

# 觀念 | 巴貝塔

當代社會學的迷思

THE BABEL TOWER OF IDEAS  
MYTHS OF CONTEMPORARY SOCIOLOGY

葉啟政 著

THE BABEL TOWER OF IDEAS  
當代社會學的迷思

打從一開始，西方社會學家關心的重點，就在於把眾人身上的經驗予以無差異化，以拉出常態的概念，使社會結構、整體性與秩序等概念有充分證成的條件。然而，漸漸走向以「個體化」做為結構原則的人類社會，與一向強調集體性共識之規範（或價值）做為社會秩序基礎的論調，在邏輯上弔詭地相互扞格著，人類的文明，已到了必須重新覓尋路徑，來思考人類問題的時候了。

本書為作者思考社會（學）理論三十年來的成果總結，掌握了西方社會學論述的精髓，意圖統整並提出原創性見解，為社會學思考開啟全新的思維。

ISBN 957-28990-6-6



9 789572 899069

群學出版有限公司

- 台北市中正區（100）重慶南路一段61號7樓
- (02) 2370-2123 (02) 2370-2232
- [www.21.brinkster.com/socio123](http://www.21.brinkster.com/socio123)
- [socio-publishing.blogspot.com](http://socio-publishing.blogspot.com)



# 觀念 | 巴貝塔

當代社會學的迷思

THE BABEL TOWER OF IDEAS  
MYTHS OF CONTEMPORARY SOCIOLOGY

葉啟政 著



群學出版有限公司

國家圖書館出版品預行編目資料

觀念巴貝塔：當代社會學的迷思 / 葉啓政著。

——一版。——臺北市：群學，2005〔民94〕

面；公分

參考書目：面

ISBN 957-28990-6-6 (平裝)

1. 社會學—哲學，原理

540.294

94000935

## 觀念巴貝塔：當代社會學的迷思

著者：葉啓政

總編輯：劉鈺佑

編輯：沈志翰

發行人：劉鈺佑

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市重慶南路一段61號7樓712室

電話：(02)2370-2123

傳真：(02)2370-2232

e-mail: socialsp@seed.net.tw

Blog: <http://socio-publishing.blogspot.com>

信箱：台北郵政39-1195號信箱

郵撥：19269524 群學出版有限公司

著作  
權  
所  
有  
翻  
印  
必  
究

2005.03 一版 | 印

定價：新台幣300元

PDG

## 自序

這本書所包含的四篇文章都是我在這最近四年間寫就的。除了第四篇有關對當前台灣社會學界的批判討論之外，其他三篇文章談論的都是有關西方社會學論述中的一些核心概念，尤其是涉及所謂的哲學人類學的存有預設，三者可以相連串地構成爲一體來看待的。至於文中所論的諸多概念，諸如均值人（因而離散人）、驚奇（與例外，因而例行化）、迸生、施爲、結構、或個體化等等概念，都不能等閒地看待。它們以各種變形的姿態，貫穿了整本書中的所有文章之中，成爲主導著論述的隱形導演。我深知，這些概念的抽象度比較厚重，讀起來可能會吃重一點，做爲作者，我只能對讀者致上歉意。但是，我還是不得不說，這是這本書所收集之文章中最核心的部分，總不能太輕薄，不是嗎？因此，只好期盼讀者們耐心地讀下去。

在此，我必須誠懇地告訴讀者們，對我個人來說，在這三篇文章中所論述的可以說是，我從事社會理論思考三十年來的一點點嘔心瀝血的成績。它代表的是，針對著西方社會學家們對現代社會現象所經營的圖像，我個人所持有之認識和思維模式的雛形。坦白說，在陸續寫就這三篇文章的過程中、尤其之後，對整個問題的思考，自己覺得更加細緻，理路也逐漸清晰而具體，如今，可以做更系統而詳細的論說了。因此，我下一步的寫作計畫就是，以這三篇文章所討論的觀念做爲基礎，從事更細緻而詳實

的延伸論述。總之，不管怎麼說，今天回顧起來，我深深地自覺到，對整個西方社會學（特別是理論的）思維的概念基礎，在這三篇文章中或多或少都點撥到了，問題只在於如何加以統整、並開展出自己的看法，而提出具原創性的見解。在此，做為作者，我有責任提醒讀者們，試著從本書所包含的文章中去體會、並掌握整個西方社會學論述的精髓——至少是我心目中主觀認定的思想精髓。不過，做為作者，或許，我更有責任在此把自己對這幾篇文章所討論的議題做個概括而具提引性的總結。相信，這樣對讀者們閱讀這些文章時比較能夠進入狀況。底下，就讓我試著以最短的篇幅來略加說明。

當我借用 Vico 以「驚奇」勾勒人類文明的心理人類學起源來做為闡述西方社會學思維的基本模式時，我企圖指出的毋寧是，社會學家所關心而採取的事實上是一個相反的思維方向——他們強調是 Weber 所說的「例行化」。換句話說，如何「馴服」「驚奇」這樣一個深具例外性之人類文明的心理人類學起源，才是討論他們所真正關心之議題的起點。依我個人的觀點，情形所以如此，乃與西方社會學開始出現時的歐洲世界的時代背景有關。簡單說，假若發生在 1789 年的法國革命與十九世紀出現的工業革命可以當成是兩個深具歷史意義的「大驚奇」意外的話，它們為歐洲人所帶來的，多的不是一片平和的榮景，反而是社會裡一再浮現的動盪不安。於是，打從一開始西方社會學家所關心的重點就在於「社會秩序如何可能」的問題。在這樣的歷史格局裡，「例行化」與其所衍生的社會秩序現象，於是乎自然比任何足以令人驚奇的例外創新，更能引起社會學家的青睞的。

我在文章中提起過，「均值人」這個來自統計學的概念具有一個深刻的社會意義，即：把從眾多人們身上可以經驗到的實際

差異予以「無差異化」。依我個人的意見，這樣的「無差異化」過程，與重視平權之自由主義者強調「人人平等」的精神有著一定的親近性，彼此之間相互搓揉而強化著，為「人類」做為類存有體（species being）這樣的概念範疇所必要內涵的「同質」特性預設預鋪了底子。尤有進之的是，只有在這樣的假設與期待下，常態（因而偏差或變態）的概念才能拉得出來，而所謂社會結構、整體性與秩序等等的概念更才得以有著比較妥貼而順當的基石，例行化的概念也才得以有著被充分證成的條件。

然而，在「持具個人主義」被當成為導引社會發展的歷史主軸的情況下，人類的社會世界已漸漸地走向以「個體化」做為結構原則的歷史場景。很顯然的，這樣的個人主義的信念已喪失了其曾是一個歷史創新原有的驚奇感，而被安頓成為例行化的規則了，尤其，「個體化」的結構原則，基本上乃與一向強調具共識之規範（或價值）的集體性做為社會秩序之基礎的論調，在邏輯上弔詭地相互扞格著。於是乎，這無疑形成為當代人類文明所面臨最有意思的課題，也是社會學者應當關心的核心問題。其中，如何面對著「驚奇」這個人類學的源起心理，特別是面對著例行化的社會過程，是一個相當具挑戰性的議題。這我在〈「個體化」社會的理論意涵〉一文中已表示了一些我個人初步的看法，也是以後將繼續思考的重點。因此，對我個人來說，這本書中所寫的，只是一個起點，而且是只具雛形的起點，但是，絕不會是終點。

至於我會把看起來似乎與前者不相干的第四篇文章也包含進來，原是有著個人私用的用意。我只是想借此機會讓讀者有機會瞭解、也體會一下，我個人做為一個社會學者，對自己所身處之「社會學」的學術殿堂，到底做了怎樣的自我批判與反省。簡單

說，我的用意有二：一方面，這凸顯著學術殿堂其實與人們的日常生活世界一般，充滿著意識形態與權力的鬥爭。學者們基本上並不比一般人高尚，一樣地是受著諸多信念與庸俗意氣情緒所左右，並無法保持他們所自認、且堅持科學家具有的「客觀中立」立場的。另一方面，我希望這提供給年輕一代有志進入學術領域工作者一個「警惕」，讓他們在養成過程中能夠體認到，具備著寬廣的胸襟與視野是絕對需要的。我就一直認為著，這樣的為學態度是台灣學術界最應當學習的。

葉啓政

識於台灣大學社會學系研究室

時 2004 年 11 月 20 日



***The Babel Tower of Ideas***  
***Myths of Contemporary Sociology***

**Contents**

Preface

Chapter 1    The Babel Tower of Average Man / Dispersive  
                  Man: Two Key Concepts in Statistical Sociology

Chapter 2    Myths in Western Sociological Thought

Chapter 3    The Theoretical Implication of Individualized  
                  Society: Toward A Sociology of Cultivation

Appendix    A Game of Knowledge - Power Struggle in  
                  Taiwan Sociology

References

Index

Chi -chan Yeh

***The Babel Tower of Ideas***  
***Myths of Contemporary Sociology***

Socio Publishing Co., Ltd. Taipei, 2005

## 後工業機會——一個批判性的經濟社會學導論



原書名：Postindustrial Possibilities: A  
Critique of Economic Discourse

作者：Fred Block

校譯：鄭陸霖、吳泉源

開數：25 開

頁數：350 頁

出版年月：2004.08 月

ISBN: 957-28990-2-3

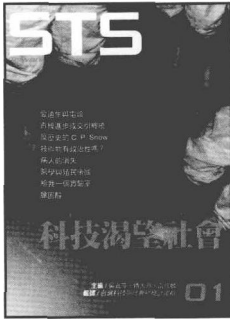
定價：新台幣 400 元

時序跨入後工業，在充滿開放與彈性生機的數位時代裡，我們腳底踩著的是可以讓創意自由奔馳、讓工作／休閒更加豐足而有意義的寶藏。挖掘與把握這些讓我們的社會生活更為美好的關鍵，在於我們是否能夠跳脫舊思維的束縛，以釋放出更多創新的「經濟想像」。

然而，這種務實卻基進的「可能性」想像，在台灣幾已消失殆盡。一個步入「後工業」的富裕社會，卻仍受困於公共建設低落、公共衛生萎縮、惡質媒體肆虐、衛生下水道闕如、環境生態破壞的惡劣生活品質。弔詭的是，人們越有錢、社會越貧乏；經濟越成長，發展越短視；市場越「自由」，人們卻越覺得無力。

Fred Block在本書中直接挑戰新自由主義經濟學的核心概念，諸如勞動、資本和市場等，拆解宰制我們時代思維的自由市場迷思，讓我們在民主深化的社會裡，重新省思經濟究為何物，透視後工業資本主義所潛藏的諸多可能性，以及達成所謂「質性成長」更具人性的制度安排與經濟組織——這是我們引進《後工業機會》一書的脈絡。

# 科技渴望社會



主編：吳嘉苓、傅大為、雷祥麟

開數：25 開

頁數：350頁

出版年月：2004.10 月

ISBN: 957-28990-3-1

定價：新台幣 350 元

《科技渴望社會》與《科技渴望性別》為台灣第一套「科技與社會研究」(Science, Technology and Studies, 簡稱STS) 讀本。台灣 STS 研究者群策群力，透過精選、譯介西方 STS 文獻的菁華，引領台灣讀者進入科技與社會這個活力十足的新興研究領域。每篇選文都附有台灣 STS 學者所撰寫的導讀，提綱挈領，也討論在台灣閱讀這些 STS 經典譯文的意義。

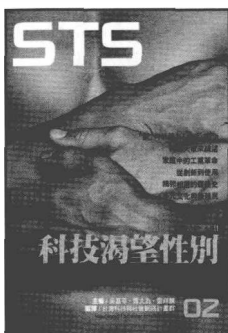
## 書後文字

透過這些STS研究的洞察，科技不僅不再是隔離於社會之外的象牙塔，反而成為現代社會中型塑性別、國族、階級、民主、日常生活、親密關係與自我認同的權力中心，而且也經常反為這些社會力量所導引與型塑。這一點可能是STS觀點中，最違反常識而令人費解之處：正是在深入最「純粹技術性」的實驗室與科學實作之後，我們才明白科技是如何地充滿著「社會與政治」意涵，而且何以我們對這些意涵往往視而不見。由此看來，STS使科技的歷史不再只是科技英雄的光榮史詩，而是與所有活在科技社會中的人們切身相關的動人故事。

## 目錄

- ◎美國的電氣化過程 / Thomas P. Hughes
- ◎直線進步或交引纏繞 / Bruno Latour
- ◎查爾斯·史諾 / David Edgerton
- ◎技術物有政治性嗎？ / Langdon Winner
- ◎論醫學宇宙觀中病人的消失，1770-1870 / N. J. Jewson
- ◎醫學與殖民主義 / David Arnold
- ◎給我一個實驗室，我將舉起全世界 / Bruno Latour
- ◎社會世界、行動者網絡與爭議 / Karin Garrety

## 科技渴望性別



主編：吳嘉苓、傅大為、雷祥麟

開數：25 開

頁數：300頁

出版年月：2004.10月

ISBN: 957-28990-4-X

定價：新台幣 300 元

《科技渴望社會》與《科技渴望性別》為台灣第一套「科技與社會研究」(Science, Technology and Studies, 簡稱STS) 讀本。台灣 STS 研究者群策群力，透過精選、譯介西方 STS 文獻的菁華，引領台灣讀者進入 科技與社會這個活力十足的新興研究領域。每篇選文都附有台灣 STS 學者所撰寫的導讀，提綱挈領，也討論在台灣閱讀這些 STS 經典譯文的意義。

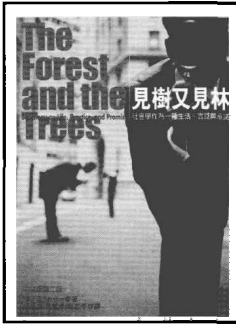
### 書後文字

為什麼哺乳動物最多只有其中一半有能力哺乳，卻要命名為「哺乳類」，起碼也可以叫「吸奶類」啊？家用科技越來越普遍，家庭主婦居然越來越像忙不完的老媽子，科技難道不一定減輕家務勞動的負擔？精子穿透卵子，是很客觀的科學描述吧，怎會有研究把這種科學描述說成是租書店那種一本十元的羅曼史？這些女性主義 STS 研究，揭露了性別如何作為科技社會的組織原則，探索了科技如何成為性別關係的生成來源，翻轉我們對於世界的理解。科技與性別怎麼相互形塑，渴望性別的科技社會為什麼會更友善與民主，本書提供了一些線索。

### 目錄

- ◎「獸」何以稱為「哺乳」動物 / Londa Schiebinger
- ◎煽動大家來論 述 / Michel Foucault
- ◎家庭中的工業革命 / Ruth Schwartz Cowan
- ◎從創新到使用 / David Edgerton
- ◎多元文化與後殖民世界中的女性主義科技研究 / Sandra Harding
- ◎卵子與精子 / Emily Martin
- ◎民主、專業知識、和愛滋療法社會運動 / Steven Epstein

## 見樹又見林——社會學作為一種生活、實踐與承諾



原書名：The Forest and the Trees: Sociology as Life, Practice and Promise

作者：Allan G. Johnson

譯者：成令方、林鶴玲、吳嘉苓

開數：25 開

頁數：xii+280頁

出版年月：2001.06 月（一版）2003.09（二版）

ISBN: 957-28990-0-7

定價：新台幣 250 元

三位學界知名的社會學學者，為何選擇這本小書？光是這一點就讓人很好奇。說穿了，這是一本「反教科書」的教科書，或稱為新教育方向下的教科書。新的方向不強調知識的背誦，而重視引起學生的熱情與對於這種學問的鑽研興趣。本書從生活出發，娓娓述說社會學的點點滴滴，不吊書袋子，幾乎找不到多少術語，但最後你會發現，你也能像社會學家一樣地思考問題了。對於念過社會學的人，因此又是一本讓你「融會貫通」的書。譯者成令方教授稱這本書是一本「開胃書」，頗為生動。

### 原書封底文字

社會學帶給我們最重要的東西並不是一套特殊的事實或理論，而是一種威力無窮的方式，讓我們能夠觀察世界、思考世界、思考我們和世界的關係。社會學為我們開了一扇通往世界的窗，也給了我們一面鏡子，反應出在與世界的關係中，我們是誰。

這本小書就是關於認識這扇窗和這面鏡子，以及如何學著使用他們，讓我們看得更清楚。

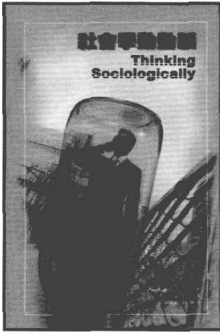
◎中國時報 開卷 介紹

◎公共電視訪問譯者吳嘉苓教授

◎News98（張大春）2001/9/15 訪問台大社會系曾熾芬教授並將本書評為★★★★★（五顆星）的書。

◎多校本科系、通識課程、教育學程、社會大學、社區大學、各類讀書會及研究所考試將本書列為教科書或必讀讀物。

## 社會學動動腦



原書：Thinking Sociologically

作者：Zygmunt Bauman

譯者：朱道凱

審訂者：孫中興教授

開數：25 開

頁數：283 頁

出版年月：2002.08 月

ISBN: 957-30710-4-5

定價：新台幣 250 元

念社會學最大的困擾是不知從何入門。翻開社會學教科書，裡面充斥的都是既抽象又陌生的概念與理論，要不然就是頗有異國情調的事例，因此一個個跳躍的概念就像抓不住的魚，很難放進魚簍（腦袋）裡，一個不小心還會念成「不知我是誰的人。對於教社會學的老師，最大的困擾則是：考完試學生就忘光光，把社會學還給老師了。修過社會學和沒修過也看不出什麼不同。

別理會那些生硬的教科書了，社會學的真實面目其實不是這樣，社會學事實上是活生生的、念起來可以很快樂、很有收穫的，更重要的，是可以「在生活中實踐」的。本書從社會學式思考和常識之間的區別開始談起，熟悉（常識）使我們「視而不見」，「去熟悉化」則是社會學思考的第一步，打開我們的社會觸覺，讓我們「見人所不能見」。究其實，社會學是一扇窗，讓我們看清楚這個世界，社會學同時也是一面鏡子，讓我們更瞭解自己。

《社會學動動腦》與本社另一本《見樹又見林》一樣，同屬「生活的、可實踐的」社會學系列。本書略深一些，較重思辨，極其所能，它要讓您的腦袋動起來。或許你只想要一條魚，它會在不知不覺中也給你一支釣竿。

◎ 入選網路與書( Net and Books) 2002.09選書

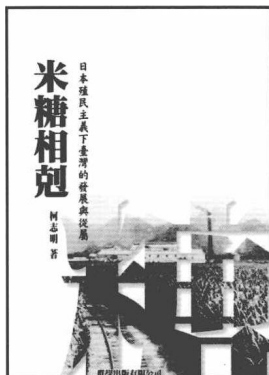
[http://www.netandbooks.com/taipei/picks/0209\\_list\\_1.asp](http://www.netandbooks.com/taipei/picks/0209_list_1.asp)

◎ 中央日報〈大家都可以了解社會學--評鮑曼的《社會學動動腦》〉

（辜振豐教授評讀）（2002.9.16）

◎ 中國時報《開卷》介紹（2003.01.05）

## 米糖相剋——日本殖民主義下臺灣的發展與從屬



臺灣社會學叢書 001

作者：柯志明

開數：25開

頁數：X+301頁 (附A4彩色圖一張)

出版年月：2003.03

ISBN: 957-30710-7-X

定價：新台幣300元

此書就臺灣農業的歷史從事了詳盡而精細的研究。柯博士的著作提供了無價的知識。一方面，它就一個仍有待瞭解的帝國主義在一個鮮為人知的地方所發生的事情經過，增進了我們的理解，另一方面，它就人類最重要的、但性質卻截然不同相異的兩種食物——米與糖——的歷史，還有更多的可以告訴我們。

——Sidney W. Mintz, John Hopkins University

(引自他為本書前身英文版所寫的前言)

「米糖相剋」不僅是臺灣「殖民化」的重大問題，更是日本帝國主義在殖民地呈現出嚴重自我矛盾的例證。著者柯志明博士不僅就這錯綜複雜的兩層架構問題，作出誠懇的探究與批判，且更上一層樓，引進戰後第三世界研究盛極一時的「連屬理論」(articulation theory)等理論架構，開展出新的境界，成就殖民地發展模式的一家之言。柯博士以這樣孜孜不倦的研究精神以及精益求精的問學態度，作出他自己的學術貢獻，對臺灣社會科學研究來說，實屬難能可貴，彌足珍視。為此，特綴數語，聊表敬意。

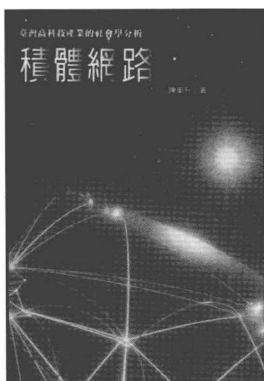
——涂照彥，名古屋大學名譽教授

◎新新聞第898期—晏山農書房「舊瓶新酒的新本土論述」(2004.5.20)

◎日本亞洲經濟研究所發行之《亞洲經濟》書評(2004.2)



## 積體網路——臺灣高科技產業的社會學分析



臺灣社會學叢書 002

作者：陳東升

開數：25開

頁數：ix+340頁

出版年月：2003.03

ISBN: 957-30710-6-1

定價：新台幣320元

後進國家有沒有可能發展高科技產業？有沒有可能將勞力密集的生產結構轉換成技術與資本密集的生產結構？

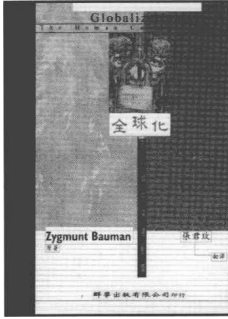
台灣的積體電路產業是個成功的典例。本書以茲為研究對象，而以企業為主體，探討此產業的企業體如何建立高競爭力的組織模式，取得技術、聚集資金並育成所需的人才。

本書一方面企圖融合新經濟社會學、制度經濟學與組織社會學之理論於一爐，另一方面，則透過廣泛而深入的資料蒐集及細緻的理論分析，具體探討台灣高科技產業的現況與未來，試圖結合理論和實踐，這在台灣一般學術論著中尤為少見。

本書適合社會學、管理學、經濟學領域的學者及學生研讀；對於政策決策者、企業經營者，以及憂慮台灣目前產業轉型、大陸磁吸作用及發展困境者，相信亦可從中獲得踏實的啟發。

\* 《日本台灣學會會報》第6期（預計於200405出刊）書評

## 全球化——對人類的深遠影響



原書名：Globalization: The Human  
Consequences

作者：Zygmunt Bauman

譯者：張君玫

開數：25 開

頁數：176 頁

出版年月：2001.06 月

ISBN: 957-30710-0-2

定價：新台幣 200 元

全球化本身就是個當紅議題，再加上作者是歐陸思想界比撰寫《第三條路》之紀登斯評價更高的鮑曼，本書自是精彩可期。本書探討全球化的社會根源和本質，從鮑曼的分析中，我們可以清楚瞭解，全球化有光也有影，什麼人會是贏家，什麼人是輸家，又，為什麼？看完本書，請判斷台灣在這全球化浪潮中，是贏家還是輸家？

◎ 中國時報開卷 介紹

◎ 誠品好讀第 17 期 (2001.12) 介紹

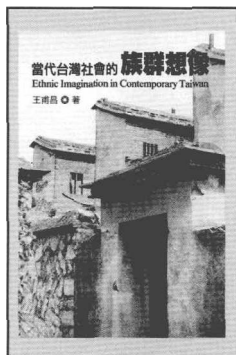
◎ 誠品好讀 2002.06 第 22 期〈讀迷思，把「全球化」加個問號〉

（劉維公教授）評薦群學全球化雙經典：《全球化迷思》與《全球化——對人類的深遠影響》

◎ News98 張大春泡新聞訪問陳信行教授評群學全球化雙經典：

《全球化迷思》與《全球化——對人類的深遠影響》

## 當代台灣社會的族群想像



作者：王甫昌

開數：25開

頁數：x+196頁

出版年月：2003.12月

ISBN: 957-28990-1-5

定價：新台幣250元

### ◎聯合報讀書人介紹（93.4.12）

這本書原來是作者針對高中、大學生、以及沒有學習過社會科學的一般讀者所寫，篇幅不長，也沒有太多生硬的學術名詞與抽象討論。然而這本作者謙稱的「小書」，對於台灣族群現象的分析理解，卻以小博大，展現了宏闊的歷史視野，以及發展獨特概念與理論的強烈企圖。誠如作者所言，台灣社會充斥著各種關於族群現象的迷思，尤其是族群被習以為常地當做是一種歷史悠久、具有特殊文化、而且界線明確的人群團體；同時許多人也認為，由於政治人物的動員挑撥，族群問題與衝突才會出現。作者的主要目的，就在於致力發展分析性、解釋性的知識，提出「族群想像」的新概念來說明族群現象在台灣社會發展的特質，以澄清「將族群當做團體」與「政治人物挑撥論」兩種主要的迷思。（中研院社會所 蕭阿勤）

### ◎日本亞洲政經學會之《亞洲研究》書評（2004.7）

# 經銷群學書籍之書店名錄 (部份)

三民網路書店 <http://www.sanmin.com.tw/>

誠品網路書店 <http://www.eslitebooks.com/>

## 台北市

唐山書店 02-23673012  
三民書局(重南店) 02-23617511  
三民書局(復北店) 02-25006600  
政大書城(師大店) 02-23640066  
政大書城(政大店) 02-29392744  
台大法學院圖書部 02-23949278  
桂林圖書 02-23116451  
女書店 02-23638244  
桂冠圖書 02-23631407  
天母書廬 02-28744755  
誠品書店(敦南店) 02-27755977  
誠品書店(台大店) 02-23626132  
誠品書店(京華城店) 02-37621020  
fnac(環亞店)(及其他分店) 02-87120331

## 台北縣

四分溪書坊(中研院內) 02-27839605  
文興書坊(輔仁大學旁) 02-29038317  
誠品書店(板橋店) 02-29598899

## 基隆市

誠品書店(基隆店) 02-24211589

## 宜蘭縣

誠品書店(宜蘭店) 03-9362770  
御書坊書局 03-9332880  
大雅書局 03-9353008

## 新竹市

水木圖書(清華大學內) 03-5746800  
誠品書店(新竹店) 03-5278907

## 桃園縣

誠品書店(統領店)(中壢店)(國際大江店)

## 台中市

誠品書店(中友店)(博科店)(龍心店)(三越店)  
闊葉林書店 04-22854725  
興大書齋 04-22870401  
敦煌書局(東海店) 04-2358-1313

## 台中縣

東海書苑(東海大學旁) 04-26316287

## 南投縣

國立暨南國際大學圖書文具部04-92913386

## 嘉義縣

誠品書店(衣蝶店) 05-2160050  
中正大學圖文部 05-2721073  
洪雅書房 05-2776540

## 台南市

誠品書店(台南店) 06-2083977  
誠品書店(站前店) 06-2113533  
金寶書局 06-2912186  
成大圖書部 06-2376362  
台南師範學院圖文部 06-2144383  
崑山科技大學圖文部 06-2721352  
歐納書坊 06-2754535

## 台南縣

國立長榮管理學院圖書文具部06-2785520

## 高雄市

誠品書店(漢神店)(遠百店)(SOGO店)  
大統書店 07-2220800  
好書店 07-2234569  
中山大學圖文部 07-5250930  
高雄師範大學圖文部 07-7519450  
樹德文化休閒廣場 07-6154792  
正修文化廣場 07-7330428  
實踐大學高雄校區消費廣場書局 07-6679997  
高師大燕巢校區生活廣場 07-6051133  
麗書坊文藻校園書局 07-3598423  
黃埔書城 07-7190353

## 屏東縣

誠品書店(屏東店) 08-7651699  
復文書局屏東師院圖書文具部08-7230041

## 花蓮縣市

東華大學書坊 03-8661668  
花蓮師院文化廣場 03-8237459

# 目錄

自序.....	iii
---------	-----

## 第 1 章 均值人與離散人的觀念巴貝塔

——統計社會學思考迷思的兩個基石.....	1
-----------------------	---

一、前言.....	2
二、中央趨勢與離散度的概念內涵.....	4
三、統計思想表現啓蒙理性.....	7
四、常態分配曲線的論述塑造.....	15
五、Quetelet 的均值人概念的歷史意涵.....	25
六、個人為本之自由與民主信念以及「均值人 / 離散人」概念.....	32
七、Durkheim 對平均類型 / 集體類型的摺疊.....	44
八、從平均類型與集體類型過渡到理念類型.....	51
九、大眾社會型態的彰揚與統計概念的運用——代結語.....	62

第 2 章 西方社會學理論思考中的一些迷思.....	73
----------------------------	----

一、前言.....	73
二、「驚奇 / 迸生」作為理解文明起源的認知基礎.....	74
三、神聖崇拜與神才魅力——驚奇與例行化的體現.....	82
四、人民與大眾二概念的社會學意涵.....	92

---

五、社會結構與個體意志的兩元對峙.....	100
六、「施為」概念的內涵與其不足之處.....	106
七、身軀、實作與其另外之處.....	112
八、走出普羅米修斯之迷思的陰影——代結語.....	119
<b>第 3 章 「個體化」社會的理論意涵.....</b>	<b>127</b>
一、前言.....	127
二、以「外控存有」為基架的人觀.....	128
三、勞動、生產與表現.....	132
四、階序結構與個人主義之間的搓揉摩盪.....	138
五、「反身現代性」的時代意義 ——個體化之結構模式的塑造.....	149
六、另類的認識策略——回歸人文性的可能性.....	162
七、從人本位出發之論述構作的嘗試——代結語.....	168
<b>附錄 台灣社會學的知識——權力遊戲.....</b>	<b>177</b>
一、前言.....	177
二、社會學做為一個學術社群的兩個重要人口特質.....	179
三、專業次領域之從業人口的「迷你短小」與其社會意涵.....	182
四、由隱性的學術派閥而至隱性權力集團的形成.....	186
五、台灣社會學界的主流意識型態與其效果意涵.....	192
六、對台灣社會學未來發展的一些期待.....	203
<b>參考文獻.....</b>	<b>215</b>
<b>索引.....</b>	<b>241</b>

# 1

## 均值人與離散人的觀念巴貝塔<sup>1</sup> ——統計社會學思考迷思的兩個基石

事實上，統計以測量它們，證明了這些一般、但非人格化力量的存在。一旦這被建立了，在可數量計算的前提下，每個人在出生率、結婚率、犯罪率等等之中有其自己的位置。情況不變時，這些比率維持不變，但卻因人而異。於是，這變得相當明顯；這些與出生、結婚、犯罪、自殺等等相關的行動範疇，並不單單仰賴個體的善變性，而是表現出一個恆定、且界定清楚的社會狀態，其強度可以測量。於是，社會生活中的東西、且是其中看似最具波動的面向，乃呈現出一致性和穩定性，這很自然地可以從事科學探討。連帶的，在長久以來被視為只是孤立行動，缺乏任何聯繫的地方，也可以發現存在著具一定規則的體系。……

涂爾幹，《社會學方法的規則》（1982: 201-202）

---

1 語出《聖經》〈舊約：創世紀，第十一章〉。由於驕傲違背天主的命令，人類原祖有了洪水之災。洪水過後，諾厄子孫繁衍，地上的民族都由他們分出來。其中，有的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。因此，此塔

## 一、前言

長期以來，西方社會學家（特別是美國社會學家）對社會現象進行所謂的經驗實徵研究時，使用統計學的概念來理解、建構與表現，早已蔚成傳統，而且被視為是理所當然的學術研究典範。尤有進之的是，甚囂塵上者，甚至視統計的運用與否，是決定一個社會學研究是否得以晉登科學殿堂的必要判準。<sup>2</sup>對這樣的立論，我不擬直接評論；在此所打算做的，毋寧是採取迂迴的方式，先回到西方統計學發展的歷史場景，對兩個重要的統計概念——均數（mean）與變異量（variance），進行知識社會學的分析。這樣做的目的只有一個，乃企圖指出：統計概念的孕生與運用是特殊文化歷史情境的產物，基本上，它負載著特定的文化意涵與歷史期待，並無超越特殊時空的絕對客觀中立性的。

回顧西方統計學發展的歷史軌跡，大致上到了十九世紀中末葉，尤其二十世紀初，經過概率數學的洗禮，統計概念才明顯被

---

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）。本處所引巴貝塔之意乃從荷蘭版畫家 M. C. Escher (1902-1972) 的一幅作畫而來。畫中所表現的是一座高聳入雲、且尚一直往上疊建的高塔（即巴貝塔）。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提下，一再地往上、往高處推演地營建著，沒有最後完全建構完成的一天。這樣的營建到底給了人們甚麼深刻的啓示，正是 Escher 要剔透的訊息（參看 Hofstadter, 1979）。

- 2 有關這樣的學術傳統所以形塑的簡史性討論，可以參考 Homans (1986)、Hacking (1991)、Lazarsfeld (1961) 或 Lundberg (1940)。Homans (1986: xix) 更是肯定社會學研究之所以進步正在於統計方法的提升，而 Collins (1984) 則為文指陳並申論統計不是一種方法而已，它可以做為具實質社會學意涵的理論。



數理化，而成爲一個具自我組織、自我再製與自我衍生能力的語言體系 (Neyman, 1976)。在這套體系之中，常態分配曲線 (curve of normal distribution) 一向被視爲最能普遍反映諸多 (包含物理與社會) 現象的基本樣態。繼而，所謂中央趨勢 (central tendency) 與離散度 (dispersion) 則是被視爲用來描繪此一曲線之行爲的兩個核心量度概念。它們成爲塑造整個理論架構之語言煉金術最爲重要概念馬前卒。<sup>3</sup> 在此，有意思、並令人不能不特別注意的是，學者們以這樣的概念爲軸線而經營的認知慣性，不但表現在一般所謂量化取向的社會學研究上面，而且也不自主地偷渡進入所謂質化取向的社會學研究之中，甚至連所謂「純理論論述性」的社會學思考也幾乎無以倖免。<sup>4</sup>

- 
- 3 簡約地說，基本上，這是在大數法則主導下以常態分配爲根本、並假藉諸如估計 (estimation) 或代表性 (representation) 等等議題爲經緯經營出來的一套知識體系。同時，嚴格說，這樣的說法是不夠嚴謹的，因爲它只是指涉著所謂的「參數統計」(parametric statistics) 而已，對「非參數統計」(nonparametric statistics) 並不適用的，理當另有所考量才對。但是，在此，爲了簡化整個討論，我只針對「參數統計」加以闡述，而置「非參數統計」於不論。至於，用來反映中央趨勢的量度即爲一般所謂的平均值。它有著三個最常見的量度形式，分別是：均數、中數 (median) 與眾數 (mode)。底下所欲討論的，若無特別說明，指涉的是均數。離散度的量度最常見的有變異量與它的平方根值——標準差 (standard deviation)。若無特別說明，一樣的，離散度指的就是這兩個量度指標。
- 4 在這兒，實無理由說這樣的假設是不能接受的，否則的話，底下的討論就無法進行了。事實上，就量化社會學而言，統計模式是其認知與思考基模，基本上乃是定義本身所內涵的，這不用浪費更多的口舌來說明。至於質化社會學研究，尤其是所謂理論性的論述，說它們也分享統計的認知與思考模式，或許，有人會不同意，至少感到困惑。然而，從西方社會學理論思想發展史中的主要人物的思想內容來看，分享著這樣的思考傳統卻是不爭的事實。

Durkheim 是不用說，Weber 亦復如此，而 Marx 也不例外。所以做這

假若這樣的說法可以被接受的話，至少有三個問題是不能不追問的。其一、一向，統計學家（尤其社會學家們）如何實際運用這兩個概念？其二、這些概念何以是如此這般地被操作著？其三、它們具有著怎樣的社會學意涵？很明顯的，要恰適地回答這些問題（特別是前二者），並不是很容易，一個比較恰當的做法或許是回到西方統計社會學的發展歷史（尤其是結合著現代社會思想史）中去考察。然而，這是一項龐大的探索工程，別說筆者無此功力，縱然有了，在此，自也無法以三言兩語的方式一筆帶過的。不過，爲了顧全在理解與陳述第三個問題時有著較爲清晰而完整的認知理路，底下還是不能不對涉及到第一與第二問題的部分有所交代，否則，在溝通上可能會產生滑溜的現象。有鑑於此，回顧西方統計學（尤指統計社會學）的發展歷史，自是不可避免 avoided 的。<sup>5</sup>

## 二、中央趨勢與離散度的概念內涵

---

樣的論斷，特別是有關 Durkheim，我將在下文中簡扼地討論到。當然，因爲這並不是本文的論述主旨，所以不擬做更進一步的論證與闡述。但是，在此，我必須進一步指出，社會學界（特別是深受美國主流社會學思想影響者）一向習慣把整個社會學研究的傳統區分成爲「理論」與「經驗研究」，實乃因實證主義思想一直主導著整個社會學的思考的緣故，也因此才有著所謂「純理論論述性」之社會學思考與強調經驗實證的社會學研究這樣的區隔。對這樣的區分說法，作者一向就頗不以爲然，有關的討論與批評，參看葉啓政（1996: 17-19）。

- 5 因爲諸多議題在統計發展史的文獻中已有所論述，在此自然就沒有再加詳論的必要。但是爲了避免一般讀者（特別是社會學者）在理解此一課題的來龍去脈時有著認知上的落差，一些相關的歷史背景資料，作者還是不能不提，只是將儘可能利用註解來提示。

就數學公式的表面意指來看，中央趨勢與離散度二概念的實際運算操作定義，是簡單而易明的。若以均數做為反映（也是量度）中央趨勢之平均值（averages）的代表概念的話，我們只要把各個個體元素（individual element）表現在某個量化之屬性（attribute）上的數值總加起來，然後再除以元素的總個數所得即是。至於反映離散度此一概念的變異量，則是把各個元素表現在某個屬性上的數值與均數相減後予以平方，然後總加起來再除以元素的總個數即得。而把變異量開根號就是所謂的標準差。<sup>6</sup>倘若我們使用數學公式來表示的話，情形是這麼一個樣子：假若  $X_i$  代表第  $i$  個元素， $n$  代表元素的總個數， $M$  代表均數，而  $\text{Var}$  代表變異數，則：

$$M = \sum_{i=1}^n \frac{X_i}{n}$$

而

$$\text{Var} = \sum_{i=1}^n \frac{(X_i - M)^2}{n}$$

很明顯的，對任何一個具高中數學程度的人，這兩個概念的數學運算操作可以說是極為簡易；對熟悉統計學概念的人，情形尤其如此。因此，這兩個概念的客觀意義可以說是自明，人們從來就不會質疑。然而，情形真的是如此的簡單易明嗎？這是問題，而且是不能不問的問題。

審視均數與變異量的數學算式，我們發現，當它們施用於人

---

6 Galton (1962 [1869]) 稱之為統計單位 (statistical unit)。顯然的，這樣的稱呼乃與其欲利用 Quetelet 的誤差曲線 (error curve)，以轉稱為常態曲線 (normal curve) 的說法有關。若此，個別差異的概念可以包融入均值的概念來考量，而有一定的地位，不再只是誤差而已。

們所構成的社會互動現象時，有三個重要的觀念極為根本。它們分別是：（1）量度指涉的是單一屬性（如性別、年齡、受教育年數或年所得收入等等）或由一些屬性組合的特定指標（如所謂的社會經濟地位指標）；（2）以個體人或某種群體（尤其是前者）做為基體的「元素」；（3）由元素組合而衍生的「全部」（whole）概念。<sup>7</sup> 底下，我就對此三個基本指涉概念做簡單的說明。

首先，不論是均數或變異量，它所操作的對象並不是個體人的「本身」，而是對一個個之個體人所賦予、且具某種特殊社會性意涵的屬性。尤其重要的是，這些具特殊社會性意涵的屬性，又必得是具外顯性，可以以某種經驗實作方式（特別是加以量化）來操作。因此，這樣的操作化基本上使得「人」的概念必然是有所化約。在此，值得注意的是，這樣以少數屬性來化約「人」之概念的細緻經營工作，往往是掌握在具有詮釋權力之少數人（如社會學者）手中的特權。無疑的，這樣以少數屬性為基礎而化約地經營「人」的概念內涵，到底具有著怎樣的特殊文化與歷史意義，是從事統計社會學研究時不可能規避的根本問題。

其次，我更必須指出，對任何概念予以數學算式化，乃意涵人們企圖以一種特定的認知、思考與期待模式，對所關心的現象進行極具侵略性的定義轉化洗禮，均數的數學算式當然也不例外。簡單說，就其數學算式的結構，均數所指向的焦點對象是元素（往往即是一個個的個體人），而其所著墨的則是體現在元素身上被化約的屬性上面。這個程序基本上乃透過對諸元素的屬性

---

7 在西方社會學研究的絕大部分場合裡，元素一向乃以個體人為主要的考量對象，而「全部」指涉的即所謂的「社會」。關於這樣的說法，涉及到西方社會思想發展的特殊文化歷史背景，將會在下文中適當的地方予以說明。

予以一種適當的「關係」性（在此，即把它們相加起來）處理，以塑造（也同時證成）「全部」的概念。因此，其基本意涵到頭來即在於供奉出「全部」這樣一個概念（即均數所轉化表意的「總和」）。就西方社會統計學的發展來看，這個企圖塑造與證成的「全部」概念，即所謂「社會」（society）這樣一個概念性的圖像。<sup>8</sup>若此，它如何被塑造、證成、而且帶來些怎樣的意涵等等問題，很自然地就必須細究，而這正是本文底下要處理的重點。至於變異量，其數學算式的操作所欲表明的，可以說是有關個體元素與「全部」之屬性彼此間的另一種關係性質。然而，這樣的關係性表達具有怎樣的社會意義（尤其，西方特殊文化歷史背景下的社會學意義）？到底，其焦點是在於元素、還是「全部」？又，焦點所在不同，是否即表示其現實意義也不一樣？凡此諸議題在在都有趣，值得進一步詮釋與探究。只是，要恰適地回答這些問題，是不能不採取強調歷史意義之知識社會學的研究策略的。因而，回到歐洲社會的發展歷史背景裡來從事考察的工作，則成為不可規避的課題了。底下，讓我試著就這樣的方向來進行說明吧！

### 三、統計思想表現啓蒙理性

在十七世紀，歐洲人即明顯而大幅度地運用類型學（taxonomy）來觀察事物。<sup>9</sup>很明顯的，類型學首重的是分類，

---

8 有關「社會」一概念的討論，參看葉啓政（2004b，第三章）。

9 對特別是現今之德國地區的人們，統計做為一種分類的表現形式，乃用來做為描述其所處個別國家之特徵的正式概念架構。其最主要目的是企圖使

而分類必須有依據。於是，具外顯性質的屬性，順理成章地就被看重，成為依據之所在。如此一來，整個問題有了轉折，而被聚焦在如何選擇「適當」的屬性做為依據的問題上面。首先，暫且不問選擇的標準何在，依照 Foucault 的意見，這樣之類型學的興起促成了形態幾何學的浮現，知識的核心轉為以表格 (table) 來呈現現象的「事實」內容，而可計算的量化形式也繼而成為眾所追求的表達方式 (Foucault, 1970: 74-75)。到了十八世紀，情形更是明顯，當自然科學家觀察動、植物時，他們基本上強調以分類的方式對秩序從事表徵工作 (representing the order)。特別值得一提的是，對人們可用的所有經驗感覺官能，他們排除了聽覺、味覺、嗅覺與觸覺，而獨尊視覺。如此一來，分類乃以人視覺感官可以「看」到之事物的形態、線條、大小與其相對稟性序列位置為依據，但，相當奇怪的是，它卻忽略了其他可資區辨的特徵，例如顏色 (Desrosieres, 1998: 239)。

在這樣的歷史背景之下，需要問的是：有關社會的知識被「統計化」的潮流是如何興起，並且進一步地在論述上獲得正當性而蔚為主流？大體上，這與下列的一些歷史事件有關。首先要指出的是，統計學 (statistics，德文為 statistik) 一詞乃由國家 (state) 一概念衍生而來。<sup>10</sup> 早在十四、五世紀，所謂的「統治理性」已在歐洲 (特別是今日之義大利地區) 出現。到了十六世

---

得事實更易於記憶與使用，而人民更易於被教知。此時，量化的統計運作基本上並非普遍流行：它大量而廣泛地被運用，大體來說，應當是十九世紀以後的事 (參看 Foucault, 1970; Desrosieres, 1998: 326)。

10 在十八世紀，德國哥廷根大學的 Achenwall 首先創用 statistics 一詞，爾後，學者們沿用之。相對於德國人使用 statistics 一詞所意圖指涉的，英國人則使用「政治算術」(political arithmetic) 一詞來表達 (參看 Desrosieres, 1998: 19-25)。

紀，當絕對王權（absolutism）明顯成爲主導力量後，國家爲了有效地掌控其子民（特別是當時因種種原因而到處流竄的「浪人」〔masterless〕），也爲了規訓化他們的身體，發展出一套的統治理論與技術（尤其是後者）。就在這樣的歷史條件支撐下，同時配合上述所提到以屬性之「類範疇」概念來理解人與從事有關人之知識類型學系統的發展，統計之術乃因應而生，這遂促使了科學與政治兩個領域巧妙地結合在一齊。<sup>11</sup>

統計做爲一種依附在國家權威底下、且具科學理性的統治工具，至少到了十七、八世紀之間，特別是資產階級日漸掌握到社會的導引權，而所謂市民社會（civil society）日益成熟之後，其社會屬性有了改變。至此之後，統計科學<sup>12</sup>與國家做爲兩個彼此互動、但卻分開而獨立之權威體的態勢，則儼然成形。當然，其所以如此，也與自然科學發展而逐漸搶奪了思想的主導詮釋有著密切的關係。根據 Gigerenzer 等人的說法，十七世紀的歐洲思想界有兩股重要的潮流多少已明顯呈現著。其中之一是所謂理性的內涵逐漸揚棄了傳統強調肯確性（certainty）的理想，改採實用主義的立場，人們相信的是實際發生的機率情形；其二是企圖把數學運用在實際經驗的新領域上面有著相當的成果，也獲得一定的支持。特別需要重視的是，此兩股力量相互奧援，並且發展成爲兩者缺一不可的局面（Gigerenzer 等人，1989: 1）。

就在這樣的一般狀況下，統計學（或更恰確地說，機率理論）

---

11 有關統計一詞的字源討論，特別是指涉到德國的情境者，可參考 Porter（1987: 352-356）。

12 譬如，在德國，它乃依附在大學之下，而在英、法兩國，則與司法或市場經濟的發展等等（如保險、陪審制度的公平性）有關（參看 Desrosieres, 1998）。

具備兩個重要的社會性任務：（一）為相信某事提供理由，以為未來做決定時有所支持；（二）透過誤差理論，為科學知識提供一定的確定性<sup>13</sup>（Desrosieres, 1998: 17）。就歷史發展的觀點來看，前者代表著十八世紀的統計思想，著重的是心靈狀態（states of mind），概率乃用來測量人對知識的信心缺乏程度。然而，到了十九世紀，情形起了變化，代表著強調世界狀態（states of world）的後者思想取而代之，探問的重點轉而成為事情發生之可觀察的規則性質上面（Desrosieres, 1998: 328）。顯而易見的，這麼一來，整個思考的焦點由人（特別是研究者）的主觀認知問題，轉至挖掘客觀事實的表現狀態上面。

西歐人對概率的認知與期待有著這樣的轉變，乃與整個西歐社會發展的歷史背景有一定的關係，這是不能不有所交待的。大體上，發展到十八世紀啟蒙時期的西歐社會，在自然科學之基本思考模式的衍生影響下，尋找一般法則成為學者們關心的重點，而正是這樣的思考模式支撐出所謂的道德科學（moral sciences）。<sup>14</sup> 就其

---

13 讀者不免發現，在此處的上下文中，對 certainty 一詞採取了兩種不同的譯名，前面譯成「肯確性」，而後面此處則譯成「確定性」。所以如此，乃因 Krüger, Daston 與 Heidelberger 等人（1987）與 Desrosieres 使用此詞時的指涉意涵不一樣。為了有所區隔，所以採取不同的譯名。對 Krüger, Daston 與 Heidelberger 等人，certainty 指的是全稱性的肯定和確立，是毫無妥協，也毫無誤差空間的。但是，Desrosieres 使用此詞時，指涉的是容許有誤差空間，而透過機率理論所建立起來的確立信心。

14 很明顯的，在此，所謂「道德的」並非一般人所使用具規範性質之應然要求的意思，而僅只是對觀察對象之客觀特質的一種事實描述，亦即：這個被觀察的對象本身具備有產生應然之規範作用的「事實」意涵，因此，它所處理的本質上是涉及到道德意涵的事務。無怪乎，Durkheim（1982）會稱「社會事實」即「道德事實」，因為所有的社會事實基本上都涉及到規範道德的問題。後文所將討論到有關十九世紀西歐學者把統計區分為物理統計（physical statistics）和道德統計（moral statistics），也正是基於相同的理由，



實際涉及的對象來看，簡單說，當時，道德科學尋求解釋的模式所指向的，基本上是涉及對司法與政治經濟進行理性選擇的心理學（即上述的心靈狀態）問題。其基本預設是對個體的理性信仰與操作能力予以肯定，所差別的是可相信程度如何檢驗與確立的技術性問題。此時，他們問的是人們是否有著「善解」（good sense）的能力問題。在這樣的歷史背景之下，十八世紀的道德科學是以個體（而非社會）做為分析的單元，其所強調的是個體之理性決定的結果。<sup>15</sup> 準此立場，社會規律之所以產生，正是這樣具理性傾向的個體行動所衍生的結果，因此，社會只是這類個體具集合性的現象表徵而已。

順著古典自由主義（特別是持具個人主義〔possessive individualism〕）傳統的概念理路，在解釋社會現象時，其所肯定的是「自利」一概念在論述時的理論前提地位。在供奉「自利」乃人性之本的前提下，理性乃成為道德領域的一個基本法則，而這同時意涵著，人們即使會犯錯，但是，他們基本上還是自由的（參看 Macpherson, 1962; Gigerenzer 等人，1989: 32-33）。Gigerenzer 等人即指出，這樣的論證與古典概率理論的論調十分相似：到頭來，它們都企圖說服諸如賭徒、法官、保險業者與君王等等頑強者，所以要求修改他們的行事方式，都是為了他們的最大利益。<sup>16</sup> 因而，「與古典概率理論相同，道德科學既是描述

---

而這也呼應著 Durkheim (1933) 在論述社會時區分物理密度 (physical density) (如人口密度) 與道德密度 (moral density) (如犯罪率) 的說法。

15 這呼應著 Arendt (1958; 293) 所指出十七世紀 Descartes 的反思懷疑成為傳統以後，西方的哲學其實只是「認知理論與心理學的另一種名稱」這樣的說法。

16 就發展史的角度來看，統計學之所以產生，除了與國家的興起有關外，乃

的，也是規範的。一方面，他們宣稱披露了人類思想與行動的不可變秩序；另一方面，他們則力促既有的社會安排予以改變，朝著此一理性秩序做最好的靠攏」（Gigerenzer 等人，1989: 33）。在這樣彼此相互親近的歷史場景裡，概率理論與道德科學於是結合在一齊。道德科學所宣揚的理性可看成是對人具備有計算、且對觀念有著組合排列之能力的一種展現，而這正是概率理論所能提供的關鍵所在。很明顯的，這樣的結合帶動當代強調經驗實徵之實證社會科學的發展，而且，使之在西方學術發展史中居處優勢地位（參看 Gigerenzer 等人，1989: 33, Lazarsfeld, 1961, 1982; Desrosieres, 1998; Porter, 1986, 1987; Stigler, 1986; Krüger, Daston & Heidelberger, 1987）。

不過整個故事的發展並不是這麼簡單。1789 年的法國大革命，尤其，之後法國社會所經歷一大段時間的動盪不安，使得人們開始懷疑理性，至少對其內涵有了新的思維，甚至有的人認為，人本質上應當是非理性的。人們對過去所累積以概率理論做為種種社會互動與政策之判定的信心（即上述之強調心靈狀態者），也開始動搖，甚至轉而相信人類所具非分析性的直觀與敏感能力。<sup>17</sup> 對概率理論本身的發展而言，這樣的歷史事件也間接產生了影響。至十八世紀末，所謂的客觀論與主觀論即開始誓不

---

與賭博的輸贏機率計算、判刑是否合理與保險額度的計算等等實際的社會議題有關。有關的討論，可以參考 Hacking (1990)、Desrosieres (1998) 或 Porter (1986) 等人的著作。

17 這隱藏在所謂浪漫保守主義者（諸如 de Bonald 與 de Maistre，甚至包含 Saint Simon 與 Comte 等人）的社會思想裡是相當明顯的，有關的討論，讀者可以逕行參看任何介紹西方社會思想史的書籍，如 Nisbet (1967)、Giddens (1971)、Hawthorn (1976)、或 Zeitlin (1995) 等等。

兩立地對峙起來，而這一直延續至十九世紀（參考 Gigerenzer 等人，1989: 34-36; Stigler, 1986: 109-113）。相伴而生的是，同時帶動出上述強調世界狀態的統計思想。

法國大革命為當時法國社會所帶來失序的情形，不但動搖了學者們對「人是理性的」這樣一個命題的信念，同時，也使得學者們注意的焦點轉至有關「社會秩序之根本」的問題上面。這導使十九世紀（特別是中葉以後）興起之所謂「社會科學」的從事者，關心起（也假設了）具集體性質之社會宏觀形式的規則性問題<sup>18</sup>（Daston, 1987: 295-301）。於是，對古典概率理論所內涵之理性人（reasonable man）這樣的概念，需要賦予新的面貌，也需要給予更多、且更穩固的基礎。就在這樣的認知要求下，啟蒙理性精神的表現起了轉折：透過概率理論的運用，對道德科學所指涉的對象內容賦予算術計算的表現方式於焉更加鞏固，也更為堅實。使用 Condorcet 的字彙來描繪，即所謂「社會數學」（social mathematics）出現，而統計的運用正是這種社會數學最具典範性的表現形式<sup>19</sup>（引自 Gigerenzer 等人，1989: 32，同時參看 Baker, 1975, Daston, 1987）。

要瞭解社會統計所以興起，尤其本文討論之均數與變異量的概念如何被架設，我們還需要考察西歐歷史中另外一個重要的思想潮流——自然科學方法論——所帶來的衝擊影響。簡單說，跟隨著自然科學所確立的信條，社會學家認為，探尋在前面所提及之「社會現象的一般法則」，乃是從事研究的基本目標。人們因而相信社會現象有所謂「恆定因」（constant cause）的存在。然

---

18 有關古典概率理論與啟蒙理性精神的歷史性關係，參看 Daston（1987: 295）。

19 基本上，這套「社會數學」最主要乃運用在司法制度的運作與政治經濟上面。

而，面對著隨時空轉移而變化多端的人性和社會現象，一般法則似乎不是那麼容易確立，也並非顯得那麼理所當然。不過，統計學背後的概率思想被認為具有化解這樣之兩難情境的功效，可以讓現實中多變的社會現象與追尋一般法則（特別是「恆定因」）的理想目標之間拉張開的窘境，得到相當程度的紓解。就在這樣的歷史背景下，統計概念的運用於是被供奉著，成為指導社會科學（或謂道德科學）之研究（尤其概念的建構經營）的至高無上綱領。<sup>20</sup>

同時，上文中曾提及，對近代西方人，視覺乃做為從事經驗認知之類型學的根本依據，而這也促成了強調形態幾何學的知識體系浮現。很明顯的，在結構特質上，這樣的認知模式恰恰與統計的基本特質有著親近性。誠如在上文中指出的，統計所指向的，基本上是以人們所具某一類客體化之屬性範疇的特質做為研究的對象；而以此等屬性對象指涉而集合成的（人們），即統計學上慣稱的母體（population）一概念（Neyman, 1976: 154）。就

---

譬如，在 1785 年左右 Condorcet 關心當時 12 人陪審團做犯罪認定時，應當以多少的比例，才能保證誤判的情形降到可容忍的最低程度。他把概率理論運用到司法問題上，認為以 10 比 2 之多數決定獄，應當是合理的。在 1815 年，Laplace 更進一步地運用先驗演繹法計算定罪率，對此一議題進行誤差概率的計算，也因此提示了大數法則的基本內涵（參看 Hacking, 1990: 87-94）。除此之外，概率理論也被運用到保險、投資、流行病的預測等等問題（參看 Desrosieres, 1998）。不過，John Stuart Mill (1881: 382) 有不同意見，稱這類運用概率概念於諸如司法審判的情形是「數學的真正汗名」(the real opprobrium of mathematics)。

20 這是一段因素複雜而糾結的歷史，無法以三言兩語的方式說清楚。基本上，它涉及十九世紀末西方世界的文明危機論，也涉及西歐人對人之身體觀念的發展史，更是涉及後來社會學家討論貧窮與異常觀念的根本基礎。林峰燦 (2000) 的論文是一分有價值的參考資料。

與人有關的社會或心理現象而言，此一強調視覺感官經驗可認證之屬性的研究對象，自然不是、也不可能是人做為一個完整體的自身，而僅能是依附在人身上一些特定選擇的外顯特徵。而且，既然強調的是形態幾何學的問題，它處理的因此必然是某一屬性體現在人與人之間外顯、且經驗可證的結構性關係。因此，本質上，這是一種處理元素彼此間（或元素與母體間）之關係的形態幾何學，無論施之於隨後發展出來、且如今已成為統計學中的常識性概念——代表中央趨勢的平均值與反映離散度的變異量和標準差（或謂常態分配曲線本身），都一樣地明顯。

準此，假若統計工作的目的誠如 Desrosieres (1998: 236) 所說的，乃「使得一些先驗的分離事物湊攏在一齊，而對更大、更複雜的客體賦予實在性和一致性」的話，那麼，均數與變異量的概念，即是意涵著可以使得看似獨立、分離而隨機的現象呈現出一個規則或模式。因此，這涉及具關係性質的結構造型，而且是具集體意味的結構性塑造。正是順著這樣的思想趨勢，而且透過如此一般的形態幾何學概念，社會的圖像才得以呈顯，也才得以證成。下文將提到 Quetelet 之「均值人」(*l'homme moyen, the average man*) 一概念的關鍵意涵正在於此。

#### 四、常態分配曲線的論述塑造

在西方哲學傳統中，（1）普遍性的概念、（2）具一般意義的字彙、以及（3）個別事物三者之間的關係為何，一直就是爭論不休著。譬如，*homo* (*man*) 一字就有三個不同的指涉：其一構成一個實際世界，即所謂的意符 (*signifier*)，而其二與其三則

屬意指 (signified) 的面向，所不同的只是層次而已。其中，一個意指個別特殊的人，而另一個則意指一般的人類。由此引生出來的即是所謂唯名主義 (nominalism) 與唯實主義 (realism) 的長期爭論。

單單站在唯實主義的立場來說，自中古世紀以來，即發展出更具物質論與經驗論的認知版本。如此的發展，當與事物做連接時，乃需要概念工具來輔佐，才得以使之成為具更高層次的意義實在。在十九世紀時，Quetelet 提出「統計均值」(statistical averages) 的概念，基本上即是因應這樣的概念需要而生成的 (引自 Desrosieres, 1998: 69-70)，而其中一個關鍵的概念即是「一類範疇的事物」(a category of objects) 的概念。基本上，這個概念所指涉的，即是上文中所說的屬性，而其企圖反映的是「全部」的概念。「這種一類的全部乃意涵著已穩固建立的客體與諸多分殊的不可共量客體間有模糊地帶。然而，正是可共量性 (commensurability)，也就是計算一共同值的可能性 (the possibility of calculating a common value)，允成了一類的『全部』這樣的概念」(Desrosieres, 1998: 72-73)。無疑的，這樣的說法乃內涵 (也支持著)「一般的實體在邏輯上是優於、且先於組成的元素」這樣的主張。尤有進之的是，透過概率理論，可共量與不可共量客體間的模糊地帶可以適當地被處理，而把「共同值的可能性」的部分襯托出來。於是，這樣一個在邏輯上被設定是優先於組成元素之「全部」的「一般實體」概念的幽靈，催生出統計學上的一些概念，而且廣為人們所接受。最為明顯的就是平均值 (均數) 與變異量這二個概念了。

