



當代

政治社會學

Contemporary

Political Sociology

洪鎌德 著

本書特色

當代政治社會學

本書以經典、現代與後現代的社會理論探討近三百餘年來西洋的政治現象，特別注意國家與社會、政府與市場、社群與社會、國族與歷史、個人與集體、結構與行動、事實與規範、理論與實踐之辯證互動。在討論康德、黑格爾、馬克思、韋伯、巴雷圖、舒密特等經典政治社會學家的宏觀學說之餘，特別注意到現代與後現代社會理論家對現代性與現代化的爭論。

其中尤以諾錫克、杜赫尼、帕深思、哈伯瑪斯、盧曼、紀登士、卜地峨、包曼、福科、德希達、布希亞、李歐塔、穆芙諸人政治社會學理論引發了當代思想界、學術界的矚目與評論。本書對上述西方主流派以及新馬、後馬的反主流思潮都有詳盡的析述與公允的評斷。此書除了以政治與社會為主軸，也旁及與融彙法律、經濟、科技、宗教、倫理與文化之諸子題，允為21世紀最新穎、最周全的社會科學通論，更是政治社會學介紹新知、擴大視野、瞭解全球化不可或缺的專門知識導引。

本書作者為國內外（尤其是德國、中國、港、澳、新、馬）知名的馬克思理論家，德、英、華文著作超過40部，終身致力於社會科學統合之教研工作，本書為其最近幾年來困思竭慮之力作。



五南文化事業

ISBN 978-957-11-7003-9



9 789571 170039

五南圖書出版公司



當代 政治社會學

*Contemporary
Political Sociology*

洪鑾德



國家圖書館出版品預行編目資料

當代政治社會學 / 洪鑾德著, --二版, --
臺北市: 五南, 2013.03
面: 公分
參考書目: 面
ISBN 978-957-11-7003-9 (平裝)
1. 政治社會學
570.15 102001550



1PR4

當代政治社會學

作 者 — 洪鑾德 (162.4)

發行人 — 楊榮川

總編輯 — 王翠華

主 編 — 劉靜芬

責任編輯 — 游雅淳

封面設計 — P. Design 視覺企劃

出 版 者 — 五南圖書出版股份有限公司

地 址: 106 台北市大安區和平東路二段339號4樓

電 話: (02)2705-5066 傳 真: (02)2706-6100

網 址: <http://www.wunan.com.tw>

電子郵件: wunan@wunan.com.tw

劃撥帳號: 01068953

戶 名: 五南圖書出版股份有限公司

台中市駐區辦公室/台中市中區中山路6號

電 話: (04)2223-0891 傳 真: (04)2223-3549

高雄市駐區辦公室/高雄市新興區中山一路290號

電 話: (07)2358-702 傳 真: (07)2350-236

法律顧問 元貞聯合法律事務所 張澤平律師

出版日期 2006年9月初版一刷

2013年3月二版一刷

定 價 新臺幣620元

本书中任何违反一个中国原则

的立场和内容词句一律不予承认

再版序

本書出梓於六年前，其間在台大、輔大、體大、交大都曾經權充教本使用，深受師生喜愛，而學術界與文化界也多予好評。2010春甚至被台大當局評為全校傑出著作之楷模，榮獲二十四萬元獎金，為個人著作生涯中的一大鼓勵。

這也是本人與五南出版公司合作之開端。其後由該公司陸續推出拙作《人本主義和人文學科》（2009）、《當代社會科學導論》（2009），以及《馬克思的思想之生成與演變——略談對運動哲學的啟示》（2010）。後面這本書出版之前，稿件先送國立交通大學人文與社會科學研究中心審核，成為「主要研究社群（二）——認同承認與政治」計畫下，佳作補助出版之對象。稍後本人由揚智出版社推出《全球化下國際關係新論》（2011）中涉及馬派的國際政治理論，也以改寫縮編的方式撰述一章，收入於五南新出版，而由台大副校長包宗和教授主編的《國際關係理論》（2011）文集裡，顯示作者與五南合作之密切。

去年本人年達七十四歲不得不離開服務長達二十年的台大國發所，不過仍在國立體育大學體研所與輔大哲學系兼課，講授運動哲學與馬克思主義。今春一個偶然的機會回到新竹故鄉的交大通識教育中心，替代一位中途離職的老師講解「社會學」與「歐洲文化導論」（係遠距視訊教學，連結台北、陽明和中央三大學）等課。本人之學經歷與著作引起交大通識教育委員會主委楊永良院長與中心主任黃美鈴教授的注意，向校長推薦為講座教授。經三級三審與校外著作獨立評審之程序，由校長吳妍華院士於2012年10月3日發出三年一聘之證書。此為本人繼台大連震東先生紀念基金會社經講座之後，所獲得的第二次講座，可謂本人學術生涯的另一高峰。對交大當局表示謝意，尤其感激楊院長和黃主任的用心。

本書經大量修正和補充之後，以新面目呈獻給讀者。負責修編之五南副總編輯劉靜芬小姐，過去的表現極佳，這次再版又要麻煩她花了不少心力與時間，在此再三表示最大的敬意與謝忱！此外，負責新版校對的編輯游雅淳小姐

ii 再版序

認真的修正和創意的更新，使本書展現新貌，尤令人感佩。

內子蘇淑玉女士對我身心的照顧無微不至，而她堅毅沈穩的性格，也是促成我活到老，學到老和寫到老的模範。此書二版也循例贈奉給她，以示感謝。

此外，這本書初版推出之際，孫女林詠恩剛滿兩歲，現為新加坡國小三年級生。其弟林升榮和表妹伍卓恩相繼來人間報到。我與內子終於享受含飴弄孫的樂趣。在感恩之餘，倍加珍惜黃昏的美麗與晚年的喜悅，是為序。

洪鎌德 誌於交大綜合一錯館640研究室

2012年11月16日

初版序

本書為作者獲悉台大當局與教育部通過本人延退的消息之後，奮力完成的著作。可能是作者教書生涯晚期的一部作品。因之，內心的喜悅、欣慰與感傷五味雜陳，一時之間無法說個清楚。

這本厚書是本人繼2001年出版的《法律社會學》（2004年再版）之後，有關專門性社會學（或稱社會學大範圍下的部門社會學）之深入探討。除了把政治社會學經驗與實證研究的兩百多年的歷史作一個描繪之外，還把這門學科的哲學源泉，亦即理論與實踐的問題加以分析。其中經典人物如康德、黑格爾、馬克思、托克維爾、韋伯、舒密特、巴雷圖、米歇爾等等之社會理論與政治學說，尤其憲政闡釋都分別敘述。至於政治社會學所涉及的社會科學哲學，亦即一般所稱呼的社會科學方法論，為目前國內外學者所重視、所爭論。它對這門學科有今日這般規模可謂影響重大，而討論的西洋尖端學者如胡塞爾、柏波爾、費爾阿本德、孔恩、舒慈等方法論都值得介紹，故一一列入。

接著本書最重要的當代各家之論述部分，包括諾錫克、杜赫尼、帕森思、哈伯瑪斯、盧曼、紀登士、卜地峨、包曼乃至福科，每人的學說都有專章解析與評論。由於當代馬克思主義衍生為正統馬克思主義、西方馬克思主義、新馬克思主義與後馬克思主義，故本書也藉專（第十三與十六）章加以析述，這還涵蓋現代理論家與後現代主義者對馬克思主義（特別是歷史唯物主義）的批判與重建在內。本書最大的特色為，比較與對照現代性與後現代性有關政治與社會之不同觀點和論述。不但詳細鋪陳，也加以深入析評，目的在彰顯21世紀政治社會學的旨趣與走向。

本書得以及時完成，得力於台大國發所提供人力（助理）與物力（研究室與電腦設備）的支援，令人非常感激。尤其感謝我的研究助理群（博士班廖育信、董倫銓、張鎮驛，碩士班李宜芳和張書榜，以及楊智元），以及東吳政治學博士曾志隆之協助。沒有他們熱心幫助，這本書無法提早呈獻在讀者面前。此外，本書得以在五南圖書出版股份有限公司出版，也是由於老友陳鼓應教授的熱心介紹與推薦，更感激該公司王秀珍總編輯與法政編輯室的主編詹岡璋小

姐及責編劉靜芬小姐等人給予的協助，在此再三申謝。

正如作者過去的書序都會提到我最好的一半蘇淑玉女士，沒有她的愛心、堅忍、諒解與支持，我今天可能一事無成。本書是獻給我的愛妻之小禮物。同時也為孫女林詠恩的兩歲生日備妥一份小小紀念品，希望她將來有一個更健康、更圓滿、更快樂的一生。

洪鎌德 誌於台大國發所

2006年6月30日

目 錄

■ 再版序	i
■ 初版序	iii
第一章 政治社會學的演變	1
一、政治社會學的主旨與方法	3
二、政治社會學的發展史	5
三、政治社會學與政治科學的關係	12
四、政治社會學研究的對象	15
五、政治社會學近期的動向	19
六、過去四十年間政治社會學的動態	22
七、西洋國家與社會演變的概述	27
第二章 政治社會學的淵源——理論與實踐之分合	35
一、前言	37
二、康德的主張	37
三、理論與實踐的爭議	42
四、黑格爾的看法	43
五、馬克思的析述	51
六、結論	57
第三章 比較馬克思與韋伯社會觀和民主論	59
一、馬克思與韋伯所處的時代——19世紀的德國	61

II 當代政治社會學

二、韋伯對馬克思主義和馬克思的看法	64
三、馬克思與韋伯論資本主義	69
四、兩人比較的小結與感想	74
五、馬克思論「真正」民主與抨擊西方代議民主	76
六、韋伯論西方民主	79
七、韋伯視代議民主的特徵為宰制與不平	81
八、韋伯論實質民主遭逢的困境	84
九、馬克思與韋伯民主觀的比較	87
第四章 憲法與社會——憲政主義的社會學分析	93
一、前言	95
二、霍布士專制統治與生態危機的克服	96
三、洛克的憲政主義學說與知識的擴增	97
四、孟德斯鳩三權分立說與第四權的角色	99
五、盧梭主權在民說與主權的多元分歧	101
六、康德道德學說與人性尊嚴的訴求	102
七、黑格爾的理性憲法與公民的政治教育	104
八、馬克思批判黑格爾國家說與其衍生的意涵	105
九、韋伯用馬基亞維利的君主論來修正自由派憲政主義	108
十、舒密特對自由派憲政主義的批判與政治敵我論	111
十一、海耶克論自由的憲法與民主體制的優越	113
十二、帕森思的體系論及部門憲法的引申	117
十三、哈伯瑪斯審議政治與溝通式的憲法觀	120
十四、結語	122
第五章 當代政治社會學方法論上的爭議	127
一、社會科學與方法論：定義、範圍、論題	129
二、哲學與科學的分合	132
三、現代科學哲學的萌芽與茁壯	134

四、邏輯實證論與邏輯經驗論	136
五、柏波爾謬證法的貢獻	138
六、孔恩論科學革命及其學說的影響	140
七、費爾阿本德與「什麼都行！」	143
八、解釋性的社會哲學與現象學運動	146
九、舒慈的社會現象論	149
十、高達美的詮釋學	151
十一、卜地峨的反思社會學	154
十二、福科論知識與權力之學生關係	157
十三、結論	160
第六章 諾錫克的政治哲學與政治社會學.....	167
一、前言	169
二、諾錫克的生平與著作	170
三、無政府與自然狀態	174
四、個人的天賦權利	175
五、授權的公道論	176
六、國家的角色和職權	177
七、起碼的國家是令人振奮著迷的烏托邦	179
八、結論與評估	181
第七章 杜赫尼論集體社會行動.....	187
一、前言	189
二、杜赫尼的生平與著作	189
三、杜赫尼社會研究的目標與學說大要	192
四、結論與評估	201
第八章 帕森思論社會、政治與法律.....	207
一、生平與著作	209
二、早期的社會行動之結構學說	213

三、帕森思中期的社會體系論	216
四、法律是社會的次級體系	219
五、晚期有關社會的演化，其終極為美式的自由與民主	222
六、帕森思社會理論與政治學說的評價	226
第九章 哈伯瑪斯的社會體系論、法律觀與審議民主說.....	233
一、哈伯瑪斯的生涯與著作	235
二、哈伯瑪斯論公共論域及其變遷	238
三、溝通理性與溝通行動	240
四、生活界與體系界的掛鉤與脫鉤	243
五、法律、道德與民主之關聯	245
六、哈伯瑪斯對現代社會種種危機的指明與批評	250
七、論述倫理與審議民主	253
八、對《事實性與有效性》一書的批評	257
第十章 盧曼的體系論與政治學說.....	263
一、盧曼的生平、著作與文風	265
二、盧曼早期的社會體系說	269
三、盧曼後期的自生體系理論	271
四、後現代社會是一個功能歧異的社會體系	273
五、當代社會的政治系統	275
六、法律與政治的關係	278
七、福利國的危機	282
八、政治引導與社會演展	284
九、結語	287
第十一章 紀登士論後傳統的社會與生活政治.....	293
一、前言	295
二、紀登士的生平與著作	296
三、思想淵源與批判對象	299

四、結構兼行動理論	305
五、紀登士政治社會學學說	314
六、現代性與後傳統的研討	319
七、生活政治的浮現	321
八、結論與評估	323
第十二章 卜地峨的政治社會學簡介.....	331
一、前言	333
二、卜地峨的生平與著作	334
三、知識場域與學術淵源	337
四、社會學說概略	339
五、結論與評估	352
第十三章 當代政治社會學家評歷史唯物主義.....	359
一、前言	361
二、作為經典傳統之一的馬克思主義	362
三、紀登士肯定馬克思的貢獻	363
四、紀登士批判的概覽	365
五、功能論的批判與修正	367
六、化約論的批判與補充	368
七、進化論的批評與匡正	370
八、其他的批判與多元理論的揭示	372
九、紀登士析述的評估與小結	374
十、哈伯瑪斯批評與重建唯物史觀	376
十一、卜地峨論象徵性的資本	381
十二、福科學說與馬克思主義	382
十三、布希亞對馬克思主義的批判	384
十四、李歐塔抨擊馬克思主義	386
十五、結論	389

第十四章 後現代社會理論與政治闡釋——包曼學說之析讀	397
一、後現代性的社會學與後現代主義者的社會學	399
二、後現代的過程	402
三、後現代性的界定	403
四、理論解放的條件	405
五、後現代理論的主要信條	407
六、後現代的政治	413
七、後現代的倫理	419
八、包曼的政治社會學	422
第十五章 福科後現代的社會觀與政治論	433
一、福科的時代、生平與著作	435
二、福科關懷政治的因由與背景	436
三、福科系譜學的政治觀	439
四、什麼是政治？	444
五、政治哲學與規訓	446
六、權力與知識的雙生關係	449
七、治理、牧師權力與國家理性	451
八、生物學政治與政治理性	454
九、福科政治學說的評估	456
第十六章 當代政治社會學的概況與前瞻	465
一、當代政治社會學的議題	467
二、全球化的政治、社會、文化等問題	468
三、當代馬克思派的主張	471
四、後馬的社會學說與政治觀	479
五、政治社會學當前的任務與未來的前瞻	491

參考書目.....	501
外文書目	501
華文書目	534
引得.....	539
人名引得	539
事物引得	550
英文目錄	559

圖目錄

圖1-1	西洋古代的國家與社會	29
圖1-2	西洋中古國家與社會的素描	29
圖1-3	西洋近代國家與社會	30
圖1-4	近現代工業革命產生以來的民族國家與資本主義社會	30
圖1-5	現代先進工業國家與資本主義社會	31
圖1-6	現代與後現代國家與社會關係之互動	31
圖4-1	帕森思社會功能圖	118
圖4-2	法律功能上的無上命令	119
圖4-3	各種公私法律的功能	119
圖4-4	憲法各部門的功能	119
圖4-5	憲法與社會——部門憲法發展的可能性	119
圖8-1	帕森思社會總體之三個要素（次級體系）	216
圖8-2	社會體系四大功能	219
圖8-3	法律體系功能上的無上命令	221
圖9-1	哈伯瑪斯體系界對生活界殖民示意圖	253
圖9-2	合理的政治意志形成之過程模型	254
圖9-3	哈伯瑪斯審議的民主簡圖	255
圖10-1	盧曼心目中的政治體系圖	278
圖10-2	法律體系與政治體系之雙重交換圖	281
圖11-1	行動 = 遵守規則和對外界干預的活動	307
圖11-2	行動者	309
圖11-3	結構與行動之關連	311
圖11-4	社會體系中的制度化實踐（結構的雙重性）	312
圖11-5	結構兼行動理論各要素之關聯	314


表目錄

表1-1	政治社會學的概述	32
表2-1	康德、黑格爾與馬克思對理論與實踐不同的看法	58
表3-1	馬克思與韋伯的比較	90
表4-1	西洋重要哲人對憲政主義之詮釋	124
表5-1	現代與當代幾位大師有關政治、社會、文化方面，涉及方法論 部分扼要觀點.....	163
表6-1	諾錫克政治哲學與政治社會學大要	184
表7-1	杜赫尼集體社會行動論簡述	202
表8-1	帕森思政治社會學扼述	231
表9-1	哈伯瑪斯的學說概述	259
表10-1	盧曼政治社會學簡述	289
表11-1	紀登士的政治社會學摘要	326
表12-1	卜地峨政治社會學扼述	354
表13-1	紀登士對歷史唯物論批判之大要	366
表13-2	紀登士對社會形態的分門別類	370
表13-3	當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要	390
表14-1	後現代社會學與後現代主義社會學之比較	401
表14-2	現代主義與後現代主義重要概念比較	404
表14-3	後現代理論的要點	411
表14-4	後現代政治	417
表14-5	後現代的倫理	421
表14-6	包曼政治社會學摘要	431
表15-1	福科論權力、治理與政治	460
表16-1	當代政治社會學的概況	496

第一章

政治社會學的演變

第一章 政治社會學的演變

- 一、政治社會學的主旨與方法
 - 二、政治社會學的發展史
 - 三、政治社會學與政治科學的關係
 - 四、政治社會學研究的對象
 - 五、政治社會學近期的動向
 - 六、過去四十年間政治社會學的動態
 - 七、西洋國家與社會演變的概述
- 

一、政治社會學的主旨與方法

政治是管理眾人的事，也是公民在國家範圍內涉及公共論域的事務，更是政治人物為了追求權力、地位、利益所展開的競爭與決戰。政治是涉及每個人日常生活的重大事項，拿破崙、俾斯麥甚至視政治為吾人的命運。以日常社會的經驗來看待政治，無疑地要持政治的社會學觀（sociological perspective on politics）（Schwartz 1990:1-2）。事實上，如以社會學的理论來闡述政治現象，吾人便得到政治社會學。

一度擔任過西柏林自由大學教授的史丹默（Otto Stammer 1900-1978），在1955年為政治社會學所下的定義為：政治社會學（*Politische Soziologie*）是一種現代的科學，它所涉及的為社會的先決條件與結果現象（*Folgerscheinungen*），並且尚涉及現存世界各民族與各國政治秩序的結構，與政治秩序的影響關係。它所專心致志的是對社會與政治的現實作仔細的分析，並盡力指出結構的（*strukturelle*）與功能的（*funktionale*）變動，這種變動乃現今政治生活的特色（Stammer 1966:277ff.）。

到了1969年，史氏為《社會學辭典》所撰寫〈政治社會學〉一文時，其觀點已略有修改，他稱：政治社會學所涉及的是政治行為的社會性或社會心理方面的前提，以及現世各國不同政治體制的結構與影響關係。其旨趣在於考察：（1）社會群體的經濟措施、社會結構、意識形態和行為模式；（2）政治秩序與政治事象之間的關係〔即政治社會學之主旨在考察上述（1）與（2）的關係〕（Stammer 1969:815）。

依據李普塞（Seymour Martin Lipset 1922-2006）的看法，政治社會學所要致力研究的重點是：造成民主政治的社會條件底分析。民主政治不僅是政權和平轉移的一種政治，亦即各種社會勢力相輔相成的政治，而且是社會利害不一致的團體間相激相盪的政治。在民主政治當中，權力的轉移不需藉流血革命來完成。相反地，是政黨間和平地輪替執政，在野者固然應該服從在朝者的政策決定，在朝者也應該尊重在野者的意見，彼此在和諧中求取共識（consensus，協調一致）。

但另一方面，民主政治卻保障個人或團體有發揮才能和抱負的機會，讓人民有經由合法的競爭而獲取權力的可能。人與人之間固然發生競爭，而政黨與

政黨之間更為了獲取政權實現政綱，不能不發生抗衡，這種爭執（conflict）或分裂（cleavage）不僅無損於民主政治的穩定性，反而是推動民主政治進步的動力，也是醞釀社會與機構的統合（integration）不可或缺的酵母。事實上，共識乃是在爭執之後，大家互相妥協讓步的結果。因此政治社會學不僅研究民主政治的社會條件，尚且更進一步把它的注意力放在爭執與協和這兩個問題上面。換句話說，亦即研究民主政治之社會因素的相激相盪和相輔相成（Lipset 1960:21-22）。

雅諾維茲（Morris Janowitz 1919-1988）也認為政治社會學的著作中，有兩個顯然相反的知識傳統。廣泛地說，政治社會學所研討的：在社會各個建構的部門中「權力的社會基礎」，亦即社會層化（social stratification）及社會層化的結果之模式¹，這是闡明社會組織和社會變遷特殊的研究途徑。另外一種相反的研究傳統，亦即比較狹義的看法：是把政治社會學的焦點，集中於政治群體和政治領導的組織性分析上。依據此一觀點，政治社會學的核心，是在研究有形與無形的政黨組織，以及這類組織和政府的人事制度或官僚體制（governmental bureaucracy）的關連，或政黨和法律體系，或政黨和利益團體以及與選舉的關連等等。

這個研究法無異為制度的或組織的觀點之表現。因此在雅諾維茲的眼中，政治社會學的主旨隨研究方法之不同，而分為「社會層化的」以及「制度的」兩種，而以卡爾·馬克思和馬克士·韋伯，為這兩派政治社會學的鼻祖。後來這兩派各有所修正，如社會階層說變為「利益群體」（interest group）說，政治制度說變為「社會緊張」（societal strain）說。前者以群體追求利益發生衝突而形成政治，後者認為政黨乃是適應社會緊張情勢的機制（Janowitz 1968, 12:298-299）。

事實上，政治社會學所要檢討的對象是對政治生活作宏觀社會學（macro-

¹ 依據古鮑（John F. Cuber）和康克爾（William F. Kenkel），社會層化為「各種不同特權層層相丑之模式」。此種層化包括一社會各分子間不平等的權力和特權，以及職務和責任之分配。換言之，所謂社會層化，如梅耶（Kurt B. Mayer 1916-2007）在《階級與社會》一書中所說的，乃是一種差別體制，包括「社會位置高低層系，各社會位置的佔據者，在社會性的重要方面，彼此以上下或平等相對待」。社會層化有兩種主要形式階級和喀斯德（class and caste）。科尼格博士著，朱岑樓譯：1962，（社會學），台北：協志工業叢書，第209-210頁。

sociology) 的剖析，研究政治體 (Polity) 內外各種勢力的運作，俾限制、促進、改變社會的變遷 (Lehman 1977:ix)。

政治社會學所使用的方法除了舊式評估文件的方法之外，就是使用經驗社會研究的技術，俾達到精確與客觀的地步。儘管培根 (Francis Bacon 1561-1626) 極早便倡導觀察法與實驗法，但其後數世紀中，人文與社會科學鮮少應用他這些方法。直至20世紀初葉，湯瑪斯 (William I. Thomas 1868-1928)、派克 (Robert E. Park 1864-1944) 和杜威 (John Dewey 1859-1952)，方把經驗的研究技巧發展成為精緻的工具，特別是1930年代的市場調查和意見調查，給予經驗的社會研究一大推動力 (參考本書第五章)。

政治社會學因為藉經驗的社會研究技術之助，而豐富其內容。過去為科學所無法探測的事物，現在已可求得，例如對政治行為的心理決定因素之探測便是。經驗的社會研究之技術 (洪謙德1969a:7)，能夠獲得有關個人主觀的事實之訊息，例如意見、態度、知識、動機、一般看法、反應方式、立場與意識形態等；也可以提供社會行為、生理及物質的資料。當政治社會學者在探究選民的行為時，便可應用詢問法，當他想要瞭解黨團的本質或人事制度時，便可應用觀察法。至於瞭解政治的思想體系或意識形態時，便可藉內容分析法之助以完成之 (Lange 1966:19-22)。

二、政治社會學的發展史

李普塞認為，政治社會學是在宗教改革和工業革命的危機呈現時產生。17世紀時專制君主與新興市民階級的裂痕愈來愈深，隨著傳統社會的崩潰，社會與國家的不同，庶民與公民的分別，也漸漸為人所知。關於社會與國家的不同，庶民與公民的分別，乃是對於國家的正統或法統 (legitimacy) 發生懷疑的結果。當時有人開始懷疑國家正統的存在，有人則根本否認這正統本身。

布丹 (Jean Bodin 1530-1596) 在16世紀末首倡國家主權說，認為在國境內，沒有任何制度比國家更具威權的，也就是說：國家的主權為超越於國家法律之上，對市民與下屬而言是至高無上的權力。布丹嘗試在國家與教會爭執中支持國家的觀點。

其後霍布士 (Thomas Hobbes 1588-1679)、洛克 (John Locke 1632-

1704)及盧梭(Jean Jacques Rousseau 1712-1778)等,各嘗試以其特殊方式去解決一個基本問題:即怎樣填平國家與社會之間的鴻溝?18與19世紀政治社會學的開山鼻祖,像聖西門(Claude Henri Saint-Simon 1760-1825)、蒲魯東(Pieme-Joseph Proudhon 1809-1865)和馬克思是站在社會立場,主張限制國家的權力,或把國家置於社會的控制之下,甚至取消國家。但另外一批思想家像黑格爾(Georg Wihelm Friedrich Hegel 1770-1831)和馮士坦(Lorenz von Stein 1815-1890)等,卻主張將社會隸屬於國家主權之下。

當然初期的政治社會學者不管是站在社會的立場,或站在國家的立場,在解決這一問題時都犯有錯誤。他們的錯誤在於曲解國家與社會為互不相關,彼此相互獨立的組織體。今日的政治社會學者卻認為國家為諸種政治制度之一,而政治制度又為社會制度之一。研究這類制度之間的關係,就要應用一般社會學,而研究政治制度與其他社會制度的關係,則有賴政治社會學之助力。儘管國家與社會孰重孰輕的問題已成過去,但直至今日,政治社會學卻把爭執和協和看成辯論的主題(Lipset 1965:81-83)。

在政治社會學史上,開拓這門學科最早的思想家除了前述人物,特別是馬克思和韋伯之外,還有托克維爾(Alex de Tocqueville 1805-1859)和米歇爾(Robert Michels 1876-1936)比較突出。

(一) 馬克思和托克維爾討論階級的衝突與協和

自從法國大革命之後,關於階級之間的關係是否鬥爭或協和一問題,成為聚訟紛紜的爭論焦點。當時的革命者自然是主張階級鬥爭,而保守分子則主張維持社會的穩定。馬克思是把鬥爭看成研究政治的主題;反之,托克維爾則視民主政治包含衝突與協調兩種勢力的均衡。對馬克思而言,一個複雜的社會其特徵或為經常的衝突,或為經常的妥協,而不可能是兩者的合一。他視衝突和協調是互不兩立的排他事項,看不出這兩者有走向均衡的趨勢。在他的眼中,原始的人類以及未來烏托邦的世界(所謂的共產主義之社會)是和諧的、圓滿的。但目前的世界卻仍舊充滿矛盾和鬥爭。他理想中的未來世界並不是建構化的民主,而是一種無政府的狀態,甚至國家的角色也告消失,社會分工的原則也完全失效。人們可以各盡所能各取所需,既可逍遙漁獵,又可以當牧人或批評家(Marx 1947:22; CW 5:47; 洪謙德 1997b: 307-345)。顯然馬氏是企圖藉這種學說來解決人與自然的對峙,也想藉此來解決人與人之間的衝突(Gurvitch

1948:25)。

馬克思對經驗的政治分析如有所貢獻，那麼他的貢獻並不在倡導階級鬥爭或社會層化之上，亦即不在生產方式決定社會關係一觀念之上，而毋寧為他對政治制度的看法。他認為政治制度是從社會層化的模式中衍生出來的，研究政治社會學等於研究社會結構，或等於後世所稱的「巨視社會學」(macro-sociology或譯為「總體〔宏觀〕社會學」)，與「微視社會學」(micro-sociology)相對立。不過他這種把政治事件簡化為社會的產品，而無視於政治制度對社會變遷的影響，頗遭後來政治學家與社會學家的批評(Janowitz 1968:299；洪謙德 1997b: 347-382)。

由是可知馬克思主張，凡在共產主義的統治下，沒有民主存在的餘地或必要。因為社會不是充滿爭執，便是充滿和諧。充滿爭執的社會固然不符合人的尊嚴，故必須剷除；反之，充滿和諧的社會，既化除了爭執，自然也無需民主制度，亦即無需對抗政府專權的制度，也無需三權分立，無需法治，無需人權憲章，只需無政府的狀態即足。這些論調反映了馬氏的素朴與憧憬(姜新立 1997: 97-100；洪謙德2000: 354-383)。

乍看一下，托克維爾的理論與馬克思相似，都是強調社會各單位的團結一致，以及各單位之間爭執的必然性(對馬克思而言，社會單位為階級；對托克維爾而言，社會單位為地方團體或自動的組合)。可是托氏有異於馬氏的地方為：主張社會單位之間既可維持政治分裂，又可同時維持政治協調。例如美國的聯邦政府與各部政府之間，總統與國會之間，他們各有其獨立的職權，但彼此卻常陷於對立或緊張的狀態，而不得不互相倚賴，甚至經由政黨的協調而連繫在一起。總之，他們之間存有一種機械作用，目的在創設和維持協和，俾使民主體制得以維繫不墜。

托氏對於多元政治制度的研究，係源之於他對現代社會傾向的理解，儘管托氏為19世紀前葉的人物，但他對世界潮流的認識和預想，竟是毫釐不差，十分精確，這不能不令後代的人萬分敬佩。他認為工業化、人事制度化和民族主義的興起，可使低層社會的民眾跨越政治的門檻，從而參與政治的活動。但同時，也促成地方權力中心的崩潰，而使權力慢慢集中於國家巨人的身上。托氏甚至懼怕社會的衝突，會慢慢隨著一個權力中心——國家——的崛起而消失。因為屆時恐怕再也沒有強而有力的制度，足以與此具有絕大權力的國家相抗衡了(De Tocquville 1966:9-11)。

托氏也擔心：隨著群眾社會的來臨而使協和一致慢慢消失，因為個人一

且孤立地成為全社會的一個原子，而不再隸屬於任何具有政治勢力的社會單位時，便會喪失對政治參與的興趣，而單純地接受政權所下達的命令。漠然不關心（apathy）破壞了協調一致，而漠然不關心又必然是工業化與人事制度的社會產品，它是群眾對國家所抱持的必然態度。這點與雅諾維茲的看法一致，蓋雅氏稱收入低微的社會階層，對政治常抱漠然的態度。在托氏有關美國的考察裡頭，他發現有兩項制度可以對抗這種國家集權的弊端，亦即地方自治與自動結合的團體。這兩種制度中隱然包含有維持民主政治趨向穩定的因素。這兩種制度阻止了權力的集中而創造嶄新的，以及自主的權力中心，並訓練未來的反對黨領袖，使他們具有政治技巧（*ibid.*, 321）。

馬克思談到宗教問題時，視之為受苦受難的勞動階級之呻吟，也是「民眾的鴉片」，是欺騙低層社會與貧苦大眾的手段，是一種機械作用，目的使他們麻醉，使他們安分認命，並且阻止他們看清社會的不平，也阻止他們認識本身真正的階級利益。托克維爾相反地卻認為隨民主政治的自由，宗教信仰的需要會愈來愈迫切。政治制度愈少強迫或獨裁，人們愈需要一種精神慰藉，一種神聖的信仰，用以限制統治者和被統治者的逾越行為（參考洪謙德1998b，第十二章）。

（二）韋伯與米歇爾討論人事制度和民主政治

在考察社會的分裂（或衝突）與協和時。我們提及馬克思和托克維爾。可是當我們把注意力轉到人事制度（官僚體制）的研討時，就要想及馬克士·韋伯和羅伯特·米歇爾。原來社會的協和或分裂，與人事制度之間的關係是相當密切，因為人事制度是創造並維持協和關係的主要手段，但它同時也是瓦解統一，形成衝突的重要源泉。

馬克思和托克維爾對階級衝突與協調方面意見的分歧，如同韋伯和米歇爾（對經由人事制度而產生的價值底實現和破壞）的意見之不一致，反映了工業革命以後一段時間裡，社會思想的分歧，也反映社會思想力求與社會事實相適應的情形。19世紀有很多社會哲學家，擔心工業革命對社會可能會產生分崩離析的作用。很多人如同馬克思，相信政治與社會的穩定不可能蘊涵或固著於城市化的工業社會之中。蓋工業社會中經濟的競爭與利益的追求是那麼劇烈，以致社會或政治的安定成為不可能。是故這些社會思想家，希望能建立一套更具道德效果的社會體系來。

反之，20世紀的社會思想家，特別是韋伯與米歇爾，已撇開討論經濟制度和社會制度的關係，亦即不把資本主義的修正或摧毀看成解決問題的關鍵所在，而是把注意力集中於人事制度，或社會及政治底條件之上。由於很少人相信我們可以返回資本主義形成前的小生產者的社會裡，因此20世紀討論的問題為：在人事制度盛行的社會中，哪一類的社會設施能夠屹立不倒？換言之，韋伯發現現代國家的興起有使政治擺脫經濟與社會結構之勢，亦即政治設施可以直接而單獨成為社會學研究的目標。因此雅諾維茲認為政治發展到韋伯時代，儘管可以被視為社會層化鬥爭的結果，但進行鬥爭的「利益群體」（interest group）已不限於經濟的，而是職業的、組織的、種族的，乃至宗教的利益群體之爭。政府的人事制度與官僚以及政黨，以新階級的姿態出現，而成為利益群體的一種（Janowitz, *ibid.*, 299）。韋伯與馬克思意見相左的地方是他強調社會的結構，以備政治分析之用（洪謙德1998b：26-39）。

早期反對馬克思學說的人曾指出，社會主義縱然有實行的可能，也無法消滅社會主義所攻擊的種種社會弊病。韋伯與米歇爾為這群批評馬克思主義中的先鋒。他們兩人指出：研究現代政治最重要的，不是重視資本主義或社會主義的問題，而毋寧為研究人事制度和民主政治的關係。韋伯認為，官僚與人事制度化（*Bürokratisierung*）為現代理性生活秩序中不可或缺的元素，並且它是潛存於現代社會制度的形式之中（Weber 1964:703-738, 1059ff.; Weber 1924:493-518；洪謙德1998b：34-37, 91-93, 164-183；高承恕1988：140-143；張家銘1987：16-20；吳庚1993：81-91）。

韋伯對人事制度的興趣主要不在政治方面。由於他相信官僚與人事制度的茁壯，為造成高度工業化社會的先決條件，因此他把官僚制度看成制度變化中最重要之源泉之一。帕森思（Talcott Parsons 1902-1979）遂稱：「粗略地說，人事制度之於韋伯，何異階級鬥爭之於馬克思，也不啻是競爭之於宋巴特（Werner Sombart 1863-1941）」（Parsons 1937:509）。無論如何，韋伯是認為，官僚與人事制度化對民主社會的統合與集成，具有正面的作用，不過卻也因這樣講究理性化，造成現代人陷身於理性化的「鐵籠」中。例如人們在法律與官署前的平等，和以能力與貢獻作為選拔人才與升遷人才等等的標準，都是官僚制度可取的一面（洪謙德1998b：33-37, 92-94, 125；黃瑞祺 1996：192-193）。

在談及民主社會的實際運作時，韋伯認為政治家——贏取選民支持的從政人物——所面臨的最大問題是如何控制法律的施行。因為「日常的政務

是操在官僚手中，甚至競選的勝利或議會的辯論，乃至政策構成（decision-making）都會化為烏有，假使吾人不能有效地控制行政實踐的話」（Bendix 1960:433）。

但另一方面，韋伯對於建立在民主和自由之上的人事制度底日漸茁壯，不免憂心。他像托克維爾一樣擔憂超國家權力的產生，必然造成法治的沒落。就算社會主義有實現的可能，也必然是官僚權威的伸張。官僚政治勢必深入社會每一角落，造成「官僚獨裁」的結果，而不是什麼「無產階級的專政」。

米歇爾指出寡頭政治——政府由一群少數人把持，並由他們指定繼承人——必然出現在比較大的團體裡，這就是他所稱的「寡頭壟斷鐵律」（*das eiserne Gesetz der Oligarchie*）。他在分析政黨與工會時指出：規模較大的團體有些內在的因素，這些因素造成它們在技術上，脫離絕大多數的成員的控制（Michels, 1957）。這是由於「群眾缺乏機動性」（*Immobilität der Massen*），而領導者具有「權勢慾」（*Geltungsbedürfnis*落實的需要）的緣故。新的領袖人才由於善體察時勢而俟舊領袖沒落時乘機崛起。他早看出社會黨統治的社會中，此一政黨裡頭的寡頭統治，如何伸展其勢力至整個社會的每一角落，並緊密地控制社會中的成員。

另一方面，他又指出：第一次世界大戰前的德國社會民主黨，由於缺少上層社會的領袖，致中產階級不把該黨看為合法的反對黨。由此說明政黨的領袖應該來自社會的各個階層，而不能只反映或代表某一階級的利益，這是維持民主的政治制度所必須的（Michels, 1925）。米歇爾在他1927年米蘭出版的《政治社會學講義》（*Corso di sociologia politica*, Milano, 1927）一書中，主張一個由代表民意而具有「卡里斯瑪」能力的（*charismatisch*，或稱「魅力的」、「神賜的」，此名詞為韋伯所倡用），領袖來推動代議政治，他這一思想不啻為法西斯主義鋪路，實令人不無遺憾。韋伯與米歇爾對人事制度兼官僚體制分析的理論，加上馬克思與托克維爾對衝突及協和的看法，便構成現代政治社會學的主幹（Lipset 1960:24-30; Lipset 1965:84-91; Bendix and Lipset 1957）。

（三）政治社會學的近期發展

郎額（Max Lange）則與李普塞的觀點有異，他認為政治社會學當做專門性的社會學是在20世紀30年代，已發展至相當程度的產品。不過他也指出，在政治社會學誕生以前，社會學並非不致力於分析政治現象；相反地，

當社會學於工業社會初誕生時，由於企圖解釋社會發展的規律，而賦予政治活動以新的意義。當時社會學者不僅視社會為自我發展之物（*Etwas Sich-Eitwickelndes*），而且他們懷抱有改變社會的意願。因此早期社會學與社會主義有密切的關連（特別是社會學的鼻祖，孔德Auguste Comte 1798-1857）。而第二代的社會學家如史賓塞（Herbert Spencer 1820-1903）則衛護資本主義的價值，至於馬克思所主張的「科學的社會主義」，更是激進的政治思想。總之，早期的社會學是一種「全體的社會學」（*Totalitätssoziologie*），企圖解釋並改變社會的整體。在這種全體社會學盛行下，部分學科的政治社會學自然無從誕生。因此，嚴格地說，只有當社會學被視為經驗的個別科學（*empirische Einzelwissenschaft*）時，政治社會學方才有獨立發展之可能（Lange 1966:1-4）。

在1930年代初，由於世界經濟危機的發生，以及羅斯福總統大力撲滅危機而採用「新政」（New Deal），美國的社會科學特別是政治社會學，乃大為發達，這不啻是對當時情境的一種反響。蓋當時福利國家的思想以及日漸顯明的人事制度，以雷霆萬鈞之力改變了美國傳統的民主政治之面貌，新大陸的這種情勢，剛好產生在舊大陸法西斯獨裁思潮橫決氾濫的時代。當時美國自由主義之知識分子毅然迎擊時代的挑戰，力圖挽狂瀾於既倒，遂有拉斯威爾（Harold D. Lasswell 1902-1978）為代表的美國政治學派的興起，彼等力求政治社會學與政治科學的合流。拉氏有異其師梅廉姆（Charles E. Merriam 1874-1953）而轉向政治實際，並挑起當時美國社會學界理論與經驗研究的論爭。他的作品〈政治，何人獲取何物，何時以及如何？〉（“Politics: Who Gets What, When, How?” in: *The Political Writings of H. D. Lasswell*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1951），對於社會學的影響（較勝於對政治學）至深且鉅。及至希特勒掌權，德國的知識分子備受荼毒，很多社會學家與政治學家被迫棄置故土，而移徙英、美，於是產生實驗主義與新實證主義的結合（洪鍊德1969a：2, 4; 1998b:71-96），為此我們進一步要討論政治社會學與政治科學的關連。

三、政治社會學與政治科學的關係

(一) 政治社會學與政治科學的異同

史丹默視政治社會學為社會學與政治科學的聯繫橋樑，它一方面是社會學的一支，應用社會學理論與系統性的觀點；他方面又因其研究的對象為政治現象，遂進入政治科學複雜的研究範疇中（Stammer 1969:815）。

李普塞把政治社會學看作和政治學（political science）不相同的科學。它們各有其歷史淵源。如前所述，西歐16、17世紀隨著專制王朝的式微，學者首次發現國家與社會之間存有一大裂痕。因為袒護國家或社會的意見分歧，而轉成對政治學和社會學的不同看法。換言之，支持國家與支持社會的學者底分別，轉變成今日政治科學與政治社會學的分別。政治科學成為專門研究國家事務的學科，它肯定政治制度存在的價值；另一方面社會學—特別是政治社會學—則強調社會的衝突與變遷。進一步來說，政治科學所牽涉的為「公共行政」，或如何使政府的組織發揮更大的效果。政治社會學則重視「人事制度」（或官僚體制），而特別強調制度內存在的緊張與壓迫的現象。政治科學家雖然討論意見一致或分裂，但社會學家至今仍多注意造成分裂的條件，而比較少注意造成政治協和，或共識的條件（Lipset 1965:83·84）²。

又政治科學考察權力的分配與行使，而政治社會學則視此等制度（權力結構）為既存事實。前者出發點為國家；後者的出發點為社會。我們尚可以說政治科學包括了政治社會學，蓋政治科學的主要部門有：（1）政治哲學；（2）政治社會學；（3）內政與比較政治；（4）國際政治；（5）社會政策與經濟政策；（6）文化政策與政治教育學（Kindermann 1963:20n）。

與李普塞意見相反的是法國政治學者杜維惹（Maurice Duverger 1917-），他認為政治科學與政治社會學兩個名詞，「一般而言為同義字」，亦即相同的意思（Duverger 1967:24）。

沙托里（Giovanni Sartori 1924-）則持異議，他認為社會科學的進步，在

² 以上參考Lipset, 1965:pp.83-84; 關於國家與社會之不同，尚可參考R. Bendix (ed.), 1968, *State and Society, A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston一書。

於社會科學知識的擴張和專精，亦即政治科學和社會科學各有其研究的對象和領域。科學的圖像就需藉一些「既存因素」(givens)的配合來展現。所謂的「既存因素」，是指一些固定而附屬於問題的本身中，對研究的問題沒有緊密的(proximate)，而只有些微的(distal)影響力。例如經濟學者要假定政治的結構為既存的事實；同樣地，社會學者也把政治的結構看成既存事實。同理，政治學者則把社會結構當做既存事實看待。不管是經濟學、社會學或政治學，都將其觀點貫注在特定的一組變項(variables)之上，而將其他的因素(factors)假定為外在的、無關宏旨的事物，這便是所謂的科學分工策略(division of labour strategy)。因此社會學的獨立變項(原因、決定因素或動力)主要是社會的結構；政治科學的獨立變項(原因、決定因素或動力)，主要為政治的結構。儘管有這種分別，沙氏希望政治學與社會學仍舊能夠密切合作、互相援用。

(二) 由政治社會學邁向政治性的社會學

要使政治學與社會學合作無間，就要有一座橋樑來化除他們之間的鴻溝。這座橋樑沙氏提議為政治性的社會學(political sociology)，從而使它有別於政治的社會學(sociology of politics)。政治性的社會學為科際的混血兒(interdisciplinary hybrid)，嘗試去連繫社會的與政治的解釋變項(explanatory variables)；而政治的社會學，則是把政治加以「社會學的濃縮或還原」(a sociological reduction of politics)。政治性的社會學是一種規範性(normative)的科學，它的成果有賴於今後社會科學者的努力開拓。過去的政治社會學多無視於政治科學的重要，是有所偏頗的(Sartori, 1969:195-200)。依據他的意思，過去有些社會學的著作十之八九都是涉及政治的社會學，而不是政治性的社會學。前者(政治的社會學)是將政治加以社會學的濃縮或還原，都是像葛拉哲(Nathan Glazer 1924-)所指稱的研討「人們在政治生活中何以如此行動的『非政治性』底理由」(Sociology of politics deals with the non political reasons why people act the way they do in political life.)」(Glazer, 1967:75)。

反之，後者(政治性的社會學)卻只是「在社會學與政治學交叉點上，兩種研究法連結的產兒」(Political sociology is only born when the sociological and politological approaches are combined at their point of intersection.)。政治性社會學是研究人們在政治生活中，所以如此行動的「政治性」理由，它應當是

結合社會學與政治科學的方法來研究政治現象。過去政治的社會學只用社會和經濟的變項（socio-economic variables）來解釋政治現象；現在的政治性社會學，則主張除了社會和經濟的變項影響政治外，政治本身也影響了社會與經濟的環境，例如開發中的國家，由於政治體制之為民主（孫葛爾 Léopold Sédar Senghor 1906-2001 的塞納加爾）或獨裁（恩克魯瑪 Kwame Nkrumah 1907-1972 的加納），而大大地影響了社會與經濟體制。更何況吾人所居住的世界是一個政治化的世界，蓋政治的參與（political participation）也好，或政治的動員（political mobilisation）也好，都是舉世皆然的現象。又國家的權力——權力的權力（power of power）——藉科學技術的進步，飛速在膨脹、在擴張。它不僅可以隨意操縱，也可以隨意鎮壓國民。因此政治權力的伸張，已處處主宰個人的命運。對這種龐大權力的未知數——過去有人指稱國家為一隻「沒有顯現的手」（an invisible hand）——之研究是刻不容緩。是以單靠社會學研究是不夠的，還需大大藉政治學來予以處置，沙氏遂主張吾人應由政治的社會學，進入政治性的社會學之境界中（Sartori 1969:195-214）。

（三）政治社會學的理論

不僅政治學與社會學就研究政治現象一事應通力合作，就是社會心理學也分析政治程序的心理層面，而促成科際的整合。於是政治的「行為研究」（behavioral research）應運而生，其主旨不似舊式政治科學只注重制度或政策的研討，而是分析個人或群體的政治行為。事實上，行為的研究也不限於政黨、利益團體或選舉的分析，而毋寧為經驗的政治科學所研究的全部範圍。不過行為研究不是百利而無一弊，像美國行為學者過分注重細節方面的事實，並力求這種事實的量化（求取數值或統計資料），其結果雖可獲取某一個細微事項的精確答案，但卻有「明足以察秋毫之末，而不見輿薪」之譏。因此純描寫性的經驗主義，應代以經驗實證了的理論。亦即政治行為的理論應考慮到制度的事實，並力求理論建基於政治行為的概念（例如「角色」）之上，而在「政治系統」（political system）裡求取結合。亦即今後的研究重心，不再置其重點於量化，或對抗舊式重制度少重行為的研究之上，而是注意理論的結構（Lembruch 1968:155-156; 洪謙德 1976, 第1章與第3章）。

一般來說，政治社會學至今尚缺乏統一的理論基礎。儘管卜狄克士（Reinhard Bendix 1916-1991）與李普塞企圖藉政治行為精煉化的利益學

(*verfeinerte Interessentheorie des politischen Verhaltens*)，來解釋政治的社會條件。只是政治社會學唯一的目標，可以說是研究「社會中權力的分配與行使」。不過以權力作為研究的主要目標，不僅政治社會學，就是政治學也是作如此要求(Lasswell 1949:6)。

(四) 對政治社會學的批評

艾翁士(Edmund Ions)也指出，用社會學來研究政治制度和理論，是最近的現象。其實對政治的研究早在希臘城邦存在之前，如古代尼羅河和幼發拉底河流域，有關法律秩序和權威的研究，都曾盛極一時。反之，社會學的誕生為近世之事，乃歐洲人在工業革命與城市化過程出現後，對社會問題的試圖解決。過去政治脫不了哲學、神學、法律的糾纏，現代則落入社會學的陷阱中。艾氏懷疑政治行為特別是政治的意見，可由社會學的方法來求得，從而不信政治社會學對政治現象有任何解釋功能(Ions 1968:171-191)。艾氏這些觀點，可以稱是對政治社會學作為一門科學的嚴厲批評。

四、政治社會學研究的對象

在論述政治學研究對象之前，我們有必要先理解政治社會學的基礎：社會秩序的問題。所謂的社會秩序是指在一定的時空交叉點上，每一社會在一段時期中所呈現的井然有序與穩定而言。這是便利生存於該社會中的個人或團體得以進行社會生活，而這類的生活有其穩定性與可資辨識性、以及可資預測性。談到社會秩序時，常也要談及其負面：社會動亂、社會不安。秩序與動亂可能是一個銅板的兩面、一部手推車的兩輪，缺一不可。

為了要使社會穩定的生活可以持續一段時間，社會契約論的思想家(霍布士、洛克、盧梭等)，都主張先民運用理性，排除暴力之下，訂定社會契約，從此由自然狀態進入文明社會。馬克思主義者則以階級鬥爭的社會衝突說，來說明國家的緣起。不論是契約說、是衝突說，國家為了維持社會的秩序與穩定，成為其主要的職責。由是可知，秩序不是天生的、自然的，而是人為的、社會的。

構成與維持社會秩序的是社會成員的人，依馬基亞維利與霍布士的說法，人是自私、忘恩、享樂與權力的追求者，人在目前若不追求更大的權力，下一刻間便無法安心與舒適地生活下去。是以人性的貪婪，在社會生活中無法根除，但卻可以多少加以節制。這就是利用公權力來壓制個人的暴力傾向，套用佛洛依德的說法，是以「超我」（*superego*）來抑制「本我」（*id*）：社會成為壓迫個人的機制（*coercive mechanism*）。易言之，社會環境制約個人的人格發展。這種說法傾向於把心理因素（人性、人格、抑制）當成社會衝突的緣由。馬克思則視社會衝突是由於向來的社會結構及其安排，導致佔有多數的社會下層群眾居於不利地位——不擁有生產資料，卻變成第一線生產者的階級（普勞階級 *das Proletariat*）。馬克思對社會秩序的看法可以包括他對社會的層化（亦即兩大階級對立的觀點）、社會組織（包括在進行生產過程中社會的形式）和社會體系（上下層建築與社會階級的鬥爭）的觀點（Orum 1989：13-18；洪謙德1997b:145-222）。從霍布士到馬克思到佛洛依德都視社會秩序的維持是靠暴力、剝削、壓制而促成、亦即握有暴力武器，也就是握有社會的權力者（所謂的「公權力」掌握者），由他們發號施令壓迫群眾接受，而造成社會一時的穩定。

由衝突與壓制的理論，演展為菁英學說。菁英為社會中操盤的少數權勢分子，他們因出身背景、教育、訓練之特別，而形成內部凝聚的少數秀異分子，但是其權力的來源常是群眾的降服、默認、乃至消極抵制。至於菁英分子本身的才華異稟也是他們能夠管理群眾的因由。這是巴雷圖、莫斯卡、米歇爾之主張。

另外，解釋社會秩序的理論為利益說。這是強調人人在其生涯中不時都在追求特定的利益。如何擺平追求利益所引發的爭執，如何促使社會和諧共存，便成為社會秩序維持的方式的問題，是故採取和平合作的方式可稱為利益說中慎重行事的一派（*the prudential variant*）。主張人人以其本領從事競爭，而社會秩序乃產自人人的互動之結果，這便是競爭說的另一派。這是羅爾士、諾錫克的說詞。

最後，對社會秩序加以解釋的還有價值共識理論（*value consensus theory*）。這是強調社會成員在追求私利之外，更應該服膺或承諾全社會共同的利益，從而使大家獲得維持社會秩序於不墜的共識。要之，政治社會學的基礎在於社會秩序、社會穩定如何達致，以及對社會穩定的負面——社會動亂、社會不安——如何處理、如何排除、如何看待的檢討（Dowse and Hughes

1986:19-40)。

我們從前述政治社會學的主旨和發展史裡頭，不難窺見這門學科研究的主要對象來。詳細加以條分縷析，就要參考現代著名的幾位學人意見：

史丹默認為政治社會學研究的主要目標，計有下列四組問題（Stammer 1966:277，333）：

- (1) 現時代的民主政治；
- (2) 極權的統治制度；
- (3) 政黨與利益團體；
- (4) 議會和政黨的國家。

卡狄克士與李普塞在1957年為聯教組織所編《現代社會學》一書，所撰的一篇文章中，臚列政治社會學所研究的對象，約有下列數端（Bendix and Lipset 1957:79）：

- (1) 社區與國家中選舉人的行為；
- (2) 經濟與政策決斷的集中現象；
- (3) 政治運動與利益群體的意識形態；
- (4) 政黨、團體、寡頭政治問題以及政治行為心理方面的相關事物；
- (5) 政府體制以及人事制度的問題。

及至1959年李普塞部分修正其先前的觀點，而主張政治社會學應以研究民主政治的社會條件為主旨。蓋民主政治是一種社會的機械作用，目的在解決社會之決斷構成（societal decision-making）——政策形成與執行——所衍生出來的問題。而這類問題又存在於利益相反而互相爭執的群體之間。不過民主政治的特徵，便是以最小的暴力及最大的協和來解決這類問題。李氏感覺到美國的政治社會學，多注重在衝突或分裂的研究之上，而少注意到協和的一面，亦即美國的政治社會學多半留意馬克思指出的問題，而忽視了托克維爾所提到的觀點，同時他們似乎也未重視韋伯與米歇爾的主張。為矯正此一偏頗的現象，李氏以下列數個問題為政治社會學的主題（Lipset 1965:92-112）：

- (1) 選舉人行為與選舉研究；
- (2) 極端的、偏激的政治運動；
- (3) 官僚與人事制度的政治之研究；
- (4) 自動組合的團體之內在結構；

(5) 權力的觀念。

另外他又建議對正統或法統、或正當性 (legitimacy) 加以研究，以及對正統與有效統治 (effectiveness) 加以分別。進一步考察家庭、社會化、學校制度、宗教等社會制度與政治之關係，尤重政治生活中出類拔萃的人物 (elite 菁英) 底瞭解等等。

雅諾維茲認為政治社會學應行研究的主題為 (Janowitz 1968:299-305)：

- (1) 相激相盪與相輔相成的政治權力底社會基礎：包括選舉制度，中產階級為主的政治、輿論、意識形態、「異化現象」 (alienation，此字源於德文 *Entfremdung*，有譯為「疏離」或「疏隔」者，其原意是，心為形役，勞動僅為生存的手段；勞動成果被剝削等等)、政治社會化 (political socialization) 等之考察；
- (2) 菁英與政治組織的分析：包括領袖人才的出身、甄選、徵調、任用、更迭、罷黜、黨內決策的形成，領導階層與經濟壓力團體及軍事機構的關係之研究；
- (3) 全社會的研究 (巨視社會學) 與社會層面上政治的變遷：包括現代化對代議政治的影響，工業化與發展地區社會之比較研究，極權主義和資本主義的分析。

柏托謨 (Tom Bottomore 1920-1992) 認為政治社會學研討的主題不外下列幾點 (Bottomore 1979, 1993)：

- (1) 民主與社會階級；
- (2) 社會運動、政黨與政治行動；
- (3) 社會體系的類型；
- (4) 社會變遷與衝突；
- (5) 新國家的形成：民族主義及發展；
- (6) 20世紀寰球政治。

柏貝羅格魯 (Berch Berberoglu) 則以比較和歷史的進程，把政治社會學的討論標誌為國家的分析，這些國家又有重大的分別，計為 (Berberoglu 1990)：

- (1) 國家的理論：多元主義與菁英學說；

- (2) 馬克思主義派的國家觀；
- (3) 國家的生成與發展；
- (4) 資本主義的國家：其本質與矛盾；
- (5) 先進資本主義國家的危機；
- (6) 第三世界的國家；
- (7) 社會主義的國家。

寇維他里（George A. Kourvetaris）則以結構過程，來討論下列幾項重大的政治現象（Kourvetaris 1997）：

- (1) 權力與權力結構；
- (2) 選舉政治與政治以及社會運動；
- (3) 世界政治的發展。

五、政治社會學近期的動向

1959年國際社會學學會（ISA）第四屆大會在義大利的史特類沙（Stresa）召開，會中曾決議成立政治社會學研究委員會（Research Committee on Political Sociology）。該委員會擁有會員十八名（每會員國最多只能派二名代表參加），曾舉行幾次會議，目的在鼓勵政治社會學者致力研究有關選舉、政黨以及社會結構變遷中的政黨制度等問題，並希望此一研究不管是理論或經驗的考察，都能為未來國際間的比較研究與合作提供一個理論基礎。其間產生了亞拉德（Erik Allardt 1925-）及李普塞等所編纂的兩本論文集，對政治社會學的發展有推動的作用³。

1968年1月15日至20日，該委員會曾在西柏林舉行第三屆學術討論會，由史丹默教授主持，參加者有來自西方國家二十二位政治社會學家與政治學者。包括該委員會主席李普塞（哈佛大學），總幹事羅坎（Stein Rokkan卑耳根大

³ 參考E. Allardt and Y. Littunen (eds.) 1964 *Cleavages, Ideologies and Party System*, Helsinki; S. M. Lipset and S. Rokkan (eds.) 1967 *Party Systems and Voter Alignments*, New York.

學)及亞宏(Raymond Aron, 1905-1983巴黎大學)、沙托里(翡冷翠大學)、瓦冷(Henry Valen, 1924-2007奧斯陸大學)等。

此次討論的結果,顯示學者們對理論趨向的看法仍極歧異。但他方面卻表現了大家對經驗研究,對國際性問題的比較研究具有高度興趣。例如羅塞(Richard Rose, 1917-2005 Strathclyde大學)與克隆(Steven Clon, 哥倫比亞大學)從事十國家選舉的比較研究,另外羅坎則進行歐洲十一個小型民主國家政治制度的比較考察。

此次柏林集會的重要議題為:

- (1) 群眾政黨的社會學;
- (2) 學生與政治(高等教育政策);
- (3) 社會結構、政黨組織和選舉的比較分析。

在大會中宣讀的論文計有二十二篇,其中沙托里提出應由政治的社會學邁進政治性的社會學。除了片面以社會經濟事實來解釋政治現象(制度與程序)外,尚應留意政治化、政治秩序與決定關係等問題(請參考前面1.3.2的敘述)。

在選舉的分析中(上述第三組論題),學者們已較前留意到選民與政黨的認同關係,認為對此一關係的研究應網羅下列因素在內。即:政治程序、政治制度和政治組織。對於這些有關選舉的分析研討,可以看出由於方法學的一致,而使經驗研究趨向穩定,從而為國際間的比較研究奠立良好的基礎。影響選舉的變項(如年齡、性別、職業、教育、地區、社會地位等等)慢慢可以求取一致的標準。會上,謝歐希(Erwin Scheuch 1930-柯恩大學)提出角色的理論(*Rollentheorie*),俾解釋選民行為與政治制度或與政治程序的關係,也引起大家的注意。

至於有關群眾政黨的社會學(第一組議題)問題,又分為四個小題:

- (1) 關於選民與政黨的認同關係;
- (2) 低層黨部黨員的角色;
- (3) 黨內的決定程序與政府形成;
- (4) 政治領導人物甄選問題。

關於學生問題（第二組），與會者討論最為熱烈⁴。一般看法認為寰球青少年的擾攘不安，乃由於政治制度不能滿足某些民眾階層的要求之故。羅坎指出歐洲40年來社會經濟的變動如此劇烈，而現存的政治制度卻殊少變化，致堵塞了青少年求新求變之途，是以釀成學潮。亞拉德認為在過去的政黨制度下，不但發生民族革命，甚至產生產業（社會與經濟）革命，最近的學潮可以被視為一次教育革命，它為政治制度帶來許多難以解決的問題。沙托里綜合大家的論點而化約為以下數項：

- （1）由於大眾傳播術的迅速傳播功能，使美國的學潮很快地波及整個世界，造成無形的「少年國際」（*Internationale der Jugend*）；
- （2）「少年國際」的特色為含有意識形態的趨向，而這種趨向正是政治制度力事擺脫意識形態時發生的；
- （3）這種學生運動之具有意識形態的色彩，可由學生們「末代心理」（災禍心態 *katastrophische Mentalität*），以及對現存政治與社會制度的破壞感兩事看出。此種運動對整個社會是否已構成絕大威脅一事，目前尚難斷言。因此吾人對目前的青少年可以稱之為：「具有原始樂觀主義者的一代」（*Generation ursprünglicher Optimisten*）。

顯然由於政治的領導階層與政黨，忽視了青少年對民主的意志形成和決定底參與，並且對他們的切身利益不加留意，致使青少年感覺到被孤立、被遺棄的痛苦而激起巨變。

儘管與會者對此問題的觀點大體一致，但一提到採取何種政策或手段——對意識形態的批判？心理分析？社會心理治療？改善政治與社會的關係？——來解決青少年困擾的時候，大家的意見又是紛歧而莫衷一是（Lenk 1968:162-164）。從柏林討論會的議題，我們不難理解30、40年前政治社會學研究的主要對象和演變的趨向了。

⁴ 關於學潮的分析可參考：貝克教授在中國文化學院的演講稿：〈哥大學潮始末旁記〉（朱立譯），刊於《中央副刊》，1968年5月24、25日及洪謙德：〈德國大專學生騷動的分析〉，《東方雜誌》，復刊第二卷第六期，1968年12月1日，臺北，第12-15頁；洪謙德1976:143-153。

六、過去四十年間政治社會學的動態

自從在第二次世界大戰結束以來，寰球政治社會學最發達的地區首推美國，其次為西歐。歐美的學術傳統明顯地受著韋伯對馬克思幽靈的挑戰與對話（Salomon 1945:596）底影響，而產生四派的主張⁵：

- （1）馬克思主義者工具論；
- （2）韋伯學派的多元理論；
- （3）米爾士以降的菁英理論；
- （4）新馬的結構主義、或後結構主義的理論。

這四派的爭議焦點為政治權力與權威的社會基礎究竟在何處？亦即權力與權威的據點在哪裡？它怎樣運作（Sahu 1994:1414-1406）？

（一）馬克思主義者的工具論

馬克思與恩格斯在《共產黨宣言》裡，指明在現代資本主義的社會中，國家是社會的上層建築，受著下層建築的生產方式與經濟基礎所制約。由是國家成為統治階級的工具，藉著國家這部統治機器的控制與操作，統治階級在大力增加其本身和資產階級的利益。因之，兩人遂宣稱：「現代國家不過是一個委員會，其目的在管理全體布爾喬亞的共同事務而已。」（CW6:486; 洪謙德 1997a：334）

馬恩進一步視政治不過是階級為衛護或爭取利益而引發的階級鬥爭。階級鬥爭是從經濟因素（物質利益）和社會關係所引發的。至於馬克思所認為的社會關係不過是人們擁有或不擁有生產資料（資本、土地、勞動、管理技術等）所造成的法律關係（財產關係）之化身，都是受到特定時期、特定社會的生

⁵ 有人主張當代政治社會學的研究途徑應擴大為五派，即（1）結構功能主義；（2）衝突理論；（3）菁英學說；（4）多元主義；（5）馬克思派的理論，見Kourvetaris and Dobratz (eds.) 1980:ix; 稍後，Kourvetaris又提出政治社會學五種研究模型包括：（1）菁英模型；（2）多元主義模型；（3）馬克思主義階級模型；（4）現實主義模型；（5）組合（corporatist財團）模型，見Kourvetaris 1997:9-35.

產方式所形塑。換言之，資本家對生產資料的控制，擴張到他們對國家權力的控制，馬恩及其黨徒其後便圍繞著這個所謂的歷史唯物論的觀點來闡述資本家怎樣串聯統治階級把現代國家轉變為階級統治，乃至階級宰制的工具，並且以國家之掌控而剝削無產階級的工人，而維持資產階級的優勢（洪鎌德1997a：333-336）。

（二）美國社會學主流派的多元主義

美國社會學主流派在受到韋伯的影響下，批評了政治的階級基礎，亦即不同意馬克思視階級的對立與敵忤是政治的源泉，更反對社會的層化（分歧為各種階級、階層），可以化約為經濟利益之爭。要之，也反對正統馬克思主義者的經濟決定論。美國社會學主流派，採用韋伯的權威與理性的概念，認為現代社會是由各種利害關係犬牙交錯的利益群體所形成，政府或國家不能偏袒某一階級；反之，卻要扮演諸種社會勢力的調解者，或排難解紛的捐客之角色，目的在促成大家的妥協合作。因之，權力並非集中於某一階級、某一族群、某一個人，而是分散於社會各層面、各個群體當中，從而沒有任何一個人或一個社團可以掌握所有的權力。

在這種權力多元而分散的看法下，達爾（Robert Dahl 1915-），在《現代政治分析》（1984）中，指出權力是某甲對某乙的影響作用，由於某甲對某乙有這種的權力關係，使得某乙會做出符合某甲期待的行為，這樣把權力界定為人際的關係，便可以使權力的概念不再是抽象，而是具體；不再是靜態，而是動態。達爾認為權力可以劃分成三種：

- （1）權威；
- （2）強制；
- （3）操縱。

某乙對某甲的自動降服出於某甲擁有合法的權力，這就是涉及權威。某甲利用威逼利誘使某乙屈服，這就涉及強制。某甲對某乙既無合法權力，也無權威，但某乙仍盲目服從，這就是涉及操縱。

早在1961年出版的《誰在統治？一個美國城市的民主與權力》一書中，達爾便對康乃狄克州新港市（New Haven）進行經驗性的研究，他利用決策分析來研討該市權力的運用，發現市政權力分散於市府、議會、城市重建委員

會、公共教育機構等群體中，亦即多元民主的權力為競爭的群體所瓜分與共享（Dahl 1961）。

（三）菁英理論

自從米爾士發表《權力菁英》（Mills 1956）一書，而強調資本主義橋頭堡的美國，其政治權力為「高階軍人、財團金主和行政高官」這些菁英分子所壟斷與掌控之後，菁英理論成為1960年代與1970年代挑戰多元主義的兩大理論之一；另一為新馬克思主義的結構主義。菁英論者駁斥多元論者的主張，不認為工業化的民主國家之政治權力分散在彼此相互競爭的社團手中，菁英論者也拒斥正統馬克思主義者把權力視為敵對階級進行鬥爭的目標，亦即把權力當做階級關係的函數看待。菁英論者的理念來自於米爾士、巴雷圖和莫斯卡，認為所有的社會，包括工業化的民主國家在內，只有少數的菁英在進行重大的決策，並統治龐大的群眾。不像馬克思主義派視統治階級為布爾喬亞的代言人，菁英論者認為菁英的出身不限於某一階級或階層，其所謂衛護的利益，也不限於某一階級或階層，完全視情勢的調整而變化。社會的變遷動力促使本來非菁英者在吸收與合作之下，變成菁英的一環。凡菁英者都會審時度勢，擁抱社會的基本價值，接受社會權力的遊戲規則，而對群眾行使權力。

應用菁英理論董霍夫（G. William Domhoff）、戴伊（Thomas Dye）、費爾德（G. Lowell Field）、海格列（John Higley）、朴列維（Kenneth Prew）、史統（Alan Stone）進行經驗性的研究，以反駁達爾多元民主理論。董霍夫在《誰統治美國？》（Domhoff 1967）一書，藉米爾士權力菁英的概念與巴爾徹（E. Digby Baltze）企業貴族的理念，研究美國公共論域與工商企業界最有權勢的人物，如何藉特定的教育與訓練機構（貴族學校），而使其分子持續更新，而形成美國歷久彌新的統治階級。

董霍夫另一著作《真實的權力》（Domhoff 1979），藉權力結構的分析指出美國頂尖階級，在全人口為數只佔0.5%，但居然控制25%的私人財富與年薪。頂尖階級的經濟權力支配其他階級與主宰政府各部門。在《權力菁英和國家》（Domhoff 1990）一書中，他應用麥開曼（Michael Mann 1941-）的社會權力之概念去分析美國重大的政策怎樣倡議、怎樣制定，而得出菁英在統治美國的結論。

戴伊則在《誰在運作美國？》（Dye 1976）一書中，利用傳統資料，對美

國著名的政界與商界領袖進行分析，其結論也是認為美國政商的大權只落在少數菁英手中。他發現有限的幾大公司，透過財團的連繫，也與政府形成利益共同體，互換成員。他的結論是美國的權力集中在最大的幾個機構中像白宮、國會、華盛頓的官僚、軍事機關、著名律師事務所、基金會、大學、大公司行號、銀行、保險公司、公用（水、電、瓦斯）事業等等。

1980年代與1990年代海格利、布爾頓（Michael Burton 1963-）、費爾德在綜合菁英論與階級論之後，企圖營建新的分析架構，來發揮菁英說的效果，海格利與布爾頓研究自西元1500年以來，西方民族國家中國家菁英、菁英轉型和政治穩定之間的關係。研究的結論顯示在瑞典、英國和美國「凝聚共識、趨向統一的國家菁英是產生穩定政權的主力，這也是促使其國家能轉變為現代民主的原因」。

（四）新馬的結構主義與後結構主義

在受到阿圖舍（Louis Althusser 1918-1990）結構主義的馬克思主義（簡稱新馬）的影響下，西歐與英倫重燃對馬克思主義「科學的」重估。新馬立論的焦點是資本主義社會中的政治權力，資本累積和階級鬥爭。相對於正統的馬克思主義，新馬不把國家只當成為階級鬥爭的機器；反之，給予國家更多的自主權，而非為階級利益服務的工具。原因是現代資本主義的社會中，國家權力有其特性、也有其限制，不是工具論可以解釋清楚的。阿圖舍、朴蘭查（Nicos Poulantzas 1936-1979）、歐斐（Claus Offe 1940-）、拉克勞（Ernesto Laclau 1935-）、穆芙（Chantal Mouffe 1943-）都可視為新馬或後馬克思主義（簡稱後馬）的代表人物（洪謙德 1995：187-200；1996：97-119；2004a：271-277）。他們都同意葛蘭西（Antonio Gramsci 1891-1937）的看法，國家的功能受到社會結構的制約，這種制約關係包括意識形態的實踐與政治實踐在內，而不只是受到個人在國家權力機器上的位置或偏好所影響。

朴蘭查《政治權力與社會階級》（Poulantzas 1973）是一本引起廣泛討論的著作，在該書中朴氏認為國家透過政治與意識形態的設施，造成社會的凝聚，這也變成國家必須的與客觀的功能。有此功能國家相對於資本家階級而言，享有「相對的自主」，由是可知國家是複雜社會關係的結晶，而非簡單階級統治的工具。

藉此書之出版，朴氏企圖把國家從多元主義研究者的忽視或漠視中重新

帶回政治社會學的重心。賴特（Erik Olin Wright 1947-）在《階級、危機與國家》一書（Wright 1978）中，考察階級與國家之關係，俾對馬克思主義者所提階級與國家之關係做出經驗性的檢證（洪謙德1996：82-84）。

後馬的拉克勞與穆芙，在受到後結構主義與後現代主義的影響下，企圖聯合各種弱勢團體（學生、婦女、有色人種、失業者等）推行「社會主義的策略」，來達到奪權稱霸（hegemony）的目的（Laclau & Mouffe 1985; 洪謙德 1996：97-119）。

要之，新馬的轉型、後馬的崛起，都是由於世局的劇變，第二次世界大戰結束以來兩大陣營的冷戰進入美蘇與美中的和解、美軍撤出越南、水閘醜聞的爆發等迫使社會科學者必須致力世局變遷的新解釋。在此情形下，新馬不只批駁老馬的僵硬教條，更針對菁英論的囂張，提出國家相對自主的說法。但自從雷根、柴契爾主政之後，新保守主義抬頭，新馬的理論漸漸遜色（洪謙德 2004b：54-63）。1980年代與1990年代菁英衝突論與新菁英的典範取而代之，這與1980年代部分獨裁政權的崩潰與威權轉型民主的研究有關，特別是地中海與拉丁美洲幾個威權政府的轉型為民主國家，引起學者研究的興趣。隨後東歐的民主化與蘇聯的崩潰重燃學界對民主研究的炙熱。1990年代學者注意東歐與俄國重建的「新民主」是否能夠擺脫過去半個世紀共產集權的夢魘，而使民主的成果得以保持、成長，乃至開花結果（Sahu 1994：1419）。

自從大眾傳媒出現之後，在西方，特別是美國由20世紀初至1950年代末，一直成為學術研究的寵兒。拉查士·費爾德及哥大學人在1940與1950年代，對媒體的研究造成以個人的心理的研究途徑來理解傳媒的社會效應。之後隨著1970年代，拉丁美洲獨裁政權的轉型，與1980年代末東歐的民主化，以及1990年初舊蘇聯的解體，傳媒的政治角色備受矚目，這也使社會學家對大眾傳媒的研究重新恢復（Nimmo and Swanson 1990）。美國選戰中媒體的角色、社會問題與政治領袖與媒體之關連，乃至媒體科技的演進，令人耳目一新。要之，政經社會重大問題的分析，以及重大問題如何受到媒體的報導，都造成媒體對政治的民主化有促進或阻卻的功用。是故當代的政治社會學不能不注視與研討媒體（Wasburn 1995:1-12; Kourvetaris 1997:99-110）。

隨著「蘇東波的變天」，整個世界的政治局勢有了極大的改變，世紀秒的世局受著三股重大的力量所左右：其一為東西冷戰的結束；其二為西歐由經濟統合邁向政治統一；其三，過去或目前共黨政權統治下國家的經改與政改的推行（Denitch 1990; Kourvetaris 1997:2）。這些情勢與力量演變不只將對歐美產

生重大的衝擊，更會影響寰球政經、社會與文化的走向，亦即國際與區域政治的寰球性之變化。

這包括東歐、獨聯體成員國、東方共產國家走向資本主義化、民主化、現代化轉型所滋生的困擾，也包括了種族民族主義、宗教與文化之歧異所產生的社會衝突，和後冷戰時期世界新秩序重建的困難諸問題。要之，這將是世紀更迭，政治社會學的新課題（Kourvetaris 1997:217-262）。

21世紀開頭所發生的伊斯蘭基本教義派的恐怖活動，以及美國過當反應的反恐戰爭，導致世局的動盪不安。隨後爆發的阿拉伯之春與茉莉花革命也使北非與近東展現新貌。這些新局勢的丕變，有待新的政治社會學來加以分析和詮釋。

七、西洋國家與社會演變的概述

政治社會學主要在融合政治學與社會學這兩門學科，共同致力於一般政治現象——權力的爭奪——之描述、解釋與評論，尤其是解析「權力的社會基礎」成為政治社會學研究之重點所在。由於政治界是全社會總體（社會體系）之一環，因之，討論政治與社會之關連，指出這兩個領域結構與功能上的變動，也就是這門綜合性學科的重點之所在（洪謙德 1998b：221-224）。

事實上，政治的範圍小至個人之間的權爭，大至國家與國家之間的爭霸，是一項人類（或動植物）生活的方式與樣態。自古至今政治舞台聚焦於國家、社會之上，而國家與社會彼此的關係，也是政治發揮其作用之空間。因之，我們在討論當代政治社會學之前不妨以歷史的眼光，先來考察這門學科誕生地的西洋這兩千多年來國家與社會演進的情況，俾為所謂後現代的社會、後現代的國家有所定位與定性。按國家與社會之演變，我們大約可以分成原始、上古、中世、近現代、現代與後現代幾個階段。

上古原始的社會，從公社至部落，都是分工不嚴格（男耕女織）、階級不顯明的社會。直至今希臘、羅馬的城邦崛起，社會才分成奴隸主與奴隸兩大對立的階級。階級社會的領導人或是酋長、或是國王、或是執政官，大都是位高權大的政治（有時還兼任宗教）領袖。古希臘的亞理士多德就認為城邦的目的在推進公共之善（public good），在使公民人格健全，這種政治組織無異為道

德國、倫理國的體現。

及至中世紀，神聖羅馬帝國的皇帝成為龐大地域的最高統治者，他是軍事與政治合而為一的領導者。在神聖羅馬帝國的皇帝與天主教梵諦岡教皇爭權下，義大利北部出現幾個新的城邦。馬基亞維利的《君王論》，正式奉勸統治者如何爭取權力、維護權力、擴大權力，建立權力國的統治術。終中古一千五、六百年，在封建主義下，以莊園經濟為主體的農業社會，是一個上下有別、垂直不等的社會，在皇帝大權獨攬下，地主、貴族、僧侶成為統治的地主階級，與之相對的為工商庶民和農奴，後者遂形成農奴階級。

及至近現代資本主義的出現，國家與社會分家，統治階級與被統治階級之間逐漸浮現，其間隱約出現了以私產為特徵的中產階級。新崛起的領土國家、民族國家（nation-states）不斷藉軍事征服、貿易通商、傳教活動，而擴張其版圖，也隨資本主義的向外拓展，引發了殖民主義、帝國主義，遂有主張專制君主的霍布士絕對君權說，以及主張政府權力有限、尊重民意的洛克社會契約說之紛紛出現。

資本主義隨工商業的發達而穩固，但社會階級對立與敵恃更為明顯。在資本主義國家中，居於社會頂端的是有錢、有權、有閒的資產階級。與之相對的是處於社會下被剝削、被壓榨的普勞（工人、無產階級）大眾。社會的演進不但是階級鬥爭的結果，事實上也是生產力突破生產關係，下層建築的經濟生產牽動上層建築的意識形態（典章制度）的緣故。為此馬克思與恩格斯的歷史唯物主義，成為分析與批判資本主義犀利的工具。

19世紀下半葉與20世紀的前70、80年間，西方國家遭逢兩次世界大戰，民主與極權的對立導致國內政治的不變與國際政治的改組。西方先進的工商業社會所形成的經濟國、福利國，把經濟（市場經濟加上凱因斯的危機克服論）與政治（公權力的擴張、行政機關的獨大）推為社會變遷的主角。法治國的理念也逐漸落實。其社會理論代表人物為帕森思，其模型為結構功能論。

及至1980年代以後至今，西方社會已進入後現代階段，社會不再有中心，也沒有主體，社會的界限也日趨模糊。「社會」（society）變成「社交、交往、溝通」（the social; sociality）。國家的權勢常遭次級社群所篡奪、所侵蝕。這就是今日資訊發達、科技掛帥的知識經濟之社會。其理論代表人物乃為德國的盧曼，他提出自生自導、自我調控的社會體系說。

上述二千餘年西洋國家與社會的演變可用下列圖形（圖1-1至圖1-6，共六個圖形）來加以理解：

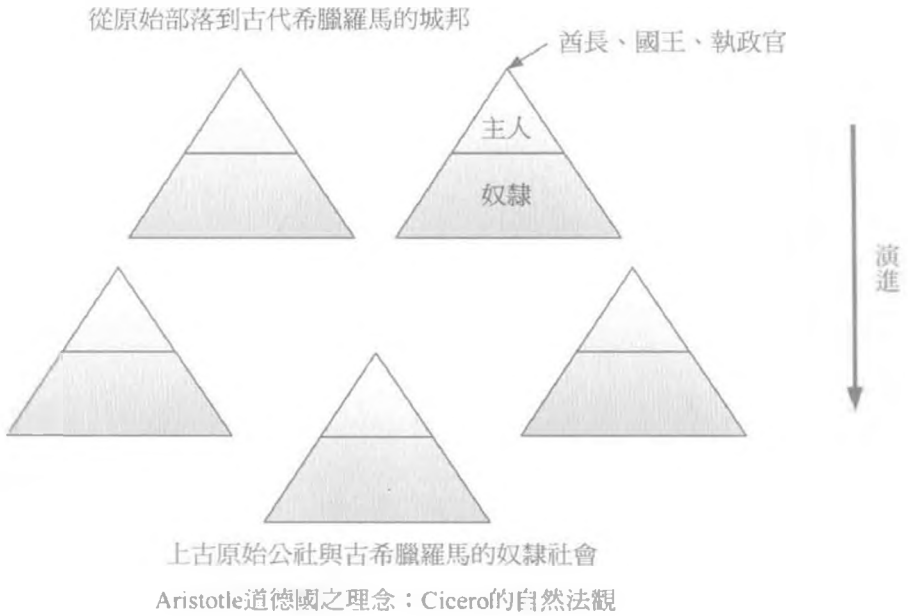


圖1-1 西洋古代的国家與社會

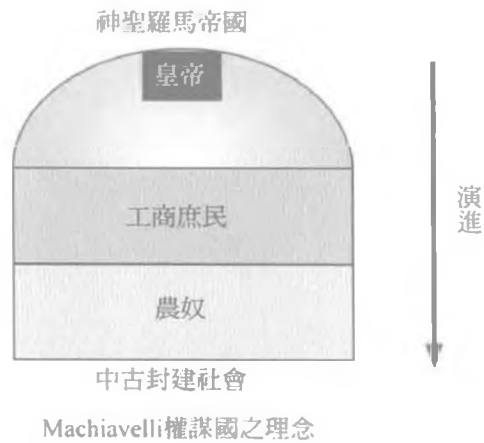


圖1-2 西洋中古国家與社會的素描

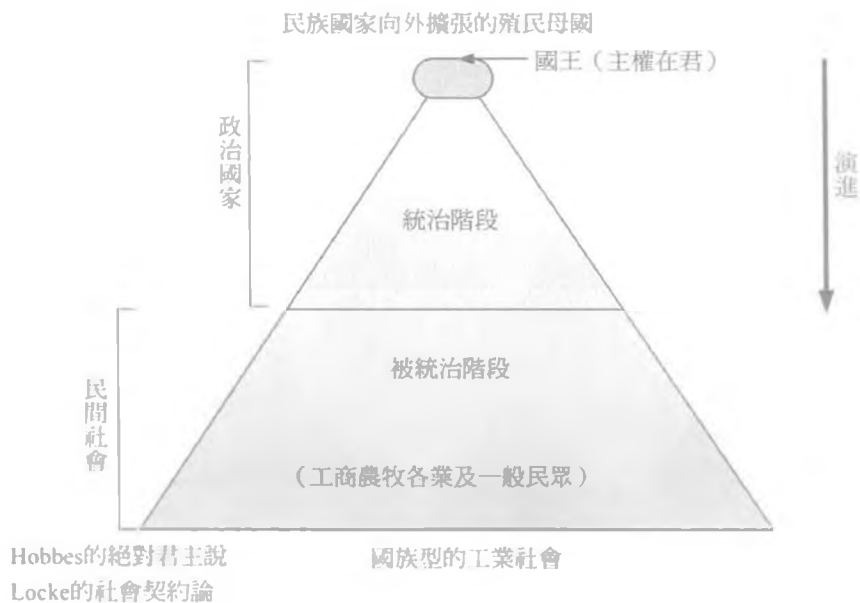


圖1-3 西洋近代國家與社會

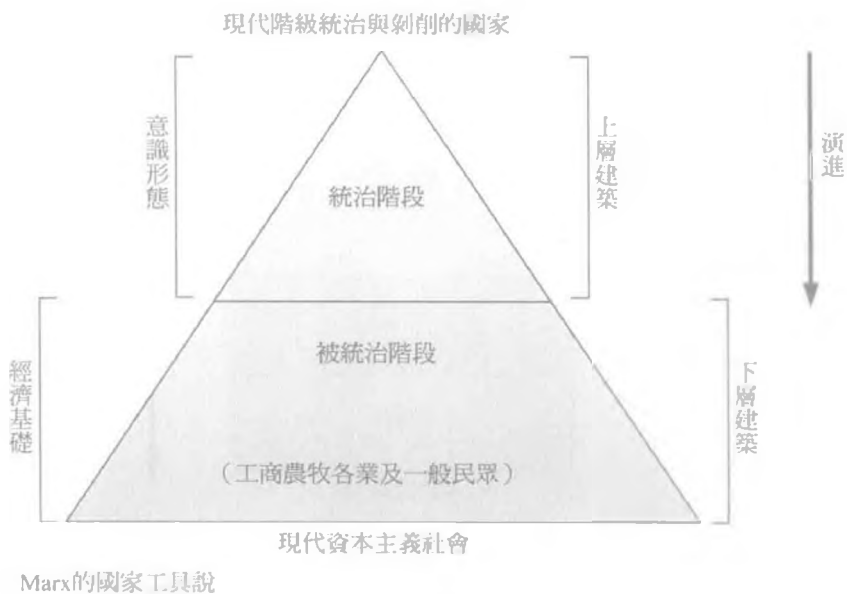


圖1-4 近現代工業革命產生以來的民族國家與資本主義社會

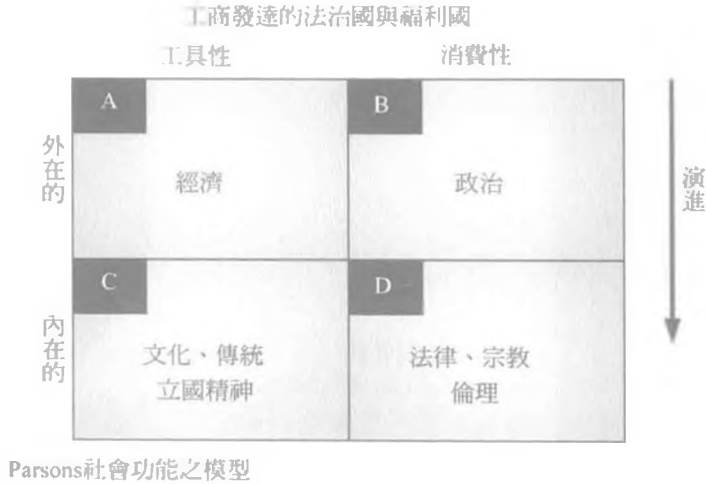


圖1-5 現代先進工業國家與資本主義社會

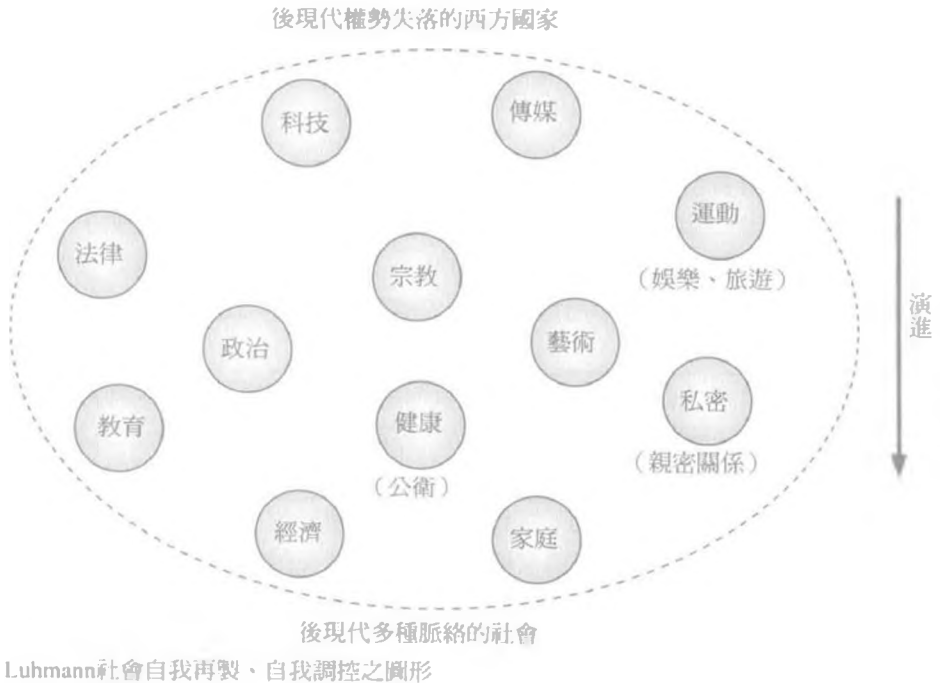


圖1-6 現代與後現代國家與社會關係之互動

以上六圖之資料來源：作者自行設計



保守思想的鼻祖

柏拉圖 (Plato, 428-347 BC)

古希臘哲人柏拉圖，以唯心主義和觀念論建保守的「理想國」。



自由主義的理論鼻祖

洛克 (John Locke, 1632-1704)

表1-1

政治社會學的概述

項目	內容	內容要旨
定義		社會群體的經濟措施、社會結構、意識形態、行為模式的一方，以及政治秩序、政治現象的他方，這兩方之關係（史丹默）；造成民主體制的社會條件（李普塞）；社會各個部門的權力基礎，亦即社會的層化的形成之模式（雅諾維茲）；政治與社會的互動（作者）。
方法		分成社會層化與制度兩種研究途徑（雅諾維茲）；文件評估、觀察法、實驗法（培根）；市場調查、意見調查等經驗性訪談法（湯瑪士與派克）；內容分析法（郎額）。
早期歷史		布丹國家主權說；霍布士、洛克與盧梭的「社契論」；聖西門、蒲魯東、馬克思對國家權力的限制；托克維爾反對馬克思階級衝突，主張民主包含衝突與協調兩種勢力的均衡，米歇爾不贊成馬克思群眾路線，獨尊菁英統治；韋伯重視人事與官僚制度之法治國理論，有異於米歇爾的「寡頭鐵律」。

(續)

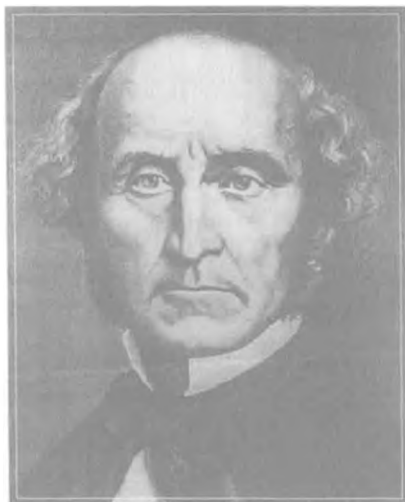
表1-1 (續)

政治社會學的概述	
項目	內容 內容要旨
近期發展	早期社會學與社會主義關連密切（孔德、馬克思），但也有擁護自由主義與資本主義（史賓塞）；近期則批判資本主義（法蘭克福學派）、修正或補救資本主義（凱因斯、新政）；在法西斯崛起後，主張政治科學與社會科學合流（拉威爾）；德裔學者被納粹迫害走避新大陸，導致實證主義與經驗主義的結合。
政治學與政治社會學之關連	視為兩種科學之結合（史丹默）；認為是不同的學科，支持國家與支持學者之不同變成政治學與政治社會學之歧異（李普塞）；政治與社會兩組變數的結合，希望從政治性社會學（sociology of politics）邁向科技統合的政治性社會學（political sociology）（沙托里）；不認為使用社會學的理论與方法可以把政治現象說清楚、講明白（艾翁士）。
研究對象	社會秩序、公權力（暴力）、衝突、壓制、共識、民主、統治形態、政治運動、意識形態、選舉、官僚制度、權力、國家與社會、政府與市場、世界政治、新社會會運動（包括學潮、工潮、種族、性別、環保運動）。
過去40年的主要流派	馬派工具論、美國主流派多元主義、菁英理論、結構主義、解構主義、後馬克思主義。
國家與社會	遠古希臘、羅馬與中古兩者不分；近世工業革命後政教分離，接著國家與社會分開；從近世馬基亞維利的權力（謀）國，發展到霍布士專制君王國，至民族國家殖民宗主教、列強四處侵佔之帝國（帝國主義），以及現代法治國、福利國、後福利國之變化，社會也由社群（ <i>Gemeinschaft</i> ）轉化成社會（ <i>Gesellschaft</i> ）；再由社會體（ <i>society</i> ）變成後現代的社交體（ <i>sociality</i> ）。

資料來源：作者設計。



啟蒙運動的大眾哲學家
盧梭 (Jean-Jacques Rousseau,
1712-1778)



自由主義的理論家與實踐者
約翰·穆勒 (John Stuart Mill,
1806-1873)



黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich
Hegel, 1770-1831)
影響馬克思觀念最深切的德國古典
唯心主義大師黑格爾之刺繡肖像。




民主理論的倡說者
托克維爾 (Alexis de Tocqueville,
1805-1859)

第二章

政治社會學的淵源
——理論與實踐之分合

第二章 政治社會學的淵源——理論與實踐之分合

- 一、前言
 - 二、康德的主張
 - 三、理論與實踐的爭議
 - 四、黑格爾的看法
 - 五、馬克思的析述
 - 六、結論
- 

一、前言

歐洲在17世紀理性主義抬頭之後，緊接著出現的是18世紀的啟蒙運動。在法國百科全書家和唯物主義者的倡導下，啟蒙運動一度抨擊了宗教與教會制度、批判了封建與等級制度等傳統的文化與社會結構。它在高唱理性與進步的兩大口號之餘，對當時歐洲的文化與社會秩序有了強烈的攻擊，企圖藉著人們天生的理性，來建立合理而又開明的社會，並力求人掌握自己命運，引進開明政治，最終促成歷史走上進步之途。

為了彰顯18世紀下半葉與19世紀上半葉德國哲學家、尤其是所謂經典的日耳曼觀念論與唯心主義怎樣轉化成物質論與唯物主義，以及他們對理論與實踐所抱持何種的看法，乃有本章的析述。原因是這種看法不但彰顯社會與政治的實在，是由於人群的實踐所造成，同時也在說明對社會實在的看法形成了社會理論、政治理論、經濟理論、文化理論等種種抽象的思維活動。要之，理論與實踐成為政治社會學的哲學基礎，對這個基礎的探源與追溯成為政治社會學的活頭泉水。本章暫以康德、黑格爾和馬克思的觀點為主，做出三人論述的評析。至於理論與實踐之間的分合與其後的討論（韋伯、帕森思、哈伯瑪斯、盧曼、福科等）則俟本書稍後的各章來仔細鋪敘與批評，在此暫時不加以析論。

二、康德的主張

康德的哲學成為日耳曼啟蒙運動的高峰，也為這個運動譜下句點。這也就是說他的哲學中為啟蒙運動自主的理性找到反思的機會，也為自主的理性設定了操作的界限。康德基本的問題之一，就是如何在保留倫理的可能性之餘，為笛卡兒的認知（亦即科學理想）做出合理的闡釋。對康德而言，理性的認識等同為近代的數理與自然科學。在這一意味之下，康德超過了笛卡兒，因為後者視數學——一項精微的科學——背後仍需要形而上學的支撐與超越。理論的知識，也就是自然科學，是理性具體而微的展現，也是受因果律嚴格的支配，而非個人意志所能左右的科學，這就說明理論的知識是受到規定的、決定的、制定的

知識，也是窮究天地宇宙的知識。這種知識就像一個環套一般，探索世界所有的事物，從而排斥了個人的想法與做法，排除了個人選擇的可能性。與此相反的是，關於個人操行品格的道德與倫理。倫理正是客觀必然之外可供個人選擇、自由發揮的實踐行徑，它不是必然的，而是應然的，不是一成不變，而是可供個人或人群的自由運作的，這就是涉及自我決定。它也是涉及人的行動，所以也是實踐的。由是說明道德是無法用理論的、現象的、數學的方式來加以探討，只能用非理論、非數學的方法，亦即實踐的方法來接近、來掌握。如此一來，理論的知識而非實踐的知識豈非排除自由的選擇、排除實際的作為，亦即把倫理、道德排除於理論之外？

在康德心目中，理論的知識是嚴格地受到規定、制約、決定，也同數理和自然科學一致。只有靠著非形而上學的數理方法，人們才能認識周遭世界的現象，這等於把現象同理論看成相互對應、搭配 (coincide) 的事物 (現象 = 理論的認知)。至於現象背後的「物自身」 (*Ding an sich*) 則不是理論的知識可以穿透、可以掌握的。現象界的背後存在著物自身，或稱實質或本體，實質或本體不受因果律的制限，不是數理科學、感官認知可以觸及的。不只道德生活，就是有關超驗世界的種種實在 (*Wirklichkeiten, Realitäten*)，包括來生、上天、人的靈魂、不朽等等都是屬於「物自身」，是要靠形而上學的實踐來加以掌握、瞭解的 (Kant 1902; 2003:vii)。

康德使用「物自身」無疑地為他的哲學找來很多的質疑、挑戰與麻煩。因為這個「物自身」既是真實的實在，卻無法靠數理與自然科學來瞭解，只有藉他的「實踐哲學」來掌握，可見實踐不只是行動，還包含了認知的價值，這是他何以稱實踐為「實踐的知識」底原因。在這種情形下，我們發現康德縮小了「理論的知識」的活動範圍，而擴大了「實踐的知識」存活的空間。這點不但與古希臘哲學家與中古哲學家的用法不牟，還可以說是把物理 (形下) 的與超越物理 (形上) 的知識做了分辨，甚至復活了亞理士多德有關理論知識與實用知識之區別。

顯然，康德把認知分成道德實踐與技術實踐兩種識見。這容易造成吾人誤會他師承亞理士多德知識的三分法：把知識分成〔1〕窮究天地運轉的永恆的自然知識；〔2〕追求人事無常的有限之實踐知識和〔3〕熟能生巧、技術性製作實用的生產知識。事實不然，這是由於康德把理論的範圍侷限於自然數理界，而把實踐的範圍涵蓋傳統形而上學之緣故。他還在《判斷力的批判》(1790)一書的開頭分了兩種的實踐，即「技術性的實踐」和「道德上的實踐」。

康德向來主張哲學應當分成兩部分：理論（科學）的哲學和實踐（道德）的哲學。他對實踐的看法卻有兩層不同的意思：其一，狹義的技術性實踐：理論的應用，把陳述的意見與科學以「方箴」、「技巧規則」、「生產藝術」的樣式來應用到實際的上面，俾收取實用的效果，這是與實踐哲學無關，本身仍屬於理論知識及其應用的範圍內之內；其二、廣義的道德上的實踐：研究的對象科目無法藉理論的分析、描述與判斷而掌握的，而是從人的行動、態度、作為中得到，這才是他嚴格意義下的實踐觀。前者為技術性的實踐，是理論的應用，但仍包含理論的性質；後者則為道德性的實踐，與人的意志、人的應為（應然）與否（自由選擇）有關，也與人是否遵守規律（*Gesetzmässigkeit*）有關，這些都無法藉理論的陳述獲得。

換言之，康德認為研究自然和探索人生（特別是道德）是兩碼事，前者使用的是「自然概念」（*Naturbegriff*），後者則訴諸「自由概念」（*Freiheitsbegriff*），因為前者受著自然的制限，其因果關係是必然的，而非應然。反之，後者所牽連的因果關係涉及的是人的自由意志，人願意或不願意遵從，是人的自我主張（自主）之因果關係。這些表示他對何事何物屬於理論的哲學或實踐的哲學，端視研究科目背後的本體（存有）論之性質來加以決定。

因之，理論哲學與實踐哲學的分別是建立在研究對象的本體（存有）論之上底分歧（自然與自由之不同；現象與本體之不同）。是故康德所說的「實踐」不只涉及人的自由意志，而是自由意志並非現象的，而是本體的，無法用理論來掌握的緣故。

此外，他還把實踐的知識的概念做了重大的改變，因為這種實踐包括隨機應變、偶然變化（*kontingent*）的實踐在內，涉及不只有亞理士多德的藝術與生產（技術）知識，還擴及了道德、倫理的範圍。因之康德說：

由於吾人實踐能力的主體性建構的緣故，道德律以實踐命令〔要求遵守〕的方式表現出來，而符合道德律的行動，也以義務的面目出現，理性必然要把這些東西表述出來，並不以「是」、以實在的情況表達出來，而是以「應當是」來顯現。（Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S.482）

這就是說靠實踐去掌握研究的對象不是吾人在經驗界可以碰到的、接觸到的客體，而是帶有「理想的」（*ideal*）、應當的（應然的 *sollen*）事物。

由於人們認知能力的有限，吾人無法對實踐知識的客體物，就像對理論知識的客體物一般地加以考察、描寫、分析、判斷。換言之，吾人對形而上學的實在就如同對道德的實在一樣，只能藉「應當是」（應然）的樣態、方式來加以掌握、加以瞭解。這是「應然」的、規範的、規約的事物，而非「是然」（實然）真正發生過的、經驗的、歷史的事物之描述、分析、實證。它們無法直接經驗到、印證到，無法被認知、被確立，只能被問及、被質詢而已。

把天下的事物分劃為現象界（可以用理論來認知）和實體界（只能藉實踐的準知識加以「推定」〔*postuliert*〕）無疑地是康德把實踐的概念加以擴大的結果。他描繪「實踐」為「一個想到的目標之實現……就像遵守特定行為的原則〔而獲致的事物一樣〕」（*ibid.*, Bd.8, S.275）。實踐乃是成就道德律的應然行動，是理想秩序必要的舉措。不過康德這種兩分法後來卻被黑格爾所批評與揚棄，原因是現象與實體的分辨不再是感知（*sensible*）與「識知」（*intelligible*）兩種實在的分辨，事實上兩者皆可以化除對立，而融會於理論與實踐的統一中。

換言之，康德對實踐定義的擴大顯得包含太廣泛，意義趨向模糊，超越了它隸屬於形而上學的範圍，再度變成了現象界的一樁事物。因之，似乎又可被因果律約束與規定，而且可以進入理論中遨遊（因之他又稱之為「實踐的知識」）。其結果又與本體界（本體界物自身）的不可知，只能「應當是」（「應然」）的觀念相違背。在此情形下，真正的義務感、責任感以及其作為（盡義務、負責任）變成了與上述康德界定的實踐無關。同時任何在康德界定的實踐中，也找不到與之相對稱、相匹配的倫理規範。康德認為人們在參與認知界的同時，擁有親身經歷之外的實踐——道德實踐。道德的實踐是靠著自由的決斷、自由的意志、自我決定與自主，也就是倚靠意志本身的決定而產生出來的行動，其遵循的規律不是曾經發生過的規則，而是應當為的規則。

康德認為在超越感官的世界裡，也就是形而上學所探討的對象當中，採用理論的方法，或理論的知識加以探窺的話，豈不是承認亞理士多德與中古士林哲學、經院哲學，乃至近世笛卡兒、萊布尼茲等人把數理方法、自然科學方法的認知應用到整個自然界與社會界的探索之上？以為只要用理論，含有理性推演的理論便可以認識宇宙整全。這麼一來倫理、道德和人的自決自主的行徑之研究豈不是也交給理論知識、理性主義去發落？這麼一來倫理、政治等等的探討與自然哲學的探討便沒有任何的區別？要之，是由於有別於理論的知識，康德才倡言實踐的知識。

顯然，康德對理性的實踐力量深懷信心。在《實踐理性的批判》（1788）當中，他宣稱理性具有實踐的作用是由於兩項的理由。其一，它對人們的行動提供充分的正當化原則；其二，為道德行動提供充分的誘因和動機。在他一篇題為〈理論與實踐〉的文章中，他還把實踐的理性擴大到政治的領域中，他宣稱理性不但有力量決定道德的原則，甚至對國家的事務、治國的方略有所影響。從他範疇命令中推論一國的憲法應當包含自由與平等的原則，如同法國大革命志士仁人的主張（洪謙德 2005a: 110-112）。與霍布士和馬基亞維里的看法相左，康德認為道德的原則可以約束人群的政治行為，亦即政治不只講實力、權謀而已，也涉及仁義等道德目標（Beiser 2005: 31-32）。

由是可知康德為了把「應然」從經驗的領域（現象界）排除，又為了建立道德實踐隸屬於實體界（物自身），因之設定實踐必須超脫於經驗界、現象界之外。凡是可以經驗到的實踐，也就是日常人們可以活生生經歷過的實踐，則不只與「應然」無關，也與實踐的知識無關，這種說詞顯示康德論述的前後矛盾與思維的混沌。其後經典的日耳曼觀念論（唯心主義）對理論與實踐的問題的窮追不捨，主要在提出這個疑問：康德所主張的實踐的知識如何與他理論的知識相牟、互相調和？康德本人在《判斷力的批判》一書中，企圖藉目的論（*Teleologie*）¹來解釋經驗世界，也來調解知識的實踐形式與理論形式兩者之落差。不過目的論顯示一種主觀的看法，不為費希德和謝林所贊成，後面兩位觀念論者則企圖為實踐找到本體（存有）論的基礎。

¹ 「目的論」是主張不只是人的發展要朝向一定的目標（更為完善、更富知識等）前進，還把自然的演變和歷史的變遷指向終極的目標（進步、完善、公平等）。康德的目的論是「規定的」（*regulativ*），是「啟發的」（*heuristisch*）、「主觀的」（*subjektiv*）與「必要的」（*nötig*）。也就是說這種目的論只有在對外頭世界的認知方式上具有意義，而非外頭世界究竟是什麼（世界自身）則無法聞問。換言之，事物的發展只考慮「內在的原則」之推動。康德認為吾人對宇宙有機體「物理性的目的」與「內在的目的性」之認識，使我們藉理性之導引引出天下事物的秩序，不再視宇宙萬物為機械性的湊集，而是每個有生命的東西、有機的組合，生命體都有其存活、發展的最終目的。「自然的運作不會白忙一陣」，每事每物的發展都有因由、都有目的（Solomon 1983:285, 404）。

三、理論與實踐的爭議

1790年代，德國思想界掀起熱烈的理論與實踐的大論辯，主要是以康德的純粹與實踐理性對道德與政治哲學之影響為討論中心。康德本身大力宣示理性不只對道德的重建與國家的改造有指導、有決定性作用，就是道德與政治也是理性的應用。但牟塞（Justus Möser 1720-1794）、耿慈（Friedrich Gentz 1764-1832）、雷貝格（August W. Rehberg 1757-1836）卻持相異的看法，他們主要地提出三點的反駁：其一，就算理性是人群道德規範與義務的基礎，它也無法為國家治理、政治運作、眾人安樂提供行事的準則。其原因是道德規約的原則太普泛、太廣包，必須與各種歧異不同的社會勢力、政治力量作妥協，最終喪失其約束特殊行徑——政治行為、政治組織——的效力。反之，有關治國的原則，是要配合每個國家的特殊情勢與獨特的歷史傳承，而作出相應的、特別的安排，也就是倚靠每個國家藉由歷史與傳承的考量所頒訂獨一無二的憲政體系，才能運作自如；其二，就算理性可以為國家的操作提供某些特別的原則（立國目標），但無法為國民的行動找出誘因或動機。國民在政治上的作為，其動機、其引發動力不在理性，而在於利益、在於激情、在於慣習、在於維護傳統；其三，政治人物（執政者）為了維持其權力、地位，較少訴諸理性的審慎，而更多翻雲覆雨的權謀，這是國家範圍內的人情浮濫、法治不彰、德治浮濫的原因（Beiser, *ibid.*）。總之，反對者當中或認為理性雖然可以為道德的基礎，卻非立國的原則，一國的憲法建基於其歷史與傳統之上；有些人認為理性一項難以當做行動的動機；另外一批人則認為政治家為維持其權力與統治，無法單靠理性以執政，多少要靠權謀的操作。

18世紀日耳曼後期的理論與實踐的激辯，形成兩派看法。康德與費希德站在左傾理性主義的一端，認為在政治中，實踐應當跟隨理性之後展開。在道德裡頭的理性也應該可以規範人群的政治行為。另一些學者（牟塞、雷貝格等）則站在右傾經驗主義的另一端，強調理性本身太寬泛、太普遍。政治的決定取自人們的經驗，也取自先人累積的智慧，亦即具體而又特定的範圍。

費希德賦予自我一個「追求」（*streben*）的特質。而康德的「應然」，也同樣不停地向前奔馳追逐，以致用理性來解釋實在成為不可能。人類的發展成為追逐一個無法理解、無法想像的未來。要之，費希德認為建構經驗世界的自

我不斷在衝刺、在追逐、在奮鬥，從而為道德律的實踐作出了保證，這便是另外一種形式的歷史性目的論（*historische Teleologie*）。換言之，不管是康德還是費希德都認為人類不停的奮鬥、追求，特別是理論上與實踐上的完成都指向一個「永恆的應當」（*perennierendes Sollen*），也就是一個「永久的應然」（*permanent ought*），其結果只是主體性的營造，而無法顯現客體性，這就是造成虛榮的後果（Kant 1902; Fichte 1975）。謝林則勾勒藝術哲學，用以說明經驗的世界乃為絕對的產物，這個絕對的產物會慢慢落實道德的秩序。

黑格爾便從這裡切入，參與討論²。

四、黑格爾的看法

顯然，黑格爾在上述的理性主義與經驗主義兩端下，選取中間路線。他同意理性主義者之說詞，強調國家應該建立在理性的基礎上，但不同意把理性硬梆梆地置入於歷史與傳統裡頭。另一方面黑格爾同意經驗主義者視良法美意源於傳統與地方情勢，但卻反對把前案、判例、特權與陋規當成法律的基礎，他稱經驗主義者的缺失為過度強調歷史，而犧牲了理性的重要性，而理性主義卻沉浸在主觀認知和抽象理性之剖析裡。換言之，黑格爾所謂的中間路線乃是把理性注入歷史當中。法國大革命的基本原則——自由、平等、博愛——乃為歷史所追求之目標。黑格爾認為理性主義與經驗主義的錯誤乃是把歷史當成各種各樣事實的累積，以致或是忽視歷史，或是看輕理性都是一偏之弊。只有在歷史中看出理性、落實理性，人的自我意識才能體現，人才能獲得真正的自由。

1807年以後，黑格爾主張凡是在經驗界無法接觸到、遭逢到的義務感、責任感及其行動都視為浪漫主義下的妄想蠢行，不值得探究。因之，黑格爾的作品裡視倫理的領域不再包含非經驗的、超經驗的性格，也就是批評康德以來的實踐觀之缺陷。他認為凡是實踐的知識都與經驗世界有關。既然與經驗有關，便屬於可以分辨真假、分辨是非的理論範圍。

² 黑格爾對康德哲學的接受與批評可以說是源遠流長，需要做全面的介紹，而本文中無法一一指明，見洪謙德 2004d: 7-12; 2007a: 228; 2007b: 44ff.

在黑格爾的著作中直接談理論與實踐的關係大概只有五、六處之多。比較直接討論理論與實踐的關係之著作為其政治性的論述，包括對伯爾尼市貴族統治之評論，對虞騰堡君主國憲法、德意志帝國的憲法和英國1831年改革法案等的析評，以及其後法哲學的大綱。這些評論對當時的世局並沒有產生直接的衝擊，卻構成黑格爾哲學體系的一環，也凸顯他對理論與實踐的關係特殊之看法。

對黑格爾而言，「善的理念」（*die Idee des Guten*）決定了人主體性追求目的的行為。理性是清明在躬的思想面向晦澀不明的實在之對立。實踐並非人對自然界工具性、技術性的行為，而是人群倫理的、政治的行徑。這類人的行為、活動、實踐係悠遊於充滿理性的現實當中。是故革命（政治實踐）可以看做是指導行為的理論，以及主觀的、期待的，帶有目的性的理想（應然），對業已合理化的客觀世界（是然）之衝撞、之挑戰、之改變。可是黑格爾認為哲學的使命不在指示世界應該是怎樣的一個（良好的、合理的、應然的）世界，而是指出世界本來是怎樣的一個世界（是然的世界）。要之，哲學只在反思世界，而非改變世界（Habermas 1978:154-156）。

黑格爾雖然直接討論理論與實踐的書文不多，但這並不表示他忽視這類問題的重要性。相反地，理論與實踐的關係是傳統哲學的主題，他不可能不加留意。不過他的關懷卻是圍繞在「是然」與「應然」的對立與統一之上。事實上，他的世界觀正是對哲學之帶有詩情畫意與預言式的趨勢之反彈與克服。這是從費希德充滿浪漫主義色彩的理性主義與康德純粹的理性的批判中得來之結果。黑格爾把他們這種世界觀稱做「當為（應然）的哲學」（*Philosophie des Sollens*）。這裡所提的「當為」是涉及康德遵守本分，善盡義務的倫理，不過卻加上黑氏特別的用意，至少不限於道德的盡責而已。它指涉的是人群生活上所無法體驗到、追求到的理想，但卻是理論的與實踐的思考行動所設定的目標。既然是人類為終生拚搏的目標，卻永遠無法達到，那麼這類的理想並非「是」（*Sein*），而卻是「應然」，就是應該，也可稱之為「當為」（*Sollen*）。因之，它本身便沒有價值，也毫無真理可言。是故，黑格爾以理性的學說來對抗「當為」的說詞。

對黑格爾而言，康德的哲學是法蘭西大革命的對應物，法國人以行動達到自由、平等、博愛等等理想的高峰，康德則把行動轉化為思想，藉由思想發展到極致——掌握其本身，把思想發展到絕對而又具體，自由而又終極——便可以造成人的自由、自決與自主。也就是思想發展到排除外頭的干涉、困阻、

權威，可以決定一切、可以變成具體，也就是自我主體性的高峰，是故「所有知識都停留在主體性裡頭，思想之外的事物就變成了〔不可知的〕物自身」（Lobkowicz 1967:143-144）。

黑格爾並不反對康德所說思想可以決定它本身及其他事物，思想可以達致自由、自決、自主、主體性顯現的地步。他所反對的是康德居然把自主的思想當成現象看待，以致造成現象與本體（物自身）的對立，靠著這種對立來強調主體性的顯現。要之，黑格爾贊成康德所發現的理性之自主，但不放棄康德之前思想家對理性的客體性之堅持。黑氏認為康德之錯誤為誤把人類的思想看做有限，假使人的理性無限，那麼它的主體性不可能與其客體性發生矛盾難容。康德之所以視現象與本體為對立物，就是因為他沒有勇氣相信自主的思想可有無限的發展可能性，思想可以造成任何的事物。假使思想是無限的話，那麼它才算真正的自主與完全的客觀。事實上，黑格爾認為康德的現象與物自身之分辨為已知的事物與準備去發現知悉的事物之區別而已。

黑格爾一旦把「物自身」看做尚未被發現，尚未被知悉，但早晚會被知曉的事物之後，在他心目中，天底下幾乎沒有任何事情是不可知、無法瞭解的。他拆開康德所建築的主觀藩籬，而主張理性可以征服一切事物，包括知人與知天在內。主張神明不可知、靈魂不可知、不朽不可知，無異於康德對物自身不可知那般，都是缺乏自信的想法。

如果對物自身（包括神與人自由的存在）都無法知曉，也就是無法以理性來加以探討，只能加以設定、猜度的話，那麼表示理論的知識無從論述這類的東西（物自身、神明、人的自由）。可是為了實踐或實用的緣故，卻要設定它們的存在，甚至它們具有某些特徵、性質、規定，從而這些特質一一呈現，其目的在給與約束人群所為的倫理（或早期的神學）得到證實、正當化的機會。

在黑格爾的心目中，康德與費希德追求人類無法達成的完美、神聖，他們都是在主體上大做文章，使自我沉溺在主體主義中，企圖找到浮表不實的東西（主觀的完善與神性），而忘記真正要追求的目標是真理、理性和客觀的完善。

由是可知，黑格爾拒斥浪漫主義式的眷戀懷舊之情，特別是康德空洞的義務感、費希德盲目追逐的應然，或「當為」。這些都是成為人的主體性無法處理與應付現存的世界，無法把抽象的理想轉化為客觀的實在之毛病。這是疑似得病者刀光劍影的態度。與此疑神疑鬼的人相反的卻是成熟的人，也就是接受世界業已存在與完整的人、接受理性與必然性存在的人。黑格爾進一步呼籲主

張「當為」、「應然」的浪漫主義者多做知識上的努力，將實在的整體轉化為絕對的事物（進一步達成絕對的知識），俾滿足人類的期待與嚮往。

所謂知識上的努力，無非是黑格爾《精神現象學》（1807）主要的內涵，並透過意識的拚搏，走上艱苦困挫的航程，俾把實在轉化成它應該的樣子——理性的，可被認知的，可被掌握的實在。談到「理性」，黑格爾心目中的事物不只是人們「推理的能力」而已。他認為理性不但是人的本質，也是人心靈運作與發揮最高的成就，是人精神、心靈與才能的綜合，是人思想、意志、感覺之綜合。「理性」不只牽涉到人心，也連到人周遭的實在。「任何事物所以是真實活躍（actual），乃因為它〔事物〕包含了理念，也表達了理念，整個客觀與主觀的世界不僅應當與理念同形齊等，而且它就是理念與實在的同形體（conformity）。實在如果與理念不一致〔不搭配、不相埒〕，那麼這個實在只是表象而已。所謂的表象無他，乃是主觀的、偶然的、恣意的〔隨便的〕，沒有真實之物」（Hegel, Bd.V. S.238）。作為實在的特徵，理性乃為實有的性質，容許心靈貫穿進入實在的全部當中，而不需任何他物來支撐。理性作為人的能力，就是心靈的能力，它所接觸的事物，都能承認其本身。換言之，理性成為所有人的心靈與實在共通的東西，是自然生活與精神生活的實質（substance）與無限的力量，也是人類達致「絕對知識」的途徑。

要之，黑格爾藉穿越實在的各種樣態（transfiguring reality）而進入「絕對」的境界，使人掌握絕對的知識：知心、知人、知世、知天，從而滿足了人變成神的熱望。誠如塔克爾（Robert Tucker）所言，黑格爾藉自我膨脹、自我炫耀（self-aggrandizement）的動力，來發現、探索認知的極大化，以認知的方式逐步征服全世界、全宇宙，這無異精神以侵略擴張的力量從主觀的自我克服外物的頑抗。在客觀世界節節敗退下，精神無限的擴張、向外侵略併吞，擴大其本身、榮耀其本身。自我的心靈，最終變成世界的心靈、思想、理性，而最後征服全世界。至此人達到絕對知識的階段、人也與神平起平坐。哲學家的心靈是神明成長中自我意識的器官，歷史上的偉人成為絕對理念（神）的工具，權充神明的馬前卒，完成「理性的狡計」（*List der Vernunft*），發展了人類的歷史（Tucker 1972: 60-65）。

《精神現象學》討論的是人的意識之經驗，是意識與精神透過種種樣態不斷自我提昇，也是人的自我實現。這些都是理性的活動，它不只是人主體心靈的變化發展，也包括人從個人、群體、社會至自然的洞識，目的在透過心靈活動掌握人生存的實在。哲學無疑地是對實在所做的認知活動，與理念表述，也

是對人類古往今來的歷史之把握、之詮釋。一旦人類抵達絕對知識的境界，那麼他不只知己、知人、知世，也達到知天的地步。

另一方面《精神現象學》從意識討論到自我意識，也反映黑格爾理論與實踐態度的分辨與轉換。理論是人類以超然的、無我的立場把處在世界中的主體地位抽離出來，俾討論客觀的實在、客觀的世界。反之，實踐是人們以主體的身分對客觀的實在、客觀的世界加以改變、用力（act on the world），也就是把客體放置在主體控制之下。前者只論客體，後者則使客體從屬（subordinate）於主體（Stem 2002: 67）。

除了是然與應然，以及客體與主體的分合的討論涉及理論與實踐的關係之外，黑格爾還把思想與意志的對立，看作理論與實踐的針鋒相對，以及兩者對立的化解與統一。因為在《法哲學大綱》（1821）中，黑格爾說：

基本上，精神就是思想，只有靠思想人才有別於其他的動物，不過不要想像人是一半思想、一半意志，人把思想與意志放在服裝的兩個衣袋裡，因為這種想法是空洞不實的。思想與意志的分別只是理論的態度與實踐的態度之區分而已。不過這兩者並非〔心靈〕兩種不同的能力。究其實際意志乃是思想的獨特方式，也是思想轉變其本身為存在，思想透過需求〔欲求〕而成為存在。（Hegel 1976:46-47;1967:226）

上面這段引言充分的顯示黑格爾並沒有以人類心靈的「能力」（faculties）來分辨思想與意志之不同。反之，精神（心靈）究竟是思想，還是意志，完全依靠理論的態度，還是實踐的態度來加以區別。這大概師承聖奧古斯丁以及中世紀以來的思想家的說法，認為思想與意志都隸屬於人的靈魂、心意。黑格爾所強調的是思想與意志並非兩種完全不同的心靈能力，而是把意志當做思想的另一特殊的方式（*besondere Weise des Denkens*）。

為什麼視意志為思想另一種特殊的方式呢？他的論證是說，一旦我們想到某一客體物，我們會把它的感知去掉，也就是說把思想的客體轉化進思想裡頭，是故它在本質上與頃刻間變成我的事物。因為我們在思想某一事物時，會聚精會神在它的上面，把它對我們而言陌生的、敵意的、無法知悉的那部分拋開，進而以理論的態度來關懷它，把它變成我們的東西（思想裡的客體），也就是把它與我們不同的種種假想擱置一旁。

與此不同的是意志的客體，它早已隸屬於我們（的意欲）中，早為我們熟知能詳，而讓我們想要追求、捕捉、掌控的事物。人與意志的客體（所欲之物）事實上存有鴻溝、存有疏離。也就是意志之客體在精神上、認知上屬於我們，但在現實上、客觀上卻不屬於我們，這就讓我們想要擁有它、控制它、操縱它的意願。我們要克服人與欲的疏離、分開，只有採取行動，才能使我們意志發揮效果。行動、實踐遂成為人思想欲求獲得滿足的手段，也是落實欲求的方法。因之，意志變成了思想的欲求。

從這裡可以看出黑格爾對「意志」一詞的用法較之常人特別。普通人都會把「意志」當做欲望、需求，因之是人的知力所承認而隸屬於每個人的心理狀況。黑格爾卻把「意志」當做人對實在強加的形式，目的在使它符合理性。換言之，意志是人的欲望或行動，俾把不合理的情況轉化成合理的情況。是把內在的規定（思想）賦予外在存有的形式，也可以說把既存的外在性消除，使事物或情況能夠符合內在的規定，使實在符合理性。

是故意志轉化成為思想的具體成形，也就是把思想無法凝聚成形的東西轉變成為一定的形狀。黑格爾偶然會這樣來描寫知識與意志，把它們描述為相互補充（相輔相成）的意欲（*Triebe*，驅力），其目的在把實在凝聚為理性。知識在意欲驅策下，藉著理性的發現把客體物轉化為思想。但思想並不會把所碰觸的東西完全吸收下來、消化下來，特別是它所使用的理性常是一般、普遍、泛宇的，對於特殊的、具體的、非理性的反而無法掌握。於是另一個驅力或欲求又告誕生，這就是以行動、以實踐來賦予實在以理性、把實在變成合理。這個從行動產生出來，旨在改變物質（自然）的實在和社會的實在之意志，遂為自然與社會打上理性的烙印。

這種意志（行動與實踐的意志）係產自思想的應然。此種意志乃是一種欲求，致力於藉由思想的表達把理性實現出來（*actualize*）。這就是知識的欲求，是知識對所發現的事物不滿意的表現，原因是知識所發現與發掘的事物常是外界的事物、外頭的世界，而這個世界如果不是理性的，知識便覺得受到挫折，知識會產生不滿的情況。

這種知識對外界的不合理之不滿，可有三種意涵：

其一，意志與行動的目的在於滿足思想的欲求，也就是讓思想轉化為合理的知識。假使人無法來思量理性的話，那麼他對世界所加予的行動（人企圖改變世界）便不會滿足他對理性的追求。換言之，人改變思想之外的實在之行動，就是實踐，實踐的推動為的是理論。這就表示，為了思量、為了思想、為

了理論，人才會採取行動、進行實踐。是故實踐與理論是一致的。

其二，意志與行動會隨歷史的向前邁進而減少。原因是人對實在愈加改變、愈採取行動，那麼他會使實在更符合理性的規範，也使實在逼近理性，變成合理的現象，從而把實在轉化成人們思量的世界，而非行動的世界。黑格爾認為思想的潛能是無限的，而意志卻是有限。由於思想的對象無限，所以對它們的思量也無限。人類一旦能夠把宇宙轉變成理性的天地，那麼意志和行動也逐漸喪失其功能。那時候知識和意志不再變成欲求，不再變成驅力。反之，它們（知識和意志）會在思量中接受了實在的整體。

其三，這是較為重要，但卻是更為複雜的意涵。它把我們帶回黑格爾對「應然」、「當為」的批評。面對著無法滿足理性要求的實在，嚮往另一種美好的世界；他方面訴諸行動把不完善的實在做一個徹底的改變。除了上述的反應之外，人也可能對自己的判斷起疑，不再想要改變既存的實在，因為它所隱藏的理性是人習焉不察的。知識上患有目盲的人（其實是心盲）總會覺得有些事還待他去完成。他永遠不會滿足，他永遠追求改善。與此相反的是聰明人則會體認，在人生的某一時刻他豁然貫通，追求完美的世界和採取魯莽的行動，都是由於欠缺知識的緣故。這時他會恍然大悟要教導世界應當怎樣，不再是他的職責；他應該做的事只是指陳給世界認識它的合理性（rationality）而已。

總之，黑格爾對「當為哲學」的批評，以及他對思想與意志的關連之析述、對倫理與實踐關係的解剖，都意涵在某一個時間點上哲學家之任務在於對實在的正當化、合理化，也在於強調人與世界的對立之打破、人與世界如何協調共存。黑格爾認為歷史是理性具體化、形體化、落實化的過程，這一過程已在外頭的世界進行，也在人的心靈中開展。人類的整部歷史無異逐漸浮現的理性，也是最終必然破繭而出的理性。究竟是理性利用人的進化，而使實在成為理性的化身，還是由於人潛能的開展最終使世界面目幡然改善，這兩種可能的途徑，分別成為黑格爾《歷史哲學的導論》（1837）與《精神現象學》（1807）兩部著作中各個不同的主題。但最重要的是黑格爾有歷史已走到終點的看法，尤其在《精神現象學》中透露了歷史終結的說詞（Lobkowitz 1967:151-155）。

在法哲學的批判之前言中，黑格爾曾提起哲學是其時代以思想的方式來加以把握，也就是說哲學第一次以思考的樣態來出現，就是對現實的世界（actual world）作出思想、作出思量。在世界的現實性之塑造過程完成之後，哲學即以思想的方式浮現出來。這與早期的著作《精神現象學》相呼應。因為

現象學乃是人類意識、精神塑造養成（*Bildung*）的過程，是黑格爾對其時代的告一段落——業已完成——的反思，是他所處的那個「世界的思想」，是對他所處自然的情狀，與社會人文發展的精神狀態（自然哲學、精神哲學）的反思。換言之，當時黑格爾自認其哲學——「實在的哲學」——已到達歷史發展的頂端，正如同法蘭西大革命和普魯士君主制都是人類政治發展的高峰一般（Harris 1993:311）。

要之，人們應當怎樣行動，以及何種行動才符合道德要求，都不是當前或未來的問題，而是過去的問題。這是在歷史或哲學理論上未發達、尚未成熟之前的過去式問題。黑格爾認為歷史所顯示的潛在能力大多已落實，而哲學乃是對歷史學的自我意識，也就是說歷史學與哲學都已反映過去，向前邁進一大步，則有關實踐的知識、倫理的問題都已顯現，也大多屬於過去的老問題。以歷史的眼光來看待世界，其發展都符合「應然」。是故當今之務，只在找一個理論加以解釋便足，亦即找出主體的意識與客體的實在相互調和排解的理論便可。任何有關實踐規範性的反思一旦言過其實，便是不當的知識。不過，在此黑格爾並沒有指出歷史的完成究竟是由於絕對精神的鼓吹、世界精神的驅使，還是由於人群反思的努力。在其所死後出版的演講稿《歷史哲學的導論》中傾向前者的敘述，在其早期所著《精神現象學》中則表現為後者的說詞。無論如何，這裡頭比馬克思更早發現人類的努力可以開物成務、利用厚生的創造性人生觀、世界觀。兩人都認為人本質上的活動是合理的，可以達成歷史的目標——建立健全合理的社會。

黑格爾的四項理念，成為影響其後理論與實踐演展的指導原則。

首先黑格爾是眾多哲學家第一位關懷勞動的思想家。在他耶拿大學居停期間所作的筆記，加上《精神現象學》，以及後來《法哲學大綱》都提及勞動的問題。他描述勞動是人類的活動，它一方面是人主宰自己的本性本能，使本性與本能愈形精巧；他方面卻也是把自然重加形塑改樣，「取消」自然的本然樣態之直接性，而把自然轉變為適合人類發展的社會，也把人類轉化為社會動物。

其次，黑格爾也是首位不把實踐當做個人單打獨鬥的行動，而當作人群或人類的社會活動來看待的理論家。自從黑格爾以來，凡是把實踐當做個人某些行動，或涉及某些私目的活動者，都未把實踐的重大意義凸顯出來。

第三，黑格爾是首位談及社會理論與社會行動的思想家，他不把社會理論與社會行動直接牽連到規範性的實踐或化約論（把行動化約為人的動機、慾

望或人群的聚集方式化約為環境因素等等)之上,也就是不把社會究竟應當如何建立才算合理,也不把人群聚集的社會形態歸因於外在世界的物理結構、或人的動物本性之上。從這一角度來觀察,他不失為非行為取向的社會學(non-behavioral sociology)之創始者。

第四,影響其後理論與實踐爭辯最重要的部分乃是黑格爾的哲學理論要把「當然」從現世排除。任何人堅稱凡是「應當」如何發展、如何演變才不會成為當前的樣子,認為這樣才會達到思辨的觀點,在黑氏的觀點下這些主張都注定要失敗(Lobkowitz 1973: 166-167)。

黑格爾逝世之後,所謂左派黑格爾門徒開始反對與抨擊黑格爾對理論與實踐的說法(McLellan 1969:114ff)。他們指出黑氏的理論乃是對現存實踐的美化,也就是對普魯士王國社會與政治實踐的美化。儘管這一攻訐首先針對他的宗教哲學而發,其後轉化為整個黑格爾哲學的批判,其中最顯著的是波蘭人齊次科夫斯基(August Ciezkowski 1814-1894)在其著作《歷史學的導論》(*Prolegomena zur Historiographie*, 1838)中指出:黑格爾的絕對知識是一種實踐的先決條件,俾人類有意識地計畫其未來的歷史。鮑爾(Bruno Bauer 1809-1882)則批評宗教為真正改變現世的實踐。路格(Arnold Ruge 1802-1880)把實踐延伸到文藝批評。賀斯(Moses Hess 1812-1875)則從法國初期的社會主義來解釋這類的實踐。上述幾位左派黑格爾門徒有一個共同的想法,都把實踐當成活動(包括文藝批評與政治活動)。與此同時,黑格爾的理論被解讀為「抽象的」、「變換樣式」(transfiguring)的理論,可以把其理論轉化成為實在的部分(洪謙德2007a: 106-107; 2007b: 316-324; 2010: 201-202)。

五、馬克思的析述

馬克思一開始便像其他左派黑格爾門徒一樣,也討論了「是然」與「應然」怎樣化解對立,融合為一的疑問,碰觸理論與實踐的問題,提出如何把黑格爾思辨的理論轉化為可資應用的實踐。原因是黑格爾一度錯誤地假設一個理性的世界之自我意識,已獲得揭開。究其實他所揭示的是一個非理性世界的憧憬而已。其結果他的哲學、理論不夠與現實世界針鋒相對。為此馬克思在其博

士論文中，指出黑格爾誤把實踐當成哲學的批判。他說：

哲學的實踐（*Praxis*），究其實不過是理論。它是一種批評，藉此把個人的存在同其本質做一衡量〔對比〕，也把特殊的現實性同理念做一個衡量〔對比〕。（Marx 1967: 61ff.）

這裡馬克思把批評當做一種實踐來看待，其原因為他認為社會的實在一旦意識到其缺陷、變態，便會採取種種的行動來加以改善，終而愈變愈好。可是稍後他專注於費爾巴哈的宗教批判，以及究研黑格爾的法哲學，卻發現後者靜態的性格，導致馬克思發現這種假設的虛幻性、不實在性。1843年青年馬克思開始要求把批評當做另類的實踐看待，在結束批評之餘必須進入革命的階段。這不是把批判的哲學易以積極的革命實踐，而是哲學的批判主義一旦成為人群的意識之時，便會把其本身轉化為革命的力量，蓋人群主觀的需要無法在現存社會秩序的架構中獲得滿足的緣故。他說：「把思想本身加以落實是不足的」，也就是社會必須面對鏡子中的影像，在其映照啟發下採取行動去改變現實秩序。「〔社會的〕實在必須逼近思想」，亦即靠著批評揭發而承認到人群基本生存落實的可能性（Marx 1963:54）。

由於左派黑格爾門徒認為這類的批判太「激烈」、太「急進」，因之，革命（由批判轉向造反）也必須是急進的、激烈的。馬氏遂說：「實踐的活動是一種高標準的活動，……它將會把日耳曼抬高到人的水平……」（*ibid.*, 52）。馬氏接著說只有普勞階級³才有這種革命實踐的能力，因為它是唯一一個被侮蔑、踐踏、受苦受難，而再也沒有退縮讓步的階級，更是布爾喬亞社會崩潰下，唯一毫無損失，反而有實利可得的階級。

上面的這些話都出現在1843年馬克思對黑格爾法哲學批判的獻言中（*ibid.*, 41-59）。這成為黑格爾化馬克思主義者的理論基礎。但其中大部分觀點馬氏其後並沒有複述或發揮，甚至他後來乾脆棄置不用。因為在《巴黎手稿》（1844）中，哲學的批評不再是「思想的閃電」擊中人心，而是直接移向普勞階級，也就是揭示普勞階級對其利益的看法。這裡青年馬克思強調有關人類實

³ *Das Proletariat* 過去譯為普羅（無產、工人、勞動）階級，本書作者主張把普羅交給 Professional 之簡譯，改以普勞（普遍勞動）來表述 *Proletariat*，參考洪謙德 1997b:47; 2010a:4; 2010a: 45註。

踐的反思，人類的實踐包括了勞動。勞動使人群內在的生命力外化於世界，亦即把其生命力客體化。可是在現代資本主義經濟關係（僱傭的勞動關係）下，外化與客體化的過程與結果，卻導致了勞動的異化——人從勞動中異化出來。這時的馬克思所討論人的行動仍離不開革命的實踐。只是革命不再倚靠哲學的批判來觸發，而是視革命為包天包地、包山包海的歷史過程，亦即人對自然的革命、人對社會的革命，甚至人對其本身的革命。藉著勞動人不只創造周遭的事物，人也同時創造他本身（其生命、其生活）。人的實踐，亦即勞動乃是人藉以成全其為人的手段，便變成了人的本質（洪謙德 1997b: 85-87, 96-97; 2000:10-13）。

在與恩格斯合寫的《神聖家族》（1845）一書時，馬克思揭發其昔日友人，也就是左派黑格爾門徒的面具，把他們看做是唯心主義者、觀念論者。這些唯心主義者、觀念論者只想用改變人的思想來改造世界。馬、恩兩人合撰的《德意志意識形態》（1845-1846）一長稿中，馬克思繼續批判其早前的戰友為意識形態家，也就是以理念來取代現實的夢幻者。他進一步宣稱：不只有意要改變世界才叫做實踐，而是科學的理論昭示人怎樣藉實踐的手段真正地、如實地改變了世界。

在《德意志意識形態》手稿中，馬克思繼續表示：人類的創造、社會的改變和歷史的遞嬗可以客觀地、科學地證明是由於人類的勞動、人類的實踐所造成的，而絕對不是人類腦海裡意識上的改變而已。在《神聖家族》和《德意志意識形態》兩著作之間出現了馬克思11條著名的〈論費爾巴哈大綱〉（或譯為〈費爾巴哈提綱〉）。在最後一條論評中，馬克思說：「向來的哲學家都在瞭解世界，但真正的關鍵卻在改變它〔世界〕」（Marx 1971：541；1973：15）。這表示只有對世界做理論性的描述、分析、解釋，終不如採取批判的、或革命的實踐來得徹底而有效。

在這十幾條批評性的大綱中，已可以看出馬克思唯物史觀（*Materialistische Geschichtsauffassung*）的雛型。依他的看法，向來的物質主義者、唯物主義者對何謂「實在」〔真實的存在物〕（*Wirklichkeit; reality*）只看做是感知的形式或客體的形式，而不是人主體上要加以改變、創造的、感知的人類活動——實踐。是故實踐居然不是從唯物主義產生，而是從唯心主義抽象地發展出來。連一向主張以感知掌握實在的費爾巴哈，也未曾把實踐看做與客體有關聯的人之活動，以致費氏在討論基督的本質時，僅僅把理論的做法看做人類真正的活動，而把實踐當成猶太人嗜錢如命、放高利貸、聚斂的行為看待。在這種

情形下。費氏顯然不知「革命性的」實踐兼「批判性的」行動之意義（Marx 1971：539；1973：13）。

對馬克思而言，不只社會的典章制度都是人類代代傳承的，直接或間接的人工（人智）之產品，就是整個自然界今日所呈現的樣式、外貌也是人類開物成務、利用厚生的結果。是故實踐乃是人類的成就，是人類怎樣發展自己、改變自己、造成自己，以及人對其所處自然界、社會界、人文界體驗的成就（Marx and Engels 1964：58）。對所有哲學的理論最終可以靠實踐來加以解決。所有現在與過去的種種事物，也就人類的整部歷史，要成為可以被理解、可以被認知的東西（理論的事物），也只有靠「革命性的」實踐——人的活動——才辦得到。

除了〈論費爾巴哈大綱〉之外，《德意志意識形態》的第一部分，以及1859年《政治經濟學批判》〈獻言〉都可以看出馬克思唯物史觀大談理論與實踐關連密切的一斑。對馬氏而言，歷史乃是人類「物質〔資〕生產的紀錄」。這也就是說特殊的經驗水平（包括特別的自然與社會、思想的發展狀況）下，人類藉著他們發明與發展的工具，展示了勞動。勞動的結果不但達成人的自我維持、自我生存和種族繁衍，也促成其自我改變、自我轉形，這也是馬氏青年時代津津樂道的「人改變外在環境，跟著也改變其本身」之涵意。蓋人生產了日用品為的是滿足其生存之需要，在生存需要之餘還有社會互動的需要。勞動不但是單獨的操勞，也是集體的實踐——社會活動、社會生產。生產的成果並不完全以勞動的大小而獲得相應的、合理的分配，而是由勞動之外的土地、資本、管理技術、科技水平來決定，從而衍生了生產關係，亦即法律上所規定的財產關係。換言之，一個社會的結構，特別是垂直上不平等的上下層社會建築之分割，可以說是建立在生產資料（勞動、土地、資本、管理、經營、創意等等）掌握與否之上，掌握生產資料者的少數人成為社會的上層階級（有產者）；反之，不掌握生產資料者成為社會的下層階級（無產者）。社會統治權及其思想的控制權（意識形態的掌握與解釋）完全由上層建築來發號施令，下層建築的無產民眾只有聽命的義務，少有反抗的可能。

資產階級與統治階級的合一（或至少利益上、意識形態上的合一）成為社會金字塔的塔尖，他們決定一般大眾的思想言行，也引導他們去追求其「需要」，強迫他們去進行「社會所需」的生產活動。是故馬克思指出：

歷史並非是無數世代的承續……每一世代一方面在完全變異的環境下

進行傳統的活動；另一方面以完全新穎的活動方式把其環境加以修改。（Marx and Engels 1969: 50）

上述的觀點牽連到理論和實踐的三重關係，這些關係馬克思並沒有系統地闡明，而僅是部分地透露而已，不過吾人卻可以把它們歸納如下：

第一，實踐決定了理論

馬克思在《政治經濟學批判》〈獻言〉中指出：「並非人的意識決定他的實存〔存有〕，而是他的社會實存〔存有〕決定他的意識」（Marx 1969: 503）。這段話顯示馬克思既批評了左派黑格爾門徒企圖藉意識的改變來更換制度的陳舊，也顯示馬克思對意識形態的批判態度，意識形態不是自變項，而是他變項，下層建築的生產方式才是自變項，才是促使意識形態改變的動力。作為宗教的、神學的批判，只是假理論、準理論的批判，作為哲學的、社會的、政治的、外觀的批判，同樣也是假理論、準理論的批判。這些思想、觀念、理論的改變、或摧毀，只有在造成這類思想、觀念、理論背後的社會實在（政治、經濟、社會的結構、秩序、型塑）徹底轉型、或改變之後才有可能。

第二，經驗性、科學性、歷史性的理論不受實踐所規約

不過實踐對理論的控制，也僅限於政治、經濟、社會、文化、思想等等的說詞，而不及於經驗的、科學的理論。原因是經驗的、科學的、歷史的理論被馬克思劃歸為生產力，而非生產關係，也就是說這類的科技知識是從實踐當中產生出來，就像工具一般在人類演展的歷史中逐漸浮現出來，它們不直接接受實踐的約束。

第三，馬克思本身的學說更超脫了實踐的約束

上述事項也包括馬克思的史觀，及其「唯物」的理論，這類史觀與唯物理論屬於新秩序、新階段的範疇，是用以適當地表述新時代的精神，也開創與倡議革命實踐的動力。換言之，以理論指導實踐。原來馬克思與恩格斯的學說與理論之特色為發現社會改變與歷史變遷的律則，揭示現存的政治、經濟、社會與文化秩序是受歷史條件制約的社會實在。這類秩序乃是過渡時期的產品，必然歸於消滅，而讓渡給新的社會實在（社會主義社會、共產主義社會）。在與

實踐保持特殊的關係下，馬克思的理論擁有特定的地位：它在向普勞階級描繪未來社會的遠景，鼓勵無產階級看清真正的實踐，讓他們採取革命性的活動，俾創造一個無異化、無階級、無剝削的活動空間。換言之，馬克思的理論成為普勞階級覺醒的契機，也是促成群眾致力革命實踐的指引，俾人們自由地、有意識地創造一個完全平等、和諧與快樂的新世界（Lobkowitz 1973：168）。

以上三點完全從羅布寇維次（Nikolas Lobkowitz 1931-）的文章中轉述得來，不過我們若深入觀察會發現第一點與第三點之間有矛盾衝突的現象，而第三點與第二點也有鑿柄難容之嫌。

何況馬克思的學說又強調經驗性、科學性、歷史性的理論是從實踐中產生出來（第二點），則第三點也與第二點站在衝突的立場就十分明顯。不過就我們所知，馬克思主義本身、特別是馬克思本人，其思想、理論發生矛盾、前後不一致、不圓融、不連貫之處頗多。單以他的人性論與歷史觀的衝突便可以看出端倪。前者強調人的主體性、能動性、人改造週遭環境、改變社會、創造歷史、彰顯高度的人本主義、人道精神，這是「批判的馬克思主義」（Critical Marxism）之來源。另一方面他又認為社會制度、結構對人行為的制約、決定，以致強調社會的存有，決定人的意識，以及經濟基礎制約上層建築（唯物史觀）。這便是「科學的社會主義」（Scientific Socialism）之來源。同一個馬克思主義學說居然分裂成批判的馬克思主義與科學的社會主義，難怪塔克爾（Robert C. Tucker 1918-2010）與古德涅（Alvin Gouldner 1920-1981）要指明馬克思主義本身由相互對立乃至矛盾的兩種元素（人的主動、能動對抗社會結構、制度）構成。

一度擔任慕尼黑大學教授兼校長的羅布寇維次，是當年還稱作「西德」一位傑出的馬克思主義專家，他本身對經典的日耳曼唯心主義與馬派的唯物主義有精湛的研究。他所以歸納出這三條看似彼此矛盾的理論，自有其特殊的見解。目的也在彰顯馬克思學說中的矛盾，以及馬派（特別是崇拜科學至高無上的恩格斯）推崇自然科學到走火入魔的程度，把自己的學說當成科學體系來看待，而使其理論與實踐脫鉤；另一方面卻也造成理論與實踐的徹底融合，這大概是唯物辯證法從正而反而合的發展過程之說辭吧！

六、結論

從康德、費希德、謝林到黑格爾的哲學，一般都看成日耳曼（德國）經典的觀念論或稱唯心主義之發展。可是在左派黑格爾門徒，特別是費爾巴哈哲學人類學的鼓吹下，經典的唯心主義逐漸走向以人的活動為中心之物質主義。馬克思的唯物史觀，強調人開物成務、利用厚生的社會勞動與貨物生產，為辯證與歷史的唯物主義奠定基礎。就在唯心主義發展到最高峰的黑格爾思辨哲學或稱理性哲學當中，我們看到理論與實踐如何從認知、意識的反思過程中進行內在的對話與趨同。不過使理論與實踐走向真正的統一，導致是然與應然終歸一體，則有待馬克思的唯物史觀來完成。

由於康德把理性當做純粹理性的認知過程和成果，他的理論之完成似乎以數理、邏輯、自然科學的成就為主，也以現象界的析述為目標，這些都是受因果律制約的經驗世界之描繪與分析，為實然的世界之刻畫。與此分開的、相對的則是人類的實踐，這是包括作為自主、自決、自由的理性人轉化為實踐與判斷的能力之表現。這也是「真實的存在」潛藏的「物自身」，在純粹理性、經驗認知無從探索窮究之下，改由人類高懸的理想、目標之追求來完成的德行。這也是形而上學、神學、倫理道德、政治學所要掌握的對象。由是在康德那邊是然與應然的鴻溝遂無法跨越，理論與實踐也無從合一。

黑格爾批評了康德本人對人類理性發揮的能力之質疑與設限，導致理性無法進入「物自身」。是故他認為把現象與本體一分為二是康德哲學的錯誤。依據黑格爾的看法，人的認知能力無窮，思想一旦穿越意識、自我意識、理解，而及於社會，人文，則最終必然對真、善、美、聖都會統統瞭解，這便是知識從主觀、客觀而提昇到絕對的境界，也就是理性達成了征服人的內在心靈，與外在的世界（實在）。在這種情況下，實踐作為思想的特別方式，也是意志、意欲的展現，必然與代表求知與發揚理性的理論結合為一體。

馬克思在其青年時代，便苦思黑格爾如何把是然與應然之鴻溝打破，如何把現實轉化為理想等問題。因而在〈費爾巴哈論綱〉中便定義實踐為批判兼革命的行為。在其成年更努力於批判資本主義制度的弊端之餘，以參加歐陸的革命、倡導工人造反有理的國際勞工運動，獻身到其理想的志業中。他的唯物史觀便是以生產勞動和階級鬥爭兩大歷史趨力之相輔相成的理論，來達成變造的

理論兼革命的實踐之落實。雖終他一生革命無成，但其理論與實踐統一的哲學與政治之遺囑，卻為後來列寧、毛澤東等人所承繼，而造成百餘年來世局的丕變。由此可見其影響既深且大，是值得吾人深究省思的。

■ 表2-1

康德、黑格爾與馬克思對理論與實踐不同的看法


項目 \ 人名	康德	黑格爾	馬克思
目標	保留理論之存在，如何能理解認知、認識之可能	在歷史中找出理性、結合經驗主義與理性主義於一體	存在決定意識，揚棄唯心主義建構辯證唯物論
現象與物自身	兩者不同，故採取不同研究過程：理論科學與形而上學	不存在現象與物自身的分立，藉理性哲學超脫兩者之別	沒有區別，藉批判與革命方式改變社會與歷史
事實與規範	是然與應然分開	是然與應然不分開	是然與應然合一
科學與倫理	分開	合一	合一
理論	探討因果關係的自然科學、數理知識、純粹理性的運用	自主的理性所作知識上的努力、俾掌握實在	應用邏輯辯證、歷史學科學方法去瞭解與解釋實在
實踐	分道德實踐與技術實踐、前者為廣義、後者為狹義的實踐	實踐非對自然工具性、技術性的改變，而是人群倫理政治行徑	批判的與革命的行動、俾改變社會、創造歷史
理論與實踐關係	分開	不分開	合一

資料來源：作者自行設計。

第三章

比較馬克思與韋伯
社會觀和民主論

第三章 比較馬克思與韋伯社會觀和民主論

- 一、馬克思與韋伯所處的時代——19世紀的德國
 - 二、韋伯對馬克思主義和馬克思的看法
 - 三、馬克思與韋伯論資本主義
 - 四、兩人比較的小結與感想
 - 五、馬克思論「真正」民主與抨擊西方代議民主
 - 六、韋伯論西方民主
 - 七、韋伯視代議民主的特徵為宰制與不平
 - 八、韋伯論實質民主遭逢的困境
 - 九、馬克思與韋伯民主觀的比較
- 

一、馬克思與韋伯所處的時代 ——19世紀的德國

談到近現代政治社會學最傑出的學者，無疑地是馬克思與韋伯兩位德國的思想家和理論家。要瞭解馬克思與韋伯對資本主義相同的關懷和不同的看法，首先有必要對兩人生活的時代背景和當時德國的政治、社會、文化、思想之情況有點粗淺的認識。兩人在歷史舞台出現雖然相差不到半個世紀，但兩人所歷經的西方資本主義，則是19世紀與20世紀初的西歐資本主義。是故對產生這種類型的新體制之西歐背景，特別是兩人的祖國——德國——之情形有略加說明的必要。

19世紀初葉，德國尚未統一，而是由三十九個政治單元（王國、公國、侯國、自由市等）合成的地理名詞。當時以普魯士和奧地利兩國最強，這兩個王國的爭霸，阻止了德國的統一。當德國的鄰邦英、法、荷、西、葡、俄等國都成為民族國家在競爭海外殖民地，擴大洲際貿易之際，德國仍舊是分崩離析的「帝國」——神聖羅馬帝國德意志聯盟。想要效法鄰邦用民族主義來謀求國家的統一，在德國分散的領土上，這種「血濃於水」的號召完全無效。原因是普、奧境內除了德國人之外，多的是波蘭人、捷克人和匈牙利人、塞爾維亞人、史洛文人、克羅亞特人與義大利人等。在這種情況下奧地利政府公然反對德國的統一。普魯士雖有強勁的德意志民族意識，卻也發現統一之途荊棘滿佈。

比起政治統一的訴求之緩慢成長，分崩離析的德國在社會和經濟的結構方面更呈現落後的衰象。德國領土上諸邦政體之僵硬、政治之不夠自由，造成社會經濟改變的步伐緩慢，成效不彰。以強悍的普魯士為例，其出身地主階層的貴族（Junker），因擁有易北河之東大片土地，在政府機關與經濟方面佔取壟斷性的主導地位，以致剛崛起之資產階級對政局無置喙發言的機會，普魯士威權性王權的囂張就成為19世紀特殊的現象。

不過1789年，法國大革命排山倒海的求新求變之時代潮流不斷沖擊德國各邦，使他們無法繼續閉關自守，經營孤立絕緣的封建式生活。在這種情況下，我們不難理解，馬克思早年的作品，便是在期待變天的心情下喊出解放的口號，這也是讓他產生賦予普勞階級擔任解放者的積極角色之緣由（洪謙

德 1997c)。在1844年，馬克思寫著：「在法國部分的解放是完全解放的基礎，但在發展極少的德國，一個『進步的解放』也不可能，唯一能夠求取進步的便是一個激烈的革命。在德國『完全的解放』變成任何部分的解放之絕對條件」。能夠完成這一革命的便要靠普勞階級的茁壯。這是一個「被徹底的鎖鏈所網綁的階級，這是一個可以造成所有階級解體的階級，這是具有普遍性、寰宇性社會特質的社會之一環，因為它受害至深且鉅，也是普遍的、寰宇的……」（*CW* 3：185-187；Marx 1963：57）。

其實，當時（1844年初）普勞階級在德國剛剛誕生，其聲勢不大、不成氣候，馬克思大約在1847年便已意識到這點。也就是1847年馬克思認為德國即將爆發的革命不是無產階級的革命，而是資產階級的革命。但德國特殊落後的情況卻使青年馬克思相信，無產階級的革命可能緊跟在資產階級革命之後爆發。稍後馬克思已體會到德國資產階級的弱點，認為它在尚未掌權之前便會與剛剛崛起的普勞階級展開躁急的、且為必然的鬥爭。1848年革命的失敗，就證明這項事實。從而使馬克思擱置使德國，甚至超越英、法「躍入未來」的樂觀想法。

可是1848年起義的失敗，對德國各邦，特別是普魯士的統治階層卻是可喜之體驗。在1848年之後，各邦政治與社會改革此起彼落，目的在掃除各邦殘餘的封建勢力，使地主、貴族階級受到挑戰，終使半封建式的王侯專政趨向式微。這次革命的失敗也使數目有限的社會主義者與自由主義者激烈改革的幻夢粉碎。普魯土地主貴族的經濟勢力膨脹，甚至在官僚體系與軍隊中聲勢劇增，迫使德國自由派人士接受政府妥協性的安排，而引進類似議會制的民主。

1848年的事件對馬克思與韋伯都有重大的衝擊，也是把兩人直接聯繫起來的主軸線，儘管韋伯當時尚未誕生。此一事件讓馬克思流浪異域，而在知識上迫使他深入研究當成經濟體系之資本主義的「運動規律」。在德國境內，1848年革命的失敗暴露自由主義之無能，這種無能剛好與俾斯麥的縱橫捭闔成為強烈的對照。但自由主義卻形成韋伯的政治社會學中整個思想的背景。但最重要的倒是，1848年之後，德國各邦傳統的社會和經濟結構之保留，使德國勞工運動的發展受到限制，造成德國勞工運動與英國勞工，特別是法制改革（Chartist reform）運動和法國的勞工運動大異其趣（Giddens 1991：24）。

馬克思與德國社會民主運動，以及後來成立的社會民主黨之關係，源之

於他與拉沙勒（Ferdinand Lassalle 1825-1864）¹之間的關係，但社民黨領導者與黨徒對馬克思及其學說的態度卻是曖昧的，這是由於馬克思的學說對該政黨的派系爭執有推波助瀾的作用。拉沙勒一方面欣賞馬克思有關資本主義的理論分析，但另一方面在領導社會民主運動時，實際的做法與政策卻與馬克思的觀點相左。馬克思堅持要無產階級全力支持資產階級奪權，然後才由資產階級手中接收整個政權；拉沙勒則反對這種作法而在排除資產階級自由分子之後領導勞動階級，進行工人運動。換言之，拉沙勒主張把理論與實踐分開，完全拋開馬克思對理論與實踐的統一之要求，這也是為後來社民黨「進化」（改革）與「革命」爭論埋下種子，也是使社民黨最終去掉其激進色彩之起始。

拉沙勒因為與人決鬥傷重而死，他逝世的1864年正是韋伯誕生的年份。不過此時德國未來的走向已大體底定，德國勞工運動與自由派分子的分開，配合其他因素的發展，構成了俾斯麥統一的背景。這位鐵血宰相顧盼自雄地宣稱：「德國看待普魯士的不是它的自由主義，而是它的強權」。1875年，兩位馬克思忠實信徒李普克內西（Wilhelm Liebknecht 1826-1900）與貝倍爾（August Bebel 1840-1913）終於接受與拉沙勒的黨徒合併，而建立了社會民主黨。這時不論是以政治還是以經濟的眼光來看待德國，都不是馬克思1845年所想像的德國。當時德國的統一並非由於布爾喬亞奪權成功，而是俾斯麥由上而下運用權謀與武力，而採行「現實政治」（*Realpolitik*）的結果，這種由上而下貫徹的對外征戰（普丹、普奧和普法戰爭）所締造的新帝國，使其國內社會仍保有相當多傳統式的結構。

政治統一與經濟「起飛」初步階段的困難重重，標誌德國現代化之途與英國發展路數之不同，而馬克思在《資本論》中所分析的資本主義卻是英國式的。在德國，政治權力的集中化與經濟的快速發展是在沒有自由化資產階級所

¹ 拉沙勒為富裕猶太人之子，曾習法律，參加1848年革命運動，在馬克思創辦《新萊茵報》時與之相識。馬克思為出版著作，曾靠拉氏協助。1860年代拉氏搞工人運動，自任「德國工人協會」永久主席，傾向於國家社會主義，企圖以國家的力量造成工人合作社，並以工人投票權的擴大來抵制布爾喬亞的自由派主義。其盲目的崇拜國家，以及敵視工會主義（工會組織與活動），特別是提出工資鐵律，曾遭馬克思的嚴詞抨擊。經常亂搞男女關係的拉沙勒竟在不滿四十歲的壯年，為了一名女公爵與人決鬥負傷而死。拉氏黨徒與馬派分子後來合作，而營構德國工人黨，亦即德國社會民主黨，參考洪謙德 1997a：117, 121, 146-150, 192-194.

