

社會性的雙重結構

黃聖哲

世新大學社會心理學系

摘要 本文重新探問社會理論的基本問題：社會性。社會性，作為使社會凝聚起來的抽象力量，必須被設想為一個早已在運作的不受個人主觀意志影響的客觀結構。

社會學的理論出發點不能是個別行動的主觀意向性，也不能被設想為兩個行動主體之間的互動，反而真正在起主導作用的是客觀早已存在的社會性，行動的意義解讀也必須被關聯到這個客觀的規則性之中。

本文透過黑格爾法哲學中的「倫理性」概念，Tönnies的「共同體」和「社會」的概念，作為討論社會性的理論源頭，並將之擴展為擴散關係與角色關係的雙重結構。擴散關係建立在整全的生命關係上，它要求互動主體生命的投入。角色關係則建立在社會的期待上，行動者只需按照它在某個社會位置上的行動要求去進行互動，無涉整體生命的投入與否。

行動主體交織在角色關係與擴散關係的雙重性之中，面對個別利益與公共利益、自主人格與市民身分等等結構衝突的問題。行動主體的難題在於它如何在角色關係的強制性中，兼顧公共利益的實現，去追求自身行動自主性的建立，並與其他行動者構成共同體的關係。

關鍵詞：擴散關係、角色關係、社會理論、社會性

社會性是社會理論的爭論中無可迴避的基本問題：社會的成員是如何連結起來的？社會行動者之間的關係的性質是什麼？個體性與集體性之間的關係是如何構成的？



社會性的問題對社會學是如此的關鍵，但為什麼卻很少被嚴肅面對，也很少被明白闡述。部分原因可能在於，這個基本問題會牽動整個社會學的研究典範的轉變。基本理論問題的構思，會改變整個社會學研究的圖像，改變研究提問的方向。

本文打算遵循結構理論的思考方式，重新探問這個社會學的基本理論問題。社會性，作為使社會凝聚起來的抽象力量，必須被設想為一個早已在那裡運作的不受個人主觀意志影響的客觀結構。社會學的理论出發點不能是個別行動的主觀意向性，也不能被設想為兩個行動主體之間的互動，反而真正在起主導作用的是客觀早已存在的社會性。

經由人類學家李維史陀的研究，這個客觀存在的社會性是由無目的的相互性的形式所構成的。藉由亂倫禁忌所構成的婚配的規則展現出客觀的規則性，一如語言本身的客觀性。¹ 這種無目的的相互性抽象地構成了純粹的社會性。它在日常生活中藉由問候的形式、禮物交換、婚禮與葬禮等各種形態表現出來。

人與人之間的問候表現出一種相互性的規則。Oevermann 認為，這種相互性構成「客觀的意義結構」，在其中，行動的意義解讀必須被關聯到這個客觀的規則性之中。如果一方問候，另一方卻沒有回應，這個問候的拒絕顯示的是對規則的破壞。若無無目的的相互性，問候也就不存在。問候與問候的回應揭示出這種相互性，它使得互動的雙方之間的相互承認成為可能，經由問候的行動，社會性受到維護與強化。²

黑格爾法哲學中的「倫理性」概念，Tönnies 的「共同體」概念，都可以被視為是這種討論無目的的相互性的理論源頭，只是它們必須以結構主義式的論述方式加以轉換為現代社會學的語言。黑格爾所謂的倫理性的三個環節——家庭、市民社會、和現代國家——其實可以被視為是社會性的三個主要環節，也就是現代社會中的三種基本關係：(1) 家庭關係；(2) 市場關係，它建立



在勞動與職業的價值上；(3)政治共同體的關係，其成員與公共利益之間的關係。

Tönnies的「共同體」與「社會」的概念對立，則明白揭露社會性交織在擴散關係與角色關係的雙重結構之中。擴散關係建立在整體的生命關係上，它要求互動主體生命的投入。角色關係則建立在社會的期待上，行動者只需按照它在某個社會位置上的行動要求去進行互動，無涉整體生命的投入與否。換言之，角色關係是以契約合夥人的方式被設想的，角色負載者之間不需要產生整全生命的關係。角色關係是由擴散關係抽象出來的，而「社會」一直被設想為由角色關係所構成。

在現代社會中最具主導性的角色關係實質地體現在市場關係之中。追求個人利益極大化的市場關係，它的相互性建立在利益的可交換性之中，但是它卻系統地擱置了行動者的生命意義的問題。生命意義的維繫只有在擴散關係中才有可能得到解答。

