

# 社會學在當代所面對的挑戰<sup>1</sup>

朱偉志

香港理工大學應用社會科學學系

**摘要** 本文嘗試從現時的一個社會情況——社會學作為一知識體系並沒有受到社會應有的關注——去討論社會學面對的挑戰及困境。對筆者而言，構成這困境之原因在於本質上本應充滿矛盾的實證主義及後現代思想，卻在一個標榜工具理性及追求個人自主開放的社會氣氛下弔詭地產生共謀關係，做就一個將抽離感合理化、追求自利正常化的局面。當實證主義逐漸由一個“狹義的學術知識觀”（paradigmatic knowledge in the narrow sense）轉化為“廣義的實證生活文化”（broad sense of everyday life knowledge），而後現代思潮則從對權力的批判演變為新的權力中心，並做就了無約束的個人追求時，這種局面在在影響着包括社會科學研究者在內的當代人之生活態度。作者認為對這個不在意的共謀之釐清，對於非西方社會發展其本土社會學會產生一個有用的報警。

## 一 由一個簡單的提問說起

“我們的社會怎麼了？”對於所有社會學家來說，這個問題都應該是一個基本的關注點，自斯賓塞（Herbert Spencer）以降直至當代社會學的任何一個學派，相關的社會學調查研究實際上都是在以某種方式回應這一問題。然而，自上世紀八十年代以來，社會學界就開始出現一種看法，就是感到從事社會學研究的人，愈來愈傾向用一些偽科學語言為包裝，去談一些人所共知的社會

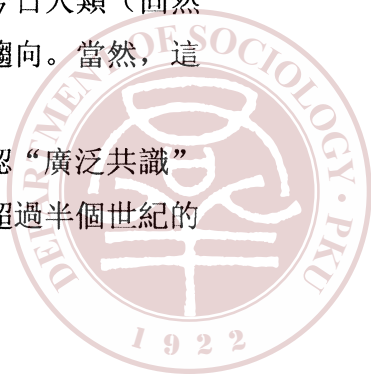


現象。<sup>2</sup> 事實上，人們對社會學面臨滑坡的趨勢已有不少的體會。<sup>3</sup> 這就是筆者所指今天社會學家所面對的“挑戰”。

“挑戰”在這裏的意思，泛指社會學在維持其自身對人類世界的學術重要性的過程中已經遇到了困境。對此點筆者有一些可能的解釋：第一個原因是社會學不能解釋其所試圖描述的東西；第二個原因是其能成功捕捉到的，往往是一些常識性的知識，而這對外界來說自會不以為然；第三個情況是，儘管有些時候我們深信一些探索是意義深長，但當這個時代視“反思”為沉重的負擔時，那些社會學界外的冷淡反應便再非我們所能控制了。說到底，公眾對“什麼是社會應重視的”這問題的認識，足以左右社會學分析被接受的程度。這正是“我們的社會怎麼了？”此一問題的另一方面。簡而言之，現代人最重要的特徵之一是對並非其當務之急的問題漠不關心。筆者在下文要詳細闡述的是，“日常生活的萎縮化和平面化”（narrowing and flattening of everyday life）之普及，自然會使得一個試圖描繪及分析“社會”的學術範疇更難有吸引力。畢竟，如果只有社會學家們自說自話去宣示這門學科對人類社會之意義及用處，這種狀態對社會學的被接納很難有具體作用。這種困境的原因是什麼？

筆者以為目前兩大意識形態陣營——“實證主義的影響”與“後現代主義的含糊性”——之共謀並存，導致了當前的錯綜複雜狀況。乍看下來，對這兩者本質的討論耳熟能詳，在分類上了無新意，而最為困惑的是，雙方在基調上是相互排斥的。然而，筆者想表述的是這兩種力量如何在一種不在意的狀況下，卻能協調起來，並創造了一種超脫的氛圍，而成爲今日人類（固然包括社會調查者本身）之思維和行爲模式的主流趨向。當然，這觀點需要有進一步的討論。

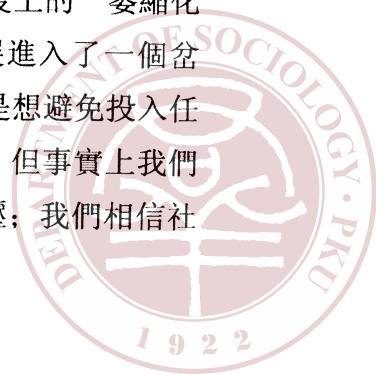
自上世紀七十年代以來，當社會理論不再承認“廣泛共識”（broad consensus）的必要之後，作爲主導社會學超過半個世紀的



實證主義學術典範亦表面上被唾棄了。但筆者欲指出，在其淡出前台之前，它已經成功地從一個“狹義”的學術知識（即實證主義作為一種有預設性的知識本質）轉化為“廣義”的實證生活文化（即人們所接受的相應的生活方式與世界觀）。究竟有什麼原因使得實證主義有如此廣泛的影響？這是銀元的一面。銀元的另一面是後現代思潮適時的浮現。一九六零年代的東西方世界都見證著反建制（anti-institutional）運動的風起雲湧期。這種社會氣氛給與後現代思想提供了背景條件。後現代思潮所彰顯的反霸權、解放性、自主力量，做就了對“自我探索”的生活方式之被重視及認受。從此觀點出發，後現代思潮是衝著任何主流意識形態當道的局面而來。如果“多元化”（pluralism）、“相對主義”（relativism）、“割裂化”（fragmentation）、“在地化”（localization）等是後現代思想的主要特徵，那麼宣稱社會世界以實證主義意識形態為特徵便充滿反駁意味，因為實證主義在本質上也是一種“大論述”。這就是筆者在上文提到這兩種力量的共存是一種矛盾的原因。由於後現代主義及其相關思潮（如後殖民主義等“後學”）創造了一種多元主義的辭彙，這使得實證主義模式的文化能在一個鼓勵“抽離”（disengagement）和“自我實現的個人主義”（individualism of self-fulfillment）的世界中增加自己的深度和廣度。<sup>4</sup> 筆者的意思是後現代思想已經成功圈劃出一種“政治正確性”（political correctness）：人類需要維護一種“多元主義態度”作為生活基礎。當然，這是反對霸權統治的一個嘗試。由此看來，這是人類解放與自治的努力，而在此思想之下則是一種人們相互尊重的生活方式。正由於對“多元主義”的推崇備至，它不經意地被轉化為一套總體性話語，並對生活的各個層面有着深遠的影響。最後，我們滿以為已能抽身於任何意識形態的擺佈時，卻諷刺地掉進另一個“抽離文化”樊籠中，並還以為已體會到一種解構與超越的能耐！



這局面之出現，是實證主義作為一種強調“科學的理性”的狹義知識觀，成功地轉變為一種日常的生活“理性”，構成一種實證主義的文化。正如一些學者所言，在啓蒙運動之前，理性的涵義與知識和道德是緊密相連。<sup>5</sup>但在啓蒙運動及科學主義抬頭之後，理性的涵義已被萎縮到“科學理性”所界定的意義之下；這正好是社會科學哲學領域發展出來的事實—價值分隔的結果。時至今日，一個被稱得上為成熟世故的成功人士，就是一個懂得如何用客觀、中立、價值無涉的態度行事，以期利用最少的資源和最迅速的方法達至所期望的結果。在邁向這目標的過程中，每人有自身的計劃及安排，只要在不侵犯別人的生活之前提下，我們便可各自為政地生活。最後，一種“對自由主義的中立”（liberalism of neutrality）情緒出現了：即一個自由的社會必須在“怎樣構建一個美好生活”的問題上保持中立。<sup>6</sup>這為不斷成長的個人主義創造了充足的空間，直到其達致一種極端的狀態，使人相信保持一種超然的態度是正常——甚至是必然——的生活選擇。至此，抽離感已可昂首進場，成為理所當然的生活政治。為確保“抽離”能順利運作，以一種“價值中立”的視角來處理所有相互衝突的需求便成為最方便的選擇。在這樣的氛圍下，以實證主義為本質的文化之興起亦變得順理成章。最後，最可取的機制是一種客觀的、沒有判斷的、價值無涉以及抽離的態度，而把精力放在如何維持個人權利的利益或倡議式政治上。就是在這種不在意及隱晦的情況下，實證主義式的文化和後現代思維的訴求達成了一個不可思議的共謀狀況，並瞬即作出深度及廣度的擴散。在這兩個陣營的力量結合之下，我們生活態度上的“萎縮化及平面化”便悠然出台。至此，人類社會的發展進入了一個岔口：我們聲稱要尊重他人的自由，但其實我們只是想避免投入任何承諾；我們說這時代反對任何強加的霸權思想，但事實上我們卻被另一重的霸權思維——抽離的生活——所重壓；我們相信社



會已變得多元，但其實我們可能不在意自身的被囚禁。當代的社會學理論正置身於人類這生活困境之中。這種情況如何產生，該如何處置，是這個時代的社會科學家不得不面對的問題。

爲了深入闡述上述的脈絡，我們先展開對第一個兩難困境的討論：爲何實證主義能夠名亡實存？在勾勒這個變化時，我們需要明白它的基本觀點是什麼，問題在那裏，但它又如何轉化成爲一個廣義的實證生活文化。

## 二 名亡實存的實證觀

實證主義作爲一種知識觀在二十多年前的社會科學界已不足爲信。<sup>7</sup> 事實上，社會學文獻中對實證主義的批判在那個時候已經開始。<sup>8</sup> 大致而言，這些對實證主義的批評試圖處理社會科學哲學的一個問題：社會科學中的解釋模式是否能尊從自然科學所展示的模式作驗證。<sup>9</sup> 儘管社會學中對實證主義的批判已經有了清晰的說明，<sup>10</sup> 然而其消極影響卻一直困擾著社會學的性質和發展，而且是晚近社會學的討論中的必然議程。<sup>11</sup> 在我們的日常生活中，“客觀與科學”已經成爲一條指導各方面生活實踐的習語。在最寬泛的意義上，前者意味著冷靜與不給予道德角度的解釋，而後者則指涉著嚴格的、系統的和經驗主義的態度。這是我們要關注的核心所在。實證主義的影響在於它能使人在沒有這警覺性下，又或者在沒有想過用另類的生活態度下而按其邏輯去思考及行事。

諷刺的是，迄今爲止的社會調查研究很多時在重複和鞏固這一種實證主義模式的文化，使得我們更難走出這樊籠。我們如何解釋實證主義既是一種已被遺棄的知識觀，但同時又影響現代人的日常實踐這弔詭狀況？爲此，筆者首先要（A）檢視作爲一種知



