

西方社會學思維中驚奇做為準宗教經驗 的曲折意涵

葉啟政

台灣大學社會學系教授

摘要

「驚奇」可以說是主導西方社會學理論思維具「源起」意涵的概念。這個概念意圖展現的是希臘神話中酒神狄奧尼索斯的激情精神，其社會特質是「例外」、「創新」。與其相對的是「結構」的概念，意涵的是「例行」、「傳統」。在過去，西方社會學者乃從強者的立場從生產面向來審視驚奇的概念，著重的是以非日常生活的制度方式來例行化「大」驚奇，以形成為「例行」結構，強調的是社會整體的課題（如階級革命）。然而，人類今天所面對的是以消費為導向的社會景光，驚奇經驗在例行的日常生活當中以纖小、漂蕩、流動的「例外」方式被呈現與接受著。此時，社會凸顯的現象是芸芸眾生如何以弱者姿態應對結構制約加諸身上的作用，「修養」於是成為重要的課題。

關鍵字：驚奇、修養、結構、例外、例行

一、由尼采的科學與禁慾主義理想相互親近的說法談起

思想史家 Gay 認為，假如理性的運用是十八世紀歐洲人推動啟蒙運動的共同期待的話，這個期待的核心價值可以說是良質感與對別人的關懷，只是這個期待在當時只是一種理念，而非既成的啟蒙事實 (Gay,1966:53)。然而，就另一個角度來看，啟蒙理性則是企圖把科學（或許也包含哲學）與神學（繼而，在十九世紀時切分科學與哲學）切開，正像十六至十七世紀義大利之 Machiavelli（與其後之十七世紀英國的 Hobbes）把政治與宗教倫理予以分化所作的努力一般。顯然的，這是極具歷史意義的作為。Birtsch 的看法頗有見地，他即指出，啟蒙傳遞給人們或人們從中所得到的理解，是「在崇高中發現了尋常，把神聖還原到了平凡，或者證明高貴者並不值得尊敬」（Birtsch,2005:360）。他接著下了這樣的結論：這樣的理解帶來的是一種開放的自由，而不管從過去以來人們對啟蒙的內涵有多大的爭議，至少，這種自由的肯定與確認可以說是啟蒙特別承諾的世界(Birtsch,2005:366)¹。只不過，歷史所實際呈現的卻是相當弔詭。當科學理性擊敗了宗教性的思維成為判定真理的準則之後，人類對真理所持之「不可低估性和不可批駁性」²的基本信念卻依舊存在著。所不同的，只是科學成為另一種新的宗教，甚至是一種恐怖主義，特別是方法決定論者，以至於不免把 Gay 所說的良質感與對別人的關懷往旁邊一擺。

十九世紀德國偉大思想家尼采(Nietzsche)曾經這麼說過：

嚴格地說，世上根本就不存在一種「不設前提」的科學，那樣一種科學是不能想像、不合邏輯的。總是先需要有一種哲學、一種「信仰」，從而使科學能從中獲得一個方向、一種意義、一個界限、一種方法、一種存在的權利。如果有誰的理解與此相反，比如說有人打算把哲學置於一個「嚴格的科學基

¹ 不過，Foucault(1993:220)卻指出啟蒙運動所帶來的另一個面向：它除了發現自由權利之外，也同時發明了紀律，而這正是理性表現出來的另一個面向。

² 乃尼采(Nietzsche)的用語，底下將再提到。

礎」之上，那麼他首先必須讓哲學倒立，而且不僅是哲學，甚至連真理也得倒立，這可是對這兩位值得尊敬的女性³的莫大失禮。……

無論如何，科學首先需要一種價值理想，一種創造價值的強力，借助於它們，科學才能信仰自己—科學本身永遠也不會是具有創造性的。科學和禁慾主義理想之間的關係終究還不是對立性的，其實科學主要還是表現了前進動力的更內在的方式⁴。…科學和禁慾主義理想，這兩者原本同生於一片土壤，意即它們同樣地過分推崇真理（更確切地說，它們同樣地信仰真理的不可低估性和不可批駁性），正是這種共同的信仰使它們必然地成為盟友(Nietzsche, 1996:293-294,295-296)。

自有文明以來，人類所體現出來的任何文化成品，莫不有一套特定的哲學人類學預設前提（也因此「信仰」體系）做為後盾的，神話如此，宗教如此，政治理念如此，啟蒙時期引發出來的科學理性精神亦復如此。只是，因為其範疇所內涵的屬性不盡相同，不同社會活動的哲學人類學預設前提（或乃至謂之為「信仰」體系）所可能開展出來的文化性格，往往不一樣，甚至大相逕庭。

很明顯的，尼采把科學和禁慾主義理想拉在一起來看待，是深具意義的。這意味著，科學理性做為一種逼近世界的態度和認知方式，它與禁慾主義一般，其所承受之特定制約「規矩」框框，「本質」上是「壓抑」的。情形所以是如此，乃因為兩者原本就是同生在「真理之不可低估性和不可批駁性」的土壤上面的緣故。

這句話怎麼說？在此，讓我藉助 William James 對宗教的論點做為引子，簡單地來加以闡述。James 對「宗教」此一現象⁵曾下過這樣的定義：個體在其孤獨的狀態中，當他認為自身與其所認定的神聖對象有某種關

³ 乃意指哲學與科學。

⁴ 按：乃針對禁慾主義理想而言。

⁵ 以 James 的論述立場來說，與其稱之為「現象」，不若稱之為「心靈的經驗」更為恰當。但是，在此處，由於所碰觸的議題不只是侷限於心靈狀態，所以還是選擇「現象」一詞，或許會比較貼切一點。

係時的感覺、行動與經驗(James, 2001:35)。他繼而說道：「既然這個關係可以是道德的、生理的或是儀式的，很明顯地，在此意義下的宗教，可以產生神學、哲學以及教會組織」(James,2001:35)。倘若撇開「孤獨的狀態」這樣要件不論，在此意義下的宗教，既然可以產生哲學⁶，也沒有理由不在科學家的身上看得到。其次，假若「任何的宗教經驗都內涵著某種的『神』的觀念形式」這樣的命題可以被接受的話，誠如 James 所提示的，神於是乎乃是一切「存有(being)與力量之首，祂們高高在上並包圍著人世，使得萬事萬物無所遁形。與其聯繫的真理之道是最初與最終的話語。從此觀點來看，任何最原初、最廣邈與最深刻的真理都可以被視為與神相似」(James,2001:39)。

自從十八世紀啟蒙運動以來，挾持著「理性」，特別是在高度制度化體制⁷的支撐與奧援下，獲致（普遍）「真理」成為科學家（特別是自然科學家）的專利，他們有著幾近絕對權威的發言權，並且具備著證成尼采所說之「不可低估、也不可批駁之（普遍）真理」的能力。推到極端來看，科學理性於是乎成就為絕對神聖的精神、而科學知識取代了神的地位，這恰恰應著前面所引述 James 的話：乃存有與力量之首，高高在上地包圍著人世間，使得萬事萬物無所遁形，而與其聯繫的真理之道，更是最初、也是最終之最廣邈而深刻的真理話語。因此，這與以為科學認知與宗教經驗是神貌分離、甚至是對立的一般認知相左著。不料，情形正相反，它們兩者原來竟是比鄰而居，有著相同的心理源頭，可以擺在一起來看待⁸。

⁶ 因為，對西方人來說，至少產生神學以及教會組織是「宗教」經驗內涵的歷史性結果，所以，在此可以不用再提及。

⁷ 最為典型的即是以大學為核心建構起來的學院體制。

⁸ 在此必須聲明，我並沒有天真（或也非無知）到無視於科學與宗教之間是存有著一些無以跨越的鴻溝，而這些鴻溝正是彰顯科學之歷史價值的所在，更是促使人們相信科學做為展現真理之形式的依據。但是，無論如何，兩者之間是分享有一些共同的特點，而這正是在此特別需要強調的。R. Seeley 在 1886 年出版的《自然宗教》(Natural Religion) (第三版) 一書中即曾經這麼說過：「任何一種已成為習慣與規律的崇拜都值得被稱為宗教」(頁 91,122)(間接引自 James,2001:92)。對此，James 做了評論：「因此，他（指 Seeley）認為我們的

二、社會學科超越科學迷思的關鍵

科學做為一個神聖體的歷史產物，自然需要透過一些深具儀式性的介體與程序來經營，才可以展現、並充分保證具有逼近嚴肅「真理」的可能。就西方科學發展的歷史進程來看，所謂的邏輯思維⁹與科學方法一直即被視為是人類經營著逼近（普遍）「真理」的「理性」程序，而且是不可或缺的根本「規矩」依據。這樣的準則不只適用於自然科學，而且也一樣地可以、更是必須施用於研究人之行為與社會現象的學問上面，而這就是所謂的「社會科學」。

我曾經在過去的著作(葉啟政,2005a:208-209)中借用 Tyrell 的說法來闡述社會學科研究與自然科學研究的分野特點，而這個見解與今天這個場合裡所要討論的主題有著密切的關係，所以，再度引述一番。Tyrell 以散發性的(divergent)和聚合性的(convergent)兩個辭彙來區分「不可以使用邏輯理由來解決」和「可以使用邏輯理由來解決」的兩種問題形式。他指出，生命基本上是由散發性的問題維繫著，不管人們做了怎樣的 research，這些問題始終是「懸而未解」，甚至可以說，只有死亡才能提供解決。但是，聚合性的問題卻不同，基本上，它是人類的發明，而且往往被視為是最有用的發明。在此需要特別提醒的是，做為一種發明，聚合性的問題基本上並不是真正以「本有自在」的姿態存在著，而是經由一種抽象的程序被人們創造出來¹⁰。對此等人為創造的現象，一旦問題得以解，解決方案

音樂、科學以及所謂的『文明』都可以稱之為宗教，因為這些事物現在都已被組織化，並且尊崇地信仰，而成為現代更為真實的宗教」(James,2001:92)。

⁹ 特指源自西方學院裡哲學系所開授之「邏輯」(或謂理則學)此一課程內容所界定與衍生的「標準」思維模式。同時，必須聲明，在此，我並沒有完全否定邏輯思維與科學方法的價值而主張可以完全揚棄的意思。我所要強調的只是，對任何的主張(甚至思維方式與研究方法)都應當明白自身的侷限，而不應當任其意義與價值越位而無限延伸。否則，這樣的做法是一種恐怖主義的霸道表現。

¹⁰ 在此這麼的說法似乎預設著，社會科學家研究的對象有著「本有自在」的屬性，而從哲學的角度來說，這當然有進一步再仔細討論的空間。在此，我不擬、也無能力做進一步的探究，所能指陳的，只是個人揣測，Tyrell 這樣的說法似乎對人類的社會世界意涵著一個基本的假設(或認知態度): 在人的實際日常

就可以被寫下來，並傳授給其他人。因此，任何新的解決方案往往可以使得接受的人不需再重蹈當初開始尋找解決方案時的心路歷程，而馬上予以運用(間接引自 Schumacher 2000:104)。

