

CHARLES  
TAYLOR

MODERN SOCIAL  
IMAGINARIES



現代性中的社會想像

哈伯瑪斯與傅柯之現代性論述的橋樑

●  
Market Economy  
市場經濟

●  
Public Sphere  
公共領域

●  
Sovereign People  
人民主權



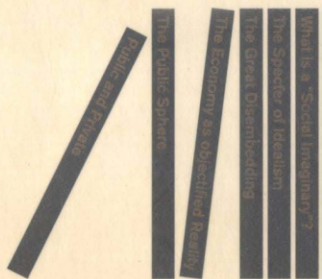
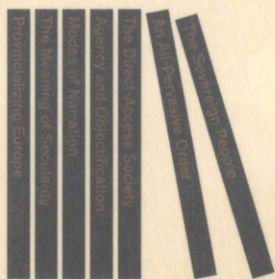
當代最具影響力的政治哲學家

查爾斯·泰勒

李尚遠 譯 東吳大學社會學系副教授 蔡錦昌 台灣大學社會學系教授 蕭新煌 專文推薦

# CHARLES TAYLOR

MODERN SOCIAL  
IMAGINARIES



查爾斯·泰勒以他對政治與道德理論的貢獻享譽國際。在《現代性中的社會想像》一書，泰勒繼續他對多重現代性所做的反思。為解釋各種現代性之間的歧異，泰勒發展出「社會想像」的觀念，也就是一種對於某群特定的人們想像其集體社會生活的方式的廣泛理解。藉由重述西方現代性的故事，泰勒追索出一種獨特社會想像的發展。西方社會想像由一種建立在平等參與者的互利之上的道德秩序觀念所發動，它的特色在於三種關鍵文化形式：經濟、公共領域，以及自我治理。在這部篇幅與風格都平易近人的作品裡，泰勒為這些文化形式所做的解釋，提供了我們一種清晰而簡明的架構，不僅能夠用以理解西方現代生活的結構，同時也能藉以理解現代性在世界各地所採取的不同形式。



00340



城邦

城邦讀書花園

商周出版

ISBN978-986-6662-03-4 NTD340 HKD113 BK7028

現代性中的社會想像

查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著 李尚遠 譯 一初版—

台北市：商周出版：家庭傳媒城邦分公司發行；

2008.01 面：公分。(Discourse：28)

譯自 Modern Social Imaginaries

ISBN 978-986-6662-03-4 (平裝)

1.政治思想 2.現代化 3.社會生活

570.94

97000053

Discourse 28

## 現代性中的社會想像

原 著 者 / Modern Social Imaginaries  
作 者 / 查爾斯·泰勒 (Charles Taylor)  
譯 者 / 李尚遠  
副 總 編 輯 / 楊如玉  
任 編 輯 / 陳玳妮

發 行 人 / 何飛鵬  
律 顧 / 台英國際商務法律事務所羅明通律師  
出 版 / 商周出版

城邦文化事業股份有限公司  
台北市中山區民生東路二段141號9樓  
電話：(02) 2500-7008 傳真：(02) 2500-7759  
E-mail：bwp.service@cite.com.tw

發 行 / 英屬蓋曼群島商家家庭傳媒股份有限公司城邦分公司  
台北市中山區民生東路二段141號2樓  
書虫客服服務專線：02-25007718 · 02-25007719  
24小時傳真服務：02-25001990 · 02-25001991  
服務時間：週一至週五09:30-12:00 · 13:30-17:00  
郵撥帳號：19863813 戶名：書虫股份有限公司  
讀者服務信箱E-mail：service@readingclub.com.tw

香港發行所 / 城邦(香港)出版集團有限公司  
香港灣仔軒尼詩道235號3樓 Email：hkcite@biznetvigator.com  
電話：(852) 25086231 傳真：(852) 25789337

馬新發行所 / 城邦(馬新)出版集團 Cite (M) Sdn. Bhd. (458372 U)  
11, Jalan 30D/146, Desa Tasik, Sungai Besi, 57000  
Kuala Lumpur, Malaysia.  
電話：(603) 9056 3833 傳真：(603) 9056 2833

封 面 設 計 / 王志弘  
排 版 / 極翔企業有限公司  
印 刷 / 韋懋印刷事業有限公司  
總 經 銷 / 農學社 電話：(02)29178022 傳真：(02)29156275

■ 2008年1月初版

定價 340元

Printed in Taiwan

Modern Social Imaginaries

Copyright © 2004 Duke University Press

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

Complex Chinese translations copyright © 2008 by BUSINESS WEEKLY PUBLICATIONS, a division of Cité Publishing Ltd.

All Rights Reserved.

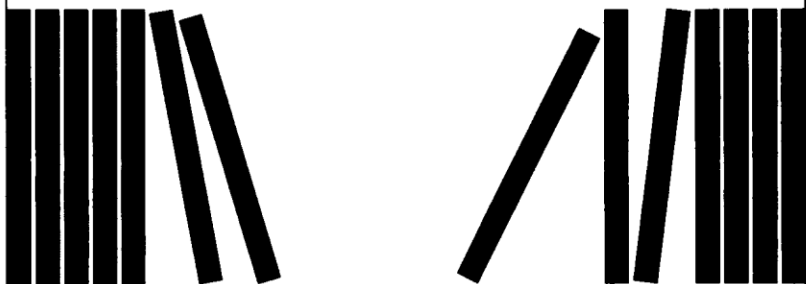
城邦讀書花園

www.cite.com.tw

著作權所有，翻印必究 ISBN 978-986-6662-03-4

CHARLES  
**TAYLOR**

MODERN SOCIAL  
IMAGINARIES



現代性中的社會想像

Market Economy  
市場經濟

Public Sphere  
公共領域

Sovereign People  
人民主權



當代最具影響力的政治哲學家  
查爾斯·泰勒

Copyright © Duke University Press



〈推薦序〉

## 「個體」是最近數百年才逐漸實現的世俗發明

蔡錦昌

現代人常常不假思索地以為：「個體」是個先天本有的生理事實，「群體」則是個後天文化所造成的人為結果。此種一般現代人的社會思想，其實是不合實情的。可惜此種不合實情的社會思想卻到處瀰漫，連歐美高等學府中也不能免，更不必說位處歐美西方文化區域外緣的台灣學術文化界了。在台灣，即使是專研人文社會學術的教授，也絕大多數都抱持著這樣的想法。

查爾斯·泰勒（Charles Taylor, 1931—）的《現代性中的社會想像》（*Modern Social Imaginaries*）這本書，可以說是專治此項思想毛病的學術小品。雖然泰勒此書內容所討論的主題不限於他所專研有成的現代「個體主義」（individualism，俗譯為「個人主義」），而是包含更廣的西方「現代性」（modernity），但是「個體主義」始終是這本書的「隱性主題」。換句話說，關於西方「現代性」的社會想像，始終是以「個體主義」為其輻輳點。泰勒這位蜚聲國際學界二、三十年

的政治社會哲學家，亦始終是以「個體」之冒現作為他思考「現代性」這個現代人文社會科學頭號問題的戰略據點。

泰勒在本書第一章後半說，「個體」與「群體」之間的先後本末關係應該倒過來想才對。人類歷史中從來就只有「群體」的想法，而且先有「群體」的想法。「群體」的想法並不是「個體」想法的殘餘，也不是桎梏「個體」想法的古老框架；相反地，「個體」的想法才是「群體」想法的殘餘，而且也是靠「群體」想法之幫助才在近代歷史中冒現於世的。究極言之，「個體」的想法根本是個最「群體」的想法，只不過是本來在思想和意識上顯性的「群體」想法在現代時期的隱性變形版本而已。

本來顯性的「群體」想法如何變形為（作為隱性「群體」想法的）顯性的「個體」想法呢？泰勒在本書第三章裡說，這大體上是某種以「觀念」（idea）作為「實作」（practice，或譯「實踐」）方式的結果，也就是訴諸「社會想像」的結果。這故事大概可從十七世紀的格勞秀斯（Hugo Grotius）和洛克（John Locke）之著書立說說起。他們以著書立說的方式來為因宗教戰爭而導致的社會災難找個解救之道，其實同時就將著書立說的論述實作（discursive practice）方式視作一種更有價值的文明行徑，與中世紀那些粗魯的武士乃至十六世紀的配劍貴

族之動手不動口不同。文明人就是動口不動手的人，就是憑藉「觀念」來交談的人，就是為事情構想一個能超越諸多敵對信念和立場之上之解決方案的人。泰勒在本書第一章所標舉的所謂「現代道德秩序」(the modern moral order)，即是從此種行事方式中長養出來的東西。

「現代道德秩序」可以說是諸種現代社會想像之母體。它本身就是一種新的秩序想像，不同於中古以前的那種。中古以前的秩序想像重在「天經地義」或「天然的對」(natural right)，而現代的秩序想像則重在現今我們熟悉的「自然權利」或「天賦權利」(natural right)。兩者英文都叫 natural right，但兩者對 nature 和 right 的解法不同。現代的秩序想像基本上反對有所謂「天經地義」，主張人人平等、事事物物皆平等，人事物之不同只是分配和組合方式之差異而已。因此，一切事物都變成工具性和功能性。人群生活變成功能性的互惠互依關係，為的是過一種安全、富足、自由的生活。而此時所謂「人」，即是作為「自由的行動當事人」(free agent，或譯自由能動者)的「個體」。在講「天經地義」的世界裡，是不可能有的「個體」這種東西的。不是說本來有而環境不容許它存在，而是根本沒有，連想都想不出來。

泰勒在書中所舉出的三大社會想像（或者比作戲碼）——



經濟、公共領域、人民主權——都是以那些逐漸成形冒現的「個體」作為其行動當事人（或者比作演員）。經濟這戲碼乃是那些冷靜理性的人為求相互裨益以及增進社會和諧，而演出的一套互相扣連的功能性活動和具有背景性了解的實作。公共領域這戲碼乃是那些讀書識字的人為求形成一個相互承認的看法，而參與主題性討論的活動方式。人民主權這戲碼乃是那些真誠自愛的人為求確定自己的身分歸屬，而創造出各種「我們人民」（美國人、法國人）的自我祝聖動作。這些戲碼原則上都是平行地（horizontally），也就是不分高低層次地，由每個演員自己自由選擇演出的。

由於不分高低層次，故此誰都可以「通天」演出，總統可直選、下單買全球性期貨、關懷全球生態變化、捍衛女權等等。同樣由於不分高低層次，故此哪一種戲碼都無法堆高或深根，都維持不久，最後成了過眼雲煙。泰勒所謂「世俗」（secular），就是指此種不能持久的無根無本狀態。「個體」就是專門演出此種「世俗」戲碼的人。在「世俗」的年代裡，不是全無「神聖」之感存在，但是不管我們怎樣祝聖「自我」或「我們人民」，都注定如沙灘上所堆砌出來的城堡那樣，靜靜等候著下一次海浪的沖刷而已。

查爾斯·泰勒這本書其實是大題小作的學術小品，裡頭的

內容非常豐富，思緒非常複雜，有待填補和發揮的空間還很多很大，也可以有多種可能的閱讀詮釋方式。本文只不過是其中一種讀法而已。

（本文作者為東吳大學社會學系副教授）

〈推薦文〉

## 深刻的「現代」想像

蕭新煌

「想像」這個概念在社會科學中有它特定的理論意涵，而非日常用語所指的內容：想像不是真實。在社會科學裡，想像指的是建構現實的抽象化意涵，也是意圖將社會現象存在的方式、社會秩序的可能性、社會變遷的條件，以及大多數人得以共享和實踐社會生活的理解，說得言之成理。

這本書「想像」的是人類社會發展史上最可觀的動態和變遷現象：現代性；亦即如何理解它？洞悉它？它發生的脈絡、過程是什麼？它產生的具體內涵又是什麼？

說實在的，討論現代性、現代化，甚至後現代的書，在過去二十年來早已汗牛充棟，還需要這一本嗎？這本書又有什麼特別值得翻譯的價值呢？

我讀完本書譯文後，得到的答案是肯定的。首先，作者是一位著名的社會哲學家，也是社會理論素養極佳的學者，用「想像」來理解、洞悉現代性有他獨到的見解，尤其是將想像連接到實踐，也就是把現代性此一社會大轉變，理解成爲一種

巨大的新實踐，以及它聯動的深刻新意義。在書中，引用了相當多的西方社會史實作為解讀「現代性」（社會變遷）想像的具體事例，而不是像若干類似的現代化理論著作，徒有概念，而且用小概念解釋大概念，或是用大概念來統涉小概念。

從這本書第三章開始，便可一再讀到作者用無數的具體歐洲社會變遷史現象，來訴說西方「現代性」此一史無前例和充斥個體大抽離、大解放和再重構的轉變過程，及其之所以如此的背景和因緣。同時，這本書也再次將經濟的市場化、政治的科層化、社會的多元化和世俗化，以及科學、技術、傳播的發明和普及，視為現代性的「多重性」或「多樣性」。就這一點而言，作者也強調現代性不是歐洲為典範的「唯一」和「單一」過程，只是「第一個模式」或「第一個案例」，過去兩個世紀以來在歐洲以外，陸續出現、產生的多樣現代化現象，正是它既全球化又在地化的兩個面性。當然作者也不會天真地將歐洲現代性擴散到歐洲之外的全球在地化區域看成平和、必然和自然的現象和過程。

在第五章談到資本主義、自由市場和民間社會的出現和公民人文主義（Civic Humanism），讓我印象深刻；第六章進一步細說公共領域乃民間社會展現的場域，其中印刷和出版的發明更是它重要而直接的必要條件之一，而重視「當下」的世俗

性（secularity）又是另一個不可分割的現代性格。這些觀察讓我很受用。

第七章簡要釐清「公」、「私」之辨，連結到資產階級（中產階級）的形成和「私人經濟空間和社會領域」的出現，以及進而創造了新的「公共領域」，也讓我心儀。第八章主題是民主（人民主權），民主的革命史和群眾暴動及恐慌經歷，也不禁讓我對第三波新民主的觀察和分析，有另一份的感觸和耐心。

在接下來的幾章，也都很精彩地勾勒、刻畫出另外幾個現代性的社會現象，如社會階級的轉變、獨立人民的出現和新社會認同的形塑、地方社群的創造，以及民族國家的想像和構成，都很值得讀者讀後再三思考。

大師的作品有它的大師風格，深入有說服力而不是賣弄艱深語句，讓人愈看愈不懂。台灣的社會科學界要努力的，可能就是看看能不能以台灣現代經驗為對象，寫出像這樣豐富、有內涵而深刻的著作。

（本文作者為台灣大學社會學系教授、中央研究院社會學研究所研究員）

# 前言

從一開始，現代社會學的首要問題，就一直是「現代性」(modernity) 本身——新的實踐與體制形式(科學、科技、工業生產、都市化)、新的生活方式(個體主義、世俗化、工具理性)，以及新的隱憂形式(異化、無意義、社會即將瓦解的危機感)，史無前例地匯聚在一塊。

現在，我們需要從一種嶄新的角度來提出關於現代性的問題：它所涉及的，是否只是一個單一的現象，又或者，我們必須論及「多重現代性」(multiple modernities)？這個複數形式反映出其他非西方文化以它們自己的方式進行了現代化的事實，同時也表示我們無法以源自西方個案的一般性理論來適切地理解它們。

本書是關於這樣一種假設的探尋，亦即，如果我們可以對構成現代性的自我理解提出更明晰的界定，那麼我們或許可以對現代性的原初與當下的問題提出嶄新的解釋。依循這樣的理路，西方現代性是無法與某種社會想像(social imaginary)分離的，而且當下各種現代性之間的歧異，必須從它們所涉及的

不同社會想像來理解。

這樣的取徑與將焦點置於現代性的「觀念」、而非「體制」的取徑並不相同。社會想像並不是一組觀念；事實上，它讓社會實踐成爲可能，因爲它賦予社會實踐意義。關於這一點，本書第三章會有進一步的闡釋。

我的目標不大。我試圖勾勒出西方現代性賴以崛起的社會想像之形式。因此，我的焦點在於西方歷史，所以未能論及當今其他的各種現代性。不過，透過對西方特定現代性的細密界定，我希望可以有助於我們更加清楚地掌握當代各種紛歧的現代化路徑的共通之處。在寫作時，我大量援引了這方面的先驅作品，包括安德森（Benedict Anderson）的《想像的共同體》（*Imagined Communities*）<sup>1</sup>、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）與華納（Michael Warner）的著作，還有侯頌瓦隆（Pierre Rosanvallon）及其他學者的作品。隨著論證的開展，我會指出受益於他們之處。

我的基本假設是，在西方現代性的核心裡，有著一種關於社會道德秩序（moral order）的嶄新想法。最初，這樣的想法只是一些重要思想家所持有的觀念，然而，隨著時間的開展，它形塑了社會裡大多數階層的社會想像，最終也形塑了社會整體的社會想像。對我們來說，它現在是如此地不證自明，以致於我們甚至很難理解它其實只是諸多想法中的一種可能而已。

這種道德秩序觀點在轉化為我們的社會想像時，表現在某些社會形式（social form）的出現上，而正是這些社會形式在本質上賦予了西方現代性所獨具的特徵：其中尤為重要的是市場經濟、公共領域與自我治理的人民。

My basic hypothesis is that central to Western modernity is a new conception of the moral order of society. This was at first just an idea in the minds of some influential thinkers, but it later came to shape the social imaginary of large strata, and then eventually whole societies. It has now become so self-evident to us that we have trouble seeing it as one possible conception among others. The mutation of this view of moral order into our social imaginary is the coming to be of certain social forms, which are those essentially characterizing Western modernity: the market economy, the public sphere, and the self-governing people, among others.

注釋：

<sup>1</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).



〈推薦序〉 「個體」是最近數百年才逐漸冒現的世俗發明	3
〈推薦序〉 深刻的「現代」想像	8
前言	11
<b>第一章 現代的道德秩序</b>	19
人類是理性的、社會性的能動者，這表示他們應該在和平的狀態下彼此合作，以增進相互的裨益。從十七世紀開始，這樣的觀念就日益主導我們的政治思考，以及我們想像自身社會的方式。	
<b>第二章 何謂「社會想像」？</b>	47
在任何一個給定的時點上，我們的社會想像都是複雜的。它包含我們通常對彼此所抱持的期望，令構成我們社會生活的集體實踐得以進行的共同理解。這包含我們在進行共同實踐時彼此所具有的諧和一致的意識。	
<b>第三章 觀念論的幽靈</b>	61
歷史唯一的通則，就是沒有任何通則可以指出某種類別的動機將永遠會是驅動的力量。在歷史中，觀念總是為某些實踐所包圍，就算這些實踐只是論述實踐。	

## **第四章 大抽離** 87

西方現代性最為主要的特徵是解魅的進展，也就是魔法力量與精靈世界的消逝。這是拉丁基督教改革運動的產物，不僅帶來新教的宗教改革，也改變了天主教會。

## **第五章 經濟作為客觀化的實在** 113

這種嶄新的秩序觀念所帶來的第一種大遷移，便在於我們開始視自己的社會為經濟體……它自成體系，具有自己的法則與力學。經濟不再僅僅只是當局對我們在家戶或國家裡集體所需資源的管理，它現在界定了我們彼此鍵結的方式。

## **第六章 公共領域** 135

公共領域是一個共同的空間，社會成員可以在這樣的空間裡透過各式各樣的媒體聚首……它是現代社會的核心特質之一，就算是在公共領域受到壓抑或操縱的地方，它也同樣必須被假造出來。

## **第七章 公與私** 161

親密領域是令公共領域得以出現的背景之一。這不僅是因為它構成（外於政治且世俗的）私人領域的一部分，同時也是因為親密領域必須透過（文學作品與評論的）公共交接來界定。

## **第八章 享有主權的人民** 173

十八世紀的兩場偉大革命展開了人民主權的時代，它們所採用的方法，乃是嶄新與傳統的社會想像的相互作用……這種相互作用相當複雜、充滿衝突，而且隱藏著舊有想像與嶄新想像之間未曾料想到的妥協。

## Contents

現代性中的社會想像

### 第九章 滲透一切的秩序 219

我們身處其中的社會，並不僅僅只是個由政治組成的秩序；我們同時也屬於市民社會。我們在經濟之中彼此相繫，可以進入公共領域，並在獨立結社的世界裡往來。

### 第十章 直接社會 235

人民（若依當時的說法，也可稱為「民族」）的存在，可以先於並獨立於它的政治構成，因此這樣的人民可以透過自身在世俗時間裡的自由行動而賦予自己它本身的構成。

### 第十一章 能動性與客觀化 245

二十世紀的溝通已經創造出各種後設論題的變異，例如當我們在CNN的鏡頭前向一個士兵丟擲石塊時，我們知道這個舉動將會在全世界產生迴響。我們對事件的參與的意義，受到與我們共同分享參與的廣大且分散的閱聽者整體的形塑。

### 第十二章 敘事模式 261

我們所處理的故事，是全然存在於世俗時間之中的。當下的、後肇建的秩序乃屬正當的意義，必須透過與這種對時間的理解和諧一致的方式來加以表達。

### **第十三章 世俗性的意義** 275

在解魅與將所有行動限制在凡俗時間內之間，有著一種緊密的關聯。最終驅逐神靈與神力的世界並使之空無的相同因素，也同樣益發將我們限制在世俗時間。

### **第十四章 地方化歐洲** 291

著手進行「地方化歐洲」的工作是非常重要的。這意味著我們終於可以不再將現代性視為一個以歐洲為典範的單一過程，轉而將歐洲的模型確實地理解為現代性的第一個模型，而它也自然是引發充滿創意的模仿的標的。

### **致謝** 295



第一章

# 現代的道德秩序

The Modern Moral Order

我要先從道德秩序的嶄新想法開始談起。在十七世紀崛起的自然法學派（Natural Law）的新興理論中，這樣的想法表述得最為明晰。大體上，這種理論的興起，乃是對於宗教戰爭所導致的國內與國際失序所做出的回應。對於我們此處所進行的討論，其中最重要的理論家乃是格勞秀斯（Hugo Grotius）與洛克（John Locke）。

格勞秀斯從構成政治社會（political society）的成員的本性，來推演出政治社會賴以建立的規範秩序。人類是理性的、社會性的能動者（agent），這表示他們應該在和平的狀態下彼此合作，以增進相互的裨益。

從十七世紀開始，這樣的觀念就日益主導我們的政治思考，以及我們想像自身社會的方式。而這一切都始自格勞秀斯對於什麼是政治社會是的看法，亦即，政治社會的目的是什麼，以及政治社會是如何形成的。不過，任何這類的理論必然也會涉及道德秩序觀念的提出：它會告訴我們應當如何在社會裡共同生活。

這樣的社會圖像，是個體為了某些目的，在某種預先存在的道德背景下，一起形成一個政治實體。而這裡的道德背景，即是一種自然權利的道德背景；這些人對於彼此已負有某些道德義務。他們所追求的是某些共同的裨益，而安全乃是其中最為重要的。

這種道德秩序的基礎觀念，強調作為個體的我們對彼此所具有的權利與義務，而這些權利與義務甚至是先於或外在於政治聯繫的。政治義務被視為是這些更為基本的道德聯繫的延伸或運用。只有當政治權威本身獲得個體的同意（原初契約〔the original contract〕），它才能獲致正當性，而由於這些先行原則的允諾必須受到遵守，於是原初契約便創造了具有拘束力的義務。

就日後由這種契約論（contract theory）所提出的論點看來，很令人訝異地，格勞秀斯從中所推演而出的道德政治主張竟是如此濫馴，就算與洛克在同一世紀稍後所提出的論點相比，也是如此。政治正當性必須以同意作為基礎的論證，並沒有被用來質疑既存政府的資格。事實上，格勞秀斯提出這種論證的目的，在於削弱由神學的狂熱份子所不負責任地鼓吹的反叛理由；他假設既存政權的正當性終究是建立在某種這類的同意之上。格勞秀斯也希望能夠免於信仰的找碴，為戰爭與和平的根本原則提供某種堅實的基礎。在十七世紀初期的脈絡下，以及宗教戰爭的持續苦戰下，這樣的論述重點是完全可以理解的。

第一個將契約論用以證成革命並作為限制政府權力之理由的學者乃是洛克。於是，權利現在可以作為反駁權力的重要理由。同意並不僅僅只是設立政府的原初協議而已，它同時更是



關於徵稅的持續性權利。

從洛克到現在的三個世紀裡，儘管契約論的語言日趨衰微，只剩下少數理論家會繼續使用這樣的語言，然而，「社會的存在乃是為了個體（相互）裨益的增進與個體權利的捍衛」這個根本觀念卻是益發重要。也就是說，它不僅成為主流觀點，將其他比較古老的社會理論與新興的社會理論推至政治生活與論述的邊緣，同時也為政治生活帶來日益推進的主張。對於原初同意的要求，經過擴張與演變，發展成我們現在所居處的人民主權的完整學說。權利憲章的確立，使得自然權利理論最終形成了一張限制立法與行政行動的密網，而這張密網成為當代政府的重要特色。隱含在自然狀態（the state of Nature）的起始點中的平等性假設，亦即人們沒有優劣與階序之分，<sup>1</sup>已經被運用於愈來愈多的脈絡下，最終形成平等對待或非差別待遇的多重規定，而這些規定是牢不可破之權利憲章中不可或缺的一部分。

## 道德秩序觀念的擴張

換言之，在過去的四個世紀裡，隱含在這種契約論社會觀裡的道德秩序觀念，經歷了一種雙重的擴張：廣度上（愈來愈多的人以此為生存基礎，而它日益成為主流）與強度上（它所

This double expansion can be traced in a number of ways. The modern discourse of natural law started off in a rather specialized niche. It provided philosophers and legal theorists a language in which to talk about the legitimacy of governments and the rules of war and peace, the nascent doctrines of modern international law. But then it began to infiltrate and transform the discourse in other niches. One such case, which plays a crucial role in the story I'm telling, is the way the new idea of moral order begins to infect and reformulate the descriptions of God's providence and the order he has established among humans and in the cosmos.

## 第一章 現代的道德秩序

提出的要求日益增加與日益分化)的擴張。儘管這樣的觀念就好像消逝了一般，然而，透過一連串的「修訂」(redaction)，它卻更趨細緻且要求更多，直到現在。

這種雙重擴張可以透過諸多方式進行探究。現代的自然法論述以一種頗為專化的類型開始。它提供哲學家與法學家一種語言，用以論述政府的正當性，以及戰爭與和平的規則，即剛成型的現代國際法理論。不過，它接著便開始滲透並轉化其他類型的論述。其中一例，便是嶄新的道德秩序觀念開始影響並重塑關於上帝旨意，以及祂為人類與宇宙所建立的秩序的敘述；這個例子在我所講述的內容中具有十分重要的地位。

對於我們今日的生活而言，更為重要的是，這種秩序觀念在我們對社會與政體的構想之中日趨居於核心的方式，而在這樣的過程中，它重塑了我們對社會與政體的構想。在這樣的擴張過程中，它從一種令少數專家的論述成為可能的理論，逐步發展為我們的社會想像所不可或缺的一部分，也就是成為與我們同時代的人們用以想像自己所居處與維繫的社會的方式。

除了從一種類型轉向多種類型、從理論轉向社會想像外，這樣的擴張還可以沿著第三條軸線來觀察，亦即這種道德秩序對我們提出的要求類別。

有時候，道德秩序的想法，並不必然伴隨著對於它的完全落實的真切期望。這並不表示它完全不會涉及任何期望，因為若是

难以在现实中实现的道德秩序，圣徒团契，乌托邦，但仍值得追求

如此，它就根本不會是我在這裡所稱的「道德秩序的觀念」。所謂「道德秩序的觀念」，表示它將會被視為是值得努力的，而且它將會為某些人所實現，儘管一般而言，只有少數人會真正鏗而不捨地追求這樣的觀念，至少在當今的狀況下是如此。

因此，基督教的福音書產生聖徒團契（community of saints）的觀念，這樣的群體由對上帝、對彼此，以及對人類的愛所啟發，在它的成員之間不會出現對立、對彼此的憎恨、對利益的愛好、對統御的野心等等。在中世紀時，一般認為只有少數的聖徒確實渴望達致這樣的群體，然而他們卻得在一個幾乎完全偏離這種理想的世界中生活。不過，隨著時機成熟，它將是在上帝的最終旨意下匯聚的人們所會實現的秩序。因此，我們可以說這就是一種道德秩序，而不是一種毫無根據的理想，因為它被認為正處於完滿實現的過程中，只不過完滿的時刻尚未到來。

道德秩序的觀念還有一個處於另一種脈絡的遠親，即某些現代界定下的烏托邦，它們告訴我們在某些終究可能的條件下所會實現的事物秩序，同時又作為我們朝向這些秩序前進的準則。

不同於前述的秩序，有些秩序會要求在此時此地的或多或少完滿實現。這可以從兩種方式來理解。其一，秩序的提出便是為了實現；它是正常事物秩序的基礎。中世紀對政治秩序的想法多半屬於這一類。在對「國王雙體論」（king's two bodies）

要求在现实当下得到或多或少完满实现的秩序

已經實現的秩序是理解現實的線索

的理解裡，國王個人的生物存在實現並具體化一種不會死亡的皇室「軀體」。只要非常罕見的極端失序狀態（例如可怕的篡位）沒有出現，那麼這樣的秩序便會獲得完滿的實現。這種秩序提供給我們的，並不是一種指示，而是一種理解實在的關鍵，就像存有之鍊（Chain of Being）之於我們周遭的宇宙。它提供理解實在的詮釋線索（hermeneutic clue）。

不過，道德秩序之於實在還存在著另外一種關係，即它是尚未實現的，但卻要求完全的實踐。它提供給我們的，是一種命令式的指示（imperative prescription）。

總之，對於以上的區分，我們可以說，道德或政治秩序的觀念若非是終極的（例如聖徒團契），則是此時此地的；而如果它屬於後者，那麼，它若非是詮釋性的，則是指示性的。

現代的秩序觀念是中世紀基督教理想的對立物，它打從一開始便是此時此地的。不過，它必然會從較具詮釋性變成較具指示性。在諸如格勞秀斯與普芬道夫（Samuel von Pufendorf）的思想家所使用的原初類型裡，現代的秩序觀念所提供的，是對於必須作為既存政府基礎的事物之詮釋；以假定的肇建契約為基礎，這些政府享有無可質疑的正當性。換言之，自然法理論的起始點，乃是對於正當性的詮釋。

然而，從洛克開始，政治理論已經可以用來證成革命，而且在某些情形下，它甚至使得革命成為道德上的命令；與此同

時，人類道德範疇的其他一般特質，又會開始為其他事物提供正當性的詮釋，例如財產。日後，依循這樣的路徑，這種秩序概念又會與其他要求進行更具革命性變革的修訂交織在一起，包括關於財產的變革，如同盧梭（Jean-Jacques Rousseau）與馬克思（Karl Marx）等重要思想家的秩序概念所反映的。

因此，在從一種類型轉向多種類型、從理論轉向社會想像的同時，現代的秩序觀念還沿著第三條軸線演進，而它所產生的論述則是沿著從詮釋到指示的路徑發展。在這樣的過程裡，它與各種倫理概念相互交織，不過，從而產生的匯聚仍有共通之處，因為它們在本質上都運用了這種起自現代自然法理論的政治與道德秩序理解。

當然，這種三重軸線的擴張是相當值得注意的，需要更深入的解釋；但可惜的是，對現代社會想像的出現提供因果上的解釋，並不屬於我略顯狹隘的主要目的。如果能些許釐清它所採取的各種形式，我就已經十分滿足。不過，我所試圖完成的工作，應該會有助於我們把焦點更準確地置放在因果解釋的問題上，而針對這些問題，我稍後將會提供一些尚未成熟的想法。至於現在，我想要更深入地追索這種現代秩序的獨特性質。

在前文的討論中，應該已經可以十分清楚地看出一個重點，即我在這裡所使用的道德秩序的概念，遠遠不只是某種用

the notion of moral order I am using goes beyond some proposed schedule of norms that ought to govern our mutual relations and/or political life. What an understanding of moral order adds to an awareness and acceptance of norms is an identification of features of the world or divine action or human life that make certain norms both right and (up to the point indicated) realizable. In other words, the image of order carries a definition not only of what is right, but of the context in which it makes sense to strive for and hope to realize the right (at least partially).

以管理我們的相互關係及／或政治生活的規範計畫而已。除了對規範的意識與接受外，對道德秩序的理解更涉及對世界性質、神性行動（divine action）或人類生活的認同，從而使得某些規範不只是正確的，而且（在被指出的時點上）還是可以實現的。換言之，秩序的圖像不僅界定了什麼是正確的，同時還界定了脈絡，而在這樣的脈絡中，努力追求正確的事物並期望它們（至少局部）的實現是有意義的。

## 不同的道德秩序圖像

很明顯地，植根於格勞秀斯與洛克的自然法理論且歷經一連串的轉型而出現的道德秩序圖像，與鑲嵌於前現代時期的社會想像的道德秩序圖像是極為不同。在這裡，特別值得指出的是兩種前現代的道德秩序類型，因為在邁向政治現代性的過程中，我們可以看到它們是如何為格勞秀斯—洛克的路線所逐漸取代、置換或邊緣化的。其中一種以習慣法（the Law of a people）的觀念為基礎；早從不可考的時代開始，這種習慣法便治理了這群人民，同時，它也在某種意義上使得他們得以成為民族。在各個歷史時期入侵歐洲的諸印歐部落之間，這種習慣法的觀念似乎十分普遍。在古憲法（Ancient Constitution）的名號下，習慣法的觀念在十七世紀的英格蘭具有重大的影響力，

並且成爲反抗國王的主要證成觀念之一。<sup>2</sup>

這個例子應已足以顯示這些想法並非總是僅具有保守意涵。不過，我們應該把另一種規範秩序的意識也歸類在這個範疇裡——佃農群體似乎在世代之間傳承著一種規範秩序的意識，並由此發展出一種「道德經濟」（moral economy）的圖像，藉此，他們得以批評地主加諸他們的負擔，或是國家與教會對他們課徵的重稅。<sup>3</sup>再一次，此處所出現的觀念似乎仍是一種原初可接受的負擔分配被推翻了，因此必須重新被導入。

另一種道德秩序類型的中心概念，則是社會階序必須表達並符應宇宙階序。這類想法在理論化時所運用的語言，往往會援引柏拉圖—亞里斯多德式的理型概念（Platonic-Aristotelian concept of Form），不過，它們的基礎構想其實也深深地扎根於符應論（theory of correspondance），例如王國裡的國王如同動物中的獅子、鳥類中的老鷹等等。這種觀點於是產生如下的觀念：人類領域內的失序將會反映在自然上，因爲正是相同的事物秩序受到了威脅。在鄧肯（Duncan）被謀殺的那晚，「空中有哀哭的聲音，有人聽見奇怪的死亡慘叫」，而且儘管黎明早已到來，天色卻仍是一片灰暗。而在之前的星期二，一隻吃田鼠的鴟殺了一隻獵鷹，而鄧肯的馬匹在夜晚發狂，「倔強得不受羈勒，好像要向人類挑戰似的」。<sup>4</sup>

在這兩種類型裡，尤其是後者，秩序都傾向於與事物的狀

態融合；因此，對秩序的侵害，會引起超越人類領域的激烈反彈。這一點在前現代的道德秩序觀念中是十分常見的特質。阿那西曼德（Anaximander）將任何偏離自然秩序的事例比喻為不正義，而且表示任何忤逆自然的事情終究必定會「依據時間的判斷，因它們所帶來的不義而招致報應與天譴」。<sup>5</sup>赫拉克利圖斯（Heraclitus）也以類似的方式論及事物的秩序，他說萬一太陽偏離它的預定軌道，復仇三女神（Furies）就會把它拉回正途。<sup>6</sup>同時，柏拉圖的理型也具有在變遷的世界裡形塑事物與事件的積極功能。

很明顯地，在這些例子裡，道德秩序並不僅僅只是一組規範而已；它同時還包含我們可稱之為「本體」（ontic）的成分，指認出令規範得以實現的世界特質。源自格勞秀斯與洛克的道德秩序，並不會像赫西奧德（Hesiod）或柏拉圖所援用的道德秩序般具有自我實現的能力，也不會像鄧肯的謀殺般引發宇宙的回應。因此，我們很容易便會以為現代的道德秩序構想完全缺乏本體成分。不過，這樣的看法是錯誤的。兩者之間的確存在著重要的差異，但差異之處不在於本體面向的全然消逝，而是在於現在這種本體成分乃是關於我們作為人類的特質，而非關於上帝或宇宙。

如果我們把焦點置放在自然法理論的理想化（idealization）是如何不同於之前居於主導地位的道德秩序的理想化，對秩序



的現代理解的特殊之處便會特別分明。前現代的社會想像，尤其是那些階序式的類型，乃是由各種階序互補性的模式所構成。社會被認為是由不同的階級所構成的。這些階級彼此需要並相互補足，不過，這並不表示它們之間的關係真的是完全相互的，因為它們並非都處於相同的層級。事實上，它們形成一種階序，其中某些階級要比其他的階級享有更高的尊嚴與價值。一個常常被提及的例子，便是中世紀理想社會的三個階級：祈禱者（*oratores*）、戰鬥者（*bellatores*）與勞動者（*laboratores*）。很明顯地，每個階級都需要其他階級，不過，無疑地，這種順序也排列出尊嚴的序位；某些階級的功能在本質上便高於其他階級。

對於這類的理想，很重要的一點是功能的分配本身便是規範秩序的一個關鍵部分。這並非只是每個階級都必須為其他階級履行自己特定的功能而已，就算在這樣的交換關係中，事物也可能有不同的安排，例如一個每個人都同時履行祈禱、戰鬥與勞動功能的世界。事實上，階序的分殊本身便是事物的適當秩序。它是自然的一部分或社會的形式。在柏拉圖主義與新柏拉圖主義的傳統裡，這種形式早就已經在世界裡運作著，任何試圖偏離這種形式的嘗試，都會使得實在違背自身。在這樣的嘗試中，社會將會失去它的本質。因此，在這些稍早的理論中，機體（*organism*）的比喻具有超凡的力量。機體似乎是形

式運作的典型場所，努力地癒合傷口並治癒不適。同時，機體所展現的功能安排並非純屬偶然；它是「正常的」與正確的。腳下頭上乃是事所當然。

## 現代的理想化秩序

現代的理想化秩序基進地不同於此。在現代的理想化秩序裡，不光只是沒有柏拉圖式理型作用的餘地而已：與此相關的，還有無論社會發展出什麼樣的功能分配，它都被認為是偶然的；它會以其工具價值得到或不得到證成；它本身並無法界定什麼是善。的確，基本的規範原則是社會成員滿足彼此的需求，而且彼此互助，簡言之，他們的舉止是理性的與社會性的，就如同他們是理性與社會性的生物一樣。他們以這種方式相互補足。不過，他們為了最有效率地相互補足所需要採取的特定功能分殊，並沒有任何本質性的價值可言。它是偶然的，而且具有變動的潛在可能。在某些情形裡，它可能只是暫時性的，就像在古代城邦的原則裡，我們可能先是治理者，接著又成為被治理者。<sup>譯1</sup>而在其他一些情形裡，這種功能分殊可能得

<sup>譯1</sup> 應是指希臘城邦的民主制，在這種制度裡，各種公職乃是以抽籤的方式（在男性自由公民間）進行分配。

讓人們進行一輩子的專業化，不過，這種專業化並沒有什麼內在的價值可言，而所有的行業在上帝眼裡看來都是平等的。無論是哪種情形，現代秩序都並未賦予階序或任一種特定的分殊結構任何本體論的地位。

換言之，新起的規範秩序的基本重點，在於構成社會的個體之間的彼此尊重與相互服務。實際結構的目的在於滿足這些需求，並以它們的工具價值受到評判。現代與前現代的差異，或許會因為舊有的秩序同樣確保了某種相互服務的事實而遭到模糊：神職人員為信徒禱告，而信徒為神職人員進行捍衛／勞動的工作。不過，重點正在於這種區分與他們的階序定位是密切結合的，而在晚近的秩序理解中，我們乃是由個體與他們的相互服務職責開始，而區分則在他們能夠最具效率地履行職責時消失得無影無蹤。

因此，儘管柏拉圖在《理想國》（*Republic*）的第二卷第一節裡，從個體的無法自足開始論證對於相互服務的秩序的需求，但我們很快便明白這種秩序的結構本身才是他的重點所在。而當我們瞭解他之所以提出這種秩序，乃是為了與靈魂（soul）的規範秩序進行類比並互動時，一切便豁然開朗。相較之下，在現代的理想裡，重點在於個體相互之間的尊重與服務，不管這種相互關係是如何達致的。

我已經提及這種理想與柏拉圖式的階序互補性階級模式的

兩項差異：理型已不再於實在中運作，以及功能分配本身並不是規範性的。它們之間的第三種差異如下：對於源自柏拉圖的理論而言，當各個階級處於正確的相互關係時，它們之間的相互服務便包含了引領它們達致其最高德行的條件；的確，這就好比是整個秩序為它的所有成員所提供的服務。然而，在現代的理想裡，相互尊重與服務的目的只是為了達成我們的尋常目標：生活、自由、對自我與家庭的維繫。如前所述，對於社會組成的評判，並不是依據它的內在形式，而是依據它的工具價值。我們現在可以再加上一點，即社會組成的工具價值在於滿足自由能動者的基本生存條件，而不是達成德行上的卓越——儘管我們可能仍然會認為，要有高尚的德行，才能恰如其分地履行自己在社會組成中的職責。

因此，我們對於彼此的基本服務乃是（若使用日後發展出來的語言）集體安全的提供，藉以使得我們的生命與財產在法律之下獲得保障。不過，我們同時也以經濟交換的進行來相互服務。現在，安全與繁榮這兩個主要目的，乃是組織化社會的首要目標，而組織化社會本身可以被視為是社會構成成員所進行的有利交換的本質之一。理想的社會秩序，是一種我們的目的能夠完全相合，而每個人在達成自己目的的同時也能幫助他人的秩序。

在過去，人們並不認為這種理想秩序僅僅只是人類創作出

來的東西。事實上，人們認為它是由上帝設計的，它是一種每件事物都依循上帝的目的而彼此融貫的秩序。在稍後的十八世紀裡，同樣的模型被投射至宇宙，人們認為宇宙乃是由一組彼此完全鍊結的部分構成的，而在這樣的宇宙中，各種受造物的目的都完全相合。

這樣的秩序為我們的建構活動設定了目標，至少在我們具有破壞或實現它的能力上是如此。當然，當我們望向整體時，我們會明白這種秩序在多大的程度上是已經完成了。不過，當我們將目光轉向人類事務時，我們就會明白自己是在多大的程度上仍與它有所偏離，又是在多大的程度上破壞了它的實現；於是，這樣的秩序成為我們應該努力將之回復的規範。