識觀的實證主義的預設以及源於此一預設的缺陷，其次（B）通過借用哈貝馬斯（Jurgen Habermas）和泰勒（Charles Taylor）對於現代性的分析，來進一步檢視實證主義的精神狀態是如何成為當代主流的意識形態，以及為何這發展對社會產生負面的影響。

（A）從社會學的角度來看，任何社會現象都意味著社會規範的存在，而這些規範必然由相關人士的行為和情感所構成。因此，一個研究者在理解任何社會現象時就應該包含著對行動者所接受的價值觀的理解。但“理解”意味著什麼？理解必然涉及“標準”使得該被關注的主題能夠被洞悉。固然，這些標準是人們理解一種現象 / 行為的手段，但正是這些標準往往成為當事人在遇到質詢時，作為當事人為何接受或拒絕一項理解的根據。比如，當我們面臨以下兩句陳述：（1）“一天吃一個蘋果，我們就能保持健康”；（2）“一天吃一個蘋果，我們就能成為一個可信賴的人”。在可知的意義上，我們都不能理解第二個句子為何如此陳述。換句話說，我們也許不同意第一項陳述，但是就我們所知的一些來自健康研究的證據，或者幾乎是伴隨我們成長過程的常識來說，我們至少能理解它為何如此表達。但是對於第二項陳述，我們就很難進一步明確其背後的意義。如果陳述者被徵詢時表示這個陳述不證自明，我們就不得不認為這種回應難以接受，並且有可能認為對方精神上出了亂子。由此看出，“理解的標準”和“理由的提供”是有一種相互支援的內在聯繫。當我們涉足“理由”這一範疇的時候，其實我們已開始作出判斷，而這意味著我們已引用了自身的價值體系作參考。因此，去揭開“理解”這一行動與執行這行動時誘發的價值介入便成為一個很吃重的課題。

實證主義者認同每個人都有自己的價值觀，而研究者也是人，故也有一己的價值觀，這是不爭的事實。所以，當一個人試圖去達至理解，其自身的價值體系總是會捲入其中。但實證



主義者認為我們可以通過一種客觀檢驗的程式過濾掉我們的價值判斷。李凱爾特（Heinrich Rickert）認為我們可以區分對待價值的兩種不同傾向：一種是屬於評價的和實踐的“價值判斷”（value judgment），另一種是屬於思維的和理論的“價值關聯”（value relevance）。<sup>12</sup> 前者總是正面或負面的，並且採取了一種文化產物所體現出來的價值效度的立場；而後者則並不涉及對價值效度的承諾，而是根據價值來界定這些文化產物的意義。由於“價值關聯”是純理論性的，所以文化科學中的構成性價值是有可能獨立於評價和價值判斷的。根據這一邏輯，只要研究者依靠“價值關聯”去進行其研究，這就意味著其並非按照自己的主觀願望去行動，而是要依靠一套與研究者相關的一個社群都認可的客觀標準去行事。這一觀點得到實證主義的另一維度的區分之和應：“發現邏輯”（logic of discovery）與“驗證邏輯”（logic of justification）的分野。<sup>13</sup> 簡而言之，研究目標的選擇處於“發現”的層次。在這一層次，研究者即使引入了自己的價值觀，也不會影響研究的效度，因為一項研究的科學和客觀地位是取決於“驗證”的過程，因此而進入了另一個層次。換句話說，一項由研究者得出的有關特定社會現象的確鑿陳述應該與研究者自身的價值體系毫無瓜葛，因為這項陳述是在“驗證邏輯”下產生的，是一個可重複和可證實的陳述。

正如 Mary Hesse 所總結的，以上的論述在很大程度上反映了實證主義者的三個基本預設。<sup>14</sup> 第一個預設是一個語句的真假值取決於這個句子反映其所描繪的外在世界的的能力，此之謂“相應真理論”（correspondence theory of truth）。第二就是外在世界的現象獨立於人而存在，此之謂“樸素實在論”（naive realism）。第三個立場是人的感覺與所有真實的外在世界的陳述 / 現象，是可透過感觀的客觀或互為主觀性去認知的。我們不妨以一個例子來對這三個預設作進一步引申。一個進入房間的人宣稱“室外現



正風和日麗！” 。我們如何將此一宣稱與陽光照射的現象相聯繫，並且如何知曉這一發自室內的宣稱符合室外的自然現象？無論有沒有我們的論證，如果太陽總在那裏，並且只要走出房間的人能看到陽光，能感受到它的溫暖，那麼這就表明外在世界如何獨立於我們的存在，而這句話之真實性也是從相關人士客觀或互為主觀的感知所證實：這也是驗證這一宣稱的最好辦法。泰勒就曾經指出，由於實證主義者相信，所有真實的陳述和事實到了最後都可以被演繹為“原初句子”（brute sentence）和“原初資料 / 事實”（brute data/fact），以至於觀察者可以用純感官的感知去理解和學習，故上述的三個預設是可能的。如果我們再進一步，相信原初資料的存在最終意味著有可能以“價值中立”的語言和方法去研究社會現象，那麼我們就邁向接受一種視“事實”與“價值”能分隔開的知識觀了。

然而 Hesse 已精闢地指出，“發現邏輯”與“驗證邏輯”的分離其實最多只能發生在自然科學的研究當中。自然科學的理論通常具有相對較高的準確性標準，由此也產生了一種預期成功的務實標準以保證研究的客觀性質。<sup>15</sup> 但是，這標準並非一定能道出原初事實外在於研究本身的事實。“後經驗主義”（post-empiricism）早就指出一個論題的真假值並不純粹取決於其符合外在世界的程度，而是取決於相關共同體的共識。為了理解這個命題，我們不妨再舉個例子。隨著時間的推移，當我們有了更多關於外在現象 X 的知識時，理論就從原來的 X1 被修改為 X2。這意味著發生變化的並不是外在於我們的 X 現象，而是有關 X 的知識。至此，嚴格而言，無論在任何既定的發展階段裏，其實並不存在可以在經驗上宣稱為真確的科學理論之原因就在於此。<sup>16</sup> 明乎此，我們在自然科學研究中提及的從原初認識中產生的原初資料 / 事實，其實是蘊含一種特殊的時空意義：那是在當下的時空之知識體系內能得到的最佳事實而已。





倘若科學研究中的解釋都會面對這般困境，那我們如何能輕言社會科學研究中的“解釋”概念是很容易達致？試想想，我們很難想像海嘯起因的研究跟研究者的價值標準會有任何關聯。在一定意義上，這類自然現象是獨立於人類知識而存在，因此我們會理解到這類研究可以在不受個人價值判斷影響的條件下來進行理論建構和驗證。但當我們是面對一個社會現象時，我們也同時進入其所涉及的語言使用、習俗和價值體系之中。這些元素牽動著所有的人於其中——這包括了行動者和研究者而言。這就是紀登斯所指，我們應區分自然科學中的“單向詮釋”（single hermeneutic）和社會科學中的“雙重詮釋”（double hermeneutic）的原因。簡單點說，社會學處理的是一個已經被詮釋過的世界。要知道，社會學家探究的，又或者其試圖分析的領域，就是人類的社會行爲，而這些行爲是相關的行動者建構出來的。又或者說，人類的社會行爲就是社會行動者詮釋下的產物。而且，我們無法在缺少行動者的情況下維持研究者的概念設置，因為社會科學家的概念和理論會在其所分析的社會世界中循環往復。<sup>17</sup> 果是如此，我們怎能假設社會科學中的解釋形式能符合自然科學中所展示出來的模式呢？

韋伯（Max Weber）試圖解決這兩難困境。他非常清楚價值觀是滲透到所有的事實當中。換句話說，與李凱爾特不同的是，韋伯將一種社會現象的構成看作是該種社會現象的行動者賦予主觀意義的結果；因此，社會科學的目標應該是為由行動者或歷史情境所賦予的這些主觀意義提供一種同情或演繹理解。<sup>18</sup> 這就是韋伯理解社會學的主題，也是其“演繹理解”的實質。在這情況下，研究者如何才能將行動者這些主觀意義或觀念轉變為客觀的或文化的意義？由於研究者必須從其價值體系出發來構建研究藍圖，而能幫助這個構建過程的就是在邏輯方法和科學價值之間建立聯繫，以盡可能保持研究者客觀的判斷。為此，韋伯引入“因



果分析”或“因果解釋”的概念，來作為社會調查研究中演繹理解的一個可運用方法。問題是，儘管我們能證明邏輯方法和科學價值有著普遍的意義，也不表示一項客觀的社會研究就此變得可行。這是因為邏輯方法能評定一個論題的效度，但它不能幫助研究者在所有可行的“價值關聯”中決定哪一項才是客觀的選擇。最後，爭論的核心便跌落是在是否存在一個更為客觀的衡量標準去指導我們在面對所有選擇時如何在這些機會中進行“價值關聯”的選擇。這裏，我們看到了韋伯對社會科學知識貢獻所誘發的困境：他既強調社會研究中的“價值判斷”不可避免，但他卻無法把那糾纏疏解。我們可以用其“手段—目標理性”（means-end rationality）再進一步彰顯當中的困境。<sup>19</sup>

對韋伯來說，任何社會行為都由兩個要素組成：手段和目標。然而一個行為的目標是個人的選擇，由於這關乎個人的喜惡，我們很難有標準對該目標作評價。但是一旦目標被確定了，我們便可以運用它來評價達至這目標的手段是否正確。換句話說，社會行為的理性體會是探討該行動者所採納的手段是否達至了目標。這樣的“理性”考慮，其實並不涉獵任何目標的評價，而只關注其手段。或者說，當我們說一個行為是理性時，我們所涉及的就只是指其手段而非目標而言，因為後者是主觀的。當我們接受了這種思路，人們不其然便和應着“事實”（手段）和“價值”（目標）可分隔的觀點。在理解社會行為時，這種以“手段—目標”結構去理解社會行為的態度在在反映了一種基於“目的理性”（purposive rationality）或“工具理性”（instrumental rationality）而作出評價的社會分析。至此，主觀—客觀二元對立的立場便鞏固地建立起來。

從認識論的角度來看，“手段—目標理性”支援一種社會科學追求中的‘單向取向’（monological approach）或“單向理解”（monological understanding）模式，而這亦使笛卡爾典範（the



Cartesian paradigm) 重新擡頭。<sup>20</sup> 現在情況變得更為清晰了。一種強調區分某一行爲的手段和目標作為建立一種理解社會行爲的模式的基础，使我們建立了以下的看法：我們相信能清楚地區分個人和外在世界，並逐漸認定社會事實與個人的價值觀並沒有關聯。但這不正是韋伯開始時所反對的觀點嗎？在這種情況下，韋伯不僅不能避免其試圖極力擺脫的李凱爾特的困境；反之，他無意間加速了事實—價值區分的廣泛傳播，並且奠定了“狹義”的實證主義能轉化為“廣義”的實證主義的基础。