諸如物理和數學等等的知識，就是只涉及著聚合性的問題，而正是這類知識可以不斷「進步」的緣故，所以，每個新世代都能夠承繼先人的遺緒，在百尺竿頭上追求更進一步。只不過，若把此一提問方式無條件地移殖到有關人與社會現象的問題上面，人們所付出的代價往往是相當沈重，因為，只跟聚合性的問題打交道，是不會有著明顯的機會讓它融入人們的真正生活，有的只是一再地遠離。然而，令人頗引以為憾的是，以自然科學認知模式為基架的實證主義所經營起來的科學「理性」態度，基本上就是希望靠著一套「削減」的程序¹¹，把所有的散發性問題轉化成為聚合性問題。以如此的方式來理解人與社會的問題，無疑是窒礙了足以提升人類生活層次之潛在精神力量的發展，同時也使得人類天性中的情感部分一再淪落，以至於最後被冰凍起來(Schumacher,2000:105,106)。

任何一個把自己定位為科學家(尤其是實證主義的科學家)的社會學者，原是有理由只對聚合性的問題產生興趣，並選擇自然科學的認知態度做為處理此類問題的基架。然而，一旦一個社會學者認為只有以這樣的方式來探索問題才是社會學研究的正當途徑(甚至是唯一的正當途徑)的話，排斥散發性的問題無疑地將成為一項極為順理成章的「政治」¹²主張。同時，他們也一樣地會要求，承認邏輯思維與運用科學方法乃証成

生活中就累積有一些歷史性的問題，而這些問題普遍地被人們視為是極為重要的，如死亡的必然來臨、存在的價值、親情的表現、宗教的信仰等等就是明例。這些問題的基本性質基本上與物理學中的諸多概念或現象(諸如中子、夸克、甚至自由落體)是不一樣的。

¹¹ 最為典型的莫過於是避免探詢意義與價值的問題，因為他們認為這是「科學」無法予以「客觀」處理的，所以必須迴避，而留給哲學家或神學(宗教)家去處理。

¹² 所以稱之為「政治」主張，那是因為它必然牽涉到下面將提到之權力與壓制現象的緣故。

「真理」之唯一無二的理性「規矩」，並且強調具備著嚴肅、認真、有分寸、自我收斂...等等的態度來約制自己的感性（非理性）基素，以避免讓它到處流竄，是絕對必要的。當把一個社會學者把這樣之自然科學界的實證主義主張推到極點的時候，事實上，他已不自主地讓自己成為方法決定論主義¹³的信徒了。

以方法決定論的立場來確立科學的「真理」性，可以說是一種具「壓抑」性質之信仰體系的轉型表現樣態。厲行此一主義者對種種「理性」規矩的要求，就有如強

調「禁慾」的苦行聖徒(saint)¹⁴的作為一般，是嚴峻、計較的。無怪乎，尼采會把科學和禁慾主義理想看成為難兄難弟，認為它們原本就同生於一片土壤上面。

科學家（包含社會學者）篤信「理性」是得以有效証成而彰顯，他們甚至自認擔負的是宣揚「真理」的重擔。然而，弔詭的是，他們卻又不時擔心著，自己所發現與保證的「真理」隨時可能被顛覆掉。因此，科學本身具有著不確定性的特質，塗染的是帶著焦慮感的「憂鬱」色彩。原本由科學「理性」文化所營造起來之此一雄偉的「壓制」巨殿應當是一片漆黑，然而，這個漆黑的「壓制」色調卻被假「真理」之神聖名義以障眼法予以穿透。尤其，在諸如「進步」、「成長」、「發展」等等美麗而眩目之詞藻的襯托照耀下，卻又令它顯得特別光鮮亮麗¹⁵，彷彿塗上了一層厚厚的蠟，好好地保護著。

¹³ 參看 Cassirer(1923)與葉啟政(2004:21-68)。

¹⁴ 最為典型的莫過於是極端強調所謂經驗實徵資料的實證主義崇信者。在此，「禁慾」指涉的是壓抑自己的感性想像力，而嚴守實證科學方法論的基本「理性」守則與信念。

¹⁵ Karl Popper(1959)所提出的否證(falsification)做為證成科學論述的依據，就心理學來說，即有緩和此一「憂鬱」特徵的用意，儘管未必能夠完全化解。尤其，當十九世紀以來科學與技術產生了緊密的結合之後，在人們的眼中，科學卻是顯現出「樂觀」的信念，它代表的是一再的發展與進步。在此，不擬對此看來矛盾的感受（或觀點）做更進一步的討論。我意圖標示的是，至少，從方法論的立場來看，科學本身帶來的是充滿著焦慮的「憂鬱」心理。

「憂鬱」的色調並無法緩和科學所具的「壓制」文化底蘊，也無法沖淡其所撐出自大而傲慢的姿態。我們不免會懷疑，這又如何可能要求他們以謙虛的態度為自己注入尼采所說之那種創造「科學本身永遠不會是具有創造性」的價值強力呢？這是一個極為嚴肅的課題，而事實上，上面引述 Tyrell 論及具聚合性之科學觀的基本性質，即已經說明了一大半，至於其他另一半，我們可以轉換成為另外的語言來闡述。簡單說，這涉及的是，任何的思維與認知模式（包含科學思維與認知模式也不例外）背後都存有著一些特定的哲學人類學預設命題。基本上，這些命題都內涵著宗教性（至少是準宗教性）的神聖信念色彩，而這正是 Tyrell 所以認為，具散發性特質之問題的基本內涵，不是可以經由邏輯思維或科學方來解決的關鍵所在。但是，弔詭的是，很多社會學科的從業者卻忽略了此一根本的問題，以為可以做個純粹「理性」的科學家，以客觀而價值中立的態度來處理經驗性的問題。

三、西方世界中之「驚奇」經驗與酒神精神－激情與陶醉的文化意涵

尼采對文明源起的說法極富想像力，對我們所身處的這個時代尤其具有著深刻的象徵意義，在此可以拿來為底下所將討論的議題充當破題的用途¹⁶。尼采認為，在最初始時期，人類與其他的野獸原都是一樣，依著本能以宣洩的野蠻戰爭方式行事。當人處於此一情形時，心理狀態比較接近希臘酒神狄奧尼索斯(Dionysus)所內涵的精神—激情與陶醉，而其基本的經驗即是不斷地創造著驚奇¹⁷。顯然的，這種充滿著激情與陶醉之酒

¹⁶ 在此，必須呼籲讀者們特別注意，此處藉由尼采所提出的文明源起來討論西方社會學思想的哲學人類學預設，其重點不應在於經驗上可以得到多少的實徵證據，這基本上與整個討論的宏旨無關。倘若尼采所提出的文明源起是重要的話，毋寧是在於他所企圖剔透之西方人特有的生命與文化觀以及其所內涵的社會意義。所以，任何企圖以經驗實徵的實證主義立場來檢視尼采這樣極具個人想像力、且跡近神話的文明源起說，將是幼稚、淺薄、甚至是無知的褻瀆。

¹⁷ 我在過去的論文中曾經以 Vico 的論述來討論西方社會學思想以驚奇做為文明（也是社會）源起的想像圖像。在此，再舉出尼采的論述，無疑是有著強化、

神狄奧尼索斯的精神，正是宗教經驗之心理基礎的雛形。只是，到了某個階段，人類文明發展出一種必須為人自己尋找嶄新、但卻幾乎是隱祕的滿足。於是，「所有不允許發洩的本能轉而向內，我稱其為人內向化，由於有著這種內向化，在人的身上生長出了後來稱之為人的『靈魂』的那種東西」(Nietzsche,1996:216)。對尼采來說，這樣的向內化朝向所有方向發展，從而有了深度、廣度與高度，所謂的國家組織就是此一發展趨勢的具體表現形式。他說：「那個被國家組織用來保護自己免受古老的自由本能侵害的可怕的屏障（懲罰是這個屏障中最主要的部分），使得野蠻的、自由的、漫遊著的人的所有那些本能都轉而反對人自己。仇恨、殘暴、迫害慾、突襲慾、獵奇慾、破壞慾，所有這一切都反過來對準這些本能擁有者自己，這就是『良心譴責』的起源」(Nietzsche,1996: 216)。

在尼采的眼裡，這種良心譴責的浮現變化不是漸進，也不是自願的，更不是反映著因應新環境條件而生的一種機制性的發展。毋寧的，「它是一種斷裂、一種跳躍、一種強制、一種不可抵抗的災難。它不容抗爭，甚至也無法怨恨的」(Nietzsche, 1996:217)。因此，國家做為一種組織機制，其所具有的人類學本質並非源於「契約」的幻想，而是鎮壓，良心譴責只不過是這些掌握國家機器之最沒有意識的藝術家¹⁸所發明的一種統治術而已(Nietzsche,1996:218)。於是，過去人類文明所經營出來之種種具酒神特質的驚奇經驗，都必須透過類似國家這樣的制度性機制¹⁹予以例行化，而這也正是讓太陽神阿波羅的理性特質得以發揮作用的關鍵所在。

針對著以「驚奇」經驗做為描繪社會滋生之源起狀態的基本哲學人類

並衍生整個論述（特別是有關基督宗教與國家形成的歷史意涵）的意思。有關對 Vico 之說更為詳細的討論，參看葉啟政(2005a)。

¹⁸ 依尼采的見解，人類文明似乎是始於酒神特質的作用，而藝術家最具有這樣的特質。

¹⁹ 當然，就歷史發展的軌跡來看，家庭一向即是另一個重要的制度性機制。不過，推及到當代社會，這個制度性的機制可以是任何其他的形式，而不侷限於國家或家庭。毋寧的，大眾傳播媒體做為一種制度性的機制，變得更形重要，而這正是下文中所要特別強調的。

學存有預設，尼采回到古希臘神話中有關普羅米修斯的傳說上面來鋪陳 (Nietzsche,1996:48)

。他認為，這個故事有一個核心思想：一個奮發有為的人物勢必犯罪²⁰，而對普羅米修斯來說，其「犯罪」是令人驚奇、非凡而例外，更是整個人類文明被認為本質上具悲劇性的重要關鍵。換句話說，普羅米修斯做為人的恩人，為先天就有殘缺的人類帶來了一些只有神祇才可以擁有或作為的東西。因此，人類所作所為的，本質上是「犯罪」的。其行止既是超出原先神祇所賜予的，更是一再引來「非份」的非凡和例外，而驚奇正是這樣之存在狀態的「本質」。換句話說，依據這樣的神話所鋪陳出來的理路，人類所得與所行的一切可以說都是來自於、也特別顯現於非預期的意外之中²¹。

中古世紀基督教會力量龐大茁壯之後，當論及社會秩序的源起（也是一切驚奇經驗的來源）的時候，最為典型之強而有力的回歸，莫過於是尋找可以歸依的上帝，因為，對當是時的西方人來說，沒有上帝，絕無以思考問題，也無以確立人（或社會）的內涵屬性²²。於是，人類所得與所行的一切，均轉成為上帝所賜予的，而且人天生即是有罪，縱然任何天賜的驚奇經驗，也都內涵著潛在的罪惡成分的。

²⁰ 尼采所以這麼說，是因為普羅米修斯盜火給人類，觸犯了天條，受到眾神之宙斯(Zeus)以鐵鍊鎖在高加索山而予以懲罰。

²¹ 近代科技的發展就是一個例子，有關的討論參看葉啟政(2005b:第 1、2 章)、Heidegger(1996)、Stiegler (1999)、Seubold(1993)等人的著作。