交織在角色關係與擴散關係的雙重性之中，行動主體面對個別利益與公共利益、自主人格與公民身分等等結構性衝突的問題。行動主體的難題在於它如何在角色關係的強制性中，兼顧公共利益的實現，去追求自身行動自主性的建立，並與其他行動者構成共同體的關係。

一 黑格爾的「倫理性」概念

社會性，使社會凝聚起來的抽象力量，被黑格爾以其獨特的哲學語言稱之為「倫理性」(Sittlichkeit)。倫理性並非個別行動者相互主觀的「社會契約」，它也不存在於「互為主體性」或「社會互動」之中，它不是一個由主體主觀主義出發的概念；



相反地，「倫理性」是一個客觀在那兒、早已在運作的結構性的力。在倫理性面前，並無純粹之行動自身，也不存在主觀性。

倫理性是一個凝聚社會行動者的抽象的力量。它是客觀在運作的「理念」，同時具有客觀與主觀的環節。個別行動者的行動只是此客觀運作的力場的主觀顯現。「如果我們從客觀方面來觀察倫理，那麼可以說，人們在其中不自覺具有倫理觀念。」³

行動並不具備主觀任意性，反而它受到客觀結構之力的控制、調節與激發。倫理性表現為「客觀的東西，必然性的圓圈」，「這個必然性的圓圈的各個環節就是控制個體生活的那些倫理力量。個體對這些力量的關係乃是偶然性對實體的關係，正是在個體中，這些力量才被表象（設想），而具有顯現的形態和現實性。」⁴

必然性的圓圈即是必然性的循環。由結構的規則性的客觀力量所創發的個別行動，往往只是無意義的單調重覆的循環。在結構力量面前，「個體的忙忙碌碌只不過是玩蹺蹺板的遊戲罷了。」⁵

相對於倫理性，德行 (Tugend) 只是這個客觀力量在個體層面的表現。倫理性的規定往往顯而易見，它以義務的形式出現，個體只需單純跟隨這個客觀性的形式規定行動，按照它所處的社會位置，表現出符合對應於位置的行動要求。這也就是一般所謂的「守本分」。⁶

倫理性在這個面向直接表現為風俗習慣。「但在與個體現實性的簡單同一性之中，倫理性的東西就表現為這些個體的一般行動方式 (Handlungsweise)，即表現為風俗。對倫理事物的習慣，成為取代最初純粹自然意志的第二個自然，它是滲透在習慣中的靈魂、意義和現實。」⁷

風俗習慣表現為客觀的結構構造物，宛如人的第二自然。習慣引導個體的行動，無意識地規定個體如何思考、如何選擇、



如何進行它的言行舉止，實質上成爲 Bourdieu 結構主義式的「慣習」(Habitus) 概念的歷史原型。當然，正如 Bourdieu 所言，習慣，作爲一種行動結構，也創發出個別的行動。⁸

「在習慣中，自然意志和主觀意志之間的對立消失了，主體內部的鬥爭平息了，於是習慣成爲倫理的一部分。」⁹ 習慣成爲主觀環節與客觀環節的中介，它是客觀行動結構在個體身上的烙印。習慣使得各種競爭的可能性選擇之間的衝突變得容易多了。習慣也使得個體行動自主性的問題遭到懸置，個體不必自主地做出決定，只須依循固有的行動範式。但，誠如黑格爾所言，在此種情境下，個體也死了。「人死於習慣，這就是說，當他完全習慣於生活，精神和肉體都已變得遲鈍，而且主觀意識和精神活動之間的對立也已消失了，這時他就死了。」¹⁰

人在習慣之中消亡，讓位給必然性的循環。若要超越習慣的禁錮，個體便遭遇到自由的問題。這是一個個別行動主體的行動自主性的問題，不可能藉由「守本分」的德行來達成。在具體的問題情境中，個別行動主體必須去處理與環境和關係的各種結構性的衝突，才有機會去面對行動自主性的問題。否則，行動主體與自我之間的關係，只會停滯於黑格爾所說的「無關係的同一性」。

倫理性既是客觀抽象的存在，又具有強烈的現實性，它具體地實現於家庭與國家的建制之中。在「倫理性」之中，家庭與現代國家是兩種最突出的共同體形式。

凝聚家庭的抽象力量，對黑格爾而言，是愛。「愛的第一個環節，就是我不欲成爲單獨的、孤單的人，我如果是這樣的人，就會覺得自己殘缺不全。第二個環節則是，我在一個另外的人身上找到了自己，即獲得了他人對自己的承認，而那一個另外的人反過來對我亦同。」¹¹



