

# 傳統與現代的 鬥爭遊戲

葉啓政 著



巨流圖書公司印行

不能不賦予特別的關心，  
而這正是本書中所要討論的重點，  
也是書名所透露的訊息。

ISBN 957-732-135-6



9 789577 321350

# 傳統與現代的鬥爭遊戲

葉啟政／著

 巨流圖書公司印行

國家圖書館出版品編目資料

傳統與現代的鬥爭遊戲 / 葉啟政著. — 初版.

— 臺北市：巨流，2001〔民90〕

面：公分

ISBN 957-732-135-6 (平裝)

1. 社會變遷 — 中國

541.4

90004816

## 傳統與現代的鬥爭遊戲

— 版 2001/4

版權所有·請勿翻印

著者：葉啟政

出版者：巨流圖書有限公司

創辦人：熊嶺

總編輯：陳巨擘

地址：100台北市博愛路25號312室

電話：(02)2371-1031 · 2314-8830

傳真：(02)2381-5823

總經銷：高雄復文圖書出版社

地址：802高雄市苓雅區泉州街5號

電話：(07)226-1273

傳真：(07)226-4697

郵購：郵政劃撥帳號41299514

ISBN：957-732-135-6

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換  
出版登記證：局版台業字第1045號

定價：新台幣250元





## 自序

收集在這本書裡的這七篇文章，是我在最近六、七年間，或因應當時人情的請託、或一時興之所至、或原已有所計畫而寫就的。在這七篇文章中，第四篇「期待黎明-對近代中國文化出路之主張的社會學初析」曾刊登在台灣出版的書籍裡，第六篇「期待二十一世紀的中國」從未出版過，而其他五篇則均刊登在香港或中國大陸的學術刊物。由於種種的理由，刊登這些文章的書籍、雜誌或文獻不易在台灣找得到，為了讓國內的讀者們有機會分享我個人（特別是有關所謂「現代化」議題）的一些想法，於是決定把這些文章收集在一齊出版。就這樣子，這本書於是乎呈現在各位讀者面前了。

首先，我必須指出的是，籠統的說，收集在這本書中的這些文章所討論的，基本上都是環繞著所謂「現代化」（或「現代性」）這個主題，尤其是這一百多年來「現代化」對中國文化與社會之衝擊所帶來的種種問題。在我個人的觀念裡，就其所指涉之現象的源起狀態而言，「現代化」並非一開始就具備著普遍性的意義。毋寧的，它是一個發生在特殊地區、並負載著特殊文化和歷史意涵的概念或現象。約略的來說，這個現象的產生，在時間上最接近、最直接、也是最為關鍵的，至少應當追溯至十八世紀的西方啟蒙運動。特別是到了十九世紀中葉以後，借助著西方帝國主義向外擴張的力量，這股啟蒙理性所帶動出來的

力量產生了擴散作用，終於幾乎遍及全球各地。在這樣的歷史格局之下，到了二十世紀中葉之後，經過美國社會學家，如 Lerner 和 Inkeles 等人的推動，「現代化」一辭才廣泛地在學術界被運用，而特別指涉以美國社會的發展模式為標竿的發展趨勢（如 Parsons）。

對亞非社會（特別是有著悠遠文化傳統的社會如中國）而言，「現代化」所帶來的影響最為重要的，莫過於這股外來的西方優勢文化與本土傳統文化之間的鬥爭和調適、以及另一種新文化能否與如何孕生等等的問題。基本上，這本書所涵蓋之議題的重點正是攸關這些問題的討論。在這兒，為了方便讀者們的閱讀，我依據這七篇文章的性質，做了一點編排上的區隔，分成為「理論」與「社會的實際體現」兩個部份。前者討論的，是有關我個人對「現代化」現象所持有的基本理論立場；而後者討論的，則是有關現代中國社會和文化受到「現代化」衝擊後的一些實際現象。當然，前者所鋪陳的理論論述一直是我用以討論後者的概念與命題性依據，兩者之間是有著唇齒關係的。讀者們能夠兩部份都閱讀，應當會比較妥當。不過，除此之外，在此，我還更打算不避嫌地對讀者們說，假若您願意多瞭解一些我個人對「現代與傳統」之議題的看法，那麼，這兩部份所涵蓋的文章自然是不夠的，讀者何妨參考我在文中所列舉個人過去的一些相關著作。如此一來，讀者們對我的基本想法或許比較可以有著較為週全的理解。

做為作者，我不能不坦白地提到一件自認為是不夠周

延、也不夠圓滿的缺憾，需要特別在這兒向讀者們致歉。由於撰寫這七篇文章的當時是因應不同的場合、不同的需要與不同的對象，但因為主題實在是相接近，對有些基本概念架構的陳述，就難免需要重複，而這連帶地導使其中的一些文字也發生重複的情形。倘若讓這些文章分別單獨地出現在不同的刊物（而這正是原來的情形），這或許不會構成文字表達結構上的困擾。但是，一旦把它們同時安放在同一本書中，概念重複，尤其一些文字重複的情形，就不免顯得相當突兀，也相當失禮，更是有嫌不成體統了。很不幸的，這樣的情形在這本書中看到了。

其實，除了上面的理由之外，情形所以是如此，還有其他的現實因素作祟著。一方面，這當然是因為筆者才疏學淺，無法時時精進，而有著明顯不同的創新見解的緣故。不過，另一方面的理由卻是最為關鍵，那是因為得助於電腦科技發展的庇蔭，於書寫的過程裡，得以有著直接從寫過的文章中擷取所需的文字轉述在其他的文章之中的方便，因此，我有著偷懶的客觀條件，也就這麼做了。於是，讀者們在不同的文章裡發現有一些相同的文字重複出現，也就不會感到奇怪了。當然，在此，我以十二萬分的誠意肯求原諒作者偷懶，沒有對文字另做修潤、或適度的更改、或甚至引示註明。雖說這主要是因為寫作當時並未想到有一天會收集成書問世，但是，無論怎麼說，這樣的做法畢竟是有瑕疵的。倘若採取高標準來要求自己，按理，我是需要重新改寫，但是，我還是決定以其原貌呈現在讀者的面前。所以如此決定，一方面是不想多耗時間做整編

工作，另一方面也想到，若讓它以原貌出現，或許比較能夠把作者寫作時的整個思考歷程忠實地呈現出來罷！希望這樣的理由，除了是一種自我合理化的托辭之外，還能贏得讀者們的同情性諒解。

最後，我必須感謝巨流圖書公司的新負責人—陳巨擘先生，承蒙他的厚愛，答應替我出版這樣一本書，尤其，所討論的一些議題又是那麼遠離實際的現實世界，加上書中的用辭遣字常是生澀而抽象、聱牙而詰屈，能否吸引讀者來閱讀，平心而論，實在可疑。尤其，在這個圖像感官壓倒文字閱讀的時代裡，「感覺」總是強過「思考」，年輕一代拒絕抽象思考，更是蔚成潮流。在這樣的潮流之下，陳巨擘先生還肯冒險出版這樣一本書，我不感激，就未免太寡情了。

葉啟政

識於 台灣大學社會學系研究室

時 西元2001年元月27日

# 目 錄

自序 ..... 1

## 第一部 從傳統到現代—理論篇

- 壹、啟蒙人文精神的歷史命運—從生產到消費 3
- 一、前言 ..... 3
- 二、以「理性」為主軸而經營的啟蒙人文理念 ..... 5
- 三、生產與勞動做為展現理性之形式的歷史意涵 11
- 四、面對消費導向之外控理性社會的來臨 ..... 19
- 五、消費社會的人文迷思—啟蒙理性產生自我反  
噬的雙重束縛現象 ..... 27
- 六、尋找展現另類人文精神的分離點—代結語 ... 39
- 參考文獻 ..... 48
- 貳、傳統與現代的鬥爭遊戲 ..... 51
- 一、火車和鐵軌—一個社會學的啟示 ..... 51
- 二、「現代化」做為一具建構體系性的社會圖景 53
- 三、從「社會」到「生活世界」 ..... 56
- 四、揮舞「現代化」法器的祭司—社會精英 ..... 59

五、掙脫「現代化」魔障的犧牲—社會大眾	62
六、結論	65
參考文獻	70
<b>參、再論傳統與現代的鬥爭遊戲—正規化的</b>	
搓揉形塑	73
一、前言	73
二、現代性的社會學意涵	75
三、傳統的社會學意涵	79
四、揭開傳統和現代鬥爭的序幕	82
五、傳統優勢下現代發飆的鬥爭—發軔期	84
六、傳統與現代平分秋色的鬥爭—對峙期	88
七、現代主導下傳統反彈的鬥爭—顛倒期	91
八、結語	95
參考文獻	99

## 第二部 從傳統到現代—社會的實際體現

<b>肆、期待黎明—對近代中國文化出路之主張</b>	
的社會學初析	105
一、前言	105
二、論述的基本立場	108
三、當面對陌生、具異質性的外來文化時	111



---

四、外來創新與本土傳統的弔詭交蒼——「中體西用」等早期主張的社會學意涵	116
五、文化內在理路自衍性的確認——全盤西化至中國本位文化之主張	122
六、掌握日常生活的身心狀態——從本位文化到創造性轉化和西體中用	131
參考文獻	148
伍、社會理路和歷史建構——一個社會學詮釋架構的探索	155
一、停滯不前了嗎？	155
二、從「中國中心」史觀到「超穩定結構」論	157
三、從穩定「狀態」說到易動「過程」觀——論述典範的轉變	160
四、以人為主體的「中國中心」史觀	162
五、實作、論述與結構——三種理路的交錯	165
六、本土傳統與外來現代兩套理路的競爭	169
七、變遷格局中實作理路的特殊社會學意義	171
八、誰主導著近代中國——實作理路光譜的階層性	174
九、結論	178
參考文獻	184
陸、期待二十一世紀的中國	191

一、前言.....	191
二、面對優勢文化衝擊的基本社會心理與行為反應.....	193
三、中共政權統治下的社會特質.....	196
四、改革開放的主軸—經濟「現代化」.....	201
五、對二十一世紀之中國的期待.....	205
參考文獻.....	212
柒、現代性庇蔭下少數民族的命運 .....	215
一、議題的提問.....	215
二、所謂「現代化」之改革開放對社會變遷的意涵.....	219
三、「現代化」影響下少數民族邊陲社會面臨的困境.....	234
四、「現代化」結構理路之內在矛盾所衍生的問題.....	246
參考文獻.....	254



# 第一部

從傳統到現代—理論篇



# 壹、啟蒙人文精神的歷史 命運—從生產到消費

## 一、前言

人做為「人類」這樣的種屬存有體（species being），他們共享有一些屬性，其中，最基本、也是最明顯的，莫過於「人必須利用周遭環境所提供的物質才能生存」這麼一個事實。「自然」，做為上蒼賞賜給人類的恩典，即是滋潤人類生存與文明發展的溫床。因此，站在「人類」本位的立場來看，人利用周遭「自然」環境所提供的物質來謀取生存，毋寧是極其自然的事。以這樣的認知為前提，「人類」的存在於是乎乃是大自然界中不可否認的一個事實。假若我們使用粗體的中文「自然」一詞來等同表示這個大自然的話，那麼，這個「自然」就包含了兩個部份：一個是「人類」，另一個則是人類所利用的「自然」<sup>①</sup>。

此種「人類」與「自然」的關係立場，無疑地使得人類「利用厚生」這樣的說法和舉止有了正當性。這也就是

說，特別就人的本位角度來看，基本上，「利用厚生」是毋庸置疑的，問題只是在於人類以怎樣的態度去利用。從歷史發展、特別是社會思想發展史的角度來看，「利用厚生」所涉及的，不單純是「人類」與「自然」之間直接的關係，而且是透過「自然」引發出來、且進一步體現在人與人之間複雜的社會性關係。在過去西方社會思想家（特別是馬克思）的眼中，其中最為關鍵、也是最為初基的，莫過於是體現在生產面相上的社會關係。然而，發展至今，因時空的轉移，情形似乎已經使得人們關心的重點由生產面相轉移至消費面相。或者，轉個彎來說，那就是：時至今天，消費面相的社會意義顯得比以往更為明顯地突出。就此而言，這樣的歷史格局所帶出之「消費社會」的樣態所以會形成、而且蔚成為典型，正與人們對「利用厚生」所持有之一種特定的普遍態度有著密切的關係。這個態度，簡單地說，即是強調慾望的滿足與不斷地開發，以及以此為主軸而孕生的「人定勝天的理性操控觀」。尤有進之的是，由此衍生了一種新的生命哲學，它乃以「消費」的概念取代「生產」來證成「自由」的理念內涵。正是這樣一些概念的細緻經營，勾勒出消費社會的基本風貌，同時也被視為整個現代西方文明發展過程當中，實際被人們用以呈現啟蒙人文理念的主要社會機制。



## 二、以「理性」為主軸而經營 的啟蒙人文理念

康德 (Kant) 以為，啟蒙最重要的內涵就是理性的彰顯。在一七八四年十二月號的「柏林月刊」，他針對啟蒙 (aufklärung) 的概念提出他那膾炙人口的說法。他說：「啟蒙是人之超脫於自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人指導，即無法使用自己的知性 (verstand) 的那種無能。」(Kant, 1988: 3) 具體地說，在康德的眼中，人類所要擺脫的這種未成年狀態就是要獲取自由，而這個自由即是理性的充分運用。這正是啟蒙理性所欲揭櫫的真正重點。他說：「……這種啟蒙所需要的不外乎自由，而且是一切真正可稱為自由之物中最無害的自由，即是在各方面公開運用其理性的這種自由。」(Kant, 1988: 5) 兩百年後，傅柯 (Foucault) 回過頭來重新考察康德這個議題，他發現，現代哲學的基本議題並沒有太明顯的變化，還是企圖回答兩百年前這個突兀的問題。他說：「從黑格爾經過尼采或韋伯，到霍克海默或哈伯馬斯，不管直接、間接，沒有一派哲學不曾碰到這個問題。」(Foucault, 1988: 14) 祇不過，在這兩百年之間，這個問題以各種不同的形式反覆地呈現出來罷了！

康德列舉了三個例子來點明「不成熟」的狀態。他以為，倘若一本書取代了我們的理解、一個精神指導者取代了我們自己的良知、或一個醫生替我們的飲食做取捨決定，我們便是「不成熟」。準此例證的內涵來看，傅柯認為，啟蒙若是使人脫離未成年的不成熟狀態，那麼，它所處理的就是修正意志、權力和理性運用之間的原有關係。這也就是說，啟蒙是要使理性得以其所需之公共形式來加以運用，而於個體儘量謹慎服從的同時，在光天化日下，得以充分發揮求知的勇氣。在這樣的認知要求之下，批判因此是必要的，它界定了理性的運用在什麼條件下才是正當，並且，以便進一步地決定可以知道什麼、什麼是必須做、或什麼是可以希望的。（Foucault, 1988：17）

或許，誠如傅柯所說的，我們並無法確知一個人是否會成熟到成人狀態，但是，至少經驗裡的許多事情似乎告訴了我們，啟蒙這個歷史事件並沒有使我們成為成熟的成人，而我們也還沒有達到這樣一個階段。（Foucault, 1988：34）在此，暫且不管人類是否可能成就出成熟的成人狀態，至少，有一個事實是明白的，那就是：康德揭櫫了啟蒙時期以來西方人所宣揚之理性的基本內涵，並以此為基礎來肯定啟蒙的必要和可能。這樣的哲學性的思辯和倫理性的期待，毋寧地，階段性地反映了歐洲人的一種特殊歷史態度，也彰顯出歐洲人的一種特殊實際作為。他們以「

理性」來肯定人做為一種種屬存有體的主動能動性，也用此來證成人文精神的基本內涵。於是，類似阿德爾（Adler, 1986）所提到「以真、善、美為判斷的觀念，而以自由、平等與正義為行動的依據觀念」這樣的主張，才得以相對具體地被落實。

很明顯的，理性既然是人類天生具有的稟賦，人們於是乎就有能力、也有權利（特別是透過集體行動的方式）把經由「理性」勾勒出來之一套系統化的歷史哲學（如黑格爾的歷史精神說或馬克思主義的唯物歷史觀）予以轉化地實踐，並因而締造了「歷史」的事實本身。於是，人們以為，把「理性」系統化地以知識性的論述型態表現出來，一旦信之者眾，就足以蔚成力量來改變、創造歷史。如此人們企圖讓系統化的理論論述，以有計畫（尤其制度化）的方式介入、並改變人們在日常生活世界中的種種價值觀念、想法、行為模式或制度等等，亦即企圖讓歷史哲學等同、甚至替代了「歷史」本身。（參看 Koselock, 1988）這是人類做為理性之種屬存有體所具有之自我意識（self-consciousness）與自我肯定（self-affirmation）的展現。（參看 Manent, 1998；陳海文，1998）當然，在這進行的同時，人們的實作行為也能夠反饋過來影響、修正理論論述的構成，讓彼此之間互相搓揉地作用著。就在這樣之歷史格局的創造運作下，「理性」得以各種不同的裝扮，

也以各種不同的身份，在人類的歷史舞台上，扮演著重要的角色。

從歐洲思想發展史的角度來看，做為展現人文精神的精髓，「理性」並不是單單以極為抽象化之哲學概念的形式呈現出來。若僅僅是如此，它實際影響所及的，就不會那麼地深遠而廣泛了。做為一股實際的社會力量，「理性」倒比較像一塊海綿，隨時都吸吮著豐富的水份。或者，它更像是一大片密密麻麻、顆粒粗大的雨滴肆意地揮灑，但卻又無形、綿密、且細膩地滲透進入大地的每一個角落、每一個層面。其涵蓋所及既深又廣，幾乎可以說是無所不及的。大體上，在以「個體」為本位之人文主義的支撐下，「理性」所強調而肯定的，是每個「個體」具有自主、且自由地從事「合理」地認知、思辯和行動的能力與條件。從歷史發展的軌跡來看，這樣的哲學人類學預設可以透過科學實證主義、自由主義、資本主義、個人主義、社會主義、共產主義、或乃至無政府主義等等諸多表現在不同領域之不同層面的具體歷史形式來證成。在此，我們不擬細論這些主張彼此之間在理論內涵上有些怎樣互扣互攝、交錯重疊、乃至相互矛盾的地方，因為這並非本文論述的重點。

早在十八世紀，所謂蘇格蘭道德論者的重要代表人物休謨（Hume）即明白地指出，理性乃是針對特定目的來

調整手段而言的。或者說，它指涉的是，在既存之諸目的間尋找某種和諧，並處理經由與理性無涉之來源（按：特指「激情」（*passions*））衍生出這些目的時的基本心智要件或特色。因此，理性本身不可能提供動機或激情，它「並無源初性的影響」，本身「單獨無法產生任何的行動，或引發意欲（*volition*）的」。基本上，「沒有任何東西可以對抗或遲緩激情的衝動，除了一個相對立的激情之外」。休謨繼而說道：「當我們談及激情與理性的交戰，我們並非以嚴格而具哲學性的方式來說。理性是、且必須僅是激情的奴隸，而且除了服務與服從於它們（按：指「激情」）之外，它無能渴求任何任務的。」（*Hume, 1978: 194 - 195*）

從哲學的角度來看，激情與理性之間的關係，尤其彼此的主從關係為何，或許尚有進一步討論的空間，但是，這並非我們引述休謨之話語所意圖指陳的要旨。在此，我們引述休謨的話語，最主要的目的是企圖指出這麼一個常見的社會現象：在人的世俗生活世界裡，理性總是與激情唇齒相依地呈現。更具體地來說，「理性」做為展現以「個體」為主軸之人本人文精神的精髓，它的現實社會意義並非孤立而單獨地成就。它表現在人之社會世界裡最具體而微的莫過於是，在肯定了人具有從事獨立認知、思辯和行動的能力與權利之外，更於其上，先確立了「人所具之

種種慾望必須給予適當地滿足」這樣的說法，乃是不可否認的基本前提。這也就是說，在絕大部份的實際情況之中，「理性」指向的是手段的合理性，而其中以效用性與效率性最為重要。當然，「理性」也可能以終極之實質目的的身份被供奉著（即韋伯所謂的實質理性），但是，它基本上是在「激情」的狀態被視為「神聖體」的前提下而呈現出來的。

理論上，就概念的意涵而言，休謨所指陳的激情，既不等於慾望本身，也不能立即化約為慾望。激情指的是人所體現於外的一種身心奮起（arousal）的表現狀態；而慾望指涉的則是一種內發於人身體、且具有驅力作用的需要狀態，通常都有一定的生理條件與之適當地搭配著。就概念上的關涉而言，任何的激情背後都有著一定的慾望做為後盾。因此，倘若「理性」的運用是役於激情的話，到頭來，它總是緊貼著人之慾望的圓成而行的。若是順著十八世紀邊沁（Bentham）之效用主義（utilitarianism）的主張，理性所指向的即是如何讓人的慾望獲得最大的滿足。這樣的理性—慾望的特殊聯繫關係，基本上十分吻合人性中極其世俗、但卻又實際的一面，很容易為一般人所擁抱。畢竟慾望能夠一再地擴大、而且充分地滿足，對一般俗人大眾而言，在當刻之下具有本能性的喜欲感受，儘管，容或，在彩色多姿之本能喜欲背後，經常隱藏著蒼白、且令



人窒息的意義失落，也可能帶來無奈的痛苦感覺。

### 三、生產與勞動做為展現理性 之形式的歷史意涵

從上面所提到「自然」包含了「人類」與「自然」兩部份的說法，我們已很明白地指出，人「利用厚生」毋寧地是極其自然不過的事。因此，這樣一個對「自然」的態度是十分常見的。然而，人類如何「利用厚生」呢？根據馬克思的看法，人乃透過「勞動」與「自然」建立起關係。更為重要的，人乃是一種懂得創造工具，並善於使用工具的動物，因此，人透過「勞動」與「自然」所建立起來的關係，在絕大部份的狀況之中，都是以工具的使用做為媒介的。這樣的關係本質上是具生產性的意義；這也就是說，人類透過使用工具的「勞動」形式，干預、並轉化「自然」的原始狀態；其目的為的正是滿足、並進而擴展慾望的範疇。準此論述基礎，「人類」與「自然」之關係的社會本質，於是乎被認為必須落實在生產的面相上面。因而，只有從生產的面相來考察人類的社會關係，才能掌握其所具有的原始特質。（參看 Marx, 1964）這樣的勞動說很明顯地乃是對啟蒙理性所內涵的歷史意義給予了特殊詮釋的一種展現形式。同時，使用工具的「勞動」形式做為

理性的一種實踐形式，其內涵基本上乃落實在確立「使用價值」具至高無上的綱領地位，並進而把它設定為「人類」與「自然」之間所具關係的初基性質。換句話說，勞動為的，就是讓「自然」對人所可能具有的「使用價值」得以充分呈現和貫徹；而「使用價值」指向的是滿足人做為人類這樣之種屬存有體的基本生理或心理需要。

既然以使用工具的「勞動」來「生產」，乃確立「人類」與「自然」之間「理性」關係的初基特質，把「使用價值」供奉成為一切價值的最終指導綱領，自然也就可以理解。在此，人文的關懷於是乎被安頓在生產關係能否確保「使用價值」不被異化這麼一個基本要求上面。由於生產關係總是在一定的歷史條件下被塑造和呈現，因此，我們就不能不從歷史發展的角度來關照這個要求可能被證成或被扼殺的社會性要件。很明顯的，既然強調市場導向與私有財產制的資本主義（以下均以「資本主義」簡稱之）的生產關係模式是一個重要的歷史形式，也是當前在人類世界裡施及範圍最為深遠、且最為廣泛的優勢體制，我們也就沒有不嚴肅予以正視的理由了。

以上所提及的，基本上是以人本之人文精神的立場來審視資本主義的生產體制。然而，根據古典馬克思主義的看法，這樣的體制所呈現的卻是充滿著罪惡，而罪惡的根源即出自於其生產關係形式所具有的基本性質上面。私有

財產制度的存在，可以說是其中最最根本的罪惡源頭。就歷史辯證的角度來看，馬克思如此把私有財產制度的存在與運作當成為反映資本主義社會的基本特質，平心而論，確實有著一定的歷史意義。基本上，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。（參看 Pernoud, 1991a, b）

很明顯的，馬克思這樣的論斷暗示著一個基本命題是必要的，儘管，對馬克思而言，這個命題的本質是邪惡的。在這兒，姑且讓我們把邪惡與否的價值判斷問題暫時擺開不談，馬克思的這個命題似乎可以轉換成為這樣的說法來表達：假如慾望的存在與滿足是人類做為一種種屬存有體之基本、且不可化約的生理—心裡特徵，那麼，私有財產制度的存在，則是人們一向用來證成人類做為種屬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，在一定之歷史條件的支撐下（例如，資本主義即是當前現行之制度性的歷史形式），私有財產制度的存在，乃與人們對人之生理—心理特徵的普遍預設之間，至少在理論論述上，產生一定的呼應關係。換句話說，肯定人之慾望的存在，尤其儘量滿足人的慾望，在論述上取得了社會正當性後，資產階級相繼地假捍衛全體人類福祉之名（但實則卻極可能只是遂行特定階級之利益的動機），用私有財

產制做為一種制度性的機制，以確保其慾望可以得到最大之開發和滿足的機會。他們把遂行其所屬之階級的特殊各自利益，巧妙地托付在如亞當·史密斯（Adam Smith）視「確保私有財產制度乃實現普遍利益之一隻看不見的手」這樣的意識形態上面。一方面，這樣的意識形態使得馬克思的資本主義原罪說喪失了顛覆資本主義的能動力道；另一方面，它反過來強化了資產階級視其自身為貫徹自由主義信念之一貫歷史使命的擔綱者角色，也同時藉此鞏固了長期以來企圖以資本主義做為歷史演進之最終形式的野心。

很明顯的，從過去的歷史軌跡來看，截至目前，從表面來看，資產階級是得到了他們所想要的，而馬克思主義者企圖以共產社會做為辯證地否定、並進而取代資產社會以做為下一個階段之社會形式的夢想，似乎也隨之幻滅，至少是暫時被懸擱了起來。當然，這一切尚不足以立刻用來論斷歷史必然的命運軌跡，但是，卻至少說明了資本社會的體系性結構相當程度地是具有著綿密而細緻的自我防衛能力。這樣的體系性結構所以綿密而細緻，基本上首先乃因其所肯定之私有財產制在一般人的心目中具有歷史性的正當地位。繼之，這又搭配著以「有」為終極基礎之存有哲學觀來強力塑造，體系結構邏輯所編織起來的網絡之綿密而細緻於是自可期待。

首先，上述休謨式之理性—激情的特殊聯繫關係的說法，透過「慾望」的概念為中介，造就了一種強調外控理性的存有生命哲學觀。依照這樣的存有生命哲學觀，人活在這個世界裡，生存的最高價值就是以「理性」來經營足以讓慾望得到最大滿足的事業。在現實社會裡，慾望得到最大滿足與否的最重要、也是最保險的判準，則又在於以諸如存有、佔有、擁有、持有、具有、所有、享有等等之「有」的形式來檢證。而更為重要的是，這又必須以一種制度化的形式來確保，才能安心，也才安全。就以社會制度來安頓「有」之形式的角度來看，把私有財產制加以正當化，無疑地是一個能夠為人們帶來安心與安全之保證的良好社會設計。一方面，它成就持具個人主義（*possessive individualism*）的哲學主張（參看 Macpherson, 1962）；另一方面，它繼而迂迴地反過來與這樣的哲學主張互通聲息，以共謀的姿態幫助、催化了肯定「有」為終極基礎之哲學人類學預設的誕生。它用所有一切具備了「有」的概念形式，做為界定「人」之終極存在意義的基本、且不可化約的前提。這樣的存有生命哲學轉化出來而體現在現實社會裡的特質，基本上即是強調一些具主觀互通性的關係特質，尤其是體現在芸芸眾生之現世世俗認知與價值取向之中。用句通俗的話來說，他們所看重、強調的，就是諸如中國人所說的功名利祿，或現代人所說的權力、地位、身份

、金錢與物質享受等等。

雖然私有財產概念之所及，並不侷限於具形的物體，它還包含無形的象徵符號（如當前法律上所謂的智慧財產權），但是，以具形的客體化方式來呈現，卻是不可避免的社會操作形態。譬如，對一些原創觀念宣告所有權，通常必需以文字（如書籍）、聲音（如錄音帶）與／或圖像（如繪畫或錄影帶）等的形式來表達。因此，在人的社會世界裡，私有財產之概念必然是以「物」的形態為其具體表現的媒介形式。換句話說，保護財產乃保護一個人所擁有之一切外在、且「物體」化的形式。就在這樣的情況之下，強調外控理性之「存有」生命哲學，於是乎獲得了極為具體化之社會基礎的支持。尤有進之的，在資本主義經濟體制的支撐下，科技的高度發展更是推陳出新地創造出新產品；這樣的生產形式進一步強化了強調外控理性之「存有」生命哲學，並使之成為在社會裡具正當性的普遍意識形態。正是此種客觀的物質條件，催化了消費社會的出現。

從以上的討論，我們可以很清楚地看出，何以在發揮內涵於啟蒙理性之外控「存有」生命哲學中的人文精神時，馬克思主義者會把基本軸線擺在生產面向上面。很明顯的，要充分證成一個人具備做為「人類」這樣的種屬存有體，首要的基本要件就是他要有能力掌控向外延伸其「存



有」的起碼機會。對馬克思而言，這個基本的機會就是一個人有能力、且有權利擁有從事勞動的工具和勞動的成果產品。否則的話，勞動就被「異化」，人也就連同地被「異化」了。（Marx, 1964）原則上，就維持做為一個「人」的尊嚴的立場來說，這是一種緊扣著人生存的基本條件而提出的一種「人本」的人文性要求。這樣的要求，說來，其實是最起碼的，也是相當卑微的。基本上，這樣的人文性要求，乃企圖以上述「人類」與「自然」之關係的社會本質為前提，來貫徹「人有平等地追求生存機會的權利」這樣的社會正義。表現在生產面相上面之掌控關係是否吻合這樣的社會正義原則，順其自然地也就成為必需關懷的首要之務了。

從生產面向來評量和落實強調公平正義的「人文」理念，可以看成是啟蒙精神內涵的一種衍生觀念。它相對地容易引發起人們認知與感受上的共鳴，因此，也就比較容易帶動出具體的集體行動。在二十世紀裡，馬克思主義曾經狂飆一時、甚至席捲大地，至今，威力儘管減弱，但卻尚猶存，就是一個明例。其所以具有如此的威力，基本上乃與「生產」做為一個社會過程所衍生的一些社會心理特質有著密切的關係。不合理的生產關係直接反映出來的，是勞動成果上分配不平均的問題。既然勞動是提供人們得以生存的基本要件，勞動成果上分配的不平均往往即意味

著某些人的基本生存條件受到威脅。這樣的威脅本質上具有明顯的壓制性，可能直接帶給人們痛苦的經驗（如飢餓、寒凍、或被迫害），因此之故，「剝削」的感受也就容易隨之被塑造出來。

對芸芸眾生而言，社會正義通常並不需要、也不是依靠非常抽象的概念與理論來圓成的。人們在日常生活中點點滴滴之具體需求，社會是否有能力提供適度的滿足，才是一般人檢證一個社會是否具備了貫徹社會正義的具體指標。這樣的檢證方式看起來或許十分淺薄，也不夠周延，但卻是經常可見，相當的實在、具體，而且有著一定的社會意義。假若這樣的說法可以接受的話，對一般芸芸眾生來說，企圖透過改善或完全顛覆生產面向中不合理的勞動成果分配，來落實公平正義的「人文」理念，現實上，首先須建立在承認那些客觀結構上處於受壓制位置之不幸人們直接承受的痛苦經驗，或同情他們之處境的人們的身同感受經驗上面，而未必單單以那具深厚哲學基礎之深奧、且繁複的理論論述本身所內涵的邏輯，就可以自然衍生形成的。或者，以更保守、但卻可能是更恰確的方式來說，一個理論論述本身所以具有感召的能力，往往並不是在於其所內涵的論述邏輯完備而嚴謹，甚至也不是以此為必要前提，而是端看它能否與人們實際的感受經驗相呼應。因此，一旦一個被認為「不合理」的生產關係所內涵之勞動

成果的分配不均「事實」，在人們的經驗上，無法直接與「痛苦」經驗感受產生因果聯繫的時候，那麼，企圖以顛覆既有生產結構狀態來落實公平正義的「人文」理念，就未必那麼容易了。正相反的，在某些條件的搭配之下，企圖維護這樣之既有生產結構狀態的力量甚至是會被強化的。在科技、自由主義與市場資本主義強力結盟下所形塑之消費導向的社會結構，正足以說明這樣之格局的形成，而這也正是我們在下面所要討論的課題。

#### 四、面對消費導向之外控理性社會的來臨

布希亞（Baudrillard）有一句話可以做為刻劃「消費」這樣字眼之現代意涵的最佳代表。他認為，對現代人來說，消費乃是「一種記號的系統化操控活動」。因而，「要成為消費的對象，物品必須先成為記號」。（Baudrillard, 1975）當然，理論上，就傳統的語意內涵來看，生產可以看成是消費的必要條件，而消費往往則是生產的目的，兩者乃一體之兩面，彼此互為表裡的。儘管二者所具這樣的特性依然存在，而且，事實上也應當加以正視，但是，對現代人而言，「消費」卻似乎又於其傳統原有的意涵之外，多添加了另外一層的意思。這個意思已無法單純地祇由其與「生產」乃一體兩面、並互為表裡這樣的特性內涵的理路來推演，尤其無法由「生產」這條軸線單向地

拉拔出來。這也就是說，在當前這樣一個時代，「消費」的外衍意涵，原則上已經溢出了傳統以「生產」與「使用價值」為主軸而經營出來之具生物功能性內涵所能衍生的範圍了。「消費」有著它自我衍生的附加意義，而這個意義的營造一直是浮蕩、飄動，因為它基本上乃以缺乏明確、固定指涉意涵之符號姿態被呈現出來。這些符號的歸依，雖受種種的主客觀條件所制約，但卻又極具爆裂的武斷性，不時、也不斷地以跳躍的姿態翻轉著。

其實，自從知道使用象徵符號以來，人類即已有把消費對象（包含物質性的物品在內）符號化的情形發生，而這往往又和地位、權力、聲望與生活風格等等的營造結下不了緣；或用布狄厄（Bourdieu, 1984）的說法，它即與階級有著密切的關係。因此，以「消費」的文化意涵來彰顯一個人的社會意義與地位，可以說是一個古老以來即有的社會現象，並非在現代才出現。其間若有所不同，那祇不過是在現代社會裡這種現象特別地明顯，而且具有更為特殊的意義而已。

誠如上述，從「生產」的面向來看人的問題，往往被導引去強調所生產之「物」對人之基本生存所具的「使用價值」上面。然而，從西方社會發展史的角度來看，以物的「使用價值」為基軸來證成人的主體性，基本上可以說是一種消極的證成方式，乃是企圖以解除壓制的方式來進

行合理再分配的解放運動。說來，這是十四世紀中葉以來，西方資產階級挾文藝復興之人文精神，先是結合國王與貴族以對抗教廷的長期壟斷，繼後，到了十六世紀中葉，轉而與絕對王權對決而一脈相承的一種思想運動的延續。這個延續，到了十八世紀的啟蒙運動（以法國大革命為高潮）之後，才逐漸把資產階級所具之「剝削」的歷史屬性暴露出來。這一系列解除壓制的歷史活動，基本上是以解放當時之劣勢階級的匱乏狀態為主要訴求。於是乎，就社會現實體現的面向而言，解除壓制和避免匱乏狀態，可以說是自由主義者一開始即努力已赴的目標。當然，這更是其後做為否定辯證動力之馬克思主義者所致力以求的鵠的。很明顯的，一旦壓制與匱乏的狀態被消解或未能充分地被人們體認到，甚至，相反地，讓人們感覺到的是慾望不斷地被創造、開發，尤其是一再地充滿著愉悅和滿足的感覺，那麼，既存的體制，即使在有識之士的眼中有著不合理、不公正之處，它不但不會被顛覆掉，反而，甚至可能更加進一步地被強化。這正是資本主義體制雖一再地受人詬病，但卻還是能夠以更頑強的姿態存在的關鍵所在。無疑的，這對「消費」所具之社會心理功能的威力，也起了不少的推波助瀾作用。

很明顯的，科技高速的發展也是一股不可輕易忽視的推動助力。它提供人們有著更豐碩、更精緻、乃至更有效

率和效用之可消費「物品」的機會。一旦這些物品的生產，無論就數量或用途性質而言，都遠遠超出維繫人類生存之基本生理要求所需，物品之所謂「使用價值」的終極目的勢必退位，成為只是一種媒介。取而代之的將是具隨制性、但基本上卻武斷地依附在物品上面的「符號價值」，或者，甚至乾脆把「價值」也完全揚棄掉，祇留下那本質上是虛擬、且正反感受並存的「象徵交換」互動遊戲而已。（Baudrillard, 1981: 123 - 129）用布西亞的術語來說，這樣的情況使得「生產」大大方方地走出了馬克思思想中具「生產鏡像」（the mirror of production）隱喻的「實相」迷思。（Baudrillard, 1975）「消費」不但從「生產」之中溢了出來，而且，更像是一個從「物」之軀殼中解脫飄逸出來的幽靈兇手，到處漂蕩地犯著罪，但卻始終有著不在場的證明。

在這樣的狀況之下，「生產」反過來變成祇不過是「消費」的先前必要條件，而且僅止於只是一個必要條件而已，不多也不少。就人的主觀社會意義而言，它無疑地使得「生產」由主角被降為配角，而且，在功能上，它頂多祇是「啟動」消費之定點狀的媒介，除此之外，不再有其他更多的意義或功能了。因此，其所生產的「物」（尤指其使用價值）做為媒介，一旦在人的身上推了出去，其社會意義並不在它內涵的物質功能性本身，而是那一再被抽

帶出來、意涵漂蕩、且浮動的符號「差異」性。而且，這個差異性更是一再地衍生、變化。其結果是，「我們看到，被消費的東西，永遠不是物品，而是關係本身—它既被指涉、又是缺席，既被包含、又被排除—在物品構成的系列中，自我消費的是關係的理念，而系列便是在呈現它。」（Baudrillard, 1997：212）更重要的是，此關係並不為人真實地體驗到，它在記號與物不斷、且不定的轉喻過程之中被抽離出來，並且自我解消，也在其中自我消費。消費於是成為一個自我設定、也自我營造的虛擬「整體」，像黑洞一般，具有一股無比強大的吸引力，很容易地就可以使得一個人不自主地把自己消融進去。「消費的強制性格並非來自心裡上的某種宿命性（比如喝過的人會更想喝等等），也不是來自社會威望單純的強制力。如果消費似乎是克制不住的，那正是因為它是一種完全唯心的做為，（在一定的門檻之外）它和需求的滿足以及現實原則，沒有任何關係。理由在於，它的動力來源是物品永遠失望又隱含的計劃。在記號中失去中介物的計劃，將它的實存動力轉移到消費物／記號的系統化和無止盡擁有之上。後者自此時起，只能自我超越，或不斷地自我重複，以便不改其本色：作為一個生存的理由。」（Baudrillard, 1997：216）

在資本主義體制的運轉之下，很明顯的，上文中所提及原以彰顯人之「存有」為本的外控理性生命哲學傳統，

一旦與漂蕩的符號消費的結構相接觸了，其所內涵的理性即產生了一種極具另類性質的發酵作用。基本上，類似韋伯（Weber, 1958）所說傳統基督新教的禁慾倫理這種展現在生產面相的「理性」表現，至少在詮釋上，似乎就無法再與資本主義的發展產生具文化歷史意義的因果親近性了。毋寧地，倒是不斷翻新之縱慾性消費慣域之「體系理性」的塑造，與資本主義的繼續發展有著極為密切的親近性。換句話說，倘若過去資本家及其同路人<sup>②</sup>是以種種可及之所謂「理性」的伎倆，從生產面向竭盡所能地來壓榨、剝削勞工，以為自己與所屬階級謀求最大的利潤的話，如今，他們則多了另一條謀求最大利潤的管道，那就是透過提高消費的數量與種類，從消費「大眾」身上挖走他們身邊的錢財。其中，利用各種傳播媒體創造漂蕩的虛擬符號來刺激消費，以完成「階級」結構性的「剝削」<sup>③</sup>行止，無疑地是他們最最常用的策略。這時，被「剝削」的對象，很明顯地已由無產階級的勞工本身，跨越特定的階級門檻，擴及廣大的消費大眾，這當然也包含其他資本家及其同路人自身。其實，早在第二次世界大戰前後，霍克海默與阿多諾就以「文化工業」一詞道出了傳播媒體被法西斯主義之國家機器與資本家集團善加運用的這種威力了。（Horkheimer & Adorno, 1972）然而，問題就在於：消費大眾有沒有能力察覺到被「剝削」呢？更重要的是，即使是察



覺到了，他們有沒有反抗的能力和條件呢？

資本家及其同路人透過刺激、鼓勵大眾消費的方式來提增利益，事實上乃內涵在資本主義體制的運作理路之中。某個程度來說，這是體制本身之結構所衍生出來具條件隨制性之效應的產物；只是，在諸多條件「成熟」之後，這樣的效應才可能發揮得出來而已。不過，無論實際的情況是如何，把「剝削」的伎倆從生產關係延伸到消費關係，就經濟面向而言，理論上，它即已征服了整個社會關係所能及的範圍了。這可以說是資本主義體制之發展達致頂峰的圓滿完成，當然，也是自由主義理念之社會實踐被圓成的一種歷史形式。

