

「現代性」的社會學分析 ——從韋伯到哈伯馬斯

顧忠華(政治大學社會學研究所副教授)

『歷史主義發展成一種具有特殊意含的知性能力：它概要化了我們的世界觀。……日常生活中我們同樣應用附帶歷史色彩的概念，如「資本主義」、「社會運動」、「文化過程」等。這些動力被理解為潛在的勢力，流變不停，並在時間中由一點向另一點移動；即在日常的反省層次上，我們尋求決定時間架構中當前的位置所在，而讓歷史的宇宙座鐘告訴我們是什麼時候了。』

—— Karl Mannheim, *Historicism*^①

壹、前言

西方文化思想界近十年來最令人矚目的動向之一，便是圍繞著「後現代」(Post-modern) 概念展開的討論^②。各種標舉者「後現代主義」的文學、藝術、建築、音樂、戲劇等等文化現象，除了眩目翻新的表現形式以及爭趕時髦的消費心態之外，本身似乎蘊含有強烈的象徵意味，暗示著我們一向用來指稱當代情況的「現代」一詞不足以概括未來。就「後現代」概念背後的邏輯而言，因為「現代社會」正急連向「後現代社會」過渡「現代」遲早會像古代、中古一般成爲一個歷史時段的代稱，或是人類文化記憶中的某個符碼(code)。本文並不擬檢討此種將「現代人」所有具體經驗予以「歷史化」之嘗試是否具備知識上的妥當性(adequacy)，但「後現代」概念的提出，無疑吸引了包括哲學、歷史學、社會學等領域的學者重新注意到「現代性」(modernity)的界定問題。事實上，西方社會學的發展可說始終是以觀察工業革命之後的社會形態爲其核心任務，因此在古典社會學理論中即已對「現代」的特質作過不少探討。不過，自社會學成立一百多年以來，關於「現代」或「現代性」的功過評價業已經過幾度轉折。本文的目的在闡明這一問題對社會學的重要性，並評介主要由韋伯(Max Weber, 1864-1920)和哈伯馬斯(Jürgen Habermas, 1929 -)所代表的反省觀點——畢竟在未能適切掌握「現代性」一詞的實質內涵和特定指涉之前，所謂「後現代」種種仍不免流於空泛(Bernstein, 1985 : 25)。

貳、「現代性」的社會意義

1. 由「現代化理論」談起

前面提到，社會學的古典著作中不乏對工業文明興起的背景及其後果予以研究分析。Nisbet (1967) 嘗謂，工業革命與民主革命所促成的社會轉型乃早期社會學者共同關心的經驗對象。而 Tönnies 區別社區 (Gemeinschaft) 和社會 (Gesellschaft) 兩種組織形式，以及 Durkheim 在「分工論」(1893) 裏劃分機械聯帶和有機聯帶，實已奠立下「現代化理論」中「傳統」與「現代」的兩組對立概念。二次大戰後，以美國為中心的「現代化理論」自五十年代至七十年代中期曾經長期影響了吾人對於社會變遷的看法。一般說來，「現代化」(modernization) 意指包括經濟發展、技術進步、政治民主化等等社會總體結構的變遷過程，亦牽涉到與此相關聯的人格特質、文化價值和宗教信仰上的「必要」改變。在此意義下，Lepsius 認為現代化理論中設定的「現代」概念已超越純粹的描述性 (descriptive) 用法，而建構出一套具有顯著特徵的類型概念。他進一步分析所謂「現代化」的具體內容可分成四個層次：(1) 指涉社會結構在某些特定歷史時空下表現之某種配置情形 (configuration)；(2) 指涉被劃歸為「現代性」的各項屬性；(3) 指涉社會普遍演化之過程；(4) 指涉有意識及有計劃提高社會系統功能績效之發展過程 (Lepsius, 1977: 13)。簡言之，現代化理論基於社會演化「一體適用」的原則，以西方社會的發展成果作為衡量「現代性」的標準，而欲應用來解釋、預測非西方社會由「傳統」或「前現代」形式逐步向「現代」轉型的進展程度。

現代化理論固然有沿襲自古典社會學的思想傳承，但其理論模型的分析架構基本上衍生於 Parsons 的結構功能主義 (Structural-functionalism)，諸如模式變項 (pattern variables) 和 A G I L 四系統模型莫不強調現代社會在行動 (action) 和系統 (system) 兩個面向皆朝向理性的增長、適應能力的增強以及規範價值更形普遍化 (value generalization) 的演化目標前進 (Parsons, 1977)。對 Parsons 而言，「現代」即是「理性」(rationality) 實現之明證，無須再作質疑；而其他現代化理論的倡導者在紛紛提出「現代化」的指標——工業化、都市化、世俗化、民主化乃至核心家庭、成就取向等等——之際，往往假定了西方文明的成就『不止是「可欲的」，同時也是任何社會發展的「一個自然地最後階段」』(金耀基, 1978: 147)。現代化理論中隱含的價值判斷色彩以及單綫演化觀，隨著戰後大部份第三世界地區實際發展經驗的受挫，在八十年代一時之間成為衆矢之的，禁不住嚴厲的詰難而顯得黯然失色 (蕭新煌, 1985)。

