

# 走出“結構 - 行動”困境：現代人的難圓之夢——對《進出“結構 - 行動”的困境》一書的若干評論

謝立中

北京大學社會學系

葉啓政先生是華人社會理論界頗有影響的一位學者，他最近奉獻給我們的新著《進出“結構 - 行動”的困境》（以下簡稱《進出》）一書，<sup>1</sup>讓我們再次領略了他的語言與思想風采。這本書語言優美，行文流暢，結構嚴謹，內容上橫貫中西，縱論古今，旁徵博引，論述細緻而精深，許多地方的論述都充滿了哲學的睿思，給人以深刻的啓示，閱讀這樣一本書無疑是一種享受。但基於同樣的原因，要對它作出準確、精當的評論，卻也必是一項艱苦的工作，以筆者的學術功力而言，常有力所不逮之感。以下所發的評論，只能算是個人在閱讀本書的過程中所產生的一些不成熟的感想。

有一點首先可以加以肯定的是，無論我們最終是否贊成或認同於葉啓政先生在本書之中呈現出來的理論觀點或立場，這部書都可看成是近年來華人世界中最重要的一部社會理論著作。本書是近年來我所看到的漢語文獻中試圖在對西方社會理論（及其背後所包含的基本預設、思考模式和產生的歷史條件等）進行深入分析的基礎上，以中國文化傳統中的某些元素作為“另類”思考的線索，來重構或建立一種具有高度本土化色彩的社會理論，以期為人們觀察和思考“社會”提供一種新“典範”並在此基礎上與西方社會理論進行“對話”的最為系統、最為宏偉的一次嘗試。這不僅體現在本書洋洋灑灑四十餘



萬言、近六百頁的鉅大篇幅上，而且也體現在其論述所涉之思想內容的深度與廣度以及其立論的宏偉之上。它的確可以看成是華人社會理論家在向以建構本土化社會理論為目標的道路上邁進時所建立起來的一個里程碑。以此為起點，我們便可以向一個更高的目標邁進。

具體說來，本書的重要性首先在於它以“結構/施為[或行動]”(structure/agency)關係問題(以及某些與此密切相關的問題如“社會/文化”關係問題)上的爭論為軸線，對自啓蒙運動以來迄今為止(尤其是二十世紀後半期以來)西方最為重要的一些社會理論進行了看來是漢語世界裏迄今最為全面、系統的一次梳理、分析和評判。在這裏，作者並非只是要對這些有着重要影響的西方社會理論泛泛地進行一般的歷史描述和分析，作者的立意是要在對這些理論背後所包含“一些基本哲學人類學上的預設、基本思考模式和塑造的歷史條件等等”進行“知識社會學式剖析”的基礎上，對這些理論各自所包含的缺失或者不足之處進行清點，以達到對它們加以解構的目的。作者指出，至少自霍布斯(Thomas Hobbes)開始，“結構”與“行動”之間的對立就是一個隱含在西方社會理論當中的重要議題。一方面，在許多社會理論家們(如霍布斯以及斯賓塞[Herbert Spencer]、涂爾幹[Emile Durkheim]等早期社會學家們)那裏，“社會”被看成是一種獨立存在於組成它的那些個體之上、有着與個體需求不盡相同的獨特需求的“鉅靈”般的實體性“體系”；由於“系統”的“功能需求”與人類個體的需求或主觀意願之間存在着一定的差異，因此，人類個體的主觀能動性或自由被看成是對社會秩序的一種威脅；“社會”(結構、體系或秩序)要得以存在和延續就必須要以個體主觀能動性或個體自由的被限制、被約束為前提。另一方面，多數社會理論家們(尤其是自由主義思想家以及後來以“意義”或



“文化”為取向的那些社會學家們，如韋伯 [Max Weber] 等）又普遍意識到主觀能動性這種品質正是人類行動的一種基本屬性，那種將“社會”（結構、體系或秩序）與人的主觀能動性相對立、通過抹殺人類個體的主觀能動性來證成“社會”結構與社會秩序的存在和延續的社會理論模式，是一種與我們的日常經驗不相吻合的理論模式，因而必須加以修改，否則便不能加以接受。這種以壓制個體的主觀能動性為前提的“社會”（結構、體制或秩序）觀同主觀能動性作為人類行動的基本屬性這一事實之間的對立和衝突，一直被認為是西方社會理論中難以疏解的死結，如何來消解這兩者之間的對立和衝突迄今為止始終被認為是一個困擾西方社會理論家們的難題。帕森斯 (Talcott Parsons) 在自己的理論中曾經試圖揭開這個難題，他提出的“意志行動”理論正是朝這個方向所做的一種努力。然而他的努力卻並沒有成功，因為也正是在他那裏，作為一種“鉅靈”的社會體系圖景同樣被發展到登峰造極的地步。帕森斯的“社會體系”，作為一種凌駕於個體之上、有着自己獨特“功能需求”的客觀存在，不可避免地也要以消解個體的主觀能動性為前提。由於帕森斯是自覺地希望將以往的“社會 [結構、體系或秩序]”觀與人類個體的行動具有主觀能動性這種觀點結合起來的人，因此，這兩者之間的矛盾和衝突在他的理論當中才顯得格外尖銳、格外突出。正是在帕森斯之後，消解這兩者之間的矛盾和衝突才成為社會理論中的自覺主題。《進出》一書的精彩處之一，就在於作者以相當的篇幅對帕森斯之後的那些理論家（包括盧曼 [Niklas Luhmann]、吉登斯 [Anthony Giddens]、哈貝馬斯 [Jürgen Habermas]、墨塞里斯 [Nicos P. Mouzelis]、亞瑟兒 [Margaret S. Archer] 等）在消解上述理論衝突方面所做的各種努力以及它們各自的成敗得失進行了非常深入細緻的分析，將它們逐一加以解構。作者的基本結



