

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

以中觀取徑所建構的關係過程論來檢視社會理論中的二元  
論與實體論困境

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2412-H-343-004-

執行期間：94年08月01日至95年07月31日

執行單位：南華大學應用社會學系

計畫主持人：周平

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 95 年 10 月 31 日

# **AN Reexamination of Dualism and Substantialism in Social Theory in the Light of Middle Way Relational-Processual Perspective**

## **Abstract**

A variety of theories in social science, as profound as they may seem, cannot break away from “either-or” dualism. In which, many of them assume dualistic substantialisms in terms of the dichotomies like: methodological individualism vs. methodological collectivism; positivistic sociology vs. interpretivist sociology; structure vs. agency, macro vs. micro and system vs. lifeworld. Many social theories are ensnared into one of these views and cling to it as the only right one. The author attempts to link the Buddhist middle way perspective to the critique of dualism and substantialism in social theory. I try to articulate the core concepts in middle way, which are emptiness, dependent co-arising and nominal designation, as well as three related ways of thinking, non-duality, relationality and processuality, and thereby their implications for social theory.

**Key Words:** Middle Way, Emptiness, Dependent Arising, Verbal Designation, Social Theory, Dualism, Substantialism, Relationalism, Processualism.

# 以中觀取徑所建構的關係過程論檢視社會理論中的二元論 與實體論困境

## 中文摘要

無論其看起來多麼高深，社會科學中的許多理論無法擺脫「非此即彼」的二元對彰的困境。在其中，許多以二分法的形式預設了二元主義化的實體論，如方法論個人主義/方法論集體主義；實證主義社會學/詮釋主義社會學；結構/施為或鉅觀/微觀；系統/生活世界等等。許多社會學理論陷入了以上觀點中的泥淖並執著其為唯一正確的觀點。在本文中，作者嘗試應用佛學中觀的思想取徑來批判社會理論中的二元論、實體論。我企圖釐清中觀思想中的三個核心概念：空性、緣起和假名，和三個相關的思維途徑：不二性、關係性和過程性，以及它們對社會理論的意涵。

關鍵詞：中觀、空性、緣起、假名、社會理論、二元論、實體論、關係論、過程論

## 一、前言

無論其看起來多麼複雜或深奧，社會科學中的許多理論仍無法擺脫「非此即彼」的二元對彰的困境。<sup>1</sup>在其中，許多以二分法的形式預設了二元主義化的實體論，如方法論個體主義/方法論集體主義；實證主義社會學/詮釋主義社會學；結構/施為或鉅觀/微觀；系統/生活世界等等。除此之外，我們也看到另種形式的二分，那就是，普遍主義/相對主義或虛無主義。許多社會學理論陷入了以上觀點中的泥淖並執著其為唯一正確的觀點。在本文中，筆者嘗試應用佛學中觀的思想取徑來批判社會理論中方法論個體主義、集體主義、實證主義的侷限。首先，本文企圖釐清中觀思想中的三個核心概念：空性、緣起和假名。然後，提出三個相關的思維途徑：不二性、關係性和過程性。接著以這六個概念為基礎來探討社會理論中的一些問題，並與較適切的理論觀點作對話。

Emirbayer 在「關係社會學宣言」(Manifesto for a Relational Sociology) 曾指出社會理論所面臨的兩難處境，那就是我們到底應該視社會世界為(1) 實體和固定的事物; 或(2) 動態並展開的關係和過程。Emirbayer 認為過去許多的社會學理論預設社會為實體的見解是有侷限的，也就是說，他主張第二種想法，即以關係的觀點來關照社會世界。<sup>2</sup>社會理論的實體論觀點預設世界為一種東西

(thing)、存有(being)或本質(essence)。這些所謂的實體被認為是構成所有認識和本體存在的基本單位，它們的自足本質不因與其他實體產生關係而會有所減損或改變。這種實體論思維又可以分為兩類：(1) 本質自在自為，和(2) 實體間互動關連。<sup>3</sup>在社會科學中，有不少預設本質自在自為的理論，例如強調行動者理性自主行動的理性選擇論，它從理性計算的行動者出發，但又預設行動者已然具足特定且固定的利益和目標。者種觀點實體化了個人的屬性。又如結構主義和結構功能論等，他們預設社會系統或結構是外在於行動者的獨立整體，他們沒有考慮動態的時空向度，並預設社會系統或結構擁有自足運作的內在邏輯和存在目的，是個不折不扣的實體論。另外有一種實體論形式是以互動(inter-action)的方式呈現，它不預設實體本身的所產生的自我行動，但預設實體之間的相互作用，亦即互動關係祇有在實體之間發生，並不因此而改變各個實體本身的內在固定本質。例如實證量化研究常預設的「變項中心取徑」(variable-centered approach)，這種分析方式將一些社會元素抽離時空脈絡並予以精鍊成具有操作性的變項，然後用量化的方式加以衡量分析，這樣的作法切斷了在流動的關係脈絡中特定變項元素與其他諸多條件之間的相互參融與糾結，卻只求變項之間的因

<sup>1</sup> 相關的討論請參閱葉啟政(2004), Alexander, Giesen, Munch & Smelser(1987), 與 Huber,(1989, 1991) 等人的作品。

<sup>2</sup> 參閱 Emirbayer, Mustafa. 1997. "Manifest for a Relational Sociology." *The American Journal of Sociology*, Volume 103, Number. 2. (Sep., 1997), pp. 281-317.

<sup>3</sup> 同上。

果關係，變項的本質則被預設成是固定不變的，這樣的因果互動其實也仍然沒有跳開實體論。此外，以廣義線性模型（Generalized Linear Model）或一般線性模型（General Linear Model）來研究社會現象，並將社會世界預設為：（1）具有變項屬性（variable attributes）的固定實體；（2）原因不能從小的流向大的屬性；（3）因果屬性一次只有一個因果模型；（4）事件的序列並不影響他們的結果；（5）實體是獨立存在的；（6）不同的因果屬性之間彼此是相互獨立的。<sup>4</sup>顯然，這樣的經驗研究是非常實體論式的。本文則試圖針以中觀的思想來對以上所提到的實體論立場做出破斥的工作。

根據佛教中觀思想中的空性、緣起和假名等見解，世界並沒有本質上恆常不變且獨立自存或自生的實體，所謂的本體自性其實是空性的，或是無自性的。正因為現象的空無自性，我們所謂現象便只能從其緣起有的向度來把握，換言之，現象世界所謂的「有」是諸多相互作用的因緣條件之和合具足而有的。因此，現象是在關係性脈絡中的相對存在，一個可變的暫時性開展現狀。現象的可變性並非內在本質之自為因果的變化，而是依存於交互作用的因緣條件之和合離散的動態過程，當因緣條件離散或不具足為一「原有」現象時，該現象就已然起變化了。事實上，從不斷變化的過程來關照，並沒有一個「原有」的本質。由此可見，緣起性空的現象存有，不但要在關係脈絡中把握，更要在過程中理解。既是在關係性和過程性中來把握和理解現象，則中觀思想當然無法接受本質上獨立自存或自生和本質上恆存不變的自性見（own-being view 或 *svabhava*）或實體論（substantialism）。

然而，若是以二元對立僵化的思維架構來對推論，則對自性見和實體論的拒斥很可能會被想當然的認為是主張其對立面的立場，亦即主張徹底否定一切存在的虛無主義（*nihilism*）或相對主義（*relativism*）。事實上，中觀思想絕不能接受這種從實體論的極端跳躍到虛無論或相對主義另一極的二元對立見解。也就是說，中觀思想不接受自性有或斷滅空的二選一、非此即彼的勒索，它以緣起來把握所謂的「有」，而以性空來觀照所謂的「無」。簡而言之，即是以「緣起性空」來把握和理解現象。現象既是關係性與過程性的緣起性空，我們以概念或語詞來命名和指涉它，便不是在指涉一個獨立存在且不變的實體，而是一個關係脈絡和過程中的相對存在。概念語詞的指涉對象所具備的性質，因此也是本性空且緣起有的。概念語詞在此只是個方便虛設的假名，它並沒有與所指涉對象產生一個名對一個實的真實對應關係，它也不能被視作外在獨立客存事實的複印或鏡像反映。概念語詞既是個方便假名，我們也就不能執著它的名相，因為它也應該是在關係過程中的緣起性空之暫時性建構。

以上所述乃是中觀的核心觀點，本文試圖以此中觀的視野來觀照社會現象，並指出，社會的構成同樣的不能以實體論或自性見來預設一個恆常不變且獨立自

---

<sup>4</sup>參閱 Abbott, Andrew. 1988. "Transcending General Linear Reality." *Sociological Theory* 6:169-86.

存或自生的社會實體或人性本質。因此，社會科學的知識不可能從實體論或實證論的預設來建立。任何預設社會獨立於其他條件甚至外在於行動者的行動和知識而自成一體的看法皆是謬誤的。正因為社會構成的空無自性，我們所謂的社會便只能從其緣起的向度來把握。也就是說，社會世界的構成是諸多相互作用的因緣條件之和合變化而有的。因此，社會世界是在關係性脈絡中的相對存在，一個可變的暫時性現狀。社會的可變性並非內在本質之自為因果的變化，而是依存於交互作用的各種條件之分合的動態過程，當諸多條件分解或不足以維持原有社會樣態時，該社會的構成就已然起變化了。社會既然沒有本質自性，我們稱之為「社會」當然也就應該只是個方便的假名虛設，藉以指涉緣起性空的社會動態而非指涉任何獨立客存的實體。

在社會理論發展的歷史中，許多理論都徘徊在兩極對立之間，如方法論個體主義對立於方法論集體主義、或實證主義對立於詮釋主義、或結構對立於施為、或鉅觀對立於微觀、系統對立於生活世界等等。然而，無論是偏於那一極端，兩種對立的見解都分別從己方預設了一個內在本質，並且同時預設了兩個對立並截然不同的實體。以結構和施為的對立為例，結構面的見解預設了社會結構的整體擁有內在本質的本體和運作邏輯，並且是個別行動者行動之所以可能的原因，亦即，行動者是被結構所決定的，換言之，極端的結構論者傾向決定論的觀點。反之，行動論者則強調施為主體的內在獨立本質和行動自主性，並相信行動者具有建構外在世界的主動性和自由。從中觀思想來看，無論是強調結構面向的決定論或行動面向的自由論，兩者皆犯了預設一方具有獨立和恆常本質的自性見，因此都是不能成立的謬見。

社會學對於「社會是什麼」(What is the social)的見解極多，我們無法包山包海的一一細數，祇能選擇部分本文認為重要的討論來加以分析，並指出他們的二元論和自性見謬誤或試圖超越二元論與自性見時所遇到的困境。這樣的嘗試有一個特色，就是試圖以一個非傳統社會學甚至非西方的佛學思想來探討一種以現代世俗世界為主要研究對象的社會學知識是否具有正當性。本文基本上是持肯定態度的，然而，這並非本文分析的重點，所以在此只能存而不論。此外，本文的討論並不企圖宣稱社會學知識和西方思想已然全盤皆錯只能被來自東方的思想所取代或重新建構。這種想法本身事實上也正好掉入了中觀思想所企圖破斥的二元論和自性見。本文無法接受將西方和東方文化作一截然二元對立的見解，也試圖避免落入預設東西具有本質上根本差異的文化本質論。事實上，本文也將指出，在社會學理論的發展歷程中，從不同角度反省實證論、實體論和虛無論的工作也一直在進行著，一些理論的重建工作也朝著關係主義和過程論的方向發展，這與佛學中觀思想的努力方向有很多是可以對話甚至相互參融的。因此，本文並不全面否定社會理論的成就並天真的提出一個空前的替代性理論。只想將中觀視為一種看事情的觀點，並以此來檢討社會學看社會的觀點有那些基本預設落入了二元論和自性見，又有那些能夠超越二元論和自性見，並邁向關係性和過程性的

社會理論觀點。總之，透過中觀的反省和檢視，本文企圖提出一個關係性和過程性的社會理論和方法論預設。

## 二、空性、緣起與假名：中觀及其社會學意涵

中觀思想的最主要闡釋者是龍樹（*Nagarjuna*; 公元 150-250）菩薩，其最主要的著作為《中觀論頌》（*Madhyamaka-karika*）（以下簡稱《中論》）。<sup>5</sup>該書最具代表性的中心思想有二，一為〈禮拜詩頌〉中所云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」這個禮拜詩頌清楚地指出中觀的洞見，那就是事物的存在既非滅也非生，既非斷絕也非恆常，既非同一也非差異，既非來也非去。生/滅、常/斷、一/異、來/出以及世俗世界的各種兩極化分別，就如同線段上相對的兩端，對兩端的執著是謬誤的。當然，中觀的思想並不是要在中間找到一個平衡點，而是要超越這種執著。這一觀點說明了事物的空性和緣起是超越語言中虛構的二元對立、非此及彼的謬見。現象的生、滅、常、斷、一、異、來、出都是依於空性而緣起有的，絕非自性有的。現象世界是由各種緣起條件的動態關係和過程所構成，沒有一個事物可以自生、自滅、自常、自斷、自一、自異、自來、自出的，因此，在兩極之間作偏執的取舍皆是不當的。總之，中觀思想提醒我們在觀照事物時應有不落兩邊的覺察，同時我們不應執著事物的和語言的實體性和絕對正確性。唯有以中觀的洞見，我們方能超越各種錯謬的戲論。

中觀的偈頌常運用四句否定的方式，將各種可能的極端謬見或邊見予以破斥。這四句將對特定事物所有的可能見解都一一窮盡，並指出他們的立論基礎之矛盾。如「既非 A，亦非 B，亦非 A 和 B，更非非 A 和非 B」。透過對四種極端見解的同時顛覆，中觀思想才能帶出所謂的空性、緣起和假名觀，並藉此突顯出中觀或中道的根本智慧。四句否定的典型偈頌如：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。（1：1，《大正》30.2b）

這一首偈頌把事物存在的四種可能因果樣態皆一一推翻。從中觀的角度來看，事物不可能以自身為原因而生起，也不可能因其他原因而被生起，也不可能因自身和其他原因的共同作用而生起，更不可能從無任何原因的狀態中生起。同樣的觀點除了在《中論》之外也出現在其他地方，如《大智度論》中所述：

---

<sup>5</sup> 關於中觀的英文著作本文參考了以下數本。Streng, Frederick. 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abingdon. Inada, Kenneth K. 1970. *Naagaarjuna: A Translation of His Muulamadhyamakakarika*. Tokyo: Hokuseido. Kalupahana, David J. 1986. *Nagarjuna: The Philosophy of Middle Way*. New York: State University of New York Press. K. Venkata Ramanan, 1975. *Nagarjuna's Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi. 特別是 Garfield, Jay L. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford University Press.