我們在上文中提到，表現在生產面相上的「剝削」，本質上是具壓制的性質，給人的經驗是一種身體直接承受限制、壓迫，並充滿匱乏感的痛苦意識。擺回主張人本之啟蒙理性的長遠歷史脈絡來審視，很自然的，這樣的經驗和社會「事實」認定，帶給受迫者與其同情者的，是一種不平等、不合理、不正義的狀況，也因此有著被「剝削」的感覺。在這樣的情況之下，做為一種社會批判的動力，啟蒙理性相對地很容易被動員起來，以各種轉化的形式（如提出社會主義的主張與革命）發揮改造社會的作用。然而，假若我們願意繼續地接受「剝削」這個概念仍然有著一定的社會意義，而且適用於消費面相的話，那麼，表現

在其上的「剝削」，情形就大大不同了。

當消費所為的由「物」自身的使用價值擴及為符號意義漂蕩的交換價值，或甚至乾脆把價值完全懸擱起來時，這已非如傳統馬克思主義者所認為的，消費只具消極的意義了，因為這樣的說法無法適當地處理消費所內涵高度體系化之象徵交換的性質。基本上，與生產時所面對的一般，在消費之中，人們所面對的是對符號之一種極具積極意義的交換過程。不過，在這交換過程當中，消費乃是對符號進行專有化的運作，而非只是對「物」本身，從事單純、且具破壞性的消解而已。其所進行的本質上是使意符（signifier）自主化，並且，同時使之成為意指（signified）本身的一種符碼再生產。如此意符同時與意指和指涉對象（referent）脫離，使自身成為三位一體之自主的漂浮符碼，無疑地帶來了意義的社會中空化現象。在已無固定之指涉的情形下，所謂意義之內在矛盾的檢證變得沒有意義。當然，結構主義者一向主張交換乃有施有得之能量與意義的釋放這樣的說法，似乎也就跟著難以確認了。（參看 Levi - Strauss, 1963, 1969）

在資本主義體制理路的支撐下，當意義的社會中空化與以諸如「發展」、「成長」或「進步」等「物化」的美名來營造的「現代化」意識形態結合在一起，其所襯托出來重要的，不只是意義的漂蕩、浮動、無限膨脹和繁殖的

現象，而是資本家及其同路人集團與消費大眾兩造之間所衍生之社會關係的本質問題。對資本家及其同路人而言，當他們特別利用各種傳播媒體創造、並帶動如此一般不斷浮現的虛擬符號來刺激大眾消費的時候，其意涵重要的，不只是在於貫徹他們所信仰之物化的「現代化」意識形態，而是遂行牟取利益的原始動機，以及伴隨著階級結構理路而來的實際「剝削」效應。就此而言，這就得從其對社會大眾營造的心理意義，尤其拿來與體現在不合理、不正義之生產面向上的壓制現象相對照，才能透顯出來。

## 五、消費社會的人文迷思—啟蒙理性 產生自我反噬的雙重束縛現象

對世俗芸芸眾生，能夠不被強迫而自由自在地消費，或者套句通俗的中國話，即「吃喝玩樂」，那將是一件相當愉悅，乃至極其幸福的事兒。因此，一個人有著某個「放縱」程度的消費能力與機會，是「自由」的展示，也是證明個體「人」乃具「自我」之存有體的根本基礎。從自由主義（特別是持具個人主義）之人文信念實際被實踐的歷史演進過程來看，發展到今天，人們會如此以消費來證明一個人的「自由」，原是可以理解的。

從在義大利佛羅倫斯興起之文藝復興延續到十八世紀

的啟蒙運動，資產階級為維護其階級利益，在制度形式上，即依循資本主義的體制理路，努力地讓自由主義所肯定之私有財產與個人人權的人文信念，透過民主政治制度的設計，有了實際的著落。經過資產階級長期對這樣的政治制度以及伴隨的意識形態加以經營，雖然馬克思主義者一針見血地把背後隱藏的特殊階級利益點了出來，也因此人類文明中出現了共產主義制度的社會，但是，畢竟這成為曇花一現的格局，截至目前，看到的似乎還是結合資本主義之民主政治制度贏得到勝利。當然，我們不願意、也不能夠因此就草率地宣告資本主義得到了永恆的勝利，而共產主義則是必然遭受永遠的失敗。不過，眼前可見的情形，似乎是以資本主義市場經濟為主軸的民主政治制度體制已掌握了局面，並且，在許多人們的心目中，成為人類文明發展的不二法門，也被視為實踐啟蒙精神最具體的歷史形式。人們甚至視它為理想的社會制度，不少亞非國家的知識份子尚且競相以此為重建社會的楷模。現實上來講，特別是在資本主義市場經濟全球化後，其體系邏輯事實上已經綿綿密密地佈滿著地球上的各個角落。在此條件之下，欲對此體制進行全盤性的顛覆，平心而論，何其困難！

就現實的角度來看，以資本主義市場經濟為主軸的民主政治制度體制搶到了主導歷史的正當權力，即意味著馬

克思主義者對資本主義生產體制所詬病之壓制性「剝削」現象內涵著萬惡不赦之原罪這樣的說法，似乎已難以獲得人們普遍的認同和共鳴，儘管我們之中可能還有人同意「剝削」現象始終繼續存在，而社會裡無產階級不幸的境遇依然到處可看。情形所以會如此，可以從兩方面來推論其可能之緣由。第一、共產社會的出現，一方面，並沒有使得社會裡的民生經濟有顯著的改善；二方面，也沒有使得不正義、不平等與不合理的社會資源分配完全消失；三方面，不但沒有真正地讓無產階級當家做主，貫徹無產階級民主化的精神，反而強化了另一個新階級極權專政的統治格局。很明顯的，這些是與啟蒙運動原先所揭櫫的人文理性精神的基本內涵扞格不入的。第二、種種科技（包含科學管理術，特別是媒體科技）的發展，一方面加速了生產力，提高生產值，為人們帶來更豐碩的消費機會，也普遍提升了一般人的消費能力；另一方面，這也帶動了文化工業的蓬勃發展。這一切，無疑的，至少在主觀上，有助於磨平傳統資本主義體制中因生產面向所帶來分配不均而引起的心理不滿效應。

民主的政治體制的確相當程度地保障了人們的基本人權，也提供人們相當的自由空間。在像歐美這樣民主政治體制落實已久的社會裡，雖然社會中不合乎正義法則的事情仍然層出不窮，但是，歐美民主政治體制的生成與營造

，基本上，已在某個程度裡貫徹了啟蒙理性之人文精神的歷史內涵。在資本主義體制的基石尚未能被動搖，甚至還獲得眾多的擁護這樣的歷史場景裡，民主政治體制的穩固存在，無疑地等於宣告了啟蒙理性大論述之基本架構的底定，儘管許多人仍然視其為一個「未完成的企劃」。（如 Honneth and others, 1992）這也就是說，民主政治結合了資本主義的體制，被視為是實踐啟蒙理性大論述的基本歷史形式。一旦這個形式的基本框架奠定下來，剩下來的只是細部修補與經營的工程了。諸如爭取有關種族、性別、性關係、城鄉、世代等等的自由與平等運動，都可以說是在此一大架構底定下的細部修補與經營工程。

就在這樣的歷史場景裡，對自由之制度性保障的基本社會要件似乎已是具備。人們對自由的要求和認知，由生產關係面向走出來，轉而把焦點集中在消費的層面。套用馬庫色的話，這使得人們深深地以為，「經濟的自由乃意味著免於經濟的約制，即免於經濟力和關係的控制，並免於每日為生存和為討生活而掙扎。政治的自由則意味著個體從政治中解放出來，而政治產生不了有效的控制。同樣的，心智的自由則意味著個人思想的復原，然而，它如今為大眾傳播與教化以及公共輿論連同其創造者一齊的撤廢所吸納。」（Marcuse, 1964：4）姑且不論這樣的自由是否即為真正的自由，現實上，在消費機會豐碩化和一般消費

能力普遍提升的情況之下，人們看起來是擁抱著更多的自由，因為，在他們的眼中，似乎只有民主政治的體制才可能保證他們有放縱消費的機會與自由。

當「生產」被人們看成是社會運作的中心軸線時，「工作」也就順理成章地成為定義、營造人們種種日常生活活動之社會意義的重心，並且為人們所看重著。然而，一旦「消費」，尤其符號消費被搬上人們的社會舞台，並成為整齣戲的主角時，「工作」就無法再維持原有的中心位置了，取而代之的是「休閒」與環繞著它運轉的種種社會場域和活動，而這可以說正是當前我們所處之世界的基調。（參看 Offe, 1985：141 - 143）

基本上，「工作」常所伴隨的心理狀態（或情操要求）是責任、使命、奉獻或勤勉等等。它帶給一般世俗人的，縱然因其傳統內涵之神聖天職倫理的感應，偶而可能會為人們帶來絲絲的肯定滿意，但是，似乎始終都有著嚴肅、繃緊而激盪的壓力伴隨著。到頭來，它帶給人們的，倒是痛苦成份居多的一種具勉強性質的感覺。相對的，「休閒」給人的是放鬆、愉悅、平靜與享受等等的感覺；伴隨的是自由和消費。於是，在一般人的現實生活裡，自由、消費與休閒成為被崇拜之三位一體的神祇。對一般的俗人們，「工作」並不是如韋伯（Weber, 1958）所說的神聖天職，頂多只不過是具正當意義的社會性手段，用以保證休

閒時有著「享受」消費的機會。於是，「消費」才是一般人們心目中價值的重心；祇不過，現實上，只有當種種客觀的社會條件成熟之後，這樣的情形才真正會發生：「……，人們在物質報酬中追求和尋覓滿足、自主和自由。生產工作與個人解放之間長期維持的姻緣（儘管從未達到盡善盡美）最後已分手而告終。但個人解放又再結良緣；而這次的對象是消費市場。」（Bauman, 1992：93）

很明顯的，消費所以為許許多多的人們所擁抱，並不僅僅是因為琳瑯滿目的物品讓人們陶醉，而是它提供人們證成自由、也因此證明自我的機會。誠如鮑曼所指出的：

使市場所提供的自由更具魅力的，是它不具備沾污大多數其他自由形式的那種污點：這就是說提供自由的這同一個市場，也提供了確定性。這種市場提供個人的是「純粹個人的」選擇權利；然而它還使這種權利選擇得到了社會的認可，從而驅除了影響自主抑制之快樂的不安全感這一幽靈。消費市場以一種悖謬的方式實現了那種「幻想共同體」—在那裡，自由和確定，獨立和集體生活彼此毫無衝突地相互共處。因此，人們被一種雙重約束推向市場：他們不僅為了個人自由而依賴於市場，而且還為了不用付出任何不安全感的代價就能享受自由而依賴於市場。（Bauman,



1992 : 77 )

職是之故，不管這中間隱藏有多少弔詭性的陷阱危機，豐碩之消費機會和一般消費能力普遍的提升，尤其是休閒的主觀意義提升，似乎給了人們前所未有的富裕和自由感。因此，從另一個角度來看，消費社會的來臨，毋寧地乃反映啟蒙精神之實際體現的另一種歷史形式。同時，這可以說是把「啟蒙理性」這麼一個大論述，透過無數瑣瑣細細之社會實作行為的轉化實踐，無形地銷融於芸芸眾生的日常生活世界中。無疑地，不管這樣的結果是人們所欲求的或意料之外且深引以為憂的，它畢竟是啟蒙人文理性精神實際衍生、且極具歷史意義之一個非預期的「圓滿」實現結果。

情形似乎已經很明白，當文明緊貼著資本主義的體系邏輯而走時，在資本家與其同路人的眼中，「啟蒙人文理性」精神的「人文」部份，到頭來，勢必是要被懸擱起來。然而，「理性」這一部份，雖仍然被人們所保留，而且緊抓著，但卻也同時被工具化了。此時，人們強調的是單純為提高現實既定概念化之「利益」的有效控制能力；依附在特定利益前提下之效用和效率，永遠是最高、且甚至是唯一的考慮。因此，「啟蒙人文理性」現實上七轉八折地被化約為單純的「工具理性」；這施及於生產面相是如此，而施及於符號消費面相，也是一樣。只不過，「理性

」施及於生產面相的，最主要的是對技術本身以及人之理性認知與身體活動的有意控制；而它施及於符號消費面相者，最為明顯而特殊的，應當是經營一種具他人導向之情緒理性化的營造工程，或謂，以情緒之去控制與解放為訴求的控制企業（例如流行與風尚工業）大幅度地興起。（參看 Mestrovic, 1997）換句話說，資本家與其同路人努力以赴的是，在資本主義的生產體制內，絞盡腦汁地發揮工具理性的理路，企圖以不斷創造絢麗而眩惑的符號（尤其是附加在物品上面）來經營人們的感覺、想像與慾望，並進而替人們編織充滿著無限希望與幻想的美夢。為了達致這樣的目的，他們更以極具理性的推銷策略，抬出了諸如「生活品味」之名，不斷向人們灌輸一套特定之「藝術美化」的消費意識形態。（參看 Featherstone, 1991; Slater, 1997）

說穿了，資本家與其同路人無非是想透過「藝術美化」的象徵圖騰來刺激、引誘人們消費，並進而完全掌控人們的消費習性。一旦這樣的象徵圖騰能夠滲透進入人們日常生活中的各個細部，人們的慾望會不斷被誘發出來，每個人消費的數量與種類將因此加多，而且替換速度也加快。這一切，表面上看起來，似乎是為更多的人們創造了更為豐碩（也因此更具自由度）的生命內涵，或許，許多人也的確是這麼認為。但是，不可否認的，在同時為資本家

與其同路人帶來更多的經濟利益之餘，這樣的符號生產體系以更細膩、更無形的方式掌握了人們的靈魂。事實上，人們是被高度制約著，他們生活在資本家與其同路人所揮灑出來之絢麗而眩惑的符號網絡當中。表面上看起來，在多采多姿的消費物品與符號系統中，人們以為得到了更多的自由。這樣的自由，若算是一種「自由」的話，那也只不過是交響樂化的自由，還是被指揮所操控著。基本上，人們並沒有孕生自我主導的完全自由，在結構上，他們一直深受著整個資本主義符號生產體制之理路的挾持。對整個社會與文明而言，更重要的毋寧地是，這樣的政治經濟的生產和再生產結構，為資本家與其同路人添增了主導整個社會、乃至文明發展之大方向的契機。這促成了整個人類文明發展的優勢判準被「經濟化」，經濟領域成為主導整個世界運轉的軸線。擺回歐洲近四、五百年的資產階級發展史來看，這無疑地等於是資產階級挾持著自由主義的政治理念和資本主義的經濟體制為盾器，獲得了最終的勝利。這也同時順理成章地宣告了整個歷史的終結，終結在自由主義之千年福祉旗幟的庇蔭之下。

在前文中，我們一再指出，啟蒙理性人文精神的原始要旨，乃建立在以「人」為本位，而以「勞動」的形式，透過「生產」與「自然」對起來的人生世界觀上面。在這樣的人生世界觀裡，「人」透過「勞動」，從「自然」之

中「生產」其繼續生存所必需的東西，乃被視為極其自然的事情。在此前提之下，啟蒙的「理性」概念，進一步地帶給人們（其實，更正確地說，當是時以及其後的西方人）無比的自信心，以為「人」定勝天，人具有勘天役物的能力。因此人是這個世界的主人，他有能力，進而有權利擁有、享有、具有、佔有其透過「勞動」從「自然」中「生產」出來的東西。人的自我於是以「存有」的姿態來證成與供奉，外控能力與其有效性的實際表現程度，也就順理成章地成為判定一個人之自我成就的標準了。

無疑的，雖然從以上如此一般對啟蒙理性人文精神的歷史衍變的論述來看，消費導向的文化形態所以會產生似乎並不意外的，然而，這樣的說法還是不免有著事後聰明的嫌疑，其所以會這麼地發展下來，畢竟，還是種種歷史條件予以隨制作用才有可能的。其間自有太多的因素制約著，也有著眾多未可預期的結果產生。以保守而謙虛的態度來說，或許，這樣的歷史發展軌跡會產生，前人既難事先料及，而後人即使有心，現實上，也未必就有能耐可以完全加以扭轉的。然而，不管如何，一旦人類文明發展的優勢判準被「經濟化」，尤其被導引向「庸俗」之符號消費文化靠攏，人們的世界觀與人生觀於焉被世俗化了。他們不斷以消費為主導的符號交換關係（如種種的誇富作為），做為證成個人的自我。在十六世紀的法國，蒙田即曾

引用古羅馬西塞羅（Cicero）的話，這麼的說過：「的確，歡娛和快樂，嘻笑和玩樂與輕浮為伴，生活在其中的人並不幸福；在憂愁中如能百折不撓，反而常常會感到幸福。」（Montaigne, 1997：63）然而，縱然這樣的話充滿著睿智的警惕意義，在這個消費導向趨勢儼然已成的時代裡，它卻似乎難以引起普遍的共鳴的。人們還是陶醉在剛得來不易之豐裕消費的美夢裡，編織著許許多多動聽、令人陶醉的故事。

啟蒙理性的人文精神有著這樣的歷史性結局，或許，許多人仍然以虔誠的心情擁抱著、讚美著、慶幸著，並且也捍衛著。但是，再多的擁抱、讚美、慶幸和捍衛都不能消除這個「理性」所內涵雙重束縛（double bind）的現象。雙重束縛這個概念是貝第生（Bateson）用來說明精神疾病或失常所以發生的一種關係情境的特質。根據他的說法，精神疾病或失常所以發生，可以下列四個有關一個兒童和他那患有精神分裂症傾向之母親間具兩面為難的互動系列狀況來說明。第一、兒童視其與母親的關係為重要的依賴關係，乃不可逃避的。因此，對兒童而言，正確地評估來自母親的訊息是至為重要、且關鍵的。第二、兒童自母親身上收到的訊息往往是矛盾或不對稱；她口頭所說的訊息為來自非語言環境的「元信息」所否定。面對著兩組信息，兒童無法理解它們是一致的。例如，母親以極不友善

的眼神和生硬的姿態對孩子說：「親愛的，你知道媽媽是多麼的愛你。」在這樣的情況之下，兒童無法理解母親的言語和其表情姿態是一致的。第三、兒童沒有條件（如父親已逝）或機會向母親提出可以澄清信息或化解矛盾的問題。第四、這個兒童不可能離開這樣的情境，即解除他和母親的關係。就在這樣多重的狀況之下，這名兒童被迫對其外部實在與內在實在的感覺必須加以扭曲。結果終於迸發出心裡疾病來。（Bateson, 1972, 206 - 212）啟蒙「理性」正像這個母親，她所開展出來的：一方面，它肯定了人（即這個不幸的兒童）具有自由而自在的主體性（即母親說愛他）。但是，另一方面，它卻一再地以外化、且物化之體系化形式（如官僚制度體制或科學理性的管理與生產體系）做為具體證成「自由」的「理性」實踐表徵。然而，實際上，它卻又不斷地運用權力，對人進行掌控或監視的活動。像那個兒童所面對的一般，這樣經營出來的「理性」母親已成為一個無所不在、無所不能的無形巨靈，她的陰影籠罩著人們，幾乎已經使得大家無以逃脫。況且，還有那麼眾多的人們，不但不想逃脫，還反過來擁抱著它不放，因為他們認為這是人類文明發展以來最大的成就呢！

## 六、尋找展現另類人文精神 的分離點—代結語

在希臘神話中，諸神間總是不斷交戰著。他們之間充滿著矛盾、緊張、衝突和對立的力道關係，也帶有著濃厚的悲劇性命運色彩。雖然啟蒙「理性」充滿著理想的燦爛色彩，但是，審視整個文明發展史，我們所看到的，也是所實際開展出來的，卻是如此一般的雙重束縛格局不斷浮現。這彷彿延續著希臘神話中諸神間交戰之矛盾、緊張、衝突和對立的悲劇命運色調，成為這樣之古典世界觀的現代版本。或許，這樣極具衝突性之不可逃脫、且也不想逃脫的命定生命觀，長期以來，早已成為西方人視為理所當然的基本認知架構，要求他們放棄、並改弦易轍，似乎已相當困難。況且，話說回來，事實上，我們也找不出任何具說服力的理由來支持非改弦易轍不可這樣的說法。畢竟，這是一種社會存有論的表現，攸關一個地區之深層文化面相展現在哲學人類學上的基本立場，本就無關孰是孰非的問題。

從文化根源的角度來看，西方啟蒙「理性」可以看成是由「上帝」之概念內涵所轉折、衍生出來之一種帶著濃厚「命運」色彩的概念。假如孔德所說的沒錯的話，當歐

洲人的認知體系主軸由「神學」轉至「玄學」後，「上帝」的概念退了位，在論述詮釋的領域裡，他的神聖位置被類似霍布斯所說之更抽象的「巨靈」概念所取代。繼而，當認知體系的主軸由「玄學」又轉至「科學」後，諸如「巨靈」的概念就為「理性」所取代。爾後，這又為更具桎梏性的「科學理性」（或「體系理性」等概念）所鞏固、強化。於是，「理性」這個抽象的「巨靈」概念取代了「上帝」的位置，把希臘神話中悲劇「命運」的憂鬱色調也塗染上，成為一個無以抗拒、也無可挽回的無上命令。

當普羅米修斯從天國盜得了火種，把它與其他文明之術傳給人類之後，人類終於有機會擺脫了原始的狀態，走進了柏拉圖式的理性世界。於是，在萬神之神宙斯的領導之下，秩序的力量壓過了混亂的力量；在經過長期而危險的流浪後，有秩序的世界終於又成為了家園。然而，隨著「人」主體意識的日益蓬勃，這個原來為「人」所創造出來極具結構性之「理性化」的有序世界，卻成為反制人類的科學怪人法蘭根斯坦（Frankenstein）。於是，當人類期待自己做為行動的主體時，社會中既成、且一再構成之「理性」的結構化形式，卻像妖魔一般，無時無刻地纏繞在人們的四周。它成為一種當事者雖力圖超越、克服，但卻永無可能的無形負擔。人們的處境正如希臘神話中的西西弗斯（Sisyphus）一般，他每天把石頭往山頂上推，但



是，一到夜裡休息下來，石頭總是又往下滾，隔天又得重頭來過，如此，週而復始地做個不停。無疑的，這是一個極具悲劇性的無奈命運，雖然他不棄不捨的精神很可佩。因此，面對著「理性」做為「上帝」所指派之悲劇性「命運」的現代表現形式，任何以人為的努力來彰顯人做為主體的具體表徵，事實上，到頭來，都逃脫不了被社會「體系化」之理性所撒下「命運」的天羅地網所覆蓋。說來，這是深埋於西方文明傳統之「存有」生命哲學人類學的地層中所內涵「雙重束縛」現象的必然「本質」吧！

西方啟蒙理性人文理念所開下來的是極具世俗現世性的世界觀。在接受一般世俗人所具之種種價值、信仰、思想與慾念等等乃為理所當然的前提之下，「理性」大業的經營一直進行著。無怪乎，在這樣的社會存有論的引導下，人的情慾會被視為一切行動（甚至是理性行動）的主導源。毋庸置疑的，一旦我們堅持、並尊重現實實然層面上人的情慾，並且，在倫理或美學層面上給予一定的「應然性」地位，那麼，理論上，滿足情欲就成為界定人之所以為「人」的重要現實意涵。「有」（諸如「擁有」、「佔有」、「具有」、「享有」等）也因此成為聯結人做為行動主體和結構化的「理性」表現體（如市民社會）做為客體之間的中介概念了。在這樣的情形之下，有兩個現象至為關鍵，不能不嚴肅地予以關照。第一、「有」意味著「

人」必須向外在、且已「物化」的「社會」世界延伸，而且是極為仰賴、受制、乃至靠攏般地延伸。更重要的，當無限的延伸成為證成一個人之存有價值的依據時，「過剩」的擁有（尤其超量的消費）順理成章地成為展現人之自我的最佳外控「理性」化的形式。第二、這意味著種種社會「資源」的分配方式，尤其分配的合理性，至為重要；同時，社會所設定的規則該是如何，也就成為不能不考慮的問題。

雖然，對人類而言，「有」的慾望和要求並不是一直以全稱的姿態呈現著，而且，我們也實在沒有理由一定非供奉著「有」做為論述「人」的必要要件不可，但是，面對著外在、且物化的結構化「理性」形式，一旦我們以這樣的方式供奉著「有」的慾望，那麼，就無異等於宣告著，「人」必然是要向任何結構化形式加諸身上的「命運」軟弱地屈服，因為所有「有」的慾望都得仰靠結構化之理性設計的社會形式來施捨，才得以有滿足的可能。資本主義體制所經營出來之符號生產體系所以能夠、也必然帶動人們大量的消費，就是建立在這樣的社會條件之下。當主導體制運轉的結構理路由「生產」層面轉移到「消費」面相時，啟蒙理性人文理念的內涵被人們所體味出來的，在「質性」上，產生了近乎斷裂的跳躍。一向被認為內涵在資本主義體制之生產面相中種種不正義、不合理的「剝削

」現象，剎那間似乎消失掉，至少產生了不在場的忽略。取而代之的是，「過剩」超量的消費機會，一再以其能為人們的感官帶來原始本能性之滿足喜悅的特性，像鴉片一般，引誘著人們的靈魂「墮落」。在這樣的情況之下，到頭來，「人」若有自主性，往往僅是在被社會「結構」化的理性所佈下之天羅地網的網眼縫中，找到了一點點的小小空間，吸吮著被體制之主導者擠剩下來之湯汁而已。這樣的自主性是不完整，有著永遠的缺憾，也不時遭受著外在結構化之理性所佈下之「命運」的天羅地網威脅著。毋寧的，在這樣的條件之下，人「命運」的悲劇性格早已被宣判，「自主」頂多只是一種永遠具進行式的期待、或嚮往式的努力而已。

事實上，「有」並不一定要以西方啟蒙理性之人文理念所開出來那種孤獨孑然卓立之英雄姿態，呈現在人的世界裡。這是一個單槍匹馬地手執著長劍面對眾敵的英雄；他供奉著「有」，隨時隨地願意為它犧牲他的所有，甚至自己的生命。然而，事實上，我們並不一定非得把「有」以英雄的姿態獨尊地供奉起來，並加以膜拜。它可以與「無」（或「虛」、「空」）對應來看待。倘若我們倒轉過來，以後者為軸線來關照「人」，那麼，整個景象就可能會有所改觀。首先，「人」與結構化理性所經營出來的任何社會形式，就不必然是緊張對立、且相互命定地內涵著

。它們的關係，毋寧地將可以變成猶如易經中陰與陽兩種性質相互搓揉或摩盪的情形，一切可以在無執著、也無罣礙的「便宜」狀態當中運行著。就現實的狀況來說，「無」意涵著，對著「有」，它以「捨」的動作來成就人。「捨」，就現實的運作而言，就是所謂具自我約束和約制的「修養」工夫。正是人所可能具有這樣的「修養」工夫，可以成就「人」的自主性，並且把結構化理性經營出來之社會形式所佈下的「命運」天羅地網懸擱起來，或以四兩撥千斤的方式加以化解。這時，任何結構化的理性組構形式就有如魔咒應靈後，先前雙重束縛所帶來一切桎梏現象會頓時消失無蹤。當然，一旦咒語失效了，現象又會回來。因此，如何懸擱或撥動結構化的理性組構形式，就成為值得思考的重點。

其實，在六〇年代的美國，嬉皮的出現並追求返樸歸真之共產式的集體社區生活、眾多之美國人學習瑜珈術、跟隨印度教導師（guru）、英文版之易經一度成為暢銷書，與卡斯塔尼達（Castaneda, 1997）描寫墨西哥巫師唐望（Don Juan）之超靈世界的書—《巫師唐望的世界》高居暢銷書排行榜不下等等跡象，已經告訴我們處在高度消費導向社會中之人們的心理背向了。晚近，諸如所謂清貧思想（中野孝次，1995）或自求簡樸（Elgin, 1996）等等的主張所以會出現，並且立刻吸引人們的認同，更能給我們

一些啟示。或許，誠如在上所提示的，「過剩」消費社會形態的來臨所代表的，正是啟蒙理性人文精神內涵之外控理性發揮到極致的一種歷史表現形式，在結構上，彼此之間嵌鑲著一定的邏輯關係。在這樣的歷史場景裡，人們已逐漸脫離過去物質匱乏的狀態，豐裕之外在、物化、飄盪的符號消費，早已內涵著任何意義上涉及「心靈」饗宴的，都是一種令人嚮往的象徵符號。這也就是說，物質上的「客觀性」富裕與豐盛，使得「清貧」或「簡樸」等等概念所內涵的生活方式，乃至因而推及對物質的認知，成為具制約性的衍生符號，弔詭地反過來成為反映富裕與豐盛的一種集體象徵符號。用句通俗的話來說，過著「清貧」或「簡樸」的生活，是過慣豐盛物質生活者一種時髦的生活方式。「清貧」或「簡樸」變成是富裕與豐盛所制約而轉形出來的價值。這樣的價值觀已依稀可以在一些所謂的中產階層者（特別是對能源、資源與環境具高度保護意識者）的身上看到。這彷彿意味著，諸如對「清貧」或「簡樸」等的意義化追求，成為「啟蒙理性人文精神」對其自身所開出來之外在、物化、且飄盪的豐裕符號消費狀態的一種歷史辯證形成。情形是否真的如此，那有待進一步觀察。

最後，讓我們在這兒再借用貝第生所提到的一個例子來做為本文討論的結語。他說道，有一個禪宗的師父拿著

一根戒尺往小徒弟的頭上打下去，並說著：「假如你說這根戒尺是真實的，我用它打你；假如你說這根戒尺不是真實的，我也用它打你；假如你不說任何話，我還是一樣地用它打你。」（Bateson, 1972: 208）很明顯的，不管這個小徒弟怎麼說，他都要遭到師父的打擊，除非他把戒尺拿走，而師父也接受小徒弟這樣的做為。因此，一旦戒尺拿不掉，或拿得掉、但師父無法接受小徒弟這樣的做為，小徒弟所面臨的情境就與上述的那個兒童一般，是個雙重束縛的場景。然而，情形若是把戒尺拿走，而師父也接受小徒弟這樣的做為的話，整個為難的情形就可以迎刃而解了。當然，就禪宗的修為境界來說，倘若小徒弟的修養境界很高的話，他倒也不必一定要把戒尺拿掉；即使他遭師父打，但若能把被打猶如未被打來看待，那麼，整個問題也是可以化解的。

總地來說，面對啟蒙理性所衍生如此一般被物化、也被「異化」的消費文明，倘若我們認為整個啟蒙的原始人文精神已嚴重地受到創傷，那麼，或許，最具釜底抽薪之功效的因應做為理當是把那惹事的禍首「戒尺」抽掉。是的，有許多的人以惶恐的心理排斥著、擔憂著、詛咒著、並且嘗試改變著這啟蒙理性所衍生出來如此一般的消費文明，就如前面所舉奉行「清貧」或「簡樸」生活哲學的人們。然而，理論上來看，該拿掉的禍首「戒尺」在那兒、

如何做才拿得掉、以及願不願拿掉等等，在在都還是有待進一步討論的問題。用佛家的話語來說，這是人類長期累積下來的共業。解鈴還待繫鈴人，而繫鈴人何在，願不願意承認，都是問題。歷史的命運會是怎麼個樣子，到頭來，恐怕還得看整體人類的智慧與覺醒的程度，當然，還有人類的共同福緣了！

（原文刊登於「社會理論學報」，1999年，2（2）：313-346）

### 註 釋

- 註1 這樣的說法乃源自馬克思，參看 Marx (1964)。
- 註2 在此，使用「資本家及其同路人」其實是一個相當不精確、且值得爭議的說法，因為，以當前資本主義社會的結構發展來看，階級間屬性的區隔已非那麼絕對，況且流動性也加大。尤其，在科學技術迅速發展的前提下，經濟生產結構也大幅改變，傳統以資產階級／無產階級或資本家／勞工之二個方式並不恰當的。在此，所以使用「資本家及其同路人」基本上是一種具歷史意涵的用法，企圖表明的是資本主義社會的基本結構理路尚保留上述二個階段之歷史性特質的痕跡，在實作上還產生結構性的作用。只是，這股作用力極可能愈來愈模糊，也愈曖昧。
- 註3 在此，所以使用加上括號的這幾個概念，用意十分單純，只是用來加強形容的語氣而已。為了避免無謂的爭議，對這幾個特定名詞特別加上括號，用意是保留承認如此之現象認定的正當性，加上括號，亦即表示對其倫理性內涵存而不論。

## 參考文獻

## 中文部份

中野孝次

1995 《清貧思想》。台北：張老師。

陳海文

1998 〈“啟蒙”之理念型研究〉，《社會理論學報》1  
(1)：71-102。

Adler, M. J.

1986 《六大觀念》台北：聯經。

Baudrillard, J.

1997 《物體系》(林志明譯)。台北：時報。

Bauman, Z. (鮑曼)

1992 《自由》。台北：桂冠。

Castaneda, C. (卡斯塔尼達)

1997 《巫師唐望的世界》。台北：張老師。

Elgin, D. (艾爾金)

1996 《自求簡樸》。台北：立緒。

Foucault, M. (傅科)

1988 〈論何謂啟蒙〉，載於《思想》。台北：聯經。

Kant, I. (康德)

1988 〈答何謂啟蒙〉，載於《思想》。台北：聯經。

Montaigne, M. de (蒙田)

1997 《蒙田隨筆全集(上卷)》。台北：商務。

Pernoud, R. (雷吉娜·佩爾努)

1991a 《法國資產階級史》。上海藝文出版社。

1991b 《資產階級》。台北：遠流。

## 外文部份

Bateson, G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York : Ballantine



Books. Baudrillard, J.

1975 *The Mirror of Production*. St. Louis, Mo. : Telos Press.

1981 *For A Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis, Mo. : Telos Press.

Bourdieu, P.

1984 *Distinction : A Social Critique of the judgement of Taste*. Harvard University Press.

Featherstone, M.

1991 *Consumer Culture and Postmodernism*. London : Sage.

Honneth, A. and Others (eds.)

1992 *Cultural – Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Boston: MIT Press.

Horkheimer, M. & T. W. Adorno

1972 “The Culture Industry : Enlightenment as Mass Deception,” in *Dialectic of Enlightenment*. New York : The Seabury Press, 120-167.

Hume, D.

1978 *A Treatise of Human Nature*, Volume 2. (2nd ed.) (ed. by L. A. Selby – Bigge) New York : Oxford University Press,

Koselleck, R.

1988 *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. MIT Press.

Levi – Strauss, C.

1963 *Structural Anthropology*. New York : Basic Book.

1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston : Beacon Press.

Macpherson, C. M.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*. New York Oxford University Press.

Marcuse, H.

1964 *One Dimensional Man*. Boston : Beacon Press.

Marx, K.

1964 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. (ed. with an introduction by D. J. Struik and translated by M. Milligan) New York : International Publisher.

Mestrovic, S. G.

1997 *Postemotional Society*. London : Sage.

Monnet, P.

1998 *The City of Man*. (trans. M. A. LePain) New Jersey  
Princeton University Press.

Offe, C.

1985 *Disorganized Capitalism : Contemporary Transformations of Work and Politics*. (ed. by J. Keane) Oxford : Polity Press.

Slater, D.

1997 *Consumer Culture and Modernity*. London Polity Press.

Weber, M.

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York : Charles Scribner & Sons.

## 貳、傳統與現代的鬥爭遊戲

### 一、火車和鐵軌——一個社會學的啓示

法國思想家第撒都 ( de Certeau, 1984 ) 在一篇冠名為〈鐵路行與監禁〉 ( Railing navigation and incarceration ) 的文章中，以鐵軌為例來刻劃人為創造物對自然 ( 在此文中專指空間 ) 所產生的意義和作用。他以為，火車內部的人和物，以及火車之外的物，都是不動的 ( immobile )。重要的是鐵軌，它切穿了空間，使原本一體的土地變成為「速度」的化身，也被切割呈現出「距離」來。同時，火車中的機械基本上也是不動的，但人卻可以靠著它的作用移動自己的身體，並且沿著鐵軌貫穿空間。人也藉著車箱的窗戶往外觀看，因火車的移動，產生了距離感。於是，鋼鐵和玻璃等等的組合產生了冥思者或具有靈知的諾斯諦教徒 ( gnostics )。它終使做為存有體 ( being ) 與目擊者 ( spectator ) 分離開，但也因此互相聯結在一起。

對人而言，任何人為創造物都負載有一些潛在的意義，儘管這些意義常常並不為一般人所察知到。譬如，火車

和鐵軌的發明和出現，很自然地會組成一套「理性」的範式行為模式和制度化設施。最明顯的就是車站這樣的空間構造首先順應而生。有了車站這樣的空間設施出現，接著來的就有了購票、訂位、查票、候車等等一些相當標準化的行為模式出現，也有了車箱等級的「制度化」區分或準點與否的心理期待等等現象。同時，在車站附近，更因旅客湧至，各種商店與其他種類的交通設施因而興起，在空間上形成了一種特殊的人文區位景觀。

可是，火車和鐵軌所可能牽動出來一聯串的意義並不是自明，而且，在人們彼此之間，認知上未必有共識。情形甚至是，意義的內涵，尤其，其客體化（objectification）的形式在人群當中孕育、轉化時，互相之間其實常常是有著裂罅，產生著如布狄厄（Bourdieu, 1977）所謂的「誤認」（misrecognition）。這種「誤認」與其在人際之間所必然產生的認知裂罅，無疑地是極為正常，因此，「誤認」對當事人永遠是正常、且往往是正確的認知。但是，人與人之間的誤解於是乎產生，而且未必可能完全予以化解。很明顯的，這種「誤認」現象的存在，是使得情形會是如此的基本關鍵之一。

當我們把場景轉移到十九世紀末，火車冒著濃煙急猛地劃過中國的華北大平原時，我們看到的是一批農民冒著生命的危險躺在鐵軌上，企圖阻擋著火車前進。他們憎恨

這個「現代」怪物，因為鐵軌貫穿了祖先的墳地，把風水破壞了。而且，當火車轟轟之聲振耳之際，它也吵醒了寂睡墳中祖先的靈魂，這一切都是極為不敬的冒瀆，會為他們和子孫帶來噩運。他們疑懼、困惑、也抗拒。然而，遺憾的是，到頭來，他們似乎還是抵擋不住，火車依然冒著煙奔馳在鐵軌上向遠處消逝而去。

## 二、「現代化」做為一具建構 體系性的社會圖景

英國人為了鴉片問題在1840年向滿清政府開戰以後，時下流行的所謂「現代化」此一概念現象就隨著軍事科技、商品經濟、與傳教等並濟的方式滲透進入中國，當然，中國人也以不同的方式來對應，對社會產生了不同、也程度不一的影響。

「現代化」是一個極具統攝綜合性的概念，其內涵指涉十分籠統，同時有著相當抽象的面相，並非一般人能夠充分掌握的。荷蘭社會學家吉德維（Zijderveld, 1979）即曾指出，「現代化」一辭在西方世界，甚至全世界，已成為陳腔濫調的口頭禪（cliche），人們幾乎都可以朗朗上口，彷彿十分熟悉、而且了解得很清楚。但是，其實，人們所認知的卻往往是既模糊、又曖昧。

從歷史的角度來看，自從歐洲人首先在義大利地區進行了以人本之人文精神為主軸的文藝復興運動，尤其經過十八世紀啟蒙時期的進一步推動，「理性」可以說是主導歐洲（尤指西歐）文明發展的基調。「理性」做為一種哲學論述的主張或立場，有一定的文化和歷史內涵，承受著、也支撐出一定的社會結構框架，自然地剔透出特定的表現形式與內容。發展迄今，大體上，科學與技術成為表現「理性」最具體且最為基本的歷史骨架，而其所內涵諸如「控制」、「效率」、「擴展」與「便利」等概念，被形塑成為社會中的優勢基本價值。伴隨而來的是「發展」、「進步」、「繁榮」、「自由」、「平等」、「民主」或「富裕」等等迷人的憧憬，炫惑著人們，也滲透進入社會中的各個面相。「現代化」的華廈基本上即建築在以類似這些極具歷史親近性之華麗概念為建材的地基上。自十九世紀中葉以來，歐洲人即把這樣的建築風格當成典型模式，有意或無意地推銷到亞非社會，成為全球普遍流行的社會建築模式的主調。

當原本深具歐洲特殊歷史風格之「現代化」變成普遍流行的潮流，其原本所內涵之「理性」也溢出了原有的歷史與文化格局，與原本不具歷史相干性的異類文化和社會體質接上頭。這樣的歷史哲學以論述身份反過來成為主導人類的實踐行為，形塑了歷史自身，也使得「現代化」之

「迷思」(myth)色彩更加亮艷，也更加炫惑<sup>①</sup>。披著科學理性的外衣，挾持著具體的技術成就，它壓縮著時間和空間，也壓縮了人類的靈魂，引導著全體人類文明的進展<sup>②</sup>。結果，「現代化」或許就成為是如布魯門伯(Blumenberg, 1990: 3-4)所謂之「人應對自己、也為自己負責」的最終迷思。它給人類無限美麗、豐富的憧憬，但也可能為人類帶來史無前例、也無以匹比之毀滅性災難。

特別以軍事技術和科技商品幾近絕對優勢來懾服、炫惑亞非社會的人們，是西方「現代化」魅力的根本條件。這個科技優勢性產生了效應的擴散現象，影響所及，使整個西方工業文明的諸多面相，包含器用造型和功能、社會制度、思考和認知模式、價值和信仰體系、乃至生活方式等等，均呈現出主導優勢性，成為亞非社會之人們競相模仿的對象<sup>③</sup>。在這樣的歷史格局之下，「現代化」以一個「完形」(gestalt)的姿態君臨傲世。「完形」的意思指的是，「現代化」做為一種以西方理性為主軸所開展具建構性的歷史形式，它具有相當程度擬似有機體所呈顯的「體系性」(systemness)<sup>④</sup>。這也就是說，「現代化」乃內涵有一定的構成理路，可以自成一格，透過種種客體化(objectified)之具體形式來表現。它彷彿成為一個具自主性、無所不在，且無所不及的「巨靈」(leviathan)，俯瞰著大地，指揮著人世間芸芸眾生的走動。