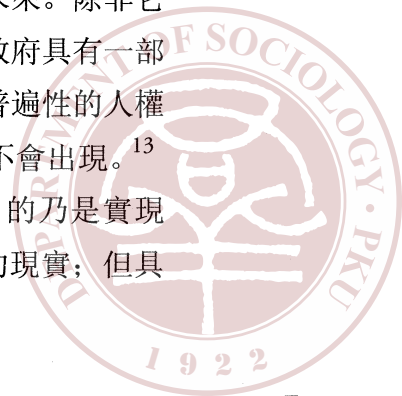
對黑格爾而言，愛是對自我意識的否定，但自我對於這種否定卻予以肯定地接受。因而，愛對於黑格爾的自我是一個矛盾的統一體。愛是一種頑強的凝聚力，克服了自我意識的嚴格性。愛只有在捐棄自我中心，尋求相互肯認的情況下才能完成。換言之，愛是在相互性的客觀結構中才得以持續。愛要求個別行動者讓渡自己的行動主體性，但前提是，個別行動者必須要先確立這種行動的自主性，才具有讓渡的可能性條件。

建立在愛的相互性基礎上的家庭關係從來就不是契約性關係。黑格爾認為，誠然家庭是建立在婚姻的契約基礎上，但配偶之間卻必須揚棄這種契約性，轉而尋求雙方生命的整全性投入。「婚姻的倫理方面在於雙方意識到這個統一性是實體性的目的，從而也就在於愛、信任與個人整體存在的共同性。」¹² 在精神的聯結之中，愛達到一種超越自然衝動，超越一時激情與偏愛的崇高性。

不同於奠基在相互生命涉入的家庭形式，現代國家是一種更複雜的政治共同體的形式。「現代國家」(modern state)並非亞洲一般人所想像的那種以壓迫性的暴力機器形態出現的政治機制。現代國家不能以權威與信仰的形式出現，抹殺個體的存在，反而它必須以法的形式及其運作保障具體個人存在的尊嚴。因而，它的前提是對具有普遍效力的人權的有效維護。

黑格爾的「現代國家」是一種政治共同體的理想形式，甚至在法國大革命之後的當時的歐洲也尚未實現。遵循法國大革命的理想，「現代國家」被設想為一種集體性，它可以決定它自己的主權，什麼是法律上公正有效的，以及它自己的未來。除非它發展出一個可以自我統治的具有主權的政府，這個政府具有一部民主的憲法並透過法的機制使之運作，並且以具有普遍性的人權作為其核心內容，否則這個現代國家的政治共同體不會出現。¹³

黑格爾以其當時的哲學語言描述現代國家的目的乃是實現自我意識的合理性(rationality)。「國家是具體自由的現實；但具



體自由在於，個人的個體性及其特殊利益不但獲得它們的完全發展，以及它們的權利獲得完全的承認……而且一方面通過自身過渡到一般性的利益，另一方面它們認識和希求一般性，甚至承認一般性作為它們自己實體性的精神，並把一般性作為它們的最終目的而進行活動。」¹⁴ 現代國家代表著一個倫理性的理想形式，它調解了一般利益與特殊利益的衝突。

不同於市民社會中個體只顧追逐自身的特殊利益，黑格爾的「現代國家」，將主體性原則納入以相互性為核心的倫理性形式之中，試圖使個體的特殊利益與國家所代表的一般利益同獲實現。「國家的目的就是一般性的利益本身，而這種一般利益又包含著特殊利益，它是維護特殊利益的實體。」¹⁵

市民社會的倫理特性在於市場關係，如亞當·斯密所言，在其中「每一個人都是商人」，只追逐個別的特殊利益。「現代國家」則不然，它是一種政治共同體的形式，要求其成員的積極參與，共同建構一般性的集體利益。因此，它的社會學條件在於：存在具有自主性的行動主體，它們積極參與公共決策，形成一種客觀運作的公共性。政治共同體的成員因而具有公民身分(citizenship)，它們之間並非市場性的契約關係，而是共同體成員之間的關係。附帶一提，公民身分並非可以擺脫的角色扮演，它是共同體的構成成分，一個士兵可以在戰場上喪失生命，但不會喪失他的公民身分。

二 「共同體」與「社會」的差異

回歸十九世紀德國社會學家 Tönnies 的思考脈絡，我們可以將作為相互性的社會性首先設想為「共同體」(Gemeinschaft; community)。共同體是整全的人或整全的群體必須以其整體性



