

當代社會政治理論

對話錄

陳榮灼 黃瑞祺 編譯
蔡英文 羅曉南



台北圖書公司

當代社會政治理論 對話錄

黃瑞祺 編譯
陳榮灼 蔡英文 黃羅曉南

 巨流圖書公司 印行

當代社會政治理論對話錄

民國75年10月一版一印

版權所有 不准翻印

出版登記證：局版臺業字第1045號

編譯者：陳榮灼 黃瑞祺
蔡英文 羅曉南
發行人：熊嶺

出版者：巨流圖書公司
臺北市博愛路25號(泰華大廈)312室 10035
電話：(02)3711031・3148830・9246285
郵購：郵政劃撥帳戶0100232-3號

定價：臺幣150元

如有裝訂錯誤
即請寄回調換

目 錄

導 言	1
一、黑格爾的法哲學	
——伊爾亨訪問錄	13
二、馬克思主義的哲學	
——查理士·泰勒訪問錄	27
三、餘燼的燃燒	
——盧卡奇訪問錄	49
四、理性與開放社會	
——卡爾·巴柏訪問錄	65
五、哲學的批判與開放的社會	
——卡爾·巴柏訪問錄	83
六、一位知識份子的反省與抉擇	
——柯拉克夫斯基訪問錄	103
七、馬克思學說與極權統治	
——柯拉克夫斯基訪問錄	119

2 目 錄

八、政治與革命的反省

——漢娜·鄂蘭訪問錄..... 139

九、馬庫色與法蘭克福學派

——馬庫色訪問錄..... 173

十、藝術與社會

——阿多諾與高德曼對話錄..... 191

十一、理性化的辯證

——哈伯馬斯訪問錄..... 213

導 言

從研究對象來說，社會理論所研究的是社會，而政治理論所研究的則是國家。「社會」一詞，在希臘文是 *koinonia*，在拉丁文是 *societas* 或 *communitas*，其原義都是連結或統一的意思。至於「國家」一詞，在希臘文是 *polis*，在拉丁文是 *civitas*，其原義則是指城邦或團體。兩詞在古義上的相近性並非偶然，因為在西方古典政治理論或實踐哲學中，國家與社會完全是同一的。兩者的分化，使得社會成爲一獨立的理論範疇，是相當晚近的事。社會理論從政治理論中解放出來而成爲一門獨立的學科，乃是近代學術的一大發展。而對市民社會和國家間的關係之思考，對兩者的真正差別和關聯，更被標示爲現代實踐哲學的基本課題^①。市民社會之演變成一非政治性的向度，主要是歸功於英國的資本主義經濟制度的出現。布爾喬亞階層之興起，不但使得歐洲封建社會崩潰，同時也導致了市民社會與國家之分化。然則，布爾喬亞式的社會與國家的區分，是否也意謂國家最後之消滅？抑或兩者只有在相互合作的方式下方能共存呢？對於這一重大問題的不同答案，不但涉及對於近代國家底本質的爭論，同時也關係

① 參考 Manfred Riedel, "Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs" 收于 *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*《第二卷》（法蘭克福，1974）p. 247ff.

到對於現代性底本質的爭論。基本上，當代社會政治理論主要是環繞著對於現代性底自我了解而開展出來的。

黑格爾不但是第一位明顯地將市民社會自國家區別出來的哲學家，同時也是歷史上第一位對現代性之本質加以思考的思想家。黑格爾指出：追求個體解放，即追求全人類的自由乃是現代性之基本精神。換言之，使人之存在成為真正的個體乃是現代化過程的主要目標。從歷史的發展來看，在古希臘的社會中，城邦政治使得人民與國家融為一體。雖然蘇格拉底已發現了主體性，但在柏拉圖的理想國中個人卻完全被壓制。西方對個體性原則之重視，主要是受到基督教之強調自我意識和自由所影響。工業革命後，資本主義之興起，個體意識進一步得到落實的社會條件。可是，由於「私人利己主義」之同時抬頭，使得市民社會淪為黑格爾所謂的「一切人反對一切人的戰爭」。因此，市民社會所出現的布爾喬亞只能是原子式的個體。這是說：在以特殊性為其首出原則的市民社會中，人還未能成為真正的個體。為了克服這一困難，黑格爾重新吸收和發揚了古希臘城邦政治的精神。他指出真正個體或自由的獲致，只有在一有機的團體中方才可能。換言之，只有作為最高的倫理實體的近代國家才是個體化過程得以完成的場所。而在為使人民能夠成為真正的個體，國家本身也必須個體化這一意義上，黑格爾主張君主立憲制，理由是「國家只應當有一個人來代表它本身的個體性的統一」。