回顧西方社會思想發展史，我們可以明顯地看到，把「社會」當成爲一個具「全部」性質的概念來表達，乃與現代生理學的概

念發展有關。以十九世紀時出爐的社會學為例，它一開始即深受當時流行的生機論與繼之而起的有機論思想潮流所影響。對此，首先要指出的是，現代西方生理學基本上是以功能（function）與形態（morphology）兩個概念為主軸來看待有機體。功能指涉的對象是所謂的「體系」（system），屬生理學的範疇，而形態則以器官（organ）的配置為指涉對象，乃有關解剖學的問題（參看 Bowler, 1999; 林峰燦, 2000: 58-59）。就在這樣之認知架構的支撐下，西方人以功能來推論形態。他們以為，一旦功能出了問題，形態就會有了問題。因此，唯有透過功能，我們才能掌握器官的形態；同時，也唯有透過器官形態上的變異，我們才能推論功能的運作。至於功能與形態是否出現異常或無度的變異，基本上則是「頻率」的問題，亦即：一個空間性的單位屬性在時間系列上的分配次數問題。例如，一天中肚子疼幾次，以至影響胃腸的正常運作，或經過顯微鏡所看到細胞異常增生，以至使得一個器官在形態上偏離正常形狀。如此一來，必須透過分配次數的統計概念、並以「預期」與「過程」的概念來呈現，一個具體生命的特質才能夠展現，也才得以被知悉（林峰燦, 2000: 59）。

在這兒，值得一提的是 Pasteur 發現細菌對人類認知所帶來的衝擊。這樣的發現使得西方人過去以為疾病乃因血液流通不良的說法站不住腳，取代的是有機體的適應說。他們以為，問題的癥結在於人對細菌的抵抗適應能力。尤其，在 Darwin 之演進說的的催動下，西方人以為，人不再受「任意性」擺佈，人所做的只能以「人」來解釋，實證的方法正是理解人的不二法門（間接引自林峰燦, 2000: 59）。但是，在接受「恆定因」與「意外因」必然同時並存的前提下，固然「恆定因」的存在意涵著人的世界不是「任意」，但是，「意外因」的存在卻又同時意味著，不同

人與人間展現出差異性是不可避免的。就在這樣兩種「因」的交錯影響下，人的圖像不再只是單純理性推演的「事物存在鎖鏈」，<sup>21</sup> 而是經驗實證排比的結果體現。在允許機遇「誤差」的認知前提下，機率統計式的經驗排比，成為構造人之圖像的一種可理解的歷史形式，也獲得了論述的正當性。在此，常態與非常態的對照成為文明推演的基調，而此一基調正是十九世紀西歐人之社會觀的基本寫照。如此一來，常態分配（normal distribution）的概念配合著實證方法而出現，也就可以理解了。關於這個問題，留在下文中再處理。

概率的概念最具威力的地方，乃在於它可以用來修補必然性的信條與現象常所呈現之機遇特質（如布朗運動）的間隙。這也就是說，概率的概念使得人們相信，即使存有著隨機誤差的一般情況，普遍規律還是可以建立起來的。就史的觀點來看，在變化多端、且分殊多異的人群（或社會現象）中，概率的論述方式使得多數（majority）的概念得以具體展現。在此，多數指涉的不是人的整體人格，也不是身體的全部，而是上面提到、且是實證社會學家最慣用的屬性概念，尤其是可以轉化成為具體、且可操作的變項（concrete and operationalized variable）來表示者。準此，誠如在上文中所提示的，多數與否指涉的，於是乎乃由一個個人的個別行動動作與決定所集合起來的狀態，而經常是以單個屬性變項或由諸多變項所組成的指標來表示。經過這樣的操作，諸多

---

21 即假定任何事物的存在與推展都有一定的內在理路，人們可以透過演繹的方式如鎖鏈般地加以推演的。相反的主張則是認為，事物的特質和規律，只能經由經驗資料的歸納和排比，才可能獲得到。有關的討論，參看 Lovejoy (1953)。



被創造出來的概念範疇（諸如均數），透過數字的形式，證成了超乎個體之外的社會集體的存在，也證成了它所施放之力量的威力。

很明顯的，屬性的選擇基本上乃深受特定時空下之主流認知與意識形態所左右著，因此，這樣的屬性化約處理方式意涵著，常態與非常態的對照說法所涉及的，本質上是人爲的符號指涉問題。施及於統計上的常態分配時，這就只不過是人們以某種特殊方式來經營之具數量（也是程度）意涵的權宜區隔而已。接著來的，無疑就是以何種方式來區隔的問題了。簡單說，在把特定屬性予以數量化的前提下，常態與非常態的對照說法涉及的，基本上就是企圖把表現在常態分配曲線上「量」的表徵轉化成爲「質」（即不同性質）之範疇的一種「有效」處理方式。準此做法，並就有機體之能量儲存與維生的角度來看，有機體體內任何的過多或過少都是非常態，應當避免，而這恰恰可以藉由選取適當的標準差值，在常態分配曲線上表現出來。例如，我們可以權宜地選擇離均數 $\pm 1.96$ 之標準差值的範圍來做爲判定常態與非常態的標準，而以爲：凡落在範圍內的就是常態，而在其外兩端者都是屬於過多或過少的非常態。

總之，把這樣的特定認知模式施及於人類的社會，它乃被比擬爲具功能與形態關聯的有機體看待。強調外在顯現、且具（機能性）功能性質的（形態）結構特徵，於是乎成爲對人與其社會互動從事科學研究的重要內容，也是一般所謂經驗實徵研究的基調。就實際運用的概念而言，在把社會供奉成爲自成一格的實存體的前提下，這樣的思想背景激發出來、且表現在統計社會學上的基本知識架構，即是確立了常態分配曲線乃呈現社會做爲一個「全部」所具基本、且普遍的特質。確認了這樣的基本認知架構

後，中央趨勢與離散度這兩個概念的提出，以及安頓這些概念的大數法則（law of large numbers）<sup>22</sup> 跟著就被人們恭敬地供奉起來。它們乃是刻劃這個曲線的基本概念元素與指導原則，而很明顯的，以這樣的方式來運用統計概念，正呼應了前面所提及十九世紀由過去（十八世紀）著重心靈狀態轉而強調世界狀態之統計思想的一種具體表現。

基本上，常態分配曲線做為描繪社會現象的論述地位，乃兼具著經驗與理論的雙重意義。就理論演繹的立場來說，它被視為是展現社會現象最為完美的理想樣態；就社會現象之經驗歸納表現的層面來看，它又是經得起一再考驗、且最為常見的實際展現形式。在這樣的前提下，中央趨勢與離散度兩個概念產生了實質

---

22 就統計概念發展史的角度來看，對大數法則一概念的內涵，學者之間尚有爭議。然而，就數學證明的立場來看，以後之統計學者的努力其實並沒有超出十九世紀初 Simeon-Denis Poisson 已證明的範圍。即使換個角度而就經驗事實的立場來說，人們對大數法則所意圖賦予的意涵乃超越了單純的經驗事實，它並無法單純使用經驗事實來驗證的（參看 Hacking, 1990: 95-104）。再說，從數理統計學的角度來說，大數法則的表達相當抽象，也頗為繁複。況且，它有「強」與「弱」二法則之分，自難以簡單的語言予以周延說清楚的。在此，我僅能以相當寬鬆而間接的數學衍系（corollary）的形式略微表達一二。簡單說，大數法則所企圖表達的可以是，當一個樣本的數目是無窮大的時候，樣本之參數（如均數）的數值會趨近於母體之同一參數的數值，準此，樣本的代表性就可以確立。當然，在這兒，我們也看到，在數學上對樣本做無窮大的理想狀況的假設，現實上是無法達到的。我們所能保證的，只是有足夠大的樣本數，而無法是無窮大的。然而，縱然如此，樣本要多大才夠稱為「足夠大」，這自然是一個棘手的認定問題，沒有任何人可以說得上，最後，唯一的訴求大概就只有依靠統計家所發明出來之具權宜性的所謂拇指法則（the rule of thumb）來做為判定的依據了。從此一說明，我們可以看出，把數理統計的理論運用到現實世界裡，其間是有一定的落差，只是，對這樣無奈的落差，使用的人經常是假裝看不到，或根本就沒意識到。

的意義，而爲了確立中央趨勢與離散度（特別是前者）做爲表現常態分配曲線之基本性質的正當地位，大數法則也因此扮演起極具決定性的角色。

Arendt (1958: 42) 對大數法則做了一個相當具社會經驗現實性的詮釋。她指出，只有當指涉對象的數目相當大或考量的時段相當長，統計的法則（包含大數法則）才妥當、有效。Wundt 也指出，大數的統計只用於大眾現象，並不適合於個別事件（引自 Wise, 1987: 401-402）。Wise 即進一步指陳，Wundt 這樣的說法所欲剔透的重點是，個別行爲並非只是偏離平均值的例外，而是有著另外一層的意義。譬如，就「社區」(community) 概念所意涵的，統計概念只施及於整體，而非個體。<sup>23</sup>「全部的行爲因此不能視爲是一個總和 (a sum)。首先，這是因爲個體是相互依賴著；其次，這是因爲做爲在性質上的單一體，全部所實現的目的 (purposes)，並非呈現在每個個體上面，除非當成是一種類似蹤跡的建構 (*spurenweise anlagen*) 來看待」(Wise, 1987: 402)。

顯而易見的，大數法則施及於社會現象要具有著效用，必須有但書條件的。簡單說，這個但書條件是：只有當大眾的舉止、意見或態度等等對社會現象的塑造與詮釋具有實質的意義、尤其是有著舉足輕重的決定作用時，統計法則的社會意義才得以彰顯，也才得以發揮一定的效度。換句話說，統計參數 (parameter) (如均數或離散度) 的現實意義，只有在集眾多人數的聚合

---

23 這樣說僅是就「社區」這個概念所意涵的範疇而言，它並不意味統計不能運用來描繪人的行爲與心理狀態。此時，對數字的統計計算指涉的不是一個個的人頭，而是諸如發生在一個人身上的某種現象的頻率次數、反應的強度或幅度等等。

(aggregate) 情況下，才能夠充分顯現出來。環顧歷史發展的場景，自由民主、特別是大眾傳播媒體密集的現代社會，恰恰就是塑造大眾 (mass)、也是其表現機會最為顯著的歷史情境。因此，除了上面所說的諸多歷史條件之外，如此一般之自由民主社會的發展，更是促使其社會理路與統計概念的基本預設之間產生進一步的親近性。<sup>24</sup> 於是乎，這讓常態分配曲線做為描繪與表達社會現象的基本樣象，取得到更多的正當性，也更為人們所接納。在這樣的情況之下，大數法則不但成為檢驗諸多統計參數 (特別是均數) 的效度，也是確保這些參數具穩定之社會意涵的一大支柱。然而，僅僅抬出了「大眾」這一個對刻劃現代社會具特殊歷史意義的概念，並不足以充分地支撐出現代社會的理路與統計概念的基本預設間所具親近性的最根本基礎。它們之間的親近性所以可以被肯認，需要有更為根本的特質來證成。

對統計學上的常態分配曲線，有一個基本假設是必要的，那是：其所考慮的所謂元素彼此之間具備著「同一且獨立地分配著」(identically and independently distributed, 通常縮寫為 i. i. d.) 的特質。這也就是說，它們彼此之間不但沒有相互牽聯作用，而且有著相等被選取的機率機會。在此，我不敢、也不願輕率下斷言說，在統計學上，西方人對個體元素做這樣的假設，乃是源自個

---

24 其實，就上面已提到有關統計學的發展和國家的興起之間的歷史脈絡來看，國家為了明白國力的強弱，尤其，企圖以合法權力的形式介入人的日常生活進行著近乎全景敞視 (Panopticism) 的操控與規訓，一直就與統計學的運用和發展息息相關 (參看 Hacking, 1991; Foucault, 1970, 1979, 1980; Desrosieres, 1998)。在此，所以沒有對此一歷史現象做進一步的討論，理由有二：(1) 篇幅有限；(2) 為了開展後現代之大眾消費社會在統計學上所具有的歷史意義，把焦點特別擺在以資產階級為主、並結合自由民主之政治體制與資本主義之經濟型態的場景，是有一定的意義，而且也是必要的。

人爲本之自由主義的思想傳統。但是，很明顯的，這樣的假設與自由主義的社會思想之間，毋寧有著相當的親近性，在論述的建構上，彼此可以互相奧援和讓渡的。換言之，統計學上 i. i. d. 的假設正呼應著個人爲本之自由主義思想中強調個體之獨立與自主的特質。若說這樣的呼應純然是意外的話，它無疑是一個有意義的意外。

既然社會學者透過操作化的屬性、並以具聚合集體性的統計概念（如均數）來搓揉個體性，那麼，i. i. d. 的假設與西方民主體制之發展間的親近性的可能交會點何在，就不能不有所交代了。回顧整個西方民主發展史，具推動作用的實際社會機制最爲明顯、也是最具創新性的，莫過於是依附於民意（public opinion）概念之下的所謂民意調查（public opinion poll）的發明與廣泛使用。雖說這是 1920 年代以後才明顯出現，而且也以美國特別流行，但是，用來說明 i. i. d. 的假設與西方社會之民主體制發展的可能親近性，卻是最恰當不過了。

雖然 Lippmann (1922,1925) 與 Lasswell (1926) 等人對施用民意調查的意義與適當性均表示懷疑，但是，在 1920 年代以後，特別是 Gallup 在 1935 年創辦「美國民意機構」（American Institute of Public Opinion）以來，民意的概念乃與民主連在一齊，<sup>25</sup> 卻是不爭的事實（Osborne & Rose, 1999: 374-379）。民意調查所以成爲既成社會現象，並取得了社會承認的正當性，代表樣本（representive sample）的概念與實際操作乃是根本要素。<sup>26</sup>

---

25 Gallup 即認爲，民意研究可以展現人民具有如此優良的感觸，同時也建立了如此優良的記錄，由是，眾多人們對民主之基本前提的信念已經重新被燃起（Osborne & Rose, 1999: 379）。不過，Bourdieu (1987: 169) 曾以譏笑的口吻稱呼這種人爲創造出來的情境（或氛圍）爲氣壓計、照片或 X 光術。

而，依附在代表樣本的概念下，i. i. d. 的假設必須先予以供奉，即：整個母體中的每一個元素（在此，即為每一個受訪者）是同一且獨立地分配著。這也就是說，民意被認為是屬於一個個具有獨立意志與自主行動能力的個體人，而不是一個具超有機體性質、且外於個體的存有體（Allport, 1937）。於是，很清楚的，民意的最小、且不可化約的計算單元，基本上是個體人（更化約地說，甚至可以是個體的態度而已），而這正是民主之基本精神的具體表現。

這麼一來，就實證操作的立場來說，依循著這樣特質而開展的民意社會現象，正可以透過統計概念（如由均數和變異數所構成的「多數」一概念）的數量操作化予以轉化表現。這意味著，譬如，透過代表「多數」概念之「均數± 1.96 標準差」的數值範圍，可以捨得原本看來混亂不堪的社會現象裡，其實是隱藏著規則，而且是具一般性的規則（Metz, 1987: 339）。其中，大數法則就是使得這樣的規則所以可能呈現的理論依據。換句話說，譬如，「均數± 1.96 標準差」就是把規則呈現，而且彰顯出社會意義的指標性「參數」。

上述諸多歷史條件與統計學預設的親近性，至少，在主觀上造就了大數法則的現實適用性。它加入了啓蒙理性的思想陣營，並且立即成為最忠誠而堅實的代言者，扮演起裁判「事實真理」的法官角色。無怪乎，在評論十九世紀中葉以後的法國統計思想時，Hacking 會這麼說：「大數法則變成為一個形而上的存有性真理。……感謝迷信、偷懶、模擬兩可、對數字表格的迷

---

26 Osborne 與 Rose (1999: 378, 383) 即認為，此一「代表樣本」概念對二十世紀之社會科學的重要性，乃猶如十六世紀之望遠鏡的發明一般。

惑、夢想著社會控制與功利主義者的大肆宣傳等等，大數法則一不是 Poisson 的定理，<sup>27</sup> 而是大眾現象具穩定性的命題——對下一或二個世代，變成爲一個具綜合意涵的先驗真理（a synthetic a priori truth）」（Hacking, 1990: 104）。就社會現實的操作而言，大數法則遂成爲上帝的替身，也成爲人們「理性」地思考與認知社會時的絕對起點，更是啓蒙哲學所塑造出來最具經驗實徵意涵的信仰中心。於是，當許多社會學者玩弄統計概念時，大數法則立刻成爲其手中所握的法器，它展現出法力無邊的威力。社會學者揮舞這個法器，塑造出一個權力的擬像（simulation of power），保證著由均數與變異量等參數所經營出來之模擬具有著剔透真理的特質（而實則是一種權力的展現）。於是，權力的擬像與擬像的權力（power of simulation）彼此相互增強，讓社會學者們有機會以專家的特權身分進行著權力遊戲，並囂張地挾持技術化的知識視域來塑造社會圖像（參看 Bourdieu, 1988）。

## 五、Quetelet 的均值人概念的歷史意涵

以上的論述其實只是要點明這麼一個歷史場景：到了十九世紀，特別是中葉以後，透過概率理論所塑造的統計學概念，所謂的道德科學才有了把比擬有機體的社會一概念當成「全部」來思考的具體基礎。至此，以 Quetelet 爲例，整個思想方由強調「會通人」（*l'homme éclairé*）轉爲著重「均值人」（*l'moyen*）的概念，

---

27 Hacking 在此處提及 Poisson，並拿來與把大數法則施用於大眾現象具穩定性的命題互相對照，基本上是爲了說明 Poisson 原先對大數法則的理解與期待，卻因時空的轉移而被轉化掉了。有關這樣之概念內涵轉折的詳細解說，請參考 Hacking (1990: 95-104)。

這個分水嶺大致上是 1830 年左右。自此，統計數字廣泛被運用於社會現象的描繪，Hacking (1991: 186-190) 與 Gigerenzer 等人 (1989: 40) 稱之為「數字雪崩」(avalanche of numbers) 的時代。<sup>28</sup>

回顧過去的歷史，雖然西歐人一直並沒有完全放棄理性人的觀念，但是，法國大革命所帶來假借人民 (people) 一詞之大眾社會 (mass society) 的出現，毫無疑問地是挑戰了以理性人一概念做為理解社會現象的優位性。容或理性人還是必然存在，他卻不是、也無能力控制公共生活的。做為一種秩序的形式，公共生活必然是一種超乎個體的集體樣態；而統計正是尋找這樣一個較大秩序最重要而耀眼（也是理性而有效）的方法。於是，統計學家可以躍揚其尋找這樣之秩序的能力，因為他們告訴著我們，機遇會消失在大數之中，而概率分析的最主要的目的就是尋找平均值（尤其均數）(Gigerenzer 等人，1989: 37；同時參考 Hacking, 1990: 115-124)。

整個歷史場景轉至這樣的情況，統計學上的平均值（尤其均數）一概念於是開始擔當起沉重的歷史角色，其最具代表性、且影響最鉅的莫過於十九世紀中葉 Quetelet 所提出的「均值人」一概念。<sup>29</sup> Quetelet 對這個概念做了這樣的定義：「在這兒，我所

---

28 譬如 Booth 即稱統計為「悲痛的算術」(the arithmetic of woe)，它經由數字與比例等等形式呈現出被研究者（如窮人）的痛苦，同時也呈現研究者與旁觀者的憂心與關懷（參看 Himmelfarb, 1991: 21）。

29 因為手邊缺乏一手資料，以下所有對 Quetelet 之概念的論說均來自二手資料。但是，在運用時，均就手中可以掌握的二手資料做多重的檢驗比對，相信，在這樣的情形之下，可信度應當是不成問題的。事實上，相類似的做法，也為 Lundberg (1940: 116) 所採用。



考慮的人猶如物體的重力中心；它是振盪社會元素的平均值，因此可謂是虛構的存有體，而透過它，為社會獲取到的，是所有的事物均朝向平均結果邁進。假如我們希望建立一個社會機制（social mechanics, *mecanique sociale*）的基礎的話，那麼，在不停止檢驗特殊與異常之案例的前提下，我們所必需考慮的正是它（按指均值人）」（引自 Lundberg, 1940: 122）。很明顯的，從這個定義，我們可以看出，均值人是一個代表社會集體的理想化標竿，而且是一個深具道德意涵的標竿。

如此一來，回顧整個西方統計史的發展，統計所關心的重點由國家轉至個體、再轉到社會——一個由個體總合起來的東西，而平均值<sup>30</sup>正是證成社會這樣一個東西的最佳指標。在 1831 年，Quetelet 即認為統計集合體深具穩定性，譬如，最具代表性的平均值，即為所謂社會物理科學的概念基礎。<sup>31</sup>基本上，它乃被認為可以把所有源自個體的特殊隨機性予以平衡掉，而展現出特定社會（或社群）的基本特質（Gigerenzer 等人，

---

30 其實，應當使用均數一詞比較恰當，但為了配合下文對 Quetelet 之概念的討論，所以保留 Quetelet 的用詞，而把這兩個名詞等同看待。以下，若不另有說明，則二意等同。

31 事實上，社會物理一名詞 Comte (1855) 所始創的，但後來為 Quetelet 所援用，並且予以數量化。Quetelet 這樣的做法，並不為 Comte 所接受，因而迫使 Comte 改用社會學一詞以取代。雖說 Comte 是實證主義的積極提倡者，但是，他一向就反對使用量化的方式來思考社會現象的。而且，早在 Quetelet 的統計社會學的思考模式興起之前，Comte 即已明確地提出這樣的立場（參考 Gigerenzer 等人，1989: 46）。總之，不論此詞的原始使用者為何人，Quetelet 更以 Laplace 的天體物理來比擬這個概念（參看 Porter, 1985: 51; 1986: 53）。不過，根據 Porter 的意見，Quetelet 這樣採取 Laplace 之天體物理學的比擬，其實，只不過是一種模仿而已，基本上，他並沒有考量到是否具有任何更深層意義之概念轉移的問題的（參看 Porter, 1985: 51）。

1989: 40-41)。因此，「被觀察的個體數目愈多，則個體特殊性，不管是物理或道德的，就愈被消除，而依照一個明顯的觀點，留下來的是一般事實，準此，社會存在的重要性就被留存下來了」（間接引自 Hilts, 1973: 214）。

這麼一來，依照 Quetelet 的意思，統計規則所彰顯的，並不是一堆分離之個體行動的總和，而是反映一個具更深層意義之「社會」實在的存在<sup>32</sup>（Porter, 1985: 63; 1986: 41-55; Hilts, 1973: 213）。說來，均值人這個概念就是這樣一個社會體（social body）的代表；它所展現的是一套有別、也獨立於個體自由意志自身的法則。於是，譬如，犯罪的行動就不應該歸咎於個人的意志，而是「我們稱為人民、且視為賦有其自己的意志和習俗這樣之具體存有體的習俗，由此，因而很難使之扯開的」（間接引自 Porter, 1986: 54 或 Gigerenzer 等人，1989: 43）。

根據 Halbwachs 的意見，Quetelet 深受 Victor Cousin 的哲學啟發，發展出以數學上的平均值觀念和社會正義氛圍（*juste milieu*）概念相比擬的觀點（引自 Porter, 1985: 64）。於是，Quetelet 把其均值人的概念由物理均值人（*l'homme moyen physique*）擴展到道德均值人（*l'homme moyen moral*）。就實證操作的角度來說，「道德性」一詞之內涵所觸及的，其中最為明顯、重要、且棘手的，莫過於是後來量化社會科學家所常提到有關測量之信度（*validity*）與效度（*reliability*）的問題。譬如，相對地來說，一個人的身高是容易測量，而且也不至於會在人們之

---

32 雖是如此，基本上，Quetelet 仍然被視為是一個啟蒙的原子論者（an Enlightenment atomist）。對他而言，社會只不過是個體「原子」所組成而已（參看 Porter, 1987: 356; Desrosieres, 1998: 187）。

間有太多爭議。但是，一旦所測的是如 Quetelet 所說之人們的勇氣程度或所謂的犯罪性 (criminality) 時，對其意義內涵與所謂測量的信度與效度問題，人們彼此之間的疑議自然就多了起來 (參看 Porter, 1986: 53)。因此，就實證社會學發展史的立場來看，Quetelet 的道德均值人 (與道德統計) 所內涵之「道德性」概念如何確立，無形之中就扮演著舉足輕重的角色 (Lazarsfeld, 1961; 1982: 140)。譬如，以 Lazarsfeld 一生對實證研究之基本課題的探索做為例子，我們即不難發現，Quetelet 「道德性」概念的潛在影響，是一個不可忽視的重要環節<sup>33</sup> (參看 Lazarsfeld, 1961, 1972, 1982; Boudon, 1972: 417-427)。

以現代實證社會學的術語來說，無論是道德均值人或道德統計之概念背後所蘊涵的「道德性」，其所意圖指涉的是，人具有著 Allport 所謂的特質 (trait)，而且這個特質是可透過經驗 (尤其借助統計) 的方式來表達 (Allport & Allport, 1921; Allport, 1931)。在此前提之下，接下來的當然就是這種特質如何具體表達和測量的問題了。所謂特質，換成時下實證社會學流行的語言來說，指的即中介變項 (intervening variable) 或假設構體 (hypothetical constructs)，而尤其是後者。<sup>34</sup> 然而，熟悉實證思

---

33 譬如，Lazarsfeld 得到的榮譽頭銜即選擇稱為「社會科學的 Quetelet 教授」(Quetelet Professor of Social Sciences) (參看 Boudon, 1972: 421)。至於 Quetelet 對 Durkheim (1938, 1982) 主張「社會事實即道德事實」這樣的說法所產生的影響，更是不言自明地可以從其著作中 (如《自殺論》與《社會學方法的規則》) 看出來。

34 在 1940 年代的美國心理學界，這是一個極具爭議性的重要課題，學者們有著相當深刻而極具意義的討論 (例如 MacCorquodale & Meehl, 1948; Krech, 1950; Hull, 1943; Tolman, 1951a, b 等等)。因為這並非本文直接觸及的問題，所以不擬詳加討論，有興趣的讀者，可以自行參考 Marx (1951, 1963) 或 Marx & Goodson (1976)。

考模式與論述傳統者都明白，中介變項、特別是假設構體，往往是無法直接測量，只能經過迂迴轉折的手續，使用諸如 Lazarsfeld (1972: 6) 所謂的推論類型 (inferential classification) 來表達。不過，早在 1934 年，LaPiere 即發現，人們的態度常常是與其行動不一致。這樣的事實意涵著，不論人們如何細心而謹慎地使用，實際具體表現的行為模式（經常即使用所謂的操作變項來等同）與特質（或中介變項、或假設構體，而態度正是其中之一種特質）之間必然有著落差。因此，如何確保這樣的落差可以降到最低、且可容忍的程度，就成爲一個不可規避的問題，而這正是實證社會學一直關心的重要課題。<sup>35</sup>

就概念的內涵而言，均值人所企圖表達的基本上即是後來 Durkheim (1982) 所說的「社會事實」，而且更是一個「道德事實」。準此立場，當 Quetelet 理想化均值人的概念以做爲美與善的標準時，這無疑已暗涵著，均值人做爲「社會事實」（尤其是「道德事實」），它乃是代表著社會的一種典範。準此，所有的變異都是瑕疵，它們是誤差帶來的結果（同時參看 Porter, 1985: 65）。

很顯然的，Quetelet 這樣的想法與他的天文學家出身背景有著一定的關係，因爲，在天文學的誤差法則中，變異的特質即恆被認爲是來自誤差所致的。<sup>36</sup> 不過，把這樣的認知模式轉移到社會現象來，情形就可能是不一樣了。誠如 Hilts (1973) 所指出的，Quetelet 把變異等同於誤差，基本上乃因對偏差現象的原因

---

35 有關如何架接建構概念與實際操作變項之特質的技術性討論，可參考 Lazarsfeld (1972) 或 Lazarsfeld & Henry (1968)。

36 有關這樣的論點與常態分配曲線的古典思想的關聯性，參看 Porter (1985: 66)。

未從事進一步分析的緣故。Halbwachs 更具體地以 Quetelet 所常引用打靶心來處理具物理特質的分配行為為例而加以批評。他以為，對所有遠離靶心的彈痕，我們是可以以相互獨立的誤差因素來處理。但是，處理道德統計時，情形就不然，因為社會行動是相互依賴，而個體之間也是相互影響的。此時，離散度所以呈現，並不能單純以誤差所致來看待。是故，Halbwachs 認為，Quetelet 的概率分析模式的基本觀念是失誤的<sup>37</sup>（引自 Lazarsfeld,

---

37 Lazarsfeld 認為，以當前社會科學運用數學模式的發展史的角度來看，Halbwachs 這樣的說法是錯誤的，因為，即使是如 Halbwachs 所說的互賴的社會事件，概率模式仍然是可以用得上的。所以，爭論的焦點乃在於「概率模式可用與否」這樣一個基本問題上面，而非「有何不同」這樣的次要議題。他舉一個例子來說明。他說，在一個舞會裡，假設所有的男女彼此均不相識、且女的數目比男的多，而且音樂一開始，每個男的必須從一個帽子中隨機地抽籤來決定女性舞伴的話，那麼，經過十次之後，計算女的有舞伴的次數，我們將發現，它乃呈常態分配的模式（或更精確地說，是二項分配〔binomial distribution〕）。這也就是說，我們可以得到一個受邀次數的平均值，因此，有人超過此值，而有人則未及。其情形即如 Quetelet 心中所持有的誤差曲線。但是，倘若我們改變情況，在第一次邀舞時，每個女性仍然有著相同被選的機會，但是，假若男的相信第一次被邀的女性是較佳的舞伴，而讓她增加第二次被選的機會（如使她的名字出現在兩個籤之中），那麼，她被再選上的機會自然是大為加大了。如此十次之後，被選很多次的與被選很少次的女性的數目自然就比第一個模式的為大，雖然成功地被選的平均值還是一樣。根據這樣的論說，Lazarsfeld 於是主張，Halbwachs 所屬這樣的涂爾幹學派，認為互賴的社會事件不能用概率來處理的說法，是不對的（參看 Lazarsfeld, 1982: 129-132）。我個人以為，對 Lazarsfeld 這樣一個滿腦袋子裡充滿著量化實證主義細胞的社會（心理）學者，自然是無法接受 Halbwachs 的說法。無怪乎，他會設定一個假想的「稻草人」情況，而以之來攻擊 Halbwachs。基本上，他在這兒所用的，是設立了一個可以計算出人之社會行動的概率的假設狀況，然而，對 Halbwachs，他所談的極可能是未能找到可資確認之發生概率（the probability of occurrence）的狀況，而指出這才是社會現象中常見的實際狀況。因此，絕大部分的社會情境，就概率言，都是不可測的。情形若是如此，Lazarsfeld 的批評也就毫無意義了。

1982: 129-130)。就此種種而言，英國之 Galton (1962) 重視個體差異的特質，的確對社會現象中常見之變異性的內涵，發揮了較為重大的意義與影響。不過，這是另外一個議題，在此，暫時不加評論。

總之，做為信仰歷史具自發力量的自由主義者，Quetelet 並不是一個放任自由主義的主張者，而是強調建立尊重自由之社會體制的推動者。其提出社會物理學的目的就是檢認攪亂社會秩序的力量，而以相等、且對立的力量予以中和。就此，統計扮演的即是提供進行這樣之努力所必要的專業訊息，而均值人正是證成這樣的努力所必要的概念 (Gigerenzer 等人, 1989: 43)。尤有進之的是，在概念的內涵上，Quetelet 的均值人所供奉出來的是「秩序」，而且是具神祇意涵的「秩序」概念。更重要的是，靠著這個概念，成就了具「全部」意涵的社會一概念。舉凡 Durkheim (1933) 的集體意識或 Halbwachs (1958, 1980) 的工人階級意識與集體記憶等概念，基本上都可以說是 Quetelet 之均值人此一概念的一種社會學式的轉形體。

## 六、個人為本之自由與民主信念以及「均值人 / 離散人」概念

為了讓底下的討論更為順暢，在此，似乎有必要對 Quetelet 之均值人概念的歷史意涵，尤其其後的一些反應有所交代。<sup>38</sup> 針

---

38 有關對 Quetelet 之均值人一概念更多的批評討論，可參考 Porter (1986: 171-173)。

對這個議題，我們似乎需要對德國與英國之主流統計思想的發展，特別是相對於 Quetelet 之均值人概念所提出的批評做點說明。

首先要指出的是，比起英國的政治算術，德國的描述統計傳統，對後來統計學（特別是工具技術性之面向）發展的貢獻相對地是微薄（Desrosieres, 1998: 18）。但是，德國統計學家強調以整個國家（繼而整個社會）為對象的完形（Gestalt）式思考，對理解均數與離散度二概念的社會學意涵，卻有著莫大的歷史意義。為了對這樣的統計思想的內涵有著較為完整的理解，首先，讓我們對十九世紀強調社區（*Gemeinschaft*）一概念的德國社會思想做點說明。

不論著重的是其中個體的分歧性（左派）或國家整體（右派），當時德國社會思想對社區這個概念所欲傳遞的訊息，即是「社會（或國家）做為一個整體全部，乃大於組成之部分的總和，而有著自性」這樣一個基本的思想立場。在這樣的基本概念架構下，Lamprecht 認為，「社區」概念的社會思想所強調的事實上即是「類屬」（species），而就經驗實證的立場，「類屬」又得依靠統計性的方式來處理，才得以確立。是故，先天上，「社區」的概念即是一個具統計內涵的「聚合」概念，它只是對「聚合」一概念過分誇張與曖昧的意涵做了一些清除工作而已（Wise, 1987: 403）。因此，立即接著來的是如何具體進行統計表達的課題了。

在觀念論哲學傳統的影響下，德國統計思想家一向是不願意完全放棄對自由意志予以肯定的基本立場。基本上，他們傾向於視法則化的秩序乃是意志（最常見的如 Hegel 之絕對精神與 Mannheim 的時代精神這樣的說法）起了自我強制作用的表現，而不是基於外在的約制力量使然的。如此無法罔置個體意志於不

顧的思維習慣，使得德國統計學者特別看重統計上之變異性的概念（Porter, 1987: 362）。譬如，Lotze 於 1864 年即以偷竊現象做為例子。他指出，偷竊所意指的內涵是具有著真正的恆定性（按即偷東西這樣的行為）。這乃意涵，當指涉其決定偷竊時，犯罪個體並不是任意定義的，雖說他可以騎馬偷竊，也可以用走路的方式來偷竊。但是，我們在偷竊之諸多例案中所觀察到的一致性，基本上卻是相當表面。Lotze 認為，即使在法律定義上屬同一類的罪犯，都有著相當不同的倫理意涵，因此，縱然把數以百計的這類行止全攏在一齊而得到規則性，它也無法表示社會裡邪惡的所有數量。這麼一來，統計規則性沒有必要影響到源自自由意志的觀點，因為這不能藉由（如 Quetelet 所說的）恆定因來解釋的。正相反的，它事實上仍然維持著相當大的神祕性（間接引自 Porter, 1987: 361-362）。另外，Drobisch 更是認為，直接由平均值這樣一個數學虛幻數值來推論一個人的特質是不可行，也毫無意義的。當我們根據統計資料而常說某個年齡層較易犯罪，其實並不是意味著整個屬於這樣年齡層的人都有犯罪傾向。它頂多只是說，這是那些屬於這個年齡層中之孤立者的特質，而他們所以如此，可能乃因缺乏教育或某些社會條件有所缺失的緣故。個體性不應被全包式之平均值所銷融，因為一個社會中之成員的差異才具有真正的道德意義（間接引自 Porter, 1987: 362; 同時參考 Wise, 1987: 399-411）。

很明顯的，在如此一般的認知情況下，德國統計思想家自無法完全接受 Quetelet 所提具大眾規則性（mass regularity）、且代表社會自性的均值人概念的。<sup>39</sup> 對他們而言，Quetelet 只不過是

---

39 有關德國統計思想的討論，參看 Porter (1987)、Hacking (1990: 189-199)



依附在啓蒙理性主義旗幟下的一個機械個體論者，他缺乏承繼自格式心理學（Gestalt psychology）所主張「全部大於部分之總和」這樣說法中意涵之「整體性全部」（holistic whole）的概念。但是，就歷史演進的軌跡而言，隨著民主思想與工業化潮流的推動，社會跟著起了結構性的變動，大眾現象跟踵而來，卻是不爭的明顯社會事實。這使得 Quetelet 的均值人概念對德國統計思想家產生了一定的作用，有助於塑造與釐清社會的概念。只是，對德國思想家而言，Quetelet 之均值人的統計概念，有著把社會化約成爲只是個體的單純總和的風險。雖然 Quetelet 從未認爲這個風險會是問題，但是，這卻是德國思想家的意識形態難以接受的關鍵所在。

順著這樣的思想背景來看，情形於是乎變得很明顯。固然，德國思想家接受以均值人的概念爲基礎來建構社會類型，但是，對人類社群而言，其所反映的卻僅只是一個相當貧瘠的概念。社會有其自性，但是，個體也一樣具備著自主性，而且，這是構成現代社會的一個重要成分。再者，社會是一再分化著，我們更是必須把分化內涵的分歧性考慮進來。如此一來，統計學所應當強調的，毋寧理當是變異性（或謂離散度），而不是中央趨勢（Gigerenzer 等人，1989: 49-50）。

其次，就英國的情形而言，在強調持具個體的自由主義傳統的導引下，英國的統計學家，與德國的同僚一樣，著重的也是變異性（或謂離散度），而不是中央趨勢。雖說 Galton 受到 Quetelet 影響，特別是其誤差曲線（error curve）（即後來稱呼的常態曲線）的概念，<sup>40</sup> 但是，他無法接受 Quetelet 視變異只是干

---

或 Desrosieres (1998: 179-188)。

擾的說法。受到 Darwin 之演化論深刻地影響，Galton (1889) 所感到興趣的是另外一件事——諸如優生學、遺傳學或衛生學的問題。他所興趣詢問的是諸如天才或在各領域（如數學、科學、政治、法律或宗教等）有成就者的遺傳來源。就此一議題而言，他認為，人們的特殊性向與才能基本上是由上一代遺傳給下一代，彼此之間有著一定的相關程度<sup>41</sup> (Galton, 1962)。於是乎，他所著重的是，具變異性的某類個體彼此之間所可能展現的系統關係，而不是 Quetelet 的平均值本身，雖說，就統計之數學表現形式的技術性操作而言，兩者之間是有著一定的關係。

自十九世紀的最後一、二十年間，Galton 這樣的認知模式為其後的英國統計學者（如 Edgeworth 或 Pearson）所沿用，並且蔚成思想傳承（參考 Stigler, 1986; Gigerenzer 等人, 1989; Hacking, 1990; Desrosieres, 1998）。很明顯的，這樣的強調變異性（度）與英國自由主義傳統重視個體的自主性與獨立性的政治思想可以孕生一定的親近性的。當然，這也與法國大革命與工業革命後都市中的大眾社會大幅度成長，產生了一定的歷史性關係。簡單說，在這樣的社會裡，平等權的概念是被肯定著，因而，一

---

40 Galton 稱 Quetelet 的誤差曲線概念是非理性的至高法則 (the supreme law of Unreason)，而且它被神聖化。對此，他說：「假如希臘人知道它（按指誤差曲線）的話，這應當會被人格化，而且奉之為神祇的」（間接引自 Gigerenzer 等人, 1989: 55; 同時參看 Galton, 1889: 66）。

41 此一後來統計學家稱為「相關」(correlation) 的概念，當時 (1877 年) Galton 是以復歸法則 (the law of reversion) 稱之，乃有復歸回到祖先的形式的意思。後來統計學家所用、且與相關一概念密切相關的迴歸 (regression) 一詞，用於生物學上，原有意涵回歸到更遠的祖先的意思，但是，在統計學上，則意指向著平均值輻輳靠攏的意思（參看 Gigerenzer 等人, 1989: 57-58）。

般平凡的市井斗民是政治上的 i. i. d. 元素。於是乎，舉凡與代表民主制度之數人頭有關的概念因應而生，而統計的概念（諸如平均值或離散度等等）正可以相對符應地被使用著（參考 Stigler, 1986: 170-171; Gigerenzer 等人，1989: 68-69）。是的，到了二十世紀，當統計概念開始廣泛被運用於自然與生物科學，而數理統計學也迅速發展後，<sup>42</sup> 這樣的歷史親近性或許逐漸喪失了時代的現實意義，但是，無論就社會統計的發展史或當前的實際社會意義來說，這樣的歷史性格還是具有一定的意義，不能完全忽視的。

就西方統計發展史之整體意義的角度來看，英國統計學者（特別是 Galton 與 Pearson）所提出強調具變異性的某類個體彼此之間所可能展現之系統性的相關（correlation）關係（與其後的迴歸〔regression〕）概念，不但對後來實證社會科學的發展具有著深遠的意義，<sup>43</sup> 而且與以上所列舉強調異質性意涵的德國統計學傳統呼應著。這一切似乎意涵著，以變異度的立場來批評平均值的現實意義，實乃具有著歷史辯證性的意涵。當初 Quetelet 的均值人概念乃成於法國大革命之後的時代裡。是時，社會一直動盪不安，人們普遍迫切地感覺到需要尋求安頓社會秩序基礎，均值人的概念恰恰能夠提供這樣的認知需要。相對的，強調異質性意涵的統計概念，自是社會走向穩定局面後，肯定和宣示（至少是呼應）個體自由之傳統理念的一種具體表現方式，而這正是當時之英國社會所體現的歷史場景。

---

42 有關數理統計學的發展簡史，可參考 Neyman (1976)。

43 參看 Hiltz (1973)。同時，在此值得一提的，Galton 與 Pearson 所提出之相關與迴歸的概念強調的是個別差異，正是 1930 年代之後美國出現大規模市場調查與投票趨勢研究背後深藏的主導意識形態（參看 Desrosieres, 1998: 233）。

經過了這樣的歷史轉折之後，審視十九世紀以後的歷史軌跡、特別是邁進二十一世紀的今天，我們發現，這樣於均數與變異數之二中擇其一來強調的選項爭論，喪失了現實上的實質意義。平均值所具的社會（與社會學）意義，再也不能只是透過離散度這樣一個概念來對比彰顯就足夠，而反之亦然。毋寧的，情形應當是這兩個概念是一體的兩面，必須成爲相輔相成的「共謀」，相互的奧援，才能發揮實際的運用功能。同時，它們更因爲共享著一定的哲學人類學的存有預設和期待，而必須擺在一齊同時來看待。簡單說，這個存有預設與期待就是：個體是自由、自主的；而同時，社會又是一個具體系自衍性的自存體。沒錯，這是一個弔詭的兩難困境，但是，就量化的經驗實證社會研究而言，正是這樣弔詭的哲學人類學存有預設和期待困境，加深了中央趨勢與離散度這兩個概念做爲塑構社會圖像之意識形態基礎的需要，而且，也塑造出兩種有關人的類型：均值人與離散人。底下，讓我對這樣一個歷史場景進行闡述。

數字做爲一種象徵符號，往往被視爲代表著客觀事實，這是自然科學發展所衍生的一種信念。然而，既然數字是一種象徵符號，它就不可避免地受到特殊的文化與歷史色調所彩染。平均值做爲對所謂「事實」的一種數學化約表達形式，它乃依附在一套理論論述架構（如大數法則）中來被理解與討論著的。因此，在認知上，它內涵著一定的「意識形態」。準此，透過數量化的集體性來供奉與證成個體性的內涵，本質上乃與主張人是獨特、單一無二之浪漫主義的非數量化個體性觀念不相容的。

通常，一般的市井斗民是不懂什麼中央趨勢或離散度的概念的。這些概念的提引與運用，基本上是少數人<sup>44</sup>企圖以所謂科學理性的概念，來對現實實際生活從事人爲的干預。事實上，我已

經提過，就歷史發展背景來看，一開始，統計概念乃是一套因應國家統治之需要而孕生的政治語言。然而，至少，自十七世紀以來，所謂古典自由主義的政治思想既塑造、也推動了西方世界（尤其是公共領域）的發展。於是，依主權在民的理念原則，被賦予具體形式之最初期的公共領域，諸如報紙、公眾聚會場所等等，最重要的功能之一即是提供人們進行公開辯論的機會（參看 Habermas, 1989）。假如辯論的本質是政治的、而其後的具體行動強調的又是協商的話，那麼，在啓蒙理性精神的導引下，協商時要求以具經驗可證性的科學數據（如失業率、投資指數、犯罪率等等）做爲佐據，以俾說服對方，自是可以理解的。

這樣的歷史背景乃意涵著，經過精算的統計資料，無疑是重要的依據資料。因而，在西方世界，代表著科學與政治（特別是國家與市民社會）產生理性結合的統計學，做爲一種歷史事實，乃獲得更重大的成果，而且進一步被強化著。這可以說是在啓蒙理性的引導下，統計與科學、民主、自由、人民等等諸多概念共生共榮的一種特殊歷史結晶形式，而且，更是民主憲政、議會運作和代表認定等等政治操作所必要的理性手段工具<sup>45</sup>（Desrosieres, 1998: 331-335）。

---

44 當然，在此特別指涉的是統計學家、或運用統計概念的其他學者（如社會學家）、或握有權力影響的人物。

45 與此同時，人民的健康狀況亦是一個國家之國力強弱、政府的施政成效與社會穩定與否的重要指標。舉凡與健康有關的現象，諸如公共衛生的保持、流性病的變動情形、一般貧窮的狀況等，都成爲政府與一般有識之士關心的課題。因此，統計概念的運用順應而生，自是理性衍生的歷史形式。

大體上，到了 1850 年代以後，過去具主導性的社會（道德）統計逐漸退位，取而代之的是經濟統計所構成的博雅科學（liberal science）（Metz, 1987: 347-348）。考察十八與十九世紀之交的歐洲歷史，統計學所具的意涵做了這樣的改變，原是不足為奇的。尤其，隨著工業化、都市化和人口成長等等所帶來的大眾現象蓬勃發展，而所謂的社會（實即資產階級所組成的社會）興起，且與國家產生既聯合、又對衡的狀況之際，統計概念的運用已非官方的專利，而逐漸成為民間社會（至少菁英份子）使用的語言。然而，情形雖是如此，它做為政治語言的特質卻還是始終如一。只是，統計由原是對一個國家內種種特殊特質的描繪，轉而成為是民間社會（特別是資產階級）對種種數據的蒐集。此時，統計的聽眾對象不再只是國家的君王與統治階層，而是所謂的公眾（public）。

同時，在資產社會的主導下，更因為社會迅速變遷（諸如分工、生產與消費的分離、勞力市場的興起、社會角色的分化等等），過去國家以人口學為核心的統計概念，並不適用。相反的，諸如公共衛生、投資、勞動力的性質等等議題，成為統計學關心的重點，而有著衛生統計或經濟統計等等名稱出現（參考 Porter, 1987: 353）。此時，統計處理的基本上乃有關「人民的條件」的問題（the condition-of-the-people question），且是所謂的大數現象（the phenomena of large numbers）（Metz, 1987: 338; Hacking, 1991: 191）。職是之故，統計學考慮的重要課題是均值人（即多數人）的健康狀況，而非有疾病或缺憾特徵等等的特殊人（如貧者、犯罪者、吸毒者、染受肺病者等等）。

在這樣一個社會意識興起而發揚的時代裡，具多數意涵的均值人概念乃是社會做為獨立於國家外之一個自我規約體系的量化

同義詞。和做爲一個國家的子民一樣，做爲組成社會的人民，也是一樣需要被瞭解的，唯其內涵不同了。做爲社會的人民，人是獨立而自由的，他們是主人，對公共事務有著相同的權利表達意見與做選擇和決定的機會。於是，實施民主體制的社會常以數人頭的方式來決定公共事務、判斷是非、或確定輕重緩急。這無疑奠定了多數此一概念的權威地位，乃證成集體性最爲具體、且具經驗效果性的指標。準此，平均值一概念反映的，正是在集體聚合情況下代表最多數人的屬性特徵，而這轉而成爲證成社會結構的經驗實徵指標。譬如，Bentham 的功利主義的說法即反映這樣的統計性思想。他著重所謂的「幸福計算」(felicific calculus)，把人們的快樂和痛苦印象化約爲六大類，而每一類依外在因素對人們之快樂和痛苦感的效應給予一個指數。準此，Bentham 進而分別比較快樂和痛苦的總和，以決定如何選擇應對的行動(引自 Metz, 1987: 342; 同時參考 Altick, 1974: 117-118)。很顯然的，Bentham 這樣的計算乃意涵著均值人的概念，它代表著最大多數人之快樂(與痛苦)的判準。很明顯的，這與 Quetelet 的想法正是互相呼應著。

在此，必須特別提醒，此一平均值概念並不僅只是表達某種統計均值(statistical average)的概念而已，而且是企圖證成人類行爲乃存在著永恆的法則。借用 Quetelet 的話語來說，這即有如「物體的重力法則一般的嚴密堅固」。於是，當十九世紀的西歐人把統計做爲進行社會改革的工具時，其所指向的即是對所謂多數之人民的關照。這不僅是代表社會一概念最踏實的經驗指標，而且也是自由主義者實踐以人民爲名之民主政治理念的具體表現。

當民主政治體制結合了自由市場經濟的機制而成爲決定社會走向的基本主導理路時，有一個現象變得相當明顯。此時，一個

人的內在特質必然是被排除，而只有外顯於公眾的屬性特徵，才被人們看重。Metz (1987: 349) 即說道：「自由主義社會之公私領域的分離，支持了統計學者把個人私屬的面向排除掉」。於是，一個人總是被擺在具集體聚合性的平均值概念下來理解與估量。這也就是說，在大數的脈絡下來解釋，人們所有的私屬特徵，原則上都不具意義的，因為與政治經濟學家所發展出來的市場概念相關聯在一起的自由施為者 (free agent) 一概念，事實上即具備著統計均值人概念的抽象意涵 (Metz, 1987: 340)。基本上，「自由施為者」意指的是一個在市場中具獨立、自主的「經濟人」，而這又是定義人最具現實意義、也是最有效的同義詞。更應當一提的是，自由施為者做為貫徹自由主義信念的一種人的理念類型 (ideal type)，在經驗現實上，他必然是以均值人這樣一個具多數、且常態的姿態來呈現，否則，整個信念就無以維持下去的。<sup>46</sup>

在這樣的歷史場景裡，統計的概念使得個體與集體（或謂社會）的區分更加具體而明確，但也更為緊密關聯在一齊，成為一體的兩面。譬如，Metz (1987: 338) 即指出：「在現代的統計心性 (statistical mentality) 中，人乃被看成為諸多社會面向的匯集。所謂個體性 (individuality) 是相當有限之社會定義或面向予以常變數目的不經意組合，而社會即包含在一段時間內所有面向的上層結構 (superstructure)。」於是，集體（或謂社會）乃做為反照和彰顯個體性的指標概念基礎。換句話說，一個人的特質必須是擺在集體的概念下才得以彰顯。譬如，社會學家以所謂「社

---

46 有關理念類型與平均類型（和集體類型）的比較，將在下文中討論到。



會經濟地位指標」來表現「會階層的常態分配曲線，而藉著一個人在常態分配曲線中所站之數量性的相對位置，他的特質（如，他是一個中產階級者、受過高等教育的人）於焉得以表現出來。

無疑的，在這樣以社會之集體性來壟斷主導一切定義人之特質的歷史格局裡，個體性乃與數量化相互增強，而且被具集體性質的結構一概念所吞食。同時，根據大數法則，愈多的人成為這樣的「個體」，則他愈多觸及平均值這個神祇概念，而且也愈被消融在集體的圖像之中。<sup>47</sup>於是，過去強調少數、特殊、穩固、恆定（甚至是偏離）之特質的英雄崇拜，基本上是喪失而不再了。就具結構性的社會機置而言，在今天這樣一個大眾社會裡，透過大眾傳播媒體的介體，流行與風尚成為主導一般人（特別是年輕人）之行止去向的重要社會機制，而創造與強化均值人正是流行與風尚內涵的理路結果。諸如麥克強森或張惠妹即是這類一種人為創造之數量化均值人的典範。假如他們是英雄的話，那麼，他們是人們依某種期待的圖像，以理性的方式刻意設計，並排列構塑的虛擬英雄。這種的英雄圖像是短暫，而且也是飄蕩的，因為其組合既是不經意，而且元素的數目更是常變，一不小心就會落在平均值的信任範圍（*confident interval*）之外的。

---

47 這樣以集體性來定義個體性的認知與思想模式，反映著社會自存而具優位性的基本思想，而這正是十九世紀中葉以來西方社會思想的基本哲學家人類學預設。事實上，在啓蒙時期，歐洲人企圖以具集體（社會）意涵的「文化」來證成人做為主體所內涵之個體性的實作模式，即已明顯地為這樣的統計思想鋪下了歷史軌跡。有關這樣的討論，參考葉啓政（2004b: 202-210）。

## 七、Durkheim 對平均類型 / 集體類型的摺疊

經過上面對多數此一概念做了一番歷史性的論述關照之後，在社會思想史上有另一個概念上的重要轉折產生，即：常態性 (normality) 一概念取代多數的概念，成為建構有關社會現象的指導標竿。這樣一個思想上的轉折所以可能，Quetelet 的誤差曲線概念提示、也成就了今天社會學家們所熟悉之常態分配概念的誕生，是至為重要的關鍵。<sup>48</sup> 經過這樣一個概念的轉折，曲線所表達的不是隨機誤差的行為，而是現象所內涵的一種「正常」的事實樣態。在西方現代社會學史中，提倡這樣一個概念、並進行分析的，Durkheim 可以說是最具代表性的人物。對他來說，常態性有道德的意涵，所謂常態即是好與對的，同時，它又與平均類型和一般性 (generality) 拉上關係。這構成了 Durkheim 之社會學論述的重心 (至少，他早期的思想是如此)，也因此奠定下統計社會學的基本認知樣態。

以概率理論的角度來說，當 Quetelet 提出了均值人與平均類型的概念，<sup>49</sup> 並以此證成了社會做為一個「全部」的想像時，其所涉及的不是「相信某事的理由」<sup>50</sup> 的可接受程度問題，而是事

---

48 Quetelet 當時使用的概念是二項法則 (binomial law) 或可能性曲線 (possibility curve)，而常態法則 (normal law) 一詞則是 Pearson 在 1894 年提出的。至於有關常態曲線的歷史性探討，可參看 Desrosieres (1998: 73-77)，並同時參考 Lundberg (1940: 122)。

49 Quetelet 當時並沒有進行如當前統計學家所看重的顯著水準檢定 (the test of significance)，也沒有計算標準差 (standard error) 等等的做為 (Porter, 1985: 56)。

50 就西方統計思想發展史來說，「相信某事的理由」的議題最早、最重要、也是最為學者所注意而討論的，是前面文本中提到有關司法上對犯罪定讞

物之變異度（或更具體地說，即與平均值的離散程度）的事實性問題（參看 Stigler, 1986: 161-220; Porter, 1986: 41-70）。Quetelet 認為，從個體身上得來之平均類型做為社會「全部」的一種具一致性的表徵反映，乃意涵存在有一個恆定因，它是有別、也超出於個體的自由意志。<sup>51</sup> 施之於人的社會現象，這個恆定因的本質即具備著後來 Durkheim 所謂之社會事實的性質，而這正是底下要說明的重點。

Durkheim 分享著 Quetelet 的平均類型的概念，成為確立社會之事實性概念的重要依據。這在其早期作品（諸如《社會分工》與《社會學方法的規則》二書）中，均可明顯見到（Durkheim, 1933, 1982）。譬如，當他描述 Galton 的遺傳論時，Durkheim 即以為 Galton 只重視量上的偏離現象，而忽略了，相對著平均類型來看，個體所顯現質性上的偏離。準此，他定義一個自然群體的平均類型本質上乃是相對應於最平凡人之平均生活條件的類型（Durkheim, 1933: 324-325）。繼而，他區分兩種社會現象（或條件）；其一為常態（normal），而另一為病態（morbid or pathological）。準此，Durkheim 進一步指出，假若平均類型意指最頻繁的形式的話，那麼，我們可以說常態類型乃與平均類型併合，而任何偏離此一標準者則為病態現象（Durkheim, 1938:

---

時，12 個陪審團成員投票的比率應當為何才不至於是誤判的問題。這個問題早在十八世紀後葉為 Condorcet 與 Laplace 所提出。在 1831 年前一直以 7 比 5 做為定讞的標準，但是，1831 年以後採納了 Poisson 的計算而改採 8 比 4 的多數決（參看 Desrosieres, 1998: 88-89; Hacking, 1990; Stigler, 1986）。

51 對 Quetelet 這樣的說法，後人有不同的批評。有關這些論述的梗概，參看 Desrosieres (1998: 98-99)。

56)。很明顯的，以類似這樣的說法，與 Quetelet 的觀念立場相互對照，兩者基本上是相當一致的。

但是，到了《自殺論》一書出版時，Durkheim 的看法與 Quetelet 有了明顯的分歧。他另外提出集體類型（collective type）的概念，而以為這與平均類型有所分別，並進而批評 Quetelet 的想法。首先，Durkheim 對 Quetelet 的平均類型概念做了這樣的詮釋，他說：

當 Quetelet 讓哲學家們注意到一些社會現象在同一段時間內重複出現、且有著顯著的規則性時，他認為可以用其所提出之均值人理論來處理——尤有進之的，此一理論一直就是對此一顯著的事實唯一具系統性的解釋。根據他的看法，每個社會或多或少都有著一個特定的類型，它乃確由多數所再製，由此，在一些干擾原因的影響之下，只有一些少數的會傾向偏離。……雖然並非全然不可改變，此一一般類型，比起個別類型，改變得更緩慢，因為透過群眾而讓一個社會改變，遠比讓一個或少數一些個體改變是更為困難的。這樣的穩定性很自然地乃在於由此一類型所具之典型屬性衍生的行止中再現；……因此，既然只要社會的一般類型不變，大部分的它們（按指行為屬性）也就維持不變，同時，既然變遷是非尋常的，統計計量的結果，在接著來的一大段時間裡，就必須維持相同。……Quetelet 給予這樣一個的一般類型以平均類型的名稱，因為它幾乎正是由個別類型取其算術平均而獲得。……此一理論似乎相當簡單。但是，首先，假如它（按指此一理論）指的是平均類型如何在大多數的個體中實現的話，它只能看成是一種解釋而已。由於，當個體們改變時，平均類型仍然恆定地維持而等於其自身，它因此必須某個程度地獨立於它們（按指個體們）之外，然而，它卻又必須慢慢而迂迴地把自己插進它們之中（Durkheim, 1972: 300-301）。

對 Quetelet 的平均類型概念做了一番詮釋後，Durkheim 提出了集體類型的概念，以與平均類型概念有所區隔，並以自殺為

例加以說明。他指出，即使以最常見自殺的國家來說，每百萬人中頂多也只有 300 至 400 個自殺的案例而已。因此，自殺可以說是極端地被排除於均值人之自我保存本能之外，所謂均值人一般並不會自殺的。但是，一個社會的自殺率卻常常總是相當穩定，Quetelet 的平均類型理論於是乎並無助於解釋這樣的現象的，因為，無論到那個國家，就總人口而言，自殺率都是幾近於零。然而，就任何一個社會的自殺率總是相當穩定這樣一個社會事實而言，Durkheim 以為，Quetelet 的理論顯然是根據不正確的觀察而得來的。同時，Quetelet 的平均類型說充其量只是告訴我們，在一段相同時間內，人們可能會自殺的概率而已；它並無法告訴我們自殺之平均傾向的量子度、或幫助我們證明此一傾向的存在。沒錯，自殺的受難者是極為少數，但是，他們卻是廣泛分散而各自做著自殺的動作，彼此之間並不知道在做著同樣的事。不過，在這樣的情況下，有一個事實卻是常見到，那就是：只要社會維持不變，自殺率總是也維持一樣。

對此，Durkheim 認為，這是因為它來自單一個或單一群原因，而這原因主宰著個體的行為。對類似自殺這樣一個異常現象的單一個或單一群原因，簡言之，其所主宰者即是集體類型所意圖說明的重點 (Durkheim, 1972: 302-304)。就此，自殺傾向反映的，基本上是一個社會的性情 (temperament)，它來自社群的道德組構 (the moral constitution of group)。雖然此一社會性情隨著群體的不同而有所差異，但是，在一段時間內，它卻經常是維持不改變，而這即是社會共同感應 (social coenaesthesia) 的一個基本元素<sup>52</sup> (Durkheim, 1972: 305)。於是乎，在 Durkheim 的心目