在當時，人們認為這樣的秩序顯示在事物的本質中。當然，如果我們求助於天啓，我們也會在那裡發現自己必須遵守的要求。不過，光憑理性自身，便足以告訴我們上帝的目的了。活著的生物，包括我們自己，乃是為自保而努力的。而這正是上帝所做的：

上帝創造人類，而且，就像在所有其他動物身上，祂也在人類身上植入自保的強烈欲望，並在世界裡安排了各種適於作為衣食與其他生活必需品的生物，順從上帝的設計，令人類得以生存，並在大地之

上停留一段時日，而不讓一件如此奇妙的工藝品由於自身的大意和必需品的缺乏而在生存不久之後便告死亡……上帝……對人類說話，（也就是說）祂用人類身上的感官與理性來指導他……去利用有助於人類存續的事物，而這些事物正是作為人類的自保工具而賦予人類的……。因為上帝既然已親自把保守生命與存有的強烈欲望作為一種行動原則植入人類身上，那麼，作為人類心中的上帝之聲的理性就只能教導他並使他明白，按照他所具的必須保守自身存有的自然傾向來行事，便是服從他的創造者的意志。<sup>7</sup>

由於我們具有理性，所以我們不僅會認為自己的生命必須受到保守，還會認為所有人類的生命也必須受到保守。此外，上帝使我們成為社會性的存有，所以「每個像他一樣的人都必須保守自己，不能任性地離開自己的崗位；依據同樣的道理，只要他對自己的保守不會與他人衝突，他就該盡其所能地保守其他人類」。<sup>8</sup>

同樣地，洛克論證上帝賦予我們理性與守紀的能力，使得我們可以用最有效率的方式來保守自身。因此，我們必須是「勤奮與理性的」。<sup>9</sup>守紀與上進的倫理本身，是上帝設計的自然秩序的要求。而由人類意志加諸的秩序本身，便是上帝設計

的要求。

在洛克的表述中，我們可以看到他是如何從有利交換的角度來瞭解相互服務的。「經濟」（就是有序、和平、生產性的）活動已經成爲人類行爲的模式，而且也是和諧共存的關鍵。不同於階序互補性理論，我們是在和諧與相互服務的地帶相遇，但我們並不是爲了超越自己的尋常目標與目的，而是爲了依循上帝的設計來達成這些目標與目的的過程。

## 理想化秩序與社會想像的長征

從一開始，這種理想化秩序便無法完全與事物的實際運作一致，因而也無法完全在各個社會層次上與有效的社會想像一致。從王國、城市、主教轄區、教區，直到氏族與家庭，階序互補性才是人們的生活賴以有效運作的原則。在家庭的情形裡，我們直到現在都還能生動地意識到這種不協調性的存在，因爲唯有在我們的時代裡，男性與女性之間的階序互補性才真正受到全面性的挑戰。不過，這也是現代的理想化秩序沿著前述的三條軸線進展，從而幾乎在每個層次上與社會想像發生連結並將之轉化，進而帶來革命性後果這段長征過程的晚期階段。

這種後果的革命性本質，使得那些首先提出這種理論的人

們無法明瞭它可以運用在眾多領域上，然而，就今日的我們看來，這種運用卻是再明顯不過的。階序互補性生活形式的強大力量——在家庭裡、在家族的主人與奴僕之間、在土地的地主與佃農之間、在受過教育的菁英與大眾之間——使得這種新秩序原則的運用似乎明顯必須局限在一定的界線之內。然而，在當時，人們通常不會認為這是一種限制。例如，當十八世紀的輝格黨人（Whig）以人民為名來捍衛他們的寡頭權力時，我們會認為這似乎是再明顯不過的不一致，但對輝格黨人的領袖而言，這只不過是常識。

事實上，他們所援引的，乃是一種對「人民」的較古老理解，這種理解源於前述前現代秩序構想的第一種類型，即這群人民之所以能夠構成人民，乃是因為一種始終已經存在著的、起自不可考時代的法律。這種法律可以將領導權賦予人民之中的某些成員，因此，他們十分自然地代表了人民。就算是在現代初期的歐洲，革命（或我們所認為的革命）在推進時，也總是伴隨著這樣的理解，例如法國宗教戰爭中的反王權者（monarcho-machs）認為未組織的大眾並不具有反叛的權利，而真正具有反叛權利的，乃是「下級行政長官」。同樣地，這也是英國國會反叛查理一世（Charles I）的基礎。

或許，這個長征直至今日才告結束。又或許，我們其實也是心智限制的受害者，我們的後代將會指控我們是不一致的、



偽善的。無論如何，直到十分晚近，我們才走過這段征途裡的某些十分重要的路程。關於這一點，我之前已經提及當代的性別關係，不過，我們還必須記得，直到不久之前，被假定為現代社會的所有部分都還是外在於這種現代社會想像的。費伯（Eugen Weber）指出，在法國，許多佃農群體是直至十九世紀末才被正式轉化為公民，使之成為具有四千萬公民的國家。<sup>10</sup>費伯清楚指出這些佃農先前的生活模式是如何地依賴於遠非平等的互補性行動模式，尤其是性別之間的（但不僅於此）；同時，他也提及家庭裡年輕手足的宿命，他們必須放棄繼承權，才能使家庭的地產完整、可耕作。在一個貧困與缺乏保障的世界裡，在一個飢荒始終可能會發生的世界裡，家庭與群體的法則似乎是生存的唯一擔保。現代的個體主義模式似乎只是一種奢侈品，一種危險的任性。

然而，人們很容易就會遺忘這一點，因為一旦我們完整地處於現代社會想像之中，它似乎就是唯一一種可能的現代社會想像，唯一一種有意義的現代社會想像。畢竟，難道我們不全都是個體嗎？難道我們不是為了互利才在社會中合作的嗎？難道我們還能以其他方式來評判社會生活嗎？

由於我們被鑲嵌在現代範疇之中，這使得我們很容易就會對這樣的過程採取偏頗的觀點，而這種偏頗表現在兩個面向上。首先，我們傾向於將這種新秩序原則的長征，以及它對傳

統互補性模式的取代，解讀為以犧牲「社群」(community)為代價的「個體主義」的崛起。然而，對個體的嶄新理解必然伴隨著對社會性的嶄新理解：互利的社會，它的功能分殊在根本上乃是偶然的，而它的成員在基本上是平等的。這一點通常為人所忽視。個體之所以看似是基本的，乃是因為我們把舊有互補性模式的取代解讀為社群本身的銷蝕。於是，我們似乎一直面對著這樣的問題：如何引導或強迫個體進入某種社會秩序，使之順應與遵守規則。

這種一再出現的崩潰經驗是再真實不過的。然而，它並不應該遮蔽我們對事實的認知，即現代性同時也是一種嶄新的社會性原則的崛起。如同我們可以在法國大革命的例子裡看到的，崩潰確實會發生，這是因為人們早在可以於新結構裡找到立足之處前，也就是早在可以將轉化後的實踐與新的原則結合起來、藉以形成一種可行的社會想像之前，便已透過戰爭、革命，或是急遽的經濟變遷，從舊形式裡被驅離了出來。不過，這並不表示現代的個體主義在本質上便是社群的溶劑。現代的政治困境也不像霍布斯(Thomas Hobbes)所界定般地，是我們該如何將原子式的個體從囚徒困境(prisoners' dilemma)中拯救出來。事實上，托克維爾(Alexis de Tocqueville)或今日的傅黑(François Furet)對於在現代政治困境裡一再出現的真實問題的界定要來得適當許多。

第二種偏頗是十分熟悉的。對於我們而言，現代原則是如此地不證自明（難道我們不是在天性上和本質上便是個體嗎？），以致於我們往往會對現代性的崛起採取一種「削去法」（subtraction）的解釋。我們只需把自己從過去的視界解放，接著，很明顯地，秩序的相互服務觀是唯一剩下的可能。這一點都不需要創造性的洞見或建構性的努力。顯然，在你擺脫了舊有的宗教與形上學後，個體主義與互利是唯一剩下的殘留理念。

不過，相反的狀況才是實情。在人類歷史的絕大部分裡，人類都活在相互性模式中，攙雜著或多或少的階序性。在這樣的歷史中，確實存在著平等的島嶼，例如城邦的公民，但是一旦你將城邦置放在一個更完整的圖像裡，你就會明白它們乃是矗立於階序的汪洋之中，更不用提這類社會與現代的個體主義有多麼不同。真正令人驚訝的，是現代個體主義竟然會在這樣的過程中獲勝；不僅是在理論層面上，而且還轉化並穿透了社會想像。現在，這種想像已經以史無前例的力量與社會結合在一起，想要抵抗它，似乎是不可能與瘋狂的。不過，我們不能落入這種時空倒錯的思考，認為事情永遠都是如此。

對於這樣的錯誤，最好的解藥，便是再次提醒自己這段漫長且時常出現衝突的長征的某些階段；而在這樣的長征裡，個體主義的理論在最終擄獲了我們的想像力。隨著論證的開展，

我將會進行某些這類的工作。現在，我想要聚攏前面的討論，並勾勒出這種現代道德秩序理解的主要特色。這可以簡述為以下三點，我接著還會再加上第四點：

一、權利與正當統治的理論帶來這種互利秩序的原初理想化。它從個體開始，並認為社會的建立乃是為了個體之故。政治社會被認為是達成某種前政治目的的工具。

這種個體主義意味著對之前居於主導地位的階序想法的拒斥。根據階序想法，人類只有在被嵌入一個更大的社會整體時，才能成為恰當的道德能動者，而這種更大的社會整體的本性在於顯示出一種階序互補性。在格勞秀斯—洛克理論的原初形式裡，它反對所有認為人類無法在社會之外成為一個具備完整能力的人類主體的觀點，而在所有這類的觀點裡，亞里斯多德的理論乃是最為著名的。

隨著這種秩序觀念的進展以及新的修訂的出現，它又再次與重新將人類界定為社會存有而無法獨自進行道德運作的哲學人類學連結起來。就這點而言，盧梭、黑格爾（G. W. F. Hegel）與馬克思提供了最初的嘗試，而他們至今仍為眾多理論家所追隨。不過，我仍然將他們的觀點視為現代觀念的修訂，因為他們所提出的良序社會仍然將平等個體之間的相互服務關係視為重要成分。就算是對於那些認為資產階級式的個體純屬虛構，

而真正的目標只能在一個共產社會裡達成的理論家而言，這也仍然是他們所追求的目標。儘管他們的倫理學概念相對於自然法理論家的倫理學概念，而且也確實更接近於後者所拒斥的亞里斯多德式概念，但是，這種現代觀念的核心仍然是在我們的世界裡十分有力的觀念。

二、作為工具，政治社會使得這些個體能夠為了互利而彼此服務，不僅提供安全，同時也促進交換與繁榮。社會之內各種分殊都必須依照這樣的目的而獲得證成；沒有任何一種階序或其他類型的形式具有內在的善。

如同我們已經瞭解的，此處的重點在於相互服務乃是以尋常生活的需求為中心的，而不是為了讓個體獲致最高的德行。其目的在於確保個體作為自由能動者的存在條件。在這裡，日後的修訂也同樣涉及修正。例如從盧梭開始，自由本身成為一種德行的新界定的基礎，而真正的互利秩序與確保自立的德行的秩序則變成是不可分離的。不過，盧梭和他的追隨者仍然將主要的重點置放在確保自由、平等以及尋常生活的需求上。

三、這種理論從政治社會必須為之服務的個體開始；而更為重要的，則是這種服務乃是依據對個體權利的捍衛來界定的。在這些權利之中，自由居於核心地位。對於政治社會必須

建立在由它所約束的個體的同意之上的要求，證實了自由的重要性。

如果我們反省這種理論賴以操作的脈絡，我們便會明白對於自由的強調乃是多重決定的。互利的秩序是一種需要被建構的理想。它是那些想要建立一種穩定的和平，然後重塑社會以使之更趨近於其規範的人們的嚮導。這種理論的支持者已經視自己為能動者，而透過自由、守紀的行動，他們將可以改造自己的生活以及更大的社會秩序。他們是節制、守紀的自我。自由能動性，乃是他們自我理解的核心。他們之所以強調權利與自由的首要性，並不單純只是出自社會應該為其成員之故而存在的原則，而是也反映了他們對於自己的能動性以及能動性對世界狀況所提出的規範性要求（即自由）的意識。

因此，在此運作的倫理不僅應該由這種能動性的條件來界定，同時也應該由理想秩序的要求來界定。我們應當把它視為一種自由與互利的倫理。這兩種面向在表述中都是同等重要的。這便是同意之所以會在衍生自這種倫理的政治理論裡扮演重要角色的原因。

簡而言之，我們可以說：一、互利的秩序凝聚了個體（或至少是獨立於更大的階序階級的道德能動者）；二、這些利益的重點包括生活以及謀生工具，儘管它們的獲致依然與德行的

實踐相關；三、這種秩序的目的在於確保自由，而且可以毫不困難地以權利的角度來進行表述。接著，我們還可以再加上第四點：

四、所有的參與者都必須平等地獲得這些權利、這種自由、這種互利。平等的準確意義可能會有所變化，但在拒絕階序秩序後，自由必須要能以某種形式受到確認。

以上這些便是現代的道德秩序觀念的重要特色，無論這個觀念歷經怎樣的修訂，它們都是其中恆常不變的元素。

注釋：

- <sup>1</sup> 在《政府論第二篇》(*Second Treatise on Government*)裡，洛克將自然狀態界定為一個「所有的權力與權限都是相互的，沒有任何人擁有比其他更多的人更多的權力與權限」的狀態：「沒有什麼會比以下的事實更加明顯：既然同種和同等的人們毫無差別地生來就享有自然所提供的一切相同裨益，能夠運用相同的能力，那麼，人人就該是平等的，不存在任何從屬或受制關係，除非他們全體的主宰與主人以某種方式昭示祂的意志，將一人置於另一人之上，並以明確的委任賦予他無可懷疑的統御權和主權。」見 *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1967), part 2, chap. 2, para. 4, p. 287。
- <sup>2</sup> 見 J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Federal Law*, 2d ed. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987)。
- <sup>3</sup> 「道德經濟」一詞引自 E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (1971): 76-136。
- <sup>4</sup> *Macbeth*, 2.3.56; 2.4.17-18；亦見 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 298。
- <sup>5</sup> 引自 Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 19。
- <sup>6</sup> 「太陽不會逾越他的尺度；如果他這麼做，正義的女僕伊莉尼斯 (Erinyes) 便會懲罰他。」引自 George Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), 26。
- <sup>7</sup> *Locke's Two Treatises of Government*, part 1, chap. 9, para. 86, p. 223.



- <sup>8</sup> Ibid., part 2, chap. 2, para. 6, p. 289 ; 亦見 part 2, chap. 11, para. 135, p. 376 ; 以及 *Some Thoughts concerning Education*, para. 116 °
- <sup>9</sup> *Locke's Two Treatises of Government*, part 2, chap. 5, para. 34, p. 309.
- <sup>10</sup> 見 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto and Windus, 1979), chap. 28 °

## 第二章

# 何謂「社會想像」？

What is a "Social Imaginary"?

在前文，我已經多次使用「社會想像」一詞。或許是進一步澄清其意義的時候了。

我所謂的社會想像，是遠比人們在以未投入的方式（disengaged mode）來思考社會實在時所使用的智識圖式來得更加寬廣、更加深刻。事實上，我想用這個詞來指涉的，是人們想像其社會存在的方式、他們與他人和諧共處的方式、事情在他們與他們的夥伴之間進展的方式、通常可以獲得滿足的期望，以及作為這些期望之基礎的更為深刻的規範性概念與圖像。

在社會想像與社會理論（social theory）之間，存在著重要的差異。我採取「想像」一詞的原因在於：一、我的關注焦點，乃是一般人「想像」他們的社會環境的方式，而這種想像通常並未以理論的方式進行表述，而是由圖像、故事及傳說所承載；二、理論通常只為少數人所持有，而社會想像的有趣之處，在於它為一大群人所享有，就算不是整個社會。這一點進而引出第三種差異；三、社會影像是使得共同實踐與廣被享有的正當感成為可能的共同理解。

通常，一開始原本為少數人所持有的理論會逐漸滲透社會想像，或許首先由菁英開始，接著再蔓延至整個社會。大體上，這便是發生在格勞秀斯與洛克理論上的情形，儘管一路上出現各種轉變，而最終的形式也各不相同。

## 社會想像的內容

在任何一個給定的時點上，我們的社會想像都是複雜的。它包含我們通常對彼此所抱持的期望，令構成我們社會生活的集體實踐得以進行的共同理解。這包含我們在進行共同實踐時彼此所具有的諧和一致的意識。這樣的理解既是事實性的，也是規範性的；也就是說，我們曉得事情通常的進展方式，但這同時又與它們應當如何進展以及怎樣的失誤會使之無效的觀念交織。以我們透過普選來選擇政府的實踐為例，使得我們每個人認為自己的投票行動具有意義的背景理解，部分在於我們對這整個行動的意識，這涉及所有的公民，每個人都從相同的選項中個別地做出選擇，並把這些個體選擇融合為一個強制性的、集體的決定。就我們對於這種總體決定所涉及的理解而言，至關重要的乃是我們能夠分辨出什麼會構成違規：某種影響力、買票、威脅等等。換言之，這種總體決定若要能真正地成為總體決定，那麼它就得符合某些規範。例如如果有一小群人強迫其他所有人遵守他們的命令，那麼這樣的結果就不再會是民主的決定。

隱含在這種規範理解之中的，乃是辨識理想情形的能力，例如在選舉中，每位公民都自主性地盡可能運用自己的判斷，並聽取每個人的意見。在這種理想之外，還存在著某種關於道

德或形上秩序的構想，而規範與理想正是在這樣的脈絡裡具有意義。

我所謂的社會想像，遠超過令我們的特定實踐具有意義的當下背景理解。這並不是一種對概念的任意延伸，原因正在於缺乏理解的實踐對於我們而言是沒有意義的，因此它也就不會是可能的，所以如果這種理解是有意義的，它就必須假定一種對於我們整體境況的更廣泛掌握：我們彼此之間的關係、我們達致今日所處位置的方式、我們與其他群體的關係等等。

這種更廣泛的掌握並沒有明顯的界限，而這正是當代哲學家指稱的「背景」所會具有的本質。<sup>1</sup>事實上，正是在對我們的整體處境大抵缺乏結構且難以闡釋的理解中，我們世界裡的某些特質才會對我們展現出它們所具有的意義。由於背景具有無邊際與不確定的本質，所以它是永遠無法以清楚明白的條理形式適切表達的。這是我在這裡所討論的乃是想像、而非理論的另一個原因。

因此，實踐與它們之後的背景理解之間的關係並不是單面向的。如果說理解使得實踐成為可能，那麼，大體上也正是實踐承載著理解。在任何一個給定的時點上，我們都可以指出可供一個給定社會群體使用的集體行動「戲碼」(repertory)。這些戲碼是他們知道該如何進行的共同行動，從涉及整個社會的普選，直至如何在會客室裡與某個團體進行禮貌但不熱切的交

談。爲了要成功地展演戲碼，我們必須做出區分，曉得該在何時及如何向誰說話；而這些區分承載著社會空間的默會地圖（implicit map of social space），它會告訴我們可以在怎樣的情形下以怎樣的方式與怎樣的人交往。如果該團體所有成員的社會地位都比我來得優越，或是在科層制裡的位階都比我來得高，或是全都是女性，或許，我便不會開啓交談。

對社會空間的默會掌握與對社會空間的理論描述並不相同，它區分了不同種類的人以及與之相繫的規範。在實踐之中的默會理解與社會理論之間的關係，就如同在一個熟悉的環境裡四處走動與該區域的（文字）地圖之間的關係。就算不採取該地圖提供的總覽觀點，我還是能找到方向。同樣地，在絕大多數的人類歷史與絕大多數的社會生活裡，我們是在缺乏理論總覽的情形下，透過我們對共同戲碼的掌握來進行運作的。早在人類開始對自己進行理論化之前，人類便已憑藉著社會想像在進行運作了。<sup>2</sup>

我們還可以再提出另一個有助於闡明這種默會理解的深度與廣度的例子。假設我們要舉行一場示威。這表示這種行動已經存在於我們的戲碼之中。我們曉得該如何集合、舉標語以及遊行。我們也知道這意味著示威需要在某些限制之內進行，不僅在空間上受到限制（不得進入某些空間），同時也不得侵犯他人（不得演變爲攻擊，必須是非暴力的）。我們瞭解這樣的

儀式、慣例。

讓我們得以採取這種行動的背景理解是複雜的，不過，使得它具有意義的部分原因，在於我們對於自己的某種想像，即我們認為自己是可以用某種方式與他人交談並產生聯繫的，例如同胞或人類。在這裡，存在著一種言詞行動（speech act），包括說話者與受話者，以及對於彼此如何在這樣的關係中產生聯繫的理解。這裡也存在著公共空間（public spaces）；我們處於某種交談之中。就如同所有的言詞行動，說出話語的行動，乃是針對之前已經說出的話語，並期待將要說出的話語。<sup>3</sup>

言談的模式道出了我們與受話者的地位。言談行動是具有力量的；它的目的在於留下印象，假若我們傳達的訊息不為人所聽取，我們甚至可能會威脅要採取某些後續行動。不過，它的目的也在於說服，而不至採取暴力。它認為受話者是可以也必須被說服的。

示威的當下意義，例如將不該砍伐森林以開闢道路的訊息傳達給政府及其他公民，是在一個更廣泛的脈絡下產生意義的。在這個脈絡裡，我們認為自己與他人處於一種持續的關係，而在這樣的關係中，不使用低聲下氣的哀求或武裝叛亂的威脅，而是採用示威的方式來向他們提出我們的主張，這麼做乃是恰當的。簡言之，我們可以說這種示威在一個穩定、有序、民主的社會裡有其常態的地位。

這並不表示武裝叛亂可以完全得到證成的情形是不存在的，例如一九八五年的馬尼拉、一九八九年的天安門。<sup>譯1</sup>因為在這些情形下，行動的重點正在於要求專制政權進行民主轉型。

我們能夠瞭解，對於我們現在所做之事的理解（若沒有這種理解，我們就根本不能做出這種行動），是如何因為我們對於更廣泛境況的掌握，才會具有它所具有的意義的：我們是如何持續地與他人及權力處於關係之中的。而這又再一次地開啓了一個關於我們的時空位置的更廣泛觀點：我們與其他國家與民族的關係（例如我們與我們試圖仿效的外部民主模型的關係，或是與我們試圖遠離的外部專制模型的關係），以及我們在自己的歷史中、在自己的演變敘事中所處的位置，藉此，我們認為這種和平示威的能力乃是一項民主的成就，是由我們的祖先努力奮鬥所得來的，或是我們渴望從這種共同行動中所能達致的。

這種處於國際社會與歷史之中的感覺，可以由示威圖像本身所喚起，例如一九八九年的天安門示威即是以法國大革命作為參照，並透過自由女神像來援引美國所曾發生過的事情。

<sup>譯1</sup> 指菲律賓人民於一九八五年推翻馬可仕政權，以及一九八九年中國的天安門民運。



## 對道德秩序的意識

因此，使得任何既定行動具有意義的背景，乃是廣泛而深刻的。雖然它並不包括我們世界裡的一切事物，不過，賦予行動意義的相關特質卻是無法被限制的；正因如此，我們可以說它所賦予的意義援引自我們的整個世界，也就是說，我們對於自己的整個處境在時間和空間中、在與他人和歷史的關係中的意識。

這種更為廣泛的背景的一個重要部分，正是前文提及的對道德秩序的意識。所謂對道德秩序的意識，並不僅僅只是對作為社會實踐基礎的規範的掌握而已，儘管它也是令這種實踐成為可能的當下理解的一部分。如同前文所述，我們還必須對令這些規範得以實現的事物具有意識。這同樣也是行動脈絡的一個重要部分。人們並不會為不可能的事情、烏托邦的事情<sup>4</sup>舉行示威；就算他們這麼做，那麼依據這樣的事實，它也會成為十分不同的行動。當我們在天安門廣場上遊行時，我們所試圖表達的部分內容，乃是對於我們而言，一個（多少更為）民主的社會是可能的，儘管國家的老一輩統治者對此抱持懷疑的態度，但我們是可以使它實現的。

這樣的信心究竟是建立在怎樣的基礎上——例如，人類可以一起維繫一種民主的秩序，這是人類能力所及的事情——將

會包含我們藉以理解人類生活與歷史的道德秩序圖像。從前文應該可以很清楚地看出，儘管我們的道德秩序圖像使得我們的某些行動具有意義，但它絕非必然傾向於現狀。正如同它們可以是既存秩序的基礎，它們也同樣可以是革命實踐的基礎，例如在馬尼拉與北京所發生的事情。

現代道德秩序的理論逐漸滲透並轉化了我們的社會想像。在這樣的過程裡，透過為社會實踐所採取並與之產生關連（部分是傳統的社會實踐，但也包括為這種互動所轉變的社會實踐），原本只是一種理想化的東西成爲一種複雜的想像。這對於前文提及的道德秩序理解的延伸是十分重要的。若沒有這種對我們想像的穿透／轉化，它就無法成爲我們文化的主流觀點。

我們可以看到這種轉化出現在肇建當代西方世界的重大革命之中，例如美國與法國的革命。在第一個例子裡，轉化是較平穩且較不具毀滅性的，因爲人民主權的理想化與既存的議會選舉實踐之間的連結在相對上是比較沒有問題的；然而，在另一個例子裡，無法將同樣的原則轉化爲一組穩定且獲得一致同意的實踐，乃是超過一世紀的衝突與不確定性的重要根源。不過，在這兩個重大事件中，都存在著某種關於理論的歷史優先性的意識，而這居於現代革命觀念的核心，藉此，我們依據獲得一致同意的原則來重塑我們的政治生活。這種建構論已經成

為現代政治文化的核心特質。

不過，當理論穿透並轉化社會想像時，究竟涉及哪些層面？大體上，人們採取、創造或被導入新實踐。新實踐之所以具有意義，乃是因為新觀點的出現，而這些觀點首先是在理論中獲得闡釋；新觀點是使得實踐具有意義的脈絡。因此，參與者可以獲致一種之前不存在的新理解。它開始界定他們世界的輪廓，並在最終成為事物的理所當然外貌，因太過明顯而無須提及。

不過，這個過程並不只是單向的、從理論過渡到社會想像而已。在使得行動具有意義的過程中，理論就好比被添加、賦予了一種特定的外貌，成為這些實踐的脈絡。就如同康德（Immanuel Kant）對抽象範疇的構想在運用於時空之中的實在時變得「圖式化」，理論也在共同實踐的稠密領域中圖式化。<sup>5</sup>

這個過程也不會在此結束。新的實踐以及它所產生的默會理解，將會成為理論修正的基礎，而這又會改變實踐，如此等等。

我所謂的長征是一個過程，藉此，嶄新實踐的出現或舊有實踐的修正，或者是透過人口中的某些群體與階層的創造而開展（例如由十八世紀受過教育的菁英所創造的公共領域、由十九世紀的勞工所創造的工會），或者是由菁英為了獲致日愈擴大的基礎而發動（例如雅各賓黨在巴黎某些地區成立的組

織)。或者，在實踐發展與分化的緩慢過程中，某一組實踐會逐漸改變它們對人們所具有的意義，從而有助於構成一種新的社會想像（「經濟」）。所有這些情形所導致的，乃是西方社會想像的深刻轉變，因而也是我們所居處世界的深刻轉變。

注釋：

- 1 見 Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge: MIT Press, 1991) 與 John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995) 援引自海德格 (Martin Heidegger)、維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 與博藍尼 (Michael Polanyi) 作品的討論。
- 2 社會想像延伸至超越已被 (或甚至是可被) 理論化事物的方式, 在福山 (Francis Fukuyama) 就經濟與社會信任所做的有趣討論中獲得闡釋。某些經濟體發現要建立大型的非國營企業是相當困難的, 因為在這些經濟體裡, 一種比家庭更為廣泛的信任環境是不存在或十分虛弱的。這些社會的社會想像對經濟合作的目的做出區分 (在親屬與非親屬間做出區分), 然而, 我們 (包括這些社會的人們) 所共同持有的經濟理論卻多半不會做出這樣的區分。依據大小型企業的形成早已存在於戲碼之中且僅需加以鼓勵的假設, 政府可能會採取相關的政策、法律變革、誘因等等。然而, 無論再怎麼透過理論闡明來告訴人民, 他們從商方式的改變將會帶來多大的利益, 他們對於以家庭為核心的互賴的分明界限的意識, 仍然會嚴格地限制他們的戲碼。社會空間的默會地圖具有深刻的裂隙, 而這完全植根於文化與想像之中, 無法為更加適當的理論所矯正。Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995)。
- 3 Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986)。
- 4 這並不表示烏托邦不會處理它們自身的可能性。它們所說的遙遠國度或未來社會, 或許是我們今日所無法仿效的, 或者是我們永遠無法仿效的。不過, 基礎的觀念在於這些事情是真的可能的, 也就是說, 它們位居人類本性之內。這就是摩爾 (Thomas More) 著作裡的敘述者心裡所想的: 烏托邦的居民是依循本性生活。見 Bronislaw Baczko,

*Les Imaginaires Sociaux* (Paris: Payot, 1984), 75。這也是柏拉圖心裡所想的，他為摩爾的著作以及諸多其他的「烏托邦」著作提供了一種模型。

- <sup>5</sup> Immanuel Kant, “Von dem Schematismus der reinen Verstandnisbegriffe,” in *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 3: 133-39.



第三章

# 觀念論的幽靈

The Specter of Idealism



我對西方現代性的討論，是以作為基礎的秩序觀念開始的，而這個秩序觀念最初乃是一種理論，日後則有助於形塑社會想像；或許，對於某些讀者而言，這樣的討論帶有「觀念論」（idealism）的色彩，認為觀念是歷史裡的一股獨立力量。不過，因果箭矢顯然指向相反的方向。例如，在秩序的現代理解裡，經濟模型的重要性必須反映實際所發生的事情，像是商人的出現、資本主義農業形式的崛起、市場的擴張等等。這樣才能提供正確的、「唯物論」（materialism）的解釋。

我認為這樣的反對是建立在一種虛假的二分法上，這種二分法將觀念與物質因素區分為兩種對立的因果能動性（causal agencies）。事實上，我們在人類歷史中所看到的，是各種同時具有這兩種成分的人類實踐，也就是說，具體實踐是由人類在時空之中進行的，而與此同時，它們通常又強制性地維繫著自我概念與理解模式。如同我們在討論社會想像時所描繪的，這兩者往往不可分離，原因正在於自我理解是使得實踐對參與者具有意義的根本條件。由於人類實踐是具有意義的東西，所以某些觀念必定內在於它們之中；我們不能為了要提出「究竟是哪個造成哪個？」的問題而區分這兩者。

如果唯物論是有意義的，它就必須以不同的方式進行表述，類似於柯恩（G. A. Cohen）在他對歷史唯物論的卓越解釋上所做的。<sup>1</sup>這樣的論題將會認為某些動機在歷史裡具有主導

性，例如對於具體事物（例如經濟）的動機、對於生活工具的動機，甚至是對於權力的動機。這或許可以解釋生產模式（mode of production）朝向「更高」形式的漸進式轉化。在任何給定的情形裡，模式都需要某些觀念、法律形式、普遍接受的規範等等。因此，馬克思主義理論認為完全發展的資本主義與封建條件下的勞動是不相容的；完全發展的資本主義需要可以遷徙並願意販賣勞力的形式上（法律上）自由的勞動者。

這裡的唯物論論題認為，在任何這類的生產模式、法律形式與觀念的組合裡，前者才是最具解釋力的因素。迫使能動者採取新模式的基礎動機，也會引領他們採取新的法律形式，因為這對於該模式是不可或缺的。這裡的解釋形式是目的論的，而不是有效的因果關係（efficient causation）的。有效的因果關係被假定並包含於歷史解釋之中：因為法律形式令資本主義模式成為可能（有效的因果關係），於是基本上被引向這種模式的能動者便贊同新的法律形式（儘管一開始他們並沒有意識到自己所做的事情）。這是一種「爲了」的解釋，換言之，它是一種目的論的解釋。

如此表述的唯物論將會是前後連貫的，但它所付出的代價，卻是無法再作為可信的普遍原則。在許多脈絡裡，我們可以看出經濟動機乃是最主要的，可以用來解釋某些道德觀念的採行，例如一九六〇年代的廣告商採取了表現式個體主義

(expressive individualism) 的新語言，最終並採取這些新理想。但是，用經濟動機來解釋宗教改革因信稱義教義的傳播卻是不太可行的。歷史唯一的通則，就是沒有任何通則可以指出某種類別的動機將永遠會是驅動的力量。在歷史中，觀念總是為某些實踐所包覆，就算這些實踐只是論述實踐。不過，驅使這種組合獲得採行並傳播的動機，卻可能會有極大的差異；的確，就連我們是否已就這些動機發展出一種在整個人類歷史中都有效的分類學（經濟、政治或理想等等），這也都是不甚清楚的。

不過，正因為觀念夾雜在這樣的組合裡，所以這樣的事實或許可以排解由觀念論引起的不安，或許也有助於解釋新的道德秩序觀念是如何獲得力量，並在最終得以形塑現代性的社會想像。

## 秩序觀念之始

我已經提及一個脈絡，就是理論家針對宗教戰爭所帶來的毀滅而做出的論述實踐回應，這個脈絡在某種意義上可謂是這種現代秩序觀念的原初家園。這些理論家的目的，乃是要尋找一種超越神學上差異的穩固正當性基礎。不過，這整個嘗試還必須被置放在一個更為廣泛的脈絡：我們可以把它稱為封建貴

族階級的馴化，這個過程始於十四世紀末而直至十六世紀。封建貴族階級的馴化，指的是貴族階級的轉型，他們從多半具有眾多支持者的半獨立武士首領（在理論上，他們對國王忠誠；但在實踐上，他們卻可以在不需王權批准的情形下，爲了各式各樣的目的來運用他們的強制力），轉變成爲國王／國家服務的貴族（他們通常仍然具有軍事能力，但卻無法再獨立行使這樣的能力）。

在英格蘭，這樣的變遷主要發生在都鐸王朝（Tudors）時代；在薔薇戰爭（Wars of the Roses）中蹂躪王國的殘餘舊戰士階層裡，都鐸王朝拔擢了一群爲國家服務的新貴族。在法國，變遷的過程則較爲長久且出現較多的衝突，在舊有的配劍貴族（*noblesse d'épée*）之外，創造了新的掛袍貴族（*noblesse de robe*）。

這個變遷改變了貴族與上層菁英的自我理解——改變的，是他們對於自己作爲社會整體裡的一個階級或階層的社會想像，而不是他們對於社會整體的社會想像。這帶來新的社會性模型、新的理想，以及爲了扮演他們的角色所需的訓練的新構想。他們的理想不再是遵守榮譽規章的半獨立戰士、無畏的騎士，而是與他人一起爲王權提供建議與服務的廷臣。原則上，新的紳士並不需要接受軍事訓練，而是需要可以令他成爲民政長官的人文教育。他們現在的職責是建議與說服，首先針對同

僚，而終極的目標則是針對統治者。他們需要培養自我展現、演講、說服、社交、出凡、斡旋與取悅的能力。過去的貴族生活在采邑裡，為他們的家臣所圍繞，相較之下，新興的上層人士則是活躍在宮廷或城市裡，此處的階序關係較為複雜，往往也更為模糊，有時甚至無法確定，因為靈活的手腕可以讓人瞬時一躍居頂（而失誤則會讓人猛然墜入谷底）。<sup>2</sup>

由此，菁英的人文訓練具有嶄新的重要性。菁英不再教導下一代如何進行馬上長槍比武，而是讓他們閱讀伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）或卡斯蒂利歐內（Baldassare Castiglione），使得他們能夠在各種場合裡說出得體的話、給人留下好印象、在與他人交談時能夠令人信服。在貴族或上層階級的下一代必須自力發跡的新社會空間類型、新社會性模式裡，這樣的訓練是有意義的。界定這種新社會性的典範，並不是儀式化的戰鬥，而是在準平等（quasi-equality）脈絡下的交談、討論、給人好感、令人信服。所謂「準平等」脈絡，並非表示階序關係不存在，因為宮廷社會裡到處都充滿著階序關係，而是一個由於前述的複雜性、模糊性與不確定性而使得階序關係必須被部分懸擱的脈絡。人們必須學習如何禮貌地與各種層級的人交談，因為這樣才能給人留下好印象並令人感到信服。如果你對下級頤指氣使，或是對上級張口結舌，你是無法成功的。

通常用來指稱這些特質的詞彙是「儀節」(courtesy)，它的語源點出這些特質必須被展示的空間，即宮廷(court)。這個詞彙的歷史久遠，可以上溯至宮廷詩人的時代，直到十五世紀的勃艮地宮廷。不過，它的意義出現了變化。過去的「宮廷」原本是半獨立戰士聚會的場所，供舉行馬上長槍比武與展示王室家族階序之用。但當卡斯蒂利歐內寫下他的暢銷著作《廷臣》(Courtier)時，脈絡已轉換為烏比諾公爵夫人(Duchess of Urbino)的宮廷，這裡是廷臣的永久住所，他的職責在於為統治者提供建言。他的生命是一場持續性的交談。

意義轉變之後的「宮廷」一詞也與另一個詞彙「開化」(civility)有關。後者同樣涉及複雜的背景。

在這則故事裡，一條重要的軸線出自文藝復興對開化的構想；「開化」是「文明」(civilization)的先驅，而且也具有大致相同的力量。開化區分了我們與他者，因為他者缺乏我們在自己的生活方式中所重視的卓越、教養與重要成就，所以他者是「野蠻人」(savage)。我們可以從這些詞彙看出它們背後的對照典型：林野生活與城市生活。

## 開化的理念

依據古代的觀點，城市是人類生活最善與最高的場所。亞

里斯多德很明白地指出，人類只有在城邦（polis）裡才能完滿地發展其本性。開化一詞與城邦的拉丁文（civitas）相關；事實上，從城邦這個希臘文所衍生出來的詞彙也同樣被運用在相關的意義上：在十七世紀，法國人認為自己擁有「優雅的國家」（*état policé*），而野蠻人沒有。（我稍後會討論「優雅」社會〔“polished” society〕的理想的重要性。）

因此，這個詞彙所指涉的意義有部分在於治理的形式。人們必須在法律規章下以一種有序的方式被治理，而統治者與行政長官則依據法律規章行使職能。由於我們將「蒙昧人」（natural man）的形象投射在野蠻人身上，因此我們認為他們缺乏上述這些事物。不過，在絕大多數的情形下，他們所真正缺少的，乃是被我們稱之為「現代國家」的要素，也就是一種持續性的治理工具，使得控制社會的權力集中於後者之手，進而具備重塑社會的能力。<sup>3</sup>隨著現代國家的發展，它也益發被認定是優雅國家的重要特色。

開化所要求的治理形式也確保了某種程度的國內和平。這種治理形式與好勇鬥狠、偶發與非法的暴力或糾眾鬧事是不相容的，不管這些行為是發生在貴族名門之間，還是尋常百姓之間，都是一樣。當然，在現代初期，上述這些事情經常發生。而這樣的事實提醒我們，開化在文藝復興論述裡的地位與文明在我們論述裡的地位是非常不同的。當我們在早報裡讀到波士

尼亞或盧安達的大屠殺，或是賴比瑞亞的政府垮臺時，我們往往會慶幸自己擁有稱之為文明的寧靜，儘管若真的要將這種感覺說出口，我們會覺得十分難堪。發生在我們國家之內的種族暴動或許會擾亂我們心中的寧靜，不過我們很快又會回復原本的狀態。

然而，在文藝復興的時代裡，懷有開化理想的菁英心裡十分清楚，這種開化不僅在國外是欠缺的，就算是在國內，它也同樣沒有獲得完全的實現。儘管一般百姓所具有的水準並不同於美洲的野蠻人，甚或是高於歐洲邊陲的野蠻民族（例如愛爾蘭人、俄羅斯人），<sup>4</sup>他們也仍還有一段很長的路程得走。就算是統治菁英的新一代成員，也同樣必須接受嚴格的規訓，正如一五一一年的威尼斯公共教育法所規定的。<sup>5</sup>不同於我們通常對文明所抱持的觀點，開化並不是一種一旦在某個歷史階段達致後便可輕鬆享有的事物。

開化反映了歐洲社會大約從一四〇〇年開始所經歷的變遷，也就是前文所謂的貴族階級的馴化。新的（或重新恢復的）理想反映出一種新的生活方式。如果我們比較英國貴族與上層菁英在薔薇戰爭之前與在都鐸王朝之下的生活方式，其中的差異是十分明顯的：戰鬥不再是該階級常態生活方式的一部分，除非是為了王室所進行的征戰。類似的過程持續了四世紀之久，到了一八〇〇年，一個正常的文明國家已可確保持續的國



內和平，而商業大體上已取代戰爭，成為政治社會最為關切的活動；或至少是和戰爭一樣重要。

不過，這場變遷並不是在毫無阻力的情形下發生的。年輕的貴族還是可能會導致混亂的爆發，狂歡擺盪在虛假與真正的暴亂之間，山賊經常出現，流民可能會帶來危險，同時，因生活條件的嚴苛所引發的城市暴動與農民起義也經常發生。在某種程度上，開化仍然是必須奮鬥的信念。

有序治理只是開化的一個面向，它還有諸多其他的面向：藝術與科學某種程度的發展，也就是我們今日會稱之為科技的事物（再一次地，「開化」就如同「文明」）；理性的、道德的自我控制的發展；還有很重要的品味、禮儀、教養——簡言之，完整的教育與禮貌的儀節。<sup>6</sup>

不過，正如同有序治理與國內和平，這些發展也被認為是規訓與訓練的成果。一個基本的意象，乃是開化為原本狂亂、粗野的本性在培育或馴化後的結果。<sup>7</sup>我們祖先昭然若揭的種族優越主義便是以此為基礎。不同於我們今日所認為的，他們並不認為自己與諸如美洲印地安人之間的差異乃是兩種文化之間的差異，而是文化與本性之間的差異。換言之，「我們」是經過訓練、規訓與培養的，而「他們」不是。這是生食民族與熟食民族的相遇。