2. 批判的觀點

從知識社會學的角度來看，現代化理論多少反映了當代西方人思想意識後面的「世界觀」(Weltanschauung)，尤其突顯出西方近代以來對歷史的過去與未來所賦予的特殊意義。德國史學家 Koselleck 指出，中古世紀的歐洲人深受基督教末

世論的影響，對於遙遠的「未來」根本抱著巨大的恐懼感，很難去想像、甚至計劃「未來」。直到啓蒙時代以後，一些思想家對人類的天賦理性產生了信心，開始肯定人類社會有自我改善的可能性；Hegel更宣稱十八世紀的歐洲已邁進一個新紀元（The New Age），正處在向「現代」過渡的關鍵時刻。根據Koselleck的研究，十九世紀社會演化說的提出，象徵了西方文化中「時間」觀念的重大轉變，人們對於「未來」由原先的消極看法一變為積極樂現，不僅期望「未來」將會帶來幸福承諾，同時更回頭重新詮釋歷史，把十五世紀視作世界向「未來」開展的一個分水嶺。事實上，西方史學中古代、中古與現代的分期概念在十九世紀中期逐漸定型，代表了歷史經驗的重組，也使「現代」這個名詞蘊含了可以向未來無限延伸的意義（Koselleck, 1985）。

我們或許可以說，人類主觀上對「時間」和「歷史」的感受可能因受到不同文化的影響而會有所不同。但在西方文化挾著優勢力量不斷向外擴展之後，生活在二十世紀的人類，不論居住在世界那個角落，逐漸都被容納到單一而同步進行的普遍時間模式中。Koselleck稱這種情形為「異質時間的同時性」（*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*；contemporaneity of non-contemporaneous），亦即所有人類過去存在過形形色色的社會形態，今天全被拉到同一條時間向度上——而這正是「現代」最根本的特徵之一！更有甚者，在現代化理論中任何非西方社會都被切斷了歷史連繫，完全只憑目前的社會現狀來標定他們在「開發程度表」上的位置。這種以西方為中心的統一時間，預設了人類未來發展的普遍同質性，惟有如此，比較「現代化」的程度才成為可能；那些指標代表「先進」，那些代表「落後」，皆可以標準化而用來衡量「世界村」中每一個個別成員的表現。嚴格說來，這是人類前所未有的全新經驗，同時也讓我們更理解現代化理論強調其普遍有效性的心態背景：因為既然源自於西方的獨特時間模式已獲致事實上的普遍性，加上西方文明的成就又被認定是「現代性」的唯一標準，那麼西方的發展經驗似乎理所當然也可以普遍化了。二十年來數量龐大的現代化研究，基本上不脫這一份將特殊歷史過程加以抽象為普遍原則的特色。

無論由理論建構或由實踐關聯的層次而言，現代化理論經過上述的剖析之後，顯露出其最大的盲點，也就是它把非西方社會和自身歷史文化傳統的時空連續性不恰當地截斷了。一方面它假設今天屬於「落後」的地區只有一個目標，便是接受「先進」的技術與制度設計，遂行「現代化」計劃；另一方面它忽視非西方社會想以三、五十年來完成西方歷經數百年的變遷過程，必定會產生「壓縮效果」（compression effect），製造出更多未曾預料到的副作用，反易導致社會不安。伊朗的例子，一舉暴出現代化理論在理想和現實巨大差距下的嚴重問題。現代化理論既遭受到實際發展經驗的無情考驗，西方學者不得不重新檢討形成西方「現代性」

的歷史條件，此時韋伯的著作被認為足以提供更寬廣的視野，能夠彌補現代化理論缺乏歷史深度的遺憾（Eisenstadt, 1987）。韋伯究竟留下過那些重要線索，使得困擾於「現代性」問題的「現代人」仍須乞靈於古人呢？

