

# 社會科學方法論脈絡中的詮釋學 進路 (中)

徐冰

中國社會科學院社會學研究所

**摘要** 本期刊登的是本文的第二部分。作者首先就社會科學一些典型進路中所包含的客觀性觀點進行了梳理，然後分別圍繞心理學和社會結構理論中的一些問題在經驗主義、結構主義和詮釋學等幾個進路之間展開對話。對話顯示，經驗主義和結構主義的客觀性觀點都是以主、客觀二元之間的對立模式為基礎建立起來的，因此都有自身的局限和矛盾，而詮釋學進路的“對話”則是突破這些局限、解決這些矛盾的一個方案。

## 五 典型進路中客觀性觀點的排列

本文開篇即指出當代社會科學方法論討論的性質，對這場討論的脈絡進行了初步梳理。本文將這場討論的性質界定為一場推翻實證主義統治的革命，相關理論立場則大體可以劃入“主觀的批評”和“客觀的批評”兩大類之中。本文（上）主要從“主觀的批評”一面凸顯當代詮釋學進路的特徵。

“主觀的批評”中的諸進路都受到傳統詮釋學影響，因此都可以稱為闡釋進路。同時，其中的多數闡釋進路又受了韋伯的影響，在批評自然主義客觀性準則的同時，著力建立新的客觀性準則。這個傾向可以追溯到康德。

十七世紀科學革命形成一種自然主義哲學，它在十八世紀啟蒙運動中成為理解人的哲學基礎，而十八世紀晚期興起的浪



漫主義運動則形成一種與之對抗的哲學。康德站在兩個運動的交叉點上，他既是啓蒙運動的大師，也是浪漫主義運動的先驅。他一方面指出人的科學與自然科學有所不同，另一方面要求後者與前者具有類似的精確方法，因而具有客觀性。他的精確方法主要指區分範疇、建構概念、進行論證的邏輯語言，這是一種與自然科學相似的直線式邏輯語言。哈貝馬斯雖然吸收了哲學詮釋學的“對話”思想，但是他理論的大框架仍然是以康德的直線方式建立的。

傳統詮釋學、傳統闡釋進路以及多數當代闡釋進路都受浪漫主義思想的影響，它們構成第一個與自然主義抗衡的取向：廣義的詮釋學取向。這個取向是從理解主觀意義這個問題開始的，相應地，傳統詮釋學以心理學的方法論問題為切入點。而在這個取向之中，多數進路又跟隨康德，有所轉化地吸收了自然主義思想，建立新的客觀性觀點。

當代詮釋學進路吸收了當代哲學詮釋學的“對話”思想，對自然主義進行了更徹底的反思。它不僅批評自然主義的客觀性觀點，而且批評其他一些典型的客觀性觀點。這使它即使在“主觀的批評”中也與衆不同，更不用說在整個方法論脈絡中了。

乍看起來，一般社會科學學生和研究者可能認為這個進路是極端的。他們可能問，如果拋棄了既有一些典型的客觀性觀點，社會科學還是科學嗎？還有理性和真理可言嗎？

在瞭解當代社會理論之後會發現，詮釋學進路並不極端，相反，它有些中國人所說的“中庸”特徵。它相信社會生活中有真理，它要拓展理性的範疇來揭示此真理，以維護人與社會研究的科學性。

這一點是難以在“主觀的批評”內充分理解的。一方面，還需加深對自然主義客觀性觀點的理解。另一方面，還需理解“客觀的批評”中“客觀”的意涵。只有兼顧這兩方面，才能理解詮釋學進路批評相關觀點的理由。



社會科學中的客觀性觀點源自自然科學，首先存在著自然主義觀點，它主要在經驗主義進路中得以發展。素樸（naive）經驗主義的典範是行為主義心理學，而在社會研究中佔主流地位的是溫和的經驗主義。無論素樸還是溫和，在根本上，經驗主義進路持還原論觀點，因此它既有局限又有矛盾。

“客觀的批評”中的“客觀”主要不是物質而是社會意義的。這是社會學的觀點，塗爾幹、韋伯對此都有突出的貢獻。比對而言，韋伯的觀點有調和的特徵，塗爾幹的觀點則更鮮明。與韋伯相似地，哈貝馬斯嘗試將理解主觀意義和解析客觀社會結構這兩個方面連線起來，他的批判理論是“客觀的批評”中的一個重要進路。結構主義繼承了塗爾幹社會的客觀決定個人的主觀的觀點，並將它極端化，成為“客觀的批評”中的另一個重要進路。在批判理論和結構主義之間，後者以更激進地凸顯了“客觀的批評”中“客觀”的特徵。

在十九世紀以及十九世紀與二十世紀之交，自然主義對人與社會科學的奠基者影響很大。馬克思和弗洛伊德都不是經驗主義者，他們的理論都有明顯的結構特徵，但是，他們都受自然主義的影響，而以物質或者生理因素為深層結構中的決定因素。塗爾幹以社會事實模擬自然事實，也是受此影響。

但是，塗爾幹同時具有超越自然主義的觀點，他所說的社會事實含括物質和精神的<sup>1</sup>不同層次，其中，後一層次——他以“集體表徵”（collective representation）的概念來表達——是他理論的核心，<sup>2</sup>這對當代社會理論的影響更大。

受塗爾幹影響，索緒爾建立了結構主義語言理論。結構主義者沿著他們的路線說明社會話語的結構，發掘（馬克思和弗洛伊德等）經典理論的象徵式意涵，甚至將這些意涵與人的自然欲望截然對立起來。後來，一些後結構主義者又轉而批評社會話語的結構對人的異化，對它們進行解構。



概言之，社會科學中首先存在自然主義觀點，它主要在經驗主義進路中得以發展。結構主義進路的客觀性觀點最能凸顯了“客觀的批評”中“客觀”的特徵，它與經驗主義觀點形成鮮明的對立關係。在這個基礎上，出現了色彩斑斕的後結構主義理論。而受詮釋學思想影響的大多進路（包括韋伯、哈貝馬斯的理論）也有客觀性觀點，它們具有調和的特徵。最後，當代詮釋學進路對上述幾種客觀性觀點都持批評的態度。如果說它也有客觀性觀點的話，那是在對話中不斷修正的客觀性觀點。

在這個排列中，經驗主義和（當代）詮釋學的觀點一個在隊頭，一個在隊尾。但是，卻無法說二者構成二元對立的關係。從隊頭到隊尾，諸觀點的二元對立程度逐漸減弱。源自自然主義的主、客二元對立觀點在社會科學中引起一系列的矛盾和誤解，正是種種客觀主義觀點促成了種種主觀主義觀點。而最反對客觀主義的詮釋學進路也最能避免主觀主義，這需要進入本體論和意義層次加以理解。

本文（上）涉及了詮釋學進路與韋伯、哈貝馬斯的觀點之間的區別，下面將繼續探討這個它的“對話”觀點與經驗主義、（後）結構主義的客觀性觀點之間的區別。這是以詮釋學的“對話”觀點為基礎的對話，它進入哲學的層次，但它是針對心理學、社會學等具體理論和研究而展開的。與“主觀的批評”和“客觀的批評”相對應，下兩節的對話分別是關於心理學和社會結構的。

## 六 關於心理學的對話

人的科學中的客觀性觀點根源於科學革命中的自然主義哲學，其客觀性準則將重要的心理屬性排除在科學範疇之外。所以，自然主義首先引起心理學的問題。悖論的是，心理學卻是人





與社會科學中在這個取向上走得最遠的一個學科，行為主義心理學是素樸經驗主義的典範。幾十年後，這種心理學已被拋棄；回顧起來，有理論家稱之為一場惡夢。隨後佔據主流位置的是電腦型態的認知心理學，它也具有明顯的還原論傾向。幾十年後，它的光芒也已退去。

科學心理學之父馮特已經意識到實驗心理學的局限，因此後來轉而從事“民族心理學”研究。幾乎同時，弗洛伊德則開創了另一個取向的心理學。

弗氏心理學<sup>3</sup>中的無意識概念來自浪漫主義，其經典著作《釋夢》的“釋”(interpretation)來自詮釋學，因此弗氏是廣義的詮釋學取向心理學的先驅。隨後，埃里克森(Erik Erikson)、馬斯洛(Abraham Maslow)等在這個取向之中提出一些新的心理學理論。

皮亞傑(J. Piaget)的發生心理學(genetic psychology)吸收了結構主義語言理論，同時以實驗法進行驗證，樹立了結構主義心理學的典範。

現代心理學有許多分支，根據主題的不同，這個網域含括以實驗、學習、動機、認知、社會、人格、發展、臨床為定語的心理學，以及心理學、心理語言學，等等。但是，仍然可以從方法論的角度重新劃分這個網域。聯繫上面的經典理論，可以劃分出兩個主要取向、三個重要進路。

首先，存在著自然主義取向的心理學，它的正宗傳人經驗主義是二十世紀心理學中的主流進路。然後，存在與自然主義抗衡的詮釋學取向，其中含括一些闡釋進路。再後，在前兩個取向之間出現結構主義進路。

自然主義是現代心理學的第一個科學觀，各進路之間的對話離不開對這個科學觀的理解。因此，下面首先介紹這個科學觀中最重要的一個準則——客觀性準則。



## 1. 自然主義客觀性準則

如果自然主義的意思是把人看作自然的一部分，那麼每個人都會或多或少地承認它。而十七世紀自然科學革命所形成的自然主義主要指一套準則，其中最重要的一個便是客觀性準則，<sup>4</sup> 它預設了原子論的本體論。

針對物理學網域，學者們指出，物體的有些性質，如數目、重量和體積等，是屬於原子本身的，稱為“第一性質”。相對地，另一些性質，如色彩、氣味和音響等，是原子撞擊感官時的主觀結果，而非真正存在於客體之中，它們稱為“第二性質”。“第一性質”容易測定，容易進行數學處理，只有它們才是物理學的物件。

拓展到整個科學網域就是，科學必須回避人類中心（anthropocentric）（或者主觀）的屬性，它們是只有在行動者的體驗中才能理解的；科學只解譯事物的“絕對屬性”，針對它們可以獲得完全的（full）客觀性。

這個準則是與從亞里士多德（Aristotle）的目的論向伽利略（Galileo）的機械論的轉變聯繫在一起的。<sup>5</sup>

亞里士多德討論了兩種變化。“自然的”變化符合“規範的”型態，這是事物沿著內在傾向朝向既定目的狀態的變化，目的（the *telos*）是事物發生的最後原因。對應地，科學首先要進行目的論的解譯。還有一種變化是由此前的偶然推力而引起的，對應的解譯是機械論的。自然和非自然，規範和形式，是以形而上學的方式區分的，目的狀態具有本體論上的優先性。個別現象只有在更大的自然秩序才能得以揭示，這預設了整體論的本體論。