到目前為止，我們可以對上述討論作出一個階段性的總結。對實證主義者來說，任何社會現象的分析到最後都要面臨驗證的問題，否則它就不够科學。但這樣的話，社會現象就被看成為一種自然事實而非社會事實。然而，社會事實是一種建制性的產物——它不可能獨立於人類的存在而存在的。在此應當指出，社會現象的建構跟我們所關注的價值體系或社會規範之間存在著一種內在聯繫，而這種價值體系或社會規範則是借助語言被依次建構和傳遞的。因此，語言至少是建構社會現象的重要因素之一。這意味著研究者用來收集資料和分析的語言決不是一種簡單工具——語言的使用意味著研究者將自己的理解引入到研究當中。在這種情況下，這種社會研究中的“事實—價值”區分扭曲了理解的本質，又或者說它把任何理解的基础——即對脈絡的考慮——抽空了。一個沒有脈絡承托的理解又如何可能呢？

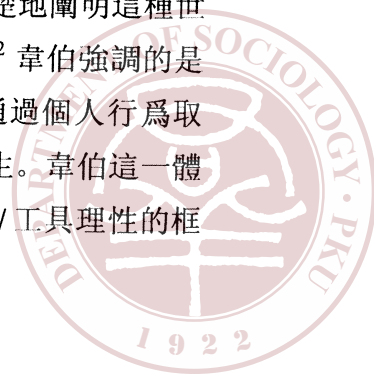
既然作為狹義的學術知識觀之實證主義有著如此嚴重的缺陷，以至任何借此來理解社會世界會變得非常危險了。那麼它為何還能轉化為廣義的實證生活文化，使我們在日常生活中，覺得以價值中立的態度、客觀檢驗的程序、科學的根據等作為生活標準是這樣理所當然呢？當然，我們作為普通人，不會如一個狹義的實證主義者般行事。而且，如果人們說以實證主義為本質的思維主導了我們的生活方式，在當下的時空似乎並非是確切的



描述，因為今天人們強調的現代生活方式是展現着一種多元主義色彩。更確切地說，今日的個人主義給人一種牢不可摧的感覺，而這種意味著差異性與獨創性的感覺被看作是現代文明最優秀的成果。既然個人選擇權下的多元主義生活方式是當下這個時代的特徵，實證主義又怎能成爲一種主道的精神狀態呢？這正是筆者接下來要闡述的。基於哈貝馬斯和泰勒的現代性分析，<sup>21</sup> 筆者要指出現代人的困境所在，正在於實證主義從一種“狹隘”的意義轉化爲一種“廣濶”的日常生活文化，而做就一種工具理性的操控，使人類在不在意的情況下，喪失了對何謂意義及何謂自由的追求。

(B) 對於哈貝馬斯來說，當知識被視爲是由科學成就的貢獻所引致的時候，我們就看到理性如何進入了一個狹隘的定意：科學理性。科學理性與實證主義有著緊密的聯繫，因為兩者都頌揚一種價值中立的態度，從而也就加深了現代社會以“抽離”(disengagement) 和手段—目標理性爲標誌的病態發展。因此哈氏試圖創建一種擺脫實證主義陰影的研究路徑，而做法就是憑藉其溝通行動論來批判深受實證主義影響的社會研究。

首先要指出的是，西方現代歷史發展的一個重要特徵便是理性的論辯取代了宗教規則而成爲社會整合的首要原則，這就是韋伯所謂的“世界觀的解咒”(disenchantment of worldviews) 與“文化領域的區分”(differentiation of cultural sphere)。其重點就是人如何以一種平等的、公開的和理性的態度去解決衝突以及規範社會行爲。這種新的定位無疑提高了個人地位，促進了個人自主權的發展。然而，哈貝馬斯認爲，韋伯從來沒有清楚地闡明這種世界觀的轉換是如何實現和導致了理性化的進程。<sup>22</sup> 韋伯強調的是宗教倫理和經濟理性行爲之間的化學作用。他通過個人行爲取向的變化來解釋世界觀的變換與資本主義的產生。韋伯這一體會，是將理性化進程全部局限於手段—目標理性 / 工具理性的框架中去分析而得來的。



現在我們就更明白這一個很諷刺的情況是如何形成的：韋伯是第一位對現代性的承諾投以懷疑的學者，因為他擔心理性最終會將人類禁錮於牢籠之中；<sup>23</sup> 然而他的社會學分析，尤其是其對社會學方法論的貢獻，卻弔詭地加強了這種趨勢。哈氏認為，倘若我們理解人類的存在並非建基於個人而是建基於一種人類的“雙向理解”（dialogical understanding）之上，那麼情況就會有所不同。韋伯僅僅抓住了理性的一個面向，而事實上理性可以有另外的面向。這就解釋了為什麼對哈氏來說，現代性是一項未竟的事業。

哈氏認為，如果“人類意識”是一個不能改變的狀況，那麼“世界觀的解咒”就未必會發生。<sup>24</sup> 換句話說，世界觀的解咒正好證成了人類能發展另一種精神狀態的能耐。這裏，我們必須明白哈氏的中心論點：他並非反對科學，也並非反對科學領域中價值無涉和利益無涉的“知識—建構的旨趣”（knowledge-constitutive interest）；科學領域所出現的問題，在於首先，它確信在科學當中的價值無涉和利益無涉，而不大反思形成某種特定的“知識—建構的旨趣”的條件，並由於對於自身的如此理解，便視自身較其他“知識—建構的旨趣”要高一等，並且堅持根據其自身的標準評定理解的正當性。<sup>25</sup> 至此我們已更走近哈氏學術追求的中心：人類除了手段—目標理性之外，其實是有以另外的方式來行事的潛力。

簡單地說，哈氏以“共識真理論”作為抗衡實證主義的驗證程序和“相應真理論”的基礎。所謂“共識真理論”是指一個語句的真假值並非建基於人們的感官世界是否符合外在世界，而是取決於雙方在一個無制約情境下是否能達至共識的一種狀況。<sup>26</sup> 對哈氏來說，他建構這理論結構的背後是有著一種道德期望，但是這並不僅僅是他個人的希冀，而是先驗地存在於我們在日常行為上。簡而言之，人類語言中從來都存在着這一個先決條



件。試想，語言之所以能清晰地表達一種普遍性及不受制約的共識能耐，正因為它從來的意圖就是要“達至理解”。若語言不是要完成“達至理解”這體會，它的存在亦沒有意義。<sup>27</sup> 而要做到這一點，發言者就要用盡一切方式使其所言能被理解。當各方達成一致時，這是一種“共識”的理解，也就是一種交往行動；但是如果共識不能達成，“論述”便要開始。<sup>28</sup> 故此，在所有言者的背後都會有“有效宣稱”的存在，預備在有需要時出來支援發言者。但“有效宣稱”又如何能把哈氏對韋伯的理性概念之批判結合一起討論？至此，我們再進入哈氏的“系統—生活世界”結構。

對哈氏來說，不同文化領域的被確認及呈現，是“世界觀解咒”的後果。正由於人類對不同文化領域有分辨的能力，人類證明自己可以有不同的精神狀態對外在世界作演繹。哈氏的生活世界結構有三個層面：“客觀世界”、“社會世界”和“主觀世界”。<sup>29</sup> 這三個世界對應的是不同的生活領域，即自然現象、道德法律和藝術。在每一個生活世界中，人都有不同的理解和判斷標準，或者說是不同的有效宣稱。對應客觀世界的是“真理宣稱”；社會世界對應的是“正當宣稱”；而主觀世界則對應著“真誠宣稱”。<sup>30</sup> 世界觀的解咒不僅僅表明人類正在以一種認知的態度來理解其外在世界，而且也意味著人類開始對不同觀點的建構採取一種更為容忍的態度，並在發生衝突時願意對話，由此最終能達至一種基於真誠理解而產生的溝通。

所謂真誠理解，其實意味著一種對話過程中沒有任何外在和內在制約的情況下，當事各方採取以“更佳論據的依據”（the force of better argument）原則來說服對方或者達至一共融的視域。這裏值得指出的是，對哈氏來說，“溝通”（communication）並不同於“溝通行動”（communicative action）。<sup>31</sup> 如果我們是為了滿足自身的需求而進行的溝通，這就是一種有操縱意味的溝



通；只有我們在溝通過程中是遵從“更佳論據的依據”原則，我們的溝通才稱得上是溝通行動。

這樣，哈氏便以其溝通行動論締造了一箭雙雕的效果。一方面，他並沒有否定“理性”的概念，而只是拒絕了一種被狹義地定義為“科學/工具理性”的“理性”概念。從這點來看，他徹底地反對實證主義。另一方面，他又試圖表明這世界還存在著一個用來分析和批判社會現象的規範基礎（即“共識真理論”）。哈氏這論據是強有力的。正如下文會進一步闡明，當他總被批評為只是嘗試創造另一種宏大敘事（即其溝通理性觀點）時，一種輕易的回應是，即使是一個被扭曲或相互欺騙的溝通當中，操縱者（發言者）不是仍會努力地使聽者首先明白到其所表達的內容，並透過理由而非強力，使對方信服嗎？換句話說，就算是謊言或操控性的說話，也必須要被理解才能成功說項，而要達至理解，發言者就是要隨時準備運用‘更佳論據的依據’為其搭橋鋪路。在這過程中，發言者可能無所不用其極地把這依據扭曲。而發言者若最後能得呈，這只是由於她/他包裝成功，而非她/他一開始便為所欲為。

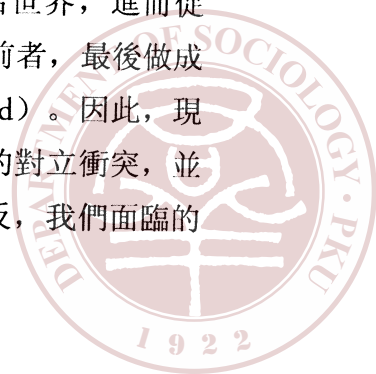
更甚者，哈氏亦由此而闡明為何研究者的價值判斷會無可避免地捲入對真實世界的分析。這是因為對話中的言者和聽者在使用/接受任何形式的有效宣稱時，他們必須對相關行為背後的推理達成一致，並且不可避免地以她/他們自己的判斷來評價所提供的/所察覺到的“理由”是否正當。如果上述論述是清晰的，那就意味著哈氏的結構是以理解為起點，並透過這種真誠理解使人類能過著一種豐盛的生活。果真如此的話，這一結構便是人類的規範基礎，但這基礎是在一種廣泛的意義上，為人類提供了客觀而理性的支持，而再不是一種源出於哈氏一己的價值立場的主觀概念了。