形成的社會之助力下完成的。因之，社會民主黨中的馬克思主義者（包括馬克思與恩格斯）在1883年馬克思逝世之前，如同其同代的自由主義者一般，能夠理解當時德國社會結構中他們本身特殊地位。社民黨人表面上堅持革命口號，但實質上則逐漸與德國社會與經濟現實脫節。於是社民黨中主張廢除資本主義的馬克思派，和主張全民投票進行奪權的拉沙勒信徒之間的衝突愈演愈烈，爭執也逐漸公開化。因之伯恩斯坦（Eduard Bernstein 1850-1932）被抨擊為修正主義之父，他的著作《進化的社會主義》（1899）採用英國費邊社的改良模式，企圖把社民黨驅向選舉與議會路線，在既有的政經、社會秩序中贏取政權。《進化的社會主義》在於展示資本主義的政治發展和經濟發展之間底關係不當用《資本論》中所使用的規律、論點來加以理解。亦即應該放棄馬克思在其一生中重大著作裡所宣示的教條：兩大敵對階級的對抗，工人愈來愈貧窮，乃至「最終災難式的危機」導致資本主義的崩潰。但在面對伯恩斯坦的挑戰時，社民黨的教條派仍舊維持馬克思這些論調，使其繼續發揮作用。不過這一堅持也使馬克思的訓示呈現決定論的性格。馬克思視為資本主義可能發展的趨勢，其黨徒卻解釋為資本主義必然的、不可迴避的宿命。這種觀點造成革命口頭禪的喧騰和大言炎炎，以及革命行動的趑趄不前。其結果是這些社會黨人翹首望青天，期待鴻鵠之翩然飛至：既然資本主義終必潰敗，何不靜候革命的瓜果成熟，自動落在人們的懷中？

二、韋伯對馬克思主義和馬克思的看法

由上面所述19世紀至20世紀初德國政局的狀況，吾人不難理解自由主義者處境的艱難。自由主義的根源顯然比統一的帝國還早，也就是產生在完全不同的社會形式裡。自由主義者堅持個人自由與政治參與的價值，但他們也俯首聽命和屈服於強勢政府統治之下，並求適應（洪謙德 2004b：121-124）。韋伯的政治著作和參政經驗經常展示著他作為自由主義者對這種情形之感受與意識。

韋伯對俾斯麥政治權力活用成功，而使德國快速統一，內部趨向穩定，經濟發展迅速，官僚統治奏效，留下深刻的印象，也極為讚賞。這構成了他對政治理解主要的部分，也形成他社會學理論結構之關鍵。韋伯之嚮往民族主義，

以及終身強調德國國家至上，也可以從這種角度來理解。他決心承認政治權力所造成的事實，卻與他觀念中服膺傳統的歐洲自由主義之價值相衝突。韋伯逐漸發現，現代社會發展的路數與他所相信作為西方文化特殊精神的價值兩者之間有愈行愈遠、乃至分歧變大的趨勢。這種現實與理想的相左，就表現在德國自由主義特殊的窘困之上。

（一）韋伯對社會民主黨的態度

韋伯在1895年初任佛萊堡大學教授的就職演講中，指出他對德國自由主義的期待，特別是在面對浪漫的保守主義和激進的馬克思主義政黨之挑戰時，自由主義者應如何自處。他暫時撇下對德國國家「神話式的辯護」，卻說明他無法相信勞動階級可以領導這個國家。固然他同意社民黨主張工人應享有充分的參政權，但他又認為工人階級在政治上不夠成熟。他指出，社民黨中熱中革命的領導人常偏離該黨發展的趨勢。其結果會造成社民黨更為妥協地適應強力國家之要求，而喪失革命的精神，最後是德意志國家征服了社民黨，而非社民黨征服德意志國家（Weber 1924a: 394ff.）。

韋伯瞧不起普魯士地主貴族的專權，但卻被迫承認後者在軍界與官僚行政體系擁有實權。在他眼中，這是一個走向沒落的階級，因之，他衷心期待資產階級的壯大，能夠使國家穩固，也為走向工業化的社會提供領導人才，而使德國變成民主的國家。由於俾斯麥大權在握的影響，使後繼的德國缺少有效的領導階層可以控制政府的官僚機器，於是德國飽受「無從控制的官僚宰制」之威脅。這也是韋伯一再主張要實施議會制度，把國家實權置於國會掌握的緣故。

韋伯對德國社會主義的態度便是從這一立場引申出來的結果。他認為德國一旦出現社會主義的政權，以及採取計劃經濟，那麼其後果將是一個更為專權更為壓迫的官僚政治。屆時在政界不只沒有制衡官僚的力量，就是在經濟界也有失衡之虞。韋伯說：「不錯，這將是社會主義，其情形與古埃及『新王國』是社會主義一模一樣」（Weber 1971: 396）。

韋伯對德國社民黨的評價是前後一致，雖然也會隨該黨之起落與政局之發展，而做出不同的估計。在1918年他看到社民黨議員在國會席次大增而深感雀躍，在欣慰之餘他表示自己已無從與社民黨分離。不過，對社民黨中的馬克思主義派，他堅持他們要藉革命推翻國家和造成無階級的社會是一種理想，這種理想卻必須與他們在德國政治上扮演的實踐之角色分開。

（二）韋伯對馬克思主義學者的評論

韋伯對馬克思主義理論家的態度有別於他對德國社民黨的立場，原因是後者牽涉到他對德國政治現實的認知與關懷。首先，他承認幾位馬克思主義理論者對歷史、經濟、法學有卓越的貢獻，他也與幾位受馬克思影響的學人，像宋巴德（Werner Sombart 1863-1941）、米歇爾（Robert Michels 1876-1936）有所交往。在他進行有關資本主義和世界各大宗教之比較研究的時刻，正是大堆號稱受馬克思觀念影響的著作出版之時，只是他評論他們的著作多為庸俗化馬克思理念，或偏離馬克思歷史唯物論的作品。

韋伯儘管一度指出他的名作《新教倫理與資本主義精神》是提供「唯物史觀經驗上的否證」，但這一篇著作的產生背景卻是複雜的。原因是從青年時代起，韋伯便對宗教現象懷有熱烈研究的興趣。後來因為搞法律與經濟史而把對宗教的研究興趣擱置，是故《新教倫理》其實是這種終身不渝的最愛之再度浮現。不錯，韋伯之撰寫此一作品，必定是為了排斥歷史唯物論「片面的」宗教解釋。不過，這裡所涉及的歷史唯物論主要指的是考茨基（Karl Kautsky 1854-1938）和其他人的作品，而不一定是指馬克思本人的說法。這段時間由於韋伯與宋巴德交往頻繁，他對資本主義的興起以新教倫理之觀點加以分析，可能拜受宋氏想法的影響。

韋伯對修正主義的馬克思主義者之理念是相當同情的，儘管他責怪他們在進行社會與經濟實在的考察時滲入太多歷史哲學的觀點。一般而言，韋伯同意伯恩斯坦的看法，不認為現代資本主義的特徵為少數富人與大多數窮人的分化與對立。他也同意後者對中產階級不認同工人階級的意識之說詞，以及資本主義並不會馬上崩潰的意見。不過尚無明確的證據指出韋伯的觀念是受到任何一位修正主義者的理論之影響。韋伯對資本主義不可能在短期中被揚棄，是有他的定見的。他也不認為資本主義的生產方式會導致資本與勞動之間無可避免的階級鬥爭。韋伯認為，現代社會結構的多方面階層化，使馬克思主義者兩大階級分化與抗爭的說法變得更渾沌、更不清楚。事實上，他就指出：動手操作的勞工階級，由於每人勞作技巧的純熟與否，形成各種不同的集團，從而也使勞工階級分成各種的階層，根本談不上同質性。要之，韋伯同馬克思主義理論家的關係十分複雜，導致這種關係之複雜，是由於每個理論家各以其特別的方式來理解馬克思，以及跟從馬克思的緣故。

（三）韋伯怎樣看待馬克思？

一般而言，韋伯認為馬克思對歷史和社會的分析作出基本上的貢獻。可是對他而言，馬克思的理論不過是真知灼見的源泉，或是理念類型的概念，它們僅可以應用到歷史發展某一特殊的階段之說明上。由於韋伯接受新康德學派李克特（Heinrich Rickert 1863-1936）和溫德爾班（Wilhelm Windelband 1848-1915）的認知學說²，所以拒斥其他的說詞，也就是拒斥黑格爾與馬克思的歷史哲學，蓋韋伯認為馬克思把一切歸之於歷史發展的「方向」是難以接受的。帶著很大的保留態度，他視「發展的階段」可當「發現的手段」來使用。他完全排斥建構在歷史發展的普遍理論上之「決定性的計畫」。易言之，他拒絕歷史發展有必然性的任何說詞，更反對為歷史變遷劃分階段。

韋伯反對決定論的結果就是拒斥馬克思以唯物主義來解釋歷史的變遷。他說：經濟因素「最終」解釋歷史演變軌道，這種「科學理論」已「徹底完蛋」（Weber 1924b: 456）。韋伯承認馬克思在論述歷史唯物論時前後有各種不同表達的方式，像《共產黨宣言》中，顯示了馬克思「早期形式的才華之粗淺因素」（Weber 1949: 68）。但在馬克思最詳細鋪述的《資本論》中，他也未能把「經濟圈」從社會其他各圈各界之中分辨出來。

為此，韋伯刻意分辨「經濟的」、「經濟關連的」和「受經濟制約的」三種不同的現象。他稱經濟行動乃是藉和平的手段來獲取可欲的實利（utilities）之控制。但人類的其他行動，像宗教行動，對人怎樣使用實利的心態、嗜好有相當的影響，這便是與經濟有關的（關連的）行動。然而與經濟有關的行動、或現象仍舊可以同受經濟制約的行動、或現象分辨出來。後者不是單純經濟的行動，但卻是受到經濟因素的影響而產生的行動。有了上述三種不同的行動或現象之分別，韋伯說：「經過了上述所言，事實變得很明顯，第一，經濟現象的界線變成模糊不清、不易界定；第二，現象的『經濟』面向，不會只是『受經濟因素制約的』，也不只是『經濟關連的』而已」（*ibid.*, 65）。喀爾文教

² 溫德爾班和李克特代表海德堡（西南德國）的新康德主義，主張哲學為對普遍價值批判之學，每一認知都表現為意志對於價值的重新形塑與改變。兩人主張自然科學與精神科學（人文學科）之不同，強調歷史為個別，而非自然，亦即為特殊，而非規律普遍的現象。歷史現象的掌握與特殊時空下涉及價值之文化的落實有關。參考洪謙德 1999e: 29, 59, 73.

對於西歐理性資本主義的形成，便可以用「經濟關連」、或「受經濟因素制約」的詞語來加以解釋。

韋伯尚指出馬克思以「經濟」來解釋歷史所造成概念的混淆，譬如馬克思不知分辨「經濟的」與「技術的」之不同。當馬克思略為陷入技術的決定論之際，其論證顯示相當不妥。像馬克思著名的說法：「手搖紡織機給你帶來一個封建主人的社會（封建主義），蒸汽紡織機則給你帶來工業資本家的社會（資本主義）。」（*CW* 6：166）。這種說法韋伯指其為技術性的論述，而非經濟性的評析。這種說法是容易被證明為錯誤的。原因是手搖紡紗機的時代一直延續到現代的門檻，到處可以看到各種各樣的文化上層建築，這就是不限於封建主義，也包括資本主義等在內。換句話說，某種特定的技術形式會與各種各樣的組織形態（封建主義或資本主義）聯結在一起。反過來說，亦即一種社會的組織形態也可能使用不同的技術。這可以社會主義為明證。它雖是有異於資本主義的社會體系與經濟體系，但仍舊使用資本主義的技術作為發展的基礎。

馬克思著作對韋伯正面的影響表現在韋伯對價值和理念的堅持，韋伯不認為這些價值與理念都是從物質利益衍生出來，不過卻有必要分析價值與利益的關係。韋伯也承認階級鬥爭在歷史上的重要性，但其重要性不當如馬克思所強調的。不同社會層級的群體和政治組合——包括民族國家在內——的衝突，至少與階級鬥爭同為主要文明歷史發展之重大事實。再說社會部分的利益，並不限於經濟利益，而應該把利益推擴至社會生活其他部門。作為爭取政權的政黨，其經濟的利益應該是多數人、跨階級的利益，而不該像社會黨以工人階級的利益為唯一的訴求。

韋伯的方法論雖是他學術生涯開端的作品，但對其後的著作像《經濟與社會》仍有持續連貫的影響。要之，韋伯所重視的是事實與價值的邏輯分別，以及各種彼此競爭的價值之無法化約為其他因素。就是韋伯這種認知論的立場，使他與馬克思的觀點大異其趣。韋伯認為，馬克思的作品固然是科學的高度成就，但卻牽連到「最終目的之倫理」（存在倫理、價值倫理、堅信倫理，而有別於責任倫理）。凡信從這種最終目的之倫理者，必然會接受這種整體的、總體的歷史觀。對韋伯而言，科學無法回答「我們要服侍彼此爭執之神明中的哪一個？」或者「我們必須服侍一個完全不同的神明嗎，祂究竟是誰？」這樣的問題（Weber 1958: 153）。也就是科學無從對最終目標、最終關懷的選擇作出明辨與選擇。人一旦對最終目標與最後關懷有所選擇，那麼他已脫離科學的範圍，而進入了倫理或政治的範圍。

三、馬克思與韋伯論資本主義

一般的說法是認為，馬克思從青年時代開始就大力抨擊宗教，他這種反宗教的態度與青年黑格爾門徒批評基督教和猶太教是同調的。反之，從青年時代開始，韋伯便對世界各大宗教發生濃厚的研究興趣。在兩人對宗教和精神理念所持針鋒相對的情形下，馬克思似乎只以物質主義，而韋伯好像只以精神觀念來解釋資本主義。事實則沒有那麼簡單。正如同羅維特（Karl Löwith 1897-1973）以哲學人類學來指明馬克思和韋伯對現代人的處境與命運之關懷一樣（Löwith 1993），紀登士也企圖以馬克思和韋伯對資本主義中涉及宗教清心寡慾的部分，來說明兩人對當代問題分析切入的方式之連貫。

馬克思與韋伯都深受德國黑格爾歷史主義（historicism）的影響³，但兩人也力圖與歷史主義決裂。歷史主義在強調每一時代有其特定的社會結構與獨一無二的歷史特質（「時代精神」）。對黑格爾來說，歷史是一連串變化的過程，其變化的主體為精神（意識、心靈之屬）。馬克思則以社會關係來取代精神，但也贊成社會關係隨歷史的變遷而變遷。韋伯則在其逝世後出版的鉅著《經濟與社會》一書中，演繹各種概念範疇，而非歷史演變的規律，俾能適用於歷史各階段之上，從而也棄絕歷史主義。

當19世紀德國引進大規模的資本主義時，其分裂的各邦之體制，既有合理與合法的，也有傳統式的權威之存在。但資本主義的活力具有把傳統社會消解破壞的能力。因之，馬克思與韋伯所體驗的德國資本主義——工業資本主義——不只是經濟的過程，而是衝擊整個社會，改變社會的力量。這使兩人發現資本主義不只影響了家庭結構、政府組織、人格形成，連對科學、藝術、文化諸面向也產生震撼的作用。這種情況與英國思想家亞丹·斯密與李嘉圖對英國資本主義的緩進，看作是「自然」的現象完全迥異（Birnbau 1953: 124-125;

³ 歷史主義或稱唯史主義、歷史規律主義、歷史趨向主義。根據柏波爾（Karl R. Popper 1902-1994）的說法，那些在歷史演變中企圖找出歷史變遷的軌跡、趨勢、步調、規律、法則的歷史哲學家，認為歷史發展有方向、有意義、有始終，都是歷史主義者，他們的目的是為歷史的未來發展作預測。結果是政治意識形態中的法西斯主義與共產主義都利用唯史主義、歷史主義來宣傳其最終要為人類建設的美夢和烏托邦。參考K. R. Popper, 1966(1): 7-10.

1991:4-5)。

紀登士指出，韋伯對馬克思的批評是高度的精巧圓滑，韋伯不只分析馬克思理論的邏輯，並將馬克思對歷史與社會的研究作出實質的析讀。在這種情況下，我們不能把韋伯對馬克思的評價僅由前者提及後者明顯的話來加以詮釋，而應該深入於馬克思與韋伯的著作之內，去體認他們處理問題的方式，其中尤其是涉及馬克思的作品，包括早期遺稿的次第刊行，有助於我們對馬克思前後期學說與思想的連貫之理解（洪鍊德 1986：11-35; 2010a: 262-263; 369-372）。

馬克思從來沒有對他所主張的「唯物主義」（或稱物質主義）作過系統性的論述。不過從其早期著作中可知，他對歷史採用唯物的觀點，不但與黑格爾的唯心哲學截然相反，也與他所批評的費爾巴哈之「感知的物質主義」（*CW* 5:8；Marx 1967: 402）頗為不同。費爾巴哈藉轉型批判法，把黑格爾的精神哲學作一個顛倒，把神創造人改變為人創造神，把神當作異化的人、把人當作異化的神來看待（洪鍊德 1997d：230,312）。費爾巴哈取代黑格爾的唯心主義為唯物主義，這種唯物主義的出發點為存在真實「物質的世界」上之活生生的「實在人」。由於人的異化，把他最好的性質全部交給神，因之神成為人類最好的價值之投射。是故對費爾巴哈而言，宗教是人的熱望之象徵性的「表述」、「想像」（*Vorstellung*）。為了消除人的自我異化，就要揭去宗教中神祕的面紗，而把人放回理性的境地上。但這種說法的缺點馬上為青年馬克思所發覺，他認為費爾巴哈所談的人是抽象的人，是人類集體——「種類」（人類）。須知人是活在社會的特殊情況之下，而社會結構每隨歷史的變遷而改變。馬克思又指摘費爾巴哈把理念或「意識」當作是人在物質世界活動的結果。在〈費爾巴哈提綱〉中，馬克思說：

至今為止所有的物質主義（包括費爾巴哈的）的缺點是將客體物、現實性、感知看作是「感知的客體」，而不是看作「感知的、人的活動、實踐」的客體，也就是不以主體的眼光來看待這些客體。（*CW* 5:3）

馬克思這樣批評費爾巴哈其涵意十分清楚：那就是理念不僅「反映」了物質的實在，而且理念是在與實在（實相）彼此互動的關係上存在的。

馬克思稱這種唯物主義為指引他研究的主軸：意識形態根植於物質生活

之上，但這並沒有引伸到普遍性與單方面的關係存在於社會「真實的基礎」與「法律和政治的上層建築」之間。剛好相反，馬克思在批評費爾巴哈的結論中正指出：理念是社會的產物，它無法讓站在現世之外的哲學家來加以解釋，而只有靠對社會特殊形式之分析來加以解釋。馬克思接著說：「我們必須拒絕任何的藥方或定案……來作為歷史時期的修飾」，而必須「進行觀察與安排——也就是實在的描述——我們的歷史資料」（*CW* 5：37）。

以上是指出，1845年與46年之間，馬克思在撰寫《德意志意識形態》兼批評費爾巴哈的〈提綱〉時，他視理念與社會實在之間有著互動的關係。至於把這種關係加以概括化，也就是概括化意識形態與物質「下層建築」，他需要一個中介的事物。於是他發現階級體系變成了意識形態與物質基礎兩者之間的媒介。社會的階級結構發生規定性的作用，也就是在該社會中理念扮演重要的角色。這點費爾巴哈早已指出，他認為神的理念使人們擁有希望，有朝一日也要向神明看齊，使人可以變為神。馬克思對費爾巴哈這一說法不但接受，還加以引伸，主張宗教的理念與世人社會行動的互動。要瞭解理念與行動的相互性、相對性（reciprocity），就必須分析社會的歷史發展。換言之，如果從歷史過程中把理念與行動抽離出，是無法瞭解它們之間的辯證互動，亦即無法理解理念與社會的交互作用。在這種情形下，理念或意識形態有時可能享有部分的自主性，而且它所以能享有自主性乃與某一特殊社會有關，這兩點看法顯示並不與馬克思普遍的一般的物質主義觀相衝突。換言之，馬克思的唯物史觀並不排斥歐洲的禁慾新教之獨特的性質及所擁有的影響力量。

在馬克思中年所寫的長稿，亦即為《資本論》而收集、準備的資料《政治經濟學批判綱要》（簡稱《綱要》*Grundrisse* 1857-1858）於20世紀中葉（1953）公諸於世之後，人們獲得一個印象，就是他對歐洲歷史發展的討論同韋伯的分析非常接近。在這部長稿中馬克思承認古羅馬已發展出資本主義的雛型，只是這種最早期的資本主義發展到一個「瓶頸」（dead end）便停滯不前。這種說法與韋伯的分析相似。詳言之，後來出現在西歐的資本主義之特徵，包括資產階級的產生，都曾經在古羅馬時代曇花一現。但造成古羅馬資本主義沒落的原因，為當時意識形態對財富累積的壓制，他說：「財富並不構成人生追求的目標……各方所提出的問題只是哪種的財產可以促成良好的公民之產生。只有很少營商的人對追求財富感到興趣」（*Grundrisse*: 487；Marx 1964: 84）。在古羅馬時代中，財富並沒有內在的價值，它們只帶來「私人享受」而已。當時人們也賤視勞動，視勞動與自由人的身分不相等。

馬克思指出，中古以前的歐洲存有各種各樣的資本主義形式。商業性的資本曾經在古羅馬時代存在過，亦即存在於並非資本主義的生產方式之社會中。商業的活動向來被社會邊緣人像猶太人所推行。是故商業資本存在於各種各樣的社會型態裡，也是生產力發展的不同階段之上。除古羅馬之外，尚有很多的社會，其社會之一部分發展非常迅速，但社會其他部分卻很落後，以致整個社會的經濟進展緩慢。這種社會的典型馬克思指出一例：即古代祕魯，它曾經有相當規模的經濟發展，但因為地理上的孤立以及貨幣體系尚未建立，故其經濟進步還是有限。

對於基督教的興起與重要性，特別是對歐洲社會的影響，馬克思的評價前後不一，這是因為他受到黑格爾的哲學與青年黑格爾學派的說法影響之緣故。作為醉心黑格爾哲學的青年馬克思，當然知道基督教對歐洲文明形塑的作用。他所攻擊與反對的是以唯心的觀點來分析基督教的影響。他對青年黑格爾門徒施提訥（Max Stirner 1806-1856）的指摘，就是稱後者只能在理念方面處理原始基督教之崛起。馬克思稱：基督教是以四處遊蕩、無根飄萍的流浪者之宗教的面目出現，其勢力之擴散同古羅馬帝國的衰落有關。基督教的倫理觀形成對抗羅馬驕奢淫逸的新道德清流，基督教遂以奉祀單一的上帝來取代羅馬的眾神崇拜。基督一神教的權威建立在人的犯罪與救贖之觀念上。在歐洲其後的基督教發展中，宗教改革提供給解體的封建社會以相似的道德更新與重整。「路德……克服虔誠的束縛，而易以堅信（conviction）的束縛，他把對權威的信仰擊碎，而改以恢復信仰的權威…他把人從外頭的宗教性解放出來，因為他要製造人內心的宗教性（religiosity）」（*CW* 3: 182）。

假如認為馬克思對現代歐洲資本主義「禁慾的」和「理性的」特徵不加理會的話，就會誤解了他對布爾喬亞社會的分析與批評缺乏基礎。事實上，資本主義「理性化」的性格表現在貨幣對人社會關係的宰制之上，也表現在人一味追求金錢之上。在資本主義下金錢是人自我異化的縮影，因為它把人的各種性質化約為數量可以表示的交換價值。資本主義遂具有寰宇化、普遍化的特徵，它把傳統社會的特殊性撕毀，也把各族各地的阻隔打破。這是資本主義合理性的部分。至於資本主義禁慾的部分，則為資本家為了利潤的擴大必須再投資，因而也得忍受目前的清心寡慾，所以是建立在「自我（享受）放棄」（self-renunciation）之上。這也由政治經濟學展示出來：「政治經濟學，財富之科學，同時也是自我放棄之科學，為貧困、為節省之科學……其理想為節慾的、放高利貸式的守財奴，節慾的生產性奴隸」（*CW* 3:309；Marx 1963：171）。

將財富視為目的加以追求，形成為一般的社會風氣，只有出現在現代的資本主義中，在這方面馬克思與韋伯都加以類似的強調。「對財富追求的狂熱乃形成一獨特的發展，這是有別於對某些貨物，像衣服、武器、珠寶、女人、美酒等之本性上的渴求，對這些東西的佔有可以不需金錢的助力。〔可是〕自我富裕的渴求，卻是一定社會發展之產品，它不是自然的，而是歷史的」（*Grundrisse*: 222; Marx 1953: 133-134）。

這裡要強調的是，馬克思對意識形態在社會中的角色之分析與韋伯宗教社會學細緻的研讀是可相容的。馬克思對宗教並沒有詳加研究，這是因為他與青年黑格爾門徒和費爾巴哈決裂的緣故，也是由於他認為有必要對社會與經濟深入探究，而以社會學的觀點來處理經濟、政治與意識形態的關係之緣故。馬克思遂認為沒有必要浪費時間與精力去研究宗教現象。

在強調馬克思與韋伯一脈相承對歷史和資本主義起源加以研讀之際，並不是說兩人的觀點完全相同。事實很明顯，儘管馬克思在否認超歷史而能夠解開歷史哲學的萬能鑰匙之後，仍舊不放棄對歷史發展的規則和樣式之追求，但這種歷史觀不為韋伯所接受。取代歷史有規律合理性發展的概念，便是韋伯所提及的「卡理斯瑪」（charisma）的概念⁴。此一概念在韋伯的社會學中扮演重大的角色，亦即表述韋伯不相信歷史發展本身的邏輯是合理的，這點與馬克思的史觀是剛好相反相對。在馬克思的整個思想中一個重要的因素是歷史發展中可資發現、可以辨識的合理性，這點是他受黑格爾影響終身不渝的信念。但韋伯的卡理斯瑪卻是非理性的。像歷史中爆發的革命動力，對韋伯而言乃是卡理斯瑪運動的週期性湧現，與人歷史發展的理性類型沒有必然的關係。

其次，馬克思強調社會發展中階級的重要性，亦即階級的經濟利益之重要性，有把經濟與政治權力結合的傾向，這點超過韋伯對權力的分析之範圍。這也造成兩人重大的歧異。不過兩人的分歧並沒有過度誇大的必要。葛爾特（Hans H. Gerth 1908-1978）和米爾思（C. Wright Mills 1916-1962）就說：韋伯的作品在於藉政治和軍事的物質主義來補充與「圓融」（round-out）馬克思

⁴ 卡理斯瑪為古希臘文，意為上天的恩寵、賜與，為信徒對其領袖所具有的魅力、特殊能力、呼風喚雨的本事等等之描述與禮讚。可視為天縱英明、特殊才華、異稟、領袖魅力的別稱。韋伯視卡理斯瑪和傳統與法律為權威的三大來源。卡理斯瑪權威一旦改變其形式，則為「卡理斯瑪的慣常化」（routinization of charisma），參考洪鍊德 2000b: 229; 2009b: 191.

的經濟物質主義之不足（Gerth and Mills 47）。紀登士雖同意葛爾特與米爾思的這一論斷，也就是韋伯在補充馬克思的唯物主義，不過不同意兩人認為只有韋伯才注意到軍事的物質主義。其實，馬克思本人對軍事的物質主義早在其作品中作過很多的論述（Giddens 1991: 34）。

四、兩人比較的小結與感想

上面這段有關馬克思與韋伯對西方資本主義的看法，主要反映的是紀登士1970年出版、1991年收入文集的一篇文章〈馬克思、韋伯和資本主義〉之大要。紀登士在他這篇比較性的文章的結尾指出，他的目的在分辨馬克思和韋伯著作中，兩人幾項主要的思路。他反對不分青紅皂白斷言韋伯的學說是「對馬克思的批評」之說法。因為這種說法未免把韋伯對唯物史觀之評估過度簡化。固然現代社會學的奠基者，韋伯、巴雷圖、涂爾幹、莫斯卡等人有一部分是對馬克思學說的否定，上述諸學者（涂爾幹例外）有時被帶上「布爾喬亞的馬克思」之稱呼。這個稱呼是不適當的，因為上述幾位的作品並不是對馬克思主義的反彈或拒斥。因之，韋伯對馬克思與馬克思主義的關係，不可一概以贊成或反對，這種非黑即白的一刀切來加評估。韋伯的歷史研究有部分對馬克思主義者的歷史演變解釋予以排拒，但也有部分在捍衛馬克思，俾對抗其黨徒之竄改、或歪曲。

韋伯致力學術與政治工作的時代，正是西歐主要國家特別是德國發生空前變化的時代，這與馬克思所處時代之社會結構有重大的差異。在19世紀初，西方先進社會已到達經濟成熟期，而都沒有經歷馬克思所期待的革命改造。但在韋伯的時代裡，馬克思的想法卻由德國社民黨付諸行動。在韋伯眼中，此時的「歷史唯物論」，不管是馬克思主義批判者的自由主義分子，還是馬克思主義者，都認同為恩格斯的作品《反杜林論》和《自然的辯證法》。儘管誇大馬克思和恩格斯的歧異是沒有必要的，但在上述兩著作中，恩格斯對歷史唯物論的解釋，有不少處偏離了馬克思著作的精神。將辯證法由人文、社會擴大到自然界，更是模糊了馬克思學說的核心：「在歷史過程中主體和客體的辯證關係」。恩格斯這種做法在於刺激人們的一個觀點：理念僅為物質實在的反射而已。社民黨在政治上的冷靜和不夠喧鬧、不夠囂張（quietism），就是恩格斯

這種世界觀的採用，其目的在保持革命的姿勢於一個特殊社會狀況之下，這一社會狀況與當年馬克思鼓吹革命時的情形完全不同。簡言之，韋伯的解釋又返回馬克思的原點，而成為首尾銜接的歷史循環，韋伯對馬克思主義的批評，特別是對理念在歷史上之角色的批評，也不過是把馬克思原始的觀點重加敘述而已（Giddens, *ibid.*, 35）。

在複述馬克思原始的觀念之同時，韋伯也對馬克思分析當代資本主義和創建理想的共產主義加以批評。馬克思相信資本主義必遭揚棄，取代它的是一個嶄新的社會、新穎的制度。韋伯則看到英國與法國的工業資本主義之發展有異於德國資本主義的變遷。由於韋伯對這一歷史事實的體認，所以不會像德國社民黨被一件思想——「歷史唯物論」，所桎梏、所束縛。而能夠直接引用馬克思原來的想法，而與時代潮流同進退。

不過在分析當代資本主義即刻來臨的趨勢時，韋伯也掉入自設的物質決定論之陷阱中。他看到資本主義裡頭一個主要的非理性：官僚體系「形式上」的理性，也就是為處理眾人之事進行大規模行政職務，因而在技術上如何執行的問題。這種形式上的理性在實質上卻是非理性的，因為違背了西方文明某些顯著的價值——人的自主、自決與個體性的發展之類的價值。韋伯看不出有什麼方法可以打破這種非理性。他對未來的看法是悲觀的，也就是人的自主性和個體性將被現代生活的合理性所吞沒。對馬克思而言，資本主義基本上的非理性——個人由於異化的貧困和現代工業提供的自我完成之機會兩者的矛盾——剛好創造了改善的條件，俾建構一個能夠克服非理性的新社會。馬克思視為在某種特殊的階級社會中產生的資本主義具有異化的性格，而這種異化現象係由官僚理性引申而得。這種推論可靠性有待進一步商榷。同樣，韋伯認為機器生產的技術條件和經濟條件會決定未來每個人的生活，也就是挾著無可抗拒的勢力把人置入於理性化的控制之下，這種判斷同樣也是一個決定論或宿命觀的說法。在比較馬克思與韋伯之餘，吾人不禁也要問：有沒有另一條途徑，像馬孤哲（Herbert Marcuse 1898-1979）所言，並非純粹、形式的和技術的理性在壓迫與降服人類。相反地，造成現代人的枷鎖是宰制的理性？因之，馬孤哲相信技術理性的使用反而變成了人類解放的工具（Marcuse 1968: 223）。這將是馬克思與韋伯學說之外的第三條途徑，亦即第三種對當代合理性之新解說。

五、馬克思論「真正」民主與抨擊西方代議民主

在批評黑格爾的國家學說之時，青年馬克思也討論了「真正的」民主問題。對他而言，「真正的」民主，是指一國的憲法不再是同其社會抽離（abstraction）的憲法。反之，卻是一部由人民自行決定制成的憲法，其精神完全擴散到社會各行各業之中，亦即滲透到人民的社會生活當中（*CW* 3：29-32；Marx 1970: 29-31）。在「真正的」民主裡，馬克思說：

人並非為了法律而存在，而是法律完全為著人的好處而存在。民主是「人的顯現」（human manifestation），可是在其他的政治型態下，卻只有「法律的顯現」（legal manifestation）……在〔真正的〕民主中，形式的原則同時就是實質的原則。為此原因〔民主〕乃是普遍性與特殊性真正的統一（*CW* 3：30）。

馬克思是把「真正的」民主等同為人的存在，這種等同為他的論證提供最終的辯護。這也就是說馬克思最終的價值在於落實人的生存，而民主正是人這種理想的存在方式（洪謙德 1995b：100-104）。人的合理存在方式就是人性回歸：回歸到種類本性和種類生活，也回歸到人成為亞理士多德所稱呼的「政治人」、「社會人」（*zoon politikon*）。要之，恢復人的社群本質（*Gattungswesen, communal being*）（*CW* 3：296；Marx 1963：157-161；2000a：328-417；2010a：333-349）。

在強調人的社群本質是真正民主的落實，也是他共產主義理想的實現，這無疑地構成馬克思早期共產主義的社會觀。與「真正的」民主之看法並不背離。儘管共產主義的理念範圍更為廣闊，涉及面更多，但當代馬克思詮釋者像亞威內里（Shlomo Aveneri）、紀登士，都持一致的說法，認為馬克思心目中的「真正的」民主與共產主義是指涉同一制度。

馬克思認為，人經營共產主義的民主和發展這種民主之社會關係的潛勢力，是內存於人性之中，也是牽涉古往今來全體人類的本質，是故異化被解釋為對這種能力的壓制。既然人人都有此能力，則人類要從這種脅迫中解放出

來，不能只限於普勞階級，也包括布爾喬亞在內，因之馬克思說：

資產階級如同普勞階級都呈現著人的自我異化。但前者卻把這種自我異化當成是其〔階級存在的〕證實，當成是其好處、其權力。〔原因是〕它只擁有人的存在之外表幻象。〔反之〕，普勞階級在其自我異化中感覺其滅絕、其無望。在其中它看出其無奈無力，同時視實在為其非人的存在。（*CW* 4: 36）

因之，儘管異化對當代兩大對立的階級而言，都是人存在的否定，但兩大階級的感受完全不同。布爾喬亞把人的自我異化看成其得天獨厚的權力，因之，對這種表面上的、膚淺的人之存在持肯定的態度。反之，普勞階級把自我異化看做其存在的否定、希望的滅絕，也是真正無力感的根源。異化的無產階級之非人的存在，也就是馬克思之前所提及在市民社會中「政治的動物世界」。這兩種表述的方式顯示，追求民主的關係之人的能力，在資本主義的社會中受到壓制。

就如同在異化的情況下一樣，資本主義剝削的加強之結果，剛好同馬克思心目中的共產主義的民主截然相反。馬克思對資本主義下工人被剝削的處境，做了簡單的結論：「個人們屈服於形同宿命（*Verhängnis*; fate）的社會生產之下，可是社會生產並不屈服於諸個人之下」（*Grundrisse* 158; Marx 1971: 68）。

值得注意的是，馬克思把現代人進行社會生產當成人的命運或宿命，這點似乎為韋伯所承續，後者也強調理性、合理化的擴張造成現代人受到命運的撥弄，而必須生活於「鐵籠」中。

有關代議民主，馬克思比較廣泛的論述可在他對黑格爾法律哲學的批判中發現。對黑格爾而言，代議政治是市民社會中個人的利益同國家追求的整體的利益之中介和協調。馬克思反對這種論點，因為政治的代表——代議政體——並不會觸及市民社會裡頭的社會關係，這是由於代議者只追求其本身的利益，而很少顧及民眾的權益，從而使個人利益和公共利益的調和成為不可能（*CW* 3: 49, 50, 63-65, 128; Marx 1970: 64, 123, 126）。

正如前述，青年馬克思所主張的「真正的」民主，在於解決個人利益與普遍利益的衝突。「真正的」民主是把市民社會和政治國家融合為一體，只要兩者合為一體，那麼代議的旨趣便可以揚棄了。馬克思說：

在這種〔合一〕的情況下，代議的權力失掉了代表與代替的權力之意義。在這裡代議作為一種代表，就像每一功能都有其代表同一情形。例如鞋匠是我的代表，只要他能滿足〔我〕的一個社會需要。這就像任何一樁社會活動一樣〔具有代表的意義〕，原因是它是一種〔人的〕種類的活動，它僅僅代表種類。（CW3：119）

立法的代議制僅僅是社會關係中相輔相成的一個政治面向，這是內在於他心目中的真正民主體制當中。馬克思對代議制做如是觀，成為他分析與批判政治代表制的現代形式之基礎。在代議制之外，他的批判還擴張到普遍選舉權和全民投票運動。馬克思承認在這個發展裡頭隱含的一個原則是認為國家才應該代表全民的利益。誠然能夠推行全民投票與普遍選舉權標誌國家形式比從前大為進步（*ibid.*, 121）。不過只要市民社會仍舊是人群物質利益爭奪的場所，而非一個民主的共同體，那麼國家作為全體的、普遍的利益之代表者底原則便無法實現。是故，取消以財產之有無或多寡來限制投票權，並無法建立主權在民的民主原則。反之，現代「國家……容許私產、教育、職業按其特殊方式來發揮作用……也就是表現了上述各種事項的特殊性質。〔國家〕不但沒有把這些事項的分歧化解，國家反而是以上述事項〔私產、教育、職業〕的分歧為其存在的先決條件」（CW3：153）。

對於未來共產社會實質的民主之嚮往，貫穿馬克思一生的所思所言所行（洪謙德 2000a：389-392）。就在這種偉景（vision）、或憧憬的基礎上，馬克思認為資本主義是以各種方式各種做法來壓制和阻礙社會，儘管它虛有其表地標榜其社會或國家為民主的、為自由的。弔詭的是他對實質民主的承諾與對現實民主的批判，使他無從客觀地分析近代西方社會的民主化底趨勢。

馬克思對西方民主的低估是因為他預想一個新的社會可以被創造出來，在其中社群的和諧居於主導的地位（洪謙德 1997e：253-289）。這種實質民主的理想之完全落實是要依賴一個先決條件：社會能夠化解制度的和人際之間的權力之不平衡。雖然這種先決條件在原則上頗具說服力，可是在當代的社會要付諸實行卻困難重重。在西方要把龐雜的制度加以協調，便產生了權力分配與運作的問題，而此一問題幾乎一點也不觸及共產主義的民主下人的能力之主題。像馬克思那樣只懂批判資本主義對人的能力之壓制，卻提不出未來社會管理、協調、策劃的藍圖。易言之，他既然對共產社會的權力運作完全不加論述，怎樣能夠為未來的民主社會鋪下堅實的基礎呢？既然未來社會必須牽連到權力的

運作，則任何理想的共產主義的社群也必須保障人民政治參與的權利和代議民主的機制，這是西方傳統遺留下來的體制，是不容抹煞。但馬克思卻忽視了此一傳承的重要性。

六、韋伯論西方民主

當馬克思對未來共產主義的實現極為樂觀，而深信民主最終的落實是歷史發展的必然之際，韋伯則對這種的預測不感興趣。他倒十分擔心，他所處的西方社會造成民主化路途的坎坷不平，阻礙橫生。這樣的說法並不意謂韋伯排斥民主議程上所牽連到的社會的德目（諸如公平、自由、安富尊榮之類）的追求。事實上，韋伯的政治著作透露他終身的奮鬥，也就是他掙扎在兩項可欲之間：一方是自由主義和民主的嚮往；他方是德國民族主義和德國國際權力地位的追求。他置身於這種價值與目標的特殊情況中，是與俾斯麥之後德國政治與社會局勢的變遷息息相關的，以致在韋伯的政治作品中不能不析論後俾斯麥時代的政局發展、經濟走勢和社會趨向。

同馬克思迥然有別的是，韋伯並沒有一套分析和批判的理論架構，沒有一套把事實與價值混為一談的玄想，沒有治學策略，沒有一套唯心或唯物的歷史哲學。但這並不意味韋伯排斥將價值置入其研究的對象和方法之中。剛好相反，他主張每個學者所以選擇某一研究主題，其研究的動機就是對特定價值的承諾。因之，韋伯價值關連的主題，為對西方社會愈來愈趨向合理化（rationalization）的注視，以及非人身的（不涉及個人身分或人際的）、不講究好壞善惡之非道德的（amoral）、形式的合理（rationality 理性化），如何滲入西方文明的社會生活之每一部門底考察（高承恕 1998：38-45, 109-114, 155ff.）。在考察西方社會合理問題之背後，隱藏著他價值取向的研究動機，那就是他對個人之獨立自主的關懷以及承諾（Löwith 1993）。這種分析西方合理性（理性化）的主題雖然涉及民主的社會兼政治的關係，但卻無法提供分析的設準，來說明他對民主前景之黯淡底看法。

在韋伯的分析觀點裡，我們可以找到他有關方法論方面兩項設準同民主的考察有關：其一為演化天擇造成的不平等；其二為菁英的宰制。

首先，由於物競天擇，優勝劣敗，基於生物學與社會學的標準，社會秩序

不是平等的，而是不平等的。亦即社會的結構就是一種不平等形式的結構，韋伯說：

選擇是無可避免的，因為至今為止似乎尚無消滅選擇的方法底出現。就算是嚴格的和平秩序也只能把衝突的手段、或把爭執的目的物與衝動只做部分的消除……就算是烏托邦式的假定人們可把所有的競爭徹底消除，情況仍會走向潛在的競爭的過程，在競爭過程中適合於條件者將會脫穎而出，不論他的本領是遺傳還是得自於環境。（Weber 1968：39）

由於每個社會中無法抹煞的社會衝突隨處俱在，選擇的因素使得某些形態的人蒙受利益，他們藉機爬到優越的地位之上，而在發號施令（Weber 1949：27）。

其次，韋伯的第二項設準涉及宰制結構的無處不在。他說：

毫無例外，社會行動的每一部分是深刻地受著宰制（優勢 dominancy）的影響。從不具形態的、散漫的社會行動逐漸浮現為合理的組合的一大堆例子中，可以看出這種合理組織的浮現是得力於優勢，以及在團體中這種優勢的主導作用促成的。就算是情形並非如此，優勢的結構仍舊決定性地規定了社會行動的形式，以及它怎樣朝「目標」取向〔定取方向朝向目標〕。（Weber 1968b：941）

所謂的優勢、或宰制是指涉權威性的權力（洪謙德 2000b：221-231），它在統治者與被統治者之間建立起一種命令與服從的關係（吳庚 60-77）。雖然韋伯並不刻意把宰制的結構視同為不平等的結構，但很明顯兩者還是有關連，那就是說選擇（天擇）的過程，使優者、適者可以躋身於社會結構的領導地位之上。

韋伯對這兩項設準（物競天擇造成的不平等之必然性，以及宰制的結構無處不在的情形）所加以說明的絕對性描述，其重要性不言而喻。這兩項設準在韋伯的著作中尚沒有其他的設準（譬如和諧的社群關係）可以與之匹敵，與之相提並論。事實上，韋伯認為就是在一個和諧的社群關係中，天擇是必要的，壓制也是普遍的現象（Weber 1968b：42）。在社群、或其他組織緊密的團體

中，藉由協商所構成的同意之秩序（consensual order），只有在成員自動自發的同意下，才能成立和維持。其他型態的集體中，維持社會秩序，便要靠上下尊卑的統屬結構（hierarchy）之發揮作用，由優勢者、強力者將其意志硬性加在忍讓的、妥協的、服從的成員之上。例如一國的憲法或一個團體的會章就是在標明特殊的限制，在此一限制範圍內，行政人員與群體成員（公民或會員）可以發揮其權限和展開活動，而供領袖的指揮驅遣（*ibid.*, 50-51）。

韋伯談民主離不開上述兩項設準，這與馬克思憧憬的未來共產主義的民主之另一設準——和諧的社群生活——如何來加以比較是一項困難之事。既然兩人在方法論設準上有重大的歧異，在內容上又有研討對象重要的差別，則他們兩人對西式民主的析論之不同，就毫無令人驚訝之處。儘管兩人對實質的民主有這樣重大的差距，他倆對西方民主發展的低估倒是相同。韋伯在論述政治生活時，他使用其理念類型來衡量西式民主，他與馬克思犯著同樣的毛病，就是對現行的民主體制及其運作產生的後果，只看到負面的部分，而看不到其正面的意義。

七、韋伯視代議民主的特徵為宰制與不平

比起馬克思來，韋伯花了更多的心力去考察代議民主的結構與過程。在1960年代與1980年代之間英美德學者有關韋伯民主觀與政治觀的詮釋，集中在他普遍性的兩項設準——不平等與宰制——之檢討。引發這種想法的源泉，可以溯及到韋伯對直接民主一概念的析述（Weber 1968b: 289-290, 948-952）。所謂的直接民主是指一個規模較小的團體中，指揮權操在其成員的手中而言。不過這種直接民主仍舊會面對一些組織性的問題，包括團體內不平等的現象和一部分人擁有優勢的問題。即便是該團體規模極小，仍需把決定權交給部分選定的「執事」（officials 官員、幹部）。以民主的方式來控制執事，只有當這類的控制是簡易明白之時。一旦涉及專門性的技巧，而需要技術專家介入時，這種以能力為基礎所造成的不平等，遂逐漸引入團體之中，這對民主的權力運用構成威脅，一旦團體人數增加至幾千名時，行政的主宰與優勢是無從避免的（*ibid.*, 291）。

對專家與技術官僚的需求，尚非直接民主中從不平等走向優勢宰制的重要

原因。經濟的分歧化也產生同樣的結果。其原因為經濟力雄厚的人擁有財力與時間參與公務，甚至取得管理層的重要職務，這也是秀異分子（notables）進行統治的因由（*ibid.*, 949），也是財閥操縱政治的原因。

技術官僚和經濟兼社會地位優越者所形成反民主的影響，會隨著團體規模的擴大，增大不平等的上下統屬結構。一方面在不平等擴大之後，對管理層地位的爭取與控制造成得利者與失利者之間的衝突。其結果政黨、派系逐漸形成，彼此競取團體中的主宰與優勢。另一方面，隨著團體規模的擴大，行政機構也水漲船高，聲勢膨脹，而更需有能力的技術官僚之入伙引進。韋伯遂主張：大規模行政組織一旦出現，民主的意義有必要重新界定（*ibid.*, 951）。

現代國家擁有龐大的行政組織，對公共政策的控制已無法靠輿論與代議制度的監督便可以完成，因之在韋伯以理念類型來勾畫現代民主體制時，便發現其中充滿反民主的傾向。易言之，反民主的趨勢出現在代議民主的體制中。儘管韋伯指出代議的五種型態，只有兩類可以應用到現代國家當中。這兩類的代表制其代表性由壓力（利益）團體來執行。這種形式的代議制與涂爾幹所論述的國會中對行業、組合的代表制可說是旗鼓相當的。在以公司行號和組合（corporation特別是財團、公法人等）為主的政治組織中，階級的不平等和敵對促成議會中的衝突大於和解，也大於協商（*ibid.*, 297-299）。在這種情況下，如何選舉國會代議士成為現代政治代議制的主要特色。代議士的自由意謂不再受選民的頤指氣使。馬克思則視代議士逸脫選民的直接控制為反民主的做法，特別是當議員轉而維護統治階級的私利之時。韋伯也同樣強調政治代議制中阻礙民主的潛勢力之滋長，但其討論卻集中於政黨的官僚活力之上。

如同米歇爾提出「寡頭壟斷鐵律」一樣，韋伯也談及「少數人得逞的規則」（law of small numbers）。其要點為在國家範圍內追求優勢的地位會造成政黨結構無可避免地官僚化。此外在管理這些政黨的利益追求時，靠政治維生的政黨菁英必然投入協調的工作之中（*ibid.*, 957; Weber 1946: 86）。

少數人得逞的規則透過對知識本領的專家技術人員之徵召與篩選程序，而建立起政治的領導中心。政黨官僚化愈向前推進，領袖獲利愈大，政治專業人員愈能控制黨的機器（*ibid.*, 1131）。因之，韋伯在政黨組織及其與公民之關係的敘述中，一再強調不平等與宰制之存在，也就無足詫異。在政黨的各種形式中，韋伯說：

一直存有一群人所組成的核心團體，他們對黨的事情積極指揮，包括

黨綱的草擬和候選人的甄選在內。此外總有一些黨員他們的角色比較消極，最後則是公民大眾，其角色只有在選舉中成為諸政黨爭取選票的選眾。他們只能在不同的政黨提供的政綱與候選人中作一選擇。
(*ibid.*, 287-288)

政黨構成選擇性不平等的特例，此一不平等可以說是集體性地主宰國家與被統治者之間的關係。政黨的存在把代議民主的過程倒置過來：代替著指揮公共政策，公民與黨員的權力被減縮到只能回應政策，和被動地去選擇黨菁英所提出的候選人而已。韋伯一度指出投票者終於淪為「客體物」，只有在選擇的時候，成為政客討好爭取的對象。另外他又指出當選的代議士變成了政黨菁英的「僕人」(*ibid.*, 297)。

韋伯認為競選活動是代議的民主過程之逆轉——民主過程之顛倒。競選的花費和穩定政權的需要，排除了經常舉辦選舉和公民投票之可能性。在選舉過程中，能夠吸引投票者注意的事項不再是政綱的特出與候選人的秀異，而是廣告與宣傳的花招，與政客的譁眾取寵之本事(*ibid.*, 288)。由於競選費用大增，一般政黨的財源對黨務的影響趨向均等，這時「隱密的財閥政治」(crypto-plutocracy) 權力分配終告產生(*ibid.*, 989)。換言之，財閥會介入政治，依靠其財大氣粗以金錢換取權勢。

國家政策的形成裡頭，立法機關的角色值得吾人注意，蓋在政策制定中不平等和宰制的新情勢進一步妨礙了代議民主的推行。國家行政機關的首長變成了官僚的菁英，它利用行政機關之不可取代性，利用其技術上的專門知識與本事，以及對國家機密之控制，使他們凌駕國會之上，而增加本身「純權力的利益」。不管各國的立法機關有何特殊的組織形式，在與擁有各種資源的行政首長抗衡時，常居劣勢，蓋比起行政機關來，國會為一人員與配備差勁的機構之緣故。

唯一能夠有效制衡官僚菁英對國家政策的宰制，而又同時對政策形成的民主渠道能夠善加運用的人，為凱撒型的國家元首、或稱魅力領袖。雖然這類領袖人物的魅力訴求能夠鼓動輿論與最終贏取黨派的支持，但是把他這種訴求當成民眾權益的代表性之來源，卻是困難重重。儘管立法限制的叢結不易紓解，魅力領袖對群眾的領導大於他被群眾所領導(*ibid.*, 267-269, 132; Beetham 1974: 266)。關於魅力型領袖與群眾的關係這一點，韋伯的論述是在他提及政治人物的責任倫理與最終目的時，方才強調了領袖決策的自主性(Weber

1946: 120-128; 吳庚1993: 63-69, 108-111)。

前面的敘述在於凸顯韋伯對代議政治的分析是符合他有關不平等的普遍存在與宰制的結構隨時發揮影響之兩條設準。韋伯藉理念類型來析述代議政治，使他堅信一般民眾對政策的形成無置喙的餘地。除了凱撒型的魅力領袖尚能夠制衡政黨菁英，及其背後的財閥和行政官僚之外，沒有其他可行的辦法來伸張公民參政的權利。是故在其鉅著《經濟與社會》一書中，沒有任何的篇章用來討論公民對國家大事有效參與或干預之處。如果用來與托克維爾 (Alex de Tocqueville 1805-1859)⁵、或馬歇爾 (Thomas. H. Marshall 1893-1982)⁶有關代議政治流程的強調做比較，則韋伯觀點的侷限，乃至討論的疏忽就十分清楚 (Cohen 289)。

八、韋伯論實質民主遭逢的困境

由於不平等和宰制的現象造成規模較大的社會底社群的行動和同意不易施展，是故在韋伯的分析中實質民主實現之希望不大。韋伯在法律社會學中討論統治權威的正當化與社會公道的要求時，他集中檢驗國家的公務推行是否會在形成公共利益與追求群眾的利益 (洪鎌德 2004c: 193-195)。在他析論中指出國家運作所遭受的種種限制，因而他的說法都語含保留。顯然社會與政治關係之民主化所遭逢的重大阻力來自於不平等和宰制的現象，這是資本主義的經濟和官僚化國家所引進的現代社會之特徵。

韋伯說，資本主義是「現代生活中最宿命 (致命 *fateful*) 的因素」

⁵ 托克維爾論民主時，坦承自己身屬貴族，遠離群眾也恐懼群眾，他雖熱愛自由與平等，但又不願擁抱民主。這是他自由主義與保守思想的衝突，參考吳庚 119-120。

⁶ 馬歇爾為社會學家，執教倫敦政經學院，著有《公民權與社會階級》(1963)一書。他以演化的觀點討論民權的增長。以英國為例，18世紀重視法律權利，強調法律之前人人平等，人身、言論、思想與信仰之自由，擁有財產之權利。19世紀，則為政治權利的伸張，包括參選、參政、服公務的權利。及至20世紀，人民則享有社會權利，要求享有社會尊榮、經濟福利，以及分享全社會的安富繁榮。參考Scott and Marsriall 2009: 441-442。

(Weber 1958: 17)。其原因為資本主義所產生的階級情況「變成對每個人都清楚明白的因素，用來決定每個人的命運」(Weber 1968b: 953)。階級的情境包含不同的生活機會，這類的機會透過在勞動市場與商品市場的競爭而分配給不同的諸個人。由是可知，勞動市場與商品市場是促成現代西方社會不平等的出現最重大的因素。易言之，市場變成影響個人生活機會的最主要的來源。

儘管韋伯對階級的定義有異於馬克思，但他仍舊同意基本的分辨在於擁有資本的雇主階級與被僱傭的受薪階級。在公司、行號、或企業中，階級的不平等轉變為主從的宰制關係 (domination)。儘管勞動者享有訂立與解除勞動契約的自由，宰制關係到處可見。一般而言，工人接受與拒絕契約的自由是受到他們緊迫的經濟需求所嚴重限制的。因之，雇主普通都要求工人遵守契約上明定的勞動條件，「要嘛接受而受僱，要嘛棄置而另就；悉聽尊便」(ibid., 729-730)。一旦接受聘用，工人必須遵守嚴格的規律。韋伯對進步形成的工業紀律之描述，像他所說「科學的企業管理」與馬克思對異化的分析頗為相似 (ibid., 1156)。韋伯也響應了馬克思的看法，認為普勞階級是屈服於形式上合理的資本主義企業底非人身的，「沒有奴隸主的奴役」之下。

儘管韋伯經常以輕蔑的口氣談社會主義政黨及其政綱，但他也提出幾項手段給工人來對抗資本主義雇主的壓迫。令人十分詫異的是卷帙浩大的《經濟與社會》一鉅著中居然沒有提及工會的功能與貢獻，也不語及罷工，或其他工業行動。唯一出現在韋伯此一重要作品有關工人抱怨紓解之方式，為要求司法機關回應普勞之要求，明定法條指明「社會正義」為文明社會最基本、基礎性的原則 (Weber 1968b: 886)。這種要求常常可以澄清法律條文與裁判的表面上合理、但卻非道德 (rational amorality) 之做法，不過此種要求的實現倒不一定對工人階級的好處有所裨益 (ibid., 893)。就算法律程序簡化 (不講究繁文縟節) 的地方 (像英國的普通法)，法律專業之利益與訴訟費用的高昂，使貧苦的工人之怨氣無法宣洩，正義不得伸張。這當然不是說工人的司法正義要求全部得不到回應，只是說正義伸張的機會常遭受限制 (洪鎌德 2004c: 201-206)。

在勞動市場之外，官僚國家為另一項的社會圈，在其中不平等與宰制限制了有效民主利益的形成與發展。不平等出現在兩個層次之上：其一為官僚菁英，其二為國家與社會之分辨與對立。首先，在國家的行政機關中官僚菁英依賴其技術的與政治的才能獲取大權，有如政黨中的領導一樣 (Weber 1968: 960-961)。這裡的統屬關係更為明顯，也就是低級公務員完全服從高級公務

員的指揮，接受其監督，執行其命令。其次，官僚國家與受其治理的社會這兩者的分別，造成統屬關係的凸顯。非常弔詭的是統治關係有一部分是因為要求民主化造成的結果。

韋伯承認人權的信念已滲透到西方政治生活的每一方面與每一部門。因為遵守人權的承諾之鼓舞，擁護民主化的人士贊成對社會兼經濟特權的限制，也糾正國家行為之偏差。這些要求轉變成權威行使的抽象性日常化或慣常化（abstract routinization）。權力行使的慣常化強化了國家的官僚勢力，使其更為官僚化（*ibid.*, 983）。其結果造成那些要求國家提供服務的公民，其社會與經濟地位的歧異被一刀「砍平」（level）。這意思是官僚對待平民的求助，是不認其出身地位，一視同仁，秉公處理。因之，韋伯說：「我們必須經常記住『民主化』一詞會產生誤解，有誤導的作用。作為渙散無形的群眾之人民（the demos）本身從來都未曾統治過大型的組合體，反而是始終被統治」（*ibid.*, 984-985, 226）。

對於上述的說法，韋伯指出不是沒有例外。例如民主人士要求官署避免任意不法的權力行使，有時會產生改選官員的呼籲。這種改選可以修正官僚上下垂直的統屬結構之僵硬，但只有當改選的程序是有利於被統治者希望與權益之時，民主的意涵才能落實，不過一般情況是候選人都向政黨的菁英輸誠。即便是情形有異，獲選的官員由於技術經驗不豐，而要求行政改革，這種要求的實現只有靠下次主政的政黨來支持，其結果增強了現任行政官員在未來續聘的機會，也強化了他們對執政黨的依賴（*ibid.*, 960-962）。

固然官僚對民眾的福利念茲在茲，表示關懷，但究其實，在衡量民眾的權益與官僚本身的利益時，只有當民眾的利益與保護官僚本身的地位與維持公共的和平不生衝突時，才會獲得官僚的重視，而加以考慮和加以處理（吳庚 1993：81-102）。

談到正當化（legitimation）的概念時，我們似乎發現它與韋伯所言統治者宰制被統治者的概念相矛盾。原因是這樣的，既然人民心甘意願接受法律規範的約束，而這些規範又合法化國家的命令，則群眾是發出了被統治的同意書。既然人民自願接受統治，並且給予統治者合法性與正當性，可是統治的本身卻是宰制與不平等的關係，由是顯示正當性與宰制兩個概念的不相容。不過最近幾位學者的新詮釋卻指出，韋伯正當化的概念並不意涵：凡是接受規範正當性的公民都會被迫去相信這些規範的效準（Jere Cohen *et al.* 1975: 239；Mommsen 1974: 84ff.）。只有一部分的人民是會基於正當化的動機而接受不平

等的統治關係。在對此一問題詳細的分析中，韋伯指出一大堆的理由來說明人民何以不相信正當性的存在，而仍舊俯首聽命接受統治。其原因不出以下的列舉：或是基於投機的心態，而謀取實質的利益，對統治者表示忠誠；或是本身的軟弱無助，而屈服於統治者的淫威（Weber 1968b: 214-215）。是故，正當性並不必然意謂人民同意統治。

韋伯對民主正當性的評論（*ibid.*, 266-269）必須做如是觀。民主的正當性建立在選舉官（議）員形式的自由之上，也建立在公民立法、承認和上訴等等權力的信念之上。在最強大的意義下，民主的正當性僅在意謂被統治者對統治者的信任，而與民眾直接指揮公共政策的說法相距太遠。對於正當化規範法條的信念，一般老百姓抱持懷疑的態度，這是韋伯向來的看法。伴隨這種懷疑的看法，他下面的評述更減弱了民主正當化的力量，他說：「民眾作為一種表述的意志，不論其真實價值多大，公民投票究其實不過是官署從被統治者的信任裡找出正當性的手段而已，儘管這種信任自動自發只具形式和虛幻的性質」（*ibid.*, 267）。由是可知，民主的正當性之重要大部分是從官署權威中衍生出來的；反之，從被統治者同意的真誠表達中引發的則佔較小的比重。

九、馬克思與韋伯民主觀的比較

值得注意的是，馬克思和韋伯所討論的民主都是在工業革命和法蘭西大革命之後，西方社會、經濟、政治和文化劇烈變化，而告別舊政權和舊社會的時候，這也是資本主義由競爭性、轉向壟斷性與寰球性大肆擴張的時代。馬克思和韋伯均認為，民主的政治形式，尤其是代議民主，基本上在為新興的中產階級之利益提供保障與促進的機制。

因之，本質上馬克思和韋伯對民主體制的實行都不懷樂觀的看法。馬克思甚至把現存的民主政治看成資產階級利用國家機器剝削與宰制工人階級的手段，強調勞務階級所享有的法律上規定之自由平等為虛有其表的「權利」。究其實，生活在資本主義社會中的工人，是在異化與剝削中喪失人類本性的生產機器。為此他竭力抨擊現存的民主制度之不合理，認為只有在法律、政治和社會上講求人的自由平等是不夠的，真正的民主必須在生產的領域、經濟的領域，落實人民當家作主的願望，才能獲致。是故他主張在推翻資本主義之後，

重建一個新的社會——共產主義的社會。在新社會中，新人類將會揚棄階級對峙、消除階級分辨、取消國家壓迫、廢除法律約束、解開道德規範，使人人是在和諧歡樂的群體中過著理性、和平與自由的生活，亦即恢復人的社群本質，變成名正言順的社會動物（洪謙德 1996c：79-80）。是故馬克思批評現實的民主，而寄望未來的民主。他也以未來必然實現的共產主義的民主為尺度，來衡量與抨擊現行民主體制的缺失。

韋伯同樣對現行民主缺乏信心。這是由於現行西方民主建立在兩項致命的基本假設（設準）之上。其一為透過優勝劣敗自然淘汰的天演過程，造成社會結構之不平等；其二，不平等的結構便利才能出眾者、心懷大志者佔據高位，而造成強凌弱的宰制現象。不平等與宰制最明顯地出現在兩個領域中，其一為市場，其二為國家。由於影響現代人命運最嚴重者無過於經濟生活與政治生活，而偏偏在這兩種生活中不平與宰制卻控制了人的一生。是故，韋伯視合理化、現代化、民主化所帶來的社會不平與宰制為現代人的宿命。在政治活動上，由於政黨的出現，成為西方議會中爭權奪利的主角。代議民主實際上為政黨爭衡的表現。代議士代表選民的利益少，代表政黨的利益多。由執政黨所主持的國家大政，實際上是由政黨官僚轉化為政府官僚對國家機器的霸佔。民主政治所強調的人民當家作主，直接決定國家大政方針，只停留在口號的階段。在國家的操作方面，一般大眾干預、介入、參與的機會幾乎等於零，是故民主政治虛有其表，官僚統治則為其實。這是韋伯對民主前景不看好的原因。

由此看來，馬克思與韋伯都是對現行民主體制相當不滿，盼望其改變的思想家。當馬克思期待藉普勞革命來建立未來的新民主時，韋伯只期待魅力領袖的出現來節制官僚的霸權，但對韋伯而言，社會的不平與宰制現象永遠存在，這是人類的宿命，是無從改變的命運，所以民主的前景是黯淡的、無望的。

馬克思和韋伯提供有力的灼見，指陳民主實現途上的障礙，但兩人對西方民主的真正成就和其發展的可能前景卻有忽視和低估的傾向。無可否認的事實為資本主義和官僚國家設置了阻擾民主化的路障，但西方民主強調的法治、制度、權利卻大大減少政府對人民的壓迫，而民主的生活方式還有繼長增高之勢。否認民主的成就不是自陷於犬儒主義和教條主義，便是陷身於悲觀與無助的境地。不幸的是馬克思和韋伯的作品充滿這種對民主負面的觀點與評述。

馬克思和韋伯觀點的弔詭乃是兩者出發點的假設完全相反，這種出發點的假設都是牽涉到民主所面對的重大障礙之不可抗拒性。但這類弔詭是可以解決的，一旦認識到他們假設中所包含的那些沒有必要的誇大的成分。在馬克思

那裡，他誇大了真正的、實質的民主將在未來幾近烏托邦的社會中「必然」實現。在韋伯那裡卻誇大了民主要碰上追求好處與統治優勢的官僚。兩人相反的看法可以從權力理論來解釋。對馬克思來說，未來人類創造一個新社會的可能性一直存在著，在新社會當中權力的運作不成問題。對韋伯而言，不待將來之降臨，目前的社會就呈現人們濫用權力的現象。優勢者使用其命令式的權力不分古今東西，都是無可避免的事情。

如果吾人想要克服馬克思與韋伯對民主發展趨向的困難的話，就必須把兩人有關資本主義和官僚國家中民主發展的障礙之灼見加以承認與發揮。我們要演繹大規模社會組織中權力操作制度化的新理論，這點是馬克思不肯做、也不屑做的。另外，我們不必像韋伯那樣否認群眾有參與大政方針的制定之能力。一項對民主發展前景及其困難的適當理論要能夠解釋優勢者與公民群眾之間複雜的關係，特別是解釋制度化的權力運作之情形。這項新理論一方面能夠瞭解資本主義和官僚國家的壓迫，他方面又能指出克制這種壓迫的民主式之反抗，以及指明反抗的手段、策略、資源等所在。此外，新理論應當能夠產生現實的、務實的觀點，俾為社會兼政治組織的民主模式鼓吹。必要時使用與真實發展相反的（counterfactual）理論⁷，所謂與真實發展相反的理論，是像馬克思所設想的未來的共產社會的說法一樣，融合分析與評價於一爐的規範性理論，亦即非純粹經驗性、或描述性的理論。這種理論對實踐性的政治議程之創造有催化的作用（Cohen 1985: 295）。有了與真實發展相反的理論之推出，我們或會對民主的發展有促進之功。

⁷ 所謂與真實發生的情況持相反的看法或理論是認為，某一事件、或情況一旦與事實演變的路線不同，其後果必定是以另一種形式表現出來。這種理論建立在因果關係之上，有某一原因必然會產生某一結果。譬如說二次大戰中，如果納粹先發明洲際飛彈或原子彈，那麼聯軍可能一敗塗地，歷史也要改寫。

表3-1

馬克思與韋伯的比較

項目	馬克思	韋伯
時代背景	為啟蒙運動之產兒、工業革命與法蘭西大革命對他衝擊特大。期待1848年歐洲（尤其是日耳曼）的革命能夠讓普勞（工人）階級與資產階級聯合起來，再由工人階級奪權推翻資本主義。	嚮往德國自由主義與民族主義，崇拜俾斯麥以權謀征服而後統一德國。盼望官僚體制之理想能夠落實。第一次世界大戰後經歷威廉第二帝國的崩潰、參與威瑪憲法的制定。
社民黨的角色	社民黨主張廢除資本主義、大喊革命口號者，曾獲得馬克思與恩格斯的讚賞，但伯恩斯坦的修正主義完全背離馬克思的政治遺囑。	不認為普勞階級可以領導國家。社民黨的妥協性格會喪失革命精神，反對社民黨綱中計畫經濟，晚年樂見社民黨在國會席次增加。
馬派學人的評價	馬氏的歷史唯物主義受到恩格斯、普列漢諾夫和考次基的闡釋發揚。	與接近馬派觀念的宋巴特、馬歇爾有所交往，宋氏理念影響韋伯新教倫理與資本主義崛起的觀點。同意伯恩斯坦的理論。
歷史發展的必然性	馬氏固然相信歷史的發展有其特殊的、必然的運動律，卻也主張人對周遭的改變，最終改變到人本身，亦即人的主動性、能動性，可以不完全受到環境的制約。歷史發展有其理性（發展邏輯）在。	排斥歷史發展有普遍理性，有必然趨勢（teleology），有所謂的歷史運動律之存在；他也反對歷史變動可以分期，以經濟因素決定歷史變化，尤為韋伯所駁斥。歷史發展無理性可言。「卡里斯瑪」並非理性的化身、但卻能推動歷史的變化。
經濟的作用	經濟活動為物質生產力是社會的基礎。基礎無異為包含產力與生產關係之生產方式。生產方式的改變帶動上層建築（法政社會制度、文化、宗教、藝術）意識形態結構之改變，社會存在決定意識，而非意識決定存在。	分辨「經濟的」、「經濟關連的」、「受經濟制約的」三種不同現象。經濟行動在攫取擴大實利效益、宗教信仰影響人們對實利的心態，這是與經濟關聯的；經濟因素制約的行動則與前述兩者不同。馬克思不懂分辨「經濟」與「技術」之別。

(續)

表 3-1 (續)

馬克思與韋伯的比較		
項目	馬克思	韋伯
階級	因為擁有或不擁有生產資料而分辨有(資)產與無產階級；階級分別、對峙、鬥爭造成社會變遷與歷史遞嬗。階級與政治權力結合。	社會絕非由敵對兩大階級組成。社會地位、人格特質(卡里斯瑪)、和個人際遇(命運)影響人在社會結構上的地位(階層)。權力的支配不只源自階級關係。
堅持	階級利益。	各階層各有其價值與理念。
鬥爭	主要出現在兩大敵對的(資產與無產)階級之間、是帶動歷史轉變最大的動力。	除階級鬥爭之外、國家與國家之間的鬥爭為造成文明歷史變遷之原因。
方法論	理論與實踐的統一、批判與革命的辯證合一、實然與應然的鴻溝突破。真理從革命實踐中誕生。	事實與價值、描寫與判斷之邏輯應該分別；社會科學在採取價值中立、完全客觀的求真態度。科學(真理)與倫理或政治應當分開。
宗教	排斥其父母祖父所信仰的猶太教。基本上視宗教為群眾的鴉片，是受苦受難者的呻吟。天堂是殘酷現世的幻想與寄望，宗教信仰使勞工失掉反抗革命的意志。	自小便對世界各大宗教興趣熱烈，一生精研基督宗教、伊斯蘭教、印度教、甚至儒教(學)。對新教教義的清心寡慾、努力工作、儉樸生活特別推崇，認為是導致資本主義企業精神的必要來源。
民主	民主是人性的顯現、是人群自行決定的憲法及合理存方式之落實—人群本質與共產主義社會的實現。真正的民主是市民社會與政治國家的融合，此時不再需要代議民主。他批評公民投票、反對政黨政治。	關心德國自由主義與民主的發展，也注意德國民族主義與國際地位的追求。擔心西方社會越來越走向形式的、工具的合理性。在重視民主的普世價值下，他相信進化天擇造成的不平等以及菁英統治的可欲性。他視代議民主為宰制與不平等。秀異分子與財閥操縱政治。批判政黨政治為民主政治的逆轉。

(續)

表 3-1 (續)


馬克思與韋伯的比較		
兩人 項目	馬克思	韋伯
官僚統治	大力抨擊、視為資產階級的同路人，為資本宰制勞動的制度化、政治化。	批評官僚體制低級公務員的弊端完全聽命高級公務員，官僚體系中上下統屬關係之不平與宰制；官僚國家對民間社會之拘束、管制是由於威權行使的「日常化」，期待「卡理斯瑪」領袖壓制官僚之囂張。
正當性	沒有興趣討論正當性、合法性的問題，視國家只是階級統治的工具，其正當性與合法性是外加的性質。	關心正當性與合法性的問題，也重視「法治國」的精神，以為民主的正當性來自於官署的權威較多、來自於人民的承認較少。
理性化、民主化、現代化	為人群現實生活帶來更大的衝擊，是引發工人搞普勞革命、建立未來民主的契機。	使人類被拘禁於「鐵籠」中，是人的「宿命」。對民主的前景不抱樂觀。
資本主義體制	雖大力抨擊資本家對工人階級的壓榨剝削，造成人間地獄，但卻頌揚資本主義體制為人類有史以來最有組織、最有效率、生產力提高到頂峰的制度。	讚賞資本主義的活力消解傳統，是改變社會的力量，其震撼性、決裂性絕非英國斯密或李嘉圖漸進改良主義者所視為「自然」的演變，這是「人工」的傑作。
資本主義的崛起與理性化	主要的是企業的資本的原始累積，加上對勞工剩餘價值的剝削，成為利潤的來源。利潤的不斷追求，與統治者私有財產以法律保護（財產制度），都是造成資本主義出現的原因。資本主義的合理化表現在金錢對人的宰制之上。	喀爾文教義主張人在現世宜拚命工作、累積財富、過清心寡慾的虔誠生活。由於財富不馬上消耗掉而再行投資，於是企業家的精神遂宣告昂揚，從而促成新教地區資本主義體制的興起。法律與行政合理的結構、會計制度都促成資本主義的茁壯。

資料來源：作者自行設計。

第四章

憲法與社會
——憲政主義的社會學分析

第四章 憲法與社會——憲政主義的社會學分析

- 一、前言
 - 二、霍布士專制統治與生態危機的克服
 - 三、洛克的憲政主義學說與知識的擴增
 - 四、孟德斯鳩三權分立說與第四權的角色
 - 五、盧梭主權在民說與主權的多元分歧
 - 六、康德道德學說與人性尊嚴的訴求
 - 七、黑格爾的理性憲法與公民的政治教育
 - 八、馬克思批判黑格爾國家說與其衍生的意涵
 - 九、韋伯用馬基亞維利的君主論來修正自由派憲政主義
 - 十、舒密特對自由派憲政主義的批判與政治敵我論
 - 十一、海耶克論自由的憲法與民主體制的優越
 - 十二、帕森思的體系論及部門憲法的引申
 - 十三、哈伯瑪斯審議政治與溝通式的憲法觀
 - 十四、結語
- 

一、前言

政治社會學所討論的主題無疑是國家與社會的關係，談到國家又必須就國家的基本法，也就是憲法有所理解。今日世界各國都有其獨特的、殊別的憲法或基本法，而且各國都在推行或明顯的、或隱含的憲政主義（constitutionalism、憲法主義、立憲主義）。所謂的憲政主義就是政府嚴守憲法的規定去施政，也依憲法的規定去讓反對黨來制衡，一切公共政策的落實，都以實現憲法的條文、精神、目的為主旨，藉著「法律統治」（the rule of law），也就是通稱的法治，而使人民的自由、權利和福祉得到充分的保護與發揮。一般而言，現代西方民主國家憲政主義牽涉到民間社會的一切活動，而民間社會的組織、結構與功能都是明定於憲法條文之上。是故民主的憲法在於體現公民基本的權利與義務，俾權利與義務的要求可循司法途徑與程序來獲得合法與合理的解決和落實。司法的功能在於裁決與解釋憲法、法律所滋生的疑問與爭議。在實踐上，它在解決「被統治者」的權利與自由和「統治者」有效施政之間的矛盾，亦即為人民與政府權利和義務可能引發的爭論做一仲裁，也取得一項「微妙的平衡」（delicate balance）。

憲政主義的發展變成了政府合法權力的法律限制，俾政府權力的適用不致妨害到公民基本權利與自由。它涵蓋政府對百姓負擔的責任，以及這種責任之可被追究、能夠負擔的官方義務（official accountability）。憲政主義也包括基本法律架構中有關人民合法的代議士（民意代表）之選任，俾公民的權利獲得確實的保障。這些主張背後的基本設準，就是認定人民是其利益最終的確認者、決斷者，國家的主權在人民身上，政府只是人民的代議者、人民的利益保護者與執行者而已（蘇永欽 2002：1-3；Rosenbaum 1988：4）。憲政主義不但規定政府依憲法成立，憲法詳細規定政府組織與職權、義務，也對憲法的變更、解釋要依憲法的規定為之。

世界各國的憲法都以英國、美國、法國、德國等西洋工業先進國家的基本法為藍本，配合本國特殊的風俗、民情、地理環境、歷史傳統與立國精神而制訂。是故西洋的憲法研究，對後來各國憲法的比較與瞭解都有很大的幫助。憲法史、憲政主義演變史、比較憲法、憲法哲學、憲法政治理論與憲法社會學、憲法條文詮釋學，都逐漸成為研究公法的學者所重視。其中影響憲法的發展與

變遷，最具重大意義者，厥為考察西洋憲法的哲學解說與藏在憲法法條背後的思潮之起伏。這是我們探究西洋憲法哲學基礎的主要原因。

另一個研究思想史、哲學史的目的，在於幫忙我們理解哪些部門是哲學家、社會學家對憲法最看重，也是認為憲法應該發揮其功能的重點所在。換言之，部門憲法學可以浮現，可以成為憲法研究的新趨勢，固然與當代社會日趨複雜、分工日益精細與分歧之下，社群的活動不只是法律的、政治經濟的、思想文化的，也是涉及家庭、教育、宗教、休閒、娛樂、體育、科技各種制度與活動。而這些社會群體組織的結構、功能、操作，也逐漸由籠統的民間社會與政治國家之互動，擴展到各社群、各制度、各部門間的互動。在這方面，兩百年來西洋思想家的觀察與評論、提出的建言與分析，對吾人有意深入的理解部門憲法之內容，不但有普遍性的啟示，還具有特別開啟新知（heuristic）的作用。

以下我們分別把影響近現代憲法研讀與憲政主義發展的幾位大思想家的政治哲學，特別是涉及基本法的規定與闡述，做一個簡短的介紹。首先提到社會契約說先行者的霍布士，儘管他的專制論與其後的民主政治發展有很大的差距，但他的契約說，也多少可以反映近世憲法觀念的浮現。其次，從霍布士，提到洛克的有限政府說、孟德斯鳩的三權分立說、盧梭全民意志的主權在民說、康德的道德實踐說、黑格爾的國家自由說、馬克思的憲政批判說。之後，我們討論韋伯理性化與官僚對現代世界去魔咒化的影響，兼述舒密特、帕森思、海耶克和哈伯瑪斯的法政思想，目的在指陳這幾位西洋思想大家的憲法觀點，可供為當代省思、檢討與借鑑的所在，從而擴大我們對部門憲法研究的對象與範圍，也加深憲法與社會其他部門的互動之瞭解。這也是構成政治社會學最基礎的學問。

二、霍布士專制統治與生態危機的克服

霍布士（Thomas Hobbes 1588-1679）生長在一個英國內亂與外患交相煎迫、危疑震撼的時代。因之，他的人生觀是認為在自然狀態之下，人的生命是「孤獨的、窮困的、髒亂的、殘酷的與短暫的」。人隨時都會「猝死」（sudden death），因之活在經常害怕（constant fear）中。為此，公民為了保

護身家、生命與財產，遂在理性的考量下，把保護自己的生命之權力交出來。眾人在經由社會共識，締結條約之下，同意把解決紛爭的權力交給公正的第三人，這便是由自然狀態進入文明社會，也是政府權威設置的因由。是以他主張權力集中在絕對君主手上，實施獨裁的統治來結束人群之間的爭執，而達成社會的穩定與國家安全。

霍布士這種專制集權的政治哲學，對英、美、法講究自由與民主的政治制度與落實主權在民的憲法精神完全違背。是故討論現代憲政主義的學者，都忽視或輕視霍布士學說的影響。直到20世紀德國納粹主義、義大利法西斯主義、日本軍國主義、以及史達林、毛澤東的獨裁專政政權出現後，霍氏學說才重新引起注意。接著在1960年代之後，西方世界新社會運動（反越戰、反人權踐踏、反種族與性別歧視、反資本主義剝削之勞工運動、學生運動、社會運動）紛紛崛起，於是人們對霍布士學說正面的評價又告湧現。其中以生態主義、環保主義的存活派人士（survivalist）與綠黨的政治訴求值得一提，他們主張強而有力的政府出面制止工業主義的擴散，防阻環境的惡化與自然資源的破獲與榨取。顯然環境與生態的危機需要強而有力的政府全力處理才可望獲得解決（洪謙德2004a: 462-510）。

換言之，在面臨環境日漸污化、石油、煤、天然氣等能源與水、空氣等資源日漸枯竭之下，經濟的盲目成長、生活品質的下降，成為當代亟待解決的或防阻的公共議題，這也是部門憲法新增的區塊。再說環境保護法也隸屬於憲法指導下，透過公共討論、立法程序而付諸實行的重大民生法案。問題是現有政府的機構、設備、人員能否有效推動此法，引起大家的疑慮。霍布士主張集權、專斷的政府，反而可以迅速而有效處理這類的生態危機。這是生態主義者當中主張人類的存活，比個人的自由之保障更為重要、持續的生活經營（sustainability）比經濟的盲目發展更為重要（Eckersley 1992: 7-31；洪謙德2009b: 304-306）。雖然人類在經歷獨裁與專制的禍害之後，對威權政府心生疑懼，霍布士的學說與亂世用重典的觀念，還有待人們的慎思與檢討。

三、洛克的憲政主義學說與知識的擴增

一般而言，洛克（1632-1704）被視為西方民主政治的理論大師，他強調

政府的合法性建立在被統治者的同意之上，他主張藉由人民不斷的信任投票（每四、五年舉行一次的大選），來更換沒有能力，或腐敗的執政者。這些說法都是非常有開拓性、前瞻性的新思想。他的憲政主義表現在人群可以獲得安全與自由，假使他們能夠遵守某些規則，謹慎行事的話。洛克心目中的規則簡單地說包括下列幾條：

- (1) 為政府的權力清楚地設限；
- (2) 法律體系成為解決任意發生的爭端的最終權力；
- (3) 採用多數決的原則；
- (4) 把權力分開，俾立法與行政權力隸屬不同部門，抬高國會的地位，甚至凌駕於行政機關之上；
- (5) 創造機會平等的機制；
- (6) 保證知識的普遍應用，俾社會過程，順序漸進；
- (7) 設置「自然（天賦）權利」，保障公民在追求其正當的目標時不受別人或官署的干預；
- (8) 保護國家，以免公民形成另類效忠的組織；
- (9) 保障與保護宗教的自由，儘管承認人對上帝最終的義務和對上帝所創造的宇宙最終的義務；
- (10) 撇開（9）不談，讓公民可以自由選擇他們「最終」的目標（Armour 1988：10）。

洛克的學說等於為英國光榮革命做出最佳的詮釋，也是英國不成文憲法及其政制之體現。除了第4點國會優先於行政機關外，其餘的9點都在美國的憲法與政治實踐中落實，由此可見洛克政治學說對英國與美國影響之深遠。

如果以部門憲法的眼光來看，洛克學說對當代各國不限於英美憲法的積極作用，無過於他對人群知識普遍化（上述第6點）的呼籲。原因是政治生活的多采多姿，充滿生命力與容忍精神，就是靠國民積極參與。積極參與不是盲動，而是需要正確的知識做為前導。剛好洛克不只是一位傑出的政治理論家，更是經驗主義的倡導者，倡說以經驗認知和觀察事實來瞭解周遭的世界。根據洛克的說法，人是能知的理性動物。人能夠學習與受教，人初生便是一張空白紙，沒有天生的理念，也就是後天的經驗使得人認知本身與外界。人類的社會乃是由人群所掌握的知識結構出來，只有能夠掌握知識與訊息的政府才會是一個成功的政府。

從知識、資訊到科技都成為當代憲法的重要部門。與此相關的教育制度與政策、經濟發展與社會分配、人文與科技的孰重孰輕，或應平衡發展，都是處於後工業、甚至後現代的社會所要嚴肅面對的公共論題，當然也變成現代憲政主義的嶄新與特殊的部門。須知知識、資訊與科技成為當代人的生產力與再生產力（繁殖、增生的動力），也就是社會成長或衰歇、或榮或枯的主要決定力量。但科技的過度發展（特別是電子溝通的科技之鋪天蓋地的發展與無所不在的侵入），對人文與社會生活的衝擊都是利弊參半。它固然便利當代人的交往與溝通，卻也侵入個人的隱私、自主與認同，造成現代社會與個人主體性的喪失，甚至認同的危機。這些問題雖非17世紀的洛克所能預料，也非英美憲政主義的主流所關注，但在20世紀與21世紀卻成為人類極需面對的挑戰。在這種情況下，洛克的學說對西洋傳統憲政主義的影響，已不限於政府組織、職權與人民權利義務的釐清而已，而是知識、資訊、科技大舉侵入人民的公共與私人領域時，政府如何來保障人民的自主、自由、生存與發展權利的問題。這也就是說洛克的憲政主義可以擴大到科技部門對人群社會生活的衝擊之考察，從而配合哈伯瑪斯審議的民主（deliberative democracy）之主張，透過資訊、知識的溝通，使生活界能夠擺脫法、政、經體系界的殖民（Habermas 1987：338-343；洪鎌德 2004c：301-303）。

四、孟德斯鳩三權分立說與第四權的角色

孟德斯鳩（1689-1755）的《法意》（1748）並非圓融一貫的思想體系之作，卻把各國憲法與法律所受地理位置、土壤、幅員大小、氣候、風俗習慣、民情性格之影響因素牽連進來，可以視為有史以來第一部法律社會學的著作（黃維幸1991：25-46）。他的學說在於說明天意和自然的歸趨，以及人群活動的意圖都不一定能夠為人類事務建立起科學的說詞。反之，採用笛卡兒（1596-1650）的理性主義和牛頓（1642-1727）的物理觀，在法律未建立之前重視人性以及人所處的（自然與社會）環境，研讀人群的發展史，才能瞭解世事演展的因果律則。

孟氏視政府的主要形式為共和與獨裁。共和中又分為民主與貴族體制，前者的原則為德行，也就是法律的民主參與，多數制定與忠實遵守。後者的原則

則為自制，有權有勢的少數統治者必須慎重使用權力，節制其權力慾望，儘可能與多數被統治者之利益協調一致。獨裁政體中之良性者為君主制，君主制重在榮譽，不只君主追求榮譽，百姓也以受到別人的承認為無上的榮譽，為此君主分官設職，把社會做垂直不平的區分和頒發特權、頭銜。以上三種政體都尊重法律，依規則行事。但獨裁政府之惡性者則為專制暴政，專制的獨裁者並不靠法律來進行統治。無論如何，上面各種形式的政府都不曾以自由作為政治機構追求的目的和政治施行的原則，唯一的例外為孟氏那個時代的英國。

孟氏認為自由乃是法律允許下政府施政與人民行為的權利。其表現在兩個方面，其一為平衡的憲法，其二為人民對法律安全的感受。所謂平衡的憲法就是指政府權力的三分化。孟氏是首先提倡行政、立法與司法三個機關分開，而行使三權的第一位主張者，這點與洛克權力分立說有所不同。洛克把政府的外交折衝權當成「聯邦的」(federative)權力，以有別於國內法律制定、執行與裁判的「行政的」(executive)權力。總之，權力的分立如何制衡，是促使人民感受法律的安全，獲致政治自由所不可缺的要件，而孟德斯鳩的權力分立與制衡說也成為其後各國憲法設計、修訂的指標，其貢獻自是既廣大又深遠。

孟德斯鳩看重各國法律精神在於制法的審慎，尤其要立法者留意每一個社會的特徵，及其在歷史與地理時空背景下所呈現的特質，他企圖把自然界盲目的必然勢配合人群理性的選擇來從事制法的行動。要之，他的學說強調法治，而非人治，強調政治、法治現象的科學性，而使政治科學跳脫道德、倫理、宗教的羈絆 (Lowenthal 1987: 513-534)。

孟德斯鳩的三權分立說是他憲法理論基本部分，只有政府三權分立和制衡，才能保證人民政治權自由的維持，三權分立並不意味主權的三分，只有三者合作向前推動，主權才能發揮作用 (Lafrance 1988:54-67)。

孟氏憲法理論應用到今日的憲法部門，不只是公權力性質、分類、運作、效果的考察問題，還涉及大眾傳媒所扮演第四權的問題。最重要則是法律制訂如何與時勢相遷移，法律決定與解釋如何體會民族與時代的精神。由是部門憲法不能不討論媒體和輿論的角色以及立法的技巧。

五、盧梭主權在民說與主權的多元分歧

盧梭（1712-1778）認為個人的自由不算真正的自由，而是當人群以主權者的身分贏取集體的自由時，個人的自由才獲得支撐。是故對他而言，政治與法律的自由與主權觀念相牽連，都是從全民意志衍生出來。主權不可分，不容侵犯，也不得讓渡，而存在於「政治體」（body politic）之上，為集體的道德表示。

在盧梭的憲法理論中，法律的功能在於凝聚政治體，使政治體具有運動和意志的能力。是故法律為普遍意志的運作，也因此主權最大的表現為立法的權力與動作。法律的目的在於全民公共的利益，在於公民願意繼續生活在一起。是故服從法律乃是服從法律的制定者，也等於服從自己。基本法律，亦即政治憲法的目標為每一個法律體系的目標，便是實現自由與平等。為達成此一目標，人群透過社會契約簽訂，來保證他們生活在一起，而建立起社會生活與政治組織。換言之，社會契約是一種組合的形式，透過整個社群的勢力使組成社群的每一個分子能夠與別人聯合，在遵守共同的規定（法律）時，不失為遵守自己的意志，而又享有過去所擁有的自由（Rousseau 1978：13）。

與孟德斯鳩一樣，盧梭的政治哲學與憲法理論，集中在立法者的制法之上。他認為立法者不但是擁有政治權力者，更應當是知識與科學之士，甚至是一位天才。為達成「立法的科學」，立法者有必要與權力者，（行政人員、法官和擁有主權者）維持相當的距離。這是因為立法者進行特別的、優越的職能而與人群的宰制無關。因之，他主張控制人與控制法律應行分開。事實上盧梭雖是尊重立法者及立法的科學，但他認為保留憲法，以免政府與立法者違憲，正顯示其維護憲政主義的精神。

就今天部門憲法的觀點來加以衡量，由於全球化的結果，寰球資訊、商務、投資、旅遊早已跨越國界，加上歐洲聯盟由經濟走向政治的統合，舊蘇聯紅色帝國崩解為獨聯體十五個主權國家，可見主權的分合已成為20世紀末的政治現象。主權之不容分割、讓渡的說法，正遭受重大的挑戰。更何況後現代主義的思潮，不斷的質問世界或國家有所謂的中心說、主體說。換言之，無主體、去中心、崩解全球一體的幻想，而強調小而美、在地化、本土化是最近思潮的表現。這種後現代思想固然挑戰盧梭主權說、全民意志說，但卻也呼應他

與孟德斯鳩強調社會生活的複雜歧異，以及多姿多采的多元思想。要之，兩者各在憲法理論上強調人的基本權利與政治自由（Lafrance *ibid.*, 61-67）。

事實上在今天有限的主權說甚為流行，這都在說明憲法史上有兩條路使君主主權式微。其一為民粹的途徑，把主權從君主移向人民；其二為憲政的途徑，限制了主權。依奧斯汀的說法，主權是單方面服從的習慣，由君主移轉主權到人民是不可能的。這正是經濟學家指出消費者主權與生產者主權都不可能是同一道理。市場的供需決定交易的條件，故不容許單方的盲目服從。更何況在生態危機凸顯的今天，自然環境中支撐我們生活的資源總有耗盡的一天，採取愛惜資源、節制消費，就是對主權的限制，故吾人應當接受有限的主權之說法（Soltan 1993：92-93）。

盧梭對立法科學的措意，與當代憲法諸部門中凸顯民意與代表制度的重要性，可說是異曲同工。在何種制度下代議制可以充分尊重民意，而民意似流水，隨時都在改變，應當如何捕捉、如何體認，也成為今後部門憲法研究的重點之一。

六、康德道德學說與人性尊嚴的訴求

康德（1724-1804）認為在概念上憲法應當是共和的，而且一部真正的憲法應當提供共和之政府權力的分立，特別是立法權與行政權威的分開。國家如何去組織完全依賴單純的權利原則。在這種權利原則下，立法權附屬於人民聯合的意志，在這個意志決議下產生的法律則交給行政單位去執行。只要有普遍意志，一群富有理性的行動者（rational agents）服從了立法的權威，他們便成為國民。儘管政府的形式有可能是獨裁的君主，或少數的貴族，但只要有立法權威的操作，仍不失為一個共和的政府。這便是康德所倡說的「共和主義」（republicanism）。

談到權利，在《權利學說》（1797）中，康德關懷的不只是實證法律，也包括自然法所衍生的權利，他區分為私有權利、公家權利（又細分為國家權利、民族權利、大同〔Cosmopolitan〕權利）。在私人權利中他討論了人與生而俱來追求自由的權利，更討論了財產權。財產權來自最初的佔有與使用。就像格老秀斯一樣，康德認為地球適宜居住與耕種的土地本來隸屬全人類。因

之，每個人對這些公共土地擁有權利。但實踐的理性之假設卻指出誰有本事控制在手中的土地，藉由佔有的行動，排除他人的使用，才說是他對該土地擁有財產權，這是有異於理念上對外物的佔取。對某物經驗性的擁有頭銜要轉化為對該物「合理的頭銜」，也就造成權利必備的條件才會贏取別人的承認，也排除別人對該物的使用權，這便是財產權的出現。由是可知康德以理性行動者天生的自由、權利（特別是財產權）和自決來做為諸個人結合的民間社會與國家之權利條件，這些權利條件的表現就是憲法。在這一意義下，康德關懷的是國家的制度怎樣組織起來，俾保衛國民（人群）與公民的基本權利，包括自由權與財產權。這種哲學的說詞就成為他憲政主義之精神（Gregor 1988：69-84）。

康德雖欣賞牛頓對天體有力的解說，但卻嫌宇宙機械性的決定論與人類意識的自由論相衝突，如何把科學的必然與道德的應然調和，成為他批判性的哲學之開端。他認為自由不當與自然相衝突，而是自然的一部分或是超自然的那部分。他遂把自由與自然分開，而強調對人類而言，自由比自然更為重要、更為優越。認識自然靠我們的理性、感受、觀察，認識道德則靠我們義務意識和道德律的實踐。這兩者是平行不悖的。由於人有義務感，則藉由道德可以證實自由的存在。道德不根源於自然的變化無常，而在於內心的絕對命令，使人成為道德的主體，成為有尊嚴的生物。

對康德而言，道德具有普泛的、一般的性質，這是由於凡人必有理性，道德建立在理性的基礎上，是絕對的、無條件的，是人人（十歲以上健全發展的人）與生俱來的能力，也是人自由自在合乎道德以行事的能力。他還強調良心的意圖比良好的行動結果還重要，等於把良知當成行動的指導原則。道德律是人內心的指導，法律則是國家培養公共精神、排難解紛的工具。儘管民法有其缺陷，但有法律比沒有法律好，人們還是應當遵守法律，以免被懲處。道德要求一個充滿和平、正義、共和式自決的政府之世界，道德也加給諸個人、諸公民各種工作之義務，俾在服從中與和平裡實現和平、正義和共和主義（Shell 1990：262-270）。

當代各國憲法在前言或宗旨中都會討論到立國精神，與基本法要追求的安全、和平、均富、繁榮、正義之類涉及政治、社經與倫理道德的訴求。是不是法律與公共生活對人的尊嚴與內心的自由、內在的權利、良知之類還有進一步討論的必要呢？睽諸後工業、後資本主義的社會人群，物質生活受到過度的注重，其精神生活反被忽視，如何在憲法的諸部門中加強宗教、倫理、藝術、

哲學的成分，或是以此為新的部門細加討論與考察，可能成為21世紀新的憲政主義的議題也說不定。是故不只是康德，就是費希德、謝林和黑格爾的理想主義、思辨哲學、觀念論、唯心主義也有值得吾人檢討之所在。

七、黑格爾的理性憲法與公民的政治教育

黑格爾（1770-1831）的憲法觀係承襲亞理士多德對憲法的說詞，認為憲法在狹義方面為政府官署的安排，廣義方面則包括了社群的生活之道和共同生活的目標。有異於近代西洋思想家（洛克、孟德斯鳩、康德）認為憲政主義在限制政府的權力，俾保護人民的權利，黑格爾則用「古代的憲政主義」（ancient constitutionalism）來加以對抗，也就是以亞理士多德對古代市邦重視政治與倫理的關係，把市民、社會與國家三者緊密的關係加以描述、評價與規定（McIlwain 1947）。

影響黑格爾憲政主義觀的三個因素分別為：（1）他之前及同代的政治哲學。黑氏不同意洛克、孟德斯鳩和康德等人把政治與倫理分開、把是然與應然分開、把政治科學與自然法分開；（2）日耳曼法治國（*Rechtsstaat*）的理念與實踐，以法治為施政的理想，視國家為法律團體（公法人）；（3）他所處的時候的歷史。這包括法國大革命、拿破崙東征與民眾對自由與解放的熱望。

黑格爾的政治哲學係對他同代政治與憲法的思想與實踐的反應。他一方面企圖熔冶現代各種自由所建立的制度、新興的政治經濟學與法國大革命的影響等為一爐，也就是把離心離德的自由與群體生息所依賴的倫理秩序（社會凝聚力、社會連帶關係）結合成政治的統一，社群與合作，以及精神和文化的發展。這是他企圖把主體性、主體的自由變成客體的倫理秩序之理論建構。他理想的國家是衛護自由權利、個人道德、核心家庭、市場機制、職業與階級分層體系和重視社會公義的社群。這是一個有機的、形同器官的（organic）、自我意識、自主統一的組織。

對黑格爾而言，憲法是有關國家的組織之根本大法，這個有機的社群是由一大堆的部分合構而成的整體。憲法一方面為政府權力的分割、官署的設置，俾保證自由與公義的遂行，他屬意立憲君主制；他方面廣義的憲法包括政治制度、社會結構和個人文化、是公民生活之道、是給公民「自我意識的性格與發

展」。這涵蓋了人民的教育意志、權利、社會制度、經濟活動與文化水平，更包括他們存活與奮鬥的目標。黑氏效法亞理士多德對他們當時代歐洲各國的憲法做出概括性的描繪，接著則做出價值評估，他說：「在政治生活各方面的考量之下，對憲法的主要規定可以下面句子而陳述：最好的國家乃是自由達到最大程度的國家」（Hegel 1975：119）。除了描述與評價外，黑格爾也不客氣地對他認為當代政治的毛病下達診斷與療治之方。他的處方籤指出：在可能的範圍內官員與人民致力理性憲法之維持與修正，進行制度與觀念的改革，俾達致他在《法律哲學批判》（1821）所懸的理想目標。換言之，政治憲法的目標在於國家結構的保持與增生，俾保障人民「權利的現代原則」一個人自由、財產保護、民間社會的活動自由（Stillman 1988：88-99）。

黑格爾以理性與邏輯為憲法網路的百密一疏，而展示出他補縫彌隙的工夫。這是由於政治權力的龐雜紛歧，要如何約束與導正，如何提供種種的保障與保證，而使它們都能變成憲法的一部分，是一個極為艱困的工程。在今日政治權力以更多面貌散落於政府各部門、各機關、各人員、以及民間組織（如壓力團體、如傳媒、如財團）、有力人士等之上，如何使政治權力運作符合憲法的規定與精神，也是部門憲法要深思熟慮之處。此外，黑格爾廣義的憲法，包括公民政治教育對憲政運作的重要，更使吾人深覺憲法的研讀不是只走法政的路線，而應廣及哲學、社會學、心理學、經濟學、歷史學、教育學的途徑。總之，黑格爾重視民族精神、時代精神、世界精神，這些涉及抽象邈遠的群體理想，卻是憲法靈魂之所寄，可以提供發人深思的啟示（洪謙德 2004d；2007a：288-292；2007b：223-251）。

八、馬克思批判黑格爾國家說與其衍生的意涵

馬克思政治思想的起點為對黑格爾現代國家觀的批判，也就是指出黑格爾對現代布爾喬亞（資產階級）國家的性質雖然描述正確，卻沒有找到重點。依據青年馬克思的想法，現代國家的重點不在法政、倫理等社會上層建築裡，卻在下層建築的經濟基礎上。他批評黑格爾的憲法國家既無法以邏輯來證實，無法從國家組成的部分的關係結構抽繹出來，也不是落實為人民自由的社群。黑格爾是把他《邏輯的科學》，抽象地應用到政治上，而誤認政治制度的運作符

合邏輯。換言之，思想不符合國家的實況，而是硬把國家塞入到思想體系裡。並非國家的理念衍生國家的實在；反之，是國家的實在產生了國家的理念。馬克思指摘黑格爾把國家的實在——家庭與社會——轉化為「理念非實在的客觀因素」。換言之，對馬克思而言，如果把全社會區分為民間社會與政治國家的話，則整個社會之重心在民間社會，而非黑格爾心目中的政治國家——君主、議會、官僚體系、地方首長與警察（洪謙德 1997a：311-319；2007a：289-292）。

馬克思進一步批評黑格爾誤認國家在落實自由意志，為人群自我意識的化身，其實就布爾喬亞憲法的演進而言，國家的成長靠機會，靠隨機應變，靠統治者的好惡、任意者多，靠理性的意識之深思熟慮、擘劃精詳者少。黑格爾的理想君主制不過是君主的獨裁，其議會不過是在民間社會中「既無政治主要性與效力」的人員，僭稱為民意的代表。結果人民對政治懷著戒慎恐懼、或不屑置理的態度，政治是異化的社會活動。

在任何既存的憲法中，自由是欠缺的、不存在的。原因是憲法中規定的權利——生命、自由、財產諸權，對某些人有所保障，對另外一些人則為排除。造成人與人關連的不再是共同理想與合作的情感，而是自私自利的追求，爾欺吾詐的伎倆，與你死我活的競爭。在這種憲法規定之下個人的發展大受限制，別人成為自己發展實現的阻力、羈絆。政治生活變成異化的生活，這是由於在政治活動中，個人同其平常的真實生活分開，而又受階級鬥爭的偏頗所指引底緣故。

總之，不管是黑格爾心目中理想的憲法，還是同代各國的憲法，都欠缺邏輯的理性，更缺乏自由的落實。企圖在憲法中建立限制的結構（有限政府的設計），諸如強調法治而非人治、採用組合主義（決策由政府資方代表與工會三方來制定）、壓力團體當做媒介機關來代表各方利益等等，都是徒勞無功。把國家當成寰宇的組織，當成自由的化身，都是黑格爾的妄想。究其實際國家是時代、環境偶生的特別情況。在普遍與特殊兩大對峙的範疇中，馬克思把國家定位在特殊的一端之上。其原因為國家與民間社會分離，卻企圖站在民間社會之上，靠官吏與軍警保護統治階級、既得利益階級、資產階級之利益。馬克思認為究其實國家是投入社會競爭的諸種勢力、諸種制度之一。被官僚體系所執行的法權（治）國家之法律，只有一個特別的、特殊的目標——增進官僚的影響。法人團體與官僚體系之間，充其量不過是利益群體與政府官僚之間的利益共同體之關係，絕對不是部分與整體（馬氏批評黑格爾誤把官僚當成普遍的、

整體的階級)之間的關係(洪鎌德2007a: 312-314; 2007b: 224-225)。

對馬克思而言,國家就是抽象的事物,只有老百姓才是具體真實的存在。是故百姓「有權自訂新的憲法」(Marx 1970: 50),他希望憲法成為「人自由的產品」(*ibid.*, 30)。民主為人民自決的表現,也是「所有憲法神秘之解答」(*ibid.*),都成為工人階級追求對未來社會主控與求取解放的途徑。既然國家代表人生活的普遍化、寰宇化成為幻想,那麼期待國家可以規範民間社會中人群的熱望和利益,對人群進行教育、導引、啟發也告落空。反過來說只有經濟活動,包括貨物與勞務的生產與流通,也就是民間社會的需要體系之運作,才是塑造社會、驅動政治和促成個人生活的主要因素。換言之,政治的基礎在經濟。

要之,馬克思激烈批評黑格爾憲政主義觀,但仍保留了黑格爾所受亞里士多德憲法的定義,特別是涉及公民生活之道與社群發展之目標。馬克思除了對黑格爾及其同代布爾喬亞憲法觀的撻伐外,也企圖在推翻資本主義的宰制之後,建構「直接生產者的自由組合」為基調的共產主義社會,俾達成人的自我實現與群體的解放(洪鎌德 2000a: 386-417)。

馬克思激烈的批判精神對當代部門憲法學的研究注入一股清新的觀念。第一,指出現存憲法過分理想性的部分,難免不存有偏袒資產階級、統治階級、官僚體系的利益之嫌。這點正符合當代各國金權勾結、政商掛勾之嚴重情形,值得吾人特別留意。第二,政治上各種勢力之角逐,正意謂社會上的經濟利益的競爭,政治與經濟的利害交錯,已使公法學者捨開憲法條文的文字解釋,而直進憲法背後的利益分配,這才能與社會的發展同步前進。第三,馬克思批評西方憲政主義的設計並非合理有效。他不認為三權分立、政黨輪替、制衡抗爭能夠真正抑制政府權力的膨脹,而達到人民權利之保護與增進。換言之,當今各國憲法中的防弊機制並未發揮作用,這是部門憲法研究者檢討的新課題。第四,馬克思的批判方法不只對法蘭克府學派的批判社會學,或是美英加為主的批判法律研究有啟發的作用(洪鎌德 2004c: 499-535),就是有關憲法部門的考察,似乎也可以借用批判方法、負面的辯證方法、馬派的詮釋學來剖析奧微、直搗本意(洪鎌德2010a: 74-78)。

九、韋伯用馬基亞維利的君主論 來修正自由派憲政主義

韋伯（1864-1920）認為西方的文化由於出現了資本主義，官僚體制和民主制度所以是一個富有理性的文化。他對「群眾民主」又愛又憎的矛盾心態成為20世紀末與21世紀初一個爭論的焦點。在其早年主張德國應該效法英國追求「自由的帝國主義」，不過後來他放棄了這一想法。他居然支持德國參加第一次世界大戰，但卻反對威廉帝國的領土侵併與破壞性重大的潛艇政策。他更反對國家被人群包圍的不安心態。是故他晚年強調加強國會的權力和民選的元首角色。戰後他協助德國應付凡爾賽條約的需要，也協助德國民主黨的建立，甚至參與威瑪憲法的草擬。在其身上流露學者與政治家雙重的氣質。

韋伯認為宗教改革對西洋近世民主化有重大正面與負面的作用。清教徒容忍、遵守教規、有原則的反對，以及對教區完全由教友組成，因之擁有相當的自主權這些特徵，為民主的民間社會和志願性的自動自發團體（商會、工會、俱樂部、政黨）鋪路，特別是新教倫理強調上天的召喚，使信徒安分認命、努力工作，而擁有專業的道德。不過新教卻也造成現代人對物質財富獲取的貪婪，也為不斷擴充的資本主義、悲觀的放任主義與無限上綱的功利主義埋下伏筆。顯然新教的文化間接造成現代階級的兩極化、文化的同質化、扁平化和群眾民主為特徵的權威性國家，但同時卻也提供反對階級對立、文化混同、權威國家的抵抗力量。

在今日功能分殊、類型化明顯的大量職工人員，之所以能夠協調工作，應歸功於官僚制度的運作。官僚的理性規矩、技術知識，精準而客觀地就事論事的作為對資本主義的發展非常重要，這些官僚的特徵仍舊在形塑現代的文化。官僚體制不只出現在政府機關，也滲透所有的社會組織。其特徵為人數有限，但卻能守秘而快速與有效處理公私事務。政府與公司的頭目常在公共熟悉的表面之後，暗中做成各種各樣重大的政策與決定。在精英領導的官僚統治下，群眾民主呈現了高度的無力感。

由於官僚勢力的膨脹，真正的革命性的改變，愈來愈無可能。征服者與被征服者都仰賴行政機器的早日恢復運作（早期伊拉克在英美佔領軍控制下，人民亟思恢復秩序，就是顯例）。當左右兩派的思想家預言未來充滿希望樂觀，

韋伯卻強調價值、利益和群體之間都會發生衝突。和平的競爭、聯合和妥協有可能產生文化的韌性，為異議者的意見和個體性提供活動、喘息的空間，不過他卻擔心彼此競爭的組織最終被形塑成單一的官僚體制，破壞了反對勢力與多元主義。在民族主義與社會公平的名義下，一個新的極權與全體的國家會建立由上向下全面監控的體系，排除工會、商會、專業協會、政黨而鋪天蓋地控制全國百姓。這種說詞可以印證其後在德奧境內出現的希特勒第三帝國。他也預言蘇維埃共產政權最終會演變成官僚專權、壓迫性的權威體系。另一方面韋伯卻也相信社會公義與民主體制的增強不會必然擴大國家的權力。因為正義與民主的追求會產生緊張、鬥爭和改變，而增長各種各樣不同的主張，防阻缺乏彈性、僵硬的教條式正統之長期統治。

現代官僚體系依法辦事、嚴守分際、重視法治，自有其長處。那就是把其組織公開給民眾批評、挑戰與改革，比威權政體之專斷、無知、無能、引起公憤與反抗來，可謂成本更少，收效更大。因之，韋伯認為多中心的官僚社會，不會反對更新、反對革命，卻為民主的改變、改良打開方便之門。改良並不能使勞動階級從權威的工作環境中解放出來，也不能使工人從「飢餓的苦迭打」中完全解脫。是故韋伯視其所處時代的德國之憲政主義合法化資本主義的不平等，因之對參與民主不抱希望、不存幻想。

韋伯認為一個活躍的政治圈可以對抗官僚體制，因為政治與行政畢竟是兩個不同的部門。在國家（政府）上下分官設職的垂直不等之結構（hierarchy）中，官僚體制可以發揮其處理行政的日常職務。但政治圈涉及的是價值、利益、主張的爭執與拍板定調。因之官僚之美德為專業、中立、服從；反之政治人物則必須具有明辨大是大非的能力、估量利害得失的智慧、高瞻遠矚的眼光與知人善任的魄力，最重要的是領導群倫的本事（領袖的氣質與能力）。官僚在官署中接受訓練與甄拔，政治家則在選舉與國會爭權中脫穎而出（Antonio 2001：276-278；洪鎌德1998a：248ff）。

基本上，韋伯最大的政治關懷為官僚機器不斷膨脹和對付官僚增長的抑制勢力，亦即政治駕御（political steering）之可能性的問題。現代國家的官僚體制是建立在「法治國家」（*Rechtsstaat*）的原則上，強調普遍的、合理的與可以估量、預計的規範能發揮作用。在官僚化不斷增長的過程中，韋伯質問個人的行動自由如何獲得保障？何處可以找到制止官僚日益龐大的抑制勢力？阻止官僚的政治人物扮演何種的角色呢？

除了普選一途之外，在政治中對付官僚的兩個方法為政府活動的國會化

和國家元首由普選產生。前者加強國會的權力與功能，後者注重政治領袖的選拔。在這種說詞下韋伯國會化（parliamentarization）有異於自由派視國會為媒介（代表）民意的機關之看法，他著眼於國會為訓練領袖、拔擢領袖有效的場所。仿倣英國國會議員分前座（資深—執政黨）與後座（資淺—反對黨），議員加入委員會，透過辯論與投票而獲取對某議案的支持，便是政治領袖經由議會的歷練而勝出的顯例。至於總統或總理由直接民選而膺任重寄，可以解除政黨推舉候選人的種種設限，也可以使國家領導人向選民負責，造成「責任結構」，成為真正民主的保護者。由於是群眾擁護、投票選出的領袖，所以可以稱為「凱撒式領袖的選擇」。

在討論1918年威瑪共和的政治體系時，韋伯主張議會制度（國會至上主義，parliamentarism）與凱撒制度（凱撒主義caesarism）的結合。所謂凱撒主義就是共和國的總統由全民選舉誕生，俾阻止「議會的專權」。但另一方面又像國會所控制的君主。他所建議的全民選出而又代表全民的憲法，可謂為古典「混合憲法」（*constitutio mixa*）之翻版。這表示他的憲法建議符合自由派權力分立的主張。不過他的理念卻是「領袖的民主」（*Führerdemokratie*），以取代「沒有領袖的民主」（*Führerlose Demokratie*）。

為了對抗政治中官僚設立的「鐵籠」，韋伯不惜以凱撒主義為代價來對付官僚體制之無孔不入和不斷擴權。但凱撒體制為政治意志的個人化、人身化、甚至非理性化。再說，凱撒的民主有轉入凱撒的獨裁之危險（後來希特勒之作為正可以證明這點）。這些都顯示韋伯的憲法觀百密也有一疏的弱點。要之，凱撒主義正是馬基亞維利君王論中大權在握，以國家與人民的利益為第一考量，為達目的不擇手段；把政治與道德徹底分開，有時像隻獅子，有時像狐狸的魅力型君主。是故韋伯的憲法觀，無異是把凱撒主義轉化為馬基亞維利主義，以此主義來對抗、或修正自由派的憲政主義（Slagstad 1988：129），其為飲鳩止渴之不智主張。

一向被視為與馬克思的鬼魂進行搏鬥的韋伯（洪謙德1998a），他對深具魅力的領袖之著迷，對官僚體制下，現代人過度講究工具理性，以致擔心理性化征服全球，遂倡議以魅力領袖來對抗專業官僚。這是他對自由派的憲政主義之批評，這種批評當然有異於馬克思把自由主義等同為功利式的個人主義、佔有性的個人主義，甚至等同為資本主義。為了尋找取代自由派的憲政主義，他居然以凱撒主義和馬基亞維利主義來抗衡。他的政治主張與憲法論述對當代部門憲法的啟示，為人治與法治怎樣求取平衡的問題。對韋伯而言，講求理性、

深化民主，宣揚專業倫理應當是現代世界的康莊大道。在此情況下，部門憲法學在內閣制與總統制兩者之間的憲法設計與偏重應如何斟酌，如何協調，也成為不可忽視的當急之務。

十、舒密特對自由派憲政主義的批判與政治敵我論

舒密特（Carl Schmitt 1888-1985）是20世紀一位了不起的政治思想家和法律理論者。一般把他定位是保守的批評家，他早年的著作因為支持希特勒的掌權，又與納粹過往密切，最後失歡於獨裁政權，這成為他個人道德上極大瑕疵，以致第二次世界大戰結束後，一度在紐倫堡入獄，被迫不得在西德大學講學。但其憲法學說、政治觀、對自由主義的抨擊，卻在20世紀末引起西方學界的研究興建，紛紛重新詮釋與評價他的學說（Mouffe 1999：1-6：38-53）。

僅管1945年之後，舒密特被迫離開學界，但他倡說的「決斷論」（decisionism），是對憲法的研究採用新途徑。這點卻贏得學界的肯定，也發揮相當程度的影響力。早在1928年他的《憲法學》（*Verfassungslehre*）著作中，他解析了威瑪共和的憲法，對自由主義派催生的憲法主義之意識形態做了激烈的批評。他發現這部被各方推崇備至的憲法，在理念和實在方面呈現重大的差距。是故他擯斥自由派的「法治國」與議會立法制度，認為這些不過是布爾喬亞意識形態的表現。取代「法治國」（*Rechtsstaat*，法權國家）為霍布士式的「權力國」（*Machtstaat*），也就是施行專制權力的政治體系。

舒密特認為18世紀以來，西歐與北美的憲法都是資產階級（布爾喬亞）的法治國構思，其特徵有二：其一為對公民權利之保障、立法不受政府干涉之權利、三權之分立、基本人權的宣示；其二，憲法絕多數為成文的、具有形式、不易修改的條文之彙集，其目的在於憲法的穩定性與承續性之標榜。在此情況下，強調法治——依法行政，法律治理人事，而不是人身來進行統治，不過是在協助百姓防禦國家的濫權。但公民與國家之間權力大小的懸殊使得表面為國家主人翁的公民根本無力抵抗擁有龐大資源與機器的國家之侵迫。是故法治國無非設置一大堆的煞車、牽扯、制衡等等制度來防阻政府的濫權。作為法律

控制的安排，法治國需要有更高更大的權力設施，也就是政治權力的機器來保證其理想能夠付諸施行。換言之，法治國的有效運用在於「權力國」。他說：

布爾喬亞法治國所有的努力在於壓制政治的〔爭執〕，把國家生活的諸多表現壓縮為一連串的規定，把國家的活動改變為依其有限職權詳為規定〔官吏〕的行動。（Schmitt 1928：41）

舒密特指出：法治國的憲法傳統，無論是洛克還是康德都認為要靠法律規範來限制國家的權力。但自由派這種憲政主義要能落實，則必須也要把馬基亞維利和霍布士的政治理念涵蓋進來，那就是國家對權力的壟斷。霍布士認為初民之所以需要國家，就是害怕在自然狀態下，人人為敵，人身缺乏安全的保障之緣故。是故經由社會契約，凝聚共識，而把權力悉數交給絕對的君主。霍布士的「權力國」變成舒密特現代國家的「政治面向」（*politischer Aspekt*），是「政治存在的形式之正面決斷（裁定）」，是一個社會中和平解決爭端制度化的權力壟斷機器，其目的在使政治權力受到拘束性的制約，也使政治決定有效落實，靠國家的專政來創建法律與秩序。舒密特進一步指出，政治的科學研究要遵守「方法論的情境主義」（*methodological situationalism*），這是說政治概念的理解係建立在具體的、爭執的情境基礎上，而非空洞的、抽象的概念之引伸。每一個政治概念都是具有爭議的概念，在該概念中包含了敵友的感受。心目中的政治敵人會決定（規定）該概念的知識、地位、權力和歷史上的重要性，像「主權」、「自由」、「法治國」、「民主」只有在具體的對抗中才能顯示其意義。值得注意的是舒氏不像格老秀斯那樣強調主權的不可分割、不可轉讓、是最高權力的象徵等等國際公法學者之傳統說法（Schmitt 1922）。他尤其反對自由主義動輒視社會的衝突為對抗國家權力的內部鬥爭，也抨擊自由派把國家當成人民權利的「安全閥」來看待。於是自由主義發展為實證主義，只有實證法才能規定國家的權力。由實證主義又變成對立法以及對法律的合法化之強調。

過去18與19世紀國家與社會分開的情境，如今在20世紀變成了自由的、中立的國家，但究其實際則變成當今「潛在性的全體（極權）國家」。布爾什維克的蘇聯與法西斯的義大利就揚棄西歐堅守1789與1848的自由派憲法之傳統。蓋蘇聯與義大利體認了兩國經濟與社會結構的重大的變化，從而採取因應措施，改變國家的組織。在1930年代威瑪憲法的國家已開始干涉社會生活的各層

面、各角落，所以舒氏視為全體國家。只是這個全體國家的膨脹反而造成其衰弱。與威瑪共和不同的是法西斯主義和共產主義。它們靠科技之力加強國家權力，把國家權力推到絕對的優勢之上。

自由主義者一直有「政治圈」或「政治的」（the political）獨特存在之錯覺。依據舒氏的看法，不管是政治的動機或行動都化成敵友觀念的兩分化，這相當於道德判斷中的善與惡、美學上的美與醜與經濟學上的得與失。他因此指出政治敵人在道德上未必是惡，也非美學上的醜陋，他只是屬於另一陣營，是陌生人、異類而已。一旦發生爭執，想要靠規範與中立的第三者來解決少有可能（Schmitt 1927：41）。只有行動者在具體情境下才能決定這一陌生人、異類、敵人對自己是否構成威脅，是故政治乃涉及敵友之分辨，以及行動者與敵友之關係的釐定。政治敵人對行動者而言並無私怨，只有公開的敵對。是故舒密特的政治範疇是存在主義的範疇，而非實質性的範疇（Slagstad 1988：102-119）。

在很大的程度內，舒密特發揮韋伯對自由主義的憲政思想之批評，把這種批評尖銳化、精緻化。在今日全球化的口號響徹雲霄，舒密特對主權概念的質疑，對自由派憲政主義限制國家權力的不智，對墨守成規的靜態憲法之抨擊，都值得吾人矚目與反思。他視政治為敵友關係之爭鬥，也有相當的啟發性。吾人不當因為他一度靠攏納粹，以人廢言，而把他批判與反思的精神一概抹煞。更何況他所倡導的「方法情境主義論」不失為吾人研究部門憲法最佳的途徑，比起韋伯方法學的個人主義，或馬克思的方法學的集體主義，更能深入瞭解憲法的條文及其實際的運作（參考本書第十六章第4節）。

十一、海耶克論自由的憲法與民主體制的優越

出生於奧地利的望族，曾獲有法律學與政治學雙重博士的海耶克（1899-1992），在1930年便被倫敦政經學院聘請為教授，1938年入籍美國，成為第二次世界大戰結束前，聲譽與主張足以跟凱恩斯相抗衡的經濟學者。其後數十年他在美國執教，晚年則返回奧地利與德國，1974年榮獲經濟學方面的

諾貝爾獎。在當年英國與蘇聯盛行中央計畫經濟的理念與實踐時，他以古典自由派（接近保守派）的主張極力批評政府對經濟事務的干預，特別是1944年出版的《走向奴役之路》（Hayek 1944），痛斥納粹與史達林的極權主義，企圖藉中央控制與計畫來改變社會、壓迫社會。這是他早年反對社會主義態度的延伸。

根據海耶克的看法，社會是一個「自動自發的秩序」，不是人群刻意計畫雕塑的產品。對社會這個自動自發的秩序之威脅係來自人們過度的自信，妄圖對社會過程加以控制，把社會納入他們的理想裡。當做要伸張社會正義的社會主義是一大堆「建構性的理性主義」之一支，都是妄想以人力改變天然的企圖，其終歸失敗是可以想知的。社會秩序是「事情的一種狀況，其中涉及性質迥異複雜無比的因素相互糾纏。我們在某一特定空間或時間中對這一狀況或有所知悉，但對其餘則惘然無知，或是所知有限」。秩序有可能從體系外面製造出來，有時則為體系內各種勢力的爭執所產生的均衡狀態。這就是人造的與天然的秩序之不同。在社會界中，人的心靈、語文、法律、甚至社會本身都應當看做是其成員自動自發交互作用的結果，而不是外頭勢力刻意精雕細琢的產品。這不排除社會秩序可能受到某些人的心意所操縱，但社會的發展卻逸出設計人的控制範圍。這是因為個人或是一撮人對社會的知識相當有限，而人性（心靈、理智）並非鐵板一塊，也隨社會的更動而變化。

理性的能力既屬有限，就不要做超越其能力的事，不要企圖指揮或控制社會的發展，才不致造成「理性的濫用」。在政治哲學中，海耶克不再是保守主義者，而自稱為自由主義者。他認為社會主義所懸的目標根本無法達致。這是由於人力無法控制社會勢力，計畫難以推行的緣故，以致社會主義的國家人民生活貧困、自由與創意喪失。不只社會主義，就是右派帶有強烈民族主義色彩的社會主義（亦即納粹主義），也一樣迫使人走上奴役之途。自由主義既反對社會主義，也反對民族主義。

對人群最佳的政治與社會安排是要建立在「理解」的基礎上。要理解人群關係的安排，這種安排以能夠保留自由為第一考量，而民主政治正是保護個人自由最佳的制度。所謂自由就是「獨立於他人任意的意志」之外，不受別人意志的左右。是故海氏的政治哲學主張一個自由的社會乃是法治的社會、民主的社會。法律要限制個人的自由活動，也要根據公道的原則。自由主義乃是贊成自由的社會之主張，在自由的社會中個人的行為是靠公道的規則所指引、所規定，而最終在使每個人可以在平靜中追求他們的理想與目標。

平等做為人類追求的理想，也是社會主義最重視的價值，不過對海耶克而言，只有在法律之前的平等可以協助人人爭取自由，這種平等才彌足珍貴。由於人人不同，所以每人在社會上的地位不同，獲得的物質報酬之不同是必然的現象。用國家的力量刻意要消除不平反而違反公道的原則。為此原因他也反對以「績效」(merit)作為報酬、財富、聲名、地位的分配原則。因為以績效大小進行分配，便需有人去衡量與控制功績造成的好處，進一步對每個人的活動有無績效可言就進行評估，其結果控制網愈撒愈大，公家權威的增大意味個人自由的縮小。做為社群成員的個人不能因為他擁有這個身分，便可以要求均分國家的財富。

海耶克在《走向奴役之路》(1944)和《自由的憲法》(1960)中要求政府權力有限的憲法制訂與憲政施行。政府基本的功能在把社會人人適用的抽象規則付諸實行。政府也負有保持市場秩序的責任。此外政府要對社會資源妥善運用，要為公民提供服務，為貧困者提出福利的安全保護網。至於國民財富或收入的分配如何達致公平公正原則，這點海氏認為並非政府的職責所在。

在《自由的憲法》中，海耶克要求政府權力在實質上受到限制，可是在《法律、立法和自由》(1973-79)中則對當代西方政府多所批評。他批評當前政府中立法權的擴大，這是由於他的法律哲學傾向對法律實證主義的批判之故。這也牽連他對憲法改革的想法，儘管他對政府干涉民間秩序一向維持懷疑排斥的態度。海耶克自由派的政治哲學包括了廣泛的自由理念。他們強調人類的無知、理性的有限、人力控制社會發展的不足、政府干預社會之不當。這些自由主義的核心觀念卻有轉化為後現代思想的可能(Kukathas 1988: 245-249)。

海耶克認為英國國會主權高漲、權力獨大的憲政發展會導致社會主義與集體主義的侵入，而非有限政府的典範。反之，美國與19世紀德國法權國家的憲法可稱是自由派憲政實驗成功的好例，這是阻止現代國家政府無限擴權之良好傳統。美國憲法創始者曾受法國理性主義的影響，但理性主義的過分膨脹，反而導致法國大革命後政局的混亂與反覆；卻使美國制憲者警覺，而必須在程序上謹慎行事。是故美國的憲法是偶然的產品，而非人為的設計。對他而言，美國的憲法並非社會工程的作品，而是英國自由的延伸。

海耶克解釋憲政主義為公民對國家合法性的承認，而非理性考慮國家會保護其利益(身家、生命、自由)。在憲政體系中的合法性係立基於規則之存在，這些規則不容隨便更改。是故美國憲法為真正自由的憲法，就是因為這一

憲法的目的在保護個人自由不容政府任意侵犯。

海耶克相信現代國家制憲者都有意限制國家對百姓的干預，也希望政府的權力有限，但想法與做法卻存著差異。在採取行動時政策的落實常忽視法治的重要，因之干預的程度愈來愈大，而造成的災害愈來愈大。為此原因，新的憲法思維甚為必要。海氏說由於法律常是行政指令與一般行為規則兩者混合使用，所以如何把立法（一般行為的規定）與行政命令分開，是現代國家阻止新形式的干預之起碼要求。

海氏認為憲政主義的理念（政府在一定的權限下施政）與現代民主（人民對某問題的多數決是施政的指導）頗難相容。特別是第二條原則（多數決的民主）勝過第一條（憲政民主），使憲政主義像是明口的黃花，掉入時序顛倒錯亂中，也導致政府無法符合選民的要求而有效推行政務。雖然民主體制並非最完美的憲法形式，但民主如能從自由市場的供需原則產生，又能把不偏不倚的規則應用於所有的人，則比例代表制、普通選舉權等更能使民主體制發揮作用。要之，他希望國會能夠分成兩院，一院主理規範個人互動的一般原則，另一院則監督政府處理其事務。這與目前美、英兩院制不同的新設計（Gamble 1996：126-150）。

總之，以今日部門憲法的眼光來觀察，海耶克的自由憲法觀顯然比自由派的憲政主義更注重人民權利（自由），更擔心政府的干預。他對社會工程的戒懼，就是根本不相信人的知識可以瞭解社會、控制社會。他這種狀似保守主義的自由主義（又稱為新的保守主義）（洪謙德 2004b: 54-63）所攻擊的對象為社會主義、共產主義、民族社會主義（納粹主義）等等極權主義。在知識層次上則批評理性主義、法律實證主義、議會至上主義（Parliamentarism），他的理想是建立在經濟靈活運用的自由市場制度上之民主政制。在部門憲法中他最重視自由的概念、正當性的來源、法律理念兩重化的釐清、新的兩院制國會、新的正義論（反對配當式的社會公平）。人類知識的侷限和社會科學的哲學掌握，也成為部門憲法研究者的新課題，這是海耶克自由憲法學提供我們的啟示。

十二、帕森思的體系論及部門憲法的引申

帕森思（1902-1979）基本上是一位出色的社會學者，而非法律與政治思想家。不過他的政治社會學與法律社會學對當代美歐學界卻產生重大的影響，儘管1970年代以後美國學界對他的學說一度興趣驟減，但1980年代末、1990年代初以來，帕森思的社會思想重新引發學者的注目。重新評估他的學說成為知識界的趨勢（洪謙德 2004c：221-250；洪謙德 2004e；本書第八章）。

帕森思認為社會是具有多層結構，而每一結構都會產生特定的過程，或稱功能之總體系。換言之，他的社會體系論就是結構功能論（Structural-Functionary Theory）。經濟、政治、法律、倫理和宗教變成社會的次級體系。經濟的功能在透過工商農林各業使整個社會得到物質的需要，不斷生成、變化，也就是達成適應（adaptation，簡稱A）的作用。政治則在政府領導下，為全社會的發展定取目標（goal attainment，簡稱G）、指引方向。法律則在凝聚各自為政、形同散沙的諸個人與諸社群為一個秩序井然、相安無事的社群（共同體），這就是說法律在發揮社會統合（integration，簡稱I）的功能。最後家庭、親族、宗教、文化、傳統成為社會承前啟後、保持其樣式（pattern maintenance）或儲藏其潛勢力（latency，簡稱L）的所在，其目的在減少社會成員彼此的緊張而發揮社會傳承持續的作用。是故社會次級體系的四種功能簡稱AGIL。

政治體系是社會總體系之下的次級體系，是同其他經濟、法律、文化次級體系交互穿戮、彼此互動，但卻是諸次級體系中最重要。為了政治體系能夠順暢運作與繼續存活，它必須從其他次級體系取得資源，政治體系的活動過程也就是它發揮功能之處，為權力的分配、移轉和使用，其情況與經濟體系使用金錢當做象徵性的流通媒介是相同的。因此帕森思說：「權力是社會體系的能力，用以動員資源達致集體的目標」（Parsons 1969：352-404）。它是代替社會全部成員追求目標的手段，是故權力的使用者帶有與其相符相稱的義務與責任。替代全社會行使權力去追求其目標，是受到社會所訂的價值之支撐。在先進的社會中幾乎每個成人，做為擁有投票權的公民，都擁有相當的權力。

美國的人民運用選舉權直選其總統，總統再遵照民意施政，也就是運用他最高行政首長的職權（Orum 1989：75-109），至於法律體系也是社會總體系

下一個次級體系，其主要的功能在於整合。為達成整合的功能，必須注意體系內部的和諧，避免衝突（Parsons 1953：625），其次也應注意各其他次級體系之間的相互調整與適應的情況（Parsons 1961：40）。要之，法律是社會控制的機制，是藉制裁的力量所形成的規範體系，它所規定的對象與範圍涵蓋整個社會的每一角落、每一層次，法律既可以界定憲法，也可以界定憲法裡的政治過程，它也規定勞動與實業的關係，甚至家庭成員的關係，可以說其規定是普遍的，而非像政治或經濟是特殊的。

帕氏界定法律為「規範與規則的組合，目的在控制人們在社會情境中的行為」（Parsons 1954：372）。此外，法律乃為「減少衝突的潛在因素，潤滑社會交往的機器」（Parsons 1963：58），法律體系提供規範的融貫（normative consistency），這是指法律必須藉無偏無倚的操作，使所有的人民服從於同一普遍期待與普遍義務之下，也就是有系統地規定大家的來往與互動。

帕森思的體系論應用到法律本身，我們可用上圖4-2與4-3說明。如果就憲法本身來做有關部門的細分，則由另外兩圖（4-4與4-5）加以修改。



圖4-1 帕森思社會功能圖

資料來源：Parsons 1959:7n 由本書作者修改繪製。

A	G
滿足法律當事人的需求	組織、法律學說、解說條文和法律程序以實現立法的目的
L	I
維持法律傳統、維持法律專業和法律體系所確立的價值觀	使法律學說和法律秩序整合為內部一致的學說與實踐的體系

圖4-2 法律功能上的無上命令
資料來源：Cotterrell 1984：92，經作者修改。

A	G
經濟法、商法、民法、票據法、社團法等私法	憲法及各級政府組織法、刑法及其他公法（包括環保法）
L	I
家族法、婚姻法、宗教法、繼承法等	訴訟法及涉及程序的規定、法律的執行與詮釋

圖4-3 各種公私法律的功能
資料來源：本書作者設計。

A	G
憲法修改、補充、更新、廢棄的規定；立法權之有效運作	政府的組織、架構與職能；國家與他國的關係
L	I
社會正義、立國精神、文化政經發展之目標、憲法之價值與目的	人民的權利與義務之規定

圖4-4 憲法各部門的功能
資料來源：本書作者自行設計繪製。

A	G
經濟活動滋生的人與社會、人與自然之互動；科技、資訊、傳媒	憲法牽連之法政的結構與運作過程
L	I
思想、知識、倫理、藝術、文化、宗教等價值及其落實	公法與私法的實質及實施的程序

圖4-5 憲法與社會——部門憲法發展的可能性
資料來源：作者設計。

十三、哈伯瑪斯審議政治與溝通式的憲法觀

以倡導公共論域的重要性，以及公共的理性、交往與溝通、審議的民主、言說的倫理（discourse ethics）等學說的大師，也是當代最具影響力的思想家哈伯瑪斯（1929-），對法政與憲法並無專作，但在討論當代民主與現代性時，其法政知識之廣博、觀念之深邃、析辨之銳利，比之任何一位現時還在世的政治哲學家、法律學者、憲法專家是有過之而無不及。自從他於1992年出版《事實性與有效性》（*Faktizität und Geltung*）一書以來，他在當代法律社會學、法律哲學上的理論貢獻更為確鑿，而為各方所推薦（參考本書第九章）。

早在兩卷本的《溝通行動的理論》（*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, 1987a）中，哈伯瑪斯指出：現代社會所遭逢的政治、經濟、社會與文化危機原因多端，但最重要的危機來源卻是理性化偏頗的發展過程，也就是市場的金錢與行政的權力當做人羣交往的媒介，刻意講究效率，大力推向理性化之險路所造成的惡果。換言之，不以民眾凝聚的共識、規範與價值來進行集體協商、溝通與決斷，而是由少數菁英的肆意獨斷，才會引發現代社會的危機與風險的到處蠢動，導致人類連串的災殃迄今無法撲滅。

《事實性與有效性》在發揮《溝通行動的理論》對西方民主的理念與實踐之批判。它的主要論題是說西方的民主（主權在民的理念與實踐）同憲政主義（特別是對個人權利的側重）之間的對立，未免言過其實。蓋民主和憲政主義彼此是相倚相成缺一不可。民眾主權與基本權利是同根而生（*gleichursprünglich*），都是產生自溝通的理性。權利所以會與規範（法律）結合，在於不需靠壓制，而又為理性的同意之產物。在強調溝通理性的討論過程時，哈氏提出「審議的政治」（deliberative politics）來，這是介於自由主義和共和與社群主義之間的第三條路。共和與社群主義的主張是認為政治過程主要的不再是私人偏好的競爭與累積之磨合過程。另一方面自由主義者視共和派與憲政派把諸公民的聯合看成是良好的公共生活之落實，為不切實際的幻想，不適合於今日異議橫生、利害歧異的多元社會。綜合上面自由派與共和派之主張，哈氏說：「審議的政治的成敗不繫於集體行動的諸公民，而是繫於溝通程序和條件能否制度化。換言之，審議政治的成功處為制度化審議過程，同非形式建構的輿論之間的交互作用」（Habermas 1992：298）。

哈伯瑪斯所提出的新模型，並不只是論述（discourse，言說、話語）不同的層次、不同的形式的制度化而已。而是在溝通言說制度化之下，可以讓合理的輿論和意志形成在雙層軌道上奔馳。第一個軌道為民間社會與政治國家的溝通；第二個軌道為民間社會中力量稍嫌不足的公共論域，包括私人組合（俱樂部、工會、商會、農漁會、合作社）和大眾傳媒當成一方，而與政治體系中較為強勢的政黨、利益團體、國會等有組織的機構當成另外一方，進行交往與溝通。在這種分工合作下，較弱的公共論域要負起責任，進行確認、解釋和凸顯具體的社會問題、民生問題。強勢與有力的公共論域（國會、政黨、壓力團體）則負責挑選重大的民生議題，交由國會審議的程序，而促成行政機關形成政策，大力推行。

在法律理論方面，哈伯瑪斯反對把實證主義（視「法律為主權者的意志」）的法律當做解釋人民的利益、或公民的意志之表現，不過民主過程的本身卻要求法律有合法的規定。他說：「法治的理念之所以會落實，在於法律由下而上漩渦式的自我應用」（*ibid.*, 39）。面對法律究竟是人民意志的產品，還是天生的、自然法的賦予之窘困，哈氏的應付方法有二：其一、在制度化方面他採取分開分散的做法，視法律的論述在對待其他實踐的論述時，宜採自制的方式，也就是注意三權分立的問題。其二、在規範方面，他倡說「公共的理性」，有如羅爾士之主張，後者視平常的制度應受「憲法要點」之法律的管轄。這些憲法上的要點之存在是由於它們有可能比公民的道德力量容易落實的緣故。要之，哈伯瑪斯希望在私自領域與公共論域中公民都能自主自決，而達成自由的公共理性之提昇（Baynes 1988：197-198）。

毫無疑問，哈伯瑪斯的憲法觀在於凸顯當代多元民主社會中公共部門，公共論域的重要性，他的「公共圈」（public sphere）是存在私人經濟利益之上，國家政治機關之下的協調政商關係，政經利益的論壇，為實行真正的民主所不可或缺。如何把公私領域適當地劃分也是部門憲法學要認真觀察、思考、辨析之所在。尤其是在公私領域的界線逐漸趨向模糊混沌之際，如何鼓勵人羣的參與，理性的溝通，慎思明辨地把個人利益與群體利益做衡平的調處，都是刻不容緩的要事。正如紀登士（1938-）、卜地峨（1930-2002）、福科（1926-1984）、盧曼（1917-1998）對現代性的研討和批評，哈氏對現代社會中政經體系依賴權力與金錢為媒介、對活潑的生活界、生命界之宰制與殖民極為憂懼。是故體系界殖民生活界之事實，也是部門憲法要加以留意與慎思對策的重點之所在（洪鍊德 2004c：309-314）。另外，現代性一個重大的問題，就

是後期資本主義的民主令人憂心的表現。在後期資本主義的社會中，傳統的、非技術性的人際溝通與公共部門的討論被專業的官僚與行政人員的技術理性、工具理性所篡奪、所取代，這是現代國家對私人範圍干預的結果，也是國家對私人機關爭執仲裁的結果（Thornhill 2000：131-133）。由此引申的意涵，就是官僚的角色、工具性的理性、正當性的討論。至於它所提論述倫理與人權之關係、法律與政治理性之重建、程序正當性之強調，也提供部門憲法的研究以嶄新開創的領域與途徑。足見哲學的高瞻遠矚，可以補充法政學者專業之偏狹。

十四、結語

儘管上述十幾位近現代思想大家對憲政主義（constitutionalism）的定義持各種不同的看法，但憲政主義主要的精神卻在防阻國家對人民基本權利，特別是自由權的侵犯或限制，也就是政治體系之設計盡量排除人身的任意統治。1789年法國人權與民權宣言中就指出：「任何的社會如果不保證權利、不界定權力分立，便是一個沒有憲法的社會」，法國的憲法有異於英、美憲法之處，就是強調人群的自由從權利憲章明訂下來，而不是靠司法制度（包括最高法院）的裁決，才能保障權利之不受侵害。由是可知憲政主義在保障人民的基本權利與立憲政府的分權與制衡；也包括主權在民、法治、選罷官吏、官員負行政責任，以及憲法制訂、修改、廢除、解釋與執行等等原則，都要遵守憲法本身的規定而為之。儘管憲政主義具有上述重大的原則與特徵，卻不能把它與民主劃成等號，這是海耶克、哈伯瑪斯、甚至馬克思所主張的。對馬克思而言，真正的民主乃是無階級、無剝削、無異化的共產主義之落實（洪謙德 2000a：93-96, 126-128, 365-368, 400-404）。換言之，民主是生活之道與制度設計，在實現主權在民的理想，俾人民能夠自行統治（Edelman 1984：5-19）。反之，憲政主義是民選政府自我合理化與自我節制的原則之體現（Preuss 1978：618-622）。

憲政主義所牽涉的法治（rule of law），也就是19世紀德國所施行的「法治國家」（*Rechtsstaat*）。贊成法治者上自洛克、盧梭，中間的康德、黑格爾，下達早期的韋伯。但後期的韋伯看到官僚勢力的膨脹為過分講究、過分訴

求合理性的結果卻為現代人套上「鐵籠」，對法治國家已非無條件地接受，他以魅力領袖的威權領導來對付官僚的工具理性，也可以說是以馬基亞維利或霍布士的「君主論」來節制現代自由派憲政主義的囂張。至於舒密特的大力抨擊自由主義的憲政思想，更凸顯現代憲政主義所暴露的種種毛病。

與憲政主義牽扯的有自由主義、理性主義、法律實證主義，這些都受到馬克思、舒密特、海耶克、哈伯瑪斯的抨擊，而洛克奠立英國國會至上主義、馬克思則擁抱社會主義（「科學的社會主義」）、韋伯之傾向開明的民族主義、舒密特的靠攏納粹主義、帕森思推崇美式民主的資本主義，在在說明大思想家的偏好與厭惡，造成他們每個人對憲政主義持有不同的看法，以及對憲政理想所表現出來差異的樣貌。要之，憲政主義固然受時代、國情、民俗、文化的左右，更反映了各種政治意識形態的色彩。

從洛克對人類理解的研究開始，認知、知識成為人類社會與政治生活的基礎。認識論不只是洛克、康德、黑格爾、馬克思所要演繹的哲學學說，也是關心政治與憲政的韋伯、舒密特、海耶克、帕森思和哈伯瑪斯最關懷的議題。由知識推論到知識對憲政的關聯，包括國家的科技教育、文化教育、政經教育的重要性，不只是康德、黑格爾所強調，更是講究現代社會統合的帕森思，以及企圖從工具理理解放出來，大談溝通理論、論述民主和審議政治的哈伯瑪斯最大的關懷。這也是他致力於公共面的自由與合理，來做為憲政新思維一環的原因。當然對知識採取懷疑態度，師承休謨（1711-1776）的懷疑論（Robison 1988：31-53）之海耶克，便否定人的智力足以控制社會、改造社會，從而駁斥柏波爾（1912-1994）一點一滴的改良主義之社會工程（social engineering）說。

近年間新憲政主義產生，關懷政治良好的生活與設計良好的政權成為社會學者、政治學者與法律學家努力的新方向。他們企圖把政治科學與法律哲學做一個結合，也藉社會科學之助力來協助政治活動者設計新的政治與憲法制度，俾達致良好的政治目的（高鴻鈞、馬劍銀2006），新憲政主義注意經濟的效率與民主的控制如何能相輔相成（Elkin and Soltan 1993：1-40）。

再說，面對生態的日益惡化、環境污染、氣候反常，工業先進國家城市的凋敝、發展中國家的貧困、全球化所帶來的貧富差距之拉大、工業主義盲目追求經濟成長的禍害、經濟事務管理的效力不彰、官員辦事的冷漠、現代人對下代存活的未加關心、教育制度的敗壞，在在都非各國憲法所注重的公共議題，則部門憲法學更要對當代社會這類的棘手與迫切問題投以注意的眼光。

綜合上面十幾位近現代思想家對憲政主義的析評，我們發現國家與社會的兩分化、憲政主義與民主體制的磨合、自由市場與計畫經濟的對立、國家有效統治與人民自主自決的較勁、精神文化的提昇與物質生活的改善、孰輕孰重的爭議與選擇，都成為部分憲法學研究的重大課題。至於危機與風險社會的管理、科技與環保改善能力的提昇、全球化之下主權的限制、本土化與在地化的落實（蘇永欽 2002：403-473）、從國別憲法邁向全球憲法夢想的追求（康德早有世界永久和平論的主張），無一不可以成為新的憲政思維之起點，這也是關心世局發展的吾人所不可迴避的責任（洪謙德2011：174-175；202-204）。

■ 表4-1

西洋重要哲人對憲政主義之詮釋

法律與社會 思想家	基本心態	憲法與政治 的主張	影響
霍布士 (1588-1679)	專制與絕對主義	一次社契論，主權在君、亂世用重典、中央集權	重視政府效率、對當今生態危機的克服或有幫助
洛克 (1632-1704)	從君權轉型民權，為西方民主政治的理論先驅	多次社契論，主權在國會，政府建立在人民同意之上，國會至上主義，有限政府	為西洋自由民主體制、國會凌越君主（內閣制）奠立理論基礎
孟德斯鳩 (1689-1755)	保守思想中帶有進色彩，贊成共和與君主，反對獨裁與暴政	三權分立，地理、民俗對法律與政府組織形式有決定作用	政府權力分立與制衡成為普世價值、為當今輿論與傳媒的角色鋪路
盧梭 (1712-1778)	極端民主主義者，但其總體民意卻被右派野心家應用為極權主義的體制	普遍與徹底的社會契約論，主權在民，分辨總體民意與普遍民意之不同	影響當代自由、民主的自由主義、以及社會主義、甚至極權主義的發展，導致法、俄、中之革命
康德 (1724-1804)	強調純粹理性與實踐理性之發展；道德學說與人性尊嚴	憲法的概念是共和的。贊成君主立憲制	世界永久和平的理念影響後世

(續)

表4-1 (續)

西洋重要哲人對憲政主義之詮釋			
法律與社會 思想家	基本心態	憲法與政治 的主張	影響
黑格爾 (1770-1831)	自由與保守思想的辯證統一、國家主義的鼓吹、辯證法的大力應用	把個體性與合群性融合，主張國家器官生機說，理性與邏輯為憲法之基本條件，提倡公民政治教育	影響部分自由主義與社會（馬克思）主義，也對20世紀右翼極權制度產生加持作用
馬克思 (1818-1883)	科學的社會主義之鼓吹，最終共產主義的實現：人之解放	法律成為資產階級剝削勞工、維持本身利益的工具、批判黑格爾國家與法權學說	影響其後俄、中、越、朝鮮、古巴的政治與法制；刺激第三世界激進分子搞革命與對抗資本主義體制
韋伯 (1864-1920)	帶有國族主義色彩的自由主義者，強調現代社會工具理性、文化優先、政經導向合理之途	重視法治、官僚角色、倡導「法治國家」、國會化與政治倫理之提倡，強調魅力領袖之重要	威瑪憲法的產生與消失，以理性來深化民主和職業倫理為基礎的官僚體制之流行
舒密特 (1888-1985)	保守的批評家，一度為納粹政權所利用與拋棄，政治上主張敵我論	以「決斷論」作為研究憲法的途徑、以「權力國」取代「法治國」、質疑主權的性質	反對限制國家權力、助長納粹氣焰，主權觀念的啟疑對當代區域化、全球化有解套作用
海耶克 (1899-1992)	帶有新保守主義色彩的自由主義者，反對民族主義與社會主義；反對社會設計、緩改與「社會工程」	倡說「建構的理性主義」、憲法制訂與憲法實施中政府權力宜予限制。公民對國家合法性之承認為憲政主義	影響柴契爾與雷根的新保守主義財經政策，國家不再濫施福利政策。

(續)

表4-1 (續)

西洋重要哲人對憲政主義之詮釋


法律與社會 思想家	基本心態	憲法與政治 的主張	影響
帕森思 (1902-1979)	贊成資本主義的私產制與自由權利；建構社會結構功能之體系論	建立經濟、政治、法律與倫理的社會次級體系。法律體系之職能為統合，法律在控制人們社會情境下的行為	護衛美式資本主義體制，遭受1970年代左翼人士與新左派之批判與撻伐；1980年代其學說被重新評估與看重
哈伯瑪斯 (1929-)	倡導批判、理性，思想上一度左傾，為法蘭克福學派第二代掌門人，對馬克思學說有所修正	倡說批判與解放的知識，強調人際溝通與論述倫理，主張審議的民主政治	為當代西洋政治、法律、社會哲學之高峰，對政界、法界與學界影響深遠

資料來源：本書作者

第五章

當代政治社會學
方法論上的爭議

第五章 當代政治社會學方法論上的爭議

- 一、社會科學與方法論：定義、範圍、論題
 - 二、哲學與科學的分合
 - 三、現代科學哲學的萌芽與茁壯
 - 四、邏輯實證論與邏輯經驗論
 - 五、柏波爾謬證法的貢獻
 - 六、孔恩論科學革命及其學說的影響
 - 七、費爾阿本德與「什麼都行！」
 - 八、解釋性的社會哲學與現象學運動
 - 九、舒慈的社會現象論
 - 十、高達美的詮釋學
 - 十一、卜地峨的反思社會學
 - 十二、福科論知識與權力之學生關係
 - 十三、結論
- 

一、社會科學與方法論：定義、範圍、論題

政治社會學是政治學與社會學的混生的新學門、新分支。而政治學與社會學又是社會科學最重要的兩門學科。為了進一步瞭解政治社會學的知識是如何取得、如何成為有效、如何被學界所接受，吾人必須對社會科學的產生、存在、發展與性質有所認識。含有現代意義的社會科學（而非對社會的猜測、想像、思辨、夢想），是在18與19世紀歐洲理性主義鼓吹下，脫離玄學與神學的羈絆，成為啟蒙運動的產兒。這是有異於數學、物理學、天文學、生物學等自然科學，而把人當做知識的主體與客體來看待，是有關人的科學，是故又稱為人文科學（human science）。加之，因為它討論的對象不只是人與社會，更要考察人與社會有異於其他動物的存在，那就是人的精神、人的道德倫理，是故社會科學在德國一度稱為精神科學（*Geisteswissenschaft*），在蘇格蘭則稱為道德科學（moral science），黑格爾則視之為倫理（*Sittlichkeit*）的科學。

有異於自然科學，社會科學研究的對象集中在特定的歷史時期中個人、人群、團體等社會的組織、結構、功能之上。因之，社會科學特別注意到人際關係的前因後果，把它們做一個時期縱軸上的追溯，是故社會科學與政治史、經濟史、社會史、文化史、思想史無從隔斷，於是史學也成為人文學科與社會科學中最重要的一環。這就是何以19世紀末與20世紀初德國學者在分辨自然科學與社會科學的不同時，特別看重歷史的一度性、獨特性、無從反覆出現性、無規則性之原因（洪謙德1999a）。毫無疑問，20世紀乃是社會科學獨立而成為知識體系的時代，也是社會科學湧現與突破的時代。要之，社會科學乃是政治、社會、經濟、文化、思想等等之現代化的問題所滋生與試圖解決的知識產品（Wagner 2001：1-6）。

社會科學包含歷史學（社會史、經濟史、政治史、文化史、思想史）、政治學、社會學、經濟學、社會心理學、文化人類學等純理論的科學，也包括應用的心理學、精神分析、語言學、教育學、統計學、法律學、行政學、外交學、國際政治學等等（魏鏞 1970：11-13）。這些不同的學科之生成次序，可以說，政治經濟學在先，社會學、心理學、人類學和政治學殿後。最早出現的地方為歐陸和英國（包括蘇格蘭），其後擴大至北美，而後東歐、俄國、亞洲的日本、中國、印度等，最後全球各地都成為社會科學引進與普化教育的

場所，社會科學知識與教育的普及化，成為20世紀人類解決現代性的問題之捷徑，其重要性不亞於人們對自然科學與技術與工藝（科技）之追求。由於美國地大物博，在兩次世界大戰前後吸引大批歐陸與英倫的學者前往執教與研究，因之加深和擴大社會科學的研究範圍，理論深度與科學性質，尤其行為學派的崛起，都使人們把社會科學和行為科學相提並論，並視20世紀為社會科學美國化的世紀（Manicas 1987：213-237）。

作為科學之一的社會科學和自然科學一樣，都力求脫離神學和玄思的束縛，而企圖從神學與哲學羈絆中獨立出來。但科學的目標在於知識與真理的追求，而知識與真理如何成為可能？如何可以接近或掌握？都是哲學的問題。是故20世紀初，儘管哲學出現了「語言學的轉折」（the linguistic turn），以為所有的哲學都在分析概念與命題的用詞有意義還是無意義，最終會導入分析哲學當中，強調任何的科學敘述（陳述）必須既符合邏輯的推理，也不違背經驗的事實。這遂成為研究的方法之準則。是故科學的哲學便是圍繞在科學認知、實驗、檢證、應用、批判的方法論之上。「方法學」（*Methodologie*）遂與「研究邏輯」（*Forschungslogik*）劃成等號。研究邏輯也成為科學認知論的一部分。科學的哲學於焉誕生。

社會科學的哲學，也在自然科學（特別是邏輯、數理哲學與物理哲學）蓬勃發展後跟著出現在19世紀末與20世紀初的歐陸與英美。社會科學的哲學討論的主題最先是社會的根源：天生理性、先天直覺，或後天經驗、後天學習這兩者孰重孰輕的爭論，這便是理性主義、生機主義與經驗主義、實證主義對抗的原因。社會科學的哲學進一步討論個人的行動還是社會的結構對人群活動、人際關係，何者產生更為直接的影響？這也牽連到研究的方法是宏觀的，還是微觀的問題。這個問題進一步牽涉到社會現象的解釋究竟應採用方法論的個人主義（韋伯、佛洛伊德），還是方法論的集體主義（馬克思、涂爾幹）的爭執。近年來體系論出現，認為個人主義與整體主義（holism）的對立，應該把個人與社會整體視為大體系包含小體系看待，從而消除兩者的敵對。社會科學的哲學究竟是關懷性質描述，還是數量統計，何者更能達到社會認識的問題，也涉及科學研究中價值祛除的客觀中立之立場。由於描述性科學有異於規範性科學，是故近年來學者又在爭論客觀如實地刻畫描述社會現象，或是社會科學涉及人群的意見、心向與利益，遂造成社會學者的立場無從客觀、無法中立。固然知識在為人群（哪些人？哪些階級？）造福，但它仍不免含有地域、黨派、階級、人種、性別之偏頗。既然社會科學明顯地受到事件、時空局部的限制，

那麼揚言建立全球化的普遍知識，幾乎無有可能。這是後現代主義的社會學者反對超時空的「大敘述」之原因，也是他們強調在地化、地方化、本土化的知識發展之原因。

當代的社會科學哲學涉及幾種不同的流別。粗淺地說有採用理性主義、經驗主義、實證主義，力主向自然科學看齊的自然主義（*naturalism*）派。這派大力強調邏輯的合理性與經驗的可資觀察、可以實證、可以檢驗，甚至證明為謬誤的說詞，是逼近真理之途徑，其代表人物為柏波爾的證謬論，也受著後期維根斯坦語言學說的影響，而表現在孔恩與費爾阿本德的理論之上。第二個流派則以解釋或詮釋為主，兼具反思的分析與解說，由韋伯的瞭悟說、舒茲的社會現象說，經由高達美的詮釋學，乃至卜地哦的反思社會學都可以列入這一流派中。第三個流派則為後現代主義的崛起，以李歐塔、布希亞（Jean Baudrillard 1929-2007）、德希達（Jacques Derrida 1930-2004）和福科（Michel Foucault 1926-1984）為代表。特別是福科的科學新見解把權力與知識視為相互關聯的共生體看待，主張知識的目的在於權力，權力衍生了對知識的掌握。後現代主義者企圖顛覆現代人的各種看法，既反對主體客體的分立，也懷疑認同體的一成不變，更不贊成社會有中心之存在，有主導者之說法，改而倡說去中心、無主體、無線型進步說（反對天演論）。第四個主流理論則為馬克思啟開，而由盧卡奇與法蘭克福學派鼓吹的批判理論，它在挑戰社會秩序的穩定，主張階級鬥爭，對資本主義文化大力批判，旨在推翻階級的經濟與政治，而追求人的解放（洪謙德 2000a, 2002a, 2004b, 2010a, 2010b）。這派主張在本書中暫不加以論述與批評¹。