而伽利略則認為，自然與否只是隱喻的而不是真實的區分。受伽氏的影響，現代科學在系統的各種狀態之間持中立的態度，



只進行機械論的解譯。這時，只有區分開來的、相互獨立的資訊單元才是真實的證據，這是與原子論的本體論聯繫在一起的。

這種科學觀引起世界觀和自我理解的轉變。人們認為目的論世界觀是將人類意義投射到自然上的錯覺，它應該為機械論的世界觀所代替，這便是韋伯所說的“祛除巫魅”(disenchantment)的過程。相應地，笛卡兒(Rene Descartes)於十七世紀提出了具有幾何學和機械論特徵的思維觀，這為後來二百年的心理哲學定下了基調。

## 2. 兩個取向的不同標準

笛卡兒是一個理性主義者，而他的機械觀卻使經驗主義佔了上風。科學心理學的主要方法是實驗法，而實驗法主要在經驗主義進路中得以發展，因此，這個進路是二十世紀心理學的主流進路。

經驗主義實驗法有兩個經典要求。<sup>6</sup> 首先，它以初始(brute)或者主體間單義(inter-subjectively univocal)的資料為物件。其次，它採用單義(univocal)作業。這兩個要求保證物件和程式的闡釋中立(interpretation-free)，使實驗可以由任何人重複而得到同樣的結論。

這樣的要求實際上將心理學的物件物理化了，這又形成第三個即“物理主義”的要求。十七世紀討論中的“第二性質”是心理學關心的問題，但是為了採用針對“第一性質”的實驗法，經驗主義心理學將“第二性質”還原為“第一性質”。

弗洛伊德的心理解析不符合上述經驗主義要求，因此長期為學院心理學所排斥。

心理解析是語言闡釋和自然解譯的複合體。一方面，如利科指出的，<sup>7</sup> 心理解析要解讀患者的症狀、失語(lapse)、聯



想等等，以理解環境對他的意義。另一方面，心理解析用壓抑（repression）、凝縮（condensation）、移植（displacement）等等隱喻性辭彙來說明深埋在生物本能之中的力量（forces）及其扭曲（distortion），以期建立一個自然科學般的解譯理論。

按照經驗主義的標準，心理解析不是科學，因為它是通過闡釋而不是初始資料來作業心理力量的。例如，口誤（verbal slip）不是作為一個物理事件而是通過它的意義而揭示壓抑和移植的，無法在口誤這個媒介之外觀察，也無法在闡釋之外解譯心理力量。這些力量是無法量化的。

再以抗拒（resistance）概念為例，如果患者承認解析者的闡釋，就可以說驗證了這個闡釋。而如果他拒絕了，也可以說驗證了這個闡釋，因為這個受壓抑的闡釋是患者所抗拒的。患者越是拒絕闡釋，就越能肯定解析者的假設。不管怎樣，解析者都贏了。於是，解析者的假設不可反駁，而不可反駁的假設是沒有解譯意義的。

而按照詮釋學的標準，心理解析是科學。解析者的問題是如何區分患者拒絕一個闡釋的兩種情況，這個闡釋是假的，還是它是真的而不被允許進入意識。解析者是根據解析中的其他闡釋以及根據患者拒絕的方式來區分這些情況的。例如，患者表現出超出必要的熱情了嗎，他有没有憤怒？所以，解析者不是沒有標準的，他的假設也不是不可反駁的。問題是，如何決定什麼程度的熱情是“超出必要”的，有没有憤怒。這些問題不是無法回答，只是解析者的回答是無法回避闡釋的，他的闡釋也是無法建立在初始資料的基礎之上的。

泰勒指出，兩個取向爭論的核心在於科學解譯標準的不同。能無法以初始資料進行解譯，能無法回避闡釋？經驗主義的回答是肯定的，而詮釋學的回答是否定的。<sup>8</sup>



### 3. 經驗主義進路的困境與價值

經驗主義無力解譯人類日常生活中的情感與行動，它轉而在其他層次說明人類行爲。經典行爲主義通過計算刺激與反應之間的相關來解譯行爲，後來又出現一些通過計算匯入（input）與匯出（output）之間的相關來推斷中樞（central）過程的理論。這些理論都通過計算物理主義或者初始資料之間的相關來解譯人的心理與行爲，因此泰勒稱經驗主義者爲相關論者（correlators）。而“相關論”陷入了理論困境。

行爲主義的問題最嚴重。它把刺激和反應說明爲“幾近真空”（near-vacuity）或者“無色彩”（colourless）的，這是要將目的、認知等心理維度排除在外。但是，經典實驗關心老鼠“壓杠杆”的反應，這明顯是有目的傾向的。後來的研究不斷增加“相對刺激”（relative stimuli）、“比對刺激”（comparative stimuli）等，這是把原本要排除意味與知覺又引進來了。幾十年的研究表明，行爲主義走在一條錯誤的軌道上。錯誤不僅在於它的假設是假的，而且在於更基礎的意義上，它無法在自己所選取的層次上找到有解譯力的相關，而“越位”地進入“有色彩”的範疇。“真空”的理想與捲入的意味之間存在著矛盾，這個矛盾導致了行爲主義的破產。

泰勒在他的博士論文也是第一本書——《行爲的解譯》（*The Explanation of Behaviour*）——中令人信服地揭示了這個矛盾，他後來說：“我的第一本書是兇狠的一刺，它刺在行爲主義心理學的心臟上”。<sup>9</sup>

行爲主義的崩潰使心理學家們轉而關注中樞過程，電腦型態的認知心理學成爲主流理論。心理學家們是這樣建立這個理論的。





他們發現，技能是人們日常行爲中的重要成分，人們知道在哪兒截球、在哪佔位，知道選取什麼聲調、使用什麼言語，怎樣回答別人。於是，他們認爲，解譯這些行爲就是解譯人們在給定目標時，怎樣計算這些反應。這是怎樣吸收資料、加工資料、生產出“做什麼動作的”產品的過程。這樣的計算是有明確（explicit）步驟的。首先，對問題進行定義，必要時將它分解成若乾子問題；然後，通過定義好的程式來解決這個（些）問題。可是，人們在打球、聊天時常常沒有意識到自己在計算。於是，他們假設此計算是行爲下面的“基礎過程”（underlying process），它與電腦的運作相似。

問題在於，人們在日常活動中完成的工作不是明確而是隱藏式（implicit）的。不僅他們並不總是在計算，而且，即使在計算的時候也不像上面說明的那樣。維特根斯坦和波蘭尼（M. Polanyi）指出，人們的實際技能（know-how）是“默會之知”（tacit knowing），日常行動是在一個隱藏式的視閾中做出的。

人們沒有能力像電腦那樣按照明確的步驟進行計算，卻能夠在灰色的視閾中做出選取。而這是電腦所無法的，恰在這樣的行動中人類的創造力得以表現出來。於是，人類行動與電腦加工之間存在著隱藏式/明確的區別。在隱藏式的視閾中，人能夠根據事物對自己的意味進行選取，因此成爲行動的主體。這就涉及人與機器的根本區別了：人是“意味之主體”（a subject of significance），而機器則只是工具。<sup>10</sup>

聯繫這個根本區別，泰勒對基礎解譯的案例進行了區分，進而指出這種認知心理學的局面。

案例1：基礎解譯說明上層解譯是錯誤的。例如，根據在望遠鏡中觀察到的行星色彩來說明行星的運動，這個上層解譯是錯誤的。因爲色彩不是影響行星運動軌迹的真實因素，真實的決定因素是體積和距離，只有對它們的基礎解譯才是科學的。



案例2：上層解譯是真實的，它是基礎解譯的物件，而基礎解譯涵蓋上層解譯所涉及的全部網域。例如，木頭燃燒化為灰燼是對現象的上層解譯，而以分子動力學的術語進行的解譯是基礎解譯。前者可以識別日常現象，而後者是關於熱量轉換之普遍現象的科學解譯。後者可以涵蓋前者，因此，在科學網域裏前者是可以免去的。

案例3：上層解譯和基礎解譯都是有效的，而上層解譯是不可免去的。例如，一個艦隊集合作戰，這是一個船隻移動的形態。可以以發動機、活塞、螺旋槳的術語對這個形態進行基礎解譯，解譯為什麼一隻船比另一隻快等問題。但是，要解譯這些船為什麼集合作戰，高層解譯就是不可避免的了，這涉及政治、軍事的目標與意圖等問題。

案例1不適用於人類行動，因為自我闡釋是解譯行動的真實因素。電腦型態的認知心理學可能符合案例2，但是它不符合案例3，因為它並不涉及意味因素。這就與它的假設矛盾了，它假設以電腦語言進行的解譯涵蓋了人類行動的所有因素。而要解譯人類充滿動機的行爲，是無法不使用欲望、目標等術語的，這時只有案例3才是恰當的型態。

因此，泰勒指出，根本上，這種心理學是還原論的：它將行動的心理學還原為計算的心理學，又將計算的心理學還原為物理學。

活生生的“表現”是與機器的“運作”是有所不同的，雖然它們在英語都是 performance。而且，performance還有“言語行爲”的意思，因為日常生活中的行爲是要結合語言來理解的。因此，實際技能是無法還原為初始資料的，相應地，“表現”的程式是寬鬆而有彈性的，而“運作”的程式卻是狹窄而明確的。而這種認知心理學卻要以後者模擬前者，結果是不斷增長“運作”的資訊和程式的指數，也解決不了“表現”的問題。通常，



權益性的 (*ad hoc*) 指數增長是錯誤理論的症狀，例如托勒密理論爲了與現象相吻合而不斷地將本輪 (epicycles) 翻倍。類似地，電腦型態的理論走在錯誤的軌道上。

還有一類經驗主義理論，對人類行爲進行生理學的解譯。例如，以反射弧或者電話交換機來模擬大腦和神經中樞系統。而生理學的發展使人們拋棄了這樣簡單的影像。在行爲解譯和神經生理學之間建立聯繫的前提是人們對前者的理解超過後者。需要不斷豐富神經生理學概念，以與人類豐富多樣的自我理解相符合；而自我理解則只能在社會、文化的脈絡中察看出來。

經驗主義進路認爲只有模仿自然科學的型態才是唯一可行的型態，而有意義的心理問題又無法以還原論的語言進行解譯，這是這個進路陷入困境的根本原因。

泰勒指出，如果這個進路承認自己的局限，與其他進路和平共處，它在心理學網域還是有特殊價值的。它長於考察心理與生理之間的相關，探討心理能力的基礎 (infrastructural) 條件，這也是心理學之父馮特對實驗心理學的定位。