叁、西方經驗的重新評估

1. 韋伯的「理性化」概念

韋伯一生的研究對象，在時間的縱深以及地域的涵蓋上絕不僅止於現代的西方文化，但他貫穿所有研究領域的基本關心點，是想回答「何以西方會成為今天的西方？」這個高度複雜的問題（Schluchter, 1979）。針對西方本身的歷史發展，韋伯採用溯源或發生學的（genetic）方法，以貫時的（diachronal）觀點探尋「西方現代資本主義」在精神風格（ethos）上的發端與遞變，且更回溯及古代猶太教的宗教特徵；就西方現代文化的獨特性而言，他則採用比較方法和類型學（typology），以共時的（synchronal）觀點將中國、印度、阿拉伯等各具悠久歷史的文化個體和西方相互對比，其目的仍是希望透過這種比較而能更清楚地掌握西方文化發展的特異之處（Schluchter, 1983:12）。綜合他前後十餘年的考察心得，韋伯於一九二〇年出版的「宗教社會學論文集」第一卷「序論」裏，扼要而有力地表明了他所問的「世界史之問題關聯」（universalhistorischer Problemzusammenhang）：『生為歐洲現代文化之子，我們在研究世界史時，不可避免且有充份理由來提出如下的問題：即在西方，而且惟有在西方，曾出現一些文化現象，其發展方向——至少我們（西方人）樂於如此想像——具備了普遍的、放諸四海而皆準的意義和效果。這究竟應歸功於怎樣的連鎖因果效應？』（Weber, 1981:9）。

在韋伯的思慮當中，促成西方朝向「現代」發展的一連串因素乃是環環相扣，自然不排除有許多歷史的偶然。但就「客觀可能性」（objective possibility）的判斷形式而言，西方近世以來深入各個生活領域（如音樂、建築、藝術、宗教、科學與經濟……）的「理性化」（rationalization）趨向，就像百川匯流的大河般，浩浩蕩蕩地衝破「傳統主義」的樊籬，刷新了人類對於「世界」的控制和支配能力，也造就了今天我們統稱為「現代」的文明成果。這股潮流，由它在經濟和科技上的高度效率來看，確實是莫之能禦。因此，代表西方現代文化動力的「現世支配之理性主義」（rationalism of world mastery），相較於所有非西方文化中關聯到人生態度之其他類型的「理性主義」，註定在彼此衝突時佔盡了有利條件，而更能貫徹其自身之主張^③。這麼說來，韋伯在他「世界史」式的觀察中，似乎預先為現代化理論的普遍宣稱奠下了「正當的」（legitimate）基礎。但若深一層去探究，我們會發現理性化理論只擷取了皮毛，却完全捨棄掉韋伯對「現代性」之黑暗面的憂患意識，正因如此，現代化理論在對「現代」的意義理解上，不免以天

真樂觀的亮麗色彩整個地掩蓋住了韋伯原意中深刻的文化悲觀主義。

誠然，韋伯的悲觀心理多少受到當時風氣的影響（Kalberg, 1987），不過他所提出的理由實則超越了時代的限制，而觸及到「現代性」本身的根本病因，弔詭的是：韋伯認為讓「現代」蒙上陰影的，歸根究底竟也是那一股如脫韁之馬的「理性化」力量。關於韋伯使用「理性」、「理性化」和「理性主義」等概念時的多重含義，許多詮釋的作品皆已提出討論（Brubaker, 1984；Löwith, 1982），與本文題旨有關的，主要是(1)「理性化」過程與「價值領域」之分化與衝突；以及(2)現代社會中，「目的理性」（Zweckrationalität, purposive rationality）日漸制度化帶來的後果。現分述如下：

(1)韋伯在論及西方的文化發展時，始終強調片面的唯心或唯物論皆不足以解釋「西方現代理性主義」之興起。由於我們所面對的現象是一整套的「生活形態」（Lebensstil），「理性化」概念亦須有其相對應的複雜意義，至少它絕非單線的演化模型，而是包含了多元趨向與內在衝突的可能性（Weiss, 1987）。事實上，韋伯眼中的「現代」是一個「價值多神論」的時代，亦即主張現代生活的各個領域（宗教、法律、政治、經濟、科學、藝術、乃至色慾等等），在「理性化」過程裏愈益獲得相對的自主性，最後導致各種價值之間無從避免的衝突鬥爭（Schluchter, 1988）。他在「學術作為一種志業」（Wissenschaft als Beruf）的演講中，曾經舉波德萊爾（Baudelaire）的詩集「惡之華」來印證這一論點，而波氏正是一八五九年首次發明了modernity一詞的詩人。韋伯對現代人面臨價值選擇時的困難處境（我們或可舉例說：環保或經濟成長？）既有如此深刻的體會，同時又反對籠統的「進步」觀，則所謂的「理性化」或「世界的解除魔咒」（disenchantment of the world）就不見得僅具有正面的肯定意義，却還提供了對西方現狀反省與批判的思想線索。