不過，在這裡有一點是十分重要的，就是這種對比所帶有

的矛盾情感。許多人傾向於認為開化使得我們喪失活力、使我們荒蕪。或許，最高的德行只能在未被破壞的本性中找到。<sup>8</sup>當然，當時也有少數並不抱持種族優越心態的可敬人士，例如蒙田（Montaigne）。<sup>9</sup>不過，對於所有以狂野／馴化的對照來思考的人們而言（不管他們責難的是哪一方），他們都認為是嚴格的規訓使得我們從狂野轉變為馴化。利普修斯（Justus Lipsius）稱這個轉變過程為「色西的魔杖（the rod of Circe）」，旋即將它所觸及的人類與野獸都一併馴服，使得原本暴戾粗野的他們都變得戒慎恐懼與循規蹈矩。<sup>10</sup>「色西的魔杖」是一個十分出色的文學意象，使得規訓的過程聽來十分輕易，不過這個措辭的第二部分指出，這種轉變是一記猛烈的重擊。開化需要自我的努力，是要改變事物，而不是讓事物原封不動地繼續下去。開化涉及重塑自我的掙扎。

因此，文藝復興高峰期對儀節的理解益發接近於同時代對開化的理解。<sup>11</sup>這樣的匯聚反映出貴族階級的馴化，以及在初生的現代國家治理之下的社會所獲致的內部和平（對外戰爭是另一回事）。這兩種德行都同樣指出為了要在嶄新的菁英社會空間裡建立凝聚力，人們所需要具備的特質：「透過儀節與仁愛，所有的人類社會才得以維繫與保守」，以及「開化的主要特徵，正在於祥和、和諧、一致、親睦與友誼」。除了開化之外，增進社會和諧與整體平和的德行還包括「儀節、溫和、友

善、寬容與仁愛」。<sup>12</sup>

對開化的討論向我們指出菁英馴化的第三個面向。開化並不是一種人類的自然狀態，而且它也不是能夠輕易達致的。要馴服粗野的本性，需要做出極大的規訓努力。由於兒童體現了無法律的「自然」狀態，因此他們必須接受改造。<sup>13</sup>

因此，我們不能單以貴族階級馴化的脈絡來理解開化的構想，而是應該從更為普遍、更具野心的嘗試來著手，這些嘗試企圖透過各種新的規訓形式，包括經濟、軍事、宗教、道德，來改造社會的所有階級；至少從十七世紀開始，這些新的規訓形式便已經成為歐洲社會一個相當顯著的特色。進行這種轉化的動力一方面來自更加完整的宗教改革的渴望（無論是新教還是天主教都是一樣），另一方面則來自國家獲致更大的軍事力量以及（作為必要條件的）成為更具生產力的經濟體的野心。的確，這兩個綱領往往相互交織：進行改革的政府認為宗教是十分有效的規訓資源、教會是十分有用的工具；而許多宗教改革者則認為有序的社會生活是皈依的根本表徵。

舉例而言，在清教徒對良善生活的構想裡，聖徒乃是新社會秩序的基柱。聖徒反對修士、乞丐、遊民、懶散仕紳的怠惰與混亂，「致力於某種誠實與正當的事業，而且不會讓自己因閒散而蒙羞」。<sup>14</sup>這表示他所從事的，並不是一種任意的活動，而是一種可以獻身的終生志業。「沒有從事一般人所從事的正

當事業的人，沒有獻身於固定生活方式的人，是無法使上帝喜悅的。」清教傳教士伊埃朗（Samuel Hieron）如此說道。<sup>15</sup>

這些人是勤奮、守紀、從事有用工作的人，而且尤其是一群可以被信賴的人。由於他們擁有「固定的生活方式」，所以他們是可以彼此預期的。在他們彼此簽定的契約上，可以建立一個堅固、可仰仗的社會秩序。他們不會做出偏離常軌的事情，因為閒散是各種邪惡的溫床：「閒散者的腦袋很快就會被魔鬼所占據……在城市裡，反抗行政長官的暴動與抱怨從何而起？除了閒散之外，你找不到更好的原因。」<sup>16</sup>

由於有著這樣的人們，一個安全、良序的社會得以建立。當然，並非每個人都會是這個樣子。不過，清教徒的計畫可以克服這項困難：虔誠者才是治理者，而罪孽深重的人必須受到管束。如同巴克斯特（Richard Baxter）所認為的，行政長官必須強迫所有的人們「學習聖經，整齊而安靜地走動……直到他們可以出於自願與個人來宣信基督教」。<sup>17</sup>當然，這在基本上與喀爾文（John Calvin）在日內瓦建立的秩序是相同的。

因此，喀爾文主義的宗教改革一方面指出了成為真正的基督徒的路徑，一方面似乎也為當時的重大、甚或駭人的社會危機提供了解決之道。回復靈性與重拾公共秩序似乎是與肩並進的。

## 新的菁英社會性模型

換個方式來講，我們可以說，隨著中世紀末期的菁英（他們當然仍是神職人員，但已開始散發出一種世俗的色彩）發展出更為強烈的獻身理想並對教會提出改革的要求，同樣一群菁英裡的成員（有時是不同的人，有時則是相同的一群人）也開始發展／重拾開化的理想，要求一種較為有序而和平的社會存在。他們之間雖然有衝突，但他們也是共生的。他們彼此影響，而且也提出彼此重合的議題。

因此，在這樣的脈絡下，在開化的理想發展為一種積極的、轉化性的議題的事實背後，有著一個複雜的因果故事。隨著時間流逝，這個故事確實因為彼此相繼的各種需求（首先是對軍事力量的需求，繼之則是對財政與權力的需求，隨後則是對勤勉、守紀並具一定教育水準的人民的經濟表現的需求）而獲得推進。不過，這部分也是與宗教改革的議題共生和相互影響的結果，在這裡，上進被認為是職責本身，正如我們在新斯多噶主義（neo-Stoicism）倫理學中所見到的。

消極地，這部分也是企圖防範社會秩序的真正危險的結果，部分也是對狂歡與節慶等實踐所導致的無政府狀態的反動，而這些實踐過去為人們所接受，但卻益發令追求新理想的人們感到不安。在這裡，與宗教改革的共生再次扮演了明確的

角色，因為這種會因惡的展現而感到不安的性格一直是嚴苛宗教良知的特色。

我們可以從性道德的場域看到清楚的例示。在中世紀，歐洲許多地區都容忍娼妓的存在，人們認為娼妓是防範通姦與強暴及其所會帶來的毀滅性後果的明智對策。<sup>18</sup>就連康世坦斯公會（Council of Konstanz）也得為前來參與會議的人們提供臨時妓院。不過，隨著新信仰潮流開始強調貞潔，並把主要的焦點自暴力與社會失和的罪愆移開，對娼妓的態度也隨之改變。贊成娼妓的存在變成是不可想像的，同時也是極端令人不安的。在拯救這些墮落女子的廣布與持續努力中，出現一種執迷的嫌惡。人們不能再讓這種情形繼續下去，必須採取行動。

這使得受到這兩種理想影響的現代初期菁英愈來愈無法贊同人們的各種實踐。對於他們所認定的失序、粗鄙與不受控制的暴力，他們愈來愈無法忍受。之前被認為是常態的，現在被視為是不可接受的，甚至是可恥的。早在十六世紀時，而且還一直持續到日後，我所描繪的複雜動機已經使得四種計畫獲得採行：

一、新型態的濟貧法獲得採行。這些濟貧法涉及一種過去事態的轉變，甚至是逆轉。在中世紀，貧窮擁有一種神聖的氛圍。這並不是因為這種階層極端分明的社會對於位居絕對底層

的貧困者與無權力者不具有一種正常的輕蔑；而是正因如此，窮人才可能被加以神聖化。依據〈馬太福音〉第二十五章，幫助窮人即是幫助耶穌。在這個世界裡，有權勢的人用以彌補自己的自大與罪過的方式之一，便是救濟窮人。國王、修院以及日後的富有資產階級都會提供這類的救濟。有錢人會在遺囑裡表示他們會對自己葬禮上的一定數量貧民提供救助，而後者則會為死者禱告。不同於福音裡的故事，當上帝聽到拉撒路的禱告時，將會使得財主更快進入亞伯拉罕的懷裡。<sup>19</sup>

不過，對待窮人的態度在十五世紀開始出現根本的轉變，部分原因在於人口增長、農作歉收，以及從而導致的窮人大舉進入市鎮。一系列的新濟貧法獲得採行，而這些新濟貧法的原則是將有能力工作的人與完全只能靠施捨過活的人予以區分。前者被迫或被安排以極低的工資來勞動，而且工作條件往往十分苛刻。無工作能力的窮人被施予救濟，但也同樣是在高度管制的條件下，最後往往是被禁閉在類似監獄的機構之中。新濟貧法還試著使乞丐的子女復歸社會，教導他們技藝，使他們成為社會中 useful、勤勉的成員。<sup>20</sup>

所有這些措施——提供工作、救濟、訓練與社會復歸——都可能伴隨著監禁，不僅作為經濟手段，同時也作為管束手段。這種作法開啓了傅柯（Michel Foucault）稱之為「大監禁」（*le grand renfermement*）的時期，「大監禁」的對象日後還包

含其他階級的無助人們，尤為著名的乃是精神病患者。<sup>21</sup>

二、中央政府、市政府、教會組織或是上述三者的某種混合，往往會對大眾文化的某些元素大加批判，包括喧鬧、狂歡、無秩序的饗宴、在教堂裡舞蹈。在這裡，我們再次看到逆轉的出現：之前被認為是常態的、每個人都會參與的，而今卻似乎是絕對必須加以譴責的，而且，在某種意義上，還是極端令人不安的。

基於兩個理由，伊拉斯謨把他於一五〇九年於西恩納（Siena）所見到的狂歡譴責為「非基督教的」：首先，它包含著「古代異教的蹤跡」；其次，「人們過度耽溺在放蕩中」。<sup>22</sup> 伊莉莎白時代的清教徒史塔畢斯（Philip Stubbes）則是攻擊「敗德舞蹈的可怕邪惡」，因為這會導致「骯髒不潔的碰觸與愛撫」，進而成為「通姦的前奏、淫蕩的預習、污穢的刺激，以及各種猥褻的入祭文」。<sup>23</sup>

正如柏克（Peter Burke）所指出的，對於大眾文化的這些層面，神職人員已經批評了數世紀之久。<sup>24</sup> 真正新鮮的，是宗教的攻擊現在更為強烈，因為對神聖場所有了新的擔憂，以及開化的理念及其有序、高尚與優雅的規範已經使得上層階級對這些實踐避而遠之。



三、在十七世紀，上述這兩種行動開始被包含在第三種行動之內：在法國與中歐，發展中的專制王權或統制主義（*dirigisme*）國家結構爲了權力與進步，開始試圖透過法令來形塑臣民的經濟、教育、心靈與物質福祉。良序的管治國家（*Polizei-staat*）理想在十五世紀到十八世紀的德意志乃是至高的指導原則。<sup>25</sup>宗教改革之後的境況促成這種統制行動的出現，這時每個領土的統治者都必須確保教會的重整（在新教徒的領土裡）並落實宗教的信奉（在所有領土裡）。不過，控制的嘗試一直持續到下個世紀，並包含了經濟、社會、教育與道德的目標。這些嘗試同樣也包括了我們先前已討論到的範圍：救濟的管制與某些傳統慶典及實踐的壓制。<sup>26</sup>不過，在十六世紀，它們的發展更加多面化，包括建立學校教育、增進生產力，以及對臣民灌輸一種更加理性、努力、勤勉與生產導向的心態。社會必須被規訓，但其目的在於誘發自我規訓。<sup>27</sup>

簡言之，這意味著將開化理想的某些特色加諸日趨廣泛的人口層級之上。無疑地，有個重要的動機，乃是創造一個兼具人力與財力的人民，藉以從中徵召順從而具戰鬥力的士兵，並取得給予他們薪資與武器所需的資源。不過，許多法令也視（它們所認爲的）進步爲目的本身。到了十八世紀，在這些進步將會爲個體及社會整體帶來裨益的名義下，立法的目的益發與啓蒙的觀念結合，日趨強調人類活動的生產性與物質性面向。<sup>28</sup>

四、如果我們觀察規訓模式、「方法」、程序的增生，我們將可以從另一個角度來瞭解這整個發展。它們當中有些出現在個體領域，作為自我控制、智識或心靈發展的方法；有些則在階序控制的脈絡中被灌輸與加諸。傅柯指出，在十六世紀大量增加的訓練計畫，是如何以肉體動作的詳盡分析為基礎，首先將身體動作局部拆解，然後再依據標準化的形式來反覆訓練人們。當然，這些訓練計畫的首要目的在於軍事，而它們確實也開啓了嶄新的軍事訓練模式，不過，其中的一些原則接著就被運用在學校、醫院以及日後的工廠。<sup>29</sup>

在以轉化自我作為目標的方法計畫中，最為著名的一個就是羅耀拉（Ignatius of Loyola）的神操，即為了改變心靈所進行的沉思。不過，這兩個關鍵觀念——由方法導引的沉思——在一個世紀後又在笛卡兒（Rene Descartes）提出的計畫中再度出現；畢竟，他在拉夫列許（Lafleche）所受的，正是耶穌會（Jesuit）的教育。

如果合併觀察最後兩個層面，我們便能瞭解，新的菁英社會性模型的發展與開化的理念相繫，並以準平等條件下的交談作為典範；而另一方面，擴展這種開化的計畫，則是從占居統治地位的階層朝向社會裡益發廣泛的部分。上述兩點與現代的道德秩序構想具有一定的親緣關係。交談的社會性，可以意味

著一種相互交換的社會模式，而不是階序秩序的社會模式；而藉由規訓來轉化非菁英的計畫，可以意味著開化的特質將不會永遠只是單一階級的財產，而是需要獲得更加廣泛的傳播。在此同時，改造人們的目標，意味著與過去的秩序構想的斷裂，後者如作為實在基礎並朝向自身實現的半柏拉圖理型模式；或至少是會對抗忤逆的秩序構想，如同那些對馬克白的罪行表達恐懼的事物。事實上，與改造人們的目標相容的秩序構想，是一種能夠透過建構策略來加以實現的公式，而這正是現代秩序所提供的；社會出自人類能動性所議定的契約，不過是上帝賦予了我們所應當遵循的模型。

除了這些可能的親緣關係外，還有其他的親緣關係存在。例如，交談的社會可以賦予共和主義（republicanism）的自治理想一種新的重要性，例如文藝復興時期的義大利與稍後的北歐，尤其是內戰之間與之後的英格蘭。<sup>30</sup>或者，它也會繼續為社會變遷的另一種能動者所虜獲，即「絕對」王權國家。

促使菁英的社會意識決定性地進入現代社會想像的領域的，似乎是新社會性在十八世紀時的發展，尤其是在較早出現這種發展的英格蘭。在這段時期裡，菁英社會階層開始拓展，包含了那些具有重要經濟功能的人們，這或許是因為原本即位居主導地位的階級使得自己具備這些經濟功能，例如成為地主，或許是因為商人、銀行家與一般的資產者有了新的發展空

間。

準平等的情形必須跨越一個更為寬廣的裂縫。即使尚未產生完整的當代平等構想，對於社會成員資格的理解也已經開始拓展，並與特定的上層階層或貴族階層脫勾，儘管文雅的語言仍然獲得保留。對開化的延伸理解現在稱為「禮貌」（politeness），雖然它的目標仍是帶來和諧與緩和社會關係，不過它現在還得將來自不同階級的人們聚合在一起，並在一些新興場所裡進行運作，例如咖啡館、劇院與公園。<sup>31</sup>如同稍早的開化觀念，成為好禮社會的成員，涉及拓展個人的觀點以及進入一種並非僅是私人的更高存有模式，只不過現在的重點更在於博愛的德行以及（與稍早因戰士或廷臣規章所帶來的生活模式相比）競爭性較不明顯的生活模式。十八世紀的好禮社會甚至促成「感性」（sensibility）倫理的出現。

與階序秩序的漸行漸遠以及博愛的嶄新重要性，使得這個時代更加接近之前所描述的現代秩序模型。與此同時，社會對具備經濟功能者的含括則更加強化了開化與這種秩序構想的親緣關係。

在某種意義上，這場十八世紀的變遷對於西方現代性的發展是極為重要的。好禮社會具有一種新型態的自我意識，我們可以把它稱為一種具有新意涵的「歷史性」（historical）。它不僅史無前例地意識到自身經濟基礎的重要性，而且還對自身的

歷史地位具有一種嶄新的理解——一種屬於商業社會的生活方式，一個直到最近才抵達的歷史階段。十八世紀出現嶄新的階期式歷史理論，把人類社會的發展看成是由其經濟形式（例如狩獵採集、農業）界定的一連串階段，最終演變為當代的商業社會。<sup>32</sup>這使得人們可以用一種新方式來理解我稱之為貴族馴化與現代社會內部平和化的整個變遷。溫和的商業（*le doux commerce*）結束了尚武價值與戰鬥生活方式長期以來在人類文化裡的主導地位，將它們貶抑為次要角色。<sup>33</sup>政治社會無法再僅僅只以延續的角度來理解；我們還必須考慮到事物賴以發生的新紀元。現代性是個史無前例的新紀元。<sup>34</sup>

## 注釋：

- 1 見 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979)，我在下面的段落裡引用了這本書的分析。
- 2 Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986)。曼 (Michael Mann) 在論及英格蘭的情形時，將這種變遷稱為從「協調國家 (coordinated state) 到有機國家 (organic state)」的移動 (1: 458-63)。在這個時期的立憲政體脈絡下 (英格蘭、荷蘭)，他指出這種移動與他稱為「階級國家」(class-nation) 的創造是相關的 (480)。
- 3 這包括韋伯 (Max Weber) 所謂的「正當武力使用的壟斷」，不過不只於此。“Politics as a Vocation,” H. H. Gerth and C. Wright Mills eds., *Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1964), 78。
- 4 John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Macmillan, 1993), 362。斯賓塞 (Edmund Spenser) 提及愛爾蘭人的「野蠻無理與 (可憎) 污穢」；見 Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 53。當時的流行觀點認為「低賤民族天生就是無禮的、粗鄙的、冒失的、暴戾的、凶暴的，因為他們是野蠻的」(引自 Bryson, *From Courtesy to Civility*, 64)。
- 5 Hale, 367-68.
- 6 Ibid., 366。當然，「禮貌」(polite) 這個詞彙也同樣來自「城邦」的希臘文。
- 7 Ibid., 367。見查理五世 (Charles V) 戰勝野蠻的雕像。
- 8 Ibid., 369-71.
- 9 見 Montaigne, “Les Cannibales,” in *Essais* (Paris: Garnier-Flammarion,

- 1969), book 1, chap. 31 °
- <sup>10</sup> Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes*, trans. William Jones (London, 1594), 17 ; 引自 Hale, *Civilization of Europe*, 360 °
- <sup>11</sup> 這是布萊森 (Anna Bryson) 在她傑出的著作《從儀節到開化》(*From Courtesy to Civility*) 裡所描述的過程。我從該書獲益良多。
- <sup>12</sup> 引自 *ibid.*, 70 °
- <sup>13</sup> 布萊森也提及這一點；見 *ibid.*, 72 °
- <sup>14</sup> Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth* ; 引自 Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), 208 °
- <sup>15</sup> 引自 Walzer, *The Revolution of the Saints*, 211-12 °
- <sup>16</sup> Dod and Cleaver, *Household Government*, sig. X3 ; 引自 *ibid.*, 216 °
- <sup>17</sup> Richard Baxter, *Holy Commonwealth* (London, 1659), 274 ; 引自 Walzer, *The Revolution of the Saints*, 224 °
- <sup>18</sup> 見 John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 40-41 °
- <sup>19</sup> 見 Bronislaw Germek, *La Potence ou la Pitié* (Paris: Gallimard, 1987) °
- <sup>20</sup> *Ibid.*, 180.
- <sup>21</sup> Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1958).
- <sup>22</sup> 引自 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Aldershot, England: Scholar, 1994), 209 °

- <sup>23</sup> 引自 *ibid.*, 212。
- <sup>24</sup> *Ibid.*, 217.
- <sup>25</sup> 當然，這個詞彙的意思並非現代意義下的「警察國家」(police state)。*Polizei* (另一個衍生自城邦的詞彙)「具有最廣泛意義下的管理意涵，也就是說，為確保國內人民的平和與有序生存所必要的制度的工具與程序。」Marc Raeff, *The Well-ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), 5。
- <sup>26</sup> *Ibid.*, 61, 86-87, 89.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, 87.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, 178.
- <sup>29</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975), part 3, chap. 1.
- <sup>30</sup> 見 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975)。
- <sup>31</sup> 見 Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), 25, 36-39。
- <sup>32</sup> 例如見 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980)。
- <sup>33</sup> 見 Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977)。
- <sup>34</sup> 見 J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999)；Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1997)；以及 Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), part 1。





第四章

# 大抽離

**The Great Disembedding**

我在之前的章節已經提供了一個複雜的脈絡，應該有助於解釋現代秩序觀念與日俱增的力量、它與我們對開化的理解發展密切相關，以及最終導致好禮社會的原因。不過，我們也可以從一個更深刻、更長期的脈絡來瞭解這樣的進程，亦即個人「抽離」（disembedding）的脈絡。

無論依據哪種觀點來看，西方現代性最爲主要的特徵都是解魅（disenchantment）的進展，也就是魔法力量與精靈世界的消逝。這是拉丁基督教改革運動的產物之一，不僅帶來新教的宗教改革，也改變了天主教會。這個改革運動是第三章所描繪的社會規訓與重整嘗試的源頭，它不僅僅試圖改革個人行爲，同時也試圖改革與重塑社會，使之能夠更加地平和、有序與勤勉。

這種受到重塑的社會，必須明確地在一種穩定而（日趨瞭解爲）理性的秩序裡具體化福音的要求。在這樣的社會裡，過去魅化世界的矛盾互補性毫無存在的空間：無論是在世俗生活與修院棄絕之間、常規秩序與狂歡期間對常規秩序的擱置之間，還是在神靈和超自然力量的認可與它們乃是由神性力量所委派之間。新的秩序是前後一致、渾然一體的，絲毫沒有妥協的可能。解魅爲目的與原則帶來一種嶄新的一致性。

這種秩序的漸進式施加，意味著不穩定的「後軸心平衡」的結束。在敬虔、順從或理性理解下的德行之個體化宗教與社

會整體往往與宇宙相關的集體祭儀之間的妥協已經斷裂，並且傾向於前者。解魅、宗教改革與個體宗教是齊肩並進的。正如最完美的教會是因會眾自身的個體責任所形成的——而且，這在某些地方還成爲會眾資格的明白要求，例如康乃狄克州（Connecticut）的公理會（Congregation）——社會本身也逐漸被重新構想爲是由個體所構成的。我所謂的「大抽離」（the Great Disembedding），即隱含在這場軸心革命裡，而且是它的必然結果。

這涉及一種對社會存在的嶄新自我理解的發展與確立，這樣的自我理解賦予個體史無前例的重要性。在論及我們的自我理解時，我所特別關注的，是前文稱爲社會想像的事物，也就是在當代西方世界裡，我們集體地、甚至是前理論地想像自己的社會生活的方式。

不過，我首先要做的，是把過去幾世紀以來的想像革命置放在更爲廣泛的文化與宗教的發展脈絡裡。如果我們先聚焦在（我們所能追索到的）遠古小型社會的宗教生活特質，那麼這場歷經千年的變革，其完整規模便會變得比較清晰。歷史上必定存在著一個所有人類都生活在這種小型社會裡的階段，儘管我們對這個時代的人類生活所知不多，只能臆測。

## 宗教與社會生活

將焦點置放在我所謂的早期宗教（early religion，這個詞彙部分重合於貝拉〔Robert Bellah〕所謂的「古代宗教」〔archaic religion〕），可以顯示這些生活形式是如何深刻地以三種重要方式來鑲嵌能動者的。<sup>1</sup>

首先是在社會上：在舊石器時代以及某些新石器時代的部落社會裡，宗教生活便已經與社會生活產生不可分離的聯繫。（誠然，這並非早期宗教所獨具的特色。）這一點可以在如下的明顯事實中看出：對於這些社會裡的能動者而言，他們可採用的基本語言、神聖範疇、宗教經驗形式與祭儀行動模式，都出現在由他們的社會所確立的宗教生活中。就好像每個小型社會都以自身的原初方式來形塑與闡釋某種共通的人類能力。雖然它們之間會相互擴散與挪借，不過語彙的差異與可能性的範圍仍然是異常多樣。

這種共通的人類宗教能力究竟是什麼，不管它在本體上是完全位居人類心靈之內，還是這種心靈必須被看作是對某種超越人類的精神實在的不同回應，我們在此不需細究。無論這是人類生活無可逃避的面向，還是人類終究可以擺脫的東西，我們在此也無須決定（儘管很顯然地，我對這兩個問題有著相當強烈的直覺）。無論如何，有兩點是十分明顯的，首先是這些

小型社會都與神靈、力量或能力處於某種關係，而這些神靈、力量或能力被認為是某種更高意義下的存有，不同於尋常的力量與日常生活中的動物；其次則是這些小型社會想像這些力量和能力並與之產生關聯的方式呈現極大的差異。這並不僅僅只是理論或信仰的差異；它反映在能力與經驗的顯著差異中，反映在充滿活力的宗教方式的戲碼之中。

因此，某些民族的人們會陷入被理解為附身的恍惚狀態，某些民族（有時是相同的民族）的人們會在夢裡看到重要的徵兆，某些民族的薩滿（shaman）會感到自己被引領至一個更高的世界，某些民族令人驚訝的治療方式會在某些條件下產生療效，如此等等。所有這些現象都超出現代文明裡絕大多數人們的生活範圍，正如這些現象中的每一個都超出不具備該能力的其他古老民族的生活範圍。所以，對於某個民族而言，夢兆是可能的，但附身則否；對於另一個民族而言，附身是可能的，但某種治療方式則否，如此等等。

無論如何，對於所有的人類而言，以下的事實仍然是真實的：每個人所可採用的宗教語言、能力與經驗模式，都來自我們所出生的社會。就算是創新的偉大宗教肇建者，也同樣必須援用他們社會所提供的既存語彙。這一點最終會演變為一般人類語言所具備的明顯特色：我們全都是從自己居中成長的語言群體習得語言的，而且，我們只能透過仰賴語言來超越語言。

不過，很明顯的是，我們現在已經進入一個精神語彙益發廣闊的世界，在這樣的世界裡，每個人可以採用的語彙並非只有一種，同時每種語彙都已經受到其他語彙的影響。簡言之，在彼此相隔遙遠的人們之間，他們在宗教生活上的巨大差異已逐漸消融。

早期宗教為「社會的」的第二種方式與大抽離更為相關。對神明或神靈進行召喚、祈禱、犧牲或禳解，接近這些力量、獲得治療並避免受到它們的傷害，在這些力量的導引下占卜，以上這些重要宗教行動的主要能動者，乃是作為整體的社會群體，或是更為專化而被認可為社會群體代表的能動者。在早期宗教裡，我們主要是以社會來和上帝產生關聯的。

舉個例子，在連哈德（Godfrey Lienhardt）於半個世紀前對丁卡人（Dinka）犧牲祭儀的描繪中，我們可以看到這兩個面向的存在：一方面，犧牲的主要能動者是「魚叉官」，他們可謂是「公職人員」，代表社會整體；另一方面，整個社群都涉入祭儀，重複魚叉官的祈禱，直到每個人的注意力都專注與集中在單一的祭儀行動上。在祭儀的高潮，「所有儀式的參與者都明顯成爲一個單一而未分殊整體的一份子」。這種參與往往表現為神明附身。<sup>2</sup>

這也不是某個社群偶然的行事方法。對於祭儀的效力而言，這種集體行動是不可或缺的。在丁卡人的世界裡，你無法

獨力對這樣的神明進行有力的祈禱。「當個別的丁卡人遠離家園與親屬而遭逢厄運時，他們會感到恐懼，原因正在於這種社群集體行動的重要性，因為個體在實際上與傳統上都是該社群的一份子。」<sup>3</sup>

這種集體祭儀行動——主要能動者代表社群行動，而社群又以自己的方式涉入行動——幾乎可以在各地的早期宗教中發現，而且還以某些方式延續到現代。當然，只要人們是生活在一個「魅化」的世界裡，一個充滿神靈與力量的解魅（根據韋伯的說法）前世界，這種行動必然會繼續具有重要的地位。例如在中世紀農業村莊的「敲區界」（beating the bounds）儀式裡，整個教區都必須參與，而且只有在整個教區集體行動時才能奏效。

這種社會祭儀對能動者的鑲嵌通常還伴隨著另一項特色。由於最重要的宗教行動是集體行動，也因為某些公職人員（祭師、薩滿、醫者、卜者、酋長）必須在行動中扮演重要角色，所以界定這些角色的社會秩序往往是神聖不可侵犯的。當然，這正是基進的啓蒙運動特別指出並加以嘲弄的宗教生活面向。它的罪行，是將各種不平等、支配與剝削形式等同為不可侵犯的、神聖的事物結構，使得它們牢不可破。這樣的罪行使得人們希望有朝一日能見到「最後一個教士肚破腸流，並用他的腸子絞死最後一個國王」。不過，這種等同由來已久，可以追溯



到一個許多惡劣與惡意的不平等形式都還尚未發展的時代，一個國王與教士階層都還不存在的時代。

在不平等與正義的議題背後，其實還隱藏著更為深刻的東西；用我們今天的詞彙來講，就是它觸及早期社會裡人類的「認同」(identity)。由於他們最重要的行動乃是由整個群體(部落、氏族、亞族、世系)以某種形式(由酋長、薩滿、魚叉官帶領的行動)表達的作為，因此他們認為自己沒有離開社會母體的可能。他們可能從來不曾想到要這麼做。

要瞭解這究竟意味著什麼，我們可以試想一種就連我們自己都無法輕易忘記的脈絡。如果我是由其他的父母生下來的，我會是什麼樣子？作為一種抽象的練習，這樣的問題可以被回答(答案：就像那些實際上是由其他父母所生下來的人)。不過，如果我想仔細思考這個問題，探究自己的認同感，提出類似的問題如：「如果我沒有做這份工作，我會是什麼樣子？」、「如果我娶了那個女人，我會是什麼樣子？」等等，那麼，我會開始覺得頭暈。我陷入自己認同的形成視界太深，從而無法瞭解問題的意義。對於絕大多數的人而言，性別問題也具有相同的效果。

我在這裡試圖說明的重點是，對早期社會裡的人們而言，社會成員資格也是一個這樣的問題：對於外於社群脈絡的自我，他們是無法想像的。然而，我們已不再會這麼認為，許多

「如果我……，我會是什麼樣子？」的問題不僅是可以想像的，甚至還是十萬火急的實踐問題（我該移民嗎？我該改信另一種宗教或不抱任何宗教信仰嗎？），而這樣的態度，正是我們抽離的尺度。這也使得我們可以提出這類抽象的問題，儘管我們無法使它在想像上成為真實的。

因此，我所謂的社會鑲嵌，部分也是關於認同的問題。從個體自我意識看來，它意味著無法想像自己外於某種母體。不過，它也可以被理解為一個社會實在；在這裡，它所指涉的，是我們一起想像自己的社會存在的方式，例如我們最重要的行動是社會整體的行動，它們必須以某種方式獲得安排並加以實踐。在一個由這類社會想像主導的世界裡成長，為我們的自我意識設下了限制。

我們便這樣鑲嵌於社會之中。不過，這同時也伴隨著鑲嵌於宇宙之中。因為在早期宗教裡，人們所面對的神靈與力量是以許多方式與世界交織的。如果回溯至我們中世紀祖先的魅化世界，便能看到很多這類的例證：儘管他們所崇拜的上帝超越了世界，他們還是得面對鑲嵌於事物裡的宇宙內部神靈與因果力量，例如聖物、聖地等等。在早期宗教裡，即便是崇高的神明也常常等同於世界的某些特質，而只要是存在著日後被稱為「圖騰崇拜」的現象的地方，我們甚至可以說世界的某些特質（例如某種動物或植物）是某個群體認同的核心。<sup>4</sup>甚至連某個

特別的地理區域也是宗教生活不可或缺的一部分。某些場所是神聖的。或者，地景告訴我們事物在神聖時代裡的原初性質，使得我們與祖先以及這種更高的時代產生聯繫。<sup>5</sup>

除了這種與社會和宇宙的關係之外，我們還可以在早期宗教裡看到第三種鑲嵌形式，即鑲嵌於現存的實在裡。與我們通常認定為「高等」的宗教相比，這一點是最為顯著的對比。當人們向神明與力量祈禱與禳解時，他們所乞求的是富貴、健康、長壽、繁榮，他們所希望遠離的是疾病、饑荒、匱乏、早夭。這種關於人類繁盛的理解是我們馬上就能瞭解的，而無論我們如何形容這種理解，它似乎都是極為自然的。在早期宗教裡，並不存在著我們必須基進地質疑並以某種方式超越這種尋常理解的想法，然而，這種想法卻是日後的「高等」宗教的核心。

這並不表示人類的繁盛是一切事物追求的目標。神明可能也會有其他目的，其中有些可能會對我們造成不利的影響。早期宗教認為神明並非永遠只對我們友善；祂在某些方面上可能是漠不關心的，或者祂也可能對我們懷有敵意、嫉妒或憤怒，因而我們必須改變祂的想法。儘管在原則上，神明最終可能是仁慈的，不過，在促使神明對我們仁慈的過程中，我們必須求助於禳解、甚至是惡作劇精靈（trickster）的行動。儘管如此，有一點仍然是確定的，那就是神明的善意是以尋常人們的

繁盛來界定的。同樣地，或許諸如先知或薩滿之類的人在促使神明對我們仁慈的能力上會超越尋常人們，不過，他們所促進的終究還是尋常人們的福祉。

相較之下，在諸如基督教或佛教的宗教裡，存在著一種超越繁盛的人類的善的概念，就算我們完全無法得到繁盛，甚至是藉由這樣的失敗（例如英年早逝在十字架上），或是完全離開這種繁盛的場域（輪迴的結束），我們仍然可以得到這樣的善。相對於早期宗教，基督教的弔詭之處，在於它在主張上帝對人類無條件的仁慈（不像早期宗教神明對人類的曖昧情感）的同時，卻又重行界定了我們的目的，令我們得以超越繁盛。

在這個面向上，早期宗教與現代特有的人本主義有著某些共通之處；在諸多後啓蒙的現代人士對異教的同情中，我們可以體會到這種共通之處。彌爾（John Stuart Mill）認為，「異教徒的自我主張」就算沒有比「基督教徒的自我否定」更為正當，至少也是一樣正當。<sup>6</sup>（儘管並非完全相同，不過這與對多神論的同情是相關的。）當然，現代人本主義的特殊之處，正在於這種繁盛與任何更高的事物毫無瓜葛。

## 抽離宗教

早期宗教與許多人稱為「後軸心」的宗教（“postaxial”

religion) 是對立的。<sup>7</sup> 這個詞彙的出處來自雅斯培 (Karl Jasper) 所謂的「軸心時代」(axial age)，<sup>8</sup> 指的是公元前一千年這段非比尋常的時期，此時產生了各種「高等」的宗教形式，獨立地出現在各種不同文明之中，它們的肇建者包括孔子、喬達摩 (Gautama)、蘇格拉底與希伯來先知。

相較於之前的宗教，軸心宗教最為驚人而出乎預料的特色，便是它們導致鑲嵌在所有三個面向上的斷裂：社會秩序、宇宙與人類的善。不過，並非所有的軸心宗教都導致鑲嵌在三個面向上的斷裂，而這些斷裂也不是同時出現的。或許，佛教是其中最為深遠的，因為它基進地削弱了第二個面向：受到質疑的是世界秩序本身，因為輪迴意味著苦難。基督教也有類似的想法：我們的世界是失序的，必須重新被創造。不過，某些後軸心的觀點仍然保有與有序宇宙之間的關係的意識，儘管各自有其方法，例如孔子與柏拉圖；無論如何，它們仍然在有序宇宙與實際的、高度不完美的社會秩序之間做出區隔，因此，透過集體的宗教生活而與宇宙保持緊密連結的作法變得問題重重。

或許最為根本的，是軸心宗教對人類的善所採取的修正態度。對於廣為接受、看似無從懷疑的人類繁盛的理解，它們全都提出了多少基進的質疑，從而也就無可避免地質疑了這種繁盛所賴以達成的社會結構與宇宙特質。

我們可以將早期宗教與後軸心宗教之間的對比表述如下：不同於後軸心宗教，早期宗教涉及對在前述三種面向上的事物秩序的接受。在一系列關於澳洲原住民宗教的傑出文章裡，史坦納（W. E. H. Stanner）論及作為該宗教核心的「接受的心態」（the mood of assent）。澳洲原住民並沒有進行諸多後軸心宗教所提出的「關於生命的爭論」。<sup>9</sup>人們往往會忽視兩者之間的對比，因為與夢時代（Dream Time，時間開端的原初時代，也就是「經常」〔everywhen〕）裡的事物秩序相關的澳洲原住民神話，包含著許多由欺騙、詐欺與暴力所招致的災難故事，而人類正是在這樣的災難中重拾與重獲自己的生命，儘管是以一種受損與分離的方式，因此，在生命與苦難之間存在著內在的聯繫，而合一則與分化密不可分。這似乎令人想起聖經中關於人類墮落的其他故事，包括〈創世記〉第一章。不過，不同於墮落對基督教所具有的意義，對於澳洲原住民而言，「追隨」夢時代、透過祭儀與洞見來回復自己與原初時代秩序的接觸的命令，與這種善惡交織的碎裂而受損的天命是相關的。無論是要彌補或補償原初的裂痕，還是要回復原初的失去，都是不可能的。祭儀以及與之相伴的智慧甚至可以讓他們接受不能被改變的事物，並「歡愉地讚頌無法被改變的事物」。<sup>10</sup>不同於〈創世記〉的故事，原初的大災難並未使我們與神聖事物或更高事物分離或疏遠；事實上，它有助於形塑我們試圖「追隨」的神

聖秩序。<sup>11</sup>

軸心宗教並沒有使得早期宗教生活銷聲匿跡。在許多方面上，早期實踐的特質以修正後的形式繼續了好幾個世紀，並成為宗教生活絕大部分的界定性成分。當然，修正不僅起源自軸心宗教的表述，也起源自大型社會（這些社會歷經了更進一步的分殊，且多半以都市為中心）的成長，並伴隨著更為階序化的組織，以及剛萌芽的國家結構。的確，已經有人指出這些轉變也是抽離過程的助力，因為一旦國家權力存在，它就必然會試圖按照自己的需求來控制並形塑宗教生活與社會結構，從而削弱了環繞著它們的不可觸摸感。<sup>12</sup>我認為這個論題還需要更多的闡釋，稍後我也確實會提出類似的論題，不過我現在要先把焦點放在軸心時代的意義上。

軸心時代並沒有立即全然改變整個社會的宗教生活。不過，它確實開啓了抽離宗教的嶄新可能性：對於與神性或更高事物的關聯的尋求，大幅修改、甚至是超越了現有的繁盛概念，而且這樣的尋求可以藉由個體自身以及／或者與既存神聖秩序無關的新型社會性來實行。因此，僧侶、比丘、遊方僧，以及某種化身或神明的信徒，獨自進行他們的追求，從而產生了前所未有的社會性模式：入會群體、信徒宗派、僧伽、修會等等。

在上述這些情形裡，都存在著某種與較大的社會整體的宗

教生活之間的裂縫、差別，或甚至是斷裂。這種裂縫本身或許會在不同的階層、種姓或階級之間產生某種程度的分殊，從而在其中產生一種新的宗教觀點。不過，新的信仰往往會越過所有的階層、種姓或階級，尤其是當斷裂出現在第三個面向時，即關於人類的善的「更高」觀念。

這裡必然會存在著緊張關係，不過通常也會存在著確保整體和諧、在不同的宗教形式間回復某種互補感的嘗試。因此，儘管那些完全獻身於更高形式的人們可以被視為是對那些仍然停留於較早形式的人們的非難，因為後者向神明祈求的是繁盛，不過，兩者之間同樣也存在著互助的關係。信徒提供僧侶食物，並因此得到功德，而這也可以理解為他們在朝向更高目標的道路上又向前跨出了一步，同時也有助於保護他們免於遭逢生命的災厄，保佑他們健康、發達與多子多孫。

即便是在高等宗教（如佛教、基督教與伊斯蘭教）橫掃整個社會，從而應該不會再有與之對立的宗教形式的情形裡，這種朝向互補性的引力仍是如此巨大，以致於在宗教「達人」（*virtuosi*，使用韋伯的詞彙）的虔誠少數與社會神聖的大眾宗教（大體上仍然以繁盛為目的）之間的差異，仍然得以維繫或重構自身；一方面是透過原本的綜合，一方面則是透過階序互補性。

從我們的現代觀點看來，我們可以提出這樣的後見之明：



軸心宗教之所以未能完全發揮它們的抽離效果，是因為它們被依然深陷於舊有模式的大眾宗教生活的力量給團團圍住。它們的確帶來某種宗教個體主義，但這種個體主義是杜蒙（Louis Dumont）所謂的「彼世個體」（l'individu hors du monde）的憲章。<sup>13</sup>也就是說，這是少數菁英的生活方式，因此它在某些方面是位於「世界」邊緣的，或者說ss是與「世界」處於某種緊張關係；這裡的「世界」所意味的，不僅只是關於更高或神聖事物的有序宇宙，而且還是關於宇宙與神聖事物的有序社會。這個世界仍然是鑲嵌的母體，仍然提供了無可逃脫的社會生活架構，包括試圖逃脫世界的個體，只要他們仍在某種意義上處於它的掌握。

尚待發生的，是母體本身s依據軸心宗教的某些原則而進行的轉型，從而使得世界本身被視為是由個體所構成的。用杜蒙的話來講，這會是「此世個體」（l'individu dans le monde）的憲章，亦即能動者在他的日常世俗生活中從根本將自己視為個體，這也就是西方現代性的人類能動者。

## 重塑社會

我在之前的章節裡已經描述過這個轉型計畫：依據基督教秩序的要求，對社會進行徹底的翻轉，同時拔除社會與魅化字

宙的聯繫，不讓過去的互補性——精神與世俗、奉獻給上帝的生命與此世的生命、秩序與它所招致的混亂——留下絲毫的痕跡。

單憑這個計畫的形式或操作模式，它便已徹底地造成抽離的發生：透過客觀化與工具性的立場，對行為與社會形式進行規訓的重塑。不過，這個計畫的目的與抽離也具有內在的關係。這可以在摧毀了第二種鑲嵌面向的解魅驅力上清楚地看到。我們也可以在基督教的脈絡裡看到這一點。基督教在這裡的運作就如同任何軸心宗教一般，而它也確實與另一個軸心宗教一同運作，即斯多噶主義。不過，基督教也有其特有的運作模式。新約充斥著離開或減少家庭、氏族與社會連帶而成爲天國成員的籲求。我們可以在某些新教教會的運作方式上看到這些籲求的深遠影響，在這些新教教會裡，個人並不僅因出生便成爲教會成員，他還得回應上帝對他個人的召喚才能加入教會。而這又進一步強化了認爲社會乃是建立在契約之上，從而在根本上乃是由自由個體的決定所構成的概念。