依 Joel Whitebook 之研究顯示：雖然罕為人知，馬克思本人也十分注重個體化問題。他指出：馬克思在其早期著作中即已區分了「抽象的個體性」和「具體的個體性」。所謂「抽象的個體性」是指在資本主義社會中異化了的個體性；而「具體的個體性」則是指非原子式的社會個體性。基本上，馬克思所反對的只是「抽象的個體

性」。此外，馬克思也肯定布爾喬亞式個體性是達到具體個體性之必經階段。這是說，馬克思也認為資本主義為真正個體性創造了一些落實條件，儘管布爾喬亞式個體性是終歸要被揚棄的^②。

另一方面，James Miller 進一步強調：即使是晚年的馬克思也仍然堅持肯定個體的立場，只不過在其後期著作中馬克思較偏重從歷史的、而非哲學的觀點來看個體之解放。對於晚年的馬克思，簡單地說：「社會性個體並不是一種人類學上的先驗，而係歷史演進的成果」^③。

十分明顯，在強調人之個體性與區分抽象的和具體的個體性上，馬克思是深受黑格爾之影響的。但與黑格爾訴諸于近代國家之有機統一性不同，在尋求真正個體之建立上，馬克思的進路完全局限于社會的層面。因為對馬克思來說，國家只是一消極的現象。他認為：「在真正的民主制度中政治國家就消失了。」依馬克思之診斷，資本主義社會之個體原子化是植根于財產私有制及勞動分工的方式，因此他極力主張消除私有制。換言之，在他眼中，只有通過「財產社會化」方能保證「具體個體性」之落實。

可是，今天我們看到無論是黑格爾或馬克思的答案都顯示出不足之處。一方面，不但「貧窮問題」是黑格爾無法根治之困境，同時他亦未能提出有效的途徑來阻止個人為國家所「吞沒」。另一方面，出

② 見 Joel Whitebook, "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", 載于 *Telos* 第 45 期 1980, p. 87ff.

③ 參考 James Miller, *History & Human Existence* (柏克萊 1976) 。p. 29.

現在共產社會中的黨同伐異和新階級，以及在公社式集體生產所導致的生產力衰退都是馬克思所始料不及的。實際上，無論是西方式的「個人主義」或是共產國家式的「集體主義」都造成了真正的或具體的個體性之落實的嚴重障礙。因為前者只滿足于將個體等同於原子式的布爾喬亞個體；後者則完全抹殺了個體之正面意義和價值^④。

於是，當代社會政治理論必須面對 Peter G. Stillman 所指出的「雙重難題」：首先，「自由人所有的真正的個體性其基礎何在呢？」其次，「那一種財產體系方能使人類之幸福生活得以落實？」^⑤。

除了黑格爾之外，韋伯對於現代性底本質的思考是最著名的。如果說黑格爾對於現代性之思考是偏重于制度的層面，那末韋伯則是強調從文化的層面來看現代性。然而兩人都同樣地十分注重現代化過程所帶來的社會與政治問題。

雖然韋伯一生中最主要的工作是在探詢：「為什麼以理性化為本質的現代化過程，特別是資本主義制度，只出現在西方文化中？」但他在提出答案後，却立即意識到理性化的可能負面效果，就是：工具理性之過度膨脹將會導致人類自由和價值之喪失，且將會使人淪為「沒有性靈的專家，沒有情感的色鬼，這樣的廢物竟然自詡已登上人類空前未有的文明階段。」^⑥ 面對這一「現代化的弔詭」，韋伯本人只能渴望一帶有先知色彩的「克力司瑪」的出現。可是這種解決方法只

④ 這些現象特別在漢娜·鄂蘭與柯拉克夫斯基之訪問錄中被指出。

⑤ P. Stillman, "Property, freedom and individuality in Hegel's and Marx's practical thought" 載于 Property, NOMOS, 卷 XXII, 1980, p.13.