### 三、從「社會」到「生活世界」

倘若「現代化」是一個有如霍布斯（Hobbes）言下的「巨靈」，「社會」（society）則更是另一個更大的「巨靈」。「社會」這個名辭一向被社會學者當成一個有「實體」指涉的概念來看待。它或許如帕森斯（Parsons, 1951）之分析實在論（analytical realism）所營構具 AGIL 四種功能的「社會體系」（social system），或如更早之涂爾幹（Durkheim）之客觀實體論下所說具道德意涵之事物性（thingness）的「社會事實」。不管如何，「社會」以外在於個體，且對個體具有約制作用的君臨姿態自主地存在著。這樣「實體化」社會的概念，看起來既清爽、又俐落，許多社會學家都相信，從未質疑過。

其實，仔細地思索，「社會」是否為一個自主自存的實體，是值得進一步探究的課題<sup>⑤</sup>。從人的立場來看，縱然我們接受有所謂「社會」的存在，它並非無時無刻為人們所深刻感知到的。在絕大部分的狀況下，它靠著各種「客體化」的媒介（如語言、法律條文、商品、電視、法院或開會等公共建築……等）為中介，以上述之「體系」（尤其制度化）的形式，沉默地滲透進人們的每日日常生活世界，而理所當然地左右著人們的認知、感受和行為。大體上，往往只有在集體產生亢奮或處於危機情境時，「社



會」才會經由誠如愛國情操或民族感情等等的名號，為人們所感知，也為人們所確認、肯定和強調。因此，平時，「社會」做為一個具整體性之概念，只是以幽靈的姿態曖昧而虛幻地飄浮著。

對人而言，真正的「社會實在」毋寧地是一個人以具清醒意識狀態之肉身，實際直接或間接地呈現在別人之肉身與物質世界之前的每日日常生活場域。因此，身軀的展現最為根本。此一「我」的身軀並不只是一個展現在空間中的客體，而是一個人對生活世界之空間安排所有經驗的基本要件。它是人在生活世界中對任何情境從事一切協調功夫的中心。

身軀於是成為營造「社會」此一圖像，或任何具社會性之圖像（如「現代化」）的具體感知和表現要件。倘若「社會」是存在，它乃存在於每一個圍繞著人之身軀而形塑之當前此刻且此地的「我」世界。「現代化」的呈現也是一樣，只有嵌進人的當前此刻且此地之日常生活世界，它才有意義，也才產生作用。因此，當兩個或兩個以上之這種「我」的身軀，以面對面或乃至非面對面方式，產生主體間（intersubjective）的互動，「社會」這個圖像才有產生的可能。職是之故，重要的是互動所產生與形塑出來的場域。對人而言，這個場域才是「實在」，任何事物與活動都要回歸到這個場域，意義才能充分彰顯出來。

每個人的生活世界（包含互動所形塑之主體間場域）都有一個界限相對清楚的範疇。這個範疇區分出熟悉和陌生，也分隔出我與你。在範疇內，是熟悉，也是屬於我的；在範疇外的，則是陌生，不屬於我，而是你或他的。以隱喻的方式來說，每個人的生活世界範疇有中心與邊區地帶的區分。對別人而言，一個人生活世界範疇的中心地帶是隱密不可及的，雖然它是人表現行為的基本動力來源。邊區則是人與人相處的交匯區域，它決定什麼人和事物可以走進來，什麼人與事物則只能停留在邊區做有限的接觸，或甚至完全摒除在外。因此，邊區地帶是叫人留步或停止的地方，是檢查站，也是讓當事人可以「看穿過去」的中介地帶。

第撒都（decerteau, 1984:128）說，人們靠故事（story）做為橋樑來搭聯人們的邊區。「故事」指涉的就是人與人之間的溝通，溝通使兩個人的邊區搭聯起來，也告示了邊區的存在，把它標示出來；溝通更是使人與人之間願意而且可能讓對方走進中心地帶的必要社會機制，雖然這並不是很常見，也不是很普遍。總之，人之生活世界的邊區因人們互相接觸而成為兩個身軀的分離點，同時也是共融點。到底是分離點或共融點，常常是兩難，有著曖昧、模糊的灰色地帶。當互動之兩造分別來自具異質又陌生的生活背景時，這個現象尤其明顯。對自感處於劣勢處境的一

方，這種兩難困境又往往更加嚴重。說來，「現代化」對中國所產生的衝擊，正是使得許多中國人有了這樣的處境與感覺。

#### 四、揮舞「現代化」法器的 祭司——社會精英

以中國為例，當西方「現代化」特別在科技、軍事與經濟聯合陣線的推動下呈現出來時，對許多中國人，它所呈現之內容的物理性質，尤其是其所具之社會與文化意涵，是陌生的。因此，他們面對時的態度往往是保留、持疑，乃至是排斥，且視為邪惡的<sup>⑥</sup>。由於一開始進不了依附在「現代化」之任何表現體的邊區，自然地也就無法進行順利的溝通。然而，當中國一再失利於西方帝國主義者一失利是一事實，可能嚴重地傷害了中國人的自尊心，中國人也因此對此一外來且具異質性的「現代化」有更多認識的機會，而逐漸可以走進它的邊區（當然是透過與西方人和他們所生產的文化物品接觸），與之溝通。在這樣的狀況下（尤其經過五四運動的洗禮），對許多中國人而言，他們不但不再把「現代化」視為邪惡，相反地把它變成為神聖的法器，而視為「富國強兵」與「救亡圖存」的希望所在。

倘若我們仔細考察歷史文獻，並佐以社會學的學理來看，在中國人（尤其所謂有識之知識分子）對「現代化」之威力有明顯認知意識之前，「現代化」其實即早已以潛沉方式滲透進中國的土地，威脅著中國人既有的傳統生活方式和社會結構，默默地侵蝕著一部分中國人之日常生活世界的既有慣域（*habitus*）與場域（*field*）<sup>⑦</sup>。然而，毫無疑問的，「現代化」對中國人的衝擊是具層級的差異性。隨著地區、人的認知條件、社會位置或利益基礎等等條件的不同，人的生活世界邊區的展現方式不一樣，對「現代化」的認知與反應自然也就跟著有所不同。

職是之故，雖然「現代化」來勢洶洶，企圖以全盤通吃的方式沉默地潛入中國的土地，但是，中國人對其威力有所感受、認識，並繼而會轉化成為具體行動來貫徹的，一開始是以社會中的精英階層如企業家、技術專家、官吏或知識分子為主。一般而言，他們的日常生活世界場域伸展性較大，而且，一旦面臨外來且異質性高之文化場域的刺激，雖會在其慣域之邊區樹立起某種的防衛，但是，也往往較易撤防，接受此一新文化場域的洗禮。尤其，當意識到此一新文化場域具有高度之生存機會控制性<sup>⑧</sup>，足以決定自我場域能否繼續維持的契機時，某個程度地撤防，接受新文化場域的洗禮，更是無以避免。

當社會精英利用手中擁有的特定社會資源，尤其透過

具正當性之權力的運作，以其既定有限的認知，一方面詮釋「現代化」的內涵，另一方面揮舞著「現代化」的法器，灑豆成兵般地以具體之「政策」行動綱領來貫徹其理念與信仰。他們決定了「現代化」之實踐的具體內容和方式。這樣以制度化形式的實踐場域來呈現，其所涉及的基本上不是個體性之「私人」生活世界場域而已，而是以具集體性之公共場域為主。它可以是整個國家、或某個區域、或部分大眾（如購買電視機之消費大眾）。

在上文中，我們提及「現代化」是西方理性展現的一種歷史形式，它有一特定的內在文化理路為經緯，呈顯一極具邏輯一致的系統性物質。這樣的特質基本上是「論述」（discourse）為優位而以「實行」（practice）為手段來貫徹。對承受它衝擊的中國社會精英，這種以「論述」為優位主導、且極具「集體」能動性的社會動員，乃意涵「理論」是行動的前提，也是支撐基石，因此，意識形態具有優位性，十分重要。它所締造的是一種具高度「體系」性的沉默社會革命，而所威脅、乃至顛覆一個社會既有體制傳統的，則是大規模、且具整體架構性的。所以這麼說，乃是固當權力運作所及，一方面，可以像毛細孔作用一般，是緩慢而沉默地滲透。但是，另一方面，卻有如揮灑羅網般，這是一種「全面」的覆蓋。不過，話說回來，雖然有著經緯系統支撐著，這看起來似乎是全面性的罩蓋，

但卻也留下無數的網孔，讓人們有喘息與活動的空間。

這樣以社會精英為主力，讓「論述」帶動出「政策」，並以集體成就為目標的「現代化」實踐活動，打的是有如強調戰略，以對整個社會理路規範進行全盤轉化和顛覆的總體陣地戰。精英們挾持著種種足以支配別人、且具正當性的社會資源，以有整體系統之「理性」考量為戰略，在社會中各個重要據點布陣，採取嚴陣以待、蓄勢待發的方式進行攻擊戰。這種攻擊戰的目標在於摧毀舊有體制，並進而重建秩序。林毓生（Lin, 1979）以「偶像的全盤破壞」來刻劃五四運動的歷史意義，其實正是對「現代化」所具的這種軍事比喻性質的另一種詮釋，企圖點明的是這種具攻擊性、強調戰略之大規模總體陣地戰的特點。

## 五、掙脫「現代化」魔障的 犧牲——社會大眾

中國民間流行著一句話：「上有政策，下有對策」，充分地展現一般社會大眾做為一個群體來看待時，其行動所可能具有的社會特質。不管政府的政策設計得多麼周密而詳細，老百姓總找得到空隙來對應，以維護或遂行自己的利益。在「現代化」過程中，情形也是一樣。儘管社會精英挾持著正當化權力而大力推動，而「現代化」以泰山

壓頂般的「體系」化方式對一般社會大眾的生活世界進行著嚴厲而綿密的總體陣地攻擊戰，社會大眾卻似乎經常是好整以暇般地以四兩撥千斤的手法來釋放他們的「對策」。

總地來看，社會大眾可能不是「現代化」的引發者，但卻必定是承受者。做為承受者，社會大眾並非如社會精英一般，較常會抽離以「我」為中心的自身，改以諸如國家、社會、區域或人民為考量之「整體」意識來對待「現代化」。相反的，他們有的通常只是以環繞著自己的身軀來建構之「我」為中心的世界觀，或頂多是由「我」為中心而依親疏遠近向外擴散之人際網絡建立起來，並以利益或情感為分殊基礎，而具區域聯防性的「區域」世界觀。因此，面對著精英所發動以論述理路為優先導引基礎之「現代化」大規模總體陣地戰的攻擊，社會大眾並無力發動以另一種論述理路（尤指以本土傳統為基礎者）為後盾的總體陣地戰來對峙。他們把這份工作留給另外一批保守的知識分子或其他精英，而只能以其有限之狹囿生活場域為基地，利用空隙，靠種種掩飾手法，在被「現代化」所征服大地上，進行小規模、零星、片面、不定時、不定點，但卻也是隨時隨地推動的游擊戰。這種游擊戰基本上沒有戰略，也不可能有的只是以個體或有限數量之個體聯防、並強調視機而動的戰術（*tactic*）。「點」式的聯

合戰線是其基本的作戰形式。

防衛性的機動戰術，不是以理論為先導，而是以應變的實作行動為重點。這樣的防衛性戰術的運用是他們「攻擊」對方的基礎。以手邊可資運用之資源，尤其藉陽奉陰違的偽裝手法機動靈活地運用，是他們所使用的基本戰術。事實上，面對著「現代化」以種種科技創新物和制度機制進行「體系」化運作，社會大眾縱然如孫悟空一般有七十二變之本領，也逃不了如來佛的手掌。他們所能做的只是以自己最為熟悉的傳統習慣方式（即以其慣域）來理解，並見招拆招般地對應。於是，當他們為了確保墳中祖先靈魂的安寧，為了維護原有的「風水」，他們只有不惜借助肉軀這個最原始的武器，以臥軌這樣最原始的方式來抵擋火車此一「現代化」的科技怪物，儘管他們可能被認為無知、迷信或愚昧。當然，最後，他們似乎還是擋不了火車此一現代化科技產品的橫行。

又如，當選舉時，投票櫃原本有企圖以「客體化」之物的形式，負載著民主所涵蘊之偉大的理念和情操來呈現在人們眼前的意思。但是，這種理念能否為一般大眾充分領會，而其情操也為一般大眾所持有，事實上是大有問題的。人們是會到投票所在選票上打了圈，並把選票投入櫃子，完成民主政治的選舉手續。但是，它所反映的極可能不是什麼貫徹「選賢與能」之民主理性與以自由意志的表



現，而只是向金錢賄賂屈服的具體表現，或是人情壓力的化身，或是暴力威脅下的無奈服從，或是媒體操弄印象的歡愉回應而已。

很顯然的，一般社會大眾並不、也往往無能力充分符應「現代化」的內涵體系理路，而讓個人實作理路與體系理路合一。毋寧的，他們乃運用其生活世界之慣域中既有的理路與種種資源，從事零星而區域化的游擊戰，並往往以沉默、消極、而幾近亂流式的方式，來對抗「現代化」之體系理性所開展的精心設計。在這兒，他們展現出的，基本上是本土傳統對抗外來現代的一種無形威力，也同時讓兩者在他們的生活世界裡有了對話，產生某種巧妙結合，雖然這樣的結合並不是精英（尤其懷著理想主義的知識分子）推動「現代化」時所期待和樂意看到，而且，甚至是顯得牛頭對馬尾，不倫不類。但是，誰也不能否認，這樣沉默地對「現代化」之體系理路（也是攻略）進行迂迴、消極的拆招「對策」功夫，相當具有韌性。它們分散在各個邊區（即每個人個別的生活世界場域裡），常常是神出鬼沒，著實不容易一網打盡地加以全部殲滅的。

## 六、結論

社會大眾以其慣域中的實作理路為後盾，靠著實作領導論述的方式來對抗「現代化」巨靈的威脅。其所展現的

集體性，毋寧地是僅具特殊區域性的因果共識（causal consensus），而非「現代化」之體系理路所企圖展現具普遍意涵的邏輯一致性（logical consistency）<sup>⑨</sup>。這樣以因果共識為基礎的認知方式，對強調邏輯一致性之「現代化」體系理路，無疑地是一個極具干擾的「亂流」，足以以小搏大地破壞了「現代化」體系之邏輯架構的完美自圓性，情形正如一顆小石頭可以攪亂了一潭平靜的春水，起了無數的漣漪一般。

總地來說，社會大眾的區域防衛游擊戰或許無法完全抵擋得住精英主導下之「現代化」的總體攻擊陣地戰，但卻可以相當程度地靠著小規模之區域性的零散騷擾，讓本土傳統的文化基素與外來現代文化基素產生匯流。「現代化」原有體系理路雖產生了結構制約性的威力，卻始終無法完全征服人們。祭司企圖控制犧牲，但是，犧牲並不是坐以待斃，他會沉默地反撲，顛覆了祭司的神聖地位。某個程度而言，祭司可能反過來成為犧牲。到頭來，到底誰是祭司，誰是犧牲，實在難以區分清楚的。在這樣的情形下，事實上，「現代化」體系理路之優勢性所開導出來的全球化特質，始終是向由社會大眾生活世界所展現的區域化「妥協」著，兩者總是以一體之兩面的姿態並存著。這個區域化，認真地來看，是促使人類文明有更進一步創新的分離點。它是使文明顯現活力的契機，因為「現代化」

所衍生具趨同性之全球化現象所可能導致的最終結果是死亡。對亞非社會的人們而言，這尤其是一個值得細思的嚴肅課題。

（原文刊登於中國社會科學院社會學研究所之「社會學研究」，1996年，61：32-38。）

### 註 釋

- 註1 冠西里克（Koselleck, 1988）即指出：自從啓蒙時期以來，在理性主義所開展之歷史哲學驅策下，歐洲人即以實踐方式來客體化哲學論述，不管這種哲學是否屬真，歷史哲學因此變成歷史本身。
- 註2 卡西勒（Cassirer, 1990：78-80）認為，神話概念的特質是壓縮性的，如蒸餾過程一般，把東西蒸到只剩下一點點，而這一點點即是「全部」。「現代化」在第三世界中就常具有這樣的特色，像魔法一般法力無邊，控制了整個社會，也滲透進入每個細節空隙之中。
- 註3 有關「文化優勢之擴散性」的討論，參看葉啓政（1991）。
- 註4 此處所用之「體系性」與「系統性」（systematizedness）有關，但意涵上有層級差異性。「系統性」指的是組成成員間的關係有一定既成而相當定型的表現形式，而「

體系性」則意涵，除具「系統性」外，由成員組成的關係有一具相當封閉與自主的「整體」性，它可以自我規約，具備如魯曼（Luhmann, 1990）所謂之「自我指涉」（self-reference）與自我衍生（autopoiesis）的現象。

- 註5 晚近西方社會學者對傳統之「社會」實體觀已有所質疑。例如依里亞斯（Elias, 1978）以「形構」（figuration）來取代；布西亞（Baudrillard, 1983；1988）則有以「the social」來替代之說，而依里亞斯（1991）亦有類似的主張。有關之論述，可參考千米（Game, 1991）或臘斯與烏里（Lash & Urry, 1986）。
- 註6 如清同治朝的大學士倭仁即視西法為毒害，他說：「……議和以來，耶穌之教盛行。無識愚民半為煽惑。……今復舉聰明雋秀，國家所培養而儲以有用者，變而從夷，正義為之不伸，邪氣因而彌熾。」他以為用了西法之後，「西洋各國，千百年後，中國必受其累。仰見聖慮深遠。雖用其法，實惡其人。今天下已受其害矣！」（見《籌辦夷務始末（六）同治朝，卷47》）。
- 註7 借用布狄厄之用語（1977）。簡單地說，慣域指的是行動當事者已形塑、且復具形塑力的一種習慣心理稟性（disposition）。而場域指的是環繞著慣域之四周的種種客觀之物質與非物質條件。
- 註8 有關「生存機會控制性」此一概念，參看葉啓政（1991）

)。

註9 借用亞瑟 (Archer, 1988) 之說法。簡單地說，所謂邏輯一致性指的是，在西方理性主義支撐下，以為透過科學程序與方法以及邏輯，人們可能獲致具普遍真理宣稱的知識。這些知識的特點即在於命題之間具高度邏輯一致性。相反，所謂因果共識性指的是，人們經由習慣性的經驗認知，在一定文化與歷史背景下，對外在事務形塑了一定的且具共識的因果論述，它可能與科學理性或邏輯是相悖的，例如，認為生病乃因住宅之風水不好所導致。

## 參考文獻

## 中文部分

葉啟政

- 1991 〈文化優勢的擴散與「中心—邊陲」的對偶關係〉，載於葉啟政著：《制度化的社會邏輯》，台北：東大，頁153-192。

卡西勒 (Cassirer, E.)

- 1990 《語言與神話》，于曉等譯，台北：桂冠。

## 外文部份

Archer, M.

- 1998 *Culture and Agency: The place of Culture in Social Theory*. Cambridge University Press.

Baudrillard, J.

- 1983 *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).

- 1988 *America*. London: Verso. 1988.

Blumenberg, H.

- 1990 *Work on Myth*. The MIT Press. 1990.

Bourdieu, P.

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

deCerteau, M.

1984 *The Practice of Everyday Life*. (trans. by S. Rendall)  
Berkeley, Calif.: University of California Press.

Elias, N.

1978 *What is Sociology?* Columbia University Press.

1991 *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell.

Game, A.P.

1991 *Undoing the Social: Towards Deconstructive Sociology*.  
Open University Press.

Koselleck, R.

1988 *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of  
Modern Society*. The MIT Press.

Lash, S. & J. Urry.

1986 "The dissolution of the social," in W.L. Wardell and S.  
P. Turner (eds.) *Sociological Theory in Transition*.  
Boston: Allern and Unwin, 95 – 109.

Lin, Y. S.

1979 *The Crisis of Chinese Consciousness*. The University of  
Wisconsin Press.

Luhmann, N.

1990 *Essays on Self-Reference*. Columbia University Press.

Parsons, T.

1951 *The Social System*. New York: Free Press.

Zijderveld, A.C.

1979 *On Cliches*. London: Routledge and Kegan Paul.



# 參、再論傳統和現代的鬥爭遊戲——正規化的搓揉形塑

## 一、前言

印度心靈大師克思希那穆提（Krishnamurti）在其著《心靈日記》（1994：86）中，曾這麼說過：

真理不是經由辯證法來經驗或發現；真理不是見之於改變的見解和信仰中。當你的心靈免於心靈所組合的一切事物時，你就會發現真理。那個壯麗的高峰也是生命的奇蹟。

這段話說的有點兒玄空，不易掌握。在這兒，引述這段話的最主要用意，並不在於支持或援引克思希那穆提的論點來證成「真理」的內涵，而是用來凸顯確定真理時，在蘊涵上，人們所可能面對的多元性。就克思希那穆提而言，科學證成不了真理，知識也一樣地證成不了真理。真理只有在人類把心靈的一切掏空之後才會浮現。這樣的說法相當接近佛家所說的「空」或道家所說的「虛無」。當

然，在這兒，我們關心的重點更不是到底什麼才是真理的問題。我們只是企圖借著克思希那穆提這樣的「真理」觀來照應出，在世俗世界中，人們常常很輕易地把真理確定下來，並且相信不疑而奉行不渝。「現代化」對許多當代人來說，就是常被看成是真理的化身的一個明例。例如，科學、民主、理性、發展或進步等等也是一樣，都被許多當代人看成是具「真理」性的概念，或至少是應該努力以赴的方向。

在中國近代史中，「現代性」做為一個被刻意膜拜與供奉的集體意識表徵，而「現代化」做為一個努力追求與經營的集體行動過程，其所呈現的神聖性並不是直接來自鴉片毒害此一歷史事實所引發之鴉片戰爭的反照現象，而是源自英國人以鴉片為藉口牟利背後所隱藏一股具更深層意義的歷史動力。這股動力即內涵在洋人船堅炮利之科技成就中的「理性」價值和態度，尤其是所謂的科學理性。「現代性」事實上即此一理性的具體歷史表徵形式，而「現代化」則是此一理性發揮社會作用的歷史過程。基本上，正是這股龐大而糾結的理性化過程，穿透了、也瓦解了中國社會原有的悠遠文化傳統。它不只修飾性地改變，甚至有些地方根本瓦解了傳統的認知、價值、信仰、思考模式和生活方式，為中國社會帶來了史無前例的大變革。

對許多中國人而言，現代化是一個代表真理、且不可

逆轉的時代潮流，它是歷史命運交付下來的必然發展方向。或許，現代化是一股難以抵擋的潮流，而現代性更是具有一股難以抗拒的魅力，但這絕不是唯一絕對真理的確證，當然，更非上帝不可抗拒的意旨。它的形構和運作基本上是一種文化「力」的展現，其特質毋寧地是歷史的、也因此是特殊的。這也就是說，西方理性所編識出許多令人嚮往的境界，如平等、自由、開放、富裕、進步或民主等等，追根溯源，它既解放不了人的社會束縛與暴虐，也解放不了人心靈的自我禁錮。同時，它的力量再怎麼龐大，也無法完全顛覆中國文化傳統，更無法完全取代。其實，情形正相反的，時間總讓傳統有消融、乃至蠶食「現代」的機會，它以消極隱晦的搓揉手法「顛倒」了現代。所以這麼說乃是因為，雖然，表面上看起來，傳統和現代在人們的認知中，其基本結構理路是對張著，然而，在世俗人們之日常生活世界裡的具體作為表現上，它們卻往往是相安無事地互相搓揉著，一切的運作看起來十分自然，也顯得相當理所當然。這是一種新文化的形塑，而本文要討論的就是此一互相搓揉、摩擦的形塑過程所可能呈現的社會特質。

## 二、現代性的社會學意涵

英國社會學者紀登斯（Giddens, 1990：1）曾指出，「

現代性 (modernity) 乃指涉大約從十七世紀起源於歐洲的一種社會生活和組織的模樣，而之後其影響多少成為全球的。」這樣的說法是吻合歷史事實的。因此，現代性這個概念基本上是「歷史的」，也是「文化的」，其所呈現與反映的是歐洲人自某一特定歷史時段起的一種認知和期待心理、價值、信仰、態度與行動基調。簡扼地來說，現代性是西方「理性」<sup>①</sup>的一種歷史性的表現形式，它得以讓「理性」以不同的轉形樣態表現在社會中不同的面相。譬如，在政治面相，以宣揚平等、自由、民主之自由主義為歷史原軸；在經濟面相，以主張自由放任之資本主義為原型；在知識面相，以科學與技術結合來主導；在社會面相，則是個人主義為其核心源頭。

概括地來看，西方的「理性」源起很早，至少自從文藝復興在義大利半島展開時，即已逐漸呈現出來。到了十六世紀，伴隨著絕對王權 (absolutism) 體制的興起，理性已逐漸成為當時之資產者 (bourgeoisie) 手中的利器，用來爭取並確保其自身利益。到了十八世紀，在資產者積極主導下，啟蒙理性心靈成就了法國大革命，為歐洲世界帶來新的政治格局，不但產生了所謂的現代國家 (modern state)，同時也為以資產者為主導之資本主義的經濟體制，尋找到更加穩固的正當性基礎。尤其，至十九世紀工業革命之後，科學結合了技術，它使西方理性的歷史內涵更

形豐富，而且也為其所可能具有的社會潛力，奠下更雄厚的資源基礎。柯西里克（Koselleck, 1988：8）即指出：「絕對王權逼塑了啟蒙運動的源生，而啟蒙運動成為法國大革命所以產生的條件。」「理性」在這一連串之歷史事件中醞釀，終於修成正果，轉而以「現代性」為名的種種具體形式出現。

當在文藝復興時代義大利人抬出人文主義時，強調人為主體之人本思想胚胎已具備。在十七世紀，笛卡兒（Descartes）的哲學，讓理性又把這種思想在歐洲文明的泥土中扎下更深邃、更綿密的根。在笛卡兒眼中，人做為思考者，他是一個心靈、一個靈魂、一個理解，也是一個理性（reason）（笛卡兒，1984：178）。這是上帝圓滿巧妙地為人類所設計出來的本性。人類所具有的「理性」思考和觀察能力，使得人在建構有關世界中種種事物秩序時，居舉足輕重的決定性地位。無疑的，這樣的哲學把人做為世界之主導者的地位確立下來，這個地位在往後科學與技術高度發展後更形鞏固。人相信有能力有效地運用理性來控制世界而成為主宰者。「理性」於是為人的世界鋪陳出一套相當繁複，且具高度系統化的知識理路（如哲學、政治學、社會學等等），而進一步地使得觀念建構世界對人類日常生活之實作世界具有著左右其運轉的支配力量。這種情形在十八世紀以後的歐洲社會已十分明顯。「理性」

所衍生的民主自由政治思想催動了法國大革命即是一個例子。無怪乎，柯西里克會說，從十八世紀之後「歷史自動地轉入為歷史哲學」（Kaselleck, 1988: 8）。人為的歷史哲學（例如黑格爾之絕對精神哲學），尤其是此處所指的「現代性」與「現代化」，主導著歷史，也創造著歷史。歷史遂成為系統化之知識論述的邏輯衍生表現，一切在人的「理性」掌握之中。

做為「理性」的一種歷史性的表現形式，「現代性」乃以論述為主調來衍生、呈現其內涵特質。因此，基本上，它是具書寫（writing）性質的一種存有形式，有著特殊的寫作筆法，也有著特殊的情節架構。這樣的書寫和作者原先具有的身心狀態和其所處的歷史場域有關。當這樣的作品呈現出來，如何被人們解讀，也與讀者們的身心狀態和其所處的歷史背景場域有所關係。「現代性」就在這樣的雙重、但往往不同之身心狀態下被證成，成為具有事實性意涵的社會實在。它所具有以「理性」為主軸而書寫的特質，亦即內涵現代性具高度的體系性（systemness），有著體系所特有的結構性內衍理路。於是，它以具相當程度之自衍自主性的「完形」（gestalt）姿態君臨天下，成為類似霍布斯（Hobbes）所說的巨靈（Leviathan），一手持著聖經，另一手揮舞著長劍，以上帝之名傳播真理福音，要脅著人們信奉它。

### 三、傳統的社會學意涵

任何由人所形成的社群，都會呈現出一些在象徵意義上具共識性的文化基素。這些文化基素就是促使人們產生集體意義，形塑凝聚共屬感的基礎。通常，人們透過其智慧和感受，創造出具象徵意義性的產物，但是，這些產物並不必然為其他人所共認、共感而成為集體共識的文化基素。要成為一群人所共識的文化基素，一項個人所創造象徵產物，首先必須經過與其他類似和相關的產物競爭。在長期鬥爭之中，經因緣際會地篩汰而被留存下來的，才有資格成為文化基素，並且被供奉成為傳統。因此，誠如奚爾斯（Shils, 1981）所提示的，任何文化基素要蔚成為傳統，都得歷經數個世代的考驗，能存活下來的才有可能。傳統於是乎可以看成是一種鬥爭後被形塑出來具結構性的引生企劃（structured generative scheme）。它對人們的行止具某個程度的吸引力量，也產生某種的制約作用。尤有進之的是，人們更因此形塑了具共識性、且可能產生具共屬感的集體認同意識。其結果是，這不但使得社群得以形成，而且也使得與其他社群之間有了可資區辦的可能。

對人們而言，成為傳統的文化基素，經常是以不待明言之理所當然的姿態在日常生活世界裡運作表現。套用現象學的說法，傳統在未有進一步警示前是無問題的（un-

problematic until further notice )，它成為人們的一種自然態度 ( natural attitude ) ( Schutz, 1973 )。因此，傳統把一個社會之文化的歷史場域 ( field ) 和社會成員的慣域 ( habitus ) 連接上，同時也使得不同社會成員的慣域有了共同的交集面，得以形塑集體慣域。不管是個體慣域或集體慣域，正是那種自然態度具理所當然和不待明言的性質，使得人們的實作行為呈現出有跡可尋的秩序性和可預測性。於是，譬如，對中國人而言，到了端午節，自然而然地家家户户都包起粽子，雖然閩南的粽子樣子可能不同於湖州粽子，而且其中用的餡也可能不一樣。然而，端午節吃粽子做為中國人的傳統是不經思索地一代傳給另一代，一切十分自然，是不用懷疑的。

很明顯的，傳統所具之自然態度性，使得其所內涵的理路被懸擱，彷彿自在地飄浮於人們的意義之外。上一代在不自覺中學習到的，下一代也在不自覺中學習到。其間原有之文化基素可能會被修飾 ( 即添加或遺忘而流失 )，不過，其中構成傳統 ( 如包粽子之糯米及粽葉或儒家之「仁」的概念 ) 的核心基素，卻是不易更動的，否則就不叫傳統。總之，傳統之所以具有決定性的影響力，並不必然以具備體系性的知識論述為後盾，雖然它有可能以知識論述 ( 如四書五經或西方之現代性 ) 的形式呈現，而且也以此為威力展現的一種基礎。正相反的，做為一種社會動力



資源來看，傳統所以有威力的社會基礎，往往是人們在日常生活世界中與他人互動時，由人們實際行動中種種瑣細、片斷、且一再重複的表徵裡剔透出來一些具「準」規則性的慣性行為模式、器用或象徵符號表現。而且，它的非凡性，正是透過日常生活中平凡的生活步調，才凸顯出來。因此，往往只有在特殊節慶或類似場合（如婚喪喜慶），人們才把傳統這個習以為常的東西所具之特質「非凡地」提出來，而讓人們清楚地感知到。在這樣的情況之下，倘若傳統具有體系性的理路的話，這個理路因而往往只是內隱著，只有等待人們（尤其少數人，如學者）去挖掘、排比和組合，並且以論述方式來重構，才會浮現出來。

然而，正因為情形是如此弔詭的反照著，傳統做為一種具體系化的社會形式，其理路本身即內涵著反體系化的傾向，因為體系化意味著，人們對於體系之施及範圍與理路之邏輯一致性，必需不斷有所察覺與反省而不時調整，而這正是傳統內涵之自然態度所排斥的特質。基於這樣的道理，「現代性」（「理性」）一旦蔚成社會的傳統之後，其所內涵之體系化論述理路的自我察覺和反省性，就不免因傳統之自然態度化所衍生的「理所當然」慣性，產生了自我解除武裝的現象。於是乎，現代性所內涵的理性也因如此一般之「非理性」的慣性作用，產生了自我消解的反噬作用，最後導引出的往往是非理性的教條化。說來，

這樣的自我噬食現象正是現代理性所內涵社會學上的弔詭特徵，也是問題的癥結所在。

#### 四、揭開傳統和現代鬥爭的序幕

嚴格地來說，就概念的意涵而言，傳統和現代的位階並不一樣的。按理，相對應於「傳統」的概念，應當是「創新」的概念。倘若傳統代表正統，那麼，創新則可視為異端，至少在引發出來的初始一段時間內，情形是如此。同樣的，「現代」對應的概念，最恰當的理當是「前現代」與「後現代」的概念，在時間上有一個序列。在這兒，我們拿現代來與傳統概念相對，一方面是從俗地依著學界長久以來的慣性用法，避免一旦另起爐灶，勢必需要做更多的說明，也可能引起更多的無謂困擾。另一方面，倘若我們明白地把傳統界範為一個指涉特殊地區與文化傳承的歷史性概念（譬如在此指的是中國的文化傳統），那麼，拿來與「現代」此一內涵基本上乃承載著西方文化之歷史性格的概念相對應，就可以保持同一概念位階，而有了對應比較與論述的條件了。因此，在此，傳統指涉的是一個社會本身內在長期具有的文化基素，而現代指涉的則源自社會自身或來自其外一種具創新性質、且又富特殊歷史內涵的文化基素。對亞非社會而言，此一「現代」指涉的，很明顯地乃來自西方近代歷史發展出來的一種文化表現形

式，它們既是外來，同時又具高度異質性。

就人類文明發展史的立場來看，大體上，十九世紀代表著西方文明對亞非文明產生著在時間與空間上具輻輳擠壓現象的開始。這為人類文明開啟了史無前例之文化大交流和薈合的契機，也帶動了所謂「全球化」現象的孕生。到了十九世紀的西歐，經過幾個世紀累積經營而是說理性的基本社會形式漸具雛型，其所展現的現代性也已有蔚成傳統的態勢。這一個對歐洲人具貫時之連續發展性的特殊理性形式，當在十九世紀中葉隨著鴉片入侵中國之時，即成為壓擠中國人「當前此刻」<sup>②</sup>的一股文化動力。一方面，它把在歐洲原具時間性意義的一種現象壓縮，在空間上平移至中國的土地，使得此一現象在空間上擴散出來，產生了同質輻輳的移位效應。二方面，在時間序列上，它使歐洲「過去」已成的傳統（即現代性）滑動到中國土地空間上的「現在」，並且進一步地以指導的身份形塑著中國「未來」的社會圖景。這使得發生在不同空間之不同時間序列中的現象，產生了移位嵌置的情形。三方面，這樣的文化衝擊乃企圖從「當前此刻」把中國的過去與未來此二時間幅面所呈現的社會圖景與可能內涵的意義切割開，讓中國此一空間未來的展現與過去的歷史痕跡之間，在性質上有了相對明顯的斷裂差異性。

對中西兩種不同文化如此一般地在時間序列上以居不

同位置的力量，在同一個空間（中國）的一個定點時間中（如清末或當前中國），產生爆裂性的碰撞，其所交錯對峙展現的勢態乃隨著時間的邁進而有所變化。換句話說，傳統與現代的相對關係位置並不是固定，呈現在彼此之間互動關係中的勢力因時互有消長，其所蘊涵的社會性質與意義也因此有所變化。雖然此中現象錯綜複雜而且變化多端，但是，其所體現在傳統與現代的鬥爭過程中的互動狀況，大致可以分成三個階段來加以考察，我們分別稱為發軔期、對峙期與顛倒期。

## 五、傳統優勢下現代發飆的鬥爭 ——發軔期

在十九世紀中葉，西方人挾持著優越的科技成就為後盾，以軍事武力敲開中國人緊鎖著的大門，現代性隨著以各種姿態既威脅、也挑逗著中國人，並由此展開了一個多世紀來本土傳統與外來現代兩種不同文化模式拉鋸戰的序幕。在前文中，我們提到，現代性做為西方啟蒙理性的一種歷史表現形式，它基本上是以具高度體系性的歷史哲學論述方式來書寫著實際歷史。當現代化施放開來，這個特點也隨之見諸中國。

基本上，現代性所具高度的體系理路乃意涵著它賦有

完形性；而完形性意味著具備著邏輯一致性。此一特性可以說正是現代性之內涵具無比威力的根源。它有牽一髮而動全身的效用，只要一沾上了，就連著下來不可收拾，也擺脫不掉，直到整個完形找到另一個平衡狀態為止。但是，當現代性一開始以科技和軍事武力方式展現在中國人面前時，對中國人而言，此一完形性（尤其其內涵的邏輯一致性），並沒有充分地被意識到，也因此沒有具備充分展現其威力潛能的客觀條件。當是時，在中國人的心目中，乃至是社會裡之先知先覺型知識分子的主觀認識中，現代性毋寧地是被零星而局部化，以片面、區隔、且近乎絕緣的方式被了解與被呈現。張之洞等人的「中學為體、西學為用」說，企圖把西方現代文明的優越性局限在科技器用上，而視中國儒家思想仍具優越主導性，並認為是營造社會的思想主調，即是一個明例。

在普遍缺乏充分體認具高度異質性之外來現代性的深層內涵的條件下，縱然現代性有一套歷史已久、且邏輯嚴謹的論述體系支撐，而且本身極具體系性，但是，一開始卻還是無法擺開總體陣地戰的架勢，發揮其所具有的潛在體系性威力。因此，做為一種外來、且極具陽剛特性的創新力量，現代性在中國開始出現時，也只能採取游擊戰的方式來推動。游擊戰基本上沒有戰略（strategy），也不需要戰略，有的是以個體或有限個體合作為主，進行小規

模、零星、片面、不定時、不定點，但卻因時制宜的機動戰鬥。因此，游擊戰需要的是戰術（tactic）。先攻據一個「點」，再以此點為基礎，慢慢地經營而連成線，再擴展成為面的盤據，原就是游擊戰的戰鬥目的。其實，就客觀的格局來看，西方人一開始企圖以展現科技優勢威力之原型－軍事武力這個「點」，強行叩開中國長期緊鎖的大門，原就是當兩種異質文化處於開始接觸而其中一方不領情、乃至拒絕之源起階段時，打開僵局的一種有效方式，雖然這顯得相當霸道。於是，挾優越科技與武力攻占中國土地的灘頭，是外來現代性衝破中國本土傳統文化布下之陣地防線的有效策略。當然，這更是外來現代性可以發揮其高度體系性，續後展開以陣地戰方式進行總體性攻擊的前奏。

經過千年以上的經營，中國傳統文化得以綿延所賴之論述體系性，雖可能不若啟蒙理性支撐下之西方現代文化那麼明顯而具體化，但是，自漢代董仲舒罷黜百家獨尊儒家，尤其儒家思想經由科舉制度被正統化後，以儒家為主軸，佐以釋道法等家思想的論述體系在中國的土地上發展開來，而且以各種方面（如戲劇、說書、格言、家訓、善書等）向人們日常生活世界中的各個面向滲透。其結果，或許整個論述體系的邏輯性不是那麼清澈自明，而且論述體系的建制化也不是那麼嚴密具體，然而，毋庸置疑的，

這套思想論述，長期來已很明顯地以自然態度的方式滲透進入中國人之生活世界的毛細孔中，產生了無與倫比之綿密而強韌的影響。因此，當外來現代以游擊戰方式來中國搶灘頭時，本土傳統性即動員起來，並且以陣地戰的格局布下了防禦陣線。

基本上，陣地戰強調的，是以整體兵力為整個戰鬥做嚴密而理性的有效布局，因而，戰略是必要的。這是一種大規模、全局性，照顧到整個時空與種種客觀條件的總動員戰爭，其特點是嚴陣以待之防禦工事的築防。當外來現代性以點之攻堅方式進行游擊戰時，中國本土傳統文化則是以一完形姿態，採取陣地防禦戰來應對。它成為捍衛既有文化意義、生活方式與社會結構（尤其利益結構）等等的戰爭。很自然的，這也成為既得利益者手中所掌握的鬥爭利器。在這樣的鬥爭源起階段中，無疑的，本土傳統文化所部署的陣地戰，一開始，尚能相對有效地固守住大部份陣地。雖然有些灘頭已經被外來現代性以游擊戰方式衝破，但是，傳統文化表面上似乎還有能力動員能量來修補空檔，讓人們在主觀認同與感受上獲得滿意。例如，以中體西用或托古治今之說來圓成西方現代性所帶來的衝擊，即是最佳側證。此時，整個傳統文化長期所經營的論述和實作體系的根柢，基本上並沒有被刨光，也沒有產生根本性的動搖。但是，到了第二階段，情形就不一樣了。