我們就在這裏看到了現代性的承諾：我們有願意解決問題 / 尋求相互理解 / 通過理性溝通行動來達至共識的潛質。就此而言，現代社會應該有一個非常積極的發展趨勢。然而，當系統世界開始其理性化的過程並回過頭來造成生活世界的殖民化時，問題便產生了。

正如上文所提及的，人一旦開始意識到不同領域和層面的社會現象有著不同的美好和正義標準時，一種有關不同生活領域的理性思維便開始發展。這意味著在日常溝通當中，當人們就客觀世界的問題與現象達成一致，又或在進行道德判斷時，人們就必須依靠自身的判斷。然而，系統世界的急速發展將每個人的決策置於一種非常困難的境地。面對這個壓力，便出現了各式各樣的“寬減機制”——包括把人類溝通過程“凝固”的機制或代替直接溝通的“取代”機制來減輕或縮小人們理性思維的負擔。<sup>32</sup>所謂“凝固”機制是指依靠權威或地位來替代人們的理性思維。如果在相關領域中某種凝固是由一種共識達至，那麼我們仍然會認為這也是一種真誠的“理性”溝通行動。但如果我們是用另外一些媒介，比如金錢和權力來“取代”溝通行動，那麼這種溝通就很難再是一種“理性”行爲。不幸並且不可避免的是，由於生活中的各個領域技術化和科層化情況都急速膨脹，金錢（市場經濟）和權力（行政結構）成爲兩種最有效的手段來規範人類會引起誤解的互動行爲。原本只應主導成本—效益原則領域內的手段—目標理性，開始一步步侵入了人類其他領域的生活，並且導致了公共空間和國家—系統的商品化。<sup>33</sup>

現在，圖象已經顯現：理性化進程始於生活世界，進而促成系統層面的理性化進程；結果，後者逐漸侵佔前者，最後做成“生活世界的殖民化”（colonization of the lifeworld）。因此，現代社會的問題遠不是簡單的無產階級和資產階級的對立衝突，並且以爲這種衝突會以資產階級被推翻而告終。相反，我們面臨的





是在科學技術高度發達和高效率的科層制偽裝下的生活世界的殖民化。故當馬克思以爲人類社會的病根應歸咎於勞動力被商品化的結果時，這是一個過於簡化的假設。<sup>34</sup>

問題的棘手正在於此。表面看來，先進的技術和井井有條的科層行政制度會給人類帶來了生活上的便利及享受。而且，我們亦會覺得今天的道德價值和政治主張在一定程度上是以高度寬容爲特徵，允許個人具有充分自由在我們各種生活和信仰之間進行自由的選擇及投入。然而一種對事物之抽離態度隨處可見。從某種意義上講，我們似乎以“寬容”和“尊重”等字眼來掩蓋我們的冷漠，這完全是一種諷刺，因爲最初，“世界觀的解咒”和“文化領域的區分”被認爲是標誌着人類擁有充足的理性批判空間的開始。由此，哈氏揭示了我們當下面對的困境：我們原本可以生活得更好，但是因爲有些原因而無法實現這境況——這也就是他爲何界定現代性是一項未竟的事業。爲了進一步闡明這一觀點，現在筆者轉入泰勒對現代人之自我觀的分析，而一個最好的切入點便是由其有名的“強－弱評價”論題（strong-weak evaluation）出發。<sup>35</sup>

簡而言之，人區別於其他動物的屬性就是我們具有一種反思能力以評價我們不同性質的欲望。<sup>36</sup>所謂“弱的評價”，是指在某一時刻的好壞判斷或對有關事/物作出某種行動/決定之選擇是取決於當時是否能滿足行動者的某種欲望。例如今天行動者選擇到一家意大利餐館而非日本餐館用餐，是因爲用餐後她/他將要去看電影的地方跟該意大利餐館非常接近。行動者是次的選擇結果其實是因爲今次晚飯後會到該戲院看戲這前提下的一個伴生現象，而和行動者每次在意大利和日本食品之間進行選擇時都要選擇前者的事實無關。如果行動者吃完飯並非要去看電影，她/他下回也許會選擇日本食品；反過來說，當下次看電影的電影院是在日本餐館附近時，新的伴生現象就是吃日本菜而非意大利菜

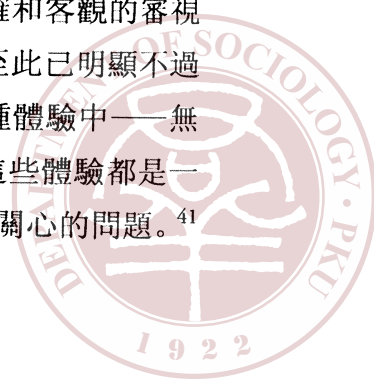


了。因此，這次的選擇是基於特定情境下的一些偶然因素，而與任何內在的價值或意義無關。

但是在生活的某些特定時刻，我們不得不去作“強的評價”；這種評價源自一種我們深信不疑的內在價值或意義。比方說，在行動者的“飲食習慣”裏，從來就不會考慮吃日本菜，原因就是因為行動者對日本不肯誠實地承認其對中國的侵略表示反感。我們即時察覺，行動者認為人誠實地面對自己的行為是人類一種很基本的人性。由於行動者是在做一個怎樣才是理想及好的判斷，她/他會因為要恪守這種底線而甚至放棄其他欲望（例如方便性）以達致這效果。在上述的例子裏，行動者會為了確保不吃日本食品而走遠一點。對於她/他來說，所以如此選擇並非出於偶然因素或是這情境與另一個目標相矛盾，而是由於一些更深層次的、與其所接受的價值標準和生活方式相關聯的矛盾。<sup>37</sup>這就是其稱為“強的評價”。

筆者要申明，這裏的重點不是誰持有正確的“強的評價”，而是在於證明人不同於動物就在於我們有評價能力，能思考什麼是更值得、更高貴或者更完整。正由於“強的評價”總是存在的，它可被理解為人類的一種不可避免的道德結構，<sup>38</sup>亦是泰勒所言是人所普遍具有的屬性。<sup>39</sup>顯而易見的是，在這評價過程中，情緒、欲望和判斷都捲入其中，故這個概念本身就包含了對照性和等級性的選擇。說到底，這概念就概括了並且指示出要怎樣才達至完整的人格之所需。<sup>40</sup>

一旦證明了“強的評價”能力是人的一個基本特徵，這就意味著人類是自我詮釋的動物。但這種信念與明確和客觀的審視並下咬弦，而泰勒對實證主義的思維方式的批判至此已明顯不過了。對於泰勒來說，人類總是在體驗感情，在這種體驗中——無論是可恥的、殘暴的、令人驚愕的或奇妙的——這些體驗都是一種“注入”，即這些體驗對主體來說是一個不能不關心的問題。<sup>41</sup>



然而，這種“注入”並不能被客觀地界定，比如什麼是可恥的感受是一種有“主觀涉及”（subject-referring）性質的特性，只能在一個有著主觀體驗或者體驗依賴（experience-dependent）的世界中才能存在。當然，對於何謂可恥這問題我們會有一個說法，但這說法並不適合客觀的標準，因為它只能依據當事人的體驗依賴來說明。然而，它亦不能歸入對事物的主觀看法，因為感到羞恥這感覺是與外在於主體的一種注入感受相聯繫。<sup>42</sup>

人類感情層面上的主觀涉及特性向我們展現了泰勒認為對人的最重要理解：我們能反思什麼對我們最重要，而這也就是為什麼人是“自我詮釋的動物”（self-interpreting animal），也就是為什麼我們的感情會有一個表達的過程。在清晰的表達當中，我們不可避免地要判斷和分等。這樣我們就自然要作“強的評價”：說到底，行動與否、滿足那些欲望等抉擇是一種徹頭徹尾的動機分等（motivation-ranking）決定。只有人才能有主觀涉及的感情，並基於此而使“強的評價”變為可能，而這能力正好使人成為自我詮釋的動物。<sup>43</sup> 但泰勒這種對自我的分析與我們上文談及的現代性危機有什麼關聯呢？

在 *The Ethics of Authenticity* 一書中，泰勒銳利地分析了現代的自我和現代性的關係。但這裏必須要指出一個重要關口。在研究自我的項目中，泰勒區分了截然不同但是又相依相存的兩個領域：自我的本體論維度和歷史主義維度。<sup>44</sup> 正如前述，本體論維度意味著自我作為一種體會的普遍性意味，但自我的起源和發展卻是有它自己的情境，這就將我們帶入到歷史主義的維度當中。在 *Sources of the Self* 一書中，他就是要勾勒現代西方認同的歷史。他詳細闡明了西方的自我在時間的長河中是如何出現並且轉變的，而這一過程與整個西方社會的發展有密切關係。泰勒要做的就是讓我們知道，就算對自我和現代性的理解看似是一種普遍的境況，但其實我們不能忽略不同社會文化脈絡這因素。他認為



自己在 *Sources of the Self* 對現代的分析無論如何精彩，也只是對西方現代性的把握與分析而已。

泰勒認為現代性存在三個隱憂，即生活意義的喪失，對工具理性的首要重視，以及作為前兩者隱憂的結果——自由的喪失。它們結合一起為現代社會添煩添亂。諷刺的是，這些隱憂正源自許多人所認為的現代西方文明的最大成就——個人主義的勝利而產生的。泰勒借助 Allan Bloom 關於現時的美國學生的研究，闡明了“輕率的相對主義”（*facile relativism*）是如何運作的——我們都有自己的價值觀，因此討論誰更好是毫無意義的，由此導致了一種新的道德觀：我們不應質疑他人的價值取向。<sup>45</sup> 由這個觀點看來，一方面是一種相互尊重的洪亮論調，另一方面是自我實現的強烈訴求。正如泰勒所指出的，在互相尊重和自我實現的背後，最初存在著一種非常有力的道德理念：一種對自身真實及真摯的追求。

處於真摯文化中的人會支持一種“對自由主義的中立”：即一個自由的社會必須在什麼構成了好的生活的問題上保持中立。<sup>46</sup> 由於保持中立意味著一種沉默，我們便悄然地從一種以自我為中心的衡量事物之態度轉化為對任何超越了自我的事物作出排斥。生活慢慢地變得萎縮化與平面化——我們僅僅關注我們自己的事務，而並不準備對外在事務有太多的垂詢。到頭來，真摯文化便逐漸向一種“柔性相對主義”（*soft relativism*）傾斜：只有自己才能發掘、闡明、界定什麼是對自己最真摯的；又或者說，事物之所以有重要性，僅僅因為人們決定或感覺如此。然而，對泰勒來說，這是一個自相矛盾的兩難：任何事物都需要人的智慧作為背景去理解它的重要性。說到底，任何“自我選擇”之所以是有意義，正正是由於當事人認為一些問題較另一些問題更重要的情況下而決定某個選擇，才能使“自我選擇”達致這“意義效果”；或者說，正由於“自我選擇”的出現標誌着一個並非單一