論是，所有這些努力，儘管與以往的那些理論相比，在處理“結構”與“施為”之間的關係方面都要更為合理，但基本上都未能充分適當地解決這個問題，或多或少還有着這樣或那樣的缺陷。我想，儘管這可能會是一個引起激烈爭議的結論，但它在推動我們去就同一問題對上述理論家的工作進行思考方面所可能具有的意義卻是不容懷疑的。

《進出》一書的另一個可能更為重要的價值在於作者為以中國文化傳統中的某些元素作為“另類”思考的線索來重構或建立一種具有高度本土化色彩的社會理論所做的嘗試。如果說作者上述對西方社會理論所做的剖析工作屬於“破解”的工夫，那麼作者從事這種“破解”工作的目的乃是為了有所“建立”。儘管作者為破除西方社會理論家在“結構”與“行動”關係問題上所形成的種種“迷思”所做的論述佔據了本書的絕大部分空間，為“建立”新的社會理論典範所做的論述只佔據了書中最後三章不到的篇幅，但我想，正是這三章不到的論述，構成了全書最為精彩、最具個性、也最為引人入勝的部分。在這一部分中，作者以自己對中國傳統文化具有的深厚的知識功底為基礎，從中國文化的一些基本立場出發，以“孤獨”和“修養”這兩個基本概念為核心，建構了一種確實獨具特色的“結構-施為”觀，為社會理論提供了一種與西方傳統社會理論確實很不相同的新“典範”。作者通過一系列相互關聯的步驟來建立和證成自己的新觀點。

首先，作者指出，“社會”（結構、體系或秩序）並不是一種像自然過程那樣完全超越於人的行動與意識之外自我維持的純“客觀”自在的東西，相反，“社會”不過是人的一種建構（428-429）；所謂的“結構”理路或“體系”理路也不過是某些人透過概念和命題的經營以論述形式呈現出來的一套系統化說辭（302, 420），這套說辭往往通過權力的運作而得以



自我證成，給人一種“客觀”自存的印象（432，513-514）；實際上，這種超越人的行動和感受之外、完全“客觀”自存的“結構”或“體系”並不存在，真正存在着的只是被“結構化”或“體系化”了的日常生活世界（492-）；人們的行動也並非是遵循着某種“客觀”的、固定不變的“結構”理路，而是遵循着某種與“結構”理路非常不同的“實作”理路；被某些權力運作過程“結構化”或“體系化”的日常生活世界不僅是或者說可以隨着場景等條件的改變而一再地被人們重新形塑（307-308，403-404），而且其對個體之約束力或強制力的大小也取決於個體對它的肯認能力與態度（463，510），日常生活世界“體系化”的程度基本上乃因時、因地、更因個人的稟賦等條件的不同而有所差異（510）：如果人們的自主性較強，具備較充分的反思意識、感受能力與批判意念等，“體系化”對人的制約能力就可能較弱，反之則可能較強。一句話，“社會”並不是一種客觀的存在，在很大程度上可以說它是一種主觀的存在；某種特定形式的社會“結構”或“體系”為人們所提供的也不是某種不可改變的生存邏輯或命運，而只不過是對本來存在的多種“選擇”的一種選擇或限制（452），但它仍然隱含着多種可能性；人在生活中所面對的“實在”其實好像片片並無定性的“花瓣”，人總是可以以各種方式順着自己的性子來編織它們，使之成爲一朵朵的花朵（469）；無論“體系化”的結構性理路再怎麼強大，個人的行動也還是保持着一定的自由與自主的活動空間的，“問題的關鍵就在於人們怎麼來把這樣一個自主再生能力的空間加大，而使得‘體系’不但不是對人的外來負擔，而反過來成爲人們手中隨時可以借力使力地隨心運用的東西。”（455）

