(Mauss, 1989: 87)。

這樣具義務性的給予、收取與回報的互報現象，基本上，並不侷限於具體「禮物」的禮尚往來，而是全面性的社會現象。其原則可以遍及各個面向，包含法律、經濟、與政治，也屬於宗教、美學、或形態學等範疇。因此，根據牟斯的意思，它不只具有真實性 (realism)，而且，也具備著概化性 (generality) (Mauss, 1989: 103-104)。他即明白地指出，雖然，表面上看起來，現代世界似乎是朝著遠離強調慷慨、榮譽、信賴等情操之往來的世界景象而發展，但是，古老的互報道德尚「正影響我們嚴密、抽象又不近人情的法律規章。……而一些法制上的創舉其實不過是時光倒流的組合」(Mauss, 1989: 89)。對牟斯而言，這是一種回歸，而且是一種必然內涵的回歸，因為這正是所謂之「結構」內涵的特質。他認為，例如，二十世紀初法國對社會保險及貫徹國家社會主義的立法，即受到這樣具原初性的互報原則所鼓舞。牟斯的解說是這樣的：

工人把生命及勞力一部分貢獻給社會，一部分給雇主。如果在保險事業上工人也得合力分擔，那麼因其勞力獲益的人們就不該只付報酬了事。國家身為社會的代表，應該還報工人及主管人員某種保障，使他們一生免於失業、疾病或老死帶來的窘困。還有一些聰明的新制度也同樣解答了雇主的問題；即如何使工人盡忠職

守，如何實現他們對工人所肩負的責任，以及應當承擔物質上及道德上對工人的關切到何種程度。家庭基金就是其中的一例，由一些企業家既自動又熱心地提供給有家室的雇工。在英國，長期的失業促使百萬的工人發起一項強制性失業保險運動，由工會負責組織。過去一般城市和國家大多對鉅資援助失業者一事無動於衷，儘管這些失業者的困境其實是來自工業及市場問題。只有一些傑出的經濟學家及工業領袖明白：工業界本身應該自己籌募失業儲金及做種種必要的犧牲，所以他們要求工業界以一部分經費承擔工人失業保障之需 (Mauss, 1989: 89-90)。

很明顯的，在牟斯的眼中，這樣為工人而設想的社會保險立法，說穿了，只不過是初民社會之互報原則運作的現代版本而已。工人所施予的「禮物」，在資本家（與國家）收取了之後，應當給予適當、甚至是「慷慨」的回報，而這個回報就是種種的社會保險與安全制度。因此，在初民社會中所清楚看到的「禮物和禮物中包涵的自由與義務，以及送禮所暗示的慷慨及利己等題旨，重現於我們的社會，就像一個又被遺忘的主題逐漸復甦一樣」(Mauss, 1989: 90)。然而，牟斯也很清楚地看出，自啟蒙時期以來所發展的理性，已使得這古老的互報原則中原先具有一種不符合所謂自然經濟或功利主義原則的特殊精神狀態變了色 (Mauss, 1989: 95)。原本，在許多初民社會裡，氏族、年齡群、性別群等團體互相締結契約，並進而產生各種不同的團際關係。由這許多關係來看，這些團體不斷處於一種經濟上的興奮狀態，而此現象與物質主義是鮮少有關係的，也不像我們社會的買賣行為及服役雇工、投機生意那般地平淡無奇 (Mauss, 1989: 96)。然而，這在理性的社會裡日漸看不到。因此，喪失了初民社會所常見的興奮狀態，形塑出冷靜的功利精神，是現代社會中的理性所開展出來的結果，這是與初民社會最為不同的地方。

姑且不去仔細斟酌牟斯的立論是否恰當這樣的問題，他如此一般的說法有著三樣重要的意涵，而這些意涵正是其影響李維史陀之結構觀的關鍵

所在。第一、一項原本是具意識的規範共識，可以變成為一種溝通上的無意識體系，而且滲透進入人們生活世界的各個面向。同時，這又轉成為主導人類行為與制度設立時的指導原則，且不為人們清楚地自知著。第二、禮尚往來的互報原則不只是一種具實然事實性的行動原則，而且也是具社會正義內涵的應然規範準則。它告訴了我們什麼才是好的社會制度。第三、這樣的原則基本上是建立在一些人類特別具有的情操上面，如信賴、同情、慷慨等，而且，常常是不為人們所自覺的。因此，心靈基礎是支撐互報原則的基本骨架，也是表現互報原則之象徵體系的深層支柱。無怪乎，牟斯會這麼說：

社會學範疇中的具體現象亦即整體性的研究要比研究抽象的概念、法則更現成、更有趣，也更能提供解釋，因為我們所觀察的是完整且複雜的人類。我們應把人類描繪成有靈有肉、又會成群行動的有機體，並應敘述參與群眾者的心態：即屬於那某夥人，或那有組織之社會或社會次團體的情感、想法與慾望。我們應把研究對象的肉體及反應、思想及情感當成註解或者行為動機的趨力來理解。社會學的宗旨與原則，是在完整的行為脈絡中觀察與瞭解一整群人 (Mauss, 1989: 105)。

## 第六節 李維史陀對親屬現象研究的符號學意涵

從上節的簡扼討論中，我們可以很清楚地看出，在牟斯的心目中，對人心靈狀態的描繪，乃瞭解人之種種舉止行為和制度體現不可或缺的一環。重要的是，這樣的心靈狀態被視為可以跨越時空而呈現出普同性。更有意思的是，通常，人們並不是清晰地察覺到此一性質，而僅是以一種潛意識的建構姿態存在著。正因為如此，人們無緣刻意地加以修飾或竄改，所以，在禮尚往來中的互報行為，才會呈現出一種基本的樣態，並且有著普遍意義。牟斯這樣的思想深深地影響了李維史陀，其中最明顯的莫過於表現在

對近親亂倫的有關研究上面。

使用象徵是人類具有的一種特殊能力，或許，也是與其他動物之所以不同最為明顯的地方。對李維史陀而言，傳統的二元概念，特別是來自涂爾幹與牟斯的二元分法，乃人類使用象徵時的基本分類方式。人與人之間的互動，基本上也正是以二元分類方式來進行象徵建構性的交換活動。對李維史陀而言，具象徵性的最基本交換即是性 (sexuality) 的交換，而且，其他交換都是以此為原模。在這中間，亂倫禁忌這樣的制度又是最為根本的原則，它意味著人們藉此能夠區分可以發生性關係與不可發生性關係的女人，並且，由此衍生，把女人區分為妻子和姐妹兩個範疇 (Leach, 1976: 53)。

這樣以男人為中心而對女人區分成妻子與姐妹兩個範疇，並且進而決定何者可以（或不可以）發生性關係的所謂「近親亂倫的禁忌」，乃是由血親 (consanguinity)（指如與姐妹間的血緣關係）之「自然」事實過渡到聯盟 (alliance)（指如與其他氏族聯婚）之「文化」事實的一種表現。「自然」自身透過如牟斯所提及之收與施 (receiving and giving) 的雙重韻律，表現在婚姻與繼嗣 (descent) 的對立上面。雖然收與施均出現在「自然」和「文化」，同時，某個方面均施以共同的形式，但是，此一韻律展現在「自然」和「文化」上的，並非同一個面向。「自然」的特點是它只施其所已收的。已收、且已成的，決定了其施的範圍，遺傳即表現此一具永恆與連續性的特點。然而，「文化」的領域則不然。個體所收的，常多於其所施，而施的也可能是多於其收的。李維史陀即指出，此一失衡的狀態特別是表現在教育與發明 (invention) 的過程當中，兩者互為表裡，且均與遺傳相對立 (Levi-Strauss, 1969: 30)。這也就是說，「文化」使施與收之間不是以定性或定量的比例方式來維持關係，兩者之間的關係始終是不平衡的。這是因為「文化」基本上乃具武斷添加性，而且，也正因為具備如此一般的特性，「文化」才會有一再發展或萎縮的情形發生。

「自然」不同於「文化」。就其所產生之施與收二韻律而言，在第一個階段（即收），如其由生物性親屬表現的，「文化」是使不上力的，因為小

孩所遺傳的乃由父母所傳遞的基因銘刻下來。李維史陀即十分明白地指出，「自然」賦予每個個體由其父母所傳遞的決定因素，但卻與決定誰會是其父母無涉 (Levi-Strauss, 1969: 30-31)。這樣一來，結果是：從「自然」的角度來看，遺傳是雙重必要的。首先，做為法則，並無自生性的發生；其次，做為法則的細緻陳述，「自然」不但指陳著人必然有父母，而且將是與他們有著相像之處。至於婚姻，無論如何形成，「自然」乃只求肯確法則，但是，對其內容，則只能一視同仁。假若父母與子女的關係是嚴格地取決於父母的本性的話，男女的（婚姻）關係則完全委諸機遇了。因此，姑且不論突變的現象，「自然」乃包含了一個獨一的不確定法則，這在婚姻的武斷性中披露出來。假若「自然」被認知為在歷史上乃先於「文化」，「文化」的發展則無法完全擺脫「自然」所承擔的必然性。只是，到了某個臨界點，「文化」才向「自然」宣告：「我先，你到此為止」 (Levi-Strauss, 1969: 31)。

用李維史陀自己的話來說，到了這個地步之後，「自然」迫使聯盟產生，但卻不決定它，「文化」則緊接住它，而為其樣態 (modalities) 予以定義 (Levi-Strauss, 1969: 31)。所謂近親亂倫禁忌就在這個時刻出現，「自然」促使它成為法則性的事實，但卻沒有決定應該以怎樣的樣態呈現。於是，近親亂倫禁忌是一種干預 (intervention) 的特殊形式。每當在極具基本重要性的問題上面一個社群面臨著風險或未能充分掌握時，此干預即起，並且以肯確的方式來化解 (Levi-Strauss, 1969: 32)。於是，「自然」與「文化」就在這樣的巧妙安排當中被串聯起來，也同時被區隔開。牟斯的互報原則因而成為是使得「自然」與「文化」之間產生連續性轉折的最重要機制，同時，這也是促使「自然」的社會事實成為可能的關鍵所在。

就親屬現象而言，「自然」的社會事實乃在於「性」所具的本性上面。基本上，這個本性並非個體間在繼嗣或血親上的客觀聯繫本身，而是存在於人們的意識當中。尤有進之的是，「這是一種武斷的表象體系 (system of representation)，而非一種真實情境的自生性發展」 (Levi-Strauss, 1963: 50)。這也就是說，親屬現象的「自然」社會事實是一種以「性」為本的表現形式。固然不同的社會容或有著不同的表現形式，但是，以「性」為本的意

識狀態，卻有著共同的地方。例如，近親亂倫的禁抑就常被認為是具共同性的一個例子。對李維史陀而言，這樣的情形也同樣表現在圖騰制度與神話之中的。然而，若要進一步討論這些現象的話，就得從索緒爾 (Saussure) 的符號學理論說起了。

用簡單的話語來說，索緒爾視語言是一種具自主性的客觀體系，可以不必依附在社會學、心理學或生理學的立場，而單從語言本身，就足以尋找出其結構法則的。他認為，語言符號乃兩個結構元素的整體性組合：其一為「能指」(signifier)，即有所指涉的形式（如「樹木」一詞）；其二則為「所指」(signified)，即形成所指涉的概念（如「樹木」此一概念的實際內容）。基本上，能指與所指之間的關係，並非天生本有，也非固定，而是社會設定的，因此變易。職是之故，符號本身的性質是武斷的 (Saussure, 1966: 67)。這也就是說，能指與所指可以以任何形式來聯繫，符號於是可以組合成無限的不同語言表現形式。在這樣的前提之下，對語言的研究，其重要點即在於關係的結構性質，而不是針對著能指或所指的固定、核心或普遍意義上面。語言單元之所以有意義，因而並非因為它是指涉固定、且具自主實體性的一種命名，而是它具有能力孕生二元對立（如冷 / 暖）的形式區別。準此，象徵與物體的本質、內容與使用價值乃屈從於其所具的關係性認定、或其在一個體系中的位置與功能、或其所彰顯的交換價值 (Heydebrand, 1981: 82; Culler, 1977: 126)。索緒爾這樣以交換價值的立場來看待語言的價值，乃開啟了語言結構主義的大門，不但影響了李維史陀的結構觀，而且，也提供了結構馬克思主義者 (structural Marxist)，如阿圖塞 (Althusser)，批判資本主義經濟與形塑結構之概念的認知基礎。關於後者，留待在下一節中再敘述。底下，讓我們先看看索緒爾這樣的語言結構觀怎樣與李維史陀的思想申聯起來。

依據上文中對李維史陀之親屬結構論的簡扼描述，我們可以很清楚地看出，在李維史陀的心目中，人類的文化若有普同性，此一普同性只存在於結構的層次，而絕非是實際表現的層次。尤有進之的是，結構的形塑又是源於人類心靈中的潛意識。大體上，這樣一個極為籠統之有關結構概念的說法，除了受到佛洛伊德 (Freud) 的潛意識論的影響外，主要乃脫胎自布

拉格結構語言學派 (Prague structural linguistics), 特別是傑科卜生 (Jakobson) 的辨義形態論 (distinctive feature theory), 而傑科卜生的音素分析, 則又受到如上述之更早的索緒爾的符號學理論所影響。李維史陀只是將源自語言學的理论推廣, 應用到人類文化現象的解釋上面, 而與其原本源自牟斯之互報原則說, 在論述上產生了概念的選擇親近性而已<sup>12</sup>。

當我們說牟斯的互報原則的意義乃在於使具意識的規範共識過渡到溝通的無意識體系的狀態, 其意思實乃與索緒爾的符號學意涵有著相近之處; 亦即: 此一具溝通性的無意識體系意涵的, 其實是人類共同所具之心靈運作的結構面向, 而且, 乃是語言符號表徵之武斷性的一種異體同構 (homology)。因此, 基本上, 索緒爾的結構觀乃尋找客體所內涵的客觀意義, 而此意義並不以所指涉客體之外的任何東西來定義的。這樣的看法所追求的是, 以客體中之部分的形式關係來表達意義, 而這些意義基本上都是超乎人類意識所及的形式。因此, 語言乃是一種集體習俗的表現, 結構所指的, 正是一種類似習俗的樣態 (高宣揚, 1988: 1)。對於這樣的結構觀, 李維史陀有一段話表明得相當清楚。他說:「正統的結構主義, 推至終極, 乃企圖掌握某種秩序的內在性質。這些性質所表現的, 沒有一樣是外在於它們自身的。或者, 假若一定要指涉外在的某些東西的話, 那麼, 就應當轉向大腦組織, 此被視為一組的網絡了。於其中, 這些內在性質乃由最分殊的意識形態體系轉譯為某一特殊結構的詞彙。而此體系中每一個以其自己的方式展顯互相關聯的網絡樣態」(引自 Clarke, 1981: 185)。體系一詞所指涉的, 於是乎乃是一個具慣性、且外在化的客體, 而且, 它是自主地存在著的。儘管以上一章所提到盧曼的體系論說來對照, 這樣的體系概念的確有嫌粗

<sup>12</sup> 李維史陀於一九四二年在紐約之社會研究新校 (New School for Social Research) 首遇傑科卜生。他旁聽傑科卜生所授之課「語音與意義」(Jakobson, 1978)。他發現, 傑科卜生有關語音之理性秩序的研究方法與他自己有關親屬現象的分析之間有著很大的親近性。因此, 李維史陀深感震撼, 從此, 大幅地運用符號學的概念於其研究之中。有關李維史陀對其自己與傑科卜生和牟斯之思想的關係, 參看 Levi-Strauss (1994: 188-189)。

髓，然而，在此，我們暫時存而不論，留待下文中適當的地方再來討論。

很明顯的，李維史陀的互報理論所指涉的，基本上並非實質之社會學內容的點點滴滴，而只是衍生自佛洛伊德有關無意識本性之概念的一種冥思性宣稱。此一宣稱更非衍生自心靈理論，而是創造一個心靈理論必要的論述性的支撐。因此，互報的一般理論論述是空泛的，其背後的無意識論純然是一種具形而上之冥思性質的說法，並無實際的經驗內容。或許，克拉齊的評論是對的，他認為，這施及於親屬體系的解說，其論述的只不過是一種智識性的建構，乃用來充當解說婚姻規約上的一種社會學論說用途而已 (Clarke, 1981: 77)。而這樣的智識性建構，施及於有關圖騰制與神話現象的解說上面，又是尤其明顯 (參看 Levi-Strauss, 1989a: 特別 p.29)。因此，李維史陀的結構無意識說，並非心理學主義，而是一種智識主義 (intellectualism) 的主張，因為社會不能化約為個體心理學，個體也不能外於社會而存在著。人之人文性的特質乃在於其所具的象徵能力上面，而象徵體系又是具集體性的。因此，心理學的表現形式恰恰只是社會學的結構表現在個體心理層面上的一種翻譯而已。在此情形之下，無意識使社會成為一個客觀的心靈，也成為人之自我與他我間的媒介詞。

## 第七節 做為心靈建構的結構觀

### ——社會體系之另類樣態說的表呈模式

在李維史陀的眼中，圖騰制 (totemism) 做為一種分類，與親屬體系一般，其所具的訊息意義乃是聯串「自然」與「文化」之關係的一種表現。它始於對立化了「自然」與「文化」，而在引入斷裂之後，再建立起異體同構的關係，把二者協調起來。因此，「圖騰制」一辭乃涵蓋兩個系列——一為自然，另一為文化的關係，並且以意識形態的方式樹立起來。自然系列包含範疇 (categories) 與特例 (particulars)；而文化系列包含群 (groups) 與人 (persons)。所有這些名詞乃武斷予以選擇，以便在每一系列中把兩種存在的模樣分別以集體的與個體的方式區辨開，而且，也以便使得系列之間不會

混淆」(Levi-Strauss, 1963: 16)。這麼一來，它乃意味著，人類首現的社會分類乃源自人心靈底處的邏輯範疇。不論是初民或文明社會的人們，他們經常都是以十分自然自生、且不涉及任何經濟或社會價值方式來經驗自然現象，並且加以分類與排序。因此，不管採取怎樣的分類，分成的類相對立於不分成的類，都自有其價值 (Levi-Strauss, 1966: 10)。例如，當以老鷹為圖騰的部落遇到以響尾蛇為圖騰的另一個部落的人，區辨立刻可以完成，而且意義（不管它會是什麼）也就隨之彰顯出來。這種來自心靈底層的邏輯範疇是無可再化約與再剖析的。對現代人來說，雖然理性似乎已使得圖騰制看起來是消失，但是，事實上，情形並不然，因為圖騰只是由具體的形象體轉變成以抽象或更間接的形式來表達。例如，用護照（即國籍）來為人分類，即是一個例子。

李維史陀使用法語中的修補術 (bricolage) 一辭來區辨初民思維與現代思維。與修補術此一概念相搭配的是修補匠 (bricoleur) 這樣一個概念，而這個看起來是法國專屬的「修補匠」概念，乃指一個善於運用身邊隨手可得之物來完成工作的靈巧人物。他常是隨時從身邊既有的事或物來獲取靈感，並不依賴先前已設計好的器材或零件來施展技藝的。對李維史陀而言，初民思維即具這樣之修補術的特點；相反的，現代思維（如科學思維）則不然，它必需廣泛且深刻地仰賴預設的概念、程序、工具與解釋體系（如數學），才施展得開 (Levi-Strauss, 1989a: 23)。這樣的說法正呼應著第二章第七節中援引波西格的「良質」概念所意圖指陳的重點。說來，初民思維所具修補術的特點，使得他們具備有較易捕捉到「良質」之精髓的契機（參看 Prigig, 1993）。職是之故，我們常以為初民社會是比較不文明，乃至是落後的這樣說法，實有待重新評估。到底誰比較落後，說真的，還不一定說得準呢！

圖騰制做為一種思維體系，其最顯著的特色即展現出這樣的修補術的特點來為「自然」分類，也因此形塑了「文化」，而神話思維也正是一樣的。李維史陀自己就這麼說道：

神話思想的特徵是，它借助一套參差不齊的元素表列來表達自己，這套元素表列即使包羅廣泛，也是有限的；然而，不管面對著什麼任務，它都必須使用這套元素（或成分），因為它沒有任何其他可供支配的東西。所以，我們可以說，神話思想就是一種理智的「修補術」——它說明了人們可以在兩個平面之間觀察到的那種關係 (Levi-Strauss, 1989a: 23)。

因此，不管圖騰或神話，基本上都可以看成是人類把修補術用於象徵彼此之間的關係組合之上，而總是在單一與分殊（亦即整體化與去整體化）之間徘徊著。對圖騰為老鷹的氏族部落的男人，同部落的女人即是姐妹，不能做為妻子。因此，他們自成一類，是一個單一的整體；雖也是分殊的兩類人（即男與女），但卻不能論及婚嫁。在亂倫禁抑的原則下，他們要娶或嫁，就得往外找，譬如找響尾蛇族的人。如此一來，圖騰的界範同時指引了外婚制的婚姻規則。一方面，它區分出不同的氏族部落（即群屬）；另一方面，它又使得不同氏族部落的人們可以透過婚姻的形式，形成更大、且具關係的社會。圖騰因此既區分了人群，也以一種嶄新的創造方式讓人們整合、凝聚在一齊。

很明顯的，假若親屬乃兩個氏族間涉及到施與取的溝通形式，圖騰制的語言則是一個氏族與「自然」間的施與取的溝通形式。不過，當擺在兩個氏族（部落）之間時，圖騰則又內涵有繼嗣與婚姻的意義。一旦有了婚姻的考慮，圖騰則成為氏族間進行外婚式交換的心理機制的外顯象徵表現形式。在此情形之下，自然種屬乃扮演著「能指」的角色，而氏族成為「所指」的對象。圖騰制的語言於是乎成為對「潛意識」這樣一個東西予以武斷、但卻巧妙地運用修補術的基本工具了。

如圖騰制一般，神話做為修補術的一種表現形式，它乃是抽象的心靈基本結構「程式」，本身即是「自然」的客體。當此一程式運用於「自然」之上，神話營造了一種必然的結構一致性與互報的對照符應 (Badcock, 1975: 63)。於是乎，神話提供人們的心靈一種「文化」範疇的體系，依照

人們心靈的無意識「理性」活動來安排次序。在心靈當中，神話乃「自然」的鏡子；而在神話之中，「自然」又是心靈的鏡子。它同時反映了兩個實在：其一是社會實在，它呈現各種社會生活與一般文化符碼之樣相的關係。另一是自然實在，它反映了心靈之基本作用的原則。這麼一來，對李維史陀而言，在二元對立的結構邏輯（如生與熟，冷與暖）的驅動下，人的心靈對「文化」予以結構化，也使得「自然」與「文化」之間的橋樑搭架起來。神話所具的社會學意義因此並不在於其所具的個別性，而是不同社會的神話或不同的神話彼此之間的轉換模式上面<sup>13</sup>。「每個神話分開來看，其存在乃一個模式的有限應用。此一模式則由數個神話所體涵之具相互可理解性的關係中逐漸剔透出來」（Levi-Strauss, 1969: 13）。因此，神話分析的意義，並非展現人們如何思考，而是在沒有識知事實的條件下，它如何在人們心靈中操作。在李維史陀的眼中，正是這個心靈的操作所具的普遍性，使得結構被證成，也被體認出來（Levi-Strauss, 1969: 341）。

總的來說，李維史陀要解決的其實即是涂爾幹的社會事實的源起問題。涂爾幹在其著《宗教生活的基本形式》中，即企圖以集體意識此一社會事實來鋪陳社會分類，並進而確立社會結構。同時，他把社會分類當成源起點、並投射到自然上面（如圖騰制）以來重構自然（Durkheim, 1995）。於此，社會範疇鑄造了邏輯範疇。因此，李維史陀把涂爾幹之「社會事實」至上的論述往前推進，以為首現的社會範疇實乃邏輯範疇；此一邏輯範疇來自人們對現象自生的經驗，其本質是潛意識的。說來，這正是其自然社會事實之論述的基礎，也正是社會源起的立論基點。誠如貝寇克指出的，「這是對時間問題的一種解答——解釋社會到底從何而來，以及一個大於部分之和的全部，如何由一個少於其所變成的元素演變而來」（Badcock, 1975: 37-38）。在說明親屬現象時，「性」這一個具準社會性的本能，即被李維史陀看成是「文化」產生的自然源頭。一旦避免亂倫成為首要的社會事實，男人們就採取了互換姐妹的方式來進行婚姻，而這也成為「文化」的基礎。

<sup>13</sup> 羅西 (Rossi, 1981) 即以轉換結構主義 (transformational structuralism) 來稱呼李維史陀的結構觀，並與皮亞傑 (Piaget, 1970) 的結構主義並提。

姑且不論李維史陀這樣的論述方式是否妥貼而可行，他所要證成的其實是受到盧梭所影響的啟蒙人文思想，只是，他轉變以人類學的經驗性論述形式來呈現而已。盧梭強調人們感受的激情（包含忍受在內），李維史陀則視激情乃使人由動物性轉至人文性，也由「自然」而形塑「文化」的基本心理機制。其所以是如此，乃因為激情是「唯一的心理狀態，其內涵是感性與知性不可分離，而意識的行止足以使之由一個層面轉移到另一個層面」（Levi-Strauss, 1963: 101）。因此，由「自然」至「文化」乃標示著由感性而至知性。在《憂鬱的熱帶》(*Tristes Tropiques*)一書中，李維史陀即以巴西初民社會的互報原則來宣揚人文性，並以此批判西方現代社會之人定勝天與征服自然的哲學。他以為，在今天的西方世界裡，基本上，人與自然是分離著的。尤其，人乃以主人的身分凌駕在自然的上面，並且，也以剝削取代了互報，這因此使得人與自然之間的關係失衡 (Levi-Strauss, 1989 b: 550–555)。

準此立場，我們可以看出，李維史陀之所以強調「自然」，實乃源於重視人與自然平衡的人文主義精神。人如何運用感性來平衡理性，並且發揮心靈底處所具的潛意識特質來形塑集體社會性，乃成為他整個思想的重點。對他來說，男女的自然聯繫與初民社會的互報現象，實乃「自然」的化身，也是整個人文思想的根本。準此，結構是、而且也必須是人的心理建構，否則，人文即會被異化，無法被充分證成。這或許正是李維史陀的結構觀不同於依附在經驗實證主義下強調社會事實實質觀的結構社會學的根本所在吧！而且，這也是我們說李維史陀彰顯人文主義精神的關鍵所在。在下文中將提及有關結構與行動（或意義、施為、文化）之二元辯論的討論，與李維史陀如此所秉承的啟蒙人文精神，不能說是完全沒有關係的。在思想的轉接與傳承上，它們彼此之間實有著可以相互融通而予以貫聯的地方。

## 第八節 馬克思結構主義——以阿圖塞為例

在一九五〇至六〇年代，法國思想界興起了結構論者、存在主義者與

現象學者間的辯論，結構主義 (structuralism) 因而變成顯學，廣為學子們所學習與討論。其中，阿圖塞的理論論述與政治行止，更是成為眾人注目的焦點，也掀起了爭端。結構主義之說遂被往上擡昇，成為重要的學術議題。說到阿圖塞的理論，自有其一定的思想淵源；譬如馬克思、列寧、巴剎拉、佛洛伊德、斯賓諾沙 (Spinoza) 等人，都對阿圖塞的思想有一定的影響，值得討論的地方當然很多<sup>14</sup>。但是，為了維持討論的焦點在於結構這個概念，也為了維持與上文的論述脈絡有一定的貫聯性，下文對阿圖塞的討論將僅限於其與結構一概念的鋪陳有關的部分，其餘的則一概懸擱，不予論述。為此，讓我們回到索緒爾的語言結構主義的立場，看看他如何與阿圖塞的論述產生親近性，進而銜接起來，形塑了後者的結構觀。

誠如在上文中所指出的，當索緒爾指陳所謂「能指」與「所指」間的關係只具武斷性時，基本上他乃宣稱了語言本身並不具有著固定而普遍的本質性意義。相反的，我們只能從關係性（即結構性）的特點來理解。因此，「能指」與「所指」間的武斷關係是社會建構出來的，理論上，有著無窮盡之變異的可能。尋找其中的形式特質與內在結構關係，於是成為索緒爾的語言學研究的重點。

對索緒爾而言，符號（語言）的意義與重要性，乃內涵在一個既定體系狀況下所可能呈現的關係中的身分位置與功能。這也就是我們在前文中所指陳的，它的交換價值遠比使用價值本身具有意義。準此，回歸到實際的歷史發展脈絡來看，語言的交換價值可以與資本主義經濟體系的結構理路搭上線，而一併來予以考慮的。易言之，資本社會的社會邏輯與語言結構邏輯之間具有一定的歷史性的符應關係。基本上，它們乃是異體同構的東西。

很明顯的，當索緒爾論及價值時，其所指涉的並不是如派森思 (Parsons, 1937, 1951) 所意涵之一種事物內涵的喜慾或規範性特質，而是在交換體系

<sup>14</sup> 譬如可參考固魯克斯曼 (Glucksmann, 1974: 97-118)、伊理歐特 (Elliott, 1987, 1994)、里西 (Resch, 1992)、柯里尼可斯 (Callinicos, 1990) 或瑪將達 (Majumdar, 1995) 等人的著作。

中所佔之位置彼此間的等值的問題。這也就是說，交換價值把原本具不同內涵意義、認定對象與源起狀態的使用價值予以懸擱，然後，以一個公分母予以等價地化約。很顯然的，這個公分母乃具武斷的特質，為特殊的歷史與文化條件所制約著。在這樣的認知前提之下，語言以純粹價值的身分出現在交換體系之中，在時間上，其自然價值做了某個程度的回溯，並依賴著同時存在的價值體系來認定，也因而形塑了一種內在要件 (inner necessity)。這種要件迫使語言所含的不同部分有各自的原則，形成了一個具不同秩序面向、但卻具備對等可能的體系 (Saussure, 1966: 79–80)。譬如，當我們區分做為符碼之語言 (language) 與做為符號之執行的言說 (speech) 時，我們強調的是社會的與個體的、也是基本的與輔助或意外的之間的區隔。對索緒爾而言，前者 (即語言) 做為體系，即是社會的，也是基本的。它乃具定型化的概念模式，有一定的內在結構與轉形規則。至於後者 (即言說) 此一語言的實際表現行為，則是個別的，充滿著隨機變異與干擾，表現的是一種機率模式，因時空而改變著 (Saussure, 1966: 14)。若用丘勒 (Culler) 的說法，這即是：語言與言說的區分就有如制度 (institution) 與事件 (event) 的區分一般。前者提供各種可能的行為類型，而後者則為這些行為的實際表現 (Culler, 1977: 27)。準此，結構指的應當是屬於前者的部分，其所涉及的是內在要件的特質問題。

根據黑弟布蘭德 (Heydebrand) 的意見，把這樣的結構主義式的想法施用於馬克思主義的論述上面，並非始於馬克思本人，而是恩格斯 (Heydebrand, 1981: 88)。恩格斯企圖以上層與下層結構的複雜互動關係來建構歷史物質論。對他而言，社會結構可以分成經濟、政治與意識形態三個層面；下層即為經濟，上層則包含政治與意識形態。雖然是可以做這麼的區分，然而，在歷史推進的過程中，最後的決定元素還是現實生活中的生產與再生產，亦即經濟元素。只不過，當從經濟層面脫離後，階級鬥爭的政治形式與意識形態元素會在鬥爭過程中起了作用，並且，在許多場合裡，以壓倒性的優勢決定了鬥爭的歷史形式。於是乎，此三個獨離的層面形成了各自的區域，有其各自的實作形式，彼此之間在某個程度上是相互自主的，

只是，不管怎麼作用，經濟在最後一刻總還是具有著決定性 (Engels, 1977: 477–479)。正是恩格斯的這些概念，成為阿圖塞解讀馬克思之《資本論》的主要論述依據，也成為理解阿圖塞之結構觀的基本軸線。

對阿圖塞而言，結構基本上乃是依有限數目的元素為基礎、但卻可以無限方式加以組合所展現的樣態；這些樣態即代表著不同、但卻相關的經驗社會實在。若此，有兩個問題接著而來。第一、此諸多有限數目的元素是否只是反映著一個更高層次的本質 (essence) 呢？第二、它們彼此之間的關係如何呈現，而且，具有怎樣的特點？首先，阿圖塞拒絕承認黑格爾式的單一化本質的說法。他認為，黑格爾把歷史進展的能動力歸諸於絕對精神這類形而上概念存有的矛盾辯論是錯誤的。「……黑格爾式矛盾的簡化只不過是其一人之此一內在法則的簡化反映。其反映的不是物質實在，而是極為抽象的意識形態」 (Althusser, 1977: 103)<sup>15</sup>。因此，在阿圖塞的眼中，像黑格爾這樣企圖以單一化的（精神）本質為本，並以泰山壓頂姿態來統攝各種元素的表現式整體 (expressive totality)，雖考慮到整體對部分的影響，但卻無法充分掌握部分元素彼此之間複雜的關係。同時，更因預設了「絕對精神」這麼一個概念性的太上皇的存在，黑格爾化約了整體與部分之間可能展現的能動關係，也忽略了部分元素彼此之間在決定性與優位性上可能具有的不同位階與其歷史能動變化的樣態。

簡單來說，阿圖塞認為，任何社會形體 (social formation) 的各個部分是同時存在，而且，各自有著可以自主的一定內在運作理路，只是，它們彼此之間卻又因時因地而有著不同的相關性。一個社會形體做為整體來看，

<sup>15</sup> 同時參考阿圖塞與巴里巴 (Althusser & Balibar, 1979: 184–190)。當阿圖塞批判黑格爾之表現性因果的同時，他也批判源自伽利略與笛卡兒之機械式體系觀的及物性因果 (transitive causality)，他們把因果化約至一具及物、且是分析性的效應 (transitive and analytic effectivity) 上面 (Althusser & Balibar, 1979: 186)。對阿圖塞而言，這兩種模式有一共同點，即以「本質」與「表象」之二元方式來思考，而其結構主義的觀點正是要揚棄這樣的符應式的思考模式 (Althusser & Balibar, 1979: 190)。

其所呈現的結構，乃各自具有自己所屬之不同歷史軌跡的部分元素的組合表現。因此，任何一個社會形體都內涵著矛盾的可能情形，結構的發展與呈現，乃是這些具矛盾可能的不同元素間動能角逐的一種系譜學的表現。於是，阿圖塞稱呼這樣的整體為「破裂的統一體」(ruptural unity) (Althusser, 1977: 100)。在這樣的原則之下，構成元素之間的關係既不是對稱、也非並列，而是相對自主、但又不對稱地關聯在一齊。部分元素之間可以相互矛盾，但卻同時存在而融會於一個統一體之中。這也就是說，整個的結構可以是不和諧的，而且，在某種特定時空下，某些元素面向可能具有優位性 (dominance)，可以對其他面向產生決定性的作用，雖然個別面向自身尚存有一定的自主作用。因而，任何呈現的結構，事實上，只不過是一種「優位中的結構」(structure in dominance) 而已 (Althusser & Balibar, 1979: 108, 319)。準此，具優位性的元素，原則上並非固定不變，而是呈現著一種具矛盾性的超多決定狀態 (overdetermination)，並且，依循著其不均勻發展的樣態而變移著。

相對於超多決定者，乃不足決定 (underdetermination)；兩者乃顯示元素間相互銜接的關係狀態，因此可做為結構彼此之間的作用指標，也用以表現整體的決定結構狀況，阿圖塞稱之為決定指標 (index of determination) (Althusser & Balibar, 1979: 106)。於是，對阿圖塞而言，結構只存在於組成元素之全體與其個別元素間的關係裡，它並不存在於它們彼此之間的任一個關係之中，更不是來自像前面所說黑格爾的絕對精神這樣一個本質性的外在來源。因此，結構是它自己的因，並無先天性的框架，乃與其組成元素一同在場運作著。只是，在現代的社會形體中，或許，元素的矛盾超多決定一直是結構所展現最為顯著的特點罷了。

佛洛伊德在《夢的解析》一書中，以凝縮 (condensation)、轉移 (displacement) 與超多決定三個主要概念，說明夢的運作中夢內容 (dream-content) 與夢思 (dream-thought) 之間的結構性關係 (Freud, 1988: 203–229)。凝縮乃指把許多夢思濃縮成為一種影像內容；轉移則指把心靈強度由某一個潛在的夢思 (及其衍生影像) 轉至另一明顯、但可能是瑣細次要的影像。在這

兩種作用的交會之下，「在夢形成時，那些附有強烈興趣的重要部分往往成了次要部分，反而被某些『夢思』中次要的部分所取代」。然而，「那些在『夢思』中最重要意念往往也可能最常一再出現，因為每一個夢思的單元都是這些核心發散出來。但，夢仍可能拒斥這些經過特別強調並且強烈增援的單元，而在夢內容中採納其他只受到強烈增援的意念」(Freud, 1988: 226–227)。佛洛伊德繼而指出，這樣的困難可以藉著研究夢內容的超多決定狀態來加以解決。簡單說，「在夢的選擇中佔有決定性地位的『多種意義』(multiple determinations)，可能並非永遠是夢形成的最主要因素，往往只是一些未為吾人所知的精神力量的次要產物。然而，就每一單元要進入夢內容而言，這仍是非常重要的因素，因為就我們觀察所得，有些時候『多種意義』並不易由『夢資料』內找出來，而唯有經過一番心血才有所獲」(Freud, 1988: 277)。因而，在夢形成的過程中，夢的凝縮和轉移作用，使得某一具較低精神價值的單元塑造出新的價值，遁入夢內容中，產生了優勢的影響，這繼而使得一個夢境表現出數個潛意識的慾望。

當阿圖塞把超多決定的概念從佛洛伊德的精神分析學中引用出來，其所以引用並非只是一種武斷的借用，而是必需的，「因為同樣的理論問題在兩邊都有（按指夢境與社會形體），即：使用怎樣的觀念去思考一個結構對一個元素或另一個結構的決定」(Althusser & Balibar, 1979: 188)。為了充分體現這樣的立論基礎，讓我回到具體的歷史場域來看阿圖塞如何關照社會形體的結構。首先，巴里巴 (Balibar) 指出，當歐洲社會由封建體制走入資本主義體制時，根據馬克思的說法，有一要件是必須具備的，那就是以自由勞動力與資本為本之生產模式的產生。由勞動者、生產手段（包含勞動客體與勞動手段）與專擁剩餘勞動之非勞動者（指資本家）三個元素組成了兩類關係，成為主導社會形體的動力。這兩種關係分為：(1)財產的聯繫；(2)真實或物質專擁聯繫 (appropriation connexion)。此三元素與二關係體現在資本主義的社會中有它一定的結構特點，而這個特點正是馬克思解讀資本主義時在概念上所標示的分離點所在 (Althusser & Balibar, 1979: 212–216)。

根據馬克思的意思，在實施資本主義的社會裡，由資產者所主導的意識形態確立了私有財產制的專攬聯繫方向。基本上，它保證了資產者有充分擁有生產品與生產手段之所有權的正當地位。在此條件之下，支付勞動力而直接從事生產的勞工，在此二聯繫上，基本上是分離(separation)；意即：他與所有生產手段分離，也與生產品分離；除了自身的勞動力之外，更與生產過程中所有的財產分離。因此，做為人類此一種類存有體，勞工與其自我處理勞動工具的能力是相分離的；用馬克思的話來說，就是勞動者與其勞動條件分離。正是表現在此三元素與二關係中勞工所具的分離狀態，成為馬克思在論述上切入資本主義社會的概念分離點，也是阿圖塞詮釋馬克思主義的結構觀的關鍵焦點。

就阿圖塞而言，一方面，他不接受粗糙實證主義者所主張的實在自性說，以為憑著經驗觀察為基礎，可以建立起與實在自性符應的普遍法則；另一方面，他也不接受素樸觀念論者排斥客觀知識的可能性，把一切歸諸於觀念的自我呈現。毋寧的，他以為，探討者的意識概念化必然會介入於觀察與解釋之間。因此，區分實在的意識形態與實在的科學性描述，乃成為應當關心的基本要旨，而可觀察的現象則是用來當成細緻地描述人世界的真實結構的原始材料。在此條件之下，知識是建構的，而透過觀察分離出來的單元做為研究對象，也就做為知識的客體(object of knowledge)，但是，這並不必然就與現象的基本結構元素所具的決定性位階相互符應著。

依照上述這樣的說法，很明白的，在一定時空條件制約下，居優位的理論論述所經營出來有關客體的知識(knowledge of object)<sup>16</sup>，並不一定即是實在本身。毋寧的，它往往只是反映因緣際會而一時居優位主導性的結構元素所牽引出來的優位中的結構樣態而已。例如，古典政治經濟學者——如李嘉圖(Richardo)的論述，即代表著資產階級利益的意識形態，而馬克思的理論即為針對此而來一種具顛覆性的理論論述。

很明顯的，在阿圖塞的眼中，結構並非模式(model)的邏輯位階，而是

<sup>16</sup> 對阿圖塞來說，這往往只是前科學之意識形態的一種特定表現形式而已。

反映真實的社會存在，乃決定現象的基本元素間相互作用與緻化的結果。因此，「整個結構的存在乃包含著其效果 (effects)，亦即：做為只是其特殊元素的某種特定組合，結構並不外於其效果的自身」(Althusser & Balibar, 1979: 188–189)。結構的存在於是乃只由其效果來證成，這是一種缺席的因 (absent cause) (Althusser & Balibar, 1979: 188)。馬克思以原先用於舞臺上的戲劇比擬的「表象」(Darstellung, mise en scene, representation) 一辭，來刻劃結構以其效果姿態呈現的模態，也因而意指結構因果律 (structural causality) 自身 (Althusser & Balibar, 1979: 188)。於是，表象乃指內容與其呈現形式之間的空間，它並不是以某個隱藏在後之本質 (essence) 的密使的形式呈現著。在表象之後或之外，並無任何東西；結構只在表象（如資本主義的生產關係與模式）之中，也只有透過表象才存在。因此，結果只能從整體之中去捕捉，無法從只是暗示它的顯相 (manifestation) 當中勾勒出來的。

既然知識的客體並非即是實在的自身，而客體的知識也不能保證真確性，因此，實在的存在基本上只能由一個社會形體的部分元素間的結構關係面向，而非單獨個體元素的面向來捕捉。職是之故，有關的理論作品的呈現，乃成為瞭解社會實在的必要條件，因而，理論與實在乃一體的兩面。理論的對象不是經驗客體或現象自身，而是對既存概念加以細緻化與轉型的論述功夫。阿圖塞於是援引其師巴剎拉的知識論斷裂 (epistemological break) 之說，來說明這樣的理論論述的社會運作功夫。基本上，一套特定的理論論述包含一些明顯可視 (visible)，且被視為核心的 (essential) 成分。然而，這些可視、且核心的成分，除了界定了結構的優位意涵之外，也同時界定了不可視的、且非核心的 (invisible and inessential) 部分的位置與意涵。知識論斷裂即在於倒轉「可視、且核心」與「不可視、且非核心」的元素成分在議論 (problematic) 中所具理論上的決定性位置<sup>17</sup>。準此，知識

<sup>17</sup> 阿圖塞使用議論一辭來意指具決定所有問題之形式的概念架構的一種特定理論結構。它提引出科學之所以存在特有的根本特徵；那就是，我們只在某一特定理論架構的範圍內來提引問題。此一範圍即界定了議論，提供可能觸及的條件，也提供了在某一當刻之科學對所有問題可能提引的形式。因此，議論乃包

論斷裂乃意涵著所有的議論是獨特的，而且，當由某一議論轉至另一議論時，其所涉及的，基本上是本預設上具辯證性的斷裂問題。譬如，由意識形態轉變成為科學論述，即展現這樣的斷裂現象。

在古典政治經濟學中，私有財產的概念在形塑議論中居有著至高無上、且是居主導作用的正當地位，它確立了諸如勞動、資本、交換、工作、生產關係與模式與價值等等概念的內涵。這也就是說，它確立了何者是可視與核心的優勢的部分元素，也因此營造出一套處於優位中的結構樣態來。馬克思的論述即是針對此一議題<sup>16</sup>從事知識論斷裂性的顛覆工作，阿圖塞稱之為症候的閱讀 (symptomatic reading)。基本上，這是一種針對著症候從事沈默診斷與矯治的功夫 (Althusser & Balibar, 1979: 28)。在這樣的症候閱讀過程中，馬克思所掌握的就是上引巴里巴所指出的三元素與二關係體現在資本主義社會中的基本結構要件。他把古典政治經濟學論述中被視為用來勾勒此三元素與二關係的可視、且核心的部分明顯地挑勾了出來，並且，以原先不可視、且非核心的部分（如以剩餘價值論來重新解讀資本主義的生產形式）來顛覆，繼而，達成了知識論斷裂所具有的實踐作用。對阿圖塞而言，這樣的顛覆是一種科學理論論述的實作行為，乃使得由古典政治經濟學論述所內涵的矛盾關係中，那具超多決定的優勢元素所衍申出來的「居優位中的結構」得以解組。同時，在這樣的過程中，能夠藉著症候的

---

含某種特定理論、概念與方法 (Althusser, 1977: 67; Althusser & Balibar, 1979: 25)。

- <sup>16</sup> 阿圖塞以為，因為缺乏認識到經濟面向乃在最後時刻具最後決定 (determination in the last stance) 的特質，古典政治經濟學所提引出來的議論只是一種意識形態，而非科學論述。這樣以想當然爾 (*ad hoc*) 方式來確立「最後決定性」在理論上所具的最高、且不可挑戰的位階，平心而論，是有再進一步討論的空間。然而，從思想史的角度來看，這樣的論斷乃立基於辯證思考模式，認為無產階級做為一個歷史範疇，乃是對長期以來以資產階級為主軸之歷史塑造的必然否定力量。自從資產階級興起以來，經濟面向就逐漸在西方社會的形塑過程中產生主導地位，因此，無產階級做為歷史否定辯證的動力，就其內含的效果而言，經濟面向自然地在最後時刻以「缺席」方式產生最後的決定性了。

閱讀產生社會能動力，而讓做為「最後決定」特質的經濟面向，發揮其所該有的決定性作用。

然而，從現實的角度來看，經濟面向做為「最後決定」的因，卻極可能是一直就未曾具體而微地呈現過的。顯然的，阿圖塞以如此的論說方式為馬克思理論做辯護與詮釋，其所用的策略只是保留了「經濟元素面向做為主軸來處理與其他元素面向間的矛盾」這樣一個基本預設立場。這樣的做法所欲保證的，基本上只是有如辯稱說，在牛頓發現自由落體定律之前，人們從實際落體的觀察中是看不到重力法則一般。這也就是說，經濟元素面向乃最後的決定因，但是，在現實世界中，因為種種現實條件（有如空氣之阻力）的限制，這並無法展現的 (Glucksman, 1974: 129-130)。準此，阿圖塞可以振振有辭地說，這樣的現實是不能否定經濟元素面向做為「最後決定」之因的特質，因為經濟有如人的潛意識一般，乃以缺席的姿態呈現著。其效力可以透過移置 (displacement) 方式影響其他面向而發揮出來。其情形就有如佛洛伊德在處理夢境中的實際過程與思想過程的關係一般。對此，波藍查斯 (Poulantzas) 即指出：

在意識形態上，生活於資本主義的體系中，科學理論披露經濟的存在，乃明顯地「缺席」、且被塗抹。而，只「呈現」在另一層面的事實，並非即意涵著，在實際世界中，經濟只存在於其他地方、且非自主的存在層面，無法獨立地分離出來扮演「優位的角色」。如阿圖塞所意涵的，這樣的說法，即意指在實際世界中，政治是主要的存在模態，且構成為人們的具體活動<sup>19</sup>。

在論述上，阿圖塞以「最後之決定因」的名分，給予了經濟面向在主導社會形體形塑過程中一個至高無上的正當地位。然而，在實際的世界中，社會形體所展現的卻常常是相左著，政治面向往往反而是最具優位的。無疑的，阿圖塞以此名分來鋪陳社會世界中的自由落體定律，捍衛了馬克思

<sup>19</sup> 轉摘自固魯克斯曼 (Glucksman, 1974: 130)。

主義的論述的正當性，使之在理論上立於不敗地位。不過，這樣的說法，不免有著「想當然爾」色彩的霸道作風，既難以否認，但卻也不容易肯證，到頭來，只有以信仰的方式來相信（或否認）了。倘若接受了這樣的論述立場，那麼，要讓經濟面向做為最後決定因、且實質上又居優位，以便使得結構呈現出馬克思心目中的理想圖景的話，那就得依賴人們選擇這樣的意識狀態（或理論），並主動地以行動來轉化先前的優位結構樣態了。這樣以實際行動來證明具理論意義的優位結構地位，基本上乃是自我證成的，性質上，這是「政治」的。這也正說明著列寧所以提出以革命先鋒隊來完成無產階級革命的主張的理論基礎所在。下文所將討論到之代表人的主體能動力的「施為」一概念，在此似乎已隱約地浮現出來了。

不過，在此，可以肯定的是，阿圖塞並不以此主體論的方式來證成結構的概念。他所強調的，毋寧是元素間的客觀性關係。結構呈現的，只是這些元素以某種方式呈現其矛盾的某種優位趨勢而已。經濟雖具最後決定因的性質，在現實中，卻不一定居優勢，結構因此是無中心，也無主體的，因為「它從未與組成它的元素分離；每個元素都是其他元素存在的條件；因此它無中心，只有居優位的元素與一個到最後具決定的元素而已」（Althusser, 1977: 255）。無怪乎，湯姆生（Thompson）會批評阿圖塞的論述為「一個只有元素、結構與體系的無生命理論」（Thompson, 1978: 79）。而這樣的論述，也隱約地與盧曼在其體系論中擡高功能的角色地位，而把結構視為次要的說法互相呼應著，儘管，無論對體系的運作或理解而言，結構的概念均是不可或缺的。總之，在這樣的認知架構之下，結構一概念的內涵，基本上與人們在日常生活世界中的種種實際互動關係、文化與意識形態脫離。因此，人的實際施為到底是以怎麼個樣子來運作著，也就變得微不足道了。

## 第六章 「文化」與「社會」的對彰

### 第一節 結構社會學與結構主義的分與匯

在前面一章中，整個討論的焦點在於說明，社會此一圖像被社會學者在論述中予以體系化之後，如何呈現出其基本樣態的諸種說法。不管說法上有何多大的差異，簡言之，這個基本樣態可以歸納為即是「結構」這麼一個概念。它成為支撐體系化之「社會」巨靈的形象的基本概念骨架。對許多社會學者而言，研究結構幾乎即等於社會學做為一門學問的全部任務。從前面對西方社會學界有關結構之論述的扼要檢討，我們已經看出，大致上，這可以分成為結構社會學與結構主義兩個主要的分殊立場。當然，這兩個立場各有不同的見解，但是，卻也共享有一些共同的想法。為了讓底下的討論能夠順利進行，在此，先讓我們為此二分殊的立場再做一次簡扼的總結。

首先，我們要指出的是，美國社會學的發展一直即深受實用主義哲學傳統的影響，研究的取向一向就以針對現實社會現象與問題為主要的訴求重點。之後，在承接了實證主義方法論做為研究的基本指導綱領的情形之下，其所形成的學術傳統自是以所謂的實證經驗研究為主流<sup>①</sup>。這樣的傳

---

① 美國社會學當然承繼有源自歐洲社會學傳統的一些特質。譬如，斯賓塞、孔德、杜尼斯、與齊穆爾等人的思想就在早期的美國社會學起過相當明顯的影響作用（參看 Levine, 1971: xlix-liv; 1976a, b; Faris, 1970; Mathews, 1977; Bierstedt, 1981; Hinkle, 1980, 1994 或 Vidich & Lyman, 1985 等）。但是，不可否認的，來自美國本土的一些思想與社會條件，乃形塑美國社會學之主要力量，譬如，實用主義哲學即影響米德 (Mead) 為主之象徵互動論甚深（參看 Lewis & Smith, 1980; Miller, 1973）。又，唐納 (Frederick Jackson Turner) 曾指出，美國的西部開拓奠定了美國的特色，也因此走出了歐洲文化的陰影，而為美國社會學引導

統影響波及於逐漸形塑出來的結構社會學者，基本上即是致力於客觀化、且操作化結構的概念，使之可以具體地彰顯和運用於所謂的實徵研究之中。由派森思的結構—功能的體系說，經墨頓的「制度標準化項目」說，而至布勞與梅黑等人的轉化處理，可以說已是很明白地告訴我們，在許多社會學家們的心目中，社會現象的表相屬性，乃可以經由經驗觀察與概念化的交匯過程，加以客觀操作化處理。基本上，它們可以假所謂變項的形式來呈現，而所謂「結構」指的，就是這些變項之間所可能呈現之具體關係的種種樣態形式。他們於是乎以為，以這樣的方式所界定的結構—概念，即代表著社會現象的客觀形式，乃反映社會實在的基本樣態。社會所以會是以體系的姿態呈現，正是這樣被認為具客觀化的結構概念使之可能，也使之可以被肯確為社會實在的同構體。在以如此一般的認知模式做為前提的條件下，社會學者所勾勒出來之社會體系的種種樣態，於是被肯確、也被證成為真實、且具有著意義。

誠如吉登斯所指出的，在結構社會學者的眼中，結構是人們具體實作活動的實際表現形式 (Giddens, 1979: 22)。在這樣的定義下，我們可以依循如密爾 (J. S. Mill) 之視「原因乃一個現象的普遍前提」的立場，或如麥克雷威爾 (Maclver, 1942) 在其著《社會因果作用》(*Social Causation*) 一書中強調序列 (sequence) 與因果性 (causality) 並非具有著一樣的前提的因果觀做為基礎，來為結構—概念進行具因果性質的論述解說。根據麥克雷威爾的意思，因果性乃因果作用之研究的公設，而「任何效果乃先前之原因的結果，同時，它又是後來之效果的原因」(Maclver, 1942: 30)。因而，因果

---

出一條自己的路子來 (引自 Odum, 1951: 41–42)。貝克與巴尼斯 (Becker & Barnes) 亦指出，美國社會所內涵的實用色彩成為推動量化研究的社會動力 (Becker & Barnes, 1961, Volume III, chapter 24, 特別頁 992–993)。事實上，對這樣的研究取向，已經在前一章中論美國的結構社會學時提到了。對這樣的研究取向，米爾斯 (Mills) 更是以抽象經驗主義稱之，並大肆抨擊 (Mills, 1959: 50–75)。總的來說，這樣的學術風格可以在早期之芝加哥大學社會學系 (尤其派克 (Robert Park)) 的研究取向上面看到 (參考 Faris, 1970; Matthaws, 1977; Blumer, 1984; Kurtz, 1984; Harvey, 1987; Platt, 1996 等)。

關係乃事件由時間上的當前現在邁向未來的樞紐，準此，社會因果作用的探究於是乎也就形同社會變遷的研究了。基本上，結構社會學者，特別是如布勞或梅黑等具實證主義精神的經驗結構社會學者，即揮動著這樣的因果觀的指揮棒，把結構視為是一些具客觀外顯化、且可操作之變項（如年齡、教育程度、職業職位或收入數目等）間具貫時性因果關係的展現形式。這樣的因果關係乃自然地存在那兒，只等待我們（特別是社會學家）去披露；社會秩序，也就正在這樣冥冥之中形成的因果關係裡，得到了保證。因此，社會這個巨靈，基本上具有朝向共識整合的自我調整能力，它是自主、自在的。

總的來說，就結構社會學所開展出來的結構概念的內涵而言，其所特別強調的經驗可證性的立場，似乎有嫌過於素樸，而且素樸得太過於平面化，也太貧瘠了。無論對人們的認知或感受，它都缺乏引發深思的敏感深度。這無形之中使得社會學以結構做為建構社會圖像的營造工程，往往流於只是研究技術的改良，但是，對結構一概念的基本認知與感應框架，卻是被定下了型、甚至有嫌是僵化了。於是乎，西方社會學傳統向所強調對意義的詮釋內蘊的想像力，往往就在這中間逐漸流失掉。其結果是使得其所營造出來的社會圖像，做為一個知識作品來看，顯得匠氣十足，既呆板，又僵硬，對現實社會生活缺乏生動的感受回應力<sup>②</sup>。

更重要的是，以這樣的認知架構做為前提，結構於是乎成為一個類似前面提過之埃舍爾在其木刻「巴貝耳塔」<sup>③</sup>所企圖表達的一般。它形構了一個高聳入雲的高塔，以近乎冰冷酷厲的眼神凝視著人們的一舉一動，令上帝也感到敬畏。更重要的，這個高塔還一直往上搭高，沒有完全建成，也不可能、更是不期待有建成的時候。到頭來，這終形成為一個龐大、複雜、但卻又充滿著自我矛盾的自衍體系化的東西。弔詭的是，這樣一個體系化的東西卻是始終無法給予人們任何深刻、且有著具體建設性的啟示。

② 這正是我們在上一個註解中提到米爾斯對所謂抽象經驗主義大肆抨擊的重點 (Mills, 1959: 50-75)。

③ 有關此圖的實際樣子，可參考霍夫斯塔特 (Hofstadter, 1979: 89)。

說它是一個不折不扣之一再自我繁殖的龐大巨靈，實不為過的。我們不知道它的形狀最後會變成什麼個樣子，更不知道它的體積會有多大。把這樣的情形轉用於結構—概念的營造上面，具體來說，也就是用來建構結構概念的變項，可以一直加進來（當然，也可以是不時地剔除），而且也不知道會有多少，因此，這個概念所形塑出來的樣態，不是不斷膨脹地、就是不斷萎縮地變著形，到頭來，不知會是怎麼個樣子的。不過，不管會是怎麼個樣子，它卻總是一直存在著，而且以一再自我繁殖與衍生的方式屹立不移地存在著。

相對地來看，對結構主義者而言，結構的概念所內涵與指涉的不是、而且也不應該會是那麼單純地只是一堆外顯化的變項間的組合形式而已。所以這麼以為，那是因為以這樣外顯化之變項組合方式來形塑結構的概念，不免是患有思想怠惰症的嫌疑，把人類社會形體的形成過程輕易而草率地施予平面化的壓擠，把它的深層的厚度特質一齊給壓陷而成為薄薄的一片。

針對著這樣的情形，於是乎，結構主義者基本上認為，結構不應與可視的社會關係混為一談。毋寧的，結構所指涉的應當是，構成可視的社會關係背後那些不可視、但卻呈現得出來的「實在」的基本面向<sup>④</sup>。可視之社會關係的邏輯（或說社會實作的法則），事實上即有賴這些隱藏著的深層結構性的作用力量來牽引。這一點，可以說是結構主義者與結構社會學者彼此之間，在掌握結構此一概念的內涵時，有所差異的根本重點。情形就誠如雷克夫—布朗致函李維史陀，比較他們彼此之間對結構概念的差異時所指出的一般。他說：「我使用『社會結構』一辭，某個角度來說，與你的瞭解相當不同。因此，討論起來分歧很大，不可能會有什麼受益。相對於你不把社會結構視為實在，而是建構出來的模式，我則視社會結構為一實在」（轉引自 Murdock, 1953: 109）。

就結構主義者的立場，既然結構不是具表象性之外顯變項的赤裸裸呈現樣態，而有其自存的共時性的深層內涵特質，那麼，剖析其內在機制就

<sup>④</sup> 用盧曼的說法來說，即是具潛在性 (latency) (參考 Luhmann, 1995: 340-344)。

成為理論建構不可或缺的工作了。李維史陀與阿圖塞雖有不同的立場，但視社會結構為一理論性之建構的看法則是一致的，因此，剖析其內在機制，也就成為他們共同努力的目標。在此基礎之下，有一些理論前提是共同可見的。它們可以濃縮成為以下五點，分別是：(1)研究的單元並非感官立即可見的變項。(2)此單元不是一個個的個體，而是關係。(3)研究的對象不是赤裸裸的「實在」自身，而是一些已建構的潛意識（李維史陀的看法）或理論知識與其實作（阿圖塞的看法）。(4)判斷理論的標準乃是否具備易解性，而非命題的肯證與否問題。因此，(5)結構乃具共同性的導生效果，而且只由其效果來呈現。

對阿圖塞而言，結構效果的呈現，基本上乃其元素面向，在不同時空下，可能以不等的矛盾比重狀況，進行優位競爭的超多決定結果，其間的因果關係並無一對一完全符應的必然現象。儘管或許某一元素面向（如經濟）可能具有最後決定因的特質，但是，決定「居優位中的結構」者，卻極可能是另一個元素面向。於是乎，任何結構的元素面向必然以具體知識理論來支撐，才有可能呈現出其實踐結果的。這樣的立場無疑地宣告了，結構只是由某一種知識體系生產出來之具體理論的效果而已。因此，結構是一種理論的實踐性的建構表現形式。然而，對李維史陀而言，結構則是由具體可觀察的經驗現象（如親屬關係、圖騰或神話）中抽離出來的基本元素與原則。它是、且必然是人的心理建構，而且，是在認知上具潛意識的建構。同時，它更是由自然過渡到文化的必要機制。於是，結構的存在劃清了自然與文化的界線，自然到此止步，而文化由此起步。

不管李維史陀與阿圖塞對結構的見解有何分歧，他們彼此之間事實上仍然享有著一個共同的想法。對他們來說，在把共時性加以貫時化的前提之下，結構乃是在時間的當刻化 (contemporaneity) 下，元素彼此間維持著具外在性之相關的形態。隨著當刻化時間的轉移，我們不但看到結構的恆定性，也同時看到結構的可變性。這一切都是內在深層面向的一種建構性反映。在這樣的基本認知架構支撐下，結構所形塑出來的，基本上乃是具超越人的意志與能力所及的一種「巨靈」東西。在此，與結構社會學者所

可能意涵不同的是，這具「巨靈」有來自人自身的源生基礎，雖然它的運作理路已隨著時間的邁進，脫離了人的掌握而自主地搭架起來。

職是之故，當結構主義者在處理表相 (appearance) 與實在之區分的先驗原則時，他們都不免自陷於觀念論的思考窠臼而不自知。他們追尋被認定為實在的「真實」面貌，並以之為現象的終極特質。不管是李維史陀的心理潛意識、抑或阿圖塞的超多決定的優位結構與最後決定因的說法，事實上都不免有重蹈黑格爾觀念論之本質說的嫌疑，儘管，譬如，阿圖塞一再抨擊黑格爾的表現性整體的基本立場。

總之，以如此論證做為基礎來看，李維史陀和阿圖塞在一邊，而結構社會學在另一邊，兩者之間的思考架構實際上是相去不遠的，他們都假定了，除了人的意志之外，尚有一種具自主運作機制的「理性」存在著。這也就是說，在他們的想法裡頭，事實上都假設有「一個神祕硬殼中的理性核仁」(Glucksmann, 1974: 156)。很顯然的，不管是否以經驗可操作的變項關係組合來對結構的概念予以平面化，抑或以某種理論模式來立體化，結構—概念乃意涵著一個具自我再製能力、且自主自衍的「理性巨靈」，卻是他們共同的基本立場。所差的，只是他們沒有明講出來，或甚至自己都不自知。

## 第二節 意義的概念做為結構的外一章

在上文中，對結構概念的討論範圍，並不是只侷限於派森思與墨頓為首的所謂結構功能學派，討論所觸及的，乃擴及法國結構主義者的論述。很明顯的，美國與法國的學術背景是不同的；更何況，做為一個活生生的個體，派森思、墨頓、李維史陀與阿圖塞都有著個自實際經驗的不同生活世界條件。這些不同的背景經驗，使得他們對於結構—概念的思考，自然就有了各自的思想淵源。以這樣的理解架構做為前提，結構主義做為當前西方社會學理論發展史中一個主要的潮流，其對結構所持之認知模式的流變，當然是不能忽視的，然而，在底下，我們還是選擇了派森思與墨頓的

論述來做為尋找思想分離的支點。所以做這樣的選擇，並不是因為結構主義的立場不重要，而是審諸既有的文獻與本書所企圖牽引的社會學理論發展史的軸線，派森思與墨頓（尤其派森思）的論述具有承先啟後的轉折意義，尤其扣緊著英、美與德三個地區的一些主流社會學思想的發展來看，其所可以彰顯的意涵，則又是更加明顯。因此，先回過頭來檢討派森思與墨頓的論述，之後，於適當的地方再來討論結構主義的結構觀所可能內涵的社會學意義，應當是恰當而妥貼的。

對以派森思為首的社會體系說者所持之結構一概念的特點，吉德威爾 (Zijderveld) 與斯默克 (Smucker) 曾有所批評 (Smucker & Zijderveld, 1970; Zijderveld, 1979)。他們認為，基本上，此派的論述乃從功能的角度來切入，而不是以意義 (meaning) 做為探討的著力點。或許，正因為結構被認為是客觀外存（且往往是可觀察、可操作）的實際存在形式，結構功能論者所揭櫫的功能一概念，順理成章地也被認為獲有著客觀、且外在化的事實性基礎。因此，以結構與功能為主軸所營造的社會體系說，即使背負著有機體比擬的迷思嫌疑，但還是能夠被證成是實在的同構體。這使得社會學與自然科學，無論在分析策略或概念指涉上面，都享有著共同之處，因此，可以平起平坐。於是乎，這讓社會學可以被接受成為科學圈中的一員，而且也奠定了社會學具備有科學形式的必要正當性。

根據斯默克和吉德威爾的意見，結構乃用來泛指安排人們行動的架構，其性質是形式，而不是實質內容 (Smucker & Zijderveld, 1970: 377)。然而，意義則意指足以使人們瞭解、並預測與其共同行動者 (co-actors) 的行為模式所具的品質 (quality)。很明顯的，這樣的區分表現的，是笛卡兒式二元論所衍生出來的一種思考模式。就西方社會學發展史的角度來看，這更是可以追溯到齊穆爾 (Simmel, 1950: 16-41) 的「形式 / 內容」的二分說法。準此立場，斯默克和吉德威爾做了更進一步的闡述、並指出：結構指涉的是行動關係的形式，而意義則是對行動關係中蘊涵的內容的詮釋。只是，他們兩人並未明白地指明詮釋者為何：到底是互動的行動者，抑或中立於其外的第三者（包含從事分析研究工作的社會學者）。然而，斯默克與吉德威

爾卻曾舉一個例子來說明結構與意義的互攝關係。他們說：「假若我們知道警力（按：即警察制度）的行為模式的意義的話，那麼，就可以預測和瞭解當我們揍了警察的鼻子後，此一警察的行動會是如何。」於是，「上述警察行為有意義，乃因它是一個結構（即警力）的一部分，它在我們的文化裡有一長久、且持續的傳統。也就是說，制度是附帶著意義的結構 (meaning-structures)」(Smucker & Zijderveld, 1970: 377)。因此，任何社會關係的體現（如制度）同時包含了結構和意義兩個面向。任何人的社會行動關係網絡，事實上都是人的活動表現，一定、而且甚至僅只能從其所可以蘊涵的意義來理解，才可能掌握其中的特質。在這樣的狀況之下，意義乃內存於任何社會現象的。雖然，從分析策略的角度來看，結構與意義可以看成猶如形式與內容的區分，但二者卻是類似銅板的兩面，互為表裡，乃屬一體的，不可能分開考慮，而卻還具有意義的。

事實上，當吉德威爾與斯默克以意義來與結構概念對彰時，已經把考量的焦點對象移了位。他們考量的，不是一個如派森思所意指具分析實在性的抽象體系「巨靈」，而是呈現在人們互動之中的行動關係本身（包含了制度化的行動關係）。無疑的，這正是轉移了結構功能論的理論典範的重要分離點，也因此成為底下所要討論的重點<sup>⑤</sup>。

從西方社會學發展史的角度來看，韋伯以所謂的社會行動 (social action) 來建構社會的圖像，可以說是其論述中最為引人入勝、且膾炙人口的地方。依據韋伯的說法，社會學乃是「關於社會行動的詮釋性瞭解 (interpretive understanding)，與因之而處理其過程和結果的因果解釋 (causal explanation) 的一種科學。只要行動的個體在其行為中表顯的或潛隱的、省略的或默認的，賦予以主觀意義，我們將稱之為「行動」。只要其主觀意義考慮到其他人的行為，而在其過程中因之而牽導的，行動即是「社會的」(Weber, 1978: 4)。就韋伯的觀點來說，這個主觀意義必須從人的動機上面來捕捉。

⑤ 雖然社會行動一開始即是派森思思考社會時的軸線 (Parsons, 1937)，但是，後來，其基本思考策略始終是以體系來進行。墨頓的情形亦是如此，這在下文的討論中應當可以很清楚地看出來的。

當然，這兒所謂的動機一概念必須做不同於純屬個體心理層次的另一種理解，而這樣的理解正是韋伯社會學的特色所在，也是最為精彩的地方。

就個體的立場來看，動機是個人所具有的心理特徵，理應是特殊、且個別的。然而，在絕大部分的場合當中，引發個體動機的動源往往卻是具社會性，其表現的形式更必然是「社會的」，或至少是具有「社會的」意義的。只是，這些動源或表現形式，可能為個體所察知而自明，但也可能並未為當事人充分察覺到。當然，它也可能是人們察覺了，但卻因為種種理由而被掩飾或壓抑，並掛以另一種「動機」之名被呈現出來。針對這樣的情形，韋伯即說道：「在此情形之下，即使是主觀上誠實的自我分析，也只有相對的價值。於是乎，如此一般的動機情境，並非真正是行動者具體察知到的意向的部分——可能全然不是，至少不全是。社會學者的工作就在於體察這樣的動機情境，加以描繪和分析。這是意義詮釋的底線例案」(Weber, 1978: 9-10)。易言之，當一個社會學者對行動者的動機進行詮釋性的瞭解時，他並不完全在意行動者是否明白自己的意向，甚至，事實上，誠如韋伯所點出的，行動者可能全然不知，至少不全知道的。更進一步的，我們甚至可以說，韋伯立意的重點，根本就不在於企圖以行動者自身的主觀認知為基礎，而「如實地」以所謂擬情 (empathy) 的方式來重建行動者的「私人」動機特質。他所強調的毋寧地是透過行動發生（也是動機引發）的時空情境特質，來掌握行動者意向背後所可能具有之共同、且分享的文化象徵意涵<sup>⑥</sup>。

<sup>⑥</sup> 從方法論的角度看，所謂瞭解 (Verstehen) 與解釋 (Erklären) 一直是十九世紀以來德國社會哲學界爭論的議題，分別以狄爾泰 (Dilthey) 為例的新觀念論與以李克 (Rickert) 為首的新康德論為兩大對壘陣營。韋伯很明顯地是一個折衷融合主義者，企圖把二者均納入，以做為社會學思考時具正當性的研究策略（參看 Baldwin & Baldwin, 1978; Hirsch, 1967, 1976）。這正是在前面正文中所引他對社會學的研究課題做定義時所企圖表達的。而且，正是這個緣故，他才強調以意義來捕捉動機，也因此是一種以文化的、歷史的方式來關照在人們社會裡具典型性的心理動機狀態。晚近，英國學者康伯 (Campbell, 1996a, b) 批評，自從一九四〇年代米爾斯 (Mills, 1940) 提出動機字彙 (vocabulary of motives) 一

尤有進之的是，韋伯如此看待行動所意圖掌握的重點，看來，也並非行動中所具超越特定時空範疇的普遍結構形式——如上一章中所提及之涂爾幹的「社會形態學的事實」性的結構形式，或齊穆爾 (Simmel, 1950) 形式社會學中使用諸如宰制、競爭、合作或敵對等等概念所經營出來的普遍結構形式。他所欲強調的，毋寧是體現在一定時空範疇裡、且為特定時空範疇所制約、定義的意義「結構」，因此，是具特定時間範疇的歷史的，也更必然是具特定空間範疇的文化的。譬如，他企圖透過歷史發展的軌跡，尋找基督新教倫理的形塑與發展過程中的理性內涵，並以此為主軸，在所謂資本主義精神指引下的牟利行為中，為動機這個概念尋找適當的文化性的詮釋位置。準此，韋伯所努力探究的，其實只是企圖在歐洲歷史與文化背景中，以所謂選擇性親近 (elective affinity) 的方式，為特定宗教文化與經濟行為 (現象) 之間，建立起一種具有啟發性的意義關係而已 (參看 Weber, 1949)。顯而易見的，其所處理的，已不是單純如上述具普遍意涵的結構形式 (特別是涂爾幹式的社會形態形式)，而是實際產生於特定歷史—文化之時空中具典型性的文化意義內涵了<sup>7</sup>。

韋伯以如此的方式建構行動的意義圖像，理論上，並沒有完全放棄行動者對其自身的動機 (或謂意向) 所做之主觀瞭悟層面上的意義，更沒有否定其重要性的意思。只是，韋伯對行動所做的動機意義詮釋，很明顯地並不企圖返回到個人的個別心理面向來考量，而是企圖從個人的行動動機中捕捉那可能是居導引地位的文化意義。基本上，此一文化意義乃被認為是由來自於較大時空格局的歷史性動力所激發促成的。繼而，這個動力更

概念以後，韋伯的動機概念內涵就被扭曲了，以其為行動的理由 (reasons) 或是當成是判準 (justification) 與辯辭 (excuses)，而這些都非韋伯原先意指的內涵。康伯特別以韋伯《基督新教倫理與資本主義精神》(Weber, 1958) 一書中探討道德行動之動機的立論來說明，以為韋伯使用動機一辭乃指迫使新教徒與資本家從事某種行動的心理壓力 (Campbell, 1996b: 104)。個人以為，康伯這樣的論斷似乎並沒有充分掌握到韋伯使用動機一辭時其原意中所強調的文化意義，因此，其論是否恰當實可爭議的。

7 以韋伯自己使用的術語來說，就是所謂的理念型 (ideal type)。

是以種種具結構性機制的形式來予以轉化、並體現在個體身上，形成了催動個體從事某種行動的集體性動機。說來，正因為情形是如此，所以，特別強調地提醒著，韋伯這樣對動機的掌握，基本上是屬於歷史與社會的；更重要、也是更確切地說，是屬於文化的。倘若使用韋伯自己的話來形容，這即是一種具文化意義或文化關聯的考量 (Weber, 1969: 78)。再套用他的理念型 (ideal type) 的方法論策略來看，這樣之具文化意義性的探索所企圖掌握的，則是所謂的宇宙人生觀 (Weltanschauung) (Weber, 1969: 60)。或借用曼罕所說的，這即所謂的時代精神 (the spirit of age) 或一個時段的氛圍 (the ethos of a period) (Mannheim, 1971b)。

所謂時代精神或時段氛圍，指的是源自特定時空格局中具優勢主導性的主流文化氣氛能量。這不是私屬個體的氣質，而是一種具集體表徵性質的社會風格或精神（或謂能量）。基本上，它的動能運作使之在社會裡產生了某個明顯程度的主體互通性，常被認為飄浮在一個社會的空氣之中，可以以不同的姿態滲透到社會裡的各個面向內，產生主導引動的作用。在大部分的狀況裡，這種能量往往唯有仰賴一些感受靈敏的人們（一般，如藝術家、音樂家、文學家或哲學家等等），以某種形式予以詮釋出來之後，才會漸漸清晰地被發覺到。而且，這也往往必須有賴人們（尤指學者）憑其睿智的洞識與豐富的想像，才可能從種種實際社會成品當中（包含諸如哲學論述、音樂、文學作品與藝術創作等等），依據某種經驗邏輯的運用，抽離出具反思代表性的概念範疇來。這樣的意義概念（如韋伯所指出的現代社會的理性精神），對行動當事人來說，往往是不被察知的。但是，就分析的角度來說，這卻被認為是主導著個別人們的行動在社會裡所以有意義地運作與被理解的一種共同且基本的社會動力。而且，由其內涵的意義所開展出來的理路，即成為指引人們行動運作的基本原則，且具備有自我衍生與自我組織的能力特質。尤其，它更是以種種的具體形式被客體化，對個人的心靈產生著啟承作用。同時，就正因為人們以某種外在客體化的形式把它行諸於外地表現出來，這個集體精神的內涵才有被挖掘出來加以重建或復原的可能。

就方法論的立場來予以審視，若說透過歷史的脈絡來對社會行動或社會關係、乃至所謂的整體社會從事文化意義取向的考察是必要的話，韋伯的理念型建構與選擇性親近的研究策略則在在意味著：這基本上是一種相當開放、且極具權宜性的選擇功夫，因此極富藝術性的<sup>⑧</sup>。何以選擇某種文化象徵（如理性這個概念）來建構行動或社會的內涵，當然，首先必需有一些充分的所謂「經驗事實」來證成它「確實」是存在著，而且，這些「經驗事實」也必需具有相當優勢的主導能量，才會具備了某種程度的普遍意義詮釋價值。換句話說，意義的選擇雖是權宜的，但絕非完全武斷，更非憑空想像而創造出來的海市蜃樓。準此，任何具有所謂「社會的」之意義者，必須起碼是人們可以透過主體互通的認知和感應來加以檢證與確認，才有資格被宣稱是貼切、適宜的。

在如此的前提支撐之下，意義所以是開放而權宜，則乃意指著此一文化象徵意義在現象上雖為「真實」，但是，無論就認識論或方法論的立場來看，人們都沒有任何強而有力的理由來肯確非由此一特定角度或面向切入不可的必然性。所以由此某一角度或面向來切入，往往只是因為，除了反映「實在的」之外，它尚具有啟發作用的緣故。這也就是說，由此一特定文化象徵意義的角度來看問題，具有勾勒並凸顯出現象之歷史內涵的「方便」，而且是一種具有洞見的睿智「方便」，可以啟迪人們從事進一步思考與想像的空間。因此，只要其他的角度具有相當的「真實」性，而且也一樣地具有能夠啟發人們之思考與想像空間的睿智洞見「方便」性，都將是可行、且具正當性的解釋典範。這樣的方法論立場，可以說是韋伯之詮釋社會學內涵的文化取向所具有的最重要特色。它或許是武斷，但絕對不是霸道。從某個角度來看，這倒很具有佛家所說的因緣方便的風格，既文明，又風雅，有彬彬君子的風範。相反的，把社會打實地看成為一個具固定、

<sup>⑧</sup> 譬如，尼斯比 (Nisbet, 1971) 即以為，社會學不只是以科學的姿態呈現，同時，也是一種藝術的表現形式。無論就概念的引發、命題的選擇、問題的釐定或現象的描繪，均得依憑人們的想像力與洞識靈感，其論述之創造與衍生的心理過程，與藝術家之創作過程基本上是十分雷同的。

且恆定特質的實體性巨靈，並以此立場來為人的社會行動特質定位，就不免顯得霸氣十足，充滿著濃厚的強制命定色彩，在勾勒與理解社會現象上面，讓其他可能的遊刃空間都全部給軋死掉了。說來，結構功能論的論述風格就濃厚地染有著這樣的色彩，而這正是我們在下一節中要討論的重點。

### 第三節 借韋伯的眼睛看派森思的社會萬花筒

在上一節中所以引述斯默克與吉德威爾的「結構／意義」二分說法以及韋伯的意義詮釋社會學的立場，事實上並沒有企圖引借「意義」之斧來砍斷「結構」之樹的意思。這麼做更不是意味著，企圖使用意義的詮釋來完全取代結構的剖析，以做為勾勒社會圖像的主軸的意思。毋寧的，我所以這麼做，其實只是利用意義這個概念的內涵（尤其，意義詮釋的社會學意涵），來凸顯結構分析（尤其以結構功能論為主軸的社會體系觀），在認識論與方法論（或更平白地說，在分析策略）上面，所可能具有的特點（尤其是侷限性）。尤其，對其侷限的爬梳，正是破除「社會是一個萬能巨靈」這樣一種「假象」的關鍵，也是為社會這個萬花筒做個轉動，以尋找另一個嶄新、且具啟發意涵的景象角度的契機。於此，期盼的是，經過這樣的批判性轉動，其所呈現的，相對過去社會學家所營造的，除了有著啟承轉折接引的作用，而且能夠開啟更多、更豐富的思考與想像空間。其實，人類的文明不就正是在這樣永恆不斷地加以修飾與創造的啟承轉折接引之中展現出生趣來嗎？

總之，對重新思考結構功能的體系說，援引韋伯強調意義詮釋的理解立場，起碼具有著兩層的意義。第一、若把象徵意義（或謂文化）做為研究的對象，社會體系論者將會是如何看待？第二、以象徵意義所衍展的文化取向做為思辨的基本立論立場，它與社會體系取向的思考模式有何根本不同？又，前者對後者具有怎樣的啟發作用？在本節中，我將以派森思與墨頓的論說為主，簡扼地進行著綜合討論，藉此牽引出晚近一些具修補意涵、但卻極富開創性的論述來。

首先，讓我們回到第二章第七節中曾經提及到哈布瑪斯討論有關人類認知旨趣的論點。根據哈布瑪斯的意思，就人類的認知旨趣而言，科學知識可以分成三種形式。它們分別為：經驗分析、歷史詮釋與批判取向等三種。假若，情形誠如韋伯所提示的，象徵意義是研究人類社會世界的重要課題的話，那麼，這三種不同科學形式對它的處理，則會因認知旨趣的立足點不同而有所分殊的。譬如，採經驗分析立場的，極可能把象徵意義「實體」化，當成對象來從事拆零式的元素分析。尋找其可能之組成元素的影響作用以及彼此之間的關係，並且從事舒茲 (Schutz, 1973, 第一卷) 所謂的一度詮釋 (the first degree of interpretation)，無疑地將是進行研究的基本策略。採取歷史詮釋立場者，則可能強調行動者之行動背後的動機 (或意向) 以及其所具有的主觀意義，並且，把它們擺回歷史文化的特殊脈絡中，對其意義從事所謂二度詮釋的考察，而這正也就是韋伯所強調的立場。至於，站在批判立場的，則將可能是以某種特定社會存有論與認識論為基礎，選擇著某種特定之倫理或美學意涵 (或謂價值) 的立場，對某種意義現象進行批判性的詮釋論述建構。基本上，馬克思的論述即是表現此種認知旨趣的典型代表。

大體上，派森思、墨頓、布勞或其他結構功能論者，企圖以客觀可觀察化的結構概念為主軸來建立社會觀，可以說是採取經驗分析科學的立場來處理象徵意義的問題。基本上，他們觀照的面向與策略，與韋伯的詮釋社會學是有段距離的。以派森思為例，當他把象徵意義以文化這樣一個概念呈現，並且加以「體系」化 (systemic) 時，文化象徵意義乃被當成只是整個社會體系 (或行動體系) 中一個具實體性的次體系 (subsystem) (就是所謂的文化次體系) 而已。底下，就以前面一再提到的 AGIL 體系模式為例來說明吧！

就解析架構而言，擺在以功能為引線的體系論的結構思考模式當中，象徵意義被當成只是一個具形建構化的次體系看待，自是可以理解的。無論就分析策略或實質內涵而言，基本上，它乃是一個以某種實質形式與經濟、政治和社團三個次體系對等、且相互獨立而存在著的實體性「東西」，

儘管，根據派森思 (Parsons, 1966: 28) 的說法，無論就能量制約因素 (energy conditioning factors) 或資訊控制因素 (information controlling factors) 的回饋關係 (cybernetic relations) 來說，它們彼此之間都是具有著層級性。這也就是說，當我們把此一體系安置在已具制度化形式的層面來考察 (如學校、政府機構)，與其他三個次體系一般，文化則又是一個具實存意涵、且可經驗認定的社會機制，當然，也是一個具集體意涵的表現體。對派森思來說，它可以是如學校、研究機構、各種傳播媒體、藝文團體或文化活動的中介者等等所組成的各種實體性的團體。於是，文化次體系也與其他的次體系一般，具有特定的功能，而且，彼此之間有著不能互相化約的自主性，雖然其間是可以互相滲透的 (interpenetrated)。值得特別強調的是，在派森思的心目中，正是此一互相滲透性的必然存在，使得各有自主功能的次體系能夠產生具相互扣聯性的影響關係，社會就賴此相互扣聯的作用關係的推動而存在、運轉，並維持執行狀態，也進而成為具有整體性質的體系<sup>9</sup>。於此，我們何妨稱呼持有這樣的立論者為體系持衡的社會觀。

很明顯的，功能論者 (如派森思) 把文化當成整個社會體系中的次體系，基本上，對文化運作的起源或其內在過程本身的問題並不感興趣。他們所感興趣的，毋寧地是文化做為體系的一環時，其對體系整體的穩定與變遷可能具有的結構性作用。這也就是說，他們強調的是，文化做為一種資源，其所可能具有的義務 (sanction) 與報酬的有效分配過程 (Alexander, 1990: 6)。於是乎，把文化當成為一個體系中的次體系，以相對著體系整體的功能來考量，勢必就會把文化的概念予以具形客體化。在這樣的考量情勢之下，文化指涉的並不單純只是如一般所認為的，乃體現在社會中種種象徵性表現的實際內容樣態而已。相對的，它必是依附在某種外化 (特別是體系化) 形式下，才有被察知的可能，也才特別地有存在的意義。因此，對派森思而言，文化所具的分析或理論意義，最主要的是其所具外塑性的

<sup>9</sup> 有關對派森思此一概念的運用與說明，參看派森思與奚爾斯 (Parsons & Shils, 1951: 特別頁 13-20) 以及派森思 (Parsons, 1951, 1966, 1970, 1975b)。至於對此一概念的批評與衍申，參看盧曼 (Luhmann, 1976, 1982: 47-65; 1995)。

功能機制，而不是它所可能彰顯的種種樣態本身。更具體地說，文化的解析地位乃被安置在其對整個體系的功能所可能衍申的效果評估上面，其意義因此是具因果性，而不是文化自身的轉型或演變形態的問題，更不是啟蒙時期以來把文化看成為人對抗異化 (alienation) 與證成人之主體性的社會性表徵 (或手段) 的古典議題。至於後者對文化一概念做這樣的期待性說法，將在本章第六節中論及，在此也就打住不表了。

依循著以上的論述做為基礎，很明白的，對派森思來說，在其有關社會的論述中所使用的諸多概念裡，就解析位階而言，文化此一概念，不但屈服於社會的概念之下，而且，更是不得不向結構的概念低頭投降，成為此二後者概念主導下的思想階下囚。基本上，文化是一個次級性的概念，而這正是派森思、也是其他結構功能論者使用文化概念時，與所謂文化論者最為不同的地方。對後者而言，文化的解析最主要的並不在於其所具的社會功能，而是其自身表現在種種社會既成品中可能具有之象徵意義的內涵或外衍性質<sup>10</sup>、或其可能轉型或演變的情形、或決定其產生的可能社會機制條件等等問題上面。因此，在文化論者的眼中，結構只能直接觀察到，不能如派森思所主張的，乃在分析或推論中發現 (Kurzweil, 1980: 22; 高宣揚, 1988: 26)。在這樣的認知條件之下，結構是內涵在文化的概念當中，而不是相反的情形。

總之，文化一概念並不是結構功能者勾勒社會圖像時指涉的主體對象自身。在策略上，它更不是對社會此一萬花筒進行轉動與切進時的基本論述要點。對他們，文化只是依附在社會體系的整體性下的一種具次元性的建構實在體。其存在的意義乃被擺在對體系整體所具的功能上面來思考，而其功能，用派森思自己的說法，基本上則是關涉到社會之極終價值的一種具潛勢 (latency) 的營造、累積與迸發作用。於是，制度化的文化乃是提供社會體系一個具有意義的秩序基礎。透過社會化和種種社會控制機制的運用，文化次體系規範了社會成員的行為，並提供他們基本價值和信仰。

<sup>10</sup> 在此，我們必須指出，準此特點而言，功能只是其中的一種特殊考慮方式而已。

它使得人們之人格中的動機取向得以被導引、實踐，而納入整個社會體系的規約當中 (Parsons & Shils, 1951; Parsons, 1951)。

表面上看起來，派森思似乎並不是不強調人做為一個社會行動者所可能具有的自主導引地位。事實上，正因為他企圖肯定人是行動的主導者，才提出了所謂行動的主願說 (voluntaristic theory of action) 這樣的論調 (Parsons, 1937)。派森思認為，社會學的基本問題即是所謂霍布斯的社會秩序問題。準此基礎，社會學要處理的基本問題，即是在諸如個體 / 集體、自由 / 限制、平等參與階層 / 權威、非理性 / 理性、與操控 / 順服等五組兩相對立狀況中<sup>①</sup>，為「人做為行動主體」與「社會秩序的維持」之間尋找一個適當的平衡點。派森思很明白地表明，這是質疑英國古典自由主義，尤其功利主義思想而來的一種反省 (參看 Parsons, 1937: 51-69)。在這兒，派森思呼應著涂爾幹之「社會先於個人而自存」的基本論調，同時也支持涂爾幹以此論點批評主張契約論者 (如盧梭等人) 的說法。簡單來說，後者主張個體是不可以化約的基本社會單元主體，而社會之所以組成乃立基於個人為優位的契約性同意。對涂爾幹 (或許，對派森思也是) 而言，這樣的說法乃把契約之為果的情形倒轉而為因，是不恰當，也是錯誤的。

然而，仔細地再加以考察，派森思的立論似乎又有別於涂爾幹的地方。雖然派森思企圖肯定社會具有先於個體而自存的地位，但是，他卻又欲使個體做為行動之主導者的主體特徵，既得以保持，又可以充分彰顯。這樣企圖努力在個體自主性與集體自主性之間尋找一個折衷的立場，可以說是派森思思想的中心，也是往後許多西方社會學理論論述的焦點議題。當然，這也正是整個兩難困境的膠著點之所在。

基本上，派森思秉承著西方科學思想中具元素解剖性質<sup>②</sup>的主流思考

<sup>①</sup> 這五組對立概念引自埃森斯塔與屈勞魯 (Eisenstadt & Curelaru, 1976)。他們兩人認為，這些是西方社會學長期以來爭議不休的基本課題，整個理論基本上乃環繞著這些議題以不同程度之選擇性組合而形成的。有關的討論，同時參看亞歷山大 (Alexander, 1987)、黑爾納 (Hearn, 1985)、霍桑 (Hawthorn, 1976)、吉登斯 (Giddens, 1971, 1976c, 1977b) 等。

模式來處理這樣一個問題。他首先羅列了與行動有關的元素成分，以方便說明行動的特點。他說：

一個行止 (act) 邏輯上包含下列 (元素)：它蘊涵有一個施為者，即一個行動者。根據定義，行動必須有目的 (end)，即一個行動過程所朝向之事情的未來狀態。它必須在一個情境 (situation) 中引發出來，而它的發展趨勢與行動所朝向的事情狀態 (即目的)，在許多重要面向上是不一樣的。此一情境可分析為兩個元素：行動者無法控制、變更或阻止變更以符合其目的者和行動者足以控制者。前者可稱之為行動的條件 (conditions)，後者為手段 (means)。最後，就解析用途而言，此一單元的概念內涵著這些元素之間具有某種關係模式；意即：在情境允許更動的情形下，為選擇可資變用之手段以達成目的時，行動有一種規範取向 (normative orientation) (Parsons, 1937: 44)。

表面上看起來，這一段引言相當吻合上引韋伯對社會行動之定義的一些基本構思，只差沒有把動機當成核心議題來看待而已。因此，撇開這個議題不談，粗略地來看，派森思區分了行動的規範元素與條件元素，似乎多少已經呼應了「主體 / 客體」或「文化 / 結構」相對立的辯證性提問方式 (Therborn, 1994: 285)。事實上，派森思提出「行動的主願說」即已暗示著證成人做為行動者的主體性的意圖了。他特別強調規範面向、並忽視 (物質) 條件面向，也正是這樣的意圖所驅使出來的。亞歷山大 (Alexander) 所以指陳派森思是觀念論者，或許就是因為他忽視了物質條件面向的緣故吧 (Alexander, 1978; 1983)!

就圓成人做為行動者的主體性的角度而言，像派森思這樣企圖以社會之體系化的規範元素來證成的作法，基本上是行不通的。不過，暫且不論

⑫ 所謂元素解剖性的思考模式指的是，把一個所考慮的現象解剖成為組成它的諸多元素，然後，再分析這些元素之間可能具有的種種關係。這可以說是西方自然科學界中最为典型的思考模式。

這樣的說法是否有道理，有一個道理，看起來卻應當是可以接受的。那是：一旦我們假定了社會本身乃深具背著穩定性這樣的特質之後，結構做為一種具穩定意涵的表現形式特徵，就順理成章地會被擡舉出來。在這樣的前提之下，誠如盧曼 (Luhmann, 1995) 所注意到、且予以強調的論點——結構會因情境的變動而有所變異，很自然地也就很可能不被注意到、或甚至被排除掉、或至少被當成是一種純屬意外的殘餘現象（參看 Parsons, 1961）。準此立場，派森思的行動「規範取向」說，其實只是以迂迴婉轉的方式，再度宣告「客觀外存之社會巨靈是萬能」這樣的命題立場，因為行動的規範取向，在派森思心目中，說穿了，只不過是社會這個巨靈的分身而已。基本上，它乃是一種來源自個體本身之外的既有集體象徵表現形式。透過社會化與社會控制的雙重機制，這個集體表徵的表現形式在個體的身上發揮了內化 (internalization) 作用，並促使人們產生了一種對之予以心悅誠服地接受的心理稟性 (psychological disposition)<sup>13</sup>。

就以上論述來看，我們似乎可以說派森思的思考模式是這麼一個樣子的：邏輯上，一旦在一個行動者的心靈中形塑了具集體制約性質的規範取向，個體與集體間的矛盾與緊張自然就隨之可能化解。當然，在這兒，不管它可能以怎樣的形式來展現與發揮力量，我們首先得假設有著「集體」這樣一個東西，儘管對這樣一個假設，事實上是尚可以有斟酌的空間的。不過，在此，我不擬加以細論，姑且暫時予以懸擱。

總之，依循著派森思這樣的思考模式，看起來，不但社會做為一個實在存有體的地位可以保證，個體做為行動之主導者的立場也可以得到證成。然而，這樣證成人的主體性，事實上卻可能只是讓人被既成的社會所消融。誠如斯密德 (Schmid) 所指出的，派森思的涂爾幹式觀點，使得規範取向做為一種文化表現形式，只具備著制約的性質，而把它可能也同時具有的矛

<sup>13</sup> 派森思在討論行動之規範取向的內化時，常把涂爾幹強調的規範與韋伯重視的價值 (value) 合為一來看待。學者們認為，這是派森思對韋伯與涂爾幹兩人思想的一種誤解（參看 Pope, 1973, 1975; Pope, Cohen & Hazelrigg, 1975, 1977; Cohen, 1975; Cohen, Hazelrigg & Pope, 1975; Parsons, 1975a, 1976）。

盾性所內涵的開放機會，完全給遺漏掉了 (Schmid, 1992: 110–111)。因此，嚴格地來說，在派森思的行動理論中，人本身還是沒有完全自主於社會之外的純粹主導性的。就此立場，人本身似乎並不是他考量的起點，而且，在其論述中也不具備有核心地位的。相反的，社會以體系姿態呈現，其本身的運作如何在人身上發揮作用，才是派森思思想的重點。基本上，這是一個把人抽離掉，而不具人味之有關「人」的社會行動的論述方式。無怪乎，龍恩 (Wrong) 會譏諷派森思而認為，在其思想中，人總是被過度社會化 (oversocialized) (Wrong, 1961)。依此立論來看，派森思的心目中只有社會，並沒有活生生的人本身的。順著這樣的理路下來，文化一概念也跟著被定位成為只是體系化之「社會」用來馴服「人」的一種籌碼而已。它是社會一概念的傀儡化身，更是社會的完全俘虜。

再者，從上面的引文，我們更可以看出派森思的思考理路和立論旨趣。首先，「一個行止邏輯上包含……」中的「邏輯上」一詞，即很清楚地把派森思的立論旨趣點明，也把他的思考理路的特色標示出來了。這樣的論述彰顯的，是一種深具完形性的 (configurational) 指涉色彩的論調；理論上，它是一種要求範疇化、且具邏輯周延涵蓋性的概念堆砌工夫。基本上，這並不是韋伯之理念型的思考模式，採取的更非強調選擇性親近的研究策略。對派森思而言，他的做法毋寧地是，希望透過元素拆零式的解析手法，把一個概念（如行動）在經驗上的「整體」可能具有的內涵與外衍性周延地勾勒出來。準此，這樣的分析策略被認為正是一個社會學家從事研究的不二任務，既不更多，也不更少。很明顯的，其所意圖建構的，基本上乃與自然科學家所期待的一般，是放諸四海皆準的普遍法則。正是因為有著這樣的基本認知態度，我才指陳這樣的研究策略有嫌霸氣十足。尋找普遍法則，為的，基本上，並不只是虛心地提供參考坐標，以做為切入或轉化問題的分離點；它要的，毋寧是做為上帝的代理人，提供達致真理的不二法門。這樣的方法論與認識論導使研究者強調因果關係的建立，並以之做為推論種種經驗世界的現象的基本軸線。如此一來，整個的思考模式是強調系統化、且具自衍的封閉性與收斂性，風格上是嚴謹而凝重，相當不同於

韋伯所主張之理念型的研究方式所展現的。理念型強調的，是一個論述是否具備啟發更豐富的思考和想像空間的作用，它所展現的是一種深具權宜方便之「例證」意義的概率性特質，風格是發散而開放，也是飄逸而瀟灑的。因此，我們寧願把這看成是一種藝術的表現，而非科學性的嚴謹檢證形式。

最後，讓我們對派森思的論說做點小補充。大體而言，到了晚期，派森思把整個論述的焦點轉移到社會中具體系化的關係表現形式上面。其具體而微的形式即一般所謂的社會資源，如金錢、權力、知識、訊息或聲望等等。他稱這些為相互交換的象徵媒介 (symbolic media of interexchange)，並且，視為是人做為「施為」體的一種展現 (Parsons, 1970, 1975b, 1978)。表面上看來，這似乎有走出其原有的思考與論述格局的勢態，但是，追根究柢，這樣的思路轉折並沒有因此改變了派森思的基本認識理路與研究策略的特質。說來，這些概念充其量只不過是因應當時的概念潮流，以用來豐富其原有的理論論述架構而已。基本上，他的思考理路還是維持著以概念範疇為本而經營具元素拆零組合性質的完形論立場。或者，使用派森思自己的說法，即始終保持著上一章中提到的所謂「分析實在論」的一貫立場。

#### 第四節 再借韋伯的眼睛看墨頓的社會萬花筒<sup>⑭</sup>

企圖以體系化的社會巨靈來吞噬文化的概念，並且把意義消融於結構之中，讓社會以外在客存的巨靈姿態呈現，也見諸於墨頓的論述之中。只是，乍看之下，墨頓的企圖心比派森思的小了一大些。他採取所謂的中度理論 (middle range theory) 立場，而沒有如派森思一般，擡出巨幅理論的大架式 (Merton, 1968a)。首先，為了釐清功能的概念，並且把它定位成為一種可觀察的客觀現象，墨頓提出了顯性與隱性功能兩分的說法 (Merton,

<sup>⑭</sup> 本節前面一大部分的內容乃直接引自作者另外的論著 (葉啟政, 1986: 47-50 或 1991a: 80-86)。

1968b)。根據墨頓的定義，顯性功能乃指：「在體系中參與者意圖 (intended)、且體認到 (recognized) 的客觀、可觀察的結果，且是對體系的調整或適應 (adjustment or adaptation) 有所助益者」。相對的，隱性功能則指：「在體系中的參與者未曾意圖、且未體認到，但對體系的調整和適應有所助益的客觀、可觀察的結果」(Merton, 1968b: 105)。墨頓此一區分一時廣為學者們所接納，蔚成為結構功能論的至高無上名言，為此論的論述勢力範圍，往前又推進了一大步。

從上述顯性與隱性的功能區分，墨頓似乎有意把參與者的地位彰顯出來。表面上看來，他已經注意到行動者在理解、詮釋社會活動時對概念營造的重要地位，同時，也明白地把功能的多元性表示出來。事實上，早在一九三六年，墨頓在一篇論文中即已指出，任何社會行動常會有未可預期的結果 (unanticipated consequences) 發生，而此結果對某一對象的可能作用不外乎有三：(1)它可以是具正面的功能；(2)具負面的功能；(3)與功能無涉。因此，功能必然是相對某一群體或從某個角度來看，而不必然要是如馬凌諾斯基所以為的，乃針對著整個社會的功能考量。

再者，從其定義來看，墨頓似乎把功能界限在指涉「客觀、可觀察的結果」上面。這樣的做法，基本上是強調結果的回溯解釋，乃由結果來界定其對體系之維續所具有的意義 (Stinchcombe, 1968)。乍看之下，他是企圖抹煞行動者的心理因素，但是，事實上，墨頓並不完全扼殺行動者的動機，而把它完全排除於社會學的領域之外的。他就曾這麼說過：

不可避免的，在我們所探究下的實作參與者，或為了順從，或為了偏離，有著某種動機的序列。因此，我們從事描繪的處理時，就應當儘可能包含這些動機的考慮。但是，誠如我們已看到的，這些動機不應與行為的客觀模式、或此模式的社會功能相混淆。把動機容納於描繪處理中，是有助於解釋模式推助下的心理功能，也常常證實對社會功能有所啟示的 (Merton, 1968b: 113)。

在一九五七年版的《社會理論和社會結構》一書中定義功能時，墨頓更是

特別把意圖此一概念的地位標示出來，但並未提到認知的面向。他說：「顯性功能乃指客觀的結果……它對其（人、社群等等）調整或適應有貢獻，且此乃其所意圖的」（Merton, 1957: 63，並比較其一九六八年的版本）。

根據上面的敘說，當我們進一步分析墨頓對功能的定義的時候，我們可以看出，表面上，他是考慮到參與行動者的意圖（和認知）的，但是，事實上，我們卻不難發現，動機（意圖）在其定義之中的地位是相當模稜兩可，也是模糊不清的。嚴格來說，在其認知裡，行動者的意圖（和認知）只能當成是一種具前提意味的假定來看待而已。在釐析功能的認知過程中，這並不具明顯的啟示作用。誠如康伯（Campbell）所指出的：「雖然墨頓界定顯性和隱性功能的不同，乃有如對目的（purpose）與結果的區分，但是，在其隨後的討論當中，他採用了二分法來指涉常識知識（common-sense knowledge）與社會學理解（sociological understanding）的對比。……此一區分，說穿了，只是觀察者所採取的概念清單的產物，與行動者和其意圖是完全無關的。……所謂顯性和隱性，其實只是從客觀者的角度，而非行動者的角度來區分已體認的和未體認的（現象）」（Campbell, 1982: 32-33）。

總之，儘管，表面上看來，墨頓在對顯性功能的定義裡，似乎已關照到行動者的主觀意圖和認知，但卻不是站在行動者本身的認知角度來確認現象。正相反的，他始終是站在觀察者（通常是社會學者）的立場來界定功能的內涵。顯性功能若與隱性功能有所不同，那只是在於觀察者所關照的層面不同而已。前者指涉的是考慮到包含行動者的意圖和認知在內之行動體系的調適結果；後者則指涉超越行動者之意圖和認知範疇的行動結果，它為觀察者所體認，而以為其反應在體系的調適上具有作用，而且，這可以、也值得從事進一步（尤指社會學）的詮釋。簡單來說，兩者所不同的關鍵，並不在於參與行動者是否有所認知和意圖，也非其所真正認知與意圖的為何，而是觀察者是否已「假定」了行動者已經同時認知和意圖到的問題。這樣的區分，基本上純然是觀察者的認定問題。至於，參與行動者的主觀認知和意圖的真正內容和指涉為何，並不為研究者所關心，基本上，它是滑溜掉了。

職是之故，墨頓的功能概念，不管是顯性抑或隱性，也不管是否已把行動者的意圖和認知納入考慮，本質上還是一個強調現象的客觀結果的思考模式。或許，這乃是因為他深受社會學主義和實證主義方法論的影響所以致成的緣故吧？然而，不管如何，很明顯的，在墨頓的眼中，雖然社會功能指涉的對象是源於人的意識與動機，而有著一定的心理基礎，但是，它卻不折不扣地是超越個體心理狀態、且具外顯性與集體性的社會事件。無疑的，這樣的論調是涂爾幹的思考模式的另一種翻版說法。當然，這樣的立論方式，在哲學人類學的存有論上，自有一定的預設基礎來支撐的，按理，有可被接受的正當性和合理性。但是，無論如何，既然已經提示出參與行動者意圖和認知層面的重要性，但卻沒有還原到這上面來考慮，尤其，忽視行動者的意圖和認知本身乃存在著多元性這樣的一般現象，或許，可以說是墨頓的功能論述最令人感到缺憾的地方。

墨頓的論說還有一個疑難之處。簡單來說，這個疑難處乃在於，其所強調的「體系的調整和適應」這樣一個概念的指涉模糊不清。首先，從其有關顯性功能的定義來看，我們實在很難確定，縱然墨頓有意確認行動者的主觀意圖和認知的功能意義（當然，他其實並無此認識的），其所欲指涉的到底是體系的調適、或客觀、可觀察的結果、抑或二者均包含在內，說來，是模糊不清的<sup>15</sup>。這也就是說，一個功能稱得上是顯性的話，到底是假定參與者認明了體系的存在，而有意圖以行動來使之調適，或只是努力企圖去認清行動結果的意義，或二者均兼顧到？顯然的，這在墨頓的討論中是曖昧不清的。總之，根據上面對墨頓之說法的解說，顯而易見的，墨頓所以沒有注意到這個問題，極可能乃是因為他並不欲從參與行動者本身的詮釋立場來看待整個問題。無疑的，這與其著重觀察者之二度「客觀」的「假定」模擬性詮釋立場有關。既然強調的是觀察者的詮釋，參與者的意圖和認知真正指向為何，自然也就不是那麼重要了。

更值得注意的是，依照這樣的思考模式，一旦把體系的功能假定供奉

<sup>15</sup> 參考雷斯 (Rex, 1961: 74)。他對墨頓如何從行動的動機和目的來串聯結果與調適提出質疑。

出來，邏輯上，其實即已等於是把對參與行動者的主體的意圖和認知予以考慮的可能性排除掉了。既然功能被視為用來描述有關外顯集體表徵的性質，此集體表徵自應有異於、且超乎其成員的個別目的（意圖）或目標，體系的假設因此也就順理成章地成為是一種對社會實在的肯定形式。尤其，在客觀論信念強而有力的支撐下，這是不用再證明而自明的「實在」現象，根本就非只是一種哲學人類學的存有預設的問題而已。尤其，墨頓一再主張，社會學的分析對象基本上是制度化的標準化項目，而這些項目本質上即是不可化約之自明、且自存的「實在」單元 (Merton, 1968b: 98)。於是乎，在這樣的認識論指引下，墨頓無形中就得把行動者的生活世界化約、濃縮、甚至等同於一個自足自衍之社會體系化的抽象概念範疇世界（尤其是制度化的社會體系）了。

誠如上面所敘述的，儘管墨頓看穿了馬凌諾斯基的功能必存論和派森思的體系整體論的「缺點」、並明白地指出功能乃相對著一個社群，而有著立足點之不同的可能，但是，他客觀化社會行動，並且採取觀察者的詮釋立場，無疑地把原已極有突破傳統功能觀之窄圍格局的可能機會又順手丟失掉，而讓自己再度陷入功能論常見的體系自衍自足的目的論泥淖當中。雖然他一再指出功能說並沒有目的論的預設，也因此不必然有著保守的意識形態 (Merton, 1968b: 91-100)，但是，一旦採取觀察者的立場來假定體系性的存在，體系調適的指向自難以避免具有了目的論之色彩的嫌疑，也更難以不因觀察者所持的特定預設而糾纏著特定的意識形態的。尤其，所謂的「體系調適」一向就被解釋成為朝向「穩定」的狀態，保守的意涵更是顯而易見。如此忽視了參與行動者和觀察者有著二元詮釋的可能性，以及觀察者在詮釋過程中又是具有著多元、且正當的權力資源和意識等等因素，正呼應著吉登斯 (Giddens, 1976a, 1979, 1984) 對結構功能論之功能概念內涵的不滿指陳，而這也正是他力主以結構化 (structuration) 的概念來替代、並強調所謂的結構二元性 (the duality of structure) 的關鍵所在。

再說，儘管墨頓把參與行動者的意圖和認知翻搬了出來，使得他的「顯性 / 隱性」功能的區分看來似乎如康伯所說的，是「一組更具行動論，而

非功能論架構意味的構思。其命運因此並不與通謂之功能論者有密切的關聯」(Campbell, 1982: 41)。然而，誠如上述的，由於他力主觀察者的「客觀」詮釋的社會學意義，這不免使得行動者的主觀詮釋的論述意義與價值完全滑溜掉。因此，充其量，墨頓只是企圖在行動論與功能論之間尋找一個妥協點，其命運則概如派森思的行動主願論一般，可以說到頭來還是失敗的。基於這個緣故，墨頓似乎並不够資格被稱為是個行動論者，而仍然是個屬於客觀主義的功能論陣營的主張者。

同時，他把意圖與認知之有無當成是同時並存的現象，基本上也是可議的。他忽略了「有意圖，但未認知」與「無意圖，但卻認知到」的兩種可能情形。他以為有意圖，即必有認知，更是混淆了意圖與認知兩個面向之間可能具有落差、且其內涵有所分殊的情形<sup>15</sup>。尤其，當他提及意圖時，其實，在概念上，乃與預期 (anticipation) 的概念相混淆，這更是糾結出不少的問題來<sup>16</sup>。更嚴重的是，墨頓把參與行動者的認知和意圖當成是一種同質的現象來看待，他忘了參與行動者的認知和意圖可能因其所處之社會條件、人格特質、利益基礎等等條件的不同而有所差異的可能性。如此同質化參與行動者的認知和意圖，無疑地是不切實際，根本忽視了行動者之生活世界的多元性。凡此種種的混淆和忽略，導致墨頓在處理行動者的概念時，實有了不可避免的缺失。所幸，由於他所著眼的重點在於觀察者的「客觀」詮釋上面，這些進一步的混淆與忽略，也就不足以構成我們必須進一步予以撻伐的焦點了。換句話說，墨頓之功能說的問題，基本上還是在於過度客觀化的迷思上面，而尚未進一步地涉及到那些有關行動者身上的種種問題<sup>17</sup>。

總的來看，墨頓區分顯性和隱性功能時，概念混淆、曖昧不清之處很

<sup>15</sup> 參看<sup>15</sup>。

<sup>16</sup> 關於此一批評的詳細討論，參看葉啟政 (1984a: 1-53) 或黑爾門 (Helm, 1971: 52)。

<sup>17</sup> 有關此一混淆的批評，參看黑爾門 (Helm, 1971)、吉登斯 (Giddens, 1976a)、與康伯 (Campbell, 1982: 40)。

多；而其矜持客觀論的立場更是相當明顯，其中可爭論與批評的地方也是甚多。但是，大體而言，他此一區分至少具有著四個重要的意涵，實有值得參考的地方 (Campbell, 1982: 38)。第一、他區分了常識知識和社會學理解至少啟示著我們，行動者的認知和意圖是考慮功能時應當關照的層面。第二、此一區分可指涉組織的正式和形式目標，也可指涉非正式和非合法的目標。這說明著功能的多元多變性，也說明著功能本質上是一種指涉的考慮。第三、墨頓對照了意識企圖和實際結果。雖然他強調的是後者的社會學意義，但是，此一對照啟示著我們，主觀認知和動機對描繪社會現象是重要的。第四、此一區分蘊涵著表面意義和現象深層或潛沈實在的區分。這也正是何以墨頓認為潛在功能對社會學知識的累積特別有貢獻之關鍵所在。他以為，對現象的深層或潛沈實在的剖析，可以幫助我們理解許多看似不理性的社會行為，增加我們對社會的認識。總歸一句話，雖然這些意涵並沒有把功能的可能指涉清楚地予以釐清和分類，但是，它們卻可以做為理解社會現象的概念分離點，也是重新詮釋功能概念的依據<sup>19</sup>。

然而，不容諱言的，墨頓力主客觀、可觀察的結果體現乃確立功能的基本要件這樣的立場，使得其原始對功能定義中所強調之行動者的意圖與體認，在理解功能時，是完全不具有地位的。這更遑論，其隱性功能的概念，根本就是「行動者的意圖與體認」這樣一個關鍵性的考量完全排除在外。與派森思一樣，這樣客觀化功能的立場，自然迥異於韋伯強調動機之意義詮釋的取徑，而保持了派森思之體系完形觀一貫所具的自衍且封閉的論述立場。當然，這也因此容納不下韋伯理念型的方法策略中所展現開敞、且具權宜方便性質的研究風格。無形之中，這自然就讓象徵意義（即文化），連帶地也讓歷史的概念，在論述中根本無法佔有任何顯著的位置。基本上，這些概念始終屈服在客體化的結構與社會巨靈的概念之下。要不，就是完全被遺忘或取消掉。當墨頓在討論社會體系的結構與功能時，最能

<sup>19</sup> 這些有關行動者的意圖和認知的與否和顯性隱性功能區分的關係的討論，其所牽涉的議題範圍甚多，雖相當值得進一步追究，但終因篇幅有限，在此略而不論。讀者可參看<sup>17</sup>與<sup>18</sup>中所提供的文獻。

反映他這樣忽視文化與歷史的立場者，應當可以說是其有名的著作〈社會結構與脫序〉一文了 (Merton, 1968c: 185-214)。

在該文中，墨頓關心的是個體的適應模式。首先，他把所謂的文化目的 (cultural goals) 與制度化手段 (institutionalized means) 區分開。他認為，適應模式可依個體對文化目的與制度化手段所採取之不同態度（計分為接受、拒絕、與拒絕流行優勢價值，另採替代新價值等三種）而有著不同的樣態。基本上，墨頓的處理乃把文化與結構當成兩個獨立的概念看待，以為它們有各自的社會屬性。但是，於其間，很明顯的，他選擇了結構做為主位的立場來進行分析，而這樣的研究策略也同樣表現在於對知識社會學的理解與有關科學社會學的論著當中 (Merton, 1938, 1968d: 510-542; 1973)。因此，歸根究柢地來說，這樣的思考立場還是把社會視為社會互動的關係結構形式，其考量的重點在於社會自身，而不是文化。其論述的焦點更不是以文化駕凌社會的姿態，而讓結構內涵在文化的概念之中來經營整個論述。正相反的，文化（包含科學知識）被看成只是一種特殊的社會互動完形 (configuration) 的結構性表徵而已。

## 第五節 文化的概念在西歐社會思想中的歷史意涵

道格拉斯 (Douglas) 曾說過這麼一段話：「所有人類現象中有意義的秩序……是某種社會意義的結果。倘若不對這些意義從事某種根本性的考量，那麼，對秩序做有意義的科學描述、分析或解釋均將不可能」(Douglas, 1970: ix)。因此，我們只有著「有關社會的知識」(knowledge of society)，並沒有著「社會中的知識」(knowledge in society)。這也就是說，人是創造意義的主人，也是詮釋意義的當事者。強調社會意義的考量，無疑地意涵著，在認知上乃企圖把人本身的位置提高，至少，在理論上，涵義是如此的。以這樣的理解基架做為依據，文化做為有關社會的認知表現體的總體性代名詞，在西方人的眼中，其所代表最為典型的，就是人做為一種「類存有體」的集體意識與意志的表現。同時，這也是證成人之主體存在性的一種具歷

史意涵的社會形式。具體而微地來說，文化所指涉的，是在人實際創造出來、且具象徵意義的成品中，對其屬性所可能賦予的一種具邏輯性的意義構造。此一邏輯性可能相當隱晦而曖昧，並不為一般人所察覺到，但卻可能在人的行動中自明般地被呈現出來。

在西方世界裡，文化一辭始用於家計經濟 (domestic economy) 行為之中。原先，它乃意指相對自然力量之循環的一種具自我繼續作用的組織形式。而，這樣的繼續被視為是人做為自主的存有體，在與自然 (nature) 互動中極其「自然的」現象。因此，文化雖是人為創造的，但卻是人活在大自然中所內涵的一部分，這本就是極其自然的。以這樣的論證為前提，文化的人為性於是與「自然」產生了極為巧妙的結合，而成為不可分割的一體兩面，雖相互對抗，但卻也相互支撐奧援。就人類文明發展歷史的角度來看，文化所具如此一般的性質，最具體而微的就是表現在人類利用土地從事農耕與畜牧上面。從英文中農業 (agriculture) 一辭就可以明顯看出文化 (culture) 此字的字源。agri 即英文中「田地」(field) 的意思，而 culture (即今日英文之文化一辭) 即為耕耘的工作，也就是一種文化的工作的意思。

進一步地來看，文化一辭與拉丁文中之 *colere* 有關，而 *colere* 一辭即意指犁翻 (to plow)、耕種 (to till)、栽培 (to cultivate)、落居 (to dwell) 或棲息 (to inhabit) 等等的意思。此辭又可以追溯至印歐語根 \*Kwel-，意即轉向一個地方、轉動或作溝 (參看 Halton, 1992: 42-43)。但是，到了拉丁文 *culturae* 一字出現之後，原本與家計經濟密切關聯的 *colere* 一字的意涵被分離掉。其意逐漸脫離世俗的農耕意思，變成是一種不具實用性質的神聖事件，這使得農業邏輯與儀式 (ritual) 邏輯分開。其結果是，至少，在概念上，經濟生產力也因此與文化權威分離 (Brunkhorst, 1992: 145)。

根據布倫豪德 (Brunkhorst) 的意見，如此農業邏輯與儀式邏輯的分開，轉而，文化與經濟活動分離的情形，早在古希臘柏拉圖的時代就已經可見到了。當時，政治在權者挾持著其在政治權力上所具的優勢地位，不但充分地保證了自身在經濟上的特權地位，也同時擁有文化權威為光環，以來襯托他們的特殊權力。於是，在他們的眼中，政治上的真乃與善和美相互

一致而合為一。在此情況之下，文化乃以形而上的美學與倫理論述做為表現的重心。於是，理論的文飾在程序上先於實作的行動、抽象通則被視壓過具體殊相、倫理上的透視優於實際政治行動，而文化權威則又高於經濟生產力 (Brunkhorst, 1992: 147)。對文化一辭之意涵所產生如此一般的轉變，威廉斯 (Williams) 即指出：

這些意義 (按指上述所描述的) 中有一些最後在衍申的名詞中分離掉了，雖然有時候還是相互重疊。是故，由拉丁文 *colonus* 發展出來的棲息變成 *colony*。由拉丁文 *cultus* 所發展出來的「帶著崇拜的榮耀」變成 *cult*。雖然附帶有榮耀與崇拜的中古世紀意義 *cultura* 乃以栽培 (*cultivation*) 與照料 (*tending*) 為主要意涵。……文化 (*culture*) 之最早使用乃是一個有關過程的名詞：照料某些事(物)，而基本上是作物或家畜。……在如此發展過程中的不同點上，有兩個重要改變發生：第一、隱喻的習慣化程度，這乃是人們照料感所朝向的；第二、把特殊過程延伸至一般過程，而這使得文化一字可以抽象地被運用 (Williams, 1976a: 77)。

於是，透過統治階層之社會場域的運作，文化一辭之意涵被予以轉化。根據威廉斯的說法，在十八世紀之前的歐洲，文化一辭做為一個獨立的名詞並不很明顯，甚至在十九世紀以前，亦非尋常可見。不過，在當時的歐洲，文化一辭一被使用上了，其內涵即染沾上以歐洲為中心之普遍主義的迷思。赫德 (Herder) 即說道：「沒有任何字彙比這個字更加未確定，也沒有任何字彙比這個字用於所有的國家和時期時，更顯現出欺騙來」(轉引自 Williams, 1976a: 79)。然而，再次，讓我們暫時撇開此一現象不談，單就用詞的源起與發展史的角度來看，到了十八世紀最後十年至十九世紀中葉之間，法國大革命與其後的工業革命使得整個西歐社會的基本形態產生大翻轉，有五個概念隨之開始大為流行，也漸漸被形塑出今日使用時所內涵的意思來。這五個概念分別是：工業 (*industry*)、民主 (*democracy*)、階級 (*class*)、藝術 (*art*) 與文化。其中，文化一辭的概念發展尤其複雜，意涵更是難以捉摸。威廉斯

即認為，必須搭配其他四個概念，並且貼著當時西歐社會的歷史脈絡來考察，我們才有可能掌握住文化意涵的精髓 (Williams, 1958: 13-19)。

在第三章中，從第三節起，我花費了相當的篇幅討論西歐社會發展史中資產者的興起，尤其，當它成為一個「階級」後，對歐洲社會（也因而對社會學的產生）所帶來的衝擊。順著這樣的論述軸線來看，就文化的立場而言，資產階級的顯著興起，乃意味著經濟力再度成為界定文化的內涵的主要社會動力。當然，它將展現的作用力，自非西方文明發展早期時家計經濟所扮演的形塑角色一般，而是以另一種嶄新的姿態，與既有的社會體制（特別是政治體制）做某種對話來進行文化一概念的塑身工作。

首先要指出的是，發生在十六世紀的宗教改革，對歐洲社會所開展出的歷史意義，不只是在於形式上瓦解了過去的封建體制，並同時削弱了教會的權力基礎，而成就了絕對王權主導一切政治格局而已。根據韋伯的研究，這個歷史事件還意涵著另一個「未預期到」的歷史結果，那就是：宗教倫理與資本主義精神之間產生了一種選擇性的親近關係，而這個關係所彰顯之最顯著的歷史意義，基本上可以說即極具文化上的意涵 (Weber, 1958)。如眾所周知的，依據韋伯的說法，新教徒（尤其喀爾文教派）強調制慾，並對俗世職業活動賦予道德意義。他們被認為乃以職業是神意註定的，因此，人應當堅守上帝安排的地位與職業，並限制其俗世活動於既定的生活範圍內，這就是所謂的天職說。同時，在這些教徒的心目中，自亞當與夏娃背離上帝以來，人就帶有罪，也喪失了以自己的力量悔過遷善的能力和機會。在如此的情況之下，上帝為了顯示祂的榮耀，由是裁奪、預定某一個人必得永生，而某另一個人必趨永死，這是所謂的預選說。但是，弔詭的是，世人卻永遠不可能知道誰會被預選。於是乎，「我是否被選上」或「有無救恩的確證」成為教徒們關心的焦點。依教義，救恩的確證基礎在於增加上帝榮耀的有效信仰行為上面，善行生活即是證成此行為的最佳保證。根據馬丁·路德的詮釋，天職的內涵是反對營利的，財貨價格乃應按勞動程度與費用而定，也不能超過自己所有之身分的生計所需的。換句話說，就經濟行為來說，這是鼓勵儲蓄與生產。為了證成善行，人必須夙

夜匪懈地工作；禁慾與生產雙重作用於是促成了財富的累積，也帶動出高度理性的生活態度。經過種種社會機制不斷的轉折，這就轉化而成為資本主義的基本精神文化。

韋伯這樣對宗教倫理轉化成為經濟文化的說法，是否真的具有充分的歷史事實證據，並不是我們在此引述時所關心的重點。我們所要闡述的要旨毋寧是，韋伯指陳了資本主義的興起帶來一種特殊的文化氛圍這樣的說法。尤其重要的是，這樣的提問方式，對西方社會學的思考理路發展，到底可能產生了怎樣的歷史意涵？

韋伯以美國富蘭克林 (B. Franklin) 為範例指出，以功利個人主義來鋪陳資本主義的實用精神，事實上即已把啟蒙理性所開展的文化性格表露無遺 (Weber, 1958)<sup>20</sup>。大體上，在資產階級意氣風發地引導下，尤其，經過了法國大革命與其後工業革命的洗禮，歐洲的市民社會逐漸地從以「政治」做為優勢標準<sup>21</sup>的格局中掙扎而解放出來。資產階級以其本身所具之初基性的社會資本經濟力，開始侵蝕政治資本獨大支配的傳統局面，並進而奪取主導整個社會運轉理路的領導權 (Marx, 1973: 84)。這終於使得特別是從中古封建體制轉承下來，原本極具宗教政治色彩的市民性 (civility)，在經過宗教改革之後，逐漸展露出具宗教經濟性格的共同體意識。韋伯以富蘭克林的實用哲學為資本主義精神的典範這樣的說法，即是一個貼切的佐證例子。