諸法…非自作，非彼作，非共作，非無因緣。（1：1，《大正》25.104b）

這首偈頌同樣的也破斥了事物自存自生的自性見、事物爲他物所生或決定的自性見、事物爲自身與他物共同生起決定的自性見、以及事物不需要任何原因便能生起（無因生）的自性見。就因果關係的各種可能性來看，以上四種儘管歸因不同，但都是自性見，都違背了中觀的空性和緣起的見解。從緣起性空的觀點來看，事物是依著諸多因緣條件的聚合而生的。換言之，是因緣條件所構成的關係網絡和動態過程使得事物得以生成和變化，而非孤立個體的自生和自在。更何況，若是從自體而生，則一個事物就必然會有生和所生兩個不同的存在狀態，以及後續不斷的生成和不同的存在狀態，果如此，則我們如何能說事物擁有獨立不變的本質自性呢？斷絕各種關係網絡和因緣條件的獨立不變事物，因此是自我矛盾且不可能存在的。此外，事物也不可能依著單一的他物而被生成，因爲他物本身也不可能是獨立和永恆存在的孤立個體。所以，從自在自爲果的他物而生成本物也是荒謬的說法。同理，由本質自性的自體與具有本質自性的他物共同生成本物的說法更是自性見的反覆過患，也當然是不能成立的。如果事物具有本質自性，則我們就不可能瞭解這個動態世界的因果性變化和事物所由生的關係網絡了，這與我們能夠經驗的生動世界是扞格不入的。

無因無緣而生成事物的主張同樣地無法解釋每一次的能生都必然會有一個所生成，每一個所生成會成爲另一個能生和另一個所生，這樣的無限延伸不就是前因後果的相續嗎？我們如何可能無因無緣而有在前的能生和在後的所生？這一點上無因生的自性見也是自我矛盾不能成立的。在此，我們也可以說對無因說的破斥也彰顯了中觀所謂事物的生起或存在不是無中生有的，而是諸因緣條件的聚合和離散的動態關係和過程所生成的。換言之，在因緣條件的關係網絡和過程中是沒有任何本質自性獨立且永恆存在的。事物既然不能通過自己、他物、兩者的結合或兩者皆無等情況而生起，龍樹中觀思想便針對此而指出事物是無生的，亦即事物沒有自性而生的可能，也不會從無中生有。當然，這樣的說法很可能會被誤解爲虛無主義，否定一切事物存在及其因果關係和過程。事實上，中觀所謂緣起的見解就是要超越自性見和虛無論兩極的。緣起觀認爲正因爲事物是由諸因緣條件之和合而生，因此不可能有本質自性。換言之，事物是空性的，空性因而也就是緣起有了。所以，事物的存在或生起是緣起性空的。當我們說事物的因果條件並不存在自性時，並非要排斥或否決事物存在緣起條件，而是要排斥或否決自性。事物乃依條件而生起，沒有條件就沒有事物，事物的緣起因而是條件性的，不可能有獨立的自性。

另一個核心的思想表述出現在二十四品第十八詩頌的偈子中：「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」這首偈頌言簡意賅的提出中觀（或中道）的核心概念——空性、緣起和假名，和基本主張——沒有恆常不變的東西獨立

的存在於世界之中。換言之，就是把「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」給彰顯出來了。此說挑戰了各種的相信事物的本體是通過過去、現在、未來而恆常地存在的不變的實體論主張。換言之，緣起、空性和假名所觀照的事物是不可能看到自性本質的。亦即：「眾緣中有性，是事則不然。」（十五、一）所以，在眾多因緣和合的條件中尋找本體自性是錯誤的。如果我們堅持要尋找本體自性，則我們就無法解釋事物的變異過程，因為本性是不可能變化的。此所謂：「若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。」（十五、八）亦即一和異都是自性見，都是自我矛盾並無法解釋現象的緣起變化的。我們下面就對「空性」、「緣起」和「假名」三個核心概念作一簡要的說明：

## 1. 空性

大乘佛教的中觀思想為龍樹所創，又稱為「空論」（梵：*Sunyavada*，英：theory of emptiness）。所謂的「空性」（梵：*Sunyata*，英：Emptiness）就是「空無本質自性」的意思。換言之，就是沒有一事一物具有獨立且永恆存在的本質。「空性」觀因此不執著於世俗世界的現象背後必有一不變本質的看法。「空性」一字中的「空」（*sunya*）是一個語根，也就是空無的意思。然而以 *ta* 接尾時它就是一種存在的性質或狀態了。也就說，空應是一種存在狀態，亦即空性就是空無「自性」（*svabhava*）的意思。龍樹主張一切事物都是從因緣和合而生的，皆沒有它們自己的內在獨立本質。因此，所謂的「空性」就是「自性」的不存在。<sup>6</sup>

中觀視抱持事物本質恆存的思想為謬見的根本癥結，也是覺悟的主要障礙。無論是主張人的內在本質優位性的主體中心論，或相信外在世界永恆獨力於人的經驗而實質存在的客觀主義實在論，或強調兩者同時共在，或甚至兩者皆不存在的主張，都被中觀思想拒斥為謬見。龍樹的中觀思想認為空正見能揭露現象存在的非本質性，亦即緣起性，如此方能使吾人解脫出根本的無明煩惱（*dukkha*）。空正見對自性見的拒斥，同時可延伸到因果關係上來理解。對中觀而言，沒有獨立存在的原因，也沒有獨立存在的結果，沒有單一的因果關係，沒有完全相同的因和果，也沒有完全相異的因和果。另外，不同於所謂的虛無主義，空性也不能接受沒有因或沒有果的存在。因果關係在破斥有無之後，只能從緣起來理解。

對社會學理論而言，中觀的空性觀具有根本的啟發性。對任何預設社會為一不變且獨立與人之外的實體的看法，空性觀皆予以拒斥。也就是說，各類預設社會為客觀外存的社會實體論（*social substantialism*）其實都會落入自性見的陷阱中產生僵化且自我矛盾的困境。例如將社會與一個有機體劃上等號的實體論，視社會為一個自在自為的實體，有清楚的界線、內在邏輯、統一整體和獨立於社

<sup>6</sup> 「自性」（*svabhava*）這個詞在梵文中是個複合字，它由 *sva* 和 *bhava* 所合成。*sva* 有「自己」（*own*）、「自我」（*ego*）、「靈魂」（*soul*）等意思。而 *bhava* 一詞則有「存有」（*being*）、「存在」（*existing*）、「常住」（*continuance*）、「真實」（*reality*）、「性質」（*nature*）等意涵。中觀所謂的「空性」就是要否定以上這些具有「自性見」的意涵。

會成員之外的客體，甚至對社會行動者具有約束性或決定性的原因作用，這種實體論無法解釋社會如何可能在沒有社會行動者的情況下維持自在自為的實體、清楚的界線、內在邏輯、統一整體和獨立客體。然而，在沒有任何構成條件下（包括社會行動者網絡的實踐過程），社會實體便得被抽離掉所有的構成要素，當一切要素都抽離掉之後，所謂的社會實體就成了一個空無一物的虛無了。換言之，社會是諸多條件構成的，沒有獨立自在自存的本質，在諸多構成條件之外，社會實體祇是個沒有意義的空想，社會實體論因此無異於虛無論，社會實體論因此是自我矛盾的。另外，一些強調人作為行動者的自由或自主性並將之歸因於某種先驗人性本質的主張，則以為我們在拒斥社會實體論的立場後，自然應該就能支持它的對立面，亦即行動面的立場。從而，預設人本具理性的自我意識、或以追逐利益行動唯一目標，或以人的本能慾望作為社會現象的原因等。然而，從中觀的空性觀點來看，建立在人的本質自性的社會學說法更是一個「我執」的立場，容然無法跳脫出自性見的謬誤。

空性的觀念不能接受任何相信事物能夠具有內在本質和不變的實體之見解。然而，空性也不認為虛無或斷滅是可能的，對於把空當作一個永遠的斷滅也是謬誤的需要被破斥的。換言之，「空」的性質本身亦復是也是「空性」的、沒有本質自性的。因此，我們不能接受一些後現代思想所認為的社會沒有任何存在的意義或真實性，或主體完全沒有任何自主性或反身性的見解。中觀對這種完全否定社會性和主體性的極端思想是加以拒斥的。中觀的主張不在「有/無」或實體/虛無兩極端之間做二選一的取捨。它毋寧是空性觀來否定社會和主體的本質有，但並不放棄在世俗層次上的緣起有和假名有。就社會學的層次而言，中觀的空性並不拒斥社會現象的建構性真實。因為就世俗諦來看，社會建構的真實具有結構性質且對在關係網絡中的相關行動者具有實用上的真實感和意義。當然，就勝義諦來看，它仍然是畢竟空性的，如果我們執著於任何社會建構的真實為本質存有，就犯了自性見的謬誤，其所衍生出來的見解和實踐行動亦將走上扭曲的道路上。總之，空性的見解並不否定世俗法則的相對有效性，但不能接受將之執著為永恆不變獨立存在的看法。社會現象和主體並不沒有不變的「物自身」（thing-in-itself）或本性（self-nature）。

## 2. 緣起

當然，既是不落「有/無」兩極的中觀，「空性」對自性的否定就不能意味著對一切事物存在可能性條件的全面拒斥。否則它就會成為一種主張虛無的斷滅見。對事物的存在，中觀是主張「緣起有」的。所謂「緣起」（梵：*Pratitya-samtpada*，英：*Dependent co-arising*）意指事物依各種因緣條件的具足而和合生成，也可依因緣條件的離散或不具足而變異或消失。梵文字根中的 *i* 指一種運動狀態，*prati* 指達至，*pratityayk* 則指依賴著關係條件而達至，*samut* 指出去、升起或出現，*pad* 是動詞字根，整個字合起來就是緣起。亦即現象不但空無自性且同時與其他現象

相互關連消長，若無與其他現象的關連和消長則事物不可能存在。<sup>7</sup>因此，獨立自存和恆存的本質或實體是不為中觀所接受的。任何現象都依其他現象作為條件而有或無，它本身的結果也會成為其他現象的升起條件。緣起的觀念不能接受無條件和無結果的存在，也不能接受沒有關係和過程的事物。換言之，緣起是空性的，也是關係性和過程性的。

從緣起的角度來看社會理論的社會觀，沒有任何一個社會現象或社會中的人能夠以本質獨立和不變的自己（社會結構或行動者皆然）作為原因而存在、或以其他本質作為自己的原因而存在、或以自己的本質和其他東西的本質作為共同原因而存在、更不能因為既否定自己作為原因而存在又否定他物作為原因而存在、及否定自己和他物共同作為原因而存在就虛無主義式的否定一切的存在。此即前述所謂的：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」社會現象無論是結構或行動面向都不是自性有或斷滅空的，它應該是由各種緣起的條件所交織的相互關連和作用的網絡所構成的，社會現象因此是關係性的。同時，這樣的社會關係網絡不是固定不變的，它必然經歷著生、住、異、滅的變化過程，它因此也必然是過程性的。「生、住、異、滅」這四個所謂的階段並沒有任何一個具備本質自性，在社會世界的說明中，它們皆只是相對的活動狀態的方便表述。因此，將社會視為一個自成自存的實體、整體或視為一個自我維持的體靜態系、或具有內在邏輯、功能、需求、目的等的說法都是站不住腳的，因為這些觀點以套套邏輯和目的論的方式預設了社會存在的原因和結果。同理，預設一個個原子化的獨立個體作為行動者或建構社會結構的主體也忽略了動態的社會關係網絡和過程對任何一個所謂個別行動者的影響。此外，如果預設社會和個人是相互影響、互為因果的，仍有可能落入共同原因的謬誤當中，它仍然跳不出自性見的。然而，如果為了跳出以上三種社會學的理论預設而宣稱社會或個人不因任何原因而存在，這樣的選擇不但不能超越自性見或實體論，更易陷入另一個極端。那就是，對一切存在原因和條件的否定，和對虛無或斷滅的執著。這種虛無主義式的社會理論觀點與前述三種自性見的觀點同樣否定了動態的社會關係網絡和過程，以及在其中相應而生的結構和行動。由此可見，中觀的緣起觀點才是超越上述四種謬見並恰如其份地理解社會現象的諸多原因條件之間的動態關係和過程。

### 3. 假名

中觀所謂「假名」（梵：*Praj-napti*，英：*Nominal designation*）指的是一種約定俗成的語言概念，是一種人為的心靈建構。我們為了宣說空性和緣起和世間一切現象所使用的語言、概念就是一種假名施設，它是一種世俗的方便法沒有任

---

<sup>7</sup> 對於因緣條件環環相扣的關連性之說明又以《中觀論頌》第 26 品的十二緣起支、第 24 品的性空緣起以及歸敬偈中的八不緣起闡述得最為透徹。其基本的中心思想就是所謂的「此有故彼有，此生故彼生」以及「此無故彼無，此滅故彼滅」的流轉或還滅。