(2)「理性化」落實到行動（action）層次上，意指行動者對手段策略的選取應用，將更能有效達成預設之行動目的。韋伯稱此種行動傾向為「目的理性」，亦可「工具理性」（instrumental rationality），表示行動者的考慮純粹以效果最大化為唯一原則。「目的理性」或「工具理性」式的行動建立在對於目的—手段關係的合理評估，尤其在經濟的勞動生產方面，這種理性表現的力量特別顯而易見。韋伯於「經濟與社會」中，一度把經濟行動簡單劃分為「傳統的」和「目的理性的」兩大類型（Weber, 1968:69）。「傳統的」經濟行動接近於本能狀況，以固有之傳統技術謀求需要之滿足；「目的理性的」經濟行動則要求有計劃地分配和運用資源，以成本觀念生產商品並在市場中進行交換，生產因此不再只是為了維持必要之生計，而是經過有效的計算與管理來求取經營利潤的最大化。就人類經濟活動的發展而言，這兩種類型自然是連續而漸變的，但從西方歷史或甚至「世界史」的角度

觀察，韋伯認為資本主義的「文化意義」(Kulturbedeutung)便在於「目的理性」徹底取代了「傳統」式的經濟理念，並進而形成相配合的社會組織與制度，使得人類支配外在環境的計算能力(Calculability)大幅提高，創造出空前的文明成就。

問題是，「目的理性」的制度化意味著手段逐漸成為衡量一切的標準。韋伯指出，「目的理性」過度膨脹的結果，使得「價值理性」(Wertrationalität; value rationality)或「實質理性」(substantive rationality)的行動傾向相對萎縮，影響所及，伴隨「現代」在物質享受充份發達而來的，是讓有識之士必須正視的「意義危機」(Schöllgen, 1985)。當韋伯提到現代的文明人，『處在一個不斷透過思想、知識與問題而更形豐富的文明之中，很可能「對生命倦怠」，而非享盡了生命。』(Weber, 1985: 130)，似乎一針見血地揭露了現代人「飄泊的心靈」(Berger 語)背後之根源。Hennis (1987)認為韋伯著作中一貫追問現代人何去何從，流露出對人類「命運」(fate)的終極關懷。這是他從早期代表作「基督新教倫理與資本主義精神」便開始不斷思索的主題之一。事實上，韋伯對「現代性」的分析與診斷，歸根究底仍是建立在他深入探索資本主義之精神淵源的研究心得上。資本主義作為西方現代文化重要的型塑因素，究竟在那些方面產生過決定性的影響？

2. 資本主義與現代文化

韋伯曾明白表示：『資本主義已是一個無法連根鏟除，因此只有加以容忍的歷史發展結果。任何想回到從前，再恢復社會父權基礎的嘗試，今天已完全行不通了。』(Schluchter, 1980: 257)。基於這樣的認識，韋伯特別著重資本主義「破舊立新」的革命力量以及它在文化層面造成的廣泛衝擊。韋伯一再強調，資本主義若是僅指貪得無厭的營利慾，那麼人類史上凡是具備客觀機會的所在，無論何時何地，都存在過形形色色的資本主義。但韋伯所定義的「西方現代理性的資本主義」絕非營利慾的表現結果，倒不如反過來說，是人們對於自然本能的貪慾能夠加以抑制，或至少理性地緩和(Weber, 1981: 12)。由於韋伯主張略爾文教派信徒特有的一種「入世禁慾主義」(inner-worldly asceticism)和現代資本主義「精神」之間具有微妙的親近性，並在其他種種條件(地理環境、科學技術、法律制度……等)相配合之下，形成了西方歷史上十分獨特的結構組合(constellation)，也在幾百年之內塑造出現代資本主義今天的面貌。此一因此被稱為「韋伯命題」(Weber-thesis)的論點，曾經引起過劇烈的辯論，迄今未絕(Mackinnon, 1988; Pellicani, 1988)。而韋伯本人在「反批評」的最後答辯中，作過更進一步的說明：他指出(1)「基」文的中心旨趣，並不在資本主義得以擴張的理由，毋寧是探討經過宗教與經濟因素共同作用下的現代處境裏，「人類的發展」(the develop-

ent of humankind) 問題；(2)「基」文的內容，主要欲證明現代的「職業觀」有其宗教倫理的根蒂；(3)最後，「基」文點明現代資本主義早已無需源自宗教的「精神」來支持，「職業」與人格中之內在倫理核心(the inner ethical core of personality) 不再具有主觀上的統一性(Weber, 1978a)^④。