在此基礎上，作者進一步指出，導致人們日常意識以及傳統西方社會理論中將“社會”與“個人”（或“結構”與“行



動” ) 之間絕對對立起來的基本根源在於日常意識和西方社會學思想中一貫具有的那種濃厚的世俗現世觀點，在於這種世俗現世觀點中所包含的那種對人的情慾作為一切行動主導源的肯定，以及由此導出的對情慾滿足和“有”的種種形式（擁有、佔有、具有、享有等）的執着。在這種世俗性佔有滿足觀的指引下，“人”必然地要被視為一種不斷地向外投射或延伸、不斷地通過外在於個人且又高超於個人的“社會”來證成或滿足自己的存在物，“個人”與“社會”之間的對立以及個人自主性的削弱就不能不是“人”的一種“命運”（119, 418-419, 560）：“一旦我們以這樣的方式供奉着‘有’的慾望，就無異於等於宣告着‘人’必然要向‘結構’所加諸‘命定’性的制約軟弱地屈服，因為所有的‘有’的慾望都得仰靠結構化的‘社會’來施捨，才得以有滿足的可能。”（419）從這種認識出發，作者認為，要想徹底走出西方傳統社會理論在“結構”與“施為”關係問題上所遭遇的困境，就必須徹底拋棄這種執着於“情慾”和“有”的世俗現世觀點，代之以一種新的人生觀。以人們對“宰制”的感受為例，作者指出：“當我們肯定‘慾望’對於人之存在的肯證具有着必然、且具正當性的意義，並以之作為哲學人類學上的存有論預設後，一旦一個人喪失了[或自以為喪失了]其原應是佔有、享有、具有、或擁有某種社會資源之‘有’的表像形式的權利，宰制這樣說法的正當性就可以被撐出來。然而，假如我們把一切事物當成原本在本質上就可以是虛空，甚至連生命也是虛空，隨時都可以揚棄的，或者，我們如佛家所主張的一般，把慾望[即貪、嗔、痴]當成是業障的來源，而且基本上乃去之唯恐不及的話，那麼，在上述的狀況下，宰制現象之說，或許就會難以成立了。”

（546）

據此，作者明確提出，這種可以用來取代西方傳統人生觀的新人生觀就是要放棄以往那種以“有”為基軸來考察社會世



界的做法，倒轉過來，改以“無”、或“虛”、或“空”的角度出發來重新審視個人生活的可能性、營造有關“人”的世界。作者認為，如果我們能夠做到這一點，那麼，社會理論的“整個景象就可能會有所改觀”，或至少會與傳統的社會理論有着一定程度的不同。“以無、虛、或空的角度來開展‘人’的社會世界觀，其立即可見的應當是，‘人’與‘社會’[假若接受有着這麼一種東西的話]就不必然如諸多位西方社會理論家以為的，其關係本質上是緊張、且相互命定地對立着。它們的關係，毋寧地可以變成是猶如《易經》中陰陽兩種樣態相互搓揉或摩燙的情形，一切可以在佛家所說之無執着、也無罣礙的‘便宜’狀態當中運行着”。當然，“‘無’並不是意涵着在數量上的絕對空無狀態，而是相對着‘有’乃執着有形的狀態，它以對着有形的狀態予以‘捨’的動作來成就的另一種狀態。‘捨’，就現實實際運作的立場來說，就是丟棄，而且是儘量地丟棄，轉個角度來說，即是形塑具自我約制的‘修養’工夫。”（548）也就是說，只要我們加強自我“修養”，放棄對“有”的那種執着態度，儘量“丟棄”常人的那些慾望，不假外求，甚至達到“無己、無功、無名”的“逍遙”境界，我們與外部社會“結構”之間的對立自然也就消解了。所以，作者指出，“修養是使得一個人可以免於完全受制於結構性力量之淫威的良方”（563）；“正是人所可能具有這樣的‘修養’工夫，可以成就‘人’的自主性，並且把‘體系化’的結構所佈下‘命運’的天羅地網予以懸擱起來，或甚至以四兩撥千斤的方式加以化解。這時，‘體系化’之結構，就猶如魔咒應靈後現象會頓時消失無蹤一般，產生不了大作用。當然，一旦咒語失效了，現象可能又會回來的，也就是說，‘體系化’之結構的制約力又可能會在人身上產生效果。因此，如何懸擱或提撥‘體系化’之結構，就成為可以、也是不能不考慮的重點了。”（548）作者還指出，人之所以往往



