

社會轉型與批判理論： 三個方法論議題¹

韓相震

韓國首爾大學社會學系

摘要 對現實進行批判分析、確定社會轉型的主體和從一定的規範準則出發確立一種未來社會的前景，這是批判理論的三個基本議題。在西歐當前的情境下，哈貝馬斯在對這三項議題進行討論時遭遇了一定的困難。我們需要形成一種與哈貝馬斯的立場基本一致，然而卻又可以不必像哈貝馬斯那樣對抽象普遍主義提供一種承諾的具體的批判理論方案。通過對韓國追趕式現代化發展進程的考察，我們將能發現，與當今的西方社會比較起來，東亞國家更能夠提供建構此種理論方案的土壤。

在批判理論的諸多特徵中，獨具特色的一點是，它強調理論與實踐之間的理性關聯。霍克海默、馬爾庫塞以及阿多諾等批判理論的第一代人物著力反對德國起源哲學（*Ursprungsphilosophie*）的傳統和實證主義的科學哲學，他們宣稱那些傳統已經無力以一種辯證的方式來反思知識與社會之間的關係。² 與之相反，通過將焦點集中於這樣一個問題——內嵌到實證科學中的工具理性是如何逐漸地支配文明並強制地使理性的其他向度邊緣化——他們提出的啓蒙辯證法則突出了現代性的自我毀滅趨勢。依照他們的說法，作為一項從上述這種知識與權力之間無反思性的聯接中擺脫出來的企圖，批判理論必須提出其他可選取的道路，這一道路能夠融合理論與實踐，並使之趨向於包容的理性。³



哈貝馬斯對批判理論的革新與辯護尤其具有關鍵的意義。哈貝馬斯⁴嘗試通過對批判理論自身規範工程之自我反思性的強調和促成批判理論的語言學轉向來使批判理論擺脫教條主義的束縛。然而，哈貝馬斯近來關於民主、法律以及憲政國家之規範基礎的論述，⁵以及他關於話語倫理學的論述，卻使人覺得相對於闡述批判理論的一種具體方案而言，他對提倡一種普遍主義者的立場更有興趣。這也許是由於他把自己的主要辯論方向轉到在其他地方了。在當今這種含糊與矛盾的知識環境裏，哈貝馬斯的論述或許仍然居於為批判理性辯護的最前沿。但當我們從其年輕時代所發展起來的批判理論視角來審視他近來的著述時，我們將會感到迷惑不解，至少會懷疑他是否還保持著他最初設計的那種適用於社會轉型的批判理論方案。

本文並不想在哲學層面而是嘗試在中層理論建構的層面來解決這一難題。我提出的問題非常簡單，即：我們如何能夠形成一種與哈貝馬斯的立場基本一致，然而卻又可以不必像哈貝馬斯那樣對抽象普遍主義提供一種承諾的具體的批判理論方案。我將通過檢視南韓（也希望隨後檢視東亞）的發展來達到此目的。因為在我看來，這些國家與當今的西方社會比較起來更能夠提供建構此種理論方案的土壤。

一 批判理論的三要素

批判理論，正如馬克思⁶所構想的那樣，或許可以表述為由以下三個相互關聯的議題所組成的一個系統：1)對內嵌於資本主義社會結構之中的那些矛盾的批判解析；2)理論所針對的社會群體，即能夠理解客觀情境與改變社會的那一類行動者；以及3)在



一種比較理性的與革命的方式上將理論與實踐相連線的途徑。以下讓我們對這幾個方面做點更為詳盡的解析。

第一項議題主要關注這樣一個問題：即在資本主義如其所是的這樣一個發展過程中，矛盾為何以及如何形成與積累起來。一種假定的看法是：通過它自己的擴張與革新，資本主義的發展過程產生了一種可以由矛盾的概念來加以把握的自我毀滅的趨勢，這一趨勢使社會變革成爲一件不可避免之事。或許我們可以使用“矛盾”以外的其他概念，如副作用、功能失調、以及造成社會變遷動力過程的系統問題。但是一個重要的洞察是：“任何社會秩序，當它被社會性地再生產出來之時，都包含著自身替代物的源泉，並將其作爲自身存在的基礎。”⁷ 如果我們嘗試由此向前邁進一步的話，我們不得不提出的一個問題將是：系統將如何通過它自身的干預原則而去解決其迫在眉睫的那些問題。

第二項議題，即轉型的主體，在當今這個時代需要被詳加勘查，因爲不再可能用主體的哲學或者矛盾的邏輯來單獨解決這項議題。需要加以研究的問題是：儘管存在著諸多矛盾，但像另類的社會力量等一類的新潛力爲何以及如何趨於從這同一個社會形式中產生出來。儘管社會變遷由於矛盾的存在而具備了一種必然性，但是實際上只有當那些積極條件都具備了之時它才能付諸實踐。衆所周知，馬克思發現了無產階級才是普遍道德以及歷史轉型的承擔者。但是，令人質疑的是在當今社會中這是否依然還可以被認爲是真理。相反，作爲批判理論之一項關鍵要素的轉型主體並不需要被看作是一種固定的東西，而應該被視爲是一種隨著諸多歷史因素的變化而變化的存在。在這方面，具有特殊意義的是這樣一個事實：批判解譯和競爭的能力決不可能由生產規則所直接決定，而是首先在話語構型（discursive formation）的網域中得到型塑。⁸