投入的集合體。它要求全部的具體的生命實踐的投入。與之相對地，「社會」（“Gesellschaft”；society）的概念指的卻是一群角色扮演者或契約性的合夥人所組成的集合體，最明顯的例子是市場中的生產者與消費者。¹⁶

從理論層面來看，「社會」明顯地是建立在「共同體」的基礎上，同時也嵌鑲於「共同體」之中。「社會」是從「共同體」抽離出來，同時也是從「社會性」抽離出來的。我們可以說，社會是抽離其共同體的純粹的抽象。

社會性的雙重結構首先展現在「共同體」與「社會」的二分之一中。

在極富啟發性的經典名著「共同體與社會」中，Tönnies寫道：「社會的理論建構了一個人類的群體，在其中，他們，如同在共同體之中，和平共存，但是這群人基本上並無聯結，反而是分離的。」¹⁷ 他認為，在共同體之中，儘管成員分離時，他們仍然保持著聯結；但在社會之中，儘管人們看似彼此聯結著，他們實際上保持著分離的狀態。社會顯著地表現為一個「人人為己」的狀態，每個人都處於一種相互對抗的緊張之中。在這種權力主體相互之間的否定姿態中，社會維持穩定。沒有人願意為他人做任何事，也沒有人願意贈予他人任何東西。如果有人願意給予他人任何東西或勞務，那是只有當他也被同等地給予某物之時。¹⁸

換言之，社會是由交換關係貫穿的。如同馬克思所建立的理論模型，社會基本上是一個市場模式，在其中，所有的成員以商品所有者的姿態，相互進行交換。在此種市場關係中，Tönnies稱之為「交換社會」，契約關係是最重要的，它規定了每個成員的權利與義務，並受到背後支撐的法律系統的保障。

Tönnies認為，社會被設想為一個由自然的與人為的個體所組合的群體，他們的意志與領域由無數相互的聯結所構成，但卻彼此相互獨立，也沒有相互內在的作用。¹⁹ 由於社會的成員之



間只有外在的聯結，沒有內在的相互作用，因此，他們就處於一種潛在的敵對性與隱性戰爭的狀態，因此需要穩固的契約關係，以締結和平。

在這種角色負載者的交換關係中，最高的規則是客套。客套是以言語與親切的姿態表現出隨時樂於助人的樣子，表現出將心比心、待人如己的樣子。我們可以想像，如果沒有背後隱藏的潛在的敵對性的社會關係，「客套」也就無須如此被刻意強調了。試想，在那一個現代的核心理家庭之中，父母是需要對子女客套的？

社會是「機械的聚合體與人工構造物」，與之相對的，共同體卻是「活生生的有機體」。²⁰ 共同體建立在無目的的相互性上。它首先表現在家庭、親屬關係、鄰里、友誼等類型中。它的內在動力來自於無條件的相互信任。不同於市場交換關係，在共同體之中，情感關係是沒有條件，也沒有目的的。

由於它要求成員之間整全的生命的投入，因此相互要求也就升高了。友誼就與家庭關係不同。家庭關係是無法解約的，但友誼往往經不起干擾，爭吵與衝突是無法避免的，因為情感的聯結使雙方彼此的要求都升高。友誼不像家庭與親屬關係那樣是由血緣連帶自然形成的，反而它是由相互信任與忠誠構成的，因而它比家庭關係更難維繫。²¹

維繫共同體的情感是諒解。諒解是一種特殊的力量，它使人作為一個整體的部份團結起來。諒解有賴於私密的認知，對他人生活直接的參與，對於同喜同悲的心理準備。²² 與客套相反，諒解隱含著成員之間無條件、無目的的情感涉入，支撐它的不是敵對性，而是無目的的相互性。

無論是在家庭或友誼之中，維繫其聯結的都是諒解。諒解使其成員彼此共同討論、共同思考、共同形成決定。因此，Tönnies認為諒解是共同體真正內在的本質。諒解與約定或契約都形成對



比。約定與契約都有賴於語言的運作，必須藉由相互的承諾，達到對未來行動共同的預期。諒解卻不需透過語言運作。諒解是靜默的，它的內容無法言說也無法想像。²³

共同體的生活是彼此互相的擁有與分享，而非個別的獨占與排他性。可以有語言的共同體、風俗的共同體、信仰的共同體，但卻不會產生商業的共同體。共同體的生活是一切相互信賴、共同分享的生活。可以有生命的共同體，但「生命的社會」卻是一個概念上的矛盾。因為社會基本上只是一群不相干的人彼此在一起，而共同體卻是整全生命之間的相互關係。