何自身的本質存在，也不能將之等同於所指涉之事物本體。我們依假名而說勝義時，它只能是一種啓發性的建構，瞭解之後就不該執著不放，否則言語就成了戲論，用戲論來思維就成了妄念分別，對中觀思想而言，這是不能接受的。換言之，「空性」和「緣起」這兩個名詞，如同「假名」一般，都是方便施設，所有的語言都只具空性和緣起性，沒有自性，因此是爲假名。

一般所謂「實在論」相信我們的思維概念和語言符號能夠正確的再現（re-present）客觀外存的真實存在本質。事實上，「實在」（reality）這個英文字的字根就是來自“res”（thing）和“revi”（think）兩個概念的。亦即所想到的「實在」與實在之間可以劃上等號，並且以一個名稱來指涉它。這樣的實在論立場與中觀的觀點是相違的。空性與緣起的觀念指出無自性的因緣所生法是有獨立客存本質的。然而，在社會世界中，社會現象仍具有對生活世界中的人和社會關係產生有意義的作用。因此，爲了實踐上的需要而產生一些名言概念來指涉一些動態社會關係和過程中的狀態或事物，以便對社會現象做指認和區分的工作。例如國家、階級、性別、科層組織等名稱或概念即是爲瞭解社會中的某種現象而建立的，概念本身就如同事物本身一樣沒有本質自性，因此也不是實在論所謂的真實。它們是因緣生的社會現象，而施設出來的啓發性建構當然不能代表實在且具有自性的社會現象，因爲本來也就沒有此種實在。換言之，社會理論中的概念和分類範疇不具有客觀真實的本質，它們都只是一些假名施設，以方便我們理解或指述一些因緣所生的社會現象而已。例如韋伯（Weber）所謂的「理念型」（ideal type）、舒茲（Schutz）所謂的「類型化」（typification）和傅科（Foucault）所考察的「物的秩序」（the order of things）都是爲了理解有意義的但是多元紛雜的社會世界而建立的概念和分類。在思想概念上理念型、類型化和物的秩序是抽象的、純粹的、誇大的甚至是任意的，它們絕不能和所謂的「真實」世界本身劃上等號，而是一種啓發性的建構（heuristic device），只爲了特定有限的研究和理解活動而具有意義。亦即，它們都是中觀所謂的假名或戲論，不可以實在論的立場視之。

### 三、不二性、關係性和過程性：社會理論的中觀轉向

從以上「空性」、「緣起」和「假名」等核心概念來理解中觀，我們可以另外歸結出三觀察現象時的三個基本預設，那就是，「不二性」、「關係性」和「過程性」。這三個基本預設對理解社會現象也是完全適用的，下面就分別針對這三個基本預設和其社會學的意涵作一分析。

#### 1 不二性

鈴木大拙 (D.T. Suzuki) 指出：「二分法的力量迫使我們忘卻了蘊含創造性潛能的來源。」<sup>8</sup>

在人類文明中二元論的思維方式常被許多哲人視為必然，<sup>9</sup>有的在認識論上，有的在存有論上以二元對立的方式區分思想的內容或世界本體的內容。因此，所謂的二元論可以定義為：「任何預設兩個不可相互化約的、異質的事物或性質（它們有的對立有的互補）的思想模式即為二元論。」其中，用在分析認識方式或知識內容的就是知識論的二元論，而用在解釋實相的本質或狀態的就是存有論的二元論。如前所述，中觀思想對於「生、滅、常、斷、一、異、來、出」以及對「自、他、共、無」等非此即彼 (either-or) 的執著的破斥，就是對二元論的根本超越。中觀以既非此亦非彼 (neither-nor) 的不二思維方式跳脫出任何在知識論和存有論上的二元論，並以性空、緣起和假名思想重新認識現象。

「不二性」(non-duality) 在本文中所要破斥的是以獨斷的語言和思維將事物以二元對立作分別，並認定事物本身亦是以兩種異質並截然對立、互斥或互補存在的立場。這樣的二元論思想是獨斷而任意的，它切斷了現象之間的交互影響、依賴、糾結、融合的關係和過程，也預設了事物必以本質不同而分別存在。這有違空性、緣起和假名的原則。吾人以語言概念來對現象作分類時只是一個方便的權宜，如果將之本質化就會落入自性見的謬誤中，對事物的認識勢必會有所偏頗，因此中觀不執著於二元對立，它基本上是主張不二的。本文認為社會世界以及有關社會世界的社會科學知識皆適用於此種思維方式。社會理論中的任何的二元性思維或分類原則，皆只能是假名施設，是為較佳的瞭解某一特定社會現象的特定關係性質或過程而建立的啟發性建構。它只能單面強調和凸顯現象的有限特質，它絕不可能與所謂的「真實」社會劃上等號。換言之，社會現象並沒有本質上二分的存在性質，同理社會科學知識也不應存在任何「正確」的、不變的二元論架構以再現「真實」世界。所有的社會分類架構和社會世界中的二元性都

<sup>8</sup> 原文為 “The power of dichotomizing has made us forgetful of the source in which it preserves its creative potentialities.”請參看 D.T. Suzuki, 1972. *What is Zen?* New York: Harper and Row. P.3.

<sup>9</sup> 如柏拉圖、亞里斯多德和康德等人的思想都在不同層次上執著於二元論的思想。

是歷史的、空間的、權變的（contingent）、關係性的和過程性的，而非實體性的。

在社會科學中不少的理論仍然無法跳脫出「非此即彼」的二元論格局。它們的理論基本預設大多落在二元主義實體論（dualistic substantialism）的其中一方，以非此即彼的執著固執己見並且拒斥其對立面。例如：方法論個人主義與方法論集體主義的對立、實證主義社會學與詮釋主義社會學的對立、施為與結構的對立等。從中觀的空性視野來觀照，以上對立的立場皆不免掉入實體論的陷阱中無法適切的理解社會中動態的關係和過程。除了以上的二元對立之外，社會理論中還有一種二分法，那就是普遍主義與相對主義的對立，和實存主義與虛無主義的對立。中觀思想以不落兩邊的空性緣起見亦無法接受此種執一或執異，和執有或執無的二元對立。本文基本上企圖應用佛學中觀思想來批判上述社會理論中的二元論。透過對二元對立兩極偏見的拒斥，佛學中觀思想（*Madhyamika* 或 *Middle Way*）有助於我們積極地形構一個具備不二的（non-dualistic）、非實體主義的（non-substantialistic）和非虛無主義的（non-nihilistic）的觀點。

過去不少社會理論預設兩個不可共量的基本範疇，兩個範疇或分為集體與個體，或鉅視與微視，或決定與自由等，其實都牽涉到結構與施為之間的二分。截然二分之後的兩個範疇再談它們之間的因果關係，就有了自生、他生、共生或無生等形式的不同主張。例如強調結構決定論的主張是社會結構具有自足的體系和內在邏輯，並主張結構之中的行動者的屬性乃被動地為社會體系所決定，換言之，即社會結構是因，行動者是果。反之，強調施為面的主張認為行動者具有完全的自由，個體的目的性和目的性行動成了建構社會結構的施為，社會結構在此反而成了結果，行動者則成了自發性的因。事實上，從中觀的觀點來看，這兩種立場皆犯了自性見的謬誤，並以本質上的異來二分兩者的差異，然後又預設一方為自生，另一方為他生。總之，這些理論同樣具有二元論和實體論的根本矛盾，因而無法適切地理解生動的社會世界。此外，另外有一些預設結構與施為兩個範疇共存並互為因果，這樣的說法似乎能夠超越單一因果自生或他生的問題，但仍有可能因為預設兩個實體的部分相互影響部分仍保持差異而根本上不能跳出二元論和實體論的陷阱。另外也有一些強調無因無果而存在，或沒有任何事物存在的社會理論，雖然看起來像是拋棄了實體論，然而在執取實體論的對立面—虛無論—的立場時，這種無因或無果的主張仍然陷入了二元論和變相的實體論的泥淖當中。從中觀的角度來說，這些主張並不能較好的超越既有理論的限制。

事實上，在社會理論中執著於非此即彼的二元論思維無異於將建構性的概念或分類予以物化或實體化，這與生鮮活潑的社會動態和實踐邏輯相扞格。其危險是可能將社會科學的理論邏輯硬套在生活世界的實踐邏輯上，這不但不能適切地並深具意義地瞭解社會世界的關係和過程，反而可能產生知識系統對生活世界暴力性介入。

## 2. 關係性

二元論最大的問題是它無法解釋動態的關係，因為兩個本質上截然二分，並在邏輯上符合周延與互斥原則的實體之間是不可能產生任何關係的。實體論主張事物的存在是自足自生的，它勢必不需要也不可能與外部條件產生任何關連，否則實體論就自我矛盾了。如果二元論是不可能的，或有人會主張另一種替代，那就是一元論（monism），以此來解釋兩個本質上完全同一的事物之間的關係當然也是自我矛盾的，因為兩個事物是同一的說法是不能成立的，同一應是沒有差別的，既是沒有差別就不可能一分為二了，更焉談它們之間的關係了。因此，所謂關係性（relationality）是不可能與實體論、二元論或一元論共存的。只能從空性和緣起的意義上來關照關係性才是可能並且有意義的。

從中觀思想可知事物不可能自生、他生、共生或無生，由空性的觀念可知事物不可能以獨存和恆存的本質而存在，由緣起見可知它們是諸多因緣條件相互依賴、相依相生的。由假名觀念可知有關事物的思想、概念和分類架構是爲了有意義的瞭解而建構的方便，並不意味著事物在本質上的同一或相異，依不二原則事物不可能在本質上一分爲二、分別獨立存在而產生互動關係。然而，關係性的觀點的指出事物不可能在沒有關係性的情況下獨立存在。沒有關係就等於因緣離散而無可能生起。總之，既非實體關係又非沒有關係，關係性的主張勢必要從緣起性空的意義上來理解。從關係性來思維事物存在的動態關係網絡和過程，使我們能夠從現象的條件和脈絡來理解現象的相對存在，也較能覺察某一特定現象勢必亦構成其他現象的條件和脈絡。如此才不致殫精竭慮的尋找第一因、目的因、唯一因、唯一果、單一因果、自在因、自在果、分別因、共同因、因果的套套邏輯或無因無果，這些作法皆不爲中觀思想所接受。

從中觀的取徑來看，社會理論所研究分析的社會世界不可能以實體論和二元論來適切的理解，它無寧應該以關係性的觀點來理解，因為實體論和二元論都會在其理論基本預設的某一環節中切斷關係性的意涵。沒有關係脈絡的社會現象是難以想像的，因為社會現象就是社會關係的網絡化過程，它牽涉到諸多紛雜條件的離合變化。其中有些是人爲的，有些是非人爲的，有些是人有意而爲的，有些是無意的，也些人爲或非人爲的條件構成了社會的資源，有些則成了規則，這些條件的相互關連、融合或抵觸才成就了相對存在的社會現象，絕非任何單一條件或原因的獨立完成。在既有的方法論中，這種關係論的立場不能接受方法論的集體主義，因為它預設了社會結構或體系爲一自我維持的、自成一體的獨立整體，它無法解釋社會關係網絡中作爲行動者的人們出於反身性、慣習性、權變性和實踐性的建構行動。關係論也不能接受預設行動者個人獨立主體性和主動性的方法論個體主義，社會中的人作爲行動者，其主體性的形塑過程絕對受其身處的關係網絡所構成的條件所影響，沒有這些條件就沒有可被概念指認的所謂行動主體。此外，行動者的所謂主動性也是一個方便的說法，因為這個主動性不是在絕對意

義上自由任意的為所欲為，我們的行動慣習、意向、態度、感受、判斷、認知、行為和抉擇皆不是一個完全固定、自主、明晰或隨意的自動自發，因為它們皆涉入了諸多關係性條件的某些助力和某些阻力。對於一些強調社會形構中不同結構屬性間互為條件、或結構與行動之間互為因果或行動者之間彼此互動的理論觀點，表面上看起來似乎較能以關係論的角度來理解社會現象，但是如果這些所謂相互關係的所預設的是兩個以上的實體之間的關係，則這又會掉入了實體論的泥淖當中。如前所述，實體論和關係論之間是不能相容的，所以，關係論無法接受任何預設社會或個人為實體的相互關係的觀點。然而，關係論也無法在拒斥集體主義和個體主義後就放棄任何社會結構和行動者的關係性存在，或預設不需要任何原因條件的社會或行動者存在。這樣的觀點掉入了虛無主義的陷阱中，如前所述，這樣的主張無異於實體論，同樣是自我矛盾且站不住腳的。總之，方法論的關係主義對社會現象的關照不能接受任何以「自、他、共、無」為預設的因果論，不能接受尋找社會或個人的第一因、最終目的、唯一因、唯一結果、單線因果、自在因、自為果、分別因、共同因或無因無果的社會理論觀點。

### 3. 過程性

除了少數例外，西方形上學自亞理斯多德以降大都偏執於預設事物的本質（essence）或實體（substance），同樣的，社會科學當中大多數的理論觀點也跳不出這種本質論和實體觀，因而忽略了事物的過程性存在。在社會科學的概念中，用名詞而非動詞以指涉一種動態的社會關係和過程時，我們常不自覺的將之實體化而落入靜態社會觀的謬誤中。事實上，過程遍布於社會現象的每一個層次和細節當中，它是社會現象的根本基礎。以名詞而設立的社會科學概念只是個方便施設，它是為了瞭解社會過程而建構的。

