

“個體化”社會的理論意涵： 邁向修養社會學*

葉啓政

台灣大學社會學系

摘要 具“反身性”的“個體化”是形塑後現代社會的基本結構原則。這意味著，如何締造一個具有豐富的“自我文化”，以展現人的主體能動性，乃蔚成為人們的普遍需求。人們關心的是，諸如身體健康、身材勻稱、休閒活動、自我決定與認同、生活環境的舒適、自然環境的保護、以及與他人來往的品質（如關愛的表現）等等稀存非物質性之社會財的有無問題。這樣的潮流暗示著，在“個體化”社會裡，以“個人修養”作為展現人之主體能動性的核心概念來構作理論論述，是具有一定的時代意義。

一 前言

基本上，這篇文章是〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉¹ 一文的延續，主旨乃在於，以是文中所提出的論述為基礎，從當代社會之結構特質的角度，也回到西歐世界的歷史場景，為“修養”一概念作為理解當代人與社會的重要論述基架，提供更進一步的釐析。同時，我也希望藉此機會回應當代西方社會社會學理論論述中有關“結構／行動（施為）”兩難困境的爭議問題，並進而提出一個另類的理論思考途徑。

準此論述的立場，貝克 (Ulrich Beck) 夫婦提出了一個命題，可以說是整個討論的基本依據。² 這個基本命題是：“個體化”



(individualization) 乃是形塑當代社會的基本結構原則；易言之，推到一個端點來看，當代社會（當然，指涉的是西歐與美加等所謂“先進”的自由民主社會）愈來愈多以尊重個人自由作為基本準則來“改善”既有的社會制度或推動新制度的建立。於是，個體性成為建構當代社會之集體性的歷史形式。無疑的，這樣的展現，使得傳統西方社會思想中以“個體／集體”作為對立兩極的理論性論述，有重新檢討的必要，而這也正是本文延續上面所提到之文章所要討論的重點。

二 以“外控存有”為基架的人觀

首先，讓我對個體性 (individuality) 一詞做一點字源學的考察。思韋恩 (Jim Swan) 指出，個體性這個詞在十七世紀才首次出現在文字記載之中。³ 顯然的，這是因應個體 (individual) 一詞內涵上的演變而孕生的。至於個體這個字彙，則有一段奇特的歷史，它的意義幾乎經歷了一次一百八十度的轉變。最早，個體出現在中古世紀的英文裡，是作為形容詞來用的。當時，它有兩個相關的意義：(1) 實體上或本質上無法再分割與 (2) 不能分開出來的。但是，到了十七世紀的後半葉，以上兩個意義不再通用，取而代之的是兩個全新的意涵。它意指的是：(1) 一個分開出來、但無法再分割之獨一無二的存在物，和 (2) 基於自己的屬性而有別於其他人。相當明顯的，當從上述前者的第二項意義轉換到後者的兩項意義（即從“不能分開出來的”變成為“分開出來、但獨一無二的自己屬性”）時，轉換可以說是相當極端，而這反映的正是人們對自我意識的歷史更迭過程。⁴

在現代西方的主流社會思想裡，特別是循著自由主義的思想傳統，這個“分開出來、但獨一無二的自己屬性”的個體性概



念，意涵著自由是可能，且是必要的。於此，是否具備著外控性的自由能力與機會，則又是證成一個人是否足以作為自主之個體的必要條件。於是，不管是以所謂積極或消極的方式來界定自由，自由的實際意涵乃指向著一個人的外在控制能力與條件，而此一外控能力與條件則又意味著，一個人的自我必得是透過以“實有”為基礎的他我 (alter) 來對照，才經營得出來。⁵ 這也就是說，在現實世界裡，推到終極來看，自我終究必得落實在個體的層面，而他我則必然是以某種集體的形式來呈現和運作。⁶ 在這樣的前提之下，個體性首先必須透過集體性來關照與成就，但是，在此同時，它卻又得從集體性當中抽取出來而予以凸顯，才得以有所證成。馬克思 (Karl Marx) 早期有關人之存有設定的論述，可以說是說明這樣一個衍生自啟蒙精神之文化概念的“自我”證成的最佳例證。⁷

根據馬克思的意思，在資本主義體制下的工人，作為一個具普遍意義之“人類” (human beings) 的類存有體 (species beings)，其主體性（因此，連帶地即個體性）能否展現，乃現實地受制於其在既有階級結構中被安排的特定位置。因此，一個人若要能充分彰顯、並證成主體性所內涵的個體自主與自由，首先就得以集體的方式改變既有的階級結構形態（其歷史形式即資本主義的生產關係結構），否則，將是無以成功的。這也就是說，以集體動員的革命方式來顛覆既有的社會結構形式，並進而重建另一種新的社會結構形式，乃是處於劣勢處境之工人證成其作為“人類”這種類存有體之普遍主體性的不二法門，也是必然的歷史形式。

既然一個個體之自我的形成必須仰賴集體性之他我來證成，於是乎，在現實的經驗世界裡，自我可以說是一種具互動關係性質的社會性的圖像形式。但是，弔詭的是，誠如在上面所提示的，個體的自我總又必須以某種“實有”的形式，與集體的他我“分離”地對照著，才足以撐張出來。因而，它是不斷地要求有



著“自由”。就此，推到極端，自我的理念型 (ideal type) 乃傾向於以孤寂 (loneliness) 的姿態與他我保持一定的距離而獨立著，因為惟有孤寂地保持距離獨立著，才能證明一個人是有著自主的個體性。這麼一來，很明顯的，其結果是：一方面，自我具互動關係性（因而，具社會性）；另一方面，孤寂的特質卻又帶來了一種正負情感並生的矛盾心理 (ambivalence)，而孕生了貝第生 (Gregory Bateson) 所說之具雙重束縛 (double bind) 特質的兩難困境場景。⁸

假若啟蒙心靈內涵的人文思想為主體這個概念確立下一套具實質歷史內容的話，基本上，在持具個人主義 (possessive individualism) 之信念的推動下，具外控性的進取、積極、主導、自主、或自立等等態度（與價值）的特質，乃被西方人供奉為人之所以為“人”內涵的根本應然要件，並且供奉著“有” (having) 作為基礎來經營有關人之存有的哲學人類學預設命題。尤其，一向，西方社會學理論的思考，基本上即以攸關（物質和象徵）資源的使用、取得與分配等等現象，作為討論社會與其問題的基本內容。因此，權力 (power)、繼而權威 (authority) 與其正當性 (legitimacy) 的塑造、施放和呈現等等問題，構成為整個西方社會學（特別是理論思考）的主流傳統。⁹ 在整個關懷的重點做了如此安頓的一般情況之下，社會學家總是認為，在俗世世界裡，對一個世俗人而言，他關心的是自己可能具有的外控能力的大小問題。因此，一個人的主觀生命意義往往是仰賴著可控制、且具體（特別是以數量的形式）的客體化方式來彰顯。轉到人際關係的角度來看，情形則是必須仰賴公眾所承認的權威形式（如身分、地位、聲望）予以詮釋性的認可，一個人的主體形象才得到形塑出來。說來，依賴著在這樣之世俗世界裡的種種經驗現實的“事實”來證成，正是社會學家們深信“社會”以集體的形式對個體發揮作用的關鍵所在，而且更是在理解人之主體建構過程中“社會”所以一直具有著優先地位的認知基礎。¹⁰



在此，必須指出的是，以外在客體化之“實有”的方式來建構人的主體性，基本上，往往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，那是因為環繞著身軀即意味著以生理感官的直覺感受效果作為基礎。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。尤有進之的，它既然是“社會的”、且更是以物質化作為表現社會性的原始形式，它又必然是強調互動關係中的相對“位置”的（如通常所說的地位與聲望的高低或權力的大小）。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，使得人作為一種主體，既是解放的對象，也變成是經常被禁錮的客體。很明顯的，這樣處於雙重束縛的弔詭困境當中，使得人對所謂主體性的追求與肯證，在現實世界裡，總是無法獲得令人滿意的解決。

三 勞動、生產與表現

很明顯的，在對人之存有狀態做了這樣之哲學人類學預設後，人的慾望是極需要被尊重與肯定的。¹¹ 自從十七世紀的霍布斯(Thomas Hobbes)以降，甚多西方社會思想家，特別是功利主義者(utilitarians)認為，社會（尤指政治社會）作為一個自主的存有體，有義務提供適當的條件，讓人的慾望得到“適大”(optimal)的滿足。¹² 回顧西方社會發展史，對這樣的命題，我們甚至可以大膽臆測地說：“這樣一個對人性的基本預設，乃與當時日益茁壯的資本主義的經濟邏輯，有著一定的親近性。”¹³ 這也就是說，開發人的慾望，原就和資本主義強調牟利之經濟邏輯對人作為消費者所指向的身心狀態相互呼應著。準此理路，首先，在人必須運用大自然中之種種資源才能生存的前提下，前面



提到強調外在客體化的實有狀態、並以落實人的身心需要來成就人的主體性，乃意味著勞動 (labor) 是必要的現實條件。於是，在論述整個社會時，勞動遂成為一個最具初始性的經驗現實概念。無怪乎，鄂蘭 (Hannah Arendt) 會認為，作為人世 (worldliness) 的條件，對應著身體的生物過程的活動，勞動乃生命 (life) 的本身。¹⁴

緊接而來，需要特別指出的是，在西方文明發展史的進程中，特別是在十九世紀工業革命發生以後，以所謂生產 (production) 的形式來展現勞動，乃是一種最具典型的社會形式，而這也成為西方人考量社會現象時的核心概念。當然，這個具特殊歷史意義的生產形式，最為典型的莫過於是資本主義的生產形式來呈現。顯而易見的，在這樣的歷史進程中，有關生產品與生產工具的歸屬（尤指所有權與財產權），以及分配的正義性和合理性，於是乎，就順理成章地成為整個現代西方社會思想所考量的基本問題。尤有進之的，這更是建立適當的制度以尋找解決整個問題、並確保人生存之終極意義的倫理（也是審美）基礎的基本關懷重點。¹⁵

當然，就整個西方世界的發展過程來看，文明的證成並非只是單純地建立在對物的簡單勞動與生產上面而已。十九世紀德國的赫德 (Johann Gottfried Herder) 以所謂表現人類學 (expressive anthropology) 的立場強調（文化）表現 (expression) 對文明創造的意義，其中，他特別重視文學與藝術（尤其是詩）的表現創造。歸根究底地來看，這樣一種充滿德國觀念論色彩的表現主義，影響了馬克思，其中最為明顯的莫過於有關生產（勞動）與革命（行動）二個概念了。¹⁶ 然而，回顧這段的西方社會思想史，馬克思之整個論述的焦點可以說是擺在一般所謂的政治經濟學的角度上面，讓經濟與政治兩個面向構成為論述的主題，也是理解與論述整個文明進程的起點。於是，文化作為一種具表現形式的本質性“東西”，在馬克思的論述裡，事實上還是一直屈從於政治



與經濟的意涵（特別是後者）。¹⁷ 至於，個人心靈作為終極關懷的對象，一樣的，也被馬克思化約成為政治經濟的概念來表達，在概念上，成為後者的衍生體。在前面提到過，馬克思在其著《一八四四經濟哲學手稿》一書中所表達的立場——一個個體的工人作為一個“人類”的類存有個體，其主體性必須透過對既有的階級結構進行革命性的改變，才有可能充分實現的機會，就是一個最明顯的例證。¹⁸

容或勞動是人類共同具有的一種普遍、且根本的社會現象，然而，以怎麼個樣子的生產（關係）樣態來呈現勞動，卻總是隨著歷史條件的不同而有著差別。否則，馬克思對具市場導向、且尊重私有財產制之資本主義的生產關係形式予以嚴厲譴責，就根本不會有任何特別的意義了。尤其，他希望廢除私有財產制，而以共產的生產關係形式來取代，並宣稱這才是一種真正沒有被異化 (not alienated) 的形式這樣的主張，更是不會得到人們的共鳴與支持。有了這樣的瞭解之後，我們就不能不從歷史發展的角度來關照這個所謂“不被異化”的要求，探討它所以可能被證成（或被扼殺）的社會要件。況且，以當前整個世界圖像的基本樣態來看，既然資本主義的生產關係模式是施及範圍最為深遠、且最為廣泛的優勢體制形式，我們因而也就有理由把整個討論的焦點針對著它，而嚴肅地予以正視。

當我們以所謂人本位之人文精神的立場來審視資本主義的生產體制時，根據古典馬克思主義的看法，它所呈現的是充滿著“惡行”。這個“惡行”的特質是人被異化，人性嚴重被扭曲，而“惡行”的根源，正出自於其生產關係之形式所具有的基本性質上面。其中，私有財產制度的存在，可以說是最根本的源頭。就歷史辯證的角度來看，馬克思如此把私有財產制的存在與運作當成為反映資本主義社會的基本特質，確實有著一定的歷史意義。這不僅在理論上緊扣了資本主義社會的基本特質，而且，從