52 很明顯的，此一社會共同感應的概念可以說是其早期在《社會分工論》中

中，真正代表社會、也是真正反映社會自身的，不是 Quetelet 的平均類型，而是他自己所說的集體類型，因為「集體傾向有其自己的存在；儘管是另一類，但是它們的力量卻有如宇宙力量一般的真實；同時，它們乃自外來影響個體，雖然是透過另外的管道」（Durkheim, 1972: 309; 同時參考頁 318）。

準此立場，Durkheim 進一步指出，此一集體感應力量是會落實到個體身上，而這正是證明社會自存，也是其所以具有力量的關鍵所在。但是，一旦此一集體感應力量被個體化，即使發生在絕大多數之成員的身上，其力量的效應一定是不均勻，也必定大打折扣。因此，假如諸如正義、責任等等道德「只依靠平均意識之不確定感覺來保證的話，它必定是極端缺乏保障的。」在這樣的情況之下，「均值人的道德只稍具強度而已。他（按指均值人）只擁有最不可或缺的倫理原則至某個決定性的程度，甚至它們（按指這些倫理原則）遠不如在集體類型中的精確和具權威性，而這集體類型意指的即是社會做為一個全部」（Durkheim, 1972: 317）。Durkheim 於是下結論說，倘若這麼做，將會使得道德的起源（按 Durkheim 的意思，即來自社會本身）成為一個無解的問題，而這正是 Quetelet 所犯之錯誤的癥結所在。

根據上面 Durkheim 所提出的說法，就概念的實質社會內涵而言，平均類型既不能等同集體類型，也不能涵蓋集體類型。或許，儘管，在統計技術的使用上，它們可以共同享用著相同的參數概念（如平均值和離散度）來表達，但是，兩者之間還是有著「性質」上的根本區分的。簡單說，理念上，只有集體類型的概

---

所提到之集體意識的另一種說法，兩者的內涵有相通之處。只是，前者強調的是情緒與情感性面向，而後者則側重認知面向。

念才真正蘊涵著「社會做爲一個全部」這樣的意思。至於平均類型，基本上只是把眾多個體的表現（特別是以數量的方式）聚集在一起時的一種呈現樣態。或許，它呈現著社會的一種樣貌，但是，絕不是「社會做爲一個全部」（特別是指涉做爲一個道德全體）的基本樣態。對此，當 Durkheim 陳述統計資料的分殊使用時，其所表述的卻有著模糊曖昧之處。他說：

一方面，統計資料的規則性意涵著集體趨勢的存在乃先於個體；另一方面，我們可以在相當數量的重要個例裡直接建立起此一外在特性。此外，對那些知道意識的個體與集體狀態之間有差異的人們，此一外在性的存在是毫不訝異的。無疑的，依其定義，除非從外面，否則後者（按指集體意識）是無法觸及我們的，因為它們並非由我們的個人稟賦之中顯露出來。……因此，測量一個集體類型的任何元素最適當的方式，並不是測量存在於個體意識的幅度而取其平均值，毋寧應當是取其總和（sum）。然而，這樣的估量方法畢竟還是遠遠地低估了實在，因為其所給予的社會情操降低了許多，而所以降低乃因透過個體化必然會有所流失的緣故（Durkheim, 1972: 318-319）。

倘若誠如 Durkheim 在上面引文中所指出的，平均類型與集體類型可以分別以平均值和總和來表達的話，無疑的，平均值和總和的社會學意義就絕然不一樣了。這也就是說，「個案數目」此一概念的介入扮演著區辨的重要角色。然而，就數學公式運算的意涵而言，這卻是難以理解的，因爲，如此一來，「個案數目」的多寡將可能對集體類型的強弱產生關鍵性的決定作用，而這也極可能等於宣告，凡人數多的，集體類型就可能更強，反之，亦然。這也就是說，一個社會（或社群）的人口數愈多，集體類型

就極可能愈強、愈明顯。這似乎並不合乎一般的經驗法則，也無法獲得充分的保證，因為人口總數不是唯一、更不是最關鍵的決定因素。就計量的角度來說，重要的，毋寧至少是由均數、變異量與總人數等三個參數所共同決定的常態分配曲線的樣態。再者，這樣的區辨還是無法說服我們，何以體現在類似自殺這樣數量上極為少數的社會事實現象背後的還是一個集體類型？這樣一個先驗、且具普遍意義之類型的存在，如何經由例如自殺這樣一個稀少的社會現象，並透過某種量化的數據所總加的數量來表現，Durkheim 並沒有清楚地告訴我們。

在 Durkheim 的心目中，個體化 (individuation) 這樣的歷史現象，是使得平均類型與集體類型可以相互過渡的概念介體。當然，在這個過程中，他所說的社會共同感應的情操，無論就強度或幅度都會減弱，甚至，性質也會改變。然而，就概念內涵、特別是時間序列而言，具社會全部意涵的集體類型是先驗地自存，而平均類型只是以化約的弱勢化方式來呈現，能夠呈現到怎樣的程度與如何呈現，乃視類型的性質等等條件而定。不過，二者之間有著一定的關聯性卻是一種結構性的命定，因為社會的集體形式永遠是先於個體的。就此，平均類型只不過是一個展現集體類型，而使得「社會做為一個全部」得以呈現的常見表現形式。個體化的歷史潮流可能使得平均類型偏離了集體類型的「原型」樣態，但是，無論如何，我們卻都可以從中捕捉到一個社會之集體意識的基本神貌，而這正是 Durkheim 意圖說服我們接受的。

在十九世紀末的西歐世界裡，實證主義的觀念影響所及，使得人們以為，透過一再重複實證、並計量各個研究結果的變異，乃確立普遍規則的不二法門。這也就是說，不斷重複呈現、且不停引入新的變項，以及不斷地計量，乃人類科學知識累積與一再



接受檢證的唯一法則。同時，這樣的研究方法意涵著，對未來的估算是科學活動的目的，因此，一切秩序都可以以機率的方式來呈現。這樣確認真理的認知方式，無疑是允許有變異與離散的概念存在，也才有常態與變態之區分的可能。因此，這是一種以有瑕疵的有限經驗表象來捕捉完美之無限存在的認知策略，強調的是對外顯呈現的經驗表象從事平面化的具體描繪。

基本上，採取以上所提之認知模式者，是不興趣現象所以發生的原始源起場景的。於是，這樣的實證認知策略，推到極端，就不自主地撤消了 Durkheim 區分平均類型與集體類型時原先關心原始源起場景的企圖，而且，同時也把其所具的社會學意義一併給架空掉。在這樣的情況之下，平均類型成為證成、更是表現社會的重要指標，而集體類型（特別是集體意識）的問題卻因此隱而不顯。社會形態於是乎被特別強調，而成為結構一概念的等同代名詞。相反的，原本在 Durkheim 思想中佔有著相當重要地位、且做為集體類型之原型的集體意識這個面向，卻被懸擱起來，以至存而不論。無疑的，這樣一來，Durkheim 的集體類型的概念對源自 Quetelet 之均值人概念的平均類型所做理論性的修正意義和檢驗作用，就蕩然無存了。這體現在美國社會學之主流傳統——結構社會學中，又是特別明顯（參看葉啟政，2004b: 135-140）。

## 八、從平均類型與集體類型過渡到理念類型

第一次世界大戰之前，也就是二十世紀初期，歐美學者對統計與概率理論的討論大幅度進展，Weber 也不例外地受到這樣的思潮影響。譬如，他即指出，社會關係包含或指涉的，全然（且僅僅）只是人們以某種具意義的瞭解方式對社會行動經營出一種

概率性的存在。就此，對此種意義的所以如是掌握，既非因為具有著規範性的「正確」，也不是源於形而上的「真正」意義，而是根據平均（on the average）、或訴諸某種理論性基礎所形塑的純粹類型而得來的<sup>53</sup>（Weber, 1947: 118）。Weber 拿友情（friendship）現象做為例子來解說，他說：「……構成友情之存在的某類行動所以發生，只是概率的存在。因此，一個友情存在或已經存在乃意指這麼一回、且僅此一回事情：我們做為觀察者，根據某些個體已知的主觀態度，判斷有著或已有著一定的概率，以平均的意思導使某一特定類型的行動產生」（Weber, 1947: 119）。因此，在 Weber 的眼中，捕捉社會關係的意義，基本上是一種概率性的認定過程。一旦具意義取向之某類社會行動發生的概率不再時，它們就停止存在了（Weber, 1947: 118）。

對 Weber 這樣的論述立場，Lazarsfeld 做了評論。他說：「在此，Weber 是充分知覺到，假如他要處理人際關係或社會結構的意圖性類型，他就得尋找適當的指標（indicator），……儘管，對其精確的本性，他並沒有特別釐清」（Lazarsfeld, 1972: 33）。Lazarsfeld 做這樣的評論所採取的基準點，很明顯地是徹底的實證主義立場。這也就是說，概念本身或所謂潛在結構（latent structure）<sup>54</sup> 與指標之間，需要有一定之經驗可證的符應關係，否則的話，可信度與有效度就會大打折扣。準此，無怪乎，他會認

---

53 類似的說法，參看 Weber（1993: 31-32, 43-44）。同時，使用 Weber 的術語來說，這涉及的只是因果妥當性的問題。然而，對一個社會現象的理解，我們並不能以此為滿足，至少尚須同時考慮意義妥當性的問題的。關於這兩種妥當性問題的說明，下文將會有簡單的交代。

54 這是 Lazarsfeld 的用語，簡單說，在技術上，這個概念可以是以中介變項或假設構體的姿態來呈現（Lazarsfeld & Henry, 1968）。

為 Weber 的理念類型，特別指涉到科層制的複元性指標時，不可避免地面臨著嚴重瑕疵的考驗（Lazarsfeld, 1972: 34-35）。

基本上，Lazarsfeld 這樣對 Weber 所做徹底實證主義式的評論是否公允，實有商榷的餘地的。原則上，Weber 接受概率的概念在人們的認知上有所意義是毋庸置疑的，而這正是他確立知識認知之客觀性的認識論基礎之一。但是，顯然的，Weber 體認到這中間可能存在的弔詭性。這個弔詭的根本，簡單說，即在於他所強調「主觀的意義瞭解」的必然性與必要性，以及其與客觀性之間如何取得平衡點，以俾使社會學的認知既保有「價值自由」的「科學客觀性」，又能展現具一定之文化和歷史意義的問題上面。

就方法論的立場，從意義的脈絡對社會行動、社會關係、或乃至整體社會進行著所謂文化關涉性的（culturally relevant）考察，乃是 Weber 所提之理念類型的建構與選擇性親近的研究進路的立論基礎。然而，這在在意指著，一種具開放、權宜性的選擇功夫是瞭解社會現象所必要的策略。準此立場，社會學的研究是饒富藝術特性的。<sup>55</sup> 當然，這麼說並不等於意味著，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意義內涵，是完全任意而武斷，更非憑空想像而創造出來的海市蜃樓。毋寧的，它首先必須要有一些充分的「經驗事實」來證成它是「客觀可能」地存在著，而且，這些「經驗事實」也必須具有相當優勢之「客觀可能」的因果主導能量，才會具備了某種程度之普遍意義的詮釋價值。因此，Weber 的理念類型基本上既是透過機率概

---

55 譬如，Nisbet（1971）即以爲，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。

念來經營的一種「事實認定」的認知策略，更是以某種特定的「知識價值」做為基礎，對某種有限、但重要的「文化生活之個別建構的完形體」(individually-structured configuration of our cultural life)所展現的素質因素組合，進行一種「值得瞭解」的詮釋性形構(Weber, 1949: 72, 100-101, 111)。

職是之故，Weber認為，一個理念類型必須同時具備兩個妥當性的要件：意義妥當性(meaning adequacy)與因果妥當性(causal adequacy)。意義妥當性指的是「在關係中的各要素，根據我們感情和思考的習常模式，可被認為構成了『典型的』——通常我們稱其為『正確的』——意義關聯」(Weber, 1993: 31-32)。就啟蒙時期以來之現代西方社會的發展而言，這個具備歷史「正確」意義的典型、且具主導能量的動力即所謂的「理性」，而它又是可以「理性」地轉化進入人們的認知動機之中(Weber, 1993: 43)。Weber稱這樣企圖掌握具備意義妥當性的時代「典型性」為理性主義的方法(Weber, 1993: 23)。至於因果妥當性，指的是經驗規則發生的機率性。因此，所謂因果的解釋意謂著：「根據任一可被計算的、在理想的情況下可被量化的機率規則，一個被觀察的特定過程(精神的或物質的)會依序跟隨(或伴隨)另一特定過程而發生」(Weber, 1993: 31)。

顯而易見的，在這樣的雙重妥當性的要求下，缺乏意義妥當性，因果妥當性就成為只是一個不可理解的統計機率而已(Weber, 1993: 31)。因此，只有具備了意義妥當性，統計數字才是社會學的統計數字。同樣的，一旦欠缺因果妥當性的安頓，意義妥當性則極可能成為只是一套概念經營出來的空中樓閣而已，毫無現實經驗性的使用價值。因此，有了適當之「典型」意義的提出，它要具備妥當性，尚須證明「此一有意義之過程會以可給定的頻率

或近似的方式發生——這種『機會』(chance)的存在，才得以讓我們作出正確的因果性陳述。爲了達到這個目的，往往必須應用平均或『純粹』的類型來加以探討。只有在那些和某種社會行動之可理解的主觀意義相吻合的統計規律上，我們方可建構出可理解的行動類型，亦即——社會學規則」(Weber, 1993: 31-32)。

這樣的說明剔透了一個重要的訊息，即：當我們說理念類型所內涵之意義的選擇是開放而權宜的，實乃意指此一文化象徵意義在現象上雖爲「真實」、甚至是具有著主導能量，但是，無論就認識論或方法論的立場來看，人們都沒有任何絕對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，往往只是因爲，除了反映經驗「真實」性與主導性之外，它尚具有啓發作用的緣故。這也就是說，由此一特定文化象徵意義的角度來看問題，具有勾勒並突顯現象之歷史內涵的「方便」，而且是一種具有洞見的睿智「方便」，可以啓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經驗「真實」性與主導性，而且也一樣地具有啓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 Weber 之詮釋社會學內涵的文化關涉觀最重要的特色 (葉啟政，2004b: 186-187)。

從上面的引述，我們可以發現，當 Weber 提及「平均」一概念時，總是常常與「純粹」類型一概念並列著，這相當有趣，值得進一步追問。要回答這樣一個問題，進一步剖析理念類型的內涵是必要的。根據 Weber 自己的意思，本質上，理念類型是一種具源生 (genetic) 性質的概念，意涵的是一種對一個或多個觀點之片面性的強調。因此，它是用以引發具啓發性之解說用途的一種烏托邦式的心靈建構 (Weber, 1949: 90-91)。然而，準此特質

的同時，理念類型又是一種必須與經驗社會世界緊緊相連、且具經驗效度的概念範疇。如此一來，其所提供的，一方面是分析者從實際經驗社會世界中抽離出來的一種具文化關涉性的「理想」源生概念，而另一方面，它又是一種具有產生牽引實際行動能動力量的實際歷史「趨勢」。<sup>56</sup> 這也就是說，其所具孕生動能的能量有多大、多強，將決定了它所實際可能產生作用的大小與時刻。然而，這些恰恰又只能經由經驗上實際產生的效果來進行回溯性的評估，才得以有所證成，其中，最根本、且有效的評估判準即表現在平均值上面。

總之，做為某類社會形態的源起，理念類型是一種純粹理想類型；但是，做為牽引實際行動的歷史動能，它又必須以平均類型的概念接受現實的經驗實效考驗。準此，到底理念類型是一種純粹類型或平均類型，涉及到者最重要的，可以說是指涉的時間問題。然而，無論如何，就其所具分析上的意義而言，這個理念性趨勢（*ideal tendency*）所指涉的，在時間序列上，本質上是屬於過去已成，尤其是具結構化形式的社會性動能，因此，它有提陳著具歷史文化意義性之參考（或決定）「因」的特質，講究的是那具典型性的核心理念內涵（或衍生）的理路所可能演繹的展現狀況。然而，就實際經驗體現的「效果」角度來看，則平均類型是表現、也是檢證理念類型的基本形式。關於這樣的分殊性的討論，尤其拿來與 *Quetelet* 和 *Durkheim* 的平均類型概念做比較，將在下文中做更細緻的說明。

---

56 參看 Weber (1949: 98)。用 Weber 自己的說法，這即是：「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，理念類型所提供的是理解社會的一種歷史性概念。

在此，讓我以 Weber 所提「理性化」做為描繪現代社會之基本結構特質的理念類型為例來說明吧！首先要指出的是，基本上，這是對歷史事實的一種機率性確認。就十九世紀以來的世界發展史來看，其所言陳的，只是把西方特定時期（至少是啓蒙時期）所發展出來、且在經驗上具可證性之主導作用的一種文化表徵的純粹理想歷史類型勾勒出來而已。此一純粹的歷史理念類型所以可以被供奉，而成為具有啓發意義的詮釋工具，乃因為在經驗現實裡，就統計機率的角度來說，它儼然已成為一股頗具威力的優勢社會實踐力量的緣故。特別，自從十九世紀以來，西方這個「理性化」的文化特質，在世俗經驗層面上，一方面極具高度結構化，而另一方面又展現出高度的生機控制優勢性。這樣一個具高度結構化的生機控制優勢性，伴隨著西方帝國主義不斷地向外侵略，向亞非社會擴散出去。其結果是，「理性化」做為一種歷史表徵形式，它以一種典範「因」之力量的姿態呈現，而終成為幾乎是全世界各地方均可見到的優勢文化表徵格局。<sup>57</sup>

然而，假若我們把知識社會學的關照轉換成認識論（或方法論）的角度來看，既然理念類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「典型」

---

57 一般而言，生機控制性會因在一個文化面向（如科技）具優勢而擴散到另一個文化面向（如生活方式與價值觀）。這樣的擴散現象就明顯地發生在十九世紀中葉以後的人類文明。一開始，在資本主義的經濟理路的支撐下，歐美工業先進國家挾持優越的科技（特別是優勢的軍事科技）侵略亞非國家。經過了一個多世紀的影響作用，歐美工業先進國家所呈現的優勢已由單純的科技面向擴散到社會制度、甚至文化思想的面向，而展現出一種幾近全面性之文化征服的現象。有關此一概念和衍生現象的討論，參看葉啓政（1985, 1991, 1994, 1995a, 2001b）。

社會事實，尤其攸關它可能具有之社會結果效應性的意義如何認定的問題，無疑是至為關鍵的課題。對這樣之結果效應性意義的認定，基本上已非有關單純之理念類型的純粹理想形式的建構問題，而是涉及經驗事實到底有否呈現、或呈現的幅度與程度為何的問題。這必須以另外的方式來展現，前面提到 Quetelet 與 Durkheim 之平均類型的認知與表現方式，恰恰可以被視為是一個最典型的形式。

簡單說，平均類型做為一種認知表現方式，乃意指企圖從實際可經驗的社會體現中，特別是藉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一個具概念性之理念類型（例如理性化）所可能內涵之社會結果效應性的特徵。尤其，當這樣的社會結果效應性的特徵被認為具有著一定的普遍性質的時候，它乃被看成體現著社會結構的普遍特質。因此，我們可以如 Quetelet 與 Durkheim 或其後的實證社會學家一般，以具體的實徵方式，透過具機率意涵的平均類型概念，對所謂可量化操作的「變項」進行盤整，而結構的概念就可以透過這樣的具體方式呈現出來。<sup>58</sup>

在這樣的認知基礎之下，倘若理念類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，平均類型成就的，則是社會現象所呈現之結構性的「果」。不同於理念類型講究那具典型性之核心文化理念所內涵（或衍生）之理路是否充分表現的問題，平均類型只是透過有限選擇的可量化「變項」概念

---

58 最典型的例子，即以表現在諸如性別、年齡、教育程度、職業、年收入、婚姻狀況等等所謂的變項上之統計數據來綜合體現結構的概念，人們也因此認為社會的圖像可以確立下來。



的操作，對現象結果從事機率性的模擬描繪工夫。基本上，這並沒有（至少不一定有）特定的理念參考點，而是可游移、且易動的。然而，不管如何，這兩個概念共同地成就了結構的概念，而且，就在這樣之「因」與「果」的概念性交會之中，在經驗現實裡，結構的概念由理念類型過渡到平均類型，進而，在概念的營造上相互搓揉而結合。其結果是，結構的概念不但被強化，而且，在概念上，獲得了統攝一切社會學論述之至高無上的擔綱地位。<sup>59</sup> 情形發展至此，對社會學知識的經營而言，很明顯的，兼具強調意義妥當性與因果妥當性的理念類型，做為分析社會現象時的一種概念工具，比起平均類型只對現象結果從事平面式的機率性「模擬」，其在詮釋能力上所展現的啟發性潛力的確是大了許多。或許，這正是 Weber 所以偉大，而且有著莫大影響力的關鍵所在吧！

說到這兒，讓我再回過來考量代表中央趨勢一概念的典型指標——平均值的內涵。回顧西方統計思想史的發展，平均值的計算所意圖指涉的，大致上可以歸納成爲兩大類。其一是根據對單一客體之不完全觀察得來的不同測量，取得了一種數量上最好的可能近似值。其二則是把不同的客體考慮在一齊而形構成一個新的實體，並繼而影響了這些客體 (Desrosieres, 1998: 71)。

就意涵來看，前者考量的重點是一個「個別建構之完形體」表現在不同的時間或空間（或兩者同時考慮）序列上有數量差異的情形。此時，取其平均值的用意，可以借用統計迴歸

---

59 因爲無法利用極有限的篇幅來說清楚，對此一命題實難有更細緻的說明，至感抱歉。有關這兩種類型與塑造結構此一概念之間的關係的進一步討論，參考葉啓政 (2004b: 360-370)。

(statistical regression) 概念的意涵來表達，乃是於事情發生之後（如理性化現象已存在、且發生作用）用來估計（estimate）一個理想狀況（如理性化的理念類型）可能發生（或偏差）的機率。準此，施及於 Weber 強調意義妥當性的理念類型應同時具備因果妥當性的說法，平均值若有意義、且用上的話，指的應當是屬於這一類。也就是說，我們可以透過前者如此一般的平均值來估計一個具意義妥當性之理念類型的因果妥當性。就此，在概念內涵上，理念類型與 Galton 的相關（或迴歸）概念相對地有著較多的親近性。

很明顯的，不同於 Weber 的理念類型，實證社會學家對社會現象所關心的平均類型，其焦點是傾向於後者，而其中最具代表性的，即是在上面所提到「總和除以個案數目」得到的均數此一概念。誠如在本文一開始所指陳的，他們關心的是，就某單一或一組屬性而言，其在人群聚合中的分布情形，或一個人在此分配曲線中所站的位置。平均值（或均數）佐以離散度的概念，乃用來描繪此一分配曲線的行為，或用來對照出一個人在分配曲線中所站的相對位置。就如此的概念內涵來看，一開始，其企圖剔透的，不是一個「個別建構之完形體」表現在不同時空狀況的數量差異情形，而是涉及一個具集體性質之整體「全部」（或其與部分之關係）的行為特徵。此時，時間與空間的概念基本上並不是內涵，也非核心。<sup>60</sup> 甚至，我們可以說，它本質上是被懸擱而架開著。於是，誠如 Quetelet 的均值人概念所衍生意涵的，此一

---

60 這並不等於說強調平均類型者都不考慮時間與空間因素，否則，社會學傳統對社會變遷與區位比較的研究就不可能進行。此處，做此說法，基本上乃就平均類型一概念的基本內涵而言，而不涉及其外衍性的意涵。同理，在現實層面上，理念類型也可以處理人群聚合性的平均值概念的。

平均值（或謂「均數」乃意指世界（當然，包含人的社會世界）存有著一種內在法則，它要求一個「全部」的內部具有內在一致性（inner consistency），而個別的差異（即所謂的離散度）只不過是一種隨機性的誤差而已。

這麼一來，平均值的概念內涵著一個整體「全部」的存在，而平均值正是這個整體「全部」的代言人、或甚至是化身，乃反映其所具時間上「現在當前此刻」的結構樣態的最佳指標，因此，其所欲表達的概念重點在於整體「全部」，不管是其自身或部分與之的關係。準此，容或個體人的個體性是關心的重點，誠如在上面一再提到的，它也必須是擺在以某單一或一組屬性為基礎所展現的集體形式（常態分配曲線即其具體表徵）來表達。以這樣的方式來展現個體性（因而主體性），首先就必須把集體性架設出來。因此，無論就時間性或空間性的存在先後次序而言，集體性都具有優位性。無怪乎，Durkheim 會宣稱社會總是先於個人而存在，而且自成一格地具有著自性。在這樣的情形下，平均類型內涵著一股霸氣，像大水從瀑布高處滂沱傾瀉而下一般，其勢銳不可擋。它所定義、引導的社會結構樣態，鮮亮、明確、直接、肯定地被呈現表露出來，但卻是緊閉著氣一般，毫無喘息的轉圜空間。

相對的，Weber 的理念類型概念就缺乏這樣的霸氣，它沒有明顯、毫無保留、而立刻地就把具集體性的整體「全部」形式托抬出來。其所展現的權宜方便性質，既不是用來確認具有著部分的妾庶身分，也不是用來隱藏其完全否定整體「全部」的滔天罪行。毋寧的，理念類型的策略是一種陰柔、迂迴、婉轉、綿延的搓揉表現工夫，其特色不是以泰山壓頂的姿態來征服一切，而是一種近乎以不厭其煩的方式進行輕聲細語的婉約說服工夫。它

的態度是謙虛，但卻是堅毅的，因此，在宣稱只是提供「具啓發作用的烏托邦式參照點」的名義裡，它實際展現的，卻是一直持續以不亢不卑的方式進行著細部滲透。它所提供的不是原已屬於整體「全部」的部分，而是以一種謙卑的手腕供奉著社會的「元神」。在透過不斷比附對照的導引過程中，這個「元神」可以搓揉成形，呈現在人們的面前，因此，它基本上並無「全部」與「部分」的區隔問題。與平均類型所呈現之霸王硬上弓的霸氣相比較，這無疑是一種類似誘引入彀的經營工夫，需要持續的耐心與細膩的技巧。

很明顯的，上面對平均類型與理念類型所做的描繪乃意涵著，它們用以做為分析社會現象的研究策略，兩者各有特色，也因而有著不同的思考與認知旨意。雖說，原則上，理念類型在詮釋能力上所展現的啓發性潛力，或許是大了許多，但是，兩者彼此之間何時與如何被運用比較恰適，實無絕對性的判準可言。到底哪一個類型概念會吸引社會學者來運用，或許，與整個時代的氛圍比較有關吧！底下，我試著從這樣的角度來做進一步的說明，而且，也權宜地以此做為本文的結語。

## 九、大眾社會形態的彰揚與統計概念的運用 ——代結語

對一個概念予以數學定義化，其所呈現的「客觀性」能保證的，最主要的只是在這個定義下它具一定的明晰可辨與可理解程度。但是，這並不能等同、也不能確保其所內涵的文化歷史意義具有妥貼性，也不能偷渡成為代表普全意義的真理形式。實證社會學者（特別是力主量化者）的迷思即在於把整個歷史與文化條

件抽空，以為統計概念與其方法理路的本身，即具備有檢證具普遍效準性之科學真理的能耐和客觀條件。殊不料，他們長期所依賴的概念——如中央趨勢與離散度這兩個客觀的神祇性概念，本身其實就是特殊文化與歷史背景底下的特殊概念產物。說穿了，它們只是啓蒙理性帶來的一種特殊魔咒，一沾用上了，就必然把特定的文化與歷史意涵一併地承擔下來。不幸的是，大多數從事實證量化研究的社會學者，不是以不承認的方式把這個特殊的文化歷史特質完全架空，就是根本不知道統計學史上有著一段難以化解的思想糾結。他們一直存在於一種潛意識夢遊當中，把追求普遍法則的知識理想與方法論之理路規則的實情劃上等號。於是，他們以夢囈的方式毫無細緻思索地供奉著平均值——一個自 Quetelet 以來即竭力塑造的理性神祇。而且，在夢遊當中，他們頑強地相信自己乃奉「科學」的客觀之名，手上揮舞的是「真理」的利劍，可以隨時欣殺「異端」。這表現的其實只是一種有「知識」、但實則卻是無知的傲慢態度。

從以上的諸多討論，我們可以很清楚地看出，統計概念本身並無法展現所指涉對象的歷史起源性質，也無法自動地區辨歷史情境的改變。它有的，毋寧只是提供具經驗結果性的數據表現形式而已。因此，我們必須意識到，整個歷史情境改變了，其意涵自然就必須重新予以架設。這也就是說，於不同的歷史或文化情境裡使用同一個統計概念，研究者應當注意到其內涵的實質社會意義極可能是不一樣，而必須有著不同的詮釋和理解。這正是統計社會學一向忽視、但卻是不能不認真思考的課題。

準此立場，姑且不論在大數法則支撐下之平均值（與離散度）做為顯現社會現象的事實性概念是否恰當，需要搭配地考慮歷史條件與文化價值，使用它們才得以有效、有意義，卻是一個不爭

的事實。因此，就知識社會學的立場來看，諸如大數法則、平均值與離散度等概念，其實只不過是在西歐現代歷史發展過程中一些具特殊歷史文化意義的理念類型，其概念的社會本質是個別性的。這也就是說，它們是西歐現代史中的一些特殊「個別」概念產物。假若，在現實上，它看起來似乎展現出普遍性意義的話，那主要是因為西歐現代這個「特殊個別」之文明的優勢性產生擴散作用的歷史趨勢使然的。然而，經過了近兩百年的文化優勢擴散，今天，人類整體文明的歷史場景正在改變，而且，已非十九世紀時的歷史光景了。處在這樣的時代當刻之下，上述諸多統計概念的社會意涵與價值，自然也因而隨著改變，這是不能不正視的問題，而且，正是底下要討論的重點。

就歷史發展的軌跡來看，大眾社會的形成與日益茁壯，可以說是檢討平均類型與理念類型二者之時代意義的關鍵參照點，而公共性（因而公共領域）內涵的演變恰恰是一個重要的轉折點。首先，讓我援引 Arendt 的說法來說明。她認為，就其元神而言，公共性的塑造，基本上，乃要求不同世代之間具有著一種永恆、但卻超越的時間延續性（包含過去與未來），進而得以展現出一種整體表現的形式（Arendt, 1958: 55）。然而，大眾社會做為表現持具個人主義（possessive individualism）最晚進的歷史形式，其所展現的基本特徵卻是 Maffesoli 所謂的新部落主義（neotribalism）的特質。這個時候，一個社會基本上是缺乏具整體社會性與耐久性的集體意識與集體記憶的，有的，頂多只是被訊息溝通網絡所制約的一種歸屬感（a feeling of belonging）而已（Maffesoli, 1996: 139）。這種歸屬感本質上是一種集體感應力（collective sensibility）的經營，它所呈現的只是一套密語（cipher），以爆炸的方式一再而快速地被消耗著，既無法耐久，也

不具明顯的累積性 (Maffesoli, 1988: 148)。同時，它更是被區域化、功能化、而隨時游動著。在其中，大眾只是具個別性的個體存有體，他們並無共同關心的客體議題、看不到、也聽不到別人的 (Arendt, 1958: 57-58)。

顯而易見的，在這樣的場景裡，傳統具連帶 (solidarity) 意涵的公共性是無法維持的。其所以無法在大眾社會中維持，原因並不在於人的數量過多，而是人們之間的世界已喪失了使他們聚在一齊、而產生關連與分離的力量了 (Arendt, 1958: 53-54)。如此一來，假若利用所謂的民意調查來反映公眾意見 (與態度) 乃是統計社會學的研究基模的話，那麼，這樣的量化意見結果，當然是不再具有公共性了。因而，它無法用來證成一向社會學者心目中常有之「社會的本質是連帶的」這樣的基本哲學人類學的存有假設。當然，連帶的，過去如 Quetelet 使用的均值人 (或 Durkheim 的平均類型) 概念所內涵具連帶凝聚意義的道德性，無形之中也是被懸擱起來。職是之故，一旦沒有充分意識到歷史脈絡可能已做了這樣的轉移，而還一味地以具社會整體共識性的集體意識仍為當代大眾社會涵攝的基調，並一成不變地以為所運用的統計概念 (如中央趨勢與離散度) 依舊意涵著這樣一個社會樣態，那就不免會有著誤置歷史脈絡的嫌疑——即誤用在缺乏社群感的大眾社會情境當中。

在此，為了進行進一步的討論，讓我先對統計學中處理均數的一個常見方式有所說明。一般，統計學家採取以均數為基準而取一定之離散度指標 (如均數  $\pm 1.96$  標準差) 做為區分範圍標準來標示所謂「可接受範圍」、「可容忍範圍」或「可信任範圍」的概念。這樣環繞著均數而經營的做法，基本上有一個重要的意義，即在於企圖把原始數量上原有的「差異」予以「無差異

化」，為的是帶出原則上具「同質性」假定的多數此一概念。這也就是說，在有意或無意地撤銷個別差異之有效性與意義性的前提下，均數做為多數的具體數量指標，擺在常態分配曲線中來看，即是一種企圖把一些原本具 i.i.d. 性質、且表現在某個屬性上「實際」有量之「差異」的個體元素予以「無差異化」。在認知上，其預設的基本理由即是基於「在此範圍內的所有『差異』可以視為是導因於隨機誤差因素」這樣之統計學上的信念。無疑的，這樣的信念施及於不同的歷史條件，是有著不同的意義的。

很明顯的，在強調社會具整體共識性之集體意識的情況下，這樣的「差異之無差異化」，在技術上，證成了社會連帶性的存在。這既襯托出其所具普遍而有效的威力，也呈現出社會成員的自我具備著相對清楚的集體社會意識狀態。誠如 Durkheim 所指陳的，這個狀態的本質是道德的，帶著濃厚之宗教意味的神聖性，因此，它意涵的要旨在於肯定社會是具終極性（finality）之象徵意符指涉的明確定義者，也證成了社會整體性所具的必然與強制特質，它永遠是先予、且優於個體的。

然而，當處於當代大眾社會之樣態發皇的一般情境裡，統計數據，如均數，尤其，其所展現的「差異之無差異化」做為，將是難以說是反映公眾（內涵均值人）的意見了。那麼，在這樣的情況下，它是否還繼續具有著社會學意義？若是，到底，意義為何？這是一個有趣的問題，值得追問。

回答這樣一個問題，以最簡單的語言來說，即：當主導社會的基調與具社會整體共識性之集體意識的制約作用已逐漸愈行愈遠離的時候，均數此一統計概念，頂多只是表現離散人的分離個別意見或一時喜好加總後的一種單純計次性的「多數」數量集合樣態而已。它不再具備著帶有濃厚道德意味之連帶凝聚性的社會



集體意涵；相反的，它所反映的，毋寧是個人主義（做為具主導作用之集體意識）的理路發揮到極致的一種歷史特質。這也就是說，均數既不再是 Quetelet 之均值人的具體化身，也不足以充分彰顯 Durkheim 之集體類型的概念內涵。此時，或許，我們頂多只能說，它是社會過渡到完全「個體化」之「理想」狀況下的一種平均類型而已。而，它之所以說是「平均」、且成「類型」，具有著不同於過去的意涵的。

情形於是變得相當明顯了。在社會被大眾化、也部落化的情況下，就個體人而言，均數這個概念所表彰者最為明顯的莫過於是，透過這個數據來彰顯一個人在一群聚合表現於某單一（或具指標性）量化屬性之常態分配曲線中所站的相對位置。其用意基本上是藉此宣示集體性對塑造這個人之個體性的重要意義。而，就社會而言，這可以說是，個人主義做為一個幾乎是僅存之顯性集體意識的情況下，「會展現其所內涵之結構制約作用的僅存理念」形式。<sup>61</sup> 換句話說，刻劃這樣一個社會形式的心理特質不再是具作用「因」意涵的社會整體共識性的連帶凝聚，因為這種社

---

61 所以稱之為理念性形式，基本上乃就其所內涵的理想典範意義而言。這也就是說，在個人主義的社會理路發展至極致之時，它有一個傾向是明顯的，這是：一方面，賦予人們更多、更大的自由空間；另一方面，則企圖把所有具外在性的結構限制（特別是透過制度體制）降到最低、最小。在這樣人們有著把結構性限制降到最低、最小的一般心理要求下，最理想的狀況無疑就是把集體意識的作用降到最低、最小，並且予以潛意識化。不過，在現實世界裡，即使社會相當程度地已被大眾化與部落化，事實上，舊有具共識性的集體意識做為社會連帶的基礎仍然有效地存在著，而且，甚至是必須、也必然存在著。這麼說有兩種意涵：（1）具共識性之集體意識做為一種歷史形式，其作用力仍然「殘留」著；（2）誠如上面剛剛提過的，即使當它發揮到極致時，它並不是被完全撤銷，而是成為一種幾近理所當然的潛存社會性條件。情形就像空氣對人的一般存在狀況一樣，人是絕對需要它、但是，在正常情況下，人們並不感覺它是存在著。

會連帶的制約力量正日益削弱，也漸漸被潛意識化。此時，社會若有著結構性的作用，基本上是發揮著學習心理學家所說的條件制約（conditioning）的學習效果。而，在假設人們都是平凡、世俗、且具相類似之心理特質的大數法則前提下，以數量的方式來展現社會的結構機制力量，對人們，是有著產生「各個擊破」之實質制約效「果」的社會與心理作用的。

於是，在這樣的一般狀況下，均數一概念並無法展現公共性所內涵之凝聚力量的意思。均數做為多數的具體數量指標，其所進行之「差異之無差異化」的統計論述做法，當然，也就難以再說是藉著機率理路程序來去除隨機誤差因素，而讓社會連帶的凝聚意涵更為具體地呈現出來。此時，其所意圖彰顯的，毋寧頂多只是展現結構性的社會機制力量（譬如大眾傳破媒體中的廣告）施及於人們身上之個別有效潛在威力的大小與樣態而已。譬如，時尚（fashion）所展現的正是這樣的現象場景。

時尚做為一個性徵符號體系，本質上並無固定、穩定、且具終極性的意符指涉（Barthes, 1985）。人們認同而追求時尚，並不是因為心中都存有強烈地具社會整體共識性的集體連帶意識，並做為終極指涉對象，而是一套刻意被經營的符號密語，帶著漂浮而游動的姿態，以個別、但同時的方式，對相當多的個體人產生了共同的感應心理作用。此時，雖然時尚的符碼分享有社會性的意義，但是，人們所以認同時尚，本質上是追求個體性的證成。符碼的社會性並不具備整體共識性的連帶性質，而只是讓個體性在社會互動關係中獲得外顯性的定義，也爭取到一種愉悅的共鳴感應。此時，「差異之無差異化」的統計論述說法，並不是把社會供奉在個體之先、之上。正相反的，它所意圖表達的重心，毋寧是指向於個體本身的可能選擇性，而不是社會結構的必

然強制性。若以社會聚合的形式而說，那就是：選擇分享共同心理感應之個體所形塑的大眾的可能數量。因此，個體的位階是先於、也優於社會的。

顯而易見的，以上的論述說明著，雖然同樣的統計操作程序被運用著，但是，所得到的結果卻可能有著不同的社會意涵。論述到此，還有一個問題必須提出來。這個問題是：假如創造多元化與差異性乃是後現代場景裡的優勢社會理路的話，那麼，對「差異」進行「無差異化」，無疑是沖撞著時代潮流而逆向操作著。這表示甚麼意義呢？就方法論的層次來看，這是否意謂著理念類型比平均類型更貼切些？很明顯的，緊跟而來之諸如此類的問題，都是不能不正視的。至於能否恰適地回答這些問題，回到當代的世界發展史來考察是必要的，否則，就難以得到具有啟發性、且有說服力的解釋了。

當我們回顧當代人類文明的發展，有一項重大的歷史變遷是不容忽視的。我們發現，經過一個多世紀來的推動，在 1980 年代，過去奉馬克思主義為名的所謂共產國家，以各種變通的名義（如中共提出市場導向的社會主義），陸續向強調市場經濟的資本主義體制實質地靠攏著。自此，自由民主的政治體制結合著市場導向的資本主義經濟，做為展現啟蒙理性的理想歷史形式，似乎終於取得了階段性的「完全」主導權。在這樣的歷史場景裡，容或，啟蒙理性做為表彰理念的歷史原型，還繼續擔當著推動社會發展的基本動力，但是，其所具「因」之動能的歷史意義起了變化。基本上，就概念性的引動潛勢特質而言，它已逐漸喪失了在十九世紀時擔當人類現代發展史之源起動力的生鮮活力。毋寧的，在歷史將終結於自由主義這樣一個大論述的理念類型之際，<sup>62</sup> 啟蒙理性做為理念類型內涵之文化關涉的歷史性意義起了質變。

基本上，它已逐漸邁入一種帶殘存「拖尾」意味的終結狀態，而終將被歷史所凍結。

Ricoeur 就曾經這麼說過：「計量方法只是中介，借以澄清一種結構，最好是轉變中的結構，甚至是趨於終結的結構，在後一種情況下，結構解體過程受到了非常仔細的觀察。就這樣，定量研究挽救了定性研究，但這是一種『經過選擇的、具有同類性質的定性研究』（Ricoeur, 1992: 65）。因此，值此歷史將終結於自由主義這樣一個大論述的理念類型的時刻，就概念分析工具的有效性而言，整個時代的氛圍，對那被平面化、只對現象之結果狀態從事機率性之模擬工夫的平均類型，似乎是比較有利的。所以這麼說，那是因為人們已經沒有興趣再過問具歷史作用「因」的來龍與去脈問題。對他們，啓蒙理性的歷史起源議題，已因馬克思主義的辯證能量消散而讓歷史將「終結」於自由主義的大論述，<sup>62</sup>獲得了證成，這是毋庸置疑的。於是「從何而來」與「為何如此」的理論性論述問題已經不重要，留給人類的主要歷史任務是人們在日常生活世界中的實際實踐。對此，就論述內容的取向而言，人們必須、而想問的重要問題，毋寧是類似「現在是甚麼」與「如何實際地被運作」、或頂多加上「我們往那兒走與怎麼走」的問題。無疑的，這樣的議題所涉及的，最主要的莫過於是有關現象之結果狀態，而這正是從事機率性之模擬工夫的平均類型所欲處理的課題對象。

其實，在價值已高高地被懸擱棄置的情形下，一切的意符

---

62 借用美籍日裔學者福山之說法，參看 Fukuyama (1993)。

63 其實，歷史是否必然終結於自由主義的理念，還有待未來的歷史發展來檢證。在這兒，做這樣的說法只是一種權宜性的強調措辭而已。

(signifier) 早已成爲無需明確指涉對象的自我衍生符碼體系，不但集體意識喪失了現實意義，而且，連數量上的多數也失去歷史意義的重量，變得輕薄而飄浮。社會結構的制約作用條件被「空氣」化，而大幅度地向著營造最大的自由度與多元性傾斜。過去，離散的概念是被異化著，因爲它只有被安頓在諸如均值人或平均值等概念的庇蔭下，以統計之離散度的概念呈現，其意義才顯現出來。基本上，這是均值人或平均值概念的附屬品。或許，只有等到個體化的形式充分發展，離散的現象才得以有機會以「秩序」（而非渾沌無序）的姿態呈現出來，而不必依附在過去一直位居中心地位之均值人或平均值的概念的卵翼下。這個時候，統計概念主導的歷史場景也才有落幕的時候。

很明顯的，處於當前這樣一個啓蒙理性大論述已可以高高地被懸擱的歷史階段當中，對平均類型這樣一個統計學上的理念類型概念進行知識社會學的剖析，並與 Weber 之理念類型一概念的階段意義妥當性相互迴照，其實，只是爲西方社會學的方法論進行另一個層次的理念類型的歷史性剖析而已。說來，這也正是對理念類型進行一種具雙重性的概念迴轉工夫。最後，我還是忍不住要加上這麼一句話：統計概念並不是如實證社會學者們一向所以爲的，可以超越特定時空場域、而有著普遍而客觀的有效性。它是特定文化與歷史背景的孕生品，也是特定意識形態的產物，一直就沉重地負載著特定哲學人類學之存有預設的觀念包袱。缺乏從歷史的角度來認識統計概念的內涵，永遠都會有著誤用或濫用的風險。



## 2

# 西方社會學理論思考中的一些迷思

### 一、前言

絕大部分的人都是生活在人群裡，也就是生活在社會裡。這是一件難以否認的經驗事實，在這個一切被高度體系化的時代裡，情形又是特別明顯。因此，儘管人類具有著一些相同的天性，但因身處特定的歷史與文化情境之下，要知道「我們是誰」，就必須注意到我們所賴以生存之整個世界（特別是社會世界）的脈絡。

假如這樣的說法可以接受的話，我們接著有兩個問題必須面對。首先，我們並不能馬上論斷「既然人是社會的動物，他必須屈從於社會的既有結構形式」。在我個人的觀念裡，這樣的說法是可以商榷的，因為，事實上，人並不只是單純而機械性地對著環境做反應，而是有某個程度的能力來操弄著環境。使用中國人慣用的語言來說，人是懂得造勢，也懂得借力使力與順勢而為，因此，他並不只是在既定的可能範疇下做選擇，而是不斷創造著（包含「無中生有」的）可能性。是故，人的自主性並不只是體

現於「人有選擇的自由」這個常見的經驗「事實」上面，而是在於因為他有著掌握創造的可能性。<sup>1</sup> 其次（也是在這兒我所要討論的主題），既然人的種種行為是受制於環境的因素，那麼，人們用來解釋現象發生的種種說法的本身，也算得上是一種社會性的行爲了。它如何被呈現出來，一樣地是受制於特殊的文化與社會環境條件的。換句話說，任何有關人之行爲與社會現象的論述，本身也都是社會產物，因此，它內涵著一些特定的認知與思維模式，尤其是基本的預設命題。以如此的認知架構做為基礎來審視，西方社會學的理论論述，可以看成是一種西方特殊文化與歷史背景所塑造的特殊思維產物。它潛藏有特定的意識形態，自是可以預期，而這正是在這兒所欲探究的課題。

## 二、「驚奇」與「迸生」做為理解文明起源的認知基礎

在其膾炙人口的著作《新科學》一書中，Vico 處理人類之本性的問題。<sup>2</sup> 對 Vico 而言，人類本性的根本即在於所謂的

---

1 譬如 Lévi-Strauss (1989: 23) 所提出之「修補術」(bricolage) 的概念，即是一個明例。在過去的法國，存在有一種專司修補工夫的工匠，他們善於運用身邊隨手可得的事或物來完成工作或獲取靈感，而不依賴先前已設計好的器材或零件來施展技藝。

2 Heer 指出，Vico 的思想根植於西班牙—義大利式之巴洛克人文主義和屬靈主義之中。在他看來，歷史是神意的展現，而神意正是地上列國之人們種種行止得以運作的首要原則，因此，神意是永恆的歷史。這樣之神靈創造歷史的說法，基本上是在中古世紀時歐洲人把聖靈從三位一體之中解放出來之後，又重新把這個自由浮游的聖靈固定下來。過去，聖靈從三位一體之中解放出來，逃到人心和人的氣質之中，那是不穩定、也是難以捉摸的。



「社會性」上面，因為這是透過天神的許可旨意，人自己創造出來的東西。<sup>3</sup> 相對的，「自然」則是上帝根據自己的旨意而創造出來的，乃與人本身的旨意無關 (Vico, 1989: 5)。以類似這樣的兩分方式來肯定「社會性」與證成人之社會行動內涵自主性，並以之做為理解世界之存有狀態的優位基礎，一直在西方社會思想的發展史裡據有著重要的地位。<sup>4</sup>

在這樣的認知基礎下，Vico 有一段循著他自己的假設而衍生的說法，極具想像力，用來表現近代西方人對人類文明之起源

---

現在，根據 Vico 的說法，我們可以把它放在一個客觀的框架之中，以便使聖靈不是進入歷史之中，而是在歷史之上指引著。準此，Vico 的歷史思想乃適應了德國和法國新諾斯替派 (neo-Gnostics) 和觀念論的需要，標示著浪漫主義的誕生。同時，就其最深層的意義來看，這樣的歷史理論，是透過文化、詩歌與藝術等等來反對長久已存的教權主義，並進而伸張信徒自由權利的神學 (參看 Heer, 2003: 398-399)。

- 3 譬如，Vico 在其書之 135 節即提到，「鑑於從記憶所能追溯到之遠古世界直到現在，人類都在社會中適合地生活著」(Vico, 1989: 102)。
- 4 到了十八世紀末至十九世紀之際的西方世界，「自然」一概念是被人性化、也被精神化，尤其，被稱為「自然的超自然主義者」更是把自然予以神格化。譬如，詩人華滋華斯 (Wordsworth) 即視上帝為超越的力量，也是無限的。他把上帝從天上請下來，讓他進駐於「……落日的餘暉，浩瀚的大海與流動的空氣，蔚藍的天空，以及人的心靈」。到了十九世紀、特別是後半期的歐洲，達爾文 (Darwin) 所提出的演化概念以及由此衍生的所謂演化主義 (evolutionism)，逐漸成為歐洲世界裡流行的觀念。很自然的，這進一步地替「自然」一概念的內涵塗染上新的色彩。基本上，倘若把自然呈現為一種未經設計的宇宙歷程 (the cosmic process) 來看待的話，這又為原本在當時已然開戰火的科學與神學的爭戰開闢新的戰線。簡單地說，這樣的演化論把過去一直置身於戰端之外的「人類」(human being) 一概念也包含進「自然」的概念裡頭，並促使大家注意其所具那卑下的動物性來源。這影響了後來的 Marx (1964) 注意到人之生物性在論述社會現象時所具有的基礎地位。總之，把「自然」與「文化」(因而「社會」) 當成兩個對立的概念來看待，一直就是西方社會思想家常持有的基本立場。有關的討論，參看 Baumer (1977)。

的基本認知立場，或許有著一定的意義。他認為，在遠古時代，時間是在美索不達米亞（Mesopotamia）發生洪水之後一百年的某一天，天空終於響著令人驚懼的巨雷，並且閃耀著疾電。Vico 說，這可能是一種暴烈的壓力首次在空氣中爆發的結果，而所以在這個時候發生，乃因為需要一段這樣長的時間才能讓地球上因洪水造成的潮溼空氣變得乾燥。發出乾燥的氣息，才使得空氣中有著可以燃燒的物質來產生閃電。於是，就有少數（一定是最健壯）、且散居在兇猛野獸築巢之高山森林地方的巨人，對這種他們還不知原因的巨大事變深感恐懼和驚惶。<sup>5</sup> 他們舉目仰視，才發覺到上面的天空。對此，Vico 說，基於人心的本性，人把自己的本性移加到那種<sup>6</sup> 效果上去。而且，因為，在這種情況下，按本性言，巨人們是一些體力粗壯的人，通常是用咆哮或呻吟來表達自己暴烈的情慾，他們於是就把天空想像為一種像自己一樣有生氣的巨大軀體。對此一爆發雷電的天空，他們叫它為約夫（Jove，天帝）<sup>7</sup>，即所謂頭等部落的第一天帝的意思，而這位天

---

5 對 Vico 而言，人類的體型原是相當巨碩，在世界大洪水發生之後，這樣的巨人們散布在大地上。其實，這樣的說法可以在希臘神話故事裡看到。總之，Vico 稱這些巨人是「大地的子孫」，而這在希臘人與拉丁人當中都是指貴族們。直到懂得用水來沐浴以清淨身體的祭典儀式出現，巨人的身材才縮小到我們一般人的身材。因此，身材所以縮小，乃因為浸透了這種潔身觀念和對天神與長老的畏懼使然的（§ 370, 371）（Vico, 1989: 177-179）。準此，Vico 所以使用巨人，乃意指有主導能力的人類，是故，在此，他才說是「少數的巨人」。

6 乃意指「人們在認識不到產生事物的自然原因，而且也不能拿同類事物進行類比來說明這些原因時，人們就把自己的本性移加到那些事物上去，例如俗話說：『磁石愛鐵』」（§ 180）（Vico, 1989: 114）。

7 Vico 指出，文明是人類以兒童使用象音（諧聲）方式發展出來的。譬如，拉丁人首先根據雷吼聲把天帝叫做 Ious（註：即後來英文之「法律」[law]

帝有意要用雷轟閃電來向他們說些什麼話。這樣，他們就開始運用本性中的好奇心了（參看 Vico, 1989: 183, § 377）。

Vico 這樣的說法有一個蘊涵是相當清楚的，那是：驚奇（surprise）乃被用來做為說明當人類處在無知狀態、但卻面臨著反常現象時的一種基本心理狀態，並進而用此來闡述文明的起源。Vico 即提到：「驚奇是無知的女兒，驚奇的對象愈大，驚奇也就變得愈大」（§ 184）、「好奇心是人生而就有的特性，它是蒙昧無知的女兒和知識的母親。當驚奇喚醒我們的心靈時，好奇心總有這樣的習慣，每逢見到自然界有某種反常現象時，例如一顆彗星，一個太陽幻相，一顆正午的星光，就立刻要追問它意味著什麼」（§ 189, § 377）（Vico, 1989: 115, 116, 183, 184）。於是，「當推理力愈薄弱，想像力也就成比例地愈旺盛」（§ 185）。Vico 進而提到，驚嘆聲即是在強烈情感衝動之下發出來，而人的文字有些就是由驚嘆詞形成的。譬如，「很可能，最初的雷霆警醒人們的驚奇感時，天帝約夫的驚嘆聲就引起由人聲發出的驚嘆聲『拍』（Pa！爸）；而這個聲音接著又重複成爲 pape（爸爸）！從這個表示驚嘆聲後來派生出天帝約夫這位『人和神的父親』的稱號，不久凡是天神都叫做父親而女神也都叫做母親；……」（Vico, 1989: 230, § 448）。

繼而，Vico 認爲，驚奇帶來的是崇敬感，爾後是火熱的強烈願望。<sup>8</sup> 他說：「這三種情感<sup>9</sup> 事實上就是天神意旨的三道強

---

的字源，參看 § 473，頁 242），而希臘人則根據雷電聲把天帝叫做「宙斯」（Zeus）。東方人（按指當今中東一帶的人們）根據烈火燃燒聲，一定會把天帝稱爲 Ur，由此派生出 Urim（火力）。希臘文之 ouranos（天空），拉丁文動詞之 uro（燃燒）一定都是從同一字源來的（§ 447）（Vico, 1989: 229）。

光在人們心中所引起的，……」(Vico, 1989 : 612, § 1111)。準此，透過這樣的情感形式，人類的感覺與情慾首先發揮了實際的作用，而「詩的最崇高的工作就是賦予感覺和情慾於本無感覺的事物」(Vico, 1989: 115, § 186)。因此，文明的起源狀態是一種具有著詩性的歷史發展狀態。這是歷史性的事實，而這詩性乃由以「神」為主，經過「英雄」轉至以「人類」為中心 (Vico, 1989: 119, § 202, 203)。<sup>10</sup>

職是之故，在 Vico 的心目中，文明乃起源於人類的心智還完全沉浸於感覺、情慾折磨之時。這個時候，神學詩人就以上述的方式來創造第一個神的故事，而有關天帝約夫的故事就是他們所創造出來之中最偉大的神話故事。人們相信，天帝用一些記號

---

8 在此，不免令人想到涂爾幹討論宗教的基本形式時，強調神聖性乃生成於人們處於如嘉年華會時之集體亢奮狀態的說法 (參看 Durkheim, 1995)。

9 按指驚奇、崇敬和火熱的強烈願望。

10 Vico (1989: 228) 提到，神、英雄、與人都是同時開始的，因為畢竟神是由人想像出來的，而人相信自己的英雄性是神性和人性的混合 (§ 446)。但是，Vico 認為，根據古代埃及人的說法，在他們之前，世界就已經歷了三個時代——神的、英雄的與人的三個階段 (參看 § 173, 432, 629) (Vico, 1989: 28; 112, 347-349)。其書之中文譯者朱光潛即對 Vico 的「英雄」概念做了一番詮釋，相當貼切。他指出，Vico 所說的英雄乃專指原始民族中的強人或貴族，與一般人所理解的「英雄」不同。大體上，Vico 在《新科學》一書中使用「英雄的」這一個形容詞時，他所意涵的就等於「野蠻的」或「野蠻時代的」。因此，一個「英雄」就可能是一個部落的首長 (參看 Vico, 1989: 461, 註 1)。同時，根據英文譯本的譯者之一 Max H. Fisch 的說法，就其內涵而言，「三個時代在微弱的意義上都是人類的；和第一個時代相比，第二、第三兩個時代在較強的意義上是人類的；和第一、第二兩個時代相比，就只有第三個時代在最強的意義上是人類的。維柯對第三個時代的說法是完全展開、且充分發展了的人類」(Vico, 1989: XXXXIII) (註：引文中的中文做了些微的更動，為的是讀起來更加易懂)。

來發號施令，這些記號就是實物文字，而自然界就是天帝的語言。各異教民族<sup>11</sup> 普遍相信這種語言的學問即是占卜，希臘人則把這稱為神學，意思就是神的語言的學問。從此，「天帝就獲得了令人畏懼的雷電王國，成為人神之王。他還獲得了兩個頭銜：一個是『最有權力者』(optimus)，意思就是『最強者』(fortissimus)。另一個頭銜就是『最大的』(maximus)，來自天帝的巨大軀體，即天空本身。……此外，由於使少數巨人們終止了野獸般的浪游，成了各部落的酋長，天帝又獲得了 Stator (即『支撐者』或『奠定者』) 的稱呼」(Vico, 1989: 184-185, § 379)。

在此，我所以引述 Vico 的文明起源說法，不是意圖證成他所提出之論點是絕對經得起經驗事實的考驗，而只是用來凸顯他所指出之「驚奇」心理狀態做為解說文明起源時所彰顯的特殊文化意義。首先，這使我立刻聯想到 Berger & Berger (1977) 在他們兩人合寫的《社會學：一個傳記性的取向》(Sociology: A Biographical Approach) 一書中的開始所提出的一些說法。他們說，人類有兩種對「社會」的經驗是基本的：其一是大驚奇 (big surprise)，另一則是例行事件 (routine events)，而且前者總是先於後者而呈現著 (Berger & Berger, 1977: 3-4)。對 Berger 與 Berger 而言，這也就是說，驚奇是人類到世間來的第一種感覺經驗。他們就這麼說著：「我們可以具信心地假設，當亞當和夏娃的眼神首次相互吸引時，他們是迷亂地震驚著。一個嬰兒的首次

11 Vico 以希伯來人為例外來建構文明的起源，因而，統稱為異教民族。顯然的，到了十八世紀中葉的義大利，基督教會的力量還是很大，看來，Vico 是不敢得罪的。所以，他把基督教做為一種宗教的源起的問題予以懸擱而不論。《新科學》一書的中文譯者朱光潛即做如是的解說 (參看 Vico 1989: 13, 註 1)。

微笑仍然有著如此之驚奇新鮮度的特質，一種有如清晨鮮露的經驗。的確，我們早期幼年的經驗，在我們的記憶裡總是保留了一個相當有利的位置，正是因為世界仍然充滿著那麼多令人震撼的驚奇」（Berger & Berger, 1977: 4）。

對照著上面所引述 Vico 的說法，雖說 Berger 與 Berger 這樣平鋪直述的敘述，顯得缺乏想像力，內涵更是貧瘠了許多，但是，難道我們不以為，對人類感應文明（與社會）的基本心理狀態的理解，他們彼此之間是有著明顯的共同文化感應嗎？這個共同的感應即，文明（與社會）乃起於驚奇的感覺。或許，這樣的雷同可以讓我們做這樣的假設：在描繪人類經驗（社會）世界的基本感覺時，這樣的文明（社會）起源觀乃西歐人經常呈現的一種典型認知模式。若是，顯然的，這樣的認知模式之所以產生，是有一定的文化背景來支撐著的。只是，這個背景是甚麼，說真的，我說不上。然而，對我個人來說，以這種「驚奇」感做為理解人類文明（社會）生成的「心理人類學」起源，其體現在整個西方社會學發展史中的，卻可以說是有著一定的特殊意義的。

就概念內涵的歷史性而言，把強調「驚奇」心理狀態拿來與以迸生（*emergence*）<sup>12</sup> 的概念做為西歐人說明事物所以生成的基本狀態相互扣聯在一齊思考，更能顯現出一定的特殊文化意義的。首先，在此，對迸生的概念，需要做一點說明。就語根而言，英文的 *emergence* 一字乃從拉丁文之 *emergere* 而來，其中 *e* 意指「從……而出」，而 *mergere* 的意思則是浸泡在液體（如水）中。因此，*emergence* 乃指原有沉在液體中的一樣東西浮現出