三 擴散關係 versus 角色關係

如果用20世紀之後的現代社會學術語轉換 Tönnies 的討論，那麼我們可以說，「社會」是由角色關係構成的，而滲透「共同體」的卻是擴散關係。

德國社會學家 Oevermann，借用美國功能論始祖 Parsons 的術語，將擴散關係界定為行動主體或人格之間的整全性的社會關係。不同於帕深思，Oevermann 將「擴散關係」這一概念與「角色關係」對立起來。「擴散的 (diffuse) 社會關係因而是整體的人之間的關係，而非角色負載者或契約夥伴之間的關係。」²⁴

我們可以分析一下 Oevermann 所舉的例子：一位老年人到郵局去，開始大談他生病的貓，而且試圖說服郵局的行員也加入對談的行列。郵局行員，作為角色的負載者，當然有理由拒絕加入談話，因為這並不是他的角色界定的契約內容。老人與行員之間只是角色關係。²⁵ 與之相反地，如果他們之間從生病的小貓一直談論到兒女爭產、死後希望葬在何處、孤寂的心境等等毫無限制



的主題，那就成爲「擴散關係」，一種人與人之間以其整體性所發生的關係。

根據 Oevermann 的見解，擴散的社會關係只有兩種原型，其一是配偶或伴侶之間的關係，其二是父母與子女之間的關係。家庭結構就在這兩組擴散關係中構成。其它擴散關係的形態則是由此基本的關係衍生出來的。

家庭結構不能以角色關係來設想，因爲家庭關係是人格之間整體性的關係。如果以角色關係來設想家庭關係，例如討論誰應該爲誰支付什麼，那麼家庭關係就會徹底被破壞掉。在 Oevermann 看來，傳統的社會學理論與以角色關係爲取向的家庭社會學都忽略了這種建立在擴散關係上的家庭結構，因而犯了範疇上的錯誤。家庭關係，在範疇上，是擴散關係，而不是角色關係。只有在家庭結構解組、家庭關係失靈之時，家庭行動才能夠以角色理論來設想，尤其是當家庭關係只剩下贍養費與子女探視權等權利義務的法律問題時。²⁶

Oevermann 認爲，作爲傳統社會學核心的角色理論之用處在於它能解釋社會團體、組織、制度等社會行動與社會關係的固定模式，但它無法解釋在其中人格特質的變異性。模式的固定不變在於具有特殊性的人格 (person) 是作爲角色負載者與契約合夥人被交換的。角色 (role) 與人格明顯地被角色理論取向的社會學分離。角色所佔據的位置與角色的人格性是沒有關係的。以角色理論爲主軸的傳統社會學，一直將社會性等同於一般性的角色關係，而社會學的主題也一直侷限於社會角色的範疇之中。這種社會學無法處理兩種行爲類型：一方面，它無法處理兒童或瘋人的行爲，因爲他們的行爲受本能的驅使，而尚未或未被社會化爲「角色的採取」(role-taking)，這些行爲被歸於傳統社會學的範圍之外，而將之交付給心理學。另一方面，角色理論也不處理自由



意志的問題，自由與必然、義務與利益或慾望的對抗等等倫理的問題也被交付給高貴的哲學。²⁷

角色理論取向的社會學也無法解釋行動主體的行動邏輯，因為行動處於特殊性與一般性的結構辯證的動力之中，並非一成不變的固定的行為模式。只要一涉及需要整全生命投入的社會關係的問題，例如人神之間的關係（宗教達人與其神之間的關係）、友誼的關係之屬，角色理論就明顯地站不住腳，毫無解釋力。

Oevermann 描述了擴散的社會關係的四個構成的結構特性：(1) 不可逆性，(2) 無條件的信任，(3) 身體的基礎，(4) 愛。這種對擴散關係的理論圖像跟黑格爾的「倫理性」論述有強大的可類比性。不同於黑格爾的是，Oevermann 首先強調的是擴散關係的不可逆性。擴散關係是恆久持續、無法解約的，一直到擴散關係的關係人死亡為止。