歐洲社會發展史的角度來看，也確實牢握了資產階級的歷史性格與意義。¹⁹

馬克思這樣的論斷乃暗示著一個基本命題，而它可以這樣的方式來表達：假如慾望的存在與滿足是人類作為一種類存有體之基本且不可化約的生理-心理特徵，那麼，私有財產制的存在，則是人們一向用來證成人類作為類存有體所設計出來之一種極具歷史意義的社會體制形式。於是，至少就理論論述上²⁰而言，在一定的歷史條件支撐下（例如資本主義即是當前現行制度的歷史形式），私有財產制的存在與人們對人之生理-心理特徵的普遍預設之間，產生著一定的呼應關係。換句話說，肯定人之慾望的存在——尤其“儘量滿足人的慾望”這樣的說法在論述上取得了正當性後，譬如，根據馬克思主義者的立場、且就歷史演進的過程來看，相繼地，資產階級即把遂行其所屬階級的特殊各自利益，巧妙地託付在“私有財產權乃基本人權”這樣具普全福祉意涵的意識形態上面。雖然，在十九世紀而至二十世紀間，馬克思主義者一直努力於解構這樣的一個意識形態，但是，發展至今，特別是一九八〇年代共產世界逐漸解體之後的當代，某個程度地來看，這樣之意識形態的元神卻一直是屹立不移著。

總之，從過去的歷史發展軌跡來看，截至目前，至少表面上看來，資產階級是得到了他們所想要的。馬克思主義者夢想以共產社會作為下一個階段的社會辯證形式，而對資產社會進行著否定取代的努力似乎也隨之幻滅，至少是暫時被懸擱起來了。當然，這一切尚不足以立刻用來論斷整個歷史發展“必然”會有的命運軌跡，但是，卻至少說明了資本社會的體系結構相當程度地具有著綿密而細緻的自我防衛能力。這樣的體系結構所以綿密而細緻，無疑地有相當一大部分的理由乃因私有財產制是確立“自由”之實質意義的基本歷史內涵使然的。在一般人的心目中，它一直就存有著極其強韌的正當地位。尤其，當這又搭配著以



“有”為終極基礎的存有哲學人類學觀點來予以強力塑造，整個資本主義體系的結構邏輯所編織起來的網絡，更加是綿密而細緻，幾乎是牢不可破。

在如此一般之自由主義的政治理念結合著資本主義的經濟體制的歷史格局裡，特別是在啟蒙之人本位的人文精神的召喚下，西方人（特別是思想家們）更是把追求自主自發的生命視為是人之所以存在的根本意義。²¹ 齊穆爾 (Georg Simmel) 即認為，現代人所要求具自發性的生命，乃是一個要求具相等之自發性、但卻有著未可分析的存在感、生機性與目的性的生命形式。²² 然而，弔詭的是，我們所有的往往只是在一個時間定點上的一種特殊形式而已，一切既不是完全相等，更非普世皆然。其實，就歷史發展的進程來看，體現在現代西方世界裡的這個特殊的顯著形式，最為典型的莫過於是科技所主導而形塑的物質性“客觀文化”了。

在齊穆爾的眼中，形式乃賦有其自我出處的正當性與精神發展的高低程度的。尤其，這個特殊的文化形式，打從其創造出來的那一刻，即是一個十分不同之事物秩序的一部分，於是，它與“生命”本身基本上乃分屬不同的範疇。體現在自由主義內涵之民主的概念裡，這發展出一種內在的弔詭性。對此，齊穆爾乃藉助主觀文化與客觀文化兩種形式的區分與互動來加以論述。

首先，齊穆爾認為，人之生命意義的確立，必然是要建立在與外在物質文化形式的相互呼應上面；這也就是說，作為“個體”人，他對其自身之文化的作育，乃是以“物”世界的作育為手段。於是，人格的提昇發展是以“物”世界之文化樣態的特質為條件。無疑的，齊穆爾這樣的說法是相當現實，也是極為尊重經驗性，整個論述是以供奉著“有”的形式為基礎、並強調對之予以適當的“表現”來進行著。

以這樣的認知模式作為基礎，齊穆爾認為，特別是在科技高度且快速發展的情況下，人類所營造的物質性客觀文化，以等比



級數的方式呈現在人們眼前。雖說這樣的物質文化本質上只是人類存在與人格發展的一種手段而已，但是，它自身有著一定的文化內涵（如被認為代表著“進步”），且有著特定的內在運作邏輯（如外在對象化與客體物化）。因此，它的高度且快速發展，使得其內涵的手段性不斷延伸，介入於人們的主觀文化界面，也愈來愈大。同時，這使得人所處之世界的因果連鎖系列的長度不斷增長，結果是造成人們原本的最終目的在視野中消失，或至少是碎片化、未確定性增高，而終於導使物質性之客觀文化的手段性一再地以不在場的方式盤據著人們的世界。²³ 在這樣的情況之下，由於個體的應對能力不可避免地是有限，而且往往是單向的，以至於（至少在理論上）我們無法抵擋生命被碎片化，也因而難以消彌同時感到不滿與過度滿足的併生心態。²⁴

行文至此，姑且不論齊穆爾這樣的說法是否合理、或具有著怎樣的時代意義等等的問題，僅就其體現在社會存有論和認識論上面的特點，我們似乎可以做如下的簡扼評論：顯而易見的，齊穆爾的說法可以說是西方典型極具現世世俗性之“存有”生命觀的一種衍生說法。²⁵ 在主客二元對張之認識論的主導下，這樣的說法乃迫使被供奉為“實在”的主體與客體兩造，必須在彼此之間尋求一種具某個程度之同一性的和諧。於是，二者之間能否和諧，成為社會學家考慮文化現象時的根本問題，而這也正是齊穆爾認為現代西方文明面臨著悲劇命運的關鍵所在，因為和諧的可能性並不是那麼明顯。²⁶

四 階序結構與個人主義之間的推拉

不同於過去西方社會理論家習慣從社會哲學的立場來構思“個體性”的概念，杜蒙 (Louis Dumont) 採取人類學的角度來考



察“個人主義”的內涵。根據他的意見，當我們把人定義成為所謂的“個體”時，基本上，它包含著兩層的概念：(1)它是外在於那兒的一種客體 (an object out there)，更是一種懂得言語、思想、且有意志與行動能力的經驗主體 (empirical subject)。(2)它具備一項特定的價值。

以現代西方的價值標準來說，此一經驗主體是一個（甲）具理性之存有特質、且承受各種制度規範的主體，而且（乙）自由、平等、獨立、和自主等特質，是其所供奉的理想價值模式。杜蒙進一步地指出，前者（甲）乃在所有的文化與社會中均可以發現到的，但是，後者（乙）則是現代西方社會所特有的意識形態。因此，作為進行社會學意涵之比較的概念，只有在包含了（甲）與（乙）的(2)意涵下的個體，才能作為“個體”看待，而(1)意義下之客體性的個體，則應當給予不同的名詞來描繪。²⁷

準此觀點，杜蒙認為，我們可以看到兩種的基本社會形態：一是個體具至高無上之價值的個人主義社會；另一則是視“社會為一整體”為至高價值的整體主義社會。他繼而以印度社會為例，進一步地進行著具對比性的衍生說明。他指出，在印度，一方面，社會對每個人施以嚴密之互賴要求的壓力；另一方面，社會存有著拒世 (world-renunciation) 的制度，允許人們有充分獨立選擇的機會。因此，基本上，此一拒世者是自足的 (self-sufficient)。就此而言，這與現代西方的個體是一樣的，但是，二者卻有著一個基本差異：後者的個體是生活在社會世界裡，而前者則不是。杜蒙於是稱印度的拒世者為“世界外的個體”，而現代西方世界所呈現的個體則是“世界內的個體”。²⁸

進而，杜蒙認為，出現在傳統具整體性之社會裡的個人主體，基本上是一種與社會對立、但卻是具補充性質的出世個體。²⁹表面上看起來，這與現代西方的個體概念一般，仍然意涵著個體性與社會（集體）性是對張著，但是，杜蒙藉助“階序”



(hierarchy) 的說法，於隱約之中提供了我們另外一條的思維蹊徑，具有著更為深層的意涵。

依照杜蒙的觀念，所謂的階序意涵著“對立”現象的必然存在，而階序對立是一個集合（特別是一個整體）與此一集合（或整體）之某個元素的對立。此一對立在邏輯分析上可以分成兩個矛盾的樣相：(1)元素乃與集合是同一的 (identical)，而形成為其部分；(2)二者又是不同，或更嚴格地說，具對反 (contrariety) 性質。於是，階序乃同時包含著其對反 (the encompassing of the contrary)。³⁰以杜蒙自己最愛引舉的例子來說，階序的現象即有如《聖經》中〈創世紀〉第一章第二節有關夏娃從亞當的肋骨中創造出來的故事所敘述的一般。對此，杜蒙是這樣說的：

上帝先創造亞當，他是一個未分化的人，“人類”的原型，這是第一步。第二步則從亞當身上抽出另外一種不同的存有。亞當與夏娃面對面，這是兩性的原型。這項奇特的手術一方面改變了亞當的性質：原本未分化的，變成一個男人。另一方面，出現一種既是人類種屬的一員，而又和該種屬的主要代表不同的生物。亞當這個完整的個體，或者我們（西方）的語言中的“man”（人，男人），把兩種合而為一：既是人類種屬的代表，又是這個種屬中的男性個體的原型。在第一個層次上，男與女是平等的；在第二個層次上，女人是男人（或人）的對立物或反面。這兩種關係顯示階序關係的特質，此項特質以含括著未來的夏娃之原料，是來自第一個人亞當身上為其象徵，真是十分適切。此一階序關係，就其最廣義者而言，即是一個整體（或一個集合）和其中的一個要素的關係：該要素屬於那個整體，因而在此意義上與那個整體同質或同等；該要素同時又和那個整體有別或與之相對立。這就是我說的，“把對反包括在內”的意思。³¹



對杜蒙而言，階序原則是構成人類社會的原始特質。³²基本上，階序並不是一串層層相扣的命令，甚至也不是尊嚴等依次降低的一串存有鎖鏈，更不是一棵分類樹。毋寧的，它是一種關係的呈現形式——可以適切地稱之為“把對反包含在內”的關係。³³當夏娃從亞當身上分出來之後，他們形成為分開的個體，但是，〈創世紀〉第二章第二十四節中還提到亞當和夏娃“二人成為一體”的結合。杜蒙認為，這一點是整個問題的要點所在，“也是當代（按：特指西方）心靈，或說現代一般心靈，傾盡全力而又徒勞無功要加以掩蓋的要點”。³⁴所以做如是說，那是因為“你儘管賣力宣稱兩性平等，但你愈使兩性平等，就愈破壞兩者之間的統一（夫婦或家庭的結合），因為兩者結合統一的原則在兩者之外，而且正因為如此，必然使他們彼此之間有階序性的關係。”³⁵然而，遺憾的是，現代西方的平等主義心靈看不到關係的階序性，甚至是無法關照一個以上的關係層次。如果要求考慮好幾個層次，他們往往就把一切全放進同一個模式裡來思考。³⁶這也就是說，階序原意味著，在較低層次的“分別、互補或對立”是包含在較高層次的統一裡面。但是，“如果我們把兩個不同的層次混淆的話，就會出現邏輯上的大混亂，因為就會同時出現同一與對反。此一事實毫無疑問地促成了現代思潮之遠離階序概念，使現代心靈壓抑此概念或將之中立化。”³⁷

顯然的，杜蒙是從有著所謂的“整體”的存在作為前提來思考整個人的問題。他即指出，結構的分化 (differentiation) 並不會改變整體格局，“因為那是一次決定的形態（按：指整體格局）；在階序格局裡面，彼此相容的各部分可能在數量上有所增加，而並沒有改變整體的規則。”³⁸於是，我們所要面對的問題，不論是有關價值與觀念的重新結合，或社會生活之核心意義的超越 (transcendence)， “對立面之含括，或者是，事實上與前述者同義，以整體為取向 (the orientation to the whole)，全都深值注



意，因為皆是對現代意識形態的主流（按：特指西方以平等為取向的個人主義）之挑戰。”³⁹

依照杜蒙的看法，現代西方人強調“天賦理性”的個人主義信念，使得人們深信自己有能力架設出一個依照藍圖來營造的“人為世界”。因此，以前位居於具特殊性的“人”和大自然的那具“整體之自性”的“社會”消失不見了，剩下的只是一個個的個體人。如此一來，個體成為一切事物的判準，也是理性的根源。說來，平等主義的原則，即是此種態度所衍生的結果，“因為它符合理性，又是最簡潔的觀點，雖然最直接的否定了古老的階序格局。”⁴⁰

顯而易見的，當人們把理性建立在個體自身上時，他是不會注意到、也不會承認有著另一個更為廣大的整體存在著。對他們，平等作為理性的一種表現形式，乃進一步地推動著“人人有著相同之心態”的均質特徵是必須被承認的。然而，平等乃意涵著不平等的必然同時存在，如此一來，如何架設“人人有著相同之心態”的均質特徵，就成為關鍵問題了。對此，杜蒙認為，藉助其慣有之“肉體／靈魂”二元思考模式，西方人有了“解決”的方式。⁴¹ 以在西方世界裡常見到的“種族主義”為例，杜蒙提到：

整個平等主義與人人相同的心態既是此項二元論裡面的事物，好像一旦個別的靈魂既然是平等與相同，區別就只能存在於肉體上面。不僅如此，歧視是集體性的，就好像只有體質特徵基本上是集體性的，而心智方面的特徵主要是個體性的（因而把心智上的差別歸因於體質形態的不同）。一言以蔽之，平等的宣言把一種主要是社會性的區分方式瓦解了，但是原來的區分方式是混雜著體質性的、文化性的與社會性的特徵。為了要重新肯定不平等，深藏