¹ 在涉及當代社會科學的分類方面，David Braybrooke只討論自然主義、解釋學說與批判理論，而不涉及後現代主義。但本書作者卻認為後現代主義的社會觀察有其獨特之處，也是當今社會科學哲學一個爭論頗大的流派，似乎有加以重視與評述的必要。有關馬派社會學說、盧卡奇的階級意識說、法蘭克福學派可參考洪謙德 2000a, 2001, 2002a, 2004a, 2010a, 2010b；黃瑞祺 1996, 1998。

二、哲學與科學的分合

綜合中世紀之前的一千多年西方哲學的成就，而把人的心靈當做思想起點的哲學家，為理性主義奠基者的笛卡兒。康德則進一步把知識的追求和道德的訴求加以分開，而使啟蒙運動在日耳曼地區發展至高峰。不過康德的學說卻是一種「斷裂和碎化的哲學」（the philosophy of rift and fragmentation），因為他把世界當成事物的表象（人們可以覺知的）和事物的實在（人人可以有不同的理解、不同的看法）兩大彼此無法跨越的鴻溝之事體來看待。這種分歧還不只涉及現象與本體而已，尚且牽連到知識與道德、上天與其所創萬物、自然與人為（包括人自己發展的德性）、性向與義務等等的分歧與對立。對於有智慧而又能感覺的人而言，無論是在政治、在文化、在宗教諸領域，這種一分為二的狀況，是令人難以忍受的。是故18世紀末與19世紀初康德之後的哲學家，不管是費希德，還是謝林，還是黑格爾都認真思考這兩分化如何彌補、如何克服、如何重新合而為一的問題（Kedourie 1995：17）。

特別是黑格爾把「是什麼」（*Sein*；what to be）與「應當是什麼」（*Sollen*；what ought to be），也就是事實與價值的對立與矛盾統合起來，令青年的馬克思印象深刻，他遂沉浸在黑格爾艱深晦澀，如同「岩石般的旋律」（craggy melody）中，而不克自拔（洪謙德 1997a：30）。

顯然，康德把知識看成為與人們的行為（特別是人群的道德與倫理之實踐）有別，人只能掌握世界外表的現象，而無法穿透「物自身」。黑格爾卻企圖掌握人的自我意識，甚至達成絕對意識，從而使精神能夠征服世界，這兩種古典的德國唯心主義學說，加上馬克思以實踐來檢驗理論真偽的辯證唯物主義，都變成19世紀以來歐陸哲學的主流。這股主流匯合20世紀初，英、美從理性主義、經驗主義、實證主義、實用主義衍生出來的語言哲學與分析哲學、邏輯經驗論、新實證主義（羅素、懷黑德、維根斯坦、柏波爾）都對科學的哲學產生推波助瀾的作用。要之，當代的科學哲學雖然間接從孔德的實證主義開端，經由法國19世紀末與20世紀初社會學家涂爾幹的發揮，但真正的討論卻在19世紀末德國新康德學派所引發，而與韋伯的講究方法論（價值中立說、理念類型說、選擇親近說）攸關。

把哲學與科學視為彼此應該分開乃至對立，甚是認為科學應該揚棄與超

越哲學是孔德的傑作。但終其一生並無任何涉及現實社會的經驗的考察之作品問世。因之，他企圖把自然科學的方法應用到社會問題的探討，企圖以實證主義的方式取代神學、哲學的思辨，只是一項「綱領」（program）的宣示，而不是「秩序」、「過程」、「細節」（procedure）的落實。換言之，孔德獨尊科學，而貶抑哲學，但他的主要作品《實證主義》到頭來還是一部抽象的哲學作品，這一著作遠離他對自然科學嚴密、精確、客觀、普遍的要求（洪謙德 1998c：77）。

19世紀中葉，哲學放鬆了對社會的掌控，也對心理學、語言學沒有深加探討，其間又與自然科學和數學漸走漸遠。這就是孔德只致力於實證主義的哲學之建立，而沒有真正進行社會研究之原因。其同代英國人的穆勒（John Stuart Mill 1806-1873）則是一位道地的社會研究者，雖服膺孔德的實證主義，卻不是一位原創性的哲學家。馬克思與恩格斯、孟頽與韋伯都可以稱呼為社會學者，而非專業的哲學家。他們對康德與黑格爾的哲學也十分心儀，但對這兩位古典唯心主義大師的哲學卻無嶄新的、富有創意的發揮（Bunge 1999：1）。

「實證的」科學並沒有像孔德及其追隨者所奢言那樣從哲學中獲取完全的獨立，其原因很明顯，並不是科學的獨立自主，不如想像的那般令人嚮往，卻是由於不易做到的緣故。其原因很簡單：其一，所有的科學（自然科學、社會科學、精神科學、人文科學）都要借用哲學的概念（像事物的性質、程序、知識、資訊、假設、證據、真理、論據、心靈、個人、社會等等）。其二，所有的科學都預先設想（設準）概括性很大的一般性原理（像地球的存在、人類的共同特徵〔人性〕、時空的交錯等等），這也包括沒有相互矛盾的邏輯原則、外在世界真實性、實在性的原則、世界可被覺知的認識論原則等等在內。其三，社會科學的哲學家必須做出正面或負面的貢獻，俾評價社會研究者對社會事實的解說，和對他們衍發的理論之評值。是故社會科學的哲學中充滿了實證主義、歷史唯物論、新康德主義、實用主義、現象學、語言以及分析哲學的影響因素（Bunge, *ibid.*, 2）。

不只各種各樣的哲學流派影響了科學，特別是社會科學的發展，科學也對哲學的生成流變產生衝擊。不同流派的哲學思潮呈現對自然、社會、個人歧異的看法。例如康德及其信徒便認為人的科學難以達致客觀、真確的地步；黑格爾和馬克思主義者深信辯證法有助於吾人對世界、社會、個人（思想）的瞭解；實證主義者堅信事實，深懼空洞的理論（玄思）；功利主義者和理性主義者忽視個人行動者所遭逢的社會限制，後現代主義者忽視或無視事實，甚至連

理性都加以棄置。因之，研究哲學與科學，特別是哲學與社會科學的關聯是非常重要的，也就是把兩者普遍規律（包括常識性）的聯繫轉變為有秩序、而富創意，而能夠滋生與繁殖新知的理想結合（Bunge, *ibid.*）。

三、現代科學哲學的萌芽與茁壯

現代科學哲學的崛起與19世紀末西南德國地區的學術活動有關。首先涉及社會科學（或稱人文科學、精神科學）與自然科學不同的爭執。其次牽連到經濟學方法論的爭辯。其後，在20世紀上半葉出現在奧地利的「維也納學派」，亦即邏輯實證論，以及稍後從歐陸遷移到英國發展的語言哲學與分析哲學有關科學的定性。最後英美國度發展的科學哲學（溫齊、亨培爾）與科學社會學（梅爾頓、孔恩、費爾阿本德）都企圖把科學、工藝（科技）與社會之關聯做出剖析，連帶把社會科學的性質、地位、影響加以深入的探討。

社會科學的誕生，間接地是受到工業革命、政治劇變（法蘭西大革命與美國的獨立）與啟蒙運動的衝擊，直接地拜受英國政治經濟學的崛起（亞丹·斯密、李嘉圖、馬爾薩斯、穆勒）和法國實證主義的社會學說（孟德斯鳩、孔德、涂爾幹）之出現，加上德國（馬克思、齊默爾、韋伯）和義大利（巴雷圖、莫斯卡、米歇爾）有關社會現象的宏觀考察之賜。

在受到黑格爾、舒萊爾馬赫等新唯心主義的影響下，狄爾泰，以及新康德學派的李克特都反對實證主義，他們懷疑實證主義依賴歷史與採用自然科學的方法來研究歷史資料之可靠性，狄爾泰主張自然和人文科學之間的嚴格分化。他說自然科學在解釋事象的因果關係，人文學科則在瞭解事象的意義。生活的特徵在於它有無意義。這些意義存在於每個人的經驗當中，可以被別人「同情地瞭解」（*emphatisches Verstehen*）。李克特以為歷史學與科學是兩種不同的學科與方法來理解自然。科學是專門處理反覆循環的因果關係，而歷史學（也包括精神以及人文學科）則是處理單一的、特別的現象，是一種「特象科學」（*idiographische Wissenschaft*）。反之，自然科學則是討論因果律則的「律則科學」（*nomathetische Wissenschaft*）。

顯然唯心主義與新康德主義都把重點放在唯心與唯物的二分化之上。他們都抗拒實證主義把心靈轉化成物質或自然。他們都嘗試恢復心靈至其適當

地位，當成為經驗科學研究的對象。為達此目的，新唯心主義者把研究對象分門別類，新康德主義則在尋找方法論方面的差異。「瞭悟」便成為這兩者尋覓新的方法論之關鍵詞彙。韋伯對社會科學之貢獻，就在於把「瞭悟」的方法加以發揮，以致創造了「瞭悟的社會學」（*verstehende Soziologie*）。韋伯更企圖以瞭悟的方法來掌握萬般複雜、變動不居的社會現象，並強調研究者的心理造像與思想圖畫形成「理念類型」（*Idealtypus*），俾掌握社會實在（*soziale Wirklichkeit*）和瞭解個別社會現象關聯程度與文化意義（*Kulturbedeutung*）（洪謙德1999a：145-147；186-193；1999c：191-194）。

韋伯的社會科學方法論還捲入19世紀末與20世紀初德國經濟學的大論爭之中。這個號稱「方法之論爭」（*Methodenstreit*）的第一次為馬克思的政治經濟學，它涉及採用辯證法，以人類的生產活動（物質），來解釋人類的歷史演變，俾取代黑格爾使用人類的心靈、知識解釋歷史的變遷，所引起的唯物與唯心之爭。第二次大論戰則為1883年奧地利孟額主張以演繹法對抗德國史末勒歸納法所發生的學術論爭。第三次經濟思想史上的大論戰則涉及所謂「價值判斷的爭執」（*Werturteilstreit*），這是德國社會科學界，特別是「社會政策研究學會」的學員，對經濟學家在研究純粹經濟理論與社會現象之餘，對現象的利弊可否加以評價，還是遵從韋伯所主張的科學與專業之分立，在科學領域中盡量保持客觀，而達致「價值祛除（中立）」（*Wertfreiheit*）。史末勒、華格納、柯納普贊成國民經濟帶有價值與價值判斷的色彩，在描述與分析現象之餘，對現象的好壞加以評斷，俾為行為規範與政策落實的指引。反之，韋伯指出經驗科學所追求的是科學客觀性的真理，除此真理之外，經驗科學對現象不能加以臧否、或下達價值上好壞的判斷。這樣的理論與實踐才能分別、科學與政治才能分辨、認知與利益才能區分，經濟理論也與經濟政策有所區別。對韋伯而言，只有哪些經由檢證的研究過程，在科學者相互主觀證實的命題，才是科學的客觀性。反之，倫理學上的善惡判斷，個人意識形態上的好惡之情，其客觀性無法藉科學來證明者，則其所做的價值判斷無法做科學活動來看待（洪謙德1999c：191-197；2009b：73-80）。

四、邏輯實證論與邏輯經驗論

1920年代末在舒立克（Moritz Schlick 1882-1936）與卡納普（Rudolph Carnap 1891-1970）領導下，聚集在維也納的幾位學者所形成的討論的聚落，通稱維也納學派。他們建立了所謂的邏輯實證論，視形而上學為經驗上無從證實，在邏輯分析上也無從證明的事物、或陳述為無意義之說詞，從而認為哲學應該排除形而上學，只注重分析，也就是把數學與科學的論述（discourse），以形式的邏輯的方式，加以重建。多位邏輯實證主義者，不但認為形而上學，甚至也把宗教當成無從證實、或否定的事物看待，都認為這些東西在認知研究上沒有意義。

邏輯實證論在1930年代由於納粹政權的迫害，使參與討論的成員流亡海外而聲勢大降。其流亡在美國的學者配合美國的實用主義、實驗主義而發展了邏輯經驗論。

隨卡納普躲避戰禍，從奧國遠走美國，其他學人也跟隨他到新大陸發展，邏輯經驗論遂繼承邏輯實證論，而成為第二次世界大戰前後在美國新興的哲學。這個名稱的改變，並非由於地理位置不同（歐陸與美國）而產生的分別，而毋寧為邏輯實證論在抵達北美後，稍微收斂他們對形而上學的猛烈攻擊，而融合了皮耳士、詹姆士、杜威的實用主義，而把各種學說的概念和理論重新建構起來，成為新的哲學流派。

有人將邏輯實證論看做邏輯經驗論，或看做新實證主義，而沒有注意到它們時間先後與地域發展的歧異。無論如何這三者都有學說主張的選擇近親關係，都受到19世紀末20世紀初德國與奧地利學界對邏輯、數學、物理學的突破性發展之影響，而企圖創立革命性和科學性的哲學，俾拋棄傳統哲學所受形而上學爭論的糾纏。除了維也納學派之外，在柏林大學以賴興巴赫（Hans Reichenbach 1891-1953）為中心形成的「經驗科學學會」，也大力推展邏輯實證論。維根斯坦與柏波爾雖然不是上述「維也納學派」、或柏林學派的正式會員，但有一段時間兩人也與邏輯實證論者有了密切的往還。

1928年至1934年間，邏輯實證論在歐陸發展到高峰，但在1933年納粹崛起後，這個學派便急速衰弱。其代表人物遷居美國以後，實證主義的說詞頗受實用主義、經驗主義、邏輯學說的美國學人如莫理士（Charles

Morris 1901-1979)、那格爾 (Ernst Nagel 1901-1985) 和蒯因 (W. V. Quine 1908-2000) 等等之歡迎，而成為邏輯經驗論的新思潮、新主流。另一方面移居英國的維根斯坦與柏波爾則結合羅素、懷黑德等人的數學學說，形成分析哲學、語言哲學，這些都對科學的哲學之產生與壯大有重要的催促作用。其中把邏輯與數學的技巧應用到哲學問題的思考與解決，尤有重大的貢獻。

但邏輯經驗論與分析哲學在1960年代的影響則趨向衰微。不過由於卡納普、賴興巴赫與亨培爾 (Carl Hempel 1905-1997) 先後執教於芝加哥、加州與耶魯、普林士頓等大學，加上費爾格 (Herbert Feigl 1902-1988) 在明尼蘇達大學創建科學哲學中心，使得科學的哲學在美國大放異彩。賴興巴赫有關幾何學、相對論和時間的方向的特殊創見影響了物理學的哲學之演展。亨培爾有關科學的解釋與證實之邏輯論著，引起學界矚目，對卡納普鼓吹科學的哲學之理想大有幫助。卡氏在美國繼續建構形式的語言，俾把幾個基本概念 (像可測性、範式性、蓋然性) 作一釐清，而大大抬高現象描述的科學性、客觀性。事實上卡納普對概念的釐清之貢獻，在英語國度遠遠超過科學的哲學界之範圍。語義學和語言哲學之發達，也應歸功於它有關「模態」(modality 語式) 一概念的營構。

在《語言的邏輯句構》(1934) 一書中，卡納普曾經嘗試要對分析性 (analyticity) 的概念進行分析，也就是探討任何形式的語言的文本之內有關分辨的普遍性、一般性的形式之方法，從而對該語言的分析性句子從句型結構中區隔出來。總之，他的努力在於分辨邏輯的考察與經驗的考察有所不同，從而說明分析的真理有異於綜合的真理。但他這種努力後來卻遭逢塔斯基 (Alfred Tarski 1901-1983) 語意學的真理之挑戰，最終不得不對句子結構的邏輯說有所放棄。1935年之後，卡納普已不再堅持分析性概念的釐清。蒯因在1930年代求教於卡納普，不過卻攻擊分析性概念之成立基礎，甚至對卡氏邏輯釐清的理想表示懷疑。對蒯因而言，哲學乃是一種經驗性的學科，是人類「自然化認知論」(naturalized epistemology) 的心理學之一個部門。就在蒯因正在推銷這個哲學新主張之時，孔恩在1962年出版了《科學革命的結構》一書，該書係卡納普與莫理斯合編的《統一科學國際百科全書》一系列叢書的一冊。當卡納普把傳統科學語言的選擇放逐到無望之域時，孔恩卻集中討論這些語言選擇的因素，特別是其社會學 (學者間形成的學界對典範型塑的影響) 之因素。這些因素在科學即將發生革命之際發生影響選擇的作用。孔恩的科學革命之結構說同蒯因指涉說 (theory of reference) 更具自然科學主義的看法，導致人們

對科學的研究採取歷史學的途徑和社會學的途徑，也造成了卡納普式科學語言的邏輯分析之衰落。由是邏輯實證主義和邏輯經驗主義終於走入歷史當中，而不再是當代哲學中的顯學（Friedman 1998, 5：793-794）。

五、柏波爾謬證法的貢獻

曾經與維也納學派藕斷絲連的柏波爾²（1902-1994）在1935年出版了《研究的邏輯》（*Logik der Forschung*）一書，可以視為20世紀中葉一部哲學的重大創作。此書的英譯本《科學發現的邏輯》（*The Logic of Scientific Discovery*, 1959）大量補充與部分修正原著的觀點。柏波爾早期的科學哲學，以及晚期政治與社會哲學，都可以看做是歐陸移居英美國家的學者對英語地區方法論（自然科學與社會科學的方法論）之重大衝擊與突破。

柏波爾的謬證說（falsificationism）改變了傳統以歸納法把經驗累積的資料視為科學假設的證實之舊說法。也就是說向來的科學學說，在強調假設如何通過經驗的檢證，而變成顛撲不破的理論。柏氏反對這種說詞，而主張暫時證實的假說只是一時被接受的觀點，難保它有朝一日不被新發現的異例、反例所擊破。他的認知論就是通稱的「批判性合理論」（critical rationalism），是反對傳統所做的主張，反對知識為一確定性的認知之舊主張。人們無法聲稱擁有真理，而只是說是接近真理，或直逼「近似的真理」（verisimilitude）而已。

柏波爾科學理論有兩項結構的問題，其一稱為「歸納（induction）的問題」，其二稱為「區隔（demarcation）的問題」。前者涉及理論性的知識和經驗處於怎樣的關係之問題；後者則牽連到科學怎樣和形而上學區隔的問題。過去的學者主張人們的知識是靠經驗而取得，歸納經驗的資料，把個別的事實經驗累積和概括成普遍性的知識。同時歸納法也使科學從形而上學中區隔出來，甚至科學的邏輯與數學也會有所區別。柏氏反對這種說法，認為再多的實證、實例之歸納也無從建立一條放諸四海而皆準、俟諸百世而不惑的定理來。凡能

² Karl R. Popper 出生奧地利，其德文姓名應該按德語發音為柏波爾，不應音譯為波柏爾、巴博。

駁斥不當的假設之經驗性描述，才能產生新知識。換言之，並非歸納法，而是演繹法，使理論的知識與經驗合致。藉由更正謬誤，經驗才能教示人們。只有能夠藉由經驗證明為謬誤的假設才可看做科學的假設。就如同培根一樣，柏波爾認為假設來自於人們「猜測的性向」（propensity to guess）。這就是何以柏氏再三強調科學的程序不過是猜測（conjectures）與駁斥（refutations）不斷的相互為用之緣故，這點不妨參考其《猜測與駁斥》一文集。

柏波爾對政治與社會問題的關心，可以說是來自德奧合併、納粹主義的崛起，也是由於放棄早期的信仰馬克思主義，而對列寧與史達林的專政與獨裁痛心疾首的緣故。於是他對民主政治屈服於右翼與左翼的極權主義相當眩惑與震撼，遂把其批判性的合理論從科學哲學的領域轉到現實政治的抨擊與思考之上。他相信有史以來人群很難甚至無法建立和維持良好的政府。這是由於自古希臘以來，政治哲學家如柏拉圖之流，提出錯誤的主張之緣故。柏拉圖只主張「誰來統治？」、「怎樣的人應該從事統治的工作？」回答當然是最好的人、最聰明的人去從事政治。但善良的人、聰明人很快變成獨裁者竊政、奪取國家領導的幌子與名號。是故「誰該統治？」的問題應當換成「怎樣統治？」、「怎樣防止暴政、污政、獨裁、徇私的產生？」之問題，這就成為一個開放的社會必備的人群心態。是故在《開放的社會及其敵人》（1945）一書中，柏波爾大力攻擊柏拉圖、黑格爾和馬克思政治哲學中的極權主義因素，而主張開放的社會應當建立在政權和平更迭、逐步實施社會改革工程之上（Popper 1966）。

當然年輕時一度執迷於馬克思學說的柏波爾，自1920年代後開始對馬克思和馬克思主義大力批評：批評之重點在於馬派陷入歷史主義（historicism）的泥沼中。歷史主義本身是史家在每一時代、每一社會中尤其相對於前代不同的歷史解釋，如今被柏氏當做是企圖把歷史發展當成有規律可循、可以鑑往知今、甚至預測未來的手段。歷史主義成為在歷史變遷中尋找人類發展的規律、歷程、意義、目標之玄思。把自然科學可以預測日蝕、月蝕擴展到社會革命之預測。正是受到歷史主義的眩惑。因之，採用自然科學的方法論者，或反對自然科學方法論者都在預言歷史的變遷與發展，這都是墜入歷史主義的方法論陷阱而不克自拔。以上對歷史主義之攻擊除了在《開放的社會及其敵人》一書中有所闡述之外，也在《歷史主義的貧困》（1957）有進一步的討論。

拉克托斯（Imre Lakatos 1922-1974）在發展其科學理論時，便同時致力於修正柏波爾科學哲學的缺陷。他認為檢證（test）並不是修正柏波爾所說存在

於理論（或假設）與現實世界（包括在現世中的實驗）之間，而真正的科學發現並非謬證——證明為錯誤——而已。他說檢證為兩種（或兩種以上相互競爭、對立）的理論與（現世的）實驗三者之間的對比、競爭、決鬥，而非只有理論與實驗而已。此外，謬證固然重要，實證（證明為實在、正確、無誤）更為重要。蓋排除假設（或理論）的錯誤、反常（anomalies）不一定會導致理論的正確和知識的成長。

拉氏最先的主張是認為科學的成長在於相互敵對、競爭的理論之間的廝殺，而現實世界權充中立的評介者。是故一個假設或理論可以被排斥、錯證，當其他的假設或理論擁有比它更多的經驗內涵之時。這些其他的假設或理論為對同一主題，在不同時間（歷史上）所做的修正之系列。他稱為「科學的研究計畫」（scientific research programme，簡稱SRP）。

一組科學研究計畫（SRP）之所以有進步，在於其中的理論成長可以預測經驗的成長，也就是一組近似的理論可以預測新的經驗事實。一旦一組科學研究計畫比其敵對，而處於競爭狀態下的SRP更能夠觀察世界（經驗世界）做出圓滿的解釋之時，它便可以超越後者，甚至消滅後者（Laktos 1978：32；Newton-Smith 1981：78-82）。

不過拉克托斯雖然有力地批判了柏波爾的科學哲學之理論，他的SRP說詞仍舊是一個含有形而上學的概念。因之，並沒有為科學的進步、知識的成長奠立可長可久的基礎。因之，吾人不得不求助於孔恩的科學革命理論，從而把「典範」的說詞從自然科學史也轉向社會科學界。由此指出孔恩的科學史觀，可為科學的社會學之大廈打開一扇更富創意的窗戶。

六、孔恩論科學革命及其學說的影響

1960年代初在英美科學的哲學界中雖是邏輯經驗論在發號施令，但卻發生了重大的騷動。重要的爭論來之於哲學傳統與科學史之間的歧見愈來愈大。原因是當時的哲學傳統，也就是主流派的科學哲學仍舊在堅持怎樣的科學才是正確的、良好的、客觀的科學之時，其整個基礎取向於規範性（良好的、正確的、客觀的標準）。另一項對科學史認真的考察，卻發現向來的科學研究不一定是符合、不一定遵從這種傳統的科學的規定、或科學的理想。

孔恩是一位受到理論物理學訓練有成的學者，他在1949年自哈佛大學獲取博士學位期間，對科學史漸感興趣，遂在1957年出版《哥白尼式的革命》一書。1950年代末開始發展一系列有關科學哲學的論著，終於在1962年完成《科學革命的結構》一書付梓，而奠立他在科學史、科學哲學、科學社會學等領域史無前例的地位。此書被譯成二十餘種語文。有人比擬孔恩此書所提出的觀點——科學的革命——可以媲美孔德思想三階段發展律，也可以同馬克思辯證歷史演展論相頡頏（Gordon 1991：615-616）。1967年推出《量子物理學史資料》，1978年發表《黑體理論與量子斷續》。在此之前也把它們的論文結集題為《本質的緊張》（1977）。1992在麻省理工學院退休，之前曾執教哈佛、加州與普林斯頓諸大學，1996年以七十四歲高齡逝世。

孔恩之著作《科學革命的結構》被視為近世影響學界最重要的一部作品，它不只是影響自然科學，近年來對社會科學的衝擊更行重大（Barnes 1982）。他開宗明義的說：「假使我們把歷史當做比軼聞故事或編年紀錄的總彙還更多、更豐富的事實來看待的話，那麼歷史還可能產生對科學映像更為決定性的轉變，剛好我們當代人正緊握這些科學的映像」（Kuhn 1970：1）。

顯然，科學史對人們的科學映像、科學想法、科學看法影響重大。但人們處理科學史卻有兩種模式：比較古舊，也是比較傳統的歷史學說是以追溯歷史的變遷，來理解當代的科學，這也就是把今日科學的要素（概念、理論、實驗、方法等等）應用於早期的歷史變遷中，看出其中演變的歷程。在這種看法裡，自然會把科學的成就看做歷代累積的知識發現。科學是從片斷的、分析的、渙散的知識累積起來的。不過這種的科學史觀、是以今忖度從前、投射過去的歷史觀，其扭曲事實、落入主觀看法是不待詳言。另外一種看法則是採用「歷史的未來學」之方式，常是以重塑過去的史實來還原「歷史的本來面目」（historical integrity），是故對當時使用的概念，研究問題、評價標準、切入方法加以重建與還真。孔恩的職責便是在為科學描繪新的形象，也在把「新歷史學的意涵做出明示的解說」（*ibid.*, 3）。

這種科學的圖像便從科學的發展始終挖掘出來、標示出來。任何科學理論成形，形成學派之前，總不免有敵對想法、敵對學派的挑戰與競爭，是故爭執、爭論、論戰在所難免。一旦學界在爭論暫為平息之後，科學進入正常的狀態，是故形成「正常的科學」。但這門正常的科學的主流隨著時間、環境的不斷改變，逐漸發現主流學說、主流理論，無法應付日漸不滿的異例、新例，也就是逐漸出現的「異狀」（anomalies）之挑戰，其結果造成科學的危機。主流

一旦在危機中無法恢復原狀、克服困難，異狀、異例終於爆發了新說推翻舊說的「科學性革命」。這種由新學界、新問題、新方法、新例子、新閱眾所形成的解決疑團（puzzle-solving）的研究模式（modes of research），便被孔恩稱呼為「典範」（paradigm）。是故科學革命的結構不過是新的典範來取代舊的典範而已³。

孔恩不但認為科學革命工作的重大改變，也是一個典範與另一個典範的「不可通融」、「不可化約」（incommensurability）。不過，孔氏這個「不可通融、不可化約」的概念，在其1962年的大作中未曾解釋清楚，而引發極大爭議，是故其後孔氏的文章與書本都嘗試對這個字言及其涵義所引發的論爭加以澄清、加以辯解。由於典範與典範之間的不可通融與化約，是故科學的進步有加以重新思考的必要。第一，進步不是累積的、漸進的；第二，孔恩否認科學進步意謂學界更接近了真理。進步不是有目標的過程（teleological process），是故在科學的追求與進步中並無「既定目標，永恆的固定的科學真理」可言（Kuhn 1970：172-173）。

何以孔恩的科學發展之理論對哲學的貢獻那麼重大呢？為什麼理論的演變史對哲學家那麼重要呢？原因是孔恩的理論一反1960年代之前哲學的信念。原來20世紀中葉的哲學受到實在論（realism）的影響，咸認科學在於忠實地描繪外頭世界，也就是描繪觀察者身外的事物。但經過孔恩的點破，人們開始理解科學理論是靠著概念的協助在描述世界，這些概念每受時空的制約，隨歷史的變遷而更張，而在未來社會有所變化。再說由於基本科學概念的改變，經典的化約論的說詞也變成不可靠。所謂化約論是把概念化約後而使基本的理論簡化，從而也使律則跟著簡化。但由於不可通融、不可化約的說詞提出兩種不同而彼此相互競爭的理論無從通融、無從化約，這是由於理論中關鍵詞難以通譯（untranslability）之緣故。例如牛頓的宇宙說與愛因斯坦的相對論彼此之間無法通融、無從化約就是顯例。

孔恩的學說與柏波爾的批判的合理論在很多的方面有明顯的對立。例如，正常科學的運作，其指導性的設準並沒有不斷受到測試、檢證，這樣看來如以

³ 孔恩對他提出「典範」一詞，欠缺統一而明確的意涵，有人指出他至少在該書中使用21種不同的定義（Masterman 1970；Alcala-Campos 1997）。大概來說，典範是一個學界（時、空、主題）與其他學界所以不同的主因，也可以說是區別同一學門不同發展階段的準繩（Ritzer 2000：495-496）。

柏波爾不斷檢證、不斷駁斥的眼光來看待，豈是「正常」？而毋寧視為壞的科學。孔恩認為只有從「正常」轉化成「非常」（危機四伏，隨時要進入顛覆、革命階段）的科學時期，基本的理論才受到檢驗。這說明科學的實踐、操作並非如柏波爾所稱對基本說詞的挑戰、駁斥來推翻舊說、舊理論。對孔恩而言，理論的評估典範的轉移是一種不斷的比較程序，藉由兩種或兩種以上競爭理論的認知能力、解釋能力之評比，看看哪種理論、哪種典範可以有效克服異端、異例，解決非常態的問題，把科學危機有效控制，便是「好的」理論、「好的」學說，以此來觀察理論的錯證、謬證在真實的科學史中絕非常例。

此外，孔恩科學理論的另一重大影響為取消向來科學界的舊信念，認為科學的操作有一套顛撲不破的科學方法。這種舊信念是受到培根與笛卡兒的影響。但孔氏卻指出從事科學研究的正常操作期間是受著典型的問題解決所導引的認知能力之影響，反之並非受到明顯臚列的規則（研究法）之指引，而是受到未曾言宣、默示的相似類比（analogies）之啟示。可以這麼說在舊的問題解決之基礎上找出新的問題。又對新問題的解決方法上大體採取延續舊問題的解決方式，最終把問題查個水落石出（Hoyningen-Huene 1998：316-317）。

七、費爾阿本德與「什麼都行！」

與孔恩的看法非常接近，但比孔恩的說詞更為激進的當代科學哲學家為出生與受教育於奧地利的費爾阿本德（1924-1994）。費氏在第二次世界大戰中入伍參戰而受傷（脊椎骨中彈）。戰後留學英國，從物理學改習哲學，曾擔任柏波爾的助教，後移居美國，曾任教美國幾所著名的大學。但大部分的教研工作則在柏克萊的加州大學。

就像孔恩、韓森（N. R. Hanson 1924-1967）一樣，費氏是最早，也最堅持批判邏輯實證論者對科學片面的詮釋。他主張重視科學史，也贊成注意當代科學性質的學術辯論。這種詮釋顯示科學的哲學的敘述同實際科學的操作有重大的不同。

費氏的看法在兩方面呈現特殊而令人印象深刻。其一他很早便指出處於競爭的理論常常彼此「難以通融、不可化約」（incommensurable），意即無法在它們（競爭的理論）之間找到共同的標準以評判其得失、評論其高低。實

證主義的科學家在使用觀察的語言時，企圖在競爭的理論的「基本性」聲明，或「紀錄性」聲明中找到評判的標準，以為這種觀察語言不受理論形成前的看法所染污、所扭曲（理論形成之前先入為主的觀念）。但費氏卻一開始（包括其博士論文）就否認有這種觀察的語言之存在。蓋科學理論中是證與否證的聲明早已嵌入其理論的脈絡裡，而呈現在觀察用詞的意義中。這可以從使用同一詞彙而卻含有不同的意義這一點看出：譬如古典力學與相對論都用到「長度」（length）一詞，但兩者有不同的意涵，在衡量「長度」時，便呈現不同的意義。

費氏進一步論稱，就算有一個大眾公認，而又被大家接受的觀察語言之存在，這並不能保證通融性、可互通、可共約之通性的存在。原因是彼此競爭的理論典型也使用不同類的資據。很少有一個新理論能夠比舊理論解釋更多、更周全的現象。其結果是在舊的理論之上、或之外，選擇一個新的理論只能在某方面有所得，而另一方面有所失。舉個淺例，在牛頓天體之後，隨之出現有關天體的理論不再以星球的多寡的衡量為核心。這在以前是必要的、不可或缺的天體物理學之要求。

使費氏成名，或說是惡名昭彰的第二個觀念是他對認知論所採取的虛無主張，可謂為「認知論的安那其〔無政府〕主義」（epistemological anarchism）。他率直地否認有「科學方法」之存在。並沒有放諸四海而皆準的、俟諸百世而不感的方法論之箴規，來指引科學家從事操作。假使有人堅持有這種方法論規則的必要，則費氏會喊出不必再談什麼方法，「什麼都行！」，無論怎樣做都合法、都合理。

主張什麼都行的理由是方法論無從與實質的理論的觀念分開、抽象出來。追求永恆的、強調中立的觀察語言，對費氏而言就是企圖為科學硬加上一條緊身衣。就算柏波爾的批判性合理論要為理論排除謬誤，經由嚴格檢驗來駁斥不適任、不合理的說詞，只會使科學走入死胡同。科學史顯示所有的理論，包括成功的理論都在一大堆的異例、怪例的大海中載沉載浮。這是說明對理論的不斷發展之理由，而不是奉勸學者只返回黑板塗鴉隨便說說使夠。如果單單奢談方法論，吾人會發現舊的、細心經營的理論並不比匆促呈現而刻意講究的方法論的新理論遜色。

費氏的學說與孔恩有相當程度的類似性，儘管他批評孔恩受到方法的羈絆。根據費氏的看法，孔恩分辨正常科學與革命（反常、非常）科學並非立基科學發展的「階段」（phases），而是科學呈現的「面向」（aspects）。他批

評孔恩科學理論不但與真正的、實在的科學演展史、操作史不符合，還指摘這種科學模型本身便帶有價值判斷，而為一種「規範性的理想」（normative ideal）之上。這說明了費氏儘管擁抱方法的認知的無政府主義，卻也提供他獨特的方法觀。這就是說，在他的心目中孔恩雖然衝破科學傳統，企圖破繭而出，但仍舊跳脫不了方法論的束縛。反之，費氏認為科學的進步，依賴理論念頭的不斷擴散，理論的逐漸增生，是故哲學的批判對這一些增生的看法仍有必要。他認為增生是可欲的，乃建立在這一事實基礎之上，意即觀察的用詞與方法論的看重並不在理論的背景上漂浮，以致有關的實驗並不在「證實」（confirm）這些理論，而只是在「圖解」（illustrate）這些理論所呈現的觀念而已。

一個理論能夠被充分理解，也能通過嚴格的檢驗，這一個理論並非從其內部受到批判，而是從外部受到挑戰。由於缺乏共同的中立的批判標準，因之在理論的先行設準之外，只有靠競爭的理論之觀點作為批判的來源。對證成（justification）持懷疑的態度，而強調批判性的論證，是費爾阿本德保持柏波爾色彩之處，儘管他曾經在多方面不同意後者之論點與主張。

費氏在1975年出版了《反方法論》，使他的聲名（讚美與譴責）暴增。儘管他反對科學有一定的方法，令很多學者不以為然，他的主張卻也說出其他學者平實的心聲。就算他鼓勵百家爭鳴的增生原則，也並不是視科學是掌握現代世界唯一完善的一條捷徑。反之，現代的科學指示理解世界的幾種方式之一，千萬別把科學獨尊為唯一優越的方式。像巫術或其他怪力亂神的玩意兒也可供科學嚴肅的思考、借鑑。這種主張為費氏得來非理性主義的標籤。他主張不以科學的方式研究巫術，而是像巫師一樣全神貫注於法力的施展、法術的運作。這種非理性主義的堅持，使他變成肆無忌憚的人（*enfant terrible*）。其實這是他反對任何權威膜拜的表現。他的認知論在於磨礪吾人批判的感受，使我們意識到任何的觀點看法皆有其侷限、皆有其缺陷，當然也有其獨特的好處與優點。在這個意義下，他可視為傳統懷疑論的復活。

費氏對權威的不信任使得他主張真正的人道社會應當騰出相當容忍的空間，讓各種各樣可能的歧異性、多樣性、變化性爭相推出，一如穆勒所主張的「生活方式的百般實驗」。儘管他後期作品愈來愈富有政治色彩，但他卻不曾對這種人道社會在當代的落實做過嚴肅的思考。他思想中的政治部門最終停留在含糊與浪漫的烏托邦主義裡（Will 1998：642）。

八、解釋性的社會哲學與現象學運動

在臚列與簡述自然主義（實證主義、經驗主義、理性主義）等等有關應用自然科學的方法來討論社會現象之餘，我們進一步來析述當代社會科學哲學的第二個流派，那就是涉及解釋性、詮釋性的科學哲學。之後我們討論第三個研究途徑，或稱第三個面向，那就是以福科、李歐塔、德希達等人為主的後現代主義。最後，第四個流派的批判性、解放性的社會哲學理論。這方面因為牽連到黑格爾的辯證法、馬克思的歷史唯物主義、西馬的意識與意識形態之詮釋，乃至法蘭克福批判的社會學說（洪謙德 2004a：1-34；218-246，2010b：71-86；218-245），我們在此暫時不加討論。

談到解釋性的社會學說，便令人想到韋伯創立的瞭悟社會學。對韋伯而言，「瞭悟」是一種「超驗的假定」（transcendental assumption），既可以掌握從事互動、形成社會關係的諸個人之日常生活，也可以瞭解與體悟其意義。在這種說詞之下，他並非只採取唯心主義的態度來對抗馬克思主義的唯物主義。對韋伯而言，科學可分成兩類，其一為抽象與規則的科學（自然、物理、生物科學）；其二為具體或歷史科學（人文、社會、精神科學）。這兩種的科學不但研究對象不同，使用的研究方法也有異。規則的科學是一種概括化的抽象之結晶，它在排除「單純的、無常的〔偶然、突發的〕事實」，其概念為「類屬」（generic），是故機械性的規律可以普遍應用於各處各物，而不會發生例外。

反之，人文（精神）科學雖然也可以找到某些規則、典例，但要應用到各時代、各社會勢必困難重重。韋伯不惜抨擊那些把科學的理想化約為經驗實在的「規則」（laws）是沒有意義。具體的、社會的、人文的科學，其目的在於「在〔社會〕實在〔實相〕真實展現的情況下做描述性的再現（descriptive reproduction）。在人文與社會的領域，我們認為重要的領域〔本質性的〕知識就是涉及那些有個體的而具特殊性的（individual peculiarities）方面的知識」（Weber 1975：57）。在人文（精神）科學方面學者不需要「種類」的概念，而只需「理念類型」的概念，這種理念類型的概念含有人的心向、企圖，在其應用時又保有特殊的、特別的性質。韋伯說一個理念類型「就像一個烏托邦一樣，它是實在〔實相〕某些成分〔元素〕分析性的強調所獲致的」，包括

了「行動模式的理念類型〔典例〕」（Weber 1949：90）。把社會中個人的行動模式之理念類型加以分門別類、加以描述重現、加以型塑建構便是社會學的職責。理念類型可以解決因果性的解釋，因為它們〔理念類型〕使吾人能夠「意識到單一、具體的文化因素的特殊意義，也體會到它們具體的因果關聯」（*ibid.*, 65）。這就是說不用尋覓與遵照規則，吾人也可以解釋個人在社會中的行為（洪謙德 1999a：186-193；1999c：177-181；2009b：73-77）。

現象學運動開始於胡塞爾早期的著作，然後播散於歐洲其他各國（特別是法國、比利時、義大利等國），甚至擴散到北美、亞洲與拉美等地區，變成過去一個多世紀以來全球性的哲學活動，不只哲學，就是社會學與心理學也深受這一思潮的衝擊。現象學並沒有特定的學說、主張、學派，而是參與者共享的趨勢，所以變成一種思想運動。其主張的構成成分包括四個方面。

第一，現象學者傾向於反對自然主義與實證主義，也就是不贊成把研究對象的人群視為自然的、生理的活動。自然主義包含心理學中的行為論，係採用類似自然科學的方法來探討人的生理、心理等現象，解釋人體的生理因素對個人（及其身體）的行為之影響。因為反對自然主義，所以現象學者注意的焦點擺在社會兼歷史的世界，或稱文化的生活界（*cultural lifeworld*），而反對各種各樣的化約主義。第二，他們也反對思辨的思想和著迷於語言的分析，而注重出於直覺，與「直見」所產生的知識，也就是把思想的對象看做內省、直覺、瞭解之物。第三，他們主催和推銷一種反思、省悟的技巧，俾把意識到的生活中之歷程，也就是人存在的體驗做一個反思、一番反省，進一步強調這個反思的歷程怎樣針對客體物（人的心向），以及客體物怎樣在人的心向投射下呈現它的面目。第四，現象學者傾向於使用分析、或解釋、或澄清（*explication* 照明），以反思所見等方式與技巧來產生描繪與說明事象。甚至以胡塞爾超驗的「懸掛」（*epoch*）（以括號懸掛起來，暫時存而不論）與直觀本質的方法來討論現象學程序之可行性。多數現象學者並不像胡氏那樣堅持超驗的現象學之存在。

除了上面所談四種為現象學者共享（或部分共享、部分混合使用）的方法之外，現象學運動的傾向，又可以分門別類為現實主義的現象學（強調對普遍寰宇的本質之直觀和描述）、建構性的現象學（因為對客體的感受，而企圖敘述客體的模樣、性質）、存在的現象學（強調人現世的存在及衍生的問題）、詮釋性的現象學（看重生活各個部門、各個氛圍的詮釋、解說）。這幾種不同的流派都可以回溯到胡塞爾早期現象學的主張。但存在的現象學則與雅士培、

馬塞爾、沙特、梅櫻·蓬第等的存在主義有關，也與海德格的存在主義有關。海德格的哲學尤其影響到詮釋學的發展，而導致李科、高達美等人的細緻分析與擴展。

胡塞爾在1900至1901年之間出版了《邏輯的考察》（*logische Untersuchungen*），被狄爾泰當做是開創新時代的傑作，因而啟動的現象學的運動。在這本書當中，胡氏指出：邏輯並不是建立在心靈活動的事實之上，而是包含了「純邏輯」在內，純邏輯是可以獨立存在於人的意識之外，是理想的邏輯形式之理論科學。這表示純邏輯並不依賴人內心的意識，也就是使胡氏的學說與描述心理學分開。但在這本重要著作的後面，他反思了一些與邏輯形式有關的、帶有心向性的內心過程，遂遭到反對心理主義者的攻擊，認為他把邏輯的結構化約為心向的過程。

要之，現象學運動開始於1890年代後期的德國。1933年重大的理論工作移到了法國。1960年代運動的大本營變成美國。1980年代幾乎遍布全球，而國際性的會議在1990年代紛紛召開。由此可知這個擁有一世紀之久，擴及全球，侵入各種學科，變成多科際、跨科際的學術活動，將會成為21世紀思想運動的重要潮流之一，是無庸置疑的（Embree 1998：333-343）。

不過社會學中的現象論，或稱現象論的社會學確實結合韋伯的瞭悟社會學、解釋社會學，同胡塞爾的現象學成為社會科學中一項氣勢日增、波瀾壯闊的思潮。這一學派的根源為精神學說（*spiritualism*）和主觀論，同時也衍生自個人主義（無論就本體論而言，還是從方法論來說）與保守主義（在政治上與社會上應用而言）。這是因為現象論者視社會並非既存（*given*），而是人們的心思建構的。所有的社會「事實」一定要符合「意義」才可被「解釋」。是故任何涉及社會的事物都是精神的與主觀的，或最多是互為主觀，而不是物質的，也非客觀的。

現象學的本體論衍生自它的主觀論，這是由於個人要「解釋」他本身以及其他人的緣故。在不考慮其他的社會事實之餘，這派主張的學者要去解釋「主觀的意義結構」，而不是對社會體系的理論加以檢證。他們所關心的是考察個人的「生活界」（*Lebenswelt*），不必關心更大的社會問題，諸如性別，特別是女性與種族受歧視、受壓迫的問題。現象學的學者可以直接捕捉他們研究的客體，因為這些是人群日常生活的庸碌事物。他們只要能夠透（直）視事物的本質，便不必費神去尋找社會事實，更不必加以檢驗。其保守的性格昭然若揭，其反對科學、非科學也是這一學派所承認的。

在倫理與政治方面，現象論的立場也十分明顯。它所強調的是獨立自主的個人，也是不受社會結構限制的個人，這些個人去理解社會、去建構社會實在（social reality）。是故人是否應當像馬克思所追求的解放，對現象論者而言變成無意義。現象論者只關心社會的秩序，因為人群關懷秩序的「意義」。他們只需躲避社會衝突或其他重大社會問題。對他們而言，社會最大的益處（*sumum bonum*）在於平穩、確定、安全，而非社會的進步，以及隨進步而來的不穩、混亂和不安。是故，除了「法律與秩序」之外，現象論者對社會的關心不足，其為保守的思想不難想知（Bunge 1999：138-139）。

九、舒慈的社會現象論

作為奧裔美國人的舒慈，企圖把韋伯、柏格森與胡塞爾等人的學說鎔冶於一爐，而創說社會現象論。他曾致力於社會科學的方法論，嘗試把主觀主義的、現象論的元素同客觀主義研究途徑中有關因果解釋的那部分結合成一套新的研究方法，亦即引進社會科學的新途徑。舒慈的學術立場為延續日耳曼式的精神（人文）科學。這是受到狄爾泰與韋伯所刻意標榜的科學，俾有別於自然科學。換言之，狄爾泰與韋伯都強調有關人文、精神、社會的科學，必須在方法上藉瞭悟、解釋來理解這方面的研究主題和研究對象—主要牽連到與研究者同屬一類的人之問題。人與社會的實在有其與眾不同的獨特性質，那是人與人交流、交往當中產生的人之主體性，是故必須採用「瞭悟」的方式去瞭解人的行動。當韋伯強調人的行動之主觀部分（動機、判斷、心向、期待）的重要性時，舒慈進一步把主觀的行動解釋連結到客觀的因果關係之上。他還進一步表示，韋伯的方法論中欠缺對人的主體性之哲學解析。為彌補這一缺陷，舒慈引進柏格森意識流的說法和胡塞爾超驗現象學。

在轉向胡塞爾時，舒慈擴大了行動的主觀源泉之考察，也就是把行動的意識做了現象學的分析，藉由行動意識的分析，人們才會建構社會實在。在他的心目中，社會實在是在人群在其日常生活中所形成態度的累積。在1932年他出版的《社會界的現象學》一著作中，對胡塞爾的學說猶緊抱不放，但當他1939年離奧移居美國以後，逐漸懷疑超驗現象學對瞭悟的助力，在他1956年任紐約社會研究學院教授之後，已參考了美國學者米德與詹姆士的說法，逐漸加重經驗

性的理論，而疏離了現象學的玄思（洪謙德1998b：1-22）。

社會實在乃為活動在生活界中的行動者（agent）所理解、所看待的事物。社會實在是行動者建構的、組織的，愈接近行動者的起居言行之社會實在愈形具體、愈形鮮活。所謂的接近是指行動者對他周遭事物與空間距離，也指這類事物對行動者的生活規劃更為緊要。舒慈強調吾人的社會實在的看法是採取實用的看法（pragmatic conceptualization）。這種看法的特質是與我們的生活太緊密相連，以致我們把它視為平常、當做千真萬確，也就是習而不察、不加置疑、不作科學分析。社會實在的核心圈，乃是人們平時最常碰頭、見面與交往的那群面對面的親友、同僚之接觸。在接觸中吾人對親友的個性、脾氣、才質都熟知能詳。這種認知模式是最基本的，其他的認知模式則由此衍生出來。在核心圈之外，存在著外人圈，也就是我們平生從來不見面、不交談、不來往同時代的陌生人，以及已逝世的前代人，和尚未出生的後代人。不管是同代、前代與後代的人，我們對他們的認知都是浮光掠影，或只是姓名、或只是圖像、或渾然無知。在引用柏格森的學說時，舒慈分辨了社會的生活界存在著認知的分別，一方面是我們熟知能詳的直覺性瞭悟，他方面卻是抽象的概念性的理解。

行動者主觀的生活界之現象學敘述為社會研究必要的途徑，也為社會科學客觀的與理論的層次之解析與建構提供方便的工具。社會科學家應該把人在生活界中各種圈圈（工作圈、休閒圈、繁殖圈等等）的分門別類、形成類別（typification）之過程加以考察、分析、敘述和評價。這一分門別類的過程無疑地開始於行動者平日的庸言庸行之理解。藉由行動者本身抽象的分類概念衍生出來的理念類型來分析人群的生活界、社會界。這裡我們看出舒慈不只接受韋伯對理念類型與瞭悟方法的啟示，還擁抱了韋伯方法論的個人主義，以及科學工作應嚴守價值中立、價值祛除之客觀原則。

上述現象學與瞭悟社會學的研究途徑之採用，在於為社會學導入緊要的方法論。換言之，在為行動者主觀的意義結構建立了客觀的科學認知途徑。這一途徑一方面可以滿足主觀主義之要求，把行動者心意初動、素樸的、未加建構的概念加以開發；他方面科學的概念可以精緻化與理想化，而滿足了客觀主義者對科學設準的要求：科學概念的清晰、融貫和精確。

舒慈把他這一社會理論看做「日常知識的社會學」，但與馬克思主義者知識社會學之批判相去頗遠。因為前者對人群（行動者）日常的社會知識之結構有所析述，卻缺乏批判，後者不只在解釋財產與階級決定人的社會觀、人生

觀，還進一步要改變現代人的階級意識，而重建社會的秩序。舒慈的方法論無法為社會科學家指出解決方向，一旦客觀因素與主觀因素陷於矛盾衝突之時。特別是當行動者再受到意識形態的洗腦之後，對他（們）的行動之動機有所誤解，則理念類型便難發揮作用。舒慈在其方法論中絕口不提意識形態，以及意識形態的批判，正表示他的理論的不足。事實上，舒慈在他的社會科學中綰結主觀主義和客觀主義的期待，變成一廂情願的默示性假設，而非有效可以達致的理想（Collin 1998：559-561）。

舒慈的學生貝爾格和盧克曼在1967年出版了《實在的社會建構》，企圖以現象學的說詞來融彙個人與社會。因為「社會是人的產品，社會是一個客體的實在，人是社會的產物」（Berger and Luckmann 1967：61）。他們界定社會的雙元性，認為社會既是「社會的事實性」（social facticity），又是人的「主觀意識」所合成（洪謙德1998c：344-346）。事實上此書不但把舒慈的社會現象學做一個普及化、大眾化的推銷，還企圖把舒氏學說融入美國主流社會學當中（Ritzer 2000：73）。

十、高達美的詮釋學

詮釋學本來是對文獻的考據與解釋，自從海德格出版了《實有與時間》（1927）之後，這種考察與解釋擴及了人的其他經驗，認為經驗是受到語文與解釋的影響。海德格遂把現象學看做是有關現象的邏各斯之邏輯結構。這些描述現象的字句，陳述被視為使事物（的現象）得以顯示的原因。使事物顯示的，不限於已透露的部分，也包括尚未透露的部分。因之，本真的（authenticity）的現象，像死亡、關懷、實有等等都可加以解釋。「它在」（*Dasein*，存在）本來早便包含了對實有的瞭解，現再經過哲學的詮釋，便更能細緻、明顯，儘管經由此種哲學解釋而獲得的真理或隱藏不宣，或明白表露。

高達美的詮釋學便開始於對其老師海德格學說的批評。他反對其師海德格只把詮釋學限定在人文科學、歷史科學（社會科學、精神科學）的考察之上，而是主張擴大詮釋學去理解文學與藝術作品。他企圖對人類的理解和詮釋提出一個普遍性的理論，視瞭解和詮釋不受研究法種種規定的束縛，俾獲取人之科

學（以別於自然科學）的客觀性。要之，對高氏而言，理解與詮釋並非方法、並非程序，而是人類基本的技巧（skill），是作為擁有自我意識，能夠使用語文工具的人類之特別本事。再說，瞭解和詮釋不限於對以往與現在的文本進行閱讀、尋求意義，而包括對藝術的鑑賞、法律的解析與應用和歷史的鑒往知來。是故高氏認為這種基本的技巧及其應用使人類的存在多一層歷史的特色。

此外，他倒同意海德格有關隱藏與顯露的真理說，以及觀察重點擺在對生活積極參與的人，而非科學的觀察者。換言之，高氏與海氏相同，認為詮釋學的理念應當排斥向來的看法，把詮釋學看做是人文科學與歷史科學的一種方式，以有別於自然科學的方法。反之，詮釋學應當是人類瞭解的過程，這一過程反覆循環，從部分（細節）去瞭解整全，由整全再回過頭來瞭解部分。這種說法下的瞭解，並非一個「動作」，靠方法和價值祛除便可取得。換言之，瞭解不是硬梆梆遵循方法的規定求取客觀事實的求知方式。反之，瞭解真實是人們經歷的一個「事件」、一份「經驗」。這種瞭解最典型的出現之所在為吾人對藝術與文學作品的欣賞。這種瞭解的「事件」與「經驗」更常發生在人文學科與社會科學的考察過程上。在每一考察的過程上，所謂的瞭解都是自我的瞭解。由是高達美把海德格的存在詮釋學推擴為哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）。

哲學詮釋學主張對自我瞭解採取一種研究的途徑，也就是對別人的著作與文本進行交談。所謂雙方的對談，便是像柏拉圖的提問與回答之方式的對話。這種對話式的瞭解無法獲取絕對的知識，原因是作為閱讀大眾的吾人係受到時空環境的制約，對所閱讀與交談的前人著作或文本，只企圖找尋我們視為真理的一部分（我們覺得有興趣去知道的那部分）。把理解奠定在語文與解釋的基礎上，在於避免主觀性。高達美的哲學詮釋學在於避開對別人作品隨便解釋所帶來的危險。

19世紀德國的學者像恩斯特·馬赫和狄爾泰把詮釋學和瞭悟看成為對文本與歷史事件的解釋，或是頂多對當時作者的身世性向的理解。殊不知作為閱讀者的今人受到時代環境的制約、受到歷史地位的限圍，並不會使吾人的瞭解成為不可能。原因是任何的瞭解動作都涉及吾人先入為主的觀念、觀點、甚至偏見。是故對過去的文本或史實的解釋都無法去掉詮釋者所處的時代情況與歷史階段。在打開過去的文本或追溯往事時，我們一定有一個預想（預先的假設）。這項文本或史實有助於解決我們當前的問題。這便是讀者與作者對話的開端。在對話中沒有任何對話的一造，事先便決定了對話進行的細節，而是每

人都會面對沒有意料到的慧思創意或方向變換。這種情況也發生在詮釋之上，作者也罷、讀者也罷、行動者也罷、詮釋者也罷，無人享有特權可以決定詮釋要走的道路與方向。當然讀者與詮釋者有事後孔明的優勢，可以試圖窺探作者或行動者被隱藏不露的某些祕密。因之，詮釋也可以協助今人對之前的詮釋不夠完善、不夠詳細的所在，但這樣的說詞，無異在我們真正有本事靠理解與詮釋回復作者與行動者的真相。這種說法何異吾人可以不下達真假、合理與否的判斷，便可以瞭解前人所寫所為的意義，這是錯誤的。只有在不考慮真假對錯的情況下，我們才能尋找到真理。

既然無放諸四海而皆準、俟諸百世而不惑的真理存在，那麼我們的瞭解與詮釋也隨每個時期而有所不同。這不是說高達美學說為一種相對論。反之，文本與事件的反覆不同與不斷的解釋卻具生產的意義（productive），使我們對現在處境產生新穎的、汰舊換新的看法。是故高氏認為瞭解涉及了舊的水平線和新的水平線之融合（the fusion of horizon）。舊瓶裝新酒，使舊作品獲得新的意義，正是對藝術與文學作品鑑賞的所在。把新的觀點、現代的觀點注入舊的藝術品之上，無異改變了藝術著作的本身，原因是這些作品也會使觀賞者跟著改變。從這個角度來觀察，高氏的詮釋學不只從知識的求真，也擴大到文藝的求美，亦即美學方面。

除了與海德格展開辯論之外，高達美的哲學詮釋學，也是與哈伯瑪斯以及德希達的論爭中發展出來。換言之，他《真理與方法》（1860）一書是綜合海德格的學說之批評與超越，也是對康德美學的批判。高氏認為瞭悟（*Verstehen*）是對真理的結構——真理是一項事件的結構——的認識，這是有異於康德的知性（*Verstand*）之運作，用來客體化的過程——主體來觀察外頭的事物，把外頭事物當成認知的客體看待。瞭悟（*Verstehen*）是本體論，而非認識論，其所關懷的乃是瞭解的主體在現世的實存、實有所衍生的問題。瞭悟雖是企圖瞭解身外之物（客體），但最終卻牽連到瞭解者、解釋者（主體）處於世界的實有之種種可能機會（possibilities）。高達美批評康德把美感經驗當成抽象藝術創造的歷史情境以及吾人（鑑賞者）現存的處境之不當。尤其不滿意康德把美感經驗（*Erlebnis*）等同於鑑賞者「愉悅的心態」，而主張美感經驗應採取動態的、黑格爾式的體驗（*Erfahrung*）。蓋體驗含有改變觀察者的心態之意涵。他進一步反對康德視美感的經驗為「去除趣味〔漠然無關〕的趣味」之不當。蓋美學體驗可以挑戰欣賞者去改變其心態，乃至其生活絕非漠然無關的趣味或利益可言。

與哈伯瑪斯的爭論則為哈氏有復辟偏見與倚賴傳統權威之虞。至於德希達批評高氏捨尼采懷疑一切、企圖重新評價一切價值不談，反而高喊尼采良好意志的說詞。此外，德希達強調遊戲、賽局正是主體性、主觀性的表現，質疑高氏在其主要著作中，提及藝術作品的創作與欣賞為人群的遊戲與比賽，未免太凸顯主體性，其結果與該書所懸的目標相互矛盾。高達美與德希達的爭論涉及傳統的更新與傳統的解構，使兩人的交往、對話無交集，正顯示高達美詮釋學的侷限。

十一、卜地峨的反思社會學

作為20世紀下半葉法國影響力最大的社會學家，卜地峨⁴企圖融合馬克思、韋伯、涂爾幹的學說，把社會界（social world）當成是權力與威望分殊的階級之結構。他在其龐雜著作裡進一步嘗試消除主體的個人與客體的社會之對立與矛盾。顯然，社會是由相互歧異、人數眾多的個人所組成的系統。個人作為社會的成員，其思言行為、從內心而體驗外頭世界，是一種主體意識的活動歷程；他方面社會給予個人約束，也提供個人生息創作的場域，是一個客體的存在，社會存在與延續是由個人的活動造就的。社會建立在物質基礎之上，也受到物質條件制約。不過物質條件影響個人的行為並非直接，而通過個人的信念、嗜好、心向、經驗的中介。社會生活是靠著眾人的行動、經驗、關係構成的。個人的行動卻被語言、習俗、宗教、藝術、文化等象徵性事物中介與內化。

有異於沙特（主體論者）的存在主義，忽視了社會事實對個人行動的限制；有異於列維·史陀（客體論者）的結構主義，忽視個人的經驗對社會實在的建構作用，卜地峨在理解主體與客體的兩分化之餘，主張消除這種兩分化的對立，因而倡說物質與象徵兩種特性的關係，明瞭外在的、束縛的社會事實與個人內在經驗的行動應處於辯證互動的關係裡，吾人才能掌握社會的實狀、實

⁴ 布迪厄、或布爾迪厄為高宣揚之譯名，本人認為卜地峨更能凸顯Bourdieu的思想人品，以下逕用卜地峨，參考本書第十二章。

相。

卜氏社會學說之重心在於揚棄主體論與客體論的偏頗，他以「實踐」、「習性」(*habitus*)和「場域」(*champ*)為思想工具來理解社會如何操作。實踐出現在時空境界裡，不一定只涵蓋有意識的行動，有時也是習焉不察的情況，例如多數人對於生於斯、長於斯的情況不假思索地信以為真，以為他在社會空間(與時間)中佔有一席之地。社會實踐經常是即興的、隨機應變、即席表演的、無規則可循。當然是不排除某些人採用發展策略，去為某種目標、策劃與安排行動。

卜氏所提習性是指人群癖好、性向、慣習的行徑。係牽連到身體習慣上、或典型的條件、狀態、外觀而言(Bourdieu 1990: 66-79)這是一種的社會感受，也是「經過培養的性向與處事的方式，早已刻入人的身體表格(*body schema*)、或身體圖像中。這種性向使行動者產生各種各樣的實踐，而在隨機應變、不斷創新的情況下，足以對外界挑戰的因應」(Bourdieu 1977: 15)。在人的身體中之性向、習性可以看做是使個人主體世界與社會文化世界之中介。習性取自經驗，也是社會化的結果。

卜氏所談場域是指行動者在社會活動的空間，為行動者動用資源、爭取利益、展開競爭的所在。依他的看法，社會是一個由彼此自主，但在結構上卻具有同樣來源、同樣性質的場域構成。行動者在場域裡爭取的、動用的、消耗的不只有物質財貨，也有象徵(文化)財貨。因之，場域的界定視追求物之不同，有時物質財(財富、豪宅、汽車)，有時是文化財(知識、聲望、人脈)。每個場域有不同的運作邏輯與關鍵結構，這些都由習性的生產者與生產品所形成的。在場域裡的資源，可粗略分成四種：經濟、社會、文化、象徵的資本(Bourdieu 1991: 229-231)。

利用場域的概念去研究社會，卜氏得出三個結論：其一，必須理解每個社會場域與政治的權力場域之關係，蓋後者主宰前者；其二，為瞭解每一場域的資源分配情況，對場域的結構，亦即個人在場域中的據點之分佈有事先掌握的必要；其三，對場域佔據者(行動者、諸個人)之習性應加以分析，俾理解他們如何動用資源、爭取機會，以及受場域束縛、或控制之情形。

卜氏認為歐美的社會理論不是落入社會物理學的窠臼，便是掉入社會現象學的陷阱。前者研究重點為客觀論，只注意到社會結構，後者則膠著於個人的行動，包括行動者的意志、感受的認知。這都是偏頗的學說。他強調分析個人的心靈與分析社會結構是同一源頭、無法截然分開(Bourdieu 1990:

14)。為此目的他無意再研發一套嚴密檢證下的社會學理論，而是一套社會學方法，來凸顯研討的問題，並利用前述實踐、習性與場域的概念來建構研究的對象，從而求取知識。他說：「社會學的任務在發現深藏在不同社會界下面的結構……它也是企圖發現諸社會界能夠繁衍再生和轉化變型的各種『機制』」（Bourdieu 1989：7）。

依卜氏的說法，社會界具有「雙重的生活」，包含「第一級的對象體」（物質財、權力分配）與「第二集對象體」（社會行動者的心思、認知、分門別類的感受）。是故社會是由兩個體系組成，其一為權力關係的體系，其二為意義關係的體系。為了有效觀察與認識社會的雙重生活，學者要設計出一副擁有兩個焦點的分析眼鏡，既看出雙重生活的優點、好處，也看出其缺陷、壞處，這樣才能使社會學具有反思的作用。

所謂反思的社會學，便是要求研究者本身不斷檢討其作為文化財貨的生產者兼消費者之角色，亦即社會學家的自我分析其角色。換言之，社會學家在檢討社會時，應進行自我分析，俾經常地檢討社會學分析以可能（繼續發揮作用）之條件。雖然卜氏不是反思社會學的第一位建構者，卻是這種學派認真的推動者。像他對法國高等教育、對學術工作者之批評（在其大作《學術人》*Homo Academicus*, 1988一書中展現），便在落實反思社會學的旨趣。

卜氏反思社會學的三大特色：其一、研究的對象並非個別的社會學家，而致力於學者分析過程中無意間的非意識、潛意識（或立場偏頗、利益掛鉤之類）的問題；其二、研究是團隊集體打拼之事，反對學者的單打獨鬥；其三、無意破壞知識的穩定性，反之，藉求取知識實踐來發展社會的批判理論。

卜氏指出社會學家有三重的迷障阻礙他們清楚看清社會的實相。第一種偏頗為社會學家的出身、階級成分、種族與性別特徵，使他們不免喪失客觀。第二種的迷障為社會學在學術場域裡的地位，使其傾向於特殊的立場和偏好。第三種是社會學家與權力場域或親或疏的關係，這會影響他們客觀公正的立場與批判精神。卜氏的反思，並非主體本身的反躬自省，而是有系統地探尋「思想中未曾想到的部分，那種未曾思及的部分常會限制思想的展開，甚至提早決定思想的方向」（Bourdieu 1982：10）。反思與自省並非導源於社會學家私人的偏頗，而是在其研究過程中產生的一連串動作、和運作的呈現、非鼓勵自我迷戀、或倡說獨知論，而是排除思想的宿命觀與掃除思想途上的迷障，俾能更為客觀地認識外面的世界（洪謙德 1998c：66-67）。

十二、福科論知識與權力之學生關係

福科⁵對科學的興趣，係來自法國科學哲學家像龔居翰（Georg Canguilhem 1904-1994）的影響。後者曾經教授福科生物學與醫學，且強調不正常的事物是對正常的事情引發理論興趣的原因。此外，這些法國哲學家強調科學的進步並非「真理」的累積，而是來自於概念的突變、觀念的革命。這觀念的革命使科學諸種的學科改變，而使突破性的「斷層」得以出現（Miller 1993：61）。這種看法與孔恩的說詞頗為接近。

為此福科遂主張，與其質問科學的歷史接近真理多遠或多近，不如考驗真理與言說（論述、話語）以及與知識之關係程度的深淺（Foucault 1991：62）。這是說科學和科學家都是處於歷史脈絡之上。是故沒有單一的「真理」，而只有「一系列集體的理性經驗」而已。這一系列的理性經驗建構了「求知的主體」，是故科學家也是其造成的知識之一部分，他（或她）不只是主體，也同時是被知的客體（*ibid.*, 63-64）。福科達致這個結論是在閱讀尼采的作品與科學的哲學之同時得到的省悟。

每個歷史時代都擁有它特別的知識形式之特徵。福科稱這種特殊的知識形式為「知相」（*episteme*）。知相包括一連串的假設，用以組織該時代的知識、真理、實在等，以及人們如何對這類事體加以處理、加以討論的方式。當其他的科學史家忙著討論科學客體的構成是如何來決定之時，福科卻要提出另類的問題：「這到底是怎樣發生的，人類的主體把自己當做知識的客體看待？這種把主體化做客體是通過什麼樣合理性形式？是通過怎樣的歷史必然性？是支付何等的代價，才能辦得到？」（Lotringer轉述福科的話，見Lontinger 1989：245）。

自18世紀以來，現代的「知相」便集中在自主的、理性的主體——人——這一理念之上，人成為有關生活與勞動的言說（論述）之主體與客體（Foucault 1966：312）。使人由主體變做客體的代價便是對人的控制，也就

⁵ Foucault法語姓名應音譯為福科，而非傅柯。蓋閩南語為中原古音、中華正音，福科更近Foucault，而傅柯的閩南語音為Buaguah與法語相差更遠，故採福科新譯。參考本書第十五章。

是形成有關主體的新知識、新學問，對主體相關的實踐進行建檔、監視、自供（自己招認）。在《規訓與懲戒》（1977）一書中，福科描述對人身體的知識應用到對身體的控制。

福科對知識的關懷便關連到他對權力的關心，以及權力如何與真理發生關係之上。他接受尼采的說詞，真理沒有最基本、最原始的定義。真理只有在權力與宰制的運作時提供解釋之用，是故真理產自權力，也是權力運用的結果。福科說：「權力和知識彼此直接含蘊……沒有任何權力與知識領域的建構不掛鉤，也沒有任何的知識不同時預設、不建構了權力關係」（Foucault 1977：27）。

「真理」是建立在科學論述（言說）的基礎上，由學術或其他機關發布，其特徵如下：

- （1）真理集中在科學論述之上，也集中在產生真理的機關之上；
- （2）它隸屬於不斷的經濟和政治的激發撥弄之下（只要經濟生產和政治權力有所需要，便會由機關生產相關的「真理」）；
- （3）它擁有各種不同的形式、廣大的擴散和消費，而自成〔擴散與消費的〕客體在廣大的社會體中（藉由教育與宣傳機關的流通）；
- （4）它的產生與傳播是在少數政經結構的控制下進行的（大學、軍隊、作家、媒體）；
- （5）它成為政治論辯與社會競爭的議題（「意識形態」鬥爭）（Foucault 1980：131-132）。

與普通人把權力視為某人所擁有對某事產生影響力的看法不同，福科視權力不只是擁有，而更重要的是行使與運用的問題。權力不只具有壓迫或鎮制（coercive）的作用，也有生產的（productive）的作用。像現代社會權力無所不在，有如毛細管到處遍布，它產生了發瘋的人以對照正常的人，產生了病人以對照健康的人。再說權力並不是從一個中心來源發出的，而是從下面向上擴散，存在於社會底層、毛細孔之處。權力分布散放於社會各處各層到處流通。相對於權力／知識／真理的關聯之中心概念為論述與文本。福科在檢驗「知相」時，重視了論述與文本。他認為歷史並不是各種論述與文本的連續與進展的總體，反之卻是破裂的與碎裂的斷斷續續。這些都構成他方法論的基礎。他稱呼其方法論的程序為考古學與系譜學。

考古學是對知識體系的探討，是不以人為中心，而以「論述的成形」

(discursive formation) 來討論知識的體系，而不考慮到諸個人的信念和心向。是在特別的歷史時期中考察那些視同為知識之條件的研究，它是「一個論述的實踐與另一個論述的實踐之比較，也是論述實踐與非論述實踐（制度、政治事件、經濟與社會過程）的比較」（Sheridan 1980：105）。這些實踐決定何者為「道德的」、何者為「科學的」，以及號稱道德的客體、或科學的客體之可被描述。焦點在於某一時期中產生的知識類型可以進一步產生某些「客體」，這些客體變成社會學、生物學、醫學等的研究標的，同時也成為各種學科的知識。例如人們何時開始把「社會」當成研究的客體？為何古希臘、古羅馬對「社會」只有模糊的概念？為何要等到工業革命爆發之後，人們才注意到社會的存在、社會的變遷，而開始把社會當成研究的對象？由於考古學不討論何以一個思想體系轉變為另一個思想體系，因之福科改用系譜學的方法研究思想轉型的問題。系譜學試圖解釋言說在體系中發生變化之狀況，也就是把言說的實踐同非言說的實踐之關聯做一比較與說明。

系譜學是尋覓與追溯來源，是與歷史研究途徑有異的方法。對歷史事件不採用發現其因果關係之研究途徑。福科的考察歷史客體的偶發性、非常性、偶連性（contingency）。研究的焦點擺在斷裂、轉移、和非連續之上，這些情況產生了歷史的概念與定義。靠著這種方法不只在尋找歷史上的成功者，也在追蹤「失敗者」。有異於馬克思，福科看不出任何的歷史事件有其必然性。歷史學者不當考察必然的歷史事實，而是對發生過的事件之其他可能演變加以留意。系譜學在強調沒有任何事件是必然地做這樣或那樣的演展。例如沒有必要把發瘋的人當成心理疾病者看待，或沒有必要對所謂的犯罪者加以拘禁下獄。只有採取就事論事的「事件化」（eventualization）才能體會系譜學的本真意涵。事件化是「對關聯、遭逢、支持、阻卻、力量的運作、策略等等在瞬間呈現，而其後卻視為自明的、普遍的與必然的事項之再度發現〔重加思考〕」（Foucault 1991：76）。

福科說系譜學有三個領域，都是涉及人類的歷史本體論：

- (1) 在牽連到真理時，人們如何建構自己為知識的主體；
- (2) 在牽連到權力的場域時，人如何建構自己為行動的主體而對別人採取行動；
- (3) 涉及倫理方面，牽連到人如何建構自己為道德的行動者（1984：354）。

有異於其他歷史學者與社會學家分析社會的普遍原則，他只關心「事件變成問題」的樣式，以及問題以怎樣的言說（論述）被建構出來。這是說社會學家把社會視為一個獨特存在的單位而加以接受的看法（視為「真理」），這種確定性應該拒斥。因為在他的心目中根本不存在確定不易的「社會」。社會只是人的實踐與言說之產品。他也排斥「人性」存在與可被界說的傳統說法。作為知識的主體與客體之人，只存在於社會科學家的實踐與言說裡，是18世紀以後新的「知相」出現以來的新產品。

綜合福科一生的學說，我們可以指出他的著作並不在表述他自己，反而是使他自己從其本身跳脫出來而成為他者、他人。他的思想欠缺前後一致的理論主軸，而是每個階段有其討論主題與方法，這就是後現代主義者之作為，儘管福科拒絕接受後現代主義，但其思想模式、著作樣態，都屬於後現代主義的思想家行列。

1966年德希達在一篇演講中宣布後結構主義的來臨，他把語文與制度對人的束縛加以解構，把語文看做非穩定、非有秩序的體系，因為不同的文本與語言有不同的意義。這種解構與顛覆，預示了後現代主義的出現。他痛批主宰西方兩千年以上的邏輯中心主義（logocentrism，思想家企圖建立放諸四海而皆準的思想體系，俾堅持其思想的真、善、美），因為它不但封閉了哲學，也封閉了人文科學。對邏輯中心主義的解釋包括去中心的說詞，把歷史學者著作之中心（權威）打倒。作為差異的遊戲場所的社會，應當讓每人自由的活動、遊戲而去同存異（洪謙德2011：350-355）。

李歐塔（Jean-François Lyotard 1924-1998）反對形而上學的言說，拒斥「大敘述」，不贊成馬克思式的、或帕森思式的炎炎大言與包山包海的大理論。尤其他對現代社會與人文科學中說「精神的辯證法、意義的詮釋學、理性與勞動的工人之解放、或財富之創造」都視作大敘述來看待、來抨擊。這些都是討論「總體」之學說，是故李歐塔呼籲後現代人向總體作戰，而使歧異、不同得到發揮，也使人對不可通的事物更為容忍（Lyotard 1984：xxv; 82）。

十三、結論

過去兩百年的西洋社會科學的發展伴隨著對這種科學的性質、本體、

意涵的影響的哲學考察以俱來。是故當代社會科學的哲學主要在質問社會科學何以可能？人群何以能夠瞭解社會現象？什麼叫做瞭解？是不是社會本身就象自然（特別是天體）那樣呈現了因果性的常規律則、反覆出現的律例（regularities），為此我們才可以瞭解其結構、功能與運作的情形？還是因為社會涉及其成員——行動者的諸個人——之心思、行動、互動、關係之交織，而受到人為的規矩（rules）之約束，為此吾人可以瞭解社會與其成員？換言之，研究者所以相信社會存有一定的秩序，也就是有因果的常法（regulation，一旦有C的出現，便會產生E的結果）和人為的規定（rules，處境一旦為S，每人就必須做A的行動）。藉著這兩者，所以吾人可以瞭解社會、發展社會的研究，並進行社會的考察（Braybrooke 1998：838-842）。把觀察社會現象之結果，從概念的釐定、假設的提出、證明（證實或證謬）的運作、至模型的塑造、理論的形構，理論對實際的應用等等都成為社會科學者工作者的過程，藉著方法論的更新、改善、精化，社會科學者或靠數量的計測、統計的分析做量化的說明，或藉觀察的入微、描繪的精當、透視的深刻、語文的解析、脈絡的詮釋，而做性質方面的解釋。

無論是量化或性質化的研究都是方法論方面的議題，這是向來科學哲學關懷之所在，也是研究技巧與認知（知識）論的掛鉤。討論社會的本質涉及社會本體論。至於社會成員的存在及其意義、目的，則牽連到存在主義。成員的道德與倫理，牽連到社群的聯帶關係（solidarity），是人群相處構成社會集體的應然面的問題，這便牽連到義務說與倫理學說，這些都成為當代社會科學的哲學重要的議題之一。

綜合上面的敘述，我們不禁要問起當代的哲學家怎樣來看待社會科學的哲學呢？社會科學的哲學進行的考察到底是甚麼樣呢？對這個問題的解答，等於是對當代的社會科學的哲學持有種種的看法。大約來看可以歸納為四種的觀點。

第一，傳統的看法，視哲學在於統一各種不同的社會科學，藉一個統一的大理論，和分門別類的綱目（classificatory scheme），企圖在社會科學的理論與方法中，找到共通的解釋，包括把不同學門的資訊、證據統一起來，在有效的方法之下深入探索社會現象。

第二，放棄統一各種社會科學的學門，而只講究社會科學的概念與方法之分析與深化。也就是社會科學家剖析各種社會科學中混沌不清的概念，揭露各種爭辯與論證的缺陷。有異於社會科學家專注於其學門的經營，哲學家由於深

思熟慮的邏輯訓練，可以盱衡全局，對各科的概念與方法有深邃的理解，和避免陷於入主出奴的偏頗。

第三，哲學家應當扮演社會批評者的角色，對社會科學的正確使用、或濫用有所評估，並要提醒社會學家的社會責任。在社會學家的研究過程中做道德的示範與指正。換言之，在揭露社會科學陷於意識形態的危險，包括應當排除階級、種族、性別等之偏見，這是近年間女性主義的社會哲學者特別強調的。

第四，社會科學的哲學家應致力於社會科學的知識之促進，在今日社會變化迅速而繁雜，科學知識之實際應用尤為迫切之時，社會知識的前進應當與世局的推移同步，是故社會科學的哲學對社會知識的增長發展應該提出理論上的貢獻才對（Martin and McIntyre 1994：xv-xxii）。

談到社會科學知識的增進與發展，我們不禁要問近年間社會科學各科之專家所提出的純粹理論，與一般老百姓想要知曉與關懷的日常事物（經濟不景氣、物質與享樂與拜金主義氾濫、種族衝突、宗教對立、階級鬥爭、性別壓迫、恐怖活動與大軍壓境、動亂、廝殺、仇視無所不在）之間距離愈來愈大，專家學者所提問題解決的方法，能夠滿足一般人的想像和需要嗎？社會科學知識的普及化代表了進步嗎？理論的過度抽象、晦澀、艱深難道是學術增長的表徵嗎？再說任何理論或計畫（programmes）的提出開始之時，何嘗不懷抱解決現實困難之雄心，但計畫一旦推動，方向、甚至主題卻會改變，那麼這種科學的操作可以看做是進步的嗎？是不是社會科學中的各種理論（像20世紀中葉以來的結構——功能論、行為主義、網絡分析、賽局理論、象徵互動理論、理性選擇論、馬派各種批判性理論、結構主義、詮釋學等等）意謂研究的新知之「找到」（findings），而談不到突破性、革命性的「發現」（discoveries）？這些理論的派別難道不意謂為研究者知識「品味」（tastes）之反映嗎？可以這麼說，這些理論只成為不斷的改變、而非長期的改善嗎？

既然社會科學各種專門性的理論都是因時、因地、因研究者的興趣與品味而呈現為過渡性的思想理念，那麼要談理論性的知識之進步，只好捨棄理論的本身與方法不談，而集中理論所要表述的理念與其他（早前發展的）理念之關係上，看看舊理念能否成為新理念往前發展、往上提昇的基石。要之，理論知識的進步不當是表面的、形式的（formal），而應當是實質的（substantial）。這是社會科學的哲學所可能提供的貢獻（Rule 1997：1-19）。

總之，只要有人群的存在，必然有社會與行為科學的存在，只要有社會科學的存在，則社會科學的哲學也會繼續滋長繁榮。21世紀的降臨使身處後現代

的全球又突然進入危機重重、風險日大及机陞不安 (risk and uncertainty) 的狀態，政治、經濟、社會與文化都呈現急劇轉型而幾乎陷於失控的狀態。在此情形下哲學對人類當前處境的反思與未來出路的指引必有所幫助，是故社會科學的哲學可能成為21世紀的顯學，而政治社會學作為政治學與社會學相互激盪與磨合的產物，對社會科學的哲學，亦即社會科學的方法論更不容忽視。

■ 表5-1

現代與當代幾位大師有關政治、社會、文化方面，涉及方法論部分扼要觀點

人名	重要的論述與見解
舒立克與卡納普等的維也納學派	從維也納（避開形而上學）到英國（邏輯實證論）到美國（融合實驗主義、實證主義而形成為「邏輯經驗論」）的流亡與發展。以邏輯推演、經驗觀察與實用效果、文本分析來瞭解自然與社會現象。
柏波爾（1902-1994）	提出科學發現的邏輯，以演繹法為主，反對歸納法可以掌握實象或真理。採用排謬法，把假設中之謬誤盡量排除，俾使接近真理。所有科學的進步，知識的增進，在於猜測與反駁的反複、應用。提出三個世界觀，遭拉克托斯、孔恩的批評與修正。
孔恩（1922-1996）	孔氏要經由對科學史，乃至於科學哲學史的考察，發現其學科背後的歷史性累積預設，而該預設將所有昔日的科學要素視之為理所當然，因而科學的發展只成為「過去累積起來的整體」。或是，科學只採取「歷史的未來學」方式，意圖不斷接近「歷史的真面目」。此種「實在論」的觀點，引導出「化約論」的傾向，化約傾向之後的理論、「典範」之關鍵詞，因此無法化約、無法融通。對孔氏來說，科學演進乃是依照每一時代、主流理論所建構起來「科學圖像」之發展的過程。所謂的「典範」乃是一個「正常」的科學，而隨著時間的流動，典範所無法解釋的異例不斷的出現，挑戰典範的地位；經由異例的激增，終將導致「科學的革命」，由形成的解決疑團之研究模式，最後建構出新的典範。總之，孔氏要指出的是不是典範的問題，而是典範轉移的問題。

（續）

表5-1 (續)

現代與當代幾位大師有關政治、社會、文化方面，涉及方法論部分扼要觀點

人名	重要的論述與見解
費爾阿本德 (1924-1994)	提出競爭的科學理論彼此之間通常「難以通融、不可化約」，亦即無法在之間找到相同的評判基準點。反駁實證主義，認為所謂「客觀觀察」的語言並不存在，而是皆源於理論體系內的預設。否認柏波爾的排謬法，並認為沒有「科學方法」的存在，主張解開學院科學獨尊，但卻又本身自有價值判斷預設的束縛。提出「增生原則」，認為理論外部多元的相互批判，可以造成理論內部的增生。他雖高舉批判感受力，但卻沒對落實做過細膩的考察。
胡塞爾 (1859-1938)	現象學運動的代表人物，現象學運動沒有固定的學派，但有共享的趨勢。反對以自然主義或實證主義式的方式來瞭解人的現象，並將重點擺在文化的生活世界。輕視外在語言分析，而主張直求於內省之中。以直觀上的「懸掛」功夫，來求取典型純粹的事象。
舒慈 (1899-1959)	為現象學尋找一個社會性的基礎，希望融合主觀、客觀主義與現象學來提出一條社會科學的新途徑。他試圖引入柏格森與胡塞爾的學說，以補足韋伯對主體性關照的不足。「社會實在」是人們在生活界中所創造、累積、延續起來的一套經驗態度，我們將它視為理所當然的存在。這種經驗態度，包括兩層，一為「直覺」的瞭悟，一為「抽象概念」的瞭悟，而後者正是現象社會學關注的焦點，藉由對社會生活中各種領域（圈圈）內涵概念的「分門別類」，澄清社會行動的內在本質。這一方面顧及了行動者主觀意義面的關照，又架構出滿足客觀主義對科學清晰與精確的要求。
高達美 (1900-2002)	「本真」已經死亡，任何的「存在」都是經由哲學的詮釋才獲致的隱性真理。主張以一套人類本身具有的基本技巧，即理解與詮釋的能力，提出一個普遍性的理論，祛除各個研究法的限制。他認為詮釋學是一種人文科學與歷史科學的一種方式，詮釋是一種對「事件」、「經驗」循環考察之過程，由部分來瞭解全體，也由全體來理解部分，而每一回合，都代表著對自我認識的增加。更可以說，詮釋學就是要在對自己兩元預設觀點的不斷追查上，尋求一種不斷更新的「視域之融合」。這不僅是對哲學真知的追求，同時也是一種美學經驗的探討。他期待重新塑造「瞭悟」的定義，將之視為黑格爾式的「動態的體驗」，而非是康德的「歷史情境的經驗」。

(續)

表5-1 (續)

現代與當代幾位大師有關政治、社會、文化方面，涉及方法論部分扼要觀點

人名	重要的論述與見解
卜地峨 (1930-2002)	<p>卜氏試圖調和主體個人與客體社會之間的矛盾，因而提出「習性」與「場域」的概念。習性是一種早已刻入人「身體之內的表格」——一種偏好傾向，這種傾向在社會生活的實踐之中，不斷的被重新塑造，以適應外在環境。此為行動者本身所佔有，但也是社會化的結果。場域，則是行動者實踐習性的社會生活空間，雖然各個生活空間彼此自主，但其結構確有根本的相同來源——經濟、社會、文化、象徵資本。每個場域有其自身特殊的運轉邏輯與結構，而更進一步的生產了場域中行動者所必須具備的習性。他認為社會學者本身應具備「兩個焦點」的眼鏡，才能看清楚習性、場域與實踐背後的「再生產機制」。最後，他高喊「反思的社會學」，亦即社會學家必須自省其學說的角色界定，並為其社會功效負起全責。</p>
福科 (1926-1984)	<p>福科認為，真理長久以來是一種「集體的理性經驗」，因此必定具有歷史上的脈絡關係，他將這種時代中知識的特殊脈絡，稱之為「知相」。分析18世紀以來的歷史，現代性的知相聚焦在，將「人」客體化，析出客體與主體的對立，並藉由發展對主體的新知識，進行對他者的真實監視與規訓。這種知識的行使、運轉附帶跟權力的掛勾，並且毛細管化侵入日常生活中。為了要明白社會歷史中，知識與權力的關係，他提出知識的「考古學與系譜學」，考古學要挖掘出有何種的知相，系譜學要探討知相間的轉變過程，要之「問題意識」間的不連續性轉換為何。綜合來說，他的目的不在於提出一整套理論，而是在於將邊緣化的他者，重新復歸於關照的中心點。或是說，他者何以成真？因此，福科的理論沒有一完整的架構，而是每個階段、主題有不同的方法。他雖然不接受後現代主義，但思想模式卻是身在其中。</p>

(續)

■ 表5-1 (續)

現代與當代幾位大師有關政治、社會、文化方面，涉及方法論部分扼要觀點


人名	重要的論述與見解
德希達 (1930-2004)	德希達宣示後結構主義的來臨，結構主義所言的結構，已經不具有封閉性，而是呈現出不穩定延展的樣貌，文本與語言各自具有無盡的延伸意義。他認為要重新打開已經被封閉的哲學與人文科學，就必須打倒「邏輯中心主義」，體現去主體、去中心，開展一種自由的遊戲性論述空間。在總體展開的「大論述」下，如馬克思的政治經濟學，只會壓抑本存的歧異性，而使得異議不被重視，甚至被消滅，德希達就是要凸顯異議的重要，以期恢復世界對「不可通」事物「本該有的彈性」。

資料來源：作者設計。

第 六 章

諾錫克的政治哲學
與政治社會學

第六章 諾錫克的政治哲學與政治社會學

- 一、前言
 - 二、諾錫克的生平與著作
 - 三、無政府與自然狀態
 - 四、個人的天賦權利
 - 五、授權的公道論
 - 六、國家的角色和職權
 - 七、起碼的國家是令人振奮著迷的烏托邦
 - 八、結論與評估
- 

一、前言

自從法國大革命以來，尋覓一個自由、平等、博愛的社會成為人類夢寐以求的理想。講究博愛的理念固然與西洋文化核心的基督教傳統教義相承，但那畢竟是建立在神人共同體之上的虛幻和諧，雖然也給反啟蒙運動的浪漫主義者一個保守的、階層的、田園的「社群」（community）概念，但卻同社會主義者私產廢除的平等社會之烏托邦相抗衡，於是博愛的理想之落實，也就失掉社會機制的支撐，亦難以形成強大的社會思潮與社會運動。

反之，自由與平等這兩個口號，卻隨著工業革命與政治革命（美國的獨立戰爭、法國大革命、歐洲1830年、1848年及1871年的革命），構成了19世紀與20世紀由歐美而氾濫到世界其餘地區與國度的現代化、世俗化和群眾化歷程的主要動力。其中特別是平階化的過程（levelling process）為19世紀上半葉法國哲學家、歷史學家與外交官的托克維爾所強調。他倡言近代世界歷史的發展趨向就是如同北美合眾國般，群眾大量投入公共事務，並力求創業與平權實現，這點雖與他出身貴族、嚮往高雅閒適、好學深思的歐陸精英理想相違背，卻卻是人類未來繼續演展必走之道。托氏早已看出個人自由的追求，同社會公平之間的齟齬。因之，認為美國聯邦制度、三權分立、地方自主和自願性組織（專業公會、利益團體、俱樂部等）的機制，可望化解自由與平等兩項理想付諸實現所遭逢的矛盾與困局。

19世紀以來歐美的思想家，不論是馬克思，還是穆勒（John Stuart Mill 1806-1873），還是涂爾幹，還是韋伯，還是杜威（John Dewey 1859-1952），還是羅爾士（John Rawls 1921-2002），還是諾錫克都面臨一種自由與平等孰重孰輕，何者急需實現、何者可以容後再落實的問題。

與19世紀崛起的自由主義（liberalism）有所不同的是流行於20世紀英美國家的激進思潮與運動，這是所謂的放任的自由主義（libertarianism）¹。它固然

¹ Libertarianism 石元康譯為極端的自由主義，似嫌過分「極端」，這是20世紀80年代流行於美國的政治學說，有別於自由意志的哲學論調，它建立在「自由放任」（*laissez-faire*）的當代資本主義制度上，屬於新保守主義的思潮。譯為放任的自由主義，或者稱放任自由主義比較妥切。參考Ashford and Davies 1991: 163-166; Gordon 1991: 289-291.

同19世紀的自由主義一般同樣重視個人的自由與權利，但更迫切地要限制政府的職權，希望政府的權力愈小愈好。這種思潮與運動可分成兩部分：一部分是要求廢除政府，達到無政府的狀態；另一部分則為縮小政府的權限，到接近無政府的地步，後者這派人士可稱為「最少治理主義者」（minarchists），諾錫克的「起碼的國家」（the minimal state最低限度、或權力至小的國家）學說便屬於這一派的範圍內。

近似無政府主義者認為僅具有國防、警察保安和執行契約等有限職能的政府才是正當的；此外也勉強同意民事與刑事法庭的建立與司法工作的推展。至於政府是否應該徵稅，則引起許多爭論；換言之，政府就算只是盡了守夜人的責任，仍被嫌稱職權太大，有關國防或治安的工作甚至可交給私人企業去經營。

造成放任自由主義者採取這種與西方政治哲學傳統大相逕庭的極端學說之原因有二：其一乃是過度重視個人權利，特別是財產權，而排斥福利的觀念；其二則為他們認為放任自由的資本主義（laissez-faire capitalism）乃是最好的社會體制，在政府不加干涉之下，個人方得以發揮所長，而最終自然必使全社會均蒙其利。

放任自由主義者在經濟方面的代表人物是羅士巴（Murray N. Rothbard 1926-1995），是美國20世紀一位傑出的經濟學家，歷史學者與政治理論家。他主張自由市場的無政府主義（free-market anarchism），來達成人群經濟生活的放任自由。在政治與社會哲學方面的代表人物即為諾錫克。

作為1980年代英美國家放任型資本主義主流觀念代表者的諾錫克，他的自由觀便值得吾人加以研究。因之，本章首述諾錫克的學、經歷和著作，其次再闡析其學說的主旨，最後對其思想主張加以評論。

二、諾錫克的生平與著作

羅伯特·諾錫克（Robert Nozick）係猶太族後裔的哲人，1938年11月16日出生於紐約布魯克林（Brooklyn），其父名為馬克士·諾錫克（Max Nozick）是一名製造業工人，母親的姓名為莎菲·科亨（Sophie Cohen）。他在紐約種族複雜和工人散居的地區長大。在力爭上游的奮鬥下，於1950年代在哥倫比

亞學院入學。他主修哲學，卻加入社會主義左翼學生運動，為校園中積極分子，曾創立「工業民主聯盟」（League for Industrial Democracy）學院支部，後來變成了1960年代極端性學生組織「學生支持民主的社會」（Students for Democratic Society）聯盟之前身。

諾氏一生之中結過兩次婚，第一次結婚在1959年，對象為教師芭芭拉·費勒爾（Barbara Fierer）女士，育有一子一女。已於1981年仳離。第二任夫人為吉爾特露·史娜肯貝（Gjertrud Schnackenberg）。

以卓越的成績自哥倫比亞學院畢業後，諾氏轉往普林斯頓大學攻讀博士學位，但仍舊不放棄推行社會主義的努力。在碩士與博士班中，他被視為哲學系的「神童」（*Wunderkind*），能夠藉犀利的辯論能力，拆穿哲學專業者小心翼翼建立的理論。正由於他能夠批判建制，也就能夠接受別人的挑戰。以致在普大時，一旦放任自由者（libertarians）的論據戰勝了他社會主義的理念之後，他便曳甲棄兵，完全改信與皈依放任自由主義（libertarianism）。

他於1962-1963年擔任普林斯頓大學哲學系講師（instructor）；1963年獲得普大博士學位後，升為助理教授（1963-1965），從此仕途一帆風順，快速高升。其間獲得傅爾布萊特獎學金赴英國牛津大學進修一年（1963-1964），旋於1965年至1967年間在哈佛大學哲學系任助理教授。1967年至1969年轉任洛克菲勒大學哲學系副教授與教授。自1965至1969年之間，諾氏發表了四篇論文，展示他高度的分析技巧，不僅可以批駁論敵，也足以捍衛本身的論點，遂被視為具有原創性與重要性的年輕哲學家。

1969年之後，諾氏返回哈佛大學，以剛過30歲的年齡便被聘為哲學系終身正教授，為哈佛刷新紀錄。1985年升任哈佛朴爾特（Arthur Kingsley Porter）講座教授。之前並擔任哲學系系主任（1981-1984）約三年之久。期間做過行為科學研究中心研究員（1971-1972）；洛克菲勒研究中心研究員（1979-1980）；全美人文才華基金會研究員（1987-1988）；又擔任美國藝術和科學學院院士等榮譽職位。

正如《哈潑雜誌》（*Harper's Magazine*）1975年3月號撰稿人哲學家柯亨（Marshall Cohen）的分析，諾錫克早已觀察與體認到國家那種令人窒息的「惡意」（breath-taking wickedness），因之，限制國家權力的擴張成為當務之急。於是其成名作《無政府、國家與烏托邦》一書遂於1974年出版，翌年即贏得美國「全國哲學與宗教書籍獎」（National Book Award for Philosophy and Religion）。他的另一著作《哲學的解釋》（*Philosophical Explanations*, 1981）

也同樣獲得最佳著作獎。1983年他得到諾克斯學院（Knox College）人文學科榮譽博士；此外還贏取一大堆榮譽的獎賞。

誠如《現代傳記》（*Current Biography*）編者所指出，正當英美主流派的哲學家醉心於雕蟲小技的分析哲學之析辨時，肯把邏輯、語文、認識論等技術問題拋在一邊，而探討社會正義與生命蘊義的人寥寥可數。諾錫克《無政府、國家與烏托邦》的推出，正是這批少數派哲學家中的典範，其所產生的暮鼓晨鐘之衝擊作用，是不難理解的。此書不僅簡易明白，連普通的讀者也看得懂，至於其精闢處就是專家學者也深覺其析理的銳利和論述的深刻。

評論家伍爾菲（Tom Wolfe）認為諾錫克可能是「美國當今最奇特（extraordinary）的哲學家」。他的奇特和反常，也造成他學說的爭議性。在他成名作裡，諾錫克企圖以自由放任的經濟學和個人絕對的權利來搖撼福利國家和傳統自由主義的哲學基礎。正因為他不喜歡國家的權力大到「足以阻擋個人之間默契協同的資本主義者之行為」，就顯示他對官署權威厭惡的程度。

諾錫克接受的是分析哲學的傳統訓練，卻在《哲學的解釋》一書上，表示哲學應具有藝術的形式，而不須像分析哲學主軸的邏輯實證主義那樣視科學為追求真理的唯一途徑。《哲學的解釋》為1976年諾錫克在以色列講學時構思的傑作。他想到哲學的基本問題，諸如客觀的倫理價值是否存在？個人有真正的自由意志嗎？人生有無意義呢？此外，哲學的基本問題應是在探討人類知識的本質、人的自我認同、以及形上學對事物，而非虛無的存在問題等；此外，更要落實在生活的重要性之探討上。這些問題省思之開始，無疑地為「有關我們的價值之關懷……假使我們的生命毫無意義、假使我們是某些原因造成的傀儡、假使我們所追求的知識一開始便被視為絕無可能、假使我們對別人的行動必須予以尊重不具信心，那我們便缺乏價值了」（Nozick 1981:2）。

為了讓我們理解哲學家怎樣祛除無價值的疑懼，諾錫克引用英美分析哲學的工具去彰顯歐陸哲人，諸如海耶克、海德格、沙特等人有關人在社會、人在歷史中的意義之闡述。

向來反對政府或威權採取壓制的手段對付百姓或個人的諾錫克，也在這本《哲學的解釋》中說明他反對哲學強行灌輸給學習者任何的理念。他認為哲學家不在「證明」其理論，而在「解釋」其理論。換言之，他不認為哲學理論是由少數公理或自明的前提所推演出來的結論。他認為這種證明某一理論為真的做法是「壓制性的」（coercive），是「化約性的」（reductive）。與此種方法適得其反的是解釋性的哲學方法，亦即把事物潛在的理念加以挑出和照明，

讓學習者能夠在非教條信服之下，尋覓、建立起暫時的假設，就像文藝創造一樣「達到把事物連結到價值之完整觀念」。他在與李伯遜（Jonathan Lieberman 1959-1989）的訪談中就指出：「我一向便以為過去理想的哲學論證要求產生了某些字眼，它們能激發讀者去接受這些結論，否則哲學論證便告死定了……為何〔哲學家〕要這樣去拷打別人呢？這實在不是好的作為」（N. N., *Current Biography* 1982: 297）。

在1983年出版的《檢驗的人生》（*The Examined Life*）一書上，諾氏作了哲學的冥思（philosophical meditations），細談他對死亡、親子關係、創造、神與信仰、每日庸俗生活中神聖的事物、性、愛情結合、情緒、快樂、真實、自私、立場、價值和意義、重要、實相、明暗、災難、啟示、適得其份、智慧、政治的善變、哲學家等等人生大小問題的看法。這是作者企圖對自己生平所思所行的一項釐清工作。原因是人們平常所過的生活，都像自動飛航員一樣，接受早已設定的目標與操作方式，略加修改，便起程赴航，這樣對人生早期設定的目標與熟習的操作技巧不加檢討問問，固然使生命之旅的航行安適而有效率，卻未必是完滿這一生最佳的作法（Nozick 1989: 11）。

另外一本由散佚的論文收集而成的作品《理性的本質》（*The Nature of Rationality*）則出版於1993年，為諾氏近年發表於學術期刊、雜誌、學報，有關理性問題之研討。

李伯遜在1980年代初描述諾錫克：「外觀年輕、英俊，體裁中等，這名逾齡的『神童』底臉相是長方型的，為漫畫家所描繪，具有犀斗，而闊嘴的人物。兩眼不很大，但深黑色的一雙濃眉，銀灰色的長髮覆蓋著他頭顱，分散在他頭額之前飄飛」（N. N., *Current Biography* 1982: 297）。

由於諾錫克堅持其所信守的放任自由主義原則，所以拒絕接受政府委託的研究計畫，或接受任何官方的研究基金贊助。他沉浸於猶太文化裡；也心繫以色列的立國精神，曾在耶路撒冷大學生活與執教，為猶太素食會（Jewish's Vegetarian Society）的會員。此外，他隸屬於美國公民自由聯盟（American Civil Liberties Union）之組織，並任《哲學與公共事務》（*Philosophy and Public Affairs*）一雜誌的編輯（洪謙德1998b: 81-88）。

2002年1月23日諾錫克因胃癌而逝世，享年63歲。

三、無政府與自然狀態

諾錫克主要的著作《無政府、國家與烏托邦》之出發點，是西洋政治思想史上最具有影響力的社會契約論中關於自然狀態的析評。自然狀態是霍布士、洛克、盧梭等社會契約論者所設想的前文明社會，亦即是國家尚未建立之前，人類群居生活的組織方式。這是政治哲學家在考察原始社會秩序時，對國家形成之前的人類群居生活形式所作的臆測，並不符合人類歷史演進的實際狀況，但卻是有關國家如何產生最具說服力的假設之一。

由於自然狀態是一種無國家組織、無官吏管轄、人人相爭為敵之弱肉強食的野蠻社會（霍布士）；或至少是一種沒有官署裁決是非對錯、無章法而又不方便的群居生活方式（洛克）；或甚至是人類未受文明進步所污染的素樸共同體（盧梭）；總之，它是一種國家出現之前無權威、無約束、無秩序的無政府狀態（anarchy）。

社會契約論者大多視無政府的自然狀態為人類走向文明，或邁向建立國家與法政制度的最早階段；或是一個過渡時期。一旦國家出現，自然狀態便歸於消失。可是也有如高德溫（William Godwin 1756-1836）之政治哲學家公然倡言沒有政府的干涉，老百姓的生活會更悠然舒適，他有系統地闡述無政府主義（anarchism），這些學說後來居然影響了歐文（Robert Owen 1771-1858）等人。

在此我們可將無政府主義者粗略地分成兩派，一派以保護私人財產為主（高德溫、歐文、塔克〔Benjamin Tucker 1854-1939〕）；另一派卻以取消財產為達成人群平等與和諧生活的先決條件（蒲魯東、巴枯寧、克魯泡特金）。馬克思、恩格斯在某一程度下，也符合後者這一派的主張，雖然在倡導革命、推翻統治階級方面，與它不同。

諾錫克顯然不贊成那種帶有社會主義或共產主義色彩的無政府理論，他的自然狀態之理論主要取材自洛克的著作，儘管他也不認同只為保護私產而取消政府之主張。19世紀美國無政府主義者塔克曾經說：「假使個人有權利可以管理自己，那麼所有外在的管制都是暴力統治」。換言之，只要承認個人可以自治，政府的存在便失去合理性與正當性。對塔克的這番話，諾錫克既有贊成又有反對，贊成的是個人乃擁有權利者，諾錫克說：「所有的個人都擁有一些

權利，這不是任何他人或群體〔在不侵犯其權利的情況下〕所可以加以限制和干涉的」（Nozick 1974: ix）；不過諾錫克顯然反對塔克的結論，不認為有了個人的權利，便可以不需官署或國家。亦即諾錫克不認為國家或政府應歸於消失。反之，他認為國家仍有其存在的必要，那就是他希望建立一個「起碼的國家」（the minimal state 最低限度或至小國家），俾保護公民不受暴力、竊盜、詐欺的侵害，又能貫徹個人間所締結的契約，這是有別於權力「擴張性的國家」（the extensive state）。蓋後者會「侵犯到個人的權利」（*ibid.*）之故。

四、個人的天賦權利

那麼個人有什麼權利呢？根據洛克的看法，在自然狀態之下，受到自然的法律（the law of nature）底約束，任何人都不得傷害他人的生命、健康、自由和他所擁有的事物（possession）。因此，生命、健康、自由和私產便成為個人的權利。這點也是諾錫克所同意的。不過為了說明何以在「起碼的國家」內，個人對其生命、健康、自由和私產擁有那麼大的權利，諾錫克提出了「自我擁有的論題」（the thesis of self-ownership）。

自我擁有的論題乃是指出：每個人都得過著一個特定的、與別人分開的、只有這麼一次的人生。每個人的生命和健康，以及維持生命的自由活動，以及必要的物質與精神條件（其私產），都與他的存活分不開，都隸屬於他本人。因此，勸人犧牲生命、健康、自由，去奉獻給他人、或給社會，在道德上是站不住腳的，除非個人自願這樣做，否則他人無權要求其犧牲、奉獻。特別是藉著威脅、暴力以剝奪個人此種權利更是非法的、不正當的、不道德的。換言之，由於每個人與他人「身分的分離」（separateness of persons），造成每個人有權規劃自己的生涯，「任何涉及他的生命、身體、自由、健康的事物，必須經過其同意方能有所改變、干涉」²。

多年以前，新加坡國會通過特別立法，要求新加坡公民在生前寫下遺囑，

² 有關「自我擁有」與「身分的分離」的理論，為Jonathan Wolff與R. P. Wolff在分析諾錫克的理論時所引申而得，見Wolff J. 1991: 7; Wolff R. P. 1982: 82.

準備在逝世後捐出器官（特別是腎臟），給急需器官移植的病患使用。此舉曾招來信仰回教的馬來族群之抗議，蓋後者基於全屍的宗教傳統觀念，不肯死後遭到分割施捨。為此，新加坡政府傷透腦筋，不知如何去改變馬來族群的想法。這還只是牽涉到身後事而已，若是要求人們生前即捐出其器官，除非是至親好友，否則鮮有可能。這點正適足以說明「身體髮膚受之父母」的傳統信念，使人們對於本人的身體之擁有視為至高無上的權利。

因之，諾錫克認為這些天生的權利，除非個人同意，絕無割捨的可能；唯一的例外乃是因為作奸犯科而遭受懲罰，或為了自衛的理由，別人可以侵犯到我這一部分的權利。結論是：凡未經我同意而有所作為，以致影響到我權利的事物，就是對我權利的侵害，乃是非法的。要知個人都被一層權利的「保護圈」（protected sphere）所包圍，不讓他人侵犯。諾錫克主張只有承認個人有不被侵犯、不被干涉的權利保護圈，才算是尊重每個人之「身分的分離」。

諾錫克繼承了霍布士、洛克、盧梭、康德、穆勒等哲人自由與個人主義的傳統，並藉以闡述天賦人權的蘊義，他所強調的不過是自我擁有的權利這一點，因之，個人的權利便成為諾錫克學說的出發點，也是其政治哲學的核心概念。

五、授權的公道論

在其主要著作的第二部分之開頭，諾錫克討論到「起碼的國家」所涉及到的「分配正義」問題，因而提出了「授權（或譯為領銜）的公道論」（the entitlement theory of justice）。他之所以要提出公道理論，主要是去說明職權有限的「起碼的國家」在怎樣的施為下才算較為公平、公道。特別是涉及到個人財產的獲得、保持和使用時，公道的問題便告產生。

換言之，人們何時擁有財產權？以何種方式取得財產權？以及財產權的道德基礎為何？這些疑問都涉及了公道的主題。諾錫克指出某人擁有某物是否符合公道原則，牽涉到下列三項主題：第一，他如何原始取得，亦即如何把無主物變成他的所有物？第二，涉及到一物由某甲轉移（transfer）到某乙的主題，亦即轉移過程中牽涉到是否藉交易、贈送，還是欺騙、脅迫而達成；第三，過去不合法、不公平的擁有，經過了改正、補救的手續，得以堂堂正正的

擁有。

為了上述三個主題，諾錫克提出了三項配套的原則：

- (1) 獲取的公道原則 (principle of justice in acquisition) ；
- (2) 轉移的公道原則 (principle of justice in transfer) ；
- (3) 改正的公道原則 (principle of justice in rectification) 。

因此，諾錫克雖然同意諸如蒲魯東、巴枯寧和克魯泡特金等無政府主義者有關個人天賦權利不容外力限制或侵犯的主張，但並不贊成蒲魯東把財產看作是竊盜的說法。這不僅是由於馬克思批評蒲氏這種說法的自相矛盾——原始獲得者為正當、合法，但其後財產轉移卻變成了竊佔——更重要的是諾氏奉行的是放任自由主義（有別於自由主義之主張個人自由與權利，重視政府的職權與角色），主張個人除了擁有生命權與身體權之外，也應擁有財產權。這些權利都隸屬於個人「保護圈」之內，非得其同意，任何人不得任意剝奪、限制、干涉。

財產的取得、分配與享用，既然不能依照個人的需求多寡或貢獻大小等原則去進行，則只有靠他所揭示的授權或領銜的公道三原則去運作，這便是他之所以討論公道或正義諸原則的緣由。

六、國家的角色和職權

一如吾人所知，諾錫克所接受的自然狀態理論乃是洛克式的，而非霍布士式的。在自然狀態之下，眾多的個人們會容忍一個統治的、主控的保護機關（dominant protective agency）之出現，它在一定的領域上行使事實上的權力壟斷。因之，它已具有某些國家的雛型（特徵）。這一統治機關的出現，如果運作適當就不必然會侵犯到個人的權利；不過這個主控的統治機關並沒有徵稅的權力（Nozick 1974: 15-18; 22-25; 108-110; 134-140）。

統治機關的出現，無異是公共論域的建立，也就是政府的形成。有了政府、人民和領土，便構成國家的基本要素。事實上，西方狹義的國家常指政府而言。諾錫克所要建立的國家就是前面所述及的「起碼的國家」，即無異於權力和職能有限的政府。的確，他所主張的國家絕對不是權力膨脹、干涉人民生

活頻繁的「擴張性國家」，也就是不超過保護百姓安全的「守夜人的國家」（the nightwatchman state）。

守夜人國家的職責不會超過保護人民不受暴力、詐欺、竊盜侵擾，以及貫徹契約的履行這些範圍之外。它的存在僅在保衛人民的權利而已，超出這個範圍之外，國家的任何職務都可能威脅或侵犯到人民的權利。

諾錫克這種「起碼的國家」的說法，本來是平凡無奇的，不過用之與現實存在的國家相比、相對照之下，便會顯示出它的意義深遠。現代國家的角色十分複雜，其職權也非常繁多。因此，政府分設各種部會以從事各種公務的推行。於是乎，除了國防、外交、內政、法務、經濟、財政、交通、教育之外，各國政府也設立了勞工、外貿，甚至衛生、福利、科技、運動、僑務、移民、國土開發或規劃、國土安全等部門，這些都隸屬於行政的部分。與行政相對立的司法和立法機構更擁有龐大的官署、衙門與官僚體系，造成現代國家為一部消耗資源、人力的統治機器，這是放任自由主義者最要批判反對之處。

要之，現代國家可以按其授權職務，以及訴求對象的不同，掌控以下幾種主要的職能：

- (1) 護衛國土免受他國侵犯的國防，以及維持國內治安的警察職能；
- (2) 提供交通便利的基本設施，消除天災人禍的安全措施，以及增加人民知識的圖書館、博物館等純粹公共服務的職能；
- (3) 失業與貧病救濟，提供便民與福利的的職能；
- (4) 監視人民不得犯法（例如電影、報章之檢查）；不得吸毒之消極性防範，或懲罰違法者之職能。這也包括了強迫性教育之積極性義務，俾使國民擁有基本的知識（識字、計算、作為公民的常識等）。

在上述四種國家不同職能中，只有第一種涉及到如何去保護人民權利不受他人的干涉，為放任的自由主義者所能接受的。第二種在表面上是去提供全民方便，但卻涉及到國家有限資源的統籌分配和利用，顯然影響到納稅人的利益，實有斟酌商榷的餘地。至於第三種則是把全國有工作能力的人、健康的人、有財產的人所繳納之稅款，用來濟助失業者、貧病者，造成一部分人喪失利益，另一部分人蒙受利益，這是放任的自由主義者最不願意看到的事實。至於第四種職能，則完全無視於人民的喜惡與需要，而由政府提供（如教育）或禁絕（如毒品）某些物品或服務，這是違反個人意願，也是侵犯個人權利的做

法，這是放任的自由主義者最難以接受的一點（Wolff 1991: 32-33）。

諾錫克倡說的「起碼的國家」為了實現第一種職能，可以有徵稅的權力，這是因為政府既保護人民個人的權利，個人自然有義務繳納稅款以支付這些保護所需的費用。但他接著認為「起碼的國家」卻「不可以使用鎮壓性的工具〔檢警情治單位〕，藉口人民本身的好處或利益，或者藉口禁止他們做某些〔不利或違法〕的活動，而迫使某一群人去幫助另外一群人」（Nozick 1974: ix）。也就是說，不管其所持的理由是如何的冠冕堂皇（「人飢己飢，人溺己溺」；實現「福利國」的理想），國家皆不得利用公權力脅迫一部分的國民去幫助另一部分的國民。這也就是他何以把上述國家職能的第三項與第四項視為不正當的原因。顯然國家無權要求人民做出捐獻，俾增加其本身的福利。

因此，任何強迫性的重新分配固然應予阻止，就是任何發號施令式的硬性安排（paternalism）也宜加以阻卻，蓋前者與自由移轉的公道原則相牴觸，而後者則違背了個人自主自決的精神。至此吾人可以瞭解他心目中起碼的國家之狀貌。可是諾錫克令人驚訝的結論是：國家與消滅貧窮的事務無關，人民也無權要求國家提供福利或濟助（Wolff 1991: 11）。

七、起碼的國家是令人振奮著迷的烏托邦

諾錫克在他成名著作的前言中，指出起碼的國家「既是令人振奮鼓舞（inspiring），也是正確的（right）」，為什麼起碼的國家具有這樣吸引人心、令人著迷的作用呢？

嚴格地說，諾錫克不認為起碼的國家是一個烏托邦，因為烏托邦是存在過的、現存的，以及未存在過的人類所公認最佳、最適宜的理想居住之鄉。但每個人的理想非常不相同，可滿足各種理想的烏托邦顯然是沒有實現的可能。因此，起碼的國家只是一個接近烏托邦，但又大有落實可能的人類未來群居的方式。

諾錫克認為未來起碼的國家雖限制政府的權力，不准政府採取強制的手段迫使富人割捨他們多餘的財富，但也並不鼓勵他們坐視窮人的貧困而無動於衷。他對私人的賑濟救助，不但不加阻止，反而提倡私人興辦慈善事業。放任的自由主義，甚至會倡說坐視窮人陷入絕境是一件不道德的事。不過基本上，

放任的自由主義者還是分辨道德上的不當和法律上的不該，無人在法律上應該被迫去捐款行善，原因是私產比行善更為重要、更佔優先。

道德上的對錯與法律上的是非，是否應該作這樣嚴格的分辨，這是可以商榷、斟酌的。但對放任的自由主義者而言，要藉由徵稅去重新分配所得，甚至去改善窮人的生活，在他們看來都是違法的。當然他們也知道在道德上，他們有義務撫恤濟窮，但這些善事必須是出於他們自願的，而非被迫去做救濟的事。

但是只靠人們的良心自動行善，是不是就能夠解決這個世界的貧困問題呢？起碼的國家對自動自發的慈善事業是鼓勵或是阻卻呢？有人指出當前的福利國家和高稅率的徵稅導致慈善事業的萎縮。因之，主張取消福利國措施，減少稅負，使供應慈善事業的源頭活水得以充沛湧流。就像米爾頓·福利民（Milton Friedman 1912-2006）及其妻羅絲（Rose Friedman 1910-2009）所言，在今日政府權力大為膨脹之前的19世紀，可謂為「慈善大世紀」，私人興學、興辦醫院、孤兒院、救世軍、基督青年會，捐助傳教士海外傳教等無所不至。不過與此主張剛好相反的，則是認為上述私人從事的慈善工作沒有成效，才需要政府介入救濟事業，也間接造成政府機構的擴大和職權的膨脹（Wolff 1991: 13）。

那麼解決貧困、振興公益是不是起碼的國家的當急之務呢？其實只要有自由市場的存在，那麼透過保險的手段，也足以解決或改善疾病、災禍、失業所造成的損害。不過要完全倚靠自由市場機制來防災、抗病、阻變，也不是完美的辦法。這是由於部分的人天生貧困、早有宿疾或無工作能力，私人保險公司並不願意承保這些對象的緣故。因之，起碼的國家似乎也不能不考慮到公辦保險的必要。

除了去弊之外，起碼的國家對牽涉公共利益的興利事業，也不能放手不管。如此可知，諾錫克構想中的理想國，無法只限於他所陳述的保衛人民免於外侵、竊盜、失信等基本權限之內，它只是有異於擴張性的政府，辦理一些最基本、最必要的眾人之事。這樣一來，人們便要懷疑他所構想的這個國家，有何令人振奮著迷之處。

由於諾錫克不相信世上只有一種單一、而又能滿足所有眾人之美好的生活方式和所在，所以他建議應該按每人的需要、每人的想像，建立一個充滿形形色色的眾多烏托邦之集合，好讓「維根斯坦、伊麗莎白·泰勒、羅素、梅爾頓、Yogi Berra、Allen Ginsburg、Harry Wolfson、梭羅、Casey Stengel、the

Lubavitcher Rebbe、畢加索、摩西、愛因斯坦……你和你的雙親」，也能居住的理想國（Nozick 1974: 310）。

要讓上述各種不同背景、性格、志趣、才華的人物得以共聚一地的烏托邦，需到何處去尋覓呢？這就是諾錫克所以主張起碼的國家之緣由。原來在起碼的國家裡，喜歡共產主義的人，便可以廢除私產，過著生產資料公共擁有的無產階級生活。重視利潤、善於競爭的人，便可以營造一個自由市場和創造企業的群體，俾過著資本主義式的生活。至於想要過著精神解放、道德完善、文化提昇的人士，也可以自組追求真善美的社團，放棄世俗的物資享受，專門欣賞科學、倫理、宗教、藝術之精緻，而不至於被別的理想和追求所阻撓。

很明顯地，沒有任何一個擴張性的政府能夠為這個「烏托邦的架構」提供實現的可能性。原因是個人對國家的義務負擔愈重，愈無法實現自己的偏好，也愈無法真正讓別人獲得實現其計畫的機會。因之，一個起碼的國家不排除各種生活方式落實的可能性，讓每一群體都能按照其理想去發揮。至於起碼的國家中是否有足夠的人，志同道合地成群結黨，這就非作者諾錫克所能回答。他只是表示，不管組成何種群體，不管這類群體或大或小都在法律上受到允准，亦即不受限制，不受律條束縛，而讓每個公民能夠一圓他人生的美夢（Nozick 1974: 333-334）。

八、結論與評估

英國哲學家韋廉士（Bernard Williams 1929-2003）在評論諾錫克的哲學體系時，把它比喻為多條圓柱拱列的羅馬眾神的神殿（Pantheon），而非一座高聳入雲孤零零的石塔。原因是這兩項人類早期偉大的建築物都在長期風霜中頹廢傾倒，但後者一旦墜毀則所留下來的不過是斷垣殘石，前者則至少圓柱猶存，尚可保留部分引人遐思、追憶的壯麗景觀³。

的確，諾錫克《無政府、國家與烏托邦》、《哲學的解釋》、《檢驗的人生》、《理性的本質》諸書，都以藝術之美，來探討哲學問題。特別是他的成

³ 見New York Review of Books, 18.2.1982.

名作無疑是本世紀英、美政治哲學中最精彩的作品之一，可以與羅爾士的《正義論》（1971）媲美，都被譽為放任自由主義的經典之作。難怪此書一出版，美國分析哲學派與邏輯學大師蒯因（Willard V. Quine）便讚美是一本「精彩和重要的著作，一定在理論上有很大的貢獻，在相當的時間裡，對社會之善也會產生正面的作用」。韋廉士則特別指出此書具有「原創精神、引人注目和發人深思」，此一著作不但使人們對國家的存在和功能重加評估，也會獲得意想不到的結論，而激發人們的省思⁴。

正如前面所述，諾錫克也關心社會正義的問題。不過有別於羅爾士把正義建立在自由原則與差異原則之上，諾錫克懷疑差異原則的哲學基礎。所謂的差異原則是羅爾士所主張的，他以為每個人因為資質、能力、機會有所差異，以致無法在社會上取得完全公平的待遇。在此種情形下，社會與經濟的不平等也就不可避免，不過這種不平等的存在與安排，應該注意到如何讓那些得益最少者獲得最大的好處，以及把社會的公職與地位公平開放給大眾，讓所有人都有公平的機會去獲得這些職位（Rawls 1972: 302）。

羅爾士認為在社會上佔盡便宜和優勢的人，都是社會的幸運兒，他們沒有理由再要求分食社會的大餅。他們的能力與智慧是社會公共的資源之一部分，而非任何特定人物的私有本質，因之，這些優勢人物所產生的好處應分配給社會全體。也因此，差異原則在於指出為著社會合作的需要，讓某些人士在經濟上可擁有更多的好處，造成經濟上的不平等這一事實。不過不平等雖可存在，但不平等造成的社會利益應歸所有社會成員來共享，才能體現社會的公平。

對於羅爾士這種論證，諾錫克不表贊同。首先他認為此舉勢必把人類自動自發的行動與自由選擇的自主性人格抹煞。原因是視人的好壞運氣得自於外面的因素（優越的家世、血源、良好的社會關係等），使人既不能自主又減低他言行的責任（Nozick 1974: 214）。其次，要求社會優勢者有義務濟助貧困者，無異是劫富濟貧，要求富者、優勢者犧牲其福利去援助別人，這有違人們身分個別不同的原則。

正由於羅爾士的正義論，比較上照顧了社會上的貧病與弱勢者；反之，諾錫克堅決反對「劫富濟貧」，堅決反對福利國政策，所以後者的理論被看做是替資本主義大亨撐腰的學說，而對窮苦大眾是一種雪上加霜無情冷酷的主張。

⁴ B. Williams, "Book Review" in: *London Times Literary Supplement*, 17.1.1975.

這麼一說，是不是令人誤會諾錫克完全反對社會平等呢？換言之，他主張的授權（或領銜）的公平觀是反對平頭主義（egalitarianism）的。不過在他所期待的起碼的國家中，社會的平等如果能夠出現，他也不會反對。他所反對的只是藉什麼「社會計畫」，硬是要把社會成員削砍成平頭的平等主義，而不讓個性有所發揮。

諾錫克的學說顯然深受洛克的影響，不過前者不採用古典自由派理論中的社會契約說。取代眾人把立法、行政、司法權力交給國家以換取本身安全的保障，諾錫克改以自由放任的古典經濟學說之「看不見的手」（an invisible hand）底機制，來達到建立國家、維持社會秩序的地步。也就是說處在自然狀態中的個人逐漸形成保護性的團體，這些團體隨著時間的過去和經驗的累積，在看不見的手底指引之下吸收了眾人凝聚的道德心態，逐漸建立起一個最低限度的政府，最終就轉化成一個起碼的國家。

正如柯亨所言，諾錫克不以為追求與實現正義，需要擴大國家的職權。剛好相反，為了真正得以保護個人的自由，就應該禁絕國家成為擴張性的政權。國家權勢如大增就會像史賓塞（Herbert Spencer 1820-1903）所擔心的奴隸制（slavery）之再現，也會踏上了海耶克所言的「奴役之途」（road to serfdom）。這都是諾錫克所戒慎恐懼的。

由於諾錫克對私產的堅決擁護，以及對資本主義體制不加約束、不加限制的言論，變成了1970年代末「新右派」（New Right），或1980年代初英美新保守主義的代言人，為此他遭到來自左翼的攻擊。不過在《檢驗的人生》一書中他似乎已修正早期的觀點，自稱不再隸屬於放任自由主義的陣營。但綜觀他的學說仍脫不掉放任自由主義的色彩。至少他的理論為放任的資本主義找到最好的解釋，雖然不一定為關心人類命運者所接受。



諾錫克（Robert Nozick,
1938-2002）

表6-1

諾錫克政治哲學與政治社會學大要	
議題	內容摘要
無政府與自然狀態	在國家形成之前的無政府自然狀態中，不論是無國家組織的人人相爭野蠻社會（霍布士）、無章法的不方便群居生活（洛克），還是未受文明污染的素樸共同體（盧梭），都是人類文明的前階段。一旦國家與法政制度建立之後，自然狀態便告消失。諾錫克深受洛克學說的影響，他認為國家應該是為了群居生活的方便，由人群間自願締結的契約所組織而成。諾氏認為，所有人都擁有一些權利，這些權利是在不妨礙他人權利之前提下，不容干涉的。因此國家雖為了群居生活之方便而被建立，但卻應該為體現個人自由與個人權利之不可剝奪、貫徹個人間自願締結的契約而存在，這是諾氏所建構「起碼的國家」之始。
個人的天賦權利	洛克認為在自然狀態的自然法律規範下，個人之生命、健康、自由與私有財產都是他人不可剝奪的天賦權利。諾錫克從這樣的想法，提出「自我擁有的論題」。他認為，個人打從出生就擁有隸屬於自我的生命權利，這是自我所「佔有」的獨特天賦，與他人所佔有的天賦不同，這樣「身分分離」的狀況，使得他人無權要求去犧牲、奉獻這些自我佔有的獨特生命權利，除非經由本人同意，否則絕無干涉之可能。這種個人佔有形式的自由，將每一個個體視為由層層「權利保護圈」所組成的自然實存體。
最起碼的國家—財產分配的公道論	放任自由主義與經典自由主義最不相同之處在於，前者除了贊同個人自由與天賦權利之外，要求限制政府的職權與角色，但主張政府應當重視私人財產的保護。因此針對財產權的部分，諾錫克提出三項公道的論題： 其一，獲取原則，如何取得物的過程； 其二，轉移原則，物所有權轉移的過程是否符合正義； 其三，改正原則，不公平的擁有是否後來經過正當的補救。

(續)

表6-1 (續)

諾錫克政治哲學與政治社會學大要

議題	內容摘要
國家的角色與職權	<p>諾氏的國家觀，是上述「起碼的國家」，即只扮演「守夜者」角色的國家，是個權力與職能相當有限的政府。相較於現代國家來說，諾氏反對大有為，科層機制複雜的龐大行政、司法、立法統治機器，而是主張，某些職能應當轉交由民間負責，如此成效更佳。「起碼的國家」掌控以下職能：</p> <p>其一，國際間國防與外交，以及國內治安維護的任務。</p> <p>其二，提供交通便利、災害防治、提倡文教等純粹公共服務任務。</p> <p>對於現代國家已經掌握的「社會福利」與「犯罪的消極防範」、「積極的義務性教育」等工作，諾氏加以反對。他認為國家不應該「強迫一群公民去協助另一群公民」與「應用鎮壓性工具」去達成公共目標。但徵稅卻是他所同意的，原因在於如此才有足夠的資源去達成以上第一與第二項任務。簡單來說，國家只能站在「保護人民權利」的基礎上，少部分延伸去「鼓勵」人民為社會福利貢獻。</p>
烏托邦	<p>「起碼的國家」是個接近的烏托邦，是個有落實可能的人類未來群居方式。雖然國家提倡私人興辦的慈善事業，但在法律上則是嚴格劃分與道德的區分，法律不應當強制性的移動社會資源去幫助貧困者，原因是私人財產優先於道德行善的目標。那麼私人究竟應該如何來承擔救助社會貧困的責任呢？諾氏認為可以經由「私人保險市場」的運作，去解救種種社會的苦難。但國家也似乎應當負起「公共保險」的責任，只是於輔助地位而已。諾氏的烏托邦吸引人之處在於，他建議應該依照每個人的「想像與需求，建立一個充滿形形色色眾多烏托邦集合」的未來，在「起碼國家」的基礎上，資本主義者、共產主義者可以共存，個人得以實踐自己的理想，而不為他者的理想所阻撓，每個人都可以一圓他的人生美夢。</p>

(續)

■ 表6-1 (續)

諾錫克政治哲學與政治社會學大要

議題	內容摘要
評估	諾錫克的政治社會學說，其重要之處在於，讓人們反思現代國家的實存狀態，激發新理念的出現。對他來說，他反對強制性的公共角色救助，但對於社會公平的出現則樂觀其成。雖然繼承洛克的學說，但卻主張將政府職能降到最低，而改以市場機制「看不見的手」來建立國家、維持社會秩序，民間團體與民間承擔任務經驗的積累，最終可以取代現代國家所執行的多數任務。對於資源，一向只有「個體資源的集合」，而沒有真正「群體公共性的」資源，因此法律對資本主義上個體資源的運用自由應當給予保護，不能加以限制與干預。這使得他成為英美「新右派、新保守主義」的代言人。

資料來源：作者根據諾錫克的著作簡化後設計。



放任自由主義者諾錫克Robert Nozick. (Princeton University Library 1938-2002)

第七章

杜赫尼論集體社會行動

第七章 杜赫尼論集體社會行動

- 一、前言
- 二、杜赫尼的生平與著作
- 三、杜赫尼社會研究的目標與學說大要
- 四、結論與評估



一、前言

在當前活躍的思想家和社會學理論家當中，堪稱譽滿全球，而受到美國學界特別推崇，同時又兼具歐美教學與研究經驗的學人，真是屈指可數。比較為人所知的要數德國法蘭克福學派第二代傑出代表的哈伯瑪斯，連台灣和中國大陸、香港的思想界對他的盛名和學說也都耳熟能詳。但另一位歐陸的哲人杜赫尼（Alain Touraine）的聲名，則在東亞比較陌生，儘管他在歐陸與南北美聲譽卓著，備受讚賞，被喻為當代西方社會學新學派的開山祖師。

本章之撰述在把杜赫尼學說的精華，簡單地介紹給台、港、澳、星、中國等地華文世界的讀者理解。

我們將杜赫尼與哈伯瑪斯相提並論是有其原因的，儘管後者在英語世界似乎比前者更為著名。那就是這兩位年齡相近的歐洲哲人都企圖對當代西方資本主義社會作出廣泛的分析。此外，他們所採用的方法可以通稱是「批判性」（critical），而且兩人也應用了經典與現代（例如帕森思、米德〔George Herbert Mead 1863-1931〕、舒茲與梅爾頓〔Robert K. Merton 1910-2003〕）的社會學理論，去幫助他們對現代社會的解析。在某種程度上，杜赫尼比哈伯瑪斯還有更大的雄心。其原因是哈氏致力發展出一套理論，冀望其終究能夠成為一項完整的研究計畫。反之，杜赫尼卻演繹一種研究的方法，來解釋他所提出的理論，並把它應用到他所選定的題目——社會運動——分析之上（Scott 30-31）。

杜赫尼的法文著作在1980年代逐漸有系統地被譯成英文，而引起英美社會學界的矚目。他的學說勢必對當代社會學的樣貌與發展產生重大的衝擊。特別是在西方思想界捲起「後現代」（post-modernity）熱潮的今天，任何的新詮釋都離不開杜氏的觀點，由此可知他的學說在當代思潮中佔有關鍵性的地位。

二、杜赫尼的生平與著作

杜赫尼的全名為Alain Louis Jules François Touraine，父名Albert Touraine，

母名為Odette Cleret。他已婚，育有子女各一。1925年8月3日出生於法國Calvados省的Hermanville-sur-Mer，一個歷代懸壺濟世的醫生家裡。他曾在巴黎念中學（*Lycee Louis-le-Grand*），然後進入法國最著名的大學——巴黎高等師院——就讀。在通過該校的教師資格考試（*agrégation*）之後，杜赫尼原本可以進入學院擔任教職。但自主個性特別強的他，不理會父母的勸告，居然在成年之前，獨自前往法國北方小鎮的煤炭礦坑進行開礦的苦勞操作。這大概是要嚐試一下勞工艱險的生活滋味。這一體力勞動的經驗促使他其後選擇了社會作為終身研究的對象，也就與社會學結下了不解之緣。

1950年杜氏進入法國國家科學研究中心，接受社會學家符利曼（Georges Friedmann 1902-1977）的教導，並利用學習的餘暇，到巴黎雷諾汽車廠實習，而於1955年將其學習心得的報告整理出版（*L'Evolution du travail ouvrier aux usines Renault*）。

1952年杜赫尼赴美深造，在結構功能主義大師帕森思與工業社會學拓路者兼經驗方法論者拉查斯費爾德（Paul Lazarsfeld 1901-1976）的指導下，吸收美國主流派社會學理論與方法學。他曾一度執教於加拿大蒙特利爾大學。1960年起，則在法國社會科學高等學府（*Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales*）擔任教職，並兼任該校社會運動研究中心主任。

1965年他的著作《行動的社會學》（*Sociologie de l'action*）出版，係針對帕森思的社會體系之理論加以批評。1966年至1969年間杜氏轉為巴黎—南特大學的教授，創立並主編《勞動社會學》（*Sociologie du travail*），後被選為世界性社會學組織——國際社會學會——副會長。

據其學生傅萊貝（J. W. Freiberg）的憶述，杜赫尼在1969年執教於洛杉磯加州大學分校一學期。之前曾在智利的聖地牙哥大學也講學了半年。杜氏教學認真，對學生的啟發良多。他對學生的批評也能夠坦然接受，適時修正其觀點。至於杜氏何以在1969年分別執教於南、北美洲呢？顯然是受到1968年巴黎五月風暴——學潮——衝擊的結果。他自認為介入學潮極深，卻眼見五月風暴驟起驟落。令他無比感慨的是看見學生的狂激行動（activism）；也看到號稱左派之法國共產黨的袖手旁觀，不肯助學生一臂之力；更看出戴高樂派鎮壓學潮的反動面目。在這一狂飆的日子裡，他被學生視為保守，被同事視為偏激，幾乎像豬八戒照鏡子一般，兩面不是人。為此他暫時離開令人心碎的家鄉巴黎，遠走聖地牙哥與洛杉磯，過著一年自我流放（a self-imposed exile）的海外漂泊，為的是重新檢討這一連串的事件對他以及其同代人的意義（Touraine

1977: xi)。

1969年他出版了《後工業社會》(*Société post-industrielle*)，其觀點大異於寫作同一書名的美國社會學家貝爾(Daniel Bell 1919-2011)的看法。雖然兩人同樣強調第二次世界大戰之後，西方社會生產與再生產的社會過程有了重大的改變，包括科技的應用、公共論域的擴展、大眾教育、大眾消費現象的出現，但兩人仍有不同的理論取向。貝爾認為後工業社會將走上意識形態的終結之途，辯論的方式將取代辯證的方式指引吾人去改善人群的物質生活，杜赫尼則強調在後工業社會中新的社會階級衝突、新的意識形態仍將層出不窮，吾人只有更細膩地運用辯證法才能理解這些新情勢下突現的因素。

《後工業社會》一書的英譯本在1971年出版，副標題已加上《明日的社會歷史：程式化社會的階級、衝突和文化》。1974年杜赫尼撰寫一篇〈迎向行動的社會學〉，發表於紀登士(Anthony Giddens)主編的《實證主義和社會學》一書中。1981年討論社會運動的專書《聲音和眼睛：社會運動的分析》出版。在此書中作者強調社會既非一個有機體，也非一座機器。社會的形成是爭取權力、勢力、權威的行動者之社會關係不斷改變交織的結果。杜赫尼指出了分析社會行動、特別是社會運動的工具，俾社會得以再生和維持不墜，也得以轉變。他這裡所指的研析工具乃是「社會學干涉」的方式；他曾經應用此一方式去研究學潮、反核試運動以及分析法國民族至上運動等等。

1983年以杜赫尼為首的兩個研究團隊，分別把研究法國的反核運動，以及波蘭的團結工會運動之結果公諸於世。此兩本書分別為《反核抗議：法國反對核能運動》，以及《團結工會——波蘭1980-1981年社會運動之分析》。

1984年杜氏利用他提出的「社會學干涉」的研究方法前往巴黎、洛林、里昂等工廠地區進行實際調查，並與兩名助理(Michel Wieviorka and François Dubet)合撰《工人運動》一書，分析工會組織、階級意識和新工人階級。

1987年杜赫尼出版《行動者之回歸——後工業社會的社會理論》。1989年於《第十一條提綱》雜誌上發表〈社會學仍舊在研究社會嗎？〉一文。1989至90年杜氏成為歐洲研究院(Academia Europea)防阻科技危險學院的成員，並自1980年後擔任社會學干涉研究中心主任迄今。杜氏近作則為法文《現代性之批判》(*Critique de la modernité*)。也於2006年出版法文本《女性的世界》，對女性主義和社會運動作出評析。由上所述，足見杜氏文思之充沛和著作之豐富，這點與哈伯瑪斯是不相上下，無分軒輊的。

三、杜赫尼社會研究的目標與學說大要

杜赫尼的研究目的可以分成三部分：（1）建構一套有異於結構功能主義的社會行動理論，該項理論的方法學基礎並非個人主義（methodological individualism），而毋寧為集體的社會行動；（2）描述和勾畫現代社會——特別是所謂的後工業社會——的特徵；（3）指認和辨識社會轉型、社會變遷的行動者（agents）。這三項研究的目標無異於把古典馬克思主義的精神與旨趣——不只認識社會實在，還要改變社會實在——搞活起來。杜氏有異於馬克思的作法為不再訴諸烏托邦的幻想，也不依賴形式的歷史主義，或依賴最終必然出現的決定論、宿命論，來剖析當代社會，和辨認社會自我更新與解放的力量（Scott 1991: 31）。

為達成上述目的，杜赫尼的學說集中在發展（1）一套社會行動的理論；（2）一套社會運動的理論；（3）從工業社會轉變為後工業社會（所謂「被程式化的社會」〔programmed society按計畫而實行的社會〕）的歷史理論，以及後工業社會的社會學理論；（4）一套所謂「社會學干涉」（sociological intervention）的研究方法與「現代性」（modernity）的探討。

（一）社會行動的理論

有異於把社會看成是典章制度組合的結構，而強調社會乃為生成變動的過程，是社會行動理論者的一般主張，其主旨在視社會係由行動者（actors）所組合的人類組織。在這種以行動者對抗結構的想法當中，杜赫尼建構了他社會理論的基礎。在他看來，社會不能再被僵硬地理解為一個充滿生機盎然、類似人體器官的有機體，也不能視為各種功能相互調配合力運作的整體。同樣地，吾人不能再認為社會本質上只是想要一再重現再生，延長其生命的組織。原因是這樣看待社會，是無法解釋社會何以會變遷，也無法對在變遷中的社會裡居於主導角色的社會行動和社會運動有所定位。

杜氏雖然強調社會是由居於該社會之中的眾多成員之行動交織而成，但並沒有忽視社會原來的樣貌、傳統、特性——一言以蔽之，也就是社會的原來結構——對行動者之行為的影響作用。顯然，社會並非只是不相干的、散漫的社

會行動與事件積聚而成。為了使社會能夠再生，社會行動對既存的社會結構會產生新的作用、新的衝擊，這就表示社會行動隨時都在挑戰原有的建制（既有的典章制度），隨時都在對應既存的文化形態。在這種意義下，社會行動可以視為社會最主要的形塑和建構的力量。

對杜赫尼而言，社會無非是社會行動，他說：「社會秩序不須超越社會的保證（metasocial warrant）來維持其存在」（Touraine 1973; 1977: 2），所謂「超越社會的」或譯為「後設社會的」，就是強調社會之外的神意、人性需要、自然法則等等因素，作為說明社會和社會秩序存在的支撐力量或緣由。就像涂爾幹強調社會學是對社會的研究一般，杜赫尼也不放棄使用「社會」這一概念。唯一不同之處是涂氏視社會為一個有機體，是一個力求平衡（equilibrium）的發展物；反之，杜氏認為社會是一個會自我轉變的體系。在1980年代初，杜氏質問所有社會學理論工作者，在堅持對社會進行研究時是否對社會行動與社會的概念有清楚的掌握。答案可能是否定的，原因是必須把社會理解為變動不居、隨時轉型的行動體系來看待。換言之，應該學習自然科學對開放的體系之研究態度，以發展的眼光來看待處於變遷中的社會（Touraine 1989: 5-34）。

為了解釋他對社會行動與社會運動（多數人有目標的社會行動之匯合與組織化、實踐化的群體行動）的看法，杜赫尼甚至把構成社會不可或缺的基本概念之階級，加以解組與重建。在他心目中，無所謂的自在階級（class-in-itself）與自為階級（class-for-itself）之分，只有階級意識底存在而已（Touraine 1981: 68）。他幾乎把階級等同於社會運動（Touraine 1989: 19）。

杜赫尼這種的理論觀點粗看起來有點近似象徵互動論（symbolic interactionism）之主張，而大異於受到馬克思主義影響的歐陸傳統性社會理論。但不同於象徵互動論者，則為杜氏認為構成社會的行動者並非個人，而為集體（collectivities），也就是社會運動者。用他的話說：「在具體的說法裡，在功能分析中居於主要角色的社會體系概念，已在行動分析中由社會運動這個概念所取代」（Touraine 1974: 82）。

在韋伯或挪威理論家艾爾斯特（Jon Elster 1940-）等採用方法學上的個人主義，來解釋社會上個人如何依靠理性進行選擇時，杜赫尼的集體行動者模型，卻強調社會行動是受到既存規範與以往傳統的指引。他說：

行動乃是指行動者的行為而言。這一行為受著文化導向（cultural

orientations) 的指引，這一行為也是處在社會關係的脈絡裡。至於社會關係是受到文化導向的社會控制不均等之關連所界定的。
(Touraine 1981:61)

上面這一段引語最主要的字眼是「社會控制」和「文化導向」兩詞。因之，杜氏所謂的社會不過是社會的場域 (social field)，提供給集體的行動者角力與較量的所在，這些以集體的形式結合的行動者，在認識到共同的利益和共同的文化導向之下，各顯神通，以各人不同的能力、不平等的地位進行競爭，目的在取得社會規範的控制權，蓋社會規範可能主控，也可能影響到這些競爭的遊戲規則之故。

這裡杜氏顯然認為：造成社會紛擾爭奪的龐雜群體所以會你爭我奪、奔競鬥狠，是離不開一個共同的取向。提出文化導向的概念，主要在駁斥馬克思把社會當成兩個主要階級之間的零和對決，也在批評霍布士對社會秩序解決的方法——締結契約來結束社會紛爭。

換言之，杜氏以為社會鬥爭產生於社會與文化場域裡，在該場域中發生競爭或衝突的社群，不但有共同的社會場所，也有共同的規範與價值。這些共同的文化導向因素 (規範、價值)，造成該社會在歷史變遷上所具有的特質，不但有異於其他社會，也有異於同一社會發展中不同階段的性質與樣貌。這個發生在時空脈絡上的人群之爭議和衝突便是杜氏所使用的「歷史性」 (historicity)。

歷史性是指社會作為知識的發明者、作為文化投資者、作為秩序維護者、作為新變遷的情勢之適應者，那種適應的能力。換言之，社會有能力再生社會，延長社會的生命，能夠為它本身的存活賦予意義，能夠為本身產生社會的與文化的場域，能夠為本身提供歷史的環境，這就是社會的歷史性 (Touraine 1977: 15-60)。

此外，歷史性也可看成一個社會一般的文化形式和社會生活的結構，是某一特定歷史觀點、社會知識與技術的水平、生活的模式和階級的關係之總和。

杜氏這個行動理論，使他與結構主義者徹底分家，蓋後者主張行動者不過是社會關係的「擔負者」、「承載者」 (bearers, Träger) 而已。前者則視行動者不但是社會關係的產生者，也會再度去產生新的社會關係。由於社會行動的創造性，社會才會生生不息，不斷綿延。對於歷史過程的潛在控制之可能性也才會存在於社會裡。

(二) 社會運動的理論

前面我們提及杜赫尼認為應把階級的分析，改為社會行動、乃至社會運動的分析，其理由是階級只觸及一些既存的條件，但既存的條件無以說明社會何以有幸制、統治的一方，又有屈從、降服的另一方，因此只有用社會運動才能當成社會學的解釋範疇來說明這種統屬與主從的關係。

為了解釋何為社會運動，杜氏先分析社會衝突的三種方式：（1）保護性的集體行動，只要求改善不合理的情況；（2）為了改正決策的不當，而採取的社會鬥爭；（3）改變社會大環境的社會運動。為了說明這三種社會衝突的不同，杜赫尼便以工廠中工人的行動來加以闡釋：（1）工人要求同工同酬。在同一工作場所裡，同樣資格者獲得不同的待遇，是工人無法忍受的，於是他們採取保護性的措施要求工廠廢除歧視與不平。（2）假使工人進一步要求參與廠方的決策，便是一種社會鬥爭。（3）如果為了更改廠裡權力結構，甚至要求整個社會改變社會秩序，則可以說是工人進行了社會運動（Touraine 1984: 5-15）。

一般而言，一個社會運動是主動的，而非反應的力量，這點有異於集體行為，蓋後者是一種保護性、反應性的動作。社會運動是為了控制「歷史性」而進行的鬥爭。如果說「社會」一詞表示社會的統合、凝聚的話，那麼社會運動剛好相反，意涵反對社會統合、亦即挑戰目前既存社會秩序的反對行動。這個對現存社會統合的挑戰並不等於使社會陷入危機，或社會組織面臨崩潰，而只是社會的一種變遷。由於社會運動所造成的社會變遷並非「病態的」（pathological）或是「負功能的」（dysfunctional）。因之，社會運動的社會學是大大有異於經典社會學的變遷說。後者把社會視為一個有機體，從一個狀態演變為另一種狀態，例如視西方社會是從傳統邁向現代這種緩慢而又逐漸的演進過程。

杜赫尼不但反對馬克思的階級說，還說「社會階級不過是社會運動進行時的稱呼而已」（*ibid.*, 9）。彼此競爭和衝突的集體行動所追求的目標就是如何來控制住「歷史性」。社會運動就是這種鬥爭的表現。杜氏視1968年5月風暴的學潮為一個真實的社會運動，是社會的特殊群體（學生）的行動，也是為了控制社會的改變而發動的。他進一步說明：「社會運動是階級行動者有組織的集體行為，藉著對抗階級敵人，俾在具體的社群中贏得對歷史性的社會控制」（Touraine 1981: 77）。

在兩個社群的對抗中，一方（保守勢力）企圖凍結歷史性，把它物化為社會組織；另一方（進步勢力）則企圖把社會組織轉變成歷史性。這種社群的對抗既不牽涉社會的結構，也不牽涉社會的變遷過程，而是穩定和改變的兩股勢力之間的爭衡。

另外，他還以婦女解放運動來解說社會運動，原因是女性運動旨在改變人們對婦女的性別歧視與差別待遇，是一種文化生活和社會生活的規範與價值之改變運動。如果婦女解放運動成功，那麼男人必然會處理家務，女人也會走出廚房，進入社會。婦女解放運動不牽涉任何政黨的政綱，而是跨越黨派、不受政治主導或牽涉的社會行動，這就是說政治歸政治、社會歸社會，是一個典型的社會運動（Touraine 2006）。

社會運動的出現剛好同階層化以及上下主從關係的消失同時發生。這並不是說社會已進入完全平等的時機，而是說西方的工業社會已出現大量的中產階級，它有意介入公共事務，而降低那些阻止社會昇遷的柵欄。一旦階層化和以階級為基礎的社會逐漸消失之後，那麼妨礙人類行動的外在條件，像馬克思所言的下層建築對上層建築的制約，也會跟著消失。

（三）後工業社會的理論

自從1969年杜氏出版了他的《後工業社會》一書以來，他對後工業社會的理論雖然屢加修改、增補，而使其更為精緻，但基本上的分析仍屬一貫。他自稱對後工業社會的特徵已有描繪勾勒，那是指過去以製造業為生產基礎的工業社會，轉變為今日以資訊為生產基礎的後工業社會。過去的生產方式可說是以勞動生產力為主，今日則以知識為基礎。對知識和資訊的壟斷（而非像過去對生產資料的壟斷）成為社會不平等的源泉。民間社會逐漸屈服於「技術官僚的國家」（technocratic state）之下，個人不再以階級成員感受社會的壓迫，而是以公民（公眾一分子）的身分受到官僚的統治。社會運動的重心轉向民間社會，人民不再向國家爭回權利，而是致力於保護社會不致屈服於官僚統治之下，甚至冀望能夠發展出另外一種的生活形態（life-style）。社會的衝突比較不集中在生產部門或國家的部門，反而出現在文化的層次之上（Scott 1991:36）。這些改變所造成的影響既深且廣，特別是影響到社會場域中社會關係的實質。在諸多影響中，莫過於對階級的衝擊，特別是對階級權力來源與涵義的作用，大得令人無法忽視。他說：

兩大階級或兩大社群主要對立的原因，並非一方擁有財富或私產，他方未曾擁有。對立係起因於優勢〔統治〕階級擁有知識和控制訊息。

（Touraine 1971: 61）

這是對馬克思主義重大的修正。換言之，杜氏放棄了勞動價值論，不再認為創造價值的是勞動力（勞心與勞力）。意涵重大的社會衝突並不發生在生產者與所有者之間，而是發生在擁有情報的技術官僚和經理人才，同不知情報與資訊為何物的一般大眾之間。於是作為後工業被程式化的社會裡，那些過去發生在商工社會裡頭的衝突都逐漸制度化與形式化了（Touraine 1981: 11）。

在此情形下，過去的工人運動勢必轉變為新社會運動才能在後工業社會中發生改變實狀的更生力量。原來西方的工人運動一向寄生於工會、社會民主政黨和壓力團體裡，如今就要仰賴一批覺醒的社會工作者（社會學者？）來對抗統治與壓迫。因之，社會衝突的來源有異，衝突的焦點也由生產部門和政治移向民間社會與文化。

新社會運動在反抗現代生產技術所造成的心理兼文化的汙染，也是在反映現代技術生產造成的心理上、社會上、生態上的種種需求。要之，後工業社會的新社會運動在於排拒工業主義的價值觀，這種價值觀是資本主義和工人運動的基礎。換言之，必須排斥經濟成長的觀念與措施。以法國反核分子與法共成員的聚會為例，杜赫尼指出：

這兩個群體〔反核分子與法共成員〕的行動顯示反核運動遠落在工人階級運動的意識形態之範疇的後頭。它表示了以共產黨為代表的對政治模式之拒絕，它卻也透露一個行動者〔法共〕企圖成為一個社會運動，有意對社會進行激烈的批判，可是這種努力卻暴露法共的無能與無奈。（Touraine *et. al.* 1983a: 37）

要之，在後工業社會裡，社會鬥爭的轉變之特徵，為比較不在意權力的取得，而更關心怎樣在統治的優勢的社會中創造一個嶄新的生活形態，以及怎樣保衛民間社會不致屈服於國家，也不致屈服於技術官僚的控制之下。因之，杜赫尼可謂為新社會運動的旗手，以文化批判來喚醒人群免於遭受後工業社會情報資訊主控者的荼毒。詳言之，他要求反抗者不再只關注經濟大餅如何擴大與分食，不再僅措意於分配的公正與否，而要考慮如何提出另一種生活形態和

改善生活素質。在這裡他強調新社會運動應與國家保持距離，也要同舊社會運動有所分別，不要老是在經濟的領域或政治的領域浪費鬥爭的資源與精力。要之，杜赫尼擔心「現代性」（modernity）對民間社會自主精神的威脅，這就是何以很多談「後現代」（post-modernity）的人，要參考他的學說的原因¹。

（四）社會學干涉的研究法與「現代性」的探討

前面我們已提及：杜赫尼認為後工業社會特徵之一為行動決定條件，亦即人們不再被動地受到社會結構的制約，而是主動地去改變現狀。在這種行動、或社會運動掛帥，而又能改變社會實相的今天，研究行動與運動是社會學者當務之急。但社會學家必須認識清楚，要掌握當代社會運動的真義，非涉身運動本身是難以奏效。更何況杜氏曾經說過：冷靜的客觀性無法接觸到社會運動的熾熱面。社會行動必須由行動的內部鑽出來，探索行動的內蘊，才有可能全面理解其意義。

在《聲音和眼睛：社會運動的分析》（法文1978，英文1981）一書中，杜氏指出：

社會學的主要問題便是把那些〔社會〕關係帶到外表能見之處，而非把社會實踐的範疇再度虛晃一招如法炮製。這就為社會學家的積極介入或干涉提供前提。他的任務在把隱藏在認可的和組織好的實踐網路之後的社會關係掀開出來……假使人們同意社會關係飽受秩序和統治的包圍覆蓋，那麼研究者便要設身處地去體會行動的秩序，何種的統治是籠罩著這些社會關係……研究者不再強調這些行動形式的重點或其背後支撐的意識形態，而在發掘埋在其〔形式與意識形態〕下面的社會關係，俾能完整地把它呈現出來。（Touraine 1981: 139-140）

要發現社會關係的真相，要了解其行動者，就必然會發現其背後的秩序，其技術面的、行政面的、道德面的範疇，其利益之處，和其文化導向的所在。在此情形之下，所謂的「社會學干涉」的定義是「社會學家的行動，其目的

¹ John Lechte卻把杜赫尼的理論歸類為「後馬克思主義」（post-Marxism），參考Lechte 1994: 195-200.

