

評 論

對自己感到很無奈的回應

A Response: Having No Way Out to Myself

葉啓政

葉啓政 世新大學社會心理學系講座教授。通訊地址：臺北市文山區木柵路一段17巷
1號 世新大學社會心理學系，Email: chiyeh@ntu.edu.tw。

一、前言

當我閱讀完王志弘教授的這篇文章之後，坦白地說，感到十分無奈。無奈不是衝著王教授，而是對我自己，感嘆自己沒把自己的想法以簡潔的方式寫得能夠讓別人清楚而容易地掌握，如此，或許才不會引來誤讀。然而，一往深處想想，在許多人並沒有與我分享著共同的理解基礎的情況之下，整個認知架構天南地北，被誤解或誤讀看來好像也是難免的。

事實上，自從我那兩本書（我指的是《進出「結構－行動」的困境》與《邁向修養社會學》）出版以後，這些年來，類似王教授這樣的批評，我聽到和看到的不知有多少。對此，我一直保持沉默，沒有做任何具體的回應。2013年間，我應邀在上海大學主辦的雜誌《社會》發表了一篇論文，名為〈拆解「結構－能動」的理論迷思——正負情愫交融現象的理論意涵〉，同時，也以更多的篇幅在《象徵交換與正負情愫交融——一項後現代現象的透析》一書中更為詳細地加以描述（葉啟政 2013a, 2013b），對諸如王教授所批評的那些概念、議題與論點基本上都有所闡述，算是對過去種種的「誤解」批評做了一個簡扼的總回應。相信，倘若先前王教授有機會看過這兩份資料，尤其，閱讀過最近范綱華教授（2014）所主編之《本土理論再想像》一書中諸多的論文，評語應當就不會是他在這篇文章中所說的這麼個樣子了。不過，我沒有理由要求王教授先看過這三份資料，再說，事實上，我也不敢那麼肯定，即使王教授看過了，他就真的會有了不同的看法，畢竟，我們的基本認知模式似乎是南轅北轍的。總之，底下，我謹就王教授的評論，擇其要者提出回應，而無法一一予以細論。至於我對西方（特別是英國）社會學有關「結構／能動」二元論（性）的如是說法所提出之更詳盡的「翻

轉」看法（包含歷史性的回顧），很抱歉，就不得不敬請讀者們逕行參考上面所提到的三份資料了。

二、互斥對彰並存之「斷而再斷」二元觀—— 王教授對「社會」圖像的基本認知模式

王教授主要透過Callinicos在《製作歷史》（*Making History*）一書中所提出的論述來做為證成其所膺服之批判實在論的典範，提出了所謂的結構與行動雙元實體觀。王教授同時也援引了Archer和Giddens的觀點，認為『結構是**自主獨立**（於人類行動者）、**事先存在**（但會演變）、具有**因果效力**的實體，也是具有**系統整合**效果的**關係**』¹（p. 157）。進而，王教授更引用Callinicos之**結構能力**的概念，指出『個體的行動能力乃取決於其在社會結構中占有的位置；因此，結構並非只是限制，還涉及了力量的賦予。再者，作為**力量與趨勢**的社會結構，必須通過人類的意向性行動來運作』（p. 156）。這麼一來，『結構和行動皆具備自主性和因果力量，彼此密切相關，但不能相互化約』（p. 177）。就在確立了這樣之認知模式具有著本真性（authenticity）的前提下，王教授寫下了這樣一種具結論意味的說法：『總之，Callinicos以簡潔的方式，嘗試既保持結構與行動的二元性，又通過結構能力來扣接雙方』（p. 157）。

在此，我從兩個不同層次來關照這樣之二元互斥對彰並存、並予以實體化的「斷而再斷」觀。² 首先，縱然接受了這樣之具「斷而再斷」性質的二元實體觀，我們也實在沒有任何必然的理由，認為非得通過結