孤立的畫面，它便體現出一種道德理想。如果我們明白箇中原委，我們便知道那些否認滿足感是與他者有關聯的情境之看法其實是站不住腳的。<sup>47</sup>

在這裏，泰勒嘗試指出現代人所生活在的一種思維模式（我們一己才能決定及界定我們的意欲）是與能達致此思維模式的前提境況（當我們在覆行一個“自我選擇”的行動時，我們實在與很多有類似傾向的人有緊密的脈絡關係）相矛盾。這一矛盾的呈現是因為我們混淆了個人主義的兩種不同意義：一種是失範和崩潰了，並且沒有社會道德規範附諸其上的個人主義；另一種是作為道德原則或理想，並且對個人應該如何與他者共同生活懷著某種期望的個人主義。但這種混淆就是現代困境的轉折之處。其於一些在下文會作進一步揭示的原因，第一種個人主義處於主導地位，使得“程序公正”成為我們的黃金法則：如對任何人的自我實現有限制，只是為了捍衛對他者能有平等機會去體會其自我實現而已。<sup>48</sup> 這就解釋了為什麼“公平”（fairness）的概念在今天是如此的重要。每個人都應該有同等的機會去發掘自己的身份，這意味著對差異存在的普遍確認。但怎樣才是對差異真正的確認？這就意味著要對存在的不同方式的平等價值的確認。泰勒認為，僅僅是事物自身的差異並不能作為平等價值的基礎：男女平等並非因為她 / 他們不同，而是因為兩者共同分享著一點：雙方都是具有理性思考和展示愛等等的能力。<sup>49</sup>

我們可再一次看到，當人嘗試對差異作真正的確認時，就正如“自我選擇”一樣，是需要有一種共享價值視野所承托，亦因此很難受個人一己的喜惡或定義所決定。這正可解釋為何今天有這麼多人推崇“對自由主義的中立”的態度，因為人們會認為它可捍衛著公平的執行。但這其實是一個太簡化的看法。然而，當經濟生活的新模式已經給予市場和企業很大的空間，而人們又由於在這種脈絡下成長，並視此為理所當然的生活方式時，



這種自我實現的個人主義便成爲唯一可能的前景。因此，無論在制度上還是從意識形態上，都解釋了爲何人類不斷走向工具主義的原因。

或許有人會說，步入九十年代，人們已習慣以全面的抗議、自由的行動和正面的挑戰來回敬權威。這不正是最好的引證來表明，雖然我們要生活在市場和科層國家中，但我們仍然能夠以某種民主行動擊退迅速擴張的工具理性霸權嗎？弔詭的是，我們可能沒有體會這些行動都是割裂化的：人們僅僅是以一種很個人的心態參與跟一己有關的行動；爲大眾而爭取的行動意義不大。這種對他者失去同情心的視角必然倒過頭來局限人們對這些行動的體驗，而沒有這些體驗，人們認爲這樣的行動是毫無希望的自我實現預言就更易嵌入人們心中。一個惡性循環由此而得以完成。<sup>50</sup>

我們終於觸及泰勒的核心關注點：在這個時代政治呈現出不同的模式。簡而言之，社會是圍繞着權利之保衛而運作——法治和維權被視爲人們都強烈地共同效忠的對象。我們的社會便見證著大量司法鬥爭或複核（如黑人名歌星米高積遜糾纏經年的變童癖官司），而我們絕大部分的能量都被導向利益政治或口頭政治，並在那裏爲個人贊同的議程而投身於個別的運動中。結果我們會愈來愈不覺得有妥協的準備，而我們逐漸習慣了一種理念，即最重要的是如何得到權利，而在得到此權利的過程中對整體的結果是怎麼了並不重要。如果沒有有效的共同行動，我們除了依靠自身的爭取，還可以靠什麼呢？用另外一個角度看，如果唯一有效去抗拒建基於市場和科層國家之上的工具理性的辦法是通過民主行動來形成一個有效的共同目標的話，我們的零碎爭取又如何能使我們有另類的生活面向？

要對泰勒的理論進行簡結的總結的話，那就是個人主義已經過度發展以至於人們開始對超越其自身的相關問題失去了視



野，<sup>51</sup> 這也就是世界觀解咒的一個直接後果。在這樣一個情境中，理性取決於以經濟學的方式對目標既定的手段進行最佳計算，此亦即是我們所謂的工具理性。根據韋伯的觀點，這是一個我們無法打破的鐵籠。自由的喪失被提昇到政治的層面——只要人們還能維持個人的喜惡，而其私人生活領域還能得到滿足，那麼就會促成一種對參與的退卻心態，從而最終建立一種“軟專制”式的民主政府，用托克維爾用語，即一切事物都須借助極大的監護權力來運作。至此，我們看到了魔法是如何以一種負面的方式運作起來：作為啓蒙運動的一個結果，世俗化過程將人類從宗教的生活方式中解放出來。在去宗教化的前提下，對某人生活意義的評價便得以依賴人的喜惡。這種依賴個人的基礎其實是紮根於深厚的哲學傳統，即我們上文所言的真摯性的根源。要達至真摯——無論是啓蒙運動前要遵從上帝的訊息，或者之後要遵於自己世俗化後的良心——都意味著信賴一種道德標準的存在，而人們會為這一種高貴的、道德的生活方式而奮鬥和追尋。然而，真摯感情的發展在很大程度上需要個人以外的社會環境之承托。正正在這裏，我們便體會到微觀分析與宏觀情境的相聯點。

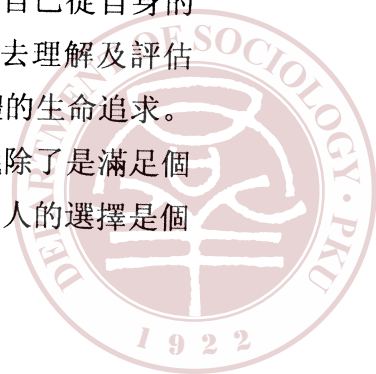
至此，一個結合哈貝馬斯的雙重結構、佔據我們日常生活的實證主義精神狀態、以及泰勒指出的過度個人主義之抬頭的分析終於呈現了出來。這三者共同導致現時的人們有了一種強烈的抽離感，而當我們將三者合而為一時，一種強有力的解釋開始變得清晰。寬泛地說，尊重生活、減少痛苦、尋找自己的目標、對他者寬容等都是我們今天要接納的理所應當的或政治正確的態度。依此看，今天的人們是有其道德標準。在一個世俗化的世道裏，人類相信一己為價值的依歸時，最終只有自己判斷自己的行為，一切終極道德關注都要通過我們自己的選擇來處理。然而，由於價值觀及生活目標都是主觀的而不能被評價，亦沒有人能為什麼是好作一個終極陳述。最終我們要接受建立一種程序公正性，或



遊戲規則，以使所有人一方面都能在達至自己的生活目標的過程中免於他人的侵犯，另一方面也能借助一種客觀的尺度（法律程序），去量度對人的行為在什麼程度上仍是正確或可接受。簡單地說，我們的時代成了一個“權利高於美善”（right over good）的時代。這裏並不是說程序公正的實踐存在著問題。而是說，當生活的每個領域都只會強調程序公正性時又有什麼效果呢？最後，這種公義的執行只是為將我們的注意力轉向一種客觀的程序去處理人們的糾紛。這樣，所有受牽涉的群體都不需要以一種個人名義背上一判斷立場，而把一切留給系統世界決定什麼會對所有或至少大部分人之得益最大。

當“權利高於美善”成爲一種公認的人類實踐，這也就意味著人類開始退出前臺，而讓其認知以一種冷靜而又抽離的方式來理解和評價四周所發生的一切。當宗教價值在一個現代社會裏已經退到了後臺，而社會所強調的是人們必須對自己的價值選擇負責時，每個人只要在守法的情況下去爲滿足自身的欲望而奮鬥，是那麼的順理成章及被認受的生活方式。事實上，這就是占士·科爾曼（James Coleman）的“理性選擇論”（rational choice theory）的基礎：只要一個行動者的社會行動是爲了滿足其利益，那麼這就能充分解釋該社會行爲。<sup>52</sup> 科爾曼並沒有解釋，爲什麼只要能解釋個人的利益，就已經是一個充分的解釋。正如阮新邦所指，我們有理由相信，在這種看法背後，科爾曼似乎認爲任何能強化和滿足自己的欲望和利益的行動，已經是不用再質疑理據何在的行動。<sup>53</sup>

一個現代人的特徵終於繪劃完成：一個人將自己從自身的脈絡中抽離出去，通過一種冷靜的和超脫的視角去理解及評估世情，再根據自己的酌情權去決定什麼是一種具體的生命追求。但在一個已被殖民化的生活世界中，具體生活意義除了是滿足個人的感官欲望之外，還有多少空間存在？畢竟，個人的選擇是個





人的價值，而既然沒有上帝的存在，也沒有永恆的道德價值觀，也沒有世後的世界，這個世界的生活就是個人據此生活的唯一領域，而一種對“日常生活的肯定態度”（affirmation of ordinary life）便由此成型：我們相信自己才是我們賴以生存的價值觀的源泉和創造者。<sup>54</sup> 我們再次在這裏看到韋伯的“貢獻”：他為實證主義從“狹義”轉向“廣義”奠定了基礎。總而言之，世俗化進程以及其所帶來的人文主義，導致了日常生活的肯定態度，使得一種因過度的個人主義做成之生活上的萎縮和平面化的思潮，成為了我們價值的最終源泉。最後“強的評價”也漸次會成為工具理性的犧牲品。

經過了上述的理解，我們進入第二個討論範疇：後現代主義及其相關概念思潮的影響。

### 三 後現代主義的含糊性

簡而言之，後現代主義者拒絕總體性和單因化的理論，強調差異多於認同，多元性多於一致性，相對主義高於基礎主義，唯名性多於普遍性，重視視域多於系統，以及意義上的不穩定性多於穩定性。<sup>55</sup> 這樣的視角跟福柯（Michael Foucault）有很大的關係。福柯著作中最有價值的地方是其對權力、真理和知識的關聯發現，從而揭示了自由人文主義者（liberal-humanist）的價值觀如何能夠支持技術支配的濫權及與之相配合。<sup>56</sup> 福柯的重點是通過其知識考古學和權力譜系學形成後現代的主幹，由此質疑理性以及假借理性之名的解放陰謀，從而否定“總體性理論和各種形式的普適話語”。<sup>57</sup> 他的學術事業是要通過對包括知識、理性、社會制度和主體性的現代形式之懷疑來體現一種對我們這個歷史時期的持久批判。<sup>58</sup> 如果知識/權力是不可分離的話，那麼知識分子