---

12 基本上，迸生的概念乃是西方社會學家在建構社會的圖像時所持有的基本觀念，有關的討論，參看 Sawyer (2001, 2002)。

來。現在，讓我們假設一個情景：有一天，我們特地到海邊去欣賞海景，看著海水衝擊著海岸帶起了陣陣的浪花。正沉醉在欣賞之際，突然之間瞥到遠遠的海洋裡有一樣東西從水中冒出來。於是，我們把手搭在眉際，仔細一看，原來是一艘潛水艇。此時，試著想想人們的心理反應會是如何呢？或許，最常見的即是，人們以一聲類似「啊！是一艘潛水艇耶！」來反應。此時的心理狀態，基本上應當是 Vico 以及 Berger 與 Berger 所說的「驚奇」感覺了，不是嗎？尤其，一旦我們更進一步發現潛水艇上所插的旗子竟然是敵人的國旗，那麼，「驚奇」之外，添加的恐怕就是一種「驚恐」的感覺了。於是，我們或者趕快報警，或者嚇得拔腿就跑。

總之，準此語根的特質，當**迸生**一詞被用來形容所謂的社會(society)的生成樣態時，基本上，它乃意涵著社會原本就是在某個「那兒」的地方，但因為某種原因而被遮蓋、潛藏，使得人們看不到。因而，就認知層面來說，整個問題的關鍵是如何讓它重新浮現出來，就像如何操縱控制浮沉的機關而讓潛艇浮出水面一般。然而，就情緒感覺層面來說，那將會是甚麼呢？基本上，那或許就是 Vico 以及 Berger 與 Berger 所說的「大驚奇」感覺了。然而，「大驚奇」之後呢？Berger 與 Berger (1977: 5-6) 說是「例行化」，情形或許就正是如此罷！但是，情形也可能正如前面已提過之 Vico 的說法——驚奇帶來的是崇敬感，爾後是火熱的強烈願望。若是，就人們對**迸生**現象的心理反應而言，與「驚奇」經常相連在一齊的，至少是一種「意外」的強烈情緒感覺。因此，除了譬如驚恐之外，也可能是 Durkheim 所說的迷狂狀態(ecstasy)了(參看 Durkheim, 1995, 1999)。

### 三、神聖崇拜與神才魅力——驚奇與例行化的體現

雖然 Durkheim 與 Weber 這兩位古典西方社會學理論的大師，在其論述當中，並沒有如 Vico 或乃至 Berger 與 Berger 一般，明顯地把「驚奇」奉為說明社會（或文明）之起源的心理狀態而進行理論論述，但是，他們在隱約之中卻是分享著類似的文化氛圍，也暗涵有類似的感知模式。底下，讓我以嘗試的態度來看看 Vico 所說的「驚奇」心理做為文明的源起狀態，以怎樣的「變形」迸生姿態暗隱在 Durkheim 與 Weber 的論述裡面。

在 Durkheim (1964) 的眼中，社會做為一個存有體，是有著原本的自性，乃獨立於組成它之個體成員之外而自存著。只是，這個自性可能一直被掩遮而潛藏著，有待人們去挖掘而已。在此，姑且不管我們應當以何種方式來挖掘這個被隱藏之「東西」(thing) 的自性，這樣的認知模式基本上乃蔚成傳統，並導引著整個西方社會學之主流認知體系的發展。社會學家們總是認為社會有著一定的結構樣態，而此結構樣態以具動態的迸生性質，架設出整個有關社會的「本質」問題來。<sup>13</sup>

然而，社會以怎樣的迸生方式而浮現出來呢？就人類文明的發展進程而言，Durkheim 認為，社會所以迸生的源起乃在初民社會裡的圖騰主義 (totemism) 當中看到。<sup>14</sup> 他指出：

---

13 儘管晚進來西方社會學家主張「去本質」而改採「關係化」的概念來理解社會現象的聲音日漲，但是，認為（關係）結構具「自性」這樣的理解模式，基本上還是不變的。有關的討論，參看葉啟政 (2004b: 391-404)。

14 以下有關 Durkheim 之見解的討論，主要的內容乃引自 Durkheim (1999)，除非必要，否則，將不再另作註明。



……，在圖騰制度中，圖騰的形象表現被視為首要的聖物，……各種神聖事物在信仰者的心中都能激起相同的情感，正是這樣情感使他們具有了神聖性。而這種情感顯然只能來自於某種共同的本原，某種由圖騰標記、氏族成員和圖騰物種中的每個個體所共同分享的本原。事實上，膜拜所針對的就是這一共同的本原。換言之，圖騰制度不是關於動物、人或者圖像的宗教，而是關於一種匿名的和非人格的力的宗教。……（Durkheim, 1999: 252-253）

這種匿名、且非人格化的力是甚麼？它來自何處？對此，Durkheim 舉澳洲土人為例，並發揮高度的想像來加以說明。他認為，在平常例行的日子之外，土人們會經歷著類似今天之所謂「嘉年華會」的例外場合。在這樣的場合裡，人們聚在一齊狂舞、高歌，激情的鼓舞往往使得人們變得易於衝動，情緒激昂，亢奮而不能自己。但是，等到聚會結束之後，人們發現自己又是孑然一身，回落到平常的狀態。於是，他常會感覺到自己曾經在某個程度上經驗了超越自身。而所以如此，乃因「他感到體內充溢和氾濫著一種異常的力量，並且試圖奔湧而出。有時候他甚至覺得，他被一種比他本人要偉大得多的道德力量支配著，他只不過是他的代言人」（Durkheim, 1999: 280）。<sup>15</sup>

尤有進之的是，正如前面所提到之 Vico 說的，人們的這種感覺，基本上是「一個強烈得讓他震驚（surprise）的新生命在他體內奔流」。不過，Durkheim 認為，人們「並沒有被幻覺所愚弄，因為這種亢奮是真實的，他確實來自一種外在於個體並且高

---

15 Durkheim (1999: 280) 更指出，這樣因集體亢奮而引起人們感覺到「社會」存在於冥冥之中的尋裡狀態，並不只是發生於如澳洲土人的部落社會，也發生於文明社會，如 1789 年大革命期間的法國社會。

於個體的力量的作用」(Durkheim, 1999: 296)。同時，除非這分力量大到足以使得一個人脫離自我，而縱身投入到一種稱之為迷狂 (ecstatic) 的心理狀態，否則，它就不可能影響人們的心靈 (Durkheim, 1999: 297-298)。

簡單說，在 Durkheim 的心目中，這份實在、且足以使人迷狂的力量，就是社會的本身。於此，Durkheim 提醒我們，當社會以一種宗教膜拜的氛圍被呈現時，這份膜拜的力量並沒有表現出一種高高在上、並以其優勢來壓制人類的情形；相反的，它與人很接近，並賦予了人們一些憑藉他們自身根本無法擁有之各種非常有用的力量。總之，根植於圖騰制度的情感表現，本質上是一種愉快的信念，而不是恐懼和壓制。情形所以是如此，乃因為「原始社會並不像那些龐大的利維坦一樣，用它的權力窮兇惡極地壓制人，把人置於嚴厲的規訓之下；原始人自發地投入到社會中而毫無抵觸」(Durkheim, 1999: 295)。於是，很明顯的，在 Durkheim 的眼裡，人類文明源起的原型是，人們在自然地感到驚奇而迷狂的冥冥之中，感受到社會的存在，尤其是其所展現的神聖性。這樣的說法無疑乃與 Vico 分享著相類似的感知模式，對人類文明的源起，更有著異曲同工的哲學人類學之存有預設和期待性的說法。

至於 Weber，基本上，他並沒有像 Durkheim 一樣，對人類文明的源起與發展，進行人類學式的細緻探源工作。他所側重的毋寧是，對西方近代資本主義（或更廣泛地說，西方的理性文明）所以興起的歷史事件，進行著歷史因果與文化詮釋性的探索。以此背景來看，我們實難期待 Weber 會在其浩瀚的著作中像 Vico（或 Durkheim）一般，具體地論及人類文明（社會）的起源問題，甚至，只是以隱晦而迂迴的方式來觸及，也實難以發現到

的。因此，底下，有關 Weber 涉及社會源起所可能持有或意涵的立場，都必須在其著作中尋找一些蛛絲馬跡來做為論證的依據。我深知，這樣的討論是欠缺相對穩固而直接的經驗證據基礎，有著一定的危險性，但是，我卻相信，這樣一種近乎「臆測而揣摩」的討論，佐以一些一手直接與二手間接資料做為支撐的條件，應當可以呈現出一定的社會學意義，值得在此提出來與讀者分享。即使退一步來看，這至少對促使大家去注意這樣的一個問題，有著拋磚引玉的作用。<sup>16</sup>

在 Weber 的思想裡面，與文明（社會）之源起問題最有關的，莫過於是環繞著神才（charisma）此一概念的諸多討論上面。為了使得整個討論更具有說服力、也更形周延，首先，讓我引用 Eisenstadt 對西方社會學理論的評論性說法做為楔子。Eisenstadt 認為，西方的古典社會學理論所關心的，基本上是啓蒙運動發軔以來有關自由、創造力和個人責任，以及三者彼此之間的關係的問題，而 Weber 的論述自然也是不例外的。準此，固然神才的行止可能有著黑暗一面（如希特勒對猶太人所進行的大屠殺作為），但是，它（特別是其所內涵之熱情的散發）卻也正是人類精神之潛在創造力得以呈現、發揮、並進而突破與改變既存制度的根本動力（Eisenstadt, 1968: xix-xx）。<sup>17</sup> 因此，從神才的概

---

16 由於整個討論是處於這樣的情況之中，底下有關 Weber 的討論，將無法與討論 Durkheim 時一樣，可以不假任何的二手詮釋資料，單純地直接從 Durkheim 的原著中摘取所需要的論說來進行論述。在此，我採取的方式將是、也不得不是，除了一些零星而片斷的所謂直接論據是來自於 Weber 的原著之外，必須仰賴的是更多的二手詮釋文獻與討論相關議題的資料。

17 採取類似的立場，Mommsen (1965) 也指出，神才不只是充分發揮創造力的動力，更是一個人的人格孕發內在責任的來源。倘若進一步來看，我們更將發現，當 Weber (1946) 討論學術與政治做為志業時，他所欲處理的

念做爲出發點來討論自由、創造力與個人責任的問題，是有著一定的理路基礎做爲後盾的。何以可以做如此說，那就得從 Weber 對神才一概念所賦予的社會學意涵，尤其是形塑現代社會之運行基調——理性化（rationalization）所具的特殊地位來關照，才可能得到一些端倪。

就 Weber 的意思，神才指的是一個個體人格所具有的一種特殊品質，其特點在於：被認爲是非凡的（extraordinary），並秉賦著超自然、超人、或至少相當特殊的異常力量或品質（Weber, 1968: 241, 1121）。當把這種人格特質施用於權威（authority）或正當統制（legitimate domination）的塑造上面時，相對於傳統（traditional）與立法——理性（legal-rational）兩個類型（或形式），則有了神才權威的類型和神才統制的形式。而如何使得神才權威或統制形式予以例行化（routinization）（或謂理性化），又正是 Weber 所關注的基本課題。

根據 Shils 的意見，Weber 有關權威之三種理念類型的說法，其實乃意涵著區分兩類的人（或現象）是必要的。這兩類的人（或現象）分別是：創新或創造（者）（innovator or creator）以及維持（者）（maintainer）（Shils, 1965: 199）。很明顯的，創新或創造者指的是在引動觀念或行止上具神才魅力者，而維持者則是貫徹神才觀念或行止、並予以例行化的安頓者。對此一後者，Weber 認爲，就人類文明發展的歷史進程來審視，大體上可能是訴諸傳統的形式，也可能是透過立法——理性形式來呈現。然

---

基本上可以說即是企圖把做爲神才之指標的自由與創造力，拿來和責任擺在一齊進行理性化的考量。使用 Dow（1978: 91-92）的說法，這樣的理性化進程乃體現出一種結合了神才與禁慾主義（asceticism）兩個面向的文明化成就。

而，具神才魅力的創新或創造（者）如何搭架具傳統形式與具立法—理性形式的維持（者）呢？或更具體地說，具傳統形式與具立法—理性形式的維持（者）之間到底有著怎樣的可能關係？又，具神才魅力的創新或創造（者）對此一關係的建立，到底扮演著怎樣的角色？這個問題的可能解答關涉到神才所具「源起性」的社會意義，至為關鍵，因此，必須予以正視。對此，Schluchter 的說法頗具啟發性，值得特別在此加以闡述。

Schluchter (1981: 106-138, 特別是頁 126-128) 認為，非凡性（因此，與其相對應的平凡性也一樣地）是一種結構屬性；亦即：二分的「非凡／平凡」涉及的，是一種具超越特定時間與空間向度之普全特質的概念範疇，因此，二者之間的相互轉渡，至少在概念上是具有著必然性（因此，也就稱之為結構性的）。<sup>18</sup>無疑的，這樣賦予「非凡／平凡」之二分範疇以具結構屬性的說法，保證了神才在社會變遷過程中居有著具決定性之「過渡」作用的必要樞紐地位。換言之，不管一個社會以何種方式來例行化變遷的樣態，神才形式的出現是確立變遷方向的基本標竿，也是必要的內涵。

至於傳統與立法—理性的形式做為例行化的權威形式，Schluchter 認為，區分的基準則在於是否具備著人格化（即「人格的／非人格的」）(personal / impersonal)，而這基本上是一種具發展（亦即歷史）意義的屬性。這也就是說，以所謂傳統與立法—理性（因而，「人格的／非人格的」）的形式來做為轉換的

---

18 這樣說法的可接受度、有效性或貼切性到底有多大，是可以再仔細討論的。但是，因為此處所以引述 Schluchter 的論述，只是用來證成神才一概念在 Weber 之思想中的地位，因此，這些問題並不是討論的焦點，可以予以擱置而不做進一步的討論。

表徵特質，本質上是受著特殊文化與歷史條件所制約，它將隨著一個社會的特殊條件而有所不同。在不同的社會裡，因為有著不同的文化與歷史背景，神才所內涵的非凡性做為一種結構性的力量，可能以異於「人格的 / 非人格的」的方式來呈現。

總之，準此兩個不同性質之面向做為考量的基礎，Schluchter 認為，在 Weber 的觀念裡，整個西方文明的發展（甚至可以說，整個人類文明也都是如此）正是透過神才權威的非凡性做為結構性的動源來進行例行化過程。而且，更基於西方世界既有的特定文化和歷史條件的搭配，才使得整個西方世界由具人格化的傳統型社會形態過渡到具非人格化之立法——理性型的特殊平凡世界。

從以上 Shils 與 Schluchter 所提出的闡述，我們可以發現，以個人人格的神才魅力特質（諸如神蹟、預言啓示、或英雄行止等等）來確保權威的運作，基本上是一種以「例外」的「非凡」特質來證成社會形式的過程，它本身是不穩定，只具備著過渡性而已（Weber, 1968: 1121）。Weber 進而認為，通常，具神才魅力者被認為是賦予使命，因而享受著人們的輸誠，也給予以權威的，但是，此一使命並不必然、也不常是具有革命性。只有在最富魅力的形式中，一個神才才有翻轉所有價值階序以及推翻既有習俗、法律與傳統的可能性（Weber, 1968: 1117）。因此，神才的極端形式，證諸於特殊的聖潔、英雄或例證等等特質，乃具備著 Durkheim (1999) 所說那呈現在澳洲土人之部落社會裡的「曼納」(mana) 的力道性質（Weber, 1968: 215, 1133-1134）。<sup>19</sup> 而，

---

19 簡單來說，所謂「曼納」乃指，在某種宗教信仰裡，人們相信存在有一種超自然的非凡力量，它被認為是集中在某種神祇、神聖物、或人物身上，

根據 Durkheim (1999) 的意見，此一「曼納」力道恰恰正是使得宗教（因而社會）之原始形式得以產生的源起基礎。

倘若使用 Shils 的說法，神才的「曼納」特質則又是意味著，它所涉及之人的存在或其所生活之世界具備著中心性 (centrality)。而且，正是此一中心性配合了 Weber 所說之「極端形式」必然內涵的強度，使得神才性是非凡的。同時，「此一中心性乃由其對引發、駕馭、轉化、維持和破壞人之生命中的致命緊要部分，具有著構作力量而組成，而且，此中心力量常常被看成是『神』、宇宙的創始者、或其他具超越性的力量」(Shils, 1965: 201)。因此，神才是一種新「社會秩序」形式的源起創造者；這也就是說，任何的秩序都內涵了神才的成分。無怪乎，Weber (1968: 1117) 會稱神才是「歷史中一種具特殊創造力的革命力量」，進而使得 Schroeder (1992: 9, 146) 認為，神才基本上乃被使用來解釋一個新觀念體系的起源。或者，採取 Mommsen 較為持重的說法，這則是：配合著例行化的過程，神才的力量成為所有社會變遷的基本來源（引自 Schroeder, 1992: 10）。<sup>20</sup> 於是，我們似乎可以說，一方面，神才的非凡性成就了一種具宗教情操的神聖性，而誠如前引之 Durkheim 所說的，這樣的神聖性為人們帶來「驚奇」（繼而崇拜）的新鮮經驗，雖然一開始或許不免令人們會有著突兀的感覺。另一方面，固然此一偉大的力量發現、創造、並維持了秩

---

但是，其威力卻是蔓延散及整個世界，而且可以承繼或傳遞下去。根據 Durkheim (1999) 的意見，此一力道特質因而具備著源起意義，乃代表著宗教信仰（因而，也是社會得以形成）的最初形式。

20 有關此一說法運用於政治層面的分析，參看 Mommsen (1974)；同時參看 Brubaker (1984: 64)。

序，但是，也正是有了它，秩序可以破壞 (Shils, 1965: 203-205)。

沒錯，在 Weber 的論述當中，具理性的法制例行化是形構現代社會最基本、也是最明顯的特色。在此一歷史演進的過程中，神才的使命是愈來愈受知性所控制，而產生了所謂非人格化 (impersonalization) 的情形。其表現於現代社會、且最為典型的，莫過於是使得理性本身成爲一種神才形式，Weber 稱之爲理性神才 (charisma of reason) 的現象。<sup>21</sup> Weber 甚至認爲，此一非人格化的理性神才的勝利所代表的，乃是歷史進程中之神才的最後形式，而此一世俗化的神才形式依賴的是理念 (ideas) 本身，再也不是個人承載著的魔力或遺傳品質 (Weber, 1968: 1209)。<sup>22</sup> 然而，對非人格化之制度性的理性神才，尤其，其典型形式——

---

21 Weber 指出，神才的例行化乃是一個重要的社會現象，特別有意義的是，在例行化的過程中，產生了一種與具神才魅力之個人切斷、並賦予或轉移神才特質至一個制度的現象。其中，最為典型的是，如透過血緣的聯繫來傳遞信仰或權威的所謂去人格化 (depersonalization) 現象的出現 (Weber, 1968: 1135-1136)。更重要的是，這樣的神才轉移往往依靠著一種特殊的機構 (office) (如教會、皇室) 來進行和維持，Weber 稱之爲機構神才 (office charisma) (Weber, 1968: 1139-1141)。對此，Schluchter (1981: 125) 做了進一步的說明。他指出，此一朝向制度化之去人格化的神才形式，可能一直還是在個人統治的架構下進行著 (如父子間的皇位繼承)。因此，朝向去人格化之制度化的機構神才權威，只不過是一種結構內涵的變形而已，其本質基本上並沒有改變。但是，因神才的使命愈來愈受知性控制而產生的非人格化現象則不同。基本上，這是一種在特殊歷史背景下神才的基本形式產生了轉換的過程；在此過程中，神才的依據不再只是簡單的啓示 (revealed)，而是經由理性的邏輯來演繹推論 (deduced)。Schluchter 認爲，Weber 所以有著這樣的區分，主要是爲了避免在魔力神才 (magic charisma) 與理性神才 (或依啓示法而生之神才與依自然法而現的神才) 之間引起混淆的緣故 (同時參看 Roth, 1979: 132-136)。

22 1789 年之法國大革命以揭櫫的「自由與平等」等等理念做爲精神指標，而企圖建立共和政體，即是樹立一個「非人格化」之制度神才的歷史典範。



科層制 (bureaucracy) 的運轉，Weber 一直是有所疑慮的。他認為，科層制強調的是規則與權力運作時的技術性效率，它本身並無能力孕生一個「真正」的領袖。然而，即使一個民主體制（尤其是草創時期）要能夠順利運轉，仍然是需要具神才成分的政治領袖的，因為只有具有類似希臘酒神 Dionysus 之神才魅力的領袖人物，才可能為社會創造、並提供一個肯確的價值方向。於是，理性化的長成乃有賴本身不是理性之非凡、且疏外於所有規則 (being foreign to all rules) 的神才力量來證成的 (Weber, 1968: 244)。<sup>23</sup> 無怪乎，在討論 Weber 的政治與社會思想時，Giddens 會提出這樣的說法：「……，神才作為乃歷史中最重要之革命成分，一種新理性形式之最具潛力的來源」(Giddens, 1972: 44)。

很明顯的，儘管 Weber 並沒有直接碰觸文明的源起問題，但是，當他把非凡性賦予神才以做為其所內涵的結構屬性之際，其實，這已暗含著「驚奇」是人們面對著神才時的一種初始心理狀態。同時，這也等於宣告了神才性是帶動任何社會變遷所必須之具結構必然（而非特殊歷史條件）性的「源起」因子。話說到這兒，我想，可以不用再寫了。只有一句話：在思想與認知的潛意識裡，與 Durkheim 一樣，Weber 多少分享有 Vico 對人類文明起源所持有的基本哲學人類學的存有預設與期待。但願，這樣的說法不會是太過武斷。

---

23 Weber 對諸如理性化與社會變遷的關係、正當性、科層制與民主體制等等的社會學論述，乃深受他所處當時的德國政局（特別 Bismarck 所主導之政制運作）所影響。因此，其論述頗多是指向當時的德國社會而來的。有關的討論，可參考 Giddens (1972)、Mommsen (1974) 與 Beetham (1985: 250-276) 等人的著作。

#### 四、人民與大眾二概念的社會學意涵

西方社會學者如 Nisbet (1967) 與 Giddens (1971) 等人指出，發生於 1789 年的法國大革命與十九世紀的工業革命，乃形塑西方社會學論述之基本性格的兩個重要歷史事件。單就法國大革命而言，它即成就了兩個相關的重要概念，對爾後之社會學思考有著莫大的影響；這兩個概念分別是人民 (people) 與大眾 (mass)。根據 Maffesoli (1996: 156) 的意見，打從誕生以來，西方社會學做為一種逼近社會現象的學問，與哲學、心理學或甚至經濟學相比較，就較少關心個體或個體間的契約與理性集合形式，其所著重的毋寧是大眾和它所呈現的特殊屬性（如集體意識、社會連帶等等）。於是，社會學探討的是對個體有著強制作用、且具集合性質的外在客存的結構特質，尤其是既無行動性、也非邏輯的「物質」部分（如 Marx 所謂的下層結構）。Durkheim (1964) 早期強調「社會先於個體人、且對個體人產生制約」的主張，說來只是其中比較徹底的一種說法而已。<sup>24</sup>

然而，假若我們特別回顧十七世紀以來的西歐社會思想發展史與其對現實社會所產生的影響，我們將不難發現，強調持具個體 (possessive individual) 的自由主義思想，一直就是西歐人（特指一些思想家）持有的一種理想信念。他們更是進一步地以之（以下簡稱「個人自由」）做為改造現實社會的「應然」依據。只

---

24 若以此主張來論斷 Durkheim 一生的社會思想，顯然是相當不公平的。他一生所呈現的整個思想，尤其晚期，自有更為豐富、且深具爭議性的內容，這是我們不能不予以正視的（同時參看 Lukes, 1973; Sahlins, 1976: 106-125）。

是，特別是在歷經了 1789 年大革命洗禮的法國，這樣強調個體的自由主義思想，卻是無法讓人們感覺到完全吻合著社會實際內涵的「本質」。當時法國社會所實際呈現的動盪不安情形，使得許多思想家（特別是所謂的浪漫保守主義者，如 de Bonald、de Maistre、Saint Simon、乃至 Comte 等人）開始對來自自由主義傳統的思想有所省思，而重新思考起社會秩序的本質問題。<sup>25</sup>

再者，受到是時流行之生物科學思想的影響，諸多英法社會學者（如 Spencer 和 Comte，以及其後之 Durkheim）把人的社會比擬成爲有機體，而且蔚成思想上的潮流。於是，一旦社會被視爲是一個具整合協調狀態的秩序整體，它就獨立於個體之外而有了自性。如此一來「社會」一概念所呈現的集體性（collectivity）乃被視爲是反映經驗現實的一種「實然」狀態。在這樣的認知基礎之下，供奉社會爲一具自主性的集體形式，乃成爲「實然」的事實，而這與強調自由之持具個體的個人主義做爲一種「應然」的理想信念，於是出現相互對峙的局面。<sup>26</sup> 正是在這樣的歷史格局之下，人民（與大眾）的概念，在某個程度上，可以把因這樣對峙而產生之概念上的空檔彌補過來。

基本上，人民與大眾這兩個概念可以說是因應啓蒙理性精神的召喚，把人類（human beings）此一範疇性的概念做了具體的歷史性轉折而變形生成的，而主要乃施用於政治社會學上面。就字根而言，英文的 people 一詞來自拉丁文 *populus*，與 popular

---

25 譬如 Durkheim (1964) 即大力批評 Rousseau 的社會契約起源論。

26 譬如以 Durkheim 爲例，他論及個人主義做爲現代社會的集體意識，並提出所謂的人性二元論，即觸及了啓蒙時期所帶來這個西方社會思想中的根本議題（參看 Durkheim, 1960, 1964, 1999）。

和 public 二字分享著相同的意思。簡單來說，它乃特別就權利與義務（而且特指前者）的立場來泛指涉及公共領域的人們。在近代的民主體制裡，他們則是具備有正當之政治權力的來源，也是權力運作的主體。至於大眾一概念，雖與政治脫不離關係，但是，其內涵指涉的，基本上是一群分享著共同社會情境與感覺的人們，因此，社會心理的意義較重（Maffesoli, 1996: 156）。<sup>27</sup>

就啓蒙理性精神發皇的歷史軌跡來看，當歐洲人抬出了人民（或乃至大眾）的概念時，原有用來彰顯「人是自由、且平等」之理念的意思。說來，這可以看成是當時（特指十八至十九世紀之法國社會）以資產者為主體之老百姓為確保自身利益，對皇室與貴族等特權階層進行鬥爭的一種理念性工具。在此情況之下，人民一詞可以說是用來做為在政治社會學上表達具均質且平等性質之「人類」一概念的同義詞。<sup>28</sup> 至於個體性（individuality）一概念，做為顯示「人類」此一「類屬」（species）之集合性概念的一種歷史形式，則是體現當時之西歐人在文化與社會關係層次上的特定意義要求。因此，它必須配合著資產者所彰顯之人民（與大眾）的概念來考察，才可以有較為妥貼的理解。換句話說，個體一概念的內涵是必需仰賴人民（與大眾）這樣一個具集體性之概念所意涵的歷史屬性來予以成就的。<sup>29</sup>

---

27 在大眾傳播媒體發達的今天，大眾一概念更是具有著特別的時代意義，需要另行予以討論的。不過，就本文的討論旨意，這是一個分枝出去的問題，因此，擱置不談了。

28 有關人民一概念的發展史，可參看《觀念史大辭典：政治與法律卷》（幼獅文化事業公司編輯部，1991：54-60）。至於，在十八世紀的西方（特指法國），資產者對催動彰顯「自由而平等」之人民一概念，所謂的「哲學家資產者」貢獻良多。有關討論，參考 Pernoud（1991：231-263）。

既然「人乃生而自由且平等」指涉的主體對象是人民，那麼，組成人民（大眾亦然）的成員，本質上自然就得假設是具有著相當均質的特質。或者，更恰確地說，（至少在理想上）人們具有著均質與平等的的特質，乃成爲人民（和大眾）二概念之內涵勢必需要強調的部分。對此，我們必須做更進一步的闡述。

沒錯，在當代西方（特別美國）社會學裡所流行使用的一些概念，如社會階層（stratification），看似指涉、且承認著社會具有不同階序（hierarchy）的意思，但是，誠如 Dumont (1992: 388) 指出的，這樣的階序概念，事實上並沒有充分認識到階序的本質、功能、和普遍性。<sup>30</sup> 所以這麼說，乃是因爲西方社會學家對這個名詞分析到最後，不僅表示出採用了平等主義的看法來探討留存在平等主義社會中之階序的殘餘，而且也使用同一個看法來看待非平等主義社會中實際存在的階序 (Dumont, 1992: 388)。

---

29 儘管，如 Maffesoli (1996: 156) 所指出的，人民一概念或許是一個被定義得相當蹩腳的「大眾」實在，它的內涵軟趴趴，既無行動性，也非邏輯的，更是缺乏堅實而實在的經驗基石。但是某個程度的，底下所要指出之「人口」一概念，一旦取代了人民的概念而成爲整個社會學論述實際操作的概念後，Maffesoli 所批評的這種情形似乎可以獲得相當程度的「改善」。或許，這正可以用來說明何以人口一概念被認爲是一個「中性」的概念，且後來廣爲社會學者（特別是採取實證取向者）所使用的情形。

30 從研究印度之卡斯特體系 (caste system) 的經驗裡，Dumont 認爲，所謂「階序」一概念才是認識任何社會的基本概念。至於甚麼叫做階序，Dumont 則說道，「就現代意識而言，（階序）指的是一個發號施令的階梯，較低級的梯階被包括在較高級的梯階之內，有規則的層層上升」(Dumont, 1992: 135)。於此，顯然的，Dumont 認爲，審視組成之要素與整體之間的關係，是理解社會之特質的基本要件，因此，界定階序是「一個整體的各個要素依照其與整體的關係來排列等級所使用的原則」這樣的概念，才得以在論述（也在認知）社會的特質上面，取得了優先性 (Dumont, 1992: 75-77, 135, 136)。

Dumont 甚至認為，這是因為西方人的心目中羞於談起階序，或把它潛意識化、並加以壓抑所導致的（Dumont, 1992: 136; 同時參看頁 75-77）。<sup>31</sup>

更進一步的，Dumont 認為，西方平等主義的信念乃內涵著平等是根源於人的本性，只因為罪惡的社會加以否定，人們才享受不到。對此，Dumont 即說道：

那麼，既然人與人之間再也無法存在有什麼條件上或身分上，甚至是種類上分屬正當的差別，人人也就全都大同小異，甚至是等同的，人人也就都平等了。平等與等同的熔合已深入常識的層面。我們因而可以了解平等主義有一項嚴重而始料所未及的後果。在平等主義的世界裡面，人不再被認為是分屬於階序格局中地位有別各種社會性的或文化性的種屬，而被認為基本上是平等而且等同；在此前提下，人類社群之間在性質上或地位上的差別有時候以一種危害重大的方式被加以重新強調：社群間之差別被認為是生理特徵所造成——這就是種族主義（Dumont, 1992: 71-72）。<sup>32</sup>

於是，特別在美國人極端重視平等之意識形態的支配下，西方人甚至普遍地認為，自由競爭代表的是平等與自由的結合。因此，他們同時也接受了因競爭而引起的不平等，而這樣的不平等的體現，恰恰即用來證成社會階層所以存在的正當性（Dumont, 1992: 433）。

---

31 參看 Dumont (1992: 427-449)。同時，Dumont 更指出，一向，西方社會學者與人類學者頗多把階級與卡斯特看成「基本上是屬於同一類」。這樣的看法乃因為他們把平等視為常模 (norm)，因此，任何形式的不平等看起來就都是一樣，而所謂一樣，又只不過是因為它們都被視為偏離常態的變態而已（Dumont, 1992: 432）。

32 在西方近代歷史中，這種種族主義最典型的例子即是希特勒納粹的反猶太主義（同時參看 Dumont, 1992: 427, 449）。

在此，需要更進一步提示的是，以這樣的認知模式做為基礎，並就其所指涉的主體對象而言，社會一概念企圖涵蓋的，實際上就是人民（與大眾）這樣的範疇，儘管在絕大部分的時候它是被隱藏住。尤有進之的是，倘若特別地就西方社會學的實證論述傳統來看，基本上，人民（與大眾）一詞則又必須予以行動表象化而表現在外，整個概念的內涵才得以充分被證成。換句話說，就概念的實際操作面向，依附在人民（與大眾）概念下之種種可選擇的社會屬性（最常見的，如年齡、性別、教育程度、職業性質、互動連帶程度等等），則是用來做為實際界定社會之特質的重要指標。發展至此、且推到端點來看，「社會一概念於是乎被「變項」化（尤其數量化），並使得社會學論述與統計學可以接軌。更重要的是，人民（與大眾）的概念乃以深具「中性」色彩的人口（population）的姿態被呈現出來。這麼一來，原本只具政治社會學意涵的人民概念有了跨越邊界而擴散成為社會學之一般概念的機遇。但是，人口一概念的出現，卻更是使得隱藏於背後之原有的人民一概念在整個社會學論述中本具有的核心地位（尤其，其所意涵之特定的西歐文化與歷史色彩），更形隱晦地被掩遮住了。

與人民的概念一樣，人口基本上也是一個具集體意涵、且必須予以表象化的概念。於是，假若人口是用來建構所謂之「社會結構」一概念的一個重要元素的話，那麼，顯然的，如何以「變項」（variable）的形式來操作化（operationalize）整個社會的概念，是實證社會學的重要課題。<sup>33</sup> 於此，統計學上的平均值

---

33 最為典型的例子是 Duncan 與 Schore（1959: 137）所提出的所謂 PETO 模式。他們把「社會結構」視為具叢集（aggregate）性質之活動叢集和模型的關係組合，而「人口」是其中一個重要的叢集元素，其他三個叢集則分

(average) (特別是均數 [mean]) 一概念——或以 Quetelet 與 Durkheim 的辭彙來說，即所謂的平均類型 (average type)，乃在社會學的論述當中發揮了重要的作用。若以統計學上更恰確的技術性說詞來說，這樣的平均類型通常即是以諸如均數  $\pm 1.96$  標準差 (standard deviation) 的信任區間 (confidence interval) 來表示。轉換成爲社會學的语言，這也就是說，落在均數  $\pm 1.96$  標準差的信任區間的任何數值，理論上都可以看成是沒有差異的，而其實際數值所以有著差異乃因爲種種誤差使然。

很明顯的，這樣運用統計學上的概念（如誤差與信任區間等等）來確立平均類型（尤其，內涵的常態性）之正當性的做法乃意味著，在特定人口中，一個特定屬性（如年收入）表現在個體元素之間的差異，在一定的適當範圍內，是可以視爲「無差異」的。而且，經由這樣之「差異予以無差異化」的「均質而平等化」操作所賦予的平均類型，即是常態的表徵，更順理成章地成爲社會一概念的具體化身。<sup>34</sup> 如此一來，就對人口（也是對人民）一概念賦予以平等主義的「均質而平等」的歷史屬性而言，透過統計的數量化操作來表現與證成，其實只不過是一個比較極端的做法而已。

事實上，以這樣的概率方式來認知與證成實在，也一樣地存在於非量化的概念裡，甚至可以說，這正是長期以來之西方人的典型認知模式。譬如，社會學家就一直假設著「集體意識」是存在著，而更重要的是，他們隱約假定著，這股力量對人們似乎是具有著相等而相同的作用（因爲人是均質且平等）。說來，以統

---

別爲環境 (E, environment)、技術 (T, technology) 與組織 (O, organization)。有關對這樣之說法的討論，參看葉啓政 (2004b: 135-140)。

34 有關的討論，參看葉啓政 (2001a，或本書第 1 章)。



計學上的均數概念來表達，只不過是透過誤差的概率理論來強化「均質而平等」的基本預設（或更貼切地說，理念期待），並經由此一步驟證成了社會所具那獨立於個體、且對個體具普遍（且相等）有效性之制約作用的特殊屬性。

尤有進之的是，社會學家這樣供奉社會結構的方式，體現在實然的世界裡，乃意味著為一般人們所看重（而選擇）、且具「部分」事實性的屬性（亦即，理論上，可以並不是所有人皆看重的），往往會被膨脹成為具全稱意義的社會事實。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，也因此以為可以「經驗」地肯確了該現象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，可以安心地劃上了等號，當然，也因此證成了社會的圖像。

更弔詭的是，表面上看來與社會集體性對立的個體性，當實際施及於人們的現實而世俗的日常生活世界裡時，它也一樣地依附在如此的認知模式之下，被人們（特別社會學家）藉著具社會意涵之屬性（平等與自由二概念之外，尚有諸如理性、智力、財富、學力等等）以同質的方式予以呈現。<sup>35</sup> 因此，就結果體現的面向而言，依附在概率庇蔭之下的個體性，雖說乃是用以證成人之主體性（subjectivity）的基本內涵，但卻必需被擺在具集體意涵之外顯社會屬性的分配曲線上，而以其所呈現的

---

35 或許，說是被消融掉，會更為貼切，不是嗎？在此，必須順便提示的是，就西方社會哲學的傳統而言，個體性是有著更為深沉的意涵的，但是，在這兒，不擬細論，而僅就經驗實證社會學的角度來討論。至於比較具哲學性的意涵，將在第七節中再做簡扼的說明。

相對位置來塑造著。<sup>36</sup>

於是，到頭來，任何個體的主體性還是在「社會的」形式的籠罩下來予以證成。無怪乎，人們對這樣的主體性的證成方式，會一直感覺到是不完全，而且充滿著緊張的氛圍，因為總令人感覺到社會的結構力量永遠是虎視眈眈地扞格著。在這樣的情況之下，社會的結構形式彷彿像一張天蠶絲做的網一直罩在人們的頭上一般，人們總是擺脫不掉。也正因為如此，社會結構才會被認為是與人們的自主意志一直對峙著。

## 五、社會結構與個體意志的兩元對峙

就在這樣的歷史場域裡，整個西方社會學傳統裡所使用的諸多概念當中，最為普遍而廣泛通用的，莫過於是「結構」這一個辭彙了。對社會學家而言，這個概念的意涵幾乎可以說是自明，並不需要多加說明的（參看 Kane, 1991; Sewell, 1992: 1; Hays, 1994: 67）。但是，奇怪的是，這個概念的內涵為何，卻是最令人質疑；特別是拿來與諸如文化這樣的概念一齊考慮時，疑慮就更多了。<sup>37</sup>

誠如在上面提過的，就歐洲社會發展史的角度來看，在歐洲人的心目中，集體連帶做為實然迸生的既存現實的社會結構

---

36 譬如，一個人的年收入位居全體人口之年所得分配曲線的前 5% 的範圍裡，他即被定義成是有錢人了。

37 譬如，結構一向被看成是社會秩序的外在、且客觀化的樣貌，而在討論文化時，有些學者（如 Wuthnow 等人，1984）則主張，人的世界經常是被分為二的：一邊是客觀化的社會結構形式，另一邊則是主觀思維與知覺。因此，文化一概念統攝了結構的概念。但是，有的學者（如 Hays, 1994）則

狀態，它乃是一股外存於個體人的自主力量。其施加於人身上的，基本上是以一種本質上具制約性質之平凡而例行化的權威形式呈現著。<sup>38</sup> 至於自由主義思想傳統所強調之個人自由意志以及由此而衍生的主體行動能動性，則是引發非凡的神才力量以創造具驚奇性之新理想文明樣態的原動力。準此，甚為多數的西方社會學者持著笛卡兒（Descartes）式之二元對彰的認識論，認為個體主體行動能動性做為一種創造的來源與社會結構做為一種制約的現實形式之間，一直是處於矛盾而對立的狀態。尤有進之的是，這乃展現啓蒙理想與社會現實之間所持續存在的一種緊張對立狀態，而也正是任何社會內涵永恆矛盾對立之局面的一種歷史性典範。

更值得提醒的是，西方社會學家們認為，如此對社會本質所做二元對立的思想模式，乃深嵌進人們日常生活的實際社會實踐行動裡。於是，在絕大部分的情況下，原本可以只是潛在的矛盾對立，總是成爲必然顯現的明勢格局。這反映在當代社會學理論論述的思想裡，即成爲所謂「結構—行動」二元論（性）的議題，而如何化解此二元格局所內涵的緊張矛盾，乃構成爲其中最爲核心的課題。<sup>39</sup>

依照當前居主流地位的西方社會學思考模式來說，具高度結構化的社會形式往往即構成爲一種體系（system）。對此，

---

持不同看法，認為文化具持久性，而且制約著人們的行動，因此，它是社會結構的一部分（同時參看 Rubinstein, 2001: 3-4; 葉啓政, 2004b: 第 6 章）。

38 以 Giddens (1979, 1984) 的說法，此處所說的「制約」可以是以限制（constraining），也可以是以賦能（enabling）的方式來進行。

39 有關的討論，參看葉啓政（2004b）。

Kontos 指出，體系一概念的隱喻乃確立形式理性的基礎（the substratum of formal rationality），意指一些東西緊聯在一齊而成爲一個可辨認、已建置、且具正當性的安排（arrangement）與制度（institution）。準此，人們往往不論在日常生活中如何著碼（encoding）與解碼（decoding），而只問符碼如何引起凝聚（如規範、義務與內化）的問題（Kontos, 2001: 101）。即使我們以諸如交換關係的概念來刻劃人與人的互動，也因為觸及人的動機、認知或概化媒體（generalized media）等等的問題，都得先把社會秩序當成是一種先驗的狀態，而如是地供奉著（Kontos, 2001: 103）。於是，所謂社會體系的結構特質，總是被社會學家認爲乃反映著社會秩序的可能，而且，也等同地做爲社會秩序的基本樣態。<sup>40</sup>

我們可以從不同的角度來看待有關社會體系的課題，其中，從人的互動行動層面來審視，可以說是晚近西方社會學家最常採用的進路。在這樣的互動觀支撐下，倘若我們把社會結構特質視做爲一種「施爲」（agency）形式的話，那麼，它可以看成是一種集體性的權力形式（Layder, 1985）。<sup>41</sup> 但是，假如我們從人做爲行動者的角度來審視，情形則將如 Hindess（1988: 43）所說的：「社會結構……提供給每個行動者代價、誘因和機會模式，而這模式乃刻劃著行動發生的情境。」準此，若採取理性選擇論的立場來看，結構於是可以使用「機會的序列」這樣的概念來定義的（Rubinstein, 2001: 5）。

---

40 在當代西方社會學論述中，有關這樣之認知模式的雛形鋪陳，參看 Parsons（1937）。

41 有關當代西方社會學家對「施爲」一概念的討論，參看葉啓政（2004b，第八章）。

基本上，這些說法可以說是，意圖直接或間接地把人做為行動者的主體能動性彰顯出來，而其中有一個關鍵概念是至為重要的。這個概念是 Simmel (1950, 1971, 1997) 最早提到的所謂社交性 (sociality)。根據 Maffesoli 的意見，儘管人們的日常生活世界乃具有著多樣化與異質化的事實，但是，社交性卻是理解人類種種社會行動不可或缺、且無以化約的基礎。因此，從社交性的概念出發來刻劃、並確立人的生活世界，基本上乃意味著人們之行動中的「社會的」(the societal in action) 這樣的特點是存在著 (Maffesoli, 1996: 155)。尤有進之的是，整個的情形並不是經由社交性引生出活生生的經驗，相反的，是活生生的經驗帶出社交性來 (同上：134)。顯然的，在 Maffesoli 的觀念裡，在理解人的社會世界，特別是人本身的時候，人們的活鮮經驗是具有著認知上的優先性。然而，問題就在於這樣的認知優先性如何被呈現出來。或者，倒轉個角度來看，當西方社會學家關心到這個議題而企圖予以處理時，他們是怎樣進行著？這是底下隨即要探究的課題。

大體上，在當今可見的西方社會學理論論述當中，所謂的理性選擇論可以說是觸及此一認識立場最具代表性、也是最居優勢的論述形式。在此，讓我引述 Barnes 的一些說法來加以說明。首先，Barnes 認為，只要根據幾個很簡單的假設，理性選擇論者即意圖確認一項命題，即：我們立刻可以預測出表現在一大堆個體之行為中的基本模式 (Barnes, 2000: 17)。姑且暫時不論這樣的預測是否可能，也不論它是否確切而有效，至少，理性選擇論所企圖衍生觸及的，乃運用到所謂的宏觀層次，同時也顯現出 Giddens (1979, 1984) 之結構化理論 (structuration theory) 的特質。這意思是說，它把行動模式、結構和體系看成是個體決定的

產品 (the products of individual decisions)，而決定則又與個體對生產與再生產出來的模式、結構和體系的知識有著關係。於是，模式同時有助於處理個體決定，並以個體決定之產物的姿態繼續存在著。如此一來，理性選擇論看起來似乎既可處理人類互動的微觀面向，又可處理宏觀面向，而其最震撼的特徵即是，行動正可以依其所以被選擇的被預測著。因此，只要知道情境與在其中可能具有的行動，以及諸個體的諸多需要 (wants) 和其中的優先次序，個體所選擇的行動將即可預測 (Barnes, 2000: 18)。

很明顯的，這樣對個體決定給予以均質之情境結構化的論述立場，使得在理性選擇論的脈絡中自由選擇的意涵，既與外在限制，也與內在限制的意涵，都變得可以相容 (compatible) (Barnes, 2000: 19)。這麼一來，當認為一個個體的意志是以理性的行動方式展現著的時候，它其實即意味著，一切既是可以預測，也可以推論。因此，所有的個體人被均質化，而情形變成爲：人人都具備著相同的理性成分與能力。這種來自古典自由主義假定「人生而自由且平等」的均質性預設，於是乎使得「理性選擇論所有不同的版本都招致一種想法，認爲人類的行動的底下有著某種的訊息處理裝置，而先置於它的認知過程，乃有如安置著推論程序和記憶儲藏體之推理機器的操作一般」(Barnes, 2000: 20)。顯然的，這樣的立場乃與完全決定論的立場相互融通著。

依我個人的意見，整個問題的關鍵其實並不在於對人做了理性的假設，而是落在「均質化」了人之特質的預設上面。<sup>42</sup> 倘若對此一議題加以衍生，這同時涉及到所謂例行化的問題。Simon (1957, 1982) 即指出，例行是一個嚴格之理性選擇論的最基本問題，意即：例行乃展現定型、可預測之行為模式的基本特徵要件。事實上，這也恰恰正是證成「結構」所以可能存在、且發揮

作用的基本要件。<sup>43</sup> 換句話說，例行化了某些特質而使其作用具有一定的穩定性，乃構成結構一概念的基本內涵。然而，這樣的結構特質所可能產生的作用，我們應以如何的方式來看待呢？這是一個關鍵問題，底下所要討論的，即以此為焦點。

當一個社會學家告訴我們某一個社會的自殺率是多少的時候，嚴格來說，他並無法回答我們，為何同樣得到憂鬱症、也具有同樣的社會經濟背景等等條件的某甲會自殺，而某乙卻不會。於是，很明顯的，當 Durkheim 以社會連帶的強弱來解釋自殺率的多寡時，他所做的只是企圖以具選擇性的親近方式來接近因果關係的可能性而已。尤其，當這是訴諸機率數據之統計模式性質的「肯證」形式時，它的肯證並無法充分保證個別的個體人做為一種有意識之行動者，其實際的行止表現會是什麼一個樣子的。

集體性的東西所以被認為是存在著，只是展示一種特定的認知模式而已。其對於個體若有所作用的話，基本上乃是透過互動所帶來的種種力道作為條件。但是，這卻還得以在人們的心靈上實際產生了作用做為依據，才可以相對有效地被證成，也才得以

---

42 即前面提過透過統計概念（尤其如以均數結合標準差所建立的信任區間來確立平均類型）來證成社會的認知模式上面。在此，就經驗實徵研究的立場、且特別涉及實驗設計背後的思考理路來看，譬如，認為引入的變項刺激對所有被試均具有著相同的效果，就是常常被認定的基本假設。當然，研究者承認有著誤差的存在，但是，誤差曲線一般被認為乃具常態分配，因此透過適當的統計技術的處理，可以把誤差平衡掉（即其均數為『零』）。於是，在此情況下，均數所反映的平均類型具有代表著社會的有效性。

43 追根究柢地來說，這涉及到選擇（意志）（choice [will]）與施為（即產生差異的能耐）之區分的問題。有關的討論，參看 Barnes (2000: 26)；同時，參看 Parsons (1937, 1951) 與 Giddens (1979, 1984) 對例行一概念的看法。

形成爲所謂的結構理路的。是故，結構理路本質上是透過集體共認之社會化過程而形塑的一種認知模式，也是在假定人具均質性的前提下的一種規範模式。但是，它畢竟總是留有一定的空隙，給予人們一些自由選擇的空間。因此，任何結構理路往往只是一個具可塑性的模子，可以被人搓揉著的；譬如，中國人常說的「上有政策，下有對策」，就是最好的說明。

準此立場，從人的存在狀態出發，客觀的社會結構只有經過個人主觀的理解與透過互動溝通的相互主觀的檢證，才顯現出意義來。情形是如此的話，回到人的身體體現面向來審視，乃是表現人之存在的一種方式，而且是極具世俗現實性的經驗呈現方式。於此，身體體現最爲具體的經驗形式就是實作（practice），而此時，社會結構則只是一種條件而已，它本身並不足以被視爲是具對立性的自主體的。情形若是如此的話，問題的重點就在於這樣的觀點是否爲西方社會學家所分享著？若有，如何分享？若無，那又何以故？爲了闡明這些問題，底下，讓我們先來看看西方社會學者如何建構「施爲」這個當下極爲時髦的概念。

## 六、施為概念的內涵與其不足之處

Giddens (1979, 1984) 與 Bhaskar (1979) 均認爲，施爲乃意指一個個體人所具有的獨立力量，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，只關係到任何被視爲可能限制到它的東西或事務（同時參看 Barnes, 2000: 45）。準此，在 Bhaskar 的眼中，施爲乃意涵人具有「另行做爲的能耐」（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)。Barnes 認為，這樣定義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。因此，對施為概念應當有更為積極的界定，而對規範和規則有著積極而主動的取向，才是施為概念的基本內涵。準此，Barnes 主張，施為必須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，倘若我們僅就此一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甚麼根本的差異 (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)。根據 Barnes 的意見，施為者所以具有擔負起此一「另類方式」的責任能力，乃因他同時具有著應對力 (accountability) 與質疑力 (susceptibility)，<sup>44</sup> 而此等能力則反映在地位 (status) 上面 (Barnes, 2000: 74-77, 143-153)。

在此，姑且不論同時以應對力與質疑力來架設責任一概念是否恰當的問題，很明顯的，Barnes 這樣的處理乃是有意把討論的焦點移到人的自身上面，並藉此證成人行動時的主體能動性。

---

44 應對力指的是一個施為者在處事為人時能夠審視整個環境而給於智慧的 (包含正確的與正義的) 處理能力。所謂質疑力指的則是，在應對時，一個施為者對自身與他人之行動背後的象徵意義的評斷所具有的敏感程度。Barnes (2000: 74) 認為，此二者交互作用，乃責任一概念內涵的基本要素。

但是，他把整個論述的重心安頓在具社會關係網絡的意義、也是社會賦予的地位一概念上面，無疑地使得人的主體能動性到頭來還是被「社會化」了。因此，到底是以人本身，還是人與（特別是社會的）環境間的調適做為整個思考的中心，實際上還是有待澄清。在此情況之下，有關人做為一個獨立而自主之主體的古典問題，依我個人的意見，依然存在著。

其次，讓我再引述另一個重要社會學家的說法來闡述西方社會學者對施為一概念所持有的共同立場。這個社會學家是曾擔任過社界社會學會會長的英國女學者 Margaret S. Archer。以簡扼的語言來說，為了回應後現代主義者宣稱「人文性已死亡」(the death of humanity) 以及特別強調論述 (discourse) 的重要，Archer 視人文性與社會乃互相獨立而有其各自的自性特質與施展能力，我們不能把人文性化約為社會的。於是，雖然人的行動和社會結構有所接筭，也可以相互影響，但是，二者基本上有其各自的領域。同時，這也意涵著人所互動的世界 (world) 是大於、也多過於社會的 (Archer, 2000: 17)。

Archer 做此所謂社會實在論 (social realism) 的基本宣稱，顯然地是希望藉著「恢復」人的本位地位，並特別肯定實作 (相對論述而言) 在理解人的社會世界與行動時的優先性，以來重新考察社會的形成與運作。準此立場，Archer (2000: 222-249) 特別看重個人認同 (personal identity) 這樣一個概念在理解人之社會實作行動中的地位。藉此，她強調一個位格人 (people) 所具有的內在交談 (internal conversation) 能力，以做為理解施為此一概念的起點。這個能力涉及的是，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，提供一些具參考反身性的事宜 (a matter of referential reflexivity)

(Archer, 2000: 315, 2003)。其中最重要的是，一個人能否尋找到適當的辨識 (discernment)、慎思 (deliberation) 與獻身 (dedication) 的方式，以便進行終極關懷 (ultimate concerns) 與情緒評論 (emotional commentary) 的工夫。<sup>45</sup>

爲了深厚位格人一概念的內涵，Archer 進而指出，除了個人認同之外，尚有社會認同 (social identity) 的面向。基本上，前者的指涉範疇是比後者更爲寬廣，因爲前者不但賦予後者生氣，而且，在相對著其他的考量下界定其序位。準此，社會認同乃在社會的前提下被拖引設計出來，但是，個人認同則是規約著主體對象與實在做爲整體之間的關係。於是，Archer 認爲，所謂的位格人與自我 (self) 做爲兩個攸關人的迸生特質 (emergent human property)，<sup>46</sup> 後者乃代表著社會生活本身的起點，而前者則是終點 (Archer, 2000: 257, 294)。這也就是說，自我一概念是架接一個人的世界與社會的橋樑，而位格人是證成一個人做爲「人類」的終極理想樣態。只是，這個終極理想性必須落實在現實的實作社會情境裡，以具體行動來予以實踐。因而，人又必須是以行動者 (actor) 的姿態呈現自己。

---

45 許多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，視情緒爲人所具有的初基心理特質。即使如 Archer (2000, 2003) 視情緒爲具動態的迸生特質 (emergent property)，它仍然被看成爲人所具有的一種心理構造。準此，Archer 才會認爲情緒之所以重要，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 (Archer, 2000: 195, 2003)。

46 迸生特質乃 Archer 之理論論述中重要、且位居核心的概念。對她而言，一切現象基本上都是存在於動態變易的狀態之中，而迸生正是其特點。在此，我們可以很明顯地看出，前面所提到之西方人慣有的迸生概念是在 Archer 身上啓了作用。

至於所謂行動者，乃以社會角色的在位者（*role incumbents*）的立場來界定。這是因為角色本身有不可化約為居位者本身之特徵的迸生特質，而這些迸生特質又是外來自「社會」本身所賦予，並不是人自己原本內涵的（*Archer, 2000: 283, 295*）。然而，問題在於這個代表著客觀之社會、且具第二人稱之「你」意涵的行動者如何實際地附著在一個人的自我上面被證成呢？對此，*Archer* 又加上一個概念，她使用具 *Mead*（1974）所謂之客我（*Me*）意涵的施為一概念來架接代表「你」（*you*）之行動者與反映著本我（*I*）的自我。

在此，做為施為的具體人物即所謂施為者（*agents*），它所指涉的基本上是分享共同生活機會的集體（或群體）（*collectives sharing the same life-chances*）（如都是受過高等教育的黑人女性）（*Archer, 2000: 261*）。這也就是說，在人的世界裡，由於種種的原因，致使有一些社會屬性對人們具有產生認同（或乃至凝聚）的作用。當人們在日常生活中面對著問題發生時，利益的歸依往往即以這樣塑造出來的集體性來予以界定著。譬如，所以得不到工作，是因為自己是黑人女性的緣故。因此，當一個人做為以角色來界定的行動者時，現實地來看，他是不可能不以施為者的立場來考量的。此時，行動者乃把其所佔居的角色予以人格化（*personify*）（*Archer, 2000: 261*）。於是，*Archer* 說道：「施為者乃猶如是行動者的父母」（*Archer, 2000: 287*）。只是，行動者並非以單純的獲取角色（*role-taking*）方式來形塑生命形式（*form of life*），而是以製造角色（*role-making*）的姿態來加厚客體性與主體性間之因果力的交結作用（*Archer, 2000: 314*）。

總地來說，*Archer* 所使用的概念相當繁複，既是多種、多元、且又是多重地疊架著。在這樣糾結而複雜的抽象論述中，要

能夠既簡扼、又精準、且忠實地道出她的想法，著實不是一件容易的事情。然而，容或前面對她的理論所做的描繪是掛一而漏萬，其中或許亦有著不少的誤解，但是，有一點是可以肯定的，那是：在極力希望以主動的能動性賦予人做為具位格性之主體的期待下，她事實上又偷偷地把社會此一巨靈搬了回來。只是，她以巧妙的手法把社會的法力分別散發在諸如自我、位格人、施為者或行動者等等看似落實在人身上的概念裡面而已。譬如，在討論到施為一概念時，Archer 區分了初基施為（primary agency）與法人施為（corporate agency）。相對於法人施為是處於「成形」的狀態，初基施為乃是一種「初始」的狀態（Archer, 2000: 267）。尤其值得一提的是，她認為「初基施為只有透過法人施為，才可能發揮力量。這樣的說法無形中乃以法人施為這樣的集體形式，把社會這個巨靈迂迴又悄悄地引了進來（Archer, 2000: 253-282）。無疑的，Archer 把此二狀態當成具有著時間先後之必然性、且可以過渡的概念來使用。別的不說，這過度誇大了特定之社會形式（在此，即為具有相當正式意涵的法人概念）產生作用的必要性。這樣的說法基本上還是缺欠考量人所內涵更深層、且個人化之能動性（如策略運用與修養工夫）的理論意涵。其實，這樣的認知缺欠是普遍存在於那些企圖透過施為概念把人本身的理論地位提升的西方社會學論述裡。<sup>47</sup>

---

47 這包含本文中討論到的諸多論述。至於其他可能涉及的論述，則參考葉啓政（2004b）。

## 七、身軀、實作與其另外之處

當近代西方社會學家使用實作一詞時，基本上，他們乃意圖用此做為表現人行動時之主體能動性的具體指標。在意義內涵上，它是用來對應著社會結構的外在制約性，以證成人在行動時所可能彰顯的自主主導能力。然而，回顧整個當代西方社會學的論述，對這個概念賦予這樣的期待，與前面所討論的諸多概念一般，實際上卻顯得是事與願違。我們還是看到社會這個巨靈一直以迂迴而婉約的姿態在其中顯著靈。底下讓我選擇性地舉出一些晚近在文獻上看得到的說法來加以闡明。

實作一詞，除了具有實際操作的意思之外，還有練習的意思。既然實作必然是一種練習的過程，其意是形成具習慣（habits）意義的行為模式，因此，實作的基本內涵即是慣性（habituation）（Turner, 1994: 15）。在這樣的基礎之下，Turner（1994: 2）即認為，在西方社會理論的傳統裡，實作乃與諸如規範（norm）、民德（mores）、典範（paradigm）、傳統（tradition）、默然知識（tacit knowledge）、宇宙人生觀（Weltanschauung）、意識形態（ideology）、架構（framework）或預設（presupposition）等等概念成為一串的概念親族（conceptual kin）。

擺回西方社會理論論述的傳統來看，這就是說，實作的本質是社會的，乃為社會所塑造著。但是，它做為一種個人的習慣，在西方哲學史中，這卻又被視為是一種原因（cause）來看待（如Hume），只是其判定常是曖昧而模糊不清。在這樣的前提之下，Turner（1994: 114）站在社會學主義的立場指出，假如實作只不過是個人習慣、且具有個人習慣之獲取的特質的話，那麼，社會理論就無法與之共處，因為，此時，實作並不是一種具備足夠決

定性的客體，足以用來做為嚴肅的解釋體。同時，如此一來，任何的實作其實都立基於不同的預設基礎，它並不內涵超越時空的普遍集體性，而只是個人的習慣形塑，並且做為形構生命中種種作為（performations）與模倣競賽（emulations）的條件而已。於是，預設不同，實作的內涵也就不一樣。同時，沒有任何人會被這些習慣所禁閉，而這些習慣毋寧地只是踏腳石，我們用來做為由掌控此轉至掌控彼之用（Turner, 1994: 123）。

