

柳暗花明又一村—— 謝了！讓我有機會再說一些話

葉啟政

台灣大學社會學系

一 一些先行的說詞

首先，我要感謝《社會理論學報》的主編阮新邦教授看得起我這本書，特別在這一期開了一個書評專欄，請來三位年輕一代優秀的社會學家為拙作做評論。這是一份無比的榮耀，令我惴惴乎，深感惶恐。尤其，讓我有機會對三位評論先生的意見做一些回應，這更是一份殊榮，個人十分感激。

對一份作品，旁觀者總是看得清澈些，因此，讀者往往可以清楚地看出許多作者自己看不到的缺失。其實，這也正是書評所以存在的價值之一。不過，個人的寫作經驗也同時告訴我，作者本人並不是完全不知道作品的缺失所在，固然他所看到的極可能是不同於讀者所看到的。一個人在探討問題時，基於種種的原因，在思考上總是會選擇一條或幾條的軸線，讓整個論述循着這個（些）軸線來進行。在這樣的情況之下，把其他的可能思考線索排除在外，自然就不可避免了。正因為如此，在認知上，任何的作品總都存有着一些無法克服的盲點。況且，由於種種現實的原因，諸如作者的學養不足、寫作的時間不足夠、寫作的持續意志力鬆懈、文字運用的不當、或與讀者們在認知上有落差等等，作品顯現出缺點，也就是必然的



了。這本書自不例外，也同樣有着這樣的問題，缺陷之多、之嚴重，是可以預期的。就此，我感謝三位評論先生給我的指正，當然，也期盼有着更多的同仁繼續賜予意見。

如一般學術刊物之評論專欄的慣例做法，在底下，我將先對三位評論先生的意見提出一些回應。然而，基於以上所提到的種種理由，我甚至想，既然《社會理論學報》給了我這樣的殊榮安排，我何不就利用這個特權多說一些話。這也就是說，除了回應三位評論先生的意見之外，或許甚至可以說是更重要的部分是，我準備對自己在整個寫作過程中的心路歷程，尤其，問題意識產生的緣由做些剖白性的說明。這麼做，不是企圖為自己在書中所呈現的諸多疏失尋找可以原諒的理由，而是讓作者有機會現身說法，說明書中之論述理路所無法容納的一些個人經驗。無疑的，這將有助於讀者在接近這本書時，有更好的機會可以進入作者的心靈世界，分享寫作的心境（至少包含感受、意圖和陳述的理路等等）。

首先，我還是從回應三位評論先生的意見開始。很湊巧的，我發現，三位評論先生的評論重點剛好分別地分佈在書的前、中與後三個部分。這樣的巧合機緣，使得我可以順理成章地依照這樣的順序來回應。李潔文教授的意見集中在前面有關認識論與方法論的部分（以下簡稱“李文”）；渠敬東教授評論的焦點在於中間，特別是有關涂爾幹的理論部分（以下簡稱“渠文”）；而謝立中教授發揮的，則是針對書中最後面有關“孤獨”與“修養”的討論部分（以下簡稱“謝文”）。底下，我就依照此一順序提出一些個人的回應。

二 為甚麼是這樣子地安排？

最早觸發我寫這本書的動機來自於一九六〇至七〇年代



西方社會學界對派森思 (Talcott Parsons) 之結構功能論的批判。¹ 後來，有了機緣接觸到洛克伍德 (David Lockwood) 對“社會整合”與“體系整合”所做的概念分殊，尤其是陸續接觸到布迪厄 (Pierre Bourdieu)、哈布瑪斯 (Jürgen Habermas)、吉登斯 (Anthony Giddens)、墨扎理斯 (Nicos P. Mouzelis) 與亞瑟兒 (Margaret S. Archer) 等人對所謂“結構 / 行動 (施為)”之議題的討論，才為我自己明確地確立了理解西方當代社會學理論論述的基本軸線。因此，一開始，整本書的重點是定位在第七章至第九章，而事實上整個寫作也是始於第七章的。然而，仔細思考整個問題的來龍去脈，我立刻發現，要釐清“結構 / 行動 (施為)”的議題，不能不追溯到古典社會學理論，如涂爾幹 (Emile Durkheim)、韋伯 (Max Weber)、甚至馬克思 (Karl Marx) 與齊穆爾 (Georg Simmel) 等人。同時，這更是不能不論及英國的人類學傳統與美國的派森思以及跟隨着的墨頓 (Robert K. Merton)。又，一旦提到了英國的人類學傳統與派森思的結構功能論，自然不能不提及以李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 為首的法國結構主義，同時，也不偏廢順着派森思、特別是墨頓之“中度理論” (middle range theory) 主張而來的美國“結構社會學”。況且，此一後者又是當前華人社會學界從事研究的主流思想依據，現實上，這因而更是有討論的價值。說來，這就是第四至第六章所以呈現、而且如此呈現的緣由。

自從一九六八年在偶然的機會與社會學結了緣之後，我一直就認為，整個西方社會學的概念與論述表陳，基本上是受到西方特定文化與歷史條件所制約的文化產物，其中充滿着西方人特有的歷史性期待，也因此隱藏着一定的“意識形態”，對“人”與“社會”有着特殊的哲學人類學預設作為後盾的。有鑒於此，理解西方社會學理論時，我們自然不能不對其社會發展的歷史背景與文化特色（特別是啓蒙時期以後）有所認識。尤有進之的是，倘若“本土化”是社會學研究必要的要求的



話，那麼，認識西方社會學理論的論述特色以及其所以然的背景，無疑地就成爲是必要了解的課題了。況且，爲了幫助非社會學專業者或社會學的初學者可以較爲順利地進入作者在第七章以後的討論，提供一些背景的了解確實也是必要的。這是第三章所以呈現，也是以後之章節所以如是呈現的理由。

四十年前在台灣大學心理學系與心理研究所就讀時，我接受了相當夠水準之量化實證方面的訓練。到了美國改行修習社會學時，也是以量化實證的研究典範做爲基本的訓練取向。當是時，這一方面的知識累積得愈多，使得我對這樣之研究取向的特質（尤其，其所內涵的局限）有着愈多的認識，也因此有了更多的不同意見。當然，我深明白，學術界所提出之任何的研究策略或主張，沒有一樣是完美無缺，可以適用於任何情境而使得“客觀”的“真理”得以完全呈現的。這施用於採自自然科學之認知模式（因而，研究方法）的實證主義主張，也是一樣的。特別是回台灣任教後，深深地感受到，源自美國學術界之實證主義的認知模式對台灣社會學科界的影響，原來是那麼地深、那麼地大。社會學科界裏有不少的同仁把實證主義的主張等同於“科學”認知模式的本身，尤有甚之的，甚至把實證研究策略當成是獲致“客觀”真理的不二法門。這樣霸道的立場着實令我無法忍受，這二、三十年來我一直就採取批判的立場來回應。在撰寫這本書時，既然有意顧及非社會學專業者或初學者，同時也爲了表白自己對“科學”的基本態度，於是就決定在一開始先對“科學”的認知模式表示一點個人的看法。這麼地做，一方面既可以爲當代西方社會學的理论論述做“適當”的定位（特別是在所謂“哲學人類學”預設的層次），另一方面，也可以爲最後一章自己所提出的理論立場確立了論述的正當性。就在這樣的思量之下，第一與第二章就以如是的面貌呈現出來。