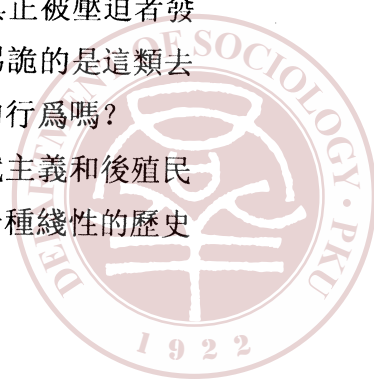


在生產知識的過程中就不能宣稱任何的純潔，或起碼已不能成爲普遍性法律的傳遞者，亦不能再生產“真確的真理”，因爲“真理不是在權力以外，或在權力中缺乏……只有依靠多種形式的制約才能生產真理。而這其中就包括權力的常規影響……”。<sup>59</sup> 這些思想爲後現代主義者提供了成長的土壤，並以此而向啓蒙運動發起了猛烈的批評。

福柯認爲，透過權力我們便能產生真理，而亦唯有透過產生真理，我們才能行使權力。<sup>60</sup> 人文科學也不例外，因爲它的存在也預示了同時存在著一系列的權力關係，這些權力關係使所有的實踐者都去建構各自的領域，使每個分類都有其被認爲適宜的行動。<sup>61</sup> 最後，權力和知識相依相存並且彼此再生——沒有一種知識體系能在沒有一組權關係的承托下能生存；同樣亦沒有權力能在缺乏知識的襯托下能展現其力量。

福柯這種對權力、真理和知識的共謀關係的揭示是如此有力使得西方世界對西方以外的社會之理解，也可以被置放於這種情況下去分析。問題的核心是如何忘卻西方學術傳統的知識建構能力（knowledgiability），甚至要忘卻任何可維持著這種中心的知識／權力關係的傳統。這就是薩義德（Edward Said）的 Orientalism 《東方學》的基本觀點。以《東方學》作爲書名也正好代表了這本書對西方的批判。而且，這個詞作爲一個“種類”和薩義德作爲一個非西方的知識分子，剛好把後現代思潮與後殖民理論連結起來。<sup>62</sup> 後殖民主義觸及了“再現”（representation）和“可再現性”（representability）的問題，它討論什麼人有權力爲誰作什麼主張，它質疑中立性和客觀性，它堅持爲弱勢及真正被壓迫者發聲。這一切都把它與後現代理念完全磨合起來。弔詭的是這類去中心化（de-centering）的堅持不就是一種總體性的行爲嗎？

某些批評認爲，在當下的文化（尤其是後現代主義和後殖民主義）中，“後”這詞彙的普及程度正好表明了一種綫性的歷史



進程（從前殖民，到殖民，再到後殖民）思想，但這種線性發展恰恰是這類後學所欲拆解最力的。如果後殖民理論試圖挑戰以自我—他者（self-other）、宗主—殖民（metropolis-colony）、中心—邊緣（center-periphery）等心態為標誌的西方歷史主義的宏大進程，它本身的延續卻反過來把這種討論重新放置於一個單一的、二元的立場：殖民 / 後殖民。最後，一個試圖營造適用於所有後殖民著述的後殖民理論，在標榜差異的前提下便顯得非常諷刺了。最終，正如有論所言，殖民主義在其消失的那一刻又捲土重來。<sup>63</sup>

另外一種對後現代性的批評，是見諸於透過薩義德的著作，去見證一些原本代表被壓迫群體的成員如何卻變成一些關於壓迫的作品之過程。《東方學》原來是討論“東方主義”如何體現一種西方政治 / 知識分子文化多於是嘗試描述東方人士的內容的一套觀點。最後它卻成為英美學術圈關於何謂差異的課程之必讀本！<sup>64</sup> 就這樣，“再現”（representation）與“可再現性”（representability）的問題就如同壓迫者和被壓迫者的問題一樣，並沒有得到什麼改善。畢竟，在全球化的今天，很容易使人懷疑個人是否能將西方知識的生產和非西方世界分離開來。<sup>65</sup> 的確，周蕾有關猶太人散居的討論的一個核心議題，便是當下已不存在純粹的，如東方學者所研究的無雜質的客體一樣的國民，因為幾乎沒有人事物是不受西方所“污染”。<sup>66</sup> 最後，自己就處於被他者化（unOtherable）的危險之中。這種被他者化情況很難得到疏解的原因，是因為後殖民主義的發源地正是第一世界（亦即西方）。<sup>67</sup> 正因為如此，就有一種觀點認為，後殖民性正是後現代主義者們用來去拓殖歐洲和北美以外文獻的楔子。<sup>68</sup> 如果我們把這種具有統攝色彩的學術理念去嘗試凸顯後現代主義，最終只會是一種歐洲白人的文化現象，<sup>69</sup> 那麼後殖



民性和後現代主義就很難擺脫其一開始所批評的知識 / 權力的政治了。

這是後現代主義的一個困境。也許整個後現代運動的致命問題是當一般的後現代主義者，特別是福柯本人，要去面對他們自己的取向時，一種總體性的傾向總是不能避免。正如紀登斯所言，由於後現代主義者視認識論中基礎主義的喪失為理所當然，致使當它嘗試展現後現代性可如何取代現代性時，她 / 他們對歷史的這種肯定及對人類所在的當下位置之定格，不就是與其反基礎觀點自相矛盾嗎？哈貝馬斯曾指出，由於福柯完全沒有興趣去考慮合乎規範的理由，所以他不僅沒有意欲去說明他的思想為何不是一種只不過是包裝過的控制模式，而且還弔詭地遞奪了他提出任何真誠的動機去解釋他為何會投身於對解放社會的承諾之中。

說到底，任何反抗壓迫的宣稱在一定程度上會要求我們對人類福祉的概念作出一些承諾，而這往往取決於對人類本性和人類主體性的看法。<sup>70</sup> 然而，福柯摧毀主體的結果正正阻礙了他去領會個體如何把握由現代性所創造的個人化的可能性，並如何在有一定價值規範承托的行動者之支持下能有動力去改變社會。在這個意義上，他執行其基進的社會理論時他要為拒絕涉及後設理論及敘述而付出沉重的代價。<sup>71</sup> 但困難的地方是福柯在接近其生命終點的時候，卻開始直接處理啓蒙運動的問題。他曾指出自己不是一個“反啓蒙”思想家，<sup>72</sup> 甚至認為一個丟棄了康德或韋伯的著作的人，會如何使自己陷入非理性的風險中。<sup>73</sup> 然而，福柯晚年這樣的立場轉變卻在在為福柯研究帶來了困境，因為這種立場意味著他的方法學上和其追求知識的目標的改變。<sup>74</sup> 基於這種含糊性，直到現在，一些後現代主義支持者在討論哈貝馬斯和福柯時，那種處理亦難言穩妥。其中最值得討論的例子之一便是



社會學領域新貴 Bent Flyvbjerg 對這兩個人物的分析，並由此使我們更能體會後現代主義的困境。

我們必須理解到後現代主意對所有既有的態度、意識形態之挑戰的長處，而這些長處在西方學術傳統重新思考他們對非西方的理解時，亦產生了一系列的自我反思。然而，福柯意義上的“權力”是否是一種我們必需認真處理的元素？還是在其背後是有更為基本的東西需要我們去關注？Flyvbjerg 所關注的問題及由此關注而體會到他的限制之地方可能是一個很好的例子去審視當前社會學面對的挑戰。

Flyvbjerg 在其重要著作中有一篇很出名的論文，是以如何建立一個強有力的市民社會之條件為討論點，去評價哈貝馬斯和福柯的貢獻。<sup>75</sup> 對Flyvbjerg 來說，哈氏事業的根本弱點在於只有理念與意圖，而沒有現實的透適力及如何落實執行的考慮：他強有力地構造了溝通理性的烏托邦，但沒有指出如何達致這境地。哈氏之所以不成功的原因是他忽略了一種具體的理解，即權力關係為政治變遷所必需的關係。<sup>76</sup> Flyvbjerg 採納了一種馬基雅維利的觀點，認為在權力缺位的情況下來進行溝通概念的操作是毫無意義的。這也就是為什麼他贊同羅蒂（Richard Rorty）所認為的，即在哈氏的思想中，溝通理性帶有一種宗教色彩，因為溝通理性成了治療和統一的力量，一旦這種力量為上帝創造出來，它就會運作。<sup>77</sup> 這裏出現的基本問題是，一個人是否能在溝通中將理性和權力進行有意義的區分，或理性是否能被視為與權力隔絕？Flyvbjerg 認為，正由於哈氏這方面的缺失，他的烏托邦情懷便表露無遺，因為他只注重政治理念的發展，而對真實的政治過程的理解是弱的。

但哈氏之所短即為福柯之所長，因為福柯對權力政治有著深刻的理解。對 Flyvbjerg 來說，福柯並非反對理性，他也不是不要



規範。福柯要挑戰的是每一項權力的濫用，無論當中的創造者或犧牲者是誰。<sup>78</sup> 既然權力無處不在，對付這一問題的唯一辦法就是依靠“情境倫理”（situational ethics），也就是依靠情境。這就表明福柯是一個尼采式民主的支持者，即無論是那種形式的政府，人民都可以在一種沒有受任何支配的意願下進行分析及批判。畢竟，屈從於任何形式的、被所有人都接受的道德原則之下的批判，不會造成一種福柯式的市民社會，因為對他來說，最有意思的分析就是明白到沒有什麼是根本的。<sup>79</sup> 因此，情境倫理是我們歷史的存在，這是我們唯一擁有的基礎和我們腳下唯一堅實的根基。故當哈氏認為為了維護市民社會，我們應更傾向於思考怎麼樣才能建立一個更為民主的體制和制度時，福柯則選擇不信任制度因素，因為他認為焦點在於抵抗和鬥爭，這是實踐和維護自由最堅實的基礎。