婚姻關係在法律上當然是可以解除的，但婚姻關係並不是契約性的關係。婚姻不是契約。離婚是家庭結構的解體，而不是契約的終止。一對夫妻當然可以完全出於自願地解除彼此法律上的婚姻關係，但是沒有人會認為這個婚姻是成功的。離婚的雙方無法說，我們成功地履行了婚姻的契約。離婚是婚姻關係的失敗，無涉契約的成功與否。作為擴散關係的婚姻關係具有不可逆性，離婚也無法完全消除分離的擴散關係。失敗的婚姻關係被整合為離婚者未來生命的一部份。離婚率的上升，或許可以此種方式解釋：配偶對於他們的擴散關係的構成面向，雙方整全生命的投入，要求越來越高，以致於其完成越來越困難。

擴散關係所要求的信任與契約性的角色關係是截然不同的。契約所要求的信任是明確被規定的，它是必須要被檢查的。擴散關係要求的卻是相互的無條件的信任。這種無條件的信任沒有任何可檢查的標準，它只能由信任發動。用信任換取信任。信任是



擴散關係相互性的基礎，擴散關係是這種無條件的信任自我增強的過程的後果。

擴散的社會關係有其身體的基礎，而且建立在對這個身體的基礎的承認上。婚姻關係的性的基礎固然是非常明確的，但親子關係的身體基礎也是顯而易見的。如果這種擴散關係的身體基礎的承認遭到否定，那麼後果將是成員之間嚴重的相互不確認。

最後，擴散關係有其強烈的情感基礎，這種一般化的情感聯結在日常生活中被稱之為「愛」。愛則通常被理解為某種情感的無限制性。但是伴侶之間的愛和親子之間的愛性質完全不同。伴侶之間的愛具有性愛化的特質；而親子之間卻是一種不對稱的情感聯結，父母付出的遠比回饋的多出許多。小孩則必須在成長的過程中克服這兩種不同類型擴散關係的矛盾情感。

這四重的結構要件構成了擴散關係中人的不可替代性。與之相對地，在角色關係中，填充角色位置的人卻是可以替代的。因而，擴散關係與角色關係構成了一組基本的結構對立。正如「共同體」優先於「社會」，社會是在共同體的基礎上建立的，角色關係也是建立在擴散關係的基礎上。這在兒童的家庭社會化過程中特別明顯可見。一個小孩在他出生時並不接收任何社會角色，但他參與在一個擴散性的社會關係之中，甚至在他出生之前。小孩是在這個擴散關係的網絡中，在他家庭的初級社會化中，開始學習角色的扮演。在現代社會中，小孩第一個必須扮演的角色是與教師相對的學校中的學生。角色理論無法解釋家庭生活中的結構邏輯。²⁸

依據 Oevermann 的理論區分，擴散關係與角色關係是互斥的，相互排除。但是也會出現矛盾混雜的情況，最明顯的是在脫離青少年危機之前，在學校中，學生與老師之間的關係。要成為具有主體行動能力的人，小孩必須開始學習它的社會角色。這在



家庭中是不會發生的，因為小孩在家庭中不扮演任何角色。小孩在現代社會的結構中第一個要嚴肅面對的角色關係的模型是學校教育中與老師之間的關係。²⁹

在學校之中，學生與學生之間是平等合作的擴散關係。理論上，學生與學生之間作為同儕團體分享其無條件的相互合作。與之不同的是，家庭中的親子關係卻是權力不對稱的代與代之間的關係。但是學生仍只是開始在學習扮演社會角色，他並不是個合格的角色負載者。學生也往往有種自然的傾向，將與老師之間的角色關係同化為與其父母之間的擴散關係。

反過來，學校教師則必須具備兩種專業能力：其一是科學依據的解決問題的常規運作，其二是個案診斷與個案處理的詮釋能力。在Oevermann眼中，學校教師是一個「替代性的危機處理」的專家，師生之間可類比為醫生與病人之間的關係。他必須克服這種內在的弔詭：病人一方面致力於恢復他的自主性，另一方面他又高度依賴於幫助他的人。他必須幫助病人以使病人自己幫助自己。³⁰

師生之間是一種專業的工作聯盟，其實踐活動是以一種蘇格拉底式「催生法」的方式進行的。師生之間是在一種角色關係與擴散關係的矛盾統一中完成的弔詭。不幸地，這種理想型態的師生關係在現實中基本上並不存在。我們看到的往往是：學校教師以一種國家官員的姿態出現，並將學生置於一個高度官僚化的學校課程的常規之中。缺乏替代性的危機處理，師生之間專業的工作聯結也就不可能發生。³¹