的二元論就要求把體質特徵突顯出來。在印度，遺傳是身分的屬性之一，而種族主義者則把身分歸屬於“種族”。⁴²

當西方人透過個人平等主義的理念把“社會整體”的概念予以懸擱之際，杜蒙所說的社會階序性，也在“同一”與“差異”被擺在相同位階的情況下，被撤銷了。這樣的情形，在把自由（特別是體現在消費上的自由，以下簡稱“消費自由”）的概念帶出來之後，顯得更加是明顯。因此，我們不能不問，這樣把階序性予以撤銷，是不是扭曲了社會的本質，而在認識論上產生了偏差？倘若這是一個後現代社會的一般趨勢的話，那麼，在階序性被撤銷後，人類社會有些怎樣的特點？又，我們可以以怎樣的另類方式來看待？這些都是值得探究的課題，底下，試著提出一些回應。

根據仙涅 (Richard Sennet) 的研究，到了十九世紀（特別是末期），資本主義的生產形式結合了工業化與都市化的發展趨勢，使得整個歐洲世界高度世俗化。特別是在個人主義信念的支撐下，不但公共領域私人化，而且，更因人與人之間充滿著冷漠與陌生的關係，使得人們的日常生活退居到個人的內心世界裡。⁴³

在過去的西方世界裡，世俗總是與神聖對照來彰顯，有著相對明確的參考點。它不是以超驗的上帝之名，就是以自然秩序觀來安頓人與人的世界。然而，如今，在強調自由與平等之個人主義信念強力的主導下，人們不再有著預存的參考架構，而把一切都擺回到個人的自身上面。辛美華 (Gertrude Himmelfarb) 在《去道德化的社會》(*The De-moralization of Society*) 一書中即指出，十九世紀末的歐洲社會的價值體系產生鉅大的變化，原來具普遍與統一性之規範色彩的德行 (virtue) 概念退了位，轉變為以個人價值為選擇基礎的道德 (morals) 作為形式規則的依據。任何事情都“可以”有價值，因為每件事情都“可能”有價值。⁴⁴ 對這樣的



歷史場景的描繪，讓我們以個人主義發達的美國社會為例子來做一些闡述與衍申的工作。⁴⁵

在一份研究美國社會之個人主義發展的報告中，貝拉 (Robert Bellah) 等人認為，不管個人主義的信念是怎樣被人們予以實際實踐，有一個基本的核心成分卻是共同的，這是：重視個人的尊嚴與強調個體的神聖性。⁴⁶ 但是，就美國社會實際的歷史發展進程來看，自盎格魯薩克遜人搭著“五月花號”船移民至北美大陸以來，美國的個人主義所奉行的即是同時強調自賴 (self-reliance) 與共同體 (community) 的所謂“聖經與共和個人主義” (the biblical and republican individualism) 的信念。⁴⁷

貝拉等人繼而指出，在美國，個人主義繼續發展，並促使了整個社會逐漸缺乏客觀的對錯與善惡標準，只有自我與自己的感受成為惟一的道德指引。⁴⁸ 特別是屬於所謂中產階級的人們相當普遍地認為：

如果自我是自由的，它就必須是流動的，容易由一個社會情境與角色移動到另一個，而不會把生命固定在一組價值與規範，甚至是自己所設定的（價值與規範）上面。事實上，一個人的價值並非真的即是一個單一“體系” (system)，因為他們隨著社會情境與關係而改變。⁴⁹

於是，貝拉等人認為，如果個體自我必須是其道德指引的來源本身的話，那麼，“每個個體都應當知道他需要與渴求甚麼，或直覺到自己的感覺。他必須如是作為，以讓需求有最大的滿足，或讓衝動 (impulse) 的最充分範域得以表現。……效用 (utility) 替代了責任 (duty)，自我表現把權威撤了座。為好 (being good) 變成感覺好 (feeling good)。而且，這個感覺好並不是看成為一種德行的客存狀態，而是順應別人的評價。”⁵⁰



同時，貝拉等人發現，在個人主義信念驅使之下，一般美國人（特別中產階級）甚多肯定愛 (love) 與投獻 (commitment) 是持久關係的基礎，但美國人卻又相信自我 (self)，所以常常帶來兩難困境。他們就這麼說著：

就某個方式來看，愛是個體性與自由的精粹表現。同時，它提供了親密、互惠與分享。在理想之愛的關係中，愛的這兩個面向是完全連在一齊的——愛同時是完全自己，也完全分享。但是，無論如何，自由個體間如此完全和諧之時刻卻是稀少的。在愛的關係中的分享與投獻，對有些人，似乎是吞食了個體，使她（往往比他多）對自己之興趣、意見和慾望看不見了。弔詭的，因為愛被認為是自由個體的自發性選擇，喪失自己人就無法真正的愛，也無法對真正的愛的關係有所貢獻。喪失了自我感可能亦導致被所愛的人剝削或甚至遺棄。⁵¹

假若“於自己之外尋找援助”可以說是西方人（至少美國人）化解問題時常見的行為模式的話，那麼，無疑的，溝通（尤其是更進一步地透過所謂的“治療”），於是乎變成是化解問題最常採用、也是最根本的策略。貝拉等人即指出：“透過一再肯定他們是值得如是地被接受，治療可以幫助個體人們變得更自主。”⁵² 同時，“治療態度幫助人們接近他們的需要與旨趣、去除社會角色的人為限制、來自父母和其他權威賦予罪名的要求，以及如愛之幻想理想的錯誤承諾。”⁵³ 很明顯的，在這樣的情況之下，共識是判定對錯與真假的基礎，被接受是獲得“安心”的條件，也是肯定自我的根本，所以，自我乃被安頓在人們彼此之間的“同意”之中。⁵⁴



接著，貝拉等人認為，治療態度增強了美國文化中之傳統的個人主義信念（包含極大化個人利益的功利概念），也同時極大化了強調內在精神良質之經驗的“表現性個人”概念。於是，在治療態度的養成過程當中，功利個人主義扮演著一部分的角色（主要即自我維護），但是，整個世界的治療觀最大的意義還是在於表現個人主義——一種對自我之本性與可能性的擴展觀點。準此，“愛”成為表現無限豐富、複雜、且激動之自我彼此之間相互探索的基本互動形式。⁵⁵

無疑的，假若整個情形是如貝拉等人所說的話，那麼，當個人效用替代了責任之後，“愛”作為一種體現在人際之間具關係性質的表現形式，它如何得以妥貼地在人的世界裡被證成呢？這當然是一個值得探索的問題，但並不是本文所欲探究的課題，在此，也就打住不論了。我們所關心的問題毋寧地是：倘若自我必須被安頓在彼此的共識“同意”之中，而個人又得同時證成“愛與投獻”以及“自由與獨立”的話，那麼，除了提供有利的客觀結構化條件之外，是否還需要一些怎樣的另類機制？底下，在回答這樣的問題之前，讓我們把討論的焦點先轉移到“個體性”此一理念被“結構化”這樣一個社會現象上面。

五 “反身現代性”的時代意義：個體化之結構模式的塑造

根據歐思邦 (Thomas Osborne) 的說法，啟蒙是一個以自由為名而把理性運用在人類存在之各個樣相的社會活動過程。同時，它常被用來指向聯繫真理與權力、信仰與倫理、知識與社會、專業與自由……等等的爭議。只是，過去，人們一向把啟蒙當成歷史時期 (epoch)，而非一種文化氛圍（態度）(ethos) 來看

待。⁵⁶ 歐思邦認為，如此一來，啟蒙一概念被綁架了，並且喪失了其原本可能具有的深厚歷史意涵。於是，他援引、並強調曼罕 (Karl Mannheim) 所提出之“思維 (thinking) 乃人類的存在樣相 (existential aspect of being human)”⁵⁷ 的說法，進而主張：既然，從人作為出發點來看，人類乃是思維的存有體，那麼，以“時期”的方式，借諸於譬如“現代性”或“知識社會”這樣之定型社會形態的說法來理解人類與其社會，就不是頂恰當了。因此，我們需要的只有重視“人性”的人類學，而不是強調“時期”的社會學。⁵⁸ 職是之故，啟蒙不再只是對一個特定歷史“時期”的描述，而是一種氛圍、態度、或精神的呈現。啟蒙一概念於是乎必須實際依附在人的身上，並具備有可以投射出去的特性，才可能具有意義。⁵⁹ 這麼一來，啟蒙更不是一個實在 (reality) 的自身而已，它是一種（集體性的）熱望 (aspiration)，更是一種尋找連結真理與自由的精神，表彰的是自由的真理 (truth of freedom)。⁶⁰

倘若我們把“現代性”當成是表現啟蒙理性精神的一種具體歷史形式的話，那麼，以上述歐思邦對啟蒙所提供的認知模式作為前提，“現代性”一概念所觸及的重要關鍵，於是乎乃在於人們實際經營出怎樣的氛圍，並形成為一種系統化的精神 (systematic spirit)（譬如科學心態的形成即是最為典型）的問題了。⁶¹ 轉換成現代社會學的術語來說，這即是如何予以“結構化”（特別是制度化）的課題。

德國社會學家貝克 (Ulrich Beck) 認為，十九世紀之現代化所展現的，乃是一種切半的現代性 (modernity split in half)，因為社會被分為以地位（或階級）為分界的兩半（如工人／資本家、女人與兒童／男人、專家／一般大眾等等）。⁶² 但是，到了二十一世紀的今天，個體化現象高度發展的趨勢，已使得這樣以階級或地位來區分的意義漸漸流失。⁶³ 倘若使用貝克的語言來說，此一社會形態的轉變重點，即在於由強調秩序 (order) 轉成為關心



風險 (risk) 的問題。⁶⁴ 在這樣的情況之下，若說所謂的啟蒙精神尚有所作用的話，其所牽引出來的，已不只是理性認知與道德意識的樹立，更醒目的應當是有關（個人）反身性 (reflexivity) 的建立，而其中又以觸及人之主體感情的美學動向的問題為最。⁶⁵

在一九九四年，貝克結合了英國的社會學家吉登斯 (Anthony Giddens) 與拉緒 (Scott Lash)，三人合寫了一本著作，名稱《反身現代化》 (*Reflexive Modernization*)。在此書裡，貝克賦予西元一九八九年這個年份一個相當特殊的歷史意義。他認為，這一年乃象徵著一個紀元結束的重要年份，也因此象徵著另一個紀元的來臨。說它是一個紀元的結束，那是因為持續了五十多年的共產集團無預期地突然瓦解；說它是另一個紀元的來臨，那是因為資本主義與民主體制的共生本身帶來了一些內在的挑戰動力，而這個動力就是所謂的“反身現代性”明顯地浮現。⁶⁶

在貝克的觀念裡，反身現代性意指的是，賦予整個紀元（指的是工業社會）產生一個具創造性之（自我）摧毀的可能性 (the possibility of a creative [self-] destruction for an entire epoch)。此一創造性的（自我）摧毀的主體對象不是革命、不是危機，而是西方現代性的勝利。⁶⁷ 對此，吉登斯更進一步地指出，反身性乃來自專家知識對現代化過程中種種矛盾、弔詭結果的反思，而它所帶來的公共性產生了所謂“具反身性的公民” (reflexive citizens)。⁶⁸ 在這樣的過程當中，整個社會孕生了一種“去傳統化” (de-traditionalization) 的趨勢，特別是表現在性別、成人與小孩之間等等面向，而形成了辯論文化 (culture of debate)。⁶⁹

利契布勞 (Klaus Lichtblau) 稱此一存在於“後現代社會”的反身現代性為一種現代性的分化，而後現代性和現代性兩者之間惟一的不同是在於對“新” (new) 本身的去魅 (disenchantment)；亦即，時間上之新舊的差異喪失了作為規範的作用，成為只是一項值得提及的過去事物（務）而已。因此，後現代本身乃代表著

現代性之自我描述和自我分化的一種形式。⁷⁰ 佩爾斯 (Dick Pels) 也指出，當反身性用來指涉實際世界的一些事物（務）時，它同時也揭露了一些關於自己的事情。簡單來說，它只是拒絕把針對在外之事物的知識與關涉在內之自我的知識嚴格予以分開而已。⁷¹ 再者，倘若我們認為，以純質的自然主義者（特別是實證主義者）的態度，單刀直入地認定世界即如是客觀地呈現著，是一種過分樂觀的見解的話，經過敘述者反覆而不斷的反思，卻也形成了無止盡的詮釋循環，顯得是一種悲觀的作為。對此，佩爾斯主張“向上移一步” (one step up)（而不再多），以另加一層的自我反思方式來呈現敘述者的詮釋分離點與折返點，就已經足夠了。佩爾斯以為，所以做如此主張，乃因任何的觀察與詮釋事實上都有無可抗拒的盲點，因而，過多的循環性反思會產生過度武斷的霸權思維模式，也帶到了無限推衍至最終真理的道路上去。⁷²

總之，反身性的說法意涵著社會學家所關心的主位移到了人作為行動主體的本身上面，而這正是“個人化”體現在知識體系的一種結構性的表現形式。顯然的，經過佩爾斯所提之“向上移一步而不再多”的反思，可以讓敘述者確立自己的立場與其極限，而不至於越位地以為透過無限的反思過程可以得到最終的真理。因此，“向上移一步而不再多”的反思乃意涵著反思的已存在、且是在特定時空下之特定人的反思。無疑的，任何特定的人都會是有缺陷，可以改變，也必須改變的。這樣的建構論說法是有著太多的謙虛，但是，畢竟這是一種站在敘述者的第三人稱，而不是行動參與者本身之第一人稱立場的反思，再多的謙虛終究是難以掩飾第三人稱之敘述者在經營論述體系上面所佔據的特殊優勢地位。然而，話說回來，不管是以第一或第三人稱的立場來發言，反身現代性的概念提陳了一個重要的現象，那是：在當代的西方世界裡，以人為主位的思考模式與行動，是建構整個歷史