筆者對上述觀點的勾勒是爲了使我們的注意力轉向 Flyvbjerg 所得出的結論，並由此結論而體會到後現代思想的含糊性。Flyvbjerg 認為福柯和哈氏都同意理性和權力的濫用是我們這個時代最重要的問題，但是他們對個人如何能在這些問題的關係中進行最佳的理解和行動存在分歧：哈氏站在普遍的視角，而福柯則將其努力投入到局部和情境依賴，並認為策略分析是權力鬥爭的基礎。當哈氏的方案可能提供了一種抽象的理念，而這一理念保證了在與立法或類似問題的關係中的正當和適用時，福柯的價值在於其強調的權力之互動性。Flyvbjerg 認為，“理解權力如何運作是行動的首要前提，因為行動就是權力的運用”。<sup>80</sup> 但筆者不禁要問：我們怎樣才能理解？難道“理解”本身不正就展現一種普遍性，使得一個後現代主義者也不能否認它的普遍含意？

當 Flyvbjerg 所陳述的越是有力量（事實上這是一篇關於哈貝馬斯—福柯晚期的爭論中的重要論文）他就越捲入哈貝馬斯在其溝通理性中已建立的“更佳論據的依據”原則。正如哈氏在回應對



他的批評中已經簡要指出的，他們（包括現在 Flyvbjerg 的例子，甚至於福柯自己或任何試圖與其論爭的後現代主義者）在試圖反駁其結構的過程中卻不能避免地接受了他的結構，從而犯了一種“表述行為的矛盾”（performative contradiction）。作為一個批評家，Flyvbjerg 提供了一個可以使社會調查研究對政策制定和規劃過程有意義的結構，但是這樣做的話他就不能忽略哈氏的基本規範，即這種規範的目標就是為了確保一個公平的結果。<sup>81</sup> 筆者在此並不是想再開闢另一條討論戰線，但是如果哈氏的“更佳論據的依據”是一個好標準的話，這是否意味著其溝通行動論和相關觀點仍是迄今為止更為全面的結構呢？

這裏我們必須要處理一個問題。後現代主義者，和其他“後學”學者一樣，也希望處理我們當下這個時代的問題。她/他們想與任何嘗試支配人的行為宣戰，而在這個意義上，就算對後現代批判思想存在不滿的學人都不能亦不應否認後現代理論對當代社會發展是有着不能磨滅的貢獻。但是這裏必需注意兩個問題。一方面，後現代主義者所願意抵制的任何種類的支配，對於後現代的反對者如哈貝馬斯、紀登斯和泰勒來說也是一個要處理的問題。正如 Roger Trigg 所言，儘管啟蒙運動已經給予我們在描述現代人的困境時一個太過實證和一維的取向，但如因此而對啟蒙運動不信任，並由此而引申致對所有論述的不信任，這亦未免是一種太不公平的推論。<sup>82</sup> 這就帶出了第二個問題。因為現代性發展的轉折，以及由於技術和科學的進步，我輩的社會學同寅實在遠較我們的前輩對世界有更好的掌握，故此亦應有更好的條件去面對多元主義衍生的爭拗，並明白到真誠對話的重要性。

然而，當多元主義被視為一個終點多於是一個新理解的開始時，我們就被困在這樊籠之內，而最後更無可避免地依賴自己的價值觀作為最終的仲裁準則。這就是泰勒為什麼會認為，在一個不強加任何標準的、準備享受“自由遊戲”（free play）或沉醉於

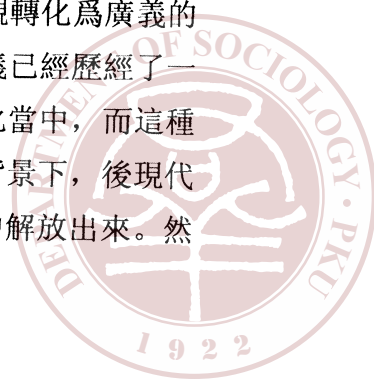


一種自我美學的世界面前，德里達和福柯等後現代主義者所表述的，會廣泛地為那些追求一種無約束的權力和自由的行動者提供動力。<sup>83</sup> 這種情況也許不是福柯的最初立場，因為甚至是福柯主義者的 Flyvbjerg 都強調，以我們所謂的“無規範”或“怎麼都行”式的相對主義觀來界定福柯是一個相對主義者，明顯地對他並不公平。<sup>84</sup> 然而可悲的是，福柯再也沒有機會反駁了。

#### 四 結語：當代社會學的挑戰對本土社會學發展的警示

現在我們回到筆者在文首時的一個指涉。就社會學的當代挑戰來說，我們正面臨著一個雙重矛盾：一方面，實證主義已經死亡，但卻通過對工具理性的強調而在生活的各方面得到再生；另一方面，以解放人類於霸權支配為目標的後現代主義，卻成爲了另一循環的霸權思想，使其自身從一種另類的生活態度轉向爲應跟從的生活態度，並以這是一種體現自我選擇的行動及名義呈現出來。筆者試圖說明這兩種力量如何通過“抽離”特性的實踐而結合起來。在實證主義的思路當中，“抽離”意味著客觀性和中立性；在後現代的論調當中，它涉及到自主和多元性。有了這樣的背景，我們就能明白如何在一種多元主義的、自我涉及的生活方式背後，卻展現出一種萎縮和平面生活的可能性。

上文嘗試處理的是一項艱巨的任務，而筆者亦明白到這種立場並非沒有爭議。但筆者的論據是由以下數點扣連起來的。首先，實證主義已經成功地從一種狹義的學術知識觀轉化爲廣義的實證生活文化。這種說法是基於，其二，資本主義已經歷經了一個如此理性的過程以至我們身陷生活世界的殖民化當中，而這種生活世界的殖民化是我們難以逃脫的。在這樣的背景下，後現代主義試圖以其挑釁的態度使人類思想能從支配當中解放出來。然





而，其對大論述的批判和鼓勵自我解放的精神無意中促成了一種超然的精神狀態。最後，一個人將其自身的感情變成價值的最終源泉便顯得順理成章，而在此情形下，工具理性就成了在自由選擇的領域中多數的“目標選擇”。

這就是當代社會學知識所必須應對的挑戰。這一挑戰不僅在當下這個時期描述起來錯綜複雜，而且社會學理論自身的發展也已構成了它正面對的困境的一部分。如果我們深信社會學在闡明人類對自身所做的和自身應該做的反思中是有意義的，那麼社會學家所面對的掙扎正是我們人類所面對的——我們想尋求一種美好的生活或一個美善社會的意義，但由於定義多變，而且我們不能達成一個共識，結果我們全被困在這岔口上。這就是當代的人們，當然也包括社會學家在內，身陷的宏觀困境。諷刺的是，在困境的中心，社會學作為一門反思性的學科卻並未受到普羅大眾的認真對待。這種情況之所以發生，一個原因是社會學家往往只提供人所共知的分析，並沒有給人太多驚喜；另一個原因也許是人們壓根兒就沒有興趣或視野，以一種更寬濶的視角來看待問題——這表明“生活世界的殖民化”和一種萎縮及平淡化的生活取向之影響力。到最後，整個人類都遭受這苦痛。

但是與這種宏觀困境並列的是社會學家被捲入的一種微觀論爭當中。這可以被概括為以下的問題：誰有權力宣稱所說的能真正掌握着一個脈絡？從這個質問中，至少有兩種不同取向的關切可被分切出來。一種涉及以不同學派的思想來試圖描繪真實的生活情境，就比如一個功能主義者或馬克思主義者分析資本主義的發展。另一種是更為本體論取向的，涉及如何與佔着支配地位的意識形態的鬥爭，至便他者的聲音能如何會得到被聆聽的機會。顯然，後一種取向已不再是一個只維持在知識層面上的爭論，因為與霸權的鬥爭不可能被限制在這個層面。這裏，我們看到了“後學”作為一種運動如何達至如下的情形，即不僅為社



會學理論更爲自由的發展創造了更加廣濶的空間，而且它亦促進了學術變得更爲自主。然而，筆者已經說明這兩個陣營如何在無意間走到了一起，而這發展卻把所有我們寄予希望的美好意圖的機會都丟掉。

我們的討論還有最後一點，但這一點卻只能寄望有另一個新討論去回應：對於中國社會學來說，我們能從當代社會學所面對的挑戰中得到什麼啓示？如同社會學在任何其他非西方社會的發展一樣，中國社會學無疑也受到西方所遭遇的困境所折騰。正由於我們是身處在不同的情境之內，這亦意味著在我們的學術努力當中，我們能否減少“想當然”的思想心態。然而，這思路卻把一些新的問題如“反思的意圖”、“反思的深度”以及“中心與邊緣的關係”等呈現了。在過去的二十年裏，社會學的本土化在東南亞國家的討論並不算沉寂，但其論調多數是對解放的垂注（就是要除去西方社會學知識的移植），但卻沒有關注這兩個陣營無意間的共謀，並由此而如何體現在我們對社會現象的分析和解釋，甚至呈現在我們的研究預設和方向的制定當中。如果我們的願望是要本土社會學的發展能對整個社會學知識發展有所貢獻的話，我們也許有必要將注意力重新集中在這方向上，使得社會學能更好地造福人類社會。

## 注釋

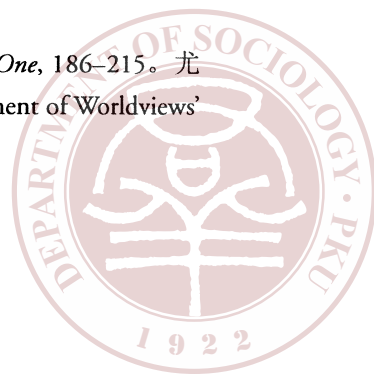
- 1 本文是由筆者的博士論文其中一章改寫而成。筆者首先要感謝北京大學社會學系研究生姚澤麟同學提供了原英文稿的漢譯初稿。筆者亦要向其博士論文導師葉富強副教授致謝，感謝他對筆者這數年來的循循善誘，使論文得以完成。最後筆者要感謝其前同事阮新邦教授對其亦師亦友的鼓勵。本文的第二個環節是建基於阮氏的很大啓發而寫成。
- 2 見 Anthony Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction* (London: MacMillan, 1986, 2nd edition); Edward A. Tiryakian, "Sociology's Great Leap Forward: The Challenge of Internationalisation," *International Sociology*, 1 (1986), 155-171.