## 六、傳統與現代平分秋色的 鬥爭——對峙期

當現代性挾持優越的體系性逐漸搶到灘頭而讓點可以連成線、線也擴展成為面時，現代性對傳統的鬥爭策略就不再是維持游擊戰的方式，雙方進入互以陣地戰來對峙的局面。當中國人歷經同治年間中興運動強調科技的器用期，以及光緒年間戊戌變法所意涵的制度期，進入五四時力主打倒孔家店，轉而供奉西方之德先生和賽先生的所謂思想期，傳統與現代雙方以陣地戰對峙的格局就十分明顯了。三〇年代的科學—玄學論戰、東西文化論戰與十大教授之中國文化本位宣言的提出，其實就是這種雙方以陣地戰格局對峙的最佳表現例證<sup>③</sup>。

當傳統與現代雙方以陣地戰方式對峙時，文化之理路本身所具的體系嚴謹性與生機控制性，於是乎成為考驗兵力部署能力、人員品質和武器精良度的重要指標，也成為決定勝負與優劣局面的主要因素。很明顯的，無論就論述內涵或制度結構的角度來看，挾持著啟蒙理性而形塑的西方現代性，若與以儒家思想為骨幹而形塑的中國傳統性相比較，其體系邏輯性相對地嚴謹，有較明確的思維和認知脈絡軌跡可尋<sup>④</sup>。不過，嚴格地來看，這並不是傳統和現



代雙方以陣地戰對峙區辨其戰果之高下的最主要關鍵。最主要的關鍵還是在於西方現代性所內涵的生機控制性上面<sup>⑤</sup>。

西方現代性之威力所以懾人，產生勢如破竹的摧堅效力，首見於科技所展現的效用與方便性。做為啟蒙理性的一種表現形式，科技使人們具有更有效、也更便利控制外在世界和其他人的能力，至少表面上、短期內看起來，情形是如此。最明顯的是，中國的弓箭刀劍到頭來是抵擋不住西方的槍炮子彈。就在這樣的情形之下，一開始或許是西方科技器用上明顯的優勢讓中國人深覺得必需力圖學習，但是，中國人接著逐漸看清，西方文化所以占優勢，並非只是科技器用的效用與效率自身而已，而是其所賴以支撐之背後的「理性」<sup>⑥</sup>，這樣的認知特別表現在一些具先知先覺的知識分子身上。換句話說，啟蒙理性才是促使西方現代性（至少科技）產生優越之生機控制性的深層歷史根源。

無疑的，理性主導且滲透到社會中各個面相所編織成的體系網，是現代展現無比生機控制力的根本所在，更是使現代性所內涵之優勢性得以從科技器用層面往外擴散，先轉至制度結構層面（如民主政治與資本主義體制、個人主義化的社會結構），再終至於思想理念層面（其中以知識論述最為顯著）。於是，理性做為貫穿現代性各個表現

面相的基軸，它是使得傳統與現代展開陣地戰對峙當刻，現代性即展現優勢的歷史性基礎。在此基礎之下，理性所編織成的體系性，使得西方現代性內涵的不同文化基素，彼此之間具有相當緊密的邏輯扣聯性，起落互相串聯。於是乎，一個文化基素面相（如科技器用）的優勢，得以擴散至另一個文化基素面相（如制度），而終於遍及各個面相。其結果是導使對峙之下傳統的陣地幾近完全崩潰，而讓現代性獲得近乎「全盤」的勝利。尤其，在人們缺乏反省的認知條件下，現代性以近乎征服者的姿態君臨天下，其所編織的體系於是乎猶如一件聖袍般覆蓋在大地上，庇蔭著眾生，也為眾生所供奉。在這樣的格局之下，現代性居於明勢的優位，呈現為陽面，而傳統性則淪為潛勢的劣位，呈現為陰面，彼此之間開始搓揉起來。

總地來看，在這個階段，不管孰贏孰輸，傳統與現代的陣地戰對峙是雙方總動員之生死大決鬥。鬥爭遍及人們日常生活世界中的種種實作行為與器用面相，也推展至知識論述之中。對知識分子而言，知識論述，尤其是哲學上的論述，無疑地涉及到文化的根源，也涉及到社會生存的基本命脈，鬥爭中所呈現的拉鋸現象尤其劇烈，也特別持續。相反的，在器用鬥爭上，因效用、效率與方便性較容易辨別與確定，勝負高下往往就較易區分出來，傳統的倒退或揚棄也較明顯，而且不會有太多的流連與眷戀。這是

何以許多傳統器皿用品，乃至民俗技藝，常面臨萎縮而遭淘汰之命運的關鍵所在。它們若繼續存在，往往只是以具象徵意義的古董（或準古董）姿態出現，勾引人們懷舊的情絲，做為精神上與未受現代性洗禮前之先人世界相聯繫的橋樑。

## 七、現代主導下傳統反彈的 鬥爭——顛倒期

當挾理性以自重的現代性，在雙方均採陣地戰的攻防鬥爭中，相當程度地摧毀了傳統的陣地後，它立刻會把它的優越性展露出來。然而，誠如易經中所得之否極泰來意涵的，優越性的證成，使一種文化特質發揮至極致狀態，若不能持盈保泰，那麼，就會開始因受挑戰而往下坡走。這個情形或許正如東西文化一開始接觸時東方在地之傳統所處的狀況一般，只不過，此時，兩者正好互相移了位置。

理論上，當現代性的理性邏輯取得了優勢之後，它會隨著創新的引進、權力的運作，認知、態度與價值的改變等等條件的形塑，逐漸滲透進社會中各個面相，取得了主導人們定義、詮釋和採取行動時的正當性。於是，現代性所營造的認知、思考、行動模式與互動關係結構形式，成為具「正統」意涵的典範，若不是深植入人們的心靈深處

而轉變成為日常生活中的自然態度，就是至少被供奉成為具有神聖意涵的制度形式，指引著社會的實作運轉。在這樣的格局之下，現代性終因遂漸嵌入人們的日常生活世界，而蔚為新的傳統。小的，例如中國人或日本人都跟著西方人慶祝聖誕節，雖然慶祝的方式可能有所不同，意涵也可能不一樣。大的，例如民主方式的政黨政治也蔚成政治運作之常軌（如日本或正形塑中的台灣），雖然實際運作過程中尚保留很多本土的文化模式（如靠人情脈絡拉攏關係）。

在日常生活正規化的過程中，現代性並不會也必然不會以其在西方世界的原貌如實地重現在中國這塊陌生的土地上的。事實上，即使它表現在歐洲的場域中，也常因國情不同，有了區域性的差異，其表現在英國的，自非與表現於法國的完全一致。因此，現代性實際展現在中國人土地上的，自有一番風貌，它所呈現的往往（也必然）揉合了中國本土舊有的一些傳統認知、價值、思想、行為模式或制度結構等等。它所保留的現代性成分極可能只是理性之歷史內涵所衍生的架構形式而已，未必把實際的實作行為模式與精神內涵完全發揮。譬如，常只在體制上徒具民主政治的架構形式，但實際的權力運作卻還是傳統封建專制建制中人治為本、強調個人效忠與人情關係那一套統治伎倆。

其實，從現實的歷史經驗來看，我們實在沒有太踏實的證據足以肯定現代性的展現結果必然是無往不利的。尤其，就現實狀況來看，我們更無充分證據來支持外來現代與本土傳統的主客移位現象已在中國發生，或現在雖未充分展現，但終必會發生。然而，從理論的立場來看，有一點卻是可以肯定的，那就是：現代性的優勢地位對傳統所具的移位威脅，始終是無形地存在著。未來的中國文化所表現的必然不會是以舊傳統為主導的模式，而是揉合了來自西方現代性的一種新文化模式。其結果會是如何，則有賴諸多條件配合決定，在此，先存而不論。

其實，無論從哪個角度來看，現代性對亞非社會的浸蝕力再怎麼強烈，都不可能把社會原有的傳統性一舉消滅殆盡。傳統畢竟是經過無數世代的淘汰過程後被保留而累積起來的。透過世世代代的社會化，它早已很自然地根植於人們的慣域之中，並且成為集體記憶。況且，整個社會場域的原有結構形態，經由傳統所具的磁滯作用，呈現一定的穩定性。這也就是說，傳統本就是任何社會結構得以形塑並持續的必要基本成份。因此，社會場域的結構具有一定的慣性作用，雖可能吸納現代性的內涵，也可能因它的威脅而輸誠，但卻不可能完全屈服，而最後被完全取代。

職是之故，現代與傳統對峙的結果，雖然使得現代所

內涵極具體系化的理性表面上是無堅不摧、無往不利，而傳統的障地似乎被嚴重地擊潰，但是，這並不表示傳統完全喪失了作用，尤其喪失了反擊的條件。只是，此時，傳統的作用方式轉了一個折而已。它可能由主導地位轉為反制位置，也由障地戰的部署格局改採機動而零星的地下游擊戰，隨時隨地出現著。這個時候，現代與傳統之間彼此的實力與戰鬥位置，與發軔期時的格局，正好是顛倒過來。說來，這樣的格局正是如林毓生（1989）或杜維明（1989）之「創造性轉化」與李澤厚（1987）之「西體中用」說所企圖施予且特別隱涵的社會狀態<sup>⑦</sup>。

撇開當前中國是否已處於第三或第二，甚至還是第一階段的經驗認定問題不談，第三階段顛倒期的來臨乃意涵一個新傳統的出現。來自西方的現代理性將逐漸成為新傳統的明勢支撐主軸，而舊有傳統的影響力，或者成為潛沉化的主力暫時潛伏著，或者被零星片面化而淪居次要的輔助地位。再退一步來說，即使是傳統性和現代性平分秋色地形塑著新傳統，這個新傳統也將同時與傳統和現代，既有著延續性的銜接，又對它們兩面作戰。於是，對一個社會的舊傳統而言，此一新傳統具有稀釋作用。每一次新傳統出現，對社會的既有舊傳統，就稀釋一次。如此循環下去，一個社會的原始舊傳統理論上會因長久地一再稀釋而終於消逝掉。此時，社會的原始面貌基本上就不復再見

，只是不知這會在什麼時候才來臨。原則上，這樣的稀釋過程即重複著上述之三個階段的互動過程。在此狀況之下，現代與傳統到頭來如何融匯形成新傳統，而新傳統又如何反過來稀釋舊傳統（也同時稀釋現代），至少有三個條件深具決定性，值得認真考慮，它們分別是：(1)社會可能被現代性浸蝕的程度，或反過來說，傳統的反蝕力有多大，也就是說，現代與傳統內在理路與存有預設上不可共存性有多大。(2)人們分別對現代與傳統之內在理路與存在預設的認知掌握程度。(3)社會本身承受文化區隔化與創新能力的大小。

## 八、結語

當傳統與現代交手經過上述三個階段之後，一個揉合了二者的新文化傳統會逐漸浮現出來。這個新傳統將成為一個完形體，代表著社會面對另一波外來文化的挑戰，假若有這股外來文化挑戰的話。本土與外來文化的鬥爭就如此生生不息地繼續下去。以當前的世界格局來看，源自啟蒙理性的西方現代性仍還延續其自十九世紀以來的歷史地位，繼續不斷地在亞非社會發飆。只是，它所具衝擊力有多大，則隨著受「害」社會的種種條件而有所不同。不過，總而言之，不管區域差別性有多大，現代化已把全地球連成一個完形體系，而產生了全球化的現象，卻是舉世共

睹的。

基本上，全球化所指涉的不只是諸如國際政治社會、金融與市場體系、運輸與資訊傳播等面相上的緊密扣聯，而是現代性所內涵的特殊理性邏輯已明顯地貫穿著不同的社會，取代了各社會原有分殊的社會邏輯，成為主導國際社會運作的主軸。這樣的邏輯同一化是全球化的基本歷史特質，也正是現代化（乃至隨之而來之後現代）之威力的基礎所在。這個世界就在這一條主軸主導下，各地區的區域文化傳統與西方主流現代性融匯，也進行和解，並因此形塑出不同的區域文化。

基本上，現代理性如此的同一化，已顯示將把人類文明帶上滿盈的狀態，這正是步上「死亡」之路的前兆。人類文明要有生機，平心而論，自然無法期待著以強調外控且無限發展之哲學為主軸的現代理性，能夠自生持盈保泰的反省能力。因此，如何讓滿盈狀態在爆炸之前，轉出空虧的可能空間，才是避免文明走上死亡而再創生機的必要條件。虧損空無，人類才有活動空間。看來，傳統與西方主流文化具異質性之某些區域文化（例如東方的區域文化）或許正存有一股再創生機的動力，它將是為人類提供另類之社會邏輯的契機，讓我們拭目以待。

（原文刊於中國社會科學院社會學所之「社會學研究」1996年，66：81-90。）



## 註 釋

\* 本文宣讀於中國社會科學院哲學研究所和台灣中流基金會合辦「海峽兩岸弘揚中華傳統文化學術研討會」，1996年7月10-12日於山東省曲阜市。

註1 在這兒，「西方」是一個相當籠統的指涉，本是不精確。較精確地說，其所指涉的應當是侷限於以英、法、德、荷、比與意等一般所謂西歐地區為主。至於「理性」，在西方思想史中，並非一個簡單的概念。本文之目的不在於闡述「理性」之內涵，為了行文方便，只好做宣稱式的陳述，對其內涵來個存而不論。

註2 乃指十九世紀中葉鴉片戰爭後中國人所面對的那個「現在」片刻。理論上，西方之現代性都是以一定形式出現在中國此一空間中的「現存」當刻。這是兩種文化交匯在時間上所呈現的必然現象，雖然其效應可以延伸到未來，也常用來重新注釋過去。

註3 參考：帕米爾書店編輯部（1980）、梁漱溟（1977）、陳序經（1977）等文獻。

註4 這樣的說法其實十分危險，彷彿以為中國人的思維沒有理路，缺乏體系性。情形當然不是如此。事實上，中國人有其自己的思維和認知模式，理當予以重視，也應當給予尊重，例如易經所呈現的就是中國人特殊的思維和

認識模式（參考：劉長林，1990；孫中原，1987；周云之與劉培育，1984；梁漱溟，1977；鄒川雄，1995；中村元，1989）。因此，在此所做如此評述是必須加上但書。基本上，這指的是以西方亞里斯多德式之邏輯為立場來比較的。

註5 關於此一概念的意涵，參看葉啓政（1991b）。

註6 倘若依循韋伯（Weber, 1978）的分析架構來看，大致上，在所謂實質理性面相上，依據的基礎是人本之人文精神，特別在自由主義的傳統之中。而在所謂工具理性面相上，則是強調效率與效用之外控能力，以及可以從事信度和效度的檢證，最典型的代表是科學程序與方法，以及邏輯的運用。

註7 相關的批判，參看葉啓政（1991b；1994；1995）。

## 參考文獻

### 中文部份

中村元

1989 《東方民族思維方法》，台北：結構群。

李澤厚

1987 〈漫談「西體中用」〉，載《中國論壇》第25卷第4期，11-25。

杜維明

1989 《儒家第三期發展的前景問題》，台北：聯經。

克里希那穆提 ( Krishnamurti, J )

1994 《心靈日記》，台北：方智。

周云之、劉培育

1984 《先秦邏輯史》，北京：中國社會科學出版社。

林毓生

1989 〈什麼是「創造性轉化」〉，載於氏著《政治秩序與多元社會》，台北：聯經，387-394。

帕米爾書店編輯部 ( 編 )

1980 《文化建設與西化問題討論集》二冊，台北：帕米爾。

孫中源

1987 《中國邏輯史》，北京：中國人民大學出版社。

笛卡兒 (Descartes, R)

1984 《方法尋論·沉思錄》，台北：志文。

陳序經

1977 《中國文化的出路》，台北：牧童。

梁漱溟

1977 《東西文化及其哲學》，台北：問學。

鄒川雄

1995 《拿捏分寸與陽奉陽違》，台灣大學社會學研究所  
博士論文。

葉啟政

1991b 〈文化優勢的擴散與「中心一邊垂」的對偶關係〉，載於氏著《制度化的社會邏輯》，台北：東大，153 - 191。

1991b 〈「創造性轉化」的社會學解析〉，載於氏著，同上，193 - 223。

1994 〈期待黎明—對近代中國文化出路之主張的社會學初析〉，載於陳其南、周英雄（編）：《文化中國：理念與實踐》，台北：允晨，73 - 108。

1995 〈結構以外：歷史的社會學理路初探〉，《二十一世紀雙月刊》12月號，總32期，39 - 49。

1996 〈傳統與現代的鬥爭遊戲〉，《社會學研究》，第1期，32 - 38。

劉長林

1990 〈中國系統思維〉，北京：中國社會科學出版社。

外文部份

Bourdieu, P.

1997 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

1984 *Distinction*. Harvard University Press.

1990 *The Logic of Practice*. Polity Press.

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Polity Press.

Koselleck, R.

1988 *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. The MIT Press.

Schutz, A.

1973 *Collective Papers I*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Shils, E.

1981 *Tradition*. University of Chicago Press.

Weber, M.

1978 *Economy and Society*. (vol. 1). University of California Press.





## 第二部

從傳統到現代—  
社會的實際體現





# 肆、期待黎明——對近代中國文化 出路之主張的社會學初析

## 一、前言

在中國漫長的歷史中，曾經有過多次的種族融合，也多次被異族直接以武力征服，或間接以文化影響。但是，這些大體上都不足以撼動以中原漢人為主所形塑之文化的根基，也動搖不了社會原有的結構型態。相反的，中原的漢人都能化險為夷，套句台灣中小學歷史教科書中慣用的說法：中華民族（其實，應當說「漢人」比較妥當）的文化同化融合力特強，都能把外來的異文化消融成為一體。但是，十九世紀中葉以後，情形似乎不一樣。中華文化不但無法保有主導地位，展現同化外來西方文化的能耐，相反的，卻飽受摧殘。它帶給中國人的，可以說是對整個五千年所營造起來的文明產生環環相扣、表裡滲透、影響鉅細靡遺的「全盤性」翻轉挑戰<sup>①</sup>，其所引發的衝擊至今猶蕩漾未盡。

面對外來具強勁優勢之異質文化的威脅挑戰，社會慣有的穩定機制很容易失效、乃至遭受破壞，而無法發揮往昔的作用。這使得危機雖未必立即明顯浮現，但至少卻是一直潛存著。在這樣的格局之下，一旦社會問題叢生，傳統所具壟斷地位的公眾詮釋和論述體系，往往無法應付新生的問題而備受質疑、挑戰。於是，為了因應鉅變，也為了替社會的未來尋找出路，有識之士紛紛提出主張，形成如曼罕（Mannheim, 1952：203）所謂原子式競爭（atomistic competition）的現象。然而，其結果往往是眾說紛紜，形成論述的戰國狀態，林林總總地彼此相互辯結、撻伐，而令人顯得目不暇給。

自有清一朝以來，為了救亡圖存，維護國家主權與文化命脈，知識份子所提出的主張，從早期之「中體西用」、「西學源於中土」、「全盤西化」、「中國本位文化」、「中國文化開出民主」，乃至較晚近的「現代化」和當前流行於海峽兩岸學界的「創造性轉化」或「西體中用」等<sup>②</sup>，雖然立論基礎各有差異，但是，它們卻有一共同特點：基本上都是帶有明顯的主觀期待與規範意涵的變革主張，理想主義的色彩十分濃厚。

做為社會的成員，知識份子與其它種人一般，對發生在周遭世界的事務，都會有自己的經驗瞭解與看法。他們所提出有關社會變革的主張，因此不但有經驗的依據，也

都是源於對經驗「事實」的獨特自我認知。從這個角度來看，沒有一種論述或主張是完全不踏實、飄空著的。同時，既然知識份子<sup>①</sup>是社會中的一員，他們提出主張並且力圖貫徹的行動本身，即是一種具形的社會力量。不管其論點多麼粗糙、幼稚，邏輯多麼薄弱，任何的主張基本上都可能成為一種實際的社會實踐行動，本身即有扭轉、改造社會原有之文化與結構型態的潛能。甚至，整個社會的變遷都可能環繞著知識份子在不同階段所提出的各種不同變革主張而轉動。但是，一旦知識份子的變革主張或方案憑的是主觀的直覺認知、或執著於某種意識型態、或浸淫某種期待的激情，而絲毫未對社會現實狀況做「一般性」的實質考察，則其主張或方案看起來縱然再堂皇、再富理想色彩，都可能只是空中樓閣，無法有效地被發揮，也無法與現實產生貼切的作用。

忽略對社會現實狀況從事社會學式的理解、並非只是提出種種變革對策之有識者的共同毛病，同時也是從事解析、批判這些論述主張之研究者的共同缺點。他們要不是採取編年史方式來平鋪直述，就是秉持某種哲學預設立場來分析、批判<sup>②</sup>。因此，論述的基調非史學式的描述，即哲學式的論證，始終缺乏社會學式的分析論述。無疑的，缺乏對社會現狀的形塑要件，尤其承受外塑變源的社會變遷特質，從事社會學式的解析，將難以使人們有效地扣緊

問題的要旨，並直搗問題的深層面相。在此情況之下，任何知識份子所提出的期許和解決方案，自然難免會有踏空、無法具體落實的遺憾。本文的宗旨即希冀採取社會學的角度，考察變源外塑之社會變遷的基本特徵，以期彌補以往有關論述所留下的認知空檔。相信，這樣對檢討過去與展望未來變革方向，均將有實質上的助益。

## 二、論述的基本立場

拉茲斐爾（Lasswell）於1948年提出一項社會學命題，曾為往後研究傳播現象奠下論述典範。他以為，傳播基本上乃處理這樣的命題：「誰」向「誰」以「什麼」方式說了「什麼」，產生了「怎樣」的效果。這就是有名的五「W」說。把這樣的模式運用到這百年來承受外來西方文化挑戰的中國社會，情形可以是：「西方帝國主義者」以「武力、通商、傳教」的方式，強勢地向「中國人」傳遞其「文化」，結果導致中國人產生了「認知危機」，中國社會也因此面臨「解組危機」。當然，情形也可以換個另外的方式來說：「中國知識份子」到「西方國家」以「留學」的方式學習其「科技、制度、與種種思想、知識」，結果導致中國社會產生一連串的「變革」。

理論上，我們可以許多不同的具體方式來填換五個「W」的位置，形成具有實質歷史與社會意涵的不同命題。

這些命題對描述近代中國社會與文化，都可能具有相當的意義，值得討論。然而，由於篇幅有限，而且現實上也就不可能對無限的命題組合一一討論，再者，這更非本文之宗旨，因此我們不擬再行細述。在此，我們所以引用拉茲斐爾的五「W」說，最主要的理由是此一命題具有啟發性。它提醒我們從社會學角度來探究近代中國文化問題時，除了一向為學者們所著重「說了『什麼』」中代表「什麼」的「文化內容」自身與「效果」之外，下列五項乃不可或缺的要件，值得認真考慮：

- (1)近代中國社會與文化的變遷來源是外塑的。
- (2)基本上，整個變遷是包括變源與承受變遷者兩造之間不斷互動的過程，因此，
- (3)變源與承變者兩造的種種心理、社會、文化、歷史特質是必須考慮的。
- (4)既然變遷是不斷的互動與易變過程，此一過程的社會特質也不能不思考。
- (5)單就承變者而言，他們不是同質，相反的，他們是異質的。這些異質屬性（如區位、階層、文化認知程度、教育水準、世代、權力、利益基礎、甚至性別的差異）使得潛在的承變者對外來文化衝擊有不同的反應態度、認知、與對策安排。

以上的思考基本上並不把「文化」當成是一種可以完

全自主、自生的實體，有內在、獨立的理路。而且，我們也不認為只要把此理路加以披露、闡述、引伸，即可以充分掌握文化的內涵與意義，也因此可以尋找出一條可行的變革道路<sup>④</sup>。相反的，我們以為，雖然上述這些命題意涵著「文化」具有既成、不容易變的部份，其內涵的理路脈絡是可以透過某種理性方式來披露、營築，但是，這必要透過人的經驗認知加以築構，也必須經由人的實際行動，才可能把它的社會意義彰顯出來的。換句話說，「文化」必須擺回到人們每日生活世界的互動過程中來思考，才是活鮮、也才實際、有意義。

從人們之日常生活世界中的互動過程角度來看，文化只是互動的媒介素材。固然它有一定的架構，但其組成血肉卻是可塑的，往往依人們的個別情境而被飾塑成不同的樣態。情境乃行動所必須仰賴的「關涉」(relevance)，依哈伯瑪斯(Habermas)的說法(1987:122)，它乃是「關涉之生活世界內容的一個節段」。這也就是說，情境是一個人產生行動時，直接、立即面對、而且主觀上認知到或未充分認知到的「面域」(horizon)。就此立場來看，一個具有聲望的學者對儒家思想所做精湛的詮釋，落入一個大字不識的農夫眼中，可能是毫無意義，也起不了作用的。反而，廟裡說書先生以平俗俚語與例證對儒家思想所做凡俗甚至扭曲的解說，對農夫的舉止反而可能有著較明

顯的影響。

無疑的，從互動兩造當事人與互動過程自身來思考文化變遷的問題時，文化將難以完全自主、自衍、具完整「體系化」<sup>⑤</sup>的實體姿態展現。它既然是在互動過程中人們不斷表現其權力、利益、價值或信仰的一種企圖支配的象徵媒介，它勢必一再被搓揉、形塑，在人群中以各種不同樣貌展現出來。對人們而言，沒有任何文化能在認知、感受、詮釋、與行動取捨上，保持完全一致的樣態。文化是有集體共識的一面，否則就不叫「文化」，但是，當它在人們的日常生活世界中呈現，卻又同時是屬於「個人」的。唯有使其集體面透過個人化的洗禮，文化才展現得出實際的社會意義，也才可能轉化出力量，在人際互動之間發揮作用。

### 三、當面對陌生、具異質性的外來文化時

當一個人面對陌生的事物時，除了可能表現出好奇心理外，一旦整個情境也相當陌生，他常會表現出驚慌或茫然不知所措的樣子。撇開可能產生的心理狀態不談，當人們面對陌生的情境而又不能立即逃離時，他勢必只有逼迫自己以已有的有限經驗來應對，而別無他途了。很明顯的，以有限的經驗來應付「陌生」的事物或情境，自然無法充分「貼切」地掌握其間內涵的內在理路和因應的伴隨條

件或機制。其結果往往是，「不當」地誤用或誤解產生，情境的「原意」<sup>⑥</sup>被扭曲或掌握不住，事物的原有用意也未能充分發揮，效率與效用自然大打折扣或根本就達不到。這種情形在事物或情境本身原具高度異質性時，尤其明顯。

人類具有學習的能力。透過學習，當然可能逐漸揭開陌生異質文化的神祕紗幕，有可能「貼切」瞭解到該文化的精髓的機會。在人的世界裡，固然互動必須仰賴「瞭解」才有可能，但是，弔詭的是，「瞭解」的社會特質卻也必是互動的。於是，瞭解與互動產生互為因果，分又合的弔詭關係。換句話說，瞭解本身是一種互動的狀態，而互動也是一種瞭解的過程。於是乎，除了是人直接對著自然的原始狀態之外，最為普遍多見的是人對人的互動狀態。說得更具體些，意思即：瞭解指的往往是人對「其他人」瞭解他自己（指「其他人」）或另外第三者所創造出來之事、物、或概念的瞭解。因此，瞭解基本上乃涵攝多元多層之互動關係的概念性聯繫，其中涉及至少兩人以上之心靈溝通（包括意圖揣摩）的複雜過程，本就著實不易真確掌握的。誤解與誤用會發生，應當在意料之中。史華滋（Schwartz, 1964）研究嚴復時，即指出嚴復曲解西方之「自由」、「民主」、乃至「演化」等的原意。清末太平天國革命時期，有些傳教士認為：「我們的聖經注解，都很



難得到他（指洪秀全）的贊同，我們最好的經本，都被他們朱筆在旁批上天意，全棄壞了。」「傳教士發現他們很少與太平軍一致之處，……洪秀全的教義是完全不像我們那樣會從天父那裡得來的，也和耶穌所說的話極不相同。」（以上引自李澤厚，1987：15）這些例子在在說明了「瞭解」的困難，尤其是瞭解陌生的文化，其間所面臨的困難與問題更加棘手。大體而言，誤解和誤用在人的互動世界裡，可以說是無可避免，這幾乎是千古恆定的社會定律。

在上節中，我們提及文化難以完全獨立自主、自衍、且具完整「體系」化的實體姿態展現，它必須以某種方式被吸納進入人們的日常生活世界裡，透過個人的認知、感受、詮釋、與行動取捨，才可能產生實際的社會意義。這樣的說法最主要的用意是強調個人之日常生活世界的行動場域對「文化」的意義，但並不因此完全否定「文化」具有「體系」化的性質。

或許，對文化是否具有「自主」與「自衍」性質的說法，應當有所保留。但是，文化具有「體系」化的潛在特性<sup>⑦</sup>，卻是可以確認，也必須確認的。事實上，任何透過人的意志、想像、和組織能力而人文化成的產品，都必然具有某種系統化的特質，且甚至進一步地演化為「體系」化的狀態。基本上，這是文化在認知上邏輯內涵的屬性，問題只是此一「體系」性有沒有很清楚地被披露、或體認

出來而已。

在一般狀況下，文化的「體系」性乃透過具體的物質成品所具的效用與效率、或以具制度化之特定互動模式、或以思想體系的邏輯一致性來表現。譬如，一台錄影機是由相當多且複雜的晶體電路系統組成的，此一套複雜的系統背後的理路與知識，一般人不知，也不必知。對使用者而言，錄影機做為文化產品，其內涵的體系性（更罔論錄影機所具之社會意義）為何，並不重要，重要的是，他會不會「正確」地使用按鈕，有效地讓影像如己意地呈現出來。因此，其「體系」性乃隱藏在效用與效率之具體顯現與確證的事實上面。然而，在正常狀況之下，這始終是隱而不顯，往往只有在功效失靈時，才以負面的姿態被人感覺出來。同樣的，表現在互動關係與過程中的文化「體系」性，也是隱藏在具制度化的「規範」性的常模行為當中，平時並不為人們所察覺到。譬如，在過去的日子裡，中國人一到過舊曆年時分，就必須有送灶神、迎財神、祭祖、做年糕、拜年……等等的定型行為。這些行為看似獨立、不相干，但是，事實上，它們彼此之間可以一些基本理念為經緯串聯起來，成為一套可說明、可理解、可傳遞的認知系統（俗稱之民俗即是）。然而，在平時大家行禮如儀之際，並沒有、也不必、更無能體察其間的理路。往往只有當此一套行為模式嚴重地被破壞或人們刻意去

探究時，體系背後的理路才可能被注意到，其重要性也因此才突顯出來。

綜合起來看，隱藏在器物或互動關係中之效用與效率上面的文化「體系」性，基本上是以功能的姿態被呈現出來。這種「功能」表現方式可以說是使一個社會在採納外來之陌生、異質性高的文化時，必然產生曲解與誤用的關鍵，也是曲解與誤用最先、最常看得見的表現面相。同時，這更是曲解與誤用若有被矯正過來之可能時，首先看得見的地方。從這個角度來看，情形並非「體統」性愈繁複者，曲解或誤用必然愈多、愈深、愈不易適當地矯正。對人們的日常生活而言，重要的不是文化的內在理路自身，而是其實用的社會功能（或以「意義」稱之更廣義、更適當）<sup>⑧</sup>是否明確、易認、易學。例如，清末，中國人第一次看到洋槍，或許不知何物，不知何用。但是，看到人們使用後，就能立刻領會到其「用途」與使用方式，只要略加訓練，即能依樣畫葫蘆地用了起來。這是因為槍的用途明確，使用方法相對地易學，雖然製造起來並不是件容易的事。

相反的，中國人學習西方人的民主政治制度，學了有百年之久，但就始終學不到家，無法把此一制度「貼切」地落實。推其原因應當是多端，但是，毋庸置疑的，民主制度的「使用方式」與「功能」基本上是蘊涵的，甚至可

以說是未能完全確定，乃是最主要的原因。因此，民主要充分的貫徹，必須有一定的價值認知與生活態度來搭配，也需要某種的人際關係運作結構形態為其後盾，否則就不容易做得到。易言之，民主政治的制度所以比如槍砲等器物難為人們所充分而正確地使用，並非前者做為體系來看，其內在理路比後者來得複雜，而是其效用與效率的功能（或意義）、隨制的機制條件與心理狀態等比較不容易掌握的緣故。

#### 四、外來創新與本土傳統的弔詭交疊 ——「中體西用」等早期主張的 社會學意涵

承接上節的論述重點，個人以為，在日常生活世界裡，人們以其既有的生活經驗來掌握外來文化，概以表相的功能為第一線的測試針。對一般人，日常生活當中，個己與圍繞個己之關涉群體的利益、權力平衡、關係維繫、需求滿足等，乃是考慮的首要問題。套句現象學者舒茲（Schutz, 1973: 41）的用語，即：人們概以「我」（I）與「此處」（here），而非「你」（you）與「彼處」（there）的態度為決定行動的依據。這樣的行為模式自然不是強調事理自身之邏輯理路的理性思考，而是以利益為出發點，

並以謀求共識為經緯的考慮為重。在此前提之下，撇開能力的問題不談，面對外來異質文化，自然不會以力求「貼切」地瞭解該文化之內在理路本身的歷史特質為本。如此對外來文化從事「彼處」式的理性瞭解，頂多只在以研究為職責的學者身上才可看到的。對一般大眾，情形概如「兵來將擋，水來土掩」的方式，強調的乃以實用為本的行動作為，其基本目標是如何見招而拆招，化解當前此刻面臨的問題。

在拆招式的現實考慮為前提之下，人們面對外來異質文化時，首先對上的，即沈澱長存在自己之經驗倉庫中的既有傳統。在此，傳統指的是一個社群經過長期之社會化累積下來，並很「自然」地<sup>⑨</sup>被許多人視為理所當然的共同象徵經驗，它因此是界定、並穩定社會之集體意識的基石。一旦社會遭受到外來（尤其異質性高）之文化的衝擊，這是最需要被妥善照顧、安撫，而且也往往是最不容打擊的部份。但是，挑戰力量一大，人們很容易從中感受到危機的威脅；嚴重者，將迫使人們必須在象徵認同上尋找新的平衡點。

傳統是一種具文化意涵的泛稱，指涉的可以是器物、也可以是制度或行為模式、更可以是抽象的象徵符號或思想模式等等。不過，大體而言，其最根本的核心乃蘊涵深層象徵意義的那一部份，思想模式與意識形態即為其中最

主要者。根據奚爾斯（Shils, 1972）的看法，有關人的信仰認知模型，可以依其特質分成外貌（outlook）、信條（creeds）、思想潮流（movement of thoughts）、計劃（programs）、與意識形態（ideology）。在此，為了突顯論述的重點，並避免節外生枝帶來更多、更複雜的概念糾結，我們單純化整個討論，統稱這些泛涉人之信仰認知，且具道德性價值意涵的傳統為象徵傳統，而不再細分了。

象徵傳統自身實際上並不自存，它必須依附在器物、文字、符號、或人實際行動當中的諸多動作等等，才可能展現出來。於是乎，它的存在是表徵性的，具高度的滲透性。它猶如所謂的「魂魄」一般，必須依附在一種具形的「體」上面，才可能被感知到，也才有發揮社會意義的作用。由於人是一種善於創造和使用象徵的動物，象徵在人的世界裡於是乎無處不施，無所不用，其滲透力可謂達到無所不在，無孔不入的地步。當人們使用器物、文字、或符號等時，他們使用的往往並非這些產品的「物」自身，而是消費其背後的象徵意義（或稱社會功能）。同樣的，人的行動所以能被瞭解、反應、並非源自行動中的動作、語言、或姿態自身，而是背後所負載可理解、具相當程度共識性的象徵意義。因此之故，象徵傳統乃深植於人心靈的底層，也是盤錯於社會的根部，其根既深，柢更固，不容易鬆動的。

傳統做為形塑社會集體意識的要素，其最重要的任務即在於扮演提供定義與規範象徵意義與價值的角色，它可以說是人之世界中意義所以能夠確立的最主要根源。它來時，需要經過長期的染濡學習、浸淫感受。同樣的，它要去時，也必須經過漫長時間，歷經不少世代的沖刷、洗滌、稀釋、替代、消除，才可能緩慢的淡化、退位、乃至消失無蹤。然而，情形常常是，無論怎樣努力，它並未必能夠完全被剔清，而使之消失無蹤的。這是文化傳統所具有的磁滯性，正是它所以發揮社會功能的關鍵所在。當社會遭受外來陌生、異質性高的強勢文化威脅時，傳統，尤其象徵傳統的磁滯性，正是使社會面臨矛盾、扞格、緊張、或危機局面的重要根源。這種局面會存留多久，幅面會多廣，深度會多深，端看傳統的磁滯性有多強，幅面有多大了。

傳統是人們熟悉的文化基素，也是學習新奇事物時的穩定劑。人唯有在既有熟悉而相信得了的條件下接受新的事物，才有可能，也才安心，並感到踏實。這是人性中保守的一面，也是傳統此一文化要素扮演重要角色的心理基礎。從這個立場來看，雖說清末中國人面對西方強勢科技文明衝擊的一開始，知識份子所提出的許多主張與作為，今天看來或許十分天真、幼稚、粗糙，但以當時的情境而言，應當是可以理解，也值得同情的。無論就認知能力或

心理感受來看，人是無法完全拋棄既有的經驗（即傳統）來應付環境的。尤其，長期築構起來的外在社會結構乃代表著傳統的結晶，要求一個人在此結構型態之中，從事完全不同於往昔的作為，也以與往昔迥異的公式來認識、思考這個世界，那是絕對不可能的。譬如，清末龔自珍提出改革方案時，仍不脫以傳統文化為參考點，而謂「藥方只販古時丹」，脫離不了宗法、限田、均田等想法，「基本上並沒有跳出傳統文化思想格局——治國平天下的圈子」（曹錫仁，1992：73）。這正是傳統在認知能力上產生磁滯之限制作用的一個明例。

體認外在既有社會結構條件的限制，而以託古改制方式對「傳統」借力使力的例子，自有清中葉以來就很多，其中最顯著的莫過於康有為打著孔子的旗號來詮釋當時流行的西方觀念，如天賦人權、平等等等<sup>⑩</sup>。如此托古改制，借古代的亡靈來宣揚現代維新的思想，是否「導演了超出「中體西用」窠臼的文化選擇場面」<sup>⑪</sup>，固然尚待斟酌，但是，這樣的改革策略的確是掌握了當前情境的特點，善於運用傳統，「結果更利於士大夫們接受，所以起到了巨大的思想啟蒙作用，為傳統文化的近代選擇做出了自己獨特的貢獻。」（曹錫仁，1922：215）當然，這也為引進西方思想，往前踏了一步。

毋庸置疑的，遠離歷史與文化背景，以本土之古為托



來詮釋、運用外來新的西方觀念，基本上是一種借屍還魂的工夫，魂無法歸本體，屍也無法有本魂，其結果勢必誤導、誤用西方的觀念，無法貼切其原意。事實上，就人的身心狀態而言，面對陌生、異質性質的文化，人們實無貼切理解的條件。因此，以自己有限的不同經驗來理解、感受，產生誤解與誤用，幾乎是無以避免的，這我們在前文中已指出了。從另一個角度來看，甚至可以說，唯有誤解與誤用，外來文化才有被探納而產生效果的可能，雖然舊瓶裝新酒存有著使新酒變質的風險。

張之洞等人的「中體西用」主張，情形也是一樣的。企圖把西方科技器用與本土儒學思想區隔開，分別以「用」與「體」的姿態來安置，雖然與「托古改制」之主張，在內容上有所不同，但是，就反應的心態上，卻是一樣的，除了顯示認知上的貧乏和無奈之外，都表現出傳統所具磁滯性的強烈後效作用。「中體西用」主張者企圖把西方文明的衝擊侷限在科技器用上，而以「用」稱之，當然是懾於其威力，為了救亡圖存而不能不用，但內心畢竟尚存「輕蔑」之意。相反的，以傳統儒學思想與制度為「體」，無疑地乃源於此一傳統早已根植中國人，尤其士大夫的心靈深處，成為其宇宙人生觀的核心，而且也轉化成為社會種種制度的支撐骨幹。這個「體」字無形中是神聖、崇高、具魅力，無以動搖的。

如此「體」與「用」的區隔，雖不無有牛頭配馬尾的扞格嫌疑，然而，對當時的人而言，以其認知條件與身心狀態來看，毋寧地是相當順理成章的。對他們，這樣的主張，在主觀認知上具有可理解的內在理路，並不會引起認知矛盾的。我們甚至可以說，唯有如此的中體配西用，才能在西方強勢文化的高壓下，讓人們（尤其士大夫）於百般受辱中，能夠維持一點自我認同的尊嚴，心理上保持某種的平衡。因此，「中體西用」的主張實際上是否有效或貼切，乃屬馬後砲的評斷結果，在行動當時，其實並不重要。重要的是，它在行動當時此刻，具有自我心理治療作用，好歹對外來強勢的衝擊，完成了反應，也有了對策。在此情形下，主張本身所形成的社會動力就具有意義了，至於是成是敗，那是屬於後人評價的問題，其意義也僅屬於後人而已。

## 五、文化內在理路自衍性的確認 ——全盤西化至中國本位文化之主張

人與人的接觸猶如一面兩刃刀，它既可能增加彼此的瞭解，卻也同時可能添加更多的誤解。瞭解與誤解乃一水之隔，往往不是可以分得很清楚的。不過，一種原是陌生

的文化，接觸久了或多了，自然就不感到那麼陌生，異質性也會因接觸、影響、採用而逐漸降低。在外來強勢文化源源而入、人們被迫或鼓勵去學習的情形下，世代的更替其實即意涵著因接觸而改變、乃至增加理解或使問題變得更細緻化是必然的趨勢。