從動機的角度來審視實作，Giddens 也指出，社會實作的絕大元素並不是直接被觸動（motivated）著的。毋寧的，最典型的動機契入（motivational commitment）常常是涉及習慣性實作的概化整合（generalized integration），而這正是人格中最基本的安全體系（Giddens, 1979: 128）。在此，暫且不管其所強調的概化整合一概念是否有著被過度社會化的嫌疑，對實作，Giddens 所關心的，基本上是在於其所具有的規範特質上面。基本上，他視習慣性的實作（尤其，其所帶出的例行化行爲）乃是理解社會結構的基礎，而這正是他指陳著實作所具習慣特質最為關鍵的意義之所在（Giddens, 1979: 85-88, 128）。於是，倘若實作做為一個人展現其主體能動性的具體指標的話，Giddens 與其他的社會學家一般，他所看重的是體現在行動的表象層面、且與社會（特別是規範）接筭的地方。

顯而易見的，配合著前面所提到以均質的假設做為對人之認知的前提，社會學家（如 Giddens, 1979, 1984）所著重之人的特質，乃是諸如意識（如階級意識）、能知度（knowledgeability）、或對社會資源的掌握（如權力）等等。以此等具外顯之社會關係性的概念來彰顯人的主體能動性，並用以與結構的概念對立看待，其目標往往被設定在於「改變」既有的某種特定結構形態，

而形塑另一種的結構形態（如 Archer, 1988, 1995, 2000）。因此，對行動（施為）的討論，基本上是衝對著結構此一概念而來，而且，更是朝著轉化成爲另一個結構特質的方向來討論的。這麼一來，行動做爲結構的對立概念看待，它是被「社會的」此一概念所「異化」、也被它綁架了，最後得勝的還是「社會的」。因此，即使以「關係的」一概念取代了實體化的社會概念來做爲確立社會學探討的最基本單元，事實上還是把人從神壇上撤換下來的。關於這樣的論點，讓我再借助有關身體的討論來做進一步的說明。

誠如在上文中所提示的，在啓蒙理性的導引下，人的身體充塞著無限的感覺話語，但是，卻只有可以言說的感覺才算數。這樣經驗實證化人們的感知，乃代表著西方人的主體意識的證成，也同時賦予了個體性這樣的名號。Joas 即指出，在西方漫長的社會思想發展史中，對人類行動的解說，最爲明顯而特別的莫過於是以「手段—目的」圖構的論說形式來對行動的意向從事所謂目的論的詮釋（a teleological interpretation of the intentionality of action）（Joas, 1996: 148-167）。簡單說，當我們把「手段—目的」圖構的論說形式架接到人身上（或人的行動本身）時，採取諸如動機、意向或計畫（plan）等等概念來串聯手段與目的，成爲彰顯人之主體能動性的最佳說項。而且，圓成人的動機、意向或計畫等等，也因此自動地成爲行動所以衍生具目的論的關鍵。前面所提到那具有悠久歷史、強調人具有理性特質的理性選擇說，就是展現如此之目的論詮釋的一個最佳明例。在此，理性乃對人之動機、意向或計畫等等特質的綜合性描繪，可以一言以蔽之，而且完全獨立於行動來定義（Joas, 1996: 157）。

Joas 認爲，這樣以「手段—目的」圖構形式來論述人的行



動是不夠貼切，因為決定人之行動的並不只是人所具的內在心理特徵（使用動機、意向、計畫或乃至「理性」的概念來說），尚取決於情境（situation）。他指出，經驗告訴我們，人在實際作為時，目的與期望並不一定是預設，也不一定完全清澈。事實上，在實際行動的過程中，目的與期望是可以被修改、孕生、或乃至被揚棄，也可以是一開始就是曖昧地呈現著。因此，人們經常只是以全局的方式來知覺事物（perceived globally）（Joas, 1996: 159）。為此，Joas 提出行動的身軀性（corporeality）的概念。他認為，透過人的身軀，行動與情境產生準對話式（quasi-dialogical）的關係（Joas, 1996: 160-161）。這也就是說，人的行動乃產生於前反思（pre-reflective）的情境脈絡當中；我們並非一定要假設先就有著計畫（當然，也可以包含動機或意向）不可。縱然把計畫的概念拉了出來，行動實際發生的具體軌跡也是因情境之不同而有差異，更別說不時予以修改著（Joas, 1996: 161）。

很明顯的，Joas 把身軀的概念抬了出來，與支持前面提及之所謂「結構／施為」二元說的論述，有著異曲同工的親近性。基本上，他們都是一樣地反映著一個西方知識界所共同供奉的歷史使命；那是：長期來，以持具個人主義為旗幟的自由主義，一直就被西方思想家奉為具倫理應然性的基本理念，而貫徹這樣的理念正是整個西方社會所追求的目標。然而，諸多社會集體性之介體（如政府、政黨、法院、學校、工廠或傳播媒體等等）的實際存在，卻是不容否認的事實性「實在」。於是，在這樣以個人為本的理想與以社會為體的現實的相互衝擊之下，回歸到人的身軀，並給於社會情境適當的尊重，無疑是一個在概念上可以謀求的妥協點。只是，關鍵在於我們如何看待身軀？也就是說，如何以身軀的概念來證成人這個「東西」的主體能動性，以與社會結

構相對應著。<sup>48</sup>

回到處理身軀概念的問題上面來，Joas 首先反對把它侷限在工具性的角色上，即如 Elias (1978, 1982, 1983) 與 Foucault (1979, 1980, 1986a, b) 之論身體的規訓一般，以為身體只是反應外在社會的規範性要求而已 (Joas, 1996: 168)。相反的，他認為，行動者對其身體進行工具化乃是發展的結果，因此，我們必須對此一發展做出假設。如果我們假設此一發展並非自我進行去主體化的工具化，而是來自於自我有能力行動的話，那麼，身體基本上乃主觀地呈現給予行動者，將是一項事實，而此一事實即為有關身體圖構 (body schema) 或身體圖像 (body image) 的問題 (Joas, 1996: 175)。這麼一來，行動論所必須關懷的，不只是對身體予以控制的必要產生，同時也是去除此控制之能力的發展；亦即，對身體工具化之有意向的化減 (intentional reductions) (Joas, 1996: 169)。

簡單來說，藉著身體圖構或身體圖像的概念，Joas 認為，人類對身體的知覺乃具整體性的 (holistic)，而且，除了具認知性外，尚具情感性 (Joas, 1996: 176-177)。更重要的是，一個行動者對其身體的關係，基本上又深受人與人互動的結構所塑造著。這樣之互動性的塑構即是身體圖構或身體圖像的特點，Joas 稱之為初始社交性 (primary sociality)。很明顯的，此一初始社交性並不是衍生自人本身所具之意識的意向性，而是先於此一意向性；易言之，它乃來自一個原先就只是包含著與其他身體互動的

---

48 其實，在西方社會學與相關學科的思想發展史中，早已可以見到一些處理這個議題的方式。例如，Freud 重視人的生物性本能「利必多」(libido) 的社會特質、Marx 強調類存有的生物性特質 (如感知性的需求)、Weber 直點行動的理性化文化特質、與 Parsons 垂青人所具之內化規範與價值的心理特質等等，均是明例。

共同行動的結構 (Joas, 1996: 184)。<sup>49</sup> 於是，Joas 廣泛援引 Mead 有關意義象徵之溝通的學說，指出所有個人行止背後均具有著不可化約的社會性 (Joas, 1996: 189-190)。他進一步地說：「倘若一個行動理論不具備有描述個體自主能力得以產生之前行條件的概念工具，此理論就不配說是為社會科學提供一個兼容並蓄的綱領」(Joas, 1996: 190)。

無疑的，初始社交性此一概念的提出所回應的，正是這個概念工具。如此一來，即使 Joas 把行動的身軀作用歸因於尼采所說之具酒神 Dionysus 性格的創造力的提引，但是，終究又引導到 Durkheim 式的「社會的」概念上面來，當然，也予以行為表象化。在此，Joas 特別強調此一「社交的」所以是重要，並不在於其所引生之義務規約的規訓作用，而是在於用來構塑我們的世界、也是觸發人們之動機時，它所展現的原則性的性質上面 (Joas, 1996: 191)。其中，特別重要而有意義的是，在集體亢奮中引發自我喪失 (loss of self) 的「驚奇」經驗與對集體意識之具先於反身性質的認同上面 (Joas, 1996: 191-195)。說來，這就是 Joas 心目中的初始社交性的雛形，也是行動的身軀性被安置在情境中的基本處境。而且，這更是證成前面所提到 Vico 以「驚奇」做為文明發展的前提，也是提引 Durkheim 以集體亢奮做為證成社會之原始形式的最佳寫照。

繼而，回顧西方社會學的論述史，Joas 發現，不論以表現

---

49 對 Joas 來說，重視所謂的「非預期結果」乃證成結構自存的一種重要現象。他就這麼地說：「非預期結果並非只是行動走錯了的少有例子，因此是一個例外；毋寧的，它們是不可避免的規則」(Joas, 1996: 231)。準此，Joas 認為，在保證了行動者之主體能動性之外，同時也確保了結構的自在的呈現特質，尤其其所具的結果效應性。

(expression)、生產 (production) 或革命 (revolution) 的概念來彰顯人的主體能動性 (特指創造力)，都不免有以特定的實作行動形式來證成的嫌疑。對這麼的作為，他指出：「隨它而來的因此是，人們若不能以詩的形式來表達自己的話，他們就是愚笨、心靈狹隘的庸俗之輩，他們所表現的形式不值得給予進一步的注意；人們若不在掌控與運作事物之中發現自我實現，他們就是被異化；人們若不積極地在為革命鋪路當中有所貢獻，他們則只不過是被壓迫之同質群域中的一部分而已」(Joas, 1996: 116)。

然而，Joas 以為，以這樣方式來界定創造力，未免是太狹隘了。倘若創造力乃所有之人類行動的一個分析性的面向的話，那麼，所有的行動都應當是具有很潛在的創造力的。對此，他進一步指出，來自歐洲的生命哲學 (Lebensphilosophie) 與來自美國的實用主義 (pragmatism) 即具備了這樣的論述特色。大體上，前者強調的是人的生命 (life) 與意志 (will)，而後者著重視的則是智識 (intelligence) 與再構 (reconstruction)。於是，在這樣的雙重特質的交錯作用下，人的創造力得以發揮。

總之，雖然 Joas 提出創造力 (creativity) 一概念來彰顯人做為行動者的主體能動性這樣的說法，與過去的諸多論述相比較，看起來，對於彰顯人的主體位格，確實具有很更為深刻的意義，但是，以身軀性與社交性兩個概念來架接，無疑還是把創造力可能撐張之內涵的深度和厚度一併給弄淺弄薄，也變得表面化了。所以這麼說，有兩個理由。一方面，雖然身軀性是緊貼著人自身之具初基性的物質特質，但是，正因為這樣的初基物質性是最為根本，所以使得人所具有的另一個面向——心靈的細膩作用 (如修養工夫) 被懸擱了起來。另一方面，社交性的提出，固然指陳出人所賴以存在的事實狀態，但是，若缺乏另外適當之概念予以

搭配（一樣的，如修養工夫），則容易不自主地向著具外在制約性的「社會」結構力量傾斜。因此，以這樣方式經營出來的創造力做為證成、發揮人之主體能動性的基本指標，到頭來，還是不夠徹底的。<sup>50</sup>

## 八、走出普羅米修斯之迷思的陰影——代結語

源自西方特殊歷史背景之有關人與社會的概念，正如文明人認為所謂的初民社會一般，無論在存有論、認識論、或乃至方法論的層次上，其實都存有著特定的哲學人類學的存有預設做為後盾。它反映的是一套塗染著極其濃郁之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，我們實在太習慣他們所經營出來的思考與感知模式了。尤其，加上人類的文明主調基本上也正朝著它所界定的方向行走著，於是，我們更加不自主地把它供奉成為至高無上的真理命題。無形之中，這使得原本甚至具有著「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，我們非但常常是不自知，而且，更是死不肯承認。社會學做為大學學院建制內一門的獨立學門，自然也不例外地具有著這樣的「偏見」性格。

50 對這樣的評論，一個足資用來做為佐證的說明是，在 Touraine 之歷史性（historicity）概念與 Castoriadis 之想像的制度（imaginary institution）概念的影響之下，對行動者（或施為）的能動性，Joas 所強調的基本上只是在於政治面向，尤其是所謂民主化的施為與效果——如衝突、妥協、協商等等（Joas, 1996: 239）。對我而言，這用來證成人的主體能動性是不足的，有嫌過於為具主流地位的自由主義政治思想傳統所拘束著。

精神分析家 Stein 透過希臘神話中普羅米修斯把火給了人類的故事來闡述西方現代文明所展現的特色。他指出，普羅米修斯給人類的禮物不只是火，而是一大堆東西，包括發明醫藥、占卜技巧、夢和徵兆的結識、冶金技術……等等文明所需的絕大多數技術和手藝。他接著說道：

但是這個長長的清單開始於一件表現了整個人類文化的先驗條件的禮物，即自我意識本身。普羅米修斯培育人類擺脫他們慌張迷惑和夢一般的混亂，擺脫他們的輕率愚笨和靈魂著魔狀態，使他們成為他們心智的主人。可是問題也恰好在於此：讓人類精神落腳，與此同時普羅米修斯卻破壞了人類與諸神之間一個首要的關係。這埃次助長了人是他們的命運的最終主宰的妄念，造成了希臘文化的基本罪過——狂妄自大。……普羅米修斯的另外一件禮物也加強了他對妄念的主張和支持：他使人類不再預料著他們的死亡，並用盲目的希望代替了對必死的命運的直覺 (Stein, 1998: 125)。

於是，人類（當然，指的是西方人）活在自我欺騙和自負之中，胸懷強烈而無端的妄念和盲目希望。做為一個西方人，Stein 以為，以如此一般的方式予以適度的肯定，是需要的，只是分寸必須得當。然而，什麼才是合適的分寸感，正是普羅米修斯的意識所缺乏的；為此，普羅米修斯以陷落反抗的心境來做為結局，而讓精神失態在憤怒之中猖獗蔓延。然而，相當弔詭而諷刺的，這卻是西方近幾世紀以來之人文主義和反宗教思潮發展的主要內容。對這樣一個思潮的孳生與流轉，Stein 評論道，或許，對宗教權威本身與教會的絕對權威所產生的教條主義進行反抗，是可以理解，也是值得稱道的。但是，這在西方社會卻造成了一種狂妄自大的態度，對心靈的原型力量一再地予以蔑視。其

結果是，在現代社會裡，良知被棄置，而成爲只是具工具性質的理性考慮。「這也是大多數現代心理治療的真情狀況。在大多數心理治療中，內疚和羞恥被當作應予消除的問題對待，而沒有去診斷它們存在的原因。它們被作爲自我發展不夠的症狀表現而被一筆勾消了。根據現代信條，真正成熟的人不受良心的煎熬」(Stein, 1998: 126)。

Stein 所說的心靈的原型力量，到底是甚麼呢？當然，這可以有非常多的說法，但是，至少絕不是時下人們所稱道、也是 Max Weber 所一再提到之強調工具理性的精神。依照 Jung 的說法，這個原型力量乃體現在與過去（包含死亡）存有著綿密聯繫的神話裡面。Jung 指出，在今天所謂精神官能症的患者個案中，很多人在別的時代是不會染患的。這些人之所以成爲精神官能症的患者，乃是因爲人格分裂的緣故。要是他們生活的世界是一個人可藉由神話與祖先的世界聯繫起來，並且又可以真正體驗到的世界裡頭的話，他們就不會只是從外部來看了。他們所看到的，毋寧會是一種本質的聯繫，而這種本質的聯繫基本上是一種神話的營造，它可以消除自身的人格分裂 (Jung, 1997: 194)。<sup>51</sup>

---

51 在此，神話是一種廣義的說法，它可以是一種生命哲學。因此，西方啓蒙精神所揭櫫的「科學理性」，本質上也可以稱爲神話。只是，不同於傳統所謂的神話，這是一種企圖自我否定、自我拆解、且自我吞噬的神話。譬如，說及生命哲學時，Jung 即發現，在與一個有文化修養的東方人談話中，東方人善於在不丟臉的情況下把所謂的「邪惡」同化，他以爲，西方人就做不到這一點。東方人似乎不若西方人重視品質的問題，對他們而言，善與惡就在自然之中，意義深遠，而且，在不同的程度上，兩者其實是同一事物。他更從印度的神性，看到包含著一樣多的善與惡。基督徒追求善，卻屈服於惡；印度人覺得超脫了善與惡，並且力求透過沉思或瑜伽來實踐這個境界。因此，印度人的目標不是道德的完善，而是超脫的境界。他希望脫離自然（按：似乎應當說是回歸自然比較恰當），爲達此目的，他在沉思中尋求無形和「空」的境界 (Jung, 1997: 349)。

在 Jung 的眼中，西方具批判性的理性主義和許多的神話概念，顯然都抹殺了死後的觀念。所以會是如此，乃因為許多人幾乎都把自己和自己的意識之間劃上等號，想像他們怎麼理解自己，自己就是怎麼的人。Jung 認為，這是理性主義者的通病，妄想能夠提供所有的答案 (Jung, 1997: 376)。他即說道：

理性向我們提出的界限過於狹窄，限制也過多，只允許我們接受已知物，生活在已知的框架之中，正如我們知道生命能延續多久。事實上，日復一日，我們都遠遠地生活在我們的意識範圍之外，儘管不知，潛意識的生活依然在我們的內心發展著。批判理性的支配力愈強大，生活變得愈貧乏；我們能意識到的潛意識愈多，神話愈多，我們就能使生活變得更完整。評價過高的理性與政治的絕對權力有共同之處，在它的統治下，個人更形貧乏 (Jung, 1997: 378-379)。

Jung 更引用老子的一句話：「眾人皆明，唯我獨懵」，說明他在老耄之年的感覺。他以爲，老子看到、並體驗到價值與無價值，在生命將結束之際，希望復歸本來的存在，復歸到永恆、不可知的意義裡，而這正是生命的原型。老耄做爲原型，它是一種限制因素，然而，「我心裡還是滿載著植物、動物、雲彩、晝與夜、人的永恆……愈是覺得拿不準自己，我與萬物有著密切關係的感覺愈是強烈。實際上，在我看來，長久使我覺得與世隔絕的疏離感，彷彿已經移轉進入我的內心世界，並向我揭示出乎自己意料的陌生」(Jung, 1997: 439-440)。

在此，讓我以最具有潛力把「人之主體能动性」此一概念可能內涵的理論論述意涵推到另一個更高境界的 Joas 做爲例子，以便進行著一項簡單的闡述。在論及創造力時，Joas 曾引述



Charles S. Peirce 所提到那在創造行動中新假設生成的外展 (abduction) 概念，以來說明藝術創造活動的特質 (Joas, 1996: 134)。他更是援引 William James 的說法，認為人具創造能力以來經驗世界，並對生命的基本感覺具有自我反思的能力，而這帶出了宗教經驗 (Joas, 1996: 136-137)。這樣的思考，原有接近 Jung 所提及之創造神話，尤其開啓了與東方人所謂「開悟」之說法做更細緻、且更具另類創意對話的契機，但是，與其他的西方社會學理論家一般，Joas 還是逃脫不了笛卡兒二元對張式之「結構 / 行動」二元並呈的思考模式，再次失之交臂了。

誠如在上文中一再企圖指出的，在西方社會學理論家的眼中，固然，依照個人意志而形塑的行動，是一股源自歷史期待而具備著「社會事實」性質的思想性力道，但是，結構更是一分在經驗上不可否認的集體事實。於是，結構和行動，不但是兩類具逆生性質的既有存在形式，而且，一直是在企圖再創文明「驚奇」的歷史期待之下緊張地對彰著。更重要的是，它們不但必須同時予以承認，並且更是需要等重地加以考量著。換句話說，西方社會學家接受著結構和行動乃衝突對立著的「命運」特質，並且忠實而虔誠地把它奉為進行思考「人與社會」之問題的無上律令。說來，這是西方社會學傳統帶來的一種深具自我組織、自我指涉、繼而一再自我再製的思維陷阱，而我們原本可以不必然需要以這樣的方式來思考有關人與社會的問題的。

總之，上面一切的話語所要指出的是，在西方既有的社會學思想模式裡，對具外在制約性質的結構而言，容或其源起是一種「驚奇」的狀態 (如革命就是)，而且也常被認為是如此，然而，它所進行、且實際產生作用的，卻是來自於予以例行化後取得了正當地位的時刻。就歷史進程的角度來看，在理解人之世界的形

形色色的過程當中，這樣的例行化是以人民一概念的普世名義進行著。尤其，獲得了統計學上之「均值人」一概念具常態性的鼎力支持，這個概念巨靈於焉取得了絕對的詮釋權。

至於人的行動動能所可能帶動的作用（若非對外部社會，至少是對自我而言），在西方社會學的思考傳統裡，基本上則是被認為純屬一種例外的意外「溢出」。雖然這溢出的成分正是製造「驚奇」經驗的根本，但是，無疑的，它能否發揮實際的作用，是必須先接受結構巨靈的考驗。因此，在這樣的認知架構下，整個文明所呈現的問題，轉個角度來看，即在於人的行動能否突破既有的結構模式，有著再造類似 Vico 所說之「大驚奇」的歷史局面。這自然是我們不能不關心的重要課題，然而，對此一重要、但複雜的課題，由於篇幅的限制，只好暫時擱置而不論。在此，讓我回到一個根本的歷史情境，即：當面對著結構的概念時，到底我們可能提供怎樣的另類思考方式，而能夠更貼切地反映整個人類文明之歷史場景的主調呢？

對我來說，誠如在其他地方說過的（參看葉啟政，2004a，或本書第3章），所謂的結構性其實並無法完全征服人的個體性的。儘管，表面上看來，結構的高度系統化似乎使得人的社會世界的諸多面向（或人與人之間）互相扣攝得更為緊密，但是，事實上，它並未完全侵蝕、甚至根本就沒有動撼到人之所以做為個體人的根本特質——在地性（locality）的。當啟蒙時期以來西方人以製造（making）的方式來展現（事實上是「生產」）行動時，特定的歷史哲學乃被當作為模式來「製造歷史」，而其實這也僅只是在做實驗而已。<sup>52</sup> 然而，誠如 Arendt 所指出的，實驗指向

---

52 有關這樣的說法，參看 Koselleck（1988）與 Manent（1998）。

的基礎研究，基本上乃「在做我不知正在做什麼」的工作，其間充滿著未知、未定與未可預期（Arendt, 1958: 231-232）。

容或結構是客觀地存在著，這充其量只是一種「條件」的鋪陳而已。特別是，人的稟賦其實是不同，修為也不一樣，而且際遇更是有所差異著。這一切表示著人的世界裡充滿著未知、未定與未可預期。因此，我們實無任何非不可的理由，需要對人做出「均質而一樣地受制於結構」這樣的基本哲學人類學的存有預設。更重要的是，我們更是不能不正面而嚴肅地思考著 Stein 對西方理性的歷史性格以及 Jung 所特別強調的「集體神話」的特殊意義。這些都是推動著我們有必要為社會學理論論述尋找另類之哲學人類學之存有預設的基礎。尤其重要的是，人類的文明或許已經發展到必須重新尋找一條另類路徑來思考人的問題的時候了。對我來說，這樣的歷史格局即在 Beck 夫婦（2002）所說的個體化（individualization）的社會結構形式逐漸明朗化之中浮現出來，而這將是下一個階段應當處理的課題。



# 3

## 「個體化」社會的理論意涵

### 一、前言

基本上，這篇文章是上一篇〈西方社會學理論思考中的一些「迷思」〉一文的延續，主旨乃在於，以是文中所提出的論述為基礎，從當代社會之結構特質的角度，也回到西歐世界的歷史場景，為修養一概念做為理解當代人與社會的重要論述基架，提供更進一步的釐析。同時，我也希望藉此機會回應當代西方社會社會學理論論述中有關「結構／行動（施為）」兩難困境的爭議問題，並進而提出一個另類的理論思考途徑。

準此論述的立場，Beck & Beck-Gernsheim (2002) 提出了一個命題，可以說是整個討論的基本依據。這個基本命題是：個體化 (individualization) 乃是形塑當代社會的基本結構原則；易言之，推到一個端點來看，當代社會（當然，指涉的是西歐與美加等所謂先進的自由民主社會）愈來愈多以尊重個人自由做為基本準則來「改善」既有的社會制度或推動新制度的建立。於是，個體性成為建構當代社會之集體性的歷史形式。無疑的，這樣的

展現，使得傳統西方社會思想中以「個體 / 集體」做為對立兩極的理論性論述，有重新檢討的必要，而這也正是本文延續上面所提到之文章所要討論的重點。

## 二、以「外控存有」為基架的人觀

首先，讓我對「個體性」(individuality) 一詞做一點字源學的考察。Swan (1985) 指出，個體性這個詞在十七世紀才首次出現在文字記載之中。顯然的，這是因應「個體」(individual) 一詞內涵上的演變而孕生的。至於「個體」這個字彙，則有一段奇特的歷史，它的意義幾乎經歷了一次一百八十度的轉變。最早，「個體」出現在中古世紀的英文裡，是做為形容詞來用的。當時，它有兩個相關的意義：(1) 實體上或本質上無法再分割的；(2) 不能分開出來的。但是，到了十七世紀後半葉，以上兩個意義不再通用，取而代之的是兩個全新的意涵；(3) 一個分開出來、但無法再分割之獨一無二的存在物，和(4) 基於自己的屬性而有別於其他人。相當明顯的，當從上述的第二項意義轉換到第三與第四項意義(即從「不能分開出來的」變成爲「分開出來、但獨一無二的」)時，轉換可以說是相當極端，這反映著人們對自我意識的更迭過程(引自 Koch, 1997: 302)。

在現代西方的主流社會思想裡，特別是循著自由主義的思想傳統，「個體性」一概念意涵著自由是可能，且是必要的。於此，是否具備著外控性的自由能力與機會，則又是證成一個人是否足以做為自主之個體的必要條件。於是，不管是以所謂積極或消極的方式來界定自由，自由的實際意涵乃指向著一個人的外在控制能力與條件，而此一外控能力與條件則又意味著，一個人的

自我必得是透過以「實有」為基礎的他我 (alter) 來對照，才經營得出來。<sup>1</sup> 這也就是說，在現實世界裡，推到終極來看，自我終究必得落實在個體的層面，而他我則必然是以某種集體的形式來呈現和運作。<sup>2</sup> 在這樣的前提之下，個體性首先必須透過集體性來關照與成就，但是，在此同時，它卻又得從集體性當中抽取出來而予以凸顯，才得以有所證成。Marx (1964) 早期有關人之存有設定的論述，可以說是說明這樣一個衍生自啓蒙精神之文化概念的「自我」證成的最佳例證。

根據 Marx 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」(human beings) 的類存有體 (species beings)，其主體性 (因此，連帶地即個體性) 能否展現，乃現實地受制於其在既有階級結構中被安排的特定位置。一個人若要能充分彰顯、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，將是無以成功的。因此，以集體動員的革命方式來顛覆既有結構形式，並進而重建另一種結構形式，乃是處

- 
- 1 Berlin 的論調即是一個最好的例子。依他的意思，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是、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之自由觀採取「實有」之存有論的基本立場。
  - 2 在此，為了使得整個討論單純地侷限在經驗的層面，我有意避開複雜而糾結的抽象哲學討論，而把問題「理所當然」地設定在當前西方世界強調以個體性來彰顯一個人之自我的「世俗」歷史格局裡。

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的不二法門，也是必然的歷史形式。

既然一個個體之自我的形成必須仰賴集體性之他我來證成，於是乎，在現實的經驗世界裡，自我可以說是一種具互動關係性質之社會性的圖像形式。但是，弔詭的是，誠如在上面所提示的，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撐張出來，它因而是要求自由。就此，自我的理念類型（ideal type）乃傾向於以孤寂（loneliness）的姿態與他我保持一定的距離而獨立著，因為唯有孤寂地保持距離獨立著，才能證明一個人有著自主的個體性。這麼一來，很明顯的，其結果是：一方面，自我具互動關係性（因而，社會性）；另一方面，孤寂的特質更是因此帶來一種正負情感並生的矛盾心理（ambivalence）這孕生了 Bateson（1972）所說具雙重束縛（double bind）特質的兩難困境場景。

假若啓蒙心靈內涵的人文思想為「主體」這個概念確立下一套具實質歷史內容的話，基本上，在持具個人主義信念的推動下，具外控性的進取、積極、主導、自主、或自立等等態度（與價值）的特質，乃被西方人供奉為人之所以為「人」內涵的根本應然要件，並且供奉著「有」（having）做為基礎來經營著有關人之存有的哲學人類學預設命題。尤其，一向，西方社會學理論的思考，基本上即以攸關（物質和象徵）資源的使用、取得與分配等等現象，做為討論社會與其問題的基本內容。因此，權力（power）、繼而權威（authority）與其正當性（legitimacy）的塑造、施放和呈現等等問題，構成為整個西方社會學（特別是理論思考）的主流傳統。<sup>3</sup> 在整個關懷的重點做了如此安頓的一般情況之下，社會學家總是認為，在俗世世界裡，對一個世俗人而



言，他關心的是自己可能具有的外控能力的大小問題。因此，一個人的主觀生命意義往往是仰賴著可控制、且具體化（特別是數量化）的客體化方式來彰顯。轉到人際關係的角度來看，情形則是，必須仰賴公眾所具有的權威予以詮釋性的認可，人的主體形象才得以形塑出來。說來，這樣之世俗世界裡的經驗現實「事實」，正是社會學家們深信社會以集體的形式對個體發揮作用的關鍵所在，而且更是在理解人之主體建構過程中社會所以一直具有著優先地位的理解基礎。

在此，必須指出的是，以外在客體化之「實有」的方式來成就人的主體性，基本上，往往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，那是因為環繞著身軀即意味著以生理感官的直覺感受效果做為基礎。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。尤有進之的，它既然是「社會的」、且更是以物質化做為表現社會性的原始形式，它必然是強調互動關係中的相對「位置」的（如通常所說的地位與聲望的高低或權力的大小）。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，使得人做為一種的「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當中，使得人對所謂主體性的追求與肯證，一直無法獲得到令人滿意的解決。

---

3 舉凡重要的理論家如 Marx、Weber、Durkheim、Parsons、Habermas、Luhmann、Foucault、或 Giddens 等等，幾乎可以說都是如此的。

### 三、勞動、生產與表現

很明顯的，在這樣的存有預設前提之下，人的慾望是極需要被尊重與肯定的。自從十七世紀的 Hobbes 以降，甚多西方社會思想家（特別英國的效用主義者〔Utilitarian〕）均認為，社會（尤其，制度化的政府形式）做為一個自主的存有體，有義務提供適當的條件，讓人的慾望得到「適大」的滿足（參看 Xenos, 1989）。回顧西方社會的發展史，對這樣的命題，我們甚至可以大膽臆測地說：「這樣一個對人性的基本預設，乃與當時日益茁壯的資本主義的經濟邏輯，有著一定親近性」。這也就是說，開發人的慾望，原就和資本主義強調牟利的經濟邏輯相互呼應著。準此理路，首先，在人必須運用大自然中之種種資源才能生存的前提下，前面提到強調外在客體化之「實有」狀態、並以落實人之身心需要來成就人的主體性，乃意味著勞動（labor）是必要的現實條件。於是，在論述整個社會時，勞動遂成為一個最具初始性的經驗現實概念。無怪乎，Arendt（1958）會認為，做為人世（worldliness）的條件，對應著身體的生物過程的活動，勞動乃生命（life）的本身。而且，接連來的是，對應著人存在之非自然性的活動，現世的具體表現即是工作（work）的人世條件；對應著多元性之人存在條件的活動，行動（action）的人世條件則是無中介的人際關係。

如此一來，表現在西方的文明發展歷史進程中，生產（production）做為表現勞動的一種社會（也是歷史）形式，遂成為西方人考量社會現象時的一個核心概念。進而，展現在這過程中有關生產產品與生產工具的歸屬（尤指所有權、或謂財產權），以及分配的正義性和合理性，也因而成為整個現代西方社會思想

考量的基本倫理（也是審美）問題。而，建立適當的制度來確保，又成爲尋找解決整個問題的基本、甚至是不二的策略方式。<sup>4</sup>

當然，就整個西方的發展過程來看，文明的證成並非只是單純地建立在對物的簡單勞動與生產上面而已。十九世紀德國的 Herder 以所謂表現人類學（expressive anthropology）的立場強調（文化）表現（expression）對文明創造的意義，其中，他特別重視文學與藝術（尤其是詩）的表現創造。究根論柢地來看，這樣之德國觀念論式的表現主義，影響了 Marx，其中最爲明顯的莫過於生產（勞動）與革命（行動）二概念。<sup>5</sup>然而，回顧這段的西方社會思想史，Marx 之整個論述的焦點可以說是擺在一般所謂的政治經濟學的角度上面，經濟與政治兩個面向構成爲論述的主題，也是起點。文化做爲一種表現形式的本質，在 Marx 的論述裡，事實上還是一直是屈從於政治經濟的意涵（特別是後者）。<sup>6</sup>至於，個人心靈做爲終極關懷的對象，一樣的，也被 Marx 化約成爲政治經濟的概念來表達，在概念上，成爲後者的衍生。在前提到過，Marx（1964）在其著《1844 經濟哲學手稿》一書中所表達的立場——一個個體的工人做爲一個「人類」的類存有個體，其主體性必需透過對既有的階級結構進行革命性的改變，才有可能充分實現，就是一個最明顯的例證。

---

4 Marx 的理論就是一個明例。

5 有關討論 Marx 之勞動（生產）與革命（行動）掛聯的特性，參看 Joas（1996: 85-116）。在該文中，Joas 企圖以創造力來解讀革命一概念，當然有一定的創意，但是，無疑的，革命一概念還是把人的概念予以表象化，也予以（社會）關係化，並無法還原到人做爲一個主體可能具有之最深層的特質。這是後話，留到本文的最後一部分再討論。

6 有關的討論與批評，參看 Plamenatz（1970: 46-51）與 Althusser & Balibar（1979: 119-144）。

容或勞動是人類共同具有的一種普遍、且根本的社會現象，生產關係的樣態以怎麼個樣子被呈現，卻總是隨著特定歷史條件的變化而有所不同的。否則，Marx 對具市場導向、且尊重私有財產制之資本主義的生產關係形式予以嚴厲譴責，就根本不會有意義了。尤其，他希望以共產主義的生產關係形式來取代，更是不會得到人們的共鳴與支持。有了這樣的瞭解之後，我們就不能不從歷史發展的角度來關照這個「不被異化」的要求，探討它所以可能被證成（或被扼殺）的社會要件。況且，以當前整個世界圖像的基本樣態來看，既然資本主義的生產關係模式是施及範圍最為深遠而廣泛的優勢體制形式，我們因而也就有理由把整個討論的焦點針對著它，而嚴肅地予以正視。

當我們以所謂人本位之人文精神的立場來審視資本主義的生產體制時，根據古典馬克思主義的看法，它所呈現的是充滿著「惡行」。這個「惡行」的特質是人被異化，人性嚴重被扭曲，而「惡行」的根源，正出自於其生產關係之形式所具有的基本性質上面。其中，私有財產制度的存在，可以說是最根本的源頭。就歷史辯證的角度來看，Marx 如此把私有財產制的存在與運作當成為反映資本主義社會的基本特質，確實有著一定的歷史意義。這不僅在理論上緊扣了資本主義社會的基本特質，而且，從歐洲社會發展史的角度來看，也確實牢握了資產階級的歷史性格與意義（參看 Pernoud, 1991a, b）。

Marx 這樣的論斷乃暗示著一個基本命題，它可以這樣的方式來表達：假如慾望的存在與滿足是人類做為一種種屬存有體之基本且不可化約的生理—心裡特徵，那麼，私有財產制的存在，則是人們一向用來證成人類做為種屬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，至少就理論論述<sup>7</sup>而

言，在一定的歷史條件支撐下（例如資本主義即是當前現行制度的歷史形式），私有財產制的存在與人們對人之生理—心理特徵的普遍預設之間，產生著一定的呼應關係。換句話說，肯定人之慾望的存在——尤其「儘量滿足人的慾望」這樣的說法在論述上取得了正當性後，相繼地，資產階級則可以假捍衛全體人類福祉之名（但實則卻可能只是依附在遂行特定階級利益的動機之下），用私有財產制做為一種制度性的機制，以確保其慾望得到最大開發和滿足的機會。譬如，根據馬克思主義者的立場，就歷史演進的過程來看，資產階級即把遂行其所屬階級的特殊各自利益，巧妙地託付在「私有財產權乃基本人權」這樣的意識形態上面。雖然，在十九世紀而至二十世紀間，馬克思主義者一直努力於解構這樣的一個意識形態，但是，發展至今，特別是 1980 年代共產世界逐漸解體之後的當代，某個程度地，這樣之意識形態的元神卻一直是屹立不移著。

---

7 所以特別強調「理論論述上」，而不直接說是「現實上」，乃因「社會實在」基本上並不是自在而自明。毋寧的，它是被人們建構出來的；也就是說，對人的存在持有著不同的預設，就會創造出不同的「社會實在」樣態來。譬如，Marx 眼中之資本主義社會的樣態，就不同於持古典自由主義之政治經濟學立場者心目中的樣態了。在此，不同立場之間所涉及的，往往並不是單純之「對或錯」的問題，而是不同之哲學人類學的存有預設在知識建構中所衍生的分殊差異。此時，如何論斷不同理論觀點，也就成為極為關鍵的問題。對此，譬如，Weber (1949) 所強調的，是一個論述在文化關聯 (cultural relevance) 上是否具有意義 (meaning) 的問題。而且，更重要的是，對整個時代的推轉，這個意義是否具有啟發性。又如 Althusser (1977, 1979) 則認為，能否與過去既有的理論產生認識論的斷裂 (epistemological break)，而對其進行徵候性的閱讀 (symptomatic reading) 才是判定一個論述之價值的重點。更重要的是，對整個時代的推轉，這個意義是否具有啟發性。又如 Althusser (1977, 1979) 則認為，能否與過去既有的理論產生認識論的斷裂 (epistemological break)，而對其進行徵候性的閱讀 (symptomatic reading) 才是判定一個論述之價值的重點。

總之，從過去的歷史發展軌跡來看，截至目前，至少表面上看來，資產階級是得到了他們所想要的。馬克思主義者夢想以共產社會做為下一個階段的社會辯證形式，而對資產社會所進行否定取代的努力似乎也隨之幻滅，至少是暫時被懸擱起來。當然，這一切尚不足以立刻用來論斷整個歷史發展必然會有的命運軌跡，但是，卻至少說明了資本社會的體系結構，相當程度地是具有著綿密而細緻的自我防衛能力。這樣的體系結構所以綿密而細緻，無疑的，有相當一大部分的理由，乃立基於「私有財產制是確立自由之實質意義的基本歷史內涵」這樣的前提之上。在一般人的心目中，這樣的命題一直就具有著極其強韌的正當地位。尤其，當這又搭配著以「有」為終極基礎的存有哲學人類學觀點來予以強力塑造，整個資本主義的體系結構邏輯所編織起來的網絡更加是綿密而細緻，幾乎是牢不可破。

在如此一般之自由主義的政治理念結合著資本主義的經濟體制的歷史格局裡，特別是在啓蒙人本位之人文精神的召喚下，西方人（特別是思想家們）更是把追求自主自發的生命視為是人之所以存在的根本意義。<sup>8</sup> Simmel (1997: 89) 即認為，現代人所要求具自發性的生命，乃是一個要求具相等之自發性、但卻有著未可分析的存在感、生機性與目的性的生命形式。然而，弔詭的是，我們所有的往往只是在一個時間定點上的一種特殊形式而已，一切既不是完全相等，更非普世皆然。其實，就歷史發展的進程來看，體現在現代西方世界裡的這個特殊的顯著形式，最為典型的莫過於是科技所主導形塑之具物質性質的所謂「客觀文化」了。

---

8 當然，Marx 所提出的主張，事實上也是在這樣之生命哲學的導引下進行著，只是，它以另外的形式來表達。

在 Simmel 的眼中，形式乃賦有其自我出處的正當性與精神發展的高低程度的。尤其，這個特殊的文化形式打從其創造出來的那一刻，即是一個十分不同之事物秩序的一部分，於是，它與生命（的內容）本身基本上乃分屬不同的範疇。這樣的情況繼而導使其體現在自由主義內涵的「民主」一概念裡時，發展出一種內在的弔詭性來。對此，Simmel 乃藉助主觀文化與客觀文化兩種形式的區分與互動來加以論述。

首先，Simmel 認為，人確立生命意義時，必然是要建立在與外在物質文化形式有著相互呼應的前提上面；這也就是說，做為「個體」，人對其自身的文化作育，乃是以「物」世界的作育做為手段。於是，人格的提升發展是以「物」世界之文化樣態的特質為條件。無疑的，Simmel 這樣的說法是相當現實，也是極為尊重經驗性的，整個論述是以供奉著「有」的形式為基礎、並強調對之予以適當的「表現」來進行著。

以這樣的認知模式做為基礎，Simmel 認為，特別是在科技高度且快速發展的情況之下，人類所營造的物質性的客觀文化，以等比級數的方式呈現在人們的眼前。雖說這樣的物質文化本質上只是人類存在與人格發展的一種手段而已，但是，它自身有著一定的文化內涵（如被認為代表著「進步」），且有著特定的內在運作邏輯（即外在客觀化）。因此，它的高度且快速發展，使得其內涵的手段性不斷延伸，介入人們的主觀文化界面者，也愈來愈大。同時，這使得人所處之世界的因果連鎖系列的長度不斷增長，結果是造成人們原本的最終目的在可及的視野中消失，或至少是碎片化、未確定性增高，而終於導使物質性之客觀文化的手段性一再以不在場的方式盤據著人們的世界（Simmel, 1997: 91）。在這樣的情況之下，由於個體的應對能力不可避免地是有

限，而且往往是單向的，以至於（至少在理論上）我們無法抵擋生命被碎片化，也因而難以消彌同時感到不滿與過度滿足的併生心態（同上：92-93）。

行文至此，姑且不論 Simmel 這樣的說法是否合理、或具有著怎樣的時代意義等等的問題，僅就其體現在社會存有論和認識論上面的特點，我們似乎可以做如下的簡扼評論：顯而易見的，Simmel 的說法可以說是西方典型極具現世世俗性之「存有」生命觀的一種衍生說法。<sup>9</sup> 在主客二元對張之認識論的主導下，這樣的說法乃迫使被供奉為「實在」的主體與客體兩造，必需在彼此之間尋求一種具某個程度之同一性的和諧。於是，二者之間能否和諧，成為社會學家考慮文化現象時的根本問題，而這也正是 Simmel 認為現代西方文化面對著悲劇命運的關鍵所在，因為和諧的可能性並不是那麼明顯（Simmel, 1997）。<sup>10</sup>

#### 四、階序結構與個人主義之間的搓揉摩盪

不同於過去西方社會理論家習慣從西方社會哲學的立場來構思個體性的概念，Dumont 採取人類學的角度來考察個人主義的

---

9 有關西方社會學理論論述之基本特徵的討論，參看葉啓政（1987）。

10 Simmel 這樣的提陳問題，自然是可以使用馬克思主義者的提問方式來轉譯。尤其，如此一來，與上面所陳述的馬克思論說，確實是有著可以貫聯的「好處」。但是，這並不是此處之文本的旨意所在，所以，就不以這樣的方式來進行了。在此，所關心的毋寧是，在接受自由主義的政治理念結合著資本主義的經濟體制乃當前的優勢社會理路、並同時尊重人們在日常生活世界中所持有的基本俗世認識模式的雙重前提下，個體化的現象是如何進行著？所以做這樣的現象社會學考慮，基本上是因為，擺在當代的人類文明發展過程裡來看，這有著特殊的歷史意涵。



內涵，根據他的意見，當我們把人定義成爲所謂的個體時，基本上，它包含著兩層的概念：（1）它是外在於那兒的一種客體（an object out there），更是一種懂得言語、思想、且有意志與行動能力的經驗主體（empirical subject）。（2）它具備一項特定的價值。

以現代西方的價值標準來說，誠如在前面第三節一開始所提示的，此一經驗主體是一個（a）具理性之存有特質、且承受各種制度規範的主體，而（b）自由、平等、獨立、和自主等特質，是其所供奉的理想價值模式。Dumont 因而進一步指出，前者（a）乃在所有的文化與社會中均可以發現到的，而後者（b）則是現代西方社會所特有的意識形態。因此，做爲進行社會學意涵之比較的概念，只有在包含了（a）與（b）的（2）意涵下的個體，才能做爲個體看待，而（1）意義下之客體性的個體，則應當給予不同的名詞來描述（參看 Dumont, 1986: 25, 62; 1992: 63）。

準此觀點，Dumont 認爲，我們可以看到兩種的基本社會形態：一是個體具至高無上之價值的個人主義社會；另一則是視「社會是一整體」爲至高價值的整體主義社會。他繼而以印度社會爲例，進一步進行著具對比性的衍生說明。他指出，在印度，一方面，社會對每個人施以嚴密之互賴要求的壓力；另一方面，社會存有著拒世（world-renunciation）的制度，允許人們有充分獨立選擇的機會。因此，基本上，此一拒世者是自足的（self-sufficient）。就此而言，這與現代西方的個體是一樣的，但是，二者卻有著一個基本差異：後者的個體是生活在社會世界裡，而前者則不是。Dumont 於是稱印度的拒世者爲「世界外的個體」，而現代西方世界所呈現的個體則是「世界內的個體」（Dumont, 1986: 25-26）。

進而，Dumont 指出，出現在傳統具整體性之社會裡的個人主體，基本上是一種與社會對立、但卻是具補充性質的出世個體。<sup>11</sup>表面上看起來，這與現代西方的個體概念一般，仍然意涵著個體性與社會（集體）性是對彰著，但是，Dumont 藉助階序（hierarchy）的說法，於隱約之中提供了我們另外一條的思維蹊徑，而這具有著更為深層的意涵。

依照 Dumont 的觀念，所謂的階序意涵著「對立」現象的必然存在，而階序對立是一個集合（特別是一個「整體」）與此一集合（或整體）之某個元素的對立。此一對立在邏輯分析上可以分成兩個矛盾的樣相：（1）元素乃與集合是同一的（identical），而形成為其部分；（2）二者又是不同，或更嚴格地說，乃具對反（contrariety）性質。於是，階序同時包含著其對反（the encompassing of the contrary）（Dumont, 1986: 227; 1992: 417-418）。以 Dumont 自己最愛引舉的例子來說，階序的現象即有如《聖經》中〈創世紀〉第一章第二節有關夏娃從亞當的肋骨中創造出來的故事所敘述的一般。對此，Dumont 是這樣說的：

上帝先創造亞當，他是一個未分化的人，「人類」的原型，這是第一步。第二步則從亞當身上抽出另外一種不同的存有。亞當與夏娃面對面，這是兩性的原型。這項奇特的手術一方面改變了亞當的性質：原本未分化的，變成一個男人。另一方面，出現一種既是人

---

11 根據 Dumont 的意見，這樣的出世個體性也曾經出現於西方中古世紀的基督教精神（Christianity）裡頭（Dumont, 1986: 26-27）。這是一個攸關歷史事實的認定問題，當然值得做更為細緻的討論，但是，這並不是我們在此關心的課題，所以不擬細論。在此，我們關心的毋寧是，Dumont 做這樣立論在認識論上所彰顯的特點，並進而討論其所具有的特殊時代意涵。

類種屬的一員，而又和該種屬的主要代表不同的生物。亞當這個完整的個體，或者我們（西方）的語言中的“man”（人，男人），把兩種合而為一：既是人類種屬的代表，又是這個種屬中的男性個體的原型。在第一個層次上，男與女士同等的；在第二個層次上，女人是男人（或人）的對立物或反面。這兩種關係顯示階序關係的特質，此項特質以含括著未來的夏娃之原料，是來自第一個人亞當身上為其象徵，真是十分適切。此一階序關係，就其最廣義者而言，即是一個整體（或一個集合）和其中的一個要素的關係：該要素屬於那個整體，因而在此意義上與那個整體同質或同等；該要素同時又和那個整體有別或與之相對立。這就是我說的，「把對反包括在內」的意思（Dumont, 1992: 418）。

對 Dumont 而言，階序原則是構成人類社會的原始特質。<sup>12</sup>基本上，階序並不是一串層層相扣的命令，甚至也不是尊嚴等第依次降低的一串的存有鎖鏈，更不是一棵分類樹。毋寧的，它是一種關係的呈現形式——可以適切地稱之為「把對反包含在內」的關係（Dumont, 1992: 417-418）。當夏娃從亞當身上分出來之後，他們形成為分開的個體，但是，〈創世紀〉第二章第 24 節中還提到亞當和夏娃「二人成爲一體」的結合。Dumont 認爲，這一點是整個問題的要點所在，「也是當代（按：特指西方）心靈，或說現代一般心靈，傾盡全力而又徒勞無功地要加以掩蓋的要點」（Dumont, 1992: 419）。所以做如是說，那是因爲「你儘管賣力宣稱兩性平等，但你愈使兩性平等，就愈破壞兩者之間的統一（夫婦或家庭的結合），因爲兩者結合統一的原則在兩者之

---

12 Dumont 以印度社會的卡斯特體系（caste system）做爲對象來證成此一階序性原則的普遍存在。詳細的實徵性探討，參看 Dumont（1992）。

外，而且正因為如此，必然使他們彼此之間有階序性的關係」(Dumont, 1992: 419)。然而，遺憾的是，現代西方的平等主義心靈看不到關係的階序性，甚至是無法關照一個以上的關係層次。如果要求考慮好幾個層次，他們往往就把一切全放進同一個模式裡來思考 (Dumont, 1992: 419)。這也就是說，階序原意味著，在較低層次的「分別、互補或對立」是包含在較高層次的統一裡面。但是，「如果我們把兩個不同的層次混淆的話，就會出現邏輯上的大混亂，因為就會同時出現同一與對反。此一事實毫無疑問地促成了現代思潮之遠離階序概念，使現代心靈壓抑此概念或將之中立化」(Dumont, 1992: 421)。

顯然的，Dumont 是從有著所謂的「整體」的存在做為前提來思考整個人的問題。他即指出，結構的分化 (differentiation) 並不會改變整體格局，「因為那是一次決定的形態 (按：指整體格局)；在階序格局裡面，彼此相容的各部分可能在數量上有所增加，但並沒有改變整體的規則」<sup>13</sup> (Dumont, 1992: 421)。於是，我們所要面對的問題，不論是有關價值與觀念的重新結合，或社會生活之核心意義的超越 (transcendence)，「對立面之含括，或者是，事實上與前述者同義，以整體為取向 (the orientation to the whole)，全都深值注意，因為皆是對現代意識形態的主流 (按：特指西方以平等為取向的個人主義) 之挑戰」

---

13 對 Dumont 而言，他認為自己所談的是有關結構的問題，乃與 Hegel 的辯證概念不同 (參看 Dumont, 1992: 419-422)。他更指出，事實上，階序的概念存在於西方的古典經濟思想裡，只是，思想家如 Adam Smith、Marx 或 Hegel 等人，或者沒注意到，或者故意否認而已。回顧整個西方社會思想的發展史，只有 Parsons 在其社會體系論裡明顯接受著這樣的概念 (Dumont, 1992: 423-424, 448-449; 1977)。

(Dumont, 1992: 425)。

依照 Dumont 的看法，現代西方人強調「天賦理性」的個人主義信念，使得人們深信自己有能力架設出一個依照藍圖來營造的「人爲世界」。因此，以前位居於具特殊性之人和大自然之那具「整體之自性」的「社會」消失不見了，剩下的只是一個個的個體人。如此一來，個體成爲一切事物的判準，也是理性的根源。說來，平等主義的原則，即是此種態度所衍生的結果，「因爲它符合理性，又是最簡潔的觀點，雖然最直接的否定了古老的階序格局」(Dumont, 1992: 444；同時參看 Dumont, 1986: 260-268)。

顯而易見的，當人們把理性建立在個體自身上面的時候，他是不會注意到、也不會承認有著另一個更爲廣大的整體存在著的。對他們，平等做爲理性的一種表現形式，乃進一步地推動著「人人有著相同的心態」的均質特徵是必須被承認的。然而，平等乃意涵著不平等的必然同時存在，如此一來，如何架設「人人有著相同的心態」的均質特徵，就成爲關鍵問題了。對此，Dumont 認爲，藉助其慣有之「肉體 / 靈魂」二元思考模式，西方人有了「解決」的方式。<sup>14</sup> 以在西方世界裡常見到的「種族主義」爲例，Dumont 提到：

整個平等主義與人人相同的心態既是此項二元論裡面的事

---

14 根據相同的理由，Dumont 指出，西方社會學（特別美國社會學）家們認爲社會階層（social stratification）的概念即表明著階序性的存在」這樣的說法是一種假象，因爲社會階層的概念乃建立在西方個人主義（特別是平等 / 不平等二元觀）的基本預設之上，本質上缺乏他所說之階序概念的內涵（Dumont, 1992: 438-440）。

物，好像一旦個別的靈魂既然是平等與相同，區別就只能存在於肉體上面。不僅如此，歧視是集體性的，就好像只有體質特徵基本上是集體性的，而心智方面的特徵主要是個體性的（因而把心智上的差別歸因於體質形態的不同）。……一言以蔽之，平等的宣言把一種主要是社會性的區分方式瓦解了，但是原來的區分方式是混雜著體質性的、文化性的與社會性的特徵。為了要重新肯定不平等，深藏的二元論就要求把體質特徵突顯出來。在印度，遺傳是身分的屬性之一，而種族主義者則把身分歸屬於「種族」（Dumont, 1992: 446-447）。

當西方人透過個人平等主義的理念把「社會整體」的概念予以懸擱之際，Dumont 所說的社會階序性，也在「同一」與「差異」被擺在相同位階的情況下，被撤銷了。這樣的情形，在把自由（特別是消費自由）的概念帶出來之後，顯得更加是明顯。因此，我們不能不問，這樣把階序性予以撤銷，是不是扭曲了社會的本質，而在認識論上產生了偏差？倘若這是一個後現代社會的一般趨勢，那麼，在階序性被撤銷後，人類社會有些怎樣的特點？又，我們可以以怎樣的另類方式來看待？這些都是值得探究的課題，底下，試著做出一些回應。

根據 Sennet (1978; 1994) 的研究，到了十九世紀（特別是末期），資本主義的生產形式結合了工業化與都市化的發展趨勢，使得整個歐洲世界高度世俗化。特別是在個人主義信念的支撐下，不但公共領域私人化，而且，更因人與人之間充滿著冷漠與陌生的關係，使得人們的日常生活退居到個人的內心世界裡。

在過去的西方世界裡，世俗總是與神聖對照來彰顯，有著相對明確的參考點。它不是以超驗的上帝之名，就是以自然秩序觀來安頓人與人的世界。然而，如今，在強調自由與平等之個人主

義信念強力的主導下，人們不再有著預存的參考架構，而把一切都擺回到個人的自身上面。Himmelfarb (1996) 在《去道德化的社會》(The De-moralization of Society) 一書中即指出，十九世紀末的歐洲社會的價值體系產生巨大的變化，原來具普遍與統一性之規範色彩的德行 (virtue) 概念退了位，轉變為以個人價值為選擇基礎的道德 (morals) 做為形式規則的依據。任何事情都「可以」有價值，因為每件事情都「可能」有價值 (同時參看吳鴻昌，2002: 21)。對這樣的歷史場景的描繪，讓我以個人主義發達的美國社會為例子來做一些闡述與衍申的工作。<sup>15</sup>

在一分研究美國社會之個人主義發展的報告中，Bellah 等人認為，不管個人主義的信念是怎樣被人們予以實際實踐，有一個基本的核心成份卻是共同的，這是：重視個人的尊嚴與強調個體的神聖性 (Bellah et. al., 1985: 142)。但是，就美國社會實際的歷史發展進程來看，自盎格魯—薩克遜人搭著「五月花號」船移民至北美大陸以來，美國的個人主義所奉行的即是同時強調自賴 (self-reliance) 與共同體 (community) 的所謂「聖經與共和個人主義」(the biblical and republican individualism) (Bellah et. al, 1985)。<sup>16</sup>

---

15 在此，無意宣稱美國的情形必然是整個人類文明發展趨勢的指標。所以拿美國社會做為例子，當然是因為它是一個個人主義發達、且是當下全世界中最具影響力的社會，其發展模式具有一定之啓發作用的歷史意義。

16 在 1970 年代初期，人類學者 Varenne 選擇了 Wisconsin 州 Peoria 與 Dubuque 間的一個務農為主的小鎮 (作者以 Appleton 稱之) 進行田野研究時，他發現此一個人主義的傳統還持續殘存著。他指出，此一立基於自賴信念的美國新教思想 (American Protestantism) 乃使得個人主義意涵著共同體的概念 (Varenne, 1977: 40-41)。當然，此時，所謂的功利個人主義 (utilitarian individualism) 與表現個人主義 (expressive individualism) 已漸漸

Bellah 等人繼而指出，之後，在美國，個人主義繼續發展，並促使了整個社會逐漸缺乏客觀的對錯與善惡標準，只有自我與自己的感受成爲唯一的道德指引（Bellah et. al., 1985: 76）。特別是中產階級，他們相當普遍地認爲：「如果自我是自由的，它就必須是流動的，容易由一個社會情境與角色移動到另一個，而不會把生命固定在一組價值與規範，甚至是自己所設定的（價值與規範）上面。事實上，一個人的價值並非真地即是一個單一『體系』（system），因爲他們隨著社會情境與關係而改變」（Bellah et. al., 1985: 77）。

於是，Bellah 等人認爲，如果個體自我必須是其道德指引的來源本身的話，那麼，「每個個體都應當知道他需要與渴求什麼，或直覺到自己的感覺。他必須如是做爲，以讓需求有最大的滿足，或讓衝動（impulse）的最充分範域得以表現。……效用（utility）替代了責任（duty），自我表現把權威撤了座。爲好（being good）變成感覺好（feeling good）。而且，這個感覺好並

---

成爲主流的意識。但是，在追求獨立與操控之餘，人們還是肯定著表現愛與快樂的價值。同時，假若我們以美國式的個人主義做爲理念類型來看待的話，那麼，根據 Varenne（1977: 53）的意見，因爲美國社會缺乏歐洲舊世界把人區分爲諸如商人、農民、戰士與教士等等明顯階層體系的意識，但是，在追求獨立與操控之餘，人們還是肯定著表現愛與快樂的價值。同時，假若我們以美國式的個人主義做爲理念類型來看待的話，那麼，根據 Varenne（1977: 53）的意見，因爲美國社會缺乏歐洲舊世界把人區分爲諸如商人、農民、戰士與教士等等明顯階層體系的意識，一般美國人心目中的所謂社會結構並不被視爲是一種具共生（symbiotic）關係的群體所組成的體系，而是被創造來引導人際互動的一種說法，因此，社會結構所指的是「不同的個體在一齊做某種事」的一種組合形態（Varenne, 1977: 53）。這樣的想法基本上是以個體爲出發點，而不是基於社會先存的假設。因此，個體基於某種目的集結了一些志同道合的其他人在一齊而創造了共同體，但絕不是成就了個體（Varenne, 1977: 70）。



不是看成為一種德行的客存狀態，而是順應別人的評價」(Bellah et. al., 1985: 77-78)。

同時，Bellah 等人發現，在個人主義信念驅使之下，一般美國人（特別中產階級）甚多肯定愛（love）與投獻（commitment）是持久關係的基礎，但美國人卻又相信自我（self），所以常常帶來兩難困境。他們就這麼說著：

就某個方式來看，愛是個體性與自由的精粹表現。同時，它提供了親密、互惠與分享。在理想之愛的關係中，愛的這兩個面向是完全連在一齊的——愛同時是完全屬於自己的，也是完全地分享著的。但是，無論如何，自由個體之間處於如此完全和諧的時刻卻是稀少的。在愛的關係中的分享與投獻，對有些人，似乎是吞食了個體，使她（往往比「他」多）對自己的興趣、意見和慾望看不見了。弔詭的是，因為愛被認為是自由個體的自發性選擇，喪失自己人就無法真正的愛，也無法對真正的愛的關係有所貢獻。喪失了自我感可能亦導致被所愛的人剝削或甚至遺棄（Bellah et. al., 1985: 93）。

假若「於自己之外尋找援助」可以說是西方人化解問題時常見的行爲模式的話，那麼，無疑的，溝通（尤其是更進一步地透過所謂的「治療」），於是乎變成是化解問題最常採用、也是最根本的策略。<sup>17</sup> Bellah 等人（1985: 99）即指出：「透過一再肯定他們是值得如是地被接受，治療可以幫助個體人們變得更自主」。同時，「治療態度幫助人們接近他們的需要與旨趣、去除社會角色的人為限制、來自父母和其他權威賦予罪名的要求，以及如愛之幻想理想的錯誤承諾」（Bellah et. al., 1985: 101-102）。很明顯的，