泰勒的討論過去了幾十年，心理學的發展證實了他的觀點。電腦型態的認知心理學光芒已退，認知神經心理學成爲經驗主義進路的典範。

#### 4. 結構主義進路的價值與局限

泰勒說他的著作是在行爲主義的心臟上的一刺，隨後又說，“在這把匕首刺到要害之前，犧牲者就死了。”<sup>11</sup> 導致行爲主義之死的一個因素就是結構主義語言學家喬姆斯基 (Noam Chomsky) 的一記重錘。他指出斯金納 (B. F. Skinner) 的“反應”中的迴圈性，並提出關於語言能力的“轉換生成語法” (transformational-generative grammar) 理論。<sup>12</sup> 而堪稱結構主義心理學典範的還是



皮亞傑的發生心理學，因為他提出了心理發展的理念，並且做了大量的兒童實驗。

經驗主義認為，學習或者認知結構是由同構型單元累積而成的，例如“sHr”（聯繫刺激和反應的習慣）、電腦型態的0/1選取和反射弧，等等。學習或者認知發展的過程就是累積這些同構型單元的過程，因此物種差異、人類天生（innate）結構就無關緊要了。而結構主義則認為學習或者認知的發展是結構轉換的過程，成熟的結構是在天生結構的基礎上發展而來的。

喬姆斯基認為人類擁有句法學（syntactics）的天生圖式（schemas），相對於言語表現，這是語言能力的深層結構。但是這個天生圖式並不與後天表現之間形成二元對立的關係，不僅需要外界刺激來啟動，而且其內容是由經驗來決定的。人的創造性不僅在於說出不同的敘述，而且在於改變句法規則，喬氏要探討表層言語表現與深層句法結構之間的轉換關係。

皮亞傑也承認天生結構的重要性，但是更關心這個結構是怎樣在後天成熟起來的。他認為，適應（adaptation）是在同化（assimilation）和順化（accommodation）之間的平衡中達到的。而且，他提出兩個重要的發展理念，這使他的理論不僅有起點（*terminus a quo*），而且有終點（*terminus ad quem*），這使他的平衡概念不致空洞。

皮氏這兩個發展理念分別是超越自我中心（egocentricity）和可逆性（reversibility）。超越自我中心意味著兒童可以將自己與周遭環境區分出來，將自己看成一個主體；並且能夠與其他主體進行合作，不再僅根據事物與自己的關係、從事物打動自己的角度來把握事物，而是以“客體內在地察看其自身”（the inner articulation of the object itself）的方式來把握它。可逆性則指能夠在思維中作業轉換而且能夠回到起點上來。從自我中心到可逆性是向客觀性的轉換，而這個轉換是以“象徵式功能”為基礎的。



皮氏的“象徵式功能”概念來自結構主義語言理論，這是用能指（*signifiers, significants*）指所指（*significates, signifies*）的能力。象徵式（*symbols*）是一種特殊的指號（*signs*）。而一般的指號，如訊號（*signals*）和線索（*cues, indices*），是通過部分識別整體或者通過伴隨物識別運動的圖式；這些是其他動物也能做到的。例如，狗看到主人帶上帽子就準備出去，它能參照環境中的伴隨物而活動。而象徵式功能則指表徵能力，即用一個事物代表另一個事物，這兩個事物是可以清楚地區分開來的。這使人們能夠談論事物，在與事物的具體交易之外覺察它們，以“抽離的”（*disengaged*）方式把握事物。

在智力發展的過程中，玩耍（*playing*）階段的“假裝”（*make-believe*）表演捲入了兒童的感受，因此抽離程度比對低。遊戲（*game*）階段有了社會化的規則，兒童能夠“抽離”於自己的立場來看事物。在以後的各階段裏，兒童的推理能力越來越強，最後擁有形式運算的能力。兒童“抽離”於自我中心，有了可逆性的形式思維，便能夠客觀地把握事物、把握世界了。

皮亞傑和同事們做了大量的實驗，但是如果不瞭解“象徵式功能”的意義，就不會知道以什麼樣的資料驗證什麼層次的智力運作。因此，這些實驗是以一定的智力或者認知結構假設為基礎的。這個認知結構不是原子論或者機械論的，因此從經驗主義的立場來看，它是心靈主義而不是科學的。但是，超越經驗主義的局限就會發現，皮氏對智力的解譯是頗具洞見的，這是結構主義進路特有的價值。

進一步看，如果吸收浪漫主義語言理論，例如洪堡（*W. von Humboldt*）關於“語言是使我們以有限的方式達到無限的目的的能力”的觀點，還可以發現，皮氏的理論是有局限的。語言不僅使人們能夠以“抽離的”方式覺察事物，而且使人們能夠通過說明喚起對不在眼前或者不可能存在的事物的覺察。這是目的開放





(open-endedness)的語言觀，由此，人們可以超越特定語言結構的局限，不同文化的人們可以發展出有所差異的語言結構，個人可以在其文化基礎上發明新概念、參與語言結構的改造。相應地，關於主體發展的理念也可能有所差異。

因此，皮亞傑的形式化可能只是認知發展的一個目的，這是“抽離”於情感、動機、欲望的。可能還存在著關於情感、動機、欲望的認知發展，這也可以理解為一種“抽離”。但是這並不脫離人類感受這個根，而是能夠以新的視角來理解感受，從而改變感受的狀態。

這樣來看，玩耍階段的“假裝”表演可以使孩子設想不同的情境，以及對情境的不同態度，這也是一種“抽離”，這是在為他們以後擺脫困境做準備。這種擺脫不是逃避，而是以更優的觀點來看困境。小女孩在扮演“媽媽”的角色照顧寶寶（玩具）的時候，她在培養“媽媽”的感情視角，超越自己的寶寶視角。這是語言功能的實現，使用語言的自我闡釋加入了兒童的自我理解之中。這種想象在後來的生活中並沒有間斷，只是成人的情境更加複雜，它可能超越此時此地或者個人之間的困境，他的生活與社會、政治、職業、宗教或者意識形態聯繫起來。

西方人文社會科學中有大量的戲劇理論，在英語中戲劇和玩耍是一個詞（play），這意味著二者之間的聯繫。弗洛伊德專門解析過兒童的“Fort! Da!”遊戲，戈夫曼（Erving Goffman）從社會心理學的立場提出“擬劇理論”（dramaturgical theory）。從詮釋學的立場，這些玩耍或者表演並不是離客觀性較遠而必將被交替的行動，相反，它可以輔助說明人們更客觀地理解自己的情感以及自己與別人的關係。但是這種客觀性無法以可逆性的術語來理解，因為使用語言的自我闡釋參與形成了人們的情感狀態，當他們進入較高層次的狀態時，對情境、困境會有新的理解，那時，他們是無法回到較低的狀態中的。



如果將情感、動機納入考慮，發生心理學將會拓展，成爲一個以個體發生的（notogenetic）的術語來理解成熟的寬廣網域。這樣，弗洛伊德的理論也能納入其中。而當涉及情感、動機的時候，闡釋是不可或缺的。<sup>13</sup>

於是，發生心理學中含括結構主義和詮釋學兩個進路，前者關心形式化認知，後者關心關於情感、動機的認知，它們偏重的層次有所不同。而日常生活中的行動大多是要在情感和動機中加以理解的，這是比形式推理更廣泛的行動範疇。

從上述對話可以看出，經驗主義、結構主義和詮釋學等進路是可以在心理學中和平共存的，這也是泰勒一篇論文的題中之義。<sup>14</sup> 其中，經驗主義進路長於搜尋心理—生理之間的相關，結構主義進路長於解譯形式化認知的結構，而詮釋學進路則長於對動機、情感進行闡釋。

近些年來，詮釋學思想在人格心理學、心理治療和心理病理學中得以應用。<sup>15</sup> 而詮釋學進路的心理學還有一個特殊工作，就是對文化轉變中的自我問題進行理論的闡釋。當然，這個工作是與經驗研究和臨床實踐相互獲益的。

泰勒指出，當代西方社會中出現認同危機的現象，這在青少年中尤其突出。自我朝著淺薄、瑣碎的方向發展，好象自我的成熟與共同體、創造性和人類情感的根源斬斷了聯繫。這是“抽離的”自我觀極端發展的結果，因此遭到保守主義學者的批評。這場認同危機與浪漫主義對啓蒙運動的反動有些類似，但是它還有新的要素，它傳遞得更廣。

文化變遷中的認同問題受到人類學、歷史學的關注，但是對它的研究無法沒有心理學的加入。而且，在心理學的此類研究也有前例，埃里克森對青年路德認同危機的研究<sup>16</sup> 就是一個典範。



泰勒本人的自我研究更是堪稱典範，但是他的抽象層次更高，涉及範圍更廣。只有在瞭解關於社會結構的對話之後，才能更好地理解他進行此研究的方法論立場。

## 七 關於社會結構的對話

### 1. 社會學的結構觀

皮亞傑所說的圖式是關於語言能力的認知結構，圖式的轉換是以先天圖式為基礎的。而先天圖式又是怎樣形成的呢？皮氏認為，科學思想的歷史和個體發展是兩個近似的過程。這意味著圖式與歷史有關，但是對它們之間關係的探討不是個體心理學的工作。而這卻是社會學的工作——塗爾幹建立的社會學的一個主旨就是在社會生活中探尋人類理智範疇的基礎和衍變。

發生心理學是以結構主義的表徵觀為基礎的，而這種觀點源於社會學的洞見。塗爾幹指出，概念是普遍性表徵，這是因為它們是集體或者社會的表徵。社會是一種能使思想具有普遍性、具有概念和類別特點的機制，概念表達的是社會想象事物的方法。<sup>17</sup> 社會不是個人的簡單相加，它是整體論的。為說明和解譯整體論的社會，塗氏在1859年的《社會學方法論之規則》中將“結構”確立為關鍵概念。<sup>18</sup> 結構主義語言理論便是受此觀點啟發而建立的。

在1960年代以巴黎為中心的結構主義思潮中，學者們繼續沿著“社會—語言”取向發展結構理論。因此，在結構主義進路中，心理問題要放在“社會結構”中並透過“社會話語”來解譯。



在當代社會理論中，“結構”與“社會”這兩個概念常常聯繫在一起，不僅塗爾幹，而且馬克思、韋伯對此都有貢獻。早在1859年，馬克思在《政治經濟學批判》的序言中就使用了深層結構的概念。而韋伯的觀點則很容易引起誤解。