相對而言，這是十分明顯的關係。不過，我的論題是，在引發現代的「世界中的個體」上，基督教或基督教—斯多噶主義在重塑社會上所造成的效應乃是更爲廣泛與多軌的。在朝向現代個體主義的方向前進時，先推動道德想像、再推動社會想像會是十分有益的，而這正是十七世紀自然法理論的嶄新道德

秩序構想所進行的。這有相當大的一部分必須歸功於斯多噶主義，而它的開創者可以說是荷蘭的新斯多噶主義者，即利普修斯與格勞秀斯。不過，這是一種基督教化的斯多噶主義，而且也是一種現代的斯多噶主義，因為它使得對人類社會的刻意重塑居於重要地位。

我們可以說緩衝的認同（buffered identity）與改革的計畫兩者都有助於抽離。如同我已經提及的，抽離不僅是關於認同的——自我想像的脈絡限制——同時也是關於社會想像的：我們得以思考或想像社會整體的方式。不過，伴隨著這種新的緩衝認同對個體敬虔與規訓的強調，它也逐漸增長了對舊有集體祭儀與歸屬形式的距離、去認同，甚至是敵意。無論是在受到規訓的菁英對自我的意識上，還是在他們對社會的計畫上，他們都逐漸認為社會乃是由個體所構成的。

這種廣泛的歷史詮釋有個問題，諸多學者也早已在他們就韋伯針對新教倫理發展及其與資本主義關係所提出之論題的討論中，指出這個問題。的確，這有些類似於我在這裡所想指出的；它是我所主張的較廣泛關聯的具體事例。而韋伯的論題明顯是我的論述源頭之一。

一種對韋伯論題的反駁，是指出在諸如認信宣示與資本主義發展兩者之間的關聯，是無法清楚地追索並加以證實的。不過，就這種在宗教觀點與經濟及政治表現之間的關係而言，它

的本質原本就在於兩者之間的影响可以是更為廣泛與間接的。就算我們真的依循馬克思主義最為粗劣的形式，認為所有的變遷都必須藉由諸如經濟動機的非精神因素來加以解釋，從而使得精神變遷永遠只是因變數，這也不會造成什麼太大的改變。不過，正如第三章所說的，兩者之間的關係其實是更為密切與互賴的。某些道德自我理解會鑲嵌於某些實踐，而這一方面表示它們因這些實踐的散播而受到提倡，另一方面也表示它們形塑了這些實踐並使之得以確立。認為實踐永遠是最重要的，或是相反地認為是觀念驅動了歷史，都是同樣地荒謬。

不過，這並不會阻止我們對某些社會形式與某些宗教傳統之間的關係做出合理的判斷。如果與中國的資本主義企業家精神的形式相比，盎格魯薩克遜的資本主義企業家精神的形式與家庭關係比較沒有關聯（這一點似乎是不容否認的）<sup>14</sup> 那麼，難道這真的和個體作為教會成員的新教想法與家庭在孔教裡的核心地位之間的差異完全無關？就算細部聯繫無法追索，要否定這樣的關係似乎是不智的。

同樣地，我的論題試圖連結個體在現代西方文化裡無庸置疑的優先性（這是現代道德秩序構想的核心特質）與稍早依循軸心宗教的原則來轉化社會的基進嘗試，換言之，我要追索我們當下的自我理解是如何出現的。

由於削去法的敘事具有的強大影響力，我們往往會認為追

索這樣的系譜是不必要的，因為對於我們而言，個體主義已經是常識。現代人的錯誤，便在於認為這種對個體的理解乃理所當然，以致於把它當作是我們「自然而然」便會立即採取的自我理解。正如同在現代的認識論思考裡，首先影響我們的，乃是對事物的中性描述，接著才是被附加上去的價值，我們在這裡也同樣先把自己掌握為個體，接著才意識到他人與社會性的形式。這使得我們易於以削去法的方式來理解現代個體主義的出現：過去的視界消蝕了、燒盡了，所浮現的，乃是我們作為個體的根本意義。

相反地，我在這裡所主張的，是我們最初的自我理解深深地鑲嵌於社會之中。我們的根本認同乃是作為父親、兒子等等，是這個宗族的一員。只有到了後來，我們才會先把自己想成是一個自由的個體。這並不僅僅只是一場發生在我們對自己的中性觀點上的革命，它還涉及我們的道德世界的深刻變遷，而這正是認同遞移時所會發生的事情。

這意味著我們也必須區分社會鑲嵌在形式上與內容上的模式，分別相應於之前所描述的前兩個面向。在第一個層次上，我們始終鑲嵌於社會之中；藉由引入某種語言，我們在對話之中學習自己的認同。不過，在內容的層次上，我們所學習到的，乃是成為個體、擁有自己的看法、獲致自己與上帝的關係，以及自己的交談經驗。

## 道德社會秩序

因此，大抽離乃是一場發生在我們對道德社會秩序的理解上的革命，而它的進展伴隨著道德秩序的觀念。成爲個體並不等於成爲魯賓遜（Robinson Crusoe），而是以某種方式被置放在其他人類之中。這一點反映出之前提及的整體論（holism）的超驗必要性。

這使得我們與宇宙的神聖事物抽離，而且是完全地與宇宙的神聖事物抽離；不同於之前的後軸心運動，它不僅只是部分地以及針對某個特定民族而已。它使我們與社會的神聖事物抽離，而且設定了一種與作爲設計者的上帝的新關係。這種新關係往往會遭到掩蓋，因爲人們認爲這種（作爲道德秩序基礎的）設計的目標是尋常人類的繁盛。若要清楚地區分此世的善與彼世的善，那麼，軸心革命的這個超越面向可以遭到部分地壓抑。不過，它也只能被部分地壓抑，因爲繁盛的構想仍然受到我們的現代道德觀點的監控：如果繁盛的構想要避免受到非難的話，它們必須符合道德秩序本身的要求，也就是符合正義、平等、非支配的要求。因此，我們對繁盛的構想永遠是可以修改的。這是我們的後軸心境況的一部分。

大抽離的最後一個階段主要是由基督教推動的。不過，正如伊利奇（Ivan Illich）的名言，這在某種意義上也是基督教的

「敗壞」(corruption)。<sup>15</sup>基督教推動了大抽離，因為福音書本身也造成抽離的效果。在前文，我已經提及脫離既存連帶的籲求。不過，正如伊利奇所解釋的，這樣的要求在諸如好的撒瑪利亞人(Good Samaritan)的寓言中，更為有力地顯示出來。這種要求並不是明白指陳的，而是以無可迴避的方式暗示的。如果撒瑪利亞人真的遵守神聖的社會疆域的要求，他就不會停下來幫助受傷的猶太人。很明顯地，天國涉及一種完全不同的連帶，它是一種將我們帶入博愛(agapè)網絡的連帶。

此處便出現了敗壞：我們所獲得的，並不是博愛的網絡，而是一個範疇性的關係，以及隨之而來的規範具有優先性的規訓社會。無論如何，它的起點仍然是值得稱許的嘗試，因為它試圖反抗世界的要求並將世界翻轉。在新約裡，「世界」(宇宙)具有正面的意涵，例如「神愛世人」(〈約翰福音〉3.16)，但同時也具有負面的意涵：不要如世界的判斷般做出判斷。後一種意義下的世界，可以被理解為當下被神聖化的事物秩序及其於宇宙之中的鑲嵌。<sup>16</sup>在這樣的意義下，教會確實與世界相左。這正是在「主教敘任權之爭」(Investiture Controversy)中希爾德布蘭德(Hilderbrand，即教宗聖國瑞七世)所清楚看到的，當時他試圖在主教的任命上抵抗王室驅力與野心的權力場域的侵犯。

或許有人會認為，人們顯然應該以這種勝利為基礎來試圖

改變與淨化權力場域，使它與基督宗教的要求日趨一致。不過，這當然不會是一蹴可幾的。改革是漸進的，而這個計畫是持續地透過各種持續到今日的宗教改革基進形式所一再點燃的。不過，很反諷地，它逐漸演變為某種十分不同的事物：在另一種十分不同的意義上，世界終究是獲勝的。或許，矛盾正在於上帝國度的規訓性施加的觀念之中。正如杜斯妥也夫斯基在「大宗教審判官」的傳說中所指出的，權力的誘惑終究太過強大。<sup>譯1</sup>敗壞便由此而生。

我們接下來要開始探討大抽離在現代社會想像中進行的方式。

---

<sup>譯1</sup> 出自《卡拉馬助夫兄弟們》。



注釋：

- 1 見 Robert Bellah, "Religious Evolution," in *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), chap. 2 °
- 2 Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 133-35.
- 3 *Ibid.*, 292.
- 4 例如見 *ibid.*, chap. 3 ; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (Paris: Gallimard, 1963), chap. 3 °
- 5 這是澳洲原住民宗教經常受到討論的特質；見 Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs* (Paris: Alcan, 1937), 180 ; Caillois, *L'Homme*, 143-45 ; W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion," a series of six articles in *Oceania*, 30-33 (1959-63) ° 同樣的聯繫也出現在加拿大卑詩省的奧卡納干人 (Okanagan) 與地景的關係之中；見 Jerry Mander and Edward Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), chap. 39 °
- 6 John Stuart Mill, "On Liberty," in *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 77.
- 7 例如見 S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986) ; Bellah, "Religious Evolution" °
- 8 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis, 1949).
- 9 Stanner, "On Aboriginal Religion," *Oceania* 33, no. 4 (June 1963): 276 ° 亦見 Stanner, "The Dreaming," in W. Lessa and E. Z. Vogt, eds., *Reader in*

*Comparative Religion* (Evanston, IL: Row, Peterson, 1958), 158-67 °

- <sup>10</sup> Stanner, "On Aboriginal Religion," *Oceania* 33, no. 4 (June 1963): 269.
- <sup>11</sup> 貝拉在〈宗教演化〉(Religious Evolution)裡對宗教發展的豐富說明讓我獲益良多。與貝拉指出的階段序列相比，我提出的對比比較簡單；原始宗教與古代宗教都屬於我所謂的早期宗教範疇。我的目的在於突顯軸心表述所帶來的抽離衝擊。
- <sup>12</sup> 見 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), chap. 2 °
- <sup>13</sup> Louis Dumont, "De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde," in *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).
- <sup>14</sup> 見 Fukuyama, *Trust* °
- <sup>15</sup> Ivan Ilich, *The Corruption of Christianity* (Toronto: Canadian Broadcasting Corporations, Ideas series, January 2000).
- <sup>16</sup> 見 René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999) °



第五章

# 經濟作為客觀化的實在

The Economy as Objectified Reality

就現代性而言，有三種重要的社會自我理解形式是最為核心的，而且每一種都代表了格勞秀斯—洛克式道德秩序理論對社會想像的穿透或轉化。它們分別是經濟、公共領域，以及民主自治的實踐與觀點。

經濟明顯與作為商業社會基礎的好禮文明的自我理解有關。不過，我們可以再往前追溯這種理解的根源，也就是格勞秀斯—洛克式的秩序觀念本身。

前文已經提及，這種新秩序構想改變了將宇宙視為上帝旨意之產物的想法。事實上，這正是新秩序模型超越它原本的範圍，並重塑上帝治理的圖像的最初嘗試之一。

上帝依循一種仁慈的計畫來治理世界，這樣的想法十分古老，甚至早在基督教出現前便已存在，它的根源可以在猶太教與斯多噶主義中發現。真正新穎的，是思考上帝的仁慈計畫的方式。這一點，可見諸從世界的設計來推論出一個善的創世上帝之存在的論證。這些主張也同樣屬於十分古老的想法。只不過它們所強調的，是我們的世界位居其中的整個架構的偉大設計（恆星、行星等等），接著則強調生物身上令人驚嘆的微型設計（包括我們自己以及我們身上的器官及其功能），以及自然過程維繫生命的整體方式。

## 經濟的成型

當然，這些概念依舊存在，但在十八世紀時又增添了一種體悟，即人類生活的設計目的在於產生相互的裨益。這種巧妙設計所強調的重點有時在於相互的善意，不過，它更常被視為是隻「看不見的手」(invisible hand)。也就是說，我們「被設計」(programmed)如此的行動與態度，可以系統性地為整體的幸福帶來有益的結果，儘管這種結果既非行動所意欲、也非態度所肯定。在《國富論》(*Wealth of Nations*)裡，斯密為這些機制提出了最為著名的闡述，個體對自己繁盛的追求帶來了整體的福祉。不過，還有其他的例子，例如斯密在《道德情操論》(*Theory of Moral Sentiments*)裡所指出的，自然使得我們欽羨地位與財富，因為建立在對可見特質、而非不可見特質(例如德行與智慧)的尊敬之上的社會秩序將會穩定得多。<sup>1</sup>

這裡的秩序是一種良善的工程設計的秩序，有效的因果關係在其中扮演了重要的角色。在這一點上，它不同於之前的秩序構想，因為在後者，和諧來自社會裡不同層級的存有或位階所展現的觀念或理型之間的一致。在新秩序構想裡，很重要的一點是，我們的目的是齟合的，不管它們在每個人的有意識認知裡是多麼地紛歧。它們以利益交換的方式使我們捲入其中。我們欽羨與支持富人與出生良好的人，所獲得的回報則是穩定

的秩序，而若沒有這種穩定的秩序，繁盛便無從出現。因此，上帝的設計是一種鍊結原因的設計，而不是一種和諧意義的設計。

換言之，人類從事勞務的交換，而基礎模型似乎正是日後所謂的經濟。

早在洛克於《政府論第二篇》（*Second Treatise*）中對自然法理論的表述裡，我們便已能察覺到這種對神意的嶄新理解。在這裡，我們可以看到經濟面向在新的秩序構想裡具有多麼大的重要性，而這表現在兩個面向上。組織化社會的兩個主要目標是安全與經濟繁榮，不過，由於整個理論都強調一種有利的交換，因此人們也開始透過準經濟的隱喻來看待政治社會本身。

於是，就連路易十四這樣顯赫的人物，也在他給王儲的忠告中認同近似於交換的觀點：「只有經由互惠義務的交換，構成世界的所有不同狀態才會彼此結合在一起。我們從臣民那裡接受的順從與尊敬並不是免費的禮物，而是他們爲了要獲得我們提供的正義與保護所提出的報酬。」<sup>2</sup>

順帶一提，這樣的想法提供我們某種洞見，藉以瞭解在互利秩序轉化爲我們的社會想像的長征中，某個（日後成爲）重要的過渡階段。而這種想法在當時也是一個具有競爭力的秩序模型，它建立在命令與階序之上。路易十四與其他同時代的人

所提供的，可以被視為新秩序與舊秩序之間的妥協。用以證成不同功能階級（在這裡是統治者與臣民）的理由是新穎的：勞務交換的必要與利益。不過，受到證成的，仍然是舊有的階序社會，而且還是最基進的階序關係，即絕對君主與臣民之間的關係。儘管證成的理由愈來愈傾向於強調功能的必要性，但主要的意象仍然反映出一種固有的優越性、一種本體論的階序。由於國王高於所有人之上，因此，他可以凝聚社會並維繫一切。若使用路易十四最喜愛的意象，就是國王像太陽一樣。<sup>3</sup>

我們可以把這種妥協稱為巴洛克式的解決之道（Baroque solution），<sup>4</sup>只不過它最為壯觀的例示（凡爾賽宮）是以古典的方式來看待自己的。正是這樣的妥協，在好一段時期裡治理了歐洲的絕大部分，以階序互補性的浮誇、儀式與意象維繫了各地的政權，然而，證成的基礎卻益發援引現代的秩序概念。波舒哀（Jacques Bénigne Bossuet）對路易十四絕對王權的辯護也是一樣。

不過，經濟逐漸不再只是隱喻：人們愈來愈覺得它是社會的主要目的。與路易十四的忠告回憶錄同時代的蒙特魁提安（Antoine de Montchrétien）便提出一種國家理論，認為國家基本上是一種協調的權力，使得經濟能夠繁榮。（順道一提，他似乎也是創造「政治經濟學」〔political economy〕這個詞彙的人。）商人的行動出自對獲利的愛好，但統治者（這是一隻十



分可見的手)的良好政策可以把這樣的愛好導向共善。<sup>5</sup>

這種第二次的遞移反映了第一章提及的現代秩序的第二項特質：我們應該為彼此帶來的互利，賦予生活與謀生工具重要的地位。這並不是神意理論的孤立變遷；它與時代的大潮流是一致的。

正如我在第三章提及的，人們往往會以標準的唯物論解釋來理解這股潮流，例如舊式的馬克思主義解釋，便會認為商業階級、商人以及後來的製造商的人數愈來愈多，並取得愈來愈大的權力。就算是依據這樣的分析層次，這種解釋也還得再加上對國家權力逐漸改變的需求。如同荷蘭與英格蘭的經驗所明顯闡釋的，統治菁英益發瞭解到，日益增多的生產與有利的交換乃是政治與軍事權力的主要條件。當然，一旦某些國家開始發展經濟，其他國家就只能追隨它們的腳步，或是處於依賴的地位。就商業階級逐漸具有的重要性而言，這一點如果不是比其成員數目與財富的增多更為重要，至少也是同等重要。

這些因素是重要的，但它們無法完全解釋自我理解所發生的變遷。使我們踏上這條路途的，是在好幾個層次上所發生的變遷，不只是經濟，同時還有政治與宗教。我認為韋伯在這一點上是正確的，儘管他的所有理論細節並非都能適用。

人們穩定地在一種行業裡工作的原初重要性，在於他們因此將自己安置在一種清教徒所謂的「固定的生活方式」之中。

如果有序生活不只是針對軍事或宗教／智識菁英，而且也是針對一般大眾的要求，那麼，每個人都得過著有序的生活，並嚴肅地對待他們在生活裡所做及必須做的事情，也就是說，他們得從事某種具有生產性的職業。一個真正有序的社會，會要求人們嚴肅地看待這些經濟工作，並為他們施以規訓。這是政治的理由。

不過，在新教以及某種程度的天主教裡，也存在著一個提出如此要求的重大宗教理由，而這正是韋伯特別加以闡述的。在新教脈絡裡，這個理由可以表述如下：如果我們要拒斥天主教的觀念，拒絕認為禁欲或修道生活是某種遵循「福音勸諭」(counsels of perfection) 的更高天職，且如果我們宣稱所有的基督徒都必須是百分之百的基督徒，而且無論人們從事的是哪種職業，他們都能辦到這一點，那麼我們就得認為平凡生活，也就是大多數人們不得不過的生活，亦即生產、家庭、工作與性愛的生活，就像任何一種生活一樣地神聖。的確，與修道的禁欲生活相比，它甚至是更為神聖的，因為前者乃是建立在一種虛榮與自負的宣稱之上，認為自己找到了一種更高的生活方式。

這是平凡生活神聖化的基礎，我認為這對西方文明的形成有著極為重要的影響，它從原初的宗教形式擴散至數不盡的各種世俗形式。這具有兩種面向：一方面，它使得平凡生活成爲

最高的基督徒生活形式的場域；另一方面，它也具有一種反菁英主義的推力，它攻擊了那些據信更為高級的存在模式，不管是教會裡的（修道生活），還是世俗裡的（將沉思置於生產性存在之上的古代倫理學）。權高位尊者受到貶抑，卑賤順從者受到讚揚。

在現代文明的發展過程中，這兩個面向都是決定性的。對平凡生活的認可，是經濟在我們的生活中占據主要位置的遠因之一，也是我們如此重視家庭生活或關係的原因之一。而反菁英主義的態度，則為平等在我們的社會與政治生活中的根本重要性提供了基礎。<sup>6</sup>

## 社會作為經濟體

所有這些物質與精神的因素都有助於解釋經濟逐漸占據核心地位的過程，而這樣的過程在十八世紀便已十分明朗。在當時，另一個具有影響力的因素出現了，不過，這個因素或許其實只是政治因素的延伸而已。商業與經濟活動可以促進和平與有序存在的想法愈來愈受人重視。「溫和的商業」被拿來與貴族追求軍事榮耀所帶來的毀滅相對照。社會若益發商業化，它也就益發變得優雅與文明，從而益發擅長於維護和平之道。賺取金錢的衝動被視為是一種「鎮靜的激情」（calm passion）。如

果這種激情掌握了社會，它將有助於控制與抑制那些暴力的激情。換言之，賺取金錢符合我們的利益，而利益可以制衡與控制激情。<sup>7</sup>康德甚至相信，如果更多的國家採取共和政體，從而也就更加受制於由經濟利益所驅使的普通納稅人，那麼，國家就愈來愈不會訴諸戰爭。

以經濟為中心的新自然秩序構想，是和諧利益（harmony of interest）學說的基礎。這樣的構想甚至被投射到宇宙上，因為十八世紀的宇宙秩序觀所反映的，已不再是一個運作中的理型的階序，而是一條存有的鎖鍊，其中每種存有的目的彼此齧合。事物之所以緊密結合在一起，是因為它們有助於彼此的生存與繁盛。它們形成一種理想的經濟體。

看那生命賴以維持的植物，  
 看那再次消融為植物的生命：  
 所有消逝形式都令其他形式滋長，  
 （我們依序得到生命的氣息，而後死亡）  
 如同海洋裡的泡沫，那物質誕生的海洋，  
 它們揚起，它們破滅，而後又復歸於海洋。  
 無外來之物，一切如此熟稔：局部與整體之關聯；  
 一個擴延至一切而保有一切的靈魂。

聯繫各個存有，從最高到最低；  
藉由人來造獸，藉由獸來造人；  
一切彼此相應：無物單獨存在；  
鎖鍊維繫一切，其終端無人知。

在各個存有的本性裡，上帝設立  
其應有之福佑，其應有之界限；  
然當祂建立整體之時，那獲得庇佑的整體之時，  
相互之需求，得出相互之至福；  
在這首位的秩序裡，在這永恆的秩序裡，  
造物與造物聯繫，人與人聯繫。

於是，波普（Alexander Pope）得意地做出這樣的結論：  
「真正的自愛與社會乃屬相同。」<sup>8</sup>

所以，不管是在理論上，還是在社會想像上，這種嶄新的秩序觀念所帶來的第一種大遞移，便在於我們開始視自己的社會為經濟體，是一組由生產、交換與消費鍊結而成的活動，它自成體系，具有自己的法則與力學。經濟不再僅僅只是當局對我們在家戶或國家裡集體所需資源的管理，它現在界定了我們彼此鍵結的方式，是一個只要失序與衝突不會出現，在原則上便可以自給自足的共存體系。透過重農主義者（physiocrat）與

斯密，十八世紀理論的成就，是將經濟構想為一種體系；不過，我們的社會想像的要旨，乃是將經濟合作與交換視為社會最重要的目的與議題，而這種想法起自這個時期並一直持續到今日。此後，組織化的社會不再等同於政體（polity）；人們開始認為社會存在的其他面向具有其自身的形式與完整性。市民社會（civil society）這個詞彙的意義在該時期所出現的轉變反映了這一點。

這是我所要討論的三種社會想像形式裡的第一個。不過，在進入第二個之前，我要先描繪一個現代自我理解的一般特質；當我們將經濟與另外兩種形式對照時，這個特質便會清楚地呈現出來。後兩者——公共領域與自治的「人民」——都讓我們把自己想像為集體的能動性。而西方現代性最為驚人的特質之一，便是集體能動性的新模式；我們終將把自己理解為生活在一個民主時代之中。

然而，將經濟生活解釋為看不見的手是十分不同的。這裡並不存在著任何集體能動者；事實上，這種解釋甚至拒絕集體能動者的存在。這裡確實存在著能動者，不過它是依據自己利益行動的個體，而最終所產生的結果完全不是出自它的意圖。這種能動者具有某種可預測的形式，因為它們的各種個別行動彼此鍊結的方式是有法則可循的。

這是一種客觀化的解釋，它認為社會事件就如同自然界裡

的其他過程，因為它們都依循著類似的法則。不過，如同想像社會能動性的新模式，這種對社會生活所採取的客觀化態度也同樣是現代理解的一部分，衍生自現代的道德秩序。兩者都出於同源。一旦我們的社會秩序觀念不再是在實在中運作的理型（例如柏拉圖所提出的），而是由人類能動性加諸慣性實在之上的形式，我們便需要這種慣性實在的設計圖，以及它藉以構成的因果連結，正如同我們也需要我們加諸其上的集體行動模型。工程師需要瞭解他工作領域的法則，正如同他需要知道他所試圖完成的計畫；除非他能先瞭解前者，否則他根本無法擬定後者。

因此，這個時代同樣見證了一種嶄新的客觀化社會科學的開端，它起自配第（William Petty）在十七世紀中葉於愛爾蘭所進行的研究，他收集關於財富、生產與人口的資料與統計數字，藉以作為制訂政策的基礎。社會實在的客觀化圖像不僅是西方現代性的明顯特質，同時也是大型集體能動性的構成。<sup>9</sup>對社會的現代理解從根本上便是雙重焦點的。

若欲更深入地瞭解科學性質的這種變化，就需要從它之前的樣貌著手觀察。只要人們是以類似於柏拉圖式或亞里斯多德式的目的論來理解社會，那麼這種雙重焦點社會觀的轉變便無法發生。我在這裡所提及的目的論與任何沉重的形上學學說無關；我所指涉的，是一種將社會理解為具有「正常」秩序的普

遍態度，也就是說，社會泰半可以維繫自身，但它也會受到某些發展的威脅，而這些發展若超過一個限度，將會把社會帶向毀滅、內鬥，或是使之完全喪失原本所應該具有的形式。這種對社會的理解與我們對自己作為有機體的理解是十分類似的，兩者都環繞著健康與疾病的關鍵概念。

就連馬基維利在論及共和政體的形式時，也是採取這類的理解。如果這些形式要能持續下去，菁英份子（*grandi*）與一般平民之間的關係必須要維持某種緊張的均衡。在健康的政體裡，這種均衡是由階級之間的互動或對立以及相互監督所維持的。不過，某些發展會威脅這種均衡，例如公民太過重視自己的私有財富與財產。這便構成腐敗（*corruzione*），若不及時嚴加處理，它將會導致共和自由的覆亡。這裡存在著某種因果關係：財富腐蝕自由。不過，「腐敗」這個詞彙及其強烈的規範意涵，顯示對社會的理解乃是環繞著一種對正常形式的概念而組織起來的。

以這種方式所組織的社會思考，將會使得雙重焦點社會觀無法深植人心。人們不會認為實在是慣性的，而會認為它是由一種正常形式所形塑，只要不會太過偏離它所應有的形態，它便可以維繫自身，然而，一旦偏離超過了限度，它就會趨於毀滅，就像健康的人體一般。人們認為成功的集體行動必須發生在由這種形式所形塑的場域之中；事實上，這種形式正是集體



行動的條件。一旦我們失去這個形式，集體行動便會解體為自利個體的腐敗抗爭。這裡既沒有慣性的實在，也沒有從外部對這種實在加諸某種形貌的行動。

有人可能會認為「看不見的手」的斯密式構想界定了一種新的「正常」秩序，一種相互富足的秩序；就某些方面而言，它確實可以如此看待，而這也是當今許多新自由主義市場擁護者的態度。不過，它並不是一種集體行動的秩序，因為市場是集體行動的對反。為使市場能夠恰如其分地運作，它需要某種干涉（維持秩序、履行契約、設定度量衡等等）與一再受到強調的非干涉（排除政府對我們的干涉）的模式。不過，從過去的科學觀點看來，斯密式的看不見的手最為驚人的地方，在於它是一種出自腐敗的自發秩序，也就是一種出自全然自利的行動者的秩序。不同於馬基維利在財富與腐敗之間做出的連結，這樣的科學發現與集體行動的規範性條件毫無瓜葛。

在一個關切這些規範性條件的科學裡，既不存在著不受規範性實在所形構的行動的空間，也不存在著對規範中性與慣性的社會場域進行研究的空間。現代的雙重焦點社會觀的兩種組成成分都是不存在的。

## 社會不等同於政體

這種發生在科學性質裡的遞移，與我之前提及的變遷有關。對於現代人來說，組織化社會已經不再等同於政體。一旦我們發現發生在能動者背後的客觀過程，社會裡便可能還有其他同樣具有法則般系統性的面向。由看不見的手所導引的經濟，只是這類面向中的一種；社會生活、文化或人口統計的其他面向日後也會被標記出來，成為科學研究的對象。進行系統性互動的人們，其構成一個實體或一個社會的方式將不再只有一種。我們可以將他們稱為一個經濟體、國家或市民社會（現在所著重的是它非政治的面向），抑或是單純地稱之為一個社會或文化。「社會」已與「政體」脫勾，從而可以適用於各種不同的運用。

這場科學革命的絕大部分有賴於對目的（telê）的規範性思考模式的拒斥。這種拒斥同時也是起自現代秩序觀念的泰半道德思考的核心，清楚地表現在洛克及受其影響者的反亞里斯多德式心理上。當然，眾所周知，對目的論的拒斥是由支持嶄新的機械論科學的態度所發動的。不過，它也同樣為新生的道德理論所發動。嶄新的原子論式自然法理論與之前由諸如阿奎納（Thomas Aquinas）所提出的自然法理論的不同之處，在於它與亞里斯多德式母體的徹底分離，而亞里斯多德式母體卻是

阿奎納理論的核心。正確的政治形式是無法從在人類社會中運作的目的演繹得來的。證成自然法的理由，若不是因為它是上帝的誠命（洛克），則是因為它在人類的理性與社會本性下具有邏輯上的意義（格勞秀斯），或是（如稍後）因為它提供了一種確保利益和諧的方法。<sup>10</sup>

現代的雙重焦點社會觀也有其自身的緊張關係。稍早曾提及自由在現代的道德秩序裡是一個多重決定的核心善：它既是人類的核心特質之一（人類同意並因而構成社會），同時也烙印在人類境況上（人類是創造自身社會世界的工匠，可以推翻自己所身處而具有其正常形式的社會世界）。的確，無論是當時還是現在，亞里斯多德式目的論之所以受到猛烈攻擊的原因之一，便在於它可能會限制我們決定自己生活與建造自己社會的自由。

不過，正是因為這個理由，所以才會出現兩種焦點之間的對抗。對於一個學派而言，是對無可迴避的實在所做的客觀描述；對於另一個學派而言，則會是以虛假的實證性為名來犧牲人類設計自身世界的能力。由於自由被賦予這樣的重要性，因此這類的挑戰必然會發生。這類的批判是盧梭作品的核心，也是之後的費希特（Johann Gottlieb Fichte）、黑格爾與馬克思作品的核心。他們在我們的文明裡所占據的地位無須贅言。將「自在」（*an sich*）轉化為「自為」（*für sich*）（黑格爾—馬克思

的術語)的企圖從來不曾停止過。在透過動員運動而把起初原本僅是客觀的社會學範疇(例如殘障者、福利接受者)轉化為集體能動性的持續嘗試裡,我們都可以看到這樣的企圖。

不過,公民人文主義(civic humanism)的傳統、共和主義的自治倫理早在這些哲學家寫作之前便已存在,並影響了他們的作品。我們在這裡看到了一種與現代道德秩序自身密不可分的緊張關係。儘管現代道德秩序推進了我們的現代社會想像,並加以殖民,但它也同時引起了不安與懷疑。它之所以能夠確立,乃與現代社會將自身理解為商業社會有關,而社會朝向商業階段的變遷則被理解為可以大幅促進現代國家內部的和平。這樣的社會所認定的最高人類活動不再是戰爭,而是生產。它對過去的戰士榮譽規章懷有敵意,而傾向於某種平等化(leveling)。

這必然會造成抵抗。抵抗不僅來自舊有秩序的既得利益階級,即配劍貴族;就連各行各業的許多人也都對它又愛又恨。隨著商業社會的到來,偉大、英雄氣概與對非效用主義式目的的全心奉獻,似乎面臨著衰微的危機,甚至可能完全從世界上消失。

這種憂慮的一種形式表現為擔憂男性會變得「陰柔化」(effeminate)——因為他們遵循好禮社會的風尚,失去了自己的男子氣概。這樣的關切是十八世紀一個重要且持續出現的主

題。在最原始的層次上，它表現在上層階級以好勇鬥狠來反叛時代的好禮常規；在稍微深入一點的層次上，它表現在決鬥於十八世紀英格蘭的再次盛行。<sup>11</sup>但在最深刻的層次上，它主張以公民人文主義的倫理來取代商業社會的風俗，或是以公民人文主義來防範這種現代形式所帶來的衰微、腐敗及喪失自由的危險。這並不是一種無關宏旨的關切；對於當時一些最具影響力的思想家而言，它是個縈繞不去的問題，斯密便是個例子。<sup>12</sup>

在現代文化裡，這些憂慮與緊張仍然具有核心地位。在一種形式裡，它們導致現代秩序觀念的轉化修訂，藉此挽回公民德行、自由或是非異化的自治，例如盧梭與馬克斯的哲學。在另一種形式裡，人們則認為它們的確是內生於秩序的墮落威脅，不過，只要能夠找出某些預防方法來防範這些可能，就沒有必要拒絕這個秩序，例如斯密與稍後的托克維爾。

對平等化以及英雄氣概與偉大的消亡的憂慮，也演變為對現代道德秩序及其所代表的一切的猛烈譴責，例如尼采。不過，以現代文明核心裡的另一種秩序構想來建立政體的嘗試並沒有成功，尤其是各種形式的法西斯主義（Fascism）與相關的威權主義（Authoritarianism）。不過，尼采經久不衰的吸引力，顯示他的猛烈批判仍然道出了今日許多人的心聲。儘管現代秩序已經獲得確立，它卻仍然引發諸多抵抗，或許原因正在於它無可撼動的地位。

## 注釋：

- <sup>1</sup> Leslie Stephan, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol, England: Thoemmes, 1997), 2: 72.
- <sup>2</sup> *Mémoires*, 63, 引自 Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 248。
- <sup>3</sup> Keohane, *Philosophy*, 249-51.
- <sup>4</sup> 當然，這個簡單的說法背後隱藏著一個複雜的大型論題。基本的想法是巴洛克文化是一種合題，一方是將能動性視為內在的與創造的，而可以建構世界秩序的現代理解；另一方則是將世界視為宇宙，而由理型所形塑的舊有理解。從後見之明的角度看來，我們往往會認為合題是不穩定的、必然會被超越的，而實際上也正是如此。

不過，不論這種看法是否屬實，我們都可以把巴洛克文化視為一種內在的緊張關係，一方是既有的階序秩序，另一方則是透過自己的建構活動來維繫既有的階序秩序並將之完成的能動者，正因如此，他們往往會認為自己的行動是自發的，從而在這一點上，他們是外在於階序的，所以也是平等的。諸如路易十四般的混合式闡述便由是產生。

杜普瑞 (Louis Dupré) 在《現代性之旅》(*Passage to Modernity*, 237-48) 裡對巴洛克藝術所做的有趣描述讓我獲益良多。他將巴洛克藝術形容為「最後一個」人類能動性與它所處之世界的「全面性合題」，在這樣的合題裡，由這種能動性所產生的意義可以與我們在世界裡所發現的意義具有某種關聯。不過，它也是一個充滿緊張與衝突的合題。

巴洛克教會並沒有把這種緊張關係聚焦在作為靜態秩序的宇宙上，而是聚焦在上帝上，祂的力量與良善表達在整個宇宙之中。不過，當這種力量下降到人世時，它為人類能動性所掌握並加以實踐，從而創造出「在神性秩序與人類秩序之間的緊張關係，兩者被視為是不同的權

力中心」(226)。

杜普瑞認為，巴洛克文化的凝聚是透過「一種全面性的宗教願景……」。它的核心是人類，這樣的人類對自己賦予原始世界形式與結構的能力充滿信心。不過，透過一連串下降的中介，這個核心仍然與人類的創造者施展其力量的超越源頭有著垂直的聯繫，而這正是宗教意義所在之處。這種雙重中心（神性與人類）使得巴洛克的世界圖像有別於中世紀的垂直式世界圖像；在巴洛克的世界圖像裡，實在不僅來自一個單一的超越點，也來自日後現代性無庸置疑的水平點，而這種水平點已經為文藝復興的某些特質所預示。雙重中心的緊張關係使得巴洛克具有一種複雜、不安與動力的性質。」(237)

- 5 Keohane, *Philosophy*, 164-67.
- 6 我在他處會仔細地討論過這一點，見 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), chap. 13。
- 7 Hirschmann, *The Passions and the Interests*。這本極為有趣的書讓我獲益良多。
- 8 Alexander Pope, *Essay on Man*, part 3, 9-26, 109-14; part 4, 396.
- 9 可參考 Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chap. 3。
- 10 見 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998), part 1；Manent, *La Cité de l'Homme*, part 1。
- 11 Carter, *Men and the Emergence of Polite Society*, chaps. 3, 4; Bryson, *From Courtesy to Civility*, chap. 7.