有了以上這樣對自己寫作的心路歷程做了簡單的自我剖白之後，回應三位先生的評論意見，就方便了許多，同時，也應當可以更為貼切、更能傳達意思。

三 由神話 / 科學到實證主義 / 後經驗主義

首先，我需要強調，當我提出“神話”來與“科學”對張時，並不是不知道、也不重視一般所界定之“科學”與“神話”在意義內涵上的不同，更不是不承認此一不同的重要性，特別是對人類文明的發展所具有的不同意義。所以拿“科學”來與“神話”對張，而特別彰顯它們“共享”的哲學人類學基礎（特別呈現在書中第二章第三節論及有關“隱喻”的運用部分），基本上是基於西方認知模式發展史的考量，用意是爲了彰顯、特別是強化認知“張力”的一種有意對照。更具體地來說，這樣的處理是用來凸顯實證主義科學觀之極端信奉者背後所呈現獨斷而霸道的“神話”特質。無疑的，就論述的理路安排而言，這原是用來呼應、凸顯、也是強化第二章所欲討論的議題的。

其次，以上述的基本立場爲基礎，很明顯的，我實在難以遽然地同意“李文”中所斷言的，以爲使用現代科學觀來理解自然現象是比神話有着優勝之處，儘管這樣的說法確實是爲許多現代人，特別是受過科學觀念洗禮的“科學家”們所共同認定的。我所以持這樣的保留態度，理由其實很單純，那是因爲這樣的評斷是需要一些設準做爲後盾，一旦設準不同了，評斷的結論也跟着就不一樣。依照我個人的思維習慣，一向，我總是認爲，一定要對不同基本設準斷出“高下”，基本上是一種具知識暴力之特質的作爲。我寧願不這麼做，而採取較具彈



性、開放、而寬鬆的視角來看待事情。因此，不替代“上帝”為任何特定的認知模式做“真理”性的最後審判，一直是我看待事情的基本原則。對此，假若讀者們硬要說我這個人狡黠、滑溜，不肯有擔當地負責任，那我只好接受了。但是，不管怎麼說，我總是以為，這樣的態度保留着一種開放性的謙虛內涵，也展現出一種不輕易相信某種想法之慎獨性的謹慎態度，不是嗎？

總之，不管“科學”是否比“神話”來得客觀、或更為進步，在我個人的認知裏，還是如同我在書中所強調過的，科學知識乃與“神話”一樣，都是人類認識這個世界的一種特殊認知模式，有着一定而特殊的哲學人類學預設立場做為後盾。因此，與“神話”一樣的，科學知識也都預留有很大的不確定空間。讓我再次一樣地引申馬奎德 (Odo Marquard) 的說法，² 那是：就知識社會學的角度來看觀念發展史，今天的科學觀，說穿了，只是展現西方啓蒙理性的一種自認是“去神話化”的另類“神話”而已。若說這是“進步”，或許，那只是人類用來築構與經營“神話”時的技巧更形“圓熟”，也因此更顯“優勝”了。然而，到頭來，這還只不過是一種自稱膺服“理性”的信仰罷了。

是的，若是就西方社會科學哲學發展史的角度來看，誠如李教授所指陳的，我是沒有明確地提到詮釋學的立場，並以之與實證主義的立場對照評比。採取較為嚴格的標準來看待，這的確是一個缺失，乃至說是嚴重的缺失，其實亦不為過的。如今回過頭來看，這確實令我個人深感遺憾。總之，這一個缺點，我誠心接受，儘管有關詮釋學所提出的基本立場，我在論及韋伯與舒茲 (Alfred Schutz) 等人的方法論與實質思想內容時，也多少有所描述到了（如第六章第三與第四節）。

任何接受過西方社會學理論訓練的社會學者，對十九世紀末德國哲學家狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 所提出對“精神科學”



(Geisteswissenschaften) 的詮釋學說法，尤其，其企圖對文化科學與自然科學予以區分的作為，應當不會是陌生的。就狄爾泰的立場，文化科學（包含今天所謂的社會學）的知識乃建立在對“意義”（meaning, Sinn）進行詮釋性的了解（interpretive understanding, verstehen）上面，而自然科學的特點則是在於對現象進行具因果性質的解釋（或謂“說明”）（explanation of causal law, erklaren）。這樣被稱為新觀念論（neo-idealism）的立場乃與以烈郭特（Heinrich Rickert）為主之新康德主義（neo-Kantism）的立場相對立着，後者主張社會科學與自然科學一般，着重的是因果的解釋，而非與歷史學那強調意義之詮釋理解的知識典範站在同一個陣營。在這樣的歷史背景下，韋伯為社會學所提出那同時強調意義之詮釋理解與其因果軌跡之探討的方法論立場，無疑地是企圖兼顧這兩個不同、且對立的主張，而於其中間尋找出一個妥協平衡點。³ 就此來看，詮釋學的方法論原本就是西方社會學傳統中可以看得到的一個重要流派，是不應、也不可能忽視的。

以上面的敘述為基礎，我願意在此做些進一步的說明。我要說的是，雖然我對詮釋學的知識素養或許並不是那麼豐富，甚至可以說是不足夠的，但是，在這本書的第二章中，所以沒有以之來與實證主義的立論對話，並不是因為自認在知識素養上未有充分的掌握能力而有意予以規避，更非因為沒有認識到它在西方社會學傳統中所佔的重要地位而無意地疏忽了。所以沒有援引詮釋學的立場來做為批判的分離點，其實是基於一個相當單純而常見的心理狀態；這是：因為當時另有其他的注意焦點，以至於一時沒有充分意識到有此需要。今日回想起來，在寫作的是時，所以單單選擇後經驗主義做為與實證主義對話的對象，大致上可以歸納為兩個理由來解釋。第一、雖然長期以來一心關心着台灣社會學科界中實證思考模式的獨霸狀態，但是，有鑒於在台灣社會學界中借用詮釋學的立場來批判實證



方法論已有學者爲之，⁴ 所以不擬重述。準此，倘若能夠開闢另一條批判的蹊徑，應當是更具有說服力的。第二、就認識論的立場，後經驗主義與實證主義可以說是最爲貼近。於是，選擇一個近乎“兄弟”般的論述立場來考察實證主義，就策略而言，毋寧地或許是比較容易理解，也比較容易被接受。不過，再多的辯解都不免有“尋找托辭”的“事後詭辯”嫌疑，是不足取的。況且，縱然礙於篇幅的限制、也因為本書的主旨不在於此，而確實無法在第二章中充分討論到詮釋學的對應立場，都可以構成爲合理的理由，但是，隻字不提畢竟也是有嫌過於疏忽。以後若有再版的機會，理當會以適當的方式與篇幅予以表示的。