⑥ 見黃瑞祺，《溝通與批判》（碩士論文）1980，頁 11。

是一種浪漫式的悲觀論調^①。

然而，與韋伯之消極反應不同，在克服理性化所產生的異化或物化之危機上，作為西方馬克思主義創始者的盧卡奇重新肯定了理性的力量。簡單地說，盧卡奇是想透過黑格爾式的整體性概念作為消弭現代化的弔詭之道。

不過，黑格爾式的同一性思想卻受到阿多諾之猛烈批判。在《啓蒙的辨證》等一系列著作中，阿多諾與霍克海默以提倡通過藝術的「師法」（mimesis）作用來重建人與自然的和諧。於是，在早期的法蘭克福學派中，「以美學取代政治經濟學」之論調高唱入雲。可是，這種充滿浪漫情調的反應不但罕為人所接受，同時亦未能為「批判理論」本身提供一規範性的基礎。而晚期的阿多諾之神祕主義的傾向，更使人對其理論之可行性表示懷疑。

另一位傳統法蘭克福學派的大將馬庫色曾對發達工業社會作出了最詳盡的分析。馬庫色指出：由于科技發展迅速，生產力大為增強，使得人民生活水準提高。因此「發達工業社會」是一「富裕社會」。不過，因為它的「片面性」和「攻擊性」，使得發達工業社會不能利用現有的物質手段和精神手段使人的存在（人性）充分地發揮。馬庫色認為發達工業社會的複雜結構已遠超過馬克思所能想像，所以他強調要以「本能結構的革命」來取代「無產階級革命」。然而，馬庫色底性解放的論調除了在六〇年代末期的學生運動中得到一些迴響之外，其學說如同存在主義一樣，在流行一時之後便淪為明日黃花了。

哈伯馬斯可說是第一位嘗試用理性的方式去同時解決個體化之困

① 毛澤東式「克力司瑪」之失敗應可引以為鑑。參考：羅曉南《論毛澤東「崇拜」》（碩士論文）1979。

境與理性化之弔詭的當代社會政治理論家。可以說，他底溝通行動理論之提出，目的就是要解決現代化在制度層面和文化層面所凸顯出來的難局。黑格爾嘗言：「哲學的任務是在思想中掌握其時代。」造成哈伯馬斯目前如日中天的地位之主因在於他能堅持以理性的方式面對時代之課題。

簡要地說，在解決個體化之困境上，哈伯馬斯一方面強調個體化與社會化之不可分性，從而提出以無扭曲的溝通性互動作為達致個體化之法門。換言之，他是將個體化的基礎建立在溝通行動之可能條件上。依哈伯馬斯的看法，真正的個體性之特徵在於「自主性」、「成熟」、「具不可替代性」和「具批判的反省能力」。另一方面，針對發達資本主義社會的危機，哈伯馬斯提出由他和艾培爾所發展出來的「溝通倫理」來克服國家資本主義經濟的危機。明顯地，在生產關係上，哈伯馬斯是偏重於分配上的公平。而在對處理理性化之弔詭上，哈伯馬斯的手法是凸顯出溝通理性之自主性，並以「溝通理性」來駕馭「工具理性」。他這樣做，不但要消極地防止「工具理性」之過度膨脹，同時也要積極地強調以建立理性共識的方式，來解決社會和政治上的衝突。

從西方的社會政治發展來看，哈伯馬斯所面對的是帝國崩潰和極權主義納粹政權失敗之後的德國，當然他不能像黑格爾那樣再贊成君主立憲制，在政治制度上他是完全主張議會民主制。不過，他却與馬克思相似，企圖從內在社會之層面來謀求合理社會之建立。相對於國家來說，他強調社會之優位性。至於「集體性的同一性」(collective identity)，他也認為在本質上是社會化過程的結果。