不能夠放棄對“有”的執着，在很大程度上是由於人們不能夠使自己在意義上或其他方面從與“社會”的聯繫中解脫出來。人害怕孤獨，因而往往屈服於各種主流的社會意念。而事實上，人唯有讓自己處於孤獨（此處的孤獨不是指離群索居，而只是指人面對“社會”所具備的一種自我超越的心境或態度）之下，才有可能把社會懸擱起來，有着琢磨、並進而形塑一種特定應對態度的機會（564-567）。而“修養”則正是成就這樣一種孤獨境界的努力過程。通過修養，人們便能夠有所體會和覺悟，形成一種凡事不強求、隨緣應對、順勢而動的生活態度或生命境界（567）。一旦達致這樣的境界，一切由主客體之間的對立所造成的困境就都當迎刃而解（574-579）。由此可見，“結構”（應該理解為日常生活世界的一種狀態，準確地說，應稱為“結構化”，以下同）與“行動”之間的對立並非是必然的，它最多只是二者之間關係的可能狀態之一。這就是作者最後所做出的結論。

總起來看，全書包括破和立兩部分，“破”是爲了“立”，“立”的部分是全書的精華，也是作者的意圖所在。無論是在“破”的部分還是在“立”的部分，作者都爲我們提供了許多新的論述與思考，對於從事社會理論的人來說，尤其是對那些不滿於西方社會理論傳統、在社會理論的本土化方面曾經有所思、有所待的人來說，這些論述和思考顯然具有不可低估的啓示意義。剩下的問題是，我們到底應該怎樣來看待和評估作者爲我們所提供的這些富有新意的論述和思考呢？

在這裏，我不想對全書的論述進行某種全面的評論，這樣做會使本文的篇幅拉的很長，有些時候也超出了我自己的能力。我只想就書中的後一部分（即“立”的部分）的觀點談一點自己的看法。作者在全書後三章中的基本目的，是要在前面各章對西方社會理論所做分析與解構的基礎上，通過對“結構





/施爲 [或行動]”關係的進一步分析，引領我們走出西方社會理論在這一問題上所遭遇的困境。概括上面的敘述，我們可以看到，作者的基本思路大體如下：“社會”並不是一種純粹客觀的存在，它是人們的一種建構，所謂的“結構”或“體系”也不是一種客觀實在，它們只是日常生活世界的一種（“結構化”或“體系化”）狀態——“社會”或“結構化”、“體系化”了的日常生活世界不僅可以隨場景等條件的改變而一再被人們重新形塑，而且其對人們的強制力取決於人們對它的肯認能力與主觀態度——如果人們執着於必須假以外求才能得以實現的種種“有”的慾望，那麼，人和“社會”之間的對立就不可避免，只有（也只要）當人們改變生活態度，放棄對各種“有”的執着，把“社會”暫時懸擱起來，這種對立才會（或就會）消失（因此，人與“社會”或“結構”與“行動”之間並非必然處於對立的關係狀態）——“修養”和“孤獨”正是人們達致這種“虛無”化的生命境界的基本途徑，因此，只有通過“修養”逐步達致“孤獨”的境界才能使我們化解日常生活中“結構”與“行動”之間的緊張，同樣，也只有看到這一點才能夠使我們從理論上走出西方社會理論在“結構”與“施爲 [或行動]”關係問題上所遭遇的那種困境。無疑，正如我們前面所講的那樣，這樣一種看待個人與社會關係的思路確實為我們開啓了一種另類思考的可能性，使我們有可能跳出西方社會理論幾百年來已經形成的思維定勢，從一種完全新的角度來重新探討“社會”與“個人”或“結構”與“行動”之間的關係問題。然而，我的主要疑慮是：第一，葉先生所提出的這樣一種化解“結構”與“行動”之間對立的策略或方式，真的能夠作為一種普遍有效的救贖之道來加以推廣嗎？（葉先生也許會說他無意於要把它作為一種“普遍有效的救贖之道”來加以推廣，但既然是將它寫成了一本書，並且是一本意欲提供一種



與西方社會理論不同的新理論“典範”的書，就不可能不產生“推廣”的效果)；第二，難道我們真的像葉先生所說的那樣只有完全放棄對各種形式的“有”的慾望的執着，不假外求，只求於內，才能夠化解“結構”與“行動”之間的對立嗎？或者說，如果人們不放棄對“有”的執着，就必然要使自己的行動與“社會結構”出於對立之中嗎？對於這些問題，作者的回答似乎是肯定的，但我認為完全值得做進一步的討論。

在《進出》一書的末尾部分，作者引用了一個佛教禪宗的故事，很生動地圖解了作者的上述主張。在這個故事中，師父拿着一根戒尺往徒弟的頭上打下去，並且說：“假如你說這根戒尺是真實的，我用它打你；假如你說這根戒尺不是真實的，我也用它打你；假如你不說任何話，我也一樣地用它打你。”因此，不管這個徒弟怎樣回答，他都可能要挨打，除非他把戒尺拿走而師父也允許他把戒尺拿走。如果他拿不走戒尺、或者拿得走但師父不允許他拿走，那他還是擺脫不了挨打的困境；只有他能把戒尺拿走同時師父也默認他的做法，他所面臨的困境才能夠迎刃而解。不過，依作者之見，這也還不是最佳的或至少不是唯一的解決之道。作者認為，“倘若小徒弟的修養境界很高的話，他倒也不必一定要把戒尺拿掉；即使他遭師父敲打，但若能把被打猶如未被打來看待，那麼，整個問題也一樣可以化解的”(578)。