行文至此，在結束此節的討論之前，或許，應當對“李文”中有關波西格 (Robert M. Prigogine) 之“良質”概念的評論做點回應，否則的話，在下文中對“孤獨”與“修養”二概念所欲進行的進一步說明，就將難以爲繼了。沒錯，在第二章中所以特別引述波西格的“良質”概念，原先是有掛聯到最後一章談論“修養”概念的立意，基本上可以說是爲最後一章的討論鋪路。當然，特別擺在第二章討論實證主義之認知模式的最後一節，自然是有用來反照實證主義之認知模式所不足之處的意思。因此，引述波西格的“良質”概念，原是有雙重的意涵。不過，或許，因爲我所描繪的過於簡扼、用詞也不夠精準，導使李教授的一些評論指向的，與我的原意有所出入。首先，我必須指出，根據我的閱讀所理解與目前所能記憶得到的，波西格的“良質”概念是企圖與老子之“道”的說法貼近，⁵ 但卻無意比附佛家之“空”的生命真諦觀的。因此，“李文”中以“隱性知識”⁶ 的概念來與“良質”概念對比區分的討論內容，也就可以予以懸擱了。

其實，倘若允許我使用比較粗糙的概括意涵來說明的話，



波西格的“良質”概念涉及的是人們可能具備的一種特殊“隱性知識”系統。這套的知識乃來自於日常生活中的種種親身經驗，只是，其所強調的是，這個經驗往往來自人所具有的一種直覺能力，而這種直覺能力所以得以孕生，乃仰賴人們對事物予以“關懷”而淬鍊出來的。情形就像波西格自己所說的，我們往往無法只仰賴根據科學理性所寫出來的機車使用手冊來解決眼下所騎之機車碰到的諸多問題，而必須依靠過去的經驗，甚至以直覺的方式來審視整個問題。因而，要化解眼下所騎機車的問題，往往只憑一個小鐵片來頂住機車的某個地方，就能夠讓機車的引擎再度發動而繼續旅程。這種波西格所說的“良質”能力，人們若有的話，毋寧地乃內涵在我於書中第十一章中所說的“行事理路”之中的。透過“修養”所可能彰顯的，說來，則是表現這種“良質”的一種較高形式罷了！在此，或許應當特別提醒的是，雖說具備“倫理性”常是人們使用“修養”一詞時所企圖的意涵，但是，理論上來說，這並不必然如此，而且，也不是我在這本書中使用此概念時所意圖意涵的。

四 從涂爾幹作為“標靶”稻草人談起

大體上，“渠文”以週延化涂爾幹的理論論述（特別是對當代社會本身以及社會理論之發展的意涵）來評論我這本書，當然，特別是指向書中論及涂爾幹之理論的部分。不管其評論的是否貼切了我個人在書中所以引述涂爾幹之理論的原旨，渠教授確實展現出深厚的學養功力，對涂爾幹畢生之論著有着深刻的認識。尤其難能可貴的是，他能夠運用簡扼的篇幅來提出相當細緻、週延、且具原創與啟發性的論述，這自非一般人可以做得到的。



首先，我應當感謝的是，“渠文”對我個人在書中論及涂爾幹的論述部分，進行了一次相當成功的再詮釋工夫。尤其，對我個人的一些看法做了重要的補充，這些補充，有的是我意識到、但因種種原因而未形諸於文字，但也有的是我當時並未思想到的。不管情形是怎麼個樣子，我衷心感謝渠教授在評論中的指正與再詮釋。不過，做為作者，我還是想藉這個難得的機會對“渠文”中所提出的一些意見做點說明，並且表示個人的看法。

在我有限的理解範圍裏，西方社會學家對涂爾幹的理論一直就是隨着時空環境的轉移、學界專注焦點的更替、研究者個人研究課題的需要等等因素而有着不同的理解與詮釋。其實，這不只是發生在涂爾幹身上，對所有重要之社會理論（如馬克斯、韋伯、派森思等等）的理解與詮釋，情形也都是如此的。有鑒於此，特別是關照到我個人在書中所以援引而討論涂爾幹的立意，我接受“渠文”的“指控”。那是：在對西方古典社會學理論經典（當然，包含涂爾幹）進行詮釋的時候，與許多社會學者一般，犯有着以“當前史”的立場來勾勒的“嫌疑”。其實，認真地來說，這已不只是嫌疑而已，而是被證實、且可判定的結果。只是，我個人以為，這並不是甚麼見不得人的惡極“罪行”。

在此，我要說的是，當我援引涂爾幹的論說的時候，本就無意把涂爾幹“焦點化”地凸顯起來，並且只是企圖對他畢生的思想“完形”（Gestalt）進行完整週延的“忠實”描述而已。況且，平心而論，我也自認無此功力。其實，我的目的很單純，只是以他的一些論述（尤其是體現在早期的作品當中的）做為一個典範性的“事實”例證來看待，如此而已。顯然的，這樣一個目的的立意是有特定的指向。這個指向是企圖從西方社會學理論發展史的角度，對“結構/行動”何以在當代西方



社會學理論論述中成爲“議題”的可能基礎做一些說明。對我而言，其中一個重要的思想上的關鍵正是在於：涂爾幹的思想如何被理解、被定位的問題，而這個定位恰恰正是“渠文”企圖爲涂爾幹洗刷那常以“暴力”方式來判定的“社會決定論”的“罪行”。換句話說，我所要做的，只是援引涂爾幹在其所發表之一些作品（尤其，早期的作品）中的說法來支撐長期來西方社會學（與人類學）理論論述之傳統所呈現的基本風貌。當然，這麼地說是一種相當蹩腳的自我辯護的行止，行家一看，就知道是經不起考驗的，也還是無法洗刷掉“渠文”以極其緩和、迂迴、客氣、禮貌、但卻是“褒”中帶“貶”的筆調而“暗”加在我身上的“責難”。渠教授謙恭的評論態度，我十分感激、也心領，但是，再怎麼說，我似乎還是有責任對他的評論做一些更爲具體的回應的。

假若我没有理解錯誤的話，在渠教授的眼中，涂爾幹之“集體表徵”（“渠文”用的是“集體表現”一詞）所涉及的核心問題是，“社會安排如何構成心靈知識圖式安排”、或謂“一般的社會安排如何構成個人心智的思維和能動過程”的課題。而且，“‘集體表現’有別於‘早期理論’的一個特別之處，就是在象徵層面上，心靈並非單純是社會結構的摹本，而是一種心智的建構和符號的運用過程。當然，倘若社會（或制度安排）脫離了這一過程，也便無從進行思考。”於是，渠教授更進一步地指出，索緒爾（Ferdinand de Saussure）之符號學與李維史陀（Claude Levi-Strauss）強調“心靈深層結構”之結構主義的立場，都與涂爾幹此一論說有着密切的關係。顯然的，渠教授把社會結構的本身和（特別是個人的）心智建構和符號的運用過程當成兩回事看待。這原是無涉於對錯的問題，是可以接受的。再說，主張“心靈並非單純是社會結構的摹本，而是一種心智的建構和符號的運用過程”，基本上也是具有說服