這樣以經濟取代政治來與宗教重新結合的轉變，尤其是在自由主義政治理念的支撐下，使得政治（尤指民主政治）不但事實上成為資產階級為主的經濟勢力的囊中物，同時，也成為捍衛以私有財產為本之既得利益者

<sup>20</sup> 同時參考貝拉等人的著作 (Bella & Others, 1985)。

<sup>21</sup> 乃借用哈布瑪斯的用語 (Habermas, 1970: 95)。他認為，在不同歷史階段中，人類社會有著不同的優勢標準 (superiority criterion) 主導著發展趨向。例如，中古世紀時代的歐洲社會的主導優勢標準為宗教；十六世紀絕對王權格局形成後，則轉為以政治為優勢標準。十八世紀法國大革命之後，可以看成是經濟逐漸取代，而成為居主導地位的優勢標準。

的神聖護身符。這在第三章第三節中，特別是麥克菲森以持具個人主義來總結十七世紀之歐洲政治思想的論述裡，已很明白地點明出來了。總的來說，就歷史發展的角度來看，自啟蒙時期以來，以自由主義為主軸所形塑的理性，所以把人的主體地位給擡了出來，本就與資產者的階級利益是相互呼應著。因此，以經濟附身在宗教上，乃是向具長遠歷史性的既有結構形態（即以宗教為優勢標準的中古封建社會體制）妥協所做出的一種極為巧妙的安排。它顛覆了過去政治與宗教連體的狀況，而讓經濟駕凌於政治之上，並取而代之，做為至高無上的指導綱領。於是，在「宗教」做為一個深具歷史殘餘特質、但卻又是結構必需的託身（或附體）形式的前提下，「經濟」逐漸地成為具主導性地決定一切的優勢標準。這麼一來，無形之中，它也連帶地影響了文化觀的形塑<sup>②</sup>。

就在資產階級透過自由民主的政治理念（尤其制度的建立）來確保其經濟利益的同時，爭取民主的努力，亦即同時爭取對個體在存有本質上具自主、平等與自由的正當性的承認。順理成章地，這被視為是證成啟蒙人文理性內涵的最佳歷史見證。簡單說，這個人文理性內涵即：人乃具獨立自主性的存有體，他的潛能必需有充分發揮與自然成長的機會。這樣的人文精神的期待要能落實，使用上述威廉斯慣用的術語來說，即必需營造一個社會實在來有效的「照料」，而適當的文化內容與形式的孕育，正是用來「照料」的草料。「任何文化，在其整個過程中，即是一種選擇、一種強調、一種特殊的照料。通常一個文化的特點就在於，選擇乃自由、且共通地塑成與再塑。照料是一種立基於共同決定的過程，於此與其中，生活與成長的實際變度 (variations) 即可予以理解」(Williams, 1958: 322)。於是，文化乃意涵一種心靈狀態或習慣，或一組知性與道德活動，同時也是生活的總體方式 (Williams, 1958: 18)。

握在資產者的手中，啟蒙的人文理性像一把利劍，斬斷了絕對王權國家原有的主導紐帶。更重要的，這把利劍之所以銳利無比，並不是來自赤

② 很明顯的，當前具商品化的所謂消費文化猖獗興盛，成為後現代社會的典型文化景觀，可以說正是這樣的優勢標準的歷史軸線轉移所帶來的現象。

裸裸的經濟力本身所展現的剛強威猛力道，而是依附在其下滋養生成之文化哲學所具蝕肉化骨的陰柔腐蝕勁功。黑格爾的說法就是一個最好的例證。對他來說，文化乃是一股具否定 (negation) 意涵的大怪物般的力量，其意涵即在於分離 (diremption, Entzweiung) (引自 Brunkhorst, 1992)。分離的作用乃在於它具體而微地被建構成為一種集體形式，並發揮集體意識與集體意志的象徵表現力量，用以證成人之所以為人的主體性。正是這個代表主體性的集體象徵力量，把人與其外在物分離開，但卻也透過它又使得人以主人的身分，可以使用著駕凌的方式，與外在物統一起來。於是，文化乃在個體與他當成真實之世界的中間運作著。它所以得以持續，乃因深植於具相當原始性的人類主體經驗當中，並且，一方面代表著人的主體性，而另一方面又成為一種對象，以客體化的姿態游走於主客之間。很顯然的，文化之所以得以同時代表人的主體性、又是一個對象客體，乃因它是「社會的」與「歷史的」（當然，亦即集體的）的緣故。包曼即說道：「它不但是具主觀意義的經驗客觀基礎，同時也是在具人味的異度世界中，充當其他方面的主觀挪用物 (subjective appropriations of the otherwise in humanly alien world)」(Bauman, 1973: 118)。

就此，在西歐人的心目中，文化乃被視為是，針對人類對理想與現實之間失協，人們實際進行的一再疏解、也是力圖拉近或填補其間裂罅的一種人為努力。在這努力當中，人證成了其創造、也同時免於被必然命定的自由與自主能力；它更是使得知識得以與人的旨趣有了融會的契機。因此，在西方人這樣的思考與認知模式的慣性主導之下，分離被視為是統一的前提，而統一是分離的目標。人只有對現存的社會實在一再地從事知性與感性結合一起的批判，文化才存在，也因此才得以成為人抗拒主體被異化的自然敵人 (Bauman, 1973)。假若使用阿多諾 (Adorno) 的說法，文化則是具除迷 (demythologization) 作用的一種理性化的社會力量 (轉引自 Brunkhorst, 1992: 145)。人類用它向自然挑戰，也用它向所有被視為是侵犯者證明著，唯有他——人類，才是真正的主人。社會的歷史演進於是乎被認為，乃始於文化此一分離的初始作用所衍生具整合性的神話創造，而人正是其

中的主角。在前面一章中提到過，李維史陀視自然與文化之間的過渡為人類文明發展過程中最重要的問題，說穿了，其實與西歐人對文化所持如此的期待觀，是一脈相承著。

在秉承著啟蒙人文理性傳統的西方社會學者的眼中，做為人類所創造、並用來對抗被工具化與非人格化等等異化現象的客體化對象，文化的基本內涵乃朝著尋找美學意義的方向進行著 (Jaeger & Selznick, 1964: 664)。或借用杜威的說法，它之所以被供奉著，乃追求情緒性的鑑賞意義 (emotional appreciative meaning) (Dewey, 1958)。很明顯的，在以強調民主與自由的理性概念為導引的歷史發展脈絡的支撐下，人與種種事物具分化性與選擇性，不僅只是一種理念性的期待，而且也是一種必然產生的社會事實。於是，文化做為證成人之主體性的集體表現形式，其所意涵之對意義的不斷追尋，必然是要求分化，也必然是具選擇性的。其所具的共享程度，總是會因人而異，也總必需有區分出差異的可能，如此，才具有社會性的意義的。這樣的差異，不只表現在人與人之間，也必然要表現在諸多象徵符號之間。事實上，也唯有如此，文化此一具集體意涵的象徵表現形式，才可以用來完成其做為證成個體之個別主體性的統整功能。這麼一來，個體與群體才有可能得到統一，而且，個體的主體性也才得以在集體意識與集體意志的努力下有了保證。

從這樣的立場來看，很明顯的，在西方啟蒙理性傳統的旗幟下，並非任何群居生活中的每一樣人為的象徵符號產品均是文化；也不因人們都生活在社會裡，文化乃人們自動就具有的一些東西。推到極致來看，只有某種為人們所選擇、且具表徵性 (representative) 特質與驅動能量、並足以用來證成人之主體性者，才夠資格稱之為文化的 (Tenbruck, 1989)。當然，也只有具備這樣的文化特質（如康德所說的成熟的理性）的人，才夠資格稱為具備了主體性。因此，在西方人的眼中，「文化」乃是用來證成「個體性」做為反映人之「主體性」的一種具集體性的象徵形式。尤有進之的，這樣的過程與其特質是必要，也不可避免的，因為它的本質是「社會的」，也是「歷史的」，更是「辯證的」，雖然其指向是成就「個體的」（參看 Heller, 1984）。

正是這樣一個特質，在西方人的眼中，「文化」遂成為具備統一原是獨立、且對立之「個體」與「集體」的社會動力。不過，這樣一個社會動力要能真正發揮作用，卻又必需是先人的心靈深處起了內化的作用。這麼一來，派森思之行動主願說所強調的「內化」作用，似乎是蠻有道理的，問題只是在於如何地「內化」、 「內化」的內容是什麼、以及「人」本身所佔的位置為何等等了。顯然的，對這一連串的問題，派森思並沒有給我們滿意的答案，而且，也正因為如此，才牽引出我們將在下文中所討論的問題與追尋解答的線索。

## 第六節 文化做為與社會對立的概念 ——文化馬克思主義者的啟示

準此論述立場，我們不難理解到，在十八世紀法國大革命發生的前與後，資產階級挾持著啟蒙理性所內涵的自由、平等與民主等等理念，與知識分子聯手，經營出一個特殊的革命文化氛圍。他們運用這樣的文化氛圍<sup>23</sup>，動員了一向被動地承受著命運安排的大眾，形塑出一股銳不可當的歷史動力，否定了、也顛覆了諸多的既有社會建制，並展現出極具創造性的歷史意義。於是，在這樣的文化氛圍裡，自由與民主讓理性來安頓，大眾與知識分子也巧妙地結合起來。同時，以大眾為名的人民 (people) 一辭，被供奉成為名分上主導歷史的主角，也是唯一具合法性的主人。很明顯的，以自由與民主為旗幟的持具個人主義的政治思想，一開始即被資產者供奉為捍衛自身利益的文化護身符。之後，繼而成為全體人民拿在手中，向居既得利益位置之在權者進行鬥爭的有力武器。因此之故，廣義地來說，自由主義本身所內涵的理念，做為一種文化的展現形式，乃是啟蒙理性所庇廕之下，做為否定與顛覆既有體制的象徵動力，而且，更是最主要、且必要的動力。

<sup>23</sup> 用黑格爾的說法，即歷史的絕對精神；用曼罕 (Mannheim) 的說法，即所謂的時代精神或時段的氛圍 (參看 Mannheim, 1971b)。

如此一般地在自由主義理念的引導下，當一切社會行動的判準被濃縮到以人為本的實作活動上面時，文化就不必再如過去一般，必需依附在政治統治階層的庇廕之下，靠著諸多形而上的精緻論述、具體器皿、或種種行止背後所內涵的象徵意義來表現了。它不再只是有閒階級所持有具多餘、添加、襯托等等意涵之身分性的裝飾品。相反的，文化由如此專屬統治階層、具錦上添花性質的一種可能裝飾，變成為人之所以為人的基本、且必要內涵的象徵要件。尤其，在論述上，透過如黑格爾的客觀哲學的支撐，當勞動 (labour) 成為哲學上之存有論論述的核心前提，貫穿了人的慾望與客體，聯繫了理論與實作，也輪導了自然與倫理生活，文化的概念順理成章地與勞動緊密地結合，成為證成人類勞動之社會本質的基本人文內涵。這表現在馬克思主義者的文化哲學上尤其是明顯，而且，也正是當代西方社會學理論特別把文化一概念擡出來供奉，並以與社會的概念對峙的基本歷史條件和哲學立場。

在西方學院內的知識分工傳統裡，大體上，對文化概念與其衍生現象予以有系統的密切關照，一直被視為是人類學者專有的。在社會學的領域裡，直到一九六〇年、甚至到了七〇年代，對文化的研究還只是一個微不足道的研究主題，很少被人注意到，美國社會學界尤其是如此 (Williams, 1976b: 497; Martindale, 1974)。在歐洲，尤其歐陸，雖然文化一直是學者們研究的課題，但是，卻始終沒有凸顯議題而獨樹一幟，讓它在社會學中佔有一席舉足輕重的地位。相反的，它始終是依附在其他概念或議題之下而被使用著。例如，韋伯的方法論立場與對理性概念的歷史性研究，或涂爾幹 (Durkheim, 1961, 1995) 有關宗教的研究，或曼罕 (Mannheim, 1936, 1971a) 對知識社會學、意識形態 (包含保守主義) 或知識分子等的研究，事實上都已觸及了文化的問題，可以嚴肅地從文化的角度來重新評估與定位的。情形甚至是如此的：即使曼罕早在一九二〇年代即正式提出文化社會學的名號 (Mannheim, 1956, 1982)，但是，文化一概念在社會學論述中的地位，還是未能被擡高，依然屈服在社會做為實體的概念陰影的籠罩之下，在論述上，一直被當成是一個位階較低的概念附屬品看待。

大體上，誠如上述中所曾指陳的，在西方社會學發展史中，認真把文化概念做為論述社會的主要軸線者，當推馬克思主義者為首，也是最為主要者。在此一傳統中，把文化概念的論述地位明顯提高起來的，是一向被視為所謂西方馬克思主義之始祖的盧卡奇（Lukacs, 1971a; 同時參看 Jay, 1984: 84）。首先，在討論社會（特別是資本主義社會）現象時，他特別凸顯階級意識在理論論述上所具有的地位。對盧卡奇而言，歷史發展的軌跡（當然，指西方社會的歷史發展軌跡）已經很明白地告訴著我們，只有強調以無產階級為正統主體的意識喚醒和重建，才是認識社會（特指資本主義社會）與建設社會（即共產主義社會）的歷史性要件。此說一出，翻轉了過去對馬克思思想的「正統」（但卻是極具教條性）的論述架構；論述重心由經濟（乃至政治）結構轉而強調哲學（亦即「文化」）（Anderson, 1976: 49）。換言之，他們轉而強調所謂的「上層結構」，而哲學（文化）又是「上層結構」中位階上最高，距離「下層結構」中與生產關係或生產模式關聯之物質條件最遙遠的「東西」。這樣之論述重心的轉移，安德遜認為是往「文化」靠攏，在論述上，把文化與經濟的位格顛倒<sup>24</sup>移位來看待（Anderson, 1976: 75-76）。

何以盧卡奇以降的所謂西方馬克思主義者，會把論述的焦點由具物質意涵的經濟面向轉至具象徵意涵的文化面向，安德遜（Anderson）曾從社會史的角度來分析。其中，他特別指出，西方馬克思主義者具有一個足堪稱之為共同傳統的特點，那是：代代相傳之種種歐洲觀念論的呈現與影響。說來，其間的關係十分複雜，既同化、又拒斥，既相互借用、也相互批判

<sup>24</sup> 根據既有的文獻來考察，梅樓龐第（Merleau-Ponty, 1973）在其著《辯證的探索》（*Adventures of the Dialectic*）一書的第二章以〈西方馬克思主義〉為名討論盧卡奇的作品，乃為西方馬克思主義廣泛為人們所採用之始，雖然此詞可追溯至一九二三年列寧所創的第三國際共產（Comintern）批判盧卡奇與科西（Korsch）時首先被使用。有關的討論，除了安德遜的作品外，可參考傑（Jay, 1984）、亞諾維芝（Aronowitz, 1981）、龍（Long, 1980）、古德納（Gouldner, 1980）、洪鑣德（1988）、徐崇溫（1986）、麻魁爾（Merquior, 1986），或漢生（Hansen, 1984）等人的作品。

(Anderson, 1976: 56)。在此，因為我們談論的重點並不在於西方馬克思主義的論述本身，也非有關其發展史的探索，因此，對這樣一個攸關源起的問題不擬再加細論。我們所以引出西方馬克思主義來，只是為了證成文化此一概念所以會在西方社會學理論的發展過程中被凸顯出來，乃有一定的歷史條件作為支撐這樣一個基本論點而已。換句話說，我們只是要說明，文化此一概念，所以會在西方社會學理論發展過程中被凸顯出來，可以說是極其「順理成章」的歷史趨勢。或者，退一步來說，頂多，我們只是企圖為此一歷史事實鋪陳一些學理上的論述，以做為基底來說明其對文化概念的發展所可能具有的相關意義。

有鑑於此，為了釐清文化做為與社會對峙的概念（或謂社會性力量），我們回到第二章第六節提及馬克思有關人類的看法上面來加以闡述。對馬克思而言，人做為一個活鮮的存有個體，對其個體的自由與合理生存的保證，基本上乃需要透過「類存有體」此一具普全概化意涵之「人類」範疇所內涵的基本特質來加以洗禮，才得以有著充分完成的機會。所以這麼說，乃因為透過供奉著「人類」這樣一個類存有體的概念，在邏輯上、也在倫理上，我們才可能不分聰明才智、性別、膚色、出身背景或身分地位等等的差異，要求所有的人們有著被公平、且自由自主地予以平等對待的條件。同時，在此前提之下，因為「人類」是「大自然」(nature)的一部分，而且，凡是「人類」均需某個程度地仰賴工具（即使是赤手空拳也罷）來利用自然資源，才可能生存，因此，「人類」從事勞動生產以維生，乃「大自然」所賦予之極其自然的生存權，不容被剝奪的。於是，勞動是人之所以為「人」最為神聖、且不可被分割與化約的一部分。每一個直接從事生產勞動的人，在生產的社會過程當中，自然有權利、也必須賦予機會，使他有能力擁有生產品與生產工具。資本主義社會之所以不合理（而且應當加以翻轉的），正是在於私有財產制賦予了不事生產的資產者（尤其是資本家）擁有生產品與生產工具的法定權利。反而，直接從事勞動生產的工人（或例如佃農），卻是一無所有。他們只能把自己當成商品呈現在市場之中，以血汗勞力當成最原始的資本來販賣自己，以換取維持基本生存的機會。工人這樣的遭

遇情境，無疑地使得「人類」此一範疇所內涵具普全性的存有意義無法彰顯，也因而扞格了企圖以此一普全範疇來證成人之主體性的任何可能契機。這正是馬克思所無法容忍的一種歷史悲劇現象。

很明顯的，以如此具倫理與美學意涵的存有論立場來定義人之所以為「人」的地位與意義，用來反照現實的資本主義社會的實際體現時，馬克思順理成章地選擇了階級 (class) 這樣一個極具歷史性的概念，做為批判現實社會與重構理想社會形構的基礎。在此，階級此一範疇概念更是一個具關係性的概念，因為「人的本質並不單個人所固有的抽象物，實際上，它是一切社會關係的總和」(Marx & Engels, 1979: 5)。對馬克思來說，階級做為一種社會關係，其所總和表現出來之人的本質即反映在勞動上面，而勞動的具體文化形式即有關生產關係的特定歷史形式。就資本主義社會而言，此一形式即以私有財產為基礎所經營而彰顯的勞資關係，這也正是階級所以區分的根本依據所在。更重要的是，從上述勞動的存有哲學立場來看，毫無疑問的，以勞工為典型代表的無產階級，無論是從倫理或美學的角度來定位，在論述上，都獲得到正當性，也取得到一定的優位性，雖然，在資本主義的社會體制形式中，現實上，他們一直是屈處於劣勢的位置。

不管如何，這樣的存有哲學立場，正可為第四章一開始所引古德納論述馬克思對市民社會的定位來做註腳。馬克思以階級取代社會，乃至，在論述人的世界時，以否定的方式撤銷了社會一概念一向在倫理與美學上所具至高無上的正當地位。如此一來，可以肯定的，在馬克思與其追隨者的心目中，階級才是決定歷史發展的主角。它不但是理解現代社會不可或缺的概念，更是整個歷史意識（也就是文化）運轉的核心「施為」體。因而，階級是文明演進的真正導演者；理論與實踐的統一只是無產階級的社會和歷史位置的反面。「……無產階級乃是整個社會實在的意識主體」(Lukacs, 1971a: 21)。在他們的眼中，對社會的理解，不但必然要從歷史下手，也必然要從無產階級的物質條件與其實踐批判活動來進行，才可能具備科學性，也才具有正統性 (authenticity)。

既然只有階級、而非社會，才是理解人之社會世界（因而，社會互動）

的基軸，而文化又是剝繭抽絲的關鍵所在，於是，階級文化（尤其階級意識一概念）成為必須考量之不可或缺、且具核心意義的重點。盧卡奇即就馬克思的意思，指出：「……無產階級的自我瞭解（因此）同時也是對社會之本性的客觀瞭解。當無產階級推進其自身的階級目標時，它同時也達成了社會之諸「客觀」目標的意識實現；若無具意識的干預介入，此等目標終將只維持了抽象可能性與客觀的未拓疆界的狀態而已」（Lukacs, 1971a: 149）。這也就是說，只有對社會過程的內涵矛盾有了意識性的認識，既有的結構才可能被翻轉。尤有進之的是，只有無產階級才具備有反映（與掌握）整個社會之客觀歷史條件的能動力量，也只有他們的意識性實踐，才可能改變社會實在，並把它化解成為一種過程與趨勢（Lukacs, 1971a: 197-209）。

某個程度來說，葛蘭西（Gramsci）也近乎類似地分享著盧卡奇的立場。他以為，馬克思主義，做為一種對資本主義體制與其支持思想之極具辯證實踐性的論述形式，基本上必須依靠階級意識的喚醒，才可能完成的。他就指出，任何的創作（包含實踐哲學）只能以相對的方式來理解。其啟示我們的是，「實在並不是以自在與自為（in and for itself）的方式獨立自存，而是存在於其與修飾它之人們的歷史關係當中」（Gramsci, 1975: 346）。因此，實在的證成本身即是一種實踐的歷史活動，乃祈求在於人的主觀能動性與客觀實在之間取得一定的一致性。這種一致性係依靠由結構（按：指馬克思所謂的下層結構）與上層結構互動而形塑的「歷史性集團」（historical bloc）來完成（Gramsci, 1975: 366）。這個歷史性集團貫徹了文化主導權，而其代表的施為者即為知識分子（特別是他所謂的「有機知識分子」）（Gramsci, 1975: 5-25）。很明顯的，葛蘭西把知識分子擡出來，做為與無產階級相掛聯、且具導引啟發作用的中介者，無疑地乃是對文化做為顛覆既有資本主義體制結構的要件，給予了充分肯定。這也同時證成了人做為行動主體，其所具改變既有客存結構的能動性與必然性。

準此，回到第五章第八節中所敘述阿圖塞企圖以所謂「矛盾的超多決定」概念來為具易變性的「結構」建立「斷裂的統一」的說法（Althusser, 1977:

99–100)。我們不難發現，雖然他一直強調經濟面向乃具最後決定之因的特質，而且，有如人的潛意識一般，常是以缺席的姿態透過移置方式影響其他面向，但是，他援引巴剎拉的知識論斷裂的說法，事實上即已明白地指陳著：「理論論述」做為一種文化表徵形式，在圓成結構的形成過程中，對塑造超多決定的現象是極其重要的，儘管，在社會學理論的層面上，容或其可能彰顯的意義是極為曖昧的。在此，即使撇開文化的面向不談，我們仍然可以發現，阿圖塞似乎並未能完全堅守結構主義的絕對立場，或者說，他做為一個結構主義者，所持有之立場的忠實性，至少尚有可以進一步再斟酌的空間。譬如，當面對著一九六〇年代末，特別是一九六八年的學生與工人運動時，阿圖塞在論述上給予了大眾 (mass) 相當肯定的位置。他說：「……整個馬克思主義的傳統乃拒絕說歷史乃由『人』所造就的。何以故？因為現實上，亦即事實上，這樣的表達乃為布爾喬亞的意識形態所剝削，而此意識形態正用此一表達來對抗（亦即扼殺）另一個對無產階級極為緊要的真確表達；即『大眾才是創造歷史的人』」（Althusser, 1971: 22）。誠如安德遜所指出的，這麼一來，阿圖塞把內涵在大眾概念中一向被視為具行動能量的歷史主體問題，引進入他一向認為無主體的結構因果機制當中。顯然地，在論述的邏輯上，這有著不太一致的嫌疑 (Anderson, 1983: 39)。儘管這個歷史主體或許不是抽象的人，也不是一個個具體、且活鮮的個體人，而是具集合性的大眾，但是，這些大眾畢竟還是由一個個具體、且活生生之個體人所聚合形成的。在概念上，這樣一個內涵實難以完全以結構的概念形式來界範的，因而，這無疑地為阿圖塞的結構決定說留下了一個待解的疑題。

很明顯的，結構主義者（如阿圖塞）從索緒爾的符號學那兒所吸取到許多的觀念，當中，有關語言部分的語法的一般法則，似乎有著被過分強調的情形。他們忽略了言語面向中言辭 (utterance) 所呈現的特殊詞句。其實，索緒爾本人早已明白言說遣字的模式（即所謂的 parole）必然是在語言科學的範疇之外；相反的，它與一般歷史比較有著關聯，需要運用不同的原則來探討（引自 Anderson, 1983: 48–49）。因此，在深受索緒爾對語言一

般法則的面向說法所影響的情況之下，阿圖塞的結構論，似乎也與李維史陀一樣，忽略了語言與言語兩個面向的根本差異，而唐突地以語言的一般法則來統攝一切的可能狀況。這樣未能恰適地區分此二面向的差異，正是阿圖塞之說的缺陷，也正是他難以把其所提出做為革命動力的大眾恰適地配納進入其結構論的架構之中的根本原因。但是，無論如何，他強調意識形態，尤其是超多決定的立場，無疑地為「文化」概念的理論論述地位（至少在馬克思主義的論傳統之中）注入了一劑強心針。文化此一概念，至少在社會學理論論述之中，能與社會的概念分庭抗禮，而這些被稱之為西方馬克思主義者，在形塑這樣的理論論述的過程中，實佔有一席重要的地位，其貢獻是不可抹滅的。

總而言之，至少從啟蒙時期以降，在西方世界裡（至少，社會思想界裡），人們打從心裡底層對文化此一概念就有所期待；一開始，就企圖運用它做為武器來否定與顛覆既有的社會結構。因此，就歷史的角度來說，啟蒙理性乃導使西方社會學理論內涵著文化是相對著社會，而意義是相對著結構而來的歷史動力。基本上，我們可以把文化此一概念看成是代表時間相度之歷史一概念加以空間化的一種展示形式，因而，它使得時間與空間在辯證批判的實踐過程中，產生了相互折疊的現象。倘若社會結構意涵著朝向既成、慣性、傳統、權威、穩定、或集體等等的趨勢的意思，那麼，文化意義則內涵著可能、希望、期待、創新、特殊與個別等等的意思，也暗含著未定、浮動、易變、轉化、形塑等等歷史演進的特質。同時，諸如此類的內涵也明白地告訴著我們，一種特定的文化意義模式衝對著既有社會結構形式的反抗，往往只有在力量匯集了，才可能有效。因此，任何反抗要能產生可共量的集體有效性，首先就必須營造和累積能量，西方馬克思主義者做為展現啟蒙人文精神的一種特殊歷史形式，他們之所以強調文化做為一股具辯證意涵的社會實踐力量，並成為顛覆既有資本主義體制的基本要件，其道理正是如此。職是之故，文化做為一種能量的形式，它既是對抗與顛覆、也是維繫任何既有社會結構形態所必要的能量形式要件。



# 第七章 社會整合和體系整合

## ——笛卡兒二元困境的現代版本

緊接著第五章對社會結構概念的討論，在第六章中，引進了文化的概念，特別是西方啟蒙思想對此概念所開展具特殊歷史意涵的期待。之後，我在文本中指出，十九世紀以後的歐洲思想界明顯地以有機體來比擬社會此一概念，並且，有意或無意地拿來與文化的概念對彰比較。在這中間，我們可以衍生出意義這樣一個概念，並且用來替結構的概念做進一步的定位。所以這樣的做為，基本上乃企圖指陳出一個基本的論點，那就是：單單使用社會與結構兩個概念來闡明整個社會世界的運轉情形是不足夠的，我們必須另外尋找其他概念來補充。意義與文化概念所以被提引出，正是應著這樣的意思而來的。

在這樣的前提之下，為了讓整個論述的轉折更形周延，我們必須回到當代西方社會學理論的諸種論述裡去尋找更細緻的論述脈絡。就思想發展史的角度來看，以下所將討論有關所謂社會整合 (social integration) 和體系整合 (system integration) 的概念，以及由此而衍生的種種論述，就不能不加以關照了。但是，為了使得整個論述的來龍去脈更加清澈透顯，最好的做法或許是把討論的線索稍加拉長，往過去的歷史場景多延伸一點，回到十七世紀笛卡兒所提出之主客對彰的二元世界觀談起，並從此來關照涂爾幹的人性二元論，以及其前、其後或與其同時的其他重要論述。

### 第一節 從笛卡兒的兩難情境到涂爾幹的人性二元論

在第二章的一開始，當論及笛卡兒的主客對彰的二元世界觀時，我曾經提到，笛卡兒基本上還是把人做為思維主體所具理性思考能力的最終因歸諸於上帝的恩賜。以笛卡兒所生長那個時代的歐洲社會的背景來看，至

少，在思想層面上，以上帝做為最終之名來表達和證成一切的最終因，還是社會中相當普遍、甚至是尚居優勢的認知典範。貝可即明白地指出，即使到了十八世紀的哲士們，還是擺脫不了以上帝為最終之名這樣的立論典範 (Becker, 1969)。然而，毋庸置疑的，隨著人本之理性主義思想的發展與擴散，上帝在歐洲人心目中的地位產生動搖、且漸呈隱晦、曖昧的情形日益增顯。結果是，主導「我思故我在」中那個「我」的上帝的位置，也就跟著漸漸受到了質疑。重新思考統攝、整合主客二元體的源動機制，於是乎就成為關鍵的問題。

大體來說，當人本的理性主義思想在歐洲世界裡逐漸發酵後，「我思故我在」中之「我」的理性來源，也就漸漸地走出了以上帝之名為最終因的庇蔭，而很自然地轉移到人自身上面來。然而，一旦人所具的理性來源由上帝的手中轉到人自身上面之後，這馬上會使得笛卡兒原先的主客二元論述，在哲學存有論的層面上面臨一個本質性的難題。在笛卡兒原先的論述中，人做為思維主體，原本只是主客二元獨立情形下兩造中的一造。它的存有地位，基本上乃與外延的客體相對等，彼此不能相互化約的。事實上，正因為情況是如此，所以，一開始，上帝才會以高高在上的地位被供奉著，並且順理成章地成為主客兩造的聯繫者，同時，也是創造者。如今，讓人本身完全取代了上帝原先所具至高無上的創造者地位，做為統攝並整合主客二元對立之局面的主導者，將無疑地會使得整個論述的重心向著「人」這樣一種具主體性的東西傾斜。很明顯的，就邏輯性而言，在存有論上，這樣的傾斜勢必扞格了主客原本應是獨立對等而存在的基本立場。因此，一旦以上帝做為最後統攝主導者的信念根源被刨掉的時候，無論用怎樣的方式來圓成這個根源的問題，主客之間的關係如何恰適地被安頓，無疑地都會是一個惱人的問題。現代西方社會學理論所面臨的根本問題癥結，可以說正是這種笛卡兒式困境的一種化身，而涂爾幹的人性二元論 (Durkheim, 1960) 恰是早期社會學者企圖化解此一困境最為典型、也是最具想像力的說法。

根據涂爾幹的意思，人是一種同時兼具感覺能力（做為特質的一端）

以及概念思想和道德活動（做為特質的另一端）的動物 (Durkheim, 1960: 327)。人做為具感覺能力的存在體，他既是個體性 (individuality) 的表陳；人做為具概念思想和道德活動的存在體，他又是集體性 (collectivity) 的縮影化身。就此，涂爾幹指出：「可以確定的是，我們是二元的，一種二律背反的實現」 (Durkheim, 1960: 330)；而這種二元的二律背反，即是人性的實在特徵。於是，「人讓兩個世界在他的身上雙重地交會：一方面是非智性和非道德性的；另一方面則是觀念、精神和美好的。因為這兩個世界天生就是對立，它們於是乎在我們身上掙扎著。同時，又因為我們是此二者的一部分，因而，我們必然也與自己產生衝突」 (Durkheim, 1960: 332)。就在這樣的情況之下，人「同時擁有思量做為個體的官能，也擁有思量做為普遍、非人格化之項目的官能。前者稱之為感性，而後者為理性」 (Durkheim, 1960: 333)。

說穿了，涂爾幹所提引出來這樣的議題，其實，只是西方自古希臘以來有關靈肉二分之生命觀的一種特殊衍生思想 (Tiryakian, 1962: 48)。只不過，在涂爾幹的手中，這種始於人之靈肉二分的範疇被推衍出來，運用到整個的社會生活世界罷了。綜觀其一生的論述，涂爾幹一向即慣以諸如感性 / 理性、世俗 / 神聖、機械連帶 / 有機連帶、自由 / 必然、鎮壓式法律 / 恢復式法律或主體 / 客體等等二分的概念範疇來闡述社會現象。這樣的論述模式，基本上可以看成是由此一人性的二元性立場所衍生出來的研究策略。其所意圖指明的基本觀點是：表現在人之世界中的一個最終具體形式，無非即是「個體與集體間既欲統協、但卻又對立」這樣一個具雙重性質的二元弔詭關係。

對一般人來說，所謂秩序往往即意味著其所指涉的現象並非呈現雜亂無章、隨機而現或變動不居的狀態，而是我們於其中可以尋找、並確認到具某種特定和諧而有序形態的規則性關係。準此原則，一向社會學者即認為，社會本身即是一個具規則有序的秩序體，而且是一個具備自主完整性的整體。這樣的整體觀，配合著有機體的比擬思考方式，於是形成了社會的元素組合論，以為社會是一個具有機性的整體，乃由許多司不同功能的

官能部分所組成。對組成它的成員元素，社會這個整體則有著一種趨向，要求它們彼此之間具備某個程度的統協關係。顯而易見的，就這樣的社會秩序性的內涵來看，倘若不再附加進一些「但書」性的命題予以補充，那麼，理論上，它與涂爾幹所指陳的人性二元範疇的對立特質，將是有著難以充分和諧地搭調的難處。於是，如何確立社會的秩序性統協是必然、且可能，並進而於接受人性二元矛盾對立的前提下，尋找社會組成元素間的統協互攝條件，很自然地成為值得關切、且不能不究問的問題了。

基本上，確立社會的統協秩序性的必然存在，可以看成是出自人本身認知上對秩序性的一種慣性要求，其本質是心理（尤其是感受性）的。但是，弔詭的是，社會的統協秩序性的形式具備的，基本上卻又是社會性（亦即關係性）的。它並非單純個人的心理體現或感知而已。說來，正是此一具社會性的統協形式，是涂爾幹所關心的重點。對他來說，統協的必然性是一件毋庸置疑的肯定事實，因此，問題的重心變成是：在矛盾對立的本質當中，統協互攝如何可能被締造出來？欲化解這樣一個問題，涂爾幹所採取的策略是一種具位階性的演化觀點。在他的眼中，展現在人世間的種種範疇，本質上有著不同的主導位階，有的居優勢，有的則居處劣勢地位。因此，縱然不同範疇之間有著對立矛盾的潛在特質，卻因彼此之間的主導能力有著優劣勢的分別，所以，在人的世界中，終會產生一個以優勢範疇為主軸而締造出具相當程度之秩序性的統協體來。這樣的立論基調可以從他討論靈肉關係的文字中透顯出來。他說：

……靈魂到哪兒都被視為是具神聖意味的東西；……因此靈魂乃相對肉體，而後者被視為是世俗的；任何在我們心靈生活中與肉體有關的事物感覺與感官慾求均具此同一性質。正基於這個理由，我們常以為，感覺是人們活動的低層形式，而賦予理性與道德活動較高的尊嚴。於是，我們被告知說，這些是人與上帝溝通的官能。甚至，連一個宣稱沒有信仰的人也做如此的區分，對我們所具不同的心理功能給予不等的價值；並且依其相對價值，分別給

予不同的位階。準此，與肉體愈是相關的，則愈是在最底層 (Durkheim, 1960: 334–335)。

尤有進之的是，在涂爾幹的觀念裡，如此具理性與道德意涵之靈魂的本質是集體的，而感覺與感官慾求則是私屬於個體。他說道：「不管它是什麼，一個集體所飾衍的觀念和情操，乃是一具至高權 (sovereignty) 與權威來源的理性作用結果。它會導使一些特定個體思考，並且使他們相信是代表著他們，而且是以道德力量的形式來支配或支持他們」(Durkheim, 1960: 335)。相對於個人的感性，集體的觀念和情操（即涂爾幹所謂的集體意識）即是理性。這種集體的理性形式具有權威，而且以道德力量的形式展現出優勢主導地位來。

顯然的，相對應著個體來看，集體這個被涂爾幹視為具優勢主導地位的存有體，本身具備著客體化的形式，對各類二元範疇所可能產生的對立矛盾，扮演著實際統協的角色，以俾使各類的二元範疇最後能夠互攝互扣著。無疑的，這是一種向著「集體本質上即具絕對優勢主導性」這樣的存有論傾斜的論調。在整個西方社會學理論論述的傳統中，持這樣論調的，基本上是相當普遍，只是以各種不同的姿態來呈現而已。

在此，讓我們回到第五章第四節中所提及的一些論述。在那兒，我曾經引述了克拉齊批評涂爾幹誤用康德哲學的一些說法。根據克拉齊的意思，涂爾幹深受康德哲學的影響是毋庸置疑的，但是，遺憾的是，他卻未能充分認清康德區分事實與價值所具有之意義的真正內涵，而以為可以使用社會此一巨靈來化消其間之差異所可能呈現的意義。克拉齊以為，對康德而言，理性道德純然只是一種具普遍意涵的應然形式，而非實然呈現的狀態。就現實的角度來說，理性道德做為一種普遍性的應然性宣稱，極可能、而且也往往必然與道德的現實標準和實際的特殊呈現有著差距，甚至可以是相對立著的。基本上，克拉齊這麼說，看起來並沒有錯的，因為，在經驗層次上，理性道德做為一種理想的應然形式，與理性道德做為一種現實的實際社會表徵呈現（特別是結果效應），彼此之間往往是有著落差的。不過，

以此一常見的「社會事實」來批評涂爾幹，以為他對康德哲學所做社會學式的概念轉換處理是不當的這樣說法，實有再認真斟酌的空間，儘管涂爾幹的轉換性解說或許真的是不夠細緻，而且也有著過分簡化的嫌疑。

對涂爾幹來說，化解社會此一實體性概念所內涵種種二元範疇的對立矛盾潛勢的社會性動力，基本上即如上述一般客體化的諸種集體形式。在此，所謂客體化至少包含兩個特性：外在化 (externalization) 和制約性 (constraint)，而這正是涂爾幹之所謂「社會事實」概念的基本內涵。倘若以制約性的概念為源頭來帶出外在化的概念的話，這即意味著，任何具制約性的社會形式都具備著形塑出具結構之應然性（特別是具道德意涵者）的可能，而外在化正是結構所以可以展現的要件，它才會是必然、且優先於個人而存在，並使得此一應然性成為實然性。倘若我們倒轉過來，從外在化的概念來開引制約性的概念，那麼，「社會事實」所剔透的，乃有著由「社會先驗地既存」的實然性質來成就（具道德意涵的）應然的意思。換句話說，在（具道德意涵之）實然性的「外在化」是一種社會事實的前提之下，其應然性所內涵的制約性，乃因它「社會先驗既存地外在化」著，才可能發揮作用。

顯而易見的，當涂爾幹把內涵在種種具二元範疇之對立矛盾潛勢的社會事實性動力加以客體化、並以制約性和外在化這兩個特質來供奉的時候，透過這兩個特質所內涵的語意相互搓揉、奧援與證成，它巧妙地以相互作用的方式把實然與應然兩個面向結合在一齊，並讓它們同時體現在「社會事實」這個概念裡面。毋寧的，這是涂爾幹的理論最具體而微、也是最細膩微妙的成就，雖然其中或許尚有可議之處。

就人類社會發展史的角度來看，這種既帶道德應然性的制約意涵、且又同時兼具社會先驗意味的實然外在性的社會事實形式，推至終極、且具效用者，莫過於就是以所謂「制度化」的形態來呈現。因此，擺回西方社會學的發展史來考察，制度化一向即被社會學家所看重，並且，被認為在社會組織化的運作過程中，具有著優勢主導的位階。以涂爾幹式的論證方式來說，它即以客體化的形式（例如，以韋伯所說的權威形式），實際化解、

統協與互攝各種二元對立矛盾的範疇，並進而保證社會秩序得以可能。在日常生活世界裡，它乃被視為是一個具先驗之永恆性與客存性的實體，不但「凌駕我們，也迫使我們凌駕我們自己，同時更凌駕著它自身」(Durkheim, 1960: 338)。顯而易見的，把制度化（或更保守地說，社會這麼一個霍布斯式的巨靈）的位階提升至具永恆優勢性的先驗地位，乃涂爾幹化解「社會秩序」與「人性二元對立矛盾性」間所內涵之矛盾本質的立足點。同時，在其思想中，這也是他認定的社會結構理路所以能夠產生推衍效力作用的起始點。

然而，話說回來，涂爾幹並沒有完全忽略二元人性中屬於感性、肉體、或謂「獸性」一面所可能帶來的反彈力量。這個反彈力量對社會秩序可能帶來的壓力，一直就是不可輕易忽視的。他說：「我們永遠無法完全地與自己和諧一致，因為我們無法在兩種本性之間只擇其一，而不會因另一本性引發痛苦。我們的快樂始終難以純粹，總是有痛苦夾雜其中，因為我們無法同時滿足自身內的兩種事物。就是這種不一致在我們身內永遠有分割，同時也產生我們的高貴和痛苦」(Durkheim, 1960: 329)。於是，就在近乎處於敵對狀態的二元力量相互折衝之中，一旦衝突達到人們無法忍受的臨界點時，走上自我毀滅的道路（譬如自殺），就極可能發生了。涂爾幹即這麼說：

……只要我們與群體有了連帶，並分享其生命，我們就把自己暴露在其影響之中；但是，只要我們具有自己的獨立人格，我們就會反叛，並且嘗試逃避它。由於每個人都兼具如此的雙重存在，我們每個人都有雙重的衝動。……兩種敵對的力量互相抗拮，一邊是集體的力量，它企圖對個人施以壓力；另一邊則是個人的力量，企圖驅逐它。然而，可以確定的是：前者遠比後者強得許多，因為它是所有個人力量的組合；但它也如同個別的人一般，彼此可能成為相互抗拮的阻力 (Durkheim, 1951: 319)。

很明顯的，在涂爾幹的觀念裡，諸如脫序、異常分工、乃至自殺等等

現象所以發生，並非單純地有如墨頓 (Merton, 1968c) 所謂之「手段目的」不一致的結構因素使然的，而是上述人性論所開展出來的個人和社會二元矛盾對立的潛在性格，反映在實際人際關係中的緊張和衝突所內涵的結果。因此，假如，我們可以接受社會這樣一個東西，的確是如涂爾幹所以為的，乃自成一格地獨立自存於個體之外的話，那麼，涂爾幹的二元論蘊涵著：在承認社會性與制度化的同時，反社會性，尤其是反制度化的潛勢也一樣存在著。除此之外，更重要的，這樣的「社會性 / 反社會性」與「制度化 / 反制度化」之所以可能、且必然產生，乃內涵在人性所具二元矛盾對立的特質上面。有如在第五章第六節中所引述李維史陀談論自然與文化的關聯和區隔一般，涂爾幹這樣的論述，一方面，讓社會（即李維史陀所論的文化）與人性（即李維史陀所論的自然）之間，在概念上有著搭架連接的機會，而另一方面，又讓二者可以、也必然要相互割捨、區隔。最後，如李維史陀所指出的文化向自然宣告一般，讓社會也一樣地有機會向人性宣告：「我先，你到此為止。」

總的來看，縱然涂爾幹或許有意以人性來做為解說社會現象的「源起」，但是，在其論述理路當中，人性中所內涵二元、且二律背反的特質，即感覺能力（因此，感性、非智性、非道德性、而個體性的）做為特質的一端，以及概念思想和道德活動（因此，理性、觀念、精神和集體性的）做為特質的另一端，卻未必有著相等的地位的。基本上，涂爾幹所側重的是後者，因為唯有集體的（亦即社會的），才是神聖的，而神聖的，才是確認任何存有體所具有的終極性。在這兒，做為說明社會所以產生之可能源起的人性，又可以透過集體的，滑回到社會的上面來。姑且不論這樣玩弄概念的伎倆是否有著可議之處，在不同概念層次上，對這樣的二元概念範疇，以雙重的手法不斷加以搓揉運用，涂爾幹最後把社會的概念擡上解釋社會現象的祭壇，而永遠以「終極神聖」的身分虔誠地供奉著。到了這兒，在詮釋與理解人類的社會現象時，社會（或更恰確地說，即社會事實）一概念，於是獲得到永遠打不倒的永恆終極地位。

無疑的，涂爾幹以如此巧妙的手法反覆對人性與集體（之後滑回到社

會)的概念加以搓揉運用,乃解消、也安頓了令人困惑的社會源起問題。一方面,這把克拉齊所批評的實然與應然間常見的尷尬落差問題,以四兩撥千斤的方式輕易地往旁邊一撥,因為社會此一神聖的先驗存有體早已把實然與應然之間的橋樑搭架上了。另一方面,這又進而可以使得整個論述的焦點轉移到社會事實此一概念所可能衍生的社會效應上面,而對社會效應的反覆解說與陳述,正是涂爾幹認為一個實證社會學者從事研究時最重要的志業。

沒錯,涂爾幹是清楚認知到,在現實的社會裡,應然的道德理念做為一個社會事實,其力量的施及並不是完美,也非無所不及、無所不能的。他注意到危及社會穩定整合的異常現象是存在著,而且也有所討論(參看 Durkheim, 1951, 1964)。但是,企圖輕易地利用脫序、異常分工、偏差或乃至自殺等等概念,以反手的手法來安置那依附在穩定與整合概念下的社會「完形」整體的神社,並認為如此即可以把諸多疑難點解消掉,那就有嫌太過粗糙了。未能對社會事實性的力量(尤其具道德應然性者)在社會中如何實際運作的樣態有更細緻的闡述,無疑地是一大缺憾。尤其,在制度化的社會過程中,即使承認了社會事實性的力量具備一定的外在化與制約性,這樣的力量做為一種權力的形式被呈現而實際運作時,其所形塑出來的結構理路所可能具有的種種社會性特徵和力道的大小等等,也可能因時、因地、因人而有所不同的。

換句話說,以保守的態度來看,社會事實所具的外在化與制約性這兩個性質,基本上可以看成只是具備著「潛勢」的作用能量。儘管這樣的「潛勢」被轉變成為「明勢」的契機或許是非常大,但是,缺乏「潛勢」這樣一個概念以用來刻劃其基本性質,而直接以「明勢」的姿態來供奉外在化與制約性的概念,在概念內涵的表述上,勢必是有所跳躍的。何況,這更不論如布迪厄所指出的,人做為實際的行動施為者,他尚有著屬於他自己的實作理路呢(參看 Bourdieu, 1977, 1990b)!尤其,面對著人做為施為者的實作理路,一個「社會事實」的結構理路所具有的潛在力量是否居處優勢、優勢性如何展現、或有何侷限性等等問題,事實上都是值得考慮的。

這些基本上乃涉及社會過程的問題，都是涂爾幹當時未意識到、但卻又是十分重要的，而這也正是我們在下文中所要處理的課題之一。

## 第二節 社會取向與文化取向的分合交錯

在第四章第四節中曾經提及，派森思 (Parsons, 1951) 和涂爾幹一般，把社會比擬成為有機體，並企圖以客體化之結構形式的立論方式來勾勒社會的圖像。準此，派森思也一樣面臨著笛卡兒式之思考模式的兩難情境；如何安頓做為思維（認知）主體——人本身，以避免因主客二元體對立而產生矛盾與緊張，自然也就成為他不能不關心的重要課題了。

誠如在前面章節中的論述一再指陳的，對派森思而言，一個正常社會所具備的特質，基本上是呈現出所謂穩定而均衡的整合狀態的；亦即：人做為主體的一方與社會做為客體的另一方之間，必需朝著善和諧、且統協的關係的方向發展。換句話說，倘若社會之客體化的結構形式能夠和人做為主體的自由意志（包含意向）互相吸納、包容和奧援，那麼，主客二元之間也就會相安無事。這樣的思考模式正是派森思心中存有的基本論證課題。他以為，為了達致這樣的論述目標（而且甚至認為，現實上的確常常是如此的），同時透過社會化的內化與社會控制機制的強制約束予以雙重作用，社會中居優勢、幾近強制、且客體化的共識價值與規範（即來自派森思之 AGIL 模式中的文化次體系），將深嵌入人的主體人格之中（即所謂的人格次體系）<sup>①</sup>。如此一來，理論上，在現實社會之中，主體與客體（即如所謂的社會體系）之間諸多潛在的對立緊張局面，即可迎刃化解。尤有進之的，這更使得社會體系中的文化意義部分和人格動機部分可以相互滲透，終達致一定程度的整合狀態。

很明顯的，派森思這樣的論點，基本上可以看成是朝向客體化傾斜的社會優位論，我們姑且稱之為社會取向的論述。嚴格地來說，對所謂社會

<sup>①</sup> 若以其所謂行動體系的角度來看，代表一個行動者的主體性者，或許可以說即是所謂的人格次體系吧！

取向的論述，我們並不宜立即命定它為一種客觀主義的主張，因為他們從未主張人之主體性（或主觀面）的社會學意義可以完全為客體性（或客觀面）所化約或取代的。毋寧的，主體對自我存在的體驗仍然可以被「感受」到，也一再地被肯定，否則的話，譬如，派森思就不會提出上文中曾提及之行動的主願論 (Parsons, 1937)。同時，墨頓也一樣的，在討論功能的概念時，也不會把行動參與者的意圖與認知同時考慮進來的 (Merton, 1968b)。

總之，儘管或許派森思和墨頓對人之主體性的安置有著不盡理想的地方，但是，他們（也包含涂爾幹在內）所主張的，基本上即是「人的主體性只能在社會所允許的範圍內被證成」這樣的論點。這也就是說，人的主體性到底還是必須擺在社會的勢力所及範圍內來安頓，才能恰適地被定位。因此，一旦我們接受有著社會這樣一個外在的客體「東西」的話，這樣的主體性基本上即必然地為這個社會所設定的。這也就是說，任何反映人之主體性的證成都是具社會性的，無論主體性的自由或自主，都得在社會這樣一個概念範疇的許諾之下被定義、被實作與被證明著。

相對於社會取向的論述是所謂文化取向的論述。就概念意涵的理想典範的角度來看，文化取向論述所強調的基本上是，就人做為行動主體而言，其透過意向（或乃至意志）來營造而展現的種種社會行為或關係，到底內涵有怎樣的文化意義？譬如，前文中所提到，韋伯主張社會學研究的重點，乃對社會行動背後（尤指動機）可能展現的意義進行具文化意涵的詮釋性瞭解，即是典型的例子 (Weber, 1978: 4-24)。然而，和宣稱社會取向的論述即等同於客觀主義是輕率的說法一樣，對文化取向的論述，我們似乎也不宜立刻冠之以主觀主義的名號。就以韋伯為例，譬如，他就並沒有完全否定具客觀性的利益 (interests)，尤其物質利益的重要性。他說道：「直接管理人之行動的是物質上與理念上的利益，而不是理念 (idea) 本身。然而，由理念所創構的世界圖像，猶如鐵道的轉轍員一般，常常只是對由利益所推動的行動，決定軌道的方向而已」 (Weber, 1946: 280)。韋伯這樣有關對利益的說法，隱約地是肯定了人的世俗特性的。對「一般人乃以慾望的滿足與否做為行動的指導綱領」這樣一個常見之事實性現象的設定，給予以具

現實經驗性的意義，而且，在論述上有著重要的位置。事實上，在人類的世俗世界裡，這樣的說法是相當實在的，因為大部分（甚至，可以說幾少例外）的人們似乎都是如此。在引發行動時，個人利益總是無例外地優先被考量，雖說這中間可能涉及到利益一詞在語意上如何定義的糾結複雜問題。當然，這個問題不是我們在這兒可以進一步討論的，因而，只好就此打住了。

韋伯以利益為軸線，並同時藉著理念為引子來為人類的社會行動進行文化意義的定位，表面上看起來，似乎是從行動者的（不管是個體的或群體的）立場來考量整個問題的。這樣的考量，和派森思（或涂爾幹）把社會看成是一個自主、體系化、且自成一格之巨靈完形體，本質上是不一樣的。但是，其以利益（尤其是物質性的利益）做為考量的基礎所衍生出來的，卻明白地意涵著具體存在的客體化事物是指引人們行動（因而人際關係的運作）不可或缺的先前要件。準此，若說韋伯強調對人行動背後的動機（以及意向）從事意義之詮釋性瞭解的方法論，乃代表著文化取向的立場，而這種取向又足堪代表主觀主義的話，那麼，這樣看起來的主觀化色彩，基本上並不是極端、激進的，因為至少他還承認利益背後的物質性本身，在形塑人的社會互動關係中，仍然有著一定的決定性地位的<sup>②</sup>。

職是之故，倘若韋伯的論點可以做為文化取向的典範代表的話，這樣的取向並不必然只是偏執著主觀面，也未必極端地主觀化所有的現象，把對一切現象的詮釋完全還原到人的主觀認知或感受的心理層面。基本上，他們仍然保留有一定的空間來肯定客觀的面向。準此立場，其與社會取向所不同者，最主要的或許是切入客觀化或客體面的認知角度有所不同吧！因此，文化取向者並不必然否定了諸如社會結構這樣一個被認為屬於客體化的概念，而且，也不否認它具有的實在性，當然，更不必然一定要完全揚棄這樣的概念。毋寧的，他們仍然極可能接受這樣之概念的實在性，也

<sup>②</sup> 有關韋伯對理念與利益兩者之間在論述上之輕重關係的討論，可參看吉斯與米爾斯 (Gerth & Mills, 1946: 61-65)、邊地斯 (Bendix, 1977)、湯姆斯 (Thomas, J. J.B. 1985) 與張維安 (1995: 97-137)。

肯定它有被使用來從事分析社會現象的價值。譬如，人類學者道格拉斯說明文化（意義）和社會結構的關係時，即指出文化（意義）是社會結構內涵的樣相，只是它限制了結構的範圍 (boundary)，如此而已 (Douglas, 1987)。

顯而易見的，道格拉斯這樣以文化意義與社會結構相互內涵與界定的理解策略，乃有別於派森思以客觀結構性化的社會體系概念來涵蓋文化的思考方式。我在上一章中提到，對派森思而言，文化只不過是整個社會體系中的一個次體系而已。因此，至少，在概念層次上，文化意義乃為社會結構所包涵，後者明顯地具有著優位性。很顯然的，這並不是如道格拉斯這樣的主張者所以為的文化概念。在此，再引用另外一些人的說法來加以引申，首先要引述的是寇寧斯 (Collins)。

就其思想的基本立場來看，寇寧斯很難被劃分是屬於文化取向的社會學者的。相對來看，他仍然可以被歸類是屬於著重結構的社會取向者，只是，他的著眼點把所謂結構的宏觀面向移擺到人際互動的微觀層面罷了<sup>③</sup>。不過，不管如何，他對社會結構的微觀定義，卻可以用來剔透文化取向者對社會結構的容貌所可能採取的基本態度。他說：「結構乃存在於人們正進行之溝通中的重複行動裡面，而不是被說出來的那一部分內容；後者這些內容，常常是模糊或有誤的，也常常不是互相瞭解或充分彰顯的」(Collins, 1981: 995)。譬如，一般，人們對他所尊敬的政府並沒有清楚的概念，對他所服務的組織、所屬的家庭或朋友圈等等也一樣，並沒有清楚的概念的。在這樣的情形之下，假如社會的結構性基本上是具物理性（即客觀、本來

③ 這樣把對社會的論述區分為宏觀和微觀兩個面向，個人以為，基本上乃是肯定於世界複合體中近乎無限的成分當中派森思（以及涂爾幹）之「社會結構自成一格地以體系的方式存在著」這樣的客觀論的前提下而衍生的說法。換言之，相對於客觀化的社會體系巨靈，在人與人實際互動中，還存在著一種同樣具客觀結構性之類似小幽靈的微觀體系。這樣的二元思考方式可以說是美國社會學理論論述的基調，並且，企圖以此來對應源自歐洲（特別是英國）社會學傳統中所謂「結構／行動」二元對立的議題（如 Alexander, 1987, 1988a, b; Alexander & Giesen, 1987; Alexander, Giesen, Münch & Smelser, 1987）。嚴格地來看，這樣的對應是否恰當，值得再商榷。

地存在那兒)，而不是屬於認知性（即透過人們主觀的感知）的話，那麼，人們這樣缺乏清楚概念的情形，理論上並不會阻礙他們一直具備著有秩序性的恆定行為的。換句話說，人們並不需要事先對整個社會結構有清晰的認知圖像，才可以充分掌握它，因為它的物理性已足以保證它必然存在、且具體地呈現出來。然而，這樣的物理性的呈現卻是透過人們的認知作用所產生的結果。因此，情形往往是，人們只要在一些特定地點和某些經常遇見的特定其他人們來往，並且進行一些有限的商議，就可以捕捉到社會結構的樣態。這個時候，我們應該關心的關鍵已經不是社會結構之樣態的真相為何，而是它怎樣被人們呈現的問題了。

寇寧斯以為，在這樣的互動狀況中，有兩樣東西是相當根本：一是文化資源，另一則是情緒能量 (emotional energies)。前者是使一個成功的對話互動中的參與者可以引起共同認知實在的基石，而後者則是產生至少是短暫連帶的必要條件 (Collins, 1981: 999)。根據這樣的說法，結構的樣態也就會因為此二條件的變動而有所改變。原則上，它並無絕對的定性，雖然可能是經常具有著相對的穩定性。這也就是說，面對著文化意義，社會結構本身，並沒有如派森思的理論所意涵的，具有著優位性。兩者之間的關係，毋寧是有如道格拉斯所言的，乃是互涵互扣著。

接著，另外要引述的是西庫利爾 (Cicourel) 的說法。他指出，在人的社會世界裡，人們訂定的規範 (norm) 往往只是表面的規則，對人們的角色取用 (role-taking) 或角色塑製 (role-making) 的推演，並無法產生完全、根本而充分的規約作用。真正重要的倒應當是，行動者必須具備認定場景的機制或基本程序的能力，對此，西庫利爾以詮釋程序 (interpretive procedure) 總稱之。對西庫利爾而言，此一程序有如具深層結構性的文法規則，可以讓行動者在迭變的場景中引生適當、且經常具創意的反應，進而維持著一種結構感 (the sense of structure) (Cicourel, 1974: 29)。因此，與寇寧斯的主張一般，在西庫利爾的眼中，結構並不是定型不變，它會因場景的變異，被人們一再地形塑著。借用現象社會學者扎內爾 (Zaner) 的說法，社會結構其實即：在特定時空條件下生活與思考著的人們所創造或再創造出來的社會

(Zaner, 1973)。或者，使用古維齊 (Gurvitch) 的說法，即「社會結構是文化活動的創造者，同時也是被創造出來的東西」(引自 Bottomore, 1975: 160)。

總的來說，文化取向之論述的特點，在於強調人之社會行動的象徵(即文化)意義的面向。頂多，它以此凸顯主體或主觀性，並進而以對應出具客觀意涵的社會結構面向，以化解主客二元間被認定之內在潛涵的對立格局。同時，若把此一立場施及於社會結構概念本身的建構上面，則意即把焦點擺在象徵展現的面向，也就是指涉了文化或象徵本身所具的結構特質。就此，它並非如社會取向的論述者著重的是互動關係的純粹形式本身——諸如齊穆爾所強調之衝突、合作、競爭或宰制等等的基本結構性的形式(參考 Simmel, 1950)。因此，在文化取向者的觀念裡，結構指涉的往往是象徵的內在深層理路。例如，在第五章中論及李維史陀的結構觀時，他即以為，結構的探討基本上乃在於認定依附在人類社會制度中的種種潛意識心理結構(unconscious psychic structure)或心靈的潛意識目的論(unconscious teleology of mind)。準此，結構是一種人類的心靈經過潛意識化作用後的建構體；對它加以研究，基本上即是針對內涵在種種表象下之人的潛意識運作，從事具意識性的詮釋重組工作。假若使用吉登斯的術語來說，即從事推論意識(discursive consciousness)的運作(Giddens, 1979, 1984)。這麼一來，文化取向者的論述，事實上並沒有完全、也不必需要返回個體的心理層面來思考人的問題的；毋寧的，他們只是傾向於強調做為證成人的個體性(因此，也是主體性)背後具社會集體性質之文化象徵意義的面向而已。緊扣著在第六章第五節中所敘述攸關文化一概念的啟蒙解放的歷史意涵來對照，這樣之文化取向的論述所展現的特質也就可以理解了。

在第六章第五節中曾經提及，英文中的文化一概念的內涵，基本上乃根源於啟蒙理性為本的人文精神。它被西方人(特別是知識分子)看成是用來證成一個個體的主體性(其實際文化內涵即個體性)的一種具集體性的社會形式。假若文化取向之論述的文化概念乃與這樣的歷史傳承有關的話，那麼，與社會取向一樣，其所真正關照的對象，到頭來，還是具社會性的「東西」，因此，也是具有自成一格之自主性質的集體性對象，雖然

他們常常把「社會的」這麼一概念的意涵加以引申，也包含著一向被視為具特殊性格的所謂「歷史的」的意思。

魯賓斯坦 (Rubinstein) 對社會結構的說法很有意思，可以借用來討論文化與社會兩種不同論述取向的基本分離點，並進而當成引述繼接派森思之後有關結構與功能之種種論述的楔子 (Rubinstein, 1981, 1986)。他是這麼說的：「社會結構的概念旨在區分社會結構的『客觀的』、且『外在的』事實做為一邊，與社會成員的『主觀』信仰做為另一邊，以便把社會學的解析落實在前者上面」(Rubinstein, 1981: 57-58)。這樣的說法，對信守實證客觀性的結構論者，應當是十分地中聽，也會被視為理所當然的。魯賓斯坦即指出，當社會學者在對社會秩序此一概念現象從事科學分析時，理所當然的，他們是不允許行動者的主觀成分介入，而在詮釋上具有著任何地位的，「這是因為行動不能被觀察而視為原始事實 (brute facts)」(Rubinstein, 1981: 57)。對此，魯賓斯坦評論道：「然而，行動都是必須加以詮釋的，因此，實證主義者要求所有科學的名詞都必須根植於可觀察的原始資料，是不可能符合的」(Rubinstein, 1981: 57)。職是之故，假若這樣極具韋伯風格的論述立場可以被接受的話，那麼，在討論人的社會時，行動者的主觀認知與感受應當是不可能不嚴肅地加以考慮的。至於考慮與否以及如何考慮，其所涉及的，其實即是社會取向與文化取向的分與合水嶺之處。底下，就讓我們來看看派森思的社會體系觀如何被修正<sup>④</sup>，因為這正是此二取向之分與合的緊要接筭地方。

### 第三節 社會整合與體系整合——笛卡兒困境的重現

一向，社會體系論的核心議題乃被定位為處理有關分化 (differentiation) 與整合 (integration) 的問題上面<sup>⑤</sup>(Moore, 1978: 324, 328-329; Abra-

<sup>④</sup> 這兒所指的乃盧曼之外的其他種種衍生論述。至於盧曼的論述與此有關的，我們再另外處理。

<sup>⑤</sup> 很明顯的，這兒所謂的社會體系論，所指的是依附在結構功能論的基本論證理

hamson, 1978: 6)。對他們來說，體系乃意涵著，在一個「整體」中有著分化的「部分」存在，而且，這些分化的部分必然有著某種互相扣聯的關係。這也就是說，為了維持體系的整體性有著穩定運作的契機，這些分化的部分又必要整合在一齊。

那麼，到底要是怎麼一個樣子，才叫做「整合」呢？就社會體系論者的一般認知模式來說，首先要指出的是，他們認為，整合指涉的，並非一種靜態而是動態地朝向均衡狀態 (equilibrium) 的意思。以派森思的看法做為例子來說，他就指出，整合的概念具有雙重的指涉：體系的成分元素之間具有相容性 (compatibility)，以至在均衡狀態達成之前，變遷是不可能的；易言之，只有在均衡狀態充分完成之後，變遷才可能發生。然而，現實上，又有誰可以明白地告訴我們，什麼時候均衡狀態才是充分完成呢？這無疑地是派森思的均衡說的一個疑難點。面對外在環境的制約性壓力，體系在其範圍內必須對其特徵所以產生與維持的條件予以維繫。於是，整合乃相對著活動中的均衡狀態而言的，而且，此一整合的均衡是「不成問題的」(not problematical)，正如牛頓的第一運動定律慣性定律一般。於是，均衡被看成是反制體系產生某種變遷的一種趨勢，而這種穩定或均衡的互動過程，即是社會過程的第一運動定律 (Parsons, 1951: 36 註 7, 204–205)。

所謂均衡，派森思有一段話可以說極具代表其基本立場。他是這麼說的：

穩定均衡的概念即意涵著，經由整合機制的運作，內衍性的變異形 (endogenous variations)，乃在可與維繫主結構的模式相互並容的範圍內，維持其作用。同時，經由調適機制 (adaptive mechanisms)，體系與環境之間關係的波動，仍然保持在一定的可容忍範圍內。假如我們從慣性原則的角度來看穩定均衡的內涵，則其所處理的是如何從具相當幅度的干擾中，修潤此一穩定狀態，以克服具穩定或

---

路下的諸多論述。以嚴格的標準來說，盧曼的社會體系說是不在其中的。何以如是說，參看第四章第五節對盧曼論述的說明，也參看第九章第六節的討論。

均衡作用的力量或機制。一旦一個具有可達致此一標準的干擾呈現出來，問題即成為：如何透過體系追蹤其效果，和在可預期（或回溯地處理）的新穩定狀態下定義其條件 (Parsons, 1964: 87-88)。

很明顯的，從這一段話，我們不但看出派森思如何定義了均衡狀態，同時，也可以發現，他努力以赴的目標，是為社會秩序之穩定與變遷所以可能產生的條件以及其基本性質等等，尋找論述上的著力點。

簡單地說，在派森思的觀念裡，體系內的諸成分具備相容性，是社會秩序所以形成、且繼續下去的前提假設，而結構本身具自我調整能力，則是基本要件。因此，一個體系所以能夠穩定，乃因具備了自我調整之能力的緣故，而穩定有三個層面的意涵：(1)它乃意指規範模式 (normative pattern) 本身的穩定。(2)它乃意涵行動單元有著最起碼的承諾 (commitment) 水準；亦即，可以根據有關的期望來完成行動，並運用有關的義務規則來約束成員單元彼此之間的互動形式。(3)它乃意指必須制度化，而制度化則意涵著接受某種具經驗意味、且可相互瞭解的情境定義，並以此來認識所指涉的體系為何的意思 (Parsons, 1964: 87)。

總而言之，在派森思的眼中，社會既有的制度化的共同規範與價值，以及成員對此等共同規範與價值的共識，乃體系在變遷中所以能夠保持穩定的自我調整的基本要件。在此要件的約束下，體系的各部分具有了相容性，而這個相容性就表現在「一定的結構形式往往具有一定的功能必然性 (functional necessity)」上面。他的體系 AGIL 說，即是一個明例。於是，結構有一定的自主性、也有著一定的必然強制與制約性，它們是獨立於個體成員的意志能力而客觀自存著。派森思與其追隨者因而創造了一些諸如結構自主 (structural autonomy)、結構必然 (structural necessity)、結構強制 (structural imperative) 與結構制約 (structural constraint) 等等概念，並且，用來形容他們心目中的社會體系所具有之如上述的這些性質。同時，這些性質被認為乃保證社會體系得以客觀自存的基本社會機制。於是，它們在論述上的地位，也就這樣輕鬆地被供奉起來了。當然，既然這些概念是派森

思之體系論的核心，因而，當他被別人批判時，這很自然地也就成為矛頭所針對的焦點了。譬如，在第四章第五節中所引介盧曼的理論，其論述中許多的立論，其實可以說即是衝著派森思的論述來的。關於這樣的批判性論述，將在第九章中適當的地方再來闡述，而底下所欲討論的，只侷限在由派森思的論述中所意涵的「體系整合」概念而衍申出來一些具修飾（或謂擴充）性質的論述。等待對這些論述與其在社會學理論上所衍生的議題有了一定分量的闡述之後，我們再回過頭來運用盧曼的社會體系說來與之對話。同時，也藉此對西方社會學傳統中持「體系」這一類觀點的論述做個總檢討。

包理高 (Bourricaud) 曾經指出，派森思在一九三七年出版的《社會行動的結構》(*The Structure of Social Action*) 一書中提及社會秩序的問題時，其實早已暗示著，「社會秩序所以可能」的議題乃深具了笛卡兒主客兩難的問題性特徵了 (Bourricaud, 1981: 99)。社會秩序總是在類似「自由 / 限制」或「個體 / 集體」之二元性的拉鋸中間徘徊著，也因此產生了左右兩難的困境。事實上，派森思並不是沒有注意到這樣的兩難困境，他所以提出行動主願說，為的其實就是企圖化解這樣的困境問題。這一點在上文中事實上已經一再地提到，但是，為了行文上的方便，在此，不得不再次提及。總之，綜觀派森思的論述，儘管他在一九三七年以後的論著中一再直接或間接地提示著其所主張的主願說立場，並以行動做為論述的主軸，但是，當他從個體行動者的層面轉移至群體性的（或說社會的）層面時，其論述即為以制度結合體系均衡之概念的宏觀社會體系論述方式所籠罩。如此一來，人的主願性，透過規範和價值的社會化與社會控制兩種社會機制的作用，事實上已被體系化的社會巨靈一概念所消融，儘管派森思一直深深地以為，讓規範和價值內化而成為個體心靈內的東西，就是展現了人所具有之主願性（也因此是人的主體性）的最佳證成事實。

無疑的，派森思這樣的論述方式，把人的主願性加以「倫理化」，也以應然的方式予以例行化。相對著我們在本章第一節中討論涂爾幹處理應然與實然面向的問題時所提出之論點的特質，派森思在此的立論實有著異曲

同工的地方。說它是涂爾幹之思想模式的同構異形版本，或許不會太過份的。總之，主願性的概念基本上乃成為社會既成規範和價值體系的俘虜。這樣的說法，無形之中，使得在實際的社會生活世界裡對行動有所決定者（以及其所可能內涵的理論意義），在超乎社會既成規範和價值體系制約範圍之外、但卻是人們所可能展現、且具個性的主願層面，完全被忽略而擺置一旁，因為在派森思的眼中這些都是屬於個人、甚至是偏差而不正常的。很明顯的，如此一來，所謂結構自主、必然、強制與制約等等概念，不但輕易地鞏固了社會做為一個體系形式的客觀自主性，同時，也在論述的建構過程中，取得了不可動搖、且具先驗性的優先地位。對這樣的論述立場，墨扎理斯即指出：「在這個層面（按指制度層面），它只展示體系如何形塑行動者的活動，但卻從未展示相反和相輔的過程，即：行動者的活動（特別是集體性的行動者）如何形塑社會體系」（Mouzelis, 1974: 404-405）。

墨扎理斯這樣的評論相當程度地呼應著上面所引述魯賓斯坦對社會結構的批評。同時，這也意涵著，在討論人的行動時，事實上，我們是無法避免觸及意義詮釋的問題的。為此，墨扎理斯以為，我們可以把行動與結構對應起來，而以讓它們分別代表著主體與客體的方式來處理。但是，我們也可以還是依附在結構這個概念的大傘下，包攝著「行動」此一具主體能動性的成分，讓它代表結構這個概念的主觀面向，並在如過去之結構功能社會學家強調「結構具客觀性」這樣的慣性認知當中，特別把主觀的面向凸顯了出來。說來，洛克伍德企圖引進社會整合與體系整合兩個概念來詮釋、補飾、乃至批評派森思的規範功能論 (normative functionalism)<sup>6</sup>，其實即是在這樣的認知模式下進行的 (Lockwood, 1964)。

立基於以上的論述立場，洛克伍德基本上仍然承認社會是一個具集體性質的自存體，其所欲討論的，乃是在此前提之下所衍申之議題中更細緻的部分。首先，洛克伍德還是接受社會整合的說法，雖然他並不因此否定、輕忽了衝突或失整現象的可能性，尤其，它們同時在現實上與論述上所可

<sup>6</sup> 此乃洛克伍德封給派森思的雅號，後來，學者如墨扎理斯 (Mouzelis, 1974) 與吉登斯 (Giddens, 1979: 87) 沿用之，進而包括了涂爾幹的功能論。

能具有的重要性。根據洛克伍德的原意，所謂社會整合，乃涉及有關行動者 (actors) 間具秩序性或衝突性之關係的問題；而所謂體系整合指涉的，則是攸關社會體系中諸部分彼此之間具相容性或不相容性之關係的問題<sup>⑦</sup> (Lockwood, 1964: 245)。姑且不論其論的內涵是否適宜，洛克伍德很明顯地把(1)行動者所組成、且展現的實際關係構造以及(2)社會體系本身，視為社會做為一個集體性之自存體的兩個基本成分。不論在概念分析上或實際的社會實在上，它們都是獨立自主的實存體，彼此相互奧援，同時，也相互傾軋<sup>⑧</sup>。只是，洛克伍德認為，規範功能論者所處理的社會，主要的乃是有關體系整合的部分，他們忽略了以行動者為主體對象的社會整合部分。正相反的，所謂衝突論者，如達倫多夫 (Dahrendorf, 1959) 或雷斯 (Rex, 1961) 等人，則特別強調社群間的衝突乃社會變遷的基本機制。他們著重的，是具不同社會屬性的人們間有關社會整合的問題，但很不幸的是，他們卻把體系整合的面向相對地給忽略了。審諸西方社會學古典理論傳統中諸多重要的論述，或許，只有馬克思的理論才稱得上是唯一能夠恰確地把二者並重處理的典範。

針對洛克伍德所提的這兩個概念，吉登斯和墨扎理斯兩個人均相當肯定 (Giddens, 1976a: 360; Mouzelis, 1974: 395; 1991: 48; 1995: 117)。他們認為，對社會學理論思辨的發展，這樣的概念區分的確有著莫大的貢獻。假如我們所指向的是針對派森思所領導的結構功能論做為主流論述進行反思

⑦ 墨扎理斯以「相容的或不相容的 / 矛盾的 (compatible or incompatible/contradictory) 關係」的說法，取代了洛克伍德原本所使用的「秩序性或衝突性的關係」的用詞來形容體系整合 (Mouzelis, 1997: 111)。個人以為，墨扎理斯使用這樣的辭彙來刻劃，比洛克伍德的原有用語更為恰當，也更為傳神，因此，在此，把洛克伍德的原有用語更改了。

⑧ 墨扎理斯站在不同的立場，主張社會整合和體系整合只是對同一個現象的兩個不同觀點而已 (Mouzelis, 1997: 113-114)。姑且不論他們彼此間立場的孰是孰非，這顯然並不是洛克伍德的原意，而文本中所言的才是他原先的意思。關於他們彼此間意指上的差異，留在下文中適當的地方再討論 (同時參考 Perkmann, 1998)。

的話，基本上，這樣的肯定是可以同意的。所以這麼說，乃因為對結構功能論的體系說而言，這樣的二元整合說至少具有兩點重要的意義：第一、它粉碎了派森思企圖以內化一概念所形塑的主願說來統攝主客二元格局的必然性與正當性。洛克伍德提出的社會整合一概念，直接指陳了派森思之體系化社會的概念有過度客體化的嫌疑。事實上，派森思所意圖指出的，只不過是整個社會體系的整合過程中（姑且先假設有這麼一回事）的片面現象而已。第二、此一二元整合說，在粉碎了派森思以主願說統攝主客二元格局的迷思之餘，又把笛卡兒的主客兩難困境以不同的姿態，重新擡上社會學理論論述的桌面，再度成為爭論的焦點。於是，以行動、行動者或施為做為主體面的代表，與以體系或結構做為客體面的代表，彼此之間展開了爭取概念主導權的鬥爭<sup>9</sup>，而這正是下文中要處理的課題。

#### 第四節 行動和結構做為二元性之表徵的拿捏 ——吉登斯的「結構化之二元性」說法

吉登斯 (Giddens, 1976a: 362; 1979: 76–81; 1984: 139–144) 衍用洛克伍德的社會整合與體系整合二概念的各分，但卻順著他自己的想法，在概念內涵上做了一番轉折性的修飾。首先，吉登斯在概念上區分了行動者與社會體系兩個面向。繼之，他以社會整合指陳具目的性質之行動者間的關係

<sup>9</sup> 在 1980 年代中葉之後，以美國社會學者為主提出所謂新功能主義 (neofunctionalism) (參看 Alexander, 1985, 1998; Alexander & Colomy, 1985; Colomy, 1990a, b)。其所企圖化解的基本問題意旨，與洛克伍德所提問的相當親近 (有關其基本論題的說明，參看 Alexander, 1985: 9–10)。唯，依作者個人的意見，深以為依附在此一論點下者，其所提問的基本軸線，基本上是朝向於企圖在以派森思為主的結構功能論與其相對陣營衝突論之間找到一個可以融通的妥協點。說來，對長期掙扎在結構功能論與衝突論對立下的美國社會學理論論述傳統來說，提問的軸線做這樣的安頓，是相當可以理解的。因此，他們對「行動／結構」議題的關懷點，很自然地與本文底下所欲討論的歐洲社會學家提問的要旨，無論就基本立論精神、存有論或認識論，都是有段距離的。

狀態，而以體系整合指涉社會體系做為集合體或體系之自身的關係情形。對此，他進一步說道：「我們可以定義社會整合乃有關在面對面互動層面上的體系性 (systemness)；體系整合則是有關社會體系或集合體間之關係層面的體系性」(Giddens, 1979: 76-77)。於是，社會整合被認為乃處理行動者彼此間自主或依賴的互惠關係，而體系整合處理的，則是群體或集體間之自主或依賴的互惠關係。然而，面對面的互動並不等於意指小團體或代表縮型的社會，否則的話，所謂較具概括性質的社會體系或社會本身，則勢必要被瞭解為「變大了」的社會關係。因此，社會整合與體系整合的區分，並非和一些美國社會學者與其同路人（如 Knorr-Certina, 1981; Eisentadt & Helle, 1985; Helle & Eisentadt, 1985; Fielding, 1988; Alexander, Giesen, Münch & Smelser, 1987 等等）所喜好使用之所謂微觀與宏觀的區分互相符應著<sup>10</sup>。毋寧的，兩者的區分最主要的關鍵乃在於，當社會學家在建構有關社會的論述時，特定空間、時間和實際之人所呈現的意義等等是否被強調的問題上面 (Giddens, 1979: 77; 1984: 142)，而這恰恰也正是我們區分吉登斯的結構化論 (the theory of structuration) 與其前之結構論或功能論最主要的關鍵所在。

吉登斯以結構化的說法與其前的結構論（在此，這意指綜合地包括著結構功能說、結構馬克思主義和現代結構主義等等）區隔開。他自認，其論之不同於諸前者，最主要的乃在於不把社會關係與實作的再生產，當成只是結構自身內涵之邏輯的一種機械性運作結果，而是一個具主動組構能力的行動動態過程。此一主動組構能力乃由具主動動能性的主體 (subjects) 的作為所完成，並且也由其予以概括包含 (Giddens, 1977a: 121)。用吉登斯自己的術語來表達，即：傳統的結構論者一直對人的意識，尤其是他所謂的實作意識 (practical consciousness) 缺乏認識，而且，也未能在論述上給予應有的地位 (Giddens, 1987: 62-63)。尤有進之的，這因而更是使得時間和空間對形塑社會結構應有的重要性也一併被忽略掉 (Giddens, 1979: 45-

<sup>10</sup> 有關吉登斯對此一區隔的討論，參看吉登斯 (Giddens, 1984: 139)。

48)。假若我們轉換成為上面所使用的概念來表達，這也就是說，傳統的結構論者所看到和強調的，只是跨越時空（因而也就跨越了行動者）範疇的體系整合部分而已。他們壓根兒就忽略了為特定時空所制約、且取決於行動者自身之意識與抉擇的社會整合面向，也因此甚至否定了行動者自身的存在意義與其對形塑社會結構可能具有的決定作用力。吉登斯也以同樣的理路批評行動哲學者（與大部分的詮釋社會學者）。他認為，這些人只處理了行動者的生產面向，而忽略了結構分析（尤其制度面向）的必要性。因此，與結構論者正相反的，他們充其量只看到了社會整合的面向，而置體系整合的可能性於不顧 (Giddens, 1976b: 17-18; 1979: 2-4)。

在對結構論與行動論左右開弓之後，吉登斯提出了一個極具代表性的基本論點：社會結構基本上乃是由人的施為（或謂人做為施為體）所組構，但是，它本身同時也是此一組構所以可能進行的基本介體。這也就是說，結構不只是對著施為的行動有所限制，更重要的是，它同時予以能動 (enabling) 的作用 (Giddens, 1984: 25)。因此，結構做為介體所具這樣的能動性，提供給施為的行動以一定的規則和資源，而這使得施為可以反過來重新組構或再製原先的結構狀態，而展現一種特定的結果形態。因此，組織人們之行動的結構並不在施為之外，它乃一直存在於行動的生產和再生產過程之中的。吉登斯即明白地說道：「結構並不『外在於』個體：以涂爾幹的方式來看，做為記憶軌跡與嵌鑲在社會實作的當刻下，結構，就某個角度來看，與其說是外在，不如說是內在於人們的活動之中的」 (Giddens, 1984: 25)。這就是他所提出有名之「結構二元性」(duality of structure) 的基調——行動和結構乃互扣互攝；結構既是行動所以引生的介體，同時又是行動的效應結果。

很明顯的，以吉登斯自己所宣稱如此一般之結構二元性的存有論做為基礎，結構基本上乃以結構特質 (structural property) 的名分存在與呈現著。具體而微地來說，它乃泛指組成社會體系的引生性規則 (generative rules) 和資源 (resources)。因而，基本上，結構一概念經常被用來反映社會體系的性質，而且是跨越特定時空範疇的普遍特質。尤有進之的，對吉登斯而言，

社會體系可以看成是行動彼此之間互依互賴的展現形態。這意味著，無論是結構或社會體系，其所內涵的概念特質，都無法獨立於行動者的行動而自行展現的，容或它們的確是具有著一些自主的獨特特性。針對此一現象，吉登斯認為，所謂的社會體系就具備了三個基本特性：(1)具均勢性的因果迴圈 (homeostatic causal loop)、(2)透過回饋作用的自我規約 (self-regulation through feed-back) 以及(3)具反身性的自我規約 (reflexive self-regulation) (Giddens, 1979: 78)。

以如此一般的前提為基礎，這樣的論述無疑地乃宣告著，結構指涉的是「從事社會分析時，對社會體系中時間與空間的聯繫，也是使可辨識的類似實作可以跨越時空範限而賦予『體系形式』(systemic form) 的性質」(Giddens, 1984: 17)。換句話說，當結構以結構特質的姿態被認識時，它只是所論及、且設定之所謂社會體系或任何其他形式的社會「存在體」朝向「體系」化的一個面向而已，而另一個面向即是具意識之反身監偵能力 (reflexive monitoring of action) 的行動（或施為）。很明顯的，這樣的結構觀，不但走出傳統結構功能論者以有機體來比擬的均衡體系說，而且，也對結構乃自成一格地自我呈現這樣的立場，有所質疑，也有所修正了。對此，毋寧的，吉登斯的主張與索緒爾 (Saussure, 1966) 之結構語言學的論述立場有著相接近的地方。於此，結構乃有如神話或語言的種種表象呈現所蘊含的內在訊息或符碼 (Bryant & Jary, 1991: 11)。借用吉登斯自己的術語來說，這內在的訊息或符碼就是他所說的引生規則與資源了。然而，其進一步的主張，若說與結構主義者有所不同者（或者說，也正是結構主義者常所未及注意與承認的地方），那是誠如上述吉登斯所提出的基本觀點，即：「結構既是行動者（或謂行動或施為）的介體，也同時是其效應結果」這樣的說法。這一個觀點至為關鍵，讓我多加點說明。

概括地來說，行動（或更恰切地說，施為）與結構做為任何社會體系（或更粗略、但卻更具概括性地說，社會世界）所具有的二元性質，其間的區隔與關係的建立或讓渡，最具體而微的關鍵基本上乃表現在「時間—空間」軸線上之關係的性質上面 (Giddens, 1979, 1981, 1984)。用句最簡單的

話來說，跨越「時間—空間」的軸線，是區分任何社會體系中行動與結構兩種樣態的基本判準。首先，任何的行動（施為亦同）都必然在一個特定的時空當中產生和運作，並且以跨越「時間—空間」軸線的一些既成結構形態（即吉登斯所說的衍生規則與資源）為其條件。相對的，跨越「時間—空間」軸線的既成結構形態，也可能為產生、且運作於一特定時空中的施為行動所重新組構或再製。

就社會體系的行動（或謂施為）與結構兩個面向具這樣之二元性質的運作情況下，吉登斯發展他自己的社會整合與體系整合概念，也藉此把二者扣聯了起來。簡單說，在吉登斯的心目中，社會整合乃與施為行動的產生和運作相扣聯，而這個動力來自行動（或謂施為）者對其行動所具之反身性的監偵能力。尤有進之的，吉登斯認為，決定反身性監偵能力的最主要關鍵因素是行動或施為者所具的能知度 (knowledgeability)，而非其內在的心理意向或動機 (Giddens, 1979: 53–59; 1984: 5–14, 281)。很明顯的，吉登斯所強調的，是人做為行動或施為主體所具有的認知面向，而不是情緒感受面向。我們甚至可以說，這個認知面向所意涵的，其實即是理性的運用能力。這樣以認知面向來鋪陳行動或施為主體，並藉此以彰顯與證成主體性，無疑地多多少少沾點了理性選擇論的色彩。

至於體系整合，涉及的是跨越「時間—空間」軸線所展現在形態上的穩定整合問題。針對此一整合特質，結構的概念正好可以搭配著，因為，於結構概念之中，很明顯的，我們必需假定有一些基本價值以穩定且整合的姿態，與之相支撐與配合著 (Holmwood & Stewart, 1991: 96)。於是，就概念的內涵來說，體系整合乃必需仰賴既成結構形態所內涵之資源與規則的合理運作來保證。這麼一來，結果是，體系整合的運作良窳與否，取決於事件因果律 (event causality) 的合理性，並且，同時也以社會整合是否與之適當地搭配為條件。至於社會整合能否順利地運行，則端看施為因果律 (agency causality) 的效用性而定奪，並且，倒轉過來，以既成的體系整合的狀況為歸依 (參看 Giddens, 1976b: 84–85)。吉登斯這樣企圖透過基本運作理路的角度，分別以事件因果律與施為因果律來區分社會整合和體系整合，

和將在後文中討論到之亞瑟兒企圖以因果共識性 (causal consensus) 與邏輯一致性 (logical consistency) 的概念來區分的做法，實有異曲同工之處，雖然他們兩個人立論的基本立場還是有著相當明顯的對立分歧性（參看 Archer, 1988; 1995）。關於這個分歧性，則將留在下文中才來討論。

總的來說，從以上的討論，我們可以很清楚地看出來，對「時間—空間」關係的掌握，乃成為吉登斯區分與扣聯行動與結構（也是社會整合與體系整合）之二元性的最重要關鍵。對此，有三個觀點值得特別一提，並且引申以做為總結吉登斯的基本觀點（引自 Bryant & Jary, 1991: 13）：

1. 強調時空關係乃內涵著，在所有社會關係的結構中，結構主義與功能主義所缺乏的，乃因忽略了與區分貫時性和共時性有關的時間和施為概念 (Giddens, 1979: 3)。
2. 如維根斯坦 (Wittgenstein) 或俗民方法論者所指出的，把「時間—空間」關係引入社會理論，乃指陳著結構是在特殊脈絡之下被生產和再生產出來的。因此，結構乃社會互動與體系的當刻之下運作而生成和呈現出來的。它不但被安置在時空做為外在於社會關係的環境之中，也為其所形塑。同時，它更反過來形塑時空的社會內容，而使自身內涵在社會關係之中。
3. 因此，所謂結構化乃指「依著結構二元性的特質，社會關係乃跨越時空的範疇，一直在進行著結構化的過程 (structuring)」(Giddens, 1984: 376)。倘若援引詮釋學的說法，這即進行雙重詮釋 (double hermeneutic) 的過程 (Giddens, 1984: 284–285)。

總之，用吉登斯自己的話來說：「相對於社會限制，所謂結構化理論並不是處理自由行動如何可能的一般性問題。其所處理的毋寧只是提供一個概念性的工具，用以分析具反身組織化的行動 (reflexively organized action) 與制度的限制 (institutional constraint) 間細緻、且敏銳之互扣互攝的情形」(Giddens, 1991a: 204)。

根據墨扎理斯的意思，吉登斯如此對社會整合與體系整合二概念的使用，與洛克伍德的原意有著相當明顯的出入，而且，基本上，也是使用錯

誤的 (Mouzelis, 1991: 31–34; 1995: 196 註 44; 1997: 116–118)。事實上，吉登斯自己也明白地指出，其用法是不同於洛克伍德的原意的 (Giddens, 1979: 270 註 57)。在此，暫且先不去理會吉登斯對社會整合與體系整合二概念的使用是否恰當，也不去在乎是否扭曲了洛克伍德原先創用時的意涵，至少，有一點可以肯定，那是：於接受西方社會學傳統中早已幾乎普遍肯定的具體客存的結構概念之外，吉登斯又引進了具主體能動性的行動（或調施為）概念。如此一來，行動（或調施為）乃與結構的概念成為任何具社會性之存有體或社會行動本身的一體兩面的特質，其顯現的樣態為何，端看兩者彼此之間互相搓揉的程度而定奪。準此立場來看，吉登斯所意圖提供的社會圖像基本上可以說是，針對著一個當刻、且此在的一個時空橫切面，一種體現在人之社會行動或社會現象中的基本樣態，而它包含著行動（施為）與結構兩個基本構成元素。因此，基本上，這是對社會現象採取一種類似「微分」角度來審視的分析策略，乃有別與底下所要討論之墨扎理斯與亞瑟兒所採取的「積分」式的理解進路。

依我個人的意見，正是這樣把行動（或調施為）與結構予以一體兩面化、且當成是決定存在於任何片刻之任何片面社會場域的基本元素的「微分」觀，使得後來墨扎理斯與亞瑟兒批評吉登斯的結構化論窄化了整個議題。對此，我將在後文中做進一步的討論，不過，在進行這樣的討論之前，先讓我們看看另一個學者——哈布瑪斯——如何採用洛克伍德這兩個概念來進行他的論述。

## 第五節 體系與生活世界的交匯

### ——哈布瑪斯的體系二元論

首先，在保留著派森思之社會體系概念的基本內涵的前提之下，哈布瑪斯企圖帶進了舒茲 (Schutz, 1967, 1973) 的生活世界 (life-world) 概念，以俾一方面強化派森思原有的 AGIL 體系說，另一方面則做為成就他自己所提出之溝通行動理論的基礎。依據哈布瑪斯的觀點，社會整合指涉的，並

不是如前述吉登斯所主張行動者（特別是面對面）彼此之間互動的關係狀態，而是制度化的體系本身所具有的一種特質。他以為，所謂社會整合指的是，於體系中，言行主體 (speaking and acting subjects) 具有社會性的關係，而此一體系所指的，則是具象徵結構化的生活世界。相對於此，體系整合則是針對一個具有自我調整能力之體系的操舵執行狀態 (steering performance) 而言的。

以此等概念架構為基礎，社會體系基本上是一個具不同之「程度」性質的概念。易言之，它的存在與否和其強韌度的大小，乃由其對複雜多變的環境所具維繫其範圍和持續存在的能力來量度 (Habermas, 1975: 4-5)。在這樣的概念指引之下，哈布瑪斯對社會整合和體系整合二概念的使用，比起吉登斯，又更為明顯地遠離了洛克伍德原先的指涉意涵，也背棄了他原先創用時的意圖。大體看來，哈布瑪斯拿「體系整合 / 社會整合」一組概念搭配著「體系 / 生活世界」這組概念來使用，似乎有兩層的意思：其一，這用來彰顯生活世界與體系，做為兩個相互獨立的實體，其對彰性是自明的。在《溝通行動的理論》(*The Theory of Communicative Action*) 一書中，他以現代社會中之生活世界和體系的不對應，或謂生活世界已被體系殖民地化 (colonization) 為主題來討論時，這樣的二元對彰的次體系論立場更是表露無遺 (Habermas, 1987)。其二，誠如在上面論述中所提到的，他這樣的使用這兩組概念，基本上是企圖融入派森思的 AGIL 體系說，以完成一個在論述邏輯上更加完備的社會體系論，尤其是有關行動的體系論。他說：

從生活世界的觀點來看，我們是以社會的規範結構 (價值與制度) 為主題。我們乃從它們在社會整合之功能上的依賴角度來分析事件和狀態 (使用派森思慣用的字彙，即整合 (integration) 和模式維繫 (pattern maintenance))，而體系中非規範性的成分，則當成是限制條件 (limiting conditions)。從體系觀點來看，我們則是以社會的操舵機制和可能的隨制範疇所延展的程度 (the extension of the

scope of contingency)①做為主題。我們乃從它們在體系整合之功能上的依賴角度（使用派森思的字彙，即適應 (adaptation) 和目的達致 (goal attainment)）來分析事件和狀態。在此，目標價值被當成是資料來看待。假如我們把社會體系當成生活世界來理解時，其操舵面向則被剔除；假如我們把社會當成體系來看待，則由一些可辨認、但卻常和事實相左之效度宣稱的事實性 (facticity) 所包含的社會實在這樣一個事實，就不被列入以為考慮了 (Habermas, 1975: 4-5)。

從這段文字當中，我們很清楚地可以看出，在哈布瑪斯的心目中，社會整合和體系整合乃代表著，處理社會秩序的問題時，兩個有關行動統合之不同機制的運轉狀態。從社會整合的角度來看，行動的統合乃依據行動者所具「規範上安全或溝通上可成的共識」而成，著重的是社會世界的內在、施為取向立場。相對的，體系整合指向的，則是社會世界穿透、且超越行動取向的外在、結構性立場，其機制乃立基於諸如金錢和權力這類具體體系性、且多少自動地規約著行動的操舵媒介。就此，行動的統合乃靠著存在於行動者背後的體系性機制來予以保證，而此一機制並不必要依賴著規範性的同意或相互的瞭解來證成的 (Habermas, 1987: 117)。職是之故，以社會整合為基礎的生活世界和以體系整合為骨架的體系，在邏輯上，乃可以看成是相互獨立的實體性範疇，兩者之間存在著不相栓連的 (uncoupling)

---

① 隨制的德文原字是 *Kontingenzspielraum*。根據哈布瑪斯此書的譯者麥卡錫 (Thomas McCarthy) 的註解 (頁 148)，他引述哈布瑪斯和魯克曼 (Luckmann) 的話，指出：具意義之經驗的社會附帶發生條件，乃只不過泛指無限之世界組合體的一個面向，它必須經由體系的形成來化約。從體系理論的角度來看，世界的社會附帶發生條件必須透過複合體再重新定義。因此，複合體乃是世界中諸事件和狀態，或一個體系的諸狀態的量度。藉著其所具穩定範圍，體系形成，且維持較少數量的複合體，體系的秩序也因此較其環境更易掌握。易言之，所謂社會附帶條件乃是，經由特定選擇方式所凝聚抽取出來有限的一部分。使用韋伯的語言來說，即它具選擇性親近的意義。

可能情形。而這樣的不相栓連的可能情形，首見於上述兩種行動統合類型的分化之中。其中之一即來自那些涉入者的共識與否，而另一則透過行動的功能互連情況來定奪。因此，體系整合的機制，基本上乃附著在行動的後果上面 (Habermas, 1987: 186-187)。

很明顯的，當我們如哈布瑪斯一般地把行動統合的機制與派森思的AGIL 體系說的特定制度領域相互比附時<sup>12</sup>，我們發現，找不到代表經濟和政治此二個次體系的生活世界；反之，我們也難以認定出代表著社會和文化二次體系的體系機制 (參看 Mouzelis, 1992, 1997: 116; Barnes, 2000: 88)。這一切所以會是如此，基本上可以說乃源自於哈布瑪斯把生活世界和體系當成在一個較大的社會實體中兩個相互獨立、但卻又互相關聯的實際場域，並且不時地對立了起來的緣故。墨扎理斯就以為，如此一般的實體二元性的說法，也一樣地在吉登斯的「行動 / 結構」之二元性的論述中看到<sup>13</sup>。在墨扎理斯的心目中，不管是吉登斯或者哈布瑪斯，正是這樣狹化了社會集合體之二元性質的論點，才使得他們誤解了洛克伍德使用社會整合和體系整合兩個概念的原意 (Mouzelis, 1989, 1992, 1997)。然而，在此，我們不免會問：難道只有洛克伍德的原意，才具有深刻的社會學意涵，也因此才值得予以保留、重視、並加以延申嗎？這是一個值得往深處再追問的問題，也是墨扎理斯一直以捍衛洛克伍德的社會整合和體系整合概念的原意為職志所不能不觸及的課題，而這將在下文中討論到。

## 第六節 從二元性到二元論的提問

### ——墨扎理斯的層級說

依照墨扎理斯的意思，社會整合和體系整合這兩個概念的區分所指向

<sup>12</sup> 亦即以整合和模式繼續二個次體系比附代表具社會整合的生活世界；而以適應和目標達致二個次體系比附代表具體系整合的體系。

<sup>13</sup> 墨扎理斯這樣批評吉登斯的「行動 / 結構」的二元性是否公允，實有進一步討論的空間，在此，暫時按住不表，在下文適當之處，再進行討論。

的，乃關涉到考察社會世界的兩種基本方式：一是從施為的觀點；另一則是從體系的立場。這也同時扣聯著用以瞭解社會秩序和失序的兩種機制：(1)行動者之間的合作和衝突以及(2)制度間的相容與否 (Mouzelis, 1997: 118)。因此，墨扎理斯以為，這兩個概念所具的意涵，並非只是如吉登斯所強調之二元性的特質而已，而是必須再兼顧到主體客體二元論所可能開展的意義<sup>14</sup>。尤有進之的，他更認為，這樣的論述原貌也一樣的，並不是如哈布瑪斯所運用的樣子。對此，墨扎理斯是這麼說的：

哈布瑪斯對社會— / 體系—整合的再予以形式化，基本上仍然保留著洛克伍德的施為 / 體系（亦即內在者 / 外在者）觀點，但是，他從此一觀點所衍生的整合機制，卻是以相當混淆的方式，與特定的制度領域扣聯上（體系性的引導媒介扣聯著經濟和政治，而非體系性的引導媒介則扣聯著其他）。至於吉登斯，他則於不遺餘力地企圖超越社會科學中之客觀—主觀主義的努力當中，排斥了洛克伍德和哈布瑪斯之內在者 / 外在者的觀點。為了達到這個目的，他使用社會— / 體系—整合的區分來認定兩種行動者互惠的類型，而以此二類型來符應具限制性的（即微觀的）與具延伸性的（即宏觀的）時空距軸。可惜，他做得並不是很成功。他把共時呈現與限制性的時空聯繫在一起，不僅極有問題，而且也被逼得必須以相當不一樣的專有名詞的外貌來接續洛克伍德原先的區分（如以策略行動和制度分析的方式來從事解析）(Mouzelis, 1997: 118)。

基本上，在墨扎理斯的心目中，洛克伍德之內在者 / 外在者觀點乃與社會整合和體系整合二概念相互對應地環扣著，而且，從分析策略的角度

<sup>14</sup> 其實，從墨扎理斯這樣的評語就可以看出，他並沒有充分掌握吉登斯之「微分」分析策略的精要意旨，因為把所謂的「主體 / 客體」二元論的立場擺進來，基本上是一種「積分」思維立場所衍生的一種概念架構。此時，我們必須把時間與空間的範疇拉長來看，才可能把主體與客體的概念容納進來的。

來看，這樣的相互對應環扣是不可或缺的。尤其，這是化解傳統結構功能論和馬克思主義兩造間所以紛爭的關鍵所在，因此，更是不能不加以正視的 (Mouzelis, 1997)。就在這樣的前提支撐下，首先，墨扎理斯認為，把社會當做一個體系看待，派森思的 AGIL 體系說的確是有著一定的意義。誠然，以 AGIL 的功能來看待社會結構，乃足以彰顯體系所具有的制度性規範或價值是否相容的基本邏輯。但是，倘若如派森思所做的一般，企圖以 a, g, i, l 四部門的體系性思考方式，像剝洋蔥皮般，一再如法泡製地分別依次去剖析 AGIL 四個次體系，那就大有待商榷的餘地了。其所以做如此的認為，乃因 AGIL 次體系的說法其實只是一種具分析範疇性 (analytic category) 的解釋策略，它們並不是具體而實際存在的次集合體。準此立場，單次地使用它們來解釋社會體系是有著正當性，也可以接受，但是，一再地以具次層性的分析範疇來解釋較高一層之同一性質的分析範疇，就顯得相當不妥當了。墨扎理斯以為，所以如此說，乃因 AGIL 次體系本身的存在，並沒有必要具備社會體系如此一般的功能要求，它所真正需要的毋寧是實際行動或施為的可行性問題 (Mouzelis, 1995: 88-90, 134-147)。否則的話，就概念的內涵而言，一旦這樣的結構特質一再地被切分下去，根本就沒有讓行動與施為這兩個概念有施展的空間了。對墨扎理斯而言，正是這個緣故，行動與結構，亦即社會整合和體系整合，就在這兒有了接筭的可能，也成為是必要的。

然而，在墨扎理斯看來，行動（或謂施為）與結構之間的關係，並非只是猶如吉登斯所以為的，乃代表著針對一個社會世界所可能展現互扣且對彰的二元性質而已。他認為，吉登斯之結構二元性的一體兩面說法所面臨的困難在於，其所觸及之「施為—結構」關係的內涵，並未窮盡了一個行動者與規則和資源相對時所可以、且已具有的取向類型。換言之，在與既有的潛在規則和資源相對之際，一個行動者並不是以白紙般的狀態呈現自己，毋寧的，他是有著一些預存的稟賦特質的。這些預存的稟賦特質，在一定的程度之內，具有彰顯行動者的主體能動性，也因此展現出他所具有一定的特殊性。準此，吉登斯所未能或未及處理的，正是讓他自己

所強調的雙重詮釋過程，在這樣的忽略之中被滑溜掉了。

以我個人的觀點來看，墨扎理斯乃是以「積分」的立場來理解施為與結構之間的可能互動關係，並以此做為評論吉登斯以「微分」的角度來強調任何社會實作情境中一個當刻點的「動勢」(momentum) 特質，而這特質就是反映在施為與結構這兩個元素上面<sup>15</sup>。情形若是可以如此的方式來看的話，那麼，墨扎理斯對吉登斯的「結構化的二元性」說的批評，無疑地是失焦的，可以說是：「打蛇，沒打到，卻打到草莖」。不過，在此，讓我們撇開墨扎理斯對吉登斯的理論的評述是否公允的問題不說，畢竟，這個問題並非我們所以關心的重點。底下，讓我再回到墨扎理斯的「積分」論述，看看他怎麼說。

根據墨扎理斯的意見，行動者（尤其觀察者）的特殊稟賦特質所衍生的主體能動性，使得他具備了對其所遭遇的種種狀況（若使用墨扎理斯的術語，即結構），引發詮釋的能力和意願。尤其值得注意的是，行動者（或觀察者）並不只是對結構從事一度詮釋，他也可能同時進行著二度詮釋，墨扎理斯稱呼這樣的進行二度詮釋為策略 / 監偵取向 (Mouzelis, 1991: 29)。換句話說，行動者，尤其觀察者，可以把自己暫時從實際的結構情境中抽離出來，而以第三者的身分看待當前此刻的既定結構。在此，主體和客體是明顯對立起來的二元體，亦即：此時「行動者做為主體，乃與規則（按指：吉登斯所謂之結構的基本特質）保持一定的距離，以俾視它為客體，並要求進行策略性的干預」(Mouzelis, 1991: 29)。為了幫助瞭解，在此，讓我們借用墨扎理斯所引用的一個例子來說明。他說，譬如，一對夫妻在他們的日常婚姻生活中，可以如吉登斯的二元性所內涵的，讓行動和結構相互滲透地使他們以理所當然的方式來生產或再生產著種種的規則。此時，結構既是媒介，也是結果。但是，當如女權主義者在提倡女權、或宗教領袖在鼓吹傳統家庭價值、或財政官員在考量修改財產繼承規定、或國會議

<sup>15</sup> 這樣對吉登斯之論述策略的「誤解」，亦見之於將要討論的亞瑟兒的論述，同時，也在許多的評述（如 Thompson, 1989; Urry, 1982; Craib, 1992; Perkmann, 1998）中看到。

員在考慮修訂離婚或墮胎法律時，其所具策略／監偵取向的行動就已超出二元性的概念範疇了。此時，行動者做為主體，乃和婚姻有關的結構規則，以保持距離的方式對立起來 (Mouzelis, 1991: 30)。

這麼一來，社會整合和體系整合，除了表現一體之兩面的特徵以外，又可以是代表著先後接續之兩個階段的不同機制運作的特徵。這也就是說，就經驗的層次來看，在二元性之外，又可以加進一個所謂的二元論 (dualism) 的思考空間，儘管墨扎理斯如此對二元性／二元論的用法或許有可斟酌之處。再者，於針對主體與客體的對偶而提出了二元性／二元論外，墨扎理斯也如吉登斯一般，借助洛克伍德之內在者／外在者觀點，再從另一相度，對社會整合和體系整合二概念，提出所謂「橫組合／縱聚合」(syntagmatic-paradigmatic) 的二分層面。這搭配著二元性／二元論的區分，就形成了四個可能的組合，即橫組合二元性或二元論以及縱聚合二元性或二元論。如此，他自以為可以把吉登斯單純的「行動／結構」二元性的說法，往前推進一大步，而且，也整理得更為圓滿。

首先，讓我綜合以上所說的，再就墨扎理斯自己的立場，分別對所謂「主體／客體」二元論與二元性做一番較為正式的定義。所謂「主體／客體二元論」指涉的是：從行動參與者或觀察者的觀點來看，主體和客體之間具有距離的諸種情境；而「主體／客體二元性」指涉的，則是諸情境，對行動參與者或觀察者而言，主體和客體之間的距離趨於減弱或消失 (Mouzelis, 1995: 156)。至於，對「橫組合／縱聚合」的二分層面，墨扎理斯一樣地以行動參與者或觀察者的立場為出發點來界定其所指涉的內涵。他說「所謂行動者在橫組合層面的取向，乃是在一定時空中與其他行動者相關聯，其焦點在社會整合的議題上。另一方面，在縱聚合層面上，行動者的取向，則展示其對制度規則之虛擬秩序的關係，也就是：它們指向制度分析或體系整合的議題」(Mouzelis, 1991: 61)。搭配著主體－客體的「二元性／二元論」的向度來看，表現在橫組合層面的主體－客體二元論，即意指諸情境其所呈現的結果未受到參與其中的主體行動者明顯、且嚴重地影響著。相對地，在這個層面的二元性即指涉相反的情形：諸情境其所呈

現的結果受到參與其中的主體行動者明顯、且嚴重的影響。同樣的，當處於縱聚合層面的主體—客體二元論狀態時，為了策略或監偵的理由，行動者可以使自己和規則保持距離；然而，當他們以理所當然的方式使用規則時，乃即是使縱聚合層面的主體—客體處於二元性的狀態了 (Mouzelis, 1991: 156)。

很明顯的，在墨扎理斯的心目中，當人們把社會做為思考對象時，從行動參與者或觀察者（特別是前者）的立場出發來關照，本就是必要、且不可或缺的。這樣的主張不無是針對著傳統結構功能論者過度側重結構自主性的「偏失」而來的。尤有進之的，在擡高了行動或施為的主體性以做為論述和分析焦點的情況下，墨扎理斯更進一步地借助層級 (hierarchy) 這樣一個概念，做為化解那些過去處理「行動 / 結構」時已有、但他深以為不妥當的做法，當然，也藉此開展他自己的理論論述。對此，墨扎理斯把社會互動當成戲局 (game) 看待，並回顧過去社會學理論的討論，認為大致上有三個層次的論述立場，分別為位置的 (positional)、列置的 (dispositional) 和互動情境的 (interactive-situational) 等三種取向。

墨扎理斯以為，就強調位置取向者而言，其所持的立論立場基本上即是單面地向著社會角色的範疇傾斜；亦即：透過社會化（尤其是內化），行動者學習社會既定的規範，向社會此一既存的巨靈靠攏，以成就做為「社會人」應有規定的角色。這也就是上文中所提及龍恩批評派森思之說乃過度社會化的意思所在 (Wrong, 1961)。採取列置取向立場的則以為，人並不是幾近完全被動地受著社會角色的既有規範所宰制。事實上，情形應當是人們尚保有相當的自主性空間來左右自己的行動。倘若我們以布迪厄 (Bourdieu) 所謂慣域 (habitus) 的說法為典範來代表這樣的取向的話，其對慣域的定義，即很可以用來彰顯這樣論點的要旨所在 (參看 Bourdieu, 1977, 1990b)。

根據布迪厄的意思，所謂慣域指的是：

一組持久、但卻可移位之稟性的體系，或謂，已先存列、且可充

做進行形塑結構 (structuring structures) 之功能的已組構的結構 (structured structures); 亦即: 做為可以不必服膺法則即能客觀地衍生和建構著被規約和具規約作用的實作與表徵的原則, 慣域, 乃在不必要預設有意識地朝向目的, 或對獲致此等目的的必要操作有著明快的操控情況下, 客觀地向這些目標調適。同時, 總其如是的, 猶如在沒有指揮引導之下, 絃樂團仍然可以集體而和諧地演奏一般 (Bourdieu, 1977: 72)。

因此, 雖然慣域基本上有著 (幾乎可以說是意涵) 客觀自存的持久特性, 但是, 它卻必須依附一個施為體以做為介體, 這樣的特性才能彰顯出來, 而不管這個介體是活生生的個人、群眾或制度化的科層組織等等。因此, 從表面上看來, 這樣依附於施為體的特質, 似乎說明著慣域乃因人、也因時空的轉移而有異的。在某個程度上, 這樣的說法是可以接受的, 然而, 在布迪厄的觀念裡, 慣域的樣態不但是持久, 而且, 甚至比正式的法則與明確的規範還穩固、可靠 (Bourdieu, 1990b: 54)。其所以如此, 乃因它往往為外在的場域 (field) 的特質所制約; 以布迪厄的習慣用語來說, 即譬如受制於諸如階級或其他不同的權力空間。布迪厄這樣的立場, 可以從他對法國人的文化消費品味、教育體制與學術界等等之研究中的論述明顯地看出來 (參看 Bourdieu, 1984, 1988a; Bourdieu & Passeron, 1977; 同時參看 Wilkes, 1990: 130)。

很明顯的, 這麼一來, 慣域成為一個定型化、外在制約化、客觀化、乃至對象化的結構性東西。只是, 於內涵在社會角色中具集體性質、且制度化的規範與價值之外, 它尚受制於施為體的過去經驗, 而且, 這扮演著決定性的角色 (Bourdieu, 1990b: 54)。不過, 在這中間, 行動者並不一定清楚地知覺到內涵於其他各種實作中的引生企劃 (generative schemes)。於是乎, 在布迪厄的眼中, 慣域似乎成為共享有相近社會化過程的人們所共有的結構性慣態, 它有了如涂爾幹論社會時所謂自成一格 (*sui generis*) 的自主性質。其所不同者, 最主要的, 或許在於這樣自成一格的慣域, 並不是

以具全稱性質的社會巨靈的姿態出現，而是被如上面所指出的階級或其他代表著各種不同權力空間的場域的分殊性所區隔。因而，它產生區域化，並以具層次或差異性的形態展現。例如，從事所謂勞力工作的工人就共有著相近的慣域形態，而從事所謂勞心工作的教師則有著另外的不同慣域形態（參看 Bourdieu, 1984）。

墨扎理斯以為，布迪厄這樣的慣域概念和李維史陀的隱藏符碼的概念有著一定的親近性。只不過，慣域並不像隱藏符碼一般，被認為是潛意識的，而且，它也並非必然完全依循著觀察者（尤其居優勢地位的研究者）所認定的結構內涵的先驗性理論邏輯而運生著。在布迪厄的眼中，其所依附的，毋寧地是在行動者自身上面可以找到的所謂實作邏輯 (logic of practice)。職是之故，慣域的概念倒比較像是處於索緒爾之結構語言學中所謂的語言 (langue) 與葛芬可 (Garfinkel, 1967) 在言談 (parole) 層次上操作的所謂俗民方法 (ethnomethods) 之間。換言之，慣域此一主張，從索緒爾的語言一概念，採擷到「非意向或非理論性的知識 / 覺知的概念」，而自葛芬可的俗民方法中，則用到了「貫聯著橫組合 / 縱聚合二層面的實作技術」 (Mouzelis, 1995: 109–110)。然而，依墨扎理斯的看法，不管怎麼說，概如布迪厄所提出之「慣域」這樣一個列置性的概念，其所鋪陳出來的，乃意涵著一種強調社會階層效應之客觀主義的主張，基本上還是忽略了人做為行動主體可能具有的自主性契機 (Mouzelis, 1995: 113–114)。因此之故，這與如米德 (Mead, 1974) 與高夫曼 (Goffman, 1959) 所代表的象徵互動論者或現象社會學者如舒茲 (Schutz, 1967, 1973) 等強調互動情境的主張，還是有所不同的。

儘管墨扎理斯對強調互動情境的象徵互動論者、現象社會學者或理性選擇論者（如 Coleman, 1992）有所批評，但是，還是援引他們的主張來肯定人做為行動主體所具的主願能動性。就在這樣的肯定之下，墨扎理斯以為，在任何的社會戲局當中，位置的、列置的和互動情境的等三個取向，應當同時並重地加以考慮，而且，更進一步的，應當以層級的方式來進行分析。其所施及的，不只是科層制度化的各種組織（即體系整合的面向），

而且也適用在行動者本身（即社會整合的面向）。他因此把行動者依其在具層級性之社會群體中所站的位置，和其本身可能具有的社會資本或權力大小（特別是表現在制度化組織中者）<sup>16</sup>，分成為宏觀 (macro)、中觀 (meso) 和微觀 (micro) 等三類。所謂宏觀行動者，指的是具有重大決定能力的行動主體；這又可分成兩種：(1)藉由民主或非民主的代表方式而具有決定權力的集體行動者 (collective actors)。(2)單一個體立基於政治、經濟或文化上所具的權力，足以使其決定的結果廣泛地為人所感知的巨型行動者 (mega-actors) (Mouzelis, 1991: 106–109; 1995: 141–146)。因此，宏觀行動者所指的，往往是在社群（尤其科層組織）中居高位者。至於中觀行動者，指涉的則屬位置在中間者；對此，墨扎理斯只是把名詞列置出來，在論述上，幾乎未有任何置喙之處。最後，微觀行動者指涉的，則是在社群（尤其科層組織）中位置低微、不足有巨大影響力者，如一般人們所認為微不足道的市井斗民。

總之，以上述的概念架構，配合著橫組合二元性或二元論以及縱聚合二元性或二元論的概念，墨扎理斯進而指出：

在科層組織化的層級脈絡中，對層級上居低權威位置的參與者來說，居高位者所玩的戲局乃在他們之外的，亦即未具備展性的 (non-malleable) (橫組合二元論)；相反的，在他們自己所屬之權威層次或更低者中所玩的戲局，則較少是外在，亦即較具備展性 (橫組合二元性)。針對參與者對科層規則之虛擬秩序的取向而言，縱聚合層次的情境正好是相反。在此，被低層級的參與者視為理所當然、且當成為手段 / 資源的規則，對居較高位的參與者，卻傾向於變成為他們分析和從事策略性操弄的議題。這也就是說，

<sup>16</sup> 墨扎理斯於《社會學理論：錯在哪裡？》(Sociological Theory: What Went Wrong?)一書 (1995)，才改採布迪厄的資本一概念來刻劃行動者之主控能力的大小，而這並未明顯地見諸於先前的著作裡。不過，他對布迪厄的資本類型，尤其象徵資本，有著不同的意見，並且嚴加批評 (Mouzelis, 1995: 200–201 註 24)。

在其他事情維持一樣的前提下，面對著透過管理而強加上的規則，一般人的位置承擔了縱聚合二元性，而相對著科層層級中居高位者所玩的戲局，一般人的位置則是處於橫組合二元論的場景之中的 (Mouzelis, 1995: 141)。

綜觀上面所敘述的，很明顯的，墨扎理斯是企圖以權力的概念來表達（甚至等同於）人做為行動主體所具的主願能動性。就其特質而言，這樣一個權力的概念，基本上是一種霍布斯式具至高權性質的權力概念，而不是如傅柯 (Foucault, 1979) 所強調，對身體加以規訓與控制之無所不在的生物性權力 (bio-power)。不過，在此，姑且不論這些不同權力概念在意涵上有何差異，也不論墨扎理斯這樣以層級化的權力概念來證成行動者的主願能動性的立論，是否有進一步再斟酌的必要，至少，如此以不同類型的行動者展現具不同權力性質的影響力，尤其是特別強調宏觀行動者的權力影響力的說法，的確，為行動者做為施為主體這樣的立論，開啟了一片可資討論的天空。當然，這也同時踏在前述諸人的肩膀上，在論述上往前推動了一大步。事實上，這樣以權力概念來證成行動者的主體能動性，並用來與結構所開展的客觀強制性相對立，乃是吉登斯提出結構化理論以來，許許多多學者們討論「行動 / 結構」時，經常採用的立論基點 (參看 Haugaard, 1992)。關於這樣的論述是否恰當的問題，留待下章中再討論。

## 第七節 分析二元論的提問——亞瑟兒的形態衍生說

以二元論的說法批判吉登斯的二元性說，除了墨扎理斯之外，不能不提到亞瑟兒之形態衍生 (morphogenesis) 的說法 (Archer, 1982, 1988, 1995)。基本上，不同於吉登斯的「微分」分析策略，亞瑟兒採取的是一種屬於「積分」的角度來看待行動（或謂施為）與結構之間所呈現的問題。正是因為兩人的基本認知模式有著這樣的差異，尤其，亞瑟兒本人並沒有充分體認到這樣的差異，所以，當她才會自認為，雖然行動（或謂施為）與結構彼

此之間互相滲透，但卻非如吉登斯所以為的那樣，只是展現一體的兩面而已，情形毋寧應當是它們都各自擁有一定的自主與獨立性質。因此，亞瑟兒進一步地宣稱，整個行動（或調施為）與結構之間所呈現的情形，並非如吉登斯 (Giddens, 1976b, 1979, 1984) 所言的那樣，以為它們彼此之間只具有著互相組構 (mutually constituted) 的二元性特質而已<sup>17</sup> (Archer, 1988: 78)。

根據亞瑟兒的意思，吉登斯此一互相組構的看法所意涵的，其實可以轉換成為這樣的說法，即：社會世界裡自存有「一全盤性的母體 (matrix)，其中所有意義的截切面和社會實作<sup>18</sup>的每個特徵相互糾結著。在如此互相組構之整體式的版本中，每個互相組構之元素的諸種性質是互相獨立的，但是，一旦被插入母體、且與元素組成的整體交錯指涉時，此諸種性質就喪失了地位」(Archer, 1988: 77)。很顯然的，在亞瑟兒的「積分」觀念裡，當把行動（或調施為）與結構當成是一體的兩面時<sup>19</sup>，二者事實上就是分不開的，儘管，從「微分」的立場來看，行動（或調施為）與結構是兩個相互影響作用、但基本上卻是獨立分開的概念元素<sup>20</sup>。說來，誠如我在前面評論墨扎里斯一樣地對吉登斯的論述理路有所「誤解」時所指出的，正是因為亞瑟兒忽略了吉登斯所持「微分」分析立場的「動勢」概念中內涵

<sup>17</sup> 事實上，亞瑟兒在此討論的主題是文化；她把它分成兩個基本上獨立、但又互相滲透的部分，分別稱之為「社會文化」層次 (socio-cultural level, 簡寫為 SC) 與「文化體系」層次 (cultural system level, 簡寫為 CS)。此二層次所意指的與哈布瑪斯的「生活世界／體系」說法十分接近，同時，其所內涵的其實即分別是施為和結構，而這在她於一九九五年所撰寫的著作中看得更是清楚。

<sup>18</sup> 前者乃意指她所謂之「部分」(part) 的「結構」或「文化體系」(CS)，而後者則指涉她所謂之「人們」(people) 的「施為」或「社會文化」(SC)。參看註 17 的說明和亞瑟兒 (Archer, 1995)。

<sup>19</sup> 參看克萊博 (Craib, 1992)、雷德 (Layder, 1981, 1987) 與湯姆生 (Thompson, 1989) 等人對吉登斯之論述的批評。

<sup>20</sup> 事實上，在底下所將援引的吉登斯的論述當中，我們將看到，這也正是吉登斯所意圖指陳的。

的「當刻瞬間性」，她才會認為，吉登斯所談的行動（或調施為）與結構，不但是同一件事，而且往往必須假設先有一個先驗式的混合體 (amalgam) 如是般地存在那兒，並且，以為這樣的主張十分奇怪 (Archer, 1995: 93)。所以這麼說，那是因為，行動（或調施為）與結構做為兩個決定當刻瞬間之「動勢」的基本概念元素，它們必然是要同時並存著。只有站在拉長了時間與空間範疇的「積分」角度來看，行動（或調施為）與結構這兩個面向，才會因隨制條件的不同，在演進過程中的不同階段，產生了不一樣的累積效果作用，而這正是瑟兒關心的重要層面，也是在下文中將更詳細予以說明的重點。不過，再進行進一步的說明之前，讓我再借用一些篇幅來審視亞瑟兒怎樣一路地以「誤解」的方式樹立起「稻草人」來批評吉登斯的論述。

亞瑟兒以趨中鎔接論 (theory of central conflation) 稱呼吉登斯這樣的二元性主張 (Archer, 1988, 1995, 1996)。就其所意指的意思而言，這乃意味著，此一所謂的趨中鎔接論預立之先驗式混合體的母體本身，雖只是一種假定，但是，在概念轉折中，卻具有無與倫比的貫聯作用，否則，每個社會實作就無法適當地嵌入母體的整體這麼一個符號體當中。於是，亞瑟兒認為，像趨中鎔接論這樣的主張，基本上即犯了所謂「文化整合」的迷思。它著重的，只不過是秩序與秩序化的本身而已，並不是社會秩序與秩序化所以形成的社會化 (socialization) 和深嵌化 (indoctrination) 過程 (Archer, 1988: 76-77)。她即認為，譬如，吉登斯所以為，在互動產生過程中，行動者使用其已有知識倉儲內的標準化元素來指導行為這樣的說法，事實上即已經使得行動與結構相互地預設了。這也就是說，當行動者的詮釋樣態形塑了主體互通之知識的核心時，即已意味著，在互動過程中，一個可預期的意義範域（如依附在角色、地位或規範等既定結構形式下者），也必須透過互動過程的運作，本身才可能產生作用，也才得以支撐下去 (Giddens, 1979: 83)。