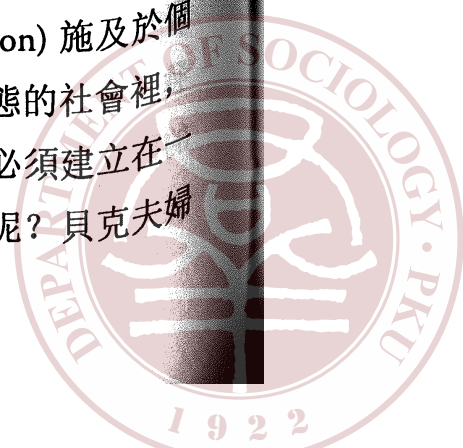


場景的基本文化特質，而“個體化”正是表現這樣的社會結構特徵最為極端、但卻可能是最具典型的形式。

在此，讓我們暫時擺開“人為主位的思考模式與行動是建構當前整個歷史場景的基本文化特質”這樣之說法的正當性與妥貼性不談，把焦點集中在當代社會中個體性被高度結構化（特別是制度化），也同時即是社會結構“個體化”的表現形式上面（以下簡稱“個體化”）。

簡單地來說，此處所謂的“個體化”指涉的是，整個社會朝向以個體化作為塑造其結構特質（尤其建立制度）的基軸。準此，除了呈現出齊穆爾所提到之“人被原子化”的一般現象⁷³之外，整個過程的發展尚預設著對“其他人”有更多的限制。這也就是說，對任何的個體人而言，“個體化”是一種具“被迫性”的社會結構條件，它本身之所以展現，並無法讓人們有自由決定的機會。因此，這不是一種具自我選擇之性質的生存形式，而是形諸於諸如法律、教育、勞動市場、政治理念等等社會力所塑造、且基架於整體社會的一種結構原則。⁷⁴毫無疑問的，這樣的個體化社會現象之得以形塑，乃與自由主義作為啟蒙理性的基本歷史內容有著密切的關係。我們甚至可以說，它其實是此一啟蒙精神予以落實的具體表現形式。從此角度來看，個體化的社會可以說是表現著極具“持具個人主義”色彩之自由思想的一種歷史形式，而且是具備跡近終極性質的形式。⁷⁵

過去西方社會學中之結構功能論者（諸如涂爾幹或派森斯等人）一向即主張，透過價值與規範的共識、或共同利益的體認、或甚至國家意識等等集體意識的作用，社會才得以持續存在著。顯然的，這樣的社會整合說 (theory of social integration) 施及於個體化的社會，是值得重新予以評估的。在具如此形態的社會裡，社會作為一個“整體”之得以順利運作，毋寧地是必須建立在一個不同的理路上面的。這個理路會是怎麼一個樣子呢？貝克夫婦



即認為，它的樣態基本上應當是：個體以部分、且暫時的投入方式徘徊在各種不同的功能世界之間。⁷⁶ 在這樣的情況之下，社會本身並不被要求必然具備著強調連帶 (solidarity) 或義務 (obligation) 之因果共識 (causal consensus) 的“社會整合” (social integration) 性質，有的只是仍然預設著結構理路的存在，而其本身還是內涵著強調邏輯一致性 (logical consistency) 的“體系整合” (system integration) 特質。⁷⁷

事實上，在當代這樣的歷史場景裡，社會當中之各種不同傳統的衝突是並存著，而且，無論就議題、幅度、強度或施及之地區的範圍等等而言，衝突中所呈現的諸多集體力量則是愈來愈區域化 (localized)。⁷⁸ 這顯示著人們的生活問題愈來愈細緻、也愈形區域化。人們嘗試著不同的生活方式，是展現出一種具實驗性之生活 (experimental life) 的形式，但是，卻缺乏具社會整體性的生命中心意義。再說，其體現在政治上的，即是吉登斯所說之生命政治 (life politics) 的出現。⁷⁹ 說來，這一切正是“個體化”的一種具體表現。⁸⁰

基本上，在這樣的個體化的社會裡，無論就個人生涯或日常生活的活動空間而言，個人的流動性大，而且，生活的樣相動盪變化也大，這帶來的是一種跨越“階級”門檻而擺盪的高風險的一般狀況。⁸¹ 譬如，體現在生產過程中的資本，其所具有的生產力主要的未必是來自勞動本身，而是來自如在股票市場上的投資。若是，風險加大，一個人隨時可能由貧而富，但是也可能是由富而變貧。貝克夫婦即認為，在這樣之結構性條件的支撐下，人們乃處於一種正反情愫並存、且是不曖昧之正反情愫並存 (unambiguous ambivalence) 的情境之中。尤有進之的是，在這樣的情境裡，過去以諸如階級或地位等等之定型的結構位置來界定人的情況，已為人不斷進行著轉動與融會的流動情形所取代。就心



理層面而言，罪惡感與羞恥心 (guilt and shame) 取代了階級意識的作用。⁸²

如此一來，過去如馬克思以階級作為社會整體革命之基礎的論述，已經無法吸引人們信仰、並進而跟從的魅力了。尤其，當一個社會愈趨向民主自由化、人們普遍地愈來愈富裕（相對過去而言）、愈來愈多的中產階級出現、社會的補救機制愈來愈細膩而被人們接受、且消費主導著人們的意志與慾念等等，變成是社會裡普遍可見的一般情況的時候，針對社會之基本結構理路進行如馬克思所主張的“大革命”顯然地已是一種陳義過高的高貴道德情操表現了。⁸³ 在這樣的一般狀況之下，無論就主觀或客觀條件而言，社會實際上已無進行“全盤革命”的充分要件了。有的，充其量只是在既有體制下進行著局部而片面的“改革”而已。無怪乎，貝克夫婦會指出，所謂已開發國家之社會不平等的結構展現出令人驚奇的穩定性。⁸⁴ 同時，若有問題的話，也不再被視為是階級問題，而只是諸如不同世代、區域、族群、宗教信仰、性別、或對核能發電之態度彼此之間的問題。貝克夫婦即稱呼這樣的情形為“社會不平等的個體化”，並把不平等定位為“社會風險的個體化”。他們認為，此時，我們必須以人的心理稟性（如個人不適、焦慮、罪惡感、衝突等等）的角度來看待，才能彰顯整個問題的特質。⁸⁵ 這麼一來，整個的“社會”問題被“心理化”了。

這樣一個把個人反身性予以結構化的社會形態，看起來，似乎給予了個體的自我更多的發揮空間，締造出一種具有豐富之自我文化 (self-culture) 的歷史場景。在此，自我文化意味著“去傳統化”，一個人的自我乃由既定的支持與確定體系之中釋放出來，因此，生活變得是風險的賭注，任何的事都留有著未可確定的空間。⁸⁶ 這也就是說，人們不是以純理性或負責的態度就可以



完全地應對問題，而是在在有賴個人的主觀態度、期望、預設、或甚至以預言方式來協助做決定。⁸⁷

在此，讓我們暫時不去關心主觀態度面臨風險時所內涵之可能發生的不確定性的問題，自我文化的形塑，在理論上，固然是給予人們相當的自主性，但是，這並不等於意味具共識之“同意”的社會形式不存在或根本不受重視。事實上，情形往往正相反著。在前面我們引述貝拉等人對美國社會之個人主義信念的發展的研究時，我們不就發現，個體自我被要求安頓在彼此的共識“同意”之中，而且，個人又得同時證成“愛與投獻”及“自由與獨立”。貝克夫婦也一樣地指出，社會學家發現，隨著“個體化”的發展，願意為他人而存的情形，不但沒有減少，反而是在增加之中。⁸⁸

倘若關懷自身與他者的心理是人類所具有最原始的情操的話，前述馬克思以階級為基礎來成就的革命“大論述”與“大行動”，無疑地即是表現這種社會關懷情操的一種歷史形式。然而，誠如在上面一再強調的，當強調自由民主、並以持具個人主義信念為主調之資本主義的社會形式取得了歷史主導權之後，充分貫徹馬克思之階級革命“大論述”與“大行動”的有利條件顯然是被削弱了。於是，希望透過革命方式、並從制度層面來改變階級關係，以作為展現社會關懷的心理情操，自然就難以再成為重要而關鍵的歷史形式了。此時，“個體化”逐漸成為社會結構的基本特徵，人們的身體意識擡頭，重視的毋寧地是環繞著個人身體表現在日常生活世界中的一般狀況。於是，特別是在社會的一般物質條件達到了一定的“豐裕”水準之後，就關懷他者的表現方向而言，取而代之的是，人們開始明顯地關心稀存之非物質的社會財 (social goods)，諸如個人的身心健康、休閒活動、自我決定的認同、生活環境的舒適、自然環境的保護、以及與他



人交往的品質（如愛的表現）等等。使用貝克夫婦的說法，此時的社會所彰顯的特徵，已不再是屬於過去的“成長取向的勞動社會”（growth-oriented labour society）形式，而是強調“合作或利他個人主義”（cooperative or altruistic individualism）彰揚的形式了。⁸⁹

作為形塑社會階序的基礎，個體化的結構形態內涵著一種自我反噬的弔詭現象。這用來回應前面所提到之杜蒙認為個人平等主義具“去階序”之特質帶來了兩難困境的疑慮，具有一定的意義。就實際體現在西方歷史場景裡的表徵來看，誠如杜蒙所呈現的，個人平等主義是帶出了其對反的形式——集體認同現象的出現，而極權主義（與種族主義）（如納粹法西斯）可以說是其極端的歷史例證。⁹⁰ 但是，顯然的，在一些特定的歷史條件（如物質豐裕帶來的消費導向、中產階級的基底加大）作為隨制機制（contingent mechanism）的情況下，“合作或利他個人主義”則也是展現個人平等主義的一種可能的歷史形式，只是，它是另類的而已。在此前提之下，倘若平等與自由可以看成為是架構現代社會之具“初始”性質的歷史因子的話，它於是乎乃是建立社會之“階序”的階序基礎了。⁹¹ 套用杜蒙所舉用的例子來說，“平等與自由”就是亞當，而“階序”就是夏娃。此時，“階序”乃生成自“平等與自由”，而不是過去之社會裡常見的“平等與自由”衍生自既存的“階序”。這樣的生成位階的對移，我們可以看出是西方啟蒙精神所主導之歷史質性（historicity）牽引出來的結果，對整個人類文明的基礎帶來了近乎“本質性”的變遷。⁹²

倘若以上所提出之源起條件的轉移說法可以被接受的話，那麼，以“平等與自由”作為架構社會的“初始”歷史因子，固然其所具之外衍的源起性仍然賦予著一定的神聖意義，但是，平等與自由的內涵本身卻意涵著，其所續生之任何階層等級的權威正當性是一再地被質疑、並且也被解消著。甚至，“平等與自由”作為“驚奇”源起所內涵之神聖性的本身，也因為例行化，



至少在心理感受上一樣地受到折損。⁹³於是，“平等與自由”作為架構社會的“初始”階序性，對形塑整個社會理路所內涵之外衍決定性的地位，就在其語意內涵之中，產生了自我吞噬（或謂自我解消）的情形。這麼一來，傳統在人們心目中“固體化”的“社會”一概念被“液體化”，甚至是被“氣體化”了，猶如無色、無味的空氣一般，成為只是瀰漫在人們身邊的一種無形“環境”。人們既感覺不到它的存在，更是不需要刻意去感覺。說得極端一點，“社會”的意義被“歷史”予以架空，而只以隱形人的姿態在人們的四周遊蕩地伺候著。

顯而易見的，強調自由而平等之信念的具體實踐，使得人們不需要在彼此之間嚴格地要求具“強性”的共識。因而，前面所提到之具“因果共識性”的“社會整合”作為一種結構性的要求可以被架空。至於，涉及“體系整合”之結構理路內涵的“邏輯一致性”，也並不以具“固體性”之規範形式的狀態來呈現，而是以汽化的“時尚”姿態漂蕩在人們的身邊。這也就是說，結構理路內涵的“邏輯一致性”處於一種自我“內爆”的狀況，不需要人們以任何明顯而外在的制約形式來表現，有的話，只是人們無意識狀況下的一種認識論上的可能而已。

說來，正是因為如此，現代社會裡的一切（包含既有的階層等級）顯得漂蕩而浮動，隨時都可以予以改變更動。同時，這才使得前面提到貝克夫婦所說的正反情愫並存可以“不曖昧”地呈現著。尤有進之的是，這也才促成了“在後現代社會裡，一切價值被懸擱，而只要我喜歡，沒有甚麼是不可以的”這樣的說法流行起來。從另一角度來看，這也進而支撐了貝克夫婦所指陳的說法，即：“個體化”社會中始終存在著諸如“關愛／自由”的兩難困境。⁹⁴