最後一項議題涉及到可供選取的未來社會的前景。爲此種選取所預備的基本理論概念與框架需要被詳細地加以闡明並證明其合理性。顯而易見，這裏包含著一項規範性的工程。換句話說，所提議的選取將既不是基於理論家的主觀信念也不是基於缺乏變化能力的烏托邦夢想之上，而須是基於一定的文化傳統之上。在這方面，馬克思發展了被作爲科學來看待的歷史唯物主義，它在較爲一般層面上勾畫出歷史變遷的法則，在較爲特殊的層面上則勾畫出通向社會主義的進化路徑。但衆所周知，在這樣一項工程中缺乏一些將社會民主地組織起來的基礎性磚塊。這些理論前提的缺失已經導致了巨大的混亂，這種混亂爲蘇維埃式社會主義的最終垮臺鋪就了道路。由此，我們可以看到，使批判理論的核心規範假設變得清楚明白和無可非議是如何的至關重要。更確切地說，一個可供選取的社會前景需要深深地植根於其自身的批判學識之中。

在以上三個方面的議題中，哈貝馬斯⁹對第一個方面的處理最爲出色，這從他對發達資本主義社會中各種危機趨勢的解析中可以得到證明。當他處理批判理論的各種規範性預設、探究批評的那些有效宣稱是如何成爲可挽救的時，¹⁰他也一直是做得最爲成功的。簡言之，批評是一種行動，通過這種行動，那些本來顯而易見的東西成爲不確定的東西。通過批判知識的努力，那些仍保持模糊狀態的自然外觀變成值得懷疑的。在這裏，一個重要之點是批判理論不僅包括了事實的也包括了規範的面向。因此，僅僅檢驗所使用的那些資料的相關性與可靠性程度是不夠的，僅僅檢驗所提議的假設是否由證據所支援也是不夠的。同樣重要的是，規範性宣稱是否可能被我們自己製造出來的，如果是的話我們是如何製造的。對哈貝馬斯而言，檢視有效的規範宣稱與檢視理論宣稱一樣是可行的和適宜的。哈貝馬斯¹¹對批判理論的重



建，目標在於確立一套話語理論前提，依靠此一前提，實踐中的話語就可能像理論話語一樣作為一種共識話語而產生出來。

批判理論的語言學轉向使得哈貝馬斯發現扭曲的溝通是資本主義發展的重要基礎。儘管他從未否認政治經濟學解析的重要性，哈貝馬斯指出：在複雜的後工業社會中，大眾文化的整合功能——就像系統效能的自我合法化（以及理性化）型態一樣——已經被擴張和精緻化到如此程度，以至於批判本身如果無法能夠深深地滲入到扭曲的溝通效果之中去的話，那麼它將沒有什麼意義。哈貝馬斯確信傳統的馬克思主義在概念上具有不充分性，所以他發展出一套新的概念框架，這套框架將關注的焦點從馬克思關於基礎與上層建築之間相互關係的解析移轉到對系統與生活世界之間互動的解析。由此，批判解析致力於揭示這種互動為何以及如何導致了生活世界的“殖民化”這一後果的。

這樣，哈貝馬斯就毅然決然地從阿多諾的否定辯證法中走出來，並明確地闡述出一個批判理論應該去加以追求的規範性目標。對哈貝馬斯而言，對扭曲的溝通進行批判是一件事，而使批判理論的規範性宣稱正當化則是另一件事。無論我們在把扭曲的溝通作為意識形態體系來加以擺脫方面做的有多麼成功，我們將依然難以以理性的方式知道我們應該去向何方。帶著批判視角，我們能夠知道我們想從何處出發，但是對於我們將要到什麼地方去這一點卻仍然是非常不確定的。在這一方面，我們能夠避免決定論的危險嗎？我們需要對這樣一種前先決條件加以反思。依靠這一前先決條件，一種關於規範性宣稱的理性共識將得以建立。這就是為何哈貝馬斯¹² 在社會理論的規範性基礎方面不斷延伸其研究並大獲成功的緣由。其近年來關於普遍語用學、話語倫理學以及協商民主等方面的著作大都表明了他的這一取向。

但是，當哈貝馬斯處理第二個方面的議題——即轉型主體的問題——時，他卻遭遇了許多困難。哈貝馬斯與奧非（Offe）得



出結論說：一方面，組織化的工人已經通過勞工聯盟而最終與資本主義福利國家融為一體；另一方面，各種政治黨派也代表著他們的利益。因此，再將工人階級不加進一步的解析就定位為轉型主體就是一件毫無意義的事情。哈貝馬斯由此開始詳加檢視系統與生活世界的關係，以此來詳細闡明由女性主義、生態學、市民自主運動等等開啓的新社會運動的意義與前提。既然這些運動不但已經在後工業社會急劇增長起來，而且也向現代性的局限性提出了新的挑戰，那麼，就沒有人能夠宣稱在哈貝馬斯的批判理論工程裏缺乏一種轉型主體。然而，儘管在工人階級運動與新社會運動之間存在著某些不可否認的區別，但是在我們能在多大程度上把新社會運動作為歷史轉型的主要動力來看待這一點上依然有著許多含糊不清之處。這是因為從價值取向和參與者這兩方面來看，那些新社會運動的每一個都包含了更多的異質性而非同質性。

因此，儘管哈貝馬斯為更新批判理論的概念框架做出了重大貢獻，他的計劃缺乏一種我們在馬克思那裏可以找到的對其計劃的明確闡述。哈貝馬斯曾經宣稱批判理論作為一個整體是基於一種實踐的假設。我們可以認為，這意味著批判理論的成功依賴於社會群體以批判性商談與行動的方式來使自己變得有能力改變其生活與社會的程度。在這方面，不存在著一種可以使啓蒙成功的預先保證。因此，批判理論或許也僅僅是各種社會群體所參與的更廣闊的溝通過程中的那些話語的一個例子。事實上，那些有能力進行公用討論的受教育的階層可能會更加願意接受哈貝馬斯的理論，但是他們是否能夠被組織起來並作為西歐歷史轉型的擔綱者這一點卻仍然不明朗。如果僅僅讓自己面向那些不確定的大眾，那麼批判理論可能將會失去其活力。我想這恐怕就是為什麼哈貝馬斯的理論如今極力傾向於一種普遍主義者的世界主義話語的實際原因之一。