是的，誠如上文中一再指出的，吉登斯是認為，只有當行動者於特定具體的時間當刻下從事生產和再生產時，結構才存在著。對此，亞瑟兒批

評道：「結構變成是以現在式姿態出現之施為體的責任，而遠遠地被拋離在問號飛濺出來之最後水滴的後面」(Archer, 1995: 99)。這也就是說，在亞瑟兒的觀念裡，吉登斯的論述理路，在理論上是無法允許結構（按指如角色、規範、地位或關係等等）先於行動當刻而存在的；而反之亦然。如此一來，兩者既無各自獨立的特殊自主性，也不能互相化約，而是無法區分地緊湊 (compating) 在一起，它們頂多是共存、也共同決定罷了 (Archer, 1996: 688)。就我個人的觀點來說，基本上，亞瑟兒在此對吉登斯的論述理路所做的評論並沒有太過離譜的，她是把整個「微分」分析策略所開展的基本論述理路的特點說出來了。只是，她並沒有意識到：(1)她自己的分析策略是擺在「積分」的面向、(2)吉登斯的論述理路是屬於「微分」的面向、與(3)強以「積分」的面向來否定「微分」面向在理解有關「行動 / 結構」之議題時所可能內涵的意義，是不公允的。

以上述這樣之分析策略的分殊模式做為前提來加以審視，情形於是變得很清楚。亞瑟兒所以會提出「無論就其做為行動（或謂施為）的媒介或效果來說，吉登斯所謂的結構特質，事實上乃與行動（或謂施為）具同時性，而且均受一個或一些被假定是既成的標準化象徵（即上面所指出的先驗式混合體）所形塑，雖然我們或許並不確知它到底是個什麼東西」這樣的評論，於是乎是可以理解的。同時，這也才會使得亞瑟兒會認為：「反過來說，吉登斯眼中的施為也一樣地早就被預設，成為自命、自成、甚至已屬多餘的概念範疇了。因而，在建構理論的論述過程中，施為此一概念本身，其實根本就起不了任何積極的決定作用。它的存在只是單純地被肯定、被確立；在論述上，到頭來，一切還是需要依循著所謂的社會規則來遊戲」。尤有進之的，這樣的認知「錯置」更是促使了亞瑟兒 (Archer, 1988: 79) 直接引用吉登斯自己的話，並以調侃的口吻戲稱吉登斯此一立基於實作存有論 (ontology of practice)<sup>24</sup> 基礎上的施為概念所以是「緊要」，只因為「它聯繫了規則和實作，而且，規則衍生實作或做為實作之生產和再生產的媒介」

<sup>24</sup> 參看亞瑟兒 (Archer, 1995: 105-132)。

而已 (Giddens, 1979: 67)。無疑的，在亞瑟兒的心目中，這樣之實作存有論的施為概念，本質上只不過是一種省略主義的 (elisionist) 主張，它是賦予了行動者知能度，但卻忽略了其間可能具有差異性這樣一個基本事實。當然，這是因為亞瑟兒以「積分」的立場來考察吉登斯的「微分」觀點所導致的一種「誤讀」結果。無怪乎，亞瑟兒會進一步地認為，吉登斯讓施為一概念的真正有效內涵滑溜掉，而淪落成為一個空洞、且只具填補意味的陳腐贅語，根本無法如吉登斯自己原先所意圖的，可以做為整個論述的中心概念。於是，以亞瑟兒的立場來看，它自然是發揮不了概如上述墨扎理斯對行動者所進行之層級性分析的功效，有的話，也只是為行動的概念，帶來一個過度主動、過度社會性，但卻又層級性不足的觀點 (an over-active, over-social but under-stratified view of action) (Archer, 1995: 117-132)。

在此必須特別提出來的是，基本上，亞瑟兒並沒有對吉登斯一再強調行動者之知能度所具的理論意義加以否定、或甚至有所質疑。她批評的，只是吉登斯未能把行動者的知能度具有差異性這樣一個基本的可能事實明點出來而已。當然，情形是明顯的，亞瑟兒會如是地提出這樣的命題，還是基於同一個理由——以「積分」立場來評論「微分」觀點，基本上是樹立了一個人為的虛擬「稻草人」來做為評論的對象，而這無形中衍生了「誤讀」。不過，姑且不論亞瑟兒這樣對吉登斯的批評是對或錯，至少，我們有理由相信，亞瑟兒還是接受行動者的知能度在理論論述上所具的必然意義。事實上，這樣特別肯定行動者的認知面向的立場，也可以在墨扎理斯的行動層級說裡頭隱約嗅聞到。無疑的，如此以強調人的認知面向來證成行動者（或施為）的主體能動性，多少是反映著長期以來理性主義主導下之西方思想的共同特色。然而，儘管我們不否認認知面向所可能內涵的理論意義，企圖特別凸顯這個面向，而壓抑或否定另外的心理面向（如動機、意向、情感或情緒等等）所可能開展的論述意涵，卻是值得細細地再加以思考的。有關這樣的討論，將在下面適當的章節中再來進行。

總的來看，在亞瑟兒的觀念裡，吉登斯原先使用二元性的說法，本有意在超越傳統主願論與決定論的兩分困境之餘，又能保留雙方當中的某些

東西。但是，不幸的是，吉登斯最後卻使得自己擺盪在所欲跨越的兩個分殊圖像內。她認為，一方面，施為的過度主動，似乎帶給它自身一種內在的活性生命，但是，另一方面，其所具的過度社會性、但又層級性不足的論點，卻又使得施為的概念無形之中成為僵化之社會規則的俘虜，而且，被單一化，也被同質化。於是乎，亞瑟兒進一步地批評道：由於對迸生性質 (emergent property)，尤其是時間序列上的迸生現象缺乏充分的認識，吉登斯這樣具省略主義色彩的趨中鎔接論，到頭來，被緊緊地吸納進入客觀化的結構命定觀中，而自己尚不自知 (Archer, 1995: 14; 1996: 686)。對吉登斯如此的「誤解」批評，亞瑟兒最後用了一句相當嚴厲、乃至是刻薄的話來總結。她說：「這是一種概念上的惡行 (conceptual vice)」(Archer, 1988: 87; 1995: 251)。當然，這樣的總結評語是過於嚴苛，而且也是錯置的，對吉登斯來說，是相當不公平的。

總之，亞瑟兒以具體的行動採取所謂形態衍生的立場，提出了強調迸生現象的分析二元論 (analytic dualism)，並且是直接衝著吉登斯而來，企圖以此取代他的「結構化之二元性」的說法。她從洛克伍德的整合二元論出發，區分了社會中的人們 (people) 和社會中的部分 (part)，以分別代表施為和結構，並同時分別對應著社會整合和體系整合。換句話說，施為指涉的是社會中的人們這一部分，而結構處理的，則是有關社會體系中部分之間關係的性質。

根據其「積分」的立論立場，亞瑟兒所認為分別代表施為和結構的人們和部分，自然就不會是如吉登斯之結構化二元性說所以為的，乃是同一件事物的兩個不同面向，代表著同一個過程的兩個元素。正相反的，它們是兩種有著不同性質的種類 (different in kind)，雖然彼此之間可能在因果上互相糾結地作用著 (Archer, 1982; 1995: 15; 1996: 691; 同時參看 Bhaskar, 1979: 33)。換句話說，像人們和部分這樣的迸生「實體」，在現實世界裡，它們事實上乃指涉著徹頭徹尾不同的東西。同理，推及於施為和結構這兩個概念時，情形也是一樣的。顯然的，亞瑟兒這樣的「積分」觀點反映的是，經過一段時間的累積運轉後，一個社會實作過程所顯現出來、且在時

間序列上有著先後次序的累積性效果狀態。準此，當結構這個迸生「實體」在一定時空之中與施為這個迸生「實體」相互推拉摩盪時，有兩個基本命題就成為是必要的了：

1. 在時間序列上，結構必然是要先於引導其再生產或轉型的行動，亞瑟兒稱此條件為結構的制約 (structural conditioning)。
2. 在時間序列上，亞瑟兒稱之為結構飾化 (structrual elaboration) 的，必須後於使其引發的行動 (Archer, 1995: 15; 1996: 697)。

同樣的，就行動或施為的立場來看，在所謂雙重形態衍生的情形之下，它引導著結構進行飾化，而其本身也在這過程中被飾化著 (Archer, 1995: 190–191, 247, 253)。於是，一旦結合了施為和結構二者的相互作用的「積分」過程來考察，社會互動乃透過下列如此一般的關係性序列而進行與展現：結構制約→社會互動→結構飾化 (Archer, 1988: 304; 1995: 157, 193; 1996: 697–698)。這也就是說，既有的一定結構形態制約著社會互動，而社會互動一旦進行之後，它又可能促使原先既有的結構產生飾化的情形。在這中間，施為和結構相互做為媒介和效果，彼此之間乃相互地搓揉著。不過，就整個社會過程的運轉來看，在亞瑟兒的心目中，行動或施為似乎是居處於啟承轉折的樞紐地位。或許，正因為有著這麼的意思，於施為概念之外，亞瑟兒另外提出行動者 (actor) 與主格人 (person) 兩個概念來補充，並以施為做為居中的概念加以串聯來著墨著 (Archer, 1995: 247–293)。對此，暫時先存而不論，留待在下一章中再詳加說明！

## 第八節 實作理路和體系理路的對彰

循著上面有關對洛克伍德之社會整合和體系整合二概念所衍申的討論脈絡，雖然我們看到學者們有著不同的理解，衍生出來的立論著眼點也大相逕庭，但是，他們卻是相當一致地並不把社會看成是一個只具有著單一的形塑和運作理路的超級抽象巨靈。事實上，派森思以 AGIL 概念來勾勒社會體系時，多少即已意涵著，當把社會做為一個體系來看待時，既然其

所分化的次體系具有不同的功能，因此，理論上也就是有了不同的運作理路。只是，因為派森思關心的議題重點並不是僅僅在於此，所以，對此一次體系的特點，他（以及其追隨者）沒有進一步加以探討分析而已。或許，正是這樣的緣故，在結構功能論的論述傳統之中，學者們才始終維持著把社會看成是一個具有單一、且自在之理路的巨靈體系這樣的基本立場。很明顯的，當洛克伍德提出了社會整合和體系整合此二概念的分殊性的時候，這樣的社會體系具單一整體理路性的想法也就跟著動搖起來了。

但是，就修正（或反對、否定）派森思式之單一社會理路的陣營而言，從以上所敘述的諸種不同論述，我們很清楚地可以看出，自洛克伍德以降的諸多社會學者，企圖透過社會整合和體系整合兩個概念來分析社會中分化的運作理路，其所開展出來的說法與理論內涵卻是相當不一樣。不過，大體上來說，其中，儘管哈布瑪斯極力向派森思的 AGIL 功能論妥協靠攏，但是，他還是與其他的相關學者一般，都把行動或行動者搬到檯面上來，讓它與體系（或謂結構）平起平坐，同等地予以考慮。這一點可以說是他們共同肯定，也是共同努力的目標。說來，這樣藉著行動主體的概念來與體系客體的概念對彰的論述策略，基本上乃派森思的理論所未充分顯現、也未竟其功的地方，儘管事實上這正是派森思企圖化解，並且自以為可以、且已經化解的課題。

卡普勒曾區分兩種理路：一種稱之為使用理路 (logic-in-use)，另一種則稱為再構理路 (reconstructed logic) (Kaplan, 1964: 3-11)。簡單來說，所謂使用理路指的是一般人在日常生活中行事作為時所運用的理路，而所謂再構理路指的則是人們以一種特定的認知方式，對現象建構一套嚴謹的思考與證成理路 (Kaplan, 1964: 8)。例如亞里斯多德的三段論邏輯或現代科學方法與程序，即是再構理路的典型代表。假若把這兩種理路套用在具社會整合和體系整合這兩個不同社會面向上面的分析的話，涉及社會整合的面向所可能呈現或主導者即是使用理路，而一旦涉及體系整合面向（假若有這麼一個現象的話），其所運用者則往往是分析者（如社會學家）的再構理路。倘若我們使用哈布瑪斯的「體系 / 生活世界」的對應場域觀點來看，那麼，

一般人們在日常生活世界中所運用的理路，乃以使用理路為主導。至於體系所呈現的理路，則經常被認為是再構理路營造出來的理路脈絡。

假如卡普勒這樣的說法值得我們注意並且予以援引、以與社會整合和體系整合的概念搭配使用的話，布迪厄的實作理路的理論，則將可以借用來做為我們從事更進一步論述時的概念基礎。根據布迪厄的意思，一般人們在其日常生活世界中的行動，往往並不是直接對所謂的客觀條件有所反應，而是對生成這些條件的實作詮釋 (practical interpretation) 和其慣域的社會建構企劃背後的原則做反應 (Bourdieu, 1977: 116)。換句話說，行動者本身所具之慣域的個別性和共享性特點，以及其特有的認知模式，多少決定了他將如何定義和詮釋著世界，也因此決定了世界在他眼中將是以怎麼個樣子來呈現。於是乎，布迪厄認為，以個體的慣域背景為基礎來形構所謂的神話創作式的行止 (mythopoeic act)，並把它當成正進行建構中的當刻 (the constructing moment) 來看待，乃是建構社會實在的基本策略。但是，這樣的說法並不是如觀念論傳統下之卡西勒式 (Cassirer, 1990: 11) 的神話創作全體性或李維史陀 (Levi-Strauss, 1963) 之人類心靈的基礎結構一般，被看成是具普遍範疇意涵的意識，可以超越特殊社會條件來照顧所有企圖瞭解的經驗形構體的 (Bourdieu, 1977: 94)。毋寧的，人的神話創作式行止是受制於慣域和場域 (field) 互動的結果，其所依循的理路基本上是所謂的實作理路的運作。

誠如在第二章中指出的，在西方世界裡，特別是十八世紀啟蒙運動以後，由亞里斯多德三段論衍生的「邏輯」結合著所謂的「科學方法與研究程序」共同經營出來的思維理路，即普遍地被西方學者視為是建構知識以判別是非、並進而彰顯真理的不二法門。這也就是說，做為判別是非的依據，這一套思維理路的決定性，不僅是足夠恰好，而且也僅只有如此恰好的。是故，它所營造出來的這種「恰好決定性」(exact determination) 乃具「有、且僅有」的邏輯特質。事實上，正是科學所具這樣充滿著自信、且霸氣十足的宣稱，使得人們相信真理可以被確認，而且，更重要的是，也僅只有透過科學方法與研究程序，這才有可能。

在布迪厄的眼中，相對於以邏輯結合著科學方法與研究程序所經營的思維理路做為建構「再構理路」的基礎，「實作理路」所呈現的情形，往往並非正好是「恰好決定」的。它要不是呈現出「未足決定」(under determination) 的狀況，就是呈現出「過度決定」(over determination) 的情形。在如此一般的情況之下，實作理路有三個特性是明顯的。第一、它所依循的是以實作理法 (economy) 為本的經濟理路 (economic logic) (Bourdieu, 1977: 122)。「這個實作理路……乃透過一些衍生原則 (generative principles) 來組織所有的思想、知覺與行動，只因為根據實作經濟的原則，其整個的理法，為了簡單化 (simplicity) 與概括化 (generality)，預設著嚴謹性是被捨棄的」(Bourdieu, 1977: 86)。這句話說得很明白，它清楚地指出，實作理路講究的是簡單化與概括化，因為只有這樣才能夠使得人們的行動動起來既經濟、又方便。基本上，在這過程中，人們並不重視程序上是否具備了(科學)正當性的嚴謹度，當然，更不在乎什麼「邏輯」與「科學方法與研究程序」的。事實上，只要自己所預期的目的，或心中所持有的意念能夠順當地達成，而且，頂多，也不會明顯地扞格到基本社會規範的模子梗要，一切也就可以了。

其次，實作理路並非完全紊亂無序，而是具有著一種實作的和諧性，而這種和諧性基本上是一種模糊的和諧性 (fuzzy coherence)。布迪厄即指出，這種和諧性乃意指，根據少數衍生原則而引生的實作，基本上具內在和諧性，也可與客觀條件相互並容的；同時，在易於操控和使用的方便原則指引下，它又具備了實用性。布迪厄說，這是一種差勁 (poor)、但卻是相當經濟的理路所具有的基本特點 (Bourdieu, 1977: 86)。第三，這種實作理路具備著如抽象畫中常有的流動、模糊而未定的特質。它運用比擬 (analogy) 的方式，以具對立關係的概念 (例如，冷對熱、男對女、日對月、上對下、右對左、內對外等等)，建立一種異體同構關係 (relation of homology) 來思考或行事。就嚴格的所謂「邏輯學」的角度來看，這種比擬當然常常是不確切，也不完整的；這也就是說，若不是不足決定，就是過度決定。例如，在日常生活世界裡，人們即常常循著自己的認知慣性，以上引的冷 / 熱、

男／女、日／月、上／下、左／右或內／外等等概念，做聯串性的對應比擬以來認識世界，並且引發行動。尤有進之的，人們經常並不是以普遍而一致的原則來行事，而是在不同的同構形態上運用著不同的衍生企劃，並且隨時、隨地、且隨人而變化不居地操作著 (Bourdieu, 1977: 88)。

套用現象社會學的概念來說，布迪厄這樣的說法即意味著，人與人互動的場域乃存在於日常生活世界之中的。而且，行動常是以「我」為中心來引發，其動機是具實用性質 (Schutz & Luckmann, 1973: 79-82)，也是以滿足自我的慾望與利益考量為基礎的。更重要的，指導人們行動的，是來自潛存於人群中之規範、價值或常識性認知的共同倉庫裡，一些被人們共同視為習以為常、且理所當然的自然態度 (Schutz, 1967, 1973)。這種以當事人的認知和慾念為中心、以及以自然態度為基礎的行事方式，是一種空間意識上從「此處」(here)出發，且行動者具相當主動性的行動，它充滿著人之意志和意念發皇的觸機。套用亞瑟兒研究文化現象時的用詞，亦即：此時，我們所關涉的是一個有知曉性之主體的文化 (a culture with a knowing subject)，而就其實作理路來說，所謂具經驗實用、選擇與辯證性質的因果共識是否具備或達致，乃其基本依據 (Archer, 1988: vi)。或者，正如吉爾滋借用索羅金 (Sorokin, 1937) 之說，並用以形容社會體系整合乃屬一種「因果—功能整合」一般，這種理路是具因果功能性的。至於相對應的文化整合，則是具「邏輯—意義」的 (logico-meaningful) (Geertz, 1973: 145)。無疑的，這呼應了亞瑟兒指陳文化體系的理路是追求邏輯一致性 (logical consistency) 這樣的說法，而有關於亞瑟兒這樣的論述，在下文中再做討論。

行文至此，讓我們再回到布迪厄對人們之行事理路的論述上面。首先要指出的是，倘若套用馬克思主義者慣用的概念來看，布迪厄這樣有關人之行事理路的說法，就理路本身的意義來說，並不在於它所依據的種種標準是否具備了自在性 (in-itself)，而是在於它所具有的自為性 (for-itself)。換言之，理路所依據之內容的價值，在於它是否實際被選擇、並用以證成自身，而不是因為「它的價值早已先驗般地自存在那兒，人們用不用都無損其所具的真理性、真實性或意義性」這樣的立場。因此，行事理路並不若

上述的「邏輯」與「科學方法與研究程序」，被認為具有自在、且自明的自性。毋寧的，它的意義是因為被人們實際用了，而彰顯、確立、與產生著作用。這樣的自為性乃意涵著，由特殊文化傳統所形塑的共識慣性，乃至個人的個別習性、或甚至偶發的意念和靈感等等，往往以一種無形的方式主觀地證成了「真理」宣稱的正當性。當然，這種看起來具備了類似吉登斯所稱之實作意識的行事慣性，能否實際發揮「自為」的真正效果，則有賴諸多條件的配合。不過，其所具的共識慣性、個人習性或甚至偶發的意念和靈感等等的特質，事實上即已明白地說明了，人們具有「自為」的能力與機會，本就已經是內涵著的。於是，問題的真正所在似乎應當是從反面的角度來看，亦即：共識慣性等等能力的有無或發揮的機會，在怎樣的狀況下，會消失或減弱呢？關於這個問題，一樣的，也留待在下文中再討論。

現在，姑且先讓我們假設有著所謂的體系自存著。那麼，這一來，洛克伍德所說的體系整合的機制何在以及如何運作，順理成章地就成為不能不進一步追問的議題。其實，當派森思提出分析實在論的論述立場來替體系說的正當性護航時，早已暗中鋪陳著往後諸學者們所指認之體系整合的基本理路脈絡的特質了。誠如我們在上文中所指出的，以 AGIL 的體系說當例子，社會體系中經濟、社會、政治與文化四個次體系所具之分化功能應當具備的一些特質，使得社會做為一個體系有了整體性的基礎。簡單來說，對應於四個次體系之既定結構形式的四個功能即分別為適應、目標達成、整合和潛勢（終極價值的闡揚與證成），在概念上，彼此之間必須是互斥，但卻是互補、而互相滲透的。如此，它們才足以完成其所依存的社會做為一個體系所必需假設的體系整體，能夠和諧、且均衡地運作著。這樣的結構功能要求，做為一種理路來看，基本上，乃是在符意化的面向上 (facet of signification)<sup>22</sup>形塑一種分析論述的形式。其特點在於，在一定經驗範疇內，概念彼此之間的演繹邏輯可以運用而加以組合。因此，其論述

<sup>22</sup> 援引亞瑟兒 (Archer, 1988) 的用語。

的文化形式所展現的，本質上可以說是一個無「知曉主體」的文化 (culture without a knowing subject)。它只有理知 (logos)，而其所賴以支撐的理路，乃是諸多概念與命題之間是否具備了邏輯一致性的問題。此一邏輯一致性即表示著人所可能具備之理性的最高形式，而上述的「邏輯」與「科學方法與研究程序」正是這種理性之最高形式的具體表現。

很明顯的，如此一來，社會做為一個體系來看，它並不需要行動參與者的主願共識來保證與承認的。理論上，其所內涵的結構理路本身，透過所謂「客觀」事實性的鋪陳，就具備了真理宣稱的條件，也因此順理成章地具備了自在性。就論述本身的立場而言，此一真理宣稱的自在性，是使得社會體系很自然地具備了自為能力的論述權力基礎，也是使其必然產生或被證成的要件。結構功能論者一向所謂之諸如結構自主、結構必然或結構強制等等概念，所以會被接受、而被視為理所當然，說穿了，正是這樣的思維理路支撐出來的。因此，就在這樣的認知模式中，其在論述上所具的正當性和優位性，獲得到被承認與被肯定的名分。

倘若我們順著結構功能論的理路來思考，那麼，在體系整合概念中，一般所強調的結構與功能的整合要能成立，首先就得必需先假定體系具有所謂的整體性。同時，更進一步的，依附在此一整體性概念之下，我們又得假定所謂和諧均衡的狀態即是「常態」<sup>23</sup>。這樣的諸多假定基本上乃反映著以社會具有著體系性的思考者（尤其信仰者）的意識形態。這也就是說，所謂的和諧均衡基本上是依附、也是促使體系說所以有效之背後諸多預設命題衍展出來的一種具分析和認知意義的「假設狀態」。在此狀況之下，推到極端，體系理路將只是指涉與展現結構自身所內涵的功能互聯性，而且，也僅僅如此而已。原則上，它既容不下行動者的自由意志和意念，也承擔不了行動者從事具選擇性或辯證性的介入，因為這樣一來將侵犯了體系本身所具之理路的完整一致性。而且，事實上，就其概念的內涵而言，

<sup>23</sup> 顯然的，以盧曼的觀點來看，這樣的體系和諧均衡說是可以捨棄，而且也是無效的。因為盧曼的體系說具有與在此處我們所論及的諸論述對話而衍生更豐富的討論空間，所以，在此，我們先保留，留待在下文中適當的地方再來討論。

也根本沒有空間讓任何異物侵入的。倘若有的話，那是，體系理路本身成為一股在人們的真實世界裡實際操作著的社會動力了。在空間上，它以「彼處」(there)，而非「此處」(here)；在立場上，它以匿名之第三者的「他者」(other)身分，非第一人稱之主動者的「自我」(ego)姿態呈現。然後，在影響了行動者之後，它立刻搖身一變，成為存在於行動者之日常生活世界的場域中一股（被內化、或被強制去接納）的理論或理路動機 (theoretical or logical motive)。當然，只有當這股理論或理路動機再次轉化成為行動者的實用動機，體系所內涵的理路才可能真正發揮威力，產生具幾近整體性之效益的歸名作用 (imputation)。

體系整合所賴以形成的體系理路是否自存與如何自存，是一個惱人的哲學性問題，其中牽涉到存有本質是否存在的問題<sup>24</sup>。在這兒，作者不準備、更是沒有能力回答這樣一個問題。我所能、也是想做的只是指出，不管，從存有哲學上來看，社會是否具有自存的體系性，也不管這個體系性是否即為本質的，至少，有一點是可以肯定的，那是：誠如上文中曾提到的，所謂的體系理路，事實上乃是由一些人透過某些概念和命題的經營，以論述的形式而呈現出來的一套系統化說詞。尤有進之的是，他們常常挾「客觀事實」之名，把這套說詞供奉為社會體系本身所具備、且自明的自性。以現代社會的表現形式而言，這一些人最多、也是最重要的，即所謂的學者，尤其是自稱科學家的學者。不知是幸或不幸，社會學家恰巧又是其中最主要的一群詮釋者。如此以某種自謂是理性（尤其科學理性）的論述方式對社會進行詮釋，而宣稱他們所指陳的正是社會原有的本質，事實上即已是明顯地干預了社會這樣一個東西（假設的確是有著這樣一個東西的話）的概念形塑。然而，絕大多數的社會學者，尤其實證主義的信徒們，絕不會承認情形是如此的。因為，對他們來說，體系理路的自存是一個可以肯定的自明事實，而且，這樣一個事實本身的呈現，早已因透過「邏輯」與「科學方法與研究程序」的運用與檢證，獲得到絕對的保證了。在這樣

<sup>24</sup> 盧曼認為體系具自我再製、自我組織、自我指涉、自我題構等等特質，可以說即在於證成這樣的體系理路的存在。關於這樣的說法，留待下文中再來討論。

的思考模式支撐之下，體系理路說穿了其實只是一種具真理宣稱意圖之預言的自我實現與證成罷了！這是一種類似郭戴爾 (Godel) 數學所衍申出來的「祕圖」，它產生了自我纏繞的現象。

不過，不管怎麼說，人們以論述的方式大量地介入人之社會世界的運作，乃是在我們所處這個時代中可以看到的不爭、且明顯的事實。盧曼即明白地表示，在現代社會裡，科學高度的發展，使得傳統所謂的「真理」某個程度可以取代了權力（非傅柯式的概念）和金錢，成為主導的動力。而且，未來的社會可能即是一個由科學主導的社會。姑且不論這樣以真理（實為「知識」）、權力和金錢做為三種主要的社會資源形式，並以其中之真理具優勢地位的說法是否恰當<sup>25</sup>，至少，在盧曼的眼中，科學在人類文明發展史中將孕生成為具初基決定性的社會動力。情形若是如此的話，那麼，在科學一向即以極系統化的知識制度形式呈現、並發揮作用的情況之下，制度形式意即體系化，而這即意味著，它乃具備著高度自我組織、自我指涉、自我再製、且自我界範等等性質的現象。這也就是說，一旦科學成為具主導性的社會動力，它將使得社會具備著自我組織能力的情形，變得更加明顯 (Luhmann, 1982: 357)。

嚴格地來說，即使讓我們在分析層面上暫時先承認有社會這樣一個自成體系的「實在體」存在著，它要具備自我組織的能力，並不一定必須完全依賴如科學理性知識這樣極具真理宣稱性格的論述力量來支撐，才可能呈現、並產生實質的作用。其實，晦暗地隱藏在人們日常生活世界之慣域中許許多多習以為常的習慣策略等等，即已足夠使得社會的自我組織能力展現出來了。只不過，科學理性知識的系統性和實效性等等性質，常以極其明顯的優勢身分展現它產生作用的實力。這無疑地將使得社會的自我組織能力的表現更加明顯、也更為具體。對於這樣的說法，基本上，作者個人還是持保留的態度，但是，在這兒，為了維持類似採取思想史的進路對概念發展與演變加以分析的策略立場，姑且先循著已有之有關整合概念的

<sup>25</sup> 若以傅柯的知識—權力觀的立場來看，盧曼這樣的論述或許有嫌過於簡略，是存在著可議之處的（參看 Foucault, 1980）。

理路鋪陳和其變革脈絡來加以剖析，至於，對整個「體系化社會」這種概念迷思的總批判，則先存而不論，留待後文中適當的地方再來處理。

然而，撇開這個根本性的問題不談，盧曼如此強調科學知識的社會性轉化，基本上，乃與亞瑟兒以邏輯一致性來刻劃文化體系（和社會體系）的性質，也與卡普勒的再構理路概念，在內涵上有著異曲同工之處。這一切皆指陳了社會做為一個獨立自存的自主體系的可能性，甚至是進一步的，在論述上、也在現實上，肯定了這個自主性的優先地位。這樣的說法無疑地把體系化社會一概念推到極致，而且當成建構社會這樣一個無形之巨靈「實體」的原型特質。如此一來，涂爾幹之「社會事實」性的社會實在就可以再度被證成。然而，嚴格說來，其實，這只不過是把同一個萬花筒再轉動到另一個角度而已，還是看不出有什麼「本相」的。

平心而論，盧曼並非沒有注意到生活世界裡內涵著如社會整合這樣一種以因果共識為本的動力的存在，只是，他以為，在高度系統化的科學理性一再地滲透與傾軋的情形之下，這種以因果共識為本的社會整合力量，對社會之自我組織的影響作用變弱了。這樣的說法，似乎與其在學術上的競爭對手哈布瑪斯的「生活世界被體系殖民化」論調，有著極其相類似的意思（參看 Habermas, 1987）。關於這一點，他說：「事實上，科學體系對社會自我題構化的貢獻並不在於它假設了真理，而是靠著它在一個具社會馴服化 (socially domesticated) 的環境中的隨制性認同 (contingent identity)（經由演化）和許多預設密聚在一齊而反映了出來」(Luhmann, 1982: 359)。這也就是說，科學（及其理性）並非赤裸裸地以其原型呈現出「真理」的樣態，況且，在現實上，這也是不可能的。科學活動做為一種社會互動的形式，它基本上必然也是一種權力運作與展現的形式，而且，以各種轉形（特別是物質化——例如科技產品）的形式，因時空的隨制，在人們的日常生活世界中被呈現、認定和供奉著。不過，撇開科學所具這樣的社會性不談，在盧曼的眼中，他似乎仍然以為，被科學邏輯高度體系化下的社會樣態，對理解社會到底是什麼這檔子事，基本上是具優位性的，甚至才是唯一的實在，至少在概念分析的認知上是如此的。相反的，以因果共識的

慣性模式為理路而形塑出來的生活樣態，以及此一生活樣態所依附與形塑的日常生活世界，在他的論述中，是被隱藏著，甚至根本就是不存在的。

總之，回顧西方社會學史的發展，像盧曼這樣把人類文明發展史中某一特殊時空下的優勢科學論述和它的副產品，當成是社會體系本身（至少是現代社會的體系）內涵的基本理路特質，並非絕無僅有的特例。事實上，諸如我們在本章中所敘述的學者們，幾乎無一例外，都有著如是之傾向。在這諸多論述當中，平心而論，盧曼的說法是否真的即是如此，實際上還有很大的保留空間，可再爭議之處尚多。然而，亞瑟兒的論調就大大不同了，她的論點所意涵的相當明確，值得特別提出來討論。

在亞瑟兒的眼中，體系（她所特別指涉的是所謂文化體系）本身就有一套具普遍意義的邏輯。於是乎，維持邏輯一致性乃體系得以穩定繼續下去的必要條件 (Archer, 1988: 142)。這樣的觀點，基本上並不是一種知識社會學的思考模式，而毋寧是從特定科學哲學的立場，以「邏輯」（包含科學方法與程序）乃具「檢證真理之普遍效準性」的意識形態為基礎，來確立體系的性質，也確立它在分析上和實質上的優位性。這樣的論證所以成立，首先必需假定社會體系有一套特定自我內涵的運作理路，而且這套理路是自明、並可以予以披露的。其次，我們又得假定，透過、且唯有透過科學方法和邏輯的有效運用，才可以讓這樣自我內涵的運作理路充分披露出來。

於是乎，一旦人們接受了這樣的諸多假設之後，很自然地會認為體系的理路本身，即與科學方法和邏輯所共同形塑的知識系統，具有著同構異形的符應關係。在這中間，人們不會意識到，體系的理路其實只是科學方法和邏輯所共同形塑出來的一種特殊概念表述產物。況且，在現實世界裡，人們總是認為邏輯和科學方法內涵著「真確性」，因此，一旦這樣的信念以權力的形式來呈現，那麼，它立即保證了體系的自主，也決定了社會運作之至尊無上的指導原則。因此，就在一般人們（甚至是許多社會學家們）實際的觀念裡缺乏對社會體系的這樣內涵有著充分認識的情況之下，認為體系本身具有自性，而且有著自個兒的理性運作理路，就成為不容、也不可能被否定的「事實」了。是故，體系是獨立、自主、而且「沒有人味」

(unpeople) 的，它乃由無主體的理性邏輯所演繹形成 (Archer, 1988: 143)。

無疑的，如此抽離了歷史性與人本身的主體能动性，企圖以邏輯演繹來勾勒、並保證體系的實存性，是使得西方社會學思想中的結構概念常被賦予普遍性意涵，並且拿來與歷史這個被定位為具特殊性的概念對立起來看待（參看 Schmidt, 1981）。在這樣的對立思考的過程中，很遺憾的是，他們並不進一步分析此一理路所以形成的實際社會過程，也不分析論述前提中所可能內涵的特定歷史—文化意涵，更不分析其思考模式本身的文化基礎。他們天真、且很自然地認為，憑著科學方法和邏輯，就可以使社會所具永恆的體系自性順理成章地被披露出來。然而，很明顯的，體系整合一概念所內涵的邏輯一致性，說穿了，只是反映客觀主義者常所顯示的一種邏輯至上主義 (logicism) 的立場。這樣的見解無疑地是狹義的科學至上主義所衍生的一種迷思思維，是僵化沒錯，但卻很霸道，自以為有理，而且，更是世間唯一的理。

傳統功能論以及由其所衍生出來的結構自主論者，一向即尊奉著上述如此一般之邏輯至上主義的立場，他們過度相信社會體制（特別是制度）具有著可以普遍定義的性質，例如，視婚姻乃為履行群體的生物性生殖（即綿延種族）功能而普遍存在著。他們忽視了人們行動時所可能具有的個別特殊意義（或甚至說，功能），也常常遺忘了檢視行動所以產生之種種特殊條件的必要性。當然，他們更忽略了一個可能的現象，那就是：在不改變人們的實作理路原則的本質的條件下，任何科學建構本身，其實並無能力充分、且完全地掌握這些原則的。誠如布迪厄所說的：「所謂客觀的研究使得實際的承續 (practical succession) 變成為表徵的承續 (represented succession)，致使針對一個客觀建構的空間而引發的行動，原本是一種涉及事情做與不做的需求結構，變成是在一個連續、且同質的空間中所進行的可逆反操作」(Bourdieu, 1977: 117)。換句話說，被所謂之「理性論述」予以建構化的體系性，往往反身過來被用以淡化、乃至揚棄行動者的實作理路，而讓它逐漸消融在體系理路所編織出來綿密、虛擬、但往往卻是有力的形式網絡之中。

總而言之，不管這樣挾體系理路為名的所謂理性論述所為的，是否有意借著一種四兩撥千斤的力道來淡化或揚棄實作理路的作用或乃至其存在的本身，有一點可以肯定的是：這樣的理性論述成為客觀論者保證體系理路無所不在、且無往不利的利器，也藉此證成了他們所供奉的體系理路著實是具有著內在必然性。說來，這樣的自我證明手法的確十分高明，但是，卻並不是完全無懈可擊。其實，即使我們姑且接受所謂結構這樣的表現形式是存在著，情形也應是有如在本章第二節中所敘述之西庫利爾區分規範和解釋程序的說法中已經明白點出的一般，即：在人們的日常生活世界的場域中，結構並不是定型不變的。人們因場景的變更，不時使得結構一再被形塑著。規範做為客存地制約著人們的規則，往往只是一個具導引意義的參考框架而已，重要的，還是人們做為行動者所具備認定場景之機制與基本程序的能力。有關這樣的顛倒論述方式，將是後文中論證的基本主軸。

最後，為了方便讀者們掌握上文中有關社會整合與體系整合兩個概念被使用的內涵和由此衍生的種種論述重點，底下乃以表格的方式來做個簡單的總結。

	社會整合	體系整合
運作理路與其特質	使用邏輯 施為因果律 因果共識性 因果—功能 共識 衍生企劃為本的同構比擬	再構邏輯 (Kaplan) 事件因果律 (Giddens) 邏輯一致性 (Archer) 邏輯—意義 (Geertz) 功能互聯 (Habermas) 科學方法與邏輯為本的演繹推論
基本性質	經驗—實際的 選擇、辯證的關照 社會實踐，自為乃證成的基礎 共識的權力運作做為真理宣稱	分析—論述的 整體、歸名的關照 符意化面向，自在乃證成的基礎 科學理性的真理宣稱做為共識 權力
行動者的地位	展現意志與意念 知曉主體被承認 行動者具主動地位	展現結構的內在邏輯 知曉主體不被承認 行動者居被動地位

	重詮釋程序	重規範規則的結構形式
動機樣態	慾念(ero)為主 實用動機	理意(logos)為本 理論(邏輯)動機
施用場域	生活世界	體系
功能意涵	做為規範與目標價值結構只具 整合和模式維續功能	做為指導作用的限制條件結構 具適應與目標達致功能



## 第八章 從結構到施為

### ——對主客二元對彰困境的化解企圖

從上一章有關社會整合與體系整合的討論，我們可以很清楚地發現，晚近來，西方社會學者企圖以施為（或行動、行動者等相關概念）來對應結構的概念，並由中彰顯行動者所具有的主體能動性。在這樣的討論當中，學者們也順著開出了體系與生活世界這樣的二元對彰概念來。當然，就西方社會學理論發展的角度來看，這樣的概念轉折在社會學史上具有顯著的意義，也提供了一定的貢獻。但是，在此，我們不免還是會疑問：若說對參與其中的理論家而言，這樣的諸多努力乃是為了遂就他們心中所共有的目標——即化解笛卡兒式的主客二元對彰的困局，那麼，他們成功了嗎？對此，依我個人的意見，這就著實有待重新評估的必要了。

在這一章裡，我所打算進行論述的，就是針對學者們用來與體系與結構二概念對彰的另外兩個概念——施為與生活世界從事分析批判。並且，在進行分析批判的同時，對上一章中所提及的一些論述做更進一步的釐清。底下，在進行這樣的工作之前，先來討論晚近西方（特別是美國）社會學理論論述中常被提到的一個重要議題，即所謂微觀 (micro) 與宏觀 (marco) 立場之分野的問題。

### 第一節 微觀與宏觀之分野的迷思基礎

基本上，所謂微觀與宏觀之分野的提法，可以說是美國社會學理論論述傳統所開衍出來的議題，或謂，乃是一種隨之而來、並用以理解與詮釋社會的論述形式<sup>❶</sup>。在這兒，由於篇幅的限制，我無法詳細描述，僅能因

---

❶ 有關對這個議題之討論的評介，可參考亞歷山大等人 (Alexander, Giesen, Münch & Smelser, 1987; Alexander, 1988a) 與傅柏 (Huber, 1989, 1991) 等人的

應本文之文脈上的需要，做簡單的敘述。

首先要指出的是，自從派森思在一九三七年發表他那著名的著作《社會行動的結構》之後，經過隨後陸續的修飾潤添，把社會供奉為一個自成一格、且具自主性的經驗存有實體的看法，蔚成為美國社會學的主流思考模式，而被冠以結構功能主義的名稱。從第二次世界大戰結束到一九六〇年代後期為止，此一理論叱風雲，流行所及幾乎可以說是所向披靡、無可抵擋，主宰著幾乎整個英語世界的社會學理論論述的樞紐 (Craib, 1986: 53)。

然而，正當結構功能主義的論述狂飆的同時，派森思所任職之哈佛大學社會系的同仁霍門斯 (Homans) 提出了所謂的「交換理論」(theory of exchange)，主張對社會現象的理解和詮釋，應當還原到人的心理層面上 (Homans, 1950, 1958, 1961, 1964, 1967)。如此一來，理論論述的指涉基礎，就得定位在「人」自身上面；這顯然與派森思之社會體系基本立論出發點是不一樣的。姑且不論霍門斯的論述是否有可議之處，他對哈佛大學社會系學生的影響，自一九七〇年代開始逐漸增強，而派森思的影響力則相對地日漸衰退，情形正像四〇年代時派森思的影響力逐漸取代索羅金 (Sorokin) 一般 (Münch, 1994: 3)。其後，特別是經過布勞 (Blau, 1964) 在論述上做了一些修飾與補充，交換理論之說在美國社會學界流行開來，而致使此一後來被定位為代表微觀立場的理論，在關照的層次上，與代表宏觀立場的結構功能論分庭抗禮，終遂成為相互競爭的重要理論論述取向。

以所謂微觀立場見長的理論，足以與代表所謂宏觀立場的結構功能論（理應再包含論點與其相左的所謂衝突論）相鼎立而抗拮的，當然並不是只有交換理論而已。其中最重要的，首先應當溯及一九〇〇年代開始孕生於芝加哥大學以米德 (Mead) 為最主要代表人物的所謂象徵互動論 (symbolic interactionism)<sup>②</sup>。或許，由於其發軔背景特殊<sup>③</sup>，這個理論一開始發

---

著作。

② 嚴格來說，代表此論早期的人物至少應當還包含湯瑪斯 (Thomas, W. I., 1918-20, 1923, 1966) 與庫利 (Cooley, 1902) 兩位社會學家。

展就有各種不同的形態，而「……它作為一種研究取徑的存在，似乎更有賴於非正式的口碑，而非正式的教科書」(Craib, 1986: 111)。同時，這個理論的發軔被認為相當具有著「刻意建構的曖昧性」，而且一開始的發展就極不完整 (Rock, 1979)。不過，到了米德下一代的主要代表人物，如布魯默 (Blumer, 1969) 與高夫曼 (Goffman, 1959, 1974) 時，象徵互動論的論述體系則大致完成。此後，一直至今，至少在英語系的社會學界裡，其影響力量儼然已明顯地大到蔚成為一個學派，有著舉足輕重的態勢。

除了象徵互動論與交換理論之外，在所謂微觀立場的陣營裡，尚可包含諸如以舒茲 (Schutz, 1967, 1970a, b, 1973, 1982; Schutz & Lukmann, 1973, 1989) 為代表的現象社會學、葛芬可 (Garfinkel, 1967) 所創的所謂俗民方法論 (ethnomethodology)、前章中曾提及之西庫利爾由俗民方法論衍生出來的認知社會學、以及時下流行於美國社會學界的理性選擇論 (參考諸如 Coleman, 1986a, b, 1992, 1993; Elster, 1986, 1989; Elster & Hylland, 1986; Goldthrope, 1998; Hechter, Opp & Wippler, 1990) 等等。這些林林總總的論述，雖說，或許可以用一句「微觀理論」來統攝，但是，事實上，無論就命題主張、研究策略、或基本預設立場等等，他們的論述內容彼此之間都

- ③ 米德原在密西根大學 (University of Michigan) 任教，後隨其摯友杜威轉任芝加哥大學哲學系。在密西根大學任教時，除了與杜威共倡實用主義哲學之外，米德自承尚受到庫利的影響，例如，取用他人角色 (taking the role of the other) 的概念即由庫利的同情的想像 (sympathetic imagination) 一概念修飾而來 (參看 Miller, 1973: xx)。到了芝加哥大學之後，米德約於一九〇〇年開始，在哲學系開授有關社會心理學的課程，普受相關學系之學生喜歡，深具有影響力。其後，主要根據其在一九二七年所授課程的油印講義，佐以前前後後修過其課之學生不同的課堂筆記，其學生莫理斯 (Charles W. Morris) 整理成書，即如今尚流行的著名著作《心靈、自我和社會》(Mind, Self and Society) 一書 (Mead, 1974)。正是米德自己並未把其社會思想正式形諸文字這樣的發軔背景，使得克萊博與羅克 (Rock) 有了這樣的評論。有關對米德生平的介紹，參看米勒 (Miller, 1973, 特別是〈導論〉一章) 或莫理斯 (Morris) 於其所編之《心靈、自我和社會》一書中的〈導論〉一章。

有著不等的差異性，實難以一言等同的。不過，在此，我們實在沒有理由對這樣一個繁複的課題做更進一步的描述與分析的，因為這並非本書寫作的要旨。我所以提及這些理論，用意其實很單純，只是企圖藉著所謂微觀與宏觀的分野這樣的提問方式，釐析施為與結構二概念之間所糾結的問題。有鑑於此，底下將只是以肯確、且具綜合結論性質的方式來進行說明討論，並不準備從事概念上冗長的反覆論證與剖析工作的。

根據寇寧斯的說法，「微觀社會學乃對現行頃刻經驗 (momentary experience) 的實際潮流中人們所做、所說與所思的從事細部分析。宏觀社會學則被視為對自足實體，諸如國家、組織、階級、經濟、文化和社會等巨幅與長程的社會過程從事解析」(Collins, 1981: 984)。於是，在寇寧斯的心目中，微觀社會學處理的，是人與人以個體姿態相互邂逅和互動的情境；宏觀社會學處理的，則是「微觀邂逅者的聚集體產生」所依引的宏觀結構面向。這也就是說，「宏觀結構所包含的，只不過是在時間與空間上一再重複（或有時是改變）地出現邂逅之大數量的微觀邂逅者」(Collins, 1987: 195)。以這樣的方式來區分微觀與宏觀，其所設定的標準首先乃架接在人的數量上面，固然性質上的差異往往也因數量上的不同而緊接著凸顯出來。這樣的實體性的概念區分，在西方社會學界（特別是美國社會學界）裡，可以說是相當普遍被採用的分類說法，譬如，布勞即分享著類似的看法。站在交換理論的立場，布勞即指出，微觀與宏觀社會學之分野的根本乃在於分析單元上的不同。他以為，基本上，前者的著眼點在於個體 (individuals)，而後者關心的重點則在於人口 (population)<sup>④</sup>。因此，彼此之間所使用、處

④ 首先，為了避免因中文譯名引起不必要的概念困擾，在此，還是從俗地把此一英文名詞譯為人口。所以這麼做乃因為希望保持西文之人口的原始意涵，亦即：某種社會性集體（如國家）企圖以某些既定或建構、且具社會性意涵的屬性來刻劃與歸類臣屬的個體，以達規馴（如透過檔案或戶籍管理）的政治作用。因此，人口一詞基本上是具「統治」的意涵，乃一個社會體施用其統治技術的權力關係所表現的一種具效果性意義的社會形式。它所企圖意涵的，不單純是數量上的多寡問題而已，而是超越組成個體單元特性之統計學上的分配性質與其所具的社會意義（有關此一概念在西方世界發展的歷史性論述，可參考 Fou-

理的概念也不一樣；前者處理的是人類的屬性 (attributes of human beings)，而後者處理的則是人口結構的迸生特質 (emergent properties of population structures) (Blau, 1987: 71)。

在亞歷山大等人 (Alexander, Giesen, Münch & Smelser, 1987) 所編討論有關微觀與宏觀之貫聯的一本論文集裡，密希與史美舍 (Münch & Smelser, 1987: 356–357) 在他們兩人合寫的〈結論〉一章中，即把此書所包含的諸作者對微觀與宏觀之分際的見解綜合整理如下（包含剛剛引述之布勞與寇寧斯的論點）：

1. 微觀乃處理個體，宏觀則處理人口 (Blau, Haferkamp)。
2. 微觀的焦點在於小的社會單元，而宏觀處理大的社會單元 (Alexander)。
3. 微觀指涉在有限範圍內的個體互動，而宏觀則是處理大社會的範圍

---

cault, 1979; Hacking, 1990)。以作者個人的見解來解讀，布勞使用人口一詞當然有維持這個歷史意涵的意思，這或許正是他不用一般社會學家慣用的群體 (group) 一詞來與個體一詞相對應的原因。不過，除了為了維持此一語意之歷史意涵的考量外，布勞所以使用人口一詞，似乎尚有著另一層他個人思想路線上的特殊意涵。基本上，這與他所持極具實證主義色彩之參數論的立場有關。若使用群體一詞來與個體一詞相對應，充其量只能彰顯出二者之間在人數量上的不同而已，並未能充分地把二者之間在性質上的差異凸顯出來。對布勞而言，性質上的差異是區分微觀與宏觀之分際時非常重要的根本問題，因為只有如此，才能凸顯他心目中所欲意涵之社會以別於個體的意思。就此角度來看，人口的概念正可以因應這樣的要求，因為，對著個體一詞來看，它所指涉的遠超出群體一詞所內涵之數量上的差異，而更進一步地內涵著一些獨立、且不同於個體的性質；也就是布勞所說具參數性質的變項分析，例如，分析社會經濟地位或階級等等的社會意涵。而且，布勞更是以為，只有以這樣的方式來提問，才能把體現在集體層次，諸如不平等、異質性等等他特別關心的現象彰顯出來（請參看 Blau, 1977）。同時，更重要的是，使用人口此一概念，不但可以避免社會一概念在內涵上的曖昧，而且能把它在數量上所內涵的社會學意義表現出來。這正是布勞具實證主義色彩的參數論立場所急於表現的重點（同時參看第五章第二節中的相關討論）。

(如價值體系) (Wippler & Lindenberg)。

4. 微觀指的是互動(邂逅者與交換), 而宏觀則處理在時間與空間上一再出現之大數量人的重複經驗 (Collins)。
5. 微觀指的是可觀察單元(即個體)的經驗性指標, 而宏觀則指從個體的行為與陳述中所建構出來的經驗性指標 (Wippler & Lindenberg)。
6. 微觀指的是心理命題, 而以此為基礎來形塑有關大幅面之社會過程和結構(即宏觀)的陳述與法則 (Wippler & Lindenberg)。
7. 微觀乃指引發個體間關係產生的社會過程, 而宏觀則指在一個人口中不同位置的結構與其加諸互動上的制約 (Blau)。

對這些定義(也可以包含未在這兒列舉的), 密希與史美舍指出, 它們彼此之間自有不盡相同之處, 有些甚至帶來了分析上的問題, 也必須在分析前提上有著較多的假定。不過, 對他們兩人來說, 態度上則比較傾向於接受上引第七個布勞所提出的定義 (Münch & Smelser, 1987: 357)。同時, 他們也呼應亞歷山大與吉森兩人的告誡, 以為微觀和宏觀的二分, 毋寧地是因應分析上、而非具體實質上的需要而來的。在實際進行分析社會現象時, 理當兩個方向均兼顧到 (Alexander & Giesen, 1987: 1)。

如此先擡出「微觀和宏觀之二分乃只具分析意義」這樣的說法, 並進而以類似兩造各打兩百大板的做法來解決理論困境, 可以說一向就是最為安全的做法。理由是這樣的: 一旦人們擡出的是所謂「分析」的層面這樣的說法, 那麼, 不管微觀或宏觀, 它們將都只是逼近經驗世界的一種權宜性的對比策略而已。既然是權宜性的對比策略, 在概念的選擇決定上, 它們基本上即具有自主優先性, 沒有需要(事實上, 也不可能)確切地予以經驗檢證的(迫切)必要了。所以這麼說, 乃因為策略是用來貼近所謂的經驗現象, 而反過來, 經驗現象本身卻無法預先對策略的選擇有著必然的約束作用。在這樣重心朝著方法策略傾斜的情況之下, 縱然把兩種對比策略的缺點都指點出來, 對「經驗現象本身到底是什麼」這樣一個問題的提問, 基本上卻一點也絲毫無損, 因為策略本身對「社會現象」必然會做

好一些存有論與認識論上的預設，而這一些預設自身已在理解上內涵了一些特質。跟著策略典範的改變，這些特質必然會以不同的面貌被呈現出來；這也就是說，策略的選擇多少已經宣告經驗現象本身所可能呈現在人們面前的樣態了。

職是之故，在各打兩百大板之後，再以安慰的方式指點出個別分析策略對經驗現象所掌握的遺落或缺點，最後得來的結論總又是「二者理當兼顧並用」這樣的論調。沒錯，使用這樣的方式來解決微觀和宏觀二分的理論困境，表面上，雖說對兩造似乎都兼容並蓄地照顧到，但是，事實上卻沒有把整個問題的根本癥結予以化解，因為問題的根本癥結並不在於如此二分的分析策略各自內涵的極限上面。況且，這個極限基本上早已經是自我界定的。毋寧的，整個問題應當倒轉來看，亦即：打從一開始，根本就不必有（或甚至是不應當有）所謂微觀和宏觀這樣的二元分析策略之說。

我在第三章中曾經指出，在西方社會思想發展的歷史傳統裡，社會一概念所指涉的，一開始原就是以資產階級為骨幹的市民社會為對象。大約自十六世紀中所謂絕對王權成形為國家以來，資產階級所欲協調、對立抗衡、或乃至征服的對象基本上即是這樣的一個國家。只不過，因為種種的因緣際會，無論就論述概念的主導或現實社會的實際運作而言，歷史的發展軌跡在在顯示出，至少到十九世紀中，社會的概念逐漸取得了主導權。它遂由僅僅只是相對於（甚至屈從於）國家此一概念之下來代表「市民」的社群集合體，搖身一變，成為概念上企圖統攝一切、且無所不包的一個完形巨靈「實體」。在前文中，我即明白地指出，派森思的社會體系論所企圖呈現的社會一概念，正是這樣一個具完形巨靈特質的實體性觀點。

當社會一概念在論述上取得了主導權之後，隨之而來的西歐社會形態，是民主政治體制日益落實與資本主義的市場經濟形態更形蓬勃發展。發展至今，尤其，強調消費的個人主義蔚成世界潮流，更是在在地使得人們深深感覺出個體受到這個已修成正果的「社會」完形巨靈所散發的體系力量威脅著<sup>⑤</sup>。於是，一旦「社會」完形巨靈的概念被充分地予以具體實體

化後，特別是在古典自由主義所內涵之持具性個人主義信念的強力支持之下，個體做為另一個實體性的概念，在現實上（或至少在思考邏輯上），也就不得不與社會這個完形巨靈對決起來。

就在這樣個體與社會此二概念被實體化且又對立的歷史場景裡，西方社會學者不自覺地把「微觀／宏觀」這樣的分析策略也轉實了，而這樣的情形發生在美國社會學界，又是特別明顯。尤其，在以社會實體論的哲學做為基本指導綱領的認知格局下，所謂微觀社會學（諸如交換理論、理性選擇說、俗民方法論、認知社會學、現象社會學或象徵互動論等等）與宏觀社會學（當然，以結構功能論為代表）的區分與進而產生的齟齬，很自然地就容易使得「微觀／宏觀」對立二分的分析策略特別地與具具體性質之「個體／社會」的二元體說法等同而搭聯起來。前面所引述布勞的論調，就是一個最典型的例子（同時參看 Huber, 1989: 1-2; 1991: 11-13）。

總的來說，就在這樣之思想上的轉折衝撞過程當中，「微觀／宏觀」對立二分的分析策略，與諸如前章所論述的所謂「施為／結構」對立的二元性（或二元體）說法，順理成章地就被社會學者們搭聯起來，而產生了相互符應的等同關係，儘管亞歷山大與吉森兩人告誡著，企圖把具分析意義

- 
- ⑤ 就西歐的歷史來看，民主的推動與資本主義的發展之間有著一定的隨制性關係，表面上看起來，它們彼此之間是相輔相成，難以切割分離的。不過，誠如包爾士 (Bowles) 與金提斯 (Ginitis) 所指出的，在相輔相成的表象之下，民主與資本主義雖一樣地肯定與推動自由，但是，卻有著各自的社會生活領域，也因此有著各自的運作理路，而且，在相當程度上，它們是相抗拮的。資本主義的特點是以財產權為基礎突顯經濟特權；民主則是以人權的運作為基礎堅持自由與民主可即計性 (accountability) (Bowles & Ginitis, 1986: 3; 1989: 76)。很明顯的，在人們的日常生活世界中，現實上，這兩種理路彼此之間是相互抗拮，也相互競爭地爭取著領導權。從歷史的眼光來看，社會主義、乃至共產主義的產生，可以看成即是企圖化解這兩種理路內涵之矛盾的解決策略。今天，我們所看到的消費主義的蓬勃發展，就深層的意義而言，可以說是展現這種理路的另一種交會形式。由於這些問題牽涉甚為複雜，在此，不擬詳論，而僅只把這樣的歷史發展特質約略點了出來，以提醒讀者注意。

的「微觀 / 宏觀」二元論與帶有具體性之「個體 / 社會」或「行動 / 秩序」等等的二元說串聯起來，基本上是一種誤置作為<sup>⑥</sup>(Alexander & Giesen, 1987: 1)。

就在這樣的區分傳統的支撐之下，讓我舉兩個美國社會學者做為範例來加以說明吧！首先，以寇寧斯 (Collins, 1987) 的看法為例，情形似乎就是如他所指出的這麼一個樣子：一向，社會學界（特別是美國社會學界）即普遍認為，相對於所謂的宏觀社會學，被界定為所謂微觀社會學的研究取向，展現出兩個主要的貢獻：第一、他們把宏觀現象轉換成微觀事件的組成。此一微觀轉換策略所披露的是，社會結構的實際經驗實在，其實亦即重複再現之微細互動的模式。第二、他們發現，實際日常生活的微細行為，並不完全依循著人的認知與決定的理性模式。相反的，人們的社會互動實際上乃依賴著彼此之間默會的了悟和同意，而不企圖去詳說那些被視為理所當然的部分。無疑的，這樣的論述意味著，傳統社會學家（如結構功能論者）企圖以諸如規範、文化模式、角色或角色取用 (role taking) 等概念來塑造的詮釋體系應當放棄，而且，乃至，任何以社會交換的概念來經營的論述模式，如上文中所提到的霍門斯和布勞的論述，相當程度地也必須加以修正。

亞歷山大指出，在一九三七年所出版之著作《社會行動的結構》一書中，派森思所企圖化解的，基本上即如所謂之「個體 / 社會」或「行動 / 秩序」的兩難困境 (Alexander, 1978, 1983, 1988a, b)。其實，這已概如前文中所指出的，在此，也就不擬多加詳述了。簡單地說，我所以引述亞歷山大的這個評論，用意其實只有一個，即：企圖指引出另一個傑出的美國社會學家——科爾曼 (Coleman) 的基本論點。基本上，他即秉承著這樣的立論做為核心的議題。他認為，社會學的研究應當配合整個時代的轉型而轉變研究的焦點 (Coleman, 1986b; 1992: 515-638; 1993)。在他的眼裡，最大的改變是人們的社會活動從傳統以家庭與社區為中心的形態，走向以各種正

⑥ 有關微觀宏觀二分思想之歷史背景的討論，請自行參考亞歷山大與吉森 (Alexander & Giesen, 1987) 與盧曼 (Luhmann, 1990: 107-122)。

式組織為重心的模式。而且，在這樣的轉變當中，社會變得愈來愈個人主義化，於是乎，研究的重點應當順著歷史發展潮流，由解釋社會體系（如社區）的功能運作轉至個體的行為上面 (Coleman, 1986b: 1319; 1992: 3)。

姑且不論科爾曼這樣對社會形態（也因此對社會學的研究內容）之轉變的說法是否可議，很明顯的，如此研究重點的轉移，並不是因為否認了社會體系的實際存在，當然，也不是不承認社會體系這樣一個概念的效用性，而是順應個人主義化的歷史發展潮流，把焦點轉而擺在個體的行為上面而已。於是，當把考量的重點轉移到個體上面時，很明顯的，就不得不強調人所具有的「目的因」(purpose)，並且，以為「在體系的層次，目的因是被排斥的，但是，在體系之組成行動者的層次，則不然。因此，行動理論做為社會理論的基礎，乃即在行動者層次的功能論：行動者被看成具目的地行動著。行動乃由其（所預期的）結果而引發的」(Coleman, 1986b: 1312)。無疑的，這等於宣告了微觀的社會單元與微觀的論述立場居有著優位性。雖然宏觀的社會單元還是存在，而宏觀的論述立場也還是具有著正當性，但是，至少表面上，就某個程度與某個角度來說，這都得退居第二線的。

以這樣的基本立場為指引，科爾曼以為，既然現代社會被高度個人主義化，而且又同時被正式組織高度體系化，個體行動者的目的，其重要者，因此乃屬高度被建制化的那一部分。準此立場，所謂的「法人行動者」(corporate actor) 這樣的概念就成為整個社會學研究的重點，其所強調的，不是行動者的人格本身，而是舉如其在組織中所佔的位置 (position) 上面 (Coleman, 1986b: 1319–1320; 1993: 7–10)。順理成章的，人們所具有的控制能力與決定（尤其是理性的選擇），於是成為科爾曼之理論的重心了 (Coleman, 1989: 8; 1992)。所謂宏觀與微觀的調和與貫聯，也就在這中間於焉形成。簡單地說，「個人行動的結果影響著他人的行動，這是宏觀到微觀的轉變。個人行動的結合產生宏觀水準的結果，這是微觀到宏觀的轉變」(Coleman, 1992: 19)。同時，科爾曼更進一步地指出，無論就概念或實質的角度而言，在宏觀與微觀的相互轉變過程中，個體有目的的行動是居間的關鍵介體

(Coleman, 1986, 1992: 20)。暫且不論可否接受，這樣的說法無形之中又為微觀論述立場的優位性，做出了更進一步的註腳。

在調和所謂宏觀與微觀立場的諸多努力當中，寇寧斯所提出有名的「互動的儀式性鎖鏈」(interaction ritual chains) 概念，可以說最具理論意涵，也足以產生相當的啟發作用，值得在此特別提出來說明。他認為，在人們的實際互動過程之中，存在有一種微細的社會機制，即他所稱呼的「互動的儀式性鎖鏈」。這個機制可以創造或再創具迷思性質的文化象徵與情緒能量，並進而衍生出在類似「社會組織」這樣之宏觀社會體中常可看到的一些核心特徵（如權力、權威、財產或群體成員身分等）(Collins, 1981: 985)。因此，對寇寧斯來說，假如我們把社會看成只不過是包含著一串散佈在時空中之長系列的細微互動的話，那麼，有關「結構是什麼」這樣的問題，就可以化約成為「什麼促成人與人遭遇時的典型、但假定是間歇的重複現象」了(Collins, 1987: 204)。他認為，如此一來，宏觀與微觀在立場上的糾結與分歧問題即可以迎刃而解，雖然在寇寧斯的觀念裡，與科爾曼的主張一樣的，相對於宏觀的面向，他所謂的微觀面向，在做為立論與詮釋的概念基礎上，乃均有著較優先的地位。很明顯的，寇寧斯指陳的所謂「微觀 / 宏觀」，其實，也一樣的，已經偷偷地與「施為 / 結構」或「個體 / 社會」等具實體意涵的東西劃上等號。這的確如亞歷山大與吉森兩人所告誡的，是一種誤置作為。或許，這真的是一種誤置作為，但是，對西方社會學家，似乎卻又沒有可以（或已經、正在）改變的跡象。事實上，從上述西方社會思想發展傳統所內涵的思考理路來看，這種誤置作為乃深嵌在西方文明的深層底部之中，帶有的是希臘神話所內涵的悲劇性啟示。或許，這正是內涵在西方思想與認知模式中一種無可避免的歷史宿命吧！

## 第二節 從理性的行動概念談起

上述寇寧斯所提「互動的儀式性鎖鏈」概念，是否真的可以有效地調和宏觀與微觀的分歧立場呢？這是值得進一步追問的課題。在上面，所以

引述寇寧斯之立論的原意，並非單純地因為認為他的說法可以接受，而是把它當成對這樣一個議題企圖謀求解決的一個例範。底下，就讓我一步步慢慢地來考察。

人有著創造的能力和可能性，這是事實。正是這樣一個事實，給了人對自己「做為主體、且可以有所作為」這樣的期待一個強而有力的肯定和信心。但是，就現實的立場來看，這個主體感的肯定，並非絕對毫無條件地成立，更不是表示可以讓一個人的個己意志任意遨遊，一切如其所願而揮灑著。毋寧的，在俗世裡，人們常會有著一種難以言喻的事與願違的無奈感，至少，人們就往往無法如願地預先選擇自己所處的情境。馬克思就曾這麼說過：「人類創造他們自己的歷史，但卻不是在他們自己所選擇的情況之中」(Marx, 1963: 15)。因此，縱然我們認為人類有著創造自己的歷史的潛在能力，但是，他們卻未必有著自由選擇創造情境的條件。假若這被視為是一種外在命定的宿命論的話，在這樣無奈的條件制約下，人的自由始終就是殘缺的。否則，人們又何必一直把自由的證成當成是一件極其嚴肅而重要的事追求著？說穿了，上一章中諸社會學家們所討論的旨意，其實正是在此；只不過，或者，他們沒有明言，或者，他們根本就尚未清楚意識到這樣一個隱藏著的深層問題而已。

根據上一章第三節中的陳述，洛克伍德區分社會整合和體系整合的二元整合說，對社會體系論的論述，不但具有承先啟後，並且居處另闢一個理論新格局的樞紐地位。一方面，這粉碎了派森思以為所謂行動主願說即可以化解笛卡兒之主客二元對彰困境的迷思，同時也明白地指陳著派森思的社會體系說在解釋上所存在的片面性。另一方面，其社會整合的概念進一步地暗示著，在重構社會的概念時，把行動者（或謂施為）的概念納入考慮，乃深具理論意義的。其實，類似這樣的論點在前一章中援引布迪厄的實作理路概念來討論時，已經可以清楚地看出來了。職是之故，在這樣的觀念轉折之下，尤其，相對著體系和結構的概念，重新來界定行動與行動者，並同時尋找行動與結構以及日常生活世界與體系等二組捉對概念在理論論述上的位置，以及它們彼此之間的可能關係等等課題，遂成為西方

社會學理論論述的重要課題。底下，就從施為的概念談起。

當我們在此論及行動的概念時，所指涉的應當是限制在韋伯所謂的社會行動此一概念範疇裡。這也就是說，行動指涉的是具動機（與意向），而且指向他人（包含具體或抽象、存在或虛構的其他人）的種種動作作為（Weber, 1978: 4–26）。這樣的行動基本上並不包含韋伯稱為行為（behaviour）之諸如打噴嚏之類的反射性動作，而且，也不包含他稱之為行動（action）那些具動機與意向，但卻或未指向他人、或指向未明的種種動作作為的。以這樣的定義為前提，根據應第斯的說法，行動者乃是決定（decision）與行動之實際具體運作的身體場所（Hindess, 1986: 115–116）。於此，在某個意思上，行動乃行動者之決定的一種結果，而行動者則是形塑決定、且按此採取動作的「東西」。因此，行動者並不一定必得是活生生的個體人，可以是企業體、政府機構、學校、宗教團體、政黨、勞工團體或任何其他團體等等具集合性質的「社會體」<sup>7</sup>（Hindess, 1986: 115）。

諸如企業體、政府機構或學校等等集合體是否為行動者，或許尚可爭議，關於這樣一個問題，在此，讓我們暫時保留，不予置評。不過，根據應第斯的意思，他認為，除了從「具決定能力」這個特徵來界定行動者外，我們尚應考慮另外一個特徵——責任的賦予（the assignment of responsibility）（Hindess, 1986: 116）。同時，在達成決定時，應當再包含某種推論性手段部署（the deployment of some discursive means）的考慮。如此，目標、議題和分析才得以一以貫之地形塑出來，行動者與這些目標和決定的關係，也才得以恰適地予以安置。在此，需要特別指出的是，行動者所具推論性手段與能力，基本上，既非完全由外在客觀情境的所謂結構理路所支配（如所謂的階級屬性、性別、年齡、教育年數或關係結構特徵等等），也非毫無保留地取決於純然理性的心智運作（Hindess, 1986: 117–118）。

晚近巴內斯（Barnes）亦提出類似應第斯的說法，在此，似乎是不能不做個簡單的交代的（參看 Barnes, 2000）。同時，為了對他的說法有著較為

<sup>7</sup> 根據這樣的標準，應第斯（Hindess, 1986: 116）認為，例如階級或社會等社會性的集合體不能算是行動者，因為二者不具決定力，也不能賦予責任。

完整的說明，我又不能不從吉登斯 (Giddens, 1979, 1984) 與巴斯卡 (Bhaskar, 1979) 的見解說起。準此，簡單地來說，他們兩個人的基本見解即是：當我們說一個行動者具有著「施為」能耐時，其實乃意指一個個體人具有著獨立力量，而此力量基本上是絕然不關涉到規則、或文化、或任何特殊的東西，只關係到任何被視為可能限制到它的東西或事務的（同時參看 Barnes, 2000: 45）。這麼一來，很顯然的，在巴斯卡的眼中，施為於是乎乃意涵著人具有著「另行做為的能耐」(the capacity to do otherwise) 或「可以是另外的樣子」(could have been otherwise) 的機會（引自 Barnes, 2000: 27, 45; Bhaskar, 1979）。巴內斯即引此說法做為基礎而指出，以這樣的方式來定義一個行動者的施為，乃無異於對行為施予因果或決定論的概念界定，所差的頂多只是接受「因果論斷的不完全」這樣的立場而已。巴內斯因而主張，施為必需進一步地意涵著人具有著理性推理的能力，也有著對自己之行為負責的特質 (Barnes, 2000: 49)。

然而，就巴內斯的意見來說，他進一步地認為，倘若我們僅就此一看起來立基於個人主義立場的簡單命題來理解在日常生活中具責任的施為者的話，那麼，這則與理性選擇論者之人觀的基本立場並沒有什麼根本的差異 (Barnes, 2000: 50)。事實上，體現在人際互動場域中的，並不是某種超乎個體的實體（不管是規則或慣域的集叢體）作用在個別特殊人身上的產品，而是互動的社會施為者們恆定地會調整與排列那些未能一致與不和諧之個別實際行為結果的「另類方式」(Barnes, 2000: 56)。於是，施為者所以具有擔負起此一「另類方式」的責任能力，則乃因為他同時具有著應對力 (accountability) 與質疑力 (susceptibility) 的緣故，而此等能力通常是反映在地位 (status) 上面的 (Barnes, 2000: 74–77, 143–153) ③。

總之，針對著應第斯和巴內斯的說法，我們不免要進一步地提問道：到底推論性手段與能力來自何處呢？其所以運作的社會機制為何？應第斯語焉不詳，提不出具體、有說服力的論證，巴內斯的可能回應也好不到哪

③ 更進一步的相關討論，參看葉啟政 (2003a)。

兒。對此，其實，在上一章最後一節中所列有關社會整合與體系整合的諸性質，已足夠提供我們一些啟示的線索了。尤其，布迪厄對其所提之實作理路所內涵的性質的論述，更可以說對此等問題的基本要旨已經有所說明了。對此，我不擬做進一步的細論，因為這已超出此處所欲論述的用意範圍了。

事實上，單就決定、行動、責任的賦予和具推論性手段與能力這四個刻劃行動者的施為特徵，就現實的角度來看，已經足夠彰顯行動者具主願能動的主體性特質，而這也正說明著一個重要的現象：人們並不是完全受制於所謂客體化的社會結構條件的。說來，這正是應第斯和巴內斯、也是當代許多西方社會學者企圖意指的經驗性重點。同時，他們自以為，以如此的方式已經足夠可以清楚地標示出問題的癥結關鍵所在，而這個癥結關鍵就是：行動者並不是以赤裸裸的姿態來決定和行動，也不是以純然屬於自己的方式來負責與進行推論的工作。毋寧的，他必需以某種的「社會的」形式呈現自己，而「社會的」形式，又必得是行動者的行動經常、甚至必然依附在社會角色的規範之下而孕生的。譬如，或者，他的行動是依附「教授」的角色而生；或者，他是以「父親」的身分而呈現；凡此種種，不一而足。因此，行動者的行動基本上是，於行動之當時刻下，在其所處具建構性的社會互動場合中，以其所具功能性職掌者 (functionary incumbent) 的角色或如巴內斯所說的「地位」而引發的。針對著這樣的行動者概念，為了比較能夠明確地展現其所可能內涵如此一般的社會屬性，晚近的西方社會學者甚多以如上引的施為者 (agent) 或施為的概念代之或並用。更重要的是，他們企圖藉此來統攝行動與結構二元對立的潛勢格局，並用以證成當初派森思的行動主願論所意圖、但卻未成功的論述目標。

把應第斯 (巴內斯亦同) 所羅列之行動者具備決定、行動、責任賦予、和推論性手段與能力這四個特徵 (特別是第四個特徵) 發揮得淋漓盡致的，莫過於是內涵在理性這個概念裡面者。一個具備了自我決定能力的行動，是保證行動者有著主體能動力的最起碼條件。在這個條件之餘，具備推論性手段與能力，亦即意味著一個人有著以理性來發揮主體能動力的最具體

表現。而責任的賦予即表示，在面對著有互動對象的社會情境時，行動者具備產生尊重的能力，或使用巴內斯的說法，即同時具有著應對力與質疑力。這一切能力的有無和程度，即表示一個行動者能否有效應付環境的基本要件。就概念依附的角度來看，這也正是理性選擇說所以興起，並且廣為學者們接受的關鍵所在<sup>9</sup>。

理性選擇說出現在西方世界裡，可謂有史已久，至少可以推至十八世紀的柏努利 (Bernoulli)。只是，到了十八世紀末葉，此說才迅速發展開來。當一七七六年亞當史密斯出版其最主要的著作《國富論》(*The Wealth of Nations*)時，主張人的行動乃具理性考量的效用 (utility) 的說法，大致上即已具備規模，而持此一論述立場者，又以心理學和經濟學為最先 (Stigler, 1950a, b)。隨後，其他社會科學家，如政治學者、社會學者與人類學者也陸續加入了陣營。就以經濟學為例，傳統經濟學（尤指個體經濟學）的解釋，大體上即強調人具有極大化實際效用的普遍理性特質。在以這樣的理性做為人所具之普遍特徵的前提預設之下，行動因此乃可以透過情境本身的變異，尤其是價格和收入的改變來解釋 (Becker, 1976; Elster, 1989: 97-98)。以這樣對人的特質下定義的認識論為基礎，其所支撐出來的行動者一概念，具備著一些既定的特質。在這些既定的特質中，最為明顯、且重要的，即是追求極大的效用，並且具有著穩定的喜好 (preference)。同時，「喜好被認為，即使是歷時，也不會有明顯變化，而且，在富人與窮人之間，甚至是處於不同文化背景與社會條件的人們彼此之間，亦無甚差別。……此一穩定喜好的假設，提供了人們從面對各種變遷的反應可以衍生預測的穩定基礎」(Becker, 1976: 5)。

綜合來看，學者們認為，一般而言，有三個基本假設，是理性選擇論者共同肯定的，它們分別為：

1. 喜好假設 (the preference hypothesis): 個體行動乃為獲取喜好的目

<sup>9</sup> 不過，有學者認為，雖然並非全部、但有相當部分的理性選擇論者，並不把責任（特別是具倫理性的）當成論述的重點 (Wolfe, 1989: 32; Rule, 1997: 82; Barnes, 2000: 17-20)。

的。

2. 限制假設 (the constraint hypothesis): 限制與機會透過影響行動者之可獲得喜好目的的概率而左右著行動。
3. 效用極大假設 (the utility maximization hypothesis): 受制於現存的限制, 個體於既有可及之中選擇行動進路, 以使其最喜好的目的有著最大的實現<sup>⑩</sup> (Hechter, Opp & Wippler, 1990: 3)。

很顯然的, 姑且不細論這三個對於人性所梳理出來的假設是否恰當, 以類似這樣的假設來形塑理性選擇理論, 誠如艾爾斯特所指出的, 在它成為任何東西之前, 即是一個規範理論 (a normative theory) (Elster, 1986: 1)。它告訴我們應當如何做, 才足以儘可能地達致目標, 但卻無法告訴我們目的應當是什麼。不過, 不同於道德理論, 理性選擇理論提供的是有關條件的強制必要要件, 其所指向的是手段, 不是目的。因此, 其所欲探討、也是所欲肯定的目標, 乃是具最大效用之合理手段的規範性。有鑑於此, 理性選擇理論必須以某種理性信仰理論來輔助、支撐。這也就是說, 「當一個行動的理性度 (rationality of an action) 乃由其與施為者的目的和信仰是否有著正確的關係立足點來確保, 而信仰的理性度 (rationality of beliefs) 則仰賴著其是否與施為者手中可及的事具有著正確的關係而定」 (Elster, 1986: 1)。

總之, 理性選擇理論乃以一般所謂的「方法論的個人主義」做為思考的骨幹, 而此一向即為學者所批評。他們認為, 這樣的思考方式既忽略了人的喜好所具有的可變性與易變性, 也忽視了人所擁有的資訊經常並非完整的一般事實, 更是忘記了人常常會判斷失誤, 而且是系統性的失誤的現象 (參考 Hirschman, 1985; Frank, 1990: 54)。魯爾 (Rule) 更是進一步地指出, 例如, 一旦互動是被強制安排或為暴力所脅迫, 理性選擇理論或許能夠告訴我們, 人們如何在其既有之可選擇的可能當中去巧妙應付, 但是, 假若堅稱這樣的社會實在乃理性精算的結果, 那麼, 其所宣稱的, 已不只

<sup>⑩</sup> 同時參看魯爾 (Rule, 1997: 80) 類似的說法。

是偏頗，而是誤導了 (Rule, 1997: 95)。

或許，誠如上述科爾曼所指出的，在現代社會（特別是西方資本主義發達的社會）裡，持具性個人主義信念的風潮確實已經明顯地席捲了人類的文明。人們在日常生活裡待人行事時，理性考量（特別是以個人利益為出發點）的成分的確是加重了許多。但是，這並不等於宣告人們的社會生活只有這麼一條基本的指導線索，而沒有其他重要、且甚至可以視為是核心的綱領。從詮釋學的立場來看，人不時在創造意義，也不時在詮釋著意義；不論是創造、詮釋或瞭解，這個過程往往並非讓理性能夠完全而充分地運作。在其間，毋寧的，除了既有文化傳統這個重要場域衍生了具結構慣性的決定力量之外，個人的特殊身心因素（包含認知、動機、情緒、特別是意志等等）亦是重要的決定因子。假若，對這些因素從事社會與心理的因果論述解說，也可以被視為乃理性一概念所足以意涵的話，那麼，理性選擇這樣的說法，只是一種供奉著某種特定哲學人類學的存有預設（在此，即如「本質上，人是理性的」這樣的預設命題），並從而由人的行為表象來觀看與考察的論述策略而已。基本上，這並無法充分掌握到人行事時的社會特質的全貌。無怪乎，甸津 (Denzin) 批評理性選擇論時，會說道：「在存有危機的當刻，相因而生的行動總會出來，理性傾倒在路旁，道德自我被揭露，而且，正如它是由內而生成的，社會赤裸裸地被鋪坦出來」 (Denzin, 1990: 12)。

其實，針對諸如上述的種種批評，理性選擇論的死忠分子早已經營出一套捍衛其自我立場的說法。譬如，針對主張「人具有穩定的喜好、並且追求極大效用」這樣的極端客觀主義的理性選擇論者（如 Becker, 1976），把理性的自我利益幾乎視為唯一動機這樣的假設，艾爾斯特 (Elster) 即認為是不恰當。他反過來強調人所具的動機是多面的，除了自我利益之外，忌妒、機會主義的心態、追求榮譽、或製造可信的威脅和允諾等等均足以形構動機 (Elster, 1989: 250–251)。因此，諸如「利他思想、忌妒、社會規範和自我利益均以複雜、但互動的方式成就了社會秩序、穩定和合作。只不過，有些促動合作的機制卻也同時增加了暴力的水準。不管是好或是壞，

每個社會或社區，就靠著這些動機，以一種特殊、具個性的混合方式被黏合在一起。雖然組合的方式是無數的，但是，所有的社會的混凝土的基本成分卻或多或少是一樣的」(Elster, 1989: 287)。

像艾爾斯特這樣走出客觀理性的窠臼，而以主觀方式來界定理性的內涵，成為理性選擇論的死忠分子反駁、彌補或克服前述之種種批評的一種論述策略(同時參看 Boudon, 1994, 1996; Linderberg, 1989, 1990; Linderberg & Frey, 1993; Simon, 1982, 1983)。晚近，高德扎爾普(Goldthrope)更採取概率的觀念來為他所謂的理性行動理論(事實上即含涉了理性選擇說)，尤其主觀理性，重新做了一番定義。他以為，任何有關行動者的理論，勢必無法完全包含有血有肉的人們行動時點點滴滴的獨特性。我們所能做的，只是針對所欲探討或解釋的行動現象，尋找如統計學上所說的中央趨勢(central tendency)。「因此，假如某一種理性行動理論的取向被採用了，我們並不必要宣稱所有的行動者在所有的時候均以完全理性的方式行動；只要說理性地行動的趨勢(不管如何去建構)是實際運作最重要的共同(亦即非個別獨特)因素即可。大數法則(law of large number)將確保居優勢的是理性取向」(Goldthrope, 1998: 168-169)。高德扎爾普於是列出三個準則，為各種不同的理性選擇論分類，並分別加以評論。這三個判準分別是：(1)對理性要件的要求是強或弱、(2)焦點是情境理性或程序理性與(3)所企圖宣稱提供的行動理論是一般的或特殊的(Goldthrope, 1998: 169)。

經過對各種不同立場的理性選擇論做了一番評述之後，高德扎爾普最後提出他自己的基本立場。他認為，在社會學的論述裡，理性行動論是串聯微觀與宏觀的最佳搭架，而最適當的理性行動論述則又屬具中度的理性要件要求，基本上強調情境條件，並且，建構的是一個特殊的理論。在強調情境條件上面，高德扎爾普認為有兩個面向特別值得注意。第一、所謂理性乃指從行動者行動之情境的角度而言的理性，而情境所指的則是具體系性的共同社會情境、非個體行動者的特殊個別情境，即使從客觀理性立場來看，亦無不可。第二、行動主觀上是否理性，乃需要和產生無涉理性與否(non-rational)之行動的情境條件來相對照考察，才可能剔透得出來

(Goldthrope, 1998: 186)。

在此所以提出高德扎爾普的論述立場，用意其實很簡單，只是希望藉著他的論述內容來指陳理性選擇論內在的侷限。沒錯，經過如高德扎爾普這麼一番細緻的修補之後，理性選擇論之理論本身的適用彈性度似乎是加大了。但是，弔詭的是，縱然理論的適用彈性度是加大了，理性一概念卻也變成是一個內涵隨時可以調整、而終至無所不及、無可不包的概念。到頭來，這個概念成為一個不折不扣的陳腔濫調，也是一個贅詞，因為理性既然是可以、且應當依行動當事人的主觀認知與情境來界定，那麼，在人們的任何行動背後，我們都可以很輕易地為他們的行事手段（乃至目的）找到具理性意涵的說詞。很明顯的，這樣以主觀立場來使用理性的概念，雖然，就現象的表象而言，這有著回歸、且肯定行動者自身的行事理路乃具真實性的特點，但是，基本上，它卻缺乏以「客觀」方式來界定理性一概念（如透過邏輯與科學方法的規則）所呈現的確定性與共同一致性。這麼一來，整個論證卻是為理性一概念的內涵帶來兩難的困境，雖說原則上這並不是完全不可化解的。

根據以上之論述的立論理路來看，類似高德扎爾普對理性選擇論所做這麼一番細緻的理論性修整，與其說是提升了理性選擇論的解釋能力，倒不如說是使得整個理論原有的論述精神的尊嚴受到嚴重的傷害。所以這麼說，乃是因為他對理性此一概念的內涵所施予彈性化的圓成工夫，雖然為整個論述開展更大的涵涉空間，但卻也同時模糊了概念自身的基本意涵，踐踏了概念原本企圖負載之啟蒙理性精神所欲剔透的深層文化與歷史意義。

準此立論基礎，當我們關照人的社會行動和由此衍申的社會現象時，事實上，大可大刀闊斧地拋棄「理性與否」這樣的前提立場來論述。或者，容或，在人類文明發展過程中，理性是一個不容忽視的歷史潮流（而且還將繼續是），但是，在分析人的社會行動時，我們也並非一定需要把它供奉成為哲學人類學上的基本存有預設不可。畢竟啟蒙理性精神只是一種在特定時間裡由特定地區（即特別是十八世紀的西歐社會）所孕生的文化表現

形式，儘管它展現出相當明顯的優勢主導性，在整個人類現代文明史中扮演著重要的決定角色，而且，不少西方社會思想家更是把它供奉成為千古不變的至理。

總之，以如此一般類似思想史的考察方式來拆解理性一概念的論述立場，正是本文所特別要強調的，而且，也是化解上述主觀與客觀兩分之理性概念所可能面對的兩難困境的藥方。因此，在這兒，我所以引述一些批評理性選擇論的說法，其用意並非企圖完全扼殺此一理論的條件有效性和現實價值。毋寧的，我只是想藉此開展出一個更為寬廣的論述空間，也藉此指陳整個西方社會學論述傳統（不論其分支）所內涵的共通思考理路。這個立場至為關鍵，不能不在此特別聲明。

### 第三節 施為概念的提問

#### ——走出理性行動之概念格局的藩籬

就做為證成「人乃具主體能動性的行動體」這樣一個命題的論述典範而言，表象上來看，理性選擇論似乎是成功地做到了。然而，仔細琢磨之後，或許，我們將發現情形好像並不是如此的。當對理性持極端客觀主義者把類似「理性乃人與生共俱的天性」這樣的存有性預設前提擡了出來的時候，雖然，表面上看起來，自存（或來自上帝）的理性似乎賦予了人類一種自主能動的能力，也因此肯證了人的主體性，但是，當理性藉著「自存（或來自上帝）」這樣的存有論預設以全稱的方式予以完形、且又機械命定地往人身上黏貼的時候，它事實上已經就喪失了證成人之自主能動性的解釋能力了。所以如此說，乃誠如在上文中所指出的，是因為這樣的存有論預設，特別是經過主觀理性論的彈性修飾處理之後，已經使得理性成為一個無所不及、無可不包的概念，它本身在概念上所具備完形的全稱特質，即已完美地自我指涉，也自我包容了，既不容許、也不可能產生任何的瑕疵的。

顯而易見的，一旦理性以自存自在的神聖體姿態被擡了出來，而且其

歷史優位性也被確立之後，它事實上即可能自動地成為解釋一切社會行動的最終理由了。特別是使用了如中央趨勢這樣的概率概念來為理性定位，事實上即已進一步地意涵著，我們可以經由經驗（數據）來證成其存在的優勢性，轉而在論述上強化它的解釋地位<sup>11</sup>。在此，容或讓我們暫時接受中央趨勢這樣的概率概念，的確具有著傳遞經驗優勢性的意涵，然而，情形還是如高德扎爾普所說的，理性選擇論所可能施用的，並非一般普遍，而是特殊（容或，在歷史上是極具優勢）的行動場景。這也就是意味著，理性所及的行動有著一定的範域，並非全部的，更何況，我們尚可質疑理性的真正指涉內涵呢！

總之，倘若理性這樣一個概念是以具完形全稱性的姿態呈現，而且被充做為詮釋人之社會行動的基本特質的合理說詞的話，那麼，其野心企圖就未免過分誇大了。基本上，它並無法把人的自主能動性所具複雜、多元、多變、且不可避免的瑕疵等等（特別是深層文化意涵上的）特性剔透出來。儘管理性選擇論的死忠分子（例如前引的高德扎爾普）把社會情境這樣一個因素擡出來，並且給予相當重要的考量地位，也因此可以帶出、並展現人行動時的這些特性，但是，我們還是要特別地指出，假若社會情境是外在於人自身的話，容或它帶出、並展現了人行動的複雜、多元、多變與瑕疵等等特性，畢竟這還是源自於外，也就是外在社會情境與人所具的理性特質交錯作用所引生的結果。換句話說，這樣的立論剔透給我們的訊息，充其量只是指明了一個現象，即：外在社會情境攪動了人的理性特質，進而把人行動時的複雜、多元、多變與瑕疵等等的特性也順著給帶了出來。然而，在這樣之立論的思考架構裡，理性依然是以完形全稱、且不可化約的完整姿態被供奉著。職是之故，在理性選擇論者的心目中，理性一直即被視為是人自身內在的一種恆定不變、不可再化約、且永遠以毫無瑕疵的

<sup>11</sup> 使用如中央趨勢這樣的概率概念，是否即等於在現實經驗上就足以證成其存在或發生的優勢性，實有再進一步討論的空間。在此，只把這樣的疑問提出來，藉以表示作者個人的認知立場。因為此問題與本文的論述主題並無那麼直接的關係，所以，也就不做再進一步的討論了。

姿態呈現著的心理特質。於是，它一直以完整的姿態應對與掌控著任何的外在社會情境，雖然可能有時看起來似乎並未是那麼有效。

很顯然的，這樣以通吃通包的方式來營造理性的概念，並用來理解與證成人的主體能動性的做法，基本上是可疑的。倘若我們更以為藉此可以完整地將行動的概念襯托出來，以與結構對彰，或甚至以此來化解微觀與宏觀之間的鴻溝，那將是一種偷懶的理解策略，本身並不具有太大的啟發作用的。尤其，這樣使用理性的概念，事實上，到頭來，終究還是會向著結構的概念屈服，因為理性所內涵的是一個早已被高度建制化成為具一定邏輯形式的「東西」。如此一來，整個概念其實嚴重地被壓縮成為一張薄薄、且透明的「體系化」（甚至乃至是「體制化」）晶片，而於必要的時候，社會學家就把它安置在電腦裡，像用神轎擡了出來遊行以威示群眾一般地呈現著。雖然，在理論設計上，或許它還保留著足夠的解釋能力，彷彿可以讓人們以為它已鑲嵌在人的主體人格之中，因此它的展現即代表著人的主體性的呈現，然而，終究這是承繼啟蒙理性之意識形態、且經過巧妙設計而成的一種極具表面性的概念煙幕而已，其中充滿著矯情、做作、浮誇與虛妄。當然，它把啟蒙理性的意識形態供奉到了極點，因此，就歷史的眼光來看，若說理性選擇論是自由主義之哲學觀的一種現代轉型版本，應當並不為過的。說來，這似乎是啟蒙理性為西方歷史所帶來的宿命，而且是一種極具悲劇性的宿命！

總的來說，倘若證成人的主體能動性是一個重要的理論性議題，也是不可否認的歷史問題，而理性的運用又是證成人之主體能動性的概念要件的話，那麼，理性的概念就勢必不能以恆定不變、不可再化約、且永遠毫無瑕疵的姿態來呈現，而且更不應是以完形全稱的形象來予以供奉。它不但永遠有瑕疵，而且可以、也應當因不同的人而有所分殊。因此，體現在不同人身上的理性，不只經常是因時因地而不同，而且，更重要的是，它是可以培養、塑造的。就社會學上的意義而言，正是這個培養與塑造的可能性（用下文中所將強調的概念，即是所謂的修養），在經驗上才使得理性的概念得以證成人的主體能動性。情形是如此的話，那麼，無疑的，重要

的應當是修養，而不是理性的概念，因為修養指涉的是一種提升自我人格與做為良質的人為努力，本質上，它是極具普遍意涵的實作過程。準此，理性只是修養行為所可能指向的一種特殊文化和歷史形式而已，其所內涵的實際內容與操作準則，會因時空的轉移而有所變動的。於是乎，就此概念的社會學意涵而言，修養的概念是先於、也優於理性的。倘若這樣的論點可以被接受的話，我們實有理由可以把「行為是否理性」這樣一個議題懸攔起來，而在概念與論述建構的工夫上，但問人們實際作為的樣態，或頂多是修養對人的行事，到底具有怎樣的意義等等的問題。若是，這就引出了所謂的施為概念，也正是底下所要討論的重點。

根據《韋氏辭典》，agency（以下譯成「施為」）此一英文名詞有四個意思：(1)行動、權力；(2)手段、工具性；(3)賦有對別人施予行動之權力的個人或公司的實業；(4)在(3)中所指實業的辦公場所或地區。與之相關的另一個名詞 agent（以下譯成「施為者」）則意指：(1)實際或有能力從事行動的人或物；(2)產生效果的一個主動力量或實質物；(3)賦有對別人施予行動之權力的個人或公司等等；(4)旅行業者。因此，不管施為或施為者一詞，就其字義，它們都意涵著具能動能力的「行動」意思，行動可以說是其意涵的重點所在。

韋伯曾經說過下面這麼一段話。雖然當時這段話並不是直接針對著施為或施為者的概念而說的，但是，用在當刻這個場合，它卻具有進一步支撐與釐清這個概念的作用。他說：

為了其他的認知目的——例如，法律的——或實際的目的，則從另一方面來說，可能是方便、甚至是不可避免地會將社會的構成體(Gebilde)，像政府、會社、股份公司、基金會等，視同如個人般地來對待。因而，他們可以當成為權利和義務的<sup>12</sup>主體或與法

<sup>12</sup> 此處的譯文乃參考韋伯之《經濟與社會》(Economy and Society) (第一卷)的英文譯本(Weber, 1978: 13)而寫就的，與所引用之原有中文譯本的說詞略有出入。

律有關行動的當事人（如「法人」）。但從社會學對於行動主體理解性的詮釋來說，這些集體構造必須被視為只不過是特殊行動的組織模式或結果，因為這些個人是主觀可理解性行動唯一的承載者（Träger）（Weber, 1993: 34）。

把韋伯這一段話用來刻劃施為或施為者的概念，不管其指涉的是個體的或集體的施為體，具能動能力的行動意思，可以說乃是其最為根本的內涵。很明顯的，這個意涵應當正是在從事理論論述時社會學者所以援引使用施為或施為者二概念的最基本用意，也正是用來代表人的主體能動性，並以與結構一概念對彰的關鍵所在。

茲東卡從西方社會思想史的立場，考察施為此一概念內涵的演變。他指出，一開始，在概念上，西方人把施為擺在人與社會世界之外的超自然領域。不管是源自萬靈力量、人格化的神祇、單一神明、或形而上的天祐，施為總是自外而來地形塑和操控著人的個體與集體生活。不過，隨著西方人思想的演進，這個概念逐漸世俗化（secularized）、人物化（humanized）和社會化（socialized）。首先改變的是，人類社會與其功能作用和變遷，被認為乃諸多自然決定因（如氣候、地理、物質、化學或生物因子等）的直接產物。此時，施為的概念被世俗化，但是，仍然在人文和社會的概念之外，儘管或許已經靠近了。之後，施為被認為來自一些天賦異稟的特殊偉大人物，例如先知、英雄、領袖、發明家、發現家或天才等等。他們是推動社會的人物，但是，他們的稟賦卻不是來自社會。此時，施為的概念不但被世俗化，而且被人物化，雖然尚未充分地被社會化。到了社會學問世之後，社會被社會學家們看成為自成一格的自主「巨靈」，它具備了類似有機體般的自我調整與自我轉化能力。此時，縱然仍然強調特殊偉大人物對形塑社會的重要性，他們的稟賦則被認為是來自於社會，而不再是獨立於社會外的因素了。因此，他們是社會的產物，雖然他們還是被視為重要的施為者。到了這樣的階段，施為的概念不但被世俗化，而且被社會化，但卻去人物化了（Sztompka, 1994a: 25-28）。說來，這樣被社會化、但卻去人物化的

施為概念，正呼應著韋伯論權威 (authority) 概念時所指出的「神才例行化」(the routinization of charisma) 的說法 (Weber, 1978: 253–254)。

理論上來說，被社會化、但卻去人物化的施為一概念，是被具高度體系結構化的社會所吞食、佔領的。我在前面的章節中已經提到，社會學乃興起於法國大革命（尤其工業革命）後西歐社會普遍處於動盪不安的劇烈變遷狀況之中的。在這樣的社會條件下，有識者迫切地追求安定的社會秩序，因此，特別在當時流行之生機論與有機論的影響下，社會這個概念於是乎被社會學家擡出來，並且供奉成為是自成一格的自主有機「巨靈」。它被期待以神祇的身分君臨天下般地俯瞰大地，擔負起拯救、並且支配芸芸眾生的重任。然而，以帶著濃厚「持具」特性的個體做為最終不可化約之主體的自由主義思想，做為一種人們所追尋的社會性理想，無疑地與這樣的社會概念所彰顯的現實性內涵，有著某種程度的矛盾對立。這個對立可以說是把行動（也因而包含了施為）的概念帶了出來的基本社會促動條件。在這過程中，這也就順理成章地與傳統西方思想中「個體 / 社會」和「主體 / 客體」等二元對立的議題拉上了關係。關於這個問題，將在下文中從思想史的角度做簡單的說明，在此，暫時按住不表。

總之，把行動（特別是施為）的概念拉了出來，用意原本就是用來與結構的概念對彰，並藉此證成人做為行動主體的自主與主體能動性的意思。譬如，理性選擇論所以興起、並廣為流行，與這樣的論證背景多少是有著密切的關係。當然，問題的關鍵就在於：把行動（特別是施為）的概念拉了出來，是否就足夠圓滿地來化解這樣二元對彰的局面了嗎？若是，那麼，我們應當如何圓成這個概念呢？底下，將針對第七章中所討論到的幾個社會學家的論述做進一步的剖析，並以此做為實際的例證來討論這兩個問題。

## 第四節 吉登斯的施為概念

### ——能知性與權力交錯的行動動能展現

首先，我要點明的是，在吉登斯的認知裡，他深以為，假若人們沒有

被「拉」(pull)時，社會結構性的限制並不會「推」(push)著任何人去做任何事的。這也就是說，即使侷限人們之行動運作軌道的社會性限制是非常明顯、且沈重之時，「行動具目的性」這樣的意涵，仍然是必需被核計、且加以重視的 (Giddens, 1984: 308)。這樣的說法意思很明白；用一句通俗的話來表示，也就是說，人做為一個具有意識與意志的行動者，他還是有一定的自主性，並不是完全命定地被外在的力量牽著走的。這樣的說法於是乎讓吉登斯引出了施為的概念，而與代表具限制與促動性質的結構一概念對彰起來。

在此，讓我們考察一下吉登斯如何對施為概念加以定位。對此，簡單來說，在吉登斯的心目中，施為指涉的是人實際上的種種作為，而且是正在進行的作為 (doing) (Giddens, 1984: 10)。而且，這個作為指的，「不是人們在做事時具有的諸意向 (intentions)，首要的，毋寧地是在於他們做這些事時的能耐 (capability) 上面」 (Giddens, 1984: 9)。吉登斯所以是這麼地認為，那是因為，倘若把施為的概念定位在意向之上，基本上即混淆了施為的指稱 (designation of agency) 和行止描述的給予過程 (the giving of act-descriptions) (參看 Giddens, 1976b: 第二章)。這也就是說，我們不能錯把個體對行動所執行之綿延不斷的偵測，當成該行動所以如是清楚地予以界定的性質本身 (Giddens, 1984: 9)。因此，就社會學的思考而言，整個施為概所意指的面向，重要的是人們實際進行的「過程」，而不是意向的去從為何的問題。

以這樣的論述做為基礎，吉登斯更進一步地指出，假如行動者沒有介入的話，任何發生的事原本是不會發生的，因此，行動者的主體能動性是必須考慮的課題。然而，儘管情形是如此，行動的心理過程和行動結果的社會意義還是必須分開來考量的。既然社會學者對施為一概念首先要關心的，不是行動者何以如此作為背後的意向這樣的心理過程，那麼，最為可能、也是最為關鍵的，理當就是行動結果的社會意義了。以吉登斯的話語來說，這即是一個個體做為「行兇者」(the perpetrator) 所做的事件自身，固然，在行動序列中的任何一個局面，這個個體原大可以不同方式來行動

的。這麼一來，特別強調指向行為之效用結果的施為概念，則意味著必然是要同時強調著權力的概念的 (Giddens, 1984: 9)。吉登斯即說道：「……做為一個施為者即能夠（長期緩慢地在日常生活的流通中）部署一系列因果能勢 (causal powers) 的範域，包含影響其他人的那些部署。因此，行動的起落乃仰賴一個個體對事情的既存狀態或事件的路向所具有「製造差異」(make a difference) 的能耐了」(Giddens, 1984: 14; 同時參考 Giddens, 1979: 55)。

顯而易見的，就概念的涵意而言，吉登斯所以特別使用「具「製造差異」的能耐」這樣的概念命題來刻劃施為者，基本上為的是用以證成人所具有的主體能動性，而展現這個能動的具體外在社會形式就是權力。這樣的權力概念所強調的，乃是行動者以其手中可以掌握的資源 (resource) 與以規範做為基礎的規則 (rule) 做為媒體 (尤其是前者)，進行一種具關係性的行事操作 (參看 Giddens, 1979: 63–68, 80–83)。雖然權力本身並非即是一種資源或規則的本身，但是，透過意調化和正當化的聚焦作用 (focused via signification and legitimation)，資源與規則乃反映著社會體系的已建構的性質，在互動的過程中，能夠為具能知性的施為者 (knowledgeable agents) 所勾勒和再製著 (Giddens, 1984: 15)。於是，所謂「權力的介入」此說乃包含著兩個意涵較為廣義的層面：一方面，它是具有著轉形能耐 (transformative capacity) 的意思；另一方面，它則是呈現出宰制 (domination) 的情形。因此，「權力是一個具關係性的概念，但只有透過對宰制結構所迸生的轉形能耐來加以利用，才如是地運作著」(Giddens, 1979: 92)。

針對權力的概念來說，吉登斯似乎並不反對以往學者們 (如 Weber, 1969: 152; Dahl, 1961) 常以人的意圖 (或意志) 來界定的做法，並且把它看成是完成所喜欲和意圖之結果的能耐<sup>13</sup>(Giddens, 1979: 88)。但是，這樣

<sup>13</sup> 譬如，韋伯即以下面的方式來定義權力 (power, Macht)。在他的心目中，所謂權力即一種概率 (probability)，而不管此一概率所依附的基礎何在，它乃指一個行動者在一個社會關係中，雖有著阻礙，但卻處於實踐自己的意志 (will) 的位置當中 (Weber, 1969: 152)。

對權力的界定方式，顯然地並無法充分地貫徹吉登斯強調主客互相搓揉之具「微分」取向的結構化說法。於是，在概念的運用上，他必需想辦法透過權力的概念把施為與結構二概念適當地整合在一起，以使得整個論述顯得既能保證施為者所具的主體能動性，又同時能確認結構所具有的制約和促動的雙重性質。這樣一個理論的建構，正是吉登斯所努力以赴的目標，也正是值得進一步追問的地方。

在吉登斯的心目中，正是因為在社會再製的過程中，社會中有著具資源與規則這樣之結構性質的東西可以當成行動的「微分」當刻化的一種例行（即結構特質）元素，所以，權力於焉得以形成。尤其，也正因為資源與規則具有著使得任何社會行動產生一定的穩定性的作用，這使得「在社會體系中享有相當程度之跨時空連續性的權力乃預設著，在社會互動的脈絡中，行動者或集體之間的自主和依賴有著規則化的關係。但是，所有的依賴形式均提供某種的資源，這使得即使處於弱勢者也能夠影響優勢者的活動。這就是我所謂社會體系中控制的辯證 (dialectic of control)」(Giddens, 1984: 16)。職是之故，做為具轉形能耐的一個次範疇，權力乃指涉著互動的關係。於此，在企圖促使其他人順從其需要的動機驅使下，轉形能耐乃受行動者所操弄。吉登斯以為，就在這樣具關係性的意思之下，權力所牽涉的基本上是行動者確保其行動結果的能耐。然而，這些行動結果能否充分地被貫徹，既非完全取決於行動者的意向，更非單純地從動機的強弱或其所具能知度的大小，就可以充分地掌握，固然，誠如奇米思 (Kilminster, 1991: 102-103) 所指出的，行動者的能知度一直被吉登斯視為確立施為者之主體能動性的重要判準。

這麼一來，在吉登斯的觀念裡，一個施為（者）是否具備了確保其行動結果的能耐，乃端看其他施為（者）的相對應能耐的表現，才能有所定奪 (Giddens, 1979: 93)。準此，這正是上述吉登斯否定了意向做為理解施為之社會意涵的論述基礎，也是他所以強調行動結果的社會效應，尤其是墨頓的「行動的未預期結果」（因而，反轉過來，「行動未被識知的條件」）的社會學意義的關鍵所在 (Giddens, 1984: 9-12)。因此，在吉登斯的思想深層

底處，其所存有的論述對象（或依據），說穿了，還是超越了個體此一概念範疇的所謂「社會的」（the social）的範疇。基本上，這個「社會的」並不必然需要以具體而實體化的「巨靈」身體姿態被呈現，而是以一種「關係」的狀態托魂在各種具形的媒介中而顯著靈。說來，這樣靈魂抽象化的社會學主義思想，可以說是當前西方社會學思想中傾向主張關係論者的典型特徵，譬如，我們也可以在布迪厄的身上看到。關於這樣的社會學主義思想，我還會在下文中找個適當的機會再討論。

既然一個施為（者）確保其行動結果的能耐（即權力施用的效果），必需仰賴其他施為（者）的相對應能耐的表現，才能有所定奪，那麼，權力的施放本身，基本上並不能保證行動有著特定預期的必然結果。相反的，在充滿著未被識知的條件的前提下，行動的結果事實上經常是無法充分地被人們預期到的。在這樣的認知之下，吉登斯引出權力的概念，表面上看起來，似乎是藉此證成了施為（者）的主體能動性，但是，如此一般之予以「關係化」的權力概念，無形之中卻又會把施為（者）的主體能動性偷偷地推開了。所以如此說，那是因為，倘若我們把概念的內涵推到極致來看，在「關係化」的調理之中，即使當事人的主體能動性是必需加以適當的安頓，但是，其他施為（者）的主體能動性卻也是必需同時被安置、並加以考慮的。如此一來，整個考慮的焦點自然是被安置在人際互動過程中那些具表象特質的社會「關係」屬性上面，而不會在施為（者）的主體能動性本身如何可以充分地予以「極致化」（譬如透過修養的工夫）的問題上面去思考著。依照我個人的觀點來看，正是基於這樣的思維模式，吉登斯不得不引出資源與規則此等具結構特質的概念，以來補充其論述之邏輯合理性的空檔，也是在此我所以冠稱他是一個靈魂抽象化的社會學主義者的原因。

在這樣的論述架構之下，對吉登斯來說，為了維持施為（者）之主體能動性在「微分」當刻下的主格位置，他卻又是不得不對一向被高度客體化的資源和規則（因而結構）的概念有所修正的。他的做法，誠如上述的，乃把資源和規則這樣的東西加以「性質」化，當成是內涵在行動之時間當

下片刻的例行元素。同時，結構也一樣的，被界定成為是內涵在行動的時間當下片刻，以一種具有使時間與空間產生輻輳作用之能力的結構性質（或更恰確地說，建構中的性質（structuring property））形式而存在著（Giddens, 1979: 64; 1984: 17）。用吉登斯自己的話來說，即：「結構因此不是被界定成為對行動的一種阻礙，而是本質上即介入其生產之中」（Giddens, 1979: 70）。這也就是說，結構並不即等於限制，而是同時兼具限制和促動（constraining and enabling）的雙重作用（Giddens, 1979: 69; 1984: 25-28）。而且，正如在第七章中所指出的，在吉登斯的心目中，社會體系<sup>①</sup>的結構性質既是構成此等體系之實作的媒體，同時也是其效應結果，這就是他那有名的結構二元性（duality of structure）的說法。用他自己的話來說，這亦即關涉「社會生活的基本迴歸特色，並表現出結構與施為的相互依賴」（Giddens, 1979: 69; 1984: 25）。於是，在這樣採取著強調「微分」當刻做為論述的基本立場的情況下，結構必需以「性質」的姿態內涵在任何之施為（者）的實作當刻時空範疇之中，才具有意義的。

其實，吉登斯這樣以「微分」之結構性質來看待結構，並且把它視為既是施為的介體，也是其結果的論述方式，說來，既可襯托出（在既成結構形式為介體下）施為之主體能動性的蕩漾波紋，又能彰顯（做為施為行動結果的）結構具客體化現象的一般事實。平心而論，這樣的社會學論述深具原創性的想像力，自非一般人可及的，而且，也確實可以開展出一片極具啟發性的思考空間，但是，它卻同時帶來了一些惱人的問題，值得進一步予以正視。

事與願違或始所未料，原本就是人在世間常常經歷到的狀況。或許，吉登斯所以提出「結構與施為互賴」做為對結構二元性進行「微分」分析的經驗內涵，自有他企圖立論的考量基點，但是，依我個人的意見，問題

<sup>①</sup>基本上，吉登斯還是承認有所謂社會體系這麼一個客觀性的東西存在著，問題是，倘若一旦考慮他以下的說法，就不知怎麼替這麼一個客觀性的東西定位了。這是一個謎般的困境，在此不擬細論，留給吉登斯本人或專門研究他的思想的學者們去傷腦筋，假若情形的確是如此一般的話。

的關鍵卻正出自於，這樣的「微分」分析策略所可能推衍的論述極限，並未能為社會學者們（乃至吉登斯本人）充分地體認到，以至於使得在整個論述的鋪陳過程中不免有了踰越、曖昧而模糊的地方出現，而這正是底下所要論說的要點。

我在上面一再地提到過，當吉登斯企圖把結構的概念融納入有著施為（者）的社會實作情境之中時，他是意圖把結構特質和施為主體能動性並列，而當成為兩個（無論在概念內涵上或實質經驗上）相互獨立、但卻可以相互影響作用的基本元素的。誠如在上文中所表示過的，就「微分」分析的角度來看，這樣的結構二元性的提陳，是合理，可接受，甚至可以說是必要的，而且，整個論述也只能停留在結構特質和施為主體能動性二者並列對彰的假設格局，不能有任何的踰越的。顯然的，若是，那麼，整個有關的論述範域將是大大地受到了限制，而將使得整個理論內涵的豐富度與寬廣度大打折扣。因此，我們必須溢出「微分」的情境，而更進一步地考慮到「積分」的狀況，才能夠使得整個討論的內容更為豐富、生動，意涵也更形寬廣、深邃，而也正是上一章第七節中亞瑟兒所力圖闡述的重點。倘若我們回過頭來把這樣對論述的期待要求擺到吉登斯的身上來看的話，就我個人的觀點來說，正是因為吉登斯的整個論述指向無法完全維持「微分」的分析立場，而有著遊走在「微分」與「積分」兩個不同立場之間的疑慮，所以，對其論述所可能顯透的基本認知態度，不免就多有保留了。

我所以有這樣的說法，那是因為，在未能明顯認定是屬於「微分」分析情境的論述裡，吉登斯既未如亞瑟兒一般，清楚地以時間序列的三階段方式（即結構制約→社會互動→結構飾化）<sup>15</sup>來為結構特質與施為主體能動性此二基本元素的作用進行累積效果的「積分」性分殊，而且，也未能在保持「微分」之分析立場的前提下，以激進的態度完全揚棄西方社會學傳統對結構一概念一向所肯定的客體性立場，而徹底地保持著從施為（者）

<sup>15</sup> 參看第七章第七節。

的主體立場出發來立論（或就相反的激進立場而言，情況亦然）。結果，在立論基點到底是屬於「微分」或「積分」的分析立場未能明顯透徹的情況下，整個立論不免因而產生了主客之間進退兩難與立場曖昧模糊的困境。

就吉登斯此一立論產生了主客之間進退兩難與立場曖昧模糊的困境而言，有一些現象值得拿來進一步地予以討論的。一方面，就其對權力概念所持的基本立場，吉登斯的施為（者）概念<sup>16</sup>，到頭來，變成只是社會權力關係運作下的結果樣態（參考 Boyne, 1991: 69）。這使得施為（者）做為具主願能動性的主體，隨著意向與動機（或使用更抽象、但意涵卻是更寬廣的概念來說，即是「心性」）面向的分析地位被否定，而變得相當曖昧、模糊。另一方面，誠如麥克林那所指出的，吉登斯並未明言以何種結構和何種施為，並以怎樣的序列來組構，才可能成為社會理論探討的對象。因此，實質上，這有著曖昧與模糊的地方，因為「吉登斯並沒有明確地標示什麼是基本上可以算得是『結構的』的具體社會元素」，儘管，表面上看起來，資源與規則是代表著「結構的」的兩個具體社會元素。同時，在理論上，這也一樣地有著曖昧和模糊之處，因為「『虛擬』<sup>17</sup>的存在到底意指為何，根本就不是那麼清澈<sup>18</sup>」（McLennan, 1984: 125）。針對後者，學者們亦質疑，當結構從未產生過用以肯證其存在之無中介性的效果時，我們又如何可能探討其以所謂的規則與資源來形構的結構呢（參看 Layder, 1981; Thompson, 1984: 158-159; Urry, 1982: 102）？同時，即使這是可能，而且也做到了，學者也認為，吉登斯之結構化論的分析成分，還是未能為實質理論或歷史本身提供任何具有解釋力的命題（Cohen, 1986: 27）。

針對這樣的批評，有學者為吉登斯辯護。大體而言，他們以為，吉登斯確實嘗試為某種特殊社會形態定義其結構原則，其所未做的，只是並未明確地澄清如何去檢證的問題而已。因此，可疑的，不是吉登斯的結構概

<sup>16</sup> 以下提到施為或施為者時，意思均與此處所意指者同，就不再特別標示了。

<sup>17</sup> 為了幫助理解上的方便，特別自行加上括號。

<sup>18</sup> 此處所言之「虛擬」的存在，按指吉登斯主張規則與資源所形構之結構為一虛擬秩序這樣的立論。

念本身，而是其所用的例證不夠明晰的緣故 (Bryant & Jary, 1991: 26)。如此的陳述，或許替吉登斯未能竟全功地加以詳細闡明的部分，提出了宣示性質的辯護，而且似乎也有著一定的道理。但是，畢竟，這還是沒有直截了當地回答上述的一些詰難。譬如，我們仍然不很清楚，當特別針對施為而言時，在時間序列上，特別是站在「積分」的立場來看時，做為介體的結構與做為結果的結構，彼此之間的區分界限或關係到底何在？又，假若維持以施為的立場為出發點來看整個問題的話，那麼，吉登斯所謂的體系（更遑論其所具的結構或結構性質）在其思考架構中的位置何在？顯然的，無論就實際性的社會實在或理論性的論述角度來看，吉登斯並沒有把一切（包含體系）完全化約到施為的主體能動性上面，他尚為體系的客觀性保留著一定的位置。若是，那麼，位置何在？

當吉登斯擡出了施為的能知性時，他原是有藉此來肯確、並擡高施為的主體能動性的意思。然而，他似乎又不想、也深以為不能揚棄體系結構之客存性質的現實性。很明顯的，他所以把具外顯之互動關係性質的權力一概念擡了出來，並且在論述上給予相當重要的位置，似乎是有著化解此一兩難困境的企圖。所以這麼說，理由是：首先、對施為而言，其所具權力的大小，基本上乃表現在行動者之認知能知度的掌控能力上面。因此，權力乃透過人的能知度，由個體本身外衍地釋放出來、並且施及於人際互動之間的一種關係形式。就在這樣的關係表達之中，施為的主體能動性與社會體系之結構的客存性質產生了動態性的交集，也因此完成了主客二元性的圓滿融會，儘管在前文中我曾指出，吉登斯已注意到，權力的施放本身，並不能為行動者保證其所預期的特定結果必然可以遂行，而正相反的，在到處充滿著未被識知之條件的一般狀況之下，行動的實際結果始終是難以被人們事先預期到的。

總之，不管在論述理路上有著怎樣的瑕疵，吉登斯這樣擡出權力的概念，一向被認為（且他也自認為）可以相當程度地化解了西方社會學論述傳統中原先的兩難困境。情形是否真的是如此，在此，我不予置評。不過，有一點我必需重複強調的是：吉登斯這樣從施為的能知性轉折至權力的論

述方式，基本上乃強調行動體現在外之具社會表象性的「結果」樣態。到頭來，他這樣的靈魂抽象化的社會學主義立場，還是透露出不肯接受以人的內在心理稟性（或由此衍生的概念架構）做為解釋之依據的強硬態度。在這樣的認知架構之下，吉登斯對人之主體性證成的基本認知，最後還是塗染有強調結果表徵面向之行為主義的色彩。

撇開剛才對屬於較深層面向之議題的批評不談，單就強調結果表徵面向之行為主義的立場而言，針對上述諸學者們所提出的諸多疑問，事實上，實非僅僅依靠著具外顯、且關係性的權力這樣一個概念的提陳，就可以輕易地一筆帶過去的。這更不用再說，為了對彰施為與結構這兩個概念，吉登斯乃企圖以全稱方式來處理權力概念，然而，在實際的現實世界裡，權力卻始終是分化的。於是，在承認「權力始終是不均等地分化與分配著」這樣的經驗事實的前提下，施為可能具有權力的大小不同，無疑地直接涉及到其對結構具有多少的消融納化（或更暴力式地說，即支配）的程度問題。換言之，單就權力的施放此一角度來看，權力的大小決定了結構所可能內涵之同時做為施為的介體與結果的程度和性質。理論上，情形或許是這樣的：對權力大者，結構性質就愈為施為本身的能耐所消融納化；對權力小者，結構性質就愈是外在於施為的操控能力範圍。這些議題正是為墨扎理斯所注意到、且特別強調的重點，也是在前面一章之第六節中所提及、且將在底下繼續予以關注的課題。

## 第五節 兩種不同行動者層級說的社會學意涵

### ——墨扎理斯和亞瑟兒的說法

在前一章的第六節中，我提及墨扎理斯曾就可能掌握的權力（尤其影響力）的大小，把行動者此一概念區分為大（macro）、中（meso）與小（micro）三種類型。根據他的意思，這三種行動者能否有力量撼動存在其外的既定結構形態與其內涵，而甚至締造另一個不同的結構樣態，則端看其權力運作的能量是否大到足夠可以抗衡或左右原先既定的結構形態。例如，

大行動者 (macro actor) 縱然只是單獨的一個個體 (如美國的布希總統)，但因本身擁有特定的正當權力，所以，往往有能力撼動既定的結構形態或左右了結構的運轉，而且影響力往往非常地大。至於，中行動者 (或許例如一個大學教授)，從其行為可能立即產生之直接影響的社會效應角度來看，則沒有這樣巨大的影響效果力量。他若要對既定的結構產生影響，就得透過迂迴的方式 (如在大眾媒體上發表他的見解或集結眾人的力量)，且耗費極大的精力與時間，才可能發揮出來。況且，在絕大部分的時候，即使花了力氣，還不一定能夠有所作用呢！最後，對於諸如一般小老百姓的所謂小行動者而言，影響整個社會的既定結構形態的潛在機會與經驗可能性，則往往是更加微小了。他們若要、或可能對既定結構形態產生明顯而可觀的影響的話，或許，只有以集體行為 (尤其是較激烈的示威抗議或乃至暴動與革命) 的方式，結合眾多人的力量，才有可能的。當然，這只是一種原則性的說法，在現實情況裡，實際的情形常常是，即使客觀上人們可能有著相同等量 (乃至同質) 的社會資源 (如一樣的有錢或前後任的行政院長)，但卻因對資源的使用方式與其他條件等等的不同，而有著不同的影響力 (Dahl, 1961: 272)。總之，人做為行動者，總是因個人諸多條件的不同、也因時因地，有著不等的權力，也因此展現出不同的影響能耐。

從某個角度來看，墨扎理斯這樣以行動者之權力的大小與運作方式來論述行動與結構的關係，與吉登斯賦予施為一概念以權力 (和能知度) 的說法，有著異曲同工之處。不過，很明顯的，他和吉登斯的論述的基本認識論立場是不一樣的，反而，與亞瑟兒的立場較為接近。在上一章中的論述，事實上已經明白地把這一點指出來了。墨扎理斯與亞瑟兒一樣，把行動 (或施為) 與結構二概念予以實質化，當成兩個實存的獨立體看待，而吉登斯則不同，乃把二者當成是「微分」的當刻狀態下之一體的兩面特質來處理。在上一章第六節中即曾提到，對此，墨扎理斯認為，吉登斯如此的結構二元性的說法面臨了一個困難，即：與規則和資源相對時，其所觸及之「施為 / 結構」關係的內涵並未窮盡一個行動者可以、且已具有的取向類型。換言之，在與既有的潛在規則和資源相對之際，一個行動者

並不是以白紙般的狀況呈現自己。毋寧的，他已先有著一些預存的稟賦特質，而這些預存的稟賦特質，在一定的程度之內，足以彰顯行動者的主體能動性，也因此展現出他所具有的一定特殊性。

在墨扎理斯的眼中，行動者的特殊稟賦特質所衍生的主體能動性，使得他具備了對遭遇到的種種狀況（若使用墨扎理斯的術語，即結構）引發詮釋與回應的能力和意願。這種能力和意願最具體而微的表現，即權力的運作。準此立場，墨扎理斯於是認為，這樣予以外顯表徵化、且又展現關係性的權力，乃以具不同等級的姿態來展現、也證成了行動者的主體能動性，並且與既定的結構產生不同程度和不同性質的互動關係。他所區分具不同權力之大、中與小行動者，正是用來建構這樣之論述架構的具體對象，而且，藉此可以掛聯他所謂「橫組合—縱聚合」的二元性／二元論的區分。

墨扎理斯與吉登斯在認識論上所呈現之「積分／微分」的不同立場是否有進一步再斟酌的必要，當然是一個值得細論的課題，但是，這並不是我們在此引述其論的重點，因此，不擬再加討論了。我所以把墨扎理斯這樣的說法提出來，只是為了理論上另外一層更具深刻意義的理由，而這個理由所意涵的，基本上乃與吉登斯分享著。關於這一點，將留在下一節中再一併討論。在這之前，讓我先引述亞瑟兒對施為一概念的一些說法吧！

亞瑟兒認為，倘若我們打算從各種不同的思想背景來釐清施為此一概念到底意指什麼時，最簡單的方法無非就是依附在「人類存有」(human being) 此一概念下，看它到底佔有著怎麼樣的位置。譬如，她認為，在所謂朝下銜接論者（如派森思）<sup>19</sup>的眼中，只有社會施為者，而無「人類存有」

<sup>19</sup> 此為亞瑟兒對西方既有社會學理論論述所提出的三種歸類之一；另外兩個分別為朝上銜接 (upward conflation) 與前一章提到過的趨中銜接 (central conflation) 論。朝下銜接論按指認識論（與方法論）上持集體主義的結構決定論者，主張由結構的概念出發來觀看人的社會，也由此來考察個人的特質與行動。相反的，朝上銜接論者則持個體主義的身心特質決定論，主張由個人的特質與行動來建構社會結構的概念。至於，趨中銜接論的立場是取其中間，主張社會結構與行動並重。亞瑟兒認為，前所引述的吉登斯即是秉持此論的典型代表人物（參看 Archer, 1989, 1995）。當然，依我個人在上一章中所做的詮釋的立場來看，吉

的概念。他們把個人主格意涵的認同完全消融進入社會關係之中。這樣以社會學主義的立場來看人，有的只是社會角色的認同問題而已 (Archer, 1995: 248–249)。至於，持所謂朝上銜接論者的主張正相反，他們採取某一種理想化的人類特質來建構人的典模，並進而界定社會施為(者)與文化社會結構。例如，有以「人是理性的」(概如前所敘述的理性選擇論者)、或「人是道德的」(如 Etzioni, 1988)、或「人是情緒的」(如 Flam, 1990a, b) 做為論述的出發點 (Archer, 1995: 250)。另外，持所謂趨中銜接論者(在亞瑟兒的眼中，即如吉登斯)則認為，人是社會的，社會也進入每個人的行動之中。所以，「人類存有」即是社會施為者，二者是同義詞，既可互換，且互相建構著 (Archer, 1995: 251)。