韋伯提倡方法論的個人主義，但是他是反對原子論的。一方面，他反對以生理反射作為人類行為的基礎，這是原子論的觀點；另一方面，他反對物化社會結構，這是另一種還原傾向。在現象上，主觀意義宜從個人開始理解，因此韋伯從個人行動開始討論。但是隨後，他便牽涉社會脈絡來解譯個人行動。最終，他著重闡釋文化理念對行動結構的影響。而這些理念、結構是不可還原的，在這個意義上，韋伯持整體論的觀點。

因此，社會學自始就有一種結構觀，認為社會結構是整體論的，是歷史地形成的，其中涉及價值問題，因此無法以自然主義的方式來解譯。<sup>19</sup> 這對社會科學有著重要的方法論意義。雖然社會學先驅孔德提出了實證主義概念，塗爾幹提供了實證主義研究的範例，但是社會學中的實證主義是不徹底甚至有矛盾的。因為實證主義採取了經驗主義的認識論，這是與原子論的本體論聯繫在一起的。

然而，當二十世紀社會學的中心轉到美國之後，關於本體論與價值的討論被忽視，經驗主義成為社會科學的主流進路，這個進路窄化、曲解了社會結構，無力對社會行動進行深層解譯。因此，關於社會結構的對話從反思經驗主義開始。

## 2. 社會研究的三個層次

投票研究是經驗主義社會研究的典範，泰勒對這類研究進行了剖析。<sup>20</sup> 從中可以發現，社會研究由淺入深地涉及三個層次：

（1）收集直接經驗資料並計算相關，（2）建構關於社會結構的理論框架，（3）對理論框架的價值偏向進行反思。



在特定政治文化背景裏，是可以利用經驗主義方法來收集投票資訊，通過計算相關來說明投票型態的。可以看到，底特律的天主教徒傾向於選舉民主黨人，法國工人傾向於選舉共產黨人。

這樣的說明不會引起什麼爭議，但這卻不是科學的主要目的。觀察到毫無疑義的東西，計算它們的相關，這是素樸經驗主義的標準，它已經被幾乎所有人（包括經驗主義者）所拋棄。科學的目的是進行解譯，而一旦進行解譯，就需要“概念框架”或者“理論框架”了。

任何給定的現象範圍可能察看的特徵數量是無限的，針對這些特徵的相關也是無限的。而其中只有有限的特徵才有解譯力量，它們是關鍵特徵。而關鍵特徵不一定是最明顯的，在特定階段裏，它們是難以識別或者受人懷疑的，因為這時還沒有能將它們挑出來的概念資源。

例如，在現代物理學中，體積的概念十分重要，但是中世紀以前的人就不知道它。而其他一些更明顯的特徵早已為人所知，例如亞里士多德注意到物體的輕重，可是它們卻不是現代科學的關鍵特徵。社會科學的情況也是如此。

為什麼法國工人選舉共產黨人？要回答這個問題，就要超越“實時而低淺的計算相關”（immediate low-level correlations）。<sup>21</sup>這時，可以借鑒馬克思的“階級結構”概念。而這個概念就是原來沒有的，是馬克思的創造為後來的解譯提供了概念資源。如果運用馬克思的理論，就涉及深層結構的問題了。

在社會理論的工作是發現具有解譯力量的關鍵特徵，在不同維度中將相關特徵及其關係勾勒出來。政治理論要提出什麼影響什麼的想法，例如，性格怎樣影響政治過程，社會結構怎樣影響性格，經濟關係怎樣影響政治關係，或者相反；意識形態的分野怎樣影響黨派系統，或者歷史怎樣影響意識形態的分野，等等。





在毫無理論基礎的情況下，研究者不知道到哪裏去尋求解譯，也就不知道收集什麼事實了。

就是，進行科學解譯的研究不可避免地需要一些“概念框架”或者“理論框架”。一個理論框架不是一下子給出所有變相或者法則，而是告訴我們需要解譯什麼，大致以什麼因素來解譯。

一個理論框架只能挑揀有限的、它認為是本質的功能關係，這就確立了特定的維度，同時，它排除了其他功能關係，其他維度。而不同理論框架之間可能是相互矛盾的。例如，馬克思重視階級衝突維度，認為心理維度無關緊要，而拉斯威爾（Harold Lasswell）卻重視心理維度。

這些維度的偏重不同，但是它們都在廣義的社會結構之中。在建立各維度的時候，是需要對社會結構的性質有所理解的。而在這個層次上，各進路的觀點是不同的。

結構主義和詮釋學進路秉承了社會學的結構觀，認為社會結構是整體論的，語言參與了它的構成，因此它無法還原為初始資料。而經驗主義進路則對社會結構和行動進行了一番定義，使它們符合初始資料的標準。這裏暫不探討結構主義和詮釋學進路的區別，而從詮釋學立場對經驗主義進行反思。

從詮釋學立場，經驗主義進路無力解譯為什麼法國工人選舉共產黨人、底特律的天主教徒選舉民主黨人，這是因為它窄化、曲解了社會結構。

它以特定的制度規則來代表或者代替社會結構，稱之為“客觀真實”；同時考慮個人對這些制度規則的心理反應，如信念、感情、評價等，稱之為“主觀真實”。這些信念和反應可能影響客觀真實，而且持有一個信念這個事實是客觀的“社會真實”（social reality）中的一個事實。這樣，“社會真實”被分成客觀和主觀兩個真實的串列。客觀真實因為符合邏輯規則而可以還



原為初始資料，主觀真實也可以還原為個人心理反應的初始資料，以問卷法來收集。於是，研究者就可以計算兩列初始資料之間的相關了。

西方現代社會有理性和自主性的文化，其中的制度規則定義得比對清晰，心理反應也常以個人態度的方式表達出來。但是，其他社會（如中國傳統社會）的文化就不同了，其中的制度規則是難以清晰地定義的，個人也較難直接表達自己的心理反應。因此，經驗主義理論框架的普遍意義是值得置疑的。

詮釋學進路認為，“相互主觀的意義”構成了社會的基體（social matrix），它們是用語言來表達和說明的，因此並不封閉在個人之內，無法還原為個人的主觀真實。特定制度是在經驗（experiencing）這些意義的行動中建構的，需要通過構成它的語言和支援它的意義來理解，因此也無法還原為初始資料。而且，在不同文化中，自我理解的重心也可能有所不同，可能並不都在個人上。因此，社會真實不是上述主觀真實與客觀真實所能涵蓋的，它們只是在廣泛的“相互主觀的意義”網路中衍生出的兩個很窄的串列。要理解人們的心理反應和制度規則的形成過程，是需要對這些意義進行闡釋的。

要回答西方之外社會中的問題，例如，為什麼薩達姆曾經全票當選伊拉克總統？或者，怎樣在中國社會中建立選舉機制？這個需要就更加突出了。

而理解“相互主觀的意義”是離不開闡釋的，在不同闡釋之間需要對話，形成更有包容力的闡釋。而且，無法輕易地說新的闡釋就放之四海而皆準了，因為闡釋總是在一種或者有限幾種語言中進行的，它們可能隱藏式著特定的文化價值。

就是，關於社會結構的理論框架可能隱藏式著特定的文化價值，無法輕易宣稱它們具有放之四海而皆準的客觀性。而經



驗主義進路窄化了我們的視閥，因此可能遮蔽了理論框架的價值偏向。

泰勒進一步指出，理論框架通常有“內在的價值傾斜”（built-in value slope），因此對主流的價值中立觀點進行反思就是社會理論所不可回避的工作了。這是下面討論的主題。

### 3. 經驗主義中立觀的反思

#### 主流中立觀：溫和的經驗主義觀點

人們的日常行動與經驗主義心理學所說的“無色彩”的行為不同，一方面，它們要聯繫動機、情感才能理解，另一方面，它們要在社會情境中加以理解，這會牽涉出更廣泛的社會、文化脈絡問題。而這兩個方面是密不可分的，在它們的密合之處，價值問題就不可避免了。因此，社會研究中的客觀性觀點主要指價值中立的觀點。

理論家們常常使用 value-free 或者 neutrality 概念。Neutrality 可以直譯為中立；而 value-free 的直接意思是不固定於特定價值之上，不受特定價值的制約，經過一定的轉折，它也譯為價值中立。由於物件的性質，社會研究是無法不經過轉折而實現中立的，這可以聯繫韋伯的討論來理解。

韋伯跟隨李凱爾特（Heinrich Rickert）指出，真實是“無限之流”，它的整體是不可認識的，研究者只能從中選取特定問題進行研究。在選取社會科學的問題的時候，是必然要牽涉研究者、研究物件以及當時社會的價值脈絡的，這時，價值關聯（value-relevance）是不可避免的。但是隨後，要有嚴格的邏輯標準來保證研究的價值中立。

素樸經驗主義嘗試以無涉價值的方式實現中立，而溫和的經驗主義則吸收了韋伯的新康德主義觀點。社會研究中的主流中立觀主要指溫和的經驗主義觀點。這個觀點承認價值關聯是不可避



免的，這是壞的、很難擺脫的影響。一些學者甚至建議將最初的價值立場表述清楚，以使自己 and 讀者保持警醒。但是，研究者要在思想中將事實和價值嚴格地區分開來，將研究限制在事實範圍之內，以此做到中立。

這裏，事實與價值的區分是與上述對“社會真實”解譯聯繫在一起的。事實與“客觀真實”對應，指涉制度規則；價值則與“主觀真實”對應，指涉對事實的心理反應。理論家們認為，價值最終可以還原為個人的情感反應，這些情感反應可以個人的生活經驗來解譯，但是卻無法以關於社會的事實作為它們正當與否的理由。研究者只能說出一個命題事實層次的真假，但是無法對其價值層次進行判斷。

將事實與社會聯繫在一起，這是塗爾幹以來的社會學觀點。但是，經驗主義進路卻放棄了塗氏的“集體表徵”觀點，將社會事實的範疇窄化了。相似地，這個進路吸收了韋伯的價值自由觀點，但是拋棄了韋伯始終關心意義、闡釋意義的觀點。

因此，雖然吸收了經典的社會學觀點，經驗主義進路的基本科學觀並沒有改變。從價值到事實是不可避免的，但是無法再從事實到價值了。科學只說出事實的真偽，而規範（normative）或者應然（ought to）的探討則不在它的範圍之內。

### 主流中立觀與理論的矛盾

然而，泰勒指出，一個理論框架通常支援一定的價值立場，而做不到中立。為論證這個觀點，他解析了李普賽特（S. M. Lipset）的政治理論。

李氏認為，衝突和共識是社會的兩個主要維度，它們不是對立的兩極，它們對民主同樣重要。穩定的民主需要衝突，需要挑戰掌權政黨、爭取主流執政的鬥爭。但是如果沒有共識——在政治系統中進行和平的權力遊戲，“在野者”（outs）遵守“執政