所謂：「諸行無常，諸法無我。」由於事物的存在是緣起性空的，社會世界的關係性構成確定沒有自成一格的本質自性，無論是社會或個人皆沒有。這個所謂的關係性存在同時也必須是無常性的，也就是過程性（processuality）的。過程性觀點旨在破斥現象的存在為永恆不變的謬見，當吾人認清事物不以獨立實體自存和恆存時，應體認事物除了是關係性存在外，亦是過程性的存在。換言之，現象的生起、住著、變異和消散就是一個緣起性空的關係和過程，它是時間性的而非無時間的。若僅談關係而不論過程，則亦會落入靜態死寂的見解，無法瞭解事物的關係條件是動態變異的。因此，過程觀是瞭解緣起性空和假名關係的必要思維。當然，若僅談過程而略去關係，則又會落入事物沒有與他物產生關係而能有自生自滅的過程，這亦是不為中觀所接受的。所以，關係和過程是必須同時顧及的。換言之，過程必然預設網絡化關係，網絡化關係也必然是動態的時間性歷程。亦即，過程是結構性的，結構是過程性的。社會結構的構成型態和規則不是本質不變的實體，而是個有方向性的過程；社會過程也不是沒有型態和規則任意流動，而是個有諸多條件相互約束和促進的暫時性有效模式。

過程性觀點不但能破斥實體論中的方法論集體主義和個體主義，亦能拒絕虛無論。許多強調社會為一自成一格的整體的理論觀點自以為能夠超越個體主義而顧及社會關係體系，然而，如前所述，這種社會實體論的預設切斷了關係的成立可能。即使關係的主張是成立的，但實體論的關係立場預設了一個靜態的關係結構，它把時間、歷史給遺忘了。亦即，這樣的觀點少掉了構成關係的必然要素---過程。所以，缺乏過程想像的社會實體論所論述的關係是不可能存在的。換言之，關係與過程是構成社會現象的兩個不可缺的要素，任何忽略兩者或其中之一者的理論觀點都是不可能成立的。同樣的原則也適用於對個別行動者的理解，每一個行動者的所謂主體或自我，不是一般方法論個體主義所預設的具有完全獨立的行動自主性，他必須是關係脈絡中的行動主體，因此沒有獨立的本質。同時這個行動主體也不是一個不變的實體，他所構成的行動慣習、意向、態度、感受、判斷、認知、行為和抉擇皆不是一個完全固定、不變的屬性，在動態的關係條件作用過程中，行動者的自我也是一個過程性的存在。無論是社會實體論或個體實體論都無法與過程觀點相容，但這並不意謂著我們要選擇虛無主義的觀點，因為此論預設了永恆的寂滅而不能解釋事物的生滅關係和過程。

#### 四、從關係—過程論駁斥方法論的個體主義、集體主義與實證主義

「空性」、「緣起」和「假名」等核心概念來理解中觀，我們可以另外歸結出觀察現象時的三個基本預設，那就是，「不二性」、「關係性」和「過程性」。從空性、緣起、假名和不二性、關係性和過程性等觀念來關照既有的社會理論，我們可以看到許多理論預設是如何在不同層面上掉入了社會實體論和虛無論的陷阱中。在前面的討論中，我們曾略有提及一些在方法論預設上不同理論觀點的問題，下面就分別針對方法論上的個體主義、集體主義、實證主義等做更為詳盡的討論。

##### 1. 方法論個體主義的問題

社會生活的最基本單位是個別人的行動。對社會制度和社會變遷的解釋是爲了要指出它們如何作爲個人行動和互動的結果而出現。<sup>10</sup>

社會科學中的所謂「方法論個體主義」(methodological individualism)主要是指涉那些預設個別的行動者具有恆存與獨立內在本質的理論。此種見解視社會現象爲行動者個人自主行動的結果。亦即社會是被行動者行爲、內在屬性所建構出來的，欲瞭解社會現象原因必須從行動者的建構性行動來尋找。亦即每一個個別行動者都是社會現象之所以能夠存在的因，而非其他超越個人內在特質的文化或制度，社會現象即是個別行動者的果。社會理論中預設方法論個體主義典型代

<sup>10</sup> Elester, J. 1989b. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

表包括 Weber,<sup>11</sup> Hayek,<sup>12</sup> 和 Elster<sup>13</sup>等人，他們在不同的研究議題上預設社會現象是個體行動的結果。

方法論個體主義對社會現象構成原因的解釋被認為是一種原子化的觀點。就像原子論將物理世界分解成最小的單位原子，並視之為構成世界的基礎。人文社會科學的原子論則將社會分解成不可分割的最小單位——個人，並視之為有別於超個人（*supra-individual*）的獨立實體（*entity*）。個體的意向、態度、認知、情緒或本能（不同理論在這裡或有不同的著重）常被認為是先於社會而存在並創造社會的自變項。例如有些社會理論預設一個個獨立的、非聯結的

（*disconnected*）、非涉入的（*disengaged*）理性的笛卡兒式思維主體。這個「我思故我在」（*cogito, ergo sum*）<sup>14</sup>的行動主體被認為是獨立於外在世界的中心，思維主體的理性思維意識有如一個阿基米德點（*Archimedean Fulcrum*），它是世界知識之所以可能確定的固定立足點。此種以「我思」作為知識確定性基礎的觀念乃是一種所謂的「獨我論」（*solipsism*）。自我在獨我論中被視為是一個內在自足的，它沒有任何外延性，因此它與世界和他人無關，也與物質性身體截然不同。換言之，笛卡兒式的獨我論預設了自我與世界的主客對立和自我與身體的心身二元。從方法論的角度來看，這種預設自我為本質上獨立存在的認識主體，世界和身體為被認識客體的看法，乃是方法論上的個體主義，它一方面是具有自性見的自我本質論，另一方面有執著於將事物截然二分的二元論。從中觀的性空和緣起見來看，此種本質論和二元論是謬誤的。若以此種方法論預設來觀照社會現象，則我們完全無法想像社會世界如何可能對個別主體產生任何的關連和影響，一個完全不受社會影響的清明主體又要來解釋社會現象，並視社會現象為主體行動的結果，這完全是自我矛盾的。

在近代社會理論中，理性思維的主體常被預設為一種專注於理性計算並試圖獲取最大利益的行動者。此種見解常視行動者為「經濟人」（*homo oeconomicus*）<sup>15</sup>，其行動總是以最小的成本獲取最大的利益為原則，它並且具有因果解釋上的

---

<sup>11</sup> Weber 指出：「我們當探討作為個人主動對其行為賦予主觀意義的行動——它們或外顯、或內隱、或疏忽、或默會。」參閱 Weber, Max. 1978. "Basic Concepts of Sociology." In *Economy and Society*, eds. G. Roth and C. Wittich, p.4. Berkeley: University of California Press.

<sup>12</sup> Hayek 指出：「在社會科學中個人的態度才是熟悉的元素，將它們組合之後，我們嘗試複製出較複雜的現象，它們是個人行動的結果，由這熟知的程序，它常可以推導出對複雜現象的結構一致性原則的發現，它尚未（或無法）被直接的觀察所建立...社會科學的方法應被描述為組合式的（*compositive*）和合成式的（*synthetic*）。所謂的整體，亦即元素的群體，是結構性的關連，它們是從我們所觀察現象的總體性中抽取出來的，它們其實是我們系統性的結合熟悉的元素的結果，亦即我們從熟悉的元素屬性加以建構或重建而成的。」參閱 Hayek, Friedrich [von]. 1952. *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, IL: The Free Press, pp.38-39.

<sup>13</sup> 如本節引言所言，換言之，Elster 的理性選擇論也是預設了方法論的個體主義。

<sup>14</sup> Ayer, A. J., "I think, therefore I am" From *Modern Studies in Philosophy—Descartes—A Collection of Critical Essays*—Ed. by Willis Doney, Macmillan, 1968. (7s.)

<sup>15</sup> 這個觀點可說是「經濟主義」的「帝國主義」，它原子化、個體化、甚至自我主義化所謂的社會行動者，這顯然是一種化約的觀點。從中觀的角度來看，它是一種不恰當的個體實體論，把人

優位性。這種單向度的、自利的理性經濟人觀點，影響了許多新古典主義經濟學或邏輯經濟學的理论想像力。在政治學和社會學理論中，它則衍生出理性選擇論（rational-choice theory）和賽局理論（game theory）等。<sup>16</sup>以理性選擇論為例，行動者被視為是具有目的性（purposive）和意向性的（intentional），行動手段的選擇則被認為是為了達成其所偏好的目的，理性的行動選擇是在資源有限和考量機會成本情況下所進行的理性計算之後的最適選擇。<sup>17</sup>此一觀點所謂的社會現象如社會結構、集體決策、集體行為等，都被認為是著重效用最大化的個人的理性選擇之結果。因此，此論認為社會現象是諸多個人的理性選擇所造成的一系列資源分配、機會分配、規範、義務分配的浮現（emergent）結果。<sup>18</sup>事實上，這種經濟人式的預設，也在方法論上接受了「心理學人」（*homo psychologicus*）的預設，它視社會現象為個別行動者的主觀意志、知覺或感覺的建構對象。這個以個人心理屬性解釋社會的觀點實體化了個人的孤立本質，當然就無法理解變動的社會因緣條件和行動的社會影響對個別行動者的影響。中觀所謂的「不自生」就恰好能對這種個人的本質自性和因果優位性的予以破斥。除非我們能超越各種個人本質性的預設並接受個人存在的空性，否則我們將無法理解作為行動者的人在社會關係脈絡和過程中的動態緣起。

總之，中觀的空性、緣起和假名觀點是不可能接受預設個人實體性並忽視其關係性和過程性的方法論個體主義。當然，這樣的立場並不是要因此解消個人的自我性，甚至宣稱「主體已死」。恰恰相反，唯有摒棄實體論的自我觀並以關係和過程來理解自我，亦即以我空（self-emptiness）或無我（selflessness）的觀點來去除任何妄想找到自我的本質自性的企圖，社會科學方有可能理解一個因社會條件和其他諸多非社會條件的動態構成而形塑主體性或作為施為主體的行動者。自我的形塑和行動從來就不是一個先驗、自我意識或個體生物性本能的體現。方法論上的關係—過程論在這一點上與意識哲學、主體哲學、行為主義、生物化約論等分道揚鑣。當然也與建立在以上論點基礎上的前述各類個體主義的社會理論走向根本預設截然不同的道路。然而，這並不表示關係—過程論全然否定自我主體性、意識、慾望、心靈、身體的存在，在超越自我本質性的同時，社會科學的關係—過程論應該從將自我視為是一個關係與過程的我，其中沒有任何的本質存在，自我或自我意識（self-image）的形成是一個不斷在社會網絡和其他非社會條件的相互作用中的一個實踐過程。由此來看，自我所具備的心靈特質和反思能力絕非孤立的獨白下的獨立生成，自我也不是許多能切割開來的行動單元所組裝而成的合成物。如同 Giddens 所指出的，它是行動之連續流（continuous flow

---

給本質化了，忽略了關係網絡和動態過程。

<sup>16</sup> 參考 Morrow, James D.. 1994. *Game Theory for Political Scientists*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

<sup>17</sup> 參考 Friedman, D. 和 Hechter, M. 1990, "The comparative advantages of rational choice theory", Ritzer, G. (ed.), *Frontiers of Social Theory*, New York: Columbia University Press.

<sup>18</sup> 參考 Turner, Jonathan. 1991. *The structure of Sociological Theory*. 6<sup>th</sup> Edition. Wadsworth Publishing Company.

of conduct) (Giddens, 1984:55)。<sup>19</sup>因此，正因為自我不是單元的組合，也不是與社會關係脈絡斷裂開來的，自我方有可能在社會條件的促動或約制下，具備與社會條件相融合且又若即若離地含有客觀性質的主體能動性。這個主體能動性能同時在社會實踐中為社會所形塑，又能在形塑的過程中一定程度的改變與建構其所處的關係脈絡或社會條件。換言之，如果不是我空或無我，自我是不可能具備主體能動性的。

## 2. 方法論集體主義

社會事實被認為是在個人之上行使或能夠行使外在強制力 (power of external coercion) 者，同時這個力量的存在也因此可說是一種特定的制裁或對治任何一個人冒犯企圖的一種抗拒力。<sup>20</sup>

方法論的集體主義 (methodological collectivism 或 holism) 預設社會為一個獨立於個別行動者之外的實體，它有自己的整體性、自足性、內在邏輯或本質性等。不同於方法論的個體主義，這個論點所預設的社會實體屬性不能被化約為一個個的個人。因此，此論認為對社會現象的研究必須將從它的總體性 (totality) 層面來關照，而非將其分解成不同的片斷和元素，這個總體被視為是獨特的且有別於其構成部分的。無論是就質或量的層次來看，方法論集體主義都預設整體有其無法被化約的獨特性和完整性，它別於部分的總和。例如涂爾幹的社會事實 (social facts) 就被視為是一個自成一類 (*sui generis*) 的客觀真實 (reality)，它是外在於 (external to) 個人並對個人具有強制性 (constraints) 的集體事物 (things)。<sup>21</sup> 這樣的觀點似乎能夠超越心理學主義所預設的人，亦即超越方法論個體主義的問題。然而，此種集體主義式的社會觀仍然陷入了視事物自身存有 (own-being) 的自性見。這種自性見將社會科學建構概念等同於所指涉的社會整體，因此有可稱之為社會整體論或社會實體論。

做為代表社會集體性的概念和範疇可以有不同的層次，指涉不同的對象，如社會、世界體系、國家、結構、系統、社區、組織、團體、階級、族群等，這些概念的都相當具有瞭解社會世界中各種社會關係和過程的啟發性意義。然而，每一個所指涉的動態關係和過程和其所展現的集體性並不是一個固定不變且獨立存在的東西，我們一旦予以實體化時，就會在方法論、認識論和本體論上出現自性見的謬誤了。換言之，它把方便施設的集體性假名給物化了，一個物化了的社

<sup>19</sup> 參閱 Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. University of California Press.

<sup>20</sup> 參考 Durkheim, Emile. 1982 [1895]. *The Rules of the Sociological Method*. trans. by W.D. Halls. New York: The Free Press.