力的。但是，對我個人而言，就後來派森思所處理的與特別是洛克伍德以降所衍生之“結構/行動”的議題所關注的焦點而言，擺回西方社會學理論發展史來看，涂爾幹有關“社會”概念之論述的意涵，乃在於其所提出之“社會”一概念對個人心靈建構所塑造的“外塑”圖像，而不是在於個人的心靈在“社會”之陰影下如何實際操作的問題，固然，誠如渠教授所說的，這樣的提問是意涵在涂爾幹的論述（特別是其晚期的作品）當中。準此思想解釋史的立場，我基本上還是主張以“社會學主義”（或乃至更激進地以“渠文”所用之“社會中心軸化”）的立場來為涂爾幹的理論的歷史角色做定位。

簡單地來說，涂爾幹提出“集體意識”（或謂“集體良知”）這樣一個類似麥獨孤 (William McDougall) 之“群心” (group mind) 的概念，是針對着他當時所處之法國社會學科界深受勒龐 (Gustave Le Bon) 與塔地 (Gabriel Tarde) 兩人以心理學的立場來解釋社會現象（特別是社會裏常發生之諸多集體行為現象，如勒龐所說的群眾 [crowd] 現象）的情形而來的。⁷ 對涂爾幹而言，毋寧的，他關心而企圖證成的，是法國大革命後浪漫保守主義者所主張“社會”做為一個具自性的“存有”形式如何被塑造以及如何運行的問題。我個人認為，這是涂爾幹從早期到晚期一貫的關懷對象、也是一貫秉持的基本立場。以這樣的見解為前提，審諸他所處那樣一個個人主義崇拜 (cult of individualism) 漸成為社會之主流集體意識的時代裏，“社會”的結構性“約束”與個人“自由”要求間的張力關係如何被安頓，自是一個重要的問題。⁸ 但是，這並不因此表示問題的癥結乃在於社會決定論與道德個人主義之間的張力關係問題。我以為，問題有的話，頂多是道德集體主義與道德個人主義此二特定“集體意識（或良知）”的歷史形式彼此之間的張力關係的問題，因為道德個人主義，與道德集體主義一樣的，



本質上也是一種集體意識（或良知）的表現。只不過，它所呈現的是，“社會”做爲“完形”圖像的一種特定、也是現代的表徵形式而已。換言之，誠如渠教授所一再強調的，在現實上，做爲現代社會的主導集體意識，個人主義是可以促使個人有着更多的“自由”空間機會進行心靈（特別是道德）上的自我建構。事實上，正因爲個人主義乃展現啓蒙理性的一種具歷史意涵的現代表現形式，現代社會才呈現出貝提生 (Gregory Bateson) 所說的“雙重束縛” (double bind) 困境，而這也是涂爾幹之“脫序” (anomie) 概念所欲反映之“偏差”社會現象的關鍵。⁹ 然而，這樣的歷史特質，並不因此把涂爾幹之“社會具自性”的主張，尤其此一主張對後來之社會學理論所產生思想支架性的影響，予以完全懸擱的，因爲這是分屬兩個不同的問題思考層次。對我而言，我始終認爲，從早期到晚期的涂爾幹有一個中心思想模式（或謂關懷更爲恰當）是不變的，這個關懷是以“社會”爲中心軸，而其所顯現的中心思想模式即是“社會學主義”。¹⁰

沒錯，誠如“渠文”中所指出的，現代社會是呈現出一種具反思性、反身性與匿名性等特質的“抽象”社會。就社會發展理路的軌跡來看，依我個人的意見，這可視爲是實際展現個人主義做爲一種理念的歷史表現形式。其實，也正因爲這樣一個歷史軌跡的存在與發展，所以，伊里亞斯 (Norbert Elias) 與傅柯 (Michel Foucault) 等學者對“社會”加諸於人身上的那種自我操控（或治理）的歷史性論述的社會學意涵，才得以呈現出來，也才廣爲學者們所重視。但是，人所具自我治理或操控能力的增加或機會的加大，並不等於表示“社會”做爲一種自主之存有形式的說法就站不住腳了。而且，跟隨着，在西方社會學理論論述的傳統中，“社會 / 個人”（或“集體 / 個體”、或“結構 / 行動”）的二元說法，也就順理成章地完全



失了效。¹¹ 其實，別的不說，譬如，當傅柯提出“常軌化 [normalization] 與個體化 [individuation] 在歷史進程中並行地作用着”這樣的說法時，這已經暗含着“社會結構”的無所不在、也無所不及，雖然它也同時意涵着，人做為行動主體，他是有相當的自主能力可以操弄着既有的結構特質的。¹² 吉登斯所以認為，對人的行動而言，結構同時具備制約性與使動性，其意思大致上也正是如此。然而，不管怎麼說，常軌化的概念是證成“社會結構”的另一種說法，而“個體化”雖以個體做為行動的最終主導單元與歸依，但是，事實上，它是一種具集體性的意識狀態或表徵形式而呈現着。因此，歸根到底，“個體化”還是一種社會的表徵形式，只是，它以相當弔詭的方式與其他諸多“社會”意涵的集體形式（如權威、組織、國家等等）相互對立地對張着。這也就是說，諸如人具自我治理或操控能力、反思性、反身性與匿名性等特質之抽象社會的生成、個人主義的制度化、強調分工之有機團結的連帶形式的浮現等等“社會”形式的出現，並不足以完全撤銷“社會作為自主之存有形式”這樣之說法的正當性，尤其，其在西方現代社會學理論論述傳統中所可能具有的特殊歷史意義。尤有進之的是，更不能因此扼殺了這樣一個主張在詮釋涂爾幹思想時所具有的特殊地位。¹³

五 對“孤獨 - 修養”說有了誤解

最後，一樣的，我要感謝謝教授的評論。他對我這本書的內容，做了一番簡扼、但大體上是貼切的重新整理與詮釋。只是，對我援引東方哲學常用的“空”、“虛”或“無”的概念（以下以“虛”一詞為代表）來經營“孤獨 - 修養”說時，他



不免還是有所誤解。其實，自從我這本書出版以來，這樣的誤解是最常為讀者們所遭遇到的。我想，這不能歸諸於篇幅受限，以至於我無法在書中說清楚的緣故罷！固然礙於篇幅受限而無法充分發揮或許是一個觸因，但是，絕對不是不可避免的原因。我個人認為，根本的原因是，我自己沒有特別地把論述的立基點說明清楚的緣故。尤其，對接受西方“科學”傳統訓練的社會科學家而言，甚多的人總是把佛老或甚至儒家思想當成是屬於規範應然範疇的論述來看待。因此，以為我在“孤獨-修養”說中談的是一種具規範應然性質之新人生觀的樹立，這也就有了如何實踐的問題。佛老或甚至儒家思想的本質是否具備着規範應然的性質，我不敢貿然評論，但是，至少，這不是我套用他們所使用之諸多概念的原意。基本上，我只是借用這些概念來形塑另一種可能的哲學人類學預設，並用以與西方社會學傳統的哲學人類學預設對照，進而為所謂的“社會”現象開展另類的理解模式。說來，這正是我個人認為學術研究“本土化”最為根本的地方。總之，雖說實際的情形並不是如此，但是，既然大家對我所提出之論述的本意打根本地還是有了這麼的誤解，我想，責任應當是在作者的身上，而不應當是因為讀者理解不足的緣故。