從以上簡單的描述，我們可以很明白地看出，亞瑟兒顯然不以為，單單使用施為(者)的概念，就足夠表達「人類存有」這個概念所可能內涵的意思，而且也不足以充分彰顯人所具有的主體能動性的特點。她認為，我們必需在概念上做更細緻的區分。首先，她以為，「人們」(people) 這個一般人們常使用的概括性概念，可因不同的使用目的(如為了人口普查、或調查研究、或實際行動)，而有著不同的區分標準。然而，總的來看，準其所主張的形態衍生論的立場，亞瑟兒以為，就實際體現在現實社會的經驗層次，內涵在這個具概括性的「人類存有」一概念裡的社會意涵(尤其是社會學理論上的意涵)，理當從施為、行動者與主格人三個不同層次來剖析，才可以妥貼地捕捉住<sup>20</sup>。

在她的觀念裡，施為(者)必然是指向某一個特定事物的施為(者)，

登斯所提出之具「微分」觀點的「結構化二元論」，根本就無所謂趨中銜接與否的問題了。因此，亞瑟兒以「積分」觀點對吉登斯的「結構化二元論」所做的歸類說明，基本上也就是沒有意義的。

<sup>20</sup> 事實上，亞瑟兒認為還有另一個層面的「人們」，那是個體心理或人格這樣一個聯繫層面。這引生自人的意識 (consciousness)，而意識乃引生自心靈 (mind)，心靈又引生自物質 (matter)，如此類推。但是，因為這乃屬心理的層面，而且也非其所關心、且欲處理的面向，所以，亞瑟兒剔除掉，不加以討論 (Archer, 1995: 254–255)。

基本上，它是所謂雙重形態衍生過程 (double morphogenesis) 的最終產物。換句話說，一方面，施為（者）既是以在它所生成的社會文化體系中具相同位置或情境之群體或集合代理人的姿態被再製或重組地呈現出來；另一方面，它又是其所轉形之體系化容貌的主導者與代言人。相對的，所謂的行動者則是多了一個程序，乃經過所謂的三重形態衍生過程 (triple morphogenesis) 而來。這也就是說，在其經歷的社會過程中，除了上述的施為（者）所經歷的之外，個體行動者尚具特定、且富個別性的社會認同。基本上，此認同乃經由施為集合體徐徐訓練造就出來的，而施為集合體又得擺在某一特定時間點下的社會所提供的組織化角色陣列中，尋找其所具有的相關位置，才得以成就的。因此，不管是施為或行動者（主格人更是不用說），其所指涉的都是實際的「人」，而非只是概念性的建構或具啟發性的設計而已 (Archer, 1995: 255–257)。

職是之故，區分施為者與行動者最主要的關鍵乃在於：前者是一個集合體，論及行動時，只觸及集合體的部分或內涵其中的行動而已，而非行動的全部；後者指涉的則是角色執職者 (role incumbents) 這個具社會性意義的「人」自身。雖然任何的角色自身有其迸生特質 (emergent property)<sup>21</sup>，不能化約至持具者本身的特性上，但是，毋庸置疑的，任何的行動者做為角色執職者，事實上都有個性與各自不同的反省能力。這些不同的個性與反省能力，多多少少都會反應在其所持具之角色的實際運行上面 (Archer, 1995: 276)。有鑑於此，在亞瑟兒的「人類存有」的分層觀念裡，施為者一概念乃被用來指涉某種集合體（如知識分子、工人階級、女性、原住民等）所具有、且展現出來的社會特質和力量（如文化象徵的詮釋或被剝削的命運）。因此，這個概念是一個意指分享相似生命機會與利益旨趣的集合性概念，其所意涵者基本上是外在於「角色」這個概念本身，雖然可以透過它

<sup>21</sup> 這是亞瑟兒的形態衍生說所內涵的一個重要概念。對亞瑟兒來說，不管社會或文化的結構或她所謂的「人們」，基本上都有一個共同的特質；那就是，它們所展現的特質既不是固定，更不是天生具有的，而是一再隨情況的變異而衍生的。

來追求，在這樣的意指之下，人們在成為行動者之前，總必先是以施為者的姿態界定和呈現自己。這樣的施為者概念所意指的，於是乎是其在人社會中所被界定的「位置」特質，而不是自己選擇而具有的角色本身。它總是以複數的形式被使用，雖然無法決定特定行動者個人選擇做什麼，但卻可以堅實地做為何類的社會行動者中絕大部分能夠、且實際地變成什麼條件 (Archer, 1995: 257, 277–278)。

就其內涵而言，亞瑟兒這樣的思想表現，是頗具人文主義精神的。對她來說，做為「人類存有」體，人文性 (humanity) 總是先於人的社會性 (sociality)、且前者是後者的初基。而且，社會認同又總是由個人認同迸生出來的 (Archer, 1995: 284)。如此一來，產生了一個根本的問題；那是：倘若人文性是社會事實，那麼，自我感如何形成？又，如果自我感是社會的，它又如何可能是自主的？對這樣一個問題，亞瑟兒企圖融合康德先驗範疇的概念與涂爾幹的社會源起立場來謀求化解。她以為，「這個（按指涂爾幹式）人對自我感的社會起源，可以看成是康德式的範疇：它的起源是社會的（經驗）事實，但是，對任何特定個體，它卻是先驗地給予的，而其塵囂於人思想之上的根本權威，乃衍自其（按指此一範疇）始終是人思想之可能性的根本這樣一個基礎上面」（Archer, 1995: 286；同時參考 Mauss, 1989; Durkheim & Mauss, 1963; Collins, 1989: 68–69）。

具體來說，在亞瑟兒的心目中，在具備著跨越時間與空間的範域限制的前提下，這個先驗性所以得以被證成，首先乃以人的身體為中心而延展出來，並進而以對諸多經驗加以貫聯而構成意識的一部分來成就的。於是，身體加上意識的延續，構成「人類存有」體的人文性，也是所謂之智人 (*homo sapiens*) 的真正核心。此一隸屬「智人」範疇的人們具有想像力與創造力，使得他（與她）有能力孕生新的社會形式 (Archer, 1995: 286–288)。於是，「正由於如此，社會從來就未能被運用，以便完全地形塑他們（按指人們），因為每個社會的形塑本身即出自他們（一樣地，按指人們）乃是一種具有正面面對自己之社會形式的存有體」（Archer, 1995: 289）。

經過這麼一說，亞瑟兒的意思已是很明白了。在她的心目中，社會既

非全能，也非全面籠罩著人的。人始終有一些東西是超越社會的，雖然這些東西基本上可能還是具社會性的意義。譬如，她指出，根據心理學的研究，我們生下來時，認知中的世界即是處於物與人分不清的未分化世界 (Archer, 1995: 290; 2000: 122-123)。對亞瑟兒而言，尤有進之的是，一個人（尤其正常而成熟的成人）所具這麼一個超越社會的部分，其重要的，並不是來自生命初期那種心智未充分分化的狀態，而是例如一個人把自己投入自省的冥思生活 (a life of contemplation) (如禪思) 所得來的那種經驗 (Archer, 1995: 291; 2003: 24, 78)。很明顯的，亞瑟兒認識到，做為一個由身體加上意識延續而構成的「人類存有」體，其所具的人文性，固然不可避免地必得落實地體現在社會認同上面，但是卻也必須是根植在具相當自主、自發性的所謂個人認同上面。否則的話，人做為一個期待「真正」具有著自主、自由之主體性的存有體，將是無以證成的。

在此，暫且把亞瑟兒這樣之論證的存有哲學預設問題先予以懸擱不論。況且，事實上，她所以這樣的論證，基本上也並沒有從哲學的角度來開展的意圖的。她所採取的立場是類似涂爾幹一般，乃以經驗現實上具「社會事實」意涵的方式來供奉「個人認同」的社會既存的先驗地位的。無疑的，從這中間，我們當然可以嗅聞到，這樣供奉著「個人認同」的社會既存先驗地位，多少是感染著來自英國自由主義傳統的色彩。這也就是說，在（特別是具倫理性的）存有預設上，對「個體」這樣一個概念，披蓋以具絕對優先、且神聖意義的外衣。不管其論為是或為否，這樣以具社會事實性的先驗地位供奉著「個人認同」，的確有著化解過去一直存在於「主體 / 客體」或「個體 / 社會」二元對彰之困局的作用，這應當可以說是亞瑟兒此論的一大貢獻吧！

對亞瑟兒來說，個人認同代表的是主格人，而社會認同則透過行動者的角色扮演來證成。在此前提之下，一個完整的「人類存有」體，理當是個人認同與社會認同有著契合，也就是，做為行動者與做為主格人之間，必需存有著一種和諧的關係。只不過，在現實狀況裡，個人認同和社會認同卻經常有著罅隙，而這涉及的基本上是有關道德與其實踐的問題。然而，

就社會機制與人的社會特質來看，施為即是掛搭架連這一個罅隙的橋樑 (Archer, 1995: 293)。於是，倘若行動者的內涵在於角色的扮演的話，那是角色透過施為這樣的社會機制性東西找到了「人」，而加在主格人上面的，並不是主格人的「人」自己去找角色來。「如果主格人為行動者供應活動的能源的話，那麼，以便於提供一個具目的的活動，施為是其間必要的中介體」(Archer, 1995: 256)。同時，很顯然的，一個具連續性的自我感，乃是使施為與行動者定錨所必要的。這可以使得一個人的各種生活經驗與規範性的期待相一致。於是，一個具韌性之主格人的個人認同，乃成為使得人生命歷程中諸多施為與行動者的社會認同經歷變化所必需的 (Archer, 1995: 284)。

準此，亞瑟兒強調一個主格人所具有的內在交談 (internal conversation) 的能力，以做為理解施為此一概念的起點，也是證成一個行動者的主體能動性的關鍵所在。這個內在交談的能力涉及的是，在人思考世界與自己的處境時，對有關種種主客條件是否契合的問題，提供一些極具參考反思性的事宜 (a matter of referential reflexivity) (Archer, 2000: 315; 同時參看 Archer, 2003)。在這中間，最重要的是，一個人是否有能力尋找到適當的辨識 (discernment)、慎慮 (deliberation) 與獻身 (dedication) 方式，以便進行終極關懷 (ultimate concern) 與情緒評論 (emotional commentary) 的工夫<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 自從一九八〇年代以來，西方社會學家愈來愈看重人本身（特別是從身體的角度）來討論社會現象，而情緒此一傳統被認為人所稟賦的非理性的成分，成為許多社會學者關心的重點（有關的討論，可參看如 Hochschild, 1983; Denzin, 1984; Flam, 1990a, b; Kemper, 1990; Collins, 1993; Lupton, 1998; Barbalet, 1998, 2002; Williams, 2001）。簡單來說，當代西方社會學家之所以強調情緒，基本上乃對人的概念予以體質構造化，視情緒為人所具的初基心理特質。即使如亞瑟兒視情緒具動態的進生特質，它仍然被看成為人所具有的一種心理構造。準此，亞瑟兒才會認為情緒之所以重要，乃在於它建立在基於我們的關懷而予以評論 (commentaries upon our concerns) 的基礎上面，而這也正是察覺情境的感情模樣 (the affective modes of awareness of situation) 所導致的（參看 Archer, 2000: 195）。至於有關亞瑟兒對內在交談一概念的進一步闡述，參看亞瑟兒 (Archer,

(Archer, 2000: 195)。顯然的，這麼一來，亞瑟兒把整個議題的焦點移轉到具有施為能力的行動者身上來，強調的是人的實作與自我的個人認同面向 (Archer, 2000: 121–124; 222–249)<sup>23</sup>。於此，亞瑟兒才會以一個具施為能耐之行動者體現在內在交談的反身現象做為討論的焦點 (Archer, 2003)。

總之，經過對亞瑟兒所提出如此一般之「主格人、施為與行動者」三位一體、但又分層的論述做了簡單的描述之後，我們可以發現，這樣之概念化的努力工夫確實具有一定的啟發作用，這將在下一節中再詳加描述。

## 第六節 被客體化與對象化之施為概念的社會學意涵

英文的“subject”一詞，同時有「主體」與「臣屬」的雙重意思。無疑的，這看起來互相對立、但卻又常要求同時具備的特質，使得這個概念實際被人們在日常生活世界裡「實踐」時，在經驗感受與認知的層次上，不免有產生矛盾的窘境，而且甚至往往令人感覺到無以適從。撇開這樣一個有關現實感受與認知、乃至可能產生實際社會效果的經驗性問題不談，就“subject”一詞做為具主願能動性之「主體」的意思來使用，它基本上乃意涵著，（特別是潛意識地）透過、且同時也表現在人的具體身體中，某種體系化形式（包含所謂的社會）產生了作用的一種存有狀態。其最為基本的特質、也是根本的問題，即意義的營造與詰難。當把它特別表現在啟蒙運動以後實施自由民主制度之資本主義體制的西方社會裡、並且使用傅柯的概念來表達時，那就是意味著：主體乃被視為是權力與知識交錯作用下的

2003)。

- <sup>23</sup> 無怪乎，根據亞瑟兒至二〇〇〇年之前所發表的著作來看，金恩 (King, 1999) 會指責她犯了唯我主義 (solipsistism) 的謬誤。但是，倘若我們檢視亞瑟兒最近對施為問題的論述，那麼，這樣的評語是不盡公允的，因為，基本上，她並沒有完全揚棄原來對結構條件制約所設定的「先存」觀點，而只是在供奉著「人文性」的前提下，特別把施為主體能動性此一面向當成重要課題來討論。說來，其用意也不過是有著矯枉過正的意思，以平衡過去西方社會學理論論述過於向結構面向傾斜的慣性思維（參看 Archer, 2000, 2003）。

效果展現體。它不是意義、權力或行動的來源，也沒賦予以意識，因為意識基本上乃被看成是透過權力所黏貼上去的「東西」(Foucault, 1980: 58)。因此，主體是一個具社會性的（尤其是社會推論性的）效果產物。

在此，有三個概念相互關聯著；它們分別是：人類存有、主體位置 (subject position) 與個體 (the individual)。簡單地說，它們的關係所呈現的是這麼一個樣子：「人類存有」這個早已存在西方世界裡的古老概念，以推論的方式被生成為主體的姿態。特別是在自由主義信條的論述傳統的支撐下，其所生成的一個特殊、但卻是關鍵的「主體位置」，即是「個體」此一概念的位置。因此，「個體」與衍申的「個體性」(individuality) 乃是在特定的社會結構性條件支撐下，展現和證成「主體」的一種特定歷史形式，而其實際落實的介體，即人那活生生、血肉組成的「身體」(body)。於是，在概念上，這兒產生了「人類存有→主體→個體→身體」這樣一個位階由高往下挨次降低的情形，而且，在現實社會裡的證成，其方向則正好是相反。「個體性」靠「身體」的特定樣態來證成；「主體性」則靠特定之「個體性」的歷史形式的呈現來圓成；而「人類存有」的根本內涵則又靠「主體性」來完成。很明顯的，這一系列的圓成所展現與證成的，其實是人類一套特定的哲學人類學預設，也因此是一套對生命的特定理想期待。它所承擔著的，終究只是一套特定歷史與（也因此是）社會經驗所付託的一些文化「東西」<sup>24</sup>。這不就正是在第六章第五節中所指陳之十八世紀西方啟蒙時期特有的「文化」概念企圖意涵的嗎？

順著傅柯的思考模式來看，就實際經驗性的社會運作機制而言，在這麼一個系列的圓成過程當中，權力關係的運轉與撐張，特別是知識以隱晦而迂迴的權力姿態運作，無疑地是最值得我們注意的特性。首先，對主體來說，權力並不是由外施加的，當然，更不是以具負面意涵的壓制或對抗的形式施加其上的（尤指自由主體，即自由主義論述所撐出的個體）。情形毋寧是，權力乃伴隨著主體而生成，並且，其效果體現在身體上面。因此，

<sup>24</sup> 有關個體、個體性與個人主義等概念與資本主義的發展之間可能具有的關係，參看亞柏康比等人 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986)。

這種傅柯稱為「生物權力」的權力形式，乃一直內涵在任何的社會互動關係之中。原則上，只要關係展開出來，權力的形式就如影相隨地跟著而來。透過某種姿態、慾望表現或論述形式等等來認定的個體，於是乎並不是這種生物權力施予的對焦點，而僅只是它的運輸工具而已 (Foucault, 1980: 98)。個體（於是，主體）的概念本身就是一個充滿著「權力」氣體的彈性氣球體；它的體積隨著權力之氣體的多寡而漲縮，彈性度也隨著充氣的多寡而有所變異。

順著而來的，於是乎乃關涉到主體如何呈現的問題。在近代西方的主流思想中，此一重要的問題基本上可以說即是客體化、也是對象化的問題。換句話說，一個人若要證成自己是一個（特別是具有個體性的）主體，他首先就得把自己安置在「社會關係」中，並且以某種具體、且具社會性的外在化形式（如金錢、職位、學歷資格、物質性的財產等等）呈現自己。這樣具社會性之外在化的過程，我們不妨稱之為客體化。而且，更進一步的，還得把自己當成一個存立於自身之外的「對象」來看待，這樣的客體化所企圖意指的社會外在性的「客觀」內涵，才可能剔透出來。說來，這樣的客觀社會外在性，正是西方社會學者普遍認為任何社會關係的重要意義得以被確實保證和安置的基本要件。就現實的歷史場景來看，這樣的「客體對象」化過程因此基本上即是一個展現權力形式的社會互動過程。準此，有關主體的問題也就被化約成為是促使個體成為主體之權力形式的運用的問題了。權力的結構（屈從的結構亦同）乃意涵著，被塑做為主體（也同時是臣屬），就是被對象化。人必須先把自己以第三者一般地懸掛起來，不時好好地反覆翻轉推敲、考究、剖析，才能把那所謂的主體性（同時連帶地也是個體性）剔透了出來。

大體上，西方人善於以「力」的撐張觀念來論斷人世間的諸多現象，啟蒙理性精神更是把這樣一個思想模式的傳統，在「存有」概念的層次上給予以具形化，而使得人的身體成為展現與證成「力」道的最終、也是最踏實的場所。卡西勒即指出，不同於十七世紀之形而上學的體系把理性看成是先驗的，整個十八世紀啟蒙時期的西歐主流思想把理性看成是一種後

天的獲得物。在此情況之下，卡西勒做了這樣的評述：「整個十八世紀就是在這種意義上（按指不把理性看成是一種先驗的東西，而正相反的，乃是後天的獲得物）理解理性的，即不是把它看作知識、原理和真理的容器，而把它視為一種能力、一種力量，這種能力和力量只有通過它的作用和效力才能充分理解」（Cassirer, 1988: 11）。透過作用和效力來理解理性做為一種能力或力量，亦即必需強調經驗可覺的證成步驟和事實性結果。基本上，這是一種深具事後回溯性的理解與證成方式。

對西方這樣以「力」的觀念來撐張世界觀的主流思想，塔那斯 (Tarnas) 做了一個相當傳神、且甚具代表性的描述。他說：「對西方心靈的歷史可以做出許多概括，但今天看來最顯著的一點也許是：從一開始，它就試圖完成一種完全（男性）陽剛的現象……」（Tarnas, 1995: 523）。基本上，這種陽剛性表現在西方世界中是普遍而基本的，「既表現在男人身上，也表現在婦女身上。它影響西方思想的每一個方面，決定西方思想中最基本的人的概念和人在世界上的作用」（Tarnas, 1995: 523-524）。塔那斯進一步指出，這種陽剛性所表現最為典型的是極具探索性的男性英雄主義，而其典範乃為「一種普羅米修斯式的生物學與形上學的反抗，他不停地為自身尋求自由與進步，因而不斷地努力使他自己區別於他所從中誕生的母體並控制它。」正因為西方心靈的演變為如此一般之英雄式的衝動所支配著，所以，

這種衝動試圖通過脫離與自然的原始統一，形成一種自主的理性自我。西方文化中基本的宗教、科學與哲學觀點全都受到這種決定性的（男性）陽剛性質的影響——從四千年前男性家長制的遊牧民族在希臘與地中海東部沿岸地區對古代母系文化的完全征服開始，在家長制的猶太教中，在古希臘的理性哲學中，在現代歐洲的客觀主義科學中，都表現得十分明顯。所有這些都服務於發展人的自主意志與理智（先驗自我，獨立的個人自我，在獨特性、獨立與自由方面自我決定的人）的事業 (Tarnas, 1995: 524)。

依塔那斯的意見，現代西方文明的危機即是這樣一種來自（男性）陽

剛性所衍生的危機 (Tarnas, 1995: 525)。在此，暫且不論這樣一個以性別來比喻的說法是否恰當（尤其塔那斯的男性陽剛文明危機說），也不論如此論法所內涵的社會學意涵為何等等重要、且有意思的問題，而且，也姑且不細論上述傅柯式的主體權力概念主張有何可議之處，把主體與權力的概念拉連在一起，並且歸依到身體的概念上面來考量，基本上即可以看成是一種對世俗之「力」道予以尊重與肯定的思考方式，也正反映著整個西方（甚至可以說是當前的整體人類）文明發展的基本特質。

在此，我願意更進一步地指陳出，這樣對世俗「力」道予以尊重與肯定的基本「人觀」，乃必需被擺在實際之人與人互動（尤其是權力）場域中，並且以「存有」的形式來供奉、琢磨和稱量，才能充分地顯露出來的。準此思路的推展，很明顯的，吉登斯的施為概念乃秉承著這樣的「力道」思想觀的傳統，並且發揮了傅柯式的思維意涵。他所以強調施為的能知度與權力運作，並且把結構當成同時兼具限制與促動的性質看待，在在展現了這樣的思考模式的基本樣態。因此，他企圖以施為的概念來證成人的主體性，順理成章地也就跟著得到了保證。我所以如此說，乃因為正是如前文中亞瑟兒所點明的，在現實世界裡，施為一概念的集體性「位置」內涵所剔透的，基本上必需透過社會角色的社會化所內涵的種種規範、價值、責任與義務等等對行動者加以「客體對象」化後，才可能把主體的樣態開展出來。吉登斯之論所差的，主要即在於未能把如亞瑟兒所提及的主格人一概念明確地擡舉出來。

吉登斯這樣企圖以施為的概念來成就人做為主體的努力，可以說蠻合乎西方社會思想傳統的主體觀的。用本章第三節中所引茲東卡的說法來類比，吉登斯這樣的論述即乃意味著，以被世俗社會化、客體化、但卻去人物化的施為概念來成就人的主體性。他這樣的社會學主義觀點，把施為的概念擡出與結構的概念對彰，事實上乃西方社會學論述傳統中個體與社會（或謂集體）對彰的另一種化身。只是，他巧妙地以施為的概念更具概括性地取代了個體的概念，順利地取得了以更具世俗經驗意涵的社會化意義來反映主體性的論述主導地位。因此，在吉登斯這樣的思考架構裡，施為

與結構的對彰，其實意指的是「主體的」(the subject) 與「社會的」(the social) 的對彰。他問的是諸如「個體的」如何成為「社會的」、抑或「主體的」如何改變「社會的」等等的問題 (Game, 1991: 33)。如此地實體化施為的概念，原則上並不碰觸到脈絡意義的問題的 (Game, 1991: 6)。同時，它也遠離了人表現在實作、習慣與記憶上的理路差異所可能體現的深層符碼意義，更是無法深入探究形塑意義的人格或個人面向。然而，此等面向恰恰又是包含著存有體的經驗行動與其內在的忍受殊性等等重要、且不可忽視的特質的 (Halton, 1992: 39)。

其次，讓我們回過頭來討論墨扎理斯所提具不同權力之大、中與小行動者的說法。基本上，墨扎理斯這樣的說法乃企圖以權力的運用來彰顯行動者的主體能動性，並進而與代表集體（或社會）的既成力量的結構一概念相對彰。概如在本章第一節中所闡述的，這樣的論述方式，一樣的，原則上並沒有脫離西方社會學理論傳統中所謂的個體 / 集體（或社會）二元對彰的基本思考模式，只不過，它提供了從另一個層面來考慮的意義罷了！在本章第一節中已提到，西方社會學理論傳統中所謂的個體 / 集體（或社會）二元對彰的論述，基本上是一種以理想（應然）來與現實（實然）對彰而轉折出來的思考模式。對個體的強調，縱然其間有著不同的主張，但是卻有著一個共同意涵，即：這是由自由主義思想所衍生的一種理想期待傳統。換句話說，根據自由主義思想的內涵，擡高、並確保個體的社會正當性位置，一直就是一個重要的倫理期待性命題。

尤有進之的，誠如在本章第一節中引述科爾曼的說法時所指出的，就歷史的眼光來看，人做為個體所具有的控制與決定能力，尤其是從事理性考量的選擇，並非只是一種歷史性的期待，而且，也因人們集體努力以赴，已逐漸成為一個經驗上可徵證、精神上可虔敬的歷史趨勢了。它既具社會事實性，又顯現出高度的倫理意涵。正是這樣一個命題的倫理性意涵，使得原本擡高、並確保個體一概念的努力，由只是一種倫理性的社會集體理想期待，轉而成為一股具實作性質的實際社會力量。然而，在這同時，自從社會學誕生、並成為一個獨立學門以來，社會一概念即被落實而成為一

個具既成事實性的完形巨靈體。於是，一樣的，誠如在上文中剛才點明的，個體做為一個同時兼具倫理性的理想期待對象與歷史意涵的事實性客體的存有形式，一旦受到這個已修成正果的「社會」完形巨靈散發的體系化結構力量所威脅，很自然地產生了反抗、乃至對決的態勢。墨扎理斯擡出具有不同權力之大、中與小行動者的說法，說穿了，正是企圖闡述這樣的歷史場景。

以這樣的社會學史的背景為基礎來考量，墨扎理斯不借助施為，而使用行動者的概念，應當是可以理解的。首先，一向，社會學者們總認為，儘管人有改變社會既成之結構性事實的可能性，但是，社會做為一個自成一格的自存體，它似乎總還是一直以某種的形式先於個體而存在著，儘管對這個先存形式的性質、樣態與存在條件，學者們彼此之間或許尚存有著諸多不同的意見。不管如何，一旦我們接受這麼一個幾近黃金定律的命題之後，使用施為這麼一個意涵上相當具社會化、且為社會的結構性「位置」所界定的概念，做為一種體現人之意志（或至少是意向）的實踐力量，並代表著具個體性的主體概念，與具對立意涵的社會（或甚至結構）的概念串聯起來地捉對看待，似乎總是不夠踏實的。所以這麼說，其實，散佈在上文中不同地方的文字已經有所說明了，在此，也就不多贅言了。

在上文對施為這麼一個概念的分析當中，我曾經指出，此一概念之所以有用，其所具有的基本社會學意涵乃在於行動上面。但是，我也同時指出，擺在亞瑟兒之施為、行動者與主格人等三個概念的內涵區分架構中來看，施為做為一個被社會化的概念，在意涵上乃為社會角色「位置」形式中極具結構化性質的內涵所界範。它高度地負載著社會這個完形巨靈所散發出來的體系化的結構力量的陰影。因此，基本上，它並不足以充分展現人做為一個具獨立自主之個體性的主體的深層內涵的。循著這樣的認知前提的線索來看，儘管或許墨扎理斯本人並未充分地意識到，但他實際使用行動者，尤其特別強調所謂的大行動者這樣的概念，無疑的，在西方近代社會學史上是具有著莫大的意義的。

首先，倘若接受上文中亞瑟兒對行動者一概念的定義的話，那麼，相

較於施為這麼一個為角色位置的結構化形式內涵所界範的概念，行動者這樣一個概念，既建立在角色位置的結構化形式的內涵上，又同時有著相當的自由度來發揮角色。基本上，這即有著把主體此一概念所企圖彰顯的個體性這麼一個存有性的意涵予以經驗實踐化的意思。這也就是說，透過行動者這樣一個概念，一方面，經由角色位置所展現的結構性的制約力既可以被承認，另一方面，主體一概念所內涵的個體性，也可以在人們的社會互動過程中實際被落實。如此一來，至少，在概念表述的層次上，行動者這麼一個概念，可以讓主體能動性與結構一概念內涵的必然制約（或促動）性，相對地有著平起平坐的機會。就論述的策略而言，這頗富創意，可以說是十分成功。再者，倘若我們使用主格人這麼一個概念來表達社會「人」的內涵的話，那麼，根據上文中亞瑟兒的定義，主格人這個概念，看起來，是充滿著很多的「人」的自主與自我圓成性質，在意涵上，它幾乎沒有任何空隙讓社會結構一概念內涵的制約（或促動）性滲透進來。然而，這樣的結構制約（或促動）性的滲透，卻又是墨扎理斯所承認、並且看重的部分。因此之故，把行動者這樣一個概念擡出來，實具有化解這樣的兩難困局的作用，並且在詮釋上也可以取得了正當地位。準此觀點來看，我們可以說，否則的話，他也不會大力地倡言「行動／結構」的二元性與二元論的。

不過，儘管，墨扎理斯所擡出行動者這麼一個概念，在概念表述的層次上，可以讓主體能動性與結構一概念內涵的必然制約（或促動）性相對地有著平起平坐的機會，但是，他卻把整個論述的焦點只集中在行動者的權力這個面向上面。這似乎是一個美中不足之處，因為，倘若採取上述亞瑟兒之「人類存有」體的層級說來看，這樣的界範無疑地窄化了行動者此一概念的內涵，更遑論能夠把主格人一概念的深層意涵彰顯出來。準此，對於展現人所具主體能動性的特質，亞瑟兒的「人類存有」層級說，似乎又比較具有提供更為寬廣之認識空間的契機。

根據亞瑟兒的意思，施為這個具集體意涵的潛在力道形式，無論在概念上或在實質上，都是外於行動者與主格人的。但是，它卻可以、也無以

避免地做為行動者的角色認定與實作過程的指導依據。因此，現實上，施為可以看成是由結構一概念所衍生定義的現象，它被視為是一種意圖對人本身產生具主動、創新與變易等等可塑性之形象的面向。因而，它總是要依附在活生生之人的身上，其社會意義才剔透得出來。而且，其作用有如是一個媒介體，或更恰當地說，有如火車鐵軌的轉軸器一般，乃做為一個制約體，替具主格人之個人認同的行動者，在扮演角色的社會認同時，安裝上基本的結構性底基。準此概念意涵，把施為擡出來與結構相對彰，嚴格來講，並不等於以行動與結構相對立的。在概念意涵上，彼此之間還是有著層次上的不同。以施為來與結構相對彰，其意涵的位階似乎只是在於釐清結構一概念內涵的主動面或被動面、可變易面或不可變易面、乃至創新面或傳統面的區分而已；而僅以施為代表前者，結構一辭本身代表後者。如是，「人」概念的介入（或其意涵），雖不能說完全地闕如，但至少還是以隱晦不明或「缺席」的姿態被供奉著。

然而，倘若是以行動與結構相對彰，意涵上就不一樣了，基本上，「人」概念的介入就十分明顯，當然，它是以被角色「社會化」的姿態（即行動者）呈現自己的。這個時候，結構的概念不是以完全征服者的姿態呈現。情形毋寧是：容或結構具有一定的可觀威力，其威力的展現也必然會被「人」做為主格人的個人認同的成分所稀釋。因此，就亞瑟兒的觀念來看，拿行動來與結構相對彰，似乎是比較傾向於這麼一個觀點，亦即：人的主體能動性乃有自存於結構之外的機會，並以此立場看待結構的論述地位。所以做這樣的詮釋，基本上乃立基於在上一章中所指出亞瑟兒對洛克伍德的社會整合與體系整合二概念的「原意」的特定執著上面。行文至此，更值得特別提出的是，就在這樣的理解架構的指使之下，為了凸顯人的主體能動性，亞瑟兒才會架出了「人文性」做為指導整個論述的底蘊概念。同時，在此前提下，她才會如上一節中所陳述的，乃把討論的焦點集中於具主格人特質之行動者的辨識、慎慮與獻身的實作能力上面，以強調施為之主體能動性的營造。對此，如何透過內在交談的過程來形塑個人認同，以與社會認同進行合宜的搓揉、以及如何恰適地經營情緒與營造諸多反身性，於

是乎，也才成為重要的課題 (Archer, 2000, 2003)。

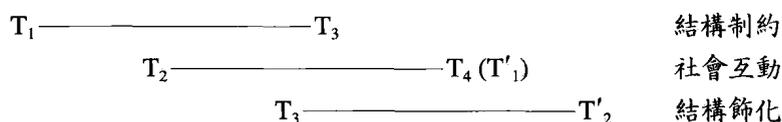
誠如在上一章第六節中所提到的，對亞瑟兒來說，洛克伍德由社會整合與體系整合二概念分別衍生出「人們」相對「部分」的立場。這樣的衍生區分在概念分析上是必要的，而且也被視為是一個社會事實。同時，也誠如在上一章第六節中所指出的，「部分」此一概念指的是被洛克伍德（當然，也是亞瑟兒）所承認之自存於行動者外的體系的結構性成分，它是「客觀」地自存著的。因此，假如我們可以使用施為者、行動者與主格人三個概念來統攝「人們」此一概念的話，這三個概念所反映的，從某個角度來看，只是「人們」與客存體系的結構接近時的緊靠程度（或以相反的立場來說，即自主程度）的不同而已。不過，無論如何，據此亞瑟兒所設定的概念的內涵來說，「人們」與「部分」是可以「客觀」地區分，而且也必需區分的。

總之，就分析與詮釋的策略而言，這樣的二元論主張依舊還是得承擔主客二元對彰觀所必然內涵的本質性問題，即：兩造間關係的統一／對立程度如何處置的問題。尤其，依照與結構接近時的不同緊靠度，把「人們」區分成施為者、行動者與主格人三個具層次性質的概念，它們分別與結構產生怎樣的互動關係，自然是一個關鍵問題。顯然的，當亞瑟兒以施為和結構對立起來討論時，事實上，對施為一概念內涵所意指的，既非前文所引之狹義地以「位置」概念為本所張揚具集體性質的施為者，也非從角色概念出發的實作行動者，當然，更不是具個人認同的主格人，而是一個意指相當曖昧、且或多或少具主體能動性的「渾沌」體，也許，就正是洛克伍德所說的「人們」吧！就這一點來看，或許，這可以說明為何亞瑟兒在晚近會把整個論述的焦點擺在主格人的個人認同層面，而特別強調所謂內在交談的反身性上面。就這一點來看，毋寧的，亞瑟兒的提問是相當具有創意，也頗為符合當代社會的歷史場景特點<sup>25</sup>，這正是引出本書在後面章節中所要討論的課題來。在此，先讓我們撇開這個課題不談，而回過頭來

<sup>25</sup> 有關這個課題，不擬在本書中做更進一步的討論了。至於我個人對此議題的更進一步論述，有興趣的讀者，參看葉啟政 (2003b, 2004)。

檢討亞瑟兒怎樣採取分析實在論的立場，以所謂的形態衍生觀討論結構的衍生過程。尤其，「人們」的概念，又如何介入這個過程之中？

在上一章中，我曾指出，亞瑟兒使用結構制約、社會互動與結構飾化等三個概念來刻劃結構的形態衍生過程<sup>26</sup>。就時間序列而言，大致上可以利用下表來表示：



首先，在結構制約這一條線上，假定武斷地從 T<sub>1</sub> 這個時間點算起，至 T<sub>2</sub> 這個時間點的這一段時序，原有的社會結構形態乃處於相對恆定不變的狀況。或者說施為（者）（或更恰確地說，行動者）所引發的社會互動基本上並未撼動原有的結構狀態。但是，到了 T<sub>3</sub> 這個時間點，施為（者）的互動帶動了原有結構的變動，而逐漸孕生另一個嶄新的、或修飾的、或甚至只是維持原有的結構形態，直至 T<sub>4</sub> 這個時間點為止。理論上，到了 T<sub>4</sub> 這個時間點，結構飾化的過程即完成了，而另一個結構制約狀態出現，所以我們同時也用 T'<sub>1</sub> 來表現，而延續到 T'<sub>2</sub> 這個時間點，則施為（者）所再引發的社會互動又再度帶動原有結構的變動。如此，另一個新的形態衍生過程於焉重新循環來過一遍 (Archer, 1995: 154–161)。

T<sub>1</sub> 到 T<sub>2</sub> 這個時段與 T<sub>4</sub> (即 T'<sub>1</sub>) 到 T'<sub>2</sub> 這個時段，都是代表穩定的結構制約狀態已然形成的情形，只是，可能是不同的狀態罷了！T<sub>2</sub> 到 T<sub>3</sub> 這個時段所代表的則是施為（者）的社會互動對原有之結構制約的結構狀態予

<sup>26</sup> 亞瑟兒也一樣地以此三個概念來刻劃文化與施為（或更恰確地說，「人們」）做為一個實體的形態衍生過程。因此，合著結構的衍生過程來看，這三個過程交錯的作用就變成相當地複雜。事實上，亞瑟兒並沒有這麼做，她只就結構與文化二個面向來加以分析而已（參看 Archer, 1988: 274–307; 1995: 294–344）。同時，她也採用此一三階段過程的說法來解說諸如施為或主格人（包含個人認同和社會認同等等）的進生（參看 Archer, 2000: 296; 2003: 115）。

以「破壞」，而  $T_3$  到  $T_4$  這個時段所代表的則是施為（者）的社會互動「建設」出一個新的結構制約的結構狀態，也就是結構飾化。因此，正是這兩個時段的形態衍生過程，施為（者）的主體能動性發揮了作用，也就是施為（者）（或謂行動者）與結構真正產生交錯作用的地方。從「人們」的立場來看，這也正是亞瑟兒的所謂「活動依賴」（activity-dependent）論說的重心所在<sup>27</sup>。對於這個時段區域，亞瑟兒援引墨頓 (Merton, 1968b) 的「非意圖結果」概念做為論述的重點內容。她以為，結構飾化所以一向被解釋為主要是一種非意圖的結果，其因乃在於各個不同社群同時追尋不同的結果，而對過去既有結構特質的修飾和新結構特質的引進，正是這樣對不同結果的追尋所組成的「意外」產物。因此，非意圖的元素主要來自社群間的衝突與讓步，而這合在一齊，意即：其結果產生的結構飾化，往往並不是人們所追求或期待的 (Archer, 1995: 91)。

很明顯的，亞瑟兒這樣的立論，意涵著結果的意圖與否與為否，事實上乃衝著施為（者）（或謂行動者）以社群的形式展現時其原先的立意而言

<sup>27</sup> 簡單來說，所謂社會結構具「活動依賴」的特質指的是，只有透過人類的活動，結構才具有效應，但是，乃在唯一可接受的方式下，才促成了這些結構成為是過去（常常是去世已久的人們）的行動所帶來的效果。因此，正是此一促成之行動者所呈現的時間流逝 (temporal escape)，才使得特定結構得以存留，且呈現出自性。這終於使得結構自身可以對後來的人們施放其效力，因而自動地擁有着因果能力 (causal powers) (Archer, 1995: 148)。黑里 (Healy) 認為，亞瑟兒這樣的「活動依賴」說，基本上是一種因果論。它意涵著，我們必須去承認一個或許根本就是不可能的情況，即：存在於當下此刻的社會結構，乃與組成它的人們完全獨立的。在這樣的情況下，黑里以為，當代心靈與倫理分析哲學所慣用的「承接」(supervenience) 一概念，用來取代「活動依賴」，應當會使得整個論述更為貼切 (Healy, 1998)。由於這個議題並非本文所欲討論的重點，在此也就打住，而不擬做進一步的討論了。至於有關「承接」一概念的闡述，可參看金 (Kim, 1984, 1990, 1993)。晚近，除了黑里之外，西方社會學者也引用此一概念，藉以分析西方社會學傳統所常使用（也正是吉登斯與亞瑟兒等人使用的基本概念）的「迸生」(emergence) 一概念。有關這一方面的討論，則參看騷意爾 (Sawyer, 2001, 2002)。

的。尤有進之的是，她的立論似乎透露給我們一個訊息，那是：如此一般結果產生的結構飾化始終都會產生一些出乎原先立意之外的現象，而這可以說是極為普遍、甚至是無以避免的必然情形。然而，亞瑟兒認為，我們並不能因此而論斷說：「所有屬於『社會的』的事物都是隨制的事情 (a matter of contingency)」(Archer, 1995: 166)。事實上，所謂的「社會」的結構還是有一定的定性做為施為(者)(或謂行動者)行動的先行條件。這個條件是事先預設的，雖然，在現實情況裡，一個特定的社會結構所以以如此一般的樣態被塑構出來，常常是受著種種特殊條件所隨制著。

其實，亞瑟兒這樣的立論方式，其理甚明，是容易理解的。首先，既然把施為(者)(或謂行動者)與結構當成兩個獨立、且具自主性的實體看待，在進行論述時，我們自不能對任何一方有所偏向。倘若強調的是施為(者)(或謂行動者)的主體能動性具有無上的威力，那麼，亞瑟兒自然就非擡高「意圖結果」這個概念不可，因為，在這樣的情形之下，施為(者)(或謂行動者)的主體能動性才必然可以完全征服結構的。此時，結構只不過是施為(者)(或謂行動者)意志權力之充分表現的外在客化形式，它是施為(者)(或謂行動者)的「意圖」邏輯的體現結果而已。然而，對亞瑟兒來說(其實，對其他社會學家也如此)，實際的情形永遠不是如此，因為結構始終有能力展現它自己的威力。因此，這也就等於說，實際的結果總是溢出「人」的意志與意圖所預期的，所謂「非意圖結果」將永遠存在著，而且，這也正是社會的結構所以展現威力的關鍵所在。於是乎，整個問題的重心就在於它如何展現威力？這個威力如何加以定位？

在亞瑟兒的認知裡，我們是不能從某種效果的實際存在來解釋源起狀態的；亦即，我們不能單從結果來解釋原因。不幸的是，這麼地做，正是功能論者所犯的錯誤。因此，「社會理論的任務不能侷限於只是對社會結構的迸生特質從事認定工作，它必需同時對其迸生歷程何以如是與不是提供分析」(Archer, 1995: 167)。易言之，結構的迸生特質常常即「本來」內涵的；這就是在上一章第七節中提到亞瑟兒所謂的邏輯一致性的意思。更具體地用實在論的術語來說，這也就是，結構的迸生特質具有牽引施為(者)

(或謂行動者) 順著其理路行為的因果能力 (causal power)<sup>28</sup>。只是，在人們現實的社會互動情境裡，這樣一個結構內涵的理路的因果能量，只有透過施為(者)(或謂行動者)的活動，才可以具體地展現出來<sup>29</sup>。然而，遺憾的是，由於種種條件的扞格，現實上，這個具自我完備之理路特性的因果能力，往往是未能竟其全功的。但是，在概念上，我們不能因為它現實上未能竟其全功地發揮作用，就否定了它的潛在意義，也甚至否定了它的存在。

在這樣的認知前提之下，於是，「人們」與「部分」二概念所指涉的對象必需是獨立而分開，而且也必然是實體化的。因此，「結構認定是可能的，因為它有著不可化約的特性、自主的影響力和相對持續的特性；尤其重要的是，因為這意味著它們（按指結構）乃先於任何特定輪層的居位者／執職者而存在著。一個位置必需是在一些人可以填充它之前就存在，即使在個體或群體可以為他們自己定義位置的狀況下，情形仍然是如此的」(Archer, 1995: 168)。這正是亞瑟兒所以一再強調洛克伍德把「人們」與「部分」二概念指涉的對象獨立分開、且實體化的原意，也是她用來批評吉登斯的二元性說具趨中銜接論的關鍵所在<sup>30</sup>。無疑的，這麼一來，「人們」與「部分」，連帶地，施為(者)(或謂行動者)與結構，各有其自主的滋生特質，誰也無法把誰完全地吃下去，雖然，它們彼此之間可以互相影響，而且也可能有著不同之優劣勢的區別。如此的立論，容或是讓人的主體性

<sup>28</sup> 其實，在上文中所一再提及結構功能論者提出的諸多概念，如結構(功能)必然性、結構(功能)強制性、結構(功能)制約性等等，其所指涉的即是此一因果能量。只是，他們不把它們當成潛勢看待，而採取實證主義的表象立場，把它們當成必然以明勢姿態呈現來看實了。無疑的，實在論者這樣的潛勢觀，雖然是比較保守，但卻較具現實的經驗意義，也較有說服力。不是嗎(同時參考<sup>27</sup>)?

<sup>29</sup> 用實在論者的用語，即前面所提到的「活動依賴的」。

<sup>30</sup> 根據前面所提到之「微分」與「積分」的分殊立場，誠如在前面論述中已一再表明的，亞瑟兒對吉登斯所做這樣的批評，並不是相當公允的，在此，謹再做一次的提醒。

與社會結構的強制性有著平起平坐的機會，但是，晚近來，亞瑟兒力主從確立「人文性」的哲學人類學存有論的立場來考察「施為／結構」的課題，因而把整個討論的焦點轉移至一向被她認為是發揮人之主體性的主格人概念上面。於是，她強調個人認同的面向多於社會認同的面向，而且，也把內在交談的反身性現象看成重要的課題而以專書來討論 (Archer, 2000, 2003)。這無形之中是使得整個論述向著「施為」(特別是人做為一個行動的主體)的面向傾斜著。說來，這不能不看成是亞瑟兒之社會思想發展的一個大轉變，而以我個人的立場來看，這樣一個關注立場的轉變，擺在當代之所謂「後現代」社會裡審視，是相當具有意義的，這也正是在本書的第十二章中我會以「修養」一概念做為核心來進行討論的基本緣由。顯然的，「修養」一概念乃與亞瑟兒所提之具反身性的內在交談的說法互相輝映著，也遙遙地呼應著她強調「一個人是否具有主體能動性乃和能否尋找到適當的辨識、慎慮與與獻身的方式，以便進行終極關懷與情緒評論的工夫有關」這樣的論述旨趣，所差的是，基本上，亞瑟兒的提問還是帶有著濃厚的「社會的」(也就是互動的)基調<sup>31</sup>。

晚近，對具社會集體性質的施為概念，艾彌倍爾做了更明確而簡扼的說明。他指出，一向施為被當成是人類意志具自我行動意涵的概念來看待，但是，時下，學者們比較傾向採取「關係」的角度來界定。若是，施為乃與情境的開展性動態，尤其其具有問題的樣態，密不可分的。準此，施為所欲剔透的是「處於不同結構環境之行動者引發的交會動作 (engagement)，而此交會動作同時再製和轉化此等結構，以互動地回應變遷之歷史情境所引動的問題。……因此，施為經常是「朝向某事的施為」，藉此，行動者可

<sup>31</sup> 這也就是說，亞瑟兒還是以「自我—他我」的互動關係做為軸線來對主格人進行分析。就此立場，金恩批評亞瑟兒是一個「唯我主義者」，未能關照到互動中的「他我」的存在，實有失真之虞 (King, 1999)。我個人以為，其所以如此，有一個重要原因，那是因為，在一九九九年時，亞瑟兒尚未把其最新的思想公諸於世，金恩所賴以用來做為評論的依據者，只是亞瑟兒截至一九九五年所發表的著作而已。

以進入與周遭之人們、地方、意義和事件的關係之中」(Emirbayer, 1997: 294; 同時參考 Emirbayer & Mische, 1998)。這麼一來,施為一概念真正意涵的,並不是行動者做為一個人所具的主體性本身,而是行動者涉入一組結構之中所展現的一種過程性狀態。這是一種對話的過程,經由此,具活生生經驗的行動者,乃在集體、且組織化的行動脈絡中,與其他行動者產生關係。因此,施為可以說是依賴著社會路徑,也內嵌於情境之中對問題的反應模式(Emirbayer, 1997: 294)。很明顯的,艾彌倍爾這樣的說法與上述亞瑟兒的施為概念頗為接近,而且,一樣的,也與上述的其他社會學者一般,向著「社會的」(尤其結構)的概念傾斜著。於是,施為不等於行動,更不同於行動者本身。在概念的內涵上,它頂多只是行動與結構交錯而體現的結果樣態而已<sup>32</sup>。

總的來看,不管學者們是怎樣地為「行動(施為) / 結構」的二元概念定位,即使如吉登斯一般,把施為與結構兩個概念都當成只是「微分」性質來看待,這兩個概念終究還是被「填實」地來看待的。它們總是以某種方式被實質化、甚至被實體化。於是,在西方社會學者的心目中,它們彼此之間的情形正如茲東卡所曾經這麼說過的。他說:「沒有無行動的結構,也沒有無結構的行動。但是,另一方面,結構比行動的總和總是還多出一些,即:它們是具自主性格的網絡,乃有著自成特質與規則之集體迸生體

<sup>32</sup> 儘管,這些年來,許多西方社會學者企圖從「身體」的概念切入來重新詮釋「施為 / 結構」的議題,但是,基本上,還是被安置在「社會的」(不管是使用互動他人、社會自我、互動儀式練、或其他類似的概念)這樣的一種抽象的「集體巨靈」概念底下來操作,並沒有因此而還原到人的自身(尤其,人之心性修養能力所內涵的社會意義)上面來思考(參看 Shilling, 1993, 1997, 1999, 2001; Howson & Inglis, 2001)。有關我個人對此一議題的進一步討論,參看葉啟政(2003b, 2004)。或許,在此,值得一提的是,晚近,富斯(Fuchs)採取網路分析的概念和盧曼的系統論觀點,大力批評施為的概念,而提出所謂的「超越施為」的說法(Fuchs, 2001a, b)。對我來說,這是捍衛「社會的」這樣一個抽象的「集體巨靈」概念的另類作為,儘管富斯強調這是一種著重「關係」特質之反本質說(against essentialism)的論述。

(collective emergents)。同樣的，行動也總是比直接接受結構的作用還多一些，它們是個體迸生體 (individual emergents)，並不完全受制於結構，而擁有某種的自主性」(Sztompka, 1994b: 268)。巴斯卡也說過類似的話，他說：「對人類施為，社會是其所以始終呈現著的條件，而且，也是其所持續再生產的結果：這即是結構的二元性。同時，人類施為兼具工作 (work) (總稱地來想)，即 (正常意識的) 生產和包含社會在內之生產條件的 (正常意識的) 再生產：這即是實踐 (praxis) 的二元性」(Bhaskar, 1986: 92)。大體上，這兩段話可以涵蓋西方社會學理論對這樣一個議題的整個故事的基本情節。底下的論述，就以這樣一個故事的說法做為分離點來展開。



## 第九章 再論結構的概念

### 第一節 從自由主義的思想傳承談起

俄國歷史上偉大的小說家杜斯妥也夫斯基 (Dostoyevsky) 在他的小說《地下室手記》中，透過主角的嘴巴說過這麼一句話：「先生，我可以發誓，太多意識也是一種病——一種真正的徹頭徹尾的病。為了日常生活，通常的意識已經足夠。這就是說，不快樂的十九世紀——又特別是不快樂的彼得堡，這個最理論、最最虛偽的城市（城市也有虛偽的，不虛偽的）——有教養的人身上那種意識，我們只需要二分之一或四分之一就已足夠」（Dostoyevsky, 1993: 27-28）。杜斯妥也夫斯基說的是這個充滿著理性論理的時代。在這樣的一個時代裡，理性以高度體系化（但往往卻又是極其非理性；特別是自許以論述的「講理」方式者）向四面八方滲透而擴散著。到了今天，它甚至連過去認為最難以用理性來處理的情操感受，也都透過制度體系化的理性形式逐漸予以操控著<sup>❶</sup>。

在第三章第三節中我曾提到，在西歐，至少自從文藝復興以來，為了確保自身的階級利益，資產階級結合了擅長玩弄象徵符號的知識分子，逐漸強化了以自由、平等、自主或理性等等概念來證成人本之人文精神的社會基礎。他們並以此等理念為後盾，先後向教會與王權挑戰，以爭取自己的權利，特別是與維護其經濟利益有關的權利。到了後來，在以自由主義為傳統之旗幟的統攝下，人類做為一種特殊的類存有體，當他面對著龐大的社會巨靈時，如何確立一個人做為人類這種類存有體的主體性，而讓自

---

❶ 有關這種現象的討論，參看菲德斯東 (Featherstone, 1991a: 78-81)、密斯托維克 (Mestrovic, 1997)、雷滋 (Ritzer, 1996)，尤其，伊里亞斯 (Elias, 1978b, 1982, 1987; Elias & Dunning, 1986)。

已保有一定的自由與自主空間，並同時在人群之中維持一定的平等關係，於是乎成為至為要緊的事情了。

從歷史發展的角度來看，至少在十六世紀以後，資產階級可以說是對此一主體性的形塑予以推波助瀾的主要群體，也是最重要的受益者。就在這樣的歷史場景裡，與資產階級的階級屬性內涵緊扣在一起的「私有財產」概念，「如實」地被擡出來，成為形塑一切社會與政治論述與確立其正當性的無上指導綱領。就在以此為基礎的前提下，由契約論衍生出來的持具個人主義 (possessive individualism)，即成為經營自由主義理論論述的核心主軸<sup>②</sup>（參看 Macpherson, 1962; Abercrombie, Hill & Turner, 1986: 96）。人們要求的是個體的自由與自主，但是，誠如涂爾幹一再強調的，在這同時，人們又以為、也感受到社會此一集體性巨靈實有著無形的制約壓力。很明顯的，在這樣的歷史背景之下，一旦笛卡兒之主客對彰的二元論，成為人們思考一切問題的基本哲學立場，如何在（個體）自由與（社會）限制之間尋找一個平衡點，遂成為信仰自由主義者所必需面對的根本現實問題。而且，打從根柢來看，這根本就是一個存在著兩難的問題，註定要產生貝提生 (Bateson) 所說的「雙重束縛」(double bind) 現象的（參看 Bateson, 1972: 206–212）。當然，這同時順其趨勢地成為西方社會學理論論述中的一個根本問題（參看 Eisenstadt, 1976; Hearn, 1985）。

為了把這個問題弄清楚，讓我們回到第三章中所提到的一個基本問題，

- ② 個體（尤其個人主義）做為一個理解當代社會的重要概念，其與資本主義的社會形態之間的歷史關係為何，並不是一件簡單的事，在此，僅特別做此簡單的提醒。所以只能這麼做，乃因為此一問題牽涉甚為複雜，有興趣的讀者可自行參看亞柏康比等人的著作 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986: 96)。同時，根據亞柏康比等人的意見，以英國為例，個人主義做為一個信條，基本上乃是十七世紀之不滿知識分子以論述做為鬥爭工具所發展出來的結果，而在發展中間，種種歷史因素使得資產階級與這些思想型的知識分子產生了「旨趣」（也是利益）上的親近性而推動開來。其中，最為典型、也是最具威力的，即是麥克菲森所說、且特別表現在經濟面向上面的持具個人主義的主張了 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986: 190)。

那就是：自霍布斯以降的所謂自由主義的政治思想傳統，如何在康德所提及的平等與臣屬兩種關係不可避免地並存的狀態下，尋找一個論述上具說服力的平衡點。無疑的，這是西方政治思想史中一個極為核心、也是相當棘手的議題，以作者的學養，自無能力在此做出周延的說明，更遑論化解這樣的問題。於此，所能做的，只是提出一些基本性的說明與論證，只要能夠滿足這兒所需的論述說明上的需要，也就心滿意足了。

首先，在西方漫長的社會思想發展史中，一向就把如何由所謂「前社會狀態」的獨立個體推論到「政治社會」之整體的出現，當成是一個根本問題。其中，就社會思想史的立場來看，重要的議題是「個體與整體的關係到底是什麼」這樣的問題。基本上，前社會狀態的個體乃被視為是屬於自然狀態；而由自然狀態轉變成社會或文明狀態，則決定著個體與整體之間的關係。自從十七世紀以降，面對此一問題時，所謂的自然法學即假設兩種契約的概念，並以此來解決由自然狀態轉變成社會狀態的轉折問題。其一即社會的契約的概念 (the concept of contract the social)。這指涉的是前社會之自然狀態下人與人的關係。這些思想家認為，此時，由於人們具有相類似的能力和心性，而且，又無任何明顯的人為外力介入，因而，人們所處的關係基本上是平等的 (*Genossenschaft*)。其二是所謂的政治的契約概念 (the concept of contract the political)，它指涉的是人們處在人為的社會狀態中具統治與臣屬關係的特質者，因而，此時，存在有統治機制 (*Herrschaft*)。於是乎，假如具統治與臣屬關係特質的統治機制是人們處於社會狀態中所不可避免的話，自由主義者（或更擴大地說，所有的人們）所追求的平等關係，基本上，就不是、也不應是回到前社會的自然狀態下的平等，而是創造另一種人為的平等狀態。而且，此一平等關係的建立與確保，現實上必需是以統治與臣屬關係為必要條件的。

對於這樣的契約說，社會契約論者所主張、而不同於自然法學論者的地方，乃在於契約論者到頭來把雙重契約的概念化約成為一個。底下，我就試著以最簡單的篇幅對幾個重要的契約論者的看法做點說明，希望藉此轉進入我們所要討論的重心，即：上幾章中所一再討論、而內涵在結構 /

施為之二元對彰的困局問題，尤其是為自由主義的理念在社會學理論史上所具有的意義予以定位。

首先要提到的是十七世紀的霍布斯 (Hobbes)。總的來說，他強調臣屬性的契約乃形構人類之社會狀態的起點，更是使得社會整體得以呈現的要件，而這個整體即他所謂的「共同體」(commonwealth)。霍布斯以為，在承認有此一具集體意涵之整體的前提下，多個意志被凝聚成為一個單一意志，而代表此單一意志的這個整體被人格化，即偉大的巨靈「利維坦」(Leviathan) 的誕生。用霍布斯自己的話來說，這即是：「用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生」(Hobbes, 1985: 132)。而「這一人格是大家人人相互訂立信約而形成的，其方式就好像是人人都向每一個其他的人說：我承認這個人或這個集體，並放棄我管理自己的權利，把它授與這個人或這個集體，但條件是你也把自己的權利拿出來授與他，並以同樣的方式承認他的一切行為」(Hobbes, 1985: 131-132)。於是，這個人或集體具備了「共同體」的根本特質，具有著至高權力 (sovereign)，而原有的一個個的個人就順理成章地成為他的臣屬了。

洛克 (Locke) 分享著霍布斯類似的觀點，一樣地承認「共同體」的必要性，不過，在看法上，洛克有所推進。他認為，人類天生都是自由、平等、且獨立的，如未經本人的同意 (consent)，不能拿走其資產、並臣服於其他人的政治權力之下的。因此，人們放棄其自然的自由，以參與、連結、乃至臣屬、受制於一個集體來追求共同的舒適、安全、且和平的生活。於此狀況之中，人同時享有其財產，而此基本上乃出自於與其他人之間彼此同意的基礎之上的 (參看 Barker, 1947: 56)。單就在這兒所提供這樣的簡單論述，我們即可以看出，洛克與霍布斯的論述最大的差異點，乃在於洛克把霍布斯原本所說的「臣屬」變更為「同意」，這就是他有名的權力委託說。相對地來看，或許，此論有不夠嚴謹之處，但是，做為展現具「持具個體」性格的自由主義色彩，卻是相當眩人眼目的。

在此，姑且不去細論諸如權力委託說是否嚴謹和有何可能漏洞等等的問題，洛克這麼把臣屬變更為同意委託，無疑地大大地提升了人做為一個

存有體的自主與主動性。同時，這也進一步地奠定了持具個人主義的信念，做為西方社會裡的一種集體意識與期待，以及其對現實社會所可能展現的實際影響威力了。當然，這更進一步地加深了社會學理論論述中之集體與個體二元概念間的對彰困境的張力。

為了串聯這樣的推論關係，有一個觀念是不能不提到的，那就是：在洛克的思想中，自然人權概念到底佔有怎樣的位置？首先，我們必需指出的是，學者們彼此之間對洛克有關契約、同意、自然法與自然人權（如自然財產權與個人安全權）的關係，尤其自然人權在其理論中的地位，一直就有著不同的意見（參看 Riley, 1982: 61-63）。但是，有一點似乎是可以肯定的，那是：洛克強調人是不能同意放棄自然法所賜予的自然權利的，儘管他認為可以同意修飾社會中人們領受自然財產權的方式 (Locke, 1967: 287-294, 317-320, 375-376)。卡西勒即指出，對洛克而言，其所以引進透過個人而成的社會契約，並無意宣稱它是構成人們之所有法律關係的唯一基礎。所有產生如此的契約性聯繫，其實乃一直順著原先已經存有的聯繫而進行。它既非由契約所創造，也無法被契約所消除。在洛克的觀念裡，事實上，在所有社會與政治組織的基石出現之前，人的自然權利早已存在。就此觀點，國家的真正功能和目的即包含著把這些權利納入其秩序之中，並且因此保存和保證著它們 (Cassirer, 1955: 249-250)。於是，由自然權利衍申出來的，轉而體現在社會學理論論述上、且具顯著意義的，莫過於是對人本身做為具個體性的主體這樣一個存有論的立場，提供了一種足資進一步予以證成的基礎。

論述至此，讓我們轉進來看看盧梭 (Rousseau) 所提出一些與本處所要討論有關的說法。首先要指出的是，盧梭認為，社會契約所要解決的根本問題乃是：「要尋找出一種結合的形式，使他能以全部共同的力量來衛護和保障每個結合者的人身和財富，並且，由於這一結合而使每一個與全體相聯合的個人，又只不過是服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由」 (Rousseau, 1987: 24)。對這樣一個問題，盧梭進一步認為可以全部歸納成為一句話：

每個結合者及其自身的一切權利全部轉讓給整個的集體。因為，首先，每個人都把自己全部地奉獻出來，所以對於所有的人條件便都是同等的，而條件對於所有的人既都是同等的，便沒有人想要使它成為別人的負擔了。其次，轉讓既是毫無保留的，所以聯合體也就會儘可能地完美，而每個結合者也就不會再有什麼要求了。……最後，每個人既然是向全體奉獻出自己，它就並沒有向任何人奉獻出自己；而且既然從任何一個結合者那裡，人們都可以獲得自己本身所渡讓給他的同樣的權利，所以人們就得到了自己所喪失的一切東西的等價物以及更大的力量來保全自己的所有 (Rousseau, 1987: 25)。

姑且不論其推論是否合理，總之，盧梭得到了一個結論：「我們每個人都以其自身及全部的力量共同置於公意的最高指導之下，並且我們在共同體中接納每一個成員作為全體之不可分割的一部分」(Rousseau, 1987: 25)。這一個力量即所謂的普遍意志 (general will)。

這麼一來，很明白的，盧梭把雙重契約化約成為單一契約，只是，此一單一契約具雙重結構，即包含個人與至高權。這也就是說，結合行為包含一項個人與公眾之間的相互規約。在這樣的過程中，每個個人也可以說是與自己締約，因此，他被雙重關係所制約著。對個人而言，他本身即是至高權的一個成員，但是，對至高權，個人則是國家的一個成員。因此，人在締約時，同時兼具公民與臣屬的雙重身分，而此二身分均與至高權產生關係 (Rousseau, 1987: 29)。就此立場來看，相對於洛克，盧梭與霍布斯的眼光似乎較為接近，因為他們都認為至高權對臣屬者具超越性，是一個社會秩序所以可能的必要條件，但是，至高權又終歸回到臣屬者身上。倘若盧梭與霍布斯彼此之間有所不同，最為明顯、而在霍布斯觀念裡所缺乏的，或許，即在於盧梭最後以普遍意志取代了至高權概念的上位。在至高權歸回到臣屬者身上時，盧梭以普遍意志的概念別透出人民主權的意味來，而這樣的意味看起來更貼近民主所內涵的精髓。當然，透過普遍意志一概

念所具的「普遍」意涵的同時，人做為類存有體這樣一個概念，在論述上的地位也因此被擡高，而且居優先的位置。

現在，讓我們再回過頭以另外的一個角度來看。就實際的社會運作的角度來審視，洛克的自然人權說與「人是理性的」這樣的人性假設之間，需要存有著一定的親近性。由此命題所導引出來的，其中至為重要、也是關鍵的，基本上是一個關涉到具體實踐的問題。理由很簡單：既然權利是自然的，就有努力維護與矜持的必要，而人所稟賦的理性，正是使得人能夠充分認知此一自然權利，並進而追求與貫徹的基本推動要件了。從經驗的立場來看，「人具理性特質」充其量只是人所具之「實然」性特質的一部分而已。然而，一旦人們以「人具理性特質」這樣的部分實然特性<sup>③</sup>，當成具應然性的社會主導推動動力，並且擴展此一實然面向的決定性比重，而使之在社會中成為具備幾近全稱性質之實然的實在，那就有商榷的必要了。這樣企圖擡高人所具備之部分實然性以成就為應然的社會動力，基本上乃是一種展現人為努力的社會施為過程。這可以說是企圖把在經驗上被認定為部分實然的實在的意念加以「具體化」、尤其是「制度化」。這樣的人為努力精神毋寧地是崇高而可敬的！總之，就此，我們或許可以把「制度化」看成是表現和實踐人之主觀意念的一種社會結構化的最終形式，甚至同時也是最終的目的吧！換句話說，透過「制度化」的人為行動努力，人們可以把主觀意念加以集體化和客體化，並且使之具備相當程度的穩定性與持續性。如此一來，人的主觀意念可以具體地被鑲嵌而結構化，而這正是洛克（也是自由主義的信徒們）所期待的，雖然，在這客體化的過程中，其原有的精神與期待極可能被異化、也被扭曲了。

至於盧梭，他以為，人的不完全社會化，將導使私人或法人 (corporate) 的利益駕凌、且控制其他人，而這將使得極端不平等和人際間的互賴現象跟著產生。因而，要化解這樣的不平等的社會「惡魔」，首先必需以「共同之善」 (common good) 的理念為基礎來形塑法律的通則性 (generality of

③ 這麼說的意思是，除了理性之外，人尚具有非理性或感性的特質。

laws)。之後，只有使用此一法律的普遍性來約束人的行為，這樣的不平等現象才有可能化解的機會。顯然的，他所以做出如此的論說，乃因祈求的社會化人是一個「完全獨立於所有其他的人、且極端仰賴城市」的人 (Rousseau, 1953: 58)。在這樣的情形之下，於是乎只有透過國家的權力與其法律通則性的推展，才足以構築、並確保成員們的自由。或許，盧梭這樣的說法自有自圓其說的妙處，但是，問題的關鍵在於：完全社會化的人可能出現嗎？況且，任何的權力形式（包含來自於仰賴國家者）基本上必然是具階層性的，因而，現實上，人與人之間的宰制情形幾乎是不可能避免的。在這樣的現實基礎之上，平等性與「自然」如何同時被保證和安頓，無疑地是一個不可能不觸及的棘手現實問題。對此，盧梭把可能的答案轉交給「意志」這個一向被假設內藏在人靈魂深處之無形、但卻可具形附體的「東西」上面。尤有進之的，這個意志指的，不是一個個活生生之個人的特殊意志，而是在某個程度上具集體性意味的所謂普遍意志。在此，既然普遍意志不能等同於個人的特殊個別意志，那麼，在承認普遍意志具有某種的社會集體性質之餘，我們如何捍衛自由主義對人之最基本預設立場——人生而自由且平等，以及保證個人的意志表達具有自主性這樣的共同期待呢？這是一個極其困擾的問題，雖然盧梭自以為已經圓滿地解決了。

面對著這樣的兩難困擾情境，盧梭的解決方案基本上擺在契約這個概念上面。他認為，契約做為一種社會互動形式，乃內涵著人們彼此之間具有著主願共識的同意與承認，而正是這樣的同意與承認的預設前提，提供了化解的答案。他說：「在人們彼此之間的義務 (obligation) 中，還有什麼比人向自己負責 (obligates) 的自由同意 (agreement) 更為基礎了」 (Rousseau, 1962: 199-200)? 如此以自由意志為本、且極具民主意涵的互動形式極為巧妙地被盧梭安排著，而成為社會所以形成的本質性基礎。涂爾幹就批評盧梭這樣的說法乃倒果為因，實不足為取的 (Durkheim, 1964: 201, 399)。在此，我不擬對涂爾幹這樣的評論做進一步的討論，因為這不是在這兒討論盧梭之說的重點。我所要指陳的，毋寧是另外的一回事。

儘管，誠如萊利 (Riley) 所指出的，盧梭並未正面地明指出普遍意志到

底為何，而只是指陳其所應當排除的是什麼，但是，經由對共同道德的社會化，特別制度化的立法程序，人們乃得以創造、並保證了普遍意志 (Riley, 1982: 112)。萊利以為，盧梭的普遍意志的概念乃把西方古代具單一 (unity) 與社群性 (communality) 意涵的普遍性 (generality) 的特色，融會於現代性中以契約與同意為主的意志概念裡 (Riley, 1982: 109)。在盧梭的心目中，理想而完美的普遍意志是依順著一個特定標準而設定出來的，而這一個特定標準則出自西方古代社會(如希臘城邦)。至於他所以羨慕西方古代社會的，並不是當是時的普遍意志的形式，而是在其以共同之善為本的政治道德中，個人意志並未被壓制、且未呈現出與社會相矛盾，或以宣稱、或以權利的形式來反對社會 (Riley, 1982: 112-113)。

很明顯的，盧梭這種以共同之善為本的政治道德所經營出來的普遍意志，在概念上，並非單純地只是一種心理特質而已 (參看 Shklar, 1969: 184-192)。毋寧的，它是一種具規範意涵的道德官能，乃由社會中既有的某個權威體所設定的標準加以規約而成的。因此，它是集體的，更是社會的，不能只由個體行動來瞭解的 (Riley, 1982: 98-99, 121-124)。於此，「把問題投射到一個較具總括性的尺度來看，在盧梭的政治思想中，有著於西方政治哲學兩個最大傳統中尋找妥協的直觀企圖：使用歐其修 (Oakeshott) 的辭彙來說，即強調意志者對著強調人為體者，以及強調理性者對著強調自然者。普遍意志無疑地也就是被理性化的意志 (rationalized will)。然而，它不是依著康德意思的自我理性化的意志，而是以被理想化的古代政治體的標準與條件所加以合理化的意志」 (Riley, 1982: 124)。於是，這種以政治倫理為骨架而經營出來的普遍意志，雖然基本上是經過個體理性運作而得來的同意或義務，但是，畢竟倫理並不是單純具個體性的心理特質，而是深具特定歷史與文化意涵之社會性 (尤其是制度性) 的養成物。

不管盧梭這樣一個普遍意志的概念充滿著多少的內在矛盾，表面上，它雖然似乎把人本身做為主體的位置給擡了出來，但是，事實上，視普遍意志必須經過特定倫理標準的洗禮這樣的立論，本質上，其所顯示的還是涂爾幹之「集體意識」概念的一種異形同構體。其所代表的是一種社會集

體性的心智狀態，這也極其自然地有著相對應的集體表徵形式了。只是，就概念意涵而言，普遍意志比集體意識更能展現人心靈的存有深層性，而相對的，集體意識所企圖表現的，則是比較趨向經驗表象化的面向而已。至於，不同於盧梭，涂爾幹使用著「集體意識」這樣一個極具經驗表象性的概念，或許與他有著濃厚的實證主義色彩有關吧！至少，這樣的一個概念轉換象徵著，當整個思想場域由社會哲學過渡到社會學時，經驗表象化是一個必要的步驟，而這正是涂爾幹之集體意識一概念的貢獻。

## 第二節 從西方社會學思想發展的原先場景再出發

行文至此，必需指出的是，即使假設普遍意志可以某種的具體化形式做為表徵，它也未必一直會被人們明顯地認識或感覺到的。再說，即使，如盧梭所暗示的一般，我們可以把普遍意志當成圓成社會秩序之所以可能的一個具哲學人類學之存有後設性質的概念看待，時至社會已發展到具備了「實與虛、乃至真與假、美與醜、善與惡之界限已日漸模糊」性質的「後現代」階段，它還能展現多大的詮釋意義，平心而論，也著實可議的。尤其，當這樣一個理論所支撐出來的民主體制實際上已經長久地運作著，不論是普遍意志或集體意識（姑且假設真有其「物」的話），也會因制度化日久而逐漸沈潛，而為定型的制度化機制運作形式本身所吸納。其結果往往是制度的形式本身產生自我再製、自我指涉與自我證成的現象，於是，體現出一種慣性的制約效果與行為表現。無疑的，這更是使得普遍意志（或集體意識），無論在理論上或現實上，均喪失了實際產生啟承作用的有效意義（至少在主觀面向上），雖然，或許，我們並無法完全否定（至少在形式上）它們還是（模糊地）存在著。

從現代社會的發展趨勢，我們已經可以看到，在企圖以極大化個人的自由做為共同肯定之目標的前提下，總的來看，人們對規範的要求，似乎有著使其施用範圍縮小、種類減少、強度也轉弱的趨勢。於是，價值多元化（乃至虛無化）是一個不可抵擋的社會趨勢。吉德威爾 (Zijderveld) 有一

段話用來描述此一現象的浮現相當傳神，值得在此引述。他說：「現代人十分愛說話 (talkative)，乃正因為他們不必在言談 (speech) 中投資太多的認知與情緒能量。因此，實質上，傳統並不產生任何的阻擾，人們幾乎可以毫無忌憚地任意把自己的情緒反應與一些規範、價值、動機與意義相申聯。他隨興而選擇的漂浮意識形態提供他一些「陳腔濫調」(cliches)，並且，可以馬上應用在日常語言和行為，而不必有太多真正的意指。結果是字眼、思想、情緒和行動變成既不可靠、也不可預測」(Zijderveld, 1979: 48-49)。於是，意義在空中任意漂浮，人們可以肆意揮灑，不必負責任的。

在這樣具有著「去制度化」<sup>④</sup>特徵的情況之下，假如有著共同的普遍意志的話，那麼，唯一可以共同承認的，或許只剩下「不必有固定、且共同的集體意識」這樣一個「去集體意識」的「集體意識」了吧！當然，我們也可以類推地說，只剩下「不必有固定、且共同的普遍意志」這個「去普遍意志」的「普遍意志」而已。總之，在制度形式本身已經具備自我再製、自我指涉與自我證成之性質的優勢情況之下，其原先具有充滿激情與神聖意涵的文化內容會被懸擱起來，而制度形式本身變成即是內容。無疑的，這樣的歷史格局乃意味著，往昔具全稱意涵之共同性的普遍意志或集體意識，假如有過的話，如今變成頂多只是一種歷史的必要、但卻是「殘餘」形式，其原有的深層文化意義的內涵在意識層面上喪失了實際的作用，因為（特別是）民主的體制早已以潛意識的形式根深蒂固地被安置著，制度本身的自行運轉已經足夠被保證著。於是，這無形之中使得它本身變成只具純粹「功能」性的東西，而讓其內涵的實質意義被懸擱、或甚至被掏空。這樣的民主體制形式的繼續存在和自我強化，推到極致，有著一種具兩面性質的可能情形發生。消極地說，它被用來使得種種加諸於人身上之可視、可認、尤其認為不喜欲的「限制」降到最低。積極地說，它則是使得幾近一切的可能性均有獲得被實踐的機會保證，這因而把自由予以極大化了。無怪乎，現代的年輕人會提出「只要我喜歡，有什麼不可以」這樣

<sup>④</sup> 借用吉寧 (Gehlen, 1980) 的用語。

恣意的論調，而且，成年人們對他們，卻總是有著無可奈何的感覺。

在這樣的歷史格局裡，被定型的文化意義（尤指所謂的傳統），常常會被人們（尤其強調自由解放的人們）視成為一種負擔，也是一種桎梏。因此，形塑與詮釋文化意義的理論論述過程，也就常被認為是多餘的。尤有進之的是，科技的快速發展為人們帶來了科技至上的偏見；在向科技單向傾斜具有著優勢性的局面之下，若把科技成品看做為一種實作的表現形式的話，那麼，它乃駕凌了理論，而且也指導著理論<sup>5</sup>。創新於是變成對集體文化所必需的調適物，並且也是認定成就的基本標竿。在如此一般之心態的主導下，任何（尤其科技）的創新往往只具手段工具性的邊際效果，缺乏引生深層意義以主導歷史延續的動力。其結果使得創新只具備「現在當刻」的時間片刻性，它與傳統（特別是理念傳統）斷裂，而且是永恆、且刻意經營的斷裂。到頭來，它為人類社會所留下來的，只是由一片片「陳腔濫調」堆砌出來的擬像，隨時都準備被取代或丟棄掉，也都有這樣的可能性。因此，創新沒有辦法營造出一種具明確、且厚重之歷史意義的「實感」，而事實上，人們更是沒有感覺到有此必要。

時間上的「過去」經驗被「現在當刻」的時間片刻性消融，以至它消影匿跡，沒有、也不想留下任何的記憶痕跡。人們似乎有意輕蔑而踐踏著記憶，視它為「存在」的障礙與負擔，也是一個有意讓自己落後的敵人。於是，現代意識，若有、且是一種集體性記憶形式的話，基本上展現的是「去歷史」的，它強調的是所謂的「普遍原則化」，並且是以實用主義或功能主義的姿態呈現自己。集體性記憶於是乎成為只不過是一些殘留的零星符碼，它所以存在的最主要意義（更恰確地說，應當是功能）是相當弔詭的，乃被用來當成被顛覆的權威象徵對象或心血來潮時可以玩弄嘲諷的玩具。人們從玩弄嘲諷與顛覆之中證明了自己的存在。在這樣的場景裡，「歷史」原有的線性特質嚴重地被摧毀，不但滑溜了締造浪漫情懷的契機，也喪失了詮釋生命意義的參考價值。頂多，它只不過是一個用來證成「現在」

<sup>5</sup> 這體現在當代的網際網路的傳播科技上面，情形尤其明顯（參看 Taylor & Saarinen, 1994: ending the academy 9; 葉啟政, 2002a, 2003b）。

與預展「未來」的非線性對照點，用過了，即可丟掉。人成為站在空間中被壓平了的平面人，朝著著同時化的空間，以平面化的姿態無限衍申。無疑的，缺乏具較長之時間向度的延續感給予以支撐，創新基本上是缺欠集體記憶做後盾，其所創造的差異和延異 (difference) 現象<sup>⑥</sup>最終引帶出來的，將只是一連串毫無情緒起伏跡象的無差異 (indifference) 而已，因為它少了歷史所內涵的感應動力能源。關於這樣的後現代社會場景，留待在下文中適當的地方再敘述。底下，讓我們先回到西方社會學思想發展時的最初場景吧！

回顧西方社會思想發展史，整個歷史場景告訴我們，所謂浪漫保守主義的思想主導著社會學產生前後時刻的法國思想界（參看 Zeitlin, 1995）。當是時，如柏納、美思崔以及其後的聖西門與孔德等思想家們，在面對著大革命後法國社會一再動盪不安的情境，與英國柏克在其著《對法國革命的反思》中對理性有所質疑的看法，分享著相同的感覺，也同意其對權威

---

⑥ 延異一詞乃德希達 (Derrida) 所發明的一種說法，其意大致是：書寫具有雙重的功能：符號彼此之間的不與（即差異）以及符號鏈的無限性，延遲了它在某個原始意指上的終結（即遲延）。就德希達的立場而言，言語的意圖只能假定是始終與其自身同一，以至在不同的時間都以同一物來重現。因此，「可反覆」的相與性之觀念本身，即預設了書寫和讀解的變異遊戲。接著，德希達斷言，任何存有憑藉著與自身相異，而維持著其自身。這意味著，任何的存有總是被遲延，它變成是目的，而不是本源。但是，德希達提醒我們，這個目的之一就是無法達致的，因為，書寫表明著，靈魂內在的自我呈現，受到偏愛言語的言語中心主義覬覦著。它實際上是一直需要有著外在的視覺標記——即體現在書面符號當中的。因而，它會以臨時性的方式重現一系列的「不與」的讀解當中。只是，重現就是一個意指 (signified) 取代另一個意指的無限過程，而這種對臨時化之重現功能的依賴本身即意味著，意指遊戲絕不可能以某個永恆的起源或終點做為歸宿的。以先於或超越時間的自在狀態為言語的目的，只能通過書寫的即興遊戲於事後來予以展現。然而，此一遊戲本身即在於顛覆其自在狀態，並使之無限遲延。於是，誠如肯尼 (Kearney) 所說的，這樣就證明了存有是無可奈何地受到延異的侵擾 (Derrida, 1998b: 128-129)。有關此一概念更為詳細的討論，參看德希達的著作 (Derrida, 1998a: 195-233; 1998b)。

和傳統予以肯定的基本立場。尤其，受到當時來自生物學和生理學、且頗為流行之有機體論的刺激，這些早期的社會思想家於是把社會看成為一個具有自性、且自成一格的有機體一般<sup>7</sup>。其實，早在資產階級一開始與教會（繼而，與國王和貴族的聯合體）展開長期的糾結鬥爭之時，他們就一直致力於擡高自己所安處而予以定義的社群範疇——社會（或更恰確地說，相對於國家的市民社會）的地位。總的來說，無論在論述、行動、或實際的社會體現上，他們都希望把社會此一具歐洲特殊歷史意涵的概念範疇，變成是一個獨立於國家、並有能力與之抗衡、甚至駕凌其上的自主實體。就在這樣的歷史淵源的導引，尤其在自由主義信念的支持下，西方社會學家打從一開始即分享著資產階級的立場，一直就把這麼一個主要由資產階級所組成之「新興」集合性的想像概念——社會加以實體化，並且當成是一個極為自主、且深具結構性的實存體看待，因為這代表著實踐自由與民主理念的一種歷史表現形式，而這正是啟蒙思想所內涵的基本精神。

毫無疑問的，在主客對彰之二元論的支撐下，一旦社會被當成是自主、且又結構化的實存體的時候，個體做為另一個力爭自主的實存體，至少，在概念上，就不免是和社會相對立起來。如此，在現實社會裡，社會與個體二概念之間所具的潛在對立緊張性，使得自由主義傳統強調個體自由與自主的個人主義理想備受威脅。這也就是說，社會學傳統以有機體來供奉社會的圖像，乃與主張個體自主和自由的自由主義傳統信念，有著相互對立而摩擦的地方。無怪乎，概如在前面章節中一再提示的，處在如此對立、且兩難的二元觀的歷史情境裡，涂爾幹即企圖以具神聖意義的集體意識來化解此一因社會與個體之間對彰而撐顯出來的概念緊張。派森思也企圖以所謂的行動主願論，透過價值和規範內化的一般事實，進而強調行動者乃

<sup>7</sup> 另一個不能忽視的影響力量可以說是統計學的概念，特別是來自常態分配曲線的概念。這把人的特質屬性化、屬性變項化、變項操作主義化與操作數量化等等。這些概念化的操作（特別是數量化與指標化）創造出一個想像集體，而這個想像集體成就了社會這樣一個被認為具自成一格之特性的「巨靈」實體（參看 Hacking, 1990; 葉啟政, 2001）。

具備做為主體的自主能動性。如此一來，他以為，社會與個體（也因此結構與行動），至少在概念上能夠得到了統一。洛克伍德則因有鑑於派森思的處理方式有所缺失，才提出了社會整合與體系整合的二元說法。姑且不論其間的差異與得失，就其用意來看，這樣的二元區分實際上還是沒有超出西方社會學傳統長期以來企圖化解如此一般之兩難困境的一貫目標。誠如在上一章中所敘述的，其後的吉登斯、哈布馬斯、墨扎理斯與亞瑟兒，不管以二元性或二元論的立場，抑或是否依附在派森思的社會體系觀之下，更無論就其努力追問的議題抑或尋求化解的途徑來說，說穿了，本質上都是一樣的。

總之，不管是以二元性或二元論的立場來化解上述的問題，這些學者其實都是笛卡兒主客對彰二元觀的忠實信徒，不但墨扎理斯與亞瑟兒的二元論如此，即使連吉登斯強調結構與行動乃一體之兩面的結構化二元性的「微分」說法亦復如是，只是，笛卡兒二元困境所內涵的「雙重束縛」陰影以較為隱晦的姿態被呈現出來而已。縱然情形是如前面提過之亞瑟兒所指出的，吉登斯的「結構／行動」二元性乃意味存有著一種隱晦、且無以名狀的先驗式混合體的預設，但是，結構與行動還是各自以獨特、完整無瑕疵的「微分狀態」的性質共時、且互扣互攝地呈現著。容或吉登斯的結構化二元說所挾持這樣獨特、且完整無瑕疵的「狀態」特質的說法，使得結構與行動確保了各自的自性，而且，縱然它們可能並非自存的實體，只是依附在某一個特定社會性之實作體（包含社會行動本身）下的兩個「狀態」面向而已。然而，不管如何，這樣的概念使用情形無疑地仍然宣告著，結構與行動這兩個「狀態」面向，在相互讓渡與交錯作用之間，還是可能存有著緊張、甚至矛盾的潛在對彰狀態。或許，由於某些的原因，只是在論述時，吉登斯有意或無意地把這樣一個可能的性質給懸擱了起來，而只特別強調彼此之間可能融會的條件或狀況罷了！

其次，如前所述的，相對於結構的制約，墨扎理斯企圖以宏觀、中觀與微觀三類的行動者來說明行動本身所可能開展的自主空間，而其用來證成行動者的主體能動性的稟質是其所可能具有之社會權力的大小。如此使

用權力的概念來證成人做為行動主體的依據，也見諸於吉登斯的結構化論述之中，雖然他對此的論述可能是曖昧而且不完整的 (Haugaard, 1992: 62)。然而，姑且不論學者們之間對權力一概念的理解與界定有何差異，我們可以很清楚看到的是，以權力的概念來證成行動者的主體能動性，似乎是許多學者所肯定與努力推衍的方向（參看 Lukes, 1974; Clegg, 1979, 1989; Haugaard, 1992）。在亞瑟兒討論社會互動中施為（者）如何進行社會飾化時，我們也明顯地可以看到有著這樣的論述 (Archer, 1995: 293-308)。

以權力的概念來貫穿行動或施為（者）的現實社會意義和理論意涵，基本上是一種以關係為出發點的思考模式。強調關係亦即把思考的重點擺在人與人之間的互動本身上面，而不是一個人以沈默方式與其自身對話而形塑出來的心理面向的問題。因此，關係的也就是社會的，其所論述或內涵者，若涉及到行動者自身的，必然是以行動者的主體能動性中具外延性、且表象化的概念特徵來表達。如此一來，就概念的內涵而言，它所具有的「社會的」特質就必然會與結構的概念脫不了干係，儘管企圖掙脫結構概念的限制或許一直是其所意圖達致的目標。準此說法，權力的概念所意涵的正有著這樣的意思，因為當我們使用它來意指人做為行動者之主體能動性的「理想」稟質時，其實，其所具的關係性早已經偷偷地把結構制約的概念引了進來。這施用在第八章第六節中所提及傅柯主張權力乃內涵在互動關係內而無所不在的說法，情形就更加地明顯了（參看 Foucault, 1980）。無疑的，以這樣的方式來證成人做為行動者的主體能動性的理想形式，從概念使用的角度來看，似乎不夠徹底，當然，也不夠激進的。這更遑論當我們把「關係」界定在類似哈布馬斯所強調的「組織原則」這樣一個具集體性的關係概念層次上面時，結構性的特質更加是明顯地內涵著 (Habermas, 1975: 17-24; 1987: 306-311)。

同樣的，容或行動（特別是行動者）的概念指向的是活生生的個人（尤其是其身體），施為的概念，不管指涉的對象是活生生的個人抑或具集體性的社群（特別是制度化的組織），誠如在上一章中亞瑟兒所指出的，基本上則是一個被社會化（也因而被結構化）的「東西」。因此，讓我重述上章中

已提到的基本論點：施為（者）做為一個行動主體，頂多只具備被角色位置的結構特質所制約的特定有限自主性而已；它並無法充分展現其被視為與結構對彰的二元性或二元體應有的區隔特質。事實上，它只是有如屈服在結構之巨靈下玩弄小聰明的弄臣而已；到頭來，像孫悟空縱有七十二變的能耐，還是跳不出如來佛的手掌一般，它還只不過是結構此一概念的衍申附屬品。這雖說正是亞瑟兒與墨扎理斯批評吉登斯之施為概念的特徵所在，然而，事實上，卻也同時適用在他們兩人自身的論述當中。準此，使用施為，或乃至概念上更具個體主體意涵的行動此一概念<sup>8</sup>，來反映人的自主性，並用以與結構的概念對彰，其實並無法把二元（不管是二元性或二元論）的特質充分彰顯出來。不過，話說回來，即使找到了一個在概念上可以與結構概念對彰的概念來，二元的論述方式也非唯一或必要的策略。況且，以這樣對彰的方式來看人與其所具備的能耐，也未必即是恰當的。

總而言之，以如此一般的二元對彰方式開展出來的認知格局，基本上可以看成是延續著希臘神話中諸神交戰時充滿緊張對立之基本世界觀的一種現代轉化版本。或許，長期以來，這樣極具衝突意涵的生命本質觀，早已成為西方人理所當然的基本認知態度了，要求他們放棄、並改弦易轍地來思考問題，似乎是相當困難的。況且，話說回來，事實上，我們也找不出任何極具說服力的理由來支持「一定非改弦易轍不可」這樣的主張。畢竟這是關涉到社會存有論的選擇問題，其所涉及的是一個地區的深層文化面向在哲學人類學上所採取的基本立場的問題。這原本就無關必須弄清楚孰是或孰非不可的問題。不過，話說回來，情形儘管是如此，我們還是有把它拿出來剖析與討論的價值。

<sup>8</sup> 有關晚近對這個議題的更多討論，參看葉啟政（2003a）。

### 第三節 鏡像化的結構概念<sup>⑨</sup>

羅蒂 (Rorty) 對西方傳統的哲學論述提出嚴厲的批判。依據他的意思，傳統的西方哲學論述是一種鏡像的思考模式。基本上，這樣的思考模式乃預設有一客觀自在的實質現象存在著，而哲學論述工作的目的即像一面鏡子一般，期盼的是「如實」地把這個現象照映（或謂披露）出來 (Rorty, 1990: 315–356)。毋庸置疑的，在過去絕大部分的西方主流社會學者的眼中，結構正是一個明顯地以鏡像的哲學認識論為基礎而衍生的概念。首先，它必須找到一個可資依附的論述基礎，在此，這個基礎就是由社會這個被供奉為實體的「東西」中所剔透出來的集體性特質。第二，它還得找到一個不許游離其外的概念框架；這個框架是一種康德式的概念範疇，諸如功能或墨頓所言之標準化的文化項目，如角色、階級等等概念。第三，它更需要找到不能被否定的表象；易言之，結構必須有一個可資對照的對象，而這個對象基本上即如涂爾幹所謂的「社會事實」。

當我們把「社會事實」供奉出來，如何讓它能夠清楚地展現在人們的面前，無疑是一件重要、且不可能規避的事情。基本上，這涉及到溝通，因而關涉到媒介的性質與意義的問題。尤有進之的，把鏡像的思考模式施及於建構社會的圖像時，其特點是，我們必須預設、也承認有外在於人之心靈而自存的既成「社會事實」，同時，更得確認此一事實有被披露的可能。然而，披露需要依靠表現媒介，而表現媒介的存在則又意味著轉譯工夫是不可避免的，因此，人們就不得不假定一切言說的所有組成者都有可共量性，可以做適當的轉換。所以這麼認為乃因為，對科學研究工作而言，接近這樣的既存的客觀具體現象「事實」，語言的轉換是絕對必要，況且，也

<sup>⑨</sup> 有關結構的概念，作者曾為文討論過。如今回頭重讀，除了感覺到論述內容有嫌粗糙之外，其中有些觀念，今已有不同的看法。為了避免重複，該文中一些如今尚同意的論點，不擬在此重述，讀者有興趣，敬請自行參考，文見葉啟政 (1984a)。

唯有如此，才是合理的。很明顯的，以這樣的認知模式做為前提，具科學形式的轉換工作，乃被公認是一種對「客觀事實」的探討，而不只是代表著人與人彼此的主體性進行交換時的「對話」形式而已。於是，對社會結構的探討，基本上是一項披露「真實性」的科學性的轉譯工夫。然而，不管如何，倘若我們把社會學的「研究」倒轉過來，而視為只是一種人與人彼此的主體性相互交換時的特殊「對話」形式的話，結構一概念所內涵的就可能有了不同的面貌，而這正是下文所將嘗試進行探討的工作。

從上面章節的討論，我們很清楚地看出，一向，西方社會學家使用結構這個概念，乃用來指涉具普遍性、且有相對穩定傾向的「共相」特質，或者是某種社會性實體展現如此一般之特質的實質狀態。相對的，「歷史」做為一種論述辭彙，則常常被用來指涉特殊、多變、且滑動的「殊相」。準此，結構乃針對著「共相」這個概念而來的一種具總稱性的概念架構，也是一種具事後表述性的文化表徵形式。大體而言，這樣一個概念所以會出現而廣泛地被運用，乃因為人們的思維習慣和世界觀都有著一個傾向，即普遍地強調簡約化、規則化與標準化是人的基本認知法則，甚至也被認為是世界所以呈現的基本特質。於是，在人的社會世界裡，預設有結構這樣的性質（或乃至是可具形化的「東西」），即事先已預設有「群」這樣一個具實體性的概念範疇的存在。當然，這也意味著，對「群」概念範疇所具的影響威力，人們是予以完全的肯定的。譬如，所謂的社會一向即被認為是這樣一個具實體性之「群」概念範疇的典範。

很明顯的，這樣的「結構」認知，可以說乃是假定存有客觀的「社會事實」這樣一種認識論的衍生說法。同時，這更進一步地對「人具某個程度的同質性，而且此等同質性有著極其重要、且不可否認的決定性地位」這樣的論點，做了最堅實的確證。這也就是說，這樣的結構概念創造了一個個人無法以其意志隨心所欲來左右的必然性。無疑的，這等於宣告了一個事實，那就是：人的意志只能順著某種軌跡在某個範圍內有限地發揮而已。在這個範圍內，頂多，譬如，一個人所能夠掌握之訊息的多寡，決定了他那有限的自由度。一旦能夠掌握的訊息變少了，人意志能動的自由度

就少了；此時，行動就更容易被定型化的力量所左右，也就是被高度或完全地予以結構化。於是，所謂結構性的限制，乃意指有一股力量（姑且先不論其來源）對人們的社會行為，具有建立起一定之可預測的規則性的潛在趨勢。在這過程中，行動的意義於是被予以一定的定型化作用，而這亦即意味著具備了結構性；或使用路克斯 (Lukes) 的話來說，那就是結構化社會行動中「別無他途」的成分（引自 Haugaard, 1992: 58）。

這麼一來，理論上，即使接受這樣之結構化概念的基本意涵，其所展現的，基本上還並不是一個完全被定局下來的狀態，而尚只是一種趨勢或傾向而已。依據上述的概念線索，簡單來說，這個趨勢或傾向基本上只是去人文化的 (dehumanized)。因此，在這中間，事實上，個人的意志並沒有完全被壓抑，當然，更沒有完全被剔除掉的，它還是有活動的空間，只是多多少少是被制約著而已。這也就是說，被制約的力量所形塑出來的趨勢，理論上並不立即等於如派森思與墨頓等結構功能論者所常說的，具備著結構必然性（或甚至是應然性）的。只有，一旦這股制約的力量被人們（特別是居優勢決定位置的人們）加以正當化後，它才有可能在人群中產生應然制約性的作用情形，而且，也只是「應然」而已，並非「實然」如其的。

不管如何，對應著人本身，把結構的概念加以外在客存化，其實即意味著超乎個人的個別、分殊、且獨立的意志之外，尚有一個足以予以理性化的原則，並且以自我再製、自我演繹、甚至自我指涉的方式運作著，而這正是結構主義者（如第五章中所提及李維史陀的深層結構概念）所企圖意指的。布迪厄即指出，類似深層結構這樣的概念，其實乃意涵有一個具社會功效性 (social efficacy) 的客觀實在獨立於人的實作而存在著。顯然的，如此一般之結構主義式的論調是一種知性主義 (intellectualism) 的主張，它乃把透過某種知識系統所建立的論述本身，不但視為客觀的真理規則，同時也轉化等同為日常生活中人們實作的特質。布迪厄即批評這樣的論述作為是冒進的，乃值得商榷 (Bourdieu, 1977: 27)。

在此，暫且不去細論布迪厄對過去所彰顯的結構概念內涵做了怎樣的批評，也不論這樣的批評到底具有著怎樣的啟發性意義。很明顯的，就概

念的層面而言，在西方人所常假設「人具理性思考能力」這樣之前提的慫恿下，結構一概念其實可以看成為：某種具普遍意涵的邏輯演繹原則，實際被人們予以「理性」地運作後，所演繹出來之結果體現的一種化身性說法。正因為它指涉的是理性邏輯之實際運用的一種結果體現，在現實上，它於是乎就被視為是具有左右人們之行為的社會巨靈手中所掌握的一支鋒利無比的利劍。這麼一來，如此一般所形塑的結構一概念原本所內涵的認識可能性 (epistemic possibility) (如有沒有登玉山的種種可能條件) 就偷偷地被過渡成為同時也具有著實際可能性 (real possibility) 了 (如實際上登了玉山沒有)。這樣的等同過渡，正是實證主義者所供奉的鏡像哲學認識論所常衍生的典型的思考與認知模式。

派森思式的結構功能論的說法，可以說是表現這樣的鏡像哲學認識論最明顯的一個例子。無怪乎，當論述結構的威力時，結構功能論者最常使用的社會機制概念就是諸如結構強制、結構必然、結構自主、或結構限制等等概念。這些概念基本上是一種針對效果、而非源起從事描述的說詞，其用意是透過對效果所以如是肯確的特質，反過來肯證了結構的存在與其必然存在的特性。誠如在上一章最後一節中亞瑟兒所指出的，我們不能從某種效果的實際存在來解釋源起狀態；亦即，我們不能單從結果以回溯方式來解釋原因的。準此立場來看，不幸的是，這卻正是功能論者「所犯的錯誤」。無疑的，這樣缺乏對源起狀態予以關照的論證方式，不免有著自塑稻草人來打的嫌疑，做法詭異、狡黠、而且霸道。因此，這樣的觀念表陳，無非只是對以某種所謂理性的模式所形塑出來的理路形式，給予以一個至高無上之社會學意義的肯定而已。

所以能夠給予如此至高無上之社會學意義的肯定，其中有一個關鍵至為重要。這個關鍵是：他們認為，這樣的理路形式乃是在吻合建構科學命題的基本邏輯要件下被推演出來的，它必然是有效地反映著客觀實在的本相。譬如，在前面的論述中所曾提到過的亞瑟兒的說法，可以說正是這種特殊之理性認知模式的一種典型代表。簡單來說，這個說法是：社會體系本身有著要求、也同時展現著所謂「邏輯一致性」這樣的特點 (Archer, 1988,

1995)。無疑的，這麼一來，在假定有「社會體系」這麼一個東西的前提下，我們是可以透過科學理性認知程序所經營的論述，既宣告與保證，也同時幾乎把它等同了「社會體系」自身具有的理路。職是之故，這樣在理路內涵上相互保證的伎倆，既是證成了結構概念的現實意義，更是把它推到至高無上、且無可侵犯的神聖位置上去。

李維史陀對親屬現象的論述主張則是另外一個例子。在他的眼中，親屬體系乃表現人類潛意識思維層次的心靈狀態，其情形就有如音素體系一般，具備著一套定型的規則，而這套規則正恰恰在人的社會中運行著 (Levi-Strauss, 1963: 34)。於是，(一套特定的思考) 模式 (或乾脆說，即結構) 就等於實際在人之社會中運行的 (文化) 規範。他就曾經說過這麼一句話：「由模式的層次來加以正視，一個優選的體系 (a preferential system) 乃是預規的 (prescriptive)；而從實在的層次來審視，一個預規的體系則又必須是優先的」 (Levi-Strauss, 1969: 33)。這麼一來，使用布迪厄的說法，那就是：無形之中，在實在的模式 (the model of reality) 與模式的實在 (the reality of model) 之間偷偷地劃上等號，二者合而為一。然而，事實上，前者是不同於後者的。簡單說，前者事先確立有一個實在的設定，人們可以對它構思出一種模式來。然而，後者是不同的，它有的只是人們構思的模式，而頂多是對這樣的模式予以實作的本身構成為一個實在而已。準此，顯然的，在對這兩個狀態劃上等號時，行動者的實作行為本身所可能具有的相對自主性是被忽略、或甚至完全被剔除掉了 (Bourdieu, 1977: 28)。

#### 第四節 結構與傳統二概念之意涵的拿捏

其次，讓我們從時間的向度來考察結構這個概念的意涵。從人的行動實踐的集體表徵的角度來看，結構這個概念可以說內涵有傳統的意思。為了有著較完整的闡明，首先讓我們從「過去」這麼一個概念的基本意涵談起。在我們的常識經驗裡，過去、現在和未來這三個有關時間的向度，彼此之間具有時序上的不對稱性，基本上是不可逆的<sup>10</sup>。大體而言，「過去」

具有實際的決定性，因此乃具有著「命數」的性質，而「未來」則代表實際的未決定性，它反映的是一種自由、一種選擇的可能性。這也就是說，就因果可能關聯性而言，「過去」的變成是一種既存的條件，總是可能某個程度地決定了人們的行止。相對的，「未來」所能展現的是人們內心的一種規約、期待、或展望，它帶給人們的是具備某種自由選擇的空間。巴斯卡因此就把「過去」看成是屬於結構的領域，其所涉及的，是有關相稱與否之描述與解釋的方向 (explanative and descriptive direction of fit) 的問題。至於「未來」概念所內涵的，則屬於規範的領域，涉及的是有關相稱與否之證成與預規的方向 (justificative and prescriptive direction of fit) 的問題 (Bhaskar, 1986: 141-142)。

不容諱言的，在這樣的情況之下，當時間上停留在人的「現在」當刻之際，而人們也有著記憶與期待想像的能力時，固然由「過去」記得的既成事實與「未來」的期待規約可能被扣聯起來，讓彼此之間產生一定的關聯性，但是，企圖由「過去」所形塑的「結構」直接預測「未來」的動向，基本上是不適當，也不可能完全的。知識的有效與否，只能對著回溯「過去」的部分，而不是對著「未來」這一部分，因為「未來」充滿著可能性，也帶有未確定性。對「未來」，「過去」的結構性加在其上的，若有的話，基本上只是類似規範、證成或預規等等一些具預期性的限制標示而已，人們遵不遵行，還是不一定的。因此，在「現在」當刻之際所展現的，「過去」結構性的特質是否對人的「未來」行止動向有著影響，其所涉及的，不只是前面提及的實際可能性，也涉及到認識可能性的問題。甚至，我們可以說，後者還比前者更是重要，更為關鍵呢！職是之故，結構這樣一個概念基本上是暗含著「過去」的性質，對人的行止可以產生多大的約制能力，還得看其所具備的認識可能性的能動量的大小。理論上，我們沒有條件只從實際可能性的角度來確立它們彼此之間關係的強度或性質，更沒有理由如前面所提到之實證主義者常以為的，可以在經驗實際可能性與論述認識

⑩ 不過，從某個角度來看，例如，所謂網際網路科技的發展，似乎使得這樣的特性，從某個角度來說，是被顛覆了。

可能性之間不經心地遊走，並且偷偷地劃上等號，而混淆了二者之間意義上的差異。

撇開結構一概念是否應當（或可以）客體化的問題不談，就其一向被使用的意涵而言，它所展現與描述的「過去」性質，相對地是一種被塑造為既成、且定型化的社會呈現樣態。因此，在時間序列與空間幅度上，結構乃有著一定的穩定性和延續性的。在第五章第一節中，我曾簡單地提及到，結構一概念原是用在建築方面，後來擴及於解剖學與文法上面，它指的是一個整體、整體之部分與其間的相互關係。如此，當運用在對有機體的描繪上面，以及爾後被轉用在比擬社會的狀態時，此一概念原先所具普遍適用性的意涵，還是一直被保留了下來。正是因為具備著這樣的特質，所以，落在以追求普遍法則為鵠的的社會學家眼中，此一向被認為具普遍意涵的結構概念，遂取得了主導論述的正當地位。學者也才因此認為其所指涉的，是一個跨越特殊文化與歷史向度之界線籬籬的社會現象的一般性質。準此定義，一向，社會學家即不認為這個概念與傳統此一概念具有可親近的融通性，而毋寧地把它們看成是意涵上相背的兩個概念。相對於結構概念具普遍性的意涵，傳統此一概念通常是用來指涉一個特定地區所具相對穩定、且持續的特殊社會呈現樣態，其意涵的重點理應在於所展現的「特殊」性質上面。

然而，倘若我們撇開普遍或特殊（或許，尚包含其他一些）的性質不論，具相當的穩定持續性可以說是結構與傳統此二概念所共享的核心內涵。因此，假若我們能夠把「普遍 / 特殊」這樣的性質區隔的理由加以消除、或至少予以懸擱的話，那麼，在概念指涉上，結構可以看成是一種立意上企圖去人格化、去文化與去歷史意涵的「傳統」概念。如此一來，在意涵上，兩者則可以說是同構異形體，或者說，前者是後者概念上的次集合<sup>①</sup>。我所以這麼說，有一個重要的意涵，即企圖運用傳統此一原本深具特殊文化與歷史色彩之指涉的概念，凸顯一向被人認為具去人格化、去文化與去

<sup>①</sup> 有關傳統一概念的討論，參看葉啟政 (1984b) 或奚爾斯 (Shils, 1981)。

歷史性質的結構概念所意涵的「客觀性」，其實是暗藏著特定的意識形態，而這個意識形態乃源自於特定的文化與歷史背景。說穿了，這個意識形態即是在上文中一再指出之啟蒙時期以來西方人受自然科學觀影響而塑造出來的社會實體存有論。

結構做為一個與傳統概念在內涵上具有親近性的用詞，它們所共同指涉的是，對著某種意義（如感情的強化）而言，在經驗層次上，人們的行為模式與其衍生現象，體現出一種具穩定且延續之磁滯作用的狀態。從發展史的觀點出發、且擺在社會的實際經驗領域來看，這樣的觀念親近性表現在兩個分別具「因」與「果」性質的層次上面。其一為屬「因」的，是表現在對影響經驗體現所做具優勢的哲學人類學存有預設與認識論的層次；其二為屬「果」的，則是展現在西方社會發展歷史過程中實際展現的文化內容的層次。底下，讓我先討論第一個層次的問題。對此，為了讓整個論證更為清晰，除了提醒讀者回過頭來回顧一下上一節中所引述羅蒂的鏡像哲學觀以及布迪厄批評結構主義乃強調社會功效之客觀實在的知性主義這樣的主張外，我打算引述列菲伏爾 (Lefebvre) 的一些說法來為整個論述預鋪底基。

列菲伏爾認為，一個社會實在可以分成三個層次來看，它們分別是：(1)有關財產、理性與國家的意識形態，而它們分別涉及權力和對抗的策略、遠景和展望、以及概念和理論知識。(2)與意識形態和當前使用之修辭有關的幻想與迷思，而這指的是人在社會裡裝扮 (make-believe) 著所想像投射的世界（包含個人裝扮和集體象徵主義），其中，語言與修辭是兩個最主要的媒介形式。(3)鞏固裝扮或以調適 (adaptation) 方式來實現的情緒投射：做為人類存有對其自然存有的調適，即作為 (poesis) 與實踐 (praxis)，而作為為科學所決定和科技所操弄的一種限制性形式，則為日常生活世界 (Lefebvre, 1971: 87)。就概念分析的層面來看，這三個層次基本上是相互支援、也相互扣聯著。倘若語言與修辭做為兩個最主要的媒介形式，而日常生活世界乃人們實際感受和活動的場域的話，那麼，認定了第一個層次的意識形態，基本上乃預設了一種理性化的社會象徵形式必然是存在著。以西方社

會發展史的角度來看，哲學（尤其理性哲學）無疑地是這樣之理性化的社會象徵形式中最具典型特質的代表。情形若是如此，那麼，實際體現在人們的日常生活中，而讓人們深以為的理當是：科學才是真正取得了歷史主導權的形式。

很明顯的，列菲伏爾這樣的立論反映著十八世紀以來之啟蒙運動的理念基調，也正是科希里克 (Koselleck) 所說之「歷史哲學創造歷史」這樣的社會現象（也是社會理想）(Koselleck, 1988)。換句話說，無論就社會理想或社會現實的運作基調來說，企圖以哲學的形式做為論述的基調，以便指導（或許稱之干預更為貼切）人的實際實踐行動，可以說是所以使得當前人類文明推進的一大特色。無怪乎，在這樣的社會認識論的支撐下，像列菲伏爾（包含在第五章所敘述的李維史陀）等人會主張心智結構即社會結構，而當黑格爾提出「歷史的發展乃一種絕對精神的展現」這樣的說法時，能夠得到廣泛的呼應，並在歐洲學術思想界起了顯著的影響。誠如在第六章第六節中所指出的，即使連一向供奉所謂物質下層結構做為論述之神聖神祉的馬克思主義者，如盧卡奇與葛蘭西等人，在尋求理論論述的轉折時，也不得不向代表象徵理念的文化概念求救，而其中，哲學的心智活動所具的社會性運作，又是特別被看重，且成為不可或缺的一環。然而，哲學做為形塑（集體性）心智結構的最主要歷史形式，它與日常生活世界如何分野、又如何交會呢？無疑的，延續著文化馬克思主義的論述傳統，列菲伏爾把這當成為重要的議題了。

在列菲伏爾的觀念裡，首先，「……透過其旨趣的寬廣範圍，哲學投射出一個『完整的人類』(complete human being) 的形象——自由、有涵養、充分實現、理性、但又實在」(Lefebvre, 1971: 12)。就在類似這個「完整的人類」形象的哲學觀庇蔭下，哲學介入人們的日常生活，而後者也因而被推動出來。值得注意、且必須特別提醒的是，日常生活「並不是純哲學的產物，而是來自指向非哲學的哲學思考。這顯然說明著，哲學的最主要成就即在於這樣的自我凌越 (self-surpassing) 之中」(Lefebvre, 1971: 13)。於是乎，相關聯到哲學來看，日常生活就是非哲學；而相關聯到觀念體 (ideality)

來審思，日常生活則就是實在體 (reality) 了 (Lefebvre, 1971: 12)。同時，「哲學的極限——沒有實在的真理，一直、也始終是與日常生活的極限——沒有真理的實在——互相抗衡著」(Lefebvre, 1971: 14)。

列菲伏爾以這樣的方式說明著哲學與日常生活之間關係的社會特性，無疑地乃意味著，就實際的歷史潮流而言，在心智結構即社會結構（或更保守地說，所謂的心智結構與社會結構之間具有同構符應性）的前提之下，社會結構現實上乃是一種優勢哲學論述轉化出來、且具客體化的象徵性表現形式。基本上，它被視為完成一種具命定、且定型性質的認知形式。很明顯的，這正是我所以指陳結構可以視為傳統概念之一種特殊的表達形式的緣由；或者，以更保守的口吻來說，若說二者之間有著親近性，它乃意涵著前面所提出之第一層面（即屬「因」）的關鍵所在。簡單地說，這第一個層次所意指的，概如上述的，乃如在深受自然科學認知模式的影響下，社會學者以為，社會學與自然科學一樣，應該以追求普遍法則為鵠的。於是，他們把社會看成是一個具自我孕生、自我再製、自我維持、自我衍生、與自我定義等等能力的「比擬」性有機體（如派森思）或「思想」性體系（如盧曼）<sup>12</sup>。至於結構所指涉的，則正是在諸如此類之哲學人類學存有預設的支撐下所內涵的社會體系的一些普遍性特質。於是，在這樣之存有論與認識論的哲學「傳統」的庇蔭下，結構所意涵的普遍性可以很輕易地被確立、也被保證著<sup>13</sup>。然而，殊不料，事實上，這只不過是反映著，在一個特定歷史階段（特指十八世紀的啟蒙時期）中，由西方人特有的哲學人類學存有預設所開展出來的意識形態而已。只是，長期以來，由於西方現代文明展現出具優勢操控影響力的格局，於是，把這樣一個原本只不過

<sup>12</sup> 在此，用比擬性這樣的說法指的是，把社會當成有機體，原只不過是一種比擬的方便說法而已。而用思想性這樣的說法指的是，把社會當成體系看待，只不過是反映論者思想裡某種成見的一種說詞。比擬性的說法為的可能只是方便，而未必當真的來看待。但是，反映論者思想裡的某種成見的思想性說法，情形就可以不一樣了，其所意涵的，可以、也可能是認定為「真實」的了。

<sup>13</sup> 有關作者對西方社會學的哲學人類學預設更細緻的檢討，參看葉啟政(1987)。

是西方人所呈現的特定意識形態所凝聚出來的東西，轉變成為意圖營造一種具普遍真實效準性、且又有開創與引導歷史發展之動力的社會事實性的「因」。

準此意涵，結構所指涉的，事實上並非完全抽離掉實質的文化內容，而展現出一種具純粹哲學性思考形式的普遍概化特質。正相反的，它所意涵的，其實是實際被實作出來、具特殊性的實質文化內容，只是，這些內容被人們「誤植」為其所內涵、且可以抽離來表陳的普遍特質而已。說來，這樣的「誤植」乃是十九世紀以來整體人類文明史所帶來的「特殊」表徵現象。譬如，一向，西方社會學者即視韋伯所提出的理性化乃現代社會的基本結構特質。然而，就十九世紀以來之世界發展史的角度來看，其所言陳的，事實上只是承擔了西方特定時期所發展出來之文化色彩的一種理想的歷史類型而已。此一理想的歷史類型所以可以被供奉，而成為具有啟發意義的詮釋工具，乃因為在經驗現實裡，它的確已成為一股頗具威力的優勢社會實踐力量的緣故。其所以如此，乃因自從十九世紀以來，西方的理性化的文化特質，在世俗經驗層面上即具有著生機控制的優勢性的緣故。正是這個具高度結構化的優勢性，伴隨著西方帝國主義向外不斷地侵略，而向著亞非社會擴散出去。其結果是，所謂的理性化終成為全世界各地方幾乎均可見到的優勢格局（參看葉啟政，1985, 1991b, 1994b, 1995, 1996a, b）。

從以上這樣的論述中，我們可以抽離出一個基本的看法而這麼地說：結構做為與傳統概念具有親近性的用詞，其意涵屬「因」的層面、且特別表現在認識論層次上為最者，莫過於是以前所提出的理想類型來表達（Weber, 1949）。當我們說理性化做為具理想意涵的理念型，根據韋伯的意思，這是一種源生性（genetic）的概念，意味的是一種對一個或多個觀點的片面性強調。因此，它是用以引發具啟發性之解說用途的一種烏托邦式的心靈建構（Weber, 1949: 90-91）。這麼一說，並不表示理念型完全與現實脫離，因為，社會學做為一門經驗性的學科，若說理念型是其所使用的一種研究策略，那麼，它自然是無法與現實社會世界脫離的。正相反的，它必

須是與經驗社會世界緊緊相連，並且具有著經驗上的效度 (Weber, 1949: 98)。因此，理念型所提供的，基本上是分析者從實際經驗社會世界中所抽離而凝聚出來之一種具文化歷史意義與關聯性的概念<sup>14</sup>。它所企圖表達的是一種具有產生牽引動能力量的歷史趨勢；而就分析上的意義而言，這個理念性的趨勢 (ideal tendency) 所指涉的，在時間序列上往往是屬於「過去」已成，尤其是具結構化者（特別是其理想形式已成為傳統者），因此，也是具有「因」之性質的文化性驅動力。在這樣的認知架構的支撐之下，理性化這個理念可以說是自啟蒙時期以來西方社會所形塑出來、具歷史傳統意涵的基本結構性趨向特質。它既是一個可以用來分析現代社會之具概念性的理念型工具，同時也是一個經驗上具有主導實作之作用的潛在優勢社會動力。或許，我做這麼的詮釋，雖非韋伯原先所明顯意指的，但卻是可以從其論述中衍生出來的（參看 Weber, 1949: 49–112）。

底下，讓我由上述的第一個層面轉出，以來考察結構做為與傳統概念具親近性之用詞的第二個層面的意涵。首先，為了論述上的方便，讓我再次重述一下上文中已明白指出的一個世界性的現象，那是：理性化這麼一個原本源自西方啟蒙文化傳統的概念性的理念型，因為隨著西方的影響勢力向外擴散，發展至今，儼然已蔚成為具全球性的優勢理念格局。於是，在概念上，這就讓西方社會學者有著「方便」的條件，可以以偷渡的手法，假具普遍意涵的結構概念之名，把理性化的概念提陳出來。這樣有意或無意地隱瞞著特殊文化歷史性，以成就具跨越文化與歷史界限藩籬之普遍性的結構「本質」，無疑的，除了顯現西方社會學者對整體世界發展史缺乏歷史敏感性之外，也同時暴露出西洋人的民族優越情結於無形之中所呈現出來的偏見態度。尤有進之的，這樣表現在概念上追求普遍法則的心態，帶來了類似犯了心理強迫症一般的現象：一旦人們為問題尋找答案，好像就非得找出普遍法則不可，否則，心裡就不舒坦，也不對勁。說來，這樣的

<sup>14</sup> 用韋伯自己的說法，即是「這不是對實在的描述，而是其目的乃給予這樣的描述一些不曖昧的表達方式」(Weber, 1949: 90)。因此，理念型所提供的是理解有關社會的歷史性概念。

慣性認知應當是與長期來西方社會學深受自然科學認知模式的影響，有著一定的關係。他們總以為，社會學與自然科學一樣，乃以追求普遍法則為鵠的。更重要的是，在他們的心目中，人類的社會，不論文明的或野蠻的，都可以找到一些共同的基本法則，而這些法則基本上可以稱之為結構性的。於是，就在這樣的雙重因素催動下，由西方特殊優勢文化特質所擴散出來的優勢結構（應當說，具特殊文化歷史性的傳統）性質，尤其，隱藏其後之一套哲學人類學的存有預設所開展出來的論述，就自動地變成為是普天下皆通的至理了。在現實的社會學論述世界裡，結構一概念原本所深涵的特殊文化歷史傳統性，就順理成章地被掩藏了起來。

總之，把知識社會學式的關照轉換成認識論（或方法論）的角度來看，既然理念型被視為是分析社會現象的概念性工具，而且，在經驗認知上，它所照應的內容也被認為是一個實際具有主導作用的潛在優勢社會動力，那麼，對這樣一個極具歷史性格的社會事實予以探討，尤其是攸關它可能具有之社會結果效應性的意義如何加以認定的問題，無疑地是至為關鍵的課題。至於對此一結果效應性意義的認定，簡單來說，基本上並非單純關涉到理念型的建構問題，而是涉及到經驗事實到底有否呈現、或乃至是呈現的幅度與程度為何的問題。這必需以另外的方式來展現，涂爾幹所提出之「平均類型」（average type）的認知表現方式，恰恰可以被視為是一個最典型的形式（參看 Durkheim, 1982）。

簡單地來說，平均類型做為一種認知表現方式，乃意指企圖從實際經驗性的社會體現中，特別是借助於常態分配曲線的概念（尤其是中央趨勢與離散度兩個概念），以概率的方式來表達（例如理性化）一個概念性的理念型所可能內涵的社會結果效應性的特徵。尤其，這樣的社會結果效應性特徵，一向被認為乃具一定的普遍性質，於是乎，它也就常被看成代表著結構所以體現的普遍特質了。很明顯的，這所說明的，其實正是結構之概念與（特殊文化歷史）傳統交接的部分，只是往往透過具體的方式（如所謂可操作化的「變項」），以具機率意涵的平均類型一概念來表達而已。就在這樣的認知基礎之下，倘若理念型做為提供構成社會現象所以產生之結

構性「因」的概念陳述體，那麼，平均類型所成就的，則是社會現象所呈現之結構性的「果」。說來，正是這樣的「因」與「果」的概念交會體現在經驗現實裡，結構概念方才得以由理念型過渡到平均類型，並在概念的營造上相互搓揉而結合<sup>15</sup>。其結果是，結構的概念不但被強化，而且，終於獲得了統攝一切社會學論述之至高無上的擔綱概念地位。就在這樣之認知架構的努力經營與支撐下，結構一概念於是被視成為理解社會的基本面，而且，更是代表著社會的基本屬性本身。尤有進之的，這更是社會學家展現其所以是社會學家特有的獨門看家武器<sup>16</sup>。於是，社會學研究的對象無他，唯結構耳。只要一出口，東是結構，西也是結構，一切都是結構。不是結構的本質，就是結構的演變過程或結構的功能與比較等等，不一而足。

當我們把結構看成為與傳統概念有著親近性的一種特殊表現形式的時候，這其實即意味著，若把結構當成一個「東西」或一個具有動能能力的性質來看待的話，它既不是永恆不變，也不是無往不利，更不是無堅不摧的，雖然，它所企圖指涉的，在一定的時空之中，往往是相對地具有著持續穩定性<sup>17</sup>。因此，結構做為與傳統有著親近性的一種特殊展現形式看待，它對個體所具的制約力量並非無所不在、無往不利的。對個體而言，結構所具最具體而微的意義，毋寧乃在於它只是做為具集體意涵的「潛在」驅動能量，以經驗上具或然性（或頂多是極為可然）的姿態，起了一種近乎源起初始的啟動作用來呈現其自身。這股具集體意涵之潛在驅動能量，若沒有經過個體具體地表現在行為之上，則根本就不具有任何的意義。於是，當結構功能論者謂結構具有自主性或乃至強制性時，我們並不必然就必須把它當成是一個必然存在、且必然產生作用的客體化東西。毋寧的，它可

<sup>15</sup> 對理念型與平均類型（尤其轉換成為統計學概念）的關係做更細緻的社會學討論，參看葉啟政（2001）。

<sup>16</sup> 第五章第二與第三節中所提及居美國社會學之主流的結構社會學，其實就是一個最明顯的例子。

<sup>17</sup> 對此一結構概念的意涵，盧曼亦提出相類似的說法。有關的討論，參看本章最後一節的說明。

以只是意涵著一種未經個體體察反應前具可選擇性的準備狀態而已，頂多，只是，這樣一個準備狀態「可能」極具有幾乎不可避免的約制影響力而已。因此，就其基本意涵而言，結構一概念並不具備絕對的必然性，而只具有著概率上的可能性。準備狀態只是一種動勢，沒有經過人的認知和接觸，或沒有透過人的實作理路加以運作，結構的這個可能性一直就是虛構，也是被懸擱著。

## 第五節 再回到盧曼的結構概念

針對在本章上文中所提到有關結構一概念的說法，諸如：(1)暗含著「過去」的性質，對人的行止可以產生多大的約制能力，則端看其所具備之認識可能性的能動量的大小而定奪，或(2)結構一概念並不具備絕對必然性，而只具有著概率可能性的準備狀態，因此只是一種動勢，我們不能在經驗實際可能性與論述認識可能性之間輕易地劃上等號等等，事實上乃呼應著在第四章第五節中所指出盧曼認為結構概念不具優位決定性這樣的主張。為了搭配著本章上面諸節的討論，以求對結構與施為（或行動）之概念的內涵有著進一步的釐清，我們有必要在這兒對盧曼這樣的主張做進一步的闡述。尤其，假若特別把盧曼的體系說視為捍衛體系論的最新（乃至是最後）論述性防線的話，更是不能不對盧曼的結構觀有所交代的。

首先，誠如在第四章第五節中所指陳的，在盧曼的眼中，結構一概念所意涵的重點，並不是過去結構功能論者所主張的一般，即：一個社會形構體乃具有著跨越時間與空間範域的（影響作用）恆定性。事實上，處在與環境永遠保持著對彰格局的情況下，體系是無法以「平等」之點與點對應的方式和環境直接產生關係的。它所必需做的是一直保持警覺，以更俐落的節奏來化約複雜性，並藉著爭取更高秩序位階所帶來的落差，以方便應付環境內涵的複雜性所帶來的外在壓力。因此，整個問題的重點不在於如派森思所以為之體系內部的整合問題，而是體系與環境（或謂結構與過程）之間的關係如何安置的問題。具體而言，這乃是體系如何透過結構與