者”（ins）的決定，“執政者”承認“在野者”的權利——也不會有民主。因此，民主問題的研究必須同時關注衝突與共識的資源。

李氏受了馬克思的影響，但是他的觀點還與馬克思有所不同。馬克思認為階級之間的暴力衝突是必要的，這樣可以最終進入沒有階級衝突的階段，而李氏則認為這個最終的階段是不存在的。

在排除了這種存在的可能性之後，李氏提出一個政治社會變化的維度。一端坐落著這樣的社會，其中的分歧能夠明確表達出來，但是它們太深了，以致只能以暴力、壓制自由和專制來控制。另一端坐落著這樣的社會，它們是和平的，但是寡頭政治的，只維護少數統治者的利益。中間的一點突出出來，形成一個角度，這個點上坐落這樣的社會，其中的分歧得以明確表達出來，但是又可以和平的方式進行調和，因此個人自由和政治組織的水平很高。這個拐角點處的社會就是民主社會。

由於呈現了這樣的局面，李氏的選取也就明確地定在民主社會上。他說，他的理論有一個基礎假設，那就是民主不只是甚至首先不是實現不同群體目的或者尋求好的社會的手段，民主就是好的社會本身。事實上，這不僅是一個假設，而且是這個理論最後支援的價值立場。一旦我們接受了李氏的解析，就別無選取，只能接受“民主社會是好的社會”的判斷。

這就違背主流中立觀了。因為，如拉斯威爾指出的，中立指對社會目標的中立。拉氏說，科學發現可以用來實現一些目標，這些目標既含括民主的，也含括專制的，但是，科學並不在這些目標之間進行判斷，無法支援這個、否定那個。

反對李氏的價值選取需要一些理由來支援，這又分兩種情況。





一種情況是，假設一個人反對李氏的觀點，在暴力與和平之間選取暴力。理由是對藝術而言暴力是好的，只有在充斥暴力的社會中才能產生偉大的文學、音樂和繪畫。這是萊姆（Harry Lime）在《第三人》（*The Third Man*）中的立場。這樣的反對是可能的，但是它已經離開政治基礎，而在審美基礎上進行判斷了。它無法否定李氏的框架解譯政治行為的有效性，而是在其他（審美）基礎上提出了反對李氏評價的理由：出於藝術興趣，和平的選取可以被暴力的選取所壓倒（over-ridden）。

另一種情況是，假設另一個人也反對李氏，也選取暴力，但是他的理由不同。他承認暴力具有殺戮、殘害的屬性，而為人們所不欲，因此可能為其他選取所壓倒。但是他同時指出，和平可能導致停滯，進而導致崩潰或者外族入侵。於是和平與暴力之間的好壞差距縮小了。而且，他呈現了新的選取局面，使天平向另一邊傾斜：要麼是或多或少可以控制的暴力，要麼是不可控制的瓦解或者外族入侵。在這個局面下，選取暴力、放棄和平就順理成章了。這個反對提供了一個“張力—停滯”譜系，其中含括被李氏忽視的而又對政治十分重要的因素，使李氏賦予優先價值的選取的基礎被瓦解（undermined）了。

第一種情況並沒有瓦解原來的解譯框架，而是要在政治網域之外提出新的理由，在其他基礎上以其他評價壓倒原來的評價。第二種情況則改變了原來的框架，瓦解了原來評價的基礎。這兩種情況漸進地說明，要瓦解李氏的價值立場，就需要改變他的解譯框架。

李氏的框架支援一個價值立場，反過來，瓦解他的價值立場需要改變這個框架。因此，李氏的框架與特定價值之間有著內在的聯繫。

因此，泰勒指出，一個理論框架隱藏了一定的價值立場，這個價值立場是這樣形成的：這個框架好象呈現了一個問題所涉及



現象的地形圖，它告訴我們現象可能怎樣變化，主要變化維度是什麼。而政治問題關心的是對人類重要的事情，因此這個地形圖具有其“內在的價值傾斜”，一個給定的維度通常決定我們怎樣判斷好與壞。<sup>22</sup>

李普賽特的理論不是特例。拉斯威爾以表述中立觀點而著稱，而他的理論中也存在著價值傾斜。

在一些心理治療導向的作品中，拉氏說明了“民主的性格”（the democratic character）和其他性格的不同。民主創造出價值多元的自我系統，而其他社會的人們卻是思想單一的。這還不足以說明民主社會的優越，但是如果繼續看拉氏的說明，選取就很明確了，因為他指出，其他社會中流行著各種危險的心理疾病。那些權力追逐者具有偏執狂的症狀，極端的自我中心，狡猾而冷酷無情。有了這樣的心理治療學事實，很難不以民主社會為目標。這個由事實到價值的過程違背了拉氏自己表述的中立觀點。

李普賽特（受馬克思影響）重視衝突維度，拉斯威爾重視心理維度，他們重視的維度不同，但是他們的框架都有價值傾斜。繼續解析重視其他維度的理論，還會得出同樣的結論，理論框架通常是有價值傾斜的。

泰勒指出，這個規律是由社會行動的性質決定的。社會行動是滿足人們的需求、實現人們的目的的行動，政治系統的目的也是為了滿足、實現人們穩定、安全、和平等需求、願望。而人們的需求、欲望和目的有很多，其中哪些是基礎的還爭論不休，如果把相關觀點排列起來，這個清單可以不斷地延伸下去。

但是，社會理論卻離不開相關觀點。例如，自我表達和自主發展是人類的需求，這是一個假設，關於它可能很多爭議，而它在目前政治理論中的作用卻很大。類似地，每個理論框架是與一定的需求、欲望和目的的概念聯繫在一起。選取一個維度來解譯政治功能，隱藏式著對人們基礎需求、欲望和目的的特定概念，



因此，每個維度都是有所意味的。以這些隱藏式的需求概念為基礎，哪個社會更充分地滿足這些需求，它就更好地實現了相關功能，它也就是更好的社會。

因此，一個解譯框架隱藏了一定的評價，除非我們廢除這個框架，否則我們是無法廢除這些評價的（雖然我們可以壓倒它們）。當然，因為這些價值可以被壓倒，所以我們只能說這個框架支援它們，而無法說它確立了它們的有效性。但是這足以說明理論框架不是中立的，因為一個框架起到為一定價值進行辯護的作用。

只有一種避免價值立場的方式，那就是局限於狹窄的範圍，例如收集投票資訊。如果調查設計與大多數現有理論框架相吻合，是可以做到淺層中立的。底特律的天主教徒傾向於選舉民主黨人，這個觀點與幾乎每個人的概念框架都吻合，因此好象與每個人的價值立場都不矛盾。

但是，這樣研究的理論意義已經很微弱了，大體在上面所說的第一個層次之中。而只要進入理論層次，就要創造性地建立框架，這時，所建立的理論又不可避免進入規格與應然的層次。

因此，對理論所隱藏式的價值立場的反思是必要的。如果客觀性意味著超越現有偏見的話，那麼這種反思並不意味著停止實現客觀性的努力。相反，這種反思將價值問題納入視閥，使研究者意識到他們遠沒有達到絕對的客觀性。

#### 4.（後）結構主義中立觀的反思

##### 福科的（後）結構主義中立觀

上述對話表明，一旦進入理論層次，就無法將價值放在一邊來說明事實了，經驗主義中立觀是行不通的。而這時如何對待價值問題，詮釋學和（後）結構主義的觀點仍有不同。



福科（Michel Foucault）指出，社會生活中的價值與真理是虛假的，它們其實是社會話語施展其權力的策略（strategies）：他把價值與真理聯在一起否定了。這個觀點與常識的反差很大，因此很有衝擊力，在當代社會理論中有特殊的地位。

福科是在歷史解析中闡述這個觀點的。他吸收尼采（Friedrich Nietzsche）的思想來反思現代性，把啓蒙運動中的理性主義和人道主義當作兩個教條來批判。但是，他不是進行抽象思辨，而是進行以一定的社會學視角進行經驗解析。儘管他自己不承認，他的視角是（後）結構主義的。雖然，他否定形式化規則所決定的行爲型態，但這也要在從結構主義到後結構主義的發展脈絡中來理解。他是以局外人的姿態來“看”社會話語的“地質岩層”的，這個中立姿態是（後）結構主義的。

（後）結構主義者反對詮釋學重視時間的觀點，轉而重視空間。在描繪空間結構的時候，結構主義者使用了一套透視法，其中充滿地理學術語，如內部、外部、地平線（視閾）、界線、分界線、邊線等。好象在洞穴裂開之處，可以看到平常現象之外、康德的物自體般的結構。這裏是原初的能指，人們對它們是無意識的。這是渾然一體的無意識，沒有任何具體認同。而結構解析就是從這裏開始的。<sup>23</sup>

這樣的結構形象與經典結構主義者所說的初始思維很吻合，而福科關注現代性問題，他更不容易掏空其中的歷史內容。因此他不是從在洞穴裂開之處察看遠離現實的結構，而是借助於水平切割，辨析前現代和現代地層平面之間的差異。

而且，1960年代以後的幾十年裏，哲學與心理學、社會學等學科相互作用，反對同一性邏輯、反對二元對立成爲社會理論發展的大趨勢。英語世界的日常語言解析對內外對立的經驗主義心理學語言進行“解毒”，德語世界的哲學詮釋學使“對話”成爲當代詮釋學進路的特徵。在法語世界，則以開放性、流動性、可



變性和多元性的社會話語取代形式化規則所決定的封閉結構，從結構主義向後結構主義轉變。福科參與了這個轉變的過程，他不認為有深層的決定因素，內/外的隱喻對他並不重要。

但是，福科承認自己是以空間優先性壓倒時間優先性思潮中的一分子，這樣他可以剔除歷史中的主體與意向性，留下無關意義的“事實”結構；<sup>24</sup> 可以站在“哪裏都不是的地方”（nowhere）無偏見地俯視這個結構。就是，從結構主義到後結構主義，結構的形象變了，但是結構與主體之間的關係沒變，研究者的中立觀沒變。

福科參與推出（後）結構主義思潮的一個招牌觀點：“主體性之死”（death of subjectivity）。而這個招牌觀點和上述中立觀是很難分開的，此中立姿態是以剔除主體的方式達成的，反過來又以此中立姿態宣告“主體性之死”。它們以不同方式說出同一個關於結構的本體論假設，這是福科歷史解析的基礎。