在此條件下，早期「托古改制」與素樸的「中體西用」主張，隨著年輕世代對外來文化認識日增，也隨著這些主張本身實際運轉所面臨之種種現實矛盾與困境的刺激，顯露出窘態，而且，也無法周延地滿足人們的認知需求。更重要的，隨著外來強勢文化排山倒海的入侵，社會自身的結構形態起了巨大的變化，舊有的主張，縱然內在理路原本十分周延，實也無法有效、恰確地應付結構鉅變後的社會現狀。人們尋找新的詮釋與主張，自然就因蘊而生。

「新世代對外來文化認識日增」的說法意涵著兩層的意思。第一、它意味對外來文化的瞭解愈可能貼切外來文化之原社會對該文化的認知。譬如，愈能掌握西方人對「民主」的原意，也愈清楚其理路與相關的概念或其必要的週邊社會與文化條件。當然，這麼說並不意味可能的誤解必然會減少。事實上，對整個社會而言，隨著新世代的一再出現，對外來文化之「原意」的瞭解可能更貼切，但是，也可能因長期來的誤植，使得外來文化變種，在本地生長出來的已非原來的樣態，與其原意早已脫離了。理論上

，這兩種情形可以並存、或互不相干、或互相競爭。第二、它意涵著愈來愈有能力和條件捕捉整個文化展現的內在理路，也就是說，掌握到文化的社會「體系」性。這樣的說法無疑地假定人是會思考，而且愈來愈發展其理性思考的能力，這是底下將特別強調的重點。

當我們說一個文化具備類似有機整體性之「體系」特質時，意思乃謂：文化展現體（如器物、制度、思想）彼此之間有著可認可、可梳理的一定關係理路，形成一套具自衍性的系統。假若人們不運用智慧去披露它，這套理路將不會被察知，只可能以約定俗成之行為成規的方式「自然而然地」運作。換句話說，文化展現體的內在理路是人類智慧運作的一種社會符碼。它怎樣的產生，已超出本文之論旨，在此不論。我們所指出的主要是，這種源於人之思考而形諸行為表現的邏輯理路的文化「體系」，乃人類文明進展的重要機制，這才是在此討論的重點。

基本上，文化體系的自衍性並非意味它超越時空條件而自主，也不因此否定了人作為文化之創生者所可能具有的主導性。自衍乃相對時空特定條件而言，意即：在一定的歷史與文化條件下，人類創生出一些基本的價值與信仰，以此做為締造各種文化體的基礎。譬如，以人為本位、強調效率、效用、與控制理性的人文思想即為西方近代文明的基線<sup>⑫</sup>。此基線可謂乃串聯、勾勒整個西方近代文化

展現的基本經緯，文化之「體系」性也因而編織形成。

這樣的論述並不意涵，此一勾勒「體系」的基線是先驗自存、而且獨一無二的。相反的，它是透過人之認知所抽離出來的一種具後天性的詮釋象徵體，而且是多元多層面，具備著分析性的後設意涵。更具體地說，這是人們從已具形的種種文化展現體中所抽離出來，而被認為具優勢主導地位的基本理念。換句話說，並非人所有的行為均完全由此基本理念來引導，社會裡事實上尚存有許多不相干或甚至對立的理念。同時，由於人的認知組織能力並不是完整而嚴謹，象徵符號本身的意涵更非固定不變，因此，文化的「體系」性一直是不完整，永遠有空檔，可以被侵蝕、也常顯現出矛盾。在此前提之下，當它施用於不同人的生活世界之中，文化體系的有效性自然更加大打折扣，在文化認知與展現上，無形中呈顯出多元與分歧的情形。

不過，話雖如此地說，受特定時空條件制約的文化「體系」性（更恰確的說，應當是文化之優勢「體系」性），倘若經由具權威性的特定教化塑烙機制（如教育體制）的強化運作，則將更為具形化，並且展現相當程度的邏輯自衍性。這也就是說，文化「體系」性可以表現在一套特定理性化的思考推論、關係串聯、或行為模式上面。譬如，哲學、科學、法律、科層組織等等制度的存在即為明例。無怪乎，亞瑟兒（Archer, 1988）謂文化體系最主要的機

制為邏輯一致性（logical consistency）。這樣的說法用於現代科技理性社會尤其恰確；科學的理性成為編織人類世界之圖案的主要線索，其所呈現的「體系」性一直都是特別地明顯。

簡言之，「體系」性意涵組成基素之間具有一定的關聯性，情形不祇是如牽一髮而動全身，而且牽動有一定的模樣。如此環環扣聯的文化「體系」關聯性是早期主張中體西用者所未充分察覺到的。清末嚴復（1969：卷四，頁19）對中體西用主張的批評是相當的例外，他隱約已有了此種文化體系觀的認知。他說：「體用者，即一物而言之也。有牛之體則有負重之用，有馬之體則有致遠之用，未聞以牛之體以馬為用者。中西學之為異也，如其種人自面自然，不可強調似也。故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡。」易言之，中西文化體系本質上的差異，使中體西用的區隔式主張不可行。嚴復做為另一世代的代表，體察到這一點，並且也深切明白，倘若中西文化有融蓄，那也應當是一種新文化體質的誕生，有其獨特的體用關聯性，絕非張之洞式之體用區隔主張那麼的單純。

類似這樣的「體系」觀更是主張「全盤西化」者所賴以為據的論述基礎，譬如三〇年代力求全盤西化的陳序經即謂：「文化本身上是分開不得，所以他所表現出的各方

面都有連帶及密切的關係。設使因了內部或外來的勢力衝動或變更任何一方面，則他方也受影響。他並不像一間房子，屋頂壞了，可以購買新瓦來補好。……所以我們要格外努力去採納西洋的文化，誠心誠意的全盤接受他，因為他自己本身上是一種系統，而他的趨勢，是全部的，而非部份的。」<sup>⑬</sup>

這樣的有機「體系」的文化觀，嚴格來說，並非體現在人們日常生活世界中之文化的真正現象。文化是具「體系」性，但是，在上文中，我們已經提及體系化是一種人為的實際努力，此一「體系」性基本上卻並不完整，也不可能完整。現實上，「體系」猶如一張漁網一般，網線交織之間，還存留有許多甚大的自由空間。尤其，當人們面對的是兩個文化體系的交會，其情形往往更是：人們既不可能完全固守本土傳統地，也不可能完全揚棄固有而採納外來的，真正的狀況毋寧地是，兩種文化體系互相競爭，人們在對立矛盾與交融蒼流之間掙扎著。不過，不管情形為何，文化的「體系」性意涵著，兩個文化體系之間存在有一個可能、且不容忽視的現象，我們稱之「文化優勢的擴散性」。這是外來強勢文化之「體系」性所以可能滲透，並發揮侵蝕作用的機制特點。

所謂「文化優勢的擴散性」指的是，「當一個社會（或地區）的某一層面的文化基素顯示出比另一個社會（地

區)的同一層文化基素更佔優勢時，一旦前者對後者具有統制要求與能力，則前一社會(或地區)之另一層面的文化基素也可能顯示出比後一社會(或地區)之同一層文化基素更佔優勢的現象。如此，統制會使兩個社會各層面之文化基素的優劣勢產生連鎖反應，往往終使後一社會(地區)的整個文化展現為前者所籠罩。」<sup>⑭</sup>(葉啟政，1991：162·163)以近代中國歷史為例，自鴉片戰爭失利以後，西方文化源源而入，大幅地侵蝕了中國固有的文化展現體，基本上即此一文化優勢擴散性的作用，而其主導力量即在於西方理性思想透過科技所展現之優越的生存機會控制性<sup>⑮</sup>。易言之，西方近代科技所展現的效用與效率優勢懾服了中國人，相形之下，讓中國人自慚於原有科技的落後，也深感到生存因科技落後備受威脅。在主體認知上，此一器用層面的優勢，隨著認知領域的擴大與加深，繼而擴散至其他層面，如制度、思想、價值、信仰體系，終可能產生所謂「全盤性」西化的現象。

文化優勢擴散所以可能，文化接觸與認知是其前提，但是文化具「體系」性則可以說是其基本要件。沒有文化接觸，優劣勢當然無從比較起；沒有認知能力，優勢更難以有擴散的可能。然而，只有當文化具「體系」性，亦即文化基素彼此之間具有特定的邏輯關聯性，起落互相串聯，優勢才有擴散的客觀基礎。因此，文化的「體系」性其



實即已表明出其具相當程度的自衍力量，提供優勢擴散基本的能量，擴散本已不是問題，有的只是幅度大小與條件成熟與否的問題。

嚴格來說，我們不能僅就文化彼此間之優劣勢當動時刻的動能關係立場來考察文化擴散問題，一個社會的文化傳統的能動力亦是不可忽略的因素。前已言及，文化傳統所以重要，而有一定的作用力，乃在於其深嵌進入人們的日常生活世界之中，形塑出約定俗成且為理所當然的行為與思想模式。用奚爾斯的功能說法，即傳統具有方便性（convenience）。（Shils, 1981）

就概念的內涵而言，方便性是一種結果回溯性之詮釋的說法，其實並未充分呈現傳統所具的「衍生」性特質。傳統所以具有威力，方便性並非主要因素，而是其所具之優勢正當性、潛意識性、與群屬認同性<sup>16</sup>。這些概念討論起來十分複雜，在此不擬細說。所以在此提及這些屬性，其用意只是為闡明一個現象，即一個文化縱然處於多麼劣勢的局面，而外來強勢文化的優勢擴散力又是多麼頑強，社會本身的文化傳統都不可能完全被揚棄或替代掉的。本土文化的傳統，總是在外來優勢文化侵蝕的夾縫中，可以尋找到一個或許是自我設限，或許是變形的方式繼續存在下去，有人稱之為「調適」。況且，傳統乃一個社會成員產生集體意識，形塑文化認同與社會人格的基本要素，它

的韌性很大，並非輕易可以消滅的。無傳統，則社會無認同的特性，這是人們的日常生活所不可能沒有的。

再說，假若文化具體系性，那麼，外來強勢文化具之，本土文化亦應有之。準此，兩種文化接觸時，所涉及的將不只是單一或局部的文化基素，極可能、而且終勢必是兩個文化體系彼此之間整體性的比較和競爭。在此情形之下，概如前述的，既然文化傳統具有一定的磁滯性，支撐傳統之體系性自然也就因此有存在、且必然存在的條件了。其結果是，縱然外來強勢文化之優勢性會擴散，但它既不可能完全取代本土固有的，且勢必導使社會中之成員有意識或無意識地面臨著體系的選擇問題。尤其當兩個體系的異質性高，乃至互斥時，選擇的困境更加是不可避免，也更為棘手。就此理論來看，全盤西化的主張只看對了強勢文化之體系性的單向作用，而忽略了本土弱勢文化傳統之體系性的磁滯後效韌性，當然更沒看清兩種文化體系互動所可能內涵的複雜性質。因此，這樣的主張自然就有嫌過於單純、天真，難以站住腳。余英時（1984：43）說道：「中國的歷史文化背景與西方根本不同：這就決定了它無法亦步亦趨地照抄西方的模式。」其意涵的不正是我們所提出的另一種說法。三〇年代興起的本位文化主張（如王新命等，1980），與晚近的「創造性轉化」或「西體中用」的說法，可以說即是在這樣的認知氛圍中孕育形成，

只是他們並沒有把其中的道理清楚說出來而已。

## 六、掌握日常生活的身心狀態——從本位文化到創造性轉化和西體中用

以往學者們在論述晚清以來中國人對西方文明挑戰的反應時，大體上，均喜以成敗來下結論。譬如，顧昕（1992：183）評五四運動時，即以為「以揭櫫「德先生」和「賽先生」為標誌的五四啟蒙運動，總而言之，最後是失敗了。」平心而論，從上面的論述理路來看，這樣子以特定預設理想目標來論定文化主張的成敗，其結論必然是：無論主張的理路多麼周延，都終歸要失敗的。

任何的文化改革主張或運動所以產生，都是因應一定時空條件下人們的認知條件與期待心理。要求一百年前的人如同現代人，尤其深受西方思想浸淫的知識份子一般，對西方文化有著相同程度的瞭解，那絕對是不實際，也不公平的。人們回過頭來看歷史，總是變得特別聰明，也特別有見識和眼光。反省批判是可喜，也應該具有著倫理意涵，但是，後人以撕開歷史紗幕的馬後炮方式來反省批判前人，而結果只是一句「終歸是失敗」，就未免太過嚴苛、囂張，也有顯草率。再者，任何的主張都帶理想性，理想總是無法立即、充分、而完整地實踐。理想之所以稱

之為理想，事實上正在於它不可能被完全實現。因此，理想與現實必然有距離，這種距離是使理想與現實隔開，但又產生關聯的關鍵。不完美永遠是人之世界的特點，只是，弔詭的是，追求理想卻往往是人所以存在的理由。瞭解了這樣的弔詭，嘗試以擬情（empathy）方式，設身處地去回顧前人的處境，而不輕易地論成敗，或許正是社會學所秉持的態度。

從「中體西用」主張發展到「中國本位文化」宣言，其脈絡其實是有跡可循的。雖然不同階段的主張具有辯證性的差異，但基本上是在同一個議題下以齒波來回式往一個基本方向推進，其中主要的兩股互相扯拉力量分別為外來陌生與本土傳統文化。中體西用是一種對本土與外來文化同時妥協的主張，經過全盤西化以外來文化為主導的極端主張後，「中國本位文化」主張又走回到本土與外來謀求妥協的另一種說法<sup>①</sup>。當然，前後兩種妥協性的主張是大不相同，然而，不管其不同處何在，它們反映出的是，經過幾個世代接觸西方強勢文化後，中國人（特別知識份子）在認知上有了變遷。大體而言，如此認知的轉變，愈來愈能貼近一般人的日常生活經驗與實際作為；也就是說，以此認知為基礎而衍生之有關文化展望的理念或主張，愈來愈貼近現實世界的實際情形，而愈缺乏高舉絕對理想來強行改革現實時所具的那種浪漫情懷。

在「中國本位的文化建設宣言」中，王新命等人（1980：4-5）即指出：「中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性，所以我們特別注意於此時此地的需要。此時此地的需要，就是中國本位的基礎。徒然贊美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度思想，也一樣無用；必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去；……吸收歐美的文化是必要而且應該的。但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當決定於現代中國的需要。」這段話裡充滿著應然式的期待，其中許多論點相當天真、粗糙、曖昧，值得批評之處甚多。但是，這無關宏旨，我們所要指出的是，從此一宣言的內容，可以看得出，到了三〇年代，知識份子已經充分體察到文化傳統的不可完全替代性。在面對強勢文化衝擊的不可避免情況下，如何在本土與外來之間謀求調適、融薈、幾乎是唯一的途徑。到了五〇年代，以本位文化為主調的學者如牟宗三等（1958）則以另一宣言：「為中國文化敬告世界人士宣言」，明白地以肯定「中國歷史文化之精神生命」來為中國本位文化定位。晚近，杜維明（1989）提倡儒學第三期發展做為新中國文化之主體的說法，說穿了，仍是在此脈絡運行下的另一種說法。林毓生（1989）之

「創造性轉化」的主張，也是一樣，乃屬同一脈絡主張下的產物，只是，他以極其中性化的方式提出，未明顯標示以何種文化為本立而已。

基本上，上述引用的諸多主張或論調，都是以知識份子為主導之有關社會改革的計劃性主張，帶有濃厚應然成份的理想主義色彩，乃是扛著文化象徵大旗的一種社會實踐行動。因此，它們都是少數精英分子企圖透過其所掌握之種種有利的社會機制，以少撩多，以小搏大，從上而下地進行社會改造的鉅大工程。這樣深具使命感的社會改造工程，當然常是社會變遷所以產生的動源。但是，它很明顯地是一種「霸業」，乃具優越感之知識份子，以天下為己任，企圖挾其優勢地位來貫徹其意識形態的一種實踐努力<sup>18</sup>。然而，遺憾的是歷史告訴我們，他們努力的結果往往並非如其所願，或者，甚至到頭來，自己又重蹈前人舊轍，做了如前引顧昕所言的，「總而言之，最後是失敗了」這樣自我嘲諷的結論。

任何社會，即使簡單分工的初民社會，都是由多元，具異質的成員所組成。性別、年齡、體能、智力、性向、居住區域……等等都已足夠使人產生不同狀況，把人區分開。在現代社會，若加上職業、教育程度……等社會屬性的考慮，則人的分化就更加複雜多了。在此狀況之下，面對外來文化的衝擊時，不論人們接觸的機會不一，單單以

社會屬性與處境的不同，人們就必然會有不同的反應。大體而言，或許，知識份子對外來文化的刺激比較敏感，反應比較迅速，但是，這並不因此確認了知識份子在決定社會變遷過程中居絕對優越的主導地位。以往，社會學者似乎頗受馬基維利之精英觀的思想所影響，尤其在社會體系論的主導下，過度膨脹了主導社會「體系」之精英份子在論述中的位置，也膨脹了精英份子對社會變遷產生的影響力。如今，倘若我們把整個思考翻轉個方位來看，則不免會感覺到，看起來默默承受精英「主宰」的大眾，雖然表面上可能是十分地被動、沈默，一直讓精英挾持「體系」化的力量來「宰割」，但是，他們是社會組成的絕大多數，佔據社會的底層，也是社會之所以為社會的主體，對社會的動向，實則他們所想、所做、所談的，才具決定性，也才是主要的考察對象。

對一般社會大眾，他們每日所面對、接觸的日常生活世界才是真實的社會。這種社會是以自然、理所當然、毋庸置疑的方式呈現出來，而不是充滿理性的「體系」化面相的邏輯體現。前者是以考慮個己利益為主的具體行動為主要特色；後者則是以充滿理性邏輯一致性的概念組合為對象。兩者之間可以相關相依，但也可以互不相干、或甚至相互矛盾。尤有進之的是，社會學一向以「動」與「變」做為理解社會的要素，也視「動」與「變」為社會的能

力，這是值得商榷的。其實，「靜」與「常」，是「動」與「變」的另一面，同樣是社會中能力的一種形式，兩者之間互為摩盪、搓揉、形成社會的萬象。假若精英份子的社會能力特點在於「動」與「變」，大眾的社會能力基性則在於「靜」與「常」的面相。當然，從歷史中我們可以看到，大眾的力量固然可以透過集體行為的運動以謀「變」的「動」態方式來展現，但是，就人的日常生活軌跡而言，這畢竟是例外，雖然此例外可能改變了社會原有的構造。對芸芸眾生而言，生命（也是社會）的核心是日常生活中大部分在慣性的默會與動作中度過的日子。這是形塑人之身心狀態，也是身心狀態發揮其能量的經常性情境狀況。這種基本上「以靜制動」，「以常應變」的方式，是面臨外來陌生文化挑戰時，人們常用的策略，也是考慮的重點，因此，我們不應單單以精英份子「以動撥靜」與「以變馭常」所帶來的面相做為考量的對象。

當我們說一般大眾的身心狀態是以靜與以常為本，換成具體、慣用的詞彙，乃意涵著，他們以既成的經驗為定則來思考、理解與感受外界，本身缺乏使自己走出「此處」而以另外之「彼處」來反照的習慣。「靜」與「常」的一種具體表徵即「保守」，面對巨大外力時，則有著以不變應萬變或逆來順受的韌性。只是，當人們以為必須變與動時，這就不免會被冠以「頑昧」之譏了。一個例子是：



清末洋務派（如李鴻章）推動洋務，在中日甲午之戰失利後，清議派（如倭仁）不分皂白地大加撻伐，以為惟有依靠傳統的聖學挽救人心，才是救亡圖存的根本之道。姑且不論其論點的曲直，類似清議派的主張卻往往是迎合著一般人的口味的。「僅有樸素感情和忠君孝親意識的下層人民，沒有機會接觸知識，所以他們並不明白天下大勢和世界潮流，反而在洋務思想興起的時候，他們並不能成為積極的響應者，卻反而成為清議國粹主義和狹隘民族主義情緒的迎合者。」（曹錫仁，1992：199）

在此，我們無意詬譏大眾是愚昧，更無意宣判他們是推動「現代化」的「阻力」，這不是論述的重點，事實上，作者也從未以此方式來看待。現實來看，當一個社會面臨變遷壓力時，阻力原本就內涵在結構化（structuring）過程之中的<sup>19</sup>，不可能完全不存在。就實然結構狀態而言，本就不應當立刻為「阻力者」塗染上「罪人」的道德色彩。

撇開應然式的論斷不談，一般大眾（事實上，知識份子在大部份情境中也往往無以倖免）以個己利益為本，而由「此處」出發的基本反應模式，原就缺乏以「彼處」而理性來觀照所彰顯的「客觀」性。因此，誤解與誤用外來文化的原意，是無可避免的，更罔論他們有無能力或興趣用心去探索、遵循原旨了。基本上，這樣的誤解與誤用是

情境制約的必然狀況，它是功利實用導向的產品。

相對於知識份子在築構改革論述時強調外來文化所具原始理想意涵之邏輯優位性的理想主義，大眾對外來文化的功利實用導向是相當實在。現實而言，在日常生活世界裡，理解與行動莫不以必須立即應付面對的情境為本。唯有應付得過，人的世界才能平順地運轉。因此，人的行動有如時間一般，不可能暫停的，它總是不停地運轉著。當社會面對著外來文化壓境時，人也不會因未能充分掌握而使時間暫停和空間移位，行動還是得一直繼續不停地引發。以「當刻」的認知經驗、感受情緒、利益考慮等而形構的身心狀態來主導行動，於是乎是不變的法則。大眾所具如此的行動特質，事實上才是決定社會變遷實際運轉的潛在主力。只不過，這一直以沈默、幽晦、乃至隱藏的方式進行著。沈默、幽晦、隱藏是「現實」的特點，它不像「理想」一般，是喧嚷、亮麗、常以公開的論述方式大聲向人們炫耀著。正因為如此，大眾「現實」的反應行動就無形中被低估了，因為它實在太平淡無奇了。

假若分析上允許有所謂底層（或下層）結構這樣一個概念的話，這個結構的主體並非如李澤厚（1987）之西體中用說<sup>②</sup>中所指涉帶左派色彩的生產結構，也不是他那包羅萬象、位階紊亂的所謂「體」。倘若居社會基層的大眾應當是考慮重點的話，無疑的，上文一再重複強調的日常

生活世界才是重點，也才是所謂的「底層」。人們在日常生活世界當中，實際如何認知與反應的樣態，於是乎乃理解整個社會如何反應外來文化最重要，也是最值得考察的面相。這更是知識份子為未來文化勾勒藍圖時，不能不參照的現實層面。

知識份子企圖掌握西方文化理想的原意，根據其內在理路，並參酌有關文化的理論，築構一個具嚴謹之邏輯一致性的未來藍圖，原則上是可敬、也是可支持的作法。這樣的作法是理性、也是理想的，比較上文指出大眾以功利實用的態度來面對外來文化，毋寧地是相當的浪漫。透過理性而築構的理想是崇高的，但是，一旦它與一般芸芸大眾的基本認知與行動導向是斷裂，有著鴻溝，那麼，理想的內在理路再怎麼周延，都將成為只是一幅空中樓閣，並無落實的可能。

在現實社會裡，知識份子的理想主張與大眾的現實行動反應永遠有著距離，這個距離所構成的斷裂感，區隔了一個社會成為多個不同的認知世界，也為此帶來了緊張、衝突，與無法完全修補的裂縫。譬如，當知識份子揭櫫西方民主政治的理念時，他們可以周延地勾勒民主的基本內涵與運作邏輯。然而，有一點是他們無能力充分推動實踐的，那就是立刻改變一般人對政治的慣有認知和態度，也無法立刻左右人們的利益歸依。另外，他們也無能力使既

有的政治權力運作結構產生革命性的翻轉。這是知識份子崇高改革理想經常落空的關鍵。在如此缺乏有利之客觀條件支撐，也缺乏有利主觀認知與態度來配合的雙重困難下，民主政治制度的理想在中國人的土地上還只是一個「名」。政治實際的運作往往還是受傳統宗法社會那套人際關係法則所操縱。就拿台灣的選舉為例吧。根據民主政治的理想，選舉是表現一個人自由意志，也是展現一個人成熟、理性的政治主張與判斷的機會，其目的是如中國人所說的「選賢與能」，選出一個真正代表自己之政治主張、能替自己行使權利，謀最多人福利的人。然而，事實上並不是如此。撇開執政當局（指當年的國民黨）以齷齪手腕作票不談，人們選舉時往往憑人情關係或粗糙表面印象，要不就透過派系運作、配票、或乾脆以金錢進行赤裸裸地賄選方式來進行選舉。在這種情形之下，選舉做為實踐民主政治之理念的形式是具備，但是，實際上卻成為傳統政治操弄運作的一種現代手段，本質上並沒有使原有的政治文化明顯的改變。這是李澤厚所謂之西體中用所可能意料不到的一種「異軌」表現形式。中國大陸流行的「上有政策，下有對策」所意指的其實就是類似這樣的現象。

總而言之，在既有認知經驗的格局下，大眾以功利實用的態度行動來應對外來文化，是一股龐大、但卻實際的暗流。他們以自我為出發點，並以「現實」、「可行」的

方式來解釋外來文化。這樣的行為反應是以主觀上自衍的社會邏輯為其後盾，絕非以非理性、保守、頑昧、落伍……等等負面字眼來刻劃即可交代的。對從事文化重建工程之使命的知識份子，這股實際運生的社會暗流是「真實」，不容輕易忽視的。面對著本土與外來文化在一弱一強之格局下交會，創造性轉化若是文化重建必要的導向，這轉化力量的動源不必然，也不應來自知識份子由上而下而生、且具指導性的文化設計，而是源於民間大眾在日常生活中心憑其經驗與感受，對外來與本土文化加以搓揉而成的那種文化展現體。換句話說，文化創新的原動力乃來自人們日常生活世界中自然流露出來的象徵性表現與註釋成果當中。

知識份子企圖以思想模式（如儒家思想）為主體，從事理性邏輯式的論述創新，並由上而下地透過制度性的機制來主導文化發展，固然不能說完全無效，也非毫無意義，但是，無疑的，倘若缺乏觀照現實日常生活世界中一般大眾所呈現的文化風格，也不參照整個客觀的社會結構條件，其努力必將又如前述的，遭遇到「總而言之，最後是失敗了」的命運。不過，不管如何，社會成員的多元異質，早已宣告社會動力的磁場中，推拉的力量是多元而複雜。簡言之，理想與現實如何搓揉，原就是一件棘手的藝術工程。縱然學者們把社會的種種決定性機制的關係分析得

再詳盡，我們還是無法以周延的計劃方式如願地改變社會。創造性轉化可以說，也可以分析，更是一個美麗、響亮的口號，可以予以勾勒。可是，很弔詭的，社會最後所轉化出來的，往往卻不是原先所預期的。然而，沒有使命感，也就不是知識份子。再說，知識份子追求的，往往並不是自己所揭櫫的理想是否充分實現，而是那股把理想說出來，讓人們知道、崇拜的動機。這毋寧地是一種虛榮，一種披上神聖與尊嚴外衣的象徵虛榮。基本上，完成一個偉大而周延的論述主張，才是知識份子所要的，也才是他們所能、且僅能做的事業。不過，話雖如此說，畢竟，一個社會裏有人喜歡、也會編織夢想，總是比較有生氣，也顯得有希望，不是嗎？中國文化往何處走？知識份子還是一樣地期待黎明的來臨。已經等了一百多年，還有什麼不能再等下去的呢？

（本文刊於陳其南、周英雄（編）《文化中國》，台北：允晨，1994，頁73 - 108。）

## 註 釋

- 註1 「全盤性」這樣的說法十分地危險，似乎蘊涵著有個可以確立，乃至可以清楚加以勾勒、界定的整體存在。這絕非此處所企圖意涵的。在此，「全盤性」只是一種隱喻，意即具高滲透性，無孔不入，無所不在，可以無限地擴散下去，只要有多遠，就可以滲透到多遠。
- 註2 「中盤西用」之主張最著名的為張之洞；「西學源於中土」之代表人物為王韜、鄭觀應；力主「全盤西化」最力的有胡適與陳序經；「中國本位文化」乃王新命等十位教授於1935年提出的文化宣言：「中國文化開出民主」則是以牟宗三為主要代表的主張（1958，1961，1988）。有關這些主張的描述與批評，可參看孫廣德（1982）、薛化元（1987）、Levenson（1965）、Lin Yu-sheng（1979）或曹錫仁（1982）。至於「現代化」的主張，1960年代以後的台灣甚為流行，金耀基（1978）、李亦園與楊國樞（1974）以及楊國樞（1978）等可以說是代表作品。中國大陸自從官方提出四個現代化之基本政策以後，現代化之主張更是成為討論之焦點，實無庸在此詳加列舉。「創造性轉化」提出者為林毓生（1989），杜維明（1989）亦有相似的說法。「西體中用」則為李澤厚（1989）的主張。有關此二論點的批評，參看顧昕

(1992)、葉啓政(1991:192-223)。

註3 如梁漱溟(1977)、殷海光(1966)、余英時(1982、1984)、顧昕(1992)以及註(2)所引之諸文獻等均具此特點。又，晚近由大陸之中國文化書院集團所出版的作品，如湯一介(1989)、中國文化書院講演錄編委會(1987)、或龐朴(1988)等人作品亦然。金觀濤與劉青峰(1987)是少數能突破傳統論述方式，以類似「社會學」式角度來分析的作品。

註4 梁漱溟(1977)、唐君毅(1974)、牟宗三(1961)、乃至晚近之杜維明(1989)等學者即是採擷此立場來探討中國文化之前途的例子。

註5 「體系化」(systemic)不同於「系統化」(systematic)的。前者指的是把對象當成一個「體系」看待的過程或作為，而後者意涵的是把對象有組織化，以一有秩序的方式來呈現而已。它不一定成為一個有範疇、具自主能力的「體系」。

註6 其實，就當事人的角度來看，應對本身就是處於情境的一種特質。對陌生的情境反應，不管其反應如何，對當事人都是真實、甚至是真確的，不必要有所謂當與不當或原意為何的考慮。在此，當我們使用「貼切」、「不當」和「原意」等概念，乃假設任何事物或情境，就原當事人而言，均有一套預設的內在理路——包含使用規



則、設計邏輯、實用功能等的條件而言的。所有「真確」、「不當」、與「原意」，均是針對此一預設的理路做為標準來判定的結果說法。

註7 特別使用「潛在」一辭，主要是強調文化所具的「體系」性是否彰顯，並不是毫無條件的，它尚需仰賴一些特定條件的觸媒，才可能完成。譬如，教育就是使此一「體系」性披露的一種社會機制。

註8 功能是一個相當曖昧、混淆、而且問題重重的概念，在西方社會學傳統中，它始終是一個令學者們爭論不休而未能有定論的概念。有關此概念的討論，參看葉啓政（1991：33-104）。

註9 此處使用「自然」一辭多少具有暗諷的意味。傳統可以看成是位居優勢者（如老師、父母……）所持有、並視為當然的一套文化象徵成品。它是競爭以後的「勝利」成果，本身就具有宰制的支配意味。因此，「自然」的意思是人們常把此一支配特質忽略，而把「傳統」視為大家共有的中性文化成品，享有被供奉的神聖地位。這是一種「結果」式而非「過程」式，且「實徵」意味多於「批判」的理解方式。

註10 如康有為（1969，1970，1978a，b）。

註11 乃曹錫仁（1992：213）的意見。

註12 參考葉啓政（1991a：1-18）。

- 註13 轉引自吳景超（1980）。
- 註14 有關此一概念的詳細論述，參看葉啓政（1991b：153 - 191）。
- 註15 同註（14）。
- 註16 參考葉啓政（1984：57 - 88）。
- 註17 胡適（1980：30）以為「中國本位文化」主張只是「說說是全變了，精神還是那位勸學篇的作者的作者的精神。『根據中國本位』，不正是『中學為體』嗎？『採取批評態度，吸收其所當吸收』，不正是『西學為用』嗎？」胡適這樣的看法平心而論相當粗糙，缺乏社會學的想像力，評論是不公允的，但是，胡適暗涵兩種主張享有共同基調這樣的看法卻是可支持。
- 註18 詳細的討論，參看葉啓政（1991b：193 - 223）。
- 註19 援引紀登斯（Giddens, 1979）的概念，在此不擬詳述。
- 註20 李澤厚之西體中用的「體用」使用意涵不是傳統「中體西用」的「體用」分隔意思。兩者不能當成是兩個立場對立、但理解位階相等的論述來看待。其實，李澤厚之西體中用說，可以看成是林毓生之「創造性轉化」的另一種說法，只不過把「轉化」的主調擺在「西化」上面，這無疑地是經過百年之西化歷史後，中國人不能不體認而接受的現實看法。當然，嚴格來說，這種論點只能定位成是為中國謀求文化創新過程中，確立不可能避

免的制約條件。至於，中國文化的創新方向應當如何，會是如何，西體中用恐怕不必然是理想、也未必是實際的主調。就此角度來看，除非具有實際的政治意涵外，以西體中用來論述中國文化遠比林毓生之創造性轉化，更具有潛在的危險性，也可能無心設下思考上的陷阱。

## 參考文獻

### 中文部份

王新命等

1980 〈中國本位的文化建設宣言〉，帕米爾書店編輯部  
（編）《文化建設與西化問題討論集》上集。台北  
：帕米爾，1-60。

中國文化書院講演錄編委會

1987 〈論中國傳統文化〉。北京：中國文化書院。

牟宗三

1961 〈政道與治道〉。台北：漢文。

1988 〈歷史哲學〉。台北：學生（重印）。

牟宗三等

1958 〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》  
，第九卷第一期，2-21。

李亦園與楊國樞

1974 〈中國人的性格〉。台北：中央研究院民族學研究  
所。

李澤厚

1987 〈漫談「西體中用」〉，《中國論壇》，第二十五  
卷第四期，11-25。或《中國現代思想史論》，北  
京：東方出版社，311-314。

余英時

- 1982 〈試論中國文化的重建問題〉，氏著《史學與傳統》。台北：時報出版公司，165-183。
- 1984 〈從價值系統看中國文化的現代意義〉。台北：時報出版公司。
- 1989 〈儒家第三期發展的前景問題〉。台北：聯經。

吳景超

- 1980 〈建設問題與東西文化〉，帕米爾書店編輯部（編）《文化建設與西化問題討論集》上集。台北帕米爾，〈中篇〉1-6。

金耀基

- 1978 《從傳統到現代》。台北：時報文化出版公司。（增訂一版）

金觀濤、劉青峰

- 1987 《興盛與危機》。台北：谷風。

林毓生

- 1989 〈什麼是「創造性轉化」〉，氏著《政治秩序與多元社會》。台北：聯經，387-194。

胡適

- 1980 〈試評所謂「中國本位的文化建設宣言」〉，帕米爾書店編輯部（編）《文化建設與西化問題討論集》上集：台北：帕米爾〈中篇〉31-35。

孫廣德

1982 《晚清傳統與西化的爭論》。台北：台灣商務。

殷海光

1966 《中國文化的展望》（全二冊）。台北：文星。

康有為

1969 〈戊戌奏稿〉，沈雲龍（主編）《近代中國史科叢書326》。台北：文海。

1970 《孟子微》，台北：台灣商務。

1978a 〈孔子改制考敘〉見《中國哲學史資料選輯》台北：九思，122 - 129。

1878b 〈大同書〉見《中國哲學史資料選輯》。台北：九思，189 - 280。

唐君毅

1974 《中國人文精神之發展》。台北：學生。

梁漱溟

1977 《東西文化及其哲學》。台北：問學。

曹錫仁

1922 《中西文化比較導論》。北京：中國青年。

湯一仁（編）

1989 《論傳統與反傳統》。台北：聯經。

陳序經

1977 《中國文化的出路》。台北：牧童。

楊國樞

1978 《現代社會的心理適應》。台北：巨流。

葉啟政

1984 《社會、文化和知識份子》。台北：東大。

1991a 《台灣社會的人文迷思》。台北：東大。

1991b 《制度化的社會邏輯》。台北：東大。

薛化元

1987 《晚清「中體西用」思想論》。台北：弘文館。

嚴復

1969 《與外交報主人論育書》《嚴幾道詩文鈔》。台北：文海（卷四）

龐朴

1988 《根莠集》。上海：人民出版社。

顧昕

1992 《中國啟蒙的歷史圖景》。香港：牛津大學出版社。

外文部份

Archers, M. S.

1979 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge University Press.

Giddens, A.

1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, California:

University of California Press.

Habermas, J.

1987 *The Theory of Communicative Action*. (Vol. 2) Boston, Mass: Beacon Press.

Lasswell, H. D.

1948 "The Structure and Function of Communication in Society," in L. Bryson (ed.) *The Communication of Ideas*. Institute for Religious and Social Studies.

Levenson, J.

1965 *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley, California: University of California Press.

Lin, Yu-sheng

1979 *The Crisis of Chinese Consciousness*. Madison, Wis: The University of Wisconsin Press.

Mannheim, K.

1952 "Competition as A Cultural Phenomenon," in *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 191 - 229.

Schutz, A

1973 *Collected Papers I*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schwartz, B. I.

1964 *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*.



Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Shils, E.

1972 *The Intellectuals and the Powers & Other Essays*. The University of Chicago Press.

1981 *Tradition*. The University of Chicago Press.