²² 最為典型的莫過於是 Tönnies(1988)對共同體所持有的懷舊情結與 Durkheim(1994)對人類宗教生活（實即「社會」）源起的討論。當 Durkheim 論及宗教（即社會）源起時，他說的其實即是尼采所說的宗教乃源起於人經驗到極端的強力感覺。根據尼采的說法，由於此一感覺是陌生，致使人們感到驚奇而以為冥冥之中有個「上帝」的存在，而且人不敢賦予自己全然的強烈且驚奇的衝動力，只能把自己想成是被動、受難的，有如某些東西和壓力在上一般。於是，尼采認為，宗教乃是對人的整一性產生懷疑的產物，而且，人總認為自己是沒有價值、脆弱的，只有上帝才是強壯、且具震撼力的 (Nietzsche, 1967:86-87, §135,136)。難怪尼采以畢生之力抨擊基督教與由其所形塑的道德秩序，並視之為人性腐化、墮落與心性變得脆弱的根源。

倘若誠如尼采等人所主張的：促發西方文明發展的基本動力是酒神狄奧尼索斯具激情陶醉的創造精神的話，就文化-歷史意涵來說，當驚奇的心理經驗特別被強調、且指向一種例外而非凡的情境時，驚奇的經驗所牽引出來最顯著且具重要社會意義的心理狀態「原型」，或許理應是 Durkheim(1994)所強調那一再亢奮的狂喜狀態，而不是源自對上帝的宗教崇拜所衍生的畏懼心理。然而，一旦人們一再地認為人類具有著源自普羅米修斯的罪行而被眾神之神宙斯(Zeus)判定的「非份」，尤其，繼之而來之基督教的「原罪感」信念的歷史因子強行介入，驚奇的經驗可能營造出來的心理狀態，最為具體而微的，恐怕不是一再亢奮的狂喜狀態，而倒是帶著原罪感（或謂罪行性）所引發的崇拜心理、贖罪意識，尤其由此衍生的一種畏懼心理了。

以上的敘說給了我們一些啟示：從十四世紀的文藝復興以來，歐洲人所關心的議題焦點被轉移到人/神（上帝）的對彰問題上面。到了十七世紀彰揚個體為本之人本的人文精神日益興旺，其所帶動的所謂古典自由主義，歷經十八世紀啟蒙運動的衝擊，到了十九世紀，特別是前半葉，整個問題的焦點明顯地被轉移至個人與社會對彰的問題上面。以這樣的歷史情景做為背景，尤其透過資本主義之經濟形式的滋養，西方人為驚奇做為創造文明的源起心理動力注入了新的文化成分，而這個文化成分基本上即持具個人主義(possessive individualism)所形塑的「人形」圖像與信念²³。簡單說，以理性個體為本位之持具個人主義的信念，慢慢地使得十六世紀以來絕對王權（君王）以死亡為核心的主權權力施展日益萎縮。假如借用 Foucault (1980,1991,2000)的說法，自十八（特別十九）世紀以後，以「使人活」為標竿、且強調治理術與治安的生命政治權力，成為權力施展的主要形式。倘若允許再轉個方向從人對自身的期待的角度來看，那就是尼采強調以強力意志(will to power)塑造的強者哲學做為刻劃現代人的理想「原型」。總地來說，正是這樣認定個體是強者（尤其是具理性）的哲學，主導著現代西方社會學的理论思維，也因而使得「驚奇做

²³ 有關持具個人主義對當代社會的意義，參考葉啟政(2004)。

為文明創造的源起心理動力」這樣的主張有了新的歷史意涵²⁴。

此時，驚奇經驗帶來的基本心理反應，基本上，既不再單純地是一再亢奮的狂喜狀態，更非源自對上帝的宗教崇拜所衍生的畏懼心理。從正面來看，情形毋寧是，在不斷發生之非凡例外的歷史創造中，驚奇經驗成就了人的英雄感²⁵，並用以證成自我的存在。但是，從負面的角度來看，自我卻因常常尋找不到穩固可信賴的「固定」意義，使得人們持續不斷的焦慮，甚至產生了絕望的感覺。無怪乎，誠如在上面所一再提示的，活躍於十九世紀後半葉的尼采，才大力撻伐既有（尤其依附在基督教底下）的道德意識，並特別強調人的強力意志，肯定個體除了具備太陽神阿波羅的理性之外，尚應具有著彰顯激情陶醉特質的酒神狄奧尼索斯精神(Nietzsche,1967,1996)

。倘若把尼采所關心的議題轉換成為當代西方社會學的語言來說，則關乎個人意志與社會結構對彰的問題，而且，也與後現代性中強調人的感性想像，在思想淵源上，有著一定的親近性。

在歐洲人對此一問題謀求化解之道的過程中，整個社會思想的主線，簡單說，乃表現於十八世紀的啟蒙理性精神與十九世紀在歐洲狂飆的革命風潮接上了筭這樣一個歷史場景上面，其中最明顯的，莫過於是 Koselleck(1988)所指出之「以特定歷史哲學（理論）來帶動（實踐）歷史」的發展脈絡。在此脈絡下，「批判」被視為是完成此一歷史運作之命題最為關鍵的要素²⁶。然而，在這樣企圖以特定的「理性」形式來帶動社會變

²⁴ 依我個人的意見，這可以看成是尼采在其著《查拉圖斯特拉如是說》一書中企圖形塑書中主角查拉圖斯特拉(Zarathustra)具備強力意志的強者形象的時代背景(Nietzsche,1989)，也是他否定道德與基督教、並視之為弱者哲學的代表的根本立論基礎(參看 Nietzsche,1968,1996)。

²⁵ 最具典型的莫過於是新大陸與新航路的發現、法國大革命、共產革命、以及諸多科技發明的出現等等，更不論在文學、藝術、音樂等方面的蓬勃發展。這些在在可以做為表現英雄行止的社會介體。

²⁶ 最能夠代表「企圖以歷史哲學來帶動歷史」這樣的歷史運作（或歷史觀）的莫過於是 Marx 了。簡單說，Marx 企圖以共產（或謂社會）主義的綱領建立了理想的共產社會，而這可視為是展現啟蒙之人本人文精神的一種理性形式。就

遷的實際運作過程裡，人們其實經常是處於未確定而動盪的風險狀態之中，心裡充滿著焦慮、不安、恐懼、乃至是怨懟仇恨的心理。這樣的場景裡相對地容易引來人們緬懷過去的情愫，而渴求回歸「秩序」所以可能的源起狀態²⁷。因此，即使，在諸多西方社會理論家的心目中，構作社會秩序的源起要求，基本上是透過例外（且往往是意外）的驚奇經驗做為心理基礎來完成，然而，他們多的是把此一驚奇經驗的源起問題予以懸擱，而只特別看重此一驚奇經驗例行化後的運作過程²⁸。

在十九世紀以來的西方社會裡，「上帝」此一概念的崇高地位日益褪色。當論及社會秩序的基礎（或謂例行化過程）時，無疑的，人們必須以另類的形象來呈現。在自然科學（特別有機論）論述取得了絕對優勢主導權的情況下，模擬生物有機體（特別是人自身）的概念成為西方社會學家運用來形容社會的依據。今天所慣用於人類自身以及彼此之間之互動過程中的一些概念，諸如共識、規範與價值的內化、權威、權力等等於焉產生，並成為上帝形象的另類抽象替代品，其中，「結構」一概念可以說是最具體而微的化身，也因此成為社會學論述傳統裡最為關鍵的核心概念，迄今，情形依舊如是。

四、「結構」概念做為驚奇經驗之神聖性的終結者

Polanyi(1944)稱十九世紀西歐世界動盪不安這樣一個時代為「鉅變」的時代，而 Hobsbawm(1997)則以狂飆的「革命的年代」來稱呼。易言之，

在這樣的前提之下，一方面，Marx 以共產主義為藍圖所經營起來的歷史哲學做為批判資本主義社會的依據；另一方面，這更是與資本主義社會產生實際辯證轉化作用的歷史發展形式。更具體地來說，透過革命的方式，社會主義的歷史哲學乃被看成是人們實際創造歷史的基本藍圖。於是，歷史的創造乃成為人之意志（其實往往是少數人）的一種具體表現。

²⁷ 這樣的回歸源起，就某個角度來看，乃猶如人們渴望回歸母親的子宮一般。在西方長期的歷史發展過程當中，諸如聖經裡所說的伊甸園、古希臘城邦、封建時期的共同體[Gemeinschaft]形式或乃至上帝本身，都不時被視為是一種彰顯源起的哲學人類學形式。

²⁸ 有關更為詳細的討論，參看葉啟政(2005a)。

十九世紀的西歐世界，相對於過去的幾個世紀，可以說是（至少隱形地）以資產階級為歷史主體而推動的古典自由主義思想發揮威力來創造歷史大驚奇的時刻，社會學的思想恰恰就是順應著這樣的歷史格局產生出來²⁹。當是時，舊有的社會秩序被破壞，但自由主義思想的大驚奇所意圖締造的「理想」新秩序形式卻又偏偏未能夠充分落實。最值得提示的是，在這同時，又有一股新興的力量—馬克思主義企圖在思想上以辯證形式、而在實踐行動上以革命方式來顛覆資產階級所締造的資本主義形式，進行另一種「驚奇」經驗的創造。於是，諸多大驚奇帶來的龐大衝擊，使得整個歐洲社會進入一種跡近嶄新的「源起」初始狀態之中。就在這樣的歷史場景裡，社會學家一開始即把問題的焦點擺在如何表現整個社會現象之例行化秩序的基礎上面，自是可以理解的。「結構」被視為核心、且不可化約的概念基石，在論述上，當然也就有了正當性。

在這樣的情況之下，Durkheim(1964)的主張順理成章地成為社會學者認識社會的典範。他強調集體意識與社會聯帶(solidarity)，並視之為既存現實社會所必然「迸生」(emerged)的一種實然結構狀態。基本上，此一結構狀態是一股外存於個體人的自主力量，施加於人身上的，乃是以本質上具制約作用的「平凡」例行化、但卻具正當權威性的形式呈現著³⁰。相對來看，自由主義（甚至馬克思主義）思想傳統所強調的是個人自由意志以及由此而衍生的主體行動能動性，或推到更極端來看，尼采所強調具

²⁹ 個人主義與資本主義原是獨立而分開發展的，但是，到了十七世紀，它們產生了相互關聯。根據 Abercrombie、Hill 與 Turner 的意見，它們之所以產生了關聯，並不是一開始即立基於選擇性的親近，也非因為它們在源起上有著功能性的關係，儘管後來的發展使得它們有著這樣的情形。它們所以關聯在一齊，那是因為它們都是居優勢的社會形式。這導使個人主義以提供特殊類型之經濟主體（即強調個體與個人財產所有權）的模式來削塑資本主義，而資本主義則透過肯確個人主義做為具優位的論述依據以及強調個人主義理論的持具面向 (possessive aspects) 來影響個人主義。如此一來，兩者才產生了一種具隨制性質 (contingent) 的關係，而絕非其中之一是另外之一的因或果。不過，發展至今，此一具歷史意涵之資本主義與個人主義的功能關係，卻有著逐漸削弱的趨勢 (Abercrombie, Hill & Turner, 1986:190-191)。