在揭開社會關係的面紗，把社會關係化作社會學家分析的主要對象」（*ibid.*, 140）。他又說：「我們不能滿足於單單研究行動和思想而已；我們必須面對社會運動本身才行」（*ibid.*, 142）。研究者不能只以觀察員或參與觀察員的身分面對他所研究的對象，而是以一位質詢者、交談者（interlocutor）和積極分子（activist）的身分出現。

社會學家在進行參與性的觀察與研究介入時，切忌把行動者的意識形態全盤接受；剛好相反，杜赫尼希望把這研究的目的倒轉過來，要社會學家對行動者「改信」（conversion）。那就是說社會學家首先要去除意識形態的想法，然後嘗試去改變行動者的信仰、堅持。這就是要把研究者與行動者糾合在一起，而設法尋找在一個社會運動中行動者（例如雇主與員工）的衝突的最大意義所在。

研究者在社會運動中身兼積極分子與分析者雙重身分，有時難免陷入角色混淆的困境裡，如何在兩者之間取得一個平衡，也是杜氏所關心的。因為研究者如介入太深變成偏激者，則無疑貶身為某一群體的應聲蟲。所以研究者隨時要有戒心，他對社會運動有所虧欠，他對學術理論也有所虧欠。「社群分析的範疇與行動者有牽連，但社會學家卻是把他的觀察轉化為社會行動理論的範疇」（*ibid.*, 143-144）。這兩者的分辨不可不知。

比起米爾士（C. Wright Mills 1916-1962）「抽象的經驗主義」來，杜赫尼這個參與研究法，較為吸引人，它至少承認社會科學的知識有異於自然科學的知識。舉個例子來說明，存在於社會科學的訊息數據與社會行動之間的反饋（feedback），被杜氏當作一種嚴格意義下實證主義的「問題」來看待，可以視為社會學研究正面的作用。同樣地，行動者的知識不是解釋的素材，而是社會學解釋所產生的知識之一部分（洪鎌德1998c：71-72）。

杜赫尼近年間又重新思考「現代性」這個主題，並於1992年出版《現代性的批判》一書。關於現代性的定義，自從啟蒙運動以來談的人很多，其中笛卡兒的觀點向來便受重視。杜氏也理解現代性主要的取向便是世俗化，並排除各種討論彼岸的、天堂的、終極的事物（finality）。

當然談到現代性，必然涉及進步的問題，那麼進步是否無止境，進步會不會導致歷史的終結，都是思想家認真思考的問題，由於工具理性（*Zweckrationalität* 目的合理性）為韋伯所提出，也是現代性的一個特徵，這個工具理性在現代社會居於主流的地位，遂使很多人懷疑現代社會涉及歷史的終結之研討。換言之，工具理性也可以視為手段目標的理性，已有逐漸把工具

價值化（valorization）的趨勢，亦即把科技、科學、邏輯這些知識手段轉化為人類追求的目的。

值得注意的是儘管現代工具理性居於主導地位，但啟蒙運動以來的另外一些價值，像合理（reason）、自由、方法、普世原則（universalism）、進步的觀念仍舊根深柢固存在於現代人的心靈之中。此外，個人、個體，也具體化為公民，變做現代政治生活和社會行動的主體，而加給現代一個醒目的歷史烙印。

法蘭克福學派和福科早期作品的出現，乃至「後現代」思潮的降臨，造成工具理性與普世理性感受壓力，也使主體、意識形態和終極價值面臨挑戰。於是現代性便產生一些它亟欲排除的壓力。與現代性牽連的工具理性被看做在把生活庸俗化（banalization）；主體也被視為是意識形態的產品，或是某些特定見解的產品，這些意識形態、或見解卻是逐漸被淘汰，或在消失當中。

對於這些批評，杜赫尼認為並不正確。原因是批評者不曾理解現代性本身有所分裂：現代性是「自我批判的」，也是「自我毀滅的」。尼采和佛洛伊德的作品就是這種自我批判與自我毀滅的明證。他們兩人的著作被引用為對現代性的批評，就是後現代的作品也可以視為對現代性的批評。

法蘭克福學派的主張也被杜赫尼視為對現代性的批判，儘管對他而言，這個學派未免太貴族化、太精英化。法蘭克福學派以普世的理性來抨擊當代的科技理性。不過這種抨擊常常會造成「以全蓋偏」的毛病，亦即以總體的名義削減部分的特性。他說：

我們〔西方〕社會的缺失，不是因為目標的消失（這些目標是遭受技術手段的內在邏輯所摧毀）；剛好相反，而是由於理性模型的解體，亦即被現代性本身所支解，也是被行動邏輯的分開發展所支解。蓋這些行動邏輯不再牽連到理性，而改為對享樂、社會地位、利潤或權力的追求。（Touraine 1992: 125-126）

在對佛洛伊德、尼采和福科等人的學說重加闡釋之後，杜氏發現了世界重新回歸魔咒（re-enchantment）的可能步驟，原因是上述三名哲人所提出對現代性的批判是無從答覆的，因為他們所批判的不再是主體，而是「自我」——受社會所神化的主體。這個主體並非以集體多數的面目出現，而是以一個單一的、純粹的自我出現。這個自我的行動者無法化約為一連串行為、或象徵符號

的持有者。為了使活動的主體能夠再度重生，杜赫尼反對把社會學當成一門化約的科學。社會學者應透過社會學發掘主體，使主體有改變現狀以及改變本身的能力。蓋主體應該是在意識中能夠統一各種慾望和需求，而非化約為社會總體中之各種面向、各種片段。

要之，杜氏希望重新把主體引進社會行動與社會運動中，好讓主體成為行動的決定者，以取代馬克思心目中的無產階級。另外在政治上藉著對信仰的動員，以及道德問題與個人問題的聯繫，增強主體對事物的決斷能力，而避免勞動場所或政黨領導升高爭執的場域。一切更新的努力在提高人類的希望，俾產生新的社會形態和造成人群的和樂融合。

四、結論與評估

從上面的析述不難理解，杜赫尼社會思想的深刻、理論的精闢、規模的壯大、剖析的犀利。更重要的是他與哈伯瑪斯相同，表面上以研究現代社會為主旨，但事實上卻涉及哲學的思維、文化人類學和社會心理學的理論，特別是精神分析的知識，更牽連到歷史學、政治學、經濟學等所有人文學科與社會科學的核心科目，這就是何以他的學說這麼龐雜，他的體系這麼浩大的原因。在這一意義下，他不失為當代政治社會學家。

更可貴的是他不但吸收歐陸傳統的、經典的哲學、社會學、政治學、經濟學、人類學的精華，他還深受20世紀初葉以來新大陸最進步的經驗性社會科學的洗禮。至於南美解放神學與新馬克思主義的思潮對他的衝擊影響之大，在其著述中到處都可以見到。

杜赫尼最大的貢獻則是把他發明的「社會學干涉」的研究法直接應用於歐陸的學潮、反核與工會運動、民族主義運動的剖析之上，而有驚人的成績呈現給世人。這點是他優於哈伯瑪斯，而真正達到理論與實踐合一的所在。

當然他龐大的社會理論體系與方法學上的瑕疵與矛盾，也在所難免。史考特（Alan Scott）在對他的學說加以精研省思之後就指出幾點，值得我們在此轉述（Scott 32, 36-43）。

杜氏理論的矛盾是他的社會行動論主要建立在批評功能論的基礎之上，不料在討論後工業社會時，其使用的模型卻是隱含唯史主義（historicism）和目

的論 (teleology)，因而仍舊是使用傳統的研究方法，亦即功能性的解析，這就是一大矛盾。此外，他使用的「社會學干涉」研究法，也同他的「新社會運動」處於緊張的狀態，此即顯示這一方法尚無法圓滿地融合於社會運動之內。至於強調社會科學研究法有異於自然科學的研究法，可以說是自從上世紀末和本世紀初以來，德國精神科學 (*Geisteswissenschaften*) 之爭辯的引申 (洪謙德 1999: 180-181; 2003: 3-7; 2009b: 66-68)，也成為批判理論者所津津樂道的主題，杜氏重新予以發揮，也有其貢獻之處。

杜氏對現代性的嶄新詮釋有助於掃除後現代經驗中，悲觀厭世的陰霾。另外把能動和主動的主體與被動和受動的自我分開，無異還給行動者更多的活動與自由的空間。比較令人困惑的是吾人如何把規範化的自我，轉化為主動與能動的主體，這個轉化過程，或稱社會運動，其後頭所潛藏的原理原則要怎樣來發現、挑出，才能使現代人免於受到既有社會結構、生存條件、文化導向的束縛呢？杜赫尼的理論給我們提供的是一個新的反思之基礎呢？還是另一種的物質條件呢 (Lechte 1994: 199)？這些都是值得吾人深思的問題。

■ 表7-1

杜赫尼集體社會行動論簡述

項目	內容摘要
與哈伯瑪斯比較	杜赫尼與哈伯瑪斯同樣採用批判法對當代資本主義作廣泛的分析。杜氏比哈氏更具雄心擬完成完整的計畫，應用其批判法對社會運動進行研究。
與貝爾比較	與貝爾一樣也採用《後工業社會》做為他1969年著作的題目。當貝爾強調後工業社會將走入意識形態終結之途，杜氏卻強調後工業社會中新的階級衝突、新的意識形態爭執層出不窮，不是靠辯論取代辯證便可以解決。
社會	在《聲音與眼睛：社會運動的分析》(1981)一書中，杜氏強調社會既非有機體，也非機器。社會的形式是爭取權力、勢力、權威的行動者不斷改變交織的關係網絡。他以「社會學干涉」的方式研究社會運動。

(續)

表7-1 (續)

杜赫尼集體社會行動論簡述	
項目	內容摘要
研究目的	(1) 建構社會集體行動的理論；(2) 描述現代社會的特徵；(3) 指認和辨識社會轉型、社會變遷的行動者。是故他努力的不仅是社會行動，還包括社會運動的理論，從工業變成後工業社會的歷史理論，以及社會學干涉的研究法，俾探索現代性。
社會行動理論	社會乃是生成變動的過程，由行動者所組合的人群組織。社會既不像生物的器官各自擁有功能配合起來運作的整體，也非本質上企圖複製、再生的生命組織。社會原來的結構對行動者之行為始終有影響。為了使社會能夠再生、存續，社會行動對寄存社會結構產生衝擊，挑戰原有的建制。是故社會行動為型塑與建構社會主要的力量。社會是一個自我轉變的體系。對杜氏而言無階級的存在，只有階級意識的存在而已。有異於象徵互動論之主張，杜氏認為社會的行動者並非諸個人，而為集體。
社會導向與社會控制	社會行動是受既存與以往的傳統所指引，受著文化導向指引，因為社會行動處在社會關係脈絡裡。社會關係又受到文化導向的社會控制之不均等影響。社會不過是社會的場域，提供給集體行動者角力與較量的所在。這些在集體形成結合的行動者，在認識到共同的利益與共同的文化導向之下，各顯神通，以各人不同的能力、不平等的地位進行競爭，目的在取得社會規範的控制權。社會的你爭我奪、奔競鬥狠種種行動離不開一個共同的文化取向。是故社會鬥爭產生於社會與文化場域裡。共同文化導向因素（規範、價值）造成該社會在歷史變遷上的特質，不但有異於別的社會，也是同一社會不同階段表現的不同面貌。
歷史性	做為知識的發明者、文化的投資者、秩序維護者、情勢變遷適應者的社會有能力再生與複製、延長社會生命，能夠為本身提供歷史的情境。歷史性也可以視為社會一般文化形式和階級關係的總和。
社會運動的理論	只有社會運動才能解釋社會何以有宰制、統治和屈從、降服兩截的不同，才能解釋統屬與主從關係。

(續)

表7-1 (續)

杜赫尼集體社會行動論簡述

項目	內容摘要
社會衝突階級鬥爭或是歷史性的奪取	<p>社會衝突之三種形式：(1) 保護性集體行動；(2) 政策不當之改正；(3) 改變社會大環境的社會運動。前兩種是反應性的行動，第三種（社會運動）則是主動的力量，是企圖控制歷史性而進行的鬥爭。社會行動是挑戰現存社會秩序、顛覆現在結合的反對行動。他進一步認為社會階級不過是社會運動進行時的稱呼而已。彼此競爭和衝突的集體行動，是為了控制「歷史性」。社會運動是階級行動者有組織的集體行為，用以對抗敵人，俾在具體社群中贏得歷史性的社會控制。在兩個社群對抗中，一方企圖凍結歷史性，另一方則企圖把新的社會組織轉化為歷史性。這是穩定與改變的兩個勢力之間的爭衡。一旦以階級、或階層為基礎的社會消失之後，那麼馬克思基礎決定上層建築之說詞，就會失掉其效力。</p>
後工業社會的理論	<p>現代社會以製造業為生產基礎，後現代（後工業）社會則以資訊、擬像、知識的生產為基礎。過去以勞動生產為主，今日則以知識為根本。對知識與資訊的壟斷個人所受的壓迫，已不再來自階級屬性，而是以公民的身分受到官僚的統轄、宰制。社會運動的重心轉向民間社會，人民不再向國家爭取權利，而是致力護衛社會不致屈服於官僚的統治，俾另一種生活形態（風格、造型 life-style）可以湧現。社會衝突少表現在生產部門、或國家的部門，而較多出現在文化層次之上。</p>
階級對立	<p>階級對立，非源之於財富或私產，而是擁有知識與訊息。不認為勞動力創造價值。過去發生在工商社會的衝突，如今已制度化、形式化。</p>
工人運動與新社會運動	<p>在後工業社會中，工人運動必須轉型為新社會運動，才能產生改變實狀的力量。要之，社會衝突由經濟與生產部門和政治權鬥移向民間社會的文化、科技的競爭。後工業社會的新社會運動必須排斥工業主義經濟成長的觀念與措施。此時的社會鬥爭比較不在意權力取得，卻關心怎樣在政治優勢的社會中創造發展新的生活形態（造型、風格），以及保衛民間社會不屈服於國家、不屈服於官僚的控制之下。是以生活形態與品質之塑造與抬高為新社會運動者所宜重視的。談後現代性、後馬克思主義者多採用他的觀點。</p>

(續)

表7-1 (續)

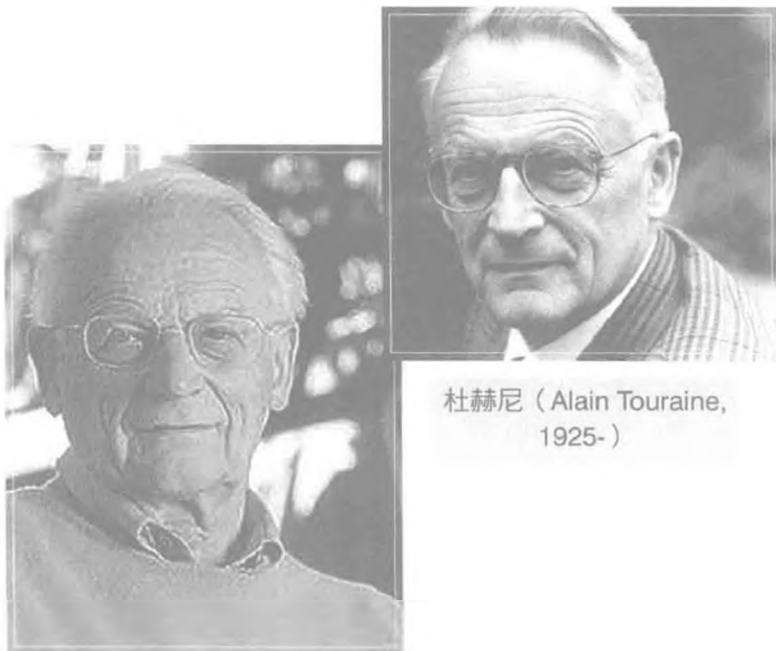
杜赫尼集體社會行動論簡述	
項目	內容摘要
社會學干涉方法	後現代的人不再被動受到社會結構的制約，而是主動去改變社會現狀，社會學者要認清今日為社會行動、社會運動掛帥的時代，故應親身參與行動與運動，社會運動必須從運動內部冒出來，故應探索運動的內蘊。社會學家的任務在掀開隱藏在認可的組織，以及實踐網路背後的社會關係，使人群瞭解社會關係受秩序與統制矇蔽、包圍之不當。研究者要設身處地去體會行動秩序，而不當理會支撐社會關係的意識形態。
社會學的干涉	可以界定為社會學家的行動，其目的在揭開社會關係的面紗，把社會關係化做社會學家分析的對象。不能只研究社會行動和思想，要面對社會運動。 以一位質詢者、交談者、積極分子投入社會運動的理論和參與中，社會學家首先要去除意識形態的想法，然後嘗試改變行動者的信仰與堅持。這就是要將研究者與行動者結合在一起。不過研究者這種雙重身分如何拿捏與平衡也要注意；社會學家把他的觀察轉化為社會行動的範疇。行動者的知識不是解釋的素材，而是社會學解釋所產生的知識之一部分。
現代性	現代性主要的取向為世俗化、不討論來生、天堂，或終極關懷之類「彼岸」的事務。韋伯倡導工具理性（目的理性），使現代人把工具價值化，亦即把技藝、科學、邏輯、計算機（電腦）等追求知識的手段，轉化為人類拼搏的目的。儘管工具理性在現代居於主導地位，但合理、自由、方法、普世原則、進步觀念仍深藏人心、個體、公民做為社會主體，也成為當代政治與社會生活的核心。

(續)

表7-1 (續)

杜赫尼集體社會行動論簡述	
項目	內容摘要
尼采、佛洛伊德與法蘭克福學派	杜氏認為現代性本身有所分裂：「自我批判」vs.「自我毀滅」。尼、佛的作品反映現代性分裂的性質既自我批判也自我毀滅，法蘭克福學派為對現代性的批判。連同福科所批判的不再是主體，而是自我——受社會神化的主體。這一主體並非以集體面目，而是以單一個人的身分出現。這個自我的行動者無法化約為一連串行為、或象徵、符號的持有者（載體）。是故社會學並非化約的科學，而是透過社會學把主體發掘出來，使主體有改變現狀與改變本身的能力。杜氏企圖把主體引進社會行動與社會運動中，好讓主體成為行動與運動的決定者，來取代馬克思普勞（無產）階級，俾進行社會的創建。

資料來源：本書作者設計。



杜赫尼 (Alain Touraine, 1925-)

第 八 章

帕森思論社會、
政治與法律

第八章 帕森思論社會、政治與法律

- 一、生平與著作
- 二、早期的社會行動之結構學說
- 三、帕森思中期的社會體系論
- 四、法律是社會的次級體系
- 五、晚期有關社會的演化，其終極為美式的自由與民主
- 六、帕森思社會理論與政治學說的評價



一、生平與著作

帕森思的行動理論是涉及現代人、文化、社會及它們的演展之學說，採用的為韋伯、涂爾幹對現代社會大規模的考察，包括學習理論、人類學的功能理論和佛洛伊德的精神分析和心靈動力學。他這種史無前例的理論綜合是造成行動理論多面發展的驅力。帕氏還把行動理論同控導學（cybernetics）、結構語言學、投入與產出經濟學、微觀遺傳學（microgenetics）牽連在一起，目的在加強社會學同其他行為科學之聯繫。

帕森思的社會學集中在考察社會主要的制度之普遍與發展的特徵之上。他對社會概念上的理解是建立在社會體系總（全稱）的模型（the more generic model）底基礎之上，目的在為人類互動有組織形式之自我保持的要素，標識其特別之處。任何互動的組織要求其參與者的成員做出親身的參與和承諾，俾共享與共守文化的規範，也就是成員自動自發的動作、行動、行為都能推行與加強這些文化的價值。

帕森思於1902年12月13日出生於美國科羅拉多州史普林（Springs）城，其父曾進入耶魯大學神學院接受神學教育，並被封為公理會的牧師。由於開明，竟然接受達爾文的進化論，主張科學對信仰的輔助功能，被推崇為一位「社會福音的傳道師」（social gospel）。在第一次世界大戰爆發前全家移居紐約市，使年輕的帕森思得進入哥倫比亞大學實驗中學就讀。1920年他進入Amherst學院唸書，雖主修生物學，卻對社會科學興趣最濃。進入研究所階段，他致力於社會學和經濟學的分辨，從此為他日後致力理論的研究奠下基礎。

1924年至25年帕森思以遊學的方式至倫敦經濟學院（現時倫敦政經學院之前身）進修，係受到政治經濟學大師拉斯基（Harold J. Laski 1893-1950）和經濟史教授陶尼（Richard Henry Tawney 1880-1962）之吸引。這時他也旁聽社會學演化論者霍布豪斯（Leonard T. Hobhouse 1864-1929）以及金斯貝（Morris Ginsberg 1889-1970）、坎南（Edwin Cannan 1861-1935）等人的課。但此一時期，他收穫最大的，則是參與馬立諾夫斯基（Bronislaw Malinowski 1884-1942）有關〈魔術、科學和宗教〉一論文（1925）的研討會，對後者攻擊進化的實證主義印象深刻。蓋馬氏不同意「野蠻人」的理性是縮小的，文明

人的理性是擴張的說詞。馬氏對當成體系來感知的文化闡釋其功能，也就是視文化為各部分組成，背後潛藏著大同小異的生理與心理需要以及社會需要。儘管文化呈現著不同的形式，這些觀點對帕森思都產生歷久彌新、終生難忘的印象。

在他結束倫敦經濟學院第一年課程之前，帕森思獲得學生交換研究的獎學金，而得有機會改赴海德堡大學留學。儘管韋伯已於1920年逝世，但其影響在海德堡及西南德還廣泛留存。整個德國學界深受黑格爾以來歷史觀念論的衝擊，認為人的行動深受文化理念的決定，每一文化受其時代中主流精神的薰陶，也反映了其時代精神、歷史精神（洪謙德2007b：253-283）。這種觀點與馬克思的唯物史觀是不同的。韋伯的研究途徑則是新康德學派的「第三勢力」、「第三條路線」，這是帕森思所嚮往、所追隨的學術道路。

帕氏在註冊後，跟韋伯之弟阿爾弗烈德·韋伯（Alfred Weber 1869-1958）學習文化社會學，也參與後者跟卡爾·曼海姆（Karl Mannheim 1893-1947），以及薛爾丁（Alexander von Schelting 1894-1963）討論韋伯之社會科學方法論。此外，接近韋伯兄弟之經濟學者薩林（Edgar Salin 1892-1974）成為帕氏博士論文的指導老師。除此之外，帕氏還跟雅士培（Karl Jaspers 1883-1969）研究康德的哲學，並透過雅士培對「瞭悟」（*Verstehen*為韋伯所倡說，而由雅士培闡釋）的發揮，而澄清了帕氏對方法論的疑惑，這有助於他以後翻譯韋伯社會科學方法論一書。

藉著韋伯與馬克思對資本主義研究途徑的歧異，加上宋巴特（Werner Sombart 1863-1941）對現代資本主義的通盤考量，帕森思終於在海德堡大學完成其博士論文。題目是《最近德國文獻有關資本主義之概念》，而於1929年獲得哲學博士學位。

在1928年與1929年帕氏利用其博士論文之章節發表兩篇文章，為其後學術生涯拍板定調。其一為仿效馬克思、韋伯與宋巴特視西方資本主義為歷史上一個獨特的體系，這一體系的市場規律與明顯動機（利潤的追求）反映了文化的制約情形。其二，他拒絕接受宋巴特對資本主義獨特性過分理想化的看法，也反對馬克思以單線演變、物質的觀點來指陳資本主義的產生。反之，他贊成韋伯在其作品《新教倫理與資本主義精神》（1904-1905）中，對上述宋巴特和馬克思理論的調和折衷。他還在1930年將韋伯此一重要著作譯成英文。他支持韋伯歷史與比較的分析和多線的進化觀，把歷史譬喻為枝葉繁茂的大樹（branching tree）。

但帕森思並不盲從韋伯的主張，對後者也有所批評，譬如批評韋伯未能貫徹歷史與比較的分析方法，對「理念類型」的隨機因應之態度、對社會缺乏體系的模型等等。另一方面他讚美馬克思對資本主義始終如一的體系觀，以及「體系裡頭階級利益的基礎之改變，才能〔把資本主義〕的浮濫誤用補救過來」。他也承認德國的社會學有關社會生活的動力之起點為馬克思。這種說詞比紀登士把馬克思列為經典社會學開山鼻祖的三人（另兩人為涂爾幹和韋伯）之一，還提早了四十年（洪謙德 1998b：105,110）。

在尚未獲得博士學位的1926年，帕森思便返回美國，在哈佛大學經濟學系執教。他編輯了同系資深教授陶悉格（F. W. Taussig 1859-1940）的經濟理論之講稿。陶氏在宣揚英國新古典派大師馬歇爾（Alfred Marshall 1842-1924）的經濟學說。這些講義編排的工作有助於他把經濟學與社會學加以聯結，也造成他思考經濟學與社會學必然成為一個理論矩陣中佔有中間位置之兩種學科。這也是促成他為社會行動尋找一個普遍的、一般的理論之肇始。

1931年哈佛大學成立社會學系（首位系主任為Pitrim A. Sorokin 1889-1968），帕氏也隸屬創始教員的行列。其首屆研究生包括梅爾頓（Robert Merton 1910-2003）、戴維斯（Kingsley Davis 1908-1997）、韋廉斯（Robin M. Williams Jr. 1914-1987）、穆爾（Wilbert E. Moore 1912-1995）。他們身受帕氏分析才華、廣博學識、待人熱忱等幾種特質所吸引。學生的支持和鼓舞導致老師的勤勉，而使理論計畫得以壯大。

由於從經濟學系轉向社會學系教學，使帕森思不受經濟學技術性的概念、方法、模型所束縛，而能夠把非經濟的、社會的、文化的、心理的因素引進經濟理論內，自然其視野更為廣闊。他的第一本重要的著作《社會行動的結構》遂於1937年出版，被當成是一部卓越的作品，後來也被推崇為經典之作。其中對資本主義的研究已不限於德國，而擴大為歐洲各國，特別涉及英、法、義等國所做的比較，也圍繞著馬歇爾、涂爾幹、韋伯和巴雷圖（Vilfredo Pareto 1848-1923）等學者的主張加以闡述。這應是第一部以嚴謹的方式把涂爾幹、韋伯和巴雷圖的主張介紹給英美的社會學界，而成為英美瞭解歐陸社會學理論的導引。第一次世界大戰結束後不久，帕氏的興趣擴及人類學與心理學，一度參與剛成立的波士頓心理分析研究所，而接受佛洛伊德的心理分析理論。1946年哈佛大學成立社會關係學系，帕氏出掌系主任職長達十年之久，在其後二十年間著名的心理學家、人類學家與社會學家紛紛加入，造成帕氏聲譽的高漲。

要之，1940年代帕氏對行動的架構繼續經營與深入分析，而成為1950年代

兩本主要著作的藍本。這是中年時期帕氏學術成就的擴大，其主題圍繞著現代化（modernization）的問題打轉，延續韋伯與涂爾幹對現代化理論而有所發展。自1960年代中期之後，他關心的是新的演化論，而把注意力放在古代社會及其演變之上，目的在找出社會變遷的順序，以及各個階段和歷史變化的次序。

在1950年代末，帕氏的理論雖然引發爭議，但卻是美國學術界人盡皆知的名教授、名學者。1967年被選為美國社會科學與人文（藝術）學院的主席，標誌個人生涯的最高點，也顯示戰後美國國力的巔峰與大學校譽的頂尖。

造成他戰後聲譽的崇隆之原因，第一為1950年代初的功能論；第二為1960年代末期功能—進化的模型。這些學說涉及現代職業、經濟組織、教育、社會層化、家庭、老年與兩性、兒童的社會化、疾病與心理健康、反文化、偏差行為、民主化過程、法律、官僚體制、種族問題、宗教世俗化和科學各種各樣的問題。由於他把這些問題以散文體的形態，也是以中程理論的方式呈述出來，而引發學者、專家的興趣。

帕氏比較完整的理論架構出現在其第二部主要作品之上，這是指1951年出版的《社會體系》而言。此外，他與席爾斯（Edward Shils 1911-1995）合編的文集《邁向行動的一般理論》（1951），也把早期社會行動論做更仔細的闡述。這兩部中年著作強調社會體系下的次級體系有社會的、文化的與人格的三個重大、重要的成分，另外把政治與經濟當成特別的社會體系來看待（洪謙德2004c：225）。從早期到中期有關社會行動理論的改變為從個別的行動者轉化為社會化諸個人在選擇方面的相互倚賴，其中涉及的不只有社會的互動，更注意到人類學和心理學的因素。換言之，個別的或集體的行動者以情境為取向，而行動者也是受到文化薰陶，帶有特殊人格特質的活動者。

1973年帕森思從哈佛大學退休，但教學與寫作不輟，且在賓州大學、布朗大學、拉格斯大學、加州大學（柏克萊分校）和日本關西學院大學講課。這段時間其著作為1977年出版的《社會體系和行動理論的演變》以及1978年出版的《行動理論與人類條件》。而後帕氏於1979年赴海德堡接受慶賀取得該大學博士學位五十年紀念，當年5月8日病逝於慕尼黑旅次，象徵一個社會理論思潮的結束（黃維幸1991：190）。在他逝世之前，正著手另一鉅作的撰述，暫時定名為《現代社會之整合》，是他企圖把過去三十年間有關對現代化多面向的分析做一綜合性的鋪陳，可惜未完稿，而哲人遽逝，留下部分遺稿則等待整理與發表（Martel 1979：609-630；洪謙德2004c：221-226；2006c：70-74）。

二、早期的社會行動之結構學說

帕森思初期的思想是在其博士論文的基礎上，衛護西方的資本主義的體制，但其後期的著作則與西方資本主義的衛護較少關聯，改而正當化自由主義的文明，特別強調「社會的共同體」(societal community)，也就是市民、公民的身分對美式或西方現代化的作用，從而認為美國堪稱人類社會發展的高峰，美國的民主乃為「明顯命運」(manifest fate)的表述。

一反他前期與同期社會學家(Howard Becker, Robert Maclver, Albion Small, Charles Cooley, William G. Sumner, E. A. Ross, W. I. Thomas, Robert Park)崇尚孔德與斯賓塞的實證主義和進化論，帕森思凸顯涂爾幹與韋伯的學說的重要性，從而排除偏激的批判(馬克思主義；社會主義)與激進的運動(女權運動、種族運動、工會偏左的工運行動)等等，因為帕氏的社會學無意從社會主義者、女權主義者、黑人民族主義者、美式文化的批判者之交鋒中產生出來。剛好相反，他居然在1930年代美國不景氣，社會動盪，人心惶惑中，從歐陸的經典社會學之基礎上建立起以概念分析所形成的，結合個人、社會、行動以及全社會諸體系的大理論。

在那危疑震撼的1930年代，帕森思埋在象牙塔中爬梳歐陸諸大家的作品，而出版了厚達八百多頁，分裝上下兩冊的《社會行動之結構》(1937)，目的在指出西方的社會危機無非是自由主義的危機之表露，這是知識危機所引發的，也就是社會思想與政治思想毛病的暴露。西方社會走向自我毀滅之途，在某一程度下反映了思想習慣的惡劣。是故研究基本的社會理念之社會行動及其結構大有必要。他希冀藉著社會理論來為西方自由的文明重建穩妥的理論基礎(Seidman 1998:101-102)。

為什麼選擇社會行動呢？帕氏以為社會行動是人們社會理念的基本。因為涉及社會行動的一大堆概念，諸如人類行為動機、目標、價值、規範等等都會形塑人群對社會制度、政治、社會變遷等等典章制度的看法。這種說法不但對社會理論家而言為真實的，對一般普通老百姓而言，也是清楚明白。每個人對個人和社會行動都持有特別的看法，以此看法進一步形成我們對社會、政治、情勢的判斷。早期思想家對人類行為大有研究，形成各種各派的學說。社會如欲重建，就首先要改變人群對自己及其社會的觀點。企圖改變社會理念的研究

工作必然產生了道德與政治的重大意涵。

帕氏認為西方文化的傳統對社會採取彼此矛盾、相互衝突的看法，像功利主義、行為主義、馬克思主義、社會達爾文主義的觀點，設定個人在適應他、或她無法控制與駕馭的外在環境。這些外在勢力驅使個人以不同的、特別的方式來採取行動。像佛洛依德的心理分析，強調生物性的潛勢力在操縱個人的行為。行為主義則指出人的動作受到刺激反應的機制所制約。馬克思主義者會強調經濟活動決定了人群的典章制度與思想、意識。古典經濟學家則強調市場的供需與貨物的交易，是驅使人們行動的動力。上述理論的特色是強調個人的行動在於適應外在的環境、客觀的情勢（生物學上、生理學、心理學，或社會學上的條件）。這種主張在帕氏心目中不過是實證主義、功利主義、物質主義而已。

與上述觀點相反的理论體系則有德國唯心主義（觀念論）、歷史主義和美式的實用主義。這些學說有其共同點，就是強調人是其行動的原創者、指揮者。持這種觀點的學說在於解釋人類的行為與個人的信念、價值、目標有關。舉個顯例來說明，韋伯詮釋資本家的行為受到清教徒宗教與天召（上帝的召喚）觀的影響。帕氏遂稱呼這種把社會行動解釋為主觀動機的學說為「理想主義」（idealism, 唯心論，觀念論）。

由是在帕氏心目中，西方的文化是圍繞在物質主義的社會觀與理想主義的社會觀兩大主軸之上。每一種主軸或陣營，都有其優點，也有其缺陷。理想主義視個人為能動的、主動的行動者，可以規劃自己的前途，甚至主宰自己的命運，使個人有發揮才華能力的空間，是其優點。但其缺點則視個人的失敗完全要由個人承擔，而推卸了社會照顧個人的重擔，此為其瑕疵。物質主義雖然把個人的不幸歸罪於社會的缺失，使個人得到來自社會的支撐，這是其優點。但把個人當成被動、無助的受制於外頭（社會）的勢力，導致社會對個人的操縱與社會工程（social engineering 柏波爾的主張）的甚囂塵上，卻是其侷限。

帕森思認為物質主義和理想主義的分裂成為西方文化與社會理論的核心所在。這種分化對社會的與意識形態的對立有決定性的影響，也是造成西方1930年代危機重重的因由。是故他的第一部重要著作《社會行動的結構》便是企圖跨越兩大觀點之裂痕，而鎔鑄新的觀點，把個人主觀的自由同外在客觀的決定論治為一爐，也為西方自由主義提供知識上的穩妥基礎。在分析巴雷圖、韋伯、涂爾幹和馬歇爾的學說之後，帕森思指出上述四個知名的學人，儘管出身不同、國籍、背景有異，因之建構不同學說、理論。但卻有一個共同的地方，

都是關心如何把物質主義與理想主義融合為一。歐洲學人的主張都是要型塑一個行動的理論，帕氏稱做是行動的自願理論（voluntaristic theory of action），也是一個普遍的概括化的社會理論（Parsons 1968 [1937]: 719-720）。

帕氏稱行動的自願理論是理解人類的行為牽連到自由，但也涉及必然（必要、必須），也就是人類的行為既是個人的選擇，也是社會的拘束。個人不只是適應客觀的條件，也不是單單靠外在條件的驅策，而是依據主體的利益與價值去指引自己的行為。社會學在討論個人自由的選擇時，當然要考慮到主觀的意義，主體對意義的認定，但只認定個人的自由選擇，無法掌握人類行動的全貌。原因是個人的行動卻每每遭受客觀條件的限制，例如我們心身的結構，以及吾人所處社會的階級地位，都會影響到我們行動的展開。固然這些客觀條件可以設法操縱、改變；但在行動時無法即刻變更，化阻力為助力。是故行動的自願理論既能夠標明行動者的主觀要求，也含蘊限制行動的社會結構與外頭勢力，是故行動的自願理論假定行動者在一個特殊情境下，做出努力，既認定情境無法更改的拘束性，但也知道使用何種手段，可以達致設定的目標。至於使用何種手段，可以達致何種目標，則有賴於規範（遊戲規則）的指引。社會行動要視為主觀性的選擇和客觀性的限制之產物。

帕氏第一本著作只在為社會的一般理論設定基礎，至於從這種行動的自願理論中，如何導出經驗性的概念、模型和社會性的解釋，他不加說明。至於在危疑震撼、人心惶惑的年代，對社會思想尋根究柢的考察，何以有化除社會危機的功能，他也未詳細解說。換言之，此書的理論闡述，何以與道德或政治的企圖有關聯，他也避免明言。這固然是他不想把其理論解析化約為道德與政治爭辯，也是由於他堅持韋伯價值中立的社會科學主張之信念所造成的結果；但這種理論的基礎似難逃道德論述（moral discourse 道德言詮）的窠臼，難怪賽德曼（Steven Seidman）要強調帕森思學說背後對自由主義的文明維護的心態。賽氏說，不管帕森思努力使用「純粹」的理論語言來裝扮他的行動理論，真相卻指出他有關人類行為與社會理想的學說都無法避免「道德聲明」（moral statement）。個人行為究竟是自由，還是受到限制決定，都牽涉到價值的聲明。他偏好人類行為是志願的、自主的，而多少受到社會的限制之說法，是對於社會的自由派的期待，也就是期待和希望社會在一定的限度內重視選擇與多樣性，這便是自由主義者的道德看法（Seidman, *ibid.*, 105）。

三、帕森思中期的社會體系論

《社會行動的結構》一書出版之後，帕森思的著作呈現兩個不同的方向。其一，他趨向更多的經驗性問題之考察，表現了對當時社會問題與潮流的關懷；其二，他進一步演繹他對行動的說詞，而把行動解析為一連串的概念與設準，俾為社會的一般理論之建立找到基礎。在這方面他發展社會模型，視社會為發揮功能的體系。這便是1951年出版的《社會體系》一巨著的主要內容。

要之，他第一本著作涉及社會行動的基本設準；第二本則討論構成社會體系的社會互動之類型（patterns of social interaction）。在第二本作品中，帕氏把社會當成一個模型：社會體系。社會體系是由三個次級體系合成的總體系。這三個次級體系包括個人需要與動機的人格體系；人群共享的信念與價值之文化體系；以及社會角色與社會規範合成的社會體系。上述三種次級體系並非真正、實在（actual）的體系，而是社會生活分析層面（analytical dimensions 分析深廣度）的描述。

總體的社會體系便牽連到社會互動的類型，這些類型正是社會互動保持連貫而產生的系統，這涉及社會角色、地位、期待和規範。在分析社會體系的時候，其關鍵為解釋社會的互動。既然我們設定社會體系為多種的角色、規範、地位、期待、義務與權威的結合，那麼這些範疇的基本設準並非一成不變，每隨時空而變遷，或發生衝突。既然有所變化，則社會秩序與穩定如何能夠獲致呢？在解釋社會秩序時，帕氏駁斥人群有遵守群眾命令的習性說，也反對天演與適者生存說，他也不贊成個人主義的說詞，因為個人主義無法解釋彼此衝突的利益可以調解、協和。把社會秩序當作是宰制（國家或統治階級的強制性權力）的結果，也是他所拒斥的，因為這些學說對個人的選擇與社會的同意都未



圖8-1 帕森思社會總體之三個要素（次級體系）

資料來源：取自洪謙德2004《法律社會學》第二版圖6-2。

曾說明清楚。對帕氏而言，社會秩序之所以可能，是經由社會協調與文化同意複雜的過程所產生出來的。

從簡單至複雜的社會體系，其功能在於個人的需要以及動機同制度或社會單位（例如家庭、學校或職場）之角色要求（role requirements）能夠合致，能夠配合（fit）。在社會互動的種種情況下，或社會體系為達致日常的秩序所引發的角色關係下，「期待的相輔相成」（complementarity of expectations）必須在社會互動中不斷上演。既然日常的秩序預設期待的相輔相成之存在，則為瞭解社會秩序的維持、存續，帕氏使用文化同意的概念。這是說為了個人與社會的需要能夠配合、一致，也就是說個人的角色與社會的角色沒有杆格不容，那麼人群必須擁有最起碼的共享的理解與價值。但是文化的整合如何變成社會的整合呢？他提出「內化」的說詞，也就是通過家庭、學校、社會的薰陶、教育（社會化過程），把文化的價值灌注在個人心中，從而使個人把社會的信念、規範、吸收到內心，成為人格結構的一部分。這便是社會成員共享的文化，個人也在成長的過程中獲取大家共同維護、贊可的理解和動機了。社會秩序遂呈現了合致的、同意的面向（方面），其表現為個人對社會規範、規則的遵守，也就是對這些典章制度的信持。

除了「內化」，帕氏又提出「制度化」。前者在說明文化成為個人自我的一部分，後者則在解釋文化變成典章制度的一部分，這就是說文化界定了角色、地位、規範和目標。假使同一的文化類型界定了個人的需要與期待，同時也界定了個人所處的社會環境，那麼個人與制度的合致可以期待，社會的整合之完成也可以期待。

當然帕森思也知道沒有任何一個社會可以達成上述各種條件的完備，也就是說期待的相輔相成、文化的同意、社會化與制度化的推行成功，不可能同時具備，完整呈現。社會的穩定並不意謂大量社會衝突的不再出現。例如一個以個人主義和社會多元主義為特徵的社會，社會的統合必定較為不易。換言之，容許意識形態和世界觀有重大分歧的社會，其成員的需要、期待、規範之理解上的衝突必然大增，同時在社會化與制度化方面，每日產生的紛擾導致社會本身的動盪不安。但這種社會反而更能促成社會的更新，假使個人的、文化的和制度的角色之間能夠配合，能夠各盡其功能的話。

上面只是談到社會「內在的」「內生的」（endemic）的騷擾，而非嚴重的衝突。嚴重的社會紛擾可以說來自於資源配置不當所引發，這種擾攘不安可以稱為「配置的」（allocative）衝突。社會體系的本質在於關懷配置和統合，

也就是有關資源、人力和報酬的挹注與配置。當社會資源和報酬短缺之時，任何人獲取該資源，獲取多少分量（比例）就成為爭執的焦點。社會體系必然牽涉到資源（科技與人力）和報酬（金錢、名望、地位）的分配，這樣社會基本的要求才獲得滿足。以配置的觀點來看待社會體系，則社會體系統合的問題，便含有結構的面向、或是物質主義的面向。社會體系在配置社會的、技術的、或人力的資源時，是不是也保障個人與社會的再生產、再繁殖、再延續呢？社會體系的統合預先設定資源要適當與充分的生產與分配，俾滿足成員的需求，還要進一步藉資源、報酬、人員的有效配置使諸個人獲得滿足，也避免大規模的社會分裂。換言之，社會體系展開機制（像公平的規範、操作的標準等等），俾社會報酬（金錢與聲望）能夠適當地挹注與配置給其成員。一般廣泛的看法是認為社會體系的配置機制如果運作不當，則會產生不平之鳴，甚至重大衝突時，那就是該社會體系嚴重的矛盾之爆發，這也是馬克思所預言的以財產為基礎的社會（特別是資本主義的社會）必然導致階級鬥爭、無產階級革命，終至社會體系崩潰重建的原因。

社會體系的緊繃和衝突是內在的、內生的，也是無法避免的。社會化與制度化的擾攘、紛爭難以避免。個人如果對社會不滿，就難免不反抗社會對他的期待。文化的歧異轉化為對需要、社會規範、角色的衝突性解釋。加上社會體系在分配資源時，會協調資源分配的重大問題，俾社會功能繼續發揮，如此一來長期間社會體系陷於赤字連篇、寅吃卯糧的窘境。把報酬分配其成員也是棘手的問題。一旦社會某些群落認為分配不公平、不符合其地位或聲望，則社會的衝突一觸即發。如果因為社會化導致分配不當而造成統合功能喪失，那麼社會體系只好訴諸政府的公權力，也就是合法性的暴力，也就是藉法律、軍警、法庭、監獄來強制進行社會秩序的維持。

帕森思在《社會體系》一書1951年出版之後，致力於體系研究途徑的細緻化、精巧化，亦即以更多的、更詳細的功能主義和形式主義之方法，把其社會體系理論化。這時社會體系可以看做是四個功能要求（functional requirements），或稱功能需要（functional needs）之綜合，這就是帕氏所稱的AGIL。A代表「適應」（adaptation）、G代表「目標獲致」（goal attainment）、I代表「統合」（integration）、L代表「潛在勢力」（認同體的保持）（latency），一名「類型保持」（pattern maintenance）。

經濟作為全社會的次級體系致力於動員社會的物質資源，俾社會能夠適應其成員的物質需要，解決民生問題，是故發揮了適應的功能。政治體系則在

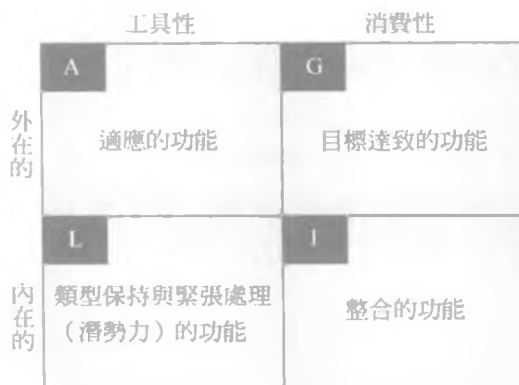


圖8-2 社會體系四大功能

資料來源：Parsons 1959：7n；洪謙德2004c：《法律社會學》，頁229。

選擇與決定國家的大政方針，為全社會何去何從抉擇目標，它在發揮目標達致（G）的功能。法律體系則規範人群的社會行為，為人際的聯帶關係做出管理、協調，完成排難解紛的統合（I）工作。至於道德、倫理、宗教、文化等體系則在保證社會的歷史傳承，使社會的自我認同久歷時空的變遷和外在的衝擊，仍舊把社會的傳統精神保留下來，把社會的潛勢力（L）與類型保持下來。

四、法律是社會的次級體系

當然每一個次級體系同樣也包含AGIL四大功能。以法律體系為例來說明，由於美國存在著司法相對的獨立，也就是獨立於行政與立法機關之外。法律的獨立行使表現在司法人員的專業化。上訴法院的法官其可謂為專業的法律工作者（廣義的意思，也就是從事法律專業者，包括狹義的律師、檢察官、法官等等），而非政治人物（政客），常是終身被任命為法官，而不能、或不易被罷黜、被停職，也就是行政上無法對法官之裁決有所影響、有所干預。

以顧客、或法案當事人為取向的解釋落實在律師的辯護之上。律師的專業，以及他（她）與其顧客（當事人）非親非故的關係，可提供給當事人適當的忠告，儘管他（她）們之間的來往是建立在律師費的支付與收取之信任與信

託的關係上。換言之，律師與顧客之關係聚焦於「真實的或潛在的社會衝突之情境上，也是裁決（adjudication）與化除衝突的情境之上」（Parsons 1980：63）。總之，以規則為焦點和以顧客為焦點的法律兩種解釋面向，以及與此相搭配的兩種機制。都在便利法律體系解釋的功能。

綜上所述，吾人可以看出，在涉及制裁及管轄兩方面，法律與政治之間有整合的功能，它們保障了規範的關係前後一致與融貫性¹。不過在正當性與解釋方面，法律對政治有了相當程度的獨立與自主。但就體系的整合方面，無論是法律還是政治都在減少、或緩和政令的衝突，而使整個社會體系得以保持均衡與穩定。

在1950年代中期帕森思曾為文討論法律專業，認為法律專業之執行是法律體系整合的必要之功能要件。他指稱法律專業為「直接的機制」，其整合的方式有兩種。其一在顧客面對特殊的實踐情境需要靠解釋來聯繫到法律問題時，法律專業的介入，便是造成它整合法律之功能。換言之，律師針對案情向其顧客解釋其境況與相關法條之關係，從而讓當事人明白其應享的權利與應負的義務。在此情況下，律師讓當事人明瞭他（她）與法律之關聯。其二，法律專業藉法條早先的體系（前例、案例）之維持，而使現存法律體系得以整合。這也就是律師們給與法律體系以穩定與連貫，當他們遵守向來的判決結果之時。

法律專業並負有整合法律體系的任務，透過法律專業團體的活動，使法律體系的功能落實，並使法律體系的權威和自主得到維護。這些活動表現為法律原則體系內部的一致性、運用法律規定處置具體法律關係、解決國家立法原意與具體司法實踐的矛盾、兼顧法規明確性和原則一致性之要求。綜上所述，可以視法律體系為社會體系之一，把其功能以下圖表述：

¹ 關於法律的一體性（*Einheit, Geschlossenheit*；unity）雖有異於整合性、融貫性（*integrity*），卻為盧曼（Niklas Luhmann 1927-1998）所倡說。參考洪謙德 2001：44-49。又參考本書第十章。

<p>A</p> <p>滿足當事人（顧客）的需求</p>	<p>G</p> <p>組織法律學說（條文解說）和法律程序以實現立法的目的</p>
<p>L</p> <p>維持法律傳統以及維持法律專業和法律體系所確立的價值觀</p>	<p>I</p> <p>使法律學說和法律程序整合為內部一致的學說體系</p>

圖8-3 法律體系功能上的無上命令

資料來源：Cotterrell 1984：92，經本書作者修改。

帕氏續稱，法律專業在扮演直接介入的角色之際，就是在立法的具體目標與政治實體所倡說抽象的目的之間做一協調與平衡，也是於立法同顧客特殊案情之間，立法同法律內在融貫之間做一個合乎分寸的拿捏，而求其平衡。這一切使帕氏對法律專業正面的評估：「法律專業在我們的社會結構中擁有一席的地位，而有其專門的功能等待去發揮」（Parsons 1954：381）。要之，法律專業，就像法律本身一樣，是一個整合的機制，也是一個整合的次級體系（Cotterrell 1984：90-95；洪鎌德2006c：89-93）。

帕森思清楚地指出，法律最具效力去實施體系整合的基本功能，就在一個價值共識很高的社會裡，也是在一個使用暴力以執法程度最低的社會裡。換言之，共識凝聚的最高與暴力執行最低的社會，才能使法律發揮最大社會整合的功能。換言之，在公開而自由的社會中，法律的運作最為暢旺。在一個威權濫用與封閉落後的社會中，社會控制的形式顯然與公開與自由的社會之法律大為不同。為此他分辨了法律的三種特徵，以別於其他社會控制的方式。

第一，帕氏說，有異於其他社會控制的機制，法律強調過程的事項，從而使政府權力受到限制與分立。法律維持社會的自由和社會的秩序，就是靠分割與限制行政能力，也分開與拘束上訴法庭的權力、甚至立法的權力。

第二，帕氏區別了法律與傳媒（報紙、新聞、電視、廣播等）等等社會控制的機制。他也區別法律同個人私下或細緻的控制力量（自律、心理治療）。換言之，法律不同於傳媒，避開其廣告、宣傳週知的作用，也避開捲入個人隱私權保密的企圖。他認為心理治療也是社會控制的一種方式，因為「病人處於忍受〔治療〕壓力之下，目的在解破偏差動機產生的惡性循環」（Parsons

1951：313）。從這種說詞，可見他既不把法律看做擁有宣傳的群眾影響力，也不把法律視為心理治療，只對個人有影響的控制手段。

第三，帕氏認為法律有別於社會控制的其他機制，諸如政治、或是宗教。政治與宗教「聚焦於價值導向基本問題的解決之上，這些價值導向牽連到當做整體的體系之生死存亡」。於是帕森思說，當做社會控制普遍化機制的法律，不可同政治學說（像自由主義）、或是宗教信仰（像基督教義）相提並論。蓋後面這些東西（自由主義與基督教義）有其獨特的理想與可欲的社會觀，而不像法律直接在保持社會體系之穩定與和諧（Parsons 1996：338-339）。

綜合上述，帕森思視法律為社會控制普遍化、一般化的操控機制，其主要功能在獲得體系之整合，也是通過協調與調整其次級諸體系之操作，而達成社會總體的存在、再生與繁衍。當做社會操控的機制，法律運作最佳之處為公開而又自由的社會。法律自我設限，不在群眾影響與個體影響方面發揮作用，也不為理想的、可欲的社會願景、或偉景（vision）提供藍圖。誠如倫敦大學法學教授寇粹爾（Roger Cotterrell）所言，對法律社會學而言，結構功能論的重要性乃是「帕森思的分析造成社會體系中諸功能性的因素之關係的整個圖像可以描繪完成，而其中法律所佔特殊的地位得以特別標出」（Cotterrell 1984：81-82）。

1960年代前期，帕森思開始演繹他的形式主義之理論，其焦點為功能性要求的細膩表述。他也注意到控導學（cybernetics），以及事物操縱的流程，投入與產出的分析，特別關懷體系與次級體系之間的互動關係。

儘管他的結構／功能論偏向反對人的主動性、能動性的人文主義、人本思想、人文精神，也就是擠掉個人行動與主體性的說詞，但他的社會觀點卻是對西方自由主義積極的維護。這方面表現在他晚期有關社會的發展之學說上。

五、晚期有關社會的演化，其終極為美式的自由與民主

帕森思前期的著作《社會行動的結構》，中年時期的作品《社會體系》都是社會危疑震撼、戰爭、革命四處爆發的時代背景下出版的。這包括第一與第

二次世界大戰，之前的俄國，其後的中國革命、經濟大蕭條、法西斯主義、納粹主義崛起，和第三世界新興國家的獨立、自主。但第二次世界大戰後；美國卻一枝獨秀，經濟走向繁榮，國力竄升為全球超強。在1950年代一片景氣回升聲中，美國官僚國家所推動的福利政策造成美國人的幻想，誤以為可以享受歌舞昇平與長期社會和平與福樂。帕森思及其同代的人也沉醉在此幻想與美夢當中，大家都對激進的思想與運動大聲譴責與排斥。在這榮景當頭的時刻，帕氏把自由派的美夢化作進化的社會理論，他把那個時代的美國理想化為歷史發展的最高峰，也是歷史的終結。這便是他的第三本著作《社會：進化與比較的觀點》（1966）之出版。

以結構功能的觀點，帕森思把人類從原始至現代的歷史做了進化與比較的鋪述。造成人類與社會改變與演進的關鍵力量為「歧化的過程」（process of differentiation）。這一過程涉及下列諸事物：其一為制度圈（家庭、經濟、法律、政府、宗教等）的分開和各自獨立；其二為各種制度功能上的特殊化、專門化（例如家庭成為教養下一代的機關，成為社會化的執行者）；其三為各種制度的相互依賴，彼此互補（例如家庭為社會勞動提供人力，也靠勞力的提供換取薪資與物質生活基礎）。歧化的過程把社會推向進步的方向邁進。進化所以是進步而非退縮，主要的原因是社會演變過程上，結構會逐漸湧現使人類的社會適應達致越來越高的程度，這也就是允許社會更有效利用環境，控制環境。其明顯的例子為貨幣經濟、官僚科層組織和普遍性、寰宇性的規範增強了社會的適應性，其原因為物質生產力抬高，有效的資源調整和不同社群的結合，都是拜受社會制度分歧化，又相互依賴之賜。加之，進步也意謂歷史呈現了特別的走向，走向個人自由、民主、社會整合更高的層次。帕氏視社會變遷為社會進步之觀點，從他對現代化之分析可以看出端倪。

帕森思認為現代化標誌著歷史上劃時代的劇變。在前現代的時期，人們所體驗的社會不過是外頭自然的勢力之一種，對諸個人與社群有決定性、操縱性的作用。只有在現代化降臨的時代，社會才變成個人與人群積極的、能動的、可以被左右，被操控的人造產品。

歐洲早期的主要制度，像君主制、貴族制、教會、商團、階級與私產等等制度，都使生活於其中的人群視社會為固定的、封閉的自然勢力之一種。諸個人出生在特別的社會階級、階層（例如貴族、或庶民、或農奴）中，這些命定的，生成的地位決定他們終身的命運。在社會經歷方面幾乎不存在遷徙、移動、變化的情況。這時人們所體驗的社會既褊狹、束縛、而又拘束。人們受到

社會賦予沈重的義務、任命、習俗、傳統和責任。這些上下垂直不平等的社會結構、封閉性的社會體系，終於受連續不斷、日益擴大工業革命、民族革命和教育革命所摧毀、所瓦解。

在18世紀初葉工業革命帶來了家計與國計（經濟）之不同、之分歧。在西歐與北美，工業革命造成市場經濟興起，使市場運作與家庭生計（家政）徹底分開。這一來導致兩個後果：其一為造成西方社會在物質生產方面驚人的有效率與生產力激增；其二，擴大了個人自由的空間。個人擁有各類職業選擇的自由與可能性，其結果擴大個人活動空間，包括其居住、隱私和婚姻的安排。在社會的層次上，自由與移動機會的擴大，使個人行動和選擇的空間大增，社會不再是束縛、拘束個人的自然機制。近代民主革命更加強人們對社會的經驗，也就是體驗社會是人為的、人造的產品。在現代化之前，人群的生活受到傳統和習俗的管制，如今民主革命把社會轉化為群眾依其意願創建的群落、社群、國家。諸個人一旦成為權利（人權、民權）的載體（擁有者、行動者），則社會的存在與持續完全以他們（諸個人們）的行動與同意為依歸。公民權給予諸個人一個感受，感受社會是他們的，社會成為他們意志與願望的中介、工具。當然社會資源如果控制在一小撮菁英或統治階級手中，社會仍會被視為具有壓制性的組織，也使個人覺得難以擺脫的桎梏。在這種情形之下，教育的革命至關重要。教育革命拆除個人晉升、遷移的藩籬，使個人可以一展才華，顯示其努力的成績。20世紀的教育革命使社會競爭平等化。個人的社會地位反應他的才能與努力，而社會成為個人行動中介，成為呼應自我需要與努力的工具，使個人可以嶄露頭角，得到社會的承認。帕森思視現代化為創造一個公開的、移動的、民主的社會秩序。現代化的中心概念是把社會體驗為社會成員能夠主動的、不停的創造事物。諸個人可以對社會擁有認同感，彷彿社會全體是他們所擁有的公共財產。為此他提出「社會的共同體」（societal community）的概念，用此概念來表示諸個人對社會全體的認同感。在個人對其所隸屬的階級、教派、種族、族群之忠誠以外，現代性鼓舞人群把其歸屬感交給國家共同體（國族的社群），這是一國公民抽象的、想像的共同體。社會共同體的創立完全是便利高度個人主義、多元主義，競爭激烈的社會之存續，俾在歧異，分化，對立的群體磨合下，社會秩序仍舊能夠維持不墜。

帕森思認為美國的社會已把現代的社會共同體制度化，這是由於美國講究個人冒險犯難認真打拼，以行動創造為立國精神所鼓舞出來的成果。美國是多種族、多語言、多宗教、多文化的社會，在此社會中種族、語文、信仰的隔

閥、歧視逐漸被共同社群的意識——美國所展現的「明顯的命運」(manifest fate)——所融合。在此情形下，美國憲法所傳承的信仰自由，就由各州、各市鎮自行落實。有異於某些歐洲，或近東的國家，美國的憲法禁止明訂某一信仰體系為國教。宗教的信仰被認為對國族的認同與統合無重大的關聯。同樣種族群落及其特別文化，固然受到鼓勵與大力提倡，但種族的標誌並非國家統一，或公民權行使的要件。要之，宗教、種族、族群、階級的隸屬並不是做為美國人的特徵與條件。這就是說美國所創造的社會共同體是遠遠超越於上述特別、而非普遍的特徵、隸屬、忠誠之上，而為一個所有美國人、美國公民所歸屬所擁有的共同體。把這樣一個融洽的社會共同體加以制度化，會使種族或宗教的衝突降到最低層次，不致分裂社會，也不會動搖國本。由於特殊的社群隸屬感、忠誠度不致那麼高漲，個人活動的空間也相對地增大。

帕氏的社會想像是令人興奮嚮往，有點類似作夢。與現代左派或右派，激進或保守的社會評論家不同，帕森思凸顯現代性中多種自由的降臨。他說：「美國的社會以及現代很多非獨裁的社會較之以往任何一個社會已經制度化，並擁有一大堆的自由」。這些自由包括從不健康、短命、地理上的不便、資源缺乏等等，有形的生活之嚴酷險峻中解放出來。這也包括絕大多數人不再暴露於暴力的威脅之下。高收入與廣大的市場，便利了人們在消費的自由選擇。人們也獲得空前的自由，可以接受教育、公寓的便利與服務，更可以自由選擇婚姻的對象、職業、宗教信仰、政治忠誠、思想、言論表達的自由 (Parsons 1971:114)。

現代社會協助個人可以自由行動、自由選擇、自行去開展其前途。這個社會不再是靠傳統與鎮壓來使個人就範。反之，提供個人更大的活動與安全空間。

帕森思在臨終前出版的《行動理論與人類條件》(1978)對當代人類(特別是美國人)之處境有透徹的析述。從他出版《社會行動的結構》(1937)，至此書的推出，前後超過四十年，他的論集、專書和研究報告都涉及到美國的教育、種族、家庭、社會層化、社會變遷之類的議題。當做理論家的帕森思產生了極大的影響力。他自稱是一位「無可救藥的理論家」。顯然，並非是他的結構功能論、社會進化論、社會學的一般理論，使他成為20世紀美國，乃至全球最著名的社會學理論家。反之，卻是他對理論的「獨立自主」(autonomy)，使他鶴立雞群。不管批評者質疑他控導學(cybernetic)的模型與其早期的行動論有無違背，帕氏從不懷疑理論是掌握社會抽象的、基本

的、普遍的特徵之工具。他也毫不猶豫地致力建立一般的理論，俾理解古往今來的各種社會。

他對理論的推崇，有如視理論為奧林匹亞的化身。為了人類能夠征服知識的高峰，理論必須從當前政治、社會的衝突中超脫出來。理論家應擺脫世間利益與意識形態的糾纏，執意追求真理，是故帕氏在為社會行動、社會體系、社會進化、人類條件進行理論營構時，他就是要把社會的流程，無論是抽象、基本的，還是普遍的方面予以揭露。帕森思提供一個有關理性的偉景（vision），認為理論乃是獨立自主、知識的企畫，完全不受社會利益、或道德偏好的沾染。

他進一步認為理論是一種埋設基礎的努力。其目的在澄清社會學與社會科學最基本的設準、概念和解釋模型。理論在統一和指引經驗的科學。他的理論營構之目的在為人群的科學提供概念上的基礎，也就是為人文科學提出一大堆概念和邏輯推演原則。他也企圖把這些概念基礎演展成社會與歷史的一般理論。他要讓其學生或傳人在他粗糙的概念體系上加工細琢。這種理論的營構與雕琢就是企圖藉知識和思想的工作來改善人類的精神生活、裨益人群。但由於他服膺科學的客觀與中立，以致他這種理論營造的用心（政治的，或道德的訴求）無從明白宣示，系統性的敘述。帕氏的用心只能在他龐大複雜的著作中去梳理、去發掘。不管如何他從來不曾促成，受其影響重大的美國社會學，都能把他獨立自主的理論看做基礎的、普遍的（寰宇的）、不沾染利益、完全是科學性的偉景來奉為圭臬（Seidman 1998:113）。

六、帕森思社會理論與政治學說的評價

在很大程度內，帕森思是美國社會學界的異數。原因是他反對了美國經驗主義和實用主義的主流。另一方面，他又是大系統的建構者，師承霍布士與黑格爾理性主義的傳統，他建構了其龐大複雜的功能主義。在1950至1960年代功能主義主宰美國社會學的思潮，其後便聲勢大降。儘管如此，帕氏主張理論獨立自主的理想對其論敵仍具影響作用。

帕氏視社會體系在緩慢與進步的改革聲中逐漸演變。這種緩變的主張與1960年代之後遽變的社會與時代精神大相逕庭，導致他遭受批評，乃至攻擊。

1960年代末，民權運動、學潮、反越戰示威、少數民族的覺醒、女性主義與環保意識的抬頭都亟待社會變革的快速推動。特別青少年對父權的、強調生涯規劃的、拜金重商的社會之厭惡、抗議，導致年輕的社會學者視帕森思為既得利益的老輩之象徵，於是他遂成為兩代間鬥爭的對象。對帕氏學說殘酷無情的攻擊爆發於1960年代尾期。從歐、亞學成的年輕社會理論工作者，不再崇尚保守的統合的理論，他們擁抱了歐陸的衝突模型，而視帕氏的學說遠落於社會變遷之後，完全脫離社會實際。

果然在1970年代，帕氏在社會學科中的主宰地位被徹底推翻，在這段時期中，社會學理論紛紛出現，像現象學、民俗方法論、象徵互動論、衝突理論、交易理論和新馬克思主義、新左派思潮等等（洪謙德1998a；2010b；2011）。儘管新社會學理論、流派、主張五花八門，彼此出入很大，但卻一致仇視帕森思。他們放棄了帕氏功能主義的議題與用語。他們追求行動者為中心，流程為取向之社會學。古德涅（Alvin Gouldner 1920-1981）的著作《西方社會學瀕臨的危機》（1970）成為批判帕氏學說的先鋒，他把帕氏社會學普遍性體系之出現，當作美國20世紀中葉自由派福利國式的資本主義之辯詞看待。

但在1980年代和1990年代帕氏的學說反而得到較佳的待遇。這與擾攘不安的1970年代讓位給雷根新保守主義的1980年代有關（洪謙德2004b）。因為在經濟與社會情況趨向好轉的時期中，冷靜評價帕氏的學說較為可能。社會制度對改變的抵抗、社會抗議的減緩、激進運動的退潮、社會主義革命的幻夢失落、社會學家重新聚焦於社會動力的穩定發展，都使人們對帕氏主張恢復興趣。人們開始能夠欣賞帕森思保護社會的穩定與個人自由的理想體系之用意（洪謙德2011：208-226）。

帕氏的社會學體系是建構在歐洲傳統的社會學理論之統合上。可是他只把韋伯和涂爾幹結合起來，而排斥了馬克思與斯賓塞。他把後面這兩位看成為社會學的「先行者」或「意識形態家」。殊不知馬克思正代表社會主義，而斯賓塞為個人主義，或稱功利式個人主義的鼓吹者。韋伯與涂爾幹既反對社會主義，又反對功利主義卻刻意發揚社會的自由主義。韋氏與涂氏在帕氏心目中代表社會主義和個人主義之間的中間路線，或稱「第三條路」。帕森思視社會學為建構社會的自由主義（social liberalism）之工具，是避免重蹈個人的自由主義之覆轍，而又遠離社會主義的威脅之第三條路線。

帕森思無意使用政治的詞彙，或道德的訴求來彰顯他對社會的自由主義底鼓吹。他卻以掩蓋意識形態的爭議，而改變用批評馬克思主義和個人的自由

主義，來側面推銷他自己的理想。他挑戰功利主義，或其意識形態論敵對社會所持的「物質主義觀」。所謂的物質主義無非是追逐經濟利益，或人生最具主宰力量的權力。對馬克思主義者和個人自由主義者（洛克、邊沁、斯賓塞等人）而言，諸個人都是理智上懂得計算、追求自利，一切動機來自經濟利益的人。社會遂被描繪為經濟競爭、權力鬥爭的場域，其目的在掌控社會稀少的資源和物資。現代性被看做是個人主義的、世俗的、商業的、和階級分裂的。這樣看待社會生活，就算是以人道主義出發，在帕氏眼中仍舊不是自由的（liberal），原因是這種社會觀企圖證成社會是兩極化的；社會秩序的維護，完全是國家公權力的介入；這樣的社會觀點下之文化是犬儒的（cynicism狂狷的）、是不信任的（distrust狐疑的、猜忌的）。

帕氏「社會行動的自願理論」最先的用意，在提供有關社會與現代性思考的基礎。他主張的信念和共享的意義為人類生存條件的核心。在聲稱人類的行動牽涉到意義（價值、規範、信念、象徵）時，帕氏發現到對抗社會與現代化經濟的與物質的看法之新概念。假使社會行為受著規範、價值、道德理想的指引那麼一味追求物質利益，罔顧他人的權利便是一偏之蔽。與馬克思主義與功利派的自由主義相反，帕氏極具說服性的辯稱：社會並非剛好是經濟利益和權力鬥爭的場域，而是諸個人對他們共享的意義之世界的營構，也是諸個人在創造團結與社群的各種禮儀、式樣，也是諸個人追求社會理想，包括救贖、正義、自我完成和自給自足等超越時空的目標之活動。

在援引韋伯與涂爾幹的學說，使帕森思成為當代主要的大師，提供一個足以與馬克思派的物質主義和自由派的社會思想相匹敵、相抗衡的社會理論。他曾經想像建構一個以文化為中心的社會學。這種社會學認真處理認同形成的流程、社會連帶關係之建立、儀式和公共價值在社會統合中所扮演的角色等等。為此緣故，他質疑現代化的觀感是世俗的、合理的、經濟的、物質的總體呈現。雖然他對啟蒙運動以來社會不斷進步觀不加挑戰、不加撕毀，他卻視現代性是一個擁有其迷思（神話）、儀式、團結（連帶關係）、神聖信念和救贖希望的年代。與啟蒙運動樂觀、進步、理性的說詞相反，帕森思也分享佛洛伊德、尼采、韋伯和涂爾幹等人，在其社會觀點中蘊藏有關人類生活條件非理性的部分，深刻的情緒性與不穩定的因素。對功利主義或物質主義的社會觀加以挑戰，在理論上或科學尚無多大的意義，也就是無關宏旨。不過有了這種的質疑，帕氏所看待的個人就不再只是追求自足的經濟動物，而是擁有社會性與文化特質的人類。諸個人被視為受到價值與道德理想激勵，而紮根於社會制度和

共享的文化世界裡頭的人群。諸個人也生活於道德共同體當中，為的是實現良好的社會（the good society）。帕森思對功利主義和物質主義的社會學批判，是在大蕭條（1930年代的經濟景氣最低迷）與納粹主義崛起之際，也是在社會主義、共產主義淪落為史達林主義的大整肅與暴政之時，他的批判無疑的是對抗導致經濟擾攘的個人功利主義（或稱功利主義的個人主義），以及變態的、扭曲的社會主義之另一項選擇——社會的自由主義。

在帕氏晚期的作品中，意識形態的議題明白擺在桌面。這是指社會的演進說而言。他敘述人類文明的發展史，從美索不達米亞的帝國至現代西方的社會之遞嬗進化。他描繪了每個時期的社會怎樣在自主性與共同體兩方面的同步推進。伴隨著而來的是制度的分歧化和文化的多元主義，同時「社會的共同體」（societal community）變成共同價值的體系，從而把分歧的、多元的社會統一起來。第二次世界大戰宣告結束之後的美國，正是這種社會變遷的巔峰。在其規模與輝煌方面，帕森思的歷史演進說，同孔德與馬克思的偉景（vision）可以相互媲美。

帕氏並不把他的社會發展的理論僅僅當作人類進步的故事（歷史）——一個偉大的、激勵的充滿想像空間的故事（歷史）——來看待，而是人類眾多戲劇史之一。他是否排除了其他的社會敘述呢？答案是否定的。他的故事可以聲稱是列舉殆盡與完全的嗎？答案也是否定的。依賽德曼的看法，帕氏對人類歷史發展的觀點只是從20世紀下半葉美國人的角度來觀察，因之，他贊成美式的社會自由之價值觀。美國的原住民（印地安人），男女性同志者，義大利裔而傾向社會主義者卻抱持截然不同的態度。是故帕氏的敘述便排除或漏掉一大堆不同的看法。以拉丁美洲人的眼光便會質疑帕氏為何不談殖民主義、帝國主義，何以不討論經濟的世界體系（核心與邊陲的理論）？非裔美人（黑人）則會提問；何以人類的文明從古埃及而遷往歐洲，最後抵達美洲，而卻不回歸非洲？男同志主義者會批評帕氏社會進步史獨漏性的意義、認同、角色與衝突？賽氏認為有關社會世界的敘述無法包天包地、包山包海、窮舉完盡，不管敘述者（理論家）如何忠實於其觀點的追求。所有的敘述、故事、描繪其主題和意義無法超脫於敘述者所處的社會地位（例如階級、性別、國籍、主宰的文化、意識形態等等）之上、之外（Seidman, *ibid.*, 117）。

帕森思陳述他的社會理念，不管是行動理論，社會體系理論，還是社會進化理論，都是以科學的名義和方式為之。這種說法的可信度值得商榷。事實上，社會科學家的社會與學術地位不會基本上影響到他的理念之內容？當作社

會學家的個人隸屬於一定的階級、種族、性別、國家與歷史階段，這會導致他或她的利益、價值、想法和行動之特殊化。社會科學家對其他社會行動者進行社會解釋的邏輯也同樣可以應用到其身上。從帕氏所敘述的故事中缺席與排除的項目下，我們便可以體會其偏頗的，帶有價值判斷的特徵。

強調帕森思社會學的道德上與意識形態上之重要性，並不意味賽德曼企圖把帕氏的社會學說化約為道德價值或美式的政制。社會界的發展軌跡，對社會過去與現狀之描述、社會制度和社會形貌之批判性理解都是很重要的。這些是可貴的努力，俾瞭解吾人本身，俾護衛社會規範，社會理想，發現反抗與宰制之所在，指引社會鬥爭的方向，俾達致個人的完整與社會的融洽。社會學提供這種種的圖像和描繪（mappings），也提供批判的視域（critical perspectives）。在這方面，帕森思社會自由的視域是一種強而有力的理論架構，可使公民們使用，藉此理解他們的生活，或藉此批判功利的個人主義，或社會主義的觀點。賽德曼基本上贊同帕氏道德的與社會的價值。唯一不敢苟同的是帕氏不肯承認他的社會學帶有價值判斷與政治性格。由於不承認他的社會學理論沾染了意識形態的色彩，因之，他也不肯說明何以他偏袒社會自由的價值和理想。在強調其社會學為科學的作品之際，他無異同時否認了他作品所隱含的道德性和政治性之意義。這是一個很大的失策。他把價值、規範和理想從學術爭論中移開，這對啟蒙運動之繼承人（帕氏）而言，可以說是背離理性與進步的精神，而為一種思想上的倒退。

帕森思的社會學是他對所見識的西方文明危機之反應。在這兩個危疑震撼的時代，無論是大蕭條，法西斯主義的崛起，還是史達林暴政的震懾，都使他對個人主義與物質主義，深為厭惡，遂挺身而出來捍衛社會的自由主義。社會學便成為重建社會的自由主義之工具。帕氏相信只有真正的科學性之社會學才能達致高度的客觀性與權威性，而使其學說獲得可信性和道德力量。就因為懷抱這種想法所以他不惜隱藏他道德與政治的價值在其科學理論的闡述幕後。但帕氏道德與政治的偉景（vision）的昇華為科學的社會學說，造成的效果是模糊了他社會價值的優點。用理論的精緻來掩蓋他的價值觀，反而顛覆他的本意，也使他的學說只具相對的價值，並且弱化其理性的爭辯力，這正是他所憂慮而企圖避免的。

對帕氏而言，科學代表很多正面的、積極的、有益的意義。他所驚慌、厭惡的卻是相對主義。在面對一連串嚴重挑戰美國自由理念之際，帕氏企圖在科學的社會學中尋找美式自由主義的利器。在危疑震撼的時代，他在尋覓一個確

定的立場。這時韋伯與涂爾幹的學說正是工商社會新興的科學說詞，也是對抗馬克思主義和功利派個人主義有用的理論。帕氏遂把韋伯與涂爾幹的學說宣布為科學的社會學之經典式傳統，把兩人的著作當作經典之作來看待。他企圖對前人的學說來一個重大的綜合，俾為他所醉心的社會的自由主義奠基。在這裡帕氏不失為大敘述（grand narrative），大理論的建構者，也是當代偉大的社會學家之一。

不過令人驚訝的是，比起韋布連（Thorstein Veblen 1857-1929），杜威（John Dewey 1859-1952）和米爾士（C. Wright Mills 1916-1962）來，帕氏不算是美國偉大的社會思想家。其原因多端，一個主要的因由，是他無法以直透人心的語文來把其社會理論訴諸群眾。他對科學的社會學之執著，使他表達的語文充滿了過分限制的抽象的、理論的論述，只能向專家學者投訴，而不能起廣大的讀眾之共鳴。令人扼腕的是像這樣偉大的美國社會學家，可謂社會心靈的高竿，卻被其學科逼入朦朧遺失之境，而他的學科（社會學）卻是他期待可以活絡自由的未來之學問（Seidman, *ibid.*, 117-119）。

■ 表8-1

帕森思政治社會學扼述

項目	內容摘要
早期社會行動之結構	帕氏希冀藉著社會行動結構理論克服西方社會之危機，重建自由的文明。由於西方文化傳統充滿矛盾（像功利主義、行為主義、馬克思主義、社會達爾文主義）對個人與社會之間的解釋混沌不明。他歸類西方的社會觀不是強調利益的物質主義，便是強調個人信念、價值、目標的理想主義。他企圖跨越這兩種對立的主義，把個人主觀自由與外頭客觀決定論合而為一。行動固然是個人自由的選擇，也受社會條件的拘束。但無論行動是自由，還是受到限制，都牽涉到價值的影響。
中期的社會體系論	分析構成社會體系的社會互動之類型。 社會體系包括人格體系、文化體系和社會角色與規範合成的次級社會體系。社會體系牽涉到社會互動，包括社會角色、地位、期待和規範。社會秩序之所以可能是經由社會協調與文化同意的複雜過程所產生的。個人的動機與需要與其角色要求若合符節（內化、制度化）使個人融合於社會期待中。社會體系的四個功能性要求，包括適應（經

表8-1 (續)

帕森思政治社會學扼述


項目	內容摘要
	濟)、目標達致(政治)、整合(法律)和類型保持的潛勢力(文化、宗教、民俗、道德等)。
晚期有關社會演化、自由與民主之論述	以進化與比較的眼光討論歧化的力量(制度圈的形成、制度功能特殊化、工業化、制度相互依賴與互補)促成社會的現代化、進步、教育升級、民權高漲。在諸個人認同社會與國家時,把公民的忠誠移向想像的社會的共同體(社群)。美國的社會已把現代的社會共同體制度化,可以超越種族、族群、宗教、階級的隸屬之上,而讓公民擁有大量的自由。帕氏不懷疑理論是掌握社會抽象的、基本的、普遍的特徵之工具。他一生致力的就是社會一般理論的建立與推廣。
法律是次級體系	法律的獨立行使表現在司法人員的專業化。法律旨在裁決與化除人際的衝突,可分為以規則(法條)為焦點以及以顧客(當事人與律師之關係)為焦點兩種不同的解釋。透過法律專業的機制之運作,使法律獲得整合。法律為社會控制的普遍化、一般化。法律在社會體系次級體系的諸功能中有突出之地位。
貢獻與影響	帕氏長期的研究與著作生涯,以及崇高的學術地位,使他的社會學說與政治理論對當代社會學界產生重大的影響力。他的著作多半涉及美國的教育、種族、家庭、社會變遷、社會層化等議題。他的結構功能論、社會進化論、社會體系論目的在建構社會學的一般理論,使他成為20世紀美國,乃至全球最著名的社會學家。他提供一個充滿理論的偉景,認為理論乃是獨立自主、認識的企畫,不受社會利益、或道德偏好所沾染。
理論的評價	作為大系統的建構者,帕氏構築了其龐大複雜的功能主義。但其緩慢的社會改革主張遭民權運動者,少數民族抗爭者、女性主義者、環保運動者之批評與攻擊,視為既得利益的保守分子之象徵。左派分子更抨擊他為資本主義自由派福利國政策、保守傳統的衛護人。事實上在獨尊韋伯、涂爾幹,而排斥馬克思與斯賓塞時,他企圖在社會主義與個人主義之間建構「社會的自由主義」,或稱「社會行動自願論」。社會並非經濟利益和政治權力的鬥獸場,而是共享的意義之世界的營構,目的在落實救贖、正義、自我完成、自給自足等目標。有關「社會共同體」的理念,使他與孔德、馬克思的偉景相互媲美。

資料來源：作者設計。

第九章

哈伯瑪斯的社會體系論、
法律觀與審議民主說

第九章 哈伯瑪斯的社會體系論、 法律觀與審議民主說

- 一、哈伯瑪斯的生涯與著作
 - 二、哈伯瑪斯論公共論域及其變遷
 - 三、溝通理性與溝通行動
 - 四、生活界與體系界的掛鉤與脫鉤
 - 五、法律、道德與民主之關聯
 - 六、哈伯瑪斯對現代社會種種危機的指明與批評
 - 七、論述倫理與審議民主
 - 八、對《事實性與有效性》一書的批評
- 

一、哈伯瑪斯的生涯與著作

作為法蘭克福學派第二代的重要人物，哈伯瑪斯的生涯是平順、祥和而發達，並沒有像第一代的霍克海默、阿朵諾、馬孤哲、卡雅敏、佛洛姆、賴希等受到納粹的迫害，必須亡命異域，顛沛流離（洪謙德 2004a；2010b）。反之，他的學術事業是一帆風順、節節高升，著作的質量都遠遠超越過其前輩，甚至贏取當今德國、乃至全球聲望鼎盛的哲學家、社會科學家、歷史學者與文化政治批評家之美譽。

哈氏出生於1929年6月18日德國杜塞朵夫。在離科隆五十多公里的小鎮古默斯巴赫（Gummersbach）長大，其父為當地商業團體的會長，也就是說他出身在布爾喬亞的家庭。紐崙堡納粹分子的大審判與美英法聯軍對戰敗後德國青少年的民主教育，對幼年曾經參加過希特勒少年團的哈氏是一次思想上重大的衝擊與洗禮。在納粹政權垮台後，西德政府剛成立之間，他一度憂心獨裁轉型為民主，是否表現在政客的變容、化身之更替的問題上。

他先後在哥廷根、蘇黎世和波恩幾所大學念哲學、歷史、心理學與德國文學。1954年以一篇有關謝林的論文獲得波恩大學哲學博士學位。其後數年間他投身報界為記者，顯示他對公共論域中的傳媒有敏銳的觸覺。1956年任阿朵諾助教，亦即在戰後重建的法蘭克福社會研究所進行教研工作。1962年出版了《公共論域結構性的轉變》一書。有意跟隨阿朵諾完成升等論文（*Habilitation*）被拒，改在馬堡大學跟隨左派社會運動史專家阿本特羅（Wolfgang Abendroth）完成升等論文。在海德堡擔任一段短期的哲學教授之後，哈氏於1964年出任法蘭克福大學哲學與社會學教授職，其開學演講〈知識與旨趣〔利益〕〉收於英文版《知識與人類旨趣》（1968）一書之上。之前，《社會科學的邏輯》（1962）和《理論與實踐》（1963）已分別出版，引起學界的矚目。

1968年不但美國、法國、英國學生運動高潮迭起，就是當年的西德也陷於學界、思想界、文化界波濤洶湧的洪流中。哈氏全力介入學運，認為學潮對自恣自滿的西德民主是一項知識上與政治上的挑戰。不過他早在學潮爆發前之1960年代初，也就是在《學生與政治》（1961）一小冊中對學生政治意識和取向之非政治性表達了憂心。其後在學潮中，特別是社會民主與學生聯盟之偏激

言行，居然把教授與學者斥為布爾喬亞，使他與激烈的、激進的學生領袖意見相左，從此雙方漸行漸遠。

1971年哈氏離開法蘭克福，前往南德斯坦堡（Starnberg）擔任新成立的科技世界生活條件研究所所長（另一位所長為科學家 C. F. von Weizsäcker）直至1982年。就在這段研究寫作的十多年間，他完成了《正當性危機》（1973）和《溝通行動的理論》（1981，兩大卷）等極為重要的著作。自1982年以後他返回法蘭克福大學繼續擔任哲學與社會學講座，1994年退休。

哈伯瑪斯廣博的學識、深湛的慧見、等身的著作，使他被譽為德國自馬克思與韋伯以來最有學問與識見的大思想家。假使把韋伯當作是布爾喬亞的馬克思來看待（洪謙德 1999b），那麼我們可以指出哈伯瑪斯為一名馬克思主義者（馬派）的韋伯（Marxist Weber），這是英國蘇塞斯大學社會學教授奧茲外特（William Outhwaite）的讚語（Outhwaite 1994: 3）。我想這種盛讚並無失實之處。

不過哈氏是否是一位馬克思主義者，則是聚訟紛紜的問題。他知識上所受馬克思學說的影響是深遠的。但他在《歷史唯物論的重建》文集（1976）中，對馬克思學說有嚴峻的批評。造成社會變化與歷史變遷除了經濟勢力以外，還有人群的學習能力、規範結構與世界觀。認知和道德的發展也是衡量社會進步的標竿，而非僅經濟與科技的進步而已。他對馬克思過分重視自然科學及技術，直斥為「科學主義」與「教條主義」。哈氏認為馬克思的錯誤是視生產力為歷史變遷的主力，也視勞動是社會進化唯一的範疇。他主張在生產力與勞動之外，必須加上語文與互動。他又在《晚期資本主義的正當性問題》（1973）一書中，認為馬克思視經濟危機為資本主義的危機是不足的。當前資本主義的危機除了經濟危機之外，還有合理性危機、正當性危機和動機的危機。

要之，哈伯瑪斯對發達的資本主義國家，也就是西方的民主政治之公共論域自始至終寄予關懷。無論是透過慎思明辨、爭論不休的民主議決，還是透過溝通行動的論述倫理，他都希望藉由合理的程序、公開的辯論來為公共的事務把脈與定案。為此原因，他的理論離不開現代國家法政的範圍。自從1986年他發表了一系列《譚訥講座論人類的價值》（*Tanner Lectures on Human Values*）以來，特別是《事實性與有效性》（*Faktizität und Geltung*）（1992）¹出版以

¹ 哈伯瑪斯在中國譯為哈貝馬斯。2001年春天到中國進行訪問與演講，其多部著作都譯為華文，如《交往與社會進化》（重慶 1989）、《交往行動理論》（1994）、《重

來，他的關懷面集中在法哲學、法理學、法社會學之上。哈伯瑪斯的法律觀遂成為他晚年學說的巔峰。他不只以哲學，也兼用社會學來討論法律與社會、法律與國家的重大問題。

哈伯瑪斯1992年的著作可以看出是他整合當代法政思想之主流（羅爾士、德沃金、麥開爾曼〔Frank Michelman〕）的努力，特別是對羅爾士《正義論》的補充與完善，強調歧異的社會行動者之間真實的對話與歧異的消解，而縮短民主與權利（法權）之間的鴻溝。在很大的程度內，哈氏企圖把羅氏近著《政治的自由主義》（Rawls 1993）之核心概念「重疊的共識」（overlapping consensus）加以援用，也就是避免對共同享有的規範束縛之沖淡。依據哈氏在該《事實性與有效性》一書第9章中所陳述的，法律的正當性來自於它自我賦予（self-imposed）與拘束力（binding）。只有自我賦予與拘束力之法律才能縮短民主與權利（法權）之間的鴻溝（Rosenfeld and Arato 1998：5）。

哈伯瑪斯認為所有服從於法律的人，應被視為自由與平等的行為者，都應該在法律上與事實上獲得平等的對待。他認為至今為止的法律典範（paradigms of law）可以粗略分成三種：其一為自由主義和布爾喬亞的法律典範，其目的在促進法律的形式觀，把正義化約為權利的公平分配；其二為社會福利的法律典範，強調實質的平等，但卻無法顧及個人的自主與尊嚴；其三為他所倡導的重視言說倫理與過程主義（proceduralist）的法律典範。第三種主張不只克服第一和第二種法律觀的缺憾，還能達成法律上與事實上的平等。原因是透過論述、溝通、討論的過程，使社會成員既能明智立法，又能心甘情願接受法律的拘束。這種法律觀與女性主義者的法政看法相當的接近。過程主義者的法律觀理解「基本權利的實現，乃是一種過程。這種過程，可以保證平權的公民之私人自主與他們的政治自主的同時落實」（Habermas 1998:25）。

本章主要參考哈伯瑪斯的德文原著與英文翻譯，加上其他二手資料整理而完成，盼望對哈氏的法律觀與民主觀有一個比較詳盡的析述與評估，也對他的政治社會學作出析評（洪謙德 2004c：298-301）。

建歷史唯物主義》（北京 2000）、《認識與興趣》（石家莊 2001）、《在事實規範之間》（上海 2003）、《包容他者》（北京 2003），以及《社會理論之法：解讀與評析》（北京 2006），〔以上各書之次序依譯本年代編排〕，不附譯者姓名。

二、哈伯瑪斯論公共論域及其變遷

哈伯瑪斯有關法律、政治道德關連的主要著作計有《公共論域的結構轉變》（1962, 1990），《哲學與政治人物之素描》（1971），《現代性的哲學論述》（1985），《溝通行動的理論》（1981, 1995二卷），《事實性與有效性：法律與民主的法治國之論述理論》（1992），《政治理論的研究》（1996）。其中尤以《公共論域的結構轉變》、《溝通行動的理論》和《事實性與有效性》三本作品最為重要。

哈伯瑪斯為當代社會理論家中研究對象極為廣闊、分析程度極為深邃、理論層次頗為分明，而闡釋力始終圓融連貫的思想家、理論家。他研究的範圍與科目涉及歷史分析、認識論、哲學人類學、社會理論、道德哲學、法學理論、政治分析，甚至連文化研究、文學批判都能手到擒來、得心應手（Pensky 2004:49）。

在法政思想方面，哈氏致力的是如何把理性（特別是溝通理性）與同意（特別是人群透過商量而建立的共識）之間內部加以聯繫，也就是社會、法律、道德事實性與規範性之間如何藉批判理論加以連結。他將近半世紀的學術努力導致20世紀中有關權力共識探討的諸學者中成果最輝煌、貢獻最偉大的一人。

哈伯瑪斯認為人類的理性透過全面溝通的能力，可以協調眾人互為主體的行動，也通過論述（*Diskurs* 言說、話語）的實踐來創造一個共通共享的生活界（*Lebenswelt*）。合理性（*Rationalität*）是一種溝通的權力，可以把啟蒙運動以來強調人類的理性與進步付諸實現的能力。啟蒙運動在肯定人是理性動物，社會是不斷進步的組織，其目標在落實人類的自由與進步。是故哈氏雖是法蘭克福學派的掌門人，卻不同意該派創立人霍克海默與阿朵諾對啟蒙運動負面、批判的說法。因為他仍舊贊成啟蒙運動是對人類的合理性之強調、之凸顯的思想啟發運動。

不過啟蒙運動所談的理性（*Vernunft*）與合理性，後來變成韋伯所說的「目的合理性」（*Zweckrationalität* 工具合理性）。這點是哈氏對韋伯學說的不苟同，甚至展開批評、修正，而以溝通理性來取代目的合理性。

目的合理性，又名工具合理性、策略合理性、功能合理性，是指行動者

（個人、團體）估量得失、權衡利害，根據目的、手段、附帶效果，以決定行為的取向，俾花最小代價、成本，而達到最大效果的理性抉擇。這種社會行為既非因襲過去慣習、墨守成規，又非情感用事，任意、隨意的舉措，而是經過深思熟慮、利害計算之慎重的抉擇、明智的決定（洪謙德 1998a；1999c：166-172；2009b：106-111）。

就因為現代人太講究目的合理性、工具合理性，所以韋伯擔心未來的世界會把人變成組織人、行政人。蓋在官僚化鋪天蓋地人成為其犧牲品，從而造成一個蘿蔔一個坑，每人要生活在過度講究理性的「鐵籠子」中。有鑑於工具理性在現代社會的官僚體系、行政單位與大公司、大商團中的肆虐，也凜於策略性理性對現代人的宰制，哈氏遂提出與之相抗衡的理性，那就是透過人群的彼此來往、自由辯論、逐漸形成的同意之溝通理性。

哈氏德文原著《公共論域的結構轉變》出版於1962年（英譯1989），可以說為他此後將近四十年的學術論著拍板定調。在歷史分析與理論重建中，他指出18世紀出現在法國文藝沙龍中之評時論政、討論公共事務便是公共論域誕生之地。沙龍中的話題與論述方式變成了理性基本的規範理想之源泉，也是批判性論述互為主體的共識之湧現。公共論域包括與政治國家，以及民間社會有別的論述、看法、主張，這些顯然尚未制度化、組織化、形式化。最先被狹隘地視為諸個人的經濟利益，企圖通過集體意志的形塑、大眾對公共關懷之公開的討論來影響國家與市場的決定與走向。是故哈伯瑪斯對公共論域的看法首先是強調政治與法律的正當性存在於人群相互瞭解的形式過程中。在這形式過程中諸個人參與論述實踐（討論、爭辯、講理、磋商、堅持、或向人讓步等）為的並不是自己利益的最大化，或是為了其策略成功的驕傲，而完全基於解決性的討論程序之運作，而達成不受脅迫、不受欺瞞的同意、一致。

從近現代公共論域的崛起，可以看出人群對政治的自我意識，不是之前封建社會、或早期奴隸社會統治者的懵懂無知可以相提並論的。這種公共論域對政治的覺悟是造成現代人自治和主權在民思想湧現的開端。不過公共論域的出現卻也造成兩分化：一方權力與理性乃為普世性質之概念的一端，另一方面權利推行、落實只限於社會少數人、少數部門的另一端，這便是兩端的分立與競爭。這乃是啟蒙運動理性的強調，以及其無法落實的緊張情勢之因由。這種情勢延至19與20世紀造成啟蒙運動下的公共論域之衰退。

在這個時期中國家與社會都在膨脹，也都在不斷分歧化，其勢力遂侵入公共論域中，而企圖越俎代庖。及至20世紀大規模福利國之出現，自由派的公

共論域幾乎被侵蝕殆盡。原因是資本主義體制的現代性把人群的自由與公開的審議、討論之空間逐步併吞，予以狹窄化，同時對社會、政治的過程，也步步為營、嚴加控制。哈氏在他這部早期的著作中做了暗談憂悒的結論，認為對抗當代排山倒海而來的資本主義之操控，吾人眼見公共論域在凋零中，而無計可施。

這本書的結論雖然令人沮喪，但卻為哈氏其後四十餘年的奮鬥提供批判的政治社會學之嚮導。因為政治的現代性之特徵為現代化兩個面相的矛盾或緊張：其一，不斷增強的技術控制下的合理化，這是韋伯的工具理性觀；其二，建立與深植在民主程序中，也是鑲嵌在傳統時代、普世價值的主體性裡頭的溝通理性。最明顯的例子就是標榜社會主義和共產主義的舊蘇聯、前東歐、目前的中國、越南、朝鮮等，企圖藉行政的效力來壓倒人民起碼的生存權、勞動權與公民權。而號稱自由民主的美、英、法、德等國家行政的控制、官僚的統治、策略的運用也窒息了社會溝通的契機。於是哈氏在其後的作品中嘗試對寰球現代性的病變做出理論上的診斷。

三、溝通理性與溝通行動

1984年與1987年出版的《溝通行動的理論》兩大卷書主要在為溝通理性找出學理的根據。最先，要清除學術迷障，把過去哲學模型中強調孤立的、自主的主體性之思言云為，改為行動者互為主體的來往、交往、溝通。其次，要把理性與行動互為主體的模型建立在語言哲學之上，這一哲學不談意識，只談人際交往的語言。他集中在討論成功的人際交往與互為主體的溝通，而指出人身溝通能力所需的條件。語言學上的溝通涉及語法、措辭、說明等語言溝通的內容與方式（locution）。除此之外，一個成功的溝通還要靠說者與聽者能夠依據說話的情境之氛圍與勢力（illocution）來協調彼此的歧見與滿足相互的期待，俾達到相互理解的地步。這種勢力本來就隱涵在談話舉動（speech act）的面向裡，在這種談話舉動中說者對他要談的話早已連結了一項有效的訴求。另外談話情境的勢力（illocutional force）也附帶在聽者對講者的發言（utterance）之上，認為該項發言具有效力，而可以為有效的訴求。任何有效訴求在使講者對其發言遭遇挑戰時，可以提出理由來說明。

任何一個發言所以能夠提出有效訴求，至少有四個方式、四個條件。談話的舉動分辨了（1）可理解的訴求；（2）真實的訴求；（3）正確的訴求；（4）真誠的訴求。

- （1）可理解的訴求涉及語言、符號、象徵的世界就是聽話者懂得講話者所使用的是華語、英語、德語、俄語等等語言，而且對所發言之字句的語法、語勢充分明白、可以理解。
- （2）真實的訴求涉及客觀的世界，也就是發言涉及客觀世界發生的事實之陳述，是講者與聽者在經驗中可證實或否定的社會真實。
- （3）正確的訴求牽連到兩個主體（說者與聽者）之間對發言，是發生在互為主觀的世界裡，這是根植於規範與遊戲規則之上。
- （4）真誠的訴求，反映了說者主觀內心世界的情况，其發言是否出自真心實意，還是言不由衷，虛情假意、或遭脅迫之說詞。

由是可知語境的勢力，是討論發言的語意學之外說者與聽者對真實、正確、真誠的訴求，用以確認、或確保發言之有效性。這種正常化、確認化發言的有效性之三種模式（2至4）正說明論辯的訴求是與三個世界有關。這三個世界乃是從實踐實用的角度建構起來，其一為客觀世界，發言符合或違反客觀世界事實，是故要考驗發言的真實性；其二，互為主觀的世界，說者與聽者要對發言的正確性作出規範性的確認；其三，主觀的世界，在於檢驗說者內心情境之語言陳述是真誠的，還是虛假（虛言假語），這就是對發言真誠的訴求（Pensky 2004:51-52）。

這裡哈伯瑪斯進一步把意義（發言有其意義，聽話也有其意義）和有效性（真正可取的發言，或是瘋言亂語、不足採信）作了內部的聯結。他說：能夠瞭解一個發言（發聲、說出口的話）的意義之能力無異對辯論採取贊可、或否定的立場。在此爭論中說者對其發言之有效性提出種種理由來證明其訴求。這些訴求可以用真實、正確或真誠的三種形式指陳出來。

哈氏所以採用語言學中說話舉動的理論來引向他的溝通理論，目的在重建吾人基本的直覺，這種直覺是認為合理性的基本特徵在提出理由的「取」與「給」的協調過程、協調行動。過去把理性賦予主體個人（或其群落），而不重視人與人彼此的來往、協議、溝通是不對的。這種溝通理性與向來講究策略、功能、工具（手段與目標）的理性也完全相反。這種普遍的、普世的實用主義下產生的行動理論與當代義務說、道德理論也相符合。不像目的性的行動

(teleological action)，溝通行動不受目的，而是受到溝通過程所指引。在論述過程下得到的共識，不同於事先懸一個目標、一項目的而要別人遵行。前者是心甘情願的；後者是他律、受目標拘束的。在溝通過程後獲得的共識，是參加論述的人（講者與聽者）取與予之間、贊可與反對之間所得來的普世性理性之體現。

哈氏這兩卷溝通理論的書在於強調溝通理性富有高度的理想成分，這多少反映現代性中兩大特徵，其一為世界觀的世俗化，其二為世界觀的多元主義。在把合理性的理論轉化為理性如何重建的問題之理論時，哈氏認為他的新理論對解決棘手的現代性問題有所幫助。

哈氏同意韋伯的看法，認為所謂的西方現代性是指社會與文化的現代性而言，其特徵為理性的新模式湧現，而合理化的動力、韌性、彈性表現在有效性分歧的各種氛圍、各種圈圈之上。當傳統的價值紛紛解體之際，西方的合理性產生了各自分歧、殊別的，而又企圖保持本身的社會圈圈。也就是現代的生活界分裂為不同的群落圈之因由。

但韋伯只重功能性、策略性、工具性的合理性之說法，雖然可以解釋西方現代性的特徵，也就是合理化的過程，使傳統生活界變成制度化的歧異的、自主的價值圈（政治、法律、人格、社會諸圈各有其自主而又與其他不同的功能與價值），每個價值圈的正當性、有效性完全由這些圈圈內部的運作來決定。但無法用韋伯這種目的合理性（*Zweckrationalität*）來檢討人群結合的目的，以及造成全社會團結的意義、團結與社會聯帶關係之價值本身。換言之，工具理性只論手段至目的的過程，而不進一步探求目的是什麼？不探討人們靠另一種合理的辯論與反思（亦即哈氏所主張）的溝通理性，是無法來解決目的、意義、價值之人群最終的關懷。至少韋伯的學說無法解釋他逝世以後20世紀西方反理性的種種暴政，包括法西斯、納粹、史達林的屠殺、毛澤東的暴虐、壓迫、放逐、殘害等「理性的毀滅」（*die Zerstörung der Vernunft*，借用盧卡奇三卷本大作之書名）。

在《溝通行動理論》下冊中，哈氏採用涂爾幹與米德的說詞，把系統論和微觀社會學做一個結合，同時也把韋伯社會學行動論與帕森思的功能論做了統合的工作。首先他認為米德的象徵互動論是一項理論的藍圖，可以透過社會化，而使個體自我認同更為明確，這可以作為他以後發展的溝通行動論之基礎。換言之，通過人際的、互為主體的溝通過程（而這個過程一旦制度化），那麼個別的人的心態、偏好、人格特質等等便可以同社會結構聯繫起來。這種聯

繫提供個別的人隱私的部分一個基礎，讓它擁有公共的性質，也可以合理地接受檢驗和批評。社會何以會統合呢？統合的原因在於生活界象徵的輸送（藉語言、符號把價值、意義、信仰等象徵性的價值代代傳承與人人之間的傳播）和社會制度不斷的運作這兩者之結合，其結合的手段主要的還是透過語文之媒介才會做到。

四、生活界與體系界的掛鉤與脫鉤

哈伯瑪斯對生活界一詞的重視，固然說明他從胡塞爾與舒慈那邊取得的概念。不過哈氏認為胡與舒兩氏現象學的關懷只及於象徵符號的複製（再生產）與象徵符號「倉庫」的代代傳承，卻對個人化（人格化）與社會化（如何使個人內化社會價值）之富有彈性、動力不加注意。這方面倒是米德有所發現而予以糾正，但未免矯枉過正，未把生活界對個體發展設限之處點明。只重視生活界賦予個體發展以意義是不夠的。

對哈氏而言，生活界不能只侷限於文化的解釋而已，而是包含使用象徵符號的媒介，把社會制度和人格結構也一併括入。是故生活界把文化、社會、人格等社會總體的這三個面向，藉由各個面向自我發展的生機活潑之過程，進行不斷的、相互的對話。文化的複製（再生產）、社會團結的促進、人格的成長發展都不能各自分離、分別去進行，而是溝通世界與溝通人員（業已社會化的諸行動者）緊密連結、架屋疊床式的彼此糾葛之產品。社會行動者的能力植根於達成共識的過程上，這些共識係涉及有效性的訴求。至於有效性並不是一開始便被確立；反之，卻是含有各種訴求上的疑問，有待社會行動者透過溝通行為來解決，只有設法解決，社會秩序才有續存的可能。

是故所謂的溝通能力之基本結構乃是指行動者認識用何種的解釋、行動的論述（言談、話語）可以解答分歧性的談話境界（應付語境的各種勢力），從而使行動者在其反思性經驗的生活界得以繼續活下去。文化複製、社會化、人格融化於社會統合中這三者最終與語境的結構符合、沒有二致。從而一個客觀的、互為主觀的和主觀的世界便應運而生。西方世界所強調的（也是科學所追求的）就是事實、事實性、這同（法律、道德所爭取的）價值、意義，以及（美學、求表現的）內在心理狀態（美感）這三方面（真、善、美）的分別就

出現在客觀的、互為主觀的與主觀的世界中，其潛在凝結體無疑地是溝通能力的結構。

為著說明何以韋伯的學說無法有效解釋第一次世界大戰以來西方社會的弊病與危機，哈氏認為單用溝通理性對抗功能理性是不足的，亦即這兩種理性曾經存有毀滅性的關係。他遂進一步提起體系界和生活界陷於對抗的說詞，認為兩界對現代性的走向有根本上的矛盾看法，甚至以體系界殖民生活界的情況來指出現代西方社會結構上的問題重重。

在解釋社會行為時，以往的兩派主張分別為解釋性（韋伯）與功能論（帕森思）的社會學理論。解釋性社會理論主張方法論的個體主義，以一己的思云言行來看待社會現實，造成對社會制度所扮演的功能、角色之忽視。反之，功能（系統）論者把社會事實當成客體的形式（涂爾幹認為社會事實乃為「物」）來看待，遂無法把社會制度的功能融合到作為真實的社會行動者之人群平日的的生活界裡頭。把這兩個學派的缺點加以擱置而擷取其優點，哈伯瑪斯企圖把體系觀中舊的生活界論融合成為新的「生活界」概念。他認為新的生活界是體系的一種，也擁有一定的功能與界限。社會行動者在面對其生活界層出不窮的問題時，藉由集體的溝通參與到體系活動的過程上，而對各項世事作出其解釋，而集體溝通的累積功能就表現為生活界的不斷自我複製、自我再生產、永續經營。只要生活界能夠接受體系，亦即要使社會維持不墜的功能，那麼我們看出物質的複製（在體系層次上表現了各種社會制度之繼續運作）與象徵的複製（在生活界層次上，人群日常生活得以繼續推行）如影隨形、緊密結合。由是可知社會體系乃是自我複製的生活界的同義詞。

現代化涉及的是一個語言學化的生活界，它不斷地把文化複製、社會化，社會統合的系統任務交付給社會行動者的雙肩之上，這會形成在文化、社會與個人層次之上生活界與體系界的特殊結合。可是現代性的生機活潑、勁力四射，反映了社會日趨複雜、日趨分化，因而又把生活界與體系界的結合加以割斷，造成兩者的脫鉤。其原因是現代社會成員的行動者在制度要求與壓力下，很難靠其本身對世事的解釋達成體系的保持。一旦體系界與生活界脫鉤，社會體系更加速從生活界歧出（其原因為內部合理性過程的運作，使功能分工精密細緻），導致兩者愈行愈遠、距離增大。這時作為現代社會的次級社會之經濟與政治（特別是行政、官署）為了應付體系維持之壓力，也為了應付社會日益龐雜、分歧的壓力，遂在排除公共論域的溝通理性之外，重新追求策略理性（工具理性、目的理性）。經濟與行政次體系基本上發展其本質的，內在的反

溝通媒介，採用指揮命令的方式，而非商量討論的方式。

經濟界與行政界（次級體系）這種不靠語言學的溝通，而採取獨斷、威權性、命令式的作風，無異是另外一種形式（無以名狀）的社會宰制。在這種情況下，合理化生活界的溝通結構逐漸為體系維持的（策略的、工具理性）之無上要求所滲透。市場機制是靠金錢為媒介，行政機關上下垂直不平等的結構是靠權力為媒介之發揮，使體系界活力十足，生活界與之相比黯淡失色。經濟與行政這兩界的運作使得生活界象徵的複製受到愈來愈大的干擾，儘管這兩界企圖代替個別行動者解決複雜社會的種種要求。紓解來自社會體系日益沉重的壓力。其結果便是這兩個次級體系分開而又重新結合。體系界對生活界的溝通結構是「殖民」。取代公共論域不受壓迫而獲致的共識，卻是體系藉文化複製、社會化與社會整合來把共識強加於行動者身上。這無異為工具理性「去語言學」（*delinguistified*）的無上命令。由此可知哈伯瑪斯「生活界的內在殖民」之說詞，正用以解釋韋伯的學說之缺陷，無法對現代西方社會的弊病、危機，提出合理的說明。由是可以證實哈氏溝通行動理論仍舊是秉承法蘭克福學派批判精神，是批判的社會理論。他認為西方社會歷史上的意外，偶然因素所產生的合理性「不均衡」（*imbalance*）的類型，有賴溝通過程來加以匡正（Pensky, *ibid.*, 57; 洪謙德 2006b: 258-272）。

五、法律、道德與民主之關聯

哈伯瑪斯重大的關懷仍舊是發達的資本主義社會與號稱自由民主的國家中之公共論域。在其晚年有關法政的著作與言論中，他把溝通行動與論述倫理的理論引進公共論域的範圍內。他苦思焦慮怎樣來鋪設有利的條件，俾公共事務和政策得到合乎理性的討論。他在1986年「譚訥講座論人類的價值」一系列演講，以及其後集結成書的《事實性與有效性》（*Faktizität und Geltung*）中強調法律與道德結合的重要。這是對德國傳統「法治國」（*Rechtsstaat*）概念的重建，也是對國家威權正當性如何取得的疑問之回答。

韋伯對此問題的回答很簡單：「這涉及內存於法治形式裡頭的理性，藉此提供以法律形式進行統治所需的正當性」（引自Habermas 1988:219）。可是韋伯價值中立的理性概念與正當性概念未免嫌太貧瘠，而無法說明像福利國政

策這種實質性的考量如何能夠進入法律體系形式性的合理原則裡。依據他的看法把福利實質融入法律原則中，無異是對法律形式理性的破壞、或污染。哈伯瑪斯則持相反的立場與看法。他認為社會正義的諸原則之彼此衝突是實質的考量，這是一回事。法律形式上的精準與可計測、可預測是另外一回事。這兩樁事之間的爭執「必須靠道德觀點來解決，也就是有關〔人群〕利益普遍化、普世化的道德來解決」（Habermas 1992:547）。

哈氏認為吾人不可能有自我正當化，而不靠道德支撐的合理的法律。法律規範產生的過程本身便要與道德、實踐過程的理性之獨立規範符合一致（*ibid.*, S.552）。這就是意味著這一過程理性乃為「道德論述〔言說、話語〕」，或是民主的立法程序。這不只是國會形式上的立法過程而已，這主要的是他返回三十年前《公共論域的結構性轉變》（*Der Strukturwandel der Öffentlichkeit*）之主張，而此時他更看重公共論域品質的面向。他說：

政治立法的合理性質不只依靠國會中選出的多數與被保障的少數之操作。它還依靠了〔代議士〕參與程度、教育水平、消息靈通、議題熟稔與辨析犀利。總之，倚靠政治公共論域中非制度性意見形塑的論述性格（*diskursiver Charakter*）。（Habermas, *ibid.*, 570）

與盧曼意見不同，哈伯瑪斯不認為作為複雜系統現代社會，其法律體系可以不涉及道德原則，對系統採取從外頭切入的研究途徑，無法說明法律之內對有效性的需求，這種有效性的解釋只重法律辯論的過程，但這種過程難道只是在法言法的形式理性便夠嗎？它不過是韋伯高度重視的法律獨立，只重視形式的過程的合理性而已。事實上哈氏認為要把政治與道德也牽扯進來（S.580）。他進一步說：

法律體系是否〔獨立〕自主，就要看制度化的立法程序與合法決斷〔審判〕的程序之程度如何而定。這些程序保障了一些意見與意志公正的形成，從而使道德程序的理性得以進入法律與政治當中。凡是未曾落實的民主，就談不到自主的法律之存在。（*ibid.*, S.599）

他進一步認為法治國世俗的政治，如不透過激（基）進的民主是無法實現的，這就意味著他看到當代政治欠缺方向感與自我意識。他說明自17世紀以來

政治社群便在討論法律制度，而且似乎相當頻繁，而延續至今。現代性的自我瞭解、自我想像乃是一種道德的、實踐的圖像，這可從道德意識的普世化和民主國家中多元的、自由建立的制度上看出來。

不過只靠實踐的理性、工具的理性，現代人難以存活與發達。因之，他引進溝通的理性。實踐理性出現在18世紀以來的哲學界，它把個人、社會與國家看成主體，也就是黑格爾把道德理論、社會哲學、政治學說、歷史哲學熔為一爐，而把主體的實踐當成人類的總體表現。反之，在今天複雜的現代社會、或後現代社會中，不但學科林立、方法眾多、大家意見紛歧、莫衷一是。特別是現代社會不可視國家為其中心、不可視政治掛帥，社會由個人組合而成。也不可以把個人看成為主體、社會看成為主體、國家看成為主體，每個主體都在靠實踐理性的指引以行事。反之，在個人與個人之間，個人與社會或國家之間，社會與社會之間，社會與國家之間，國家與國家之間都存在著互動，從互動中產生了溝通理性，而這種理性植根於語文的沃土裡（洪謙德2004e第8章；2011：248-252）。

以往傳統的實踐理性直接產生了規範，用以約束人群的行動；如今溝通理性只間接迂迴地形成行動的規範，那是藉參與者實際嘗試去理解，而加以接受的處事態度。透過行動者彼此瞭解而建立的「無可避免的理想化形式」作為行事的基礎，常常不斷地反思、反省、而推陳出新。如此一來，理念與現實的衝突可以化解在現實、事實當中，而現實與事實不過是受語文結構的生活形式而已。

不只概念與現實呈現緊張的關係，就是事實性與有效性也陷於劍拔弩張中，前者牽連政治的考察（現實面的問題），後者涉及法律的探究（應然面、規範性的解析）。在研究應然面、有效性的法律分析中，我們會發現法律有時不免與社會現實脫節，而政治事實的考察又常常把規範性的事物過濾掉、排擠掉。而法律的拘束力是從法律的實證性（*Positivität*）與法律正當性的訴求中衍生出來。是故法律不但要具強制性，本身也要有制裁的力量，把制裁、或制裁的威脅同大家信服的力量結合在一起。「法治國」（*Rechtsstaat*）的理念就在體現法律如何來迎合法律暴力（公權力）之需要，也把合法暴力正當化。

法律如同行政和市場一樣，都是社會統合的工具。實證法律的唯心主義、理想主義與法律程序的唯物主義、物質主義之間的緊張關係反映了社會權力分配的不平均，這也顯示法律哲學與經驗法學在處理法律問題方面是分道揚鑣的。

在批評德沃金（Ronald Dworkin 1931-）與羅爾士正義論對法律制度析論不力之餘，哈伯瑪斯也批評功能論社會學忽視法律內在的面向。作為規範性論題與具解釋功能的系統之法律乃是一種法條系統，要求系統性的根據（*Beründung* 說明原因、證據），也要求拘束性的解釋與執行之出現。法律不僅與道德一樣是文化知識的表述，也是社會制度重要的一環，是知識系統，同時也是行動系統。它不只是規範性條款的文本及其解釋，也是社會制度、行為規約的複合體（*ibid.*, S.106）。

哈氏旋討論主體性權利，認為這是公民為了規約集體生活而賦予彼此合法的權利，這些權利是否比立法優先，還是隸屬於公法範圍之下，迭有爭議。其結果反而使爭論者忽視公法正當性的問題。個人道德的自主（亦即人權，康德的主張）與政治的自主（亦即主權在民，盧梭的主張）孰重孰輕，其解決之道還是要靠溝通，透過意見與政策的論述來加以型塑，而不是透過對普遍法律形式之分析。

在分辨道德與法律規範及其原則時，既然要靠論述的機制，則法律規範公正的基礎之尋覓比之於道德規範之立論，更要慎密週全。道德原則與民主原則不同，後者在明確規定正當性立法的過程，也就是凡能透過正當立法過程而獲得全體公民同意的法律才是具有正當性效力的法律。在這種情況下，法律補充道德之不足。

不僅在法律方面我們看到事實性與效力性雙軌在運作，就是在國家方面，尤其涉及國家的正當性方面，也出現事實與效力並行的情況。因為談到國家就會想到權力，權力分成兩部分：行政權力與溝通權力，前者是官署的權力（公權力），後者則是人群相聚產生行動衍生的。藉法律的施行而展開的國家權力（公權力）必須建立在公正的制度之基礎上，而公正的制度則是溝通權力的體現（*ibid.*, S.183）。為此哈氏說法律可以視為溝通權力轉化為行政權力的媒介。因之，法治國的理念可被解釋為靠權力符碼操縱的行政權力緊綁在創造法律的溝通權力之上。法治國之維持是靠社會權力的效果來達成，也就是特權利益（掌權的好處）彼此在現實上的衝突之表現與解決之方式（S.187）。

現代的憲政法律標誌個人有些基本權利，也凸顯個人的自由範圍，但這些權利與自由仍應受強制性法條與符碼的限制。原因是現代法律體系是利用法條的強制性來界定人群活動的範圍，在此範圍中彼此孤立的個人策略性的（目的合理性、功能性）的行動得以與他人同類的行動謀取和諧、不致衝突、避免摩擦頻生。換言之，現代性法律係要求當事者按「論述倫理」（*diskursive*

Ethik) 進行溝通、求取共識。權利也成為人身牽連到諸種自由時不容剝奪之物。換言之，個人在採取自利的行動時，對別人干涉的強迫性限制，就是人的基本權利。現代實證法律的兩難之困局 (paradox) 顯示在其一、對接受法律統治之民眾而言，法律聲稱擁有事實上的壓迫性 (factual coercion 事實強制性)；其二、這種法律強制性的根據，也就是法律的正當性卻是建立在被統治者的同意之上。於是在法律實證性 (legal positivity) 上，我們看到「實然」(to be) 的一面，但在規範性的民眾遵守法治上，我們卻看到「應然」(ought to be) 的另一面。這種法律內部的矛盾可以追溯到「權利」的概念上，也就是號稱國家主體的公民怎樣運用其理性的自主做自由的發揮，伸張他們的權利，同時又自願把他們本身從屬於、降服於法律的限制之下。

這種矛盾從最近西方自由主義與社群主義的爭辯中可以看出端倪。不管是康德還是羅爾士等自然法理論家都視實證法衍生自普世的道德。暫不考慮法律強制的事實性，法律要依賴個人抽象性格的順從。因之，主體性道德權利之承認與自由發揮是法律蓄意要加以保護的。反之，社群主義者 (杜尼斯、倪斯弼、貝拉、泰勒、艾齊尼、塞爾茲尼克等) 則強調特殊的社群中法律與道德是絞結在一起，人群的生活形式就是他們法律的表述，是故每個群落自有其主權，主權在民成為法律秩序具體而微的表現。無論是自由主義還是社群主義在解決實證的緊張關係上，或注意法律、或注意道德。哈伯瑪斯《事實性與有效性》一書則指明實證法無法化約為道德，同時法律的實證性無法成為壓制與約束的根據。反之，法哲學應當分析法律與道德的直覺源自於論述過程的基本結構，此外也應強調法律與道德對現代民主秩序的影響上既是彼此分歧，也互相關連。要之，這個比以往更為歧出的模型在彰顯民主社會中主權在民的原則，以及重視此一原則認知上之慧見、洞識。無疑地根據論述原則而達成的公民自主的集體的立法是民主與法治的核心。

事實上，自我立法與自我治理之過程，有異於通過選舉形成政治上的代議制度，再把立法的決議變成決策交給行政體系去執行。前者才是憲政法治秩序的具體化——法治。至於民主體制的真正精神則出現公共意志型塑的審議過程上。是故自我立法與自我治理得以合併推行，這是法治與民主的結合，也回溯到公共與私人自主的合一，是自由主義與社群主義的融合，更是主權在民理想的落實。這就是民主政治秩序成為可能的根源，一方面論述過程賦予實證法律以有效性、正當性，他方面也使作為主體的公民瞭解其本身固然是法律管轄的對象，同時也是法律的制定者。人群服從自己的理性所定出的行為規範。服從

社會的規範就是服從社會的良知。

哈氏所言的「論述原則」是指社會規範之有效性（有效執行、有落實的可能）繫於人群對合乎理性的論述之參與和同意，亦即同意受其拘束、約制而言。這也就是該規範不管是道德、是法律獲得正當性的因由。是故現代道德和現代法律都要回溯到論述原則之上。這一原則把法律與道德緊密連結起來，俾為現代憲政主義的民主埋下堅實的理性基礎。法律的正當性建立在規範性論述條件之上，同時法律又能滿足諸個人追求自主而擁有事實上的具體權利之種種要求。在此情形下，法律秩序與普世道德之結合昭然若揭。儘管道德與法律有其內在的連結，但現實生活上兩者卻分開操作。

法律既然與道德有別，那麼它不能視為道德之慧見（真知灼見）的表達或反射。其結果只能把法律當成基本權利的體系，儘管每個社會的基本權利不同。把這些權利付諸實踐，每個社會也有不同的操作方法，但萬變不離其宗，法律實現的手段與方式儘管不同，其核心的形式之一致性、圓融性則不容置疑，那就是論述過程的前後一致，這便與審議的民主如出一轍。哈氏的基本權利包括負面的自由權利（免於匱乏的自由等等），參政權、討論權、勞動權（正面的自由權）等等轉化成政治權與社會權。要之，哈氏瞭解基本法律權牽連到道德的慧見，它是透過現代民主國家論述的實踐來加以體現的。

要之，哈伯瑪斯的法哲學要求典範轉移，一如他要求社會理性和道德理性也要做典範轉移。他指出法律最終的主體乃為法律的自我認識、自我理解的過程，而這種過程乃是互為主體的。從此一過程中吾人對法律人身、道德行動者和民主的生活方式等概念有了嶄新的看法（Pensky, *ibid.*, p.59）。

六、哈伯瑪斯對現代社會種種危機的指明與批評

哈伯瑪斯對人類進化持著樂觀，但又悲觀的曖昧看法：一方面藉由批判反思之道德進展，使人類（特別是西方世界）達到史無前例的發展高峰，人類能夠使自己變為自由自主，也能夠控制自然與社會。但另一方面科學技術的高度發達，官僚勢力的無孔不入、工具理性的空前發揮，卻又使人類掉入可怕的夢

魔中 (Seidman 1998: 194)。

資本主義社會雖然經歷的大衰歇、不景氣等經濟上的危機，但當代資本主義透過政府的處理（貨幣調控政策、價格扶持、新地區大開發、大建設的供應面之激發等），總算穩住經濟而不致崩盤。但這並不意味資本主義已安度難關、長保穩定。相反地，當代資本主義的社會、各種危機已從經濟面轉向政治面與文化面。例如群眾對政府施政之不滿、支持度之驟減，便引發了正當性的危機。這包括為促進經濟成長而採用偏袒資本家與經理人員的政策，以及為討好選民，而實施的民生福利政策。這兩種政策的相反與矛盾，導致了國家正當性危機。

單單正當性危機還不致使國家社會崩潰。可怕的是西方資本主義社會的核心價值本來在猶太教—基督教的信仰，以及自由派的理想傳承中。西方個人的行為常受家庭、教會、學校、職場等所灌輸的義理所指引，亦即把傳統價值與規範加以社會化、內化。但由於物質享受與消費觀念抬頭、國家主義 (statism)、官僚化和偏激的民主運動之次第展開，這些傳統的道德、宗教、處事的價值與規範已被顛覆，造成人群社會活動失掉支撐、指引的力量，這便是西方人行為何去何從的目標散失之危機，可稱為動機危機。

當代西方社會是技術官僚主政，技術專家替一般民眾解決各種民生問題，可是民眾在得到政府所給予的種種好處之餘，卻不計較社會的核心價值—正義、平等之類。在此種情形下，哈氏乃倡導「溝通倫理」，進一步冀希由此會導致審議民主，也把資本主義體制轉化成民主的社會主義國家 (ibid., pp.195-196)。

其後在《溝通行動的理論》(Theorie des kommunikativen Handelns) 兩卷本中，哈氏把後期資本主義危機融入其社會進化論中，由是區分生活界與體系界之不同。前者認為人群的行為之協調、或管理是藉由共同分享的信念和價值來進行的。易言之，在生活界中人群靠著向來的習俗、文化傳統而建構自我認同體，懂得對發生事件的情境做出大家認可的解釋，能夠協調彼此的行動，而達致社會的和諧、團結。換句話說，在生活界人們藉本身的認同與動機而使用社會各種的制度穩定發展。但體系界卻是有異於生活界的自動、自主、諧和、團結，它是一股策略的、強制的力量，用來協調資源的分配、控制社會與自然勢力的運作。由於人口膨脹、社會內外接觸頻繁、科技翻新，衝突與戰爭無法避免，於是功能分殊的行政機關、官僚機構便應運而生，體系界也出現於社會中，由是可知在生活界人的行動取向於彼此相互理解，是溝通理性的表現；但

在體系界講究效率變做優先，對別人的控制、他律成為必要，工具理性變成為主宰的力量。

社會之所以會演化、進化，乃是社會體系界參與生活界兩方面合理化過程的相輔相成，以及相激相盪。體系界的進化表現在制度愈趨分殊、複雜，組織龐大，而行為愈具組織性的可預測性（organizational predictability）。國家、經濟、法律、教育等制度之分化，每種制度皆有其特殊功能，造成團體對個人行為控制之極大化。生活界的進化則比現在人群各自發展對文化的取向，包括知識增進、資訊豐富、信仰多元，價值分歧，反思能力加強，自主性抬高等。生活界的合理化不但增強個人與團體的反省力，也擴大公共論域進而造成審議的民主。

很不幸的，哈氏卻發現西方資本主義阻擋了社會的（體系界）合理化，以及文化的（生活界）合理化，亦即阻撓了這些發揮人群潛勢力的有利情況之發展。事實上，西方資本主義是在發展體系界的社會合理性，而犧牲了生活界的文化合理性。明顯的例子為官僚化的發達剝奪了民主政治的進展，科技的躍進把道德與美學的理性追求拋在後頭，甚至加以覆蓋。資本主義的發展便利社會邁向整體官僚化，在輕視文化與民主價值下，讓科技、管理人員、專家、學者的菁英變成社會的中樞。這就是造成體系界殖民和宰制生活界的現象，這就是把政治轉化成行政，把日常生活的道德判斷轉換成成本／利益的決定。受痛創的生活界在飽受威脅、迫害下，有可能玉石俱焚，斷絕社會的生路，這無異呼應了馬克思所預言的資本主義由於內部矛盾的爆發而自我毀滅。

當馬克思仰賴普勞階級的覺醒、團結、打拼、鬥爭，俾推翻資本主義體制時，哈伯瑪斯把社會改革或革命的希望寄託在新的社會運動之上。新社會運動的推手不再是工人階級，而是學生、少數民族、女性、同性戀者、環境保護者，他們不因工資、工作條件等等物質報酬而起身造反，卻是為著生活品質、同等權利、自我實現、政治參與、人權、生態均衡等文化的複製，以及基本價值、道德、偉景而挺身反抗社會建制。他們要求的生活界與體系界重新趨向平衡，文化的合理化與社會的合理化齊頭並進。在很大的程度內，他們無異為「理性社會的載體」（*ibid.*, 198）。



圖9-1 哈伯瑪斯體系界對生活世界殖民示意圖

資料來源：Habermas 1987, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, S. 445-694, 由本書作者自行繪製。

七、論述倫理與審議民主

論述 (*Diskurs*; discourse 言說、話語) 可有不同的層次，最具體的為日常實用的層次，人群透過身邊瑣事，而排列偏好序列，再做一個抉擇。其次為倫理政治的層次，涉及的環境保護、動物保護、移民政策、少數族群保護之類。更上一層則為道德的層次，尋求普世價值（諸如墮胎、犯罪者承擔罪責的程度、社會財富重新分配、人類與亡之大問題），藉由商量、談判、讓步而達成衝突利益的解決之協同 (*Vereinbarung*)。但談判與讓步的公平與否卻涉及道

德的問題。上述不同層次的論述之複雜關係至少還包括了「合理的政治意志形成之過程」的模型在內。亦即透過規定的談判從實用的論述，引往倫理政治的論述，進一步達到道德論述，最終止於法律的論述。法律論述在於檢查新的建議與業已建立的法律同權利有無杆格衝突之處。圖9-2是以顯示哈伯瑪斯對不同層次的論述之表意，我把他繪製的圖形上下顛倒過來。符合由生活界向上邁向體系界之發展。

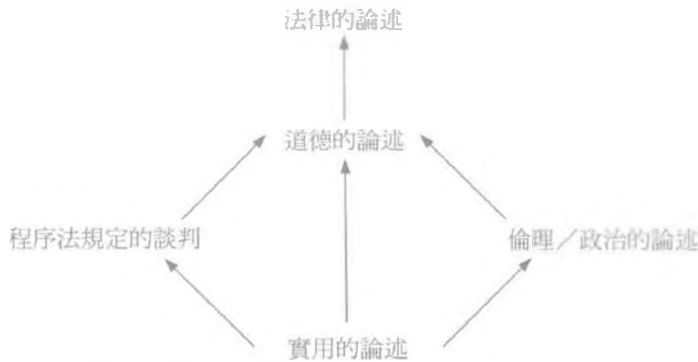


圖9-2 合理的政治意志形成之過程模型

資料來源：Habermas 1992 *Faktizität und Geltung*, S.207. 由本書作者加以修正。

上述圖形所顯示的政治意志形成之過程，可以說明國會與選舉的制度，國會不僅透過政黨協商、朝野諮商努力發現全民普遍利益，在結構上與通過文化動員的公共論域（利益團體、壓力團體）掛鉤，把後者非正式的、非形式的意見和輿論部分鋪陳與落實。

應用論述理論，哈伯瑪斯企圖建立他審議的民主（*Deliberative Demokratie*）。這一類型或新模型的民主包含自由派對政治的看法，把政治看做私人利益的調解。也包含了共和派對政治的看法，把政治當作倫理社群的自我組織。它描繪了「討論與決策的理想程序，靠這個程序建立了實用的考量、妥協，以及自我澄清、自我瞭解與公平正義之間的內在聯繫」（*ibid.*, S.359）。共和主義（社群主義）注重政治意志和意見的型塑，雖然不把法治國當成次要，卻勢必要建立的制度架構，為的是便利溝通。共和主義者不再視全體國民是統一的，不再視人民是國家的中心，他們把市民社會看成為互為主體的較高秩序，是自主的公共論域之社會基礎，把公共論域從經濟與行政分割開來。公共論域中殊殊的、但自主的各種社團之演展，以及法治觀念形成的民

主意志和意見之形成過程便構成了社會統合的源泉，這不只靠溝通行動便會達成的。換言之，靠著法律做為媒介，社會團結的統合力量（民意）可有別於另外兩種社會統合的工具：金錢與行政權力（S.363）。

在這種想法下，民主的選舉不僅正當化權力持有人（執政者）之行動，它也建構了政治社群、確定政治社群之存在。前者為自由派的主張，後者為共和派的說法。民主的選舉是政府與行政機關決策合乎理性的重要關卡，因為決策是要受法律與規定所約束的。這是對主權在民互為主觀的解釋。在這種解釋下，政治乃涉及到生活界的資源的分配，而其創始者無疑也是製造輿論、形成壓力的社團、社群。

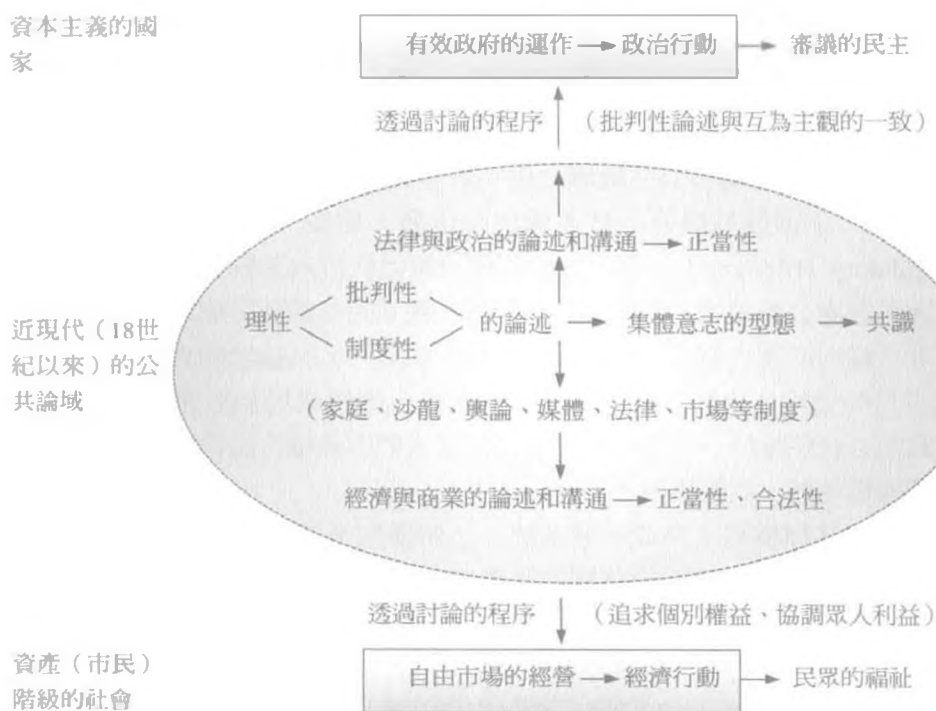


圖9-3 哈伯瑪斯審議的民主簡圖

資料來源：取材自Habermas 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*，由本書作者設計繪製。

哈氏認為政治社會學家不重視民主體制的道德性、規範性是一大錯誤，這包括採用現實的多元主義、經濟主義，或系統論的說詞。須知民間社會與公共論域在現代政治中扮演的角色日益吃重，公共論域並非一種固定的制度，也不

是一種固定的組織，而應當看做「態度、意見的內容之溝通的網絡，或態度、意見表達的網絡」。這些網絡中溝通的水流穿越過濾的閘門，而沉澱為公共意見——輿論。換言之，公共輿論就是個別意見匯聚的共同表達，它是靠溝通的程序而匯集的結果，這不是調查、統計彙合的民意。同樣民間社會（有異於黑格爾與馬克思，前者視民間社會、市民社會為人民需要的體系，後者視布爾喬亞的公民社會才是社會的真正基礎，其他法政、文化、意識形態、典章制度屬於社會的上層建築，基礎決定上層，存在決定意識）聚焦在社團的結構之上。這些社團的結構把涉及一般的、公共的利益引發的問題，以及問題的解決，都行諸論述、言說。要之，民間社會變成了制度的、組織的框架，它是「制度化的公共論域」（*veranstaltete Öffentlichkeiten*）（*ibid.*, S.443-444）。

民間社會以及從它裡頭出現的種種社會運動、政治運動對於形式上建構的政治有相輔相成的作用，它們不是政治的替代品，或另一種可能的選擇。政治系統並不是社會諸種次級系統之一；相反地政治系統常跨越、或滲透、或植根於行政、經濟與公共論域之中。社會系統的崩潰常導因於經濟危機、理性危機、正當性危機或三種危機同時併發，造成「三方面規定的困局」（*Regulatory Trilemma*）。另一方面假使決策僅從行政系統與經濟系統衍生出來，而不顧慮公共論域之需求的話，則政治體系可能無法達成社會的整合之目的。非法權力的獨立運作，以及民間社會的脆弱、公共論域的衰退，會造成正當性不足的窘境，再加上三方管理上的困挫，導致政局益形惡化。在此情況下，政治系統陷身於一方要加強正當性滿足人們對政權合法性之訴求，他方面要發揮操縱功能，克服指揮不力的毛病。

人民的諸種權利，自成一個系統。這個權利系統需要用法律典範的能力來加以界定清楚。權利系統落實的基礎既非市場的自動自發之勢力（供需原則），也不是福利國中政府有意的措施（福利政策），而卻是民間社會與公共論域溝通的意見之交流。也就是藉著民主的程序把公共意見轉化成溝通權力。在各種各樣的憲法中，一個單純不變的實踐就是指自由與平等的公民之自決而言。作為參政者的公民，其目前川流不息的活動中達成民主實踐一般形式的瞭解、同意與共識（S.467）。

要之，法治國的神聖面紗逐漸解脫中，取代過去的神聖性，乃是今日的世俗化。法治國的世俗化意味民族國家更要進一步的民主化，藉各方面的改革使「世界公共論域」有朝一日也能形成（S.535）。是故法治國最不可缺的元素為民間社會、為公共論域、為民主程序，這些機制最終要使權力體系建立、公

民的權利真正的落實。哈伯瑪斯認為今日複雜的西方社會欠缺的資源不是市場經濟的生產力，也不是政府（公共行政部門）施政的能力，而是大自然的破壞耗竭和社會團結的衰疲。如何使社會團結重新顯現，就要靠公民自覺的溝通實踐（S.536）。

八、對《事實性與有效性》一書的批評

哈氏的大著《事實性與有效性》提供給哲學家、社會學者、法律理論家、政治工作者去深思。不過這件巨著仍有部分需要商榷之處（Outhwaite 1994:150-151），值得在此略加提及。

第一，哈伯瑪斯在這部著作中提供大量的資料來說明政治、法律與道德的關係。與他之前的作品相比較，裡頭不同的主張如何聯繫、如何解說？他當然會認為這些聯繫是明白的、一致的、連貫的，但其他人卻可能會發現裡頭各說各話、各種不同的理論模型彼此在競爭、排斥。其中最明顯的是處在後現代、「後形而上學」（post-metaphysical）的脈絡上之西方社會，沒有任何一種有效力的法律可以用來規範這個意見分歧、觀點龐雜的社會中之行動者。

第二，哈氏刻意要連結公民主觀的權利和他們擁有主權在民之概念，這無異要把自由派的觀點與共和派（社群派）的立場融合為一。不幸的是這兩派的專家學者逐漸有關起門來討論本身的問題與理論之趨向，俾能用更專業化的態度與技巧解決自由派或社群派具體的議題。在這種情況下，主權在民的觀念與原則造成對主觀權利更為突出，而不免輕忽民主討論的過程，這與哈氏企圖從政治自主原則中推演出權利的主張相違背。

第三，哈伯瑪斯似乎把「論述」（*Diskurs* 言說、話語）做了無限上綱的解釋，由此引申的「論述倫理」（*Diskurs-Ethik*）也擴大到人生與世界意義的追求目標之上。論述（言說、話語）本來都牽連到人身的表述與理解，是對人身的尊重。不僅對人身的尊重，對論述的強調似乎脫離不了特殊文化情境與溝通脈絡（互為主觀的環境）之分析，這就是人所處現實的世界，也就是現實性的檢討。至於論述的意願和溝通的熱中都是人的行動及其表現，由是顯示社會結構與人群行動的雙元性與緊張關係之在所難免，也說明事實性與有效性之對立或矛盾，不是哈伯瑪斯藉論述倫理與審議民主可以一下子解決的。

第四，哈氏強調法律建立在相互尊重、相互承認和彼此團結之上。他認為福利國中的法律企圖在兩大難題之間尋找出路。其一，社會實存的不平等限制了個人自主自由的空間；其二，政府帶有保護、眷顧的福利政策在很大的程度上也限制了國家行動的自由，而哈氏心目中的法律對這兩種困境似有忽視之嫌。這表示福利國的法律操作還需要檢討。哈氏的法律觀有導致個人在社會中的孤立無援，也有可能無法促進社會統合，反而使統合基礎鬆動，甚至毀掉之虞。

向來社會學家對法律多採敵對的態度，而不在他們的理論中建構法律崇高的地位。這種情況在1980年代中有了根本上的改變，這是由於「蘇東波變天」前所呈現革命性社會重建計畫之失敗底跡象。而馬克思譏笑為布爾喬亞「法權」的狹隘性，卻隨著後史達林暴政的退潮，而受到全世界人民的歡迎。這就是人權、民權運動的高漲。哈伯瑪斯一開始就不像其他社會學者對法律的擴斥。在這種情況下，重視法律固然是使社會團結的鬆動得以克服，但大談政治的自主、法律的自主，對恢復整個社會的團結卻是必要條件，而非充分條件。問題是後現代社會的團結形式如何恢復？如何發展？面對全球化浪潮的衝擊，這個世界愈來愈零碎化、愈在地化，特別是傳媒的運作、資訊的氾濫，造成競爭、對立、敵峙越來越明顯，則社會團結如何重建呢？如何達成呢？哈伯瑪斯顯然在重組他零碎的、分散的政治與法律理論，俾成一個完整的理論體系。這些體系可否轉變為形式的制度面、實踐面，還是只靠民間社會非形式的過程來推動，都是哈氏社會理論可否應用於現世之一大考驗。

在20世紀末與21世紀初，哈伯瑪斯不但關心德國政局的發展，更大力促成歐盟的整合。這可以說他由理論的型塑落實到行動。他與法國大思想家德希達，對911事件有客觀的評析。兩人更反對美國進軍伊拉克（洪謙德2011：248）。在《西方的分裂》（2006）一書中，哈氏強調歐洲各國應有自主的外交，不必凡事以美國馬首是瞻。2007年哈氏與當年德國樞機主教Joseph Ratzinger，也就是後來成為梵第岡教宗本篤十六世進行對話，討論的主題雖然圍繞著神聖性與世俗化的爭辯，但也涉及宗教在今日世俗化擴散下所能扮演的角色。

表9-1

哈伯瑪斯的學說概述

主要著作 與議題	內容扼要說明
<p>《公共論域的結構轉變》（1962）</p> <p>論域的產生與改變</p> <p>工具性理性對抗溝通理性</p>	<p>法國文藝沙龍的評時論政，討論公共事務是公共論域誕生之地。公共論域的話題與論述方式產生了以理性為基本的規範性的理想和批判性的共識，也是一掃民眾過去的懵懂無知，而積極參與政治的活動。政治的覺悟造成現代人自治和主權在民的意識。但隨著19與20世紀政經社會的激烈變遷，權力與理性固然大增，但權利卻只有少數人獲得、霸佔，這種情勢反而導致啟蒙運動之下公共論域的衰退。尤其20世紀國家與社會的膨脹加速擴大，其勢力侵入公共論域，福利國政策甚至侵蝕了公共論域的活動空間，這也與資本主義的猖狂發展有關。在資本主義全盛時期，合理性受著科技的控制，變成工具性、策略性、功能性的理性；另一方面深植在民主程序中普世價值的溝通性、交往性、審議性的理性也不斷湧現。這兩者（工具理性與溝通理性）的對決，不只造成蘇東波變天，也導致批判理論家對資本主義國家官僚統治的弊端發出警訊與抨擊。</p>
<p>《溝通行動的理論》（上1984，下1987）</p> <p>生活界與體系界之不同</p>	<p>討論成功的人際交往與互為主體的溝通，所需溝通能力的條件。語言學上溝通涉及語法、措辭、說明等交通媒介（語文）的內容與方式（locution）。此外溝通雙方所涉及的語境（illocution），也是成功交往的必要條件。是故可理解的訴求、真實的訴求、正確的訴求與真誠的訴求，牽連到語文三個（客體、互為主體與主體）的世界之關係。由是可見發言（論述、話語）要有意義，要有效果，把意義與效果連結起來，透過互為主體理性的運用，人際的溝通才有可能。在兩卷涉及溝通行動的著作中，哈伯瑪斯指出溝通理性的重要，它反映了現代兩項特徵：其一為世界觀的通俗化、日常化；其二為世界觀的多元性、變化性。這與現代生活分解為不同的群落、存境有關。韋伯目的合理性是一種功能性、工具性、策略性的理性說詞，對不同群落、圈圍之說明成算充足，卻無法解釋全社會凝聚、團結的現象，工具性理性只談手段，不及目的，無法解釋人生的意義、價值與最終關懷，也無法解釋20世紀西方（歐、俄、中）反理性（希特勒、史達林、毛澤東）的暴政與殘殺。</p>

（續）

表9-1 (續)

哈伯瑪斯的學說概述

主要著作 與議題	內容扼要說明
體系界殖民 生活界	<p>論述生活界與體系界的關係時，哈氏指出生活界不只侷限於語言、符號使用的文化界活動而已，尚包括人格結構與社會制度，是故應把生活界看做是文化、人格與社會三界合成的社會體系，也是使行動者在其反思性的經驗之生活界得以不斷複製，這是以行動者一己的思云言行來看待世界（韋伯的瞭悟與解釋社會學）。另一方面社會卻是客觀性的結構所形成的體系界（帕森思的社會體系論）。哈氏在融合這兩派學說時，把新的生活界看做是體系的一種。社會行動者在生活界面對其層出不窮的問題時，藉由集體的溝通參與到體系界活動的過程中，而對世事作出解釋。而集體溝通累積的功能就表現為生活界不斷複製、繁衍。是故社會體系乃是自我複製的生活界。透過語言、文化複製、社會化、人格完善就使生活界與體系界結合。但現代性的活力十足，使社會日趨分歧化，又使生活界脫離了體系界。政治與經濟兩個次級體系為應付日趨複雜與歧異的社會壓力，遂把公共論域的溝通理性加以排除，重新追求策略理性，以致產生體系界的殖民、宰制，只有靠發揚溝通理性才能辦到。</p>
《事實性 與有效性》 (1992) 法律離不開 道德 事實性與有 效性	<p>此書為「譚涅講座論人類的價值」（1986）一系列演講哲理而成的巨卷。此書強調法律與道德的結合之必要。他認為社會正義的諸原則彼此衝突是事實，但不可與法律形成的精準與可計測之事實混為一談，這兩項之間的爭執有賴道德來解決。合理的法律要靠道德支撐。法律規範產生的過程本身要與道德、實踐過程的理性符合一致，這意味著法律過程無異為道德論述、為民主立法與執法程序，是公共論域溝通精神的發揮。法律有效性的解釋所重視的是法律論辯的過程。自主的法律建立在落實的民主之上，也是道德程序得以進入的法律與政治之表現。傳統的實踐理性直接產生規範，以約束人群的行為，如今溝通理性間接形成行動規範，是由於參與者嘗試去瞭解情況、問題，而加以接受的做法。事實性與有效性之爭執歸結於政治角力（現實面的問題），以及法律考量（規範性的判決）。法律是知識（理論）系統，也是行動（實踐）系統，是規範性法條的文本與解釋，也是社會制</p>

(續)

表9-1 (續)

主要著作 與議題	內容扼要說明
法治國的理念	度、行為規範的複合體。法律也是群眾的溝通權力轉變為國家、官署的公權力、行政權力之媒介。因之，法治國的理念可解釋為靠權力符碼操縱的行政權力，緊綁在創造法律溝通權力之上。法治國之維持是靠社會權力的效果來達成，也是特權利益衝突的解決與平衡，不是溝通理性的落實。
權利與自由	現代憲政凸顯個人權利與自由，但須受法律限制，避免個人間策略性的活動損害他人之權益。現代法律之困局為法律強制性與正當性（建立在被統治者同意之上）不足，亦即實然與應然難以協調，權利與義務常生齟齬。這種衝突反應在自由主義與社群主義的爭持不下。根據論述倫理而造成的公民自主的立法是民主與法治的基石。
論述原則	所謂論述倫理或論述原則指社會規範的有效性不是衍生自其事實性，而繫於人群合乎理性論述之參與和同意。基本法權（自由權、參政權、討論權、勞動權等）牽連到道德的慧見。論述分別出現在日常實用的層次、倫理政治的層次，以及道德的層次。藉由商量、談判、讓步而達成衝突的解決。由是引申為「合理的政治意志形成之過程」。這可以說明國會與選舉制度，國會不只透過政黨協商、朝野諮議來發現普遍民利、一般民意，還可以通過公共論域讓後者非正式，非官方的意見輿論得以表述，這便是他所期待的審議之民主的出現。
審議民主	審議的民主是倫理社群組織的政治。民主的選舉不僅正當化權力持有人的行動（自由派主張），也建構政治社群、確定政治社群的存在（共和派主張）。選舉是政府行政機關決策合乎理性的關卡，因為決策受法律的規定所約束。這是主權在民互為主觀的解釋。由是看出政治便牽涉到生活界資源的分配，其啟動為製造輿論，形成壓力的團體——社群。法治國的世俗化意味民族國家進一步民主化，藉各方面改革來使世界公共論域有朝一日能夠出現。

資料來源：本書作者整理哈氏著作提綱擊領予以闡述。




哈伯瑪斯

第 十 章

盧曼的體系論
與政治學說

第十章 盧曼的體系論與政治學說

- 一、盧曼的生平、著作與文風
 - 二、盧曼早期的社會體系說
 - 三、盧曼後期的自生體系理論
 - 四、後現代社會是一個功能歧異的社會體系
 - 五、當代社會的政治系統
 - 六、法律與政治的關係
 - 七、福利國的危機
 - 八、政治引導與社會演展
 - 九、結語
- 

一、盧曼的生平、著作與文風

尼可拉斯·盧曼（Niklas Luhmann 1927-1998）於1927年12月8日誕生在北德呂內堡（Lüneburg）釀酒商家中，出身於中層階級，而崇尚自由主義的世家。在故鄉念完中學，而於第二次世界大戰最後一年服役於空軍。退役後在佛萊堡大學修習法律學（1946-49）。其後完成法律人員修習課程，在1954年至1962年曾任職尼德薩克遜邦行政部門，後改任該邦文化部官員。1960年至1961年赴美留學，在哈佛大學受教於當代社會學理論巨擘帕森思（Talcott Parsons 1902-1979），造成他後來與帕氏爭論結構功能論，從而拓展了新體系論。

1962年至1965年盧曼在德國史拜耳（Speyer）行政學高校研讀，加深他從法律學轉向到社會學的興趣。1965年社會學家謝爾斯基（Helmut Schelsky 1912-1984），任命盧曼為其助手，並兼任多德蒙社會科學研究室主任。1966年在閔士特大學獲取社會科學博士學位，同時也利用業已出版之書文，完成教師升等論文（*Habilitation*），而在1968年取得剛成立的畢勒菲德大學社會學講座，從此致力教研究生涯。

由於他一開始便有充分的學術生涯計畫，所以能夠在進入學術殿堂之前後，採用「連貫的和系統的出版策略」（1984年《明鏡》〔*der Spiegel*〕50期評語），贏取學界的矚目，終而聲望直線上升。事實上除了懂得怎樣治學出書之外，盧氏對社會學基本概念之精心的剖析與細緻的重構，也是他聲名遠播的因由。他企圖以概念闡釋與理論建構，藉結構功能論來掌握當代複雜多變的社會實在（*soziale Wirklichkeit*）。

在社會科學界與社會哲學界中，以這種理性的、單面的方法切入觀察，是否足夠，是否適切，引起很大爭論。1971年盧曼的理論槓上了比他年輕一歲半，但聲望更大的哈伯瑪斯。於是兩人的爭辯圍繞著社會科技（*Sozialtechnologie*），還是社會的理論（*Theorie der Gesellschaft*）的分辨之上。兩人的歧見至1990年代仍成為德國、乃至歐美社會哲學界爭論不休的主題。

關於這一爭論有兩人共同出版的《社會的理論或是社會科技》（1971）一文集，但盧曼另外有兩本著作對此爭議仍具重大參考價值，那是指《社會體系：一般理論的綱要》（1984）。該書聲稱要找出普世的社會學理論。另一著

作為《社會的科學》（*Wissenschaft der Gesellschaft*, 1991）。在這本著作中盧曼繼續發揮他對科學作為社會認知的工具之闡述。他說並非認知的主體在引用利益或意義的觀點下，對社會有所瞭解，而是對現代社會必須採取控導學（*Kybernetik*），或自生自導（*Autopoiesis*）的方法，也就是說帶有建構主義的（*konstruktivistische*）認知模型，才能掌握業已化身為功能體系之現代社會。

誠如駱徹爾（Florian Rtzler）在評論盧曼《社會的科學》一著作時所指出（*die Zeit*, 22.3. 1991）：「盧曼的認知理論不只擱置了體系內在批判的每一可能性。他是以致命的（*fatalitisch*）與冷眼旁觀的方式，建構起一大群循環演變的體系群中一個自我操作的體系。在這些各自操作的體系中，每個人都成為階下囚，無法逃避。此外每個人都是在結構功能上變成生物的、心理的和社會的諸體系辛苦合構的事物，而形成更大的體系。這些次級體系各自獨立操作。這些體系本身的活力、動力會自我證實、不需外求。體系的主體都得向『真理』和『理性』這類概念告別」。這意思是指每個人都是諸次級體系構成的一個大體系。每一次級體系都有其活動與操作的動力，而不必藉口人的理性、利益等等「真理」，來說明人作為諸次級體系構成的大體系之存在與發展。盧曼的這種認知論，還遭受另外一位學者的扼要的解說與評論。史賓勒（Rolf Spinnler），在盧曼撰述的《傳媒之實在》出版時指出（*Stuttgarter Zeitung* 10.12. 1996）：他的思想是從實體（*Substanz*）轉向體系（*System*），從而放棄了道德規範的基本價值。在此情形下他的社會學科學觀，既不以文化的觀點來批評現代性滋生的問題，也不為未來提供烏托邦式的遠景。

儘管學界批評盧曼的學說太抽象，觀念太玄虛，而很難把他的理論付諸實踐或批評他用字遣詞、闡述說明不夠清楚明白，但這位受德國學界與輿論界譽為「理論大王」（*Theoriekönig*）的盧曼，卻在學界中建構了廣泛的，但又獨特的體系論和社會理論。他治學最高的目標在把他的看法對普世現象作一徹底的解說與應用。他的理論觀點不僅牽涉到人在社會階層的隸屬、變遷和互動，而且還包括社會實在各個範圍與面向。他那廣博的學問，有如百科全書家那樣，巨細靡遺地處理社會總體系的各個次級體系。特別是法律、經濟、宗教、藝術、道德、教育、科學（知識）、兩性關係和傳媒，這些社會的駢枝、分門，各有可以互相比較、類似的組織原則，當然也有其特別的功能。他終其一生以個人獨自經營的方式，詳論各個社會部門的體系理論。也就是在其晚年，他把這些不同部門的知識與理論完整地加以結合，而形成一個可靠的理論網絡，也就是把社會現象的解釋者和觀念相近的人，用一個理論網絡結

合起來。他一生重大的學術成就就是臨死前一年出版的《社會的社會》（*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997）一書。

盧曼自1993年從舉勒菲德大學退休，但仍然在該大學主持一項討論會（*Kolloquium*），而備受尊崇。1998年11月6日逝世於大學城近郊的歐陵豪森（Oerlinghausen）鎮，享年七十二歲。拜爾（Horst Baier）在弔詞指出：盧曼的治學方式，證明「在科學的領域上，單打獨鬥的偉大之個人〔學者〕，仍有存在之可能」（NZZ 18.11. 1998），譽他為當代「社會學界中的黑格爾」和「為社會學攜帶亮光的使者」（*Lichtbringer*）」（NZZ, 12.11. 1998）。卡烏貝（Jürgen Kaube）更譽之為「本〔20〕世紀最重要的社會學家」（FAZ, 12.11. 1998）。

根據德國《世界報》（*Die Welt*）的統計，盧曼出版的專書多達五十冊，論文有三百多篇，是一位多產的作家。可以說是「大規模經營的個人秀」（Ein-Mann-Grossbetrieb）（*Die Welt*, 30.1. 1993），比較著名的作品為：

- (1) 《當作制度的基本法權：一個政治社會學的新猷》（1965；1974）。
- (2) 《目的概念和體系理性：論社會體系中的功能》（1968；1973）。
- (3) 《藉由程序取得正當性》（1969；1983）。
- (4) 《社會學的啟蒙：社會體系論文集》（卷1，1969；卷2，1973；卷3，1981）。
- (5) 《社會理論或社會科技》（與哈伯瑪斯共同出版 1971）。
- (6) 《法律社會學》（1972；1983；英譯1985）。
- (7) 《法律體系與法律詮釋》（1974）。
- (8) 《權力》（1975）。
- (9) 《宗教的功能》（1977）。
- (10) 《社會結構與語意學：現代社會的知識社會學之研究》（卷1，1980；卷2，1981；卷3，1989）。
- (11) 《福利國的政治理論》（1981）。
- (12) 《激情之愛：隱密之私的符碼化》（1982）。
- (13) 《社會體系：一般理論的綱要》（1984）。
- (14) 《當成建構的認知》（1988）。
- (15) 《社會之經濟》（1988）。

- (16) 《社會學的啟蒙》(1990)。
- (17) 《社會之科學》(1991)。
- (18) 《社會之法律》(1993)。
- (19) 《社會之藝術》(1995)。
- (20) 《社會結構與語意學》(1995)。
- (22) 《社會之社會》(1997)。
- (23) 《法律之歧異》(1999)。

就像哈伯瑪斯及當代德國著名學人一樣，盧曼晚期的大部分著作多由法蘭克福著名的 Suhrkamp 出版社，以袖珍書（*Taschenbuch*）的形式出版。

1988年盧曼獲得德國最高的哲學與文化獎——黑格爾學術獎，先後獲得 Gent, Bologna, Macerata, Lecce, Recife 等大學之榮譽博士學位，為德國社會學會之會員，擁有衛斯法理亞研究院院士之頭銜。盧氏育有一女兩男，其夫人於1977年便告逝世，盧曼作為鰥夫長達二十一年之久，似未續絃（上述傳記與著作資料取材自 *Munzinger Internationales Biographisches Archiv*, 5199 Lu-Me 1-3）。

誠如《法律社會學》一書英譯者，英國卡地夫大學社會學理論教授阿爾布洛夫（Martin Albrow），在該書英譯版的〈前言〉中所說，盧曼的學識、能力與聲望可與哈伯瑪斯相匹敵。但由於其作品譯為英文者屈指可數（此書英譯題目改為《法律的一個社會學理論》。之前有《信託與權力》〔1979〕和《社會之分歧》〔1982〕兩書，及之後的《生態學之溝通》〔1989〕、《自我指涉論文集》〔1990〕、《福利國的政治理論》〔1990〕等三本書的英譯本出梓），造成英美社會學界與法學界對盧氏學說之陌生。這並非盧曼與哈伯瑪斯在理論或學說上有優劣之差別，而是由於後者藉第二次世界大戰之後法蘭克福學派的聲光，而獲得殊榮。反之，盧曼不屬於任何學派，而是一個單打獨鬥的理論戰士。影響他思想的人，主要為德國學術前輩。這些人同影響哈伯瑪斯的馬克思和法蘭克福學派之享有國際名聲完全不同。這點顧忠華也在引介盧曼社會系統理論的中譯序文上感慨指陳（顧忠華 1998：3）。

對盧氏而言，戰後西德所發展的社會理論，不過是19世紀日耳曼法治國家（*Rechtsstaat*）學說之延伸，就像其前行者的馮士坦（Lorenz von Stein 1815-1890）和韋伯一樣，盧曼在大學修習法律，擔任具有法律性質的官吏職務，後來才獻身大學的教育與研究。盧曼的法學養成教育，提供他一般社會理

論的基礎，這是典型德國式的，與英、法、美的社會科學家之出身截然不同。法律提供國家統治的架構，法學人才（行政人才、立法人才與法官、法學者）成為國家重要人才庫之資源，也被視為公務員的一環（德國大學教授身兼公務員身分），法學理論成為研究社會性質的理論。在此情形下德國的法律社會學所處理的議題，與英美法律社會學指涉的題目有很大的不同（洪謙德2004c：338-343）。

要之，對盧曼而言，法律和社會是一而二，二而一密切關聯的事物，這兩個詞彙的關係和關聯幾乎是互相的，缺一不可的。他的法律社會學不在討論社會因素對法律的生成、運作、功能、演變之影響，而是指出法律與社會生活內在的，必要的聯繫（Albrow 1985：vii-viii）。