- <sup>12</sup> 的確，從孟德斯鳩到佛格森（Adam Ferguson），我們現在所認定的啓蒙時代社會科學並不是單一的；這些作者不僅援引客觀科學的現代模式，同時也援引傳統的共和主義理解。斯密不單只是提出了看不見的手而已，他同時也思索極端的勞動分工為「多數人們」的公民資格與尚武精神所帶來的負面影響。Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 2: 787。身為商業社會最具影響力的階期理論家，佛格森也研究了這樣的社會之所以會趨於腐敗的條件。Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980), parts 5, 6。





第六章

# 公共領域

The Public Sphere

Modern Social Imaginaries

經濟或許是市民社會達成獨立於政體之身分的第一個面向。不過，公共領域緊隨其後。

公共領域是一個共同的空間（a common space），社會成員可以在這樣的空間裡透過各式各樣的媒體聚首：印刷媒體、電子媒體，同時還有面對面的實際相遇；他們可以藉此討論共同關切的事物，並從而得以對這些事物形成一種共同的態度（common mind）。我之所以說它是「一個共同的空間」，是因為儘管媒體各式各樣，而且當中所發生的交流也各式各樣，但它們在原則上都是互相交流的。在電視上所進行的討論接續了出現在今天早報上的新聞報導，而它可能又是來自電台昨天的辯論，如此等等。這是我們之所以會用單數來描述公共領域的原因。

公共領域是現代社會的核心特質之一，就算是在公共領域受到壓抑或操縱的地方，它也同樣必須被假造出來。現代的專制社會常常覺得有必要採取如下的舉動：聲稱表達了作者意見的黨報社論，是爲了讓其他公民能夠進行思索而刊出的；集體示威的目的，是爲了表達大多數人民所感到的義憤。所有這一切的發生都彷彿是有個真正的公共領域在進行運作，透過交流而形成一種共同的態度，儘管這樣的結果從一開始就是仔細地受到控制的。

在接下來的討論裡，我特別要引用兩本極爲有趣的著作。

一本是三十年前所出版、但直至最近才被翻譯為英文的作品，也就是哈伯瑪斯的《公共領域的結構變遷》（*The Structural Transformation of the Public Sphere*），這部著作處理了十八世紀西歐的公共意見（public opinion）的發展；另一部著作則是華納（Michael Warner）最新的著作《共和國書信》（*The Letters of the Republic*），這本書描繪了英屬美洲殖民地的類似現象。<sup>1</sup>

## 共同的空間

哈伯瑪斯書中的一個核心主題，是一種嶄新的公共意見概念在十八世紀西歐的出現。分散的出版品與小型團體或地方性的交流被詮釋為一種大型的論辯，從中浮現了屬於整個社會的公共意見。換言之，散居各地而具有相同觀點的人們，被理解為他們是透過一種討論空間而彼此相繫的，而在這樣的討論空間裡，他們能夠彼此交換意見，從而達到這個共同的終點。

這個共同的空間究竟是什麼？如果人們仔細思考這個問題，便會瞭解它其實是個很奇怪的東西。依據假設，它所涉及的人們從來未曾相遇，但透過媒體（在十八世紀是印刷媒體）他們卻被認為是在共同的討論空間中彼此相繫。書籍、小冊子與報紙在受過教育的公眾之間流傳，傳達了論理、分析、論證與駁詰，彼此之間相互援引與辯難。在面對面的聚會、客廳、

咖啡廳、沙龍與較具官方色彩的公共場所（如議會）中，它們受到廣泛的閱讀與討論。這一切所產生的一般觀點（如果有的話）被算作是這種嶄新意義下的公共意見。

這樣的空間，便是我在這裡所指稱的公共領域。某個結論被「算作是」公共意見，反映了公共領域只有在它被如此想像的情形下才能存在的事實。除非所有的分散討論都被它們的參與者認定為屬於一項大型的交流，否則它們的結論就不可能具備公共意見的意義。這並不表示這樣的想像是無所不能的。它需要滿足一些客觀的條件：內在的條件如分散的地方性討論互相援引；外在的條件則是必須存在著由各種獨立來源所發行的出版品，藉以作為能夠被視為是共同討論的基礎。正如人們所常常論及的，現代公共領域的運作有賴於「印刷資本主義」（print capitalism）的存在。不過，正如華納所顯示的，光是印刷本身，或甚至是印刷資本主義本身，並無法提供現代公共領域的充分條件。它們必須被置放在適當的文化脈絡裡，從而才能產生真正的共同理解。<sup>2</sup> 公共領域乃是社會想像的一種突變，對於現代社會的發展至關重要。它是長征途中的重要一步。

有了這樣的介紹後，我們就比較能夠瞭解公共領域究竟是個什麼樣的東西，以及它為何在十八世紀裡是個新鮮的事物。如同之前已經提及的，它是一個共同空間，可以讓從未相遇的

人們認為自己參與了討論，並能夠達成一種共同的態度。接下來，我要引入一些新的術語。不管是爲了什麼目的，或許是祭儀、戲劇欣賞、交談，或許是重大事件的慶典，只要人們一同參與一個共同的聚焦行動（common act of focus），共同空間便出現了。他們的焦點是共同的，而不僅僅只是單純地匯聚在一起，因爲這個焦點正構成了他們的共同理解，即他們一起關切共同對象或目的，而不是每個人只是正好個別地關心相同的事情。在這樣的意義上，「人類的意見」（opinion of mankind）其實只是一個匯聚的整體，而公共意見則必須藉由一系列的共同行動來產生。

當人們爲了某種目的而集合在一起時，例如較親暱的交談、較具公共性質的審議集會、祭儀、慶典，或是欣賞足球賽或歌劇，一種直覺上可以理解的共同空間便出現了。這種因爲在某個地點集會而產生的共同空間，我將稱之爲「論題共同空間」（topical common space）。

不過，公共領域是不一樣的，它超越了這類的論題空間。我們可以說它把各種這類的空間交織成一個更大型的非集會空間。我們今天所進行的辯論、明天某人的嚴肅交談，以及星期四報紙上出現的訪談等等，被認爲是在進行同一場公共討論。我把這種大型的、非地方性的共同空間稱爲「後設論題的」（metatopical）。十八世紀所出現的公共領域，是一種後設論題

的共同空間。

這類的空間部分是由共同的理解所構成的，也就是說，它們的存在不能沒有這樣的理解，儘管它們不能被化約成後者。嶄新而史無前例的空間需要有嶄新而史無前例的理解與之配合，而這正是公共領域的情形。

不過，新穎之處並不在於後設論題性。教會與國家是既存的後設論題空間。瞭解其新穎之處，將會讓我們明白作為長征中之一步的公共領域的根本特質。

我之所以把它視為長征中的一步，是因為這個發生在社會想像裡的變化，乃是由現代的秩序觀念所啟發的。就這一點而言，有兩個特質格外引人注目。其中一個是之前已經提過的：它具有獨立於政體的身分。另一個則是它具有作為正當性基準的力量。如果我們回到諸如格勞秀斯或洛克的原始理想表述裡，我們便能明白這些特質之所以重要的原因。

首先，在格勞秀斯—洛克式的理想表述裡，政治社會被認為是某種前政治事物的工具；在心態上，就好比有一個外在於政體的立足點，可以基此判斷政體的表現。不以政治、而是以經濟與公共領域來想像社會生活的新方式，正反映出這一點。

其次，自由是各種權利的核心，而社會之所以存在，便是為了要捍衛這些權利。為了回應這一點以及作為其基礎的能動性概念，格勞秀斯—洛克的理論非常強調政治社會必須建立在

受治者的同意上。

儘管關於政府正當性的契約論之前便已存在，但十七世紀契約論的新穎之處，在於它們把對同意的要求置放在一個更為根本的層次上。這並非只是一個（被認為是已經存在著的）民族對宣稱有權治理他們的人們曾經表達過同意而已。原初契約現在不僅使我們離開自然狀態，甚至還建立了一個可以對其成員個體做出某種權利宣稱的集體性的存在。

這種對於以一次性的歷史同意作為正當性條件的原初要求，可以很輕易地發展為對當下同意的要求。政府必須贏得受治者的同意——不只是在原初時必須如此，而且還得持續滿足這樣的條件，它才能具有正當性。而這正是在公共意見的正當化功能裡所逐漸開始浮現的。

藉由對公共領域在兩個層次上的新穎之處的闡述，我們可以釐清它所具有的這些特質：公共領域達成了什麼，以及它究竟是什麼。

## 公共領域達成了什麼？

首先是它達成了什麼，或更正確言之，什麼可以透過公共領域來達成。公共領域是一個討論的場所，每個人都可以進入這個場所（儘管在十八世紀，只有受過教育或「啓蒙」的少數



人才能享有這種權利)，從而使得社會能夠對重要的事務形成一種共同的態度。這種共同的態度是一種慎思之後的觀點，出自批判性的辯論，而非僅僅只是人們恰好持有的任何觀點的總和而已。<sup>3</sup>正因如此，它具有一種規範性的地位：政府應該傾聽公共領域。之所以如此的理由有二，而其中一個理由益發獲得支持，進而吞嚥了另一個理由。第一個理由是公共領域所產生的意見多半是啓蒙的，因此審慎的政府應該遵循這樣的意見。下面這段為哈伯瑪斯所引用的梅西耶（Louis Sébastien Mercier）的陳述，<sup>4</sup>清楚地表達了這樣的想法：

優良的著作有賴於各種階級的人們的啓蒙：他們襯托出真理的美。這些人已經統治了歐洲；他們讓政府瞭解自己的職責、錯誤與真正的利益。政府所應當聽取與遵從的，正是公眾的意見：這些優良的著作是充滿耐心的導師，等待著國家治理者的覺醒，同時舒緩他們的激情。

康德也抱持類似的觀點。

第二個理由出自主權在民的觀點。於是，遵從公共意見不僅是政府的明智之舉，甚至還是政府的道德義務。政府應當在論理的公眾之間進行立法與治理。議會或法庭應當關注已由人

民的啓蒙論辯所做出的結論，將之制訂為法律。從而產生了華納依循哈伯瑪斯所指出的「監督原則」(principle of supervision)，即政府組織的舉措應當公開，接受具有洞察力的公民的檢視。<sup>5</sup>藉由公開化，立法審議為公共意見提供了充分的資訊，使得公共意見的理性程度可以極大化，同時又讓自己承受公共意見的壓力，從而顯示立法終究得臣服於公共意見的清楚授權。<sup>6</sup>

因此，公共領域是理當引領政府的理性觀點藉以得到闡釋的場所。這一點逐漸被認為是自由社會的根本特質。如柏克(Edmund Burke)所言：「在一個自由的國家裡，每個人都認為自己與所有的公共事務有關。」<sup>7</sup>當然，與歐洲之前的情形相比，這在十八世紀是十分新穎的想法。不過，有人可能會問道：「這在歷史上是前所未有的嗎？這難道不是所有自由社會的特質嗎？」

答案是否定的。這裡存在著一個雖然細微但卻十分重要的差異。我們可以將具有公共領域的現代社會與古代的共和國或城邦做一個比較。我們可以想像關於公共事務的辯論發生在後者的各種環境裡：參與饗宴的朋友、在市集(agora)相遇的人們，當然還有最終決定公共事務的人民大會(ekklesia)。這樣的辯論不斷延伸，最後在具有決策資格的機構中達成結論。現代與古代的差異之處，在於後者之中，在決策機構外部所進行

的討論，乃是為該機構最終所採取的行動做準備的，而且在機構外部進行討論的人們，以及在機構之中決定採取行動的人們，乃是同一群人。「非正式」的討論並非獨立存在，也不具有自身獨特的地位，而且也不被認為構成某種後設論題的空間。

然而，現代的公共領域正是獨立存在、具有自身獨特地位且被認為構成某種後設論題空間的。它是一個自覺外在於權力的討論空間。權力應該傾聽公共領域，但公共領域本身並非權力的行使。它這種在政治之外的地位（extrapolitical status）是十分重要的。如同下文所述，這一點將公共領域與其他在本質上亦被認為屬於政治之外的現代社會面向連結在一起。這種政治之外的地位並非僅以負面的方式來界定，亦即權力的缺乏；它還具有正面的意涵：由於公共意見並非權力的行使，所以在理想上，它可以與黨派色彩毫無瓜葛，而且還是理性的。

換言之，隨著現代公共領域的出現，政治權力必須受到監督並受到外在於政治的某種事物制衡，這樣的想法也隨之興起。當然，新穎之處不在於外在的制衡，而是這種制衡的性質。它的性質不是上帝的意志或自然的法則（儘管它可以被視為是它們的闡釋），而是一種論述，出自理性，而非權力或傳統權威。正如哈伯瑪斯所言，權力必須為理性所馴服：「建立法律的是真理，而不是權威。」<sup>8</sup>

公共領域從而不同於它的任何先行者。儘管非正式的討論可以轉變成重要的決定，但它在定義上便已完全外在於權力領域。它從古代的會議挪借了某些意象（這一點在美國尤其明顯），藉以將整個公眾投射為一個討論空間。不過，正如華納所顯示的，它也改革了古代的模式。議長之類的人物會干預會議的進行，然而，不同於古代的會議，他們努力克制個人的好惡，以達成某種公正性為目標，並避免流露出黨派色彩。他們努力否定自身的殊異性，從而超越「任何私密或偏頗的觀點」。這便是華納所謂的「否定性原則」（principle of negativity）。我們可以認為，這樣的原則不僅適用於不同於言談媒體的印刷媒體，而且它還顯示出新起的公共領域位於政治之外的重要特質，亦即一種並非由權力所發動，但其主題與對象均為權力的理性論述。<sup>9</sup>

如同華納所點出的，公共領域的興起涉及舊有社會秩序理想的銷蝕，這種理想認為衝突與差異所產生的對立將會破壞社會的統一。相較之下，公共領域的興起，意味著在原則上會涉及每個人的辯論隨時都會發生，並且將持續下去，而這一切都是完全正當的。舊有的統一將再也不復見，但一種嶄新的統一將會取而代之，這是因為永遠不會停歇的爭論並不是一種權力的運作，並不是一種以辯證方式進行的準內戰。它所可能會帶來的對立與毀滅性後果為這樣的事實所抵銷，即它是一種外在

於權力的辯論、一種理性的辯論、一種不以先入為主的偏見來界定共善的嘗試。「耐受爭論的語言為爭論闡述了一種規範。它悄悄地將免於衝突論辯的社會秩序理想轉化為免於社會衝突的論辯理想。」<sup>10</sup>

因此，公共領域的功能在於令社會可以在不需要政治領域介入的情形下，透過一種外在於權力的理性論述來形成一種共同的態度，同時卻又依然能夠規範權力。現在，讓我們轉而探討公共領域為了達成這樣的功能，它得要是什麼的問題。

## 公共領域是什麼？

藉由試著界定公共領域的新穎與史無前例之處，或許可以讓我們最適切地掌握公共領域究竟是什麼的問題。我要以兩個步驟來切入這個問題。首先，前文其實已經觸及公共領域的新穎之處。在比較公共領域與它的構成意象的重要源頭之一（即古代的共和國）時，我們首先注意到的，便是它處於政治之外的地位。在十七世紀末，各國的公職人員在交流時常常使用「文人共和國」（Republic of Letters）這個名詞來稱呼自己所屬的群體，這其實便是公共領域的前驅，事實上，它也有助於公共領域的形塑。這是一個在政治之外構成的「共和國」。

不管是古代共和國與文人共和國之間的相似之處，還是兩

者之間的相異之處，都為文人共和國這個意象賦予了力量與意義：這是一個由一致的結合所構成的共和國，匯聚了所有來自各個政治疆域的開化參與者。但它同時也是一個不包含臣屬關係的共和國，它的「公民」除了文書工作外，不需對它宣誓效忠。

十八世紀的公共領域也承襲了這一點。社會成員匯聚在公共領域裡追求一個共同的目的；他們形成了一種結合，而且也自認如此，但這樣的結合並不是由其政治結構構成的。這一點與古代的城邦或共和國十分不同。雅典是一個只能以政治構成的社會（*koinónia*）。羅馬也是一樣。古代社會之所以成其為社會，完全是因為它的法律。羅馬軍團在旗幟上寫著 SPQR，它的意思是「羅馬元老院與羅馬人民」（*Senatus populusque romanus*），但這裡的「人民」指的是羅馬公民整體，也就是被法律如此界定的人們。在法律制訂之前與法律之外，人民並未具有一種身分，並未構成一個整體。如同前文已提及的，這反映了一種對於作為社會實踐基礎的道德／形上秩序的一般前現代理解。

相較之下，透過公共領域的投射，我們在十八世紀的祖先把自己置放在一種結合中，而這個共同的討論空間不僅與政治結構毫無瓜葛，而且還獨立存在於政治結構之外。

這種外在於政治的地位是公共領域新穎之處的一個面向：

一個政治社會的所有成員（或至少是所有適格且開化的成員）應該同時被視為是在國家之外形成了一個社會。的確，這個社會的範圍遠超過任何一個國家；爲了達成某些目的，它甚至擴展到歐洲的所有文明地區。這個面向至關緊要，而且也與當代文明的一個重要特質相符應，這個重要特質出現在這個時期，而且不只出現在公共領域裡。我稍後便會對這一點加以闡述，不過在這之前，我要先進行第二個步驟。

很明顯地，一個外在於政治的國際社會，這本身並不是什麼新鮮的事物。之前已有斯多噶學派的世界城市（cosmopolis），接著又有基督教會。歐洲人早已習於生活在一個由兩個不可相互化約的原則所組織的二重社會裡。因此，公共領域新穎之處的第二個面向必須以其基進的世俗性（radical secularity）來加以界定。

在這裡，我又再次回到「世俗性」這個詞彙的一種非常特殊的用法，比較接近於它在某個時期裡所具有的原初意義。很顯然地，它和對「世俗性」的一般理解（即上帝、宗教或精神事物自公共空間的移除）密切相關。但我所謂的「世俗性」，並不完全是一般理解下的「世俗性」，而是促成這種一般理解的東西，也就是在我們對社會建立基礎的理解裡所發生的遞移。儘管可能會造成混淆，但我在這裡還是要使用「世俗」這個詞彙，因爲它的詞源可以很明顯地標示出在這個脈絡下所涉

及的問題為何，而這與人類社會居處於時間之中的方式有關。不過，若要以這種方式來描繪差異，我們還得進行一些基礎的探究工作。

這種世俗性的概念之所以是基進的，乃是因為它不僅對立於社會必須建立在宗教基礎之上的想法，而且還對立於任何一種社會必須由某種超越當時的共同行動的事物所構成的想法。在第一章所介紹的前現代秩序觀念裡，將自身設想為體現存有之鍊某部分的階序社會便是一個例子。在實際填補國王、貴族等位置的人們背後，還隱藏著理型或永恆的形上實在，而這些人們其實只是暫時地體現了它們而已。國王具有兩個軀體，其中一個是會死亡的特定軀體，而這個軀體即是目前需要飲食衣著、日後將會被埋葬的軀體。<sup>11</sup>就這樣的觀點看來，使得社會如此構成的，正是它所體現的形上秩序。<sup>12</sup>人們的行動發生在一個先前即存在並獨立於其行動的架構之中。

不過，與世俗性對立的，不只是由宗教建立的教會或存有的大鍊而已，還有將社會理解為由起自不可考的時代便施加於我們身上的法律所構成的想法。由於後者同樣將我們的行動置放在一個架構裡，這個架構將我們約束在一起，使我們形成社會，同時超越了我們的共同行動。

公共領域與上述這些完全不同，它是一個完全由我們居中進行的共同行動所構成的結合：若可能，觀念的交換將會使我



們產生一種共同的態度。作為一種結合，它之所以能夠存在，完全是因為我們是以這樣的方式一起行動的。而這種共同行動之所以可能，並不是因為有著某種架構，且這種架構需要建立在某種超越行動的向度（不管是藉由上帝的行動，還是位於存有的大鍊之中，抑或是藉由起自不可考的時代便施加於我們身上的法律）。這正是公共領域的基進世俗之處，藉此，我們將能直搗公共領域之所以新穎且史無前例的核心。

這是十分大膽的陳述。很顯然地，這種世俗性的概念還需要進一步的釐清。或許它與奧體（Mystical Bodies）和大鍊之間的對比已十分明顯。不過，我所要主張的，乃是它同樣有別於傳統的部落社會，像是由日耳曼民族建立而奠定現代北大西洋政體基礎的部落社會，或是另一種構成古代共和國與城邦的社會形式。人們可能會質疑這樣的論點。

這些社會是由法律所界定的。然而，它們真的完全不同於公共領域嗎？畢竟，只要我們試圖在公共領域裡行動，我們必然會遇到許多原本便已存在的結構：某些報紙、電視網、出版社等等。我們是以它們提供的管道來行動的。難道這種情況真的完全不同於部落成員所面臨的狀況？難道他們不是同樣必須在族長、聚會、年度集會之類的既定結構中行動嗎？當然，公共領域裡的制度會出現變遷；報社會倒閉，電視網會合併。然而，任何部落也同樣不會完全固著於其形式，它們同樣會隨著

時間演進。如果有人試圖主張這種既存的架構適用於後續的行動，卻不適用於一開始創設公共領域的行動，那麼，可能的回答是創設公共領域的行動並無法在時間之流中被指認出來，正如同肇建創立部落的行動。假若我們真的想要主張這樣的時刻必然會存在，那麼我們也該注意到許多部落也同樣留下關於肇建行動的傳說，例如賴庫爾戈斯（Lycurgus）頒布斯巴達法律的時刻。很明顯地，他當時是在既存結構之外行動。

當我們論及發生在結構之內的行動時，兩者之間的相似性是十分明顯的；不過，在兩者各自的理解之間，存在著一個重要的差異。的確，在一個可以發揮作用的公共領域裡，無論行動是在什麼時候做出，它都是發生在一個稍早便已存在的結構之中；換言之，事物事實上早已有所安排。不過，這樣的安排完全不優於居中發生的行動。結構是由之前在共同空間裡所發生的溝通行動所設立，而這些溝通行動與我們現在所進行的溝通行動完全平起平坐。我們當下的行動可以修改這些結構，而且完全正當，因為我們認為它們只不過是這種溝通行動的沉澱物，以及有助於這類行動的事物而已。

然而，部落的傳統法律多半具有一個完全不同的地位。當然，依循它本身所提供的規定，我們可以逐漸地改變它，但我們並不會認為它只是行動的沉澱物，以及有助於行動的事物而已。廢除法律，就等於廢除共同行動的主體，這是因為部落之

所以成其為實體，乃是出自法律的界定。不過，就算所有媒體都被廢除，只要藉由設立新媒體，公共領域便能捲土重來；然而，部落卻只能在法律仍然有效的理解下延續它的生命，儘管外來的征服偶爾會打斷法律的效力。

這正是當我指出構成社會的事物（它們使得共同能動性成為可能）超越了居中進行的共同行動時所要表達的意思。這並不僅僅表示今日我們在進行共同行動時所仰賴的結構只是昨日的共同行動的結果，且今日與昨日的共同行動在本質上毫無差異而已。事實上，在傳統社會裡，法律是任何時刻的共同行動的前提，因為這樣的共同能動性無法獨立於法律而存在；在這樣的意義下，它是超越的。相較之下，在一個純然（我的意義下的）世俗的結合裡，共同能動性起自共同行動，而且是它的沉澱物。

於是，作為這種世俗性概念之基礎的重要區別，便會與這個問題產生關聯：「是什麼構成了結合？」或者，「是什麼使得這群人能夠持續成為一個共同能動者？」如果它是超越這種能動性所進行之共同行動的某物，那麼，這個結合便是非世俗的。如果構成因素正是這類的共同行動——設立的行動可以是已然發生的，也可以是現在正在進行的，這兩者之間的差別並不重要——那麼，這個結合便是世俗的。

這種世俗性是現代的產物，直至最近才在人類歷史中出

現。當然，過去也曾有各種出自共同行動的短暫的、論題的共同能動者。人們會聚集與抗議，接著他們將石頭丟向地方長官的官邸，放火燒掉城堡。不過，在現代之前，持續的、後設論題的共同能動性是無法完全建立於純然世俗的基礎上的。只有透過超越行動的某物，或許是上帝所設立的基礎，或許是社會所體現的存有之鍊，或許是民族所賴以界定的某種傳統法律，人們才會認為自己構成了一種共同能動性。因此，十八世紀的公共領域乃是一種新穎的類型：一種不需超越行動之構成的後設論題共同空間與共同能動性，一種完全建立在自身的共同行動基礎上的能動性。

不過，我們又該如何解釋往往「深植」在傳統社會「記憶」之中的肇建時刻，像是賴庫爾戈斯賦予斯巴達其法律的行動？當然，它們都是出自共同行動的構成因素（在這裡是法律）的例示：賴庫爾戈斯提出法律，而斯巴達人接受這樣的法律。不過，在本質上，這類肇建行動與當代的共同行動屬於不同的層次。肇建行動被置放在一個更高的層次上、一個英雄的時代裡、一個太初的時間（*illud tempus*）中，這與我們今日所進行的行動完全無法等質齊觀。肇建的行動與我們的行動並不相同，它並非僅僅只是一種稍早進行而沉澱為我們的行動結構的類似行動而已。它並不僅僅只是時間稍早而已，它其實是發生在一個全然不同的時間、一個範示的時間。<sup>13</sup>

這就是儘管「世俗」這個詞彙會造成各種誤解，我卻仍然要使用它的原因。因為，很明顯地，我並不是用它來表示「與宗教無關」而已，<sup>14</sup>這樣會排除掉太多的東西。「世俗」的原本意義乃是「與當下有關」(of the age)，也就是說，與凡俗的時間 (profane time) 有關。它比較接近前文所提及的在現世／精神 (temporal/spiritual) 對反中的「現世」。

在稍早的時代裡，這種凡俗的時間與更高的時代是「相關」的 (或者說是為更高的時代所「環繞」、「穿透」，這裡很難找到適當的詞彙)。前現代對時間的理解似乎始終是多向度的。無論是希臘哲學裡的時間，還是聖經上帝的時間，時間都為永恆 (eternity) 所超越，從而使得它能夠恰得其所。在這兩個例子裡，永恆都並非僅僅只是無盡的世俗時間，而是上升至恆常，或是將時間聚合為一個統一體，從而產生「永恆的永恆」(hoi aiônes tôn aiônôn) 或「萬世之世」(saecula saeculorum) 的說法。

柏拉圖式與基督教式的時間與永恆的關聯並非當時唯一的想法，就算是在基督教世界裡也是一樣。對於肇建的時間，當時還有一種更加廣為散布的想法，即伊里亞德 (Mircea Eliade) 所指出的「起源的時間」(time of origins)，<sup>15</sup>而它與尋常時間裡的當下時刻有著極為複雜的關係，因為藉由祭儀，人們可以接近它，而它的力量可以在某種特別的時刻下被部分重新取

用。這就是爲什麼它並非單純只是過去的（尋常時間裡的）一部分而已的原因。基督教的禮儀年也在重現基督生命的「肇建」事件上援引了這種時間意識，而這樣的時間意識亦普遍存在於其他宗教之中。

認爲重要的後設論題空間與能動性屬於某種更高的時間模式，似乎是普遍的習俗。國家與教會幾乎必定得存在於超過一種的時間向度，就好像它們無法純然建立在凡俗或尋常的時間裡。體現大鍊的國家與理型的永恆領域彼此連結，由其法律界定的民族與頒布該法律的肇建時刻彼此相連，如此等等。

從某種角度看來，現代的世俗化可以看作是對更高時間的拒斥，從而認爲時間是純然凡俗的。現在的事件只存在於這個時間向度，而在這個時間向度裡，它們與其他類似的事件有著或大或小的時間距離，也有著因果上的關係。現代的同時性（simultaneity）概念出現了，在這樣的概念裡，在因果或意義上毫不相關的事件被連結在一起，原因僅僅在於它們是在這種單一的凡俗時間列的相同時點上發生的。現代文學、新聞媒體以及社會科學都使得我們習於以垂直的時間縱片來思考社會，將各種相關與不相關的事件聚合在一起。安德森指出這是一種典型的現代社會想像模式，我認爲他是正確的；我們在中世紀的祖先無法瞭解這樣的想像模式，因爲在中世紀裡，於凡俗時間裡所發生的事件與更高時間有著完全不同的聯繫，硬要以現

代的同時性關係來把它們兜在一起，將會是十分不恰當的作法。這涉及一種為當時的主流時間意識所強烈否定的同質性假設，<sup>16</sup>我稍後會再回到這一點。

朝向我所謂之世俗性的轉變，明顯地與這種經過基進淨化的時間意識相關。這種轉變發生在人們認為結合乃是穩固且完全地處於同質的凡俗時間裡頭之際，無論更高時間是已經完全遭到否定，還是某些其他的結合仍然可以處於更高時間之中。公共領域的情形也是一樣，而這便是它之所以具有新穎與（幾近）史無前例性質的原因。

現在，我或許可以匯聚之前的討論並試著指出公共領域曾經是什麼。它是一種新穎的後設論題空間，社會成員可以在這樣的空間裡交換觀念並形成一種共同的態度。因此，它可以構成一種後設論題的能動性，不過人們認為這種能動性的存在獨立於社會的政治構成，而且完全處於凡俗時間之中。

一個政治之外的、世俗的、後設論題的空間：這便是過去的公共領域，也是現在的公共領域。瞭解這一點的重要性，部分在於它並不是這類空間的唯一事例，以及它是轉變我們對時間與社會的整體理解的發展的一部分，從而使得我們甚至無法回想起它之前究竟是什麼樣子。

## 注釋：

- <sup>1</sup> Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); German original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962); Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
- <sup>2</sup> Warner, *Letters*, chap. 1.
- <sup>3</sup> 這顯示十八世紀對公共意見的構想與今日民意調查的對象是多麼地不同。就我所做出的區分而言，民意調查所試圖量度的現象只是一個匯聚的整體，未必要出自集體的討論。它類似於「人類的意見」。隱藏在十八世紀的公共意見構想背後 ideal，可見諸柏克的這段話（引自 Habermas, *Structural Transformation*, 117-18）：「在一個自由的國家裡，每個人都認為自己與所有的公共事務有關，認為自己有權對這些事務形成意見，並將它表達出來。他們探查、檢驗並討論它們。他們好奇、懇切、專注而謹慎；由於這些事務成爲日常思索與發掘的主題，許多人對它們有著相當不錯的瞭解，甚至是十分深刻的瞭解……。在其他的國家裡，只有負責公共事務的官員才會真正地關心並思索它們，但他們卻不敢試煉自己的意見對彼此所可能具有的力量，因此，在這樣的國家裡，無論人們從事哪種行業，他們幾乎都欠缺瞭解公共事務的能力。因此，與若非王公會議提供給人們見解、否則便無人敢對公共事務具有意見的國家相比，自由的國家往往可以在商店與工廠裡找到更爲真實的公共智慧與賢明。」
- <sup>4</sup> Habermas, *Structural Transformation*, 119.
- <sup>5</sup> Warner, *Letters*, 41.
- <sup>6</sup> 見福斯（Charles J. Fox）的講詞（引自 Habermas, *Structural*



*Transformation*, 65-66)：「諮詢公共意見當然是正確與審慎的……。如果公共意見與我的想法並不相符；如果就算我向他們指出危險之處，他們卻仍然抱持與我不同的觀點，或是他們認為另一種解決之道要比我所提出的還要好；那麼，就我對國王與國家的職責以及我該引退的自尊而言，就身為一個與他們一起憑藉著適當的方法來思考的人而言，我會認為他們應當要追求他們覺得是更好的計畫……。無論如何，我顯然應當給予公眾形成意見的工具。」

<sup>7</sup> 引自 Habermas, *Structural Transformation*, 117。

<sup>8</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>9</sup> 見 Warner, *Letters*, 40-42。華納同時也指出，在這種高度多重決定的模式的形塑上，與現代資本主義的非人能动性之間的關係（62-63），以及這種不流露個人好惡的態度與反抗王室腐敗的戰鬥之間的契合性（這在殖民地是十分重要的議題）（65-66），都扮演了重要的角色。

<sup>10</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>11</sup> 見 E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957)。

<sup>12</sup> 在歐洲以外的例子見 Clifford Geertz, *Negara* (Princeton: Princeton University Press, 1980)，裡頭描述了峇里島在被殖民者征服前的情形。

<sup>13</sup> 在 Charles Taylor, “Die Modernität und die säkulare Zeit” in Krzysztof Michalski, ed., *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten* (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), 28-85 裡，我描述了這種涉及不同的更高時間模式的前現代時間意識圖像。

<sup>14</sup> 事實上，對於我所提出的「世俗」概念而言，「排除宗教向度」並非必要條件，所以更不會是充分條件。所謂世俗的結合，便是全然建立

在共同行動上的結合，從而排除了這個結合建立在宗教基礎上的可能性，不過，以這種方式結合的人們依然可以繼續進行一種宗教生活形式；事實上，這種宗教生活形式甚至會要求政治結合必須是全然世俗的。舉例而言，人們有宗教上的動機來支持政教分離的主張。

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper: 1959), 80.

<sup>16</sup> 在《想像的共同體》(*Imagined Communities*) 裡，安德森引用班雅明 (Walter Benjamin) 的術語來描繪現代的凡俗時間。他認為它是一種「同質而空洞的時間」。「同質性」這個詞彙表達出我所描繪的面向，即所有的事件現在都落入同一種時間裡。另一方面，時間的「空洞性」點出了另一個重點：人們逐漸認為時間與空間兩者都只是由偶然的事物與事件所填滿的「容器」，而不是由填滿它們的事物與事件所構成。「空洞性」的發展是現代物理學的形上學想像的一部分，例如牛頓。不過，對於世俗化而言，我認為比較重要的乃是「同質性」的發展。

「空洞性」的發展，是時間被客觀化的一部分，而這是現代的工具理性主體觀點極為重要的一部分。在某種意義上，時間被「空間化」了。海德格 (Martin Heidegger) 以他對現世性的理解來對這整個概念做出猛烈的攻擊；尤其見 *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1926), division 2。不過，將世俗性與時間的客觀化做出區分，使得我們可以把海德格定位在現代。海德格式的現世性同樣也是一種世俗時間的模式。



第七章

# 公與私

**Public and Private**

當然，在現代西方的社會發展裡，還有另外兩個這種政治之外的世俗空間，扮演著重要的角色：一個是社會被設想為是由政治之外的（市場）經濟所構成，關於這點已經於前文討論過；另一個則是社會被設想為「人民」，亦即一種後設論題的能動性，它的存在先於由政治所組織的社會，並創立了後者。我們必須以如下的方式來瞭解這三個空間：它們在發展過程中是彼此相繫的，同時也與當時逐漸出現的他類社會空間相互交織。

哈伯瑪斯指出，新興的公共領域將已經開創出「私人」空間與「親密」領域的人聚合在一起；在「私人」空間裡，他們是經濟能動者與財產擁有者，而「親密」領域則是他們家庭生活的所在。因此，構成這個新興公共領域的能動者既是「資產者」（*bourgeois*），也是「個人」（*homme*）。<sup>1</sup>

我認為這裡有個相當重要的連結。事實上，這些新類型的私人空間的重要性（也就是說，人們益發承認它們在人類生活裡所具有的意義，也日趨認為應該鞏固它們在國家與教會之外的獨立性），賦予了政治之外與世俗的生活領域特別的重要性。如果要說這一點並沒有以某種方式促成公共領域的興起，似乎很難令人相信。

## 私人空間漸獲重視

我要把這些「私人」的形式置放在一個稍早已提及（第五章）的歷史脈絡裡，與經濟的興起相關。這便是我所謂的「對平凡生活的確可」（affirmation of ordinary life），<sup>2</sup>意思是（由新教宗教改革首先推動而發生在）歐洲文化裡的廣泛運動，逐步深化了生產與家庭所具有的重要性。來自古代世界的主流倫理學傾向於將生產與家庭視為「良善生活」的基礎，而所謂的「良善生活」，則是以思索或公民參與等被認為是更高等的活動來加以界定；中世紀的天主教則傾向於將奉獻給上帝的獨身生活視為最高等的基督徒實踐。然而，新教徒卻強調我們在自己的天職與家庭裡遵循上帝的首要性。平凡被神聖化了，或者該說是某些生活形態（修士）、特殊場所（教堂）或特殊行動（彌撒）所具有的特殊神聖地位遭到了否定，因為它們都是錯誤與不虔誠的信仰的一部分，誤以為人類可以用某種方式來控制上帝所施予的恩寵。

不過，若說所有的特殊神聖地位都遭到否定，這就意味著凡俗時間與神聖時間之間的特別連結點都被切斷。我們在自己的平凡生活裡過活，在自己的天職裡工作，在凡俗時間裡維繫自己的家庭。就新的觀點看來，這是上帝對我們的要求，而不是我們想要與永恆連結的嘗試。那樣的連結只有上帝才能辦

到。因此，我們究竟是過著良善生活還是卑劣生活的問題，從今以後只能在平凡生活與凡俗時間裡找到答案。

將神學向度轉換成純屬人類的向度，使得現代的信念與感受性得以興起，進而令良善生活的核心問題轉變為我們在平凡生活裡的生活方式，從而拒斥了被認定為更高等或更具英雄氣概的生活模式。這是和平而理性之生產力的資產階級倫理藉以駁詰榮譽與英勇的貴族倫理的基礎。它甚至可以挪用過去其他的英雄形式，例如馬克思所指出的，一種將人類視為改變大地面貌之生產者的普羅米修斯式圖像。或者，它可以創造出更為晚近的在人際關係中的自我實現倫理，這是當代世界十分重要的一部分。

藉由這樣的背景，我們便可以理解由哈伯瑪斯所指出的兩種發展。首先，私人經濟能動者所被賦予的重要位置，反映了生產生活在平凡生活倫理中的重要性。這種能動者是私人的，對立於國家與其他權威的公共範疇。生產的私人世界現在具備了一種新的尊嚴與重要性。事實上，私人領域的提升，使得某種個體主義獲得了特許。生產的能動者自立自恃，與他人一個無需由權威構成的交換領域裡運作。隨著人們逐漸認為這些生產與交換行動形成了一種理想的自我調節系統，一種新型態的外於政治且世俗的領域的概念也隨之出現，亦即現代意義下的經濟。「經濟」這個詞彙原本只用在家戶的管理上，因此，

人們不會認為它是個自我調節的領域；不過，隨著重農學派與斯密的學說，經濟系統的概念在十八世紀出現，而這正是我們在今日理解「經濟」的方式。

（市場）經濟逐漸構成一個領域，也就是說，它成為連結人們以形成一個相互聯繫之社會的方式，而這樣的連結不僅是客觀的，同時也存在於他們的自我理解之中。這個領域的構成，是外於政治且世俗的。然而，在一個很重要的意義上，它是非公共的。或許，現在該是我們區辨「公共」這個被過度使用的詞彙所具有各種意義的時候。<sup>3</sup>

「公共」這個詞彙的使用，似乎是沿著兩條主要的語意軸線。第一條軸線將公共與影響社群整體的事務（「公共事務」）或這些事務的管理（「公共權威」）連結在一起。第二條軸線則是使得公共性與接近管道（「這座公園對公眾開放」）或現身（appearance）（「這則新聞已經公開發布」）相關。由經濟能動者構成的嶄新私人領域，對立於第一種意義下的公共。然而，這些能動者卻構成了第二種意義下的公共領域，因為這個領域正是一種後設論題的共同空間，是一種人們匯聚於此並彼此接觸的空間。我們可以說，它是一個相互現身（mutual appearance）的空間，而在這樣的意義下，它是個公共空間。

不過，真正的經濟領域甚至不是第二種意義下的公共。經濟交易的整體組成是由一連串的因果關係連結而成的，而這樣



的因果關係是可以被追溯的，而我們也是以這樣的方式來理解它們彼此相互影響的方式。然而，這與（公共權威的）共同決定無關，而這些相繫的交易亦非位於某種共同現身的公共場域之中。不過，它仍然是個「領域」，因為在經濟之中的能動者依然被視為是在一個單一的社會裡彼此相繫的，而在這樣的社會裡，他們的行動以某種系統化的方式相互影響了彼此。

經濟是第一種以上述方式界定的嶄新社會模式；在構成上，這種社會全然位於政治之外並位於凡俗時間之中。它是公共領域興起之背景的一部分。因此，對兩者所進行的解釋會彼此交織，似乎是十分合理的。

## 親密領域的理解

哈伯瑪斯所指出的第二種背景乃是親密領域。在這裡，我們可以觀察到平凡生活的第二種主要構成物的發展：家庭及其情感的世界。隨著十八世紀的發展，這成為另一個要求私密性的場所，而這裡的私密性與第二種關於接近管道的公共有關。家庭生活逐漸撤退至親密領域，與外在世界、甚至是大家族裡的其他成員隔絕。在結構上，房屋益發講究家庭成員之於僕人與外人的隱私。

在另一個益發朝向主體性與內在性的長期發展脈絡裡，家

庭生活日趨受到重視所導致的結果之一，便是十八世紀對情感的珍視。在令平凡生活獲得確可的廣泛發展裡，另一項變遷可以說是發生在良善生活中，而這使得精緻、高尚或高貴情感的經驗具有一種嶄新的重要性。這種嶄新的倫理不僅透過文學來界定自身，也透過文學來加以傳播。或許，它最主要的工具便是書信體的小說，盧梭的《新哀綠綺思》（*Julie*）便是一個典型的例子。

這種文學有助於為親密關係的親密領域界定出一種嶄新的理解：家是最為精煉之高尚情感與高貴經驗的所在。這種對經驗的理解，進一步為美學範疇裡的嶄新藝術概念所強化。當然，這是主體化的另一項成果，因為在這種範疇下所理解的藝術，乃是由我們對它的回應所界定。正是在這個世紀裡，音樂與公共及禮拜功能之間的距離益發疏遠，逐漸與其他的藝術一同成為美學愉悅的客體，從而使得親密領域更加豐富。

親密領域也是令公共領域得以出現的背景之一。這不僅是因為它構成（外於政治且世俗的）私人領域的一部分，同時也是因為親密領域必須透過（文學作品與評論的）公共交接來界定。這其實只是一種表面上的矛盾：無論對人類身分的嶄新定義是多麼私密，唯有透過公共空間的界定與確可，它才能逐漸為人所接受；而這種關鍵的交換本身也會逐漸構成一種公共領域。我們可以說它逐漸成為公共領域的一條軸線，它與公共領

域的主要軸線同時出現，甚或是更早出現，而公共領域的主要軸線即環繞於（第一種意義下的）公共政策事務所進行的交換。從未相遇的人們逐漸對盧梭《新哀綠綺思》所具有的動人力量形成一種彼此都認知的共同態度，正如同他們也逐漸在革命初期對《社會契約論》（*Contrat Social*）的洞見形成一種彼此都認知的共同態度。

宗教改革還以第三種方式創造出世俗時間裡的後設論題共同能動性的條件，特別是更為基進的喀爾文（Calvinist）教派。打從一開始，喀爾文教派通常便比較為溫和的路德（Lutheran）教派更加要求教會生活的徹底重整。尤其是在英語系的國家裡，這種要求還演變為重構政治領域並以新原則來創立新政治單位的要求，新英格蘭即是一例。此時，這股宗教改革的力量也開始分裂，並產生日趨以志願結社為基礎的新「自由」教會，隨著衛理公會（Methodism）的出現以及大覺醒運動（Great Awakening）的進行，這樣的過程在十八世紀裡愈演愈烈。

這種一再出現的創設與重建活動，創造出愈來愈多的共同能動性，而它們全都位居世俗時間之中。上帝仍然是我們的重要參照物，祂是召喚我們進行重建的源頭，不過，對更高時間的參照卻益發模糊。只要人們認為新的改革引領著凡俗時間的結束，以及所有時間在上帝身上的匯聚，那麼，對更高時間的

參照（如果這種參照還存在的話）就僅僅存在於一種末世學的觀點裡。隨著這種觀點的漸趨衰微，創設活動益發全然限定在凡俗時間之中。

這些新教會或教派的生活也在另一個方面上有助於設立現代共同能動性形式的背景。它們通常會向其成員要求一種更為強烈的獻身，使得他們彼此之間的結合能夠超越家庭、族系、鄰里與傳統封建效忠的界線。在它們所創立的社團裡，這些較為局部的聯繫遠不如歸屬於一個宗教群體來得重要，而在這樣的宗教群體裡，成員資格乃是以個體為單位，而且在基本上對於每個人而言都是相同的。當然，類似的特色始終是基督教會理論的一部分，不過，現代的教派更加強烈地表達了這一點，並使得其成員習於視自己歸屬於整體的方式乃是個體的與直接的，從而為現代的「水平」或直接社會（direct-access society，成員資格無需任何局部團體的中介）奠定了基礎，也為一種嶄新的社會性模式（各種新結合可以不斷地創造而出）奠定了基礎。<sup>4</sup>

我們必須以這種經濟、教會與親密情感的整體背景來理解公共領域在歐洲的出現。這意味著我們應當把它理解為「社會」的一部分，是外於政治且世俗的。一方面，它與經濟有關，而由於它並非任何一種意義下的公共性界域，因此它與政治領域

的距離更加疏遠。另一方面，它有助於建立人民主權的新圖像，而這使得十八世紀的政治行動出現各種新穎而有時令人恐懼的形式。

注釋：

- <sup>1</sup> Habermas, *Structural Transformation*, ch. 2, section 6 and 7.
- <sup>2</sup> 見 Taylor, *Sources of the Self*, chap. 13。
- <sup>3</sup> 在接下來的討論裡，我大量援引了溫陶伯（Jeff Weintraub）在〈公／私區分的理論與政治〉（*The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*）裡所提出的分析，這篇深具洞察力的文章收錄於 Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 1-42。
- <sup>4</sup> 我認為福山在《信任》（*Trust*）裡對這一點所做的討論是十分有用的，該書同時也指出，起自這股宗教改革力量的嶄新社會性，為一種非常成功的資本主義發展模式創造了有利條件。



第八章

# 享有主權的人民

**The Sovereign People**



在有助於構成現代社會的社會想像的變遷大鍊裡，除了公共領域和經濟外，人民主權是第三個重要的環節。一開始它也只是個理論，但日後逐漸滲入並改變了社會想像。不過，這究竟是如何發生的？事實上，我們可以區辨出兩種十分不同的路徑。在這裡，我將它們界定為兩種理想型，不過，在實際的歷史發展裡，這兩種理想型往往相互結合，有時甚至難以相互分離。

一方面，理論或許會啓發新的活動類型與新的實踐，從而形塑了採取這些實踐的群體的想像。環繞著盟約觀念而起的第一批清教教會便是這樣的例子。神學的革新帶來一種嶄新的教會結構；而這又成為政治變遷故事的一部分，因為在某些美洲殖民地裡，市民結構本身受到教會治理方式的影響，例如康乃狄克州的公理會，因為只有改宗者才能享有完整的公民權。

或者，社會想像的變遷伴隨著舊有體制之中的既存實踐的重行詮釋而來，彷彿舊有的正當性形式為嶄新的秩序理解所殖民，而在某些事例裡，我們甚至無法在這樣的轉化中覺察到任何明顯的斷裂。

## 美國的發展

美國便是一個例子。舉例來看，引發英國內戰並開啓殖民

地叛變，且在英國與美洲普遍流行的正當性概念，在基本上乃是追願式的。它們環繞著「古憲法」(ancient constitution)的觀念而起，這是一種建立在起自不可考時代的法律之上的秩序，議會有其在國王身旁的正當位置。它是一種廣為流傳的前現代秩序理解的典型例子，可以回溯至伊里雅德所謂的「起源時間」，而它並非位於尋常時間之中。

這種起自美洲革命的古老觀念轉化為人民主權的完整基礎，進而使得美國憲法出自「吾等人民」(We, the people)之口。而在這之前，則是訴諸自然法的理想化秩序——〈獨立宣言〉(Declaration of Independence)裡的「自明之理」(truths held self-evident)。<sup>1</sup>這樣的轉換之所以容易，是因為對傳統法律的理解，相當重視選任出來的議會及其對徵稅的同意權。因此，所需要做的，只是更加強調議會及其同意權，使得選任成為正當權力的唯一來源。

不過，若要使這樣的變遷發生，社會想像必須先行轉變，必須切斷肇建的觀念與神祕的古老時代之間的關係，將肇建視為是今日的人民所能辦到的。換言之，它必須成為一種可以在當代的純然世俗時間裡，透過集體行動完成的事物。這場轉變發生在十八世紀，不過是在世紀末，而非世紀初。菁英早在許久之前便已提出各種關於肇建行動的理論，只不過因為它們滲入一般社會想像的程度還不夠，所以人們無法據以行動。因