「職業人」(Berufsmenschentum ; the vocational man) 一詞，在韋伯的著作中，幾乎可以等同於他所理解的「現代人」。然而，資本主義在制度層面上不斷理性化的結果，使得「職業人」今天成爲社會分工「事理上之必然」(Sachzwang)，其中「宗教的根蒂」業已萎縮。「清教徒渴求爲職業人，我們現在卻被迫爲職業人」，這句話道盡了生長在資本主義「鋼鐵時代」中，個人的渺小與無奈。對韋伯而言，現代文化受到資本主義洗禮後，展現在個人面前的生活世界，是一個「解除魔咒」(disenchantment) 的、世俗功利主義籠罩一切的世界。理性的計算、科技工具的運用以及計劃性的社會變遷在在擴大了「官僚化」(bureaucratization) 的影響範圍，乃至現代的經濟、政治、社會組織無不朝向「形式理性」的運作原則(Haferkamp, 1987)。在此意義下，個人除了註定背上「職業人」的硬殼子之外^⑤，在時時面對組織內部秩序的要求與宰制——官僚支配實際上只肯造就一批順服適應的「秩序人」(Ordnungsmensch) (Schluchter, 1980:126)。我們因此也不難了解韋伯在闡述「現代性」的特質時，並未局限於表彰人類理性的成就，反而刻意以悲觀的語氣，反諷一批「沒有精神的專家，沒有感情的享樂者」或許會成爲代表「現代」的「最後的人物」。這批身受「職業人」與「秩序人」雙重壓力的個人，表面上看來都擁有了傳統社會無法想像的自由選擇機會，實際上卻愈來愈像資本主義這部大機器中的小零件，在嚴密組織的官僚科層體制裏循規蹈矩地運轉，這是「理性」中「非理性」的成份。

韋伯針對「理性化」過程本身的弔詭，只給予「實然」層次的犀利分析，並未提出一套「應然」的規範要求。但他對資本主義社會中，「形式理性」或「目的理性」逐漸駕凌「實質理性」或「價值理性」之趨勢的認識，可說是從另一個角度討論了馬克斯所謂的「異化」(Entfremdung ; alienation) 問題。早在本世紀初期，Lukacs、Löwith 及 Laudshut 等人，即已注意到韋伯和馬克斯兩者之間的共通處；他們的詮釋，更影響到其後「法蘭克福學派」(the Frankfurt School) 對現代文化的診斷與批判。Adorno、Horkheimer 著「啓蒙的辯證」，Marcuse 寫作「單面向的人」(One - Dimensional Man) 和 Fromm 使用「逃避自由」的比喻，大量繼承了韋伯和馬克斯的人文主義思想，只不過由於韋伯並不認爲資本主義將會被社會主義取代，這些法蘭克福學派第一代的成員們大都立場鮮明地擁護馬克斯，同時批評韋伯在爲資本主義辯護(Marcuse, 1971)。七十年代開始，西方的「韋伯學」重新釐清了韋伯「理性化」概念的多重含義(顧忠華

1986)，加上社會主義這一試圖解決資本主義弊端的理想，在制度實現上暴露嚴重的「官僚化」問題，遂使「法蘭克福學派」新一代的理論家摒除了對韋伯的政治成見，企圖由韋伯與馬克斯的社會理論中擷取精華，進行更高層次的綜合努力。哈伯馬斯的「溝通行動理論」(1981, 1982)是此番嘗試的代表作，他本人對「現代性」的反省剖析亦是近幾年來關於「後現代」辯論的主題之一(Habermas, 1985; Huysen, 1984)。身為當代的思想人物，哈伯馬斯是否較他的前輩們更能夠全面地掌握住「現代」的現象與本質？

肆、現代社會的理性重建

1. 哈伯馬斯的診斷

從韋伯對西方發展經驗的探索評估中，可以肯定的是西方「現代」有其獨特的文化背景，尤其相應於資本主義的政經制度與生活方式，必須在西方的歷史脈絡下方能顯現它們的內在邏輯(inner logic)，也才能看清它們的限制(高承恕, 1988)。韋伯的貢獻，即在於他殫思竭慮提供了一套西方今天「之所以這樣，而非別樣」(So-Und-Nicht-Anderes-Geworden)的解釋模型，並就其可能性予以內在的批判(immanent critique)。哈伯馬斯的理論建構則欲在此基礎上，進一步提出「後設理論式」(meta-theoretical)的主張，俾能根據某些判準來臧否現狀(McCarthy, 1982)。他批評「現代化理論」其實把韋伯對「現代」的具體陳述抽象化了，致使「現代化」似乎成爲與時空條件沒有必然關聯的唯一社會發展模式(Habermas, 1985:10)。但是，他也認爲韋伯絕對化了西方「理性化」過程的進展方向，未能悟及基督新教倫理所反映的，僅止是片面特選的(selective)「理性化」面向，不足以窮盡此一概念。基於此，哈伯馬斯回頭檢視「理性」的指涉意義，希望「正本清源」地理出最能夠救濟時弊的契機所在。他並不諱言韋伯提到的「目的理性」是創塑現代文明物質基礎的主導力量，問題是韋伯悲觀地預言此種類型的理性將會不斷膨脹，而不願或無法追究人類「理性」中或有制衡的因子存在。哈伯馬斯向來反對理論與實踐(praxis)的截然劃分(Habermas, 1973)，因此他在多年思索之後，正面提出了「溝通理性」(communicative rationality)來作爲和「目的理性」相較量的行動依據。