二 議題1：矛盾與風險

前面的討論簡要的展現了批判理論的三個工作，同時探尋哈貝馬斯嘗試以其一直以來的方式來重建批判理論的緣由。下面，我將通過對韓國發展型態的檢視來從中層理論的層面上對批判理論進行建構。在這些有著高度經濟成功記錄的東亞國家中，韓國因其對大眾社會運動有著很強的接受力而與眾不同。因此關注於韓國的發展與批判理論之間的親合力似乎是件很有意義的事情。在這樣做的時候，我將用韓國的發展為例來為前面已經提到的批判理論的三個層面提供參照與證明。

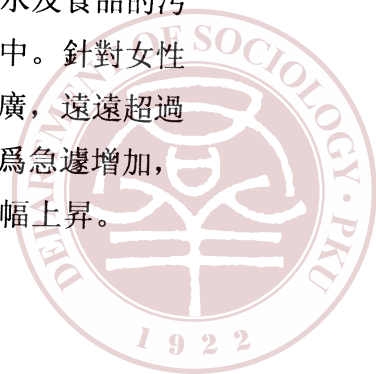
首先，韓國與中國在僅僅一代人的時間裏就實現了從典型的農業社會向高度分化的工業社會的轉型。¹³ 站在這種追趕式發展之頂端的是官僚化的威權政府，這一政府曾經是富有成效的和強制性的：富有成效指的是政府能夠動員所有可利用的資源盡可能迅速地去完成國家發展目標。更具體的說就是，由於相信規模經濟將會具有更大的獲利能力並因而更具國際競爭力，政策制定者將大量資源——諸如國內與國際財政手段、貨幣資源、稅收津貼以及所有設計用來促進出口的專門基金——投入到大型企業之中，使之更有競爭能力並在出口中取得成功。這些導致了國家的一種系統性結合與經濟網域的集團化，使之成為資本主義威權主義發展的兩個主要力量。

與此同時，政府通過暴力手段來殘忍地控制大眾社會運動，排斥有著抗議與司法正義的民主制度。國家安全方面的政府機構則偏好凌駕於法律之上，通過壟斷暴力手段來消除社會動蕩。不過，諸如大學、教會、勞工聯盟之類的市民社會組織從未完全被政府所控制。相反，他們通過他們自己關於道德、團結以及勇氣方面的德性等等，使他們持有持續抗議運動的重要資源，這對韓國的民主化起到了相當大的作用。



在理解此種背景的情況之下，我們或許能夠研究韓國與中國現代化型態的矛盾後果。在我看來，風險社會¹⁴的概念也許對追趕式發展所包含的內在不足進行批判解析很有助益。¹⁵例如，韓國的金融危機就可以在韓國企業的管理結構及其典型心態中找到根源，這種管理結構及其典型心態以通過各種手段來擴張企業規模這一強烈的先入之見為特徵，而這一先入之見在那些習慣了三十年成功之追趕式發展的政治與商業領袖們那裏也已經被視為是理所當然的東西。與此同時，風險社會的概念也揭示出在一個全球化的時代裏國外交易市場可以是如何的脆弱，國際貨幣運動又可以是如何深深地滲透到一個國家的國民經濟之中並使之癱瘓。這是發展中國家在快速發展之時不得不面對的那些風險的一個方面。追趕式發展已經使這些國家在短時間獲得了飛速的發展，但是，與此同時，我們必須注意到（如果不想被迷惑的話）在一個全球化的環境中用於處理複雜系統所需的那些能力和技巧卻相當的滯後。

漢江聖水大橋與三豐百貨大樓的塌陷是另外一個可以檢視的個案。這些事故表面上看似乎是源於某些技術上的缺陷，但實際上，這些事故與那種被視為理所當然的追趕式發展的起飛道路密切相關。問題決不單純是技術性的而是系統性的。在世界的其他地方，韓國建築公司已經充分地展示了他們的建築競爭能力，他們建造的東西跟預期的一樣漂亮、堅固。作為追趕式發展的副作用之一，腐敗也總是想方設法捲入其中。數目驚人的交通事故、氣體洩漏等等已經揭示了人類生活是多麼脆弱以及這麼多生命的失去是如何的毫無意義。同樣地，空氣污染與飲用水及食品的污染也已經讓普通市民陷入無法承受的焦慮與重負之中。針對女性的性犯罪與折磨常被報道，這些事情發生得如此之廣，遠遠超過了一般人的想象。僅僅是為了遺產而發生的弑父行為急遽增加，與此同時，年輕人搶銀行劫富人的案件數量也在大幅上昇。



如此看來，風險既不是隨意的，也不是偶然的，而是高度結構化的。¹⁶ 將風險外部化已經不再可能，因為我們所面臨的這些風險正是追趕式現代化的副產品。我們可以區分出兩種不同的風險配置型態。一種配置型態是以風險在不同階級、性別和宗教信仰之間不公平地配置為特徵。比如，性暴力與折磨方面的風險是性別相關的，最可能的受害者主要來自那些工作和職位處於較低等級的女性。另一種配置型態則是以所謂的“飛回鏢效應”

(boomerang effect) 為特徵，即那些製造風險或者從中獲利的人遲早將面臨風險的報復。¹⁷ 在這種情況下，即使是富人與權勢者也將無法從風險當中擺脫出來以獲得安全。空氣污染、食品污染以及對所有社會階層與性別都產生了廣泛影響的信任缺失等，都是這方面的一些實例。而在韓國，最嚴重的風險可能來自核反應堆，因為一旦發生像切爾諾貝利核電站那樣的事，災難將在短時間內迅速跨越邊線擴散到東亞其他國家。