---

17 譬如 Foucault 畢生所做之研究的成果，即可以說是支撐此一命題的最佳例證，特別是《診所的誕生》(Foucault, 1973)。

在這樣的情況之下，共識是判定對錯與真假的基礎，被接受是獲得「安心」的條件，也是肯定自我的根本，所以，自我乃被安頓在「同意」之中。<sup>18</sup> 隨之而來的是，Bellah 等人（1985: 104）認為，治療態度增強了美國文化傳統中的個人主義信念（包含極大化個人利益的功利概念），也同時極大化了強調內在精神良質經驗的「表現性個人」（*expressive individual*）概念。於是，在治療態度的養成過程當中，功利個人主義扮演著一部分的角色（主要即自我維護），但是，整個世界的治療觀最大的意義還是在於表現個人主義——一種對自我的本性與可能性不斷地以外顯表現特徵予以擴展的觀點。準此，愛成爲表現無限豐富、複雜、且激動的自我彼此之間相互探索的基本互動形式了（Bellah et. al., 1985: 108）。

假若整個情形是如 Bellah 等人所說的，那麼，當個人效用替代了責任之後，愛做爲一種體現在人際之間具關係性質的表現形式，它如何得以妥貼地在人的世界裡被證成呢？這當然是一個值得探索的問題，但是，因爲這並不是我在本文中所欲探究的核心課題，在此，也就只好打住不論了。我所關心的問題毋寧是：倘若自我必須被安頓在彼此的共識「同意」之中，而個人又得同時證成「愛與投獻」以及「自由與獨立」的話，那麼，除了提供有利的客觀結構化條件之外，是否還需要一些另類機制做爲後盾？底下，在回答這樣的問題之前，讓我把討論的焦點先轉移到個體性此一理念被結構化這樣的現象上面。

---

18 很明顯的，正是因爲如此，諸如聲望、地位與風尚等等具關係性的評價機制，才會對芸芸眾生產生了作用。

## 五、「反身現代性」的時代意義——個體化之結構模式的塑造

根據 Osborne 的說法，啓蒙是一個以自由爲名而把理性運用在人類存在之各個樣相的一種社會活動過程。同時，它常被用來指向聯繫真理與權力、信仰與倫理、知識與社會、專業與自由……等等的爭議。只是，過去，人們一向把啓蒙當成歷史時期 (epoch)，而非一種文化氛圍 (態度) (ethos) 來看待 (Osborne, 1998: 1-2, 8-9)。Osborne 認爲，如此一來，啓蒙一概念被綁架了，並且喪失了其原本可能具有的深厚歷史意涵。於是，他援引、並強調 Mannheim (1936: 268) 所提出之「思維 (thinking) 乃人類的存在樣相 (existential aspect of being human)」的說法，進而主張：既然，從人做爲出發點來看，人類乃是思維的存有體，那麼，以「時期」的方式，借諸於譬如「現代性」或「知識社會」這樣之定型社會形態的說法來理解人類與其社會，就不是頂恰當了。

準此立場，Osborn 提示著，或許，我們需要的只有重視「人性」的人類學，而不是強調「時期」的社會學 (Osborne, 1998: 14, 24)。以如此角度來看啓蒙，它不再只是對一個特定歷史時期的描述，而是一種氛圍、態度、或精神的呈現。準此立論，啓蒙一概念必須實際依附在人的身上，並具備有可以投射出去的特性，才可能產生意義 (Osborne, 1998: 8-9)。尤有進之的，啓蒙更不是一個實在 (reality) 的自身，它是一種 (集體性的) 熱望 (aspiration)，更是一種尋找連結真理與自由的精神，表彰的是自由的真理 (truth of freedom)<sup>19</sup> (Osborne, 1998: 180)。

倘若我們把「現代性」當成是表現啓蒙理性精神的一種具體

歷史形式的話，那麼，以上述 Osborne 所提對啓蒙的認知模式做爲前提，「現代性」一概念所觸及的重要關鍵，於是乎乃在於人們實際經營出怎樣的氛圍，並進一步地形成爲一種「系統化的精神」(systematic spirit) (譬如科學心態的形成即是最爲典型) 的問題了 (Osborne, 1998: 43)。轉換成現代社會學的術語來說，這即是如何予以結構化 (特別是制度化) 的課題了。

德國社會學家 Beck 認爲，十九世紀的現代化所展現的，乃是一種切半的現代性 (modernity split in half)，因爲社會被分成爲以地位 (或階級) 爲分界的兩半 (如工人 / 資本家、女人與兒童 / 男人、專家 / 一般大眾等等) (Beck & Beck-Gernsheim, 1992: 20)。但是，到了二十一世紀的今天，個體化現象高度發展的趨勢，已使得這樣以階級或地位等等來區分的意義漸漸流失 (Beck, 2001)。倘若使用 Beck 的語言來說，此一社會形態的轉變重點，即在於由強調秩序 (order) 轉成爲關心風險 (risk) 的問題 (Beck, Giddens & Lash, 1994: 2 ; Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 48)。於是，若說啓蒙精神尚有所作用的話，其所牽引出來的，已不只是理性認知與道德意識的樹立，更醒目的應當是有關 (個人) 反身性 (reflexivity) 的建立，而其中又以觸及人之主體感情的美學動向的問題爲最 (Cascardi, 1999: 3)。

---

19 準此立場，Osborne 採取的是近乎詮釋學的傳統說法。譬如，他認爲，對知識進行理解時，我們應當重視的乃是一個知識主體對知識客體的概念捕捉 (a conceptual "capture" of an "object of knowledge" by a "subject of knowledge") (Osborne, 1998: 24)。因此，當我們談論現代的治理術時，並不等於以「時期」的方式來看待整個社會的特徵。此時，我們談論的有關是治理行爲的理性或心態，而非攸關整個社會的結構原則 (Osborne, 1998: 30)。

在 1994 年，Beck 結合了英國的社會學家 Giddens 與 Lash，三人合寫了一本著作，名稱《反身現代化》(Reflexive Modernization)。在此書裡，Beck 賦予西元 1989 年這個特殊的年分一個相當特殊的歷史意義。他認為，這一年乃象徵著一個紀元結束的重要年分，也因此象徵著另一個紀元的來臨。說它是一個紀元的結束，那是因為持續了五十多年的共產集團無預警地突然瓦解；說它是另一個紀元的來臨，那是因為資本主義與民主體制的共生本身帶來了一些內在的挑戰動力，而這個動力就是所謂的反身現代性的現象明顯地浮現 (Beck, Giddens & Lash, 1994: 1)。

在 Beck 的觀念裡，反身現代性意指的是，賦予整個紀元（指工業社會）產生一個具創造性之（自我）摧毀的可能性（the possibility of a creative [self-] destruction for an entire epoch）。此一創造性的（自我）摧毀的主體對象不是革命、不是危機，而是西方現代性的勝利 (Beck, Giddens & Lash, 1994: 2)。對此，Giddens 更進一步指出，反身性乃來自專家知識對現代化過程中種種矛盾、弔詭結果的反思，而它所帶來的公共性產生了所謂「具反身性的公民」(reflexive citizens) (Giddens, 1990, 1991)。在這樣的過程當中，整個社會孕生了一種「去傳統化」(de-traditionalization) 的趨勢，特別是表現在性別、成人與小孩之間等等面向，而形成了「辯論文化」(culture of debate) (Beck, 1992: 20)。<sup>20</sup>

---

20 所謂「去傳統化」並不是完全否定傳統的存在，而是說傳統逐漸喪失了過去之社會裡常見到決定一個社會現象所顯現的中心性。這也就是說，推到極端來看，傳統變成只是一個社會中所浮現之眾多文化因子中的一個而已（參看 Heelas, 1996: 8-9）。

Lichtblau 稱此一存在於「後現代社會」的反身現代性為一種現代性的分化，而後現代性和現代性兩者之間唯一的不同是在於對「新」(new) 本身的去魅 (disenchantment)；亦即，時間上之新舊的差異喪失了做為規範的作用，成為只是一項值得提及的過去事物 (務) 而已。因此，後現代性本身乃代表著現代性之自我描述和自我分化的一種形式 (Lichtblau, 1999: 18)。Pels 也指出，當反身性用來指涉實際世界的一些事物 (務) 時，它同時也揭露了一些關於自己的事情。簡單說，人們所做的，多的是以「針對著在外事物的知識與關涉」的方式來形塑有關自我的知識，只是我們常常拒絕把它們嚴格予以分開而已 (Pels, 2000: 2)。再者，若說純質的自然主義者 (特別是實證主義者) 單刀直入地認定世界即如是客觀地呈現著是一種過份樂觀的見解的話，那麼，經過敘述者反覆而不斷的反思，卻也形成了無止盡的詮釋循環，而顯得是一種悲觀的做為。對此，Pels 主張「向上移一步」(one step up) (而不再多)，以另加一層的自我反思方式來呈現敘述者的詮釋分離點與折返點，就已經足夠且恰適了。Pels 認為，所以做如此主張，乃因任何的觀察與詮釋事實上都有著無可抗拒的盲點，因而，過多的循環反思會產生過度武斷的霸權思維模式，也帶到了無限推衍至最終真理的道路上去 (Pels, 2000: 3, 17)。

總之，反身性的說法意涵著社會學家所關心的主位移到人做為主體的本身上面，而這正是個體化體現在知識體系的一種結構性的表現形式。顯然的，經過 Pels 所提之「向上移一步而不再多」的反思，可以讓敘述者確立自己的立場與其極限而不至於越位，以為透過無限的反身過程可以得到最終的真理。因此，「向上移一步而不再多」的反思乃意涵著反思的已存在、且是在特定時空下之特定人的反思。無疑的，任何特定的人都會是有缺陷

的，而這可以改變，也必須改變。這樣的建構論說法是有著太多的謙虛，但是，畢竟這是一種站在敘述者的第三人稱，而不是行動參與者本身的第一人稱立場的反思，再多的謙虛終究是難以掩飾第三人稱的敘述者（特指社會學者做為真理的代言人）在經營論述體系上面所佔居的特殊優勢地位的。然而，話說回來，不管是以第一或第三人稱的立場來發言，反身現代性的概念提陳了一個重要的現象，那是：在當代的西方世界裡，以人為主位的思考模式與行動，是建構整個歷史場景的基本文化特質，而個體化正是表現這樣的社會結構特徵最為極端、但卻可能是最具典型意涵的形式。

在此，讓我暫時擺開「人為主位的思考模式與行動是建構當前整個歷史場景的基本文化特質」這樣之說法的正當性與妥貼性不談，而把焦點集中在當代社會中個體性被高度結構化（特別是制度化），也同時即是社會結構「個體化」的表現形式上面（以下簡稱「個體化」）。

簡單說，此處所謂的個體化指涉的是，整個社會朝向以個體化做為塑造其結構特質（尤其建立制度）的基軸。準此，除了呈現出 Simmel (1997) 所提到之「人被原子化」的一般現象之外，整個過程的發展尚預設著對「其他人」有更多的限制。這也就是說，對任何的個體人而言，個體化是一種具「被迫性」的社會結構條件，它本身之所以展現，並無法讓人們有自由決定的機會，因此，這不是一種具自我選擇之性質的生存形式，而是形諸於諸如法律、教育、勞動市場、政治理念等等社會力所塑造、且基架於整體社會的一種結構原則 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 4, 163)。<sup>21</sup> 毫無疑問的，這樣的個體化社會現象之得以形塑，乃與自由主義做為啓蒙理性的基本歷史內容有著密切的關係。我們甚

至可以說，它其實是此一啓蒙精神予以落實的具體表現形式。從此角度來看，個體化的社會可以說是表現著極具持具個人主義 (possessive individualism) 色彩之自由思想的一種歷史形式，而且是具備著跡近終極性質的形式。<sup>22</sup>

過去西方社會學中之結構功能論者 (諸如 Durkheim 或 Parsons 等人) 一向即主張，透過價值與規範的共識、或共同利益的體認、或甚至國家意識等等集體意識的作用，社會才得以持續存在著。顯然的，這樣的社會整合說 (theory of social integration) 施及於個體化的社會，是值得重新予以評估的。在具如此形態的社會裡，社會做為一個「整體」之得以順利運作，毋寧是必須建立在於一個不同的理路上面。這個理路會是怎麼一個樣子呢？Beck & Beck-Gernsheim (2002: 4) 認為，它的樣態基本上應當是：個體以部分、且暫時的投入方式徘徊在各種不同的功能世界之間。在這樣的情況之下，社會本身並不被要求必然具備著強調連帶 (solidarity) 或義務 (obligation) 之因果共識 (causal consensus) 的「社會整合」性質，有的只是仍然預設著結構理路的存在，而其本身還是內涵著強調社邏輯一致性 (logical consensus) 的「體系整合」(system integration) 特質。<sup>23</sup>

---

21 Parsons (1978: 321) 早已提出之制度化個人主義 (institutionalized individualism)，即呼應著這樣的個體化概念。準此趨勢的形塑，Beck 認為，當代社會學的基本風貌應當是「個人取向的社會學」(individual-oriented sociology)，誠然是有著一定的道理的 (Beck & Beck-Gernsheim 2002: 12-16)。

22 有關所以做這樣論說的討論，參看葉啓政 (2002)。

23 社會整合與體系整合二概念乃來自 Lockwood (1964)，而因果共識與邏輯一致的概念則得自 Archer (1988, 1995, 2000)。有關的討論，參看葉啓政 (2004b：第七與八章)。同時，在此，有必要略微先做一個提醒：這麼的說



事實上，在當代這樣的歷史場景裡，社會當中之各種不同傳統的衝突是並存著，而且，無論就議題、幅度、強度或施及之地區的範圍等等而言，衝突中所呈現的諸多集體力量則是愈來愈區域化 (localized)。<sup>24</sup> 這顯示著人們的生活問題愈來愈細緻、也愈形區域化。人們嘗試著不同的生活方式，雖可以說是展現出一種具實驗性的生活 (experimental life) 形式，但是，卻缺乏了具社會整體性的生命中心意義。再說，其體現在政治上的，即是 Giddens (1991: 209-231) 所說之重視諸如環境衛生、社區安全、生活品質等等的所謂生活政治 (life politics) 的出現。說來，這一切正是個體化的一種具體表現 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 29)。

基本上，在這樣的個體化的社會裡，無論就個人生涯或日常生活的活動空間而言，個人的流動性大，而且，生活的樣相動盪變化也大，這帶來的是一種跨越階級門檻而擺盪的高風險的一般狀況。<sup>25</sup> 譬如，體現在生產過程中的資本，其所具有的生產力主要的未必是來自勞動本身，而是來自如在股票市場上的投資。若是，風險加大，一個人隨時可能由貧而富，但是也可能是由富而

---

法，並非意味著社會整合做為社會得以存在的結構要件是完全不需要，而是社會整合以不同的姿態呈現出來。這個姿態會是甚麼，在下文中將會有所討論。同樣的，肯定結構理路的存在並不等於意味著，強調邏輯一致性的體系整合特質明顯地為成員們所感覺到。正相反的，它極可能是以潛隱的方式發揮著作用，並不為人們意識到，而且也極不容易被挖掘出來。

24 就西方「先進」資本主義社會而言，一向，階級衝突的問題乃被視為代表著社會「社會」的問題。以馬克思主義的立場來看，這樣的見解是有其理論基礎，自是可以肯定。總之，相對於此，當前諸多問題，舉凡族群、性別、環境等等所引起的問題，基本上即屬於「區域性」。

25 誠如在註 24 中指出的，對西方社會學家而言，階級一概念在理解整個西方資本主義的發展過程中具有特殊的意涵，因此，是否跨越階級門檻的提問，對理解當代社會的變遷，也就具有了特殊的意義。

變質。Beck & Beck-Gernsheim 即認為，在這樣之結構性條件的支撐下，人們乃處於一種正反情愫並存、且是不曖昧之正反情愫並存 (unambiguous ambivalence) 的情境之中。尤有進之的是，在這樣的情境裡，過去以諸如階級或地位等等之定型的結構位置來界定人的情況，已為人不斷進行著轉動與融蓄的流動情形所取代。就心理層面而言，罪惡感與羞恥心 (guilt and shame) 取代了階級意識的作用 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 51-52)。

如此一來，過去如 Marx 以階級做為社會整體革命之基礎的論述，事實上已漸漸喪失了吸引人們信仰、並進而跟從的魅力了。尤其，當一個社會愈趨向民主自由化、人們普遍地愈來愈富裕、愈來愈多的中產階級出現、且消費主導著人們的意志與慾念等等現象儼然已成為一般情況的時候，針對社會的基本結構理路進行如 Marx 所主張的「大革命」，顯然已是一種陳義過高的高貴情操表現了。<sup>26</sup> 在這樣的一般狀況之下，無論就主觀或客觀條件而言，社會實際上已無進行「全盤革命」的充分要件；有的，充其量只是在既有體制下進行著局部而片面的「改革」而已。無怪乎，Beck & Beck-Gernsheim (2002: 30) 會指出，所謂已開發國家之社會不平等的結構展現出令人驚奇的穩定性。同時，若有問題的話，也不再被視為是階級問題，而只是體現在人們對諸如世代、區域、族群、宗教信仰、性別、或態度等等彼此之間有著不同的期待與認知的問題上面。Beck & Beck-Gernsheim 稱呼這樣的情形為「社會不平等的個體化」，並把不平等定位為「社會風險的個體化」。他們認為，此時，我們必須以人的心理稟性（如個人不適、焦慮、罪惡感、衝突等等）的角度來看待，才能彰顯

---

26 有關這樣之命題所具社會學意涵的討論，參看葉啓政 (2002)。

整個問題的特質 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 31, 39)。這麼一來，整個的社會問題被「心理化」了。

這樣一個把個人反身性予以結構化的社會形態，看起來，似乎是給予了個體自我更多的發揮空間，締造出一種具有著豐富之「自我文化」(self-culture) 的歷史場景。在此，自我文化意味著「去傳統化」，一個人的自我乃由既定的支持與確定體系之中釋放出來，因此，生活變得是風險的賭注，任何的事都留有未可確定的空間 (Beck & Beck-Gernsheim, 1996)。這乃意味著，人們不是以純理性或負責態度就可以完全地應對問題，而是在有賴個人的主觀態度、期望、預設、或甚至以預言方式來協助做決定 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 48)。

在此，讓我們暫時不去關心主觀態度面臨風險時所內涵之可能發生的不確定性的問題，自我文化的形塑，在理論上，固然是給予人們相當的自主性，但是，這並不等於意味具共識之「同意」的社會形式不存在或根本不受重視。事實上，情形往往正相反著。在前面引述 Bellah 等人對美國社會之個人主義信念的發展所做的研究時，我們不就發現，個體自我被要求安頓在彼此的共識「同意」之中，而且，個人又得同時證成「愛與投獻」以及「自由與獨立」。一樣的，Beck & Beck-Gernsheim 也指出，社會學家發現，隨著個體化的發展，願意為他人而活著的情形，不但沒有減少，反而是在增加之中 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 157)。

倘若關懷自身與他者的心理是人類所具有的一種最原始的情操的話，前述 Marx 以階級為基礎來成就的革命「大論述」與「大行動」，無疑即是表現這種社會關懷情操的一種歷史形式。然而，誠如在上面一再強調的，當強調自由民主、並以持具個人主義信念為主調之資本主義的社會形式取得了歷史主導權之後，充

分貫徹馬克思之階級革命「大論述」與「大行動」的有利條件顯然是被削弱了。於是，希望透過革命方式、並從制度層面來改變階級關係，以做為展現社會關懷的心理情操，自然就難以再成為重要而關鍵的歷史形式了。此時，個體化逐漸成為社會結構的基本特徵，身體意識也抬頭，人們重視的毋寧是環繞著個人身體表現在日常生活世界中的一般狀況。於是，特別是在社會的一般物質條件達到了一定的豐裕水準之後，取而代之的是，人們開始明顯地關心稀存之非物質的社會財（social goods），諸如個人的身心健康、休閒活動、自我決定的認同、生活環境的舒適、自然環境的保護、以及與他人交往的品質（如愛的表現）等等。使用 Beck & Beck-Gernsheim 的說法，此時的社會所彰顯的特徵，已不再是屬於過去的「成長取向的勞動社會」（growth-oriented labour society）形式，而是強調「合作或利他個人主義」（cooperative or altruistic individualism）彰揚的形式了（Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 162）。

做為形塑社會階序的基礎，個體化的結構形態的確內涵著一種自我反噬的弔詭現象。這用來回應前面所提到 Dumont 認為個人平等主義具「去階序」的特質帶來了兩難困境的疑慮，具有一定的意義。就實際體現在西方歷史場景裡的表徵來看，誠如 Dumont（1986: 第六章）所呈現的，個人平等主義是帶出了其對反的形式—集體認同現象的出現，而極權主義（與種族主義）（如納粹法西斯）可以說是其極端的歷史形式。<sup>27</sup> 但是，顯然的，在一些特定的歷史條件（如物質豐裕帶來的消費導向、中產階級的基底加大）做為隨制機制（contingent mechanism）的情況下，

---

27 同時參看 Ardent（1967）與 Fromm（1971）。

「合作或利他個人主義」則也是展現個人平等主義的一種可能的歷史形式，只是，它是另類的而已。在此前提之下，倘若平等與自由可以看成是架構現代社會的初始因子的話，它於是乎乃是建立社會之「階序」的階序基礎了。<sup>28</sup> 套用 Dumont 所舉用的例子來說，「平等與自由」就是亞當，而「階序」就是夏娃。此時，「階序」乃生成自「平等與自由」，而不是過去之社會裡常見的「平等與自由」衍生自既存的「階序」。這樣的生成位階的對移，我們可以看成是西方啓蒙精神所主導之歷史質性（historicity）牽引出來的結果，對整個人類文明的基礎帶來了近乎「本質性」的變遷。<sup>29</sup>

倘若以上所提出之源起條件的轉移說法可以被接受的話，那麼，以「平等與自由」做為架構社會的初始因子，固然其所具之外行的源起性仍然被賦予一定的神聖意義，但是，平等與自由的內涵本身卻意味著，其所續生之任何階層等級的權威正當性是一再被質疑、並且也被解消著。甚至，「平等與自由」做為「驚奇」源起所內涵之神聖性的本身，也因為例行化，至少在心裡感受上一樣地受到折損。於是，「平等與自由」做為架構社會的「初始」

---

28 在此，階序有兩層的意思。第一、它指的是社會性衍生的源起先後次序的問題，譬如，亞當是先於夏娃而存在著。第二、它指的是實際體現在社會而運行的等級狀態，如印度的卡斯特體系。在此，我使用加了引號的「階序」來表示後者，而以不加引號的階序來表示前者。

29 歷史質性一概念借自 Touraine (1977, 1988, 1995)。或許，就 Dumont 的立場來說，他會不同意此處所提出這樣的說法，因為他的階序概念是不同於 Hegel 所說之「量變到質變」的辯證性概念的（參看註 11）。同時，這也意涵著 Dumont 所批評的當代美國社會學以「平等 / 不平等」二元所架出的「社會階層」，其實並不是全無意義的。說來，這是以「平等與自由」做為源起狀態而構作出來之有關社會秩序的一種特殊「階序」性。

階序性，對形塑整個社會理路所內涵之外衍決定性的地位，就在其語意內涵之中，產生了自我吞噬（或謂自我解消）的情形。這麼一來，傳統在人們心目中之「固體化」的社會一概念，無形之中被「液體化」，甚至「氣體化」了，而成爲猶如無色、無味的空氣一般，只是瀰漫在人們身邊的一種無形「環境」而已。人們既感覺不到它的存在，更是不需要刻意去感覺。說得極端一點，社會的意義被歷史予以架空，它以隱形人的姿態在人們的四周遊蕩地伺候著。

顯而易見的，強調自由而平等之信念的具體實踐，使得人們不需要在彼此之間嚴格地要求具「強性」的共識。因而，具因果共識性的社會整合做爲一種結構性的要求被架空了，而涉及體系整合之結構理路所內涵的邏輯一致性，則又不必然需要以具「固體性」的規範形式的狀態來呈現，而是以汽化的「時尚」（*fashion*）姿態飄蕩在人們的身邊。這也就是說，結構理路內涵的邏輯一致性處於一種自我「內爆」的狀況，不需要人們以任何明顯外在、且充分意識到的制約形式來表現，有的話，只產生著無意識的「認識可能性」的作用而已。

說來，正是因爲如此，現代社會裡的一切（包含既有的階層等級）顯得飄蕩而浮動，隨時都可以予以改變更動。同時，這才使得前面提到 Beck & Beck-Gernsheim 說的「正反情愫並存」可以「不曖昧」地呈現著。尤有進之的是，這也才促成了「在後現代社會裡，一切價值被懸擱，而只要我喜歡，沒有甚麼是不可以的」這樣的說法流行起來。從另一角度來看，這更是進而支撐了 Beck & Beck-Gernsheim（2002: 212）所指陳的說法，即：個體化的社會中始終存在著諸如「關愛 / 自由」的兩難困境。<sup>30</sup>

撇開笛卡兒式之二元對立的認識模式一直發揮作用的一般情

況不談，其實，這只是以過去之社會源起模式為基礎所衍生的一種認知模式。<sup>31</sup> 換句話說，對個體化社會所內涵之個體性的認識論意涵，西方社會學家基本上還是擺在人際關係的「表象」形式上面（譬如，其所強調的，由階級鬥爭轉移到人際間的理性溝通）來討論著。他們從未有任何跡象顯示出，願意把「個人修養」當成當前社會最核心的一種可能特質來看待。所以如此，或許與西方社會學自其誕生以來就一直企圖與心理學劃清界限，並且有著擔心被心理學化約的集體焦慮有關。為了維持學科之自主存在的尊嚴，社會學家必須以某種方式（或者透過實體化的「社會」概念；或者經由非實體化的「關係的」或「社會的」概念等等）把社會結構一概念當真地看待。於是，在社會學主義信念的催動下，縱然社會學家提出了個體化社會的概念，但是，從個體人的本身來凝聚一些可能之「非社會結構化」的概念以做為理解當代社會場景的骨架，在西方社會學的論述裡，始終還是無法看到。然而，對我個人來說，這卻可能是另外一條理解當代社會的蹊徑，而且是一條極具有潛力成為極具啟發性、且深刻掌握了整個時代意義脈動的思考取徑。底下，讓我對這樣的一個理論取徑之所以值得考慮的理由提出簡單的說明。

---

30 底下所將要提到的 Bauman (1992) 亦做如是說，其實，這是當代西方社會學家普遍接受的認知模式。

31 此一「過去的社會源起模式」指的是，「平等與自由」衍生自既存的王權「階序」這樣的歷史場景。

## 六、另類的認識策略——回歸人文性的可能性

假如人文性（humanity）的關照一直就是整個社會學思考的高尚傳統的話，那麼，它是什麼呢？怎麼達成？對此，Bauman 曾指出，對應著科學，人文性並不是一個具有著較佳建置與配置的品牌、但卻是不成熟的年輕弟弟一般。毋寧的，它基本上是一種另有特質的活動，而且應當是由多種會述說的主體所組成。因此，它並不是唯一的一個，而是多數個（使用英文來表達，即為 humanities），其間充滿著各種豐富的故事。再者，倘若社會學具備著人文性的話，它本質上即內涵著藝術的成分（參看 Nisbet, 1971）。然而，遺憾的是，在今天之西方社會學的思考模式裡，實際的情形似乎並未必是如此。甚為多數的社會學家總是認為，人文性可以被「提升」到科學的地位；也就是說，一個會述說／會詮釋的主體對象被往下推，成為僅僅只是一個不言不語的客體對象（Bauman, 2000: 75）。

準此立場來看，對著人的社會行為與互動現象進行著所謂的結構分析，說穿了，就是這樣之客體化的「科學」概念的具體表現。在此，甚至可以更進一步點明出另一個相關的現象：倘若當代社會學還可以（或必須）擔當起啓蒙的任務的話，它並不是因為人們缺乏價值歸依或正確規範，而需要進行著提供適當的價值或規範的啓蒙工作。事實上，情形正是相反，因為當代社會有著多元的價值與規範，而此一多元性恰恰是自主社會與自主個體所不可或缺的基本要件（Bauman, 2000: 80）。面對著這樣的歷史場景，我們需要一種新的社會學觀，以俾使得新社會與過去的正統社會的差異得以展現出來。簡單說，新與舊社會的差別，基本上並不在於人有無投獻，而是對不同之價值所可能投獻的優先次序



的問題。因此，若說正統社會特別關注人們順從（conformity）與服從（obedience）的問題的話，新社會則是提倡自由與自主，進而以人的責任做為倫理的核心（Bauman, 2000: 81）。說來，這正是以個體化做為結構原則之社會的基本特徵。

在此，讓我回到歐洲社會的歷史場景來看這樣的問題。首先，假如古典時代的西方人所憂心的是人無法自立（即某個程度地自立於自然與上帝之外）以及無法去除加諸於己身上的任意性與野蠻狀態的問題，那麼，十九世紀末以來的西方人所擔心的則是，人自立後，他卻無法一直維持著永遠的動態與平衡的問題。同時，他們擔心著人類的活動也無法避免能疲（entropy）現象，因為能疲起於過動（林峰燦，2000: 26; Rabinbach, 1990: 23）。在此情況之下，兩個時代的西方人描繪出不同的烏托邦。

古典時期的西方人期待的是一個無限豐碩（abundance）的世界，人可以免於為生活需要所困擾。同時，他們期待著，人的意志可以在某一永恆不滅的規律之下獨立自主地運行，無論這個永恆不滅的規律代表的是上帝或自然。這在 Adam Smith 的《國富論》中，更是在 Marx 的共產烏托邦中看到（Xenos, 1989: 35-37, 54）。然而，到了十九世紀末的所謂現代時期，西方人所編排的烏托邦不一樣了。此時，他們期待的是，人類文明最佳的處境應當是與生活必需之間取得到一種平衡。這也就是說，過多或過少、過快或過慢的財富累積，都有害人們生活的「安適」（well-being）（Xenos, 1989: 67-81; Rabinbach, 1990: 9）。因此，真正的烏托邦是一個無能疲而舒適的生活狀態。

然而，經過了整整一個多世紀以來之科技發展的協助，西方世界展現出的是一種有著史無前例之繁榮經濟與民主自由的社會環境。於是，在步入二十一世紀的這個年代裡，西方人所祈求

的，是另外的一種烏托邦。<sup>32</sup> 此時，人們要的，基本上既不是無限豐碩，也不是過多或過少、過快與過慢的財富累積，以及是否有害人們生活的「安適」的問題，而是自我心靈的安頓與彰揚的問題。倘若順著 Bauman 的責任說來看，那麼，在這樣的社會裡，浮現出來的理當是一種有關自我責任的問題，而這樣的問題只有返回個體人身上來考察，才有充分呈現的機會。

爲了在底下討論這個問題時有著更加豐富的理解基礎，讓我在此先對一個有關認識論的問題做點說明。誠如我在另外的論文中所提示的，西方人的基本認知模式是建立在「有」的假設上，其對世間萬物的源生狀態認知乃以迸生 (emergence) 的概念爲基礎的 (參看葉啓政，2003，或本書第 2 章)。在此，我準備提出另外一種不同的源生概念來做爲翻轉的基礎，這個概念即所謂的「孕生」。<sup>33</sup>

簡單地說，當我使用孕生一概念來架設人類的社會現象時，基本上，它所意涵的是一種由「無」中漸漸生出「有」的狀態。在我的認知裡，既然是由「無」中而漸漸生「有」，因此，我們並不預設所指涉的事物是像迸生之概念所蘊涵的，乃處於「既有而已先存在著」的實有狀態。同時，從「無」到「有」的過程中，人們感覺到的，往往只是一種曖昧、模糊而永遠過渡的狀態，其間並無如看到潛水艇由水中浮現時那種明顯而截然區分的「無/有」界限。譬如，一個女人對自己懷孕的感覺就是例子。

---

32 當然，特別是指涉著西方人與分享類似之歷史場景的非西方人 (如日本人與台灣人)。

33 在此，很難使用英文 conception 一詞來對應此一中文名詞的內涵，所以，就捨 conception 的字源問題而不論了。

在其男性伴侶的精子與自己的卵受精的當時，這位女性並沒有意識到一個新生命已在她的子宮裡由「無」而生成為「有」了。一般的情形應當是，在月經該來的時候沒來，而且是已過了一段時間的害喜現象，在某一天，特別是經過醫生的檢察，才發現自己懷孕了。當然，這時，或許當事人可能也會有著驚奇、甚至訝異的感覺，但是，在我的認知裡，這種感覺並不是「孕生」此一概念所內涵最典型代表性的心理特徵。所以這麼認為，那是因為問題的關鍵不是在於「披露」那既存、但被遮蓋住之「存有」的紗幕，也不是讓那因某種原因而被潛藏的「本有」重新浮現出來。毋寧的，整個問題的關鍵乃在於如何以某種建構的方式來勾勒「由無而有」的漸進衍生過程。

基本上，以「有」為本所架出的孕生性概念，強調的是概念的「定義」是否周延的問題，其論說是由特殊而臻至普遍之一種具發散延展（而非收斂內聚）性質的演繹體系。若說是無限的延展，那是類似以積分方式進行累積後能量的發散性釋放。相對的，以「無」為本所開示出的孕生性概念，並不重視形式定義，而往往是以舉例譬喻來構作。概念所施及的，乃屬於一種從「空」之中以微分方式架設出收斂性的潛能蓄積，並在一個內聚的小天地裡再進行著無限延展的工夫。

在這樣「由無而有」的孕生過程當中，人們的一般感覺，基本上並不是反應強烈的驚奇（或甚至驚嚇與恐懼）感覺，也未必是持續不斷的焦慮與害怕，而是一種緩慢而來、且具累積性之情緒變化的感覺——若不是喜悅之情，即使狐疑、擔心或憂慮的感覺至少也只是緩慢而淡淡地累積著。因此，以「無」為基礎的孕生概念所衍展出來的說法，本質上是一種非實質存有性質的論述形式，其所運用的概念只具權宜性質，彼此之間可以相互讓渡與

轉換，具交錯搓揉而摩盪的性質（如中國人的「陰」與「陽」概念）。準此特質，論述往往並不是指向於陳述「事實」，而是以一種可能性做為骨架來編織故事。因此，語言的使用不是為了闡明與陳述，而是用來進行思緒和感覺的延展與轉換整理，以便開展更為寬廣的想像和感覺空間。

最能表現這樣的思考方式的，莫過於體現在中國之《易經》一書中的二元思考模式。對此，Jullien (2000: 39) 有一些說法值得在此提出來。他認為，中國人的二元對立觀並不同於Hegel的否定辯證觀，因為中國人的二元對立，不管是正（沖）或奇（迴），都不足以導引出其自身之外的任何東西或事物，因而，並未能超越其對立者（譬如，以「地」取代了「天」）。是故，任何一再更新著自身、且不停地與自身產生著輻輳作用，並透過其對立極而實現自身者，均潛在地包含著對立極（即結構性地內涵著）。<sup>34</sup> 所以，對立極一直就是相關連而相互搓揉著，二者之間形成一個可以不間斷地相互翻轉選擇的動態過程。《孫子》一書之卷五〈勢篇〉中即說道：「奇正相生，如循環之無端，孰能窮之」。以這樣的認知模式做導引，人們強調的不是對已成塑之結果狀態進行外在因果定型關係的回溯性解說，而是就「趨勢」的流轉變通做前後對照，對所內涵之可能性的展現機會從事著探索工夫。

一個具勢態之內在過程的流便指的乃是所謂的「勢之所趨」的問題，但是，這並不等於否定了外在因的存在，而是說此因只

---

34 若勉強套用西方社會學的辭彙來說，或許，可以說即是「結構性地」或謂「邏輯地」內涵著。前面所提到 Dumont 的說法，基本上，與此一認知模式具有著相當程度的親近性。

是一種隨制的現象（如佛家所說的因緣方便）而已。因此，重點理當在於過程的轉向為何，前後的轉折方向才是思考的重點。其實，中國古代原本即有了內、外因之分的說法。譬如，韓非子即說道：「木之折也，必通蠹；牆之壞也，必通隙。然，木雖蠹，無疾風不折；牆雖隙，無大雨不壞」（見《韓非子》·〈亡徵〉）。把這樣的說法施用在理解人之社會現象的生成過程時，就人的主位立場來說，外因只是一種「條件」而已，而內因才是最接近的「根據」。以此角度回過頭來審視過西方社會學的主流思考模式，我們不難發現這樣的認知模式是不存在的，因為在民主、自由與平等等理念的主導下，不但個體人被均質化，而且，特別是藉助著大數法則（law of large numbers）做為依據，把統計學上的均值（mean）一概念撐了出來，用以證成社會做為一個集體所展現的外顯結構是具有著自主自在性的。在這樣的情形之下，一切都可以具相當程度之及體意涵的結構——概念來歸因，人的內因不但不是理解人與社會之種種的「根據」，甚至，連被當成「條件」來考慮，也都不是。

行文至此，讓我回到前面論述到個體化社會時所提到的結論，並予以確認。這個結論是：追求個人自主解放是人們肯定的生命價值，因此，我們有理由把「個人修養」當成是身處當前社會中人類所呈顯之最核心、也是最需要的可能特質來看待。做如是說，一方面，可以連接到當代西方社會學理論論述中極具爭議性的所謂「結構／行動（施為）」課題，而開展出另一個更為寬廣的思考空間。另一方面，這有助於我們不必然需要一再矜持著傳統西方社會學的提問方式，以為非由「社會結構如何塑造人的行為」的角度來思索人的問題不可。尤其，這可以走出傳統預設著「社會與文化乃自存、自主、且具制約優先性」為軸線的思考模

式，並使得採取「人如何與社會的結構性條件相互搓揉」的角度來思考問題，對理解人與社會學的知識建構，有著開展出更寬廣、更深沉、且更具啓發性之想像與感受空間的契機。

## 七、從人本位出發之論述構作的嘗試——代結語

活在這個世界裡，人確實都需要依靠一些基本生理機能的運作，才可能繼續生存下去。而且，這些生理機能要能夠順利運作，則又是無法完全擺脫一些外在之結構性條件的制約的。譬如，人需要呼吸氧氣，更是需要利用各種外在的物質充做為食物或遮體才能生存，就是一個最好的例子。然而，對人類而言，更重要的是，人們所形構的所謂社會結構的樣態（如分工、家庭的教養方式等等），往往更是具有著左右芸芸眾生生存方式的作用，因而，也影響了人們的心理感受與行為模式。尤有進之的是，就概率的立場來看，外在的社會結構性條件對人們所產生的作用，在許多、甚至是絕大部分的場合裡，往往是相當的一致（譬如，人人都需要喝水才能繼續活下去），也導致人們在心理感受與行為模式上產生了類似的反應。這也就是說，人們共同承擔著特定社會結構形態加諸於身上的「共業」命運。譬如，政府推動了多元入學方案，凡有著適齡學生的家庭，包含學生本人、父母，乃至兄弟姊妹與祖父母，或多或少、直接或間接的，都會承受到此一制度的影響。

準此立論做為基礎，面對著社會結構條件的制約，人們基本上承擔著「共業」的命運，是沒錯的，然而，正是這樣的「共業」命運條件的存在，才使得人們有著追求自由的強烈慾望，也才有著感覺到自由的可能與可貴。在此，所謂的自由指的，不是如

Isaiah Berlin (1986) 所說的那種指涉到人際互動（特別是制度建構層面）中具有著外在性之行動機會的自由（不管是他所謂的積極自由或消極自由），而是如美國精神醫學家 Rollo May (2001) 所提引的，指的是一個人可以自己做抉擇而遠離焦慮困境的身心狀態。這樣一個主體自由所賴以形塑的基本狀態，貴在於人們呈現出具自我反省與自我調適等能力之特徵的反身性。因此，即使一個人被長期監禁在監牢裡，他的身體是受到相當的限制，但是，若能自由地選擇「適當」的態度來面對，則他可以說得上是自由的。Rollo May (2001: 82) 即稱這樣的自由狀態叫做「本質自由」或「存在自由」，以別於 Isaiah Berlin 所指涉的「行動自由」。當然，這麼說並不是表示「行動自由」不重要，而只是企圖意涵著一個心靈內在核心的自由狀態，乃是人活下去絕對必要的條件，而這對於生活在當下之所謂後現代社會裡的人們，這又是特別具有著意義。

進而 May 提示了我們一個理解自由之時代意涵的起點，他說：「能有多少自由，端看我們能夠面對命運到什麼程度，以及能與它建立什麼樣的關係」(May, 2001: 128-129)。古羅馬的斯多噶 (Stoic) 哲學家 Marcus Aurelius 也說過一句十分傳神的話，他說：「每個人所賦予的命運是為他量身定做的，並使他成為自己」(引自 May, 2001: 131)。換個角度來說，類似這樣的說法乃意味著，面對結構性的「共業」命運，一個人能夠為自己創造出多大的自由空間，端賴個人的修為能耐。只是，人們經常並不相信自己的能力，總把自己當成是與別人一樣的脆弱，而脆弱又恰恰是人的「本質」。這樣的本質往往導使人們認命地接受既定社會結構的「命運」安排，而讓具概率性的「共業」狀態得以充分發揮作用。然而，人所具這種為自己創造自主機會與安頓自在自得之

自由狀態的能力，卻可以說是決定一個人的心理健康程度最重要的關鍵因素。因此，一個人讓自己喪失了運用這樣之能力的機會，而任由自己「認命」地接受結構加諸在自身上之制約的「共業」命運，無疑是一件令人深感惋惜的事情。

長期以來，貫徹諸如自由、平等與民主的政治理念，一直是西方人追求社會改革的基本理念依據，因此，西方思想家特別看重政治自由的問題，甚至成爲構思整個政治（乃至社會）思想的核心課題。時至今天，對人類整體世界而言，政治自由誠然還是值得珍惜的，但是，顯而易見的，要讓政治自由歷久彌新，卻是有賴於創造共同體（community）（如國族）的個體人物具備著內在的人格自由。共同體的自由不可能來自盲從者，而自由的共同體不可能由機器人組成。因而，內在的人格乃是政治自由的基礎（May, 2001: 27-28）。尤其，當我們認識到追求自由是我們與自身命運的一種關聯方式時，命運之所以饒富深意，則乃因爲我們擁有自由的緣故。於是，當我們與命運拉扯徐行，以掙得自由之際，人的創造力和文明於焉誕生（May, 2001: viiix-viiiix）。更重要的是，未成形的自由，基本上並不受命運所限；沒有結構的自由，更是慢慢離開了人類（May, 2001: 277）。因此，不管命運（在此，特別指向既有的社會結構樣態）如何限制人們的選擇，在人的生命裡頭，選擇的機會事實上一直是存在著（May, 2001: 191）。問題的關鍵就在於，人們需要懂得創造選擇的機會以及做適當的選擇，「真正」的自由才有機會浮現出來，否則，人們只會是逃避著自由（參看 Fromm, 1971）。

Montaigne 即曾經指出，人與人之間的差異遠比獸與獸之間的差異大，關鍵就在於因爲判定的重點被擺在生命力和內在品質上面的緣故（Montaigne, 1997: 318）。他隨即說道：「對於一個



人，我們爲什麼不也用他的品質去衡量他呢？大群的隨從、華麗的大廈、巨大的威望、大量的年金，統統是他的身外物，而不是他的內在品質」（Montaigne, 1997: 319）。既然，對當代人（特別是屬於物質生活舒適的中產階級以上的人們）而言，自我肯確乃是證成個體化最主要、且具實質性的意義內涵，那麼，生活品質的要求所指向的，基本上理當是落實在有關自我的證成，也是生命意義的確立上面了。

前面曾經提示過，在西方社會學理論的思考傳統裡，自我必須落實在社會互動的層面來考察，其存在意義才可能顯現出來。以 Simmel (1950, 1971, 1997) 的語言來說，整個的問題即是：唯有在貫徹社交性 (sociability) 的前提下，個體的主體性才有證成的條件。於是，個體自我既非孤獨，更是唯有在不受壓抑的社會互動結構條件下，人才可以得到完全的解放。無怪乎，Bauman (1992: 63) 會指出，一旦壓抑的經驗是人們所共有的話，追尋自由的動力也正是如此。對 Bauman 而言，「徹底自由」(complete freedom) 只能被想像爲（然而，卻是不可能付諸實踐）絕對的孤獨：一種完全割絕與其他人有任何聯繫的狀況 (Bauman, 1992: 64)。但是，弔詭的是，長期離群索居，必然會讓一個人陷入失去保護、且不穩定加劇的雙重困境之中，而每一種困境都足以使得對自由所做之任何可想像的益處化爲烏有。於是，穩私 (privacy) 這樣一個現實具有彌補作用的弱化自由形式，被西方人視爲是發揮消除社會壓迫力的最佳方式 (Bauman, 1992: 64)。

倘若允許我們再次引用 Bauman 所說的話來闡明西方社會學家的典型思維模式的話，那麼，關鍵即在於他們總是認爲，對壓抑的憎惡會爲對孤獨的恐懼所抵消；對強求一律的不滿，也勢必

為必須獨自承擔責任而帶來的憂慮所消除。在這樣的情況之下，自由具有著含混性（Bauman, 1992: 65）。同時，自由所具這樣矛盾的兩種情況（一種與自由的體驗相關聯，另一種則涉及到對團體成員的約束）不斷促成了共同體的夢想產生。Bauman 即認為，它既結束了對孤獨的憂慮，也消除了對壓抑的恐懼。「它不僅能『平衡』這兩種令人不快的極端，而且能有效、一勞永逸地將它們一筆勾消；在此共同體中，自由和群體生活（togetherness）能同時兼享——可以說兩者都不必付出任何代價」（Bauman, 1992: 66）。然而，假若我們倒反著整個情況來看，無疑的，Bauman 所指出具罅隙的矛盾，在現實世界裡，並不一定如他所願的，可以輕鬆化解掉，因為他忽視了人本身的差異性即足以構成為讓事情發生的「根據」。簡單說，問題的關鍵歸根究柢乃在於他對「修養」的社會學意涵缺乏認識，也吝於關心。

再說，誠如前面的論述曾經提到過，當思及一個個體人的主體性的證成問題時，一向，西方社會學家更是相當程度地強調著溝通的必要性。譬如，Mead 即認為，溝通乃提供個體成為他自身之客體的行為方式（Mead, 1974: 138）。這也就是說，溝通讓人們有機會可以對待自身，像人們對待我們一樣。採取他人之態度的能力，也讓我們自我與他人的溝通得以可能。因此，儘管這絕不意味著自我與社會是同一的，但是，自我的對象化乃與社會同時出現。就在這樣的設想之下，追求完美的溝通與追求獨立自主的個體性是同時並存著。無怪乎，Habermas（1984, 1987）那麼重視所謂的「溝通理性」，視其為建立合理之社會形式的基礎，也是現代人展現主體性應當具備的社會性特質。

行文至此，我不能不對權力（與資源）此一概念在當代西方社會學理論論述中的地位也做出一個簡扼的評析。依附在「結構

／行動（施為）」二元論（性）的議題之下，權力（與資源）乃被西方社會學家（諸如 Giddens 與 Mouzelis）當成是證成個體之主體能動性的現實手段。<sup>35</sup>一方面，這樣的思考方式肯定了「有」的形式在分析人與其社會行為時所居的必要地位；另一方面，這也意味著「社會的」（因而，也是「關係的」）一概念乃是理解人類行為之不可化約的面向。然而，誠如 Arendt（1958: 244）所說的，「權力存在於人們在一齊、且具體的行動之中，而止於人們分離之際。」因此，假若允許我們把「分離之際」當成是思考整個問題的「分離點」（而這恰恰是具有著正當性）的話，那麼，個體人做為一種具主體能動性的存在體，在權力（與資源）之外，他還擁有著其他的特質，而修養就是其中之一。它可以使得一個人在形式上是與別人在一起，但是，實質上卻是隨時（至少精神上）可以分離著。這樣的可能性乃意味著，權力不是不可以被懸擱，而它有的，只是諸如兌現諾言的問題。

在談論印度社會之卡斯特制度的階序性時，Dumont 指出，印度人的「世界外的個體」在遁世修行時，他們事實上並沒有真正離開社會，而只是「那種離棄社會角色（如父親）所採取一個同時是普遍性的、也是個人性的角色的人」（Dumont, 1986: 354-355）。於此之際，Dumont 注意到修養的問題，他即曾援引德國之自我修養論的傳統來討論個人主義的問題。只是，他維持著現代西方社會科學研究慣用的因果思考模式，側重著文化（因而，社會）的結構性因素對個人之影響的問題（Dumont, 1986: 138）。再者，他並沒有體認到，重要的並不是在於是否有著離世索居的「遁世」形式，而是一種生命態度的塑造與養成，或更具

---

35 詳細的討論，參看葉啓政（2004b）。

體地說，即是修養所具之社會學意義的問題。

那麼，我們以怎樣的方式來供奉「修養」的概念，才得以彰顯其在當代社會情境裡所可能具有的社會學意義呢？對此，我個人認為，首先，我們必須接受一個基本前提：特定的社會結構形式乃具有著客觀外呈的可能性。只有在這樣的前提之下，修養的概念被提出來，才有發揮其所可能內涵之社會學意義的契機，而此一內涵的意義何在，則端賴我們對下面這樣的一個問題，做如何的回答。簡單說，這個問題是：人與社會結構並不是始終處於對決性的對立狀態之中。情形可以是，人把社會結構做為一種隨制「條件」而予以靈活運用。問題只是在於，到底，人們可以孕育出怎樣的基本態度以做為行事的「根據」。

準此基本命題做為依據，原則上，我們並沒有完全揚棄當代西方社會學理論的基本關懷，而只是把整個問題的論述基礎做某種程度的顛倒翻轉。這個顛倒翻轉不只在認識論與存有論上具有著一定的意義，而且，擺在當代社會發展的歷史過程中來看，更是在經驗層次上具有著深刻的現實意涵。特別是，當我們處於以消費做為社會實作理路之基架的當前情況情景裡，表現在於消費面向上的能量釋放，已是不同於生產面向所常呈現的集中化、巨大化、定時化與兩極化等等的特徵。它所促使社會導進的，是朝著讓社會的能量以少量、逐漸、且瑣細的方式呈現在個別人們的日常生活世界裡的方向進行著。一方面，這減低、甚至模糊了一向古典西方人所矜持之不朽與腐朽之間的界線區隔，讓不朽在近乎永恆之生生不息的瑣細消費形式的更迭之中以愉悅的心境被證成。另一方面，社會源起所產生之原始大驚奇的神聖經驗，也被瑣細的例行化過程予以分解。若說社會裡還有驚奇的經驗，那只是片斷、偶發而細微的小小驚奇，散灑在人們的日常生活當

中。現實上，如 Marx 所期待那藉著革命來改造整個社會（或乃至只是特定組織）的歷史場景，可以說是幾乎更加難以在可預期的未來發生了。<sup>36</sup>

在本文此一最後的篇幅裡，我想，提出這麼一個暫時性的說法，應當是有點助益的。這個說法是：撇開社會是否先存與必要的問題不談，回到個人修養的層面來證成社會的運作與安頓人在社會中的位置，並不是一種充滿著無奈情緒的唯我論（solipsism）的呻吟，而只是企圖同時把人類中心主義與結構中心主義這兩種長期存在西方社會學思想裡的幽魂一併撤銷，進而把個體做為一個存有體所可能彰顯的自主能力充分地予以開展。這樣的觀念鋪陳，借用 May 的說法，即是進行著停頓（pause）的工夫。<sup>37</sup> 停頓就是讓我們得以敞開自我，接納自由與命運的當下（May, 2001: 238）。對個人而言，在停頓當中，人學會傾聽著沉默（May, 2001: 240）。繼而，做為一種修養的形式，停頓更是使得人的品質更為緻密而細膩，可以讓人們得以從學到之自制、謹慎而豁達的生命態度，累積更多的主體能動力，以應對結構所開出的「命運」。對社會而言，停頓則是使得社會結構的樣態原本因具有著普遍原則性而呈現的透明特質，可以藉著添加一些人的色劑，讓有一些空間的特質因著了顏色而得以呈現在人們的眼前。重要的是，這將使得人們有機會、也有能力可以對社會結構進行修補、或替換零件、或乃至進行全盤更替的工作，以求得達到更加吻合個人需要的一般期待。就「證成個體之主體能動性」的共同文化期待而言，情形若能如此的話，那正是具個體化特質之社會

---

36 更為細緻之相關討論，參看葉啓政（2002a, 2003）。

37 同時參看 Ardent（1977）有關停頓的說明。

結構為個體人可能提供著最有利之客觀條件的契機所在。

原文刊登於《社會理論學報》，第 7 卷第 1 期，頁 89-140，2004 年，香港理工大學應用社會科學系出版。

# 附錄

## 台灣社會學的知識—權力遊戲

### 一、前言

在 1955 年，「台灣省立行政專科學校」升格為「省立法商學院」，其原有的「社會行政科」合併了「台灣省立行政專修班」的「社會教育科」改為「社會學系」。<sup>1</sup>

假如我們以此年做為社會學在台灣地區之學院建制內被正式接受而成為一個獨立學門開始算起，迄今將近半個世紀了。就一個學門的建置和經營而言，這樣的一段時間，說長，並不長，但是，說短，倒也不是很短，回顧起來，還真有一些東西可以寫，也可以談。事實上，在這近半個世紀中，台灣社會學者多有從不同的角度來檢討台灣社會學的發展，寫就的文字還真有一些。<sup>2</sup>

- 
- 1 後來，與座落在台中市的省立台中農學院合併，改名為中興大學。如今，它又獨立出來，更名為台北大學。
  - 2 就我個人所能蒐集到的資料，至少有下列的文字是相關的：龍冠海（1963）、張曉春（1972）、楊懋春（1976, 1980）、蕭新煌（1981, 1982; 1985, 1986, 1987, 1995, 1996）、蕭新煌與張笠雲（1982）、蕭新煌與章英華（1996）、

考慮到上面所提到的情形，爲了避免使得在此的論述與過去已有太多的「事實性」討論多有重複，在底下，基本上，我將不以引述具體經驗資料進行所謂的「事實」描述來做爲整個論述的重點。況且，我所要討論的一些問題，在現階段，事實上也多有難以找到具體的「經驗實徵」資料來做爲佐證的。<sup>3</sup> 話說回來，其實，對一個二、三十年來一直在台灣社會學界裡打滾的人來說，有些現象是不需要藉助甚麼實際的具體「經驗實徵」數字資料來支撐，就可以與同仁們分享感知的。此時，所謂「經驗實徵」資料，說起來，只是猶如一個醫生開給神經過敏之無病病人的維他命丸一般，充做心理治療用的「安慰劑」而已。或者說，它的作用毋寧更是徒具儀式性質的成份較多，乃用來強化一個沒有自信心者的信心、或安穩住一個只相信數據之頑固者一碰到沒有數字的情況就會引起的無名焦慮。

總之，在底下，我所要討論的，甚多只是根據個人的經驗認知和感受，提出一些自認爲是屬於批判性質的意見。尤其，針對

---

瞿海源（1982, 1986, 1996, 1998）、葉啓政（1982, 1988, 1995, 1996）、黃金麟與謝冷雪（1983）、蔡勇美與蕭新煌（1986）、文崇一（1991）、徐正光（1991）、顧忠華與張維安（1991）、林瑞德（1996）、許嘉猷（1996）、葉秀珍與陳寬政（1998）、陳杏枝（1999）、章英華（1996, 2000）、章英華等（1999）、章英華、呂寶靜與黃毅志（1999）、章英華、黃毅志與呂寶靜（2000）等等。

- 3 有些現象是有所謂的「質性」經驗資料做爲佐證的，但是，誠如底下我要指出的，在台灣社會學界這樣一個「迷你短小」的學術社群裡，縱然我隱著姓名而只把這些「事實」說出來，事實上，大家立刻即可以相當準確地知道所指何人了。爲了避免在同仁之間引起不必要的困擾，我只能捨棄不用。因此，倘若讀者們感覺到底下的論說多有無法信服之處，那我只好承擔下來，因爲，畢竟，「隱短揚長」以臻至「人和」，還是一項值得肯定的美德，我不想揚棄。



著 1990 年以後台灣社會學的發展（特別是對未來發展的期待），更是有意思要表示一些個人想法的重點。當然，我承認，這些看法都存有著個人主觀定見的成分，未必能夠獲得同仁們一致認同的。不過，這不打緊，拿來做為參考，特別對著台灣社會學界的後來新進者，至少應當會有著一定的意義，不是嗎？

## 二、社會學做為一個學術社群的兩個重要人口特質

早在二十世紀初，Simmel 即指出，一個社群之成員數目的多寡具有著結構性的意義，它會在社群運作時帶動出一些特殊的行為特徵（Simmel, 1950: 87-177）。即使情形是由僅僅的兩人添增一個人而成為三人的小社群，這麼一個人的添增，就會使得整個社群關係的性質起了根本的變化。譬如，在三個人的社群關係中，即將可能出現了兩個人互動的情況所沒有的派閥（clique）現象，同時也使得調停者（mediator）這樣的角色得以呈現出來（Simmel, 1950: 145-153）。

當然，一般來說，一個學術團體的成員人數不可能只是三兩人而已。再怎麼少，至少也得有一、二十個人的數目，才得以成形。根據楊懋春（1976: 1）所提供的資料，在 1949 年之後的一段時間裡，台灣的社會學者總數不會超過 10 個人。當時，除了出身日本東北大學的台籍學者陳紹馨與美籍傳教士郝繼隆（Albert R. O'Hara）之外，核對孫本文（1982）所列出曾經在中國大陸登記的名單，就有資料可查者當中，真正受過社會學正規訓練出身的大概只有 4 位，分別是龍冠海、張鏡予、謝徵孚和郭驥。‘即使到了 1960 年代，加上掛得上邊之非社會學本科訓練出身的「雜牌軍」，在大學任教、且真正從事社會學研究者，頂多應

當是在 20 人之內。發展到 1970 年代，在國外（特別美國）接受完整專業訓練的社會學者返台任教的日漸增加，但是，總地來看，還是不夠理想。<sup>5</sup> 直到 1980 年代的中葉，加上學位非屬社會學、但卻在社會學系或研究單位任職的，則有 40 人左右（參看葉啓政，1988: 202, 206）。到了 1990 年代以後，整個從業的總人數有著顯著的增加。根據章英華等人（1996: 2）所提供的資料，截至 1995 年，在各個大學的社會學系或研究所任教的計有 85 人，若加上中央研究院社會學研究所的 21 名研究人員，則有 106 位。倘若再把分散在非社會學的教學和研究單位的 77 位「社會學者」再加進來，就有了 183 位。再者，根據蘇國賢（2003: 136）在其論文中所提供的資料，截至 2002 年底，他們所調查的 12 個與社會學直接有關的研究與教學單位中，共計有 130 餘位（包含少數博士學位非屬於社會學者）。若把上面所提到截至 1995 年的 77 位分散在非社會學的教學和研究單位的「社會學者」做為最保守的估計值而再加了進來，總計就有了 208 位左右。<sup>6</sup>

即使，在台灣這樣一個蕞爾小島上，相對於其他與人文與社會學科有關的學術社群（諸如文學、歷史學、經濟學、政治學、哲學、法律學、教育學、甚至傳播學或心理學），有 200 人左右之專業從業成員的社會學門，都難以相評比，而稱得上是「已」具規模的學術團體。依我個人的意見，這頂多只算是「稍具規模」而已。況且，以具這樣之成員數目的學術社群來看，扣除一些始

---

4 其他如李鴻音和陳國鈞很難說是社會學者，應當歸類為社會工作、社會行政或社會福利學者。另外，芮逸夫和衛惠林兩位實為人類學者。至於楊懋春則是在 1958 年才由美國來台，距 1949 年已是九年以後的事了。

5 最為大家共同接受的簡單指標即是獲有所謂的博士學位。

6 同時參考葉秀珍、陳寬政（1998: 25）與蕭新煌（1986: 274）。

終身處「邊緣」的不活躍成員不予以計算，真正對整個社群的「官定」<sup>7</sup>活動有一定參與程度的，以最保守的方式來估算，應當不會超過蘇國賢（2004）所估計的 130 人上下這個數目吧！總之，不管是 200 人、130 人、或在這之間的任何數目，就成員人口數目來看，台灣社會學界都不能說得上是一個「大」的學術社群。