¹ 底下，凡是使用『』者，均是直接引自王教授之文章的文字。

² 在范綱華教授（2014）所主編的論文集，諸多論文對我這四十年來的思想有了我個人認為是相當中肯、且具建設性的評論，讀者們有興趣的話，不妨參考。

構能力才能扣接結構與行動的二元性。或者，退一步說，我們找不到任何足以完全說服人們的論點來宣稱「通過結構能力來扣接結構與行動的二元性」有著（理論或現實上的）必然優先性。換言之，我們也可以轉個角度從行動者的能動力（*agential power*）角度來扣接結構與行動的二元性。³撇開是否採取二元實體觀的問題不說，我所以強調「修養」，實則即是分享著以此一行動者的能動性作為思考「結構／行動二元性」議題的分離點立場，而把人所可能具有的「修養」能力當成是展現能動性的一種深層稟性，它是人所具有足以產生動能的一種潛勢狀態（參看葉啟政 2008: 123, 152, 313-314, 316-317, 320）。

其次，問題的核心當然是移位到「結構／行動二元性（論）」的基本認知模式上面了，這涉及的是攸關認識論的層面，也正是王教授批評的重點。對此，首先我要闡明一個基本立場，即：不論持有著「斷而再斷」的二元實體觀（如西方社會學的主流觀，也是王教授的觀點）或「斷而未斷」的二元搓揉摩盪觀⁴（即我採取的立場），都不宜把自己

³ 從這樣的角度來關照「結構／行動」的對彰現象，不但內涵在Giddens（1979, 1984）所提出之具微分性質的二元性（*duality*），也早已見諸於Bhaskar（1979: 146）的論述之中，而這更是具體地展現在Archer（1995, 2000, 2003, 2007）之具積分性質的二元論（*dualism*）的論述當中。Archer這位最主張「結構／行動」二元互斥對彰實體觀的社會學者，甚至曾經以專書的方式專一地來討論能動性（Archer, 2000）。即使是Giddens（1979）之結構化論所討論的重點也是以「行動」為主軸的。為了節省篇幅，我對其他諸多從行動者立場出發的簡扼摘要說明，可參考范綱華（2014: 164-167）。至於有關二元性與二元論的區分，參看葉啟政（2004：第七、八章）。

⁴ 容或如此一般之「斷而未斷」的二元搓揉摩盪觀多見於東方世界（如印度與中國），但是，卻絕非是東方思想的專利，現代的西方學者，如法國人類學家Dumont（1986: 227, 1992: 417-418）所提的「對反相互涵攝（*the encompassing of the contrary*）的階序」觀，就是表現著「斷而未斷」之二元搓揉摩盪觀的一個例子。

當成是「科學」上帝的唯一代理人，可以一手拿著聖經（所謂的科學知識）來宣示「真理」，而另一手則拿著劍砍殺與自己有著不同認知模式或預設立場的人。這樣對「科學」持有著高度「真理」信念、動不動以自己所肯認的所謂「科學」認知模式來審判別人的刑以正「法綱」，基本上是一種暴力形式的表現，絕對不可取。相對於此，在我的認知裡，一旦爭論涉及的是認識論（或更深層之哲學人類學的存有預設）上面所持有之立場分殊的課題，基本上是無涉孰對孰錯的問題，其所涉及、且較多有的，只不過是諸如啓發性、意義妥貼性、文化關聯性、或心理感應性等等的課題。