這個假設的思想可以追溯到塗爾幹，但是它比塗氏極端。塗氏的社會決定論和道德個人主義之間存在著張力，但是他並沒有否定道德和真理。他有一句名言：“社會學的一個基本前提是：人類的制度不可能建立在謬見與謊言的基礎上。”<sup>25</sup> 福科則進一步將真理與價值聯在一起否定了。

“主體性之死”是一個假設，它需要歷史解析來證實。而福科的歷史解析中存在著矛盾，這反過來置疑了這個假設。

### 福科思想中的矛盾

1984年6月，福科死於艾滋病，年僅58歲。他為學術界留下一筆豐厚而有爭議的遺產，而隨後的衆多評論是這筆遺產贏得的殊榮。泰勒於當年5月刊《政治理論》（Political Theory）上發表評論，<sup>26</sup> 站在為福科思想送行隊伍的前列。這是當代詮釋學和（後）結構主義進路代表人物之間的對話。





福科的原創性體現對“權力/支配”(power/domination)和“偽裝/錯覺”(disguise/illusion)的歷史解析上。他指出，現代權力系統比以前更具滲透力和隱蔽性，它看起來似乎不是權力，而是科學、實現甚至“解放”。因此，福科做了揭露真相的工作。

福科的解析好象與批判理論相似，以一種洞見反向搜尋歷史，發現自由和真理是兩個善(good)的觀念。它們有著深層的聯繫：否定真理(偽裝)是否定自由(支配)的必要手段。將自由與真理聯繫起來，這是啓蒙運動路線的觀點。

但是，福科好象要把兩個觀念一起拋棄。他認為，“解放真理”(liberating truth)的理念是一個錯覺，權力系統之下，沒有可以信奉、保衛和拯救的真理。相反，每個系統定義了它不同的真理。因為權力系統和人類社會是共存的，所以沒有從權力逃往自由的出路，而只能從一個權力系統走到另一個之中。如下面一段話所說：

“與神話(它的歷史和功能值得進一步研究)所說相反，真理不是自由精神的報答，……，它由不同形式的強制所生產。而且它引發權力的常規影響。每個社會都有它自己真理的政體(regime)，它真理的“一般政治”(general politics)：那就是，它接受一個類別的話語，把其功能看作是真的……”<sup>27</sup>

上述兩個“好象”之間存在著矛盾，這是福科的原創性還是他自己的矛盾導致的呢？泰勒指出，二者兼有。爲此，他梳理了福科的歷史解析思路，具體地指出矛盾所在。

泰勒在福科的兩本著作《監督與懲罰》和《性史》(第一卷)<sup>28</sup>中梳理出三個遞進的歷史解析，並結合文集《權力/知



識》<sup>29</sup>進行了評論。每個解析分別與一個批判線索相聯繫，但是福科依次拒絕這些線索。解析1似乎假定了一個價值，而解析2提供拒絕這個價值的理由；解析3提供拒絕隱藏式在2中的價值的理由<sup>30</sup>；他希望最後能站在尼采的中立底線（bottom-line）上否定真理和自由。

### (1) 解析1

《監督與懲罰》一書始於對1757年在巴黎對一位弑君者進行公開行刑的說明，場面之殘忍令現代讀者毛骨悚然。這個場面反映了古典時期的懲罰理念，弑君罪的重心不在於侵犯了一個（地位最高的）人，而冒犯了政治秩序及其背後具有宗教意義的宇宙秩序。因此，懲罰是“禮拜式”（liturgical）表徵，它的興趣不在維護個人利益而在回復政治/宇宙秩序上。

這與現代“人道主義”懲罰理念形成對照，福科似乎沿著啓蒙運動的路線進行批判。泰勒沿著這個線索進行簡短的解析。

這個場面令現代人髮指和難以接受，一個原因是對那個時期關於秩序的背景觀念已經消失了，代之興起的是人道主義理念。它是現代價值的一個旗號，是由一些更具體的觀念彙聚、轉化而成的。這些觀念含括“日常生活的肯定”、“普遍仁慈的實踐”等等，它們促成了自由主體的認同。這使人們向內心尋求真實的自我型態，敏感於現世的苦痛，有改變古典懲罰型態的動機。

但是，福科拒絕這個批判線索，拒絕在古典和現代理念之間進行價值判斷，以後者壓倒前者，他想要在二者之間持中立立場。但是，他沒有站在中立底線上，因為他還有具體的理由。那是他對“人道主義”的解讀，認為它其實是一個成長中的控制系統。這是解析2的內容。



## (2) 解析2

《監督與懲罰》和《性史》第一卷描繪了現代人道主義與現代社會科學、與十八世紀在軍隊、學校、醫院中形成的新規格結合起來的畫面。這是一個新的權力格局，十八世紀末出現的“圓形監獄”（panopticon）凸顯了它的特徵。

與古典的“禮拜式”格局形成對比，新格局中的權力不再張揚，而是隱藏起來，但是它對人們的監督更細密了。古典格局把少數事物展現給很多人，而現代格局使很多事情被少數人看到。但是權力並不在這些少數人手中，他們也被這個格局所支配。這個格局的監督理念佔據了獄中的人的“靈魂”，權力通過它來操縱人們的肉體。

《權力/知識》指出，這是一種新的控制技術。它製造了個體性（individuality）的認同，又對這樣的人進行審查、測量和分類，使他們成為規範化（normalization）政策的靶子，通過學校、醫院、工廠等把他們訓練成正常的（normal）人。它產生了新的健康或者好的功能的標準，將罪犯轉化為“病例”，將懲罰轉化為使他們回復正常。

這樣，現代懲罰的理念發生了變化。古典權力是禁止性的，而現代權力是生產性的，它是通過生產一種新的主體而發揮作用的。因此，懲罰型態的轉變不是由人道主義驅動的，而是控制的需求促成的。人道主義以及現代科學都是為這個控制型態服務的，它們不是目的，而是工具。

解析2似乎是沿著另一條批判線索進行的：從浪漫主義立場對工具理性進行批判。席勒（J. F. von Schiller）曾經批評啓蒙運動的人道主義過分抬高工具理性，對內在（within）和外在（without）的自然進行支配；法蘭克福學派隨後批判了人對人的支配系統。福科進一步表明，這些控制是通過各種組織、機構來實現的，是



它們塑造了自我約束 (self-discipline) 的習慣，社會脈絡才是工具理性的落腳點 (loci)。

但是，福科再次拒絕以浪漫主義理念壓倒人道主義理念，他要在兩個理念之間持中立立場。而這一次他仍然沒有站在中立底線上，因為他還有拒絕浪漫主義理念的具體理由。他認為以表達實現解放是一個意識形態，它本身正是權力的策略。這是解析3的內容。

### (3) 解析3

浪漫主義繼承了“肯定日常生活”的觀念，認為在人的內在自然中，“性”是一個關鍵方面，它應該表達出來。真誠相愛是一個真理觀，它被習俗和外在權力，特別是，在現代社會中，它被資本主義工作倫理和官僚規格給扭曲了。它需要解放，而真實的表達既是此解放的手段又是此解放的果實。

但是，福科否定這一點。《性史》第一卷指出，這個浪漫主義觀念是一個錯覺。所謂“性”的自然其實是一個理念，它是在基督教的懺悔、自我審查 (self-scrutiny) 和心裏解析的“談話療法”中建構的。它不是獨立於文化 (culture-independent) 的真理，而是權力政體所製造的。現代人自認為從古典的性禁忌中解放出來，充分實現了性存在 (sexual being) 的意義，實際上這個影像不過是權力控制的工具而已。

《權力/知識》中的一段說得很清楚：

“什麼是權力一邊的回應？從曬黑皮膚 (sun-tan) 的產品到色情電影，是對性欲化 (eroticisation) 的經濟（可能還有意識形態）剝削。從這個對性身體之反抗 (revolt of sexual body) 明確回應中，我們發現一個新的投資型態，它不再以壓抑形式的控制而是以刺激形式的控制表現自身。‘脫下衣服，——但是要苗條、好看、曬得黝黑！’”<sup>31</sup>



因此，人們自認為逃離了舊權力的控制，他們又進入新權力、進入“生物大衆”（bio-mass）政策的控制之中。事實上，人們並沒有真的逃離權力。

解析3似乎是沿著前所未有的批判線索進行的，以一個新的隱藏式的解放理念對“浪漫主義意識形態”進行批判，目的是將人們從利用這個意識形態的控制機制中解放出來。這個理念是關於“性美學”的主體，這條線索是與浪漫主義並列的。

但是，福科再一次拒絕了這條批判線索。這樣，他似乎沒有其他價值和理念可以依賴，而是站在尼采的中立底線上。

為明晰起見，我把泰勒對福科歷史解析的梳理歸納在表1裏。

表1 福科歷史解析的線索

	典型現象	理念對照	相關批判線索	福科的中立方式
解析1	古典“禮拜式”懲罰	古典“禮拜式” vs 現代人道主義	啓蒙傳統的	有理由，由解析2提供
解析2	“圓形監獄式”監督	人道主義 vs 浪漫主義	浪漫主義傳統的	有理由，由解析3提供
解析3	“性欲化”剝削	(浪漫主義 vs 性美學主體?)	(與浪漫主義平行的?)	尼采式底線中立?