## 伍、社會理路和歷史建構—— 一個社會學詮釋架構的初探

### 一、停滯不前了嗎？

法國史學家 Peyrefitte 研究清乾隆年間英國特使馬戛爾尼 (George Lord Macartney) 代表喬治三世出使中國的歷史。作者在其著作《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》中，寫過這樣一段文字：

1960年8、9月間，我從香港出發，對中國進行了第一次探索。我馬上就吃驚地看到這個社會同馬戛爾尼的伙伴們描寫的社會十分相似。簡直可以說每個中國人的基因裏都帶有乾隆帝國時的全部遺傳信息。中國以十足的中國方式在造自己的反。要同過去決裂，然而它卻從中尋找可以依靠的因素來證明自己的不變性。……1960年的中國人仍贊同乾隆對馬戛爾尼使華團的看法。這突出地表現了這種連續性。……

1971年7、8月，我率領文化革命五年來獲准前往的第一個西方官方代表團前去人民共和國，當時的國家政權與馬夏爾尼打交道的政權離奇地相似，這使我驚訝不已。

對皇帝同樣的崇拜；只是毛代替了乾隆。一切都取決於他的意願。同樣將日常的管理工作委託給一位總理，他領會這位活神仙的思想，並周旋於陰謀詭計和派系鬥爭之間，除了來自上面的贊同之外，他得不到任何支持。對恪守傳統和等級制度的禮儀表現出同樣的關注。同樣接受一個共同的、可解釋一切的衡量是非的標準；只是「毛的思想」代替了「孔子思想」，康熙詔書之後是小紅書而已。……（Peyrefitte, 1993：4-6）

或許 Peyrefitte 的結論是可質疑的，因為單憑個人短期匆促間的考察，其所可能觀察和感受到的畢竟有限，不可能深刻，因此有了以偏概全的情形。況且，常識告訴我們，一個社會，經過了兩百年，尤其在十九世紀中葉以後，遭受到西方現代科技理性文明猛烈的衝擊，怎麼可能沒有明顯的改變而仍然停滯不前？總之，近代中國到底變了還是沒變？或者，換個方式來問，到底什麼地方變了而什麼地方沒變？到底，變的地方、還是不變的地方，對認識中國歷史比較具有意義，或其各自意義何在？這些和類似的

問題涉及到的不祇是史實，而是論述理論與方法論立場的問題，是瞭解中國近代史極為重要的課題，值得挖掘深究。

## 二、從「中國中心」史觀到 「超穩定結構」論

在1984年，有位美國史學家 Cohen 把過去美國史學家對近代中國的研究歸納成為三種論述基調。它們分別是「衝擊—反應」（impact - response）、「傳統—現代」（tradition - modernity）與「帝國主義」（imperialism）說。Cohen 認為，這三種論述基本上都只是反映以西方為中心的史觀，強調的是十九世紀以來承受西方現代文明衝擊後，中國人調適「失敗」的一面與可能的緣由。然而，從1970年代，美國史學界中年輕一代逐漸揚棄了這樣立場，而有走向以「中國中心」為基調的研究趨勢<sup>①</sup>。

根據 Cohen 的說法，所謂「中國中心」之史觀最基本的立場是，正視「中國的問題乃發生於中國的情境脈絡之中」此一社會事實，雖然這些問題可能是受西方影響或甚至就是直接由西方所促動。（Cohen, 1984：154）他稱這是以內部（即中國），而非外部（即西方）標準來決定什麼是在中國的過去中具有歷史意義。（同上：187）因此

，研究的重點不應在於刻意地比較中西文化的差異，而是就中國自身的內部從事不同時段的比較分析。這也就是說，形構整個問題的優位樣態（mode）是歷史，而非文化<sup>②</sup>。（同上：189）。

金觀濤和劉青峰（以下簡稱「金、劉」）在他們的近著《開放中的變遷—再論中國社會超穩定結構》（1993）中<sup>③</sup>，呼應Cohen之「中國中心」的史觀。對他們兩人而言，Cohen之說的最大啟示似乎是提醒他們，中國歷史中有一條貫穿時間、基本上不變的軸線。這條軸線「可以幫助當代人超越時間和空間的障礙，這就是嘗試去建立一種古代史和近現代史演變的統一觀。」（金、劉，1993：24）<sup>④</sup>

很明顯的，這種統一觀的說法乃假設，在漫長的歷史叢林當中，中國社會一直呈現有「長時段」（*la longue durée*）<sup>⑤</sup>的穩定性，因此，金、劉認為，中國社會具備了「超穩定結構」。所謂「超穩定結構」指的是，「一種用周期性動盪來清除一體化結構在調節中釋放出來的無組織力量，以保持這種組織方式的長期穩定的構制」。（金、劉，1989：14；1993：45）於是，金、劉總結，中國封建社會所以穩定地延續下來，就表現在此一結構所具之「社會結構的停滯性」和「週期性大動盪後的慣性復原」兩大機制特質上。（金、劉，1993：25-26）

當然，金、劉是注意到，在鴉片戰爭後西方現代文明的衝擊下，「中國傳統社會不得不開放，傳統一體化結構再也不能保持不變了」。（金、劉，1993：45）然而，在他們的眼中，中國社會的基本結構特質仍然是維持不變，因為「……系統卻呈現出一種新的行為模式：它用意識形態更替來建立新的一體化結構以適應工業文明衝擊下的新環境。這種行為模式使得該意識形態與政治結構一體化的組織方式繼續保持下來，呈現出中國社會深層結構巨大的歷史慣性。因此，我們仍可稱其為超穩定結構。」（金、劉，1993：45-46）他們兩人並援引了不少的具體歷史資料來佐證這樣的論點。中國的超穩定結構性質於是乎「真的」是存在著。

很明顯，情形若是如金、劉所說的 *Peyrefitte* 的停滯說似乎可以獲得史實和理論上的雙重佐證，而不是個人偏見。然而，歷史的面貌真的就是這個樣子嗎？還是，這只不過是特定理論或立場所衍生的歷史樣態，而我們可以從另外的立場來轉動「歷史」這個萬花筒？這正是本文底下要探討的課題。

### 三、從穩定「狀態」說到易動「過程」觀 — 一論述典範的轉變

長期以來，以有機體的特質為比擬的系統哲學，一直支配著西方社會思想之主軸的移轉。尤其，在自然科學之認知模式跡近壟斷地支配著整個學術界的思考架構的格局下，Durkheim (1933) 之「社會先於個體」(society is prior to individual) 的社會事實說 (theory of social fact) 深植入許多學者 (尤其社會學者) 的心靈深處。在他們眼中，「社會」是一個具自主化、且高度「體系」化 (systemic) 的存有實體<sup>⑥</sup>。它可以脫離、甚至往往是凌駕於構成成員 (即個體人) 的意志，而具有獨立自主的意識<sup>⑦</sup>。此一意識以一定的邏輯形式形塑出一定的「客觀」結構形態，並透過此一結構形態對人們發揮制約，甚至控制的作用。於是，「社會」乃有如一極具主宰性、且幾乎無所不及、無所不能、無堅不摧的怪獸，任何人都抵擋不住的<sup>⑧</sup>。說來，這是十七世紀中葉 Hobbes 之巨靈 (Leviathan) 的現代化身，只不過它更加抽象化罷了。

在現代西方社會學中，把「社會」看成實體而加以抽象化，並以「體系」視之的學者中，Parsons (1951) 可以說是代表人物<sup>⑨</sup>。基本上，金、劉的「超穩定結構」觀乃



循著以類似這樣之社會存有哲學為基礎建立起來的「體系」論。中國社會本身具有獨立於（中國）人自身的自性，而此一自性展現出一套非個人（甚至非全體中國人）所能左右的社會邏輯。尤其，這套邏輯以獨尊、且全稱的姿態主導著中國歷史的發展。在這樣的社會存有觀之下，人做為組成社會之主體的許多特性不見了，人實作時的意志與意識表現所可能具有的社會能力自然也被塗了白。

晚近興起的混沌理論（chaos theory）有一些看法很有意思，值得借鏡用來當成本文立論的基本線索。這個理論有一個所謂「蝴蝶效應」的說法，可以說是其基本思考方式的代表。所謂「蝴蝶效應」說的是如下面例子所意指的情形：今天在北京有一隻蝴蝶展動雙翅扇動了空氣，空氣一波波地傳開，可能於下個月會在紐約引起一場風暴。（Gleick, 1990：9）這樣的說法也許十分荒誕，難以令人接受，但這無關宏旨，我們所要表示的是這樣一個說法所內涵之思考問題的方式。這才是最為重要的關鍵所在。

簡單地來說，這段話意涵的是：一個現象之所以產生是因它有一初始條件（initial condition）為分離點。或者，換個方式來說，即：當我們思考問題時，可以把握一個初始條件，然後追蹤這個條件如何產生連鎖作用，引發出這樣的結果。很明顯的，這樣的思考模式著重的是「過程」，而不是「狀態」，是「變成」（becoming），而不是「

存有」( being )。( Prigogine, 1984, 1990 )。

循著這樣強調易動、變成與過程的思考方式，倘若有所謂「體系」這樣的概念，它不是具充分自衍的「完形」( Gestalt ) 實體，而是一個開放、易動、始終在「變成」的過程。用 Prigogine ( 1984 ) 的說法，它是耗散的 ( dissipative )。倘若進一步地借用 Luhmann ( 1982 ) 之體系／環境分化說法，體系與環境之間是具「既可分又可合」的互攝互扣交互作用。在某個條件下，環境的一部份可以被吸納成為體系的一部份。同樣的，在另外的條件下，體系的一部份也可能被釋放出來，成為環境的一部份。在這樣的情形下，體系最大的特色就是把複雜性化約。然而，如何可能，如何運作，就成為進一步必須關心的問題了。

#### 四、以人為主體的「中國中心」史觀

到底應當如何看待「體系」這個概念？它是否乃一個只會帶來更多曖昧、累贅與混亂的概念，應當揚棄？這些都是嚴肅的重要問題，原本有進一步討論的價值，但其中牽涉甚多，我們無法在此細談，只好暫時存而不論，在下文中，只在適當的地方順勢點出。在此原則下，底下，我們僅就混沌理論所提示以初始條件為主軸的思考方式做為分離點，看看它對剖析中國近代史具有怎樣的啟示，同時可能衍生怎樣的論述架構？

怎樣的條件可以看成是認識中國近代史最具社會學意義的初始條件？基本上，這是一個不可能有確定答案、而且是見仁見智的問題。金、劉企圖把這條初始條件主軸往過去延伸至古代，從中尋找主導中國歷史的一致脈絡。這是一種選擇，有一定的歷史意義，在提問上具有正當性，應當尊重。然而，除了如上述的，我們可以從社會存有基礎的角度來評論金、劉的論述之外，還可以從怎樣的史實立場來說明或突顯另類的初始條件的選擇，使之具有更深刻的社會學意義，以做為理解中國社會的歷史分離點。這是不能不正視的一項問題。

基於這樣的認知立場，個人以為，至遲自十九世紀中葉起，先後經過文藝復興和啟蒙運動之理性主義洗禮的西方現代文明，在科技、民主自由與資本主義邏輯主導下，展現出高度的生機控制優勢性。面對著這樣外來、異質之優勢文明的猛烈衝擊，中國社會所經歷的是史無前例的挑戰，產生變遷自是可以期待。尤其，此一傳自西歐的文化優勢性，具有由其中之某一文化基素（如科技之效用性）擴散至其他基素（如自由民主之思想）的作用<sup>⑩</sup>，而以近乎「完形」之成套格局大幅度地向亞非各地蔓延。其結果是產生了今天西方學者稱謂「世界體系」、「全球社會」、「全球化」或「地球村」等等概念的出現<sup>⑪</sup>。

這樣的史實其實很清楚地說明著，考察近代中國社會

，即使企圖與古代傳統尋求連貫一體的努力是必要，也有一定的歷史意義，但是，以上述西方現代理性文明為主導之「全球化」趨勢的壓力，也是不可否認、且不可忽視的。從理論上來看，這股力量並不是偶然，而且，對中國社會的深層結構有著產生顛覆的潛勢。在這股潛在力量的衝擊下，中國傳統的「超穩定結構」（縱然是存在，也還發揮著左右的作用力量）能否永續維持下去，實值懷疑。

Collingwood (1992: 13) 說過：「歷史『為的』是人類的自我認知」。中國近代史是在不同上下世代交疊下的中國人，同時以共同與分殊的認知和情感經驗為基礎，對自己認同之集體所創造出來的社會活動的記錄。它是集體記憶的營造，也是集體意識的表現，反映的是不同的中國人對一定時空情境下之認知與實作行為表現的複雜綜合呈現。假若脫離了中國人的認知、動機與情感結構和實作行為的考量，也脫離了文化背景與既有種種社會條件等等的關照，歷史將變得十分虛幻、飄浮而疏離，十分不實在。因此，當 Cohen 說：「正視中國的問題乃在中國的情境脈絡中發生」這一句話時，其內涵的重要意義並非直陳出舊有三種論述的缺失，當然也不在於是否否定了西方現代文明對近代中國所可能帶來的衝擊，而是突顯做為導演「歷史」的主體——人與此主體所存在之環境條件，對詮釋和註解歷史時所居處的地位。換句話說，中國人怎麼思想、

感覺和作為，何以如此思想、感覺和作為，不同的中國人有什麼不同的狀況，他們對社會產生了什麼不等的不同作用，以及種種既有之社會文化條件等等如何制約，乃形構中國近代史之圖像的重要因素，不能不深加考慮的。「現代化」或西方現代文明本身並不具備可以超越時空之制約而自存的必然效力。

因此之故，理解中國近代史時，最具時空意義的重點似乎並不在於證明中國社會的超穩定性，也不在於肯確中國社會面臨的是可能的鉅變，而是在變與不變兩個端點之可能空間中，中國人如何搓揉、應對在這段時間內他們所遭遇到來自西方現代文明衝擊的種種問題？這樣的搓揉會因人們之心理、社會、政治、經濟與文化等條件上的不同而有所差異，也因而為近代中國締造更豐富多變的歷史內涵。這正是 Cohen 之「中國中心」史觀最深刻的意涵所在。

## 五、實作、論述與結構—— 三種理路的交錯

當我們把思考的焦點從具實體化的「社會」巨靈轉移到活動主體——人身上時，人本身所具的多元分殊性即意涵著，雖然社會世界裏極可能有一條理路做為主軸，以優

越勢態主導著人們的互動，但是，人的社會世界中並非僅只有一條理路，而是有著多層、且多元的理路相互競爭、也相互運作著。大體上，這些理路可以歸納成為實作、結構與論述等三個不同層次的理路。

所謂實作理路指的是，人透過其所具之認知和感受經驗，在特定的動機觸引下，會形塑一套「理所當然」的行事模式。此一行事模式的運作往往是不必知其所以然，也不必知其然的。然而，對人而言，做為一種具抽象思考能力、且經常需要象徵化的動物，他是不時需要解釋的。尤其，當別人與之接觸而讓自己感受到威脅或處於緊急危機狀態時，尋找解說乃化解威脅或緊急危機狀況的必要條件。只是，在一般情況下，人們總是能夠自圓其說。或更恰確地說，人總是一直努力地做，直到尋找到可以自圓其說為止。否則的話，他只有離開那個情境或改變實作理路，以維持解說論述的正當性和自衍性。

職是之故，在人的社會世界裏，每個人都會運用抽象概念化的能力，為其周遭的世界或自己的行止，建構一套某個程度上具邏輯一致性的體系化論述以自圓其行。這就是論述理路。因此，理論上，任何的實作理路做為一種行為展現，背後都可能有一套論述理路為依附，甚至往往不只一套，而是視情況而有所變易、有所選擇。

就人的互動世界而言，論述理路有優勢層級性。這也

就是說，具某些特質的人（如初民社會中的巫師、中古世紀時的教士、中國傳統社會中的仕紳、或現代社會的科學家）所形塑的論述理路，往往比較有機會贏得優勢而獲得正當性的地位。他們的論述理路（因此，連帶地，衍生或依附的實作理路）於是成為典範理路，具有定義或規範其他人之理路的作用。這種具優勢的典範論述理路，一方面，有可能衍自長期流行的風俗習慣，於自然而然之中伴隨著既成的優勢結構形態而來。論述乃與之相互輝映、相互增強。但是，另一方面，優勢的典範論述理路也可能來自某些人的創新或由外地移植進來，對舊有社會結構形態具有顛覆作用。它的結果往往是締造一個嶄新或修飾舊有的社會結構形態。因此，不管情形是怎麼樣，除了個人（或某一群體）的實作理路與論述理路外，人的社會世界還存有一種超乎個人、且非個人能完全左右的結構理路存在著。

簡單地說，結構理路指的是，在人的互動社會世界裏，存在有一套外在於個體，且對個體具定義、規範其行為的理路。例如，有了火車之後，整個火車運輸設施就多少定義、且規範了人們的行為。要搭火車的，就得準時到某個定點等某班車，而且甚至被指定坐在某個位置上。一般而言，這樣的理路一旦被制度化，它就取得了具優位的正當性，能夠在一定人群的世代延續過程中被保留，而且持

續地發揮其優位性，形成具磁滯性的「傳統」。它的作用具有相當程度的強制性，而且往往並不為人們所察覺到。過去美國結構功能論者如 Merton (1968) 所謂的結構強制性 (structural imperative) 或結構自主性 (structural autonomy) 指的即這種理路所具有的特質。

大體上，結構理路表現的是人對空間、物質用品（包含人為和自然的）與其他人三者各自所具的內衍特質與由此產生的複雜關係，加以適當約定的「理性」象徵註釋和設計。換句話說，它雖是一種具象徵化的人為努力，但是整個理路的展現卻是針對、也是受限於其中牽涉諸元素的「客觀」內在特質。某個角度來看，理路只是企圖反映這些「客觀」內在的特質，無法完全由人為意志來左右。否則的話，整個理路就變了形，而展現出另外一種結構形態，也因此有了另外的結構理路。因此，結構理路有一定的強制性。除非人離開這個情境、或無意地違背或有意地冒犯，結構理路對人的行為有一定的約制作用。它使得人們的實作理路雖可能是分殊，但卻仍具有相當程度的共識同一性。基本上，人的實作理路與社會的結構理路，就在「既分殊又同一」的弔詭情況下，謀求一個適當的平衡點。社會會不會變遷，端看這個平衡點怎樣被塑造？



## 六、本土傳統與外來現代 兩套理路的競爭

從上面簡扼之理論性的論述鋪陳，我們有理由相信，即使儒家思想結合宗法制度之論述所築構的理路，長期以來以優越的姿態主導著中國社會的運轉，同時也形塑了社會的優勢結構理路的基本脈絡<sup>⑬</sup>，在漫長的歷史中，中國社會其實內涵有不同的論述理路，也因此隱藏有多元的可能結構理路，更不用說，有著更多不同而分殊的實作理路。只是，這些眾多不同層面的理路，由於種種現實條件的限制，絕大部份無法跳脫潛勢的格局而展現具明勢的實際作用力量。在這樣原則上始終是處於競爭的情況下，讓儒家思想與宗法制度的聯合陣線所勾勒的社會圖像，一直有機會居據優勢，其所呈現的「表相」能夠相當普遍地烙印入中國人的認知，成為眾人共識的集體典範形式，而且維持一定的穩定支配局面。

很明顯的，企圖以「超穩定」的說法來闡明中國社會的歷史特性，事實上只不過突顯某一組社會理路（包含論述、結構、乃至實作理路）在解析與詮釋上具有妥貼性或啟發性而已。這並不等於宣告中國社會一直只依循著一條理路運轉，更不等於意涵此一理路將必然繼續有效地支配

著社會的發展。社會像個萬花筒一般，呈現出來的永遠只是一個轉角下的樣態，當再輕轉一下，呈現的樣態立刻不一樣了。不同的樣態代表的是不同的觀點或立場下所可能呈現的情況。「社會」原無「本相」，有的只是一種呈現的「方便」形式而已。

在近代中國，面對著極具生機控制優勢性之西方現代文明的衝擊，社會中隱藏著多元之社會理路的競爭格局更加明顯，也更加可以肯定。此時，理論上，中國社會裏至少就存有兩套差異性相當明顯的論述／結構理路的純粹理想類型，並且透過不同的實作理路在現實互動過程中競爭搓揉，爭取主導權。其所展現出來的，其實一直是五花八色、分殊立異的「戰國狀態」。優勢理路表面上似乎是掌握大局，但事實上卻是充滿著隨時可能被顛覆的危機。

大體上，這兩套競爭的主要理路之一乃源承社會傳統本有的優勢理路，代表的是與過去傳統呈穩定延續的一面。另外一個理路則源自現代西方，代表的是外來現代的入侵，且與過去傳統產生絕裂斷離的另一面。同時，在這兩個不同源承的理路中，其論述和結構理路間，誠如上述，也並非完全一致而符應。它們之間往往有了一定的裂罅或矛盾。因此，在如此具雙重可能矛盾的格局下，人們體現在現實互動世界中的實作理路更加是分殊而複雜多端。毋寧的，這種不同層面與源承之理路間的相互對立、矛盾、

斷裂、隔離或競爭，才是呈現在近代中國社會中比較貼切的圖景。因此，不確定性和易動性乃與確定性和穩定性同時存在，它們都是內涵在近代中國社會中的特質。正如可能性與不可能性必須同時拿來談才有意義一般，穩定性也永遠需要對應著易動性來談論，才能彰顯出意思來。任何單面的考察都不足勾勒一個社會所可能具有的動態可能性，對近代中國尤其是如此。

## 七、變遷格局中實作理路的 特殊社會學意義

一套社會理路所以能夠取得優勢並且屹立不移，取決於許多內外條件的相互配合。譬如，此理路本身在論述上所具的邏輯一致性、預設的合理性與蘊涵深廣度、被結構制度化的程度、主權者支持的程度、深入一般人日常生活世界做為實作理路之基礎的程度，以及相對應競爭之另一套理路所具之生機控制程度和其內涵的邏輯一致性等，均是重要的決定條件。然而，不管決定因素多麼複雜，「時間」可以說是最具敏感的顯示指標，它可以說明一套理路的韌性，也可以展示它的命運。

一般而言，不管外來的社會理路優勢性多麼高，一個社會世界在承受其衝擊的初期，此外來理路往往尚不足以

明顯而大幅度地憾動本地原有的對應優勢理路，因為畢竟既有之本土優勢理路早已滲透入社會世界的底層，編織成為一個經緯密密麻麻交織的網路。況且，制度化使得人們的權力和利益分配的理路早已結構定型化，既有的結構理路本身往往與既得利益者相呼應，成為確保利益機會的正當化護身符，不容易以自殘方式來易動，只有在迫不得已時，才會妥協讓步而有所更動。

回顧中國歷史，過去並非都沒有接受過外來的社會理路的挑戰，但是，有一點是明顯的，那就是：這些外來力量，不論就異質性或生機控制性，都沒有大到足以憾動中國社會原有的優勢理路。但是，鴉片戰爭以後外來的西方現代文明就不同了。無論就異質性或生機控制性而言，它對中國原有的社會理路都具有足夠的威脅力。然而，根據上述的社會原則，這股外來的社會理路優勢性雖夠強大，一開始，它也只是、且也只可能以「點」的方式，在某些地方與既有的對應理路進行局部性的妥協修飾工作。基本上，「以本土為主，外來為輔」是最為可能看到的格局。

情形所以如此，道理其實是自明的，因為任何人縱然聰明才智再高、胸襟再寬敞，吸收異質創新能力再強，彈性再大，都不可能在一個時間內完全拋棄既有的價值，意識形態、態度或認知模式等等，而以完全嶄新的姿態來接受新的東西。人總是以既有的認知和感受建構來瞭解、詮

釋新的東西，即使它是多麼地陌生、新奇。況且，就心理上的安全感而言，人也唯有採取這種在舊瓶中舊酒混新酒的方式來面對外來異質性高的文化，才可能讓自己心安，也讓自己的認知理路平順地找到平衡點。再說，誠如上文指明的，既有理路（尤其結構理路）被制度化成為常軌，基本上乃與權力利益分配結構相搭配著，對有權的既得利益者，任何結構性的改變更是威脅到其利益的獲取與保證。因此，當變革變得是不得已時，他們總是想盡辦法把變革格局降至最小、最低，並且往對自己有利的方向去調整。如此，既可對自己之不利的衝擊減至最低，而且也可以緩和認知失調所帶來的緊張、焦慮等的壓力。在清末，許多有識之士，在面對西方現代文明撞擊時，大體上，可以說即以這樣的方式來回應的。譬如，張之洞的「中體西用」、康有為的托古制今，三〇年代的「中國文化本位」，乃至晚近的「創造性轉化」說，均顯現出這樣的社會特質<sup>⑭</sup>。

從人做為活動主體這個角度來看，中西文化的接觸所具有的意涵，並不只是在於兩套論述/結構理路的雙重對立矛盾競爭，而是實作理路的形塑。誠如張灝（Chang, 1971）論梁啟超時所指出的，清末以來，中國人，尤其知識份子，不只是對西方做回應，同時也對中國思想與社會結構做回應。在此，傳統與現代同時並存在一個人的身上

⑮。職是之故，整個問題的重點並不在於中西社會理路本身可能內涵的對立矛盾性，而是中國人主觀認知上對整個中西社會理路之複雜狀況的掌握程度，以及表現在企圖用來回應危機與規劃未來時所衍用的實作理路與行動策略上面。

## 八、誰主導著近代中國—— 實作理路光譜的階層性

在人的日常生活世界裏，儘管具集體共識性的優勢論述理路（尤其結構理路），對人們的互動行為具有決定性的制約作用，但是，總地來看，人所營造而持有的實作理路才是真正站在第一線上指引和表現人之行為的觸媒。假若西方現代文明的衝擊被視為理解、也是牽動中國近代史的一種可能初始條件，在此條件下所牽引出來之中國人的實作理路是另一個接下來的重要環節。倘若中國社會是否「超穩定」乃是重要的議題，這環節所呈現的一些特質舉足輕重，不能不關照到。

當然，一個人的實作理路相當程度地反映優勢論述和結構理路內涵的特質，也深受制於它們。然而，正如上文一再指出的，由於種種主客觀條件的隨制作用，人們的實作理路有共識性的共同交集面，但卻也有了相當不同的分

殊面。中國人在回應中西社會理路相互對立競爭的搓揉過程中，其所可能提出之替代或修飾的論述與結構理路必然是分殊，而所援引、依附或伴隨而生的實作理路也自然會有差異。這一切無形中為近代中國社會帶來多元而豐富的社會理路光譜，論述理路中西雜陳而五花八門，令人眼花撩亂，替代或修飾論述更是層出不窮。在此狀況下，既有主導性的傳統具優勢結構理路的正當性是不時受到質疑，但卻又能「起死回生」地以種種轉形方式繼續存在，產生了「同質異形」的現象。如此一來，源承自傳統之優勢結構理路的典型實作理路<sup>⑥</sup>，仍可在人們的日常生活世界裏居主導地位而起了作用。這是中國社會若尚具有「超穩定」性的一個可能歷史條件。無疑的，這一特性基本上是具「時間」性，隨時有被顛覆的可能，其決定因素在於人們的典型實作理路是否有了明顯的改變。

回顧中國近代史，在西方現代文明的撞擊下，首先有明顯感受而反應的，除了與洋人有來往的幫辦、官吏與商人外，知識份子（尤其留學生）應當是最重要的一群人。他們的反應比起一般人是更為敏感，而且也往往較具「全面」，能夠觀照到整個大的格局。從知識份子的社會特質來看，善於運用象徵符號、關懷社會、重思考與批判等等，均在在有利於形塑這樣的風格。毋庸置疑的，在近代中國，以知識份子為中心，開明官吏為輔的所謂「西化」運

動，的確有著重要的歷史意義，他們的實作理路對近代中國社會的變遷與發展，也起了一定的作用。從某個角度來看，他們扮演著引導中國步入新紀元，乃至是走出傳統格局而開創新局面的領導角色。他們是顛覆舊有體系之「超穩定結構」的「奇異吸引子」。

然而，在近代史中，我們也看到有不少知識份子是被保守的，他們矜持傳統的典型實作理路，在與舊體制深深結合在一齊之保守政治勢力的奧援下，抗拒變遷，或在變遷壓力下，以「同質異形」方式來讓舊有優勢社會理路一再復蘇。他們與前述的前衛知識份子形成對衡團體，各持不同理路互相競爭著主導權。或許，截至目前來看，「同質異形」的理路與結構體現似乎仍占上風，但是，這不能證明傳統舊有社會理路具有先驗性的優位地位，足以使中國社會一直以「超穩定」的格局延續下去。當然，我們也不能反過來斬釘截鐵般地肯定西方現代文化理路具絕對的先驗優位性，而推論說中國未來一定會變為另一個與傳統面貌迥異的社會。在必然可能與不可能的兩個端點間，我們尋找的只是可能（也是不可能）的隨制條件而已。

無疑的，無論就改革或保守派<sup>⑩</sup>而言，知識份子結合其他精英提出的主張與行動是具主導性，而且也對社會各個階層或面相具有滲透影響作用，但是，他們的影響作用並非必然有效，也無法擴及全面的。人們所處社會場域與



生存慣域 ( *habitus* ) 的不同<sup>18</sup>，使得人們有不同利益考量，也有不同的認知模式。對中國廣大土地上的大眾，他們似乎是以沈默的方式來運用他們的實作理路，面對每日所必須面對的情境。雖然，可能因種種社會條件不同，大眾之間有著分殊的實作理路，對中西不同社會理路也會有著不一致的理解，但是，總地來看，他的沈默只是反映他們在權力機會結構中之位置的特色，並不能因此而忽視其中所可能蘊涵的社會潛能。

就中國社會做為一個「整體」來看，無論就數量抑或空間分佈的廣幅度或密度來看，大眾才是形塑中國社會的主體。在這一百年之間，或許，傳統舊有優勢社會理路的磁滯效力甚強，強到讓許多外在條件（如科技發展、經濟生產形態等）發生改變，但其基本實作理路仍然以舊有傳統者為典範。他們或許如 Baudrillard ( 1983 ) 描述現代大眾面對媒體時一樣，像個黑洞只一再拼命地吸納變遷所釋放出來的能量，但卻不會釋放任何新的回應出來，仍然一以貫之地以舊有實作理路為主軸來應對任何外來的挑戰。這是中國社會得以可能呈現「超穩定」的重要因素。在此狀況下，不管「改革」派精英企圖做怎樣革命性的翻轉，結果總是讓舊有的以「同質異形」姿態出現一新瓶裝的總是舊酒，湯換而藥不換。

不過，這並不意味一切已無能為力，也回天乏術。社

會中許多客觀條件的改變（尤其是所謂底層結構的改變），例如科技發展、經濟體制的改革、民主理念與制度的衝擊、大眾傳播媒體的發達、平均所得的增加、教育的普及等等，具有牽動整個社會理路結構（尤其論述與結構理路）改變的隨制作用。這樣緩進蠶食式、由「點」而「面」終於「體」的變遷，雖會與舊有傳統理路結構產生妥協式的推拉、搓揉現象，但是，總地來說，有改變大眾之典型實作理路的可能契機。假若台灣的情形可以參考的話，所謂中產階層的逐漸擴大，是塑造新的大眾典型實作理路的重要社會基礎，也是帶動台灣走出以舊有中國傳統社會理路為主導的格局，如今已漸有孕生另一相對不同之社會理路的態勢。

## 九、結論

以上的論證很清楚地意味著，對於中國近代史的研究，不能如往昔一般，只著重以精英為主體的事件史，更不應把人做為社會互動的主體從歷史中抽離掉，畢竟人，尤其廣大的大眾，才是沈默地創造、形塑歷史的主體。在史料可及的範圍內，應當研究大眾的實作理路到底如何呈現出來，對整個近代中國社會有何決定性的作用。

尤有進之的是，中國疆域幅員廣闊、人口眾多、種族複雜、且歷史背景不一，不同地區、種族或社會階層，會

因種種社會屬性條件不一樣，有不同的社會理路和認知。Cohen (1984: 187) 認為，對中國進行區域或階層上的區域化 (localized) 研究是建立「中國中心」史觀所必要的研究工作，確實是有道理的。這樣的區域化研究的概念，不僅適用於區域空間、種族或社會階層上，也應可推及於如性別等具區辨意義的社會屬性上面。同時，如 Foucault 或 Elias 等人研究某一種特殊社會現象 (如瘋顛、禮儀、服裝、性觀念) 的發展史，也是對中國近代社會進行「史」的瞭解所不可或缺的一環。

總地來說，在體察了人行動與認知的複雜、多變性與社會理路層面的多元與易變性之後，以具「完形」之整體來看中國，不但巨靈實體化了中國，也化約了中國在時空上可能蘊涵的多元與多變性，同質化了極可能具異質的文化因子。以這樣眼光來看中國，圖像或許會顯得清晰些，但卻有可能犯了唯名、且全稱化的虛構危險，讓歷史屈服在特定的歷史哲學之下。

(本文曾以「結構之外：歷史的社會學理路初探」之名節縮地刊於《廿一世紀雙月刊》1995年，32: 39-49。)

## 註 釋

- 註1 Cohen 謙虛地稱這只是一些1970年代以來年輕一代美國史學家逐漸凝塑成的研究「傾向」(tendencias)，並非完全嶄新，也不代表單一而一致的取向。(Cohen, 1984: 153, 187)
- 註2 Cohen (1984) 以為美國早期的中國史家(如 Fairbank) 常視近代史中中國與西方之裂罅最終的基礎乃在於文化差異與誤解(表現在態度與價值上)所引起的衝突。(頁189)然而，對Cohen而言，研究的重點應在於「在單一文化(即中國)中時間序列先後兩點間的不同」。(頁190)這他稱為「歷史」。很明顯的，這樣的使用「歷史」來對照「文化」是相當的特殊，其區分乃內涵在Cohen 行文的意義脈絡之中，不能做超越其特殊指涉範疇的普遍性引伸。否則的話，這樣的「歷史／文化」對立說法是值得商榷的。
- 註3 基本上，此作乃金、劉兩人之前作，《興盛與危機——論中國封建社會的超穩定結構》(1987)的姐妹作品。
- 註4 在此，我們無意意涵金、劉的統一觀與後文將提到的「超穩定結構」論，乃Cohen之「中國中心」史觀推演出來的必然觀點。我們只是指出兩者之間似乎具有啓發性的隨制(contingent)關係而已。

- 註5 此乃 Braudel (1980) 的用語，在此借用。
- 註6 此詞不同於「系統化」(systematic)。「系統化」乃泛指具相當組織性、秩序性、規則性或邏輯性的狀態或過程，可以從其中抽離出一些理路來。「體系」化意涵的則是，除了具備「系統化」的特質外，尚具有自主且為渾然一體之「實體化」特質。它被認為可以獨立地存在且對其他「實體」(如人)產生影響作用。
- 註7 以 Durkheim 的語言來說，即集體意識 (collective consciousness)。以 Marx 的語言來說，則是支配階級所持有之階級意識了。
- 註8 晚近對如此實質且實體化之「社會」觀，已有人提出質疑。例如 Elias (1978) 以形構 (figuration) 來取代；Baudrillard (1983；1988) 則以「the social」來替代。Elias (1991) 也使用這樣的說法。有關的論述，可參考 Game (1991)、Lash 與 Urry (1986)。
- 註9 自從二次大戰以後，Parsons 的社會體系論廣為流行，受其影響的，如 Buckley (1967)、Merton (1968)、Szotompka (1974) 與晚近的 Habermas (1987)。復加入混沌理論之思想的，如 Luhmann (1982, 1990)、Bailey (1990, 1994) 或 Morin (1993)。但，晚近如 Lefevre (1971: 86) 即不承認有「體系」這個東西，有的話，只有「次體系」(subsystem) 存在於人的日常生活世界裏

，如法典、手稿、文獻、指南等等，這些次體系甚至彼此之間是有不可化約的斷裂。Lefevre 這樣的看法很明顯地不承認有一具「體系」性的整體（totality）。「社會」若存有，那只是由其中充滿矛盾與斷裂的部份所拼湊成之「唯名」式的集合概念。它不是一個具自行自主能力，且有「實形」之整體形構的巨靈。

註10 有關「生機控制性」與「文化優勢的擴散性」此二概念的討論，參看葉啓政（1984，1991）

註11 如 Wallerstein（1974，1980）、Featherstone（1990）、Robertson（1990）、Lash and Urry（1994：279 - 313）與 McLuhan（1989）。

註13 基本上，結構理路乃在歷史過程中諸多社會全力交錯作用而形成的。雖然任何結構理路背後都可以找到一條論述理路為主軸依據，但是結構理路並非只是優勢論述理路的具體轉形體現。一樣的，某一論述理路也非某特定結構理路的抽象符應。毋寧的，結構理路乃優勢論述理路與諸多現實客觀條件（包含其他論述理路）相互滲透後的集體性表現。或者，倒過來說，一個優勢論述理路反映的往往只是某一結構理路內涵、且經過長期孕育的優勢特質而已，二者之間永遠有裂罅。

註14 詳細的討論，參看葉啓政（1994）。

註15 同時參看 Schwartz（1972），Metzger（1977）。

- 註16 所謂典型實作理路指的是，在眾多分殊的實作理路中，與優勢論述和結構理路具有相當程度之邏輯一致性和因果共識性的實作理路類型。這種理路基本上乃與優勢論述和結構理路在因果上相互呼應。所謂典型人格（modal personality）的意涵即與此相接近。（Singer, 1961；楊國樞，1988）
- 註17 為了方便於討論，做此二分，雖然在現實上這樣的兩分方式有一定的危險性。
- 註18 這個兩個概念借用自 Bourdieu（1977）。

## 參考文獻

### 中文部份

金觀濤、劉青峰

1987 《與盛與危機——論中國社會超穩定結構》。台北：結構群。

1993 《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》。香港：中文大學出版社。

葉啟政

1984 「近代中國文化面臨的困境」，見氏著《社會、文化和知識份子》。台北：東大，175 - 198。

1991 「文化優勢的擴散與「中心—邊陲」的對偶關係」，見氏著《制度化的社會邏輯》。台北：東大，153 - 192。

1994 「期待黎明——對近代中國文化出路之主張的社會學初析」陳其南、周英雄（編）《文化中國》。台北：允晨，73 - 108。

楊國樞

1988 「心理學中有關中國國民性的研究」，見氏著《中國人的蛻變》。台北：桂冠，101 - 142。

Callingwood, R. G. (柯林烏)

1992 《歷史的理念》陳明福譯。台北：桂冠。



Gleick, J. ( 格萊克 )

1988 《混沌——開創新科學》張淑譽譯。上海：譯文出版社。

Morin, E. ( 莫翰 )

1993 《複合思想導論》施植明譯。台北：時報文化。

Peyrefitte, A. ( 佩雷菲特 )

1993 《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》王國卿等譯。北京：三聯。

Prigogine, I. ( 普里戈金 )

1990 《從存在到演化》沈力譯。台北：結構群。

### 英文部份

Bailey, K. D.

1990 *Social Entropy Theory*. State University of New York Press.

1994 *Sociology and New Systems Theory*. State University of New York Press.

Baudrillard, J.

1983 *In the shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotet (e).

1988 *America*. London: Verso.

Bourdieu, P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University

Press.

Braudel, F.

1980 *On History*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Buckley, W.

1967 *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Cohen, P. A.

1984 *Discovering History in China*. N. Y.: Columbia University Press.

Durkheim, E.

1933 *The Division of Labour in Society*. N. Y.: Free Press.

Elias, N.

1978 *What is Sociology?* N. Y.: Columbia University Press.

1991 *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell.

Featherstone, M.

1990 "Global culture: an introduction," *Theory, Culture and Society*, 7: 1 - 14.

Game, A.

1991 *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Open University Press.

Habermas, J.

1987 *The Theory of Communicative Action. Volume Two: Lifeworld*

*world and System: A Critique of Functionalist Reason*.  
Beacon Press.

Chang, Hao

1971 *Liang ch'i - ch'ao and Intellectual Transition in China*,  
1890 - 1907. Cambridge, ma.: Harvard University Press.

Lash, S. and J. Urry

1986 "the dissolution of the social," in W. L. Wardell and S.  
P. Turner (ed.) *Sociological Theory in Transition*. Boston:  
Allen and Unwin, 95 - 109.

1994 "Globalization and localization," in S. Lash and J. Urry  
*Economies of Signs & Space*. London: Sage, 279 - 284.

Lefevre, H.

1971 *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper  
Row.

Luhmann, N.

1982 *The Differentiation of Society*. N. Y.: Columbia University  
Press.

1990 *Essays on Self - Reference*. N. Y.: Columbia University  
Press.

McLuhan, M.

1989 *The Global Village: Transformations in World Life and Me-  
dia in the 21st Century*. N. Y.: Oxford University Press.

Merton, R. K.

1968 *Social Theory and Social Structure*. N. Y. : Free Press.

Matzger, T. A.

1977 *Escape from Predicament: Neo - Confucianism and China ' s Evolving Political Culture*. Columbia University Press.

Pareto, V.

1935 *The Mind and Society*. 4. Vols. New York : Harcourt, Brace Co.

Parsons, T.

1951 *The Social System*. Free Press.

Prigogine, I & I. Stengers

1984 *Order out of Chaos: Man ' s New Dialogue with Nature*. New York : Bantam.

Robertson, R.

1990 "Mapping the global condition: globalization as the central concept," *Theory, Culture and Society*, 7: 15 - 30.

Schwartz, B. I.

1972 "The Limits of tradition versus modernity' as categories of explanation: The case of the Chinese Intellectual," *Daedalus* (Spring) : 71 - 88.

Singer, M.

- 1961 “A survey of culture and personality: theory and research,” in Kaplan, B. (ed.) *Studying Personality Cross - Culturally*. Evanston, Ill: Row Peterson.

Sztompka, P.

- 1974 *System and Function: Toward a Theory of Society*. New York: Academic Press.

Wallerstein, I.

- 1974 *The Modern World - System I*. New York: Academic Press.

- 1980 *The Modern World - System II*. New York: Academic Press.