其次，我要提到的是這些社會學者的訓練背景的問題。首先，我要特別提醒的是，前面所提到那些人數甚少的所謂「第一代」的台灣社會學者，基本上都曾至國外（特別是歐美）留學，並獲有至少碩士學位。但是，屬於接下來的「第二代」，則因種種現實條件的制約，絕大多數不是留學生，而是在學院體制內循序漸進地從助教（或講師）一步步往上「爬升」至教授的職位。<sup>8</sup>但是，到了 1970 年前後，特別是所謂「第三代」的社會學者，就漸漸以留學生為主體了，而這樣的潮流一直延續至今，未見衰退。<sup>9</sup>根據葉啓政（1988: 206）的估計，以 1970 年起算至 1984 年為止，從國外獲有博士學位而返台服務的，至少就有 32 位。若再加上學位非屬社會學，但卻在社會學系或社會學之研究單位任職的，則有了 40 人之多。

再者，根據 1982 年教育部對各大學社會學系所進行的評鑑調查資料，蕭新煌（1986: 275）指出，在總師資人數 146 人當中，留學外國而獲有碩士學位以上的計有 94 位（佔 63%），其

---

7 指的是，除了負責教學之外，譬如積極參加社會學會的年會、各種研討會、發表學術論文、以及申請行政院國家科學發展委員會所提供的研究計畫與獎助等等。

8 這樣的情形也見諸於屬於「第三代」的前段者。

9 有關對這個趨勢的發展的分析，參看葉啓政（1988: 195-208）。

中獲有博士學位的高達 60 人（佔 41.1 %）。若就留學國別來看，以留學美國的最多，計有 76 人（佔 52.1 %），而其中獲得博士學位的有 52 位（佔 35.6 %）。從 1982 年至今又以過了二十一年，其間，在大學裡，添加了一些與社會學有關的新學系與研究所，在要求新進人員必須具備博士學位做為基本要件的情況之下，上述所描繪的情形理當只有更形明顯，而不會衰退的。尤其，在這 21 年間因屆齡而退休的不在少數，而他們絕大多數是屬於未曾留學國外、且是經由助教（或講師）循序漸進的「科班」出身者，所以，我們有理由相信，目前的台灣社會學者中具有博士學位的比率應當是更高，至少應是有 90 %，甚至更高。如此一來，留學美國的比率，自然也就隨之更加提高了。<sup>10</sup>

在這樣就人口之質與量的雙面認定之下，台灣社會學界至少體現出兩個相互關聯的結構特質：（1）歸屬於每個專業次領域的人數基本上不會太多；（2）一旦所謂（至少是隱性的）派閥產生了，就有了醞釀足以左右著整個社會學之發展趨勢的「霸權」機會。底下，讓我就此二議題，分別做更進一步的闡述。

### 三、專業次領域之從業人口的「迷你短小」與其社會意涵

在 1970 年代的初期，張曉春（1972）曾經回顧當時之台灣社會學的研究成果。他認為，在 1949 年以後的二十年間，研究

---

10 我個人認為，只要是在台灣社會學界裡渡過二十年以上的人，理當是不必使用統計數字來「實證」一番，單憑著自己平常在台灣社會學界之聚會場合的接觸經驗，就可以接受這樣的說法的。

重點大致可以歸納為四個重要的領域：（1）人口研究、（2）家庭研究、（3）都市研究、與（4）青少年犯罪問題。再過四年，楊懋春（1976）則提出更具多元性的領域劃分，他分為 11 個大類，計有：鄉村研究、都市研究、社會變遷、人口問題、青少年問題、社區發展、社區權力、家庭現象、中國國民性、現代化、以及社會學研究法。當然，倘若比較張曉春與楊懋春所做的分類，我們很難立刻就下結論說，在短短 4 年（或乃至是整個 20 年）之間，台灣社會學界就增加了 8 個專長領域。我認為，他們兩人之分類所以有所不同，主要的理由乃在於兩人有著不同的關照點與分類標準。另外，楊懋春是一個鄉村社會學家，又是當時台灣大學農業推廣學系的系主任，他把鄉村研究（甚至社區研究）特別標示出來，自是可以理解。再者，自 1970 年代初期，當時任職於中央研究院民族學研究所的社會學者文崇一已帶領了一個研究團隊在台北關渡、萬華與桃園龜山等地進行一系列有關社會變遷，特別是所謂「社區權力結構」的研究。<sup>11</sup> 與這同時，台灣大學心理學系（當時也在中央研究院民族學研究所兼任）的楊國樞與中央研究院民族學研究所的李亦園領導一群學者，正推動有關「現代化」以及所謂「中國人性格」的研究、並召開研討會，而楊懋春與文崇一兩位正是其中被邀請的成員（參看李亦園、楊國樞，1972）。<sup>12</sup> 或許，就是在這樣的情況之下，楊懋春才特別把社區權力、中國國民性、現代化、乃至社會學研究法標示出

---

11 其實，後來，張曉春也參與了文崇一所主持的一些研究計畫。有關文崇一所領導之研究團隊的研究成果，可參看諸如文崇一（1975, 1976）、文崇一、許嘉明、瞿海源與黃順二（1972, 1975）、黃順二（1975）、徐正光（1976, 1977）與瞿海源（1975, 1976）等人的研究。

12 有關這一段時期的發展的討論，參看葉啓政（1988: 208-218）。

來。然而，不管怎麼說，這多少是標明著，楊懋春敏銳地呼應著當時興起的一些新研究課題。

隨著從業人口之絕對數字的增加，特別是這四十年來台灣社會本身歷經了相當戲劇性的劇烈變遷，相對應的，社會學者的專業領域更加分殊化，自是可以期待。瞿海源（1998: 1）曾經運用「台灣社會學論文摘要電子檔」索引與章英華（1996）所提供的資料，對台灣社會學者從 1963 年至 1995 年共 32 年之間所撰寫之論文中為數最多的 17 個領域進行分析。無疑的，這份資料為現階段台灣社會學界之專業分化的梗概，提供了一些更具體的訊息。在此，我不擬把這些專業領域一一列出，因為它們到底是些甚麼，並不是在此引用這份資料的用意。不過，既然瞿海源所提供的僅是代表為數最多的社會學者所關注的 17 個專業領域，因此，事實上應當還有其他的領域存在，只是並不為現有的社會學者們特別關心或引起興趣而已。尤其，假如我們審視當前台灣社會的變遷狀況，其實，不難會同意，在未來台灣社會學研究的發展當中，有些目前未被社會學者認定是「重點」的專業領域，將來可能會日漸被看重，而其中有的領域的從業者其實已經是在明顯增加之中。總地來說，依我個人的觀察，這些領域至少將包含諸如群族關係、女性主義、科技與科學社會學、資訊社會學、文化社會學、身體社會學、旅遊和休閒研究與消費社會等等。因此，如此林林總總地加在一齊，夠得上值得我們嚴肅加以考慮的專業領域，少說也應當是在 30 個上下的。<sup>13</sup>

---

13 根據蘇國賢與蔡明璋（2004: 155）調查的 131 位社會學者，共有 34 個專業領域，而每個領域平均要與其他 18 個領域分享共同的研究人員。易言之，若說台灣社會學裡的重要次研究領域大約分別有十幾、二十人，那將是一個假象，因為重疊的實在是太高（蘇國賢，2004: 155-156）。

其實，有關「到底台灣社會學社群內部的專業領域可以（或應當）劃分成爲多少類別、應當是些甚麼」這樣的問題，並不是此處關心的課題。在上面，所以花費了一些篇幅來描繪過去近半個世紀以來台灣社會學家爲自己的專業領域做分類，其實，只是在形式上盡量配合（或謂順從）時下社會學界強調經驗實證資料的一般規範要求，而力求多少有個「實際經驗」層次上的依靠，藉此祈求獲得同仁們的認同和心安而已。<sup>14</sup> 總之，不管我們可以把當前台灣社會學的研究領域區分爲 10、15、20、30 個、或甚至更多，或反過來說，乃至是少於 10 個，這都不打緊。只是，有一點可以認定、也必須認定的，那是：以台灣社會學社群的總人口數來看，即使考慮了一個社會學者的專長領域可以（且往往是）跨越數個的一般現象（尤其是從事學術論文的審查時），一個次領域可以囊括之「夠格」的社會學者，平均下來，至多應當不會超過 20 人，甚至一般是會更少的。<sup>15</sup>

以 20 人或甚至更少的人口數做爲界範一個專業領域之操作的「臨界」基數，基本上可以說是一種幾近「迷你短小」的狀況。對我來說，迷你短小乃意味著兩個特性：（1）只要是圈內的人產生某種形式的互動，原則上，隱匿性是低的，而警覺性和緊張性（包含正面與負面的）卻往往又會是提高。（2）成員彼此之間通常是相互認識，而且甚至是彼此極爲熟悉。因此，附加在過去互動所累積之印象中的情感與情緒（不管是正面或負面的）

---

14 或謂意識形態，乃至風尚，亦無不可。說來，這樣的作爲只是一個學院理經常要求的儀式性行爲，對整個論述的進行往往並沒有任何的實質意義，更未必有任何助益的。

15 參看註 13。

與利益的糾結，往往也就比較容易侵入人們的認知判斷之中。換言之，處在這樣相互熟悉而隱匿性低的情況下，一般說來，一個人比較容易把自己的整個人格投入，不但考量是多方，而且，過去互動經驗所累積的潛在情緒也較易釋放出來，至少在潛意識（甚至是明顯意識）中起了影響作用。如此一來，要求保持「客觀中立」的「第三者」立場、以「理性」的「部分」自我姿態來呈現自己，說真的，實在並不容易。況且，要求保持所謂「客觀中立」與「理性」態度之可能性的本身，本就是令人質疑的。

#### 四、由隱性的學術派閥而至隱性權力集團的形成

在人的社會裡，基於利益、情感、喜好、出身背景、身處的團體屬性、或接近機會之多寡……等等因素，使得人們彼此之間形成派閥，是極為普遍的現象。因而，若說派閥的存在是一條千古不變的社會定律，理應不會是太過分的。

對一個社會的成員來說，派閥的存在可以是被充分感知到，因而產生了明顯的群屬認同，甚至發展出相當強韌的連帶關係。但是，情形也可能是，派閥的界限模糊，成員彼此之間可以相互跨越，連帶關係鬆散，而致使成員不但沒有清楚意識到派閥的存在，相對的，認同也是模糊而曖昧。此時，派閥若有的作用的話，它往往只是以一種隱性潛在、且是遊絲一般的方式發酵著。只有在某種特殊的狀況（如被挑釁或利益面臨嚴重威脅）之下，派閥感才會以或是暫時且模糊、或是趨向更明顯而穩固的姿態浮現出來。

在俗世的現實環境裡，派閥的存在通常是依附在、並呼應著社會資源的分配現象，而這即標示著競爭（乃至是衝突）現象必



然是存在著。尤有進之的，這更意味著與衝突對反、但總是相隨而生的種種合作和妥協形式，也會呈現出來。於是乎，就在競爭、衝突、合作與妥協等等社會互動形式之多重而多元的錯綜交匯作用之下，人與人之間往往不自主地展露出合縱連橫的情形。有人就認為，這樣的現實社會生活，雖說是複雜、詭譎，但卻是豐富而多采多姿，而樂此不疲地把自己捲入其中。

若說當前的台灣社會學界因有著派閥而導致在諸如利益分配、理念、乃至意識形態等等上面有所分歧，並因而產生了明顯衝突，甚至導致不時有著合縱連橫的權力運作現象出現，應當是言過其實的。依我個人的觀察，在台灣的人文社會學科界當中，社會學界可以說是一個比較不受到傳統學術界強調年序尊卑、學校出身背景或親疏遠近之門閥觀念所左右的學術社群。相對來看，它有著一個比較是屬於西方學術傳統強調開放、平等、且重視所謂「客觀理性」的規範性共識的基本認知模式。這樣的情形所以可能生成，就我個人的經驗認知來說，似乎是以下兩個條件做為後盾。

首先、相對其他的人文社會學科的專業學門，社會學在台灣是屬於晚起的學門。誠如上面提到過的，所謂的第一與第二代的，不但人數不多，而且，在當時的台灣人文社會學科界裡，他們更一直無法搶到發言的主導權，甚至連讓自己（與社會學）「曝光」的機會，也都一直是處在邊陲地帶。<sup>16</sup> 尤其，自 1960

---

16 依我個人的觀察和意見，譬如在 1960 年代初期，發生在台灣大學，特別是奉哲學系殷海光教授為龍頭領袖的所謂「新啓蒙運動」，就未見有社會學者參與。當時，以《文星》雜誌為園地，許多學者（尤其是年輕一代的）對台灣社會與中國傳統文化等等進行批判，當中，除了當時在台北之法商學院社會學系任教（後來移居澳洲）的居浩然之外，也是見不到社會學者發

年代起（特別是中後期以後）行政院國家科學發展委員會（以下簡稱「國科會」）積極介入學術界本身的運作，扮演起協調、支援（特別是提供研究經費與個人津貼補助）與爾後更爲直接「支配」的角色以後，一個學者能否有機會以直接或間接的方式參與「國科會」的業務運作，無形之中成爲搶得資源，乃至建立學術「霸權」的關鍵。在此一權力塑造與爭奪戰的當中，起步較晚的社會學界顯然一開始就是處於落後的位置。<sup>17</sup> 在這樣的情況之下，發展到第二代爲止，台灣社會學界並不像有些學門，有著明

---

聲的。即使在更早知識分子以諸如《民主評論》與《自由中國》等雜誌發表意見的時代裡，基本上，社會學者也是闕如的。縱然當時以撰寫《從傳統到現代》與《現代人的夢魘》二書而名噪一時的金耀基（1966a, b），也還沒到美國修習博士學位。況且，就其在學院的訓練背景而言，金耀基從來就未曾在社會學系待過，儘管後來大家公認他是社會學者。再說，縱然我們把焦點擺在所謂的「純學術」領域來看，到了1970年代，當以心理學者楊國樞在1970～1971年所主導的《中國人性格》研討會當中，雖有當時任職於中央研究院民族學研究所的文崇一、台灣大學社會學系的朱岑樓以及台灣大學農業推廣學系的楊懋春和吳聰賢等四位一向被定位爲社會學家參與了，但是，他們並不是主角。況且，當時修習歷史學出身的文崇一教授並還沒「改宗」做爲社會學者，而甚至是被歸類爲人類學者的（見李亦園、楊國樞，1972: ii）。至於吳聰賢在美國留學期間接受的訓練基本上是農業推廣學，而不是社會學。所以，真正夠稱得上是社會學者的只有朱岑樓和楊懋春兩位。即使今天被定位爲社會學者的瞿海源，當時也是以心理學家的身分參與其中的。

- 17 在1978年至1984年之間，筆者曾先以兼任副研究員、爾後以兼任研究員的身分同時任職於「國科會」的人文社會科學處。當時，個人就發現，雖然社會學被歸類爲一個獨立學門，但是，無論就可能囊括的研究從業人員的數目、研究計畫的數目、與使用經費的多寡而言，相對來看，這都是一個業績「短小」的學門。而且，以當時人文社會學科界之資深學者的學術成就表現和一般聲望排比來說，當時的資深社會學者（甚至包含國科會人文社會科學處所聘的社會學領域的「諮議委員」），平心而論，都是難以與其他領域相評比的。即使與從業人口比社會學還小（或至少是相當）的人類學相比較，情形也是如此的。

顯居霸權地位的個別「大老」出現。<sup>18</sup> 如今，第三代、乃至第四代人才輩出，日後是否會出現手握霸權而足以呼風喚雨地左右整個學門的「大老」，則實有待做進一步的觀察了。不過，依我個人的觀察，儘管這樣掌有「實權」的個別「大老」或許並未見明顯呈現出來，但是，權力集團的雛形卻是日益浮現出來。<sup>19</sup> 對此一現象，將在下文中再表示更進一步的意見。

其次，審視西方社會學誕生在西歐社會的歷史背景，敏於反思和批判，尤其慣於挑戰建制（因而，往往較為左傾，也較為激進）可以說是過去長期以來西方社會學（特別是西歐社會學）展現出一種「理性的個人主義」典範。或許，這也正是社會學有別於其他相關領域最為明顯的地方吧！<sup>20</sup> 這樣的風範施及於 1970

---

18 我當然可以把這些「大老」指名道姓地說出來、並加以分析，但是，如此一來，這將會變得過於敏感，引來不必要的爭端。再說，對台灣人文社會學科界的「大老」現象進行社會學的解析，並非本文所關心的要旨，因此，在此，我就把「大老」現象存在於某些特殊學門當成是毋庸爭議的既成事實，有關的細緻舉證工夫也就打住不提了。說來，基本上，這是我個人身處台灣人文社會學科界裡近三十年來的經驗感知。尤其，根據個人在「國科會」人文社會科學處任職那段時間的經驗，深體會到這種「大老」現象的存在與其可能產生的影響。

19 在此，必須區分權力集團與影響集團兩個概念。前者指的是一群實際掌握了足以左右他人之具正當性的權威機制者。最典型的例子即是如手中握有審查別人之著作的大權、實際參與學術政策的釐訂、或決定研究計畫的給與等等。至於影響集團指的則是它是以說服的方式來左右別人的行為、感情、認知模式、或思想等等者。體現在學術界中，其最典型的做法即是透過著作或演講等等的論述方式來進行。大體上，權力集團往往構成爲影響集團，但是，影響集團卻未必有條件成爲權力集團。

20 這可以從 1960 年代風行於歐美的學生運動當中，不論就教授或學生群體來說，在支持學運（尤其左傾思想）者當中，社會學家始終是扮演著重要的角色（如 Marcuse 就是一個典型的例子）。而且，在運動過程中，社會學（當然，特指馬克思主義與批判理論）做爲一種啓蒙知識。更是眾所共見的。

年代以後的台灣社會學界，影響所及似乎更是明顯。

在此，我願意特別強調的是，依照我個人的認知與從業經驗，打從 1950 年代社會學正式出現在台灣的學術建制之後，分享學術權力資源的特定權威「啄啄」次序 (pecking order)，<sup>21</sup>基本上就一直沒有明顯地在社會學界出現過。觀察過去社會學界裡較有條件成為所謂「大老」的第一、二代、乃至第三代中較年長者的經歷，我們不難發現，並沒有任何一個人長期擁有足以左右其他人之學術生涯的實質權力資源。<sup>22</sup>因此，若說台灣社會學界

---

其實，這樣的情形也見諸於 1980 年以後發生於台灣社會的社會 (特別學生) 運動當中。另外，或許，值得一提的，當 1949 年國民黨政府撤退到台灣時，蔣介石曾安排飛機把當時留在北京的「名」教授 (特別是北京大學與清華大學兩個單位) 載至台灣。在撤退到台灣來的這些人文社會學科的「名」教授當中，就是獨缺社會學家。在 1983 年，香港中文大學曾舉辦了一個有關中國現代化的研討會。這使得自 1949 年以來海峽兩岸之人文社會學科學者得以有機會首次面對面開會。在這次的會議中，我有機會碰到中國社會學界的「大老」費孝通先生。當時，我即以「何以不見任何一個出名的社學學家跟隨蔣介石到台灣來」這樣一個問題詢問他。費先生毫不遲疑地回答道：「幾乎所有的社會學家都厭惡國民黨，而同情共產黨，並把中國未來的希望寄託在共產黨身上。」在此，我無意爭論類似「共產黨是否比國民黨好」，或「共產黨是否真的是中國的希望所在」這樣的問題，引述費先生的話，為的只是表達一個可能的「傾向」：就學門的發展傳統而言，社會學家有比較左傾 (當然，用於當前這樣的所謂「後現代」場景，情形是另當別論) 的傾向，同時，批判的思維傳統更使得他們比較勇於自我反思、自我批判，而較接受西方啓蒙時期以來所揭櫫的「理性」態度。

21 此乃挪威動物心理學家 Schjelderup-Ebbe (1935) 所提出的概念。他發現，在一群雞當中，總是建立起一個相互啄啄的次序。其中會有一隻是最具優勢，它會啄啄其他的雞，但是，其他的雞就是不敢啄啄它。之後，有一隻是次強的，只有最強的一隻會啄啄它，而其他則不敢。如此類推地發展下去，直到最後，有一隻是居最弱勢的地位，它不敢啄啄任何其他的雞，只有被其他雞啄啄的分。

22 處在深受中國傳統文化的台灣社會裡，即使到了今天，我還是感覺到難以毫無保留地把心中所認定的「實情」說出來。由於這中間牽涉多位前輩與

裡有所謂的「大老」，那也只不過是徒具象徵意義的稱呼而已。情形所以會是如此，我個人認為可能的原因有五：

- (1) 在「國科會」以建制的方式介入學術界的資源分配與成就認定之前，除了聘任、升等與「政治思想干預」之外，在早期的台灣學術界裡，資深的學者實無太多具體的客觀資源條件來約制其他學者的表現。
- (2) 平心而論，誠如上面提到過的，這些具「大老」之形式條件者，普遍來說，並沒有具備足夠與其名分對稱的學術聲望或具體表現。
- (3) 其中容或有些人是具有成為掌霸權條件的「大老」，但卻因個人的人格特質而不願經營此種機會，或喪失了經營的契機。
- (4) 就目前的發展狀況而言，可能是最重要、也是最具決定性的因素，莫過於是此處所提到之這種敏於反思和批判的「理性個人主義」典範產生了相當的作用。正因為有了這樣之典範的存在，基本上，第三代以降的台灣社會學者，相對地較懂得「自制」，願意遵行他們所認定之西方學術界定義的「理想」客觀規範要求。
- (5) 最為現實的客觀條件是：自 1980 年屬第三代的後期者興起，台灣社會學界人才輩出而開始蓬勃發展。若說這才是台灣社會學真正有所發展的開端的話，那麼，這即意味著，台灣社會學界一開始發展，就呈現「群雄並立」的格局，沒有誰有條件占有所有（乃至只是大部分）的

---

同仁們的種種「私聞」，基於中國傳統所看重的「厚道」美德，我實在無法暢所欲言，尤其是形諸於文字，這一點還得商情大家見諒。

權力資源，也沒有誰可以長期擁有左右一切的條件。正是這樣一個「客觀」條件的呈現，所以，我才會說，若有霸權出現的話，也只有權力集團。不過，晚近，台灣學術界提出所謂「追求卓越」的口號，努力向西方「先進」國家（實則是美國）看齊，形成了一種強烈自我要求的集體意識，尤其是一種建制性的壓力。可以預見的，在此一口號的驅動下，對所謂「學術品質」的規範機制予以建制化的現象日漸明顯，而這也因此可能成為推動、且強化權力集團（至少其雛形）日益浮現的基本動力。當然，社會學界理應也會是不例外的。

## 五、台灣社會學界的主流意識型態與其效果意涵

既然，就現實而言，形成派閥（甚至霸權）乃是人之社群所具有的普遍現象，因而，在討論有關派閥的缺失問題時，現實地來看，整個關鍵的所在就不應在於消滅派閥，而是如何導引這樣的現實現象向著較為良性（至少降低惡性）的方向發展。在這樣的前提之下，如何使得霸權（或權力集團）的負面作用降到最低程度，於是乎，也就成為促進一個學術社群「向上」發展的前置課題了。唯有如此，我們才能進一步地使派閥與霸權有著發揮正面作用的條件。在此，我不擬討論這個關涉「應然」面向的問題，而僅對一個屬於「實然」性質的課題提出個人的看法。這個課題是：在前面所指陳的諸多條件下，台灣社會學界到底呈現了一些怎麼樣的權力集團現象？

從前面提到過的一個現象，即台灣社會學者留學美國的比率居壓倒性的優勢，我們可以推論：假若美國社會學的訓練潛存有

一個主流意識傳統的話，那麼，這個主流意識就會順理成章地為留美的台灣社會學者們接受下來，除非一個人能夠保持高度的自我警覺，一直對自己所學的持有著自我批判的態度，並能夠從不同的學術傳統吸取另類的經驗。那麼，到底，美國社會學的主流意識是甚麼？這無疑就成為關鍵的課題了。

大體來說，現代西方自然科學的精神傳統講究的是，一切的研究都需要有經驗實徵性的證據做為後盾來支持，否則，都是不足採信的。基本上，這樣的實事求是態度是可以接受，甚至也應當予以肯定的，但是，不要忘了，一個對科學認知的基礎稍有瞭解的科學家理當都會同時體認到一項「事實」：任何的科學方法與程序的運用，事實上均內涵有一些不可避免的「瑕疵」。因此，無論就信度或效度而言，它有著一定的極限。<sup>23</sup> 如此一來，

---

23 在西方學術界裡，有關這方面的討論可謂是汗牛充棟，不勝枚舉的，現僅順手列舉一些文獻為例，如 Kuhn (1973)、Lakatos & Musgrave (1970)、Feyersbend (1988)、Latour & Woolgar (1979)、或 Latour (1999) 等等。以最簡單的語言來描繪，基本上，所謂的實證主義者相信，在一套制式的科學研究工具與程序的庇蔭下，我們可以根據一些「經驗事實證據」把現象「如實地」予以披露出來。這是一種哲學家 Rorty (1990) 所說的鏡像哲學觀，它促逼著社會學家認為，只要恰適地使用邏輯以及科學研究方法和程序，即可以經營出一套具普遍真理性質的知識，而這套知識乃運用來描繪（或謂如鏡子般地「映出」）「社會實在」的真正面貌。在這樣的認知模式的催動下，極端者甚至確認自己即是上帝的代言人，正宣揚著普遍真理呢！這樣的思維和認知模式，Giddens (1974: 1) 管稱呼它為一種模仿自然科學的認知模式，而 Cassirer (1923) 則稱之為一種「方法決定論」(methodological determinism)。若借用 Wolf (2003) 的說法，這樣的社會學家則是「沒有歷史的人」，他們不需要特別關照歷史（與文化）的情境的。為了提供更為具體的例證，底下，特別以強調量化之實證社會學使用所謂的「測量」為例來做進一步的說明吧！姑且不論其可行與否的問題，對社會現象施予「測量」時，基本上，其性質與對自然現象進行測量時即有著根本的不同。譬如，物理學裡頭的「力」(force, F) 一概念即是以「質量」

謙虛地不斷自我懷疑與自我批判，同時認識到自己所援用之方式、策略、乃至立論本身的侷限性而不越位，更是一個科學家必要具備的基本倫理態度。然而，弔詭的是，這樣一個後者的強調，經常卻是被自認為「科學家」的一些社會學者們遺忘了。特別值得一提的是，基本上，這更是一種對社會學做為科學之「歷史源起狀態」<sup>24</sup>的遺忘，其表現在西方社會學傳統中者，又是以

(mass, M) 與「加速度」(acceleration, A) 兩個可量化測量之概念的關係來定義(即  $F = M \times A$ )。因此，「力」的概念是由「質量」與「加速度」二概念(也是測量)以特定的關係來衍生界定，其量度是具 Coleman (1964: 69) 所說之「衍生測量」(derived measurement) 的性質。但是，在社會學裡，絕大多數的概念本身都是屬於「基礎測量」(fundamental measurement)，其概念意涵乃與測量指標相互獨立，因而並沒有蘊涵任何預先已存的測量 (Campbell, 1928: 14)。譬如，「現代性」一概念的實質內涵並不能直接從用以量度它的「現代性量表」來衍生定義。所謂的「現代性量表」只是做為一種指標，頂多被認為具有足夠的信度與效度來「反映」「現代性」的意涵而已。然而，事實上，這經常是令人懷疑的，因為，在概念的意義指涉上，其間是有落差，甚至是完全脫離著。更具體來說，它所涉及的「代表定律」(representation theorem) 與「獨一定律」(uniqueness theorem) 經常是不足，也是可疑的(參看 Suppes & Zinnes, 1963)。倘若我們再把測量尺度的問題考慮進來，那麼，在對社會現象進行量化測量的處理過程中(如進行統計母數的計算工作)，所可能牽涉的問題則更是嚴重。譬如，Weitzenhoffer (1971; 25) 即指出，當 Hull (1943) 對學習過程進行數學化的運算時，就完全忽視了測量尺度所內涵的基本極限(譬如，某些尺度只能是正整數，不能是負整數，當然，更不能是分數或乃至無理數)。另外一個例子是，當心裡學家企圖以  $I.Q. = k \times M$  (M 為腦的質量) 來表達智力與腦子大小的關係時，其所用公式基本上是沒有意義的，因為，倘若測量腦的單位是公克 (g) 的話，I.Q. 是一個無單位、且無絕對零點的距間尺度 (interval scale)，因此，k 的單位就必須是  $1/g$ ，而這是毫無意義的。再者，腦的測量尺度基本上是屬於一個有單位、且具有絕對零點的比率尺度 (ratio scale)，如何可以把它與 I.Q. 這麼一個無單位、且無絕對零點的距間尺度擺在同一個公式之中來表達其關係，基本上是可疑，也是毫無意義，更是缺乏正當性的。

24 這樣的說法是由 Vico 之「新科學」觀所衍生的一種思維方式。簡單來說，



採取實證主義做為思維與認知模式的表現特別明顯，而這恰恰是潛在於美國社會學之知識傳統中的主流意識。<sup>25</sup> 準此，一向即極

根據 Vico 的意思，對自然界的科學認識要留給創造自然界的上帝，但是，對於凡人來說，人類的社會制度世界也可以有科學性的認識，因為這個世界是由我們凡人所創造的，所以，這種世界得以運行的原理或原因，必然可以在人類心靈的種種變化之中找到 (Vico, 1989: 153-154 [ § 331])。同時，這樣的一種科學比物理學還完整，比數學還真實，因為正如「幾何學在用它的要素構成一種量的世界，或思索那個量的世界時，它就是在為它自己創造出那個量的世界。我們的《新科學》(按：指這本討論人類各民族文明與社會之制度的源起原則的書)也是如此(它替自己創造出民族世界)，但是卻比幾何學更為真實，因為它涉及處理人類事務的各種制度，比起點、線、面和形體來更為真實」(Vico, 1989: 165 [ § 349])。以這樣的認識模式做基礎，Vico 認為，新科學是用再創建最初的科學方式來再創造新科學本身，而這最初的科學即占卜術，其他一切科學都是從占卜術衍生出來的 (Vico, 1989: 173-174, 191-192, 368 [ § 365, 391, 661])。因此，就其源起狀態而言，來自自然狀態的人(也就是凡人)都有一種聽從自然理性支配和引導的「智慧」能力，而且，這個「智慧」能力本質上是一種具詩性的創造能力 (Vico, 1989: 170-180)。於是，文明起源於「詩性」這樣的說法，乃意味著有關人之存有狀態的哲學人類學之存有預設是任何有關人與社會的「科學」所不能不關注的基本問題，而這個問題的本質是一種具感性、且有文化傳統做後盾之具「神話」性質的信念。在這樣的情況之下，做為社會學者，不能被實證主義企圖以「去」歷史—文化(即「去」時間與空間因素)的方式所矇騙，而自大地以為自己就是替上帝宣揚絕對「真理」的代理人，但卻忘了自己只是「自然」的僕人，應當以謙虛的態度對待自己所面對的世界。

25 早在 1959 年美國社會學者 C. Wright. Mills 已經認定了此一主流趨勢、並提出嚴厲的批評(同時參看 Giddens, 1974: 1; Levine, Cartar & Gormon, 1976; Halfpenny, 1982; Ross, 1991; 葉啓政, 1982: 132-133, 1996)。這樣的主流精神更是影響到美國社會學家營造「結構」一概念，而形塑了主導整個美國社會學之主流發展的所謂「結構社會學」的思維與認知模式(有關的討論，參看葉啓政 2004: 135-147)。儘管有些理論傾向的學者認為實證主義已死，因此，一個社會學者宣稱自己是「實證主義者」往往會受到同仁們嘲笑的 (Bryant, 1992; Gibbs, 1994)。但是，Cartrell & Cartrell (2002) 以美國兩個最具權威性的期刊——美國社會學會之機關刊物《美國社會學評論》和由芝加哥大學出版社出版(也是美國社會學中歷史最悠久的

端地向美國社會學傾斜靠攏的台灣社會學家，特別是當前掌握權力機器的第三與第四代，打從一開始，自然是不自主地以這樣平

期刊)的《美國社會學雜誌》以及其他期刊為對象，抽取在 1966-70 年與 1986-90 年期間所刊登的論文來分析其研究取徑的屬性。他們發現，宣稱實證主義死亡的說法是被誇張了，因為，事實上，整體看，採取實證主義立場的研究，還是一直位居主流地位，而其中使用統計數字的量化研究更是高居六、七成，它並沒有隨時間的邁進而顯著減少。同時，即使是理論取向的研究，也多帶有實證主義的基本信條（如採用法則性的命題陳述方式、唯名性的定義或操作定義等等）。只是，Cartrell & Cartrell (2002: 653) 同意 Cole (1992) 的說法而一致地認為，如此之實證主義的彰顯，其實只是以實證主義做為優勢圖像 (dominant image) 而已，的所謂「結構社會學」的思維與認知模式 (有關的討論，參看葉啟政，2004b: 135-140)。儘管有些理論傾向的學者認為實證主義已死，因此，一個社會學者宣稱自己是「實證主義者」往往會受到同仁們嘲笑的 (Bryant, 1992; Gibbs, 1994)。但是，Cartrell & Cartrell (2002) 以美國兩個最具權威性的期刊—美國社會學會之機關刊物《美國社會學評論》和由芝加哥大學出版社出版 (也是美國社會學中歷史最悠久的期刊) 的《美國社會學雜誌》以及其他期刊為對象，抽取在 1966-70 年與 1986-90 年期間所刊登的論文來分析其研究取徑的屬性。他們發現，宣稱實證主義死亡的說法是被誇張了，因為，事實上，整體看，採取實證主義立場的研究，還是一直位居主流地位，而其中使用統計數字的陳述方式、唯名性的定義或操作定義等等)。只是，Cartrell & Cartrell (2002: 653) 同意 Cole (1992) 的說法而一致地認為，如此之實證主義的彰顯，其實只是以實證主義做為優勢圖像 (dominant image) 而已，社會學者實際操作的，則是更趨向於「實在主義—建構主義」(realism-constructionism)。易言之，社會學者體認到社會是被建構的，但是仍受到其對經驗世界的觀察所限制。在此，必須附帶提到的是，Cartrell & Cartrell 發現此種現象也在英國社會學界中看到，只是其風氣不若美國那麼熾熱 (按：在英國，持實在主義與建構主義的立場者似乎是較具顯勢)。至於台灣的情形，當然，我早已意識到，這些年來，有一些年輕一代的台灣社會學者 (特別是留歐回國的) 並非實證主義的信徒。他們採取著其他的「科學」研究進路來從事研究工作 (包含持實在主義與建構主義的立場)，其中，有些甚至可以說是「反實證」的。但是，在此，我所以還是拿實證主義做為主軸來進行討論，乃基於一個理由：當前台灣社會學界中的「權力集團」乃為第三、四代所掌握，而這兩個世代的社會學者的心態基本上是屬於實證主義的。

面化的經驗實證思維和認知模式做為經營社會學知識的基礎，而且，甚至也以此當成是確立知識之正當性的不二標準。<sup>26</sup>

在這兒，我沒有意思完全否定以實證主義之科學觀所經營出來的社會學知識，以為它是完全無效、也是無用的。我所不能同意的，是那極端實證主義的信仰者所以為「唯有透過經驗實徵（甚至是其中更特定）的方式而經營起來的知識，才是科學的，也因此才有價值」這樣的主張。換句話說，只要不越位的話，做為一種逼近「社會實在」的進路，所謂經驗實徵的研究策略還是

26 Cartrell & Cartrell (2002: 644) 為「實證主義」設下了七個「可操作化」的特點，它們分別是：(1) 以法則方式的陳述來連結不同的概念、(2) 對概念給予唯名定義、(3) 運用操作定義或部份性的詮釋、(4) 從事假設的推行以進行經驗檢證、(5) 以形式語言（邏輯或數學）來表達法則、(6) 以經驗的方式把變項關聯在一齊、和 (7) 使用統計技術。根據這七個特性，我把在 1994 年至 2003 年這十年間發表在台灣社會學界裡的兩個最主要期刊——台灣社會學社的機關刊物《台灣社會學刊》（包含改名前的《中國社會學刊》）以及由中央研究院社會學研究所和台灣大學社會學系共同發行的《台灣社會學》（包含兩個單位合併其刊物前原有的《台灣社會學研究》和《國立台灣大學社會學刊》）中所有的論文（包含〈研究論文〉、〈研究紀要〉與〈研究議題討論〉）進行「實徵」的分析。即使我採取最寬鬆的標準來認定「非實證」的的論文（亦即以最嚴格的判定標準來界定「實證」的論文），結果顯示：在總共 166 篇論文當中，使用統計資料的有 97 篇（占 58.4%），未使用統計數據、但性質合乎上述標準中至少四項者有 25 篇（占 15.1%），而屬於非「實證」的則有 44 篇（占 26.5%）。換言之，前二者加在一起，高達 73.5%。假如採取更嚴格的標準來界定所謂非「實證」的論文（譬如，把其中有些對某個特殊領域之實證經驗研究的文章做綜合性的介紹與評論、或進行的是總體性的論述、但風格卻是不折不扣的「實證」的文章都包含進來），那麼，這個數字是會更高的。以簡單的語言來描繪，這樣一個主流意識基本上即是企圖把整個西方社會學思維背後所深藏那具特定時空意涵的哲學家類學的存有預設完全予以架空，而以為一切可以如自然科學家研究自然界時一般來建構社會學的「科學」知識。顯然的，如此假設我們可以在完全「清白無暇」的狀況下來進行「客觀」的理性討論，應當是大可質疑的。

有著一定的意義與價值的。是的，在今天的台灣社會學界裡，極端的實證主義信仰者其實並不多見的，但是，在潛意識裡，認知上傾向實證主義者卻是不在少數。特別，當對別人的研究成果實際進行評審時，潛意識地以實證主義之科學觀的立場來操作，依我個人的意見，一直就是主流心態。<sup>27</sup>

對我來說，台灣社會學深受美國（或更擴大來說，整個歐美）社會學知識傳統的影響，是遠遠超過單純的實證主義的認知模式而已。整個台灣的社會學思考所賴以運作的概念架構，幾乎全是由西方「先進」社會移植進來的，可以說是不折不扣的舶來品。<sup>28</sup>就十九世紀以來東西兩種文化不對等的交流歷史的角度來看，這原是沉澱著甚多無可奈何的歷史命運際遇，實也無法、更是不應予以太多的厚非的。固然，做為一個非西方的社會學家，我們實有必要對孕生自西方特殊之歷史背景與文化傳統的社會學概念，以保留的態度不時予以反省批判，但是，在這兒，我認為，我們還是可以再退一步地來接受歷史所賦予的現實命運，而以為只要我們一直保持著審慎而批判的態度，運用西方社會學的概念來分析

---

27 譬如，總是以 Bhaskar (1986) 所說的「實在可能性」(real possibility) 的實際效果立場來界定「經驗」一概念的內涵，因而，不但以為所謂的「經驗」必得是以具體可檢證之表徵化的（量化或質化）資料來佐證才算數，而且，也需得是從行為的實際表徵結果來「實徵」，才是有效的。基本上，他們既不接受 Bhaskar 所說的「認識可能性」(epistemic possibility) 一概念內涵具演繹性質之「因果力」(causal power) 的思維模式是具有正當性的，同時，也無法接受「一個研究者在日常生活中直接（直覺）獲得的經驗是足以做為論述的依據」這樣的認識模式。

28 參看葉啓政 (1982)。同時，蔡錦昌 (1984, 1989, 1998, 2003) 以相當獨特而迂迴的方式討論社會學做為一個學門的一些問題，頗有啟發性，也有獨到的見地，值得參考。

台灣社會，還是具有著一定的恰適性和妥貼性的。況且，現實上，這更是無以避免的歷史宿命，因為，經過了這一、兩百年來西方現代文明不斷地洗禮，我們的社會畢竟也與現代西方社會分享著一些極為共同（至少相似）的結構特徵了。

情形雖說是如此，然而，在我可以觀察到的範圍裡，對當前台灣社會學界裡同仁們所依循的基本操作準則中有一個基準點，我還是深深不能同意。這個基準點是：無論實際進行自己的研究、傳遞知識、撰寫論文、或對別人的研究和論述進行評論時，一切都以美國（或謂西方）社會學所設下的認知典範做為唯一的歸依。說來，這樣的認知態度是因為長期以來缺乏屬於自己的知識系統與自我反省意識所孕生之自卑心態的典型表現，而這恰恰在盲目崇拜殖民者的被殖民者身上最經常見得到的。<sup>29</sup> 真碰巧的，在今天的台灣社會學界中不少意氣飛揚（尤其年輕一代）的社會學者身上，我們正可以看到這樣的心態以不同方式與不同程度發酵著。<sup>30</sup>

---

29 參看 Taussig (1993) 傳神的論述。

30 最為典型的莫過於是在評審別人的論著時，總是以自己所熟悉的文獻來當成評定良窳的標準。譬如，當人家研究的是有關 Luhmann 論述信賴 (trust) 的問題時，總是罔顧是否與 Luhmann 的研究旨趣、研究策略與議題取向有關，而一味要求人家一定要引述自己所熟悉的某些美國學者的論述，才算有了夠水準的「文獻回顧」。更嚴重的是，總是以自己有限的特定知識範疇、尤其是特定的立論立場來月旦別人的論作，而罔顧別人所秉持的論述預設立場與思維進路到底是甚麼的問題。換言之，不懂得評論別人論作時，可以（也應當）先以擬情的態度站在別人的立場來看問題，而只知一味地以自己的特定立場（甚至是不相干的）來做為評論的依據。這麼一來，當然，別人的作品都會是一無是處的，而以超高標準來「砍殺」別人的研究成果，於是乎成為審查別人之論文時的「常模」。無怪乎，縱然我們有了上百箇以上的專業社會學者孜孜地從事研究工作，但是，台灣社會學社的機關刊物《台灣社會學刊》卻是一直處於稿源不足的狀態。雖說情

處在現代西方科技理性文明一直高居優勢地位的時代裡，向西方模仿學習，原就是十九世紀以來之非西方社會的人們認為圖謀自立生存的必要途徑。在這樣的歷史背景之下，台灣社會學一味地向世界第一強權——美國的社會學知識建制緊緊地靠攏，本就有著用來加持、並保證自己的學識能力的潛在作用。遺憾的是，在這樣的歷史格局裡，與一般人相比較，社會學家的智慧似乎並沒有顯得更加高明，感覺也沒有來得更加敏銳。正相反著，專業知識的權威性反而使得社會學家的定見更深，因為畢竟唯有把自己所接受的知識體系當成是「真理」的述說而堅實地信仰著，他們的身分和象徵地位才得以牢固地被保證著。於是，知識的傲慢變成是確認知識之權威性的一種必要矜持，也往往是最佳的護身。如此一來，學者（當然包含社會學家）往往變得比誰都

---

形所以會是如此的可能促因絕不會是單一的，但是，評審者以十足之自我中心、唯我獨尊的霸權心態來對待別人的作品，導使退稿率高，也促使許多人裹足不前，不願投稿來接受不必要的「凌辱」，不能不說是其中一個可能、且是重要的因素。說來，這種超高標準的評審，往往只是當事者自己認定的，落在別人的眼中，那可就不一定了。同時，根據個人的觀察，我感覺到，特別是年輕一代的社會學者（其中又以留洋歸國的學人為顯著）都顯得相當有自信，而且眼界高。固然，因自信而眼界高是好，同時，在對別人的論作進行審查或評論時，能夠卯足了勁地竭己所能來完成，這樣盡責而用心的態度，也是值得激賞，但是，一旦求好心切而執著過多，則往往流於過於嚴苛，甚至幾近吹毛求疵地百般挑剔，企圖在雞蛋裡挑骨頭，因此一味地否定別人的表現，那就令人不免要擔心了，因為一味否定別人的表現只會讓自己更自以為是，而閉鎖在自己所經營起來的小王國。況且，這更是導致一個人不知從別人的長處之中學習到足以令自己成長的經驗。凡此種種作為，對剛起步的台灣社會學界來說，都是相當不健康，對未來的發展，更是有著莫大的妨礙。尤其，當一個社會學者一直以個己所習得的有限知識當成是知識的全部之時，他的認真態度與嚴格標準，在偏狹而無知的傲慢心態驅使下，無疑將成爲一種充滿著暴虐性的「惡質」霸權力量。結果是帶來更多彼此相互砍殺與凌虐的情形。

頑固，但是，他們自己則認為，這是捍衛真理、擇善固執、或堅持學術良知。其實，說穿了，在本質上，這與初民社會裡的巫師因掌握了咒語和巫術的專有權而成爲人人崇拜、敬畏的權威，又有甚麼不同呢？其間所差者恐怕無幾吧！

挾持著科學的名號，專業知識幾乎已成爲是一種無神的現代信仰，而且爲所謂的「學者」所壟斷，並藉此把他們自己與芸芸眾生輕易地區隔開。那專業論文中詰屈聱牙的陳述和撲朔迷離的概念，總像古代巫師的咒語一般，叫人不寒而慄。<sup>31</sup>一般的人們更因自己的無知而對它產生了無以名狀的敬畏心理，也感覺倍加肅然起敬。於是，在實際的現實情況中，特別是表現在向西方現代文明高度傾斜的非西方邊陲社會裡，一般人的無知、專家的傲慢、與知識分子的熱情使命感，總是交織在一齊，而爲科學知識成就出一種難以撼動的無比神聖地位。

總而言之，當以上所陳述如此一般的「科學」態度以潛意識的狀態活動在從業人口迷你短小的學圈的時候，一旦其內部自身的權力互動所可能內涵的「暴虐」作用發了酵，其效果往往會顯得特別明顯。情形何以是如此，讓我在底下試著提出一些說法來加以申述。

首先，誠如在前面提過的，迷你短小的從業人口容易促使主宰的權力集中在少數資深而被認定是「有成」的「前輩」手中的現象特別明顯。尤其，今天的台灣學術界裡瀰漫著追求所謂「卓越」的風尚，這使得那些（特別是留美）的學術領導階層以一個美式的基本信念——「不發表則消亡」（publish or perish）的制式規範——做爲評比的基本判準，並進而強調進軍國際（實則是美

---

31 吊詭的是，這樣一個批評施及於本文，可以說也是適用的，不是嗎？

國)。因而，一個學者的學術論文能否刊登在國外（特別是被列在美國人所創造之 SSCI）的學術專業刊物之中，乃是判定一分研究成果的良窳與界定這位學者的品質的標準。這麼一來，界定所謂「學有專精」的有成者，是有著更為「客觀」的標準，但是，對霸權的形成於焉也有了更加具體而穩固的「客觀」依靠基礎，而且，更加有機會形塑出少數「學術有成」的「傑出頂尖學者」，他們於是乎成為有條件操縱學術資源的當權者。在一個迷你短小的學術社群裡，他們自然而然地是佔據了幾乎所有可以操控資源（包含諸如自身獲得種種的獎助與榮譽、以及對研究經費、獎助機會、榮譽之給予等等的審查與核定，或種種有關整個學術研究發展與高等教育之政策的釐訂等等）的機會。

其實，資源操控在一些少數「學術有成」的「傑出頂尖學者」的手中，並不是絕無僅有的特殊現象，而且，也不是只見諸於學術界而已，這可以說是一個相當普遍的一般社會現象。然而，對台灣社會學界而言，問題的關鍵在於，因為整個社群的人口過於迷你短小，正統霸權的形成將導致「異類者」企圖創造足資具另類（甚至只是另外的僅僅一個）選擇機會的「對抗」空間，在現實上變得不可能。結果是整個資源以及所有的「榮譽」和「成就」幾乎都集中在這些少數的「有成」者的身上。

其次，在此，讓我特別單就保持審查制度的所謂「公正性」做為例子來進一步加以說明吧！在像台灣社會學這麼一個從業人口迷你短小的學圈裡，審查時保持匿名與否，其實，往往已不是那麼重要。所以這麼說，那是因為，從業人口的迷你短小，本就使得企圖在彼此之間保持一定的匿名性，變得幾乎是不可能，只要指頭稍稍一扳，就可以猜出是誰審查的。而且，審查者也一樣，甚至只要一看文章的題目，頂多，把文章看個幾頁，就立刻



猜得出是誰寫的，準確度經常是十不離八九。在這樣的情況下，一個人要保持完全的客觀中立態度，談何容易？以至於實際的情形往往是，表面上自己以為是保有了客觀中立的態度，但是，實則是整個人的情感感受都投入了。尤其，在極為關鍵的時刻（如在「通過」與「不通過」的邊緣），情感性因素的介入、對特定認知與思維模式的好惡、甚至派閥的歸屬認定往往就會產生了作用。同時，在這樣迷你短小的圈子裡，要不，就是專精、且偏好的過於集中（體現在台灣社會學界裡的，即如所謂「階層與社會流動」的研究）；要不，就是各有所好、各有所長，甚至南轅北轍，難有搭調的可能（體現在台灣社會學界裡的，如所謂的「社會理論」）。不管情況是怎樣個樣子，結果所呈現的往往總是兩個極端情況：若不是相互包庇奧援，就是相互砍殺凌虐。就現實體現在當前之台灣社會學界中的情況來看，情形則似乎是以後者較為明顯。<sup>32</sup> 尤其，倘若審查人又是集中在各個次領域中少數「有成」的學者手中時，那麼，自命是高標準、高品質、但實則可能是充滿著偏見與「暴虐」之肅殺氣氛的審查意見，無疑是扼殺了許多研究成果呈現在大家面前的機會。

## 六、對台灣社會學未來發展的一些期待

順應著時代的潮流，固然我們不能夠（或許，也不應該）像過去第一、二代的社會學者一般，以人情關係、身分地位、或輩分等等來決定論文是否可以刊登、或獲得升等與獎助的機會，但是，也不應以跡近「過分」嚴苛的態度來相互折磨，藉著製造別

---

32 參看註 30。

人的挫折來證成自己的敬業、用心和學養的恢弘。需知，在這學門剛起步萌芽的階段，尤其是一個人口的絕對數量尚屬不多的學圈裡，彼此之間以「超高」標準來相互詰難和砍殺，只有創造更多的相互挫折與創傷，帶來的只會是更多的怨懟與不滿。這不但加深了彼此之間的距離，而且平添更多本質上是意氣用事之成份較多的情緒性（或利益性）派閥，因而，在整個社群當中孕育了更多的相互疏離氛圍。對一個人口數眾多的學術社群（如美國社會學會），圈內有著這樣的疏離氛圍，毋寧可能對主流產生一些正面而積極的反思衝擊作用。但是，對像台灣社會學界這樣一個迷你短小的社群來說，縱然這樣的疏離氛圍大到一個程度，它也不足以形成一股力量來促使主流霸權進行自我反思。相反的，這只有更加導使權力集團有著更為有利的條件一直霸據著種種資源，進而界定著何種的社會學知識與研究形式才是「正確而正當」，因而，才是「正統」的。<sup>33</sup> 這樣的正統性的塑造，對一個正處在起步階段的迷你短小學術社群而言，情形有點像台灣俗語說的：「還沒學會走，就要學跑」，帶來的將會是一種過早來臨的宰制現象。我深以為，這很不健康。

在我的認知裡，一旦怨懟而疏離氛圍不是例外而是有著一定的普及性的時候，這樣之「早熟」的權力集團的宰制，將只會把權力推到一種看似有權、但實則無力的孤芳自賞境地，而只是在小茶壺裡翻騰開水，製造一些小風暴，讓權力集團中的少數人在

---

33 依我個人的觀察，就台灣社會學界的整體而言，這樣的權力集團尚未囂張到以明顯的派閥呈現出來而有著相互鬥爭的情形。情形毋寧只是在某些特定場合裡這種心態才不自主表露出來而已。譬如，一個單位聘任新進人員時經常有「系統性」的多數偏好（包含正面與負面）、或審查論文時有特定的執著、或考慮同仁之升等時有定型的裁決標準等等。其實，這些現象在學術界中發生，一直就是極其常見的。

其中乾過癮。是的，這些少數人確實是掌握了「官定」的權力機器（如教育部或國科會裡一些具決定性的權力機會——審查、規劃、政策的釐訂等等），也界定了何種的社會學論述方式與內容才具有著正當性。而在這中間，當然，更是為「有權」的個人帶來了一定的名與利上的成就（如榮獲傑出人才或院士的頭銜、或獲得國科會的研究獎金等等）。但是，依我個人的意見，對導引整個學術發展的立場來看，以這樣的方式來塑造學術的獎懲規範建制，基本上乃類似在製造普洱茶時，以沃堆方式來催化發酵的做法一般，是一種進行揠苗助長的催熟工夫，以至帶來了一種不正常的「成熟」假象。對這，說是「早熟」，其實並不對，因為它根本就從未有過任何之「熟」的成分在。

以揠苗助長的催熟方式而帶來的「成熟」假象，看起來，往往像似帶來了蓬勃發展的景光，然而，這只是一種無根而虛飄的表象榮景而已，是不踏實的。對整個台灣社會學的長期發展來說，這樣的榮景假象，基本上是起不了任何正面而積極的助益作用，甚至可以說是帶來了嚴重的內傷。所以做這樣的說法，有一些理由我認為是重要的，底下，讓我就此做說明。

首先，我要指出的是，對長期受挫的無力者來說，到頭來，他們往往容易與權力中心產生自我疏離的情形。一旦這樣的人愈多，權力集團中心實質上的有效「統制」（更恰切來說，應當是影響）轄區，顯然就反而變得愈小、也愈顯得無效，更不必期待他們會有甚麼具挑戰性的反思契機了。這情形倒有些像中國周朝末期的皇權一般，其有效統治範圍往往僅及於京畿附近，它有的只是一個「共主」的象徵名號而已，而且，一切的榮景僅及於自家的皇宮，任何有心向外發展的企圖努力都顯得欲振乏力，不可能看得見任何實際成績的。

總之，誠如在上面已經約略提到的，由於整個的絕對人口數量不夠多，這些疏離者又是零星而分散著，他們往往並不足以形成爲一個有足夠臨界人數的次團體，因而，疏離並不足以讓這些「邊緣者」形成爲一股動力，使得他們有機會建立起自己的基地（如辦一分較具自我屬性的學術刊物），可以形成另類、但卻是具對等有效力量的勢力來表達抗議。現實上，結構性條件的不利限制，使得他們所能做的往往只剩下一樣的動作；那是：遠離權力集團所界定的「官定」遊戲，成爲一群自我放逐的無聲「小眾」。當然，在主流權力集團的眼中，這些疏離者往往即是學術品質低下、且甚至是自甘墮落的「失敗者」，是應當被遺忘、也可以被忽略的一群。就我個人的立場來說，對一個學術活動正處在起步階段的迷你短小學門，一開始，就有意或無意地爲論述的基調訂有了「正統」，因而把一些未能同調的同仁推擠在外，將會對整體的發展產生了一種自我扼殺的負面效果。結果帶來是，在認知與思維態度上型塑了更緊密、更深邃的特定意識型態。如此一來，在發展的一開始，事實上就已經把自己導入了死胡同。當然，或許，這些考慮都是多餘的，因爲主權者總是吃香喝辣的，靠著他們自己所撐出來的「榮景」，早已宣告了社會學的發展是蓬勃、也是成功的。這樣的自我界定、自我衍生、自我證成的理路，不正就是整個台灣的學術界（當然，也包含了社會學界）早已存在的一種現象嗎？因此，當我們說這只是一個自我陶醉的虛擬假象時，也只會被譏笑爲是失敗者的酸葡萄心理作祟所說出來的托辭罷了！

其次，在上一節中，我曾經特別提到，晚近台灣學術界的領導階層強調所謂「進軍國際」，做爲檢驗提升學術水準的具體指標。在今天這樣一個已明顯朝向全球化的時代裡，現實地來說，

實在沒有太多的理由讓自己懷著「義和團心態」，閉起來門來造車的。尤其，對一個具有進取心的邊陲社會來說，所謂「進軍國際」，至少向先進國際勢力看齊，其實是一種可以理解、也可以預期的「良性」企圖心理。況且，就整個現實的歷史發展進程來說，欲提升學術水準，更是不能不對西方「先進」社會的知識體系有所關照的。<sup>34</sup> 但是，就人文社會學科的諸學門而言，是否應當鼓勵以英文（或其他西方文字）來寫作、並發表在西方世界的學術刊物裡，尤其是以如此的作為做為判定一個學者的成就，著實是一件可以討論、甚至是予以質疑的課題。

是的，從十九世紀以來，一向就缺乏自信心、且有強烈自卑潛意識情結之邊陲社會的人們，努力學習向西方中心社會認同而靠攏，原本就不是少見的，因此不足為奇。但是，對社會學者來說，倘若絕大部分的人也是懷著這樣的心態，那麼，我認為，就相當值得檢討了。

回顧西方社會學發展的歷史背景與進程，有一個特點是相當明顯，且一直被西方社會學家奉為主臬。這個特點是，其學術傳統甚強調開放性與批判性，而儘管批判指向的是外在的社會現實實在本身，但是，自我反思的批判精神卻是一直內涵在整個傳統之中的。沒錯，我深知，只要一提出傳統來，不免就有假權威來扣帽子的嫌疑。再說，縱然自我反思的批判精神確實是西方社會學的傳統，我們實在也沒有非承接下來不可的絕對必要。尤其，在今天這樣一個主張多元化、去中心、與去權威的「後現代」場景裡，諸如飄蕩、變動、更易、拼貼等等幾乎已成為普世的價值，因此，任何以某種特定的傳統做為終極性的標竿來檢討台灣

34 對這個問題的進一步討論，參看葉啟政（2001c）。

社會學的現況，若未能普遍獲得大家的肯定，原是可以理解，也是必須接受的。畢竟，一切的活動（包含社會學的研究）都可以看成只是一種極具遊戲性質的潮流而已，其中本就容不了、也沒有必要容納「真偽」的問題，那太嚴肅、也太沉重了。

是的，上述這樣的說法，是可以說得過去的。這也就是說，堅持以西方社會學的特定傳統精神做為評論當前台灣社會學發展的基礎，在態度上，興許是有嫌趨向保守，甚至，可以說是食古不化的。然而，在此，我還是選擇這樣一個來自西方社會學的傳統，做為檢討台灣社會學發展的標竿。所以這麼做，其實用意是相當明顯的。我認為，發展至今，台灣社會學才勉強算得上是真正開始要進入「起步」奠基的階段，而在這起步奠基的階段，自我反思的批判將會是特別有助於整個社會學開展更為多元、開放的發展空間。尤其，如此才不至於使得整個學們在一開始就立刻被定於一尊，形塑出一個獨大的權力集團，而窒息了所有其他之另類的可能性。否則，如此一來，整個社會學思考的想像力將被扼殺，而且，文化感應力也會跟著萎縮。

行文至此，我願意再特別提出底下的一些意見來與讀者分享。首先，我要說的是：假若我們期待社會學的研究有助於人類化解日常生活中的種種困境遭遇的話，那麼，當我們進行社會學的思考時，是否能夠發揮想像力與文化感應力，相對地就變得是重要了。然而，如何讓社會學的想像力與文化感應力發揮出來呢？這樣一個重要的問題，說真的，原就是難以三言兩語就打發掉的，但是，在此，還是讓我試著以最簡單的言語來表示個人的意見。為了回應這個問題，首先，讓我借用 Tyrell 的說法來做為切入的介面。他曾以散發性的（*divergent*）和聚合性的（*convergent*）兩個辭彙來區分「不可以使用邏輯理由來解決」和

「可以使用邏輯理由來解決」的兩種問題形式。他指出，生命基本上是由散發性的問題維繫著，而這些問題始終是「懸而未解」，或許，只有死亡才能提供解決。但是，聚合性的問題卻是人類最有用的發明。做為一種發明，它並不是真正以本有自在的姿態存在著，而是經由一種抽象的程序被人創造出來。準此，一旦問題得以解，解決方案就可以被寫下來，並傳授給其他人。如此，往往可以使得接受的人不需再重蹈當初開始尋找解決方案時的心路歷程，就馬上可以予以運用（引自 Schumacher 2000：104）。

Schumacher 即指出，諸如物理和數學等等的知識，就是只管著聚合性的問題，而這正是其為何可以不斷「進步」，讓每個新世代都能承繼先人的遺緒，而在百尺竿頭上更進一步的緣故。不過，人們所付出的代價往往可是相當沉重，因為只跟聚合性的問題打交道，是不會融入人們的真正生活，有的，只是一再地遠離。職是之故，以自然科學認知模式為基架的實證主義的科學態度，基本上就是希望靠著一套「削減」的程序，把所有的散發性問題轉化成為聚合性問題。如此發展下來，結果往往是窒礙了足以提升人類生活層次之潛在力量的發展，也使得人類天性中的情緒部分一再淪落（Schumacher, 2000: 105, 106）。