撇開笛卡兒式之二元對立的認識模式一直發揮作用的一般情況不談，其實，就西方的歷史發展進程來看，這樣的說法只是展



現著以過去之社會源起模式為基礎所衍生的一種認知模式。此一“過去的社會源起模式”指涉的是，“平等與自由”最直接面對的歷史對象，乃是自十六世紀以來漸漸底定的“絕對王權”(Absolutism)的“階序”這樣的場景。⁹⁵ 繼而，就社會學的關懷重點的角度來看，對“個體化”社會所內涵之個體性的認識論意涵，西方社會學家基本上則是擺在人際關係的表象形式上面（譬如，其所強調的，由階級鬥爭轉移到人際間的理性溝通）來討論。針對作為一個人之較為深層的主體能動性而言，他們從未有任何跡象顯示出，願意把“個人修養”這個“社會心理性”的特徵當成理解當前“個體化”社會最核心的一種可能特質來看待。所以如此，或許與西方社會學自其誕生以來就一直企圖與心理學劃清界限，並且有著擔心被心理學化約的集體焦慮有關。為了維持學科之自主存在的尊嚴，社會學家必須以某種方式（或者透過實體化的“社會”概念；或者經由非實體化的“關係的”或“社會的”概念等等）把社會結構當真的來看待。於是，在社會學主義信念的催動下，縱然社會學家提出了“個體化”社會的概念，但是，從個體人的本身來凝聚一些可能之“非社會結構化”的概念以作為理解當代社會場景的骨架，在西方社會學的論述裡，始終還是無法明顯地看到。然而，這畢竟是另外一條梳理當代社會的蹊徑，而且是極可能有潛力成為極具啟發性、且深刻地掌握了整個時代意義脈動的思考取徑。底下，讓我們針對這樣的一個理論取徑之所以值得考慮的理由從事簡單的說明。

六 另類的認識論策略：回歸“人文性”的一種可能性

假如人文性(humanity)的關照一直就是整個社會學思考的高尚傳統的話，那麼，它是甚麼？怎麼達成？對此，包曼(Zygmunt



Bauman) 曾指出，對應著科學，人文性並不是一個具有較佳建置與配置的品牌、但卻有點像是一個不成熟的年輕弟弟一般。基本上，它是一種另有特質的活動，而且，具有著多數的性質（使用英文來表達，即為humanities），應當是由多種會述說的主體組成，其間充滿著各種豐富的故事。⁹⁶ 因此，倘若社會學具備著人文性的話，它本質上即內涵著藝術的成分。⁹⁷ 但是，事實上，在今天之西方社會學的思考模式裡，情形卻未必是如此。人文性可以被提昇到科學的地位；也就是說，一個會述說／會詮釋的主體對象被往下推，成為僅僅只是一個不言不語的客體對象。⁹⁸

準此立場來看，對著人的社會行為與互動現象進行著所謂的結構分析，說穿了，就是這樣之客體化“科學”概念的具體表現。在此，我們可以更進一步地點明另一個相關的現象，那是：倘若當代社會學還可以（或必須）擔當起啟蒙的工作的話，它並不是因為人們缺乏價值歸依或正確規範，需要進行著提供適當的價值或規範的啟蒙工作。事實上，情形正是相反，因為當代社會有著太多的多元價值與規範，而此一多元性恰恰是一個自主社會與一個自主個體所不可或缺的基本要件。⁹⁹ 面對著這樣的歷史場景，我們需要一種新的社會學觀，以俾使得新社會與過去的正統社會的差異得以展現出來。簡單的說，新與舊社會的差別，基本上並不在於人有無“投獻”，而是對不同之價值所可能“投獻”之優先次序的問題。因此，若說正統社會特別關注人們順從（conformity）與服從（obedience）的問題的話，那麼，新社會則是提倡自由與自主，進而以人的責任作為倫理的核心。¹⁰⁰ 這也正是貝克夫婦所說具“個體化”結構性質之社會的基本特徵。

在此，讓我們回到歐洲社會的歷史場景，並嘗試著以極簡單的語言來為這樣的問題定位。首先，我要指出的是：假如古典時代的西方人所憂心的是人無法自立（即某個程度地自立於自然與上帝之外）以及無法去除加諸於己身上的任意性與野蠻狀態的問



題的話，十九世紀末以來的西方人所擔心的則是，人自立後，他卻無法一直維持著永遠的動態與平衡的問題。同時，他們擔心著人類的活動也無法避免能疲 (entropy) 現象，因為能疲起於過動。¹⁰¹ 於是，兩個時代的西方人描繪的是不同的烏托邦。古典時期的西方人期待的是一個無限豐碩 (abundance) 的世界，人可以免於為生活需要所困擾。同時，他們期待著，人的意志可以在某一個永恆不滅規律之下獨立自主地運行，無論這個永恆不滅規律代表的是上帝或自然。這在亞當·史密斯 (Adam Smith) 的《國富論》中，更是在馬克思的共產烏托邦中看到。¹⁰² 然而，到了十九世紀末的所謂“現代”時期，西方人所編排的烏托邦不一樣了。此時，他們期待的是，人類文明最佳的處境應當是與生活必需之間取得到一種平衡的關係。這也就是說，過多或過少、過快或過慢的財富累積，都有害人們生活的安適 (well-being)。¹⁰³ 因此，真正的烏托邦是一個無能疲而舒適的生活狀態。

然而，經過了整整一個多世紀以來之科技發展的協助下，西方世界有著史無前例的繁榮經濟與民主自由的社會環境。於是，在步入二十一世紀的這個年代裡，西方人所祈求的，則是另外的一種烏托邦。此時，人們要的，基本上既不是無限豐碩，也不是過多或過少、過快與過慢的財富累積，以及是否有害人們生活安適的問題，而是自我心靈的安頓與彰揚的問題。倘若順著包曼的責任說來看，那麼，在這樣的社會裡，浮現出來的理當是一種有關自我責任的問題，而這樣的問題只有返回個體人身上來考察，才得以充分呈現出來的。¹⁰⁴

為了對底下的討論有更加豐富的理解基礎，讓我在此討論一個有關認識論的問題。誠如我在另外的論文中所提示的，西方人的基本認知模式是建立在“有”的假設上，其對世間萬物的源生狀態認知乃以迸生 (emergence) 的概念為基礎的。¹⁰⁵ 在此，我準



備提出另外一種不同的源生概念來作為翻轉的基礎，這個概念即所謂的孕生。¹⁰⁶

簡單地說，當我們使用孕生一概念來架設人類的社會現象時，基本上，它所意涵的是一種由無中漸漸生出有的狀態。在我的認知裡，既然是由無中而漸漸生有，因此，我們並不預設所指涉的事物是像迸生概念所蘊涵的，乃是既有而先存著的。而且，從無到有的過程中，人們感覺到的，往往只是一種曖昧、模糊而永遠是“過渡”的狀態，其間並無如看到潛水艇由水中浮現時那種明顯而截然區分的“無／有”界限。譬如，一個女人對自己懷孕的感覺就是例子。在其男性伴侶之精子與自己的卵受精的當時，這位女性並沒有意識到一個新生命已在她的子宮裡由無而生成為了。一般的情形應當是，在月經該來的時候沒來，而且是已過了一段時間的害喜現象，在某一天，特別是經過醫生的檢查，才發現自己懷孕了。當然，這時，或許當事人會有著驚奇、甚至訝異的感覺，但是，在我的認知裡，這種感覺並不是孕生此一概念最具典型代表性的心理內涵。所以這麼認為，那是因為問題的關鍵不是在於“披露”那既存、但被遮蓋住之“存有”的紗幕，也不是讓那因某種原因而被潛藏的“本有”重新浮現出來。毋寧的，整個問題的關鍵乃在於如何以某種建構的方式來勾勒由無而有的漸進衍生過程。

基本上，以有為本所架出的迸生性概念，強調的是概念的定義是否週延的問題，其論說是由特殊而臻至普遍之一種具發散（非收斂）延展性質的演繹體系。若說是無限的延展，那是類似以積分方式進行累積後之能量的發散性釋放。相對的，以無為本所開示出來的孕生性概念，並不重視形式定義，而往往是以舉例譬喻來構作。概念所施及的，乃屬於一種從“虛無”之中以類似微分的方式架設出收斂性的潛能積蓄，並在一個內聚的小天地裡進行著無限延展的工夫。



在這樣由無而有的孕生過程當中，人們的一般感覺不是反應強烈的驚奇（或甚至驚嚇與恐懼）感覺，也未必是持續不斷的焦慮與恐懼，而是一種緩慢而來、且具累積性之情緒變化的感覺——若不是喜悅之情，擔心或憂慮的感覺至少也只是緩慢而淡淡地累積著。因此，以無為基礎的孕生概念所衍生而開展出來的說法，本質上是一種非實質存有性質的論述形式，其所運用的概念只具權宜性質，彼此之間可以相互讓渡與轉換，具交錯搓揉的性質（如中國人的陰與陽的概念）。準此特質，論述往往並不是指向於陳述“事實”，而是以一種“可能性”作為骨架來編織故事。因此，語言的使用不是為了闡明與陳述，而是用來進行思緒和感覺的延展與轉換，以便開展更為寬廣的想像和感覺空間。

最能表現這樣的思考方式的，莫過於體現在中國之《易經》一書中的二元思考模式。對此，朱立安 (Francois Jullien) 有一些說法值得在此提出來。¹⁰⁷ 他認為，中國人的二元對立觀並不同於黑格爾 (Georg Hegel) 的否定辯證觀，因為中國人的二元對立，不管是正（沖）或奇（迴），都不足以導引出其自身之外的任何東西或事物，因而，並未能超越其對立者（譬如，以地取代了天）。是故，任何一再更新著自身、且不停地與自身產生著輻輳，並透過其對立極而實現自身者，均潛在地包含著對立極。所以，對立極一直就是相關連而相互搓揉著，二者之間形成一個可以不間斷地相互翻轉選擇的動態過程。《孫子》一書之卷五〈勢篇〉中即說道：“奇正相生，如循環之無端，孰能窮之”。以這樣的認知模式做導引，人們強調的不是對已成塑之結果狀態進行外在因果定型關係的回溯性解說，而是就“趨勢”之流轉變通做前後對照，對所內涵之可能性的展現機會從事著探索工夫。

一個具勢態之內在過程的流變指的乃是所謂的“勢之所趨”的問題，但是，這並不等於否定了外在因的存在，而是說此因只是一種隨制的現象（如佛家所說的因緣方便）而已。因此，重點



理當在於過程的轉向為何，前後的轉折方向才是思考的重點。再者，誠如韓非子說道的：“木之折也，必通蠹；牆之壞也，必通隙。然，木雖蠹，無疾風不折；牆雖隙，無大雨不壞”（《韓非子》·〈亡徵〉），任何事情之發生原本即有內、外因之分的；通蠹是木之折的內因，而疾風則是使木折的外因。把此一內外因之分的說法施用在理解人之社會現象的生成過程時，就人的主位立場來說，外因是“條件”，而內因才是“根據”。以此角度來反照過西方社會學的主流思考模式，我們不難發現，在民主、自由與平等等理念的主導下，不但個體人被均質化，而且，特別是藉助著大數法則 (law of large numbers) 作為依據，把統計學上的“均值” (mean) 一概念撐了出來，用以證成“社會”作為一個集體所展現的結構是具有自主自在性。¹⁰⁸ 在這樣的情形之下，源自人本身的諸多特質所引帶出來的內因，於是乎，在整個現代西方社會學傳統的理論論述當中，不但不是理解人的“根據”，甚至，連被當成“條件”也都不是。¹⁰⁹

行文至此，讓我們回到前面論述到“個體化”社會時所提到的結論，並予以確認。這個結論是：追求個人的自主解放是當代社會裡之人們所肯定的生命價值，因此，我們有理由把“個人修養”當成是身處當前社會中人類所呈顯之最核心、也是最需要的可能特質來看待。做如是說，一方面，可以連接到當代西方社會學理論論述中極具爭議性的所謂“結構／行動（施為）”課題，而開展出另一個更為寬廣的思考空間。¹¹⁰ 另一方面，這有助於我們不必然需要一再地矜持著傳統西方社會學的提問方式，以為非由“社會結構如何塑造人的行為”的角度來思索人的問題不可。尤其，這可以走出傳統預設著“社會與文化乃自存、自主、且具制約優先性”為軸線的思考模式，而改採“人如何與社會的結構性條件相互搓揉”的角度來考察有關人與社會現象的問題。如此一來，以社會結構作為外因“條件”，而人之身心狀



態的特質作為內因“根據”來進行問題的思考，對建構攸關理解人與社會的知識，或許有著開展出更寬廣、更深沉、且更具啟發性之想像與感受空間的契機。

七 以人爲本位來構作有關“個體化”社會的理論 論述嘗試

活在這個世界裡，人都需要依靠一些基本生理機能的運作，才可能繼續生存下去。而且，這些生理機能要能夠順利運作，則又是無法完全擺脫一些外在之結構性條件的制約的。譬如，人需要呼吸氧氣，更是需要利用各種外在的物質充做為食物或遮體才能生存，就是一個最好的例子。準此原則，過去的西方社會學理論家們總是認為，對人類而言，更重要的是，人們所形構的所謂社會結構的樣態（如分工、家庭的教養方式等等），對芸芸眾生的生存方式，往往更是有著一定之決定性的作用，因而，也一致地影響了人們的心理感受與行為模式。尤有進之的是，他們更是認為，就發生之概率性的角度來看，外在的社會結構性條件對人們所產生的作用，在許多、甚至是絕大部分的場合裡，往往是相當的一致，也導致人們在心理感受與行為模式上產生了類似的反應。這也就是說，人們往往共同承擔著特定社會結構形態加諸於身上的“共業”命運。譬如，政府推動了多元入學方案，凡有著適齡學生的家庭，包含學生本人、父母，乃至兄弟姐妹與祖父母，或多或少、也直接或間接的，都會承受到此一制度的影響的。

準此立論作為基礎，面對著社會結構條件的制約，人們基本上承擔著“共業”的命運，是沒錯的，然而，正是這樣的“共業”命運條件的存在，才使得人們有著追求解脫而自由的強烈慾