在接受訪問中，哈伯馬斯自稱他所從事的是一「智性實踐」，這裡我們想指出：若要對他的理論之可行性作理性的反省，至少可朝下

面兩個方向進行，其中之一是關於內容方面，另一則是關於方法方面。首先，我們可以追問：哈伯馬斯所言之「溝通理性」是否能夠充分地反映出「政治理性」之本質呢？其次，我們需要探詢：他的「理性重建法」是否能夠真正地掌握到社會發展之邏輯呢？

此外，從哈伯馬斯與魯曼之論戰中我們可以見到：在當代的社會政治理論中，有兩大對立的潮流。一是傾向於將社會政治問題化約為「技術問題」(technical questions)（「技術性問題」之出現是當既定目標給出後，為達致此目標而考慮在手段上應接受或選擇何種可行的或有效的工具或策略）。這種立場在方法論上常將自然科學方法作為典範。因而在本質上，社會政治理論是被視作「社會技藝學」(social technology)或「社會工程學」(social engineering)，巴柏、魯曼等都是此種立場的代表人物。另一則是反對此種「技術主義」的觀點，主張社會問題首先是「實踐問題」(practical questions)（「實踐問題」之出現，是在面對規範之接受或排斥時，需提出理由來支持或反對）。這種立場在方法論上強調社會科學方法有其迥異於自然科學方法的自性，因為單憑自然科學方法無法證成價值上的取向。哈伯馬斯所提倡的「批判社會學」便是此種立場中的代表者。從其傳佈地區來說，前一種潮流盛行於英美世界，後一種潮流則流行於歐陸地區。在其新著《溝通行動理論》中，哈伯馬斯極力想透過對「系統性整合」和「社會性整合」之同時重視來綜合他與魯曼之立場。

※ ※ ※

十分自然地，作為一理性的中國人，目睹西方在社會政治思想之高度發展後，都很希望「他山之石，可以攻錯」。

事實上，自從洋務運動以來，中國一直在致力於現代化的追求。

中國無論在社會或政治的層面仍然存在著傳統與現代的相互激盪。甚至仍有人持著「傳統是現代化的障礙」或「現代化就是對傳統之否定」之激烈的態度。然而，在理論的層次上，不但未能出現深刻的反省和建設；同時，在吸收和消化西方思想，特別是當代的社會政治理論方面，更呈現出高度的貧血症與偏頗性。這使得在一般大多數人的觀念中，仍以爲現代化的本質就是船堅炮利和經濟起飛。雖然有些自由主義者也顧及對民主之重視，可是其背後之追求個體解放的精神卻往往被忽略了（即使自由主義的代表人物如柏麟的思想也沒有系統地介紹）。至於對現代化之可能負面作用以及對社會規範之衝擊更感束手無策。事實上，我們亦罕見有人肯從理論之觀點來反省「在重人情的中國社會中如何使法治精神落實」這類關鍵性的問題。理論上的欠缺，往往使得現實上的發展出現「開倒車」的現象。

在中國傳統政治哲學方面，如儒家向來是十分重視外王之道的。可是在現實上，不但儒家式的「德治」從未實現，而且實際上潛在運行的卻是極權主義的法家思想^⑧。法家之遺毒在「文化大革命」中仍歷歷可尋。

牟宗三先生曾指出：中國政治理論之失在於只有「治道」而無「政道」，而儒家在理性的外延表現則太弱。另一方面，黃仁宇先生在《萬曆十五年》一書中，從歷史的觀點對於中國傳統政治哲學之「途窮」（Aporia）作出一典範性的描述。

依牟宗三先生，中國哲學基本上是一種「實踐的形上學」，這種強調實踐的形上學卻有一負面作用，就是削弱了理論的發展。相反地，西方思想不但注重理論理性，同時十分強調「理論」與「實踐」

⑧ 參考蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》（臺北，1986。）

之配合。若用一譬喻來說明「理論」與「實踐」之關係，則「理論」之功能恰如明燈，而結合著理論的實踐則好比在明燈之下走路。正由于西方在社會政治實踐中都能讓理論理性產生重大的作用，因此，西方的社會政治理論能夠大放異彩。