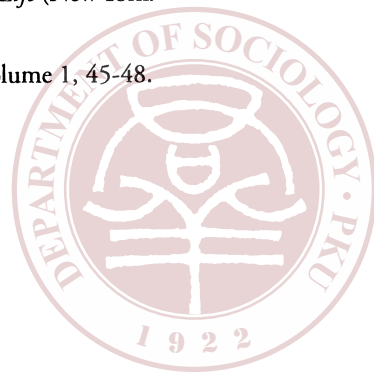
- 3 見 J.D. Knottnerus and B. Maguire, "The Status of Sociology Department: — An Assessment of their Current and Future Prospects," *Sociological Spectrum*, 15(1995), 17–38; Margaret Archer, "Sociology for One World: Unity and Diversity," *International Sociology*, 6 (1991), 131–147; Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it can Succeed Again* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- 4 見 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 1991), 14.
- 5 見 Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986); Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (London: Heinemann, 1978 [1968], 2nd edition); Alasdair McIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 2nd edition).
- 6 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 17–19.
- 7 見 Christopher Byrant, *Positivism in Social Theory and Research* (London, MacMillan Press, 1985), 1 Anthony Giddens, "Positivism and its Critics," in *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchison, 1977), 29.
- 8 這方面的參考極多，可見於 Ted Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977); Richard Bernstein, *The Structuring of Social and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1976), Christopher Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*; Anthony Giddens, *Positivism and Sociology* (London: Heinemann, 1974); Alvin Gouldner, "Anti-Minotaur: The Myth of a Value-free Sociology," in *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today* (London: Allen Lane, 1973); Peter Halfpenny, *Positivism and Sociology* (Aldershot, Hampshire: G. Revivals, 1992 [1982]); Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Social Science* (Sussex: Harvester Press); Russell Keat and John Urry, *Social Theory as Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 2nd edition, 1982 [1975]).
- 9 見 Christopher Hookway and Philip Pettit, "Introduction," in eds. *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), ix.
- 10 可參見 Anthony Giddens, *Positivism and Sociology*, 3–4.
- 11 相關討論可見諸 Margaret Archer, "Sociology for One World,"; Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*; Gartrell and Gartrell "Positivism in Sociological Research: USA & UK (1966-1990)," *British Journal of Sociology*, 53 (2002) 639-657; Roger Trigg, *Understanding Social Science* (London: Basil Blackwell, 2<sup>nd</sup> edition, 2001 [1985])



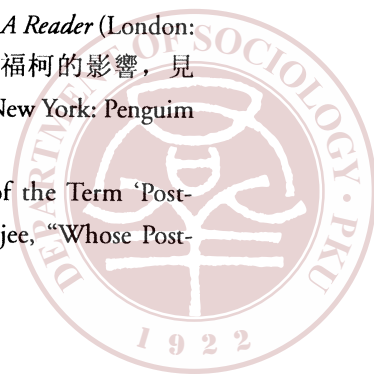
- 12 見 Guy Oakes, *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences* (Cambridge [Mass.]: and London: 1988), 88–90.
- 13 這兩個觀點見諸於 Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961), 484–485; 及 Richard Rudner, *Philosophy of Social Science* (New Jersey: Prentice-Hall, 1968), 5–7.
- 14 見 Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Social Science*, vii。這裏，筆者借用了阮新邦對 Hesse 之分析，參見阮新邦，《批判詮釋論與社會研究》（新澤西：八方文化，1993），16–17。
- 15 見 Mary Hesse, “Theory and Value in the Social Sciences,” in *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of Social Sciences*, 4.
- 16 Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, xi.
- 17 可參閱 Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Structuration Theory* (Cambridge: Polity Press, 1984), 284, 374; “What do Sociologists do?” in *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1987), 18–19; *New Rules of Sociological Method* (Cambridge: Polity Press, 2nd edition, 1993), 2, 9–10, 166–67.
- 18 見 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology* (California: University of California Press, 1978), 4.
- 19 同上，3–28。
- 20 簡而言之，笛卡爾相信絕對真理，並且追求一種建立在無權威、無偏見、無價值判斷基礎上的真理。圍繞笛卡爾典範的討論，可參見 Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 16–20, 115–118; 亦可參閱 Thomas McCarthy 所寫之 “Translator Introduction”, Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume One* (Boston: Beacon Press, 1984), vii–x。
- 21 筆者把泰勒和哈貝馬斯放在一起，並沒有任何意思視他們為批判現代性的同盟。泰勒甚致對哈氏的現代性分析向有微言。有關兩位學人的差異之一個簡單表述，可參見 Dene Baker, “Philosopher of the Month: May 2003 – Charles Taylor”, *The Philosopher’s Magazine Online* (2003), 網址為 [http://www.philosophers.co.uk/cafe/phil\\_may2003.htm](http://www.philosophers.co.uk/cafe/phil_may2003.htm)。
- 22 見 Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume One*, 186–215。尤其參見題為 ‘Internal and External Factors in the Development of Worldviews’ 的部分，在 194–198。
- 23 同上，143–145。
- 24 同上，220–222。



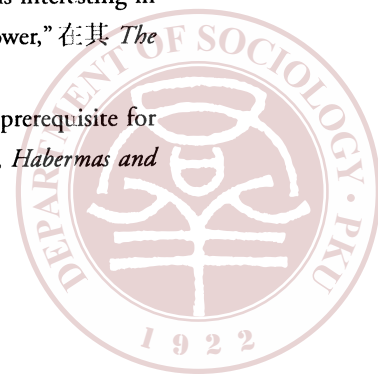
- 25 這種分析不僅出現在哈貝馬斯的主題當中，而且亦出現在 Benbabib 及 McIntyre 的著作中。參見 Benbabib, *Critique, Norm and Utopia* 的第一章和 McIntyre, *After Virtue* 第三至第六章。
- 26 這裏，哈氏在其後期的討論中闡明了溝通行動並不一定要達至一個共識，但他還是概括了達至共識的條件，以及是什麼使得一個語句被理解為有效或真實；可參見 Habermas, “A Reply,” in *Communicative Action*, ed., A. Honneth and H. Joas (Mass: MIT Press, 1991), 231–32; David Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1994), 239
- 27 Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 314.
- 28 見 Habermas, *Theory and Practice* (Cambridge: Polity Press, 1988 [1973]), 18.
- 29 見 Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume One*, 236–240.
- 30 同上，99–100, 306–307。
- 31 同上，101。
- 32 見 Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume Two* (Boston: Beacon Press, 1987), 181。
- 33 同上，318–26。
- 34 同上，334–43。
- 35 在此筆者再引用阮新邦關於泰勒的討論；參見阮新邦，《強烈價值界入論視野下的社會工作實習》，《社會理論學報》第六期第二卷（2003），225–227；亦可參閱 Taylor, “What is Human Agency?” in *Philosophical Papers Volume 1: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 17–26.
- 36 Taylor, “What is Human Agency?” , 15–16.
- 37 同上，21。
- 38 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 1989), 3–24; Abbey, *Charles Taylor*, 33–35
- 39 Charles Taylor, “Reply and Re-articulation,” in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 249
- 40 Owen Flanagan, *Self-expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life* (New York: Oxford University Press, 1996), 147.
- 41 見 Taylor, “Self-Interpreting Animals,” in *Philosophical Papers*, Volume 1, 45–48.
- 42 同上，54–55。
- 43 同上，66, 75–76。
- 44 見 Abbey, *Charles Taylor*, 56。



- 45 見 Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 14。
- 46 同上, 17-18。
- 47 同上, 37-41。
- 48 同上, 45。
- 49 同上, 51。
- 50 同上, 113。
- 51 同上, 4。
- 52 見James Coleman, *Individual Interests and Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1。
- 53 見阮新邦, 〈強烈價值介入論〉, 載於《現代性、後現代性、全球化》, 黃瑞琪(編)(台北: 左岸文化, 2003), 234。
- 54 Taylor, *Sources of the Self*, 201-304。
- 55 Steven Best, "Foucault, Postmodernism, and Social Theory," in *Postmodernism and Social Theory*, ed., David R. Dickens and Andrea Fontana, (New York: Guilford Press, 1994), 29。
- 56 同上, 42。
- 57 Michael Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*. (Ithaca, New York: Vintage Book, 1977), 231。
- 58 Michael Foucault, "What is Enlightenment?" In *The Foucault Reader*, ed., Paul Rainbow (New York: Panthen Books), 42。
- 59 Michael Foucault, "Truth and Power," In *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed., Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), 131。
- 60 同上, 93。
- 61 Mark Philp, "Michael Foucault," In *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 74。
- 62 這一點可以通過以下兩個方面來理解。一方面薩義德的著作是後殖民主義理論發展上的一個里程碑; 就此可參閱Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (New South Wales: Allen & Unwin, 1998), 64 Padmini Mongia, "Introduction," in *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* (London: Arnold, 1996), 3。另一方面薩義德自己也承認是受到福柯的影響, 見Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York: Penguin Press, 1991[1978]), 3, 23。
- 63 參見Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism'," *Social Text*, 31-32 (1992), 86; Arun Mukherjee, "Whose Post-



- Colonialism and Whose Postmodernism?" *World Literature written in English*, 30 (1990), 2.
- 64 Padmini Mongia, "Introduction," in *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, 8.
- 65 Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, 127.
- 66 Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
- 67 Mongia, "Introduction," In *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, 6.
- 68 Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class*, 36, 3 (1995), 1
- 69 Mukherjee, *Whose Post-Colonialism and Whose Postmodernism?* 3.
- 70 Philp, *Michael Foucault*, 79.
- 71 Steven Best, "Foucault, Postmodernism and Social Theory," In *Postmodernism and Social Theory*, 47–48.
- 72 David Hoy, "Introduction," In *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 2.
- 73 福柯原文為 "... if one abandons the work of Kant or Weber, one runs the risk of lapsing into irrationality", 見於 Annemiek Richters, "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault," *Theory Culture and Society*, 5 (1988), 615.
- 74 Hoy, "Introduction," 2.
- 75 可見於 Bent Flyvbjerg, "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?" *British Journal of Sociology*, 49, 22 (1998), 210–223.
- 76 同上, 214–215。
- 77 羅蒂的原文為 "[communicative rationality becomes] a healing and unifying power which will do the work once done by God", Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 68.
- 78 福柯的原文為 "[to challenge] every abuse of power, whoever the author, whoever the victims"; 見於 James Miller, *The Passion of Michael Foucault* (New York: Simon and Schuster, 1993), 316
- 79 福柯原文如下: "Nothing is fundamental ... and this is what is interesting in the analysis of society"; 見於 Foucault, "Space, Knowledge and Power," 在其 *The Foucault Reader*, 247.
- 80 福柯原文如下: "Understanding how power works is the first prerequisite for action, because action is the exercise of power," 見於 Flyvbjerg, *Habermas and Foucault*, 228.



- 81 Paul Healy, "Making Policy Debate Better: Practical Reason, Political Dialogue, and Transformative Learning," *History of the Human Sciences*, 17, 1 (2004), 77–78.
- 82 Roger Trigg, *Understanding Social Science* (London: Basil Blackwell, 2001), 251.
- 83 Taylor, *Sources of the Self*, 61.
- 84 見 Flyvbjerg, "Habermas and Foucault", 221.