誠如顧忠華所說，盧曼的思想常像「泥鰍」一般滑溜，連德國人自己讀起來都頭痛萬分。事實上，盧曼常被比擬為社會學中的黑格爾，擅於驅使與使用抽象度極高的概念、文字，營造出既複雜又辯證的理論體系（顧忠華 1998：4）。他的系統論以系統與環境的差異為起點，討論體系自我再製之機制，提供另一種的「啟蒙方案」（*Aufklärungsprojekt*），或啟蒙策略。雖一度被英美學界誤會為異端，「但回顧20世紀的社會學理論史，盧曼確能躋身於獨創一支理論學派的大師間而毫不遜色。盧曼的理論不歸路，就是肇始於他去敲開另一扇的啟蒙窗口！」（顧忠華、湯志傑 1996：167）。

二、盧曼早期的社會體系說

有「當代黑格爾」尊稱的盧曼是足堪與其本國大師的哈伯瑪斯相提並論的思想家、理論家。這位系統理論家所處理問題之範圍，其廣泛的程度又大大超過哈伯瑪斯討論的主題。連男女之間的親密關係、家庭倫理、宗教、藝術、語意學，乃至行政法、程序法、訴訟法等專門性的法律問題，無一不以分開成冊的專書面目呈獻出來。這是他雄心壯志要發展整個（一般）社會「超理論」（*super-theory*）之自我期許（Luhmann 1984:19）。在他七十二年的生涯中出書達五十冊，論文超過了三百篇，顯然是一位多產的作家，是一位單打獨鬥、不營私結黨、不成立學派的知識界巨人，這點完全迥異於Parsons、Bourdieu、Giddens等超級「學閥」（洪謙德 2004c:340; 2000:45-79; 105-203）。

盧曼所發展的社會系統（體系）論，前後有兩個不同的版本。前期在受帕森思功能論的影響下，曾修正與補充後者的學說，而發展出這種號稱「開放系統」的「新功能論」。後期則在受到生物認知論的啟發下，把系統之自我再製、自我指涉、自我描繪（*autopoiesis*）看成一個對內封閉、對外開放的體系，也就是發展了「自我調控說」。這兩個不同版本的系統論以1970年代中期為分界線，而後者發展至高峰則為盧氏出版《社會系統：一般理論的綱要》一書的1984年。

作為盧曼的老師，帕森思指出現代社會為一個功能分殊的體系。現代西方先進的資本主義社會，有其複雜的結構和歧異的功能。每個不同的部門都在發揮特殊的功能。另外各部門、各部分歧異性功能的同時發揮才促成整體社會的運作。這樣整體社會能夠維持和發展，也就是導致社會的永續經營。社會的部門或區塊包括經濟、政治、法律、教育、宗教、藝術、倫理等文化的諸面向，其功能或是在適應社會之外的環境之衝擊，或滿足社會成員的需要，於是經濟和科技便擔任這種調適（*adaptation*，簡稱A）的任務。整個社會發展要有目標、要有方向、要有正確的路線來實現目標，這便有賴政治的指引、操作、經營。因之，政治成為目標達成（*goal-attainment*，簡稱G）的推手。此外，社會也有賴規範來約束來導正其成員（個人、群體）之行為，俾能保持社會的整合（*integration*，簡稱I），使社會不致渙散、崩解。這種凝聚社會的整合力量便是法律、道德、倫理、教育、宗教等。但社會也需要在時間漫長的過程中保持其本體（*identity*），使其類型得以保持（*pattern-maintenance*），以及把內外緊張關係消解（*tension reduction*）。這就有賴文化、宗教、藝術、習俗、傳統的潛勢力（*latency*，簡稱L）來發揮這種的功能。由是帕森思AGIL的社會系統模型成為第二次世界大戰結束後歐美乃至整個世界社會學思潮的主流（參考圖8-2）。

盧曼在親受大師的教誨（1960-61）之餘，融合伊斯敦（David Easton 1917-）把來自環境的投入（*inputs*）透過黑盒子的運作，造成了產出（*outputs*）的政策形成模型，發展出系統新功能論。不過有異於帕森思和伊斯敦之處，是盧曼堅信社會本身就是一個體系，亦即確認社會體系的存在（Luhmann 1984:30），而不認為它是學者心目中的分析範疇，或理論模型而已。直至1970年代中期，盧曼視社會系統是一個存在於複雜環境中的開放體系。這種開放體系有兩大功能。第一個功能就是前述帕森思與伊斯敦所強調的社會（或政治）系統，把環境的需求轉化為社會繼續存活發展的功能（在政治體系中把

民眾的需要轉化成集體的、具有約束力的決策)。第二個功能則是社會把萬般複雜的周遭世界簡化為人群容易應對、容易理解、容易掌握的身邊瑣事。換言之，每人每日所面對的不只是龐大複雜的整體社會（更何況整體社會的疆界不斷在擴大、變化當中），更多是社會中的次級社會，次級社會中的更次級、更具體的生活與工作環境（例如職場、學校、家庭、鄰里、旅遊團體等等）。對於生於斯、長於斯、活動於斯的小型社會（次級社會體系），我們因為親身參與而耳熟能詳，所以總會有一定的認識，抱持一定的態度，自然有一套應付的想法與做法。是故社會體系大至寰球世界，小至男女情侶、補習班師生關係；長至國家興亡，短至暫時的邂逅，都是人們可以充分應付處理的場所。是故社會體系提供人群化難為易，化複雜為簡便的功能。進一步來說，每一社會次級體系都樹立了意義（meaning）的疆界。例如在一個演講會場裡，當演講者在台上拚命耍嘴皮時，聽講者都有共同的趣味、溝通的誠意，該項演講的意義便會在聽講間自然湧現。是故整體（一般）社會是由不同層次的次級（以及次級的次級）社會體系構成，他們或是人際的互動、或是機關團體、或是社會組織、或是典章制度等等。

作為社會體系的成員，不管是個人還是社團，都是社會的行動者（actors, agents）。他們隨時隨地都會意識到自己所處的社會情境，以及該情境所呈現的意義。他們也知道下一步他們要做出（或不做出）任何的動作。在市場裡他們知道自己在選購商品、討價還價，可是在投票所他們知道自己在選賢舉能（或因賄選而投某人一票）。以上是盧曼前期系統論中的新功能論之簡單描述。

三、盧曼後期的自生體系理論

自從1970年代中期至他逝世的1998年，盧曼發展新的理論模型，這是他夸夸大言的「社會理論典範移轉」（Luhmann 1984:15-23）。他從兩名智利後裔美籍神經科學家馬圖拉納（Humberto Maturana 1928-）與瓦列拉（Francisco Varela 1946-2001）的生物學說應用到社會科學的領域來，也就是把自生自製、自我生產、自我再製（autopoiesis）的生物認知概念引用到他的社會系統理論當中。

自我生產、自我再製、自我導引的理論是說，任何一個生物體系，其構成的部分、成員、元素有自我生成、自我複製的本事，就是元素會複製新的元素，而促成整個體系的存活與發展。因之，這種體系乃是自我指涉的體系（self-referential system）。凡是不再參與體系之再生產的元素便從體系脫落，成為體系的外圍或體系的環境。是故體系與其外圍（環境）的分別是一個重要的概念。體系要能夠維持和發展，必須不斷地檢討它以及其環境之關係。原因是體系的物質、能量、養分、資訊等來自外頭的環境。體系是仰賴其環境而存活。這是體系對環境的仰賴，也是體系對環境的開放（*Offenheit*）。不過體系在其操作運用上倒是自滿自足，而成為一種幾近封閉的、首尾銜接的操作單一體（*operative Geschlossenheit*）（Luhmann 1997：44）。

由於體系及其環境愈來愈趨複雜，而又面臨頻頻發生的事故、風險之挑戰，也就是面臨偶發性、機緣性、偶連性（*Kontingenz*）的挑戰，因之如何把複雜轉化為簡明，如何把危機轉變為契機，就成為任何體系存活的當務之急。一旦體系及其環境的複雜性與偶連性無法減少、無法控制，則體系的結構將會鬆散廢弛，最終導致體系的崩潰。

盧曼認為，人們可以靠時間、空間、符號之名目，把體系及其成員的互動納入昨天、今天、明天的時間範疇內，或設定遠近的空間關係，或設定能彼此溝通之符號數量。這些安排，旨在減低體系和環境之複雜性和風險性。換言之，體系之功能是把複雜變為簡單、把無常轉化為正常、把叵測更易為可靠。

對盧曼而言，社會體系是以意義為取向的人之行動、人之操作（*Operationen* 運作）的總體。操作以及操作的管理（引導、規定、協調，一言以蔽之，也就是「結構」）成為新的體系論之焦點。新的體系論強調體系的各種操作之重要性。只有重視這類體系內的操作，才會分辨體系及其外界（環境）之不同。操作產生體系內其他的操作。每一操作牽涉到聯繫、掛鉤、藕連（*Verknüpfung, Anschlussung, Koppelung*）其他的操作，造成操作連結的反覆性、重複性，也造成操作的自我認知、自我觀察、自我修正、自我描述。由是形成體系為首尾銜接的封閉自足的單元。因之，盧曼最大的興趣在於揭示功能分歧的後現代社會體系，以及其次級體系內部的各種操作，以及這些操作的機制與結構（洪謙德 2004c：359-360）。

在體系的諸種操作中又以溝通最為重要。個別的社會體系之所以能夠再製、複製、生生不息，就是由於它產生了特殊的、適合該體系存續的溝通方式。舉個淺例，作為追求真理的科學（是社會總體的一個部門，本身卻也是一

種社會體系），其出現、維持與昌盛就有賴學者形成的學界之溝通。溝通是藉研究成果的發表為之，也就是讓學人對科學的新發現加以討論、檢證，亦即分析新發明的陳述，可被證實，或被駁斥。學界證實或駁斥的兩元符碼便是「真實」或「不真」（虛偽）。是故作為社會次級體系的科學以及科學界便以真偽的爭辯，不斷地發表而自成一個規範性封閉的體系，但在與其他社會體系（例如經濟）的關係上卻有認知上的開放。原因是科學之外的其他社會次級體系（像經濟、政治、倫理、宗教等等）都變成了科學體系的外界、科學體系的環境。科學僅能靠學界本身之磋商辯駁來進行溝通，科學無法與其環境進行直接的溝通，以決定新發現的事物是否為真實、是否非真實。這表示任何的社會體系在尋覓其活動的意義上是自主的、自決的、封閉的、不容外部（環境中的其他社會體系）直接干涉，儘管作為社會體系的社會科學在財政上要靠政府（政治）、財團（經濟）的支援。這表示科學體系固然與其他社會體系掛鉤，但有關科學本身的操作——追求「真理」——卻要由體系內部的成員（科學家）之彼此溝通，而運作下去，也就是科學會存活、發展、昌盛的因由。

四、後現代社會是一個功能歧異的社會體系

當前西方工商業發達的社會，俗稱後資本主義社會、或稱後結構主義社會或稱後現代主義社會。這些社會的特徵為資本主義的發展早已跨越國界（跨國公司），散播到其他國家或地區之上，而過去被鼓吹、被渲染為「良好社會」（the good society）之福利國，卻因國庫大量掏空、社會貧富差距仍舊增大，而使多位主政者（美國雷根總統，英國柴契爾首相等）必須改弦更張，把新自由主義轉化為新保守主義。這種現象構成了當代福利國的危機。不僅如此，國家權力的下放與擴散，造成政治勢力的衰弱，政治體系在全社會中已不是高高在上，為國界範圍內的社會（national society）發號施令、指引方向的主導勢力。反之，政治就如同經濟、文化、科技、旅遊、運動等等其餘的社會次級體系相似，只成為一種對內規範性封閉的、對外認知上的開放之系統而已。政治活動既不是全社會制訂目標、追求理想的領導上司，則過去視社會擁有中心、擁有主體的說法（論述、話語）都被後現代去中心、去主體的觀點所取代。

盧曼後現代社會的描述，便主張全社會作為範圍較大的一個體系，並不具

有明確的疆界（可大可小）。但每個號稱先進的國族（national state）社會至少包括將近一打的次級社會體系。這包括經濟、政治、法律、宗教、倫理、科學、藝術、傳媒、教育、健康（公衛）、運動（與休閒旅遊活動）、家庭，以及人群親密（隱密、私密）（男女、朋友、同志、人與寵物等）的關係。每一種社會次級體系的指導原則為各自獨特的兩元符碼（binary code）。譬如在科學體系中講究的為「真／不真」，在道德體系中講究「善／惡」，在經濟體系中講究「盈／虧」等等。這就是說每項社會事件都可以用真假、對錯、善惡、盈虧等兩元看法來加以認知、加以處理，這就是把複雜轉化為簡單的例證。這種兩元符碼也是盧曼說的用「普遍化、泛字性的要求或主張來建構世界」（Luhmann 1986：78）。每個社會次級體系的兩元符碼就像一支手電筒照射到一間漆黑的房間。這是每一體系自己選用的符碼以及其照射的範圍。在手電筒照射的光束以及其所照射的東西就代表了該體系選擇性的觀點。這種觀點可以不同於其他的體系，也與其他體系無涉（因而讓照射不到的房間之部位仍舊漆黑一片，而不加理會），但社會所有次級體系同時各以其手電筒照亮這個房間時，則整個房間，也就是整個社會都變成明亮可見。

過去經典的社會學家，不管是涂爾幹，還是帕森思就持這種看法，咸認各個次級體系發揮其分化的、歧異的照明功用，會使整個社會（房間）明亮起來。但盧曼與其前驅韋伯卻不做這種一廂情願的看法——也就是不持著社會次級體系能夠分工、也能夠合作、彼此和諧、團結之樂觀看法。韋伯曾經把當代社會看做是多元價值的眾神爭寵，其結果產生了宗教與科學對抗、科學與政治摩擦、政治與藝術爭執、藝術與經濟疏離。每個次級體系都在自抬身價，認為各個社會事件的解釋權操在他們手中。就像韋伯一樣盧曼指出每個次級體系傾向於強調他們本身符碼的定奪，是他們觀察社會事件、確認社會事件的判準。

要之，每種次級體系對社會的演變現象（社會事件）有其高度選擇性的觀點，企圖用本身的看法與態度推論至整全（以偏概全）。這種分歧的、偏頗的、獨抒己見的做法之彙集，造成社會景觀的多樣性、倍增化（multiplication），隨之而產生的便是矛盾重重、爭議不休（Luhmann 1990：420-421）。

德國哲學家耿雲特（Gothard Günther 1900-1984）將當代社會描述為「多種脈絡」（poly-contextual）的社會。盧曼採用這個名詞，而認為處於後現代的社會是一個「多種脈的社會」。在多種脈的社會中，各種次級體系競相爭奪社會的發言權、解釋權，社會發生的任何事件各有其說詞。沒有任何一個次級

團體（包括政治系統）可以站在亞基米德的高點上（亞氏曾誇示給他宇宙上一個定點，它可以用一個槓桿把地球翻動），來為世事做權威性的、強制性的、有效性的說明、或裁決。不錯，社會各次級體系對整個事情的維持、繁衍、再製有貢獻，但沒有一個次級體系可以取代其他的次級體系，這就是指社會各部門、各個界域（學術界、工商界、宗教界、藝術界、政治界、科技界等等）都各自有其功能，無法越俎代庖。這就表示政治不是最重要的（政治掛帥），也不是馬派人士所認為經濟才是社會的基石（洪謙德2004a：243-251），因為吾人不致想到沒有經濟當代社會便會馬上崩潰。在這種說詞下，當代社會「既沒有上司，也沒有中樞」（Luhmann 1981:22）。

總括上述，盧曼挑戰了歷來三種當代社會的解釋，每個解釋皆源遠流長，各有其傳統上政治與哲學的淵源。第一、當代社會不得像馬派一再宣稱的是一個資本主義的社會。原因是經濟不再是當代社會的中樞所在，經濟只是同其他次級體系平起平坐；第二、當代社會不是像涂爾幹和帕森思所嚮往的以文明的、入世的宗教（civil religion）為主旨，亦即道德倫理取代基督教教義之文化體系；第三、當代社會不像衣斯敦、舒密特（Carl Schmitt 1888-1985）、莫根陶（Hans Morgenthau 1904-1980）等人倡說政治掛帥的社會¹。

五、當代社會的政治系統

當代社會既然是一個多種脈絡的社會，那麼它一方面不再是古希臘城邦時代哲人所期待的道德社群、倫理集團，也不是近世歐洲民族國家崛起後，專制君王威權顯赫，以國家領導與嚴控社會的政治掛帥之領土國家（territorial state）。盧曼定位當代社會中的政治體系為產生集體性約束決斷（production of collectively binding decisions）之機制。原因是社會中各種（各級）次體系皆需要作決斷、決策，而這些決策對集體而言、對群體而言都有必要，這些決斷與決策對各種（級）次團體的成員有拘束力，否則次團體便難持續、存活，遑

¹ 以上敘述係取材自 Lange & Schimank 2004:63. 不過這兩位作者並不把盧曼之前有關發展當代社會理論的大師之姓名加以介紹，這項補充的工作遂由本書作者來加以執行。

論演進？遑論發展？為了達成政治體系不斷產生集體性具拘束力的決斷之功能，這一社會中的次體系（政治系統）有賴「權力」（*Macht*）作為運作與溝通的媒介。政治的運作所倚賴的兩元符碼便是「有權／無權」。因之，在政治系統中，爭取權力、維持權力、擴大權力、或阻止權力之減少、喪失成為當務之急。

爭取權力（權爭、權鬥）成為功能歧出的當代社會中結構極為分散、歧異的政治體系之最重要的戲碼。盧曼認為政治體系上可以分成三個次範圍、次體系、次氛圍、次圈圈：其一為公共行政（包括政府各機關、官僚系統、中央或地方官署、行政與司法單位、公務員等等）；其二為政黨政治（朝野對立、執政黨與其他黨派之關係、國會中的政策論辯、中央與地方立法機關、代議士等等）；其三為公共論域（選民與其他國民、輿論、傳媒、意見領袖、利益與壓力團體、社會清流等等）。上述三個次級群體的互動如以圖10-1為例，可得一個權力流動循環（cycle of power）的圖像。如以順時針移動的方向來看，可以看成為「官方的」權力循環，如以逆時針移動的方向來看，則得出「非官方的」權力循環。

公共行政在制定與執行具有拘束力的決斷（決策）。它是依據實質與形式的規則（憲法、法律、命令及其程序法）做出符合民意（包括政黨支持者）的決斷，並把該決斷以具體措施加以推動實行，在對待國民時這種決斷及其施行力求人人平等，沒有厚此薄彼的偏頗。這種公正性、客觀性、普遍性是行政決斷取得程序正義的原因，也就是取得制定與施行正當性的原因。但公共行政的部門無法靠其本身為政治造成正當性，也就是無法融合各種不同的勢力來做政治支撐的力量。這就有賴政黨政治這一區塊來演出。

在一般號稱民主的國家，政黨及其要角——個別的政治人物——要靠拚選舉來贏得國會和政府的有限職位。能夠進入政府機關的政治人物位高權大，可以運用龐大的國家資源為行政部門的政策大綱拍板定調，做出決斷（策）。反之，位居反對黨的政要卻無此權力，但仍利用其反對黨「影子內閣」的身段，不斷在批評與攻擊執政黨，而彰顯在野黨的政綱，俾在下次選舉時能夠重新奪取權力、贏回政權。政黨就靠其所信持的意識形態分成左、右、中間性政黨（洪鎌德 2004b：13）。任何的社會事件或社會問題都可以藉選舉方式來選擇執政者（魅力領袖）、或選擇其政黨（政綱的優越）、或贊成改革（改變現狀）、或贊成守成（保留原狀）訴諸不同的意識形態來進行政治上的抉擇與溝通。政黨提出左翼、右翼、或中間的路線，這便成為政策之各種選項。政策

選項提供選民——公共論域——選擇的參考。選民在選舉中無法對個別的、特殊的需求有所表達，而僅能在政黨與候選人的政策取向上（亦即黨綱、黨策上），或人格特質（魅力領袖或平庸政客）方面做接受或排拒的抉擇。就因為這個緣故，現代政治（政黨政治）變成政治體系中的次級體系，擁有獨立自主的性格，也造成從權力中衍生出權力，導致了權力非官方式的循環（逆時針移動方向的運轉）。

由政黨政治強調的政綱所選定的政策方向，再交付行政機關去制定具體可行的施政綱目，再形成為拘束公共論域的施政細則，便是上述順時針走動方向的官方權力循環之路數。這條路數還包括公共論域中選民的投票選舉，而使政黨浮沉、朝野互換。由於官方的權力循環之複雜性大增引發政治體系的壓力過重（stressed with complexity），所以盧曼又指出一條與官方權力循環相反的非正式權力循環（Luhmann 1981：47）。原因是在後工業、後結構主義的社會中，政黨愈來愈難凝聚，或提出公眾分歧的、異質的各種需要。公眾遂自組利益團體、壓力團體（例如反核四推動委員會、教改協會等等），這些特殊利益、特殊議題的社團往往會向立法機關，或向行政機關直接陳情、直接請求，而造成對公共行政的干預。於是公領域與行政單位之間各種各樣的交往接觸頻繁，造成公司行號與公民直接干政之層出不窮。公共行政基於人民需要的體認而不得不與之直接談判。換言之，其執行機關面對民意與輿論壓力不得不有所應對，遂造成立法機構與行政部門有所區隔的應對行徑。這便成為非官方權力循環的管道，由行政部門擬妥決策細節反映給政黨與議會，而政黨與議會的部門（政治部門）在吸收民眾特殊利益，凝聚為政黨或國會的共識（政黨的政綱變成非吸取選民的特殊要求、異質訴求不可）之後，盡量討好選民、向民眾示好。於是非官方的權力循環，從公眾邁向行政、邁向政治，而最終又回歸民眾（公共論域）。換言之，在這個非形式而又直接民主當中，政黨失去了行政部門與政黨政治兩個領域（或區塊）的緩衝工具、緩衝媒介功能。其結果造成政治體系從其環境（其他社會體系：經濟、宗教、文化、藝術等）之下獨立自主的性格也一併消失。個別公民形成的團體在追求其特殊的、異質的利益時，把一部分權力奪去，而導致政治體系負荷過重。這種非官方權力循環的部分的過分發揮作用正是今日福利國家的寫照。盧曼對當代福利國所遭逢的困境與引發的危機相當憂心，而有深入的剖析，不過在介紹他有關福利國危機說之前，把它對政治與法律兩種體系的關連論稍加介紹。

下面圖10-1在表達盧曼如何應用自生體系論於政治體系的詮釋之上：

多種脈絡的 (poly-contextual 多脈) 社會之政治體系

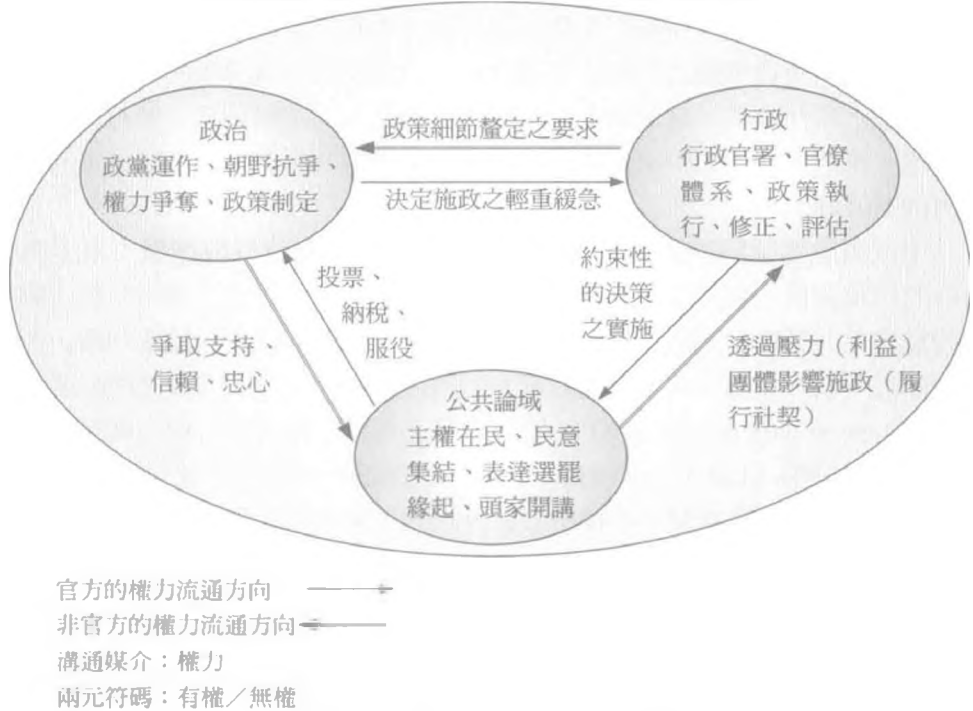


圖10-1 盧曼心目中的政治體系圖

資料來源：參酌Lange & Schimank 2004:64 一文，由作者重新設計。

六、法律與政治的關係

在法治國家 (*Rechtsstaat*) 的理念下，憲法有法條形態 (*Gesetzformigkeit*) 和行政要受法律拘束 (依法行政)。此外，立法機構要受政黨角力的影響，也就是受到政治勢力的推動，都顯示法律與政治之緊密關係。但這種關係卻也是建立在法律與政治隸屬不同的體系，亦即兩者都有平行互異的基礎之上來展開的。是故法條形態和權力或暴力的處分方式 (*Disposition über Gewalt*) 是法律與政治相輔相成、相激相盪的關鍵所在。

很明顯地，如果沒有具有任何的強制力、拘束性，法律要流於虛有其表

的具文。另一方面如果無法控制暴力（或以暴制暴），政治權力不可能組成與運作。於是法律與政治成為息息相關的共生體或是連體嬰。兩者只有在條件制約之層次上作一分辨。不過一般而言，政治權力是要降服於法律的形式要求之下，要以法律形式來開展的、來運作的（Luhmann 1999：156-158），這才是依法行政之真義。

現代法律受到政治之控制，固然是領土國家的勢力膨脹，制法、用法與執法的機關一一矗立，組織嚴密、職權擴張，有關法律的體現之政治決斷不願假手別人的緣故。法律的強制性主要為法官跟前呈現的證據或是司法審判過程的複雜。自然法可否當成法律執行的保證來源，成為爭議之所在。

關於暴力與政治以及法律的關係，思想家已不再從自然法的論述切入。取代自然法的說詞為社會學理論的分析，著眼點為政治體系與法律體系之關係。

盧曼在此遂引用了帕森思「雙重交換」（double interchanges）的模型²來解釋法律體系與政治體系之關係。其基本構想是認為體系與體系之間溝通方式高度的歧異化與普遍化，使其溝通方式不只是單軌，也有雙軌的可能。那麼什麼是政治體系和法律體系的交換對象（標的）呢？換言之，是什麼動機促成兩者造成交換呢？初步判斷，我們會以為政治體系只有「給」而不「取」；反之，法律體系只「取」而不「給」。也就是指政治體系在立法、制法和提供強制手段，而法律體系只接受政治機構（立法機關）制成的法律與提供的強制手段（法院、警察、監獄、拘留所、集中營等）而已。這種說法就是傳統上視政治為高高在上，而法律不過是政治組織的手段、工具，在上下垂直的金字塔權力結構中居於中下階層的位階而已。

假使我們拋開目標（政治）與手段（法律）的想法，而改以體系的觀點，特別是把體系看成為自我指涉、首尾連貫的系統來看待，就會把體系裡的結構當成是循環的、首尾銜接的事務來對待。體系的操作之決定與同一體系的其他決定有關，也就是體系特別的功能在於涉及到自身的操作、活動、決斷之際，產生了新的操作、活動、決斷。造成這種自生自導的主要價值、主要目標，無過於體系本身之功能。

體系在時間過程中卻不斷要接受（開放給）新穎的、嶄新的事項之挑戰，

² 帕森思這裡所言雙重交換是指家庭生計與廠商之財貨交換而言。家庭提供廠商人力而換取薪水、工資（貨幣）；另外家庭也付出金錢購買廠商生產的產品或勞務，參閱 Parsons and Smelser 1956：70 ff；及 Parsons 1959：3-38；洪謙德2009a：161。

這才會使體系日新又新，表現出各種各樣的變異來。否則在長期僵化、繼續維持的狀況之下，事物、體系無從產生進化。體系依賴歷史，固然是明顯的，體系依賴環境，而增強其變遷與進化，也是另一明顯的事例。是故，體系與時間（歷史）、體系與環境（空間）的相互依存，本來乃是循環的、對稱的，現在由於體系要倚靠歷史、體系要依靠環境，這兩種依靠關係結合起來就導致相互依存的打破，也是導致了去套套邏輯的作用，也導致體系從對稱關係改變為不對稱的關係之功用（*ibid.*, 166-167）。

我們接著便要質問什麼東西成為體系與體系之間，或是體系及其環境之間的交換物？顯然這種交易的對象，就是交易的雙方對於不對稱的需要，也就是要把循環式的相互倚賴關係打破。

在交換的軌道上政治體系提供給法律體系一個「不對稱化」，也就是提供以條文為形式的決定前提（*Entscheidungsprämissen*）。政治體系既然有所提供、有所給、它也有所收穫，有所「取」。政治體系所接受的就是跨越法律之上，而為政治權力之實現。廣大人群在其私領域中的互動、交易所遵守的規律限制，擴大了權力的影響作用，就在權力影響擴大的同時，私人也達成其利益之追求。在法律統治（法治國）遂行的條件下，政治體系滿足其中央集權化的政策制定之需求（其實是一種幻想），而公佈法條被視為政治意志的伸張，被當作政策貫徹的成功來看待。

但在另一個交換的軌道上，法律體系藉有形的暴力之動用，提供政治體系「不對稱化」。對政治體系而言，這樣做可以把意志和暴力的循環打破。人們不可能把所有想要的東西、意欲的東西都藉強制力而取得，也不可能把所有強制力發生作用的場合，而伸張其意欲。法律的形式正是介於這兩者之間而出現，使意欲與強制獲得平衡。換言之，法治的意義在於把政治意志所塑造的自主和民主，不因政府的暴力使用，而有所動搖，有所質疑。法律體系既然有所「給」，也會有所「取」。它所取得的是必要的強制可能性（行使公權力的暴力）。法律的決斷，特別是法庭的判決（*Entscheidungen*），絕對不是馬耳當風，而是要付諸實行的、要產生制裁之作用的。制裁或強制的可能性，在法律的裁判中一向被慎重地考慮，假使法庭的裁判無法落實、無法執行，那麼一個社會中的法律體系也就無法存在。綜合上述，盧曼為政治體系與法律體系的雙重交換畫出下圖10-2。

換言之，政治和法律都要仰賴有形的暴力之使用，怎樣把暴力正當化、合法化造成暴力使用的共生機制之分歧，一邊為政治的暴力，另一邊為法律的

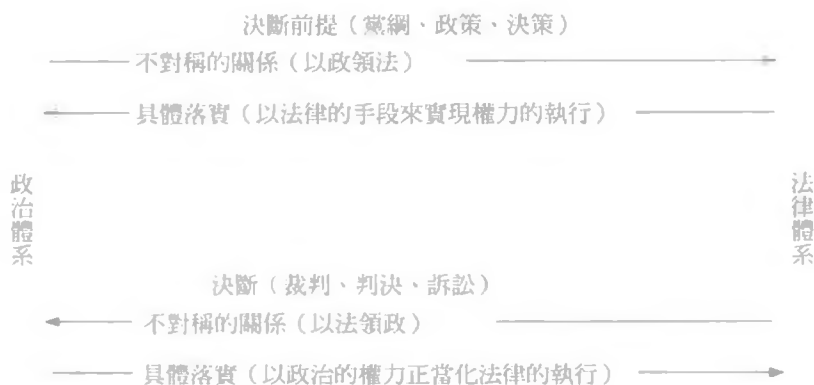


圖10-2 法律體系與政治體系之雙重交換圖

資料來源：N. Luhmann 1999, *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.169. 經過作者修改補強。

暴力。這兩者分隸屬於政治體系和法律體系的各自運作。過去把統治當作由上方（政治）貫徹到下方（法律）的暴力使用之觀念，現在已由體系論加以修正（*ibid.*, 167-170）。

政治與法律各基於需要而有功能性的分殊。在歧異的社會體系中，功能性的分殊卻藉由自主和自涉（自我指涉），而再度產生另外的功能性的分殊來。透過不同的功能體系，政治和法律都共同在利用強制性的暴力。但暴力並非萬靈丹，常有失效之時，則不同的功能體系怎樣因應暴力失效，各有不同的做法。例如在政治領域中，可藉容忍或強者的優勢，而暫時不訴諸暴力。但在法律的體系中則做法要更為小心，因為它涉及的是象徵性的期待之普遍化，也就是涉及人們守法的特殊期待之上。

由是可知建立在政治權力之上的暴力之減少、或擴充，是政治體系必須接受的事實。政治體系的特殊功能在控制暴力，在於保證集體而具有拘束力的決斷（決策）付諸實行。但今日政治體系的分歧化、多元化，加上政策以福利為取向的作為，使得政府控制暴力的問題沒有獲得應有的重視，以致喪失控制力的政府之正當性，不再是政治理論界加以討論的重點。與此相反的是法律體系已滲透到今日社會各角落、各個部門，這不只是法典、法條、文本之氾濫，更是向法律求助的事件有增無減。一旦法律體系阻礙了人們使用法律的管道去解決問題，那麼幾乎生活中每件事項都有訴諸暴力去求取解決的可能。

在這種觀點下，可以理解私人的法律關係，包括私人的權利（私法）是涵蘊了何等重大的政治意義。藉由學說、教諭、判決而再生的和再現的私法

問題，可以阻止意志型塑至暴力應用之間的短路，而使大堆的行為可能性獲得實現，也就是不用暴力，而以和平的手段來解決紛爭。政治體系與法律體系的分殊，有助於當前複雜結構社會之維持與發展，任何超越體系界線，而使體系疆界趨向模糊、或「去掉分殊」（*Entdifferenzierung*），都會造成暴力的滋長，而使政治或法律喪失其特殊的功能（Luhmann 1999: 170-172; 洪謙德 2004c:378-384）。

七、福利國的危機

當代西洋多位政治學者、經濟學者與政治理論家，對福利國的理論與實踐都提出質疑與檢討，而論述福利國家危機者最著名的早期有美國的巴藍（Paul Baran 1926-2011）與史維齊（Paul Sweezy 1910-2004），其後接著有歐康納（James C. O'Connor 1930-）；德國的哈伯瑪斯、歐斐（Claus Offe 1940-）、法國的郭爾茲（André Gorz 1923-2007）、英國的紀登士等人。盧曼有關這方面的著作數量可觀、分析獨到，值得我們來介紹。

當代政治結構性的危機早就受到盧曼的注意，並且在其論著中奉勸政治人物如何來處理與克服這類的危機。根據他的看法，危機源自後現代社會功能的分歧與殊別。總體社會下的各個次級系統在進行操作與表現方面不斷要求無窮盡的完善。對系統的成員而言，這種部分不增加卻要求器官過度的發展（*hypertrophy*），無異是成員數目不增加的情形下要求其表現能力大幅提昇。這點就要靠「併入」（*inclusion*，算入、計入）原則來加以描述。所謂併入原則是指所有的社會次級體系要做出承諾，答應它們要盡心盡力操作與表現，俾達成總體社會每一成員均蒙其利，而且進一步答應這些利益與好處，無論是質方面還是量方面都在有增無減。例如每個人要盡力獲取勞動雇傭法施行後的好處，不但薪資要隨物價上漲而調升，還可以增長休假的日數、時數、失業保險金、救濟金，以及退休金等方面的領取。除了勞動權、生存權的保障之外，每個人還要爭取接受教育（從公辦幼稚園至社區大學），增進智能、發展機會、法律權益的保護等等權利的落實。在此情形下，當代福利國內，每種次級體系，乃至每個人都在彼此競爭，同時卻也相互合作，形成一種相互活動、互相磨合的遊戲。在這裡我們看出每個次級體系（社團、社群）的規範並沒有限制

其表演與表現的規定；相反地鼓勵、或促進其操作的成就。舉個例子，科技體系並沒有限制其增加新知、追求更高真理、發展更尖端技術，俾擴大應用範圍之努力。另一方面諸個人在當代社會中，正在不斷自我建構其認同體、維持其認同體（學者、工程師、會計師、律師等等）。這點就靠對其所屬的社群（學界、工程界、會計界、律師界等等）之操作與表現，而有所訴求、有所主張來達成。這樣一方面次體系有所供應，產生推動的作用；他方面體系成員有所需求，產生拉扯的作用。社會便在次級體系與其會員的努力下順利運作，產生了良好的表現。

可是成員併入的要求並非可以人人如願以償，常因其所屬次級體系資源的不足而遭冷待，甚至排拒。諸種次級體系無力滿足其成員的要求，就導致當代政治體系負荷的沉重。政治體系本身負荷沉重，使它無法擺平、無法消除其他次級體系的赤字，這就導致福利國引發了「併入」的困擾（Luhmann 1981）。福利國之下的政黨如果是採取擴大國庫開銷，增長國家機關組織的政綱，更會造成政治系統的膨脹。明知國庫空虛，民眾要求無窮，而卻把「併入」的概念無限上綱，就會造成福利國重大的財務虧空，收支失衡的危機。這在1970年代中期之前，福利國所重視的為民眾實質生活水準的提高，包括充分就業、各種救貧濟窮的實物和金錢補助，公保、勞保、健保、教育津貼等物資的挹注。但1970年代中期以來，福利國卻把服務人民的項目擴大到非物質或稱後物資的議題之上，這包括生活品質的提昇、環境污染的防阻、科技風險的減低，甚至連同性戀的生活方式與動物權利的伸張，也紛紛列入國家施政的項目之內。這些都使福利國的問題與困難有增無減、雪上加霜。由於政黨競爭轉趨激烈，就是一向主張政府權限縮小的保守主義者也支持或擴大福利國的施政計畫。任何想要把「併入」概念降低層次的努力，只會造成某一政黨在大選中的潰敗。

福利國上述抬高「併入」層次的種種福利措施會導致金錢、法律和政治權力之膨脹，這三項（金錢、法律、權力）便成為當代政治國家對社會干涉的武器（Luhmann 1981, 1990）。福利國對金錢的大量需要造成經濟的過熱，也就是長期的財政膨脹和國債累積。社會生活每個方面遭受司法化、律制化的結果會造成特殊法無從被嚴格遵行的弊病，官僚科層制的擴權、組織的龐大更會使市場勢力衰退，也使社團的自律受到牽制。在這種論述與分析下，盧曼描繪了當時（1970與1980年代）西德所採用的福利國如何走向危機的路線，他也追蹤其發展與變化的軌跡。

盧曼奉勸政治人物要阻擋這種可能毀壞整個政治體系的負面趨向。這種勸告有兩項：其一，對政治採取緊縮（restrictive）的理解，以取代過去不斷擴張的雄心壯志。首先政府要明白宣示（當然反對黨要隨聲附和），在國庫掏空、財政吃緊時，福利政策要大為緊縮，俾人民知所節制。蓋福利國無法全力落實的因由在於資源的短缺，這是反對無限上綱的福利政策令人信服的理由。其二，盧曼進一步奉勸政治人物在解決國家財政困窘之餘，仍應遵守緊縮的施政或奪權之理念。嚴格拒絕福利國政策會變成未來社會中政治系統正確的作為。他這個訴求可以說是立基於他有關「多種脈絡」社會中政治引導（political guidance）的理論之上（Lange and Schimank 2004:66-67）。

八、政治引導與社會演展

一直到1980年代中期，盧曼把當代社會的功能分歧與紛擾複雜當作是成功的政治引導之大絆腳石，儘管他不認為這些因素會造成政治引導成為絕響。不過這段時期以後他斷然否認任何透過干預性的政策可以為一個合理的社會訂定目標、達成目的。為什麼盧曼有這種「激進」的改變呢？主要的原因是他對社會有了根本不同的看法：從開放的體系轉向封閉的體系；從新功能論轉向自我調整（自生自導）的理論。這可以說他是受到「典範移轉」的影響。

依據盧曼的說法，在對政治決策者（當作是一個行動者，他們對社會其他次級體系——像經濟——有改變的能力）加以分析時，發現他們對現代政治的自我理解比他們對其社會現實的理解還深入，還妥切。不過，政治人物對時局的理解，常從其本身的角度、觀點、立場為之，有時不免陷入自滿、自恣、自欺之中，這點與真正社會學者或政治學者的觀察與分析是有所出入。是故政治人物動輒要為國家與社會的走向拍板定調，指引方向。其結果常是誤闖誤導，充滿奇想、幻想。其原因是政治人物不瞭解政治掛帥的時代業已遠颺，每個社會次級體系的地位是相等，沒有結構上垂直不平等的階梯式之高低。政治體系不再高踞社會結構的頂端，當然沒有發號施令的可能。其二，各次級社會體系之間並無共通語言可以彼此理解（Luhmann 1989）。例如在經濟體系間流通的共同語言就是金錢，就是成本，就是價格。在經濟中只認盈虧，不計有權、無權，這種生意上的盈虧，成本與收穫的大小，無法用政治上有權、無權的術

語來衡量，來溝通，當然也與政治人物的訴求、心意、企圖南轅北轍。如果經濟要隨政治的曲調起舞，那麼它的歧異、分殊之特色便會鈍化，便會退怯，這時政治與經濟都會喪失兩者特殊的功能。過去半世紀中社會主義國家曾經實施「指令式的計畫經濟」（command economy），由國家的政治力量來規劃社會的經濟活動，結果這種大規模的實驗，只導致「蘇東波變天」，使整個赤色集團崩解，共產國家消失，而社會必須重建，它們變做如今的「新民主國家」（New Democracies）。即便是社會主義國家一度在政治上達成國家統一、社會現代化、教育普及、科技大躍進，但在經濟上卻是重大失敗，比起西方社會來人民幾乎生活於困苦、貧窮中，這都是血淋淋的殘酷現實。總之，計畫經濟、指令經濟造成的浪費、無效果是舊蘇聯、東歐等共產社會崩潰的主要原因。

儘管盧曼反對政治引導、政治掛帥，但他並沒有否認政治的干涉對社會次級體系會造成的衝擊。社會次級體系是自我產生、自我調控、自我指涉的封閉體系。但這是指該體系內部的操作、活動與溝通而言，也就是盧曼所說的規範性的封閉。但就次體系對其他次體系（次體系聯合起來稱為環境）而言，至少在吸收資源與資訊方面卻是認知上的開放。這就意味次體系會受到其他次體系，以及環境多少的影響，只是不依政治人物的意願，接受政治體系的操控而已。不管如何，盧曼認為每個次級體系，以及全社會所追求的迫切、短程之目標為存活。為了「存活〔體系〕能夠演變便足矣！」（Luhmann 1984:645）。他指出次級體系與次級體系之間有結構上的連結（structural coupling; *strukturelle Koppelung*），這種連結的關係促成次級體系及全社會一起發生演變、同時進化（Luhmann 1995:536-537）。每一個次級的自生體系依據其本身的規則進行演化，不過在相互交往、指涉上它們會彼此求取適應，至少在促成全社會的整合方面都會有所貢獻。例如上面所提到的政治與法律的關係，儘管隸屬於兩個不同的次級體系，但都藉公權力的彰顯，私暴力的抑制，達到社會表面上的穩定與和諧。兩個次級體系各依其本身的發展邏輯在操作，完全不理會其他次級體系（譬如科技、經濟、文化等）的運作方式（邏輯），但雙方各也設法滿足對方的需要。例如政治需要法律來支援其權力運作的合法性；法律需要政治來對法律運作正當化。不只政治與法律有這種相互補充，彼此利益交換的關係，其他像科技與經濟、家庭與倫理、公衛與運動、休閒與文化等等，也有結構上連結的關係，目的在本身發生演展之餘，也促成全社會進化。只是盧曼強調在各級體系一起進展中，並沒有保證全社會能夠愈來愈

愈整合，因為一起進展、共同演化反而有造成社會分崩離析之虞。在這裡盧曼提出精警的語錄是：「只要事事順遂，就表示事事進行得不錯」（Luhmann 1992:138）。

盧曼對福利國干涉政策的偏激批評遭致反彈，反對者認為他的推論是建立在對當代政策決斷（決策過程）的誤解之上。批評者指出政治干預的目的並不在取代或壓制經濟、或其他次級體系自律自導的運作邏輯、運作律則。就算國家干涉（限制）到次級體系的運作，也是偶然開倒車的做法。因為當前功能分殊的時代，只有盡量讓次級體系去發展、去自我調控，而無統一指揮，復歸主政者一言堂之可能。在這種情況下，過去納粹、法西斯、史達林的極權統治，乃至今天中東伊斯蘭教基本教義氾濫地區的神權政治（洪謙德2004b：331-389）都是現代化的反動，不足為訓。與此相反，當代政治系統力求謙卑地、抑制地、巧妙地影響各個次級系統之組織，俾它們的自生、自導、自涉、自描的調控能夠納入特定的軌道去運作。再說，政治系統瞄準特殊次級系統（譬如宗教、公衛、旅遊、休閒、運動等）之彼此互動，而給予「脈絡性的引導」（contextual guidance），目的在尊重次體系的自生自導特性。現代集體協商的組合主義（corporatist）³之安排以及政策的網絡連繫都可以解釋福利國干涉手段的細膩而非粗糙。對這些批評盧曼的回應是說：干預政策在短期間或有奏效的表現，這就是「逐漸增大」（incrementalism）原則、或柏波爾（Karl Popper）主張「緩步展開的社會工程」（piecemeal engineering），亦即逐步改造的原則之成功應用。但他還是堅持就一般長時期的觀察和理解來說，干預政策仍舊弊多於利，因為它呈現高度的不穩定性，而且也與政治人物或政治學者對當代社會所信持的理念相去甚遠。事實上，長期來觀察，吾人很難斷言社會穩定或變動的程度，究竟是由於政治的引導，還是由於各次級體系的共同演變所造成的。要之，盧曼認為建立在對外擴張的意識形態之上的福利國干涉主義對當代社會造成的弊端大於利益（Lange and Schimank, *ibid.* 67-69）。

³ 組合主義（corporatism）過去與法西斯主義、威權主義牽扯在一起，被看成是國家的威權式的、集體決策式的意識形態，如今則應看作國家組合主義，可以視為同社會的與自由的組合主義公司、行號、財團等社會組織之分辨。後者亦即自由派的說詞是認為在社會、政黨、選舉等管道之外，尚應有功能性代議措施、或機制，例如資方的商會與勞方的工會代表雙方不同、敵對的利益，但可以進行集體協商來解決勞資的糾紛，而不只仰賴政府機關（如勞委會、仲裁法庭）的直接介入。

九、結語

根據包曼 (Zygmunt Bauman 1925-) 說詞，後現代是對現代性真面目的感受與反思，企圖從現代性所產生的社會習性（多元、複雜、危機重重、風險處處、不確定性、連結性等）下解放出來。換言之，放棄過去把社會譬喻為一個生物體，部分（器官）與部分（器官）息息相關，部分（器官）的運作促進整體的存活。取而代之是平等的成員，個體、群體、部分的自我認同之不斷建構 (Bauman 2000:27-34)。在後現代中，每個行動者（個人、群體、政黨、國家）一方面努力維護本身的認同，他方面自我認同隨時空變遷而不斷重建。但在自我重建的努力過程上，卻需要一種超個體、超行動者之確認，也就是需要一項集體化 (collectivization) 的作為。這種朝集體化邁進的實踐，包曼稱為部落政治 (tribal politics)。除了追求新的部落、新的集體，成為後現代人安身立命的場所之外，後現代人在政治領域中又追逐欲求的政治 (politics of desire)，亦即在自由自主之下，選擇行動者所希冀所夢寐以求的理想。但與欲求政治相反而又相成的卻是驚懼的政治 (politics of fear)。這是由於對後現代政治不確定性、無法信賴所引發的疑慮與恐懼。因之，後現代人最終要追求的是確定的政治 (politics of certainty)，這就要靠專家學者來鑑定、來保證。但這無異必須建立在誠信原則上的政治。在此情況下，好像要把亞理士多德道德國、倫理國的理想重新發揚光大。這說明了政治不外公共善物 (public good) 之追求，政治與倫理不可分，這也成為後現代政治社會學令人值得觀察與省思的議題 (*ibid*, 39-41；參考本書第十四章)。

盧曼的政治社會學基本上符合包曼上述對後現代政治的詮釋。特別是他的排斥福利國干預政策，與亞丹·斯密、海耶克的自由主義者藉「一隻看不見的手」來進行社會的自我管理有異曲同工之妙。在盧曼的學說裡我們更可以體現現代自由派政治理論之核心，也理解藉由自然科學（生物學、神經認知論等）與系統論（自生、自導、自控、自描的體係論 *autopoietic system*）的論述，凸顯了自由派有關政治的理解，也是自由主義富有「現實性」、現實主義的面向。

既然政治體系與其他社會體系平起平坐，其指導性的功能逐漸消失，其干預性的功能被盧曼所否決。因之，我們不禁要問：把他的學說推到極致是否意味著後現代政治體系的累贅與無用？是不是他夸夸其言的「社會學啟蒙」

(*soziologische Aufklärung*) 意味著多種脈絡社會中政治體系終必失蹤？人們會走上政府權限縮小的「起碼國家」(the minimal state)，正如諾錫克(Robert Nozick 1938-2002)的新烏托邦嗎(洪謙德2000：88-100；本書第六章)？

這種「無政府主義」的解讀，未免太偏激一點。事實上，他主要的目的在奉勸世人(特別政治人物與學者)，對政治要採取緊縮的、節制的瞭解。他的著作中都視政治體系在產生集體的、有拘束力的決斷。這些具拘束力的決斷無疑地是法律規範，而法律規範的進一步形態為法律、法條、規定，有賴另一個次級體系(法律體系)的歧出、專業化來一一實現。是故政治體系在為法律體系綱舉目張(program)，提供權力的支撐。政治與法律體系之連結(掛鉤、結合)可以解決社會的紛爭，這兩者的合致正是德國「法治國」(*Rechtsstaat*)的寫照。政治體系所以會自我節制，不敢替經濟體系借箸代籌，無非是連合法律體系來為經濟衝突排難、解紛、止訟，平息各種爭執而已。政治有其體系操作的判準，不可以隨便越界應用於其他次級社會體系營運之上。是故政治不在指導(guidance)，不在治理(governance)，而在管理(regulation)。這就是盧曼把19世紀的法治國理念應用到21世紀權勢日衰的後現代國家之上。

此外，盧曼也認為福利國帶有膨脹意味的自我理解有時無意間也會替社會帶來一些好處。因為福利國會變成象徵政治(symbolic politics)中有用的工具(標籤)。在討論福利國中的大大小小的問題時，可以給其他社會次級體系對該類問題的省思，以及提供處理的方式，有時還會把某些社會關注的問題做了不經意的轉移。例如近年間對環境污染的大聲疾呼，就會使一向只注重經濟提昇(經濟成長的鼓吹)的看法轉向，儘管生態的破壞常是種因於經濟活動的過熱。任何的公司、行號、工廠，在經濟成長重要，還是生活素質提高的爭執下仍舊照常經營，但它們對引發爭議的問題，則會設法去聆聽、去適應。更何況政治人物的爭辯，炎炎大言、巧言令色可以對政治決斷(黨綱、政綱、決策)起著粉飾、裝扮的作用，以致其他次級體系對同樣的問題的處理方式也有群起效法的可能。要之，政治體系起著緩衝的作用，成為社會其他諸種次級體系得以發揮其自生、自導、自涉、自描、自我調控之分歧功能。在言不顧行、行不顧言(而非聽其言觀其行)之下，福利國成為一種虛構的小說(fiction)，它幫助當代社會扮演「偽君子」的角色，虛張聲勢、大言不慚地說要把社會帶往美好之境、實現共同的福祉(Lange and Schimank, *op. cit.*, 69-70)。這就是福利國不經意帶來的好處，這證明盧曼還不是一位無政府主義者。



表10-1

盧曼政治社會學簡述

項目	內容簡要說明
學說溯源與早期開放性系統論	融合帕森思AGIL的社會功能說與伊斯敦投入產出模型，而提出社會系統是存在於複雜環境中的開放體系說。此種開放體系的兩大功能為：其一把環境需求轉化為體系繼續存活發展的功能；其二把複雜歧異的周遭世界化為容易對付處理的生存情境。每一次級體系都建立意義的疆界。體系的成員，不管是個人或群體都是社會行動者，隨時會注意到自己所處的社會情境，以及該情境所呈現的意義。他（它）們也知道下一步要做出何種的動作。這是盧曼從帕森思的舊功能論發展為新功能論的要旨。
後期的新體系論—自生自導的封閉性體系	受到神經學家馬圖拉納與瓦列拉之啟示，盧曼把社會看成自我生產、自我再製、自我導引、自我參照的生物體系，這是由於體系中的元素，會複製新的元素，而促成整個體系的存活與發展。凡不參與再生之元素，便由體系脫落，成為體系環境的一部分。體系要存活必須從環境獲取營養、資源與訊息，這表示系仰賴其環境存活，因之，體系向環境採取認知上的開放。不過體系在其操作運用上卻是自給自足近似封閉，成為首尾連貫的單一體。面對日益複雜、歧異、分殊的環境，體系的任務為化複雜為簡單、化困難為容易、化危機為契機，這

(續)

表10-1 (續)

盧曼政治社會學簡述

項目	內容簡要說明
	是克服偶變性、風險性、危機性之辦法。
社會體系	社會體系是意義為取向的人之行動、人之操作的總體。操作與操作之管理（包括「結構」）是新體系論的焦點。新體系論強調各種操作之必要性與重要性。只有重視體系內部之操作才會分辨體系及其外圍環境之不同。體系的操作引發體系內其他的操作，每一操作牽連到聯繫、連結、掛鉤到其他的操作，造成操作之反覆性、重複性，也導致操作的自我組織、自我修正、自我描述、自我參照。體系對外開放（認知），對內封閉（規範性循環操作）。
溝通	在體系諸種操作中以溝通最為重要。個別的社會體系之所以能夠再製、生生不息，就是由於它產生了特殊的、適合該體系存續的溝通方式。
後現代社會	後現代社會是一個功能歧化的社會體系。作為範圍較大之後現代社會總體，其疆界有擴大或縮小的趨勢，故無確定不變的體系疆界。在此國族社會中包括科技、傳媒、休閒娛樂、經濟、政治、法律、宗教、倫理、藝術、教育、公衛、家庭、隱私（親密關係）至少一打的次級體系。每一次級體系的指導原則為兩元符碼。例如在倫理、或道德體系中講究的是「善／惡」，在經濟體系中只論「盈／虧」，在科學體系中談「真／偽」，在政治體系中談「擁權／失勢」等等。
多脈絡的社會	盧曼認為每個次級體系傾向於強調本身符碼的定奪，用以做為觀察整個社會的尺度與判準。企圖用本身的看法與態度推論至整個大社會。這種分歧的，以偏概全、獨抒己見的作法之累積，造成社會看法的多樣、歧異、矛盾重重、爭議不休。這說明當代社會為多脈絡的社會。在這種社會中，各種次級體系競相爭奪社會發言權、解釋權。沒有任何次級體系（政治、法律、經濟等等）為世事做出權威性、有效性、強制性的說明，或裁決。也沒有任何一個次級體系可以取代其他體系，只有各自發揮其功能。是故當代社會既不是馬派所宣稱的資本主義社會，也不是涂爾幹所嚮往取代宗教、講求道德的文化體系，更不是舒密特所疾呼的政治掛帥、敵我分明之權力社會。

(續)

表10-1 (續)

盧曼政治社會學簡述

項目	內容簡要說明
當代社會的政治系統	當代社會既非古希臘城邦時代的道德社群，倫理共同體，也非近世專制君王政治掛帥的領土（民族）國家。盧曼把當代社會之政治系統看做產生集體約束性的決斷之機制。原因是社會各次級體系（經濟、教育、法律、宗教、文化等）皆需要作決斷、決策，而這些決斷、決策對社會集體而言都有必要，決策還拘束次級體系之成員的舉止言行。為了各次級體系能夠維持與發展，政治系統以權力為溝通與運作之媒介。政治運作所賴之兩元符碼為「有權／無權」。因之，政治系統中，爭取權力，維持權力，擴大權力成為當務之急。
公共行政、政黨政治與公共論域	政治系統之下有三個次級體系：公共行政（中央與地方官署，包括行政、立法、司法等官僚體系）、政黨政治（朝野對立、國會中的立法、爭執、各級代議士）與公共論域（輿論、媒體、社會清流）三個次級體系之關係可以看做循環關係，或是循官方路線的權力正循環，或是非官方路線的權力逆循環。
法律與政治的關係	法律與政治關係密切，但兩者隸屬不同的社會次級體系。法律與政治溝通不僅是單軌，也是雙軌，完全建立在「取」與「予」的交換關係上。在交換的軌道上政治體系提供法律體系一個「不對稱化」，提供決斷前提（黨綱、政綱、重大立法法案等），顯示為以政治領導法律。法律則以其手段之施行實現政治權力的命令。但在另一交換軌道上，法律體系藉有形的、合法的暴力遂行，提供政治體系「不對稱化」，也就是法律來領導政治，靠司法的訴訟、裁判來伸張法律正義；也達成依法行政之目的。在具體的落實方面政治權力在正常化法律執行，這表示政治體系在有「得」之後，也要付出代價，即有所「予」。由是這兩種體系達成兩個軌道上「雙重的交換」。
福利國的危機	盧曼早已注意到當代政治結構性的危機。危機源自後現代社會功能的歧異與殊別。這也就是社會總體之下的次級體系在進行操作與表現方面，不斷要求無歇止的、無窮盡的完善，亦即「併入」的原則在指明每個次級體系盡心操作與表現，俾社會的成員均能獲取利益。在此情形下，當代福利國每個次級體系，每個成員都在激烈競爭，同時也必須不斷合作、不斷協調，形成磨合遊戲。可是成功併入的要求並非人

■ 表10-1 (續)

盧曼政治社會學簡述


項目	內容簡要說明
	<p>人如願以償，常因次級體系資源不足，而遭冷待或排拒。次級體系無力滿足成員併入的要求，導致政治體系負擔過重。它無法擺平或消弭次級體系之紛爭，這就是福利國引發了「併入」的困擾。福利國抬高「併入」層次的種種措施造成金錢、法律與政治權力三者的膨脹。金錢的大量需要造成經濟過熱、財經膨脹、國債累積。社會生活過度司法化，法制下造成官僚擴權、組織虛胖、市場衰歇。政治權力的增大則人民權力相對縮小，這就是福利國產生危機之因由。</p>
政治引導	<p>現代社會功能分歧、結構複雜不利於成功的政治引導。其後他否認透過政策干預可以為一個合理的社會訂定目標。政治人物動輒要為國家與社會的走向拍板定調、指引方向，卻是誤闖誤導、充滿幻想。這是因為政治人物不知政治掛帥的時代一去不復返，以及各次級體系彼此缺乏共通語言可以被此溝通與理解。次級體系在認知上對其他體系（環境）開放，但在內部操作方面卻採取規範性的封閉，所以不肯依政治人物的意願，接受干預與操控。干預政策在短期間或可奏效，長期而言干預政策呈現高度不穩定性。總之建立在對外擴張意識形態之福利國的干涉主義仍舊弊大於利。</p>

資料來源：本書作者綜合各方評述自行設計。

第 十 一 章

紀登士論後傳統的社會
與生活政治

第十一章 紀登士論後傳統的社會與生活政治

- 一、前言
 - 二、紀登士的生平與著作
 - 三、思想淵源與批判對象
 - 四、結構兼行動理論
 - 五、紀登士政治社會學學說
 - 六、現代性與後傳統的研討
 - 七、生活政治的浮現
 - 八、結論與評估
- 

一、前言

古典社會學理論三大家（馬克思、涂爾幹、韋伯）都是歐陸人士，這大概與社會思潮最早在歐陸的湧現有關。但進入20世紀之後，英美學界大力推動社會學的教學與研究，特別是第二次世界大戰前後，美國成為全世界社會科學最蓬勃最發達的國度。1930年代後，特別是1960年代以帕森思（Talcott Parsons 1902-1979）和梅爾頓（Robert K. Merton 1910-2003）為首的結構功能論與中程理論興起，成為社會學學說的主流，於是一提起社會學的理论與經驗研究來，必以美國的馬首是瞻。至於英國雖有史賓塞（Herbert Spencer 1820-1903）在維多利亞時代獨領風騷，但至20世紀中葉以來，居然沒有一位世界級的理论大師，可以同德國的哈伯瑪斯（Jürgen Habermas 1929-）、法國的卜地峨（Pierre Bourdieu 1930-2002）¹，以及杜赫尼（Alain Touraine 1925-）²等相提並論，直到20世紀下半，紀登士（Anthony Giddens）的登場才突破英國社會學理論界島嶼型的隔絕性格，而贏得寰球的讚賞。

紀登士在社會理論界的崛起不過五十幾年，但卻以其深厚的學力、廣博的見識、細緻的表述和尖銳的批判，而獲取學界的矚目與敬重。尤其他超過三十本的著作與百餘篇的文章，涵蓋範圍之廣闊、討論問題之深入、詮釋方法之新穎、綜合重構之創意，在在都令人刮目相看。他早已跳出社會學理論（sociological theory）的框框，而發展出批判現代社會的社會理論（social theory），亦即結合社會學、心理學、政治學、人類學、歷史學、地理學、哲學等學科，以創造他那套掌握變動不居、膨脹迅速的當代社會之新理論——結構兼行動理論（structuration theory）。

紀登士的整個著作與研究計畫，乃是針對古典社會學傳統的重加評估，以及對1960年代英美學界盛行的教條學說，諸如結構功能論、實證主義、進化論、主觀論、客觀論、自然論等之指摘與檢討，從而為當代社會之現代化把脈。總之，他整個學術生涯與志業就在重新思考與建立現代的社會學傳統。

對於當代社會學思潮與流派，諸如體系論、功能論、結構論、民俗方法

¹ 請參考洪謙德1998b第3章；以及本書第十二章。

² 請參考洪謙德1998b第2章；以及本書第七章。

學、現象學、象徵互動論，他不但耳熟能詳，更能夠深入批評、解析與綜合。因為反對經典社會學傳統囿於國界之侷限，只注意國界之內社會的探討，紀氏研究的對象，則包括民族主義、跨國的互動、國際戰爭與暴力，以及寰球社會的走向、全球化等等。為此他不僅強調權力問題在社會學中的重要性（師承韋伯、尼采、巴雷圖、莫斯卡等人的說法），還將海德格（Martin Heidegger 1889-1976）對時間的反思，以當代及人文地理學關於空間的觀念，引進社會理論當中，從而豐富了對複雜而又分歧、變動不居的社會之理解。

事實上，紀登士不僅在營構一項社會一般性的理論，他還不忘進行經驗性研究（諸如對階級、休閒、娛樂、體育、自殺、愛情、性、親密關係等問題之考察），俾使理論與研究有個辯證的對照、比較、互動之機會。換言之，紀氏經常以經驗與事實的研究來檢視理論的正確與否，然後再以修正過的理論來指引經驗性的觀察。

紀登士的著作，最令人印象深刻的不僅是流露著智慧的圓熟（intellectual virtuosity），最主要的是前後一貫形成一種嚴密的體系，亦即他學說的體系性動力（systematic impulse），不僅在早期的作品中湧起，就是近年間的著作更有突出的表現。要知，紀登士正在發展一個廣泛的、涵蓋的、對當代社會的捕捉所不可或缺的理論，這是他的雄心大志，也是他宏大的學術計畫（Bernstein 1989:19）。

本章首先簡述紀登士前半生的學歷、經歷和著作，其次指出他所排斥與所吸收的經典與現代社會學說與人文思想。在第四節中則介紹他對後傳統社會的分析，包括如何化除行動者與結構兩項對立的問題，因而進入他著名的，也是引起爭議不斷的結構兼行動理論；第五節討論紀氏其他的政治學與社會學學說；第六節則涉及他對現代性的分析；第七節討論他對生命政治的看法；最後第八節為結論與批評。

二、紀登士的生平與著作

儘管紀登士對他的出生背景不願多談，也對他自己的學術貢獻採取謙虛的低姿態，但我們仍舊可以指出一些基本的個人資料。他是1938年1月18日誕生在倫敦北部艾德蒙頓（Edmonton）。中小學成績平庸，想進入哈爾（Hull）大

學攻讀英語，卻遭拒絕，只好選讀社會學與心理學。這兩種學科，他倒念得極為出色。在1959年以榮譽班第一級的優秀生畢業³。在哈爾大學社會學系中，他受教於歐士禮（Peter Worsley 1924-）與韋士比（George Westby），前者教授帶有人類學色彩的社會學，後者開講包括介紹佛洛伊德的心理分析在內的心理學，都給予紀登士極佳的啟迪。

大學畢業後，紀氏本想進入英國官僚系統，擔任文官的職務，卻因學業成績優異，遂決心繼續深造，而獻身學術志業。他前往倫敦政經學院進修，在特洛普（Asher Tropp）和羅克屋（David Lockwood 1924-）先後指導下，於1961年完成碩士論文：題為《當代英國的體育與社會》。隨後被萊徹斯特大學社會學系延聘為講師。該學系有兩名聲譽大噪的學者：諾以斯塔（Ilya Neustadt 1915-1993）和衣里亞士（Norbert Elias 1897-1990）。萊徹斯特大學不讓紀登士講解古典社會學理論，也沒有交代他教授當代的社會學學說，卻要他負責第三年級年學生的社會心理學。不過在社會心理學當中，他的講題涉及社會化、語言、態度、認同、制度和國民性格等子題，這些都有助於他日後的研究與著作。

有趣的是萊大的社會學系也要求學生學習心理學，於是紀氏有發揮其所長的機會，這也拓展他心目中理想的社會學，是一門開放性的科學，不僅包括社會理論，更包括人類學和社會心理學在內。在這裡，諾以斯塔對紀登士知識上的影響相當大。諾氏以做好一位盡心的教師為職責。這點影響了紀登士稍後編寫三套社會學的教科書，包括《簡短與批判性導論的社會學》（1982）和大型版本的《社會學》（1989，1990）以及《人類社會：社會學入門讀本》（1992）。另一方面衣里亞士帶有德國的觀念傳統，對紀氏也有相當的啟發，是一位足堪效法的社會學者，一生摒除雜念貫徹自己的研究志趣。在萊大紀氏曾有機會旁聽衣里亞士有關社會發展的講課，也有機會閱讀後者《文明化過程》（1939）的英文翻譯與德文原稿。因之，不少英國與荷蘭的學者都認為紀登士受到衣氏思想觀念的影響相當大，儘管紀氏對此點不予承認。

1966至1967學年度，紀登士到加拿大溫哥華的賽蒙·佛拉塞大學執教一

³ 英國大學學生（undergraduate）一般只需攻讀三年，考完試便可念畢大學課程，接受學士學位。在三個學年每級平均成績最佳的百分之十，可進入榮譽班修讀榮譽學位（honors class），約一年畢業，分第一級與第二級榮譽學士。之後可以進入碩士班修讀。

年，當時該大學社會學系系主任為曾任世界社會學學會的理事長，又是精通馬克思學說的巴托謨（Tom Bottomore 1920-1992），但巴托謨發現北美左翼學生的偏激遠遠超過他這位「激進」馬克思主義者的本人。次年（1967-1968）紀氏南下，執教於加州大學洛杉磯分校，讓他有機會親自目睹嬉皮和左翼學生反越戰的示威運動。這種體驗對他無異是一大啟示，亦即歐洲（包括英倫）向來講授的以階級和結構為主的社會理論，完全無法解釋北美青年人反越戰、反種族歧視的社會運動。

南加州海濱聚集的奇裝異服之青年人的作為，給予紀氏深刻印象，使他了悟歐洲社會學理論的侷限。這也就促成他有意重新對歐洲社會學傳統進行反省與批判。他決定形塑自己的社會學理論，亦即結構兼行動理論，其中第一部分為對傳統社會學理論的狠批；第二部分為對現代社會生活之定性與定位；第三部分則為討論人類學的問題。

1969年紀登士離開萊徹斯特，而接受劍橋大學英王學院（King's College）講師職。他在劍橋一面教書，一面研究，一面撰寫博士論文，在1974年以三十六歲的年齡，獲得劍橋博士學位，比起其他的同僚來，戴上博士方帽為時未免稍遲。再過十一年（1985），終於繼承巴尼士（John Barnes 1918-2010）為劍橋大學社會學講座教授。基本上紀氏始終在劍橋教書，偶爾前往北美、歐陸、澳洲為數三十餘個的大學講學。

紀登士的重要理論著作《資本主義和現代社會理論》（1971）出版後，引起社會學界的驚佩。能夠在兩百多頁的篇幅中，處理社會學經典三大家，而予以肯綮的批判，是令人訝異的。同年也出版《自殺的社會學》（1971），是一本編印的文集。次年有《涂爾幹選集》（1972）和《韋伯思想中的政治學與社會學》（1972）兩書的出版。接著《先進社會的階級結構》（1973）和論文集《實證主義和社會學》（1974）先後推出。他對經典與現代社會學理論之批判的重要作品《社會學方法新規則》（1976），以及《社會與政治理論的研讀》（1977）標誌著他對傳統政治與社會學說的認知與批判，同時也顯示他擷取前人學說的菁華，俾建立自己的理論之開始。

1978年紀氏出版了介紹《涂爾幹》的小冊，次年又完成《社會理論的中心問題》（1979），可說是他反對功能論的宣言。最引起學界震撼的則為他企圖解構（deconstruction）馬克思主義的兩卷巨著：《歷史唯物論的當代批判》。第一冊副標題為「權力、財產和國家」（1981；1995再版），第二冊副標題為「民族國家和暴力」（1985）。這兩卷重要的作品可以視為紀登士對馬克思主

義的重大批評，亦即不同意馬克思及其黨徒視歷史動力為階級和階級鬥爭，也反對經濟決定論，更不相信社會有其特定的目標論（teleology），沿一定的軌道循序演進（洪謙德 1998b:179-203）。

事實上，紀氏早已把他的結構兼行動的理論應用到馬克思主義的批評之上。不過有關此一理論較為詳盡的討論則為《社會理論的精要與批判》（1982），特別是《社會的建構》（1984）。其後的作品為《社會理論與現代社會學》和文集《今日的社會理論》（1987），都是對現代社會理論的鋪陳與反思。有關當代社會的現代性之探討則為《現代性的後果》（1990）一著作。

最近的作品包括《現代性與自我認同》（1991），《親密關係的轉型》（1992），《超越左翼與右翼：偏激政治之未來》（1994），以及《政治學、社會學和社會理論》（1995），《為社會學辯護》（1996）；《涂爾幹論政治與國家》（1996）；《第三條路》（1998）；《遠颯的世界：全球化怎樣型塑我們的生活》（1999）；《第三條路及其批評者》（2000）；《新工黨何去何從？》（2002）；《黃金年代的歐洲》（2007）；《氣候變遷的政治學》（2009）等等新著。

三、思想淵源與批判對象

（一）古典社會學學說的長處與瑕疵

就像當代歐陸（哈伯瑪斯、卜地峨、杜赫尼）與北美重要的社會理論家（帕森思、梅爾頓、米爾士 C. Wright Mills 1916-1962）一樣，紀登士在建立本身的社會學說之前，深受經典與當代歐美學術思潮的衝擊。在認真檢討與反思前人與當代的重要理論、概念、研究途徑之後，他進行了批判、篩選、重建的工作。

介紹紀氏學說的克萊卜（Ian Craib），曾以煎製蛋餅（omelet）為譬喻，來說明紀氏建構社會大理論的烹調工作。紀氏知識上的飢餓為對現代世界之社會變遷的理解。他要製造的蛋餅，不僅要有雞蛋，更有蒜頭、胡椒、鹽、水分等佐料，以及煎煮的火候之大小。主要原料的雞蛋便是19世紀以來的社會理

論，但這些雞蛋並非個個新鮮可以食用，於是紀氏便要從諸蛋中精挑細選，只使用好蛋，而去掉壞蛋。再加上適當的佐料，便可以製出一個香噴噴可口的蛋餅來。

首先，紀氏反對將社會學理論的發展史做傳統的定性與定位。譬如他反對視韋伯與涂爾幹的學說為科學的社會學，而視馬克思的理論為前科學的社會哲學。這種分別對他是毫無意義。同樣地把布爾喬亞的社會學拿來與馬克思主義的學說針鋒相對，也難為他所接受。在《社會與政治理論的研讀》（1977）中，他不認為涂爾幹只關心社會秩序的維護，涂氏也有激進的一面，從而可以說社會學的產生並非只在關懷秩序或穩定，也同樣重視衝突或鬥爭。

對於現代社會，經典思想家有兩種相互衝突的觀點，第一種觀點是把資本主義當成工業社會的一種類型，特別看重市場和國家的干涉。涂爾幹不認為階級衝突是社會改變的主要機制。以消費的角度，而非以生產的角度來看社會，則階級並不存在。紀氏認為這是19世紀古老的問題，在現代業已成為明日黃花。當今的問題則為國力的競爭，特別是武器工業化、軍事競爭對全球人類安全的威脅。

第二種觀點則為馬克思主義的說法：集中在對資本主義的分析與抨擊。比較起前面的第一種觀點來，馬克思主義的學說較為不受19世紀問題的困擾。原因是它對社會變遷的機制有一套說詞，所以能夠對新的發展有所解釋。不過馬克思主義的唯物史觀仍有其重大的缺陷⁴。紀氏認為資本主義乃為發展工業化必須的條件。

（二）社會科學中失效的主張

那麼被紀登士視為壞蛋，而必須從理論的營構加以排除的學說究竟是什麼？粗略地說，有實證主義、功能論、歷史進化論幾種。實證主義接近自然科學，認為社會現象等同於自然現象，必須靠理論與假設的提出加以檢驗，亦即對現象演變的規則和因果關係的確定，來解釋事象的來龍去脈。在《實證主義和社會學》一論集中，紀氏鋪陳韋伯、舒慈等學者對實證主義之批評，認為人類是能夠反省、思想的動物，一旦產生了人文與社會的知識，其行為便有異

⁴ 參考本書第十三章。

於自然界的其他事物。是故社會科學成為社會生活中的一股勢力，本身會左右社會的研究。社會科學不僅在解釋社會現象，其解釋毋寧更接近描述，也就是描述社會事象。

直到1960年代中，功能主義、或稱結構功能論已發展至巔峰，成為主宰社會學理論的教條，這就是紀氏要抨擊的「正統的共識」（orthodox consensus）。原因是功能論本身便內涵實證主義的精神，它根本無法解釋社會現象，只能描述社會現象。它假定社會為一類似生物的有機體，有它本身的需要，其構成的分子各盡其功（職）能，俾社會全體得以維持、繁衍（再生產）。這種理論的解釋是結構的，亦即社會的結構要求成員盡職（功能）。對此紀氏加以駁斥：社會本身無需要、無目標可言，社會學的關懷為構成社會的成員，亦即行動者（個人、或群體）的行動，及其採取行動的理由。

至於社會進化（演化）論也是紀氏批評的對象。進化論同實證主義，以及功能論都視人們的生活受到外在的社會勢力之指引與決定，都像自然一樣的朝著某一方向（目標）在演變。社會像生物體一樣為生存與繁衍，不斷調整本身的功能，以「適應」（adaptation）外在變遷的環境，從而社會由一個形態演變成另一個形態。紀氏在《社會的建構》（1984）一書中指出進化論有四大危險：（1）單線發展；（2）同型壓縮，誤解個人的發展與社會的發展平行發展、同型並進；（3）規範性的幻想：複雜的社會比單純的社會先進；弱肉強食合乎進化原理；（4）時間的扭曲：時間的過往代表改變，也代表發展。這四大危險都應加以排除。換言之，進化論作為解釋社會變遷的學說，在紀氏的心目中，是毫無可取（胡正光1998：80）。

（三）社會科學與人文思想中值得採擷的學說

克萊卜認為紀登士在煎製他自己的理論大餅時，除了排除壞蛋，也揀用一些好蛋，並加上一些作料。那麼他的好蛋是什麼呢？這包括語言哲學、現象學的社會學說，民俗方法論、象徵互動論、心理分析、詮釋學、後結構主義、馬克思主義，海德格時間理念和時間地理學等。

談到語言哲學，不僅有早期索緒爾（Ferdinand de Saussure 1857-1913）的語言結構分析，還包括英國傳統的分析哲學和維根斯坦（Ludwig Wittgenstein 1889-1951）的學說，特別是後者對於溫齊（Peter Winch 1926-1997）《社會科學理念》（1958）的影響。溫齊的觀點受到紀登士的推崇，前者指出語言所

描述、傳達的理念就構成一般人的世界，除了人們所想所談的社會關係，我們再也不知社會關係究竟是何物。社會學者的職責為對某一特定文化的「生活形式」加以理解。就像語言的使用一般，社會行動乃是「遵守規則」（rule-following）的作為。所有人類的行動無異為遊戲，而遊戲自有其規則（足球的規則、性遊戲的規則等等）的存在。在特定的文化中尋找左右社會行動的規則，是理解該文化，以及該文化中的社會行動所不可或缺的。

在1960年代企圖發展行動理論的社會學者紛紛向胡塞爾（Edmund Husserl 1859-1938）的現象學說汲取靈感，尤其是胡氏的學生舒慈所演繹的社會現象論，引起學界強烈探索的興趣。舒慈發展一套常識的、視為當然（taken-for-granted）的知識理論，這套知識是由經驗建構起來的，人們的行動也立基於這套知識之上（洪鎌德 1998a:1-22）。

不僅是舒慈的社會現象論，就是嘉芬寇（Harold Garfinkel 1917-2011）的民俗方法學（ethno-methodology）也被紀氏所採用。民俗方法學不認為社會學研究的對象為社會體系或社會結構，而是人們在交談時所產生的一般觀念。社會結構和社會秩序並非存於世上的事物，而是人類所思言云為的產品。當人們在談話時，他們創造了一個穩定的世界，或至少為一個穩定的世界加以合理化。吾人對自己的行為常有一大堆合理化的說詞，在陳述這些說詞時，我們動用各種資源與方法。對這些資源與方法的存在，我們一向視為當然，而不加究詰。社會界其實是吾人不斷創造與再創造的產品。人不斷在創作與「做」（doing），世界便由「做」裡頭呈現出來。

紀氏由民俗方法學發現反思（reflexivity）這一概念——世界就是由人們的行動之合理化敘述，亦即反思中建構起來。此外，他也認為向來被視為當然的知識，乃為一種隱涵的知識（implicit knowledge）。紀氏分辨知道什麼與知道怎樣做這兩種不同的知識。後者就是一種隱涵的知識：只知其然，不知其所以然。由此以建立他有關行動者能知的理論。亦即每個行動者都對其所作所為有所知悉的能力，儘管怎樣做，常是無法仔細道出，但卻懂得如何著手去做。

在《社會的建構》（1984）與《社會理論與現代社會學》（1987）兩書中，紀氏花費相當多的篇幅來討論郭富曼（Erving Goffman 1922-1982）的互動論。郭氏詳細剖析人們互動的細節，然後把人們日常處境的方式加以仔細解析。他關心我們平時同他人來往的表現技巧，亦即每人盡量去表演，俾能保證與他人交往的順利、正常。換言之，人們日常生活，以及與他人的接觸，極似舞台的演戲，這包括出場、表演和下場。例如在交談時，談話的夥伴必須輪流

發言，也輪流聽話，否則這場對話戲就演不下去。他也注意社會互動的禮節形式，他稱之為「框架分析」（frame analysis），亦即不計較圖像的內容，而注意框架的樣式，不關心演出的戲碼，而重視演戲的流程以及演技的表現。

紀登士在分辨自殺的類型時，採用了心理分析，俾瞭解不同種類自殺的意義。在其結構兼行動理論中，由於他要強調我們日常生活中「慣常的行徑」（routine）的重要性，從中去尋找人們行動背後的實有論、存在論之安全感，遂訴諸心理分析的方法。在危機發生時，亦即慣常的行徑被打破之際，群眾可能退化至嬰兒時期，遂盲目擁護魅力領袖，接受其驅策，企圖克服危機。

與精神或心理分析學說相似的為艾利森（Erik Erikson 1902-1994）客體關連的理論。這是涉及個人存在發展歷程的內在動力之學說，同時也是社會組織外在形式的理論，以及這兩項（個人與社會）如何發生關連的解說。在《童年與社會》（1977）一書中，艾利森把個人由生至死分成八個時期的心靈與社會之發展（洪鎌德 1977b: 101-108）。紀氏又借用其中第一階段，此一階段嬰兒學習怎樣來對他（她）周遭的世界加以熟悉與信賴。基本的信賴來自於奶水的充足、搖籃的溫暖和照顧者（母親、奶媽等）的撫摸。紀氏在《社會的建構》（1984）一書中，借用此一追求安適的概念，而發展他所說的本體論、存有論的安全感（ontological security），而強調稚幼年代的照顧、餵食，使長大後個人無論何時何地都能認同自己，而習於慣常的行徑以獲致安全感。

詮釋學是解釋說明的科學，目的在理解事物的意義。紀登士對詮釋學的注意係由於高達美（Hans-Georg Gadamer 1900-2002）與哈伯瑪斯之間的爭辯。紀氏標榜其所創的理論為「詮釋清楚、富有啟示的社會理論」（a hermeneutically informed social theory）。他還強調「雙重的詮釋學」是社會學理論或社會理論一個重要的側面。換言之，常人所解釋的社會界，與專家學者所解釋的社會界不同。社會學家所使用的概念、理論是建立在普通人所認識、所解釋的社會界之上。因之，建構與熟悉某一理論，就像學習與活用某一語言，是一種詮釋學的職務，也是一種實踐的活動。

結構主義強調結構對行動者行動的束縛與決定，因而行動者的主體性一再萎縮，最後變成社會只有結構，而無主體、無行動者可言。即便是承認還有行動者的存在，行動者也被看成是結構的產品，而非結構的生產者。索緒爾是語言結構分析的理論奠基者，他強調結構並不外在於個人，而為個人活動的、內在的事物。索緒爾分辨語言（*langue*，一套約定俗成的語言系統）和講話（*parole*，個人在某一時空情境下所使用的某句話）這兩項不同事物，而影響

了當代人類學、社會學、心理分析、歷史理念、哲學等思潮學說的發展（洪鎌德1999a：46-48；1998b：127）。

紀登士熟稔由語言結構分析，轉而侵入當代思潮的各種類型之結構主義。他對結構的看法雖非採自結構主義，卻以比擬的方式加以援用。但基本上他對結構主義接近現實主義的看法加以批評。像索緒爾無視人的實踐，卻賦予事物定義之間的關係，便為紀氏所批判。所謂比擬的援用是視結構為潛藏在社會體系背後諸元素與規律之綜合，是有意識的行動者藉實踐產生出來的（Craib1992：27）。

後結構主義比起結構主義更為偏激、更難以三言五語來加以描述，它同樣駁斥傳統的說法，認為行動者是行動肇始人。後結構主義所強調的為現代社會生活意義的難以捕捉。行動者的自我是雞零狗碎、不斷分裂的，以致潛藏在社會背後的結構也跟著消失，取代結構的是語言和意義的不斷變化（洪鎌德1996a：62-64, 97ff.）。對這種說法紀登士深受吸引，以致在《社會理論的中心問題》（1979）中，它對德希達（Jacques Derrida 1930-2005）和克莉絲多娃（Julia Kristeva 1941-）的說法深表同感。蓋後面這兩位關心的是結構變化的過程，以及行動者不斷地由行動過程來建構其本身。換言之，紀登士雖批評後結構主義忽視行動者的社會實踐與結構過程息息相關，但他卻同意行動者並非持續不變的認同體，而是其認同體隨時都在發生解構與重構之中。

此外，紀氏也採用德希達在場與缺席的說法，以及拉崗（Jaques Lacan 1901-1983）結構的心理分析說來解說行動者或自我。至於他的歷史社會學則援用福科（Michel Foucault 1926-1984）的觀念，特別是後者視知識不僅是解放的力量，有時也是壓迫的工具。紀氏在描寫現代國家對百姓無孔不入的監控時，其觀念便是來自福科《規訓與懲罰》（1979）。

馬克思主義對紀登士的影響無過於青年馬克思對實踐的哲學之重視。至於中年馬克思曾經說：「人類並非按其喜歡創造歷史，並非在其所選擇的情況下創造歷史，而是在其直接碰觸，給予的，或前人傳承下來的情況下，創造歷史」（Marx and Engels *CW* 11: 103）⁵。這句話卻影響了紀氏一生的志業，包括演展出社會實踐論和結構兼行動理論。不過他仍批評馬克思的唯物史觀為以階級為主的經濟決定論。紀氏同西馬和新馬的關係頗為複雜，也批評了法蘭克

⁵ 此句出現於馬克思1852年出版的《路易·波拿帕霧月十八日》首章之上。

福學派第二代的宗師哈伯瑪斯的學說，蓋兩人均為當代大理論的頂尖人物，其王不見王的心態昭然若揭。

海德格的存在主義，討論了我們生活的意義，以及人與其週遭的關係。我們對外界的理念和知識是一種次級的構成體，目的在掩蓋那些令我們無法忍受的真實和無可避免的境遇。這種對存有的本體檢驗，有異於我們從原初經驗所產生的知識。人類可以測知的時間似乎是存在於我們之外，而隱藏我們的真實存在。換言之，時間是我們存在的重要面向，蓋人類為時間的動物，時間會界定我們究竟是怎樣的一種人。我們周遭的環境就是我們的世界，也是可供分析的層次。人類的苦難乃為未來操縱我們的死亡，而每個人都要單獨面對死亡。海德格認為一個人真正的性格就表現在他對於這宿命的認知，以及觀照。

紀登士重視時間影響了社會與個人的建構，這點顯示他受到海德格學說的影響。本體的時間與現象（可資測量）的時間之不同，加上空間的因素，使人們可以分辨不同的社會形態。他也討論到作為符號或象徵的動物（人類的文字和理念），人類可以不朽，但作為肉體的個人則必死無疑，這兩者構成了存在的矛盾，紀氏把海德格的存在矛盾轉化為社會的矛盾。

人文地理學中涉及時間與空間的地理學，也成為紀登士烹製理論大餅的作料之一。時間地理學同海格斯川（Torsten Hägerstrand 1916-2004）把空間的擴展過程視為社會事象的更新有關。它對人群在時空中的移動產生解釋的作用。紀氏引用時間地理學，企圖為社會體系的「製圖」（mapping）提供方法學上的基礎。

以上我們可稱是把影響紀氏學說林林總總的思想泉源作一簡單的介紹，以下便可直接進入紀氏的社會學說，特別是結構兼行動理論。

四、結構兼行動理論

（一）化解行動與結構之對立

不只是社會學，就是其他的社會科學與人文學科，都面對著一個重大的對立或矛盾：究竟社會現象和社會生活是社會成員的行動者所造成的？還是社會

的結構、或結構的模式產生了社會現象與社會生活？換言之，行動者（actor）或行動體（agent）對抗結構（structure），導致這兩者的對立分開，和形成兩元（dualism）的鴻溝。如何克服行動者與結構之間的鴻溝，便成為紀登士結構兼行動理論的目標。

這一新理論固然是由於紀登士把結構（structure）與行動（action）兩個字眼合併在一起，而鑄造一個英語的新詞 structuration，因而強調結構裡含有行動、行動中也產生結構，遂視紀氏為兩種概念鑄鑄為一個新名詞的首創人物⁶。其實有很多社會理論家，也持同樣的看法，認為行動與結構為二而一、一而二彼此關連的一組共生體，只是他們未使用structuration 這個字彙而已。前面提到帕森思、哈伯瑪斯以及下一章的卜地峨都持同一見解。

構成紀氏這個新理論的核心，無疑地為他對「結構」這個概念的新詮釋，他強調要破除行動與結構的兩元對立（dualism），就要界定結構為包括行動與結構兩層意思的雙重性（duality）。在《社會學方法的新規則》（1976）中，紀登士說：「談到結構的雙重性，我是指社會結構既是人類行動所建構，但同時它也是建構的媒介」（Giddens 1976: 21）。要之，結構的雙重性成為紀氏結構兼行動理論的核心，可是行動與結構畢竟是兩樣東西，如何能夠轉化為一體呢？於是他找出一個既能包攝行動，又能涵蓋結構的東西，那就是人類的社會實踐（social practices）。透過社會實踐，人不但有所行動，同時也鑄造了社會結構。由是行動與結構造成社會實踐一體的兩面。

（二）行動（agency, action）

紀登士在《社會學方法的新規則》（1976）一書中指出：「社會學所關注的並非早已存在於宇宙中之事物，而是關注那些由於主體的人類所產生、所建構的客體物」。此外，他又說：「社會的產生與維持主要應當看作是其成員技巧的表演（skilled performance）」（Giddens 1976:160）。由是可知行動和行動者成為社會學所關心的主要目標。

行動因為涉及正確的與錯誤的方式，亦即可以行動、也可以不行動，因之，行動的本身並非完全被決定，也不是一成不變。當我們談到某一行動時，

⁶ 據紀氏夫子自道，首次把此一字彙引進他在1973年的著作《先進社會的階級結構》，參考Cohen 1990:298.；又參考洪謙德 1998b：122.

它涵蘊的不只是做出來的行動，也包括未做出來、想做的另一行動之可能。行動根源於行動者對本身及其周遭的知識，以及採取某些方式，遵守某些規則的行為。行動的一個重要特色為它具有改變環境（外在世界）的能力，行動也是一種遵守與改變規則的活動。因之行動包括了改變的、傳達的和規範的面向。

行動不僅造成行動者所欲的結果，也造成了非其期待、非其所欲的結果。例如我在寫這本書時，便無法同時去打掃房間。打掃房間的工作由我的妻子去做，這就是我寫書所造成的非我所欲的結果。站在功能論的角度必然指出家庭是一個體系，構成家庭的夫妻是成員，成員各有其角色與職能，我寫文章，妻子打掃房間成為維持這個家庭體系各司其職的功能。換言之，我所不欲，所不期待的結果，是由家庭體系的分工合作來吸收去。但紀氏反對功能論，就不認為非所欲的結果與體系有關，反而是行動造成的結果。

行動是一種不斷的流程，其展開常是在行動者未必完全確認的狀況下開始的。行動的動機是行動者的欲求（want; desire）。行動有時需要加以解釋，加以合理化（rationalisation）。再者行動隨時都會被行動者反思、監視、檢討（reflexive monitoring）。把上面這些因素繪成一個圖表，可得圖11-1。

（三）行動者（agent, actor）

行動者是引發（initiate）行動，自主的（autonomous）個人或群體。行動者本身並非一個始終同一前後不變的認同體。紀氏以階層化（stratified）的觀點來看待行動者，也就是說行動者至少是由三個層次所組成的。這有點像佛洛伊德分辨本我（id）、自我（ego）與超我（super-ego）。在最低的層次常是行動者不加意識的，或非意識的部分。這部分便是促成行動者引發行動的動

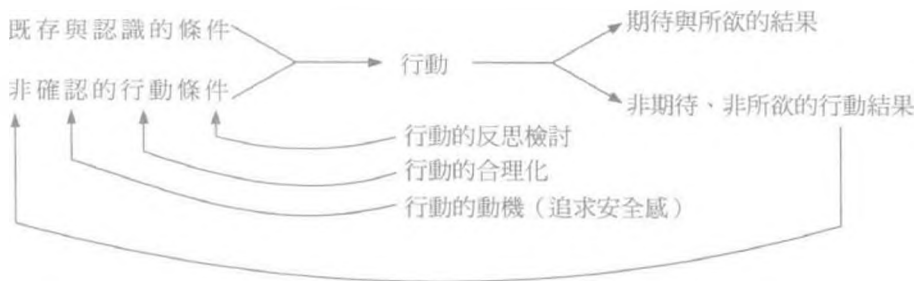


圖11-1 行動 = 遵守規則和對外界干預的活動

資料來源：參考J. B. Thompson 1989：39, 和 Giddens 1979：56; 由本書作者重加繪製。

機，是行動者的「欲求」（wants），這是涉及行動潛勢力的部分，但非行動的本身。有異於佛洛依德，紀登士不認為人們是受到「欲求」的驅使，原因是人們的欲求頗多，並非每一個欲求都會付諸行動。在諸欲求中其潛藏不露或沒有意識感受的乃為本體論（存有論）上的安全。

紀氏引用民俗方法學和現象學的社會學底理論，強調行動者對其處境，與採取行動有所知曉，有所意識（儘管不是巨細靡遺、徹底的認知）。這一層次的行動者乃為擁有能知（knowledgeability）的行動者。原因是人們在日常交往中能知怎樣待人接物，能知怎樣拿捏分寸，特別是知道怎樣去實踐，怎樣去做才會中規中矩。這一層次是屬於實踐的意識層次。

在實踐的層次之上，紀氏提出人們對自己的行動有審視、監督、反思、描述的能力，特別是使用語言去描述和解釋行動的意義。這一有意識的層次，紀氏稱為論述（discursive言說、話語）的意識。要之，實踐的和論述的意識之間並沒有嚴格的分辨界限，兩者常混在一起，不易區隔。

紀氏說行動者除了具有知識，也懂得運用資源（resources）去引發行動之外，行動者還會隨著慣常的行徑（routine），去獲取內心的平安與自信，這就是他所說的「本體論的安全」（ontological security）之原因。每個行動者就像自我一般，避免陷於自我認同失落的危機，隨時反思本身的存在，及其周遭世界的繼續安在。這就像嬰兒在襁褓期，由於母親或奶媽的細心照顧，而獲得安全感一樣。

（四）結構（structure）

在敘述紀登士怎樣看待結構之前，先說明他不贊成結構功能論和馬克思主義者的結構論對結構所下的定義。原來這些流派都把結構當成外在於行動者的事物，甚至視這些外在的事物對行動者產生束縛、決定的作用。其次，紀氏不同意功能論者視結構是互動體系的典型。對他來說每一體系都有其結構和結構特徵，但不能把體系同結構劃上等號。

結構既然存在於社會體系和社會互動體系當中，其存在是離不開行動者的社會行動。結構與行動的關係，類同語言和講話的關係。語言是一套字彙、文法、句法合組的體系，講話則為使用者在特定時空中所說出的某句話（這句話要有意義就必須符合語言的各種規則，否則便是一句空話）。紀氏雖然不認為把社會當作與語言相似，但卻認為以語言與講話的關係來比擬結構與行動的關

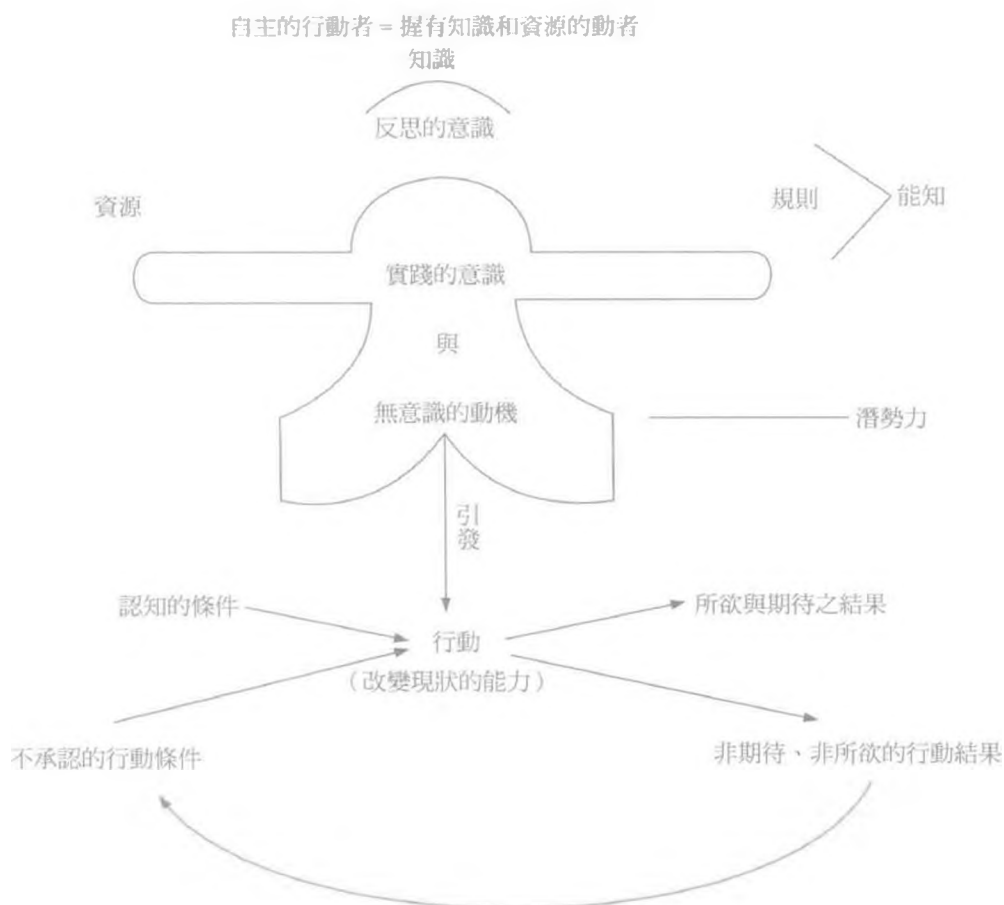


圖 11-2 行動者

資料來源：綜合Giddens, Craib, Thompson的解說，由本書作者自行設計。

係，有助於吾人理解結構為何物（Giddens 1976：118-119）。

正如一位講話的人由一大堆的語言倉庫（字彙、語法、句法、語勢等）中，亦即語言的結構中，說出一句話（說話），行動者也由社會體系、社會結構中，作出某一行動，這就是把結構「轉化成例子」（instantiate）。換言之，語言的結構只存在於說話者的講話中，同樣社會的結構也只存在於行動者的個別行動裡。說話與行動都是透過「轉換的規則」（rules of transformation）把倉庫中有限的原料轉化為無限的產品（各種表達的方式、各種行動的種類）。

上述這種關係旨在說明語言無法脫離講話以自存，同理結構也無法脫離行動而自存。結構非外在於行動者身外之物，它有時固然可以束縛行動者，有時

卻幫助行動者去完成行動。易言之，紀登士認為結構對行動者既有束縛作用，也有協助或促成的作用，這點是與結構論者視結構對行動者只有限制、束縛等負面功能，大為不同的。

紀登士反覆地申說結構有其實際的存在，這種實際的存在仰賴其「虛擬的秩序」（virtual order）。他說把結構視為牽連到「虛擬的秩序」意涵承認下列三項事物之存在：（1）憑著個人的記憶，社會行動者知道事情該怎樣做，怎樣說，怎樣寫，這種日常生活的知識是存在的；（2）由於上述實際知識的反覆引用，而造成社會實踐之存在；（3）造成這種社會實踐之能力底存在（Giddens 1979：64）。

結構是受著眾多行動者的行動與互動所建構的，本身也提供給眾多行動者展開其行動或互動的媒介（方便），這就是前面所提及的結構的雙重性。既然結構與行動以及互動都是行動者社會實踐的一體兩面，則結構也可以解釋為規律與資源。規律就是規矩、規則。社會上涉及行動的規律、規則和規矩，要比一般體育、運動、或遊戲的規律、規則、規矩複雜得多。紀氏分辨知道規律是什麼，以及知道怎樣來把規律說明出來，這兩項的不同。換言之，一般人習焉不察，只知其然而不知其所以然。規律有兩個側面：一方面建構意義，另一方面獎懲和約束行為（sanction 對行為之同意或制裁）。

至於結構也涉及資源這點，是因為社會結構本身會提供方便的措施，讓行動者去改變其境遇，去展開行動。紀氏分辨對事物的利用之配置性（allocative）資源，以及對人的管理的權威性（authoritative）資源。依他看來隨著這兩種資源應用的大小，顯示社會形態的不同。在封建主義的社會中權威性資源扮演重大的角色；反之，在資本主義的社會中配置性的資源顯示特別重要。

由於紀氏不把結構當成物化的、外在於人的、固定不變的事物，而是隨著行動者行動的變化，而擴張或萎縮的規矩與資源，因之，他乃把時間和空間也引進結構的探索裡。他批評向來的社會學家和社會理論者對時空的忽視，以致無法彰顯社會體系在時空中變遷的意義，也把同時性與異時性混為一談。事實上，社會學與歷史學和地理學之間不存著學科的界限。這三門學科都應該融合在一起才對。

紀登士說：社會的互動所形成的體系是連串的過程，亦即是結構兼行動的過程，這些過程牽涉到三項因素，其一為意思的溝通，其二為權力的行使，其三為對行為的估量（Giddens 1976：122）。與此三項因素相對稱的為

結構所呈現的三個層次。在行動的屬性中湧現的為三層主要的結構：即指意（signification）、宰制（domination）和正當與合法化（legitimation）的結構。指意結構在使行動者得以傳情達意進行溝通，其模式（modality）為「解釋的架構」。這是在溝通中人們為了彼此的瞭解所引用解釋的工具，這些是從指意結構中產生出來的。

至於宰制的結構，是涉及行動內在的改變環境之能力。蓋任何行動都是對外界的干預。要干預就必須擁有本事、擁有權力，牽涉到參與行動的人彼此權力大小的問題，其模式為「方便的設施」（facility），也就是為達成行動者的意願，而產生影響別人行為的資源。

第三層亦即正當與合法化的結構，是從行動的規範性側面所產生，其模式為社會的規範（norms）。綜合這三層結構，我們可以得到圖11-3：

結構	指意	宰制	正當（合法化）
中介模式	解釋架構 （語意規則）	方便設施 （資源）	社會規範 （評價規則）
行動（互動）	溝通 （傳情達意）	權力 （改變外界的能力）	社會制裁 （獎懲、臧否）

圖11-3 結構與行動之關連

資料來源：參考Giddens 1976：122 和 Giddens 1979：82；由本書作者重加修改。

要之，紀登士認為社會結構是存在於社會行動與互動當中，行動與結構都是社會實踐一體的兩面。以下我們再解釋社會實踐。

（五）社會實踐（social practices）

所謂的社會實踐就是引用資源、遵守規律、依循慣常的途徑，而改變境遇的行動。人們的活動都是社會實踐，其所以依循慣常的行徑在於使行動者的行動不致離經叛道，也在於使他（她）獲得行動的信心，亦即上面所述及本體論、存有論的安全。行動者對其處境與行事擁有認識、瞭解的能力。當然在引發行動時，也有一些行動者所無法掌握、承認的條件（這正是馬克思所言在非人類選擇的、喜歡的情況下進行歷史的創造），而行動的結果未必都只有預期的、所欲求的結果，行動常也產生行動者非期待、非意願的行動結果。

社會實踐是一種業已定型化（patterned），而且反覆出現（recursive）的人類行動。社會行動的反覆出現不啻為社會實踐的再生（reproduced）。在時空的脈絡（context）上，社會實踐的反覆出現，必然會沉澱（sedimented）而成為制度（institution）。是故社會實踐乃為制度化（institutionalised），並具有脈絡性格（contextual）的行為者。如此一來把結構和行動加以結合的就是社會實踐，我們以下圖11-4來表述：

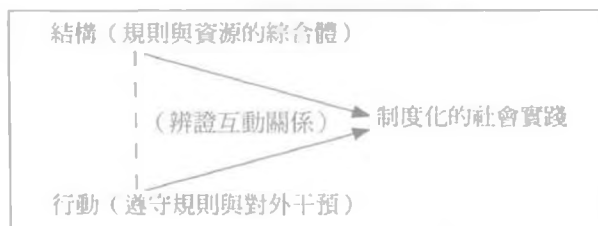


圖11-4 社會體系中的制度化實踐（結構的雙重性）

資料來源：參考Giddens 1990: 301；由本書作者稍加修改。

不管如何，行動者在行動之前的意願與欲求，常是無意識的。一旦行動展開，則行動者知道怎樣去做，這便是實踐意識發生作用。行動者進一步還會不斷檢討行動，為行動進行辯解、合理化，亦即以言辭來分析與描述他（她）的行動，這便是行動者論述的意識在發揮作用。

行動者與其他行動者的交往、互動（相互的行動），形成了社會體系、社會制度、社會組合（associations協會）、社會組織和社會運動，這些社會現象或社會生活都是在時空的場域上顯示出來，都是與時空綁在一起（binding time and space）。很顯然，紀氏分別社會體系與社會結構的不同。社會體系是社會互動受到規定的型式（regularised pattern），它牽涉個人與群體之間的互動。社會體系不同於社會結構，前者為人物（行動者）、事件（互動）、時間與空間（脈絡）的組合，後者是內存於社會體系中，卻超出人、事、時、空的因素，而成為規律和資源的綜合體。換言之，社會體系不只是有其結構，它還是透過規律與資源，而被結構為體系。

在社會體系中，行動者在時空軸上占有一定的地位，因之，每個行動者與其他行動者，乃至整個社會體系的聯繫，便由他（她）在時空軸上的地位來決定。每個地位都包含有指意、宰制和正當合法化這三種結構的層次之交叉，從而在社會關係的網絡上，可以讓行動者的自我認同得以定性與定位。紀氏這種說法與傳統社會學對行動者的角色認定有相似之處。不過紀氏與傳統角色理論

不同的所在為，不認為角色是「給與」(given)的，而是行動者在社會實踐中反覆產生與再產生的東西。

在較長的時間裡與較大的空間中，社會實踐透過資源和規則的經常援用，逐漸累積沉澱而形成制度。所以制度乃為社會實踐的落實，也是由實踐所建構的社會體系。按其中介模態(modalities)之輕重(優先次序)，我們可以分辨下列的各種制度：

S-D-L 象徵性秩序／言說的形式(思想、觀念、意識形態)

L-D-S 法律／獎懲的形式(法律、宗教與道德制度)

D¹(權威資源)-S-L 政治制度

D²(配置資源)-S-L 經濟制度

S代表指意(signification)，D代表宰制(domination)，L代表正當與合法化(legitimation)。在意識形態(觀念思想)方面指意比宰制和正當(合法)化更為重要；在政治制度中權威的資源所形成的宰制，重於指意，也重於正當(合法)化。在經濟制度中，配置資源所形成的宰制，重於指意，也重於正當(合法)化。至於法律、道德、宗教制度方面，則是具有獎懲意味的正當化與合法化重於宰制，也重於指意的結構。

要之，我們又可以用圖11-5把紀登士的結構兼行動理論中主要的概念結合在一起。其目的為企圖藉圖11-5把紀登士結構兼行動理論主要的概念及其位置、關係表明出來。其中，社會遭逢的慣常行徑(routinisation)前文已有敘述，至於「區域化」(regionalisation)未加說明，在此做一補充。

所謂社會遭逢的「區域化」，是涉及空間地理學的概念。人類的社會互動既然展現在時空脈絡上，特別是人常活動的地盤(locales)之上。因之，紀氏指出「地盤是涉及空間的利用，是提供給互動的環境(settings)，這個互動的環境轉過頭來特別標明它的『脈絡性』(contextuality)」(Giddens 1984: 118)。地盤就是人活動的空間，也是社會典章制度展示的場域，有了場域的存在，使社會互動、人的慣習行徑容易產生。地盤透過時間與空間的規定，便告區域化(regionalised)。行動者與行動者之間的現身(presence-availability)，固然是身體的同時同地出現，也可以用電話、電視而相互溝通，這都是拜社會區域化之賜(Craib 1992 70-71；胡正光1998：38-64)。

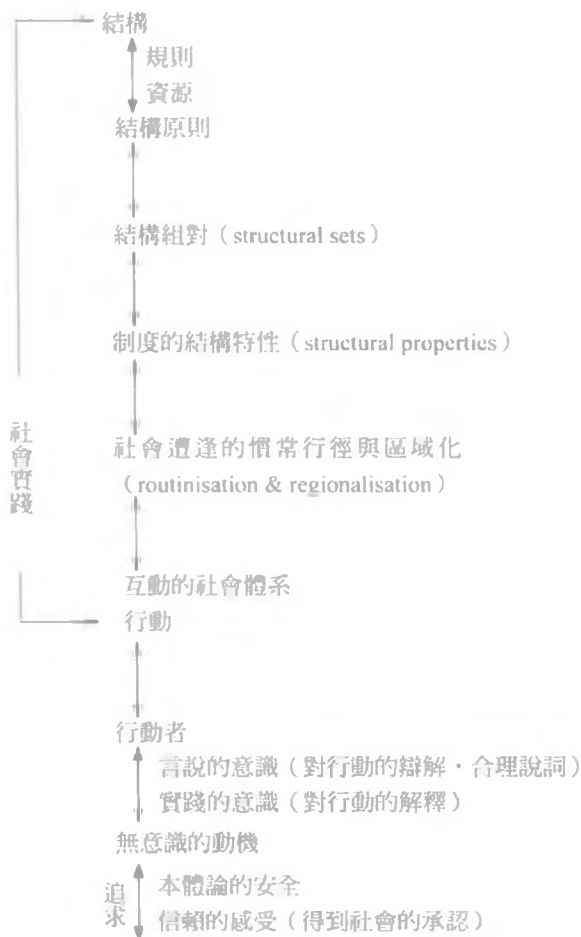


圖 11-5 結構兼行動理論各要素之關聯

資料來源：J. H. Turner 1981：971；經本書作者略加修改。

五、紀登士政治社會學學說

紀登士除了演繹大理論之外，也綜合其他社會學理論，企圖對世界發生的事件與境況加以理解和作出說明。這一部分仍然以理論的闡發為主，以經驗研究為輔。

紀氏的理論之特徵為反對以單一的、簡單的看法來理解社會的發展，也反對以靜態的、物化的觀點來分析社會。他不認為英美「先進的社會」可為其他社會發展的模範，原因是發展的途徑各各不同，而階級在各個社會扮演的角色也有殊異。把階級以及階級鬥爭當作歷史變遷的動力，是無法為他所接受。階級只是人際的關係和過程，階級的重要性是一項經驗的情況，有待學者的發現與認定，只有當階級足以牽涉到解釋社會行為，亦即變成社會的結構原則時，吾人才能說這是一個階級社會，例如資本主義的社會。資本主義之外的其他社會則為階級分化（class-divided）的社會，雖有階級之存在，但社會的結構原則並非以階級關係為主軸。

（一）階級與權力

紀登士認為馬克思和韋伯對階級的界定都不很妥善，都以靜態的觀點把階級當成事物，而非變動的關係看待。馬克思先以私產關係界定階級，其後視階級為社會上對抗的勢力，這便是由簡單而趨向複雜的階級觀；反之，韋伯則以地位、權勢、利益來界定眾多的社會階級，這有把階級由複雜趨向簡化之嫌。為此，紀氏指出階級為：「諸個人大規模的結合，結合不繫乎私人之間可以指明的關係，而在於形式上可以開放之關係的組成」（Giddens 1973:101）。凡具有不同的私產與交易（市場）能力者，都有被「結構」為階級之可能。

紀氏以「中介的」（mediate）和「接近的」（proximate）結構兼行動（structuration），來建構階級的分化。所謂中介的結構兼行動是牽涉到一些因素，這些因素干涉了市場能力和階級的形成。換言之，社會的流動（social mobility），不管是擁有私產，還是透過教育，都會影響階級的形成。至於「接近的」結構兼行動則牽涉到「地盤化」（localised）的因素。這可分成三部分：第一、生產部門的分工，例如機器的操作，與人事的管理，使工人與職員形成不同的階級；第二、權威的關係，此涉及了分工重疊，例如職員被視為比工人更具權威，於是職工兩種階級就形成；第三、消費的形態，這是以收入分配和消費行為之不同，而塑造不同的階級。

除上面之外，也有結構發生的因素（structuring factors），造成了社會出現不同的階級。要之，在資本主義的社會裡，有三種（上、中、下）階級。每一階級擁有階級感知（包括生活形態、品味高低）、階級意識（對峙、衝突的意識）和階級鬥爭（對抗的、革命的意識）。

談到有無統治階級時，紀氏的說法是：上層階級的菁英就是人們口頭上的統治階級，這是藉由社會流動或陞遷之「中介」，也是由於成員「接近」之相互聯繫，而崛起的權力群體。從該群體開放性的程度和結合的大小可以分成不同的類型，這也牽涉到權力穩固與擴散之大小。在階級與階級的權力關係中，紀氏發現馬克思使用的剝削理論，只限於勞動剩餘的榨取未免太褊狹。事實上，剝削不僅是剩餘價值的榨取與佔有，也涉及上層階級對中、下階級生活機會之剝奪，例如剝奪他們獲得某種的市場能力、交易能力和升遷的機會等等（胡正光1998：98-112）。

（二）專制國家和民族國家

紀登士在《歷史唯物論的當代批判》，第一卷（1981）與第二卷（1985）中都討論了國家在歷史上與現代的重要性。專制國家為君王擁有最終的政治與軍事控制之國家，亦即暴力手段集中在專制君王手裡的國家。儘管他不願意把現代國家的生成，追蹤到從封建主義的專制國家所演變而來，卻把專制國家當成傳統的國家之一種來看待。在比較傳統國家與現代國家之不同，他指出現代性（modernity）具有突變而不連續的性格（Giddens 1985: 83-84）。

歐洲封建主義下的國家，逐漸發展成金字塔型上下統屬的社會，君王在國界內的權力穩固有利於領土的擴張。領土國家之間的協議，不僅可以規範彼此的關係，也促成權力的均衡。在彼此對其人民與領土管轄的合法性之尊重，使國家成為能夠反思監控的體系。19世紀配合有效控制的手段之產生，「國界」亦即所謂自然的國界之觀念也告湧現。

君權神授的說法逐漸讓位給世俗化統治的現代政府之觀念，同時民權與公民的理念也勃興。新的因素跟著出現：

- （1）行政權力的集中與擴散，使王室同社會各種團體組織碰觸，而有利於工商業的展開。
- （2）法律制度之發展，促成人人法律之前平等。羅馬法之復用，使私產和公共資源分開，囚禁也成為懲罰的重要手段。
- （3）財政管理形式之改變，這是由於大規模戰爭的爆發，需要大量的資財之挹注所引起的。為了發掘財源，各國賦稅制度紛紛建立。

外交活動與戰爭的頻繁改變了專制國家及由此脫胎的民族國家之形貌。其

中軍事發展所牽涉到的武器技術之改良、軍隊行政管理之提昇和歐洲海軍勢力之擴大，都影響深遠。特別是各國常備軍的建立標誌著國力的穩固。同時暴力手段由剝削階級移往國家，使勞動者不必靠著暴力的鎮壓，而藉著「自由的」契約之簽訂，而俯首聽命、認真勞動。

紀登士把民族國家的發展分成兩個時期：第一個時期為16世紀至18世紀末，為專制國家與資本主義崛起的初期；第二個時期，則為民族國家同工業資本主義的結合。第二個時期中又分成兩個階段：先是土地和產品的商品化，其次為勞力的商品化。

傳統國家的城市與現代社會之都市有所不同，現代都市不再是可資區別的單位（實體），而是一種被創造的環境，「其中自然的改變乃是時空商品化的表述；現代都市為所有社會行動的境遇（milieu）」（Giddens 1985: 193）。都市成為民族國家的區域化（regionalization）日益明顯：

- （1）現代民族國家在國界內也呈現區域化現象，一為核心地帶（都市），一為邊陲地帶（鄉下、未發展地區）。
- （2）國家內部工業分佈狀況，和各種產業分工的設計。
- （3）區域不同人口的分佈與集中。
- （4）鄰居（社區）和地盤（locales）之不同分佈。

由於軍事與工業的結合（軍火工業化、武器的工業生產與商業管理及銷售等）、國家行政權的膨脹，以及特殊的歷史發展等三種因素，使現代民族國家的發展無可阻遏（以上參考 Craib 84-89）。

紀氏認為現代社會為民族國家、資本主義和工業主義（industrialism）三合一之產品。除了英國較為先進之外，其餘歐洲的民族國家都是在19世紀與20世紀初葉，由於時空的緊縮與合致（現代交通、通訊之發達），而出現的新現象。民族國家並非民族情緒高漲的產品，而為「確定的領土範圍內行政機構的統一」（Giddens 1981: 190）所促成。換言之，先有民族國家，然後才能產生民族主義（胡正光1998：112-140）。

（三）資本主義和工業主義

紀登士談及馬克思主義者與工業社會理論者的爭論。馬克思主義者視工業主義為資本主義的結果；反之，工業社會理論者則視資本主義為工業主義發展

的一個階段。紀氏則認為資本主義為工業主義產生的必要條件，但兩者各有其獨特的性質和面貌。透過馬克思與韋伯的分析，他指出一個資本主義的社會有下列的特徵：

- (1) 資本主義乃為一種貨物與勞務生產的主要形式，社會受到經濟發展的重大影響。
- (2) 由於經濟圈的獨特存在產生了政治與經濟的分化。
- (3) 這種分化的基礎在於私產的存在與尊重。
- (4) 私產與經濟之結合影響了國家的性質。
- (5) 資本主義國家和資本主義社會之合致。

至於工業主義之特徵則有下述幾項：

- (1) 在生產與流通當中，使用了非人力、非畜力的動力來源（煤、電、核子等）。
- (2) 生產和其他經濟過程的機械化。
- (3) 製造業的生產以上述（1）與（2）結合為主。透過慣常的行徑之協調管理，使貨物生產形成一種源源不絕的流動。
- (4) 在協調管理當中，生產的進行有賴一個集中的工作崗位在指導。

在追求利潤時，資本主義具有機動的性質，它使經濟轉型與擴張；但工業主義則沒有像資本主義這樣擁有機動的活力。在資本主義的社會中，經濟與其他制度之間存有密切的關連與分辨（articulation 構連）⁷；但在工業主義中則無此關連與分辨。資本主義的社會所以會形成一個社會是由於民族國家誕生的緣故，這種國家在歐洲的產生與發展，完全繫於資本主義、工業主義和官僚體系之結合。資本主義和工業主義彼此之間選擇性的類似，是由於前者擴張的驅力，以及將勞動力加以商品化，再加上工作場所中行政權力之擴大的緣故。

⁷ articulation 又譯為構連，是既有連接（關連），又有仔細分辨與精彫細琢的含意。

六、現代性與後傳統的研討

紀登士除了討論現代社會的極權主義（或稱全體主義）之外，亦即指出國家藉警察的威權、軟硬兼施的手段，以及魅力領袖對群眾的控制方式，對百姓身分資料的登錄和人身的監視之外，也探索民族國家與戰爭之關連、民族主義、意識形態以及寰球的體系。他更關心現代性（modernity）的問題。

他對現代性的看法是認為現代性仍在持續開展變遷中，尚未到蓋棺論定，進入「後現代主義」之時。過去討論現代主義或後現代主義者都只涉及哲學與文化，鮮少以制度的基礎來析論現代性的問題。

紀登士在《現代性的後果》（1990）一書中，談到現代性是現代世界一種獨特的現象，是社會變遷一個非連續、突變的異例。造成現代社會這個突變，是由於變遷速度的過快與變遷範圍的過大。像民族國家這種特殊的政治制度之崛起，就非人類早期歷史曾經有過的經驗。這種重大而急速的社會變遷，除了韋伯之外，無人見到其弊端和負面影響——生態破壞、極權主義、核武毀滅等等。過去大多數討論現代性的學者都讚賞現代造成人類生產力與組織力的擴大，而未曾留意其破壞、災難的另一面，如今的社會學家必須以正反的角度來衡量現代性的後果。

要瞭解由傳統邁向現代，就要從時空的改變入手。在過去，時空是結合在一起，一提起事情的發生，除了指出何時，便會問及何地。但鐘錶的發明，便把時間從空間中拆離，時間成為單一形式的，也成為抽象的測量之標準。現代社會把時間和空間分開，而且讓它們各自成為抽象的、衡量的標準。其結果現代的社會關係、社會生活脫離了時空的脈絡，成為離根的飄萍，沒有脈絡的事件，這便是「脫離所本」、「失本」（disembedding）。導致脫離所本與失本的兩項機制，其一為貨幣、其二為專家體系。貨幣為交易的通貨，不論何時、何地、何人只要擁有它，便可進行交易。專家體系則是指現代的社會生活完全靠專家來維持其運作：求學靠老師、生病找醫師、興訟求律師。一個生活在現代社會中的人，本身不必擁有生活全部所需的知識與技能，而仍舊可以活下去，便是靠著這種專家體系提供的服務。

為了理解現代性，紀氏也引進「信任」一概念。現代人必須信任像貨幣之類的象徵性兌券（symbolic token）之存在，也必須信任專家體系的運作。他說：

信任可以被界定為對一個人、或一個體系可靠性的信賴，在涉及某些既存的結果或事件，信任表現為對他人的關懷，以及對某些抽象原則的正確之信賴。（Giddens 1990: 34）

對紀氏而言，信任不含時空的因素，在沒法掌握全部訊息時，現代人有必要靠信任來生活。由於現代生活與偶然或偶發事件緊密聯繫，人們有必要對可能發生事件的可靠性加以信賴、加以信任，這也是由於我們對外界的知識是靠薄弱的推論而得之緣故。換言之，在現代世界，信任存在於對外界有限的知識。我們知道外界並不靠神明的指引，而是靠人群的活動所構成的，既然是人群的活動，而非神明的指引構成現代世界，那麼我們的信任不能建立在幸運之上，而是多少建立在對冒險的承認之上。由是可知冒險和信任成為現代人行事不可或缺的基礎。

現代人行為的一個特色就是行動中不忘反思。在現代社會中，人的行動仍舊離不開慣習的行徑，可是慣習的行徑與過去的社會實踐並沒有內在的糾結。反之，則是隨著新的訊息之獲取，現代人不斷在修正其行動和實踐。特別是社會科學的知識之增加，對人群行為有很大的影響。不過使用社會科學知識也有些限制，這種限制牽連三個方面：第一、隨著權力的分配，知識可能被當權者所壟斷、所濫用，而增加社會部分而非全體的利益；第二、知識的改變，也會改變價值，從而影響了知識運用的方法；第三、行動會產生非所欲、非期待之結果。

近年間研究現代主義與後現代主義的理論家，曾經指出啟蒙運動為它本身埋下毀滅的種籽。對此紀氏也持有相同的看法。原因是現代性的反思導致人們對科學的進步持懷疑的態度，也究詰知識的相對性，甚至人們認識到知識並無保證其萬無一失的基礎。產生這種懷疑的態度並不表示已出現新的社會形式、或新的社會類型，而是現代性的繼續與邏輯的結論。認識到現代知識缺乏穩固的基礎不啻為「現代性回過頭來理解它本身」（Giddens 1990: 48）。這使現代性走向偏激之途。現代性變成偏激的觀念，必然會導致下列的結果，這是紀登士所說的：

進化論的消解、歷史目的論（teleology）的失蹤，徹底的、建構性的反思之承認，以及伴隨上述而來的西方優越地位的煙消雲散。

（Giddens 1990: 52）

當後現代主義的理論家以認識論的觀點來討論後現代的主體與客體之對立的消除，主體的消融、雞零狗碎化（去中心）之際，紀登士卻關心制度的發展，造成現代社會的零碎（fragmentation）與零散（dispersal）。事實上，現代性激起新的矛盾：一方面為零碎與零散，他方面又促成寰球的統合。他認為在現代社會中自我不只是由論述（discourse）所構成的主體，原因是自我會反思、會不斷地自我建構。他認為真理之具有寰宇性，不容完全否定，而人類仍舊可以產生有系統的知識，為了對失本的社會關係重加檢討，並認為這些社會關係只要落實於時空中就有「復本」（re-embedding）的可能（胡正光1998：141-147）。

在談到現代社會時，紀氏指出這是一個時空距離縮小化（time-space distantiation）高度發展的社會。在此社會中，信賴或信任建立在下列之基礎上：（1）身分關係（夫妻、父子、親屬、朋友等等關係）；（2）超越時空抽象的體系（政治制度、教育制度等）；（3）未來的與事實相反的（counterfactual）想法。什麼是與事實相反的想法呢？這是指未來各種發展的可能性當中，只有一種將成為事實，其餘未付諸實踐的念頭則變作想像的、非事實的行動。對這種行動的想法，謂之與事實相反的想法。各種想法是結合過去與現在的行事及其情況，因之，與事實相反的想法也有其值得重視的所在。

上述第（2）項抽象的體系為現代社會提供相當多的安全保證，但對身分的和親密的關係也有所改變。在現代世界中身分的信任變成一項需加以認真思考和付諸行動的工作，亦即人們需要開放自己給與對方，才能贏取信任。在此情形下，個人又要開始追尋自我，也追求完成某項事物，贏取成就感。是故現代社會仍離不開自我的認同與成就的追求。

七、生活政治的浮現

紀登士認為左派最喜歡的概念為「解放」。解放意味著自由，也就是從傳統中獲得自由，從過去的桎梏中獲取自由，從別人任意的權力下獲取自由，從物質貧困、或一無所有的限制下獲取自由。是故左派解放的政治乃是生活機會的自由獲得的政治，也就是如何使個人或人群行動的自立自主的政治。固然任何激進的政治計畫、政治綱領都視解放政治非常重要，但在後傳統、而接近後

現代的今天，加入到解放政治的人群，其關懷與擔心還有別的一系列，這包括去除傳統化（detraditionalisation），以及對自然的消失憂慮（自然資源的濫墾濫用，人對大自然的破壞，大自然離人群生活愈來愈遠）。去除傳統與遠離自然這些令人憂心的問題都導致生活政治的浮現。

生活政治及其爭論與鬥爭，主要在解決下面重大的問題：我們究竟是如何生活在今天這樣的一個世界中？這個世界過去被視為傳統的，也是視為天然的、天成的，如今卻要我們重加思考與抉擇。因之，生活政治是一種認同的政治，也是一種選擇的政治。近年間左派與右派的爭端引發不起廣大群眾的共鳴，就是對行動的新場域不加理會的緣故。一個流行的誤解是誤認為生活政治只有富裕者、上流人士關懷的事務。事實上剛好相反，生活政治牽涉廣大貧困大眾的權益。在富裕發達的社會中，貧窮者突然大批湧現。這是由於去除傳統的結果。現代不少婦女對婚姻興趣缺缺，而求獨身主義，這是追求自立自主而對其生涯重新規劃的緣故。不少單身戶主也逐漸淪入新貧行列。拋開經濟低收入不談，他們正在嘗試過著單身的家庭生活，也就是經營新的無親無戚貧苦無依的生活。

生活政治不只涉及人身的、身分的政治。造成這種政治的因素常與生活各方面有牽連的群體（族類）表現。在生活政治的鬥爭中，環境（生態）的關懷和女性的照顧也扮演非常重大的角色。大部分的男人期待一生中大部分時間從事有薪資所得的工作（勞動），同時卻期待婦女生活在家務操作的範圍中。這是傳統要求男女都有工作，把工作視為人的命運，也把工作做這種性別的分工（男主外女主內）。抗議傳統這種命運的安排，女性挑戰傳統，反對性別分工，無異是要求解放的第一步。這種要求便從社會運動走向政治運動。同樣以男性為主的工會運動，便會對工作的條件（包括報酬、福利、安全設施等等）提出要求，也是從工業行動走上政治運動，目的在增加活動的自由自主。

但在後現代的今天，就是遭受剝削最厲害的工人，也不會視工作是命運（即便是待業、失業、解雇）。原因是現代人有反思的意識，他們看工作不只是謀生的手段，常常是個人創意的表現，有時還對工作的意涵爭論不休。由於階級結構的改變，很少子承父業，或仿效同類勞動界的典型去選取同樣的職業。就是女性大量加入勞動行列，她們也深知選職業是決斷與抉擇的行為，她們也知道工作與其他生活價值是需要做比較的、需要加以選取的。同樣的情況發生在青年人身上，他們學成之後，不遵照傳統與自然的慣例直接轉進職場，卻在就業前先到廣大的世界去亂闖遊蕩、俾增加見識與經驗。這種浪跡四方、

遨遊世界，尤其發生在退休老人及其老伴身上，也說明現代人與傳統和自然決裂的情況之普遍。

生活政治乃是人類整體所面臨的種種挑戰，而非僅僅個人在面對各種選項時所做的抉擇而已。曾有學者指出，生態危機對於今人而言有如資本主義的危機對工業社會造成同樣的震撼。這種譬喻雖有理念相通之處，但說服力不足。社會主義者曾經預言與期待資本主義的消亡，但生態的問題卻不只涉及人群生活的周遭環境而已。生態問題不只是訊號，也是表達，亦即生活政治問題核心的訊號及表達，他們強力地質疑「進步」是一把雙刃劍，既使人群物質生活高升，也使人群心靈生活敗壞。更嚴重的是這代人對下一代人的責任怎樣擔當？是不是這代人要耗盡下一代人的資源、財產、存活的起碼條件？這已不只是政治問題，也是道德與倫理問題，經濟成長重要，政治生活素質重要是需要吾人加以慎思選擇的（Giddens 2004: 92-94）。

八、結論與評估

紀登士在檢討了社會學的傳統與現代理論之後，發現社會學既非自然科學，也不是哲學（非科學），而是一門對其研究的對象進行反思的特種科學。社會科學碰到雙重詮釋的問題，亦即遭遇「意義的雙重架構」。一方面是一般行動者所建構的有意義之世界，另一方面是社會學家或社會理論家對社會的理解與解釋（Giddens 1984: 374）。換言之，在社會現象方面，理論家必須既要解釋常人對世界的看法，也應該解釋專家的說辭。

可是向來的社會學理論都陷於主觀與客觀的對立，巨視（宏觀）和微視（微觀）的對立，以及行動與結構的對立，這類兩元的思考之窠臼中。為了跳脫這種兩元思考的陷阱，紀氏營構了結構兼行動的理論，將結構與行動歸結為社會實踐的一體兩面，這是他理論重大的成就與非凡的貢獻之所在。

紀氏藉由近數十年來流行在歐美學界的語言結構學說，把結構和行動的關係比擬為語言與言語之間的關係。所不同的是他（有異於索緒爾、列維·史陀和詹士基〔Noam Chomsky 1928—〕等人的看法）無意把社會現象歸結或化約為語言體系，而是注意到語言和社會兩者的類似與交叉關連，特別是行動者或主體對社會結構改變的那一部分。這一部分不啻為一種人的創意、人的主動能

思底部分（創造力）（Giddens 1987: 79）。

正如前言中所提起的，紀登士已突破通常社會學的框架，而發展為社會的理論。他社會的理論與研究涉及三項的指導原則：第一、由於社會學說與理論牽連到常人與專家對社會生活的雙重詮釋，因之，社會理論是以人的見解為中心，亦即採用人類學的取向；第二、在注重制度與結構的研究之同時，社會研究者應該對行動者的能知、通識、技巧具有更大的敏感。須知行動者對其境遇中日常的行為十分瞭然，其應對的方式也熟知能詳；第三、社會工作者必須體認社會生活少不掉時空的因素，時空對社會有建構的作用。因之，不要把時間交給歷史學家去處理，也不要將空間讓給地理學者去關心，而是熔冶社會學、歷史學和地理學於一爐。

如此理解的社會理論，絕非靜態的、物化的理論，而是與時勢共推移，不斷反思、監督、檢討，而具批判作用的社會學說。事實上，紀氏認為社會學是一門歷來便傾向於把意識形態加以瓦解的學問，也是「消除主宰的群體、或主宰的階級把其部分利益當成整體利益的企圖」之學問（Giddens 1979: 6）。由是可知紀氏之結構兼行動的理論，就像法蘭克福學派一樣，深具批判的力量。所不同的則是後者為批判理論家提供批判的道德基礎，而前者則不具任何規範性、道德性的批判基礎。

正如紀登士夫子自道，指出結構兼行動理論是三種社會傳統的結合與超越，亦即哲學與社會理論三種來源——闡釋學（或稱解釋的社會學 *interpretative sociologies*）、功能論和結構主義——的取長補短。這三種學說各有其長處，儘管每種學說也有其侷限（Giddens 1981: 26）。為此他對其批評者和反對者，指摘其學說是前人各種理論的拼合折衷（*eclecticism*），表示無法接受⁸。事實上，結構兼行動理論是擷取各家之菁華、融合貫通而加以綜合（*synthesis*）和創新的社會理論，其帶有自由主義世界觀的色彩是不容置疑的（Kilminster 1991: 74-75）。

紀氏綜合各家學說之所長而去其所短，然後營構其一般理論固然值得讚賞，不過其理論中卻由各種概念組成，這些概念的定義並非十分清楚，其聯繫關係也不一定符合邏輯，經常是在紀氏的圖表中展現其關連。因之，對他這套

⁸ 弔詭的是 Jonathan H. Turner 卻讚美紀氏理論營構最強勁的特徵為拼合的折衷主義（*eclecticism*），比起當代理論家只知照單全收、食古不化，紀氏精擅把各家思想加以揉合（*blending*）和調解（*reconciling*），見 J. H. Turner 1981: 974-975。

概念堆積和組合的理論，評論者或予以全部接受、或予以排斥，而非能夠完全以理服人的理論，它是涉及人們肯否在知識上予以信任、信賴、信仰的問題（J. H. Turner 1981 :795）。

紀登士對結構所下的定義雖然頗具創意，但把結構等同為規則與資源，就未免太空泛、太抽象了，這種空泛與抽象，使「社會結構」（而非普通的「結構」）喪失其特性。事實上規則云云，從道德的、交通的、遊戲的、到法律的，種類繁多、寬嚴不等，如何加以概括化？再說，他所說的規則是已經窄化的規則，是效法維根斯坦所談的「遵守規則的行為」：一個人知道規則，是指他如何去運用規則而言。這並不表示他知道怎樣將規則一五一十地表述出來。紀氏這種說法的規則如何構成社會的結構，實在值得商榷（Thompson 1989 : 62-66; Callinicos 1985 138-139）。

再說，結構的雙重性，如果只是在概念上說明所有的行動者在預設結構的存在，以及所有的結構都是由社會行動產生與維持的，應該是沒多大問題。不過行動者並非在所有的行動中，都只在運用規則和資源（等於援用結構），有時他（她）也可能在排斥或遠離規則和資源，甚至設計一套策略來化解規則與資源。在這種情況下，行動者同規則與資源之關係便非建立在結構雙重性的基礎之上。這就說明紀氏以結構的雙重性作為他大理論的核心，在理論層次上是困難重重的（Mouzelis 1989 : 615-620）。

結構兼行動理論最大的目的在化除結構與行動的對立，消除這兩者的兩元對立（dualism）。但儘管紀氏宣稱要化解兩元對立，在他的著作中仍不時浮現結構與行動的迥異與背離。譬如在批評福科視社會為權力與知識的設施所建構時，紀登士強調被壓迫群體的反抗，稱能知的人類行動者之反抗與改變自身的命運，乃顯示行動者在歷史上扮演主體的角色。這仍是把行動（被壓迫的群體之反抗）與結構（社會的壓迫、不利的社會條件之存在）分成兩截來討論。要知，沒有對壓迫者所受時空特殊狀態加以歷史性地考量，反而只抽象地、概括地指出「能知的行動者」之反抗，無異突出紀登士的偏袒行動與行動者，而忽視歷史情況和社會結構之心態。要之，由於偏好哲學（詮釋學）對主體能力的高估，使他不能同樣強調結構之重要性，就顯示其學說顧此失彼，難以平衡的缺陷（Callinicos 1985 : 140）。

紀登士使用實踐或社會實踐，這是源自於馬克思所使用的*Praxis*。對馬克思而言，*Praxis* 意指人類開物成務以利厚生，是人類改變自然的物質生產與勞動，亦即是行動者利用稀少的資源以維持生命的活動。易言之，為人類的勞動

或生產活動、經濟活動。可是紀登士使用的 *Praxis* 卻是對社會的建構、產生社會生活、形成社會結構的行動。談到「建構」(constitution)，無異為主體怎樣來處理客體，俾認識論上主體可以把客體塑造出來，並認識客體。這種把行動的概念過度擴張至實踐，從而把實踐視為社會的建構，同時又視為人們製造或生產經濟財貨的勞動，這是導致社會理論混亂的根源，也是使社會的概念取得人樣 (anthropomorphic) 的原因。以上是哈伯瑪斯對紀登士結構兼行動理論直搗核心的重力批評 (Habermas 1982: 286)。

儘管有了上述或其他的批評，紀登士龐雜、繁瑣而又細緻的一般理論⁹，仍不失為當代人文思想與社會學說高明的綜合和突出的創舉，其引起當代西方學界的推崇與爭議是不難想像的 (胡正光1998: 156-192)。

表11-1

紀登士的政治社會學摘要

議題	學說主要內容與素描
對經典社會學理論的評析	反對把馬克思的理論視為社會哲學，而將馬克思同涂爾幹和韋伯並列為社會學經典傳統的三雄。經典社會思想有兩種相互矛盾之觀點，其一把資本主義當為工業社會的一種類型，看重市場與國家的角色；其二集中對資本主義的分析與抨擊，認為資本主義為工業化發展的必然要件。
攻擊「正統的共識」	1960年代功能主義發展至顛峰，形成「正統的共識」。蓋功能主義內涵實證主義的精神，無法解釋社會現象只能描寫社會現象。這種理論只能說明結構，亦即社會結構要求其成員盡職，發展功能而已。
批評功能論與進化論	紀氏說社會的產生與維持主要應當看作是其成員技巧的表演。行動包括不行動、根源於行動者對本身其及周遭的知識，以及採取何種方式，導致何種規則的行為。行動旨在改變、傳達和規範的面向。行動不僅造成行動者所欲的結果，也會造成非其期待、非其所欲的結果。

(續)

⁹ 由於紀登士對他的學說並沒有一以貫之的系統性論述，他本人反對超越 (或貫穿) 歷史 (trans-historical) 的理論，因之，無法視為一種「大理論」(grand theory)，而只能歸結為社會的一般理論 (general theory)，參考 Cohen 1990:33.

表11-1 (續)

紀登士的政治社會學摘要	
議題	學說主要內容與素描
借鑒其他學說與理論	來建構其本身的一般理論，紀氏採擷語言哲學、社會現象學、民俗方法論、象徵互動論、心理分析、詮釋學、後結構主義、馬克思主義、海德格的時間概念、時間地理學、都市地理學來鎔鑄成他的一般理論——結構兼行動理論。換言之，其理論係經典社會學與現代一般人文學說（哲學、心理學）與社會科學的綜合與鎔鑄。
化解結構與行動的對立	社會現象與社會生活究竟是行動者（社會成員）造成，還是社會結構、或結構的模式產生呢？行動者或行動體對抗結構，導致兩者的分開與獨立，這也形成兩元的鴻溝。為此紀氏要把行動與結構的對立打破，而鎔鑄「結構」（structure）與「行動」（action）成為「結構兼行動」（structuration）一說詞，也發展出結構兼行動理論。結構的雙重性是說結構包括行動與結構兩層意思在內。於是他以實踐來涵蓋結構與行動。透過實踐，人不但有所行動，同時也建造了結構。由是結構與行動成為實踐的一體兩面。
行動	紀氏不只批評功能論，也批評進化論，蓋後者指出社會的演變如同生物體一樣，在適應外頭環境的變遷，從一個形態變成另個形態，這會造成社會單線發展、個人與社會同步發展、規範性的幻想（複雜的社會比簡單的社會進步）和時間的扭曲等等毛病，故進化論不可取。
項目	內容簡要說明
行動者	行動者是啟動行為、自主的個人或群體。行動者並非一個始終一致、前後連貫的認同體。行動者由三個層次所組成（包括潛意識層次對本我之欲求；在實踐層次擁有多少知識、感受的自我；以及在語言、論述層次上具有審視、描述、反思的超我）。是故行動者具有知識、懂得運用資源、遵守遊戲規則去行動，包括慣常行徑，以求取本體論的安全。
結構	結構存在於社會體系中，但不能與體系劃成等號。結構與行動之關係，無異語言與講話的關係。結構無疑地是行動的倉庫，從這一倉庫中找出各種各類的行動來。結構固然可以來束縛行動者，有時卻幫助行動者去完成行動。結構的存在就靠著虛擬的秩序。結構是受著眾多行動者的行動與互動所建構的，本身也提供給眾多行動者展開行動或互動的媒介。結構也可以解釋為規律與資源。規律為遊戲規則資源則

(續)

表11-1 (續)

紀登士的政治社會學摘要

項目	內容簡要說明
	<p>有配置性資源（人對物之支配、挹注）與權威性資源（人脈關係、人對人的影響力）之分。在封建主義社會中權威資源扮演重大角色，資本主義社會，配置性資源顯示特別重要。在結構方面又分成指意、宰制、正當（合法）化等三方面，與之相配套、相對稱則為行動的三個面向：溝通、權力、與制裁（獎懲、臧否）。</p>
社會實踐	<p>引用資源、遵守紀律、依慣常行徑、改變環境、遭遇的行動，亦即個人行動在社會層次之上，配合社會結構的限制與方便而進行的舉止，其背後的動機除了使行動者繼續存活、繁衍，還有不時保證其本體論（實有論）的安全。社會結構與社會體系不同，前者為人物、事件、時空脈絡的組合，後者則存在體系中，但卻超越人、事、時、空的因素，而成為規律與資源的綜合體。社會體系不只有結構（網路架構），也透過規律與資源被結構為體系。在社會體系中，行動者在時空軸上各佔有一點的位置，行動者與體系的連結便由該地位來決定。地位與地位的關連無異網絡，因之結構就是網絡的架構。在網絡上行動者的自我認同得以定性與定位。</p>
制度	<p>在較長時間與較大空間裡，社會實踐透過資源和規則的經常援用，逐漸沉澱累積就形成制度。所以制度乃為社會實踐的落實，也由實踐所構成的社會（次級）體系，按其模態（modality）的輕重次序可以排成</p> <p>S-D-L 之思想、觀念和意識形態之制度 L-D-S 法律與其他規範（道德、宗教）制度 D₁-S-L 政治制度 D₂-S-L 經濟制度</p> <p>S代表指意，D代表宰制，L代表正當化和合法化，D₁代表權威性資源的宰制，D₂代表配置性資源的宰制</p>
社會的進展	<p>紀登士反對單一原因、單線進程來看待社會的發展，也反對用靜態的、物化的觀點來分析社會，他不認為英美「先進的」社會可供其他社會模仿跟進，原因是各個社會發展途徑有異，階級在各個社會的角色殊別。他不接受階級鬥爭為歷史變遷之動力的說法。</p>

(續)

表11-1 (續)

紀登士的政治社會學摘要

項目	內容簡要說明
階級與權力	他認為階級為人群大規模的結合，是形式上可以開放的關係，凡具有不同的私產與交易能力者，都有被「結構」為階級之可能。不管擁有私產，還是透過教育等社會流動都會影響階級的形成。另外，生產部門的分工、威權上下的關係和消費形態也可能塑造不同的階級。至於結構發生的因素如階級感知、階級意識和階級鬥爭更會造成社會不同的階級。統治菁英是權力群體。剝削不限於資產階級剩餘價值的榨取，也包括上層階級對中、下階級生活與發展機會之剝奪（例如剝奪其時間、工作創意、與升遷機會）。
國家	在《歷史唯物論的當代批判》（卷一 1981 與卷二 1985）中，紀氏討論國家在歷史上對現代的重要性。其中包括軍事與暴力集中的專制君主，重視國界對外擴張的則為近世出現的民族國家。此時君權神授逐漸轉型為世俗化統治的現代政府，造成民權與公民理念之興起。對外戰爭的頻繁改變了專制國家，由此民族國家脫胎而出。16至18世紀為歐洲資本主義崛起，19世紀之後則為民族國家同工業資本主義的結合。都市化與區域化成為現代化的先聲。是故現代社會乃為民族國家、資本主義與工業（特別是軍火業）主義三合一的產品。
資本主義與工業主義	紀氏認為資本主義與工業主義出現的前後之爭執，不如把各自特徵分辨出來。前者受社會經濟影響大，使經濟跳脫出政治的羈絆，資本主義國家與社會的合一。後者以非人力、非自然力進行生產與流通，也使生產機械化，以協調與有效管理貨物生產源源不絕。在追求利潤時，資本主義較富彈性、機動、韌性，它使經濟轉型與擴張；工業主義較無這種活力；在資本主義中經濟與其他社會次級體系、制度藕連、掛鉤；在工業主義中則無法積極牽連的現象。由於民族國家的誕生使資本主義、工業主義與官僚統治合而為一。
現代性的討論	他對現代性（modernity）的看法是認為現代性正在持續發展與變遷中，是揚棄傳統，而進入現代的狀況。他反對使用「後現代」一詞，因為目前的社會與現代尚未徹底分開割裂的緣故，把現代社會看做後傳統社會比較妥當。現代性是一個異例、一項突變。生態破壞、極權

(續)

表11-1 (續)


紀登士的政治社會學摘要

項目	內容簡要說明
	<p>主義與核武毀滅都是現代性的負面。但眾多學者（韋伯除外）卻在讚美現代性給人類帶來的物質進步、生活享受等正面的評價。現代社會為時空分離，脫離所本、失本的社會，其原因為貨幣的方便造成濫用；專家的信口開河，造成人群不需知識或技術也可以生活下去。貨幣與專家都是靠「信任」來發揮作用。信任與冒險是現代人生活的基礎。現代人重視反思性、反思能力。現代性的零碎與零散 vs. 全球化的集中與統一。反思的結果在於檢討社會失本的危機，俾尋找「復本」的可能。時空距離縮小化在重建人際的信賴、信任。</p>
生活政治	<p>紀氏認為馬派與左派追求解放，乃是推動生活機會的自由掌握與獲得的政治，也是使人自立自主的政治。現代人將傳統過去消失，或擔心自然生態的遭受破壞。是故他提出生活政治的主張：質問現代人何以生活在像當今這樣的一個世界裡。這個世界以往被視為傳統的、天生的、自然的，如今這些想法都化為泡影，人要如何思考與抉擇呢？生活政治乃為認同政治，也是抉擇政治。生活政治並非少數統治階層，而是廣大社會群眾關懷之政治。在生活政治中對生態與婦女的關懷非常重要。</p>
評估	<p>社會理論的雙重詮釋：社會是行動者建構的有意義之世界，另一方面又是社會理論家要解釋（詮釋一般人的看法）的世界。是故理論家必須要解釋常人對世界的看法，也應該解釋專家本身的說詞。可是一般的學者陷入主客觀對立、宏觀與微視的對立、行動與結構兩元的窠臼中。紀氏把行動與結構合而為一，建構結構兼行動理論，並將結構與行動歸結為社會實踐，是其理論的成就。他社會學理論帶有人類學的色彩、平衡結構與行動和熔冶時空觀念，使他所分析的社會不是靜態物化的人為組織、深具批判力（不像法蘭克福學派靠道德基礎來批判）。他的學說取材自闡釋學、功能論與結構主義三者，取其長捨其短、綜合而成。批評者會認為是前人各種理論取其菁華拼湊而成，帶有自由主義、多元主義的色彩。至於把結構定義為規則與資源之綜合，似嫌粗糙寬泛。行動者援用規則與資源不一定在結構雙重性的基礎之上，這是其理論的難處。</p>

第十二章

卜地峨的政治社會學簡介

第十二章 卜地峨的政治社會學簡介

- 一、前言
 - 二、卜地峨的生平與著作
 - 三、知識場域與學術淵源
 - 四、社會學說概略
 - 五、結論與評估
- 

一、前言

自從孟德斯鳩、聖西門、孔德、托克維爾等使用社會分析的方法，從事實證的社會研究以來，法國成為社會學的發源地，尤其是在社會學理論的建構方面，涂爾幹的作品標誌著法國社會學發展的高峰。

正當英美以經驗研究，特別是梅爾頓之「中程理論」(middle-range theory)來取代或超越歐陸(法、德、奧)的「大理論」(grand theory)之際，法國社會學卻保留了哲學思想的社會學傳統，企圖在普遍理論之外，營構「超(後設)理論」(meta-theory)¹。換言之，傳統的法國社會學是透過科學的研究方法，試圖解開社會一般運作(the general functioning of society)之謎。一言以蔽之，法國社會學研究之目的在產生「社會之理論」(a theory of society)。此點是上承涂爾幹，而與美國的帕森思之社會理論相契合。法國社會學的專業化，可說是遲到1960年代以後才出現，這些20世紀後半以來的法國社會學家都擁有這種哲學的背景，而沒有輕易忘記社會學創始者追求社會的認知之精神(Cibois *et. al.*, 1992: 725)。

當代的法國社會學家除了秉承古典社會學探索社會的理論之外，大多數都受到社會人類學、文化人類學、民族學、民俗學、田野調查的訓練，因之，擁有深刻的人類學背景。這點與早期英國社會學較為相似，而與當代美國主流社會學頗為不同。

第二次世界大戰結束後的法國社會學，充滿著濃厚的左翼思潮，特別是

¹ 後設理論是建構在自明之理的公準或推定原理(axiom)之上的理論。譬如說「人是理性的動物」是公準。馬克思把階級鬥爭當成推動歷史變化的馬達，也是一種公準，或稱是公準的信念(axiomatic belief)。這類建立在公準或公準的信念之上，而得不到經驗上證實的理論，便稱為後設理論。參考：Gordon 1994:23-24。

此外，所謂超理論乃是理解人類社會生活一個普遍的概念架構(a general conceptual framework)。它決定何種的問題可以提出，何種的解答可以提供、何種的經驗性研究技術可以使用等等。見Brubaker 749-750；用卜地峨的話：「在我的作品裡頭無疑地有一個理論，或更佳地說一組思想的工具顯露在我的作品裡，……它是一些臨時的構成體(temporary constructs)在我的經驗研究工作中成形」(引自Wacquant 1989:50)。

馬克思主義底思想，其代表人物為沙特的存在主義、梅樓·篷第的現象學和阿圖舍的結構主義。與此種左派觀點完全迥異的則為亞宏（Raymond Aron 1905-1983）的看法。他不認為馬克思主義是一種社會科學。因之，在他有關工業社會的十八個演講中，強調韋伯對現代社會分析之理論貢獻。曾任巴黎大學索邦校區社會學講座教授長達十三年之久的亞宏，其後又長期把持法蘭西學院（College de France）社會學講座，可視為戰後法國社會學界炙手可熱的教父級人物，儘管他反對馬克思主義的立場，備受左翼知識分子與激進學生的抨擊。

在亞宏1983年逝世前後，有資格繼承他衣鉢，亦即在法蘭西學院社會學講座的學人，至少有三位，亦即布東（Raymond Boudon 1934-）、卜地峨（Pierre Bourdieu 1930-2002，又譯為布赫迪厄，布爾迪厄）和杜赫尼（Alain Touraine 1935-）。法國當代社會學界這三劍客經過一番較勁之後，卜地峨終於脫穎而出，獲得列維·史陀和亞宏一脈相承的法國社會學界權勢最崇隆的領導地位。本章旨在介紹卜地峨的社會哲學與政治社會學的之大要（洪鎌德 1998c：66-67）。

二、卜地峨的生平與著作

卜地峨原名為Pierre Félix Bourdieu，1930年4月1日出生於法國東南庇利牛斯省（Basse-Pyrénées）的一個小鎮Denguin，其父Albert Bourdieu為該鎮政府機構的一名小吏（*un fonctionnaire*）。其母名為Noémie Duhau。由於出生之地為農村，因之，自小與農民和土地熟悉，這有助於他日後在阿爾及利亞Kabyle從事農民生活的調查和研究工作。卜氏日後著作的英譯者奈斯（Richard Nice），對卜氏出身農村，卻抨擊都市生活，看作一種神話，亦即「村童對抗城市文明」的神話。另一方面卜氏由布衣而躍升為法國社會學界的祭酒，可以說是「小市民階級分子成功的故事」之典例（Harker *et. al* 1990.: 26）。

卜氏中學就讀於省城 Lycée de Pau與巴黎 Lycée-Louis-le-Grand et Facult des lettres de Paris。大學則在法國精英搖籃的巴黎高等師範學院（*Ecole normale supérieure*），得到哲學教師資格文憑（*Agrégé de philosophie*）。

畢業後，卜氏先到鄉下中學（lycée de Moulins）擔任教職（1955）。其後

(1956) 赴阿爾及利亞法國軍團服兵役兩年。這兩年的戎馬生涯，使他由一名哲學家轉變為人類學家，再轉變為社會學家。原因是服兵役的日子裡，他得以認識阿爾及利亞人民與駐留當地的法國人之困境。對於法國知識分子不瞭解法屬北非殖民地的慘狀，他深覺困惑與慚愧。尤其是法國殖民主義者對阿爾及利亞發動的戰爭，令卜氏非常憤慨。1958年卜氏處女作《阿爾及利亞的社會學》出版。他坦承這是一項外行人膚淺的嘗試，書中有描述，卻沒有分析。1958年至60年他在阿爾及利亞大學文學院擔任兩年的助教。旋於1960年返回巴黎大學文學院，也是任助教，不過卻在法蘭西學院列維·史陀的人類學講座研討班出入，並任巴黎人類博物館民族學講師職。

1962年11月，卜氏與 Mille Marie-Claire Brizard 女士結婚，育有三子。在里爾大學擔任三年的教職之後，1964年返回法京任巴黎高等研究實踐學院 (*École pratique des hautes études*) 研究部主任，這是一個巴黎學術界的權力中心，成為他日後學術生涯高陞的階梯。原因是他利用這個機構凝聚了一批優秀的研究者，作為積極從事調查、研究、出版的團隊。他在三十多歲的中年便儼然成為巴黎學界的龍頭 (*patron*) 之一，並在1968年創立了歐洲社會學研究中心 (*Centre de Sociologie Européenne*)，自任主任至逝世之日。該中心發行之《社會科學研究彙編》 (*Actes de la recherche en sciences sociales*)，是一份熔冶文字、圖像、攝影於一爐，嶄新並富有創思的學誌。其中與卜氏合作的學人，包括 Luc Boltanski, Jean-Claude Chamboredon, Rosine Christin, Alain Darbel, Monique de St. Martin, Jean-Claude Passeron, Dominique Schnapper 與 Loic J. D. Wacquant 等人。

表面上，這批研究團隊的產品是集體的貢獻，而以卜地峨列名在前頭。事實上，這些研究的推動力和主要的理念是來自於卜氏，這就是拜他學界龍頭的地位之賜。他這樣描述他的研究夥伴：

我看到這個研究隊伍與別人的隊伍相比，的確是一個小的團隊。而且與我合作的人都非常謙卑。我們隊伍中的一些人認為本隊伍的優勢在於大家認真工作，而所求不多。他們之所為，在很多傲慢者的眼中是不屑去做，〔但〕這點卻是很重要的。(Harker *et. al.*1990: 50)

1981年亞宏在決定退休之際，他遺留下來的衣鉢之繼承問題，引起法國學界嚴重的關切。經過一番角逐，卜氏被聘任並接受法蘭西學院社會學講座

(1982)。同時，他也不放棄歐洲社會學研究中心主任這個高職。

卜氏及其合作者繁雜的著作²，將列在本書參考文獻裡頭，這裡不再贅述。倒是想利用這個機會指出其著作的特色，包括他離不開傳統的哲學思維與使用文字和表述方式的晦澀艱深這兩點。

儘管卜氏是一位社會學家，或稱是一名文化人類學家（抑或社會人類學家），他著作的內容仍舊與哲學有密切的關連。因之，他應該也可以被視為法國當代的哲學家。

他一直為著一些哲學的基本問題而深感著迷，這些問題包括心靈、行動體（agency）、人身（personhood）、主體性、客體等等。這些問題的哲學思維，提供他演繹出一些理論或超理論，然後應用於零散的經驗性研究之上，最後企圖把理論和實踐加以統一整合。當其他社會學家認真研發各種經驗性研究技術之際，卜氏卻大談方法學（methodology），甚至探索人群如何捕捉社會實在（social reality）的認識論（epistemology）。這已是近乎哲學家探討世界的態度。不過因為他集中在現世和現實的探究之上，使得他與一般哲學家那種不食人間煙火的作風大異其趣。也顯示他揚棄哲學無所不知、無所不包、統而化之的雄心。

換言之，他的學說並不再思索諸如「生命的意義」之類的大問題。反之，卻在探查這些大問題為何提出，其提出的可能性基礎在哪裡？這些對生命的意義等等問題的考察在現實操作下，怎樣呈現為一種的社會現象。

要瞭解法國社會理論，首先必須認識法國的知識場域（intellectual fields）。所謂知識場域包括該理論出現之前的思想背景、文獻源流、文化實狀等等（Lemert 1981：645-669；Brubaker 1985：746）。

卜氏念大學的時候（1951），乃是史達林主義高漲的時代。他在巴黎高等師院就讀時，便與友人（包括德希達在內）合組保衛自由委員會，俾對抗共黨教條主義的壓迫，但這個行動卻被校方誤認為共產黨的小組活動，而引起一些困擾。其實，他不但反對左派教條主義，也反對右派的保守主義，尤其是教育機關及教育制度的僵化與菁英主義；他也斥責法國左派對阿爾及利亞戰爭之無知。他所反對的還包括自視甚高、只懂自我欣賞的巴黎學界和知識界。總之，作為法國知識分子之一的卜氏，所反對的竟然是他所出身、他所擁有、他所佔

² 據Loic J. D. Wacquant估計，截至1992年，卜氏的作品，包括與別人合寫的，共有25冊專書，論文共260篇，這不包括接近一打的外文翻譯，參考Wacquant 1992：2-3 note.