在某種程度上來看，我們所要處理的風險與道德社群的解體密切相關。由於物質主義價值觀的無限膨脹以及出於經濟目標而進行的大總動員，社會的道德結構開始在出現斷裂。追趕式發展特別強調直接可見的那些結果，這使得每個人都越來越注重個人的自我利益。結果，當一種失範狀態在社會上流行開來時，尊重他人、關愛他人的倫理就令人驚恐地消逝了。貪污腐敗、濫用權力以及殘暴犯罪等等在社會中相當猖獗。甚至政治領導者與社會制度也開始變得不可靠起來，因為沒有人要為他們的行為承擔一種長期的責任。政府與經濟領導者幾乎不關注他們的政策與行為可能給社會帶來的長時段的消極後果。

因此，我們需要抓住此處討論的這些問題的複雜性。這種複雜性首先體現在我們所面臨的那些危機的主要症狀中。例如，我們可以從以下這些方面來對這些症狀進行分類：環境（生態系統）、全球化、人類關係、政治經濟、城市空間、傳統（生命意



義)、健康與醫療以及精神世界等等。這些方面其實都是密切相關的。複雜性也依我們界定風險的方式而轉變。我們可能嘗試客觀的測量與量化風險。風險因此而成爲一種從屬於科學解析的客觀事實。由追趕式發展所產生的風險的許多方面都可以用此種方法來解析。然而，風險也依賴於我們的知識以及人類的意識。我們對生態系統、或者疾病、或者精神結構知道的越多，我們就越多有更大的機會去意識到被捲入的各種矛盾性，這些矛盾性會增強我們對風險的感受。在韓國發展的案例當中，這可以以女性主義者對與性侵犯相連的那些危險的意識爲例來解譯。迄今爲止，大多數韓國女性都還沒有對建立在父權主義文化之上的那些帶有性別歧視的互動型態加以質疑。但是，她們的意識正在發生飛速的轉變，開始支援女性的平等權利以及女性自我支配身體的權利。她們對這方面的爭論越是敏感，她們的風險意識水平也就越高。從這個意義上，我們可以說“危險之源不再是無知而是知識”，¹⁸ 知識在把我們從早先的束縛中解放出來的同時也在生產著風險。

此外，複雜性意味著引發風險的原因也變得更加多樣化了。具體到韓國，重要的是，風險社會的凸顯一直是與政府主導的威權資本主義道德基礎的瓦解內在相聯的。腐敗就是一個最明顯的例子。正如前面已經指出過的那樣，我們所面對的風險不是技術問題，從其產生的根源和解決的途徑來看，它們基本上是一種政治與道德的問題。風險在其中得以急遽增長起來的歷史情境是以將與追趕式發展緊密相連的工具理性從一種道德激勵的綜合性話語中分離出來爲特徵的。這等於是對一種在儒教與佛教傳統中長期備受珍愛的道德與文化的解構。正是在這種情境之下，一種工具性的人類關係開始深深地滲入到社會之中，工業與技術在以嚴重的環境破壞爲成本的基礎上迅速發展起來，每個個體則開始變得希望盡可能快地去攫取盡可能多的物質利益。正是出於這些理



由，我認爲韓國面臨的風險水平是非常之高的，它們預示著韓國經濟奇迹的黑暗面。

三 議題2：轉型主體

進一步看，存在著一些更有力的理由可以說明何以南朝鮮能夠爲批判理論提供豐富的材料。這將涉及到對轉型主體的考察。在此方面，首先我要指出的是韓國現代化的二重性。一方面，如前所述，是快速的經濟增長過程。另一方面則是直接挑戰威權主義與經濟不平等的那些社會運動的持續存在。這些抗議並非發生在社會的邊緣，而是來自掌握著象徵式性權威的中心，即各個大學。

知識分子抗議運動的文化意涵能夠歷史性地追溯到“官”（“kwan”，official）、“公”（“kong”，public）與“私”（“sa”，private）這幾個關鍵概念的劃分。¹⁹ 和“官”（主要指的是政府行爲）形成對照的是“私”（主要指的是私人行爲網域，諸如家庭、商業以及個人事務）。在這兩者之間則是“公”的概念。“公”與“官”是不同的，儘管政府常常宣稱它自己是公用權威。這意味著，話語的公用空間仍不是被政府所完全控制。相反，在國家危機之時，因爲有著啓蒙和民族主義運動的支援，由知識分子組織起來的話語常常變得更加合法和令人信服。而與此同時，中央政府的道德權威卻經常受到嚴重的損害。

因爲這樣一些道德傳統，誰控制生產意義與合法性的公用網域就始終是件至關重要的事情。時常出現的情況是，政府嘗試通過它自己的支配權威優先佔有這些公用空間。有時，它嘗試通過自己的官方話語來遮蔽各種對立面。然而，歷史表明，如果政治



權利的合法性持續受到嚴重質疑的話，這些嘗試都將可能歸於失敗。

一個經典的例子是1960年4月19日的革命。當時，李承晚政府在選舉中嘗試通過系統的欺騙而延長其專制統治。當學生們站起來反對它時，警察向示威者開槍，結果導致了數千學生傷亡。在此千鈞一髮之際，大學的教授們舉行游行示威要求總統停止其暴行。中間階層熱情地加入了教授們的示威行列中，最後推翻了當權政府。這個顯著的成就之所以可能是由於存在著一種特殊的方式將各個相互關聯的公用網域（大學話語、媒體話語、國會話語）連線了起來。這意味著在學生、中間階層和反對派之間的橫向團結（solidarity）。這些次級話語融合起來共同反對政府話語，後者嘗試通過捏造關於共產主義威脅與滲透的資訊來挽救舊政權。

近年來比較有影響的事件則是在1987年6月實現的人民民主聯盟（the popular democratic alliance）。不可否認，二十世紀八十年代中期的環境與六十年代幾乎完全不同。社會結構變得更加複雜，職業結構也更加多樣化。中等階層不僅沒有在數量上繼續增加，相反他們開始更多的關注自身已經獲得的利益。然而，一個來自不同力量的廣泛聯盟卻再一次形成，從而使得市民社會可以直接面對威權統治。