過程的分化，以自我再製的姿態不斷地與環境形成或維持「差異」的問題。而，在分化的過程中，體系同時兼具的複雜性化約與衍申的潛在情形如何轉實，而與環境取得一個具結合性（而非重複性）的平衡點，無疑是其中至為關鍵的問題。在此狀況之下，尤其，自我再製與自我指涉的概念指向的是所謂的元素（以盧曼的概念來說，即如溝通、意義等等），而非結構形態的本身，因此，結構一概念，不能如往昔般，被當成是具穩定性質的類型，而理應只是充當一種類似中介的機制概念。其基本意涵是，透過它而予以功能化的過程，將使得表現在事件間的體系再生產能力變為可能、並獲有充分彰顯的機會。於是，結構與過程遂成為決定體系再生產之自我規定的兩個基本要素 (Luhmann, 1995: 286)。

然而，至少，單就概念內涵而言，結構與過程基本上是相互預設著。這也就是說，任何的過程都具備結構性，而在環境（與體系本身）充滿著不斷的要求的一般情況下，結構基本上並無法一直維持穩定不變的，它應當看成是一種過程，不斷受到衝擊，也不斷有著改變的契機。就盧曼而言，二者所以能夠區分的關鍵乃在於其所內涵之「時間」概念上的不同。結構的存在並非等於意涵超越著時間，而是其所內涵的時間具有著可逆性。易言之，由於結構乃透過「選擇」而迸生，它因而永遠保持有一定範圍的可能性；在所謂一個既定結構之下，乃意即「透過排除其他可得（且體系上可能）的可能性，後續元素所推進的決定得以呈現」(Luhmann, 1995: 287)。因此，施及於一個具自我再製性的體系，結構一概念實際上乃意涵著對可能性的選擇是必然、但卻是必要期待有所限制的。在這樣的狀況之下，結構並不是把所有其他可能性完全排除，而是確定一個較窄的可能範圍為其可預期的而已。如此一來，很顯然的，在期望之中，順理成章地也就有了失望的可能，而這都是結構一概念所內涵的 (Luhmann, 1985: 32)。

準此立場，盧曼認為，結構乃以語意 (semantics) 的形式被展現出來，它是一種透過溝通而被當成為值得保存之意義的體現樣態。其基本特徵是把未結構化的複雜性轉換成為一種已建構化的複雜性，以使得秩序性能夠從失序之中剔透出來。因此，它的「功能」是從事制約的選擇，以便成就

選擇的制約，所以，這是一種對制約的制約 (constraint on constraint) (Luhmann, 1995: 282-284)。準此，一個社會體系即藉著其所具有之這樣的特質，創造了具多重性 (redundancy) 的自我再製與形塑具連結性的自我描述的作用。再製著重的是一種區域性的安全，要求一個緊接的元素乃一直在可及的範圍之內，猶如針對著一個問題的答案一般。因而，再製乃是以具體的元素替代另一個具體元素，其所意涵的猶如布迪厄所謂的實作理路 (Bourdieu, 1977, 1990b)。相對的，描述則是尋找一般性的安全，它因而仰賴「一些指標可以使得許多推論可能」這樣一個事實，而以鋪陳具統計上可計算的概率形式為基礎所建構的理論性理路來滿足「功能性的需要」(Luhmann, 1995: 285)。

在此，我需要特別強調的，是有關結構內涵的時間可逆性。基本上，這個性質指涉的，正在於上述此一對可能性之選擇的限制所開張出來具某種「動態穩定性」的隨制性 (contingency)。既然結構所意涵的是增加以「確實」取代「不確實」的機率，這即意味著任何的結構仍然蘊涵著不安全的因子，而且也等於說，任何結構的形成只是使得某種可能有著更大的機率發生，但卻同時又足以讓其他的可能性被排除掉 (Luhmann, 1995: 307)。

如此一來，在具備著「對制約的制約」這樣的特性的同時，結構又展現出「對期望的期望」這樣的特質 (Luhmann, 1995: 305)。它所強調的是經由「排除」以進行、並確保先前已做的選擇，因而，結構乃被盧曼理解為具意義形式的一種「期望」結構，它以「現在當刻」的姿態來整合現在的未來與現在的過去 (Luhmann, 1995: 293)。結構的意義於是乎乃在於其所展現出來之以規則系統化的方式來處理複雜性的功能上面。基本上，這是對期望予以另一層的期望，而呈現穩定的狀態，其根本功能就猶如做為化約複雜性的工具，而且，也正是一種針對選擇性而進行的強化工夫 (Luhmann, 1985: 31-32)。如此一來，正是期望將社會體系予以結構化，而一旦特定的期望結構被建立起來，它使得可能的諸多後續元素並非有著均等的機會被實現。這也就是說，期望限制了後續之體系元素的可能空間，但是，卻也同時將受限的可能性保持著一定的開放機會。

然而，從另一個角度來看，正是結構所具這樣帶「排除」性之期望選擇的「動態穩定性」，使得我們不得不同時重視「過程」這樣一個概念。假如結構所強調的是經由排除一些另類可能性以進行、並確保先前已做的選擇的話，那麼，過程則是經由尋找適當的「連結」來進行選擇，其特點不只在於再製，而是描述與觀察。理論上，這似乎是很明顯的，因為只有透過不斷地尋找新的「連結」，才不會讓結構所具的排除性把體系導引到僵化呆滯的死胡同，而得以保留有一定的生機。因此，過程所涉及的，基本上是時間上之前與後的差異 (Luhmann, 1995: 286)。正是這樣的緣故，在時間的向度上，過程所呈現的是一種不可逆的情形。更進一步地來說，過程乃透過下述的方式而建立起來，也以此來定義：

具體而具選擇性的事件在時間上彼此依賴地建立起來，相互連結也因此把先前的選擇或可預期的選擇建納入於個別選項之中，以做為選擇的前提。在結構的場合裡，對可選擇的有所預選，乃被視為具妥當性 (validity) 的，但是，在過程的場合裡，這則被看成是一系列的具體事件。於是，此二個具反身性的選擇安排，導引著選擇走入相對而言是預設的，也因此是未必然的領域裡，而於此，它們役使著時間 (Luhmann, 1995: 44-45)。

很明顯的，過程的特色即在於使體系走離當時片刻是真實的，而使之有過渡到足以產生一個適當、但不同之嶄新元素的境地。這樣一個程序，與結構一樣，基本上都是具隨制性的。因此，來自彼此差異之另一端點的成分所帶來的隨制性，往往可能對體系的運作構成扞格，這迫使結構與過程彼此需得攜手合作，把此一成分的隨制性化減到最低程度，以俾大步地跨過體系理路陷入障礙的難關 (Luhmann, 1995: 287)。

撇開其他的特質不談，盧曼這樣為結構所營造的動態概念，為我們進一步地提供了一個擬人化的體系概念，因而，即使是把主體的概念完全抽掉之後，仍然保有著彈性、且寬廣的詮釋空間。無疑的，這使得其社會體系論的說法更加是立於不敗的優勢位置。尤有進之的是，盧曼這樣之擬人

化的社會體系說，尤其極具動態隨制性的結構概念，與吉登斯的結構化概念頗有著相互神會的地方，雖說盧曼表面上明白地拒絕接受施為這樣一個極具主體性意涵的概念，而吉登斯卻是以此一概念來與結構的概念對彰著。針對這樣一個提問，實有進一步加以探究的必要。底下，就讓我試著做一些簡單的闡述。

沒錯，對盧曼而言，社會體系乃把自身描繪為行動體系，經由期望被予以結構化的姿態發揮自我再製的功能 (Luhmann, 1995: 287-288)。準此，社會體系似乎是有著自己的運作理路，此時，人的心理體系只是它的環境而已，儘管彼此之間可以相互滲透。因此，相對應於溝通做為社會體系的基本元素，意識做為人的心理體系的基本元素，其所具的潛能性只是做為形塑社會體系的一種環境預設。在這樣的認知架構之下，一旦心理體系彼此之間是完全的透明，社會體系就無以形成，因為這中間不需要有任何「中介」來架接不同的心理體系了。無疑的，根據盧曼的意思，社會做為體系與心理體系做為其環境之間是有著落差，而且，不同人的心理體系彼此之間互為環境，也有著落差。正是因為有著這樣的雙重落差，社會體系與心理體系彼此之間總是以互相對彰滲透的方式威脅著對方 (Luhmann, 1995: 第七章)。意識能夠摧毀社會體系的潛能性，迫使它進行進一步的溝通。相同的，溝通也能夠破壞一個人之心理體系的潛能性，逼使它向社會期望性的意義屈服。

顯然的，在此，盧曼似乎把「結構 / 施為」對彰議題所內涵的主客二元對立性給撤銷掉，取而代之的是社會體系與心理體系做為兩個自主體彼此之間以隨制的姿態互相滲透的問題 (Luhmann, 1995: 第七章)。他的問題焦點於是巧妙地轉為是做為更抽象之體系一概念本身所內涵的根本問題了。譬如，體系做為互為相關的環境後，此一相關具有著互為構成的性質，這無形之中使得體系的運作更形複雜化，可能性的交錯機會也隨之更為糾結。但是，無論如何，整個情形並不是如派森思的 AGIL 模式所主張的，以為由  $A \rightarrow G \rightarrow I \rightarrow L$  所具有的是制約關係，而由  $L \rightarrow I \rightarrow G \rightarrow A$  的則是體現一種層級性的控制。同時，根據派森思的 AGIL 模式，代表 G 的人

格體系（即此處所謂的心理體系）與代表 I 的社會體系的關係基本上是建立在具內化性質的社會化過程上面。這樣一來，前者終將成為後者的完全附庸或俘虜。然而，在盧曼的眼中，社會體系與心理體系則各有自己的天地，彼此的交錯乃建立在隨制條件上的自我選擇，而這選擇的隨制性建構，又恰恰在於因為它沒被解決或不可能被解決等等而被排除這一點上面。

這樣的說法乃意涵著，社會體系與心理體系必然是不能相互化約，雖然彼此互為環境，而且可以相互制約。尤其，把社會體系的概念擬人化後，社會體系有著自己的「靈魂」，因此，它不但是獨立於個體人，而且「托魂」在某種介體之中，對人的行動產生著制約的作用。上述種種結構的隨制動態性就是顯現一個社會體系有著自主的「靈魂」的最好說明。顯而易見的，這樣的概念表陳似乎意味著，縱然社會體系是個藏在「黑盒子」的巨靈，它也不是空空黑黑的，而是巧妙地把人（至少以施為的身分）隱藏於其中。於是乎，這可以使得施為的概念變成是多餘，而僅把社會體系供奉出來就可以了。

其實，倘若我們以第七章第四節中所提到吉登斯的說法來對照盧曼的論說，可以給我們一些更具創意的啟發的。當吉登斯宣稱結構指涉的是跨越時空範限之具體形式性質（換句話說，當結構以結構特質的姿態被認識）時，它只是論及所設定之社會體系朝向體系化之「微分」狀態下的一個面向而已，而另一個面向則是具意識性之反身監偵能力的行動（或施為）。這樣的說法只是把結構（更恰切地說，理當是結構特質）與施為明顯標示出來，奉為任何結構展現體（或形式）在「微分」狀態下的一體兩面。然而，對盧曼而言，他只是同時藉著撤銷人做為一個獨立體的心理體系概念與貶抑結構一概念的理論地位，把這樣之二元性中兩個主角的概念悄悄地懸擱起來，而以極其隱晦的方式納入功能的概念裡。很明白的，社會體系原是有人於其中互動的一種概念範疇，因而，它不是真空的體系性構造。

沒錯，社會體系永遠是有著多於組成它之人的完形「東西」——如盧曼所一直強調的「溝通」，但是，至少，人的軀體卻是社會體系的靈魂最主要的托體，它使得社會體系的能動性得以展動，也得以有彈性，與同時有

著期望和失望的可能。但是，盧曼卻是把這樣的立論模式撤銷掉（或謂未能採納），推其理由，其中之一（或許正是最主要的）即是把社會體系與心理體系二概念，在論述位階上，予以對等、且對立化起來。於是，基本上，它們是相互獨立而存在與展現著，關係有的話，那只是相互滲透。依照我個人的意見，這樣的觀點基本上是反映著一種不當移位的思考模式所帶來的結果，因為，事實上，我們可以不必把社會體系與心理體系予以對等地對立化，而看成是概念上、且實際上相互獨立的存有體。它們可以看成是同一個「體」的兩個不同關照向度或表達形式，乃是對同一個指涉對象的兩種不同論述角度或立場而已，彼此之間不是現象上（更非實體性）的對立體。只是，關鍵在於必需是以人的立場做為考察的出發點。這也就是說，就社會體系的角度而言，人在其中；而就心理體系的角度而言，則社會在其中。

顯然的，這並非盧曼所欲採用的論述立場。他企圖把諸如主體或主體互通性等等概念撤銷，基本上是針對著他所處那個時代歐洲思想界流行之主體意識哲學傳統而來的（參看 Knodt, 1995: xxv）。當然，在這兒必須特別強調的是，盧曼更是深受派森思之結構功能論的啟發，同時，更重要的，也甚受特別來自生物科學之系統論的影響，而接受了「社會體系（因而，體系本身）乃自成一格、且有自性」這樣的基本立場（參看 Kneer & Nassehi, 1998）。擺回西方社會學論述的傳統來看，自從孔德與斯賓塞以降，這樣的基本認知典範會一再持續下去，其實並不會太奇怪的。因為，在類似這樣之基本社會存有論的支撐下，無疑的，一切如盧曼所操作的一般，當我們抽離掉人做為一個獨立體的心理體系來使用諸如體驗、期望、失望等等一般指涉到人身上的心理性特質時，一方面，被哄擡出來之社會體系的概念就必得擬人化地具備著人才有的思考、感覺與行動能力，而另一方面，人的概念就得被認為可以、也已經抽離掉，雖然，事實上，它極可能一直是以幽靈的姿態，被偷偷、迂迴而隱藏地安置在社會體系此一概念的意涵之中了。其所以必須是如此，乃因為當社會體系被供奉成為具自我組織、自我再製、自我指涉等等性質的「東西」時，明顯標示人的心理體系特質是

不允許的，它會對社會體系的自我圓成產生喧賓奪主的威脅。

很明顯的，在這樣的理路支撐下，盧曼特別強調溝通以做為體系的基本機制特質，自是可以理解，而且也是極為高明的安排，因為，一方面，溝通所指涉的不是一個單獨個體，而是至少兩個互動對象，這自然是社會做為一個體系最基本的要件，另一方面，這又可以把溝通遠離著活生生的人而高高地被供奉起來，以做為人與人間互動的基本社會性機制，傳遞著個別心靈的意識內容。於是，社會體系的自性被圓成，而人的特殊位置又可以「恰適」地被安頓著。這麼一來，溝通一概念用做為社會體系的基本特質，基本上，乃是以個體之身心體系為伏筆、並以展現「中介媒體」的特質而開展出來。是的，此時，行動非社會體系的基本元素，而是社會描述的產物，乃表現在人身上的一種體系性歸因。如此，人被架出於體系之外，並且保留了人是體系的「第三者」指認點這樣一個特殊的地位（參看 Kneer & Nassehi, 1998: 109, 113）。

總的來說，盧曼藉著擬人化的語言弄活了社會體系的概念，也因此企圖證成了其對體系一概念所意圖內涵的自主能動性。尤其，他透過繁複的論證理路，把結構的概念從高高的神案上拉下來，而把功能的概念換上，並虔誠地供奉著。無疑的，這乃為社會體系做為「擬人」的自主體這樣一個命題，不但預留一個相當彈性的轉圜空間，而且也賦予更堅實的正當地位。尤其，以「期望的期望選擇」說法來界定結構一概念這樣的心理化立論、以及強調可能性之排除和限閼的動態穩定特質等等，更是使得社會體系可能意涵的能動性大大地提升，這一切使得體系一概念做為自主體的說法更加抽象化，轉而，其體系論的有效性更加具有說服力，適用性也更形難以被否定。不過，話說回來，縱然我們接受盧曼對社會體系與心理體系對等對立的兩分說法，而以為對理解社會現象具有著一定的分析與現實意義，那麼，除了把焦點擺在社會體系而以心理體系為其環境之外，倒轉過來，以心理體系為考察的焦點來反照社會體系的概念，尤其以此來關照兩者之間的互相滲透現象，應當是具有著更足以啟發人們省思的價值。特別是配合著在前面幾章對結構／行動（或施為）的論述，這樣的反照思考將

具有著深刻的意義的。

## 第六節 結構理路與實作理路的分殊對彰

誠如盧曼所指出的，倘若對社會體系的觀察是一種回到自身的觀察的話，那麼，這即是回到把科學體系與其他範域當成環境而對立起來後，我們從其中的差異，對科學體系進行著自我觀察，才得以完成的 (Luhmann, 1982: 324–362)。這意味著，任何的理解與詮釋都是具隨制性，乃因情境之牽動而可能有所分殊，一切但看我們把判定的準尺擺在那兒。容或有著所謂的社會體系存在著，而從事體系與環境之差異區分一直是其所具有的共相特質，但是，結構做為如此差異區分的再製機制，尤其，做為制約的制約與期望的期望，其所為社會體系帶來的是一連串有所限制、但卻又具備著不時變動之動態的可能趨勢形式而已。這樣的可能趨勢形式實際上如何運作，乃依靠著人們在日常生活世界中所營造的實際歷史文化體現樣態來賦予內容的。這也就是說，體系化的結構展現，做為一個人類文明所賦予的歷史力量，其實際展現的形式是多樣，也是多變的。或許，正是因為結構的表現形式所涉及的是特定的歷史與文化內容，所以，盧曼才把功能的理論位階提升，而視結構為次要的。但是，倘若我們把焦點轉到結構的形成過程時，那麼，盧曼的論述就頂多成為只是一個轉折起點，並無法回答我們進一步的問題的。對這樣一個進一步的問題，答案必須是回到人們在日常生活世界中營造實際歷史—文化體現樣態的社會特質上面去尋找。

首先，從前面的種種論述，我們似乎可以很清楚地看出，社會之結構性動勢的「虛構」狀態有轉變成為「真實」的可能，而這也正是我們一直強調「實在虛構化」與「虛構實在化」之雙重性的道理所在。以此為前提，從優勢之集體呈現狀態的營造的角度來看，結構動勢的虛構狀態有否（與如何）轉變成為真實的可能，已非單純攸關個體認知和實作行為的問題，它尚涉及到權力互動關係的性質與表現特徵的課題。在此，讓我們姑且暫時先撇開隱藏其中之不平等的象徵權力關係的問題不談，結構基本上可以

看成是象徵意義表現在人際互動過程中的一種客體化形式，它輔助、仰賴、也分泌自互動關係過程的本身。更進一步地來看，這個形式所以是、且會被客體化，事實上乃因為在互動關係的運作過程中，這些佔優勢的象徵模式部分成為定型、且理所當然之傳統的緣故。就某個角度而言，對人們的行事，結構於是乎展現了類似奚爾斯賦予傳統此一概念所具有的最主要特點——方便性<sup>15</sup>(Shils, 1981: 201–202)。假若我們轉個角度就其內造特質來看，這樣的方便性可以看成是權力傾斜所展現之結果的一種慣性特質。為了確保某種特定的不平等權力關係模式得以銜定地保持下去，把由此模式所衍生的關係形態予以定型化，特別是正當化（即塑造成為傳統），實是一種極其「方便」的精簡措施。這樣一來，在大部分的情況之下，似乎可以使得人們（特別指涉在權力互動關係中居劣勢者）理所當然地接受預先安排的既定優勢關係形態，而不至於不時地質疑、反抗、或意圖顛覆既有的關係模式。

基本上，任何形式的權力關係或多或少地都會顯現出強制 (coercion) 的特質，在強調自由與平等信念的現代社會裡，情形亦復如是的。強制意涵對人的自由意志必定有所扞格，而扞格意涵著反抗（包含消極性的抵制）的可能性（乃至必然性）。因此，任何的權力關係都隱藏著一定程度的不穩定性。我們甚至可以說，不穩定性乃是權力關係所內涵的基本社會特質。以此為前提，結構做為一種權力展現之結果效應的慣性形態，對具不同社會屬性的人們而言，無論就理解、詮釋或乃至實際行動的面向來看，它都必然顯現出不均衡的傾斜現象。因此，很明顯的，整個的情形並非如結構功能論者所常以為的，認為結構必然內涵著一貫性 (coherence)（同時參考 Bourdieu, 1977: 109）。話說回來，縱然是有著一貫性的跡象，那也是由有權支配結構理路之運作與詮釋者經營出來的優勢樣態而已。實際上，它能

<sup>15</sup> 奚爾斯這樣的說法，是以結構對芸芸眾生的日常生活世界具動能性為立基點而經營的論述，不免有著傳統結構功能論者常見的保守色彩。不過，到底奚爾斯的立場是什麼、或態度保不保守，與本文此處所欲論述的意旨無關，因此不予以評論。

否真的一貫，還得看對結構理路的運作與詮釋具支配權力者，是否有能耐一直保有優勢的地位而定奪了。

準此，若說結構具有某種特定的（普遍）理路樣態，其所反映的乃是有權者（特別是具有詮釋正當權力者，如社會學家）依循某種理性模式（如列菲伏爾所說的哲學）所形塑出來之邏輯性的說法形式。因此，基本上，它是一種論述形式。以當前的優勢論述的意識形態而言，這種邏輯形式基本上即必需是吻合一般所謂的科學命題的邏輯形式，上面提及亞瑟兒所謂的「邏輯一致性」說法，就是一個明例。這麼說來，結構—概念遂成為具特殊身分者（如社會學者）手中所握有之理性（特別是挾科學、哲學或二者聯合起來之名）的詮釋性利器。它以高高在上、不可一世、且高度系統化的姿態俯瞰著大地，企圖支配著人們之日常生活世界的運轉。很顯然的，在像今天這麼一個愈來愈體系化的社會裡，這樣一個基本上由學者們所壟斷之具論述性質的結構理路，的確在人們的日常生活世界裡起了一定的影響作用。至少，其所具之潛在影響動能是更加明顯，也更加活潑的。人們企圖以某種實際而具體的形式（如透過立法加以制度化），把它轉化成為具明勢姿態的力量，也就更加可能出現。只不過，就理論的角度來看，在人們現實的日常生活裡，即使結構以這樣的明勢力量呈現，實際上還不一定會是絕對有效的，因為人們總是會反抗，而且，他們自有一套具一定效果的反抗策略與表現方式。關於這樣一個現象，留待下文中再論述。

順著上述這樣的權力論的理路，再轉個角度，從文化根源的立場來看。在此，讓我大膽地提出一個假設比喻性的說法：西方社會學中結構的概念，與上帝這個概念的內涵一般，乃是一個帶著濃厚命運色彩的實體性概念<sup>19</sup>。假如孔德所說的沒錯的話，當歐洲人的認知體系主軸由神學轉至玄

<sup>19</sup> 在西方世界裡，自古希臘時期，人們即以其實質性之元素的角度來看人世間的種種事物（參看 O'Conner, 1998）。根據卡西勒的說法，對這樣的實質論傳統，亞里斯多德的範疇理論提供了更為厚實的基礎，終遂成為西方人認識世界的主流思想方式（Cassirer, 1923: 3-9）。在這樣的哲學思想傳統支撐之下，把結構的概念予以實體化，而且，與上帝的實體化概念間具有著親近性，自是可以理解，

學後，上帝的概念是退了位。在論述詮釋的領域裡，它的神聖位置逐漸被類似霍布斯所說的巨靈一概念所取代。繼而，當認知體系的主軸由玄學又轉至科學後，諸如巨靈這樣帶濃厚有機體之生機色彩的概念，則為社會這樣一個想像集合體的概念（爾後，又為更抽象的體系一概念）所取代。結構正是用來支撐類似社會或體系等抽象概念所以具神聖地位的核心性質，而且是一個具備著實質意涵的「本質」呢！弔詭的是，學者卻以為，這樣本即屬哲學性之實質（乃至本質）性質的信念性認定，可以毫無瑕疵地以科學的名分烘托出來。正是這樣一個被哄擡出來之科學性的假象意識，使得社會或體系等抽象概念能夠順利取代了諸如上帝或巨靈之概念的論述位置，因為，在人們的認知慣性裡，正是與社會或體系等概念相依附的結構概念所具如此一般的「科學」性，已足夠支撐出其被認定的普遍性。而且，更重要的，這具有著一種幾乎無以抗拒、也無可挽回之必然性的無上命令。對人做為一個存有主體而言，它所剔透出來的，猶如希臘神話一般，塗染上一份充滿著濃厚憂鬱氛圍的悲劇性命定色調。

古希臘神話可以說是西方文化思想發展一個重要的想像源頭，對西方人思想、認知與感受人世間的種種事物，起了一定的影響作用。當普羅米修斯從天國盜得了火種，把它與其他文明之術傳給人類之後，人類終於有了機會擺脫原始的狀態，走進類似柏拉圖所經營的理性世界。於是，在萬神之神宙斯 (Zeus) 的領導之下，秩序的力量壓過了混亂的力量；在長期危險的流浪之後，有秩序的世界終於又成為了人類的家園。

無疑的，當這樣的神話想像圖像成為西方人理解和感應人世間的文明「源起」狀態之後，經過了諸如自由主義這樣的理性思潮實際而「現實」的洗禮，這個秩序成為是一種經過人精心設計後的理性成品（如國家理性），它以巨靈的姿態對立地凌駕在人的身上。然而，隨著人本位之主體意識的日益蓬勃，這個原來為人所創造出來、且結構化的理性秩序世界，卻成為一個反制人類的怪物「法蘭根斯坦」(Frankenstein)<sup>20</sup>。於是，當人類期待

也可以接受的。

<sup>20</sup> 這是十九世紀小說家雪萊 (Shelley) 所寫小說中一個被科學家創造出來的怪

自己做為行動的主人時，社會既成的結構遂成為一種當事者雖力圖超越、克服，但卻似乎永無有可能的沈重負擔。情形正如希臘神話中的西西弗斯(Sisyphus)一般，他每天把石頭往山頂上推，但是，一旦休息不推，石頭總是又往下滾，隔天又得重頭來過，如此週而復始地做個不停。無疑的，這是一個極具悲劇性的無奈命運，雖然他不棄不捨的精神很是可佩。因此，面對著結構做為這種「上帝」所指派之悲劇性命運的現代表現形式，任何企圖以人為努力來彰顯人做為主體的具體表徵，事實上，到頭來，都逃脫不了結構所撒下之命運的天羅地網覆蓋著。說來，這也正是笛卡兒強調主客對彰的思考模式所內涵的一種「雙重束縛」困境的表現吧<sup>21</sup>！

原本，西方社會學的思想即具有著濃厚的世俗現世觀點。社會學家總自以為可以把一般世俗人所認定的種種優勢的既有價值、信仰、思想與慾念等等「如實」地刻劃出來，並且，以理所當然、且不加任何評論的態度，把它們供奉為社會事實，進行所謂社會學的經驗實徵性分析。在這樣具濃厚世俗現世觀的社會存有論（和認識論）的引導下，人的情慾做為一切行動的主導源乃堅實地被肯定著（參看葉啟政，1987）。毋庸置疑的，在形塑倫理或美學上的應然性時，一旦我們堅持、並尊重人所具實然性的情慾<sup>22</sup>有著必然的地位，那麼，理論上，滿足情慾與否就成為界定人之所以為人的重要意涵，「有」的種種形式，諸如擁有、佔有、具有、享有等等，也因此成為掛聯人做為行動主體和結構化的社會做為客體之間的中介概念了。如此一來，有兩個現象至為關鍵，不能不嚴肅地加以關照。第一、「有」意味著人必須向外在、且已物化的社會延伸，而且是一種極為仰賴、受制約、乃至具靠攏性的延伸。第二、這因此意味著資源的分配方式，尤其分配的合理性，至為重要。同時，（尤其是）社會所設定的種種制度性規則，也因此成為不能不考慮的根本問題了。

很明顯的，在這樣極具世俗性之佔有滿足觀的指引下，人很自然地是

---

物，他最後反過來左右了創造的人。

<sup>21</sup> 有關這樣的說法，參看塔那斯(Tarnas, 1995: 492-529)。

<sup>22</sup> 在此，所謂的情慾指的是情緒與慾望的綜合體，而非一般特指與性有關的慾念。

與社會對彰著，行動也順理成章地與結構緊張地對立起來。雖然，對人類而言，「有」的慾望和要求並不是一直以全稱的形式呈現著，而且我們也實在沒有理由一定非得那麼世俗地供奉著「有」，以做為論述人的必要要件不可。但是，面對著結構化的社會，一旦我們以這樣的方式供奉著「有」的慾望，就無異等於宣告著人必然要向結構所加諸的命定性制約軟弱地屈服，因為所有的「有」的慾望都得仰靠結構化的社會來施捨，才得以有滿足的可能。人若有自主性，那將僅是在社會結構所佈下之天羅地網的網眼縫中找到一點喘息的空間，吸吮著被擠剩下來一點點的湯汁。無疑的，在這樣的情況之下，當我們供奉著「唯有人有著完全掌控滿足『有』之慾望的機會，人的自主性才得以證成」這樣的命題做為至高無上的綱領時，人的自主性必定是不完整，永遠有著缺憾，也不時遭受著外在結構所佈下的命定羅網威脅著。這麼一來，不但命定的悲劇性格早已註定，這更是宣告著，自主頂多只是一種內涵在其中永遠屬於進行式的期待或嚮往式的努力而已。因此，從洛克伍德以降，吉登斯、哈布瑪斯、墨扎理斯與亞瑟兒等人，不管以二元論、二元性或乃至二者兼顧的方式來處理結構與行動（擴大來說，包含人與社會）的讓渡或交錯作用的問題，其理論論述到頭來都不免陷入結構一概念所佈下的天羅地網。結局是極具悲劇性的命定，人之自主性的幼苗頂多只是不完整、也不圓滿地被拉拔了一些兒出來，或甚至還一直是被壓抑在緊壓著的結構命定的泥土裡頭。

總之，結構做為一個概念，也看成為人們日常生活世界裡一股潛在的集體性能量，它吻合科學命題的邏輯與否，說來，只是一種學者們自以為是的自我期望與意識形態的投射而已。當然，這中間也夾摻著假借著科學「專業」的神聖性而營造之象徵權力所衍申的效果，因而，不免隱藏有專業知識階層（最具代表性的是所謂的社會學家）企圖透過壟斷社會詮釋權來維護他們的共同既得利益（包含意識形態）的嫌疑。縱然這樣挾科學邏輯之名來成就結構的概念，或許有著幾分真實的有效性與貼切性，但是，一般芸芸眾生不一定充分、且清楚地認知到。事實上，我們甚至可以說，對一般芸芸眾生的實際日常生活而言，這並不一定是那麼頂重要的。對他

們，實際重要的，毋寧是能夠在日常生活世界裡實際發揮作用的另一套理路，即下文中將提到布迪厄所說的實作理路。因此，整個問題的重點所牽涉的，將是人們實際日常生活世界的實作理路與社會學者們所經營出來之具論述性質的結構體系理路之間是否異同、差異的程度與性質、或兩者競爭時的種種社會特質為何等等的問題了。其中，至少有三個相互扣聯的問題是值得考慮的：

1. 當事人對具論述性之體系化結構理路的認識（與遵循）的動機、意願、信念和追求貫徹的意志程度。
2. 其中，特別重要的是，當事人的利益與行為慣性做為一邊以及結構理路做為另一邊兩者之間的相容度與優位性的考量。
3. 因此，總的來說，日常生活世界的行事理路與結構理路間的相容度與優位性，成為至為關鍵的問題。

從此立場出發來看，所謂結構的命定，其所指涉的，其實只是一個或多個特殊社群（如社會學者們）對社會所提供具邏輯性的論述，表現在人們日常生活世界中所可能產生作用之樣態的一種說法而已。這個樣態是否能夠呈現或恆定地維持著，端看論述所釋放出來的社會影響能量有多大。只不過，在漫長的西方社會學理論論述發展史中，由於（上述）種種的原因，學者們以為，可以藉著論述的方式，無中生有地把結構概念「如實」地拉拔出來。而且，這樣的「如實性」進一步地被正當化，在詮釋上賦予了充滿神聖魅力的地位。在人們的實際日常生活世界裡，或許，在形式上，這樣的優勢地位促使結構必然會釋放出其概念內涵所具的能量，但是，實質上，它能否由潛勢轉變成為明勢，以及轉變成為明勢後能夠發揮出怎樣的力道來，就端看上述條件的狀況而定了。無疑的，倘若這樣的說法可以接受的話，那麼，以比較保守的態度來看，誠如在上文中所指出的，所謂的「結構的」，理論上，充其量只是一種具可能性的潛勢能量而已，而不是必然的明勢狀態，也因此並不必然產生實際的效果的，儘管，在絕大部分的情況之中，它對芸芸眾生似乎是發揮了一定的實際效果。

布迪厄指出，在實際的日常生活世界裡，人們所使用的理路的基本決

定原則乃在於實作 (practice) 本身，而不在於論述所提供的結構性理路。相對地來看，實作所內涵的意義乃在於「做」上面是否方便 (convenient)，而非「說」或「想」(乃至是「做」本身) 上面是否具備有社會學者們所謂的邏輯形式上的一貫性 (Bourdieu, 1977: 109)。「方便」此一概念推到極端，即意涵著人們行動所依循的理路，乃隨著當事人的種種特殊稟性、利益考量與客觀條件等等因時因地而更易著。用國人常說的話，這亦即運用諸如順勢而為、因時制宜或相機行事等等的策略來行事。因此，人的行動乃客觀條件加諸行動者主觀反思的心靈稟賦的綜合反應，這是結合著知覺與思想而經營出來、且具企劃方案性之引生能力的反應結果。基本上，這個企劃方案未必形塑得出一套明確的外顯原則，也就是說，並不依循著具概化意義與普遍性質的所謂邏輯原則。毋寧的，它隨著各個特殊的情況而變動不居，基本上乃由一個誤認 (misrecognition) ②而轉至另一個誤認，由一個(道德) 約制而至另一個約制。在其間，我們絕難以看到依循著單一的所謂理性法則內涵的一般性運作原則來行事的 (Bourdieu, 1977: 16)。

這樣一來，人們在日常生活中的行為，基本上乃隨著情境的轉移，不時有著未必一定具連續性的轉變。在此狀況之下，人們必需培養因時制宜的能力，也必需學習善用策略的，因此，行事本質上是具策略性的。或者，更恰確地說，策略的考慮是必要、且無以避免的。所謂策略，其所具的社會特質自不同於一般所謂理性的邏輯，它並無理性邏輯所特定、且具不可否定之終極性的實際法則。情形正相反的，它雖是有著理路軌跡可循，但是這個理路軌跡卻是變動不拘，常因時因地而不時變化著。而且，在解釋此一軌跡時，人們常是具有著以「自我」為考量出發點的自我圓成的特質。因此，任何的策略運用總是朝向自我的身上來考量。雖然任何的策略運用

② 布迪厄會使用這個辭彙來形容人們的認知相當具有洞見，可以說是十分高明。既然人們在日常生活世界裡的行事均依其特有的慣域而可能有著不同的理路，那麼，他們對同一件事情的認知，自然就會跟著常會有所不一致的情形發生。因此，我們可以說所有的認知都是一種誤認。同時，基於這樣的原因，毋寧的，誤認可以說是正常的。

基本上都是永遠不完全，也常常出差錯，但是，它卻是以能否展現、證成人的意志為鵠的的。於是乎，在同一個實作的領域裡，同一種策略方案相互矛盾地運用的情形或許並不太可能產生，但是，在這樣的自我實用取向的一般趨勢之下，於不同的實作領域裡，同一個事件卻可以有不同的事件（或物）與之互補，因為現實領域的意涵不同，同一個事件也可能會有著不同、甚至相反的性質 (Bourdieu, 1977: 110)。例如，一九七九年發生在高雄的所謂「美麗島事件」此同一個政治事件，在今天與在當時、對在野的與對在朝的，都有著不同的「因果」連結，也因而有著不同的詮釋和理解。

總之，在芸芸眾生之日常生活世界中的絕大部分場合裡，一般人大多是依著慣性的行事策略和直覺來行事，這可以說是行事的一種經濟法則。假如理性的思考是必要的話，這個理性所指涉的基本上也是一種態度的意思。這也就是說，夠稱得上理性作為的，並不是嚴格合乎一般所謂的「邏輯」、或「科學方法與程序」、或一些被西方理性主義者所供奉的基本信念（例如民主、平等、自由等等的內涵原則），而是針對著個人考量之目標的達成，事先是否做了效率與效益可能性的合理評估、或有否感覺到「爽不爽」等等。這樣的評估原則上乃受個人的行事慣性經驗和直覺所左右；使用布迪厄的術語，即是受慣域所決定 (Bourdieu, 1977, 1990b)。在這樣的情況之下，對行動者而言，在意義上，「做」總是優於、或時間上先於「說」的作用，而「說」往往是用來做為事後支撐已「做」的用途。於是，在一般的狀況之下，情形居多、且重要的，往往是實作帶動著論述，而論述總是跟著實作打轉。即使人們自認為所面臨著的是一個特殊（包含危機、例外或陌生等）的狀況，必須謹慎地以相當理性的態度細細琢磨、審量整個情境，他們也未必會、或覺得需要把整個情況顛倒過來，讓有系統之論述性的「說」先於因時因地制宜而生之實際的「做」而來。況且，對大部分的芸芸眾生而言，事實上，他們大多也缺乏有效運用系統化之論述的「說」的能力。退一步來說，縱然一個人（如一般所謂的專家）有著運用系統論述性的「說」（一般而言，即知識）的能力，把這套系統論述性的「說」用來化解眼前日常生活世界中種種變化萬端、且瑣瑣細細的問題，也未必會

是立即有效的。

經過這樣的論證，我們可以很清楚地看出，至少有兩種起源不同的可能理路形式存在著。一種是跟著人們的慣性做為自然而自然衍生形成的「實作理路」；另一種是由特定論述（特別是具建制正當性者）所支撐的思考理路衍生、且被視為具跨越時空限域之普遍意涵的「結構理路」。前者乃意涵在人們日常生活裡習慣性的實際作為之中，對其行事的理路，人們往往並不自知，但只無意識地依循著做而已。在缺乏明確檢證理路的精準性與正當性判準（而且往往也沒有必要）的前提下，這種的理路運作起來，事實上一直就是缺欠標準化的固定性。其理路往往只具粗糙的軌跡規模，留有著一定的彈性空間，人們可以因時因地隨情況的需要，也隨著自個兒的稟性、才能、機遇等等主觀性條件而自行調整。基本上，這種理路是人憑著經驗自個兒摸索走出來，就像一條山間的羊腸小道，走的人們多了，日子一久，路的樣子就自然而然地形成出來。不過，這條羊腸小道總是佈滿著泥灰，也總是坎坷不平，蜿蜒而崎嶇，其間，更是小草間雜地亂長著。大雨水一沖，路徑的軌跡可能就頓時不見而消失了。或者，人們久久不走動了，路也就會被雜草和污泥掩蓋起來，不再是「路」了。不過，話說回來，路終歸還是路，不是那麼容易就被沖毀掉的，痕跡畢竟可以尋得出來的。準此，總的說來，人們來自生活情境中之日常生活活動的理路，其「實作邏輯」的程序鮮少一致，但也罕有完全不一致的」(Bourdieu, 1977: 12)。因此，我們可以這麼說，這具有一種富彈性空間的模糊一致性，一致性的根本，並不表現在具體細微的行為動作中間，而是體展於策略運用的基本特性上面。

相對的，論述性的結構理路就不一樣了。它是人們根據某種特定預設的認知意識與意圖，有意依循著經過藍圖設計出來、且又極具規格標準的「道路」而行走著。它以命題的方式（特別是透過文字形式）呈現出來，因此，這像是精心設計出來、且鋪上高級柏油的快速道路，有著一定的「品質」標準要求，也有著一定的使用規則，一切要求經心在意，要求自我約束，不容隨便、恣意、或有任何的疏忽。當然，它更不是那麼容易說丟棄

就丟棄的。這樣的結構理路講究的是如亞瑟兒所說的邏輯一致性。它所形塑出來的論述，有著具一定嚴謹程度的體系性，而這個體系性又具有著相當優勢的決定性地位。換句話說，這個體系性的存在，正是論述性結構理路所以具有威力的根本所在，而這個威力的特質主要就在於其所具泰山壓頂般之外在強制作用的可能性上面。於是，這個外在強制性有否（或如何）實際產生泰山壓頂般的作用機會，就成為必需探究的重點了。

我們對存在於社會中的理路做這麼的區分，不只是為了分析上的方便，更進一步的，尚有著現實之實際意義的考量。所以如此說，乃因為在人們的實際社會生活裡，我們的確在經驗上可以尋找到這兩種理路的痕跡。只不過，在人們大多數實作行動的實際過程裡，我們看到的是，「結構的」與「實作的」總是交錯地引生。表現在人類所使用的語言上面的，就是一個明例。根據在第五章中曾引述之索緒爾的說法，我們可以理解到，客觀上，任何的語言 (language) 都有著一定的結構形式，但是，人們實際表現在言說 (speech) 上的，則因個人背景的不一，往往摻雜了具個人稟性的使用特色，而且也伴隨地承受著種種的干擾，其間充滿著隨機變異性（例如，說話時不時加一個「對！」字的助詞）。於是，其中若有所差別的話，最大者莫過於，在互動過程當中，其所實際呈現或當事人主觀意念所強調之面向上的諸多不同。

很明顯的，以諸如此類之社會現象的特質為前提來思量，當我們說實作優於論述時，實乃意味著：互動情境中，當事人的立即情緒、動機、慣性與直覺認知等等，直接左右或掩蓋著整個的情境，也主導著論述的內容與方向（假如有的話）。例如，一般人在日常生活中常找種種說詞藉口自圓其說，其所找的理由往往隨著特定時間、空間或個人利益、需要而改變。它並不必然有著恆定性，更不必吻合學院內對論述命題所強調的邏輯一致性。相反的，當論述優於實作時，意即：一旦論述形成了一個特定的認知邏輯體系，原則上它即成為指導一切行事的基本準則，乃意圖形塑具普遍、客觀、外在強制化的權力形式，並以此來平準人們的行為。過去一般西方社會學者所謂結構的概念意指的，其實正是此一論述理路所經營出來、且

被認為具普遍、客觀、外在強制化的呈現形式。在此，我們姑且以結構理路來總稱這樣一個來自於特定論述所鋪陳之具邏輯一致性的理路架構。最後，讓我再強調地重述一次，在許多的社會學者的眼中，很顯然地把結構理路這個認識上的可能性，在不必然需要經過轉折程序的考量的情況下，立即而直接地等同了實際的可能性，或者，至少以為二者之間必然是一對一地符應著。當然，立即等同是值得懷疑，一對一的符應觀，也必需再予以斟酌的。



# 第十章 對社會秩序與制度二概念的另類思考

## 第一節 從「社會」到「社會的」概念

波吉士 (Borges, 1970: 231) 在他的小說《迷局》(*Labyrinths*) 中曾有這麼一個說法。他以為，地圖應當可以以「地圖的地圖的地圖的……」如此一般的方式一再地包含下去，直到無窮盡。情形就像兩面彼此對立著的鏡子一樣，理論上，影像可以在鏡子中無限地互相反照而涵攝下去。因此，假如地圖中包含有地圖，或說阿拉伯的故事《一千零一夜》中有著一千零一夜，為什麼就極可能會困擾著我們呢？又，倘若唐吉訶德是《唐吉訶德》一書的讀者，或哈姆雷特是「哈姆雷特」一劇的觀眾時，為什麼也極可能一樣地會困擾著我們呢？波吉士說，那是因為這些逆轉提示著我們，如果虛構作品的角色變成讀者或觀眾，做為讀者或觀眾的我們，因此也可以就是虛構了。

這情形其實正有如在一八三三年卡利立 (Carlyle) 已觀察到的，宇宙史是一部未窮盡的神聖書籍，所有的人都在寫，也在讀，並嘗試去瞭解，而於其中，他們更是同時也被讀和被寫著。因此，在人的世界裡，閱讀和書寫具有著互動的關係。閱讀是一種對自我的書寫，乃對身體的姿勢與產生之效果的書寫，而書寫則是為他人之「自我」的閱讀 (Barthes, 1986: 36)。使用現代西方學術界慣用的術語來說，這亦即：在作者與讀者之間，書寫與閱讀同時交替地、也分別各自地產生著與作用著。無疑的，這樣的理解帶來了波吉士所說的地圖中包含有地圖、或阿拉伯的故事《一千零一夜》中有著一千零一夜、或唐吉訶德是《唐吉訶德》一書的讀者、或哈姆雷特是「哈姆雷特」一劇的觀眾的現象。這也就是說，假如我們接受「人們所

常認為是「實在」的社會世界」其實都是人所建構的話，那麼，這樣的世界基本上也就是「虛構」的。這麼一來，存活在這樣的（虛構）世界中的我們，雖說看起來（或許也自認）是「實在」的，但是，做為讀者（或觀眾）來閱讀（或觀看）這個「虛構」的世界的時候，自然也就不得不承認自己也被「虛構」化了。說來，這或許十分弔詭，但是，卻相當「實在」地呈現著。

更具體地來說，當我們把這樣的說法同樣地運用在社會學所處理的對象——社會與人上面的時候，我們將發現情形是一樣的，亦即閱讀和書寫的主體與客體對象同時並存在一個「體」上面<sup>❶</sup>。簡單地說，社會這個「東西」（假如它是的話）是人（至少是諸如社會學家這種掌握有詮釋主導權的人們）所創造出來的概念，而我們這些活生生的人，卻都是實際存在於這樣一個被建構（也因此是「虛構」）的社會裡。尤有進之的是，這個人們所創造出來的社會，更是會反過來形塑著人們。於是，社會既是人閱讀和書寫的對象，同時也是閱讀和書寫的主體，而反之亦然。這麼一來，社會（先假定是自存著）與人相互閱讀，也相互書寫著。就人的立場來看，這中間，是產生了無數可歌可泣的感人故事，不過，也有著不少令人感到遺憾的相互錯過與遺落。

經過這麼一說，我們似乎有理由做出這樣的一個結論：社會這個「東西」並不是挾持著巨靈的身分、並以絕對真實的姿態客存在那兒。毋寧的，它是被人們所建構出來（特別是學院內之社會學者透過書寫的形式）的一種書寫文本。因此，所謂的社會事實，也就一樣的，其實只是一種書寫出

❶ 為了避免引起不必要、且過多概念上的糾葛，在此，姑且就使用西方人慣用的主體性與客體性的說詞來表達。所以這麼地用，純然只是順著前面的論述理路所採取權宜方便的策略考慮，並無完全同意如此二元說的意思。同時，使用「體」這麼一個意義含糊而曖昧的概念來指涉此處所提及的社會和人，也是情不得已的。因為，我並不接受社會和人本身是可及的實體，但是，卻不得不承認，在人們的概念認知世界裡，它們是具備一種形體性的樣態，所以，就姑且以「體」這麼一個意義含糊曖昧的概念來表達了。

來的形式而已。弔詭的是，建構的人（如社會學家，當然，可以是任何人）既是書寫的人，也是被書寫之對象中的一個必然成員。而且，尤有進之的，被書寫的人自己同時又可以以讀者或觀眾的身分來回看自己。因而，這就構成了一種雙重的自我返轉現象，借用盧曼（1976, 1995）的說法，即為產生了（雙重）自我觀察的現象。

總的來說，在這樣多重不斷地返照觀看或閱讀之中，這一切都像波吉士所指出的，有著一定的虛構性。或許，只是，在主觀認知上，人們不願意如此看待，或根本就是相信、甚至把它當真、當實地看待罷了！因此，社會學做為一種專業知識學門來看待，它其實有如一部小說一般，社會學家所寫的社會自身根本就沒有預先界定好的「本有」特質或原有意義的。其所展現在我們面前的，基本上乃是透過系統化的知識所建構、且創造出「社會的」意義的一種書寫文本形式而已。所以，這個「社會的」乃有如歷史一般，是一部所有的人們以其自身來書寫與閱讀的書籍，而且是一部無限延展、且永無止休地一再被修改、添加或刪減的書籍（Game, 1991: 19）。

顯而易見的，以這樣的觀點來看，社會的「本身」既不等於社會學的概念表陳，更不是社會學家手中操弄的特有專利品。因而，基本上，社會既無本質性的「本身」，更是沒有定於一尊的本尊金身，而是一種被一再建構和修改的論述形式。因此，理論上，人人都是社會學家，其對社會所表陳的看法，在論述上都可能取得正當性。正因為如此，社會學可能不是有關社會的「科學」；其所處理者，或許只不過是一些被某些人供奉、而認為特別具有意義的描繪表達形式而已。因此，若說「社會的」概念本身乃是一種知識建構的形式，那麼，理論上，我們就有理由選擇從不同的角度（或立場）來營造它的特質了<sup>②</sup>。我們甚至可以說，它是人類思維衍申的一種細膩的理性設計；也可以說，它是人類情感與認知的一種集體表現形式。

② 這麼說並不等於宣稱，在人的社會裡，沒有經驗上可確認的「真實」現象，而是說這樣之經驗上可確認的「真實」，並不是以赤裸裸的姿態呈現出來，而必然地是經過人們予以修飾，穿上五花十色的衣裳。其實，關於這一點早已在第二章以及第三章之第一和第二節中表示過了。

譬如，就後者的立場，擺回西方現代社會思想的發展脈絡來說，問題的核心涉及到的，基本上就是有關「慾望」的問題。循著這條線索，簡咪 (Game) 即認為，我們就不能不關照到黑格爾的看法了。根據黑格爾的看法，要處理這樣的問題，有四個假設必需預先鋪設出來。它們分別是：(1)知識必然是主體互通的，涉及的是自我與他我的關係。(2)知識涉及到慾望的事務，而非與利慾無涉的純粹認知。(3)知識的主體互通基本上是一種權力施用、運作與展現的關係，而慾望乃環繞著權力醞釀形成。(4)知識的展現乃以辯證的形式進行 (引自 Game, 1991)。

從此立場出發，誠如在上文中一再不厭其煩地提醒的，社會學知識的價值，或狹義地說，社會學理論論述的選擇標準，就不應只是侷限於它是否具備「科學客觀性」之基本條件的問題上面了。這也就是說，整個的關鍵並不只是單純地在於一個理論是否對社會 (或甚至是抽象之「社會的」) 做了忠實、且品質優良的再現性表陳。這是持客觀主義立場之實證論者的社會實在觀，基本上，我是難以完全接受的。不過，反過來，假若我們接受、並宣稱社會的「實在」事實上並無自存、自明的「本相」等待人們去發掘與披露的話，那麼，整個情形應當比較接近巴特 (Barthes) 所說的情況，即：「閱讀是促動慾望去書寫的指揮」(Barthes, 1986: 40)。換句話說，因為我們每個人每天都在生活著，也都有著實際、且深刻的生活經驗感觸，亦即我們不停地閱讀著社會 (或許應當說是自己的社會生活經驗更貼切些)。正是這樣不停的感性閱讀，使得我們有了慾望嘗試去書寫它。

一篇書寫出來之有關社會的文本所以引人入勝，往往並不是因為它表達了一個真正「實在」的本身，而是由於它讓人閱讀後有著無比的感動迴響。尤其，當它能夠讓人們讀了之後留下寬廣的思考與感受的回味空間時，它會促使人們有著渴望一讀再讀的慾望，而正是這樣寬廣的思考與感受回味空間的迴盪，才使得真實感得以充分體現。是故，一個社會理論論述的良窳與否的重點，並不只是單純地在於它有否貼切著所謂的真实狀況，而毋寧是在於它是否具備「激挑具擾動性之愉悅的能力。這不是一種對知識的排拒，而是對知識應如何安置之慾望的重塑」(Barthes, 1986: 36)。顯然的，

以這樣的方式來看待社會現象（也是社會學知識），其所強調的至少理當是日常生活世界中具有實際故事情節的點點滴滴，同時，也必然牽涉到人本身對這些生活中點點滴滴的實際故事情節所引起的身體效應（包含動作、情緒感受等等）。無疑的，這提示著我們，人們的實作面向，或許才是我們應當關心的重點，而不是社會學家們所自行創造出的那些抽象的衍申性概念，譬如派森思的 AGIL 社會體系說或盧曼的體系論。或者，甚至連體系這樣一個概念也都並非應當關心的重點。

以知識的書寫和閱讀的隱喻方式來看待「社會的」，可以讓我們得到一個類似這麼個樣子的結論：假若有所謂「社會實在」，它所指涉的，基本上是攸關一種相對穩定之互動關係的結構性表現形式。這種形式乃透過行動者主觀上明白地自認為如此、或者第三者假定行動者主觀上是如此、且具足資溝通的方式所形塑出來的。這樣子的實在觀，雖然意味著建構出來的社會實在並無定相，也沒有本相，可能隨著種種條件的改變而使得所想像的圖像變動不居，但是，卻並不等於表示在人的日常生活世界裡沒有「真實」或乃至「真理」的存在。在人的日常生活世界裡，「真實」與「真理」，乃與其他社會事物一樣，更是如上述之主體互通的互動狀況中所體現的，形式上是一種被建構和證成出來之帶濃厚「信念」意味的確認狀態。一旦此一「信念」在人們的心目中發了酵，即足以在人們彼此之間引發出具共識性的「感覺」（用英文來表達，即所謂的 *make sense*）來。

易言之，「真實」與「真理」無法自現的，基本上需要透過人們的集體記憶、認知與感覺，才得以成形而體現，其間糾結的是權力的運作結果，因而，它所反映的，乃是權力所凝聚成的一種具集體意義的優勢確認形式。這樣的形式一般是以某種客體化的方式（如法律條文的運用、科學方法與程序、或醫生的開刀手術等等）加以肯確的。是故，就心靈的感受立場來說，連所謂的客體化基本上也是一種「感覺」，當然，更是一種「信念」。只是，一向，在主張主客體二元之所謂「理性主義」信念的掩護下，人們傾向於企圖把「感覺」和「信念」這類一向被界定為主觀的成分（更恰確地說，應當是「名分」而不是「成分」）去除掉，而彰顯出它具有超乎人本

身認知之外的自性。當然，如此之自性的說法，基本上還是一種信念；人們總認為它所以能夠展現出來，正是其所以具備神聖意涵的基礎所在，因為這類似《聖經》中所說的神蹟一般，它的呈現本身即證明了它存在所具（不用、也不可再解釋）的神聖性了。

就個體的學習過程而言，書寫與閱讀乃是使得「社會的」所以形塑的重要社會機制。對被確認後的個體心理認知而言，它是一個具有說明性意圖的社會過程，但是，遺憾的是，它卻未能充分地指點出其所以形成的社會促動動力到底為何這麼一個極為關鍵的問題。就世俗現世的社會運作立場來看，不管此一社會促動動力的具體形式為何，它基本上乃來自如上文中所指出的權力的有效運作；或更恰確地說，它乃權力「正當化」的運作過程。權力的正當化讓具共識性的肯確得以在人們彼此之間形塑出來，儘管這樣的共識肯確中的「共識」，打從一開始，就總是不自主地向著有權力資源的一方傾斜著。最明顯的例子是社會學家們常利用數字與統計技術來建構概念（如自殺率、離婚率、所得分配、教育程度等等），而以為這些概念的提陳即具體而微地證成了社會的存在。說來，這樣的一種宣稱形式具有著類似秉承上帝之名來宣告「真理」與「事實」的意思。它使得原本飄浮、易動、且抽象的「社會的」概念具體化 (realized)、也客體化，而終練就成為具實體性的正果。然而，倘若我們把權力運作這樣一向被認為極為具體的社會過程抽離掉，單從記號學立場來看書寫與閱讀，我們還是不免會感覺到「社會的」這樣一個概念，到頭來，是虛空的，它的意義是漂浮著，似乎難以找到一個恆定而牢靠的著力點。

## 第二節 走出實體論的努力

### ——「社會的」即「關係的」之說<sup>③</sup>

<sup>③</sup> 晚近，艾彌倍爾對關係社會學（即此處所言的「關係的」之說）的形成、發展與內涵做了一番的整理說明，有興趣的讀者可參考 (Emirbayer, 1997; Emirbayer & Mische, 1998)。不過，基本上，艾彌倍爾還是跳脫不了西方典型二元論的思考模式，尤其，他把網絡分析高高地供奉出來，諸多論點實有斟酌的必要。

借助記號學強調書寫與閱讀的論述立場，我們可以很清楚地看出，假若「社會的」這一個概念是有意義的話，它表現的只是存在於不同個體彼此之間不斷衍生之具過渡性質的互動所產生的效果。當我們把權力的概念再引了進來後，這樣的特質就更是明顯了。譬如，應第斯即不承認有一個存在於行動者之外、且處於其上的具體社會實體。縱然認為有的話，也只是「社會的」這樣的狀態而已。這個狀態指涉的基本上並不是，在依然把社會這個巨靈般的實體予以虔誠地供奉著的前提下，那些功能較微小的部分。否則，這只不過把社會這個巨大的實體化約到組成它的微小部分而已，它們依然還是一個實體。就應第斯的看法，所謂「社會的」指的是：「諸多特定實作、政策與行動之結果所編織成的複雜交錯面，或者，特定實作的結果與此等實作所支撐或損毀之條件編織成的交錯面」(Hindess, 1986: 120)。這樣的說法乃意涵著，所謂的「社會的」，說穿了，是用來形容以關係性的姿態展現出來的一種表現樣態！

其實，馬克思與恩格斯早已把社會所具這種關係性的特質點明出來。他們在《費爾巴哈綱領》中那句為後人視為真理、並一再引用的名言，就是一個最好的例證。這一句話是這麼說的：「人的本質並不是單個人所固有的抽象物，實際上，它是一切社會關係的總和」(Marx & Engels, 1979: 5)。他們繼而又說：「直接同別人交往的活動等等，成為我的生命表現的器官和對人的生命的一種佔有形式。……只有當對象對人說來成為社會的對象，人本身對自己說來成為社會存有物，而社會在這個對象中對人來說成為本質的時候，這種情況才是可能的」(Marx & Engels, 1979: 125)。誠如在第二章第五節（同時參考第六章第六節）中已提到的，就是在這樣的前提之下，馬克思與恩格斯確認了勞動乃人的社會本質，而透過勞動，人才與大自然產生了關係。無疑的，這樣的看法基本上乃反映著西方來自啟蒙時期之人

---

在此，因為這與本文所要論述的重點有段距離，所以不擬從事任何進一步的批判討論。準此考慮，在本節中底下所討論的，乃採取另外的立場來進行。至於，這樣對「關係的」之說所進行的不同論述方式，到底具有怎樣不同的社會學意義，讀者們不妨自行比較，並加以揣摩。

本精神的人道主義立場，企圖經由「關係」來彰顯人的存有本質和其實際展現在特定時空中的社會狀況。對馬克思與恩格斯兩人而言，在現代社會裡，這種關係即具體落實在生產的面向。因此，生產關係與內涵在此關係中的種種特質（如生產品與生產工具的所有權等等），遂轉而成為關鍵的議題。

對馬克思與恩格斯來說，一個人在生產關係結構中的相對位階，說明了人所處的實際狀況，也凸顯出其所以應然的必要條件。就在如此實然與應然的對彰情況中，人做為類存有體的「本質」才得以被披露出來、也被予以證成。依照他們的看法，人所處的物質基礎決定了意志，因而，統治者的物質基礎決定了統治意志，也因統治本身所具的社會特質，進而決定了整體社會的意志表象。順著這樣的理路推演下去，一旦統治者的物質基礎產生動搖，統治意志也就隨之受到威脅 (Marx & Engels, 1979: 184–185)。於是，關係的顛倒是物質基礎顛倒的必要過程；這乃意味著，在社會推動變遷的過程中，關係的改變有著無比重要的關鍵位置。

相對應的，在二十世紀初，德國社會學家齊穆爾也曾經說過這麼一句話：「只有當一群人進入互動的狀態，社會才存在。而此一互動乃在以某種趨力為基礎或為了某種目的時，才被挑動起來」 (Simmel, 1971: 23)。菲德斯東 (Featherstone) 認為，齊穆爾這一句話給了社會學者一個很有意義的啟示。這個啟示是：社會學者必須盡量走出傳統社會學所慣用的概念（諸如國家、工會、階級、家庭、社區或吉爾特等），把焦點轉集中在互動 (Wechselwirkung) 所呈現無以計數的形式上面。這些形式存在於人與人之間，也存在於一個人之內。同時，它更是環繞著人們而流動，並且晦暗不明地把他們連結在一齊 (Featherstone, 1991b: 6)。尤有進之的是，在現代社會世界裡，這樣的關係形式受到金錢這樣一個具概化性質的象徵媒體以綿密的方式予以編織而更形凸顯，也更加抽象化。齊穆爾即說道：「當一個社會的生活愈為金錢關係所宰制，則人的意識生活中存在的關係特質愈是呈現，因為金錢只不過是經濟物品彰顯其價值之具形相對性的一種特殊形式而已」 (Simmel, 1978: 164)。

類似的觀點也為莫斯科維齊 (Moscovici) 所分享。他認為，社會的本身即是一種互動的形式，既是真實，也是一種再現，而且，只有在真實的個體之中，社會才存在。因此，社會並非如派森思所說的，乃以一個抽象的體系姿態呈現著自己 (Moscovici, 1993: 250-254)。曼尼 (Mann) 也一樣的，視社會乃由諸多重疊、且交錯之權力所展開的社會空間網絡編織而成的。因此，社會沒有單一性，它既非是一個社會體系（不管是開放或封閉的），也不是整體 (totality)，更無所謂次體系、層面或層級等等之說。倘若有社會這個概念，它指涉的不過是一連串不時會易動的互動關係罷了！甚至，推到極端地來說，社會這個概念早就應當完全揚棄掉 (Mann, 1986: 1-2)。

以類似這樣的觀點為前提，所謂「社會的」指涉的，因此可以是在互動關係場域中之表徵狀態的一種總和表現形式。其中，人們發展出某個程度的共同承認、或被迫承認、且可承認的規範、價值、思想或信仰等等，並且加以定型表徵化。透過別人（特別是所謂制度化形式者）不斷的檢視、約束（如警察、父母或教師）或相互制約，人們的行為被要求在其軌跡允許的範圍內游走。很明顯的，這種表徵化的效用基本上只是、且往往僅能針對著表現於外的行為來施用，未必觸及得到人們內心世界的深處的。人們內心的「真相」永遠有著一份無法以表面的「社會的」形式來同構與溝通的部分，雖然它或許一直是為「社會的」所形塑，也始終是表諸於「社會的」。

依照這樣的論述理路來看，「社會的」是一種內涵著不斷演變、且具多重可能性的互動「變成」(becoming) 過程。它沒有實存而定型的本有樣式；有的，只是以類似具訊息意義、且可資傳遞的能量的姿態呈現著。因此，對人們而言，「社會的」充其量只不過是一個無形的介體，透過具體化之關係形式的體現存在，在「虛空」的原始狀態之中添加上一些東西，使之成為一個充滿著「有」的狀態，讓人們感覺到充實，也同時形塑出具等級差序之種種色相世界。在這樣做為介體、但行的是佛家所說的「方便」的力道的情形之下，「社會的」的意義，既非具足完全的決定作用，更非唯一、且最終的裁決。儘管它總是以幽靈般的姿態試圖來籠罩一切，但是，「社會

的」卻不一定會、也無能力把它的幽靈完全投附在人的身上的。人畢竟還是有著一定的自由空間與能力拒絕它的附身，只是，這但看個人的修養能耐了。對這樣一個問題，我留待最後一章再來討論。

利優塔曾這麼說到過：「沒有一個自我是孤零零的島嶼，每個人都存在於關係網絡之中，而這個網絡比過去任何時候都來得更複雜、更流動」(Lyotard, 1984: 15)。他進而引用維根斯坦 (Wittgenstein) 之語言遊戲的說法來看待人的社會。他以為，社會互動永遠是一個充滿著語言「步數」(move) 的競技 (agnotistics)。在這樣一盤語言的棋戲裡，人們只能看著對方已經下、或揣測他可能再下的棋步來決定自己下一步或下數步應當怎麼走。在這樣的情境裡（而實際的日常生活情境或許也正是如此），人們所講求的，最最主要的（而且或許也是實際有效的）將不是一套預先設定、甚至完全合乎邏輯理性之定型結構化的理路，而是視情況而定的行事策略。其間，有的是一再的游動和易位，互動兩造之間往往充滿著爾虞我詐的思量與伎倆。

「兵來將擋，水來土掩」可以說是策略所內涵之機動性的最佳表達，一切的行事講究的，乃均以因時因地而制宜為基本的綱領。因此之故，互動雙方以悖理 (paralogy) 的方式來進行相互詰難的接招與化招對話，並進而形塑出正當性來。正是這樣的互動方式，可以說才是一盤棋戲的基本特質 (Lyotard, 1984: 60-67)。

總之，在這些社會學者的心目中，關係的實際運行使人感覺到隱約之中有著超乎個體的一種「事實」性的東西（即社會）存在著。在這中間，有兩個條件是絕對必要的。其一是「境」，即：事先假定有著未經當事人主觀認知與感受過濾之客體化的存有狀態或形式。基本上，這是以具物質化形式之媒介（例如一具電腦、一輛汽車、一本書籍或一幅畫像等等）來串聯的關係性情境。另一是「識」，即：行動者對自身與周遭情境所引發具情緒和動機的主觀認知與感受狀態。正是「境」與「識」的交匯，使得所謂的「社會事實」得以被證成。理論上，倘若沒有「識」的作用，單憑「境」的客觀存在，並不足以使「社會事實」彰顯出來的。就拿涂爾幹的論說為例，根據莫斯科維齊的說法，雖然他早年一貫主張「社會事實」乃外在與

個體、且對個體產生制約作用的客存實體，但是，到了晚年，他在看法上則做了一番細緻的修正 (Moscovici, 1993)。

對涂爾幹而言，所有的概念範疇，如時間、空間或因果性等等，基本上都是「社會的」。他說：

它們的確表達了存在於事物間最一般的關係；這些關係有著比我們所有的觀念更寬廣的範圍，並掌管著我們之知性生活中的所有特殊對象。假若在每個時刻人們都不同意這些基本觀念，對時間、空間、因果、數目等等，也沒有同質的概念，那麼，心靈間所有的共識，因此所有的共同生活，必定變得不可能。職是之故，除非社會揚棄其自身，它不能讓這些範疇完全委之個體的自由選擇。要生活，它不但需要最少的道德共識，也需要最少的邏輯共識，而且兩者不可或缺。因此，為了防止異議，社會把它所有的權威加諸在其成員身上 (Durkheim, 1995: 16)。

很明顯的，這樣對「社會事實」的說法，多少意涵著它已經不再是單純地指涉著赤裸裸的外在力量本身了。其所指陳的，乃認為包含如責任 (duty) 與吸引 (attraction) 等等體現在人身上種種情操的經營是必要的。特別需要強調的是，類似這些的情操，乃社會成員面對著規則與價值等等具社會性的形構總體時，主觀意識所反射出來的，而它們的形塑過程則又是展現「社會事實」的實際威力所不可或缺的重要環節 (Moscovici, 1993: 108)。

經過莫斯科維齊這樣具轉折性的詮釋，儘管或許我們仍然虔誠地供奉著涂爾幹為教主，承認「社會事實」的外在制約性是存在著，然而，情形似乎已經是於無形之中把問題的焦點由此一外在制約性所具的「必然」強制特質自身，轉移到它所以可能產生作用的條件與過程上面了。如此一來，在概念上，這使得對社會做為一個具自主性之巨靈實體的絕對肯確性產生了動搖。不過，不管如何，在如此這般的理解架構之下，莫斯科維齊認為，就心理層面來思考社會的現象，是有必要，也具有著優位性。很顯然的，倘若把這樣的思考軸線施用在涂爾幹的身上，亦即意味著，無論就時間或

空間的序列而言，群體的心理存有 (psychological being of group) 均先於、也優於成員的心理存有 (psychological being of its members) 的。而這樣的說法，說穿了，又只不過是受到德國完形心理學影響的生物有機體論者所主張之「全部大於部分相加的總和」一說法的一種衍生見解而已 (Moscovici, 1993: 106)。因此，到頭來，這樣的思考即使把人的心理層面容納了進來，基本上還是承認社會巨靈（在此，當然已經打個彎，變成為「群體之心理存有」）具備自成一格的自主性。在概念上，其所翻轉顛覆的努力，仍然還是不夠徹底的。

總的來看，把「社會的」（尤其社會）一概念界定為關係的，在概念意涵上，的確是比把社會當成一個如實物一般的實體來看待更具有著彈性，也的確可以把人做為施為者所可能具有的主體能動性質包容進來。一方面，這多少剔透出長期來西方社會學論述中在理論上對主客具相互交會性的期待，另一方面，這也疏解了這樣的思想性期待在實際經驗上所孕生的焦慮與緊張。不過，把「社會的」界定為關係的，正如同把行動者（或更貼切地說，把亞瑟兒所說的主格人）界定為施為（者）一般，是不夠徹底的。在第八章中，我曾明白指出，施為的概念乃依附在社會位置的概念之下，而社會位置指涉的是內涵在前面所界定之結構—概念中的一種相對關係，因此，基本上，施為的概念乃附屬在結構的概念中間。倘若我們從施為的概念中提煉出施為者的概念、並且使用來反映人做為行動的主體能動性的話，那麼，很明顯的，它並無法完成這樣的任務的。這樣的尷尬情形也適用在把「社會的」界定為「關係的」這樣的說法上面。

當然，把「社會的」界定為關係的，其用意原本就不是要凸顯人行動的主體能動性本身，而頂多只是企圖在接受人行動對「社會的」具有形塑與修飾之能動契機的前提下，展現「社會的」形成過程的動態彈性度與可塑性。因此，其焦點是在於「社會的」，而不是行動者上面。不過，不管怎麼說，儘管，或許看起來已經有著把行動者（尤其，其主體能動性）納入考慮的意思，然而，把「社會的」界定為關係的，畢竟還是保留著以跨越個體之外的結構性層次來考量的基本立場。所以這麼說，乃因為關係這個

概念所涉及的，不是單獨的個體，更不是個體的心理面向，而是人與人之間互動所延展之具社會性意義的種種特性。所以，用「關係的」來關照「社會的」，頂多只是沒有把「社會的」的概念當成為一個獨立於人之外的實體，而把個體人牢牢靠靠地給看死了。相反的，讓「社會的」成為表呈浮現在人們互動關係中的「樣態」，隨著關係多變的隨制條件所搭架起來的易變性，它將是有著彈性的變動更易空間。

總的來說，如此一般地把社會的概念予以「關係化」，至少有著兩層社會學上的意義。一方面，這麼一來，在論述的時候，我們就不會像過去把它實體化（尤其本質化）的情況一樣，在哲學存有論上，必須承擔著諸多厚重、但又頗多令人疑竇的假設（如把社會比擬成有機體或有關人性的本質等）的負擔。另一方面，既然關係所指涉的，不是一個具實質性的東西，而是人之行為表現在人與人互動中的樣態，那麼，這樣的樣態的產生與演進，雖然必需以個體（或集體）之互動兩造的任何一造的存在為要件，但是卻又是超越任何一造的個別能力所及的。這也就是說，關係本身有著多於、且外於行動兩造各自具有之特質的屬性。這樣超出行動兩造本身的屬性衍生地用到社會的概念上面，很明顯地可以把它當成一回事來供奉，而使之具有分析上的意義。不過，縱然把社會的概念予以「關係化」，或許是可以避免把社會予以實體化時在哲學存有論預設上所承擔的厚重負擔，但是，「關係化」下的社會一概念，本質上對人本身所可能具有的特質與其在定義「關係」（亦即定義「社會」）上的地位，卻還是做了相當程度的保留。到頭來，這樣的定義還是保留著濃厚的社會學主義色彩，整個論述的立足點並沒有徹底地擺在人的身上的。

無疑的，如此表現在概念上的躊躇，畢竟還是反映出整個的思考模式仍然跳脫不了主客二元的基本架構。縱使把社會的概念加以「關係化」，事實上，這仍然意涵著，在社會學者的心目中，他們還是承認、且虔誠地膜拜著社會這樣一個概念上的神祇，只不過藉著「關係化」的說法，把它轉化成為看起來更加抽象化、也更加去具形化的「社會的」概念而已。畢竟，這個概念神祇還是被視為客觀存在著的，只是變得更加飄浮而有彈性。於

是，人做為具行動動能的主體，還是必得與它（即「社會的」）面對，而且，一樣的，仍然以緊張對立的狀態相互面對著。因此，若說這樣企圖把人的主體能動性納入考慮的立場，原本具有證成啟蒙人文精神內涵之人本主義主張的意思的話，那麼，它的努力可以說是不夠徹底，也不夠激進。到頭來，這還是不自主地再度掉入原本有意逃脫之主客二元對彰之思考模式的陷阱裡。

### 第三節 社會秩序做為趨向完美的模體樣態

當人們感覺到面對的是一種「無序」的狀態的時候，一般，他們似乎總是會有一個心理趨勢企圖努力去重組它，讓它以某種具秩序性的方式呈現出來。於是乎，對人而言，建立秩序是一種心理需求，而且，甚至一直都是人類經營世界的共同努力目標。準此，就西方的社會思想發展史來說，大致上，自從霍布斯以降，以自由主義政治哲學為主幹的思想，就不再把社會秩序看成是自然的產物，而視之為一種人為的創造物。把這樣的認識論擺回文藝復興時期之人文精神的歷史脈絡來考察，尤其是可以理解的，因為它與此一精神的基本內涵是具有著一定的邏輯一致性的。

長期來，西方人總是認為，人們原是渴求證成自己具有著自主能力和稟賦，追求做為自由行動的主體，並進而施展著野心，企圖做為這個世界的主人，一直就是大家共同期待的夢想。在這樣的期待下，人們運用所謂的「理性」來與世界對著面，毋寧是再「自然」不過的事了。因此，社會的秩序並不是、也不必然是自存在那兒的，它毋寧地乃是依照人的意識與意志而被創造出來，而且必然是為人所定義著、也感知著。否則的話，自由主義的信仰者（甚至其他主義的信仰者亦然）如何相信，由他們的信仰所衍生的烏托邦世界是可能被實現呢？實踐一直就是證成社會秩序最好的論述方式，也是使「實然」與「應然」兩岸之間的橋樑可以搭架上，達成某個程度之統協的必要手段。於是乎，秩序之所以可能、且所以會是如是地呈現，人為的實踐努力永遠是必要的，雖然人為的努力並不一定會使之

完全如願地以如是的形式實現。

在前面提到，人是一種懂得、且高度使用象徵的動物，而象徵使用的結果產生了模擬(simulation)的現象。因此，倘若我們可以說「任何人的行動與其結果狀態都具有象徵的成分」的話，那麼，模擬則是人把其能量表現在其他人、或物、或自身身上，而產生一種必然具社會性詮釋的表現形式了。再者，倘若我們進一步從行動者的主願意向立場來看，那麼，任何的象徵行動則可以看成是行動者所引生之具論述意涵的努力。這樣的努力都有著一定的慾望做為後盾，而遂行此等慾望的滿足往往就是行動的目的。如此一來，對行動者而言，行動基本上可以看成是，一種相對著某種心理（與生理）狀態具社會性之同構意義的象徵模擬。而使用比較通俗而簡單的話語來說，這也就是：行動乃是朝著某種理想（或目的）的實現。很明顯的，這樣的說法告訴著我們：既然秩序是人為創造的，它的確立因而是一種人們玩弄符號以求類比(resemblance)的模擬遊戲，而且，必然是一種已成形、且被當成「實在」的「過度實在」(hyper-real)狀態。同時，更重要的是，在人的社會互動中，它最終乃以被判定具有著恆定性的姿態來展現，而這也正是一種反映著權力關係的樣態。其所被展現的形式代表的，正是權力關係中居優勢一方所確立的模擬樣態。尤有進之的，在展現的過程中，不但模擬是權力的一種運作形式（這也就是說，模擬以權力的姿態呈現），而且權力也同時被模擬，而且勢必要被模擬。在此，特別需要指陳的是，雖然權力本質上具備著模擬的虛構特性，但是，它所以被對待與營造而施及於人們身上的，終將要求被視成為是具真實性的關係，而直搗著人們的心靈深處，也逼促著人們的生活介面的細部。如此一來，真實與虛擬相互搓揉，人的世界也因而常常是在穩定的表象之下隱藏著引發變幻不居的「攪動」因子。

既然秩序是一種模擬遊戲，其所既有已成的模擬樣態，於是往往就成為進一步模擬的依據。這也就是說，互動當前此刻之秩序模體(simulacrum)的樣態，即成為既有權力是否得以有效運作的保證。因此，既有的秩序模體樣態能否繼續維持下去，就端看既有權力關係的形式是否得以有效運作

而定奪。顛倒個角度來看，這也就是說，在經驗上，對既有權力關係形式的顛覆，也就是對既有秩序模體樣態予以顛覆。無疑的，這麼一來，任何社會秩序形式的存在，乃意涵著模擬的權力 (power of simulation) 與權力的模擬 (simulation of power) 兩種狀態是同時存在著，而且彼此之間互相搓揉，也相互銜扣著。「實在」(更恰確地說，應當是「過度實在」) 就在這中間被生產、也被再生產著。尤有進之的，由於人的任何行動的背後都有著慾望做為後盾，在這樣以依存著人身體的象徵意義來玩弄物質東西的權力遊戲裡，秩序於是乎更是一種緊扣著慾望而運行的論述遊戲。慾望，尤其是貼著權力遊戲、且有著集體記憶支撐的集體慾望 (如爭取國家榮譽)，總是暗含著無與倫比的情緒能量，引發近乎歇斯底里之情緒的機會，似乎總是一直就是蓄勢待發著。

在描述物質與外部環境的關係時，普利高津 (Prigogine) 與史坦格斯 (Stengers) 曾經這麼說過：「用帶擬人化的語言來說，處於平衡狀態的物質是「盲目的」，但在遠離平衡狀態的條件之下，它卻即以其機能方式開始能夠感知、並考量外部世界的差異」(Prigogine & Stengers, 1984: 14)。把這樣對自然現象的比擬說法「還原地」施用於人為的社會秩序狀態時，首先，秩序的人為性即意味著一定之系統性 (systematic) 的存在，而且，也意味著不穩定和朝向開放的可能性一直就伴隨存在著。這也就是說，理論上，一個秩序體不可能有完全穩定的平衡狀態；正相反的，在現實上，它始終承受著失序可能產生的威脅。因此，對人們來說，以一種可能、且既成的狀態努力維持秩序，一直就是社會秩序形塑過程的基本特色。如此一來，企圖以具實體性、且又穩定化的所謂「結構的一般法則」方式來刻劃秩序體，自然就顯得並不是那麼妥當了。所以如此地說，乃因為這種「結構的一般法則」的說法，本質上只不過是對現象進行一種特殊論述所呈現的認知邏輯而已，而不是全部。誠如在上一章中所指出的，所謂「現代社會的基本結構形態」這樣一個社會學文獻中常可碰到的說法，其所實際指涉的，通常即只不過是由學院內的學者們 (譬如社會學家) 所經營的知識體系而衍生意涵的一種說詞。頂多，只有當這類知識經由各種不同管道轉化成為實

際之較大社會中的他類行動時（例如，經由政策立法或社會運動等的集體行動方式），它才可能透過人意志的凝聚，成為左右與締造秩序的力量。就此立場來看，秩序是對人們的「力道」展現具有系統性（尤其是體系性）<sup>④</sup>的一種結果狀態。

當由渾沌之中建立起一個現象的秩序時，一般，需要耗費的能量十分浩大。而且，剛剛形塑起來的秩序體，也經常是隨時有再度被瓦解之虞的。即使，一旦秩序的體系性穩固地被建立起來，人們也必須不停地耗費能量來維護、修補，體系性才可能至少在表象上看起來是被穩固了下來。但是，基本上，只要原已體系化之秩序的維續機制所具頑強抗拒的能量達到了臨界點，一個意外輸入的能量點即使是小小的一個，往往就足以使得整個秩序體頓時瓦解。當然，其真正的情形會是如何，就秩序體本身而言，則與其原先之組織結構的性質有著密切的關聯。大體上，倘若秩序體原先內部的結構連結性鬆弛，輸入之能量點所能引發的擾亂效果就較易被罄盡；反之，倘若秩序體原先內部的結構連結性強而緊，則輸入能量縱然很微小，一旦產生了作用，就極為容易為它帶來類似雪崩的現象。其所以如此，乃因結構連結性愈強、愈緊，內部組織彼此關聯性就愈強、而自主性也就隨著愈低，於是，也就愈能夠產生動一髮而牽全身的骨牌影響效應。反之，結構連結性愈弱、愈鬆，內部組織彼此關聯性就愈低、而自主性則愈高，於是，縱然有一部分受到衝擊，也並不會那麼容易產生連鎖牽動的效應的（同時參看 Luhmann, 1995: 308）。

在人類的認知發展史中，尤其是西方啟蒙人文理性的認知觀裡，秩序總是被認為代表著一種人為努力趨向完美的狀態。於是，社會秩序，不管其形式為何，代表的往往是人類世界中極具歐式幾何圓滿性質的樣態。然

<sup>④</sup> 在第一章的<sup>⑥</sup>中已提到，系統性指的是具備有一定的規則特質，而體系性 (systemic) 所指涉的則是更進一步的狀態，它乃意指：不但呈現一定的規則特質，而且，規則特質形成一個具備著自我再製、自我衍生、自我指涉與自我組織等等特性、且幾近自主的形態，它有著一個相對明顯的「範圍」的特徵或感覺，即所謂的體系感是明顯的。

而，弔詭的是，從現實的角度來看，人世間卻永遠缺乏著歐式幾何學中代表理想圓滿性的形狀，不管是圓形、方形、梯形或其他形狀（當然，特別是代表最為理想之圓滿形式的圓形）。相反的，人們總是會在既有的社會秩序當中，找到不滿意的地方。至少，在認知上，這是每個個體的（完美）個體性與秩序所呈現的（完美）集體性間必然存在的裂縫。因此，世界的不完美，往往並不是因為有著真正的不完美狀況，而是這兩種完美的要求照面後必然產生的結果現象。「完美」的交會並不是如正數相乘一般，得到的也是正數；正相反的，它得到的是負數，且必然是負數。說來，這未嘗不是人世間一件無奈、但卻有趣的事。不是嗎？

事實上，單就幾何學本身的發展來說，曼德勃羅 (Mandelbrot) 的碎形幾何 (fractal geometry) 概念粉碎了歐式幾何的完美性的美夢，因為，就現實的角度來看，任何東西的形狀永遠是不規則、且甚至是複雜的。簡單而規則的形狀基本上是違反人性的，它並不能和「自然」組織它自己的方式，也不能和人們認知世界的方式相呼應著。職是之故，雖說，企圖以完美的幾何圖形勾勒人的世界（甚至，只是無生命、且不論及有意義的物質世界），似乎是人類共有的一種心理期待、也是一種信仰，但是，這終究只是一種幾近一廂情願的想法，虛幻而不實際。人的世界（特別是社會世界），與樹葉一般，也與海岸線一樣，總是呈現不規則的形狀，它既不是一個完整的橢圓形或圓形，更不是一條筆直的直線，因此，無法以具完美性的歐式幾何原理來量度，我們必須學習以另外一種方式來對待。這個方式是什麼呢？在回答這個問題之前，讓我先再引述一段自然科學家說的話吧！

原先專攻超導現象，後來從事非線性研究的德國物理學家依陵伯格 (Eilenberger) 曾這麼說過：「為什麼一棵被狂風吹彎了的禿樹在冬天夜空裡畫出的輪廓會給人以一種美感，而不管建築師如何地努力，任何一棟大學之高樓的相對應輪廓則不然？在我看來，答案來自對動力系統的新看法，即使這樣地說，還難免有些推測的性質。我們的美感是由有序與無序和諧地配置而誘發出來的，正像雲霞、樹木、山脈、雪晶這些自然的東西一樣。所有這些物體的形狀都是凝成物理形式的動力過程，他們的典型之處就是

有序與無序的特定組合」(轉引自 Gleick, 1988: 154-155)。因此,實際的情形乃誠如曼德勃羅所說的:「任何幾何圖形都具有一定的尺度,即特徵尺寸。但是,讓人滿意的藝術並無特定的尺度,那是因為它在任何一段尺度中都具備了重要的元素。巴黎藝術宮看起來所以美,那是因為它的群雕怪獸、突角、側柱、佈滿漩渦花紋的拱壁和掛著檐溝齒飾的飛簷等等有著各自的尺度,人們從任何角度望去,都可以看到某種令人賞心悅目的細節。當你走近了,它的構造就起了變化,展現出新的結構元素來」(Gleick, 1988: 155)。

把這樣引發自碎形幾何學概念的靈感和對實際現象的觀察運用到人的社會世界,秩序做為以具特定選擇性之存有哲學觀、思想方法與程序(讓我們總稱為思考理性)為本而經營的論述性表陳形式,它基本上就只是人們企圖在現實中力求完美,以產生具烏托邦美感的一種藝術塑形而已。正如碎形幾何把傳統的「真」和「美」之間的藩籬撤銷,讓原本兩者即是一家、而有著相同之姓氏的源起狀態給恢復了過來一般,社會秩序的完美幾何狀態,原只是人們心目中刻意經營出來、且意圖代表著「真實」的一種虛幻烏托邦而已。當然,我們人類所能夠祈求的,或許,只不過就是這麼一個可以刻意經營出來、且具有某種理想美感性的社會秩序圖像而已。因此,到頭來,就現實的角度而言,社會秩序若有,那也只不過是,在特定的模擬的權力與權力的模擬相互不斷地交錯作用下,人們心中所存有一種具優勢性的特定「理路圖像」罷了!它既不是唯一,更不是全部。

不過,有一點我必須特別強調,那是:社會秩序所以是人為的,並非單純地只是因為它反映著人類透過詮釋所經營出來的象徵圖像而已,而是因為它尚有著進一步、且極為具體的物質基礎做為後盾。基本上,此一具體的物質基礎是形構具詮釋性之社會秩序的象征圖像的基本要件,乃是不容輕易忽視的。以現代社會世界的體現狀況來說,在此一具體的物質基礎中,最為重要、且明顯具影響力的,莫過於是所謂的科技及其產品所形成的潛在社會動能。底下,就讓我以它做為一個典範例子來加以闡述。

人類表現在科技上的成就,諸如人造衛星、電腦、太空船與最近英國科學家所培育的人造羊等等,或許可以說都是十分偉大,也值得激賞。但

是，如此透過科學知識而表現在對設計出來之產品的有效控制，其有效性乃建立在對所掌握素材的組合的要件和運作邏輯，有著一定之精準度的掌握。然而，再怎麼地說，這並不等於表示人類已經有了充分的能力可以有效地掌握著大自然的特質，尤其是那瞬間內千變萬化的情況。譬如，一顆小小的隕石就足以破壞整個太空船的航線，太空船能否重回航道，就端看太空船本身的方向控制設計、引擎力量、太空人的應變能力等等因素的配合狀況了。同樣的，河中潺潺的流水，一旦碰到一塊石頭，就會使得原來平穩的狀態改變，激起小浪花；一縷裊裊細煙開始篤定平穩地上升，但是，到了一個臨界點後，煙就會亂掉。所謂的蝴蝶效應也明白地告訴我們，甚至一隻小小的蝴蝶不停地抖動雙翅，就足以在另外一個地方引起風暴。凡此種種的現象很明顯地暗示著，這個世界的確變化萬千，既詭異、又撲朔迷離，而這樣的情形表現在人的社會世界尤其是明顯。

誠如利優塔所指出的，科技帶給人類最具體而微的，基本上是一種具體指陳、並表現於日常生活中的成就性效益 (performative effectivity) (Lyotard, 1984)。正是科技產品具有這種對日常生活的實用功利表現，使得人們才崇拜科技，也對它產生慾望。這連帶地使得人們不但重視促使科技發展背後的科學知識本身，而且，他們整個生命的運作韻律也高度地為科技（尤其，其產品）所制約。就以巴特討論照相機與照片的現象為例來說明吧！他即指出，照片是靜止的，把原本可以移動、甚至變化的客體固定下來。令人感到訝異的是，人們對照片的慾望卻往往遠超過此一固定的形態。基本上，照片使人們產生了一種轉喻 (metonymic) 的衝動，在我們所看的之外，再加上了一些東西。譬如，它可以使看的人拉長時間，把過去保留儲存下來，可以在現在，也預期可以在未來，生動、且又感動地呈現著。於是，照片乃是一種同時兼具有必死性 (mortality) 與不死性 (immortality) 的符號。它具時續感，使得特殊性可以予以絕對化，也使得時間可以藉著圖像的轉植而倒逆地停留著。更重要的是，在整個照相過程中，相機和照片組成一體的科技產品，使得人的「我」可以透過手指（按快門）和眼睛配合的科技運用，創造出一個「實在」，因為它可以幫助人的記憶恢復對

生命產生有意識的再製（包含了喜悅與恐懼情緒的生成）效果，並且進而串聯起生命史的奏章 (Barthes, 1984: 19-20)。

以巴特的說法，這個「實在」，打從一開始，就從未是以一種如真有其事的情形呈現著。不過，體現在人身體中之意義的物質性自身卻是真實的，而這也就是他所說的歇斯底里狀態。總之，科技為人們所創造、且帶引出來的，是透過具符號意義的種種物質性，經營出更多、且更複雜的「實在」。它確實是為我們的日常生活帶來無比的衝擊潛力，可能激起的影響之深是無與倫比的。然而，更重要、且更值得注意的是，人類並不因此同時就有了更多的能力來掌握這些創新物的奧秘，也並非因為科技的發展，即有著更多的能力來有效地控制這個世界。對一般人們來說，這個世界始終還是充滿著迷霧般的神祕；對科技產品這樣一個現代的神祇，絕大多數的人，也因無知、但又必須仰賴它，而一直懷著既喜悅、興奮、期待、虔誠，但卻又帶焦慮和懼怕的心理面對著。

#### 第四節 體系化的社會秩序

任何人為的秩序形式，尤其是高度體系化者，基本上，乃內涵著如前兩章第四章第五節與第九章第五節討論盧曼時，他所特別指陳之體系一概念乃具化約複雜性的一般特質。準此，我們可以說體系化秩序形式是人們對一個現象的複雜性從事化約的努力工夫<sup>⑤</sup>。為了方便讀者們的理解，在此，

- ⑤ 當然，這兒所意涵的複雜性，強調的是從人做為行動主體的角度來關照。這樣的立場已與盧曼主張揚棄主體性的基本觀點有了出入（參看顧忠華與湯志傑，1996: 75）。因此，在此的套用已無意忠實地維持盧曼的原意。不過，盧曼曾經指出，「複雜性一詞乃意指經驗與行動的可能性總是比可被實現的來得多」（Luhmann, 1990: 26）。這樣的說法事實上是一種由經驗行動體出發來回照所指涉現象之意義性質的定義方式，除了在概念上具有了自我保證的特質之外，至少還隱約地暗示著，我們似乎不能把人做為行動者這樣的立場完全揚棄。尤其，在論及社會具有自我描述、自我構題與自我觀察過程的特點時，盧曼曾明確指出，這些具自我性之過程所意涵的，除了指涉社會體系本身之外，尚包含特別

讓我重述一些盧曼的說法。對社會體系一概念的內涵，他即以下面的文字來闡明：

當任何時候一些人的行動是具有意義地相互關聯著，而因此在其根實的關聯之中足以與環境有著劃分區隔時，我們就可以論及到一個「社會體系」。打從一開始，每個溝通過程都有一個歷史。以每一單組的相互關聯的選擇為基礎，在一整大堆可能性中，只有一小些會被實現，而此一事實正是區分與彰顯溝通過程的歷史的關鍵。環境所提供的可能性，始終是比任何體系能夠成功地開拓的更多。依此來看，環境總是必須比體系本身更複雜。其結果是，正如生命體透過自我催化過程來形構自己一般，社會體系透過自我選擇過程來建構自己。易言之，不管它們的初始形構或其後的延續生存，都預設著對所有原則上為可能的事物進行化約或縮減 (Luhmann, 1982: 70)。

無疑的，一旦這樣地把複雜性的化約看成是任何體系化秩序所必然內涵的客存運作機能的話，那麼，人做為具主體能動性的行動者這樣的說法，在論述詮釋上所能發揮的作用無形之中就必需往旁邊一擺了。

在世俗常人的世界裡，複雜一概念其實往往即意味著，人對某一個關心的現象或事物無法凝聚出具體的意涵，也難以形塑一條理路軌跡以孕生有信心的瞭解的意思。一旦，人自認為可以掌握或預測，事情往往就很自然地變得「簡單」多了。因為這表示他可以從中間自行理出一條理路來，儘管，或許，在別人的眼中，這個理路是多麼荒唐無稽，也是多麼沒道理。因此，當我們說現象很複雜時，其實，已經把人的因素偷偷擺了進去，只是一擺進去之後，就立刻把它懸擱起來，放置著不管。準此立場來看，以假設的方式把複雜性定位為一個事物或現象自身所內涵的客存性質，在認

---

是社會學家做為觀察者所提出的論述（參看 Luhmann, 1982: 324-362; 1984）。準此，欲把人做為行動者這樣的立場完全地揚棄，或許，在概念上，還是有曖昧的地方。有關對盧曼的討論，參看第四章第五節與第九章第五節。

知與概念的表述上，毋寧是不免有著跳躍與過度簡化的嫌疑。所以這麼說乃因為複雜一詞已經蘊涵著人的意識認知與解釋進去了，宣稱複雜性乃任何事物或現象自身內涵的客存性質，無疑的，是一種簡便的說法。不是嗎？

寫到這兒，不免想起發生在中國唐朝時代的一個故事。故事的情節大致是這樣的：禪宗五祖弘忍在決定繼承傳人時，座下有弟子神秀，為了爭取衣鉢，曾寫一偈於牆上，希望獲得五祖弘忍的肯定。偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤擦拭，莫使惹塵埃。」當時，在後來真正獲得繼承衣鉢的六祖慧能看了之後，也在牆上寫下一首後來變成膾炙人口、人們耳熟能詳的偈語，偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。」在中國禪宗發展史中，神秀與慧能這兩首偈語，遂成為後人用來描述對生命體會之不同境界的最佳例子。當然，慧能這首偈語一直被後人認為比神秀所說的有著更高的境界。在這兒，我所以引述這首偈語，用意不在於對生命體會的境界做比較，而是在於為六祖慧能所說的這一首偈語，為我們在此所關心的議題做點註腳。

以現代社會學的術語來說，六祖慧能這一首偈語衍申出一個認知上的可能性，那就是：人的生命是不是複雜，端看人們以怎麼的態度來對待這個世界。假如心無一有，不但菩提無樹，明鏡也非臺，那麼，還有什麼煩惱塵埃惹身呢？煩惱塵埃既無，自然也就不需要擦拭了。無疑的，這樣的生命境界是相當崇高的，然而，撇開這樣的生命境界是否真正地崇高的問題不說，六祖慧能這首偈語至少啟示著我們：透過修養的工夫，人有著產生某種特定認知狀態與行動趨向的能力。於是，在承認人具備有這樣的能力的前提下，所謂現象的複雜性無形之中只是一種說詞而已。它涉及的是人對外的事物與現象、或乃至對其自身所展現種種意涵著的感受與認知狀態。其情形正如「空」與「無」的概念一樣，都是人對現象（包含內在與外在的）進行詮釋所衍生的一種主觀認定狀態，其中涉入了人所具之認知性與情緒性的態度。

假如情形可以是正如前面所說的樣子的話，那麼，在一般俗人的世界裡，整個情形或許誠如盧曼所說的：「……意義必須立基於元素的不穩定性。

用另外的方式來說，意義乃只是諸動態體系的一個性質。這樣的基本先決條件也在我們稱之為現實的不穩定性中再度呈現」(Luhmann, 1990: 83-84)。在此，姑且暫時不論是否有著自存的體系這樣的東西，把盧曼這一句話轉化一下，它至少給了我們一個啟示，那是：複雜性基本上具有著強施以選擇的特質，而所謂組織複雜性或結構複雜性，其所意指的則是對操作的選擇性企圖給予適當的指引、或至少加以限制。這麼一來，結構只不過是對選擇的選擇而已，而意義其實也僅是對同一個問題的不同釐析接筭。因此，「意義乃複雜性的一種再現。它不是一個有意識或社會體系所用的圖像或模式，而只不過是，在必須強施以選擇之不可避免的條件下，巧妙地對付複雜性的一種新穎、且有力的形式」(Luhmann, 1990: 84)。

就人自身（尤其，所謂一般芸芸眾生）而言，體系這樣一個狀態的特質未必是簡單而易明的。根據上面對複雜性意涵的論述，我們似乎可以說（其實應是更恰確地）說，體系一概念應當是意指，透過物質與（或）任何象徵符號（如文字、口語、圖像等等）的中介，體現在人們互動關係中具體系化這樣一個特殊的狀態，而不是一個帶有著預設性質的客存實體本身。它所指涉的是一個不斷衍生地進行意義生產與再生產的動態過程。以社會的體系化過程來說，這無疑地是人的行動所引生、且反映在對現象或事物的感知上的一種互動溝通過程。其實，科學做為一種對現象的意義從事理解與詮釋的活動，就是一個典型的例子。

人類所持有的科學觀基本上乃假設（甚至也相信）自然（乃至包含社會）是有序的，而人可以透過其所原本具有的認知能力，使用以簡駁繁的方式，尋找其間所賴以形成的一些基本法則，進而藉著這些法則來釐清與表達現象的特質。這就是大家所熟悉的化簡原則 (principle of parsimony) 或所謂的「奧康剃刀」(Occam's razor)。然而，我們還是不免要問：對人們而言，一旦把任何現象予以體系化之後，是否此一意圖就如真地把複雜性化約了呢？又，任何的體系化是否意即表示現象必然已是規則化了，還是，只是它朝向規則化的趨勢走而已？或者，更具體地說，科學知識做為體系化的典範，它所指陳的是否意即等於現象做為體系本身必然內涵的特質？

換句話說，透過科學知識所建構的體系化秩序是否就展現了秩序的性質本身？這些問題在在都值得進一步追問的。

與秩序的概念相連來看，複雜與簡單是兩個在意義上對彰著的概念。當我們說一個現象（或對象）有秩序，這個現象（或對象）可以是複雜的，當然，也可以是簡單的。簡單的，那是因為在人們認知裡有了明顯的秩序感，已知的論述理路被認為可以周延而滿意地涵蓋說明著現象（或對象）。若說是複雜的，情況則是已知之論述理路的詮釋涵蓋能力不是那麼充足，因而，在人們的認知系統裡，秩序感無法完全清澈，也不是那麼有把握可以充分掌握。在這樣的情況之下，不可理解的失序、或乃至渾沌的傾向於是乎就不時浮現出來。就社會秩序而言，既然它基本上是人為的，那麼，人所創造的種種器物、設施、制度，特別是象徵、語言與各種知識等等，做為形塑社會體系化的因子，現實上，並不只是使得複雜度有所化約。情形可能正是相反，它們添加了更為複雜化的關係，也注入更多的糾結機會。這也就是說，至少，從人做為詮釋與行動者的主觀認知（包含意願）層面來看，體系化確實是有著化約複雜性的作用與意涵，但是，當它必然是以論述、或乃至具體行動的方式介入「自然」時，它卻可能不自主地添增了不少的複雜程度。無疑的，這是任何體系化過程本身所內涵的一種背律（paradox）；於化約複雜性的努力的同時，它其實也悄悄地添增了複雜度。

在這樣的認識基礎上，讓我們拿體系化的科學制度做為例子來說明。儘管，誠如上文中所指出的，科學做為一種體系化的認知過程，企圖以精確、具效率與效用的程序或方法，尋找一些可以以簡駁繁地來呈現現象之特質的基本法則。就功能的角度而言，它是明顯地有著化約複雜性的作用意涵，但是，當它以一種人為的象徵產物的姿態呈現自身時，這其實已在無形之中又對「自然」構成一種干擾，而且，甚至是一種更加棘手的干擾。至少，它必然為人們一切原本平靜、理所當然、且甚至運作自在自得而得當的日常社會生活世界，平添了不少困擾的複雜度。因此，沒錯，任何所謂科學理性的分析，或許足以於人們的日常生活常識經驗之外，注入一些新穎、客觀、且在詮釋上更顯優勢的認知成分進去。但是，所謂分析，尤

其有著系統性的分析，實乃意涵著一種更為細緻、乃至更形複雜的概念類型化的干擾工夫正進行著。所以，事實上，從某個角度來說，於化約複雜性之餘，科學理性的分析，為人們日常生活裡原本已有的常識性的概念分類體系之外，又添增了更多的認知負擔。這無形之中使得一切變得更加複雜，而問題也更難以化解。

無疑的，假若分析（因而，具反省性的認知理路）乃體系化之形成所以可能的一個必要環節，那麼，某種體系化的樣態穩定地存在和發展著，其實乃意味著一種特定的詮釋支配權力也以穩定的力量形式與之搭配地存在著。某種體系化的樣態所以穩定，乃因有著特定的詮釋支配權力支撐、並被例行化的緣故。例行化意味著，體系化的過程使得所指涉的事物對象或現象產生局部的自主化，有著自我再製、自我組織、自我指涉與自我衍生的潛在機會。於是，當這樣的體系化現象發展到相當程度之後，一旦行動當事人的自我警覺意識又不是那麼明晰，以自我動機與有限認知範域所導引的個別特殊行事理路，將難以發揮作用。尤有甚之的是，整體來說，此等極具個人色彩的行事理路，不但沒有能力以面對面之陣地戰的方式來對抗在權者細膩創造、經營、且深深被體系化的所謂結構性理路，而且甚至是被逼迫著必須向此一體系化的結構性理路一路傾斜靠攏下去。

不過，話說回來，在大部分的情況裡，無論體系化之結構性理路的威力再怎麼強大，行動當事者個人的行事理路還是保有著一定之自由與自主的活動空間的。這也就是說，任何的行動當事者個人的行事理路都保有著局部自主之再生能力的特質。問題的關鍵就在於人們怎麼把這樣一個自主再生能力的空間加大，而使得體系不但不是對著人們而來的外來負擔，反過來成為人們手中隨時可以借力使力而隨心運用的東西。這正是在後文中撞出孤獨與修養這兩個概念做為分析之概念主軸的關鍵所在。

在愈來愈形複雜的現代社會裡，人們所設計而經營的，基本上是一個所謂大整體的秩序，而這個秩序是要求具備有一種內涵著邏輯一致性的結構理路的。雖說，這樣一個深具邏輯一致性的結構理路，乃內涵著一股企圖對人們進行完全主導、統攝與控制的趨力，但是，個人的行事理路所帶

來（特別是環繞著當事人的日常生活世界）之局部自主再生的特質發展到一個明顯程度之後，它卻是有著弱化、乃至消融此一結構理路所內涵之企圖完全統攝控制的能耐。其結果往往是，倘若結構理路是溢出了一般人們的意識注意與認知能力的範圍之外的，其所支撐出來之各個局部的內在理路就會被區隔開，且任由其各自發展而罔視其間的矛盾。更重要的，這樣的情形通常並不會立刻使得整個秩序的結構完整感頓然瓦解。要不然，一旦人們意識到了，紊亂而渾沌的失序感，就會不自主而生。

不過，話說回來，理論上，對一個秩序展現體原先設定的內在理路而言，甚至，只是一個小小的例外因子，都可能像奇異吸引子 (attractor) 一般，足以使得人們感到失序，而且甚至變成為渾沌的狀態。因此，秩序所指涉的，說穿了，可以說只不過是在人們有限的認知範圍內，一種完成了具自我證成與自我指涉意涵之有效性的「實在」狀態罷了！超出這個認知範圍，世界就無法理解，也無以解釋，甚至可以說是渾沌不清的。或許，這即是盧曼所以提出環境一概念、並用以相對於有序的體系所意圖涵攝的意思吧！

假若人的世界原本就是一片渾沌狀態的話，那麼，這應該是一種極為素朴自然的渾沌，理論上，乃人的認知所碰觸不到的。但是，假若我們以為世界是因失序而變得渾沌的話，那極可能是因為文明使它複雜化而變得渾沌。然而，不管情形是怎麼個樣子，弔詭的是，正如在上面所特別強調的，任何的人為努力，即使是一個小小的例外，都足以引起攪動，使得整個原有的秩序感頓然消散，而讓人們感受到出現了渾沌的狀態。情形乃至是，任何為了抗拒渾沌而做的攻擊或防禦工夫，本身也都有導致產生更為渾沌的機會。無怪乎，老子會主張「絕聖棄智，……見素抱朴，少私寡欲」（老子，1985：第十九章，74-75），也因此說出諸如下面的話：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作而不辭，生而不有，為而不恃，功成不居，夫惟不居，是以不去」（老子，1985：10-11）。而，「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入於無間。是以知無為有益。不言之教，無為之益，天下希反之」（老子，1985：第四十三章，177-179）。「故聖人云：『我無為，人自化；我好靜，人自正；我無事，人自富；我無欲，人自朴』」（老子，

1985：第五十七章，232)。

看來，或許，只有類似老子的「無為」，才真正地能夠化約複雜性，也才能夠把秩序與渾沌之間不必要的人為鴻溝，特別是人們企圖劃清界線的種種努力，一併解消掉。準此，企圖營造任何再多麼具合理性（尤其制度性）的體系化機制，恐怕不但無法化約複雜性，相反地只有徒然添增複雜的程度，雖說，在現實世界裡，如盧曼所主張的，化約複雜性是什麼體系化機制設計內涵的功能。總之，終其所極，體系化做為化約複雜性的人為機制（或努力以赴的方向），基本上未必真的能夠如其然而成的。說來，它只不過是，為了證成其自我的存有主體性，人類自己拉拔出來的一種主觀認知和期待，或頂多只是針對先前的狀態而言，某些面向的複雜性是被解消了而已。對此一後者情形，說穿了，毋寧應當不是複雜性被化約，而只是複雜性的性質以另外的形式被取代。於是，相對前者的複雜性，此一後者的複雜性被認為是化約了。然而，在這樣的化約過程當中，事實上，卻是隱藏著另外一種複雜性正孕育著，等待時機成熟了，它就會誕生下來。

## 第五節 制度化——人之意志能量釋放的一種具體展現形式

英文中的制度 (institution) 一詞，就其拉丁文字根 *institutio* 來說，有習俗的意思。它原指不經由理性或刻意建構的行為或思想模式，正如我們平時如是想、如是做、且理所當然地加以證成的一般。但是，就其生成之文化意涵的歷史源頭而言，特別在啟蒙理性一再發展之後，制度化即明顯地表示出另一個層面的意涵：用來指涉一種具意識性的人為企圖與努力過程。於是，它成為是一種具意識、且為理性的人為設計。例如，道格拉斯 (Douglas) 即指出，若把李維史陀的深層結構一概念轉個方式來看，它即可成為這麼一個說法：人們發現制度的正式結構乃與非人領域的諸種正式結構相符合著。經由此一發現，人的認知裝置，無論是就其本性或推理過程而言，均立刻為制度鋪上了基石 (Douglas, 1987: 55)。準此，「……制度執行著理論所做的相同任務，它們也被賦予相同性 (sameness)。一旦一個理論企劃展

現出來，在前理論階段處於未定之立足點的元素，將會使其原先的曖昧性喪失。當其在體系內的規則功能作用被證成，它們（按指元素）就獲得到定義。……相同性並不是在事物自身中可被認知到的品質；它乃仰賴具譜和性之企劃中的元素來賦予的」（Douglas, 1987: 59）。撇開其明顯具結構主義的同構論立場不談，道格拉斯這樣的說法很明顯地闡揚著「制度乃一種人為的「理性」設計」這樣的認知主張，至於制度的功能，則因人為努力而被生成、被定義、且發揮能量。亞柏隆尼 (Alberoni) 即指出，所有制度的終極目標即提供確定性 (Alberoni, 1984: 96)。然而，弔詭（也是很不幸）的是，任何的制度卻也同時內涵著不確定性，而此一不確定性會倒轉過來，成為威脅和扞格制度本身能否穩定運轉的內在動力。

從人本身的立場出發來看，制度化基本上乃是把一個原本無限衍申的渾沌狀態壓縮成為具有有限可能性的秩序狀態。當能量被規定成為一定量（甚至定質）、不再生產、而且也不被消滅時，制度化即成為界定秩序的理想狀態。因此，做為一種人為的理性設計，制度化可以說是人們對諸多集體意識從事一種包含著具競爭性的篩汰、選擇、具體化和確保恆定性等等的社會化過程。在此過程當中，企圖透過例行化，或使用傅柯 (Foucault, 1979: 177-184) 的概念，即所謂的常態化 (normalization) 來形塑客觀化的條件，是一個重要的任務。而如此的客觀化，為的是希冀能夠為個人塑造一種穩定、平順、理路清楚與結果可預期的社會性期待，並用以證成某些特定人群的主觀動機、利益、意志或理念，而終有助於集體記憶與集體行動的形成。例如，韋伯即視科層制 (bureaucracy) 為他那個時代的西方世界裡所看到促使理性展現其理想樣態的一種歷史形式。其意涵說穿了正是要證成這麼一個制度化的東西所可能意涵的社會意義（參看 Weber, 1978: 956-1005）。使用韋伯社會學一向所常用的字彙來說，這也就是說：制度的例行化作用所以可能產生，乃在於它所形塑出來之正當性的神聖氛圍；而正是如此的正當性的神聖氛圍，使得人們（特別是握有優勢的社會資源者）得以把它當成是一個極具「規矩」（尤其規範）意涵的社會實在狀態。這是一種邁向客體化之實在狀態的動能狀態，它以一股動能的勢態直逼著人們向

它的「規矩」所定的方向傾斜、並調整其行為，儘管這或許並未必能夠有著絕對成功的把握。

做為一種企圖以理性方式予以例行化（或謂常態化）的社會機制，制度化有儘可能以有系統的方式來降低風險的意思（或作用），儘管在任何制度化的有限空間裡，風險始終還是存在著。因此，制度化的努力基本上可以看成是一種判斷、一種決定、一種權力的展現，同時，也是一種集體意志之意義的結果表現。在這樣的例行化表現之中，風險的降低意涵著人們掌控能力的增加，也意味著外在不確定性所引發的憂懼心理有著化除的機會。終其結果，或許，人們從中可能多得了一點的安心，但卻未必就等於會為人們帶來永恆而踏實的信心。所以這麼說，那是因為制度例行化或常態化所內涵具推論性質的結構理路，以具特殊、定型、且高高在上的存有類型形式，肆無忌憚地企圖涵攝規約著人們行動（乃至心思）的內容。這無形之中催化著人們產生了怯弱、因循、守成等等的心理狀態，人們逐漸喪失了接受因風險與危險處境而帶來之種種「驚奇」經驗的刻苦磨練契機，人之自我中本存的素樸無華「野性」特質更是受到創傷性的壓抑，結果是讓原創空間得以充分而無拘束發揮的空間被壓縮，基調也被定了位<sup>⑥</sup>。

祈克果就曾這麼說過：「當一個人的生命裡缺乏可能性時，他便陷入絕望；而且在任何時刻，只要生命裡缺乏可能性，他便馬上因絕望而絕望」（Kierkegaard, 1987: 28）。冒險是使創造、磨練和展現自我有著可能性的良機，「如果不冒險，我就很容易、且比所有的冒險更容易喪失自我。在不冒險裡，我將喪失自我，喪失得那麼徹底，致使我看來根本沒什麼損失」。因此，「我若冒險，而冒險失敗，生命就會起而幫助我懲罰我。但我若不冒險，有誰來幫助我」（Kierkegaard, 1987: 33）。冒險所指涉的不只是有勇氣去接近陌生的東西或事務，並且不計成敗而勇敢地面對它們的挑戰而已。就廣義的意涵而言，它所意指的更應當是包涵一種鏗而不舍地追求內在精神不斷

⑥ 依我個人的意見，西方人乃以「驚奇」的心理狀態來對文明源起進行想像，而例行化卻是整個文明實際進行的基調，這於是乎整個西方文明確立了基本的風格，有關更細緻的討論，參看葉啟政（2003a）。

精進的努力。因此，這也是人之意志的自我磨練，是一種修養工夫的醞釀與塑造過程。

是的，在既成制度化形式所界範的可及範圍裡，人們還是有機會面臨著許多的未知，也必需面對著種種的可能挫敗，冒著眾多的風險的。但是，制度化原先所賦予的功能性意涵，卻也始終同時像鬼魅如影隨身般地隨時侍候在人們的身邊，其既成形式所界範的範圍對人們還是具有一定的制約作用的。在其勢力可及的範圍裡，只要人們有足夠的智慧，規規矩矩地守在它所統轄的範圍裡，依著其所具例行化或常態化的結構性理路行事，基本上，為我們帶來順當之命運的機率往往就會加大。如此跟著的，理論上來說，修養就沒有什麼大必要了，因為制度化的規則基本上早已把行事理路的脈絡譜子擺在那兒，人們只要依樣畫葫蘆照做就可以了。這就是一般人所常強調的「守規矩」，中間容或有著彈性轉圜的空間，但卻也沒有大到需要一個人靠著修養才能夠圓成的。然而，弔詭的是，事總是與願違，實際的情形並不是如此順當，制度化的安排並無法完全而周延地照顧到所有可能發生的狀況，就個人而言，單單「守規矩」並無法就使得人人可以平渡大河的。人世間的事，意外與偶發的，似乎總是比意料中與常態的多得多，不是嗎？

再說，人世間的事似乎總是在有所得的同時就有所失。制度化或許為人們帶來可預期的安心，但是，無論就主觀意志和客觀制約的立場來看，它卻也常常使得人們喪失了展現開創無限自由選擇與表現的機會，更是逼使人們日漸遠離「自然」天真素樸氣質薰陶的契機。做為文明的一種表現形式，尤其是最為典型的形式，制度化是為人類提供了很多的方便，也給了人們許多的安心，但卻也同時帶來更多的矯飾與做作，而且是一連串既虛偽、又誇張的矯飾與做作。特別值得一提的是，這些矯飾與做作連帶地帶來的，不只是方便和安心，而是更多的負擔與擔心。然而，人們往往把這樣的矯飾做作說成為是文明進步的象徵，因為它所展現的不只是簡單的規矩、規範或認同而已，而是更為細緻且繁複的禮儀、風度與品味。於是，不管這樣的文明制度化進程是進步或退步，有一點是可以肯定的：正如前

所提到的，這一切已然形成的既定性，使得人們難以如處在自然狀況中時必需一再面對著原始性的未知而不斷冒險，因而，可以為自己拉出一個極富初始原創性的生命粗坯，讓人們有著雖粗糙、但卻是充實而親切的成就感覺。基本上，這種生命具有著粗坯的感覺，與人們面對著現代科技文明帶來種種人為性的未知風險時所經歷的，是不一樣的（同時參看葉啟政，2002a, 2003b）。

人的自我（假若有這樣一個概念性的「東西」的話）往往需要藉著逆境的生成才反照得出來的。讓我們以回溯的方式來看，憂懼的心理似乎總是生成在逆境之中，至少，經常與逆境相伴而行著。逆境提供給人的自我一個培養和磨練生成機會的有利基礎，也是孕育自我人格的一種良質機制。它往往成為催促自我一再反省、追求生命境界精進之發動機的輪帶，發揮了成就自我人格的作用。假若這樣的說法可以接受的話，那麼，儘管，容或就其原先設置的立意功能而言，制度化機制的運轉可能為人們降低了不少因未知而輕易莽撞的冒險所帶來的風險，也連帶地可能化解了不少的憂懼感受，但是，其所能及而化解的極限，卻往往僅及於因外在環境引起、且僅及表面性之問題的憂慮與恐懼而已。這並未能深觸到人類靈魂深處（特別是有關生死，而以西方現代文明的特徵來看，尤其是「生」）的根本焦慮，而這有關生死的根本焦慮，偏偏才是人一生所面對的根本問題。所以如此這麼說，那是因為即使是制度化的例行化（或謂，其理想形式內化）所編織出來的制約性網絡，充其量，也只能依靠著其覆蓋在人身上的經緯，做為具梗概性質的規範形式來指引、規約人們。況且，其所能及者，往往也僅止於檢視其外在行為是否順從了「規矩」這樣一個表面性的層面而已。這意味著，制度化所能觸及的，只是以庸俗、且表面的行為課題暫時地轉移或壓住人們對生死的憂懼意念。畢竟，這些問題是無法單純地依靠著制度化的方式來化解或提供答案的。然而，對人來說，這些攸關生死的問題偏偏又是最為重要、且常困擾的難解課題。

話說回來，即使僅就世俗人世間種種日常發生的社會性事務來說，不管制度化網絡的經緯編得多麼緻密，也不管經緯的線索多麼強韌，網絡的

線與線之間畢竟都留有著空隙，這樣的空隙讓人們的靈魂有貫穿透過的機會。說來，這是使得人的自主自我人格得以掙脫而剔透出來的一個客觀條件。當然，這端看人們知不知道把握以及如何把握的問題了。其實，縱然制度化的網絡編得再綿密而不透風，甚至幾乎可以把人的身體完全緊緊地覆蓋住，它依然還是抓不住人們靈魂深處碰觸類似有關生死與生命之根本存有意義問題的任何一個小角邊，因為這樣的根本問題早已超出了制度化的網絡所能及的勢力範圍了。然而，弔詭的是，對充滿著強烈外顯化的自我意識、並積極追求具外控性之自我實現的人們（特別是現代人），這個有關生死與生命之根本存有意義的問題，卻又經常是出其不意地浮現出來。它甚至可以說是人們無以迴避、且又極具社會意義的問題，總是像幽靈般地困擾著。社會學做為處理與當代人有關的學問，至少，在理論思考的層次上，對類似這樣的問題，似乎有責任必須予以正視的。

誠如前言的，倘若制度化之正當性的塑造可以看成是一種神聖性的形塑過程，而例行化乃是確保此一神聖性得以再製與強化的機制運作的話，那麼，制度化做為神聖化的一種運作過程，人們（至少是一部分的人們，特別是握有優勢社會資源者）對它所期待的，基本上將是要求它對種種規範、價值、信仰等等（至少是核心者）發揮了「內化」的作用，儘管這樣的期待似乎有嫌過於浪漫，也帶著唯心論的理想色彩。然而，無論如何，就一般世俗人的立場來看，在現實社會世界裡，一個個體的「人格」所以得以形塑與轉化，制度化是一個幾乎不可避免、且具外在制約之潛在性質的社會形式。尤有進之的，它更往往被塑造成為一種總是使人們心悅誠服地膜拜的社會表徵對象。不過，話說回來，一旦人們缺乏了這樣的心理狀態做為堅實的後盾，制度化對人之心態與行為的塑形效用度就大可質疑了。如此一來，那更罔論對其所具之內化作用有著殷切的期待了。

既然制度化對人產生現實作用的效用度與涵蓋幅面並非絕對，而是相當程度地建立在人本身的肯認能力與態度上面，於是，它的存在與否以及存在的實質意義，就或多或少和人們的主觀感知與意念有著一定程度的關係。例如，婚姻做為一種制度，就某些人的主觀意義而言，它可以不在於

如第五章第六節中李維史陀所說之符號人類學上的意義，也未必落實在如一般社會學家所常認為的經濟性的功能(如提供勞動力)、社會性的意義(如綿延種族)或乃至法律上和道德上的約束意涵上面。它可以單純地被視為是一種具互信和誠意之「愛」感最神聖的表現形式而已。換句話說，不管是以韋伯具主導歷史脈動意涵的「理念型」或涂爾幹具呈現經驗事實意思的「平均類型」來建構社會制度的概念，其所呈現的，都僅具有概率性的意涵，相當程度地反映著詮釋者與其背後優勢認知傳統(如訴諸常態分配曲線上的所謂中央趨勢)的基本認知模式。固然，這樣的概念化具有一定的社會意義(包含社會學上的意義)，也可以啟發人們更寬廣的思考空間，但是，卻非人們日常生活世界中所具絕無僅有的意義(或乃至功能性的認知)。事實上，人們經常還有著自己的認知與詮釋模式，而且，相當程度的，這樣的模式才是「真正」左右他對日常生活運轉的主要機制。

準此立場，我們可以這麼說，只要人，做為一個具自主潛能的主體，具備有充分的自我反思意識、感受能力與批判意念等等，制度化體制所內涵的外在制約潛能就未必具有著絕對優勢的發揮空間。事實上，縱然制度化體制的外在制約性是必然存在，人所具之個別性的動能，卻也會對制度化的力量產生或多或少的反彈作用，而且，事實上，這樣的反彈作用可以說是內涵於其內的。誠如齊穆爾所指出的，只要存在有宰制的形式，即意涵著服從與反抗必然互攝互剋地同時並生著(Simmel, 1950: 192-193)。制度化做為一種具有宰制意涵的社會形式，一樣的，除了孕生服從的因子外，也內涵著反抗的潛能動力。於是乎，制度化與反制度化的相剋力量總是相互涵攝地存在著。

總之，制度化提供、也同時限制了人們在有限範圍之中尋找可能組合的認知和行動空間。這個組合的可能認知和行動空間理論上似乎是有限而封閉的，但是，現實上，它經常卻是大到足以讓人們感覺到衍申近乎無限之可能自由選擇的機會。因此，它總是開展著足夠的開放空間。或許，正是存在著這樣一個的主觀認知特性，人們並不會因制度化具有(尤其規範性的)著有限性，而明顯感覺到有著處處受限的窒息壓力。相反的，人

們往往是竭誠地擁抱它，特別是那些對社會資源具有優勢主控能力者，因為正是制度化的界範讓他們感覺到有著選擇空間的機會，也為他們保障了更多主控社會資源的有利條件。透過對制度化所界範之種種可欲的方式，人們以為自由可以充分體現出來，也被消費著。有關這樣以消費來證成自由的趨勢，將在第十二章中再討論，在此，暫時按住不表。

然而，弔詭的是，事常與願相違的，人們可能感受到的實際情形，常常並非如所期待的。固然，假若人們膺服制度化體制，循著自己所認知之體系化的結構理路，儘量避免帶來「偏差」地行事著，他們大體上可以因此從體制化的社會形式中獲得一定的回饋報酬，並且給予一定形式的「自由」保證。但是，制度化體制的體系化結構理路本身，卻也同時在無形之中扼殺了人們創造更多具源起與原創意涵的可能機會。至少，理論上（也是表面上），它阻礙了心靈追求無限、或至少更寬廣之活動的契機，尤其當人們缺乏養成自我反省習慣與追求自我超越的觸機的時候。畢竟，它所帶來之類似能疲 (entropy) 的狀態或許是均衡，但卻是相當呆滯。更何況，既然制度化與反制度化乃互剋地相互涵攝著，這意味著，整個情形的結果，為人帶來的，既可能是幸、也可能是不幸的情形。所以這麼說，乃因為在現實環境裡，能量無論如何終有溢出的時候，而這也正是反制度化由潛勢轉變成為明勢的時候。這樣反制度化的溢出，表現在人的身上，即是：倘若未能在制度化之有限的可能企劃範圍中開展出更多、更開放的契機，讓原先體系化的基本格局還能繼續住<sup>⑦</sup>的話，此一能量的溢出，將創造出所謂偏差的狀態來。即使這樣的偏差或許未必立刻危及整個制度化體的原有結構形態，但是，無疑的，這至少將為原有的結構形式增加更多的干擾，帶來更大的複雜性。一旦複雜性增到一個程度之後，情形極可能會變成一片渾沌。此時，原有的制度化形式，或是面臨全盤重組的局面，或是其原有之體系化的諸結構理路之間喪失了邏輯一致性的特質，彼此之間產生了明顯的半絕緣隔離的自主化或乃至相互傾軋的現象。