此，儘管當我們回顧歷史時，我們可能會認為一六八八年乃是根本的分水嶺，但它其實是連續性的一幕，重回一種既存的合法性。（我們被語意上的轉變所愚弄：「光榮革命」原本所具有的意義，乃是重返原本的狀態，而非現代意義下的創新轉變。當然，它的效果歷史〔*Wirkungsgeschichte*〕有助於意義的改變。）

對於結果而言，這種嶄新理論與傳統實踐之間的契合是十分重要的。人民主權的概念之所以可以被美洲殖民地所引用，是因為它能夠具備一種為眾人所同意的制度意義。所有的殖民地居民都認為新憲法的制訂必須建立在某種會議的基礎之上，而或許它的規模要比普通的會議來得大，例如一七七九年的麻州州憲制憲會議。舊有代表制度的力量有助於以實際的方式來「詮釋」嶄新的概念。

我們可以說，美國革命是以一種正當性的觀念作為基礎而開始的，但它卻以產生另一種非常不同的正當性觀念告終，同時卻又能避免造成一種基進的斷裂。殖民地居民一開始所主張的，乃是對抗驕傲、蠻橫政府的傳統「英國人權利」（rights of Englishmen）。一旦與「議會中的國王」（King in Parliament）的斷裂達成、殖民地總督的命令無須遵守之後，抗爭的領導權便很自然地移轉到既存的選任立法機構，並聯合為大陸會議（Continental Congress）。這與一六四〇年代英國內戰的相似性

是十分明顯的。

不過，戰爭始終是基進化的一股源頭。〈獨立宣言〉所肯定的，已不再只是英國人的權利，卻是普世人權，而這導致斷裂本身的出現。一些州採行了建立在人民意志之上的新州憲。最後，這整個運動以一部將新的共和國完全置放於現代道德秩序之中的憲法告終：人民的意志可以視自身為法律的源頭，在作為人民而行動時，它並不需要某種預先存在的法律。

嶄新的社會想像基本上是透過一種回望性的再詮釋而出現的。革命的力量大體上是以舊有的、追顧式的正當性觀念為基礎而動員的。這日後會被認為是主權人民固有權力的行使。它的存在與正當性的證明，在於它所建立的新政體。不過，要是人民主權的想法太早進入這個過程，它可能便無法辦到這一點了。它的先行觀念，即由其古憲法所界定之民族的傳統權利，必須擔負初始的吃重任務，動員殖民地居民進行抗爭，之後再被無情地放逐到界定現代革命的荒煙蔓草中。

當然，這並不表示除了正當性的論述外，所有的實踐都未曾改變。相反地，實踐發生了一些重要的改變，而這些改變只有新的論述能加以證成。我之前已經提及新州憲的例子，例如一七七九年的麻州州憲；不過，美國聯邦憲法本身是個更加明顯的例子。就聯邦黨人（Federalist）看來，創造一個不僅僅只是由各州的集合所產生的新中央政府是相當重要的，因為未能

形成這樣的中央政府，正是他們所試圖取代的邦聯體制的首要缺陷。新的中央政府並不能僅是由各州「諸人民」所創造的共同工具而已；新的聯合政府必須在一個「合眾國人民」裡找到自身的正當性基礎。這是整個聯邦黨人計畫裡至關重要的一部分。

與此同時，若缺乏制度與實踐的延續性，無法將過去的行動重新詮釋為新原則的成果，那麼，這種將主權人民的行動往回投射的作法也就無法成立。這種延續性的根本，在於幾乎所有的殖民地居民都會接受的普遍信念，即由選任代表所組成的會議乃是權力的正當形式。而由於長期以來，他們所選任出來的立法機構，一直是對抗由王權所控制的行政部門以捍衛他們的當地自由的主要堡壘，因此，他們更加堅守這樣的信念。而當這樣的堅守發展至極致時，也出現了採行新州憲的重大轉捩點，使得他們可以仰仗特別的大型會議。由於人民主權具有清晰而無可爭辯的制度意義，因此它才會為人所接受。這便是新秩序的基礎。<sup>2</sup>

## 英法的發展

法國大革命的情形則完全不同，而兩者之間的差異也產生了重大的影響。史學家所謂的「為革命畫下句點」<sup>3</sup>的不可能

性，部分的原因在於任何一種人民主權的特定表述，都有可能受到其他同樣廣受支持的人民主權表述的挑戰。法國大革命初期之所以會出現駭人的社會動盪，部分的原因在於以下這個負面的事實：在人們所普遍具有的社會想像裡，從王權統治到民族國家的正當性遞移，並沒有獲得共識。

不過，這一點並不能被視為是對法國大革命所帶來的動盪的完整解釋，而是要告訴我們，在解釋這種動盪時，我們所指出的各種不同因素是如何一起作用，而產生我們所知的結果。當然，絕大多數的國王隨扈、軍人及貴族對新正當性原則的拒絕，是動盪止息的重大障礙。然而，即便是那些支持新正當性的人們，他們也是同樣意見分歧。不過，後者之間的意見分歧之所以會帶來如此慘烈的後果，原因在於他們無法就民族國家主權的制度意義取得任何彼此同意的理解。

柏克建議革命黨人堅持自己的傳統憲法，以漸進的方式加以修改。不過，這樣的作法其實已超乎他們能力所及，不僅是因為這部憲法的代議制度——三級會議（Estates General）——已經擱置達一百七十五年之久，同時也是因為這樣的制度與受過教育的各階級、布爾喬亞及多數的貴族心中已滋長的平等公民權渴望全然脫節，而這樣的渴望以諸多方式表現出來：消極的方式是攻擊貴族的特權，積極的方式則是追求共和時期的羅馬及其理想。<sup>4</sup>這是何以第三階級（Third Estate）在一七八九

年所提出的第一項要求，乃是廢除分立的議會，讓所有的代表共同聚首在一個單一的國民議會（National Assembly）裡。

更重要的是，除了這些受過教育的菁英外，很少有人瞭解代議憲法究竟是什麼。的確，許多人都支持三級會議的召開，以及他們所提出的陳情書的要求，但這整個程序卻預設了君主主權的持續，完全無法成為人民意志的表達管道。

較溫和的革命黨人所企望的，其實是類似於柏克意見的作法：藉由傳統憲法的演化，形塑出一種代議制度，而所有的人都會正確地將這樣的代議制度理解為透過公民選票所表達的國家意志。這便是英國下議院在十八世紀所具有的意義，儘管這裡的「人民」只是一小群菁英，卻因各種代表模式而被認定是為人民整體所發言。

在英國，這樣的演化創造了一種自治形式的意識，而這種意識又是更廣泛社會的社會想像的一部分。這就是為什麼更廣泛的人民參與的要求在英國會以延伸參政權的形式出現。人民要求進入既存的代議結構，這一點在一八三〇年代與一八四〇年代的憲章運動（Chartist）中最為顯著。在美國所發生的事情，只不過是同一場演化的下一個階段而已；他們的議會大體上是以男子參政權為基礎而選任出來的。

這些透過議會所表現的自治形式，是可供盎格魯薩克遜社會運用的戲碼。法國的平民階級並沒有這樣的戲碼，但他們發

展出自己獨特的人民抗議形式，而這些形式所依循的，乃是一種相當不同的邏輯。不過，在轉而討論這些抗議形式之前，我要先對以新理論為基礎的現代革命性變遷做個整體上的說明。

只有在「人民」或至少是重要的少數活躍份子瞭解並內化理論時，「真正」的變遷才有可能發生。不過，對於政治行動者而言，要瞭解理論，便得要能夠在他們的世界中實踐理論。他們是透過落實理論的實踐來瞭解理論的。對他們而言，這些實踐必須具有意義，而且是理論所指示的那種意義。然而，使得我們的實踐具有意義的，卻是我們的社會想像。因此，對於這類變遷而言，至關重要的是人民（或其中較為活躍的成員）共享一種可以滿足這種要求的社會想像，也就是說，這種社會想像包含了實現新理論的方式。

如同我在第二章裡指出的，我們可以把某個給定時間下的群體的社會想像理解為一種戲碼，其中包括了他們能夠理解的實踐整體。如果要以一種嶄新的正當性原則來改造社會，那麼，在可供我們所用的戲碼裡，就得包含滿足這種正當性原則的方式。這樣的要求可以拆解為兩個面向：一、行動者必須知道該做什麼，他們的戲碼必須包含可以落實新秩序的實踐；二、行動者整體必須在這些實踐是什麼的問題上取得共識。

我們可以用康德哲學來類比：理論就像抽象的範疇；如果想要在歷史中操作它們，它們就需要被「圖式化」，需要在實



踐的領域中獲取某種具體的詮釋。

某些現代革命幾乎完全沒有第一個面向。以俄羅斯為例：沙皇統治在一九一七年的崩解，理應要為新共和體制的正當性開路，預定中的臨時政府應該由次年所召開的立憲會議（Constituent Assembly）界定。不過，若我們依循費吉斯（Orlando Figes）的分析，則俄羅斯的佃農並沒有辦法將俄羅斯人民整體設想為一個擁有主權的能動者。<sup>5</sup>而他們所確實明白並努力追求的，乃是米爾（*mir*，按：俄國農民的自治村社）依其自身意志而行動的自由、取得（就他們看來）貴族奪取的土地，以及不再受到中央政府的壓迫。他們的社會想像裡包含一種在地的集體能動性，也就是村里或米爾的人民。他們曉得這種能動性必須面對會對他們造成諸多傷害、但偶爾也會帶來某些好處的國家政府。不過，他們並沒有辦法設想出一種可以自專制政府處接手主權權力的國家人民。在他們的戲碼裡，並不包含這種國家層次的集體行動；他們所能瞭解的，是大規模的暴動，例如布加雪夫民變（Pugachovschina），但這種暴動的目標不在於接管並取代中央權力，而是在於逼迫中央權力，使之變得較不具壓迫性。

相較之下，法國大革命所欠缺的則是第二個面向。一方面，三級會議的傳統體制與革命的目的並不相符；在構成三級會議的三個議會裡，（普通）人民只能就其中一個議會選任代

表；同時，這整個體系只是用來代表臣民向享有主權的君王提出請願。

但另一方面，這裡所出現的理論範圍卻比美國革命還要寬廣。之所以如此，部分是因為在盎格魯薩克遜的世界裡，代議體制對社會想像所具有的重大影響力，反而抑制了理論上的想像，同時也是因為法國文化與思想的獨特軌跡，孕育出不同的理論想像。

在法國的情形裡，尤其重要的乃是各種受到盧梭影響的理論。這些理論所具有的兩種特質，為革命的發展帶來決定性的影響。第一種特質是盧梭公意（*la volonté générale*）概念的基礎。這一點反映出盧梭對現代秩序觀念所提出的新穎且更為基進的修訂。

正如我們所瞭解的，這種秩序觀念的原則，是我們每個人的目的都在於自由地追求謀生工具，不過，每個人必須以幫助或至少是不妨礙他人進行相同追求的方式來進行自己的追求。換言之，我們對自己生命計畫的追求必須是和諧的。不過，這樣的「和諧」可以用許多方式來思考。如同斯密的著名理論所提出的，和諧可以透過看不見的手的過程來達成。<sup>6</sup>不過，正如同人們多半不會認為光憑這種方式便足以達致和諧，和諧同時還可以透過遵循自然法來有意識地達成。洛克認為這是上帝所給定的，而遵從自然法的動機，也就是遵從上帝的動機：對

造物者的義務感以及對永恆懲罰的恐懼。

對上帝的恐懼稍後為無差別的仁慈或自然同情的概念所取代。不過，這些早期概念的共通之處，在於它們在我們身上假定了動機的二元性：我們可能會爲了自己的利益而犧牲他人，但出自對上帝的恐懼或無差別的仁慈等等，我們可能也會爲整體利益而行動。而盧梭所想要捨棄的，正是這種二元性。只有當我們克服這種二元性，只有當我對自己的愛與我想要踐履其他同胞（也就是和我一起參與這種和諧的其他人）的正當目標的欲望相一致時，真正的和諧才會出現。依照盧梭的說法，自愛（*amour de soi*）與同情（*pitié*）的原始本能在具備理性與德行的人類身上融合爲對共善的愛，而在政治的脈絡裡，這種愛即是公意。

換言之，在真正具有德行的人身上，對自己的愛與對他人的愛不再截然對立。不過，對這種對立的克服，卻又在另一個點上創造出新的二元對立。如果對自己的愛也就是對人性的愛，那麼該如何解釋使我們背逆德行的利己傾向？這些傾向必然得要來自另一種動機，盧梭將它稱爲自私（*amour propre*）。因此，我對自己的關切有兩種相互對反的表現形式，一種良善，一種邪惡。

在啓蒙的脈絡裡，這樣的區分十分新穎。不過，在另一種意義上，它其實涉及對一種深植於傳統之中的思考方式的回

歸。我們在意志裡區分出兩種特質。我們返回奧古斯丁（Augustine）的道德世界：人類具有兩種愛的力量，一種良善，一種邪惡。不過，這是個修正過的奧古斯丁，伯拉糾派（Pelagian）的奧古斯丁，因為現在善的意志是天生的、自然的、完全以人為中心的，正如德·伯蒙特大主教（Monseigneur de Beaumont）所清楚指出的。

同時，理論本身是十分現代的，位於現代的道德秩序之中。目的在於讓個體的意志和諧，就算這只有透過一種嶄新的身分——公共的大我（*moi commun*）——的創造才能辦到也是一樣。<sup>7</sup>必須獲得確保的，是自由，是每個人的個體自由。由於自由是最高的善，所以盧梭甚至重新詮釋了德與惡之間的對立，將它們和自由與奴役之間的對立連結起來：「因為僅只有嗜欲的衝動便是奴隸狀態，而唯有服從人們自己為自己所規定的法律，才是自由。」<sup>8</sup>由於我們所敬愛的法律的目的在於增進全體利益，因此它並不是對自由的抑制。相反地，它來自我們心中的最真切之處，來自擴大並轉移至更高道德層次的自愛。它是從孤獨轉變為社會的進程所結出的果實，也是從獸性狀態進入人性狀態所結出的果實：

由自然狀態進入社會狀態，在人類身上便出現了一種最為驚人的變化。在他的行為裡，正義取代了本

能，使得他的行動被賦予之前所缺乏的道德……。在這種狀態中，他被剝奪了自然所賦予他的某些利益，不過，他卻獲得其他更為重大的利益——他的能力受到鍛鍊與發展，他的思想變得開闊，他的情感變得高尚，他的靈魂得到提升。因此，要不是對新狀態的濫用往往會使他處於比原本的情形更糟的境地的話，他將永遠會對這個幸福的時刻心懷感恩，因為他從此由一個愚蠢、短視的動物變成一個聰慧的存在，也就是人。<sup>9</sup>

另一方面，反對這種法律的，並不是最真切的自我，而是已遭敗壞的意志，由於這種意志依靠他人，所以它背離了它的常軌。

由盧梭的修訂所帶來的道德心理學，與源自洛克的標準啓蒙時代概念截然不同。它不僅回溯至意志具有善與惡兩種性質的想法，同時也以完全不同的方式來呈現理性與善意之間的關係。從主流的論點看來，將我們提升至一種普遍的立場並使我們成為公正的旁觀者的無涉理性（disengaged reason），在我們身上解放出一種一般性的仁慈，或至少是教導我們，讓我們認識自己在啓蒙之後的自我利益。然而，就盧梭看來，這種客觀化的理性只不過是策略思考的奴僕，它只會讓我們益發深陷權

力算計之中，而在試圖控制他人的同時，它反而會讓我們更加依賴他人。

這種既孤立、又渴求他人認可的策略性自我，反而會進一步地壓抑真正的自我。為德行所做的奮鬥，正是重拾深埋於我們心中、幾乎完全被消音的聲音的嘗試。我們所需要的，正是無涉的相反；事實上，我們所需要的，乃是與自己身上最本真的部分的重涉（reengagement），而盧梭以傳統名詞「良知」（conscience）所指稱的，正是這個為世界的喧囂所淹沒的部分。

良知！良知！你是神聖的本能，來自上天的不朽之聲；你是無知而有限、卻又聰慧而自由的造物的明確嚮導；你是明辨善惡永不出錯的法官，使得人類宛若上帝一般！人類天性的卓越與行動的道德都寓居於你身上；若沒有你，我身上就再也沒有任何東西可以令我高於野獸之上——只剩下由放縱的理解與無原則的理性遺留給我的可悲特權，從一個錯誤漂流到另一個錯誤。<sup>10</sup>

這種理論帶來一種嶄新的政治類型，正如我們在一七九二年到一七九四年的法國大革命高峰期間所看到的。首先，在這

種政治裡，德行成爲核心概念，而這樣的德行有賴於對自己的愛與對國家的愛的融合。如同羅伯斯比（Maximilien Robespierre）於一七九二年所言：「共和國的靈魂，就是德行，就是對國家的愛，這種偉大的全然獻身，使得所有的利益融合爲共同的利益。」<sup>11</sup>在某種意義上，這是對古代德行構想的回歸，即「持續將公共利益置於自身利益之上」，孟德斯鳩認爲此乃共和體制的「活水源頭」。<sup>12</sup>不過，它已經爲盧梭式的融合所修訂（「所有的利益融合爲共同的利益」）。

其次，它帶有善惡二元論（Manichaeism）的色彩。在德與惡之間的灰色地帶似乎消失了。私利並不具有任何正當的地位，就算是從屬於對公益的愛的私利也是一樣。自利是腐敗的跡象，因而也是惡的跡象，從而幾乎等於反對公益。於是，自利者被等同爲叛國者。

再則，如同許多人所觀察到的，這種政治的言說帶有一種準宗教的色彩。<sup>13</sup>與宗教有關的詞彙經常爲人所運用（神聖的結合〔*l'union sacrée*〕、「瀆神」的手殺死了馬哈〔Jean-Paul Marat〕等等）。

## 政治代表

不過，這種政治最具決定性的特色乃是最後一點，也就是

它對代表的複雜構想。當然，盧梭十分厭惡一般意義下的、以選任集會的方式來表達的政治代表（這是他的理論的第二個重要特色），而這與他對透明性（transparency）的主張有關。<sup>14</sup>公意是透明性極大化的所在，也就是說，當我們的意志融合為一時，我們不僅完全在場，而且也對彼此完全敞開心胸。相反地，不透明則是個別意志的固有特質，我們往往會用間接的計謀、操縱與虛假的表象來試圖貫徹這樣的意志（這一點又論及了另一種準劇場式的代表形式，而它同樣是惡劣與有害的）。這是這種政治觀點之所以能夠輕易地把對政府的不滿等同為祕密行動，甚至是密謀造反，從而幾乎等於叛國的原因。相較之下，公意的創造是公開的，可以為每個人所見。因此，在這種政治類型裡，公意永遠必須在盧梭所清楚描繪的另一種劇場形式裡，在人民面前被界定、宣告，或甚至可以說是製造。這種劇場並沒有演員和觀眾的分野，事實上，它的原型乃是公眾慶典，每個人都既是演員，也是觀眾，而這一點正是真正的共和慶典與墮落的現代劇場形式之間的差異所在。對於「真正的共和慶典」，我們可以問道：

那麼，這些表演的目的是什麼？它們的演出內容是什麼？什麼都沒有。有了自由，福祉將伴隨著富裕到來。在廣場中央立下一個飾有花朵的木樁，集合人



民到該地，慶典便如是產生。更好的作法，是讓觀眾變成自己的娛樂，讓他們自己成為演員，讓每個人都能在他人身上看到並愛上自己，這樣他們才更能團結在一起。<sup>15</sup>

透明性，也就是非代表，需要某種共同意志可以被公開界定的言說形式；在禮拜式（liturgy）的形式裡，這樣的意志明顯是為了人民且由人民所展現的，而且並不是一次性的，而是幾近執迷而不斷重複的。這使得在巴黎那重要的幾年中所產生的革命言說的一個重要面向具有了意義，也就是正當性的獲致，必須透過一個（最終正確的）公意的闡述，而這樣的公意必須來自一個早已預定為健全而具備德行的共和國。在某種程度上，這可以用來解釋各個黨派於一七九二年到一七九四年間所進行的冗長論戰。不過，這也顯示了革命慶典所具有的重要性，對於這一點，奧蘇（Mona Ozouf）已有所研究。<sup>16</sup>這些嘗試是為了向人民揭示共和，或者依據盧梭的說法，是為了向人民揭示其自身；這些慶典的形式多半挪用自過去的宗教儀式，例如基督聖體節（Corpus Christi）的遊行。

我之所以說盧梭式的代表構想是複雜的，是因為它所涉及的，並非僅是負面的表述而已，也就是禁止代表集會。我們可以在革命的言說本身以及慶典裡看到另一種代表形式，它是言

說式或準劇場式的。沒錯，這一點並未妨礙對代表集會的盧梭式禁令，就連慶典也都依循他的計畫。不過，在這裡已經悄然出現某種具有潛在危險性的成分。既然公意僅僅只有在公眾具備真正德行的情形下才會存在，也就是說，它只有在個體意志與共同意志能夠真正融合的情形下才會存在，那麼，在絕大多數的人們都尚未達成這種融合，甚至仍然「腐敗」的情形下，公意如何能夠存在？因此，公意將會存在於少數具有德行的人身上。他們是真正的共同意志的承載者，也就是說，客觀言之，如果每個人都具備德行的話，他們必然都會支持這些少數人所追求的共同目標。

既然這些少數人所持的意見是正確的，他們該怎樣處理這樣的見解？難道他們該讓腐敗多數的「眾意」喧賓奪主，儘管這種「眾意」是透過某些在形式上獲得公眾同意的投票程序所表達出來的？如果說只有當眾意與公意一致時，真正的共和體制才會存在，那麼，這種喧賓奪主的作法究竟有什麼價值？因此，具備德行的少數必然要有所行動，才能讓真正的共和體制獲得實現，也就是說，他們必須對抗腐敗並建立德行。

在這裡，我們可以看到一種作為政治先鋒（*vanguard*）的誘惑，這種誘惑在我們的世界裡一直扮演著重要的角色。這種類型的政治涉及一種新型態的代表宣稱。它不同於舊有的前現代代表型態；在前現代的代表型態裡，憑藉著事物的結構，國

王代表了他的王國，主教代表了他的會眾，公爵代表了他的陪臣，如此等等，而這是因為他們具有這樣的地位，所以他們的從屬者成為可以被他們代表的集體。儘管新的代表型態與上述這種型態完全不同，但如同這些舊有的形式，為了使代表的功能得到彰顯，革命的力量同樣會利用自我代表的準劇場形式。

不過，它也有別於為盧梭所譴責的現代意義下的代表，也就是說，它並不是讓選民選任出來的代理人來為全體做出具約束力的決定。我們可以說這種新穎而尚未全然顯明的代表型態其實是一種「托身」(incarnation)的代表類型。少數人具體表現出公意，而他們也是唯一能夠體現公意的所在。不過，這一點會使得為全體發言的宣稱難以表述，不僅是因為這群少數人認為自己有別於選任代表的形式模式，同時也是因為這種為全體發言的宣稱在本質上就帶有一種暫時性的色彩。根據假設，這群少數人在正常運作的共和體制裡是不具任何地位的；只有在革命的過渡時期裡，才有他們的發揮空間。他們屬於革命理論，而不是政府理論。<sup>17</sup>這便是我們一直可以在先鋒政治裡見到的內部矛盾的根源，直至二十世紀最為明顯的例證布爾什維克主義(Bolshevism)。

無論如何，這種只有部分顯明的托身代表理論，帶來了嶄新的政治形式。新形態的先鋒黨派的出現正是建立在這樣的基礎上，其中最為著名的例子即是雅各賓黨。依循克欽

(Augustin Cochin) 的論證，傅黑已指出，在決定召開三級會議的過程中，思想社團 (*sociétés de pensée*) 扮演了多麼重要的角色。<sup>18</sup>

## 新的社會想像與新的詮釋

在這裡，我們可以看到德行政治 (politics of virtue) 的理論基礎；一七九二年到一七九四年的法國大革命高峰期使得我們熟悉這種政治，而它也創造了一種現代的傳統，例如列寧式的共產主義都還承續著這樣的傳統。這種德行政治融合了個體與公共的意志，具有善惡二元論和高度「意識形態」，甚至是準宗教的色彩。德行政治追求透明性，因而懼怕其對立物，也就是隱藏的議程與陰謀。此外，它還透過兩種代表形式來進行運作：首先，同時透過言說形式與準劇場形式，它令公意獲得彰顯；其次，它還要求一種托身的代表形式，就算它只是隱而不顯地如此要求。

很顯然地，這種政治並無法一五一十地遵循盧梭的所有要求。例如，它不可能完全禁止代表集會的存在；在一個人口高達三千萬的廣大國家裡，這種作法顯然行不通。然而，對於集會，雅各賓黨人的態度依然流露出盧梭式的疑慮，這一點尤其表現在他們於一七九三年五月至六月動員巴黎各階層的人民來

反對、甚至是整肅國民公會之時。人民的直接行動勝過一個（部分）腐敗的代表體制。

若將這種理論及它所引發的實踐置入稍早所界定的脈絡中，我們將能夠瞭解它所會帶來的爆炸性後果。這個脈絡是由否定性的事實界定的：首先，不同於美國，人民治理在制度上究竟意味著什麼，這在社會想像裡並沒有既存的共識；其次，就算與王室的不合邏輯且不正常的妥協可以因為與過去的連續性而帶來穩定，但這種可能也因王室及其支持者的祕密反對而宣告流產。在這樣的架構下，各種關於人民主權的理論就會變得十分重要，而其中還包含著源自盧梭的基進理論的事實，更會帶來決定性的影響。

這是否意味著我們可以把一七九二年到一七九四年間的「動盪」，尤其是恐怖統治（Terror），歸咎於革命黨人所抱持的意識形態？這會是個太過簡化的說法。在這整個變遷過程中，還有另外一個重要的面向必須解釋。除了理論所引發的新穎政治形式與實踐外，還存在著受到嶄新詮釋的舊有實踐。這些舊有實踐便是在法國舊體制的非菁英裡所發展出來的人民抗議與暴動模式，它們的結構有其自身的邏輯。

當事態變得無法忍受時，法國的農民與城市居民有其表達需求的特殊方法：鄉村或城市暴動。例如當小麥的價格高漲，而商人有囤積居奇的嫌疑時，暴動便有可能發生，對象則是市

鎮的官員與／或有嫌疑的商人。這些觸怒眾人的人多半會在一種些許儀式化的暴力中被處決，而就現代的感受力看來，這種暴力是令人不寒而慄的，例如在斬首之後將頭顱掛在矛上示眾、遊街。接著，王權政府會做出回應，派出軍隊重拾秩序，並做出殺雞儆猴式的懲罰（更多的殺戮，並帶有其自身的儀式成分，伴隨著舊體制下的公開處決）。<sup>19</sup>不過，政府也必然會採取措施來抑制糧價、設定糧價上限，以及從其他地方引入存糧。

從某種觀點看來，我們可以把這整個血腥的過程看成是社會底層與權力層峰的溝通，以一種再明顯不過的方式強迫層峰接受的陳情書。不過，構成這整個溝通的背景理解，乃是權力仍然掌握在層峰手中——全然對立於界定人民主權的理解。這類的暴動並未對人民的權力提出主張。<sup>20</sup>相反地，人民往往安於古老的迷思，認為地方的官員辜負了善良的國王，人們必須以國王的名義改正當下的弊端。因此，一七七五年的暴動者之所以會占據糧倉、強行要求實施固定糧價，乃是「奉國王之命」。<sup>21</sup>以這種方式進行運作的平民階級若欲成為主權者，必須要先改變它們的戲碼才行。

「為革命畫下句點」所涉及的，有很大一部分在於這種人民戲碼的改變，發展出一種嶄新的社會想像，為定期的有序選舉賦予意義，使之成為人民意志的表達。不過，同時也仍舊會

出現以嶄新的方式詮釋舊有實踐的努力。

一七八九年七月十四日的巴士底獄占領便是一個例子。在很多方面上，它其實都只是一個老式的人民暴動。它有一個特定的、局限的目標：取得據信存放在巴士底獄的武器，藉以捍衛巴黎，對抗瑞士傭兵的入侵。而它也以傳統的暴力儀式告終：處決官員，並將頭顱掛在長矛上示眾。不過，正如同以其傳統、既有權利為名的殖民地反叛日後被重行詮釋為享有主權之人民的創新行動，巴士底獄的占領也同樣被視為人民權力的聲張。巴士底獄的重要性不再在於偶然的特定事實，即裡頭存放武器（事實上裡頭並未存放武器，只是人們如此相信），而在於它根本的、象徵性的本質，即人們因王室命令而被專斷地囚禁其中的監獄。

事實上，正如西威爾（William Sewell）所指出的，這項行動起初在國民議會及菁英之中引起疑慮。<sup>22</sup>儘管大家都對結果感到滿意（王室軍隊的撤退），但對所使用的方法就算不是明顯地加以反對，也是多有保留。有產階級所懼怕的，以及憲法改革所試圖避免的，正是這種人民暴動的爆發。只有到了後來，這項行動才被賦予嶄新的詮釋，成為人民意志與人民捍衛自身主權權利的表達。這是一種嶄新實踐（革命暴動）的基礎。正如我們現在所明白的，它注定會經過一段漫長且多半血腥的歷程。無論如何，要不是在嶄新的暴動形式以及將之驅動

的社會想像與悠久的傳統城市暴動之間有著持續性的連結，嶄新的形式將無法如此快速地深植人心。<sup>23</sup>

在社會想像的轉化裡，這種創造性的錯誤記憶扮演著重要的角色。巴士底獄的占領在一年之後的聯邦慶典（Fête de la Fédération）裡受到儀式性的援引，因為拉法葉（Marquis de Lafayette）希望以一種較為節制的君主立憲形式來穩定革命的局勢。當然，它日後更成為轉向人民治理的**象徵日期**，也就是法國的國慶日。

因此，在美國與法國的回顧性重行詮釋裡，嶄新的想像都受惠於過去的想像，因為後者承擔了將嶄新的形式化為實存的部分重擔，不管嶄新的形式是聯邦憲法，還是革命傳統。而嶄新的想像也留有其起源的印記：在美國的情形裡，是代表形式的首要性，而在法國的脈絡裡，則是對人民暴動的讚頌，甚至成為一種暴動的禮拜。就長期而言，問題在於如何將這種崇高暴動的傳統與對穩定代議體制的信守結合起來。

## 人民暴動

這類的轉化必定不會在法國大革命的餘波中立刻發生。原初、未經轉化的人民暴動文化仍舊對事態的發展具有相當大的影響。因此，我們有必要更深入地檢視人民暴動的文化。這是



個範圍相當大的主題，包含了鄉村暴動與城市暴動，雖然前者以其自身的方式有力地影響了革命的過程，但直接與巴黎的黨派鬥爭直接相關的，乃是城市暴動。

以糧食暴動為例，它們明顯奠定在人們對正常價格的想法。在被稱之為人民階層的「道德經濟」(moral economy)裡，正常價格是一個主要的成分，而道德經濟則是人們對經濟關係所抱持的規範性的、多半默會的觀點，這也是他們敵視發展中的資本主義的基礎。<sup>24</sup>當然，沒有人會期待這些規範可以完全實現。人們非常瞭解壓迫性制度與權力的重負：貴族、富商、包稅商等等。但當情況惡劣到無法忍受時，他們會覺得自己必須挺身而出。

價格「不正常」這個事實，永遠有個可歸咎與可指認的人。通常，罪犯會是「囤積居奇的商人」(accapareur)；不過，有時人民的憤怒會指向官員，後者或者與商人共謀，或者因有怠職守而未能及時引入存糧而成為主要罪犯；儘管就人們看來，相較於無能或有怠職守，惡意才是真正的問題。人們會認為官員之所以有怠職守，並不是因為無能，而是因為他們是尋常百姓的敵人。這種心態可以解釋法國大革命時期裡所出現的糧食短缺，是可以多麼輕易地以貴族的陰謀來解釋。該為不幸負責的，不是混亂，而是惡意。

這種心態具有兩個十分重要的面向。首先，客觀的機制在

這種心態裡幾乎毫無作用的餘地。對於新的經濟觀念而言，供給短缺與過剩可以用市場的狀態來解釋，而市場狀態又可能受到遙遠國度所發生之事件的影響，然而人們卻不會這麼想。如果價格上揚，這是因為商人囤積貨物，想要從我們身上賺走更多的錢。當然，人們知道作物有豐收或歉收的可能，而在這樣的意義上，短缺也是種自然現象。不過，他們會認為官員應該可以在某種程度內，從他處引入必要的供給，這麼做至少可以遏止價格上揚到無法忍受的地步。可以說，這一點也顯示了人們的想法其實是一種臣民的心態，他們往往會認為統治者擁有後者實際上根本沒有的權力。很明顯地，這種心態也與資本主義完全對立，因為這種新的政治經濟學的核心，也就是由客觀律則所治理的經濟結構，並不存在於這種心態裡；此外，這種心態往往會要求對各種弊病施以介入的矯正措施。

對直接介入之權力的信念，反映了這種心態的第二個重要面向：如果事情出了差錯，一定是某個人所犯下的過錯。人們可以指出壞人是誰，並起身反抗他。此外，由於該負責的人永遠會是壞人——不是不幸的無意識與無意志的原因，而是惡意、甚至是犯法的人——因此，起身反對他不僅意味著矯正他的行動，同時也意味著懲罰他。一種基本的正義感要求人們這麼做。不過，這裡其實還有別的東西：應報往往不僅具有懲罰過錯的意義，同時還具有滌除有害份子的意義。

最後這個因素或許解釋了為什麼懲罰往往極端而暴力；例如囤積居奇的商人可能會被處死。不過，這在懲罰（包括死刑）的象徵、準儀式面向上也具有意義，彷彿目的是在象徵、巫術的層次上消滅邪惡，同時也藉由令具體的有害份子無法再繼續為非作歹來化解邪惡的影響。我們在這裡所面對的，是舊體制刑法的世界（對我們而言，這樣的世界十分怪異），有其不同的「贖罪」形式，目的是在象徵層次上解消犯罪。傅柯對達米安（Robert-François Damiens）的懲罰（他的罪行是企圖殺害路易十五）所做的令人著迷卻不安的記敘，生動地闡釋了舊體制刑法的世界。<sup>25</sup>

簡而言之，我們可以說在這種心態裡，有罪者往往也是替罪羊。索布爾（Albert Soboul）提供了以下的例證：

謀殺替罪羊：巴黎總督貝提埃·德·索維尼（Berthier de Sauvigny）及其岳父財政大臣富隆·德·杜埃（Foullon de Doue）於一七八九年七月二十二日在河岸廣場遭到處決。據說後者曾表示「如果人民沒有麵包，他們就該吃稻草」。依據哈地（Hardy）的記敘，他在維帝被捕，並被帶到巴黎市政廳，「下巴圍著葶麻，嘴裡塞著草，面前還有放置著稻草的馬車」。拉法葉從市政廳陽台說道：「認為富隆先生該被送進監牢

的人舉手！」暴民叫道：「吊死他！吊死他！不要送他到監牢！」富隆被抓住，帶到河岸廣場，「吊在路燈柱上，離地三十英尺高，不過繩子斷了。在對他施以數次絞刑後，他的頭被砍下，掛在矛上。」貝提埃被迫親吻他岳父的頭顱，之後他也被處決。極度羞辱：他們赤裸的屍體被拖行遊街。<sup>26</sup>

我們可以在這個場景裡看到一種殘忍而可怕的幽默感。富隆本身被迫扮演吃稻草的角色，而這是他據信希望人們辦到的。不過，贖罪儀式發生在人們所享受的慶典氛圍裡並作為人民權力的確認，這個事實完全不會與這個儀式在象徵上的淨化力量有所矛盾。前現代的儀式在許多脈絡裡都具有這種雙重面向，慶典性完全不會與儀式效力發生矛盾。狂歡便是一個典型的例證。事實上，論及「雙重面向」反映了我們解魅後的現代「嚴肅」心態，宗教與靈性不能和笑聲與自發性並存。我們的觀點反映了我們祖先的宗教長期所受到的壓抑，而這點使得我們成為「現代」。在論及另一種較為輕微的懲罰，亦即掠奪囤積居奇商人的房屋或商店，索布爾說道：「縱火通常伴隨著掠奪發生，不過它具有一種更為有力的象徵意義：火是一種既壯觀又完全的毀滅力量，這使得它具有一種幾近巫術般的力量，而它也確實是一種淨化的力量。正是藉由縱火，暴動者摧毀了

所有壓迫與苦難的象徵：一七八八年八月的看守塔；巴黎關稅柵欄，甚至早在占領巴士底獄之前；大恐慌時期(*Grande Peur*)<sup>譯1</sup>的封建紀錄及某些城堡。」<sup>27</sup>

富隆的簡單話語之所以會招致如此極端懲罰的原因，自然與革命的脈絡有關。不過，這同時也反映了人民是多麼痛恨壞人的惡意。就算富隆是總督（王室官員，因而受人懷疑）的親戚，他的實際作為也並沒有那麼嚴重。然而，（據信）由他所說出的話語卻是最純粹的敵意與輕蔑的表達。

這種人民暴動的文化可以為法國大革命的過程，尤其是最終導致恐怖統治的一七九二年至一七九四年間的動盪，提供怎樣的解釋？一旦我們不再試著僅僅以戰爭的外在環境與區域性的武裝抵抗（傅黑已充分地證明這些因素並不具說服力）<sup>28</sup>來解釋恐怖統治，我們可能會試著以意識形態的角度來解釋恐怖統治，即推動更基進的團體（尤其是雅各賓黨人與羅伯斯比）的理論。這些理論當然絕非毫無影響，但一個平白的意識形態解釋會是個太過簡化的講法。

這樣的解釋將會漏掉巴黎的平民群眾（通常稱為無褲黨人 [*sans-culottes*]) 對事態發展所具有的重要影響。事實上，他們

<sup>譯1</sup> 一七八九年七月二十日至八月五日，因糧食短缺引起。

有相當大的影響力，不僅是因為他們的支持在法國大革命的幾個時點上十分重要，甚至影響了革命的存續，同時也是因為他們可以決定性地干預黨派之間的傾軋，直到熱月（Thermidor）為止。

對於前者，我們可以用幾種不同的方式來表述。我們可以說無褲黨「拯救」了革命，因為在幾個反革命力量可能會摧毀革命的關鍵時點上，人民的行動使得事態的發展有利於革命。這樣的解讀顯然可以運用在一七八九年七月的狀況，當時國王派遣軍隊前往巴黎，而人民的暴動促使他撤退軍隊。

或者，我們也可以從另一個角度來理解各種勢力之間的關係。由於革命菁英根本無法取得保王黨軍隊的協助，不管是國內還是國外都是如此，因此他們只好面對他們無法鎮壓的人民運動。這正是一七九二年八月十日所發生的事情，而直至熱月，這類的事件仍以多少具有危險性的形式反覆出現。確實，無法控制的人民暴動的幽靈只有在霧月（Brumaire）十八日才止息。在一七九二年九月的大屠殺期間，情狀尤其具有戲劇性。共和國的布爾喬亞領導者非但沒有認可人民運動，反而還感到恐懼。除非取得保王黨軍隊的協助，否則他們根本無力處理當時的局勢，但保王黨軍隊的援助不僅不可能，而且還非常可能會讓他們自取滅亡。

因此，他們不僅得被迫讓事情發生，甚至還得被迫領導人

民運動，使得他們自己認同的運動綱領得以落實，而（他們希望）這樣的人民運動會是較受到控制的、較溫和的。這份運動綱領包含了某些恐怖的成分；因為恐怖統治是必然的。丹東（Georges Danton）在次年這麼說道：「我們要記取前人的教訓；我們要做到立法議會（Assemblée Législative）未能辦到的；我們要實施恐怖，才能使得人民不至於實施恐怖。」<sup>29</sup>不過，真正的動機其實不是縱容人民的感受；基本上，這其實是存續的問題。

藉著競爭的動力，存續的界定變得日趨狹隘。一開始時，重點在於法國大革命本身的存續；接著，重點轉換至將自己等同為革命的黨派的延續，然後則是黨派內部派系的延續，直至最後的熱月政變。由於革命份子彼此敵對，人民成為仲裁者，這就是上述的第二種依賴模式。

所有這些意味著，在一段時間內，巴黎人民的渴望與觀感大大影響了法國大革命所採取的措施與政府形式。不過，社會菁英從未完全失去控制力。一五三六年發生於蒙斯特（Munster）的事情不會再發生。甚至可以說，在這整個基進政治的時期裡所出現的奇蹟，就是儘管國民公會受到整肅與恫嚇，它在理論上卻仍然保有控制局勢的能力，從而使得它能在熱月將這整個時期畫上句點。我們可以說，很弔詭地，或許正是羅伯斯比作為一個政治運作者的天才，解釋了議會形式的存

續。

不過，在一段時間內，革命菁英必須配合人民的渴望與目標，甚至得要超出菁英原本願意的配合程度。就連屬於羅伯斯比派的少數在被迫採取某些經濟管制的反資本主義措施時，他們的行動也明顯十分勉強。

這表示革命的極端時期有個雙重的源頭。一個源頭當然是衍生自盧梭模型的論述與理論；但它同樣也有其人民暴動心態的根源。而在許多點上，這兩種觀點彼此一致。

對代表的懷疑便是一例。要說服無褲黨人直接行動是人民主權的表達典範是十分容易的，但儘管如此，過去仍然具有相當深厚的影響力。在重要的人民暴動裡，領導者與運動綱領必須由菁英提供。在一個重要的例外裡，一七九五年三月的後熱月暴動，人民在包圍國民公會後，卻變得異常被動，就好像一旦缺乏了引導，他們就完全不曉得接下來該做些什麼一樣。<sup>30</sup>過去的模型依然運作著，而在這樣的模型裡，暴動的目的在於籲求權力採取必要的行動，而不在於取得控制權。

此外，倫理主義、盧梭式意識形態的善惡二元論觸動了人民的心弦。單純的不滿可以轉化為叛國的想法，與每個不幸都必定有個惡意的原因的信念十分相契。而無論是大眾文化還是菁英意識形態，都同樣存在著認為每個不幸的背後都有著密謀的傾向。確實，這種趨同本身或許正是相互影響的產物。一開



始時出現的，是人民對密謀與陰謀的誇張想法，接著，這種想法則因諸如馬哈的煽動家而廣為流布。

不過，最為驚人的趨同在於恐怖統治自身。這是針對不幸的能動者所發動的暴力，他們被視為敵人，被視為必須加以懲罰的叛國徒。然而，隨著時間的進展，羅伯斯比益發強調德行與純潔的言說的重要性。出現在熱月之前幾個星期的恐怖統治強驚之末的理由，乃是整肅惡習共和國的必要，讓它重返其全然的純潔。