據他的分析，「目的理性」導引出的目的一手段關係，純粹以行動者己身利害爲考量，屬於「策略性行動」(strategic action)，缺乏超越功利目標的社會整合效果。現代社會在人際互動愈形密切的情況下，「目的理性」根本無從擔當規範重建的迫切任務。「現代」的病徵，對哈伯馬斯來說，完全在過份迷信「目的理性」，殊不知如此一來，社會各子系統之間以及個別成員之間由於利害的衝突、資訊的壟斷，必定充斥著受到扭曲的溝通。當西方社會演進到「後期資本主義」，政

治勢力大舉介入一般經濟和社會文化的行動領域，此時制度的結構和危機產生之形態亦跟著起變化。經濟危機將連帶引發政治系統中的合法性危機（*legitimation crisis*），進而轉嫁到社會文化系統，增加規範上的混亂秩序，製造出社會成員普遍的動機危機（*motivational crisis*）（Habermas, 1976）。哈伯馬斯的「危機理論」係針對現代社會層出不窮的整合與操縱（*manipulation*）問題而設計，目的在揭露光靠「策略性行動」無易治絲益茅，徒使主政者與社會大眾充滿無力感。

不過，哈伯馬斯在替「後期資本主義」危機的成因把脈之餘，念念不忘的是師法馬克斯的實踐觀，要為現代社會的病態發展開一張標本兼治的藥單。他在「溝通行動理論」第二冊中確認「現代性」的潛力仍未充份發揮，理由是選擇性的西方「理性化」過程集中於系統的層面，卻在無意間摧毀了人類互為主觀性（*intersubjectivity*）的共識根基——即承載行動意義的「生活世界」（*life world*）。透過對於 Mead, Durkheim 等人就符號、語言、意識之社會整合功能所作的申論，哈伯馬斯歸結出惟有重建「溝通理性」，以指向相互理解的「溝通行動」提昇社會整體的學習能量（*learning capacity*），期使個人有更大的空間培育出成熟完整的「道德自主人格」（Habermas, 1979）。他對現狀的批判，因此圍繞在「系統」施加於「生活世界」上的宰制與切割，極力主張生活世界內在的張力必須抗拒系統壓迫過來的「殖民化」，方不致墮入現代文化自設的悲劇陷阱。Wellmer 曾闡釋哈伯馬斯的觀點如下：『理性化的弔詭乃在於：生活世界之理性化本為系統理性化與分化的前提與起點，其後（系統）藉助具現於生活世界的規範約制而愈趨自主，終致系統之指令（*imperative*）開始工具化生活世界，並威脅其存在。』（Bernstein, 1985:56）。由是可知，哈伯馬斯更細緻地描述了「理性化」不同的作用層次，試圖在診斷病源後，賦予「生活世界」作為實踐之著力點的角色⁶。當代社會理論中，哈伯馬斯縱橫融會了語言哲學、心理分析、闡釋學、認知心理學以及現象學派、符號互動論、結構功能論等理論知識，獨樹一幟地構建起一套由個人道德意識到社會演化無所不包的龐大體系，堪稱其探索之課題便展現了現代生活多元豐富的面相。而他所以大聲疾呼「溝通理性」要在教育、政治民主和社會運動等行動領域落實規範性的（*normative*）導引效果，是懷於哲蒙時代以來建設「理性社會」的理想一旦破滅，人類將無能駕御現代科技與經濟生產力結合所迸發出的宰制威力。他形容「現代」有若一「未完成的計劃」，雖然漏洞百出，但曲折演化的成果亦不應被輕易抹煞，因應於下一階段的發展，端賴人們力求「理性」的擴充而非窄化，方能確保「現代」予人類歷史帶來的是福祉，不是毀滅。