從這個意義上來講，大學校園中不同形式的討論與溝通行為就具有了特殊的重要性。無數小群體自願地形成了起來。他們閱讀違禁書籍，分享成員資格方面的訓練，以及為社群服務。通過此種方式，他們發展了行動取向的、相互理解的一致性文化。他們在校園裏經常通過“大字報”的形式來傳遞資訊。

理解此種亞文化的一把鑰匙可以在“民衆”一詞中找到。該詞原意為普通大眾，這個概念被學生們改造了。學生們用它來表示人口中的大多數人，這些人受著官僚威權統治之政治與經濟方



面的壓迫。有意思的是，整個八十年代，學生將其自身也歸入到“民衆”之中，並且帶著對這類群體的認同，他們嘗試從新的視角去看待過去被理所當然的那些歷史、政治與文化。在這樣一個過程中，後傳統的價值與道德觀念開始顯現出來。

結果，學生們的注意力開始被引向工人、農民和城市貧民這樣一些邊緣性的社會群體。這導致了各種“勞動者—學生團結”運動在八十年代的興起。這些運動實際上是對資本主義發展的一種反應。直到七十年代，學生運動都主要是以政治民主為取向，但自那以後，一種將結構性不平等納入嚴肅思考為方向的新過程被開啓出來了。

中民（middling grassroots），作為中間階級（the middle class）的一個獨特部分，可視為是以大學為中心的大眾運動與社會經濟現代化過程的一個結合物。將中民與中間階級中的有產部分（the propertied segment of the middle class，或稱中產階層）區別開來的是他們相信自己的那種方式。換句話說，中產階層指的是這樣的一些人：他們將自身理解為中間階級的一部分，但卻未曾發展出在中民中發育出來的那種草根認同。中民文化在上個世紀八十年代傳遍整個大學校園，在社會上引起各種不同的反響。作為一種反文化，它為學生們提供了新鮮的想象、感觸與洞見等等。而這些是與上一代人的文化完全背道而馳的。一旦此種文化建立起來，它就使得各種次級話語、行動、表演等等成為可能。構成此種亞文化的是對自我認同即“我是誰”、“我們是誰”的反思。這使得學生們經歷了這樣一個過程，即傳統自我與在家庭和學校中被視為理所當然的那些價值觀念的崩潰。學生們發現他們自身處於一種令人痛苦的束縛與掙扎之中，因而努力去尋求一種新的認同。此種認同具有激進的公開性、團結、話語以及正義性等等特徵。學生們被迫從其長期所熟知的精英主義概念與自我中擺脫出來，把自己視為被建構出來用以反對威權資本主義發展所產生

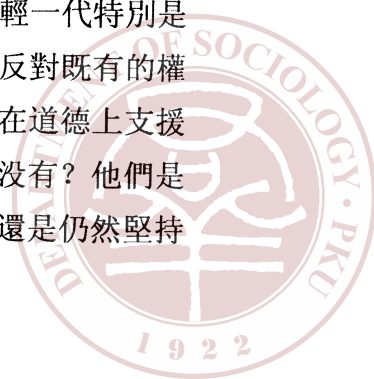


的不公正現象的民族—市民共同體（national-civic community）的一部分。

中民的形成可以有兩條不同的路徑。²⁰ 其一是運動圈子的水平延伸，即學生們背負著社會責任，從校園進入大眾組織——如勞工聯盟、教會——之中。有大量青年學生決心追求一種社會活動家的生涯，他們從屬於支援自由神學的基督教教會（新教或者天主教）。同樣，也有很多人直接進入到企業之中去組織民主的勞工聯盟。在當時，工人既無民主組織去表達他們的利益也無相關機構與渠道來表達他們合法的不滿；他們在工廠中時常不被當人看、受人鄙棄並受到毫不尊重的對待。因此，毫不奇怪，學生活動家們要進入這些網域，並組織各種話語群體，尋求相互理解的共同基礎。

這些現行的結果是產生了大量維護工人權利的次級話語。他們做了大量的努力去說明當時的勞工狀況，並著力改進勞工鬥爭的方式。他們以這些方式在啓蒙與教育方面持續地進行廣泛的努力，其目標在於使工人勞動者認識到這樣一點：他們能夠不再用前政治的手段而是可以通過勞工運動來清楚有力的表達他們的不滿。

第二條途徑是由一代又一代的學生從大學進入社會這樣一種垂直的方式為特徵。這些學生們現在在各個組織中佔據了中等地位。自上個世紀六十年代以來學生運動已經持續了三十餘年，因此，我們現在應該對他們在韓國所造成的各種預期的和未預期的影響加以探詢。這些運動在社會中主要產生了何種影響？譬如，眾所週知的一個事例是，在上個世紀八十年代，年輕一代特別是大學生發展出了他們自己獨特的共同文化與認同，反對既有的權威與習俗。他們嘗試要麼積極地參與，要麼至少是在道德上支援民衆運動。他們參加工作以後發生了什麼樣的變化沒有？他們是被他們所在的那些社會組織的規章制度所同化了，還是仍然堅持



著他們在大學生活中所發展起來的那些認同？從一項全國性的調查察看，儘管有若干改變與除錯，受過高等教育的年輕一代在社會中繼續持有著對各種組織進行挑戰的能力而未曾失去其已經形成的認同。這一調查的重要性在於它反映了這樣一個事實，即這些學生們的道德理性與其他社會群體不同：他們能夠理解受到排斥、處於社會邊緣的那些他者們的所面臨的各種問題；他們希望去輔助說明或者支援這些人，維護與加強這些人的權益。