<sup>21</sup> 涂爾幹指出：「『社會性的』 (the social)」是一個自主的實在，稱為『社會』。涂爾幹強調，這個『社會』是一個為自己存在的實體 (entity)。它的持續存在並不仰賴個人的意圖和動機。社會有自己的生命和邏輯。對他而言，社會學就是一門自成一體的社會實體的科學，這個社會不能被化約為心理學所指的個人。總之，是社會創作個人而非相反。

會實體，有為社會現象的空性和緣起性，當然也就無法解釋其中動態的關係和過程。預設方法論集體主義的主要觀點，如結構主義、結構功能論、衝突論、系統論和統計學上的變項分析等，它們把社會結構、系統或集體特徵予以本體化成獨立存在的社會實體，並在因果解釋上賦予它優位性。中觀思想所謂的「不自生、不他生、不共不無因」等觀點和關係性過程性的立場當然無法接受這種將社會實體化和固定化的理論或概念。

社會實體論在方法論上所預設的整體性、外在性和強制性被結構功能論的建立者 Parsons 發揮得淋漓盡致。他將社會整體性作為起點，來談制度化了的社會系統和其中的次系統（如 AGIL），以及其所衍生出來的規範和價值如果透過社會化和社會控制的手段來使個人內化之，成為個人的需求稟性（need-disposition）和角色期待（role-expectation）。整體來看，Parsons 的結構功能論所謂系統這個實體有以下幾個基本預設：a. 系統有內在秩序，其中各部分相互依賴；b. 系統朝向秩序的自我維持或均衡狀態；c. 系統或是靜態的，或是有秩序的變遷過程；d. 系統中一個部分的性質對其他部分的形式會產生影響；e. 系統維持與外在環境的界線；f. 配置和整合是系統維持特定均衡狀態的兩個必須的基本過程；g. 系統的自我維持趨勢牽涉到界線和部分與整體關係的維持，以及環境變異的控制和系統內部變異趨勢的控管。

由上可見，Parsons 的結構功能預設了系統的統一性、必須性和普遍性，並且預設作為靜態實體的系統在分析上相對於變遷過程的優位性，亦即，系統的結構功能是常態的因，其他如變遷或個體的行動則是果。這種實體（substance）先於過程（process）、結構決定先於行動自由的主張，與方法論個體主義雖然在因果優位性上有相倒反的立場，但仍同樣的掉入了自性見的謬誤預設當中，忽略了動態緣起的社會關係網絡化中的行動和互動過程。行動者在此只能以地位-角色（status-role）作為系統當中的單位，它經由社會化的工作形成而從社會系統的規範和價值中衍生出自己的需求、動機、價值傾向模式和良心。（1951-227）<sup>22</sup> 換言之，行動者是社會化的被動接受者，它沒有自主性，也看不到互動的可能性，這種強烈的結構決定論當然無法為中觀所接受。況且，從「不自生、不他生、不共不無因」的原則來看，結構功能論仍然是有因果化約論問題，終究會陷入自我矛盾的套套邏輯（tautology）和目的論（teleology）困境當中。

事實上，不僅 Parsons 的結構功能論有因果推論的謬誤，在馬克斯主義陣營的結構主義者 Althusser 的理論的充斥著功能論式的套套邏輯和目的論。在他對社會形構所做的結構分析中，行動者只是個被操作、被決定的玩偶，完全沒有自主性或「真正的」主體性。他的意識型態理論將人視為是結構決定的效果，人的主體感則是一種虛假的意識，甚至是虛假的潛意識。換言之，更甚於 Parsons，

---

<sup>22</sup> 參閱 Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Althusser 自認為較為科學的理論預設就是要明白地強調真實主體的不存在和結構的自主性。在這裡我們也可以看到方法論集體主義的鑿痕如何使 Althusser 陷入多重結構的多重決定 (over-determination) 或某種元素的「最後決定」(determination in the last instance)。<sup>23</sup> 對他而言，結構是諸多元素之間的關連，其中或有某種矛盾或優劣勢關係，但是無論元素與元素之間是共變或緊張，我們都無法從中看到主體性的。<sup>24</sup> 這也就是為什麼 Thompson 要批判 Althusser 的觀點為「一個只有元素、結構與體系的無生命理論」了。<sup>25</sup> 如前所述，尋找第一因、目的因、唯一因、唯一果、單一因果、自在因、自在果、分別因、共同因、因果的套套邏輯或無因無果，這些作法皆不為中觀思想所接受。

總之，中觀的空性、緣起和假名觀點是不可能接受任何預設社會實體性並忽視其關係性和過程性的方法論集體主義。所謂「所謂社會，即非社會，是名社會」，社會這個概念和其他集體性概念一樣，只是個方便施設的名，並不是社會實體的如實再現。當然，此種立場絕非所謂「社會的結構屬性」(the structural property of the social) 的棄置，甚至像 Baudrillard 一般主張「社會的終結」(the end of the social)。<sup>26</sup> 恰恰相反，社會的結構屬性正式建立在空性的條件上的，因此，當我們能夠超越社會實體論的立場並以關係—過程論的觀點來關照社會。社會的結構屬性也就是關係性和過程性的展現，它包含的層次可大可小。有時指涉的是人與人之間面對面相互交往時所表現出來的或所依據的有一定重現機會的模式，這模式的非正式程度大於正式的程度，其中的可變性較容易被察覺。有時則指的是較為抽象、較為廣泛或較為嚴肅的體系性關係，相較於前者，它的正式程度大於非正式的程度，行動者較難任意改變它，因此，它的可變性較不易察覺。但無論如何的具有正式的體系性，結構屬性都必然是關係性的，因此它沒有獨立存在的本質，也必然是過程性的，因此它沒有固定不變的實體。既非獨立存在也非固定不變，社會結構當然不可能是超絕於時空之外並外在於主體行動者的內在系統了。社會結構必定是特定歷史時空脈絡中諸多條件以及人的施為作用的展現出來的規則和資源，反之，結構性的規則和資源同時也是主體的施為作用之所以可能的中介條件。社會結構既是施為行動的展現又是施為行動的中介條件，這表示，具結構屬性的社會與行動者一樣都是相互交織、相互作用的關係和過程，任何以二元論的方式切割社會和個人或結構和行動，並實體化兩者，甚至預設兩者間的單一因果或互為因果的見解都是有誤的。<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 參閱 Althusser, L. 和 Balibar, E.. 1973. *Lire le capital*, vol. II, Paris: Maspero, p. 146.

<sup>24</sup> 參閱 Althusser L. 1977. *For Marx*. London: Allen Lane. p.255.

<sup>25</sup> 參閱 Thompson, E. P. 1978. *The Poverty of Theory*. New York: Monthly Review Press. p.79.

<sup>26</sup> Baudrillard 就曾宣示過「社會的終結」。請參閱 Baudrillard, J. 1978. *In the Shadow of the Silent Majorities*. pp. 18-19.

<sup>27</sup> 在這一點上，本文的見解與 Giddens 的「結構二元性」相應。參閱 Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press. p.25.

### 3. 實證主義

受自然科學實在論 (realism) 的影響，一些社會科學的理論觀點認為社會科學就是一門研究社會現象的自然科學。因此，它們主張應用自然科學的方法 (觀察法、實驗法、邏輯歸納與演繹法等) 來量化社會世界，並試圖「正確地」掌握社會世界的客觀事實。堅持把社會緣起的關係過程當作可被證實 (verified) 的客觀事實，是一種實證主義或客觀主義。<sup>28</sup> Giddens 指出，實證主義意味著兩件事情：a. 一種堅信所有的「知識」，或所有被視作「知識」者，皆能夠以直接的表達方式直接指涉實在，或透過感官知覺到的實在面向。b. 相信以古典物理學為典範的科學的方法和邏輯型式能夠應用到社會現象之研究上的信仰。(Giddens, 1993:133)<sup>29</sup> 由上可知，實證主義相信感官經驗和科學的邏輯原則是知識是否「正確」掌握實在的唯一判準。不但如此，社會科學實證主義還常預設社會世界有法則的 (nomological)，並且相信科學知識的普遍有效的。從知識論的角度來看，實證主義是一種「素樸實在論」(naive realism)，它預設人類可透過其感官來正確感知獨立於認識者而存在的外在世界。換言之，實證主義的知識基礎是建立在主客二元對立或斷裂上，以抬高感官經驗的可靠性和外在事實的獨立真實性。此種客觀主義雖然表面上像是降低認識主體的主動性，但其實仍然是一種主體在認識活動上的「我相」執著，同時當然也是對各種物相的執著。依據中觀思想的不二性、關係性和過程性原則，將主客做二元劃分並且在其中或執著客觀世界真實性，或執著主觀意識透明性的各種見解是不能接受的。

對世界諸相執著所從事的知識建構中，最貼切的例子就是 Wittgenstein 在《邏輯哲學論》中的世界觀。在近代科學中，邏輯實證論將邏輯和經驗事實之間劃上等號，認為客觀的外在事實與語言邏輯的結構之間有著相應的一致性

(correspondence)。影響邏輯實證論最重要的思想則是早期 Wittgenstein 的《邏輯哲學論》。在此書中，Wittgenstein 假定：世界有一個固定的邏輯結構 (T1)<sup>30</sup>，在世界中發生的是一個個的事實。因此，世界是事實的總和，而每一個事實的基本單位都可以稱為一個「原子事實」(atomic fact)，它和每一個原子事實都是獨立且與其它原子事實互不相屬存在，它們的組合構成了人們所觀察到的事實。

(T2.061)。Wittgenstein 相信世界的邏輯結構是對應於人的語言和思維而存在的，這種事物之間先驗邏輯聯繫使我們只要有邏輯的語言和思維能力就可以知

<sup>28</sup> 參閱 Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. In N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications. Pp. 105-177.

<sup>29</sup> 參閱 Giddens, Anthony. 1993. *New Rules of Sociological Method—A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. Second Edition. Stanford University Press.

<sup>30</sup> 參閱 Wittgenstein, L. (1922/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, with an introduction by B. Russell. Trans. By D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul. 中譯本請參考：張申府 (譯) (1927, 1987):《名理論 (邏輯哲學論集)》。北京大學出版社。或：陳榮波 (譯) (1974)〈邏輯哲學論叢〉。《哲學論集》，第 12 期，臺北：輔仁大學出版社，頁 1-70。

曉世界中事物之間的邏輯聯繫了。

針對語言的作用，Wittgenstein 認為，它的功用就在於對事物作描述的工作。語言雖然是由符號所構成，但他相信它可以描繪世界的圖像（picture），圖像則可以反映「真相」本身，因為兩者具有相似的性質，也就是說，兩者皆具有同樣的邏輯結構。邏輯結構等於是預存在語言和世界的深處。語言做為描繪世界的圖像，其中的每一個命題都是描述一個事實的圖像。Wittgenstein 相信，圖像的每個組成部分都和外界現象的每一組成部分有一一對應的關係，他稱此種對應關係為「圖像關係」（pictorial relationship）。在 Wittgenstein 的邏輯圖像論之中，語言和世界的對應關係被確定了。在語言中有命題、基本命題和名稱對應的世界中的事實、原子事實和簡單對象。命題、基本命題和名稱因此是實在的模型，也是它的圖像，Wittgenstein 甚至用圖畫來形容此種關係：「一個名稱代表一個事物，另一個名稱代表另一個事物，它們像一幅栩栩如生的圖畫一樣，彼此結合成為整體，描繪了原子事實」（T4.0311）。

Wittgenstein 也將邏輯圖像的主張予以空間化，他指出，所有基要命題與不同邏輯函數關係組成的全部可能性，稱作「邏輯空間」（logical space）。它是由無數的空間點所組成，在邏輯空間中，一個命題決定一個位置「幾何和邏輯中的每一的位置，就是一個存在的可能性」（T3.411）。總之，對 Wittgenstein 而言：「邏輯空間中的事實便是世界。」（T1.17）前期 Wittgenstein 的思想對維也納學圈所形成的邏輯實證論有著關鍵性的影響。事實上，Wittgenstein 的思想反應了也進一步強化了近代主要科學基本世界觀，那就是，客觀外存的經驗世界可由邏輯的語言符號來精確描述和呈現。對本文而言，這種主流的科學思想，將世界和語言視為邏輯的結構是一種對世界和語言的著相。當然，後期的 Wittgenstein 對於日常語言的使用實踐和遊戲在生活世界中的活潑意義也已揭示出其知識論上的昨非今是。

社會科學的實證主義也多半如同邏輯實證論一般預設客觀外存社會事實的真實存在，並認為研究者能夠以不帶任何價值判斷和概念預設的感官經驗來直接掌握此一社會事實，並以精確的數學語言符號來正確再現此種事實。例如前言中所提到的變項中心的取徑和一般線性模式，它們所相信的社會觀與邏輯實證論相當雷同。變項為中心的研究者通常會使用許多的量化方法（如多元迴歸、因素分析或事件史取徑）來檢證他們的因果假設。變項被視為是可被衡量的屬性，他能解釋現象的因果關係，然而其中卻隱含著實在論的形上學。此外，一般線性模式則預設社會世界就是「一般線性的實在」。換言之，該論相信，模型本身就是真實社會的再現（representation）。線性模型預設實體是固定的而屬性是可變的，需多經驗研究對嘗試固定化研究對象，如人口學對人的生物性特質預設或政府單位等，它忽略了這些單位的可變性和關係性，此種研究常會出現範疇的名不變但

所指涉的實體卻是變化的，因而造成名與實不符的謬誤。在實體的變異屬性之間，線性模式因果關係的流向或者是從大結構到小事件或行動單位（從環境脈絡到特定現象），就是同樣規模的屬性之間的關係，從來不考慮小事件或行動單位作為大脈絡的原因，換言之，微觀的面向只能被當作固定的宏觀面向的結果，完全看不到小事件在關係過程中對結構條件的影響，<sup>31</sup>這樣的實證觀點完全與關係—過程論的預設不能相容。