望，也才有著感覺到自由的可能與可貴。在此，所謂的自由指的，不是如柏林 (Isaiah Berlin) 所說的那種指涉到人際互動（特別是制度建構層面）中具有著外在性之行動機會的自由（不管是他所謂的積極自由或消極自由），而是如美國精神醫學家羅洛·梅 (Rollo May) 所提引的，指的是一個人可以自己做抉擇而遠離焦慮困境的身心狀態。¹¹¹ 這樣一個主體自由所賴以形塑的基本狀態，貴在於人們呈現出具自我反省與自我調適等能力之特徵的反身性。因此，即使一個人被長期監禁在監牢裡，他的身體是受到相當的限制，但是，若能自由地選擇“適當”的態度來面對，則他可以說得上是自由的。羅洛·梅即稱這樣的自由狀態叫做“本質自由”或“存在自由”，以別於柏林所指涉的“行動自由”。¹¹² 當然，這麼說並不是表示行動自由不重要，而是意涵著一個心靈內在核心的自由狀態，乃是人活下去絕對必要的條件，而這對於生活在當下之所謂後現代社會裡的人們，又是特別具有著意義。

“能有多少自由，端看我們能夠面對命運到甚麼程度，以及能與它建立甚麼樣的關係”。¹¹³ 古羅馬的斯多噶 (Stoic) 哲學家奧列利烏斯 (Marcus Aurelius) 也說過一句十分傳神的話：“每個人所賦予的命運是為他量身定做的，並使他成為自己”。¹¹⁴ 換個角度來說，類似這樣的說法意味著，面對結構性的“共業”命運，一個人能夠為自己創造出多大的自由空間，乃端賴個人的修為能耐。只是，人們經常並不相信自己的能力，總把自己當成是與別人一樣的脆弱，而脆弱又恰恰常被人們認為是人的“本質”。這樣的“本質”認識往往導使人們認命地接受既定社會結構的“命運”安排，讓具概率性的“共業”狀態得以充分地發揮作用，而不知人可以透過造勢、韻事、或順勢等等方式來成就自己的主體能動性。¹¹⁵ 人所具這種為自己創造自主機會與安頓自在自得之自由狀態的運用“勢”的能力，可以說是決定一個人之心理健康程度最重要的關鍵因素。因此，倘若一個人讓自



己喪失了運用這樣之能力的機會，而任由自己“認命”地接受結構加諸在自身上之制約的“共業”命運，這無疑地是一件令人深感惋惜的事情。

長期以來，貫徹諸如自由、平等與民主的政治理念，一直是西方人追求社會改革的基本理念依據，因此，西方思想家特別看重政治自由的問題，甚至成為整個政治（乃至社會）思想的核心課題。時至今天，對人類整體世界而言，政治自由誠然還是值得珍惜，但是，要讓政治自由歷久彌新，卻有賴於創造國族的個體人物具備著內在的人格自由，因為國族的自由不可能來自盲從者，而自由的國族更是不可能由“機器人”般的人們組成的。準此立論，內在的人格於是乎乃是政治自由的基礎。¹¹⁶ 尤其，當我們認識到追求自由是我們與自身命運的一種關聯方式時，命運之所以饒富深意，乃因為我們擁有自由的緣故。於是，當我們與命運拉扯徐行，以掙得自由之際，我們的創造力和文明於焉誕生。¹¹⁷ 更重要的是，未成形的自由，基本上並不受命運所限制；沒有結構的自由，更是慢慢離開了人類。因此，不管命運（在此，特別指向既有的社會結構樣態）如何限制人們的選擇，在人的生命裡頭，選擇的機會事實上一直是存在著的。¹¹⁸ 問題的關鍵就在於，人們需要懂得創造選擇的機會以及做適當的選擇，“真正”的自由才會有機會浮現出來，否則，人們只會是逃避著自由。¹¹⁹

十六世紀法國的蒙田 (Michel de Montaigne) 曾經指出，人與人之間的差異遠比獸與獸之間的差異大，關鍵就在於因為判定的重點被擺在生命力和內在品質上面的緣故。¹²⁰ 他隨即說道：“對於一個人，我們為甚麼不也用他的品質去衡量他呢？大群的隨從、華麗的大廈、鉅大的威望、大量的年金，統統是他的身外物，而不是他的內在品質”。¹²¹ 既然，對當代人（特別是屬於物質生活舒適的中產階級以上的人們）而言，自我肯確乃是證成



“個體化”最主要、且具實質性的內涵，那麼，生活品質的要求所指向的，基本上理當是落實在有關自我的證成，也是生命意義的關懷和確立上面了。

前面曾經提示過，在西方社會學理論的思考傳統裡，自我必須落實在社會互動的層面來考察，其存在意義才可能顯現出來的。以齊穆爾的語言來說，整個的問題即是：惟有在貫徹“社交性”(sociability)的前提下，個體的主體性才有證成的條件。¹²²於是，個體自我既非孤獨，更是惟有在不受壓抑的結構條件下，人才可以得到完全的解放。無怪乎，包曼會指出，一旦壓抑的經驗是人們所共有的話，追尋自由的動力也是如此。因此，“徹底自由”(complete freedom)只能被想像為（然而，卻是不可能付諸實踐的）絕對孤獨：一種完全割絕與其他人有任何聯繫的狀況。¹²³但是，就包曼的意見（或許，也是許多西方社會理論家的意見），他認為，弔詭的是，長期離群索居，必然會讓一個人陷入失去保護、且不穩定加劇的雙重困境之中，而每一種困境都足以使得對自由所做之任何可想像的益處化為烏有。於是，隱私(privacy)這樣一個現實具有彌補作用的弱化自由形式，被西方人視為是發揮消除社會壓迫力的最佳方式。¹²⁴

倘若允許我再次引用包曼所說的話來闡明西方社會學家的典型思維模式的話，那麼，依照我個人的意見，我認為，他們總是以為，對壓抑的憎惡會為對孤獨的恐懼所抵消；對強求一律的不滿，也勢必為必須獨自承擔責任而帶來的憂慮所消除。在這樣的情況之下，自由是具有著含混性的。準此，包曼推論地認定著：自由所具這樣矛盾的兩種情況（一種與自由的體驗相關聯，另一種則涉及到對團體成員的約束），會不斷地促成了“共同體”(community)的夢想產生。他因此認為，自由既結束了對孤獨的憂慮，也消除了對壓抑的恐懼。¹²⁵“它不僅能‘平衡’這兩種令人不快的極端，而且能有效、一勞永逸地將它們一筆勾消；在此共



同體中，自由和群體生活 (togetherness) 能同時兼享——可以說兩者都不必付出任何代價。”¹²⁶ 然而，假若我們倒反著整個情況來看，無疑的，包曼所指出具罅隙的矛盾，在現實世界裡，並不一定如他所願的，可以輕鬆化解掉的，因為他忽視了人本身的差異性即足以構成為“根據”。簡單地說，問題的關鍵歸根究底乃在於他對“修養”的社會學意涵缺乏認識，也吝於關心的緣故。

再說，誠如前面的論述曾經提到過的，當思及一個個體人之主體性的證成問題時，一向，西方社會學家更是相當程度地強調著溝通的必要性。譬如，米德 (George H. Mead) 即認為，溝通乃提供個體成為他自身之客體的行為方式。¹²⁷ 這也就是說，溝通讓人們有機會可以對待自身，像人們對待我們一樣。採取他人之態度的能力，也讓我們的自我與他人的溝通得以可能。因此，自我的對象化是與社會同時出現，儘管這絕不意味著自我與社會是同一的。就在這樣的設想之下，追求完美的溝通與追求獨立自主的個體性是同時並存著。無怪乎，哈布馬斯 (Jürgen Habermas) 會那麼重視所謂的“溝通理性”，不但視之為一個人所可能具備的特質，而且，也是建立合理之社會互動形式的基礎，更是現代人展現主體性應當具備的社會性特質。¹²⁸

行文至此，我們不能不對權力（與資源）此一概念在當代西方社會學理論論述中的地位做一個簡扼的評析。依附在“結構／行動（施為）”二元論（性）的議題之下，權力（與資源）乃被西方社會社會學家（諸如吉登斯與墨扎里斯 [Nicos P. Mouzelis]）當成是證成個體之主體能動性的現實手段。¹²⁹ 一方面，這樣的思考方式肯定了“有”的形式在分析人與其社會行為時所據的必要地位；另一方面，這也意味著“社會的”（因而，也是“關係的”）一概念乃是理解人類行為之不可化約的面向。然而，誠如鄂蘭所說的，“權力存在於人們在一齊、且具體的行動之中，而



止於人們分離之際。”¹³⁰ 因此，假若允許我們把“分離之際”當成是思考整個問題的“分離點”（而這恰恰是具有著正當性）的話，那麼，個體人作為一種具主體能動性的存在體，在權力（與資源）之外，他還擁有著其他的特質的。修養就是其中之一，它可以使得一個人在形式上是與別人在一起，但是，實質上卻是隨時（至少精神上）可以分離著。這樣的可能性乃意味著，權力不是不可以被懸擱，而它有的，只是諸如兌現諾言的問題。

誠如上面提及的，杜蒙在談論印度社會之卡斯特制度的階序性時即曾指出，印度人的“世界外的個體”在遁世修行時，他們事實上並沒有真正離開社會，而只是“那種離棄社會角色（如父親）所採取一個同時是普遍性的、也是個人性的角色的人”。¹³¹ 於此之際，杜蒙注意到修養的問題，他即曾援引德國之自我修養論的傳統來討論個人主義的問題。只是，他維持著現代西方社會科學研究慣用的因果思考模式，側重著文化（社會）的結構性因素對個人之影響的問題。¹³² 同時，他也沒有體認到，重要的並不是在於是否有著離世索居的遁世形式，而是一種生命態度的塑造與養成，或更具體的說，即是修養所具之社會學意義的問題。

那麼，我們以怎樣的方式來供奉修養的概念，才得以彰顯其在當代社會情境裡所可能具有的社會學意義呢？對此，我個人認為，首先，我們必須接受一個基本前提：特定的社會結構形式乃具有著客觀外呈的可能性。只有在這樣的前提之下，修養的概念被提出來，才有發揮其所可能內涵之社會學意義的契機，而此一內涵的意義何在，乃端賴我們對下面這樣的一個問題做如何的回答而定。簡單地說，這個問題是：人與社會結構並不是始終處於對決性的對立狀態之中。情形可以是，人把社會結構作為一種隨制“條件”而予以靈活運用。問題只是在於，到底，人們可以孕育出怎樣的基本態度以作為行事的“根據”。



準此基本命題作為依據，原則上，我們並沒有完全揚棄當代西方社會學理論的基本關懷，而只是把整個問題的論述基礎做某種程度的顛倒翻轉。這個顛倒翻轉不只在認識論與存有論上具有著一定的意義，而且，擺在當代社會發展的歷史進程中來看，更是在經驗層次上具有著深刻的現實意義。特別是，當我們處於以消費作為社會實作理路之基架的當代情景裡，表現在於消費面向上的能量釋放，已是不同於生產面向所常呈現的集中化、鉅大化、定時化與兩極化等等的特徵了。它所促使社會導進的，是朝著讓社會的能量以少量、逐漸、且瑣細的方式呈現在個別人們的日常生活世界裡的方向進行著。一方面，這減低、甚至模糊了一向不朽與腐朽之間的界線區隔，讓不朽在近乎永恆之生生不息的瑣細消費形式的更迭之中以看似“愉悅”的心境被證成。另一方面，社會源起所產生之原始大驚奇的神聖經驗，也被瑣細的例行化過程而予以分解。若說社會裡還有驚奇的經驗，那只是片斷、偶發而細微的小小驚奇，散灑在人們的日常生活當中。現實上，如馬克思所期待那藉著“大”革命來改造整個社會（或乃至只是特定組織）的歷史場景，可以說幾乎更加難以在可預期的未來發生的。¹³³

在本文此一最後的篇幅裡，我想，提出這麼一個暫時性的說法，應當是有點助益的。這個說法是：撇開社會是否先存與此一概念是否絕對必要的問題不談，回到個人修養的層面來證成社會的運作與安頓人在社會中的位置，並不是一種充滿著無奈情緒的唯我論 (solipsism) 的呻吟，而只是企圖同時把人類中心主義與結構中心主義這兩種長期存在西方社會學思想裡的“幽魂”一併撤銷，進而把個體作為一個存有體所可能彰顯的自主能力充分地予以開展。這樣的概念鋪陳，借用羅洛·梅的說法，即是進行著“停頓” (pause) 的工夫。¹³⁴ “停頓”就是讓我們得以敞開自我，接納自由與命運的當下。對個人而言，在“停頓”當中，人學會



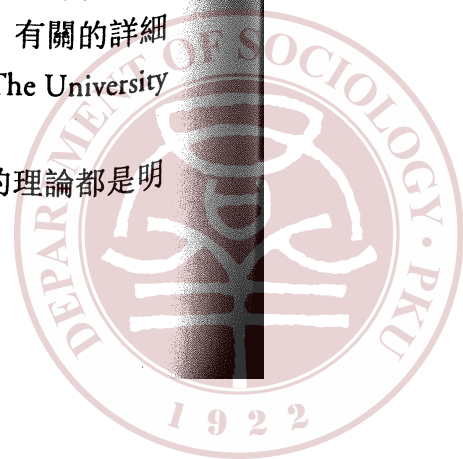
傾聽著沉默。¹³⁵ 繼而，作為一種修養的形式，“停頓”更是使得人的品質更為緻密而細膩，可以讓人們得以從學到之自制、謹慎而豁達的生命態度，累積更多的主體能動力，以應對結構所開出的“命運”。對社會而言，“停頓”則是使得結構樣態內涵之“邏輯一致”所企圖表現的“普遍原則性”的透明特質，可以藉著添加一些“人”的特殊色劑，讓有一些空間的特質因著了顏色而得以呈現在人們的眼前。重要的是，這將使得人們有機會、也有能力可以對社會結構進行修補、或替換零件、或乃至進行全盤更替的工作，以求得達到更加吻合個人需要的一般期待。就“證成個體之自主能動性”的共同文化期待而言，情形若能如此的話，那正是具“個體化”特質的社會結構為“個體人”可能提供著最有利之客觀條件的契機所在。