考察中民與中產階層之間差異的一個路徑是將關注焦點集中到在社會化與價值取向方面所產生的代溝問題上。大體上來說，中產階層現在一般是五十到六十歲，他們在其童年時代經歷了絕對的貧困，這驅使他們不惜一切代價擺脫這種貧困狀態。由於他們的艱辛努力，他們已經變成了現代化的主要推動力，並使他們自己能夠向上流動。相反，中民則是具有自我反思與批判精神的現代化過程的產物。主要出生於上個世紀六十年代的中民，相對來說是脫離了貧困的，因此他們更多的關注諸如自我表達與參與等等價值。當他們在八十年代進入校園之時，這些價值觀念終於爆發性地流行開來。因此，有人或許要說中民們喜歡“後物質主義”的價值，因為相對於中產階層所重視的那些物質價值來說，他們趨於更加強調參與、互惠、團結、清潔環境等等價值。

四 議題3：東亞文化的規範潛能

批判理論需要反思其方案的規範基礎。批判本身就已經預設了某些需要被人們加以認可的規範性主張，而且，事實上，這些主張主要是源於並建立在那些能夠指導人類行動的文化傳統的基礎之上。哈貝馬斯的話語倫理學（discourse ethics）與公用網域方面的工程可以被視為是回復西歐某些啟蒙傳統的一種企圖。他希



望將批判理論建立在這些傳統的基礎之上。而這種批判理論，儘管面臨著若干批評，但仍然能夠為生活於今天的我們提供某些有效的規範取向。²¹ 這就使得我們要詢問究竟如何處理作為批判理論之構成部分的傳統。不必說，傳統中包含著各種潛在的意涵與衍生物。傳統可以以一種令人遺憾的方式被利用；它既可以用來為既有的權力關係提供合法性也可以用來為統治者的利益搜尋合理性。同樣地，它也可以用來為諸如市場關係之類的某些社會關係服務。然而，與這些型態相反，批判理論所需要的是一種顛覆性的系譜學。這種系譜學通常開始於：

通過把現今的功能項（refunctionings）分解為其構成部分，由此來展示每一部分現在擔當何種角色以及每一部分相對於被人為地加以維持的傳統而言被賦予了何種新的意涵。這即是顛覆性系譜學共時解析的第一步。但是，第二步，這種系譜學也需要有歷時解析的緯度，即通過追溯傳統在時間歷程中所經歷的每一部分的修訂以便確定何處顯然是可信的傳統或者何處為不可信的：也就是追尋這樣一個時間點，正是在此處它開始從其情境脈絡中剝離出來並被政治地或經濟地加以重構。²²

例如，當我們將此種方法論應用於解析儒學之時，我們可以“僅僅通過回憶內嵌在同一傳統中的早期意涵來質疑現今對傳統的使用”。²³ 更具體地說，我們可以將那些包含在儒學之中的、隱藏著但卻具有規範有效性的意涵解救出來，同時清除掉儒學之中被人為地加以維護的那些成分。簡言之，顛覆性系譜學可以輔助說明我們重建儒學的規範性隱蔽層。在這方面，有趣的一個事實是，在韓國曆史上，儒學既曾被用來維護威權政府的



合法性，也曾被用來對這樣一種威權政府進行批判。De Bary 明確地指出，

在中國批判多數來源於正統新儒家的行列，而不是源於佛家或者道家。正如我們所說，後者未能參與反對西方獨裁者的宗教鬥爭。從這個意義上來講，儒家（不是教科書意義上常講的宗教）起到了韋伯賦予宗教的那種作為與世界構成重要張力的那些先驗價值的實際擔綱者所具有的批判功能。而通常被認為是宗教的佛教與道教卻鮮有如此作為。²⁴

何以如此呢？儒家理念與經驗現實（常常是獨裁的）之間長期存在的張力源自“天”與“民”之間的複雜關係。例如，在《論語》中，我們可以發現諸多關於人民的措辭，比如“衆”、“百姓”、“庶人”等等。儘管它們中的每一個都有其獨特的意涵，但作為一個概念的“民”則意味著“一種被作為無區別的大眾來看待的普通人”。

“天”與“民”相互交織以象徵種種可能的網域。正如“天”可以被視為是一種不確定的網域，其中種種事物（含括人類自身）相互連線並成長起來一樣，“民”則可以被認為是這樣一種可能性的網域，從中獨特的個人能夠作為一個文化的人類湧現出來。²⁵

進一步看，儒家經典預設了“民”與“天”之間的一種獨特結合。孟子曰“天視自我民視，天聽自我民聽（《孟子·萬章上》）”。《尚書》宣稱“天憫民，民有何求，天必應之”。這



也闡明了如下的以民為本的政治想象：“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧。”（《尚書 五子之歌》）²⁶

從這個角度來看，“天”並沒有給任何統治者予以訓令讓他們可以違反此種生命一給予的基本原則（life-giving principle），因為人民代表了人性的一種潛在資源。因此，正統的儒家能夠宣稱：“政府的存在是爲了發展與增強那些人類價值，它不是爲統治者的利益或者統治機構服務的”。²⁷ 對儒家來說普通大眾的重要性基於這一原則，即“生命源於天，所有人類都被賦予了道德本質，每一個體都擁有遵循與此內在於本質的原則來行動的天性”。²⁸ 因此毫不偶然的是，有著不妥協精神的儒家按照這種規範取向將既存政治視爲是有瑕疵的和墮落的。

在這方面一個尚未解決的問題是，在儒家那裏是否有某種理性存在，如果有的話，那麼是何種理性仍然內嵌在其中。考慮到儒家對通過話語與道德說服來進行教育的突出強調，儒家既不可能支援暴力壓制也不可能贊同簡單的工具理性。如前所述，在韓國歷史上，儘管在參與者方面存在著局限，但公共網域對韓國王朝體制的內在和外在方面都還是起到了相當有效的影響：在內部，通過傳達行爲來審查帝王暴政而起作用；在外部，通過儒家知識分子對統治集團的貪污腐敗與權力濫用現象進行抗議而起作用。²⁹ 與此同時，在儒家學者中所展開的衆多辯論也使人們關注到對於一個好的治理來說公共話語所具有的根本重要性。³⁰ 我們也能夠從中演繹出強有力的規範性涵義。例如，“中庸”³¹ 理念就察看了一個儒家版本的政治學，此一政治學是基於自我教化以及基於對溝通的關注。