我給表1最下一行中“理念對照”和“相關批判線索”兩列的內容加了括弧，因為它們似乎並不存在，這樣福科就可以站在尼采的中立底線上了。但是，它們還是隱約可見；《性史》第二、三卷<sup>32</sup>似乎強調“性審美”主體的自主性和創造性。如果是這樣，福科就沒有真正站在尼采的中立底線上，而是開闢了一條新的批判線索，以新的理念批判浪漫主義理念。也因為這樣的矛盾，所以我在最下一行的後三格中加了問號。





### 矛盾的症結

泰勒指出，福科思想中上述矛盾的症結在於他“無主體的權力”（power without a subject）觀上。（後）結構主義以話語結構消解主體，而福科認為權力是此結構的內在性質，因此，這個觀點是“主體性之死”假設的一個翻版。它本身是一個假設，但是福科把他當作公理了。

這個觀點的形成步驟如下。

首先，福科反對原子論權力觀，即權力是A使B做某件（否則B不會去做的）事的能力。A和B雖然也都可以指涉群體，但是它們的邏輯起點是個人。在“笛卡兒一經驗主義”心理學的支援下，這個權力觀成為美國政治科學中的主流觀點。

福科指出，原子論觀點的意涵是單一而貧乏的。權力型態依社會、文化脈絡而不同，觀眾對渴求支援的歌星的權力，將軍對士兵的權力，以及古魯（guru）的宗教領袖權力，等等，這些權力是不可共量的（incommensurable）。各種權力都不是個人目的所能直接決定的，它們只能在相應脈絡中來理解。權力關係不在經濟、家庭、性等關係之外，而是與這些關係相互構成的，它內在於各社會脈絡。

其次，福科反對馬克思主義的宏觀脈絡決定論，即認為國家、統治階級的策略決定了權力型態。他指出，宏觀和微觀脈絡之間是相互作用的，不同階級或者群體之間也是相互作用的，各種對立中的哪一方面都無法單獨決定權力型態。他偏重微觀脈絡的解析，認為它們之間是異質的。

最後，福科提出“無主體的權力”觀。這是關鍵觀點，福科的一句話濃縮了它的意思：“權力關係本身是有意向性的，但卻是非主體性的”。<sup>33</sup> 這裏的意向性指權力關係中充滿了策略，而非主體性則指沒有人能夠發明或者制定權力運作的邏輯或者目



的。在行動者有意識追求的目的之外，存在者特定脈絡本身的策略邏輯，它無法歸因於任何人的計劃或者有意識的目的：權力乃是“無計劃的策略”（strategies without projects）。

這個否定主體和計劃的觀點也稱“反轉的克勞塞維茨命題”（reverse Clausewitzian thesis），它的重心在脈絡上，這個脈絡掌握著個人。

上述三個步驟的觀點可以表述為三個命題，<sup>34</sup> 每個命題又含括否定和肯定兩個方面。我把它們排列在表2裏。

表2 福科的三個權力命題

	否定	肯定
命題1	原子論權力觀	權力內在於任何具體脈絡。
命題2	宏觀脈絡或者某一階級、群體決定論	權力產生於相互作用，微觀脈絡更值得關注。
命題3	權力需要主體	權力來自脈絡“無計劃的策略”

泰勒指出，福科的命題1、2是深刻而真實的。但卻無法根據它們推出命題3，這個關鍵的命題是站不住腳的。

的確，並非所有型態都“出自”（issue from）有意識的行動。有些情況下，需要對歷史進行“無目的的的目的性”（purposefulness without purpose）歸因，在事件中搜尋沒有計劃的邏輯。泰勒舉了三個典型案例，可以從中概括出三種典型的歸因方式。我把它們排列在表3之中。

表3 “無目的的的目的性”歷史解析

	行動型態	解析者	行動者無意識的	歸因於
案例1	現代政治恐怖主義	陀斯托耶夫斯基	他們的自我仇恨和空虛感	行動者的深層動機
案例2	資本主義	馬克思	“看不見的手”	脈絡中的力量
案例3	列寧主義政治	泰勒	群眾動員的集權結果	激進的集體行動



但是，這些型態，以及所有型態都要與有意識的行動聯繫起來才能“理解”(intelligible)。這是理解歷史的基本要求，而福科卻沒有滿足它。他可以繼續解譯，滿足這個基本要求嗎？這可以參照表3進行解析。

針對現代技術控制系統的興起，福科無法進行案例1、3方式的歸因，因為他的命題2排除了任何一個群體的行動在解譯權力型態時的優先性，無論它的規模有多大(案例3)、它的動機有多深(案例1)。為了堅持命題2，只能對案例2的歸因方式進行修正，解譯這個系統中的微觀反應是如何聯繫在一起的。

但是，福科不覺得有必要這樣做，因為他的命題3是對系統性(systematicity)的強勢假設(strong claim)。他假設到處彌漫的、不斷進行的策略構成了每個微觀脈絡中的鬥爭條件，“權力”能重組脈絡中的力量。好象這就是真實的，不需要什麼理由了，但是，脫離了行動的目的性，這是不可理解的。他說權力關係是有意向性的，而此意向又與行動的目的無關，那麼，這個意向性是什麼呢？他留下的是奇怪的、不以人類行動為基礎的“叔本華式意志”(Schopenhauerian will)，這轉而可能導致重心在文本的主觀主義。

泰勒指出，福科停止解譯的理由在“主體性之死”觀點的脈絡之中。這個(後)結構主義觀點是混亂的，混亂在於它為了批判原子論的主觀主義而走到另一個極端，以結構之名消解人類行動的目的性維度。結構主義在揭示實踐和制度的語言背景對理解行動的重要性方面做出很大貢獻，但卻無法因此將語言完全凌駕於行動之上。只有在言說行動中不斷更新，話語結構才能得以維繫和發展。言說行動和話語結構，二者之間是迴圈關係，將優先性賦予任何一方，以之為絕對起點都是錯誤的。

如福科所看到的，權力與支配緊密地聯繫在一起。權力與支配不需要一個清晰界定的施行者，但是，它們需要一個受害者。



只有在某事強加給某人的時候，才能稱為支配。可能施行者也是受害者，但是這時一定捲入了虛假、錯覺的要素。

而只有在人的欲望、興趣、目的背景之上才能說將某事強加給他，這件事壓制了它們，阻止把它們清楚地呈現出來，阻止它們的實現。否則，是無從談到支配的。人們因為文化習俗而喜歡不同食品，這是印刻（imprinting）現象，而不是支配，否則這個概念就太泛化而失去意義了。

而且，只有在壓抑了對人們很重要、有意味的欲望、目的的時候，才能說到權力。如果一個人有個小偏好，愛在牙膏上劃上一些條紋，而某事使他無法這麼做。這對他的生活沒有多大影響，這時是談不到權力的，否則權力概念就太泛化而失去特定意義了。

只有在壓抑人們有意味的欲望、目的的時候，才能談到權力，因此，權力不可避免地與主體的觀念聯繫在一起。權力可能為情境所刻畫，支配者和被支配者都陷於情境之中。但是，無論如何，權力或者支配觀念需要強制某個人、阻止他發揮能動作用的觀念。<sup>35</sup> 因此，權力離不開主體，福科的“無主體的權力”觀是站不住腳的。

### 解決矛盾的出路

如果承認權力離不開主體，就無法不給自由和真理留下一席之地。

權力與對人們有意味的欲望/目的強加限制的觀念聯繫在一起，也與解除這個限制、無阻礙地實現這些欲望/目的的觀念聯繫在一起。這就捲入自由的觀念了。存在著種種經驗的以及深層歷史的障礙，使人們難以解除特定的限制，但這是另外一個問題。這裏的聯繫說明，不管怎樣，如果沒有自由的理念，權力就講不通或者沒意義（does not make sense）了。



如福科指出的，人們可能參與對自己的抑制，這也是現代社會的一個關鍵特徵。這裏存在著掩蓋和偽裝，而如果没有相應的真理觀念，掩蓋和偽裝也是講不通或者沒意義的。因此，福科的權力觀念離不開真理與自由這對關聯觀念。而且，它們的聯繫方式是，真理是自由的條件。

如福科所說：

“它（知識）的發展並不與自由主體的構成和確認聯繫在一起：毋寧它創造了對它的本能抵觸的不斷加劇的征服。在宗教一度要求犧牲肉體的地方，知識要求在我們身上進行實驗，要求犧牲知識的主體。”<sup>36</sup>

這段話意味著“權力”屬於無法排除“真理”和“自由”的語義學網域，“權力”需要“自由”和“真理”。

但是福科否定這一點。他指出，無法將從一個脈絡轉入另一個視為解放，因為在兩個脈絡中強加的限制之間是不可共量的。這個觀點是基於他的結構影像的。

結構主義進路描繪了一個盤石一塊（monolithism）的結構影像。在經典結構主義者（如列維－斯特勞斯，Claude Levi-Strauss）那裏，它的條紋清晰，符合嚴苛的形式規則；而且它由來已久、歷時不變，因此可以讓我們忘記時間。

而在福科這裏，它的條紋紛繁，沒有清晰的形式規則；而且它隨著時間而改變。但是，這些條紋都是權力運作的軌道，它們是各種對立策略的邏輯揉搓、磨合而成的，它們形成一個控制系統，不給主體留下一絲空間。這反映的是全體的（global）和過於簡單（over-simple）的支配理念，在這個意義上，每個時間切面的結構影像仍然是盤石一塊的。





同時，在福科這裏，不同切面之間自成系統，它們之間是不可共量的。因此，時間不是尋求歷史聯繫的維度，而是能讓我們看到斷裂一些間斷點。於是，在各時間切面之間福科持相對主義立場。

福科的結構影像就是這樣盤石一塊和相對主義的複合體，這是他對歷史真實的假設。但是，當他把經驗事實放在這個結構之中的時候，就會發現事實與他的結構並不擬合。因為這個影像排除了向更能接受真理、獲得更大自由的生活方式轉變的可能性，而這種可能是真實存在的。

泰勒從日常事件開始說明這種可能性的原理。例如，一個人要在一個女孩和一個工作之間進行取舍。經過一段時間的困惑，他發現他真的愛這個女孩，而這個工作的誘惑力原來是外在環境強加給他的。經過這次選取他知道什麼對他更重要，他找到了自己的認同。這不是腦葉手術所帶來的性格變化，而是邁向真理、走出錯誤的一步，這是一種解放。

這個個人傳記的變化與政治/歷史具有可比性。存在著這樣的變化，它們啟動了向一個社會、文明的轉變，又被這個轉變證明是正當的。例如，美國革命是以自由之名興起的，而此自由不是欺騙之名，而是真實地義了這些美國人的生活方式。

人道主義，或者自由觀念——兼有個人獨立與集體自治——參與定義了西方現代人所共用的政治認同。雖然關於它的構成要素人們可以不斷爭論和闡釋，但是這個認同是真實的。現代認同是隨著世界觀的轉變而形成的，而對自然世界的科學理解是邁向真理的一步。當然，這個轉變也有所失。如福科指出的，人越來越被脈絡、被工具理性所控制。得與失依賴於比對，而比對又需要一定的認同概念。

得與失並沒有說出整個故事，還存在著不可比對的要素。歷史真實是混合而雜亂的混雜的，而福科卻把它整齊劃一了。盤石



一塊和相對主義是同一枚硬幣的兩面，泰勒指出，是這個“盤石一塊的相對主義”(monolithic relativism)的錯誤觀念使歷史封閉於詮釋學的闡釋。

而放棄這個結構影像與放棄底線中立觀、放棄對自由和真理的否定是聯繫在一起的。

不同文化和社會中的人們都有自己的歷史，他們生活與過去有內在聯繫的時間中，而不是自我封閉的目前。過去他們已經形成一定的認同，而將來又對這個認同提出問題。可能過去西方現代的自由價值和理念現在參與壓制了人們，人們要重新審視和修正這個認同了。但是，無法因此否認此認同是西方現代起源中的積極因素。這個認同可能需要重新審視和修正，但卻無法否認它在一定歷史時期的價值。而且，形成新的認同是無法完全脫離已有文化資源的。因此，福科無法站在中立底線上，他可能在將來的作品中詳細闡述什麼是好的生活概念，這樣他就是在以新的理念和價值批判現有的理念和價值了。