注釋

- * 本文之初稿曾以講稿的形式呈現在由北京大學社會理論研究中心於二〇〇二年十月二十七日至十一月二日所舉辦的“社會理論研討班”中，並與〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉成為姊妹篇。後者刊於《社會理論學報》第六卷，第一期（2003），1-56。
- 1 刊於《社會理論學報》第六卷，第一期（2003），1-56。
- 2 Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequence* (London: Sage, 2002).
- 3 Jim Swan, "Difference and Silence: John Milton and the Question of Gender," in *The (M)other Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, ed. Shirley Nelson Garner, Claire Kahane and Madelon Sprengnether (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985).
- 4 引自菲力蒲·科克 (Philip Koch), 《孤獨》(*Solitude*), 梁永安譯 (台北: 立緒, 1997), 302。
- 5 柏林 (Isaiah Berlin) 的論調即是一個最好的例子。依他的意思，所謂“消極自由”問的，是“甚麼樣的限度以內，某一個主體（一個人或一群人）可以、或應當被容許做他所能做的事、或成為他所能成為的角色，



- 而不受別人干涉？”至於，所謂“積極自由”問的，則是“甚麼東西、或甚麼人，有權控制、或干涉，從而決定某人應該去做這件事、成為這種人，而不應該去做另外一件事、成為另一種人？”（參看Isaiah Berlin, 《自由四論》，陳曉林譯[台北：聯經，1986]，229-230）很明顯的，不管是積極自由抑或消極自由，其所指涉的都是一個人對種種具外顯性之社會資源的外控能力與條件。說來，這是西方現代社會思想中對“人”之自由觀採取“實有”之存有論的基本立場。
- 6 在此，為了使得整個討論單純地侷限在經驗的層面，我有意避開複雜而糾結的抽象哲學討論，而把問題理所當然地設定在當前西方世界強調以個體性來彰顯一個人之自我的世俗歷史格局裡。
 - 7 Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, ed. P. J. Struik (New York : International Publishers, 1964).
 - 8 Gregory Bateson, *Steps to An Ecology of Mind* (New York : Ballantine Books, 1971).
 - 9 舉凡重要的理論家如馬克思、韋伯 (Max Weber)、涂爾幹 (Emile Durkheim)、派森斯 (Talcott Parsons)、哈布馬斯 (Jürgen Habermas)、盧曼 (Niklas Luhmann)、福柯 (Michael Foucault) 或吉登斯 (Anthony Giddens) 等等，幾乎可以說都是如此的。
 - 10 別的不說，涂爾幹就是最好的例子，參看Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York : Free Press, 1964)。
 - 11 在此所以使用“慾望” (desire)，而不用“需求” (needs) 一詞，乃因前者泛指人所處之一種具激覺 (arousal) 性質的身心狀態，而後者則侷限於強調因生理上之“缺乏”而引發的一種身體內在本能性的激覺狀態。因此，在概念的內涵上，前者指涉的是一種結果性狀態，而後者指的則是慾望引發的一種來源。有關此一概念在西方社會思想史中的地位的討論，參看Nicholas Xenos, *Scarcity and Modernity* (London: Routledge, 1989), 46-47。
 - 12 參看Xenos, *Scarcity and Modernity*。
 - 13 同上注。
 - 14 根據鄂蘭的意見，接連來的是，對應著人存在之非自然性的活動，現世的具體表現即是工作 (work) 的人世條件；對應著多元性之人存在條件的活動，行動 (action) 的人世條件則是無中介的人際關係。有關的詳細討論，參看Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago : The University of Chicago Press, 1958), 7-11。
 - 15 從霍布斯以降的諸種古典自由主義的政治思想以至馬克思的理論都是明例。



- 16 有關討論馬克思之勞動（生產）與革命（行動）掛聯的特性，參看 Hans Joas, *The Creativity of Action* (Oxford: Polity Press, 1996), 85–116。在該文中，賀亞斯 (Hans Joas) 企圖以創造力來解讀革命一概念，當然有一定的創意，但是，無疑的，革命一概念還是把人的概念予以表象化，也予以（社會）關係化，並無法還原到人作為一個主體可能具有之最深層的特質。這是後話，留到本文的最後一部分再討論。
- 17 有關的討論與批評，參看 Louis Althusser (with Etienne Balibar), *For Marx* (London: Allen Lane, 1977), 119–144 與 Paul Plametz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 46–51。
- 18 Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*.
- 19 雷吉娜·佩爾努 (Regine Pernoud), 《法國資產階級史：從發端到近代》（上冊），康新文等譯（上海：譯文出版社，1991）；《法國資產階級史：近代》（下冊），康新文等譯（上海：譯文出版社，1991）。
- 20 所以特別強調“理論論述上”，而不直接說是“現實上”，乃因“社會實在”基本上並不是在而自明。毋寧的，它是被人們建構出來的；也就是說，對人的存在持有著不同的預設，就會創造出不同的“社會實在”樣態來。譬如，馬克思眼中之資本主義社會的樣態，就不同於持古典自由主義之政治經濟學立場者心目中的樣態了。在此，不同立場之間所涉及的，往往並不是單純之“對或錯”的問題，而是不同之哲學人類學的存有預設在知識建構中所衍生的分殊差異。此時，如何論斷不同理論觀點，也就成為極為關鍵的問題。對此，譬如，韋伯所強調的，是一個論述在文化關聯 (cultural relevance) 上是否具有意義 (meaning) 的問題 (參看 Max Weber, *The Methodology of Social Sciences* [New York: Free Press, 1949])。而且，更重要的是，對整個時代的推轉，這個意義是否具有啟發性。又如奧圖塞 (Louis Althusser) 則認為，能否與過去既有的理論產生“認識論的斷裂” (epistemological break)，而對其進行徵候性的閱讀 (symptomatic reading) 才是判定一個論述之價值的重點。有關奧圖塞的討論，參看 Althusser, *For Marx* 與 Plametz, *Karl Marx's Philosophy of Man*。
- 21 當然，馬克思所提出的主張，事實上也是在這樣之生命哲學的導引下進行著，只是，它以另外的形式來表達而已。
- 22 Georg Simmel, *Simmel on Culture*, ed. Davis Frisby and Mike Featherstone (London: Sage, 1997), 89。
- 23 同上注，91。
- 24 同上注，92–93。



- 25 有關西方社會學理論論述之基本特徵的討論，參看葉啟政，〈對社會學一些預設的反省——本土化的根本問題〉，《中國社會學刊》第九期（1987），1-24。
- 26 參看Simmel, *Simmel on Culture*。齊穆爾這樣的提呈問題，自然是可以使用馬克思主義者的提問方式來轉譯的。尤其，如此一來，與上面所陳述的馬克思論說，確實是有著可以相貫聯的好處。但是，這並不是此處之文本的旨意所在，所以，就不這麼進行。在此，所關心的毋寧地是，在接受自由主義的政治理念結合資本主義的經濟體制乃當前的優勢社會理路，並同時尊重人們在日常生活世界中所持有的基本“俗世”認識模式的雙重前提下，個體化的現象是如何進行著？所以做這樣的現象社會學考慮，基本上是因為在當代的人類文明發展過程中這有著特殊的歷史意涵。
- 27 Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1986), 25, 62; 《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》(*Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*)，王志明譯（台北：遠流，1992），63。
- 28 Dumont, *Essays on Individualism*, 25-26.
- 29 根據杜蒙的意見，這樣的出世個體性也曾經出現於西方中古世紀的基督教精神 (Christianity) 裡頭（參看上注，26-27）。這是一個攸關歷史事實的認定問題，當然值得做更為細緻的討論，但是，這並不是我們在此關心的課題，所以不擬細論。在此，我們關心的毋寧地是，杜蒙做這樣立論在認識論上所彰顯的特點，並進而討論其所具有的特殊時代意涵。
- 30 Dumont, *Essays on Individualism*, 227; 《階序人》，417-418。
- 31 杜蒙，《階序人》，418。
- 32 杜蒙以印度社會之卡斯特體系 (caste system) 作為對象來證成此一階序性原則的普遍存在。詳細的實徵性探討，參看杜蒙，《階序人》。
- 33 杜蒙，《階序人》，417-418。
- 34 同上注，419。
- 35 同上注。
- 36 同上注。
- 37 同上注，421。
- 38 參看杜蒙，《階序人》。對杜蒙而言，他認為自己所談的是有關結構的問題，乃與黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 之辯證概念不同的（參看上注，419-422）。他更指出，事實上，階序的概念存在於西方的古典經濟思想裡，只是，思想家如亞當·史密斯 (Adam Smith)、馬克思或黑格爾等人，或者沒注意到，或者故意否認而已。回顧整個西方社會思想的發展

史，只有派森斯 (Talcott Parsons) 在其社會體系論裡明顯接受著這樣的觀念 (參看上注，423-424，448-449)。

39 同上注，425。

40 同上注，444。同時參看Dumont, *Essays on Individualism*, 260-268。

41 根據相同的理由，杜蒙指出，西方社會學 (特別美國社會學) 家們認為“社會階層 (social stratification) 的概念即表明著階序性的存在”這樣的說法是一種假象，因為社會階層的概念乃建立在西方個人主義 (特別是平等 / 不平等二元觀) 的基本預設之上，本質上缺乏他所說之階序概念的內涵 (參看杜蒙，*《階序人》*，438-440)。

42 杜蒙，*《階序人》*，446-447。

43 Richard Sennett, *The Fall of Public Man : On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Vintage Books, 1978) 與 *Flesh and Stone* (New York: W. W. Norton, 1994)。

44 Gertrude Himmelfarb, *De-Moralization of Society* (New York : Vintage Press, 1996)。同時參看吳鴻昌，*《從公共領域的危機到大眾社會的浮現——一個“人民主權”的觀念史的考察》* (台北：台灣大學社會學系碩士論文，2002)，21。

45 在此，無意宣稱美國的情形必然是整個人類文明發展趨勢的指標。所以拿美國社會做為例子，當然是因為它是一個個人主義發達、且是當下全世界中最具影響力的社會，其發展模式具有一定之啟發作用的歷史意義。

46 Robert N Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life* (New York : Harper & Row, 1985), 142。

47 參看上注。在一九七〇年代初期，人類學者瓦瑞內 (Herve Varenne) 選擇了美國威斯康辛 (Wisconsin) 州之貝里亞 (Peoria) 與杜布奎 (Dubuque) 間的一個務農為主的小鎮 (作者以亞柏頓 [Appleton] 稱之) 進行田野研究時，他發現此一個人主義的傳統還持續地殘存著。他指出，此一立基於“自賴”信念的美國新教思想 (American Protestantism) 乃使得個人主義意涵著共同體的概念 (Herve Varenne, *Americans Together : Structured Diversity in a Midwestern Town* [New York : Teachers College Press, 1977], 40-41)。當然，此時，所謂的功利個人主義 (utilitarian individualism) 與表現個人主義 (expressive individualism) 已漸漸成為主流的意識。但是，在追求獨立與操控之餘，人們還是肯定著表現愛與快樂的價值。同時，假若我們以美國式的個人主義作為理念類型來看待，那麼，根據瓦瑞內 (頁53) 的意見，因為美國社會缺乏歐洲舊世界把人區分為諸如商人、農



民、戰士與教士等等明顯階層體系的意識，一般美國心目中的所謂社會結構並不被視為是一種具共生 (sympiotic) 關係之群體所組成的體系，而是被創造來引導人際互動的一種說法，因此，社會結構所指的是“不同的個體在一齊做某種事”的一種組合形態 (參看Varenne, *Americans Together*, 53)。這樣的想法基本上是以個體為出發點，而不是基於社會先存的假設。因此，個體基於某種目的集結了一些志同道合的其他人在一起而創造了共同體，並不是共同體成就了個體 (參看Varenne, *Americans Together*, 70)。根據貝拉等人的意見，功利個人主義乃與表現個人主義相對反著的。前者指的是基於個人的喜好 (與利益) 而追求壓服別人的權力，因而，視人的生命是追求最大化的個人利益。社會所以組成乃基於個人彼此之間的契約，目的是追求各自的利益。此一信念乃十七世紀以來在英國漸漸成形的功利主義哲學所推演出來的一種思想產物。至於後者指的是，認為人的個體性若要實現，則每個人都有各自獨特的核心感受 (feeling) 與直覺 (intuition) 需要予以披露或被表現出來。雖說這個核心感受與直覺是獨特，但是，卻並非必然是與其他人或自然疏離著，而是在適當的條件下與其他人、自然或宇宙相交融而成為一體。這樣的個人主義基本上乃是十八至十九世紀流行於西歐與美國之浪漫主義所衍生的信念。到了二十世紀，它則與心理治療的文化產生了親近性。有關的討論，參看Bellah, *et al.*, *Habits of the Heart*, 32-35, 47-51, 333-334, 336。

48 Bellah, *et al.*, *Habits of the Heart*, 76.

49 同上注，77。

50 同上注，77-78。

51 同上注，93。

52 同上注，99。

53 同上注，101-102。

54 很明顯的，正是因為如此，諸如聲望、地位與風尚等等具關係性的評價機制，才會對芸芸眾生產生了作用。

55 Bellah, *et al.*, *Habits of the Heart*, 104, 108. 同時，有關表現個人主義與功利個人主義之內涵的簡扼說明，參看注47。

56 Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth* (London: UCL Press, 1998), 1-2, 8-9.