當我寫到最後一章時，說真的，已經是經過了長期的心智煎熬，整個人的精神狀態早已陷入極端的疲憊狀態，實在無心力再慢慢地琢磨整個論述的內容。況且，整本書已有的篇幅已經過大，早超出原先預計的分量。在這樣的情況之下，再細細地琢磨下去，單就篇幅而言，實際上也會是相當不切實際的。加以在寫作最後一章時，平心而論，個人對以“孤獨-修養”為主軸來開展論述應當如何進行，並沒有相當明確、細緻而嚴謹的概念，有的，只是初步而模糊的梗概看法。因此，當時，即使有心要細論，實際的能力也是未逮的。總之，所以決定以



目前的樣子呈現出來，純然是在種種現實因素左右下的權宜做法，雖然明知有着原可克服的不可原諒缺失。當然，以這樣的雛形形式呈現，也是有一個用意的，為的是，在完成最後的定論之前，先獲取同好的批評，以為將來進一步進行較為詳實而細緻的討論，多積存一些應當留心 and 足資借鏡的意見。

不應再有更多的辯解了，還是讓我回到問題的核心吧！首先，我要說明的是，既然我並不是要樹立一個有別於西方之世俗現世觀、且具“規範應然”性質的另類人生觀，因此，也就沒有“謝文”中所提的“普遍有效的救贖之道”的疑難了。在書中我指出，相對於東方諸多的思想傳統，西方社會學的知識傳統是以種種方式供奉“有”的形式，並視為是建構、也是理解人之社會世界的起點，而且，還是一個毋庸置疑的必然起點。在這樣的前提之下，“有”的形式體現在社會當中的，最為明顯不過的，莫過於是種種有形或無形的社會資源，如物質、權力、聲望、金錢、或甚至“愛”等等。而，供奉“有”最為典型的形式則是希望擁有這些社會資源，並且把人之所以生存在這個世界的價值建立在這樣的擁有形式上面。說來，西方人之所以特別重視財產所有權、並且予以法制化，這樣的生命價值觀被供奉出來，可以說是隱藏於其後最為根本的存有論基礎。

當把人的生存價值擺在對社會資源的操控能力上面時，如何在有限的資源總量的前提下進行“合理”地分配，無疑地成為眾所關心的問題。無怪乎，自十七世紀之霍布斯(Thomas Hobbes)以降的西方社會思想莫不以“生產-分配”的聯合體為論述社會(尤其政治與經濟現象)的焦點。連帶地，他們也就順其自然地強調着以結構化的制度形式來處理資源分配的問題，而這個問題的核心就在於所謂的“分配正義”(distributive justice)上面。這對採資本主義形式的民主社會是如此，對過去



曾經存在過之實行社會（共產）主義的社會，更加是如此。於是，特別是在笛卡兒之二元對張哲學的支撐下，結構化的社會形式成爲一種必須承認、且人們無以遁避的外在存有形式。人要滿足其所渴望之“有”的狀態，並且使得“自我”獲得其所希冀的社會認同，順服着這樣之外塑社會形式的結構理路的安排，無形之中就是必然的了。¹⁴ 尤其，爭取掌握有更多的基本社會資源，就成爲衆所追求的目標。這正說明着人們所以常常會那麼重視金錢與權力這兩種社會資源，正因爲它們是人們獲取種種其他社會資源的基本要件、或至少是有利的催化條件。這體現在當代採行資本主義形式之所謂的自由民主社會尤其是明顯的。

在書中，我曾經指出，在十七世紀裏，以強調持具個人爲本的自由主義思想已漸成爲西歐人（特別是知識分子）所持有的一種具“應然”意涵的理想信念。基本上，所謂“持具個人”，即強調個體所可能“擁有”之種種社會資源對一個人證成其存在，具有着絕對的正當決定性。某個角度來說，這就是意圖把人對社會資源的“有”與其滿足做最有效、也往往是最大的擴展，而這個擴展正是一個人證成其存在之價值的歸依。同時，這也是足以說明“分配正義”所以成爲西方社會思想之核心議題的哲學人類學基礎。

尤有進之的是，在這樣的理念驅動下，思想家們開始經營着足以使之具體化的制度藍圖的設計（如民主制度），並以種種具體的行動（如革命）來進行落實的任務（即書中所謂具“施爲”性質的“行動”）。就歐洲的歷史進程來說，一七八九年的法國大革命就是一個最好的例證。很顯然的，這樣的理念的驅動，尤其不斷地以制度化的形式予以落實，使得以個體爲本位的思想有機會成爲社會裏人們普遍接受而期待的集體意識（乃至是信仰）。但是，“社會”的高度結構化、並且成爲



一個具自性的存有形式，卻又是十九世紀以來諸多西方社會思想家們相信的“事實”，而且是不可否認、也不可能顛覆與避免的“客觀事實”（即書中所謂的“結構”）。在這樣的情形下，這更成爲使得社會秩序得以存在並維續的關鍵所在。於是，特別是在笛卡兒式之實體化二元觀的支撐下，強調以“有”爲基礎之持具個人的自由主義思想所內涵的個人自由，與內涵着“自性”的社會結構形式，至少在認知架構與論述層次上，乃被西方社會學者視爲居處相互推拉與競爭的狀態當中。

當然，謝教授說的並沒有錯，人們是可以不放棄對“有”的執着來化解“結構”與“行動”間的對立的。事實上，這即是幾乎所有的西方社會學理論家，如書中所提到的吉登斯、哈布瑪斯、墨扎理斯、亞瑟兒與布迪厄等人，所共同隱涵的基本立場。基本上，這樣的立場並無涉於對或錯的問題，有的只是，對人們理解“社會”時，到底能夠產生多大的想像與感應空間的問題？這涉及到的是諸如韋伯所強調的“意義妥貼性”與啓發作用的大小的問題。準此，我在書中所要做的，說穿了，只是要指出，長期以來，西方社會學家進行理論思考時所具有如此一般的基本預設立場和提問方式。所以提出“虛”與“有”對張的概念來重建對“社會”的理解，充其量只是展現一種另類的思考方式。一方面，這可以用來凸顯西方社會學之理論思考對“人”與“社會”二概念背後所具有的深層哲學人類學預設（或激進地說，即意識形態），而藉此提示着，社會學家所宣稱“客觀性”的“真理”意涵，其實只是一種“迷思”而已。另一方面，也是我個人所企圖努力的，則是顛倒着以“有”來架設議題的西方論述傳統，改以“虛”的概念爲基礎來開展有關“社會”的論述。對我來說，相對於西方社會學傳統之強調“社交性”、“互賴性”與“資源外控主導性”、



或“以角色[特別是權力]的概念來化約人作為存有形式的意涵”等等，借助着“虛”的預設立場，“孤獨”與“修養”這兩個重要概念才得以順利、且有建設性地把整個深層的意涵衍生而開展出來。對我而言，這正是創造另類之社會理論思考的一個可能、且僅僅只是諸多可能中之一的思考分離點。