換句話說，大眾文化與菁英意識形態都接受替罪羊的想法：恐怖統治是雙方的合題，如果可以用一個或許不太得當的心理分析詞彙來表達，就是一種妥協形成（*compromise formation*）。對於這個合題，雙方都有所貢獻。甚至可以說，在一個菁英始終掌控全局的脈絡裡，盧梭式德行政治朝向極端發展而演變為暴力與整肅的可能性或許絕對不會出現，然而，為了要使這種德行政治得以透過平民階層而獲得落實，這樣的可能性便實現了。

在此同時，人民想要懲罰與整肅的衝動本身，也被滌除了它的巫術象徵成分。它被「現代化」與「理性化」。首先，這意味著它被賦予一種理性的、道德的基礎：依據德行與純潔的理性理論，只有那些真正罪該萬死的人，才會被當作目標。其次，懲罰本身以一種理性、「乾淨」的形式施行，透過一種現

代、「科學」的器具（斷頭台），取代了舊體制殘酷的象徵主義。再者，儀式被滌除所有慶典與嗜血的雜揉、歡樂與殺戮的狂歡夾雜，而這種混合乃是傳統大眾文化裡不可或缺的成分。人們運用理性的標準；人們在經過適當的慎思後無情地運用理性的標準；藉由一種現代而有效率的機器，人們以一種直接、近乎醫學的方式處理死亡。

這就好像替罪羊的制度歷經了自身的解魅宗教改革，以適合於理性時代一樣。難怪羅伯斯比的理性言說會愈來愈像是一種史無前例的瘋狂形式。這似乎便是「清廉者」（*Incorruptible*，羅伯斯比的外號）在一七九四年夏天的心神所繫。他成為自身言說的囚徒，執迷於一開始或許僅僅只是必要的合理化的迷思之中，他開始追求益發怪誕的計畫，希望能夠永遠界定事物的形上學基礎，使得對至高存有的慶典與運送愈來愈多受害者的死囚車並行不悖。<sup>31</sup>

這種情形不會持續太久，並在熱月之時畫上句點。不過，這為我們留下一個麻煩的遺產：民主革命與替罪羊暴力之間的連結。在接下來的兩個世紀裡，這樣的連結在新的脈絡下不斷出現。它永遠是自毀的，但卻似乎永遠不會消失無蹤。它是現代性最為令人不安的特性之一。<sup>32</sup>

## 人民主權的時代

因此，這兩場十八世紀的偉大革命展開了人民主權的時代，它們所採用的方法，乃是嶄新與傳統的社會想像的相互作用，而這種相互作用有助於決定它們各自的發展路徑。這種相互作用相當複雜、充滿衝突，而且隱藏著舊有想像與嶄新想像之間未曾料想到的妥協。

此外，法國大革命未能解決自己所設下的問題：如何為它所信奉的嶄新正當性觀念，即人民主權，找出一種穩定的制度表現。而這將會轉而要求一種普遍共享之社會想像的發展，使得這些制度能夠具有意義。

不同革命派系之間的戰鬥與以下這個議題有關：對於國家的主權而言，什麼才是正確的制度表達？這個問題界定了它們之間的鬥爭關係。對於這項原則的落實，每個派系都各自有其認為適當的方式：無論是透過共和體制還是君主立憲，透過間接代表還是某種在人民與代表之間有著更為直接關係的形式，透過不同利益的代表還是一般意志的未分裂表現。到最後，在這些不同制度與程序之間無可解決的爭議，必須由它們的對立物（政變）來決定。在巴黎活躍黨派份子的威脅下，由人民選任的國民公會成員在一七九三年遭到整肅，而這一切都以人民為名。

這場鬥爭的關係必須被放在這個脈絡下來理解，而它獨特的強烈意識形態性質，理論證成與正確政府模型所具有的巨大重要性，在外國入侵與國內反革命勢力叛亂的迫切危機裡，也成為首要處理的問題。言說並不單純只是用來掩飾團體利益與軍事防衛的冷酷事實而已，儘管這樣的分析在日後的督政府（Directory）時期的確可以成立。事實上，這裡所出現的所有討論都是肯切的，目的在於指出自身所屬團體所實施的計畫，乃是落實人民主權原則唯一一種具備正當性的方式。這表示無論言說的內容有多零散，它們大體上全都是「誠摯到至死不渝」的，就算是雅各賓黨人也一樣。對於雅各賓黨人而言，能否真正代表人民的標準繫於領導者的德行上，領導者堅定地代表人民，對抗自利的分裂派系。而也正是在雅各賓黨人的例子裡，「誠摯到至死不渝」變成再適切不過的說法。

正如傅黑所指出的，革命危機的嗜血瘋狂，並不能被視為是國家存活的真實戰役，或派系的真實鬥爭所嘔吐出的辭令白沫。我們必須瞭解它所占據的中心地位，<sup>33</sup>同時也要認知到這場辭令戰役因為大眾文化及其需求與期待的巨大力場而被扭曲成怪異而駭人的型態。

「為革命畫上句點」的問題繼續煩擾著法國社會直到王權復辟（Restoration），甚至直到十九世紀。<sup>34</sup>只有透過某些普遍為人接受的代議政府形式，才有可能在法國大革命的餘波中回

復某種穩定性。這意味著要解決整個革命時期所懸而未決的雙重問題：政治菁英能夠就代表制度的問題取得共識，而且這樣的共識也要成為人民社會想像的一部分。

在王權復辟期間，偏激的王權人士再次使得事情變得極為複雜。而隨著勞動階級成長而日益嚴重的社會分化，則使得菁英的立憲政治與人民戲碼之間的裂隙更加難以填補。相較之下，對於許多基進人士而言，革命仍然存活著，它不僅是通往適當制度秩序的路徑，它本身更是人民主權的典範時刻。某種革命的場景，頓默（Robert Tombs）稱之為「革命熱情戲劇」（Revolutionary passion play）的東西，縈繞於基進的想像中，也留存在人民的記憶裡，等著再次被搬演，以期能夠終於實現一七八九年的允諾。<sup>35</sup>在這些狀況下，儘管一再出現「為革命畫上句點」的主張，重生革命的幽靈卻始終無法止息。

不過，正如基佐（François Guizot）、王權復辟時期的教條主義者（Doctrinaires）、蒂埃爾（Adolphe Thiers）與日後的岡貝塔（Léon Gambetta）的觀察，唯一的解決之道，在於演化出能夠被公認為新的正當性原則的自明適當實現的形式。基佐與教條主義者瞭解，這一點的達成有賴於一種新的、廣泛共享的社會想像的成長，然而，他們自身的菁英代表制度及其狹窄的參政權，卻是永遠無法落實這種社會想像的成長的，而這一點在一八三〇年之後益發清楚。<sup>36</sup>

隨著時間的進展，共和政體的法國找出這樣的形式，只不過這要等到成年男子享有選舉權之後才會發生。岡貝塔指出，唯一可以使得人民就有序的代表制度發展出新的社會想像的方法，便是藉由參與代表的選舉。<sup>37</sup>

然而，在法國扎根的形式卻與英美的模式有著十分有趣的差異。侯頌瓦隆追索法國落實普選權的獨特路徑，彰顯出這個共和傳統所呈現的不同社會想像面貌。<sup>38</sup>

注釋：

- 1 這裡出現的轉換並不如表面看來那麼激烈，因為就殖民地居民的理解看來，他們作為英國人所享有的權利，原本就被視為是「自然」權利的具體特定化；見 Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 77-78, 187-188。
- 2 「不同於法國，在美國並沒有人擔心選任代表會變成另一種支配的形式。」 Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), 28。對於代表形式的共識，並不能避免關於結構的激烈辯論，我們可以從環繞新聯邦憲法而起的激烈爭論看到這一點。這甚至使得人們提出一些關於代表本質的深刻議題；見 Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, chap. 5。這種基本的共識也無法避免人民針對議會制訂的法律而起的暴動，例如余氏叛變 (Shay's rebellion)。不過，這些暴動的目的，並不在於試圖建立另一種與之競爭的正當性模式；事實上，它們是面對一個無論多麼具有正當性的體系所仍會犯下的昭然不義的最後手段。從這一點看來，它們與接下來所討論的法國舊體制時期暴動十分類似。可見 Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur* (Paris: Fayard, 2000), 53-57 所做的有趣討論。
- 3 François Furet, *La Révolution Française* (Paris: Hachette, 1988)。
- 4 見 Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), chap. 4。
- 5 Orlando Figes, *A People's Tragedy* (London: Penguin, 1997), 98-101, 518-19。
- 6 洛克早已發展出這種機制的初始形式。在他討論財產的章節裡，他向我們保證，「以自身勞動撥用土地的人，並未減少人類的資產，而是

使之增加。因為在提供人類生存所必需的糧食上，一畝為個人所占有並耕種的土地的生產力，要十倍於同樣豐饒但為眾人所共有的一畝地。因此，從占為己用的一畝地生產出遠超出十畝地所生產的糧食的人，可以說是將自然的百畝地中的九十畝地留給所有人類取用。」（*Second Treatise of Civil Government*, 5.37）。

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, book 1, chap. 6.

<sup>8</sup> Ibid., book 1, chap. 8.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, “Profession de foi du vicaire savoyard,” in *Émile* (Paris: Éditions Garnier, 1964), 354-55.

<sup>11</sup> 引自 Georges Lefebvre, *Quatre-Vingts-neuf* (Paris: Éditions Sociales, 1970), 245-46。

<sup>12</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, book 4, chap. 5.

<sup>13</sup> François Furet, *Penser la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), 276.

<sup>14</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in *Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), 225。從這裡，我們可以看出盧梭所追求的透明性是如何反對所有的代表形式，無論代表是政治的、劇場的或語言的。對於某些具有雙重場景的關係而言，透明性與一體性要求同樣的人物在兩個場景裡同時登場。這包括  $x$  治理  $y$ ，以及  $x$  在  $y$  面前呈現某物的方式。



- <sup>16</sup> Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).
- <sup>17</sup> 居昂尼費 (Patrice Gueniffey) 在《政治》(*La Politique*) 一書的討論中相當傑出地運用了這個區分。
- <sup>18</sup> Furet, *Penser*, 271.
- <sup>19</sup> 從傅柯《規訓與懲罰》(*Surveiller et Punir*) 迷人的開場白，我們可以在處決達米安 (他試圖在一七五七年殺害路易十五) 的記敘中，瞭解這些事情的安排可以多麼精巧與多麼駭人 (對我們而言)。
- <sup>20</sup> 居昂尼費強調舊體制時期的人民暴動「所表達的，並非自身的權力主張，相反地，它們所表達的，是對自身自主性的默示承認……。人民所聲張的，並非主權，而是不被鎮壓的權利」(*La Politique*)。
- <sup>21</sup> Albert Soboul, “Violences collectives et rapports sociaux: Les foules révolutionnaires (1789-95),” in *La Révolution française* (Paris: Gallimard, 1981), 578.
- <sup>22</sup> William Sewell, “Historical Events as Transformations of Structure: Inventing Revolution at the Bastille,” *Theory and Society* 25 (1996): 841-81.
- <sup>23</sup> Colin Lucas, “The Crowd and Politics,” in Colin Lucas, ed., *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford: Pergamon Press, 1988), 259-85，追索了法國大革命對城市群眾實踐帶來的變遷。菁英提出的重行詮釋似乎具有某些影響。首先，他們已經開始提出超越個殊的要求；他們的要求開始包含某些更大的政治目標。在諾姜勒侯特魯 (Nogent-le-Rotrou) 的群眾高喊「國家萬歲！小麥將消失不見！」，將傳統的要求與嶄新的國家政治議程結合在一起 (276)。而在共和曆第三年的芽月 (Germinal) 與牧月 (Prairial) 期間入侵國民公會的群眾則要求「麵包

與一七九三年的憲法」(278)。由於群眾的目標擴大了，現在的群眾有時已可接受革命黨派積極分子（也就是不屬於群眾通常領導者的人）的動員。許多重要的暴動便是因此而起。另一方面，群眾似乎仍然認為正常的權力必然位居他處；他們等待具有正式構成的權威擔起它們的職責。就連一七九五年入侵國民公會的人們，接下來也不知道自己該做些什麼；他們等待基進代理人的領導。

<sup>24</sup> Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," 76-136.

<sup>25</sup> Foucault, *Surveiller et Punir*.

<sup>26</sup> Soboul, "Violences collectives et rapports sociaux," 577.

<sup>27</sup> Ibid., 579。索布爾也提及集體行動是在多大的程度上針對著明確的目標，並將某種傳統道德視為理所當然：「掠奪與無褲黨人對平等主義的關注相呼應：個人在掠奪中所獲取之物，因個人存在境況的失衡而取得正當性；同時，掠奪的對象從來不會超出原本所針對的商店。」(578)此外，在報復手段上還存在著某種成比例的關係，從「絞死」人形塑像洩憤到真正的死刑都有。

<sup>28</sup> 見 François Furet, *La Révolution française au débat* (Paris: Gallimard, 1999)。

<sup>29</sup> 引自 Soboul, *La Révolution française*, 289。居昂尼費指出，巴黎群眾的影響力，以及巴黎群眾因受到馬哈及其他人的巧妙煽動而對敵人與陰謀所產生的執迷，是如何從初期便開始改變制憲會議（Constituent Assembly）成員的自由主義信念。對於某些制憲會議的成員來說，似乎有必要至少在表面上回應平民階層的要求：他們必須安撫「平民的騷動」，試著讓會議所無法左右的群情激憤形成一個「穩定的膿瘡」，

「為如此野蠻而原始之暴力的爆發設下一道柵欄」(*La Politique*, 81-93)。

<sup>30</sup> 見 Lucas, "The Crowd and Politics," 259-85。

<sup>31</sup> 羅伯斯比在恐怖統治時期最後幾個月裡的怪異形上政治學野心，可見諸他於一七九四年二月五日對國民公會提出的報告：革命的目標在於征服邪惡，創立德行共和國，以「共和制的所有德行與奇蹟」來取代「君主制的所有惡習與荒謬」，從而「踐履天性的誓言，完成人性的天命，實現哲學的允諾，免於罪行與暴政的長久統治」(引自 Gueniffey, *La Politique*, 313)。

<sup>32</sup> 法國大革命與暴力之間的完整連結，需要更深入的研究，而且最好是藉助於吉哈德 (René Girard) 的研究。我曾在 Charles Taylor, "La Terreur et l'imaginaire moderne," François Furet memorial lecture, May 2001 裡以較長的篇幅討論法國大革命的社會想像與它們和恐怖統治的關係。不過，這也僅僅觸及現代的後革命暴力的重大問題的表面而已。

<sup>33</sup> Furet, *Penser la Révolution française*.

<sup>34</sup> Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985), 16-17, 285.

<sup>35</sup> Robert Tombs, *France: 1814-1914* (London: Longman, 1996), 20-26.

<sup>36</sup> Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, 80, chap. 9.

<sup>37</sup> 「我的話是針對那些憂心穩定性的人、那些憂心合法性的人、那些憂心該如何令公共生活有節的人所說的，尤其是當中的保守派。我對他們說道：難道你們不明白，假若人們珍視普選權，讓其自由運作，那麼它就能伸張自身的獨立性及其決定的權威性；難道你們不明白，假

若普選權成爲主權的完滿體現，那麼所有這些衝突、所有這些危機，就會有一個和平的解決之道，同時，革命也不會再次出現，因爲已經沒有什麼好革命的了，而法國在發言之時，也再也不會受到政變的威脅。」岡貝塔一八七七年十月九日講詞，引自 Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, 364-65。

<sup>38</sup> Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen* (Paris: Gallimard, 1992).



第九章

# 滲透一切的秩序

An All-Pervasive Order

Modern Social Imaginaries

在經濟與公共領域之後的第三個大變遷，涉及「發明人民」(inventing the people)，將之創造為一種嶄新的集體能動性。<sup>1</sup> 從這些變遷所展現的各種形式裡，我們可以辨識出我們對當代自由民主體制的道德秩序之理解的輪廓。我們想像我們的社會生活的方式，乃是藉由這些形式而獲得表達。我們身處其中的社會，並不僅僅只是個由政治組成的秩序；我們同時也屬於市民社會。我們在經濟之中彼此相繫，可以進入公共領域，並在獨立結社的世界裡往來。

早在十八世紀末之前，這些形式便已穩固地扎根於先進的西方社會裡。不過，即使是當中最為先進者，與今天的我們仍有相當的差距；長征還有很長的一段路程得走。

一種指出差距的方法，是說這些社會想像模式仍然只為少數人所有：社會菁英與活躍份子。在英國與法國以及一定程度的美國，人口中的多數仍舊或多或少沉浸在過去的形式裡。長征的下一步，涉及將這些嶄新的自我理解形式向下與向外延伸散布。

不過，差距也可以用其他的方式來描述。我們可以說，現代的道德秩序已經在某些社會生活的面向——政治、經濟、公共領域——重塑了社會想像，至於其他社會生活的面向，則依然未受轉變。家庭便是一個明顯的例子，不過這個例子並不能單純地就其自身而論。我們現在所認為的家庭，在當時往往鑲

嵌於所謂的家族之中，核心家庭與非親屬或至少是非核心群體的成員一起生活與工作：僕人、學徒、送來習藝的外甥、員工。這些家族多半具有濃厚的父權色彩，從屬於男性族長絕對的權威之下，並依照強烈的階序意識加以管理。不過，依賴關係並不局限於此；佃農與藝匠在某種意義上分別依賴於地主與贊助人；就連家族族長也可能會依賴階序位置比他們更高的有力贊助人，因為這些贊助人確保了他們的恩俸、職位或生計，例如神職人員。而這些贊助人也可能會再次依賴其他的有力人士，例如在宮廷、大公或地方長官宅第裡的有權有勢者。

## 父權與階序社會

簡而言之，前現代的北大西洋社會布滿著各種家臣、主從、隸屬或（家庭的）父權的依賴連鎖。這些連鎖將每個人繫在一起，我們可以追索這樣的依賴關係，從佃農開始，到他的家庭族長，再到家庭族長為之耕作的地主，而後再到這個鄉紳所依賴的贊助人，最後再到居於頂端的國王。若以最能為之辯護的立場來講，所有連鎖的目的都在於展示階序互補的原則；位居不同層次的人們都為彼此的福祉做出自身的重要貢獻，下位者提供勞務，上位者則提供治理與保護。

從這樣的角度看來，在君主政體的結構與各種相互交織在



社會、家族、家庭、主顧等等的依賴鍊之間，有著一種連續性與同質性。這便是父權權力之所以能夠作為所有以階序互補為基礎的依賴形式之譬喻的原因。依據一種廣為接受的證成說法，王權本身即被視為一種父權權力；它同樣是自然而不需從屬者同意的。這便是菲爾默（Robert Filmer）的理論基礎，他是十七世紀英國絕對王權理論最具影響力的闡述者之一；洛克在《政府論第一篇》（*First Treatise of Civil Government*）裡對菲爾默的代表著作《君父論》（*Patriarchy*）大肆嘲諷。不過，直至十八世紀，王權的父權比喻仍然廣被接受，如艾迪生（Joseph Addison）於《旁觀者》（*The Spectator*）裡所言：「對父母的服從，乃是所有政府的基礎。」<sup>2</sup>確實，在獨立宣言之前的辯論裡，雙方都使用了同樣的比喻。對於親英派（Tory）而言，那些想要反叛的人等於是弑父者，但對於許多未來的反叛者而言，他們認為自己的行動是獲得證成的，因為透過「濫權的長鍊」（long chain of abuses），國王已背叛了他作為君父的責任。

這種父權權力滲透一切的社會與我們社會的不同之處，並不僅僅在於它是階序的；它也以非常不同的方式與其成員產生連結。依賴長鍊的關鍵之處，在於它們是高度個人化的。作為佃農，我並非像其他人一樣，只是國王的一個臣民而已；我是某個特定主子的僕役，我的主子又與某個特定領主有關，而領

主又與某個贊助人有關，如此等等。我對國王的服從，乃是透過這些特定的個人關係作為中介。父權比喻的力量，部分便在於這種滲透一切的個人化權力與依賴關係。正如托克維爾所觀察到的，平等伴隨著這些鎖鍊的打破，以及公民與權力無中介的原子化連結。<sup>3</sup>

這種前現代的體制與十八世紀末所出現的體制（後者與我們今日的體制比較相似）的不同之處，在於它的社會想像在各個面向與層次都是由一個類似的原則（階序互補的原則）所發動，正如今日的社會想像在各個層次與類別也都是由現代的道德秩序所穿透。此外，這種一致性不僅僅是個我們可以觀察到的事實；它本身也屬於社會想像的一部分，也就是說，能動者本身意識到這樣的類比，而這正是他們可以訴諸父權權力作為國王權威的譬喻的原因。同樣地，今日的我們也會試著批判，甚至轉化諸多非政治關係，因為它們不夠「民主」或平等。例如，我們會論及民主的家庭，用以反對威權的家庭。我們不認為自己是矛盾的，正如我們的前現代祖先也同樣不認為自己是矛盾的，只不過我們的生活乃是環繞著一個完全相反的原則組織而成。

不過，對於我們而言，現代社會想像的初始形式似乎是怪異的，甚至是可疑的，因為只有在某些重要的層次——政體、公共領域、經濟——才引入了新原則，其他層次則否。我們往

往會覺得當時的人們是矛盾、甚至偽善的。男性的菁英談論權利、平等與共和，但他們完全不會想到契約僕人（indentured servant），更遑論奴隸，同時，他們大體上也以傳統的父權權力來管理自己的妻子、兒女與家族。難道他們沒有看出這是明顯的矛盾嗎？

答案是：這未必是矛盾。一旦人們接受背景的組織觀念，認為社會想像必須在各個類別裡由一致的原則所發動，在諸如政體秩序與家庭秩序之間的差異才會變得明顯。不過，人們很有可能覺得這種背景觀念太過分而難以相信，甚至認為它根本不可能發生。例如，在我們所討論的時代裡，家父長制乃是如此深植於家庭／家族之中，以致於對君主治理與貴族階序做出的共和主義挑戰，得要採取拒絕君父原則的普遍適用性的形式，而不是提出另一種可以適用於各種類別的對立原則。洛克對菲爾默做出的著名回應，即是區分君父權力與政治權力，並闡示它們的運作乃是依據十分不同的原則。<sup>4</sup>而這便是革命者與改革者一般所持的立場。只有少數幾個勇敢而創新的人物，例如沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft），才會採取不同於這種幾乎可說是共識的立場。的確，還得再花上很長的一段時間，我們才會以批判的民主—平等主義的角度來看待家庭，尤其是（不處於過去的家庭框架之內的）核心家庭裡的夫妻關係。這種角度可以說是昨天才發生的。各種類別的一致性絕非

是種顯而易見的常識性要求。<sup>5</sup>

無論如何，我們終究還是達成了這種一致性；長征將我們帶至此處。不過，之所以如此，並非出於不自相矛盾的自然驅力，而是出於一開始時被新秩序邊緣化的一些階級要求含容於內的驅力。這是長征的最後一個階段：一方面，嶄新的社會想像已經向下、向外延伸，範圍超出原本接受它的社會菁英；另一方面，這種嶄新想像的原則延伸到社會生活的其他層次與類別。我們馬上就能看出，若後者沒有發生，前者也就不會發生；除非將奴僕和從屬者與他們的支配者相繫的社會形式加以轉化，否則他們無法置身於一種賦予他們位置、視他們為與其他平等個體共同構成社會的社會想像。必須出現與這些舊有形式的斷裂，使得平等取代階序，而且在此同時，舊有依賴的個人化特定關係必須瓦解，並為平等地位的一般而非關個人的認可所取代。

## 社會想像的延伸

絕大多數的北大西洋社會都出現了這種轉化，不過發生的路徑卻各不相同，而且也出現相當不同的變化。最初與最為戲劇性的例子乃是美國。在某種意義上，這可以說是美國革命之內的革命，或許更恰當的表述，是稱之為美國革命餘波的革

命。<sup>6</sup>我們或許可以把它描述為一個過程，在這個過程裡，獨立本來是一種共和主義社會針對外部的君主權威所欲落實的價值，日後卻演變為一種個體所追求並由所有個體所平等享有的地位。

美國革命一直是由仕紳所帶領的，儘管之中有許多人是晚近才晉升這個階級的，<sup>7</sup>但他們依然是仕紳。在他們所處的世界裡，領袖與選任代表來自地位較高的階級是十分自然的；確實，這些職位（議員、法官等等）的聲望，與占據這些職位的人士的社會地位是緊密相繫的。此外，這些革命的領導者也抱持著盛行於十八世紀的共和主義觀點，即領導者應當體現孟德斯鳩式意義下的「德行」，致力於公眾利益，並保持「公正無私」，而這是汲汲於營生的平民百姓所不能辦到的。因此，就連從事商業，也會被人懷疑他無法扮演好領導者的角色。<sup>8</sup>

對於帶領美國革命並制訂美國憲法的那個世代而言，許多人的夢想是美國可以繼續由這樣的共和主義菁英所治理：當然，這樣的夢想也預設著各種非政治從屬、主僕關係、順服子女及其他服從形式的持續。然而，這樣的夢想並未成真。在某種程度上，這場新革命乃是一種政治事件。政治階級為來自各種社會背景的人們所入侵，包括一些明顯缺乏教養的人，正如傑佛遜派的共和黨人對聯邦黨人所提出的成功質疑。不過，新的個人獨立在某種程度上乃是一種社會轉型，伴隨著快速的經

濟成長、國內市場的擴張、製造業的成長，以及最重要的，疆界的開拓。對於眾多男性及許多女性而言，獨立成為現實——他們可以也確實自食其力——他們離開家庭，往往也脫離了他們的社群以及傳統的依賴關係。

唯物論的解釋方式，或許會用經濟與人口統計上的變遷來解釋這種個人獨立與平等的新文化。然而，這種解釋的不妥之處顯而易見，這可以從加拿大的例證中看到，在這個只比美國稍北幾英里的國家裡，疆界的開拓有著完全不同的文化影響。<sup>9</sup>

另一種常見的錯誤是削去法的解釋方式，這種解釋方式會讓我們試圖僅僅以負面的方式來界定變遷，將它視為舊有聯繫、服從與連帶的解消。然而，這種獨立並不僅僅只是舊有道德聯繫的斷裂而已；它有其自身的道德理想，如同托克維爾在論及現代世界的個體主義時所指出的。<sup>10</sup>此外，新的理想涉及一種嶄新的社會連結。正如雅柏拜（Joyce Appleby）所言，新的人格理想頌揚「那些發展內在資源、獨立行動、過著德行生活，並將自身的行為專注於其個人目標的人們」。<sup>11</sup>這種人是有能力做到勤勉、堅忍與自立的人。

經常與這種道德理想連結的嶄新虔信，有助於我們度量它的本質。十九世紀初期乃是第二次大覺醒（Great Awakening）的時代，透過巡迴傳道士，信仰的復興浪潮蔓延至整個共和國，直至最偏遠的疆界。這種多半發生於舊有宗教體制之外、

表現在衛理公會（Methodist）與浸信會（Baptist）的快速成長上的嶄新宗教熱情，其本身便是一種獨立理想的反映。個體脫離祖先的教會，在快速增加的各種教派之中追求自身的教會形式。<sup>12</sup>在此同時，他們也透過獻身於上帝的個人關係，來追求過著這種嶄新之獨立生活的力量，以擊退恐懼與絕望的惡魔、閒散與酗酒的誘惑（最後一點在當時尤其重要，因為當時美國每人平均的飲酒量乃是今日的四倍之多）<sup>13</sup>。人們今日已對這種模式十分熟悉，透過福音教派（evangelical Protestantism），它在世界各地快速流布：拉丁美洲、非洲、亞洲、前共產國家，更不用提它在美國的持續復興。<sup>14</sup>不過，這並不是說嶄新的個人獨立與宗教信仰有著內在的關係。相反地，它有著各式各樣的形式，包括極為世俗化的形式，儘管信仰復興極為廣布，但它也只觸及這個時代的部分人們而已。<sup>15</sup>不過，它能夠與這種熱情信仰共生的事實，說明了這種理想的道德本質。

不過，個人獨立並非只是一種個人生活的道德理想而已，它也使得能動者與社會產生關聯。這種關聯之所以出現，部分在於自我規訓、誠實、富想像力、具企業家精神的人們被視為新社會基石的事實，而這樣的新社會結合了秩序與進步。這種社會的主要贊助者便是這些人們，他們不僅設定了社會的道德風氣，同時也帶來了龐大的經濟進步裨益。當然，這裡的預設是貿易與企業家精神非但不會分裂共善，反倒能增進共善，同

時還可以作為一個充滿活力、守秩序且自立的民族之和諧的基礎。正是這種朝向進步的驅力，使得美國成為一個偉大、自由而平等的國家。個人獨立成為嶄新的美國愛國情操模型的一部分，直至今日，它都仍然充滿活力與力量。

這代表著一種遠離美國革命世代理想的重大文化革命。商業不但不會因為它缺乏公正無私而遭受懷疑，事實上，這種充滿高度利益的嶄新經濟活動反而被視為是一種嶄新倫理的基石。它採用了共和、自由與平等的傳統理想，但卻將它們置放在一個十分新穎的語域中。自由不僅屬於主權人民，同時也屬於個人獨立。此外，這種一般化的自由，乃是平等的必要基礎，因為唯有藉此，才能否定階序獨立的舊有形式。在舊有的觀點中被視為自我中心、私利與腐敗的源頭，現在則被視為是自由與平等社會的驅力。

於是，企業家被視為贊助者。關於這些個體從貧到富的故事一再地受到細述，為他人提供了例證與啟發。事實上，能夠獲得眾人最高敬意與欽佩的人，乃是那些不僅創造出新財富，同時也能成為領導者或是對公眾的福祉有所貢獻的人；這裡的典範乃是那些由企業家成功地轉變為贊助者的人，直到現在，這樣的人物在美國仍一直占有支配地位。<sup>16</sup>

因此，獨立並不僅只是個人的理想，同時還是社會的理想。它被視為是對國家福祉與偉大所做出的貢獻，並因而受到



尊敬與褒揚。同樣地，這些成功的企業家個體也需要廣大的社會。他們尋求社會的讚賞、稱頌與認可；他們爭奪聲名，並常常成爲領袖。

確實，這場個人獨立的革命強化了廣泛社會的歸屬感。它使得人們脫離較爲狹隘的社群，但卻沒有使他們處於一種不管他人的孤立之中。相反地，它反而使得一種更加強烈的歸屬感成爲可能，即歸屬於由平等成員所組成的非關個人社會。這一點尤其反映在報紙與雜誌的驚人成長，以及它們在共和國境內的廣泛流通。<sup>17</sup>以非關個人的平等爲基礎的社會，已經完全取代了爲個人化的階序關係所穿透的社會。

不過，在這裡作爲基礎的平等，當然只是理論上的平等。許多人們仍然被排除在外，且不光只是那些尚未被新原則觸及的類別，例如家庭或是農場奴隸。新社會籠罩在自滿的氛圍中，對社會中的失敗者視而不見，這些人不僅無法致富，甚至還日趨淪爲日益蓬勃的工廠裡的新壓迫依賴形式的受害者，這些工廠大量雇用位居社會邊緣的人們，尤其是新來的愛爾蘭移民。在美國的發展裡非常重要的一點，是這些無法成爲著名企業家群像其中之一的人們，他們永遠無法找到或是樹立文化空間，藉以在共和國的他種願景中團結一致。或許除了戴布茲（Eugene Victor Debs）領導的短暫時期外，美國從來未曾遭遇嚴重的社會主義敵對問題。

截至目前為止，我所談論的乃是完成這趟長征的美國式路徑，而我也完全明白其他國家有其不同路徑，這些路徑穿越了不同的地點，因而也抵達相當不同的目的地。或許，社會想像的概念可以讓我們得以掌握這些同屬北大西洋自由民主政體的其他國家所流露的不同特性。在某種意義上，它們起自與現代想像的原初開創形式——經濟、公共領域與自治政體——不同的路徑，最後轉化了社會生活的其他層次與類別的理解。美國與諸多歐洲社會的一個重要差別，在於新政治想像在舊大陸的向下與向外拓展，部分乃是透過從屬群體之階級想像的具體化的事實，而在這些從屬群體中，勞工尤其重要。這所意味的，遠遠超過共和國創建初期時所出現的一種共同利益（例如技工的共同利益）。英國工運、法國或德國工會的階級想像，遠遠超過某群獨立個體共有相同利益的意識；它比較接近於共同認同的意識，由一個當地社群所共有（例如英國的礦村），或是那些屬於某個命運共同體的人們（例如受剝削的勞工）所持有的公意。在某些個案裡，它屬於現代道德秩序的盧梭式修訂所形塑的政治文化，而這與美國的軌跡完全不同。

這點出了國家的民主文化彼此相異的另一種方式。從過去延伸而出的歷史軌跡，仍然妝點著當下的理解。如果我們回想前述美國與法國的政治文化差異，便能明白這一點。當時我提及了新的人民主權想像是如何從舊體制的傳統政治文化裡承襲

當中的某些形式的，特別是代表形式。然而，新的想像並非僅僅只是取代了舊的想像而已。新的想像重新詮釋了舊有傳統的主要價值，但卻保留了它源自這個稍早傳統的意識，原因正在於新的想像並非被視為斷裂，而是被視為重新詮釋。因此，美國人仍然視自己是在延續舊有的自由傳統，即使他們宣布獨立，並在十九世紀初期經歷了一場文化革命。甚至在二十世紀，他們也依然提及大憲章（Magna Charta）。同樣地，共和體制下的法國人也依然在每年的七月十四日慶祝巴士底獄的占領，即便他們早已建立了代議政府的自由模式。在這兩個個案裡，當下的政治文化都受到過去的影響，而這裡的過去，不僅是被國家歷史保留而受到崇敬的過去，也包括那些為國家歷史摒除在外的過去。

即使是在西方，現代社會想像也在各個國家歷史的紛歧媒介中受到不同的折射。這提醒了我們一點，就是當這些想像加之於其他文明或是為其他文明所採取時，我們不該期待西方形式的單純重複。

注釋：

- <sup>1</sup> E. S. Morgan, *Inventing the People* (New York: Norton, 1988).
- <sup>2</sup> 引自 Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution*(New York: Vintage, 1993), 43-44。
- <sup>3</sup> 「貴族制將所有的公民打造成一條長鍊，從佃農直至君王；民主制則打破鎖鍊，分開各個鍊環。」Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), 2: 126。
- <sup>4</sup> 例如見 Locke, *Second Treatise of Government*, chap. 6, para. 75：「但政治權力與君父權力是兩種截然不同而彼此分離的權力；它們的基礎是如此不同，所被賦予的目的亦復如此。」(Locke's *Two Treatises*, 332)
- <sup>5</sup> 確實，在我們當代、「先進」的西方自由社會中，始終仍有重要的少數群體依然認為自己的家庭或宗教等生活的運作，乃是依據一種相當不同於較廣大的政治與經濟系統的模式。這在新近移民身上尤其屬實。
- <sup>6</sup> 我在這裡所引用的乃是 Wood, *The Radicalism of the American Revolution* 以及 Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000)；亦見 Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*。
- <sup>7</sup> Wood, *Radicalism*, 197.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, 95-109.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, 311.
- <sup>10</sup> Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, vol. 2, part 2, chap. 2; 125.
- <sup>11</sup> Appleby, *Inheriting*, 11.

<sup>12</sup> Ibid., 201.

<sup>13</sup> Ibid., 206, 215.

<sup>14</sup> 見 David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990)。這並非福音教派獨有的現象。人們也可以論證對於許多非裔美國人而言，皈依伊斯蘭國家（Nation of Islam）也具有同樣的賦權作用。

<sup>15</sup> Appleby, *Inheriting*, 145.

<sup>16</sup> Ibid., 123-24, 257-58.

<sup>17</sup> Ibid., 99-103.

第十章

# 直接社會

The Direct-Access Society

截至目前為止，我已經從作為基礎的道德秩序觀念的角度來描述我們的現代社會想像，這樣的道德秩序觀念虜獲了我們特有的社會實踐，而且形成了十七世紀自然法理論的突出特質，但同時也在這個過程中改變了自然法理論。不過，很明顯地，這個作為基礎的秩序概念所發生的變遷也帶來了許多其他的變遷。

之前我已經提及超越性行動（action-transcendent）基礎的缺乏，也就是現代社會形式完全存在於世俗時間裡的事實。現代社會想像不再認為某種超越在地的實體必須以世俗時間的集體行動之外、之上的某種東西作為基礎。而如我所論證的，前現代並不抱持這樣的看法。前現代認為王國的階序秩序乃是以存有的大鍊為基礎。部落之所以構成部落，乃是因其法律，而這樣的法律可以追溯至不可考的時代，或者或許可以追溯至某個具備伊里亞德所謂的「起源時間」地位的肇建時刻。透過回望以建立原初的法律，之所以在前現代革命（直到且包括英國內戰〔English Civil War〕）裡具有重要性，乃是出自這樣的意識，即政治實體是超越行動的。政治實體並不能光憑自身的行動創造自己；相反地，它之所以能作為實體而行動，乃是因為它早已構成實體。這便是為什麼前現代的正當性繫於返回原初構成（憲法）的原因。

認為人民乃是集體出自自然狀態的十七世紀社會契約論，

則明顯屬於另一個思想序列。不過，如果我之前的論證是正確的，那麼，一直要到十八世紀末，這種思考事物的新方式才進入了社會想像。在某種意義上，美國革命乃是分水嶺。它是以回望式的精神進行的，也就是說，殖民者所爭取的，乃是他們作為英國人早已確立的權利。此外，他們也是在自己既有的殖民地立法機關的領導下，爭取這樣的權利。然而，在這整個過程中，卻出現了「吾等人民」這樣一個關鍵的虛構，而從「吾等人民」的口中，宣布了新的構成（憲法）的所在。

這裡所援用的觀念，乃是人民（若依當時的說法，也可稱為「民族」）的存在，可以先於並獨立於它的政治構成，因此這樣的人民可以透過自身在世俗時間裡的自由行動而賦予自己它本身的構成。當然，這種劃時代的行動很快就被賦予援引自更高時間的舊有概念的意象。正如同法國的共和曆，「時代的新秩序」（*Novus Ordo seclorum*）也倚重於猶太—基督教的啓示論。構成的肇建被賦予了某種起源時間的力量、一種更高的時刻，被填補上卓越的能動者，而我們應該無休止地試圖再次趨近這樣的時刻與能動者。然而，一種構思事物的新方式已經散播開來。民族、人民可以具備人格，可以在任何之前的政治秩序以外一起行動。現代民族主義的關鍵前提之一已然就位，若沒有這個前提，民族自決的要求便沒有任何意義可言。這便是人民自我構成而不受他們的歷史政治組織限制的權利。



## 人民與社會的直接關係

爲了要瞭解這種嶄新的集體能動性觀念——「民族」或「人民」——如何與一種對時間的嶄新理解連結，我要援引安德森（Benedict Anderson）極具洞察力的討論。安德森強調，一種在「同時性」（simultaneity）範疇之下掌握社會的嶄新方式，是如何爲歸屬於一個民族的新意識做好準備：作爲整體的社會，乃是由所有標示著其成員當下生活的無數事件的同時發生所構成。<sup>1</sup>這些事件便是這種同質時間的片段的濾網。而這個清晰明白的同時性概念屬於一種對時間的全然世俗理解。只要世俗時間仍然與各種更高的時間交織，便不能保證所有的事件都能被安置在同時性與前後相繼的清楚關係之中。一方面，崇高的慶典與我的生活及我的朝聖同伴的生活是同時發生的，但另一方面，它卻是接近於永恆、起源時間或它所預示的事件的。

一種純粹世俗的時間理解，使得我們可以以平列的方式想像社會，無涉於任何「高點」，也就是事件的尋常進展接觸到更高時間之處，因而也就無須承認任何享有特權的個人或能動性，例如國王或神職人員，這些人位居這類據稱的高點並作爲中介。這種基進的平列性正是直接社會所隱含的，在這樣的社會裡，每個成員都「與整體直接連結」。在論證若沒有諸如印

刷資本主義的社會發展，這種嶄新的理解便無由誕生上，安德森無疑是正確的，不過他並未藉此暗指社會想像的變遷單憑這些發展便足以解釋。現代社會要求的變遷，還包括了我們將自己設想為社會的方式。其中的關鍵之處，一直是這種從不屬於任何人的去中心觀點來掌握社會的能力。也就是說，對於一個比我自己的觀點更加真實與更加權威的觀點的尋求，並不會讓我認為國王、神聖聚會或甚至任何東西乃是社會的中心，而是會導出這種無涉任何立場的觀察者所會擁有的側面的、平列的觀點：一個如同圖畫般展開的社會，沒有任何享有特權的節點。在「世界圖畫的時代」(the Age of the World Picture)裡，<sup>2</sup>於現代社會、現代社會的自我理解，以及現代再現的梗概模式之間，存在著一種緊密的內在連結：作為同時發生事件的社會、作為非關個人體系的社會交接、作為地圖呈現的社會領域、作為博物館展示物的歷史文化，如此等等。

因此，過去曾有著一種社會的垂直性，這種垂直性依賴於更高時間的基礎，但在現代社會中，它已然消逝。從另外一個角度看來，那也是一個中介的社會。在舊體制的王國裡，例如法國，臣民之所以能夠聚合在一個秩序裡，乃是因為這個秩序透過它的頂峰（國王的人身）密合在一起，而透過他，這個秩序便與更高的時間以及事物的秩序產生連結。我們是透過我們與國王的關係成為這個秩序的成員。正如我們在上一章所見，

稍早的階序社會往往會將權力與從屬的關係個人化。

現代平列社會的原則是極端不同的。我們每個人與中心都是等距的；我們與整體是直接的。這種特性描繪了我們可稱之為「直接模式的社會」。我們從個人化連結的階序秩序轉變為非關個人的平等秩序；從垂直的中介世界轉變為平列的直接社會。

在較早的形式裡，階序與中介是並行的。階層社會，若用托克維爾的話來講，就是「等級社會」(society of orders)，如十七世紀的法國，明顯是階序的。不過，這同時也意味著人們之所以歸屬於社會，乃是透過歸屬於社會的某個成分。佃農得要與領主連結，而地主又與國王連結。市議會成員又在王國裡具有某種地位，或是在國會裡具有受到承認的地位而發揮某種功能，如此等等。相較之下，現代的公民權概念是直接的。無論我可以透過中介組織與社會的其餘部分產生如何眾多的連結，我認為我的公民權與所有這一切是分離的。我歸屬於國家的根本方式，並不依賴於任何這些其他的歸屬，或是受到它們的中介。我與其他的公民一起處於與國家的直接關係之中，而國家則是我們共同效忠的對象。