小孩天生就充滿好奇心，而好奇心是學習與求知的動力，在求知的過程中，孩童慢慢朝向建立自主性的過程。在好奇心中，小孩結構地承認它的無知，也隱含著它欲求知識的動力，因而與提供它獲取知識方法的專家，能夠形成一個工作的聯盟。這個專家要能夠給予問題，給予輕微的危機，使孩童被導向一個獨立解



決問題的過程，而非單向地被灌輸知識。這種催生法式的學校教育才是師生關係理想的型態，它訴諸個案的危機處理，而不是官僚的常規運作。

四 自主人格與公民身分的辯證

現代國家是一個奠立於理性化基礎的政治共同體的形式，它的成員具有公民身分，同時它的目的在於保障人權的普遍性。如同黑格爾在「法哲學原理」所言：「抽象地說，合理性一般是普遍性和單一性相互滲透的統一。具體地說，這裡合理性按其內容是客觀自由（即普遍的實體性意志）與主觀自由（即個人知識和他追求特殊目的的意志）兩者的統一；因此，合理性按其形式就是根據被思考的那普遍的規律和原則而規定自己的行動。」³²

人權的實質內容有賴於現代國家的共同體形式才有辦法實現。一方面，個體依其公民身分而成爲自主的生活實踐；另一方面，在國家這個共同體的形式中，每一個公民都被成員之間的聯結的力量聯結起來。這個聯結的力量並不是按照契約的邏輯，而是按照共同體的邏輯在運作。公民身分意味著，在共同體的實踐活動中以一種平等合作的方式參與決策。

個體的行動自主性與其公民身分形成結構性的衝突，個人的私人利益與國家的公共利益往往也構成對抗。爲了調解這種結構性的對抗，政治行動必須遵循一種哈伯瑪斯式的更好的辯論的邏輯。政治旨在妥協各方利益的衝突，在制度性的公共決策參與之中，以更好的論證去說服敵對的一方，成爲民主憲政國家解決利益衝突的最佳方式。

盧梭的「社會契約論」是西方啟蒙運動的產物，將人類主體形式化地設想爲普遍人權的被動的負載者，但是具體個人自主存



在的尊嚴仍未被建立。在歐洲歷史發展中，是藝術上的浪漫主義運動，接續法國大革命，才開始嚴肅對待個體自主性的課題。其結果是，自從十九世紀以來，現代民主憲政的國家開始被設想為一個平等公民之間的政治共同體。法國大革命所建立的民主國家的模型，成為歐洲各國的典型，且在後續的歷史發展中，逐漸演變為人類社會所共同追求的「國族建構」(nation building)。以法國為典範，一種新型的世俗化的、由民主憲政所構成的政治共同體形式躍上歷史的舞台，它被黑格爾理解為「現代國家」。這是一個歷史無法回返的點，現代國家是在告別「古代政權」(ancien regime)的軌道上建立的。它與古代政權最大的差別在於維護成員基本的具體存在的尊嚴，並保障個別公民的行動自主性。³³

在歷史的演進中，一個建立在地方士紳菁英式的布爾喬亞的公民身分，逐漸轉型為政黨成員與大眾民主的選民的普遍性的公民身分。在政治共同體的形成過程中，階級利益與階級分裂也逐漸被突顯出來。階級利益的衝突成為現代國家首先必須加以調解的結構難題。

以「人民民主」的形式出現的民族國家則以負面的姿態出現在人類歷史之中。它在集體性的壓制下，缺乏權力的分離，也缺乏個別成員的自主性與自由，由於缺乏權力的相互監督與制衡，在非代議民主的制度下，它必然退化為一個壓制個體自主性的極權的共同體。不幸地，民主的現代國家對目前地球上大部分的人而言仍是一個難以企及的政治烏托邦。

全球規模的經濟關係的統一並不一定能促進共同體形式的確立，反而它使得一個「世界社會」成為可能。延續「共同體」與「社會」的概念區別，我們可以看到，經濟的統合基本上是一個「化為社會」(Vergesellschaftung)的過程，它是一個市場關係不斷擴大的過程。「全球化」就是一個擴大的全球性的市場關係。經濟的統一並不必然牽涉到政治上公民身分的建構，它單純地