顯然的，在這樣之基本認知態度的支撐下，一旦採取的是「斷而未斷」的二元搓揉摩盪觀的話，自然是把「斷而再斷」的二元實體觀予以懸擱而不論，於是乎，到底「結構」是否具有著外在於人而存在的實體性，其實就不是那麼重要，甚至是不需要提問到的。尤其，假若關照的起點被安頓在「人本身作為行動者的能動性」上面時，情形更是如此，因為，此時，倘若真要關心所謂「結構」時，即使運用批判實在論的說法，重點乃在於人們所認為的「結構理路」，特別是由此撐出之「機制」（mechanism）所「客觀」地內涵的理路，如何為人們所體認、把弄、搓揉著。這也正是我所以主張，結構可以看成是一種具「緣便隨制」性質的條件軌跡，其作用會是如何，乃有待人們所具有之洞識的「勢」與「機」了。或者，我們甚至可以說，結構（理路）只是形構成為人們必須面對的「命運」而已，頂多是如Nietzsche所說的，人們必須熱愛著它（*amor fati*），但是，導引權還是在於人自身。職是之故，在這樣之認知模式的支撐下，（特別是具實證傾向的）客觀主義者一向對結構「機制」的理路所認定那種無所不在、無所不及之具全稱性的作用（不管使用的是「制約」或「賦能」）基本上是無效，也無意義，當

然，更不是關心的重點，甚至是必須予以懸擱。

行文至此，我要說的是：我所以從「修養」概念出發來審視過去的西方社會學思想，只是企圖「翻轉」西方主流社會思想的慣性認知模式，改而從人自身的立場出發重新來剖析「人」與「社會」的關係，如此而已。因此，當王教授寫道：『葉啓政所論之具自主性的人，強調孤獨心境和修為，力求迴避結構性、外在關係性的牽涉，但這可能使得人的屬性或特質，皆只能從個體上來掌握，失去了社會性；亦即，爲了避免淪爲「結構」框限下的「均質人」，卻喪失了「社會人」的定位』（p. 161），對我來說，基本上是失卻準頭的。我要說的是：即使使用著「孤獨」與「修養」此二被視爲「極端」個體化、且具「非凡例外」特質的概念，我也還是看不出，從人自身作爲行動者的立場出發重新來剖析人與社會的關係，爲什麼即是『失去了社會性』的考量。在我的認知裡，這一樣地是具社會性的，甚至也並沒有完全揚棄「結構」一概念所可以衍生的作用角色，我只不過轉移了一個角度來考察而已，頂多只是「軟化」、「輕盈化」了「結構」的概念。過去的西方社會學思維（甚至包含所謂的批判實在論者）給了「結構」一概念過多的重量、厚度、強度，以至使得它成爲是一個無所不在、無時不及的概念「巨靈」。

總之，我始終認爲實在沒有任何堅實的理由，非得讓我們主張「一定要遵從某種特定的立場才是正確」這樣的說法。換句話說，既然上述的只不過是兩種認知著力點對反的社會學想像，那麼，我們似乎就不宜帶著濃厚之宣示「真理」的姿態，以盯住其一被認定爲具唯一絕對真理性的命題來譴責、甚至完全否定了另外之一。假如此二不同的社會學想像有著可資比較的價值的話，我們也只能就孰者有助於人們「妥貼」地掌握著歷史（或時代）的文化啓承脈絡，以俾帶來更多、且更豐富的啓發、想像與感受空間以資討論，如此而已。

三、『抵拒結構巨靈的東方修養出路』的說法 是一種失真的誤解

在此，我要指出，談論修養，甚至把它看成是重要的課題，並不是東方思想的專利。回顧整個西方思想的發展，從古希臘以來，修養（因而，認識、關心、以至照顧自己）一直就是西方人也一樣地予以關心與重視的課題，當年我所以在《邁向修養社會學》一書中特別關了一章從Foucault談起，實即有表達這樣之看法的意思。假如我們再特別關照到十九世紀Nietzsche的「超克人」（*Übermensch*）概念，並視為理解當代人類文明的一個深具啟發性的分離點的話，那麼，「修養」一概念（繼而，「孤獨」一概念）更是有著讓人重視並細思的關鍵概念。⁵有了這樣的理解之後，就可以明白我所以引述過去中國文化傳統所彰顯的一些概念，最主要的用意其實只是充當一種因勢便宜轉借的觸感策略，讓深受承受中國文化薰陶的讀者們可以孕生更深刻且豐富的感應，當然，也希望藉此展現出運用類似這些的概念來重構社會理論的可行性與適切性。對我來說，這正是社會學「本土化」的重要一環。