據的法國高等教育之體制，以及巴黎的文化建制和學術風格。他反對沙特的存在主義現象學，也反對列維·史陀的文化人類學與結構主義，而存在主義、結構主義等卻構成了他知識場域的一部分。

談到卜氏指涉範圍極廣、題目眾多的作品時，人們最感頭痛的就是他的文字之艱深和表述之晦澀。誠如英國鵝湖學院（University College of Swansea）高級講師甄金士（Richard Jenkins）所指出：

〔卜氏的〕獨特語法、全新字彙、配合著經常的複述、包括各種次類語句和插句所組成的冗長句子，再加上複雜無比的圖表和視覺上的設計，使讀者（不管是大學生、研究生、還是專職社會科學家）在解讀其作品時，發現面臨一樁艱困與令人害怕的苦差事。（Jenkins 1982：9）

卜地峨所以使用這種怪異的語文來從事著述，據其自稱乃是他「對付日常語文的恆常拼鬥」（Bourdieu 1988:149）。可是對一般讀者而言，要費盡很多的時間與力氣才能解讀其作品，這未免是歐陸學者知識傲慢的表現了。

卜氏於2002年元月23日逝世於巴黎，享壽七十二歲，當年法國總理約斯賓稱卜氏為「當代社會學大師和我國知識界的偉人」（洪鎌德1998b：47-51）。

三、知識場域與學術淵源

閱讀卜氏的作品之後，吾人很快會明白，他所碰到的問題，和企圖加以解決的方法，都與當代法國知識場域有關，亦即同前代與同代學者所研討的問題，以及法國特殊的文化背景與社會理論的傳統有關。這種知識的場域或脈絡大約有兩項。

首先是戰後法國知識界列維·史陀與沙特兩大學派的對峙與競爭。卜氏出生於1930年，其思想逐漸形成的年代，亦即中學轉往大學的青年時期，剛好是列維·史陀的成名作《親屬的基本結構》出版之時（1949）。他曾經加入列維·史陀在法蘭西學院的研究班，再加上閱讀後者這本著作，使他及其同代的學生，感受著異樣的知識興奮，而產生了對科學的熱情和從事學術工作的決

心。另一方面沙特的存在主義對個人主體性與選擇的重視，也使青年人感受到個人與社會關係密切，促成個人投入政治，以改變現世的不公不平。

列維·史陀與沙特的學說提供了兩種截然不同的社會生活之研究方法。前者研究的主要對象為社會的結構、社會對個人的外在控制和束縛；後者則力主個人的創造力、自由與自決。這兩種學說剛好給主修哲學的卜地峨視為客觀主義對抗主觀主義。這種主客觀的對立，可以看作社會思想有史以來爭論不休的議題，也是阻礙適當社會理論建立的絆腳石。卜地峨的學說可以看作是企圖超越這兩個敵對的思想模式，棄絕其糟粕而保留其精華的努力（Bourdieu 1980:8）。

其次，為古典社會學大師的著作。這包括馬克思、涂爾幹和韋伯的學說。由於卜氏經常關懷階級、再生產等主題，加上他對現存制度採取嚴厲批評的態度，遂造成很多人誤會他是馬克思主義者。然而，另一方面他過度地強調文化的統合作用之故，法國的馬克思主義者卻普遍認為卜氏應該算是一位涂爾幹的信徒才對。當然也有人以為卜氏的學說是企圖把馬克思和涂爾幹的觀念加以融合（DiMaggio 1979: 1461）。毫無疑問，卜氏的研究計畫之目標取自馬克思和涂爾幹，但其理論的實質，則淵源於韋伯。

卜氏吸收韋伯的概念架構，將其轉化為他自己有關象徵性財貨（symbolic goods）與象徵性實踐（symbolic practices）的理論。韋伯曾強調特別的生活形態和榮譽感是構成社會身分階層之群體（status group）的主要特徵。卜氏由此而發展他關於「卓越」（distinction或譯為「傑出」）之理論。社會階級之所以傑出，之所以有所區別，而有異於其他階級，除了生存的物質條件優厚之外，還加上擁有象徵性的財貨和權力，這就造成其成員之生活形態有異於其他階級成員的生活形態。再者，韋伯的卡里斯瑪（charisma）和合法性之概念，也被卜氏借用，而演展成象徵性權力與經濟權力以及政治權力之關係的理論。不只這幾種概念，連韋伯對理想財貨與理想利益的看法，也被卜氏發展為「象徵性財貨的經濟」之理論（Bourdieu *et. al.* 1977b: 171, 183）。

正如前述，涂爾幹提供給卜氏主要的是象徵性形式發生社會學（a genetic sociology of symbolic forms）的計畫而已，目的在解釋「思想、感知、欣賞和行動等架構的社會產生」之緣由。在卜氏《卓越》一書的結論中，他認為「社會行動者的認知結構——亦即行動者在世上付諸實行的實用知識——乃是內化的、吸入人心『形體化』的社會結構」（Bourdieu 1984: 468）。卜氏也跟隨涂氏強調「集體表徵」和「原始分類」具有認知功能，並具有社會功能。總之，

卜氏有意恢復涂氏重建知識社會學與社會感知的理論。

從馬克思那裡，卜氏吸收了早期馬克思的學說，像〈費爾巴哈提綱〉和《德意志意識形態》。這兩項馬氏著作涉及把階級當成分析的重要單位；社會生活的生產與再生產中實踐活動之重要性；社會的存有決定意識等等。正是有關費爾巴哈的第一提綱，成為卜氏發展實踐的理論之活頭泉水。不過卜氏與馬克思的關係，不在他企圖吸收後者的話題與觀點，而在於他存心要矯正馬克思只看重物質利益的偏頗。換言之，社會生活包括物質與精神兩個方面，只談物質財貨而忽略了象徵性的財貨，特別是精神範圍（宗教、語文、教育、藝術、意識形態，總結一句即文化），是一種缺陷。將後者從物質經濟學割裂開，無異是把文化的研究交付給「唯心主義者的符號學」（*idealist semiology*），是不足取的。

從上面的分析不難理解卜地峨的學說是企圖把韋伯的思想系統融於類似馬克思的模式裡頭。另一方面則藉涂爾幹對象徵性形式的關注，以及韋伯對象徵性權力和象徵性財貨的研究，來把馬克思的思想「主體化」。他心目中的社會界（*social world*）是建立在權力與威望（*power and prestige*）分殊的階級結構之上。為了給這樣的社會界一個系統性的看法，卜地峨遂將古典社會學大師的觀點加以重建與融合（Brubaker 1985：749）。

四、社會學說概略

（一）主體與客體的對立

貫穿卜地峨複雜凌亂之作品的一條主軸，無疑地是如何把主體的個人與客體的社會之間的對抗或矛盾加以消除、加以化解。顯然，社會是由眾多的個人組合而成的體系，個人作為社會成員，他怎樣去思言云為、怎樣由內心而體驗其所處的外在社會界，這是一種主體意識的活動歷程；另一方面，社會好像是一個管制個人、提供個人生息活動的場域，也就是一個客體的存在。社會的存在與繁衍（再生產）完全是由其構成分子的個人所造就的。對卜氏而言，社會生活是建立在物質基礎之上，也是受到物質條件所制約的。不過物質條件要影

響人們的行為並非是直接的，而是藉著個人的信念、嗜好、傾向和經驗加以中介的。社會生活是靠眾多個人的經驗與行動構成的，可是個人的經驗與行動卻早已被象徵性的事物（語言、風俗、宗教、藝術、文化等）所中介（吸收、內化）過，同時個人也生活在特定的物質生存條件下，他們的行動（包括象徵活動）取決於社會事實（行動前，以及外在於行動的社會實在）。

主張人有主體性（像沙特的存在主義）的主體論者，忽視了社會事實對行動者的外在束縛，也忽視了每一主體是受到社會所形塑的。反之，客體論者（像列維·史陀的結構主義）卻忽視個人的經驗對社會實在的建構作用，忘記了實在是靠人們主觀的想像（表述）來建構的（reality of the representation）。這種主體觀與客體觀都只見到社會生活兩個側面之一，可謂為片面的、偏頗的。卜氏便在理解這種主體與客體的兩分化，以及歷來社會思想家以主體的觀念和客體的限制，各自演展不同的社會理論這一事實，他想要化除主體觀點與客體觀點的分歧對立（subjectivist/objectivist dichotomy）。換言之，唯有明瞭物質與象徵兩種特性之間的關係，明白外在的、束縛的社會事實與個人內在經驗的、理解的行動的辯證互動關係之理論，才能掌握社會的實在。

事實上，客體的和主體的事物並非社會生活的「內涵」（dimensions）、也非其「側面」（aspects）、非其「元素」（elements）、非其「因素」（factors）。客體與主體是一副成對的概念，為極端普遍與抽象的概念上之對立，彼此相反相成的詞謂。當賦予主體和客體特殊的意涵時，這兩個詞謂才不致造成對立，並導致無謂的爭論。

（二）實踐、習性與場域

正如前述，卜地峨的社會學說之重心，就在揚棄主體論與客體論之偏頗。他不想再建構「大理論」來解釋個人與社會、主體與客體何者更為重要。反之，他使用了「超理論」或是一組「思想工具」（thinking tools），來指引他經驗性的研究工作。具體地說，藉著「實踐」（practice）、「習性」（habitus）和「場域」（field）這三件「思想工具」，他企圖建立有關社會實踐和有關社會的理論。

1. 實踐

前面我們提到卜地峨對實踐或社會實踐的觀念是得自馬克思關於〈費爾

巴哈提綱〉的第一條：「所有的社會生活本質上就是實踐的。所有把理論導向神祕性的怪誕都可以迎刃而解，亦即把這些怪誕化解為人類的實踐，以及化解為對實踐的理解」（Marx 1845: 5）。這句馬克思的話，被卜氏奉為圭臬，也鼓舞他去深思熟慮，藉研究的實踐，來建構他有關社會實踐的理論。換句話說，卜氏從馬克思這句話體悟到要瞭解某一事物，只有去做該事物（Bourdieu 1977a:96-97）。

首先，卜地峨以為實踐出現在空間，更重要的則是出現在時間裡頭。時間性成為實踐自明的特徵：時間成為社會互動的限制與資源。時間以及對時間的感受是受到社會所形塑的，是從自然界的循環不息，加上社會界的界定而成的。像日夜、四季、年代、世紀等的輪轉與區分，無一不是自然加上人為的結果。由此而牽涉到人與社會的成長、繁衍、老化。因之，作為看得見、客觀的、社會現象的實踐是無法在時空之外加以理解的。

其次，卜氏不認為實踐是意識地或至少是完全意識地加以組織、或操縱的活動。實踐就像一件事情跟著其他事情出現那樣發生（happens），這是由於實踐的感覺或實踐的邏輯產生作用的緣故³。

換言之，行動者在面臨境況時，他必須有所行動、有所反應或有所實踐，但他面臨的這個境況卻非他所創造，而是他出生、成長時，便早已存在的情形。由於他生於斯、長於斯、學習於斯的境況，使他產生對該境況之感覺。這種感受或感覺，使行動者無法對整個的社會實在完全認識，而只能粗略地理解「事情總有個來龍去脈」。因之，大多數人大部分的時間對他們自己或對其周遭的存在，採取一種信以為真、逆來順受或不加反思、不加改變的態度。

此外，實踐的邏輯或實踐的感覺還有另外一層的特色，那就是它變遷不居，以及搖擺不定。儘管社會生活千奇百怪，變化多端，但社會生活的落實，卻沒有一定的規律、模式、偏方可以遵守、可以導引。其結果，社會實踐常是即興的、臨機應變的。所謂的即席表演（improvisation），乃是對時間的空檔、對休息的判斷、對猶豫不決之善加利用。

再其次，卜氏認為社會實踐雖無規則可循，卻可以發展一種策略，是故「發展策略」（strategising）乃成為他的另一種概念，這是指涉行動者既有特

³ 卜氏所談的實踐的感覺、或實踐的邏輯，與郭富曼（Erving Goffman 1922-1982）視社會生活類似戲劇，類似遊戲如出一轍，也相當於馬克思所言，人創造自己的歷史，但卻不是在他們所選擇的情境下去創造歷史。

定目標，也有特定利益，因而懂得在其生活現實的經驗裡，安排其行動。這種策略性的實踐有異於「理性選擇」（rational choice）理論。蓋後者為社會學者幻想的產品，不可能成為常人社會生活的客觀分析。卜氏遂極力反對艾爾斯特（Jon Elster）理性選擇的理論。

2. 習性

在強調社會實踐之際，卜地峨所關懷的是個人在其日常生活中究竟在做什麼？他既不認為社會生活為個人行為之累積，也不認為實踐只是個人決斷與社會結構互動的產品。他所以引用習性（*habitus*）這一概念，目的在調和個人與社會、個人決斷與社會限制這兩個極端，以及化解主體論與客體論這兩種不同的看法，而尋求折衷、溝通之道。

卜地峨使用拉丁文 *habitus*，或希臘文 *hexis*，來指陳與人的身體有關連的事物，亦即我們這裡所翻譯的習性⁴。習性、嗜好、性向、慣習都是指涉身體習慣上或典型的條件、狀態、外觀而言（Bourdieu 1990b: 66-79）。卜氏說，習性是一種社會的感受，也是「經過培養的性向，與處事的方式，早已刻劃進人身之上的身體的圖表（body schema），或思想的圖表中。這種性向使得行動者產生各種各樣的實踐，這些實踐在隨機應變、不斷創新的情形下，足以與挑戰和回應相配合，它不是一種儀式典型的反應之表現」（Bourdieu 1977:15）。他曾經以 *habitus* 來解釋三層意義：第一、習性出現在行動者的腦中（腦也是人身體的一部分）；第二、習性表現在行動者的實踐裡。換言之，就是行動者思言云為的方式；第三、習性也是個人分辨男女、上下、前後、冷熱基本對立物的「實踐之分類法」（practical taxonomy）（Jenkins 1992: 74-75）。

在人身體的性向、習性裡頭，我們發現了個人身分的特質和社會體系的特徵這兩者得以合而為一。因之，習性是中介個人的主觀世界與個人生於斯長於斯的文化世界之橋樑。習性是從經驗取得的，也是一種社會化的結果。它雖然

⁴ 高宣揚把“*habitus*”譯為「生存心態」，實在有商榷餘地，雖然他也強調此一拉丁文有「體格」、「氣質」、「性格」、「性情」、「秉性」的派生意義，同時也指出此字與習慣同一字根，含有外來行為、行為方式的意思。但本人仍認為譯為「習性」比「生存心態」更能符合卜氏的原意。參考高宣揚1991a: 21ff.; 1991b: 296ff.; 1991c: 308ff.

也由學習而得，但大部分是造成慣性、屢試不爽，亦即潛移默化而產生的。

根據卜氏的說法，習性促使行動者去做某事，去為行動者的實踐提供動力。實踐是由兩方勢力交織而成：一方面習性與做事的性向或處事態度（disposition）相結合。他方面也是暴露在社會場域或市場所提供的機會或束縛之下。換言之，習性等於把行動者的主體性與外界的客體性融合在一起。

總之，卜氏有關習性的概念，在強調行動者所求取、掌握，而具有獨特的性格之思想、行為、品味的模式（patterns），這是聯繫社會結構與社會實踐不可或缺的橋樑。習性受著社會結構物的形塑（shaped），同時也受著社會實踐的管制（regulated）。這一概念提供一個可能的基礎，俾文化的途徑（cultural approach）能夠探索結構的不均等（structural inequality），而最後卻把研究焦點放在行動者（agency）的身上。

3.場域

卜氏以法文*champ*，或英文*field*來表述行動者在社會的活動空間。這可以視為行動者動用資源、爭取利益、展開鬥爭的所在。我們譯為社會場域，簡稱場域。因之，根據卜氏的看法，社會是一個由彼此相對自主，但在結構上卻具有同樣源泉、同樣性質的場域所構成的。

行動者在場域裡所爭取的、動用的、消耗的，不僅有物質財貨，也有象徵財貨，或稱文化財貨。因之，場域的界定視追求之財貨不同，有時是文化財貨（例如資產階級的生活形態），有時是住宅（豪華宅第、精緻閣樓、深山茅屋），有時是智識與卓越（教育程度），有時是就業（退而不休、領乾薪的職位），有時是私產（經濟上的地位），有時是聲望（社會上的地位），有時是權力（政治上的地位）等等。每個場域因內容之不同，各有其不同運作的邏輯和必要的與關鍵的結構，這些都是由習性的生產者（行動者）與生產品所形成的。因之，每一場域與特定的習性攸關。

一個場域事實上就是社會位置業已結構化的體系，為個人或團體所佔據。場域的本質界定了個人或團體所處的情境。這不僅為社會位置的體系，也是社會位置所滋生的社會力量（彼此較量）的體系。原因是社會位置有尊卑，由此產生對場域裡的資源、機會、權勢擁有之不等分配。要之，在場域裡的資源，可粗略分為四種：經濟的、社會的、文化的和象徵的資本（Bourdieu 1991a: 229-231）。場域的存在是建立在一個假定的信念之上，亦即場域的佔據者（行動者）對存在於該場域中的各種（經濟、社會、文化、象徵的）資本分配

之合法性加以承認，同樣地他們對這些資本（資源），也具有合法性的興趣與關懷（legitimate interest）。

原始社會存在有限數目的場域，今天技術精進、分工複雜、社會分殊明顯的工業社會，則擁有極多的場域，它們都是「相對自主的社會微體」（social microcosms）。場域的疆界並非一成不變，而是遷移不居，完全隨著該場域裡的行動者競爭、鬥爭的結果，而擴大或收縮。

卜氏利用場域的概念去進行社會研究，得出三種結論。第一，必須理解每一個社會場域與權力場域（政治）之間的關係，蓋後者為全社會的支配力量，是安排社會上各種場域上下尊卑的指揮系統。第二，在所研究的場域裡，應該找出該場域的結構，亦即各個社會據點的安排圖樣，以及各據點之間的關係，俾能顯示該場域的資源分配情況。第三，場域中佔據者（行動者）之習性宜加以分析，俾理解他們如何動用場域的資源與機會，以及受到場域結構的束縛與限制，而從事鬥爭的方式與追求勝利的策略。

場域是一種中介的脈絡，藉著它的存在將外頭的因素——多項變動的環境因素——帶給個人的實踐，也帶給團體的活動。場域的邏輯、政治和結構形成渠道，通過這些渠道，外頭發生的種種事情，變成了場域的發展過程或場域變遷的歷史。

卜氏認為場域的結構或組織方式，以及它運作的情形，造成社會諸場域的同源性與同質性。其一為每一場域都有支配者與被支配者之間爭取權勢與排斥他人的鬥爭，並成為促使場域不斷綿延再生的機制。亦即每一場域皆由相似的習性與實踐之行動者組成；其二，由於優勢（政治）場域權力運作的結果，造成其他場域的屈服，同時也造成其他場域的大同小異。

我們在前面曾經提及場域裡的資源或資本一詞。的確，卜氏使用資本這個經濟學的概念，不過把它延伸擴大，企圖應用到社會生活的分析之上，特別是對社會的群體與階級的分析之上。

（三）社會階級的分析

1. 階級的定義

卜氏對當代法國所進行的階級結構、階級文化和階級繁衍（再生產）之研究，主要的是利用他所演繹的象徵權力、文化資本、習性、場域等超理論，來

加以分析引證。由於他的著作之重心為對階級以及階級的繁衍的分析，以致很多英美學界誤認他為新馬克思主義者。其實只要瞭解他對階級的定義，便可以看出他與馬克思的觀點大異其趣。

卜氏並不以生產關係、或收入的來源來界定階級，而是以一般的社會關係。換言之，並非以對生產資料的擁有之不同，而界定某人的階級成分，而是以某人的生存條件、生活形態、具有（或沒有）上述場域裡的（經濟、社會、文化、象徵的）資本——一言以蔽之，權力與威望（power and prestige）——來界定他究竟隸屬於哪一個階級。

卜氏這個階級的觀念，與其說是接近馬克思，還不如說接近韋伯。原因是韋伯主張階級是以社會關係之特徵為劃分標準的，而社會特徵當中以市場關係最為突出，是故韋伯認為「階級的情境最終乃是市場的情境」。韋伯分辨階級與身分群體（status group）之不同，主要仰賴權力的聚集與使用之方式的不同。如果權力的獲得和行使只受市場規律——嚴格而言非關身分的規律——的約束，那麼它所形成的群體便是階級。反之，權力的累積與行使若是透過傳統的法律或法制的規定，則形成的群體是為身分群體。

在討論階級時，卜地峨基本上是接受韋伯的觀點。後者認為，作為階級特徵的權力和威望無法化約為經濟上的優勢。此外，身分群體享有特殊的生活形態，這種生活形態的特殊化無法用經濟利益的斤斤計較來換取，這類身分群體藉培養的榮譽和卓越來使其特權合法化。這些都是韋伯的觀點，而由卜氏加以引用發揮。卜氏有異於韋伯之處為：雖然承認權力對階級的形成產生建構的作用，但權力的分配與維持，卻是藉著階級的實踐達致的，至於階級的實踐卻受到其生存條件所制約，也被共同的條件所產生的處理態度所制約，他說：

作為客觀條件產品的生物性諸個人，擁有共同的習性。社會階級（本身）是與同一或相似的生存條件所形成的階級分不開的。同時它也同由一群生物性的所組成的階級分不開，他們擁有共同的習性，這些共同的習性就是指所有諸個人共同的處事態度之體系而言。（Bourdieu 1980:100）

換言之，造成階級的成因，除了共同的生存條件之外，還包括共同的習性與共同處事的態度。這兩項因素的合致才能產生階級。只看生存條件，亦即只憑馬克思所強調的對生產資料的擁有與否，不能構成階級；只討論韋伯所指

陳在市場上權力的分配大小，也不足以構成階級。卜氏認為必須把階級與習性合而為一才能解釋社會現象，原因是習性（或處事態度）是直接控制人們行為的。由於階級被卜氏界定為具有共同習性或處事態度以及共同生存條件的個人群體，階級成為所有行為可資鑑識的原則。因之社會學的目的在決定「階級條件如何能夠把所有的社會主體之經驗加以建構化，置於結構之上」（Bourdieu 1979:2）。

2. 卓越階級的剖析

在《卓越》（*Distinction*，或譯《傑出》，1984）一書中，卜氏討論了階級結構象徵性的部分，也討論當代法國的階級鬥爭。首先，他不認為韋伯有必要把身分群體從階級中區隔出來，身分群體所依恃的是其「生活的形態化」（*stylisation of life*）：藉著特殊的生活形態來證明其有異於社會其他階層，但在卜氏眼中身分群體也是階級的一種，是統治或優勢階級，或稱卓越階級、傑出階級（*distinction classes*）。

其次，卓越階級之特徵不在階級成員的外在生活條件，如權勢和威望之擁有，而在於他們擁有共同的習性或共同的處事態度（風格、造型）。卜氏進一步以四個層次來分析傑出階級：在最具體的層次上，他指出他們的消費態度、休閒活動、對藝術、食品、衣著、家庭佈置裝潢的品味，這些構成了他們的生活形態，例如教授們好做爬山運動、愛好欣賞音樂歌劇。其次，討論同一階級裡頭的同一性和一致性、和階級與階級之間的生活形態的差異性，特別是涉及習性、或業已內化的處事態度。例如小資產階級關心的是與他人的同形性（*conformity*），亦即對權威的追求，以及對行為典範的追求。為的是期待行為的規則能夠規範整個的生活。在第三層次上，卜氏指出習性的不同是由於生存條件的歧異。地位愈高者離開現實生活的柴米油鹽愈遠，愈不受現實必需品的影響，也愈不關心他人或世界，這便是資產階級美學的態度。這點與勞工階級必須關懷日常必需品是截然相反的。第四層次上，顯示卓越階級成員所以不為日常需要所困惱，主要是由於擁有經濟與象徵財貨，以及經濟與文化資本的緣故。但擁有文化資本的知識分子與擁有經濟資本的銀行家，仍有其不同的生活形態，儘管兩者同樣隸屬於卓越階級、傑出階級。

要之，卜氏《卓越》（《傑出》）一書，在於說明韋伯的身分群體究其實際，還是階級，是支配階級或稱傑出階級。它的特色不僅在於表面的生活形態，還包括潛藏於生活形態（風格）背後的權力和威望，以及外在的生存條件

（特別是文化、風格、品味）。

（四）文化、語言與教育的批評

1. 文化與文化品味

談到文化，卜地峨分辨主流文化與普通文化，前者以英文大寫C字（Culture）為代表，是社會支配階級所界定的；後者則為反映階級關係的實狀的小寫c字之文化（culture）。事實上文化與文化品味分不開，而文化品味主要的目的為階級成員爭取社會對其擁有的社會地位（social status）之承認底手段。

卜氏的文化社會學乃是文化消費的社會學，亦即文化如何使用，文化範疇如何定位、如何維護的方法之社會學研討。它不大談文化生產的問題。唯一的例外，為他涉及攝影的研究（例如攝影題材之選擇，時機的抓取，影像組合的典型規則等）。在1960年代中期，卜氏也曾著文討論知識的創造與藝術的創造的社會學的問題。他認為存在於創造性藝術家及其作品之間的關係會受到社會關係的影響，原因是創造是溝通的模式，特別是藝術家在知識場域的結構裡頭的地位，也會影響到他的作品所受的社會評計（Bourdieu 1971: 161）。

2. 語言分析

卜氏強調語言無法與語言寄生的文化徹底分開。因之，語言分析和文化脈絡的分析，以及生產與接受的社會條件之分析，是緊密連結在一起。有關他在1970與1980年代所撰涉及語言的論文，已收集成冊出版（Bourdieu 1991a）。該書主要在批判索緒爾和詹士基等純粹的、形式的語言學作品。他反對索緒爾分別語言（*langue*）與講話（*parole*）⁵，也反對詹士基分辨能力（*competence*）與表演（*performance*）的不同⁶，目的在打破理想語言與真實語言之間的對立與隔閡。卜氏反對的理由在於他認為這兩人都在以方法學為基

⁵ 此為作為系統的語言與作為說出的字詞之講話（詞彙、方式、文法等）底不同。

⁶ 「能力」指人們利用語言以表述事物的本事；「表演」則是把組織語言、表述觀念的能力，像演戲般，淋漓盡致地發揮出來。

礎建構一個抽象的語言領域，而為了建立這一抽象的語言領域卻不得不採用日常的語言，不管是寫的文字還是講的話語，以此為基礎來建構理想的語文。因之，這種分別在卜氏看來完全不具意義。事實上並沒有這樣單一純粹的語言共同體之存在，所有標準語言都是牽連到國家形成的複雜的社會過程之產品。索緒爾與詹士基把語言「凍結」起來，再去分析其「結構」，無疑是把社會實在加以「物化」（reified），然後才分析其結構，都是客觀論者對世界的分析態度，是不足取法的。

卜氏對語言的分析主要散見於其人類學的作品中，以及有關教育的批判和文化消費的論述裡。他認為把語言學與社會學分開是一件學界的不幸。原因是語言本質上就是社會現象，也是實踐的現象，分析文字溝通與語言交流乃是社會學者的本職。他本人就不把分析教育、分析文化與分析語言當成個別的事項來看待。原因是這些項目的研讀有助於吾人瞭解社會的支配或統治（domination）是如何藉象徵性文化的資源之掠奪、壟斷，以及被支配者、被統治者的屈從與妥協（collusion）來完成的。

依據卜氏的說法，所有言語動作（speech acts）有兩個源頭，其一為語言習性（linguistic habitus），包括文化傾向和表達能力，俾言者能適當表述某項事物；其二為語言市場（linguistic market），為語言表述與聽取的場域，但卻受到禁止或檢查的規律之管制。換言之，對一項事物的表述，該說多少或不該說什麼，都有一定的規定，言者不可逾越此一界限。換言之，卜氏所關懷的是語言的生產與被接受的過程。他認為語言關係乃是權力關係，說者必須在啟口之前預見其語言為聽者所接受的程度，亦即要說什麼話、以怎樣的方式來說。這是行動者主觀上對情境所可能產生的結果之期待，有了這種期待，他才會事先調整其即將說出的話之內容與方式。於是語言便成為文化使用的一種競爭方式，也是文化再生產的過程上之競爭，其結果對社會秩序之穩定與再生產起了正面的作用。

在《學術人》（*Homo Academicus*）一書（1988）中，卜氏指出學術界對語言的使用，可以視為特定的象徵性符號的激烈拼鬥。因為語文是學術市場上的貨幣與商品，是故學術上的搏鬥與兩樁事物攸關：其一為合法性的問題，以及文化上的傑出。因為大學乃為學者爭取合法性地位之場所。這包括大學成員身分、地位高低、聲譽大小，獲得同儕承認之地方。其二，學術界的特色為說的一套、做的或想的卻是另外一套。此即沙特所言的「背信」（bad faith）。大學教員使用的語言盡是與學術「行話」攸關，是刻意拔尖提昇的高

尚 (elevated) 門面話 (Bourdieu 1991b:88)。

3. 教育及教育制度之抨擊

在《教育、社會和文化的再生產》一書 (法文1970, 英文1977) 中, 卜地峨及其合作者除了在理論上指出象徵性與文化財貨再生產之理論外, 也企圖藉該理論去進行經驗研究, 俾揭發當代法國社會對現有文化與教育秩序之維護, 完全是為了符合統治階級之利益。

此書的理論主軸為權力者在隱藏其權力關係時, 賦予社會以意義, 並且把這些意義合法化、正當化。不僅此也, 權力者還把其權力關係增添了象徵性的力量。其結果, 我們不但發現「每個時代的主導理念是統治階級的理念」(馬克思語), 而且還發現主導理念加強了統治階級的統治地位。

卜氏有關法國教育制度的分析和抨擊, 是他教育社會學理論的建構與研究的一環, 也是他「象徵性暴力」理論的出發點。所謂的象徵性暴力, 是指社會支配階級不顧社會其他階級的喜惡反對, 一味地把它的理念、象徵和意義 (文化) 體系強加於後者之上, 而且強迫後者接受這類象徵或文化事物為合法的。合法性把強制的暴力隱飾、喬裝、美化。一旦文化被接受為合法, 那麼它對權力關係又添增一股力量, 於是社會秩序穩定了, 社會體系得以維護, 社會的再生產 (繁衍) 便無問題。

這些隱藏赤裸裸的暴力, 而使社會繼續繁衍發展的過程, 是建立在「誤認」(miscognition) 之上, 而造成人們誤認的工具就是「教育行動」(pedagogic action)。教育行動不限於制式機關的學校或訓練單位之行為, 也包括家庭教育與社會教育、社會化等等。每個教育機關的象徵性力量表現在它能夠灌輸給受教育者「意義」, 亦即在權力關係的結構下教育機關展現其分量, 扮演其角色。

教育行動反映支配階級的利益, 一再灌輸文化財貨不均等的分配之理念給予學生。它嚴防「不當言論與思想」、「異端邪說」之出現。因之, 排斥、檢查成為教育行動最有效的運作方式。教育行動需要教育權威來執行, 後者是一種隨意而設的機構, 其存在就靠參與者對其合法性之誤認。把教師誤認為父母 (師「父」與學「子」之稱謂), 就是要學生盲目接受其教誨。每個教育行動能夠被視為合法, 係因統治階級授權的結果。

卜氏《繼承人》一書 (1979) 係涉及里爾與巴黎文學院學生的調查報告, 是有關文化特權的生產與再生產的研究。卜氏發現, 大學生學科的選擇和教育

態度的養成，是與家庭背景攸關。造成學生對學院生活「愜意」的因素乃是家庭教育的結果，這些因素造成日後社會階級的不平等。教育體系表面上不偏不倚，對待任何學生一視同仁，也似乎不在乎特權。但特權卻化做學生的成績表現出來，其結果高等教育對某些人是高不可攀、永遠拼鬥卻難以實現的幻夢，對另外一些人則為理所當然的學歷養成所。結論是學校體系的合法權威更製造了社會的不平等，因為那些低下階級的人雖然意識到教育對其命運之改變的重要性，但卻不知如何攀上高等學府的階梯（Bourdieu and Passeron 1979:72）。

（五）反思社會學的建構

歐美的社會學理論不是落入社會物理學的窠臼，就是掉入社會現象學的陷阱；前者即為客觀論者研究的焦點——社會結構，後者則是主觀論者所強調行動者的意志、感受、認知等。藉著「發生學的結構主義」（genetic structuralism），卜地峨企圖克服這種二律背反的敵對觀點（antinomy）。所謂的發生學的結構主義，據其所言：

……客體的結構之分析……是同〔結構〕產生的源頭之分析無法截然分開的，像在生物學個人裡頭，分析他們心靈的結構，便會發現這些是其社會結構的具體化產品：〔因之〕分析個人心靈結構也就同分析其社會結構之源泉，是無法截然分開。（Bourdieu 1990a: 14）

為達到這個目的，他不擬發展一套嚴格檢驗（*stricto sensu*）下的理論，而是一套社會學方法，用以把研討的問題突出，並利用幾項扼要的概念工具與程序來建構研究的客體，從中求取有關的知識。他又說：「社會學的任務在於發現深藏在不同的社會界下面的結構，這些社會界乃造成社會宇宙的一部分。它也是企圖發現諸社會界能夠繁衍再生和變化轉型的各種『機制』」（Bourdieu 1989:7）。這裡所指的社會宇宙就是我們俗稱的全社會，至於「諸種社會界」乃是指各個社會場域而言。社會宇宙具有「雙重的生命」亦即包含「第一級的客體」和「第二級的客體」。前者為物質財貨，或稱權力的分配；後者則為社會行動者分門別類的感覺。簡言之，社會是由兩個體系構成：其一為權力關係體系，其二為意義關係體系。

既然社會有這種「雙重的生命」，那麼要瞭解它，就必須設計一副具有

兩個焦點的分析眼鏡，同時看出這雙重生活的優點、重點，而忽視其劣點、弱點。可是向來的社會學者如果不是太注重第一級客體（像涂爾幹的《自殺論》、索緒爾的語言學、列維·史陀的結構人類學），便是太注重第二級的客體（像沙特的《存有與虛無》、嘉芬寇的民俗方法學、或艾爾斯特的理性選擇論），都不是反思社會學的好例。

所謂反思社會學（*reflexive sociology*），便是要求研究者本人不斷檢討其作為文化財貨的生產者與消費者的角色，亦即社會學家的自我分析以及社會學者對於社會科學可能性條件的經常反省。因之，卜氏的社會學理論在當今的西方諸種社會學理論當中，所以鶴立雞群，有其獨特之處，那就是他對反思（*reflexivity*）的始終堅持。從他對其故鄉農民婚姻的分析，到他對大學學術同僚的研究，都表現他自我分析、不斷反省的努力過程。

卜氏並非反思社會學的創立者，也不是唯一以建構反思社會學自炫的思想家。他的反思社會學有三大特色，第一，主要的研究對象並非個別的社會分析家，而是在分析工具中或分析操作中的社會非意識部分，或知識的非意識部分；第二，研究乃團隊集體事業，而非個別的學者之單打獨鬥；第三，這種反思社會學並不在破壞社會學的認知穩定性，反而是增強其穩定性。要之，藉知識的實踐來發展社會的批判理論，乃是反思社會學的旨趣。卜氏的反思社會學在於增加社會科學知識的範圍與可信度，而與現象學的、人本解釋的或後現代的諸學派之反思作用略為不同。

卜氏指出社會學家有三重的迷障阻礙他們研究社會的視線。第一種偏頗為社會學家的出身與社會學家的階級成分、性別、種族特徵，使他們喪失客觀。第二種迷障則為社會學家在學術場域裡的地位所衍生的特殊立場和偏好。第三種是社會學家同權力場域親近或疏遠的關係，也會影響他們公正的立場和批判的精神。這包括分析者將世界看成是一種景觀（*spectacle*），一種亟待解釋而非問題組合的現象，這種看法常會把外界的實狀扭曲，而形成知識的迷障。

卜氏的反思，並非主體對主體本身的反躬自省，而是有系統地探尋「思想中未曾想到的部分，這種未曾思及的部分常會限制可能思想的部分，甚至提早決定思想的方向」（*Bourdieu 1982:10*）。

總之，卜氏對反思的關懷，就像他的社會學理論一樣，並非他自我中心的表現，也不是取決於研究邏輯之所需，而是立基於他科學的實踐。反思和自省並非導源於社會學家私人的偏好，而是在其研究過程中產生的一連串動作和運作的呈現。它非鼓勵自我迷戀（自戀症 *narcissism*）或獨我認識論（獨知論

solipsism），而是排除思想的宿命觀與掃除決定性的迷障，俾更能客觀地認識外頭的世界。

五、結論與評估

從上面的介紹，我們不難知道卜地峨不但是今日法國著作最豐富、體系最完整、理論最突出的社會理論家，更因為他佔據了法蘭西學院社會學講座，所以儼然是涂爾幹、列維·史陀、亞宏一脈相承的法國主流派社會學的宗師。近二十年來更由於他思想與學說擴散至英倫、北美、東亞、東歐、北歐、澳紐，其影響力蒸蒸日上，逐漸瀰漫歐美文化界、思想界與學術界。儘管英美學界對他學說的介紹和評價不一，但他作為一名歐陸思想界的頂尖人物，其聲望如日中天，與德國的哈伯瑪斯、英國的紀登士和同為法籍的杜赫尼⁷與福科齊名，都是本世紀後半葉的重量級理論家，也是跨世紀的文化界巨人。

卜氏過去將近四十年的講學、著述、研究生涯中，其著作卷帙的浩繁、涉及題目的龐雜、研究範圍的廣泛，在同代學人中鮮有人可與匹儔。他更是第二次世界大戰結束以來，社會理論的領域中最具創思與活力、最富有想像力與挑戰精神的理論建構者。特別令人驚異讚嘆的是他不僅在社會學廣闊的各種部門、各個分支方面（從知識社會學、政治社會學、經濟社會學、工業社會學、婚姻與家庭社會學到藝術社會學、運動社會學）都有深入的理解、分析和新的理論之演展，更因為出身哲學，所以對認識論、方法學、科學的哲學有專深的研究和獨到的見解。事實上，他的學說雖以社會學為主體，但卻也涉及人類學、民族學、民俗學、經濟學、教育學、教育史、語言學、政治學、美學和文學批評的範圍，而有跨越科際疆界，融合諸種學科的重大貢獻。

卜氏的作品幾乎是法國古典百科全書派諸學人學說的當代翻版，他在融會貫通諸種學門的歧異，而提出獨特的解釋之後，儼然對學術的科際分工加以挑戰。他有關社會的理解之思想模式完全不理會社會科學的分門別類與門牆隔閡。為此他談論的題目涉及農民、婚姻、藝術、失業、學校、學制、法律、科

⁷ 關於杜赫尼社會學說的介紹，可參考洪謙德 1998b：23-44；及本書第七章。

學、文學、親屬、階級、宗教、政治、運動、休閒、娛樂、語言、文化等。

卜氏最了不起的所在則為對同一研究對象，可以在其知識與經驗不斷交織提昇之後，再三以不同的方式與觀點來加以修改與論述。例如他有關阿爾及利亞的問題，在其學術生涯中屢次出現、屢次有新的詮釋，有時不惜以新的觀點來否認舊的看法，充分體現他反思社會學日新月異的批判精神。在建構理論或超理論、在講學之餘，他又不忘致力研究，因此，他學問的最大特色乃為理論建構與經驗研究的交織，亦即理論與實踐的真正融合。此外，他表述其思想的方法，或訴諸仔細的田野調查、民俗描寫、或訴諸統計資料、或訴諸圖表相片、或訴諸對談的「腦力激盪」或訴諸哲學的辯難。可以說把社會學與哲學諸種方法齊頭並進，混合活用。

卜地峨這種變動不居、力求躍進的思想模式源之於他對幾項二律背反的對峙（antinomies）之跨越、之調解、之融合的企圖。第一是主體論與客體論之對抗；第二是意志論或現象論與結構主義之對抗；第三是理論建構與經驗研究之分家。與上面二律背反相關的另外兩項對峙或兩項分歧（dichotomies）為1980年代流行於英美學界之爭執：究竟行動者（agency）重要，還是結構（structure）重要的爭論，以及究竟是宏觀（巨視）或微觀（微視）的分析更為急迫的爭論。這些爭論都在卜地峨的理論或超理論中求取化解。

他化解之道無他，乃是提出政治經濟學的超理論，亦即他「統一的實踐政治經濟學」（unified political economy of practice）。這與經濟學相同，涉及物質財貨的生產、流通和分配。但也有所不同，即更重視象徵財貨和文化資本的獲取、積聚、集中和分配。他自以為這是把現象論與結構論熔合為一體的最佳辦法。

從卜氏著作中理論的精密和描述的細緻，可以看出他是企圖把經典社會學理論加以徹底消化吸收之後，應用到當代龐雜的社會問題底研究分析之上，也是使用傳統的理论，結合他的卓見，對當代社會進行批判。一般學者的看法不認為他業已成功地跨越主體與客體的鴻溝。甄金士便認為卜氏雖企圖化解主體論與客體論之對立，事實上仍是傾向於客體論的觀點。卜氏反對決定論，但其社會理論仍舊是顯現決定論的色彩。卜氏要求讀者不要把他對社會生活的描述當成社會實在的模型，但他使用實證主義與經驗主義的語言於其研究之上，卻透露了他對「現實的」物質世界之分析（Jenkins 1982：175-176）。這些都是他學說美中不足之處。

事實上，他的社會理論標明著一種強烈的緊張，這種緊張存在於兩端之

間：一方面他大力推向普遍性、概括性，企圖以其實踐、習性、階級的理論之網來籠絡全社會的總體現象；另一方面又以具體的、新穎的、豐富的細緻論述來描繪特殊場域裡的實踐、制度、儀式等等社會事象。其仔細精緻的剖析，包括從阿爾及利亞的農民生活到法國高等學府教授的心態，都淋漓盡致地表現出來。

這種緊張關係表現在他的著作《卓越》（《傑出》）一書中有關階級的分析。它一方面對各種階級的實踐與心態有過仔細的刻畫，另一方面硬要把這些不同的階級加以系統化、一致化，卻造成理論的不夠融貫。事實上，以一大堆的特徵或「關連的特性」（pertinent properties），例如物質性與象徵性資本擁有的程度、性別、年齡、結婚狀況、居住地區、生活形態……種種來描述階級，使階級的真義消失，而成為社會決定因素集合起來的譬喻（metaphor），這與韋伯的看法相去甚遠（Brubaker 1985: 769-770）。另外，他有關「習性」或各種類型的「資本」之定義也嫌不夠明確，而引起學界的批評與爭議（DiMaggio 1979: 1467-1469）。

但是卜氏的著作卻刺激與鼓舞讀者邊讀邊想。其原因有二：其一，他的理論不會超過人們對社會生活複雜體的研究之外。換言之，其理論與現實生活是息息相關，而非大而無當的「大理論」。其二，為對其進行的經驗研究之主題，不斷地反思，俾修改早前的情況和觀點。此即經驗研究的日新月異，阻止研究者的墨守成規，防阻其食古不化。要之，閱讀卜氏作品最大的收穫為讀者可以獲得不斷的刺激和鼓舞，提昇反思與批判的精神。這就是研究卜地峨學說的好處。

表12-1

卜地峨政治社會學扼述

議題	主要內容概述
知識場域	卜地峨的思想和學說與當代法國知識場域關係密切。他一方面也繼承前人的社會學傳統，另一方面契合法國特殊的文化背景，其知識脈絡有二：（1）列維·史陀的人類學結構主義；（2）沙特帶有人道主義意味的存在主義。史陀與沙特提供其學生截然不同的社會生活研究方法。前者研究對象為社會的結構、社會對各人外在的控制與束縛；後者則力主個人的自主自由，個人的決定與選擇。這無異客觀主義 vs. 主觀主義。卜氏學說企圖超越這兩個敵對的思想模式。

（續）

表12-1 (續)

卜地峨政治社會學扼述	
議題	主要內容概述
學術淵源	包括馬克思、涂爾幹和韋伯的社會學說。由於卜氏關懷階級、生產、再生產等主題，一度被誤認為馬克思主義者。但法國的馬克思主義者卻強調他是涂爾幹的信徒。有人認為他把馬、涂兩派加以融合，但其理論卻淵源自韋伯。他把韋伯的概念架構轉化為象徵性財貨與象徵性實踐的理論。社會傑出階級有異於其階級處為物質條件優厚之外，擁有象徵性財貨與權力。卜氏跟隨涂爾幹，強調集體表徵（述）和原始分類具有知識功能，也具有社會功能。企圖恢復涂氏重建知識社會學的理論。
主體與客體的對立	貫穿卜氏著作之主軸為消除個人主體與社會客體的兩元對立。社會的存在與再製完全由其成員的個人之活動力造成。社會生活建立在物質基礎之上，但也受物質條件制約。物質條件要影響個人必須透過個人的信念、嗜好、傾向和經驗加以中介。另一方面諸個人的經驗與行動卻被象徵性事物（語言、習俗、藝術、宗教、文化）所中介。主體觀與客體觀都只看到社會生活的側面，唯有把物質與象徵兩特性的對立打破，讓其辯證互動，才能掌握社會的實在。
實踐	卜氏的思想工具，包括「實踐」、「習性」、「場域」等概念。從馬克思在〈費爾巴哈提綱〉第一條，卜氏體悟到要瞭解某件事，只有去做該事物。實踐的特色為（1）出現在時間與空間中；（2）由於實踐的感覺或實踐的邏輯之作用而產生實踐，它不一定是意識得到的；（3）實踐的感覺或邏輯是變動不居、變化多端，社會實踐常是即興的、臨機應變的、即興表演的；（4）社會實踐無規則可言，發展策略安排其行動，但非理性的選擇。
習性	卜氏引用「習性」一詞，目的在調和個人與社會，個人的決斷與社會的限制這兩個極端，以及化解主體論與客體論的對峙。習性、及其同義詞嗜好、性向、性癖、習慣都指涉身體典型的條件、狀態、外觀。它是一種社會的感受，也是培養的性向、處事做人的方法。這些性向使行動者產生各種各樣的實踐。卜氏解釋習性的三層意義：（1）習性出現在行動者的腦（心目）中；（2）習性表現在行動者的實踐裡；（3）習性也是個人分門別類的分類法。習性中介個人的主觀世界與其文化社會界。它是行動者求取、掌握而具獨特的性格、行為之

(續)

表12-1 (續)

卜地峨政治社會學扼述	
議題	主要內容概述
	模式，也是聯繫社會結構與社會實踐的橋樑。習性受社會結構物的型塑，同時也受著社會實踐的管制。
場域	場域表述行動者在社會活動的空間，可視為行動者動用資源、爭取利益、展開鬥爭之所在。行動者在場域裡所爭取、動用與消耗的不只有物質財貨，也包括象徵（文化）財貨。一個場域事實上就是社會位置業已結構化的體系，為個人或團體所佔據。場域界定了個人或團體所處的情境，也就是社會位置所滋生的社會力量的體系。在場域裡的資源粗略地可以分為四種：經濟的、社會的、文化的和象徵的資本。原始社會場域數目少，今天的社會擁有眾多的場域，它們是相對自主的社會微體。場域的疆界非一成不變，而是不斷遷移，隨場域裡行動者的競爭、鬥爭而擴大或縮小。他由此得到三項結論：（1）社會場域受權力場域（政治）支配；（2）研究每一場域之結構，俾瞭解資源分配狀況；（3）場域佔據者（行動者）之習性宜加以分析，理解他們如何爭取與利用資源，如何使用策略以勝出。由於各個場域的結構與組織方式、運作情況與發現諸場域的同源性與同質性，從而得出場域裡的鬥爭與再生機制，以及優勢（政治）場域權力運作的結果，造成其他場域的屈服，也造成其他場域的大同小異。
社會階級的分析	卜氏對當代法國進行階級結構、階級文化和階級複製（繁衍）之研究，主要利用他所演繹的象徵權力、文化資本、習性、場域等超越理論之概念與思想工具來加以分析引證。他並不以生產關係、收入多寡、生產資料之擁有與否來界定階級。
階級之界定	他以某人的生存條件、生活形態（風格、造型）、權力和威望來界定某人隸屬於某一階級。這個定義遠離馬克思，而接近韋伯。原因是韋伯主張以社會關係之特徵，特別是市場（權力聚集與使用）的情境，來分辨階級與身分群體之不同。權力的分配只受市場規定，便形成階級；反之，如通過傳統的法律與法制規定，則形成身分群體。韋伯認為權力與威望無法化約為經濟上的優勢。有異於韋伯之處，卜氏認為權力的分配與維持是藉著階級實踐達致，而階級的實踐受到生存條件和共同習性所制約。換言之，造成階級的成因，除了共同的生存條件外，還包括共同的習性與共同的處事態度。只有把階級與習性合而為一才能解釋社會現象。

(續)

表12-1 (續)

卜地峨政治社會學扼述	
議題	主要內容概述
卓越 (傑出) 階級之分析	在《卓越》(1984)一書中，卜氏討論階級結構象徵性的部分，也討論當代法國階級的鬥爭。不同韋伯把身分階層從階級分開，卜氏認為身分群體為階級的一種，是統治、優勢或稱卓越階級。卓越(傑出)階級在四個層次上有特異的表現：(1)在具體層次上，其消費態度、休閒活動、生活品味構成其特殊生活風格；(2)在稍高層次上，成員期待行為的規則能夠規範整個的生活；(3)在更高層次上，不受現實必需品的影響，不關心他人與世界；(4)在抽象層次上，卓越階級不只擁有物質財貨，也擁有象徵與文化貨品。
文化與文化品味	卜氏分辨主流文化與普通文化，前者為支配階級界定之文化，後者為反映階級關係實狀的文化。文化品味為階級成員爭取社會對其擁有的地位之承認的手段。
語言分析	強調語言無法與其寄生的文化徹底分開。語言分析與文化脈絡分析緊密連結。反對索緒爾分辨語言與講話，也反對詹士基分辨能力與表演的不同，目的在打破理想語言與真實語言之隔閡與對立。卜氏認為語言本質就是現象，也是事件的現象，分析文字、講話與語言交流是社會學的本職，不當交給語言學家去操心。所有語言動作有兩個源頭：(1)語言習性(文化傾向與表述能力)；(2)語言市場，為語言表述與聽取之場域，卻受檢查規律的管制。他重視語言生產與被接受的程度。語言關係含蘊權力關係。語言成為文化使用的競爭方式，也是文化再生產過程上的競爭，為社會秩序的穩定與維持產生正面的作用。
教育	權力者在行使權力時，常隱藏其權力關係，也就是為社會下達意義，會把這些意義合法化、正當化。其結果造成每個時代的主導理念就是統治階級的理念。他指出社會支配階級不顧社會其他階級的反對，一味把他的理念、象徵和意義強加於社會大眾身上，並將此做法合法化。合法性把強制的暴力喬裝與美化。一旦文化視為合法，則權力關係又多一層保障，社會秩序得以維持，政權得以保住，社會得以繁衍下去。教育行動反映支配階級的利益。學校體系的合法威權製造社會的不平等。

(續)

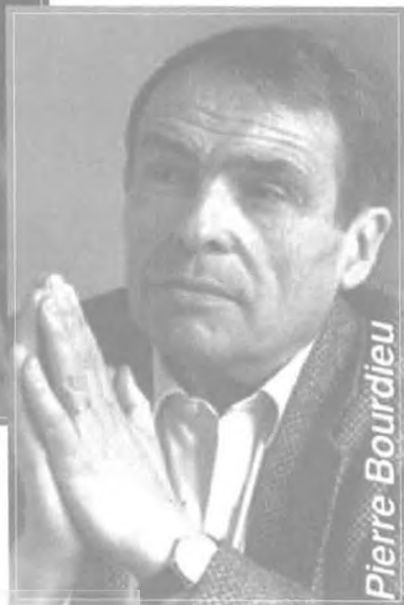
表12-1 (續)

卜地峨政治社會學扼述	
議題	主要內容概述
反思社會學的建構	<p>藉著「發生學的結構主義」，卜氏企圖跳脫結構論與主觀（行動）論的兩元對立。所謂發生學的結構主義是說分析人心靈結構最終會追溯到產生心靈結構的源頭與社會結構。依卜氏的看法，社會是第一級客體（財貨、權力的分配）與第二級客體（行動者分門別類，對社會生活的體認與感受）合成，亦即權力關係體系與意義關係體系合力構成。要分析全社會必須一套有兩個焦點的分析眼鏡，同時看出這雙重生活的優缺點。反思社會學才促使研究者不斷探討其作為文化財的生產者與消費者之角色，意即社會學家的自我分析，以及社會學者對社會科學可能性條件的經常反省。其反思社會學有三大特色：（1）研究對象非社會分析家，而是知識與非知識；（2）研究不是單打獨鬥，而為團隊集體事業；（3）不再破壞社會學認知的穩定性，反而增強其穩定性。藉知識的實踐才發展社會的批判理論。其主旨在增加社會知識的範圍與可信度。</p>

資料來源：本書作者設計。




卜地峨 (Pierre Bourdieu, 1930-2002)



第十三章

當代政治社會學家
評歷史唯物主義

第十三章 當代政治社會學家評歷史唯物主義

- 一、前言
 - 二、作為經典傳統之一的馬克思主義
 - 三、紀登士肯定馬克思的貢獻
 - 四、紀登士批判的概覽
 - 五、功能論的批判與修正
 - 六、化約論的批判與補充
 - 七、進化論的批評與匡正
 - 八、其他的批判與多元理論的揭示
 - 九、紀登士析述的評估與小結
 - 十、哈伯瑪斯批評與重建唯物史觀
 - 十一、卜地峨論象徵性的資本
 - 十二、福科學說與馬克思主義
 - 十三、布希亞對馬克思主義的批判
 - 十四、李歐塔抨擊馬克思主義
 - 十五、結論
- 

一、前言

當代幾位學者像紀登士、哈伯瑪斯和卜地峨都曾對馬克思的歷史唯物主義有所批評。紀登士成為英國的社會科學理論界炙手可熱的當代大師，其原因為過去二、三十年間，現代世界的劇變，特別是英國階級社會的兩極化，以及學者對馬克思主義的認真研討，改變了英國社會理論界的生態，從而產生像紀登士這樣一位世界級的大理論家。

與德國哈伯瑪斯和法國卜地峨一樣，紀登士是當代歐洲思想界和理論界頂尖的人物，更是英語世界出類拔萃、首屈一指的理論大家。他的著作之多、涉及之廣、影響之深幾乎無人能出其右。而其作品的創新性（inventiveness），以及對晦澀難明的社會現象之燭照，使他的聲譽與影響與日俱增¹。

編集紀登士作品為普及讀本，亦即《紀登士著作選》（*The Giddens Reader*）之作者卡塞爾（Philip Cassell），指出紀登士擁有「雙重身分」（dual identity）。第一重身分為贏取廣大讀者群矚目的新詮釋和新評論之大家，亦即他對馬克思、韋伯和涂爾幹、哈伯瑪斯等經典與現代思想家，肯綮（cogent）而富有創意的批判、解釋和評論。第二重身分的紀登士則為營構嶄新的大理論，亦即「結構兼行動理論」（theory of structuration）的奠基者。這部分以及他對當代社會「現代性」（modernity）的分析，都是引發少數專家學者深思激辯和爭議不斷的源泉。紀登士這種雙重的身分，其實是他學術志業

¹ 在評論紀登士1981年的著作時，David Held 指出紀氏自1971年以來幾乎每年有一本新著的出版。他不僅討論經典三大家（馬克思、涂爾幹、韋伯）的社會學理論，也評及當代政治與社會理論（從福科到貝爾），其研討的主題更牽連到自殺、階級、意識形態、國家等大問題。以他的著作廣受社會學界經常引用的情況便可知其端倪（Held, David 1982: 98）。Ian Craib 更指出在1992年左右居然有四本專著與論文集的出版，由社會學界著名學人來研討紀登士學說的每一部分，足見其影響之大，在當今英語世界無人能出其右。此外，令人十分驚訝的是這位劍橋大學的社會學教授半世紀以來，獨力為這所全球著名的古老大學創立了一個新的政治與社會科學學院，也與友人合力創辦一間大出版公司（The Polity Press）。除了英文之外，紀氏精通法文、德文、義大利文。自1971年至1989年已出版了二十三本著作和文集。其學問領域除社會學、政治學之外，也精通心理學、哲學、語言學、地理學、歷史學、經濟學等等，可謂是當代的博學碩儒（Bryant and Jary 1991: 1-2）。

所表現的兩個側面 (aspects)，也是他統一的研究計畫之兩個相關連的界域、範圍 (dimensions) (Cassell 1993: 1-2)。

本書第十一章已經詳述紀氏極富創意的結構兼行動理論，以及他對當代社會與政治引人深思的分析。相反地，在本章中我們將試圖理解第一重身分的紀登士，特別是他對馬克思主義有怎樣的看法、批評和解構 (deconstructing)²。當然為了說明他批評的論據，有時不得不涉及他在第二重身分中所指出的大理論。

二、作為經典傳統之一的馬克思主義

不管是哈伯瑪斯，或是卜地峨 (洪謙德 1995a: 1-34)，抑或是紀登士，現代社會學大理論的營構者，無不深受經典思想傳統三大家 (馬克思、涂爾幹、韋伯) 學說之影響。特別是馬克思的幽靈一直在這幾位理論家的身前或背後浮現、遊蕩，成為揮之不去的夢魘，也是激發思想火花的引燃劑。

這三位大師主要的生活環境與時代背景都是19世紀下半葉的歐陸。其中馬克思在1883年便逝世，其餘兩位也在1917年與1920年分別謝世，因之，他們所形塑的概念與理論雖然極富創意，但都隨19世紀下半與20世紀上半葉，現代世界的巨變，而逐漸變成明日黃花。換言之，紀登士發覺這些經典傳統 (classical traditions) 的真知灼見，在過去四分之三個世紀中，受著世局變化的衝擊，而逐漸喪失理論的效準，可是這八、九十年來的社會理論界卻仍深受經典傳統的羈絆而不克自拔。舉一個明顯的例子，社會學界因為深受三大經典大師理論的影響，只注意國界之內社會之分析，而忘記國際社會的變化，亦即無視於民族國家的角色加重、以及戰爭的工業化 (武器生產、競爭、出售、使用

² 此點與哈伯瑪斯「重建」(reconstructing) 馬克思的歷史唯物論不同，哈氏企圖以溝通理論來補充馬克思強調勞動之不足，紀氏則指出馬克思主義之缺陷，但既非自外頭指明其徹底謬誤 (像 Karl Popper)，又非自其內部重加修正改造 (像 Louis Althusser)，而是以非馬克思主義者的身分，作出欣賞性的批判 (appreciative critique)，俾在馬克思主義的傳統中摘取有用的部分，來建構他替代的理論，亦即支持後馬克思主義者的主張，而本身卻不是馬克思主義者。參考 Bryant and Jary 3.

之組織化、實業化）這兩樁影響重大、甚至脅迫人類生存和繁榮的社會現象。

紀登士在企圖詮釋經典社會學傳統三大家的學說之際，特別強調造成社會學理論的政治環境與脈絡（context）。換言之，政治與社會並非壁壘森嚴，截然可以區隔的兩種社會制度，而毋寧視它們彼此糾葛以及相互滲透。在瞭解經典傳統的政治脈絡之後，當代學者宜放棄經典大師將其理論普泛化（universalisation）的雄心壯志。換言之，他們的學說仍囿於時空的侷限，而不能視為放諸四海而皆準、俟諸百世而不惑的真理。

馬克思的觀點固然與其革命計畫相聯繫，而為革命行動的理論指南，但這一理論所受時空的侷限更為明顯。紀登士在《歷史唯物論的當代批判》第一卷涉及《權力、財產和國家》（1981）一書中就指出馬克思學說的缺陷，在於相信階級關係是造成宰制的唯一原因，遂認為一旦階級消滅，宰制也跟著消失。馬氏忽視了性別、種族的歧視，須知性別與種族的衝突，也是宰制的來源。

紀登士宣稱其努力的目標之一為「去建」或「解構」（deconstructing）馬克思學說的部分理論（Giddens 1984: 227）。原來馬克思認為行動者（actors）——包括個人、階級、社會等——所以採取某些行動，是受到背後不以人的意志為轉移的「規律」、「趨勢」（歷史發展律）所指引。這種說法受到紀氏的質疑與挑戰。在揭發行動者並非遵照（有意識或無意識地）這些規律在行動時，紀氏自認已去掉馬克思的建構，這就是「去建」、或「解構」的意思。

儘管紀登士企圖對馬克思主要的學說之歷史唯物論進行「去建」、或「解構」，他仍深受馬克思學說的影響，也大力讚賞馬克思對資本主義制度深刻的分析。

三、紀登士肯定馬克思的貢獻

作為一位非馬克思派（non-Marxist）的理論家，紀登士與馬克思主義的關係是詭異的與曖昧的（Craib 1992: 28）。紀登士早期深受馬克思學說的吸引，其後在塑造他自己的結構兼行動理論之後，才有系統地面對馬克思主義，在近期則聲稱他接受馬克思主義的觀點不若他反對之多（Held and Thompson 1989: 259）。

首先，他宣稱十分重視馬克思在《波拿帕霧月第十八》一書中有關人類

創造歷史的一句話 (*ibid.*)。原來馬克思在該書中指出：「人類創造歷史，並非按照其喜歡來創造，也非按其選擇的情況來創造，而是在直接面對的情況、給予的情況，以及過去所傳承下來的情況下，從事歷史的創造」(Marx 1979 *CW* 11: 103)。因為這句話，啟發了紀登士強調社會結構與人類行動是一為二、二合一的事物。行動者(人類)在不知、也不承認的條件(情況)下，展開其行動(創造歷史)，但也常造成始料不及的結果。這便是紀登士在其結構兼行動理論中，強調結構的雙重性與行動不可預測、也非期待的後果之因由。

其次，紀氏同意馬克思對資本主義社會的分析。特別是同意視資本主義的特徵為商品化，以及把階級作為資本主義社會組織的原理，或運作的邏輯，不過不同意把階級作為其他非資本主義社會(古代奴隸社會、中古與近代封建農業社會)之結構的特徵來處理。紀氏說：

在馬克思那裡，剝削的問題無可避免地與階級、體系的本質和發展之整體特徵聯繫起來……只有在生產力擴展，有本事生產出多餘的產品之際，階級才會出現……因之，階級關係內蘊剝削的關係，這是由於統治階級靠依附階級剩餘的生產過活底緣故……資本主義為人類歷史上首次剝奪廣大的勞動群眾對其生產資料之直接控制，並且把他們轉變成支領工資的勞動者。資本主義乃是建立在優勢階級對剩餘價值的剝削之上……。

在資本主義中，馬克思的觀點，認為階級關係侵入生產過程的核心，是非常重要的觀點。不過我打算擴大馬克思的論點，當它提及剝削牽涉到(1)只有同階級關係的特徵有關；以及(2)只有限於人際關係這一部分而已。(Giddens 1981: 55; second edition, 1995)

依據紀登士的看法，剝削不僅是涉及優勢階級對勞動階級剩餘的侵佔，也牽連到人類對自然的濫墾亂伐，這種把生產力無限制的擴展，而破壞自然的舉措，居然被視為社會的進步。這算是馬克思普羅米修斯叛逆精神的表現³。

再其次，紀登士似乎由馬克思對資本主義的分析中，得到不少靈感，尤其

³ 普羅米修斯為古希臘神話悲劇性的人物，他不惜背叛神意，從天上盜火種送到人間，因而受到嚴厲的懲罰。青年時代的馬克思，自比擬為普羅米修斯，見洪謙德 1986: 1-2；以及本書 94 頁插圖。

是涉及衝突與矛盾的一些概念。他說，馬克思指出在資本主義結構中，主要的矛盾為生產的社會化和產品的私人擁有，亦即多數人進行集體的生產活動，但生產的成果卻歸少數的個人所佔取。紀登士從這個主要的矛盾引申出次要的矛盾。所謂次要的矛盾為當今之世民族國家的權力倍漲，但同時資本早已跨越國界成為寰球的金融勢力，這種國家權力與國際資本之間的矛盾成為當代政治經濟學的新現象。這些矛盾有導致現代社會走上社會主義的可能，但也有淪落為右翼的極權主義之可能。

要之，紀登士雖然發現馬克思主義中許多基本的假設與一般推論有所失誤，但他仍讚賞馬克思對資本主義體制的剖析。他說：「馬克思對資本主義生產機制之分析……始終成為任何分析18世紀以來世界重大變遷的努力之必要核心」（Giddens 1981: 1; Second edition 1995）。依據賴特（Erik Olin Wright）的說法，紀登士《歷史唯物論的當代批判》第一卷，並非對馬克思主義的全盤拒斥，而是一種真誠「批判」的嘗試，目的在揭開一個社會理論內在的侷限，然後吸取其有價值的部分作為另一個替代的理論架構（Wright 1983: 11-35）。

四、紀登士批判的概覽

紀氏所著《歷史唯物論的當代批判》（以下簡稱《批判》）第一冊的理論基礎乃是他所研創的社會結構兼行動理論。這一個複雜的學說在第十一章中已有所介紹。粗略地說，紀氏認為社會理論必然涉及社會的結構和行動者（actors）之作為（agency）這兩項事物。社會理論必須承認行動者或行動體（agent）有對其行動、處境認識的能力，亦即「行動者的能知性」（knowledgeability of actors），也有採取行動（或不行動）的能力。另外，社會結構本身具有雙重性：一方面是人類創造的典章制度（行動的結果），他方面這種典章制度是人類社會實踐（創造、維持、改變）的中介。因之，結構不僅是存在於人的活動之外的客體、或情境、或場域；反之，本身也是人的活動之一部分，及其客體化。換言之，社會結構是人類社會實踐的中介物，也是人類社會實踐的成果。人類的活動牽涉到有意識、有意向的實踐，但活動者在展開行動時對行動的情況未必加以認知，同時所有的行動也可能產生沒有預料到，甚至並非期待的結果來。這些結果轉變成下一次新的行動之條件。

紀登士就藉著這種極端的批判社會學之理論，企圖對馬克思主義的基本教條，特別是唯物史觀提出批判與修正。首先他要批判的是馬克思對社會的形態及其變遷的理論，其次提出他修正的意見。

紀氏的論據建立在三項相互牽連的問題之上：

第一，社會當成一個整體或總體（totality），其個別的成分與面向，彼此怎樣發生關連？亦即社會整體中，部分與部分之間，部分與整體之間發生關連的原則或邏輯是什麼？

第二，怎樣來為社會的形式之不同加以區分？亦即如何發展出區分不同的社會類型的根據——分門別類之類型法（classification typology）？

第三，社會由一種形式轉變為另一種形式的原理或動因的說明，這就牽涉到轉型的邏輯究竟為何？

對於上述三個問題，馬克思及其信徒都有確定不易的答案，這就引發了紀登士的批評。他批評了馬克思主義者對社會總體採用了功能論（functionalism）；對社會形態的分門別類則採用階級化約論（class reductionism）；對社會形態的轉變則採用了進化論（evolutionism）。換言之，馬克思及其信徒所犯的錯誤，正是功能論、化約論和進化論。

為了補救上述馬克思主義三種理論的錯誤，紀氏以隨意再生（機遇）的社會體系論、時空距離化（Space-Time distancing）理論和片段的、不定時、不定型的轉變（episodic transition）之理論來加以匡正。把紀氏的批判綜合列表，可以顯示其意涵：

■ 表13-1

紀登士對歷史唯物論批判之大要

問題意識 解答學說	馬克思主義者的 主要概念	紀登士的批判	紀登士的補救之方
1. 社會整體相互關連的原則	功能性的總體	功能論	隨意再生（機遇）的社會體系
2. 社會形態的類型	生產方式	階級與經濟化約論	時空距離化的層次
3. 轉型的邏輯	生產力與生產關係的辯證法	進化論	片段性的轉變

資料來源：Wright 1983: 13.

五、功能論的批判與修正

紀登士指出：馬克思主義者的作品充滿功能論的色彩，儘管這類的功能論也具有不同的形式。以馬克思津津樂道的上下層建築的比喻為例，不難看出作為上層建築的國家是受到下層建築的社會關係所制約，國家的功（職）能就在維持階級統治，成為統治階級宰制被統治階級的工具。阿圖舍（Louis Althusser 1918-1990）雖強調結構論，而反對功能論，但在他的作品仍以「繁衍」（再生產、重新出現）、或「結構性的因果關係」（structural causality）把功能論偷偷地輸入其理論裡頭。他說意識形態的設施乃為了滿足生產關係的繁衍而出現的事物，這無異視意識形態的設施為維持生產關係的手段，亦即發揮了使生產關係可以維持不墜的作用。

不能因為馬克思主義者喜談矛盾、衝突、鬥爭，而以為他們反對統合、反對體系各部分有其維持體系完整、體系綿延的功能。紀登士反對馬克思主義者誤用功能論，主要的原因是功能論只具觀察與描述社會現象的作用，而不具解釋或預測社會現象的本事。事實上，功能論者分不清靜態與動態，也對行動者的意向、知識和能力一概加以忽視，只把他們當成大機器運作的螺絲釘看待。換言之，功能論者視行動者（個人、階級、社群等）不過是社會關係的載體（bearers）而已。更大的錯誤則為把社會比擬為生物組織體，有其特定的「需要」（社會需要繁衍、繁榮、擴大等等）。馬克思主義者解釋失業的社會現象，居然說是由於資產階級需要勞動後備軍的結果（Giddens 1981: 18; second edition, 1995）。這就是誤用功能論的顯例。

在反對馬克思主義者使用功能論來解釋社會總體是由部分構成，以及部分的功能之發揮在滿足社會總體的需要等等之後，紀登士認為社會是社會體系。他比較喜歡使用社會體系，而不喜用社會這一概念。社會體系的維持與繁衍（再生產），不能再以部分的職能來解釋，也不能以體系的屬性（需要）來解釋，而應當以社會體系的成員——行動者——之行動來解釋。社會體系是開放性而非封閉性的，它們不是自然生成的，也不是機械化的運作。由於人類具有反思（能夠認識、修改、有意向）的行動，而產生了社會體系。在這一意義下，紀登士企圖以隨意變化（機遇，contingent）的再生之社會體系，來修正帶有功能論色彩的馬克思主義者所指稱的社會總體。

六、化約論的批判與補充

紀登士指出：「馬克思傾向於給與階級和階級衝突這兩個概念超過它們可以承受、亦即太沉重的負擔」（*ibid.*, 60）。依紀氏的說法，階級關係（對峙、衝突、鬥爭）扮演重大的角色，甚至成為社會結構主要的組織原則，只有在資本主義出現的現代社會中，而非古代奴隸社會、或中古的封建主義社會中。因之，過度仰賴階級的分析與批判，來解釋社會體系的特徵，便犯著階級化約論的毛病。與階級牽連在一起的為馬克思所強調的生產方式，由於生產方式的改變，導致社會上層建築的變化，從而造成經濟因素變成社會變遷的重要因素，這也是經濟因素化約論的一種，有時稱做經濟決定論。因之，紀登士批評馬克思主義犯著階級化約論與經濟決定論的毛病。

與階級化約論和經濟決定論緊密關連的便是剝削這一概念。馬克思主義者主張有史以來的階級社會便始終存著剝削這一現象——有產階級（奴隸主、地主、資產階級）對無產階級（奴隸、農奴、勞工）的剝削。提到剝削，正如前面的敘述，紀登士分辨人對人的剝削，和人對自然的剝削這兩層不同的意涵。

依紀登士的看法，馬克思主義者在談到剝削時，只依經濟的觀點來解釋宰制階級對被宰制階級剩餘價值的榨取。須知除了經濟剝削之外，也存在著「社會的剝削」，那是指宰制的階級利用教育或訓練機構，排除被統治的階級成員求取上進的機會，後者無法實現其生涯規劃或減少抬高其生活品質的可能性（*Craib 1992: 77*）。剝削產生自權力不對稱的關係，剝削也是否認相互對待的關係（*denial of reciprocity*）。優勢的個人或群體（階級）常可藉神祕的知識（獨得之秘）、宗教的賞罰、武器的擁有、正當性與合法性的堅持，而使弱勢的個人或團體受其宰制、或予取予求。

馬克思主義者不把性別的歧視和少數種族之被輕蔑、或強國對弱國的凌虐看作人對人的剝削。然而，剝削的範圍是不限於階級與階級之間的關係。紀氏認為即使階級社會消失，也不會造成剝削的消除。換言之，未來理想的共產主義社會仍舊無法徹底排除剝削。

至於人類對自然的濫墾亂伐、耗盡天然資源、破壞生態平衡更是一種人對自然的戕害，也是另一種的剝削現象。可是這些都不是馬克思和恩格斯所留意關心的問題，卻是工業社會、或資本主義社會必須嚴肅面對、亟待改善的問題

（洪謙德2009b：303-306）。

馬克思主義者對階級結構的分析與對階級鬥爭的描述，其目的有二，其一在為不同社會的形式分門別類；其二在為社會形式的演變轉化提出解釋。前者涉及社會的類型（social typology），後者則涉及所謂的唯物史觀，或歷史唯物論。

紀登士反對馬克思以階級為基礎的社會類型法，原因是社會是由各種各樣的宰制和剝削合成的社會體系，而不是單單使用一個簡單的原則——階級——便可解釋清楚。他分辨階級社會和階級分化（class-divided）的社會。資本主義的社會是階級的社會，原因是階級成為該社會主要的結構原則。反之，封建主義的社會則為階級分化的社會，在該社會中雖有階級的存在與區別，但階級並非封建社會組織的基本結構原則。

為了說明上述兩種社會形態的不同，紀氏引進權力（power）和宰制（domination）兩個概念。所謂權力乃是行動者使別人順從其意願之轉變能力（transformative capacity）。這種能力的來源有兩項：一為對人的控制、支配之權威資源（authoritative resources）；另一為對事物（自然）的控制、支配之配置資源（allocative resources）。

宰制意謂「在這種權力關係中取得的與再建構的資源之不對稱關係」（Giddens 1981: 50; second edition, 1995）。亦即擁有權力不對等之關係，高的人為宰制者，低的人為被宰制者。

那麼社會形態的分門別類便要看（1）是哪一種資源構成宰制的內容。紀氏認為在資本主義的社會中，配置的資源之掌握，是資產階級能夠宰制無產階級的主要因素。反之，在封建社會中權威資源的獨佔使地主階級可以宰制農奴階級；（2）在時空軸上，資源控制的範圍之大小。只有在資本主義的社會，資源的控制能夠跨越時間與空間的限制，使時空距離（space-time distanciation）達到最大的範圍，或最高的層次。反之，早期部落社會、或中古封建社會的時空距離之層次都不算高。

依此可以把紀氏的社會類型列表說明：

表13-2

紀登士對社會形態的分門別類

高低	權威資源	配置資源
很高	社會主義的社會	
高	資本主義的社會	
中	封建主義的社會	
低	部落社會	

資料來源⁴：Wright 1983: 19.

有了上面的分類，紀氏批評馬克思太重視配置的資源而忽視了權威的資源。須知現代社會上司對下司的督責、國家對人民的監控愈來愈嚴密，這就是權威的資源之使用。特別是現代極權的國家，不管右翼的法西斯，或左翼的史達林政權，其濫用權威的資源，已到驚人的程度。這些都不是馬克思在世之日曾經體驗的社會現象。要分析現代的社會有必要把經濟資源的配置轉換到權威資源的配置之上，才會掌握當代社會的「現代性」（modernity）。

七、進化論的批評與匡正

紀登士對進化論的攻擊，一方面基於方法論的考慮，另一方面則出於經驗研究的結果。在方法論方面，社會理論中涉及社會進化觀的學說都強調「適應」的概念，認為社會的進化是由於社會改變其本身，以適應外在環境之變遷。紀登士認為視社會如同生物體一樣去適應變化的外在環境是毫無意義的，原因是社會的適應與社會有所謂的「需要」，同是無稽之談。「社會沒有『適應』（作主、征服）其物質環境的需要可言」（Giddens 1981: 21; second edition, 1995）。因之，追求社會發展之最終目標（teleology），也是荒誕不經。

在經驗上，我們不談社會在適應其變遷的外在環境，而改說是組成社

⁴ 雖取自 Wright 的作品，但由本書作者把上下高低顛倒過來。

會的個人在適應外在環境，由於眾多個人的適應和進化活動，也促成社會必須往進化的道路上去走。此種說法可避免方法學上把社會擬人化的毛病，在經驗上可以查證。但紀氏卻認為這種改變的說詞是建立在錯誤的概括化之上，即人類有改善其生存的物質條件之傾向，而這種傾向居然是超越歷史的（transhistorial）。事實上，世上不存在著超越歷史的適應原則。換言之，世上不存在改變歷史的個人動機或個人驅力，這種動機或驅力也不可能為一般的社會發展理論提供任何的基礎。

紀登士認為馬克思主義者的歷史理論，在經驗的層次是錯誤的，在歷史上根本沒有什麼生產力發展的一般趨勢，更不必談到什麼生產力與生產關係的辯證發展。生產方式的改變，更不可能為歷史變動而鋪好軌道。認為社會有超越歷史、適應某些變化之要求的說法，在方法論上是有瑕疵的。

既然紀氏反對馬克思社會進化觀（由太初原始公社演變為古代奴隸社會，再演變為中古封建社會，然後進化到現代資本主義社會，由此進入社會主義社會，乃至躍進未來共產主義社會），那麼歷史的走向究竟是進步還是退步呢？他提出片斷的特徵（episodic characterisations）和時空交界（time-space edges）來取代。他說：「片斷（episodes）涉及社會變遷的過程，這種過程有其方向與樣式，在此方向與樣式中特定結構的改變得以產生」（*ibid.*, 23）。重點為社會變遷的方向性與動力對某一片斷時刻而言是特別的。換言之，沒有一般的、普遍的社會變遷之動力或方向，只有片斷的特別之動力與方向。

至於時空交界則涉及「不同社會在片斷的轉變中之同時並存」（*ibid.*）。換言之，不是一個社會接著另一個社會依次出現在發展的軌道上，而是有可能在某時某刻（例如當代）各種形態的社會同時並存於地球（或某一大洲）之上。同時，社會變遷是各種不同形態的社會交疊出現的過程。沒有寰球的社會變遷，只有各時代、各地域不同程度的社會變遷。

再者，紀氏同意馬克思視資本主義社會是由封建主義社會底子宮中孕育出來，但封建社會並非由古代部落社會脫胎而成。換言之，不能以資本主義社會的變遷為例，泛指其他非資本主義社會也有相同的演進歷史。至少在《綱要》（*Grundrisse*）中馬克思坦承亞細亞的生產方式，使中亞這些靠水利灌溉維生的古老帝國數千年停滯不變。古羅馬帝國瓦解，是由於外力（日耳曼蠻族）的入侵與征服所造成的。論生產方式，羅馬應優於北方蠻族，但因外力的入侵造成先進的生產方式反而遭落後的生產方式之擊敗，也遭後者所取代。

總之，紀登士認為把資本主義的崛起和布爾喬亞階級凸顯這兩樁人類歷史

上的異例加以概括化，而提出寰宇性的歷史進化觀是不妥善的，它與人類事實上的發展史有極大的落差。

八、其他的批判與多元理論的揭示

除了批評馬克思歷史唯物論包含有功能論、化約論、經濟決定論和進化論等等謬誤之外，紀登士認為馬克思主義忽視民族國家（nation-state）對當代社會的衝擊，是其理論的另一重大缺陷。須知民族國家、資本主義和產業化（工業主義 industrialism）是造成現代社會的三股勢力，民族國家勢力的膨脹乃是19世紀末和20世紀初，由於「戲劇性時空緊縮」（指交通工具的發達）的結果，民族國家並非民族主義的情緒高漲之產品，而是「對於特定領土疆域的行政管理機構之統一」所促成的（*ibid.*, 190）。

紀登士旋指出民族國家趨向穩定是由於交通的機械化，特別是由於電子媒體的發展使交通和通訊分開，以及國家對其人民年籍、家世、生涯、生死等資料之登錄、存檔，甚至於利用社會科學與統計資料對百姓的監控（surveillance）。國家權力的擴大不啻為現代的民族國家發揮其時空距離化的最高巔峰。要之，造成當代民族國家勢力膨脹的因素，第一是軍事與工業權力的結合；第二是國家行政權的擴張；第三是偶然性的歷史發展。

在《歷史唯物論的當代批判》一書的第二卷《民族國家與暴力》（1985）一書中，紀登士特別提及民族國家同民族主義，以及同戰爭的關連。這部分也是馬克思主義最少觸及的當代社會問題。紀登士指出將戰爭加以工業化（industrialisation of war）造成了軍事體系的崛起。不管現代民族國家隸屬第一、第二乃至第三世界，軍事體系在各國都出現，且是各該社會不可忽視、重大權力的體現。

談到民族國家與戰爭的緊密關係，紀登士說：

民族國家是當代世界中政治組織最首要的工具。這是由於其人民及別國都已承認它〔民族國家〕擁有暴力武器的合法壟斷權力。作為可以發動戰爭的工具之擁有者——該戰爭的範圍可能是寰球的，而且可以把科學應用到技術的改進之上——國家在世界體系的整體裡不惜參與

並且促進軍事化的過程。這種軍事化的過程是否在未來可以被遏阻，仍然是完全未定之天。（Giddens 1985: 254）

說到暴力與軍事力量在剝削裡頭所佔的角色，以及種族與性別的歧視、不平等，紀登士強調社會主義應發展出一套批判剝削的規範性理論（normative theory），亦即社會主義需要道德學說以匡正馬克思主義排斥倫理的缺失（Giddens 1981: 249-250; second edition 1995）⁵。

從紀登士批評馬克思忽視國家之角色，亦即忽視政治的力量而高估經濟的力量，可以看出他認為政治力量與經濟力量對社會發展具有同等的推動作用。換言之，放棄了馬克思經濟決定論，紀氏採取隨意的（隨機的、機遇的，contingent）、因果性（causal）的多元主義（Wright 1983: 32）。

紀登士不同意馬克思把資本主義的出現當成為人類進入社會主義，乃至共產主義之前最後的階段，也就是說他不贊成馬克思把資本主義當成人類整部進化史上的「高點」（high point）來看待。原因是紀氏認為資本主義的特徵與前資本主義，或非資本主義截然不同，它不是人類歷史循序漸進發展位階上「史前」時代的終站⁶。紀氏認為社會與社會之間的關係；或一個社會之內的关系，並非是單線的進化軌道上所表現出來不同的發展階段，而是這些關係表現了「疊合的多重性」（multiplicity of overlaps），亦即各種形態不同的社會之並存或交疊（胡正光1998：65-76）。

不同形態社會的出現與交疊完全仰賴於社會宰制、時間與地點之不同而定，這便是涉及紀氏所指稱的時空距離之層次的問題，亦即以時空距離層次之高低，以及使用何種（配置還是權威）的資源來決定社會的形態。

⁵ 關於馬克思主義與倫理的關係，可參考洪鎌德 1996d；2000：160-202。

⁶ 馬克思認為只有當人類能夠完全控制自己的命運，不再受到典章制度的束縛，而由必然的王國躍入自由的王國時，才是人類真正創造歷史的開始，之前的所有歷史，在他看來都屬於史前時期，參考 *SW* 1: 504；洪鎌德2010a：248。

九、紀登士析述的評估與小結

在撰寫《歷史唯物論的當代批判》第一卷（1981；簡稱《批判》）之前，紀登士無論是在早期的作品《資本主義和現代社會理論》（1971），或《先進社會的階級結構》（1973）中都否認他自己是馬克思主義者。他雖非馬克思主義者，但並非是馬克思主義的反對者。顯然他不以是馬克思主義「頑強的敵人」（implacable opponent），或告別馬克思主義而醒覺的改宗者（disillusioned ex-believer）底身分來批評馬克思主義。早在《社會學方法新規則》（1976）與《社會理論的中心問題》（1979）兩書中，紀氏便宣稱：「只有當歷史唯物論被看做是體現人類實踐（praxis）的理論較為抽象之因素——這是從馬克思龐雜的著作中唯一可以擷取的極少部分——時，這一學說才可以說是對當代社會理論有其不可磨滅的貢獻」。

對照著紀登士早期的作品，可知《批判》是一部以批判馬克思學說為主的著作，在這本著作中，他認為馬克思的唯物史觀不能作為人類社會發展概括化的描繪，馬克思對資本主義的動力和社會主義的承繼之敘述，無一能夠為現代的性格提供解析的理論架構（Held and Thompson 1989: 260）。

紀氏在《批判》中指出：不管馬克思在歷史唯物論中視階級宰制如何重要，視勞動（剩餘價值）剝削如何重要，馬克思和馬克思主義對人類實踐的真知灼見都值得吾人矚目。特別是馬克思提及人類行動所牽涉到的不可知狀況，以及行動所造成的非預期之結果，都是啟發紀氏發展結構兼行動理論的契機。

在《批判》中，紀氏揭露馬克思理論的缺失，就是未能對權力，尤其是軍事權力，作出滿意的闡釋，更不曾對個人、集體、國家之使用或濫用暴力加以分析，也未能對民族國家和民族主義有進一步的澄清。要之，紀氏認為馬克思最大的缺失為把剝削概念限制在階級關係之上，未能擴展至兩性與種族的歧視、虐待之上。這些缺失無論怎樣修補、翻新都無法使馬克思主義成為解釋當代社會唯一可靠的批判理論。

在《批判》中，紀登士雖然有些概念（像馬克思所說的「實踐」、「勞動價值說」等）得自馬克思，但是更多的想法卻是由西方馬克思主義（西馬）的盧卡奇、法蘭克福學派乃至近時卡斯多理亞德士（Cornelius Castoriadis 1922-1997）、列佛（Claude Lefort 1924-2010）等之學說所啟迪的。因為在西

馬的理論中所關懷的包括有物化、宰制的多面性、馬克思主義者理論的自相矛盾等等。這些激發紀氏深思熟慮，而提出嶄新的解釋。前面我們曾提及紀登士對馬克思主義的批評，除了深受馬克思與恩格斯經典馬克思主義、或說是馬克思主義創始人的觀念影響之外，其餘有關馬克思主義的學說，便是受到西馬，特別是法蘭克福學派的影響，但他理論的一個缺失，就是未能就馬克思之後的馬克思主義理論或歷史做深刻的檢驗，這造成人們懷疑他有藉正統馬克思主義的教條之詮釋來反對西馬的嫌疑（Gane 1983: 371-372）。

在《社會理論的中心問題》（1979）一書中，紀氏已發展出他獨特的結構兼行動理論，指出社會科學中行動概念之重要，但在指明行動重要的同時，他避免掉入向來行動論的主觀窠臼，蓋向來的行動論者只重視行動的主體而輕視社會體系的結構因素。是故紀氏強調結構的雙重性，亦即「社會體系結構的性質同時含有社會行動之中介和結果」這兩重特性。

紀氏便是應用這些新概念來進行歷史唯物論的批判。他發現馬克思的歷史唯物論中含有功能論、結構論、化約論和進化論之瑕疵，這些都成為他要批判的對象。

顯然紀登士是反對進化論，不過賴特認為紀登士以配置或是權威的資源之使用，以及時空距離層次的高低來區分社會形態，基本上也是另外一種的進化論，這種進化論固然有與馬克思五種或六種生產方式和以階級關係所組成的社會進化觀有別，但其為進化論殆屬無疑。換言之，我們如果回顧本章表13.2的情形，那麼紀登士仍舊以時空距離層次的高低分辨部落社會、封建社會、資本主義社會和社會主義社會之不同。這不只是社會形態之不同，也涉及發展高低層次的問題，因之，也是一種的進化論（Wright 1983: 25-27）。

至於紀氏所批評的馬克思主義學說中充滿功能論的弊端，固然擊中馬克思理論的要害，但他未免忽視西馬與新馬學者對功能論的檢討，尤其柯亨（G. A. Cohen 1941-2009）以嚴密的解析方法，也以新的功能論來為馬克思的唯物史觀進行剖析和衛護，說明功能論並非只能描述、而無法解釋社會現象（Cohen 1982: 27-56）。

賴特認為紀登士儘管分辨配置的資源與權威的資源之不同，而強調資本主義社會和封建主義社會之區分在於前者依賴配置資源，後者依賴權威資源作為權力的基礎之緣故；不過，權威的資源之所以能夠發揮權力的作用，莫非因為它建立在財產的私有權之上，亦即法律上可以隨意支配財產的權利之上。這說明兩者（配置與權威兩種資源）歸根究柢還是回到馬克思原始的主張：階級

關係出於分工與私產的法律關係，是故封建社會之存有階級以及封建主之擁有權威，仍舊可以用私產來加以說明，從而使紀氏兩種不同資源的區分失掉意義（Wright 1983: 20）。

易言之，賴特認為紀登士所使用的階級概念與馬克思主義者使用此一概念相差不遠，基本上都是對剩餘勞動（產品或價值）的掠取之機制，而分成的群體。在對剩餘價值進行掠奪的機制中，經濟與政治（配置與權威）的因素都結合起來，以致在封建主義社會裡，這一機制牽涉到非經濟的壓制，而成為紀氏所強調的權威資源之利用。反之，在資本主義社會裡，勞動者表面上享有契約的自由、交易的平等，事實上其生產過程卻被嚴密監控，其勞動的剩餘成果卻被剝奪。要之，無論是封建主義社會、還是資本主義社會，無產者之勞動剩餘價值都是被榨取的，這就是這兩種社會均存有階級關係的明證（*ibid.*, 21）。要之，賴特以此證明馬克思視封建主義和資本主義社會都是階級社會的正確，以及紀登士分辨這兩種社會為階級分化的社會與階級社會之不妥，從而駁斥紀氏使用階級化約論，或經濟決定論來批評馬克思主義之過當。

總之，紀登士使用新的理論（結構兼行動理論）和新的學術名詞（*new terminology*，像時空距離、時空交界、片斷特徵、片斷轉變等）來重新詮釋馬克思主義，其解構的努力值得肯定，儘管解構的結果，並沒有使馬克思的社會學說與歷史理論徹底失效。無論如何，這是新馬克思主義或稱後馬克思主義⁷出現以來，繼哈伯瑪斯和卜地峨等當代大理論之後，另一偉構，值得吾人注目與反思。

十、哈伯瑪斯批評與重建唯物史觀

哈伯瑪斯在其早期作品《理論與實踐》（1963）一著作中涉及三項議題：其一為對馬克思主義的傳統提出批判性的評估；其二，進行反思並為其後的作

⁷ 依本書作者的說法，新馬克思主義是繼承西方馬克思主義，出現在1960年代中之西方學院式的馬克思主義之修正、補充，由1980年代中出現之後馬克思主義（拉克勞、穆芙等）之學說，則為強調「言說」（*discourse*）取代社會形構（*social formation*）的新學說，參考洪鎌德 1996a: 9-10; 45-67; 97-119; 2004a: 254-257.

品《歷史唯物主義的重建》提出綱要性的思考方向；其三，提出方法論方面的比較，俾把經驗性與規範性研究合一，技術性與實踐性的問題一齊考量。這方面結合了亞理士多德自然法理論與馬克思主義研究法於一爐，另一方面也注意到韋伯價值中立，講究社會科學的客觀性的方法論。

在《知識與旨趣》（1968）一書中，哈氏以歷史演變的資料來對當代自然科學與社會科學中的實證主義提出批判。在1970年代他逐漸發展出「溝通理論」，俾作為社會科學的哲學基礎，也變成社會理論自我反思的根本。換言之，哈氏認為溝通理論為「批判標準本身的展示」（Habermas 1984: xxxix）。有異於工具性的、或策略性的行動、溝通性的行動者對他人指明（或堅稱）某事、某物時，他所說的事、或物必定是該項事、或物，或至少應該是該項事、或物。換言之，指稱的東西應該符合所言的真實，也符合社會（或自然）的真實狀態，這樣對話者才能繼續交往、繼續傳情達意，而維護理性對應的要求。從這個核心觀念中，哈伯瑪斯發展了真理／道德的理論，也演繹了他有關人類進化和政治道統（正當性）的理論，更重要的是提出他的歷史哲學。在這種考究之下，現代性（modernity）是「可被普世接受、可被肯定的啟蒙運動之價值尚未完成的計畫」。這也是哈氏及其同路人對「後現代性」（post-modernity）的理論不表贊同，甚至歧視的因由。

哈伯瑪斯可以目為馬派思想家嗎？他雖然可以接受這種稱呼，但他對馬克思主義的批判，就像法蘭克福學派成員的看法一般，都遠離正統的馬克思主義者之教條，而發展出倫理的論述基礎，在這方面他顯然與西馬，也與新馬劃清界限（Outhwaite 1991: 236）。

由於當代國家對經濟所扮演的干涉者之角色，使得上下層建築的分別，變成愈來愈不重要。可是馬克思的資本主義發展的價值理論卻建立在上下層建築的關係之上，由是哈伯瑪斯遂認為馬克思無法掌握當代資本主義的特徵。為了更好理解當代資本主義制度，便有必要另覓途徑，可是新理論的產生卻受到馬克思歷史唯物論某些觀點的阻礙。

根據哈伯瑪斯的分析，歷史的進步有兩種表現的方式：技術上的合理化和實踐的合理化。前者在於社會有能力控制自然演變的過程；後者則為人類彼此互動所產生的規範能夠合理化、正當化。

換言之，馬克思的社會實踐包含了人類的勞動與互動，將人類的互動化約為勞動是不對的，正像把人類的進步只歸因於科技的進步是同樣的荒謬（Habermas 1971: 153）。這種錯誤是由於馬克思把社會實踐的理論視同自然

科學的理論來看待所引發的。

哈伯瑪斯遂認為馬克思在分析社會的再生產過程中，誤把實踐的合理化（有關人際的互動之合理性）化約為技術的合理化（Habermas 1971: 53）。由於馬克思把互動化約為勞動，導致他的歷史唯物論與政治經濟的鑿柄難容。為此在重建馬克思的歷史唯物論之時，哈伯瑪斯認為有把互動同勞動等量齊觀的必要。

詳言之，人類歷史進化的觀念，可能要分成達爾文式生物系統對環境適應能力的升高，以及從個人層次至社會層次發展的觀念這兩種不同的看法。前者是自然界的演變，後者則涉及人文、社會的進化。哈伯瑪斯的進化論屬於後者，特別是從個人層次發展到社會層次的「論述倫理」（discursive ethic）之進步做為人類文明進展的標竿。其特徵有三：其一為他這個進化的模型涉及人類能力的「重建」，俾為社會理論找到基礎；其二，他重視個人才智的發展，作為社會脈絡或「生活形式」發展的前提；其三，他的進化觀與歷史哲學，特別從馬克思的歷史唯物主義，緊密聯繫在一起（Outhwaite 1994: 58）。

哈伯瑪斯的進化觀擺脫決定論的糾纏，系統的問題（系統遭遇內外的挑戰）顯然是啟動了系統成員的學習過程。但他注意的卻是學習過程中發展邏輯反思的、內省的重建，從個人身心發展到社會形式、世界觀的發展。在這種情況下哈氏認為進化是一個名詞，用以誌明「結構諸可能性有秩序的順序之實現」。這點與發展如何真正進行的發展性機制、或發展性動力不同。

哈伯瑪斯發展理論的模型建構在兩項基本訴求之上：其一，人類社會的發展可以從其學習過程加以表述或重建；其二，歷史唯物主義如加以重建的話，可以視為對此學習過程的最佳理論。前者在證成社會進化的理論，後者則證成唯物史觀。為此哈伯瑪斯乃致力人類溝通能力增強之探索。個人與社會的發展是在並行的軌道上進行，也就是社會的繁衍與成員的社會化同步發展。在分辨勞動與互動的不同時，哈伯瑪斯指出互動的重要性：

須知互動乃是唯物史觀太偏重勞動，太注意開物成務、利用厚生，而忽視學習過程發生在道德、慧見、實用知識、溝通行動和行動衝突共識的解決諸天地、諸面相之間。此類的學習過程傾向於社會統合更為成熟的形態之上，也就是新的生產關係、新的生產力得以發現〔得以應用之上〕。（Habermas 1991: 98）

在這裡，哈氏肯定馬克思主義者堅持生產的首要性，也贊成文化上層建築的現象（*ibid.*）。他所以把自己的理論看做馬克思歷史唯物主義的「重建」，是因為「暫時擺開理論不談〔先談進化的模型〕，後來才又把理論以新形式的面向拉回來，目的在達成理論為本身設定的目標」（*ibid.*, 95）。這樣做是由於任何思想家（包括馬克思主義的信徒）必須不斷地修正提出的理論，但理論潛在的勢力無窮，還有待進一步的開發。根據哈氏的說法，馬克思早已理解他的唯物主義乃是「社會進化更為廣包的理論」（*ibid.*, 126）。哈氏認為這是正確的說法。

可是哈伯瑪斯卻質疑馬克思把社會勞動與人類發展史緊密連結，視為生產方式之代代演變順序，這是有問題的、頗有爭議性的。其原因為：第一，勞動固然使猿人變成人類（恩格斯的說法），但家庭也是使猿人變成人類最重要的制度；第二，僵硬的生產方式之次第展開的說法，無異從歷史哲學中（而非科學史中）取得的靈感，這樣便把「鉅視〔宏觀〕的主體〔人類〕的發展看做是單獨的、必然的、不受阻斷、進步的發展」（*ibid.*, 139）。

為此哈伯瑪斯在「重建歷史唯物主義」時採取了一個比較弱化的看法，也就是不必事先預設人類主體正在進行演變。進化的承載體不再是人類全體，而是諸社會，以及在社會中活動的人群。社會進化僅能從事更複雜、更廣包的結構取代較為簡單的、狹隘的結構看出來，這種複雜取代簡單、廣包取代狹隘的結構之類型是靠理性建構起來的。此外，把這種取代的類型可以與經驗實質（實體）發展出的過程做一個區別，因為後者沒有必要呈現單線的、不可回（逆）轉的變化。再其次，目的論（teleology）不該注入歷史發展中。這種目的論在過去的理論傳統中或是指人類理想烏托邦的獲致，或在近現代馬派的「人的解放」，抑或當代新進化論者所指出社會結構的複雜化、功能的歧異化等等。在種種說詞中，哈氏同意馬克思最先的進化模型。他說：「馬克思判斷社會的進化不在複雜性的增大，而是在於生產力的提昇，以及在社會交往形式的成熟」（*ibid.*, 142）。

哈伯瑪斯接著考察歷史唯物主義兩大中心要旨。其一為基礎與上層建築的分別；其二為生產力與生產關係的辯證關係。他效法考茨基的說法指稱：基礎優先於上層建築不能用於本質、本體論的說法來加以理解，而是要考慮到「社會變遷進化中經濟結構所扮演主角」的關連（*ibid.*, 143）。這種不平常的解釋，對基礎與上層建築不配合時所引發的摩擦，乃至危機一樣有其發人深省的啟迪作用。不過哈氏認為馬克思這種不尋常的解釋就算透過結構主義之細膩

分析，也難以說明下一階段（兩者衝突後出現的新階段）社會復歸統合的可能性。唯一在基礎與上層建築衝突後，社會能夠恢復和平、統合團結，靠的是溝通行動、人際交往、社會凝聚，亦即憑藉「它們發展的邏輯」（*ibid.*, 148）。

因之，哈伯瑪斯不認為理論家應當在更具體的經驗事實中尋找生產方式的分類。反之，卻在尋覓「社會組織高度抽象的原則……這些原則有助於如何把社會學習進入更高、更新階段，加以制度化」（*ibid.*, 155）。這些社會組織的新原則立基於道德體系和法律體系之上，也立基於社會共享的世界觀之上。換言之，社會的進步不過是文化的傳承與擴散而已。

哈伯瑪斯認為把歷史唯物主義做這般的重加敘述，不只在歷史上顯得更確切，而且在直觀上也更符合人類當前的情況。他說：

我們無法發現在系統問題產生的邏輯中找到同……進化挑戰相配套、相符合的社會系統之邏輯。假若社會採用社會主義的組織形式，來取代資本主義社會的發展上多種危機，這種取代或相續的〔歷史變化、歷史過程〕絕非從再生〔取代〕過程之形式的決定作用〔歷史決定論〕衍生出來，而是以民主化的過程來做〔合理的〕解釋。

（Habermas 1991: 124）

顯然對哈伯瑪斯而言，批評馬克思的歷史唯物主義之重心不在後者所強調的資本家累積過程，而是集中在隨機變化、偶變、偶然的歷史情況（the contingent circumstances of history）之歷史而言。至於物質主義、唯物主義則牽連到生產與再生產（繁衍、複製）之種種危機之上。正因為偶然情況才導致社會有所變遷，也隱含進化的意味。

哈氏認為對這種理論的描繪之評估常是臨時的，而非長久的。他自己的重建無異為歷史唯物主義提供一個研究計畫或歷史變遷之模型。他雖然用「理論」的詞謂來聯繫進化論與傳統歷史學，有時也會提供實質的史料做例子，說明理論與歷史科學的關係，但事實上並沒有那麼太多的歷史可供他「重建」。此外，他這種對過去歷史或歷史人物的經驗與看法所採用幾近投機的態度，有可能把歷史真正的內容掏空，相對地在歷史先後次序的歷史模型中，只剩下人群對歷史意識、感受空洞的形式之結構而已。

哈伯瑪斯把人群解決系統問題的社會學習之模型拿來與具體的社會運動與社會行動者促進道德與實踐瞭解之經驗敘述相提並論。後者並沒有對系統的問

題有所反應，最多只是覺得系統對某些人不公不平等而已。這兩者畫成等號，無異為哈氏對歷史中之學習過程未免太疏忽，這不啻是黑格爾式思想的大躍進，從具體躍進到抽象的層次，從而對現象的解釋不多、反而更少（Outhwaite 1994: 58-63）。

更大的問題為設定向上發展。因為他的作品聚焦於第一世界，儘管在詮釋學方面他並沒有排除不同的、其他的文化。總之，哈伯瑪斯對馬克思的歷史唯物主義不但有所批評，也有所增益。這就是他「重建」的企圖之所在。

十一、卜地峨論象徵性的資本

卜地峨在建構他有關「場域」（field）與「習性」（*habitus*）的理論時，不惜與現代的馬克思主義決裂。依他的看法現代的馬克思主義「更接近馬克思主義者，而疏遠了馬克思本人」。換言之，他認為當代馬克思主義有兩大缺陷：其一為把社會的場域化約為經濟的場域之「唯經濟主義」（economism）。其二為忽視社會界中人們從事象徵性（語文、符號、文化）的爭鬥，而偏重社會結構，這是「唯客體主義」（objectivism）。

對卜地峨而言，人的言行都是象徵性的表現，不管是人使用語文的精緻或粗魯、穿著的考究或隨便、生活形態的高雅與庸俗，都可以看成為人類象徵性的資本之應用。這種象徵性的資本雖源之於物質財貨的經濟資本，卻比經濟財更直接決定人們的社會生活（Bourdieu 1977: 183）。

換言之，象徵的諸種形式（語文、穿著、姿勢、生活樣態、生活造型、文化品味）對於知識與統治（宰制）都具關鍵性的重要，是造成社團能夠和諧運作和社會秩序得以維繫不墜的因由。經典的馬克思主義之傳統強調象徵體系的 political 功能，而以統治階級的利益來解釋這些不同的象徵體系之間的變遷，也以統治階級的利益來解釋被統治階級如何受到錯誤的意識所宰制。但根據卜地峨的看法，這種講法是把權力關係簡化為溝通的關係。象徵體系真正的政治功能，只存在於把「正確」或「錯誤」的定義硬性加在社會界之上，因而使統治、或宰制獲得合法化。

換言之，對卜地峨而言，社會並不存在著什麼階級鬥爭，而只有象徵體系之間的鬥爭。亦即象徵體系的鬥爭決定了社會界的觀點，由此衍生出社會空

間，這種社會空間提供人們去營生，也提供人們在教育、工作場域裡、社會的組織、或雅俗的品味裡，展現出個人與他人之間從屬的關係。社會空間是各種不同生活樣態所形成的階層群體（地位群體）之活動場域。

從上面的簡述，可知卜地峨把馬克思所強調的經濟資本轉化成象徵資本，又以象徵體系的爭鬥來取代馬克思的階級鬥爭，這一改變便是他自稱其理論可以被更貼切解釋當代工業社會之原因（參考本書第十二章）。

十二、福科學說與馬克思主義

福科的研究可以分成兩個時期。早期使用考古法的方式討論人的科學，後期則以發生學（生成說）來解釋權力，包括「宰制的科技」怎樣型塑與建構主體，也說明「自我的科技」可以改變主體，以及倫理可以扮演怎樣的角色，使主體可以發生改變。要之，貫穿早期與後期的著作，為圍繞權力與知識這兩個主軸，並就兩者的互動所造成宰制的現象。福科自稱其作品在於分析「各種經驗〔像瘋狂、疾病、違法、性、自我認同等〕、知識〔精神分析、醫療、犯罪學、性學、心理學〕和權力〔在精神病院、監獄、醫院、諮詢室等對個人控制的機構〕之關係」（Foucault 1981: 239）。

福科學說的立場或觀點可以濃縮為以下四點，這四點與馬克思的思想剛好相反。因之，瞭解他這四個觀點，便可以理解他反對、或拒絕馬克思主義之因由。福氏四點看法如下：

- (1) 反對啟蒙運動對理性的盲目讚美，啟蒙運動的理性主張現代的價值是普遍的、寰宇的，相信建立在理性之上的科學會改善人們的生活，造成社會的進步。建立在理性與科學之上的理論可以忠實、客觀地反映世界和表述現實。這種客觀的表述構成學問真實的、可靠的基礎。這些啟蒙運動的主張一律被福科所排斥。

的確，馬克思的學說就是啟蒙運動的產兒，相信知識，特別是科學知識可以改變世界、改善社會，而謀求人們的進步、幸福。馬克思的唯物主義無異為科學主義的化身，也可以說是他表述世界的基礎（洪謙德 1997a：217-268；1997b：225-252）。

- (2) 福科不但反對啟蒙運動以來的盲目推崇理性、知識、科學，他還反對全體化的方法論（totalizing methodologies），把社會與歷史當成一個統一的整體（總體）來理解。進一步他反對此一歷史兼社會的整體有其演變的規律或規則，從而他反對生活在社會中的人之行動，也受到此一規律或規則的統轄，而跟著發生變化。這點剛好與馬克思對人與社會的理解相衝突，也與馬氏的歷史觀相背離。馬克思不但視社會為歷史發展軌道上某一人群的組合團聚，更相信離開歷史的探討無法真正表述社會的實狀，更遑論改變社會的實在。由此馬克思提出歷史唯物主義，賦予歷史發展的目的與方向，這就是馬克思的社會進化論，也是他對人類歸趨的目的論（teleology）（洪謙德 2000a：1-22；114-157；2010a：357-361）。
- (3) 福科反對人本主義的說詞，不認為人類有理性的意識，不認為把個人可以看做自主、統一、能夠表達（表述）的主體，更不認為個人對其行動能夠真正瞭解，能夠確實負責。行動與意義的源泉不可能是以個人為中心所形成的主體。與此一觀點相反，馬克思主張人是一個富有理性、能夠自覺，而謀求獨立自主、自由發展的動物。人不但是行動與意義的來源，更有改變世界、創造歷史的能力。一反福科認為主體是自我製造，也是受到他人的型塑，是一個捉摸不定的行動者，馬克思賦予集體的主體「普勞階級」推翻資本主義社會秩序的歷史使命（洪謙德 1997b：81-143；2000a：23-41）。
- (4) 福科拒斥馬克思解放與自由的學說，更攻擊階級鬥爭與普勞革命的說詞。對他而言，馬氏解放（liberation and emancipation）的主張，含蘊人類有一種內含的本質（inherent human essence），期待從壓迫性的權力之桎梏下解脫出來。福科不認為有這種不變的、內含的人性之存在，更不認為權力關係只存在階級之間、經濟生產關係之間、或國家（政府、統治者）與人民之間。他也否認統治階級藉意識形態來控制群眾；反之，群眾一直被各種各樣生物的、性別的、道德的、法律的、知識的規範所控制、所籠絡。福科更反對由一（普勞）階級領導，打倒另一（資產）階級，以達到控制政治與經濟領導權的社會性大革命。這種大規模的革命根本無規律、規則可循。反之，只有隨時隨地零星式對抗各種權力關係的反抗，每一反

抗都是特殊的，而非普遍的現象（Best and Kellner 1991：56）。

反之，馬克思強調人類追求自我實現、追求理想社群，實行真正民主的解放熱望，以及肯定這種解放熱望，藉普勞革命來達成之可行性。整部馬克思的學說，以人文主義或人本思想來解釋，無異為人的解放觀之闡釋與人的解放策略之落實（洪謙德1997a：211-259；2000a：1-22；2010a：240-251）。

以上四點正顯示福科與馬克思主義針鋒相對之處，另一方面也表露他的思想與後現代主義的主張完全謀合之處，儘管他曾經否認自己是一位後現代主義者（Best 1994：27-28）。

有異於馬克思強調權力是物質利益的經濟優勢、是統治與資產階級的暴力、是政治凸顯的控制與壓迫之手段，福科視權力是社會無處不在、到處分散、隨時湧現的勢力。原因是當代社會具有高度歧異性質，而權力機制也呈現「多樣面目」（heteromorphous）。權力並非概括化的「理性」之形式出現在現代社會裡，一如法蘭克福學派的指謫，而是在各種各樣源遠流長的過程，深藏在現代人之經驗中，這些經驗包括「瘋狂、生病、死亡、犯罪、性事等等之上」（Foucault 1988：59）。在此情形下，權力並不是集中在某個人（國王），或某個組織機關（國家）手中，而是分散在社會的每個角落、每個氛圍。後現代社會中權力是高度歧異的、高度複雜的，在各種制度的網絡上，權力分散在各個網絡連結之上，只有偶然的情況，才會成為較大的結構，像階級或國家所行使的機制。此正顯示福科反對馬克思把權力集中在經濟與政治之上，只講求階級鬥爭，而忽視人際、族際、兩性之間的權力爭執（洪謙德2000a：435-439）。

十三、布希亞對馬克思主義的批判

布希亞（Jean Baudrillard 1929-2007）批評馬克思主義是靠一個基礎（foundation，所謂的「阿基米德」點）得以成一家言的學說。據布氏的說法，馬克思主義的基礎就是建立在以生產為核心的概念之上。對馬氏而言，資本主義社會的特色就是生產，就是商品的生產。所謂商品拜物教，就是對商品

的生產投入最大的心力，使商品成為宰制商品生產者的人類（工人）之物化（商品化）過程。然則人為何要從事辛苦的勞動，以生產商品呢？原來生產商品的目的是在於把商品的使用價值，轉換為交易價值。資本家再從交易價值中去榨取直接生產者（勞工）的剩餘價值，而謀取利潤、累積資本。但根據馬克思的說法，生產的邏輯是開始於使用價值（勞動），其後將交換價值（勞工受僱於雇主而獲取工資），轉變為使用價值（勞工得以溫飽殘存，並使其後代得以養育成人，變成第二代的勞工）。因之對馬克思而言，生產與使用價值成為解釋常人活在世間的手段與目的。亦即生產與使用價值成為馬氏界定人及其活動的基礎或參考指數（指涉事項the referents）。

原來馬克思界定人為生產的動物、勞動的動物，在生產與勞動中人類開天闢地、開物成務、利用厚生。在利用大自然這個大倉庫之下，人類從事生產活動，不但滿足其口腹的需要，使人身體獲得滋養，而能夠生存，還藉大自然來傳宗接代、繁衍不息。這種人類滿足身心的需要之活動，便是勞動、便是生產。勞動與生產不但增大人類征服大自然，利用大自然的能力，也是人類瞭解自己，瞭解周遭事物，自我生成的動力。人所以能夠自知、知人、知物，甚至改變環境、改善社會、創造歷史，也都是拜受生產活動之賜。

但在敘述人類的生產勞動過程中，馬克思犯了一個自我矛盾的錯誤。一方面他強調，生產活動是自人類出現在地球以來便告存在的事實，是不受任何社會形勢所制約、所決定的。因為他曾經指出，使用價值的創造、亦即生產活動「是一種必然的條件，不受任何社會結構所影響……是一種來自外部的，自然強制賦予人類的必然條件」（Marx 1970：42-43）。他方面馬克思卻又強調「所有的生產是個人一個特殊的社會形式中，也透過一個特殊的社會形式，把自然加以佔有改造〔之活動〕」（Marx 1978：266）。

事實上，把生產和使用價值當作經濟理論的基礎，並不限於馬克思，也包括馬氏所批評的19世紀之政治經濟學家。他們都相信這套自然主義的生產觀，認為生產是來自人身之外，人為生存發展不得不進行的活動，也是自然壓迫人類的活動，透過生產人類才能成長，才會變成自知、自主，也成為歷史的主體（洪謙德 1999b：34-36, 51-92；2000a：239-242）。

布希亞認為馬克思對19世紀工業的資本主義之描寫與攻擊，對19世紀資產階級政治經濟學的撻伐與批判，在一定程度之內，確實能夠反映當時的時代事實與社會現狀。但是在20世紀業已告終的後現代社會中，生產與使用價值已無法再成為任何大敘述、或炎炎大言的基礎或「指涉事項」。原因是後現代的

大眾消費社會，生產並非最重要；反之，消費慾求，尋求意義取代了傳統的使用價值。現代消費人只活在符號、擬象、非真實的、或「超實在」（hyper-reality）之夢幻中，後現代的學說完全不需要理論的基礎，不需規範的價值，不需指涉事項，不需「後設理論」（meta-theory）、不需要「阿基米德點」，因之布氏及其同路人甚至主張廢除「基礎」，而宣揚「反基礎之學說」（anti-foundationism）。

處於後現代的人群「知道解放無望，要推翻現有的體制，只有順其思路去走，甚至把他推到『超邏輯』（hyperlogic）的地步，也就是讓它過度的膨脹，以致爆破而亡。『你要我消費，好罷！我就加緊消費給你看！不僅消費量增大，就是各種無用的、荒謬的名堂，我都要消費了』」（Baudrillard 1983: 46）。

十四、李歐塔抨擊馬克思主義

就像其他法國當代著名的社會理論家一樣，李歐塔（Jean François Lyotard 1924-1998）本來就隸屬於法國左翼文人的陣營，曾經在《不是社會主義，就是野蠻》（*socialisme ou barbarie*）刊物上發表多篇文章，大力抨擊資本主義，而嚮往社會主義。不過他不是一個盲目的馬克思主義的信徒。早在1958年，他便發現阿爾及利亞民族主義滋生的問題，無法濫用馬克思的教條去加以解釋，因而埋怨某些左派凡事獨尊馬克思主義之偏頗。事實上，在1950年代至1960年代，李氏的作品就在強調「個體性」與「歧異」，這與當時左派把馬克思經典著作渲染為「科學」大異其趣。他抨擊法共與左翼文人不譴責史達林暴政，也不大力支持東歐共黨國家人民的起義。

李歐塔與馬克思主義的決裂，是在1968年巴黎風暴之後。他眼見一個可能摧毀歐洲資本主義堡壘的反抗運動，就因為工人屈服於高薪的誘惑，以及學生領袖的領導無方，而告煙消雲散、徹底失敗。工人薪資的抬高，消費文化的再現，使馬克思「基本的、不可逆轉的」變天要求完全落空。法國當代革命的失敗，加上蘇聯走向共產主義之途的曲折變橫，使得李氏及其他後現代主義者挑戰馬克思對階級社會分析的正確性（Rojek and Turner 1998：14-17）。

李氏及其同路人早期對馬克思主義的熱烈擁抱，是因為馬克思的學說代

表一個完美的理論，足以解釋資本主義社會的運動規則，也就是馬氏的說詞充滿了科學的「客觀性」。但1968年5月巴黎風暴的迅速煙消雲散，證明了這一學說無法接受現實的考驗，其科學性與客觀性站不住腳。假使馬克思主義旨在發展一種地方化（在地）的語言，俾協助普勞階級瞭解他們所受的剝削、也面對異化的慘境的話，則李歐塔沒有理由非難馬克思的學說。他所以反對馬克思主義就是把馬克思主義當成現代理論之一來看待，而所有現代理論都有一個通病，就是企圖把在地的、地方的、本地的事件誇大為寰球性的、普遍性的事件。易言之，都把社會與歷史加以整體化、總體化（Lyotard 1984：79ff）。要之，李歐塔攻擊馬克思主義在於後者的炎炎大言，把一個特殊的、地方的事件誇大為普遍的、寰宇的大事。這是「大敘述」（grand narrative）的通病。在對馬克思主義作為政治與倫理的指導原則喪失信心之餘，李歐塔說：

我們不再倚靠大敘述……既然不再訴諸精神的辯證法，也不再奢談人類的解放，這些大敘述都無法作為後現代科學的論述〔言說、話語〕之有效標準。（Lyotard 1984：60）

李氏認同布希亞的看法，認為馬克思片面地強調生產的重要性與普勞階級的角色。依據李氏的看法，馬克思把普勞革命鎖定在政治經濟的範圍內，必定首先默認政治經濟這一範圍的存在，然後再在此範圍內把生產關係（勞工被資本家剝削的關係）加以推翻，這種的革命觀注定是空洞的，無法實現的（Lyotard 1974: 145）。

就像後結構主義者的說法，權力的運作絕對不限於經濟體系的生產範圍之內，而毋寧出現在更小更低的層次（例如人際交往之間）。由是可知後結構主義者視權力關係的多歧性（diversity）與變動性（mobility）。這也是李歐塔把權力關係描述為「群島」（*anchipelago*）關係之因由。

尼采的哲學對傳統深信的真理與美善提出猛烈的攻擊，他要求對所有的價值重加評估，他推翻了「大敘述」的有效性，他的學說是馬克思主義確定性的大挑戰，尤其是挑戰馬氏學說階級團結與寰宇真理的主張。李歐塔完全師承尼采的認知論，並提出建議：

很清楚的，我們的職責並非供給實在，而是對無法表述，但可以想像的事物，提供暗示……19與20世紀給我們難以承受的恐怖。我們以付

出太高的代價去夢想整體與單一〔之理念〕，也付出太高的代價去尋求概念與感受之間的調和……現在就讓我們向整體性宣戰，而對無法表述的事物加以證實，讓我們啟動延異〔承認與分享歧異及其延宕之存在〕吧！（Lyotard 1984: 2）

為此李氏主張人們對「延異」（*differend*）的存在，要加以承認。所謂延異就是語言不穩定的狀態與例子，必須使用語句去表達，但卻無法把適當的語句放入於被表達的語言中（Lyotard 1988: 13）。換言之，就是使用同一語言的兩造，由於缺乏可以解決歧見的判斷規則，而對指涉的事物、概念、無法取得一致的看法，而發生語義的分歧。此時有意援用任何判斷的規則來求取解決，就會造成兩造的某方、或雙方的不當（*ibid.*, xi）（高宣揚 1998：300-305）。他又主張人們也要承認異教（*paganism*）的存在，也就是不同於正統觀念的其他異說、異端之存在，更要採取靈活彈性的手法（*svelteness*），來處理人事上的歧異（Lyotard 1988）。

因為五月風暴的失敗，因為史達林暴政與蘇聯走向共產主義的野蠻行徑，使得1960年代末李歐塔對馬克思主義的憧憬幻滅，他寫了一本痛罵馬克思主義的專書《力必多的經濟》（*Libidinal Economy*），使得左翼友人視他為馬克思主義的叛徒，紛紛與他劃清界線，甚至斷絕往來（Sim 1996：16-17）。

李歐塔《力必多的經濟學》（1974）係針對馬克思的政治經濟學而發，否認引發社會變遷與歷史遞嬗的動力為歷史辯證法與階級鬥爭。反之，為人體內無可名狀、無法表述、無法解釋的力必多——一種驅使人類情慾、衝動、求生存、求繁衍的神秘力量。他也駁斥馬克思所言工人受到虛偽的意識的控制，盲目順服資本家的操縱與剝削，究其實虛偽意識不過是力必多效應誤讀誤判的結果而已。依據李歐塔的看法，馬克思不過是狂熱的力必多底化身，也是受熱望驅使，取名為馬克思之熱望底化身（*the Desire named Marx*）。他的著作不能視為理論，只能看做暴力、熱望與力必多所散發的概念，是故終馬氏一生，是一大堆永遠沒有完成的草稿，永遠散亂無章的著作。把馬克思散佚的著作加以彙編成一個體系，無疑地是其革命夥伴恩格斯的努力，但這根本上使得馬克思的學說變形與扭曲（Lyotard 1974）。

不過平心而言，這是李歐塔早年革命熱情與失望的反映，這標誌了他對馬克思主義無法指導法國當代革命的過渡反應。中年之後的李氏以冷靜撫平青年時代的激情，他對資本主義社會的不公不平，仍秉持馬克思正義的理念，予

以撻伐和抨擊。他對延異（不同）與個人的重視，正是馬克思主義理論「過激化的外除」（out-radicalize），也就是把馬克思主義中的一些概念當作修辭學來看待，這些概念包括「集體性」、「總體性」和「科學」在內。進一步李氏增強其批判，而指出20世紀人類立基於體系的思考方式，也是造成人類破壞與災難重重的因由。這些體系為基礎的想法，便會以「國家」、「種族」、「階級」為中心，而展開鬥爭、屠殺、侵凌、壓迫種種恐怖的行動。只有當這些空洞的概念、虛妄的集體，徹底釐清之後，才能談到人類的解放和正義的實現（洪謙德 2000a：442-446）。

十五、結論

從紀登士、哈伯瑪斯和卜地峨到福科、布希亞、李歐塔等人我們都看到當代幾位大師對馬克思重要學說的歷史唯物主義和資本論的批評。事實上處於後現代的20世紀末葉與21世紀前葉，女性主義、後結構主義、解構主義、後現代主義、後馬克思主義、符號學的馬克思主義等等之出現，不但對馬、恩兩人經典的馬克思主義進行無情的批判，也對當代（官方〔中、韓、古巴〕、西方與新的）馬克思主義展開深刻的質疑與批評。批評的重點在於馬派中心學說的人之解放的意涵與方式（洪謙德 2000a：420-422；2004a；2010a；2010b）。

在這些紛紛擾擾的批評聲中，馬克思主義更飽受蘇東波變天的衝擊，也受到中國、北韓、越南與古巴等世上僅存的共產黨一黨專政之「社會主義」國家的政策改變（逐漸採取開放與改革的策略，來使社會主義轉向市場經濟）所影響，加上全球化步速快捷，則官方馬克思主義的意識形態解除化成為未來必走的路向。這也說明馬派政治社會學必須改弦更張。有關新馬與後馬的社會與政治主張，我們將在本書最後一章會再加以析述。

表13-3

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要

評論者與項目	批評的主旨與內容大要
紀登士 解構	以社會科學的方法論述經典三大家（馬克思、涂爾幹、韋伯）學說對當代學術思想之貢獻。在讚揚馬克思的慧見之餘，也批評後者相信階級關係是造成宰制的唯一原因，而忽視性別、種族的歧視所造成群際的衝突。紀氏嘗試「解構」馬克思學說的部分理論。在揭發行動者並非根據歷史規律採取行動時，紀氏去掉馬克思的建構。
肯定馬克思的 貢獻	紀氏肯定馬克思學說，其中最主要為：（1）人在面對現實狀況下從事歷史的創造，社會結構與人群行動融合為一；（2）資本主義社會為商品社會，也就是擁有生產資料的階級對直接生產者剩餘價值的剝削之社會；（3）馬克思以矛盾與衝突的觀點分析資本主義，但在資本主義業已跨越國界的今天，國家權力與國際資本之矛盾與衝突反而加深。
歷史唯物主義 之錯誤	（1）視社會整體為其部分或成員功能的發揮之彙集，陷於功能論的謬誤中；補救之道為社會體系的隨意再生； （2）社會類型之不同在於生產方式的歧異，也是導致兩大階級之分裂、對敵、鬥爭。從而認為馬氏化約為階級與經濟勢力的區別，是一種化約論。補救之方為視社會形態之不同在於時空、距離、層次互異的結果。 （3）社會轉型的邏輯建立在生產力與生產關係之辯證，上層建築與經濟基礎之辯證發展。要之，馬克思的歷史哲學充滿進化論的色彩。補救的方式為視歷史的遞嬗變化不遵循規則，而是逐漸性的變化。
民族國家	紀氏認為馬克思忽視民族國家在現代所扮演的角色。須知民族國家、資本主義、工業主義（工業化）是造成現代社會的三股主要勢力。其中民族國家的膨脹與暴力——軍事力量、戰爭——的相隨對現代性的型塑與衝擊尤大。
道德倫理	社會主義發展一套批判剝削的規範性理論，而未免高估經濟，而輕視政治、忽視道德倫理的力量。換言之，對紀氏而言，只有把歷史唯物主義看做體現人類實踐的抽象理論時，這個學說對當代社會理論才有其積極面、貢獻面。

(續)

表13-3 (續)

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要

評論者與項目	批評的主旨與內容大要
哈伯瑪斯	在《理論與實踐》(1963)一書中，哈氏一面批評與評估馬克思主義的傳統，另一方面對歷史唯物主義的重建提出綱要性思考，企圖在方法論上融合經驗性與規範性的研究。經濟基礎與上層建築的分別在當代愈趨模糊、愈不重要。哈氏遂聲言馬克思無法掌握當代資本主義的特徵。
技術與實踐的合理	哈氏認為歷史的進步表現在技術上的合理與實踐上的合理。馬克思的實踐應該包含人類的勞動與互動，而非獨尊勞動而已。他在分析社會再生產過程中誤把實踐的合理化濃縮為技術的合理化，把互動化約為勞動，導致歷史唯物主義與政治經濟的衝突。
人類進化觀	包括生物系統對環境適應能力的提高與從個人層次發展至社會層次的改變兩項，前者為自然界的演變，後者則為人文與社會的進化。以「論述倫理」作為人類文明進步的標竿，其特徵為(1)人類能力的重建；(2)個人才智的發展；(3)與歷史哲學(唯物史觀)聯結。他注意到學習過程中發展邏輯反思的重要，從個人身心發展到世界觀的型塑——「結構諸可能性有秩序的順序之實現」。
發展模型	有兩項基本訴求：(1)人類社會的發展可從其學習過程加以重建；(2)歷史唯物主義如果重建的話，可視為此學習過程最佳之理論。為此哈氏致力溝通能力之探索。質疑勞動是人類由猿人進化到人類的唯一方式，而忘記家庭、語文、社群的共同生活之意義。把人類當成鉅大的主體之必然進化也是錯誤。哈氏不認為有必要預設人類主體正在進行演變。進化的載體不再是人類全體，而是諸社會。社會進化在於從簡單趨向複雜、狹隘結構邁向廣包的結構，這是理性發展的表示。目的論不該注入歷史轉型中，而非單純的、向上的發展。
重建歷史唯物主義	哈氏認為歷史唯物主義兩大要旨：(1)基礎與上層建築的分別；(2)生產力與生產關係之辯證關係。基礎與上層建築不能用本體論的方式說明，而取決於社會變遷中經濟結構扮演角色的輕重。在基礎與上層建築衝突後，社會能夠恢復和平、統合者唯一要靠

(續)

表13-3 (續)

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要

評論者與項目	批評的主旨與內容大要
<p>偶變性</p> <p>評估</p>	<p>溝通來擺平。社會組織的新原則立基於道德體系和法律體系之上。社會的進步乃是文化的傳承與擴散。他認為社會主義如果能取代資本主義，絕非從歷史決定論引申而得，而是民主化過程合理的解釋。</p> <p>歷史唯物主義之重心不在資本累積，而在於歷史之偶變性、隨機變化性。唯物主義牽連到生產與再生產的危機，如何以理性克服危機隱含進化。</p> <p>哈伯瑪斯對歷史唯物主義重建只提供一個研究計畫或歷史變遷的模型。在史料欠缺之下，沒有太多的歷史讓他去「重建」，因之其「理論」趨向於空洞形式的結構。對歷史學習過程沒有實質性的析述，以致其重建理論不啻為黑格爾式歷史哲學之翻版。</p>
卜地峨	<p>卜氏建構「場域」與「習性」的理論，不惜與馬克思主義決裂。當代馬克思主義有兩大缺陷：(1) 把社會場域化約為經濟場域，造成「唯經濟主義」；(2) 忽視人群象徵性（語言、符號、文化）的鬥爭，而偏重社會結構，也是唯客觀主義，忽視人類互為主觀性。</p>
<p>象徵性資本</p> <p>階級鬥爭</p>	<p>語言使用的優雅、穿著的考究、文化品味、生活風格都是人類象徵性資本的應用，比金錢財富還直接決定社會的生活。象徵的諸形式對於知識與統治關係密切，是造成社團（群）和諧運作和社會秩序得以照常維持的因由。馬派強調象徵體系的政治功能，也以統治階級的利益來解釋象徵體系的變化，以及如何誤導被統治階級，這些解釋、說明（意識形態的批判）都不妥切。這是把權力關係化約為溝通關係。象徵體系真正的功能在於合法化、正當化統治（宰制）而已。</p> <p>社會不存在階級分化、階級對峙、階級鬥爭，而只有象徵體系之間的鬥爭。亦即象徵體系決定了社會界的觀點，由此衍生出社會空間，提供人群營生的場域，從而建立人際統制與從屬的關係。</p>

(續)

表13-3 (續)

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要	
評論者與項目	批評的主旨與內容大要
福科	福科對馬克思主義的批評，見之於下列四點，都是與馬克思的說法相異、或相反的說詞。
反對啟蒙運動 盲目讚美理性	啟蒙運動的理性主張現代價值是普世的、寰宇的，相信建立在理性之上的科學會改善人群生活，造成社會進步。科學可以忠實、客觀反映世界，這點福科直接反對馬克思的說詞。
反對把社會與 歷史當成整體 看待	福科反對全體化的方法論，把社會與歷史當成統一的整總體來理解。從而反對社會變遷與歷史遞嬗的規律、規則。更反對個人的行動受制於此種規律與規則的導引。
對人本主義的 哲學之排斥	不認為人類有理性的意識，也不認為個人或群體有主體性，不認為個人對其行動的覺識與負責。行動的意義之源泉不可能是以個人為中心所形成的主體。
反對解放與自 由，攻擊階級 鬥爭	福科認為馬氏解放的主張含蘊人類有其內在本質，期待從壓迫性權力桎梏下獲得解脫。福科不認為有這種不變的、內含的人性之存在。更不認為權力只存在於階級之間、經濟生產關係之間、政治統治之間。他否認統治階級，藉意識形態來控制群眾。蓋權力與知識結合、無處不在、無處不遭受或強或弱的抵抗。他反對由普勞階級領導的革命，足以打倒資產階級。這種大規模的革命，根本無規律、規則可循。
權力	福科視權力無處不在、到處分散、隨時湧現，是微細管式的權力。在現代社會裡權力並非以概括化理性之形式表現。它深藏在瘋狂、疾病、死亡、犯罪、性事之上。權力並不集中，而是分散在各個社會網絡網目結合之上。

(續)

■ 表13-3 (續)

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要

評論者與項目	批評的主旨與內容大要
<p>布希亞</p> <p>批評馬氏學說的「基礎論」與生產活動說</p> <p>反對「大理論」與「後設理論」</p> <p>反基礎學說</p>	<p>馬克思主義建立在生產為核心的「基礎」之上。馬克思把生產與使用價值作為界定人及其活動之基礎。勞動與生產不但增大人類對自然的征服與利用，也是人改變環境、創造環境、改善社會與創造歷史之手段。布希亞指出，馬克思在敘述人類生產勞動過程中犯著自我矛盾之毛病，一方面強調生產活動自動存在，不受社會情勢所決定的自動性、自主性；他方面他又強調所有的生產、勞動要透過社會形式才能逐步進行。上述生產自然主義觀與生產社會決定觀是前後矛盾的。布希亞說馬氏上述對19世紀工業資本主義的描寫與攻擊或者不致離開史實，但不適用於20世紀重視消費的後現代。馬氏學說談全社會、整部人類歷史、談階級革命，都是「大理論」、「後設理論」，都是炎炎大言、天馬行空。在找不到翻動地球的「阿基米德點」，而又無法解釋當代社會消費人浸淫在符號、擬象、非實在、超實在的情況下，推翻掉「超邏輯」、放棄人的解放之夢想，就是「反基礎學說」(anti-foundationalism)之宣揚。</p>
<p>李歐塔</p> <p>巴黎學潮的潰敗</p> <p>歷史與社會的整體化「大敘述」之炎炎大言革命觀</p> <p>權力群島</p> <p>《力必多經濟》</p>	<p>1960年代末，由於工人薪資抬高、學生領袖領導無方，造成法國學生運動的潰敗，使馬克思信誓旦旦、「不可逆轉」的變天要求完全落空。此事成為李歐塔與馬克思主義決裂的契機。巴黎1968年五月學潮的風消雲散，考驗馬克思主義科學性與客觀性。李歐塔認為現代理論（包括馬克思主義在內）的通病為企圖把在地的、地方的、本土的事件誇大為寰球性、普遍性的大事，等於把社會與歷史整體化、總體化，這是「大敘述」的毛病。馬派的大敘述包括辯證法、人類的解放、階級、生產重要性在內。李氏批評馬克思把普勞革命鎖定在經濟範圍內之不當，這種革命觀注定是空洞的、無法實現的。</p> <p>李氏認為權力運作不限於經濟相關的生產範圍內，也包括一切人際交往。是故權力的多歧性與變動性是一種群島的現象與關係。尼采重估一切價值是對馬克思階級團結與寰球真理的挑戰。</p> <p>此書為李氏之作品，他否認社會變遷與歷史遞嬗的動力為歷史（唯物）辯證法與階級鬥爭。反之，驅使人情慾、衝動、求生存、求繁衍的神祕力量。虛偽或錯誤意識（誤導工人階級）無非是力必多的錯誤、誤判。馬克思不過是狂熱的力必多之化身。</p>

(續)

表13-3 (續)

當代學者評歷史唯物主義與馬克思主義的大要

評論者與項目	批評的主旨與內容大要
20世紀人類的災難	馬克思「集體性」、「總體性」和「科學」的思考方式，造成20世紀人類破壞與災情的重重。這些體系基礎的想法，便會以「國家」、「種族」、「階級」為中心，而展開鬥爭、屠殺、侵凌、壓迫種種的恐怖事件。只有當這類空洞的概念、虛妄的集體徹底釐清之後，人類的正義與自由才可以獲致。
德希達 延異 解構	後現代的人群生活在語言中，可是語言不穩定的、延續變化的狀態造成「延異」的現象，使對話中的兩造對指涉的事物有分歧的看法。此時援用任何判斷規則來謀取解決會造成某方、或雙方溝通的不良。因之，對傳統「異端邪說」之攻擊是無的放矢，應予否認。 延異是在場與缺席的結合，意涵事物既相異又把相異延後展現。認同體無意其差異的反認同體，以解構方式顛覆馬克思上下建築的社會譬喻。

資料來源：作者綜合各方學說自行摘要列出。



紀登士
(Anthony Giddens
1938-)



哈伯瑪斯
(Jürgen Habermas
1929-)



卜地峨
(Pierre Bourdieu
1930-2002)

第十四章

後現代社會理論與政治闡釋
——包曼學說之析讀

第十四章 後現代社會理論與政治闡釋 ——包曼學說之析讀

- 一、後現代性的社會學與後現代主義者的社會學
- 二、後現代的過程
- 三、後現代性的界定
- 四、理論解放的條件
- 五、後現代理論的主要信條
- 六、後現代的政治
- 七、後現代的倫理
- 八、包曼的政治社會學



一、後現代性的社會學與 後現代主義者的社會學

在討論後現代的政治社會學（postmodern political sociology）之前，我們不妨把後現代的前驅，也就是「現代」先拿來解說一下。一旦提到現代的政治社會學，我們便會聯想到它是一門介於政治學與社會學之間，企圖對政治現象加以社會學解釋的學科。它討論的焦點從政治國家、民間社會，到家庭、鄰里、社區、職場，各種利益團體無所不包。其主題包括政治權力的社會基礎，各種各類的新與舊的社會運動、意識形態、國界內與國界外政經社會、文化互動等等。過去兩百多年來影響現代政治社會學的人物，除了號稱經典社會學「三雄」（classical trio）的馬克思、涂爾幹、韋伯之外，還可以上溯至亞丹·斯密、孟德斯鳩、費居遜、托克維爾，更包括當代的重要理論家如帕森思、卜地峨、杜赫尼、諾錫克、哈伯瑪斯、盧曼、福科和紀登士等人（洪鎌德1998b, 2004c）。

可是很多人會把卜地峨、諾錫克、哈伯瑪斯、盧曼、紀登士，特別是福科看做是後現代政治社會學的大師，這意味著這幾位思想家不只析述了現代，更開創了後現代的社會理論與政治學說。有別於現代，後現代既不強調政治掛帥，不把國家當做社會的上層建築，社會的上司、頭目來看待，更不強調統治者，社會菁英、財閥、名人、專業革命家或某一階級（例如馬派心目中的普勞階級〔proletariat〕）成為推動社會改變（進步或倒退）、促成歷史遞嬗（進化或衰歇）的行為主體，行動中樞。換言之，後現代乃是無中心、無主體，科技、資訊、音像、符碼主宰人群關係網絡的時代。在這時期，思想界、學術界出現了後現代的政治社會學，其主張在於喚醒吾人，作為行動者在群體並立的生存環境，如何理解自己、建構自己。就像福科所言，不但認識的客體之環境（社會實在），不斷在演變，就是企圖加以認識的主體（個人或人群）本身也在轉變。客體是不斷地在被建構，主體也同樣不斷地自我建構（參考本書第十五章）。

後現代的社會學（the sociology of postmodernity）與後現代主義者的社會學（postmodernist sociology）是不同的。前者強調社會實在的轉變使以往（現代）用以認識與解釋社會實在的認知能力被顛覆掉。後者則強調通過範疇與理

論去瞭解與解釋社會實在固然重要，但其推理風格及其侷限，使吾人必須進行反思。反思作為政治行動者的吾人是個怎樣的人？在倫理上我們要多所省思，要把政治與倫理重新銜接起來，貫穿起來。

原因是處於後現代的政治行動者，由於時空經驗的劇烈變化，使人們生活在一非常複雜的生存環境（habitat）中，亦即複雜的體系當中。這個生存環境呈現混雜、不確定、曖昧、相互矛盾的現象，包括社會階層化（而非階級化）之加劇、文化散播之飛快、經濟組織之龐雜、知識生產與流通的爆炸、傳媒壯大、資訊泛濫、全球化衝擊著國族中心觀念等等。典型的例子為馬派最重視的「階級與階級社會」等概念，如今很難用來描述後現代的狀況。階級的解釋力大減，無法用階級來說明經濟資源、政治權力、社會聲望之取得（或被剝除）。

後現代主義者的社會學無意藉理論模型來描述與分析社會實在內部的過程。對他們而言後現代人的實踐，後現代人的思言行為之模式都帶有人造的性格。認識與分析社會現象的人固然是自我建構的主體，被他們視為真實的社會現象何嘗不也是人工建構之物？是故後現代主義的社會學者要提出三個疑問：其一，就某事某物而言，我們怎樣會對它有這種想法或做法？其二，我們這種看法與做法的代價是什麼？其三，我們如果不這樣看待這個某事某物，我們還有什麼別的可能？什麼別的抉擇呢？這無疑地牽涉到發掘真相的倫理的問題之上。也就是設法去瞭解某事某物的真相、真理，然後反覆評析它、反省它對吾人、對世界具有何等的價值、何等的意義。因為對某事某物的反省、反覆檢討與反思，會使我們發展出一種特殊的行為來，也會引導我們重建我們的認同體（自我認同），這便涉及到倫理的原則及其應用來。

維根斯坦甚至主張，我們對世界反思的想法在很大程度上與我們對世界所作所為糾葛在一起。由此可知後現代主義者的社會學在注意到特殊的實踐（思與行）如何形成之時，就會牽連到主體特殊形式的出現與發展底種種問題。

引發現代主義者與後現代主義者爭辯的焦點為「社會」一概念，現代社會理論家會把社會當成同一領土上人羣、政治、經濟、社會、知識、文化等方面的事件連結成一體的場域、機制、流程。他們對政治操作的看法是從社會觀點出發。因之，社會是一個具有與別的群體不同的、擁有實體性，而又耐久的單位，是故社會便成為現代社會學者研究的重心。反之，後現代主義者不看重「社會」（society），而改為重視「社群的、社交的、交往的（the social）」的事物，或乾脆稱為「社交體」、「交往界」、「溝通界」（sociality）。

所謂的社群的、社交的、交往的概念，是涉及人群知識上、政治上、道德上的種種權威，它們在一定的領域上對人群集體的經驗不但思及、談到還產生影響來。換言之，社交體沒有一定的範圍與疆界（儘管在一定的領域上），但卻是人群思言云為交往、溝通的網絡之呈現。在此意義下，社會學是知識形式的一種，目的在社交界、交往界的平台上把這些交往溝通加以制度化、專業化，並將它們之間的關聯加以析述。其研究的標的，無異為馬克思所談的「社會〔生產〕關係」、涂爾幹所提的「社會事實」、韋伯聲稱的「社會行動」。不過，後現代主義者在看待這個更富彈性，更難把捉的「社交體」（而非僅「社會」）時，不但使用新的概念（社交體）來取代舊的概念（社會），還進一步反思我們對社交體的想法、做法是否妥當？其所引申的意涵是否應該再加檢討？吾人使用的概念、範疇、理論是否要不斷更新？我們作為觀察者、理論家的自我重建與在社會實在不斷的建構，能否為我們找來真理、真相？換言之，多一層反思、反省，多把事實與規範進行辯證的對照，會使後現代主義者的政治學與社會學朝向倫理學的方向邁進（Owen 2004:71-77）。

■ 表14-1

後現代社會學與後現代主義社會學之比較

項目	對比	後現代的社會學 The sociology of postmodernity	後現代主義者的社會學 Postmodernist sociology
對觀察對象的稱呼		第二現代 (社會)	後現代 (社交體)
基本主張		現代中發展出對社會實在作解釋的概念已經不適用，在生存環境habitat複雜的體系中，諸如階級、民族國家、官僚體系等，觀念的解釋效力大減。	不關心以一套理論來分析社會實在，而是強調社會實在是不斷在行動者「實踐」之中構築而成。而對自我的認識同樣也是不斷建構的過程。
焦點		發展新模型，更新社會學理論，為對整體社會作解釋效命。	關注特殊／片段的行動者實踐過程，與其主體的不同展現形式與問題。

資料來源：Dean 1997：205-206。

二、後現代的過程

後現代化的過程（processes of postmodernization）是一連串改變現代、或當前的社會實在（social reality）之流程。這類流程改變了人們對空間與時間的感受經驗，而產生出特別的、突出的社會形構（social formation社會型塑）。後現代的理論家視這種新的社會形構為一個複雜的、非機械性的體系，是一種混亂的空間，是一種長期無法規定（決定、定奪）的體系，也是理論家爭議不休、各自主張、矛盾重重的領域。換言之，這常是意義不明確、歧義很多的體系。

在後現代的過程中，人們可以看出幾項特徵，諸如社會層化、文化變遷、經濟組織的方式，知識的生產與流通，大眾傳媒與資訊科技扮演重大的角色，全球化對傳統的民族國家之衝擊等等，都是與之前的現代化時期相當的不同的。

舉一個例子，用現代社會學的主要範疇和理論來描繪後現代性、後現代性質（postmodernity），會引起我們注意到一些問題，也就是過去試圖用「階級」一概念來分析經濟優勢、政治權力、或尊寵榮華，在今天已經行不通。處於後現代的今日，人們不再使用「階級」的概念，而毋寧訴諸「階層／約定俗成」（status-convention）的詞謂，因為要避免把「階級」當作封建主義社會裡等級議會之新興的三、四種等級（estates）看待，因之不再把這些等級復活、翻版之概念（Waters 1997: 38）。

其實這種使用身分／約定俗成的字眼來描繪後現代社會中的社會層化現象，無非承襲經典的社會學，企圖把握社會實在，為社會實在找出刻劃其特性和描繪其內在運作過程的精確工具——理論、模型、圖表。

以上是後現代性社會學（sociology of postmodernity）的主旨。與此相反的是後現代社會學（postmodern sociology）。後者也可以說是後現代主義者（postmodernist）的社會學觀點。後現代主義者的社會學無異為對當代社會事實內在的各種過程，提出理論的分析，或模型的建構。其所關懷者乃為實踐的人為特質。實踐不只是人們的行動表現，也涉及到他們的思考模式。透過實踐後現代主義者能夠掌握構成社會實在的形貌之諸種因素，也能夠理解持這種看法的人群如何看待自己是社會實在的認知、分析、改變的主體。持這種說法的

理論者，同時提出三個問題：其一，對某事某物我們如何會有這種想法與做法？其二，持這種想法與做法所要付出的代價多大？其三，我們如果不這樣去想，也不這樣去做，有無其他替代的可能？這些問題的提出促成後現代主義的社會學家採取了「求真的倫理」（ethics of truth），也就是利用自由的權力來追求真相與真理，必要時對我們本身、對我們所處的世界重加省思，重加評價。誠如狄恩（M. Dean）所言，社會學並沒有必要把社會做明確的定義，它不是有關社會是什麼的真理，而卅寧是一種社會問題與病象的預先診斷、預先判知（dignostic），也就是診斷我們如何能夠達成有關今天我們是怎樣的人、做怎樣的言行、怎樣對待別人，以及現時代是個怎樣的時代等等值得省悟與反思的能力及其侷限（Dean 1997:206）。

三、後現代性的界定

依據包曼（Zygmunt Bauman 1925-）的說詞，後現代分析的學者對後現代性有新的解說與定義，這包括：

- （1）現代性是指17世紀至20世紀上半時期歐美澳紐等富裕國家出現的社會情況；在20世紀後半的西方工業先進國家則已進入「後現代」時期，之前的社會情況一般泛稱為「現代」。現代與後現代的演變關係有其延續（continuity），也有其不延續（discontinuity）的部分。那些自17世紀以來用以描述西方現代社會重要的特徵之社會模型、社會理論，在20世紀下半已不管用。因之，有創造新詞——「後現代」——之必要，為的是把無法適當描新情況的「現代性」，易以新的社會條件之新詞彙——「後現代性」（Bauman 2000:27）。
- （2）後現代性可以解釋為充分發展的現代性在歷史運作下被預料到、被診斷到的種種後果。也就是現代性在歷史過程上對其產生的效果本身有所承認，但都沒有意識到造成目前結果的責任。因之，後現代性可以說是對現代性的真面目有所感受，有所反思。現代社會大量造成了後現代幾種明顯的徵象，包括以制度成立的多元主義，多彩多姿樣式的激增、不確定性與無常（偶連、偶變性）和認同模糊、模稜兩可之出現。這些徵象正是近現代歐美人士致力要達致的心態（普世性、同質性、單一性和清

表14-2

現代主義與後現代主義重要概念比較

項目	對比	現代性社會學	後現代性社會學
對「社會」的詮釋		社會是一個清晰的場域、機制、流程，是個擁有實體性的耐久單位，同於涂爾幹「社會事實」的概念。	社會society不存在，而改以社交體sociality取代之，這是一個邊界模糊、變動不定，以溝通、交往行動聯繫而成的網絡。
對「社會」的隱喻		整體／生機體的隱喻。	遊戲／模糊網絡的隱喻。
運作樣貌		整體的結構功能性。	各自獨立運轉的小單位。
基本取徑		為社會特性與運作邏輯尋找一清楚的理論準則。	透過對實踐的關注，分析結構與行動之間的雙重同一性，透過反思，為社會現象作診斷。
面向		批判、實證、瞭悟的面向。	身在其中反思的面向。
性質		啟蒙理性以來的現代性。	永遠地當下之後的現代性。
焦點		現代性的效果。	現代性應負的責任與反思。
基本心態		普世性、普同性。	偶連的模糊關聯性。
歷史感		知識份子有方向歷史運動。	大眾無明確指引之當下漫步。
自我觀		被規訓的自我。	不斷構築的自我。
權力觀		「國家中」的社會，國家是一個同質、單一的最高權力團體。	「生存環境中」的真實實踐行動，認同政治的權力觀。
關鍵詞		社交體、生存環境、自我構築。	社會實在、社會化、壓迫與控制。

資料來源：Bauman 2000：28。

楚性)的對立面。因之後現代性又可以定義為從錯誤意識下解放出來的現代性，另一方面也是現代社會企圖清除、或掩飾的社會特徵之外部制度化所顯示的新的社會條件(*op.cit.*, 27-28)。

- (3) 把現代與後現代加以區隔的歧異，導致討論後現代性的新社會學模型、或理論之產生。之所以會產生新學說的原因是現代性的社會理論一直把歷史當成是有方向感的運動，儘管最終的目標是普世性、泛宇性、是合

理性，還是體系化，可謂眾說紛紜、莫衷一是。這些歷史發展的原則無一適合來解釋後現代社會的經驗，更無從證實當代社會的發展、歷史的走向有其明確的指針（*op.cit.*, 28）。

- (4) 後現代性並非現代性的暫時的偏離，也不是現代性的發病，當然更非現代性的危機；反之，它是自我生成、自我持續的經營、邏輯上自足的社會情況，可以界定有其獨特的、可資分辨的徵象（特徵）。是故後現代性的理論並非現代性理論的修正。一個後現代性的適當理論要從認知的空間建構起來，也就是把不同的假設、預測組織起來；是故新理論需要特別的詞彙，並從傳統（現代性）的問題、概念解放出來。其解放程度之大小，反映到新理論的適用之妥善與否之上（*op.cit.*, 28）。

四、理論解放的條件

後現代性理論首先要拋棄的是假定、預設這種理論的基礎，也就是「生機的、官能的」（organismic）想法，把社會當成均衡的總體、整體看待。這無異要放棄帕森思的社會模型，視社會為「原則上可以協調」、閉鎖的、自足的整體，其特徵為（1）社會有其一定程度的凝聚力；（2）社會是平衡的，或至少趨向均衡發展；（3）藉價值符號叢結來顯示權威中心的控導，來顯示社會的統一；（4）藉其成員的功能來使社會走上均衡，或使社會得以維持繁衍（再生）（參考本書第八章）。反之，後現代性的社會理論在於建立一個本質上與經常上不穩定的、非均衡的模型，有如萬花筒一般把各自獨立的因素、成員在轉動中發現它們偶然有互動之可能，但他們之間的互動卻非必然。也就是這種新理論不把社會當成有秩序的，有組織的，有結構的整體看待，而進行理論建構的人也不心懷這種總體感、整體感。相反地，卻是各種各樣不經協調的活動之總和，其結果自然顯得隨意、零亂、沒有秩序。不過這不可當做是現代性有秩序、有管理的規定性之偏離。在這種渙散、零亂、隨意的活動中可以浮現的某些現象或類型，它們可以看做是偶然的、沒有特別動機的過渡時期之跡象，它是地域性的、臨時性的短暫現象，有如溪流中偶然出現的漩渦一般。

也就是說後現代性理論要從現代性要求樂觀、進步，理性的歷史觀中解脫出來。隨著整體散失成各自獨立、各自運作的小單位之後，整體的發展史不

再是線形、上升的進步觀。經常的、地域的變化，使全體、整體、總體的同質性、合理性、有機性、系統性逐漸消失。這種現象符合布朗運動觀，也就是否定現時的狀態是前時樣貌必然的延伸，跟著否認下一步的變化又成為現時的必然發展。後現代的條件既是被顛覆的（undermined），也是進行顛覆的（undermining），它解除了時間的桎梏，把過去對現代的約束去掉，也對未來不加控制。

後現代性的理論放棄了「整體」概念中向來之器官性、有機性的意涵，例如把「社會」（society）改為「社交圈、來往體、交往圈、溝通界」（sociality）。不認為整體高高在上，在為部分服務，在為部分安身立命，謀求福利（*op.cit.*, 29）。社交圈一詞乃為一個範疇，它透露了社會實在是一個過程的類型模體（a processual modality），它是隨意發生、或類型的辯證遊戲。它也是一種範疇，用以排斥任何的過程有其結構的性格之傳統說法。

以往現代性的理論把焦點放在總體，它能夠為其成員、或部分賦予意義、給予安身立命的權力。因之，所強調的無非為同質性、排難解紛的功能之發揮，俾為人人相爭、群體角力的無政府（自然）狀態提供斬斷亂麻的快刀。由是傳統觀念下，主權獨霸宰制眾生相的民族國家，遂躍居世界與歷史舞台的要角，把任何「不合格」的行動者，不受規定，無法成為典型的行動者一律打成離經叛道，動搖國本的反動分子、分離分子、分裂分子、反叛分子。最終以結束歧異，復歸大一統、同質性為其目標。於是現代性的理論強調秩序增進與類型保持的機械作用，注重國家及其官署的正當性。

因為現代理論把社會當成國家中的社會（national society），因之，國家變成社會中最高最大又最具主宰的政治組織，也由於主權概念的賦予，使國家成為近現代史上單一的、同質的最具權力之團體。任何未經國家「核准」而成立的行動體，便被斥責為動搖國本，危害社會安全、法治穩定的叛逆集團。是故在民族國家勢力伸張的現代國家變成宰制的機制，其主要職責在維持秩序，保有國家的認同成為維持某一類型。國家的權威之正當性、合法性、權力、政治文化、意識形態等等成為選擇性的角色，俾類型單一性、可預測性和針對人民行為的操控、治理取到百姓的服從與支持。

後現代性的社會學理論必須扭轉向來的認知界域之結構。焦點應當擺在行動者（行動人、行動體、行動機構）之上，也應該把視線放在行動者活動的場域之上。我們稱此為符合其習性的場域（habitat），或稱其習以為常的，如魚得水般的老巢、舊窩，也是其生存的環境（以下把habitat簡譯為「存境」）。

在存境中，行動者按其習性、見解、老套而進行各種操作、各種活動。存境提供給行動者所有行動所必需的資源，也提供他（或他們）行動的導向。存境也是行動者建構自由、或建構倚賴關係的領域。與現代社會理論強調社會是一個整體、一套體系不同，存境並不決定行動者的行為，也不賦予行動者行動的意義。它只是一個脈絡、輿境、環境，在此脈絡與輿境中行動與意義變為可能。存境的認同體很少受到決定，而是變易不居，有時湧現、有時沉沒、有時再度浮出，顯然其擁有過渡時期的特性遂表露無遺。

只有在一個範圍中，存境才會扮演決定（系統化、類型化）性的角色。那就是指提供一大堆的目標與一連串的手段給與行動者，也就是為行動者「生活安頓」（*business of life* 生活的處理與安排）拍板定調。提供目標與手段的方式決定了「生活安頓」的意義，也就是所有的行動者所面對的任務之性質，這種任務各以不同的形式來完成。提供的目標是具有誘導性的（*alluring*），而非必須的、義務的（*obligatory*）。是故要選擇何種目標來追求，本身也具有誘拐的性質（*seductiveness*）。因之，「生活的安頓」呈現各種可資選擇的機會。為此原因行動者生活方式之選擇與維持，變成他自由自在的作為，而非外頭橫加或強制的。這種選擇的過程最終與自我建構的過程合流。為了要說明自我建構的過程是逐步的，其最終的結果也沒有結論，我們因此可以視行動者的自我建構無異為「自我組成」、「自我集結」（*self-assembly*）。

在此論述下，包曼遂建議把後現代性之特徵視為社交圈、溝通界（*sociality*），視為存境（*habitat*）、視為自我建構（*self-constitution*），視為自我組成、自我集結（*self-assembly*），以別於早期的現社會理論之重視社會（*society*）、規範群體（*normative group* 像家庭、社區、階級、國家之屬）、社會化（*socialization*）與控制（*control*）等等（*op.cit.*, 30-31）。

五、後現代理論的主要信條

- (1) 後現代的存境（*habitat*，生存環境、心態、習性所造成的環境）是一個複雜的小（次級）體系，而非一個機制的呈現，故不能用現代化理論的體系觀來看待存境的特性。所謂複雜的小體系，有異於機制體系之處有二：其一、無從做出預測（*unpredictability*）；其二、體系中無任何的

成員（要素）足以主宰其他成員，或主宰體系本身。換言之，無法從成員的表現（表演、操作）來指出其對體系具有功能性、或反功能性。故後現代的「體系性」（“systemness”）無從呈現了「生機性的譬喻」（organismic metaphor）。存境不具生命，不會成長，沒有發展的方向、或目標可言。使用現代性研究策略、研究方法也無法對存境未來的發展作出有效的預測，對存境內的行動者（agents）之行動，以及扮演的角色更無法掌握。

- (2) 後現代的存境是一個複雜而非機械性的小體系，有兩項彼此關連的原因。其一、它並沒有任何控導或指引體系的目標設置之成員（行動者），足以支配或協調其他成員之操作，從而使體系不像任何一個「組織」般地呈現為一個總體。存境擁有各種各樣的成員、行動者，它們數目多、大小有異，各追求本身行動的單一目標，以致沒有任何一個行動者（成員）足以決定、或影響其他行動者（成員）的行動。每一行動者聚焦於其單一目標的推動上，這樣它個體的發展才能有效。從而也阻擋了整個存境資源不致集中到某一或少數行動者之手中。其二、每個行動者雖在同一分享的境域中行動，但因自求多福、追求各自單一的目標，以致彼此儘管獨立運作，很少倚賴他人，也就造成自主自立、獨來獨往的性格。
- (3) 所謂自主自立意謂行動者在追求制度化規定的單一之目標時，只受到部分的限制。也就是說各自行動者只要能夠掌握資源，具有經營的能力，無不傾全力追求其所懸的目標。這些行動者在與其同處存境的其他行動者一樣，看待本身以外存境的種種切切為一大堆的機會，也是一大堆尚待處理與解決的「問題」。在存境中每一個行動者盡量爭取資源，擴大機會，而減少問題。爭取資源成為行動者在存境中發展行動的最大理由，也成為行動合理的充分保證。由於眾行動者（彼此獨立自主，都有利害關係）追求各自目標而活動所產生的結果，這些結果的重要性變成了各自行動者的效益，也變成他們行動誘因，最終成為他們行動的重大意義之所在。行動產生大量的結果必定超過眾行動者事先設定的、預期的需求。於是各行動者，在階段性操作完成後，必然會對各自在存境裡的地位與意義，乃至問題解決到什麼樣的程度重加評定、也重新尋覓與重新定位（*op.cit.*, 32）。
- (4) 對每一個行動者而言，在存境中設定的行動之展開，使他對存境的看法

有異於對自身活動空間的看法。換言之，前者呈現混亂、不安的狀態，是各自行動者要求相互競爭、衝突、矛盾的賽場，也是朦朧混沌，模糊不清的場域。存境演變的每個狀態似乎都是變化無常，受到其他因素制約，這就是其「偶連性」（contingent 偶變性）。這種偶連性、偶變性在於說明每個行動者本身是什麼人，是怎樣的一個認同體。這些卻事先沒有絕對的規定，而是隨其他人的變化而改變，其連繫到其他事物的關係是偶然的，而非必然的。現實生活中在不確定情況之下，下一步要怎樣走，是每個人要考慮的，這正可以顯示偶連性的存在。存境中有關連的區域之連續狀態的解釋，每跟行為之隨機應變有關，而不一定包括它本身行動之解釋在內。換言之，每一個行動者無法真正「客觀地」掃描他所處的情境。因之，他有時做了行動，有時不做行動，或是暫停推進中的行動（*op.cit.*, 32-32）。

- (5) 諸行動者處境實存的模態（existential modality）可用以下字眼來描述：沒有充分的決定狀態、沒有完結篇（inconclusiveness）、漫無止境的變化（motility）、飄萍式的無根性（rootlessness）。每一行動者的自我認同既不是事先給定的，也不是任何權威性的確認。它是有待詮釋，而認同的建構，卻漫無標準。認同的建構完全在試行錯誤（trials and errors）中進行。既然沒有建構自我認同之標準可言，那麼我們無法有意義地描述這種建構是「進步的」、還是「退步的」。任何行動體自我認同是非線型的不間斷之活動。過去所宣稱的「人生計畫」（生涯規劃）為目前自我建構的歷程所取代。原因是前者並不預設發展的目標（「人生的目標」），用來指導與修正生活的歷程。
- (6) 假使說自我建構的努力中有任何足以顯示累積的效應和任何看得見、觸摸得到的延續性的話，那就是行動者的軀體。人的軀體是唯一在不斷變化中稍微具穩定性的因素（當然身體也會面臨生老病死的變化）。它是過去、現在、未來看得見、摸得到物質的、基礎的事物，也是軀殼、載體與執行者。自我建構的努力聚焦於存活的維持之上，也就是集中在吸收外頭感知印象之上，俾合法地、不斷地產生自我界定之能力。在自我組成、自我集結的諸種關懷裡，身體的養護（body cultivation）列入首急之務，包括攝食（食物、空氣、藥品等），以及注意藉由皮膚的接觸而感知外界（他人、他物），皮膚為行動者與存境之間的交接疆界。在後現代的存境中，自己操作（DIY）之種種活動（包括慢步、健身、節

食、減肥等）取代了過去工廠、學校、兵營強迫性的勞動與訓練。不過這種DIY與前行動者（現代人）之感受強制、壓迫、麻煩不同，而是自願強加於己身的動作，也是個體（或群體）自由的表現。

- (7) 由於自我建構並不受生命計畫（生涯規劃）的指導與監督，於是一個替代性的急迫的要求應運而生，也就是要求不斷地提供導向點（orientation points），俾充當下一步驟的指引之用。什麼人或是什麼東西可以當做導向點呢？一般而言，乃為存境中其他（不管是真實的，還是想像）的行動者。其他行動者不似後現代之前的現代人，他們不再強迫人們對規範性的團體（家庭、社區、教會、階級、國家等）效忠，也不監視個別人的行動，而做善惡忠奸的價值判斷。是故後現代其他人的言行，只能提供行動者參照與指引，而對行動者自我建構的衝擊不大。從自我建構的行動者之制高點來觀察，其他的行動者不過是自由自在、隨波逐流、任意渙散的群眾，無權決定行動者要加入或退出存境。對於經由選擇的行動者（selected agent）表示忠心無非藉歸屬之象徵性表態而為之。選擇的自由受到意志的可資應用與表態能否遂行（能否進入表態的門檻）所限制（*op.cit.*, 34）。
- (8) 具有潛在自我組成、自我集結之表態的可能性，其所依恃的不只是表態樣式的可見度，同樣也仰賴它們物質的展現。可見度的高低又依靠象徵性表態對行動者自我建構帶來效益的大小而定。換言之，這種象徵表態有能力提供給行動者自我組成滿意的保證。這種保證可以取代了確定性的欠缺。正如同導向點取代了過去預定的生命計畫一般。象徵表態之所以擁有保證的力量，在於轉借的權威，也就是利用專家學者的專門知識，以及群眾的效法盲從象徵的表態符號之被追求、之被採用。換言之，主要靠人們對專家學者權威的信賴。此外，也靠大量的其他行動者之仿效、追隨。這種專門知識的權威與盲目跟從造成了權威，其所以造成無非是自我建構物的行動者不斷地與無止境地追求安定與安心的保證所導致的結果。因之，選擇的「自由」與對其他行動者之「依賴」，這兩者的相輔相成，相激相盪是造成自我組成的過程，也產生了可靠的導向點之不斷需求、不斷追逐（*op.cit.*, 34）。
- (9) 自我組成的表態符號之進入程度，每一行動者都不相同，其原因為每人擁有的資源不均等。在所有的資源當中知識所扮演的策略上之重要角色與日俱增。個別人所擁有的知識之成長擴大了組成類型的差距，這種類

型是實際上可以選取的。行動者的自由是以其現實選擇範圍的大小來加以衡量的。在後現代的條件下，行動者的自由變成了整個在社交圈、交往圈、溝通界（sociality）不平等的基礎，也是引發分配不平均爭議的焦點。擁有知識者為特權分子，不擁有知識者成為被剝奪權利的一群。能否進入知識與自由的領域遂成為社會地位升降的指標。情勢的發展造成資訊（information）愈來愈受青睞，因為它是愈來愈能夠提供保證的潛勢力。在此同時，專家學者的權威愈來愈被看重，因為他們變成了有效知識的倉庫與來源。資訊變成主要的資源，而專家成為自我組成、自我結集的重要捐客。

■ 表14-3

後現代理論的要點

1. 生存環境

生存環境是一個在實踐行動中逐漸「自我集結」起來的「本體論安全」之脈絡，又可稱之為老巢、舊窩。這樣的歸屬在後現代之中顯得相當變動不居，是在一範圍中，「引誘」行動者採用的一連串偶連性之目標與手段。

2. 非有機體

存境中的任何成員無法宰制其他成員或體系本身，成員對體系無功能性，或反功能性。存境不會增長，也沒有特定目標與方向可言，因此無法預測。

3. 非機械體

存境不像「組織」一樣有個整體的運作、協調準則，負責制訂手段與目標，而是由行動者各自追尋自己的單一目標之發展，資源因此不會聚集於一處。雖在同樣的存境中行動，但卻各自獨來獨往。

4. 自主獨立性

行動者掌握自己有限的資源，傾全力追尋自己的目標。爭取資源是行動者在存境中的發展的最大理由，活動的結果成為重大意義之所在，這結果必定超出原來之預期範圍。行動者依靠這些階段結果，不斷重新界定自己在存境中的意義。

5. 偶連性

行動者對於存境的看法是，模糊、隨機應變的關聯。認同沒有絕對的規定，而是隨著存境中的他人而轉換，而這關係也是偶然，而非必然的。行動者必須時常思考下一步要怎麼走。

（續）

表14-3 (續)

後現代理論的要點

6. 液態的實存

生涯規劃不再存在，而是替代、不事先給定，有待持續詮釋的自我認同。對於行動者來說，實存的處境是沒有完結的浮動、無盡之變換，在不斷的測試之中，進行沒有終極判斷標準的嘗試。實存呈現流動的液態。

7. 軀體自戀

身軀成為在變幻不定中稍微穩定的一方，對於身軀的關心，與個體主義、感官主義、物質主義結合在一起，因此身體存活的照護、外頭感官的蒐集，結合起DIY的自我個體監視之風潮，成為自願的強加運動和護理，顯示為體現「自由」的外在形式。

8. 導向點

生涯規劃被鄙棄，取代它的是一個個階段上的導向點。存境中的隨波逐流、渙散之群體以他人作為導向點，發揮的是「引誘」的作用，成為行動者的參考架構，而非規範性準則。成功的引誘之後，行動者將以「象徵符碼」作為表態的手段，能否進入，端看「表態呈現」(appearance)的效果而定。

9. 象徵意涵的顯現

表態倚賴的不只是物理的表現，還透過背面所連帶的意旨。對專家權威與其權威知識內容的象徵性表態，可以替換後現代中對「確定性」的欠缺，而組合成對自我滿意構築的保證。

10. 專家與知識

專家權威與其權威性知識內容，成為後現代行動者的追求、倚賴的導向點，而這些都是自我建構的材料，透過不斷的對特定知識表態，構築成自我。行動者的自由是以實際在資訊可獲得的多寡來區分，知識成為特權，無知成為被剝奪。知識與專家權威的保證潛在優勢愈來愈大，是後現代生活中不可或缺的自我組成底材質有效之來源。

資料來源：Bauman 2000：31-35.