⑦ 一般來說，若不是讓原有制度化的結構形式的「面積」更加擴大，就是原有模式的深度更為加深。

## 第六節 超越制度化之人的另類圖像

在現代物理學家眼中，自然界裡的任何液體或氣體，被認為是皆由無窮數目的單獨小塊集合成的。如果每一個小塊都能自主獨立運動，那麼，流體就該擁有無限多的可能性，也就是有著無窮的自由度。於是，就數學的角度來說，描述流體的方程式，勢必要處理無限多的變數。無論在現實上或技術上，這將都是不可能的。幸好，每顆粒子並非獨立運動，它的動態乃與其鄰近的粒子息息相關。尤其，當流體平穩時，自由度就變得非常低，會出問題的複雜運動乃成對成對地綁在一齊，相鄰的小塊或者永遠保持親密，或者以平滑線性的姿態分開，畫出風洞中常見到的俐落線條。於是，這構成了一個完美的物理圖像，一切可以在有秩序的構思中進行著 (Gleick, 1988)。把同樣的道理運用在社會現象的描寫上面，我們可以用上面這段話做類比，改寫成為這麼一個樣子的說法：「在人的社會裡，任何團體都被認為皆由無數的個體人所組成。如果每一個別的個體都能自主獨立活動，那麼，團體就該擁有無限多的可能性，也就是有著無窮的自由度。於是，就數學上來說，描述團體的樣態勢必要處理無限多的變數，而在現實上或技術上，這都是不可能的。幸好，每個個體並非獨立運動，它的動態乃與其鄰近的個體息息相關。當團體平穩時，自由度就變得非常低，個體會出問題的複雜運動乃成對成對地綁在一齊，相鄰的個體或者永遠保持親密，或者以平滑固定的姿態分開，畫出家庭或社區中常見到的俐落線條」。

把這兩段話對照起來看，恐怕許多人會同意，它們好像看起來都成立，也都說得過去。這樣以有關自然界現象的論述同構地來與社會現象比擬，一直就是許多社會學思考的慣性做法。在此，我並無意對這樣的同構比擬的正當性挑戰而提出質疑，所以引用這樣的一段說法，用意是要藉此一比擬引出一個問題：一旦個體的自由度加大了，相鄰個體（甚至是傳統認為代表親密關係的家庭成員們）不再保持親密時，團體的樣態會是怎麼個樣子？

表面上看起來，這樣的提問純然是虛構的，因為人們會斬釘截鐵地指出，在現實世界裡，這樣的情形根本就不可能發生。所以這麼認為，理由很簡單：個體的自由度再大，每個個體都還是無法獨立運動的。況且，個體會出問題的複雜運動，都必然還是成對成對地綁在一齊。於是，相鄰的個體也還是一樣的，或者永遠保持親密，或者以平滑固定的姿態分開，畫出如在家庭或社區中常見到的俐落線條。或許這是可以接受的一種論述折向，然而，我們也可以把整個問題倒轉個角度過來看。這個角度是：即使個體的自由度加大了，或許還是無法促使個體產生完全獨立運動著。但是，很明顯的，這已經足夠形成一股龐大的驅動力，在歷史推進的過程中，構成為一個具體而微的「初始條件」，因而具備一定的敏感依賴性與決定性。從現實已成的歷史軌跡來看，總的來說，個體的自由度加大的確已相當程度地使得社會規範的約束作用力減小、性質改變，而且施用範圍也縮小了<sup>⑧</sup>。

總之，若說規範對人發揮約束作用所展現的是一種線性的特質，也就是說，規範要求人們循規蹈矩地依著一些基本理路一條鞭地行事著，那麼，所謂社會規範的約束作用力減小與施用範圍縮小即意味著：人們種種的行事現象趨向多元化，也因此呈現出非線性的特質。若再考慮到性質改變的問題，那更是使得規範的變易所具的社會意義更形複雜了。

很明顯的，在如此一般的發展趨勢的催動之下，整個社會的秩序於是乎呈現出朝向開放而發散的方向發展著，其中充滿著隔離、平行、乃至矛盾與衝突的種種可能情形。在這樣的情況裡，複雜性自然隨之加大，甚至，最終，大到變成渾沌一片呢！情形是如此的話，其結果是，在概念上，傳統之體系論（尤其有機論）所支持「完形」整體化的體系結構觀無形中受到挑戰，其原先在論述上所具的正當性產生了動搖。如今，具完整體系化的部分，不但必須被區域化、也被區隔化，而且，其所施及的範圍，更可能是一再地縮小。原具體系化之整體中的所謂部分逐漸喪失了相互緊密扣

⑧ 當然，隨著種種社會創新的出現，社會裡也相對應地出現了新的規範約束。因為與本文整個論述的宗旨無關，對此一可能的現象，在此，也就不擬細論了。

聯之強而有力的整合意識，而變成是以破碎、斷裂、易變而漂浮的方式，依著一定既成的結構理路被「拼湊」而「浮貼」在一齊，於是，這頂多只呈現出一種類似阿圖塞所說之具「破裂性之統一體」的「整體」秩序一般，而且，有些部分總是在未確定之中超多地被決定著 (Althusser, 1979)。無疑的，在這樣的格局之中，個體獲得了較大的自由度，成為自己之主人的契機，看起來好像也就更形寬廣了。其所差的是那另外一個至為重要的關鍵條件。至於，這個另外的重要關鍵條件是什麼，留在下面的章節中再討論吧！

在世俗經驗可感的世界裡，人的身體本身可以說是連接兩個人之關係的指涉對象自身，但是，它卻也同時是最具初基性的介體，即使其中尚有著更多的介體（如電話、網際網路或書信）介入。同時，更重要的，在絕大部分的互動場合裡，人們乃靠著身體的種種樣態來表示關係的性質，例如，在西方社會裡，接吻代表彼此間的關係有著一定的親密程度。哈布瑪斯即曾做過這麼一個樣子的陳述：「個體化的唯一原則是身體之時空位置的呈現，以及在社會化過程中與有機體呈現的慾望和感受本性。或用涂爾幹的說法，即古典傳統所提示的激情 (passions)」 (Habermas, 1987: 58)。這句話剔透了一個訊息：身體的時空位置是我們思考人們互動的重點。雖然，正如哈布瑪斯所提示的，晚近來，人的慾望和感受本性或所謂的激情逐漸被社會學者們所重視，但是，對此等特質的考量，卻沒有在論述上有著另一種具革命性的概念提升。換個角度來說，這也就是說，至少在分析策略上，並未對個體的主體性所居處的位階，做較為明顯的翻轉。與過去一直所持的認知模式一樣，基本上，社會學者仍然一直預設著社會此一巨靈客體是以泰山壓頂的方式操弄著人們。然而，審視當今整個世界的發展趨勢，這樣的預設實際上是有著再仔細斟酌的必要，而這正是下文中所要討論的重點。

從某個角度來看，人的生命是一個不斷創衍的過程，譬如佛家即以「精進」稱之。在這過程裡，人既不是完全屈從於社會制度化的結構性力量，也不是隨機自由而雜亂無章地行事著。假若秩序基本上是人們想像創造出

來的一種人為虛擬世界的話，人正是使之可能轉化成為「真實」的唯一擔綱者，也是唯一研判者。套用柏格森 (Bergson) 的說法，在這過程當中，「實在」若為有的話，它所指的，也只不過是一個在未造就自身的狀況中造就了自身者 (Bergson, 1911: 261)。這句話的意思可以衍生為：由虛擬而成為真實，乃是一種個人不斷努力衍生的創造過程，它並沒有終結點，縱然或許是有著一個起始點。準此立場，所謂的「成真」指的，於是乎並不是實際有所成的那種具體而微的結果，因為它只是一種暫時的狀態，終究還是會再變化的。毋寧的，它所指涉的，是那具有著「努力」性質的創造過程本身，而且，更是在那「努力」的過程中，透過種種具形化的介體，賦予人一種具社會性之「實在」、且「成真」的感覺。以這樣的認知命題為前提，這一切自然不能單純地以因果方式來理解，也沒有跨越時空範疇而永不變的普遍定則可言，有的，只有趨勢或方向之說而已。

因此之故，對人而言，在生命邁進的過程當中，其所面對的「實在」，其實好像是一片片以虛擬為張本而撐開的花瓣一般。這片片張本的花瓣本身並沒有定性，人總是可以使用柔和而迂迴的方式順著自己的性子來編織它們，而使之成為一朵朵的花朵。其所採取的證成方式，通常是在實際的日常生活世界裡，以環繞著自己的身體所發散出去之小點空間為中心、並以隨時流動、具短暫性的游擊戰術為策略來引發種種實際的作為的。在這樣對點點滴滴之實際發生的細部有所作為的經營過程當中，不可否認的，制度化的結構性力量是存在在周邊的。但是，基本上，它頂多像滿懷著關心情意、但態度嚴厲的父母對著子女一般，雖有心全面而嚴格地管教，但是，現實上，卻頂多只產生隨制性的制約作用而已，其結果甚至是無效的。這也就是說，它是否真正發揮作用、如何發揮作用，還得看人怎樣對待它，並非對人人均相同的。於是，人以怎樣的態度對待，是一件極為關鍵的事兒。譬如，隨心地以常軌慣性之反手運用方式來對待制度化的結構性潛在力量，即是在人們身上常可看見的直覺反應方式，俗語裡所說的混水摸魚即是。這種應對方式的特點，就是人們不必事先以極其理性而審慎的態度來評估情境，然後才戰戰兢兢地行事。毋寧的，他往往只是憑著過去的慣

性經驗與一時的直覺，就足夠以四兩撥千斤的手法以簡駁繁地化解了問題。況且，事實上，結果到底真正能夠起了多少的作用，往往並不是行事決定當刻所在意的，而且，也非行事者當時所能夠認真考慮到的。

在絕大部分的場合之中，人們行事，總是在一種未確定情況中，根據自己過去有限的經驗，從事自我選擇與判定的嘗試，有時甚至是一種盲目的嘗試。因此，嘗試做為一種人的作為形式，縱然是盲目的，基本上還可能在人的意識導引下做決定，雖然其結果可能超出人原先所能設想的。盲目是因為整個行事過程乃在對結果無從有效預期，而對步驟也無以充分掌握的情況下進行著的緣故。基本上，這是一種事後回溯性的判定說法，並不因此否定了意識（或乃至意志）的存在的。

嘗試是偶然的孿生兄弟，它不但總是在偶然之中產生，而且也總是遭遇到偶然這位不速之客的騷擾 (Fanti, 1993: 4)。因此，就人本身的立場來看，或許，意志是引導著人嘗試的起動器，但是，偶然卻彷彿有著自己的志願一般，並不是順著人的意志而轉移的。中國人不就常有著類似這樣的說法：「人生不如意的，十之八九」、「人算不如天算」或「天有不測風雲，人有旦夕禍福」等等，其所意涵的正是這麼的意思。從這個角度來看，人的存在似乎只是各種嘗試中的一種嘗試，甚至，人本身就只不過是一種嘗試而已。我們既無法完全主宰自己的命運，而所謂外在制度化的結構性力量本身（假設是有的話），也一樣的，並不能完全主宰我們的命運。假若嘗試代表的是人的一種有意努力的話，人從中所得到的，並不是原先預期的目的有沒有達成的問題，而是努力地實際「做」的本身所開展出來的那種主觀性的體驗。人本無定相，也無定向，一切的嘗試作為或許只是一種如佛家所說的隨緣遭遇吧！

假如虛空正是嘗試的發源地，那麼，人的嘗試或許只是塗抹在虛空中一點點代表著人有限努力的色彩罷了！它的成功與否，基本上是人為主觀界定的，帶有著相當機率偶然成分的色調。就在這機率偶然色彩的塗染之中，人並不必要向外在制度化的結構性制約完全傾斜，以便學習如何形塑、證成、也同時否定自我的。況且，任何塗染上的色彩，不管多麼地鮮豔亮

麗，經過風吹雨打，日子一久，也是會褪掉的。很明顯的，這樣的論點是顛倒了西方社會學的主流理論論述，而這正是在下文中企圖借用來做為分析社會之存有論上的分離點。在此，所謂西方社會學的主流論述傳統所意指的，簡單說，即是前文中一再闡述那以各種方式強調「制度化之結構制約的必然性」這樣的論點。

時間總是很慷慨地向人們揮灑著它所編織出來的生活網絡。記憶做為時間實際體現的社會意義內容，它像以纖細的棉線所編織出來綿密交錯的經緯，把人們日常生活中散落在茫茫虛空裡一些瑣瑣細細的片段串聯起來，也網集了它們，讓時間彷彿可以（至少暫時）停留在人們的身邊。然而，在那一串串交織著的記憶經緯線的外面，還是一大片黑茫茫的虛空網眼空檔。用手把網僅僅一捏握，充斥在纖細的記憶經緯間那一大片黑茫茫空檔的虛空氣體，頓時就可以被擠掉，而且是乾乾淨淨的。原本七零八落的記憶經緯細線於是緊緊地被壓縮在一齊，成為一團結結實實的「實在」，顯得十分充實，也十分具體。這情形或許有如地球表面看似充實，但若除去那些構成它之分子或原子間的空隙，直徑將只剩下一百公尺，而不再是一千三百萬公尺一般。這整個情形就有如精神分析學家方迪 (Fanti) 引用法國作家馬爾羅 (Andre Malraux) 的話所說的一般，他說：「偉人的一生之所以感人，就在於它最終可以歸納為兩三分鐘的錄音，歸納為「幾個少得可憐的祕密」，餘下的都是沒用的廢話和謊言」(Fanti, 1993: 26-27)。

沒錯，這樣把人生像從人蔘中提煉人蔘汁一樣地濃縮起來，似乎並不是一般人經營生命的基本態度。大部分人的真正日子，總是由那點點滴滴夢幻贅言般的事務疊合起來。人們期盼的是，人生的網絡要大刺刺地撒開，讓那被撒開的記憶經緯線緊緊地黏貼在密密麻麻、又黑黝黝的大地上，而那到處佈滿著的網洞眼，最好都能夠補實起來。於是，人們總是盼望記憶的經緯線是一個貼在以網洞為背景，並向四面八方實實、且無限衍申的圖形。在一般人的心目中，只有這樣的圖形才是「實」的，那黑黝黝的網洞背景則是「虛」的，而「虛」絕對是不能取代「實」的。因此，他們彼此間做為背景或圖形的角色經常被認為是固定的，而且也希望是固定的，並

不能如格式心理學所說的，是隨著情境條件的改變而可以互換的。這樣把人的生命先就給弄實，而反倒過來把它原本所具有之「空虛」的可能性往旁邊一擺的看法，不但牢牢地界定了一般人的社會生命觀，也同時被許多（西方）社會學者們視為是人之社會生活及其世界的本質。於是，這樣被弄實了的哲學人類學存有預設所衍生出來的，就是把制度化的結構制約力量體現在人的生活世界裡的決定作用予以必然化，而且，也勢必如實地與人做為行動者的主體性對立起來，並且永遠無以化解的對立著。

對一般人來說，記憶（尤其集體的記憶）乃是使得人與人間聯繫得以穩定的基本心理機制。一方面，它讓人感覺到自己（身體）存在著，也進而證明了自我的存在。另一方面，記憶讓人與時間的概念有著交會的機會，它是時間的一種人為表現與證成，可以說是被安排在「客觀」之時間序列上無數個跳躍的點。然而，在人們的主觀認知裡，它卻是成為一種連續銜接在一齊的心理媒介機制。人的身體本身與身體感於是就在記憶和時間此一概念這樣的交會中展現，同時也讓空間的概念隨著記憶影像一片片地浮現、也一塊塊地流動著，而終於可以被貫穿了起來。就在這樣的情況之下，身體與記憶使得時間和空間有了巧妙的社會性結合。這樣的結合，經常被人們以為，在一大片黑黝黝而漂蕩的「空虛」網眼洞中，找到了明亮而穩固的「實在」，生命因此顯得踏實了許多。

不過，假若從另一個角度來看，我們似乎可以看到一個弔詭的可能現象，因為那一大片密密麻麻、黑黝黝而漂蕩的「虛空」總是透過網眼洞不時扎刺著人的心靈，讓人們的日常生活充滿了虛空的重複贅言。在這樣的情況之下，意義往往只是帶著感性的意志在剎那間的凝聚，它很容易一下子就被蒸發掉。生命的意義總是在充實地被肯定（而且往往也正是對自我的肯定）之後，又於剎那之間頓然掉入黑黝黝的深淵之中，原本充實的意義一下子又散失掉了。我們不是常可聽到人們說著：「人生如煙，白雲蒼狗，變幻無常」，深深感嘆著生命的無常與虛空嗎？

就我個人的觀點來看，這樣的存在的虛空，並不能簡單而立即地以諸如吉登斯 (Giddens, 1991b) 所謂的「存有論上的不安全」這樣的說法來等同

的。「存有論上的不安全」充其量只可看成是「不完全」的虛空的說法，因為它還是把充「實」的「有」當成認識生命的本質性起點，而無法接納「空虛」做為思考生命的初始源起狀態。是的，誠如在上面所提到的，對世俗的芸芸眾生，或許，只有由那記憶的經緯線條所編織出來的「實」的圖形才是真，也才是生命意義的所在，因此才足以使自己成為自己所編導之戲劇的主角，而讓那黑黝黝的虛空網洞當成只是背景，永遠只配充當空蕩蕩、虛飄飄、隨時可以更替、消散的配角。如此，生命原本就應當是以那充實的記憶圖形來證成，並且讓這實在的圖形一再膨脹、一再強化、也一再修補編織，把虛空從人的感覺世界中驅逐出去，因為只有這樣，人才可以在存有論上有了安全的落實點，也才是存有的最好、且甚至是唯一的證明。

基本上，這樣普遍以「實」（尤其具社會性的實有）的形式來證成生命之內涵本質的世俗態度，並無所謂對或錯之判定的問題困擾著。問題的關鍵毋寧是，它帶給我們的到底是什麼意義，有著怎樣的啟發作用？換個角度來看，也就是說，另類（或與其正相反）的態度，又可以給我們怎樣不同的意義和啟發作用？這無疑的是一個值得進一步探討的課題，也正是在下面的章節中要討論的重點。

其實，在一生當中，一個人從來就不會用同一個方式說同一句話的。人生永遠是一個不斷嘗試的過程，而嘗試又是以一定的隨機性漂蕩在人之能量彼此相互干擾與震盪之中。因此，人的意志或動機充其量只是一個能動的初始條件，點火發動了引擎，帶動出一個運動的方向，而且，它所帶動的，還只是一個方向的雛形而已。這麼一來，縱然人精心安排了具體而明確的計畫，但事情卻總會以出乎意料之外的方式發展著，有著未能預期的結果。於是，成功的嘗試與失敗的嘗試，基本上並沒有任何的區別 (Fanti, 1993: 75)。所謂成功與否，說穿了，只是自以為聰明之事後回溯所做的一種結論性說法而已。人在日常生活世界裡的種種作為，總是以未完成的姿態進行著，永遠沒有完成的可能，也永遠沒有必要一定是完成的。

現代人總是喜歡以演繹推斷的方式來從事論述，尤其是所謂的知識分子。於此，他們以「完成」的結果來論斷生命的意義或行動的社會意義。

這樣的行事，其所意涵的不只是一種永遠武斷的論述，而且，同時經常也把人所具有的潛在可能性往一個特定的定點或方向推，而且是推死了。因此，把制度化的結構制約力量往人的身上推，而且對立起來、並加以決定必然化地推，正好就是犯了這樣之武斷論述的毛病。在給予與承認人只具有限主動性的前提之下，人當然也就成為制度化之結構制約力量（也就是「社會」這樣一個巨靈）的永遠俘虜，而且是一個自以為有自由度、也有自主性之假象的俘虜。在這樣的認知情況之中，人無限的可能潛能，尤其，其所具的現實社會意義被凍結起來，使得它在理解人的現象時當然起不了任何的作用。

# 第十一章 生活世界與其體系化的樣態

## 第一節 日常生活世界的基本樣態

### ——藉由文獻的回顧來捕捉

法國社會學者列菲伏爾 (Lefebvre) 曾經指出，在過去西方社會學論述傳統裡，日常生活這個概念某個程度地是被看成為一個殘餘概念。學者們以為，當我們透過分析把所有明顯居優勢、且具結構特化性的活動（諸如國家、意識形態、社會體系等等厚重而抽象的概念）都剔除掉後，剩下來的就幾乎可以被定義為日常生活了 (Lefebvre, 1991: 98)。對列菲伏爾而言，這樣的看法是偏失的。他認為，日常生活必需看成是一個整體 (totality)，而且是一切互動關係所以形成和運作的真正場所。生活世界的實質內容——人們所作所為的點點滴滴活動，或許看起來是簡單，但其實卻是極其豐富，而這些內容才是我們從事社會學探討與批判的真正重點 (Lefebvre, 1991: 98-99)。

事實上，從以上諸章節中的諸多討論，我們已經可以得到一個明顯的結論，即：回到人本身的日常生活世界層面來考察社會現象，在理論上是有著一定的意義，而且是至為關鍵、迫切的。與幾何學不同，社會現象運作的形式並不是一種單純之邏輯推論形式的符應體現；毋寧的，它是人們實際表現在日常生活中具集體意義之種種認知和行動的點點滴滴體現結果。這樣的表現相當程度地是直觀的，其中糾結著感情與情緒的衝動，也展現著人們特殊的個別心理經驗，因此，基本上可能有著相當的分殊歧異性。齊穆爾即曾這麼說過：「我們無法透過邏輯手段把真正純粹的社交 (sociation) 從複雜的整體現象中隔離出來」 (Simmel, 1971: 31)。在他的眼中，任何有關社會情境的歷史性描述，推到極致，都脫離不了人的「心理學」

知識的操作。莫斯科維齊有一句話用來補充形容這樣的立場，可以說最為傳神。他說：「若非同時是個體，『社會的』將是不可能的」(Moscovici, 1993: 239)。他採取了齊穆爾的立場，繼而說道：「人類的存在只有在個體層面上才是真實的。但是，這並未損及社會此一概念的有效度。以其最一般的形式來看，此概念乃意指發生於個體內之互惠性的心靈行動」(Moscovici, 1993: 244–245)。

假如我們依循著莫斯科維齊所說這樣的立場，也配合著上面諸章節中一再反覆論述的基本內涵來看，我們可以這麼說：「擺脫了『人』本身來考察所謂『社會的』的概念，結果將是虛幻，無法落實的。」因此，「社會的」理當擺在人每日活鮮的日常生活情境裡來看，才能把它的特點充分彰顯出來。而且，更進一步的，日常生活情境又得鑲嵌進入人與人互動的活動場域裡，才能把人存在的意義剔透出來。在這中間，無疑的，人類意識性的行動就常是我們考察與關心的重點，雖然，或許誠如精神分析學指陳的，人類的潛意識作為也有著一定的深層社會意義（參考 Schutz, 1967, 1973）。米德也曾這麼說過：「你不可能以個體生命過程之外的元素來營造一個社會」(Mead, 1974: 257)。道格拉斯更是直接了當地宣稱，社會科學「必需始於、且止於日常生活的研究」(Douglas, 1970: 3)。

總之，凡此種種如此一般的說法似乎意味著，只有回到人們的日常生活世界裡，從那點點滴滴的實際生活細節中去捕捉，社會現象才可能恰適地被理解，也才可能妥貼地被呈現出來。無疑的，假如這樣的主張可以被接受的話，所謂社會結構或類似的概念，若要使用得適當而妥貼，似乎就必需避免過去一向把社會一概念從人的日常生活世界抽離掉的思考模式了（例如結構功能論者的主張）。否則的話，在概念上，這就將極可能產生異化的情形。或者，我們甚至可以更激進地說，社會結構的概念必須兼顧到個體主觀定義的部分，才能掌握其中意涵的精髓。例如，華格納(Wagner)就認為，舒茲的典型性(typicality)概念即等同於社會結構的意思，但是，它卻意涵著，這必需根植於具主觀基礎的意識當中，並透過行動者的知識和了悟為媒介，才得以存在(Wagner, 1973: 64, 67; 同時參看 Schutz, 1973)。

同時，學者們也一致指出，即使是象徵互動論者，也與舒茲一樣的，基本上乃認為社會結構應當看成是一個被詮釋的實在（參看 Brittan, 1973: 193; Keat & Urry, 1975）。

在這樣的認知架構之下，讓我們首先看看所謂的「日常生活世界」一概念到底所指為何。談到這個概念，我們實不能不提到現象社會學的基本立場的。根據現象社會學的代表人物舒茲與魯克曼 (Luckmann) 的意見，所謂的「日常生活世界」指的是環繞著人的活生生血肉軀體而營造、且呈現出來的實在區域 (the region of reality)。一方面，人保持相當清醒的意識狀態，一切以理所當然的自然態度，把自己投入而參與其中。除非有著必需進一步加以注意的必要，否則，一切都是以不成問題的態度進行著。當然，另一方面，人也可以依照個人的需要，進行改變這樣的實在區域。三方面，也是極為重要的是：一個人的日常生活世界並非獨屬專有的，透過彼此相互扣聯的活動，它可以與一些其他人共享。這也就是說，人們相互之間具有主觀互通性，彼此分享著一些共同的象徵意義，也共擁有一些所謂的知識儲倉。因此，在大部分的情況下，人們彼此之間是可以順利地相互溝通，不至於產生明顯的障礙 (Schutz & Luckmann, 1973: 3, 15, 35)。

職是之故，日常生活世界裡總是有著一些既存的事件與事物（包含其他人已完成並呈現的行止和其結果），而這些既存的事件與事物無疑地對行動者進一步行動的可能性，有著相當程度的制約作用。這也就是說，此一實在區域既是透過人的實際作為行止來塑造，同時也提供人差事，更是人依其旨趣實現預先設定之計畫的地方 (Schutz & Luckmann, 1973: 35)。「因此，生活世界是一個我們可以透過行動來修飾，且另一方面也同時修飾我們的行動的實在。我們可以這麼說，人們之日常生活的自然態度乃普遍受著實用動機所決定」（Schutz & Luckmann, 1973: 6; 同時參看 Heller, 1984: 6）。在這樣的狀況之下，日常生活世界既在我們的身心之外，也同時在我們的身心之內。舒茲與魯克曼即稱呼日常生活世界為自然世界觀之未檢驗的地基 (Schutz & Luckmann, 1973: 3)。

很明顯的，日常生活世界所指涉的乃環繞著一個人身邊、且在時間上

具當刻立即性的環境。譬如，國王的日常生活世界不是他的國家，而是他的宮廷。因此，在一個人身邊、但卻是立即可及之外的環境，自然就是在日常生活世界的範域之外了 (Heller, 1984: 7)。當我們說時間上具當刻立即性，理論上並不是把過去與未來的時間向度完全忽略。它所意涵的是過去以記憶的方式，而未來以想像、期待或計畫的形式呈現在當前此刻的現在裡。正是以這樣一個方式集過去與未來的時間向度於一身的現在，構成了日常生活世界的實際內容。所以，國王的日常生活世界尚還不只是他的宮廷而已，而且是他在宮廷中當前此刻所行、所思之種種生活細節堆砌起來的「實在區域」。因此，日常生活是一個人之自我再製活動的總集合，這樣的自我再製承載著過去已有的社會秩序與關係內涵的種種經驗（即歷史）(Heller, 1984: 27)。更重要的是，根據黑勒 (Heller) 的說法，假若一個人要再製社會，他又必需先把自己再製成為個體。正是靠著這樣之個體性的自我再製集合起來，使得社會再製的產生才有可能。這麼一來，「沒有個體再製，社會就不會存在；而沒有自我再製，個體再製也就不會存在。因此，日常生活存在於任何的社會；不管在社會分工中居何位置，每個人類存有體的確確地都有著他自己的日常生活」(Heller, 1984: 3)。

援引黑勒的說法有相當的危險性，因為盧卡奇 (Lukacs) 這位女弟子的論述充滿著早期盧卡奇的思想中承襲自德國觀念論的認知色彩，其所使用的概念（例如個體）都具有這樣之思考模式內涵的特定意思，一般難以做不同的理解的。誠如在前面的章節中所提示的，秉承著啟蒙的理性人文理念，在西方社會學者的心目中，人們唯有以個體的姿態呈現自己，才能把人之所以為人的主體性彰顯出來。準此基本立場，很明顯的，當黑勒使用個體一詞時，這個字眼所企圖意涵的，不單單是對立著集體一詞來使用，而是用以彰顯和證成主體這個概念的。因此，暫且不論內涵為何，在她的眼裡，個體性的展現與否，即是彰顯和證成人之主體性的內在判準。從社會思想史的角度來看，這樣的歸因，實與自由主義主張個體為不可化約之最終存有體的思想傳統，有著一定的關聯性。在此，我無意對此再做任何進一步的評述了（參看第八章第六節）；所以援引黑勒的說法，主要的用意

是藉著她的論點來凸顯從日常生活出發來思考人之社會性的社會學意義，特別是在西方社會學史上的意義。這個意義不只是表現在黑勒擡出此一具特殊思想內涵的個體性一概念上面，而且，更進一步的是在於，從歷史的角度來理解現代人時，透過個體性的概念，可以肯證日常生活此一概念所具有的分析意義。

總之，暫且不論個體性是否足以彰顯和證成主體性這樣一個西方哲學史上棘手的問題，在這樣的日常生活世界裡，人們以一種習以為常、理所當然的「自然態度」來形塑與勾勒世界，倒是一個可以肯定、且具相當普遍性的經驗「事實」。習慣於是乎是人之活動進行所預期、也是最主要的社會運作法則。尤其，誠如在第九章第五節中提及到的，既然生活世界的社會特質是以行動（而非論述）來張本，因此，就概念表達的內涵來說，正如同前文中所述及之吉登斯、哈布瑪斯、墨扎理斯或亞瑟兒等人一般，回歸到人們的行動上來考察，似乎有著凸顯張揚人的主體能動性的意思。在此，有必要提到一件西方社會學理論常見的爭議議題，這是：許多學者們總以為，在西方社會學的理论論述傳統裡，所謂微觀社會學相對地即是比較強調人做為行動者所具如此一般的主體能動性本身（參看 Alexander, 1987, 1988a, 1990; Alexander & Colomy, 1985; Alexander & Giesen, 1987）。然而，檢視這些所謂微觀社會學論述所使用的概念內涵，卻不免會讓我們對這樣的立論有所保留。

就現象社會學的傳統來看，像舒茲與魯克曼，他們的確注意到、也強調人的意識本身，但是，他們所提出諸如習以為常、理所當然、自然態度等等重要的核心概念，基本上還是脫離不了客觀主義的陰影。只是，他們巧妙地以諸如主觀互通性這樣看似還原到人主體身上的概念來掩飾。誠如上述的，對他們而言，所謂生活世界指涉的，本質上還是依附在活生生之人的身體而實存在「那兒」的一種具客觀性的場域概念。在這樣的場域之中，人的日常生活行動最主要的特徵，則是以具理所當然特質之所謂自然態度的方式來進行與衍生。對這種自然態度的肯定，其所具有之最為基礎者，乃預設著具意識與知性之同時人 (fellowmen) 的存在，而且任何人與他

們之間對生活世界中的種種客體都具有著可經驗性 (experienceability)。這個可經驗性包含兩種理想化的現象：(1)立場互換性的理想化 (idealization of interchangeability of standpoints)；(2)關涉體系諧和的理想化 (idealization of the congruence of relevance system)。舒茲與魯克曼把這兩個理想化現象合稱為「觀點互惠的一般論題」(general thesis of the reciprocity of perspectives) (Schutz & Luckmann, 1973: 59-60)。

很明顯的，舒茲與魯克曼所強調的是使人與人互動所以可能（也就是社會之所以可能）的那一部分，而這一部分就是舒茲自始即一再企圖肯定的主觀互通性。不管是立場互換性的理想化或關涉體系諧和的理想化，其所意指的，其實都是對主觀互通性的絕對肯定，而不是一個行動當事人本身所具有獨特、自主、原創或乃至是隨機性的這部分（參看 Schutz, 1967, 1970a, b, 1973, 1982）。因此，就概念內涵而言，這樣一個主體互通性的概念所供奉的，基本上是存在於互動者兩造間所具可資溝通（特別是體系化）的共同象徵符號的部分，而不是行動者本身的認知或感受能力等等具主觀性的個別特質。準此，主觀互通性此一概念是一個指涉上具關係性的概念，它所供奉的是互動者兩造間在具認知性質的意識上面所具的關係特質。這個特質即是具備共同的可經驗性，這也就是舒茲與魯克曼的「觀點互惠的一般論題」中立場互換性的理想化與關涉體系諧和的理想化這兩個理想化現象所意圖包含的東西。這些東西說來其實都是社會此一巨靈的一種化身，只是它容納著行動者的概念，以較為抽象而迂迴的方式來呈現這個被客體化之巨靈乃具有著無所不在，也無所不能的特質而已。

至於，一向也一樣被歸類為微觀論述立場的俗民方法論，是否也具備著相同的特點，這是一個不能不回答的問題。以葛芬可 (Garfinkel) 為例，首先，他即以為實在的世界是不可言說、也不可即的。因此，假如有所謂的社會這樣的東西存在著的話，它頂多是一個靠著人們的社會詮釋來掩蓋的神祕 X 因子一般<sup>❶</sup>。如此一來，真正的社會實在是什麼，並不重要，甚

❶ 此乃寇寧斯 (Collins) 的用語 (參看 Collins, 1985: 210)。

至也不必把它供奉出來。我們所關心、乃至是唯一可以關心的，毋寧地是人們實際上如何看待他周遭的世界的問題。於是乎，考察的重點乃在於剖析人們如何展露其實際經驗而使之具有可解明 (accountable) 之意思的表達方法上面 (Garfinkel, 1967: 10-11)。準此立場，這即是英文之俗民方法論 (ethnomethodology) 一詞的由來，其意涵所強調的是 ethnomethod-ology (即指對一般人進行日常生活的方法本身再進行研究的學問)，而非 ethnomethodology (即研究一般人的方法論) ② (Craib, 1986: 139-140; 同時參看 Garfinkel, 1967: 10-11)。

以這樣的論證命題為前提，我們可以說，雖然俗民方法論的研究重點在於行動者的身上，但是其所強調的並非行動者的意識本身，而是行動者經由身體而體現在行為上的種種可能規則，特別是展現在語言上具所謂索引性 (indexicality) 的規則 ③。基本上，這些規則被視為即是反映或代表社會這麼一個神祕 X 因子的運作脈絡。使用葛芬可的術語來說，這種規則所涉及的，其中最重要的是有關人的反身性 (reflexivity)，而此一反身性乃人具有解明能力的最主要內涵。對葛芬可而言，人的解明實作是一種持續進行、具體化、具反身性與自我意識的行動過程。人們可以常常使用諸如「與……等等」(et cetera)、「除非」或「由它去」等等語詞來分析實際的情境，並以此證成其所作為的理性程度。同時，此等語詞的表達彼此之間有著環環相扣、步步相接的自明性，人們可以相當程度地依情境的特質而予以掌握的 (Garfinkel, 1967: 1-7)。在這過程中，對情境之特殊性的適當掌握是互

② 寇寧斯對此字亦採後者的斷句方式，但卻有著截然不同的詮釋。他以為 ethno (亦即 ethnography) 乃指對某現象從事的觀察性研究 (the observational study of)，而 methodology 則指一般人們用以從經驗中弄明白事情的方法 (Collins, 1985: 211)。因此，同樣的斷句，卻有不同的意涵。不過，不管如何，他們對俗民方法論的基本立場的看法卻是一致的。

③ 此乃葛芬可的用語，意指語言的運用有如圖書館的索引系統，它指引我們去查閱所要與相關的資料。一套語言系統中之項目的意義即指引我們注意其所在的脈絡，包含諸如使用的場合、有關的語詞等等 (Garfinkel, 1967)。西庫利爾 (Cicourel) 則進一步就社會認知的角度對此做更細緻的分析 (Cicourel, 1973)。

動兩造所以能夠溝通的基本要件。因此，人們的共有日常生活知識是他們所共謀而創造出來的印象。如此一來，社會是被人們「做」出來的，而且，不只是社會學家，一般人也都在「做」社會學 (doing sociology) (Garfinkel, 1967: vii)。

從以上簡單的描繪，我們可以看出，與現象社會學的傳統一般，俗民方法論者既非主觀論的主流，甚至根本就不應當被歸類為主觀論者的。但是，總的來說，他們卻與主觀論者共享有一個基本的核心看法，那就是：社會結構的概念乃來自社會成員們的常識性信仰，儘管他們都一樣地對社會過程的真正結構狀態（假如有的話）缺乏詳細的解說 (Rubinstein, 1986)。譬如，葛芬可與沙克 (Sack) 就曾經說過這麼一句話：「對形式結構之俗民方法論的研究，乃即指向於從事描述，在任何情況和任何人而做的條件下，成員們如何處理這些現象（按指：形式結構），而且，同時對其適當性、價值、重要性、必要性、特殊實用性、成功度或結果性等等的判斷予以懸棄不問。我們稱這種程序性的做法為「俗民方法論上的無差異」(ethnomethodological indifference)」(Garfinkel & Sack, 1970: 345)。很明顯的，雖然葛芬可與沙克這兩位俗民方法論的代言人把有關社會結構的討論還原到人的世界來，但是，這並不代表他們從人做為行動者的（個別）主體面向來看問題。相反的，他們所著重的還是客觀的社會脈絡（尤其是語言的社會脈絡）<sup>④</sup>的問題；只是把這個有關社會脈絡的討論，由所謂宏觀立場轉移到所謂微觀立場而已。就此而言，其所呈現的，還是有如涂爾幹強調對社會事實性條件加以鋪陳的思考模式，其分析架構歸根到底還是維持著以社會結構為本位的分析立場。

## 第二節 實作、慣域和場域三概念的相互搓揉

- ④ 循著俗民方法論的思考理路，西庫利爾深受到維根斯坦 (Wittgenstein) 的日常語言哲學與瓊姆斯基 (Chomsky) 的衍生轉形文法的影響，提出了認知社會學的說法，主要從語言的社會意涵角度，對所謂的「社會脈絡」做了更為細緻的分析 (Cicourel, 1973)。在此，不擬細論，有興趣的讀者可自行參考他的著作。

在日常生活世界裡，人們一般很少能夠言明隱藏在社會互動中指導其行為的社會性規則。所謂的規範與其概念，主要的只有在人們回溯處理其行為或具第三者身分之分析者從事概念性建構之時，才被觀察或感覺到 (Deutscher, 1973; Cancian, 1975; Cicourel, 1973)。同樣的，人們的行為並不完全為人們進行角色取用 (role-taking) 時所設定、且以為的具體內容所指導，也不是如交換理論者所以為的，必然斤斤計較著回報的對等形式、數量或頻率等等 (如 Homans, 1961)。相反的，情形或許乃如布迪厄所指出的，它以沈默、習以為常、例行的方式來進行，而且，往往並非明顯地講究理性計算的 (Bourdieu, 1988b)。以寇寧斯的術語來說，行為頂多乃是一系列的儀式互動原則以沈默預設的方式進行著，其機制基本上是情緒性，而非認知性的 (Collins, 1981: 991-994)。

在第九章第五節中討論結構理路與實作理路時，我曾隱約地指陳出實作領域的多元化這樣性質。這樣的多元性往往導致人們在日常生活中的實作理路產生一種現象：促使實作中的符號體系，透過多元化所內涵和衍申的未確定性，產生了過多決定的情形 (overdetermination through indetermination) (Bourdieu, 1977: 110)。這是一種行事溢出其邏輯 (特別是所謂的理性邏輯) 所及之可能範疇的一種現象，甚至，倒過來，乃使得邏輯順著既現之便宜行事的形式而運轉。這也就是說，道理總是順著行事的方向而轉易，它是為捍衛既有的行事形式的正當性而說出來的。於是，人們在日常生活中的行事，或許有著一些相對恆定的基本「規矩」在，但是，這頂多也只是做為行事時的基本策略準則而已。一旦用在實際作為的時候，它總是留有相當大的彈性空隙，可以因時因地而變，而且，並不是那麼容易予以充分掌握的。因此，它的邏輯是曖昧而模糊的。不過，話說回來，往往也正是這樣的彈性、曖昧而模糊之空隙的存在，行事當事人的主體能動性才得以彰顯出來。換句話說，儘管一個邏輯再怎麼嚴謹、細緻，畢竟總是人為了圓成行為而設定的，人們都有著可以踰越、溢出、而加以操弄的空隙，更何況是一套模糊邏輯呢！中國人不是常說著：「公說公有理，婆說婆有理」，人們總是有著自圓、而且令自己相信的說詞，否則的話，這世間怎

麼會有所謂的「壞人」，也怎麼會有人使「壞」，而不認為自己是「壞人」。假若一個「壞人」知道自己是「壞」，或許，他就不會使「壞」了。不是嗎？正因為一個「壞人」往往有「理由」可以讓自己不認為自己是「壞」，甚至，反過來，認為自己是做「好」事兒，所以，他才會使「壞」。在中國歷史中，明清交際的洪承疇因降清為官，一向被後人歸類為「壞人」，然而，就洪承疇本人與其同黨或親人而言，他就未必被視為「壞人」，而甚至以為是對社稷有功的功臣呢？歷史的論斷是相當分歧的，這正是對人世間之行事理路的說法各有其依歸的最好寫照。

這樣來看人的日常生活世界，不免令人會以為，它是多變、無序、乃至雜亂無章的。或者，退一步地來看，若說它表現出一個恆定的秩序狀態，那也僅止乎於個人或少數人所共同、且針對貫穿特定時空範圍所具有的恆定性而已。日常生活世界所呈現的恆定性是否就是這麼個樣子，於是成為社會學家探討的重點。在這樣的概念指引之下，一方面，我們可以條件性地保留了結構所意涵的普遍性；另一方面，我們又可以彰顯行動者所具有的主體能動性。如此一來，某個程度的，我們似乎可以成功地化解上述之結構與施為二元對立格局的困境，也同時解決了長期以來西方社會學理論論述中諸多的爭議。布迪厄提出實作 (practice)、慣域 (habitus) 與場域 (field) 等概念來建構理論論述，即具有著這樣的意涵<sup>5</sup>。

布迪厄以左右開弓的手法同時批判客觀主義（如結構功能論）與主觀主義（如現象社會學），也呼應著「結構／施為」的二元爭論，提出實作（尤其慣域與場域的對應）的概念，認為如此可以化解二元對立的僵局 (Bourdieu, 1977: 1-71; 1990b: 30-51)。首先，他擡出了實作的概念，無疑地乃意味著有意對人做為行動者這樣的特質（包含其所具之主體能動性），在分析上賦予以肯定的地位，並且進一步地加以凸顯出來。對布迪厄來說，實作乃指在特定時空範圍中進行、且隨時隨地轉動之客觀可見的社會現象。這樣的實作並非以有意識（至少不是全然意識）的方式被組成和被指揮著；

<sup>5</sup> 有關對慣域之字源的說明與此概念在布迪厄之理論中的位置的討論，參考高宣揚 (1991a, b)。

當然，它也並非全然隨機或純然意外的產物。正相反的，無論就其所以產生或運作而言，實作本身基本上均有著一套理路支撐著，而這套理路乃人們以理所當然或習以為常的方式從經驗之中不知不覺得來的 (Bourdieu, 1990a: 61)。

對實作所具這樣的經驗特質，布迪厄以定信 (doxa) 一概念稱之。他認為，所謂的客觀結構與內化的結構<sup>⑥</sup>之間有著一定的符合性，而此一符合性不但提供我們一種在面對熟悉範域之實際經驗時以為即可以立刻瞭解的錯覺，同時，就其所以可能的條件而言，這樣的經驗也使得任何對它企圖做進一步的探究變得是不需要，甚至以為可以予以排除 (Bourdieu, 1990b: 26)。於此，所謂定信的經驗指涉的是：「當客觀秩序與組織的主觀原則之間有著準完美性的符應 (quasi-perfect correspondence) 時，自然和社會世界就顯得自明了」 (Bourdieu, 1977: 164)。此時，對人而言，極限感或許會油然而生，然而，極限感內涵著極限本身之外，也同時意含著正在遺忘著極限 (the sense of limits implies forgetting the limits) (Bourdieu, 1984: 471)。唯有人們具備著如此之極限感一被塑造出來，就立刻被遺忘而成為理所當然，彷彿讓極限也同時消失了的感覺狀態，實作才得以成為具有著「自然的」特質的第二本性 (the second nature)，也才有可能被成就著 (Bourdieu, 1990a: 63)。

當我們說實作的理路以理所當然或習以為常的方式進行著，並同時也指陳著定信經驗乃實作的經驗性特質時，這並不等於意味著人的實作理路是固定不變、甚至是僵化。正相反的，人的實作本身具有一定的流動性與不確定性，也常會有失誤、滑溜或顯得笨拙的時候。基本上，它的展現乃成為一個攸關「必需即興而為的藝術」的問題。行事得體與否，界定了一個實作是否卓越 (Bourdieu, 1977: 8)。因此，在布迪厄的眼中，任何的實作都像是置於遊戲 (game) 之中一般。雖然遊戲有規則 (rule) (如下象棋)，但是，對行動者而言，規則是前置設定的，它乃以前置條件的形式被供奉著，

⑥ 此一內化結構乃意指行動者主觀上內化後所呈現的結構可能性，例如下文中將討論的慣域。

並做為場域的既定基本結構形式。在這樣的情況下，重要的毋寧地是在遊戲中行動者所可能實際施用的策略，其所重視的是猶如下棋時以求致勝的步數 (moves)。雖說，這樣強調步數的策略運用，基本上是具有相當程度的規則性，而這個規則性也可以借用統計方法來捕捉。但是，這個規則性，並不是來自法則的規定或諸如風俗、習慣、格言、諺語等等準法則形式所規範的本身，而是來自行事者對遊戲的直覺感覺 (the feel for the game) 或在遊戲進行中不時所得到的直覺性體認 (Bourdieu, 1990a: 62–63, 66–67)。

無疑的，誠如傑金斯 (Jenkins) 所指出的，布迪厄這樣的策略模式有兩層的意義。第一、他企圖以某種認為適當的方式來貫聯自由與限制的概念，而具備此二特性，並追求某種的平衡點即社會互動的基本特質。第二、實作乃根植於人們自幼年以來綿延不斷之學習過程的產物。透過此一過程，行動者立即知道（而不必進行知悉）什麼是可以做的正確事情；同時，此一過程既非全然意識的、也非全然無意識的，乃以理所當然的方式進行著 (Jenkins, 1992: 72)。因此，布迪厄如此以策略（而不以規則）的概念來作成實作的理路，一方面，既可以顯現出尊重行動者的主體能動性，另一方面，又可以保住外在社會結構具有客觀性之制約作用的基本認識立場。正是因為實作被認為乃如此一般地內外同修、表裡兼具，布迪厄才稱之具備著「第二本性」的特質。這麼一來，他所欲完成的，其實與在前面章節中所援引的諸多社會學家（如洛克伍德、吉登斯、哈布瑪斯、墨扎理斯或亞瑟兒等人）企圖化解的議題，基本上並無二致的，乃攸關結構與施為的二元對彰問題。

既然實作指涉的是在一個特定情境中體現在行動者身上實際的動作表徵狀態，經驗上，它往往必需由外顯而具體的行為表現來證成。因此，企圖以這樣子的方式來展現人做為行動者之主體能動性的最完美形式，顯然地還是不夠充分的。倘若我們能夠回返到人本身（特別是人的身體）所具備的稟賦特質來看的話，那麼，人做為行動者的主體能動性就更能夠彰顯出來了。布迪厄即以下面這麼一個簡單的公式來表達實作概念的體質性內涵，似乎就有著揚顯這樣之意涵的意思 (Bourdieu, 1984: 101)。這個公式是：

{ (慣域) (資本) } + 場域 = 實作

準此，若撇開資本這個來源外於人之外的「東西」不談，慣域與場域二概念(尤其是前者)，就順理成章地不能不嚴肅加以關照了。順著這樣的理路，底下，就讓我們對這兩個概念做簡單的說明與批評。

誠如在第七章第八節中所提到的，慣域可以看成是一個依存於人身體上之「稟性」的假設性建構。說來，這個概念基本上頗像一個「黑盒子」，乃極為詭異、但卻是自我證成的假設性「東西」(參看 Bourdieu, 1990b: 53; 1977: 72)。於是，慣域這麼一個具規約作用之即席而顯的「東西」，乃是一個人所實際展現具社會建構意涵之體系化的認知與動機稟性結構。這也就是說，一方面，組成體系化之慣域的認知與動機結構，界定著深嵌於情境中諸多客觀潛勢所形成的要求。當人們對著這些要求尋求調適時，慣域生成了實作。然而，另一方面，慣域的衍生原則所以產生乃取決於種種的客觀條件，而實作則又傾向於再製著內涵於其中的種種規則 (Bourdieu, 1977: 76, 78)。因此，稟性與客觀條件同時連結在一齊，產生一個具辯證性之相互作用的場合。在這樣的場合之中，慣域的慣性像磁性滯留一般，其效力會有一段時間的延續，布迪厄稱之為慣域的磁滯現象 (hysteresis of habitus)。然而，正是慣域所具這樣的磁滯現象，往往使得稟性與客觀的機會條件之間產生結構性的落差，而這導致一個人的行動無法有效地應對著 (Bourdieu, 1977: 83)。

從這樣的描述，我們可以很清楚地看出，這個定義事實上乃搭配著上述的實作概念內涵而衍生的。其意義基本上是把實作概念體質化，讓它可以藉著假設性之建構體的形式鑲嵌在人的身體之中，而同時在人與日常生活世界的概念層次上，有著比較堅實的動能性基礎。因此，對布迪厄而言，慣域乃被供奉為一個具前反思性質、且為必然的前提性概念。它被擡了出來，以做為掌握客觀意義的論述開端點。同時，以此概念為出發點來經營的論述，一方面，既可以擺脫意識哲學(如舒茲的現象社會學)還原到人之主觀認知面向的束縛，另一方面，則可以避免結構主義(如李維史陀)

那般把主體性完全揚棄的遺憾。因此，做為反映行動者的客觀特質，慣域被看成是一種具能動性和創造力的活潑因子，雖然它還是深受客觀條件與經驗所影響著。

對布迪厄而言，既然慣域乃透過與某一類之特定存在條件（如社會的階層性）的關聯制約而產生，它因而具備著一定程度的恆定性 (Bourdieu, 1977: 53)。準此，我們所以可能保證結構概念一向內涵的客觀持續性，即因為人們的慣域有著在人們之間可能產生（並保證）具相當程度之同質性的認知和行動模式的緣故。促成這樣之可能機會的最明顯條件，概如人們處於相同的群體或階級，而分享著孕生相類似之認知與感受的客觀生存條件（即社會位置, social position）與生活方式 (life style) 等等 (Bourdieu, 1998: 8)。布迪厄所以如此說，乃因為他認為「除了他所屬社群或階級之集體歷史的一些特化內容之外，個體歷史沒有任何東西。每個稟性的個別體系 (each individual system of dispositions) 可以看成是所有其他之社群或階級慣域的結構變形體 (structural variant)，而表現著階級之內或之外不同軌跡與位置間的差異而已」 (Bourdieu, 1977: 86)。因此，在布迪厄的眼裡，個體的每個實作行為是可能有著個別差異性的，但是，這樣的個別差異性，到頭來，也只不過是體現一個人在其所處的場域（尤指階級）中的位置的一種具過度決定性的變形展現罷了 (Bourdieu, 1977: 87)！他在那本有關法國人之文化品味的著名研究中所提出的論述，就是一個最好的例子 (Bourdieu, 1984)。

很顯然的，布迪厄祭出這樣的論述，說穿了，只是巧妙地把社會此一集體全稱性的巨靈，以迂迴的方式轉化成為具分化、且殊稱性的社群或階級（層）（尤其後者）。在這同時，他又架設出慣域此一表面上看似純屬行動者本身（特別是個體行動者）的「東西」來，因為這樣可以把施為主體性襯托出來。然而，不論如何捍衛慣域此一概念所可能內涵的施為主體性，布迪厄以特別虔誠的態度供奉著類似社群或階級（層）這樣具場域性質的概念，實已宣告著它們在論述位階上具有著優先的主導地位了。無疑的，這也一樣地顯露出他自己一再批判之客觀主義的基本（而且是缺憾的）

特徵（參看 Jenkins, 1992: 82, 91-98）。其與客觀主義者所不同的，只是他使用了類似慣域、稟性、企劃、實作或策略等等看起來與施為概念之內涵密切相關連的諸多概念，而且巧妙地運用了諸如「已建構的」(structured) 與「建構中」(structuring), 或者「內在性的外在化」(externalization of internality) 與「外在性的內在化」(internalization of externality) 等等概念，以相互辯證的方式把它們搓揉在一起，以反映人們之實際日常生活世界的樣態。表面上看起來，這樣的論述似乎明顯而具體地把主體性擡舉了出來，但是，事實上，骨子裡還是逃脫不了客觀主義的慣性思考模式，只是巧妙地把機械式之客觀主義的極端特質予以掩飾或緩和而已。到頭來，他還是跳不出笛卡兒之主客二元的基本思想模式，只不過他以相互搓揉的方式把二者相當巧妙地結合起來，讓人的主體能動性看起來似乎剔透出來。準此立場，我們不妨就稱之為主願的客觀主義吧！

把社群或階級（層）做為具經驗可證、且有意義指標性的場域概念，並以之來勾勒一個人的慣域的基本特質，縱然承認慣域有著個別特殊性，其所內涵的，基本上乃是場域加在人的慣域上所具跨越特定時空範疇的相對恆定性。這樣的恆定性所以可能，一方面，必須仰賴人所具有的記憶（尤其集體記憶）能力，另一方面則是，「已建構的」與「建構中」（或「內在性的外在化」與「外在性的內在化」）二過程，在交替迭變中，其原有理路的演繹尚保存一定的穩定性與延續性。以這樣的方式來思考慣域的特質，並用來證成人的主體性，無疑地會不自覺把人之心意（甚至，意志）本身所具隨條件轉動的動能彈性，視為只是一種具隨機性質之例外而殘餘的衝撞現象，而不是人所具最根本、也是最真實的特質。很明顯的，假若我們倒轉過來，把這種隨條件轉動的動能彈性當成人所具最根本、也是最真實的特質的話，那麼，我們該看的將是人們在生活世界裡所顯露之漂浮、易動，但卻具有意選擇能力特徵的那一個部分。倘若要把這一部分嚴肅地加以考慮，這就不能不關涉到一個人之心理能動預備狀態的基本特質了，而這正是翻轉整個論述的重點。

### 第三節 日常生活世界運作理路的體系化

一向社會學家把體系看成是獨立、且外在於人之生活世界外的實體「東西」。因此，在西方社會學界裡，體系與生活世界是兩個相互獨立的實體性場域，雖然二者之間可能是相互地搓揉著（如 Habermas, 1987; Semsek & Stauth, 1988）。不過，列菲伏爾卻持不同的看法，他認為體系是一個缺乏精確性的字眼，沒有明顯的外延意指，要有的話，也只有「次體系」（sub-systems）而已，雖然這個字眼到頭來必得供奉著結構的概念，而讓自身淹沒在結構此一概念所彰顯那極具特權性質的預言濃霧裡（Lefebvre, 1971: 98-99）。列菲伏爾所以這麼說，乃因為如果存在著（社會的、政治的或形而上的）體系，那麼，打從知識的開始，我們就理當知道所有已知的、或它永遠超出我們可即的。然而，日常生活活鮮鮮地告訴我們，此一體系根本就不可能存在，因為，若是體系包含了日常生活，那麼，就沒有任何更多的東西可再說了；要不，就是體系包含不了日常生活，此時，所有的任何事情都還有可以再說的空間。這麼一來，假若我們承認日常生活世界具有被「體系化」的特質的話，那麼，存在的也就頂多只有「次體系」這樣的「東西」了。就此，列菲伏爾以為，「次體系」的存在與否乃取決於(1)可區辨的特化活動（如上法庭）；(2)與此活動相對應的特化、可歸類的客體（如法典和法院這樣的建築物）；(3)由活動和客體之關係所決定的情境（如法官、律師、原告和被告兩造等等相關人員出現在法庭這樣的空間）等三個層次的條件如何搭配的層面（Lefebvre, 1971: 99）。

準此概念所內涵衍生的角度來看，或許，我們可以這麼說：「次體系」乃鑲嵌在日常生活世界裡頭。或者，更恰確地說，日常生活世界的內部以不同程度的方式被體系化。不過，依作者個人的意見，我們其實可以把具實體性的體系概念完全揚棄，甚至，也不必供奉著「次體系」這樣的概念<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> 在此必須聲明，這樣評論「次體系」的概念，其實已超出了列菲伏爾所企圖意涵的思維範疇了。

基本上，我個人認為，我們可以不必堅持非假設有著一個類似體系（或乃至次體系）這樣之獨立、且駕凌生活世界而自存的巨靈「存有實體」場域不可，而認為若無此假設，則人類的社會生活與互動現象就無以解說、也無從理解起。在我的觀念裡，就行動者做為一個活生生的人的立場而言，若有所謂體系的話，那也只是指涉被（高度）體系化的生活世界的場域而已，因此，只有具形容詞意涵的「體系化」現象，而其所指涉的理當是生活世界的體系化程度，而沒有非擡出體系這樣一個具實體意涵之厚重概念不可的必要的。

沒錯，我們常常可以看到，在經驗世界裡，人類經常對自己與別人設定一套相對定型的規則，並以此等規則為基礎，依循一定的理路來經營具系統化的行為模式。因此，對彼此之行為運作的要求（特別是規範性的），基本上乃以此一理路脈絡所內涵的規則（於是乎，這就被設定成為是理性的）來判定，例如要求守法，就是一個最典型的例證。以此為基準來看，所謂體系化意涵的正是如此一種向系統化、且具定型理路化高度傾斜的趨勢。它使得人們彼此之間的關聯性運作關係，在理論上具備一定的理路模態，而其所指涉的首要對象即是人們互動的關係模式，或者，借用上文中曾使用過之哈布瑪斯的術語來說，即有關組織原則的問題 (Habermas, 1975: 17-24)。

在這樣的架構之下，當我們把體系化的概念由互動關係的模式推展到生活世界，它所指涉的，基本上即是促使體系化運作的因子（暫時不管它到底是什麼），以基本上乃屬不在場的姿態，在一個人感知所及的生活世界範圍內無所不在地漂浮著的樣態。這也就是說，體系化所內涵之系統化的理路樣態極具滲透性，它猶如一個活潑的活性原子，有著向外擴散、滲透而隨時與其他原子黏搭上的潛在力量。不過，倘若我們以較為保守的態度來說，那麼，無論是在制度或工具面向上面，雖然體系化內涵有一股動能以具自我再製、自我衍生與自我指涉的特性，像一個幽靈般無所不在地漂浮在人們的生活世界裡，但是，這頂多只是一種動能以待命著發的「預備」狀態，隨時伺機準備侵入人們的靈魂深處。至於，是不是真正已經侵

人了，則有待諸多條件的配合。因此，做為描繪一種社會動能的狀態，體系化要具備有發揮的作用，其首要的條件是，其所內涵之系統化的理路樣態是被認知、且可以詮釋出來（而且，經常是一種事後回溯性的詮釋）。它被人們（尤其，專業從事詮釋工作、且自以為是的社會學家）認為是以結構性的姿態而內涵著，人們是逃不掉它的「魔掌」所操控決定的。一向，社會學者（尤其持實證主義之立場者）即認為，正是這樣之結構性的必然決定作用力，證成了普遍法則的可能存在，也確立了社會學做為一門學問的科學性。

然而，往深處去看，體系化要有意義，其所具的自我再製、自我衍生與自我指涉等特性，並不可能以自主自動、且必然的方式在人們的生活世界裡產生作用的。它需要一定的指涉，也需要一定的介體，因此，它本身的維持問題無形之中就變成是次要了。更為重要的應當是，只有透過人們在其生活世界裡從事不同強度的意義性選擇、再現、或分配，體系化才取得了實際的內容（參看 Semsek & Stauth, 1988: 707）。這也就是說，體系化會不會產生具體而微的實際滲透與盤據作用，除了應當考量它的自我再製、自我衍生與自我指涉等等特性是否具有活潑的潛在強制能力之外，尚需審視它是否納得入行動者的關涉架構之中，也得看當事人的自我防衛與免疫能力而定。這麼一說，亦即，在理論上，行動者尚具備有決定其自己之處境的一定自主能力。準此，以行動者所處的情境為中心來開展層層相扣連結的關聯網絡，實乃考量體系化之邏輯貫聯程度與其作用能力的重要關鍵。

順著這樣的認識論基礎與思考理路，建立社會關係之中介媒體（例如金錢、電話、電視機、法典、或語言等等）的體系化理路的嚴密程度與性質——諸如指涉度、介體密度與確定度等等，就足以決定一個人在其生活世界裡的實作行為被體系化的特質與可能程度了，而且，這甚至是至為關鍵的一環。例如，如布希亞 (Baudrillard) 所指出的，在當前我們所處這樣一個被冠稱為「後現代」的社會裡，高度體系化的大眾傳播媒體（特別指電視與以電腦為介體的網際網路）即有著逼使人們的生活世界成為一個只是充滿漂蕩意符、但卻缺乏相對明確意指的虛幻過度實在 (hyper-real) 現象

(Baudrillard, 1983)。雖然，理論上，或許所謂意符漂蕩而缺乏相對明確的符應意指，乃意味著人們有著自由發揮意義聯想與聯繫的機會空間，但是，實際上，在關係結構緊密、且其間之理路環環相扣的高度體系化格局裡，一旦人們缺乏自我反省的習慣、也缺乏自我修養的能力的話，其所具這樣的意義聯想與聯繫機會空間，往往並不如我們所預期的那麼大。實際的情形是少數個人或群體集團（如廣告設計公司中的一群設計師）之權力的大小，早已決定了意符要漂蕩到怎樣的符應意指上面，至少決定了漂蕩符應的基本方向。因此，或許，對具決定潛勢之權力大的人，他們是有著較大揮灑意義符應的空間，但是，對一般的廣大群眾，他們所認知的往往被制約在其理路結構所允許的特定範圍裡面。例如，我們常可在電視上的飲料廣告看到，某種飲料與某種星座或性格相貫聯。這樣的貫聯或許有著文化意涵上的考量，但是基本上是以武斷連結的方式被創造出來的。不過，不管情形是怎麼個樣子，一旦符意被連結上，往往就使得人們不自覺地產生了趨之若鶩的作用。

然而，話說回來，不管情形可能會是怎麼個樣子，體系化的過程同時創造了、也明顯化了相似性和差異性。正是透過這樣的雙重作用，體系化的過程努力地畫出了具類似半滲透性的範圍。透過表膜，外面的流體可以滲透進來，但卻滲透不出去。過多或異樣的流體要排出去，依靠的則是有如人體之排泄系統這樣的另外管道。簡言之，首先，相似的被歸入範圍之內，而相異的則被排除在範圍之外；或者，在範圍內的，被要求形塑出某種的基本相似性來，否則，則加以排出。而在範圍外的，則有股力量逼出某種的基本差異性來。當然，尤有進之的，在範圍內相似者，則又會在同中求異；只不過，於此求異的過程中，往往會、也必得是發展出一套具某個程度之相互扣聯的統整關係，把彼此緊綁在一起。其結果是，一方面，這使得一個人的生活世界與其環境，在認知上有著相對清楚的界限，可以相對明顯地區分開；另一方面，這又似乎促使生活世界更趨緊密而整合進體系化的過程，冥冥之中為體系化所隱約內涵的理路原則掌握著（參看 Luhmann, 1982, 1990, 1995）。

如此異同雙修原則的作用，對實際處於其中的人們而言，其所必須學習的，並不是一般結構主義者所謂既存、但潛在之理路的模式本身，因為這樣一套的體系化理路並不是像機器一般，只要理路設定好，開關一啟動，它就會依照機械性的軌跡自存、且自主地發揮著作用。毋寧的，就一般俗人而言，這樣的理路往往只能從其他人，尤其所謂意義他人 (significant others) 的實際行動、且是落在其眼中的片片段段去捕捉。個人的特殊性質，諸如能力、稟性、意志、過去經驗、情緒性的喜好等等都足以決定理路如何被凝塑。因此，這樣的學習基本上是一種類似光譜的排列組合，而非完整的「整體」套扣，因為，在人們的生活世界裡，從來就沒有如客觀主義者所主張之「整體的體系本身」這樣的東西。勉強說是有的話，也只是如上述的，在理論認知之極限可及的條件下，人們（特別是如社會學家）完整推演的結果所呈現之體系化理路可能內涵的規則性而已。在現實世界裡，基本上，這樣的邏輯完整推演是不可能出現的，因為，弔詭的是，在日常生活世界裡，人們的種種作為實際上經常是依循另一套的準則。這一套準則的設定原則上是以行動當事人的行為慣性，或佐以個人之利益動機為考量的出發點。當然，理論上，儘管以個人的利益動機為出發點而經營的行事理路，並不一定必然是與透過特殊（尤指科學性的）理性論述形式而形塑之那種強調維持體系化之邏輯完整性的體系理路相矛盾、或相衝突的，但是，在現實上，它們可以、而且也常常是相互對立著，至少總是如河水不犯井水般，分區隔開地互相獨立作用著。

然而，從另一層次的現實角度來看，人們（尤其現代人，又尤其社會學家）似乎總是認為，體系化過程的結果乃終會形成所謂的結構理路，並且，把這樣的理路供奉出來，視為至高無上的決定法則。基本上，從第九章第五節中的討論，我已明白地指出，結構理路這樣的說法內涵著權力展現的意思，因此，所謂體系化的結構理路，可以說只不過是一種以特定認知模式為基調而經營出來、且具事後回溯性的權威論述形式而已。基本上，它是一種由權力所塑造出來要求人們集體認同的論述性力量。做為一種權力的形式體現在人們的日常生活世界裡，它原本就有企圖滲透、壓蓋、凌

駕、收編、乃至完全征服一般芸芸眾生之行事理路的潛在意圖的，問題只在於它實際上有沒有這樣的能耐罷了！

當然，相對的，一旦一個體系化的結構理路與人們的利益、認知習慣或自我認定未能充分搭配的時候，人們在各自的日常生活情境裡，為了捍衛自己的利益、認知習慣或自我認定的領土，他們會以各種計策性的對應方式來應付此一理路可能加諸在身上的壓力。一般來說，陽奉陰違就是一個典型的應對方式（參考鄒川雄，1996）。當然，我們也可以看到某一種特定、且具正當權威的體系化結構理路征服了人們的行事行為，而使得行事理路緊緊貼靠著它所安排的理路軌跡行走的現象。韋伯一向所強調的所謂理性化過程，即是產生一種逼促力量，使得人們的行事策略依循著定型的規則走，而讓具高度體系化的結構理路形式以配合、取代或轉化的方式進行滲透，而終可以成為人們的動機本身。於是，行動被高度體系結構化，也因此可以相當穩定地預測著。

#### 第四節 實作理路與結構理路的接合與分離

在人類文明的發展史中，人們的社會行動被高度體系化的現象並不是一開始即那麼明顯的。毋寧的，它曾經是不發達，是隱晦、暗淡而不顯著的。在後者這樣的情況裡，企圖跨越、且進而壟斷地操控著個人具特殊性的個別日常生活世界的體系性，即使是存在著，也是一直被生活世界本身的個別性所傾軋、甚至是吞沒或掩蓋著。基本上，它乃隱藏在人們習以為常之種種常識性的社會表現形式之中，以諸如諺語、格言、座右銘、說書或善書等等結構組織性較為鬆散的民俗 (folkways) 或民德 (mores) 的形式而展現著（參看 Sumner, 1906）。譬如，臺灣民間流行著所謂「人生十四最」這樣的勸世格言，就是一個明例。這「人生十四最」即以十分簡潔、通俗的文字把依附在釋、儒與道三大家（應當還有其他的思想源頭）之基本信念的精髓意思表達出來，一般粗通文字的人們一看就會明白。就是不識字的，只要人們唸給他們聽，也會立刻明白的。這十四最分別為：

- 一、人生最大的敵人是自己。
- 二、人生最大的失敗是自大。
- 三、人生最大的欺騙是無智。
- 四、人生最可哀的是嫉妒。
- 五、人生最大的錯誤是自棄。
- 六、人生最大的罪過是自欺欺人。
- 七、人生最可憐的性情是自卑。
- 八、人生最可佩服的是精進。
- 九、人生最大的破產是絕望。
- 十、人生最大的財產是健康。
- 十一、人生最大的債務是人情債。
- 十二、人生最大的禮物是寬恕。
- 十三、人生最大的缺欠是悲智。
- 十四、人生最大的欣慰是佈施。

其實，類似這樣之勸世格言的規範性約束條例，在傳統社會裡是極為常見的。譬如，一向，中國人就以為，半部《論語》就可以治天下，而一部《菜根譚》也道盡做人的一切道理。彷彿只要一個人肯老老實實地依照著這些格言做人，就可以讓他一輩子受用無窮的。

基本上，類似上述之警言（他如圖騰或禁忌等等）的民俗或民德形式的特質顯現出的，是一種素樸無飾、直接承接自然的樣態，代表的是人對大自然的一種極其「自然」的詮釋形式。譬如，禁忌即源於無儀式的基礎上，沒有明顯、可觀察到的禁制聲明，也沒有任何說明禁制的理由，一切來得理所當然，也不用作進一步的說明（高宣揚，1988: 16-17）。無怪乎，溫德 (Wundt) 稱禁忌是人類最古老的無形法律，比起神的觀念與任何宗教信仰觀念來得還早（引自高宣揚，1988: 17）。因此，民俗或民德的形式做為一種行事理路體系化的雛形看待，它們並不是人的目的與機智 (wit) 刻意經營出來的創造物，也不是人們有意之細緻思想的結果 (Sumner, 1906: 4)。對人們而言，它們往往是在順理成章的自然狀態下被感覺出來的。它彷彿

總是攪拌著人們的感覺，在不知不覺當中引生出來。它們不像法律乃以理性的態度預先設計好，並以泰山壓頂般的存在姿態，（一般）透過文字的形式呈現在法典當中，也透過法院、監獄、警察等等有形且具體之物質形式的制約方式來呈現自身。

在後者這樣的理性形式裡，基本上，我們是看不出自然的痕跡的，有的，只是施加於人們身上一連串人為努力的「文化」而已。這也就是說，「自然」以明顯斷裂的姿態跳躍到「文化」。相對地來看，我們或許不必然知道其來龍，但至少可以理解這個理性理路之塑造與轉變過程的去脈。然而，民俗或民德的形塑與轉變過程則不同，基本上，它乃透過緩慢、漸進、曖昧的過渡方式，讓「自然」的量變在不知不覺之中產生質變，而順其自然地轉為「文化」。因此，民俗或民德何時被形塑出來、何時有了轉變、如何被形塑與產生轉變或將有何種的轉變樣態出現，似乎都無法得知、無從辨認、也不可能釐析出來的。一切來得十分自然，也去得十分自然。無怪乎，活在這樣的社會情境中的人，常會以為冥冥之中一切都有著「神明」主宰著。

在類似民俗或民德這樣之「自然」樣態的引發之下，「說」的（即論述性的詮釋）總是悄悄地跟著日常生活中種種具體而微之「行」（或謂「做」）的步伐，以統攝包融的方式伴隨著而來。這樣對「行」從事事後回溯之論述「說」的補強性詮釋（因此，由此而衍生的規範），基本上是一種以「體」（而且是類似「氣體」般）全蓋的方式進行著。因此，對概如民俗這樣的「自然」性規範，基本上，詮釋的彈性自由度乃由包融之擴散程度的大小而決定。這也就是說，包融的擴散範圍大，詮釋彈性自由度則大，詮釋權威者之武斷意志的運作空間也跟著加大，規範之潛在約束力的空間自然地隨之彈性變大。相反的，一旦包融的擴散範圍縮小了，不但詮釋彈性自由度跟著變小，而且詮釋權威者之武斷意志的運作空間自然地跟著縮小，於是，規範的潛在約束力的彈性空間也就相對變小了。

孫末楠 (Sumner) 就這麼形容這種情境，他說：「人始於行動，而非思想」(Sumner, 1906: 2)。很明顯的，這樣以行動為本的「自然」約制形式，

一向乃來自人們在日常生活中長期累積下來之經驗的體驗結晶，不但其形式的結構本身較鬆散，而且制約的能力與空間也較寬鬆，不容易產生具形之制度化所彰顯的外控制約能力。有的話，則是依靠著具備如亞瑟兒所謂之因果共識性的「多數」公眾輿論來制約。當然，培養個人內化的自我約束修養工夫是達成秩序最為有效的方式，雖然，或許這也正是最為困難的。因此，在一般情況之下，這樣之體系性隱晦、且模糊的規範，留給人們較大的自由活動與詮釋的空間，其規約的效率與效用往往被認為是大打折扣的。不過，話說回來，一樣的，在一般情況之下，一旦人們內化的自我約束修養工夫做得徹底的話，它對人們行為的制約能力卻可能遠比具人為強制外控性的法律形式來得穩固而深遠。我所以這麼說，並不是意味著法律的規約效果永遠比不上類似民俗或民德這樣的「自然」規範形式。當然，假若人們能夠內化法律所內涵的價值意涵，它的制約能力也一樣地穩固而深遠的<sup>⑧</sup>。

當體系化的力量隱晦、暗淡而不顯著的時候，體系性隨著被人們之生活世界本身內涵的個別性所吞沒，而隱藏在人們習以為常的常識認知與感受之中。於是，人們在其日常生活世界裡以理所當然的方式所經營的一切常識性形式即是權威本身，它也是一個堅果殼 (Geertz, 1983: 75)。此時，若有體系性的話，乃隱藏在類似「每個人都知道」或「理所當然」這樣的口頭語之中，一切都不必做任何更進一步的說明的。因此，在日常生活世界裡，體系性，縱然極可能是核心，但卻總是以未可視見的隱晦姿態呈現著自己<sup>⑨</sup>，於是，它總是不經意、也輕易地被人們塗上其他的色彩。

⑧ 無疑的，在當前這樣一個所謂後現代的狀況裡，風尚與流行不只取代了民德的地位，而且也大有排擠法律做為一種最主要之規範形式的勢態，整個的情形就值得重新再考量了。就風尚與流行做為規範的形式而言，雖然它並不若法律一般，內容具有高度的體系性，但是，它本身所具的人為性，尤其，支撐它之媒體機制(如電視)的高度體系化特質，使得它與上面所提及之傳統的風俗習慣、格言、警語、說書等等極具「自然」風格的民俗形式，是大不相同的。這當然是一個重要的問題，值得進一步探討的，不過，在此只能存而不論了。

⑨ 這樣的說法似乎還是假定體系性是自存在那兒的，這是筆者所反對的看法。誠

然而，一旦體系性明顯化了，譬如，法律取代了民俗或民德的形式，成為維持社會性秩序的主導力量，整個制約（因而，跟著來的詮釋）的基本樣態就會不一樣了。這個時候，制約是以「線」（而且，甚至是直線）交錯成網的形式運作著。網線是實的、具固體性，也有著一定的堅韌性，它不但不容易被扯斷，而且線條的經緯分明、易辨。因此，在網的覆蓋之下，人們可以清楚地感覺到它的壓力是預先存在著，也可以感覺到自己受限制的事實。這樣由線條構成的網狀制約，條理分明，脈絡清楚，肌理可辨，看起來，人們似乎是逃不出這個網絡所及的範圍，雖然，在這個網絡所及的範圍之外，人們理當是另有一片自由自在的天地。

說到這兒，有一個深具弔詭性的關鍵存在著：人們似乎或者不知道、不相信有這麼一個另外的天地，或者，知道、也相信了，但卻沒有能耐或乃至意願掙脫走出這個網絡所施加的覆蓋。結果是，人們只好在網眼所留下的空隙享受著有限的自由，也在網絡覆蓋所及的範圍內來證成自由的內涵。網線一般是纖細的，所以，整個網絡的覆蓋面雖大，但是，留下來的空隙倒是不少、也不小。結果，把空隙通通加了起來，整個自由的空間倒也可以說是令人們感覺到很多、也很大的。這樣，在網線雖然密佈的情況之下，人們主觀上似乎還自以為可以呼吸到相當多的自由空氣，因此，他們並不一定會深刻感覺到覆蓋在身上那韌如鋼絲的網，帶來了無比的限制與約束。甚至，他們連空隙所剔透的那點自由也都願意放棄，而反過來擁抱著那韌如鋼絲的網線本身，因為它給了人們一種無與倫比的安全與信賴感，像被母親擁抱在懷裡一般。

在這樣的社會格局之中，具詮釋優勢地位的特定權力者所經營的體系化結構理路，透過在特定時空之下人與人互動的過程，自然就顯現出優勢

---

如在上面本文中所提及的，對筆者而言，體系性是一種經過論述方式而詮釋出來的認知樣態，因此，它並不自存，而是依存在已成的論述形式之中，以權力的形式呈現出來。如此一來，一旦無所謂自存的體系自身，人們也就供奉不出「整體」這樣一個極具神聖性的概念，順理成章地就無所謂的部分與整體之區分的必要了。

性，而有著凌駕人們原有之個別實作理路的主導勢態。推到極致，實作理路被要求化約成為結構理路，或至少前者向後者稱臣屈服，這即是內涵在前已提及韋伯所說的理性科層制度中人們所企圖達成的總體目標裡頭。在平常，我們常可聽到公務人員把「一切依法辦理」這樣的說法掛在嘴邊，說穿了，這就是對人們行事時，要求其理路有如此一般之化約而等同的一致規矩的意思。我們也往往因此會罵他們僵化、官僚，其原因也正出於此。

大體上來說，在體系化強韌的日常生活世界裡，極佔優勢的理路（即被體系結構化者），乃以符碼的姿態被供奉著，而符碼最為主要的功能性意義，乃被用來從事具邏輯連鎖相關性質的定碼或解碼工作。這也就是說，理路本身所具之程序性的演繹關聯工夫，形成了一個具骨牌連鎖效應的作用，一旦有一個符碼的節點被確定或解開了，理論上就可以一路地推演下去，把整個情況予以建構（或化解），也因此可以有效掌握住整個局面。相反的，在體系化微弱的日常生活世界裡，極佔優勢的理路（往往即未被體系結構化的行事理路），則如同「鑰匙」一般被使用著。其最為主要的功能性意義，是被用來對特定的門鎖從事簡單之開啟與關閉的機械性動作。因此，它的用處只侷限在開啟與關閉門鎖時那一個片刻，而且，更是針對特定的門鎖而已；一旦門鎖被開啟或關閉了，理路的「鑰匙」就沒有用途，也沒有再發揮影響力的機會，除非同一個門又被鎖上了。很明顯的，這樣的理路的功能性意義，最主要的乃針對化解有關一個特定空間與時間點上之特定情境的特定問題，提供人們具特化 (specified) 性質的行為動作。因此，這樣的理路並不如體系化的結構理路一般，具有跨越時空之點而產生演繹推論性的概化涵攝作用。它所具有的，毋寧地是類似兵來將擋、水來土掩一般的應付工夫，特性是理路隨情境的轉移而不時更易，並無任何可跨越時空而概化延展的一般通則特性存在。其運用得體與否純然在於「尺寸拿捏，存乎一心」這樣一種完全依靠個人經驗、智慧、或稟性等等來決定的特殊能耐。個中究竟能否充分掌握，有相當大的部分但看個人的緣分與機遇了。

總的來看，在現代這樣一個講求理性的社會裡，理性本身所內涵之理

路的歷史性即產生了一股銳不可擋的動力引導著結構理路走向高度體系化的路子上去，而且逼迫著人們的行事向它靠攏。於是，透過種種物質性與象徵性的介體，人們一再企圖把種種社會情境的基本結構形態予以標準化、規格化和形式化。這樣的作為，就其內涵（或功能）而言，除了提高實踐某種特定目的的效率與效用之外，實有減低與化解風險的意涵。於是，在這樣的一般社會氛圍之下，連帶的，某種的結構理路形式遂有著大幅擴散的趨勢，它對具個別性的行事理路產生了傾軋、滲透、化約、或甚至完全取代的企圖動勢。當然，如此的體系化是否真的就具有了效率與效用，而且使得風險也減低或化解，還是，因為體系化愈嚴謹、且細緻特化，聯帶地將帶來更多更不可預知的風險與未知，平心而論，實還有待細細討論的呢（參看 Beck, 1992）。

在人們的現實日常生活世界裡，體系化之所以可能、且必然以蓄勢待發的準備姿態「客觀」地存在著，其首先必須肯定的，是因為這命定著一個特定空間的存在的事實，而這意味著，我們可以把空間當成是一種媒體的形式來看待。在以這樣的媒體來支撐的前提之下，體系化要能有效運作，還又得透過帶有儀式性的表徵意涵、且又具備物質形式之種種具體而微的媒體當做中介機制來引帶，才有完成的可能。這具體而微的中介媒體可以是一段話語、一個手勢、一本書籍、一部法典、一首歌曲、一具器皿、一件衣服、或一具電腦等等。正是這些形形色色之具體而微的中介媒體，使得人的認知、情感與情緒等等得以向外人表達，也使得人與外在自然世界和其他人的日常生活世界可以相互連結、規約，而終形成為一個相當程度是可預測、理解、解讀、但卻經常變動不居的關係形態。

很明顯的，這些中介媒體本身（包含空間、文字或語言等等），特別是呈具體而微之物質性者（如一本書），具有一些基本之可客觀共識的特質，而這是人做為行動主體，即使是賦予高度的意志努力，往往也是不可能跨越的。譬如，一本描寫一個年輕女孩的戀情小說，就不會是一本描述微積分的教科書，這是一個人把它拿起來閱讀時不可能改變的。因此，任何的中介媒體都內涵有一定的物質與社會性範疇，這是無以避免、也無以跨越

或轉換的。人們所能做的，頂多只有忽視它、把它擺在一旁，讓它閒置在人們之生活世界的邊界之外。一旦人們把它置於生活世界的意識範疇之內，那麼，他們就不得不為其內涵的特質所制約，儘管當事者或許並沒有清楚意識到到底是怎麼一回事。在此，必需特別提醒，此等中介媒體所具的性質範疇所牽引出的，只是具備著「制約」這樣的潛在能力的本身而已，但卻未必必然就完全地界定了制約能力所實際施及的方向或內容的。換句話說，容或中介媒體化產生制約作用是必然的事實，但是，制約的導向如何，基本上還是留給行動當事人一個很大的轉圜空間。

說到這兒，需要特別強調的是，除了形形色色之具體而微的中介媒體到處羅列、以及人們透過這些媒體在種種特定空間中彼此互動來往這樣的表象體現之外，世間並無自存、且自主的體系這樣「東西」的自身；有的話，那也只有人們的互動關係體現著體系化的趨勢而已。職是之故，它所指涉的毋寧是、且唯有是，經由種種中介媒體的串聯，而體現在人與外在自然世界、或人與其他人的日常生活世界間具不同程度和不同性質的關係樣態而已。情形理應不像哈布瑪斯所主張的那樣，有著外於人之日常生活世界而自存的體系這樣的實體自身（參看 Habermas, 1987）。

事實上，撇開外來的社會性影響不談，在當事者自身的認知與意志的積極作用之下，人原本就有使得他的日常生活世界呈現出系統化的能力。很顯然的，這樣的系統化基本上可能只是有著個別性的意義，而不一定在人們彼此之間的互動關係之中產生著相互規約與共創意義的狀況，當然，這並非我在此所欲強調的現象。誠如上文中指陳的，體系化不只是意涵著，在人們彼此之間所展現的互動現象，具有系統化的相互規約與共同意義形式，尤有進之的，它尚意味著，其所具的系統化形式有一定的理路脈絡，而且這樣的理路脈絡被正當化成為一種制度形式。因此，體系化是一種特殊的系統化現象，甚至可以說是系統化的最高、乃至最終的社會形式。

做為一種最初始的基本社會機制，語言（進而，文字）乃展現著人們的日常生活世界具有著體系化的趨勢。唯，它一向是以沈默的方式對人們的日常生活行事從事塑造的工程，而這一切都是在習以為常之例行化的自

然態度情況下進行著。人們只有處在自我有意覺醒、或因對意義之詮釋犯了嚴重錯誤而遭受到「懲罰」的情況之下，才會因為必須「正確地」使用語言符碼，而意識到體系性的存在。同時，更進一步、也是更為重要的是，倘若人類沒有記憶這樣的心理機制的話，以語言表達（或謂，進而是文字記載）這樣具主觀互通性的外化客觀形式，則根本就是不可能存在，也因而根本就沒有意義的。所以是如此，乃因為它若要有效地被運作著，具備著記憶，尤其具社會性的共同記憶，是必要的條件。否則，不但溝通沒有共同的媒介基礎，而且，也沒有可資對話的共同文化內容。因此，體系化的社會形式所以可能，人們具有著記憶這樣的心理機制與社會裡存有著承載共同記憶的社會機制，是絕對必要的。此外，社會裡有著對種種資訊之文化性內容的歷史動態（包含以口傳、文字或物品等等的形式來表現者）加以儲存與記載的舉止作為，更是不可或缺的要件。

職是之故，記憶不但是屬個人心理的，而且也必然是涉及到與其他人的關係的，因此，它更是社會的。以此為前提，很明顯的，在現實的日常生活世界裡，人們並無法超越時間和空間，也無法跨越人的身體自身，讓物質性的介體形式本身有著表現記憶的機會。情形毋寧是，人們在玩弄它，而且，只能在一定的環境中玩弄它。例如，鋼琴乃是由樂師憑著他對某個樂譜的記憶來演奏，而且，也必須用手彈按鍵盤（或其他相對應的方式），音樂才會以聲音的形式呈現出來。於是乎，記憶是結合了人自身與物質介體形式於一齊而表現出來的一種社會象徵形式。這也就是說，對生活在特定共同而客觀之時空範疇裡的人們而言，任何的個人記憶之中都含有共同、且可分享的象徵符號成分，而這也正是「社會的」所以可能的必要基礎。

尤有進之的，記憶（尤其集體記憶），不只需要有共同的社會性條件做為基礎，而且也必要有可能萌生共識的心理狀態當成基石。高夫曼 (Goffman) 即曾這麼說過：

（互動之）參與者乃被預期壓制其當刻孕生之由衷而感的感覺，參照他以為別人可能找到、且至少是暫時可接受的方式來表達對

情境的觀點。每個參與者藉著各個呈現者，感到有義務對所肯定的價值予以口舌陳述上的支持，以掩飾陳述背後自己的需要，而這促進了人與人間所同意之表面與共識的虛飾外表得以維持。尤有進之的，在定義的工夫上有著某種的區分。每個參與者於是被允許建立起臨時性的正式規則，以來處理對他十分要緊、但對別人卻並未必立即重要的事項。這些正式規則指涉的，乃有如人們用以處理其過去之活動的合理化和證成方式。在對如此禮貌地進行交換的過程中，人們針對那些對別人重要、但卻未必對自己立即重要的事務，保持沈默或不必要地投入 (Goffman, 1959: 9)。

根據高夫曼的意思，這樣具互動性質的生活方式 (*interactional modus vivendi*) 形塑了人們的實際運作意識 (*working consciousness*)，也支撐出互動雙方對情境定義有著相互的期待。期待不必然指向著行為內容在終極價值、態度或看法上有相互一致性，而是一種「懸擱」成為存而不論、也不爭議的共識 (Goffman, 1959: 10)。正是以這樣具權宜共識性質的集體記憶與肯認做為心理基石、且在權力以有形與無形的方式運作的情況下，人們的互動關係得以被體系化，而終形成了一種隱形之蓄勢待發的準備狀態，它以相對定型且穩固的結構化形式釋放著能量。就憑著這樣的社會和心理基礎來予以支撐，一方面，體系化的形式在人們當中形塑出具潛意識性的共識規則<sup>10</sup>，並且相當程度地以理所當然的方式接受著、或至少不會挑戰它；另一方面，當然，其所具隱形、但蓄勢待發的準備狀態，也同時留給人們一些轉圜的空間，使得所謂的偏差者可以存在，而且甚至不會立刻被剷除。

準此立場，人的日常生活世界所反映之體系化背後的理路，基本上並

<sup>10</sup> 嚴格說，此處所說的規則指涉的並不是客存的定則，而是經過論述演繹之後，在人們之間所展現一種具共識性的準則。因此，它會因時、因地、因人而變易的。當然，一旦以制度的形式加以正當化後，它就較易展現效用範圍更寬廣、時間更持久、形式更穩定的情形，但是，無論如何，都不能說是客觀自存自在的。

無一定不變的客觀規則與之產生一與一的必然符應關係。相反的，它總留有相當大的彈性空間，讓當事人的主觀認知、動機與情緒成分得以介入，在不同的人與人之間展現出有變化幅度的差異現象。道格拉斯在討論制度如何思維時<sup>①</sup>，即指出：「思維和介入之間，比和表現 (representing) 之間，更具有關係」(Douglas, 1987: 50)。因此，人主觀認知的介入，比起所謂客觀呈現的問題，似乎更為根本。況且，事實上，可能原來根本就無所謂客觀呈現這樣的事實呢？

在西方社會學的論述傳統裡，除了強調語言做為一種具高度體系性的制度化介體機制之外，社會學家們還從社會空間這樣的概念範疇來確立體系化的制度機制，俾使社會這樣一個自存自在的巨靈概念最終得以被充分證成。其中，家庭即被視為是一個極為重要、且具高度體系性的基本制度機制。以布迪厄為例，他即指出，在人們形塑文化品味與消費模式的過程當中，家庭乃是塑造人們之文化慣域的重要社會制度。同時，進而，人們所屬的階級，也對塑造文化慣域擔綱，有著顯著的影響作用 (Bourdieu, 1977, 1984, 1995: 10-13)。在此，所以提出家庭與階級等等的概念，並無意以此進行實質的分析與評論，而是希望藉此來彰顯西方社會學對體系化的制度機制在分析上所企圖賦予的位置。很明顯的，他們甚多是希望透過這樣的體系化制度機制來凸顯社會這樣一個巨靈的自存與自在。在討論人們的文化品味形塑與文化消費模式時，布迪厄刻意把家庭與階級的概念（尤其是後者）擡出來，其所凸顯的意涵無非就是如此（參看 Robbins, 1991; Jenkins, 1992）。

## 第五節 日常生活世界裡人對體系化的沈默對應

從上一節的討論，我們可以下這麼一個結論：人們的日常生活世界被

① 其實，比較恰確的說法應當是人們如何讓制度思維，或人們如何進行制度性的思維，因為制度並不能自存於人之外的。無疑的，道格拉斯對制度一概念尚持客觀主義的立場來看待，以為它具有自存於人之外的自性。

體系化，基本上乃因時、因地、更因個人的稟賦等等條件的不同而有所差異，而且，也因時代的變革而有所迥異。從第三章開始，我就一再指出，自啟蒙運動產生之後，所謂的理性化即以強勁、霸道、但卻總是有不在場之證明的姿態，首先從西歐開始而漸漸往外擴散，終而對整體人類文明持續不斷地產生滲透作用。對這樣之理性化的滲透過程，列菲伏爾即明白地道出它的特色來，他說：「在西方新資本主義國家，沒有明顯的生產企劃，也並無工業的全盤理性化；但是，一種企劃、一種全盤的組織卻以著無阻礙的腳步偷偷地溜進來」(Lefebvre, 1971: 57-58)。就在這樣之一種特殊的歷史動力形式的影響下，人們的「日常生活被切割、且鋪躺在地基上，像一大塊披薩一般，又被拼湊在一齊，每一片仰賴著一撮組織與制度，每一個工作生活、私人生活、休閒都理性地被剝削（包括最近對休閒所進行商業化與半企劃化的組織形式）。所謂的新市鎮就是典型具此意義的現象，於此組織內、也於其上，它可以被閱讀，因為它被書寫而在那兒。……日常生活於是被組織化，也被巧妙地細分與企劃，以配合一個被控制的精確時間表」(Lefebvre, 1971: 58-59)。無疑的，列菲伏爾對現代社會世界所做這樣的描繪，簡單地說，乃是展現社會力被施予特定理性化形態的一種動力作用過程。在這樣的過程中，最顯著的特點即是以所謂的「邏輯一致性」來經營結構化的形態，並進而確立其正當性。

在強而有力、且高度系統化之理性化過程的催動之下，日常生活世界被體系化的力量所滲透，已是現代社會裡頭一個十分明顯的趨勢，表現在工作場域裡頭的尤其是明顯。譬如，對一個在工廠做工的工人來說，他每天一大早必需準時在八點鐘以前到達工廠，而且必需打卡以證明自己準時到達工廠。之後，在生產線上，他又必需依照原先理性設定的工作程序刻板地工作著。於是，一天的工作作息時間、程序與工作內容予以理性體系化；諸如工廠的空間、機器、打卡機等等介體都被施予適當而「合理」的聯繫安排，以俾使得理性體系化得以可能，也因此恰確地被定義與被證成。即使對一個從事思想工作的所謂專業哲學家而言，這樣的情形也不是例外，只是，以比較迂迴而隱晦的方式來進行著體系化而已。譬如，他每日幾乎

都必需把自己浸溶入那極端系統化的既有的哲學思想體系中，從事所謂的研究工作，甚至，連他的日常生活也不例外地承受著這樣具系統性之思想體系的影響。黑勒即曾對哲學家的日常生活做過這樣的描繪。她說：「……他的日常生活必須是他的哲學性位置的一種記錄；這不只是求取做為哲學的原創者，而且，在更低的層次，求取人們對其旗幟予於支援。……假如我是一個禁慾主義者 (Stoic)，我就得生活得像個禁慾主義者。……假如我是一個康德的追隨者，我就得一直豎起耳朵傾聽在其內的道德法則」(Heller, 1984: 112)。這樣體系化人們的日常生活世界，即使使用的伎倆再怎樣迂迴和隱晦，實則乃都意涵著，遵循體系化背後之種種論述性的理則，就某個程度的量與面向上的質而言，是行動的必要條件。再者，這樣的體系化論述意味著理論的存在，而理論又意涵著知識的必要性，因此，在日趨體系化的日常生活世界裡，如何內化具高度邏輯一致性的知識（例如，透過職業角色的專業化過程），而使之成為理所當然的實作行為，無疑地就成為重要的關鍵問題了。

其次，我們要討論的是有關體系化的介體性問題。一般，我們總是以為，一旦一個社會現象被體系化後，它不但具備了相當程度的自主性，而且也進而成為一股基本上非面對面、但卻又能發揮制約作用的社會力量。或許，這說明的正是一般情形，但是，卻不是體系化之介體性的最關鍵特質。體系化是否意涵著「非面對面」化，固然可以成為一個值得追問的問題，然而，個體行動之自由度的受限程度，應當才是討論體系化至為關鍵的重要議題，而其中的關鍵之一是介體性的大小與厚薄的問題。在此，所謂介體性指涉的是，當一個具結構性質的具形社會形式（如信函、電腦、檜械或乃至監牢等等）被用做為一個人與人溝通的中介體時，除了具備著物理性的可即度（如是否容易接近、同時刻下的擴散幅面、跨越時空範疇限制的延宕存留性、對人身的侷限度等等）之外，尚需考慮其對人們所具之距離或隔離感的程度；或者，換個角度來說，包含人們的情緒與感知投入程度。倘若距離感或隔離感小，而情緒與感知投入的程度高，那麼，就表示介體性小而薄，否則，則為大且厚。就此定義來看，在當前媒體發達

的社會裡，介體性往往就是小而薄。譬如，電視做為一種中介體，其所具的介體性就是小而薄，人們不但容易接近，而且，距離感或隔離感小，情緒與感知容易投入，雖然或許十分容易隨時從中撤退出來。

大體上，就現代社會中所展現之實質具體的文化形式的特質而言，無疑的，人們的日常生活世界被體系化者，最為明顯的莫過於是，透過科學方法與種種的具體科技產品（例如大眾傳播媒體），理性的形式大量地介入。這樣的介入代表著人為力量以極其系統化、且具連鎖扣聯關係的方式，逐漸凌駕、或乃至取代個別獨立的自然狀態，成為主導人們整個日常生活世界之運轉（甚至包含休閒時刻）的基本動力。這無形之中使得整個人們的日常生活世界籠罩在綿密、細緻、且環環相扣的體系化網絡之中，而且，情形往往是牽一髮即可動全身的。更為重要、且值得特別注意的是，基本上，這些產品的介體性大多是既小且薄，不但接近容易，而且方便。然而，弔詭的是，當這些人為的科技力量以極其綿密、細緻、且環環相扣的體系化形式覆蓋在整個人們的日常生活世界之上時，在接近容易、且方便之餘，其結構理路背後所負載複雜的科學知識與技術，對一般使用者卻是極端陌生，他們往往無從知曉其中的理路的。無疑的，在如此人為之產出力量以極其體系化的方式來經營這個世界的歷史格局之下，一旦一般芸芸眾生對這些人為科技產品背後的社會性結構理路的陌生與無知是避免不了的時候，這無形之中就使得他們不是溫順地屈從在其威力的蹂躪之下，就是必需以不同的實作理路從事逆向的反抗性操作。

屈從意味著，人們不由自主地必需在體系化論述所形塑的結構理路安排下，亦步亦趨地學著走路，縱然他們事實上並不是那麼清澈地明白結構理路的本身。在這樣的情形之下，體系化的結構理路以一種極其霸道的態度，既否定了人的自主意志，更是擺明地挑戰、並甚至是征服了人的自主意志。然而，極其弔詭的，整個問題的癥結在於許許多多的人們不但不避開，卻反過來爭相虔誠地擁抱它，因為它刻意經營出來的諸多性質（諸如方便性、控制效用性與效率性等等），甚至乃假著文明或進步等等的美名，帶給人們充滿著希望與憧憬的現實滿足感。如此一來，當人們有所「反抗」

時，他們幾乎沒有能力運用以牙還牙的方式來進行面對面的正面對抗，其所運用者為數多的，往往是以另外一種不同性質的理路來從事迂迴的逆向操作策略。這乃意涵他們並沒有直接而明確地挑戰體系化論述所形塑的結構理路本身，更是幾乎無能力以顛覆或取代做為「反抗」的最終目的。毋寧的，他們所用的策略方式乃採取弱者的迂迴態勢，或者以四兩撥千金的方式把結構理路予以懸擱在旁，或者是以掛羊頭賣狗肉或移花接木的方式供奉著結構理路。這樣的行事應對基本上並沒有把體系化論述所形塑之結構理路涵蘊的潛勢從眼前剷除或撤銷。很明顯的，正是這樣的狀況證成著理性（特別是科技理性）所經營出來之體系化結構理路的潛在威力，是有著相當高的機率可以轉化成為明勢格局。關於這一點，將在下面再做進一步的引伸論述。

尤有進之的，在大眾傳播媒體科技高度、且快速發展（尤其是電視結合著以電腦為基點的網際網路）的情形之下，人們以極為體系化的方式（特別是透過資本主義的經濟體制）來大量生產的，已不只是物質性的科技產品（例如汽車、電腦、唱片等等）而已。在物質性的科技產品層出不窮地被生產出來之餘，人類同時也大量創造了意義漂浮不定的象徵符號。其結果是，在種種的具形物質產品上，掛聯著形形色色、扮模作樣與意涵不確定的修辭符碼。尤其，這樣在象徵層面上的扮模作樣的修辭，基本上是超越時空的限制而運轉著，例如，人們可以在不同的地點與時間，以延宕的方式觀看同一捲錄影帶或閱讀一份電子郵件。正是如此一般之種種具形物質化媒體可以客觀地跨越時空的侷限而呈現著，使得它理論上更加容易被接近。但是，在人們的主觀感覺與認知裡，它卻極可能與人們本身（包含他的生活世界）有著更明顯的被割裂與分離的感覺。其情形有如戲院做為一種媒體的形式，它把演者與觀者分開成為兩種不同、且獨立的人群一樣，兩者之間有著相對明顯的劃分界限。無疑的，這與初民社會中許多常見之儀式活動所呈顯的特徵是大相逕庭。在這些儀式活動中，人們是集體參與，而且往往幾乎是把全部感情與情緒投入。顯然的，在後者這樣的情境之中，被撕裂般的體系化「藏鏡人」（假如有的話）並沒有明顯被感覺到，甚至更

是讓人們以為是不存在的。

當人們的日常生活世界尚未被諸多中介體予以體系化的時候，也就是說，當人為力量（如科技產品）尚未充分介入之際，任何人藉由身體在空間中所產生的移動，都可以看成是人本身所具之一種接近本質性的「自然」延伸，因為，在這樣的情境之中，人在空間中的移動所表現的基本上是，在不依靠任何具明顯社會性之媒體為中介的前提下，一個個體所展現之極其自主的意志努力結果。事實上，即使是使用了工具（指的是一般簡單的工具），人也必須依靠身體的某一部分來掌握（如手握斧頭或槍枝），這仍然代表著直接面對著自然，人還是有著相當程度之自主的意志努力機會。而且，這樣的空間移動所代表的努力成就，往往是一種朝向未知的摸索，具有相當的未確定性與冒險性。因而，人往往只能憑著過去的類似經驗以嘗試與錯誤的學習方式來降低風險。例如，對一座從未有人去過的山，只有多走幾趟之後，才知道實際的路況，而不能只是依賴衛星從空中所拍攝的影片來瞭解。然而，就在不斷親身經歷的嘗試與錯誤之中，人不但累積經驗，而且，更為重要、且有意義的是，感覺到、也證成了自己的存在。

在此，讓我舉一個假設性的例子來做進一步的說明吧！在過去，一個疼愛子女的母親，為了讓遠離故鄉的兒子在寒冬不會受凍，她總是會到毛線店去挑選毛線與鉤針（在更早時，甚至自己親自抽紗紡毛線）。然後，母親又總是每天在夜裡家事做完之後，就在微弱的燈光之下，一個人默默坐著，一邊思念著兒子，一邊一針針牢牢實實地編織起毛衣來。這中間，不知要經過多少次的失誤，把已織好部分的毛線抽掉而重新再來過。如此，辛苦而不間斷地經過無數寒冷的夜晚，才得把一件毛背心織成。織成之後，還得千辛萬苦地輾轉託人，才能帶給遠在天邊的兒子。在這樣的過程裡，為了對兒子表達愛心，對所有的一切，母親都得從頭一點一滴地做起，更必需展現出無比的意志與毅力的。

現在，反過來，讓我們看看現代的母愛表現。同樣的，一個母親為了讓遠離故鄉的兒子在冬天不會受寒，她所（必需）做的就不必那麼繁複，也不必那麼辛苦了。她只要搭車到百貨公司，在琳瑯滿目、且五花十色的

現成毛線衣堆中挑選一件出來，用錢買回來，然後到郵局寄出去，就可以了。或者，甚至，她可以足不出戶，上網路（或看電視）上的購物站，挑好其中自己中意的款式與顏色，直接遞送給兒子也就行了。貨款嗎？就用信用卡支付。這十分方便，方便來自完善的銷售、運送、通訊與金融體系，但是，在方便之餘，以這樣的方式來表達愛意，與上述的過去做法相比較之下，似乎是少了一些東西，其中最重要的，莫過於是人所必需支付的意志努力程度大大減少，其意志所需要衍生的幅面，也縮小了許多。

此時，母親的意志所表現的僅止於親自到百貨公司、郵局、打電話或上網等等的動作上面。在此狀況之下，不管是母親或兒子，更多之意志努力所剔透出來的那種難以言狀的成就感與奉獻感，尤其內涵在其中的主體感覺，與前者之狀況相較，將是難以深刻地被感受到的。這個時候，唯一或至少最主要的主體證成要件是手中「有錢」，因為如此才得以有能力購買到體系化所內涵的方便性。然而，理論上，這樣的結構方便性卻極可能使得兒子對母親之愛心的主觀感受大大折扣，母愛也因此貶了值。相反的，在前者的情況裡，正是因為諸多的不方便，逼使人們必需用上更多的心力，這或許使得兒子接到母親親手編織的毛背心時，比起透過郵寄而收到的，或許會有著更多、更深刻的感動吧！畢竟，慈母手中線，針針見真情。唐代的孟郊不就寫過這樣一首膾炙人口的感人詩句嗎？詩云：慈母手中線，遊子身上衣。臨行密密縫，意恐遲遲歸。誰言寸草心，報得三春暉。是的，容或體系化的結果是為人類帶來更多的方便，也更多的安心，但是，卻也同時丟失了不少東西。以前面所提到的例子來說，其中最大、也是最重要的，莫過於是那種在必需步步親自獻身努力的過程中所連帶衍生的主體奉獻成就感覺，不是嗎？

總之，一旦具高度體系化的中介體形式大量而廣泛出現（如電腦的普遍被使用），前面所提到之體系化過程本身所經營出來那嚴密而互扣互聯的理路，雖然並未必讓人們的自我完全喪失了延伸與證成成就感的機會，但是，人們因受到體系化之結構理路的高度制約，產生了聚焦化的現象，卻是可以預期的。這樣的聚焦化現象所以厲害的地方是，在這樣狀況下，人

們經常未必明顯意識到自我，因此，也就無所謂自我完全延伸的成就感。所以如此說，乃因為人們的自我意識基本上是被特定的集體意識（如個人主義的主體生命觀）逼促而塑造出來的。對芸芸眾生而言，只有在接受這樣的特定生命觀或意識形態的前提之下，一旦感覺到種種證成自我主體性的社會條件被剝奪或受到明顯地威脅時，自我意識才清楚地浮現出來。否則的話，人總是在種種中介體的結構性形式制約之下順理成章、且方便地過著日子。或者，倒轉個立場來看，人們往往因懂得順著體系化的結構理路，展現出有效而具體地操控各種中介體的能力，因而感到有著充分的自我成就呢！譬如，對一般芸芸眾生而言，畢竟，唯有在人群當中能夠展現有效操控各種中介體（如金錢）的能力，才是證成自我成就最為直接、也最為具體的實徵性社會指標。因此，順應而不是反抗、排斥或逃逸體系化的結構理路，乃被人們倒轉過來用以證成自我的存在價值。

於是乎，在這樣的情形下，中介體（尤其高度體系化者）本身，經過綿密而細緻之系統化的詮釋與經營後，形成一套具內涵預設性、且獨立於使用者之個別實作理路的結構性運作理路，而且，往往具有著一股沛然的潛在作用勢能。同時，它呈現出幾乎絲毫不能妥協的強制能耐，否則的話，就無以是其原有、也應有的樣子了。譬如，金錢做為一種具象徵概化性的交換媒體，乃是對著經濟客體的一種特殊實現形式 (Simmel, 1978: 120)。其所具有的社會價值，基本上在於其所顯現之主觀價值的客體化程度，亦即其所具非人格化的性質上面。以現代社會的結構性特徵來說，金錢的客體化價值所以能夠被確立首要在於，在搭配著其他種種制度化之社會機制（如生產、行銷市場、政府等等的穩定性）的「良性」運轉的情形下，對體系化之金融制度的權威產生信任和信心。這樣的體系化社會制度機制，促使金錢做為等價價值的尺度、價值累積的量度與價值本身的繁生等等社會特質，具備著高度自主的結構理路，其價值也因此被確信和被保證，而連帶地產生了負責性。但是，在具備負責性的同時，金錢也呈現出不必負責這樣的另一種性質面貌。簡單來說，金錢做為一種具象徵概化性的等價交換媒體，其所具有的概化性，使得它基本上不必為互動兩造所交換的社會資

源本身與其動機為何負責，也不必對使用者如何使用、何時使用、或如何獲取等等的事情負責。這些林林總總之結構內涵的特質，總是以不妥協的姿態凌駕在人們使用金錢時之種種實作理路上面的。

面對著這樣的結構理路，情形於是乎看起來變得十分單純。既然中介體的體系化過程基本上是一種人為性的設計，一旦人們脫離不了它的「魔掌」，那麼，它加在人身上的，乃是順著人們對其內涵之理路所認知的的基本結構性質，以順理成章的方式強力地進行著滲透。其所期待的，是人們忠實地追隨它所內涵或設定的理路，不要有任何的踰越企圖。在這樣的格局之下，人們學著、也被制約地認為，結構理路內涵著定型化的特質，這也正是在上文中所指陳的，即：結構一概念乃涵攝有傳統此一概念通常所企圖蘊涵的意思。

因此，基本上，結構理路缺乏鼓舞人們孕生自發而踰越常規之遠見的動力，也往往沒有這樣的必要，甚至更是沒有這樣的空間。它既不需要人們努力地記憶，也不需要刻意地沈思，因為這些心智活動原則上都會扞格到結構理路做為至高無上綱領繼續發飆的契機。假若有記憶、沈思或遠見，而有效地發揮實質作用的話，誠如在第八章討論墨扎理斯時他所指出的，恐怕只有那些對中介體掌握有充分主導權的人們，才有這樣的條件吧！在這樣的結構性的限制之下，不免會讓敏感的人們感覺到，自己總是缺乏雅士培所說的「積極實現感」，甚至，連透過意義內化的理所當然感也未必會有的 (Jaspers, 1951: 45)。如此一來，理論上來看，對芸芸眾生，他們似乎只有乖乖接受著結構理路所安排之既成、且理所當然的規矩的分了，而在大部分的情況之下，人們好像確實也都是如此的。否則的話，人們只有尋找把自己置於這樣的運作理路之外的可能機會，或者，在接受之餘，培養一種特殊的（逆向）應對態度，譬如，像陶淵明一般，與所謂的「大」社會保持著一大段距離，減少受其制約的機會，讓自己可以自個兒採菊東籬下，過著悠然見南山的自在自得生活。

對像我們這樣活在處處充滿著人為設計的體系化世界裡，透過種種有形與無形的中介體的交疊聯繫，特別是長期來在奉科學邏輯思想模式為主

桌之啟蒙理性綿密細緻的詮釋與經營之下，所謂的結構理路早已深深、且牢牢地嵌進了人們的日常生活世界裡。尤其，在有權者蓄意地主導或承繼著形塑和詮釋權的一般狀況之下，透過制度化的社會內化過程，它以蓄勢待發的網狀準備狀態，高高在上地籠罩著人們，發揮著制約人們之行為的作用。人們似乎認命地接受這麼一個理路的結構性安排，不願反抗，更以為自己根本就無以為力從事反抗，因為這就是上帝下達的意旨，是無法違背的。在這樣的情況之下，表象上看起來，體系化這樣一個優勢狀態的確是具有著壓倒性，人們似乎沒有逃遁或迴避的任何機會。但是，情形真的是如此嗎？平心而論，這值得進一步細細推敲。底下，就讓我對這樣一個問題做更進一步的闡述。

賽圖 (Certeau) 曾以隱喻的方式描繪人們之日常生活世界的基本圖像。他指出，每個人在他自己的現實日常生活世界裡，都有著自己設定的邊區。這個邊區界定了熟稔和陌生，也區分出我與你。尤其，這個邊區更是與人相處的交會點，決定什麼人可以進來，什麼人不能進來 (Certeau, 1984: 127)。因此，擺回被高度體系化之日常生活世界的場景來看，這樣一個邊區可以說正是體系化的社會性力量介入最活潑、也是最有力的地帶。不過，此一邊區具備著一個弔詭性，而此一弔詭性乃因人與人接觸而生成的。在這兒，它既代表著兩個身體的分化點，更是接架著他們的共同點。因此，它是一個決定分離與接合的地方。再者，這個邊區基本上乃是叫人「停」（至少是暫停）的地方，但是，它同時也是一個中介的空間。它讓人可以喘口氣，以便看穿，並進而踏入另一個人的生活世界，雖然它看的或許並不是那麼深刻，也不是那麼貼切。

就概念的客觀內涵而言，基本上，邊區一概念所描繪的，僅只是一個人（或施為體）變動不居之日常生活世界的部分樣態，但是，在主觀上，它卻往往被視為代表一個人的全部生活領域，因為只有這一部分才可能被人們看得到。在此，暫且不管它所涉及的是日常生活世界的全部或部分，這樣一個邊區的概念基本上尚未觸及到人與人間之社會關係的形塑問題，所以這麼說，乃因為必要讓不同人的各自邊區相互搭上線，社會關係才得

以形成。賽圖即以故事 (story) 的說法來比喻敘述邊區相互搭架的現象。他以為，人們乃藉著說故事做為橋樑，讓兩個邊區可以相互搭聯上，而這個故事的橋樑就是平常人們所謂的溝通 (communication)。於是，在邊區交界所搭設的橋樑中間，人們透過半隔離之面紗般的圍籬相互溝通著。正是這樣一個橋樑的搭架，讓兩個人的各自世界有了某種相連接的可能。但是，和邊區一樣，這個橋樑也同時有著曖昧性；它既是聯，但又是分。一方面，它讓人們從自己的圍地中解放出來，得以與別人產生某種的關聯。但是，另一方面，在同時威脅到人的自主性之餘，與別人的關聯互動本身，又說明著個己與別人是兩個分離的獨立個體，這又可以讓人們證成了自我的自主獨立性 (Certeau, 1984: 128)。

很明顯的，賽圖這樣的描述並沒有明白地告訴我們人們之日常生活世界的全貌到底是什麼，而且，事實上，我們也說不出它到底應當是什麼的。不過，理論上，人們的日常生活世界，既然有了所謂的邊區，自然相對應地就有了所謂的核心地帶。那麼，這核心地帶的性質是什麼，遂成為不能不追問的課題了。首先，既然邊區是兩個人之日常生活世界的「國界」交接互動之處，核心地帶自然就等於「京畿重地」，尋常並不可以讓別人（尤其，陌生的「外國人」）任意進來的。能進來的，只有少數經過特准的親近人們，甚至，連他們也都不行的，因為它永遠是關閉，而且無時無刻嚴密加以巡防著的。因此，核心地帶的特質是祕密、私隱、不能揭露的，不過，卻是一個人珍藏他自己視為珍貴、有著永恆價值之寶貝東西的地方。對當事人而言，這於是乎有著相當程度的確定性（或更恰確地說，希望有著確定性），而其所代表的是一個人最穩定不變的部分，情形就有如心理學家所謂的深層人格。然而，對別人來說，一個人的這一個部分，卻是像金庫或保險箱一般，始終有分沈默而厚重的神祕感，既難以捉摸，也難以理解，更是難以確切地予以命名的。

誠如在本節之上文中曾經討論過的，賽圖即指出，即使就生產理性而言，許多現代具科技性的日用品乃建立在繁複的科學知識體系之上，其理路基本上是透明，可以理解的。然而，在日常生活世界中，人們實際使用

這些日用品（如使用微波爐、電視遙控器、電腦或駕駛汽車等等）時，他們並不必要知其所以然，而只要知道如何實際操作就行了（Certeau, 1984: 69）。如此一般之「知道如何實際操作」（know how-to-do）的知識（假如這也算是知識的話），雖說乃由「知其所以然」（know how）知識之理路所衍生出來，但是，對實際使用的一般人來說，其理路如何衍生並不重要，因為他所強調的往往只是具操作工具性的現實實用意義而已。換句話說，人們重視的是，就實際使用時操作的對與錯——諸如是否按對了鍵鈕，先後的次序對不對、或走對了出口與否等等關涉結果之有效性——的問題來考慮的。至於這與「知其所以然」知識之理路的關係為何，他們既不關心，縱然即使有心知道，往往也未必有足夠的知識背景去從事瞭解的。職是之故，透過愈來愈多之體系化的理性（特別是科技）知識與產品的中介，人們的各自日常生活世界似乎已被綿密編織而串聯了起來，理論上，這已形成為一個牽一髮而動全身的勢態。但是，這畢竟只是一個勢態而已，它是不是真的成為必然在人們可經驗的情況下發生，而成為對人實際產生作用的「社會事實」，則實有進一步再附加上條件，才有可能的。

首先，在日常生活世界裡，「實際的情勢通常乃使得人們把『知其所以然』的知識理路懸攔起來」這樣一個常見的事實性現象，已經很明白地告訴我們，體系化的理性形式（例如科技知識與產品），對一般人認識其日常生活細節的實際進行（包含對這些科技知識與產品的實際使用），基本上是一籌莫展的。其所以如此，乃因為體系化的理性形式一向乃以極其隱晦的方式被包融進入一種具「完形」特質的成品當中。這也就是說，這樣的「完形」表呈狀態已經超越了組成它之那些內在體系性所可能組合或分別表達的特質，而有其獨特的潛在自性（即理路）了。對一般人而言，不管組成部分間之體系化理路為何，任何社會產品乃是以另外一種具自我整體性之意義的姿態來予以呈現的<sup>12</sup>。

<sup>12</sup> 譬如，要知道如何操作一部電腦的種種功能，人們並不必要真正懂得晶片的物理性質或電路設計的理路等等的專業知識。電腦被工程師製造出來後，即內涵有一定的獨特性質（或謂功能），而這些特質是超越了使得電腦得以被製造出

考量了這樣的社會特質，無怪乎，在宣告科學對認識人們日常生活細節的進行實際上是一籌莫展之餘，竇圖呼應著上文中所用之故事的隱喻，認為使用小說的書寫方式來認識人的日常生活世界，反而會比較有效。甚至，事實上，我們也只有以類似這樣的形式來表達才有可能 (Certeau, 1984: 70)。所以這麼說，其理由是因為這樣才能緊貼著人們日常生活中思維、感受與語言表達的習慣方式來轉譯。兩者之間，在語意的認知上，才可能有著一定的符應或共鳴性，彼此之間也才可以溝通、感受。簡單地說，假若有所謂結構理路，縱然它不但有著所謂的原型，而且更是具有著相當頑強的不可屈服性與不可妥協性，但是，由於它必須經過轉譯的過程，才能具體地被呈現出來，所以，基本上，它並無法維持以原型的姿態忠實地展現的。這意味著，任何的結構理路都逃不過人們個別實作理路的洗禮（或謂腐蝕）。雖然，這些個別的實作理路，有如前文中曾經提及之布迪厄所指出的，或許因人們共處於同一階級或社會空間的處境而分享有共同性，但是，不可否認的，因為人們具有種種不盡相同的屬性，因而，他們同時也展現出差異性來。正是這一些差異性，才是值得我們特別注意的地方。

隨著形形色色之人為設計產品（包含科技產品、法律制度、體系化的知識制度、自願團體組成等等）的不斷浮現，做為呈現在人們生活世界中的中介體，它們的數量，總的來說，愈來愈多，而終於沆瀣一氣地被納入原已成形的體系化過程之中。它們採取聯合陣線的作戰方式，排山倒海般地向人們（特別是處於權力邊緣地帶的一般匿名大眾）施加壓力。對這樣的壓力，一般社會大眾通常無法、也無能耐、更不會直接以面對面的方式來挑戰。他們往往、而且也只能以間接、消極、迂迴、而沈默的計策行為來「對抗」（或更恰確、也是更傳神的說法，即「搓揉」）。這些行為可能以諸如所謂渾水摸魚、假公濟私、移花接木、趁火打劫、暗渡陳倉或順手牽羊等等不同的方式來表達<sup>13</sup>（參看汪睿祥，1996）。

顯然的，相對著那些對各種中介體具有掌控權力的少數菁英分子，表

---

來背後所需的物理學（或一般電機學、積體電路學等等）所能涵蓋的。

<sup>13</sup> 中國傳統所說的三十六計就是一個最佳的例證。

面上看起來，一般大眾一向被認為是居處弱勢地位的。然而，認真一想，到底是強勢、還是弱勢，涉及到定義上的判準問題，實難以簡單的方式一概而論的。在此，暫時撇開強勢或弱勢的判定問題不談，面對著各種中介體聯合起來之龐大的體系化社會形式，一般大眾其實自有「四兩撥千斤」的應對之道。沈默地以種種類似上述的計策行為來「對抗」，可以說是他們常用之「以小搏大」或「以不變應萬變」的策略。要不，他們則形成區域聯防網絡，以隔離、架空或騷擾等等的游擊戰術方式來保護自己。面對著龐大的中介體以聯合戰線的方式所部署之大規模的總體陣地戰略，若說要完全顛覆整個如此一般的體系化形式，這樣小規模、分散、片斷、即興、機動、多元化的游擊戰戰術，或許，真的是猶如以卵擊石，可以說是微不足道的。是的，在絕大部分的場合裡，它或許是幾乎難以產生足夠的威力來撼動這樣一個體系化的龐大社會怪獸。但是，就個人欲求在體系化之社會網絡的網眼中謀取生存機會的角度來看，如此一般以種種消極的應對方式來予以「懸擱」而置之不理或推諉，其成效並不是不可見的，而且，往往還是游刃有餘。

況且，話說回來，一旦一個體系化的社會形式發展得過於龐大，其間組成部分的各自次結構理路，則往往也一樣的，會產生其各自的自我衍生、自我組織與自我再製的現象。其結果是組成的各個部分中介體彼此之間的理路並非相互一致地貫聯著，它們彼此之間經常會有著獨立隔離、或乃至互相矛盾的情形發生。這麼一來，就整個體系化形式的運轉而言，情形也就並不是那麼順暢，至少是留有一些轉圜空間的。尤有進之的，這也因此助長著部分中介體產生相對自主的情形，這不就正是本章第三節中所舉列菲伏爾主張只有次體系而無體系之說所欲表達的重點嗎？總之，這樣的情形導致的結果常常是使得龐大的體系化形式，一方面，轉動無法靈活、順暢；另一方面，其所佈下的操控網絡，則空隙到處可見。在這樣的情況之下，對只求在夾縫中謀取一個小小的生存區域空間的一般大眾而言，其所採取因時因地制動的游擊戰戰術，因為具備著高度的靈活機動性，往往有著一定的實際效果，而且也必然會有效果的❶。

中國人有些俗話，例如「天高皇帝遠，納糧完稅，小老百姓自過自個兒的日子」或「上有政策，下有對策」等等的說詞，說的正是這樣以沈默方式進行消極對抗之行事策略的運用藝術。這也正呼應了道家常言「以靜制動」、「以不變應萬變」、「以虛駁實」、「以退為進」等等說法所內涵「陰柔」為上的道理。說真的，追根究柢來看，我們實在難以判斷這樣的生存方式到底代表的是一種優勢還是劣勢（或強勢還是弱勢）的狀況。假若所謂的優勢與強勢意指的，一定非得是扛著一種特定的「存有」形式（如擁有多少的武器、金錢、整人的權力等等），而採取硬碰硬地正面對抗方式以征服對方的身體來分高下的話，那麼，優劣或強弱勢就不是那麼難以判定的。但是，假若優劣或強弱勢指的是攸關生存在主觀上可以較持續、並感到自得自在的方式的話，那種在在以「有」的形式來證成優勢與強勢的說法，就不免有再斟酌的必要了。老子不就這麼說過：「柔弱生之徒」，物過於剛強，則易斷、也易折。對人來說，不也正是一樣嗎？

在這兒，極具著強調邏輯一致性的體系化社會形式，基本上，其質性即是屬於剛強的，它並沒有太大的彈性，也缺乏足夠的韌性，因為其所開展出來的理路規則是相對固定，而且也常常要求是固定。相對這樣極具剛硬性質的體系化形式所設定的結構理路，一般大眾所用的實作理路，則不但深具彈性，而且是柔韌的。運用著具備如此性質的「異軌」邏輯策略，正是人們的日常生活世界展現以柔克剛的特色，它往往可以讓體系化形式所設定之結構理路的正當性威力偷偷地被架空、懸擱、旁移或轉調。以如此一般之「柔弱生之徒」的行事策略來對付龐大、且剛強之中介體的體系化形式，雖說確實是弱者的表現，但卻是一種肯確的柔弱性 (affirmative weakness) 的表現（參看 Genosko, 1992）。因此，到頭來，到底誰是強者、

⑭ 傳統中國人被認為最擅長使用如此一般的柔性行事策略。前註中所謂的三十六計就是一個例子。事實上，一部《道德經》或《孫子兵法》，就道盡其中的奧妙。中國唐朝趙蕤(1997)的《反經》與近人如水山人(1997)的《糊塗學大全》也把中國人這樣的伎倆描寫得相當地淋漓盡致。讀者可進一步參考鄒川雄(1995)與汪睿祥(1996)。

誰是弱者，這中間牽涉到的，推到極點，乃是攸關哲學人類學存有論預設命題與其認識論之基礎的問題了。看來，這應當是一個涉及定義與關照立場之抉擇的問題，不是嗎？

## 第十二章 孤獨、修養與社會理論

### 第一節 徘徊在已被結構者與施為體間之人的概念

傅柯在其著《事物的秩序》一書的結尾文句中指出，西方有關人的概念，基本上可以說是十六世紀以後才創造出來的。不過，到了十八世紀末，這方起的概念卻立即就被宣告破滅了，情形就像「在海岸邊沙灘上劃下的臉譜一般，必然被擦拭掉的」(Foucault, 1970: 386–387)。傅柯如此戲劇性的宣稱，可以說代表著近一個多世紀來西方哲學認為「人是一個合一、超越、理性、能知的主體」這樣的立場，已經達到了頂點。對這樣立場的顛覆，在本世紀中，法國存在主義者、現象學主義者、結構主義者、乃至所謂後結構主義者企圖對自我予以去中心化 (decentered self) 的種種努力，即是明顯的例子。簡單說，他們以為，自我（先假定有這麼一個東西）不再是以其所具的理性主宰整個世界，而是反過來深受著文化所困陷、也為其所組成。這樣一種源起於啟蒙理性的自我，到頭來，卻一樣地讓理性反過來把自己給撤銷掉。說來，這樣的反噬相當弔詭，也十分無奈。

德希達 (Derrida, 1981) 在〈論柏拉圖之配藥學〉一文中指出，柏拉圖的老師蘇格拉底在處理書寫 (writing) 現象時，心中存有著正反並存的情結，把它視為一種藥 (pharmakon)。在希臘文中，此字的原意可以意指毒藥，也可以意指癒藥。尤有進之的是，在柏拉圖的（也許，也是西方人普遍的）眼光裡，似乎，只要是藥，就是非自然的東西，必然會干預了自然。因而，即使是癒藥，在使用時，雖然可能改善某種病癥狀況，但是，卻也同時帶來更麻煩的問題。把這樣的道理運用到書寫上面來，那就是：書寫似乎是人們記憶和溝通時不可或缺（或至少是常用）的工具，因此是癒藥。然而，在這樣之蘇格拉底式的想法裡，人們卻認為，做為替代替著言語表達原先之

思想的一種形式，書寫是卑微的，而且有損人們的生活品質，因為它非但根本無法強化記憶，甚至會因少用而導致弱化的情形。透過書寫，在日後回過來閱讀一個人的思想，並不表示真正如其然地知道了這個人的想法，因此，書寫也是一種毒藥。

很明顯的，在這樣的想法裡，書寫始終是低於口言智慧，也低於真正哲學家的感知性知識。蘇格拉底所企圖傳遞給我們的最真實形式，毋寧是一種與智慧和真理直接靈交的記憶，亦即：與較高等的理性接觸，最理想的方式是不透過意符的中介，因為它會腐化人們的心靈。無怪乎，德希達會下結論般地說，秉承蘇格拉底想法的柏拉圖所夢想的，是一個完全免除符號 (sign) 的記憶 (Derrida, 1981: 109)。在這兒，我們所關心的，並不是到底書寫是否真的如蘇格拉底所以為的，比口言來得低劣。事實上，若依同樣的比喻邏輯，以口言的方式進入另一個人的心靈有如一種藥的話，一樣的，它是癒藥，自然也就可能同時是毒藥了。然而，德希達的引述有著另外一層的意涵，他所要指陳的應當是：自認為已接近了智慧這樣的說法，基本上是一種無可救藥的宣稱，因為智慧本身是無以呈現出來的。任何呈現出來的其實都是再現 (representation) 的問題，而再現者到底是癒藥、還是毒藥，總是難以確定的。

情形是如此的話，依照德希達的意見，所謂的真理頂多只是「真理」（假設有這麼的東西的話）的一種再現而已。而且，若依著柏拉圖的配藥學的理路，再現，有如書寫一般，充其量只不過是一種蹩腳、甚至謬誤的替代品，它又何德何能足夠擔負起呈現「真理」的使命呢？因此，任何人只要宣稱他把真理披露出來了，他就是一個有魔術能力的配藥師 (pharmakeus)，因為唯有具備了魔術般的催眠能力，才能說服人們相信他們自己所看到的是東西的本身，而不是藉由光線所反射出來的影像，因而，是「在現」 (presence) 而不是它的再現。然而，事實上，人世間根本就沒有這樣具有魔術能力的配藥師，因為人的世界永遠是不完整的。因此，對德希達來說，所謂的解構 (deconstruction) 就是要顯露這種總是自大地製造替代品之魔術煙幕背後所隱藏的伎倆。在這樣的情況之下，可視及者的起源、任何

形式的在現、或存有性的未可獲致、以及柏拉圖稱之為在現或存有性之外 (*epekeina tes ousias*) 的所有過剩者等等的絕對未可視性 (the absolute invisibility), 引發出替代的結構 (the structure of replacements)。這使得所有的「在現」成為替代了缺席之起源的補充品, 而且, 在「在現」體中, 所有的差異將是存留於「在現或存有性之外」者的不可化約的效應上面 (Derrida, 1981: 167)。

這樣的蘇格拉底式的起源缺席觀, 正可用來反映後結構主義者衝對著笛卡兒主客二元觀所開展出來之主體哲學的基本立論基礎。他們之所以提出對主體予以去中心化的主張, 基本上乃是針對主體哲學視主體為本質性起源這樣的主張而來的。其用意乃是提醒我們, 起源一直就是缺席著, 主體只不過是被當成填充物來附加在、或替代了這個缺席的起源罷了! 就此觀點, 後結構主義者 (至少德希達) 並不是要求把主體完全揚棄, 而是企圖告訴我們, 主體總是在做為已被結構者與做為施為體兩者之間以未確定的姿態擺盪著。向任何一邊完全輪誠靠攏, 那只有具有無比魔術能力的配藥師才做得到的<sup>❶</sup>。

## 第二節 走出以「有」且理性的樣態來經營人之概念的陰霾

佛洛伊德曾對啟蒙運動以來西方文明發展的一個特點, 做了一個極帶遲疑意思的註腳。他說:「在人性 (humanity) 發展的軌跡中, 感覺性 (sensuality) 漸為智識性 (intellectuality) 所壓服, ……人為, 每一進展則感覺到驕傲, 但我們卻無法說出為何必須是如此」(Freud, 1974: 118)。不管其所以如此的緣由為何, 啟蒙運動所強調人心靈中的理性成分, 到了十九世紀末, 卻為一些哲學家與文學運動者所質疑 (特別是後者) (如 Bergson, 1960,

❶ 如此之蘇格拉底式的起源缺席觀所強調具替代性之填充物的說法, 似乎與佛家中觀的緣起說, 乃至道家的起源虛無之說, 在基本精神上有著幾分的神會性親近。

1991; Broge, 1970)。他們企圖走出強調理性經驗的認知哲學，改以直觀的立場來確立主體性的來源。於是，他們悄悄地把能思 (thinking) 擺在一旁，轉而視能視 (seeing) 為人認知事物的初基模式，並進而排拒具觀察者中立性與被動性的存有 (being) 觀念。對他們來說，人所具活生生、直觀上知曉、且可轉承的經驗，不但是真實，而且應當被重視。這樣的哲學觀使得許多（特別是法國）思想家，尤其作家與藝術家們普遍相信著，自己所企圖披露的，乃如哈布瑪斯 (Habermas, 1985: 263) 指陳胡賽爾之現象學時所強調的，是做為完做主體性 (performing subjectivity) 中所未思及、且隱藏的基石。於是，他們所要做的基本上是安置、拯救自我的來源，而這個來源即非理性的慾望本身。

以這樣的論述做為前提，有一個見解相當普遍地被西方思想家們接受著。他們認為，真正的自我乃被認為是由「他我」(oneself as another) 所支撐出來的。而且，這個「他我」基本上是一個未可象徵化、且未可及的一種他我 (unsymbolizable and hence inaccessible other) (參看 Ricoeur, 1992)。因此，這個自我既無法以佛洛伊德之潛意識的隱喻性底層，也無法以在其上的某些東西倚著永遠不絕掉落 (its perpetually falls) 的方式來安頓 (參看 Ricoeur, 1986)。在此，讓我們長話短說，改以較具經驗性的話語來表示，這就是：基本上，自我乃不斷地為文化<sup>②</sup>所建構，而成為一種極具他人性 (otherness)、且又展現社會集體表徵意義的東西。理想上來說，正是這樣依靠文化意義的集體實踐形式，使得一個人的自我所內涵的個體性可以充分展現。於是乎，個體性與集體性，在文化意義的集體實踐過程當中，終於可以獲得了統一。

沒錯，西方學者已經注意到，人以不斷「否定」的方式來認識自我，而且，在綿延不斷時間序列中，它一再地改變，要不是證成著自我的成長，就是表示著自我的墮落。從經驗的層次來看，在這樣的不斷否定過程中，所謂的「社會的」，一向即被西方社會學家以某種「有」的形式被當真的來

② 此處所言的文化一概念乃意指一種做為證成個體性之集體象徵的表現形式。攸關此一源自西方啟蒙時期的概念內涵，參看第六章第五節的討論。

看待，並且，視為代表著一個最主要、也是不可化約的「他我」來反照人自己。然而，弔詭的是，人的自我卻又不能被這個巨靈般的「他我」以預先設定之「有」的特定形式完全包融或吞食。以概念上的理想期待狀況而言，所謂的「反照」必得先讓二者對等、且對彰地支撐起來。因此，雖然「他我」支撐出人的自我，但是，一旦人的意識回歸到自己的身體來安頓自我的自身時，推到終極，卻又期待自我必要把它的「他我性」做適當的處置、甚至壓倒或揚棄，因為唯有如此，才能把人的自我充分展現出來。於是，這中間充滿著不停滋生、且流動的無限矛盾，它們彼此之間一直是緊張對立著，缺乏一個具終極性的穩定歸依要素做為後盾。因此，這呈現出極為浮動的曖昧性，一種「曖昧回歸到自身之曖昧他我性的曖昧更迭」(Game, 1991)。曖昧等於自身，且同時替代了自身，無法得到永恆妥貼的安頓。在以這樣之「實有」的存有預設格局來做為支架的情況下，人必須仰賴一再地否定「他我」，才能回到自身，但又必須同時壓服自身的自我建構，才能回歸到自我中之「他我」性的要求。無疑的，這是一種對彰、且隔離的不斷「誤認」過程，涉入其中的兩造之間充滿著矛盾與衝突的勢態，其關係需要不停地予以調整。

搭配著在上文中所一再闡述的，在此，我必須指出，在西方人的眼光中，個體性此一概念所以呈現，其本身即意涵著自由的必要與可能的趨向，而且，更進一步的，這意味著，是否具備著外控性的自由，乃證成人做為一個自主之個體的必要條件。於是，不管是所謂積極的或消極的自由，自由的實際意涵是指向著一個人的外在控制能力與條件的<sup>③</sup>。外控乃意涵著

③ 依柏林(Berlin)的意思，所謂消極自由問的，是「什麼樣的限度以內，某一個主體（一個人或一群人）可以、或應當被容許做他所能做的事、或成為他所能成為的角色，而不受別人干涉？」至於，所謂積極自由問的，則是「什麼東西、或什麼人，有權控制、或干涉，從而決定某人應該去做這件事、成為這種人，而不應該去做另外一件事、成為另一種人」(Berlin, 1986: 229-230)? 很明顯的，不管是積極自由抑或消極自由，其所指涉的都是一個人對種種具外顯性之社會資源的外控能力與條件。說來，這是西方現代社會思想中對人的自由觀採取「實有」之存有論的基本立場。

一個人的自我必得經由以「實有」為基礎的「他我」來對照，才經營得出來。這也就是說，首先，個體性必須透過集體性 (collectivity) 來關照成就，但卻又得同時把個體性從集體性當中抽取出來而加以凸顯，才得以有所證成。因此，在現實世界裡，推到終極來看，自我必終得落實在個體的層面上，而「他我」則必然是以某種集體的形態來呈現和運作。馬克思的理論可以說是說明這樣一個衍生自啟蒙之文化概念的自我證成的最佳例證。根據馬克思的意思，在資本主義體制下的工人，做為一個具普遍意義之「人類」的「類存有」體，其主體性 (因此，連帶的，即個體性) 能否展現，乃受制於其在既有階級結構中被安排的特定位置。若要能充分彰顯、並證成主體性所內涵的自主與自由，首先就得以集體的方式改變既有的階級結構形態 (其歷史形式即資本主義的生產關係結構)，否則無以成功的。因此，以集體動員的革命方式來顛覆既有的結構形式，並進而重建另一種結構形式，乃是處於劣勢處境之工人證成其做為「人類」這種「類存有」體之普遍主體性 (因此，個體性) 的不二法門，也是必然的歷史形式。

既然個體自我的形成必須仰賴集體「他我」來證成，自我於是乎乃是一種本質上具關係性，也是互動性，更是社會性的圖像形式。但是，弔詭的是，個體的自我總又得以某種「實有」的形式與集體的「他我」分離對照，才能撐張出來。它因而是要求自由的，而且，以寂寞 (loneliness) 的姿態與「他我」保持一定的距離而獨立著，因為唯有寂寞地保持距離獨立著，才能證明一個人有著自主的個體性。其結果是：一方面，自我具互動關係性 (因而社會性)；但是，另一方面，寂寞的特質更是帶來正負兩面並生的矛盾心理，而孕生出雙重束縛的場景。經過如此一般之獨離 (independency) 與互賴 (dependency) 互相蘊涵而反映出來的人，是被隔離、被撕裂，雖然這也同時象徵著獨立和自主。就現實的角度來看，處在以諸如此類無以避免的前提來安頓「人」此一概念的情景之中，人們的互動朝向片面化、工具化、精算化，自是可以理解。這不但促使人們保留有無法放開、也不願公開之私人空間的自由，而且，有助於消滅上述如此一般之正負面並生的矛盾現象所帶來的心理壓力。這種寂寞、但又非、也無法隔離的現象，說

來，或許正是現代人的典型特徵吧 (Moscovici, 1993: 324)!