其次，我必須非常鄭重地提醒著，不是一提到修養，即意味著碰觸到的只是規範性主張，而非具實然性質的分析。自從我提出修養作為一種具潛勢能量的深層稟性來展現人作為行動者的能動性之後，在同僚之間引起的最明顯誤解即在於此，認為我談的是屬於道德倫理性的應然規範問題，不是實然性的社會分析。在此，我要提醒大家不要忘了，當古典社會學大師Durkheim提出「社會事實」一概念時，他即明白地告訴我們，社會事實即是道德事實。很明顯的，Durkheim一則是把Kant之具先驗哲學意涵的道德性予以「社會先驗化」，二則是呼應了十九世紀

⁵ 相關的討論，參看葉啟政（2013c）。

Quetelet所提出之道德統計（moral statistics）一概念。他意圖告訴我們的是，應然性的道德倫理其實是一種具社會實然性的事實，經得起實徵性的考驗的。準此，縱然修養可能、也可以、甚至勢必涉及到具規範性的道德倫理課題，但是，這並不意味著，只要運用「修養」一概念來審視人的行動與社會現象即是做了規範性的主張。總之，在此，我要特別再強調一次：修養可以是人們所具有之一種實然性的社會（心理）現象，情形就像在我撰寫此一回應文章的當下此刻，它正表現在我的用詞遣字裡頭一般。

至於當我論及「修養」概念時，曾經不斷地引用釋儒道三家的經典文獻做為依據來申述，王教授即認為這『偏向哲思論證，而較乏立足本地具體脈絡的社會分析』（p. 161）。一樣的，這樣的論證實有商榷的空間。首先，我要提出的是：具具體脈絡的社會分析必然是與哲思論證截然兩分，且那麼需要有著涇渭分明而不可侵犯的各自領域嗎？難道任何具具體脈絡的社會分析不需要某種哲學性的命題、預設或概念來做為基礎嗎？我的答案是「不是」的；倘若王教授認為答案是「是」，那麼，我們的對話就到此為止，沒有再繼續爭論的必要了。

對我來說，即使援引來自儒道三家的諸多概念有著一定（哲學意味）的抽象度，並不等於表示不能用來形容（或形塑）人們日常生活世界裡的種種具可經驗實徵的行止與感受，至少在語用的面向上，特別對承受著中華傳統文化薰陶的人們來說，它始終是有著一定的現實意義的。君不見在我們的日常生活世界裡，人們不是經常使用著諸如氣勢、神韻、力道、機緣等等的概念嗎？難道就只因這些（來自本土的）概念乃源自儒道三家經典，且又有著一定的抽象度，一旦運用來勾勒人們在現實世界裡一直可能具有的修養深層稟性，立刻就有著正當性可以被判定是『較乏立足本地具體脈絡的社會分析』了嗎？以這樣的認知方式來