只牽涉到生產者與消費者、企業主與受雇者的契約式的抽象的社會關係。

「全球化」是一個在社會學理論上製造概念混淆、帶來更多混亂的概念，因為它絲毫不能分辨「共同體」與「社會」的區別。如果只從市場關係、資本移動的角度來看，全球化在人類歷史並不是什麼新鮮的事物，最遲在十六世紀歐洲殖民強權所建立的海權時代它就已經被確立了。另一方面，全球化作為全球規模擴大的市場關係，也意味著：階級衝突與階級宰制的結構也被擴大化了。「全球化」離韋伯所設想的，政府與權威所賴以運作的結構邏輯，「化為共同體」(Vergemeinschaftung)的理想仍極其遙遠。我們不缺「世界社會」，我們缺乏的是「世界共同體」。一個世界公民身分，或是康德所設想的「世界公民」，對很多人而言仍是難以想像的。³⁴

脫離其歷史上誤走的軌道——民族主義、種族主義——，國族國家仍然是一個民主化的有效形式，它實質實現了保障個人生活尊嚴的人權的普遍主義。人權的普遍性被放置於國族國家的主權的架構之中。國族的自我決定與人權的普遍效力似乎形成結構性的衝突。但是如果沒有國族國家的現代國家的形式，人權的保障也就無法想像，因為在一個民主的共同體中，人權是其基本的內容。現代的國族建構目的在於保障基本人權。另一方面，具體的個人與團體只有在將自己關聯到國族國家的憲法與法律時，它的基本人權才會得到保障。公民身分於是成為保障基本人權的前提。公民身分不是一個抽象的國家法的概念，它只有在一個具體的歷史共同體之中，作為它的成員，才會得到落實。護照就是這公民身分的象徵。如果沒有護照，一個人也無從生活在一個具體的政治共同體之中。

自主人格與公民身分的辯證是無法避免的。一方面，個體必須關聯到政治共同體的一般性主權，在它個別特殊的至高無上



的小主權外，另外設置一個更高的主權。另一方面，他必須要透過一個自我負責的自主性的生活實踐理性地去追求他個人的特殊利益。他既是一個現代國家的公民，也必須是一個自主的人格。他在兩種利益交戰的動力中前進，一方面是自身的特殊利益，另一方面是政治共同體的公共利益，這兩種利益很難達到最終的和諧。但是，辯證地，若無共同體作為必要的前提，若無共同體對普遍人權的保障，個人的特殊利益也無法實現。

注釋

- 1 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structure of Kinship*, Boston: Beacon Press, 1969.
- 2 Ulrich Oevermann, "Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse", in: Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 234–289.
- 3 黑格爾著，范揚譯，法哲學原理，台北：里仁，1985，§144。
- 4 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1970, S. 294. 黑格爾，法哲學原理，§145，中譯文大都經筆者修改過。
- 5 同上。
- 6 參考，法哲學原理，§150。
- 7 同上書，§151，譯文被筆者修改過。
- 8 參考 Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, Cambridge: Polity Press, 1990.
- 9 同上書，法哲學原理，§151。
- 10 同上。
- 11 法哲學原理，§158。
- 12 法哲學原理，§163。
- 13 有關黑格爾與法國大革命之間的關係，可以參考：Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1965.
- 14 法哲學原理，§260。
- 15 法哲學原理，§270。



- 16 此處，我們跟隨德國社會學家Ulrich Oevermann的討論。參見Oevermann, The analytical difference between community (“Gemeinschaft”) and society (“Gesellschaft”) and its consequences for the conceptualization of an education for European citizenship, manuscript, 2000a.
- 17 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p. 34.
- 18 同上。
- 19 同上書，頁44。
- 20 同上書，頁4。
- 21 同上書，頁14。
- 22 同上書，頁17。
- 23 同上書，頁19。
- 24 Oevermann, *Sozialisation als Prozess der Krisenbewältigung*, in: Dieter Geulen und Hermann Veith (Hg.), *Sozialisationstheorie interdisziplinär*, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2004, S. 172.
- 25 Oevermann, *A Theoretical Model of Family Structure*, manuscript, 2000b, p. 8.
- 26 參見Hans-Josef Wagner, “Thesen zu einer zukünftigen Sozialisationstheorie”, in: Dieter Geulen und Hermann Veith (Hg.), *Sozialisationstheorie interdisziplinär*, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2004, S. 192.
- 27 Oevermann, 2000b, p. 9.
- 28 同上，頁10至頁12。
- 29 Oevermann, 2000a, p. 22.
- 30 Oevermann, 2000a, p. 23.
- 31 Oevermann, 2000a, p. 24.
- 32 法哲學原理，§258。
- 33 參考Oevermann, 2000a.
- 34 參見康德著，〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，收於：康德著，李明輝譯，《康德歷史哲學論文集》，台北：聯經，2002，頁3-23。