在現代社會裡，活在人群之中，人與人之間的互動，雖可能是頻繁，但卻是短促、淺薄，而且易動性大、工具性強。由其中所產生的寂寞感是一種被包圍、想解開、但又解不開的感覺，往往使得人們帶有著沈重、且又焦急不安的無奈無助心情，迫切尋求解消。基本上，這種孤寂感是因為渴望「擁有」、並與其他人接觸共處和分享，但卻又不可得而生的一種感覺。這自然是不同於自願在深山中獨居的孤獨感的。後者是一種自然衍生、被接納、被擁抱、與大自然契合的孤獨感，它常常被人們接受而視為是「美」的。

對芸芸眾生來說，一個弔詭的情形是，一旦人們無法擺脫具佔有性之實有生命觀的糾纏，那麼，當他處於寂寞、但又非、也無法與其他人和花花世界隔離的場景之中時，心理上所存有的將是一種活生生被揚棄的感覺。於是，放眼看出去的，雖說是一堆堆的「同類」，但他們偏偏又是有著那麼敏感、矜持的自我意識，難以讓彼此在感情上有著可靠的連帶歸屬。然而，遺憾的是，對芸芸眾生，在心理上尋找歸屬偏偏又是那麼迫切，那麼重要。在這樣從同類之「人類」中不可得的無奈情況之中，許多人往往只好尋找不具情緒與感情性之中性、且具概化性的媒體（例如金錢），做為最可靠的伴侶。因為，它可以讓人們有著足以轉化換取種種可消費之物質或符號性產品以及人為服務的契機，而這樣的契機往往被人們看成是證成自由的最佳保證要件（參看 Simmel, 1978; Bauman, 1992）。這麼一來，或許自由是有了，也多了，但是，整個關鍵就在於寂寞的「寂」字上面。在這麼一個歷史場景裡，人們所以無法忍受這個「寂」字所帶來的壓力，基本上並不只是因為「寂」字內涵著「獨」的意思，而且「獨」本身令人們感到害怕與焦慮。毋寧的，「寂」字所帶來的壓力，最主要的乃來自於自我的概念與其所賴以形塑背後之社會性「他我」的歷史特質。我在前面已經提過，這個社會性的「他我」，一方面以強調「有」之形式來塑造自我的形象，但是，另一方面，在相互比評的互動關係中，卻又避免不了不時剝奪、壓榨、撕裂與否定人的自我。正是這樣具兩難性質的「雙重束縛」情境，使得「寂」

字承載著無比沈重的重量，嚴重者，令人無法承受。

基本上，這樣的歷史場景，並沒有因為人類的文明進入了所謂後現代的階段而有所改觀。沒錯，與現代性所依附的歷史狀況相比較，後現代性所拉開的場景，或許的確是有著許多不太相同的地方。譬如，一向，人們所認為現代性乃具「去迷思化」(demythologization)的特質，本質上其實即是一種迷思，而後現代性做為一種對「現代性之去迷思化」的去迷思化，基本上，即是意圖使得隱藏在現代性中之去迷思化的「理性」傳統成分予以弱勢化(Vattimo, 1992: 42)。這麼一來，假若後現代性還是一種迷思的話，它可以說是多少乃與現代性「對彰」著的一種另類得理性化過程，而這個另類理性話過程乃以「非理性」的姿態來呈現。於是，整個情形也許就誠如維提莫(Vattimo)所說的，後現代性所企圖達致的是克服理性與非理性對立的二元格局。因此，後現代性做為一種迷思，乃是考量了歷史脈絡後，對「現代性之去迷思化做為一種迷思」的一種扭曲轉化形式而已(Vattimo, 1992: 40, 43)。於是乎，我們似乎可以說，後現代性所體現的，是人類所具的「理性」特質發揮了自我反噬的現象。

其次，假若允許我們以「消費」此一概念所具之社會意義的轉變做為現實上區分現代性與後現代性的指標的話，布希亞有一句話刻劃消費的當代意涵十分傳神，可以做為我們討論的參考點。他認為，對當代人來說，消費乃是一種對記號加以系統化操控的活動。因而，「要成為消費的對象，物品必須先是成為記號」(Baudrillard, 1997: 212)。就社會運作的語意內涵來說，生產是消費的必要條件，而消費則是生產的目的，兩者本就是一體的兩面，彼此互為表裡的。但是，對當代人而言，消費卻似乎多添加了另外一層的意思，而且，這個意思已無法單純地只由其與生產乃一體兩面、並互為表裡的特性來推演，尤其無法由生產這條軸線單向地拉拔出來。這也就是說，在當前這樣一個時代裡，消費的外衍意涵，原則上已經溢出了傳統以生產（特別是使用價值）為主軸、且強調生物功能性的內涵所衍生的範圍了。消費有著它自衍的附加意義，而這個意義的營造一直是浮蕩而飄動，因為它乃以具武斷性質之符號的姿態被呈現出來，儘管，在現實上，

它受到特定時空所內涵之種種客觀條件的制約，無論在形式或內容上面，都顯現有一種特定的界範性質。

尤其，在科技高速發展的這個時代裡，科技提供人們更豐碩、更精緻、乃至更有效率和效用之可消費的物品。一旦這些物品被賦予以一定的象徵符號，而且，無論就數量或用途性質而言，它們都已遠遠超出維續人生存之基本生理要求的所需的時候，物品的所謂使用價值勢必退位，取而代之的，將是以武斷的姿態依附在物品上面的符號價值，或甚至乾脆連價值的概念都完全地予以揚棄，留下來的基本上僅是虛擬化、且正反感受並存的象徵交換遊戲而已 (Baudrillard, 1988: 123-129)。借用布希亞的術語來說，這樣的情況使得生產大方地走出了馬克思思想中具「生產鏡像」(the mirror of production) 之隱喻的「實相」迷思 (Baudrillard, 1975)。於是，消費不但從生產之中溢了出來，而且更像一個從物品的軀殼中解脫出來的飄逸幽靈一般。這個幽靈的情緒被壓抑多時，為了宣洩抑鬱，他成為到處犯罪的兇手，但卻始終又有著不在場的證明。

誠如布希亞所指陳的，如此一般的消費行為具有著明顯的強制性格，而此一強制的性格

並非來自心理上的某種宿命性 (比如喝過的人會更想喝等等)，也不是來自社會威望單純的強制力。如果消費是克制不住的，那是因為它是一種完全唯心的作為，(在一定的門檻之外) 它和需求的滿足以及現實原則沒有任何關係。理由在於，它的動力來源是物品永遠失望又隱涵的計畫。在記號中失去中介物的計畫，將它的實存動力轉移到消費物 / 記號的系統化和無止盡擁有之上。後者自此時起，只能自我超越，或不斷地自我重複，以便不改其本色：作為一個生存的理由 (Baudrillard, 1997: 216)。

情形發展至此，消費乃是對符號進行專有化的運作，而非只是對物本身從事單純、且具破壞性的消解而已。其所進行的基本上是使「能指」自主化，並且同時使之成為「所指」本身的一種符碼再製。如此「能指」同時與「所

指」和指涉對象 (referent) 脫離，使自身成為三位一體的自主、且漂浮的符碼，而這無疑地帶來了意義的社會中空化現象。在已無固定之指涉的情形下，所謂意義之內在矛盾的檢證變得完全沒有意義了。當然，傳統結構主義者（如 Levi-Strauss, 1963, 1969）主張交換乃涉及到有施與有得之間的能量（與意義）釋放這樣的說法，也就跟著難以讓人可以有信心地確認了。

對世俗芸芸眾生，能夠不被強迫而自由自在的消費，或者，套句通俗的話，即「盡情地吃喝玩樂」，那不免是一件相當愉悅，乃至極其幸福的事兒。因此，對芸芸眾生來說，一個人有著某個放縱程度的消費能力與機會，可以說是自由的最佳證成，也是證明個體人乃是一個具有自我之存有體最為根本的現實基礎。從社會對自由主義（特別是持具個人主義）之人文信念的實踐期待的歷史演進過程來看，發展到今天，人們會以消費來做為證成一個人之自我有否自由的指標，因此是很容易理解的。就在這樣的歷史場景裡，「……，人們在物質報酬中追求和尋覓滿足、自主和自由。生產工作與個人解放之間長期維持的姻緣（儘管從未達到盡善盡美）最後以分手而告終。但個人解放又再結良緣，而這次的對象是消費市場」(Bauman, 1992: 93)。鮑曼繼而有著更進一步的說明，他說：

使市場所提供的自由更具魅力的，是它不具備沾污大多數其他自由形式的那種污點：這就是說提供自由的這同一個市場，也提供了確定性。這種市場提供個人的是「純粹個人的」選擇權利；然而它還使這種權利選擇得到了社會的認可，從而驅除了影響自主抑制之快樂的不安全感這一幽靈。消費市場以一種悖謬的方式實現了那種「幻想共同體」在那裡，自由和確定，獨立和集體生活彼此毫無衝突地相互共處。因此，人們被一種雙重約束推向市場：他們不僅為了個人自由而依賴於市場，而且還為了不用付出任何不安全感的代價就能享受自由而依賴於市場 (Bauman, 1992: 77)。

職是之故，不管這中間隱藏有多少弔詭的陷阱危機，豐碩的消費機會和一般人消費能力普遍的提升，尤其是人們主觀上普遍對休閒之意義所賦

予的滋潤養分，似乎給了人們前所未有的富裕和自由感。在這樣一個極具「成就」感的歷史當刻，富裕成為供奉、也是證成自由的社會要件，而自由更是成為隨伴著富裕而來的表現形式，具有指標作用，兩者互相約定，也互相支撐。因此，從實際的社會實踐角度來看，消費社會的來臨，做為一種歷史形式，乃實際體現著、也被用以證成了啟蒙時期以來人們所追求的人本的人文精神。儘管以這樣的方式來實踐和證成自由或許是十分庸俗，而且，對啟蒙人文精神原本所內涵的神聖性，也可能是一種難以原諒的扭曲褻瀆，但是，這畢竟是一件已漸成形的歷史趨勢。在歷史機緣巧妙地安排之下，人們把「啟蒙人文理性」這麼一個大論述，透過無數瑣瑣細細的社會實作行為的轉化實踐，無形地消融於芸芸眾生的日常生活世界當中。一切進行得那麼自然，似乎也已經深植入社會的結構底層，而且滲透進入人們靈魂的深處了。無疑的，不管這樣的結果是人們欲求、或是在意料之外，也不論是引以為喜或深以為憂，這畢竟是啟蒙理性之人文精神極具歷史意義的另一個大「圓滿」呈現吧<sup>④</sup>！

### 第三節 理性化之社會的概念

姑且不管從生產或消費的立場來界定，總的來說，啟蒙心靈所內涵的人文思想，為主體這個概念確立下一套具實質社會意涵的歷史內容。基本上，具外控性的進取、積極、主導、自主、或自立等等有關態度與價值的特質，被西方人供奉成為是人之所以為人的根本應然要件。雖然企圖為主體從事「去中心」的洗滌工夫一直是當代西方社會思想中的一股力量，但是，這樣的反動哲學潮流，卻也還是一樣的，並無法完全把啟蒙人文精神所內涵之主體性的問題從歷史舞臺中撤銷掉。事實上，他們不但無意這麼做，甚至正相反的，還是十分關心人的主體性問題，只是企圖以另外的方式來承奉。尤有進之的是，倘若我們承認、而且也相信現代人的主體性的

<sup>④</sup> 以上有關人們以消費來證成自由的觀念的討論，部分乃改寫自作者另外的文章，特此說明（參看葉啟政，1999）。

確有所流失的話，這個問題就不是一種單純地存在於學院內的哲學論述，而是牽涉到人們在社會裡實際經驗的實然事實問題了。說來，這正是利優塔所謂之後現代狀況的基本議題 (Lyotard, 1984)。

歐非 (Offe) 指出，當代（其實指的是西方的所謂「先進」）社會最具意義的體現樣態之一，並不是過去社會學者們所強調的正式組織，因為整個居主導地位的資本主義社會正朝著「去組織化」(disorganization) 的方向發展著 (Offe, 1985; 同時參看 Lash & Urry, 1987, 1994)。假若西方「先進」國家的發展模式對整個人類的未來文明發展走向具一定的指標性意義的話，那麼，根據這樣的說法，未來人類的社會世界最具特色的展現形式自然也將有所轉變了。換個角度來說，假如具超越時空限闕性質的公眾 (public) 所孕生的控制現象乃代表當代社會的最典型形式的話，此一公眾領域是否儲藏有足以產生控制能力的符號訊息，可以說即為其中最重要的社會資源。

在前文中曾經提到過，一向西方社會學理論思考乃供奉著「有」做為描繪人之存在的基本哲學人類學預設，並且，進而以攸關物質性資源的使用、取得與分配來做為討論社會的根本問題。如今，此一強調「有」之存有論的哲學人類學預設，倒並沒有因為重要社會資源的性質有了如此的轉變（即轉為強調符號訊息）而被撤銷或需要被撤銷。毋寧的，情形正相反的，它只是被打個轉，以另外的形式來加以強化和肯證。「是否掌握有符號訊息資源」加入了原來之「有否物質性的社會資源」的陣營，成為證成人之殘缺「存在」的要角，也豐富了人所以存在的意義內容。

既然在這樣極具外控性的俗世世界裡，對一個世俗人而言，其主觀的生命意義只有仰賴可控制、且具體化（特別是數量化）的客體化方式才可能彰顯，那麼，符號訊息（因而影像）做為當前社會中一種極其重要的社會資源，自然地成為人們必須經營和掌控的對象了。轉到人際關係的角度來看，人的主體形象也必須仰賴公眾所具有的權威予以詮釋認可，才獲得到施捨，雖說這個權威或許尚有可質疑的地方。然而，不管如何，總的來看，在媒體發達、且具民主體制的社會裡，這樣追求公眾的認可，正又是一種最具體、也是最新穎的社會展現與要求形式。在這樣的場域裡，人的

主體依靠著公眾的意見（特別是透過媒體而形塑的所謂公眾意見）來營造。鮑曼即認為，類似這樣的場景，是使一個人的存有狀態產生異化的世界圖像 (Bauman, 1973: 164)。莫斯科維齊也明白地指出，在諸種大眾傳播媒體形式（諸如廣告、民意調查的統計數字、教育性的設計、時尚與流行等等）的支配下，現代社會裡的公眾早已被形塑成為一個極具緊密體系性的順從工業 (conformity as an industry) 了 (Moscovici, 1993: 104)。

誠如布希亞所以為的，對這樣的時代，媒體並沒有為人們帶來任何具實質意義的社會化作用，因為實際的情形正好恰恰相反。那也就是說：「社會的」事實上就在大眾之中產生內爆 (the implosion of the social in the masses)。意義的所有內容於是乎為媒體的優勢形式完全吸納，單單媒體本身就足以製造事件。尤有進之的，不只是媒體中的訊息產生內爆，在「實在」中的媒體本身也以同樣的步法產生內爆，而且，媒體所創造的虛擬世界與實在世界更是以一種朦朧的過度實在 (hyperreality) 的形式一齊內爆，以至於到頭來，媒體的定義與其明確的行動之間再也分不清楚，主從關係也跟著一齊消失掉 (Baudrillard, 1983: 100-102)。這麼一來，所有的訊息內容在媒體中揮發掉，而且，最後甚至連媒體本身也跟著發揮盪盡。

在此，必須特別以強調的口吻把一個當代的社會場景提示出來：資本主義的市場經濟體制與快速而高度發展的科技產生緊密的結合。這樣的結構性結合為人類創造出更為豐碩、也更虛幻而飄蕩的符號產品。無疑的，在這麼一個樣子的世界裡，透過消費一再創造出來之飄蕩、易動而缺乏明確意指的虛空符號，看起來是給了人們更多的選擇空間，因此成為人們證成自由的一個實際指標。基本上，這種自由是一種既有結構理路施及社會資源所內涵的消費自由，人們不必刻意努力經營即可享用，唯一的條件或許是有閒和有錢。因此，在這樣的歷史場景裡，容或，以一再不斷、且自由地消費的方式，的確是讓人們有著主體性被證成的實質感覺，但是，往深處去看，這是不是正如在前面剛剛提到的，它卻也同時挑戰或甚至折損了啟蒙時期以人本為主幹而經營出來之主體性的歷史原意呢？這當然是一個值得進一步探討的重要課題。不過，對此，我不擬進一步追問。

針對上面所提出的問題與質疑，就實際現實體現的狀況而言，如此有關啟蒙主體性之歷史原意的流失，似乎並未困擾著一般大眾，因為，對他們，這一切看起來並不重要，甚至，打從一開始，根本就從未進入他們的認知意識裡頭的。毋寧的，他們所深切瞭解到的，或許只是他們不必、也無能力為自己和這個世界做任何正面而積極的決定，更不懷有任何遠大而深邃的願望。他們既不必知道事情的一切原委，也不必有所懇求，更不用像知識分子一般，有著那麼偉大的情操，要求自己對歷史有所負責。對一般芸芸眾生，一切的一切似乎都是那麼順理成章地被安排著，即使是高度地被制度結構化的力量所制約著。在這樣「安心」地被安排著的情況之下，人們再也不必要有力求掙脫制度牢籠的強烈自我意志了。假如意志是需要的話，那只有指向追求具有轉化、換取或制約作用的概化性交換媒體（例如金錢）也就夠了，因為這類的概化性媒體是人們在高度體系化的社會世界中進行各種資源交換時所不能或缺的介體。譬如，在今天這樣一個樣樣幾乎都得透過交換才可獲得的社會裡，一個人若想要獲取一樣東西，他經常就必須以金錢做為隨制條件的（當然，也可能是其他的概化媒體，如權力、知識或地位）<sup>⑤</sup>。於是，透過概化交換媒體的發展，體系化得以迂迴、婉轉、柔順而細膩的手腕馴服著人們。奇妙的是，人們總是心甘情願、也心悅誠服地擁抱著它。

以外在客體化之實有的方式成就人的主體性，基本上是以素樸而實際的姿態環繞著人的身軀來經營的。所以說是素樸而實際，乃因為環繞著身軀意即以生理感官的直覺感受效果為基礎。對芸芸眾生而言，沒有任何其他的東西，比感官之本能性的直接感受，來得更素樸、實在而直接了。同時，尤有進之的，它既是社會的，而且更是以物質化為其原始的社會性，

<sup>⑤</sup> 這並不意味著金錢即是萬能的。所謂以金錢做為隨制條件的意思，有兩層的涵意：第一、它是一種純粹以金錢為媒介體的交易行為，例如到商店購買東西。第二、它指的是一種互動關係，其本身有特定的目的，但是，卻不能不以金錢為關係建立與進行的必要條件。例如，要進大學讀書，必需有錢繳學費和其他一切必要的開支。

它必然是強調關係中的「位置」的。無怪乎，傅柯會指出，教化 (discipline) 是十分重要 (Foucault, 1979)。這樣以相當「世俗」、具體、現實、且經常又是對抗著的角度來界定人的概念，使得主體既是解放的對象，也變成是經常被禁錮的客體。很明顯的，這樣處於雙重束縛的弔詭困境裡頭，多少乃使得人們在追求肯證主體性時一直無法找到令人滿意的根本化解之道。

如此看來，源自西方特殊歷史背景之有關人的概念，正如文明人認為所謂的初民社會一般，其實都持有著特定的哲學人類學的存有預設，反映的是一套塗染著濃郁意識形態色彩的特定宇宙人生觀。只是，現實上，長期以來，在高度體系化、且居優勢地位之西方知識系統的支配下，人們實在太習慣這樣的思考模式，況且，人類的文明更是朝著它所界定的方向走著，於是，人們也就不自主地把它供奉成為至高無上的真理命題。無形之中，這使得本是極具應然期待性質之認識可能性的命題，被偷渡成為具普遍真理意涵之實在可能性的命題。遺憾的是，我們非但不自知，而且也死不肯承認。社會學做為大學學院建制內一門的獨立學門，即展現有這樣的「偏見」性格。

長期以來，在啟蒙理性主導之人文精神的導引下，以所謂理性批判的方式（例如德國的法蘭克福學派）來進行知識的論辯與營造，蔚成西方社會學的傳統。當古德納指出知識分子具備了所謂的批判論述文化 (culture of critical discourse) 時，他所意圖細說的，正是這種以理性批判為特色之知識傳統的運用 (Gouldner, 1976)。只不過，與其他的社會學者相比較，於其間，在肯定社會學的科學特質之餘，他更多強調社會學者做為知識分子的社會責任罷了！總的來說，或許，正因為社會學者扛著一具科學理性的光環，當他們以知識菁英分子的身分來認定自己的社會角色時，也就不免為自己再套上一個極具雅各賓主義 (Jacobinism) 色彩的權威頭冠，於探討社會現象的「真相」之餘，自認尚應擔負起除弊革新的社會責任。於是，理性做為一種社會動力，原本具有的應然性卻偷偷且自動地被移植成為一種實然而具普遍性質的社會樣態。社會學者心目中所勾勒出具相當程度之理性特質的社會結構圖像（如派森思的 AGIL 社會體系說或乃至盧曼所提出更形

抽象化的社會體系說)，也就順理成章地被視為等同於社會的自身。很明顯的，知識高度地被建制化，使得社會學者的「公共意見」，在論述詮釋的位階上，取得了優勢的權力運作機會，尤其是居主流的論述。這樣的論述優勢位階的存在，於是鈣質化了社會實在的圖像，也角質化了人們的生命內涵。社會學者的詮釋代表著上帝的意旨；所謂的社會學家，也因挾持著科學的名號，順當地成為上帝的代言人。社會這個概念幽靈，不管以怎樣的形式來呈現，遂成為社會學家手中所祭出的科學概念法器，其法力無邊，而且無所不祭。

社會這個幽靈，如涂爾幹所意圖指陳的，一向即被看成是外存於個體人之身外，而且，以純然絕對之「有」的形式處處制約著人們的作為。這樣的社會圖像的想像，乃導引著人們（甚至是包含著社會學者）普遍接受著一樣的基本認知模式：假若人期待具有著自主的主體性的話，這樣一個期待只有以巧妙而隱晦的方式被安置在具社會秩序意涵的大型「社會化」概念（如階級、性別、教育程度、職業、品味、組織、社區等等）的懷抱裡來加以秤量、篩汰，才得以有所證成。譬如，人們認為，女人應與男人同工作同酬或有著相同的參政權等等，女性的主體性才得以被保證，也才得以彰顯。又，最典型的一個說法即馬克思主義者認為的：勞工做為一個人的主體性要能夠被證成，只有透過對階級這樣一個社會屬性予以運作，才有可能。因此，在實施資本主義體制的社會裡，只有透過階級鬥爭來取消既有的階級狀態，才得以讓勞工做為一個人的主體性彰顯出來。如此一來，人若有自主的話，其所剩下的，或許只是在這一大些社會學家所開列之諸多「社會化」概念屬性當中，從事看起來幾近無限的排列與組合選擇而已。這樣對既成社會屬性從事不斷的洗牌，表面上看起來，的確好像給了人們無限的自主選擇和證成自我的空間，而且，人們似乎也認為是如此，並且樂此不疲地追求。同時，在大多數的情況之下，芸芸眾生也的確以追求到之「有」的性質與數量，來界定著自我的成就。更重要的是，社會學家也順著這樣極具經驗性的現世俗世觀，以為這就是真正的「社會事實」，人的社會世界就必然是如此的。他們的任務就是把這樣的社會事實「如實」

地披露出來（參看葉啟政，1987, 1991b, 1998）。

就拿左派社會學家最慣用之宰制 (domination) 一詞的內涵來當例子罷！當我們使用宰制一詞時，事實上，我們即已對人這個概念，預鋪了一些特定的基本立場。簡單地說，這個立場是：做為一個自由、且自主的「人類」這種類存有體，人乃以對社會資源（如權力、地位、聲望、金錢等等）進行著佔有、享有、具有、擁有等等之「有」的形式來證成自己，既是必然與必要、更是具有著初基性的意義。

很顯然的，一旦對人類這種類存有體做了這樣的存有論的哲學人類學預設之後，我們也就不得不擡高「社會資源做為媒介」一概念的提陳地位了。同時，在實然的世界裡，它們為一般人所看重的部分事實性（亦即，理論上，可以並不是所有人皆看重的），也一樣地就不免會被膨脹成為具全稱性意義的社會事實。尤其，從經驗的角度（特別是透過量化的方式），我們可以假某一個或多個社會屬性（如年齡、性別、所得收入、教育程度、職業類別、或階層歸屬等等）或其組合體為指標，依附在大數法則 (law of large number) 所提供堅實而神聖的信念的庇蔭之下，運用統計學上平均值 (average)（尤其是均值 (mean) 一概念）與離散度 (dispersion)（如變異量 (variance) 或標準差 (standard deviation)）等的概率事實性概念，來展現其在整個集合 (aggregate) 中所可能佔有的相對位置。這樣的展現，一方面，透過統計母體 (population) 的概念，證成了一個假想的社會整體，另一面，也因此以為在經驗上即可以肯確了該現象確實是存在於社會之中的。換言之，統計學的理论及其諸多概念的相互呼應，強化了社會學論述的經驗實在性。於是，社會學家就以為，其所經營出來的概念與實際的經驗事實本身之間，可以安心地劃上等號<sup>⑥</sup>。

尤其，就人際互動關係的負面立場來看，一旦我們肯定「慾望」對於人之存在的肯證是具有著必然的正當性意義，並且進而以之做為哲學人類學上的存有論預設的話，那麼，針對著一個人喪失了（或自以為喪失了）

<sup>⑥</sup> 有關運用統計學的概念來證成社會做為一種實在存有體的討論，參看葉啟政 (2001)。

其原應擁有（享有、具有、或佔有等等）某種社會資源的權利來說，宰制這樣說法的正當性也就順理成章地被撐出來了。然而，假如我們把一切事物當成原本在本質上就是虛空，甚至連生命也是虛空，隨時都可以揚棄的，或者，如佛家所主張的一般，我們把慾望（即貪、瞋、癡）當成是業障的來源，而且深認為去之唯恐不及，那麼，在上述的狀況之下，宰制現象之說根本就不會出現，也可以不被接受的。

無疑的，類似西方社會學如此以具概率性質的實然概念來供奉俗世既成之認知態度與其可能內涵的存有論立場，並進而以之經營知識體系化的事業，基本上是不會嚴肅地正視如傳統東方人所強調之重視個人內斂的「修養」一概念，更不會把它當做為理解人類社會現象的基本軸線。當然，在理解人類社會現象時，他們也就不會把任何可以導使人心靈精進的契機納入考慮，而且，更是絲毫不會有任何如此一般的企圖努力的。甚至，我們可以說，除了從社會制度面向去進行社會結構性的改造，以做為促進社會成員之共同福祉的保證之外，他們根本就不可能接受「個人心靈的精進乃改造人類社會的必要、且首要條件」這樣的立論。或許，他們之所以這樣傾向於強調外控理性（特別是透過制度的改進與重建）的思想，正是呼應著盧卡奇在《小說理論》(*The Theory of the Novel*)一書中形容現代社會為上帝遺棄時說的：人類正處於超越的失所 (*transcendental homelessness*) 的一種反照現象羅 (Lukacs, 1971b: 441)!

人類既然被上帝逐出「神國」，那麼，他所能依賴的也就剩下透過理性所經營出來的「人國」了。在「人國」裡，從制度上謀求結構性的改進，成為人類希望與信心唯一能夠維繫的地方，因為自從亞當與夏娃受到蛇的引誘吃下禁果而被逐出伊甸園以後，人類對心靈之自我提煉的可能性和必要性已經喪失了信心。他們寧願承認、並接受人慾乃內涵著惡質性，而且不可能、也沒必要去除。在接受了這樣的信念的前提下，他們深信，唯有靠制度來予以適當的約束，這個惡質性可以調整，甚至轉化成為文明發皇的根源。就歷史的角度來看，資本主義的體制與自由主義的思想聯合在一齊而締造了近代的西方社會思想，不就正是朝著這樣之思維模式的方向打

轉嗎？

#### 第四節 走出結構與施為推拉拿捏的社會觀

架出了「有」的狀態做為存有的基礎、並以之來關照人的社會世界，自可以展現出一定的社會意義，這是不能完全予以否認的。但是，關鍵在於，「有」事實上並不是以孤獨孑然一身的姿態呈現在人的世界裡，它乃與「無」、或「虛」、或「空」的概念對應呈現著。既然我們可以架出「有」做為基軸來轉動人類的社會世界這個萬花筒，我們自然也就沒有理由不可以倒轉過來，改以「無」、或「虛」、或「空」的角度來營造攸關人的社會世界的圖像。顯然的，接著來的問題的關鍵就在於：以這樣的倒轉角度來關照人的社會世界，到底具有著怎樣的特殊歷史意義？特別是擺在以自由民主為骨幹之資本主義高度發展的當代消費社會裡來看，這樣的關照出發點的翻轉，對我們想像整個人類的文明，又可能帶來怎樣之具啟發性與想像力的空間？依我個人的意見，對這樣的問題有所審慎的回應，應當是確立以「無、虛、或空」的角度、並配合著由個人修養的立場出發來營造攸關社會世界之圖像的論述，是否具有正當性，也是否能夠引起人們的廣泛迴響的關鍵所在。

首先，以無、虛、或空的角度來開展有關人之社會的世界觀，其立即可見的應當是，即使我們把人與社會（假若接受有著這麼一種東西的話）予以實體化，它們可以不必然如諸多西方社會理論家以為的，其關係本質上是緊張、且相互命定地對立著。毋寧的，它們的關係可以變成是猶如《易經》一書中所描繪之陰與陽兩種樣態相互搓揉或摩盪的情形一般，一切可以是在佛家所說之無執著、無罣礙的「便宜」狀態當中運行著。況且，誠如在上面章節中所提到的，晚近西方社會學者已多有揚棄實體化之「社會」的概念，而改以具關係性質的「社會的」狀態來做為社會分析的認知基架。無疑的，這麼的認知模式更是為倒轉以無、虛、或空的「狀態」概念來開展有關人之社會世界的論述，提供一個更具說服力的依據。

就現實的狀況來說，「無」並不是意涵著在數量上的絕對空無狀態，而是相對著「有」乃執著有形的狀態，它以著對有形的狀態予以「捨」（或「棄」）的動作來成就的另一種狀態。就現實實際運作的立場來說，「捨」就是丟棄，而且是儘量丟棄，轉個角度來說，即是形塑具自我約制的修養工夫。正是人所可能具有這樣的修養工夫，可以成就人的自主性，並且把體系化的結構所佈下「命運」的天羅地網予以懸擱，或甚至以四兩撥千斤的方式加以化解。這時，體系化的結構，就有如魔咒應靈後現象會頓時消失無蹤一般，產生不了大作用。當然，一旦咒語失效了，現象可能又會回來，也就是說，體系化的結構制約力又可能會在人的身上產生效果。因此，如何懸擱或提撥體系化的結構，就成為不能不考慮的重點了。而且，事實上，也唯有如此地思考，才能夠讓人的主體性所內涵的自主特質有著更加開展的空間。

中國明末清初之際的鴻儒王夫之做《莊子解》，於評論內篇〈逍遙遊〉時，曾寫下這麼一段話：「辨也者，有不辨也。有所辨則有所擇，有所擇則有所取，有所舍。取舍之情，隨知以立辨，辨復生辨，其去逍遙也甚矣。有辨則有己，大亦己也，小亦己也。功于所辨而立，名于所辨而成；六氣辨而不能御，天地辨而非其立；鵬與斥鴳相笑而不知為神人之所笑，唯辨其所辨者而已矣」（王夫之，1984: 40）。這一段話，原是王夫之用來詮釋莊子之逍遙工夫的意涵，不過，這並不是在此所以引用的目的。在這兒，我所以引述這一段話，只是想借用一位古代東方思想家的說法，來彰顯現代西方社會學立論的基本樣貌，並從而分辨出另一種思考上的分離點。

王夫之企圖透過「有」這一個概念，替以「辨」為思考起點的論述搭建起論證的邏輯架構。基本上，「辨」是一種思維性的認知，乃從「有」所辨出發，以成就「有」所擇，而終至「有」所行。這是由思維認知引發行為的一種狀態，也是使「有」所擇而「有」所行成為可能的一種準備狀態。於是，一旦由辨而終於行，具備高度之「有」性質的「己」（或套句西方人慣用的說法，即自我<sup>⑦</sup>）於焉形成。此時，已經不必區分到底是大的，還

⑦ 在此，我們必須知道，在個人主義信念的主導下，十九世紀以來之西方人所使用的「自我」概念的歷史內涵，是不同於傳統中國人所認知的「己」（或「自

是小的了。就王夫之的立場來看，人只要存有了「有」的心，也有了「己」的形象，就必然是「其去逍遙也甚矣」。於是，就其根本而言，「有」乃與逍遙的工夫相扞格；逍遙工夫要能孕育出來，就必須建立在一個「無」字上面。王夫之就這麼地以為：所謂逍者，「嚮于消也，過而忘也」；所謂遙者，「引而遠也，不局於心知之靈也」（王夫之，1984: 1）。因此，不論是消、忘、遠、或不局，推到終點，就是取其具無、虛或空的意涵，才是最高的境界，也因此才會是「至人無己，神人無功，聖人無名」（王夫之，1984: 1）。

偉大的印度詩人、也是諾貝爾文學獎得主泰戈爾 (Tagore) 也曾經這麼說過：「真正的自由唯有透過滅己斷慾的內在努力才能達成。一切形式的枷鎖，其魔障皆蟄居於內在自我，而不在外在世界，它籠罩了我們的意識，窄化了我們的透視力，歪曲了我們對事象的估價」（Tagore, 1981: 158）。類似這樣的說法，套句佛家的慣用語來說，也就是，只有靜待寂滅，人才能獲得無限的自由。一個人內在的修養工夫，於是乎乃使得人成就「圓滿」不可或缺的「努力」要件，也是人能夠以四兩撥千斤之無形化有形方式，與所謂外在結構性制約的潛勢（特別是體系化者）相周旋的關鍵所在。在此，我們實無理由一定要如西方社會學者一般，轉實了一切（特別是所謂的外在社會結構）能量內涵的制約力。無疑的，西方社會學者所以會把結構一概念如是般地「實」看了，乃與一直把社會供奉成為一個具自成一格的自性「實體」這樣的基本立場，有著密切的關係，因為社會所以是「實」正是從其結構樣態得到的。

法國的蒙田 (Montaigne) 說過：「對死亡的熟思也就是對自由的熟思。誰學會了死亡，誰就不再有被奴役的心靈，就能無視一切束縛和強制」（Montaigne, 1997: 上卷, 102）。把這句話轉個彎來說，可以即是：假若有所謂結構（特別是體系化者）這樣的樣態存在著的話，它就像死亡一般，在上蒼給人生命的第一刻的同時，已是一路地把人往這個方向（指死亡）推

去。死亡或許並不可怕，可怕的是，因為人們把它當成是生命旅程中衝對著「生」而來的一種命定、但卻不知何時會來、也不知將會何去的意外。於是，它被劃分在「生」的外面，人們一直不敢面對，也因而對它產生了恐懼。一樣的，結構所以是逃不掉，那是因為我們把它劃分在自我人格之外，雖然看起來似是一種意外，但卻始終是命定，也是干擾。事實上，倘若，我們像觀看萬花筒內的彩色圖案時不時顛倒著角度一般，不把結構與人的自我相互對立起來，並且，以為非得從結構對自我的影響來盤整整個場景不可，而改成把結構納入一個人的生命當中，成為這是整個生命歷程中的一種「可能」（也同時是「不可能」）的「外因條件」<sup>⑧</sup>部分，那麼，結構的概念就有消融進入人們生命之中來看待的可能了<sup>⑨</sup>。

在第九章中我曾提出一個看法：就概念內涵而言，結構一概念事實上可以看成是西方人以「人具理性思考能力」做為前提所衍生的一種認知結晶。簡單來說，首先，人們相信世間存有著具普遍意涵的邏輯演繹原則，因此，我們可以理性地運用這個原則來確認社會現象背後所內涵的種種特質，並且把其可能產生的特定效果展現出來，而所謂結構即是指涉著這樣之特徵的一種概念化身。正因為它是理性邏輯之實際運用的結果體現，在現實上，它於是乎就被視為具有左右人們之行為的社會巨靈手中所掌握的利劍，鋒利無比，而且所向無敵。這麼一來，如此一般所形塑的結構一概念是一種人為的特定概念建構，原本只具備著在前文中所提及巴斯卡(Bhaskar, 1986)所謂的認識可能性，但往往卻被人們偷渡成為（同時也被認為即是）所謂的實際可能性。這樣的等同過渡是有問題的，而這也正是實證主義者所常供奉之鏡像哲學認識論的典型思考模式。

巴斯卡這樣的兩種可能性的說法明顯地啟示著我們，結構的概念基本上只能（或至少最好是）以認識可能性的姿態來呈現，雖然，在絕大部分

<sup>⑧</sup> 另一個屬於內因者，可以稱做「根據」，有關的討論，參看葉啟政(2004)。

<sup>⑨</sup> 很明顯的，這樣對結構一概念的說法，乃援引自盧曼的論點，有關之論述，可參考盧曼之著作（如 Luhmann, 1984：第八章）或本書第四章第五節與第九章第五節的評介。

的現實場合裡，它可能都有著一些實際的可能效果與之對應著。準此立論做為基礎，我們不妨採取顛倒思考的方式，倒轉地選擇另一種認識可能性，以突破傳統西方社會學的結構命定觀來與實際可能性對話。依我個人的立場來說，固然這樣的倒轉關照可以帶出一種因解放而生的自由感覺，但是，這涉及到的只是有關一種特定另類之認知態度的建立，「可能性」的本身並無法完全否認結構化（尤其體系化）的存在；同時，它也無法否定（體系化）結構對人所具的可能制約性。倘若有所不承認的話，那只是不承認這樣制約能動性被當成是（體系化的）結構實際內涵、且「必然」產生作用的特質。因為正是在這樣的認識論的支配之下，人才會被看成為只是結構體系化支配下既無助又無奈的一種存有體。

其實，從前面許多章節的討論，我們可以發現，許許多多西方社會學家都企圖解決這樣一個主客對立的格局，也都有意或無意地想把人的主體性擡高或至少標示出來。派森思的行動主願說可以說是首開風氣，但是，很明顯的，他的努力還是失敗的。如龍恩所指陳的，派森思所提之規範與價值內化的說法，到頭來，還是使得人呈現出「過度社會化」的情形。繼其後的，誠如在第七與第八章中所指出的，與所謂的宏觀社會學相對照，社會學家（特別是美國社會學者）對微觀社會學的論述（特別是理性選擇論）亦有著同樣的期待，儘管這樣的期待終究是落空，而且，更是一種概念的誤置。在此，為了使得底下整個論述的鋪陳有著較為固實的基礎，讓我重述在前面章節所提到的一些論點吧！

我所要指陳的是：以微觀／宏觀二元化的方式，推出微觀的互動性行動來烘托人的主體性，特別是所謂理性選擇論者，基本上乃是把理性一概念推頂了出來，而奉之以太上皇的地位。如此的做為事實上乃彰顯著，他們只是以通包通吃的方式來理解與證成人的主體能動性。一方面，他們以為，藉此可以把行動的概念完整地襯托出來，而與結構的概念對彰著。另一方面，他們則甚至認為，藉此可以化解微觀與宏觀之間的鴻溝。然而，這樣的努力終究是徒勞無功的，因為，根據上文所表陳的論述理路，這樣地使用理性的概念，事實上，到頭來，還是向著結構的概念屈服靠攏的。

所以如此地說，乃是因為，無論我們做如何的定義，理性一概念乃內涵著，它所指涉的必然是一套被特定文化理念模式高度建制化、且具相對客觀性之特定邏輯形式的東西。很明顯的，就實際的歷史發展過程來看，此處所謂的特定文化意指的是，自西方啟蒙時期以來，兼具人文與科學的理性精神所形塑出來之具特定樣態與意義內涵的「文化」一概念。它並非如當今西方社會學家或人類學家，把歷史與文化特殊性完全抽離之後，所談之中性化的文化概念。

同時，在所謂結構／施為二元說的論述傳統裡（特別是英國社會學者們），不論是吉登斯的二元性、或亞瑟兒的二元論、或墨扎理斯的二元性／二元論並用論，也都有著這樣想把人的主體性標示出來的意思。然而，關鍵在於他們到頭來都以各種不同的姿態、也在不同程度下，屈服在「社會的」這樣一個具實體性的巨靈象徵形式之下。嚴格來說，他們並沒有真正地把人做為自主之人的主體性充分彰顯出來。譬如，當吉登斯企圖以能知性來證成人做為施為的主體性，他所證成的，其實只是在人與社會仍然對立的前提下，一個施為（者）有效地掌握著有用之社會性知識的程度，而並沒有把他所欲指陳之人所具此一社會的能知性內涵的主體能動特質的核心有效地表達出來。或者，更簡單地來說，企圖以能知性來證成人做為施為的主體性，似乎只是單純地以人的認知（特別是理性的認知）能力來化約了人這樣一個概念原有更為豐富的意涵。這樣的認知方式基本上乃「理性化」、也「行為表象化」了整個人的概念，而根據我在前面所提的說法，同時予以「理性化」與「行為表象化」，其實已悄悄地把社會此一概念優先供奉起來了。因此，在概念上，吉登斯對人與社會的關係所企圖意指的，既非前者包融後者、也非是相互涵蘊，而一直還是後者包融著前者的情形。只是，表面上看起來，似乎留給人一個看起來似乎是自主選擇的空間，然而，這個空間還是在社會之概念嚴格的掌控之中而進行的。

其次，即使如墨扎理斯企圖以權力的大小來證成人所具的主體能動性的說法（吉登斯也有這樣的意思）是可以接受的，但是，權力大小的說法基本上乃意涵著，只有某些人（即墨扎理斯所謂的大行動者）才明顯地具

有著主體能動性的。那麼，這是否等於意味著，另外的一種人（特別是無權力者）的主體能動性就無以證成了嗎？假若主體能動性是人做為「人類」這樣的類存有體所共享、且應當具備的特質，這樣的說法無疑地就難以成立，也難以被接受了。換言之，企圖以權力的概念來彰顯和證成人所具的主體能動性（進而，主體性），在論述上，是無法臻至周延的。

基本上，權力這個概念不只是一個具關係性的概念，而且是指涉一種施之於外顯行為表象上的關係。換句話說，權力表現在人與人之間的，必需是透過具體而微的效果來證成，且也唯有以如此的方式，才能得以有所證成。這樣的證成特色無疑地乃宣告著，它必然是為特定的結構形式所界定著，因此，如前所提到的，以這樣的方式來證成人的主體性，到頭來，在概念上，還是停留在行為表象的層次，而且是向著「社會的」、也是「集體的」、更是「文化的」傾斜，因而，它是向著結構的概念（特別是派森思式的結構概念）低頭。就人之主體性的證成而言，這樣的方式畢竟是不夠徹底，也不夠完整的。

即使亞瑟兒企圖以施為、行動者與主格人三個概念的區分、並藉著個人認同與內在交談的概念來凸顯人所可能具有之主體能動性的程度，但是，基本上，她還是以「自我—他我」的互動關係做為軸線，維持著西方社會學一向著重行為表象層面的分析模式傳統，對主格人進行剖析。這麼一來，事實上，她也就把「主格人」一概念對構塑人之主體能動性所可能衍申的深層意涵還是給搓揉掉了。因此，即使把諸如個人認同與內在交談等等極具主體內涵性的概念施用在「主格人」的概念上面，但是，只要「施為」一概念一直是同時維持做為不可或缺的核心分析工具的話，人做為一個具個體性之主體的深層內涵，也就無法充分被展現出來。

晚近，對這樣一個具社會集體性質的施為概念，艾彌倍爾做了更明確而簡扼的說明。他指出，一向施為被當成是人類意志具自我行動意涵的概念來看待，但是，時下，學者們比較傾向採取關係的角度來界定。若是，施為乃與情境的開展性動態，尤其具有問題的樣態，是密不可分的。準此，施為所欲剔透的是「處於不同結構環境之行動者引發的交會動作 (engage-

ment)，而此交會動作同時再製和轉化了此等結構，以互動地回應變遷之歷史情境所引動的問題。……因此，施為經常是「朝向某事的施為」，藉此，行動者可以進入與周遭的人們、地方、意義和事件的關係之中」（Emirbayer, 1997: 294；同時參考 Emirbayer & Mische, 1998: 970–975）。這麼一來，施為一概念真正意涵的，並不是行動者做為一個人所具的主體能動性的完整形式本身，而是行動者涉入一組結構之中所展現的一種社會過程的狀態。這是一種具社會互動性的對話過程，經由此，具活生生經驗的行動者，在集體、且組織化的行動脈絡中，與其他行動者產生關係。因此，施為可以說是依賴著社會路徑，也內嵌於情境之中對問題的反應模式（Emirbayer, 1997: 294；同時參考 Emirbayer & Goodwin, 1994）。

很明顯的，艾彌倍爾這樣的說法與亞瑟兒的施為概念頗為接近；一樣地，這也還是與上述的其他社會學者一般，向著社會（尤其結構）的概念傾斜，而且是對於俗世社會的種種表象特徵（如名利、權力與聲望等等）理所當然、且無條件地傾斜著。在此情況之下，施為基本上並不等於行動，更不等同於行動者本身。在概念的內涵上，它頂多只是行動與結構交錯而體現的結果樣態而已。在這樣的理解之下，不管學者們是怎樣地為行動（施為）／結構的二元概念定位，即使如吉登斯一般地把它們當成只是「微分」性質看待，這兩個概念終究還是被「填實」地來看待，總是以某種方式被實質化、甚至被實體化。職是之故，在西方社會學者的心目中，它們彼此之間的情形正如我在第八章最後結語時引述巴斯卡說過的話<sup>10</sup>，行動（施為）與結構總是以某種形式相互鑲嵌著，而這樣的鑲嵌所以可能，行動（施為）的概念勢必需要擺在「社會的」的層次予以表象化。

情形已是相當清楚，以上述這樣的方式來表現人的主體能動性，基本

<sup>10</sup> 為了方便讀者的瞭解，在這兒，讓我再引述一遍。他說：「對人類施為，社會是其所以始終呈現著的條件，而且，也是其所持續再生產的結果：這即是結構的二元性。同時，人類施為兼具工作（work）（總稱地來想）——即（正常意識的）生產和包含社會在內之生產條件的（正常意識的）再生產：這即是實踐（praxis）的二元性」（Bhaskar, 1986: 92）。

上是企圖在以個體一概念來掛帥的自由主義與以集體之概念來帶頭的社會學主義之間，尋找一種論述的妥協點而已。在這樣的兩難場景之中，人沖對著結構，原本可能有的多種「可能性」，卻被縮水成為只是一種「必然性」，而且是硬碰硬地「正沖」對著，彼此互不相讓，也互不妥協。在這樣的情況之下，其他將在下文中提到的可能關係形式，諸如拒絕、得過且過、順水推舟或借力使力等等，也就被忽略或完全否定掉了。譬如，在底下將提出以孤獨與修養二概念所開展出之人與結構的關係，就允許順水推舟（或借力使力）這樣的可能性嚴肅地被考慮著，而且，甚至可以說，這才是理解人與結構之間的關係如何實際運作最常見的方式。

這些年來，不少西方社會學家企圖走出社會實體論的窠臼，而把「社會的」（尤其是社會）一概念界定為關係的（如 Bourdieu, 1998: 3-9）。在概念意涵上，比起把社會當成個別事物一般的實體看待，這樣的做法的確更具有彈性，也可以把人做為施為（者）所可能具有的能動性質包容進來（參看裴元領，1994; Emirbayer, 1997）。這樣在基本概念上所從事的改宗動作，一方面，多少剔透出長期來西方社會學理論論述對主客具相互交會性的期待有所兌現，另一方面，無疑地也舒解了如此期待所連帶孕生的焦慮與緊張。不過，把「社會的」界定為關係的，正如同把行動者（或更貼切地說，把亞瑟兒所說的主格人）界定為施為（者）一般，畢竟還是不夠徹底的。

在前面，我曾明白地指出，施為的概念乃依附在角色位置概念之下，而角色位置指涉的是內涵在前面所界定之結構概念中的一種相對關係，因此，基本上，施為的概念乃附屬在結構的概念中間的。倘若我們從施為的概念中再提煉出施為者的概念，並且使用它來反映人做為行動者的主體能動性，那麼，很明顯的，它並無法完成這樣的任務的。這樣的情形也適用在把「社會的」界定為「關係」這樣的說法上面。

當然，把「社會的」界定為關係的，其用意原本就不是要凸顯人行動的主體能動性本身，而頂多只是企圖在接受人行動對「社會的」具有形塑與修飾之能動契機的前提下，展現「社會的」形成過程中所具有的動態彈性度與可塑性。其焦點應當是在於「社會的」，而不是行動者本身上面。不

過，不管怎麼說，儘管，把「社會的」界定為關係的，看起來似乎已有著把行動者（尤其，其主願能動性）納入考慮的意思，但是，它基本上還是停留在以跨越個體之外的社會結構層次來考量的企圖。我所以做如是說，乃因為關係這個概念所涉及的不是單獨個體，更不是個體的心理面向，而是人與人之間互動所延展的「社會意義」特性上面。所以，使用關係的概念來關照「社會的」，頂多只是沒有把「社會的」的概念當成為一個獨立於人之外的牢靠實體一般給看死了而已。這當然可以讓社會的圖像藉著浮現在人們互動關係中的諸多「樣態」而呈現出來，同時，更是隨著反映「關係」此一特質的種種隨制條件所搭架起來的易變性，而有著一定彈性的表呈空間。

的確，如此一般地把社會的概念予以關係化，至少是有著兩層社會學上的意義。一方面，這麼一來，在論述的時候，我們就不會像過去把它實體化（尤其本質化）的情況，在哲學存有論上，必須承擔著諸多厚重、但又頗多令人竇疑的假設負擔（譬如把社會比擬成有機體或有關人性的本質假設等等）。另一方面，既然關係所指涉的，不是一個具實質性的東西，而是人的行為表現在人與人互動中的樣態，那麼，這樣的樣態的產生與演進，雖然必需以個體（或集體）之互動兩造的任何一造的存在為要件，但卻又是超越任何一造的個別能力所及的。這也就是說，關係的本身有著多於、且外於行動兩造各自具有之特質的專有屬性。這樣把超出行動兩造本身的屬性予以衍生、並用到社會的概念上面，很明顯地可以把它當成一回事地供奉起來，而具有著特殊的分析意義。

不過，縱然把社會的概念予以關係化，或許是可以避免把社會之概念實體化時在哲學存有論上所必需承擔之厚重的假設負擔，但是，關係化下的社會一概念，本質上，對人本身所可能具有的特質與其在定義關係（即定義社會）一概念時的地位，卻還是做了相當程度的保留。到頭來，這樣的定義依然保留著社會學主義所矜持之「社會乃自在、且優先」的濃厚色彩，整個論述的立足點並沒有徹底地擺在人的身上的。無疑的，如此表現在概念上的躊躇，畢竟還是反映出整個的思考模式仍然跳脫不了主客二元

對彰的基本架構。因此，縱使把社會的概念加以關係化，事實上，這仍然意涵著，在社會學者的心目中，他們還是承認、並且虔誠地膜拜著社會這樣一個概念神祇，只不過藉著關係化的說法使得它變得更形抽象，也更加去具形化而已。畢竟，這個概念神祇還是被視為客觀存在著，只是變得更加浮動而有彈性<sup>①</sup>。在此狀況之下，人做為具行動動能的主體，還是必得與它面對，而且，還是一樣地以緊張對立的狀態相互面對著。因此，若說這樣企圖把人的行動動能性納入考慮的立場，原本具有證成啟蒙之人本的人文精神的意思，那麼，它的努力可以說還是不夠激進。

談論到此，不論是持著實體論或關係論的立場，也不管怎麼努力地企圖把人的主體能動性拉拔起來，社會這個幽靈還總是以某種姿態出現，並且悄悄地扮演著幕後藏鏡人的角色，整個論述又是不自主地再度掉入主客二元對彰的思考模式裡。推敲起來，這與西方社會學傳統一向即把社會互動關係奉為存有論上的基本預設綱領有關。在此，我試圖以下列三個有關人之社會性的基本預設來進行一個濃縮的表述。

首先，社會互動的存在，一向即為西方社會學者普遍認為是先驗的。這也就是說，人不可能孤獨，也不應該是孤獨而存在著。因此，孤獨是一種不正常、人們企圖避免的例外現象。譬如，齊穆爾即以社交性 (sociability) 稱呼這種人所具之互動性的先驗特質 (Simmel, 1950, 1971)。倘若轉而使用涂爾幹的術語，這則是以集體意識與集體表徵做為先驗存在的假設來刻劃 (Durkheim, 1964)。巴烈圖 (Pareto) 更是以繁複、抽象而曖昧的六種基素 (residues) 的說法來解說人類所具有如此一般之社會先驗性的特質 (Pareto, 1935)。總的來看，這些說法所欲證成的，無非是要說服人們接受一個基本的命題：社會互動關係的形成與存在是必然的，而且，更重要的，它總是以某種先驗的形式存在於人們的眼前，這是人所不能撼動與規避的，因此，具結構性的社會因子產生實質的作用，也就是必然的了。這也就是說，不管以怎樣的形式來展現，社會的結構性是先予人的存在而自存著，而且必

<sup>①</sup> 例如，前面提過之布迪厄的慣域概念或伊里亞斯的賦形 (figuration) 的說法 (參看 Elias, 1978a, 1991)。

然是要對人產生制約作用的，這是第二個存有論的基本哲學人類學預設。

就人們世俗的經驗認知立場來看，社會互動關係具結構性這樣的特質，基本上是可以接受、甚至是不可不接受的「事實」。至少，就結構制約的認知可能性（而非實際必然性）的角度來看，情形是如此的。若是，整個問題的關鍵於是乎並不在於不承認社會互動關係具結構性這樣一個事實，而是我們以怎樣的認知態度來對待它，尤其，在論述上，以怎樣的立場來為它定位。無疑的，當我們把具結構性的社會互動關係（或簡稱為結構）奉為理解人之存有論的基本哲學人類學預設綱領時，於供奉齊穆爾所說的社交性為人所具的先驗特質（儘管它的本質是社會的）的同時，孤獨此一概念，不管如何地界定，都是屬於不正常的例外，乃至是令人不喜欲，應當儘量避免與排除的。更不用說，在西方社會學一向就供奉著世俗現世之種種「有」的形式做為終極價值形式的情況之下，孤獨與其所內涵的虛、空或無的狀態更是一種「異端」，自然是登不上學術殿堂來做為論述的祭酒的。

第三、既然「個體、主體、人類類存有」如此之三位一體的存有論預設，乃是整個西方主流社會思想所強調的核心議題，人被視為是一種特定的類存有體、且具有著以個體性來證成的主體性這樣的論述，也就順理成章地被接受了。在此一命題的引導之下，人於是乃以種種的姿態，無時無刻地與結構這樣的社會先驗性質（或實際展現體）相對立著。在此，縱然讓我們接受「人與結構是相對著乃是一個事實」這樣的假定，人與結構之間的關係，按理，原本還是可以有著多元的可能性的形式。然而，一旦我們以「有」的形式來塑造人的主體性的時候，此時，拉拔出來而與結構相對著的可能性，卻就會在瞬間變成只有一種「必然性」了，那即是：人與結構必然是呈現互相對立的關係狀態。或者，以更保守、但卻恰確的說法來說，人與結構之間的關係，本質上必然是相對立的。因此，兩者之間永遠充滿著張力，既緊張、又矛盾。一個人要證成其所以為具主體性的人（在自由主義的傳統下，即個體），就得以面對面的方式來與結構對抗，而從社會資源分配中爭取掌握到一些「有」的形式。至於，表現在人與結構之間其他可能的關係形式，不管是什麼，都無法用來證成人的。這些其他的可

能關係，要細分起來，可以很多，不過，誠如在上文中提到的，至少有三種是基本的，值得在此一提。它們是：完全排拒、得過且過、與順水推舟（或借力使力）。當然，以上述西方特別供奉著「有」之社會資源的典型人觀來看，這些關係（或謂行事策略），都不足以用來證成人的個體性的。

事實上，就晚近西方社會學理論論述的發展趨勢來看，我們並不能驟然就斷言，以這樣的另類方式來做為討論有關人與結構的可能關係的認知模式，是不存在於西方學術界的。在前面，我提及過，西方文明發展至今，尤其邁入二十一世紀，理性的開發，特別是經過科技與科學管理的運用，無論就社會理路的樣態本身或其實際運作的基本模式來看，都已使得人的社會世界愈來愈被體系化。結果帶來的是一種牽一髮就足以動全身的社會格局；一個地區小小的騷動，就可能帶來牽連甚大的全球性撼動。這樣的體系化更因傳播與運輸科技的發展而更形綿密，對人可能產生的制約作用，也更加明顯，列菲伏爾即以科層社會來稱呼這樣的社會狀況 (Lefebvre, 1971)。面對著這樣一個具高度體系化之潛勢的社會形態，一般的個體被認為像顆螺絲釘一般，通常是無足輕重的。而且，人也被認為是屈服在體系化的社會形態之下，沒有任何明顯反抗的餘地。無疑的，這樣的歷史場景對自由主義主張以個體至上的基本信念，是一項諷刺，也是挑戰；在追求證成個體性的過程中，其所經歷的，毋寧更常常是一連串的挫敗。於是，人（特別是以人民的形式）如何反抗體系化的世界，遂成為許多西方社會學者關心的重要課題（例如 Offe, 1984）。

環繞在這樣的一般氛圍之下，社會學者們開始關心人所可能具有之所謂反身性 (reflexivity) 的問題。譬如，貝克與吉登斯即從認知的層面提出了認知反身性的概念，儘管他們彼此之間在看法上尚有所不同（參考 Beck, 1992; Giddens, 1991b; Beck, Giddens & Lash, 1994）。拉希 (Lash) 與烏利 (Urry) 兩人審視後現代社會的場景時更是往前推一步，以為這樣的反身性已由單純的認知層面推展到美學的感知面向了，他們遂稱之為美學反身性<sup>⑫</sup> (Lash & Urry, 1994)。不管如何的分類，基本上，反身性概念的提出似乎是證成了人的主體地位，但是，與前面所提及之所有社會學者一般，人

所具之此一反身性所以得以證成，仍然是維持著以具集體性、且又具體外顯行為的實際實踐形式來完成的。這也就是說，人此一反身性的證成，不但是表象實徵化，而且也是社會互動的。他們還是把人之所以為人的深層特質予以懸擱起來，並不強調人在心靈深處所做的努力可能剔透出來的社會學意義。

在上一章中，我曾經提及賽圖以邊區的比喻性說故事手法來討論人們的日常生活世界。對賽圖而言，他認為，討論現代人的問題時，問題的核心並不是在於如傅柯所重視之權力機制如何運作的問題，更不是以布迪厄所提出的慣域這樣一個黑盒子似的概念就可以闡明 (Certeau, 1984: xiv, 59)。整個問題的關鍵理當在於權力所施予的對象主體以何種方式實際應對著施加在其身上的權力。於是，他著重於分析在日常生活世界裡，一般芸芸眾生如何實際運用各種策略 (tactics) 來應對外在環境加諸其身上的種種力量。賽圖以為，不管人們運用怎樣的策略，基本上，他們總是以沈默的方式來進行著。即使是反抗，其所用的形式也是寂靜而迂迴，而更多的情況是以得過且過、或順水推舟、或借力使力等等不同的方式來進行。無疑的，賽圖這樣的說法，已經很明顯地碰觸到我在前面所提到，除了傳統西方社會學家向所預設之面對面硬碰的對應方式之外，人與社會（結構）之間其他的另類可能關係形式。尤有進之的，他的論述似乎也暗示著，在芸芸眾生的日常生活世界裡所常見到這樣以沈默而迂迴方式進行的應對，毋寧地才是人們與社會（結構）之間關係運作的基本常模。毫無疑問的，賽圖這樣強調弱者為特點的見解，已足夠把人所可能具備的反身性的特質給表現了出來，是相當有著啟發性，也深具革命性的。只是，令人感到美中不足的是，他所強調的還是停留在人的表象行為特徵（尤其行事策略的運用）上面，人所可能具有的深層特質還是給忽略掉的。

⑫ 有關貝克、吉登斯、拉希與烏利等人對反身性一概念在認知上的不同，可參考拉希與烏利的討論 (Lash & Urry, 1994: 31-59)。

## 第五節 孤獨與修養二概念所剔透的社會學意涵

社會學者們總是告訴我們，所謂的意義乃透過社會化的互動過程來成就，因此是具社會性的。這樣的說法一向被認為是至理，一般，人們大概不會有異議的。不過，倘若我們因此而說：「既然意義是社會的，所以我們是無能為力對其內涵任意加以更改或甚至予以撤銷的」，那麼，這就有再斟酌的必要了。沒錯，意義的內涵來自社會，也施用在社會之中，因而是具社會性的，但是，這並不等於意味著人完全沒有營造意義的自主空間。事實上，假若我們對上述人與結構之間的另類關係「可能性」——即完全排拒、得過且過、與順水推舟（借力使力）嚴肅地予以考慮的話，那麼，人始終是保留有相當大的自我詮釋與行動空間的，尤其是順水推舟（或借力使力）這樣的可能性，只是，整個關鍵在於人們如何對結構施以順水推舟與借力使力的力道。準此，其所牽涉到最重要者，很顯然地並不是如上述的賽圖和更早些章節中所提到的布迪厄兩人所共同強調的「行事策略」而已，而是人努力經營出來的一種具恆定持久性的生命態度。

行事策略指的是一個人面對著外界事務時所實際採取的應對方法，乃具體指向著行動的預期效果而運轉著。至於態度，它所意涵的，基本上並不是指向具體的應對方法與其預期效果的評估，而是針對行為表現之傾向特徵的一種具社會意義性的描繪，並且被看成是反映著人心靈深處所具有的基本心理稟性。一般說來，這種心理稟性往往需要經過長期孕育與訓練，才得以形塑出來。其中，有一種涉及具恆定持久性之態度的養成者，即是一般人所謂的修養。依我個人的意見，就其功能（或社會意涵）而言，修養是使得一個人可以免於完全受制於結構性力量產生無限上綱之作用的良方。所以如此說，乃是因為這可以削弱了以硬碰硬的應對方式所帶來強勁的剛性反彈力道，而開啟了一種以迂迴而隱晦方式產生避震效果的另類應對格局。

在此，讓我再次地特別強調，在肯定「以柔克剛」是一種行事策略（或

謂態度)的前提下,提出以修養為核心概念的所謂弱者哲學(也是應對態度)來經營有關當代社會的圖像(特別指向個人與社會結構的關係)的營造工程,毋寧地是一個深具創意的分析分離點。我所以做如是說,乃基於一個基本認知立場,而這個立場事實上一直都是前面的論述所一貫秉承與一再強調的:西方社會學論述傳統向以「對立性的對抗」做為理解人與社會(結構)之關係的原型,原只不過是啟蒙理性所帶來的慣性思維模式(或甚至稱之為意識形態,亦不為過的)而已。準此立論做為基礎,既然我們可以以「對立性的對抗」做為起點來看待人與社會(結構)的關係,那麼,理論上來說,也就沒有理由不可以倒轉過來,改以另一種分析架構來看待同一個現象了,而以修養為核心概念的所謂弱者哲學觀,可以說恰恰是這麼一個足以締造深刻歷史意義的另類分離點。易言之,這兩種不同分析策略之中間所差別、而意義有深淺之不同者,就在於面對著未來人類文明的發展趨勢,何者能夠為我們開啟更豐富的思考與想像的空間。或許,這正是前所提及義大利學者維提莫提出「肯確的柔弱性」這樣一個概念時所企圖意涵的吧(Vattimo, 1988; 同時參看 Genosko, 1992)!

威爾伯(Wilber)曾以這麼的話語來評論人們對「病」的一般態度,他說:「人類都被意義定了罪,他們好像註定要製造各種價值和判斷。好像我得病這件事還不夠,我還得知道「為什麼」我會得這個病,為什麼是我?它的意義是什麼?我做了什麼錯事?它是如何發生的」(Wilber, 1998: 56)?這也就是說,意義使得一個人與社會聯繫起來。譬如,一個人得了梅毒,我們往往就賦予骯髒、噁心或不道德等等具負面性的意涵。這樣完全呼應、認同社會優勢詮釋之意義內涵的立場,事實上只是宣告人對社會此一巨靈無條件地屈服,也是表示人害怕孤獨,而向人際互動所支撐出來的主流意念示好的怯弱表現。然而,情形可能正是相反的,那也就是說,或許,人唯有承擔下孤獨,讓自己處在孤獨之下,才有著清澈、冷靜的反思機會。在這樣的情況之下,其所撐出來的意義,雖必然還是具社會性的(亦即可閱讀、可溝通的),但卻是可超越的,而所謂修養正就是成就這樣的孤獨性之意義的一種努力工夫。

科克 (Koch) 認為，孤獨的核心意涵，是一種持續若干時間、沒有別人涉入的意識狀態 (Koch, 1997: 24, 40)。他繼而指出：「有了這個核心的特徵，孤獨的其他特徵也就跟著源源而出了：孤身一人，具有反省性的心態；擁有自由；擁有寧靜；擁有特殊的時間感與空間感」(Koch, 1997: 40)。葛特斯基 (Rubin Gotesky) 也這麼說過：「儘管孤獨是一種獨居狀態，有很多種不同的形式，但它並不包含寂寞或隔離的痛苦」(引自 Koch, 1997: 42)。十四世紀日本鎌倉末期之南北朝時代的隱逸歌人、也是《徒然草》一書的作者吉田兼好即曾經這麼說過：「無他，以孤獨一人為善」(引自中野孝次, 1995: 199)。他以為，孤獨會深化人心的。生在十三世紀的日本、本名左藤兵衛尉義清的西行也說過：「山村無人訪，若無寂寞，豈堪居住」；「但望還有人，堪耐清寂，同結草庵，冬日山村」(引自中野孝次, 1995: 198)。對西行來說，寂寞是源自愈深入人生愈需面對之存有的孤獨，但是，它卻必需伴隨著覺醒之心而來。說來，這不就正呼應著科克所說的「具有反省性的心態」嗎？

人處於孤獨狀態時，他並不一定也是處於寂寞狀態，因為兩者的意涵不一樣。基本上，「寂寞是一種不愉快的情緒，一種渴望與他人發生某種互動的情緒」(Koch, 1997: 45)。它源於互動做為一種必要的心理需求，因此，這是我執意識發酵而生的心理感受，乃因人自身心靈上的脆弱，在企圖外控失敗後，產生了一種類似自卑的情結所導致的。同時，一旦一個人不慣與自我對話，不知自我反置，也不擅自我證成的話，他將容易感覺到有一種被遺棄後的自我譴責，寂寞之感也會油然而生。因此，寂寞此一概念所反映的，乃是以互動做為界定存有之必要預設前提而引發的一種具負面性質的心理狀態。相反的，孤獨所意涵的，就社會關係而言，並不意味即是離群索居，因為這無關宏旨。它所企圖凸顯、且為重要的，毋寧地是一個人面對著社會時的一種心境、一種態度，而且更是一種挑戰，其意義是透過心理的自我導引而臻至產生一種具社會性的自我超越。準此，單就心理的特徵而言，「孤獨與寂寞最重要的分野在於，不快樂的感覺是寂寞固有的一部分，但一個孤獨的人卻既可以是快樂的，也可以是不快樂的」(Koch,

1997: 47)。當然，一個孤獨的人，其心理狀態為何，是一個值得嚴肅地加以探討的課題，不過，這並非本文所欲追問的議題，所以，就此打住不論了。

其實，最能刻劃孤獨的深層社會意涵的，莫過於是東方人所說的「禪」。現在就讓我拿禪做為例子做進一步、但卻是簡扼的說明吧！根據鈴木大拙的意見，禪是追求見性的方法，指引我們掙脫桎梏，而使得心靈走向無限自由的道路（鈴木大拙，1971: 23）。不過，禪是無法用純粹理智來解釋與理解的，無論再怎樣靈敏的禪師，都不可能使用理智的分析方法讓弟子們瞭解它。「禪不會給我們任何理智上的幫助，也不浪費時間來討論這些東西；它只暗示或提示，這不是因為它要表示不確定，而是因為那是它唯一能做的事情」（鈴木大拙，1971: 108）。因此，我們只能靠體會與覺悟的方式去接近禪。這麼一來，「禪是一個品性問題而不是理智問題，這是說禪產生於做為生命第一原理的意志。光輝的理智也許不能打開禪的奧秘，只有堅強的心靈才會啜飲無盡的源泉」（鈴木大拙，1971: 109）。至於開悟，禪所能做的只是指引一條途徑，再來的就得依靠個人的體驗，而且，唯有賴著個人堅強的意志來追求，任何其他的別人都是無能為力的。

很明白的，禪所剔透的是借助自我心靈的提煉而締造一種努力，也是一種可能和一種完成。因此，它所達致的是一種生命的境界，而且必定是一種具超越性的境界。就這樣的意思來看，禪於是乎內涵著修養的必要，而修養又意味著，孤獨是整個過程是否得以順利進行所必要持有的一種身心狀態。唯有讓人處於孤獨的狀態，人才有可能把「社會的」（特別是結構性的）暫時懸擱起來，有著琢磨、並進而形塑一種特定應對態度的機會，而且，一個人所具的反思潛能也才可能被激發出來，這就是佛家常說的開悟；或者，用更通俗的話來說，即體會和覺悟。因此，修養並不是完全遠離「社會的」，也並不是不受結構的任何「影響」，它是對著既有的社會結構散發出一種「迴向」的工夫，而終彰顯出一種具「自由自在」的體認與行動方式。誠如一位虔誠的一貫道道親所說的：「……所以說，走遍天下路，只有修道不誤人；自己先回復本性，不管作什麼就都不會太偏離。……」

(引自楊弘任, 1997: 71)。

體會和覺悟為人帶來的是應對能力之空間的加大, 而不再處處受制於社會結構內涵的有限(特別是具制度化的)理路, 也不需要必然以硬碰硬的對立方式來面對。假若體會和覺悟是一個人的身心狀態得以有所修養的必要過程, 那麼, 體會和覺悟所指向的是企圖解消、更是超越具肯定/否定之二元性的辯證過程。推到極致而言, 其所開展出來的是塑造一種以佛家所說之「方便」態度來搓揉事務的養成工夫。用句較通俗而簡潔的話語來說, 這也就是, 以一切不強求的自在自得態度, 因時因地而隨緣應對。這樣的認知與態度的養成, 無疑地不會使人的感情執著於非肯定即否定的二元絕對對立格局, 而是培育出一種發揮模糊邏輯特性的應變態度。但是, 這並非等於說, 人們可以沒有處事的原則, 也因此沒有是非的分辨, 而是對行動的結果, 雖可能預存有一定的期待, 但是, 對這個期待是否真的達成的事實, 並不存有任何明顯的情緒糾結。或許, 中國人常說「謀事在人, 成事在天, 一切只問耕耘, 不問收穫」意涵的, 正是有著這麼一個意思。

就社會學傳統的意義來說, 修養做為人所可能具有的一種能耐(因而具有一種特定的稟性, 並養成一種慣性), 它不只解消了行為上的肯定/否定二元對立性, 也同時撤銷了盧曼所提到之體系化約複雜性這樣一個命題的意義有效性。因為, 一旦人並非必要與具體系性的社會結構絕然對立, 而是以方便便宜的權變態度來對待, 那麼, 對人而言, 體系化的社會結構形式, 雖是一個必需面對的「客觀」場域條件, 但卻是可以搓揉、拿捏, 其分寸乃存乎一心的。於是, 盧曼所說之在體系與環境的差異對立格局下體系既可化約、也可增加複雜性的說法, 就沒有多大的必要了, 縱然, 在一般人的行事與認知經驗上, 這可能具有著一定的現實事實性的意義。此時, 重要的, 毋寧地是一個人的修養工夫是否穩定到足以來安頓體系化之社會結構所企圖彰顯的確定性(當然, 轉個面來看, 即是未確定性)。無疑的, 這麼一來, 我們更是沒有理由像過去許多西方社會學家一般, 錯把結構制約僅具的認知可能性當成實際必然性, 而只順著其所認為的所謂結構理路內涵的邏輯來論斷人行動的可能界面與方向。正相反的, 一旦把體會

和覺悟（因此，修養）的概念拉進來，我們就不再是以結構理路為中心來看待整個問題，而是倒轉過來，從人本身的立場回照結構制約（特別是體系化的制約）的現象。可以理解的，在這樣的情況之下，社會之萬花筒所轉出來的整個彩色圖像就不一樣了。

當一個人懷著社會所結構化之種種潛在的「有」的形式來做為界定生命的價值依據時，雖說他有能力、也可以以無比強韌的態度來面對著結構化形式的挑戰，但是，這麼地做事實上即意味著，他早已先屈服在掌握優勢詮釋權的權力體對所謂結構理路賦予的既定認知範圍了，因此，也連帶地為其行動預鋪了可能的範圍。這也就是說，在對抗前，即先已順從了，至少，即對如此一般的結構所鋪設的既定理路脈絡先已屈從了。因此，這樣的對抗是被原已設定之結構理路所規劃與預謀著，它並不是完全自由的。此時，當他說克服了結構，其實，那即表示他有能力配合既定的理路，符合了其中的遊戲規則罷了！相反的，當一個人懂得以順水推舟與借力使力的方式來與結構理路周旋，他是不會被結構（尤其制度化者）所規劃、預謀的理路網絡完全制約。在這樣的狀況之中，人不是為結構理路所困，而毋寧是有如順水推舟一般，順著理路的紋理波動，人運用著結構的形式。這個時候，結構對人既不是敵人，也不是從事制約工作的警察，更不是一種沈重的負擔。它一直是具隨制作用的外在性條件沒錯，但是，卻變成是給予人的生命填滿著生之趣味的「文化」內容。對人來說，任何的結構理路所鋪設出來的都是一種「緣便」的軌跡，它既不用求，也不用推；同時，既不可求，也不可推。

行文至此，讓我以中國人運用計策的態度做為例子來做進一步的闡明。汪睿祥指出，中國人用計之為變理，不是人與事對立，由人的技巧與知識去操弄或控制事態的技術性作法，而是指向人與人（或與事）的互動內涵本身（汪睿祥，1996: 57）。在這樣的基本指向之中，單就人們在日常生活中的具體行事活動而言，個人平時的修為與形象的塑造，乃與計策使用的成敗有著極為密切的關係。對此，我們不妨拿三國時代諸葛孔明所用之有名的空城計做為例子來闡明，雖說這個故事絕大部分（甚至全部）可能都

是虛構的。

諸葛孔明行事謹慎，向為人們所深知，他的勁敵司馬懿自無不知、也無不察的道理。因此，諸葛孔明的空城計所以運用成功，騙過了司馬懿，乃因有著多方面的主觀體認和客觀條件相配合著。一方面，諸葛孔明深知司馬懿有著多疑的個性；另一方面，他也深知司馬懿深信他自己（指諸葛孔明自己）一向謹慎小心，絕不會貿然大意地行事。因此，在諸葛孔明的估計之中，他把城空了，對司馬懿來說，自會以為只是一項詭計，而絕非實情。這麼一來，真正使司馬懿中計的，並不是空城本身，而是諸葛孔明平時所形塑出來的形象，當然，更重要的是諸葛孔明對司馬懿性格的深刻認識。尤其，除了城門大開，諸葛孔明派個啞巴老人在城門前掃地，並派少數兵員在城外遠處，以馬尾綁樹枝掃地揚起灰塵，故佈援兵已將至的懸疑外，若非諸葛孔明具有著臨難不慌，顯出從容不迫地在城樓上焚香撫琴這樣的穩重鎮靜「修為」，單憑深刻掌握司馬懿多疑的性格而故佈疑陣，自還是無法逃過司馬懿那銳利的眼睛的。因此，進一步地來看，諸葛孔明的空城計所以得逞，既不是知識與技巧，甚至，也還不是諸葛孔明平時的形象本身而已，而是其臨難鎮靜的「修為」。雖然，當司馬懿一撤軍，諸葛孔明還是因緊張頓失而用力過大，把琴絃給弄斷了，而且司馬懿也立刻頓悟，舉兵而返，但已是為時晚矣，因為，誠如諸葛孔明所估算的，調動在外的大軍業已返回了。無疑的，除了諸葛孔明精於計算，一切均如其所估計的一般，沒有任何的差錯之外，正是諸葛孔明的「修為」，不只修改了、也創造了當時之客觀結構的「象」境，而這個「象」境更是為司馬懿所相信，才是重要的關鍵。

雖說諸葛孔明的空城計或許只是後人杜撰的故事，並無史實的根據，但是，這無關宏旨，因為故事給我們的啟示才是重要。這個故事很清楚地告訴著我們，以所謂客觀的結構來觀「象」，是一種「死」的機械觀，只有注入對人的因素（修為即一例）的考慮，才會使「象」活了起來。沒錯，結構是一種格局條件（如司馬懿兵臨城下時，諸葛孔明不得不使空城計的窘境），其意義所以是重要，乃在於其所可能營塑出來的「勢」，而這個「勢」

需要人們去經營的。準此立場來看，在主客對彰之二元思考格局的引導下，西方社會學家把結構予以客體化（尤其外在對象化）這樣的基本認知模式，事實上早已把這樣一個「象」的可能性撤除，而且，甚至是把整個「象」的意象給弄死了。尤有進之的，這當然更是罔論對「勢」一概念所內涵的社會學意義，會有所掌握。於是，主客二元對彰之思考模式所引導的客體化結構的論述架構命定了人的無助與無奈命運。即使施為一概念的提出原有著消弱這樣之客體化結構觀的意思，但是，到頭來，它充其量只是使得這樣的命定觀稍微鬆綁而緩和，卻並沒有使之完全解除的。

當然，即使把「勢」的概念導進來考慮，人的修為能否有成，還得看是否掌握了「機」。「機」不可設，「識」則不中；「識」不中，則「情」難生；「情」難生，則「勢」難成。於是，「機」中有勢、情與事（識）之分；勢屬環境，是具結構性的，情則是環境中的構成因素，可以變動，也可以人為促動、更改的。諸葛孔明使空城計，就是因司馬懿兵臨城下這麼一件特殊的「事」，順著「勢」而「動」了整個當時環境的「情」（勢）。因此之故，環境因「事」而定，也因時而變，而「機」不外乎在「事」和在「時」，一般人所說的「事機」和「時機」即說明著「機」之所在（汪睿祥，1996: 60）。一個人為人做事要能中「機」，就必須知「事」的性質與「勢」之時變，視「時」、「勢」和「事」而掌握著「機」。這一切的適當掌握與運作，正是中國人行事時強調拿捏分寸的道理所在（參看蔡錦昌，1989；鄒川雄，1995）。至於拿捏分寸所講究的境界，基本上就是在於人所具的修養能耐了。

在小說《宮本武藏》第四卷〈風之卷〉中，作者吉川英治透過一個名叫吉野太夫的青樓女子與宮本武藏討論琵琶的對話，表達了一些有關為人修養的意見，很有意思，也頗有啟發性，在此，不妨一併援引出來，做為此處之論述的例證。故事所說的當時，宮本武藏正準備再次與宿怨已積的吉岡一門的門人相約於一乘寺下松對決。作者吉川英治寫下了下面的文字。他是這麼說的：

吉野偷偷瞧了武藏一眼。那時，武藏整個人好像刺蝟，全身都處

在備戰狀態。他的眼睛像老鷹般明亮，髮梢、神經都處在高亢狀態。此刻，任何讓他碰到的東西，鐵定斷裂無疑。

「……」

「……」

吉野內心打個寒顫。雖說天將破曉時寒冷徹骨，但是她的顫慄卻不是寒冷的天氣所致。……

「武藏先生，如果……」

「什麼事？」

「您這是防備誰呢？」

「我並沒有防備任何人，我只是警告自己不可疏忽。」

「對敵人呢？」

「當然應該戒備。」

「如果吉岡門徒成群攻擊這裡，我覺得在您還沒站起來之前，就會遭到砍殺。您實在是一位令人可憐的人啊！」……

「吉野姑娘，妳嘲笑武藏是個不成熟的人呀！」……

「為什麼在妳眼裡我像即將被殺的人？還是個脆弱不成熟的人？請告訴我原因。」

「您若想知道，我試著說說看吧！武藏先生，剛才吉野為大家彈了一首琵琶曲，不知道您聽進去沒有？」

「琵琶和我有什麼關係？」

「我真後悔問您這句話。您始終處在緊張狀態，根本沒仔細欣賞剛才我所彈的那首複雜的曲子。」

「不，我聽了。」

「那麼我問您，琵琶只有大絃、中絃、清絃和遊絃等四絃，為什麼可以自由自在地奏出強弱緩急等音調呢？這些您聽出來了嗎？」

「我只聽到妳彈平曲熊野，其他還要聽什麼嗎？」

「正如您所說，這樣就已足夠了。但是如果將琵琶比喻成一個人，請想想看，僅有四根絃和木板琴體就能奏出那麼多的音階是多不

可思議啊！千變萬化的音階組合成樂譜。想必您知道白樂天〈琵琶行〉一詩中對琵琶音色描述得淋漓盡致。我念給您聽吧！」……

「光是一把琵琶，就可以奏出這麼複雜的旋律。當我還是侍女的時候，就覺得琵琶為何這麼了不起、這麼不可思議。所以我將琵琶摔破，仔細研究它的結構，再親自做了一把。像我這麼愚昧的人，最後終於發現琵琶除了外體之外，還有琵琶心呢！」

吉野說完，起身拿了掛在牆上的琵琶，再折回原位。她將琵琶放在兩人之間，端詳著琵琶：「琵琶能奏出不可思議的音色，如果劈開琴板，它的內部其實一點也不奇特。我想讓您看看。」她纖細且柔軟的手上握著一把小刀。「啊！」武藏深呼吸一口氣。說時遲那時快，刀刃已深深嵌入琵琶的一角。她從琵琶最上頭的木板到桑木琴體，劈了三、四刀。這劈琴的聲音，就像血從身體流出來的聲音，武藏覺得好像被刀鋒刺進骨頭一般，疼痛無比。可是吉野毫不吝惜地一下就把琵琶劈成兩半。

「請您過目。」

吉野收起刀，面帶微笑，若無其事地朝著武藏說道。

「？」

她撥下剛劈開的木頭，琵琶內部的構造，在燭燈照耀下，一覽無遺。

武藏將它和吉野的臉做了比較，他懷疑這位女性怎麼有這麼剛烈的個性呢？刀劈琵琶的破裂聲，仍繚繞在他的腦海裡，使他疼痛依然，而吉野卻面不改色。

「如您所見，琵琶裡面是空心的。可是，那千變萬化的聲音是從哪裡出來的呢？那就是架在琵琶裡面的那一根橫木。這根橫木，既是支撐琵琶的骨幹，同時也是心臟和腦。這根橫木筆直地將琵琶本體撐得繃緊，一點也不彎曲。為了產生種種的變化，製造的人特意將橫木削成高低起伏的波浪狀。雖然如此，仍然無法發出真正美好的音色。它的關鍵在於如何控制橫木兩端的力道。我將

琵琶劈開，主要是想讓您瞭解我們的人生亦如琵琶。」

「……」

武藏直盯著琵琶。

「這道理表面看起來誰都能理解，但是卻沒有人能擁有琵琶橫木般的內在修養。齊撥四絃，則萬馬奔騰、風起雲捲，而這麼強烈的聲音便是來自琴體內橫木適度的鬆弛和緊繃。看到這種情形，讓我深深體會到人們在日常生活中，也經常如此……而今夜我突然想到把這個道理比喻到您的身上……您只有緊繃度，卻沒有鬆弛度，這是多麼危險啊……如果彈奏這樣的琵琶，一定無法自由自在地變化音調。勉強彈奏的話，絃一定會斷，琴體也一定會裂傷……實在抱歉，看到您的樣子，引發我這麼想。我絕無惡意，也不是存心要戲弄您。最後，請您別介意我狂妄無知的話。」

此時，遠處傳來了雞啼聲。……（吉川英治，1998: 274-280）

在此，我所以不厭其煩地以相當的篇幅引述吉川英治的話，其實，用意是很明白的。我所要剔透的是，在理解人的社會生活與其世界時，相對著西方社會學理論傳統側重所謂客觀的結構面向，「修養」這個概念乃內涵有一定的社會學意義的。齊撥琵琶的四絃，所以能夠使得聲音萬馬奔騰、風起雲捲，固然與架在琵琶裡面那一根橫木的製作品質（即所謂的結構）有著密切的關係，但是，它的最重要關鍵還是在於人如何控制橫木兩端的力道，以產生適度的鬆弛和緊繃程度，而這就有賴人平時是否具備著在第二章第七節中提到波西格所說的「良質」這樣一種特質的訓練與修養了。

就「人乃面對著大社會」這樣的命題來說，修養是一個人囤積潛力、也是創造和深厚「可能性」的一種努力。它像一棵樹的根部向外四散吸收泥土裡的養分一樣，具備涵育能力之外，必需又是包融的。繼而，孤獨心境的養成，則是使人得以有著既涉入，但又不涉入，既可涉入，但又隨時可以抽身而來去自如的心理條件。而且，這更是涵育包融能力的必要心境。養成了接納孤獨的心境，人縱然沾了塵灰，只要身子稍稍抖動一下，塵灰

一下子就會盡落掉的，因為它一直是與空、虛或無的「境」長相伴隨著。在這樣的情形之下，基本上，以修養的概念來架設著人的意象以面對著結構，並沒有必要刻意迴避或否定結構的存在的。情形毋寧地是，透過修養，「人」就不必以先向結構理路完全屈服，然後再採取「對衡」努力這麼一條單一的「可能」行事形式來應對。相反的，它可以為人們開啟了更寬廣的可能途徑，況且，就現實的情況來說，這也是常常可以看見到的經驗「事實」。

提出了孤獨心境的養成與修養努力的意涵，基本上是不能看成為一種具倫理應然性質的論述，而是必須把它當成為一種在現實情境裡可能發生的實然狀態來看待。這樣之思考方式的提出，首要之意乃是，企圖與建立在大數法則上之西方社會學的實證性思想，做一種顛倒翻轉的對話。首先要強調的是，孤獨心境的養成與修養工夫的作育，都是經驗可能、且可及的，它並不是單純之倫理應然性的要求。當然，與長期來西方社會論述所慣用的概念最為不同的地方，是這兩個概念的內涵既不是、也不必、更是不能透過大數法則所經營的經驗實證思維方式來理解、建構和證成的。

毋寧的，這兩個概念所開展的是一種建立在經驗上「例外」、但卻存在、且又可及的現實基礎上。因此，頂多，它是一種類似韋伯所說的理念型的範疇。只不過，就其源起而言，雖說韋伯的理念型或許是一種歷史性的例外，但是，它所指涉的，畢竟是一種在實際的歷史運作過程中意涵著具有主導作用的實質趨勢（或力量）。因此，在經驗上，它可以經由大數法則實際地顯現出概率性的意義來，而這中間涉及的基本上是歷史機遇（chance）的問題<sup>13</sup>（參看 Weber, 1949, 1993）。至於，孤獨心境的養成與修養努力的意涵，基本上是強調個體心智的一種「努力成就」，乃是把人的主體能動性嚴肅地納入考慮的一種概念表陳方式。它所意涵的「理念型」性，在實際經驗上是例外，甚至一直都會只是例外的。因此，它既無法依附大數法則來證成，而其所展現的，在大部分的情況下，更不是明顯具有主導作用的

<sup>13</sup> 作者對此一議題曾經做過更為細緻的討論，有興趣的讀者可參看葉啟政（2001）。

實質集體性趨勢，儘管有一天或許有這樣的可能。

準此立場，孤獨心境的養成與修養努力作為一種「理念型」來看待，毋寧是一個純然有意被特別供奉出來的概念，它有沒有被拿來做為分析工具的價值，重點並不在於是否經驗上可證實，而是能否貼切地掌握時代脈動，開啟我們更豐富的想像與思考空間。尤其，對用來反省啟蒙理性這樣一個來自西方傳統所長期經營出的人類文明，是否具有著振聾發聵的作用，才是考量的重點。結果情形會是怎麼個樣子，說真的，但看個人的判定了。倘若說這將只是一種眾說紛紜而莫衷一是的個別意見，我個人認為，其實也還真是不為過的。

很明顯的，不管如何，針對西方社會學理論論述的傳統典範而言，孤獨與修養所揚發出來的，乃具有著翻轉顛倒論述典範的意思。這個翻轉顛倒所涉及的，不只是方法論與認識論的層次，而是更為根本的存有論的層次。在方法論與認識論的層次，我認為重點在於：(1)以具經驗可能性的例外法則翻轉顛倒具證成經驗事實性的大數法則；(2)以強調「努力成就」的「理念型」翻轉顛倒側重「主導歷史」的「理念型」；(3)以「可然性」來翻轉顛倒「必然性」。至於在存有論的層次上，這即以「空」、「虛」或「無」的概念對彰出「實有」的哲學人類學存有預設。

總的來看，這是針對著西方社會學理論論述的典範傳統從事大轉移的一項嘗試。就這一點來說，其所涉及的，基本上不是針對著西方社會學理論論述的典範傳統進行著一種內部轉移的工程。所以如此說乃因為，既然社會學理論論述基本上是西方啟蒙思想的產品，那麼，說典範的轉移是屬於內部的話，新典範的文化根源必然還是還原至西方的思維框架裡面。很顯然的，孤獨與修養所揚發出來的典範翻轉顛倒，並不是貼著西方原有的認知典範而衍生的，因此，這是一種傾向外部性的典範轉移，是東西兩個世界不同思考傳統模式的交接，當然，也是進行所謂學術本土化的典型範例。說這是東方思想的反撲，恐怕並不會太過分的，不是嗎？

尤其，考量著在啟蒙理性的人文精神長期衝擊下之整個人類文明的走向，我們不免會發現到，有一個相當弔詭的現象正不斷地浮現出來。簡單

地說，那是所謂後現代潮流與東方傳統的佛老精神有著一些神會性的親近。譬如，追求簡樸與禪修的流行，雖說是一種時尚，但是，卻歪打正著地在西方興起。仔細地分析，這中間還是有著一定的歷史意涵，頗有應著否極泰來的意味呢<sup>14</sup>！譬如，回顧美國的近代歷史，早在六〇年代，諸如嬉皮的出現（尤其追求返璞歸真之近乎共產式的集體社區生活）、眾多的美國人學習瑜珈術、跟隨印度教導師（guru）、英文版之《易經》曾經一度成為暢銷書、以及卡斯塔尼達（Castaneda, 1997）描寫墨西哥巫師唐望（Don Juan）之超靈世界的書——《巫師唐望的世界》曾高居暢銷書排行榜不下等等跡象，已經可以看出處在高度消費導向社會中之人們的心理背向了。晚近，諸如所謂清貧思想、自求簡樸或追求靈性開發等等主張所以出現，並且立刻廣泛地吸引了人們的認同，更是給了我們一些啟示（參看中野孝次，1995；Elgin, 1996；Nearing, 1993；Redfield, 1995）。而最為明顯的莫過於是所謂「新時代運動」（New Age Movement）的興起與蓬勃發展（參看王季慶，1997；陳治平，2000；Ferguson, 1994；Heelas, 1996；Larson, 1996a, b；Carey, 1998等）。

誠如在本章第二節中所提示的，過剩消費的社會形態的來臨，可以看成是啟蒙理性人文精神內涵之外控理性的一種極致表現。就結構的面向來看，消費（而且，必然是過剩消費）和外控理性的人文精神彼此之間嵌鑲著具一定歷史意義的關係。特別是在大眾傳播媒體高度發達的資本主義社會裡，當愈來愈多的人們有條件脫離過去物質匱乏的狀態而顯現出豐裕的狀態的時候，豐裕撐出的是社會裡充斥著更多引誘人們進行消費的炫感象徵符號。在這中間，有一個相當弔詭現象產生，即：物質上「客觀」的富裕與豐盛，使得人們倒反過來把清貧、簡樸或甚至傳統認為是匱乏等等概念所內涵的生活方式（因而，乃至推及到對物質本身的認知），形成為具集體意義的象徵符號，而被視為是一種生命態度。或者，借用一句通俗的話

<sup>14</sup> 以下這段文字引自作者另外的文章，只是其中略加修改而已（參看葉啟政，1999）。有關對此一現象進一步的討論（包含底下所討論的議題），同時參看葉啟政（2002b）。

來說，過著清貧或簡樸的生活，是過慣豐盛物質生活者的一種時髦的生活方式。於是，清貧或簡樸變成是富裕與豐盛所制約而轉衍出來的價值。這樣的價值觀已經依稀可以在一些人們（特別是對能源、資源與環境具高度保護意識的所謂中產階層者）的身上看到。這彷彿意味著，諸如對清貧或簡樸之意義的重新界定和追求，成為「啟蒙理性人文精神」對其自身所開出來之深具外化、物化、且飄蕩狀態之符號消費的一種歷史辯證形式。

最後，讓我在這兒借用貝提生所提到的一個例子來做為結語。他說道，有一個禪宗的師父拿著一根戒尺往小徒弟的頭上打下去，並且說道：「假如你說這根戒尺是真實的，我用它打你；假如你說這根戒尺不是真實的，我也用它打你；假如你不說任何話，我也一樣地用它打你」（Bateson, 1972: 208）。很明顯的，不管這個小徒弟怎麼回答，他都要遭到師父敲打的，除非他把戒尺拿走，而師父以開一眼閉一眼、打馬虎眼的方式接受小徒弟這樣的作為。因此，一旦戒尺拿不掉，或拿得掉，但師父無法接受小徒弟這樣的作為，小徒弟所面臨的情境就是貝提生所說之弔詭且無解的「雙重束縛」困境。當然，就禪宗的修為境界來說，倘若小徒弟的修養境界很高的話，他倒也不必一定要把戒尺拿掉；即使他遭師父敲打，但若能把被打猶如未被打來看待，那麼，整個問題也一樣可以化解的。

總的來說，面對啟蒙理性所衍生如此一般被物化、也被異化之消費導向的當代文明，倘若我們認為整個啟蒙的原始人文精神已嚴重地受到創傷的話，那麼，或許，最具釜底抽薪之功效的因應作為，理當就是把那惹事的禍首「戒尺」抽掉。是的，有許多人以惶恐的心理排斥、擔憂、詛咒、並且嘗試改變啟蒙理性所衍生出來之如此一般的消費文明，就如前面所列舉奉行清貧或簡樸生活哲學的人們。然而，理論上，該拿掉的禍首「戒尺」在那兒、如何做才拿得掉、以及願不願拿掉等等問題，在在都是有待進一步討論的。用佛家的話語來說，這是人類長期累積下來的共業。解鈴還待繫鈴人，而繫鈴人何在，願不願意承認，在在都是問題。歷史的命運將會走向一條怎樣的道路上去？人們是否有機會共享著福緣？這些在在考驗著人類的智慧，也端看人類是否有所覺醒，才可能有所定奪。

倘若這樣的論說可以接受的話，以孤獨與修養二概念所揚發出來的典範翻轉顛倒，還正可以與整個人類文明發展之文化—歷史軸線的轉移，有著相當貼切的契合性呢！或許，這正應著禪宗所說的：見山是山（如結構功能論）；之後，見山不是山（如結構二元性或二元論），而終於見山又是山了。最後這個山的呈現樣貌，就必需靠孤獨與修養二概念所揚發的典範來證成。簡單地說，回到本章一開始所提到德希達有關主體源起缺席之說的問題，由孤獨與修養二概念所開揚的論述典範，很明顯的，不但不會把主體回歸到個體性來彰顯，而且，甚至是可以把主體的概念完全撤銷的。人的修養，尤其予以孤獨化，並不是用來證成所謂的主體性，因為這些概念並不內涵著必然需要有一個客體性來與之相對彰著。毋寧的，修養所可能臻至的是一個與體系化結構或者相互涵攝、或者把它推移開、或者甚至是完全揚棄的圓融境界。或許，這就是中國古人所說天人合一的境界吧！在這樣一個境界裡，是沒有主客體對立的困擾的。當然，更重要的，這個境界並非只是一個充滿著理想性之想像的認知可能性，而是具有著可實踐的實際可能性，只要人們肯下工夫努力以赴的話。

最後，我要說的是：當我們穿過那為「體系化結構」離子所鋪設成之漫長的西方社會思想史的隧道時，事實上，我們身體內的細胞早已充斥著這樣的離子，幾乎沒有一個人可以倖免。尤其，走過這樣一個幽長的思想隧道，說不被它的灰塵所沾染，那是一種自我欺騙。在這樣的情況之下，我在這本書所提出的，頂多只是調個頭來快速地瀏覽一下其中一些具異國風味的擺設，並隨手撲掉身上沾染的一點灰塵而已。基本上，我在這兒所做的論述，說不上是對它有怎樣具體、踏實而充分的認識，更罔論深刻、細膩而貼切的剖析。假若這本書有什麼價值，那只是它誠懇地對西方社會理論論述的主流傳統做了一點思考。容或思考的是極不成熟，但是，畢竟還是希望儘可能把沾滿著西方啟蒙理性所散發出來之灰塵中的特定認知色彩點撥出來，並且大膽地提出一個另類思考的方向。這一切的努力都只是開始，但態度卻是誠心，也是謙卑的，因此，往後的一大段，還有待有心人一齊共同努力。如此，更上層樓的成績才有可能被創造出來。

# 參考文獻

## (壹) 中文文獻

王夫之

1984 《莊子通·莊子解》，臺北：里仁。

王季慶

1997 《心內革命：邁入愛與光的新時代》，臺北：方智。

方朝暉

1995 〈市民社會的兩個傳統及其在現代的匯合〉，《社會學》(雙月刊)，C4-1，  
中國人民大學書報資料中心，55-75。

中野孝次

1995 《清貧思想》，臺北：張老師文化。

吉川英治

1998 《宮本武藏》(第四卷：〈風之卷〉)，臺北：遠流。

老 子

1985 《老子釋譯》，臺北：里仁。

如水山人

1997 《糊塗學大全》(二卷)，北京：中華工商聯合出版社。

汪睿祥

1996 〈傳統中國人用「計」的應事理法〉，臺灣大學社會學研究所博士論文。

洪鑣德

1988 《新馬克思主義和社會科學》，臺北：森大。

徐崇溫

1986 《西方馬克思主義》，天津：人民出版社。

高宣揚

1988 《結構主義概說》，臺北：洞察出版社。

1991a 〈論布爾迪厄的「生存心態」概念〉，《思與言》，29 (3): 21-76。

- 1991b 〈再論布爾迪厄的「生存心態」概念〉，《思與言》，29 (3): 295-304。  
陳治平
- 2000 〈社會學、基督教、新世紀運動的對話：邁向十字架理論的建構〉，臺灣大學社會學研究所碩士論文。  
陳沛然
- 1993 《佛家哲理通析》，臺北：東大。  
張旺山
- 1995 〈馬基維理革命：「國家理性」初探之一〉，見陳容秀、江宜樺（編）《政治社群》，中央研究院中山人文社會科學研究所專書，(38): 77-102。  
1996 〈由「國家理性」思想論近代國家的發展與本質〉，論文發表於行政院國家科學發展委員會 85 年度哲學學門專題研究成果發表會。  
張維安
- 1995 《文化與經濟：韋伯社會學研究》，臺北：巨流。  
張東蓀
- 1974 《知識與文化》，臺北：廬山。  
黃瑞祺
- 1981 《現代社會學：結構功能論選讀》（編譯），臺北：巨流。  
湯志傑
- 1992 〈Niklas Luhmann 的系統理論及其對法律的社會學分析〉，臺灣大學社會學研究所碩士論文。  
1994 〈社會如何可能——魯曼 (Niklas Luhmann) 的觀點〉，《思與言》，32 (2): 111-132。  
鄒川雄
- 1995 〈拿捏分寸與陽奉陰違——一個傳統中國社會形式邏輯的初步探索〉，臺灣大學社會學研究所博士論文。  
楊弘任
- 1997 〈另類社會運動——一貫道的聖凡兼修度人成全〉，清華大學社會人類學研究所碩士論文。  
鈴木大拙
- 1971 《禪與生活》，臺北：志文。  
葉啟政

- 1984a 〈結構、意識與權力對「社會結構」概念的檢討〉，見氏著《社會、文化和知識分子》，臺北：東大，1-55。
- 1984b 〈「傳統」概念的社會學分析〉，見氏著《社會、文化和知識分子》，臺北：東大，57-88。
- 1985 〈文化優勢的擴散與「中心邊陲」的對偶關係〉，《中國社會學刊》，9: 1-24 或見氏著《制度化的社會邏輯》(1991)，臺北：東大，153-191。
- 1987 〈對社會學一些預設的反省本土化的根本問題〉，《中國社會學刊》，11: 1-21 或見氏著《制度化的社會邏輯》(1991)，臺北：東大，1-31。
- 1988 〈「制度化」的社會邏輯〉，《中國社會學刊》，12: 1-31 或見氏著《制度化的社會邏輯》(1991)，臺北：東大，105-152。
- 1991a 〈「功能」的概念社會的事實抑或詮釋的幽魂〉，見氏著《制度化的社會邏輯》，臺北：東大，33-103 或《中國社會學刊》(1986)，10: 17-60。
- 1991b 〈創造性轉化的社會學分析〉，見氏著《制度化的社會邏輯》，臺北：東大，193-223。
- 1994a 〈對社會研究「本土化」主張的解讀〉，《香港社會科學學報》，2: 52-78。
- 1994b 〈期待黎明對近代中國文化出路之主張的社會學初析〉，見陳其南、周英雄（編）《文化中國》，臺北：允晨，73-108。
- 1995 〈結構之外：歷史的社會學理路初探〉，《二十一世紀雙月刊》，32: 39-49。
- 1996a 〈傳統與現代的鬥爭遊戲〉，《社會學研究》，61: 32-38。
- 1996b 〈再論傳統與現代的鬥爭遊戲正規化的搓揉形塑〉，《社會學研究》，66: 81-90。
- 1996c 〈臺灣地區社會學理論的發展及其潛在問題〉，見蕭新煌、章英華（編）《兩岸三地社會學的發展與交流》，臺北：臺灣社會學社，17-38。
- 1998 〈「本土契合性」的另類思考〉，《本土心理學研究》，8: 121-140。
- 1999 〈啟蒙人文精神的歷史命運：從生產到消費〉，《社會理論學報》，2 (2): 313-346。
- 2001 〈均值人與離散人的觀念巴貝塔：統計社會學的兩個概念基石〉，《臺灣社會學》，1: 1-63。
- 2002a 〈科技與其人文性的安頓〉，法鼓人文社會學院（編）《科技發展與人文重建》，臺北：法鼓人文社會學院，135-162。
- 2002b 〈生產的政治經濟學到消費的文化經濟學：從階級做為施為機制的角度

- 來考察),《臺灣社會學刊》,28(增刊):153-200。
- 2003a 〈西方社會學理論思考中的一些「迷思」〉,《社會理論學報》,6(1):1-56。
- 2003b 〈傳播科技庇蔭下人的天命?〉,《中華傳播學刊》,4:3-67。
- 2004 〈「個體化」社會的理論意涵:邁向修養社會學〉,《社會理論學報》,7(1)。
- 裴元領
- 1994 〈關係論〉,《思與言》,32(2):45-84。
- 趙蕤
- 1997 《反經》,呼和浩特:內蒙古人民出版社。
- 蔡文輝
- 1979 《社會學理論》,臺北:三民。
- 蔡錦昌
- 1989 《從中國古代思考方式論較荀子思想的本色》,臺北:唐山。
- 顧忠華
- 1999 《社會學理論與社會實踐》,臺北:允晨。
- 顧忠華與湯志傑
- 1996 〈社會學如何啟蒙?——評介盧曼的理論發展〉,見黃瑞祺(編)《歐洲社會理論》,臺北:中央研究院歐美研究所,165-190。

## (貳) 中譯文獻

- Baudrillard, J. (布希亞)
- 1997 《物體系》,臺北:時報。
- Bauman, Z. (鮑曼)
- 1992 《自由》,臺北:桂冠。
- Berlin, I. (柏林)
- 1986 《自由四論》,臺北:聯經。
- Bowles, S. & H. Ginitis
- 1989 《資本主義美國的學校教育:教育改革與經濟生活的矛盾》,臺北:桂冠。
- Callinicos, A. (柯里尼可斯)
- 1990 《阿圖塞的馬克斯主義》,臺北:遠流。
- Carey, K. (卡利)

- 1998 《千福年天書：歷史邊緣的亮光、人類應該的覺醒》，臺北：遠流。
- Cassirer, E. (卡西勒)
- 1986 《人文科學的邏輯》，臺北：聯經。
- 1988 《啟蒙哲學》，濟南：山東人民出版社。
- 1990 《語言與神話》，臺北：桂冠。
- Castaneda, C. (卡斯塔尼達)
- 1997 《巫師唐望的世界》，臺北：張老師。
- Coleman, J. S. (科爾曼)
- 1992 《社會理論的基礎》，臺北：五南。
- Craib, I. (克萊博)
- 1986 《當代社會理論》，臺北：桂冠。
- Derrida, J. (德希達)
- 1998a 《言語與現象》，臺北：桂冠。
- 1998b 《立場》，臺北：桂冠。
- Descartes, R. (笛卡兒)
- 1984 《方法論·沈思錄·哲學原理》，臺北：志文。
- Dostoyevsky, F. M. (杜斯妥也夫斯基)
- 1993 《地下室手記》，臺北：萬象。
- Dyson, F. J. (戴森)
- 1993 《宇宙波瀾：科技與人類前途的自省》，臺北：天下文化。
- Elgin, D. (艾爾金)
- 1996 《自求簡樸》，臺北：立緒。
- Engels, F. (恩格斯)
- 1977 〈恩格斯致約·布洛赫〉，見 K. Marx & F. Engels (馬克思、恩格斯)《馬克思恩格斯選集》第四卷，北京：人民出版社，477-479。
- Fanti, S. (方迪)
- 1993 《微精神分析學》，北京：三聯。
- Ferguson, M. (弗格森)
- 1994 《寶瓶同謀》，臺北：方智。
- Feynman, R. P. (費曼)
- 1993 《別鬧了，費曼先生——科學頑童的故事》，臺北：天下文化。

Foucault, M. (傅柯)

1988 〈論何謂啟蒙〉, 見《思想》, 臺北: 聯經, 13-35。

Freud, S. (佛洛伊德)

1988 《夢的解析》, 臺北: 志文。

Gleick, J. (格萊克)

1993 《理查·費曼》, 臺北: 牛頓。

Greaves, R. (伯吉爾)

1989 〈工業資產階級與工人階級的興起 (1700-1916)〉, 見 Cipolla, C. M. (契波拉) 編《歐洲經濟史: 工業革命篇》, 臺北: 遠流, 311-368。

Hawking, S. W. (史蒂芬·霍金)

1992 《時間簡史》, 臺北: 藝文印書館。

Hegel, G. W. F. (黑格爾)

1984 《法哲學原理》, 新竹: 仰哲。

Hobbes, T. (霍布斯)

1985 《利維坦》, 北京: 商務。

Hobsbawm, E. J. (霍布斯邦)

1997a 《革命的年代: 1789-1848》, 臺北: 麥田。

1997b 《資本的年代: 1848-1875》, 臺北: 麥田。

Husserl, E. (胡塞爾)

1992 《笛卡兒的沈思現象學導論》, 臺北: 桂冠。

Kant, I. (康德)

1988 〈答何謂啟蒙〉, 見《思想》, 臺北: 聯經, 1-12。

Kierkegaard, S. A. (祈克果)

1963 《祈克果的人生哲學》, 臺北: 基督教輔僑出版社。

1987 《祈克果語錄》, 臺北: 業強。

Kneer, G. & A. Nassehi

1999 《盧曼社會系統理論導引》, 臺北: 巨流。

Koch, P. (科克)

1997 《孤獨》, 臺北: 立緒。

Kolakowski, L. (柯拉克斯基)

1988 《理性的異化: 實證主義思想史》, 臺北: 聯經。

Krishnamurti, J. (克里希那穆提)

1994 《心靈日記》，臺北：方智。

Larson, B. (拉森)

1996a 《新世紀答客問》，香港：天道。

1996b 《新世紀答客問（續篇）》，香港：天道。

Leach, E. (李區)

1976 《結構主義之父李維史陀》，臺北：華新。

Levi-Strauss, C. (李維史陀)

1989a 《野性的思維》，臺北：聯經。

1989b 《憂鬱的熱帶》，臺北：聯經。

1994 《李維史陀對話錄》，臺北：正中。

Luhmann, N.