六、後現代的政治

現代的社會理論能夠有效提出理論與政策（實踐）的分開。事實上，在科學價值中立的旗幟下，理論與實踐的分辨與分離似乎言之成理。把這兩者加以嚴密區分就成為現代社會理論的特色。但後現代性之理論卻無法循此路線繼續下去。一旦人們承認社交性的來往（而非全社會）中沒有超級的行動者，也沒有最早的行動者（當成社群的基礎），更沒有任何的結構（社會有垂直上下之分別）沉澱下來時，人們便醒悟到偶連（contingency，無意間的、不確定的關連）的存在。在此情況下，諸行動者的政治停留在存境確實的存在之核心中，這也是存境實存的模態（existential modality）。所有有關後現代存境之描寫，一開始必須把政治包括在內。政治無法自絕於理論模型之外。政治絕非次級現象，絕非上層建築的反映，絕非遲來太晚才形成的知識上衍生之物。

有人或會這樣辯稱：在現代理論中，理論與政策的分開所以能夠維持這麼久，是由於在實際作為方面理論與實務是分別的、分離的。特別是現代民族國家在歐洲近代歷史中，為唯一的社會型塑擁有假惺惺的，也是野心勃勃的行政權力，是以控制整個社會的秩序，也擁有排他的、獨佔的權力足以同立法與執法的機構爭衡。

政策（實務、實踐）既是國家獨佔的，壟斷的權限，則對國家施政的理論描述（包括用理論加以正當化）的過程，必然與政策推行的過程分開為兩碼事，這是說在現代時期中政策與理論所以分開的緣由。但人類進入後現代的今天，國家壟斷性的權力正在分散、消失中，遂造成理論上實際的政策與抽象的考察，沒有嚴加分辨或分開的必要（由於上對下、下對上的分權努力，以及跨國機構的運作，國族與民族主義的分道揚鑣等等原因）。

隨著國家資源運用與擴大野心的縮小，國家的職責多少移轉到社交體的其他行動者之上，或至少國家有意卸除部分的負擔，讓其他社團去擔載。當然不是所有的國家職責移轉到其他（國際、超越國家層級之上）的任何的團體之上，而是它往下散發，把國家的責任分散給次級的、地方的、或部分的團體。後現代的國家的這種做法，使它不再成為社會資源分配不均，群眾抱怨的唯一箭靶，而使國家與其他社團平起平坐。不過這種做法也使國家暴露在種種政治危機之下，因為社會不滿的異議常導致政局的不穩。過去民怨總會匯集成政策

議定計畫、草案而導向國家，今天後現代的民怨卻是分散在社交體的各個行動者之上，而轉換成相關各行動體自我反思的課題，刺激了政策更為單一化、具體化，也使後現代的行動體更為獨立自主，各種單一議題的團體一一組成出現（反核團體、外裔新娘權益保護機關之目標）。這些新興單議題的社團由於成員來自各地，背景有異，要求凝聚向心力，而成為久長的、有力的壓力團體，利益團體是不容易辦到。在這種情形下，後現代社交體（sociality）當中，次級群體林立，各自制定其所追求的目標與政策，造成權力與要求分散，資源也無法集中運用，那麼後現代的生存環境（存境）中所發揮的作用，無非「不滿的功能性」（functionality of dissatisfaction）（p.36）。

是不是在後現代性中所有的政治呈現了後現代性呢？答案是否定的。就像前現代與現代一樣，不平等的政治、分配不均的政治都成為政壇衝突與紛爭，以及解決紛爭的主題。在後現代的今天，這些爭執並非主角，但仍舊是生活在存境中人群關懷之所在。事實上，並沒有任何跡象顯示後現代的條件，可以減緩現代社會所造成不平等的情況，也就是能夠解決因不平等而引發的衝突。在後現代的今天，對社會不公不平的重新分配之要求，表現在人權問題之上，人權標誌了行動者的獨立自主，人權中有關選擇的自由是生活在後現代存境下行動者自我構築、自我型塑的基本條件。特別是向來不曾擁有、享受與伸張人權的群體（社會弱勢團體、社會邊緣人），更藉少數族群、黑人、婦女、失業者、同性戀者等等之集結與解放運動，來追求人權需求的落實。比起現代時期注重財富、收入、消費品的再分配而言，後現代人群更強調人權觀念的昂揚與實現。在後現代條件下社會的區分最明顯的分辨標準無異為「甘願接受誘拐」（seduction）與「被人鎮制壓迫」（repression）（pp.36-37）。前者是個體（個人、群體）可以富有選擇的權力，後者則無選擇的餘地；前者是承認個人有自我建構的能力，後者則剝奪其自建權；前者是個人自主地為其行動進行界定，後者則是外力壓迫個體，使個體喪失能力之強制性做法。因之，各種行動體之間的鬥爭，無非在對抗外頭的壓迫，俾獲致重新分配的目標及其結果。

我們不妨指出，在後現代的衝突中，所有的戰役都集中在使人的行動體獲得解放與自由。這種明顯的要求解放，比起現代時期人群在衝突中隱藏的、或假惺惺的要求來，顯得既大膽而又有力。

政治的現代形式仍舊延續到後現代。不過在延續之外，後現代的政治形式也逐漸浮現，逐漸成為後現代政治過程的中心所在。其比較明顯者有下列幾項。它們彼此有時也有重疊交錯，而非相互排斥的「理念類型」（p.37）。

- (1) 部落的政治 (**Tribal Politics**)：現代社交體中的行動者自我建構的努力，卻需要超個體、超行動者之確認，也就是需要一項集體化 (collectivization) 的作為，這種朝向集體化的實踐之名目總稱便是部落政治。

部落政治引發了部落的造成，而所謂部落並非原始的、前文明的社會組織，而是在後現代中出現的「想像的共同體」(社群)。現代社會相對於前現代社會是藉由現代的力量把前現代的根本做一個剷除，做一個改變，使現代人成為無根的飄萍，也不再眷戀以往社會的根基。與此不同的是後現代的部落，其存在方式完全靠其成員，象徵性的表達，象徵性的承諾與「效忠」來顯示出來。後現代的部落不像前現代、或現代的部落利用行政權來脅迫其管轄下的民眾遵守部落的規矩、規範，因為它們無明確的、明文的規範可以予取予求。它們也不靠鄰里的連結或相互的緊密交易，來貫徹團體對會員的約束。進一步來說，後現代的部落，常是跨越國界，去掉領土的，其成員間的溝通有時反而比不上本國(本部落)會員與他國(他部落)會員之間的頻繁、密切。

後現代的部落比較是屬於其「誕生之地位」(*statu nascendi*)，而較少是「本質性、實質性」(*essendi*)。也就是靠其會員反覆、操練的象徵性儀式把部落催生出來，而部落存在的久遠，或短暫，則靠儀式吸引力的大小。對部落的忠誠表現在儀式中所展示的支持，也就是支持部落正面的象徵、符號、樣態，或是對部落負面的表現(例如反部落的言行)之憎惡、之排斥。由於後現代部落存活時期的長短依賴了激情式的忠誠的表白，於是情緒行為的濃縮與表演儀式的眩惑，都在造成部落權力的膨脹，以收震撼人心的效果。總之，部落的儀式無非在競取公眾注意力，在藉譁眾取寵，也是部落可以存活的主要(甚至是唯一)的資源。須知公眾的注目也是今天社交圈、交往體，溝通界愈來愈稀少，也愈來愈珍貴的資源。

- (2) 欲求的政治 (**Politics of Desire**)：這種政治的目標在為部落中的成員(行動體)之某些行為(具有部落的象徵、符號、標誌)的重要性、相關性提供建立的機會。一旦重要性與相關性建立起來，那麼部落的吸引力大增，部落所宣示的種種目的便擁有「拐誘的力量」(*seductive power*)。這時行動者對這些目的之選擇與追求必然增加。被推銷的、推薦的目的轉變成行動者的需要(*needs*)。在欲求政治範圍中，眾多的行

動者紛紛進行你爭我奪的拚競，或集體的美好生活之夢想。

欲求政治之全部的效果呈現在選擇的斑駁混雜，原因是進行選擇的人都是自主自由，而非唯命是從、吩咐、指揮、操控他人的行動者。

- (3) **驚懼的政治 (Politics of Fear)**：這是與欲求的政治相反相異，但又是相輔相成的政治。目的在把異質性、複雜性劃出線外，俾減輕有害的效應。不但後現代出現了驚懼的政治，就是之前的現代也被驚恐、畏懼所籠罩。這就是講究過度合理安排與國家全面管制的極權制度。對此制度之疑忌不但出現在歐威爾的《1984年》的著作中，表述了「皮鞋對人面的長期踐踏」，也從韋伯社會大機器的螺絲釘論，引申到「鐵籠」。從中可以看出人群畏懼集權、極權政治之端倪。與此不同的恐懼卻在後現代人心坎中浮現。他們的畏懼來自不確定性，也就是來自於對欲求政治提供的忠言、建議之可靠性、正確性、實用性的懷疑。常常使畏懼凝結為懸疑，也就是懷疑別人為了本身的好處所推銷的可欲之物，究其實都沒注意到這些可欲造成的惡果或有害的效果。在行動者自我建構、自我型塑的養身、健身活動中，最令人害怕者無過於透過皮膚接觸或飲食所導致的中毒現象。狂牛症污染之牛肉的輸入、SARS的傳布、禽流感的散開、愛滋病的蔓延、水土污染的擴散，無一不是引發後現代人對其本身的處境、可能遭遇有所憂慮與疑懼。不過驚懼的政治卻加強了專家學者的地位，他們對行動者自我建構的過程之指引有所影響，儘管有人也質疑他們引導開竅的能力。一次又一次的天災地變、疫癘橫生引發的信任之喪失、疑慮之頓生，使後現代人的生存環境問題叢生，也使人對專家學者的期待（以及期待的落空）有增無減。
- (4) **確定的政治 (Politics of Certainty)**：行動者在進行自我建構時，常要有所依傍、有所取捨。那麼他們所取捨選擇的目標與行徑是否正確、是否無誤，常需社會的認可、確定。偏偏他所處的社交圈、交往體、溝通界，出現了各種各樣選擇的可能性，每項行動者所精心選擇與刻意擁抱的選擇類型，到頭來常證明為失算、為失誤、為失策、或有待進一步釐清。在此情形下，確定無誤的答案常握在專家學者的手中，他們成為生產與分配確定性的權威來源。但是專家學者的忠言建議無法即時檢驗證實，則其建言之良窳只有靠行動者的信任與否來定奪。是故確定的政治存在於對信任的生產與分配。偏偏後現代行動者在其本身認同方面常處於變化不定、傷害累累之下。有時這還要飽受專家學者的食言、欺騙、

捨棄、掩蔽、失信所造成的痛苦。是故不確定、失落、疑懼相伴而來。在此種情況下，作為銷售確定的貨品的商人之專家學者、政治人物、宗教家、道德表率者等，其可信度、可靠性、誠懇程度遂成為被讚賞、認可或拒絕、摒斥的判斷標準。

上面所述的四種舞台，四種場景都是後現代政治劇、或政治遊戲演出的場所。這也是行動者的啟動、創舉，開始踏出的第一步。這可以說他首次遭逢了社交體（交往界）所提供的回應與奉獻（offers）之接觸點。在其潛力方面社會的供奉、提出遠遠超過個體行動者接受與吸收的能耐。另一方面這些提供的意見、建議具有說服力，具有保證的潛力，最終被行動者體所接受、引用。其優越性在於和其他競爭者（教會、慈善機關、外國的政府、社團等）的建言相比，要具有更大的實現性。要之，這種優越性乃是感知的、認識的（perceived）的優越性。其吸引力依賴大量的分配的信託、信任。優越性之被視為（認知為、認識為）優越，無非在公眾心目中引發了他們公開的注意（public attention）底緣故。這種引發公開的注意包括行銷技術包裝下的美觀、好用之功利性，也包括造成一種值得眾人仿效的生活風格（lifestyle），或是強勁幹練的政治團隊。後現代的政治最多涉及了「注意的分配」（allocation of attention），而非之前「權力的分配」（allocation of power）。是故處於後現代之下，公共的注意成為在政治鬥爭中最搶手、最被貪求與競取的稀少商品中之最寶貴的資源（*op. cit.*, pp38-39）。

■ 表14-4

後現代政治	
項目	內容摘要
後現代政治	在存境實存中的政治裡，乃是理論與政策結合的政治。政治的場域擴大到生活的各個層面中，生活政治化、政治日常化。國家將政治的責任轉移到地方、次級、部分的團體上，處於一個協調者、運作者的角色。社交體中單一議題的團體，依照認同，在此處達成階段性任務而解組，在他處又自動自發的結合成新團體。後現代權力的性質是多元目標、分散而無法集中的。人權概念在後現代中，由「選擇的自由」程度來界定，但終究，多數社會行動者在「甘願地受到引誘」與「無奈地受到壓迫」兩者之中作擺盪，認同政治的生活游擊戰為解放與自由而戰，但它不一定減少社會中不平等的狀況。

（續）

表14-4 (續)

後現代政治	
項目	內容摘要
1. 部落政治	人們並不是單獨的在建構自我，而是在一個集體的層次上，選取自我認同的材料。這便是部落政治的產生，部落是一個「想像的共同體」。成員透過象徵形式的表態宣示其「效忠」，但其實部落對成員而言是自行選擇的歸宿，而非強制性的服從，因此團體與個人之間往往斷斷續續、模模糊糊，關係並不明確。部落政治常透過高度象徵性的儀式、符號、特定樣態來引誘他的「子民」，但也因此激怒出他的「敵人」。激情的真情告白、亢奮的集體儀式，是慣用的技巧，不管對於我群或他群來說，部落政治都是「獲取注意力的政治」。
2. 欲求政治	這種政治在為部落政治之儀式、符碼、特定樣貌提供意義關聯內涵的連結。一旦建立起來，部落的目標便透過上述媒介，擁有「引誘的力量」。成員接受引誘，將目標看做自己「所需」，而這一切卻又都是「奉主感召」。
3. 恐懼的政治（不確定的政治）	這是一種驚恐、不確定之焦慮的政治。部落政治、欲求政治的特色是引誘，然而接受引誘是一回事，心悅誠服而毫無疑懼又是另一回事。懸疑的焦慮是後現代政治的特殊現象。再加上風險社會中的高度不確定性，處處潛藏、時時刻刻可能爆發的社會、生態、倫理之危機，在在都加重了人們對專家知識的仰賴，雖然人們也會質疑，專家們的可靠性，但終究逐漸邁向專家知識的大起大落之期待與落空之中，加深了恐懼的色彩。
4. 確定政治	不確定的政治特徵，開展出確定政治的需求。當社交體中的行動者發現，在日常生活領域的精心選擇與計算事實上，時常落空之時，他們尋求專家知識的確認，而各領域專家因此成為「確定性的權威分配者」。信任與接受確定性分配無法分開，因此這也形成了「信任」政治。然而信任與確定性卻如商品一樣可以挑選與購買，行動者漸漸喪失其自主判斷的能耐，也為確定政治的結果，蒙上一層無法穿透的不確定色彩。確定變成不確定的政治。

(續)

表14-4 (續)

後現代政治	
項目	內容摘要
5. 象徵暴力統治	社會行動者人人成為資訊的傳播點與回饋點，最後造成多層次訊息網絡的延伸，結果是訊息總量，遠遠超過行動者的負擔能力。因此訊息的優越性反而是建立在它的傳播效果，而非它的承載意涵之上，被化約為「感官認識上的優越性」。而這種優越性時常倚賴「象徵符碼的行銷技巧包裝」，藉由引發「集體的關切／凝視」來達成「理想／適當生活風格」的形塑，因此後現代政治競爭的不再是血淋淋的赤裸權力，而是轉而競取公眾認知、關注以及衍生的注意熱度。

資料來源：Bauman 2000：35-39，略有改正、增項。

七、後現代的倫理

倫理與政治並非截然無關的人類行為之不同範疇。古希臘大哲學家亞理士多德便視政治為族群倫理的延長，是市邦政治要追求的最高理想，是故倫理不外於政治。但現代卻把倫理排斥於政治的門牆之外，甚至視它為公共範圍的邊陲事物。其原因是認為個人或群體的行為，其道德規定早已為全球的社會所吸收，包括立法、行政、司法等機制都把行為規定法制化。規則化之外剩下的範圍屬於「私自」的部分，這部分在現代化、全球化之下逐漸萎縮凋零，而不需公家來操心。但現代化這種主張對後現代的想法與做法卻無約束力，後現代理論者不認為制度可以杜絕、或掏空倫理的論述。因之它的問題及其解決成為後現代性理論密切不可分的一部分。

再說，並不是在現代生存環境（存境）所有涉及倫理的問題都是新穎的。剛好相反，一些老舊的、正統的倫理問題是超越時間而長存。這包括約束面對面、距離接近的人際關係之法律，仍舊在發探其作用。事實上，現代性對道德問題與倫理問題興趣不高、貢獻極少。除了以法律取代道德管理，以及把大部分行為規範剔除於道德的評量與評估之外，沒有什麼重大的理論新猷。

後現代倫理的意識產生自後現代情況的兩大特徵。其一，權威的多元性；其二，行動者自我建構的選擇之中心化。

- (1) **權威的多元化**：或稱具有普遍性，無所不在、無所不管的中心權威之缺席。這造成兩種效應。其一，它排除了每個行動者必須遵守的拘束性規範。諸行動者可能被他們自定的目的所指引，而不注意到其他的因素，或其他行動者的利益。一旦他們擁有某些資源，或具有相當獨立的身分，那麼過去認為契約不需要任何成文的基礎，或認為人的行為一定需要制度來支撐，這種現代時期的想法，如今已減弱、不管用了。一旦行動者本身的資源的侷限不致造成他行為（做、或不做）的動機，那麼對他行為的限制，便需要經常重新來商榷，重新來檢討。在經過一番較量，或商談有結果之後，新的規則、新的規範才能逐漸湧現。舊的規則或舊的規範或不致全部廢除，還能多少發揮作用，但對新規則新規範的需要則倍數增加。這就是何以有關規則和規範的問題仍能牽動人們的注意，也成為公共議題的聚焦之因由，它們無法馬上得到確切不移之結論式的解決。

在主要協調欠缺之下，有關新規則、新規範的談判，商量便挾帶了「倫理」的性質，其原因為自由自主的行動者（個人）不帶功利色彩的自製成為人群來往的原則。這種自製與自主的社會要求用來界定道德行動，乃是有別於追求自私自利的行動，也是法律所規定的行動。

其二，由於權威已多元化，導致諸行動者必須再度擔負法律權威之輸誠、之交心，既然把這些道義責任中立化、消滅掉，甚至廢除掉，如今每人卻要一肩獨挑。尤其面對行動者所做的各種言之結果，再也無法推卸給其他人、其他機構去承擔。猶有進者，每人所做的行動，其價值取向頗有爭議，要如何為自己的行動與動機辯解，只靠單方面的一廂情願是行不通；反之，依靠對話、溝通，使用大家都能接受的倫理價值來有所定奪，正是可行之道。

- (2) **行動者日增的自主性**：這會產生兩種倫理的結果。其一，由於他律轉變為自律，行動者自我監督、自我反省、自我評價變成了諸行動者主要的活動內容，這無異前面屢屢提及的「自我建構」。在欠缺自我改善的普世楷模可以師法之下，諸行動者經常要面對天人交戰的項目，不是手段與目的的選擇，而是生活目的與價值之孰重孰輕。作為超越個人知識所進退的標準之工具理性，其技術面的勸言，已不足構成吾人在後現代社會中行為的準則。在此情況下，吾人的良知與道德感受更應當尖銳化、敏感化。在行動者不致減縮其自主的範圍內，倫理的原則提供個人或群體

言行與選擇的價值判斷。因之，最典型的後現代現象即是大家對道德價值（像宗教〔尤其是基本教義派〕、準宗教〔世俗化的宗教如靜思、學禪、靈異現象之解釋〕）之活動頻繁；這類的運動之爭辯興趣大增，也顯示了怪力亂神復興的樣子。其二，既然每人與所有的行動者之自主自由都視為顛撲不破的原則，則他們在人生浩瀚的選擇過程之大海中所做所為，必定引起大家另一種爭辯，也就是辯論諸行動者自主、自由的疆界在哪裡。這已不是穆勒等現代人所說：「我自由的範圍止於不傷害別人的利益疆界內」那種自主與自由的界限而已。在這種自主與自由的界線如何推移上，隨著新問題的產生（譬如同性戀的權利、子女教育的方式、嗑藥、吸毒、嗜酒的程度、一胎化的合理等等）爭辯愈來愈大，而最終不能偏離人們群的新倫理觀、新道德觀。由是可知諸行動者自主的權限，仍然變成後現代新倫理的議題。

■ 表14-5

後現代的倫理

項目	內容摘要
現代性倫理	倫理被視為可以與政治二分，是公共事務的邊陲元素。現代性嘗試以法規的機制來吸收，意圖用法律的成文規範來取代社會的道德共識。
後現代性無中心權威、權威多元化	絕對性的規範不再存續，取而代之的是行動者自主的追求目標，為自己的行為結果負全責。在資源許可的範圍內，行動者也不是就可以為所欲為，是必須不斷地與他人溝通、商談，以重新確立自己行為的節度。這裡的商談便帶有了重建倫理的性質，而如此的倫理與節度之共識，又是時時刻刻在更新，不斷在建立，這些公共議題的焦點討論，並無法一下得出確切不移的結論。這種公開的討論具有公共性。
行動者日益增加的自主性	行動者在後現代的場景中，是一個自我建構、自我監督的反省者。現代社會中他律的規訓本質，漸漸轉換成後現代中，自我監視的自我集結過程。社會中出現的諸多訴求運動、準宗教活動，正是符合大量「導向點」需求，應運而生。再者，這種道德外在規範的喪失，一方面是開展了自由的彈性，另一方面也帶給行動者莫大的責任負擔。行動者被要求扮演一個「道德主體」的角色，在不斷與他人溝通中，自己生產道德觀。然而在現實生活中，不論有依據還是沒有依據，人們總是得選擇的，道德行為可能成為新倫理議題討論共識的實踐，也有可能僅僅成為一時之間，生活中的各項展演而已，不具有實質內涵。

總之，在後現代的脈絡上，諸行動者不斷地要面對道德的議題，也不斷地被迫去選擇（有根據或無根據、有基礎或無基礎）的倫理誠條。任何的選擇意味著擔負責任，同時也意味著進行道德的作為。在後現代的條件之下，行動者（agent）不只被迫扮演一個行動主角（actor），被迫做一個決斷者（decision-maker），更是去做一個「道德的主體」（moral subject）。生活功能的表演與表現要求每個行動者在道德上是精明幹練的（competent）的主體（*ibid.*, 40-41）。這一切在在說明後現代與現代不同之處在於後現代是一個道德人、是一個倫理人。

八、包曼的政治社會學

（一）學說淵源與取向

曾任教英國里茲（Leeds）大學與華沙大學的波蘭猶太裔社會學者的包曼，經歷了祖國兩次的亡國之痛（一次為納粹的侵略，另一次為舊蘇聯紅軍的赤化）。他在三十歲時流亡英國，先在里茲大學教社會學，晚年返回祖國華沙大學執教至退休。他所接受的為歐洲大陸的社會思想訓練。法國的後結構主義與法蘭克福批判社會學對他的影響也相當大。有異於匈牙利與羅馬尼亞，波蘭雖遭俄國紅軍的殖民與波共的統治，卻並非一個典型史達林獨裁式的蘇聯附庸。反之，波蘭的馬克思主義卻表現獨立的、非教條的智識風格。包曼經歷了納粹主義、反猶太主義與共產主義諸種肉體上與精神上的暴虐，使他質疑理性對人類社會秩序的类型作用。對他而言納粹主義與共產主義都是企圖對社會秩序完整的控制之設計，這左右兩派極權思想絕非一般歐洲人所謂現代史的意外或反動。剛好相反，這兩種極權思想正展示現代性的真正精神。納粹的戰敗與共產統治的崩盤正說明現代性企圖營構大而不實的理想世界秩序之徹底失敗。

與貝爾格（Peter Berger 1929-）、寇塞（Lewis Coser 1913-2003）和布勞（Peter Blau 1918-2003）為了逃避納粹迫害而逃亡英美不同，包曼不像他們企圖用自由主義的社會理念來取代左派的批判理論。包曼的社會學學說仍舊秉持波蘭馬克思主義的傳統，因之，其批判理論仍舊是左派的。不過包氏放棄馬克

思主義符合理性主義的烏托邦之衝力，因為馬派追求現代性的美夢已遭粉碎。取代馬克思主義的是引用後結構主義與批判理論，企圖重新型塑社會學為一項改變寰球面貌的運動之批判性工具。

就像李歐塔（Jean François Lyotard 1924-1998）與福科（Michel Foucault 1926-1984）一樣對西方的發展有了宏觀的看法與敘述，認為後現代主要在地的、地方的論述來加以組織起來。有異於一般對啟蒙運動的禮讚，強調人類的理性與社會的進步，包曼對西方近現代的發展有其獨特的看法，他敘述最近一、兩百年歐洲的歷史之發展，是社會控制與理性變裝的宰制之步步進逼。更何況他反對經典與現代社會學理論的主張，視資本主義和社會主義的對立與抗爭是社會衝突之因由，也是人類未來希望之所寄。在他的心目中，真正的對立與分界線為現代性與後現代性之大不同。以此觀點來看，資本主義與社會主義代表現代性動力截然有別的兩種制度與變異。儘管他對「現代」社會學抨擊有加，其基本心態仍舊是啟蒙運動者的老套、範式。原因是他敘述背後的伏線仍舊是人類爭取自由的歷史，以及寄望理性可以使處於後現代的人群能夠超脫宿命之悲劇。

（二）前現代的社會

包曼把前現代、現代與後現代的三種社會加以類型化，變成三種類型說（typology）。對他而言，前現代是去中心、零碎化的社會形態。在前現代的社會中，諸社會由多數自給自足的社群、社區（communities）組成，每一社群或社區有其獨特的傳統與生活之道。前現代的諸種社會是高度的分層化，靠宗教文化的宰制力量而呈現其穩定性，也是靠社會權力關係的建立而趨向一時的平穩。在強調社會的歧異、地方傳統和社會多樣下，社會上下垂直不平等明顯地為大家所熟悉、承認和接受。

在前現代即將崩潰，而現代冒出的17世紀，歐洲經歷了短暫的喘息（自由）的時期。歐洲諸社會經歷了對社會分歧的開放性，也首次體會了對人類存在的不確定性與偶變性（contingency 偶然性、隨意性）。可以說史無前例地經驗到既沒有上天的權威，也沒世俗君王所硬性賦予的秩序、確定性和目的。「就在那短暫的時期中……那種與從前大不同的歧異……被虔誠的擁抱著和看做是真正人性的符號與條件。開放性（不用譴責別人……也不用追求那絕對的〔神聖事物〕）變成人道主義文化明顯的特徵」（Bauman 1992: xiii）。可惜

這種人道主義所歡呼的歧異性與模糊性無法維持太久。

面對社會遊民、窮人、神經病患、不滿意者人數暴增。西方主政者採取的應對措施便是加強社會控制。前現代的在地社群（區）無法有效應付日漸增高的社會混亂與嚴格的行政要求。隨後出現的工業社會，也是向外擴充，採用殖民政策的民族國家。他們的任務是如何管理龐大的人力與物力資源，如何獲得有關勞動、健康與生育率仔細詳盡的專門性訊息，以及對海外領土的擴張的（俾有利商貿）迫切需要，這些都是現代化社會秩序的崛起因由，也就是對前現代社會控制失效的反應。

（三）現代性的國家

現代性的特徵是多層的控制，這包括法律、規訓、策略和意識形態的控制以內。現代性的中心為國家。包曼指出：現代權力集中的官僚國家，擁有各種人力物力資源的掌控與使用，而且也佔有暴力使用的壟斷，公務員、警察、軍力的支配，這些都變成了現代性的基礎。國家以控制社會與自然環境為職責、為使命，從而把現代性基本的精神表露無遺。

現代國家的演變不只是在回應社會控制的新形式這一功能之變化而已。它更在犧牲地方權威、傳統與生活之道之餘，鞏固其本身的權力。政府權威的現代化意味著地方機關的權力轉讓給中央、給國家。事實上國家權威的集中乃是向地方宣戰，強力搶奪過來的過程。這與文化作戰並軌而行。國家為了有效管制社會，它便發布一連串標準化的社會規範、價值與信念，強加在人民身上。國家為集權不惜向地方、傳統、文化宣戰。藉口進步、世俗化、科學、民主、自由、個人主義和公共衛生，現代國家不惜挖掘地方文化之根、破壞特殊文化，把地域的、族群的、文化傳承一再毀棄。現代性的誕生伴隨了摧毀地方傳統、社會多元化、鬆散的秩序、模糊不清的慣習與不確定性等等。就是國家對各種事物企圖加以安排秩序、分門別類、設計、控制的意志，構成了現代性的核心。

現代國家表述了統治的新概念。並不僅是過去分散權力如今集中起來，尚且是現代國家之特徵在歷史上是獨一無二的。它的誕生在於創造與維持秩序，其使命在於把社會加以型塑，也在把國民加以改造，使社會與人民都能反射合理的社會設計。現代國家不只在維持秩序，而且進一步把人性改造成一面足以反映理想的鏡子。包曼認為現代國家乃是「園藝國家」（gardening state），

政府是花匠、菜匠，老百姓變成花草蔬菜之類，供政府育種、栽培、施肥、繁茂。國家不只企望統治、保護百姓、保證繁榮，更重要的是人群欲望的混亂如何安撫與馴服的處理、管理之問題。

沒有知識分子，現代國家是無所作為的。現代性的官僚機器的有效使用需要大量訊息，包括民眾、制度和整個社會動態的訊息。專家的知識對學校、軍營、工廠、福利機關的管理尤為重要。現代國家在向地方、傳統、權威、文化宣戰時，要求權力集中，國家統一更需知識分子幫它設計、辯護與正當化。是故現代國家與啟蒙運動以來的社會科學家幾乎同一時期一齊出現在歷史舞台之上，也顯示雙方旨趣與神情相似，可謂是有志一同了。

（四）現代性與啟蒙運動

在此包曼斥責對啟蒙運動的盲目讚美。因為欣賞啟蒙運動者動輒指出：現代化標誌人類大躍進、進入自由、容忍和社會進步。從啟蒙運動誕生出來的社會科學被譽為對抗迷信、獨斷、狂狷和教會與國家濫權之英雄。這些說法在包曼眼中，俱是謊言、謾言。因為啟蒙運動追求的是控制與確定（確信不移）。啟蒙運動的成功或勝利，不過是他所謂「立法理性」（legislative reason）的勝出而已。這種理性的特質就是敵視個體性與多元主義，排斥模糊性與不確定性。立法理性在塑造世界，所依賴的是一般原則、法律、條款和規範。原則上啟蒙運動歡呼歧異性與個體性，但在實質上卻壓抑它。例如社會進步的意識形態用來摧毀地方的傳統與地區，用來征服與殖民非西方的人民，把後者當成落伍、幼稚的低劣民族看待。科學所宣稱的客觀真理卻用來壓制非科學的知識與社會經驗。總之，啟蒙運動的主要理念，像人性可以塑造、社會進步之說詞，人類是一體的（非多元的）、科學才會發現真理等等都是立法理性、立法秩序的表現，用來衡量與糾正那些對健康、適意、美麗和德行等傳統規範有所偏離的人。

包曼對現代性毫無好感。他抨擊向來視現代性具有救贖精神，使人類更為自由、社會更為合理的說詞。在他心目中現代性是殘酷的、無情的剷除各種雜亂無章、含有歧義、模糊不清、彼此相異和不確定的剷土機。「典型的現代實踐，現代政治的本體，現代知識活動的本質，現代生活的實質，是要把歧義、曖昧完全剷除，也就是一種努力去精確定義〔事物〕，從而把任何無法精確界定的各種事物加以清除、加以抹煞」（Bauman 1991: 7-8）。這種控制的精

神、不容忍的精神瀰漫整個現代國家，也籠罩啟蒙運動思想、社會科學與規訓機構（監獄、工廠、病院、學校）。西方歷史無疑地陷入這類歷史的框架中，視為社會控制不斷進步的歷史，其目的在建立秩序，造成一個沒有歧義、沒有模糊空間、沒有自由的生活之幻想、幻夢。

現代性並非嘎然而止，包曼指出納粹的驟興驟滅、蘇東波的變天、共產主義的崩潰伴隨啟蒙運動文化的危機加深。現代性的終結也標明知識分子在社會角色的改變。後現代理論正是知識分子社會地位變動的結果。包曼認為國家不再需要靠知識分子來正當化其統治。其原因為後現代性之下社會控制不再倚賴國家壓迫的手段，也較少靠共享文化價值，而比較靠著「誘拐」（Seduction）。在現代社會中，個人對社會與政府機構的效忠主要與處罰、規訓、脅阻等策略緊密聯繫在一起，也與民眾對共同享有的信念、價值和規範之訴求（呼籲認同）聯繫在一起，這些訴求包括個人主義、社會進步、政治民主等等。但在後現代的社會中，公民基本上已在社會裡統合，靠著市場機制的的作用，他們對制度的忠誠也獲得保障。後現代的諸個人、諸自我型塑自我認同體和其中介。透過商品激發的幻想與希望，他們被「誘拐」進入社會同形體（social conformity），而隨波逐流。社會控制的規訓策略，包括監視、就醫、校正身心缺陷，都從主流民眾轉到少數社會邊緣人（無法接近市場進行自由消費者，包括貧窮人士、患病者和精神「失常」者、性事不順者等等）。

（五）後現代與知識分子

在後現代社會中，知識分子的政治權力大減。國家減少專家學者的知識需求，更不需他們來做出論述的合法化與正當化。他們權充文化調解人的角色也減縮。原因是文化領域逐漸轉變為娛樂與大眾消費的圈圈。藝廊主持人、傳媒經理人、大眾文化企業家這類新形式的文化菁英開始排擠傳統的知識分子。政治上與文化上知識分子都已欠缺權威，逼得他們對知識與權力重加考慮。對真、善、美的標準，知識分子不再被請求去「立法」（設定、評判這些標準），對知識與文化的調停也無能為力，於是後現代的知識人只好再強調知識與文化標準之重要，並追根溯源於各地方、各本土的特殊傳統之上。既然知識分子在後現代的社會中不再擁有「立法」的權威，那麼他們所要從事的只剩下「解釋」的工作而已。他們目前的目標，不再指示標準或法律等規範，卻在肯定各地方、各本土、各傳統的差異，並鼓勵地方之間的溝通。這種解釋的角色

給予知識分子新的社會價值，他們對後現代性的辯護與支撐可以說反映了他們對社會權力的熱望。

後現代性不意味與現代性完全決裂。包曼認為後現代性是現代性邊緣地、沉潛地準備冒出的面向之演展。選擇、歧異性、批判性、反思性和行動體等等價值本來是隸屬於現代性，如今卻保留在後現代性當中。現代性的指導精神包括秩序的創造、界線的分劃、分門別類、嚴格要求確定與透明，這都是形式理性、法律、類型學、分門別類、嚴格拿捏分寸與疆界、同形體與寰宇性等等原則之落實。但後現代則擁抱多元性、混沌性、歧異性、不確定性、偶變性與過渡性。它對社會現象不再是規範的，而是描述的、批判的與反對。

後現代完全站在與現代理念相反的立場，反對單一的、標準的文化，反對視個人是共同人性可以展現的、可以辨識的、認同的例子（identical instances）而已。後現代性反對有共享人性的假設，在此假設中有寰宇的人類之利益、真理、價值之類可供人群嚮往追求。而這種人類與文化的多元是不可、不容化約的（「野蠻人」不可能化約為追求物質文明、享受消費快樂的「文明人」）。須知人類是從各種族、各族群多元、歧異的傳統、社區、文化中不斷繁衍出來、擴散出來。把人類視為無分彼此、大同小異，甚至完全同一的觀念是與事實不符。這只是耍嘴皮、玩弄文字而已，由是包曼說：

號稱「後現代性」的主要特徵是諸文化、諸社群、諸傳統、諸意識形態永恆而無法化約的多元主義……在現代世界本來就是多元的各種事物無法被安排於進化的先後次序中、無法被安排在差勁的或優勢的發展階段上，也不能目為共同問題解決是「對」、是「錯」的分類中。在文化、傳統、語言遊戲等等脈絡之外，大談知識的深淺是不可能的，因為這個脈絡為知識之產生提供可能性，也為知識賦予意義。在「脈絡之外」，我們找不到任何評判是非對錯的有效準繩。在缺乏寰宇的〔評判〕標準下，後現代的世界並不在把優越的文化全球化，而是如何來鞏固與加強〔各地〕文化之間的溝通與彼此的瞭解。（Bauman 1992: 102）

包曼認為後現代的世界不再擁有一個高高在上的權威在發號施令，解釋世界發生的種種事物（務），為含有多少意義、為有何作用。換言之，沒有任何至高無上的認知上之解釋足以服人。是故知識永遠是根據情境而產生，也是

解釋情境的暫時性工具，我們所以「知道」無非是從特殊的觀點，從傳統、文化社群而來。就像價值是多元，社會規範是多元，美學的格調是多元，所以可以倚賴，都與特定的傳統與觀點有關連。既然知識、價值、規範、美感這些範圍都是多元的，則文化之多元自不在話下，更何況文化成為爭執與競斥（contestation）之所在。任何文化上的衝突無法從中立、客觀的標準來衡量、來判斷、來排難解紛。是故在後現代社會，解決衝突只能就每一案件加以衡量裁決，而地方性排難解紛之策略，不在排除歧異、曖昧與不確定性。後現代主義證成一個去中心、分散的、雞零狗碎的社會秩序之存在。靠著這個次序，創造制度的空間為的是持續進行論述、競斥、談判，暫時解決地域性的社會兼政治的衝突。

（六）後現代性與後現代社會學

包曼認為社會學的結構與知識分子的社會角色攸關。在現代國家與知識分子結盟，能夠反映知識分子廣闊的文化觀，現代社會學逐漸型塑其本身為「立法」的角色，這就是說它的目的在發現社會組織與進化的原則。儘管現代社會學聲稱它對真理和一般社會的效用有所貢獻，而正當化這門學科的存在，但進一步考察卻發現社會學正提供現代國家建構與管理一個合理的社會之御用工具。現代社會學過度關懷社會組織與統合的原則，也過分重視偏差行為、犯罪、心理疾病的問題之解決。這些正反映了現代「立法」精神——處處與時時制定法規、法則來把社會邊緣人納入「正常人」行列中，俾政府容易管理，而排除各種模式的反抗。

但是從現代邁入後現代之後，國家與知識分子的關係也為之改變。如前所述，當今的國家已經對知識分子的需要大減，他們正當化、合法化的角色減少，而市場也取代國家成為統合的社會機制。知識分子的失勢與喪權使他們扮演「立法」的功能完全消失。假使做為知識分子一環的社會學家不再為社會秩序立法，也不為文化規範仲裁，那麼社會學家要如何自處？如何再起？如何貢獻呢？

遺憾地，很多社會學家忘記或忽視時序已進入後現代的今天，這種想法是重大的錯誤。社會學家再不重估其立論的基礎，再不重建新的研究目標，那麼他們既無法替政府背書，扮演正當化、合法化的角色，也無法為文化衝突排難解紛，只好被大眾遺忘。為知識而知識的科學性社會學表面看來尚有學術價

值，但究其實，其實內容貧瘠，在後代性的文化中無法取信於大眾。是故凡是忽視後現代性的社會學家，無疑是把自己的生涯當賭注，其在學術市場上的存活機會必然非常渺小。

有些社會學家雖然也承認後現代性的到來，但對它所帶來的改變不加重視，只認為後現代性標誌著現代性的危機，或是文化的危機。那些主張激進的多元主義者、去中心的認同體之理論家，或是採取無情的批判者都受到社會學界的斥責，認為這種的論述只加強西方世界解體的、脫序的與病態的條件之滋生與蔓延。對這種說法與觀點，包曼嚴加抨擊。「我認為……在集體上被描寫為『後現代性』的現象，並非體系性的缺陷或疾病，也不是尋求重建文化權威的結構之一時應急的病變〔與偏方〕。反之，我主張……後現代性……是一個羽毛已豐、存活力強的社會體系，用以取代『經典』的現代，亦即資本主義的社會。是故有必要根據它的〔發展〕邏輯加以理論化」（Bauman 1992: 52）。

（七）後現代社會學的趨向

對於後現代的看法，包曼主張社會學要重新取向，也就是把它過去「立法」的角色改變為當今「解釋」的角色。放棄社會實在的基礎或廣包的語言建構之追尋，社會學應當肩負新的責任，目的便利眾多社群的相互溝通與理解。看重文化傳承、次級文化與社群（區）之歧異、多元，社會學家要把這些社會的歧異化做知識上容易被理解的現象。「後現代的社會學家寄生〔鑲嵌〕在其『本土』的傳統裡，要深切鑽入多層的意義中，該多層意義只有藉正要考察的陌生傳統之對比而存在……。在社會學家的本身中，是把兩種或兩種以上的傳統拿來做對比，並讓它們可以有溝通上的接觸……後現代的社會學家之職責在為諸文化『發聲』，蓋沒有社會學家之協助，溝通的對話者面對這些文化完全無聲、完全消音、完全聽不見」（*ibid.*, 42）。

後現代社會學的價值在於把社會的分歧、差異轉化成較不具威脅性、培養對歧異性的容忍，把不熟悉的事物轉化成熟悉，把聲音發給那些社會邊緣人及其團體（社群）。後現代社會學者的日常操作（實踐）將會更趨向質化的、民俗學的、解釋的和文本的、脈絡的研究途徑。

在後現代的方向裡，批判的社會學如果重加改造的話，仍可扮演其角色。在社會學的傳統裡批判主義擁有一席之地。只是從馬克思到哈伯瑪斯，社會批

判總是以寰宇的、全球的觀點來進行訴求，所討論的都是學說的基礎，如果不是社會的規律，就是歷史的規律，然後用科學來包裝這些批判，而取得正當性的名號。這些都是現代的說詞、論述。但後現代的批判雖然也保留現代的批判，高懸人類解放的旗幟，但沒有那麼確定不移的錨定可作為社會批判的基石。一切利益和價值是完全境遇的、境造的、偶變的、隨意的、歷史的、短暫的。現代批判論理性的語言，要把基礎、基石、律則（例如社會進化律、歷史變遷律等等）讓位給在地的、本土的、歷史的語言（例如該地民風、民俗、價值、利益、目的和希望等等）。後現代社會批評家進一步放棄社會變遷具有拯救與淑世的眼光，這些都是現代批評家津津樂道，而證明為空洞不實的、含有誘拐性的甜言蜜語。「對振翼待飛、扮演歷史〔理性〕的行動者〔在黑格爾那邊一度為民族國家；在馬克思那邊為普勞階級；在哈伯瑪斯那邊為智慧十足的溝通者〕準備使用政治國家〔與特殊階級〕這個槓桿來完成現代性語言之信心……最終幾乎完全消失」（*ibid.*, 109）。後現代批評家所想像的不是千年大變動，而是短期的社會實在，不認為國家或某一階級可以扮演這種旋乾轉坤的大角色。後現代批評家只在啟蒙群眾，不認為他們在歷史中可以扮演救贖的角色，而指陳社會勢力（市場的供需、消費的狂熱）的威脅，因為這些勢力足以減少個人的自由與政治的民主。

在提供當代批評家放棄現代社會學所採用的假設、概念、模型、範疇、解釋架構等，作為反映西方社會的面貌時，包曼認為後現代社會學家不再視社會為一個體系（系統論）、生物體（有機說）或一個機器（機械觀），也不再把社會中的成員之諸個人看做行動的自然載體（行動體），不再集中討論勞動、生產、分工、價值和意識形態，不再強調社會階級導致社會改變，不再把民族國家當成分析單元，不再視社會變遷為線型的、持續的進步。取代上述的預先設準，後現代社會學會注重社會種種實在流動的、多層的性質，社會制度是地方的、境遇產生的特質。在製造社會實在時，諸個人的瞭解有很大的影響力，而個人乃是社會產生的認同體。後現代社會學的主要範疇也變成消費主義、市場、規訓的科技、身體、自我和認同的形成。社會學刻意浮現在國際地平線上，對社會變遷的研究途徑，朝向討論斷續的、不可預測性和矛盾的社會趨向之途前進。

一般西方社會學家大多不肯承認，從現代轉向後現代時期社會的鉅大轉型（great transformation），這就是第二次世界大戰之後歐洲與美國浮現的新現象。一般社會學家如果仍舊滯留在現代性的設準與途徑的泥淖裡，那麼他們

必定是孤陋寡聞而為時代所淘汰。由於把社會學定性與定位為替現代國家的制度管理提供技術性的訊息，社會學必陷於知識的窄門與死巷，而無法與時勢相推移。這裡包曼提供汰舊換新的可能辦法。易言之，社會學必須改弦更張，從現代轉進後現代的主軸，他應當放棄傳統的「立法」角色（提供基礎、一般原則、律則、大而無當的理論，社會學的諸體系等等），而採取更為謙遜可行的「解釋」角色。社會學家應致力於提高不同社群彼此的相互瞭解，以及對浮現的後現代進行澄清與批判。世界業已改變，社會學也應跟著改變，以保留在社會價值與社會角色。西方學者應當放棄啟蒙運動以來對知識與社會的典範只有轉變社會中的文化，使成為後現代有關知識與社會的新典範，這樣社會學才不致遭人遺忘（Seidman 1998: 310-320）。

本章第三節至第七節取材自包曼教授之大作《後現代性之密契》（*Intimations of Postmodernist*, 1992: 187-204）一書以及2000〈後現代性之社會理論〉一文，小部分由本書作者予以補充與發揮。全章之表14-1至表14-5由我的助理楊智元同學製作，他增加不少灼見，在此特別致謝。

■ 表14-6

包曼政治社會學摘要

論題	主要內容描述
經歷與學養	經歷祖國波蘭亡國之痛，眼見納粹主義、反猶太主義與20世紀歐、俄共產主義之旋興與旋滅。認為這些意識形態為啟蒙運動，強調理性與進步的走火入魔，與歷史必然的發展。受法國結構主義與法蘭克福批判社會學的影響。企圖重新型塑社會學為一項改變環球面貌，瞭解後現代性，解釋當代實在的新工具。
前現代的社會	前現代時期，歐洲諸社會高度層化，靠宗教文化的宰制力量保持社會的穩定，強調社會的歧異、地方傳統文化之多樣性。短暫過渡時期，人群對社會的分歧性、開放性、偶連性、偶變性有所體認。

（續）

表14-6 (續)

包曼政治社會學摘要


論題	主要內容描述
現代性的國家	工業社會、殖民主義、帝國主義，隨主權囂張的民族國家以俱來，要求國家統一、對外侵略、擴充領土、控制人民。現代性的中心變成國家，它擁有權力與暴力、擁有人力與物力的龐大資源。國家以控制自然環境與人為環境（社會）為職責。為中央集權不惜向地方文化、傳統宣戰。透過教育、法律、政治、文化、傳承而統一全國。國家的新使命在於創造與維持秩序、改造社會與人民。國家成為「園藝國家」。國家靠知識份子提供治理所需的訊息以及論述上的合法化、正當化，而重用知識份子。
知識份子的「立法」功能	在現代社會中，知識份子幫忙國家制訂各層管理條例、法規、規範，儼然是一種新的「立法」工作。隨著「立法理性」的昂揚，地區、社區的傳統、文化遭殃，乃至殖民地人民，被當成劣等族群看待。科學所宣稱的真理，用來排斥非科學的知識與經驗。社會控制的加強，不容許歧異、模糊、曖昧的空間之存在。
後現代性「誘拐」與知識份子權力的衰弱	在後現代的社會中，國家地位衰微，只靠市場與消費主義便可以誘拐大眾入彀，故不再藉知識份子的幫腔——合法化與正當化統治與宰制。後現代個人的自我型塑與自我認同，靠的是市場交易與消費主義。社會控制的手段（規訓、感化、處罰）之對象由過去的大眾，轉向少數的社會邊緣人。政治上與文化上知識份子欠缺權威，既不能在擔任「立法理性」的角色，也無法調解文化的衝突。
後現代的特徵	是諸文化、諸社群傳統、諸意識形態的多元主義。它們的位置不靠進化的序列來安排，也無「對」與「錯」的分別。知識出現在脈絡之上，無情境則無知識可言。沒有優越的文化可以推廣散播全球，只有剩下各地的社群進行文化溝通而已。
後現代的社會學	知識份子從「立法」的角色變為詮釋的角色。社會學宜重新取向，放棄向來的概念、模型，而致力於地方、本土的尋根。不再鼓吹寰宇或全球的一體性，而承認各國各地的歧異、曖昧，不確定性之存在。從「立法」的角色改變為「解釋」的角色，社會學才不會成為明日之花，遭世人所遺棄。

資料來源：Scidman 1994: 310-320，由作者摘要製表。

第十五章

福科後現代的
社會觀與政治論

第十五章 福科後現代的社會觀與政治論

- 一、福科的時代、生平與著作
 - 二、福科關懷政治的因由與背景
 - 三、福科系譜學的政治觀
 - 四、什麼是政治？
 - 五、政治哲學與規訓
 - 六、權力與知識的雙生關係
 - 七、治理、牧師權力與國家理性
 - 八、生物學政治與政治理性
 - 九、福科政治學說的評估
- 

一、福科的時代、生平與著作

作為當代影響力最大的法國哲學家兼歷史學家，米歇爾·福科（Michel Foucault）於1926年10月15日誕生於巴黎西南方三百公里的普阿梯耶（Poitiers）鎮。其父為當地著名的外科醫生，母親也出身醫生世家，擁有土地與財富。是故福科是出生於一個聲譽卓著、社會地位崇高而家境富裕的資產階級的家庭。在故鄉他受良好的小學與中學教育，包括進入天主教舉辦的中學。通過入學試進入巴黎大學頂尖的索邦學院，在高等師範大學念哲學。1948年獲取哲學學士學位（Macey 1993:1-46）。

第二次世界大戰剛結束的法國，在思想界有兩大思潮在衝擊與氾濫：其一為存在主義和現象學，其代表人物為沙特與梅樞·蓬第。其二則為馬克思主義。這兩大思潮各以不同方式批判戰後社會生活的諸種形式。其中以存在主義和現象學強調個人的意識和選擇的自由，贏得「主體哲學」的美譽，而動搖馬克思主義階級分析的基礎。因之，在兩大思潮既競爭而又合作（後來融化為存在主義的馬克思主義，或現象學的馬克思主義）的情況下，存在主義與現象學仍佔上風。但當時的法共所推動之政策，仍受一般大眾與知識分子的擁護，視為進步的政黨，為工人階級的代言人，以及以組織形式實現社會主義的捷徑。福科便在這種氛圍氣勢下研讀哲學，並加入法共，成為共產黨黨員。

可是大學哲學課程的陳舊和法共政策的搖擺，對1950年初的福科不再具有多大的吸引力，他遂改變其求學的志趣，1950年改為修習心理學，取得心理學學位。也於1951年脫離法共組織。為了今後有機會進行心理分析和精神病之治療，他也在這時取得心理病學的學位。他綜合了心理疾病之研究與教學，而在1954年出版《心病與心理學》一書，1966年再出修訂版。由於對心理失常之病態研究，在法國文化交流計劃下，使他有機會在瑞典、波蘭和西德的大學進行教研工作。1960年任漢堡法國研究所主任，在漢堡大學完成有關瘋癲一論文，遂獲得博士學位。1964年被聘為Clemont-Ferrand大學哲學教授。事實上，他始終居留於巴黎，而以通勤的方式在該大學教授心理學長達六年之久（1960-1966）。

在其後（1964-1974）十年間，福科聲譽日隆，被文化界、學術界、思想界看做是一位具有創意，但也是引發爭議的思想家。人們讚美他、批評他、

詮釋他、也誤解他。他被當成「結構主義的肆無忌憚者」、西方文化的考古發掘者、虛無主義者、反對傳統的哲學與史學的哲學家兼史學者。這段期間他由 Clermont-Ferrand大學移往 Vincennes大學。最終在1970年轉任法蘭西學院（College de France）。在此他自設講座，名稱為「諸種思想系統史」，目的在區隔傳統的觀念史與他的不同系統的思想史。

1968年5月巴黎學生暴動，幾乎推倒法國第五共和，此一號稱「五月風暴」不久便在當局大力撲滅抑制下，煙消雲散。知識分子在政治運動中究竟要扮演何種角色，成為福科其後十幾年餘生的主題。他思想、觀念的政治化開始產生，轉而大力批判馬克思主義的政治，特別當時舊蘇聯和其他「現存社會主義」國家。他率先示範參加政治與社會運動，像1971年成立的「監獄資訊群」（GIP），其目的在「創造條件，而使犯人有自白的機會」。

福科的主要著作，特別是英譯本的出現計有《瘋狂的文明：理性時代涉及瘋狂之歷史》（1967）；《事物的秩序：人文科學的考古學》（1970）；《知識的考古學》（1972）；《醫院的誕生：醫療看法之考古學》（1973）；《規訓與懲罰》（1977a）；《性史第一卷：引論》（1978）；《權力／知識：訪問選錄及其他著作 1972-1977》（1980）；《性史第二卷：爽快之用途》（1985a）；《性史第三卷：自我的關懷》（1985b）；《政治、哲學、文化：訪問與其他著作 1977-1984》（1990）；《福科主要著作選》（2000，由 Paul Rabinow 編輯）。

1984年6月25日，福科因免疫系統失效，感染病毒而逝世於巴黎，享年僅五十七歲而已（洪謙德 2004c：538-540）。¹

二、福科關懷政治的因由與背景

在出版《規訓與懲罰》（1975）之前，福科很少談政治，就是有談也是形式的、朦朧的、沒有重點的，更談不上系統性的。但在其後期政治問題逐漸成

¹ 關於福科的方法論與「論述」對後現代主義的國際關係理論造成的震撼與衝擊，特別是他使用考古學與系譜學方法之辨別，可參考洪謙德2011：345-350。

為他後現代理論的重點。

歐洲自從16世紀以來，政治、社會、文化、宗教之劇變，導致整個政局的重大變化，其主要有四項：

- (1) 政治的管理、統治單一化、主權化：由於世俗的國家邁向族國成形的過程中，排開教會的、其他單位的、傳統的權威，而成為獨樹一幟、大權獨攬的統治機構。
- (2) 人民對中央官署權力施行的不同反應：或者是由於百姓不願承擔自我決定的後果，遂完全聽命政府的操縱、控制，因為他們視安全重於自由、團結合作重於各自奔競、人人平等勝於分歧放縱。或者是由於另一批人反對屈服政府權威，主張自主自決、自尋幸福之道。由是可知歐洲的現代性並非新的自由主義之產物，而是求新與守舊兩大道德傾向的對決而已。
- (3) 個人主義的昂揚：與上述兩種道德立場之對立相配套的則為兩種不同的治國理想，或稱兩種不同的理想之政府底構想。主張個體性凸顯者認為最好的政治體制，乃是能夠包容各種各樣的個人發展特質的政府，也就是讓個人自我決定、自行發展的政府，政府所該為的是保護大眾的個人權利，盡量以法律保障來成全諸個人的活動與期待。
- (4) 社群主義者的發揮：贊成政府擁有權威、百姓尊重與降服政府的權威之人士則除了要求國家保護百姓的法律權利之外，也應追求集體的利益、長期的公益。換言之，保障百姓平安、促進公共福利，成為他們的訴求。此外，國家加緊對人民行為之規定，特別是涉及民眾個人選擇的新機會之規定，才會落實社群的公平與正義。

在相當保留的看法下，我們似乎可以把福科的政治思想歸類為重視個體心態、節制政府干涉這一類型。這多少與他強調「自我的藝術」和「存在的美學」之說詞有關。這是20世紀下半葉個體性的新經驗所反映出來的道德觀與政治觀。這與他本人生涯與經驗有關。

至於把他歸類為個人主義者而採取保留的說法，卻是由於理論派或學院派的「發現」，也就是發現個人並非只是一個人的意識而已，並不是擁有無條件選擇的主體。反之，個人或主體性牽連到基本的生理條件和社會條件，是從中發展的心理狀態。假使社會上的確存在這類條件，而這類條件又非政治可以改

變，那麼個體性必須被理解為環境或周遭的產物，而非統治的產物。從而顯示福科的人觀、個體觀不只受到佛洛伊德，也受到馬克思、尼采、索緒爾、海德格、阿圖舍、拉崗和列維·史陀等人學說的影響。

除了學院派的祕義關連之外，歷史事件的衝擊對福科政治思想的成形影響重大。他雖出生在第一次世界大戰結束不久，但在幼年時期便經歷了經濟大衰歇，而第二次世界大戰的慘烈和戰後復興的奇蹟、繁榮的空前也使他大開眼界，然而1973年石油危機卻為西方世界投下一顆震撼彈。他成為20世紀經歷總體戰、左右極權統治、國家福利與安全政策、社會總動員、學潮、工潮、新社會運動如火如荼展開的新一代學人。他的作品除了探討近世西洋文明怎樣從控制人的身體到馴服人的心靈之外，在剖析社會邊緣人怎樣遭受醫學、知識、科技、制度的偏頗處理下，也會逐步探討政治事件所隱藏的意義，統治、治理、管制、權鬥背後的結構。

要之，福科的經歷可以用以下幾個世局新特徵來加以概述：

- (1) 經濟的全球化：穿越國界與主權之經貿、知識、科技的交流，使世界變成了經濟角力的戰場，寰球的經濟加強了各國相互依存的關係，而排除任何一個霸權可以單獨操縱世界經濟。
- (2) 民族國家勢力的衰弱：世界秩序已不再建立在強權的爭霸與權力（特別是武力、軍事力）的爭衡上。在對抗寰球經貿的膨脹方面，民族國家防衛無力，再加上福利國措施耗費大量公帑，使民族國家連保障公共法律與秩序的能力也大減。
- (3) 總體戰及其後果：兩次世界大戰使各國經歷動員人力、財力，進行生產、分配、消費之計劃與經營，從而使國家管理經濟和解決民生的能力空前抬高。兩次世界大戰增強管理經驗，擴大控制效力，使戰後大規模的政、經、社、文之改革得以推行。
- (4) 福利國政策的執行：第二次世界大戰雖非福利國出現的原因，卻是西方世界主政者實現的目標，也是戰爭正當化福利國的誕生。不但戰後各強國注意福利政策，他們也注意國家安全政策。
- (5) 科學、技術、經濟與行政相互連結的增長：第二次世界大戰前後各國重視科技之研發，尤其大戰期間新武器、新管理方法日新月異，證明科學與高科技、以及管理方法之結合對戰爭輸贏具決定性的影響。戰後更把科技更新應用到公私經濟的經營方面，使科技的價值

深入社會每個角落。政治方面科技應用使行政效率倍速增進，也造成行政控制之嚴密化（intensification）。

- (6) 行政控制之嚴密化：先進的技術與管理方法從軍事動員應用到政府機關與大公司的操作之上。在電腦時代中資訊與溝通科技之發達，使邊沁的圓形監視塔（Panopticon）之監督功用完全遜色。使用高科技監視的官署，在人工大量減縮下達到鉅細靡遺的遙控與監視，達到政府高度社會控制的意圖。控制效率即便是最高，但西方近世以來建立的法律、司法制裁與責任制度卻有敗壞之虞。
- (7) 左翼政治勢力之潰敗：福科雖然沒有機會活到可以親眼目睹「蘇東波變天」、共產陣營的崩盤，但在他臨死之前已充分體會「現存社會主義國家」敗象叢生，以及馬克思主義知識論述的疲態，從而覺醒世界革命的無望。這點剛好與西方帝國主義終結、新興國家的大量崛起攸關。普勞階級的解體乃至布爾喬亞化、現代藝術的欲振乏力、政黨喪失意識形態的對立性而趨向衰弱、新的解放運動、新社會運動的蜂擁而起，都是跨越國界、漠視左派主張的反建制、反社會、反國家之反抗運動。

福科對女性主義運動、對同性戀者所追求性的自由、對反心理治療、反環境污染等等運動都視為後現代人抗議或反抗「個體化管制」（government of individualization）的現實性抗爭，也是有限的鬥爭。原因是後現代人反對政府把他們看作是某類、某種的人——女性、同性戀者、男人、精神病患、愛滋病患等等，而使「個人化」（完全有別於「正常人」）太凸顯，這就是反個人化的管制之抗爭。福科的政治哲學便是企圖在經驗的大變動下，對這些政治現象及其變遷進行理解，不但瞭解其變異，還要使用新的概念去捕捉這些現象的意義（Allen 1998: 168-171）。

三、福科系譜學的政治觀

福科所談的政治是毛細管權力，是無所不滲透、無所不在的「微觀政治」（micro-politics），也是統治者對人的身體從外頭的強迫、操縱，到驅使個

人馴服自律的「生理（兼心理）政治」（bio-politics），更是他使用系譜學方法歷述古代、近世乃至現代的政治手段、策略、技術以及與政治息息相關的偶變性（contingency），這就是他有別於現代政治哲學家的「系譜學政治」（genealogical politics）。

事實上福科並不是對近現代（特別是啟蒙運動講究人的理性與社會的進步）以來的現代政治做出系統性的描述與分析。反之，其討論的主題為真理、廣義的權力、身體、靈魂、合理性、主體與倫理，完全以非政治的方式來處理這些表面上與政治無直接關係的事物，或是與政治生活關係不大的事物（瘋狂、疾病、犯罪、監獄、性失常、醫療、科技、人的自我等等）。

雖然後期的福科大談「治理」（governmentality 把govern加上mentality 由他所創造的新詞），但缺乏政治的議題與緊迫性，也與千年來政治宏觀的事件無關，更不以普世的道德價值來評論政治的是非，顯示他的「治理」學說，與傳統的政治哲學或傳統的政治社會學不同。事實上他所排斥的是傳統的歷史分析（視歷史為進步的、或是政治場域的變遷背景）、是哲學的批判（帶有形而上學而非歷史上政治形構的評價）。他的系譜學政治還進一步反對政策辯護（反對國家範圍裡採取的政策，不管是安全、或福利的政策），反對政治立場的採取（對不同的事件、政策、衝突表達立場與態度）。就因為他反對上述這四種傳統（或稱現代式）的政治研究法，他在其系譜學中提出與上述四種研究途徑不同的問題：我們所處的時代究竟是怎樣的時代？今天我們是怎樣的人？權力的邏輯造成今日我們何種的生活情境？總之，福科把歷史單項的、獨一的（unitary）邏輯加以棄置，取而代之的是權力多樣的（multiple）邏輯，俾找到為顛覆傳統政治與智識（political-intellectual）的批評空間，在此空間中他不肯標誌任何價值，不肯做出任何大計劃、大目標，其目的只在批評現代、挑戰現代，指陳現代的不穩定性，也就是為系譜學的政治找出批評的空間而已（Brown 1998: 34）。

在〈尼采、系譜學、歷史〉（1984）一文中，福科詳談系譜學。雖然他對何謂系譜學沒有明確的定義，但從他企圖顛覆向來的歷史與形而上學之論述方面，我們多少對系譜學的操作、實踐獲得間接的瞭解²。依福科的看法

² 福科仿效尼采的道德系譜學建構了他開創知識的系譜學。其特徵在於發現「真理的訴求」、或「真理的管制」如何發揮其作用，達成其目的。系譜學不但對其他的訴求進行考察，也從主流的訴求逸脫出來的主張加以探索。參考洪謙德2011：347-348。

歷史的進步觀，以及形而上學的批判都是問題多多的虛幻說詞（problematic fictions）。在拆穿這些幻相、虛構之物時，系譜學的實踐無異是眾多勢力相互決鬥、衝突而逐漸冒出、湧現的產品。換言之，系譜學的方法是對進步中的歷史之批判，與形而上學抗爭中浮現的新研究途徑。它也是把歷史與形而上學相互糾纏的部分揭開、暴露，進一步揭示的史學觀中之形而上學，和形而上學的歷史之無意識部分。

有異於傳統學者對歷史原因的確認，福科（如同尼采）主張原因常伴隨著偶發事件、任意隨便的事件、不對稱的事件以俱來。歷史不像黑格爾所主張的從主觀精神轉化為客觀精神，再轉化為絕對精神的歷程，不是純粹心靈的旅途，而是「發展的落實之軀體」（a concrete body of a development）（Foucault 1984:80）。真正的、有效的歷史（系譜學的歷史）與傳統的歷史之差別在於前者並無恆常的因素（constants），而後者則堅持有單純的原因、線型的進步觀、具方向的發展目標，以及各種經常的因素之相激相盪。他說：「系譜學不像族類（species）會有進化，也不會為人群的命運繪製圖樣」（*ibid.*, 81）。總之，他認為發生在吾人身上的事情大多是意外的效果，而很少是事先刻意的存心或設計的結果。他所主張的無非是「意外」、「錯誤」、「失算」的綜合體，而非有目標的歷史（teleological history）。他認為現時是過去偶然關係（偶變 contingency）的產品，而非過去必然的歸趨、必然的結果。現代人接受的歷史傳承並非「獲得」、「佔有」之物，而是過去斷層、裂痕、不同質的堆層所收集的不穩定之物，隨時都會埋葬、脆弱的當事者、繼承者，或使他感受到壓迫之苦。這樣的歷史觀顯然不是時間的推移，而是空間的累積，是故歷史的發展不是線型的進化，而是不連貫性、偶連性、異質性的拼湊。

各種湧現的現象之歷史不過是衝突和意外的故事。因之，現象只是故事中的一段「插曲」（episodes），而非故事的「完結篇」（culmination）。歷史並沒有鑑往知來的意義，它只是權力與征服、勝利與潰敗、宰制與降服的因循反覆而已，歷史並沒有驅動的引擎或馬達，而是不斷湧現的衝突之紀錄。這就是骯髒歷史（dirty history）的出現。所謂的骯髒歷史，乃是不談理想、不談堂皇目標、不談按部就班的歷史，而是如實地反映人類愚昧、災難、錯誤、不幸、衝突的以往事跡，也是暴力充盈、戰鬥不休、爭端頻生的紀錄。

以系譜學的方式來討論歷史、哲學與政治，使福科的政治觀呈現著與眾不同的特色。其一，政治看重的是斷裂（fracture）；其二，政治也強調政治理性（political rationality 政治合理性）；其三，透過「歷史邏輯」的干擾、阻

斷、使政治規定湧現：

- (1) 斷裂：系譜學將現代當成歷史的結果，而這個歷史乃是負擔意外、隨意衝突和無關連事件之載體，也就是各種勢力交織的逆轉。歷史的隨意性與不連續性使目前的時刻成為複雜的過去之負荷者。把現時當做過去事件的延續、表面井井有條、具有特殊意義之演進是一種錯覺；事實上現時只是一大堆偶然的、不經意事件的堆集，它無目的、無指標、無參考點可言。把歷史當成意外、不經意事件的累積，這種看法所包含的政治觀之重要性，就在說明現時的總體、整體，不隸屬於線型的、連續的歷史洪流中，從而把現時刻的種種分裂看成為政治可以活用的空間（「見縫插針」）。凡是現時刻裂痕之處、空隙之處都是政治騷動或具相關相對的活動滋生的場域。這樣說無異指陳現時刻是脆弱的，福科質詢「現時具何種的性質？」他並不只質問我們現時的狀況特徵是什麼，而是說在脆弱的時刻吾人如何來應付、自處。總之，歷史中的斷裂就是現時人們可以搞政治的起點，現時刻的結構之缺口正是政治活動的起點，也是人類爭取自由的空間之起點。
- (2) 政治理性：福科使用理性不只與「認知」（episteme知相）有關，也與「論述」（discourse）有關。政治理性是對任何政治秩序的論述結構加以正當化。是故政府的、治理的理性在於取代以工具性的暴力來脅迫被統治者的順服。不像韋伯說政治理性在於掩飾或正當化暴力，福科認為政治理性是取代暴力，作為治理（governance）的模式。理性本身就是權力的模態（modality）。這裡福科把治理與「警察學」（*Polizeiwissenschaft*）結合在一起。雖然警察所動用合法武力、合法暴力以維持秩序，被視為國家工具性暴力之應用，但德、奧早期的「警察學」卻以收集社會各種情報、發展偵辦知識、研發偵防技術有關，乃是理性的表現，而非暴力的展示。這裡看出福科故意把理性與暴力使用（或威脅）做一個對照，是故大談理性（rationality），而非「管制」（government）。依據福科的說法現代國家的崛起與牧師權力（pastoral power）有關，也就是牧羊人對羊群的愛護發展至牧師對信徒靈魂的關懷、愛惜、照顧，最後才發展出君王的統治所假藉之「國家的理性」（*ragione del stato*）。

(3) 從政治規定突出系譜學的發現：當現代政治學者企圖從政治體系及其矛盾中來提出抨擊與批判之際，福科卻細緻地分析那些構造今日世局的種種政治理性。同樣地現代政治學者以鑒往知來的態度從歷史中尋覓政治的規範，用來衡量當前的政局，或是企圖在歷史發展中尋取規律（例如馬克思把西洋兩千年的演變史看成從原始公社、古代奴隸社會、中古封建社會、現代資本主義，以及未來社會主義、乃至共產主義的社會之演變規律——唯物史觀），福科卻發現政治出現與發展的可能性（他所說的「自由的空間」）在於「現時代脆弱的線路〔與隙縫〕裡」。他不認為歷史與政治宜採取整體化的邏輯，亦即取代歷史必然發展的邏輯是任意的、隨便的（randomness），是意外的事件、是戰役、爭鬥。他不談政治體系，卻以政治理性取代之。福科把當前（現代）的歷史、現代的性質和現代中的政治可能性這三者之關係重加型塑。歷史不再是涓涓細流或滔滔河水，把過去與現在串連起來。反之，卻是迸發、湧現、勢力浮出的混亂場域。由於歷史缺乏有方向的演變律則，因之不連續、斷流反而擠到前頭，歷史完全空間化，也就是歷時的秩序中硬生生地扯開出來，在此種情況下，政治才有存活、甚至擴大的機會。

福科認為在空間的組織中看出空間才是權鬥的場所，也是權力中發展的疆域，從而把權力的應用及論述從時間縱軸上硬拉到地理的、空間的橫軸上。歷史一旦無邏輯可言、無發展規律可言，則歷史上發生之事無一可以被我們視為有價值的、可以當成範本、當成規定、或規範來模仿、或來當成殷鑑。既然歷史早已世俗化、去神聖化，也與形而上學脫鉤，那麼政治變成機會之產物，有其限制與判斷，而非歷史要展現的計畫，更非俟諸百世不惑的超驗理想。是故政治要處理、要應付的是權力的邏輯，而非歷史的邏輯。政治要發展策略，不是要對抗合理（reason）的秩序，而是要對抗業已深植人心的理性（rationality）加以釋出、剖析、理解（Brown 1998: 42-46）。

四、什麼是政治？

福科在「譚涅人類價值的講座」之結語中曾指出：

政治理性的成長與堅持一直出現在西方社會的歷史當中。它最先出現在牧師權力的理念裡，其後則出現在國家的理性當中。它無可避免的效果就是造成個人化（individualization）與全體化（totalization）。只有在攻擊這兩種效果時，解放才會到來，但一切的根本〔癥結〕卻是政治理性。（Foucault 1981: 254）

這裡看出福科認為人類的解放只有在戰勝政治理性之後才有可能。這裡所使用的政治理性，也可以說是政府的理性。因為當他在大談政府用什麼理由來維持政權的存在時，都使用了政治理性這個字眼。進一步閱讀福科批評國家或政府怎樣藉一連串調查、記錄的技術來使個人完全變成與他人不同的國民（意即個人化），或使個人融入社會，完全變成國家大機器的一個螺絲釘時（全體化），那麼這個政治批判的「政治」兩字，又包含了反政府的意味。

由是可知福科使用「政治的」一詞語，有相反相成的意味，既是指政府使用「政治的」伎倆，也包含反對政府的「政治的」批評在內。但反政府的言論還包括他對進步的政治理想之批評在內，這是他對政治烏托邦的抨擊。政府的政治理性最先出現在領袖以牧羊人的身分關懷其羊群之上，這也就是牧羊人變成牧師，而君王也以牧羊人或牧師自居，從而產生了牧師權力（pastoral power）的原因。作為牧者的統治者與作為羊群的被統治者，其關係是親密的持續，他們不以統治者（君王）的主權與被統治者（公民）的權利與義務作為結合的準繩。因之，西洋現代政府對百姓的關懷，熟稔與自由主義之重視個人如出一轍，其結果政府使國民或公民個體化、個人化。在變成「自由的」主體之下，每個公民都能管理自己，都能規範自己的行為。

所謂政府的理性，是指具有權威（公權力）的機關為變成擁有主權，而又獨立自主的統治機器，不惜講究「自主的藝術」（autonomous art），找出「政治的理性〔理由〕」（political reason），譬如保衛百姓的安全、推進社會的福利。總之，究其實只是在以具體的施政管理人民，活用制度，而不訴諸

統治者本身的利益或天命（heavenly mandate）。這是福科批評的所在。

福科進一步質疑向來主張政治進步的人士之說詞。他們大談政治中的意義、創始、建構性主體都在顯示歷史中的「道理」（*Logos*），也在呈現純粹主體的主權，以及人生最終的歸趨（Foucault 1991: 64-65）。福科對上述主張進步的政治學者之各項說詞嚴加反駁。在一篇題為〈主體與權力〉的文章中，他認為受啟蒙運動的影響，很多大哲學家主張人類的解放，不但要從國家中解放出來，也應該從與國家有關連的個體化中解放出來（Foucault 1983: 216）。對這種啟蒙運動及其後的進步政治之主張是福科所拒絕的理想。就是批判論者的說詞也與他的權力說法相左，以致福科批評他們，他們也以此回敬他、批評他。

福科對政府濫用權力和實施宰制當然有所抨擊，他也主張轉型與改變的必要，只是他不以寰宇的、普世的解放過程來改變現狀、改變權力關係。要解決權力關係無法藉徹底的、完整的透明式溝通（這種溝通無異為烏托邦），而是要給每個人自己對法律的規則、管理的技術，給自己倫理、給自己「精神自我的實踐，俾權力遊戲減縮至最低宰制的程度」（Foucault 1988a: 20）。

顯然福科痛恨各種形態的不對稱權力關係，像上下不平等的宰制結構（*hierarchy*）存在於君臣、師生、醫病、男女之間。他所嚮往的是古希臘建立在雙方對應（*reciprocity*）的基礎上的友誼、友情。因為這是一種令人快樂的倫理，它與活力充沛的社會互相對稱，不排他、不虛矯、不具威脅的事物連結在一起。總之，關懷自己、懂得自我修養（善用管理自己的技術），也就不會對別人濫施權力（Foucault 1988a: 8）。

福科以為管理自己的技術是在西方長期的歷史（特別是啟蒙運動以來）逐步發展而成的，如何去改變這些自我管理之技術變成了福科所說的「吾人的政治」（*the political of ourselves*）問題。自早期基督教以來，西方強調犧牲自己的重要，近期的西方則提出不同的主張，為的是彰顯自己的主體性。這種自我闡述的變遷對福科而言，無異為西方文化的一個重大的轉折與問題。依他的看法，作為西方文明傳承者的西洋人，不應該去發展一種與基督教自我闡釋學相反相異的取代觀點，他有意無意間指出啟蒙運動以後的人自主之理想不但沒有擺脫宰制的陰影，反而是受到宰制最徹底的效果。因之，如何擺脫基督教與世俗的自我管制之技術，以及由這種技術產生的意象，變成今天西洋人重大的課題。

事實上，所有涉及「政治的」事物與事務無一不是從古希臘城邦（*polis*）

衍生出來，這與城邦公共生活有關，也牽連到城邦的當局對其領域上人民的照顧與控制。這便涉及到政府的行動。但在政府干涉不到、控制不到的範圍外，是市民、公民的自由活動的空間，這便是自由人民集體的行動，俾有別於政府的行動。這種分別在西洋近期發展上由於國家與社會的區別愈來愈大，遂把政治看成為政府獨特的活動，與其他公共生活有所不同。

由是看出福科的政治意涵中不但以政府或國家的活動為主，也包含人民反政府、反國家、批評時政的言行在內。是對古希臘城邦的活動所做的譬喻，亦即「城邦譬喻」（The Metaphor of Polis）。過去在城邦中，也就是在一個政治單位中，人群的聚集會呈現某種的理想，也就是對其公共群居生活有所「表述」（representation），這些表述用來對該團體之過去或未來直接或間接的想像或期待。例如美國在制憲之時，法國在大革命後談共和新建的理想時，都會使用古典城邦的譬喻做為範例和基礎。這顯示政治有其模仿的性格（mimetic character），想模仿古希臘城邦、想模仿大自然的秩序（這是聖托瑪·雅奎納斯 Thomas Aquinas的說詞，政治秩序不外於天上欽定的自然秩序）。在城邦中一切涉及的政事有包含在內（inclusion），也有排斥在外（exclusion）的作為，這就顯示城邦及其成員（公民）都要符合某些理想的意象。自啟蒙運動之後，西方已放棄基督教犧牲自我的老套觀念，取代自我犧牲的是自我管理。自我管理發展出自我控制的科技，從而人變成自我宰制的犧牲品。福科的批判性政治在於提供一種解放，使人從別人加給我們身上的宰制解脫出來，也從我們自己加給本身的宰制解放出來（Hindess 1998: 50-77）。

五、政治哲學與規訓

福科認為政治哲學的傳統問題在於發掘真理，也就是有關權力正當的界限（limit to the rights of power）之真理。政治哲學家「事實上」（*de facto*）無法限制統治者施用權力，卻在「法律上」（*de jure*）指出統治者權力施行的限制。他對政治的看法自然與傳統問題的提法不同。因此福科說：

與傳統的、高尚的、哲學式問題相比較，〔我的提法〕是更為直截了當、更為具體。我的問題是這樣的：在生產真理的論述下，權力關係

賴以實現的正當規則是什麼？或換另一個說法：什麼類型的權力容易產生真理的論述，以致在像我們所處的社會中具有這類潛在的效果嗎？（Foucault 1980: 93）

福科在政治學說中這種提問的方式當然與現代政治哲學的問題有重大的不同。固然統治者怎樣使用權力，以及權力運用的限制如何，早在歐洲16世紀便被政治哲學家屢屢提及，原因是當時及其後權力的運作常碰到情勢的限制，使君王無法為所欲為。其實自從中古世紀以來，歐洲君王的統治便依賴一大堆的紀錄、文獻、登記、文件、情資、訊息之類。俾對其管轄下的庶民與領土有所知悉。更何況地圖、要塞、路況、財政、會計的技巧、輜重、武器、武裝的消息盡在統治者的掌握之中。只有在政府擁有這些日增的資源之後才出現的「傳統」的問題：究竟統治者權力正當性的限制在哪裡？什麼原因可以讓政府干預百姓的日常生活？事實上近世政治哲學家從馬克思到舒密特（Carl Schmitt 1888-1985），除了關懷權力極限之外，他們還檢討國家怎樣開拓新資源、致力新事業，找出新的理由來把百姓的言行納入政府的政策或管制中。

福科所關心的「傳統的」政治哲學之問題顯示他只留意到那些贊同發揮個體性精神、個體性倫理的自由派之說詞，而忽略那些贊同發揮權威的精神，或看重社群主義者之主張。這種偏頗只能解釋為福科比較同情個體性精神的問題，而不必看做是他對政治哲學瞭解的不足或錯誤。為了要瞭解現時的政治實在，有關知識與權力的關係便需要釐清、需要點明。

在近現代的歐洲裡，與政府權力同時誕生，而又並行發展的，卻是另外一種的權力關係。這種新的權力關係存在於新興的公立學校、醫院、監獄中。換言之，統計學的知識、刑罰學的心理（精神）治療的知識，都不是近世以前人們所能夠發現與掌握的知識。這類新形態的知識跨越科學的門檻，幾乎是在歐洲發現人的身體不但是認同的目標，也是權力施行的標的之同時。社會以禁止、阻絕、義務來包圍每個個人的軀體，同時也使每人經驗到禁欲的規訓之各種技術（家規、校訓、禮儀、規矩等等）。不過這類管訓人群的技巧、規定真正發揮作用之處，卻是社會邊緣人的遭遇，也是在高度儀式化的場所（例如斬首示眾、公開鞭刑、法庭偵訊等等）。這種情況在17至18世紀的歐洲有了重大的改變。

與主權的權力、或立法的權力相對與相反的是規訓的權力，前者管轄的是領土，後者管轄的則是身體；前者靠行政機構（官僚體系）的執行，後者則

靠經常的監視來發揮。規訓權力要求嚴密的鎮制，在不使用威脅性的暴力下，企圖把人的身體變做「柔順的身體」（docile body），也就是更為堅強但乖順的身體。規訓不是令聽話者接受命令去做指揮者要做之事，而是讓聽話者所做之事彷彿是他心甘情願之事，但事實上卻正符合指導者的本意。規訓所仰賴的是「細節的政治解剖」。任何行為與脈絡的細節都非常重要，目的在顯示該場合下，權力可以掌握身體。蓋每一個體之言行經常在監視中，並與群體之行為做比較，以明定該行為是「正常的」、「反常的」、「偏頗的」。注意的所在為整個身體的機械性勢力，規訓不關心個人的精神自由、不關心人的健康、不關心人能否自主，只注意到動作的有效與態度的適當。監督不容中斷，且集中在教示與練習的動作之上，至於這些活動對個人會造成何種的傷害一概不聞不問。規訓師不是精神指導員、不是靈魂啟發人，而是訓練場的班長、店裡的管理員、部隊的督察、攝影棚的計時員。

福科說18世紀以來歐洲社會的規訓之特徵並非聚集在軍營、學校、監獄中的人群愈來愈恭順，而是指漸漸增加的適應之監督過程，其追求目的在使適應過程愈來愈合理、愈來愈經濟。什麼樣的適應過程呢？也就是生產活動，以及溝通資源與權力關係的遊戲之間的適應過程（Foucault 1983: 219）。

在過去兩百年間作為工具的、去掉精神的規訓技術早已變成毫無問題、自明的、正常的手段，而入侵愈來愈多人的日常生活裡。比較容易運轉流通的機械作用早已溢出修道院的高牆滲透到社會的其他機構，變成工廠、監獄、醫院、軍隊、學校的組織原則，而且殖民愈來愈多日常生活的範圍，從而形成規訓的網絡穿越民眾之間。這些本來是在地（本土）操作的工具性合理並無主使者、密謀者，可是規訓卻跨越其早期的界限，擴散至更為廣大的區域，而使整個（寰球）社會必須為規訓的命令做出回應。

規訓產生的是柔順的身體，具有權力、強壯，但乖順聽話，本身也善於計算、容易知曉的人群，他們是人文科學與社會科學知識的客體。由於變成權力新的機械作用（新機制）的標的，禁欲的規訓普遍化、工具化，剝除精神上的意義，同時身體也賦予上述各種新形的知識。產生這些柔順的身體之人為干涉，同時也成為收集個人詳細資訊的動力，能夠在操縱的條件下進行比較研究。於是這項新知識增強了對人控制的力量。有效的相互關係使導致規訓的知識與知識運作的權力合而為一。

六、權力與知識的雙生關係

福科說「權力運作的本身創作與造成知識的新客體，聚集情資（訊息）的新體系」，與此同時「知識不斷地引發權力的效果」（Foucault 1980: 51-52）。

上述引言正是福科所倡說的「權力／知識」之來源。這個說詞並非指權力「就是」知識。把權力與知識以斜線（／）為記號分開，表示這兩者並不相等（≠），並非同一體。因為福科接著說：「事實上我把它們〔權力與知識〕的關係之間的問題點出，很清楚地證明我並沒有把他們視為同一物」（Foucault 1998b: 43）。重點在於強調「相互性」（reciprocity 互動性、互賴性），也就是知識形式（亦即人的科學）促使規訓成為可能，以及規訓的權力在控制群衆的行為這兩者之間存在著相互依賴、相互補強之關係。換言之，從控制行為施展權力而收集的知識，使權力的施行更為擴大、更加精緻。從而看出知識累積在增強權力，權力運作在增進新知，彼此進行互補加強的相互關係。政治統攝就靠權力這般運用而產生愈來愈大的效力。權力的本質在於產生與完善這種近似科學的人文與社會知識。這類知識又回饋到規訓運作中，不但提高知識，也改善政府對群衆行為的控制能力。

就像規訓式的統治一樣，這種知識包含一種性質，既能使人群個體化（individualizing），也能使人群全體化（totalizing）。所謂個體化是對個人進行鉅細靡遺的描述、登錄、或是法庭上的交叉對質、個人回憶、科學論述所需的資據、文件、證件之類。在這種情況下，個人變成可以被描寫、可以被分析的科學客體（對象），這樣做使每個人的個體性、殊異性更形大增。在個體化盛行的知識下，產生全（整）體化。全體化的效果也跟著出現，社會產生了集體的事實之資料，用來計算諸個人之間的差異，透視全部人口中的分佈狀況，並運用新知識與新技巧來找出有用的新集團（例如大專生、博士生、碩士生在全體人口中的比例等等），這些新集團的統計學上之意義，並非以人道的、道德的眼光去分類，而是以科學的、或準科學的定義去分類。這樣做的結果是出現了科學知識與政治權力的一些不確定的新形貌（configurations），俾實現集體的有效統治，倚靠的卻是有關大量個別者之有效知識底收集，從而把個人全體化、整體化。

與馬基亞維利、洛克和穆勒時代君王以脅迫、鎮制、暴力手段使臣民屈服有別，今日產婦生育前的檢查、保險簽約前的有關基因的探測，和社工人員所受學校訓練、就職前的證照資格考試，在在說明人口專家、統計者、心理治療師、投票分析家、病疫防阻專家等等在不使用脅迫手段、不侵犯「天賦」人權之下，把諸個人管訓得成為「良民」。而少數「離經叛道」（社會邊緣人、犯罪者）則進入精神病院、監獄或遊民收容所。規訓的專家並沒有自稱擁有特別的權力，也無權立法來擴權，但他們所擁有的權力及行使權力，卻從他們「知識經濟」（the economy of knowledge）的社會地位上衍生出來，亦即他們自稱擁有專門的本事（知識、技術、IQ、EQ）衍生出來，而接受治理（療治、修理）的人只有順從的份，沒有質疑或挑戰的可能。

福科認為權力的關係並不是直接並處罰人身體的方式為之，而是影響別人的行動，或稱影響別人行動的種種選擇可能性（options）。權力的行使乃是一種行動，目的在管理別人的作為，也就是透過別人型塑其未來生涯的主觀想像（目的、手段、策略）之修改，讓別人聽從權力者之指揮。這裡所指權力的運作不只指政府、官署的行動而言，也泛指社會各種各樣群體不對稱權力的結構及其運作。權力運作不全是壞的、負面的，常常也是有益的、正面的，像國家的存在，便利人群的教養生息。是故權力運作的目的不在廢除權力、廢除其運作，而是如何在不對稱的權力結構下，自我個體性所享有的最大自由得以保持，倫理的生活要求這種自由的存在，政府應當增大給予吾人選擇的空間與機會。政治與倫理之間的界線不斷遷移、個人倫理上的自主，與國家政治上的他主（heteronomy 他律〔對他人的規律〕，而非自律）應尋求其平衡點（Foucault 1983: 219-221）。

韋伯曾經把權力界定為社會關係中，行動者在不理會別人的抵抗下貫徹自己意志的能力。這點不免把認識情況（社會關係）衡量利害得失的知識（intellect）和貫徹個人意願的意志（will）分成兩截，然後他又偏袒了意志，而不討論為何要貫徹己意的理由與理性（reason）。權力只是個人單方面要達成意志貫徹的機會。因之，不惜使用暴力或暴力的威脅。他甚至認為權力是真實的、不容抗拒的。這未免把權力當成實在的、有效的、具有特性（property）的事物來看待。反之，福科視權力只是關係的（relational），而非實質的（substantial）。換言之權力只存在不對稱的社會結構中，擁有權力者對權力的客體之行動，與行動的各種可能機會有影響的能力。有異於韋伯把權力與反抗分開，福科認為權力一定會產生反抗的可能性（possibility）、或

反抗的真實表現（actuality）。也就是權力運作不只有成功或失敗，而是引起對方的反彈、回應，也因此造成相互的對應關係（reciprocity）。

阻擋吾人把權力與知識連結在一起的原因是視權力只是意志的表現，卻忽略了權力運用與理性也分不開。另外一個理由是常把知識牽連到真理方面。既然是真理、是啟蒙、是自由，當然與權力不相容。在這一意義下，泰勒（Charles Taylor 1931-）指出權力在字義學方面無法與真理分開、也無法與自由分開。權力在很大意義下在實現己意、追求自由，是故權力與自由、解放和真理分不開（Taylor 1986: 91-93）。

真理的本質是什麼？難道與實在相符合，便稱真理嗎？究其實行為真理，真理要傳輸給誰，真理會產生什麼效果？都串連起來，只要能夠流通、能夠管用、能夠通過實踐的檢驗便行。更何況知識的產生和真理的流通都會侵進人群實踐理性的腦中，成為他們行動與選擇的準繩，其行為結果最終也符合政府的期待。由是說明知識與權力的相互倚賴與對等交換，這種相互性、依賴性應該可以被理解。

七、治理、牧師權力與國家理性

福科鑄造了一個新詞「治理」（governmentality），這是把govern統治、管制、甚至政府（government）指揮民眾的行為，加上特殊的心態（mentality），這兩個字組合而形成的新名詞。近現代的政府對百姓的心態不像從前擁有主權的君王對臣屬其統轄的庶民、貴族之強勢統治關係。現代政府的活動之先決條件是視每件事應該是，也必須是要受官署的管理、治理和管制的。這一個先決條件不可與國家權力的不斷擴張，規訓社會的不斷成長混為一談。原因是現代的治理涉及政治理性的風格，而非特殊的制度或特殊的實踐。在現代國家與社會中，我們看到更為靈活的、更為積極的、更為堅定的、更為細緻的政府，政府機關不只擴大，各種需要、機制、機構，還作出行動之機會也愈來愈多。在此情形下，政府要設定各種各樣選擇的可能性供人民選擇與行動。更多日常生活撥歸政府機構來管理（中央與地方官署、福利單位、學校與公用設施的管理機關、娛樂、運動、影視的規劃與監督機構等等）。可以說政府或官署的控制無遠弗屆。

在《性史》的二、三冊中，福科探討治理的起始問題。這分成兩截：其一、涉及牧師的權力，其二則涉及警察和國家成立的理由。前者從第3世紀的基督教修道院的主管懺悔、告解轉為第7世紀愛爾蘭和威爾斯修道院的院規，最後傳播至歐洲大陸。這種修道院的教規結合早期基督教主教的布施善行成為良心事業的管理之始，其後從修道院、教會而進入世俗的政府，成為全面照顧社會低層靈魂與身體的管理與賑濟制度。

取代半強制性的措施，牧師要為信徒提供來世救贖的保證。因之，不同於君王對人身的壓迫、強制，牧師必須和顏悅色、獻身照顧其信眾，必要時得犧牲自我。牧師對信眾個人的生活起居、習性、脾氣都要瞭如指掌。因之，關懷眾生不啻是他們「靈魂的管理」（government of souls）。此外，宗教的大審判、大拷問對現代行政技術之貢獻也需要加以說明。審判者、拷問者是發展蒐集情報、累積論述的知識之方法的祖師爺。他們所收集的資訊與紀錄被視為「檔案史上的傑作」，他們曾花費心力去瞭解受審人、受害人之背景、人格，以及這些人「離經叛道」之詳情，有時也會把這些異端邪說的受害人引回正途、恢復正信。因之，審判者、拷問者常是精神醫師兼神明指引人（牧師），因為他們保衛信徒靈魂的純淨與健康。總之，基督教會建立一個辦事處（office），靠著它的宗教性質和專門知識關懷他人的身體與靈魂。凡是加入牧師與信眾關係的人都會搞某種權力形式的遊戲，這種遊戲包含了奉獻的、持續的、終生的、救贖的、親密的知識，並採取權力的遊戲，儘管每個人的個體化特徵也在此遊戲中流露無疑，而集體化的效果（使眾生回歸宗教信仰）因而更為凸顯。

歐洲現代化的一個面向就是世俗的政府取代了牧師的聖職，照顧眾百姓。政治取代宗教成為人群獲取拯救的工具。健康、安全、福利取代告解、贖罪、永生。現代政府的子民主要為住在市鎮中的群眾（市民）。他們受到專職機構廣泛的照顧。這些機構擁有知識與慈悲的善意。因之，「現代國家成為一個個體化與全體化的權力形式，是個體化技術與全體化過程的政治結構之巧妙結合」（Foucault 1983: 213-215）。

從中世紀（1220年左右）君王統治明鑑、統治技巧的著作，反映了牧師權力移植到政治之上。此外，自從17世紀以後出現的國家理性（國家存在的理由），也就是造成近代國家系譜學的倡說。這是具有「合理的」性格，凡是經得起時間考驗，而又符合習慣與規定的政治組織乃是良好的國家（政府），這是舊的信念。但新的信念與觀點卻強調在發明與設置有效的治理工具之下，理

性可以型塑政治生活。也就是西方首次把政治從傳統、習俗、迷思（神話）等文化脈絡上連根拔起，使它成為孤立的工具發展行動之場域，而不受傳統的榮譽、風俗的規定、宗教的理念、或親族的義務所羈絆，完全認為政治是可供操弄、計算、塑造的人為行動。這無異是馬基亞維利式的政治觀。

首先使用「國家理性」（*ragione di stato* 國家存在和維持的理由）的作者乃是義大利哲學家桂恰迪尼（Francesco Guicciardini 1483-1540）。他認為當局在採取某些行動時一定要有其理由，這種理由也就是理性的運作。與一般的理性不同，它應該比馬基亞維利所主張的獲取權力、或擴大權力更為深刻、更為廣包。事實上福科認為「國家理性」比馬基亞維利君王稱霸還有深義，它不僅是君王排除他國對其領土的覬覦，更藉此名詞（國家理性）把國家與君王一分为二。福科說：「國家理性是一個里程碑，俾說明與馬基亞維利理性觀截然不同的理性。統治的這種新藝術之目的不在加強君王的權力，其目的在增強國家本身」（Foucault 1988c: 150）。

但16世紀末至17世紀末，義大利國家理性論者卻分辨君王與國家之不同，認為前者只是有關國家最高權位的暫時保有者，其統治不只涉及領土之完整，而且還包括國境之內的大小事物，為的是保持國家的穩定與強盛。政府的理性在於正確處理涉及長治久安的政治秩序之有關事務。政府的目的是不只一個（保持領土完整），而是眾多的目的、眾多的策略（儘管法律是單一的，卻是國家施政的其他策略之一）。

馬基亞維利與統治藝術論者之不同，正顯示中古時期正確的政治權威之組成與理由有所分歧，亦即隸屬於憲法的主張的一派，另外一派則質問政府該為或不該為之事究竟是什麼？後者問題之產生在於近現代國家資源激增，主政者對資源的分配、挹注、使用有較大的選擇空間。這是文藝復興時代統治藝術者所不曾夢想的新富饒情勢。是故統治者擁有訊息、知識、手段，是國家興盛強大的原因，這就是國家理性的真義之所在。

主張國家理性的論述者提供國家的現代理念，把國家視為獨立自主的政治實體，本身擁有其政治項目的優先次序。其主權包含領域內土地、人群，以及各類事物，凡能增強國家之一切人與物。是故主權國家需要的是有關其實力的強弱現成流行的、窮舉的、精確的資訊，因而把統治看作是專家知識的技術場域。當然國民是國家最大的資源，瞭解其能力（個人或集體）都是刻不容緩。由是警察對個人與戶口的詳情之登錄變成非常必要。貝卡利（Cesare Beccaria 1738-1794）就認為「科學、教育、秩序、安全、公安都是〔吾人〕理解的對

象，其總稱呼為警察」有人指出警察工作的客體包羅萬象，只要能夠維持與增大公民的幸福都應該包含在內。但福科不認為人民的快樂是衡量好政府的標準。反之，人民生活快樂是國家存活與發展的要件，它是條件、是工具、而非僅僅是結果。人民的幸福變成國家力量的要素，警察管轄之對象是全部民眾，包括每個人在內。由是「國家存在的理由」（*raison d'être*）在於「關懷活生生人群的百姓，它是對活生生的人群舞動著權杖，是故它的政治乃為生物的政治」（Foucault 1988c: 154）。

八、生物學政治與政治理性

在16世紀末與17世紀初，歐洲各國政府不再保護老百姓的真正信仰與增進其德行。取代這類宗教與倫理的職責，變成照顧民眾的存活，這包括阻卻疾疫發生、防止災鐘爆發，醫療成為公衛，福利政策開始湧現，這類有關人的身體之保護便是福科所聲稱的生物學政治。不只注意其生命安全、身體健康，連胎兒的生命、基因、或幹細胞、臍帶血銀行的管理，顯示這四百年來治理的理念不啻是生物政治學的登峰造極。

福科對這種歷史改變之因由不肯探索，更不可能論述。他只關心系譜學主要類型的指認而已，而不肯做因果性的解釋。對他而言，西方有治理，正顯示西方文明發展之獨特。對他而言，每個文明不停地往更為複雜、專門化、社會政治控制之途邁進。不管是近東、埃及、古希臘、中國、或中古歐洲與現代美國，其出現之歷史「更顯示部分、有差別的部分，更造成社會分歧化、更為不平等，但也更為集中、更為控制」。這或者是由於「複雜是文明的基礎」這一事實的緣故。但在文明走向複雜的階段時，卻有一股反更新、反創意的守舊勢力起來對抗。因此人類究竟是喜新？還是惜舊？西方產生治理似乎無法從這些普遍的因素（喜新、守舊）得到解釋。唯一可以指出的是西方人熱愛政府，熱愛治理，這些與理性的理念有關。

福科在1982年討論〈諸個人的政治科技〉一文中指出「〔當前〕政治理論的失敗可能不是由於政治，也不是由於理論〔的失敗〕所引起，而是它們〔政治與理論〕所根植哪類理性」（Foucault 1982: 161）。我們不禁要問：西方這種理性的特徵為何？這些特徵可由16世紀北義大利思想家所論述的新政治思維

中看出端倪。他們都認為政治制度是人類發明與創造之物，可以隨著人的意志重加修改型塑，其成敗繫於有無效率與有用或無用而已。他們進一步說：政治秩序是自主的，是從社會其他部門抽繹出來、拔擢出來。它可以動員人人與每個事物。政府是有關經濟、人口、福利、安全諸對象之技術性知識的場所。政府要動用計劃和管理，也要對經濟預測有準確的報導，對輿論調查讓人民可以信賴。福科認為西方人偏愛政府、偏愛管理證明理性主義之氾濫造成近代的歐洲人飽嗜腐化之害。這種非理性的理性主義表現在西方政治控制突出的策略之上，這包括福利政策之濫用、沒有必要的需求（終身保險、心理治療、各種省力機器人發發明與應用之需求）一再翻新、去除精神與倫理的概括化的規訓（瘦身、美容、美體）之膨脹、政治治理從廣大的文化情境下連根拔起，以及人群不必要的改造（追求自我認知、加強主體性深度與廣度，使語言脫離自然學習、自然成長）。

現代的治理無異是現代政治權力運用的形式，它所關心的既是把每個國民個體化，同時也要把他們全體化、總體化，既關心任何的個人，又關心全體的民眾，為的是達成「社會的安全」。在經濟景氣循環下，各方政治勢力要求國家要善盡職責，處理社會的經濟需要，其結果是我們究竟是怎樣的人，是處於怎樣的情況？這完全由政治家與行政人員的問題名簿（catalogue of problems）和管理清單來定奪。事實上依靠更廣大的政府機關來處理。那麼福科的系譜學，對當代歷史的診斷會給我們帶來什麼好處呢？福科晚年的作品大談治理，卻指出重大的勢力的糾集居然是反對現代個體性的精神。為了現代個人主義得以持續不墜，有必要讓政治治理臣屬於倫理目標之下，而不是把集體的目標與理想（諸如社會正義、民主進步、富裕小康等等）硬形加諸個人身上。

福科指出：反對當代自由的勢力比起以往更為囂張。要解除當前西方政局的困境，再提出老套的辦法也於事無補。他既不以經濟的放任無為，管事愈少的政府愈好（海耶克、馮維塞、諾錫克之主張）；也不用道德或形而上學的說詞來指摘福利國的不道德、不公平（像諾錫克）。他既不告訴我們國家與社會究竟是應該如何才是正當、才是合理，也不把政治道德化，或耍弄學院抽象的辯證遊戲。他只提供歷史的觀點，用來觀察統治心態（governmentality）或治理（governmentality），用來觀察現代政治的理性主義，尖銳地把個體性當前的困境指明，暴露那些威脅個體性的種種勢力，也指陳這些勢力正當性的來源。他沒有鼓勵我們可以冷靜地、自信地去面對和解決這些問題（Foucault 1998: 179-191）。

九、福科政治學說的評估

一般英語國家的學者批評福科的政治學說是指他在批評西方社會的各種制度，尤其是福利與安全制度時，並沒有提出其批評的規範標準。像席蒙思（Jon Simons 1958-）就認為福科的規範性前提無非是「政治解放的計劃，這一計劃牽涉到主體性的新形式之倡導」。普利維特拉（Walter Privitera 1954-）則認為福科隱晦不顯的規範來自「自我產生的認同體之社會效果性……俾有別於〔外面橫加的〕強制性」。也就是強調社會行動者的創造性提供給人們求知意志下規範的產生與行動的客體化。人自創的行動用來對抗外頭勢力的干擾，這便是追求自我解放的倫理基礎（Simons 1995: 66; Privitera 1995: 64, 65, 110, 128）。

因為討論規訓對人行為的影響，所以一開始福科便沒有像現代政治理論家一樣大談大型的（國家的、主權的、政府的、政黨的、公共論域的）權力。反之，他只注意微細管擴張到社會各角落的「小權力」。規訓作用的微小權力並不完全訴諸強迫性、鎮制性的機械作用，以致與吾人從歷史理論抽繹而出的宰制性權力之觀感有很大的出入。在微細管權力的操作下，科學的知識，或近似科學的知識所扮演的角色（促成微細管權力運作，並對此運作加以正當化）非常重大，從而凸顯了知識與權力的關係。換言之，福科的政治論述可以掌握規訓的權力之有效性，以及高度正當化的本事。這不是傳統的實用主義或意識形態的批判（*Ideologiekritik*）所能辦到的。這便是亞連（Barry Allen 1957-）肯定福科政治哲學的貢獻之因由（Allen 1998: 165）。

現代政治理論家對福科政治學說的批評在於指出其政治理論欠缺圓融連貫，他對政治是站在反對的立場，是一種反對性的政治（oppositional politics）、抗爭性的政治（resistance politics），但其反對與抗爭的理由卻不明確。華爾澤（Michael Walzer 1935-）指出：「福科要人們抵抗、抗爭，但用什麼理由來抵抗和來抗爭呢？為誰而抗爭？為何種目標而抗爭呢？這些問題……無法找到滿意的答覆」（Walzer 1989: 191）。不過我們如果仔細去研讀福科的文本，會替他辯稱抗爭的理由在於真理的概念，和基本權利牽連的道德價值，對未來的偉（願）景，最重要的是人類主體的概念。一旦否認人類本質和本真的自我之存在，那麼福科對解放政治的希冀便告落空。原因是解放的目標在於

使人的本體浮現、獲得自由。他向來便挑戰與抨擊西方傳統的思想，認為這種思想誤把內在的自我看作自由的領域，不受權力的碰觸。這個內在的自我是每個人主體性的核心，也是每個人本真的認同體，也是每個人自主的自我，是自我選擇的自我，而非外頭硬性賦予的他者之壓力。其結果傳統思想中在內心自由與外頭壓力之間設置了空間的距離。福科把這種分別與距離加以顛覆，否認有人的內在性，可以完全排開外頭勢力、權力的入侵與控制。由於他與西方向來的解放政治之論述相差甚遠，遂引起批評者認為他的學說中無法保證任何獲取自由與解放的可能性。

真理、價值、主體都成為政治之外思想的基礎，足以超脫權力關係。這些基礎點可以成為政治哲學表述的開始，也就是把政治哲學擁有主權的（高高在上的），但又不偏不倚的仲裁者，俾為權力指出公正的、如實的界限。只有參照了真理、價值與主體，這些標準才有可能，也才是正當地宣布權力越出界限成為擴權、濫權之弊端。因之，必遭抗爭、必逢抵抗。

為了獲取人群的解放，瞭解自己是何人？處於何種狀態？也就是對人本身瞭解的真理、對處境認識的真理，成為解放的條件。但福科的真理觀卻是相對主義的真理觀，真理每隨對真理的宣布、定義、定性的管制（regime）而呈現不同的面貌。換言之，人企圖要從權力掙脫出來的努力，每每被權力的善於化裝、擅於隱藏所打破。管制的改變對福科而言，不是針對真理的重現、自由的取得，這是因為他漠視政權、管制的改變的原因。泰勒批評福科對生活形式改變的可能性之阻絕，使他無法使人群更能夠接受真理（Taylor 1984: 176-177）。泰勒認為福科這種說法是矛盾的（*ibid.*, p.175）。福科系譜學的力量消失了，由於對解放的真理之否認一併使人類獲得拯救的期待落空（*ibid.*, p.152）。

華爾澤認為所有的社會批判永遠具有道德的性格，政治的實踐之所以遭受挑戰、抨擊，主要的原因在與道德標準有所違逆。在一個政治社群中所有規定的、管制的原則都是批判主張（批判論），也都是道德力量的應用。

福科的批判之所以無效，在於欠缺一些可以分辨犯罪與清白的原則。例如他把蘇聯時代迫害百姓的古拉格群島和歐洲社會透過規訓，而使人心靈與身體屈服於操弄者旨意，說成是「監獄型的群島」（Foucault 1979: 298）。這兩種「群島」的相提並論是不適當的，從中看出福科把極權的政府與自由民主的政府看做半斤八兩。事實上兩者最大的不同是後者為規訓的權力設限，前者完全沒有權力的限制，可說是無法無天。作為一個批評者如果對自由民主的價值

沒有半點信心、沒有一些忠誠，是沒有資格來進行社會與政治的批判（Walzer, *ibid.*, 230, 236）。

政治哲學不只在指出今日我們是何種的人？今日我們處在何種的情況中？更重要的是指出我們將要變成怎樣的人，也就是我們對自己與社會的高度希望與理想究竟是什麼（Walzer, *ibid.*, 231）？關心未來的政治哲學在比較現代與未來時，要指出權力的運用界限（被允許的程度）與逾越（過度的濫用）之所在。這種未來與現代的對照，才會引發人們產生動機去矯正錯誤，也才會把局部的範圍擴大，而揭示目標更明確的偉景、願景。

政治哲學對濫權之批評主要繫於主體觀念之澄清。權力與越界（濫權）主要在對人的主體之特徵的壓迫或侵犯。人的主體之特徵包括理性、意向、責任、利益、相互對等關係（mutuality, 或reciprocity）。這也包括人的生活之目的和意義的理解在內。

泰勒同意福科所言人的主體性無法使用語文來精確描述與把握，因為「吾人自我理解隨時都具有內在的爭議性」（Taylor 1989: 280）。不過泰勒卻批評福科的權力概念前後不一致。這個概念建立在受害者被宰制的堅信之上。這種堅信要能成立，必須受害者究竟接受了什麼重大的硬性賦予（imposition）、什麼重大的壓力。要解釋賦予與壓力，則要首先看清權力施行者與權力受害人共同擁有的意義和背景才能定奪。泰勒認為在這方面福科像是一位置身局外、人在山上（隔山）觀虎鬥，而不是局內共享同一情境者的說詞。需知現代權力的形式、權力施行的方式只是在授權（empower 權力運作），而非在硬性逼迫人、濫加賦予（imposing）、更非迫害（victimizing）。換言之，真正的自我規訓可以造成集體的行動，而這類的行動特徵為參與的方式更為平等（Taylor 1984: 164）。換言之，泰勒認為現代政府對百姓只有讓他們更具活力、更有能力（enabling），而非對他們多加設限、多加節制（constraining）。

要替福科辯護，必須指出泰勒在這裡使用的是語言的主體，而非權力來建構的主體。既然用語言來建構主體，那麼有哪個人不使用語言、不接受規訓能夠建立自己呢？再說西方人所居處的背景自然有其意義的界限。既有界限，則主體的活動不只具能動性，也具被動性（被節制、被設限的部分）。可見福科指出西方今天主體性的界限並非錯誤，更何況他的學說在於說明西方當前對主體政性設限的代價，以及人們如何在超脫目前界限下發展出更不受限制的主體（Simons 1995: 66）。

有異於福科，泰勒把權力視同於對別人「賦予」之壓制，甚至把權力視

同為宰制。反之，福科卻分辨權力與宰制。不過福科反人道主義的基本心態卻為泰勒所掌握。這是由於福科敘述西方人本主義的哲學所給予真理、價值、未來和主體諸多限制。這些限制的要求表現在管理的原則之上，用以分辨權力的運用到底越界過分，或是恰到好處、符合公平。這些原則自居為判斷的中立標準，不受政治的效力所左右，其情況有如近代掌握主權的君王自稱居於法律爭端之外、之上，號稱公平中立。這些判斷無疑地是哲學判斷，這些對權力界限所做的哲學判斷卻隱匿了權力的行使，或是本身捲入權力行使當中。在此情況上哲學家所興建的城堡雖有阻擋敵軍入侵的功效，卻也因為敵人早已在城堡中，防衛者建立高牆企圖自保，卻反而置城堡居民於無法逃生的危險中。

既然福科不希望建立高牆護衛城民，也就是表示他不贊成種種管理原則來規範現代人，也讓現代可以抗拒濫權，他這種態度被華爾澤批評為「比無政府主義者還進一步，是虛無主義者」。華氏認為福科之所以攻擊人本主義的政權，正因為福科剛好生活在這種政權之下（Walzer 1989: 202）。他對反抗的解釋也令人質疑，這些都令人擔心他放棄批判性的政治哲學會帶來種種的危險。

對哲學一旦失去信心，則哲學對權力的批判要付出重大的代價，這就是講究政治中立難以取信於人的因由。凡是不懂善意、不辨是非的、不知分辨公正與不義的政治之人士才是無政府主義者。由此可以看出福科的政治之批判者正試圖藉著加強哲學的辯護能力，來拯救自己不致墜入無政府主義的深淵。不過20世紀中權力的濫用、權力的越界之產生並非由於現代人本主義的哲學防衛，而是由於防衛過當、或是本身陷入權力濫用裡頭，那麼我們不禁要問，癥結又在哪裡？在此看出福科規勸西方人無論是否要做出政治判斷，都不要動輒採取人本主義的說教，這才會為政治思想找到一條活路、找到活頭泉水（Simons, *ibid.*, 67）。

要之，福科的政治學說是對現代性崛起與性質的政治反思。由於他使用系譜學的方法，打開了研究的新途徑也指出現代性新天地、新面貌。當然他經驗性的灼見令人佩服，但規範性的混亂則是其瑕疵，這都有待我們進一步去發掘、咀嚼與省思（Fraser 1981: 272）。

表15-1

福科論權力、治理與政治

項目	學說主要內容之摘要
16世紀以來歐洲政治發展	<p>在出版《規訓與懲罰》（1975）之前少談政治，就是有談，也缺乏系統性、理論性，晚年則注意治理與政治問題。自從16世紀以來歐洲的政治有重大變化，包括：（1）統治與管理單一化、國家主權化；（2）人民對官署權力推行的不同反應；（3）個人主義的抬頭；（4）社群主義的發揮。在此情勢下，福科的政治思想可視為重視個體心態、節制政府干涉，這點接近個體主義、自由主義的看法。但他的個人觀卻與普通個人主義不同，反之視個人牽連到生理條件和社會條件而發展的心理狀態。個體性非政治的產物，而是週遭環境的產物。其學說受一大堆現代思想家的主張所影響，也與他經歷的20世紀的戰爭慘狀與二戰後的榮景有關，也同1973年石油危機、新社會運動風起雲湧有關。他的作品除了探討近世西洋文明怎樣從控制人的身體變成馴服人的心靈以外，也剖析現代社會邊緣人怎樣受到醫學、科技、知識、制度的偏頗處理，最終檢討政治事件所隱藏的意義，俾對治理、管制、權鬥背後的結構進行析評。</p>
系譜學的政治觀	<p>福科排斥傳統的歷史分析與哲學批判，而倡說系譜學的政治分析，強調現時代之特徵、現代人之特質、權力邏輯怎樣型塑當代情境。取代歷史是單一發展，福科主張權力多樣邏輯。以政治兼知識的批評來顛覆傳統，在批評中不肯標誌任何的價值、不提出任何的計畫、大目標。總之，系譜學的方法旨在顛覆向來的歷史與形而上學的論述。在拆穿傳統歷史與形而上學的虛幻之後，系譜學的實踐無異是眾多勢力的互鬥拼搏，從而湧現的產品。要之，系譜學的方法是對進步中的歷史之批判，也是對形而上學的論述之抗爭而浮現的研究途徑。歷史為發展的落實之軀體，它非恆常因素的累積，而是偶然的、不對稱的事件之綜合。發生在人群身上的事情大多是意外、錯誤、失算的結合體，而非必然的歸趨。歷史事件是插曲、是殘簡，而非「終結篇」。它無鑒往知來的本事，它只是一部骯髒的紀錄。以系譜學討論歷史、哲學與政治，使福科的政治學說與眾不同，計有三項：（1）政治看重斷裂；（2）政治強調其合理性；（3）透過歷史邏輯的干擾、阻斷，使政治規範湧現。</p>

(續)

表15-1 (續)

福科論權力、治理與政治	
項目	學說主要內容之摘要
政治為何？	<p>福科認為人類的解放只有在戰勝政治理性之後才有可能，因為政治理性或出現在牧師權力之上，或出現在國家存在的理由之上，都是把人群徹底個人化或集體化的企圖。政治既在使個人變成與其他人完全有異、獨特的公民、國民（個人化），也把個人融入社會，變成國家大機器的螺絲釘（全體化），顯示它是政府操縱、控制國民的手段、伎倆，是故含有對政府的貶義，或反對的意味。福科批評傳統政治在使個人從國家機器中解放出來是不夠的，還應當從與國家有關連的個體化中解放出來，這表示他對啟蒙運動及其後進步的政治觀之拒斥。此外，如何擺脫基督教與世俗自我管制的技術，使吾人變成真正的自我是「吾人政治」的課題。由是看出福科的政治意涵，既有政府與國家的活動，也涉及人民反國家、反政府批評言行在內。現在政治模仿古希臘的城邦，是符合某些理想的意象。但最重要的是，批判性政治不但使人群從別人加給我們身上的宰制解脫出來，也應從該自我管制、自我宰制中解放出來。</p>
政治哲學與規訓	<p>政治哲學在於發掘真理，也就是有關權力正當的、限制的之真理。為了瞭解現時的政治實在，有關權力與知識之關係有待釐清。身體不但是認同的目標，還是權力施行的對象，社會以禁止、阻擋、義務來包圍每個人的軀體，同時也使每人經驗到禁欲的規訓。特別是社會邊緣人的遭遇凸顯規訓的重要性。規訓的權力遂與主權的權力、立法與權力相對立。前者管人的身體，後者管國民的領土。規訓在製造「柔順的身體」。規訓只注意動作的有效與態度的適當，不問受規訓的人精神是否自由、自主。社會要求人群在生產活動、溝通資源與權力關係下的遊戲、表演之過程是否符合要求、有效適應。由是規訓的網絡已籠罩人間而迫使每人對規訓的命令作出回應。</p>

(續)

表15-1 (續)

福科論權力、治理與政治	
項目	學說主要內容之摘要
權力與知識的關連	<p>福科認為權力運作的本身創造知識的新對象，也成為蒐集資訊的新體系，又說知識不斷地引發權力的效果。這是權力／知識學說的起源。這不是把權力視同知識，或知識就是權力，而是兩者之間存有相互性、互待性，也就是說知識形式促使規訓成為可能，以及規訓的權力在控制人群的行為。易言之，從控制行為、施展權力而收集知識，這樣權力的施行更為擴大、更為精緻。由是看出知識累積在增強權力、權力運作在增強新知，彼此進行補強的互動。權力在於生產與完善這種近似科學的人文與社會知識。權力運作的目的不在廢除權力，而是如何在不對稱的權力結構下，自我個體性所享有最大自由得以保持，倫理生活得以維持，人群選擇空間與機會之加大。個人倫理的「自主」與國家干涉的「他主」尋求一個平衡。權力是「關係的」(relational)，而非實質的(substantial)。權力一定會產生反抗。權力與知識的結合不只在說明權力與意志之關係，更在彰顯權力與理性之關係。知識與權力的相互倚賴、對等交換有利人群對真理與解放的追求。</p>
治理	<p>福科把統制、管理(govern)加上特殊心態(mentality)合成為新詞「治理」(governmentality)。現代政府的活動之先決條件是視每件事應該是、也必須是官府管制、治理之事。現代治理涉及政治理性的風格，而非特殊的制度、或特殊的實踐。政府創設各樣選擇的機會，供人民抉擇和行動。更多的日常生活都撥歸政府機關來管理、規劃、監督。歐洲現代化的一個面向為世俗的政府取代宗教成為眾生獲救的工具。健康、安全、福利取代告解、贖罪、永生。現代國家成為一個造成個體化與全體化的權力形式，是個體化技術與全體化過程的政治結構之結合。國家理性在17世紀冒出，使政治從傳統、習俗、迷思等文化脈絡脫出，把政治視為人群可以計算、塑造、操弄的人為行動。國家理性是一種統治的新藝術，其目的不在加強君王的權力，而在增強國家的力量。此一理性的主張者提供國家的現代理念，視國家為獨立自主的實體，擁有專家學者的統治技術。國家存活的理由在於關懷活生生的百姓，它是對活生生的人群舞動權杖。是故國家的政治乃是生物的政治。</p>

(續)

表15-1 (續)

福科論權力、治理與政治	
項目	學說主要內容之摘要
生物學的政治	16世紀末至17世紀初歐洲各國政府不再促進人民的信仰、增進其德行。取代這類宗教與倫理的職責，變成照顧民眾的存活，這包括阻卻疾病的發生、防止災難與饑饉爆發，醫療公衛成為福利政策的開端。這類有關人身體的保護就是福科所宣稱的生物學政治。西方人熱愛治理、熱中政治，與理性的理念有關。不過這種偏愛政府、偏愛管理卻是造成理性主義的泛濫，使歐洲人飽嚙困挫與腐化之苦：個體性無限上綱和福利政策的浮濫造成政治的困境。
評估	福科政治的規範標準在於強調社會行動者的創造性可以產生人們求知意志下的規範與行動的客體化：人自創的行動 vs. 外頭勢力的干擾，這是追求自我解放的倫理基礎。他捨棄大型的權力，專談微細管擴張到社會各角落的「小權力」。在微細管權力操作下，科學的知識扮演的角色重大。一般理論家批評福科政治學說欠缺圓融連貫，認為他對政治的反對，造成「反對政治」、「抗爭政治」，其反對與抵抗理由不明確。但熟讀福科文本，則其理由為真理之發現。瞭解自己是何人？處於何種情境？也就是瞭解人本身的真理，對處境認識的真理。這些都成為人解放的條件，可是他的真理觀卻是相對主義的真理觀。

資料來源：綜合福科的著作與各家的解釋，由本書作者設計。




福科 (Michel Foucault,
1926-1984)



第十六章

當代政治社會學
的概況與前瞻

第十六章 當代政治社會學的概況與前瞻

- 一、當代政治社會學的議題
 - 二、全球化的政治、社會、文化等問題
 - 三、當代馬克思派的主張
 - 四、後馬的社會學說與政治觀
 - 五、政治社會學當前的任務與未來的前瞻
- 

一、當代政治社會學的議題

當代政治社會學涉及的論題不只是何謂的「政治的」(the political)?何謂「社會的」(the social)?也就是論述政治國家與民間社會、或官方與市場的分界、關聯,還討論到集體認同與集體行動的政治(包括社會衝突與社會制度,想像的共同體,大眾文化的政治、身體政治、性別與民權、政治民權、民權與治理等問題)。更重要的是「政治的」研究途徑,離不開權力的分析,而權力的分析中又以馬克思主義者對階級宰制所衍生的經濟面、政治面與意識形態面的探討最為顯著。除了馬派權力分析以外,菁英與多元的研究途徑不可忽視,理性選擇的權力分析尤其無法省略,由此帶動的福科之微細權力與政治、政府之牽連,也值得探索。哈伯瑪斯把體系界對生活界的殖民、道德倫理在溝通中扮演的角色有了細膩的析述,這與盧曼分析複雜社會的新體系論有異曲同工之妙,只是後者對倫理角色沒有像前者那樣倚重,而以美學的、自我管理機制之倫理精神(ethos)取代。

當代政治社會學當然把研究焦點擺在國家內與國際間的治理問題,是以國家管制過程與政治的正當性、政治問題(包括行政、公共服務、官僚制度、政策網絡、抗議、抗爭、傳媒),以及革命、戰爭、恐怖活動都列入觀察的對象。至於民主與民主化涉及政治社會之轉型,公共論域、領導優勢,新政治主體(穆美的理論),女性主義與民主、民族主義與國家分合、溝通與全球化、生態危機與國際處理等等問題,也成為思想界、學術界、文化界研討的對象。

顯然全球化所涉及的經濟、政治、文化、科技的重大變化,成為21世紀政治社會學者所面對最嚴峻的挑戰,這是過去傳統學者(除了國際法、外交政策、國際關係,世界政治的研析者之外)大多注目國境以內的政治與社會互動之大改變、大轉換。這也是向來政治社會學研究對象、方法、議題等典範之大轉移。是故吾人不得不把眼光從國內、從在地轉向跨國界、乃至寰球發生的種種事務之上,俾提出史無前例、石破天驚的世界性問題之解決與解釋(洪謙德2011)。

二、全球化的政治、社會、文化等問題

多數採用馬克思主義者研究途徑的學者會把全球化看做是受到經濟改變所決定的現象。像哈維（David Harvey 1935-）就認為全球化是生產關係基本上經濟改變的結果。他以福特主義轉變為後福特主義為例來說明這種經濟改變的情況。

如眾所知，福特在1914年引進高工資、穩定僱傭關係到汽車製造廠生產線的效率激增的生產方式，造成大量生產、大量消費和科學管理，抬高生產力之效果。在政治上（經濟政策施行上）福特主義結合了兩次世界大戰及其以後凱因斯主義，使國家、商業領袖與加入工會之員工三者緊密合作，從而保障了高薪資、多照顧的福利國家政策之落實，並鼓勵工人把薪資消耗於日用品之上，終於促成消費程度高、經濟繁榮的場景，這還包括了政府保證提高廠商充裕的投資，以維持生產效率的居高不下。

可是1970年代末期，福特主義和凱因斯主義對資本家而言，變成僵硬而非靈活的管理技術與經濟政策。因之，促成資本家必須改善與發展資本累積更為靈活的手段，這就是何以社會移向後福特主義的因由。後福特主義最大的特徵為大多數工人失業、待業，與未充分就業，製造業的迅速衰退，取代它的是服務業的升高，利基市場靈活的專門化、專業化。在資本家企圖擺脫國家規定的福特主義與凱因斯主義，而使金融資本超越國界進行移動和流通，這樣做他們採用了累積資本的變通策略，從而導致了全球化。全球化為人力、資金、科技、資訊跨越國界之政經發展。

全球化使資本主義如虎添翼、四處擴張、橫行全球，而國家（不管是資本、技術、勞工的輸出國還是輸入國）的權勢卻被削弱。這段期間英國首相柴契爾夫人與美國總統雷根的財經政策本來是新自由主義，如今卻轉型為新保守主義（洪謙德 2004b: 56-631；2011: 223-224），代表著向來經濟發展趨勢的延長。工會的權力也在限制性的就業情況下，以及高失業率威脅下大為減縮。在經濟成長步伐緩慢下，國庫被掏空，福利政策必須緊急煞車、終於喊停。表面上，國家仍舊為著「國家利益」的維護，而進行資本主義的管理、管制，不過實質上政府已減縮至大企業家的角色，而發揮「良好的企業經營製造有利的環境」，俾維持與吸引投資，而防阻資本外移的作用（Harvey 2000: 69-82）。

在社會學家當中一般對哈維只從經濟面來探討全球化的現象有所批評，也引發爭議，特別認為這只是全球化出現的原因提出說明而已，而不是對全球化這一現象做完整的剖析（Nash 2000: 66）。在這方面紀登士的社會學說可能更受矚目。他認為全球化是種種的過程，包括資本主義擴張的動力韌性，只是把經濟活力視為全球化仍嫌不足。他認為全球化是內在於現代性（modernity）、制度性的諸種過程，這包括資本主義、工業主義（工業化）、國家對暴力（公權力）與訊息的控制以內。

紀登士認為全球化助長社會生活的去除傳統的束縛和反思力（reflexivity）的增長。我們並非生活在後現代社會中，而是生活在後傳統的社會裡。生活在後傳統時代的人群會發現向來視為當然、不需多加注意與思考的事物，逐漸在變化與消失當中。他所以寧用後傳統，不喜用後現代，主要原因是當代仍舊是現代的延長，其變遷、照樣離不開現代原來的脈絡。反之，「後現代」必須是與「現代」完全斷裂、完全不相續，才有意義，但歷史現實的變動還沒有到與現代決裂的地步。在現代裡文化的多采多姿、各呈異樣，與傳統上受到地理限制不同，這也說明全球化事實上是去除傳統化。人們對文化的接觸變成為日常生活的主要內容，這也是使傳統信念與實踐弱化的因由。諸個人仍舊與從前一樣面對如何進行種種選擇，俾生活下去的問題。所謂的反思性，是指諸個人對下一步行動怎樣採取，事前進行深思熟慮，而且不斷反覆考究，因為當代提供人群很多選擇可能性的緣故。必須注意到的是反思力、反思性不只涉及「理念」而已，它也影響到效果、影響人的行動與實踐，也就是平常日子裡每人社會行動的再度調整（定其先後次序）與再度界定（行動有無意義、有無效果）。

對紀登士而言，反思性會捲入全球政治的新形態中，這就是他所倡說的「生活政治」。過去視勞動與生活是一種命運，今天人群不再有宿命觀，而是對自己要活在那樣的世界，要經營那樣的生活作出選擇。由於回應家庭的變遷，而造成婦女的晚婚、不婚、少子化等去除傳統的想法與做法，這也是所謂的女性主義的政治，這種新型的政治無異為生活政治最鮮活的例子。另一個典型則是人與自然的關係，人對自然的大肆破壞、過度濫用，造成南冰洋空中臭氧層大塊的破洞，溫室效應、天氣反常、天災地變頻生。因之，後傳統的社會，也是去掉天然、遠離大自然的社會。自然不是人類干擾所及的天然世界，對自然的降服、操縱不再是容易的事。總之，一切自然的現象和社會的現象都是「人工製造出來的不確定性」（manufactured uncertainty）。生態政治、綠

色政治是在全球化時代人類對這種人工製造出來的不確定的解救辦法，這也是生活、甚至生命政治的典型例子。

怎樣來處理生活政治，紀登士並沒有系統性的論述，但他指出：這個當務之急不是任何一個國家及其領袖所能單獨處理的。這是整個（全體）人類所面臨嚴峻挑戰，不是任何一個國家在其管轄領域上單獨可以迎擊的。每個國家可能在反思上對其本身的問題妥當處理，但面對生態危機卻要國際緊密合作、認真籌謀對策。

事實上，紀登士指出當代的危機四伏、風險十足的寰球困境：其一為自然體系的負荷過重，這除了資源濫墾濫用，可以再生的資源愈來愈短缺，還包括全球廢棄物難以處理，亦即有毒的廢物再生（淨化）過程的緩不濟急、或根本毫無可能；其二、大規模的貧窮之蔓延。全世界有五分之一以上的民眾活在絕對貧窮裡，連三餐都不得飽，還論及衣服、居住、行動之生活必需品的供給。全球貧富不均固然是資本主義市場造成分配與收入的兩極化，也涉及「發展」不均衡（例如建築水庫、開發移殖區、增設工廠）所造成的惡果（摧毀傳統生活方式之人工設施）。更有相對貧窮之說詞，例如偷渡、移民於富裕社會，變成新社會不適應者、邊緣人；其三為大量毀滅性武器的擴散，以及相伴隨的集體暴力施行的潛在危機。冷戰的結束固然減少核子武器對抗的危險性，但對爆發核戰的威脅卻未減到最低程度。全球至少有十五個國家擁有核武設備，而核武俱樂部加多的趨勢目前無法阻止，這是「和平用途」的核電反應爐到處設立，以及國際商貿促成核武原料、設備的不斷交易所造成的惡果。如何阻止或減少暴力相向的問題，由於超強對抗的消失變得愈來愈難以處理。這不只是武備累積的問題，更是倚靠武備而使地區的權力難以平衡；其四為政權對民主權利的大規模鎮壓，以致個人起碼做人的權利也遭剝奪。軍人主政表面上已消聲匿跡，但截至1993年至少還有五十五個軍人政權之存在。國際大赦局估計，全球有八十個政權還在拘禁政治犯，那些由於宗教、語言和種族之特質而反對政府之政策，常淪落為政治或法律的良心犯。這與冷戰時代對所謂「民主權利」的虛有其表之對話攸關。這些民主權利的對話完全空洞的、浮表的謊言，目的在為超強巨霸粉飾矯裝。例如美國政府表示對美國利益不牟之政權，無法容忍。同樣舊蘇聯誑稱在維護寰球的民主力量，事實上，兩強只在促進本身的地緣政治之利益而已。冷戰後，寰球社會結構因素大體看來在否定民主的權利。是故對民主權利之鎮壓，並非只有冷戰時期或權威國家之作為，而是由於人的潛能被迫，或是由於政府未能盡心建立發展人力之條件與機會所致（Giddens

2000: 94-99)。

本書雖然討論西方世界當代著名大家對政治社會學之基本看法與論述，對老馬、西馬、新馬和後馬的這方面討論談得不夠詳盡，更遑論有系統的析評。以下先把西馬與新馬的當代馬克思主義者對權利之分析、對治理的看法做個簡介。

三、當代馬克思派的主張

(一) 新馬克思主義對權力解釋的共同觀點

馬克思及其現代（西馬、新馬、後馬與新左派）信徒對權力關係的分析儘管彼此互異，但仍有共通之處：

其一，權力關係建立在經濟資源與生產資料的擁有之上，因之，是一種階級宰制的關係。此即社會權力的施行與階級宰制維持或改變有關；

其二，階級宰制不只展現其經濟面向也聯繫到政治、意識形態、文化等面向。不過這點在當代馬克思主義者中卻也造成不同的意見，有人認為階級權力在生產的社會關係上；有人則認為是對國家的控制，便利資產階級的統治；更有人認為控制大眾的心思、知識上文化主導勢力（霸權）的掌握，是造成階級宰制的主因。

其三，馬克思主義者都注意到階級宰制各種形態中，權力行使裡頭的侷限，這是由於權力行使內部結構的矛盾和敵對所引起的。他們都相信任何與階級宰制牽連的社會權力之施行本身是脆弱的、不穩定的、暫時的、過渡的。因之，不斷鼓吹階級革命，以確保階級宰制，弭平抵抗，從而把階級權力中立化、或迷思（神話）化。

其四，馬克思主義者注重策略與手腕，他們提供實際的策略分析，該策略係在特殊時段、特殊關頭來複製、抵抗，甚至推翻階級宰制。他們常參與辯論，指出某些認同體、利益、策略、手腕可能提供宰制階級之使用，俾有效改變這些階級成員的不利的地位（Jessop 2004: 7）。

（二）權力是一種社會關係

馬克思主義者視權力是一種能力，他們只注意權力做為人群能力的特質，而比較忽視人群怎樣實際上運用或發揮這種權力。他們認為這些施行的能力是受著社會結構的影響，而非社會上任意的、無一定形狀的、隨便的表現。因之，馬克思主義者聚焦於這些建基在社會建構之上的社會關係，而忽視諸個人在獨處時所表現的特質。換言之，對他們而言，權力是社會關係，而非個人的性質。由於社會關係是一段相當長時期，而非瞬時呈現的關係，因之，這種長期的關係是相互的、彼此對應的，也是不對稱、不對等的人群之能力或忍受。類似黑格爾對主奴關係（主人仰賴奴隸的服務、奴隸仰賴主人的保護）（洪鎌德2010a：35-41），馬克思相似的說法見之於彼此互賴、彼此仰賴的觀念，這種觀念使出現在資本與勞動的互賴之上。這表示權力的行使並非單方面的意志或忍受，而是建立在雙方施與予的對待關係之上。由此引申的意涵是說權力對社會關係有維持的作用，而較少有改變的作用。

資本主義體制下工資的關係就是一個明顯的例子。它說明工人在自願出售勞動力以獲取工資時，也一併把他們勞力的控制權與產生剩餘價值的權利一併讓渡給資本家。以致表面上是勞力的自由買賣，事實上則造成工廠的暴政與經濟的剝削。不過勞動者在勞動市場或勞動過程上的反抗，算是一種權力成功的應用。但此一應用顯示的是特殊狀況下的產物，而非不平等生產關係必然造成的結果。是故馬克思主義者認為這種能力（反抗、權力行使）的實現或效果都與特殊情況掛鉤，它是偶連的、偶變的（contingent）。再說權力行使的能力與特殊社會關係連結在一起，其實現又仰賴特殊的情況，因之，沒有一般的權力可言，只有特殊的權力，或權力的特殊行使而已（洪鎌德2010b：235-237；284-288；325-332）。

（三）階級宰制的一般說法

馬克思主義者與其他人的權力分析最大之不同在於強調前者對階級宰制的關注。例如韋伯在分析權力及其應用時，除了階級之外，也注意其他形態（諸如社會地位、政黨等）。女性主義者注意到父權、長老制所建立的男對女之宰制關係（洪鎌德2010b：296-357）。不過馬克思主義者所標榜的階級宰制並不只是侷限於生產過程中經濟階級，也不侷限於在整體經濟活動領域中類似宰制

的經濟基礎（例如資本分配、或挹注的控制，除了生產活動以外，從事流通或消費的資本之分配）。原因是馬克思主義者視階級權力已分散至整個社會中，所以除了經濟活動之外，他們也注意政治與意識形態所形成的宰制關係。在當代馬克思主義者當中，有人認為政治兼意識形態的宰制主要是從經濟性宰制衍生出來；有人主張經濟、政治、意識形態三者的關係趨向複雜，階級宰制來自三者的辯證互動。

就算馬克思主義者公認階級宰制的基礎為經濟活動，但在實踐（權力的施行）方面政治仍舊扮演首要的角色。原因很簡單，階級宰制的現存形態只有靠政治的手段（也就是革命）才能加以推翻。另外一派馬派理論家則不以革命鬥爭來看待政治的重要性，而是在平時狀況下，階級宰制所以能夠維持不墜，是歸因於政治力的協助。在這種情況下，馬克思主義者把分析注意力放在國家之上。不只是由於國家是公權力的行使者，也是國家範圍裡統治與被統治階級分化反映了階級權力之不對稱、不均衡。國家被視為兩大對立的階級得以維持相爭與對立的結構性統合與社會性凝聚。若沒有國家的存在，那麼這兩個階級的鬥爭有造成大家玉石俱焚、一齊毀滅之虞（洪謙德1995c：185-200）。

（四）經濟的階級宰制

馬克思主義的立論前提為敵對的生產方式之存在。生產涉及自然界物質的掌握與轉變（開物成務、利用厚生）。生產方式包括生產力與生產關係的特殊組合。生產力包括原料、生產資料、直接生產者的相互倚賴、相互組成團體，俾把生產資料（勞動、資本、土地、技術與經營方式等等）置入於工作過程上，而發揮生產作用；生產的社會關係包括了擁有或不擁有生產資料者之間的關係。具體說，包括資源分配、挹注控制，俾資源分配到各種生產活動之上。這也包括生產造成的多（剩）餘價值之佔有、社會分工（勞動者在不同生產單位分配的工作之性質與較量），以及建立在法律上的財產關係，以及相關連的階級地位、階級關係，再加上經濟剝削的形態等等。有些馬派人士強調生產力對社會改變的首要性；但大部分馬派論者卻認為社會的生產關係才是主要的改變社會形貌之槓桿。可是當代的馬克思主義者見到科技、資訊對經濟的衝擊，似乎又像鐘擺效應似地認為生產力較生產關係重要。但無論如何，多數卻認為如何把生產力加以發展、加以擺佈，是生產關係崛起的作用，因此又贊成把生產關係置於生產力之前。

一旦視階級宰制中生產關係居於首要地位，這些馬派人士遂強調生產關係的根本在於生產過程的組織之上。這是著眼於資本家與工人尖銳對抗之處在於生產場域與過程，透過對勞動力直接控制而增大資本價值與效應的場域。控制的形式包括官僚的、技術的和專制的。每一形式隱含著階級鬥爭以及資本與勞動之間的權力分配。另有馬派人士研究生產過程的全面組織，以及它同資本循環的連接磨合。因之，強調的是工業資本、金融資本、壟斷資本相對的重要性，也比較中小企業、跨國與國際公司等之相對重要性。進一步分析經濟成長的種種模式與權力種種類型相結合。

（五）政治的階級宰制

馬派人士有關政治的階級宰制開始於對國家的考察，把國家視為經濟的階級宰制提供條件的直接或間接之主使者。所以重視國家，其理由如下：其一，市場的力量不足於保證有利於資本累積的條件之造成。因之，國家成為站在市場之上、之外的一種機制，來支持市場，並阻止市場的失敗；其二，資本本身衍生的政治和經濟的競爭激烈，必須有一種力量可以組織了它們共同的、集體的利益，那就是國家；其三，國家成為全社會中經濟剝削引發的多種反彈、抗議之緩衝器。它表面上擺平各方的論爭，俾合理地去進行經濟計劃與資本累積，此種計算與累積得以在制度整合與社會凝聚之下不斷進行，這就需要擁有主權的國家來扮演超黨派、超階級的角色，俾保障廣大百姓的利益。這就發生在資產階級民主的政權下，而非獨裁專制的國家中。

馬克思主義者對國家的研究途徑有三：工具主義、結構主義和「策略與關係」（“Strategic-relational”）。工具論者視國家為中立的手段，來行使政治權力，任何一個階級一旦掌權，便可以使用國家來增進該階級之利益。結構主義者不關心哪個人、哪個階級控制了國家，因為國家這一統治機器的結構本身顯示它偏好資本、資本家，相反地對勞動和工人階級的興趣不大。策略與關係理論家卻視國家權力是一種形式被規定的濃縮物。這是在鬥爭中階級力量平衡所造成的濃縮物。這種說法就是朴蘭查（Nicos Poulantzas 1936-1979）所首倡，而由英國學者吉索普（Bob Jessop）加以發展而成的。首先朴蘭查認為馬克思把資本看成人際社會關係，而非事物（金錢、土地、信用）。因之，引申到國家也非任何有形的機構、事物，而是一種社會的關係（洪謙德 1995c: 185-200; 2011: 128-129; 258-262）。

馬克思認為靠物質的再生產與資本關係的制度形式固然可以活絡資本的累積，但對這些形式的宰制卻無法保證資本累積之繼續。因之，資本能夠成功保持其對工人階級的優勢，宰制才是關鍵所在。是故晚年的朴蘭查便把馬克思這種慧見應用到資本主義國家的闡釋之上。他指出現代國家的形式含有內構的偏見、偏袒資本，但只有偏見無法使資本家的統治無懈可擊。事實上這些偏見被視為現代國家用來生產階級衝突與矛盾。因之國家權力的展示在於調解和平衡各種階級與非階級之勢力衝突所應用的策略、手腕，也就是國家運用策略與關係，來擺平各方爭執的平衡者、操縱者（Jessop, *ibid.*, 11-12; 洪謙德2010b: 276-278）。

作為政治能力與資源儲藏庫的國家當然不可能是中立的、不涉及階級利益的工具性組織。由於結構上的選擇性，國家偏袒資產階級是必然的。因為國家制度、能力和資源會開放給資產階級的政治勢力，也會為某些目的而施政。這種偏袒植根於資本國家的本質，但隨著制度的差異而表現或多或少的偏心。國家本身並非主體，所以不可直接運作的政治權力。反之，它的種種權力分散在政黨、政策、官員身上。這些公共權力的行使者在特殊的因緣際會之下分佈於國家機器的各個部門。在行使這些不同的公權力之時，我們可以看出其策略之大概全貌，這是國家體系刻意的策略性協調之結果，同時也是組織性的角色符合結構的形式上之一致所產生的結果。對此說詞朴蘭查持反對意見，他聲稱國家體系是在穿越重重矛盾與階級鬥爭下脫穎而出，也就是在國家體系中運作之政治活動者常在遭遇各種勢力（包括要改變體系之勢力）抵抗下，勉強向前推進其政策理想。在接受這種觀點下，可以理解政治鬥爭將永無止息的一天。資本主義集團只有在不斷更新中，保持的團結一致，尤其是面臨外敵與內部派系的挑戰時策略與手腕的運用十分必要。

（六）意識形態的階級宰制

在《德意志意識形態》一長稿中，馬克思與恩格斯曾經指出：「任何時代的統治〔居於主導地位的〕理念，乃是統治階級的理念」，這是由於統治階級控制了知識生產的工具，諸如公立學校、黨報、官報等等的緣故。他們兩人發表了一連串有關意識形態的宰制之觀點，像商品拜物教（崇尚商品、金錢、消費等觀念與行動）、民權等政治形式所鼓吹的個人主義，以及市民社會中爭取民心的鬥爭等等。在19世紀末葉隨著民主政府與群眾政治的興起，意識形態

的階級宰制出現了新的形態，尤其是20世紀大眾傳媒與國際通俗文化的興起，意識形態及其宰制的問題更為各方所注意。西方馬克思主義各流派對意識形態的階級宰制論述更多（洪謙德 2004a；2010b）。連法蘭克福學派的幾代學人也對同樣的議題（特別是馬派上層建築的文化批評）再三抒發特殊的看法（2004a: 218-245; 2010b: 218-244）。

在所有討論意識形態的階級宰制中，以義大利共產黨創黨人的葛蘭西文化霸權說最值得稱道。他發展出一套特殊的研究途徑來分析階級權力。他主要的目的在倡說資本主義社會中一種自主自立的馬派政治科學，俾建立推翻資本主義的革命勢力之條件。他曾經比較東方（俄國）與西方（西歐與美國）的統治形態與革命途徑，而指出在西方世界如果無法贏取民間社會之支持，要勉強模仿列寧的革命先鋒（專業革命家）之苦迭打（政變）式的革命，是無法推翻資本主義的體制（洪謙德 2004a: 176-216; 2010b: 178-216）。

對葛蘭西而言，國家是一個政治兼司法的機構，政府所顯現的是憲法與制度的特徵，它形式上的決策過程和一般的政策推行加起來便成為國家。其實國家對他而言是暴力加上同意的產品，但是葛氏的政治著作（主要是在他死後出版的《獄中札記》）重點，卻是主張透過複雜的制度、組織和勢力等媒介的運作，來使國境內的政治性、知識性與道德性的領導（優勢、霸權）之浮現。他堅持西方國家倚賴的是領導權、霸權的發揮，伴隨著暴力、或暴力的威脅。換言之，暴力牽連到使用壓制的機構用以脅迫群眾對特殊生產方式的服從與配合。此外，以道德上的領導方式來動員民眾、說服民眾，讓後者積極地同意政府之作為，也是統治術的發揮。他既不把暴力與政府畫成等號，也不認為霸權只在民間社會中才派上用場。總之，他堅稱資本主義國家不可單單視為壓制性的機關，而是制度性的綜合體（包括壓制、勸誘、欺騙、收買和騙取百姓的積極同意在內）。他注意之處不只政府官署（當作統治工具與技術），而最注重政府機關的社會基礎，注意政府的功能與效果對經濟體系和民間社會之連結。