2. 「現代性」的規範內涵——代結語

十九世紀的社會思想家們曾憂心忡忡地觀察工業革命和資本主義制度帶來的衝

擊。在傳統與現代二元對立的概念中，屬於舊秩序的宗教、道德維繫力量正急速萎縮，而新秩序猶待建立，此時出現如Durkheim對失序（*anomie*）的關切，Weber針對人類未來「命運」的悲觀預言，以及Marx提出的「異化」理論，在在反映了「現代」特有的內在緊張。今天，Habermas仍然扣緊了富有批判精神的危機意識來反省人類的處境，但經過將近百年的歷史演進，Habermas能夠更清楚地視「現代」為一個史無前例的、不斷自我創新的「新時代」。這個時代的判準無法依靠過去的傳統，只有從自身的經驗中導出規範（Habermas, 1985: 15）。他從文化再生產、社會整合和社會化三個層面分析了人類社會共同規範產生的條件：文化再生產保證了日常生活「有效知識」的一致性，亦即提供了做為共識基礎的詮釋圖式（如語言、文字、符號等）；社會整合關係到人際間正當且有規可循的協調合作，有助於團體認同感之凝結；社會化則教導新成員熟悉現實環境中之行為模式，使個人發展其自我認同並成為具有充份溝通互動能力的成熟個體（1985: 398）。哈伯馬斯認為，「現代」生活世界中與規範有關的發展趨勢呈現出幾個特色，即原本有其安定性的知識內容不斷受到修正或質疑；價值與規範朝向更普遍的明文形式（如法律）；社會化的目標愈益塑造以自我實現為理想的極端個人主義。由於這些趨勢具有結構上的強制性（1985: 400），現代社會所面臨的問題必須藉助互為主觀的「溝通理性」作為媒介，適時適地達成共識的判斷，而無法單純以訴諸權威來解決。

從以上的敘述中，我們看到哈伯馬斯對「現代」的後續發展抱持著審慎的信心，和趕搭「後現代」列車的知識份子比較起來，他似乎更努力去獲致黑格爾所謂的「反省之經驗」（Bernstein, 1985: 192），並嘗試深入檢討「現代性」的限制及其補救之道。就社會實踐的立場而言，哈伯馬斯開的「藥方」或許未必能有立竿見影的效果，但他的眼光放的更長遠。他在總結對自黑格爾、尼采以降，西方思想家們環繞著「現代」這個論域（*discourse*）所表達的反應時，語重心長地表示：『現代歐洲是為一個世界奠下了精神前提和物質基礎，在此世界中某種心態（譯按：指系統強制的自我膨脹）取代了理性（*Vernunft*）的位置——這乃是尼采開啓之理性批判（*Vernunftkritik*）的真正重點。誰還會比歐洲更應該有能力由自身的傳統出發，鼓起勇氣、集中精力來重新發揮智慧——我們需要所有這些質素，以期能將長久以來盲目趨向系統維持與系統擴張之強迫心態的前提消除掉。』（Habermas, 1985: 425）。

正如韋伯般，哈伯馬斯同樣強調「解鈴還須繫鈴人」。但是源起於歐洲的「現代革命」早已席捲全球，沒有一個非西方文化能自外於這場人類有史以來，規模最為龐大的「現代化」浪潮。當然，西方社會的理性化過程有其十分模稜兩可的內涵，「現代」在非西方社會的表現形式亦是五花八門，很難用單純的理性／非理性二

分法加以評估。毋寧說受到「現代」洗禮的非西方社會，所踏上的已是一條不歸路，這中間夾雜著脫離傳統臍帶的痛苦、渴望改善生活的追求以及面對社會轉型的迷惘……等種種複雜矛盾的情感。我們今天聽到自西方傳來自我批判的聲音，似乎在提醒正以「邁向現代化」為標榜的所有非西方社會，不要忘了「現代」的物質成就也會強索精神上的一定代價。「現代性」或可包容更多元化的理性成份，非西方社會實須以前車為鑑，及早省思自身社會的現實處境，未必得亦步亦趨地模仿西方的「發展」模式。既然西方與非西方在時間向度上已同屬「現代」，為何不更海闊天空來共襄豐富「現代性」的盛舉呢？畢竟「歷史的宇宙座鐘」並未宣告「現代」已匆匆落幕了。

註 釋

- ①引自G.W. Remmling: *Toward the Sociology of Knowledge*, London, 1973: 102。
- ②關於「後現代」的論文，詳見 *New German Critique*, No. 33, 1984；*Theory, Culture & Society*, Vol. 2, No. 3, 1985 之專號及「當代」, No. 16, 1987 陳光興所開列之書單。
- ③韋伯對「理性」一詞的用法相當模糊，Schluchter 曾劃分過三種「理性主義」的含義，即科學—技術的理性主義、形上學—倫理的理性主義以及實際的理性主義（Schluchter, 1980: 10）。韋伯傾向視世界各大宗教皆代表自成一格的理性主義，應為包含此三層次在內的整體世界觀。
- ④此為韋伯針對F. Rachfahl 之批評時為其「基」文之脈絡提出辯護，英譯者W. M. Davis 僅節譯了此文之下半段，其全文今收入Weber, 1978b。
- ⑤韋伯原文用的是「堅硬的外殼」（*Stahlhartes Gehäuse*），來比喻財富對清教徒本應像輕薄的外衣般，隨時可脫下丟棄，後來卻硬化如蝸牛之外殼，終身必須背負。此句話由T. Parsons 譯為 *iron cage* 後廣為流傳，無視於韋伯的比喻因此受到扭曲。參見Weber, 1981: 188。
- ⑥哈伯馬斯以生活世界對抗系統的理論思考，可回溯至他和N. Luhmann 的辯論（Habermas / Luhmann, 1971）。Luhmann 代表之系統理論在哈氏之溝通行動理論中佔有重要份量，見Habermas, 1982, Ch. 4、5。