³⁰ 以 Giddens (1979,1984) 的說法，此處所說的“制約”可以是以“限制”(constraining)，也可以是以“賦能”(enabling)的方式來進行。

強力意志的強者，則是另類引發「非凡」且具驚奇經驗之神才力量的來源，是創造新理想文明樣態的原動力。但是，畢竟他們總是例外的少數，其所創造出來之驚奇事蹟的「例外」激情感受（假若有的話）是否能夠持續激盪而發揮舉足輕重的作用，則有待其他條件的搭配，才有可能。尤其，擺在大數法則下，無論就數量或施展的機率等等條件來看，他們「例外」的激情驚奇創新，總是立刻被平庸之多數主導的「例行化」效果予以磨平。世界永遠是屬於平凡的多數人，而這在民主鼎盛的時代裡，情形尤其是如此。

以此歷史格局做為背景，特別在笛卡兒(Descartes)的二元對彰認識論仍被西方人當成思維模式的基調的情況下，西方社會學者總是認為，面對著外在社會結構條件的制約，人基本上承擔著「共業」的命運，無以逃脫。然而，或許，正是這樣的「共業」命運的存在，才使得人們有著追求「自由」的強烈慾望，也才有著感覺到「自由」的可能與可貴。於是，個體主體行動能動性做為一種創造「非凡」、且具驚奇經驗的神才性來源，乃與社會結構做為一種外在、「平凡」、例行化、強調同質性之具正當權威性的制約形式之間，一直是處於矛盾對立的交匯推拉的狀態之中。

回顧西方的歷史演進過程，從另一個角度來看，矛盾對立而至緊張衝突的狀態所以持續呈現，乃是兩股力量交匯推拉的結果。這兩股力量之一是極具西方特殊歷史質性的啟蒙理性所內涵的人文理念，代表的是社會的理想面；另一股力量則是現實世界裡具體體現的社會結構制約力道（如既存的種種社會規範）。在西方社會學家的眼中，這更是任何社會勢必內涵之「永恆矛盾對立局面」的普遍典範。他們甚至認為，如此對社會「本質」所析透的二元對彰的思想模式，已深嵌進一般人之日常生活中的種種實際社會實踐行動裡頭。於是，在絕大部分的情況下，原本可以只是潛在的矛盾對立，總是成為必然顯現的明勢格局，也因此成為導引整個歷史質性運轉的基本軸線。就當代西方社會學理論論述的立場來說，如此之「結構限制/意志自由」的兩難弔詭困境，轉而構成為所謂「結構/行動（或謂施為）[agency]」二元論（性）的議題，而如何化解此一二

元格局所內涵的緊張矛盾，遂成為其中最為核心的課題³¹。

一向，社會學家（特別是持實證主義信念者）把「結構」當做為一種「實在」看待，甚至當成是具有著必然強制性質的「權力」形式(譬如 Layder,1985)。就十九世紀歐洲社會思想發展史的角度來看，其所以如此，其中有一基本關鍵是至明的，即所謂道德統計之概念的影響。簡單說，社會學家從所謂「均值人」(average man)身上觀察到（或謂透過諸多具體、可測量的變項建構出來）一些具機率特質的現實體現或實在行動的效果可能性（如絕大部份的人均遵守著規範）。他們於是乎把體現在這些假設必然具備著同質、平等、規律與可計算等等之質性的均值人身上的特定效果「可能性」形式，當成是一個社會所具有之必然且恆定的集體特質。就在這樣的認知偷渡過程中，「結構」理路原本僅具論述性的認識可能性偷偷地被撤銷。

於此，人們似乎忘記了，做為一種僅具認知可能性的樣態，「結構」要以客觀存在的姿態對個體發揮作用，基本上至少需要兩個要件搭配著：第一、人們必須是互動著的；第二、它還得足以讓人們在心靈中產生一定的主觀感知作用，才可以有效地被證成，也才得以形成為具相當程度之集體作用的所謂「結構理路」³²。是故，從行動者的立場來看，「結構理路」本質上是透過集體共認的社會化過程而形塑的一種認知模式，也因有了這樣的基礎，它才得以進一步地形塑成為規範模式，而且，正是因為如此，它需要不時加以營造、解釋與闡明。然而，情形也極可能（且往往是如此）是行動者根本無從認識起「結構理路」，而它只是旁觀第三者所認知、營造而提供的詮釋模式，並且把它當成是社會所具有的圖像來看待。在強調科學知識的現代社會裡，社會學者無疑地正是擔當著這樣之營造、詮釋與闡明的角色者當中最重要、且最具權威性的人物。

³¹ 有關的討論，參看葉啟政(2004, 2005a)。

³² 由此來看，可以顯現出俗民方法論者(特指 Garfinkel,1967)企圖從「社會成員」的角度來重建社會學的視野所可能彰顯的特殊意義。尤其，Circourel(1974)提出「結構感」(sense of structure)的概念，更是呼應著此處所論及的基本立場。

五、個體化做為結構原則所衍生的社會意涵

在個體化的時代裡，個人意志的充分貫徹實踐是人們普遍關心的重要課題，然而，這並不意味著社會集體性的結構力量（特別是制度化的）消失了。正相反的，真正的情形毋寧是，個人主義的信念，尤其，其被理論化的形式，促使了結構力量（個體化的結構力）發揮到歷史性的極致。也就是說，個人意志的體現透過結構性之制度的保障與安頓而得以實現、也予以強化，儘管此一極致發展的特殊結構力的形式內涵著孕生弔詭的自我否定（乃至自我摧毀）的危機。如何化解此一危機是一項現實的課題，但是，就理論思考的層次而言，它更是具有著深刻的意義。我個人所以主張回歸到人自身來審視，尤其，強調修養做為核心概念來重建以人之主體能動性為主軸的社會理論思維，其關鍵即在於此。

Barzun 認為，自十四、五世紀以來，西方世界經過了五百年逐步穩定的大解放之後，現代西方人乃以常民姿態呈現，「它的頭一樁愛好，就是『無條件地活著』。……這項偏好顯為意料中事，已成為西方性格之一部分」(Barzun,2004:1297)。就社會的道德秩序而言，Taylor 則指出，當代社會的道德秩序，既非中古世紀以階序為基礎而經營起來的定型社會關係，也非 17 世紀如 Locke 與 Grotius 等人假自然法則(Natural Law)之名所推出之強調「契約」的政治理論所能涵攝。縱然「契約」的概念可能依舊是營造現代道德秩序的隱形底層，但是，人們關心的焦點已轉移到強調自由與平等之自然權利的個人主義主張，尤其是特別重視個體的相互獲益(mutual benefit of individuals)，或甚至相互的慈悲關懷(mutual benevolence)。

在此，值得提示的是，這樣的主張並非只是停留在純理論論述的層面，而是早已成為一般人們心目的「社會圖像」(social imaginary)³³了。尤

³³ 根據 Taylor 的說法，「社會圖像」指的是，人們想像其社會存在的方式，諸如如何與他人配適、與同伴間的事務如何進行、正常遭遇到的期望、與潛藏於這些期望下更深沈的規範意涵和印象等等(Taylor, 2001:23,24)。因此，「社會圖像」並不等於理論本身，儘管少數人所掌握的理論（如自由民主理論）可能滲透進入人們的心目中而成為「社會圖像」。就歐美世界而言，形塑此一「社會圖像」

有進之的是，無論就廣度(extention,即接受的人數)或強度(intensity,即要求的程度)來說，這樣之道德秩序的「社會圖像」都一再擴展，逐漸整合成為一種強制的先賦慣例(imperative prescription)，具有著塑造正當性的詮釋作用(hermeneutic of legitimation)，而其所指向的，正是人們所存在的日常生活，並非作為至高無上、且無可觸及的德行本身。準此，Taylor 認為，以人（而非上帝）為中心的所謂政治社會，即是以實作方式來貫徹此一強調個體間之相互尊重與服務、並提供獲致安全與繁榮之平等機會的基本社會機制(Taylor,2001: 3-22,70)³⁴。在《血肉與石頭》(Flesh and Stone)一書中，Sennett 亦指出，法國大革命為法國人帶來的是自由的經驗，而此立刻轉化成為人可以自由運動的機制。人際關係中的自在、舒適與「使用者友善」乃是個人行動自由的保證。於是乎，社交性(sociability)變成為人們賦予正確、但卻是抽象敬意的一種理想樣態(Sennett,1994:310)。只不過，這樣的社交性基本上只是強調集體意識（因此是理智的認知），缺乏激情(compassion)。一直到了十九世紀，西方人追求舒適時，其所追求的才漸漸變成為個人的舒適，亦即一種要求從人群中撤退的休息(Sennett, 1994: 339)。

與前面的論述相互貫通著，Chaney 也特別強調，對當代人而言，個體化做為一種趨勢，乃與日常生活被人們看重以及大眾文化(popular culture)的興起有一定的因果親近關係(Chaney,2002:6)。這也就是說，在現代性的推駛下，「日常生活」這個現象被人們意識到，而這是一般人接受了民主的必然性，可以說是人們假「人民」的名義來追求自由的社會力所導致的結果(Chaney,2002:10)。尤有進之的，具世俗性質之和睦(neighbourliness)一概念的凸顯，以及人所具感性和特殊性(particularity)的一再被強調，促使人們重視相互認同、有著承諾與責任的社會網絡，而這形成為一種道德秩序，隱約地引導著人們日常生活的運行

的社會存在的歷史形式有五：(1) 市場導向的資本主義經濟、(2) 公共領域的興起、(3) 主權在民的政體、(4) 人權的強調與(5) 世俗化的世界觀 (特別參看 Taylor, 2001:172-173,195)。

³⁴ Taylor(2001:71)認為，17 世紀以來古典自由主義的經濟思想(如 Adam Smith)，可以說是營造這樣之「社會圖像」的歷史種子。

(Chaney,2002:27)。然而，在此，文化指涉的已不是具有啟蒙意涵的古典意義，而是消費性的意義體系，其特點是激烈民主化與文化脆片化(cultural fragmentation) (Chaney,2002:5-6,10)。再者，呼應著我在上面提到的論點，Chaney也為，個體化並不意味著人們與「社會」完全脫節，而是個人的態度更加以個人自主為出發點，即「社會意識中的自我反身性提高」(Chaney, 2002:23)。

在這樣的歷史格局之下，尤其是透過科技的高度發展，有兩種現象產生，值得特別予以注意。其一、文化，特別是透過大眾傳播媒體所傳遞的文化，做為一個體系化的制度形式，明顯地被「經濟」機制所吸納，而「經濟化」成為其體制的一個重要要素，並逐漸取代過去政治社會的地位，成為主導人們日常生活世界運轉的基本社會機制。連帶的，不再像過去社會學家所認為的，消費只是生產的自然衍生現象，而成為理解人們日常生活世界、也是人們實際重視之一種極具特殊歷史意義的面向(參看葉啟政,2005b:第二與三章)。其二、誠如Jervis所指陳的，現代性有一個至為重要的內涵：其對文化與個人認同所涉及的，不只是價值、觀念和形象(imagery)，而且是人的「身體」，或更精確地說，乃有關賦形(embodiment)的問題。於是，身體本身成為文化象徵化與操作的潛在來源，乃文化的意符(signifier)、社會規約的對象。準此，現代性乃靠著身體管理之操權機制(regime)來完成(Jervis, 1998:6)。