可是，在走上現代化之途中，中國傳統的哲學思想中是否也有相當的資源，可以幫助我們接受現代化的積極面，並消弭現代化之負面作用呢？

黑格爾認為，促使西方走上現代化之路有三大因素：一是出現在德國的宗教改革，另一是出現在英國的資本主義，還有就是出現在法國的大革命。我們想補充一點，就是對於馬丁路德之宗教改革，康德在哲學上作出了一相應的扭轉，這就是「自律道德」之提出（其實，黑格爾在其《法哲學原理》中對於康德之「道德自我意識」一概念也十分強調）。與康德相同，在儒家傳統中，陸象山與王陽明一派向來強調道德主體性。相對於朱子之偏重于道德作為客觀的理，陸、王心學中之道德自我意識實具一批判的意含，因為強調道德之自律，不僅是說道德是自家事，同時更重要的是凸出良知可以作為批判不合理之現實的最高標準。雖然黑格爾正確地指出中國文化欠缺個體性原則，但是他所同樣地重視的主體性原則（正如牟宗三先生所指出）卻早已表現于儒家所言的道德自我意識中了。故此，在這一個意思上，雖然中國並無馬丁路德式之宗教改革出現，但與康德主體性原則相應的儒家道德自我意識，應可發揮出一同樣的催化作用。

其次，無論是阿多諾、海德格或「後現代主義」在論及科技對社會所帶來的負面衝擊時，他們都主張透過藝術來重建人與自然的和

諧。這種見解與道家的「無爲」思想十分相應^⑨。在這一呼應上，道家在今天仍應具有可發揮之餘地。

無疑的，當代社會政治理論都有一「脫離形上學」之傾向，這特別表現于哈伯馬斯的思想中。但是，最近由于對一些基礎問題的研究，卻又使人回到形上學傳統課題中去。而黑格爾實踐哲學之復興亦導致一些學者如 Joachim Ritter 對形上學與政治學之關係的重新考察。另一方面，基于海德格之存有思想與傳統形上學之殊異，有些學者如 Fred R. Dallmayr 正嘗試探索哈伯馬斯與海德格在思想上之相容性，以期爲當代社會政治理論找出一新的存有論基礎。這些強調社會政治理論與形上思想之關聯的新發展，對於發掘中國傳統思想之現代相干性會有不少的幫助，因爲一方面儒家的思想與黑格爾在基調上頗爲一致；而另一方面道家的思想與海德格則有同質的相近性。

從西方的經驗中我們也應看出：理論或理論理性必須在一定的社會政治條件下方能得以發展和發揮其功能。因爲只有在思想自由、言論自由，有漢娜·鄂蘭所強調的「公共輿論空間」存在的社會方能讓新的理論湧現。在一個知識分子不受尊重的國家中，理論理性是很難有機會發揮其力量的。

※ ※ ※

本書涉及的範圍，固有未臻完善之處。我們也一直在尋找關於韋伯、傅柯、艾宏、洛爾斯 (John Rawls) 等學者之對話錄。希望日後再版時再加補充。

本書之結集編譯出版，是四位編譯者長期友誼之結晶。大度山

⑨ 參考 Chan, Wing-cheuk, *Heidegger and Chinese Philosophy*. 臺北, 1986, pp. 123ff, 156ff.

上，男白宮中，風聲、雨聲、國事、天下事，莫不縈懷。教歷史的蔡英文、教政治的羅曉南、教社會學的黃瑞祺和教哲學的我，數年來融洽的切磋論學，相互的鼓勵，都構成了每一位生命中寶貴的一章。其中瑞祺即將赴英進修。而我則行踪飄忽，大家爲對這一番歡聚作一誌念，乃有此書之編譯，而諸友有感于我去年曾從哈伯馬斯遊，回國以來未嘗執筆介紹，遂公推我爲本書作一導言。由於盛情可感，遂不辭卑陋，毅然執筆。

這篇導言初稿完成於五四之日，希望以後大家在談論五四以來之現代化時，會因本書之出版而在課題上更形豐富，在面相上更見廣泛。這是我們四位編譯者所衷心樂見的。

陳 榮 灼

寫於大度山