界定「具體脈絡」與「社會分析」，難道不會有嫌過於苛刻、偏狹，而且偏向於過度「客觀化」的淺層表象主義了嗎？

寫到這兒，我想我需要特別為所以提出「孤獨」一概念作為架設人（特別現代人）之存在的論點簡單地說幾句話。所以會這麼地說基本上是對Beck夫婦所提出之「個體化乃是構作現代社會的結構原則」這樣之命題的一種更前進一步的說法（參看Beck and Beck-Gernsheim 2002）。基本上，這是依著這樣的結構理路對人的存在情境從事一種具外衍性之演繹的思維功夫，簡單地說，即是以孤獨這樣的身心狀態（並非實際離群索居的孑然一身狀態）作為理解當代人之身心處境的典範樣態，這自然是非凡例外，其意義猶如Weber用來作為啟發人們（當然特別是社會學家）之感知與想像空間的理念型。因此，這是承認社交性（sociality）存在的一種「孤獨」概念，只不過是把Simmel視社交性為人之所以存在的哲學人類學知基本存有命題移了位，如此而已（參看葉啟政 2008: 311）。我個人一直深信著，這樣的移位將有助於我們更能妥貼地理解當代人，也更能彰顯Nietzsche以「孤獨」概念架設出之「超克人」一概念的現代意義（特別是具社會學性的意義）。總之，我的「孤獨」一概念與「修養」一概念一樣，絕對是具社會性的，也必然是面對著結構（更恰確地說，應是結構理路）的命運考驗的。經過這麼簡扼的說明，於是乎，以『孤獨修養之論，就一般理解而言，乃源於士大夫菁英傳統，實有其特定歷史指涉與實踐條件』（p. 161）這樣的論斷來評論我所意圖意涵的「孤獨」與「修養」概念，就不免顯得是打錯了靶。對我而言，孤獨與修養可以、也可能存在於任何時代的任何人，並非局限於（特別中國古代）士大夫菁英階層。所以在認知上有了這樣的「定見」，看起來似乎是與一般人對傳統士大夫形象的刻板想像所致使的吧！一樣的，孤獨與修養絕不是士大夫菁英階層特有的專利。

四、西方的社會學論述具普遍效準性嗎？何以故？

我先引述王教授的一段話：『……立足於西方經驗的西方理論，以其抽象化力量試圖掌握人類社會的共通性，但面對歷史積澱的差異而力有未逮。然而，本地歷史與脈絡的差異，卻無法全然否定西方霸權主導性，以及西方理論在掌握人類共通性時的一定成效。因此，無論是出於與霸權對話（協作、挪用、批判）的必要，或是借用西方理論已然掌握的人類共通性為出發點，都無法迴避西方觀點。』（p. 177）王教授又提到：『葉啓政爲了大開大闢的建立本土（東方）的替代視野，力排西方理論，但在過程中不得不與之對話（提出批判）。』（p. 175-176）在此，我要特別強調，我所以有本土化的主張絕非可以以「東方取代西方」或「本土取代外來」這樣「以甲取代乙」的簡單替代論來看待。事實上，從整體人類之文明發展史的角度來看，只要稍有「世界觀」的人，任誰都不會這麼天真地支持此種替代論的主張的。相反的，任誰都看得出，至少從十九世紀以後，以科技理性為主導的歐美現代文明有著幾近絕對優勢的主導地位，它自然是一個霸權，甚至可以說是決定著今天所謂「全球化」之內涵的基本歷史——文化基素。顯而易見的，就知識經營的立場來看，處於所謂邊陲地帶的我們，絕對是不得不與歐美的主流知識體系對話，也不得不認真學習的，問題是怎麼對話與學習，以及怎麼看待歐美主流知識體系，而這正是我長年來討論的重要課題。過去我說的已夠多了，在此實無再重複敘述的必要。底下，我只針對王教授主張「西方理論已然掌握的人類共通性」這樣的見解從兩個相關聯的層面簡單地提出不同的意見。

首先，讓我採取保守的態度把討論的焦點侷限在涉及到有關人之行為與社會現象的知識（以下簡稱「人文知識」）上面。就此，我一向接

受Gadamer（1975）的見解，認為任何的人文知識都是受到特定時空條件影響的文化產物，具有著一定的歷史質性（historicity）。很自然的，西方的社會學知識也不例外，它可以說是承載著「歷史」（包含社會發展史與社會思想史）的重量、並加諸在整個西方人身上所引發出來的文化性反應。換句話說，西方的社會學知識反映的，是西方人在特定時空背景下（如古希臘思想傳統、經院哲學、文藝復興思想、啓蒙理性、科技發展、資產階級興起等等）對自身之社會處境的問題意識、認知進路模式以及可能的化解策略等等。當然，這中間涉及的有些可能是具有了所謂「普遍性」的現象，但是，在認知上，基本上都不可能不帶有著特定的文化色彩的。因此，我們實在不宜只因現象是普遍的，就連帶地認定其所提出的描繪、解說與歸因等等就是『共通的』，具有普世的效準性，像物理學中的運動定律一般。