總地來說，誠如我過去一再重複強調的，啟蒙心靈所內涵的人文思想，為「主體」這個概念確立了一套具社會實質性的歷史內容。基本上，在持具個人主義信念的推動下，具外控性的進取、積極、主導、自主、或自立等等有關態度與價值的特質，被西方人供奉成為是人之所以為「人」的根本「應然」要件，並且供奉著「有」做為基本的哲學人類學存有預設。尤其，一向西方社會學理論思考，基本上即以攸關物質性資源的使用、取得與分配為討論社會的根本問題，尤其是涉及正義的問題時，其關懷的重點更是在於此。總之，在這樣極具外控性的俗世世界裡，對一個世俗人而言，其主觀的生命意義只有仰賴可控制、且具體化（特別是數量化）的客體方式才可能彰顯。轉到人際關係的角度來看，於是乎，人的主體形象也必須仰賴公眾所具有的權威予以詮釋性的認可，

才獲得到施捨。這正是「社會」以集體的形式，對個體發揮作用的地方³⁵。

在此，我必須指出，以外在客體化之「實有」的方式成就人的主體性，基本上即是以素樸而實際的姿態環繞著人的身軀來經營。所以說是素樸而實際，乃因為環繞著身軀意即以生理感官的直覺感受效果為基礎。對芸芸眾生而言，沒有任何其他的東西，比感官之本能性的直接感受，來得更素樸、實在而直接了。因此，它既是社會的，更是以物質化為其原始的社會性，它必然是強調關係中的「位置」的。這樣以相當「世俗」、具體、現實、且經常又是對抗著的角度來界定「人」的概念，使得主體既是解放的對象，也變成是經常被禁錮的客體。很明顯的，以這樣的方式來對人與其社會處境進行思維，人乃被置於雙重束縛的弔詭困境中，以至於使得主體性的追求與肯證，一直無法有著令人滿意的化解之道。

其實，以人做為行動者的立場、並移位到人的主體能動性來進行社會學的論述，在現代西方社會學論述裡頭早已看的到，我在過去的作品中已多有提到，並且也予以分析，在此，不擬多加贅言了³⁶。但是，在進行底下的討論之前，為了行文的方便，我還是得有個簡單的總結性說明。總之，過去，許多的西方社會學者，諸如 Giddens、Mouzelis、Archer、Barnes、Joas、Rubinstein、Bourdieu、乃至 Garfinkel 與 Circourel 等人，都有強調人行動時的主體能動性的作用（與社會學的意義），但是，由於西方社會學的主流思維傳統一向即重視可觀察到之人的行為表象本身³⁷，所以，他們所證成之人的主體能動性終究還是還原歸諸於「社會」（應當說是「社會結構」更為恰當）的。顯然的，這樣對人之主體能

³⁵ 這無形中導致整個西方的政治與社會思想自十七世紀以來即強調以集體行動（如革命、請願、投票等等）並透過建立制度（最典型的是立法）的方式來處理資源分配的正義問題。

³⁶ 參看葉啟政(2004,2005a)。其實，早於1960年代，美國社會學者 Garfinkel(1967)為代表的俗民方法論(ethnomethodology)，即已體現這樣的研究取向了。

³⁷ 我認為，這乃與整個西方社會科學一開始即深受自然科學強調現象之表呈體現的認知態度所影響，因此，著重的是可觀察的行為表現，而非人所深涵的種種素質（如修養工夫、慈悲態度等等）。

動性的掌握是不夠徹底，也不夠激進的，未能把此一概念深具的當代意涵充分別透出來。

嚴格說，上面這樣的立論並不是絕對公允的，在西方社會學的思維傳統中，也不是沒有深具想像力之另類從人本身出發來考察的「激進」研究策略。譬如，de Certeau(1984)即倒轉整個過去西方社會思想的習慣看法，由對結構與其運作原則的肯確探討轉到以人如何應對的角度來考察整個社會現象。關於此一考察觀點的移位，就現象學的角度來看，是可以得到支持的。簡單說，從人的存在狀態出發，客觀的社會結構其實只有經過主觀的理解與透過互動溝通的主觀相通的檢證，才顯現得出意義來的。因此，人的實際身體體現是表現存在的一種方式，而且，本身即是極具世俗性的經驗呈現方式。在此，需要特別提示的是，透過人的身體來體現的，最為具體的經驗形式即是「實作」。針對此一「實作」、並以之為探討的焦點，社會結構則只不過是一種條件³⁸，而並不是一向被主流社會學家所看成之與人對立的客存自主體。

誠如我在上文中提示過的，過去西方社會學理論論述展現的，基本上是一種以強者（特別指社會學家本身）為主調的思維模式，透過諸如權力（權威）、規範、角色、地位、正當性、或溝通等等外放性的概念、並且採取第三者由上而下的立場（如Parsons或Luhmann的體系說、馬克思的階級說）來考察人們的社會世界。於是，具人文精神的人道主義者強調的，即是諸如剝削、宰制、異化、合法性、正當性、社會正義（特別是社會資源的分配正義）等等的問題。很明顯的，與一般人的常識經驗相對照，這是以強者為中心所開發出來的一種強調「生產」面向的問題迷思，其所彰顯的基本上是一種具陣地戰意涵的概念鬥爭。相反的，假若我們由一般芸芸眾生在日常生活世界中的實作角度來思想考察的話，由於實作涉及的是使用(using)的問題，因而也就是消費的問題³⁹。這樣的社會特

³⁸ 其實，Garfinkel(1967)即分享著這樣的觀點，並持有著這樣的立場來分析人們做為社會成員的行動特徵。

³⁹ 無疑的，Bataille(1988,1991)所提出有關消費的所謂一般經濟(general economy)理論，即碰觸到這樣一個哲學人類學的根本問題。

質引來三個基本的立論：（1）所謂的日常生活世界成為必須予以重視的概念；（2）強調迂迴應對的游擊戰術的弱者哲學成為思考問題的主調（參看 Genosko,1992）；（3）這兩項的基本立論進而成為使得消費現象必須被特別重視的理論依據。底下，我就準此立論做簡單的說明。

六、私人實作化的消費社會生活

首先，我要特別指出的是，在芸芸眾生的日常生活中，實作並不是生產之理性所剩餘的操作而已(de Certeau,1984:69-70)。依 de Certeau 的說法，它並未與完整理論交接，而是與小說或短故事等敘事性的論說作為連接。以城市做為比喻，一個理論（系統）乃具統整觀察的能力，是一種具窺淫癖者(Voyeur)的行止，而居住其中的人們只能以不斷的行走(walking)來對窺淫癖者進行反抗與踰越，儘管是相當不連續的。以語言學的方式來類比，人們的行走有如轉折句或修辭比喻(tropes)一般，是具彈性的，一再被挪用，是一種類比城市書寫形式的口語修辭，更是對具永生不朽、把死亡排除在外之特質的體系結構的邊界極限不斷進行「意外」騷擾的游擊戰。正是這樣的行事策略讓一般人的主體能動性彰顯出來。

對人做為行動者而言，在體系結構的邊界極限不斷進行「意外」騷擾的游擊戰，固然是相當迂迴、甚至是顯得無力、無奈，但是，其中，卻有著一個重要、且不可忽視的意涵，那就是，所謂的社會結構，對人們來說，只是一種「處境」條件而已，其所內涵的理路（假若有此的話）往往只不過是僅具備條件制約的可能性，未必有絕對的決定作用的。是的，擺在具集體意義的（特別是物質）層面（如電腦化）來看，或許，個人所作所為的確實是顯得沒有太多真正的自主選擇，人似乎只不過是個人伸手與腳走動所及的地方，才可能（尤其透過修為）有機會安頓自己的生命。但是，正是這體現日常生活中點點滴滴的個人行事理法（尤其修為行事）做為依據，讓人們在應對結構性的壓力時，特別賦予了無比的潛力，而這正是我們意圖理解身處個體化做為核心結構原則之時代的人們時，所應當特別予以正視的現象。

Lefebvre(1971)對 Joyce 的小說《尤里西斯》曾提出一個相當具有洞視的分析。他認為，當 Joyce 把整個文明與歷史濃縮成為「一天」的時光，不但時間被壓縮，來源也被遮蔽住了，於是，日常性與非日常性相互辯證地作用著。在當代以消費為主導的社會裡，Lefebvre 所指出之這樣的日常性與非日常性相互辯證作用的現象是特別地明顯，其中，最為典型的莫過於是，透過大眾傳播媒體的廣告機制，所謂的時尚(fashion)以非日常性的姿態綿密地侵入人們的日常生活之中。就具整體表象的預設立場來說，這乃意味著，整個世界事實上並不是如過去諸多主流社會學理論家所想像的那樣，是一個極具自主性的體系。毋寧的，我們所看到的，頂多只有被區域化的次系統形式存在著，特別是以創造幸福滿足感來進行「宰制」的陰柔而迂迴的形式（如廣告做為一種次系統的形式）。這樣不斷讓非日常性以如此陰柔、迂迴而短小的次系統方式侵入，日常生活成為一個更大循環的循環，而且，每個開始就是一種回顧的再生。在這樣的情況下，基本上，不會有任何人為的大驚奇發生，有的只是區域化的小驚奇，而且是精幹、短小、暫時、破碎、易變、流動、迂迴、且經常是任意拼貼的。因此，在過去人類文明發展過程中常可到的驚奇經驗所展現的嚴肅而深厚的神聖性被削弱，激情之愛也經常在欺騙與失望之中被冷凍。剩下的，借用 Lefebvre(1971)的說法，只有以恐怖主義(terrorism)的形式（如表現在代表現代性的城市情境之中諸如表現藝術或電視節目虛誇的表現），透過消費來表現驚奇。

Bauman 曾經對法蘭克福學派之批判理論做了如此的評論。他認為，Adorno 以降的批判論是因為面對著集權主義(totalitarianism)（如納粹法西斯或科層制）的發展而來的，為的是捍衛諸如個人自主性、自由選擇、自我肯定和成長、以及享有種種之權利等等理念(Bauman,2000:26)。但是，這些已經不是今天之西方社會的核心問題了。對 Bauman來說，今天的核心問題是法律個人(*individuals de jure*)的條件為何，以及其變成為事實個人(*individuals de facto*)時所產生的裂罅愈來愈大的問題(Bauman,2000:39)⁴⁰。因此，假若批判論的舊有目的是人的解放而對今天

⁴⁰ 難怪 Wilson(1993)會認為，啟蒙運動對自由與權利的激情釋放出個人主義的主

的世界尚有意義的話，關鍵即在於此二深淵的兩端的再度連結，而此一連結的基礎則在於個人需要再度學習已經遺忘之做為公民應有的技巧(citizen skills)，並對已喪失之做為公民的道具(citizen tools)進行再撥用(reappropriation)的工夫(Bauman,2000:41)。尤有進之的是，Adorno 所處之時代的批判理論者做為知識份子，其角色是具有著「立法者」(legislator)的特質，但是，今天已不是如此了，從事理論批判的知識份子只不過是詮釋者(interpreter)而已(Bauman, 2000:47-48)。