福科似乎拒絕深層自我的理念，認為在西方文化中，是基督教開啓了這個錯誤轉向。古代的“自我照顧”(care of the self)關心自我構成(self-making)和自我掌握(self-mastery)，而基督教的精神性(spirituality)則關注純潔與自我放棄(self-renunciation)。“從那以後，自我不再是構成而是放棄和解譯的東西了。”<sup>37</sup>他似乎回到古代資源之中，這不是為了復興它們——即使可能，他也認為古代文化中大有值得批判之處——而是將它們看作一個不同發展路線的起點。這將帶來以自我構成為好的生活的概念，以這個方式與古代“存在美學”聯繫起來。

這似乎是福科拒絕自由和真理的理由，因為它們是他所拒絕的深層自我觀點中的關鍵術語。但是，避開這些術語並無法解決他的矛盾。事實上，指出重新佔有歷史的新方式，使人們從無所逃離於深層自我的錯覺中解救出來，這樣的工作不正是在呈現獲



得自由的真理嗎？這不是在以“存在美學”的理念批判“內在深度”的理念嗎？

可能福科在突然早逝之前就在轉變立場了，他不再嘗試站在哪裏都不是的地方。可能《性史》第二、三卷是邁向他所認可的資源的一步，他在定義需要消除什麼、拯救什麼。這才是真正有趣的辯論開始的地方。

評論者們已經提到福科的轉向。有觀點認為他之所以對欲望的主體發生興趣不完全出於理論上的原因，而是因為他自己是一個“欲望的主體”。<sup>38</sup> 而從方法論上看，他的轉向主要是出於理論的原因。（後）結構主義的結構影像與歷史真實之間的矛盾使他必須轉向，只有轉變立場，他才能走出悖論。

在新的辯論起點上，泰勒提出了相互聯繫的兩個問題：

（1）西方現代人能拋掉衍生於基督教的、奧古斯汀式內在深度（Augustinian inwardness）嗎？（2）如果能，“存在美學”是最適宜的交替者嗎？<sup>39</sup>

泰勒的原創性著作《自我的根源》就在回答這些問題。在“內在深度”與“存在美學”的關係問題上，泰勒與福科的觀點有所不同，但是他們的觀點之間已經構成詮釋學的對話了。

上述對話表明，人與社會科學的物件是整體論的，如果使用主觀、客觀這對解析概念，這個物件應該是兼具這兩個方面的整體。照搬自然科學型態的經驗主義只能認識這個整體中的有限部分，卻宣稱自己是唯一有效的進路，這是窄化了人與社會科學的研究範圍。以這個進路的客觀性準則來解譯人類生活中有意義的問題是“越位”的，這會出現理論矛盾。

無法否認自然世界的客觀要素對人類生活的影響，但是也無法因此否認人類建構的要素，例如語言的重要性。因此，人與社會科學無法完全照搬自然科學的型態。這是詮釋學和結構主義共



同的觀點，但是，在個人、語言和自然之間的關係上，兩個進路的觀點還有不同。

（後）結構主義者把語言看作與“自然之物”既並列又對立的“社會之物”。他們認為社會話語有一個盤石一塊的結構，在此結構與個人之間建立客觀決定主觀的關係，於是提出“主體性之死”的假設。在這個假設脈絡裏，福科以局外人的姿態“看”結構，在前現代和現代之間持中立態度。但是，個人與話語，話語與自然，它們之間並不是二元對立的，福科的影像與真實並不吻合，因此他的歷史解析存在著矛盾。

詮釋學進路認為，人們的言說行動受所在文化的話語結構影響，反過來，話語結構也需要在言說行動中不斷更新。二者之間是迴圈發展而不是一方完全決定另一方的關係。而且，語言能夠表達人之內和之外自然的真實，在表達中，自然和理性達成和諧。因此，這個進路既認為無法回避人類中心的問題，又超越人類中心主義。

簡言之，經驗主義和結構主義的客觀性觀點都以主觀/客觀二元對立，一方決定另一方的方式建立的。如果以超越個人局限，向普遍性真理靠近為客觀性追求，那麼詮釋學進路也在這個追求的隊伍之中。只是，這個追求無法回避“相互主觀的意義”的闡釋。而且，當涉及文化問題時，無法輕言自己的觀點是客觀的，而只能在對話中不斷拓展自己的視閫，不斷向普遍性理想靠近。

詮釋學進路不以排斥或者擊倒其他進路為宗旨，它希望與它們建立對話關係。它認為自己在對話對手那裏受益頗多，它嘗試揭示對手自己所遮蔽的深層動機，從而理解對手存在的理由。

泰勒指出，自然主義不僅是一種科學語言，它參與構成了西方現代人的“抽離的認同”（disengaged identity）。人們相信自



己能夠通過將周遭世界客觀化而能抽離於它，能夠通過將自己客觀化而能抽離於自己的情感、欲望。抽離觀念與自由觀念結合起來，成為現代人自我影像中的重要組成部分，這個自我理解才是學者們建構行為主義以及其他經驗主義理論的深層動力。<sup>40</sup>

這個“抽離的”動機也支援著結構主義的客觀性觀點，這突出體現在皮亞傑的心理學理論之中。但是，（後）結構主義者的動機是複雜而矛盾的。福科一方面以“抽離的”姿態“看”結構，另一方面跟隨尼采激進地否定“抽離的認同”。

泰勒指出，“抽離的認同”遠不只是錯誤和虛假的。西方現代人深深地浸染其中，他們是難以真實、真誠地將它一棄了之的。這個認同是在特定文化脈絡中產生的，但是它遮蔽自己與脈絡的聯繫，因此有狹窄和淺薄的傾向。而這個脈絡中還有浪漫主義等思想資源，這些資源合力才能形成完整而深刻的認同影像。這也就是說，對於現代認同，我們無法以偏概全地加以肯定或者加以否定，而應該與之進行深入而又細緻的對話。這即是詮釋學進路的重要工作。

## 注釋

- 1 毛斯，《社會學與人類學》，余碧平譯（上海譯文出版社：2003），232-233。
- 2 George Ritzer and D. J. Goodman, *Classical Sociological Theory* (4th edition, Peking University Press: 2004), 162-166.
- 3 西方語言中“心理”的詞頭 psych- 原有“精神”含義，但是受經驗主義影響，主流心理學所說的“心理”卻除去了這層含義。為區分 psychoanalysis 與主流心理學所說“心理”之不同，高覺敷將 psychoanalysis 譯成精神解析。在突破經驗主義的局限，還“心理”以原義的時候，還應將 psychoanalysis 譯成心理解析。
- 4 Taylor, “Introduction,” *Human Agency and Language*, 2.
- 5 這裏參照了泰勒的討論。簡要概括見史密斯的解讀，Charles Taylor, 34-41；詳見泰勒的 *The Explanation of Behavior*。





- 6 下面的討論參照了泰勒的“Peaceful coexistence in psychology”, *Human Agency and Language*, 117-138.
- 7 Paul Ricoeur, *De l'Interpretation* (Paris, 1965).
- 8 “Peaceful coexistence in psychology”.
- 9 Charles Taylor, 248.
- 10 Taylor, “Cognitive psychology”, *Human Agency and Language*, 187-212.
- 11 Charles Taylor, 248.
- 12 Noam Chomsky, Review of Skinner’s ‘Verbal Behaviour’, *Language*, 35:I (1959), 26-58.
- 13 Taylor, ‘What is involved in a genetic psychology’, *Human Agency and Language*, 139-163.
- 14 “Peaceful coexistence in psychology”.
- 15 Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk, *Hermeneutics and psychology: Inerpretive Perspectives on personality, psychotherapy, and psychopathology* (Rutgers University Press, 1988).
- 16 Erick Erikson, *Yong man Luther: a study in psychoanalysis and history* (New York: W. W. Norton & Company. INC, 1958).
- 17 阿隆 (Raymond Aron), 《社會學主要思潮》, 葛志強、胡秉成、王滄寧譯 (北京: 華夏出版社, 2000), 242。
- 18 弗朗索瓦.多斯, 《從結構到解構: 法國 20 世紀思想主潮》, 季廣茂譯 (北京: 中央編譯出版社, 2004), 上卷, 7。
- 19 一般社會學學生可能瞭解, 韋伯以新康德主義反對自然主義。但是, 他們可能忽視塗爾幹對自然主義的權利、利益假設的批評, 有關討論見: 塗爾幹, 《職業倫理與公民道德》, 渠東、付德根譯 (上海: 上海人民出版社, 2001); 塗爾幹, 《孟德斯鳩與盧梭》, 李魯寧、趙力瑋和付德根譯 (上海: 上海人民出版社, 2003)。這兩本書的中文譯者在“選編說明”中把塗氏的觀點概括得很清楚。
- 20 Taylor, “Neutrality in Political Science”, *Philosophy and the Human Sciences*, 58-90.
- 21 *Ibid.*, 62.
- 22 “Neutrality in Political Science”, 73.
- 23 《從結構到解構: 法國 20 世紀思想主潮》, 下卷, 576-577。
- 24 同上, 578-579。
- 25 塗爾幹, 《宗教生活的基本形式》, 芮傳明、趙學元譯 (台北: 桂冠出版社, 1992), 2。



- 26 “Foucault on freedom and truth”, 收於 *Philosophy and the Human Sciences*, 152–183.
- 27 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, edited by Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), 131.
- 28 泰勒參照了法文原版, *Surveiller et punir* (Paris, 1975); *Histoire de la sexualite* (Paris, 1976), vol. 1.
- 29 *Power/Knowledge*.
- 30 “Foucault on freedom and truth”, 153.
- 31 *Power/Knowledge*, 57.
- 32 泰勒參照了法文原版, *Histoire de la sexualite* (Paris, 1984), vol. 2, *L’Usage des plaisirs*, and vol. 3, *Le Souci de soi*.
- 33 *Histoire de la sexualite*, 124.
- 34 “Foucault on freedom and truth”, 167–170.
- 35 *Ibid.*, 174–175.
- 36 *Ibid.*, 175.
- 37 Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, 1983), 248.
- 38 夏光, 《後結構主義與後現代社會理論》(北京: 社科文獻出版社, 2003), 229。
- 39 “Foucault on freedom and truth”, 183–184.
- 40 “Introduction,” *Human agency and language*, 3.