1994 〈社會系統的自我再製〉(湯志傑、鄒川雄譯)，《思與言》，32(2): 133-173。

Marx, K. & F. Engels (馬克思、恩格斯)

1979 〈德意志意識形態〉，見 Marx, K. & F. Engels (馬克思、恩格斯)《馬克思恩格斯全集》第三卷，北京：人民出版社。

Mauss, M. (牟斯)

1989 《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，臺北：遠流。

Mettrie, de La, Julien Offroy (拉·梅特里)

1991 《人是機器》，北京：商務。

Montaigne, de Michel (蒙田)

1997 《蒙田隨筆全集》(上卷)，臺北：商務。

Nearing, H. (海倫·聶爾寧)

1993 《美好人生的摯愛與告別》，臺北：正中。

O'Conner, D. J. (歐卡納)

1998 《批評的西方哲學史》(上冊)，臺北：桂冠。

Pernoud, R. (佩爾努)

1991a 《法國資產階級史：從發端到近代》(上冊)，上海：譯文出版社。

1991b 《法國資產階級史：近代》(下冊)，上海：譯文出版社。

1991c 《資產階級》，臺北：遠流。

Pirsig, R. M. (波西格)

- 1993 《千里任禪遊》，臺北：時報。
- Prigogine, I. (普利高津)  
1990 《混沌中的秩序》，臺北：結構群。
- Redfield, J. (詹姆士·雷德非)  
1995 《聖境預言書》，臺北：遠流。
- Rousseau, Jean-Jacques (盧梭)  
1987 《社會契約論》，臺北：唐山。
- Ryan, A. (賴恩)  
1991 《財產》，臺北：桂冠。
- Schwab, G. (舒維普)  
1993 《希臘羅馬神話與傳說》，臺北：志文。
- Tagore, R. (泰戈爾)  
1981 《泰戈爾論文集》，臺北：志文。
- Tarnas, R. (理查·塔那斯)  
1995 《西方心靈的激情》，臺北：正中。
- Vico, G. (維柯)  
1989 《新科學》(上下冊)，北京：商務。
- Weber, M. (韋伯)  
1993 《社會學的基本概念》，臺北：遠流。
- Wilber, K. (肯恩·威爾伯)  
1998 《恩寵與勇氣》，臺北：張老師文化。

## (參) 西文文獻

- Abercrombie, N., S. Hill & B. S. Turner  
1986 *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- Abrahamson, M.  
1978 *Functionalism*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Alberoni, F.  
1984 *Movement and Institution*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, J. C.

- 1978 "Formal and substantive voluntarism in the work of Talcott Parsons: a theoretical and ideological reinterpretation," *American Sociological Review* 43: 177–198.
- 1983 *Theoretical Logic in Sociology. Volume 4*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- 1985 *Neo-functionalism*. (ed.) New York: Sage.
- 1987 "The centrality of the classics," in A. Giddens & J. Turner (eds.) *Social Theory Today*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 11–57.
- 1988a "The new theoretical movement," in N. J. Smelser (ed.) *Handbook of Sociology*. New York: Sage, 77–101.
- 1988b "Parsons' structure in American sociology," *Sociological Theory* 6: 96–102.
- 1988c *Action and Its Environments*. New York: Columbia University Press.
- 1989 *Structure and Meaning: Rethinking Classical Sociology*. New York: Columbia University Press.
- 1990 "Analytic debates: understanding the relative autonomy of culture," in J. C. Alexander & S. Seidman (eds.) *Culture and Society*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1–27.
- 1998 *Neofunctionalism and After*. Oxford: Blackwell.
- Alexander, J. C. & P. Colomy  
 1985 "Toward neo-functionalism," *Sociological Theory* 3: 11–23.
- Alexander, J., B. Giesen  
 1987 "From reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate," in Alexander, J., B. Giesen, R. Munch & N. Smelser (eds.) *The Micro-macro Link*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 1–42.
- Alexander, J., B. Giesen, R. Münch & N. Smelser  
 1987 *The Micro-macro Link*. (eds.) Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Alexander, J. & S. Seidman  
 1990 *Culture and Society*. (eds.) New York: Cambridge University Press.
- Almond, G. A. & G. B. Powell  
 1966 *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston, Mass.: Little

Brown.

Althusser, L.

1971 *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

1977 *For Marx*. London: Allen Lane.

1979 *Reading Capital*. (with E. Balibar) London: Verso.

Anderson, P.

1976 *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.

1983 *In the Tracks of Historical Materialism*. London: Verso.

Apter, D. E.

1965 *The Politics of Modernization*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Archer, M. S.

1982 "Morphogenesis vs. structuration: on combining structure and action," *British Journal of Sociology* 33: 455–483.

1988 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

1996 "Social integration and system integration: developing the distinction," *Sociology* 30: 679–699.

2000 *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

2003 *Structure, Agency and Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, H.

1958 *The Human Condition*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Aronowitz, S.

1981 *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics and Culture in Marxist Theory*. New York: Praeger.

Atkinson, D.

1972 *Orthodox Consensus and Radical Alternative*. New York: Basic Books.

Ayer, A. J.

- 1946 *Language, Truth and Logic*. New York: Gollantz Co.
- Badcock, C. R.
- 1975 *Levi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*. London: Hutchinson.
- Baldwin, J. D. & J. I. Baldwin
- 1978 “Verstehen and Erklären,” *American Sociological Review* 43: 333–347.
- Barbalet, J. M.
- 1998 *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002 *Emotions and Sociology*. (ed.) Oxford: Blackwell.
- Barker, E. (ed.)
- 1947 *Social Contract: Locke, Hume, Rousseau*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Barry
- 2000 *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London: Sage.
- Barnes, J. A.
- 1972 *Social Networks*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- 1977 *Image, Music, Text*. (trans. by S. Heath) New York: Nooday Press.
- Barthes, R.
- 1986 *The Rustle of Language*. (trans. by R. Howard) Oxford: Blackwell.
- Bateson, G.
- 1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Baudrillard, J.
- 1975 *The Mirror of Production*. St. Louis, Mo.: Telos Press.
- 1983 *In the Shadow of the Silent Majorities...or the End of the Social and Other Essays*. New York: Semiotext(e).
- 1988 *Jean Baudrillard: Selected Writings*. (ed. by M. Poster) Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Bauman, Z.
- 1973 *Culture as Praxis*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1987 *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.

Beck, U.

1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Bech, U., A. Giddens & S. Lash

1994 *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.

Becker, C. L.

1969 *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Becker, H. & H. E. Barnes

1961 *Social Thought From Lore to Science*. 3 volumes. (3rd ed.) New York: Dover.

Becker, G.

1976 *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Bednarz, J., Jr.

1984a "Complexity and intersubjectivity: towards the theory of Niklas Luhmann," *Human Studies* 7: 55–69.

1984b "Functional method and phenomenology: the view of Niklas Luhmann," *Human Studies* 7: 343–362.

Bella, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler & S. Tipton

1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, Ca.: University of California Press.

Bendix, Reinhard

1977 *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Berkeley, Ca.: University of California Press.

Berger, P.

1969 *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Berger, P. & T. Luckmann

1966 *The Social Construction of Reality*. Garden City, New York: Anchor Book.

Bergson, H.

1911 *Creative Evolution*. (trans. by A. Mitchell) New York: Henry Holt & Co.

- 1960 *Time and Free Will*. New York: Harper Torchbooks.
- 1991 *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Bertalanffy, von Ludwig
- 1968 *General System Theory*. New York: George Braziller.
- Bhaskar, R.
- 1979 *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester.
- 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- 1987 *Reclaiming Reality*. London: Verso.
- Bierstedt, R.
- 1981 *American Sociological Theory: A Critical History*. New York: Academic Press.
- Black, A.
- 1984 *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. London: Methuen.
- Blalock, H. M. Jr.
- 1961 "Correlation and causality: the multivariate case," *Social Forces* 39: 246–251.
- 1964 *Causal Inferences in Nonexperimental Research*. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press.
- 1969 *Theory Construction: From Verbal to Mathematical Formulations*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Blalock, H. M. Jr. & A. B. Blalock
- 1968 *Methodology in Social Research*. (eds.) New York: McGraw-Hill.
- Blau, P. M.
- 1960 "Structural effects," *American Sociological Review* 25: 178–193.
- 1962 "Patterns of choice in interpersonal relations," *American Sociological Review* 27: 41–55.
- 1964 *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.
- 1969 "Objectives of sociology," in R. Bierstedt (ed.) *A Design for Sociology: Scope, Objectives, and Methods*. Philadelphia, Pa.: The American Academy of Political and Social Science, 43–71.

- 1974 "Parameters of social structure," *American Sociological Review* 39: 615–635.
- 1975a "Structural constraints of status complements," in L. A. Coser (ed.) *Papers in Honor of Robert K. Merton*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 117–138.
- 1975b *Approaches to the Study of Social Structure*. (ed.) New York, New York: Free Press.
- 1977 *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*. New York: Free Press.
- 1981 "Introduction: diverse views of social structure and their common denominator," in P. M. Blau & R. K. Merton (eds.) *Continuities in Structural Inquiry*. Beverly Hills, Ca.: Sage, 1–26.
- 1987 "Contrasting theoretical perspectives," in Alexander, J., B. Giesen, R. Münch & N. Smelser (eds.) *The Micro-macro Link*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 71–85.
- Blau, P. M. & O. D. Duncan
- 1967 *The American Occupational Structure*. New York: John Wiley & Sons.
- Blau, P. M. & R. K. Merton
- 1981 *Continuities in Structural Inquiry*. (eds.) Beverly Hills, Ca.: Sage.
- Blumenberg, H.
- 1990 *Work on Myth*. (2nd. ed.) Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blumer, H.
- 1969 *Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Boissevain, J. F.
- 1979 "Network analysis: a reappraisal," *Current Anthropology* 20: 392–394.
- Borges, J. L.
- 1970 *Labyrinths*. Harmondsworth: Penguin.
- Bottomore, T.
- 1975 "Structure and history," in P. M. Blau (ed.) *Approaches to the Study of Social Structure*. New York: Free Press, 159–171.
- Boudon, R.

- 1965 "A method of linear causal analysis: dependence analysis," *American Sociological Review* 30: 365–373.
- 1968 "A new look at correlation analysis: dependence analysis," in H. M. Blalack Jr. & A. B. Blalack (eds.) *Methodology in Social Research*. New York: McGraw-Hill, 199–235.
- 1994 *The Art of Self-persuasion*. Cambridge: Polity Press.
- 1996 "The cognitivist model: a generalized rational-choice model," *Rationality and Society* 8: 123–150.
- Bourdieu, P.
- 1977 *Outline of A Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1988a *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.
- 1988b "Vive la crise!: for heterodoxy in social sciences," *Theory and Society* 17: 773–787.
- 1990a *In Other Words*. Cambridge: Polity Press.
- 1990b *The Logic of Practice*. Cambridge, England: Polity Press.
- 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- 1993 *Sociology in Question*. London: Sage.
- 1998 *Practical Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. & J. C. Passeron
- 1977 *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Bourricaud, F.
- 1981 *The Sociology of Talcott Parsons*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Bowles, S. & H. Ginitis
- 1986 *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books.
- Boyne, R.
- 1991 "Power-knowledge and social theory: the systematic misrepresentation of contemporary French social theory in the work of Anthony Giddens," in C.

G. A. Bryant & D. Jary (eds.) *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. London: Routledge, 52–74.

Braithwaite, R. B.

1953 *Scientific Explanation: A Study of Theory, Probability and Law in Science*. New York: Cambridge University Press.

Brittan, A.

1973 *Meanings and Institutions*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bridgman, P. W.

1953 “The logic of modern physics,” in H. Feigl & M. Brodbeck (eds.) *Readings in the Philosophy of Science*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 34–46.

Brunkhorst, H.

1992 “Culture and bourgeois society: the unity of reason in a divided society,” in A. Honneth & Others (eds.) *Cultural-political Intervention in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 145–169.

Bryant, C. G. A. & D. Jary

1991 *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. (eds.) London: Routledge.

Buckley, W.

1967 *Modern System Theory and Sociology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Bulmer, M.

1984 *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Burke, E.

1960 *Reflections on the Revolution in France*. New York: Dutton.

Campbell, C.

1982 “A dubious distinction? An inquiry into the value and use of Merton’s concepts of manifest and latent function,” *American Sociological Review* 47: 29–44.

1996a *The Myth of Social Action*. New York: Cambridge University Press.

- 1996b "On the concept of motive in sociology," *Sociology* 30: 101-114.
- Campbell, N.  
 1921 *What is Science?* New York: Mthuen & Co.
- Cancian, F.  
 1975 *What Are Norms?* New York: Cambridge University Press.
- Cannon, W. B.  
 1939 *The Wisdom of the Body*. (revised edition) New York: W. W. Norton & Co.
- Cartwright, D. & F. Harary  
 1956 "Structural balance: a generalization of Heider's theory," *Psychological Review* 63: 277-293.
- Cassirer, E.  
 1923 *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago, Ill.: The Open Court Publishing Co.  
 1955 *The Philosophy of the Enlightenment*. (trans. by F. Koelln and J. Pettegrove) Boston, Mass.: Beacon Press.
- Certeau, de M.  
 1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Cicourel, A. V.  
 1974 *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. New York, New York: Free Press.
- Clarke, S.  
 1981 *The Foundations of Structuralism: A Critique of Levi-Strauss and the Structuralist Movement*. Sussex, England: Harvester.
- Clegg, S.  
 1979 *The Theory of Power and Organization*. London: Routledge and Kegan Paul.  
 1989 *Framework of Power*. London: Sage.
- Cleick, J.  
 1988 *Chaos: Making a New Science*. (12th printing) New York: Viking Penguin.
- Cohen, I.  
 1986 "The status of structuration theory: a reply to McLennan," *Theory, Culture and Society* 3: 123-134.

Cohen, J.

- 1975 "Moral freedom through understanding in Durkheim: comment on Pope," *American Sociological Review* 40: 104–106.

Cohen, J., L. E. Hazelrigg, & W. Pope

- 1975 "De-Parsonizing Weber: a critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology," *American Sociological Review* 40: 229–241.

Cohen, J. L. & A. Arato

- 1992 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Coleman, James S.

- 1986a *Individual Interests and Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986b "Social theory, social research, and a theory of action," *American Journal of Sociology* 91: 1309–1335.
- 1989 "Editor's introduction," *Rationality and Society* 1: 5–9.
- 1993 "The rational reconstruction of society," *American Sociological Review* 58: 1–15.

Collins, R.

- 1981 "On the micro-foundations of macro-sociology," *American Journal of Sociology* 86: 984–1014.
- 1985 *Three Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- 1987 "Interaction ritual chains, power and property: the micro-macro connection as an empirically based theoretical problem," in J. C. Alexander, B. Giesen, R. Münch & N. J. Smelser (eds.) *The Micro-macro Link*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 193–206.
- 1988a "The micro contribution to macro sociology," *Sociological Theory* 6: 242–253.
- 1988b *Theoretical Sociology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1993 "Emotional energy as the common denominator of rational action," *Rationality and Society* 5 (2): 203–230.

Collins, S.

- 1989 "Categories concepts or predicaments? remarks on Mauss's use of philosoph-

- ical terminology,” in M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.) *The Category of the Person*. New York: Cambridge University Press, 68–69.
- Colomy, P.  
 1990a *Neofunctionalist Sociology*. New York: Elgar.  
 1990b *Neofunctionalism*. New York: Elgar.
- Comte, A.  
 1875 *A System of Positive Polity or Treatise on Sociology*. London: Burt Franklin.
- Cooley, C.  
 1902 *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner’s.
- Coser, L. A.  
 1956 *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.  
 1970 *Men of Ideas*. New York: Free Press.
- Craib, I.  
 1992 *Anthony Giddens*. London: Routledge.
- Culler, J.  
 1977 *Ferdinand de Saussure*. New York: Penguin.
- Dahl, R. A.  
 1961 *Who Governs: Democracy and Power in a American City*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Dahrendorf, R.  
 1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Demerath, N. J. & R. A. Peterson  
 1967 *System, Change and Conflict*. (eds.) New York: Free Press.
- Denzin, Norman K.  
 1984 *On Understanding Emotion*. San Francisco, Ca.: Jossey-Bass Publishers.  
 1990 “Reading rational choice theory,” *Rationality and Society* 2 (2).
- Derrida, J.  
 1981 *Dissemination*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Deutscher, I.  
 1973 *What We Say, What We Do: Sentiments and Acts*. Glenview, Ill.: Scott,

Foresman.

Dewey, J.

1958 *Arts as Experience*. New York: Capricorn Books.

Douglas, J. D.

1970 *Understanding Everyday Life*. (ed.) Chicago, Ill.: Aldine.

1980 *Introduction to the Sociology of Everyday Life*. Boston: Allyn & Bacon.

Douglas, M.

1987 *How Institutions Think*. London: Routledge and Kegan Paul.

Duncan, O. D.

1966 "Path analysis: sociological example," *American Journal of Sociology* 72: 1-16.

Duncan, O. D. & L. O. Schnore

1959 "Cultural, behavioral, and ecological perspectives in the study of social organization," *American Journal of Sociology* 65: 132-146.

Durkheim, E.

1898 *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*. New York: Lyle Stuart.

1951 *Suicide: A Study in Sociology*. Glencoe, Ill.: Free Press.

1960 "The dualism of human nature and its social condition," in K. H. Wolff (ed.) *Essays on Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et al.*, Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 325-340.

1961 *The Elementary Forms of the Religious Life*. (trans. by J. W. Swain) New York: Collier.

1964 *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

1982 *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*. (trans. by W. D. Halls) New York: Free Press.

1995 *The Elementary Forms of the Religious Life*. (a new translation by K. E. Fields) New York: Free Press.

Durkheim, E. & M. Mauss

1963 *Primitive Classification*. London: Cohen & West.

Eisenstadt, S. N. with M. Curelaru

1976 *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis*. New York: John Wiley.

Eisenstadt, S. N. & H. J. Helle (eds.)

- 1985 *Macro-Sociological Theory: Perspectives in Sociological Theory*. Beverly Hills, Ca.: Sage.

Elias, N.

- 1978a *What is Sociology*. New York: Columbia University Press.  
 1978b *The Civilizing Process: The History of Manners. Volume 1*. New York: Urizen Books.  
 1982 *The Civilizing Process: State Formation and Civilization. Volume 2*. Oxford: Blackwell.  
 1987 *Involvement and Detachment*. Oxford: Blackwell.  
 1991 *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell.

Elias, N. & E. Dunning

- 1986 *Quest for Excitement*. Oxford: Blackwell.

Elliott, G.

- 1987 *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.  
 1994 *Althusser: A Critical Reader*. (ed.) Oxford: Oxford University Press.

Elster, Jon

- 1986 *Rational Choice*. (ed.) Oxford: Blackwell.  
 1989 *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon & Aanund Hylland

- 1986 *Foundations of Social Choice Theory*. (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Emirbayer, M.

- 1997 "Manifesto for a relational sociology," *American Journal of Sociology* 103: 281–317.

Emirbayer, M. & J. Goodwin

- 1994 "Network analysis, culture, and the problem of agency," *American Journal of Sociology* 99: 1411–1454.

Emirbayer, M. & A. Mische

- 1998 "What is agency," *American Journal of Sociology* 103: 962–1023.

Etzioni, A.

1988 *The Moral Dimension: Towards a New Economics*. New York: Free Press.

Falk, P.

1994 *The Consuming Body*. London: Sage.

Faris, R. E. L.

1970 *Chicago Sociology, 1920–1932*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Feather, N. T.

1964 “A structural balance model of communication effects,” *Psychological Review* 57: 271–282.

Featherstone, Mike

1991a *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.

1991b “Gerog Simmel: an introduction,” *Theory, Culture, and Society* 8: 1–16.

Featherstone, M., M. Hepworth & B. S. Turner

1991 *The Body: Social Process and Cultural Theory*. (eds.) London: Sage.

Feigl, H. & M. Brodbeck

1953 *Readings in the Philosophy of Science*. (eds.) New York: Appleton-Century-Crofts.

Feigl, H. & W. Sellars

1949 *Readings in Philosophical Analysis*. (eds.) New York: Appleton-Century-Crofts.

Feyerabend, P.

1988 *Against Method*. (revised edition) London: Verso.

Fielding, N. C.

1988 *Actions and Structures: Research Method and Social Theory*. (ed.) Beverly Hills, California: Sage.

Flam, H.

1990a “‘Emotional man’: I. the emotional man and the problem of collective action,” *International Sociology* 5: 39–56.

1990b “‘Emotional man’: II. corporate actors as emotion-motivated emotion managers,” *International Sociology* 5: 225–234.

Fletcher, A. & J. Stevenson

- 1985 *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M.
- 1970 *The Order of Things*. New York: Random House.
- 1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- 1980 *Power/Knowledge*. (ed. by C. Gordon & trans. by C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, & K. Soper) Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- Frank, R. H.
- 1990 "Rethinking rational choice," in R. Friedland and A. F. Robertson (eds.) *Beyond the Marketplace*. New York: Aldine deGruyter.
- Freud, S.
- 1974 *Moses and Monotheism. Standard Edition. Volume 23*. London: Hogarth.
- Friedman, N.
- 1967 *The Social Nature of Psychological Research*. New York: Basic Books.
- Fuchs, S.
- 2001a "Beyond agency," *Sociological Theory* 19: 24–40.
- 2001b *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans-Georg
- 1975 *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.
- Galtung, J.
- 1966 "Rank and social integration: a multidimensional approach," in J. Berger, M. Zelditch, Jr. & B. Anderson (eds.) *Sociological Theories in Progress. Volume 1*. Boston: Houghton Mifflin Co., 145–198.
- Game, A.
- 1991 *Undoing the Social*. Milton Keynes: Opening University Press.
- Garfinkel, H.
- 1967 *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Princeton-Hall.
- Garfinkel, H. & H. Sacks
- 1970 "On formal structure of practical actions," in R. McKinny & E. Tiryakian (eds.) *Theoretical Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 337–

- 366.
- Geertz, C.  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.  
1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gehlen, A.  
1980 *Man in the Age of Technology*. New York: Columbia University Press.
- Genosko, G.  
1992 "The struggle for an affirmative weakness: deCerteau, Lyotard, and Baudrillard," *Current Perspectives in Social Theory* 12: 179–194.
- Gerth, H. H. & C. W. Mills (eds.)  
1946 *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A.  
1968 "'Power' in the recent writing of Talcott Parsons," *Sociology* 2: 257–272.  
1971 *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1976a "Functionalism: *apres la lutte*," *Social Research* 43: 325–366.  
1976b *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.  
1976c "Classical social theory and the origin of modern sociology," *American Journal of Sociology* 81: 703–729.  
1977a *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books.  
1977b "Four myths in the history of social thought," in *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books, 208–234.  
1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, Ca.: University of California Press.  
1981 *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Volume 1*. London: Macmillan.  
1984 *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.  
1987 *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.  
1991a "Structuration theory: past, present and future," in C. G. A. Bryant & D.

- Jary (eds.) *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. London: Routledge, 201–221.
- 1991b *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- Gleick, J.
- 1988 *Chaos: Making a New Science*. New York: Penguin.
- Glucksmann, M.
- 1974 *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Levi-Strauss and Louis Althusser*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Goffman, E.
- 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday & Co.
- 1974 *Frame Analysis*. New York: Harper & Row.
- Goldthrope, J. H.
- 1998 “Rational action theory for sociology,” *British Journal of Sociology* 49: 167–192.
- Gouldner, A. W.
- 1960 “The norm of reciprocity,” *American Sociological Review* 25: 161–178.
- 1971 *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Avon Books.
- 1976 *The Dialectic of Ideology and Technology*. New York: Seabury.
- 1980 *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Seabury.
- Gramsci, A.
- 1975 *Selections From the prison Notebooks*. (ed. & trans. by Q. Hoare & G. N. Smith) 3rd Printing, New York: International Publishers.
- Habermas, J.
- 1970 “Technology and science as ‘ideology,’” in *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, 81–122.
- 1971 *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- 1975 *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- 1981 “Modernity versus postmodernity,” *New German Critique* 22: 3–14.

- 1985 *The Philosophical Discourse of Modernity*. Frankfurt, German: Suhrkamp Verlag.
- 1987 *The Theory of Communicative Action. Volume 2*. London: Heineman.
- 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hacking, I.
- 1990 *The Taming of Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haferkamp, M.
- 1989 *Social Structure and Culture*. (ed.) Berlin: Walter deGruyter.
- Hall, J. A.
- 1995 *Civil Society: Theory, History and Comparison*. (ed.) Cambridge: Polity Press.
- Halton, E.
- 1992 "The cultic roots of culture," in R. Münch & N. J. Smelser (eds.) *Theory of Culture*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 29–63.
- Hansen, F. R.
- 1984 *The Breakdown of Capitalism: A History of the Idea in Western Marxism, 1883–1983*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Harary, F., R. Z. Norman & D. Cartwright
- 1965 *Structural Models: An Introduction to the Theory of Directed Graphs*. New York: John Wiley & Sons.
- Harvey, L.
- 1987 *Myths of the Chicago School of Sociology*. Aldershot, Brookfield: Avebury.
- Haugaard, M.
- 1992 *Structure, Restructuration and Social Power*. Aldershot, Brookfield: Avebury.
- Hawthorn, G.
- 1976 *Enlightenment and Despair: A History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayles, N. K.
- 1990 *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*.

Ithaca, New York: Cornell University Press.

Healy, Kieran

- 1998 "Conceptualising constraint: Mouzelis, Archer and the concept of social structure," *Sociology* 32 (3): 509–522.

Hearn, F.

- 1985 *Reason and Freedom in Sociological Thought*. Boston, Mass.: Allen & Unwin.

Hechter, M., Karl-Dieteer Opp & R. Wippler

- 1990 *Social Institutions: Their Emergence, Maintenance and Effects*. (eds.) Berlin: Walter deGruyter.

Heelas, P.

- 1996 *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.

Heidegger, M.

- 1977 *The Question Concerning Technology*. New York: Harper & Row.

Heider, F.

- 1927 "Doing and medium," *Symposium* 1: 109–158.  
 1958 *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York: John Wiley & Sons.

Heilbron, J.

- 1995 *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

Helle, H. J. & S. N. Eisenstadt

- 1985 *Micro-sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory. Volume 2*. (eds.) Beverly Hills, Ca.: Sage.

Heller, A.

- 1984 *Everyday Life*. London: Routledge & Kegan Paul.

Helm, P.

- 1971 "Manifest and latent function," *Philosophical Quarterly* 21: 51–60.

Hempel, C. G.

- 1952 *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.  
 1965 *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press.

Heydebrand, W. V.

- 1981 "Marxist structuralism," in P. M. Blau & R. K. Merton (eds.) *Continuities in Structural Inquiry*. Beverly Hills, Ca.: Sage, 81–119.

Hilgard, E. R.

- 1948 *Theories of Learning*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Hindess, B.

- 1986 "Actors and social relations," in M. L. Wardell & S. P. Turner (eds.) *Sociological Theory in Transition*. Boston: Allen & Unwin, 113–126.

Hinkle, R. C.

- 1980 *Founding Theory of American Sociology, 1881–1915*. London: Routledge & Kegan Paul.

- 1994 *Developments in American Sociological Theory, 1915–1950*. Albany, New York: State University of New York Press.

Hirsch, E. D. Jr.

- 1967 *Validity in Interpretation*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

- 1976 *The Aims of Interpretation*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Hirschman, A. O.

- 1977 *The Passions and the Interests*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- 1985 "Against parsimony: three ways of complicating some categories of economic discourse," *Economics and Philosophy* 1: 142–160.

Hochschild, A.

- 1983 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley, Ca.: University of California Press.

Hofstadter, D. R.

- 1979 *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Hammondsworth, Middlesex: The Harvester Press.

Holmwood, J. & A. Stewart

- 1991 *Explanation and Social Theory*. London: Macmillan.

Homans, G. C.

- 1950 *The Human Group*. New York: Harcourt, Brace & World.

- 1958 "Social behaviour as exchange," *American Journal of Sociology* 63: 597–

- 606.
- 1961 *Social Behaviors: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & World.
- 1964 "Bringing men back in," *American Sociological Review* 29: 809–818.
- 1967 *The Nature of the Social Sciences*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Hovland, C. I., A. A. Lumsdaine & F. D. Sheffield
- 1949 *Experiments on Mass Communication. Studies in Social Psychology in World War II. Volume 3*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hovland, C. I., I. L. Janis & H. H. Kelley
- 1953 *Communication and Persuasion: Psychological Studies of Opinion Change*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Hovland, C. I. et al.
- 1957 *The Order of Presentation in Persuasion*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Howson, Alexandra & David Inglis
- 2001 "The body in sociology: tensions inside and outside sociological thought," *Sociological Review* 49: 297–317.
- Huber, J.
- 1989 "Macro-micro links in gender stratification," *American Sociological Review* 55: 1–10.
- 1991 *Macro-micro Linkages in Sociology*. (ed.) Beverly Hills, Ca.: Sage.
- Hull, C. L.
- 1943 *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Inkeles, A.
- 1964 *What is Sociology?* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Jaeger, G. & P. Selznick
- 1964 "A normative theory of culture," *American Sociological Review* 29: 653–669.
- Jakobson, R.
- 1978 *Six Lectures on Sound and Meaning*. Harvester, Hassocks.

Jaspers, Karl

1951 *Man in the Modern Age*. London: Routledge & Kegan Paul.

Jay, Martin

1984 *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Jenkins, R.

1992 *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.

Joas, H.

1996 *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.

Kant, I.

1948 *The Moral Law*. (trans. by H. J. Paton) London: Hutchinson.

Kaplan, A.

1964 *The Conduct of Inquiry*. Scranton, Pennsylvania: Chandler Publishing Co.

Keane, J.

1988 *Civil Society and State: New European Perspectives*. (ed.) London: Verso.

Keat, R. & J. Urry

1975 *Social Theory as Science*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kemper, Theodore D.

1990 *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany, New York: State University of New York Press.

Kilminster, R.

1991 "Structuration theory as a world-view," in Bryant, C. G. A. & D. Jary (eds.) *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. London: Routledge, 74–115.

Kim, Jaeg-won

1984 "Concepts of supervenience," *Philosophy and Phenomenological Research* 45: 153–176.

1990 "Supervenience as a philosophical concept," *Metaphilosophy* 21: 1–27.

1993 *Supervenience and Mind*. New York: Cambridge University Press.

Knodt, E. M.

1995 "Foreward," in N. Luhmann *Social Systems*. Stanford, Ca.: Stanford Univer-

sity Press, ix-xxxvi.

Knorr-Cetina, K.

- 1981 "The micro-sociological challenge of macro-sociology," in Knorr-Cetina, K. & A. V. Cicourel (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Knorr-Cetina, K. & A. Cicourel

- 1981 *Advances in Social Theory and Methodology*. (eds.) London: Routledge & Kegan Paul.

Koffka, K.

- 1935 *Principles of Gestalt Psychology*. New York: Harcourt, Brace & World.

Kontopoulos, K. M.

- 1993 *The Logic of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.

Koselleck, R.

- 1988 *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kuhn, T.

- 1973 *The Structure of Scientific Revolutions*. 4th impression. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kurtz, L. R.

- 1984 *Evaluating Chicago Sociology: A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Kurzweil, P.

- 1980 *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press.

- 1986 "The fate of structuralism," *Theory, Culture and Society* 3: 113–124.

Lakatos, I.

- 1978 *The Methodology of Scientific Research Programmes*. (ed. by John Worrall & G. Currie) New York: Cambridge University Press.

Lakatos, I. & A. Musgrave

- 1970 *Criticism and the Growth of Knowledge*. (eds.) New York: Cambridge Uni-

versity Press.

Lakoff, G. & M. Johnson

1981 *Metaphor We Live By*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Lash, S. & J. Urry

1986 "The dissolution of the social," in M. L. Wardell & S. P. Turner (eds.) *Sociological Theory in Transition*. Boston: Allen & Unwin, 95–108.

1987 *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

1994 *Economies of Signs & Space*. London: Sage.

Layder, D.

1981 *Structure, Interaction and Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

1987 "Key issues in structuration theory: some critical remarks," in J. Wilson (ed.) *Current Perspectives in Social Theory*. Greenwich, Conn.: JAI Press, 25–46.

Lecourt, D.

1975 *Marxism and Epistemology*. London: New Left Books.

Levine, D. N.

1971 *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*. (ed.) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Levine, D. N., E. B. Carter & E. M. Gorman

1976a "Simmel's influence on American sociology I," *American Journal of Sociology* 81: 813–845.

1976b "Simmel's influence on American sociology II," *American Journal of Sociology* 81: 1112–1132.

Lefebvre, H.

1971 *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper & Row.

1991 *Critique of Everyday Life. Volume 1*. London: Verso.

Levi-Strauss, C.

1946 "French sociology," in G. Gurvitch (eds.) *Twentieth Century Sociology*. New York: Books for Libraries, 503–537.

1953 "Social structure," in A. Kroeber (ed.) *Anthropology Today*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 524–553.

1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

- 1964 *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row.
- 1966 *The Savage Mind*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Books.
- Levy, M.
- 1952 *The Structure of Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lewis, J. D. & R. L. Smith
- 1980 *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Linderberg, S.
- 1989 "Choice and culture: the behavioral basis of cultural impact on transactions," in M. Haferkamp (ed.) *Social Structure and Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 175–200.
- 1990 "Homo socio-economicus: the emergence of a general model of man in the social sciences," *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 146: 727–748.
- Linderberg, S. & B. Frey
- 1993 "Alternatives, frames, and relative prices: a broader view of rational choice theory," *Acta Sociologica* 36: 191–205.
- Locke, J.
- 1967 *Two Treatises of Government*. (ed. by P. Lashlett) New York: Cambridge University Press.
- Lockwood, D.
- 1964 "Social integration and system integration," in G. K. Zollschan & W. Hirsch (eds.) *Explorations in Social Change*. Boston: Houghton-Mifflin, 244–257.
- Long, T.
- 1980 "Marx and western Marxism in the 1970's," *Berkeley Journal of Sociology* 25: 13–66.
- Luce, R. D. & A. D. Perry
- 1949 "A method of matrix analysis of group structure," *Psychometrika* 14: 95–116.
- Luhmann, N.

- 1976 "Generalized media and the problem of contingency," in J. J. Loubser and Others (eds.) *Explorations in General Theory in Social Sciences. Volume 2.* New York: Free Press, 507–532.
- 1979 *Trust and Power.* New York: Wiley.
- 1982 *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.
- 1985 *A Sociological Theory of Law.* London: Routledge & Kegan Paul.
- 1990 *Essays on Self-Reference.* New York: Columbia University Press.
- 1993 *Risk: A Sociological Theory.* New York: Aldine deGruyter.
- 1995 *Social Systems.* Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Lukacs, G.
- 1971a *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- 1971b *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature.* (trans. by Anna Bostock) London: Merlin Press.
- Lukes, S.
- 1973 *Emile Durkheim: His Life and Work.* New York: Harper & Row.
- 1974 *Power: A Radical View.* London: Macmillan.
- Lundberg, G. A.
- 1939 *Foundations of Sociology.* New York: Macmillan.
- Lupton, Deborah
- 1998 *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration.* London: Sage.
- Lyotard, Jean-Francois
- 1984 *The Postmodern Condition.* Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-Francois & Jean-Loup Thebaud
- 1985 *Just Gaming.* Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- MacIver, R. M.
- 1942 *Social Causation.* New York: Ginn and Co.
- Macpherson, C. B.
- 1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford: Oxford University Press.

Majumdar, M. A.

1995 *Althusser and the End of Leninism?* Boulder, Colo.: Pluto.

Malinowski, B.

1913 *The Family among the Australian Aborigines*. New York: Schocken.

1939 "The group and the individual in functional analysis," *American Journal of Sociology* 44: 938–964.

1941 "Man's culture and man's behavior," *American Scientist* 29: 196–207.

1944 *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press.

Mann, M.

1986 *The Sources of Social Power. Volume 1*. New York: Cambridge University Press.

Mannheim, K.

1936 *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace & World.

1956 *Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.

1971a *From Karl Mannheim*. (ed. by K. H. Wolff) Oxford: Oxford University Press.

1971b "On the interpretation of Weltanschauung," in K. H. Wolff (ed.) *From Karl Mannheim*. Oxford: Oxford University Press, 8–58.

1982 *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul.

Marquard, D.

1989 *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*. (trans. by R. M. Wallace) Oxford: Oxford University Press.

Martindale, D.

1960 *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mifflin.

1974 *Sociological Theory and the Problem of Values*. Columbus, Ohio: Merrill.

Marx, Karl

1963 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.

1964 *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. (ed. by P. J. Struik) New York: International Publishers.

- 1973 *Grundrisse*. (tr. by M. Nicolaus) London: Pelican Books.
- Maryanski, A. & J. H. Turner
- 1991 "The offspring of functionalism: French and British structuralism," *Sociological Theory* 9: 106–115.
- Matthews, F. H.
- 1977 *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mauss, M.
- 1989 "A category of the human mind: the notion of person ; the notion of self," in M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.) *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–25.
- Mayhew, B.
- 1973 "System size and ruling elites," *American Sociological Review* 38: 468–475.
- 1980 "Structuralism versus individualism: part I. shadowboxing in the dark," *Social Forces* 59: 335–375.
- 1981 "Structuralism versus individualism: part II. ideological and other obfuscation," *Social Forces* 59: 627–648.
- Mayhew, B. & K. Levinger
- 1976 "On the emergence of oligarchy in human interaction," *American Journal of Sociology* 81: 1017–1049.
- Mayhew, B., J. M. McPherson, R. L. Levinger & T. F. James
- 1972 "System size and structural differentiation in formal organizations: a baseline generator for two major theoretical propositions," *American Sociological Review* 37: 629–633.
- McCarthy, G. E.
- 1997 *Romancing Antiquity*. New York: Rowman & Littlefield.
- McCarthy, T.
- 1991 "Complexity and democracy: or the seducements of systems theory," in A. Honneth & H. Joas (eds.) *Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 119–139.
- McLennan, G.

- 1984 “Critical or positive theory? a comment on the status of Anthony Giddens’ social theory,” *Theory, Culture and Society* 2: 123–129.

McLuhan, M.

- 1964 *Understanding Media: The Extensions of Man*. (14th ed.) New York: McGraw-Hill.

Mead, G. H.

- 1974 *Mind, Self and Society*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M.

- 1973 *Adventures of the Dialectic*. (trans. by J. Bien) Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Merquior, J. G.

- 1986 *Western Marxism*. London: Paladin.

Merton, R. K.

- 1936 “The unanticipated consequences of purposive social action,” *American Sociological Review* 1: 894–904.
- 1938 “Science, technology and society in seventeenth century England,” in G. Sarton (ed.) *OSIRIS: Studies on the History and Philosophy of Science, and on the History of Learning and Culture*. Bruges, Belgium: The St. Catherine Press, 362–632.
- 1957 *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- 1968a “On sociological theories of middle range,” in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 39–72.
- 1968b “Manifest and latent functions,” in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 73–138.
- 1968c “Social structure and anomie,” in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 185–214.
- 1968d “The sociology of knowledge,” in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 510–542.
- 1973 *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. (ed. by N. Storer) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- 1975 “Structural analysis in sociology,” in P. M. Blau (ed.) *Approaches to the*

*Study of Social Structure*. New York: Free Press, 21–52.

Mestrovic, S. G.

1997 *Postemotional Society*. London: Sage.

Miller, D. L.

1973 *George Herbert Mead: Self, Language and the World*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Mills, C. Wright

1940 “Situated action and the vocabulary of motives,” *American Sociological Review* 5: 904–913.

1959 *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Moore, W. E.

1978 “Functionalism,” in T. Bottomore and R. Nisbet (eds.) *A History of Sociological Theory*. New York: Basic Books, 321–361.

Moreno, J. L.

1934 *Who Shall Survive?* Washington, D.C.: Nervous and Mental Disease Publishing.

Moscovici, S.

1993 *The Invention of Society*. Cambridge: Polity Press.

Mouzelis, N.

1974 “Social and system integration: some reflections on a foundational distinction,” *British Journal of Sociology* 25: 395–409.

1989 “Restructuring structuration theory,” *Sociological Review* 37: 613–635.

1991 *Back to Sociological Theory*. London: Macmillan.

1992 “Social and system integration: Habermas’ view,” *British Journal of Sociology* 43: 267–288.

1995 *Sociological Theory: What Went Wrong?* London: Macmillan.

1997 “Social and system integration: Lockwood, Habermas, Giddens,” *Sociology* 31: 111–119.

Muller, H.

1994 “Luhmann’s systems theory as a theory of modernity,” *New German Critique* 61: 39–54.

Mullins, N. C. & C. J. Mullins

- 1973 *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*. New York: Harper & Row.

Münch, R.

- 1981 "Talcott Parsons and the theory of action, I," *American Journal of Sociology* 86: 709-739.
- 1982 "Talcott Parsons and the theory of action, II," *American Journal of Sociology* 87: 771-826.
- 1994 *Sociological Theory, Volume 2: From the 1920s to the 1960s*. Chicago, Ill.: Nelson-Hall.

Münch, R. & N. J. Smelser

- 1987 "Relating the micro and macro," in J. Alexander, B. Giesen, R. Münch & N. Smelser (eds.) *The Micro-macro Link*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 356-387.
- 1992 *Theory of Culture*. (eds.) Berkeley, Ca.: University of California Press.

Murdock, G. P.

- 1953 "Social structure," in S. Tax, L. Eiseley, I. Rouse & C. Voegelin (eds.) *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 26-53.

Nadel, S. F.

- 1957 *The Theory of Social Structure*. London: Cohen & West.

Nancy, J. L.

- 1991 *The Inoperative Community*. (trans. by P. Connor, L. Garbus, M. Hooland & S. Sawhney) Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Newcomb, T. M.

- 1953 "An approach to the study of communicative acts," *Psychological Review* 60: 393-404.

Nietzsche, F.

- 1967 *The Will to Power*. New York: Random House.

Nisbet, R. A.

- 1967 *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

- 1969 *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.
- 1971 *Sociology as An Art Form*. New York: Oxford University Press.
- 1980 *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- Nozick, R.
- 1989 *The Examined Life: Philosophical Mediations*. New York: Simon & Schuster.
- Odum, H. W.
- 1951 *American Sociology: The Story of Sociology in the United States through 1950*. New York: Longmans, Green and Co.
- Offe, C.
- 1985 *Disorganized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- O'Neill, J.
- 1985 *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Orne, M. T.
- 1962 "On the social psychology of the psychological experiment: with particular reference to demand characteristics and their implications," *American Psychologist* 17: 776–783.
- Österberg, D.
- 1988 *Meta Sociology*. Oslo: Norwegian University Press.
- Pareto, V.
- 1935 *The Mind and Society. 4 Volumes*. (trans. by A. Bongiorno & A. Livingston) New York: Harcourt, Brace and Co.
- Parsons, Talcott
- 1937 *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- 1951 *Social System*. New York: Free Press.
- 1961 "Some considerations on the theory of social change," *Rural Sociology* 26: 219–239.
- 1964 "A functional theory of change," in Etzioni, A. & E. Etzioni (eds.) *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*. New York: Basic Books, 83–

- 97.
- 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- 1970 "Some problems of general theory in sociology," in John Mckinney & Edward Tiryakian (eds.) *Theoretical Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 111–135.
- 1975a "Comment on Parsons' interpretation of Durkheim and on moral freedom through understanding in Durkheim: comment on Pope and Cohen," *American Sociological Review* 40: 106–111.
- 1975b "Social structure and the symbolic media of interexchange," in P. Blau (ed.) *Approaches to the Study of Social Structure*. New York: Free Press, 94–120.
- 1976 "Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope," *American Sociological Review* 41: 361–365.
- 1977 *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- 1978 *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott & Edward Shils
- 1951 *Toward a General Theory of Action*. (eds.) New York: Free Press.
- Pelczynski, Z. A.
- 1984 *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Piaget, J.
- 1972 *Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Poggi, G.
- 1978 *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Polanyi, K.
- 1944 *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Pope, W.
- 1973 "Classic on classic: Parsons' interpretation of Durkheim," *American Sociological Review* 38: 399–415.

- 1975 "Parsons on Durkheim, revisited: reply to Cohen and Parsons," *American Sociological Review* 40: 111–115.
- Pope, W., J. Cohen & L. E. Hazelrigg
- 1975 "On the divergence of Weber and Durkheim: a critique of Parsons' convergence thesis," *American Sociological Review* 40: 417–427.
- 1977 "Reply to Parsons," *American Sociological Review* 42: 809–811.
- Popper, K. R.
- 1959 *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.
- Porpora, D. V.
- 1987 *The Concept of Social Structure*. New York: Greenwood Press.
- Poyne, R.
- 1991 "Power-knowledge and social theory: the systematic misrepresentation of contemporary French social theory in the work of Anthony Giddens," in Bryant, C. G. A. & D. Jary (eds.) *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. London: Routledge, 52–73.
- Prigogine, I. & I. Stengers
- 1984 *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam Books.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1935 "On the concept of function in social science," *American Anthropologist* 37: 394–402.
- 1940 "On social structure," *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland* 70: 1–12.
- 1948 *A Natural Science of Society*. New York: Free Press.
- 1952 *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press.
- Resch, R. P.
- 1992 *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Rex, J.
- 1961 *Key Problems of Sociological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ricoeur, P.

- 1986 *Fallible Man*. New York: Fordham University Press.
- 1988 “Dialogue with Paul Ricoeur,” in R. Kearney (ed.) *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 15–45.
- 1992 *Oneself as Another*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Riley, P.
- 1982 *Will and Political Legitimacy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ritzer, G.
- 1996 *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, Ca.: Pine Forge Press.
- Robbins, D.
- 1991 *The Work of Pierre Bourdieu*. Milton Keynes: Open University Press.
- Rock, P.
- 1979 *The Making of Symbolic Interactionism*. London: Macmillan.
- Rorty, R.
- 1985 “Habermas and Lyotard on postmodernity,” in R. J. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity*. Oxford: Blackwell, 161–175.
- 1990 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rosenthal, R.
- 1966 *Experimenter Effects in Behavioral Research*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Rossi, I.
- 1981 “Transformational structuralism: Levi-Strauss’s definition of social structure,” in P.M. Blau & R. K. Merton (eds.) *Continuities in Structural Inquiry*. Beverly Hill, Ca.: Sage, 51–80.
- Rousseau, Jean-Jacques
- 1953 *The Contract Social in Political Writing*. (ed. by F. Watkins) Edingburg: Nelson.
- 1962 *Rousseau: Political Writing*. (ed. by C. E. Vaughan) Oxford: Blackwell.
- Rubinstein, D.
- 1981 *Marx and Wittgenstein: Some Praxis and Social Explanation*. London: Rout-

- ledge & Kegan Paul.
- 1986 "The concept of structure in sociology," in M. L. Wardell & S. P. Turner (eds.) *Sociological Theory in Transition*. Boston: Allen & Unwin, 80–94.
- Rule, J. B.
- 1997 *Theory and Progress in Social Science*. New York: Cambridge University Press.
- Sahakian, W. S.
- 1982 *History and Systems of Social Psychology*. 2nd ed. New York: Hemisphere.
- Saussure, de. F.
- 1966 *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.
- Sawyer, R. Keith
- 2001 "Emergence in sociology: contemporary philosophy of mind and some implications for sociological theory," *American Journal of Sociology* 107 (3): 551–585.
- 2002 "Durkheim's dilemma: toward a sociology of emergence," *Sociological Theory* 20: 227–247.
- Schmid, M.
- 1992 "The concept of culture and its place with a theory of social action: a critique of Talcott Parsons's theory of culture," in R. Münch & N. J. Smelser (eds.) *Theory of Culture*. Berkeley, Ca.: University of California Press, 88–120.
- Schmidt, A.
- 1981 *History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Schutz, A.
- 1967 *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 1970a *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- 1970b *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- 1973 *Collected Papers. 3 Volumes*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- 1982 *Life Forms and Meaning Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schutz, A. & T. Luckmann
- 1973 *The Structure of the Life-world. Volume 1*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 1989 *The Structure of the Life-world. Volume 2*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Sciulli, D. & D. Gerstein
- 1985 "Social theory and Talcott Parsons in the 1980s," *Annual Review of Sociology* 11: 369–387.
- Seidman, Steven
- 1983 *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Semsek, Hans-Gunter & G. Stauth
- 1988 "Contemporary processes within system, cultures and life worlds: some reflections on colonization and resistance in everyday life," *Theory, Culture and Society* 5: 695–714.
- Shilling, Chris
- 1993 *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- 1997 "The undersocialised conception of the embodied agent in modern sociology," *Sociology* 31: 737–754.
- 1999 "Towards an embodied understanding of the structure / agency relationship," *British Journal of Sociology* 50: 543–562.
- 2001 "Embodiment, experience and theory: in defence of the sociological tradition," *Sociological Review* 49: 327–344.
- Shils, Edward
- 1981 *Tradition*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.
- Shklar, J.
- 1969 *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, Georg
- 1950 *The Sociology of Georg Simmel*. (trans. and ed. by Kurt H. Wolff) New

- York: Free Press.
- 1971 *George Simmel: On Individuality and Social Forms*. (ed. by D. N. Levine)  
Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- 1978 *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Simon, H. A.
- 1954 "Spurious correlation: a causal interpretation," *Journal of the American Statistical Association* 49: 467–479.
- 1957 *Models of Man*. New York: Wiley.
- 1982 *Models of Bounded Rationality*. Cambridge, Ma.: MIT Press.
- 1983 *Reason in Human Affairs*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A.
- 1973 *The Concept of Social Change*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Smucker, M. J. & A. C. Zijderfeld
- 1970 "Structure and meaning: implication for the analysis of social change,"  
*British Journal of Sociology* 21: 375–384.
- Sorokin, P.
- 1928 *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper & Row.
- 1937 *Social and Cultural Dynamics. 3 Volumes*. New York: American Book Co.
- Spencer, H.
- 1967 *The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology*. (ed. by R. L. Carneiro) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Stigler, G. J.
- 1950a "The development of utility theory I," *Journal of Political Economy* 58:  
307–327.
- 1950b "The development of utility theory II," *Journal of Political Economy* 58:  
373–396.
- Stinchcombe, A. L.
- 1968 *Constructing Social Theories*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1975 "Merton's theory of social structure," in L. A. Coser (ed.) *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 11–34.

Stouffer, S. A. & Others

- 1949a *The American Soldier, Volume 1: Adjustment During Army Life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 1949b *The American Soldier, Volume 2: Combat and Its Aftermath*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 1950 *Measurement and Prediction*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Sumner, W. G.

- 1906 *Folkways*. Boston: Ginn & Co.

Synnott, A.

- 1993 *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. London: Routledge.

Sztompka, P.

- 1974 *System and Function*. New York: Academic Press.
- 1994a "Evolving focus on human agency in contemporary social theory," in P. Sztompka (ed.) *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*. Reading: Gordon and Breach, 25–60.
- 1994b "Society as social becoming: beyond individualism and collectivism," in P. Sztompka (ed.) *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*. Reading: Gordon and Breach, 251–282.

Taylor, M. C. & E. Saarinen

- 1994 *Imagologies: Media Philosophy*. London: Routledge.

Tenbruck, F. H.

- 1989 "The cultural foundations of society," in H. Haferkamp (ed.) *Social Structure and Culture*. Berlin: Walter deGruyter, 15–35.

Therborn, G.

- 1994 "Sociology as a discipline of disagreements and as a paradigm of competing explanations: culture, structure and variability of actors and situations," in P. Sztompka (ed.) *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*. Reading: Gordon and Breach, 283–306.

Thibaut, J. W. & H. H. Kelley

- 1959 *The Social Psychology of Groups*. New York: Wiley.

Thomas, J. J. R.

1985 "Ideology and elective affinity," *Sociology* 19: 39–54.

Thomas, W. I.

1923 *The Unadjusted Girl*. Boston: Little, Brown.

1966 *On Social Organization and Social Personality*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Thomas, W. I. & F. Znaniecki

1918–20 *The Polish Peasant in Europe and America. 5 Volumes*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Thompson, E. P.

1978 *The Poverty of Theory*. New York: Monthly Review Press.

Thompson, J. B.

1984 *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.

1989 "The theory of structuration," in D. Held & J. B. Thompson (eds.) *Social Theory in Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tigar, M. E. & M. R. Levy

1977 *Law and the Rise of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

Tiryakian, E. A.

1962 *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Tönnies, F.

1988 *Community and Society*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.

Touraine, A.

1995 *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell.

Turner, B. S.

1984 *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell.

1987 *Medical Power and Social Knowledge*. London: Sage.

1991 "Recent developments in the theory of the body," in Mike Featherstone, M. Hepworth & B. S. Turner (eds.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage, 1–35.

- 1992 *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.
- Turner, J. H.
- 1981 "Emile Durkheim's theory of integration in differentiated social systems," *Pacific Sociological Review* 24: 187–208.
- 1984 "Durkheim's and Spencer's principles of social organization," *Sociological Perspectives* 27: 21–32.
- Turner, J. H. & A. Maryanski
- 1979 *Functionalism*. Reading, Mass.: Benjamin/Cummings.
- 1988 "Is neofunctionalism really functional?" *Sociological Theory* 6: 110–121.
- Tylor, E. B.
- 1958 *Primitive Culture*. New York: Harper.
- Urry, J.
- 1982 "Duality of structure: some critical issues," *Theory, Culture and Society* 1: 100–106.
- Vattimo, G.
- 1988 *The End of Modernity*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- 1992 *The Transparent Society*. Cambridge: Polity Press.
- Vidich, A. J. & S. M. Lyman
- 1985 *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Heaven, Conn.: Yale University Press.
- Wagner, H. P.
- 1973 "The scope of phenomenological sociology: considerations and suggestions," in G. Psathas (ed.) *Phenomenological Sociology*. New York: John Wiley, 61–87.
- Wallace, W. L.
- 1969 *Sociological Theory*. (ed.) Chicago, Ill.: Aldine.
- Weber, M.
- 1946 *From Max Weber; Essays in Sociology*. (trans., ed. and with an introduction by H. H. Gerth and C. W. Mills) New York: Oxford University Press.
- 1949 *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.

- 1958 *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- 1969 *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. (trans. by A. M. Henderson and T. Parsons) (6th printing) New York: Free Press.
- 1978 *Economy and Society*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Wellman, B.
- 1988 "Structural analysis: from method and metaphor to theory and substance," in Wellman, B. & S. D. Berkowitz (eds.) *Social Structures: A Network Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 19–61.
- Wilkes, C.
- 1990 "Bourdieu's class," in R. Harker et al. (eds.) *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*. London: Macmillan.
- Williams, Raymond
- 1958 *Culture and Society 1780–1950*. London: Chatto & Windus.
- 1976a *Keywords*. Oxford: Oxford University Press.
- 1976b "Developments in the sociology of culture," *Sociology* 10: 497–506.
- Williams, Simon J.
- 2001 *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*. London: Sage.
- Winch, P.
- 1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Wold, H. & Z. Jureen
- 1959 *Demand Analysis: A Study in Econometrics*. New York: John Wiley.
- Wolfe, A.
- 1989 *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Wolff, K. H.
- 1950 *The Sociology of Georg Simmel*. (ed.) New York: Free Press.
- Wrong, D.
- 1961 "The oversocialized concept of man in modern sociology," *American Socio-*

---

*logical Review* 26: 183–193.

Zaner, R. M.

- 1973 “Solitude and sociality: the critical foundations of the social sciences,” in G. Psathas (ed.) *Phenomenological Sociology*. New York: John Wiley, 25–43.

Zeitlin, I.

- 1995 *Ideology and the Development of Sociological Theory*. (5th ed.) Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Zetterberg, H.

- 1965 *On Theory and Verification in Sociology*. Totowa, New Jersey: The Bedminster Press.

Zijderveld, A. C.

- 1979 *On Clichés: The Supersedure of Meaning by Function in Modernity*. London: Routledge & Kegan Paul.



# 索引

## 一 劃

一度詮釋 (the first degree of interpretation) 188

## 二 劃

人口 (population) 135, 282

人民 (people) 210, 511

人性二元論 219, 220

人類 (human being) 57-61

    析克果的批判 57-58

    做為類存有體 23, 58, 202, 318-319, 340, 345, 398, 485-486, 497, 510

    與「自然」的關係 57-58, 164, 208

    與類範疇 57

二元整合說 240, 290

二度詮釋 (the second degree of interpretation) 188

## 三 劃

大眾 (mass) 91, 216

## 四 劃

巴內斯 (Barnes) 291

巴克 (Barker) 342

巴克禮 (Buckley) 15 註, 102

巴貝耳塔 (Tower of Babel) 32, 178

巴里巴 (Balibar) 167 註, 168, 169, 171

巴剎拉 (Bachelard) 41, 164

巴烈圖 (Pareto) 126, 509

巴特 (Barthes) 30, 394

巴斯卡 (Bhaskar) 49, 336-337, 503

方法決定論 29, 67

方迪 (Fanti) 431

方朝暉 79, 91 註

孔恩 (Kuhn) 50

孔德 (Comte) 78, 93, 175 註, 349

文化 (culture)

    字源 203, 204

    基本性質 156-157, 189-190, 202-210, 217

    做為(次)體系 133, 145, 188-190, 194

    與主體性 203, 207-208, 215, 234, 323-324

    與市民(資產)社會 206-210

    與自我的塑造 481, 484-485

    與「自然」的關係 155-158, 160-164, 203, 457

    與社會學 211-212

    與良質 63

    與馬克思主義 210-217

- 與個體性 209–210, 481, 484–485
- 與異化 189–190, 207–209, 217
- 與啟蒙理性 205–210, 211, 322–323
- 與結構 191, 201–202, 217, 232, 233
- 與勞動 211, 214–215
- 與意義 183–184, 188, 209, 217, 229, 234
- 文化 / 社會二元說 參看「社會 / 文化二元說」一項
- 文化優勢擴散 365–367
- 日常生活世界 (everyday life world)
- 基本定義 (內涵) 437–438, 474–475, 477
- 與主體互通性 437, 440
- 與自然態度 267, 438, 463
- 與次體系 450–451
- 與社會學論述傳統 435
- 與哈布瑪斯 246–249, 266, 273, 353, 450, 451
- 與科技 363
- 與哲學 363–366
- 與時間 438
- 與理性化 466–467
- 與策略運用 474–478, 512, 519–520
- 與舒茲 268, 436, 437, 439–440
- 與語言 463
- 與對社會的認知 75, 267, 436, 458
- 與實作(理路) 384–388, 443–450, 457, 467, 474–480
- 與整合 246–249, 271
- 與賽圖 474–477
- 與體系(結構) 246–249, 271, 275, 378, 450–455, 458–465
- 與體系化 450–455, 458–465, 466–480
- 分化 (differentiation)
- 與人口數量的關係 144
- 與社會演化 117
- 與結構 142
- 與整合 143, 234, 249
- 分析二元說 (analytic dualism) 264–265
- 分析實在論 (analytic realism) 107, 116
- 分離 (diremption, Entzweiung) 208
- 內化 (internalization) 193, 236, 253, 352, 423
- 反身性 (reflectivity) 26, 125, 140, 243, 244, 329, 330, 335, 373, 441, 511, 512
- 公設演繹理論 (axiomatic-deductive theory) 136
- 公眾 (public) 492
- 中度理論 (middle range theory) 195
- 中野孝次 515, 526
- 包理高 (Bourricaud) 237
- 包爾士 (Bowles) 286
- 王夫之 500, 501
- 王季慶 526

## 五 劃

- 本土化 2, 3, 525, 528  
 卡夫卡 (Koffka) 69  
 卡西勒 (Cassirer)  
   評洛克之契約說 343  
   論神話 10 註, 266  
   論理性 323-324  
   論範疇 380 註  
   論隱喻 38-39  
   論邏輯 26-27 註  
   與方法決定論 29  
 卡萊特、哈拉利與諾曼 (Cartwright, Harry & Norman) 146  
 卡斯塔尼達 (Castaneda) 526  
 卡普勒 (Kaplan) 265, 266, 273  
 尼采 (Nietzsche) 57, 107  
 尼斯比 (Nisbet) 16, 37, 38, 39, 62, 92, 186  
 尼爾與納謝西 (Kneer & Nassehi) 120, 122, 129, 374  
 史汀區孔 (Stinchcombe) 134, 135, 196  
 史美舍 (Smelser) 2, 231, 241, 279, 283, 284  
 史密斯 (Smith) 16, 85, 175, 294  
 布列羅克 (Blalock) 136, 137  
 布希亞 (Baudrillard) 91 註, 452, 488  
 布里基曼 (Bridgman) 37  
 布林頓 (Brittan) 437  
 布迪厄 (Bourdieu)  
   與主願的客觀主義 449  
   與李維史陀 256, 448  
   與索緒爾 256  
   與社會關係說 507  
   論生命政治 67  
   論定信 445  
   論科學論述建構 275, 448  
   論結構 (主義) 26, 358, 363, 378, 448  
   論 (行事) 策略 383-384, 385, 513  
   論場域 (field) 266, 444-450  
   論資本的種類與形式 257 註  
   論實作 (理路) 228, 256, 266-267, 275, 290, 291, 358, 369, 381, 383-384, 386, 442, 444-450  
   論慣域 255-257, 260, 384, 444-450, 509 註, 512  
   論權力與階級 255, 449, 465  
 布倫豪德 (Brunkhort) 203  
 布勞 (Blau) 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 176, 177, 188, 280, 282, 283, 284, 286, 287  
 布頓 (Boudon) 137, 297  
 布雷恩 (Bryant) 243, 245, 312  
 布雷維特 (Braithwaite) 136  
 布魯曼堡 (Blumenberg) 55  
 布魯默 (Blumer) 176, 281  
 生命政治 見「政治」一項  
 生活世界 (life-world) 見「日常生活世界」一項  
 生產 59, 398, 488  
 主客二元性

- 與笛卡兒 21-22, 219-221, 339, 382, 483
- 與「良質」 64-65
- 與派森思 228-230
- 與涂爾幹 219-228
- 與理性主義 395
- 與墨扎理斯 251-254
- 主格人 (person) 264, 316
- 主願的客觀主義 449
- 主體 (性) (subject, subjectivity)
- 基本內涵 21, 61, 321-322, 482-483
- 與文化 202-203, 207-208, 215, 229, 235, 322
- 與反身性 511, 512
- 與主體哲學 482-483
- 與外控實有 491-495
- 與自由主義的啟蒙思潮 206, 321, 340-348, 351, 491
- 與行動 (施為) 244, 290-291, 313-321, 327, 328, 404, 504-505
- 與社會 (制度) 102, 192, 237, 424-425, 429, 432, 496
- 與個體性的關係 61, 191, 209, 234, 318-322, 438, 486, 510
- 與理性的關係 64-65, 206-210, 244, 404
- 與 (社會) 結構的關係 175, 192, 228-229, 237, 241-242, 290, 351, 428, 469-472, 486, 504-505, 510
- 與 (資產) 階級 60-61, 339
- 與 (直覺) 感覺性 483-484
- 與慣域 449-450
- 與盧曼 122, 128, 174, 374
- 主體互通性 (intersubjectivity)
- 與日常生活 437, 441
- 與行動者的詮釋 260, 402
- 與時代精神的塑造 185
- 與社會事實的塑造 151-152, 393, 401
- 與社會結構的關係 151-152
- 與舒茲 257, 437-438
- 與歷史—詮釋科學 65
- 與盧曼 128, 376-377
- 正當性(化)(legitimacy, legitimization)
- 13 註, 396, 420
- 正統性 214
- 市民社會 (civil society)
- 定義 91
- 與文化 206-210
- 與社會學 92, 94, 98, 350
- 與階級 97-98
- 與黑格爾 89
- 與資產階級 79, 86-91, 92, 206-210, 214, 285, 350-351
- 與國家的互動 86, 91, 285
- 市場經濟
- 與自由 85, 91, 493
- 與社會學的誕生 93
- 古德納 (Gouldner) 92, 212 註, 495
- 外塑式的思考模式 102
- 功能 (function)

- 與派森思 14, 134  
 與馬凌諾斯基 112  
 與涂爾幹 108  
 與意向概念的關係 136  
 與雷克夫—布朗 110—112  
 與墨頓 196—202  
 與盧曼 121, 127—128, 370, 373  
 概念內涵 196—197, 200—201  
 隱性功能 (latent function) 196—  
 202  
 顯性功能 (manifest function)  
 196—202  
 皮亞傑 (Piaget) 115, 163 註  
 互動的儀式性鎖鏈 (interaction ritual  
 chains) 289, 442  
 互報原則 (principle of reciprocity) 152  
 丘勒 (Culler) 166  
 田布魯克 (Tenbruck) 209  
 去 (反) 制度化 349, 425  
 去迷思化 (demythologization) 208,  
 488  
 可能性  
 認識可能性 (epistemic possibility)  
 359  
 實際可能性 (real possibility) 359  
 平均類型 (average type) 368, 369, 424  
 平衡理論 (balance theory) 145  
 民俗 (folkways) 455  
 民德 (mores) 455  
 他我 (alter) 127, 144, 160, 335, 394,  
 484, 485, 486, 487, 505  
 弗格森 (Ferguson) 526  
 六 劃  
 有機體比擬說 17, 99, 108, 221, 242,  
 350, 401  
 定見 (prejudice) 48  
 在現 (presence) 482  
 再現 (representation) 30, 72, 482  
 自由  
 與內控 500—501, 516—517  
 與外控 485—488  
 與市場經濟 493  
 與私有財產 84—85  
 與社會結構性制約 290  
 與制度化 424—425  
 與持具個人主義 84—85, 210, 490  
 與消費 490—491, 493  
 與禪 516—517  
 自我 (self) 483—488, 490  
 自我再生產 (再製) (self-reproduction)  
 123, 124, 125, 126, 127, 242, 347, 411  
 註  
 自我再製 (autopoiesis) 26, 36, 121,  
 124, 125, 127, 149, 180, 271, 272, 348,  
 349, 358, 365, 371, 372, 374, 376, 407,  
 416, 438, 451, 452, 478  
 自我吞噬 36, 49  
 自我指涉 (self-reference) 41, 120, 349,  
 416, 452  
 自我衍生 26, 44, 123, 149, 185, 365,  
 407 註, 416, 451, 452, 478

- 自我組織 123, 124, 126, 127, 128, 149, 185, 271, 272, 273, 376, 407, 416, 478
- 自我構題 (self-thematization) 41, 123, 411
- 自我證成 49, 173, 348, 349, 417, 447, 486, 515
- 自我觀察 118, 124, 125, 378, 393
- 自然  
   定義 59, 156–157  
   與「人類」的關係 57–58, 164, 208  
   與「文化」的關係 155–158, 160–164, 203, 457
- 吉川英治 520, 523
- 吉田兼好 515
- 吉斯 (Gerth) 230
- 吉森 (Giesen) 231, 241, 279, 283, 284, 287, 439, 284, 286, 287, 289
- 吉登斯 (Giddens)  
   與反身性 511–512  
   與行動論 241  
   與存在論的不安全 433  
   與派森思 238 註  
   與政治介入 67  
   與省略主義 262, 263  
   與索緒爾 243  
   與烏托邦之實在論 67  
   與結構功能論 138, 140, 199, 200, 238 註, 241–243, 245  
   與結構主義 243, 245  
   與結構社會學 176, 241  
   與微觀 / 宏觀二分說 240
- 論行動的反身監偵能力 243, 244, 374
- 論社會學基本議題 191 註
- 論社會與體系整合 239, 240, 244–246
- 論施為 (行動) 與結構之二元性 147, 199, 240–246, 258–264, 304–313, 325–326, 351–353, 354, 357–358, 362, 373, 378, 503–504
- 論能知度 (knowledgeability) 244, 307, 325, 503–504
- 論推論意識 233
- 論結構化 (structuration) 147, 199, 241–246, 258–264, 308–311, 373
- 論實作意識 241, 268
- 吉爾滋 (Geertz) 268, 276, 458
- 吉德威爾 (Zijderveld) 134 註, 181, 348
- 吉寧 (Gehlen) 349 註
- 伊里亞斯 (Elias) 83 註, 339 註, 509 註
- 伊理歐特 (Elliott) 165 註
- 列菲伏爾 (Lefebvre) 363, 435, 465, 478
- 列寧 (Lenin) 86, 165, 174, 212 註
- 牟斯 (Mauss) 152, 318
- 同一 (identity) 123
- 同構 (isomorphism) 115
- 行動 (action) 參看「社會行動」一項
- 行動的反身監偵能力 (reflexive monitoring of action) 243

- 行動者 (actor)
- 與主體性的展現 244, 290-291, 313-321, 447
  - 與社會實在 395, 397, 402
  - 與施為 293, 302, 304, 305, 314-315, 317-320, 327-331, 334-335, 402, 506
  - 與(社會)整合 238, 240-246, 290-291
  - 與理性化 244, 292-293, 384
  - 與結構 232-233, 237, 239, 240-246, 252-254, 259-263, 291-292, 308-311, 314-315, 328-335, 352-354, 357, 452, 502
- 行動主願說 (voluntaristic theory of action) 191, 210, 237, 290, 503
- 行動論 參看「社會行動論」一項
- 西方馬克思主義 134, 212, 217
- 西包與凱利 (Thibaut & Kelley) 137  
註
- 西行 (佐籐兵衛尉義清) 515
- 西茲尼克 (Selznick) 209
- 西庫利爾 (Cicourel) 232, 441
- 西蒙 (Simon) 93, 136, 137, 297
- 因果共識性 (causal consensus) 244, 269, 459
- 因果單向迴溯模型 (recursive model of causality) 136
- 因徑分析 (path analysis) 137
- 米勒 (Miller) 175, 281
- 米爾斯 (Mills) 176, 231
- 米德 (Mead) 175, 280, 436
- 宇宙人生觀 (Weltanschauung) 185
- 安德遜 (Anderson) 212
- 共識 (consensus) 2, 7, 13, 39, 41, 44, 66, 70, 71, 73, 78, 105, 122, 137, 155, 159, 177, 228, 236, 245, 248, 249, 268, 269, 270, 273, 276, 346, 395, 396, 401, 458, 461, 463, 464
- 交換理論 (theory of exchange) 137, 280, 281, 282, 286, 443
- 艾爾金 (Elgin) 526
- 艾爾斯特 (Elster) 296
- 艾彌倍爾 (Emirbayer) 335, 336, 396, 505, 506, 507
- 至高權 (Sovereign) 82, 223, 258, 342, 344
- 次體系 (sub-system) 115, 133, 134, 144, 188, 189, 190, 228, 231, 247, 249, 251, 265, 269, 399, 450, 451, 478
- 如水山人 479 註
- 存「有」的哲學人類學預設 322, 365  
註, 480, 492, 495, 497, 509-510
- 七 劃
- 社交性 (sociability) 436, 509
- 社會 (society)
- 二元性 (duality) 242-246, 250-264, 352
  - 二元論 (dualism) 250-264, 352
  - 外在客存化 10, 228-229
  - 多元可能性 76

- 做為自主體系 13-14, 93, 100,  
 104, 119, 123, 124, 126, 194, 221-  
 222, 272, 279-280, 374, 431  
 做為能量的展現狀態 107, 126,  
 397  
 做為書寫與閱讀的對象 392-396  
 做為互動關係的展現狀態 397-  
 404, 507-509  
 資本主義社會 60, 206-209  
 源起的解說 226-227  
 與文化象徵 187  
 與公共領域 88-89  
 與完形心理學 104, 401-402  
 與個體(主體) 285-286, 288-289,  
 351-352, 496  
 與國家的對立 83, 88-89, 91-92,  
 94, 285  
 與統計概念 497-498  
 與階級 214  
 與資產階級的興起 78-81, 87-91,  
 206-209, 285, 351-352  
 與盧曼 121-122, 123-124, 126  
 萬花筒比擬 73, 76-77  
 實體化概念 106-108, 126, 150,  
 175, 187, 198, 239, 273, 285, 355,  
 501-502  
 機械—有機比擬觀 99-102, 108,  
 221-222, 242-243, 401-402  
 社會 / 文化二元說 2, 202, 212-219  
 社會互動(關係) 506-511, 515-516  
 社會行動 (social action)  
 定義 182, 191-194, 290-293  
 與理性 294, 383-385  
 與體系的關係 126-127, 132, 133,  
 192, 238, 241, 242-246, 246-249,  
 290-291  
 與結構的關係 234, 235, 238,  
 239-240, 240-246, 252-253,  
 258-264, 288-289, 294, 308-311,  
 313-315, 328-335, 352-354,  
 350-357, 380-381, 450-455  
 社會行動論 (theory of social action)  
 13-20, 128, 182-187, 246-249  
 社會形態學 (social morphology)  
 做為社會事實 108-108, 151-152  
 與涂爾幹 108-109  
 社會的整合 參看「整合」一項  
 社會事實  
 基本概念 102-103, 224, 227, 392  
 與心理事實 148-150  
 與主體互通性 151-152, 393, 401  
 與社會形態 108-109, 151-152  
 與社會結構 108-109, 141-142,  
 143, 151, 357, 358  
 與涂爾幹 102-103, 144, 152, 224,  
 227, 318, 355, 400-401  
 與集體意識 54, 93, 147, 149-150,  
 151  
 與集體表徵 108-109, 148, 149,  
 151  
 與「境、識」說 400-401  
 社會活動之轉型模式 (transformational

- model of social activity) 52
- 社會計量學 (sociometry) 146
- 社會秩序 (social order) 76, 81, 83, 85, 93, 113, 133, 150, 151, 177, 191, 222, 225, 234, 236, 237, 248, 250, 260, 296, 304, 344, 348, 391, 404, 406, 407, 408, 409, 411, 415, 438, 496
- 社會契約說 339-347
- 社會結構 (social structure) 參看「結構」一項
- 社會演化 117, 149, 222
- 社會學
- 批判的思想信念對象 92
  - 研究的對象 (議題) 108, 143, 148-149, 155, 191, 393-394
  - 做為藝術的形式 186 註
  - 與文化 211-212
  - 與市民社會 92, 94, 98, 350
  - 與存有哲學預設 365 註, 380-381, 485-486, 492, 500-501, 509-511
  - 與馬克思主義 97-98
  - 與常識 107-108
  - 與啟蒙理性 92, 351, 495, 509-510
  - 與階級 97-98
  - 實證化 136-138, 198, 227
- 社會實在 29, 68, 73, 76, 107, 114, 122, 162, 167, 171, 176, 199, 207, 208, 214, 215, 239, 248, 266, 273, 295, 312, 363, 394, 395, 419, 440, 496
- 社會學主義 (化) 144, 403, 508
- 社會整合 參看「整合」一項
- 社會體系 (social system) 參看「社會做為自主體系」與「體系」二項
- 系統化 (systematic) 13, 406, 461
- 均衡 (equilibrium) 15, 101, 234, 271
- 均勢 (homeostasis) 15, 242
- 形而上學  $\alpha$  (metaphysics  $\alpha$ ) 49
- 形而上學  $\beta$  (metaphysics  $\beta$ ) 49
- 形態衍生 (說) (morphogenesis) 15, 258, 317
- 貝可 (Becker, C. L.) 25, 220
- 貝可爾 (Becker, G.) 293
- 貝克 (Beck) 25, 101, 176, 220, 294, 296, 461, 511, 136, 176, 511, 512
- 貝克爾與巴尼斯 (Becker, H & Barnes) 175 註
- 貝拉 (Bella) 206
- 貝寇克 (Badcock) 149, 162, 163
- 貝提生 (Bateson) 340
- 利益 (interest) 93
- 利寇 (Lecourt) 41
- 利優塔 (Lyotard) 33, 67, 397, 408, 489
- 呂格 (Ricoeur) 36, 152, 483-484
- 沙克 (Sack) 442
- 泛靈論 (animism) 47
- 良質 (Quality) 62, 63, 64, 65, 67, 73, 161, 302, 422, 523
- 克里希那穆提 (Krishnamurti) 73
- 克拉齊 (Clarke) 150, 223
- 克萊博 (Craib) 252, 259, 280, 281, 441

- 伯吉爾 (Greaves) 79  
 希拉斯 (Heelas) 526  
 希斯曼 (Hirschman) 88, 295  
 阿蘭德 (Arendt) 88  
 杜尼斯 (Tonnies) 97, 175  
 杜斯妥也夫斯基 (Dostoyevsky) 339  
 杜雷尼 (Touraine) 61  
 李區 (Leach) 156  
 李維史陀 (Levi-Strauss)  
   評社會實體論 150-151, 164  
   與牟斯 155, 156, 160  
   與佛洛伊德 158, 160  
   與修補術 161-162, 163  
   與康德 151-152  
   與涂爾幹 150, 150-151, 152,  
     159-160, 163, 226  
   與傑科卜生 158-159, 159 註  
   與集體表徵 109, 163  
   與雷克夫—布朗 110, 178-179  
   與盧梭 163-164  
   論自然 / 文化與其過渡 155-158,  
     160-164, 226  
   論神話 161-163  
   論施得互惠 155, 156, 159-160,  
     489-490  
   論深層 (心理) 結構 152, 157,  
     159-160, 162-164, 178-179, 233,  
     266, 414-415  
   論圖騰 160-162  
   論親屬現象 155-160  
 佛洛伊德 (Freud) 158, 483  
 罕培爾 (Hempel) 136  
 里西 (Resch) 165  
 言說 (speech)  
   定義 166  
   與書寫 482  
   與語言之區分 164, 216-217,  
     387-388  
 角色 (role)  
   角色取用 (role-taking) 233, 281  
   註, 287, 443  
   角色塑製 (role-making) 232  
   與社會層級說 254-255  
 宏觀 / 微觀二元說 231 註, 279-289  
 甸津 (Denzin) 296  
 身體 (body) 322, 429, 432, 462  
 辛蒙希克與思道絲 (Semsek & Stauth)  
   450  
 汪睿祥 477, 479, 518, 520  
 八 劃  
 事實自主原則 (autonomy principle for  
   facts) 44  
 伽達默 (Gadamer) 48  
 波吉 (Poggi) 83  
 波吉士 (Borges) 391, 393, 483  
 波西格 (Prisig) 62, 63, 64, 65, 161,  
   523  
 波柏 (Popper) 49, 136 註  
 波藍查斯 (Poulantzas) 173  
 法蘭克 (Frank) 206, 295, 381, 495  
 拉卡托斯 (Lakatos) 50

- 拉希 (Lash) 491, 511
- 拉·梅特里 (La Mettrie) 100
- 拉森 (Larson) 526
- 祈克果 (Kierkegaard) 57, 58, 61, 106, 420
- 批判自然主義 (critical naturalism) 52, 67
- 批判論述文化 (culture of critical discourse) 495
- 佩爾努 (Pernoud) 60, 79, 80, 90
- 制度 (institution)
- 乃意義的結構 181
  - 字源 418-419
  - 做為理性的人為設計 418-419, 498
  - 做為結構制約的形式 418-419, 423, 429, 432, 434
  - 與人格的塑成 423-424
  - 與主體性的證成 102, 192, 237, 424-425, 429, 432, 496
  - 與存在焦慮 421-423
  - 與例行化 420-421, 423
  - 與風險 420-422
  - 與思維 465
  - 與馬凌諾斯基 113
  - 與派森思 237
  - 與複雜性 426
- 制度化 (institutionalization) 13, 14, 24, 26, 55, 92, 127, 134, 135, 182, 189, 190, 199, 202, 224, 225, 226, 227, 236, 247, 255, 256, 257, 345, 347, 348, 354, 380, 399, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 458, 465, 472, 474, 517, 518
- 阿圖塞 (Althusser)
- 做為結構馬克思主義者 158, 169, 172-173, 215-216
  - 與巴剎拉 165, 171
  - 與佛洛伊德 165, 168-169, 173
  - 與恩格斯 166-167
  - 與索緒爾 216-217
  - 與盧曼 174
  - 論社會理論類型 116, 169-170
  - 論社會結構 167-174, 178-180
  - 論知識論的斷裂 171, 216
  - 論破裂的統一體 167-168, 215, 427-428
  - 論症候式的閱讀 172
  - 論超多決定狀態 168, 178-179, 215, 427-428
  - 論最後決定之因 172-173, 216
  - 論意識形態與科學論述的分際 171, 173
  - 論整體與部份的關係 167
  - 論優位中的結構 168, 170-172, 178-179
  - 論議論的概念 171-172
- 固魯克斯曼 (Glucksmann) 131, 165, 173, 180
- 例行化 (routinization) 26, 237, 304, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 462
- 依陵伯格 (Eilenberger) 408

- 依賴分析 (dependence analysis) 136  
 所指 (signified) 參看「能指 / 所指」一項  
 表現式整體 (expressive totality) 167  
 知識分子 62, 86, 90, 93, 94, 151, 210, 211, 215, 233, 317, 339, 340, 433, 494, 495  
 知識論的斷裂 (epistemological break) 171, 216  
 金提斯 (Ginitis) 286  
 金諾斯科 (Genosko) 479, 514  
 林德柏 (Linderberg) 297  
 奇米思 (Kilminster) 307  
 肯確的柔弱性 (affirmative weakness) 479, 514  
 孤獨 (solitude) 416, 481, 487, 499, 507, 509, 510, 513, 514, 515, 516, 523, 524, 525, 528  
 空虛 見「虛空」一項  
 定信 (doxa) 445  
 非理性 488
- ## 九 劃
- 神話  
   做為集體意識 54, 161, 163  
   與科學 10-11, 54-61, 70-71  
 柏尼 (Boyne) 311  
 柏克 (Burke) 93, 351  
 柏林 (Berlin) 485  
 柏格 (Berger) 70  
 柏格森 (Bergson) 429, 483  
 柏納 (deBonald) 93, 351  
 柯里尼可斯 (Callinicos) 165  
 柯拉克斯基 (Kolakowski) 28  
 柯恆 (Cohen, I.) 310  
 柯恩 (Cohen, J. L.) 91 註  
 柯雷格 (Clegg) 354  
 柯羅密 (Colomy) 240, 439  
 科西 (Korsch) 212  
 科希里克 (Koselleck) 80, 364  
 科克 (Koch) 514  
 科技 3, 35, 39, 43, 45, 64, 273, 350, 361, 363, 409, 410, 411, 422, 468, 469, 470, 475, 476, 477, 489, 493, 511  
 科爾曼 (Coleman) 256, 287, 326  
 科學 44-48, 53-61, 362  
   方法與理性 24, 26-27, 54, 266-267, 269-270, 271, 275-277  
   兩種樣相 44  
   做為制度化的社會活動過程 40-41, 271, 274, 275-277, 415-416  
   做為意見的形式 47-48  
   與人文精神 107  
   與良質 63-65  
   與技術的結合 45  
   與神話的分際 10-11, 54-61, 70-71  
   與異化 26, 62, 65  
   與實作理路 267-269, 276  
 哈布瑪斯 (Habermas)  
   與派森思 246-247, 265  
   與舒茲 246-247

- 與盧曼 273
- 與體系 / 生活世界二元論 246-249, 265, 273, 352, 450, 452, 453-454
- 論公共領域 88
- 論主體性 483-484
- 論市民社會 88-89, 93-95
- 論個體化 428
- 論認知旨趣 65-67, 188
- 論實證主義 32
- 釋優勢標準 206 註
- 哈爾 (Hall) 91 註
- 派森思 (Parsons)
- AGIL 模式說 13-18, 115, 188-189, 236-237, 246-249, 251-252, 264-265, 269-270, 372, 395
- 評古典自由主義 191
- 與分析實在論 107, 117, 195
- 與社會體系說 13-18, 115-119, 131, 133-134, 182 註, 188-189, 228-230, 234-240, 285, 352, 364
- 與馬凌諾斯基 113, 115
- 與涂爾幹 191, 193, 237
- 與韋伯 187-195
- 與結構功能論 131-134, 137 註, 138, 175, 181, 239-240, 358
- 與雷克夫-布朗 114-115
- 與線性演化觀 92, 117-118
- 認識論基礎 194
- 對文化的看法 188-190, 194
- 論社會行動 133, 182 註, 190-192
- 論社會秩序 133-134, 190, 237, 287
- 論規範取向 192-193, 236-237
- 論結構 131-133, 192
- 釋行動主願說 190-192, 210, 228-229, 237, 239-240, 279-280, 290, 500-501
- 馬丁德爾 (Martindale) 102, 211
- 馬克思 (Marx)
- 與社會與體系整合 238-240
- 論人之社會本質 58-59, 212-213, 290, 339, 397-398, 485-486, 496-497
- 論 (資本主義) 社會結構 97-98, 141, 166, 169-170
- 論異化勞動 85, 169-170, 213-214
- 論階級 214-215, 485-486, 496-497
- 馬奎德 (Marquard) 19, 37
- 馬凌諾斯基 (Malinowski)
- 與斯賓塞 109
- 論結構與功能 112-114
- 胡塞爾 (Husserl) 22, 481
- 要求特質 (demand characteristics) 47
- 研究綱領 (research programme) 50
- 後現代性 (post-modernity) 453, 488
- 後經驗主義 (Post-empiricism) 49, 51, 53, 67
- 政治

- 生命政治 67  
 與經濟 173-174  
 解放政治 67
- 客體 (object) 22, 25, 41, 51, 52, 64, 66, 69, 104, 135, 140, 142, 159, 162, 169, 170, 171, 192, 208, 211, 220, 221, 228, 229, 230, 238, 240, 250, 252, 253, 254, 265, 304, 319, 323, 325, 327, 382, 392, 395, 410, 428, 440, 450, 472, 495, 528
- 客體化 (objectification) 67, 109, 136, 139, 141, 144, 145, 152, 185, 189, 201, 208, 209, 223, 224, 228, 230, 240, 293, 308, 309, 321, 323, 325, 345, 362, 365, 369, 379, 395, 396, 400, 419, 440, 472, 492, 494, 520
- 客體性 (objectivity) 229, 310, 392, 528
- 洛克 (Locke) 84, 342
- 洛克伍德 (Lockwood) 238, 239, 240, 245, 246, 247, 249, 250, 253, 263, 264, 265, 269, 290, 329, 330, 334, 353, 383, 446
- 持具個人主義 (possessive individualism) 84, 206, 297, 340, 489
- 帝爾亞肯 (Tiryakian) 106, 109, 147, 221
- 風險 (risk) 120, 418, 459
- 飛德 (Feather) 146
- 施為 (agency)  
 基本內涵 244, 290-294, 302-306, 334-336, 505-506
- 與主體性 244, 327-328, 404, 447, 503-504
- 與行動 (者) 293, 302, 304, 305, 314-315, 317-320, 327-331, 334, 402, 506
- 與吉登斯 304-313, 325-326, 354, 504-505
- 與角色位置 264, 316, 320-321, 327-331, 322, 507
- 與阿圖塞 174
- 與派森思 191-192, 195
- 與亞瑟兒 315-321, 325, 327-337, 352-353, 403, 506
- 與能知度 244, 262, 305, 312-313, 324, 504-505
- 與理性化 244, 261, 291
- 與結構 239-240, 242-244, 246, 260-264, 288-289, 290, 304, 308-313, 328-337, 354, 367, 402, 444-445, 503-506
- 與慣域 255, 256
- 與墨扎理斯 313-315, 326-329, 354, 504-505
- 與盧曼 129, 318
- 與權力 305-308, 311, 312-313, 313-315, 353, 504-505
- 施為者 (agent) 293, 505
- 屈勞魯 (Curelaru) 191
- 威廉斯 (Williams) 204
- 洪鑣德 212 註
- 俗民方法論 (ethnomethodology) 281,

- 441
- 省略主義 (elisionism) 262, 263
- 美思崔 (deMaistre) 93, 351
- 泰戈爾 (Tagore) 501
- 威爾伯 (Wilber) 514
- 十 劃
- 庫利 (Cooley) 232, 276, 280, 281, 441, 442
- 康伯 (Campbell, C.) 183, 184, 197, 199, 200
- 康隆 (Cannon) 15
- 康德 (Kant) 22, 84, 149, 223, 319, 339, 355
- 迷思 (myth) 14, 36, 488
- 韋伯 (Weber)
- 與涂爾幹 184
  - 與齊穆爾 184
  - 論社會行動 182-187, 290
  - 論利益與理念 230
  - 論除魅 43
  - 論理性化 364-365
  - 論動機 (情境) 的概念 182-185
  - 論資本主義精神 88 註, 205-206
  - 論意義的內涵 184
  - 釋科層 (制) 419, 406, 486
  - 釋施為概念 302, 305
  - 釋理念類型 185-186, 194, 364-366, 423-424, 524
  - 釋詮釋性理解 182, 187-188, 230-231
  - 釋選擇性親近 184-185, 194, 205
  - 釋擬情 183
  - 釋權力 306
- 海德 (Heider) 145-146
- 海德格 (Heidegger) 30, 106
- 浪漫保守主義 93, 351
- 消費 487-491, 525-526
- 涂爾幹 (Durkheim)
- 社會實體化的認識論 108, 174, 149-150
  - 位階性之演化觀 222-223
  - 評契約論 191, 345-346
  - 與人性二元論 219-228
  - 與社會事實 102-103, 144, 152, 224, 227, 318, 355, 400, 401
  - 與制度 (化) 224-225, 226
  - 與韋伯 184
  - 與康德 149-150, 223-224, 318
  - 與盧曼 121-122, 127-128
  - 論平均類型 365-367, 422-423
  - 論自殺 225
  - 論社會形態 108-109
  - 論集體表徵 108, 147, 509-510
  - 論集體意識 54, 93, 346, 351, 352, 509-510
  - 論神話 54, 163
- 除魅 (disenchantment) 43, 55
- 個體 (individuals) 282, 326
- 個體性 (individuality)
- 做為主體性的證成 61, 191, 209, 234, 318, 322, 438, 486, 510-511

- 與文化 209-210, 481, 484-485
- 與自我(再製) 437-438, 485-486
- 與社會契約說 340-348
- 與理性 151-152, 300-301, 343-344
- 與感覺能力 220-221
- 個體 / 集體二元論 105, 191, 209, 220, 326, 342, 351, 485
- 亞伯拉漢生 (Abrahamson) 17, 234
- 亞金遜 (Atkinson) 73
- 亞柏康比 (Abercrombie) 等人 84, 322
- 亞柏隆尼 (Alberoni) 419
- 亞瑟兒 (Archer)
- 分析二元說 258-264, 264, 315-316, 320-321, 331-337
- 形態衍生說 258-264, 317
- 評吉登斯 258-264, 317
- 與逆生特質 263, 317, 333-334
- 論因果共識性 244-245, 268-269, 458
- 論行動者、施為與主格人 (person) 的區分和關係 264, 316, 320-321, 327-331, 505
- 論施為與結構 260-264, 315-321, 325, 327-335, 352-354, 402
- 論結構條件化 263-264, 331-337
- 論結構飾化 264, 332-333
- 論邏輯一致性 244-245, 268-270, 273, 274-277, 334, 358-359
- 亞歷山大 (Alexander)
- 評派森思 191
- 與新功能論 240
- 論功能論的文化概念 189-190
- 論社會學之基本議題 191 註
- 論微觀 / 宏觀二元說 231, 241, 279 註, 283-284, 287, 289
- 亞諾維芝 (Aronowitz) 212
- 亞蘭圖 (Arato) 91, 94
- 高夫曼 (Goffman) 256, 281, 463
- 高宣揚 159, 190, 444, 456
- 高爾同 (Gultung) 76
- 高德扎爾普 (Goldthrope) 281, 297
- 索緒爾 (Saussure) 157, 216, 243, 388
- 索羅金 (Sorokin) 100, 280
- 差異 (difference) 123, 209
- 奚爾卡 (Hilgard) 136
- 奚爾斯 (Shils) 132, 138, 189, 191, 362, 379
- 茲東卡 (Sztompka)
- 評有機比擬說 16, 18
- 論功能 135 註
- 論施為 / 結構 303, 325, 336-337
- 務德 (Wold) 136
- 倫博 (Lundberg) 136
- 納笛爾 (Nadel) 145
- 紐孔 (Newcomb) 146
- 能指 / 所指 (signifier vs. signified) 157, 489
- 修博 (Huber) 279, 286
- 修補術 (bricolage) 161
- 修養 301, 302, 308, 335, 336, 400, 413, 421, 453, 458, 481, 498, 499, 500, 501,

- 513, 514, 516, 517, 520, 523, 527, 528
- 恩格斯 (Engels) 166, 167, 214, 397, 398
- 破裂的統一體 (ruptural unity) 168, 215
- 症候式的閱讀 (symptomatic reading) 172
- 時代精神 (the spirit of age) 185, 210  
註
- 時段氛圍 (the ethos of a period) 185, 210  
註
- 埃森斯塔 (Eisenstadt) 191, 340
- 徐崇溫 212
- 烏利 (Urry) 310, 437, 491, 511
- 格萊克 (Gleick) 9, 409, 426
- 孫末楠 (Sumner) 457
- 宮本武藏 520
- 十一劃**
- 理性 (rationality)
- 科學理性 11, 19, 21, 25, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 44, 48, 53, 63, 64, 67, 68, 271, 272, 273, 276, 360, 415, 416, 495
- 做為力的形式 323-324, 383
- 做為社會產物 41-43, 461
- 與上帝 220
- 與主體性 64-65, 206-210, 244, 404
- 與外控 526
- 與良質 63, 302
- 與社會行動 302, 383, 384
- 與非理性 488
- 與後現代性 42-44, 488
- 與效用 (喜好) 295-296
- 與哲學 362-363
- 與個體 (主體) 151-152, 300-302, 343-344
- 與笛卡兒 21-24, 219
- 與國家 81-86
- 與啟蒙 21-24, 31, 42-43, 54-55, 61, 92, 154, 205-206, 210, 233-234, 298-299, 301-302, 322-323, 351-352, 364-365, 405-406, 438-439, 466, 475-476, 481, 490-491, 495, 509-511, 525, 526-527
- 與統計概念 297, 300
- 與結構 180-181, 300-301, 503-504
- 與感性 164, 221, 223, 339
- 與體系化 466-467, 476-477
- 理性化 (rationalization) 83, 208, 347, 358, 363, 364, 366, 367, 368, 455, 466, 488, 491, 504
- 理性選擇說 (theory of rational choice) 286, 294, 297, 504
- 理想類型 (ideal type) 90, 94, 138, 184, 185, 366, 424, 524
- 理路 (邏輯)
- 行事理路 32, 268, 269, 298, 384, 416, 421, 444, 454, 455, 456, 460, 461

- 再構理路 (reconstructed logic) 265  
 使用理路 (logic-in-use) 265  
 實作理路 (practical logic) 228, 266, 370  
 體系(結構)理路 (system or structural logic) 272-278, 383, 518-519
- 啟蒙  
 與人本精神 398, 404, 405-406, 490-491, 495, 526-527  
 與文化 205-210, 211, 234, 481  
 與康德 23  
 與理性 21-24, 31, 42-43, 54-55, 61, 92, 154, 205-206, 210, 233-234, 298-299, 301-302, 322-323, 351-352, 364-365, 405-406, 438-439, 466, 475-476, 481, 490-491, 495, 509-511, 525, 526-527  
 與資產階級 79, 80, 207-210, 340  
 與專制國家體制 79-80  
 與傅柯 22-24, 481
- 異化 (alienation)  
 與文化 189-190, 207-209, 217  
 與私有財產 85  
 與勞動 84, 85, 169-170, 213
- 異體同構 (homology) 159, 267  
 張東蓀 1, 3  
 陳沛然 25 註  
 陳治平 526  
 張旺山 82
- 張維安 230 註  
 笛卡兒 (Descartes) 21, 219, 339, 352, 355, 381, 482  
 教化的哲學 (edifying philosophy) 42  
 現代性 (modernity) 42, 61, 92, 118, 347, 488  
 現象社會學 232, 256, 268, 281, 286, 437, 439, 444, 447  
 莫理斯 (Morris) 281 註  
 莫斯科維齊 (Moscovici) 62, 398, 436, 486, 492  
 曼尼 (Mann) 83 註, 399  
 曼罕 (Mannheim) 66 註, 185, 210  
 曼德勃羅 (Mandelbrot) 408  
 專制國家(或絕對王權)(absolute state) 81, 83, 86, 87, 88, 90, 284  
 國家 (state) 82, 99, 284, 350  
 國家理性 82, 381  
 麥卡錫 (McCarthy) 92, 121, 248  
 麥克林那 (McLennan) 311  
 麥克菲森 (Macpherson) 84, 207, 340  
 麥克雷威爾 (MacIver) 176  
 培連尼斯基 (Peleznski) 89  
 密希 (Münch) 2, 107, 231, 241, 279, 280, 283, 284  
 密斯托維克 (Mestrovic) 339  
 寂寞 (loneliness) 486, 515  
 宰制 (domination) 306, 497  
 脫納 (Turner, J. H.) 108, 109, 110, 112, 134, 135, 147  
 馮·博塔倫費 (von Bertalanffy) 119

- 梅黑 (Mayhew) 143, 144  
 梅摟龐第 (Merleau-Ponty) 212  
 規範 (取向) 133, 192, 193, 277  
 規範功能論 (normative functionalism)  
     238  
 麻魁爾 (Merguior) 212  
 寇寧斯 (Collins) 231, 440  
 達倫多夫 (Dahrendorf) 239  
 推論意識 (discursive consciousness)  
     233
- 十二劃**
- 傅柯 (Foucault)  
     論主體 322-323, 495  
     論西方之人觀 481, 495  
     論知識 / 權力 71-72, 82, 248-  
         249, 323, 354, 512  
     論啟蒙 22-24  
     常態化 419  
     論統治技術 282 註
- 普利高津 (Prigogine) 31, 406  
 普遍意志 (general will) 344  
 費格 (Feigl) 136  
 費曼 (Feynman) 40  
 費雅拉邦 (Feyerabend) 44  
 菲德斯東 (Featherstone) 339 註, 398  
 菲德殷 (Fielding) 241  
 堪伯 (Campbell, N.) 44, 45  
 雅士培 (Jaspers) 45, 473  
 雅格 (Jaeger) 209  
 結構
- 二元性 199, 242, 245, 251, 309,  
     310, 314, 528  
 二元論 251-263, 314-320, 352  
 上 / 下層結構 166, 212  
 字源意涵 131-132  
 基本特質 115, 132-133, 134-135,  
     139, 140-141, 142-143, 159, 162-  
     163, 166, 168, 179, 217, 233-234,  
     355-360  
 參數論 (theory of parameter) 143,  
     282 註  
 做為社會事實 108-109, 141-142,  
     151, 257-258, 356  
 做為理性的呈現形式 180, 268-  
     270, 357-358, 378, 386-387, 501-  
     503  
 做為理論知識的實踐性建構呈現形  
     式 167-174, 179, 270-271, 355,  
     362-364  
 做為語意的形式 371, 437  
 結構化 (理論) 52, 199, 240-246,  
     258-264, 308, 313  
 微觀 / 宏觀二元說 231, 279-289,  
     297, 442, 503-504  
 與上帝 379-380  
 與文化 191, 201-202, 217, 232,  
     233  
 與可能性 502-503  
 與皮亞傑 115-116  
 與布迪厄 357-358, 362, 379  
 與功能 133, 138-138, 181

- 與平均類型 368-369
- 與吉登斯 參看「吉登斯」、「結構二元性」與「結構化(理論)」三項與社會行動(者) 232-233, 237, 239, 240-246, 252-254, 259-263, 291-292, 308-311, 314-315, 328-335, 352-354, 357, 452, 502
- 與李維史陀 152, 157, 158-159, 160-164, 178-180, 357
- 與典型性 437
- 與阿圖塞 167-174, 178-180
- 與其效果的關係 170-171, 178-179, 253, 357, 377-378
- 與俗民方法論 442
- 與施為 239-240, 242-244, 246, 260-264, 288-289, 290, 304, 308-313, 328-337, 354, 367, 402, 444-445, 503-506
- 與派森思 131-133, 181, 188-195
- 與馬克思 97-98, 141-142, 166
- 與涂爾幹 102-103, 108-109, 144, 152
- 與修養 513-528
- 與理性 180-181, 300-301, 414
- 與理念類型 364-366, 367
- 與統計量化 136, 138, 142-143, 146-147
- 與結構社會學 136-140, 175-180
- 與期望(失望) 371-372, 374, 375, 376
- 與過程 370-372
- 與意義 181-182, 189, 370, 371, 372, 414
- 與傳統 360-368, 378, 473
- 與溝通 122, 123-124, 126, 371-377
- 與雷克夫-布朗 109-111
- 與網絡分析 141, 144-147
- 與盧曼 128-129, 193, 370-377, 414, 502 註
- 與墨頓 134-135, 181, 199-200
- 與權力 379, 382
- 與體系概念的關係 128-129, 132-133, 159, 168, 233-234, 240-246, 309-313, 370-377, 387, 407-408
- 與體會(覺悟) 516-528
- 實證(實體)化 135-140, 142-143, 147, 175, 176-177, 181, 233, 355, 358, 382
- 論結構之源起狀態 152-155, 162-163
- 優位中的結構 168, 170-172
- 結構主義
- 基本立場 159, 175-180, 181, 482-483
- 法國結構主義 147, 151-152, 158, 164-165, 180-181
- 英國結構主義 145, 147
- 與二元整合說 239-240, 268-270
- 與結構社會學的對比 175-180
- 結構功能論 (structural functionalism)

- 做為宏觀理論 280-281, 268-270  
 做為邏輯至上主義 275  
 與吉登斯 138, 140, 199, 200, 238  
   註, 241-243, 245  
 與派森思 131-133, 138, 175,  
   180-181, 239-240, 280-281,  
   357-358  
 與馬凌諾斯基 112-114  
 與涂爾幹 108-109  
 與雷克夫--布朗 109-110  
 與墨頓 134-135, 138, 175, 180  
 結構自主性 (structural autonomy)  
   同結構必然性 (structural necessity)  
     結構強制性 (structural impera-  
     tive)  
     結構制約性 (structural constraint)  
       236, 238, 253, 269, 275, 334,  
       358, 431, 432, 500, 501  
 結構社會學 (structural sociology)  
   136-147, 175-180  
   與公設演繹論 135, 138  
   與社會形態學 135, 138  
   與結構主義的對比 175-180  
   與統計量化 135, 138, 142-143,  
     144, 366-367  
   與邏輯實證論 135, 138  
 結構馬克思主義 158, 241  
 結構條件化 (structural conditioning)  
   264  
 結構理路 (邏輯) (structural logic)  
   與社會事實 103  
 結構飾化 (structural elaboration) 15,  
   264, 310, 331, 332, 333  
 結構感 (the sense of structure) 232  
 勞動 (Labour)  
   與人之本質 397-398  
   與文化 210, 214-215  
   與自然 60, 214, 398  
   與異化 84, 85, 169-170, 214  
   與階級 214-215  
   與類存有 58-60, 397-398  
 舒茲 (Schutz)  
   與自然態度 268, 439-440  
   與生活世界 246, 267, 436, 437-  
     438, 439-440  
   與典型性 437  
   與現象社會學 281  
   論主體互通性 257, 437-438  
   論實在的建構性 69  
   釋一度詮釋 188  
   釋二度詮釋 188  
 統計 (學)  
   與人口 282 註  
   與社會 352 註, 497-498  
   與國家理性 82  
 黑地布蘭德 (Heydebrand) 158, 166  
 黑拉 (Helle) 209, 241, 437, 438, 467  
 黑津 (Hacking) 283, 352  
 黑格爾 (Hegel) 1, 84, 167, 207, 210  
   註, 393  
 黑勒 (Heller) 209, 438, 466  
 黑爾門 (Helm) 200

- 黑爾納 (Hearn) 191, 340
- 博蘭尼 (Polanyi) 91
- 集體性 (Collectivity)
- 與文化 484-485
- 與理性 220-223
- 與道德情操 220-223
- 集體表徵 (collective representation)
- 109, 148, 163, 509
- 集體意識 (collective consciousness)
- 代表社會的自衍性力量 93, 148, 509-510
- 做為社會事實 54, 93, 147, 149-150, 151
- 與神話 54, 161-163
- 與客體化 395
- 與理性道德 149-151, 222-223
- 與普遍意志 346-347, 348
- 斯密德 (Schmid) 193, 275
- 斯賓塞 (Spencer)
- 與社會有機演化觀 101-102, 132
- 與美國社會學 175 註
- 與派森思 14-15
- 與馬凌諾斯基 109
- 與涂爾幹 108-109
- 與實證知識 94-95
- 斯默克 (Smucker) 181
- 溫奇 (Winch) 42
- 溫德 (Wundt) 456
- 湯志傑 121, 127, 128, 129, 411
- 湯姆生 (Thompson) 174, 310
- 湯姆斯 (Thomas, J. J. B.) 230
- 湯瑪斯 (Thomas, W. I.) 280
- 期望 (expectation) 128, 371-373, 375-377, 463
- 黃瑞祺 135 註
- 循則演繹的解釋模式 (nomothetic-deductive model of explanation) 136
- 華格納 (Wagner) 436
- 華萊士 (Wallace) 137
- 萊利 (Riley) 346
- 傑 (Jay) 212
- 傑利 (Jary) 243, 245, 312
- 傑金斯 (Jenkins) 446
- 傑科卜生 (Jakobson) 158
- 賀亞斯 (Joas) 121
- 超多決定狀態 (overdetermination)
- 168
- 道格拉斯 (Douglas) 202, 418, 464
- 象徵互動論 (symbolic interactionism)
- 280, 437
- 達爾 (Dahl) 306, 314
- 創新 72, 217, 329, 350, 351, 411, 427
- 路克斯 (Lukes) 358
- 策略 (strategy) 384-387, 445-446, 512
- 過度實在 (hyper-real) 452, 493
- 虛空 396, 399, 430, 431, 432, 433, 493, 498, 523
- 場域 (field) 255, 266, 444
- 凱尼 (Keane) 91
- 凱特 (Keat) 437
- 凱瑞 (Carey) 526

## 十三劃

## 階級

資產階級 60, 61, 78, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 98, 170, 172, 205, 206, 207, 210, 285, 339, 340, 352

無產階級 61, 86, 88, 94, 98, 141, 172, 174, 212, 214, 215, 216

與市民社會的對彰 97-98

與社會的本質 214-215

與社會學 97-98

與個體主體性的證成 60-61

與馬克思主義 97-98, 141-142, 214-215

## 資產者（階級）

成為階級的發展史 78-81

與主體性的塑造 339

與市民社會 79, 86-91, 92, 206-210, 214, 285, 350-351

與啟蒙運動 80-81, 207-210, 340

與國家的對立 86, 91-92, 340, 354

## 雷克夫—布朗 (Radcliff-Brown)

評有機比擬論 16, 112

與社會形態說 109-110

與李維史陀 110, 178-179

與涂爾幹 110

與結構主義（結構功能說） 109-112, 145, 147

論社會體系 109, 110-112

釋社會結構的概念 109-110, 111

雷斯 (Rex) 198, 239

雷滋 (Ritzer) 339

雷德 (Layder) 38, 259, 311

雷德非 (Redfield) 526

## 葉啟政

評派森思之分析實在論 107 註

評有機比擬說 17

評實證社會學 30 註, 106

論文化優勢擴散 366-368

論本土化 3, 497

論功能概念 135 註, 195 註, 200 註, 497

論西方社會學之預設 365 註, 380-381, 497

論消費文化 491 註, 524 註

論結構概念 135 註, 195 註, 355 註

論傳統 362 註

葉爾 (Ayer) 136

葛芬可 (Garfinkel) 255, 281, 440

葛特斯基 (Gotesky) 515

葛蘭西 (Gramsci) 66, 215, 363

聖西門 (Saint-Simon) 93, 350

解放政治 見「政治」一項

瑪將達 (Majumdar) 165

瑪揚斯基 (Maryanski) 108, 109, 110, 112, 114, 134, 135, 147

溝通 (communication) 122, 372, 475

意向 (intentionality)

與功能概念的關係 135

- 與動機 (情境) 183
- 意義 (Meaning)
- 與文化的關係 183-184, 188, 209, 217, 229, 234
- 與功能的對照 181-182, 201
- 與行動的關係 181-182
- 與理念類型 185-186
- 與 (社會) 結構的關係 181-182, 187, 370-373, 414, 513, 514
- 與詮釋性理解 182, 188
- 與選擇性親近 184-185, 246
- 與盧曼的溝通理論 123-124, 128-129, 370-377, 414
- 與擬情 183
- 與邏輯範疇 160-161
- 意識 375
- 推論意識 233
- 階級意識 87, 141, 212, 214, 215
- 實作意識 269
- 意識形態 16, 47, 73, 98, 138, 144, 159, 160, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 199, 211, 216, 217, 270, 274, 301, 349, 362, 363, 365, 380, 383, 435, 472, 495, 514
- 詮釋性理解 (interpretive understanding, Verstehen) 182
- 詮釋程序 (interpretive procedure) 232
- 新功能論 (neofunctionalism) 110, 135, 240
- 微觀 / 宏觀二元說 231 註, 279-290, 440
- 傳統 348, 349, 350, 473
- 載德林 (Zeitlin) 93, 351
- 載德堡 (Zetterberg) 136
- 塔那斯 (Tarnas) 324
- 鈴木大拙 516
- 楊弘任 516
- 鄒川雄 455, 479, 520
- 十四劃
- 維科 (Vico) 27
- 維根斯坦 (Wittgenstein) 245, 400, 442
- 維提莫 (Vattimo) 488
- 維爾曼 (Wellman) 141, 144, 145
- 齊穆爾 (Simmel) 62
- 與美國社會學 175 註
- 與韋伯 184
- 論社交性 436, 510
- 論社會形式 97, 137-138, 233, 398-399
- 論金錢做為媒介形式 472-473
- 論宰制 424-425
- 論真理 62
- 精進 64, 65, 66, 420, 422, 428, 456, 498
- 複雜性 (complexity) 119, 370, 411
- 網絡分析 (network analysis) 144, 396
- 註
- 圖騰 (制) (totem[ism]) 160-162
- 赫德 (Herder) 204
- 漢生 (Hansen) 212
- 語言 (language) 166, 388

- 做為自主的客觀體系 157-158, 159, 166-167, 165-166, 385-386, 462-464  
 做為媒介 362, 461-464  
 與交換價值 166-167  
 與言說的區分 167, 216-217, 256, 385-386  
 與索緒爾 157-158, 166, 216-217, 256  
 豪卡德 (Haugaard) 258, 354, 358  
 對象化 (objectivation) 323  
 嘗試 77, 225, 311, 357, 391, 394, 430, 433, 470, 525, 527  
 趙蕤 479  
 蒙田 (Montaigne) 501  
 裴元領 507  
 十五劃  
 實在  
   做為交談的形式 41-42, 394  
   做為結構性關係的呈現 171-172, 176, 181-182  
   做為認知的表徵 70-73, 394, 411, 429-430  
   做為實踐的歷史表徵形式 215, 405-406, 429-430  
   與科學論述 56-57, 394  
   與虛空 432-433  
 實在之絕對主義 (absolutism of reality) 55  
 實在論 22, 51, 52, 53, 67, 110, 117, 195, 269, 330, 333, 334  
   烏托邦之實在論 (utopian realism) 67  
   超驗實在論 (transcendental realism) 51  
 實作 (practice) 66, 384, 444  
 實作意識 (practical consciousness) 241  
 實踐 (praxis) 337, 363, 506  
 實證主義 (positivism) 24, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 49, 64, 66, 127, 138, 139, 147, 164, 170, 175, 177, 198, 234, 271, 283, 334, 348, 359, 361, 452, 502  
 實證科學方法 28, 30, 33, 68  
 實體主義 149, 361  
 魯克曼 (Luckmann) 70, 248, 437  
 魯爾 (Rule) 295  
 魯賓斯坦 (Rubinstein) 234, 441  
 隨制性 (contingency) 71, 120, 247, 372  
 認知旨趣 65, 66, 67, 187, 188  
 鮑曼 (Bauman) 82, 83, 208, 487, 490, 493  
 賴恩 (Ryan) 84  
 鄧肯 (Duncan) 135, 136, 137  
 摩芮諾 (Moreno) 145, 146  
 摩爾 (Moore) 17, 234  
 價值 (Value) 463, 464  
   交換價值 158, 165, 488  
   使用價值 60, 158, 165, 488, 489  
 選擇性親近 (elective affinity) 184

## 慣域 (habitus)

定義 255, 447-448

與主體性 448

與施為 255, 256

與結構 256, 258-259

與場域 266, 448-449

與階級 255, 256, 448-449

與語言和言說 256-257

與實作 266, 443-450

與權力 255

慾望 31, 60, 112, 155, 169, 211, 229,  
268, 323, 382, 383, 394, 405, 406, 410,  
428, 484, 497, 498

模擬 (simulation) 405

模體 (simulacrum) 405

德希達 (Derrida) 351, 481

蔡文輝 14 註

蔡錦昌 520

## 十六劃

霍夫史塔特 (Hofsadter) 32, 177 註

霍布斯 (Hobbes) 58, 342, 404

霍布斯邦 (Hobsbawn) 88

霍門斯 (Homans) 280, 136, 442

霍金 (Hawking) 19

霍桑 (Hawthorn) 191

霍頓 (Halton) 203, 326

霍爾 (Hull) 136

歐卡納 (O'Conner) 380

歐尼 (Orne) 47

歐其修 (Oakeshott) 347

歐非 (Offe) 492

諾吉克 (Nozick) 65

諾舍提納 (Knorr-Certina) 241

盧卡奇 (Lukacs) 438, 212, 364, 499

盧曼 (Luhmann)

與主體性 122, 128, 174, 374

與阿圖塞 174

與派森思 122, 126, 128-129, 234  
註

與哈布瑪斯 273

論「人」概念的地位 123-126, 129,  
411 註論自我觀察 124, 271 註, 392,  
411 註論功能 120-121, 128-129, 133,  
174, 375

論行動與體系 127-128

論同一與差異 123, 125

論社會的概念 91 註, 121

論科學 (知識) 272-274

論施為 129, 372

論期望 (與失望) 128, 371-373,  
374, 377論結構 128-129, 133, 174, 178  
註, 193, 369 註, 370-377, 414,  
502 註

論微觀宏觀二分 287 註

論意義 123-124, 370, 371-373,  
414論溝通 122-124, 124, 126, 370-  
377, 412

- 論複雜性的化約 120-121, 370-372, 411-412, 418
- 論體系的性質 41, 119-120, 126-127, 207 註, 208 註
- 論體驗 123, 127-128
- 盧梭 (Rousseau) 84, 163, 343
- 整合 (integration)
- 社會 / 體系整合 238-239, 239-240, 240-242, 244-246, 246-353, 263-264, 265, 270-272, 290, 330, 351-352
- 基本內涵 234-236
- 與分化 142, 234-235
- 與文化修補術 161
- 與(規範和價值)共識 132-133
- 與派森思 116-117, 238, 239, 249, 251-252, 254, 255
- 與集體意識 108-109
- 整體(性)
- 做為結構的基本性質 69, 115, 188-189, 270-271
- 與文化修補術 161
- 與表象結果的關係 170-171
- 與部分 132-133, 167, 221-222, 234-235, 427
- 墨扎理斯 (Mouzeil)
- 評吉登斯 246, 248-249, 250-252
- 評哈布瑪斯 248-249, 250-251
- 評洛克伍德 239 註, 246, 250, 251
- 評派森思 116-117, 238, 239, 249, 251-252, 254, 255
- 論社會理論的類型 116-117
- 論結構與行動 238-239, 250-258, 313-315, 326-328, 354
- 論社會與體系整合 239 註, 239-240, 250-253
- 論施為 313-315, 326-328, 354, 504-505
- 論權力(者) 256-258, 313-315, 326-328, 473-474, 504-505
- 層級(二元性 / 二元論說) 254-255, 262, 313-315, 326-328, 352, 503-504
- 墨頓 (Merton)
- 與派森思 134-135, 199, 201
- 與馬凌諾斯基 112, 114, 199
- 與雷克夫-布朗 114
- 論中度理論 195-196
- 論手段與目的 201-202
- 論功能 195-196, 200-201
- 論制度標準化項目 134, 135, 355
- 論結構概念 134-135, 139
- 論隱性功能 195-202
- 論顯性功能 195-202
- 激情 (passions) 65, 428
- 禪 516-517
- 十七劃
- 隱喻 6, 9, 10, 16, 21, 33, 37, 38, 39, 40, 48, 56, 70, 71, 102, 117, 145, 204, 395, 474, 477, 484, 489

- 謙虛 27, 64  
 薄波拉 (Porpora) 136, 141  
 優位中的結構 (structure in dominance)  
 168, 170, 172, 179  
 擬情 (empathy) 183  
 龍 (Long) 212 註  
 龍恩 (Wrong) 194, 254  
 邊地斯 (Bendix) 230  
 趨中鎔接論 (theory of central conflation)  
 260  
 應第斯 (Hindess) 291, 292, 293, 397  
 簡咪 (Game) 394, 484  
 賽圖 (de Certeau) 474, 475, 477, 512,  
 513
- 十八劃
- 戴森 (Dyson) 36, 46  
 關係主義 (relationalism) 128  
 關顧 63, 64, 65, 66  
 雙重束縛 (double bind) 340, 353, 382,  
 486, 487, 495, 527  
 聶爾寧 (Nearing) 526
- 十九劃
- 類存有 (species being)  
 與文化 202-203  
 與主體性 339, 343-344, 485-486,  
 511  
 與存有 497  
 與身體意識 318-319  
 與馬克思 58-60
- 與理性 23-24  
 與勞動 58-60, 398  
 與階級 (鬥爭) 58-60, 398, 485-  
 486
- 羅西 (Rossi) 137, 163  
 羅克 (Rock) 281  
 羅蒂 (Rorty) 29, 356  
 羅賓斯 (Robbins) 464  
 鏡像哲學 41, 359, 363, 502  
 瓊姆斯基 (Chomsky) 442  
 騷意爾 (Sawyer) 67
- 二十劃
- 議論 (problematic) 171
- 二十一劃
- 顧忠華 129, 411  
 覺悟 516, 517
- 二十二劃
- 邏輯一致性 (logical consistency) 244,  
 268, 426  
 權力 (power) 33, 34, 38, 54, 57, 71, 72,  
 73, 80, 82, 86, 88, 91, 93, 105, 107, 195,  
 199, 203, 205, 248, 255, 256, 257, 258,  
 270, 272, 273, 274, 276, 282, 289, 302,  
 304, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 314,  
 315, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328,  
 333, 342, 346, 353, 354, 378, 379, 380,  
 383, 388, 394, 395, 396, 397, 399, 405,  
 406, 409, 453, 454, 477, 479, 494, 496,

- 497, 504, 505, 506, 512, 518
- 權威 (authority) 93, 303
- 二十三劃
- 體系 (性) (system, systemness)
- 二元性 242-246, 250-258, 309-313
- 二元論 250-258, 313-321, 326-337, 352
- 基本特質 119-120, 159, 234-237, 239-240, 242-246, 275, 358-359
- 做為互動關係的樣態 414-415
- 與反身性 125, 242
- 與生活世界 246-249, 271, 275, 377-378, 450-455, 458-465
- 與行動 127, 132-133, 238-239, 242-243, 244-246, 246-249, 290-291
- 與次體系 450-451
- 與自我觀察 124, 364, 370-371, 412
- 與科學性論述 274-275
- 與個體 285-286, 288-289
- 與理性 466-467, 476-477
- 與結構概念的關係 129-130, 132-133, 159, 167-168, 236-237, 242-246, 309-313, 370-377, 385-386, 407-408
- 與複雜性的化約 412-414, 420-428
- 與整合 227
- 與盧曼 174, 287, 411
- 與權力 416, 459
- 實體化 127
- 體系化 (systemic) 14, 116, 175, 240, 385, 407-408, 458, 494, 500
- 體系整合 參看「整合」一項
- 體系 / 環境 125, 128, 235, 411
- 體會 41, 413, 426, 427, 516, 517, 523
- 體驗 (experience) 124, 128-129

封面	
书名	
版权	
前言	
目录	
第一章	神话、常识经验與科学知识
第一节	社会与文化
第二节	一张实实在在的相片
第三节	普罗米修斯盗火的神话
第四节	派森思眼中的体系化社会——一个社会学思考的遂思
第五节	留下的待解问题
第二章	科学理性、隐喻和迷思
第一节	理性的启蒙
第二节	实证的科学理性
第三节	隐喻——一只看不见、但无所不在的手
第四节	启蒙理性支撑下一个永远怀着迷思的人类世界
第五节	后经验主义做为另一种出路
第六节	既有科学理性的展现是一种意见表达的历史方式
第七节	「良质」概念的启示——见山又是山
第三章	「社会」概念生成的历史背景
第一节	「实在」之所以如其所以
第二节	社会实在——一个五彩缤纷的万花筒
第三节	布尔乔亚资产者的浮现
第四节	国家的出现反其历史意涵的转折
第五节	资产阶级的兴起与市民社会的形塑
第六节	社会的出现与社会学的发轫
第四章	社会体统的概念——万能之隐形社会互灵的样态
第一节	强调市民社会的社会观——有机完形体
第二节	社会——一个无所不在、无所不反的巨灵
第三节	从涂尔干至雷克夫—布朗与马凌诺斯基
第四节	体系——社会巨灵的现代图像样态
第五节	自我观察的体系论——有机比拟外一章
第五章	对社会结构概念之论述的社会学史回顾
第一节	结构与功能的互相搓揉
第二节	实证化的结构概念
第三节	做为经验实在客体的结构概念
第四节	再论涂尔干——另类思考的分离点

- 第五节 从涂尔干到牟斯——堪进李维史陀之结构观的前奏
- 第六节 李维史陀对亲属现象研究的符号学意涵
- 第七节 做为心灵建构的结构观——社会体系之另类样态说的表呈模式
- 第八节 马克思结构主义——以阿图塞为例
- 第六章 「文化」與「社会」的对彰
  - 第一节 结构社会学与结构主义的分与汇
  - 第二节 意义的概念做为结构的外一章
  - 第三节 借韦伯的眼睛看派森思的社会万花筒
  - 第四节 再借韦伯的眼睛看墨賴的社会万花筒
  - 第五节 文化的概念在西欧社会思想中的历史意涵
  - 第六节 文化做为与社会对立的观念——文化马克思主义者的启示
- 第七章 社会整合和体系整合——笛卡儿二元困境的现代版本
  - 第一节 从笛卡儿的两难情境到涂尔干的人性二元论
  - 第二节 社会取向与文化取向的分合交错
  - 第三节 社会整合与体系整合——笛卡儿困境的重现
  - 第四节 行动和结构做为二元性之表征的拿捏——吉登斯的「结构化之二元性」说法
  - 第五节 体系与生活世界的交汇——哈布玛斯的体系二元论
  - 第六节 从二元性到二元论的提问——墨札理斯的层级说
  - 第七节 分析二元论的提问——亚瑟儿的形态衍生说
  - 第八节 实作理路和体系理路的对彰
- 第八章 从结构到施为——对生客二元对彰困境的化解企图
  - 第一节 微观与宏观之分野的速思基础
  - 第二节 从理性的行动概念谈起
  - 第三节 施为概念的提问——走出理性行动之概念格局的藩篱
  - 第四节 吉登斯的施为概念——能知性与权力交错的行动动能展现
  - 第五节 两种不同行动者层级说的社会学意涵——墨札理斯和亚瑟儿的说法
  - 第六节 被客体化与对象化之施为概念的社会学意涵
- 第九章 再论结构的观念
  - 第一节 从自由主义的思想传承谈起
  - 第二节 从西方社会学思想发展的原先场景再出发
  - 第三节 镜像化的结构概念
  - 第四节 结构与传统二概念之意涵的拿捏
  - 第五节 再回到卢曼的结构概念
  - 第六节 结构理路与实作理路的分殊对彰
- 第十章 对社会秩序與制度二概念的另类思考
  - 第一节 从「社会」到「社会的」概念

第二节	走出宝体论的努力——「社会的」即「关系的」之说
第三节	社会秩序做为趋向完美的模体样态
第四节	体系化的社会秩序
第五节	制度化——人之意志能量释放的一种具体展现形式
第六节	超越制度化之人的另类图像
第十一章	生活世界與其体系化的样态
第一节	日常生活世界的基本样态——藉由女献的回顾来捕捉
第二节	实作、惯域和场域三概念的相互搓揉
第三节	日常生活世界运作理路的体系化
第四节	实作理路与结构理路的接合与分离
第五节	日常生活世界里人对体系化的沈默对应
第十二章	孤独、修养與社会理论
第一节	徘徊在已被结构者与施为体间之人的概念
第二节	走出以「有」且理性的样态来经营人之概念的阴霾
第三节	理性化之社会的概念
第四节	走出结构与施为推拉拿程的社会观
第五节	孤独与修养二概念所剔透的社会学意涵
	参考文献
	索引