葛蘭西論據之重點為在先進資本主義的民主國家中要從事長期的據點之戰（教育群眾、動員民間社會、收買民心之戰），俾廣大受統治階級之力量能夠發展出優勢的、霸權模式的「集體意志」。這種意志能夠在民眾日常生活的常識與經驗裡創造性地結合一個革命計劃來推翻布爾喬亞政權。評論家認為他對政治與意識形態鬥爭之重視，意味通過議會政治改革之途，也可以走向社會主義，但他對列寧革命之推崇，卻可以顯示他不排除革命暴力路線是另一條贏取政權的捷徑（Jessop, *ibid.*, pp.12-14；洪謙德2010b: 204-214）。

（七）經濟、政治和意識形態宰制之連合

經濟的、政治的與意識形態的宰制之關係這三者，可以看做是宰制的特殊形式與策略受到結構上的選擇之結果，它們既可以促進選擇，也同樣可以否定（推翻、排除）選擇。國家的特殊形式造成它採用某些策略，而放棄其他策略。某一特定類型的國家、特別形態的政府，可能迎合某些勢力的進入，因之採取某種策略來獲取國家權力。這種類型的國家或者會追求某種模式的經濟策略或政治策略，因為該國家（政治體系）之特徵就是採用干涉與謀取資源的模式。這些說明有必要考察國家的分類（封建的、還是資本主義的）、國家的形式（絕對專制的、干涉的、放任自由的）、政治代表的模式（民主的、獨裁的、專制的、極權的）、或是特別的政權態樣（官僚權威的、法西斯的、軍人主政的、議會內閣制、總統制、群眾公投式的）、或是特殊的政策工具（凱因斯式的需要取向之管理、新自由派供給面政策）等等。

像葛蘭西雖然也看到經濟、政治和意識形態三者聯合之重要，但仍舊堅持馬派傳統的觀點，認為經濟基礎為本，決定法政上層建築與流行的社會意識。他研究這個問題的方式就是把基礎與上層建築彼此相互對待性如何維持，並完善特殊的知識、道德與政治的實踐。這些實踐把狹隘的各部門（sectoral）、各專業、各地方（非全國的）之利益轉化為全國性的「倫理兼政治」的利益。只有這樣做，經濟基礎不再是外面的、約束的力量，而變成創意十足、主體自由的源泉（經濟成為人群獲得自由的捷徑）。這意味倫理兼政治的機制（代表全民福利的政府）不但對經濟有促建的能力，而且為經濟基礎之組織與活動提供符合理性的理由與正當化。基礎與上層建築一旦存在這種互補互動（交互相對性）的關係，那麼「歷史性集團」便告產生。這種集團顯示統治階級與廣大群眾的聯合與結盟。在這類集團中知識分子扮演組織的角色，成為「有機的知識分子」，也就是懂得發展優勢（霸權）的計劃的有志之士。他們會替統治者與廣大的民眾之長期利益籌謀、設計、執行。要之，在此他強調「決定性的經濟核心」是長期優勢發展的基礎（洪謙德2010b：195-211）。

（八）新馬克思主義權力解釋之小結

馬派對權力及其施行的研究途徑涉及以下四種目標與旨趣：

- (1) 權力與階級宰制；
- (2) 經濟的、政治的和意識形態的階級宰制之種種媒介作用；
- (3) 立基於資本主義本質之上的權力是一種社會關係，它的侷限與矛盾在哪裡？
- (4) 改變資本主義體制的策略與手腕為何？

馬派研究途徑的長處和缺陷可以從上面研究旨趣看出：

其一，在階級宰制特別關注下，馬克思主義忽略了社會宰制的其他形式，像父權制、種族的、族群的、男性沙文主義、國與國之間的、區域的、領土的爭霸與宰制都不曾在馬派的論述中廣泛地討論。上述其他形式的社會宰制充其量構成階級宰制或階級關係層層的決定性因素而已，一切宰制都化約為階級宰制。

其二，在過渡強調階級宰制結構上的圓融連貫時，不無忽視這種宰制內部的脫線、矛盾、背離勢力的滋長。把統治階級看成鐵板一塊地團結凝聚之外，也對階級權力內部的渙散、爭執、凌亂、混沌不加留意。更無視這種權力在經濟、政治與意識形態方面的各自為政、爭相勝出，也忽略了社會組織規模大小所造成的脫序，更漠視政策、策略、手腕、計策彼此矛盾與競爭的效果。此外，這種看法也忽視國家與市場常有失效、失敗的表現，看輕了廣大群眾反抗與不合作之能力等等。這些個別的毛病雖也為新馬的理論家一一指出，但因為馬派抽象理論的影響，具體的問題之討論變成相當有限。

其三，馬克思主義者常冒風險簡化或化約經濟的、政治的與意識形態的權力為階級矛盾的效應。事實上，不只階級的矛盾，還有一堆的情況（天候不佳、稼穡欠收、寰球政局、經濟情勢的變遷、景氣循環、科技不對稱的發展、宗教的狂熱、報復手段之激烈、恐怖主義與反恐活動等等）顯非階級權力之爭奪、濫用可以當成最終的原因。是故馬派所犯之毛病便是化約主義、功能論與進化論等等，這是紀登士對馬克思主義的批評（洪謙德 1998b: 179-201；本書第十三章）。

其四，戰略、策略與手腕、算計易陷入自願意志論（voluntarism）之窠臼。馬派人士的理論除了為資本主義社會之毛病開出診斷（diagnosis）、做事實的描述與分析之外，又最喜歡指出醫療這些毛病的處方（prescription）。他們所提大量的策略、手腕、算計、改善之道，目的在醫治資本主義結構的弊端，在認知上則指摘向來人們視資本可不斷複製再生，而人類只能束手旁觀、

無計可施的這種傳統，或西方主流者看法之謬誤。但馬派所提的療方，也就是策略、算計、手腕如果無法對具體情勢有正確的認識與判斷，因而採取適當之措施的話，則不免治絲愈棼、走火入魔，而導致理論與實踐的脫鉤。證諸西方馬克思主義是所謂的失敗的馬克思主義、地下反抗的馬克思主義，則這種批評還不算太離譜（洪謙德 2004a：376-384；2010b：374-384）。

四、後馬的社會學說與政治觀

（一）符號學馬克思主義的崛起

阿根廷學者拉克勞（Ernesto Laclau 1935-）和比利時籍學人穆芙（Chantal Mouffe 1943-）是一對學術上與生活上的情侶（沒有結婚）。兩人在1985年出版了《霸權與社會主義的策略》一書，該書很快地為符號學馬克思主義揭開序幕，也成為後馬克思主義的肇始。此書不再像馬克思一樣強調社會的物質基礎之生產力突破生產關係帶動生產方式的改變，以及階級形構的變動決定了上層建築的意識形態。反之，由於受到語言分析的影響，兩位後馬克思主義者指稱在後現代的今天，社會與經濟形構（socio-economic formation）早已溶化為論述的形構（discursive formation）。

評論家吳德（Ellen Meiksins Wood 1942-）認為「拉克勞和穆芙的主張是指出世上並沒有物質利益之類的東西，而只有透過論述構成的有關物質利益之理念而已」（Wood 1986: 61）。兩氏除了以理念取代物質利益，也把馬克思主義核心的普勞階級之歷史使命與改造世界的特殊角色一筆勾銷。也就是說拉氏與穆氏是屬於新社會運動的部分，企圖把社會主義實現的計劃不再建立在階級的敵峙與階級的鬥爭之上。這也就是吳德所指摘的新而「真實」的社會主義（a New “True” Socialism），這種新社會主義無非是偽裝的自由主義，究其實際卻是由「階級中撤退」，不再言及階級，特別是普勞階級扮演的革命角色。易言之，企圖以自由主義來取代馬克思主義（Wood 1986: 47-75, 140-145；洪謙德1996a：45-67；75-79）。

明顯地，兩氏把階級的問題溶解為主觀的與論述的概念。他們認為，整個

社會不再分裂為針鋒相對的兩個階級，反之到處充滿各種各樣的敵對、衝突、鬥爭。其原因是由於人人都佔據了社會上各種各類的地位底緣故。顯然社會的地位複雜、利害互異，根本沒有可能形成一個團結一致的階級之可能。馬克思認為階級和階級意識可以導致階級的團結與覺醒。這種說法在拉氏和穆氏的眼中是無從落實的，原因是階級缺乏了「統一的論述」（unified discourse）。對兩氏而言，普勞階級普遍廣泛的團結之聲已被「眾多的雜音」（polyphony of voices）所取代，每個聲音都建構成無法再化約的論述認同體（discursive identity）（Laclau & Mouffe 1985: 191）。

後馬這一流派的說詞是認為不只文化、不只意識形態決定了社會的關係，甚至社會關係和階級關係，都變成了符號學的單位，於是階級關係被視為「認同體」（符號）之間的關係。拉克勞說：「目前的境況是這樣的，在其中各種因素都移向體系，但沒有任何最終的體系、或因素底存在……這是一種意義不斷在變化，也不斷在創新的結構。我稱這種結構為『論述』。論述的概念在於描寫存在於社會中任何事物其最終的非確定性。當然，人們不可以把論述化約為普通的談話或書面的文字而已；反之，把它擴大至任何可以標明的關係之上」（Laclau 1988: 254）。穆芙也指出「我所說的論述不只是談話與文字而已，也是涉及一連串的社會實踐，因之，論述不只是理念的問題」（Mouffe 1988: 104）。亦即任何事物都無最終的確定性可言，這種無確定性的事物之描寫，就稱做「論述」（話語、言說）（Sim 2000: 12-47）。

換言之，既然在社會中沒有恆常不變的事物之存在，所有的關係不過是變動不居的論述，那麼任何一個社會部門（像經濟）對另外部門（政治或意識形態）的決定，都成為不可能。於是拉氏或穆氏談到經濟在最後的分析，或最後的舉例（in the last instance）中可以決定上層建築，是無稽之談。這是由於每項事情或事物僅具關係的性格之故，而關係的性格乃為不穩定與不確定的性格（Mouffe 1988: 90）。

在這裡，基礎決定上層建築的邏輯不但徹底翻轉過來，連所有的意識形態、政治和經濟部門也化解為語言或論述的形構。每樣事物都像斷根的浮萍飄游在論述的大海裡，成為「漂浮的能指」（floating signifiers）。

階級並非有它特定的屬性或結構才成為階級，而是人們說這是資產階級，那是無產階級，在這種說詞下認定了階級。同樣階級地位、社會位置、實在的地位等等，也並非有其本質的存在，卻是人們所假設、所認定、所說出的那些認同體而已。同樣地「利益」云云，無非是社會的反映，其存在不會超過利益

持有人的意識之外。換言之，「在談論到利益之前，根本無所謂利益的存在。它們（利益）不可能是經濟層次上現存位置的表達」（Mouffe 1988：90；洪謙德：1996a：108）。

符號學的馬克思主義甚至連基礎與上層建築之間的互動都懶得一提，原因是所有的關係，包括基礎與上層建築之間的關係，都不固定。蓋任何關係離不開有意識、有志向的行動，亦即「任意性」、「偶發性」、「偶連性」（contingency）。是故發生在不同的社會主體之間，不管是鬥爭、結盟、同意、爭議、拆夥等都是受到事件的偶發性或任意性所左右，而沒有固定的關係可言。社會為社會主體們所充塞的天地，這些主體群為求自利，而不惜進行混戰。這些社會主體群既沒有特殊的階級成分，也不重視他們在生產關係上的地位，而是人人都是符號學上的分子。他們出於本身的創意和主張，而非出於歷史的必然性，來形成符號學上的社會結構，並藉霸權的聯合，或反霸權的聯合，來形成社會的秩序，也來界定自我，或標明其利益之所在。以上的解析都在說明社會的形構變作論述的形構之緣由（上揭書，108-115）。

後馬的理論家視經濟不是界限清楚、內容確定的社會之構成部分；反之，經濟裡頭已混有政治與意識形態的成分。詳言之，經濟要能產生效果，不能單靠經濟的運動律之操作。一個簡單的例子，資本家購買勞動力，從中榨取勞動的好處，並不靠經濟律而已，更是要靠資本家優越的支配勢力（domination 宰制力量）。資本家利用這種優勢（政治的力量），加上工人不知反抗，只知順從的意識（意識形態的作用），才會構成社會生產中的勞資關係。由此可見，經濟與政治和意識形態都已掛鉤，這三者是融合在一起的，因此再也沒有經濟決定政治與意識形態的可能。

既然所有的概念，不管是階級、生產力、生產關係，還是國家、理念、利益都是捕捉不到的事物，其意涵變遷不定，沒有任何一個概念有其最終的確定性格，則這些概念不是「自足（自我包含）的項目」（self-contained entities），而是與其他的概念有所「差異」（differences）、有所不同的項目而已。因之，後馬之論述的形構，無非是「精雕細琢善加刻劃的論述之總體」（articulated discursive totality）而已。在此總體中，「每個元素佔有不同的位置」（Laclau & Mouffe 1987: 106）。這種位置既非政治的地位，也不是社會的地位，也不是理念的地位，而是語意學上的地位。

（二）主體或認同體的不確定性

既然每一社會認同體都變成不確定的事物，那麼任何認同體與認同體之間、任何主體與主體之間的關係，端視人們怎樣去看待這類的關係。馬克思一度把人性看做社會關係的總和，後馬克思主義者則視社會為變動不居的人際關係之結合體。換言之，這種結合體並不受著必然的規律之規範。更何況任何一個認同體都是由各種各樣多層的因素所影響、所制約、所決定的，任何的認同體都是一連串「主體的地位」（subject positions）組合而成，這些主體的地位隨關係之不同而變化。例如一個工人在家中可能是丈夫、是父親；在社區是意見領袖；在工廠是工頭、是工會幹部；在教會可能是虔誠的教徒等等。因之，這位工人當成一個認同體，或主體，是一大堆身分，亦即主體的地位之綜合。隨著職業、工作地點、宗教信仰等等之改變，其認同體也會跟著發生變化。這就是任何一個認同體一直處於變動不居、無確定性之緣由。泛層決定和象徵性的形式造成任何一個國家、社會、族群、個人等主體都是在一大堆的語言、符號裡頭逐漸塑造起來。

拉氏和穆氏雖然主張在社會關係的脈絡上，任何一個單元、一個主體、一個認同體都有其象徵性的形式（命名、名稱、概念）和論述的地位（discursive status），但實在（reality 實相）卻不能化約為論述。在社會關係的範圍內，論述的實踐與非論述的實踐並無區別。對於這種認知論上的說詞，不管我們贊同與否，兩位後馬的理論家都是企圖超越本質論和同質性的政治觀與社會觀。他們認為本質論必然會走向納粹主義與共產主義極權統治之途（洪謙德1996a：109-112）。

認同體與認同體之間的關係便是社會敵對、對立之源泉。除此之外，再也沒有其他造成社會敵對的潛在因由。社會敵對是無法避免的，只要有不確定的認同體與其他同樣不確定的認同體的並存、並發生關連。在這種關連中，有些人佔優勢，有些人居劣勢，這便是所謂霸權的運用。因之，霸權乃是一個認同體與其他認同體在社會敵對的脈絡下發生關係時，暫時性的穩定狀態。

在近期的一部著作裡，拉克勞進一步地說明，任何一個完全由本身決定的認同體可以等同為完全的自主（Laclau 1990: 37）。

假使真有這種完全自主的場面出現，那麼個人的自主不需要吾人去追求，它已成為多餘的事物，大家不用你爭我奪。就因為認同體沒辦法完全自決、完全自主，它是部分受其他因素決定，另一部分流動不居，那麼人們才會捲進這

種敵對或鬥爭中，政治才會繼續發揮它鬥爭奪權或排難解紛的作用。

反之，假使主體完全受到社會結構的制約與決定，那麼主體與社會結構有何分別？有何不同呢？向來的馬克思主義者都是認為個人是受社會結構決定的，這是拉氏要告別或拋棄馬克思主義的原因。

要之，主體、認同體都是由關係體系所構成的，這是索緒爾的說法。拉氏效法索氏對語言的結構之分析，說出任何一個主體、任何一個認同體都是關係的（relational），也是同時部分自主的。拉氏對認同體所作的理論之提法，成為他思想中一個特色。他其他的理論就是建立在認同體不確定性之基礎上。

（三）社會結構的分析

拉克勞和穆芙對社會、社會結構、社會總體這些詞謂相當不滿。造成他們不滿的原因是多方面的。馬克思主義就像19世紀的社會學傳統一樣，強調社會有其客觀性、有其實質性。社會可化約為基礎，或化約為演變的規律（社會發展律）。人們可以藉著社會的基礎，或發展律去理解社會。這樣看待社會的「客觀主義」（objectivism）為拉氏與穆氏所反對。對拉氏而言，社會秩序並無其「積極面」（positive），社會秩序是受著其外在的事物所塑造的，這種外在而又具有塑造社會秩序的力量，可以稱做「塑造的外力」（constitutive outside）。塑造的外力並不是積極的力量，正面的力量，而是消極的、負面的，企圖把事物改頭換面的否定力量（negativity）。換言之，社會秩序是面對一連串否定其保持原狀、否定其保持現狀的負面力量之挑戰。在迎擊、或排斥這種負面力量的情形下，社會勉強維持其短暫的穩定，一時的平衡，這就是俗稱的社會秩序。在這種說法下，社會秩序就算勉強呈現其為客觀性乃是暫時的，而非長遠的（*ibid.*, 180）。

其次，他們也反對經典馬克思主義基礎決定上層建築的說法。這種不滿也包括把社會演進歸因於單一的經濟解釋。生產力衝破生產關係的限制而成為社會變遷的動力之說法，已受到質疑。特別是社會變遷的軌跡，歸結為「歷史的必然」之說法，也受到挑戰。在理念和物質都缺乏恆定性的情形下，基礎與上層建築的分野也告消失。

此外，他們也反對葛蘭西的文化霸權說，原因是後者的霸權建立在最終不連貫的觀念上，始終視上下層建築為本質的事物。這種觀念是無法超越馬克思上下建築的雙重性。更何況每一個霸權的形成過程中，一定得靠一條統一的

原則來作為社會各部門連繫貫穿的主軸，這便是階級的原則。於是統一的原則與階級的屬性成為葛蘭西社會秩序的兩個原則，既然有兩個原則之存在，那麼所謂的階級的優勢（霸權）不是靠階級成員的實踐，不是靠階級鬥爭來獲致，反之，卻建立在最終超驗的本體原則（ontological principle）之上（Laclau and Mouffe 1985: 69）。換言之，拉克勞和穆芙反對葛蘭西的地方，是不認為階級的霸權是由先驗的社會結構衍生出來，而主張是由階級的實踐與階級的鬥爭中衍生出來。

階級的實踐與階級的鬥爭都涉及階級的關係，那麼什麼影響了階級的關係呢？影響的因素不只有下層，也有上層建築。特別是文化或意識形態對社會起了決定性的作用。但對拉克勞和穆芙而言，「社會」本身這個概念卻是難以捕捉的事物。他們說：「我們必須開始放棄把『社會』當作其過程（及其成員）構成的總體這一概念。因之，我們必須考慮社會當成為建構的場地那種開放性」（*ibid.*, 95）。他們又說：「展示社會總體中各成分必要的連繫之假定，在邏輯上犯了不連貫的毛病。同時也要藉不同的研究途徑，來揭露『社會』這一研究的對象不可能是認知上統一的總體」（*ibid.*, 99）。

社會結構總是在不斷變化當中，它從來就沒有完成的時日。社會結構從來不曾與它的本身完全相同，它隨時都處在變遷中，因之隨時產生「脫線」（dislocation）的現象，就因為社會會產生「脫線」，所以有必要予以「縫合」。假使社會結構是一個同質性的總體，而且與它的本身性質完全同樣的話，那麼它必然是一個封閉的系統，在該系統中所有的成員（個人）也就等同於結構本身了。正因為它不是一個封閉的系統，所以個人還有自主的空間，雖然個人也受到社會結構的限制。

正因為社會結構有脫線的現象，因此，個人們（人群）的合縱連橫（合伙、聯盟、拆伙、重組）之霸權活動才得以展開。霸權活動是認同體（主體）與認同體（主體）之間關係的組合，這種組合含有必然的成分（例如父子血緣關係），也含有偶然隨意的成分（男女結合為夫婦配偶關係），於是家庭作為小型的社會結構便包含了必然與隨意這兩種關係。推而廣之，整個社會作為一個巨視的、宏觀的結構，何嘗不是必然的與隨意的兩種關係之組合？

不只是霸權，就連同民主，都是飄浮不定的能指（signifier）。這兩個名詞（霸權、民主）或概念所指涉的事物之意義，完全視其脈絡（context 上下文以及場域的關係）而定，但又不拘泥於某一特定的脈絡。例如人們提及英美式的自由民主，此一民主與社會主義國家所標榜的人民民主、或印尼所推動的指

導的民主完全不同。因此，要談民主，便要看是第一世界、第二世界或第三世界的民主。這就是能指與脈絡的關連。

社會結構既是「無法決定的」(undecidable)，它又是被決定的(determined)。正因為社會結構這種無法決定的性格，導致了社會的敵對爭執，而使政治有迴旋活動的空間。換言之，社會敵對成為政治的內涵和表現的形式，它是政治的基礎。政治也是促成社會結構不斷開放變動的主力。

(四) 恢復政治的重要性

任何的政治行動(隨意、任意的顯例)都是牽涉到一組「沉澱下來的」(sedimented)實踐之關係上。所謂的沉澱下來的實踐乃是必然的部分之活動，社會如果不靠這些必然的活動，則造成人人任意的作為，而使社會分崩離析。政治就是改變人們的社會實踐之主力。正因為歷史或傳統遺留給今人一大堆沉澱下來的社會實踐，吾人既要保留部分實踐(傳統)，又要改變另外的一些實踐(革命)，政治才有發揮其作用的空間。社會敵對與爭執造成一些離心的作用，因之，紛爭成為離心的實踐。有中心就有離心的活動(實踐)，而一個體系同時形成幾個不同的中心乃是由於社會結構無法完全處於平衡狀態之緣故。不同的中心之形成是由於社會的紛爭、對抗，也是由於社會結構的脫線(脫節)。

導致拉克勞這種思考的方式，無疑地是由於拉崗(Jacques Lacan 1901-1981)和德希達的哲學之影響。拉崗的理論在於說明作為符號，或象徵的主體得由其說明、論述、敘述中逐漸型塑的、構成的。德希達的哲學主要表現在反對玄思、反對本質論之上。他為了防阻思想掉入非黑即白的兩種極端之一的陷阱，而倡說一種「非純粹」(impurity)的理論，強調一種「此與彼」同時並存的邏輯，其結果自然不致黨同伐異，但也造成其理論的非爭議性、「非政治性」(apolitical)¹。

拉克勞把德希達非政治性的理論顛倒過來，而主張政治剛好在處理必然與隨意之間所滋生的問題。任何決定論或本質論都把政治的空間綁死，政治是悠游在必然與任意、決定與自主之間。

¹ 德希達有關馬克思主義之新著為《馬克思的魅影》，見Derrida 1993(法文)與1994(英譯)與本書第十三章。

換言之，當代政治的主軸無疑地是女權主義、種族主義、反核運動、環保運動、多元文化問題、反戰與和平運動等爭論與謀求解決。這些主義和運動所滋生的政治，其構成的因素仍少不了自動自發與自主的那一部分，亦即隨意與任意的那部分，但也有制度與結構遺留下來的老問題，亦即被決定的那一部分。這些問題與運動所牽涉的政治，不能視為階級鬥爭的必然呈現，也不能看作純粹是由於經濟（生產活動）所引發的困擾。這更不是工人階級必然遭逢的厄運，或不善處理所造成的後遺症，更不是普勞階級必須去面對、去解決，而最終要改變社會、創造歷史的時代使命。

拉克勞和穆芙都認為當代是政治應發揮其主導性功能，全力介入人類事務的時代。作為「權力」（power）與「偶變」（contingency）的象徵之政治，應發揮人類的主體性、自主性，而把現存典章制度的客體性、被決定性徹底剷除。由是拉克勞遂在近著中指出：「社會的認同體之構成乃是一樁權力的行動，而當成如此這般的認同體就是權力」（Laclau 1990: 31）。

那麼將權力與認同體畫上等號，其所造成的意涵是傳統的美國式的個人主義所假設的那種自主性頗高的個人。這種個人是否真的存在，便發生了疑問，亦即個人是否享有高度的自主性令人啟疑。原因無他，把個人置於社會之前，亦即早於社會的出現之前業已存在的說法，是不足服人的說法。同樣視社會結構絕然地決定個人，使個人的個體性走樣，也是不通之言。把自主的個體視為基礎去建立的多元主義乃是資本主義社會中菁英論者的說法，不過這種說法是顛倒了或扭曲了多元主義的真正精神。

這種說法，無異視多元論和菁英論為被制約的錢幣之一體的兩面，都會導致政治走入死胡同，使政治排難解紛的作用盡失。向來的歷史充滿了迷思（myth），譬如馬克思主義者所言的普勞階級是由經濟條件所產生的，以及美國式的自由民主建立在個人主義之上等等說詞，對拉克勞而言，都是迷思，現在該是結束迷思面對現實的時候。迷思之必須拆穿、必須反對，在於迷思把政治塗鴉搞亂了，使吾人更無法理解了。

（五）穆芙的政治觀與民主觀

不同意馬克思把經濟基礎作為階級認同的起始，穆芙認為認同的型塑與建構是政治的（the political）決定的。這方面她不只受到海德格對「存在」看法的影響，更深受舒密特（Carl Schmitt 1888-1985）「友／敵」（friend /

enemy) 分別概念的影響，從而提出「我們／他們」區別的理論來。

穆芙指出「政治的」(the political) 與「政治」(politics)²不同。前者涉及人類之間敵意與敵對(hostility)的層次，敵對常出現在社會關係中，其明顯的表現為「友／敵」的關係立判。反之，後者(政治)則是在人際不斷衝突、爭執下，尋求某種秩序，而組織了人際的共存。在很大的程度上，「政治」常受「政治的」因素所牽絆、所決定(Mouffe 1994: 108; 1995a: 105; 1999: 754; 2005: 9)。因之她說到：

我所說的「政治的」(the political)是敵對的層次——友／敵的區分。而且，正如舒密特所說的，其出現於獨特的一種關係，不像某些事物可以被明確地配置，是一種恆久的可能性。另一方面，我所謂的「秩序的政治」(politics)是論述與實踐的整體、是制度的，甚至是藝術的實踐，它促成且再生產一個特定的秩序。這些總是以潛在的衝突為條件，因為它們總是被「政治的」(the political)層次所賦予或僭越。(引自 Deutsch *et. al.* 2001: 99)

依海德格之意，「秩序的政治」即是存在政治上的政治，是秩序存在下的政治；「政治的」則是屬於存在論上的政治，是建構政治秩序的政治。前者指涉的是一般秩序政治的各種實踐，後者則是涉及社會建構的方式。因之，政治的問題不是由專家來解決一些技術上的問題，而是決定(Mouffe 2005: 8-10)。

穆芙在1980年代晚期以後所陸續發表的著作可以發現，友／敵分判的概念與認同成為穆芙建構其理論的核心之一，藉由舒密特的友／敵分判，穆芙詮釋認同必須建構出我們／他們由政治人物所做的決斷之關係(Mouffe 1992: 234-235; 1993: 4, 69, 112, 123; 1994: 108; 1995a: 107; 1995b: 502; 1995c: 263; 1999: 754-755; 2000: 13; 2005: 15-16; Deutsch *et. al.*, 2001: 99)。

相較於舒密特將認同視為國家的認同，穆芙則是使用較為中性、抽象的字眼，諸如「論述」、「結構」、「體系」、「政治共同體」(political community)、「我們」等等。然而，保留了舒密特的「決斷」概念。「決

² 曾志隆把politics譯為「秩序的政治」，在強調講究建立秩序，達成人們共存的政治組織、過程而言，參考曾志隆 2005: 64.

斷」以論述理論的術語來說，就是接合實踐的概念，放在政治的脈絡，就是政治的接合（political articulation 藕連、細膩分辨），也就是主導權（hegemony 優勢、霸權）（Laclau and Mouffe 1985: 134; Mouffe 2005:17）。

在與拉克勞所合著的《霸權》一書當中，穆芙是以分辨與藕連實踐的觀點來詮釋霸權與主導權。如果將場景加以轉換，那麼新社會運動所提出的各種訴求即是漂浮的能指，霸權就是在將這些不同的訴求接合起來，聯結起來。而從穆芙提出「民主」即可以理解，她嘗試以民主認同接合左翼與新社會運動，來對抗新右派的霸權。然而，穆芙後來的理論發展，尤其是將舒密特友／敵分別的概念引入之後，霸權不只是接合實踐概念的轉換，而是一種權力的排除行為。另外，民主對於穆芙而言，也不僅僅是作為一種策略而存在，反而還是做為一種價值而存在，例如穆芙在她的多篇論文當中指出，在政治共同體的脈絡下，必須先區分敵人／敵手或對手（enemy / adversary or opponent）：

一個多元的民主秩序所假設對手不是必須予以毀滅的敵人，而是其存在為正當且必須予以容忍的敵手，我們戰鬥〔對抗〕的是他的觀念，不能質疑他的權利，反而要捍衛他的權利。可是，這類的敵手無法消除他的敵意，而且必須將敵手與自由觀念的競爭者分開。敵手是正當的敵人，是共同分享與固守民主倫理與政治原則的敵人。（Mouffe 1995b: 502）

換句話說，所謂的「敵手」，就是「可敬的對手」，儘管他們和我們的意見不盡相同。但是，他們還是遵守民主的遊戲規則。如此一來，誰是敵人？答案就很明顯：

「敵人」不會消失，他指涉的是那些不肯接受建構民主的生活形式的價值以及拒絕基本制度的那些人。在民主公民的「我們」裡，他們的要求無法被認為是正當的。（Mouffe 1995a: 107）

對於穆芙而言，極右派正是當代民主認同建構的敵人，而非可敬的對手，因為極右派所欲塑造的認同是與族群、民族主義或宗教等等議題結合起來，例如法國的極右派是以「排外的民族主義」（nationalism of exclusion）為訴求，這種極端的訴求對民主沒有助益，反而會危害民主（Mouffe 1995b: 502），應

予排除在民主認同之外。於是，認同的建構如果涉及權力關係（Mouffe 1993: 141），那無異表示霸權不只是單純的結合實踐，還涉及到排除的問題。

由以上的討論，大致上可以一窺穆芙為何以及如何建構民主認同，基本上還是呼應論述理論。換句話說，民主認同是透過霸權的接合實踐，而霸權在進行接合實踐的同時，會進行排除，決定出我們／他們之關係（曾志隆 2003: 203-213; 2005: 69-70）。

（六）後馬學說的小結

拉克勞這種重視策略的運作，包括運用政治力量去改變現狀的努力，基本上也是馬克思倡導改變環境俾改變人本身，求取人的解放的精神。因之，葛拉斯（Norman Geras 1943-）指責拉氏為告別馬克思主義者，或放棄馬克思主義者，未免言之過當。事實上，拉氏的著作仍應視為馬克思主義傳統中之一部分。更何況馬克思的著作與考茨基的詮釋仍舊是拉氏演繹理論的基礎。

拉克勞自稱其理論屬於後馬的範圍，但發人深思的是，如果說不管何種形式的馬克思主義（老馬、西馬、新馬、後馬）都是教條的，都是本質論的，那麼他又何必不斷地將他的學說牽連到馬克思主義之上呢？事實上，他從未把他對馬克思的關係加以理論闡釋；再說吾人如果承認社會實踐和政治實踐沒有任何條件或形式上之關聯，此外，如果所有的認同體都是脫線或脫節的結果，也是所有爭執、甚或敵對的結果，那豈非在說明馬克思主義的所有教條都是荒腔走板、都是荒謬錯誤的？

拉克勞使用的「霸權」（領導權、優勢）與「脫線」的概念，可幫助我們以新的眼光去看待馬克思主義，但他卻是以否定的眼光去評價馬克思主義，原因是他所說動員各種力量去搞霸權，包括聯合弱勢團體、婦女、環保人士、被壓迫族群等等方法，但就是不認同普勞階級可能扮演的角色，從而也就拋棄馬克思主義教條，但這種做法，對他要推動的基進民主或多元民主根本沒有幫助。是故拋棄馬克思應不是拉克勞的本意才對。

與此相關的是拉氏理論的定位問題，亦即他的真知灼見與現實關連如何？與他所描寫和分析的觀點有無差距？拉氏大可使用德希達的邏輯回答說，他的理論參與現況，但又不屬於現況，其結果便是要迫使吾人放棄使用「零和」、「此或彼」的傳統想法，完全訴諸類似戈德爾（Kurt Gödel 1906-1978）的邏輯，而搞曖昧、不論是非、不論好惡的模糊邏輯了。在此一意義下，拉克勞的

後馬理論可謂不足為法（Lechte 1995: 191-195）？

結論是很明顯的，後馬的主張與前馬（早於馬克思之前的西方思想）的主張幾乎相同，不是物質主義，而是觀念（唯心）主義成為世界的主導力量。因為每個體系都可以把本身構成一個目的物，這個構成的動作不受外界的原因所推動，只需本體的動因即足。拉氏與穆氏說：「這讓我們克服無法解決的問題，亦即基礎與上層建築的關係之問題。假使國家、理念、生產關係等等都有純粹不同的項目，那麼任何一項都會涉及到在其他項中的出現……在這一意義下，任何一元素對其他元素影響的因果理論成為毫無必要」（Laclau & Mouffe 1987: 90-91）。至此，論述範圍與非論述範圍之兩分法應予衝破，這個衝破無異為放棄思想與實在兩者之兩分法的觀點。要之，單純符號學的馬克思主義最終的努力，便是衝破我們對實在的思維與實在本身這兩者之分辨，但衝破這種分辨是我們理論工作者的奮鬥目標嗎？這點值得吾人深思（曾志隆 2002：230-238）。

至於穆芙對政治與民主的新理解，對於21世紀後現代的人群確有很大的啟示，值得我們去省思。

美國文藝評論家兼馬派文化學者詹明信（Fredric Jameson 1934 -）視後現代主義為當代文化發展的新趨勢。它是當代組織性、也是通稱後期的資本主義政經發展下文化專精化（specialization）之產物。後現代性（post-modernity）是當今人類從日常生活到建築美術的政經、社會、文化之表現。它有兩個來源：一方面是向來文藝中對現實生活的冷嘲熱諷（parody）被東拚西湊（pastiche）的作品所取代；他方面也是產自歷史性（historicity）的危機。前者是指十九世紀以來的文學、藝術、建築等對現實的生活中的荒謬，不再持道德立場加以揶揄、諷刺，而改用紛陳並論的拼湊方式，粉飾美化人間的醜陋。因之，文化淪為政治、財團的附庸、甚至奴僕。後者是指歷史前後連結的有機發展與現實生活的經驗之間，有無法跨躍的鴻溝，甚至兩者決裂。須知後期資本主義的文化呈現了危機與進步的並存，其表現的方式也成為一大堆不相干的論述之彙聚雜陳。隨著資本主義從重商主義、工業主義到全球性跨國財團主義的次第變化，文化產品跟著從現實主義轉化為現代主義，最終發展成當今的後現代主義。由是看出三、四百年以來西洋文化無法跳出政經的掌控。文化產品有意或無意地以審美的觀點曲解或美化政治的暴虐與經濟的宰制。是故在抨擊後期資本主義文化的膚淺、虛矯與無力之餘，應當使用黑格爾和馬克思的「內在批判」（immanent critique）之方法，來直搗資本主義及其文化工業的

堡壘。進一步喚醒群眾與菁英「政治的無意識」（the political unconscious），來為人類的前途尋找一條康莊大道（Jameson 1971, 1981, 1991）。

五、政治社會學當前的任務與未來的前瞻

傳統上政治社會學關懷的課題是國家與社會的關係。不像政治學重視政府、公權力、人民的權利，乃至政黨、利益群體之活動、公共論述、社會運動，以及官方與非官方的權力循環與互動，甚至國家間交往、爭執、外交政策與國際關係、世界政治之和平與戰爭、國際貿易對各國人民貧富的型塑等等（洪謙德2011）。政治社會學也討論上述國內與國際由政治產生的合作、競爭、衝突之種種關係，但會從政治與經濟現象的背後之社會勢力、文化因素（譬如種族、語文、習俗、宗教、意識形態等）去加以深入探討，而指出國家與社會、政府與市場、集體與個人、歷史與現世的對照與互動，目的在於掌握結構漸趨複雜、功能更為分殊的當代社會中，政治部門、或政治系統所扮演的角色與發揮的作用。

相對於社會學注重國界內的社會整體及其成員的關連，社會組織、結構、制度等外在於個人的社會事實對個人的制約，以及對家庭及其他社會群體的規範；語言、習俗、宗教、思想、科學、技藝等文化產物，世代之間的傳承與進化的推動，政治社會學更注重社會再生（複製）機制中扮演主要推手（為社會走向拍板定調）的政治部門，怎樣與其他部門（法律、經濟、文化、社團、菁英、群眾、社會邊緣人）的互動。它特別關懷公權力與私權力、宏觀的權力與微觀的權力之間的磨合，不只把政治當作權力鬥爭，也看成社會網絡空隙、結節的空檔所引發的摩擦、脫線之接合或縫補。

顯然，無論是政治學還是社會學，都曾致力於政治的經驗性研究，也企圖為政治作概念上的界定與分析。由於政治學的傳統，政治是倫理的延長、是人群美好生活（公善 public good）的實現，因之政治哲學、政治思想，以及政治理論都在為人類共同生活尋覓理想的環境（社會）與良好的生活方式（均富、自由、和諧等集體和逍遙、快樂、解放的個人目標）。是故政治學（特別是政治理論）未免偏向規範性理想面去發展。反之，政治社會學雖然也對人群過去、現在與未來的走向深感關心，但受到社會學傳統的浸濡，較為留意經驗事

實的觀察比較、描述、分析，是故比起政治理論來較為注意到國族差異、歷史演變與文化殊別所反映出來的政治實在（political reality）。

傳統的政治社會學把現代民族國家當作政治活動的中心。它所關懷的是現代社會層化中突出的指標，也就是階級與階級之間的關係。階級與階級之間在為權力進行對峙、敵視和鬥爭，這便是政治主要的內容。但一般的看法是認為權力是國家所行使，國家享有正當的暴力行使，或是意識形態上壟斷性的暴力行使。馬派理論家堅稱國家在結構上向布爾喬亞的利益傾斜，因為布爾喬亞擁有生產資料。只有在布爾喬亞大力累積資本、擴大利潤，經濟必然活絡、群眾可充分就業、原料可以充分利用，社會在物資充盈、生產程度抬高下，政府可以穩固。是以統治者與資本家的利益可以互通互援。在此情形下，政客與官僚可以對社會關係進行控制。由是可知馬派何以重視階級利益與經濟關係在政治中扮演的主導角色。

受到韋伯思想影響的學者，都會主張國家係超脫於經濟利益與社會利益的考量之下，對整個社會有所影響。重大的政黨在政治過程中代表階級利益的方式成為他關注的所在。此外，民主實際上怎樣運作，現代國家怎樣獲得正當性、保持正當性也成為韋伯學派研究的主题。

新的政治社會學把視線從民族國家（包括國家與階級之關係）的形式上政治轉向所有社會關係（包括種族、族群、個人、性別、階級、人與自然之關係）內在潛伏的各種政治可能性（political as inherent possibilities）。這時雖然國家在社會中居於重要的地位，但不再是所有政治活動的中心。新的政治社會學所強調的是在文化中社會關係的競斥與磨合（contestation）。換言之，在日常生活中，媒體表述裡和制度的實踐上社會關係如何展開，如何競斥與磨合。國家中的改變是文化磨合的結果，而國家的實踐之本身也成為磨合、競斥的對象。在此情況下政治不限於政黨的活動，利益與壓力團體對政客的遊說、勾搭，也不限於官僚與菁英的施政綱目和議程設定。這是國家不再是壟斷政治的場域，用來與社會相對照、相對抗。反之，政治是社會生活潛勢力活躍的表現。

在新政治社會學當中對政治的再度界定、重新定義是由於經驗研究與理論探討所獲得的結果。理論上而言，這主要產生自權力的重新概念化。在這方面取得最大成就的人無疑地是福科。對他而言，權力並不能附麗於制度、機構，也不是任何社群或階級所擁有的特質。權力產自主體性、或是認同體。在實踐中權力的行使與知識怎樣收集、怎樣應用的方法有關。

對福科而言，主體性的建構就是主體隸屬、降服於某一主宰或控制權力、或某一權位之下的屈從（subjection），也就是把自己置身於分門別類（當成僕人、庶民、僱傭者等等）、受人監督、正常化當中（自認本身是正常人，不再視為離經叛道、異樣的、反常的人）。雖然福科在其著作中對政治所談不多（這是由於他對個人的倫理較有興趣研究的緣故），他對政治有這樣新的看法與概念是來自於他對權力的嶄新定義與理解。政治牽連到屈從、屈服的辯駁或排斥，也是屈服的排斥所造成的反抗之鎮壓。因之，在每種不同的社會關係中，在每個不同的社會脈絡上都存在政治的可能性。

政治定義的擴大也隨著後結構主義的崛起有明顯的變化，這可以說是受著社會學的「文化轉折」（cultural turn）的影響。社會學中的文化轉折與哲學中的語文轉折（linguistic turn）都是20世紀學術思想界石破天驚的大轉變。所謂的社會學中之文化轉折是指，當今的社會學關懷的事物不再是結構、不再是典章制度、不再是社會行為的原因。反之，它注意到社會行動者（個人或群體）對事件或實踐所賦予的意義及解釋。社會學家逐漸靠近人類學家視社會為文化的生活，特殊的生活之道。不過社會學家這種文化轉折不可與「後現代轉折」（postmodern turn）混為一談³。在文化轉折中，社會學家認為先進資本主義社會的文化呈現著雜零狗碎、不穩定、游動性和瞬時速變等特徵，這些特徵不久便被後現代主義者所接受、所強調、所細膩析出（articulation）。這點與人類學家對文化與生活之道的看法有很大的出入。後者視各種不同種族的文化為固定的、長久維持的。新政治社會學家所理解的當代文化是涉及渙散的、歧異的符號化、象徵化的實踐，這些實踐並非某一個有界線、有範圍的、可以辨識的「社會」之行動總體。

對文化做出這種特徵的認定與描寫，以及後結構主義者對權力與政治的重

³ 與後現代觀點站在對立面的是傳統的研究方式，而傳統的研究方式又以理性抉擇觀點最受矚目。理性抉擇的方法論乃是博弈論（game theory）。其設準為行動者企圖在行動後取得最大的效益。以理性抉擇的模型來衡量社會中的權力，固然遭遇不少困難，但採用合作或不合作的態度來進行遊戲、博弈卻是利弊參半。不過卻可以把傳統視結構與行動為兩截的兩元思考打破。此一理性選擇的出發點為行動者之間的關係之探討，至於行動者的偏好、傾向、旨趣常因其所處社會地位之不同，而由人們所提示（suggestion）、所賦予的偏好造成。這就應了中國傳統的說詞：「不在其位、不謀其政」的古訓了（Dowding 2004: 29-39; 洪謙德2005b: 227-247）。

新界定，可以目為新政治社會學家，也可投身於後現代轉折的論述裡。這種連繫（文化轉折與後現代轉折之連繫）可以說是最近一、二十年來社會科學與人文學科諸種不同研究科目對研究對象的重新思考、重新出發。有關政治的研究有兩項觀念值得我們注意：

其一，政治可以視為文化的表現。由於社會生活立基於指意（signification 用符號表達）之上，則對符號、字眼、象徵之操縱便成為政治的內容。政治牽連到對意義的競斥（競爭、解釋、駁斥），也涉及到對各種競斥可能性之壓制，也涉及其他可能性之落實、或摒棄。

其二，當代文化既然視為不穩定與流動性，那麼文化政治可以看做是社會變遷的指導原則。人群不再以傳統的方式，來做人做事，社會結構不再發揮約束與節制人們行動的管理效力，特別是當人群採取彈性、不確定的為人處事之方式時，這些原有的典章制度都逐漸褪色、慢慢失效。由於個人與團體生活形態的選擇、價值判斷的下達、自我利益的界定成為時髦與趨勢，因之，社會生活經常在變動中，而政治的潛勢力又藏身在社會每個角落、各個面向裡，所以政治成為愈來愈重要的事物。它成為社會認同體之持續競斥、磨合與重新建構、重新塑造。其中尤其是文化政治成為當代社會生活相對穩定，但也是流動性的形式可以複製、可以繁衍的動力與推手。

除了以上理論的演繹之外，在經驗研究的方面，政治社會學有把民族國家作為政治活動中心的傳統看法進行修正的趨勢。在這方面大概有兩項的改變最為明顯：

其一，全球化的過程使國家自主性大為減縮。傳統的政治社會學仍舊注視國家的興衰繫於社會經濟方面的發展。不過把國家視為政經關係的依賴者或主宰者是不够的。全球化過程衝擊著過去對社會有其界限（國家領域、疆界之內或之外）的看法，如今從國家範圍（疆界）內的社會，演展到國與國聯合的區域（地區）社會，甚至寰球社會。從人員、貨物、技術、資訊的跨越國界，至跨國公司、國際性組織（如國際大赦局 Oxfam）、國際民間性非官方組織的大量湧現，以及世界銀行、世界貿易組織、全球性環保運動，都超越國界，也動搖了國家主權不容分割、不容讓渡的老舊的與保守的觀念。

其二，自1960年代至今，新社會運動如雨後春筍般地紛紛萌芽、滋長、茁壯，令世局出現轉機與新機。這包括女性主義、環保與生態運動、男女同性戀運動，它們對向來的認同體作了改變，也對習以為常視而不見的事物重加界定，也創造了嶄新的生活風格、生活造型（洪謙德 2004b）。所有這些運動、

活動，都屬於新型的政治活動，也是政治最寬泛、最廣大的意義與解釋。

社會運動所訴求的對象當然是國家，它們訴求的項目中最重要的是公民身分與權利（citizenship）。有異於傳統政黨和利益團體之處，在於它們訴求的方式是以持續的、龐大的、有組織的社會運動為之。加之，新社會運動已將認同體、關係加以政治化，這點也有別於向來階級運動、工會運動，後者在19世紀下半葉與20世紀初曾經轟動一時。是故新社會運動無法用傳統的政治社會學來加以研討與處理，因為後者討論階級與工會時完全以階級利益為出發點來協調資方與勞方的利益衝突，這就是通稱的階級有關的政治。由此可知未來的政治社會學必然要處理全球化過程與社會運動所衍生的問題。這就涉及如何把政治與權力做嶄新的解釋與界定。有人視政治社會學是業已建立的政治學與社會學的混生兒，但也有人認為它是兩種學科所提出的問題企求解答過渡時期的學說。不管看法如何不同，文化在未來的政治學與社會學之間扮演愈來愈吃重的角色，這不僅僅是新社會運動蓬勃發展的結果，更多是身分政治（identity politics），包括公民權利的受到重視的緣故。與此同時，全球化引發的民族國家地位的降低、國際依賴度的升高與虛擬、擬象世界的出現在在都是新的學術課題，不容吾人忽視（洪謙德2011：253-267）。

此外，重視女性主義、後現代主義、身分與認同政治、文化政治等等的理論發展，有可能使政治社會學轉變為文化研究（cultural research），而最終讓政治社會學歸零、從學科中消失。與此相反的看法卻是認為政治的、社會的、經濟的、文化的學科邊界漸趨模糊不清，反而便利政治社會學來處理這些混沌與模糊的地帶衍生的種種問題，把這些政治的、社會的、經濟的、文化的「圈圈」（spheres）之間微妙地連結。在此情況下，政治社會學不但不會消亡，更會在未來社會科學界大放異彩（Nash and Scott 2004: 1-3；洪謙德2011：269-425）。

面對不確定年代的降臨，面對資訊經濟的到來，面對多脈絡社會的湧現，政治社會學者必須發掘新的研究課題、發現新的研究工具，型塑新的研究概念來應付日漸複雜而又分歧的後現代社會（Nash 2000: x-xiii）。

表16-1

當代政治社會學的概況

議題	內容摘要
「政治的」與「社會化」的重新界定	<p>政治社會學所討論的不只是國家與社會的關係，官署與市場，更涉及何謂「政治的」、何謂「社會的」，以有別於過去只談「政治」，只談「社會」。此外這門界於政治學與社會學的學科也注意到集體認同與集體行動的政治。「政治的」研究離不開權力分析，而權力分析中又以馬克思主義者對階級宰制的研究（包括政治面、經濟面、意識形態面之分析）最為突出。權力分析除馬派以階級為中心之外，尚有菁英與多元的研究途徑、理性抉擇的權力分析，以及近年間引發歐美最受矚目的福科之權力／知識，與權力微細管擴散說。哈伯瑪斯體系界對生活界的殖民、道德倫理在人際溝通中扮演的角色，與盧曼政治、行政、公共論域的權力循環分析都值得當代致力政治社會學之人之思索與探討。</p>
研究的對象	<p>當代政治社會學注目的焦點擺在國內與國際的治理（governance, governmentality）問題之上，是故國家管制過程與政治的正當性、政治問題、革命、戰爭、恐怖與反恐活動列入觀察對象。此外，民主、民主化的轉型、公共論域、領導優勢、新政治主體、女性主義、民族主義與國家之分合、溝通與全球化、生態危機及國際處理等等牽涉到政、經、文化、社會、科技等等問題。</p>
全球化	<p>哈維認為全球化是生產關係改變之結果，是福特主義轉化為後福特主義，是新自由主義（凱因斯充分就業理論）轉化為新保守主義（雷根、柴契爾從福利國政策退回來），從而使資本超越國界進行移動與流通，而採取累積資本變通政策。紀登士認為全球化內在於現代性、制度性的諸種過程，包括資本主義、工業主義、國家暴力（公權力）與訊息之掌控。全球化助長社會去掉傳統的束縛，增大個人與群體的反思力。文化接觸世俗化、日常化。全球化的政治便是重視生命與生活內容，促成生命政治之浮現。當代風險與危機的頻生是由於人工製造出來的不確定性所引發。包括自然生態的污染破壞；大規模貧窮的蔓延、擴散；大量毀滅性武器的增加與四散；暴力政權有增無減，對人權的迫害罄竹難書；氣候反常與劇變。</p>

(續)

表16-1 (續)

當代政治社會學的概況

議題	內容摘要
當代馬派的主張	以馬、恩的著作代表老馬、或經典的馬克思主義。舊蘇聯與中共、韓共則代表官方馬克思主義，或稱教條的馬克思主義。1930年代流行歐洲中部與南部的為西方馬克思（西馬）；1960年代流行歐美的則是新馬克思主義（新馬）。1985年出現的則為符號學馬克思主義（後馬）。
新馬論權力與階級宰制	西馬與新馬對權力的解釋集中在四點之上：（1）權力建立在經濟資源與生產資料擁有者之階級宰制之上；（2）階級宰制從經濟面擴向政治面與意識形態面；（3）與階級宰制牽連的權力施行是不穩定、暫時的，是故不斷鼓吹階級革命，弭平反抗；（4）注重策略手腕來複製、阻擋或顛覆階級宰制。
後馬 社會濟之形構 vs. 論述 言說之形構 論述 論述形構的 本意 認同體的 關係	拉克勞與穆芙在1985年出版《霸權與社會主義的策略》標誌著符號學馬克思主義的誕生，也是被視為後馬克思主義的起始，取代馬克思對社會看做「社會與經濟形構」，如今卻變成了語言與論述的形構。兩氏以理念取代物質利益、取消普勞階級、改造世界創造歷史的角色，這種從老馬的階級為中心的觀念之撤退，無異為以自由主義取代社會主義（特別是號稱「科學的」社會主義之馬克思主義）。論述不只是理念、語文的問題，也是實踐的問題，兩氏說：任何事物都無最終的確定性可言。這種無確定性的事物之描寫，就稱「論述」（話語、言說）。既然無確定事物之存在，則任何的關係也是變動不居，階級並非有特定的屬性，只有人群的假設、臆測、說詞（論述）而已。否認基礎與上層建築的存在及彼此制約的關係。發生在不同社會主體間的關係（合作、鬥爭）都是受到事件偶發性、偶連性、任意性（contingent）之左右，它們沒有穩定的關係可言。後馬之論述的形構是「細膩刻劃的論述之總體」，在此總體中每個元素（階級、政治、經濟、文化）佔有社會總體不同的位置而已。這種位置既非政治的、社會的、理念的地位，乃是語意學上的地位。 主體與主體之間，認同體與認同體之間為變動不居的人際關係。任何一個認同體是一連串主體之地位的綜合。這些主體地位每隨關係之不同而有所變化（在家是家長、在工廠是工頭、在社區是意見領袖、在

(續)

表16-1 (續)

當代政治社會學的概況	
議題	內容摘要
政治	教會是長老等等)，一個人身分的多重與複雜正顯示其地位之不同。認同體與認同體的關係常是社會敵對、對立的源泉。霸權（領導權、優勢）乃是一認同體同其他認同體在社會敵對的脈絡下發生關係，暫時性的穩定狀態。就因為認同體無法完全自決與自主，而是部分受到其他因素的決定，人們才會捲入敵對或鬥爭中，政治才會繼續發揮它爭權、或排難解紛的作用。
社會秩序	社會秩序是受著外在勢力所塑造。在排斥負面力量的干擾下，社會勉強維持其短暫的穩定、一時的平衡，此稱做社會秩序。社會結構在不斷變化中，它從來沒有完成之日。它隨時的「脫線」，與隨時的「縫合」都有必要。脫線與縫合便利霸權策略的展開，也是政治活動的空間。
恢復政治之必要	政治是改變人群實踐的主力，政治行動牽連到一組「沉澱下來的」實踐。歷史與傳統遺留給人群一大堆沉澱下來的社會實踐，部分須保留、部分須廢棄、革新，政治才有其發揮作用的空間。社會敵對與爭執為離心作用，有中心就有離心的實踐。政治在處理必然與隨意之間所滋生的問題，政治悠游於必然與任意、決定與自主之間。作為權力與偶變的象徵之政治，應發揮人類的主體性，自主性，而把束縛現代人頑劣的典章制度剷除。多元論與菁英論會使當代政治走入死胡同，只有結束個人主義的迷思與渙散的多元主義之鬼魅，才能從「政治的」（the political）走向「秩序政治」（politics）。後者是在人際不斷衝突、爭執下，尋求某種的折衷、平衡，而恢復秩序，組織了人際的共存。政治是決斷的行為，以論述理論來觀察，決斷就是接合實踐的概念，放在政治脈絡上言之，則政治的接合（藕連，細膩分辨），這就是優勢、領導權、霸權的體現。

(續)

表16-1 (續)

當代政治社會學的概況

議題	內容摘要
政治社會學的任務	有異於政治科學關注權力的鬥爭，政治社會學要從政治、經濟、社會和文化角度討論國內外政治勢力鬥爭的背景，而指出國家與社會、官署與市場、集體與個人、歷史與現實的對照與辯證互動，俾掌握結構日趨複雜、功能漸形分歧的現代或後現代社會中政治部門（系統）所扮演的角色與發揮的作用。相對於社會學，政治學不只注視國界以內的社會制度、組織與個人之互動關係，更注重社會再生中政治部門（系統）的主導角色，政治與社會其他部門的互動，特別關懷公權力、宏觀與微視權力之磨合，不只把政治當成權力鬥爭，也看成社會網絡隙縫裡引發的脫線與縫合。
政治科學vs. 政治社會學	政治科學（尤其是政治哲學、政治理論）多少偏向人類美好社會與國家的烏托邦方向邁進，比較是規範性與理想面的營構。反之，政治社會學留意經驗事實，重視典章制度的比較，所以注意到國族差異，歷史變遷與文化殊別，是反映與析述政治實在的經驗性，實證性之研究。
舊的政治社會學	傳統政治社會學注視階級利益的衝突，與階級權鬥，以及政客、官僚體系與公共論域之間的三角關係。政黨扮演的角色受到矚目。新政治社會學注視存在於所有社會關係中政治活動之可能性，不再視國家是所有關係與活動之中心，認為文化涵濡中社會關係的競斥與磨合（contestation）才是政治活動的顯現。對政治重加界定來自權力的重新概念化。這是受到文化轉折的影響。社會學中的文化轉折意謂學術不再注重結構與典章制度，而強調行動者（個人、群體）對事件或實踐所賦予的意義與解釋。由是把政治視為文化的表現，而文化政治可能成為社會變遷的原則。它成為社會認同體之持續競斥、磨合與重新建構、重新塑造。這種情勢配合全球化的發展，削弱族國權力，以及新社會運動的蜂湧崛起，都與公民的身分同權利有關。是故未來政治社會學將更重視社群、公民權利（citizenship）、身分政治、認同政治等議題。政治社會學有可能轉型為文化研究。
新的政治社會學 前瞻	

資料來源：本書作者自行設計。



葛蘭西 (Antonio Gramsci)



拉克勞 (Ernesto Laclau)



穆芙 (Chantal Mouffe)



外文書目

Alcala-Campos, Raul

- 1997 “Thomas S. Kuhn: Between Modernity and Postmodernity”, *Acta Sociologica*, 19: 59-77.

Allen, Barry

- 1998 “Foucault and Modern Political Philosophy”, (ed.) Moss Jr., J., *The Late Foucault, op. cit.*, pp.164-198.

Antonio, Robert J.

- 2001 “Weber, Max.” (ed.) Lipset, S.M., *Political Philosophy: Theories, Thinkers, and Concepts*, Washington, DC: CQ Press, pp. 276-278.

Archer, Margaret

- 1982 “Morphogenesis versus Structuration: on Combining Structure and Action”, *The British Journal of Sociology*, 33(4): 455-479.

Armour, Leslie

- 1988 “John Locke and American Constitutionalism”, (ed.) Rosenbaum, Alan S., *op. cit.*, pp.9-30.

Ashford, Nigel, and Stephen Davies (eds.)

- 1991 *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, London and New York: Routledge.

Barnes, B.

- 1982 *T.S. Kuhn and Social Science*, London: Macmillan.

Baudrillard, Jean

- 1983 *In the Shadow of the Silent Majority*, New York: Semiotext.

Bauman, Zygmunt

- 1991 *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
 1992 *Intimations of Postmodernity*, New York: Routledge.
 2000 “Sociological Theory of Postmodernity”, (ed.): Nash, Kate, *Readings in*

Contemporary Political Sociology, Malden, MA and Oxford: Blackwell, pp. 27-42.

Baynes, Kenneth

1998 “Habermas, Jürgen (1929-)”, (ed.) Craig, E., *op. cit.*, vol.4, pp.193-200.

Beck, Ulrich

1992 “How Modern is Modern Society?”, *Theory, Culture and Society*, 9(2): 163-169.

Beetham, David

1974 *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London: Allen and Unwin.

Beiser, Frederick

2005 *Hegel*, New York and London: Routledge.

Bendix, Reinhard

1960 *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Cambridge: University Printing House.

Bendix, Reinhard, and S.M. Lipset

1958 “Political Sociology: An Essay and Bibliography”, *Current Sociology*, IV(2): 27-41.

Berberoglu, Berch

1990 *Political Sociology: A Comparative/Historical Approach*, Lanham, ML: Rowman and Littlefield Publisher.

Berger, Peter, and Thomas Luckman

1967 *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York: Anchor.

Bernstein, Richard J.

1989 “Social Theory as Critique”, (ed.) Held, David & J. B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-33.

Best, Steven

1994 “Foucault, Postmodernism, and Social Theory”, (ed.) Dickens, D. R. and A.

Fontana, *Post-Modernism and Social Inquiry*, New York and London: The Guilford Press, pp.25-52.

Best, Steven, and Douglas Kellner

1991 *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: The Guilford Press.

Betilsson, Margareta

1984 “The Theory of Structuration: Prospects and Problems”, *Acta Sociologica*, 27(4): 339-353.

Betts, Katherine

1982 “The Conditions of Action, Power and the Problem of Interests”, *Sociological Review*, 34: 39-64.

Birnbaum, Norman

1953 “Conflicting Interpretation of the Rise of Capitalism, Marx and Weber”, *British Journal of Sociology*, 4: 125-141. 收入於 1991 (ed.) Hamilton, Peter, *Max Weber: Critical Assessment*, London and New York: Routledge.

Bottomore, Tom

1993 *Political Sociology*, London: Pluto Press, 2nd ed., first ed., 1979.

Bourdieu, Pierre

1958 *Sociologie de L'Algérie*, Paris: Presses Universitaires de France.

1962 *The Algerians*, Boston: Beacon Press.

1971 “Intellectual Field and Creative Project”, (ed.) Young, M. F. D., *Knowledge and Control: New Directions in the Sociology of Education*, London: Collier Macmillan.

1973 “Cultural Reproduction and Social Reproduction”, (ed.) Brown R., *Knowledge, Education and Cultural Change*, London: Tavistock.

1977a *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

1977b *Algérie 60: structures économique et structures temporelles*, Paris: Les Éditions de Minuit.

1979 *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press.

1980 *Le Sens Pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.

- 1981 "Outline of a Theory of Practice", *Canberra Anthropology*, vol. 4, pp. 23-51.
- 1982 *Leçon sur la Leçon*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge and Kegan Paul.
- 1988 *Homo Academicus*, Cambridge: Polity.
- 1989 *La noblesse d'Etat, Grandes corps et grandes écoles*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1990 *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity.
- 1991b *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Cambridge: Polity.
- 1993 *The Field of Cultural Production: Essays on Arts and Literature*, New York: Columbia University Press.
- 1994a *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professional Power*, Cambridge: Polity.
- 1994b *Practice, Class and Culture: Selected Essays*, Cambridge: Polity.
- 1996 *Rules of Arts: Genesis and Structure of Literary Field*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1998 *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford CA: Stanford University Press.
- 1998 *State Nobility: Elite Standard Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity.
- 1998 *Weight of the World : Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge : Polity.
- 1998 *On Television*, London : New Press.
- 1998 *Acts of Resistance : Against the Tyranny of the Market*, London: New Press
- 2001 *Masculine Domination*, Cambridge : Polity.
- 2004 *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge : Polity.
- 2005 *The Social Structures of the Economy*, Cambridge : Polity.
- Bourdieu, Pierre, and L. J. P. Wacquant**
- 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre, and J. C. Passeron

- 1977 *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage.
 1979 *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre, A. Darbel, and D. Schnapper

- 1991 *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre, A. Darbel, J-P. Rivet, and C. Siebel

- 1963 *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris: Mouton.

Bourdieu, Pierre, J. C. Chamboredon, and J. C. Passeron

- 1991 *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Bourdieu, Pierre, L. Boltanski, R. Castel, and J. C. Chamboredon

- 1990 *Photography: A Middle-brow Art*, Cambridge: Polity.

Braaten, Jane

- 1991 *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany, NY: State University of New York Press.

Braybrooke, David

- 1997 "Contemporary Philosophy of Social Science", (ed.) Craig, E., *op.cit.*, vol.8, pp.838-847.

Brown, Wendy

- 1998 "Genealogical Politics", (ed.) Moss, J., *The Later Foucault, op. cit.*, pp.33-49.

Bryant, Christopher G. A. and, David Jary (eds.)

- 1991 *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, London and New York: Routledge.

Bunge, Mario

- 1999 *The Sociology-Philosophy Connection*, New Brunswick and London:

Transaction Publisher.

Callinicos, Alex

1985 "Anthony Giddens: A Contemporary Critique", *Theory and Society*, 14(2): 133-166.

Cassell, Philip

1993 *The Giddens Reader*, London: Macmillan.

Cibois, Philippe, K. M. von Meter, L. Mounier, and M. A. Schiltz

1992 "French Sociology", (ed.) Borgatta, Edgar F., *The Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, New York: Macmillan.

Clark, J. C. Modgil and, S. Modgil (eds.)

1990 *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, Brighton: Falmer Press.

Cohen, G. A.

1982 "Functional Explanation, Consequence Explanation and Marxism", *Inquiry*, 25: 27-56.

Cohen, Ira J.

1989 *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, Houndmills et. al.: Macmillan.

1990 "Structuration Theory and Social Order: Five Issues in Brief", (ed.) Clark, Jon, C. and S. Modgil, *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, London et. al.: Falmer Press, pp. 33-46.

Cohen, Jere

1985 "The Underemphasis on Democracy in Marx and Weber", (ed.) Antonio, R. J., and M. Glossmann, *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence KA: University Press of Kansas, pp.174-199.

Cohen, Jere et.al.

1975 "De-Patronizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review*, 40: 231-256.

Collin, Finn

1988 "Schütz, Alfred (1899-1959)", (ed.) Craig, E., *op. cit.*, vol.8, pp.559-561.

Cotterrell, Roger

1979 *Sociology of Law*, London: Butterworths, 2nd ed., 1984.

Craib, Ian

1992 *Anthony Giddens*, London: Routledge.

Craig, Edward (ed.)

1998 *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., London and New York: Routledge.

Dahl, Robert

1961 *Who Governs? Democracy and Power in An American City*, New Haven, CO: Yale University Press.

Dallmayer, Fred R.

1982 “The Theory of Stucturation: A Critique in Anthony Giddens”, (ed.) Giddens, A. *Profiles and Critiques in Social Theory*, London: Macmillan.

De Tocquville, Alex

1966 *Democracy in America*, (trans.) Lawrence, G., New York: Harper.

Dean M.

1997 “Sociology after Society”, (ed.) Brown, D., *Sociology after Postmodernism*, London: Sage.

Denitch, Bogdan

1990 *The End of the Cold War*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques

1993 *Spectres de Marx*, Paris: Edtions Galilee.

1994 *Spectres of Marx*, (trans.) Kamuf, Peggy, New York and London: Routledge.

Deutsch, Rosalyn et. al.

2001 “Every Form of Art Has a Political Dimension”, *Grey Room 2* (Winter): 98-125.

Dilthey, Wilhelm

1958 *Gesammelte Schriften*, Bd. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B. G. Teubner.

DiMaggio, Paul

1979 “Review Essay: On Pierre Bourdieu”, *American Journal of Sociology*, May, 84(6): 1460-1474.

Domhoff, G. William

1967 *Who Rules America?* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

1979 *State Autonomy or Class Dominance: Case Studies on Policy Making in America*, New York: Aldine de Gruyter.

1990 *The Power Elite and the State: How Policy Is Made in America*, New York: Aldine de Gruyter.

Dowding, Keith

2004 “Rational Choice Approaches to Analyzing Power”, (ed.) Nash, K., and A. Scott, *op. cit.*, pp.29-39.

Dowse, Robert E., and John A. Hughes

1986 *Political Sociology*, Chicago, *et. al.*: John Wiley and Sons.

Duan Zhongqiao

1995 *Marx's Theory of Social Formation*, Aldershot *et. al.*: Avebury.

Duverger, Marurice

1967 *Sociologie politique*, Paris: Paris Universitaire, 2nd ed.

Dye, Thomas R.

1976 *Who's Running America? Institutional Leadership in the United States*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Eckersley, Robyn

1992 *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Albany, NY: State University of New York Press.

Edelman, Martin

- 1984 *Democratic Theories and the Constitution*, Albany, NY: State University of New York Press.

Elkin, Stephen L., and K.E. Soltan (eds.)

- 1991 *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Embree, Lester

- 1998 “Phenomenological Movement”, (ed.) Craig, E., *op. cit.*, vol.7, pp.333-343.

Fichte, Immanuel Hermann

- 1970 *Wissenschaftslehre*. 英譯 *The Science of Knowledge*, (trans.) Heath, P. and J. Lachs, New York: Appleton-Century-Grofts.

Foucault, Michel

- 1966 *The Order of Things*, New York: Random House.
- 1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon Books.
- 1979 [1975] *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (trans.) Sheridan, Alan, New York: Vintage.
- 1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, Brighton, England: Harvester.
- 1981 “Omnes et Singulatim”, (ed.) McMurrin, S. M., *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982 “The Subject and Power”, (ed.) Dreyfus, H. L., and Paul Rabinow, 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvest Wheatsheaf.
- 1984 *The Foucault Reader*, (ed.) Rabinow, Paul, New York: Pantheon.
- 1988a “The Ethic of Care for the Self as Practice of Freedom”, (eds.) Bernauer, J., and D. Ramussen, 1988, *The Final Foucault*, Boston, MA: The MIT Press.
- 1988b *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (ed.), Kritzman, L. D., Oxford: Blackwell.
- 1988c “The Political Technology of the Self”, (ed.): Martin, L. H. *et. al.*,

Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

1991a “Politics and the Study of Discourse”, (ed.): Burcell, G., *et. al.*, *The Foucault Effect: Studies on Governmentality*, Hempel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

1991b *Remarks on Marx, Conversation with Duccio Trombadori*, New York: Semiotext (e).

Fraser, Nancy

1981 “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, vol. I, pp.272-287.

Friedman, Michael

1998 “Logical Positivism”, (ed.) Craig, Edward, *op.cit.*, vol.5, pp.789-795.

Gamble, Andrew

1996 *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Cambridge: Polity Press.

Gane, Mike

1983 “Anthony Giddens and the Crisis of Social Theory”, *Economy and Society*, 12: 368-398.

Giddens, Anthony

1970 “Max Weber and the Development of Capitalism”, *Sociology* 4: 289-310.

1971 *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

1972 *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, London: Macmillan.

1973 *The Class Structure of the Advanced Societies*, London: Hutchinson.

1976 *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson.

1977 *Studies in Social and Political Theories*, London: Hutchinson.

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan.

1981 *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Vol. 1: Power, Property and the State*, London: Macmillan, 2nd edition 1995.

1982 *Profiles and Critiques in Social Theory*, London: Macmillan.

- 1984 *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- 1985 *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Vol. 2: The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press.
- 1987 *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press, (美國版 1990).
- 1990a *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- 1990b “Structuration Theory and Sociological Analysis”, (ed.) Clark, Jon, C. & S, Modgil, *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, London et. al.: The Falmer Press, pp. 297-315.
- 1991a “Marx, Weber and the Development of Capitalism”, (ed.) Hamilton, P., *Max Weber (1): Critical Assessment*, London and New York: Routledge, pp.4-20.
- 1991b *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- 1992a *The Transformation of Intimacy*, Cambridge: Polity Press.
- 1992b *Human Societies: Introductory Reader in Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- 1994 *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press.
- 1995 *Politics, Sociology and Social Theory: Encounter with Classical and Modern Thought*, Cambridge: Polity Press.
- 1996 *In Defense of Sociology*, Cambridge: Polity.
- 1996 *Durkheim in Politics and the State*, Cambridge : Polity.
- 1998 *The Third Way. The Knowledge of Social Democracy*, Cambridge: Polity.
- 1999 *Runaway World : How Globalization Is Shaping Our Lives*. London : Profile.
- 2000 “Social Revolution of Our Time”, (ed.) Nash, K., op. cit., pp.83-99.
- 2000 *The Third Way and Its Critics*, Cambridge : Polity.
- 2001(ed.) *The Global Third Way Debate*, Cambridge : Polity.
- 2002 *Where Now for New Labour?* Cambridge : Polity.
- 2007 *Europe in the Global Age*. Cambridge: Polity.
- 2009 *The Politics of Climate Change*, Cambridge: Polity.

2009 *Sociology*, Cambridge : Polity, sixth edition.

Giddens, Anthony, and Scott Lash

1994 *Reflexive Modernisation*, Cambridge: Polity Press.

Glazer, Nathan

1967 “The Ideological Uses of Sociology”, in *The Uses of Sociology*, (ed.) Lazarsfeld, P.F. *et. al.*, New York: Basic Books.

Gordon, David

1991 “Libertarianism”, (ed.) Miller, David, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell.

Gordon, Marshall (ed.)

1994 *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford: Oxford University Press.

Gordon, Scott

1991 *The History and Philosophy of Social Science*, London and New York: Routledge.

Gouldner, Alvin

1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Book.

Gregor, Mary J.

1988 “Kant’s Approach to Constitutionalism”, (ed.) Rosenbaum, A. S. *op. cit.*, pp.69-87.

Gurvitch, Gerges

1948 “La Sociologie du jeune Marx”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 4:25-36.

Habermas, Jürgen

1968 *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; 英譯, *Knowledge and Human Interests*, (trans.) Shapiro, J.J., London: Heinemann, 1972.

1971 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2nd. Ed.

1978 *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. Main:

Suhrkamp.

- 1982 "A Reply to My Critics", (ed.) Thompson J. B. and D. Held, *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan.
- 1984 *The Theory of Communication Action*, (trans.) McCarthy, T., vol. 1, Cambridge and Oxford: Polity.
- 1987 *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, *A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.
- 1988 "Law and Morality", *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.217-279.
- 1991 *Communication and the Evolution in Society*, Cambridge: Polity.
- 1992 *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2001 *The Postnational Constellation: Political Essays*. (ed. & introd.) Pensky, Max, Cambridge: MIT Press.
- 2003 *Truth and Justification*, Cambridge, MA:MIT Press
- 2005 *Old Europe, New Europe, and Core Europe :Transatlantic Relations After the Iraq War*, London: Verso.,
- 2006 *The Divided West*, Cambridge: Polity.
- 2007 *The Dialectics of Secularization with Joseph Ratzinger: Between Naturalism and Religion*. San Francisco CA : Ignatius Press.
- 2009 *Europe : the Faltering Project*, Cambridge: Polity.
- 2012 *The Crisis of the European Union : A Response*, Cambridge: Polity

Harker, R. C. Mahar, and C. Wilkes (eds.)

- 1990 *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, London: Macmillan.

Harris, H. S.

- 1993 "Hegel's System as the Theory and Practice of Interpretation", (ed.) Stern, R., *G. W. F. Hegel, Critical Assessment*, vol.III: *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, London: Routledge.

Hayek, Friedrich

- 1944 *The Road to Serfdom*, London : Routledge.
- 1960 *The Constitution of Liberty*, London : Routledge.

1973-1979 *Law, Legislation, and Liberty*, 3 vols., London : Routledge.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1927-1930 *Sämtliche Werke, Jubiliums-Ausgabe*, (hrsg.) Glockner, H., Stuttgart: Frommann, 20 Bände.

1967 *Hegel's Philosophy of Right*, (trans.) Knox, T. M., London *et. al.*: Oxford University Press.

1970 *Werke in zwanzig Bänden*, (hrsg.) Moldenhauer, E. und K. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

1975 *Lectures on Philosophy of World History* (trans.) Nisbet, H. B., Cambridge University Press.

1976 *Grandlinie der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Held, David, and J. B. Thompson

1989 *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hindess, Barry

1998 "Politics and Liberation", (ed.) Moss, J., *The Late Foucault*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, pp.50-77.

Hobbes, Thomas

1968 *Leviathan*, (ed.) Macpherson, C.B., Harmondsworth: Penguin.

Hoyningen-Huene, Paul

1998 "Kuhn, Thomas Samuel (1922-96)", (ed.) Craig, E., *op. cit.* vol. 5, pp. 315-318.

Ions, Edmund

1968 "Politics and Sociology", *Political Studies*, 16(2): 177-191.

Janowitz, Morris

1968 "Political Sociology", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (ed.) Sills, David L., New York: The Macmillan and the Free Press, 12: 298-299.

Jameson, Fredric

- 1971 *Marxism and Form : Twentieth Century Dialectical Theories of Literature.* Princeton: Princeton University Press.
- 1981 *The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaca: Cornell University Press.
- 1991 *Postmodernism. The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham,NC: Duke University Press.

Jenkins, Richard

- 1982 “Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism”, *Sociology*, 16: 270-281.
- 1992 *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.

Jessop, Bob

- 2004 “Development in Marxist Theory”, (ed.) Nash. K., and A. Scott, *op. cit.*, pp.7-16.

Kant, Immanuel

- 1902ff *Gesammelte Schriften*, (hrsg.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: PAN Verlag. 其中 *Kritik der Urteilskraft* 為 Bd. 5.
- 2003 *Critique of Pure Reason*, (trans.) Meiklejohn, J. M. D., Mineola, N.Y.: Dover Publications. Inc., first ed., London & New York: The Colonial Press, 1900.

Kedourie, Elie

- 1995 *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, Oxford: Blackwell.

Kilminster, Richard

- 1991 “Structuration Theory as A World-View”, in(ed.): Bryant, C. G. A. & D. Jary, *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, London & New York: Routledge.

Kindermann, Gottfried-Karl

- 1963 “Hans J. Morgenthau und die theoretischen Grundlagen des politischen Realismus”, Einleitung in :H. J. Morgenthau, *Macht und Frieden*,

Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.

Kourvetaris, Geroge A.

1997 *Political Sociology: Structure and Process*: Boston et. al.: Allyn and Bacon.

Kourvetaris Geroge A., and Betty A. Dobratz

1980 *Political Sociology: Readings in Research and Theory*, New Brunswick and London: Transactions Books.

Kuhn, Thomas

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 1st ed. 1962.

Kukathas, Chandran

1988 “Hayek, Friedrich von (1899-1992)”, (ed.) Craig, E., *op. cit.*, vol.4, pp.254-259.

Laclau, Ernesto

1988 “Metaphor and Social Antagonism”, (ed.) Nelson, C., and L. Gross-berg, *Marxism and the Interpretation*, Urbana, IL: University of Illinois Press, pp.249-257.

1990 *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York: Verso.

Laclau, Ernesto, and Chantal, Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London and New York: Verso. 2nd ed. 2001.

1987 “Post-Marxism Without Apologies”, *New Left Review*, 166: 79-106.

Lafrance, Guy

1998 “Montesquieu and Rousseau on Constitutional Theory”, (ed.) Rosenbawn, A.S., *Constitutionalism: The Philosophical Dimension*, New York: Greenwood Press. Pp.54-68.

Laktos, Imre

1978 *The Methodology of Scientific Research Progmmers*, Cambridge:

Cambridge University Press.

Lange, Max

1966 *Politische Soziologie*, Berlin and Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lange, Stefan and Uwe Schimank

2004 "A Political Sociology for Complex Society", (ed.) Nash, Kate, and Alan Scott, *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Oxford and Carlton: Blackwell Publishing, 2nd ed., 1st ed. 2001, pp. 60-70.

Lasswell, Harold D.

1949 *The Analysis of Political Behaviour*, London: Routledge.

Layder, Derek

1981 *Structure, Interaction and Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

1985 "Power, Structure and Agency", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15: 131-149.

Lechte, John

1994 *Fifty Key Contemporary Thinkers*, London and New York: Routledge.

1995 "Ernesto Laclau", in: *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, London and New York: Routledge, pp.191-195.

Lehman, Edward W

1976 *Political Society: A Macrosociology of Politics*, New York: Columbia University Press.

Lembruch, Gerhard

1968 *Einführung in die Politikwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Lemert, Charles

1981 "Literary Politics and the Champ of French Sociology", *Theory and Society*, 10: 645-669.

Lenke, Hans-Helmut

1968 "Research Committee on Political Sociology of the International

Sociological Association in Berlin vom 15. bis 20. Januar 1968 ”, in:
Politische Vierteljahresschrift, 9. Jg. Heft 1, März.

Lipset, Seymour M.

- 1960 “The Sociology of Politics”, in: *Political Man—The Social Bases of Politics*, Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1st ed. 1959.
- 1965 “Political Sociology”, (ed.) Merton, R. *et al.*, *Sociology Today. Problems and Prospects*, New York, Torch Books.

Lobkowitz, Nicholas

- 1967 *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Indiana.
- 1973 “Theory and Practice”, (ed.) Kernig, C.D., *Marxism, Communism and Western Society: A Comparative Encyclopedia*, New York: Herder and Herder, vol.8, pp.160-180.

Locke, John

- 1970 *Two Treatises of Government*, (ed.) Laslet. P., Cambridge: Cambridge University Press.

Lotringer, Sylvere

- 1978 *Foucault Live*, New York: Semiotext (e).

Lowenthal, David

- 1987 “Montesquieu”, (ed.) Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 3rd ed., pp.513-534.

Löwith, Karl

- 1932 “Max Weber und Karl Marx”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial Politik*, LXVI:53-99, 175-215.
- 1982 *Max Weber and Karl Marx*, (introd. and trans) Tom Bottomore and Willam Outhwaite, London: Routledge.
- 1993 *Max Weber and Karl Marx*, (new preface) Turner, B. S., (trans.) Bottomore T., and W. Outhwaite, London: Routledge.

Luckmann, Thomas

- 1971 "Einleitung", zu: *Das Problem der Relevanz von Alfred Schütz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 7-23.

Luhmann, Niklas

- 1977 "Differentiation of Society", *Canadian Journal of Sociology*, 2: 29-43.
- 1981 *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Mnchen: Olzog. 英譯1990.
- 1982 *The Differentiation of Society: Selected Writings*, (tran.) Holmes, St. and Ch. Lamore, New York: Columbia University.
- 1984 *Soziales System: Grundriss einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 英文翻譯見1995.
- 1986 *Ökologische Kommunikation*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp 英譯1989.
- 1989 *Ecological Communication*, (trans.) Bednarz Jr. J., Chicago, IL.: The University of Chicago Press.
- 1990 *Political Theory in the Welfare State*, (trans.) Bednarz, J., Berlin and New York: de Gruyter.
- 1992 *Beobachtung der Moderne*. Opladen: Lesk und Budrich, 英譯1998.
- 1995 *Social System*, (trans.) Bednarz Jr. J., and D. Baecker, Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1997 *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, zweite Aufl.; erste Aufl. 1995.
- 1998 *Observations of Modernity*. (trans.) Whobrey, W., Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1999 *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lyotard, Jean-Francois

- 1974 *Economy Libidinale*, Paris: Minit.
- 1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, MS: University of Minnesota Press.
- 1988 *The Differend*, Minneapolis, MS: University of Minnesota Press.

Macey, David

1993 *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson.

MacIlwain, Charles

1967 *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Manicas, Peter T.

1985 *A History and Philosophy of the Social Science*, Oxford: Blackwell.

Marcuse, Herbert

1968 *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon.

Martel, Martin

1979 "Parsons, Talcott", (ed.) Sills, David L., *International Encyclopedia of the Social Sciences: Biographical Supplement*, vol.18, New York: The Free Press, pp.609-630.

Martin, Michael, and Lee C. McIntyre (eds.)

1994 "Introduction", to *Readings in Philosophy of Social Sciences*, Cambridge MA and London: A Bradford Book, The MIT Press.

Marx, Karl

1845 "Theses on Feuerbach", *Collected Works*, (1976), 5: 1-5.

1953 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (簡稱) *Grundrisse*, Berlin: Dietz-Verlag.

1963 *Early Writings*, (ed.) Bottomore, T. B., New York, Toronto and London: McGraw-Hill Book.

1963 "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", in *Early Writings* (ed.), Bottomore, T. B., New York: McGraw Hill.

1967 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, (ed.) Easton, L. D., and K. H. Guddat, Garden City, NY: Anchor.

1970 *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (trans.) Nisbet, H. B., Cambridge: Cambridge University Press.

Marx Karl, and Fredrick Engels

- 1947 *The German Ideology*, (ed. and introd.), Pascal, R., New York: International Publishers.
- 1968 *Selected Works* (簡稱 *SW* 附卷頁數), Moscow: Progress.
- 1969 *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers, vol.1.
- 1975ff. *Collected Works* (簡稱 *CW* 附卷頁數), Moscow: Progress Publishers, vol.1-4.
- 1978 *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers, vol.5.
- 1973 *Selected Works*, (簡稱 *SW*), vol. 1, Moscow: Progress Publishers, 2nd ed.
- 1979 *Collected Works*, (簡稱 *CW*), vol. 11, Moscow: Progress Publishers.

Masterman, Margaret

- 1970 "The Nature of Paradigm", (ed.) Lakatos, I., and A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

McLellan, David

- 1969 *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: The Macmillan Press.

Michels, Robert

- 1925 *Sozialismus und Faschismus in Italien*, Mnchen: Piper.
- 1959 *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, erste Aufl. 1910, 2te Aufl. 1925 Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Miller, Jeans

- 1993 *The Passion of Michael Foucault*, New York: Simon and Schuster.

Mills, C. Wright

- 1956 *The Power Elite*, New York: Oxford University Press.

Mommsen, Wolfgang J.

- 1974 "Max Weber as a Critic of Marxism", *Canadian Journal of Sociology*, 2: 375-398.

Moritz, Charles (ed.)

- 1982 *Current Biography Yearbook*, New York: The H.V. Wilson Company.

Moss, Jeremy

- 1998 *The Late Foucault*. London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications.

Mouffe, Chantal

- 1988 “Metaphor and Social Antagonism”, (ed.) Nelson, C., and L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation*, Urbana: University of Illinois Press, pp.89-101.
- 1993 *The Return of the Political*. London and New York: Verso.
- 1994 “For a Politics of Nomadic Identity”, (ed.) Robertson, George, *et. al. Travelers’ Tales*, London and New York: Routledge: 105-113.
- 1995a “Politics, Democratic Action, and Solidarity”, *Inquiry*, 38: 99-108.
- 1995b “The End of Politics and the Rise of the Radical Right”, *Dissent* (Fall): 498-502.
- 1995c “Post-Marxism: Democracy and Identity”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 13: 259-265.
- 1999 “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Socialism Research*, 66, (3) (Fall): 745-758.
- 1998 *The Challenge of Carl Schmitt*, London and New York : Verso.
- 2000 *The Democratic Paradox*, London and New York: Verso.
- 2005 *On the Political: Thinking in Action*, London and New York: Routledge.

Mouzelis, Nicos

- 1989 “Restructuring Structuration Theory”, *The Sociological Review*, 37(4): 613-635.

N. N.

- 1994 *International Who’s Who 1994-1995*, New York: Europa Publications.

Nash, Kate

- 1999 “Preface” to (ed.) Nash, K., *Reading in Contemporary Political Sociology*, Malden, MA and Oxford: Blackwell, pp.x-xiv.

Nash, Kate, and Alan Scott (eds.)

- 2004 *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Malden, MA and

Oxford: Blackwell Publishing.

Natanson, Maurice

- 1968 "Schutz, Alfred", (ed.) Sills, David L., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 14, pp. 72-74, New York: The Mcmillan Co. & the Free Press.
- 1970a *The Journeying Self: A Study in Philosophy and Social Role*, Reading, Mass. et.al.: Addison and Wesley.

Natanson, Maurice (ed.)

- 1970b *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, The Hague: Nijhoff.

Newton-Smith, W.H.

- 1981 *The Rationality of Science*, Boston et. al.: Routledge and Kegan Paul.

Nimmo, D. D., and D. L. Swanson

- 1990 "The Field of Political Communication: Beyond the Voter Persuasion Paradigm", (ed.) Swanson, D. L. and D. Nimmo, *New Directions in Political Communication*, Newbury Park, CA: Sage, pp.7-50.

Nozick, Robert

- 1972 "Coercion", (ed.) Laslett, P. et. al., *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Blackwell, pp. 101-135.
- 1974a *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- 1974b "Who Would Choose Socialism?", *Reason*, May 1978, pp. 22-23.
- 1981 *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- 1982 "On the Randian Argument", (ed.) Paul, J., *Reading Nozick*, Oxford: Blackwell, pp. 206-231.
- 1989 *The Examined Life*, New York: Simon and Schuster.
- 1993 *The Nature of Rationality*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Orum, Anthony M.

- 1989 *Introduction to Political Sociology: The Social Anatomy of the Body Politic*, Englewood Cliff, NT: Prentice Hall, 3rd ed., first ed, 1978.

Outhwaite, William

- 1991 "Habermas, Jürgen", (ed.) Bottomore, T., *A Dictionary of Marxist Thought*, 2nd edition, Oxford: Blackwell, pp.225-226.
- 1994 *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge & Oxford: Polity, 1st ed. 1992.

Owen, David

- 2004 "'Postmodern' Political Sociology", (ed.) Nash, Kate, and Alan Scott, *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Malden, MA and Oxford: Blackwell, pp. 71-81.

Parsons, Talcott

- 1937 *The Structure of Social Action*, New York. McGraw-Hill Book Co..
- 1951 *The Social System*, New York: The Free Press.
- 1953 "Some Comments on the State of the General Theory of Action", *American Sociological Review*, 18(6) : 618-631.
- 1954 "A Sociologist Looks at the Legal Profession", in *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, IL : The Free Press.pp.320-385.
- 1959 "General Theory in Sociology", (ed.) Merton, Robert T.K., *et.al.*, *Sociology Today: Problems and Prospects*, New York: Harper Torchbooks, pp.3-38.
- 1960 *Structure and Process in Modern Societies*, New York: The Free Press.
- 1961 *Theory and Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Glencoe, IL: The Free Press.
- 1961 "An Outline of the Social System", (ed.) Parsons, T. *et. al.*, *Theories of Society:Foundations of Modern Sociological Theory*, Glencoe, IL : The Free Press, pp. 30-79.
- 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- 1971 *Politics and Social Structure*, New York : The Free Press, 1st ed. 1969.
- 1972 *The Systems of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- 1977 *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York : The Free Press.

- 1978 *The Action Theory and Human Condition*, New York: The Free Press.
- 1979 “The Law and Social Control”, (ed.) Evan, William M., *Law and Society*, New York: Macmillan Publishing Co., pp.56-72.
- 1996 “The Law and Social Control”, Trevifio, J., *The Sociology of Law*, New York: St. Martin, S Press, 1966, pp.334-339. 為1979年文章之重印。

Parsons, Talcott, and Neil Smelser

- 1956 *Economy and Society*, New York: The Free Press.

Pensky, Max

- 2004 “Society, Morality, and Law: Jürgen Habermas.”, (ed.) Nash, Kate, and Alan Scott, *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Oxford and Carlton: Blackwell, pp.49-59.

Popper, Karl R.

- 1962 *Conjectures and Refutations*, London: Routledge.
- 1966 *Open Society and Its Enemies*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

Poulantzas, Nicos

- 1973 *Political Power and Social Classes*, London: NLB and Sheed and Ward.

Preuss, Ulrich

- 1998 “Constitutionalism”, (ed.) Craig, E., *op. cit.*, vol.2. pp.618-622.

Privitera, Walter

- 1995 *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*, (trans.) Keller, J., Albany: State University of New York Press.

Rawls, John

- 1971 *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Reynaud, J-D., and P. Bourdieu

- 1974 “Is a Sociology of Action Possible ?” (ed.) Giddens, A., *Positivism and Sociology*, London: Heinemann.

Rickert, Heinrich

- 1929 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen: Paul

Siebeck, erste Auflag 1896-1902.

Ritzer, George

2000 *Modern Sociological Theory*, Boston et. al.: McGraw-Hill.

Robertson, Roland

1992 “Globality and Modernity”, *Theory, Culture and Society*, 9(2): 153-161.

Robbins, David

1991 *The Work of Pierre Bourdieu: Recognising Society*, Buckingham: Open University Press.

Robison, Wade

1988 “Hume and the Constitution”, (ed.) Rosenbaum, A. S., *op. cit.*, pp.31-53.

Rojek, Chris, and Bryan S. Turner (eds.)

1996 *The Habermas Reader*, Cambridge and Oxford: Polity.

1998 *The Politics of Jean-François Lyotard: Justice and Political Theory*, London: Routledge.

Rosenbaum, Alan S.(ed.)

1987 *Stitutionalism : The Philosophical Dimension*, New York, et. al. : Greenwood Press.

Rousseau, J. J.

1978 *On the Social Contract*, (ed.) Masters, R. D., New York : St. Martin's Press.

Rules, James

1997 *Theory and Practice in Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sahu, Swilk

1994 “Political Sociology”, (ed.) Megill, Frank N., *Survey of Social Science*, Pasadena CA: Salem Press, vol.4: 1414-1420.

Salomon, Albert

1945 “German Sociology”, (ed.) Gurvitch, Georges, and W. E. Moore E.,

Twentieth Century Sociology, New York: Philosophical Library.

Sartori, Giovanni

- 1969 “From the Sociology of Politics to Political Sociology”, *Government and Opposition*, 4(2): 195-200.

Schmitt, Carl

- 1922 *Politische Theorie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Berlin : Duncker und Humblot..
- 1927 *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker und Humblot.
- 1928 *Verfassungslehre*, Berlin : Duncker und Humnlot. 首版1970, 再版1989.

Schutz (Schütz), Alfred

- 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien: Julius Springer Verlag; Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1973. 英譯 *The Phenomenology of the Social World*, translated by Walsh, George and Friedrich Lehner, with an introduction by George Walsh, Northwestern University Press, 1967; London and Edinburgh: Heinemann Educational Books Ltd. 1972.
- 1962 *Collected Papers*, Vol. 1: *The Problem of Social Reality*, (ed.) Natanson, Maurice; Vol. II: *Studies in Social Theory*, (ed.) Brodersen, Arvid, 1964; Vol. III: *Studies of Phenomenological Philosophy*, (ed.) Schutz, Ilse, introd. Gurwitsch Aron, 1966, The Hague: Nijhoff.

Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann

- 1974 *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied a. Rund, Berlin: Luchterhand Verlag, 1974 ; 英譯本 *The Structures of the Life-world*, (trans.) Zaner, Richard M., and H. Tristram Engelhard, Jr., Northwestern University Press, 1974; London and Edinburgh: Heinemann Education Book Ltd.

Schwartz, Mildred A.

- 1990 *A Sociological Perspective on Politics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Scott, Alan

- 1991 “Action, Movement, and Intervention: Reflections on the Sociology of

Alain Touraine”, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 28, No 1: 30-45.

2009 *Oxford Dictionary of Sociology*, (eds.) with Gordon Marshall, Oxford: Oxford University Press.

Seidman, Steven

1998 *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Malden, MA and Oxford: Blackwell, 2nd ed., 1st ed. 1994.

Shell, Susan

1988 “Idealism”, (ed.) Bloom, Allan, *Confronting the Constitution*, Washington DC: The AEI Press, pp.258-283.

Sheridan, Alan

1979 *Michel Foucault: The Will to Truth*, London: Tavistock.

Sim, Stuart

1996 *Modern Critical Theorist: Jean-Francois Lyotard*, Hemel Hempstead: Printice Hall.

2000 *Post-Marxism: An Intellectual History.*, London and New York: Routledge.

Simons, Jon

1995 *Foucault and the Political*, London: Routledge.

Slagstad, Rune

1988 “Liberal Constitutionalism and Its Critics : Carl Schmitt and Max Weber”, (ed.) Elster, John, and R. Slagstad, *Constitutionalism and Democracy: Studies in Rationality and Social Change*, Cambridge: Cambridge University Press., pp.103-129.

Smith, J. W., and B. S. Turner

1986 “Constructing Social Theory and Constituting Social Theory”, *Theory, Culture and Society*, 3(2): 125-133.

Solomon, Robert C.

1983 *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of*

Spirit, New York and Oxford: Oxford University Press.

Soltan, Karol E.

- 1993 "Generic Constitutionalism", (ed.) Elkin, Stephen L. and K. E. Soltan, *op. cit.*, pp.70-95.

Stammer Otto

- 1966 "Politisch Soziologie", (hrsg.) Gehlen, A., u. H. Schelsky, *Soziologie*, Düsseldorf-Köln: Eugen Dietrichs Verlag.
- 1970 "Politische Soziologie", (hrsg.) Bernsdorf, W., *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Stillman, Peter G.

- 1988 "Hegel's Idea of Constitutionalism", (ed.) Rosenbaum, A.S., *op. cit.*, pp.88-122.

Swanson, Guy E.

- 1992 "Modernity and the Post-Modern", *Theory, Culture and Society*, 9(2): 147-151.

Swartz, D.

- 1977 "Pierre Bourdieu: The Cultural Transmission of Social Inequality", *Harvard Educational Review*, 47: 545-555.

Taylor, Charles

- 1984 "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory* 12(2): 152-183.
- 1986 "Foucault on Freedom and Truth", (ed.) Hoy, D. C., *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- 1989 "Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply", *Political Studies* 37: 277-281.

Thompson, John B.

- 1989 "The Theory of Structuration", (ed.) Held, David & J. B. Thompson., *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, Cambridge University Press, pp. 56-76.

Thornill, Chris

2000 *Political Theory in Modern Germany*, Cambridge: Polity Press.

Touraine, Alain

1955 *L'Évolution du travail ouvrier aux usines, Renault*, Paris: CNRS.

1969 *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, (trans.) Mayhew, Leonard F.X., New York: Random House.

1974 "Towards a Sociology of Action", (ed.) Giddens, Anthony, *Positivism and Sociology*, London: Heinemann, pp. 75-100.

1977 *The Self-production of Society*, (trans.) Coltman, Derek, Chicago: Chicago University Press.

1981 *The Voice and Eye: an Analysis of Social Movement (1967)*, (trans.) Allen, Duff, Cambridge: Cambridge University Press.

1987 *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, (trans.) Godzich, Myrme, Minneapolis: University of Minnesota Press.

1989 "Is Sociology Still the Study of Society?", (trans.) Amason, Johann, and David Roberts, *Thesis Eleven*, 23:5-34.

1992 *Critique de la Modernité*, Paris: Fayard.

2000 *Can We Live Together? Equality and Difference*, Stanford, CA: Stanford University Press.

2006 *Le Monde des Femmes*, Paris: Fayard.

Touraine, A. et al.

1983a *Solidarity, An Analysis of a Social Movement: Poland 1980-1981*, (trans.) Denby, David, Cambridge: Cambridge University Press.

1983b *Anti-Nuclear Protest: The Opposition to Nuclear Energy in France*, (trans.) Fawcett, Peter, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Touraine, A., Michel Wieviorka, and François Dubet

1984 *The Worker's Movement*, (trans.) Patterson, Jan, Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Bryan S.

- 1992 “Weber, Giddens and Modernity”, *Theory, Culture and Society*, 9(2): 141-146.

Turner, Jonathan H.

- 1981 “Review Essay: The Theory of Structuration”, *American Journal of Sociology*, 91(4): 969-977.

Wacquant, L. D.

- 1989 “Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu”, *Sociological Theory*, 7(1): 26-63.

Wagner, Peter

- 2001 *A History and Theory of the Social Science*, London: SAGE Publications Ltd.

Walzer, Michael

- 1989 *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, London: Peter Haben.

Wasburn, Philo C.

- 1995 “Introduction” to (ed.) Wasburn, Philo C., *Research in Political Sociology: Mass Media and Politics*, Greenwich, Conn.: Jai Press Inc.

Waters. M.

- 1997 “Inequality after Class”, (ed.) Owen, D., *Sociology after Postmodernism*, London: Sage, pp. 23-29,也收於Nash, Kate (ed.) 2000, op.cit., pp.43-62.

Weber, Max

- 1924 “Der Sozialismus”, in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: Mohr.
- 1924a *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1924b “Socialism”, (ed.) Runciman, W. G., *Max Weber: Selections in Translation*, Cambridge University Press.
- 1946 “Politics as Vocation”, (trans.) Gerth, Hans, and C. W. Mills, *From Max*

- Weber, New York: Oxford University Press.
- 1949 *The Methodology of Social Sciences*, New York: Free Press.
- 1956 *Wirtschaft und Gesellschaft*, (hrsg.) Winckelmann, Johannes, Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch, Studienausgabe, Zwei Bände.
- 1958a *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (trans) Parsons, T., New York: Scribner's.
- 1958b *From Max Weber*, Hans H. Gerth and C. Wright Mills (trans.), New York: Oxford University Press, 1st ed. 1946.
- 1964 *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, erster Halbband*, Köln, und Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- 1965 *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, zweiter Halbband*, Köln, und Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- 1968a *Methodologische Schriften*, (mit einer Einführung, besorgt) Winckelmann, Johannes, Frankfurt am Main: S. Fischer-Verlag.
- 1968b *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, Totowa, NJ: Bedminster.
- 1971 *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1973 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4. Aufl.
- 1975 *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, New York: The Free Press.

Will, Michael

- 1998 "Feyerabend, Paul Karl (1924-1994)", (ed.) Craig, E., *op. cit.* vol.3, pp. 640-642.

Williams, Bernard

- 1975 "Review Article on Nozick's *Anarchy, State, and Utopia*", *London Times Literary Supplement*, 17, 1. 1975.

Willmott, Hugh C.

- 1986 "Unconscious Sources of Motivation in the Theory of Subject: An Exploration and Critique of Giddens' Dualistic Model of Action and Personality", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 16(1): 105-121.

Wolff, Jonathan

- 1991 *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Cambridge: Polity Press.

Wolff, R.P.

- 1982 "Robert Nozick's Derivation of the Minimal State", (ed.) Paul, J., *Reading Nozick*, Oxford: Blackwell.

Wood, Ellen Meisins

- 1986 *The Retreat from Class: The New "True" Socialism*, London: Verso.
1989 "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", *New Left Review* 177: 41-88.

Wright, Erik Ohlin

- 1977 *Class, Crisis, and the State*, London: NLB.
1983 "Giddens' Critique of Marxism", *New Left Review*, 138: 11-35.

華文書目

石元康

- 1991 〈自然權利、國家與公正：諾錫克的極端自由主義〉，周陽山（編），《當代政治心靈——當代政治思想家》，台北：正中書局，頁172-204。

吳庚

- 1993 《韋伯的政治理論及其哲學基礎》，台北：時英出版社。上、下兩冊。

姜新立（編著）

- 1997 《分析馬克思——馬克思主義理論與典範的反思》，台北：五南圖書出版公司。

洪謙德

- 1969a 〈社會科學研究一般方法概述〉，刊：《現代學苑》，第六卷，第四期（總目六十一期）。
- 1969b 〈國際公法的社會學基礎〉，刊：《現代學苑》，第六卷，第七期（總目六十四期）。
- 1974a 〈泛談社會行動〉，《星洲日報》，文化版，1974年4月16日。
- 1974b 《現代社會學導論》，台北，台北商務印書館，第五版，1988。
- 1975 〈論政治學的科學性質〉，《星洲日報》，文化版，1975年4月9日；16日；23日。
- 1976 《社會科學與現代社會》，台北：牧童出版社。
- 1977b 《思想及方法》，第9章〈自我的失落與尋求——艾利森人本思想簡介〉，台北：牧童出版社，pp. 101-108。
- 1986 《傳統與反叛——青年馬克思思想的探索》，台北：商務。初版，四刷1997。
- 1995a 〈評析法國思想家杜赫尼的社會學說〉，《美歐月刊》，107：80-96。
- 1995b 〈卜地峨社會學理論之評析〉，《台大社會學刊》，24：1-34。
- 1995c 《新馬克思主義與現代社會科學》，台北：森大圖書公司，第二版，首版1988。

- 1996a 《跨世紀的馬克思主義》，台北：月旦出版社。
- 1996b 〈紀登士評歷史唯物論〉，《美歐月刊》，123: 77-96.
- 1996c 〈紀登士的結構兼行動理論之評析〉，《美歐月刊》，127:185-105.
- 1996d 〈馬克思倫理觀的析評〉，《中山學術論叢》，14: 27-61.
- 1997a 《馬克思》，台北：東大圖書公司。
- 1997b 《馬克思社會學說之析評》，台北：揚智。
- 1998a 《從韋伯看馬克思：當代兩位思想家的對壘》，臺北：揚智。
- 1998b 《社會學說與政治理論—當代尖端思想之介紹》，台北：揚智，二版，增訂版。
- 1998c 《21世紀社會學》，台北：揚智文化事業公司。
- 1999a 《人文思想與現代社會》，台北：揚智文化事業公司，二版，2000年。
- 1999b 《當代政治經濟學》，台北：揚智文化事業公司，修訂版，2005.
- 1999c 《從韋伯看馬克思：當代兩位思想家的對壘》，台北：揚智文化事業公司。
- 2000a 《人的解放——21世紀馬克思學說新探》，台北：揚智。
- 2000b 《人文思想與社會學說》，台北：揚智，二版。
- 2001 《法律社會學》，台北：揚智。二版，2004.
- 2002a 《馬克思主義》，臺北：一橋。
- 2002b 《自由主義》，臺北：一橋。
- 2003a 〈導言：當代社會科學的哲學〉，洪謙德主編《哲學與文化》(354)、頁1-36.
- 2003b 《保守主義》，臺北：一橋。
- 2004a 《當代主義》，臺北：揚智。
- 2004b 《西方馬克思主義》，臺北：揚智。
- 2004c 《法律社會學》，台北：揚智，二版，初版 2001.
- 2004d 〈黑格爾哲思的活頭泉水〉，刊：《嘉義大學通識學報》，第三期，頁1-22.
- 2004e 〈帕森思社會學說之新評價〉，刊：《真理大學人文學報》，第二期：2004年3月 pp.85-118.
- 2005a 〈憲法與社會的互動——憲政主義之哲學分析〉，刊：《台灣民主季刊》，第二卷，第二期，頁101-140.

- 2005b 《當代政治經濟學》，台北：揚智，修訂版，首版 1999.
- 2006a 〈涂爾幹論社會與法律的同時進化〉，刊：高鴻鈞、馬劍銀合編文集，頁77-104.
- 2006b 〈哈貝馬斯法律社會學之貢獻與瑕疵〉，刊：高鴻鈞、馬劍銀合編文集，頁258-283.
- 2006c 〈結構功能論的法律社會學—帕森思法律觀的析評〉，蘇永欽主編《部門憲法》，台北：元熙出版社，頁63-99.
- 2007a 《從唯心到唯物——黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》，台北：人本自然。
- 2007b 《黑格爾哲學的當代詮釋》，台北：人本自然。
- 2009a 《人本主義與人文學科》，台北：五南。
- 2009b 《當代社會科學導論》，台北：五南。
- 2010a 《馬克思的思想之生成與演變——略談對運動哲學的啟示》，台北：五南。
- 2010b 《西方馬克思主義的興衰》，台北：揚智。
- 2011 《全球化下的國際關係新論》，台北：揚智。
- 2012 〈語言、語意與人本主義——波蘭哲學家亞當·沙夫對東歐新馬克思主義的發展與貢獻〉，《哲學與文化》454：17-38.

紀登士著作之華文翻譯與介紹

- 1989 紀登斯著，簡惠美譯，《資本主義與現代社會學理論》，台北：允晨。
- 1992 紀登士著，廖仁義譯，《批判的社會學導論》，台北：唐山。
- 1998 胡正光，1998《紀登士》，台北：生智。

高承恕

- 1975 〈社會科學之特性——一個現象學的檢討〉，《哲學與文化》，2（4）：27-33.
- 1987 《理性化與資本主義——韋伯與韋伯之外》，台北：聯經出版事業公司。

高宣揚

- 1991a 〈論布爾迪厄的「生存心態」概念〉，《思與言》，23（3）：21-76.

- 1991b 〈再論布爾迪厄的「生存心態」概念〉，《思與言》，29（4）：295-304。
- 1991c 〈政權社會學的開創者比埃爾·布爾迪厄〉，周陽山（編），《當代政治心靈——當代政治思想家》，台北：正中書局，300-354頁。
- 1995 〈論布爾迪厄社會學中關於「像徵性實驗」的概念〉，《中山學術論叢》，13：21-51。
- 1998 《當代社會理論》（上下兩冊），台北：五南圖書出版公司。

高鴻鈞、馬劍銀

- 2006 《社會理論之法：解讀與析評》，北京：清華大學出版社。

張家銘

- 1987 《社會學理論的歷史反思——韋伯、布勞岱與米德》，台北：圓神出版社。

曾志隆

- 2002 《拉克勞與穆芙》，台北：生智。
- 2005 〈傳統或反叛？——穆芙對馬克思主義階級認同的解構與重構〉，《思與言》，第43卷4期，2005年12月，頁45-83。

黃瑞祺

- 1996 《批判社會學——批判理論與現代社會學》，台北：三民書局。

黃瑞祺（編）

- 1998 《馬學新論——從西方馬克思主義到後馬克主義》，南港：中央研究院歐美研究所。

黃維幸

- 1991 《法律與社會理論的批判》，臺北：時報文化。

蘇永欽

- 2002 《走入新世紀的憲政主義》，臺北：元照。

蘇永欽（編）

- 2006 《部門憲法》，臺北：元照。

魏鏞

- 1970 〈社會科學的性質及其發展趨勢〉，《雲五社會科學大辭典》，第

二冊《社會學》，台北：台灣商務印書館。

顧忠華

1998 〈引介盧曼——一位20世紀的社會理論家〉，刊：魯貴顯譯《盧曼社會系統導引》，台北：巨流圖書公司。

顧忠華、湯志傑

1996 〈社會學如何啟蒙？評介盧曼的理論發展〉，刊：黃瑞祺主編，《歐洲社會學理論》，南港：中研院歐美所，頁165-190。

人名引得

A

- Abendroth, Wolfgang 阿本特羅 235
- Adorno, Theodor W. 阿朵諾 235, 238
- Albrow, Martin 阿爾布洛夫 268
- Alexander, Jeffery C. 亞歷山大
- Allardt, Erik 亞拉德 19, 21
- Allen, Barry 亞連 456
- Althusser, Louis 阿圖舍 25, 334, 367, 438
- Antonio, Robert J. 安托紐 25, 109, 500
- Arato, Andrew 阿拉托 237
- Aristotle 亞理士多德 27, 38, 39, 40, 76, 104, 105, 107, 287, 377, 419
- Armour, Leslie 阿穆爾 98
- Aron, Raymond 亞宏 20, 334, 335, 352
- Ashford, Nigel 阿士福 169
- Austin, John 奧斯汀 102
- Avineri, Shlomo 亞威內里 76

B

- Bacon, Francis 培根 5, 32, 139, 143

- Baier, Horst 拜爾 267
- Bakunin, Michael 巴枯寧 174, 177
- Baltze, E. Digby 巴爾徹 24
- Baran, Paul 巴藍 282
- Barnes, John 巴尼士 298
- Baudrillard, Jean 布希亞 131, 360, 384, 385, 387, 389, 394
- Bauer, Bruno 鮑爾 51
- Baynes, B 貝尼斯 121
- Bebel, August 貝倍爾 63
- Beccaria, Cesare 貝卡利 453
- Becker, Howard 貝克 213
- Beetham, David 畢沙姆 83
- Beiser, Frederick 拜塞爾 41, 42
- Bellah, Robert N. 貝拉 249
- Bendix, Reinhard 卜狄克士 14, 17
- Benjamin, Walter 卜雅敏 235
- Berberoglu, Berch 柏貝羅格魯 18
- Berger, Peter 貝爾格 151, 422
- Bergson, Henri 柏格森 149, 150, 164
- Bernstein, Eduard 伯恩斯坦 64, 66, 90
- Best, Steven 貝斯特 384
- Bimbaum, Norman 卜包姆 69
- Blau, Peter 布勞 422
- Bodin, Jean 布丹 5, 32
- Boltanski, Luc 卜爾坦斯基 335
- Bottomore, Tom 柏托謨 18
- Boudon, Raymond 布東 334
- Bourdieu, Peirre 卜地峨 121, 128, 131, 154, 165, 295, 299, 306,

- 331-342, 345, 347, 349, 350,
352-358, 360-362, 376, 381, 382,
389, 392, 395, 399
- Braybrooke, David 卜雷布魯克
131, 161
- Brubaker, Rogers 布魯巴克 333,
336, 339, 354
- Bryant, Christophes 卜萊恩 361,
362
- Bunge, Mario 卜恩格
- Burton, Michael 布爾頓 25
- Butler, Judith 巴特樂
- C**
- Callinicos, Alex 卡里尼可斯 325
- Canguilhem, Georg 龔居翰 157
- Cannan, Edwin 坎南 209
- Carnap, Rudolph 卡納普 136, 137,
138, 163
- Cassell, Philip 卡塞爾 361
- Castoriadis, Cornelius 卡斯多理亞
德士 374
- Chamboredon, Jean-Claude 詹博登
335
- Chang Chia-ming 張家銘 9
- Charles, Cooley 古理 11, 136, 213,
451
- Chomsky, Noam 詹斯基 323
- Chu Chenlou 朱岑樓 4
- Cibois, Philipe 齊布阿 333
- Cicero 西塞羅 29
- Ciezkowski, August 齊次科夫斯基
51
- Cleret, Odette 科列勒 190
- Clon, Steven 克隆 20
- Cohen, Fere 柯根 84, 86, 89, 170,
171, 306, 326, 375
- Cohen, G. A. 柯亨 171, 183, 375
- Cohen, Sophie 科恩 170
- Collin, Finn 柯林 151
- Comte, Auguste 孔德 11, 33, 132,
133, 134, 141, 213, 229, 232, 333
- Coser, Lewis 寇塞 422
- Cotterrell, Roger 寇粹爾 222
- Craib, Ian 克萊卜 299, 301
- Cuber, John F. 古鮑 4
- D**
- Dahl, Robert 達爾 23, 24, 209,
214, 231, 378
- Darbel, Alain 達伯爾 335
- Davis, Kingsley 戴維斯 211
- de Saussure, Ferdinand 索緒爾
301, 303, 304, 323, 347, 348, 351,
357, 438, 483
- de St. Martin, Monique 聖馬丁
335
- de Tocquville, Alex 托克維爾 6,
7, 8, 10, 17, 32, 34, 84, 169, 333,
399
- Derrida, Jacques 德希達 131, 146,
153, 154, 160, 166, 258, 304, 336,
395, 485, 489
- Descartes, René 笛卡兒 37, 40, 99,

132, 143, 199
 Dewey, John 杜威 5, 136, 169, 231
 Dilthey, Wilhelm 狄爾泰 134, 148,
 149, 152
 DiMaggio, Paul 狄馬界喬 338,
 354
 Domhoff, G. William 董霍夫 24
 Dowse, Robert F. 道斯 16
 Dubet, François 杜貝 191
 Duhau, Noémie 杜豪 334
 Durkheim, Émile 涂爾幹 74, 82,
 130, 132, 134, 154, 169, 193, 209,
 211-214, 227, 228, 231, 232, 242,
 244, 274, 275, 290, 295, 298-300,
 326, 333, 338, 339, 351, 352, 355,
 361, 362, 390, 399, 401, 404
 Duverger, Maurice 杜維惹 12
 Dye, Thomas 戴伊 24

E

Easton, David 衣斯敦 270, 275,
 289
 Edelman, Martin 艾德曼 122
 Einstein, Albert 愛因斯坦 142, 181
 Elias, Norbert 衣里亞士 297
 Elkin, Stephen L. 艾爾金 123
 Elster, Jon 艾爾斯特 193, 342, 351
 Embree, Lester 英貝利 148
 Engels, Friedrich 恩格斯 22, 28,
 53, 55, 56, 64, 74, 90, 133, 174,
 368, 375, 379, 475
 Erikson, Erik 艾利森 303

Etzioni, Amitai 艾齊尼 249

F

Feigl Herbert 費格爾 137
 Ferguson, Adam 費居遜 399
 Feuerbach, Ludwig 費爾巴哈
 52-54, 57, 70, 71, 73, 339, 340,
 355
 Feyerabend, Paul 費爾阿本德 128,
 131, 134, 143, 145
 Fichte, Immanuel Hermann 費希德
 41-45, 57, 104, 132
 Field, G. Lowell 費爾德 24-26,
 190
 Fierer, Barbara 費勒爾 171
 Ford, Henry 福特 468, 496
 Foucault, Michel 福科 37, 121,
 128, 131, 146, 157-160, 165, 200,
 206, 304, 325, 352, 360, 361,
 382-384, 389, 393, 399, 423,
 433-463, 467, 492, 493, 496
 Freiberg, J. W. 傅萊貝 190
 Freud, Sigmund 佛洛伊德 16, 130,
 209, 214, 228, 297, 307, 308, 438
 Friedman, Michael 傅立曼 138,
 190
 Friedman, Milton 米爾頓·福利民
 180
 Friedman, Rose 洛絲·福利民
 138, 180, 190
 Friedmann, Georges 符利曼 190
 Fromm, Erich 佛洛姆 235

G

- Gadamer, Hans-Georg 高達美 128, 131, 148, 151-154, 164, 303
- Gamble, Andrew 甘貝爾 116
- Gane, Mike 耿因 375
- Gao Hongjiun 高鴻鈞 123
- Garfinkel, Harold 嘉芬寇 302, 351
- Gentz, Friedrich 耿慈 42
- Geras, Norman 葛拉斯 489
- Gerth, Hans H. 葛爾特 73, 74
- Giddens, Anthony 紀登士 69, 70, 74, 76, 121, 191, 211, 282, 293-301, 303-306, 308, 310, 311, 313-317, 319-321, 323-330, 352, 360-376, 389, 390, 395, 399, 469, 470, 478, 496
- Ginsberg, Morris 金斯貝
- Ginsburg, Allen 金斯堡
- Glazer, Nathan 葛拉哲
- Godwin, William 高德溫
- Gödel, Kurt 戈德爾
- Goffman, Erving 郭富曼
- Gordon, David 戈爾登
- Gorz, Andre 郭爾茲 282
- Gouldner, Alvin 古德涅 56, 227
- Gramsci, Antonio 葛蘭西 25, 476, 477, 483, 484, 500
- Gregor, Mary J. 葛麗幟 103
- Grotius, Hugo 格老秀斯 102, 112
- Guicciardini, Francesco 桂恰迪尼 453
- Gnther, Gotthard 耿雲特 274

H

- Habermas, Jürgen 哈伯瑪斯 37, 94, 96, 99, 120-123, 126, 153, 154, 189, 191, 201, 202, 233-239, 241, 243-246, 248-250, 252-255, 257-262, 265, 267-269, 282, 295, 299, 303, 305, 306, 326, 352, 360-362, 376-381, 389, 391, 392, 395, 399, 429, 430, 467, 496
- Hägerstrand, Torsten 海格斯川 305
- Hanson, N. R. 韓森 143
- Harker, R. 哈克爾 334, 335
- Harris, H.S. 哈利斯 50
- Harvey, David 哈維 468, 469, 496
- Hayek, Friedrich 海耶克 94, 96, 113-116, 122, 123, 125, 172, 183, 287, 455
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格爾 6, 34, 36, 37, 40, 43-53, 55, 57, 58, 67, 69, 70, 72, 73, 76, 77, 94, 96, 104-107, 122, 123, 125, 129, 132-135, 139, 146, 153, 164, 210, 226, 247, 256, 267-269, 381, 392, 430, 441, 472, 490
- Heidegger, Martin 海德格 148, 151-153, 172, 296, 301, 305, 327, 438, 486, 487
- Held, David 賀爾德 361, 363, 374
- Hempel, Carl 亨培爾 134, 137
- Hess, Moses 賀斯 51
- Higley, John 海格列 24

- Hitler, Adolph 希特勒 11, 109, 110, 111, 235, 259
 Hobbes, Thomas 霍布士 5, 15, 16, 28, 32, 33, 41, 94, 96, 97, 111, 112, 123, 124, 174, 176, 177, 184, 194, 226
 Hobhouse, Leonard T. 霍布豪斯 209
 Horkheimer, Max 霍克海默 235, 238
 Hughes, Stuart 修斯 364
 Hume, David 休謨 123
 Husserl, Edmund 胡塞爾 147, 148, 149, 164, 243, 302
 Hwang Jui-chi 黃瑞祺 9, 131
 Hwang Wei-hsin 黃維幸 99, 212

I

- Ions, Edmund 艾翁士 15, 33

J

- James, William 詹姆士 136, 149
 Jameson, Fredric 詹明信 490
 Janowitz, Morris 雅諾維茲 4, 8, 9, 18, 32
 Jary, David 賈利
 Jaspers, Karl 雅士培 147, 210
 Jenkins, Richard 甄金士 337, 353
 Jessop, Bob 吉索普 474
 Jiang Xinli 姜新立 7

K

- Kant, Immanuel 康德 36-45, 57, 58, 67, 94, 96, 102-104, 112, 122-124, 132-135, 153, 164, 176, 210, 248, 249
 Kao Xuanyuan 高宣揚 154, 342, 388
 Kaube, Jürgen 卡烏貝 267
 Kautsky, Karl 考茨基 66, 379, 489
 Kedourie, Elie 克杜利 132
 Kellner, Douglas 柯爾涅 384
 Kenkel, William F. 康克爾 4
 Keynes, John Maynard 凱恩斯 113
 Kilminster, Richard 奇爾敏斯特 324
 Kindermann, Gottfried-Karl 金德曼 12
 Koenig, Samuel 科尼格 4
 Kourvetaris, George A. 寇維他里 19
 Kristeva, Julia 克莉絲多娃 304
 Kropotkin, Alexandra 克魯泡特金 174, 177
 Ku Chung-hua 顧忠華 268, 269
 Kuhn, Thomas 孔恩 128, 131, 134, 137, 140-145, 157, 163
 Kukathas, Chandran 古卡塔士 115
- L
- Lacan, Jacques-Marie-Émile 拉崗 304, 438, 485

- Laclau, Ernesto 拉克勞 25, 26, 376, 479, 480, 482-486, 488, 489, 497, 500
- Lafrance, Guy 拉芙藍斯 100, 102
- Laktos, Imre 拉克托斯 139, 140, 163
- Lange, Max 郎額 10, 32
- Laski, Harold J. 拉斯基 209
- Lassalle, Ferdinand 拉沙勒 63, 64
- Lasswell, Harold D. 拉斯威爾 11
- Lazarsfeld, Paul 拉查斯費爾德 190
- Lechte, John 列希特 198, 202, 490
- Lefort, Claude 列佛 374
- Lehman, Edward W. 列曼 5
- Lembruch, Gerhard 林布魯赫 14
- Lemert, Charles 列默特 336
- Lenin, Vladimir Ilich 列寧 58, 139, 476
- Lenk, Hans-Helmut 連克 21
- Levi-Strauss, Claude 列維·史陀 154
- Lieberson, Jonathan 李伯遜 173
- Liebknacht, Wilhelm 李普克內西 63
- Lipset, Seymour Martin 李普塞 3, 5, 10, 12, 14, 17, 19, 32, 33
- Littunen, Y. 李塗嫩 19
- Lobkowitz, Nikolas 羅布寇維次 56
- Locke, John 洛克 5, 15, 28, 32, 94, 96-100, 104, 112, 122-124, 171, 174-177, 183, 184, 186, 228, 450
- Lockwood, David 羅克屋 297
- Lotringer, Sylvere 羅群格 157
- Lowenthal, David 羅文塔 100
- Löwith, Karl 羅維特 69
- Lubavitcher, Rebbe 盧巴威切 181
- Luckmann, Thomas 盧克曼 151
- Luhmann, Niklas 盧曼 28, 37, 121, 220, 246, 263-280, 282-292, 399, 467, 496
- Lukács, Georg 盧卡奇 131, 242, 374
- Lytard, Jean Francois 李歐塔 131, 146, 160, 360, 386-389, 394, 423
- ## M
- Ma Jianyin 馬劍銀 123
- Machiavelli, Nicolò 馬基亞維利 16, 28, 33, 94, 108, 110, 112, 123, 450, 453
- McIlwain, Charles 麥艾灣 104
- McIntyre, Lee C. 麥因泰 162
- MacIver, Robert 麥艾偉 213
- McLellan, David 麥列蘭 51
- Malinowski, Bronislaw 馬立諾夫斯基 209
- Manicas, Peter T. 曼尼卡 130
- Mann, Michael 麥開曼 24
- Mannheim, Karl 曼海姆 210
- Mao Zedong 毛澤東 58, 97, 242, 259
- Marcuse, Thomas 馬孤哲 75, 235

- Marshall, Alfred 馬歇爾 84, 90, 211, 214
- Marshall, Thomas. H. 馬歇爾 84, 90, 211, 214
- Martel, Martin 馬特爾 212
- Martin, Michael 馬丁 335
- Marx, Karl 馬克思 4, 6-11, 15-17, 19, 22-26, 28, 32-34, 36, 37, 50-72, 79, 81, 82, 85, 87-92, 94, 96, 105-107, 110, 113, 122, 123, 125, 126, 130-135, 139, 141, 146, 149, 150, 154, 159, 160, 166, 169, 174, 177, 192-198, 201, 204, 206, 210, 211, 213, 214, 218, 227-229, 231, 232, 236, 252, 256, 258, 268, 295, 298-301, 304, 308, 311, 315-318, 325-327, 333, 334, 338-341, 345, 349, 355, 356, 360-395, 399, 401, 422, 423, 429, 430, 435, 436, 438, 439, 443, 447, 466-468, 471-483, 485, 486, 489, 490, 496, 497
- Maturana, Humberto 馬圖拉納 271, 289
- Mayer, Kurt B. 梅耶 4
- Mead, George, Herbert 米德 149, 189, 242, 243, 275, 384, 386, 394
- Menge, Carl 孟額 133, 135
- Merleau-Ponty, Maurice 梅櫻·蓬第 148
- Merriam, Charles E. 梅廉姆 11
- Merton, Robert K. 梅爾頓(墨頓) 189, 211, 295
- Michelman, Frank 米啟爾曼 237
- Michels, Robert 米歇爾 6, 8, 9, 10, 16, 17, 32, 66, 82, 134, 435
- Mill, John Stuart 約翰·穆勒 34
- Mille, Marie-Claire Brizard 米立 335
- Miller, David 米勒 157
- Mills, C. Wright 米爾士 22, 24, 199, 231, 299
- Mommsen, Wolfgang 蒙森 86
- Montesquieu, Charles 孟德斯鳩 94, 96, 99-102, 104, 124, 134, 333, 399
- Moore, Wilbert E. 穆爾 211
- Morgenthau, Hans 莫根陶 275
- Morris, Charles 莫理士 136
- Mosca, Gaetano 莫斯卡 16, 24, 74, 134, 296
- Möser, Justus 牟塞 42
- Moses 摩西 181
- Mouffe, Chantal 穆芙 25, 26, 376, 467, 479, 480, 483, 484, 486-490, 497, 500
- Mouzelis, Nicos 穆澤立 325
- N**
- Nagel, Ernst 那格爾 137
- Napoleon, Bonapart 拿破崙 3, 104
- Nash, Kate 納絲 469, 495
- Neumann Frang 諾以曼
- Neustadt, Ilya 諾以斯塔 297

Newton, Isaac 牛頓 99, 103, 142, 144
Nice, Richard 奈斯 334
Nietzsche, Friedrich 尼采 154, 157, 158, 200, 206, 228, 296, 387, 394, 438, 440, 441
Nimmo, D. D. 尼默 26
Nisbet, Robert A. 倪斯弼 249
Nozick, Robert 諾錫克 16, 167-186, 288, 399, 455

O

O'Connor, James C. 歐康納 282
Offe, Claus 歐斐 25, 282
Orum, Anthony M. 歐魯姆 16, 117
Outhwaite, William 奧茲外特 236
Owen, David 歐汶 174, 401
Owen, Robert 歐文 174

P

Pareto, Vilfredo 巴雷圖 16, 24, 74, 134, 211, 214, 296
Park, Robert E. 派克 5, 32
Parsons, Talcott 帕森思 9, 28, 37, 94, 96, 117, 118, 123, 126, 160, 189, 190, 207-218, 220-232, 242, 244, 260, 265, 270, 274, 275, 279, 289, 295, 299, 306, 333, 399, 405
Passeron, Jean Claude 帕塞龍 335, 350
Pensky, Max 彭士基 238, 241, 245, 250

Picasso, Pablo 畢加索 181
Popper, Karl Raimund 柏波爾 69, 123, 128, 131, 132, 136-140, 142-145, 163, 164, 214, 286
Poulantzas, Nicos 朴蘭查 25, 474, 475
Preuss, Ulrich 普羅斯 122
Prew, Kenneth 朴列維 24
Privitera, Walter 普利維特拉 456
Proudhon, Pierre-Joseph 蒲魯東 6, 32, 174, 177

Q

Quine, Willard V. 蒯因 137, 182

R

Rawls, John 羅爾士 16, 121, 169, 182, 237, 248, 249
Reagan, Donald 雷根 26, 125, 227, 273, 468, 496
Rehberg, A. W. 雷貝格 42
Reich, Wilhelm 賴希 235
Reichenbach, Hans 賴興巴赫 136, 137
Ricardo, David 李嘉圖 69, 92, 134
Rickert, Heinrich 李克特 67, 134
Ritzer, George 賴澤爾 142, 151
Rötzer, Florian 駱徹爾 266
Rokkan, Stein 羅坎 19, 20, 21
Roosevelt, Franklin Delano 羅斯福 11
Rosenbaum, Alan S. 駱仁邦

- Rosenfeld, Michel 駱仁斐 237
- Rosine, Christin 羅辛 335
- Ross, E. A. 羅士 170
- Rothbard, Murray N. 羅士巴 170
- Rousseau, Jean Jacque 盧梭 6, 15, 32, 34, 94, 96, 101, 102, 122, 124, 174, 176, 184, 248
- Ruge, Arnold 路格 51
- Rules, James 盧列士
- Russell, Bertrand 羅素 132, 137, 180
- S**
- Sahu, Swilk 沙胡 22, 26
- Saint-Simon, Claude Henri 聖西門 6, 32, 333
- Salin, Edgar 薩林 210
- Sartori, Giovanni 沙托里 12, 20, 21, 33
- Satre, Jean-Paul 沙特 148, 154, 172, 334, 337, 338, 340, 348, 351, 354, 435
- Schelling, Friedrich Wilhelm 謝林 41, 43, 57, 104, 132, 235
- Schelsky, Helmut 謝爾斯基 265
- Schelting, Alexander von 薛爾丁 210
- Scheuch, Erwin 謝歐希 20
- Schimank, Uwe 席曼克 275, 278, 284, 286, 288
- Schlick, Mority 舒立克 136, 163
- Schmitt, Carl 舒密特 94, 96, 111-113, 123, 125, 275, 290, 447, 486-488
- Schmöller, Gustav 史末勒 135
- Schnackenberg, Gjertrud 史娜肯貝 171
- Schnapper, Dominique 舒納佩 335
- Schütz (Schutz), Alfred 舒慈 128, 131, 149-151, 164, 189, 243, 300, 302
- Scott, Alan 史考特 201
- Seidman, Steven 賽德曼 215, 229, 230
- Selznick, Philipp 塞爾茲尼克 249
- Senghaas, Dieter 沈哈士
- Shell, Susan 謝爾 265
- Sheridan, Alan 余利丹 159
- Shih Yuankang 石元康 169
- Shils, Edward 席爾斯 212
- Sim, Stuart 沈司徒 34, 133
- Simmel, Georg 齊默爾 134
- Simons, Jon 席蒙士 456, 458, 459
- Slagstad, Rune 史拉格斯塔 110, 113
- Small, Albion 司馬爾 213
- Smelser, Neil Joseph 史美塞 279
- Smith, Adam 亞丹·斯密 399
- Solomon, Robert 索羅蒙 41
- Soltan, Karol E. 索爾坦 102, 123
- Sombart, Werner 宋巴特 9, 90, 210
- Sorokin, Pitrim A. 沙羅鏗 211
- Spencer, Herbert 史賓塞 11, 33, 183, 295

Spinnler, Rolf 史賓勒 266
 Stalin, Josef 史達林 97, 114, 139,
 229, 230, 242, 258, 259, 286, 336,
 370, 386, 388, 422

Stammer, Otto 史丹默 3, 12, 17,
 19, 32, 33

Stengel, Casey 斯登格 180

Stone, Alan 史統 24

Su Yung-chin 蘇永欽 95, 124

Swanson, Guy F. 史萬森 26

Sweezy, Paul 史維齊 282

T

Tarski, Alfred 塔斯基 137

Taussig, F. W. 陶悉格 211

Tawney, Richard Henry 陶尼 209

Taylor, Charles 泰勒 180, 249,
 451, 457, 458, 45

Taylor, Elizabeth 伊麗莎白·泰勒
 180

Thatcher, Margaret 柴契爾 26,
 125, 273, 468, 496

Thomas, William I. 湯瑪士 32

Thompson, John B. 湯普森 307,
 309, 325, 363, 374

Thoreau, Henry David 梭羅 180

Tönies, Ferdinand 杜尼斯 249

Touraine, Alain 杜赫尼 187-193,
 195, 197-206, 295, 299, 334, 352,
 399

Tropp, Asher 特洛普 297

Tucker, Benjamin 塔克 46, 56,

174, 175

Turner, J. H. 涂爾涅 314, 324, 325,
 386

V

Valen, Henry 瓦冷 20

Varela, Francisco 瓦列拉 271, 289

Veblen, Thorstein 韋布連 231

von Bismarck, Otto 俾斯麥 3,
 62-65, 79, 90

von Hayek, Friedrich August 海耶克
 94, 96, 113-116, 122, 123, 125,
 172, 183, 287, 455

von Stein, Lorenz 馮士坦 6, 268

von Weizsäcker, C. F. 魏思塞克

von Wieser, Friedrich 馮維塞 455

W

Wacquant, Loie J. D. 瓦寬特

Wagner, Peter 瓦格納 129

Wagner, Richard 華格納 135

Walzer, Michael 華爾澤 456, 457,
 459

Wasburn, Philo C. 瓦士奔 26

Weber, Alfred 阿爾弗烈德·韋伯
 210

Weber, Max 韋伯 4, 6, 8-10, 17,
 22, 23, 32, 37, 59-71, 73-75, 77,
 79-92, 94, 96, 108-110, 113, 122,
 123, 125, 130-135, 146, 148-150,
 154, 164, 169, 193, 199, 205,
 209-215, 227, 228, 231, 232, 236,

238-240, 242, 244-246, 259, 260,
268, 274, 295, 296, 298, 300, 315,
318, 319, 326, 330, 334, 338, 339,
345, 346, 354-357, 361, 362, 377,
390, 399, 401, 416, 442, 450, 472,
492

Wei Yung 魏鏞 129

Westby, George 韋士比 297

Wieviorka, Michel 魏韋卡 191

Williams, Bernard 韋廉士 181,
182

Williams, Robin M. Jr. 韋廉斯 211

Winch, Peter 溫齊 134, 301

Windelband, Wilhelm 溫德爾班
67

Wittgenstein, Ludwig 維根斯坦
131, 132, 136, 137, 180, 301, 325,
400

Wolfe, Tom 伍爾菲 172

Wolff, Jonathan 吳爾夫 175

Wolff, R. P. 伍爾夫 175

Wood, Ellen Meiksins 伍德 479

Worsley, Peter 歐士禮 297

Wright, Erik Olin 賴特 26, 365,
375, 376, 472

Wu Geng 吳庚 9, 80, 84, 86

Y

Yogi, Berra 尤紀·貝拉 180

事物引得

二劃

- 人文科學 129, 133, 134, 151, 152,
160, 164, 166, 226, 436, 448
人文（精神）科學 146
人群個體化 449
人群全體化 449

三劃

- 三權分立 7, 94, 96, 99, 100, 107,
121, 124, 169
上層建築（意識形態、典章制度）
22, 28, 30, 54, 56, 68, 71, 90, 105,
196, 204, 256, 367, 368, 379, 380,
390, 391, 399, 413, 476, 477,
479-481, 483, 484, 490, 497
大敘述（後設敘述） 131, 160,
231, 385, 387, 394
大理論 24, 160, 161, 213, 231, 299,
305, 314, 325, 326, 333, 340, 354,
361, 362, 376, 394
工具理性（目的合理性） 110,
122, 123, 125, 199, 200, 205, 239,
240, 242, 244, 245, 250, 252, 259,
420
工具的合理性 91

四劃

- 公共論域 3, 24, 120, 121, 177, 191,
234-236, 238-240, 244-246, 252,
254-256, 259-261, 276-278, 291,
456, 467, 496, 499
分歧（歧異、歧化功能分歧） 8,
12, 23, 39, 65, 73, 78, 82, 94, 96,
101, 132, 217, 223, 224, 229, 239,
242-244, 249, 252, 253, 257, 260,
268, 270, 272, 274, 277, 280-282,
284, 288, 290, 292, 296, 340, 353,
388, 395, 423, 429, 431, 437, 453,
454, 495, 499
分配正義 176
「友／敵」（friend / enemy） 486,
487
反身性（反思性、自我反思）
反思 37, 44, 50, 53, 57, 113, 128,
131, 147, 148, 154, 156, 163, 165,
186, 202, 242, 243, 247, 250, 252,
260, 287, 296, 299, 302, 307-309,
316, 320-324, 327, 330, 341, 350,
351, 353, 354, 358, 367, 376-378,
391, 400, 401, 403, 404, 414, 427,
459, 469, 470, 496
反思社會學（reflexive sociology）
128, 131, 154, 156, 350, 351, 353,
358
心理分析（精神分析） 21, 211,
214, 297, 301, 303, 304, 327, 435
毛細管權力 439
文化研究 238, 495, 499

文化政治 235, 494, 495, 499
 文化資本 344, 346, 353, 356
 文化財貨 156, 343, 349, 351
 文化批評 476
 文化霸權 476, 483
 文化轉折 493, 494, 499
 方法論個體（人）主義

五劃

主奴關係 472
 立法理性 425, 432
 「卡里斯瑪」（charisma；天縱英
 明，魅力領袖） 10, 73, 90, 92
 布爾喬亞（資產階級） 105
 《正義論》（1971） 182
 民族國家（nation-state） 372
 生命政治 296, 470, 496
 生物學政治 434, 454, 463
 生活界 99, 121, 147, 148, 150, 164,
 234, 238, 242-245, 251-255,
 259-261, 467, 496
 生活界與體系界 234, 243, 244,
 251, 252, 259, 260
 生活安頓 407
 生活政治 293, 294, 321-323, 330,
 417, 469, 470
 生機性的譬喻 408
 目的論（teleology） 201, 320, 379,
 383
 目標論 299

六劃

全球化 101, 113, 123-125, 131, 258,
 296, 299, 330, 389, 400, 402, 419,
 427, 438, 466-470, 494-496, 499
 共同體 25, 78, 106, 117, 169, 174,
 184, 213, 224, 225, 229, 232, 291,
 348, 415, 418, 467, 487, 488
 多種脈絡 31, 274, 275, 278, 284,
 288
 多脈絡社會 495
 存境 259, 406-414, 417, 419
 「守夜人的國家」（the nightwatch-
 man state） 178
 守夜者 185
 自生（自主、自導、自給、自足、
 自涉）體系
 自在階級（class-in-itself）與自為階
 級（class-for-itself） 193
 自我再製、自我再生 31, 269-272,
 289
 自我指涉（參照、關照、觀察、描
 述、修正、描繪） 268, 270,
 272, 279, 281, 285
 自我組成 407, 409-412
 自我集結 407, 409-411, 421
 自我建構 283, 321, 399, 400, 407,
 409, 410, 412, 414-416, 419-421
 自我和認同 430
 自我擁有的論題 175, 184
 交往體 415, 416
 行動者 102, 103, 113, 133, 150, 151,
 153, 155, 156, 159, 161, 164, 165,

191-195, 197-200, 202-206, 212, 214, 215, 224, 227, 230, 237, 238, 240, 243-245, 247, 250, 257, 260, 271, 284, 287, 289, 296, 301-314, 323-328, 330, 338, 340-344, 348, 350, 353, 355, 356, 358, 363-365, 367, 369, 377, 380, 383, 390, 399-401, 406-422, 430, 450, 456, 463, 493, 499

行動理論 192, 194, 199, 203, 209, 212, 215, 225, 229, 236, 241, 242, 245, 294-296, 298, 302-306, 313, 314, 324-327, 330, 361-365, 374-376

七劃

身分政治 495, 499

身體政治 467

決斷 17, 40, 95, 111, 112, 120, 125, 201, 246, 275, 276, 279-281, 286, 288, 291, 322, 342, 355, 422, 487, 498

「決斷論」 111, 125

「技術官僚的國家」(technocratic state) 196

系譜學 158, 159, 165, 434, 436, 439-443, 452, 454, 455, 457, 459, 460

系譜學的政治 434, 439, 440, 460

言說倫理 237

批判 21, 28, 33, 37, 38, 41, 44, 49, 51-58, 67, 70, 71, 74, 77-79, 91,

94, 96, 103, 105, 107, 111, 113, 115, 120, 125, 126, 130, 131, 138-140, 142-146, 150, 151, 153, 156, 162, 164, 171, 178, 189, 191, 197, 199, 200, 202, 206, 213, 227, 229, 230, 238-240, 245, 250, 255, 259, 266, 294, 295, 297-299, 304, 316, 324, 329, 330, 347, 348, 351, 353, 354, 358, 360-363, 365-368, 372-377, 384, 385, 389, 390, 392, 404, 422, 423, 427, 429-431, 435, 436, 440, 441, 443-446, 456-461, 490

批判主義 52, 429

批判性合理論 138, 144

批判性政治 446, 461

批判的合理論 142

八劃

官僚 4, 8-10, 12, 17, 25, 32, 33, 62, 64, 65, 75, 81-86, 88-90, 92, 96, 106-110, 122, 123, 125, 178, 196, 197, 204, 212, 223, 239, 240, 250-252, 259, 276, 278, 283, 291, 292, 297, 318, 329, 401, 424, 425, 447, 467, 474, 477, 492, 499

官僚科層組織 223

官僚制度 9, 32, 33, 108, 467

官僚體系 62, 75, 92, 106, 107, 109, 178, 239, 278, 291, 318, 401, 447, 499

官僚體制 4, 8, 10, 12, 90, 92,

- 108-110, 125, 212
- 官僚（科層）制度 9, 32, 33, 108, 467
- 官僚菁英 83, 85
- 「延異」（differend） 388, 395
- 歧異性（分歧化） 145, 166, 270, 384, 424, 425, 427, 429
- 歧化的過程 223
- 《波拿帕霧月第十八》（1852） 363
- 法治 7, 10, 28, 31-33, 42, 88, 92, 95, 100, 104, 106, 109-112, 114, 116, 121-123, 125, 238, 245-249, 254, 256, 261, 268, 278, 280, 288, 406
- 法治國（法治國家·*Rechtsstaat*） 28, 31-33, 92, 104, 109, 111, 112, 122, 123, 125, 238, 245-248, 254, 256, 261, 268, 278, 280, 288
- 《法律之歧異》（1999） 268
- 法律與秩序 112, 149, 438
- 法律體系一體性（自我認同性）
- 治理（管制）（governmentality） 440, 451, 455, 462, 496
- 「物化」（reified） 348
- 知識場域 332, 336, 337, 347, 354
- 知識與權力的學生關係
- 社會（的）連帶性
- 「社會的共同體」（societal community） 213, 224, 229
- 社會行動 50, 71, 80, 156, 164, 187, 188, 191-196, 198-206, 208, 211-216, 222, 225, 226, 228, 230-232, 237, 243, 244, 260, 289, 302, 308, 310-312, 317, 325, 338, 350, 375, 380, 401, 417, 419, 456, 463, 469, 493
- 社會行動理論 192, 199, 203, 212
- 社會契約論（社契論） 15, 30, 124, 174
- 社會界 40, 54, 114, 149, 150, 154, 156, 230, 302, 303, 339, 341, 350, 355, 381, 392
- 社會科技 265, 267
- 社會實在（實相、social reality） 37, 55, 71, 135, 149, 150, 154, 164, 192, 265, 266, 336, 340, 341, 348, 353, 399-402, 404, 406, 429, 430
- 社會實踐 155, 198, 304, 306, 310-314, 320, 323, 325, 328, 330, 340-343, 355, 356, 365, 377, 480, 485, 489, 498
- 社會與經濟形構（socio-economic formation） 479, 497
- 社會學干涉 191, 192, 198, 201-203, 205
- 社會工程 115, 116, 123, 125, 214, 286
- 社會運動 18, 19, 97, 169, 189-193, 195-199, 201-206, 235, 252, 256, 298, 312, 322, 380, 399, 436, 438, 439, 460, 479, 488, 491, 494, 495, 499
- 社會達爾文主義 214, 231

社會互動 54, 216, 217, 231, 303,
308, 312, 313, 341, 467
社會認同體 482, 494, 499
社交圈 406, 407, 411, 415, 416
社交體 33, 400, 401, 404, 413-415,
417, 418
「社群」 169
社群主義 120, 249, 254, 261, 437,
447, 460
「典範」 140, 142, 163
放任的自由主義 169, 178-180

九劃

是然與應然 47, 57, 58, 104
城邦譬喻 446
後馬克思主義 25, 33, 198, 204, 362,
376, 389, 479, 482, 497
「後現代」(post-modernity)
189, 198, 200, 329, 403, 469
後現代主義 26, 101, 131, 133, 146,
160, 165, 273, 319-321, 384, 386,
389, 398-404, 428, 436, 490, 493,
495
後設理論(meta-theory) 333, 386,
394
「政治人」、「社會人」(*zoon
politikon*) 76
「政治的」 113, 444, 445, 467, 487,
496, 498
政治社群 247, 255, 261, 457
政治理性 122, 434, 441-444, 451,
454, 461, 462

政治實踐 25, 44, 51, 98, 489
政治經濟學 54, 55, 71, 72, 104, 129,
134, 135, 166, 209, 353, 365, 385,
388
政治共同體 487, 488
「政治體」 101
「柔順的身體」(*docile body*)
448, 461
相互性 71, 449, 451, 462
風險社會 124, 418
科學的革命 141, 163

十劃

訊息(資訊) 5, 98, 197, 199, 204,
289, 320, 419, 424, 425, 431, 432,
447, 449, 453, 469, 496
烏托邦 6, 69, 80, 89, 145, 146, 168,
169, 171, 172, 174, 179-181, 185,
192, 266, 288, 379, 423, 444, 445,
499
「特象科學」(*idiographische
Wissenschaft*) 134
脈絡性(contextuality) 286, 312,
313
「起碼的國家」(*the minimal state*
最低限度、或權力至小的國
家) 170, 175-179, 184, 185
剝削 16, 18, 23, 28, 30, 56, 77, 87,
92, 97, 122, 125, 316, 317, 322,
329, 364, 368, 369, 373, 374, 387,
388, 390, 472-474
剝削勞工 125

- 宰制 23, 60, 65, 72, 75, 79-88, 91, 92, 101, 107, 121, 158, 195, 203, 204, 216, 230, 239, 245, 252, 260, 311-313, 328, 363, 367-369, 373-375, 381, 382, 385, 390, 392, 406, 411, 423, 431, 432, 441, 445, 446, 456, 458, 459, 461, 467, 471-478, 481, 490, 496, 497
- 差異原則 182
- 十一劃
- 偶發性、機緣性、偶連性 (contingent) 272
- 偶變性 290, 392, 403, 409, 423, 427, 431, 440
- 情資 (資訊) 447, 449
- 「國家存在的理由」 (*raison d'être*) 454
- 「國家理性」 (*ragione di stato* 國家存在和維持的理由) 453
- 啟蒙運動 34, 37, 90, 129, 132, 134, 169, 199, 200, 228, 230, 238, 239, 259, 320, 377, 382, 383, 393, 423, 425, 426, 431, 440, 445, 446, 461
- 理念類型 67, 81, 82, 84, 132, 135, 146, 147, 150, 151, 211, 414
- 理性主義 37, 40, 42-44, 58, 99, 114-116, 123, 125, 129-133, 145, 146, 226, 423, 455, 463
- 理性的狡計 46
- 理性抉擇 239, 493, 496
- 理性選擇 162, 342, 351, 467, 493
- 理論與實踐 35-37, 40-42, 44, 47, 50, 51, 54, 56-58, 63, 91, 135, 201, 235, 282, 353, 376, 391, 413, 479
- 欲求政治 287, 415, 416, 418
- 現代性 (modernity) 120, 121, 130, 165, 191, 192, 198-200, 202-206, 224, 225, 228, 238, 240, 242, 244, 247, 248, 260, 266, 287, 294, 296, 299, 316, 319-321, 329, 330, 361, 370, 377, 390, 398, 399, 402-408, 413, 414, 419, 421-432, 437, 459, 469, 490, 496
- 現代化 18, 27, 63, 88, 92, 129, 169, 212, 213, 223, 224, 228, 232, 240, 244, 285, 286, 295, 329, 402, 407, 419, 424, 425, 452, 462
- 異化 (割捨、疏離) 18, 53, 56, 70, 72, 75-77, 85, 87, 106, 122, 279, 379, 387, 429
- 商品拜物教 384, 475
- 統治階段 30
- 統屬結構 81, 82, 86
- 組合主義 (corporatist) 106, 286
- 「習性」 (慣習) 155, 165, 340, 342, 354, 355, 381, 392
- 脫線與縫合 498, 499
- 規訓 158, 165, 304, 404, 421, 424, 426, 430, 432, 434, 436, 446-451, 455-458, 460-462
- 部落政治 287, 415, 418

十二劃

- 程序正當性 122
- 剩餘價值 92, 316, 329, 364, 368, 374, 376, 385, 390, 472
- 勞動價值論 197
- 場域 (champ) 154-156, 159, 165, 194, 196, 201, 203, 228, 312, 313, 322, 332, 336, 337, 339, 340, 343-345, 347, 348, 350, 351, 354-357, 365, 381, 382, 392, 400, 404, 406, 409, 417, 440, 442, 443, 453, 474, 484, 492
- 普勞階級 (無產、工人階級) 16, 52, 56, 61, 62, 77, 85, 87, 90, 252, 383, 387, 393, 399, 430, 439, 479, 480, 486, 489, 497
- 無政府主義 145, 170, 174, 177, 288, 459
- 無政府狀態 174
- 無產階級 10, 23, 28, 56, 62, 63, 77, 91, 181, 201, 218, 368, 369, 480
- 結構兼行動理論 (structuration) 294-296, 298, 303-306, 313, 314, 324-327, 330, 361-365, 374-376
- 象徵性 (文化) 財貨 (symbolic goods) 338
- 象徵性實踐 (symbolic practices) 338
- 象徵性的資本 360, 381
- 象徵表態 410
- 象徵政治 288
- 象徵權力 344, 356

超 (後設) 理論 333

- 階級 4-10, 15, 16, 18, 22-28, 30, 32, 52, 54, 56, 57, 61-66, 68, 71, 73, 75, 77, 82, 84, 85, 87, 88, 90-92, 104-109, 111, 122, 125, 130, 131, 150, 151, 154, 156, 162, 174, 181, 191, 193-197, 201-204, 206, 211, 215, 216, 218, 223-225, 228-230, 232, 252, 255, 265, 296, 298-300, 304, 306, 315-317, 322, 324, 328, 329, 333, 334, 338, 339, 343-347, 349-351, 353-357, 361, 363, 364, 366-369, 371, 374-376, 381-390, 392-395, 399-402, 407, 410, 430, 435, 439, 467, 471-481, 484, 486, 489, 492, 495-497, 499
- 階級利益 8, 25, 91, 211, 475, 492, 495, 499
- 階級宰制、階級統治 23, 367, 374, 467, 471-476, 478, 496, 497
- 集體行動 120, 193, 195, 203, 204, 467, 496

十三劃

- 微細管權力 456, 463
- 微觀政治 (micro-politics) 439
- 新社會運動 97, 197, 198, 202, 204, 252, 438, 439, 460, 479, 488, 494, 495, 499
- 想像的共同體 224, 415, 418, 467
- 《溝通行動的理論》 (1981) 120, 236, 238, 240, 251, 259

溝通理性 120, 234, 238-242, 244,
247, 251, 259-261

溝通理論 123, 241, 242, 362, 377

園藝國家 424, 432

詮釋學 95, 107, 128, 131, 148,
151-154, 160, 162, 164, 301, 303,
325, 327, 381

資產階級 22, 23, 28, 54, 61-63, 65,
71, 77, 87, 90, 92, 105-107, 111,
125, 329, 343, 346, 367-369, 384,
385, 393, 435, 471, 474, 475, 480

十四劃

「寡頭壟斷鐵律」 10, 82

對應關係 451

實用(驗)主義、工具主義 474

實在 37-40, 42, 44-53, 55, 57, 58,
66, 70, 71, 74, 77, 106, 111, 132,
133, 135, 140, 142, 145, 146,
149-151, 154, 157, 163, 164, 172,
173, 192, 216, 219, 265, 266, 325,
336, 340-342, 348, 353, 355, 383,
386, 387, 394, 399-402, 404, 406,
429-431, 447, 450, 451, 461, 480,
482, 490, 492, 499

實存的模態 409, 413

實踐(Praxis) 52

實踐的知識 38-41, 43, 50

福利國 11, 28, 31, 33, 172, 179, 180,
182, 227, 232, 239, 245, 256, 258,
259, 264, 267, 268, 273, 277,
282-284, 286-288, 291, 292, 438,

455, 468, 496

認同 20, 66, 74, 99, 131, 172, 174,
218, 219, 224, 225, 228, 229, 232,
242, 251, 283, 287, 297, 299, 303,
304, 307, 308, 312, 321, 322, 327,
328, 330, 382, 387, 395, 400,
403, 404, 406, 407, 409, 411, 412,
416-418, 426, 427, 429, 430, 432,
447, 456, 457, 461, 467, 471, 480,
482-484, 486-489, 492, 494-499

認同體 131, 218, 251, 283, 304, 307,
327, 395, 400, 407, 409, 426, 429,
430, 456, 457, 471, 480, 482-484,
486, 489, 492, 494, 495, 497-499

認同的建構 409, 489

認同政治 330, 404, 417, 495, 499

「認知論的虛無主義」

管訓 447, 450

管理 3, 16, 22, 54, 78, 82, 85, 123,
124, 174, 219, 251, 252, 256, 272,
287, 288, 290, 310, 315-318, 329,
372, 405, 419, 424, 425, 428,
431, 432, 437-439, 444-446, 448,
450-452, 454, 455, 459, 460, 462,
463, 467, 468, 477, 494

十五劃

審議民主(慎思明辨的民主)

233, 234, 251, 253, 257, 261

審議的民主政治 126

審議的政治 120

「論述」 257, 436, 442, 480, 487,

497

「論述原則」 250

論述倫理 (discursive ethic) 122,
126, 234, 236, 245, 248, 253, 257,
261, 378, 391

十六劃

憲法主義 95, 111

憲政主義 93-99, 101, 103, 104,
107-113, 115, 116, 120, 122-126,
250

整體主義 (holism) 130

「歷史性」 194, 195, 204

歷史主義 (historicism 唯史主義)
69, 139, 192, 214

歷史唯物主義 (唯物史觀：歷史
唯物論) 28, 90, 146, 237,
359-361, 377-381, 383, 389-395

「遵守規則」 302

十七劃

瞭悟 131, 134, 135, 146, 148-150,
152, 153, 164, 210, 260, 404

十八劃

雙方對應 445

二十一劃

「鐵籠」 9, 77, 92, 110, 123, 416

霸權 88, 438, 471, 476, 477, 479,
481-484, 488, 489, 497, 498

二十二劃

「權力國」 (*Machtstaat*) 111,
112, 125

權力與知識 131, 158, 325, 382, 393,
434, 449, 451, 461, 462

權力／知識 158, 436, 449, 462, 496

二十三劃

邏輯實證論 128, 134, 136, 143, 163

邏輯經驗論 128, 132, 136, 137, 140,
163

體系界 99, 121, 234, 243-245,
251-254, 259, 260, 282, 467, 496

驚懼的政治 287, 416

Contemporary Political Sociology

by HUNG Lien-te, *Dr. rer. pol.*

Contents

Preface to the 2nd Edition

Foreword to the 1st Edition

1. Political Sociology, the Discipline and Its Development
2. The Origins of Political Sociology: the Problem of Theory and Practice
3. Comparative Study of Marx and Weber in Terms of Their Social and Political Ideas
4. Constitutionalism in Sociological Perspective
5. The Methodology of Political and Social Studies
6. Nozick and His Idea of the Minimal State
7. Touraine and His Theory of Collective Action
8. Parsons on Society, Politics and Law
9. Habermas on Social System, Legal Sociology and Deliberative Democracy
10. Luhmann's Theory of Social System and Political Doctrine
11. Giddens on Post-Traditional Society and Life Politics
12. Bourdieu's Reflexive and Political Sociology
13. The Contemporary Critique and Reconstruction of Historical Materialism
14. Bauman's Theory of Post-Modernity
15. Foucault and Micro-Politics
16. Whither Contemporary Political Sociology?

Name Index

Subject Index