57 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, translated L. Wirth and E. Shils (New York: Harcourt & Brace, 1936), 268.

58 Osborne, *Aspects of Enlightenment*, 14, 24.

59 同上注，8-9。



- 60 同上注，180。同時，準此立場，歐思邦採取的是近乎詮釋學的傳統說法。譬如，他認為，對知識進行理解時，我們應當重視的乃是一個知識主體對知識客體的概念捕捉 (a conceptual “capture” of an “object of knowledge” by a “subject of knowledge”) (頁24)。因此，當我們談論現代的治理術時，並不等於以“時期”的方式來看待整個社會的特徵。此時，我們談論的是有關治理行為的理性或心態，而非攸關整個社會的結構原則 (頁30)。
- 61 同上注，43。
- 62 Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), 20.
- 63 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*.
- 64 同上注，48。同時參看Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1994), 2。
- 65 Anthony Cascardi, *Consequences of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3.
- 66 Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*, 1.
- 67 同上注，2。
- 68 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990); *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991).
- 69 Beck, *Risk Society*, 20。所謂“去傳統化”並不是完全否定傳統的存在，而是說傳統逐漸喪失了過去之社會裡常見到決定一個社會現象所顯現的“中心性”。這也就是說，推到極端來看，“傳統”變成只是一個社會中所浮現之眾多文化因子中的一個而已。有關的討論，參看Paul Heelas, “Introduction: Detraditionalization and Its Rivals,” in *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, ed. Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris (Oxford: Blackwell, 1996), 8-9。
- 70 Klaus Lichtblau, “Differentiations of Modernity,” *Theory, Culture and Society* 16, no. 3 (1999), 18.
- 71 Dick Pels, “Reflexivity: One Step Up,” *Theory, Culture and Society* 17, no. 3 (2000), 2.
- 72 同上注，3，17。
- 73 Simmel, *Simmel on Culture*, 89.
- 74 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 4, 163。派森斯早已提出之“制度化個人主義” (institutionalized individualism)，即呼應著這樣的“個



體化”概念(參看Talcott Parsons, “Religion in Postindustrial Society,” in *Action, Theory and the Human Condition* [New York: Free Press, 1978], 321)。準此趨勢的形塑, 貝克認為, 當代社會學的基本風貌是“個人取向的社會學”(individual-oriented sociology), 誠然是有著一定的道理的(參看Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 12–16)。

75 有關所以做這樣論說的討論, 參看葉啟政, 〈生產的政治經濟學到消費的文化經濟學: 從階級作為施為機制的角度來考察〉, 《台灣社會學刊》第二十八期(2002), 153–200。

76 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 4.

77 “社會整合”與“體系整合”二概念乃來自洛克伍德(Davis Lockwood, “Social Integration and System Integration,” in *Explorations in Social Change*, ed. G. K. Zollschen and W. Hirsch [Boston, Mass.: Houghton-Mifflin, 1964], 244–257), 而“因果共識”與“邏輯一致”的概念則得自亞瑟兒(Margaret S. Archer)。有關的討論, 參看Margaret S. Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)與*Structure, Agency and Internal Conversation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)。同時, 參看葉啟政, 《進出「結構-行動」的困境: 與當代西方社會學理論論述對話》(台北: 三民書局, 2000), 第七與八章。在此, 有必要略微先做一個提醒; 這是, 這麼的說法, 並非意味著“社會整合”作為社會得以存在的結構要件是完全不需要, 而是“社會整合”以不同的姿態呈現出來。這個姿態會是甚麼, 在下文中, 將會有所討論。同樣的, 肯定結構理路的存在, 並不等於意味著, 強調邏輯一致性的“體系整合”特質明顯地為成員們所感覺到。正相反的, 它極可能是以潛隱的方式發揮著作用, 並不為人們意識到, 而且也極不容易被挖掘出來。

78 就西方“先進”資本主義社會而言, 一向, 階級衝突的問題乃被視為代表著社會“整體”的問題。以馬克思主義的立場來看, 這樣的見解是有其理論基礎的, 自是可以肯定。總之, 相對於此, 當前諸多問題, 舉凡族群、性別、環境等等所引起的問題, 基本上即屬於區域性了。

79 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 209–231.

80 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 29.

81 誠如在注78中指出的, 對西方社會學家而言, 階級一概念在理解整個西方資本主義的發展過程中具有特殊的歷史意涵, 因此, 是否跨越階級門檻的提問, 對理解當代社會的變遷, 也就具有了特殊的(理論)意義。



- 82 參看Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 51–52。
- 83 有關這樣之命題所具社會學意涵的討論，參看葉啟政，〈生產的政治經濟學到消費的文化經濟學〉。
- 84 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 30.
- 85 同上注，31, 39。
- 86 Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, “Individualization and ‘Precarious Freedoms’: Perspectives and Controversies of a Subject-orientated Sociology,” in *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, ed. Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris (Oxford: Blackwell, 1996), 23–48.
- 87 Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 48.
- 88 同上注，157。
- 89 同上注，162。
- 90 參看Dumont, *Essays on Individualism*, 第六章。同時參看Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: Allen & Unwin, 1967) 與Erich Fromm, *Escape From Freedom* (New York: Avon Books, 1971)。
- 91 在此，階序有兩層的意思。第一、它指的是社會性衍生的源起先後次序的問題，譬如，亞當是先於夏娃而存在著。第二、它指的是實際體現在社會裡運行的等級狀態，如印度的卡斯特體系。在此，我們使用加了引號的“階序”來表示後者，而以不加括號的階序來表示前者。
- 92 “歷史質性”概念引借自杜蘭尼 (Alain Touraine)，有關的討論，參看Alain Touraine, *The Self-Production of Society*, trans. Derek Coltman (Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1977); *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, trans. Myrna Godzich (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1986); *Critique of Modernity*, trans. David Macey (Oxford: Blackwell, 1995)。或許，就杜蒙的立場來說，他會不同意此處所提出之這樣的說法，因為他的階序概念是不同於黑格爾所說之“量變到質變”的辯證性概念 (參看注38)。同時，這也意涵著杜蒙所批評之當代美國社會學以“平等 / 不平等”二元所架出的“社會階層”，其實並不是全無意義的。說來，這是以“平等與自由”作為源起狀態而構作出來之有關社會秩序的一種特殊“階序”性。
- 93 有關西方社會思想家以“驚奇”作為刻劃源起狀態的說法，參看葉啟政，〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉，1–56。
- 94 參看Beck and Beck-Gernsheim, *Individualization*, 212。底下所將要提到的包曼 (Zygmunt Bauman) 亦然，有關的討論，參看包曼 (Zygmunt Bauman)，《自由》(Freedom)，楚東平譯 (台北：桂冠，1992) 與 *Liquid*

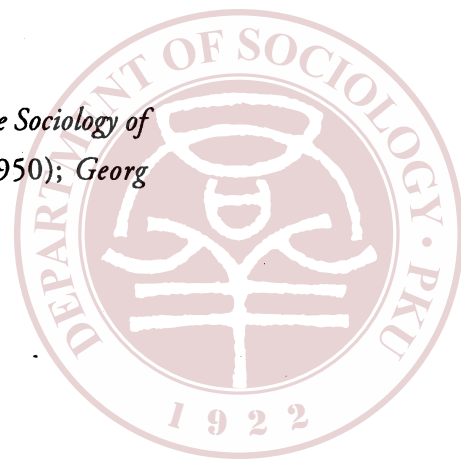


Modernity (Cambridge : Polity Press, 2000)。其實，這是當代西方社會學家普遍接受的認知模式。

- 95 在這個推動的過程中，資產階級扮演著相當的歷史角色，有關的闡述，參看Norbert Elias, *The Civilizing Process: State Formation and Civilization*, Vol. 2, trans. Edmund Jephcott (Oxford : Blackwell, 1982)。同時參看Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London : Verso, 1979)。
- 96 Zygmunt Bauman, "Sociological Enlightenment: For Whom, About What?" *Theory, Culture and Society* 17, no. 2 (2000), 75.
- 97 Robert A. Nisbet, *Sociology as An Art Form* (Oxford University Press, 1971).
- 98 Bauman, "Sociological Enlightenment"。同時，泰瑞爾 (G. N. M. 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”兩種問題形式。他指出，人的生命基本上是由散發性問題維繫著，而這些問題始終是“懸而未解”，或許，只有死亡才能提供解決。因此，人所能做的，頂多只是提供一些具意義的詮釋，以豐富人們處理問題時的想像與感受空間。但是，聚合性的問題卻是不一樣，他基本上是人類的一種有意的發明。作為一種發明，它並不是真正以“本有自在”的姿態存在著，而是經由一種抽象的程序被人創造出來。一旦問題得以解決，解決方案就可以被寫下來，並傳授給其他人。如此，往往可以使得接受的人可以不再重蹈當初尋找解決方案時的心路歷程，就馬上可以予以運用（參看修馬克 [E. F. Schumacher], 《小即是美》[*Small is Beautiful*], 李華夏譯 [台北：立緒, 2000], 104)。基本上，諸如物理和數學等等的知識，就是只管著聚合性的問題，而這正是其為何可以不斷“進步”，讓每個新世代都能承繼先人之遺緒，而在百尺竿頭上更進一步的緣故。不過，人們所付出的代價往往可是相當沉重，因為只跟聚合性的問題打交道，是不會融入人們的真正生活，有的，只是一再地遠離。職是之故，以自然科學認知模式為基架之實證主義的科學態度，基本上就是希望靠著一套“削減”的程序，把所有的散發性問題轉化成為聚合性問題。如此發展下來，結果往往是窒礙了足以提昇人類生活層次之潛在力量的發展，也使得人類天性中的情緒部分一再淪落（參看修馬克，〈小即是美〉，105, 106）。
- 99 Bauman, "Sociological Enlightenment," 80.
- 100 同上注，81。
- 101 林峰燦，〈論現代貧窮的出現——一個人形想像的觀念始考察〉（台北：台灣大學社會學系碩士論文，2000），26。Anson Rabinbach, *The Human Motor* (Berkeley, California: University of California Press, 1990), 23.



- 102 Xenos, *Scarcity and Modernity*, 35–37, 54.
- 103 同上注, 67–81。同時參看Rabinbach, *The Human Motor*, 9。
- 104 Bauman, “Sociological Enlightenment,” 71–82.
- 105 葉啟政, 〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉。
- 106 在此, 很難使用英文中之 conception 一詞來對應此一中文名詞的內涵, 所以, 就捨conception的字源問題而不論了。
- 107 Francois Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece* (New York: Zone Books, 2000), 39.
- 108 就原先寫作的立意, 本文一開始就被設位是延續〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉一文而進行的討論, 所以, 有關此一命題的論述, 在此, 就無再度詳論的必要, 而僅以“結論性”的方式來呈現。至於整個論證, 請參看是文, 頁15–21。同時參看葉啟政, 〈均值人與離散人的觀念巴貝塔: 統計社會學的兩個概念基石〉, 《台灣社會學》第一期 (2001), 1–63。
- 109 參看注108。同時參看葉啟政, 《進出“結構–行動”的困境》, 特別第八與十二章。
- 110 有關最近西方社會學理論論述對此一議題之討論內容的評介, 參看上注。
- 111 有關柏林論自由的說法, 參看注5。至於有關羅洛·梅論自由的基點, 參看羅洛·梅 (Rollo May), 《自由與命運》(*Freedom and Destiny*), 龔卓軍與石世明譯 (台北: 立緒, 2001)。
- 112 羅洛·梅, 《自由與命運》, 82。
- 113 同上注, 128–129。
- 114 同上注, 131。
- 115 有關更詳細的討論, 參看葉啟政, 《進出“結構–行動”的困境》, 第十二章。
- 116 羅洛·梅, 《自由與命運》, 27–28。
- 117 同上注, viiix–viiiix。
- 118 同上注, 191, 277。
- 119 Fromm, *Escape From Freedom*.
- 120 蒙田 (Michel de Montaigne), 《蒙田隨筆全集》(上卷), 潘麗珍、王論躍、丁步洲譯 (台北: 商務, 1997), 318。
- 121 同上注, 319。
- 122 參看Xenos, *Scarcity and Modernity*。同時參看Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1950); Georg



- Simmel on Individuality and Social Forms*, ed. Donald N. Levine (Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1971)。
- 123 包曼,《自由》, 63-64。
- 124 同上注。
- 125 同上注, 65。
- 126 同上注, 66。
- 127 George H. Mead, *Mind, Self and Society* (The University of Chicago Press, 1974), 138。
- 128 Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston, Mass.: Beacon Press, 1984); *Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Boston, Mass.: Beacon Press, 1987)。
- 129 參看葉啟政,〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉與葉啟政,《進出“結構-行動”的困境》,第六、七章。
- 130 Arendt, *The Human Condition*, 244。
- 131 Dumont, *Essays on Individualism*, 354-355。
- 132 同上注, 138。
- 133 參看葉啟政,〈西方社會學理論思考中的一些“迷思”〉與葉啟政,《進出“結構-行動”的困境》。
- 134 同時參看Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Vol. 1: Thinking* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977)。
- 135 羅洛·梅,《自由與命運》, 238, 240。