回顧十九世紀以來的人類文明史，我們看到的毋寧地是，在（科學）理性主導下，西方現代文明具有著絕對的優勢，而正是這樣體現在科技層面上的絕對優勢帶動出了「文化優勢擴散」的現象（參看葉啓政1985）。此一文化優勢的擴散作用終於導使了非西方社會產生了幾近全面性地向西方社會學習與靠攏的「普遍」現象——即「現代化」，連帶地造就了「全球化」。正是在這樣的歷史背景底下，來自西方的人文知識自然增加了更多看起來彷彿是有效的解釋力道。然而，這樣的力道所展現的終究只是一種歷史現象而已，實在難以輕易地被等同於是超越時空的「普遍真理」，其看似普遍的效準性只是特別地被「全球化」的歷史趨勢所包裝、撐張著，到頭來還是要經過歷史考驗的。

五、最後想說的一些話

由於篇幅的限制，最後，讓我以一段簡扼的話語充當我的回應總結。這話是：王教授完全忽視論述有著不同的關懷層次、書寫的身心狀態、迥異的存有預設與認知模式等等的差異，而單純地企圖以自己所「信仰」的批判實在論作為絕對基礎來進行批判論述。如此一般的作為平面化了整個比較設準，加以他似乎又毫無以擬情（empathy）的同理心來看待不同取向之論述的意思，因此，他對自己所設定之論述對象的任何批評，總難免令人感覺到有著貶抑的意味，而這恰恰是許多以比較為名之所謂「研究」最常見的作法，我個人深引為忌，也頗感憂慮。再說，為什麼非以所謂的批判實在論作為基準來進行批判，實在也有必要給個足以說服人們（至少說服著我）的理由（譬如，闡述著所以選擇從批判實在論者之核心招牌概念——「機制」作為結構理路的立場來進行「批判」的必要性或特殊意義等等）。

作者簡介

葉啓政，世新大學社會心理學系講座教授。研究興趣為社會理論(social theory)、文化社會學(sociology of culture)。

參考文獻

- 王志弘，2015，〈修養、位移與大迴路：本土行動理論的三種路徑〉。
《臺灣社會學刊》56: 151-183。
- 范綱華，2014，《本土理論再想像：葉啓政思想的共感與對話》。台北：群學。
- 葉啓政，1985，〈文化優勢的擴散與「中心——邊陲」的對偶關係〉，
《中國社會學刊》，9: 1-24。
- ，2004，《進出「結構——行動」的困境：與當代西方社會學理論
論述對話》（修訂版）。台北：三民。
- ，2008，《邁向修養社會學》。台北：三民。
- ，2013a，〈拆解「結構—能動」的理論迷思——正負情愫交融現象
的理論意涵〉，《社會》33(4): 1-34。
- ，2013b，《象徵交換與正負情愫交融：一項後現代現象的透
析》。台北：遠流。
- ，2013c，《深邃思想繫鏈的歷史跳躍》。台北：遠流。
- Archer, Margaret, 1995, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*.
Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- ，2000, *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge, UK:
Cambridge University Press.
- ，2003, *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge,
UK: Cambridge University Press.
- ，2007, *Making Our Way through the World*. Cambridge, UK: Cambridge
University Press.
- Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim, 2002, *Individualism:*

Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequence.

London: Sage.

Bhaskar, Roy, 1979, *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester.

Dumont, Louis, 1986, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press.

Dumont, Louis 著、王志明譯，2007，〈階序人：卡斯特體系及其衍生現象〉。台北：遠流。(Dumont, Louis, 1992, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press.)

Gadamer, Hans-Georg, 1975, *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.

Giddens, Anthony, 1979, *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, CA: University of California Press.

——, 1984, *The Constitution of Society*. Cambridge, UK: Polity Press.