準此上述的立論立場，我所要論述的主旨並不是提供“聖人之道”以取代“凡人之道”，因此，也不是涉及到積極或消極順應“社會”（結構、體系）的問題。當然，我不否認，以這樣的立場來開展的論述可能會有着這樣具超高意境的“啓示”，但是，畢竟這只是一種我事先未預期到的“知識”副產品而已。其實，我心中真正存有的是，站在經驗實然可能的立場，以這樣的角度來審視“社會”作為一個高度結構化的體系，與供奉着世俗之“有”為人所以存在之基本前提的西方社會學理論論述相比較，到底具有着怎樣的特殊意涵？很顯然的，誠如我在書中所明示或隱涵的，這自然是不同於諸如謝教授所支持之吉登斯的結構化理論所說的樣態的。對我而言，基本上，吉登斯（布迪厄也一樣的）企圖以“實作”作為論述焦點的做法，是可以認同、而且也贊許的。所以這麼地說，那是因為：倘若以“人”作為行動主體之立場來架設論述是基本的考慮的話，以人的“實作”為出發點來開展論述，無疑地是一個方向正確、具想像力、且有寬廣的概念開發空間的策略。準此，吉登斯的論述確實是開展出相當大的思考與論述空間，而且，依我個人的觀點，這也正是他的理論所以如此膾炙人口，為許許多多的學者所引述的關鍵所在。然而，一旦我們同意改由“虛”之立場出發，並借用“孤獨”與“修養”二概念來開展整個現象時，像吉登斯這樣企圖透過“規則與資源”結合着“結構的制約與‘使動’¹⁵”等等概念，並以權力作為施為動力來彰顯行動者的主體說，是顯然不足的。¹⁶ 這其實正是我在



書中所企圖表達的，但是，遺憾的是，很顯然的，我所做的是相當不成功，讀者們似乎並無法認識到。固然這可以說是由於我在第十二章中沒有說明清楚的緣故，但是，關鍵還是在於我並沒有相當系統地闡明自己的理論架構。事實上，“謝文”中幾乎所有的批評，可以說均是出自於此一因沒說清楚而帶來的誤解所致的。對這，我深感抱歉，也藉此機會向所有的讀者致歉。至於所以沒有做到，主要的理由我已在上面提過，在此，就不再多說了。總之，無論怎麼說，這樣有系統地闡明我自己的“孤獨 - 修養”說的立場，將是我下一個階段之研究不能不關注的重點。

六 “孤獨 - 修養”論到底想說些甚麼？

既然“孤獨 - 修養”說的初步說明已是引起同仁們那麼大的誤解，在我把較為完整的論述全盤呈現出來之前，似乎有必要利用這個機會以簡單的篇幅把我初步的構思說出來與讀者們分享。首先，我必須聲明，以世俗世界的認知模式來看，我基本上並不否認“社會”以某種的形式對人們的行為產生着一定的制約作用。當然，我更是接受人的施為能力（特別是如吉登斯所說之對資源與規則的掌握）對社會結構也具有一定的左右力量。因此，就世俗世界的角度來看，墨扎理斯所說的“居高位之行動者”所具之權力確實可以是比“居低位之行動者”的權力更有着施為動能的。¹⁷但是，依我個人的看法，這樣以一個擁有權力的大小、對資源掌握的多寡、或對既有社會規則的熟稔程度等等來反映一個行動者的主體能動性，似乎還是有嫌過於被動消極，而且，也過於拘泥於以外在具形化的社會形式來塑造一個人的自主性。不過，回顧西方社會思想長期來強調



對外存在有體之“有”的操控，以這樣之社會互動關係化的表象方式來證成一個人的主體能動性，自是可以理解的。這樣的理解方式既是絕對地外顯化，更是在經驗上可檢證，相當吻合西方人所持有的科學態度的。

當我提出以“虛”來作為架設人之存在的哲學人類學預設，並以此來開展“孤獨 - 修養”說，我並沒有意思主張，譬如，在客觀形式上，一個人可以“逍遙自在”地完全免於“社會”的約制。毋寧的，我要指陳的只是，人可以塑造一種生命態度，也可以提引一種應對外在世界的方式，而這才是證成人之主體性的最現實有效的考量。事實上，這樣的態度的培養與實際運作，在人們的日常生活世界裏，是常常看得到的。至於所謂的“虛”，並不是意味着一種具體形式上的完全“沒有”狀態，而是指涉一個人擁有着一種類似“自在自得”的態度或心境。過去中國人常說的諸如“看得開”、“瀟灑自如”、“因勢利導”或“順勢而為”等等即是這樣的意思。這樣之“虛”狀態的預設，是大大有別於西方社會思想中肯定“對‘有’執着不放乃人之基本‘實然’存在狀態”的哲學人類學預設的。換句話說，以這樣的“虛”的概念來取代“有”的概念，純然是對着西方人所說之“存有論”做移位。對我來說，既然可以以“有”作為哲學人類學的預設，我們就沒有理由不能以“虛”來翻轉。固然，從經驗的表象面向來看，以“有”作為預設或許是較為貼近一般俗人的生命態度與實際的行事理路，但是，我們卻很難說，倒轉地從“虛”的立場來看人的行事理路與生命態度就只是一種“例外”。尤其，我們也難以遽然地說，一旦把“修養”的概念予以高度道德倫理化，我們就無法接受“修養”（因此“孤獨”）的概念可以具有着社會學的意義。這樣的議題是可以進一步討論的，但是，在此，我不擬做進一步的說明。所以如此，最主要的是，因為對“修養”



的概念做這樣的道德倫理化並不是我在這本書中所認為的本意。正相反的，實際的情形毋寧地是，我把“修養”看成是人類所可能具有之一種對付外在世界的潛在能力，它是可以實存的。

當緊扣着西方社會學理論討論“結構/行動”議題時所持有之思考模式的基本樣態，我們不難發現，從“人”為本位的實作行動出發來建構論述，可以說是邏輯上必要的。事實上，這正是諸如吉登斯與布迪厄等人強調“實作”或亞瑟兒着重“主格人”，且為大家所跟隨運用與探究的關鍵所在。只是，他們所提出的論說，誠如我在書中所指出的，到頭來，又把“人”的主體性淹沒在社會的結構性建制之中，而未能盡充分解釋的全功。這是怎麼說的？除了書中所提過的論點之外，需要再多做點釐清的工作。

根據西方的科學觀，知識的營造乃在於追求現象背後所隱涵的普遍法則。只是，現象實際呈現在我們眼前的，總是雜亂紛沓，處處有了“雜音”干擾。於是，長期以來，西方哲學家與科學家一直就為着到底“歸納”、還是“演繹”才是真正的科學方法而眾說紛紜。當然，這是不會有具體而共識的結果的。然而，不管如何，建立在機率數學上之統計學的運用，卻使得人們以為多少是化解了這樣的困境。簡單地說，透過統計學的概念，我們可以在容忍“隨機”的機率情形下，對表面上看起來雜亂紛沓的現象建立起普遍法則。在這樣的認知模式之下，依附在大數法則 (the law of large numbers) 下而體現在常態分配曲線 (normal distribution) 中的中央趨勢 (central tendency) 與離散度 (dispersion)，特別是均數 (mean) 的概念，於是有了被運用、且足以產生特殊意義的地方了。簡單地來說，在接受變異量 (variance) 存在的前提下，均數代表的是現象所具的常模特質，而這正是普遍法則所以依賴、也是得以體現的最佳指