子曰：“舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！（《中庸 第五章》）”³²



另外，當“中庸”的概念被提到時，下面這一段來自《尚書》的話也經常被提及：

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。可愛非君？可畏非民？非元後何戴？後非衆罔與守邦？（《尚書 大禹謨》）³³

我參照這些是爲了說明一個尚未能解決的問題，即在東亞我們如何闡明與確證批判學識的規範基礎。就我們所關注的關於未來社會的前景問題而言，如果只是簡單的借用外來觀念的話，那似乎將既無意義有無合理性。相反，它應該以一種面向全球話語的方式“文化地”建立起來。在這種情境之中，我們或許可以提出協商理性的理念，此一理念現今仍未得到清晰的表述。依照儒家的文明（進步）觀，我們對新社會前景的尋求與溝通型態之間有著某種重要的關聯。溝通必須向兩個極端開放，沒有任何一個能夠被武斷地排除。而與此同時，它也必有足夠的協商過程從而能夠做出最好的選取並將其應用於人民。儒家與佛教不同的地方在於，儒家強調與自我反思相連的、通過有意溝通來進行的“學習”的作用。語言的行爲力量在“正名”這一概念中得到了清晰的界定。子曰：不知言，無以知人也（《論語·堯曰 第二十》）。從這個意義上來說，儘管Hall and Ames³⁴ 關於儒家的理解型態更具美學意義而非道德認知的說法仍可爭議，但是他們³⁵ 將儒家“聖人”說明爲“溝通大師”卻並非誇大其詞。根據語源學來講，在中文術語中“聖人”（sage）與“學識”（learning）是緊密相關的，聖人以大且下垂的雙耳爲特徵，這就意味著“聽在儒家的自我教化計劃中具有中心地位”。³⁶ 對儒家理性中有關溝通的那些預設仍然需要做進一步的詳加研究。



五 結論

每一種話語都須有其情境界限。就一項具體研究計劃的進行而言，批判理論也無法例外。當一項批判解析被置於協商檢驗之時，含括社會學家在內的所有參與者首先（如果不是僅僅的話）將依賴那些地方化的規範性期待來考察有關爭議。這些事實性的共識無論什麼時候都應該受到質疑，但是隨後的檢驗也無法以抽象性、一般性的方式繼續下去，而是需要與其情境相適應。達成部分的共識還是很可能的，但整個過程必須是這樣來進行，即參與討論的每一方都能夠追隨其自身的理念、規則、規格、期望等等，與此同時，整個討論過程始終保持開放狀態，而不管他們是否能夠達到一個主體際的有效共識（儘管情況會有諸多差異）。

對很多韓國人來說，現今如何評價儒家的意義並非是一個無關痛癢的問題。關於儒家與社會發展之間的關係有兩種截然相反的型態可以被識別出來。一種型態是，儒家在政府主導的威權資本主義發展中扮演了重要角色。對於這一型態，在“儒家資本主義”框架下一直有很多的討論。³⁷ 然而，現在是來批判地看待此一關聯的時候了，因為追趕式發展已經導致了包括目前的經濟危機在內的風險社會。我們面對的這些危機與風險不是自然災難而是由我們的官僚體制與社會政治系統造就的。或許有人要爭辯說威權體制及其社會制度已經以一種高度選取的方式使儒家適用於強化威權和為政府主導的威權主義發展的合理性進行辯護。³⁸ 與此相反，反思現代性則意味著或許還有另外一種解讀儒家傳統的路徑。也就是說，儒家也能夠與以民為本的政治與協商理性相適應，而此種型態可能比“儒家資本主義”的框架更加有意義，至少是同樣有益。



有許多方式可以讓我們去領會哈貝馬斯富有創新意味的批判理論框架。例如，生活世界的殖民化能夠將我們的經驗研究引向一個正確的方向，儘管在這方面他沒有進行過任何歷史研究。而福柯關於話語、權力與主體性之間關係的系譜學解析可以補充這個不足。此外，哈貝馬斯在其近來的著述中已明確論證了作為民主憲政國家的一個前提為何意志形成（will-formation）的話語網域可以在市民社會中得到更進一步的強化。面對著對法律的制度主義與自由主義詮釋，哈貝馬斯則以受公民的溝通性力量程式性地型塑來為他的協商民主與民衆主權概念進行辯護。

然而，沒有人能夠規避這樣的經驗主義問題，即誰有能力使不同的群體聯合起來。為了克服各種不同類別的相對主義，我們需要提出這樣的問題，即誰（如果是任何一個人的話）將在社會結構中被置於此種中間位置，在此他們能夠讓不同的群體按照他們自己的規範與想象相互聯接並形成相互交疊的共識？

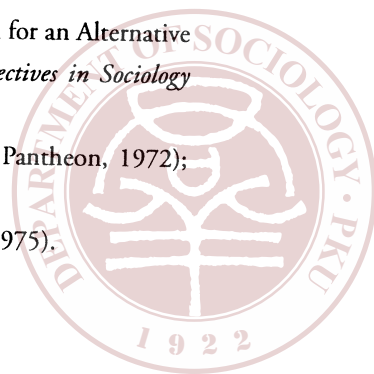
在今日的西方社會，批判理論在處理主體以及其他問題時面臨著很多困境。似乎已經不再有人談論解放了。儘管有那樣一些困難，我發現哈貝馬斯關於民主的理論與重構後儒家“中庸”概念之間存在著有趣的共鳴。哈貝馬斯對當今複雜社會中各個亞系統之間的微妙平衡表示出了特別的關注，他聲稱由批判理論所倡導的參與與民主化需要被限定在市民社會與政治社會的範圍之內，呼籲通過民主的、正當的法律媒介與公用意見來取代理政與經濟力量的間接控制。或許可以合理地質疑，哈貝馬斯是否沒有對系統理論做出足夠的讓步。但我相信有許多理由促使他採用多元主義來啟動他的激進民主概念。在這個意義上，我要說的是，哈貝馬斯所追求的理論與實踐的調和與由中庸原則所主導的儒家話語框架之間存在某種親和性。當然，對於這個中庸原則，也還需要加以理性的和批判的重構。