Bauman 繼而指出，一旦人類文明爭取 Isaiah Berlin 所說的消極自由而獲勝之後，槓桿必須轉移到積極自由—即安頓選擇範圍與形塑決定之議程的自由，但卻極可能是斷裂、且崩潰了。何以故？那是因為公共力量喪失了其原所具令人畏懼、且充滿怨恨的壓制潛能(potency)，同時也冷卻了促動能耐(enabling capacity)。於是，解放的戰爭還沒有過去，但是，必然是朝著另一個方向走著。今天真正的解放召喚更多的公共領域(public sphere)與公共力(public power)，以防止一再入侵的私人力量，但卻弔詭地同時保護、強化個人自由，亦即對生活政治的私人烏托邦予以再集體化(recollectivizing)，以使他們可能再次獲得有達致良善社會(good society)與公正社會(just society)的契機(Bauman,2000:51)。所以，尋找共同之另類生活乃始於檢驗另類的生活政治(Bauman, 2000:52)。

進而，Bauman 認為，今天之「輕」資本主義社會已沒有 Weber 所說的價值理性(value rationality)，甚至連工具理性秩序的理念型也遠離了。在此一社會狀況之中，絕對掌握價值的中心機制已經消散，因而缺乏至高的機制而呈散狀(Bauman,2000:60)。於是，整個社會所體現的是，由「社會的」做為中心轉變成為個體自身是關懷的重點。此時，關鍵的不是 Bellah 等人(1985)所強調的投獻(commitment)，而是諸如廣告等等創造武斷符號的社會機制所帶來強迫性的價值(value-obsessed)，如他書中所下的段落標題「有了汽車，就可以旅行」(have car, can travel)所說的一般(Bauman, 2000:61)。於是，人們只關心私人議題，但卻付諸公共討論(如

張，而且是具毀滅性的，它衝散了傳統具有之共同體的感覺。

健康、名人的八卦消息)，同時不像過去一般地尋找著領袖，他們只尋找例證(example)(Bauman, 2000:71,72)。這是一個沒有永恆英雄，只有明星作秀而在剎那之間即喪失燦爛光芒的健忘時代。

在這西方社會處於史無前例之成長、財富累積迅速、且經濟安全度相對高的時代裡，甚少人們希望被解放的，甚至甚少願意為此一期冀而行動，以至於沒有人清楚以何種方式可以使得「自社會中解放」與他們已經身處的狀態是會有所差異的(Bauman, 2000:16)。誠如 Touraine 說的，當代社會裡的人已把人定義成為社會有機體（即以其他在社會中的位置決定其行為或行動）這樣的說法終結掉了(Touraine, 2000)。假若有所謂社群存在的話，這樣的社群顯著的也是一種無假設前提、無主體、而且溝通是一種無可不溝通之溝通（如電視上的談話節目[talk show]一般）的群體(Agamben,1993:65)。最為典型的莫過於是所謂的大眾(mass)的形成，他們不必然有共識，頂多只是共感而已，而且是對特定事件、特定時空下的次團體性的情緒與情感共感，其所依循的結構原則是祕密法則、地下中心性、易變、流動、而破碎。

顯然的，這個時代是放棄了對整體（包含過去與未來）的所有希望，人的社會行動策略所定義的組合原則不是取決存在於社會制度中的規範，而是社會行動者、且是個人身上可以看到之文化與心理特殊性。這是一個停止質問自身的社會，而這並不是因為一切都被壓抑著的緣故，是因為沒有壓抑，以至於喪失了質問的動力，也因而不再質問(Bauman,2000:22)⁴¹。尤其，當自由以結構化的形式透過消費的管道給了人們之後，一切顯得「輕」飄起來，人們再也不必要有太嚴肅的思想（尤其堅固的特定立場）做為後盾。一切在消費之中輕輕地被抹過去，人的處境很容易使得人們的感受遲鈍，變得無意識化，也使得獲得自由所需的努力彈張性降低、甚至消失掉。人們既不必要承受沈重的道德（或倫理）擔子，也不必很正經，更不必承擔傳統的神聖性。不正經的世界成為人

⁴¹ 在這樣的歷史場景裡，社會學科的社會意義，也將因為做為一種科學的形式內涵了壓抑的特質，將被挑戰、質疑、甚至完全否定。事實上，這正是在這篇論述中我企圖剔透的基本意涵。

的故鄉，隨時可以跨越邊界。這樣的世界是快速、多變的，也是張揚傳播、膨脹地引人注目、需要目擊者，但卻隨時可以遺忘、也隨時可以被揚棄的。說來，這是表現個人主義信念的一種特殊歷史形式，而正在今天人類的世界裡流行著。

七、「關係化認同」意識主導下之現代人的迷惘

Barzun 指出，現代人(特別年輕人)形塑所謂不合不宜 (the unfitting) 的行事風格，如流行穿破牛仔褲、褲腳拖地、穿破毛衣 等等，乃象徵著反禮數、反布爾喬亞、或甚至是暗示與窮人站在一齊，而速食的快來快去，則是給予自己自由，不受傳統餐廳飲食禮儀的拘束。這一切代表的是一種常民式之個人主義的解放與自由的歷史形式—放肆、輕率、任性、踰越、倦膩、追求新刺激等等(Barzun,2004:1297-1298)。就此，Barzun 認為，假如人的自我不是用找，而是用造得來的話，那麼，如此一般之反英雄、反歷史等等的定見，正是創造自我的一大障礙，因為缺乏由過去出發的起步，一切只好從頭開始造起，而且是永遠都在開始(Barzun,2004:1304)。因此，一種沒有起源、沒有累積可能性、且不時易動的自我認同，自然是陌生、迷茫而不知所措，而現實上，人們也不認為需要熟悉、確認、而知所措。

過去，一個人的個體性的社會形成是依靠著非凡的英雄行止對抗著種種的陰影或邪惡人物而「打出來」的，其中，多的是驚奇(甚至驚世駭聞的大驚奇)的意外而例外經驗。然而，現代人的個體性的創造，則是仰賴結構化的制度以「被安頓」的方式保護出來的，最為典型的莫過於是表現在符號消費上面了。透過不斷跟著「時尚」來消費，確實是牽引出一些驚奇經驗，但是，時尚做為潛在結構化的社會機制，其本質乃是一種對「非理性」予以理性化的制度化建構過程(如透過系統化的廣告操作)，這讓消費做為展現個體自由的社會形式(並進而創造驚奇經驗)，具有著一些基本的特徵：這樣的驚奇經驗，雖可以是燦爛旖旎，但卻永遠是細小、短暫、漂浮、武斷地拼貼，隨時可能消逝掉的。若說經由此來證成一個人的個體性，怎麼說，都說不上是一種非

凡的成果表現，更遑論是永恆的英雄式驚奇經驗，如尼采所說的普羅米修斯。它僅只是一種被刻意操作之例行化所衍生、甚至是退縮到母親之子宮中的平凡行止安排而已。因此，假若這是顯現自由的形式，那麼，基本上，這是「偽」自由。

Baudrillard(1997:227)在其早期作品《物體系》中即曾經宣稱過，所謂「消費」基本上是一種唯心的作用模式。人們在消費活動中所進行的，並不是對特定物質的獲取（如LV的皮包）或花費，而是對人之永遠欠缺的一種社會關係性的想像。這種想像必須透過象徵交換方式來進行，並且是一種人雖真實地在場、但卻又要有著不在場的證明。基本上，這是一種擁有不受限制之權力特質的主權意義、且又是一種具涵攝之排拒性(*inclusive exclusion*)的行動模式。透過這樣的符號消費，自由被開展著，而且，也就在這樣之現實世界中諸多符號幻想的引誘，讓人們分不清、也不需要分清現實與夢想，更不需要像過去一般一定要分辨清楚。於是，這使得人的生命產生了一種隨時有背叛（包含自我與他人）的脆弱性。在這樣的場景裡，沒有昨天，也沒有「他處」，而未來只不過是一種透過「現在」予以過濾之稍縱即逝的輕微感覺。若說有幸福的話，它總是在孤獨之中被經營、也被完成著，是不折不扣的個人成就。

在這樣的歷史場景裡，人們存在唯一的價值，或許只剩下以無姓名的方式暗地裡交換歡樂，而不必知道彼此，也不必擔負任何責任。此時，讓人們心動的，往往不是歡樂的慾望本身，而往往是讓具偷窺性的征服勝利慾望主宰著整個過程。尤其，透過傳播媒體，所謂的名人勾引的不是幾個具體可看得見的互動對象本身，而是廣大、但看不見的大眾。對此，Kundera說得好，他說：「這才是這類名人可怕的現代性！他不在你面前，也不在我面前，但是在全世界面前裸露。甚麼世界？一個沒有面目的無限！一種抽象」(Kundera, 2003:30-31)。

顯而易見的，當一個社會的核心規範由民德(*mores*)或道德(*morality*)的形式轉變為流行(*fad*)與時尚(*fashion*)的形式的時候，除了它變得破碎化與易變之外，就是約束力低以及無懲罰性了。這是一種感

應傳染的低調認同(如偶像化)，形成 Bauman 所謂的「掛釘社群」(peg community)，就像衣架上的掛鉤一般，無實質內容，只供人們懸掛衣物、且是任何衣物，隨時可以替換(Bauman, 2002:170,176)。同時，生命被切成為「情節」來串聯，有著無數的開始與結束，但總是缺欠一個永恆的起點，當然，更看不到、也不願意看到有著期待的永恆終點。

人的自我認同不是被發現，而是被創造出來的。 Taylor(1990:34)即認為，一個人的自我(和認同)基本上乃以對其有意義之事物的方式來界定。於是乎，自我是無法獨立於人們之種種的實踐知識與意識來析辨與聯串的，因為「自我解釋以長期緩慢的方式進入認同和自我的製造之中。假若不是如此的話，自我既無法在社會世界的變遷之中生存，也無以適應」(Elliott,2001:5)。然而，對身處於變遷快速而不定的後現代場景裡的人們來說，問題就在於如何允許自我以長期緩慢的方式進行自我認同的製造呢？

美國社會心理學家 Gergen 發現，假如十八世紀之浪漫主義尋找的是道德法則，而現代主義者仰賴的是正確的理性的話，到了後現代時期，情況就不同了，其所看重的是參與者的互動(如妥協、協同)，亦即：「個體」有了「關係化」的傾向。他進而指出，這並不表示在後現代場景中個體性被稀釋淡化了。比較合理的說法應當是，「個體性」呈現為「關係化」的「個體性」，人們讓「個體性」在關係中被證成，而非如十八世紀以來認為人具有著個體本質(如浪漫主義之重激情，passions)或強調人是理性(如現代主義)的說法。Gergen 稱呼這樣以「關係化」來成就「個體性」的現代人所具有的自我是一種「滲飽的自我」(the saturated self)。基本上，這樣的自我不要求具有著本質性的認識論，關係成為人存在的「本質」，意義來自「關係」，而非人自身(Gergen,2000:46)。無疑的，這麼一來，一旦人與人的「關係」一直是處在不定變動之中時，人的自我或許是「滲飽」了，但是，「穩定」的「個體性」卻是不可能得到的。