標。這麼一來，現象的普遍特質（因而，普遍法則）可以在相當程度範圍內被認定、也被接受。顯而易見的，這樣的統計學思想助長了社會學家們承認、也接受俗世裏外顯化的種種“有”的具體表現形式，乃是不可否認、不可化約、且是最終形式的經驗“事實”。涂爾幹秉承戈德雷 (Adolphe Quetelet) “均值人” (average man) 概念而來的“平均類型” (average type)，就是這樣之認知模式所衍生出來的最佳例證。¹⁸

對我來說，我們實在沒有理由認為，一定要採取上述的統計性的認知模式來建構知識才具有了正當性。說來，這只是長期以來西方學術霸業一直居處優勢地位所帶來的一種歷史意識而已。它所代表的並不是唯一的真理，而只是理解人之世界的一種特定方式，固然，在人類經營知識的歷史過程中，它確實是有着一定的意義與價值。換句話說，我們有着正當性使用不同的理解策略，而這正是我企圖在書中指陳的。其實，誠如我在書中已指出的，韋伯企圖以“基督新教倫理”作為“理念類型”來解釋發生在西方世界之“資本主義的精神”，其實就是要處理資本主義這樣一個“例外”的歷史現象。只是，他的“理念類型”結合着統計學的機率概念，把這樣一個“例外”最後予以“普遍化”了。¹⁹當然，在此引述韋伯的“例外”社會學，特別是“理念類型”的概念，並無意於確立韋伯之方法論立場的絕對權威地位，而是借用來說明一個現象。這是：從“特例”的立場出發來理解人的社會現象，並非我個人的獨見，而是早有了先例。

有了這樣的說明，我所以架設着“虛”的立場，並佐以“孤獨”作為人存在之哲學人類學的基本預設，用意其實很單純、也很明白。誠如我一再提到的，這乃是用來對照西方社會學思想中視“以‘有’為基礎來彰顯的‘社交性’”乃對人的存在所做之最終不可化約的預設。這是一種對哲學人類學預設



進行顛倒工夫的思考策略，用意是藉着顛倒預設帶出一種另類的逆向思考，而同時開啓更大的思考與想像空間，並使之更具有啓發作用。特別針對“結構/行動”的議題來說，這樣的顛倒所具有的意義是，藉着“虛”與“孤獨”作為人存在之哲學人類學基本預設，至少可以在“實作”層次上，為人之主體能動性帶來更大的發揮空間。在思考人作為行動者的主體能動性時，這樣的假設至少有利於我們不必然需要以緊繃而對張的方式來看待人之行動與社會“結構”的關係。此時，我們可以把整個思考的重點擺在人的身上，關心的是，一個人在日常生活世界中的實作性行事，看看他是以怎樣的策略來創造有利的情勢，以便應對外面的社會情境。因此，人們如何運用策略，而不是單單使用諸如具有多大的權力、掌握多少的資源、或甚至單純地肯定慣域的存在等等，才是理解人之主體能動性的關鍵課題。準此立場，社會“結構”於是乎只是一個人必須考量和應對的外在條件而已，並且是以“對象”的姿態被供奉着。在這樣的情況之下，“修養”所顯示的是，一個人在構思與運用策略來處理情境時所具有的一種特殊心智能耐狀態。再次地強調，前面提到波西格所說的“良質”意涵的，其實就有着“修養”的成分在內。

我這樣的初步理論架構在書中其實或多或少都已經點到了，所差的也許是表達得不夠細膩、也不夠清楚而已。特別是書中所引諸葛孔明的空城計例子，其實就是一個最好的說明。在書中，我說明了諸葛孔明如何善用當時的客觀結構情勢（包含對司馬懿之個性的透徹了解與掌握）來構思應對策略。其計策之所以能夠成功，更重要的是他平時的修養，否則的話，策略再卓越，也因為行事不夠沉穩而將功虧一簣的。單憑這個例子就可以讓我們體會出，一個行動者所具如諸葛孔明這樣之主體能動的表現，絕非以簡單的“資源”、“規則”或“權力”



等等外塑性的概念就可以解釋的，而是需要回歸到行動者身上的種種心理與社會性屬性（或狀態）來看，才可能充分呈現出來。無疑的，這需要對人之存在做另外一番的預設，而這正是我整個構思的基本理路。對我來說，只是，在這樣的構思過程中，特別有機緣的是，東方世界過去所常見的一些概念與想法恰好可以借用過來，如此而已。

我體認到，一種另類的思考模式之所以有意義，絕不能只是因為與過去慣用的主流思考模式顛倒對張就可以。其所以有意義，至少必須是與時代的氛圍有着一定的相互呼應契機，否則，意義就剔透不出來。準此立場，若說“孤獨 - 修養”說有着一定的詮釋意義，那是因為它所架設的與當今這樣一個“後現代”社會場景的內涵具有着一定的親近性。對此，首先藉這個機會回應李教授所提出有關“消費作為後現代社會展現自由的形式”的評論。

在我的觀念裏，對後現代現象進行討論時，首先應當區分“後現代性”與“後現代主義”這兩個概念。我認為，前者指的是一種可認定、也被認定的“社會事實”，而後者則是指涉一種具“應然”信念性質的主張，可以是具倫理或美學的意涵的。準此區分的立場，如我在書中所引鮑曼 (Zygmunt Bauman) 指陳“消費作為後現代社會展現自由的形式”，其所指涉的是一種“事實”，而不是有關“自由”概念的倫理或美學“應然”立場。因此，若是這樣的說法有問題的話，問題的癥結理當在於“消費作為後現代社會展現自由的形式”的經驗事實認定上面。以實證主義的立場來看，這當然涉及到證據的問題。但是，對我來說，問題的關鍵並不單純在於是否有着足夠的經驗證據，而是這樣說法作為一種經驗上可能的“社會事實”，是否具有着歷史社會學的意義，可以在論述上構成為認知的可能現實基礎。準此立場，我個人認為，鮑曼對“消費證成了自



由”的說法，至少在西方社會思想的發展理路上，是有着一定的意義。順着以持具個人爲本之自由主義的發展潮流而言，“消費證成了自由”，不但在現實經驗上可見（當然，我們不會、也不需要訴諸常態分配曲線上的“均數”來表達），而且也同時做了一個深具歷史內涵的提引。單單這一點，這樣的論述就足夠予以肯定的，不是嗎？