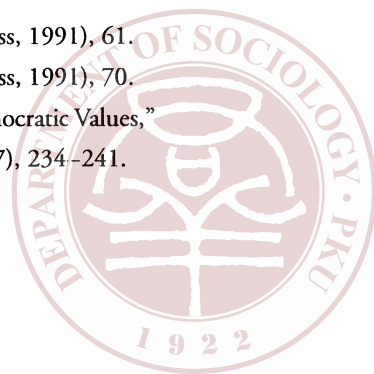
概而言之，批判理論的三項工作可具體地由反思性現代化的理念來加以鑄造。³⁹ 反思性意味著我們開始意識到如下事實，即我們身處的社會的危機不是自然災難而是出於我們的社會經濟與政治體系所產生的那些風險。工具理性的支配已經使得人類關係以及自然和人類之間的關係更具破壞性。在此情境之中，反思意味著我們開始意識到追趕式發展的危機。反思性意味著我們不僅要關注我們行動的可預期的影響也要關注其未預期的影響。反思性現代化也要求對那些仍然有效地存活著並能用來作為對我們現已實現的充滿矛盾的現代性進行批判性評估之規範準則的文化傳統進行再利用並使其制度化。我們需要有一種敏銳的眼光，從這樣一個視角出發去重新估量儒家的意義及其局限。

注釋

- 1 此文原文為英文。中文由向輝翻譯而成。
- 2 T.W. Adorno, *Negative Dialectic* (New York: Seabury Press 1973); T.W. Adorno, H. Albert, et al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (New York: Harper & Row, 1976); Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social* (State Univ. of New York Press, 1990); *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge: MIT Press, 1991).
- 3 Jurgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973); *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1987).
- 4 Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971); *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).
- 5 Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- 6 Karl Marx, *The German Ideology* (London: Lawrence, 1965); *Capital* (New York: International Publishers, 1967).
- 7 Mark Wardell, & K. Benson, "A Dialectical View: Foundation for an Alternative Sociological Method," Scott McNall (ed.), *Theoretical Perspectives in Sociology* (New York: St. Martin's Press, 1979), 232-248.
- 8 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972); *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980).
- 9 Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975).



- 10 Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).
- 11 Jurgen Habermas, "Discourse Ethics," *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT, 1990); "Remarks on Discourse Ethics," *Justification and Application* (Cambridge: MIT Press, 1993).
- 12 Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- 13 Han Sang-Jin, "Economic Development and Democracy: Korea as a Model?," *Korea Journal* 35(2), (1995) 5–17.
- 14 Ulrich Beck, *Risk Society* (London: Sage Publication, 1992).
- 15 Martin Hart-Landsberg, *The Rush-to Development: Economic Change and Political Struggle in South Korea* (News York: Monthly Review Press, 1993).
- 16 Han Saug-jin, "The Korean Path to Modernization and Risk Society," *Korea Journal* 38(1), (1998)
- 17 Ulrich Beck, *Risk Society* (London: Sage Publication, 1992), 37.
- 18 Ulrich Beck, *Risk Society* (London: Sage Publication, 1992), 183.
- 19 Backus Rankin, "The Origins of a Chinese Public Sphere," *Etudes chinoises* XI (2), (1990) 13–60; Rowe, William, "The Public Sphere in Modern China," *Modern China* 16(3), (1990) 309–329.
- 20 Han Saug-jin, "Modernization and the Rise of Civil Society in Korea," *Human Studies* 22(1), 1998 .
- 21 Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: Polity Press, 1989); Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1992).
- 22 David Gross, *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity* (Univ. of Massachusetts Press, 1992), 117–118.
- 23 David Gross, *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity* (Univ. of Massachusetts Press, 1992), 119.
- 24 W. T.de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Harvard Univ. Press, 1991), 58.
- 25 David Hall & James Ames, *Thinking Through Confucius* (State Univ. of New York Press, 1987).
- 26 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 3 (Hong Kong, 1960).
- 27 W. T.de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Harvard Univ. Press, 1991), 61.
- 28 W. T.de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Harvard Univ. Press, 1991), 70.
- 29 Kim Dae-Jung, "Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values," *The New Shape of World Politics* (New York: Foreign Affairs, 1997), 234–241.



- 30 Cho Hein, "The Historical Origin of Civil Society in Korea," *Korea Journal* 37(2), (1997) 24–41.
- 31 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung* (Albany: SUNY Press, 1989).
- 32 Chan Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton Univ. Press, 1963).
- 33 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 3 (Hong Kong, 1960), 62.
- 34 David Hall & James Ames, *Thinking Through Confucius* (State Univ. of New York Press, 1987), 268.
- 35 David Hall & James Ames, *Thinking Through Confucius* (State Univ. of New York Press, 1987), 261.
- 36 David Hall & James Ames, *Thinking Through Confucius* (State Univ. of New York Press, 1987), 258.
- 37 Tu Wei-ming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Harvard Univ. Press, 1996).
- 38 David Steinberg, "Civil Society and Human Rights in Korea: On Contemporary and Classical Orthodoxy and Ideology," *Korea Journal* 37(3), (1997) 145–165.
- 39 Ulrich Beck, Anthony Giddens & S. Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity Press, 1995).