# 陸、期待二十一世紀的中國

## 一、前言

鴉片戰爭之後這一百六十年間，中國這個有著悠久文化傳統的古老國家步入一個嶄新、但卻悲壯而慘痛的紀元。在整個漫長的中國歷史中，這可以說是史無前例的。自此，中國不再是過去自認的「中心」，它被迫推到「邊陲」地帶，而納入以西歐與美國為主的世界體系格局之中。（參看 葉啟政，1985，1994，1995，1996a、b）在往後的一個半世紀裡，源自西歐的「理性」科技文明，才是這樣之世界體系中的優勢主導文化，支配著整個人類文明發展的軌跡。

對中國人而言，這個外來、且居優勢的西方「理性」文化，不但是陌生，而且又極具異質性。正是這樣的陌生和異質性，也正總因種種主客觀條件一直都未能充分地配合，在學習採納的過程當中，中國人於是乎歷經了慘痛而辛酸的經驗。這樣的經驗也因此使得中國人在近代的歷史

場景裡刻劃下刻骨銘心的集體創傷記憶。或許，正是一直留有著這樣一個集體的創傷記憶，對一向以極具悠久燦爛文化傳統、且以泱泱大國自居的中國人（特別是知識分子），產生了一種自大與自卑交錯並生的集體歷史情結。在面對著西方現代文化時，這樣一個自大與自卑心理情結交錯並生地作祟往往又是特別敏感，行止上也就不免變得偏執而情緒化。

再說，就整個文明發展的歷史脈絡來看，對生存在十九世紀以後的中國人而言，情形似乎是：他們必須把自十四世紀中葉文藝復興一路所引發出來、且已有五百多年之久的西方文明，壓縮在這一百六十年之中展現出來。這無疑地是一個難度極高的挑戰，也自然帶來極為折磨的經驗。尤其，在這即將邁入具所謂「後現代」歷史斷裂色彩的二十一世紀前夕，又得回過頭來，重新對十九世紀這一段狂飆的「大轉型」時代<sup>①</sup>和緊接而來之二十世紀的「極端時代」<sup>②</sup>予以反省性的盤整，無論就心境或現實的角度來看，都是一番艱鉅的歷史任務。然而，不管情形是怎麼個樣子，面對這樣一路下來就一直不斷地經歷著歷史場景的分水嶺，在二十一世紀裡，中國人應當怎樣走下去、未來的發展趨勢為何、以及其所可能內涵之意義是甚麼，在在都是可以關心、也是必要關心的課題。



## 二、面對優勢文化衝擊的基本 社會心理與行為反應

當一個人面臨著陌生、且異質性高的東西，他會怎麼地反應？一般，人們總是以他既有的認知經驗和行事習慣來應對當前的情境，當然，在這中間，不免也會夾摻著行事當刻所引發的情緒性成份。即使深知自己處於危險的緊急狀況、凡事理當謹慎小心地處理，但是，一般人的反應模式基本上總還是這麼個樣子，因為事實上並沒有任何更多的有利條件可以讓人們變得更加「理性」、聰明或睿智，而懂得「恰確」地掌握整個情況的脈絡。把這樣的基本行為模式施用在近一百多年來中國人面對優勢的西方「理性」文明時的處理，情形也正是一樣的。因此，倘若要恰適地掌握整個現代中國社會的發展特色，這樣的基本社會心理與行為模式特徵，是不能不嚴肅地予以正視的。

再說，面對著外來、異質性高、特別又是深具生機控制優勢性<sup>③</sup>的文化衝擊時，不管這股力量有多大，一開始，一般常人對它所內涵的理路往往只是、且也只可能是以「點」的形式，在某些地方，與他原有的對應行事理路進行局部性的妥協和修飾工作。因此，兩種優勢條件不等之文化接觸後，基本上，「以本土為主、外來為輔」，乃是

居劣勢之文化最為可能呈現的初始反應格局。只有一旦外來之優勢文化滲透日久，而本土原有的文化要素逐漸被侵蝕、或乃至被替代，才可能讓人們恍然大悟地發覺到，整個的情況竟然已經有了這麼大的變化。情形所以會是如此，道理其實很簡單，因為任何人縱然聰明才智再高、胸襟再寬敞、吸收異質創新的能力再強、而且適應的彈性度再大，都不可能在一個短時間內完全拋棄既有的價值、信仰、態度或認知等等的慣性模式，以嶄新的姿態來接受陌生的新東西。況且，就人類的基本心理傾向而言，人事實上也唯有採取這樣讓舊酒混新酒的方式來面對外來之高異質性的文化，讓新的在舊有而熟悉的當中翻滾，才可能讓自己心安，也讓自己的認知理路平順地找到平衡點。尤其，就人類社會關係之運作的角度來看，既有的行事理路一旦被制度化為結構性的常軌，即必然地與權力利益的分配結構相搭配著。對有權的既得利益者，任何明顯的結構性改變，都會威脅到其利益的獲取和保證。因此，當變革變成是不得不之趨勢的時候，他們總是想盡辦法把變革的格局降至最小、最低，並且不斷地往對自己有利的方向調整。如此，既可以把對自己之不利的衝擊降至最低，而且，也可以緩和因變遷而生之認知失調所帶來的緊張、焦慮等等的壓力。（參看 葉啟政，1995，1996a、b）

基於這樣的心理基礎，尤其，加以諸多現實條件的交

錯影響，對外來之高異質性的優勢文化，人們的反應基本上並不是以極具體系化的形式來對應，相反的，是以兵來將擋、水來土掩的方式「見招拆招」的。在這中間，如何安頓既有文化要素中的所謂核心「傳統」成份，往往成為最為關鍵、也是最為棘手的事兒。所謂的傳統（尤其核心者），基本上乃是構成人們熟悉、且具集體認同之意涵的文化基素，也正是前文中提到的「舊酒」，它是學習新奇事物時避免過激衝擊的緩衝穩定劑。唯有在既有熟悉、且相信得了的條件之下學習新奇的事物，人們才安心，才感到踏實，也才有可能。這是人性中保守的一面，也是社會的「傳統」基素一直扮演著重要角色的心理基礎。因此，我們就不難理解清末龔自珍提出改革方案時，所舉出的仍然不脫傳統的想法，如宗法、限田、均田等等，而有著「藥方只販古時丹」這樣的論調。相對之下，張之洞「中學為體、西學為用」之說，倒還比較有幾分的新意，儘管他力主以儒家思想與制度為主「體」，並把西方現代文明的精髓侷限在科技器用之「用」的層面上這樣的主張，以今天的眼光看來，不無有失缺欠掌握文化之整體性，且觸犯牛頭配馬尾之謬誤的嫌疑。

話說回來，以當時中國人對外來西方「理性」文明的認識程度而言，張之洞這樣的主張，在主觀認知上，倒還真具有著可理解的內在理路，並不會有認知矛盾的感覺。

甚至，我們可以說，在西方強勢文化的高壓下，當時似乎也唯有以如此中體配西用的說法做為主張，才可能讓起碼的改革政策比較平順地推動出去，也才可能讓人們（尤其深受傳統儒家思想影響之士大夫們）在百般忍辱當中，維持一點集體認同的基本尊嚴，而心理上得以保持一定的平衡。因此，就當時的情況而言，「中體西用」的主張實際上是否有效或貼切，或許並不是那麼地重要；真正重要的關鍵毋寧地是它反映了當時人（特別是所謂有識的有權者）的基本認知與期待。

### 三、中共政權統治下的社會特質

以上述的論點為基礎，我們不難肯定地說，現代中國社會的發展，尤其是追求所謂「現代化」的進程，必然是要崎嶇、坎坷的。其所以會是崎嶇而坎坷，並不單純是由於本土舊有傳統的與外來嶄新現代的文化基素之間有著一條不可跨越的不可共量鴻溝，而且，進一步地乃與因中國社會既有之基本結構樣態具備著強烈的磁滯性，有著密切的關係。遠的不說，單就一九四九年共產黨成功地掌握政權這個歷史顯象來看，就可以得到相當的佐證。就世界史的角度來看，中國共產黨的革命是可以看成歐洲歷史演化觀的亞洲實踐版本。或更恰確地說，乃是「現代性」的整體歷史企劃論述所內涵的優勢性牽引出來之實踐作為的具

體擴散效果。然而，從其後續種種的行事體現，我們又不難發現，在這被公認具世界性、且幾乎不可避免的「演化」變遷過程中，這源自歐洲文化與歷史背景的社會主義體制形式，卻不得不與中國本土的文化與歷史脈絡相搭結。其結果是，不但體制上被創造性地轉化、修改，而且，其原先內涵的操作理路，也不可避免地被「中國化」了。這樣的結果甚至不免讓人感覺到，共產主義的實踐，說穿了，只是一種「名份」上的宣稱而已。其所真正展現的，實際上還是換湯不換藥，中國傳統「改朝換代」性質之政權轉移的成份居多。畢竟，對中國這麼一個累積有數千年之文化結晶的古老社會，傳統的社會結構形式與行事模式仍然盤根錯結地深植於人們的日常生活世界裡，它並不是那麼容易就可以輕易地被西方「現代」的東西予以更易取代的。

當然，理論上來說，面對著外來西方現代理性文明的壓力時，它本身所深具之生機控制的優勢性，具備著逼使中國傳統的社會實作理路一路倒退的潛勢。然而，這樣的潛勢是否、或何時會變成為明勢，卻得端看隨制的條件而定。不過，話說回來，倘若這樣的說法不加但書說明的話，頂多只是說對了一半，而另一半卻還是令人質疑的。所以這麼地說是對了一半，乃因為就結構性之效應的角度來看，西方的「理性」行事理路的確有產生優勢擴散的作用

，結果是具有迫使中國傳統的社會實作理路發生退讓的潛勢。「現代化」所以可能被落實，這樣的潛勢被轉化成為具體的實質明勢作用，無疑地，正是其中最重要的因素。然而，問題的關鍵就誠如上文中所提示的，這樣的文化優勢基本上並不可能使其「元神」充分「再現」，而必然被社會原有的認知與行事理路「扭曲」和「誤認」。這正是一個社會之原有傳統文化模式深具韌性的關鍵所在。換句話說，不管優勢文化之本有理路的邏輯性多麼緻密、嚴謹，相對的，也不管劣勢文化的理路多麼鬆弛、脆弱，後者始終有著保護自己之「元神」以回應前者的策略。這樣的弱者策略固然可能使得文化原有的獨特個性得以維持，但卻未必能夠完全為原有的文化傳統化解掉外來的威脅，傳統被顛覆的風險，總是永無止休地存在著。不過，不管情形會是怎麼個樣子，弱勢文化自有維持與創造其特殊文化形貌的契機空隙，它不可能完全被強勢文化所征服的。縱然有被征服的可能，那也必需經過一段相當漫長的時間。況且，就中國而言，其原有的文化傳承是不是真的即居處絕對弱勢的狀態，原本就有爭議的空間。

中共奪得政權之後，把之前原已逐漸向外開放的社會又再度關閉了起來。就當時之中共領導班底的社會屬性來看，採取再度閉關自守的策略，是可以理解的。一則，以其主張共產主義的基本立場，自無與被視為敵人之西方資

本主義世界友善交往的道理。二則，長期來承受西方資本帝國主義者的屈辱，使得這些自命代表受難之無產階級的新政權領導班底，更加有著必須脫離西方壓勢而自立自強的心理驅力。尤其，當時，美蘇冷戰對立的國際局勢，更是有助於在向蘇聯一面倒的情形之下，讓同時糾結著自大與自卑情結之民族主義的信念與情緒發揮出來，而不至於明顯地感覺到對整個國家的發展有所威脅，甚至，因此反而感到可以走出一條具有特色的自己路子來。三則，雖說這批新的領導班底之中有些所謂的留學生，也可以說是知識份子，但是，基本上，他們對源自西歐資本主義社會的文化特質還是缺乏基本的認識，因此感受不到這樣的文化與其衍生的社會結構形態所可能蘊涵的時代意義。就在這樣的背景之下，三十幾年來跡近閉關自守的格局於焉形成。這麼一來，固然使得中國人有著自己的發展特色，但卻也同時與整個西方資本主義社會最重要、變遷最迅速、且最具特色的一段發展歷史階段脫了節。無疑的，這樣的脫節使得八零年代之改革開放後的再度開關，一開始就註定要面臨著更具挑戰性的局面。

在此，有另一個重要的歷史性特點更是不能不指出的，這是：自1949年建國以來，中共統治當局即在國內不斷地進行幾近全面革命性的鬥爭。尤其是1960年代中葉引發的文化大革命，對中國社會，也對中國人的心靈，更是產

生了史無前例的巨大影響。特別，在「鎖國」的狀態之下，這樣一系列綿延不斷、具強烈意識性和迫害性的革命鬥爭，與行事模式的傳統文化特質產生緊密的結合，締造出一個深具中國特色的文化模態。表面上，這個文化模式是衝著傳統而來（例如文革時的除四舊），但是，事實上，骨子裡，基本的行事格局卻又是不折不扣的土貨。它把傳統的行事理路以較為激烈、乃至暴力的手段表現出來。在這樣的社會格局之下，一旦與外來的「現代」西方現代文明相接觸了，無疑的，縱使後者具有著多大的優勢性，恐怕也不是那麼容易就立刻可以掀起明顯的革命性變化吧！

在變遷的開始，或許基本上如滿清末年的改革一般，其所變遷的必然只是表象的部份，而依附在這個表象變遷底下的，基本上還是傳統所規劃的一套模式。假若來自西方資本社會之所謂「現代化」內涵有一套結構性的理路，而且是不可能完全規避或繞道，又，假若這個外來與中國傳統所內涵的結構性理路彼此之間在某個程度或相度上有著不可共量性的話，那麼，社會既有之行事模式的磁滯性無疑地對「現代化」的進行將勢必會有所扞格，也有所「修飾」。情形是如此，這種具中國特色的新文化模態會是甚麼個樣子，很自然地成為人們關心的焦點了。



## 四、改革開放的主軸—經濟「現代化」

在八零年代，由中共政權當局所推動之所謂「現代化」的改革開放，基本上是一個以經濟發展為主軸、且由上向下導引、具「計畫性」意義的社會變遷。依照個人的見解，這樣一個原意是「經濟性」的變革，其所求的，推到極致來看，與滿清末年學習西方時強調的「富國強兵」，本質上並無太大的差異。這麼一來，在二十一世紀裡，中國是不是又得重蹈清末追求「富國強兵」之後所經歷的歷史歷程（指類似戊戌變法、五四文化運動、東西文化論戰等等）呢？換句話說，改革開放雖始於「經濟」，但是，因為其間內涵有一個基本的結構性理路，此一理路是否將一路地發揮力量，而使其影響效果產生擴散作用，終及於社會的各個面相？要妥善地回答這個問題，個人認為，有兩個歷史性的面相不能不關照到：第一是中國社會一向所具政治掛帥的歷史特質；第二則是西方現代文明之基本歷史根源—啟蒙時期的理性人文精神的內涵。

首先，就歷史特質來看，中國社會一向就有以所謂「政治」性的威權來帶動一切的特色。對自我閉關三十年的中共政權而言，這樣的傳統看來理當只有加深、加重，而不是減輕的。所以這麼說，乃因為中共執政當局一直扮演著「牧羊人」的角色，透過政治威權的管道，不斷地對人

們進行思想和行為「純淨化」的規訓工夫。在這樣的情形之下，舊有的威權傳統性格事實上一直是被強化著。特別是經過了三十年極具中國特色的自我閉關封鎖之後，如今，雖再度踏入以西方資本主義體制社會為主軸之世界市場經濟體系的舞台，它是否會輕易地方順著西方現代化的歷史理路軌跡走下去，其實是值得謹慎考慮，儘管我們也深明白市場經濟體制的引進與安頓，充其量只是整個中國社會開始大翻轉的一個起點而已。

讓我們把焦點轉移到的西方現代化的歷史根源—啟蒙時期的人文精神。基本上，啟蒙時期所揭櫫之理性的人文精神，可以說為社會（亦即歷史）的實際運轉開啟了一個嶄新、且具決定意義的結構性格局。簡單地說，從此開始，人類文明明顯地有著以一套特定的歷史哲學來創造實際歷史的局面；用當下西方社會學界時興的術語來說，即所謂非凡的「理論」論述帶動著平凡之日常生活世界的「實踐」行動。（參看 Koselleck, 1988）這也就是說，人類開始懂得建構一套論述，以便形塑人們的信仰、凝聚人們的意志、並進而帶動具體的行動來改變現實狀況，而促使所預期的理想社會形態得以實現，馬克思主義所展現的，就是一個典型的例證。很明顯的，既然歷史的演進乃依附在人類以一套既定的歷史哲學（或謂意識形態）來展現其意志而帶動出來之行動結果的體現上面，那麼，理論上，人

們對歷史的展現所期求的，必要是使得它與特定的社會理論論述相符應。無疑的，其相符應的程度即表現著人之主體意志被證成的情形。而且，尤有進之的，就在這樣以特定歷史理論來指導的情況之下，歷史內容也被體制化，而有著一定的運轉與操作理路。正是這條理路成為基本線索，使得整個社會的「體系」性結構得以被支撐出來，於是，歷史的發展軌跡被設定，也因此可以被預期。

這麼一來，很顯然的，由啟蒙精神所開展出來的「現代化」，在一條特定理路的支撐下，有著一整套既定、不可或缺、也不可替代、且環環相扣的文化內容。事實上，回顧整個西方現代社會史（特別是資產階級發展史），我們不難看到有這樣的歷史發展特質存在。一言以蔽之，啟蒙精神所內涵之這條理路的龍骨即是「理性」，而其所實際的呈現的文化內容，其中最為明顯、且最為關鍵的，莫過於諸如對自由和民主的肯定、個體外在性權利的尊重、物質世界的充分掌握與科學態度的確認等等。因此，在如此一般、且極具優勢之「理性」特質的歷史理路指引之下，一旦以「經濟」為主導的「現代化」改革開放的引擎被發動以後，其理路所可能波及的，似乎將不會一直侷限在經濟的領域而已，而會擴散出去。遠的，自文藝復興以來的歐洲社會發展史，近的，近五十年台灣社會的變遷史，都已經很明白地告訴了我們這麼一個共同的「事實」。我

們首先看到的是，經濟領域的開放必然帶來所謂資產階層的出現<sup>④</sup>。假若捍衛自己的資產與權力乃是人性的一部份，這批人爭取自由主導權自是可以預期。在這樣的前提下，單單就「現代化」所內涵環環相扣的發展理路來看，市場經濟的發展牽動人們追求政治上的自由與民主化，似乎是互相關聯著。況且，這樣一個結構性的理路之外，事實上，早在十九世紀末，西方的民主自由思想即已經傳入中國，不少的中國人也曾經為了它不斷地與政權對抗。無疑的，這樣一個來自「現代化」發展所內涵之結構性理路之外的歷史性動力，更是為推動民主自由添加一份額外的力量。

不過，從上面所提及傳統具有強烈的磁滯性，我們可以預期，就現實運作的角度來看，整個問題的關鍵將是在於：源自本土的傳統行事理路與來自西方之「現代性」所內涵的理路之間相互搓揉、競爭，結果會是怎麼個樣子？更具體地說，做為現代社會的優勢行事理路，來自西方之「現代性」所內涵的理路到底能夠維持多少的「原性」？換個角度來說，「現代化」的改革開放到底將為中國帶來具怎樣之特色的社會？更重要的，對中國人（特別是知識份子），他們關心的毋寧地是：到底提供怎樣的社會架構（特別是制度性的），才可能在可預期的未來產生一個具最大中國特色「效果」的社會，而同時把阻力、尤其負面

的社會代價降到最低？這無疑地將考驗著二十一世紀之中國人（尤其執政者）的智慧與毅力了。

## 五、對二十一世紀之中國的期待

回顧近百年人類文明發展史中的實際文化內涵來看，所謂的歐美「先進」國家所以有今天如此一般「豐裕」的「高」生活水準（以及隨之而來的文化內容），除了因為本身具有許多「優越」條件（如啟蒙理性的啟迪、科學技術的發達、或有效的管理制度等等）使然之外，他們掌握著上述之有利的生機控制契機，宰制（或甚至可以說是「剝削」）亞非第三世界之資源與掌控整個市場，可以說是其中至為重要的關鍵因素。如此讓歐美「先進」國家以犧牲他人來成就自己的歷史格局，大體上，已因時空的轉移，有著相當程度的變化。這個變化的特質並不在於宰制的位置被顛倒，而是宰制的形態起了一些變化。一則，容或宰制的現象始終還是存在著，其所展現的關係形式變得或者不明顯、或者迂迴，而不再是呈線性單向的形態。二則，追求所謂「豐裕」的「高」生活水準，不但成為全世界各個社會的共同目標，而且，拜各種條件的配合（如科技的高度發展），也相當程度地在許多亞非社會之中被實現了。於是乎，在種種主客觀條件的配合和促動之下，雖然有些人已深深體會到高度經濟發展可能帶來的隱藏性危機

（如天然資源的日益短缺、環境的污染等），但是，許多亞非國家的人們（特別是主政者）視追求所謂「豐裕」的「高」生活水準為一種具歷史意義的普遍權利，不能讓所謂歐美「先進」國家專美於前。

這樣向歐美「先進」國家之發展的歷史模式看齊，似乎已經很明顯地確立了人類文明發展的共同軌跡，並且成為社會發展的普遍定律。至少，經濟成長、因而有著更「豐裕」的「高」生活水準，成為整體人類世界社會追求「發展」的基本要件，而具備一定水準的物質條件與生活風格，又是其中極為根本的要求。就在這樣的歷史場景裡，整個世界幾乎毫無例外的，被源自啟蒙時期之歐洲的特定「發展」意識形態所牽引。即使在宣稱多元化、去中心、去主體的「後現代」社會思想裡，很明顯地，其基本的主導軸線還是一樣地為啟蒙理性所內涵、衍生的自由、民主與科學（特別是前二者）所引導。追求多采多姿、自主自引的消費生活風格，正是「後現代」社會證成「民主」與「自由」的基本場景呢！（參看 Bauman, 1992）

誠如我們一再指出的，由於過去曾有一段時間的「鎖國」情形（更恰切地說，應當是向當時的蘇聯一面倒地學習），而且，自身又有著悠久文化傳統，中國在重新走向「現代化」的路途當中，很自然地會有一些特殊的問題發生，譬如，地區間發展不一帶來的社會內部剝削現象、國

營與鄉鎮企業的轉型、「單位」對成員之功能角色的調適與改變、或所謂國民性格的轉變和適應等等。

當然，在這同時，由於「現代化」內含有一定的結構性特質，因此，不同的社會還是共享有一些基本的問題。事實上，從這短短二十年的改革開放，我們已經可以看到許多如此一般的共有結構性問題浮現出來了。其中最明顯不過的，莫過於是環境污染、都市交通與居住空間擁擠、犯罪率的普遍增高與形態的改變、或貧富不均等等的問題。對像中國這麼一個擁有全世界最多人口、幅員廣大、區域地緣性又分歧的國家，要化解這樣的問題毋寧地將是更加地棘手的。尤有進步的，到了二十一世紀，所有類似這些的諸多問題將逐步發酵出來。因此，假如中國當前的基本問題是改革開放的基本方向應當為何的話，那麼，到了二十一世紀（或許，特別是中葉以後），整個問題的中心將轉為如何化解此基本發展方向所帶來的結構性問題，以及因政策錯誤所衍生的種種後遺症上面了。

很明顯的，諸如此類之共有或特殊的問題，有著一定的現實意義，均十分重要，值得進一步討論，不過，在此，不擬細論了。在此，所要提出的，是一個更具深層意涵的普遍問題，而在二十一世紀裡，毫無疑問的，這更將是人類所必須共同面對的問題。基本上，這是西方啟蒙理性所衍生的結構性問題；也就是：在追求經濟成長與提升所

謂生活水準已幾乎成為全民共識的情況之下，對自然資源從事掠奪與對環境有所破壞，是不可避免的趨勢。對二十一世紀的中國人，當追求豐裕的物質消費成為社會發展不可或缺的必要條件時，如何與大地之間保持友善、和諧關係，而不至於讓大地反撲，必然是一個最值得關心、也是最難以化解的課題。

其次，可以預期的，在物質生活豐裕之後，西方啟蒙理性所內涵之意義外在化的趨勢緊接帶來的，將是所謂符號象徵消費之時代的來臨。在這樣的時代裡，依附在流行時尚的社會機制下，強調差異性、帶著濃厚「自戀症」色彩的符號象徵消費<sup>⑤</sup>，毋庸置疑地將成為主導中國社會（特別是「開發」較快的地區）的潮流。這麼一來，中國將被捲入整個西方資本主義體制的社會邏輯之中，既分享著豐碩的科技文明成果，但也因接受了「自我」這樣一個概念<sup>⑥</sup>，將同時承擔下諸如自我「失落」、「異化」的共同命運。事實上，這樣一個命運儼然已構成人類整體文明發展的根本問題，早已為許多西方有識之士所提出。

面對著如此一般之命運的陰影，中國人願意毫無保留地承擔下來，而不想在尚未完全被征服之前有所防範嗎？這是一個值得深思的嚴肅問題，特別是對執政者與知識份子。我們說過，本質上，這是一個直陳西方啟蒙理性（也是現代性、或乃至說整個西方的生命哲學與宇宙觀）、且



涉及人類整體文明之未來的根本問題。對這樣一個極具深層意義的根本問題，中國人不但有責任，而且，有著比西方人更有利的條件承擔下來。所以這麼地說，至少有兩個理由：第一、在尋找未來的路途中，中國人同時、且交錯地面對著「前現代」、「現代」與「後現代」三股力量的作用。固然這為現階段的中國人帶來嚴重的調適問題，但是，卻也因尚未被完全定型，而提供給中國人（特別是知識份子）一個更寬廣、更有彈性的選擇空間。只要中國人（尤其領導階層）有智慧，知道從西方發展史中吸取經驗，理當可以在尚未完全被西方現代文明「污染」之前提出防範性的設計，並走出一條屬於自己的道路。第二、中國有著與西方主流思想體質不同的悠久文化傳統（如易經所蘊涵的思想），這是一個共認的歷史事實。一方面，這套文化傳統奠定了具中國特色之社會變遷模式的基礎。另一方面，就迫切為人類未來之共同文明另闢蹊徑的角度而言，與西方人相較之下，相對的，這也為中國人確立了一個更為有利的可能條件。

總地來說，在這一百多年崎嶇坎坷的發展過程中，中國人是歷經了慘痛的經驗，也承擔了許許多多的苦難。如今，在再度閉關鎖國三十年之後又重回世界舞台，雖說，因延宕，可能是喪失了不少領先前進的「機會」，但是，塞翁失馬焉知非福，有失就有得，這次捲土重來，在追求

發展之餘，若能虛心、且用心地防範於未然，未嘗不能在二十一世紀裡開展出一個嶄新的局面。更重要的，這樣一個格局將為全體人類的未來文明提供另一個嶄新的局面。假若這是一項重要的使命的話，首先必須努力的應當是在於社會與政治思想上有著根本性的突破，而這將是對中國知識界的一個大挑戰。情形會是怎麼個樣子，讓我們拭目以待吧！

**後記：**這篇文章寫來感覺十分的不自在，也相當的不舒坦。自己分析一下，發現主要的理由在於，因受限於篇幅，許多的論點無法充分地舉證，更是難以有充分闡明的空間，往往只能點到為止。當然，這中間，對許多的現象或問題的論述，因個人瞭解有限，尤其缺乏一手的經驗體認與資料的佐證，不免有失真或隔靴搔癢的情形發生，在此，只能向讀者們抱歉，同時，也請不吝指教。

## 註 釋

- 註1 語出 Polanyi ( 1944 ) 。
- 註2 語出 Hobsbawm ( 1996 ) 。
- 註3 有關此一概念的闡述，參看葉啓政 ( 1984, 1985 ) 。
- 註4 審諸1949年中國共產黨建國以來的政治經濟體制與當前中國社會發展的狀況，此處所謂的資產階層在涵蓋性上必須做最廣泛的定義，也包含國營企業與省、市、鄉鎮企業等等的實際經理和從業人員。當然，我們充分意識到，這樣的定義有爭議之處，不過，在此，因非本文關心的重點，所以姑且不論之。
- 註5 有關的討論，參看 Baudrillard ( 1988, 1997 ) 、Lash ( 1979 ) 或 Featherstone ( 1991 ) 。
- 註6 基本上，這是一個以「他我」為對偶而開張出來的概念，它要求以具體實在的「有」的形式來證成，而且是環繞著「身體」來經營。因此，「自我」是所謂之「主體」最具體而微的經驗性表徵形式。

## 參考文獻

### 中文部份

葉啟政

- 1984 「近代中國文化面臨的困境」見葉啟政著《社會、文化和知識份子》，頁175-198。台北：東大。
- 1985 「文化優勢的擴散與「中心—邊陲」的對偶關係」，〈中國社會學刊〉。
- 1994 「期待黎明—對近代中國文化出路之主張的社會學初析」見陳其南、周英雄（編）《文化中國》。台北：允晨，頁73-108。
- 1995 「結構之外：歷史的社會學理路初探」，〈二十一世紀雙月刊〉32：39-49。
- 1996a 「傳統與現代的鬥爭遊戲」，〈社會學研究〉61：32-38。
- 1996b 「再論傳統與現代的鬥爭遊戲—正規化的搓揉形塑」〈社會學研究〉66：81-。

### 外文部份

Baudrillard, J.

- 1988 *Jean Baudrillard : Selected Writings*. (ed. by M. Poster)  
Stanford University Press.
- 1997 〈物體系〉。台北：時報。

Bauman, Z.

1992 《自由》。台北：桂冠。

Featherstone, M.

1991 *Consumer Culture and Postmodernism*. London : Sage.

Hobsbawm, E. J. (霍布斯邦)

1996 《極端的年代：1914-1991》(上、下冊)。台北：  
麥田。

Koselleck, R.

1988 *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis  
of Modern Society*. The MIT Press.

Lash, S.

1979 *The Culture of Narcissism*. New York : Norton.

Polanyi, K.

1944 *The Great Transformation*. New York: Beacon Press.



# 柒、現代性庇蔭下少數民族的命運

## 一、議題的提問

社會經濟史家 Polanyi (1944) 稱十九世紀的西歐社會面對的是一個大轉型的時代。歷史社會學家 Hobsbawm (1997a,b,c,d) 對這段歷史更是做了極為細緻的分析，分別以革命的年代、資本的年代和帝國的年代的名稱，為一七八九年至一九一四年以前的歐洲社會來斷代。對一九一四年以後的二十世紀史，他則以極端的年代來稱呼。在此，縱使我們對這段歐洲史的細部內容並未詳加細論，單就這兩位極具權威地位之史學家為這個時代所冠予的稱呼，即很明顯地嗅聞出在這段歷史階段中歐洲社會所經歷的動盪和不安了。然而，就歷史所呈現的種種跡象來看，這樣一個推動大轉型的歷史洪流所波及的，並不只侷限在西歐、或包含美國與加拿大的北美洲地區、或甚至含蓋南美與紐澳地區。在十九世紀，隨著歐美資本帝國主義者不斷向

外擴張勢力，這股歷史洪流旋即逐漸波及到鄰近的中西亞與非洲地區，甚至遙遠的亞洲遠東地區。到了二十世紀中葉，它已蔚成為整個世界的潮流。拿中國為例，這一股歷史洪流，最快也要到了一八三九年滿清政府與英國之間引發鴉片戰爭失利之後，才明顯地逐漸呈現出來。離歐洲歷史之重要分水嶺的一七八九年法國大革命，正好有半個世紀之久。

就斷代史的角度來看，在鴉片戰爭之後這一百六十年間，中國這個有著悠久文化傳統的古老國家，步入一個嶄新、但卻相當悲壯而慘痛的紀元。其所以是嶄新、卻又悲壯而慘痛，乃因自鴉片戰爭之後中國人開始面對著一個史無前例的世界局面。自此，中國無法再如過去一般，在基本上乃相互隔離的世界格局中，「自認」<sup>①</sup>是世界的中心了。事實上，發展至今，整個世界的格局已被高度體系化，不同社會彼此之間愈來愈緊密地相互關連著。在這樣體系化的世界格局中，西歐與美國社會所展現的「理性」科技文明才是中心。中國於是被迫成為邊陲，至少，截至目前，在文化與經濟層面上，情形是如此的。

就中國本身而言，倘若沿岸漢人居住的地區可謂主流優勢「中心」的話，那麼，廣大內陸的其他少數民族地區，則可以看成是居劣勢的「邊陲」。無疑的，隨著大眾傳播與運輸媒介科技的快速更新，尤其，隨著市場經濟的高



度發展，整個中國更是愈來愈形體系化地結合在一齊<sup>②</sup>。這樣的趨勢，對少數民族地區而言，其所帶來的文化衝擊，將是前所未有的巨大。所以如此的說，乃因為少數民族地區，做為經濟發展與文化競爭上的「邊陲」，它將面對而承受的，至少來自兩個大小不等之優勢「中心」文化的壓力。這個雙重文化壓力，一個是源自歐美、且代表整個世界之主流優勢文化趨勢的大「中心」，而另一個則是來自中國內部自身居主流優勢的漢人文化「中心」。基本上，就影響位階的角度來看，後者似乎又比前者來得重要，或者，至少是更具有著特殊的意義。

當然，這樣一個雙重優勢「中心」文化如何對少數民族地區產生影響衝擊，將因不同地區之種種條件的不同，在程度與時間落點等等上面，會有著差異。不過，不管地區的條件如何的不同，理論上，就社會結構理路的制約潛能而言，這樣之雙重優勢「中心」文化的影響將繼續存在一大段時間的。在底下，我們即將以此命題做為基本的立論重點，討論一些有關少數民族之文化發展前景的議題。不過，在對這樣的議題進行討論之前，我們還得再花點篇幅就歷史的角度來說明一些社會結構性的條件，因為這是整個討論的重要關鍵前提，不能不提問的。

在帝國時期，或因其一貫所採之統治理念與技術的特質的關係、或因現實上國力不足而始終處於鞭長莫及的無

奈情況之中，漢人主導統治下的中央政府，對邊疆偏遠地區少數民族，總是採取恩威並重的懷柔政策，讓他們至少是半自治或甚至完全自治的方式來統治著。只要平時不興風作浪，尤其不叛變作亂，而能夠定時進貢，並稱臣俯首表示輸誠，中央政府也就不太理會，讓他們保有著一定的自我發展空間。在這樣一個時代裡，就社會結構形態而言，整個世界尚未被高度體系化，各個地區彼此之間仍然保持相當鬆散的關係，而各自享有一定的獨立自主性。於是，在天高皇帝遠的一般狀況之下，少數民族不但享有著相當程度的政治自主權，同時也保有著自己的生活方式與文化模態，並不會因為漢人居處主導統治的「中心」位置，而直接或乃至只是間接地承受著被完全漢化的壓力。當然，在漢人居主導統治的「中心」位置的前提下，因為種種特殊地理與歷史背景的關係，某些少數民族有著較多被漢化的機會（如雲南的納西族），自是不在話下的。

就現實的角度來看，漢人主導之中央政府一貫所持的「仁政」統治理念，尤其配以幾近「放任」的消極懷柔統治技術，或許是導使少數民族所以未被充分漢化的重要因素。然而，在交通運輸與資訊傳播科技技術尚未發達，且整個世界並未形成為一個緊密關聯之體系的時代裡，中國疆土幅員的遼闊與地勢地形的隔絕等等自然條件，更是使得少數民族未被充分漢化之不容忽視的關鍵因素。很明顯

的，當是時，在這樣的現實客觀結構條件之下，即使中央政府有意以政治權力來貫徹（完全）漢化的政策，任何人為的努力基本上都會失敗，或至少是不可能盡全功的。這也就是說，縱然漢化是政府的既定政策，是一個無以避免的自然趨勢的話，那至少也得等到諸如交通運輸與資訊傳播科技發達到一定的程度，尤其是整個世界形成為一個結構緊密的互動體系的時候，才有著起碼的成熟條件。回顧晚近來中國社會的變遷，此種結構條件的形塑，正是其所展現的基本特質，而這也就成為我們底下所欲討論之議題的重點了。

## 二、所謂「現代化」之改革 開放對社會變遷的意涵

一九四九年中國共產黨統治了中國大陸，可以說是代表著中國社會進入另一個嶄新之歷史階段的開始。首先，我們要指出的是，自從滿清王朝崩潰後，中國實質上即一直陷入分裂而紛亂的狀況之中，直到一九四九年，中國共產黨掌握了統治權，整個中國大陸才逐漸再度走入一統的格局。經過前前後後超過半世紀之久的動盪不安，這次的一統自然具有著相當重要的歷史意義。簡要地來說，這次的一統使得整個中國社會內部本身的「中心—邊陲」關係

模式，得以藉著某種政治正當性的理由，明顯而穩定地呈現出來。基本上，至少就表面的正當形式而言，這樣一個「中心—邊陲」的關係模式並非建立在以漢人（或更具體地說，漢文化）為主導中心之種族性的區隔對立上，縱然這樣之種族性的歷史背景或許尚扮演著潛在、但卻具實質意義的作用。這樣一個「中心—邊陲」的關係模式，主要是以政治意識形態的姿態被塑造與被表現出來。

與一九一一年孫中山為首所創具民主共和體制的中華民國一般，中華人民共和國這個政權所展現的種種特質，拿來和以往帝國時代的政權相比較，乃有著本質上的不同。以往帝國時代的政權轉移，即使是少數民族入主來統治，基本上仍然維持著體制上換湯不換藥、只是換人換姓做皇帝之「改朝換代」式的傳統格局。在這樣的政權轉移裡，整個統治的基本形式，乃至政府的組織架構，原則上都是不變的，可以說是一直維持著以漢人之文化模式為中心所建立之「純」中國式的專制威權統治體制。然而，當一九一一年孫中山創立中華民國政府時，其所採取源自西歐之民主共和的政治體制，至少在體制形式上，使得中國走出了傳統的王朝專制威權統治模式。同時，過去「改朝換代」式的政權轉換格局形式上也成為歷史的陳跡，縱然政客們所實際表現出來的權力運作或乃至他們的認知期待，還流連在過去的形式格局之中。

理論上，對中國社會而言，這樣一個源自西歐的民主共和政治體制所牽涉出的，乃攸關整個社會之結構典範的根本改變，其衝擊力應當是相當的鉅大。事實上，種種歷史事實也告訴我們，這樣因體制改變而牽動的影響，實際上並非完全沒有產生過。然而，由於種種因素的影響，特別是在國家一直未能一統的情況之下，這個體制並未曾充份落實過，而只是在形式上留個名號而已。即使到了一統已有五十年之久的今天，情形依舊如此。

一個社會之各個面向的結構動態基本上是相互關連著的。政治上未能有實質一統的格局，多少會連帶地影響了經濟的全面發展。退一步來說，在這樣的政治格局之下，即使經濟有所發展，其所延展的影響，也會因政治上的分裂割離，隨之受到波及，而展現不同的風格。這也就是說，在政治上未能有實質一統格局的情況之下，至少就經濟層面而言，其體現在整個中國的「中心—邊陲」關係模式所具的實質意義，乃與政治上實質一統下所展現的關係模式不一樣的。這施及於日常生活的文化模式上所產生如此一般之「中心」與「邊陲」的層級關係模式，情形亦復相同的。因此，總地來說，在一九四九年前中國尚未完全一統這樣的狀況下，來自西歐之所謂「現代化」的諸多結構性的典範形式，無論是自由民主的政治體制或資本主義經濟的發展模式，其影響在形式上或許可能已具雛形，但是

，基本上卻都未能明顯地撼動中國「核心」社會體的傳統結構樣態。這就更不用說影響到邊陲地區的少數民族社會了。無疑的，對少數民族社會而言，在這樣的一般結構條件之下，它或許也回應了「現代化」帶來的（些微）衝擊，但畢竟是相當有限的。因此，少數民族社會的人們自然可以在日常生活裡維持其原有的文化模式，而不至於有太明顯、且大幅度的變遷現象發生。

一九四九年中國共產黨掌握了統治權，與一九一一年時中華民國的誕生，基本上是共享有承接著西方社會發展史之歷史軌跡的特點。就政治思想之承繼的角度而言，假若中華民國的誕生秉承的是古典自由主義的政治經濟發展史的典範傳統，那麼，中華人民共和國所延續的，可以看成是與古典自由主義具辯證關係之社會主義的一種變形體。是的，或許，整個政治權力的現實運作基本上還是擺脫不了過去中國傳統宮廷政治的鬥爭伎倆，但是，中華人民共和國政府的權力正當性（尤其合法性）所賴以形塑的形式理念基礎，卻是不折不扣的舶來品。正是因為政治權力運作之正當性的形式理念基礎是外來的舶來品，所以，它勢必被逼迫（也在社會裡產生一種力量）以結構性的方式向諸多傳統的行事模式、社會體制、規範與價值形式等等進行挑戰。對整個中國社會而言，這無疑地挑起了鉅大的影響，而對邊陲地區的少數民族社會，更是起了前所未

有的衝擊。

自一九四九年建國以來，中國共產黨政權不斷地推動政治運動，諸如三反五反、反右、大躍進、尤其文化大革命等等接連而來。當然，我們不願、而事實上也不能把這一連串政治運動的產生原因，單純地歸諸於為此一政治權力之正當性的形式理念基礎與傳統的形式之間，有著「質」上之根本斷層這樣一個結構性因素。毫無疑問的，諸如中國共產黨第一代實際掌權之領導人的基本人格特質、行事風格與政治理念、整個政權之權力基礎的穩固度、中國傳統權力運作的一般實作理路、當時中國社會的種種實際狀況等等，都足以構成相當程度的影響作用，是不能忽略的。然而，這並不是本文所欲討論的重點，自然也就沒有進一步再詳細探究的必要了。在此，我們所要強調的，乃是一項觀察得來的現象，那是：由於種種主觀或客觀、有形或無形以及有意或無意之條件的交錯配合作用，使得一九四九年奪得統治權的中國共產黨政權，得以藉著政治動員的方式把整過中國相當有效地納入控制之中。在政治做為整個社會運作的主導牽動機制的情況之下，領導階層所塑造的政治文化<sup>③</sup>，透過層層強而有力之組織化的政治動員方式，對一般老百姓的日常生活，包括認知模式、行事理路、生活方式與文化表現樣態等等，很自然地產生了一定的滲透效應，也因此締造出一個具「中國」特色、且至

少表象上與傳統有段距離的文化模式（尤其政治文化模式）。而這樣的「新」文化模式，對少數民族所帶來的影響，自是往昔所未有，縱然它或許尚不足以完全撼動他們原有的文化傳統。

在整個中國歷史的發展過程裡，漢人社會一向即展現出父權威權體制的性格。在這樣的體制裡，就整個社會做為一個「體系」體而言，政治力掛帥乃成為主導整個社會體制運轉的軸心機制，所有其他社會面相的運作（包括經濟、文化、家庭等等）基本上都屈從於政治力所營造的理路。大體上，中國共產黨政權所展現之組織化的政治動員，可以說即是把這樣一種深具傳統性之結構機制的效用發揮到淋漓盡致的境界。不過，政治力的發揮所講究的，除了首重權力是否具有正當性（尤其合法性）之外，被統治者在主觀體認上是否感受到被合理地對待，是一個不能不注意的面相。所以這麼說，最主要是因為政治權力展現的基本特質具「強制」（*coercion*）作用力，然而，一旦被統治者在主觀認知上對強制作用缺欠「合理性」的體認，縱使權力是正當（乃至合法）的，終究還是會受到挑戰的。

挑戰不一定以正面衝突或革命的形式來展現，它往往是以消極抵制（諸如陽奉陰違或偷雞摸狗等等）的方式來表示。在這樣的狀況之下，權力的強制運作所得到的，頂



多只是人們敢怒不敢言的表面順從，而他們打從心底裡想的與實際有的，往往是種種消極、迂迴、拖延或怠惰性的抵制動作。因此，企圖以具強制性格的政治力來主導整個社會的運作或變遷，其隨制性（contingency）<sup>④</sup>是眾多、且至關緊要的。這也就是說，理論上，把時間拉長來看，政治強制力的影響效果能否充分地發揮，乃相當程度受到種種條件所制約，而不是不管條件為何，效果均可以顯現出來的<sup>⑤</sup>。這麼一來，很清楚的，雖說中國中央政府透過政治權力管道所推動的種種措施，對邊陲地區之少數民族社會有著一定程度的影響，但是，其影響力基本上還是有著一定的限度，且未必為該社會帶來劇烈的根本性變動。因此，社會原有的文化風貌與生活方式還是可以相當程度地維持住。在此，更罔論為了統治上的方便，中共政府中央原本就有意（或至少是不得不）推動邊陲少數民族地區自治，並以政策措施維護其原有文化傳統。於是乎，在缺乏其他有利條件催動社會變遷的情況之下，無疑的，這樣的政治性考量與做法，更是倒反過來促使少數民族社會之原有文化風貌得以有維持住的機會。

不過，當八〇年代中國政府開始推動所謂「現代化」的改革開放政策之後，可以預期的，整個後續的情形將會是相當不一樣。雖說這次的改革開放仍如往昔，一樣地是透過政治的力量，由上而下地推動出去，但是，其所衍展

的意義卻大有不同。此次改革的最重要面相並不是政治體制的本身，而是涉及經濟層面之實際運作機制與其體制形式。當然，政治力可能有多大的能耐，能夠有效地掌握住整個經濟面相的改革幅度、方向和速率，而讓經濟領域的發展始終如往昔一般，仍然在政治力的有效掌握之中，是一個值得進一步探索的問題。再說，這樣的改革，是否將如官方所倡言的，乃兼具所謂中國與社會主義的雙重特色，事實上也是有待考驗的。在此，姑且不論這些重要、而且也是值得追問的問題，至少，我們可以預見、而且事實上多少也已經看得到的，是中國已隨著「現代化」的開展，立即被吸納進入以歐美資本主義文化為主導而衍生的「世界體系」之中。至少，東部沿岸首先「現代化」的地區已是如此。