對我來說，消費所證成的自由乃意涵着人的獨立自主性更加被強化，因爲消費的最後歸屬單位是個體，儘管整個過程是具社會互動性的。它不像表現在生產面向的社會表徵性特質，一直就必然是要落實在“人際關係”的層面上，才可能被理解、也才可以予以呈現。再說，在自由民主的政治制度結合着資本主義的經濟體制大獲勝利的歷史洪流中，個人主義發展到極致所呈現的獨立自主性，正是反映在強調諸如多元化、去中心化、去主體本質論、具易變性、流動性和拼貼性以及碎片化等等的“後現代主義”主張上面。在這樣的歷史場景裏，容或人的心境是自由而自主的，但是，基本上卻是孤獨的，而且也必須學習擁抱孤獨，才可以讓自己有着更“恰適”的處境。在書中，我即提到，自一九七〇年代以來，強調個人心靈修養之所謂“新時代運動”所以在西方世界蓬勃發展，就是一個最好的例證。西方人再也不像在十八世紀的前人一般，爲了建立一個尊重個人自由與自主的社會制度而操心。大體上，發展至今，絕大部分的西方人已滿足於既有之資本主義經濟體制結合自由民主之政治制度的形態，特別是在一九八〇年代舊蘇聯與東歐共產體制解體以及中國共產黨進行着向資本主義體制傾斜的所謂改革開放政策之後，全世界的體制就一路向着資本主義的消費社會體制靠攏。這樣的世界的來臨，正象徵着興起於啓蒙時期之社會學的終結，取而代之是心理學鼎盛的時代。總



之，正是凡此種種現象的發生，是讓我提出“孤獨”與“修養”作為核心概念的重要歷史背景條件，而且是經驗實然性的條件。當然，我必須再強調，在此，“孤獨”所企圖意指的不是一種諸如離群索居的客觀存在狀態，而是一種具主觀感認的身心狀態。

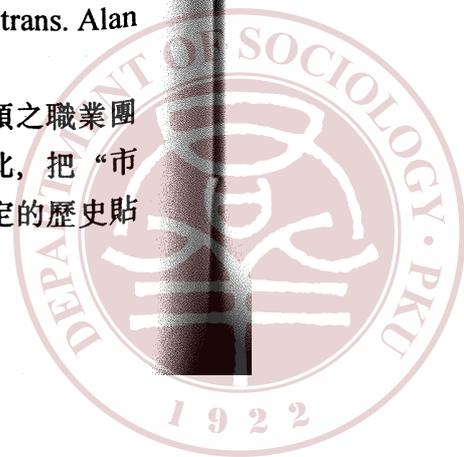
這個回應寫得已經夠長了，儘管還是有嫌回答得不夠詳實，許多的論點始終無法說明清楚。不過，這也是結構性的限制所帶來無可奈何的憋人情形，一切只有等待在下一本專書中再做更為仔細的交代。總之，對三位評論先生的指教，我會銘記在心的，至少，他們的意見極可以即是反映着許許多多讀者的心聲。因此，這本書若有機會再版，我會一一做修訂或重新給予適當的安排。當然，在寫下一本專書時，我更會把這些評論牢放在心，避免誤解重現。

注釋

- 1 如 Dennis Wrong, "The Oversocialized Concept of Man in Modern Sociology," *American Sociological Review* 26 (1961), 183-193; Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Avon Books, 1971).
- 2 Odo Marquard, *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*, trans. R. M. Wallace (New York: Oxford University Press, 1989).
- 3 有關十九世紀末德國學術界這樣的論爭以及韋伯之方法論的要旨的概要討論，參看 Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1960), 377-393.
- 4 如高承恕，〈社會科學中國化之可能性及其意義〉，載於《社會及行為科學研究的中國化》，楊國樞、文崇一編（台北：中央研究院民族學研究所，1982），31-50。
- 5 參看羅勃·梅納德·波西格，《萬里任禪遊》，李昆圳、羅若蘋譯（台北：時報出版，1993），310-314。



- 6 在此，我大膽地假定李教授所說的“隱性知識”意指的，乃概如 Polanyi 之說所意涵的。參看 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958)。
- 7 參看 William McDougall, *Introduction to Social Psychology* (London: Methuen, 1908); 及 *The Group Mind* (New York: Putnam's Sons, 1920); Gustave Le Bon, *The Crowd* (New York: Ballantine Books, 1969) (法文首版發行於一八九五年); Gabriel Tarde, *The Laws of Imitation* (New York: Henry Holt, 1903)。
- 8 譬如，Steven Lukes 即指出，個人人格與社會連帶 (social solidarity) 的關係是涂爾幹撰寫其博士論文《社會分工論》的基本關懷焦點。但是，在德國完形心理學傳統的影響下，涂爾幹一直是主張社會是有其自性的，因此，社會學的解釋並不指向個人的。參看 Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work; a Historical and Critical Study* (London: Penguin Books, 1975), 66–67, 92–95。
- 9 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Ballantine Books, 1972); 同時參看理查·塔那斯 (Richard Tarnas), 《西方心靈的激情》，王又如譯 (台北：正中，1995)，492–500。
- 10 在涂爾幹的觀念裏，他接受“社會是由個體組成”是一個“社會事實”，但是，“社會”始終有着不同於個體的屬性，而這個屬性是甚麼、如何產生作用一直就是他關心的重點。基本上，涂爾幹並不否定心理 (學) 的重要性，但是，他關心的不是個體心理 (學)，而是集體的心理 (學)。更重要的是，集體心理 (學) 並不是個體心理 (學) 的延伸或擴展。在一八九五年寫給 Bougle 的信中，涂爾幹即把這樣的意思表達得相當明確。在一九〇一年寫給他在學術上的宿敵 Tarde 的信中，這樣的立場 (尤其，社會具自性) 表露的更是明白。有關的資料，參看 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*, trans. W. D. Halls (New York: The Free Press), esp. 251–254。
- 11 當然，這並不同時意味着，以這樣的二元對張之方式來討論人的社會行為和社會現象，在未來，將一直有效、或一直有着意義。事實上，這正是我在本書，尤其最後一章中，所要指陳的。
- 12 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979)。
- 13 附帶地，在我的觀念裏，“渠文”中所謂的中間組織 (如各類之職業團體)，事實上即是形構當代“市民社會”最主要的成分。準此，把“市民社會”用來指涉涂爾幹眼中的“社會”，應當還是具有一定的歷史貼



切性，或許，它頂多只是並不必然地與國家對立着而已。若說“市民社會”的概念可以被撤銷，那恐怕也只有到了“後現代社會”裏“大眾”(the mass)成爲顯性之社會存有形式以後，才明顯地呈現出來。有關的討論，特別是個人主義的衰微，參看Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society* (London: Sage, 1996)。

- 14 這也正是社會秩序被認爲得以形成和維續的關鍵所在。
- 15 在此，使用的“使動”是謝教授的譯詞。
- 16 如我在書中所指出的，墨扎理斯亦是以“權力”作爲彰顯人作爲行動者的主體“施爲”能動性。或許，只有亞瑟兒才已意識到這樣之思考方式對證成人之主體施爲能動性的局限。她在近作《作爲人：施爲的問題》中，對此有着更明顯而進一步的闡釋，而這也將是我未來繼續發揮書中第十二章之論點時所要討論的重點之一。有關亞瑟兒最近的論說，參看Margaret S. Archer, *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。
- 17 在書中，我原是分別使用“宏觀行動者”與“微觀行動者”，現在覺得此二譯詞甚爲不妥，而“居高位之行動者”與“居低位之行動者”似乎較爲妥當，故而改之。
- 18 有關這一段論述更詳細的討論，參看葉啓政，〈均值人與離散人的觀念 巴貝塔：統計社會學的兩個概念基石〉，《台灣社會學》第一期（2001），1-63。
- 19 參看書中第400-404頁，同時參看注18。