這的確是一個極妙的選擇。我們不得不承認，如果這個小和尚能夠做到這一點的話，那的確是已經“修養”到了一個極高的境界。而且，通過採用這種“把被打猶如未被打來看待”的行動策略，小和尚在某種意義上也的確“化解”掉了他與“結構”之間的對立。如果我們大家也都能夠“修養”到這種程度的話，那我們大家也就都的確會不知道人世間還有甚麼煩惱，感受不到我們身處的“社會”(結構、體制、秩序)對我



們還有甚麼壓制力，甚至也感受不到某些強勢群體對我們的任何壓迫；一句話，就都能夠在某種特殊的意義上“化解”掉我們的個體“行動”同“社會”、“結構”、“體系”之間的對立。可是，問題是，這樣一種化解“結構”與“行動”之間對立的方式，值得或者能夠作為一種普遍有效的行動策略來加以推廣嗎？我認為答案應該是否定的。

爲了說明這一點，我想把小和尚的故事稍做一點修改。假定小和尚面臨的不是師父而是一個劫匪的威脅，這個劫匪要小和尚將珍藏在寺廟中的舍利偷出來交給他，否則就將殺了小和尚。假定小和尚尚有一種正義之感，且也已修養到了“打猶未打、殺猶未殺”的至高境界，因而毅然拒絕了劫匪的要求，把自己交由劫匪去任意處置（注意這裏已經出現了“結構”與“行動”之間的對立；而如果認爲這裏假定的“劫匪”尚不足以代表“結構”的話，那就將它改爲“衙門”好了）。假定小和尚最終被劫匪打死了，且由於小和尚極高的修養程度，使得他在被打被殺之時沒有感覺到絲毫的痛苦，並且也不恨打他殺他的劫匪（葉先生希望我們“把一切事物當成原本在本質上就可以是虛空，甚至連生命也是虛空，隨時都可以揚棄”，這裏所假設的小和尚的作為完全符合葉先生的理想）。那麼，小和尚與“結構”之間的對立真的被他化解了嗎？是的。在某種意義上，我們可以這麼說。但是，小和尚爲化解“結構”與“行動”之間的對立所付出的代價是甚麼呢？答曰：是小和尚自身生命的完全消失。這個例子雖然有些極端，但卻鮮明地揭示了葉先生所提出的從“無”、“虛”、“空”的角度來重新審視個人與社會關係的理論方案的實質：這種方案實際上是通過在“社會”與“個人”（或“結構”與“行動”）的矛盾兩極中消除掉“個人”（或“行動”）這一極這種方式來化解“結構”與“行動”之間對立的。在這一方案中，“結構”與“行



動”之間的對立的確消解了，然而，在這裏，“結構”與“行動”之間對立的消解，不是由於別的甚麼原因，而是由於這個對立當中的一方自願放棄了自己的許多基本生存需要甚至自身生命的存在。這樣的一種化解“結構”與“行動”之間對立的方式能夠或者應該為大多數人所接受嗎？答曰：否。這種以個體或行動者的消失為代價的“化解”方式充其量可以為極少數“聖人”或“超人”、“非人”所採用，但決不是千千萬萬普通行動者、千千萬萬普通“凡人”所真正普遍願意接受或追求的“化解”之道。因此，我們可以說，在最好的情況下，這種理論方案所能夠提供的也只是一種“聖人之道”，而非“凡人之道”。而一種只能提供“聖人之道”而非“凡人之道”、不能為千千萬萬普通凡人接受、引用與印證的社會理論，又如何能夠作為社會理論的一種新典範，去與西方已有的那些社會理論相抗衡呢？

實際上，我們可以看到，就其結果而言，在化解“結構”與“行動”之間的對立這個問題上，葉先生的“孤獨人”策略與帕森斯等人的“社會化人”策略之間並沒有甚麼本質上的不同。兩者最終都是以個體或行動者的消解為依歸的。區別僅在於後者是通過積極順應“社會”（結構、體系）的辦法來將個體或行動者加以消解，而前者則是通過消極順應“社會”（結構、體系）的辦法來將個體或行動者加以消解。但無論是哪種辦法，最終的勝利者實際上都是“社會”（結構、體系）而非個體或行動者。這種對“結構”與“行動”之間對立的“化解”並非是一種我們所需要的那種真正現代意義上的化解。我們所需要的所謂現代意義上的“結構”與“行動”之間對立的化解應該是以“結構”對“行動者”之客觀約束的弱化和個體自主行動空間的擴大為目的，而不是相反。