參考文獻

金耀基

1978 從傳統到現代，時報，台北。

高承恕

1988 理性化與資本主義，聯經，台北。

蕭新煌

1985 低度發展與發展，巨流，台北。

顧忠華

1986 從西德學者對韋伯的重新詮釋看「韋伯復興」的時代意義，知識份子，Vol.2，No.4，pp.104-110。

Adorno, Th. and M. Horkheimer

1972 *Dialectic of Enlightenment*，New York: Herder and Herder.

Bernstein, Richard J. (ed.)

1985 *Habermas and Modernity*, Oxford: Blackwell.

Brubaker, Rogers

1984 *The Limits of Rationality*, London: Allen & Unwin.

Eisenstadt, S.N.

1987 *Macrosociology and Sociological Theory: Some New Directions*, *Contemporary Sociology*, Vol.16, No.5, pp.602-609。

Habermas, Jürgen

1973 *Theory and Practice*, Boston: Bacon Press.

1976 *Legitimation Crisis*, Boston: Bacon Press.

1979 *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Bacon Press.

1981, 1982 *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 1,2, Frankfurt: Suhrkamp。

1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp。

Hafekampf, Hans

1987 *Beyond the Iron Cage of Modernity?*, Theory, Culture

& Society , Vol.4, PP.31-54

Hennis , Wilhelm

1987 Personality and Life Orders : Max Weber's Theme , in S. Lash and S. Whimster (eds.) : Max Weber , Rationality and Modernity , London : Allen & Unwin , PP.52-74 °

Huysen , Andreas

1984 Mapping the Postmodern , New German Critique , No.33 , PP.5-52 °

Kalberg , Stephen

1987 The Origin and Expansion of " Kultur-pressimismus" , Sociological Theory , Vol.5 , PP.150-165 °

Koselleck , Reinhart

1985 Futures Past : On the Semantics of Historical Time , The MIT press °

Landshut , Siegfried

1969 Kritik der Soziologie , Berlin : Luchterhand °

Lepsius , M.R.

1977 Soziologische Theoreme Über die Sozialstruktur der " Moderne " und " Modernisierung " , in R. Koselleck (ed.) : Studien zum Beginn der modernen Welt , Stuttgart , PP.10-29 °

Löwith , Karl

1982 Max Weber and Karl Marx , London : Allen & Unwin .

Luk'acs , Georg

1983 History and Class Consciousness , London : Merlin Press

MacKinnon , M.H.

- 1988 Calvinism and the Infallible Assurance of Grace : the Weber thesis reconsidered , The British Journal of Sociology , Vol.39. No 2 , PP.143-210 °

Marcuse , Herbert

- 1964 One - Dimensional Man , Boston
1971 Industrialism and Capitalism , in O. Stammer (ed.) : Max Weber and Sociology Today , Oxford : Blackwell , PP.135-151 °

McCarthy , Thomas

- 1982 Rationality and Relativism : Habermas's " Overcoming" of Hermeneutics , in J.B. Thompson and D. Held (eds.) : Habermas , Critical Debates , London : MacMillan .

Nisbet , Robert

- 1967 The Sociological Tradition , New York : Basic Books .

Parsons , Talcott

- 1977 Social System and the Evolution of Action Theory , New York : Free Press .

Pellicani , Luciano

- 1988 Weber and the Myth of Calvinism , Telos , No 75 , PP.57-86 °

Schluchter , Wolfgang

- 1979 Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus , Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) °
1980 Rationalismus der Weltbeherrschung , Frankfurt : Suhrkamp .
1983 Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus , Frankfurt : Suhrkamp .

- 1988 "The Battle of the Gods": From the Critique to the Sociology of Religion, 台大社會學刊, No.19, PP.165-178。

Schöllgen, Gregor

- 1985 Max Webers Anliegen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Weber, Max

- 1968 Economy and Society, Vol. 1, New York: Bedminster Press.
- 1978a Anticritical Last Word on "The Spirit of Capitalism", AJS, Vol.83, No.5, PP.1105-1131。
- 1978b Die protestantische Ethik II: Kritik und Antikritiken, hrsg. von J. Winckelmann, Gütersloh.
- 1981 Die protestantische Ethik I, Gütersloh.
- 1985 學術與政治(韋伯選集I), 錢永祥編譯, 允晨, 台北。

Weiss, Johannes

- 1987 On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism, in S. Lash and S. Whimster (eds.): Max Weber, Rationality and Modernity, London: Allen & Unwin, PP.154-163.