事實上，實證主義的觀點是建立在主客二元對立的割裂關係上的，它過度樂觀地相信科學知識可以正確的、精準的發現和定位事物的存在狀態。它其實是笛卡兒式焦慮（Cartesian Anxiety）<sup>32</sup>的逆向作用，此種焦慮對事物的不確定性和知識的不精準性抱著不安的態度，並認為進步的科學就是要超越這種不精準性，並控制事物的不確定性，因此任何干擾精準性和確定性的主觀經驗或客觀現象都被認為是進行科學研究時必須排除的干擾要素，如此才能在純然清楚而明晰（clear and distinct）的意識和語言中「如實」呈現確定不變的外在事實。這樣的知識想像似乎是有心理學上的安撫作用的，因為如果我們一直生活在知識不精準、世界不確定的無常處境當中，則在心理層面上會帶來極大存在的焦慮感。為了克服這種焦慮，尋求確定性、精準性便成爲一種出路。笛卡兒式的出路不但是爲了追求知識上的確定性，同時也在確保本體論上的安全感（ontological security）。然而，這樣的看法是謬誤的，因為，一方面，研究者的經驗絕非明晰透澈不帶任何價值預設的，另一方面，任何社會現象都不是獨立存在、一成不變的，它是在關係脈絡的動態過程當中的相對存在。更何況在心理學層面上確定性意謂著可預期性、不可變性，這也忽視了在動態世界中人類權變的可能性。儘管無常多變的現象世界有可能爲人類帶來存在的焦慮，但一成不變的規律化、邏輯化世界也不是人類所能忍受的。

總之，邏輯實證論或實證社會科學的知識企圖是行不通的迷思，它們窄化了人類的歷史、結構屬性、行動身心狀態所展現的動態關係和過程。對邏輯語言的工具性和透明性看法也忽視了語言所涵蘊的豐富實踐意義和不透明的中介性作用。因此，妄想透過邏輯語言和社會科學知識的再現能認識世界的「真相」，乃是研究者對夢幻泡影的著相，不能得見世界的緣起性空。任何主客二元對立的認識論思想，無論是將知識的確定性寄託於外在客體或語言邏輯上，都是一種對本體論上動態不居的世界的扭曲，也是各種互賴關係和過程、因緣條件的聚合離散的斷裂。這不但不能臻於知識論上的確定性，反而，突顯出知識建構者的我相執著，同時也是對世界諸法相的執著。它無疑的是會增添人的愚痴和無名煩惱，更有可能會對世界做出暴力性的干預。此種著相的知識切斷了世界做爲一種動態緣

---

<sup>31</sup> 參閱參閱 Abbott, Andrew. 1988. "Transcending General Linear Reality." *Sociological Theory* 6:169-86.

<sup>32</sup> 參閱 Bernstein, Richard. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Philadelphia Press: Philadelphia.

起的關係和過程的可能性，也忽略了語言做為生活世界存在的居所而非僅是工具的豐富意義。

當然，對實證主義的批判並不是要我們徹底的放棄知識的客觀性和世界的存在，或甚至反向主張相對主義或虛無主義立場。因為這種立場仍然已預設絕對普遍和相對或虛無的二分，只不過在二分的兩極間，它否定知識的普遍有效性，並以懷疑主義為基調，主張世界沒有絕對基礎只有「絕對」不可比較的相對標準，或「絕對」不存在任何事物。根據中觀的「不生亦不滅」、「不共不無因」等觀念，相對主義和虛無主義當然也是行不通的。龍樹為了破斥認為空性觀來破斥實體論的觀點就是虛無論的說法曾指出：

汝為我著空、而為我生過、汝今所說過，於空則無有。(大正三〇、三三 a)

此偈大意是，一些論者認為龍樹太過執著於空了，因而產生觀點上的過失，但實際上論者所說的過失，其實是論者本身對空性的誤解，他們以為空就是虛無，然而，這與龍樹所說的空性是不同的。同樣的道理，當我們以空性、緣起、假名等觀點所建構的關係—過程論來批判實證主義對客觀世界和語言精確性執著時，並不是要因此而墮入相對主義和虛無主義的陷阱中。為了以肯定的方式來揭示空性的正面價值，龍樹隨後提出另一個偈頌：

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。(大正三〇、三三 a)

此偈頌的大意是，空的義理不但不會虛無斷滅，它反倒是一切世界諸現象得以成立的基礎。換言之，空性代表開展性、可能性，他當然與實體論的封閉性、固定性不能相容。如果沒有空性，則這個世界就是固定不變的實體了，如此，則一切的現象之動態關係和變化過程也就不可能存在了。同理，社會世界之所以可能當然也是因為符合空性和緣起的條件，如果社會是一個個的實體單位，則社會關係的緣起變化就不可能存在了。當實證主義以實體論來看社會時，它便不能得見動態的關係和過程了，這使得他實際上和虛無論沒有兩樣，因為兩者都否定了積極可變的社會因緣。龍樹就曾指出實體論的虛無傾向：

若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。(大正三〇、三三 b)

從此偈頌中，我們可以得知，認為事物具有確定的實體自性，就是認為將諸法視為沒有因緣變化的，這與虛無論有何異？因為本質自性是否定關係和過程的，所以，自性無須因緣就能生出，從前述中觀的觀點來看當然是無法接受的。

## 五、關係—過程論中的自我與社會

我認爲，用關係性技術來分析資料的哲學恰恰是相應於社會世界的實際面貌。它是一種以關係來「思考」的技術，就好比精密地嘗試使用的場域（field）觀念。

（Bourdieu 與 Wacquant，1996：96）<sup>33</sup>

變動中的展構（figurations）的核心—確切的就是展構過程的核心—是一種波動、延展的均衡、權力移動往復的平衡，它首先傾向一隅隨即移向另一隅。（Elias, 1978: 131）<sup>34</sup>

從以上的討論中可以得出，無論是自我還是社會都不可能是獨立且不變的實體，同理，社會理論關於個人與社會或行動與結構的討論，也不應忽略其中的任何概念和分類都只是個方便施設的假名，它是一種啓發性的知識建構，只爲了有助於我們對社會現象的動態關係和過程，做有意義的瞭解。社會理論的語言既是個假名，它本身便不可能具有獨立的本質自性，它也不可能指涉或再現所謂的真實世界。當然，社會科學的知識建構也不應預設一個獨立於知識建構和認識者之外的客觀實體。因此，本文對方法論上的個體主義、集體主義和實證主義做出分析與批判，企圖突顯出實體論的根本謬誤，並同時提出關係—過程論的觀點以作爲社會理論和研究較爲可行的預設。

從關係—過程論的觀點來看，我們應如何合理的關照自我與社會？以下是一些社會理論的啓發。

### 1. 關係—過程論的自我觀

自我是發展的事物，它不是原本一出生就在那兒的，而是在社會經驗和活動的過程中生起的，亦即，在特定個人中的發展是個人與那整體的過程之間的關係以及與其他人的關係過程的結果。<sup>35</sup>

從中觀的空性、緣起、假名以及我們發展的不二、關係和過程等核心觀念來檢視，社會沒有任何現象具有固定不變的實體，它是緣起有而畢竟空的。無論就個人層面或宏觀層面而言，每一個社會中的現象都是依賴各種社會條件的離合的過程，因此，它必然是非實體性的。對於各種層面非實的現象，中觀稱爲「我空」和「法空」。亦即，我空與法空含括一切所謂存在的性質。對個別行動者而言，

<sup>33</sup> 參閱 Bourdieu, Pierre and Wacquant, L.J.D. 1996. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>34</sup> 參閱 Elias, Norbert. *What is Sociology?* Trans. by Hutchinson. Columbia University Press. p.131.

<sup>35</sup> 參閱 Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self and Society*. Ed. C.W. Morris. University of Chicago. p.135.

中觀觀點認為對「我」(*atman*)為常住不滅的執著是一切煩惱過患的根由，因此，爲了破除煩惱，就必須先破除我執。因此，針對此一問題，龍樹就在中論第十八品中以「無我」與「無我所」來破我執。他指出：

若我是五陰，我即爲生滅，若我異五陰，則非五陰相。(《大正》30.23c)

本偈頌利用破除兩邊的兩難式問難來破斥「我」與代表物質與心靈各層次的「色、受、想、行、識」的不一與不異，並以此說明「我」的空性和緣起。同理，就本研究的探討旨趣而言，我們也可以說，我與我所具有的屬性是沒有獨立且固定不變的本質的，我與我所(*atmiya*)是關係性與過程性的。在既有的社會理論中，受美國實用主義思想影響的社會學者 Mead 就有相似的主張。他也拒斥自我的實體性觀點，並在「心靈、自我與社會」<sup>36</sup>一書提出自我的關係和過程觀點。Mead 反對以心理學的方式來研究人類的經驗，而主張從社會過程來理解自我。換言之，自我的心靈和自我意識是一個對話過程中的發展過程。如果我們將自我抽離於特定時空情境中的社會的對話關係或溝同行動之外，則自我不能可存在。從這個意義來看，笛卡兒式的獨白式自我觀是不可能存在的，因爲他以二元論預設了一個與外在世界斷裂的我，亦即主客斷裂之下的自我，對 Mead 而言：「自我只能存在於與其他自我相關的特定關係中，我們的自我和他人的自我並沒有一條堅實的界線區隔。…唯有在與他的社會團體的其他成員的自我的關聯中，個人方能具備一個自我。」<sup>37</sup>

依據 Mead 的看法，心靈也是在溝通的社會過程中形成的。因此，心靈就如同自我一般是一個關係的場域，而非純粹意識或身體上的實體。他指出：「如果心靈是社會性的構建，那麼特定個人心靈的場域或位置必須隨構建它的社會活動或社會關係機制的發展而發展。」(MSS:223) 不同於內省的觀點所認爲的意義是私語言和私心靈的作用，Mead 與 Wittgenstein 相應，所主張的是一種公共的語言和心靈，它因此也迥異於現象學、感官經驗論、根基主義認識論、獨我論和懷疑論的觀點。對 Mead 而言，自我、心靈和語言是社會性的，也就是在時空向度中所具有的關係和過程。心靈不是超驗領域中的任何實體，也不是生理結構中一系列的作用，在這裡 Mead 拒絕了二元論的心靈觀，他一方面駁斥心靈是與身體分離的實體，<sup>38</sup>一方面又批判行爲主義以生理學和神經學的解釋。此外，關係性與過程性的自我觀，也使 Mead 遠離美國佛洛依德學派中強調以本能衝動和以潛意識兒童本能的自我中心自(antocentric narcissism)來解釋人的本性或問題的

<sup>36</sup> 該文原意爲：“Selves can only exist in definite relationships to other selves. No hard-and-fast line can be drawn between our own selves and the selves of others... The individual possesses a self only in relation to the selves of the other members of his social group.”參閱 Mead, George Herbert. 1934.

*Mind, Self and Society*. Ed. C.W. Morris. University of Chicago.

<sup>37</sup> 同上。p.164.

<sup>38</sup> Mead 雖然批判行爲主義的實體論，但接受心靈仍與身體有不可分的關係，他認爲生理條件是必要的，但不是充分的。參閱同上。p. 139.

化約論，因為此論有強烈的實體論意涵，使它忽略了他人取向的人際溝通對人的自我意像的影響，亦即忽略了社會我的層面。對 Mead 而言，如果沒有溝通行為的社會過程，就沒有所謂的「內化」自我心靈了。總之，心靈的屬性不是固定不變的本質，而是動態權變的，它是透過溝通的社會行動過程所形成的人的能知性（knowledgeability）。這個能知性包含社會過程對自我知能的不斷磨塑，但同時也包含人的反身性覺察能力不斷的自我修飾，並以行動對社會過程做出影響。這個過程是動態的，但權變中仍有一定程度的秩序性或模式化會逐漸成形。換言之，儘管心靈沒有固定不變的本質，但也不是空無一物或經驗的亂流，在社會交往的過程中，社會條件與自我的心靈是相互交錯，相生相成的，因此，心靈有一定程度的結構屬性，它與其所處的社會條件的結構屬性是息息相關但不必然完全等同的。

當我們說的社會條件的結構屬性時，我們所指涉的是自我所身處的時空脈絡中，所鑲嵌的社會關係和過程，它具有一定程度的體系性，因此能夠在行動者的心靈、自我意像和社會實踐活動中產生中介作用，這個中介作用可能構成行動的助力，但也可能是阻力。這種結構屬性可以是抽象（如語言）或具體的（法律）規則，也可以是一種物質性的資源條件。結構屬性的體系性意味著，它在時空脈絡中的展開是具有重複可能性和可預期性的。對自我而言，結構屬性絕非客觀外在於人的實體，它作為心靈的記憶痕跡不斷進出於自我的內在、身體和行動之間，這也就是為什麼自我的心靈能夠形塑出一個所謂的主我（I）與客我（me）的對話過程。這個對話性的自我並沒有獨立的本質也沒有封閉的界線，因此，它與社會過程的結構化產生不斷往返的交錯融合，這使得自我產生一定的結構屬性，但它不是靜態的結構，而是動態的反身性、慣性和生理機能的綜合狀態。這種綜合狀態使自我的結構屬性與其所處的社會關係網絡中的結構屬性有著若即若離的多向度關係。

自我在社會過程中所形塑的心靈的結構屬性較接近 Bourdieu 所謂的慣習（habitus）或習性（disposition），因此，在思考心靈的結構化內涵時，我們有必要帶入 Bourdieu 對行動施為的看法。Bourdieu 為了超越社會理論中不是客觀主義就是主觀主義的二元論困境，稱自己的結構行動理論觀點為「建構主義的結構論」（constructivist structuralism）或「結構主義的建構論」（structuralist constructivism）。<sup>39</sup>他結合經驗研究所的體會到理論的思考上，企圖整合對社會行動者的分析和對使經驗成為可能的客觀結構分析。<sup>40</sup>在這樣的問題視野下，Bourdieu 以 Habitus（慣習）這個概念來理解社會結構條件中所形成的行動者。Bourdieu 所謂的慣習其字源是來自拉丁文，意指身體的條件、性格、品質、穿著、服飾風格或品味、習性、感覺狀態和習慣等。對 Bourdieu 人的自我所具備的慣習

<sup>39</sup> 參閱 Bourdieu, Pierre. 1989. "Social Space and Symbolic Power." *Sociological Theory*. 7:14-25.