“社會 [或結構]”與“個人 [或行動]”之間的對立是現代



社會的基本特徵。現代社會的悖論就在於：一方面，隨着人類社會活動分化程度的提高，“社會”或“生活世界”結構化、體系化的程度不斷增強；而另一方面，同樣隨着人類社會活動分化程度的提高，各種傳統的社會連接紐帶也日趨衰落，個人的自主性和世俗性不斷增強。正是由於生活世界結構化程度和個人自主性、世俗性程度的同時增強，才造成了“社會 [或結構]”與“個人 [或行動]”之間的緊張和對立。因此，現代西方社會理論當中所講的“社會 [或結構]”主要當指的是“現代社會 [或結構]”，所講的“個人 [或行動]”也主要當指的是存在於現代社會當中的“個人 [或行動]”，或者簡單地說：“現代人 [或行動]”。正如葉先生所講的那樣，現代人的一個重要特徵就是他那濃厚的世俗性，他那對各種“有”的執着，換句話說，就是他對個人生命的熱愛以及各種生存慾望的執着追求。失去了對個人生命之愛以及對各種生存慾望（或各種“有”）之執着追求的人也就不再成爲現代的個人，不再成爲“現代人”。儘管現代人也有着種種缺陷，但從總體上講，“現代人”的誕生是對個人的一種解放。因而，迄今爲止，個人的自由或自主仍然是我們所崇尚的一種基本價值、所追求的一個重要目標（我不知道葉先生是否會反對這種說法）。現代西方社會理論討論並企圖化解的“社會 [或結構]”與“個人 [或行動]”之間對立的初衷（當然也是葉先生討論此一問題並撰寫本書的初衷），正是爲了進一步張揚個人的自由或自主性，而不是相反。因此，在這種討論中所提出來的各種化解“社會 [或結構]”與“個人 [或行動]”之間對立的方案，就不應該以上述“現代個人”的消解爲結局，否則就違背了自己的初衷。而葉先生所提出來的上述理論方案，就正是這樣一種以消解“現代個人”爲結局的方案，一種與自己的理論活動初衷相背離的方案。



要求人們通過“修養”工夫改變自己對“社會”的肯認能力和主觀態度，達致一種被稱爲“孤獨”的生命境界，來化解人類個體與“社會”（結構、體系、秩序）之間的緊張與對立。這種理論方案不僅與千百萬現代普通“凡人”的生存目標相悖，而且假定我們當中的絕大多數人真的能夠“修養”到了這樣一種境界，那麼，又會出現一種甚麼樣的“社會”狀況呢？的確，如果不只是“絕大多數”而是這個世界上幾乎所有的人類個體都能夠放棄對“有”的執着，都能夠“返身內求”心靈的自由和幸福，達到上述小和尚所達到的那種極高的修養境界（且不考慮這種情況有無可能實現），那麼不僅人和“社會”、“結構”與“行動”之間的對立將會消失，而且人與人之間的對立也將會消失。然而，如果不是所有人而只是部分人（哪怕是“絕大多數”人，也只是一部分）修養到了這樣一種境界，那麼情況會怎麼樣呢？我想，在這種情況下，結果可能是這樣的：一部分人仍然執着於各種“有”的慾望，並努力通過權力的運作來使生活世界朝着有利於自己的方向去“結構化”、“體制化”；而另一部分人則已經通過修養達到了上述小和尚那樣的心靈自由的至高境界，不僅與世無爭，而且對外部的制約和壓迫以及由此造成的痛苦也已經滿不在乎；如果是這樣的話，那麼，這種“修養”的實際後果可能只是進一步地鞏固、強化了前一部分人在“社會”上的主導或統治優勢，強化了他們對弱勢群體的強制和壓迫，因爲它實際上通過“不反抗”（只要反抗，便是落入了現存“結構”或“體制”的邏輯理路，就是沒有“修養”的一種表現）（568）而使具備這種“修養”的那些人“心甘情願”地接受“社會”（結構、體系、秩序）對他們的制約和壓迫。在這種情況下，個體“心靈”的自由可能是以他“肉體”的更不自由爲代價的。當然，這樣一種結論是作者不會願意接受的，但卻是從作者的理論立