Bauman 從另外的角度分享著類似 Gergen 的看法。首先，他強調，人的認同乃指向由特定其他人所構成的群體。然而，在一再不斷進行

著例行化的過程中，一旦群體歸屬有問題，認同就發生了危機。由於這樣的「自己向...認同」基本上是為了修補「應然」與「實然」之裂罅而來，它於是乎是一項始終總是未可完成的任務(Bauman, 2004:15,20)。這也就是說，「自己向...認同」乃意涵為一個無法影響、且更別說予以控制的未知命運(fate)所扣押的人質。顯然的，倘若我們接受了 Bauman 這樣對認同現象之社會本質的說法的話，那麼，對身處變動不定之後現代處境的人們來說，由於其所面臨的認同社群對象特別缺乏穩定性，人們很自然地也就更加有了危機感。

在不同的場合裡，Bauman 進一步指出，當代社會裡只存在著所謂的「衣帽間社群」(cloakroom communities)⁴²。由於其存在的週期短，投獻(commitment)的要求少，因此，人們用來做為認同對象的契機，自然也就小得很多了。是故，在今天這樣一個愈來愈趨向個體化的時代裡，認同有著混合的賜惠，擺盪在美夢與惡夢之間，人們無法得知何時會變成怎樣的另外一個樣子，心理上總是呈現極具正負情感並存(ambivalence)的狀態，而這乃構成為人們之問題的核心，並把一切問題予以「私人化」(Bauman, 2004:30,31,32)。情形尤其弔詭的是，即使面對著原本就不應是個人私有問題的體系矛盾(systemic contradiction)的情形時⁴³，人們也總是把問題「私人化」的態度用上，以為這是自己的悲慘或倒楣經歷，不能埋怨別人，只能在自己身上找⁴⁴。

Jameson 曾列舉了一些特徵，諸如表面重於深度、模擬重於「實際」、遊戲重於嚴肅等等來描繪所謂後現代性的出現。面對這樣之新的歷史場景，他宣稱我們需要一種新的思考模式，也是一種新的「認知地圖的美學」。Trukle(1998:60)發現，這些特性恰恰是以麥金塔電腦呈現模式為典範之電腦世界的特點。其所呈現的不是單純的邏輯分析(即現

⁴² 乃指為特定事件(如看球賽)而形成的社群。情形猶如戲院的衣帽間，人們把衣帽寄放，看完戲立刻即領走。

⁴³ 譬如，電力短缺而興建核能發電廠，但卻又得面臨輻射線可能外洩的風險。

⁴⁴ Bauman 稱此現象為自我批判(Bauman,2000:26)，而 Beck(1992:137)則以「體系矛盾的傳記式解答」(biographical solution to systemic contradiction)來稱呼。

代性的典範)，而是一種具自我組織能力的「怪物」，透過一再的連接，可以不斷茁壯，也不停的消費（即後現代性的一種典範）。於是，Jameson 進一步地認為，在這樣的後現代社會裡，人做為主體，其所面對的基本問題已經不是馬克思主義者所強調的異化，而是自我認同的斷裂。異化的概念假設著具有著一種中心化、但卻可能喪失的統一自我。但是，一旦人經營的自我經常是處於去中心且多元的情況之下，異化的概念就不切題，剩下的只是身分認同的渴求了⁴⁵（轉引自 Trukle, 1998:60）。在此無法有效改變外在社群的運作邏輯的情況之下，人需要的是喘息，尤其是「停頓」與慎思，也就是修養（生息），以重新來面對「認同」的意義問題，不是嗎？難道人必要向「外」追尋著那不斷改變、但卻有著引誘力的關係性的認同嗎？若是，可以如何調整？這是需要思考的重要課題。

八、人之主體意識喚醒的社會學意義 – 證成修養社會學的時代背景

總而言之，在今天這樣一個相當強調個體之外在持具與否做為價值之歸依的消費社會裡，人類的文明所顯現出來的特質，與其說是 Tarnas(1995)所認為之理性處於「雙重束縛」兩難困境的精神分裂症，毋寧說是具有著躁鬱症的典型特質，更加具有著社會學的啟發意義⁴⁶。我所以如此說，那是因為，針對「驚奇做為文明創造的源起心理動力」而言，倘若具激情陶醉的酒神精神是整個心理動力之所在的話，它事實上並無法與太陽神阿波羅所代表的理性精神，以並駕齊驅的地位相互競爭著。現實來看，它還是一直屈服在理性佔優勢的歷史格局裡頭，因為，利用著制度化的力量（如廣告），人們（特指依附在資本主義體制下靠操弄符號來牟利的一群人）更是以更為狡黠的手腕操弄著「理性」來玩弄人類崇高的情感，也調戲著人們的智慧（特別是所謂的情緒智商）。此時，激情陶醉反而成為體制化之工具理性操弄的心理機

⁴⁵ Lifton(1993)以應變人(the protean self)來形容身處於這樣多變之歷史場景中深具彈性應變的人類。

⁴⁶ 同時參看 Bateson(1972)、Lasch(1979)與 Deleuze & Guattari(1983)等人的著作。

制。就在這樣激情陶醉被體制化的一般狀況下，說它是躁，那是因為透過體制化的工具理性，激情陶醉被有系統地引誘、挑逗與操弄著，並且產生了集體「起乩」的亢奮現象⁴⁷。說它是鬱，那是因為這樣被誘導出來的激情陶醉總是短暫、膚淺、易變、做作，並無法有助於人們謀求與人的自我深處產生具深沈而穩固意義連接的嚴肅要求⁴⁸。

當一個人以自戀⁴⁹的姿態（但卻又總是向「外」追求認同）存在於「自己」當中時，他不僅是以歷史客體的姿態被包含在神（與社會）之中，而且，現實上，他本身就是神，也就是社會，將「自己」視為最高至善的存在體，是一切希求渴望的目標。如此一來，人們以為征服了神，也征服了社會，於是，天上的天國不見了，地上的天國更是走出了傳統基督教的烏托邦。尤其，在強調不斷消費的富裕社會裡，只有「現代化」⁵⁰口號下的「推新」，才得以成為一種烙印了的信念。結果是，讓人們感到，這是一個理想國度，似乎完成了啟蒙人文理念所內涵的諸多理念了，儘管 Horkheimer 與 Adorno(1972)說這只不過是一種欺騙，也儘管信仰被形式化、抽象化，缺乏具體可穩定依賴的內容，而形塑出 Zijderveld(1970)所謂的抽象社會，或如 Debord(1983)所說的，這是一個以展示(spectacle)做為準宗教性的展現形式的社會，它使得文明由深層而趨近表面化、也由永恆而日趨短暫化，結果是，過去宗教具有的神聖經驗窒息，不時產生休克的情形。

行文到此，我應當可以暫下結論地說，西方人長期以來所努力經

⁴⁷ 倘若借用 Durkheim(1995)與 Maffesoli(1996)的用語，即是亢奮(effervescence)。

⁴⁸ 借用俄國思想家巴赫金(Bakhtin, 1998)研究十六世紀拉伯雷(Antoine Rabelais)的怪誕小說時所提出之「降格」的說法，那麼，我們可以說，在消費現象被體制化的後現代社會裡，人們是重視身體的，但是，其所呼應著的卻是拉伯雷之小說所提示的「降格」特質，亦即：強調的是人體下部的消費（即排泄與性），而不是現代性所強調的理性意識（即在上之腦的作用）。

⁴⁹ 譬如 Lasch(1979)以現代美國人為典範，提出現代人即具有著自戀症傾向的人格。

⁵⁰ 弔詭的是，儘管許多人（當然，包含社會學家）都認為，人類文明已經邁進入「後現代」了。

營、而且寄以厚望的「理性」，是反噬了它所被賦予之具歷史使命性質的內涵精神—開放、自由、人本等等。其所以會是如此，或許，情形正如 Heer(2003:294)在討論路德的神學時所做出的評語：由於「靈性、良知與內心宗教經驗得不到合法地位和任何權威，而沒有這樣的權威，就不可能有真正開放的理性主義」。即使所謂後現代主義者強調諸如去中心、去主體、漂蕩、易動等等特質，但是，他們還是特別看重符號「語言」，而這其實乃預設了人為結構的必然存在，也必然是作用著。如此一來，他們其實並未賦予人本身的主體能動性應有的重視，頂多，只是，語言的武斷性提供了人們較多的運用空間而已。總之，在西方社會學家所建構的理論世界裡，人類讓自我無意識地漂蕩在既有的結構理路當中，喪失了追求自我判斷之準頭的動力，更是拒絕接受這個準頭的權威性。就社會學思維來說，問題的重要癥結即出在於，前面一再提示之「結構」此一「幽靈」概念所撐出那具歷史「宿命」、也是「天命」特質的威力，一直被認為是無所不及，而總是讓「結構」此一概念「幽靈」以各種變形的姿態悄悄地盤據在社會學家的心靈裡頭。難道，「結構」此一概念「幽靈」的法力就是無邊的嗎？對強調自我意識的現代人來說，我們不需要、也沒有其他更具解釋力的概念嗎？

當在 1990 年代舊共產集團國家的社會主義體制「實質」上解體之後，整個世界已經明顯地（至少在一段時間內）向著推動資本主義的自由民主體制靠攏，十九世紀以來之解放政治觀所提出的大論述（如馬克思主義）至少暫時地消失了（或至少變了形）。人們的關懷不但由解放政治「解放」出來，也更由 Foucault 所稱的生物政治(bio-politics)轉至所謂的生活政治(life politics)，重心由抽象的政策與計畫領域轉移到日常生活的層面，而焦點因此不再是如經濟成長率或疾病—死亡率等等的社會性問題而已，而是個體實實在在的生活風險，進而身心的健康與存在的意義。此時，「政治」本身喪失了具主導作用的歷史質性與魅力，成為附庸於經濟的一種另類的娛樂活動形式。發展至此，人們所處的是一種以文化與心理感受為主調、且強調共感共振之具耗散特質的社會體系情境，有關個人心靈狀態的表現，才是人們關心的重點(參看

Walsh & Vaughan, 2003; Hubbard, 2001; Theohald, 2000)。

Hubbard 在她的著作《你正在改變世界—有意識的演化》一書中曾經這麼說過：「我們（按指人類，或至少西方人）」正在從藉由物競天擇而進行的無意識演化轉變為藉由選擇而進行的有意識演化」（Hubbard,2001:17）。她這句話呼應了 Salk 在其著《時向之剖析》中所說的一段話：

人所從事的活動，最有意義的就是跟人類演化直接有關的。這種說法之所以正確，是因為人類現在不僅在其自己的演進過程中扮演了積極而關鍵性的角色，而且也在所有生物的生死存亡與演進中扮演此種角色。覺醒到這一點，人類就負有責任去參與演進歷程，並對之做出貢獻。如果人類接受並承認這種責任，並有意識的和無意識的積極參與這超生物學 (metabiological) 的演化，則一個新的實相將會出現，一個新的時代將會誕生(間接引自 Hubbard, 2001:18)。