<sup>40</sup> 參閱 Bourdieu, Pierre. 1988. "Viva la crise! For heterodoxy in social science", *Theory and Society*. Vol. No. 5, pp.773-87.

是一種體現的 (embodied) 結構化特質，它關係著自我的分類、評價、認知、行動傾向，它構成自我的體態、禮儀、氣質和行、住、坐、臥的風格。慣習同樣的也是關係性和過程性的，而不是先驗的預定或生理機能的功能，他的在社會過程當中，與特定的歷史、文化、環境交互作用參融的體現。因此，慣習的模態為何具有非常大的變異可能性，但這變異可能性不是漫無方向的，它在展開的過程中發展出一定的衍生結構化特質 (generative structuring property)。

慣習的衍生結構化屬性，意味著行動者的慣習是具有體系性、慣性、持續性和可轉移性，但它不是一個固定不變的本質，它是一個社會實作過程中的一種結構化了的衍生性條件。在被問到何以 Bourdieu 要使用慣習這個概念時，他指出，儘管許多人也曾使用過這個概念，但大多視之為恆久的稟性，為了帶入行動者的施為主動性，他說：「我要堅持習性的衍生能力，它在過去被理解為是先天的，社會構造的，…我要強調這種創造性、主動性和創發能力，不是唯心論傳統所說的超驗主體，而是一個主動的施為，…我要堅持費希特所說的『實作理性的優位性』，並澄清這種理性的特定範疇…」。<sup>41</sup>由此可以見得，慣習不是先驗性的，也不是一種實體本質，它是社會實踐過程中的一種行動者的身心狀態。在結構與行動之間，Bourdieu 以不二性的關係過程想像尋出一條中間路線，他注意到物質和結構性條件對人的身心狀態的形塑，從這裡它試圖把自己和志願主義的

(voluntaristic) 的自我主義的個人行動觀點做出區隔，他也因此不同於 Satre 的存在主義的主觀主義，當然，他的主張也不同於 Levi-Strauss 的結構主義的客觀主義下的被決定的人觀。慣習是社會習得的習性所構成的具持續性但有可轉移的系統，它作為衍生性的資源使行動施為具有開創性以對應與初生的慣習相似的新情境。換言之，人的活動性雖具有結構屬性但絕對不同於結構主義下沒有主體能動性的看法。行動者的主體能動性除了意謂著社會實踐必須有行動者身心狀態的參與結構化才成為可能，另外也意謂著行動者具有反身性的能知力，能夠在覺察社會情境的模態時主動的應變並採取適當的行動和態度，例如表示歡迎、開玩笑、施詭計或動粗等，都牽涉到在往返互動情境中的複雜的察言觀色和衡情量勢。這種進對應對就顯示出 Bourdieu 的自我不是一個本質不變的實體，而是開放性的關係過程中的身心狀態開展動態。即便如此，Bourdieu 仍較為強調慣習的結構屬性對行動能力的可能性條件。

對於自我的行動主體性如何表現在行動的反身性覺察上，Giddens 有較為詳盡的討論。Giddens 的構動理論 (structuration theory) 所指涉的行動主體性是指一種施為能動性，即能夠造成改變和差別的能力，他稱之為「轉變能力」

(transformative capacity)(Giddens, 1984:14)。施為因此是與權力的向度相關的，有權力資源的人轉變能力較強，反之，不能造成差異的人就是權力的弱勢。在人的實踐過程中，施為者幾乎一直都保有或多或少的轉變能力，它影響著我們對物

---

<sup>41</sup> 參閱 Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson. Stanford: Stanford University Press. pp12-13.

質、象徵或規則性資源的使用機會。這些資源是社會關係網絡中的具有結構屬性的物質和形式，它是行動者在不斷的社會實踐過程中所生產以及再生產的。從這裡來看，結構性資源不是自生的，是人的實踐的結果，它因此沒有內在固定的本質。而實踐的生產與再生產活動所產生的意圖或非意圖結果，也將構成未來行動的結構性條件。當然，做為施為的主體之行動也不是獨立於社會關係條件之外的本質，它也是受諸多社會條件的阻力和助力所形塑。社會條件所具有的結構屬性在形塑主體的過程中，是以記憶痕跡的形式成為人的能知性基礎，它在人的權宜活動中產生影響。(Giddens, 1984:377) 人的能知性使得社會建構的實在 (social construction of reality) 成為可能，人的反身性社會實踐同時也發生了社會再生產的效果。人的反身性意謂著人能夠覺察自己的行動，甚至能夠給出行動的理由。當然，與意識哲學不同，Giddens 認為社會生活之所以可能，絕不能僅僅依靠不斷的推論意識來覺察一切行動的原因，影響能知的行動者社會實踐的更重要條件是實作意識 (practice) 它意謂著行動者能以默會的方式熟悉並身體化一種實作的技巧或知識。行動者的實作意識是有衍生性規則的，但它基本上只能心領神會、在實作中才知如何，但不一定仍知為何，因此不能言述。

透過以上對自我的理論性探討，我們試圖指出，社會理論中仍有不少關係性與過程性的想像，與中觀思想是可以做對話的。然而，由於缺乏中觀的空性、緣起和假名的洞見，一些具有關係與過程想像力的社會理論也常不自覺的隱含著一定程度的二元論或實體論見解。中觀思想或可啟發社會理論徹底與二元論與實體論揮別。

## 2. 關係—過程論的社會觀

中觀在論證「我空」的同時，也對「法執」做同樣的破斥工作，並且提出「法空」的觀點。亦即，從較廣的層面來看，世界的生成變化是個緣起的過程，它由諸多條件的相互作用的參融而成立，是個關係性的暫時性狀態，沒有絕對的實體存在。不論的微觀或宏觀、不論是物質或精神、不論是空間或空間、不論是原因或目的，都沒有任何一個是絕對的本質存在。這樣的考察對我們理解社會的構成，具有極大的啟發性，這也是本研究所努力嘗試的方向。社會的構成同樣的也是諸多時空脈絡中相互依存交織的關係條件的展現，其中沒有任何單一的原因、單一的結果、共同的原因、共同的結果或無因無果的現象以絕對的獨立本質而成立，即便是時間和空間也不能本質存在。社會既不是個「東西」，我們便不能以實體論式的方法論集體主義來實體化一個獨立並永恆存在的整體。無論是稱為系統、結構或任何集體單位，它都只能是個緣起、性空狀態下的假名。社會整體的概念不是不能使用，只不過我們不能以前述的集體主義或實證主義的預設方式來觀待，社會這個名所指涉的是動態社會關係網絡的展開過程。因此，我們應該從方法論的關係論和過程論來加以理解。

在上文中討論到 Mead 的自我觀，並指出自我不是個實體，而是社會過程中不斷互動的主體性存在狀態。這個社會過程不但意謂著自我的空性，同時也是社會本身的非實體性，亦即關係性和過程性。對於社會的關係和過程特質的理論性討論，我們可以從 Elias 將社會視為一種「展構」(figuration) 談起。Elias 認為社會學是研究展構的一門科學，這個稱他的社會學理論為「展構社會學」。但在較晚期時，他則強調他的展構社會學是一種過程社會學。<sup>42</sup>無論是稱為展構社會學或過程社會學，他的理論思想都與中觀的緣起觀有很高的親近性。換言之，與中觀一樣，Elias 的社會觀也是關係性和過程性的。他的社會學核心主題是「人們的相互性所創造出來的社會互動的展構。」因此，他的展構社會學強調人們所形塑的相互關係鍊(chains)，在其中，個人與社會是不能被切割開來理解的。在不同層面上，以不同的方式，人們彼此鑲嵌在一起。因此，人只能從互賴關係中的理解，因為他們是社會關係網絡的一部份。

爲了在概念上凸顯社會和個人皆是一個過程，Elias 用「社會展生」(sociogenesis) 和「心理展生」(psychogenesis) 兩個概念來掌握其中的動態。他認為社會發展和轉變的歷程與個人心理的發展和轉變是息息相關的。因此，個人慣習或習性的轉變不是一個內在的自爲因果，而是由社會轉變過程所中介和構成的。同理，個人的轉變也意謂著社會轉變的可能性。這裡 Elias 強調人是具有相對了主體能動性和自主性的。他企圖將人的意像視為一種擁有或多或少相對自主性(但從未絕對或全部)的「開放的人格」，<sup>43</sup>而非封閉的人格。...人與人之間互賴的網絡將他們聯繫在一起。這樣的互賴關係是一種動態的連結(nexus)，因此稱為社會展構。社會展構是一種人際間的互賴關係網絡，它同時是結構性的，也是過程性的。<sup>44</sup>

Elias 曾以舞蹈爲譬喻來說明的所謂的展構。在雙人舞的相互關係中，兩個人對於節奏、方向、力度、彼此身體狀態、現場的氣氛的都要有很好的默契才能使共舞成爲可能。這種「在舞池中的互賴關係所構成的動態展構意像，或許能更容易的想像國家、成是、家庭、以及資本主義、共產主義和封建系統爲一種展構。」(Elias, 1994a:214) 在這裡我們可以看到 Elias 如何以動態的舞蹈來生動的捕捉集體性社會團體的神韻。以展構來理解社會時，我們也才不會實體化社會的性質和發展邏輯。這是對方法論的集體主義的超越。

Elias 的展構概念所看到的社會關係並不是完全靜態平衡、對稱的。社會展構意謂著權力關係是內含的在社會互賴關係網絡中的。權力關係平衡與否，是一

---

<sup>42</sup> 參閱 Elias, Norbet. 1978. *What is Sociology?* London, Hutchinson Press.

<sup>43</sup> 參閱 Krieken, Robert van. 1998. *Nobert Elias*. London and New York: Routledge.

<sup>44</sup> 參閱 Elias, Norbet. *What is Sociology?* p.103.

個經驗性的問題。由於權力必然意謂著關係，它因此不可能被獨佔。此外，它牽涉到動態的往返互動，所以權力不可能是個有固定本質的東西。任何將權力視為一種本質而可被擁有的看法對他而言都是一種權力的物化立場。將權力的向度帶入社會結構中的想像在 Bourdieu 的社會理論中有更大的發揮。

如前所述，Bourdieu 的社會觀是基於一種方法論的關係主義，因此，他反對將社會想像成一個實體。他指出：「以場域的方式思考就是要以關係性來思考。」(to think in terms of fields is to think relationally) (Bourdieu & Wacquant, 1996:96)。方論的關係主義使 Bourdieu 能超越一元論、二元論和實體論的謬誤。Wacquant 及指出：

反對所有的方法論一元論形式所主張的結構或施為、系統或行動者、集體或個體在本體論上的優先性，Bourdieu 肯定關係的優先性。他的觀點認為，二元主義的替代反映了社會實在的共識，這是社會學必須去除的。(Wacquant in: Bourdieu and Wacquant, 1992:15)

這樣的思考方式同時也超越了 Descartes 的主客二元對立的觀點。因此，不但在方法論和知識論上，Bourdieu 拒斥二元論，他更在本體論上超越 Descartes 的社會本體論。他指出：「立基於非笛卡兒式的社會本體論拒斥了客體和主體、意向和原因、物質性和象徵再現的分裂，Bourdieu 尋求克服將社會學墮落地化約為物質結構的物理學或認知型式的建構現象學，他以衍生結構主義來包含兩者。」(Bourdieu and Wacquant, 1992:5)

關係主義的理論觀點使他在思考社會結構問題時帶進了「場域」(field) 的概念。他以場域的概念來指涉社會關係網絡的結構性和權力內涵。在結構屬性上，他的場域定義為：

網絡或一種客觀定義的位置之間客觀關係的構形 (configuration)，透過它們的當下或潛在情境，此種存在將其決定力強加在位置佔有者、施為或制度上。(Bourdieu and Wacquant, 1992:37)

場域的概念有很明顯的權力結構特質，它意謂著行動者在關係網絡中的生產、流通、財貨、服務、知識、地位競爭是一種權力關係。這使他的理論遠離結構功能論的靜態且一片祥和的社會觀。如環境、社會體系需求、整合等概念下的社會觀不是 Bourdieu 所能接受的。場域離不開權力的向度，Bourdieu 視之為一種力 (forces) 的關係、一種結構化的空間，它環繞著特定的資本或資本組合類型而組織，在其中個人和組織得以運作。這樣的結構化空間或多或少地限制或助長行動者行動、思維、感覺和鑑賞的可能性。在這裡我們看到場域的社會結構屬性與行動者慣習之間的關係。前面曾提到，慣習不是本質性的給定，行動者的慣

習形塑並不意味著他們是被結構所決定的。在此不贅述。在場域中，行動者的慣習和其所處的社會場域是會隨著時空條件而轉變的，這使得其中的多種資本或資源的競逐充滿權力、利益和意義的綜合作用。由於行動者對各種資本競逐或鬥爭是關係性的過程，這使得場域之中沒有任何元素是實體的。他指出，場域「不能化約為單單是孤立的個人的聚集，或僅僅是並置元素總合。它像磁場一般，為力的體系所構成。換言之，建構的施為或施為體系可以描繪為諸多的力，它的存在、對立或組合決定了它在特定時期當中的特定結構。」<sup>45</sup>