場中邏輯地引申出來的。這麼我們質疑作者的立場提供了另一個理由。

其實，將“結構”與“行動”之間的關係僅僅看成是一種對立的關係，即使是從作者所批評的那種以“有”為出發點的理論立場來看也是不充分的。關於這一點，吉登斯等人的理論已經為我們提供了一個很好的說明。吉登斯並沒有提出要將傳統社會理論的基本預設倒轉過來，改從無、虛、空出發來討論社會世界及其與人的關係，很顯然他是像許多傳統的西方社會理論一樣，依舊是從“有”的立場出發來討論人與社會世界的關係問題的。但吉登斯卻並沒有僅僅將“結構”與“行動”之間的關係僅僅視為一種對立的關係。眾所週知，吉登斯認為“結構”對人的“行動”具有“制約”(constraint)和“使動”(enablement)兩重性：結構不僅限制着人的行動，而且也使人的行動成為可能；個體的自由或行動的能動性，正是由於受到結構的制約才成其為可能；<sup>2</sup> 如果沒有對於個體行動一定程度上的制約，人類個體的自由實際上也將由於缺乏必要的合作遊戲規則而終歸於無。關於這一點，啓蒙時期的思想家們就已經做過不少論述。因此，“結構”對“行動”的制約並非完全就是消極的東西，並非就只是使“結構”和“行動”相對立的東西。“結構”與“行動”既是相對立的又是相輔相成的。當然，正如彼得·華格納(Peter Wagner)等人所指出的那樣，在特定的“結構”形式中，不同的個體由於在“結構”中所處的地位不同，能夠利用“結構”所提供的資源和機會來為自己謀取利益的程度與可能性（也即是說在“結構”中所具有的“能動”和“受動”的程度）也就會不同。<sup>3</sup> 正是由於此，我們才需要不斷地去改造“社會”，為建立一種更為公平的社會“結構”形式而奮鬥。而如果我們真的將傳統社會理論的出發點倒轉過來，不再從“有”出發，而改從“無”、“虛”、“空”

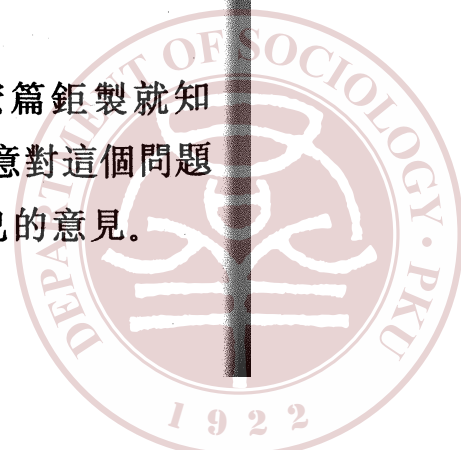


出發來思考人與社會的關係，那麼“社會結構”及其規則公平與否、乃至對不公平社會的改造等等也就成了一件無所謂的事情，因為只要我們加強自身的修養，任何外部的壓制都將是可以忍受的，任何由我們內在的意志同外部世界之間的不一致、不協調乃至對立所產生的緊張和痛苦也都將歸於消失，歸於“無”、“虛”、“空”，一句話，歸於不存在。如果是這樣，那麼人類自有史以來為建立各種理想社會所進行的那些努力又還有甚麼意義呢？<sup>4</sup>

實際上，即使以葉先生自己在書中所做的一些論述來看，認為以“有”為出發點，就必然導致“行動”與“結構”之間的對立這種論點也是不充分的。作者在書中的不少地方都提到，和許多西方學者們的理論論述不一樣，現實生活中的人們常常採取一些靈活的策略如“借力使力”等來應對“結構”或“體系”的強制或約束，以保持和擴大自己的自主行動空間(455)。顯然，我們沒有甚麼理由假定這些人都是一些放棄了對“有”之執着的人（葉先生在書中也沒有作出這種假定）。這也就是說，不放棄對“有”的執着，借助於“借力使力”、“隨緣應對”、“順勢而動”之類的行動策略，“結構”與“行動”之間的對立也是可以（至少在一定程度上）化解掉的。當然，需要指出的是，在某些情況下，這樣一些巧妙應對“結構”強制的策略也有可能成為個體走向“媚俗”、放棄反抗，最終走向順應“社會”的一種途徑。

那麼，我們到底怎樣才能夠走出“結構”與“行動”之間對立的困境呢？我們真的能夠徹底走出“結構”與“行動”之間對立的困境嗎？

這個問題實在太大（看看葉先生的這部宏篇鉅製就知道），在這篇簡短的評論性文章裏，我無法也無意對這個問題展開深入細緻的討論，而只想簡單地談一點自己的意見。





從理論上說，要化解“社會”與“個人”或“結構”與“行動”之間的對立，只有兩種基本的途徑：第一，是保持現代人之作為“現代人”的基本存在，也即堅持現代個人對各種“有”的執着，但設法使人可以不必通過“社會”也能夠維持自己的這種存在。這也就是通過在“社會”和“個人”的矛盾兩極中消除其中“社會”這一極的辦法來化解二者之間的對立。第二，是在無法做到使人可以不必通過“社會”也能夠維持自己的存在（“有”）的情況下，通過各種途徑（比如“修養”），使個人達到一種“虛”、“空”、“無慾”的境界，放棄自己對各種“有”（甚至生命本身）的執着，來退出“社會”。這也就是通過在“社會”與“個人”的矛盾兩極中消除其中“個人”這一極的辦法來化解二者之間的對立。在既無法使人可以不必通過“社會”也能夠維持自己的存在，又無法使人普遍通過“修養”等方式來放棄自己對各種“有”的執着的情況下，“社會[或結構]”與“個人[或行動]”之間的對立確實就是不可避免的。在這一點上，葉先生在書中所作的分析完全是正確的。