在這兒，我不擬對一個新的實相是否會出現或一個新的時代是否將會誕生的問題表示意見，所以引述這些說法，只有一個用意：闡明這樣之「有意識的演化」所可能衍生的社會學意涵。顯然的，Hubbard 這樣的說法指陳了一個在面的討論中已提及那慢慢在當代（特別歐美）社會浮現的現象：人們的自覺意識（包含對自己、自然與社會環境）愈來愈強，這導致人們以主體意識（意志）來經營理念、並做為後盾而介入世界，企圖重新來改造（或謂創造）一個嶄新的歷史場景。這呼應著德日進(Teilhard de Chardin)在其名著《人的現象》中所提出之所謂心智層(nooksphere)明顯浮現的主張(Teilhard de Chardin,1983)⁵¹。

做為一個推動人類和諧生命觀的實踐者，對 Hubbard 來說，「有意識的演化」是有特定的理念做為發展的方向，創造共生感，使得以人們的目的與愛慾結合在一齊的整體潛能得以實現，而讓人們有著充分實

⁵¹ 根據德日進的意思，心智層指的是透過人類的心智所創造而體現在種種文化、科技、社會制度等等之中的社會綜合體，基本上，它乃是構作地球的思維層。

現的感覺(Hubbard, 2001:115)。姑且不論她所說的人類和諧生命觀的內涵為何，也不論人們的目的與愛慾如何結合在一起，Hubbard 這樣的主張，就歷史發展的進程來看，可以說是西方個人主義信念發展到極致後的一種極具反思性的期待，而把整個反思的重點移到個人靈性的修養上面。或許，過去以歷史理論論述來激發人心、進而透過制度機制的改變來帶動極具驚奇感的革命性巨變的時代已經不再了。這正是理解人類二十一世紀文明的一個重要分離點，我們需要加以正視、並強調著。

在這充滿多元、易變、脆弱、不恆定、而缺乏深入投獻精神的後現代時代裡，人們常常是隨著時尚的結構理路所釋放出來的洪流而流動著，誠如在前面提到的，此時，人們經驗的驚奇，已經不再是恐懼、崇敬、或甚至狂熱的信念，而是在日常生活中不斷發生之短暫、巧小、任性、恣意、隨性拼貼的刹那驚奇感受來去匆匆。此一來去匆匆的經驗「平凡化」了驚奇經驗的非凡性，把它磨平掉了。在此之際，或許，誠如上面諸多討論所意涵的，人類需要的是讓自我有著較穩定而一致的指涉與參考架構。在既有的結構型態做為「依據」的必然前提下，人如何選擇一種具感通與感應契合性之「合時而恰中」(借用唐力權[1989:15]的用語)的自我安頓，也許是人類所最需要之新的準宗教經驗。以孤獨的身心狀態進行修養，乃是尋找此一具宗教意涵之穩定點的必要策略，也是創造綿延不斷之永續驚奇感動經驗的必要條件，而這是我所以把它當成理解、並建構當代人之社會圖像的核心概念的緣由。

參考文獻

唐力權(1989),《周易與懷海德之間：場有哲學序論》，台北：黎明。

葉啟政

(2004),《進出「結構-行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話》(修訂二版),台北：三民書局。

(2005a),《觀念的巴貝塔：當代社會學的迷思》，台北：群學。

(2005b),《現代人的天命：科技、消費與文化的搓揉摩盪》，台北：群學。

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill & Bryan S. Turner (1986). *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen & Unwin.

Agamben, Giorgio (1993). *The Coming Community*. (translated by Michael Hardt) Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Bakhtin, Mikhail (1998). ,《巴赫金全集，第六卷：拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化》(李兆林等譯),石家莊：河北教育出版社。

Barzun, Jacques (2004). 《從黎明到衰頹：五百年來的西方文化生活》(三冊)(鄭明萱譯),台北：貓頭鷹出版社。

Bataille, George

(1988). *The Accursed Share, Volume I*. New York: Zone Books.

(1991). *The Accursed Share, Volume II & III*. New York: Zone Books.

Bateson, Gregory

(1971). *Steps to An Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Baudrillard, Jean

(1997).《物體系》(林志明譯),台北：時報文化。

Bauman, Zygmunt

(2000). *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press.

- (2001). *The Individualized Society*. Oxford : Polity Press.
- (2002). *Society Under Siege*. Oxford : Polity Press.
- (2004). *Conversation with Benedetto Vecchi*. Oxford : Polity Press.
- (2005). *Liquid Life*. Oxford : Polity Press.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society : Towards a New Modernity*. London : Sage.
- Beck, Ulrich and Elisabeth Beck-Gernsheim (2002). *Individualization : Institutionalized individualism and Its Social and Political Consequence*. London : Sage.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton (1985). *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*. New York : Harper & Row.
- Birtsch, Günter (2005). 甚麼是啟蒙？, 見 James Schmidt(ed.)《啟蒙運動與現代性》, 頁 355-367 (徐向東與盧華萍合譯), 上海：上海人民出版社。
- Certeau, de M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Ca. : University of California Press.
- Cicourel, Aaron V. (1973). *Cognitive Sociology : Language and Meaning in Social Interaction*. New York : Free Press.
- Chaney, David (2002) *Cultural Change and Everyday Life*. New York : Palgrave.
- Debord, Guy (1983) *Society of the Spectacle*. Detroit, Michigan : Black & Red.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari (1983) *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Durkheim, Emile
- (1964). *The Division of Labor in Society*. New York : Free Press.
- (1995). *The Elementary Forms of the Religious Life*. (a new translation by K. E. Fields) New York : Free Press.
- Elliott, Anthony (2001). *Concepts of the Self*. Oxford, England : Polity Press.
- Foucault, Michel (1993). *Discipline and Punish : The Birth of Prison*.

- New York : Vitage Books.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey : Princeton-Hall.
- Gay, Peter (1966). *Age of Enlightenment*. Amsterdam, Holland : Time-Life International.
- Genosko, G. (1992) "The struggle for an affirmative weakness: deCerteau, Lyotard, and Baudrillard," *Current Perspectives in Social Theory*, 12 : 179-194.
- Gergen, Kenneth J. (2000). *The Saturated Self : Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York : Basic Books.
- Giddens, Anthony
- (1979). *Central problems in Social Theory : Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London : Macmillan.
- (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge : Polity Press.
- Heer, Friedrich (2003). 《歐洲思想史》(趙復三譯)。香港：中文大學出版社。
- Heidegger, Martin (1996). 《海德格爾選集(下集)》(孫周興譯)。上海：三聯，847-884。
- Hobsbawm, Eric J. (1997). 《革命的年代：1789-1848》(王章輝等譯)，台北：麥田。
- Horkheimer, M. & T. W. Adorno (1972). "The cultural industry : Enlightenment as mass deception," in *Dialectic of Enlightenment*. Seaburg, 120 - 167.
- Hubbard, Barbara M. (2001). 《你正在改變世界：有意識的演化》(Conscious Evolution : Awakening the Power of Our Social Potential)，台北：方智。
- James, William (2001) 《宗教經驗之種種》(The Varieties of Religious Experience) (蔡怡佳、劉宏信譯)，台北：立緒。
- Jervis, John (1998). *Exploring the Modern : Patterns of Western Culture and Civilization*. Oxford, England : Blackwell.
- Koselleck, Reinhart (1988). *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge : MIT Press.

- Kundera, Milan (2003). 《慢》(La Lenteur) (馬振騁譯)。上海：上海譯文出版社。
- Lasch, Christopher (1979). *Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York : W. W. Norton & Co..
- Layder, Derek (1985). "Power, structure, and agency," *Journal for the Theory of Social Behavior* 15(2) : 131-149.
- Lefebvre, Henri (1971). *Everyday Life in the Modern World*. (translated by Sacha Rabinovitch) New York : Harper & Row.
- Lifton, Robert J. (1993). *The Protean Self : Human Resilience in an Age of Fragmentation*. New York : Basic Books.
- Maffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes : The Decline of Individualism in Mass Society*. London : Sage.
- Nietzsche, Friedrich
- (1967). *The Will to Power*. (translated by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale) New York : Vintage.
- (1989). 《查拉圖斯特如是說》(Also Sprach Zarathustra) (林建國譯), 台北：遠流。
- (1996). 《悲劇的誕生》(繆朗山等譯), 海口：海南國際新聞出版中心。
- Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. Boston : Beacon Press.
- Popper, Karl (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. New York : Harper and Row.
- Schumacher, E. F. (2000). 《小即是美》(李華夏譯), 台北：立緒。
- Sennett, Richard (1994). *Flesh and Stone*. New York : W. W. Norton.
- Seubold, Cunter (1993). 《海德格爾分析新時代的技術》(宋祖良譯), 北京：中國社會科學出版社。
- Stiegler, Bernard (1999). 《技術與時間—愛比米修斯的過失》(裴程譯), 南京：譯林。
- Tarnas, Richard (1995). 《西方心靈的激情》(The Passion of the Western Mind) (王又如譯), 台北：正中書局。

Taylor, Charles

(1990). *Sources of the Self*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

(2001). 《現代性的隱憂》(The Malaise of Modernity) (程煉譯), 北京：中央編譯出版社。

Teilhard de Cardin, Pierre (1983). 《人的現象》(The Phenomenon of Man) (李弘祺譯), 台北：聯經。

Theohald, R. (2000). 《社群時代》, 台北：方智。

Tönnies, Ferdinand (1988). *Community & Society*. (translated by Charles Loomis) New Brunswick, N.J. : Transaction Books.

Touraine, Alain (2000). *Can We Live Together? : Equality and Difference*. Cambridge : Polity Press.

Turkle, Sherry (1998). 《虛擬化身—網路世代的身分認同》(Life on the Screen : Identity in the Age of the Internet)(譚天與吳佳真譯), 台北：遠流。

Walsh, Roger & F. Vaughan (2003). 《超越自我之道》, 台北：心靈工坊。

Wilson, James Q. (1993). *The Moral Sense*. New York.

Zijderveld, Anton C. (1970). *The Abstract Society : A Cultural Analysis of Our Time*. Garden City. New York : Doubleday.

The Changing Implication of “Surprise” as a Semi-religious Experience in the Western Sociological Thinking

Chi-jeng Yeh

Professor, National Taiwan University

Abstract

“Experience of surprise” has long been regarded by the classical Western social thinkers as a concept with the notion of nascent state inspired by a spirit of Dionysus’ passion in which “exception” and “innovation” are two core characteristics designated. In contrast, the concept of “structure” implies “routinization” and “tradition”. With the concept of “structure” in mind as a key concept to illuminate the notion of society as a whole, most of the Western sociologists take the position of strongman by emphasizing the domain of production to articulate the concept of “surprise” (“big surprise” in particular) in which the process of routinization in a non-everyday-life form of institutionalization is focused. Yet, today what we are facing is a situation in which the domain of consumption becomes much more crucial as well as significant than the process of production to ordinary people. In the daily routine life, surprise is presented as a small, instant, drifting experience particularly through the various channels of advertisement. It is thus more significant to pay an attention to the issue with regard to how an ordinary person standing at a weak position exercises his skills of manipulation in reaction to the causal functioning from social structure. As a result, “self-cultivation” turns out as a crucial concept deserved to be elaborated with.

Key words: surprise, self-cultivation, structure, exception, routinization