Bourdieu 的結構和施為觀點與一般的主觀主義或客觀主義不一樣，他自己稱之為「方法論的關係主義」。以關係來思維文化、品味、階級和大眾文化等議題讓他看到了社會場域充滿上下層級化的結構性關係。例如高/低、卓越/粗俗、純粹/不純粹、美學/效用等。當然，每一個界分上下層級的分類範疇對他而言都不是本質性的，每一個層面都沒有內在的固定屬性，對照的概念屬性也不可能獨立於另一方而存在，它們是關係性的。這種不均衡的對立關係意謂著社會當中結構性的不平等關係比馬克斯所想像的更為複雜。

在超越結構行動二元對立的企圖中，Giddens 的「結構雙元性」(duality of structure) 有一定程度的貢獻。他試圖以此批判既有的社會理論的兩極化邊見，一極為結構決定論、另一極為行動自由論，他在社會理論在相關議題的思考上一定程度的鬆動了二元論和實體論的謬誤。如前所述，無論是結構功能論、結構主義馬克斯或當代結構主義等，都有著方法論集體主義的缺陷，亦即將社會集體性當作自足的存在的謬誤，Giddens 則以構動理論的結構化歷程來與他們做區隔。與過去不同的是，Giddens 不認為人的行動是結構或系統自身內在邏輯機械性複製的結果，而是一個具有行動者主動組構能力的動態關係和過程。這其中，行動者的主體能動性，表現在它的反身性覺察能力、推論意識、行動合理化、實作意識上的綜合，就是行動者的能知力或主動組構能力。這一點是過去的結構論者所常忽略的。當然，對行動者主體能動性的彰顯絕非意謂著向過去的行動自由論主張傾斜。行動自由論者過渡誇大人的行動生產性，而忽略了結構性質（如社會制度化和人本身行動的結構屬性），對行動者行動可能性的阻力或助力。

爲了要超越上述兩種邊見的缺陷，Giddens 提出結構雙元性的觀點。根據此論，「社會體系的結構屬性同時是重複組構的實踐之中介和結果。」<sup>46</sup>亦即，社會體系或結構一方面是由人的施為所建構，但他同時也構成這人的施為之建構能力的可能性條件。這可能性條件可以是束縛的 (constraining)，但也可以是賦能的 (enabling)。當結構屬性對行動者成爲行動可能性時，行動者有一定的實踐能

<sup>45</sup> 參閱 Bourdieu, Pierre. 1971c. Intellectual Field and Creative Project. 出自 *Knowledge and Control: New Directions of the Sociology of Education*. Ed. M. F. D. Young, 161-88. London: Collier-Macmillan.

<sup>46</sup> 參閱 Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. p.25.

力來吸收和轉化結構所提供的規則和資源，這使得特定時空架構中的行動和其所身處結構條件之間，沒有任何一方是本質性存在的，他們都是在動態的迴旋過程中相互往返融合的。由這裡來看可知，Giddens 的結構觀是動態的關係，它一直做為中介和效果而存在於行動的生產與再生產過程當中。換言之，社會結構不像涂爾幹所認為的那麼外在於個體，它一直以一種衍生性規則（generative rules）和資源鑲嵌在社會實踐過程中。這使得所有的互動行動所牽涉的溝通、權力運作和道德關涉等，都具有一定的規則性，它們構成行動的可能模態（modalities），在互動過程中，這些模態的結構屬性可被行動者所重塑。（Giddens, 1976:127）

47

Giddens 的社會觀與過去的結構功能論和結構主義主要的差異之一，是時空關係的內涵於構動的結構化過程中。時空架構不但使社會互動和結構化有一個慣時性和共時性的脈絡，讓當下運作的即興情境有了參考架構。由此，社會實踐的結構化一方面受時空條件所中介，他同時也能反過來形塑時空的社會屬性。

以上的討論中，我們試圖從受中觀所啟發的關係—過程論的問題視野來關照現今社會理論所可能涵蘊的關係論與過程論想像，從而跳脫出實體論的社會想像。Emirbayer 在提出社會學的關係論宣言時亦指出，社會不是一個自足、內在自組、自我維持的系統，而是多重且相異的互動關係網絡（其中包括經濟、政治、文化等制度面相）的交織和合而成為一個具有一定模式的動態體系。以中觀的語彙來看，這些交織的互動關係網絡化過程，就是諸多因緣的和合和離散過程，它既是緣起的，因此也是空性的，當我們將此種具有一定模式的動態體系稱為社會、或展構、或場域或構動中的結構屬性時，它們雖然較能適切地幫助我們較好地理解關係與過程的時空脈絡當中社會的動態屬性，但它們仍只是個方便的名，並不指涉任何一個客觀外在、獨立存在、恆久不變的實體。

## 六、結語

從中觀的空性、緣起和假名到關係—過程論的提出，本文試圖對許多社會理論中的二元論和實體論謬誤做出批判。就本研究的立場而言，無論是方法論上的個體主義、集體主義、實證主義或詮釋主義，如果在基本預設中將有關社會現象的概念實體化為本質獨立且固定不變的單元，則其分析策略勢必切斷了社會現象的關係性和過程性。因此，對生鮮活潑的社會世界，無論的微小的互動關係或宏觀的跨時空制度化結構，我們認為都不可預設一個實質存在的本體自性。

---

<sup>47</sup> 參閱 Giddens, Anthony. 1976. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. New York: Basic Books.

本研究首先指出，在社會科學中，有不少預設本質自在自為的理論，例如強調行動者理性自主行動的理性選擇論，它從理性計算的行動者出發，但又預設行動者已然具足特定且固定的利益和目標。又如結構主義、結構馬克斯和結構功能論等，他們預設社會系統或結構是外在於行動者的獨立整體，他們沒有考慮動態的時空向度，卻又自足運作的內在邏輯結構和存在目的，是個不折不扣的實體論。另外有一種實體論形式是以互動（inter-action）的方式呈現，它不預設實體本身的所產生的自我行動，但預設實體之間的相互作用，亦即互動關係祇有在實體之間發生，並不因此而改變各個實體本身的內在固定本質。例如實證量化研究常預設的「變項中心取徑」（variable-centered approach）等。變項的本身則被預設成是固定不變的，這樣的互動其實也仍然沒有跳開實體論。當然，我們的討論不可能一一盡數所有被認為有實體論謬誤的理論。我們的討論只能選擇性分析少數社會理論，以此來示範一種從關係—過程論的問題視野來檢視社會理論困境的分析進路。這方面的努力還只是個起點，未來研究者當計畫更為完整地檢視既有社會理論中所含藏的謬誤。

作者進入浩瀚的佛學世界中，特別受到中觀思想的啟發，因此，嘗試將一些心得應用於社會理論的檢視上，作者認為中觀的思想有助於理解社會構成的空性和緣起是超越語言中虛構的二元對立、非此及彼的謬見。社會現象的生、滅、常、斷、一、異、來、出都是依於空性而緣起有的，而非實體性的。無論是社會行動或社會結構皆由各種緣起條件的動態關係和過程所構成，其中沒有一個社會元素可以自生、自滅、自常、自斷、自一、自異、自來、自出的。因此，在既有的社會理論兩極之間作偏執的取捨皆是不當的。總之，中觀思想提醒我們在觀照社會的構成時，應有不落兩邊的覺察，同時我們不應執著事物的和語言的實體性和絕對正確性。社會的構成沒有本質，同樣的社會理論的知識、概念、分類也沒有指涉任何客存的實體。以中觀的洞見，我們能超越各種錯謬的戲論。

在方法上，本研究認為中觀常運用的四句否定的方式，有助於我們將各種社會理論可能的極端預設或邊見予以破斥。這四句將對特定社會狀態所有的可能預設都能一一窮盡，並指出他們的立論基礎之矛盾。如「既非 A，亦非 B，亦非 A 和 B，更非非 A 和非 B」。透過對四種極端見解的同時顛覆，中觀思想才能帶出所謂的空性、緣起和假名觀，並藉此建構出主張不二性的關係—過程論觀點。

當然，本研究以中觀思想來檢視社會理論中的困局時，並不面倒地全面否定既有社會理論的觀點。因此，以關係—過程論的視野，本研究也試圖彰顯既有社會理論思想中具有關係論和過程論想像的觀點。我們選擇了受美國實用主義影響的 Mead、受過程哲學影響的 Elias 和主張方法論關係主義的 Bourdieu 以及試圖超越結構與行動二元對立並提出構動論的 Giddens 來做對話，從當中我們可以看到中觀思想與社會理論的接軌契機。

然而，仍有許多晚近的社會理論思想具備豐富的關係論或過程論想像是本研究尚未探訪的。期許未來進一步的研究 Piotr Sztompka 的社會發生觀（social becoming）、Margaret S. Archer 的型態發生取徑（morphogenesis approach）、Whitehead 與美國實用主義的過程哲學（process philosophy）、後結構主義者 Derrida 的解構主義（deconstructionism）、Deleuze 的生成過程（becoming process）觀以及 Latour 的行動者網絡理論（actor-network）等理論發展做對話。

最重要的，對中觀思想的豐富想像，本研究目前仍僅止於管窺的起步階段，更深入且廣博的融會貫通仍有帶進一步的努力方能盡其功於萬一。

## 參考書目

張申府（譯）（1927, 1987）：《名理論（邏輯哲學論集）》。北京大學出版社。

葉啓政（2004）《進出「結構-行動」的困境》。台北：三民。

龍樹菩薩造；鳩摩羅什譯（2000）《中觀論頌》。台中：方廣。

陳榮波（譯）（1974）「邏輯哲學論叢」。《哲學論集》，第 12 期，臺北：輔仁大學出版社，頁 1-70。

大藏經刊行會編（1983）《大正新修大藏經》。台北：新文豐。

Abbott, Andrew.(1988). “Transcending General Linear Reality” *Sociological Theory*

Alexander, Giesen, Munch & Smelser( 1987). “The Micro-marco Link.” .University of California Press.

Althusser, L.Balibar, E..(1973). “Lire le capital” , vol. II, Paris: Maspero.

Althusser L.(1977). “For Marx. London” : Allen Lane.

Baudrillard, J.(1978). “In the Shadow of the Silent Majorities.”

Bernstein, Richard. (1983). “Beyond Objectivism and Relativism” University of Philadelphia Press: Philadelphia.

- Bourdieu, Pierre. (1988.) "Viva la crise! For heterodoxy in social science" , Theory and Society. Vol. No. 5, pp.773-87.
- Bourdieu, Pierre.( 1989 ) "Social Space and Symbolic Power. " Sociological Theory. 7:14-25.
- Bourdieu, Pierre. (1990.) " In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology," trans. Matthew Adamson. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, L.J.D.(1996). "An Invitation to Reflexive Sociology." Chicago: University of Chicago Press.
- David J.(1986). "Nagarjuna: The Philosophy of Middle Way." New York:State University of New York Press.
- D.T. SuZuki,(1972). "What is Zen? " New York: Harper and Row.
- Durkheim, Emile.(1982 [1895]). "The Rules of the Sociological Method. trans. by W.D. Halls" . New York: The Free Press.
- Elias, Norbet. (1978). What is Sociology? London, Hutchinson Press.
- Elester, J.(1989b). " Nuts and Bolts for the Social Sciences" .Cambridge University Press.
- Emirbayer, Mustafa.(1997.) "Manifest for a Relational Sociology." The American Journal of Sociology, Volume 103, Number. 2, pp. 281-317.
- Friedman, D.Hechter, M.(1990). "The comparative advantages of rational choice theory" , Ritzer, G. (ed.), Frontiers of Social Theory, New York: Columbia University Press.
- Garfield, Jay L.(1995). "The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna' s Mulamadhyamakakarika" . Oxford University Press.
- Giddens, Anthony.(1984). "The Constitution of Society." University of California Press.

Giddens, Anthony.(1976). “New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies” . New York: Basic Books.

Giddens, Anthong.(1993). “New Rules of Sociological Method—A Positive Critique of Interpretative Sociologies. Second Edition” Stanford University Press.

Hayek, Friedrich [von].(1952). “*The Counter-Revolution of Science*” , Glencoe, IL: The Free Press, pp.38-39.

Huber, ( 1989 ) “Marco-micro links in gender stratification,” American Sociological Review55:1-10.

Huber, ( 1991 ) . “Marco-mirco LinkagesSociology” .BeverlyHills,California:Sage.

Kenneth K.(1970). “Naagaarjuna: A Translation of His Muulamadhyamakakaarika” . Tokyo: Hokuseido. Kalupahana,

Krieken, Robert van.(1998). Nobert Elias. London and New York: Routledge.

K. Ramanan Venkata.(1975). “Nagarjuna’ s Philosophy. ” Motilal Banarsidass, Delhi.Press.

Mead, George Herbert.(1934). “Mind, Self and Society. Ed. C.W. Morris. University of Chicago.

Morrow, James D.(1994). “Game Theory for Political Scientists” . Princeton, N.J., Princeton University Press.

Parsons, Talcott.(1951). “The Social System” . Glencoe, I11.: Free Press.

Streng, Frederick.(1967). “Emptiness: A Study in Religious Meaning. Nashville: Abingdon. Inada,

Thompson, E. P.(1978). “The Poverty of Theory.” New York: Monthly Review Press.

Turner, Jonathan.(1991). “The structure of Sociological Theory” . 6th Edition.  
Wadsworth Publishing Company.

Weber, Max.(1978). “Basic Concepts of Sociology” . In Economy and Society, eds.  
G. Roth and C. Wittich, p.4. Berkeley: University of California Press.

Wittgenstein, L. (1922/1961). “Tractatus Logico-Philosophicus, with an introduction  
by B. Russell. Trans. By D.F. Pears and B.F. McGuinnies. London: Routledge &  
Kegan Paul.