這個世界體系所指涉的不只是以政治與經濟為雙軸的體系，而是尚包含著文化做為體系之一部份所展現的總體格局。因此，其所可能帶動的變遷影響將是與往昔不同，有著無以倫比的衝擊效果的。簡單地說，這樣被捲入全球體系化漩渦所帶來的場景，基本上是一種牽一髮即動全身之相互扣聯的關係格局，與往昔相比較，其體系性的綿密糾結不知深刻多少倍<sup>⑥</sup>。因此，如果我們下斷言地說這次「現代化」的改革開放是一個全盤性的社會整體變遷，應當是不為過的。

當一九四九年中國共產黨的領導人秉承馬克斯、恩格斯與列寧等人的共產主義思想，從舊蘇聯共產黨那兒，把延續西方啟蒙精神的歷史辯證性發展模式<sup>⑦</sup>接嫁到中國來之時，其為中國社會所安置的，當然不只是一套有著嶄新面貌的政治制度與社會機制而已，而是同時也在經濟制度的面相（特別是在生產面相上）帶來相當明顯的變動。這樣的變動很難講沒有牽動到社會其他的面相，尤其是領導階層一再透過種種激烈而肅殺的社會運動形式來動員整個社會，老百姓之日常生活的點點滴滴（包含一向西方人視為私領域的家庭生活）都深受影響。事實上，許多歷史資料都足以證明這樣一個現象的確是發生過。

不過，我們在此要特別強調，這樣企圖把少數統治階層所持有的理念，透過具強制性之政治權力的運作，以由上而下的社會動員方式來帶動整個社會變遷的做法，雖然或許可以在極短的時間內看到預期的效果，但是，效果基本上是表象性的，往往經不起時間的考驗，也並不足以產生較為持續且內化人心的變遷效果的。然而，八〇年代這次推動的「現代化」改革開放運動，就其內涵的社會特質來看，將是極為不一樣。其影響所及乃以緩慢、溫和、持續而滲透的方式深觸人性的根本底層，尤其，它有著把人性這份根本底層中一向被視為「惡」的面相予以正當化、甚至神聖化、或至少中性化的能耐。除非人們具有著高度

的自覺能力與自我批判的意願，否則的話，這樣之哲學人類學的存有論所開展出來的思想模式，是難以藉著制度化的方式來抵擋或消除的。（參看 葉啟政，1999）很明顯的，情形是如此的話，我們就不能不對這次的「現代化」運動所內涵的社會特質有所說明了。

就西歐歷史的發展過程來看，「現代化」此概念的內涵本質上是多元、且隨著時空的轉移而有所增損，實難一言以蔽之。若是，我們在此自然沒有耗費篇幅來做細緻描繪的可能。況且，審視本文的議題宗旨，事實上也未必有此必要。有鑑於此，我們只能以最簡扼的方式對這個概念作一番說明。因應此處論述的脈絡，同時也照應西歐啟蒙運動發展史的基本內涵，我們把「現代化」看成是「理性」此概念落實在人們之日常社會生活的各個層面、且富特殊文化與歷史意涵的一種具體表現形式<sup>⑧</sup>。

做為歐洲人所特別認知與界定之「理性」概念的具體表現形式，而且對亞非地區的人們來說，「現代化」一概念毋寧地是十九世紀歐美資本帝國主義者的歷史經驗所激盪出來的。就其歷史本質而言，它可以說是彰顯歐美人之自我優越感的一種具種族中心主義色彩的意識形態。這也就是說，特別是在十九世紀裡，西歐資本帝國挾持著優越的生機控制能力（特別是軍事科技），在資本主義市場經濟運作邏輯的驅使下，向亞非社會進行種種宰制性的拓殖

。這樣的宰制拓殖使得歐美人有了一個前所未有的機會，讓他們可以較為具體、自認「客觀」、且在表象上立即可分「品質」之優劣高下的標準，從事異文化與本文化的對照排比。當然，排比的結果是相當的明顯，在彼此互動的現實經驗上，科技理性所展現優異的「生機控制性」，立刻讓西方人肯定、也確立了自身之文化的優越地位<sup>⑨</sup>。尤其，接受演化觀的論調後，不同的社會即被人們公認為可以以具線性的發展階段來排比，而有著不同的「進化」等級區分。在這樣的意識形態的主導之下，「現代化」一概念於焉形成，而且發揮了作為導引亞非社會謀求發展之基本綱領的作用。就在這樣的情況下，整個人類的文明被收編，而納入一個以歐美現代「理性」文化理路為主軸而發展形成的緊密體系化格局裡。在這樣的歷史場景裡，不管喜歡與否，也不管是否願意接受，這原本只是反映西歐地區之文化發展特點的「現代化」一概念，因其一再展現優異的「生機控制性」，遂銳不可擋地擴散出去，成為具全球「普遍」效準意義的「一般性」概念。

何以「現代化」的實作具有如此銳不可擋的優越能耐，這是一個極為重要、但卻不易簡單而立即回答的問題。在此，當然，我們無法、也無意提供圓滿的答案。不過，為了配合本文之論述理路在鋪陳上的需要，我們卻不能不有所回應。有鑑於此，我們只能配合論述的要旨，撿其精

要做簡單的闡明。「現代化」的實作所以具有銳不可擋的優越能耐，簡單地說，乃因為它至少具有著三個重要的特質。第一、它是一個具總體性動員能量的歷史動力，其影響遍及社會各個面相。第二、這股力量極具體系性，而且高度被制度化。更重要的是，此種高度制度體系化的實作機制，基本上乃以一套理路緊密的理論論述體系來支撐。這也就是說，「現代化」乃是以理論配合、且指導實作而形塑的一種人為社會動力<sup>⑩</sup>。民主的自由主義結合著資本主義的信念，正是這個用以支撐「現代化」實作的理論論述傳統。第三、「現代化」所依附的理論論述對人性，尤其傳統被視為具潛在「邪惡」性質、但卻總是為人們所樂於擁抱的「慾望」，給予以正面（或至少中性）意義的肯定。這樣的肯定基本上是相當吻合一般俗人的生命價值觀。簡單地來說，這個生命價值觀即：以足以導使或創造慾望獲致最大滿足之種種「有」的形式來肯定與證成人的生命價值<sup>⑪</sup>。

就實際之文化內涵的歷史發展角度來看，「現代化」做為啟蒙理性之一個具體的表現形式，其所剔透的基本上是讓自由主義的理念搶到了主導歷史演進的地位。而資本主義市場經濟的運作理路結合著民主政治體制的結構理路，則又是貫徹自由主義理念最為明顯的具體表現形式。沒錯，在其漫長的發展過程當中，馬克思主義者對依附在這

樣理念下所創造出來的社會體制，特別是針對資本主義生產體制所內涵之壓制性的「剝削」現象，一直有所批判，並詬以萬惡不赦的原罪。就歷史辯證演進的脈絡來看，毋寧的，這樣的批判是精闢的，可以說相當程度地擊中了資本主義之實作邏輯的要害。更重要的，馬克思主義者也具體地提出了替代方案，而且更是曾經在一些國家實行著。然而，這樣的說法與做法，似乎並未獲得人們普遍的認同和共鳴。同時，在現實世界裡，也未能成為實際取代資本主義的歷史辯證形式，儘管，在他們之中，可能還有不少的人同意「剝削」現象始終繼續存在著，社會裡無產階級不幸的境遇也依然到處可以看到。

當然，何以極具歷史辯證意義的馬克思主義，無法在歷史演進的舞台上扮演著替代資本主義形式的角色，是一個相當值得進一步討論的重要課題，但是，這並不是我們在此所欲探討的議題。在此，為了因應下文論證上的需要，我們僅能以簡扼的方式來略加說明。簡單的來說，我們至少可以從兩個方面來推論其所以會是如此的可能緣由。第一、共產社會的出現，一方面，並沒有使得社會裡的民生經濟有顯著的改善；二方面，也沒有使得不正義、不平等與不合理的社會資源分配完全消失；三方面，不但沒有真正地讓無產階級當家主政，貫徹無產階級民主化的原始精神，反而強化了另一個新階級極權專政的統治格局。很

明顯的，這些在在與啟蒙運動原先所揭櫫的人文理性精神扞格不入的。第二、種種科技（包含科學管理術與特別是媒體科技）的快速發展，一方面加速了生產力，提高生產值，為人們帶來更豐碩的消費機會，也普遍地提升了一般人的消費能力；另一方面，這帶動了從事符號生產之文化工業蓬勃而迅速的發展。這一切，無疑地，至少在主觀上，有助於磨平傳統資本主義體制中因生產面相所帶來分配不均，在一般人們的心理裡所引起的不滿效應。正相反的，因為科技與經濟的發展、生產力的提高與一般消費能力的普遍提升，使得人們主觀上感受到擁有著更多的自由，而這樣的主觀感受往往又隨著社會民主化更加的明顯。（參看 葉啟政，1999）總之，我們要強調的是，特別是十九世紀以來，歷史潮流所長期推動的資本主義市場經濟結合著民主政治體制所主導的社會機制，似乎並沒有明顯地被任何具否定辯證潛力的他類政治經濟體制形式取代掉，而尚以相當強韌而穩固的姿態繼續發揮作用。這樣的事實，雖說並不足以立即證明如此的體制乃人類文明發展的最終歷史形式，但卻足以彰顯它所具之體系結構理路的確有著一定的威力。而正是這樣的結構理路所具的威力，發揮了抗拒被否定的命運，至少到目前，情形是如此的。

這麼一來，很顯然的，資本主義市場經濟結合民主政治的社會體制做為啟蒙人文理性精神所開展出來之「現代



化」的實質歷史內涵，無疑地有著一條特定的「理論」理路支撐著其實際的運作。這使得社會裡不自主地發展出一整套環環相扣、且不可或缺與替代的既定文化內容。事實上，回顧整個西方現代社會史（特別是資產階級發展史），我們不難看到這樣的歷史發展特質的。簡單地來說，其所實際呈現的文化內容，除了上述對自由民主體制與市場經濟模式的肯定之外，其中最為明顯、且關鍵的，莫過於是諸如對個體外在性權利與自由的尊重<sup>⑫</sup>、物質世界的充分掌握與科學態度的確認等等。尤其重要的是，環繞著自由主義的思想，以這樣的論述理路為基礎，在社會裡形成了一個結構脈絡條理清晰且嚴謹的龐大制度體系，體系內部之部份本身與體系彼此之間的關聯所呈現的是一種具骨牌效應的關係，彼此之間環環相扣著。

在這樣的一般狀況之下，我們似乎可以肯定地說，即使「現代化」乃以「經濟」的改革開放為主軸，而且甚至也希望僅以此為限，然而，可以預期的，其所可能牽動的，將不會一直侷限在經濟領域而已。其實，鴉片戰爭以後之舊中國社會所產生的一連串變遷就是一個明例。當清同治年間滿清政府推動改革時，開始即以具經濟掛帥性質的富國強兵運動。但是，立刻帶出來的，是光緒年間富政治意涵的維新變法與相繼而來的君主立憲運動。這更不說繼之而來的孫中山等人所領導對政治體制的革命。更值得注

意的，這個革命並沒有就此停住，相繼而來的是一九一九年的五四新文化運動，其所欲翻動的乃直搗中國文化傳統與行事慣性理路的根本。這一系列的變遷明顯地展現出西方現代科技理性文明所具的優勢的生機控制性產生了擴散作用，由科技與經濟生產模式、而政治體制、而文化模式、價值與信仰體系和生活方式等等。總之，這一切相當清楚地告訴著我們，西方傳來的「現代化」，推到終極，基本上勢必是以整套體系化的方式輸入。當我們採納了其中的一個點，情形就會像感染到過濾性病毒一般，就會擴散到一個面，而當影響所及的已是一個面之後，又會隨即擴散到整個的體。

### 三、「現代化」影響下少數民族 邊陲社會面臨的困境

在「現代化」這樣的結構理路格局的主導之下，「邊陲」承受「中心」宰制之牽動與依賴的潛勢，不但是—直存在著，而且，一旦變成明勢之後，其所牽動出來的變遷往往會是相當劇烈。無疑的，這正是一九四九年中國對西方資本主義社會採取閉關政策、而於一九七九年再度開放後接續了清末以來之中西文化對決態勢所必須再次面對的一個新調適格局。而這樣對宰制與依賴的結構性潛勢是否

與如何轉變成為明勢的調適格局，可以預期的，將首見於沿岸地區最先接受「現代化」的主流漢人社會。

過去一直延至一九四九年以前的國民黨統治時期，中國其實已被塗染上「現代的」的痕迹，至少是它的雛形。當然，一九四九年後三十年間，對西方資本主義社會的幾近閉關隔絕，尤其，經過文革期間以劇烈的運動形式來破除舊跡（包含中國傳統與西方資本主義的），或許對這已呈「現代化」雛形的痕跡有著相當程度的折損，但是，痕跡畢竟還是有著，並無法完全去除掉的。況且，自舊蘇聯與其他地區引進的一些「現代化」的政策與現象，雖說或許只不過是形式上類似，而且也是相當有限，既間接，又支離破碎，然而，這畢竟還是可以劃歸為「現代化」的一環的。其所差的，只是沒有以具體的政策形式正式加以動員而已。這麼地說，所意圖指陳的是，儘管，整體來說，整個中國社會大體上是自絕於西方資本主義國家為主導的世界體系之外，但是，一九七九年間改革開放再度被納入此一世界體系之前，中國（特別是以漢人為主導的沿岸地區）並非與外界完全隔絕的。這是與當年滿清政府一開始接觸西方「現代化」勢力時的情形不同的。

話雖如此的說，三十年的閉關與（尤其文革期間）強烈的反西方資本主義文化的基本政策，的確為中國塑造了一個極具中國特色的社會主義社會，如今又重新與代表「

現代化」的歐美資本主義文化再度接觸，Ogburn (1950) 所說的文化落差 (cultural lag) 現象自然不免是會存在著。在這樣的歷史場景裡，「現代化」所內涵的社會結構理路順理成章地會對著漢人社會的原有結構形態 (包含來自中國舊傳統原有的與中國共產黨統治後所特別形塑出來的)，產生一定的衝擊。因而，準此道理以類推，對處於「邊陲」之「邊陲」的少數民族社會，可以預知的，其未來所可能承擔的衝擊，將必然會是更為明顯，也更為嚴重的。

基本上，未來對處於「邊陲」中之「邊陲」的少數民族社會所可能引發的衝擊，將不是過去單純的漢化問題，而是托辭為具中性意涵之「現代化」的西化所牽引出來具結構性質之根本的翻轉問題。尤其，面對著西化與漢化加工兩股力量，以不等量對稱、但卻同時作用的姿態交錯呈現，其所編織出來的，是雙重加倍的文化認同危機與變遷的問題。或者，換個角度來說，一方面，少數民族社會與漢人社會同時承受著以「現代化」為名之西化所帶來的共有宿命；另一方面，於這份共有的歷史宿命之外，少數民族社會還得再多承擔著舊漢文化本身與其對西化加工後之新漢文化的雙重威脅這樣的另一層宿命。在這樣的雙重結構理路所編織出來的歷史場景裡，無疑的，少數民族社會所將遭遇的命運，將是更為複雜、也更為崎嶇坎坷的。假

若它是悲壯而淒涼的話，那這將會是比漢人社會所經歷的更加明顯。

就其歷史特質來看，這一波的「現代化」，乃特別在先進之傳播與運輸媒體科技壓陣與充斥符號消費的市場經濟邏輯這兩股力量的交互作用下進行著。在整個世界愈來愈形體系化的結構狀況之下，市場經濟邏輯勢必導使已先接受如此一般之「現代化」的漢人（尤其自認擔負推動「現代化」之使命的所謂知識份子、官僚幹部與資產階級的同類人），成為販賣西方資本主義之大眾消費文化的代理人，而自認應當擔負起推動邊陲地區之少數民族社會「現代化」的「神聖」任務。結果是，一旦基本的隨制條件具備了，此一結構性的潛勢立刻轉化成為明勢力量，其嚴重者，將為原所具有的特殊文化元神帶來莫大的損傷性衝擊，甚至因此瓦解了整個社會的原有認同基礎。這五十多年來，台灣原住民所經歷的就是一個最好的歷史見證，儘管他們所處的環境與中國的少數民族社會之間上存有著一些基本結構上的差異，而這當然是無法完全等同來看待的。

過去一百多年的歷史一再地告誡著我們，在居優勢之西方現代的「理性」科技文化形式致命的壓力逼迫之下，為了自我的生存，亞非社會的人們學習、並採納西方現代文化，可以說幾乎是現實上無法避免的。撇開其他地區不說，單單就中國而言，這個外來的西方「理性」科技文化

所以顯現出優勢來，固然首在其文化所具之生機控制性上面，但是，因為它是陌生，而且又極具異質性，也是不能忽略的影響特質。正是這樣的陌生和異質性，也正因種種主客觀條件未能充分的配合，在學習採納過程當中，中國人於是乎歷經了極為慘痛而辛酸的經驗，而這樣的經驗也因此使得中國人在近代的歷史場景裡，刻劃下不少深感疼痛的集體創傷記憶。對已面臨或未來即將面臨著雙重優勢文化壓力的少數民族而言，假若十分在意自身的文化認同（尤其對傳統文化的認同）的話，「現代化」所可能帶來這樣的集體經驗的創傷，或許將只會是更多而更重的沈痛、而非更少，也非更輕的。

對一般常人，當他面對著外來、異質性高、且又深具生機控制優勢性之文化的衝擊時，不管這股力量有多大，一開始，它所內涵的結構理路往往只是、且也只可能以「點」的形式，在某些地方或面相上，與社會原有的對應理路進行局部性的妥協修飾工作。因此，兩種優勢條件不等的文化體接觸後，基本上，「以本土為主、外來為輔」，乃是居劣勢之文化體最為可能呈現的初始反應模式。只有一旦外來之優勢文化滲透日久，而本土原有的文化要素逐漸被侵蝕、替代，才可能讓人們恍然大悟地發覺到原有傳統竟然是大量的失血。情形所以會是如此，那是因為縱然聰明才智再高、胸襟再寬敞、吸收異質創新的能力再強、

適應的彈性度再大，任何人都不可能在一個短時間內完全拋棄既有的價值、信仰、態度或認知等等的慣性模式，而改以嶄新的姿態來接受陌生的新東西。況且，就人類的基本心理傾向來看，人也唯有採取這樣讓舊酒混新酒的方式來面對外來之高異質性的文化，讓新的在舊有而熟悉的當中翻滾，才可能讓自己心安，也讓自己的認知理路平順地找到了平衡點。這更不說既有的行事理路一旦被制度化而成為結構性的常軌，立即必然地會與權力利益的分配結構互相搭配著這樣一個現象的產生了。對有權的既得利益者，任何明顯之結構性的改變，都會威脅到其利益的獲取和保證。因此，當變革變成是迫不得已的趨勢時，他們總是想盡辦法把變革的格局降至最小、最低，並且不斷地往對自己有利的方向調整著。如此，既可以把對自己不利的衝擊降至最低，而且，也可以緩和因變遷而生之認知失調所帶來的風險機會以及隱藏其中之心理緊張與焦慮等等的壓力。

基於這樣的現實社會的與心理的基礎，尤其，加以在如此諸多現實條件的交錯影響之下，對外來之高異質性的優勢文化，人們的反應基本上並不是以極具體系化的完整形式來對應，相反的，乃是以兵來將擋、水來土掩的見招拆招方式而進行著。在這中間，如何安頓既有文化要素中的所謂核心「傳統」成份，往往成為最為關鍵、也是最為

棘手的事情。在此，所謂的傳統（尤其核心者），是構成人們熟悉、且具集體認同意涵的文化基素，也是學習新奇事物時避免過激衝擊的緩衝穩定劑。唯有在既有熟悉、且相信得過的條件之下學習新奇的事物，人們才安心，感到踏實，也才有可能。這是人性中保守的一面，也是社會之「傳統」基素一直可以扮演著相當重要之角色的基本心理基礎。因此，我們就不難理解清末龔自珍提出改革方案時，所舉出的仍然不脫傳統的想法，如宗法、限田、均田等等，而有著「藥方只販古時丹」這樣的論調。相較之下，當時張之洞所提出「中學為體、西學為用」之說，倒還真更有幾分的新意，儘管以今天的眼光看來，他把西方現代文明的精髓侷限在科技器用之「用」的層面上，而意圖以儒家思想與制度為主「體」這樣的主張，不無有觸犯牛頭配馬尾之謬誤的嫌疑。

話說回來，事實上，以當時中國人對外來西方「理性」文明的認識程度，張之洞這樣的主張，在主觀認知上倒具備著相當可理解的內在理路，並不會有認知矛盾的感覺。甚至，我們可以說，在西方強勢文化的高壓下，似乎也唯有以如此中體配西用的說法做為主張，才可能讓人們（尤其深受傳統儒家思想影響之士大夫們）在百般忍辱當中，社會的集體認同（尤其是知識份子）有機會維持一點基本的尊嚴，讓心理上保持一定的平衡。同時，這也才可能



讓最起碼的改革政策得以比較平順地推動出去。因此，就當時的情況而言，「中體西用」的主張實際上是否有效或貼切，其實並不是那麼地重要；重要的，毋寧地是它反映了當時人（特別是所謂有識的有權者）的基本認知與期待，這才是真正重要的關鍵。更值得特別一提的是，在某個程度上，這樣的主張具有一定的心理「治療」作用，因為好歹它是對外來強勢文化衝擊的一種善意性對策反應，也同時對舊有傳統核心文化要素，有了一定尊嚴的交代，儘管這樣的對策，事後分析起來，或許根本就是行不通的。然而，就社會適應的功能角度來看，在這樣的情況之下，如此主張本身所形成的社會動力，可以說乃具有一定的正面社會意義的。至於是成抑或是敗，那是後人評價的問題，其所衍生的社會意義，自然也就只是屬於後人，而不是張之洞了。

總之，就整個大結構的趨勢來看，許許多多其他國家的例子都讓我們一再地看到，先進的大眾傳播科技一出現之後，它即與市場經濟的生產模式成為一個共生的聯合陣線。在這樣的結構形式主導之下，特別是在資產階級（或其轉形體<sup>⑬</sup>）奪得經濟主導權之時，大眾消費文化充斥的現象勢必跟著而來。雖說，在絕大多數的情況之下，大眾消費文化都以某種的具體物質形式為介體（如紙張、食物、衣飾、電視或 CD 片）來展現，但是，其所以具有特色

、且有社會學意義的，最主要的並不在於此，而是其背後所牽帶出來的象徵符號意義。這也就是說，大眾消費文化充斥所衍生出來的社會特質，其所以重要而關鍵的是文化性的，而不只是經濟性的意義。這正是市場經濟之生產邏輯牽引出大眾消費文化充斥之「現代化」所以具有無比威力的關鍵所在。當然，這也正是威脅到邊陲地區少數民族社會之原有文化認同的致命打擊點。

市場經濟之生產邏輯的基本歷史形式之一是以科技帶動創新，而藉不斷的科技創新產品刺激人們的消費，並進而牟利以獲取財富。在現代世界裡，尤其具特色的莫過於是透過種種大眾傳播媒體（以目前的情況而言，特別是電視）上廣告的制約，資產階級與其共謀者以風尚（*fashion*）的形式，賦予層出不窮的科技創新產品種種象徵符號意義，譬如，開輛德國朋馳的車即代表有地位，而穿上一雙 *Belly* 的鞋子（特別是瑞士製造的）即表示有品味。在此，特別值得一提的是，這些虛擬的象徵符號，其意義又往往有意被創造成為具浮蕩、飄動、多變、且多元性的形式<sup>⑭</sup>。這固然是反映著持具個人主義（*possessive individualism*）<sup>⑮</sup> 主導下之古典自由主義思想的精神內涵，也同時有助於成就資產階級與其共謀者的牟利機會，因為象徵符號之意義愈浮盪、飄動、多變、多元化，則風尚的轉動愈明顯，而風尚的轉動愈明顯，意涵著更多的消費。繼而，更多

的消費又意味著，資產階級與其共謀者的牟利機會就愈多。尤其，對一般俗人的人性而言，消費為人帶來的，至少是原始性之慾望的滿足，其心理本質是愉悅。況且，這樣的消費不只是停留在物質性的基本需求滿足層面而已；一旦人們缺乏敏銳的自我批判與反省的能力和意願時，消費背後一大串制約出來、且依附在「現代化」的「存有」哲學迷思下的象徵符號，無疑地為人帶來的不只是愉悅，而是驕傲的光榮成就，因為「現代化」意味著「發展」與「進步」，也意味著「幸福」與「希望」。在如此一般以人之現實慾望來組構意義迷思的催動下，人們很少不被捲入其所營造的虛擬象徵符號世界裡，而不感到沾沾自喜的。於是，不斷追求消費成為市場社會的結構理路實際衍生出來的歷史表現形式，而且，尤有進之的，這同時也成為人們理解與證成「自由」一概念的重要指標<sup>16</sup>。

在市場經濟主導的「現代化」進展過程中，無論就政治經濟或文化的層面來看，聚居在沿岸地區、且已實際進入「現代化」進程的漢人都搶到了先機。更不用說，事實上，在整個中國的歷史進程裡，他們本就已是主導社會發展脈動的族群。然而，顯而易見的，假如缺乏提供適當的「預防」性措施的話，一旦任這一波由「風尚」領風騷之市場經濟邏輯所主導、且具符號消費文化色彩的「現代化」，順勢「自然」地發展下去，將勢必催動了漢人社會所

經營出來、自謂具「中國」特色的特定「現代化」形式，成為帶動邊陲地區之少數民族生成一個異於其傳統之生活方式、認知模式與種種文化展現形式的基本變遷標竿。尤其，至少在可看得到的一段未來時光裡，以歐美資本主義文化為主軸之世界體系焉然還將掌控著整個格局。在此勢態之下，一旦高度緊密關聯之商業化的全國性大眾傳播媒體體系網形成，漢人社會從現代西方資本主義社會所移接過來、既塗染上現代西方文化色彩、且又具所謂中國特色的「現代化」文化，自然會對少數民族社會產生一定的影響作用。

理論上，面對著深具生機控制優勢性的外來文化（特別是西方現代理性文明）的壓力時，它所具的優勢擴散性有逼使劣勢社會之傳統的實作理路一路倒退的潛勢。這樣的潛勢是否或何時會變成為明勢，但看隨制的條件而定。不過，以嚴格的標準來看，這樣的說法頂多只說對了一半，而另一半卻是令人質疑的。底下，就以這百年來中西文化交流的情形為例來做簡單的說明。首先，所以說是對了一半，乃因為就結構性之效應的角度來看，西方的理性行事理路有產生優勢擴散的作用，結果確實具有壓制中國傳統之社會實作理路的潛勢。「現代化」所以被提出，而被認為勢在必行、且可能被落實，無疑地即表明著這樣的潛勢是很容易被轉化成為具實質而具體的明勢作用的。然而

，問題的關鍵就在於，這樣的文化優勢基本上並不可能以其「元神」充分地「再現」，而必然被社會原有的認知與行事理路所吸納，並且被「扭曲」誤認。這正是一個社會之原有傳統文化模式雖深受威脅、且往往也不能不改變以求調適，但卻又能不失深具持續韌性的地方。換句話說，不管優勢文化之本有理路的邏輯性多麼緻密、嚴謹，相對的，也不管劣勢文化的理路多麼鬆弛、脆弱，後者始終有著保護自己的文化「元神」以回應前者之挑釁的策略。至少，社會既有的行事模式本身就具有一定的磁滯性，這對來自西方之「現代化」所進行的文化滲透，著實有著一定程度的免疫抵抗作用。原則上，一個具決定性的關鍵，乃在於本土舊有傳統的與外來嶄新現代的文化之間所存有之差異鴻溝的不可跨越性與不可共量的程度有多大的問題。而且，更進一步的，這也與該社會既有之基本結構樣態所具磁滯力的強韌性等等因素，有著密切的關係。

然而，不管怎麼地說，這樣的弱者策略運用與結構性的免疫抵抗能力，固然可以使得文化原有的獨特個性維持住，但卻並未必能夠完全化解掉原有文化傳統所受到的威脅。因此，傳統被顛覆的風險總是一直存在著。不過，不管情形會是怎麼個樣子，基本上，弱勢文化自有維持與創造其特殊文化形貌的結構性契機空隙，它不可能在短時間內立刻就完全被強勢文化征服。縱然終有幾近完全被征服

的可能，那也必需是經過一段相當漫長的時間，而且，也必然因為原有傳承的文化本身具備著一些相當不利的特質的緣故。

#### 四、「現代化」結構理路之內 在矛盾所衍生的問題

自從十九世紀末葉以來，自由主義的思想傳統庇蔭了民族主義風潮的成長，而一時蔚成潮流，甚至延續至今。這樣的氛圍影響所及，尊重國內少數民族的基本權益，並賦予相當的自主權，尤其，透過立法程序以刻意保護其固有文化傳統與生活方式，乃被視為一個先進之政府的基本責任。對少數民族本身而言，一般，他們心理上也都存有著一種相當定型的想法。他們總以為，保存固有的文化傳統與生活方式才是確立集體認同的不二標竿，而不是經營一個具有特色的新文化模式。因此，一旦固有的文化傳統與生活方式喪失了，整個民族的精神認同也就跟著流失掉，這會威脅到社會的集體文化自我。在這樣的認知模式支撐下，能否捍衛固有文化傳統與生活方式，往往被等同為一個民族（或種族）的存亡關鍵。一旦固有文化傳統與生活方式的基本架構未能維持住，即等於整個民族（或種族）的靈魂被消滅。

很明顯的，依循著如此以集體自我即等於過去舊有傳統形式的證成這樣之刻板印象的邏輯，文化的創新，尤其是引進外來文化並顛覆傳統的創新，通常並不被視為是因應變遷，以塑造集體自我認同內涵所必要採取、也是不可避免的調適與更新工程。正相反的，這樣的調適與更新工程往往被視為是社會所面臨的文化危機，也是導致整個社會之特殊集體性格喪失的致命原因。在此，我們不擬討論這樣之文化認同觀的是與非；毋寧的，我們僅就現實經驗的立場來看這樣一個現象。這也就是說，我們承認並接受這樣對文化認同的界定的確是一個普遍被人們認同的觀點。底下，我們即在接受這樣的前提的原則下來討論少數民族的發展，並且把焦點集中在制度化之「現代化」形式內涵的內在自我矛盾所可能引發出來的一些問題上面。

上述這樣強調尊重少數民族之基本權益的時代氛圍影響所及的，大體上可以從兩方面來看。一方面，政府一般乃以立法的方式同時解放與保護少數民族的既有文化模式與生活方式。但是，弔詭的是，另一方面，特別是在奉自由主義理念為神社的前提之下，民主政治體制與資本主義市場經濟體系產生了雙重夾殺的情形。其所展現的結果是，保障自由競爭往往被認為是一個政府確保人權的第一原則。從正面的角度來說，這樣一個原則保障了不同文化模式之間，在制度形式上有著「公平」之相互「自由」競爭

的機會。但是，從負面的角度來看，這無異於為優勢文化對劣勢文化進行吞噬的現象給予正當性。結果往往是文化居優勢的人們經常以美其名為追求諸如「進步」、「繁榮」與「幸福」等美麗辭彙（尤其以「現代化」一詞總稱之）來為其種種「惡行」掩飾。而且，尤有進之的，文化居劣勢的人們往往更是自卑地懷著虔誠、恭敬而謙虛的態度，毫無遲疑地接受這樣的意識形態，並且努力地向中心文化體學習。一旦學習得略有成就，也就沾沾自喜地以為是進步了，因此，也就幸福了。

在這樣結構理路既內涵著兩難矛盾、但又不可偏廢的情況之下，「現代化」的制度體制化機制似乎內涵著，人們只能在兩難矛盾的夾縫之中玩弄著兩面手法的伎倆。假若一個少數民族的文化與社會結構有待重建的話，那麼，在日漸強調符號消費之市場經濟與大眾傳播科技體制形成聯合陣線的夾殺之下，他們似乎一直就處在如此一般的兩難窘境之中。特別是經過「現代化」的市場經濟機制洗禮之後，傳統漢文化與來自西方的現代文化，勢必將產生某種形式的混合，而成為主導整個中國主流（大眾）文化之形塑的基本動力。這股經過混合後的文化形式，基本上是一股極具韌性的力量，難以抵擋，也難以破解的。在這樣的歷史場景裡，固然，誠如在上文中所指陳的，我們並不預期少數民族的既有文化特色將完全消失，而事實上這也



是不可能的，但是，在優勢文化之結構理路的強大壓力下，尤其是透過市場經濟機制所塑造的龐大符號消費文化的細膩滲透，他們必需在傳統與現代、本土與外來之間尋找平衡點，將是可以預見的。

對文化一直處於劣勢的少數民族而言，倘若他們一直把「現代化」這樣一個具自我內在矛盾之結構理路的體制性展現當成必然、不可逃脫、也無有迴轉空間的現象的話，那麼，在希望相當程度地維持著傳統元神的前提下，企圖以人為的方式，對既有之社會體系的體質，從事根本性的顛覆翻轉，也就沒有任何的可能契機了。換句話說，既要毫無保留、也毫無批判反思地供奉著「現代化」，又要維持著傳統文化的元神，將是有所困難的。其結果將會導致一種歷史的宿命產生，任誰都無法改變的。這個宿命是：順著「現代化」之結構理路的既有歷史展現形式發展下去，到頭來，處於劣勢之少數民族的文化傳統，因為無力有效地反擊，將勢必從實際日常生活的點點滴滴舉止之中一點一滴地被擠壓出而終逐漸消淡、逐漸減少。最後，傳統真正成為「死亡」的集體過去記憶，人們有的，頂多只是無限的緬懷。緬懷不得之餘，於是把它博物館化或劇場化，讓子孫們以第三者的身分偶而去參觀，而感慨地告訴他們：「這就是爸爸媽媽（或祖父母）幼年時生活的樣子。」在自己無力有效地轉化與融會本土傳統與外來現代的

文化因子的窘境中，讓傳統（尤其，其元神）隨著時間慢慢地流失，而接受西方「現代」文明脫胎換骨般地洗禮，恐怕是無可避免的趨勢吧！畢竟，為了接受現實競爭的挑戰，吸吮「現代」文明的乳汁是生存下去必要的養份。於是，整個情形可能正像今天的台灣原住民一樣，他們若要瞭解自己的文化傳統，只能到諸如九族文化村這樣一個既是遊樂場或劇場、但又像博物館的地方去，才看得到。其實，對台灣的漢人，這樣的情形也相差不遠的。

總之，一旦，當力倡保護少數民族的文化時，政府所能夠做的，變成只是弄個博物館或文物館之類的硬體設施來應景，那就不免十分的弔詭，既嘲諷，又可笑。是的，雖然我們常鼓勵自己說：「事在人為，人有著主導自己命運的能耐」，但是，在「現代化」潮流的庇蔭下，許許多多的文化傳統被博物館化或劇場化，或許，到頭來，恐怕還是絕大部份少數民族未來逃不掉的共同命運吧！是的，誠如我們在上面之陳述所意涵的，無論外來的文化有著再多的強勢，而衝擊也再大，任何一個社會還是都會展現出特有的文化性格的，而這也就常常構成了所謂的傳統。因此，理論上，任何社會都具備有一定的特色，是無法被來自其他地區之文化形式所完全取代的。這麼一來，於是乎，整個問題的關鍵就在於居主導地位之文化樣態的基調為何的問題了。無疑的，這正是來自西方世界之「現代化」

所具有之威力的所在，也正是居弱勢之少數民族社會所面臨之窘境的歷史根源。在邁入所謂「全球化」的世紀裡，這樣的窘境顯得特別的曖昧，也特別的難以化解，甚至不必化解。

（原稿宣讀於由中國社會科學院主辦；1999年10月13日至14日在昆明舉行之〈海峽兩岸弘揚中華民族文化學術研討會〉。後收集於2000年由中國社會科學院學術交流委員會主編，北京之經濟管理出版社出版之〈中華民族文化精神的呼喚〉一書中。）

## 註 釋

- 註1 底下，凡加以括號之辭彙者，均表示它本質上有著具歷史性之誤認的性質，其意涵都有可再爭議之處。基本上，這個歷史性的誤認乃來自西方現代文明產生了優勢擴散作用使然的。
- 註2 早先透過政治手段所經營的統整，其實已使得體系化格局具備了規模。如今，因市場經濟的高度運作以及傳播與運輸體系的經營，強化了經由政治考量所帶來的體系化，而將使得彼此之間更形緊密地結合在一齊。
- 註3 當然，在這樣的政治文化之中，事實上，我們可以很輕易地就看到諸多傳統中國人之行事理路的影子。有關的討論，可以參考諸如孫隆基（1986）、金觀濤與劉青峰（1987；1993）或 Pye（1968，1988a，b）等人的著作。
- 註4 有關隨制性一概念的內涵，參閱 Luhmann（1976，1995）。
- 註5 這即是西方社會學者常說的結構必然性（structural necessity）或結構強制性（structural constraint）的概念所意指的。
- 註6 有關更為細緻的討論，參看葉啟政（1996a、b；1999）。
- 註7 意思是說馬克思主義是對著自由主義結合資本主義之歷史潮流的一種辯證形式，但是，其基本精神內涵仍然是

源自啓蒙精神的。

- 註8 有關的討論，參看葉啓政（1996a、b）。
- 註9 有關這個概念的陳述與運用於中國情境的分析，參看葉啓政（1985，1991，1994，1995）。
- 註10 有關啓蒙以來理論指導實作，而歷史哲學取代歷史本身的說法，參看 Koselock（1988）。
- 註11 有關對「現代化」之社會學特質的批判，參看葉啓政（1985，1987，1991）。
- 註12 Berlin（1986：225 - 295）對自由的詮釋，即是現代西方人所具這樣之外在性自由觀的一個典型例證。
- 註13 施用於當前的中國社會，這個轉形體意指的如個體戶企業主或鄉鎮市縣省各級企業的經理人等等。
- 註14 有關符號消費的討論，參看 Baudrillard（1993，1997，1998）。
- 註15 有關持具個人主義的概念內涵的討論，參考 Macpherson（1962）。
- 註16 在後現代社會裡，消費面相有逐漸取代生產面相，而成為證成人之自由的重要現實指標的趨勢。有關的討論，參看 Bauman（1992）或葉啓政（1999）。

## 參考文獻

## 中文部份

金觀濤與劉青峰

1987 《興盛與危機》，台北：谷風。

1993 《開放中的變遷》。香港：中文大學出版社。

孫隆基

1986 《中國文化的「深層結構」》，台北：古楓。

葉啟政

1985 「文化優勢的擴散與「中心—邊陲」的對偶關係」  
《中國社會學刊》9：1-24，或見氏著《制度化的  
社會邏輯》（1991），台北：東大，153-191。1987 「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》，11：1-21，或見氏著《  
制度化的社會邏輯》（1991）。台北：東大，1-31。1991 「創造性轉化的社會學分析」見氏著《制度化的  
社會邏輯》。台北：東大，193-223。1994 「期待黎明-對近代中國文化出路之主張的社會學  
初析」見陳其南、周英雄（編）《文化中國》。台  
北：允晨，73 - 108。

1995 「結構之外：歷史的社會學理路初探」《二十一

世紀雙月刊》，32：39 - 49。

1996a 「傳統與現代的鬥爭遊戲」，《社會學研究》  
61：32 - 38。

1996b 「再論傳統與現代的鬥爭遊戲-正規化的搓揉形塑」，《社會學研究》，66：81。

1999 「啟蒙人文精神的歷史命運-從生產到消費」《社會理論學報》，2(2)：313 - 346。

Berlin, I.

1986 《自由四論》。台北：聯經。

### 英文部份

Baudrillard, J.

1993 *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.

1997 《物體系》。台北：時報。

1998 *The Consumer Society*. London: Sage.

Bauman, Z. (鮑曼)

1992 《自由》。台北：桂冠。

Hobsbawm, E. J. (霍布斯邦)

1997a 《革命的年代：1789-1848》。台北：麥田。

1997b 《資本的年代：1848-1875》。台北：麥田。

1997c 《帝國的年代：1875-1914》。台北：麥田。

1997d 《極端的年代：1914-1991》(上、下冊)。台北：麥田。

Kneer, G & A. Nassehi

1999 《盧曼社會系統理論導引》。台北：巨流。

Koselleck, R.

1988 *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Luhmann, N.

1976“Generalized media and the problem of contingency,”in J. J. Loubser and Others(eds.) *Explorations in General Theory in Social Sciences*. Volume 2, pp. 597 – 532. Free Press.

1995 *Social Systems*. CA:Stanford University Press.

Macpherson, C. B.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*. New York:Oxford University Press.

Ogburn, W.

1950 *Social Change*. New York:Viking.

Polanyi, K.

1944 *The Great Transformation*. New York:Beacon Press.

Pye, Lucian W.

1968 *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass. : MIT Press.



1988a 《中國人的政治心理》。台北：洞察。

1988b 《中國政治的變與常》。台北：五南。

[General Information]

书名=传统与现代的斗争游戏

作者=叶启政著

页数=257

SS号=12998420

出版日期=2001.04

出版社=巨流图书有限公司

原书定价=250.00 ( 新台币 )

主题词=社会变迁 中国

参考文献格式=叶启政著.传统与现代的斗争游戏.巨流图书有限公司,2001.04.