其實，這樣之區分的說法，早在十九世紀的德國學術界就已經成為討論的重要議題了。Max Weber 主張社會學研究的要旨在於對社會行動背後的意義進行詮釋性的理解，其實就是呼應著這樣之對「現象」分殊特性的認知。對台灣社會學家而言，問題的關鍵並不在於大家沒讀過 Weber 的著作，以至於不知道有這樣的說法，關鍵是在於，大家沒有充分感知到 Weber 這樣的提法背後所蘊涵之認識論（與方法論）上的深刻意義罷了！

對身處文化邊陲地區的台灣社會來說，儘管容或社會現象所

內涵的散發性問題意識，才是一個具社會責任意識的社會學者真正應當面對的課題，但是，一再地把研究課題「聚合」化，卻是台灣社會學者實際操作的基本樣態。而這也正說明著實證主義的思維幽靈一直是盤據著台灣社會學者的心靈，而且是心靈的深底之處。在這樣的一般狀況之下，整個問題的重點已不是強調「量化／質化」或「理論思辨／經驗實徵」之兩元分殊的課題可以來說明，因為，在兩造的身上，我們看到的都只是實證主義的聚合性思維幽靈。這表現在自認接受了「更完整」（也就是「更良好」、「更優秀」）之西方（特別美國）「科學」社會學訓練的社會學者身上，可以說是明顯的。他們確實是孜孜勤奮地做著研究，也有論文發表在所謂的「國際」刊物（當然，是 SSCI 所列舉的），但是，他們對話的參照對象卻始終只是一向熟悉之相對應的西方社會學論述，舉凡概念、理論架構、研究策略、思維模式一應都是「上國」的，而這一切與他所生活的台灣社會，尤其周遭之芸芸眾生所感知的（特別是有關散發性的）問題，基本上是毫無瓜葛的。在這樣的情況之下，台灣社會學家們有著各自、且往往平行而不交錯的參考團體。這些參考團體是指向西方的社會學界，其中，當然，美國社會學者是最主要的參考對象。於是，在做學問上面，台灣的社會學者們彼此之間既搭不線，也不想搭上線。<sup>35</sup> 這使得社會學者雖是身體共處在同一個鄰近的空間（例如，同一個學系裡），但是，他們的心智卻是互不來往、也互無影響的可能。他們的心智活動所歸屬的「隱形學院」（invisible colleges）<sup>36</sup> 是遙遠的美國、英國、法國、德國、加拿大、或乃至

---

35 蘇國賢（2004）亦提出類似的發現。

36 乃美國社會學者 Crane（1972）所提出來的用語。



日本社會學界，尤其是他（她）過去留學是國時的師承歸屬。

顯而易見的，這樣以跡近平行不搭線、且是自外移植進來的聚合性認知模式來進行社會學研究（尤其是學術性的互動，特別是評比與審查），不但使得台灣社會學者彼此之間漠視對方的研究成果，而且往往也使得上下代之間的聯繫變成本質上具短利之功利取向的互動（諸如提供研究助理機會、吸取西方最新的知識、撰寫出國留學的推薦函、建立良善的人際網絡等等）。在這樣的一般情況下，結果是，原本就已是迷你短小的學術社群，實際上，更加顯得是特別的迷你短小，情形幾乎是每個社會學者都「自成一家」，在學術研究上，彼此並不互相來往的。如此一來，整個台灣社會學的研究成果自然就難以產生集體累積性，這也因此構成不了實質的「學術傳統」了。個人的學術研究於焉成為只是一種炫耀自己熟稔西方知識的概念遊戲、或謀生工具、或生涯托體、或謀求名利的道具而已。人在，研究在，人亡，研究亡，所有過去的研究成果終究都化成灰燼，被一再吹進的「新」西風不斷地吹走，任何的努力都留不下絲毫的痕跡。<sup>37</sup>

對我來說，倘若台灣的社會學者沒有認真地去體認一個社會現象（因而，社會學知識）所內涵的散發性特質，也不知體悟本土之特殊文化傳統、社會條件與歷史背景等等，對孕育社會學知識乃深具意涵、且為必要的話，他所做的學問將會只是一場文字遊戲，也許論述內容寫來四平八穩、中規中矩，對西方的文獻引註十分齊全，而且也緊貼西方社會學的主流概念、理論與議題，是深具有「國際化」的要件，但是，他所呈現的內容卻是缺乏生命力，難以讓人們有所感應，也總令人覺得與自己所經驗的台灣

---

37 同時參看蘇國賢（2004: 155-157）。

社會有著距離，甚至是不相干。然而，弔詭的是，在有著居主流優勢之西方（尤其是美國）「先進」的知識體系做為後盾的情形下，居優勢地位的那些「學有所成」、且往往自命不凡的留洋社會學者，總又是以他自西方學到的東西做為座架來評斷一切。結果，除了眼界高不說外，凡是不合乎他那「優越」知識體系的規矩所界定的（實則，應當是有限且偏狹的）範式，都不足取，也因而在品質上都有問題。在這麼的情況下，譬如，本土所訓練出來的「土」博士，總因「飼料」不盡完全相同，其所表現不同的地方，自然容易讓（至少某些優越感特重的）留洋社會學者覺得，他們樣樣都是不如的，是社會學界裡的「次級品」、或至少是另類的產品。<sup>38</sup>

其實，回頭來看所謂西方的古典理論，舉凡 Marx、Weber、Durkheim 或 Simmel 等人的論述，那一個不是緊扣著他所處的時代與社會的特殊性（最明顯的即是資本主義體制）而引生出來的。即使是近代的 Parsons、Bourdieu、Habermas、或乃至 Luhmann 等人，縱然其論述的抽象理論度相當高，表面上看起來，其提出之論點具有超越特殊時空的普遍性，但是，實則還是反映著他們各自所處之社會的種種歷史與文化際遇，也與過去既有的一些相關論述對著話。因此，任何社會學的論述，追究到底，都是「本土的」。今天，西方社會學的論述所以看起來、也實際呈現出「普全化」的現象，實乃因西方現代理性文明具有優勢性而產生擴散作用所導致的。一方面，我們的社會中的所謂

---

38 我個人最常從留洋之同仁口中聽見的，是諸如本土的博士在研究方法上的訓練太差、對最新的文獻不夠熟悉、寫作不夠嚴謹、不夠用功等等。總體的情形是否可以如此論斷，我個人是相當保留的。

「結構」基架，基本上朝著西方社會的結構基態而發展；另一方面，我們整個學術界的思維認知模式基本上是「舶來品」，乃呈現出向著西方單面、且亦步亦趨傾斜著的情形。<sup>39</sup> 然而，做為一種本質上具備著散發性特質的學問，台灣的社會學要有其特色（因而，有著特殊精神），尤其，要能對台灣這塊土地有所感應、也有所貢獻，本土化是必然要走的方向。即使欲求在全世界的社會學之中有一席之地，尤其是對人類整體文明的未來發展有所貢獻，本土化更是必經的過程（參看葉啓政 2001d）。我的意思是：只有先走進西方社會學的深處去掌握其傳統的底蘊，並佐以對本土之種種的關照，再回過頭來反照西方做深切的反思，才可能為台灣社會學找出一條有個性、富創意、且能在全世界當中佔一席之地的希望之路來。否則，一味地跟著西方社會學流行的論述的驢尾走著，學術研究在台灣，將只是一項用來裝門面的裝飾品而已，相當奢侈。最後，我想說的是這麼一句話，希望同仁們拿出來當參考。這句話：位居主流的，只有接受批判的義務，而非主流的，則有著批判的權利。這樣，整體的社會學才會進步。

原文刊登於《國立政治大學社會學報》，第 35 期，頁 1-34，2003 年

39 有關作者對此一議題的討論，參看葉啓政（2001d）。



## 參考文獻

文崇一

1975 〈萬華地區的群體與權力結構〉。《中央研究院民族學研究所集刊》39：19-56。

1976 〈岩村的社會關係和權力關係〉。《中央研究院民族學研究所集刊》42：41-47。

1991 〈中國的社會學：國際化或國家化〉。《中國社會學刊》15：1-28。

文崇一、許嘉明、瞿海源與黃順二

1972 《台北關渡社區調查研究報告》。台北：中華民國社區發展研究訓練中心。

1975 《西河的社會變遷》。台北：中央研究院民族學研究所。

幼獅文化事業公司編輯部

1991 《觀念史大辭典：政治與法律卷》（二印）。台北：幼獅文化事業公司。

李亦園、楊國樞（編）

1972 《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。

吳鴻昌

2002 《從公共領域的危機到大眾社會的浮現——一個「人民主

權」的觀念史的考察》。台北：台灣大學社會學系碩士論文。

林峰燦

2000 《論現代貧窮的出現——一個人形想像的觀念始考察》。  
台北：台灣大學社會學系碩士論文。

林瑞穗

1996 〈從機構和學生兩方面省視國內社會學的發展前景〉。  
《台灣社會學刊》19：1-7。

金耀基

1966a 《從傳統到現代》。台北：商務。

1966b 《現代人的夢魘》。台北：商務。

徐正光

1976 〈岩村的生態與經濟變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》42：1-40。

1977 〈工廠工人的工作滿足及其相關因素之探討〉。《中央研究院民族學研究所集刊》43：23-64。

1991 〈一個研究典範的形成與變遷：陳紹馨「中國社會文化研究的實驗室——台灣」一文的重探〉。《中國社會學刊》15：29-40。

孫本文

1982 《當代中國社會學》。台北：里仁。

章英華

1996 〈人文處社會學門規劃報告〉。行政院國家發展委員會專題研究成果報告。

2000 〈學術出版、評審與學術發展：一個社會學家的參與觀察〉。《台灣社會學刊》23：1-23。

章英華等

1999 〈社會學專門領域成就與評估〉。全國人文社會科學會議  
會前會社會學門分組討論附錄。

章英華、呂寶靜與黃毅志

1999 〈國內社會學、社會福利與社會工作專業期刊排序〉。行  
政院國家發展委員會專題研究成果報告。

章英華、黃毅志與呂寶靜

2000 〈台灣地區社會學、社會福利與社會工作期刊排序〉。  
《台灣社會學刊》23：103-139。

許嘉猷

1996 〈台灣的階級研究〉，蕭新煌與章英華（編）《兩岸三地社  
會學的發展與交流》。台北：台灣社會學社，93-102。

陳杏枝

1999 〈台灣宗教社會學研究之回顧〉。《台灣社會學刊》22：  
173-209。

黃金麟與謝冷雪

1983 〈「社會學在中國：問題與展望」研討會記錄〉。《中國  
社會學刊》7：293-321。

黃順二

1975 〈萬華地區的都市發展〉。《中央研究院民族學研究所  
集刊》39：1-18。

張曉春

1972 〈「二十年來我國行為科學的發展與展望討論會」〉（發言  
記錄）。《思與言》10（4）：3-14。

楊懋春

- 1976 〈社會學在台灣地區的發展〉。《中國社會學刊》3：1-48。  
1980 〈記台大社會學之創立〉。《台灣大學社會學刊》14：4-10。

葉秀珍與陳寬政

- 1998 〈社會學與社會工作學術研究的現況與發展〉。《台灣社會學刊》21：21-57。

葉啓政

- 1982 〈從中國社會學既有性格論研究中國話的方向與問題〉，楊國樞、文崇一（編）《社會與行為科學研究的中國化》。台北：中央研究院民族學研究所，115-152，  
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。  
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。  
1988 〈對四十年來台灣地區社會學發展的反省〉，中國論壇編輯委員會（編）《海峽兩岸學術研究的發展》。台北：聯經，193-235。  
1991 〈文化優勢的擴散與「中心——邊陲」的對偶關係〉，見氏著《制度化的社會邏輯》。台北：東大，153-191。  
1994 〈期待黎明——對近代中國文化出路之主張的社會學初析〉，陳其南、周英雄（編）《文化中國》。台北：允晨，73-108。  
1995a 〈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。  
1995b 〈社會學門的現況與發展〉。行政院國家發展委員會專案計畫報告。



- 1996 〈台灣地區社會學理論的發展及其潛在的問題〉，載於蕭新煌與章英華（編）《兩岸三地社會學的發展與交流》。台北：台灣社會學會，17-38。
- 2001a 〈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〉，《台灣社會學》1: 1-63
- 2001b 《傳統與現代的鬥爭遊戲》。台北：巨流。
- 2001c 〈全球化與本土化的搓揉遊戲—論學術研究的「本土化」〉。《社會理論學報》4（1）：43-71。
- 2002a 〈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〉，《台灣社會學刊》28: 153-200。
- 2002b 〈科技與其人文性的安頓〉，法鼓人文社會科學院（編）《科技發展與人文重建：論文集》。台北：法鼓人文社會科學院，135-162。
- 2003 〈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。
- 2004a 〈『個體化』社會學的理論意涵〉，《社會理論學報》7(1): 89-140。
- 2004b 《進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話》（修訂二版）。台北：三民書局。

#### 蔡錦昌

- 1984 〈談台灣社會學理論教學的一些問題〉。《東吳大學政治社會學報》8: 181-192。
- 1989 〈社會學只是個名〉，氏著《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》。台北：唐山，191-210。
- 1998 〈社會學所學為何？〉。《東吳社會學報》7: 271-312。
- 2003 〈還歸社會學理論的本來面目〉。《東吳社會學報》14: 1-31。

蔡勇美與蕭新煌（編）

1986 《社會學中國化》。台北：巨流。

龍冠海

1963 〈社會學在中國的地位與職務〉。《台灣大學社會學刊》  
1: 1-23。

蕭新煌

1981 〈台灣社會問題研究的回顧和反省〉。《中國論壇》129:  
51-55。

1982 〈社會學中國化的結構問題：世界體系中的範型分工初  
探〉，楊國樞、文崇一（編）《社會與行為科學研究的中國  
化》。台北：中央研究院民族學研究所，69-90。

1985 〈再論社會學中國化的結構問題：台灣的社會學家如是  
說〉，李亦園、楊國樞、文崇一等（編），《現代化與中國  
化論集》。台北：桂冠，287-328。

1986 〈社會學在台灣：從「傳統」的失落到「中國化」的展  
望〉，蔡勇美與蕭新煌（編），《社會學中國化》。台  
北：巨流，271-310。

1987 〈三十年來台灣的社會學：歷史與結構的探討〉，賴澤涵  
（編）《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》。  
台北：東大，327-390。

1995 〈轉型的台灣社會學與轉型的台灣社會：個人的幾點觀  
察〉。《中國社會學刊》18: 1-15。

1996 〈轉型的台灣社會學與轉型的台灣社會：個人的幾點觀  
察〉，蕭新煌與章英華（編）《兩岸三地社會學的發展與  
交流》。台北：台灣社會學社，3-16。

蕭新煌與張苙雲

- 1982 〈對國內社會學經驗研究的初步反省：現實建構，理論和研究〉，瞿海源與蕭新煌（編）《社會學理論與方法研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所，267-295。

蕭新煌與章英華（編）

- 1996 《兩岸三地社會學的發展與交流》。台北：台灣社會學社。

瞿海源

- 1975 〈萬華地區社會態度的變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》39: 57-84。
- 1976 〈岩村居民的社會態度〉。《中央研究院民族學研究所集刊》42: 97-118。
- 1982 〈問卷調查法在國內運用之檢討〉，楊國樞、文崇一（編）《社會與行為科學研究的中國化》。台北：中央研究院民族學研究所，209-228。
- 1986 〈我國社會學現況分析〉。行政院國家發展委員會專題研究成果報告。
- 1996 〈台灣社會階層研究敘介〉，蕭新煌與章英華（編）《兩岸三地社會學的發展與交流》。台北：台灣社會學社，70-85。
- 1998 〈社會學課程內容與台灣社會研究〉。《台灣社會學刊》21: 1-20。

蘇國賢

- 2004 〈社會學知識的社會生產：台灣社會學者的隱形學群〉。《台灣社會學》8: 133-192。

顧忠華與張維安

- 1991 〈在台灣的中国社會學社〉。《中國社會學刊》15: 140-169。

Allport, Floyd D.

1937 "Towards a science of public opinion," *Public Opinion Quarterly* 1: 6-23.

Allport, Floyd D. & Gordon W. Allport

1921 "Personality trait: their classification and measurement," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 16: 1-40.

Allport, Gordon W.

1931 "What is a trait of personality?," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 26: 368- 372

Altick, Richard D.

1974 *Victorian People and Ideas*. London: J. M. Dent & Sons.

Althusser, Louis

1977 *For Marx*. London: Allen Lane.

1979 *Reading Capital*. (with Etienne Balibar) London: Verso.

Archer, Margaret, S.

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.

2000 *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

2003 *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

1967 *The Origins of Totalitarianism*. London: Allen & Unwin.

1977 *The Life of the World: One / Thinking*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Baker, Keith M.

1975 *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*.

Chicago: University of Chicago Press.

Barnes, Barry

2000 *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London: Sage.

Barthes, Roland

1985 *The Fashion System*. London: Jonathan Cape.

Bateson, Gregory

1972 *Steps to An Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Bauman, Zygmunt

1992 《自由》(楚東平譯)。台北：桂冠。

2000 "Sociological enlightenment: for whom, about what?," *Theory, Culture and Society* 17 (2) : 71-82.

Baumer, Franklin L.

1977 *Modern European Thought*. New York: Macmillan.

Beck, Ulrich

1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim

1996 "Individualization and 'precarious freedoms' : perspectives and controversies of a subject-orientated sociology," in Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris ( eds.) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell, 23-48.

2002 *Individualization: Institutionalized individualism and Its Social and Political Consequence*. London: Sage.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash

1994 *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Beetham, David

1985 *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. Cambridge: Polity Press.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton

1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.

Berger, Peter L. and Brigitte Berger

1977 *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Basic Books.

Berlin, Isaiah

1986 《自由四論》(陳曉林譯)。台北：聯經。

Bhaskar, Roy

1979 *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester.

1986 *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.

Boudon, Raymond

1972 "An introduction to Lazarsfeld's philosophical papers," in Paul F. Lazarsfeld (ed.) *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, 410-417.

Bourdieu, Pierre

1987 "Opinion polls: a 'science' without a scientist," in *Other Words*. Cambridge: Polity Press, 168-174.

1988 "Vive la crise ! : for heterodoxy in social sciences," *Theory and Society* 17: 773-778.

Bowler, Peter J.

1999 《進化思想史》(田沼譯)。南昌：江西教育出版社。

Brubaker, Rogers

1984 *The Limits of Rationality: An Essay on the Social And Moral Thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin.

Bryant, Joseph

1992 "Positivism redivivus? a critique of recent uncritical proposals for reforming sociological theory (and related foibles),"

*Canadian Journal of Sociology* 17 (91) : 29-53.

Campbell, Norman R.

1928 *An Account of the Principles of Measurements and Calculations*. London: Longmans, Green.

Cartrell, C. David & John W. Cartrell

2002 "Positivism in sociological research: USA and UK (1966-1990) ," *British Journal of Sociology* 53 (4) : 839-657.

Cascardi, Anthony

1999 *Consequences of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cassirer, Ernst

1923 *Substnce and Function and Einsein's Theory of Relativity*. Chicago: The Open Court Publishing Co..

Cole, Steven

1992 *Making Science*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

Coleman, James S.

1964 *Introduction to Mathematical Sociology*. New York: The Free Press of Glencoe.

Collins, Randall

1984 "Statistics versus words, " in *Sociological Thoery*. New York : Jossey-Bass, 329-362.

Comte, Auguste

1855 *The Positive Philosophy*. New York: C. Blanchard.

Crane, Diana

1972 *Invisible College*. New York: The Free Press.

Daston, Loraine J.

1987 "Rational individuals versus law of society: from probability to statistics, " in Lorenz Krüger, Loraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revo-lution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge: The MIT Press, 295-304.

Desrosieres, Alian

- 1998 *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press.

Dow, Thomas E. Jr.

- 1978 "An analysis of Weber's work on charisma," *British Journal of Sociology* 29:83-93.

Dumont, Louis

- 1986 *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1992 《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》（王志明譯）。台北：遠流。

Duncan, Otis D. and L. O. Schnore

- 1959 "Culture, behavioral, and ecological perspectives in the study of social organization," *American Journal of Sociology* 65: 132-146.

Durkheim, Emile

- 1933 *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- 1938 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- 1960 "The dualism of human nature and its social condition," in Kurt H. Wolff (ed.) *Essays on Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et. al.* Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
- 1964 *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- 1972 *Suicide*. New York: The Free Press.
- 1982 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- 1995 *The Elementary Forms of the Religious Life*. (a new translation by K. E. Fields) New York: Free Press.
- 1999 《宗教生活的基本形式》（渠東、汲哲譯）。上海：上海人民出版社。

Eisenstadt, S. N.

- 1968 "Introduction," in *Max Weber: On Charisma and Institution*



- Building*. Chicago: The University of Chicago Press, ix-lxi.
- 1973 *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley.
- Feyerabend, Paul
- 1988 *Against Method*. (revised edition) London: Verso.
- Foucault, Michel
- 1970 *The Order of Thing*. New York: Random House.
- 1973 *The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception*.  
New York: Pantheon Books.
- 1979 *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York:  
Vintage Books.
- 1980 *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*.  
(translated by Robert Hurley) New York: Vintage Books.
- 1986a *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two*.  
New York: Vintage Books.
- 1986b *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*.  
(translated by Robert Hurley) New York : Pantheon  
Books.
- Fromm, Erich
- 1971 *Escape From Freedom*. New York: Avon Books.
- Galton, Francis
- 1889 *Natural Inheritance*. London: Macmillan.
- 1962 *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences*.  
London: Macmillan.[1869]
- Gibbs, Jack
- 1972 *Sociological Theory Construction*. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.
- Giddens, Anthony
- 1971 *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge University  
Press.
- 1972 *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. London :  
Macmillan.

- 1974 *Positivism and Sociology*. London: Heinemann.  
1979 *Central problems in social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.  
1984 *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.  
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.  
1991 *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.

Gigerenzer, Gerd et. al.

- 1989 *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen

- 1984 *Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society*. (translated by Thomas McCarthy) Boston: Beacon Press.  
1987 *Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. (translated by Thomas McCarthy) Boston: Beacon Press.  
1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Hacking, Ian

- 1990 *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1991 "How should we do the history of statistics?," in Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 181-195.

Halbwachs, Maurice

- 1958 *The Psychology of Social Class*. Glencoe, Ill: Free Press.  
1980 *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.

Halfpenny, Peter

- 1982 *Positivism and Sociology: Explaining Social Life*. London: Allen and Unwin.

Hawthorn, Geoffrey

1976 *Enlightenment and despair: A History of Sociology*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Hays, Sharon

1994 "Structure and agency and the sticky problem of culture,  
*Sociological Theory* 12 (1) : 57-72.

Heelas, Paul

1996 "Introduction: detraditionalization and its rivals," in Paul Heelas,  
Scott Lash and Paul Morris (eds.) *Detraditionalization: Critical  
Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell, 1-20.

Heer, Friedrich

2003 《歐洲思想史》(趙復三譯)。香港：中文大學出版社。

Hilts, V.

1973 "Statistics and social science," in Ronald N. Giere &  
Richard S. Westfall (eds.) *Foundations of Scientific  
Method: The Nineteenth Century*. Bloomington, Indiana:  
University of Indiana Press, 206-233.

Himmelfarb, Gertrude

1996 *De-Moralization of Society*. New York: Vintage Press.

Hindess, Barry

1988 *Choice, Rationality and Social Theory*. London: Unwin &  
Hyman.

Hofstadter, Douglas S.

1979 *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York:  
Basic Books.

Homans, George C.

1986 "Fifty years of sociology," *Annual Review of Sociology* 12:  
xiii-xxx.

Hull, Carl L.

1943 *Principle of Behavior*. New York: Appleton-Century.

Joas, Hans

1996 *The Creativity of Action*. Oxford: Polity Press.

Jullien, Francois

2000 *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. New York: Zone Books.

Jung, Carl G. (榮格)

1997 《榮格自傳——迴異、夢、省思》(劉國彬與楊德友合譯)。台北：張老師文化。

Kane, Anne

1991 "Cultural analysis in historical sociology: the analytic and concrete forms of the autonomy of culture," *Sociological Theory* 9: 53-69.

Koch, Philip

1997 《孤獨》(梁永安譯)。台北：立緒。

Kontos, Louis

2001 "Differentiation and complexity in the functionalist corpus: rethinking the metaphor of system," *American Sociologist* (Spring) 100-106.

Koselleck, Reinhart

1988 *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: MIT Press.

Krech, David

1950 "Dynamic systems, psychological fields and hypothetical constructs," *Psychological Review* 57: 783-790.

Krüger, Lorenz, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.)

1987 *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge: The MIT Press.

Kuhn, Thomas

1973 *The Structure of Scientific Revolutions*. (4th impression)  
Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Laing, Ronald D.

1969 *The Divided Self*. New York: Pantheon Books.

Lakatos, Imre & Alan Musgrave (eds.)

1970 *Criticism and the Growth of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.

LaPiere, Richard T.

1934 Attitudes and actions," *Social Forces* 13: 230-237.

Lasswell, Harold D.

1926 "Review of the phantom public by Walter Lippmann," *American Journal of Sociology* 31 : 533-535.

Latour, Bruno

1999 *Pandora's Hope*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno & Steve Woolgar

1979 *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. London: Sage.

Layder, Derek

1985 "Power, structure, and agency," *Journal of the Theory of Social Behavior* 15: 131-149.

Lazarsfeld, Paul F.

1961 "Notes on the history of quantification in sociology - trends, sources, and problems," *Isis* 52: 277-333.

1972 "Notes on the history of concept formation," in *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, 5-52.

1982 "Notes on the history of quantification in sociology-trends, sources, and problems," in Patricia L. Kendall (collected and edited) *The Varied Sociology of Paul F. Lazarsfeld*. New York: Columbia University press, 97-167.

Lazarsfeld, Paul F. & Neil W. Henry

1968 *Latent Structure Analysis*. New York: Houghton Mifflin.

Levine, Donald N., E. B. Cartar & E. M. Gormon

1976 "Simmel's influence on American Sociology: I," *American Journal of Sociology* 81: 813-845.

Lévi-Strauss, Claude

1989 《野性的思維》（李又蒸譯）。台北：聯經。

Lichtblau, Klaus

1999 "Differentiations of modernity," *Theory, Culture and Society* 16 (3) : 1-30.

Lippmann, Walter

1922 *Public Opinion*. New York: Macmillan

1925 *The Phantom Public*. New York: Harcourt, Brace and Co..

Lockwood, David

1964 "Social integration and system integration," in G. K. Zollschen & W. Hirsch (eds.) *Explorations in Social Change*. Boston: Houghton-Mifflin, 244-257.

Lovejoy, Arthur O.

1953 *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lukes, Steven

1973 *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Harper & Row.

Lundberg, George A.

1940 "Statistics in modern social thought," in Harry E. Barnes & Howard S. Becker (eds.) *Contemporary Social Theory*. New York: Appleton-Century, 110-140.

MacCorquodale, Kennedy & Paul E. Meehl

1948 "On a distinction between hypothetical constructs and intervening variables," *Psychological Review* 55: 95-107.

Macpherson, C. B.

- 1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Maffesoli, Michel

- 1988 "Jeux de masques: postmodern tribalism," *Design Issues* 4 : 141-151.
- 1996 *Ordinary Knowledge: An Introduction to Interpretative Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Manent, Pierre

- 1998 *The City of Man*. (translated by Marc A. LePain) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Mannheim, Karl

- 1936 *Ideology and Utopia: An Introduction to the sociology of Knowledge*. (translated by L. Wirth & E. Shils.) New York: Harcourt & Brace.

Marx, Karl

- 1964 *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. (ed. by P. J. Struik) New York: International Publishers.
- 1977 *Karl Marx: Selected Writings*. (edited by David McLellan) Oxford: Oxford University Press.

Marx, Melvin H.

- 1951 "Intervening variable or hypothetical construct?," *Psychological Review* 58: 235-247.
- 1963 *Theories in Contemporary Psychology*. (ed.) New York: Macmillan.

Marx, Melvin H. and Felix E. Goodson (eds.)

- 1976 *Theories in Contemporary Psychology*. (2<sup>nd</sup> ed.) New York: Macmillan.

May, Rollo (羅洛·梅)

- 2001 《自由與命運》(龔卓軍與石世明譯)。台北：立緒。

Mead, George H.

1974 *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Metz, Karl H.

1987 "Paupers and numbers: the statistical argument for social reform in Britain during the period of industrialization," in Lorenz Kruger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge: The MIT Press, 337-350.

Mill, John S.

1881 *A System of Logic*. London: John W. Parder.

Mills, C. Wright

1959 *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Mommsen, Wolfgang

1965 "Max Weber's political sociology and his philosophy of world history," *International Social Sciences Journal* 17: 23-46.

1974 *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Blackwell.

Montaigne, M. de. (蒙田)

1997 《蒙田隨筆全集》(上卷)(潘麗珍、王論躍、丁步洲譯)。台北：商務。

Neyman, Jerzy

1976 "The emergence of mathematical statistics: a historical sketch with particular reference to the United States," in Donald B. Owen (ed.) *On the History of Statistics and Probability*. New York: Marcel Dekker, 149-193.

Nisbet, Robert A.

1967 *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

1971 *Sociology as An Art Form*. Oxford: Oxford University Press.



Osborne, Thomas

1998 *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*. London: UCL Press.

Osborne, Thomas & Nikolas Rose

1999 "Do the social sciences create phenomena?: the example of public opinion research," *British Journal of Sociology* 50 (3) : 367-396.

Parsons, Talcott

1937 *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.

1951 *Social System*. New York: Free Press.

1978 "Religion in postindustrial society," in *Action, Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.

Pels, Dick

2000 "Reflexivity: one step up," *Theory, Culture and Society* 17 (3) : 1-25.

Pernoud, Regine (雷吉娜·佩爾努)

1991a 《法國資產階級史：從發端到近代》(上冊)(康新文等譯)。上海：譯文出版社。

1991b 《法國資產階級史：近代》(下冊)(康新文等譯)。上海：譯文出版社。

Plamematz, Paul

1975 *Karl Marx's Philosophy of Man*. Oxford: Clarendon Press.

Porter, Theodore M.

1985 "The mathematics of society: variation and error in Quetelet's statistics," *British Journal for the History of Science* 18: 51-69.

1986 *The Rise of Statistical Thinking: 1820-1900*. Princeton, N. J.: Princeton University press.

1987 "Lawless society: social science and the reinterpretation of statistics in Germany, 1850-1880," in Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*.

Cambridge: The MIT Press, 351-375.

Rabinbach, Anson

1990 *The Human Motor*. Berkeley: University of California Press.

Ricoeur, Paul

1992 《法國史學對史學理論的貢獻》(王建華譯)。上海：上海社會科學院出版社。

Rorty, Richard

1990 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Ross, Dorothy

1991 *The Origins of American Social Science*. New York: Cambridge University Press.

Roth, Guenther

1978 "Charisma and the counterculture," in Guenther Roth & Wolfgang Schluchter *Max Weber's Vision of History: Ethics & Method*. Berkeley: University of California Press, 119-143.

Rubinstein, David

2001 *Culture, Structure and Agency: Toward a Truly Multidimensional Society*. London: Sage.

Sahlins, Marshall

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

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.

Schjelderup-Ebbe, T.

1935 "Social behavior of birds," in *Handbook of Social Psychology*,

(edited by C. Murchison) Worcester, Mass.: Clark University Press.

Schroeder, Ralph

1992 *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage.

Schulchter, Wolfgang

1980 *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.

Schumacher, E. F.

2000 《小即是美》(李華夏譯)。台北：立緒。

Sennett, Richard

1978 *The Fall of Public Man: On the social Psychology of Capitalism*. New York: Vintage Books.

1994 *Flesh and Stone*. New York: W. W. Norton.

Sewell, William H.

1991 "A theory of structure: duality, agency, and transformation," *American Journal of Sociology* 98 (1) : 1-29.

Shils, Edward

1966 "Charisma, order, and status," *American Sociological Review* 30: 199-213.

Simmel, Georg

1950 *The Sociology of Georg Simmel*. (translated, edited and with an introduction by Kurt H. Wolff) New York: The Free Press.

1971 *Georg Simme: On Individuality and Social Forms*. (ed. by Donald N. Levine) The University of Chicago Press.

1997 *Simmel on Culture*. (eds. by D. Frisby and M. Featherstone) London: Sage.

Simon, Herbert

1957 *Models of Man*. New York: Wiley.

1982 *Models of Banded Rationality*. Cambridge: MIT Press.

Stein, M. (默里·斯坦因)

- 1998 《日性良知與月性良知——論道德、合法性和正義感的心理基礎》(喻陽譯)。北京：東方出版社。

Stigler, Stephen M.

- 1986 *The History of Statistics : The Measurement of Uncertainty before 1900*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Suppes, Patrick & Joseph L. Zinnes

- 1963 “Basic Measurement Theory,” R. D. Luce, R. R. Bush and E. Galanterin (eds.) in *Handbook of Mathematical Psychology*, Vol. I. . New York: John Wiley & Sons.

Swan, Jim

- 1985 “Difference and silence: John Milton and the question of gender,” in Shirley Nelson Garner, Claire Kahane, & Madelon Sprengnether (eds.) *The (M) other Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Taussig, Michael

- 1993 *Mimesis and Alterity*. London: Routledge.

Tolman, Edward C.

- 1951a “Psychology versus immediate experience,” in *Collected Papers in Psychology*. Berkeley, Ca: University of California Press.
- 1951b “A psychological model,” in Talcott Parsons & Edward Shils (eds.) *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 279-361.

Touraine, Alain

- 1977 *The Self-Production of Society* (translated by Derek Coltman) Chicago: The University of Chicago Press.
- 1986 *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*. (translated by Myrna Godzich) Minneapolis, Minn:

University of Minnesota Press.

- 1995 *Critique of Modernity* (translated by David Macey)  
Oxford: Blackwell.

Turner, Stephen

- 1994 *Social Theory of Practice: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.

Varenne, Herve

- 1977 *Americans Together: Structured Diversity in a Midwestern Town*. New York: Teachers College Press.

Vico, Giambattista

- 1989 《新科學》(兩卷)(朱光潛譯)。北京：商務。

Weber, Max

- 1946 *From Max Weber: Essays in Sociology*. (ed. by Hans H. Gerth & C. Wright Mills) London: Routledge and Kegan Paul.
- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. (edited with an introduction by T. Parsons) Oxford: Oxford University Press.
- 1949 *The Methodology of Social Sciences*. New York: Free Press.
- 1968 *Economy and Society*. (two volumes) (ed. by Guenther Roth & Claus Wittich) Berkeley: University of California Press.
- 1993 《社會學的基本概念》(顧忠華譯)。台北：遠流。

Weitzenhoffer, Andre M.

- 1971 "Mathematical Structures and Psychological Measurement." in Bernhardt Lieberman (eds) *Contemporary Problems in Statistics*. New York: Oxford University Press, 15-28.

Wise, M. Norton

- 1987 "How do sums count? on the cultural origins of statistical causality," in Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 395-425.

Wolf, Eric R.

2003 《歐洲與沒有歷史的人》（賈士衡譯）。台北：麥田。

Wuthnow, Robert, James Hunter, Albert Bergeson and Edith Kurzweil

1984 *Cultural Analysis*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

Xenos, Nicholas

1989 *Scarcity and Modernity*. London: Routledge.

Zeitlin, Irving M.

1995 *Ideology and the Development of Sociological Theory*. (5th ed.)

Englewood cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

# 索引

## A

Achenwall 8  
Allport, F. 24, 29  
Allport, G. 29  
Altick 41  
Althusser 133, 135  
Archen 108-111, 154  
Arendt 11, 21, 64, 125, 132, 158, 173-175

## B

Baker 13  
Balibar 133  
Barnes 103, 105, 107-108  
Barthee 68  
Bateson 130  
Bauman 161-163, 164, 171-172  
Baumer 75  
Beck 125, 150-151, 154  
Beck & Beck-Gernsheim 127, 153-157, 160  
Beetham 91  
Bellah 145-148, 157  
Bentham 41  
Berger & Berger 79-80  
Berlin 129, 169  
Bhaskar 106-107, 198  
Booth 26

Bourdieu 23, 212  
Boudon 29  
Bowler 17  
Bryant 195-196

## C

Cartrell & Cartrell 195-197  
Campbell 194  
Cascardi 150  
Cassirer 193  
Castoriadis 119  
Cole 196  
Charles S. Peirce 123  
Coleman 194  
Collins 2  
Comte 12, 27, 93  
Condorcet 13-14, 44  
Crane 210

## D

Darwin 17, 75  
Daston 10, 12-13  
de Bonald 12  
de Maistre 12, 93  
Desrosieres 8-10, 12, 14-16, 22, 28, 33, 36, 39, 44-45, 59  
Dow 86  
Drobisch 34  
Dumont 95-96, 138-144, 158-159, 166,

173

Duncan 98

Durkheim 1, 3-4, 10-11, 30, 32, 43-51,  
56, 58, 61, 65-66, 82-85, 88-89, 92-  
93, 97, 105, 117, 154, 212

## E

Edgeworth 36

Eisenstadt 85

Elias 116

Escher 2

## F

Feyersbend 193

Foucault 8, 22, 116, 147

Fromm 158

## G

Gallup 23

Galton 5, 32, 35-37, 45, 60

Gibbs 195-196

Giddens 12, 91-92, 101, 104-106, 113,  
151, 155, 173, 193

Gigerenzer 9, 11-13, 26-28, 32, 35-37

Goodson 29

## H

Habermas 39, 172, 212

Hacking 2, 12, 20, 22, 24-26, 40, 44

Halbwachs 28, 31, 32

Halfpenny 195

Hawthorn 12

Hays 100

Heelas 151

Heer 74-75

Hegel 33, 142, 159, 166

Heidelberger 10

Henry 30, 52

Herder 133

Hilts 28, 30, 37

Himmelfarb 26, 145

Hindess 102

Hobbes 132

Hofstadter 2

Homans 2

Hull 29, 194

Hume 112

## I

i. i. d. 22-24, 36

## J

James 123

Joas 114-119, 122, 133

Jullien 166

Jung 121-123, 125

## K

Kane 100

Koch 128

Kontos 102

Krech 29

Koselleck 124

Krüger 10, 12

Kuhn 193

## L

Lakatos 193

Lamprecht 33

LaPiere 30



Laplace 14, 27, 44  
 Lash 150-151  
 Lasswell 23  
 Latour 193  
 Lazarsfeld 2, 12, 29-32, 52  
 Layder 102  
 Lévi-Strauss 74  
 Levine 195  
 Lichtblau 152  
 Lippmann 23  
 Lockwood 154  
 Lotze 34  
 Lovejoy 27  
 Luhmann 199, 212  
 Lukes 92  
 Lundberg 2, 27, 44

**M**

MacCorquodale 29  
 Macpherson 11  
 Maffesoli 64, 92, 95, 103  
 Manent 124  
 Mannheim 149  
 Marx, Karl 3, 75, 92, 116, 129, 133-136,  
 142, 156, 212  
 Marx, M 29  
 May 169-170, 175  
 Mead 110, 117, 172  
 Metz 24, 40-42  
 Mill 14  
 Mills 195  
 Mommsen 85, 89, 91  
 Montaigne 170-171  
 Mouzelis 173  
 Musgrave 193

**N**

Neyman 3, 14, 37  
 Nisbet 12, 52, 92, 162  
 nonparametric statistics 3  
 normal curve 5

**O**

Osborne 23, 24, 149-150

**P**

Parsons 102, 116, 142, 154, 212  
 Pasteur 17  
 Pearson 36-37, 44  
 Pels 152  
 Peirce, Charles S. 123  
 Pernoud 94  
 Plamenatz 133  
 Poisson Simeon-Denis 20, 25, 44  
 political arithmetic 8  
 Porter 9, 12, 27-30, 34, 40, 44

**Q**

Quetelet 5, 15-16, 25-35, 37, 41, 44-45,  
 47, 51, 56-58, 60, 63, 65-66, 97

**R**

Rabinbach 163  
 Ricoeur 70  
 Rorty 193  
 Ross 195  
 Rose 24  
 Roth 90  
 Rubinstein 101-102

S

Sahlins 92  
Saint Simon 12, 93  
Sawyer 80  
Schjelderup-Ebbe 190  
Schluchter 87-88, 90  
Schore 98  
Schroeder 89  
Schumacher 209  
Sennet 144  
Sewell 100  
Shils, Edward 86, 88-90  
Simmel 103, 136, 137, 138, 153, 171,  
179, 212  
Simon 104  
Smith Adam 142, 163  
Stein 119, 120, 121, 125  
Stigler 12, 13, 36, 37, 44  
Suppes 194  
Swan 128

T

Taussig 199  
Tolman 29  
Touraine 119, 159  
Turner 112  
Tyrell 208

V

Varenne 145, 146  
Vico 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,  
83, 84, 91, 117, 124, 194, 195

W

Weber 3, 51-62, 71, 84-91, 121, 135

Weitzenhoffer 194

Wise 21, 33, 34

Wolf 193

Woolgar 193

Wundt 21

Wuthnow 100

X

Xenos 132, 163

Z

Zeitlin 12

Zinnes 194

## 一劃

- 一致性 (inner consistency) 60  
 一般性 (generality) 44

## 二劃

- 二項法則 (binomial law) 44  
 人口 (population) 95, 97-98  
 人文主義 120  
 人文性 (humanity) 108, 162  
 人世 (worldliness) 132  
 人民 (people) 26, 92-95, 97-98, 124  
 人格化 (personify) 36, 110  
 人格的 / 非人格的 (personal / impersonal) 87-88

## 三劃

- 大眾 (mass) 22, 92-95, 97  
 大眾社會 (mass society) 26, 36, 43, 62, 64-66  
 大數法則 (law of large numbers) 3, 14, 20-22, 24-25, 38, 43, 63, 67, 167  
 大驚奇 (big surprise) 79, 81, 124  
 工作 (work) 132  
 中介變項 (intervening variable) 29-30, 52  
 中心性 (centrality) 89, 151  
 中央趨勢 (central tendency) 3-5, 15, 20-21, 35, 38, 58-59, 62, 65  
 中產階級 43, 147  
 中數 (median) 3

## 四劃

- 文崇一 178, 183, 188  
 元素 6-7, 15-16, 20, 22, 24, 27, 36, 43,

- 47, 49  
 內在交談 (internal conversation) 108  
 分化 (differentiation) 142, 152  
 反身性 (reflexivity) 150-152, 157, 169  
 反猶太主義 96  
 巴貝塔 1, 2  
 巴洛克人文主義 74  
 心靈狀態 (states of mind) 10  
 文化氛圍 (態度) (ethos) 149  
 文化關涉性的 (culturally relevant) 53, 55  
 文化關聯 (cultural relevance) 135  
 方法決定論 (methodological determinism) 193  
 方法論 53, 55, 57, 63, 69, 71, 119, 209

## 五劃

- 世界狀態 (states of world) 10, 13, 20  
 主體性 (subjectivity) 1, 61, 99, 110, 129-133, 171-172  
 他我 (alter) 129-130  
 代表定律 (representation theorem) 194  
 代表性 (representation) 3, 20, 26-27, 44, 60, 103, 165  
 代表樣本 (representive sample) 23  
 功利個人主義 (utilitarian individualism) 145  
 功能 (function) 17  
 卡斯特體系 (caste system) 95-96, 141, 159  
 去人格化 (depersonalization) 90  
 去傳統化 (de-traditionalization) 151, 157  
 去魅 (disenchantment) 152

可共量性 (commensurability) 16  
 可能性曲線 (possibility curve) 44  
 古典自由主義 11, 39  
 古典馬克思主義 134  
 外展 (abduction) 123  
 尼采 117  
 市民社會 (civil society) 9, 39  
 布朗運動 18  
 平均值 (averages) 3, 5, 15-16, 21, 26-28, 31, 34, 36-38, 41, 43-44, 48-49, 56, 59-61, 63, 71  
 平均值 (average) 97  
 平均類型 (average type) 43-51, 56, 58, 60-62, 64-65, 67, 69-71, 97  
 平等主義 96, 98, 142-144, 158-159  
 本質自由 169  
 正當性 (legitimacy) 91, 97-98, 102, 130, 189, 194, 197-198, 205  
 正當統制 (legitimate domination) 86  
 母體 (population) 14-15, 20, 24, 99  
 民意 (public opinion) 23  
 民意調查 (public opinion poll) 23  
 民德 (mores) 112  
 生命 (life) 118, 132  
 生命哲學 (Lebensphilosophie) 118, 121, 136  
 生活政治 (life politics) 155  
 生產 (production) 40, 118, 124, 132-134, 174  
 生機論 17  
 目的 (purposes) 21  
 矛盾心理 (ambivalence) 130  
 立法—理性 (legal-rational) 86-88  
  
 六畫  
 朱光潛 78-79

朱岑樓 188  
 全部 (whole) 6, 7, 16, 19, 21, 25, 32, 44-45, 60-62  
 全景敞視 (Panopticism) 22  
 共生 (symbiotic) 146  
 共同體 (community) 145-146, 170, 172  
 再構 (reconstruction) 118  
 合作或利他個人主義 (cooperative or altruistic individualism) 158  
 因果力 (causal power) 110, 198  
 因果共識 (causal consensus) 154, 160  
 因果妥當性 (causal adequacy) 51, 54, 59-60  
 地位 (status) 107, 150, 156  
 在地性 (locality) 124  
 多數 (majority) 18, 24, 40-44, 46, 65-66, 68  
 存在自由 169  
 宇宙人生觀 (Weltanschauung) 112, 119  
 宇宙歷程 (the cosmic process) 75  
 安全體系 113  
 成長取向勞動社會 (growth-oriented labour society) 158  
 有意向的化減 (intentional reductions) 116  
 有機論 17  
 自我 (self) 109-111, 116, 129-137, 146-148, 151, 172  
 自我文化 (self-culture) 157  
 自然科學方法論 13  
 自賴 (self-reliance) 145  
 行動 (action) 132  
 行動自由 169

- 行動者 (actor) 102-103, 105, 110-111, 116-119
- 七劃
- 吳聰賢 188  
 吳鴻昌 145  
 呂寶靜 178  
 李亦園 183, 188  
 位格人 (people) 108-109, 111  
 估計 (estimate) 59  
 估計 (estimation) 3  
 作為 (performations) 113  
 啄序 (pecking order) 190  
 均值 (mean) 167  
 均值人 (l'moyen) 1, 15, 25-30, 32-35, 37-38, 40-44, 46, 48, 51, 60, 65-66, 71  
 均數 (mean) 2-7, 13, 15, 19-27, 33, 38, 49, 60, 65-68, 97-98, 105  
 形態 (morphology) 17  
 技術 (T, technology) 98  
 私有財產制 134-136  
 系統化的精神 (systematic spirit) 150  
 角色的在位者 (role incumbents) 110  
 身軀性 (corporeality) 115, 117-118  
 身體圖像 (body image) 116  
 身體圖構 (body schema) 116
- 八劃
- 林瑞穗 178  
 金耀基 188  
 例行化 (routinization) 86-90, 101, 104-105, 113, 123-124, 159, 174  
 例行事件 (routine events) 79
- 具反身性的公民 (reflexive citizens) 151  
 典範 (paradigm) 30, 43, 57, 112  
 制度 (institution) 90, 102, 195  
 制度化個人主義 (institutionalized individualism) 154  
 性情 (temperament) 47  
 拒世 (world-renunciation) 139  
 拇指法則 (the rule of thumb) 20  
 服從 (obedience) 163  
 林峰燦 14, 17, 163  
 法人施為 (corporate agency) 111  
 物理密度 (physical density) 11  
 物理統計 (physical statistics) 11  
 社交性 (sociability) 171  
 社交性 (sociality) 103, 118  
 社區 (community) 21  
 社會共同感應 (social coenaesthesia) 47, 50  
 社會事實 10, 30, 35, 45, 47, 49, 57  
 社會秩序 89, 93, 100, 102, 159  
 社會財 (social goods) 158  
 社會階層 (social stratification) 143, 159  
 社會階層 (stratification) 95, 97  
 社會實在 135, 193, 197  
 社會實在論 (social realism) 108  
 社會認同 (social identity) 109  
 社會數學 (social mathematics) 13  
 社會整合 154-155, 160  
 社會整合說 (theory of social integration) 154  
 社會機制 (social mechanics) 23, 27, 43, 68  
 肯確性 (certainty) 9, 10  
 初始社交性 (primary sociality) 116-

117  
 初基施為 (primary agency) 111  
 表現 (expression) 83, 117, 133  
 表現人類學 (expressive anthropology) 133  
 表現性個人 (expressive individual) 148  
 表現個人主義 (expressive individualism) 145  
 表徵工作 (representing the order) 8  
 非人格化 (impersonalization) 90  
 非凡的 (extraordinary) 86, 89, 101  
 非參數統計 3  
 非預期結果 117

九劃

信任區間 (confidence interval) 98, 105  
 信任範圍 (confident interval) 43, 98  
 前反思 (pre-reflective) 115  
 客我 (Me) 110  
 客觀文化 136, 137  
 恆定因 (constant cause) 13-14, 17, 34, 45  
 持具個人主義 (possessive individualism) 11, 64, 154  
 持具個體 (possessive individual) 92-93  
 指標 (indicator) 52  
 政治算術 (political arithmetic) 8, 33  
 施為 (agency) 102, 105-108, 110-111, 119  
 施為者 (agents) 107, 110-111  
 派閥 (clique) 179, 182, 186-187, 192, 203, 204  
 相關 (correlation) 37

科層制 (bureaucracy) 91  
 美國新教思想 (American Protestantism) 145  
 衍生測量 (derived measurement) 194  
 衍系 (corollary) 20  
 革命 (revolution) 91, 118, 123, 129, 133, 151, 156-158, 175  
 風險 (risk) 35, 71, 150, 156-157  
 個人認同 (personal identity) 108-109  
 個體 (individual) 1, 11, 19, 21, 23-28, 31, 33, 35-38, 42-43, 45, 47-49, 52, 66, 68, 82-84, 92-94, 99-104, 107, 128-131, 133, 137, 139-141, 143, 145-147, 154, 172-173, 175  
 個體人 6, 24, 61, 67-68  
 個體元素 (individual element) 5, 98  
 個體化 (individualization) 125, 127, 149-150, 152-155, 157-158, 161, 163, 167, 171, 175  
 個體化 (individuation) 50, 66, 71  
 個體性 (individuality) 23, 34, 38, 42-43, 61, 67, 68, 94, 99, 114, 124, 128-130, 138, 140, 144, 147-148, 153, 161, 172

十劃

修補術 (bricolage) 74  
 原因 (cause) 112  
 效用主義者 (Utilitarian) 132  
 浪漫主義 75  
 浪漫保守主義 12  
 消極自由 129, 169  
 徐正光 178, 183  
 孫本文 179

郝繼隆 (Albert R. O'Hara) 179  
 烏托邦 55, 61, 163-164  
 病態 (morbid or pathological) 45  
 神才 (charisma) 85-91, 101  
 秩序 (order) 150  
 迴歸 [regression] 36-37, 60  
 逆生 (emergence) 74, 80-82, 101,  
 164-165  
 逆生特質 (emergent property) 109-  
 110  
 十一劃  
 假設構體 (hypothetical constructs)  
 29  
 動機契入 (motivational commitment)  
 113  
 區域化 (localized) 64, 155  
 參數 (parameter) 20-22, 24-25, 48-  
 49  
 參數統計 (parametric statistics) 3  
 唯名主義 (nominalism) 16  
 唯我論 (solipsism) 175  
 唯實主義 (realism) 16  
 基督教精神 (Christianity) 140  
 基礎測量 (fundamental measurement)  
 194  
 常態 (normal) 45, 50, 73, 96, 98, 127  
 常態分配 (normal distribution) 3,  
 18, 19, 31, 44, 105  
 常態法則 (normal law) 44  
 情境 (situation) 23, 109, 115, 117  
 啓蒙 25, 149-150, 162  
 啓蒙理性 7, 13, 24, 35, 39, 62, 69-71,  
 93-94, 114  
 啓蒙運動 85  
 條件制約 (conditioning) 67

理念 (ideas) 90, 94, 115  
 理念性趨勢 (ideal tendency) 56  
 理念類型 (ideal type) 86, 130, 146  
 理性人 (reasonable man) 13, 26  
 理性化 (rationalization) 86, 91, 116  
 理性神才 (charisma of reason) 90  
 現代性 149-150, 152, 194  
 笛卡兒 (Descartes) 101, 123, 161  
 許嘉明 183  
 陳杏枝 178  
 陳寬政 180  
 統計均值 (statistical average) 16, 41  
 統計社會學 1, 4, 6, 19, 27, 44, 63, 65  
 統計迴歸 (statistical regression) 37,  
 59  
 統計單位 (statistical unit) 5  
 統計學 (statistics) 5, 8-9, 11, 14-16,  
 22-26, 33, 35, 37, 39-40, 65-66, 71,  
 167  
 曼納 (Mana) 88-89  
 組織 (O, organization) 98  
 終極性 (finality) 66, 68, 207  
 習慣 (habits) 112, 113  
 規範 (norm) 102, 107, 112-113, 146,  
 152, 154, 162  
 連帶 (solidarity) 64, 154

## 十二劃

張笠雲 177  
 張維安 178  
 張曉春 182-183  
 張鏡予 179  
 章英華 177, 178, 180, 184  
 許嘉猷 178  
 郭驥 179  
 創造力 (creativity) 85-86, 89, 117-

- 119, 122, 133, 170
- 創新或創造者 (innovator or creator)  
86, 89
- 勞動 (labor) 132
- 散發性的 (divergent) 208
- 普羅米修斯 119-120
- 智識 (intelligence) 118
- 結構 51, 58-59, 70, 82, 87, 90-92, 97,  
100-101, 103-106, 113-114, 117,  
123-125, 142, 167, 170, 174, 195,  
213
- 「結構—行動」二元論 101
- 結構化理論 (structuration theory)  
104
- 結構社會學 51, 195
- 絕對王權 (absolutism) 9
- 善解 (good sense) 11
- 華滋華斯 (Wordsworth) 75
- 著碼 (encoding) 102
- 超越 (transcendence) 142
- 量化社會學 3
- 階序 (hierarchy) 95-96, 140-143,  
159, 161
- 黃金麟 178
- 黃順二 183
- 黃毅志 178
- 集體性 (collectivity) 93-94, 99, 102,  
105, 110, 113, 115
- 集體意識 32, 47, 49-51, 64-67, 70, 92-  
93, 98, 117, 154, 192
- 集體感應力 (collective sensibility)  
64
- 集體類型 (collective type) 42, 45-51,  
66
- 十三劃
- 順從 (conformity) 163, 185
- 傳統 (traditional) 86-87
- 傳統 (tradition) 112
- 意志 (will) 28, 33, 118, 139, 156,  
163
- 意指 (signified) 16, 34, 42
- 意符 (signifier) 15, 68, 70
- 意義妥當性 (meaning adequacy) 52,  
54, 59-60, 71
- 意識形態 (ideology) 19, 35, 37-38,  
71, 74, 96, 112, 119, 135, 139, 142,  
185, 187
- 想像的制度 (imaginary institution)  
119
- 新部落主義 (neo-tribalism) 64
- 新諾斯替派 (neo-Gnostics) 75
- 會通人 (l'homme clair) 26
- 概化媒體 (generalized media) 102
- 概化整合 (generalized integration)  
113
- 概念親族 (conceptual kin) 112
- 概率 13-14, 18, 25-26, 31, 44, 47, 51-  
52, 58
- 溝通理性 172
- 準對話式 (quasi-dialogical) 115
- 禁慾主義 (asceticism) 86
- 經驗主體 (empirical subject) 139
- 義務 (obligation) 154
- 群體 6, 45, 47
- 群體生活 (togetherness) 172
- 葉秀珍 178, 180
- 葉啓政 4, 7, 45, 51, 55, 57, 59, 82, 98,  
101-102, 124, 138, 154, 164, 178,  
180-181, 195, 198, 207, 213
- 解碼 (decoding) 102
- 資本主義 84, 129, 132, 134-136, 138,



144, 151, 155, 158  
 道德 (morals) 39, 44, 48, 145  
 道德事實 10, 30  
 道德科學 (moral sciences) 10-14, 25  
 道德密度 (moral density) 11  
 道德統計 (moral statistics) 11  
 道德組構 (the moral constitution of group) 47  
 達爾文 (Darwin) 75  
 楊國樞 183, 188  
 楊懋春 177, 179-180, 183-184, 188

十四劃

預設 (presupposition) 11, 66, 112-113, 115  
 圖騰主義 (totemism) 82  
 實用主義 9  
 實用主義 (pragmatism) 118  
 實在主義—建構主義 (realism-constructionism) 196  
 實在可能性 (real possibility) 119, 198  
 實證主義 4, 27, 31, 50, 52, 195-198, 209-210  
 實證主義者 152, 193, 198  
 對反 (contrariety) 140-142, 158  
 徹底自由 (complete freedom) 171  
 慣性 (habituation) 3, 112  
 演化主義 (evolutionism) 75  
 種族主義 96, 143-144, 158  
 維持者 (maintainer) 86  
 聚合 (aggregate) 22, 33, 67  
 聚合性的 (convergent) 208  
 製造角色 (role-making) 110  
 語言體系 3  
 認識可能性 (epistemic possibility)

119, 160, 198  
 認識論 53, 55, 57, 101, 119, 138, 140, 144, 161, 164, 174, 209  
 認識論的斷裂 (epistemological break) 135  
 誤差曲線 (error curve) 5, 31, 35-36, 44, 105

## 十五劃

影響集團 189  
 德行 (virtue) 145, 147  
 數字雪崩 (avalanche of numbers) 26  
 標準差 (standard deviation) 3, 5, 15, 19, 24, 65, 98, 105  
 標準差 (standard error) 44  
 模倣競賽 (emulations) 113  
 潛在結構 (latent structure) 52  
 蔡勇美 178  
 蔡錦昌 198  
 熱望 (aspiration) 149  
 調停者 (mediator) 179  
 質化社會學 3  
 質疑力 (susceptibility) 107

## 十六劃

器官 (organ) 17  
 操作化 (operationalize) 6, 23-24, 97  
 整體性的 (holistic) 116  
 機率理論 9  
 機構 (office) 90  
 機構神才 (office charisma) 90  
 歷史質性 (historicity) 13, 36, 43-44, 56, 69, 71, 119  
 獨一定律 (uniqueness theorem) 194  
 積極自由 129, 169

隨制機制 (contingent mechanism)

159

默然知識 (tacit knowledge) 112

### 十七劃

優勢圖像 (dominant image) 196

應對力 (accountability) 107

擬像的權力 (power of simulation)

25

獲取角色 (role-taking) 110

環境 (E, environment) 98

龍冠海 179

隱私 (privacy) 171

### 十八劃

瞿海源 178, 183-184, 188

蕭新煌 177-178, 180-181

謝冷雪 178

謝徵孚 179

隱形學院 (invisible colleges) 210

叢集 (aggregate) 98

離散人 1, 2, 4, 7, 32, 38, 66

離散度 (dispersion) 3-5, 15, 20-21,

31, 33, 35, 37-38, 48, 58, 60, 62-63,  
65, 71

雙重束縛 (double bind) 130-131

### 二十劃

類型學 (taxonomy) 7, 8-9, 14

類範疇 9

類屬 (species) 33, 94

觸動 (motivated) 113

### 二十一劃

顧忠華 178

蘇國賢 180-181, 184, 210-211

屬性 (attribute) 5-9, 15-16, 65

屬靈主義 74

辯論文化 (culture of debate) 151

### 二十二劃

權力 (power) 25, 39, 113, 130

權力的擬像 (simulation of power)

25

權力集團 186, 189, 192, 196, 204, 206,  
208

權威 (authority) 86-88, 101, 130-  
131, 146-147, 159

變異量 (variance) 2, 5-7, 13-16, 49

變項 (variable) 3, 8, 15, 18-23, 35,  
40, 42, 49, 50, 55, 58, 61, 67, 97,  
105, 197

### 二十三劃

邏輯一致性 (logical consensus) 154-  
155, 160

驚奇 (surprise) 74, 77-82, 84, 89, 91,  
101, 117, 123-124, 159, 174

體系 (system) 1, 3, 17, 82, 89, 102,  
104

體系整合 (system integration) 154-  
155, 160

觀念論 75, 97-99, 112, 124