葉先生所提倡的解決辦法，是上述第二種辦法。這種辦法的不可行性和不恰當性，前面已經作了大量討論。那麼，剩下的唯一辦法就是設法做到使人可以不必通過“社會”也能夠維持自己的存在這種辦法，也就是通過在“社會”和“個人”的矛盾兩極中消除其中“社會”這一極來化解二者對立這種辦法。然而，這種辦法難道就能夠行得通嗎？對於這個問題，我不得不承認自己的無能——至少在目前的條件下，我無法確切地回答這個問題。我能夠作出的回答是：至少在不遠的將來，我們仍不得不生存在“社會”（或說“結構化”、“體系化”了的生活世界）當中，不得不通過“社會”來實現自己的各種慾望，維持自己的生存（“有”）。這樣，倘若我們仍然堅持



要做一個自主性、世俗化的現代個人，我們與“社會[結構]”之間的對立就無法消解——至少是無法徹底消解。這也就意味着，我們只能在這種“結構”與“行動”的對立之中生存，在這種對立之中發展。這至少是我們這個時代人類的命運，一種無法逃避的命運。至少對於我們這個時代的人類來說，（無論是從理論上還是從實踐上）任何期望徹底消除或化解“結構”與“行動”之間對立的設想都只是一種真正的“烏托邦”幻想。

不過，這並不是說，對於這種命運，我們就只有消極地加以順應。雖然在看得見的未來，我們還難以徹底地消除“結構”與“行動”之間的對立，但我們還是可以在很大程度上去減少這種對立、去弱化這種對立。這包括幾個不同層次上的含義。第一，從個體行動者的層次上來看，儘管作為“社會”的一員，只要他無法真正既從主觀上又從客觀上完全退出“社會”，他就永遠存在着與“社會”發生對立的可能。但是，另一方面，正如葉先生所說的那樣，借助於“借力使力”之類的行動策略，個體行動者也還是能夠通過各種途徑來減少或弱化“社會”（結構、體系）與自身之間的“對立”程度，擴大自己的自主行動空間。當然，在這方面，由於個體主觀能動性的發揮程度不一樣，個體所能夠減少或弱化的“結構”與“行動”之間對立的程度、能夠擴大的自主活動空間的程度也會很不一樣。第二，從群體行動者的層次上來看，也儘管只要某個群體的成員們無法真正徹底地退出“社會”，他們與“社會”之間就永遠存在着對立的可能，但他們也還是可以通過各種途徑（譬如通過各種爭取自身權益的集體鬥爭）來減少或弱化“社會”與本群體之間的對立，擴大本群體在“社會”中的自主活動空間。第三，從構成“社會”的全體行動者層次上來看，也儘管“社會”（或“結構化”、“體系化”的生活世



界)的存在本身就始終意味着對處於“社會”中的全體行動者的一種約束甚至“對立”的存在,但處於“社會”中的全體行動者們也還是有可能通過各種途徑(如包括生產技術在內的各種生存技術的改進、<sup>5</sup>經濟與政治制度的改革等),創造條件來減少或弱化“社會”對個體行動者的約束、對立,擴大全體行動者們的自主行動空間。在這方面,作為一種“烏托邦”社會理想,徹底化解或消除“結構”與“行動”之間對立的設想可以成為激勵人們去弱化社會約束、擴大自主行動空間的一種精神動力,推動人們不斷地去朝這個理想目標逼近(儘管也許永遠也不會最終實現或達到這個目標)。<sup>6</sup>

## 注釋

- 1 葉啓政,《進出“結構 - 行動”的困境》(台北:三民書局,2001)。
- 2 吉登斯,《社會的構成》,李康、李猛譯(北京:生活、讀書、新知三聯書店,1998),89-92。
- 3 Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London; New York: Routledge, 1994), 19-33.
- 4 對於吉登斯等人的上述看法,葉先生當然是很熟悉的。他在書中也對它們做了詳細的敘述和評論。不過,他批評吉登斯等人並沒有真正解決“結構”與“行動”之間的對立,其根本原因即在於吉登斯等人仍然一方面“不能揚棄‘體系’結構之客存性質的現實性”(343),另一方面也仍然堅持從“有”的角度出發來看待個人。對於葉先生的這些批評意見,我並不完全認同。但限於篇幅,此處不多加討論。
- 5 當前某些高新技術(如電子網絡技術)的出現似乎已經為我們展現了某些這樣的前景,如在家辦公、靈活分工制、科層組織的衰退和平面化組織的產生以及文化多元性的合法化等等。
- 6 可見,烏托邦並不完全是一種只起負面作用的東西。