當然，這一點未必會改變行事方式。由於我認識的某人的姊夫是法官或議員，所以我遇到困難時便打電話給她。可以說，受到改變的是規範的圖像。然而作為規範圖像基礎的——

若沒有這樣的基礎，我們的新規範便無法存在——乃是人們想像歸屬方式的改變。在十七世紀以及之前的法國裡，必然存在著對直接社會的觀念本身感到陌生而無法清楚加以掌握的人們。對於受過教育的人而言，他們曉得古代共和的模型。但對其他許多未受教育的人而言，他們唯一能夠理解的歸屬於更大整體（例如王國或普世教會）的方式，乃是透過比較直接的、可理解的歸屬單位（教區、領主）的鱗狀重疊，從而進入更大的實體。現代性尤其涉及一場我們的社會想像的革命、這些中介形式被發派至邊緣地帶的放逐，以及直接社會圖像的擴散。

這是透過我所描述的社會形式的崛起而達成的：公共領域，人們藉此將自己想像為全國（有時甚至是國際）討論的直接參與者；市場經濟，所有的經濟能動者藉此而被視為是與其他經濟能動者一起在平等的地位上進入契約關係；當然，還有現代的公民國家。不過，我們仍能想到其他以中介方式攫獲我們想像的方法。例如，我們認為自己處於時尚空間之中，接受與傳遞當下的潮流；我們認為自己是全球觀眾的一員，密切注視著媒體明星的一舉一動。儘管這些空間在其自身的意義上是階序的——它們都以準傳奇的人物為中心——但它們都為所有的參與者提供了無須藉由他們的其他效忠或歸屬作為中介的管道。某種類似之物以及更加具體的參與模式，也出現在各種社會、政治與宗教的運動中，這些運動是現代生活的重要特色，

它們讓人們產生超越在地的國際連結，成爲一個單一的集體能動性。

這些想像的直接模式與現代平等及個體主義有關，事實上，它們只是後者的不同面向。直接模式廢止了階序歸屬的異質性。它使得我們齊一，而這是一種使得我們平等的方法。（至於它是否爲令我們平等的唯一一種方法，則是在今日多元文化主義〔multiculturalism〕的奮戰中激烈論辯的重大議題。）在此同時，各種中介所受到的貶抑，使得它們在我們生活中的重要性降低；個體日益掙脫它們的掌握，從而使得作爲個體自我意識日漸滋長。作爲道德觀念，現代個體主義並非意味著完全終止歸屬關係（這麼做屬於失序與崩潰的個體主義），而是想像自己歸屬於更加廣泛而非關個人的實體：國家、運動、人類社群。而這樣的一場變遷，已從另一個角度被描繪爲從「網絡」或「關係」的身分認同，遞移至「範疇」的身分認同。<sup>3</sup>

在某種重要的意義上，我們馬上就能看出現代直接社會的同質性要比前現代社會高出許多。不過，這並不意味著在不同階層之間的實際文化與生活形態分殊會比幾個世紀前來得少，儘管這一點無疑是真實的。同樣地，不同階級的社會想像之間的距離也變得較爲接近。階序、中介社會的一個特質，便是地方社群（例如村落或教區）的人們，對於他們社會的其餘部分

可能只會有極為模糊的觀念。對於中央權威，他們可能會有某種印象，例如良善國王與邪惡大臣的混合，至於要如何填補其餘的部分，他們可能一點概念也沒有。對於其他構成王國的人們與地區，他們尤其只具有非常朦朧的意識。事實上，在政治菁英的理論與社會想像以及教育程度較低的階級或鄉村居民的社會想像之間，存在著一道鴻溝。在許多國家，這種情形直到十分晚近都還存在著。文獻指出，法國在十九世紀的大半時間裡都呈現這樣的情形，儘管共和國的領袖充滿自信地宣稱國家是「一體而不可分割的」。<sup>4</sup>這種分裂的意識與直接社會的存在十分不相容。第三共和最終完成了必要的變遷，而由法國大革命所理論化的現代法國也首次成真且囊括一切。衛伯（Eugen Weber）著作的標題《成為法國人的佃農》（*Peasants into Frenchmen*）正表達了這場社會想像的（超過一種意義的）革命性變遷。

注釋：

- <sup>1</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 37.
- <sup>2</sup> Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes,” in *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).
- <sup>3</sup> 我從卡宏（Craig Calhoun）那裡借用了這種說法；例如，見 “Nationalism and Ethnicity,” *American Review of Sociology*, no. 9 (1993): 230。這個段落裡所進行的討論有很大一部分要歸功於卡宏。
- <sup>4</sup> Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979) 令人敬佩地追索了這一點。

第十一章

# 能動性與客觀化

Agency and Objectification



在這個平列的、世俗的世界裡想像我們自己，涉及歸屬於建立在世俗時間裡的集體行動之上的新型集體能動性。不過在光譜的另一端，它還涉及能夠將社會理解為客觀化的一組過程，不依附於任何能動者的視角。在第五章，我已經提及現代社會意識的這種雙重焦點。在這裡，我要繼續發展這個論點。

只要人們認為社會只有在從屬於國王或由其古代法律所治理時，它在本質上才是具有一致性的——因為無論是從屬於國王，還是由其古代法律所治理，都使得我們的社會與它在更高時間裡的基礎相連——那麼，我們就很難從其他的觀點或角度來想像社會。若想將社會單純視為一個系統、一組互相聯繫的過程，在部分獨立於其政治、法律或教會定序的情形下運作，就得出現轉變至純粹世俗時間的遞移。它所要求的視角如下：作為整體的社會，獨立於將其一致性界定為政治實體的規範定序。而只要人們認為鑲嵌於更高時間裡的規範定序在本質上界定了政體，那麼上述這點就幾乎不可能發生。

## 社會想像的轉變

這類獨立的社會觀點的第一個，乃是將它視為經濟體，也就是說，它不再只是一個由王國的統治者所管裡的特殊領域，一個擴大的家族，而是一個遵循自身法則的交易連結系統。這

些法則在能動者不知情的情形下，適用在人類行動鍊結之時；它們構成了一隻看不見的手。我們得出了集體能動性的對立物。

因此，在世俗時間裡的嶄新平列世界，允許兩種想像社會的對立方式。一方面，我們變得可以想像出自由的、平列的嶄新集體能動性模式，從而也變得可以進入與創造這樣的能動性，因為它們現在已經成為我們的戲碼。另一方面，我們變得可以將社會客觀化為一個獨立於規範的系統，它在某種程度上類似於自然裡的系統。社會一方面是集體能動性的場域，另一方面則是繪製、梗概再現與分析的領域，或許還是準備好可以由開化的管理者從外部加以執行的。

我們已經變得慣於以衝突的關係來經驗這兩個視角；我們時常擔憂前者將會被後者所壓抑或侵蝕，因為我們的世界日益處於科層管理之下，而科層管理本身可能又會由自身的客觀法則所支配。然而，這兩種立場無法彼此分離。它們屬於相同的時代；它們一起屬於衍生自現代道德秩序的同一群想像。

在此很重要的一點，是政治為「政治之外」(extrapolitical)所限制，為其他有其自身整體性與目的的不同生活領域所限制。其中包括經濟，但不光只有經濟。因此，內建於現代社會想像裡的，是它允許我們以政治之外的形式來思索社會，不僅是藉由日後稱為政治經濟學的學門，同時也藉由各種日後稱為

社會學的面向。現代意識下的社會的真正意義，將我們指向這個可以用各種方式來掌握與研究的實體，而政治只是其中一種方式，且未必是最為根本的。

因此，我們的現代想像不僅包括令集體行動成為可能的範疇，同時也包括在能動者不知情的情形下發生或產生作用的過程與分類的範疇。人口普查可以按照每個人的族裔、語言、收入水準或福利資格，將我們歸類於各個範疇裡，不管我們是否意識到自己所歸屬的範疇，或是否知曉這將會帶來什麼結果。不過，無論是主動的範疇，還是客觀的範疇，在我這裡所使用的意義下，對於社會想像都可以是十分重要的；也就是說，它們構成想像的整體，賦予我們的實踐意義，從而令實踐得以產生。

主動範疇辦到這一點的方式十分清楚：只有在我們將自己理解為一種集體能動性時，這類的行動才會出現在我們的戲碼裡。不過，客觀範疇則是以另一種方式發揮作用。將社會掌握為經濟體，正是不將它掌握為集體行動；不過，正因為我以這種方式來理解系統，我才能以我的方式來參與市場交易。為了達到預期的結果，系統提供我的行動所需要的環境，而我也可能會時常想要讓自己確信系統依然如意欲般地運作（例如不要陷入經濟蕭條或過度通貨膨脹）。

在我們的生命裡，主動與客觀範疇扮演著互補的角色。認

為我們可以不需要客觀範疇，是一種幾乎不可能的想法。至於倒反的假設——我們應該僅對社會懷有客觀的想像，而能動性只能以全然個體的形式來理解——則符應於十八世紀的一種烏托邦（或反烏托邦），也就是開明專制。唯一可以影響整體的能動者，是由最佳的科學理解所指引的統治者。

只有在短暫的片刻裡，才會有任何社會的政治發展接近於此，像是在腓特烈大帝（Frederick II）、約瑟夫二世（Joseph II）、凱薩琳大帝（Catherine the Great）與蓬巴爾侯爵（Marquês de Pombal）的「開明」指導之下。我們的歷史會轉向一個不同的方向，似乎並不只是場單純的意外而已。在某種意義上，最為驚人的是它透過公共領域的發展辦到了這一點。

在這裡，我們可以清楚地看到互補性的運作。在某種意義上，公共領域裡的討論有賴於並存在於對社會的啓蒙、客觀理解的發展，而這樣的理解發生在經濟、政治、法律的層次上。從一種視角看來，輿論在理想上是理性的，它是透過冷靜而講理的討論所產生的。但從另一個視角看來，公共領域也必定被認為是一種集體行動。討論產生一個結果：它具體化為輿論、共同的心態或集體的判斷。更重要的是這種輿論逐漸但卻無可抵擋地成爲一種正當化的原則。

沒有什麼比這種新力量在舊體制法國的最後二十年間的出現更令人印象深刻。在一七七〇年之前，王權政府認為輿論是

種潛在的麻煩或危險。政府曾試著藉由審查來控制思想的流通。隨著審查日益無法發揮功效，政府試圖「授意」友好作家進行寫作來引導公共討論的走向。到了法國大革命前夕，輿論已被視為是一股無可抵擋的力量，足以逼迫國王，例如要求國王重新任用先前被他解職的財政大臣聶凱（Jacques Necker）。

這樣的發展建立在許多事情的基礎之上，包括政府債台高築，使得它受制於債權人。不過，這種翻轉的一個重要條件，乃是公共理解本身的成長，而這正是輿論這種東西的存在基礎。在社會想像裡發生的變遷，產生了一股嶄新的政治力。

在當代的共同圖像裡，輿論被描繪為法庭，一種權威必須聆聽的最高法院。馬爾塞布（Malesherbes）有著這樣的頌揚：「公眾的法庭……世上所有法官的最高法官……獨立於所有權力，並受到所有權力的尊重。」<sup>1</sup>正如聶凱於前述事件之後所言：「一種在兩百年前並不存在的權威已經出現，而且這樣的權威必然必須受到考量，這就是輿論的權威。」<sup>2</sup>

## 相互展示的空間

因此，現代社會想像既是活動的，也是思索的。它擴張了集體行動的戲碼，同時也擴張了客觀分析的戲碼。不過，它也存在於各種中介形式之內。在前文提及典型的現代、平列的社

會想像形式（人們藉此將自己以及數量眾多的他人，理解為同時存在與行動的）時，我提到了經濟、公共領域以及擁有主權的人民，但我也提到了流行的空間。這是第四種同時性的結構的例示。它和公共領域與擁有主權的人民不同，因為後兩者是共同行動的地點。在這個面向上，它比較像經濟，大量的個別行動在我們不知情的狀況下彼此鍊結。不過，它也不同於經濟，因為在流行空間裡，我們的行動是以一種獨特的方式產生關聯。我戴上我自己獨特的帽子，但在這麼做的同時，我也向你們所有人展示我的風格，藉此，我回應了你的自我展示，甚至是在你對我的風格做出回應之時。流行空間是個我們一起維繫一種符號與意義語言的空間，它是一個持續變動的空間，不過，無論在任何時刻下，它都是賦予我們的姿態意義所需的背景。如果我的帽子可以表達我獨特的自傲卻又含蓄的自我展示，這是因為在我們之間，共同的風格語言到此刻已出現如此的演進。我的姿態可以改變風格語言，接著你所做出的風格回應將會從語言所接納的新輪廓中獲得意義。

我想要從這個流行空間的例示中推演的一般結構，是一種平列的、同時的、相互在場的結構；這樣的結構並不是共同行動的結構，而是相互展示的結構。當我們在他人在場的情況下——他人作為我們所做之事的見證人，並因此作為我們行動意義的共同決定者——行動之時，它對於我們每一個人都是重要

的。

在現代都市社會裡，這類的空間變得益發重要；在此，一大群的人們擦肩而過，彼此毫不相識，彼此不相交往，然而，他們依然彼此影響，形成彼此生命無可逃避的脈絡。相對於每天在地鐵裡趕著上班時，我可以將他人貶抑為路上障礙物的作法，城市生活為我們提供了其他的相處方式，例如當我們每個人在週日於公園裡散步之時，或是當我們在夏日的街道慶典裡或季後賽的體育館裡雜處之時。在這裡，每個個體或小團體都獨立行動，但他們都意識到自己的展示對他人表達了什麼，會被他們所回應，而且還有助於建立一種共同的情緒或調性，為每個人的行動染上色彩。

一群都市單子徘徊在獨我論（solipsism）與溝通之間的疆界上。我震耳欲聾的話語與姿態，顯然只針對緊鄰的同伴；當我的家庭成員寧靜地漫步時，我們所參與的，是我們自己的週日出遊；然而，我們始終都意識到這個我們所建立的共同空間，從中掠過的訊息藉此獲得其意義。早在這種現象出現的十九世紀，許多觀察者便已對這種介於孤獨與溝通的奇特空間深感著迷。我們可以試想馬奈（Edouard Manet）的幾幅畫作或波特萊爾（Charles Baudelaire）對都市景色的熱切興趣，在遊手好閒者與紈袴子弟的角色裡，觀察與展示合而為一。

當然，這些十九世紀的都市空間是論題的；也就是說，所

有的參與者都處於相同的空間，看得見彼此。不過，二十世紀的溝通已經創造出各種後設論題的變異，例如當我們在 CNN 的鏡頭前向一個士兵丟擲石塊時，我們知道這個舉動將會在全世界產生迴響。我們對事件的參與的意義，受到與我們共同分享參與的廣大且分散的閱聽者整體的形塑。

正因為這些空間徘徊在孤獨與群聚之間，它們有時會轉變為共同行動；確實，我們可能很難準確指出發生這種轉變的確切時刻。當我們因為一個關鍵時刻的進球而一同起身歡呼時，我們無疑成了一個共同的能動者，而且當我們離開體育館時，我們可能還會想要藉由行進與呼口號，或甚至一起進行各種破壞，來試著延長這樣的狀態。類似的融合，也發生在搖滾音樂祭的歡呼群眾身上。在這些融合的時刻裡，有著一股強烈的興奮，令人憶起慶典或某些過去的偉大集體祭典。這種興奮的情緒是如此強烈，以致於有些人認為這些時刻乃是我們世界的新興宗教形式。<sup>3</sup>涂爾幹（Emil Durkheim）賦予這些集體激奮的時刻一個十分重要的地位，認為它們是社會及神聖事物的肇建時刻。<sup>4</sup>無論如何，這些時刻似乎回應了今日「寂寞群眾」（lonely crowd）某種重要的深刻需求。

確實，正如時常提及的，某些這類的時刻非常接近於過去的慶典。它們可以撼動人心，因為它們見證了一種新的集體能動者的誕生，出自它先前四散的潛能。它們可以令人頭暈目



眩、異常興奮。然而，不同於慶典，它們並不位於任何對於結構與反結構的穩固或隱含共同理解的架構之內。它們往往能夠深深攫獲人們的注意力，但它們往往也是狂亂的、供人競足的、可以由各種不同道德向量——可以是烏托邦的，可以是排外的，也可以是全然毀滅性的——所掌握的；或者，它們也可以具體化某種深刻感受的、共同珍惜的善，像是在瓦茨拉夫廣場（Wenceslas Square）上揮舞鑰匙圈所發出的聲響，<sup>譯1</sup>抑或是讚頌一種出自對愛與幸福的尋常、脆弱追求的非常人生，像在戴安娜王妃（Princess Diana）的葬禮上所表達的。

追憶二十世紀充滿納粹紐倫堡大會（Nurnberg rally）及其他這類恐怖事例的歷史，對於這些狂亂的關鍵時刻，我們有著恐懼的理由，同樣也有著期許的理由。不過，它們的潛能以及巨大的吸引力，或許早已蘊含於現代世俗時間的經驗之中。

我已經花了相當的篇幅來處理這些曖昧的相互展示空間，不過，以上的討論顯然沒有窮盡所有位於共同行動與客觀化之間的可能性。也存在著由有力的共享情感、而非行動來填滿共同空間的時刻，例如當數以百萬的觀眾透過電視轉播觀看戴安

<sup>譯1</sup> 在捷克斯洛伐克（現已各自獨立）歷史上，瓦茨拉夫廣場向來是重要的群眾集會場地，例如一九六八年的「布拉格之春」與一九八九年的「絲絨革命」。絲絨革命期間，示威群眾聚集在瓦茨拉夫廣場，以揮舞鑰匙圈發出的聲響象徵性地要求共黨政府「打開封鎖的大門」。

娜王妃葬禮之時。在我們的世界裡，這些廣大的後設論題觀眾空間已變得益發重要。

此外，這些不同的群聚方式並非只是並行存在而已。例如，前文已經提及相互展示有時可以（至少暫時地）轉化為共同行動。在一個較為持久的基礎上，起初原本只是人口普查的範疇，可以被動員為共同能動性，提出共同的要求，例如失業者或社會福利領受者。或者，先前既存的能動性也有淪為僅屬於被動範疇的可能。現代社會想像包含了複雜互動與可能相互轉換的所有形式。

## 權利作為社會存在形式

在我們的世界裡，這種不僅將社會理解為政體，而是理解為具有多重面向的作法，還有另一個重要的影響：政治領域的行動必須考量其他形式的整全性，以及人們藉由這些形式所追尋的目標。確實，在我們的世界裡，政治應該全然為（例如）經濟繁榮服務的觀念受到熱烈的爭辯，而我相信這麼做是十分正確的。事實上，人民主權的出現，賦予政治一種嶄新的重要性，這種重要性部分表達在回復古代共和國與城邦的形式與理想的企圖上，亦即政治活動是公民生活裡最為重要的部分。然而，即便如此，其他領域的整全性依舊不容反駁。我們已在極

權主義的誘惑裡（從雅各賓恐怖統治的高峰到日後蘇維埃共產主義及其各種變異），知悉這種想要以某種光輝的未來為名來壓制其他領域、控制生活其他面向的衝動。這些嘗試不僅與我們對道德秩序的理解的某些基本特質（尤其是對個體自由與道德自主性的要求）相左，而且它們本身的進行大體上都是希望這種過度控制將可帶來一種無束縛的世界，但事後證明這種希望是徒然的。就馬克思主義而言，終極的目的是國家的消亡。沒有任何比政治的限度與目的更清楚的證詞，可以證明前政治在我們的現代理解裡所具有的深刻基礎。

至於我們世紀裡的另一個極權主義誘惑，法西斯主義，它確實直接攻擊我們對道德秩序的理解。這是對於這種秩序的反動的一種面向，關於這點，我將在下文討論。我們必須瞭解，這種秩序始終是受到爭辯的，而且將持續如此。然而，我們卻很難想像它有被替換的可能。很幸運地，法西斯主義在世紀的上半葉因軍事挫敗而被淘汰。然而，如果它未曾遭逢這樣的命運，我想法西斯政權會依然無止境地抗拒深植於我們文化之內的對更大自由的要求。

早在康斯坦特（Benjamin Constant）對古代自由與現代自由的著名演講中，現代時期賦予非政治重要地位的意義便已受到闡釋。<sup>5</sup>依據康斯坦特的說法，雅各賓主義（以及盧梭）的錯誤，在於它認為對於我們而言，唯一重要的自由，便是古人

最重視的政治參與自由。然而，我們已經變成認為經濟繁榮與私人生活滿足同樣具有重要地位的人們。我們不能一五一十地把古代的模式應用到我們的政治生活上。

爲了要更完整地呈現當代的道德秩序構想，我們必須在前文已於現代想像裡所指認的三種社會存在形式——經濟、公共領域以及民治政體——之外，再加上第四種，這種社會存在形式表現在權利法案與憲章之中。在這裡所呈現的，是已經鑲嵌於我們對規範秩序的理解之中的原初格勞秀斯—洛克理論的一項重要特色。它藉以形塑我們社會想像的方式與過程，多少是與人民主權相同的。也就是說，稍早的實踐被賦予嶄新的意義，並從而使得它們的結構有所不同。

因此，正如在美國革命期間，獲致選任集會之同意的實踐，轉變爲一種新的政治正當性定義，在相同的時刻，並透過相同的政治變遷，具體呈現法律優先性之實踐的意義也開始發生改變。它們不再僅僅只是珍藏著英國人的權利，而是開始被認爲是偉大的十七世紀理論家所教導的自然權利的反映。獨立宣言援引了這些權利，而權利的優先性也透過美國憲法的前十號修正案獲得更進一步的確立。

在我們的時代裡，在第二次世界大戰之後的時期裡，這整個發展達致其巔峰，權利先於且不容政治結構侵犯的想法廣爲流布——儘管它們現在稱爲「人權」，而非「自然權利」——而

且這樣的意識也表達在權利憲章的保障之中，侵犯這些基礎規範的一般立法將被視為無效。

在某種意義上，這些權利宣言是作為政治基礎的現代道德秩序觀念最為清晰的表述，它們是政治所必須尊重的。



第十二章

# 敘事模式

Modes of Narration





著根於世俗而朝向平列、直接世界的轉變，必然會為我們所處時空之中的境遇帶來一種不同的意義。它帶來了對歷史的不同理解，以及不同的敘事模式。

特別是，新集體主體——人民或民族不需要先前的、超越行動的基礎，就可以建立自身的國家——需要講述自己故事的新方式。在某些方面上，這有點像過去的國家建立的故事，援引我們無法重溫的起源時代之中的偉大人物的形象；我們可以試想在美國關於其起源的敘事中，對華盛頓（George Washington）以及其他開國者的處理方式。

不過，儘管存在著這些相似性，有一點是明顯不同的。我們所處理的故事，是全然存在於世俗時間之中的。當下的、後肇建的秩序乃屬正當的意義，必須透過與這種對時間的理解和諧一致的方式來加以表達。我們已無法再將它描述為安居於更高時間的自我實現秩序的出現。安居於世俗時間的範疇，比較接近於援引自有機領域的成長、成熟的範疇。一種在本性之內的潛能的成熟。因此，歷史可以被理解為像是人類能力、理性的緩慢成長，對抗著錯誤與迷信。當人們達致某種理性理解階段之時，肇建時刻於焉來到。

這種新的歷史有其節點，但它們的組織環繞著成熟潛能的各種階段，例如為了理性或為了理性控制。在我們的故事裡，成長一方面伴隨著瞭解我們必須實現的正當道德秩序、互利的

連鎖關係（「我們認為這些真理是不證自明的」），另一方面則是達致適當的自我理解以將之付諸實踐。當我們在這兩條道路上都獲致足夠的進展時，我們便處於節點之上，在這裡，一種新的、更好的社會將得以建立。儘管我們的肇建英雄具有各種超凡的特質，他們依然出自一則在世俗時間裡的成長故事。

這種故事與進步的故事（或迷思）是相容的，後者乃是現代性的敘事模式之中最為重要的一種。不過，它也與另一個廣泛受到援引的母體相容，即革命。這是人們成熟到足以與妨礙或扭曲道德秩序的舊有形式和結構採取決定性斷裂的節點。忽然之間，履行這種秩序的要求變得可行。這裡存在著一種「什麼事情都可能辦得到」的眩然意識，這是為什麼革命——一個過去的節點，它的無窮可能性因背叛或怯懦而遭到挫敗、出賣——的觀念可以輕易演變成一種充滿力量的迷思的原因。革命成為尚待完成的事物。這是從十九世紀直到二十世紀的法國基進左派所一直持有的迷思。<sup>1</sup>

## 民族國家的敘事模式

不過，一種最為有力的敘事模式乃是環繞著民族國家而起。在一個民族可以決定其自身的政治誕生之上，存在著弔詭之處。究竟是什麼可以使得正是這群人們、而非其他人們為了

自治的目的而歸屬在一起？有時是因為歷史的偶然：民族國家之所以誕生，乃是因為截至目前為止由一個單一權威所治理的人民決定自行治理（或是某些菁英決定人民必須被引領至這樣的目的）。一七八九年的法國便是如此，而二十世紀初期試圖建立鄂圖曼民族的嘗試則是一個比較不幸運的例子。或者，一個民族可能出自自治的政治選擇而將自己如此建立，例如美國革命。藉由這個決定性的政治選擇，革命份子將自己與其他英國人，甚至是他們當中的親英派人士區隔開來。

不過，我們所謂的民族主義，有很大一部分是建立在以下的觀念上，即所選擇的單位有著某種不同於歷史偶然或政治選擇的基礎。形成國家的民族被認為是彼此歸屬的——藉由共同的語言、共同的文化、共同的宗教，或是共同行動的歷史。關於這種共同過去絕大部分往往只是純然虛構的論點，已經一再有人不厭其煩地指出。<sup>2</sup>這的確是事實，不過它也的確是一種在政治上多半十分有效的創造，而這樣的創造已經為相關的民族所內化，並成為他們社會想像的一部分。

再一次地，在此作為基礎的範疇，依舊是潛能的成長的範疇。儘管我們散居各地，操著各種方言，欠缺意識，我們卻依然是自在（*an sich*）的烏克蘭人、塞爾維亞人、斯洛伐克人等等。我們共同擁有某些重要的事物，而這使得我們可以自然且正當地作為一個單一的主權民族而一起運作。因此，我們或許

需要努力來實現這樣的命運。在這裡，最關鍵的是一種成熟的觀念、一種意識成長的觀念、一種自在最終轉變成自為（für sich）的觀念。

很明顯地，進步、革命、民族這三種敘事性模式可以結合為一。而它們也可以依序與援引自救恩史（*Heilsgeschichte*）宗教理解的天啓模式與彌賽亞模式交織，例如：成熟的秩序必須面臨猛烈對抗的觀念，而對抗愈猛烈，就愈接近於終極的勝利。革命將伴隨著巨大的鬥爭、世俗化的哈米吉多頓（Armageddon）。這為二十世紀所帶來的毀滅性影響是再明顯不過了。

超越這種將我們的當下安置在民族政治史裡的，是我們對自己的民族在追求道德秩序、自由、權利的劃時代發展或鬥爭之中的地位的意識。這可以是我們的民族自我理解中十分重要的一部分。我們可以試想法國大革命時期，一種普救沙文主義（universalist chauvinism）在法國民族意識裡的地位：作為一個民族，法國注定要為歐洲帶來自由與人權。軍事榮耀與普世任務融合為一。正如拿破崙所瞭解的，這會令人沉醉。在本世紀的不同時點上，蘇聯與共產中國也曾經試著披上這樣的外衣。

不過，想像在空間上也出現了延伸。前文的討論一直把民族或國家當作這三種主要的現代想像形式的場所，不過，它們

其實都有超國家的場所。經濟可以被視為是國際的，而公共領域在某些層面上始終擴展到國界之外；對於歐洲啓蒙運動至關重要的意見交換，連結了不同國家所進行的論戰：英格蘭、蘇格蘭、不列顛，以及稍後的德意志與美國。至於歐洲國家本身，它始終處於一種所謂的國家體系之中，隨著一六四八年西發里亞和約（Treaty of Westphalia）所帶來的和平，這種國家體系達到了一種新的一致性階段，以及一組新的基礎規則。<sup>3</sup>

這種文明統一體的意識，可以回溯到拉丁基督教世界（Latin Christendom）的原初自我理解，透過超國家的組織（天主教會）而結合成一體。從那時開始，雖然出現各種描繪它的稱呼（在這些描繪裡，主要的現代稱呼一直是「歐洲」），但這個文明卻從未失去它在共享秩序原則上作為統一體的意識。

如果我們現在引入開化或文明的另一層意義，也就是不再將它視為一種區分各個大型文化複合體的方式，而是在規範的意義上使用它，用來與粗野或野蠻對照，我們可以說，在現代，歐洲往往不只將自己視為是基督教世界而已，或甚至是很少如此看待自己，而是將自己視為文明的主要寶庫。而這種超國家秩序的意識本身也隨著時間的流逝而逐漸轉化，直到它的一個主要界定特徵成為民主治理以及尊重人權。現代道德秩序已經殖民了我們對於這種最為廣闊的脈絡的理解。由於歐洲國家是它延伸形成為世界體系的基礎，所以現代道德秩序在想像

上也擴展至包括全球社群的所有（舉止規矩的）成員。

不過，這種文明與現代道德秩序的等同並非沒有遭遇過抵抗。爲了舊有的君王階序秩序模型而發動的後衛行動一直存在著。打從等同過程的起始之初，這些模型便開始受到現代秩序構想的影響，如同我們在前文提及的巴洛克秩序構想裡所看到的未明言妥協。復辟可以繼革命之後而起，但是它們永遠無法完全回復原狀，正如當查理十世（Charles X）試圖在一八二五年於理姆斯（Rheims）舉辦完整的傳統加冕儀式時所發現的。古代的盛會已無法在新脈絡裡真正地發生。其他威權政體將心力投注在如何成爲權力國家（*Machstaate*），而不是回復階序互補性的形式。有些政體則求助於一種怪誕而矛盾的運作，例如訴諸一種在獨裁君主沙皇統治下所動員的俄羅斯民族主義。

## 對現代道德秩序的反動

無論如何，這些「反動」政體進行了一場漫長的後衛戰役，最後還薪傳給二十世紀的獨裁政治。在兩者各自的支持者之間存在著某種連續性：有些緬懷威廉大帝統治的人加入了納粹的陣營；法國的法西斯主義者則出自諸如「法蘭西行動」（*Action Française*）的運動，而後者原本的目的乃是君主政體的復辟。不過，事實上，這兩種對現代道德秩序的抵抗來自不

同的源頭。二十世紀的抵抗來自這個秩序的反動，也就是打從這個秩序首次在十八世紀開始設定政治關係時便被喚起的持續不安。

如果我們觀察好禮商業社會的到來在許多十八世紀的人們身上所喚起的不安，我們便能瞭解這裡所牽涉的是什麼。這種現代社會比之前的社會來得更加平和、具生產力及平等，而所有這些特質都被認為是好的。不過，也存在著一種縈繞不去的恐懼，擔憂有些東西在這所有一切裡消失了，擔憂男子氣概、英雄氣質、靈魂的偉大遭到了腐蝕，擔憂某些超凡人物的優越性正沉沒在對平庸的熱愛中。

這種不安感部分出自十八世紀對共和主義德行的持續興趣。就算是為新社會提出最先進、最細膩的理論並清楚地看出它所具有的優勢的理論家，當中也有些人（例如斯密與弗格森）表達出一種憂慮，擔心太過強烈的勞動分工將會使人遲鈍、失去活力，將會使人們無法成為自治的公民，將會終結過去的戰士—市民的勇氣與德行。正如弗格森所言：「藉由區分織工與革匠的技藝，我們獲得更好的衣物與鞋革。然而，區分形成公民與政治家的技藝、政策與戰爭的技藝，卻是一種肢解人類特徵的企圖。」這將會剝奪一個自由的民族維護自身安全所需要的事物。<sup>4</sup>

這種憂慮並未隨著十八世紀一起成為過去。縈繞不去的不

安一再提醒人們，現代的平等主義與平和生產的技藝，乃是以偉大、英雄氣質、甘冒性命危險的勇氣，以及對更高事物而非繁榮的渴望為代價所換取的。托克維爾不斷地以自由衰頹的擔憂來節制他對民主的支持。當然，對於福祉與平等，沒有比尼采（Friedrich Nietzsche）更偉大的批判家，他輕蔑地看著為「最後之人」（last man）所追求的「可鄙舒適」。

對於這種人們深刻感受到的空乏，一種解決之道，乃是提倡一種對自治中的平等更加雄壯與全力以赴的追求，像是盧梭所提倡的。在雅各賓黨人、馬克思與共產主義裡，我們都可以看到這一點。建立一種嶄新的德行共和國或平等成員的社群的企圖的雄壯本質，將得以阻止淪落至可鄙舒適的衰敗的發生。而另一種解決之道則是跟隨尼采，完全拒絕現代秩序的平等主義與人道主義的價值，轉而提倡一種關於英雄、支配與意志的嶄新政治。

這兩種反動都為二十世紀的自由民主體制帶來極權主義的挑戰，而自由民主體制則是透過一種強調其多樣形式及政治限度的現代道德秩序來界定自身。看起來，似乎是由於自由民主體制在這些鬥爭之中的勝利，使得對文明與道德秩序的認同最終得以確保；儘管共產主義與法西斯主義作為已確立體系的反動，似乎意味著這種認同早在二十世紀初便已獲得完整的確立。於是，龐德（Ezra Pound）可以對年輕人在第一次世界大



戰中悲劇性的無謂犧牲做出如下的陳述：

成堆地死去，  
而最優秀的，他們當中的那些，  
是為了一個年華已逝的娼妓，  
為了一個頹壞的文明。<sup>5</sup>

大體上，對於現在生活於西方社會的我們，這種認同完全是理所當然的——儘管我們偶爾會因為對規範意義下的文明的政治不正確引用而感到困窘。對於那些拒絕這種秩序的基本價值的人們，無論是蓋達組織的恐怖份子，還是巴爾幹或非洲的種族滅絕者，我們不僅感到驚駭，而且還鄙視（儘管並非總是明顯地表露出來）他們。

此外，我們與這種已然確立在我們文明之中的秩序的關聯，就如同人們始終與其最為根本的秩序意識的關聯一樣：我們不僅從這種秩序確實在自己的世界中發揮作用的信念中獲得安全感，而且我們也從自己對這種秩序的參與和堅持中獲得我們自身的優越性與善。這意味著，當我們發現這種秩序可能會受到來自外界的侵襲時（例如對紐約世貿中心的攻擊），我們的回應可能是極度不安的；同時，當我們覺得這種秩序可能會遭到來自內部的侵襲或是我們可能正在背叛它時，我們可能會

更加驚慌失措。受到威脅的，不僅是我們的安全，同時也是我們對自己的整全性與善的意識。看到這些事情遭到質疑，不僅會讓我們感到極度不安，在最終，它也會威脅我們的行動能力。

這是何以過去的人們在面臨這樣的威脅時，他們會對「內部的敵人」發動替罪羊式的攻擊；在面對安全的威脅時，他們會將它視同為對自身整全性的威脅，並將之投射到替罪羊身上。在拉丁基督教世界早期，猶太人與女巫便得承擔這種不幸的角色。在我們這個「啓蒙」的時代裡，我們竟然依舊想要訴諸類似機制的證據，令我們極度不安；然而，它並不會是史上第一個這樣的矛盾——人們藉由訴諸一種和平普世主義的學說來動員針對替罪羊的暴力。<sup>6</sup>

這是我們的現代西方社會想像的陰暗面：它與我們的文明優越感的連結，以及它與迫害替罪羊的可能關聯。那麼，社會想像與馬克思主義者所謂的意識形態——一種對於我們境況的扭曲或虛假的意識——之間的關係究竟為何？使用「社會想像」這樣一種與「想像」有所連結的詞彙，必然會導引出這樣的問題；我們的想像，可以是某種新穎的、建設性的、開創嶄新可能性的事物，也可以是全然虛構的，或許甚至是危險地虛假的事物。

事實上，我對這個詞彙的使用結合了這兩種面向。想像會是虛假的嗎？也就是說，它扭曲或掩蓋了某些重要的實在嗎？從前文的某些例子看來，很顯然地，答案為「是」。以我們將自己視為民主國家裡的平等公民為例：只要我們不僅將這一點理解為一種正當化的原則，而且還實際地將它想像為一種完全受到落實的原則，我們就是在進行掩蓋，把自己的視線從各種遭到排除與權力剝奪的團體轉離開來，或是想像它們之所以遭到排除，完全是因為它們自作自受。我們經常處於現代社會想像——此時它不再是理想型，而是某群人們實際賴以生活的想像——滿是意識形態與虛假意識的交叉點。

不過，我們從指認這些社會想像之中所得到的收穫，在於它們從來就不光只是意識形態而已。它們還具有一種構成的功能，也就是使得它們賦予其意義的實踐成為可能，並因而促成這些實踐的發生。在這種意義下，它們的虛假性不是完全的；某些人們（儘管不是每一個人）確實參與著一種民主自治的形式，如同讓我們感到舒適的自我正當化所想像的。如同人類想像的所有形式，社會想像可以充滿利己的虛構以及壓迫，然而，它也同樣是實在的本質構成。社會想像並不能被化約為一種非真實的幻夢。

## 注釋：

- <sup>1</sup> Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, 117-18。我援引了許多來自這部作品的有趣討論。
- <sup>2</sup> 見 Ernest Geller, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983)；Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990)。
- <sup>3</sup> 曼 (Michael Mann) 在《社會權力的來源》(*Sources of Social Power*) 中強烈地指出，西歐向來具有一種個別國家在超國家秩序之中進行運作的理解。
- <sup>4</sup> Ferguson, *Essays on the History of Civil Society*, 230。美國革命中的共和主義領袖認為汲汲營營於謀生的普通人無法具備無私的德行，而且認為商人也是如此，這種看法也同樣建立在這種不安之上。
- <sup>5</sup> Ezra Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*，引自 Samuel Hynes, *A War Imagined* (London: Pimlico, 1990), 342。
- <sup>6</sup> 這整個關於現代性裡的暴力的問題，應該要進行更深入的全面處理，而且特別需要將吉哈德的開創性作品納入討論。



第十三章

# 世俗性的意義

The Meaning of Secularity

或許，關於我們的觀感是如何受到社會想像模式——它們出自於我所謂的「長征」，而且一直受到互利的現代秩序理想的形塑——的支配，我已經討論得夠多了。能夠證明這種道德秩序是如何強烈地影響我們的社會想像的，不僅是它擾亂人心的面向，像是某些民族主義的形式或是滌清式的暴力，還有其他關於在當代世界裡幾乎完全不受質疑的正當性基準的面向，如自由、平等、人權、民主。它構成一種我們的思維幾乎無法超越的視界。在經歷一段時間之後，很驚人的一點是，就連反動主義者也不再訴諸舊有的更高時間的根據。他們也同樣必須論及秩序的功能需求，例如德·梅斯特（Joseph de Maistre）的處決者。<sup>1</sup>他們可能依然會以神學的方式來思考，例如德·梅斯特與斯密特（Carl Schmitt）（不過，很重要地，並不包括摩拉斯〔Charles Maurras〕）。不過，這是一種十分不同的神學。他們得要成為凡世俗界的理論家。<sup>1</sup>

那麼，現代社會想像與現代世俗社會的關係究竟是什麼？

很顯然地，如同我使用的詞彙「世俗」所隱含的，這場長征必定已經導致宗教離開公共領域。它促使上帝從公共領域中出走。或者看似如此；不過，這並不全然屬實。當然，它除去了一種上帝先前賴以臨現的模式，作為著根於更高時間的社會

<sup>1</sup>： de Maistre, *Soirees de St. Petersburg*，他在其中讚頌處決者為社會秩序的基石。

裡的超越行動的故事的一部分。坎托洛維奇（Ernst Kantorowicz）所描述的，「為君者自有神明護身」以及在國王與上帝、國王與基督之間所做的有力類比／同化，現在已大幅受到削弱，並在最後受到出自互利秩序的想像的驅逐。<sup>2</sup>不過，這並不代表上帝必然已完全在公共領域中缺席。將自身召喚為「吾等」的美國人民，也同樣將自身界定為（且持續如此）「上帝之下的一個民族」。互利的秩序原初被視為是上帝所創造的，而它的落實則被視為是上帝預定的。

為了瞭解我們當下的困境，我們必須瞭解這種上帝臨現的他種形式究竟相當於什麼，以及在諸多當代社會裡，它又是如何被棄置一旁。

## 解魅的時代

很顯然地，長征是和將我們帶離由更高時間所形塑之魅化宇宙的力量並行與結合的。當然，在解魅與將所有行動限制在凡俗時間內之間，有著一種緊密的關聯。最終驅逐神靈與神力的世界並使之空無的相同因素——虔誠的日常生活、機械論的科學、社會生活的規訓重構——也同樣益發將我們限制在世俗時間。它們讓更高時間變得空無、將之邊緣化，它們壓制狂歡的關鍵時刻與多層次時間，封閉反結構的需求，甚至是反結構



的可能性，從而使得著根於超越行動的構想變得益發不可理解。它們將我們深深植基於世俗時間裡，而這樣的世俗時間逐漸縫合為一種全面性的環境，其中沒有任何罅隙可以令人接觸到稍早與更高時間的連結。

所以，稍晚與更高時間的連結也消失了，儘管是透過諸多過渡階段，巴洛克公共空間的模式便是其中一種顯例，太陽王的古典主義亦復如此。

因此，很顯然地，這種社會想像，乃是某種宗教的在場或公共空間裡的神性的終結。它是一個時代的終結：在這樣的時代裡，政治權威以及其他後設論題的共同能動性若沒有與上帝或更高時間發生關聯，便是無從想像的；而由於上帝或更高時間與權威的結構是如此緊密交織，以致於對權威結構的理解無法脫離神性者、更高者或神聖者。這樣的發展被高榭（Marcel Gauchet）形容為「宗教的終結」。不過，高榭賦予這種驚人的表述一個更為精準的意義：它是依賴上帝或超越者來組織社會的終結。<sup>3</sup>正如高榭所主張的，它並非個人宗教的終結。<sup>4</sup>如同美國的例子所顯示的，它甚至也未必是公共生活裡的宗教的終結。然而，它無疑是我們的現代困境的發展裡一個決定性的階段，在此，信仰與不信仰乃是並存的選項。

我們可以用如下的方式來更準確地表達出差異。在稍早的階段裡，上帝或某種更高的實在在本體上是必要的；也就是

說，除了建立在更高時間中的根據以外，人們根本無從設想出一種具有權威的後設論題能動性，而這種根據可以是上帝的行動，也可以是存有的大鍊，抑或是肇建時刻。然而，在變遷之後所出現的，卻是完全以世俗時間來理解社會生活與政治生活。肇建現在被認為是屬於凡俗時間之中的共同行動，在本體上與所有其他這類的行動處於平等地位，儘管在我們的民族敘事或法律體系裡，肇建會被賦予一種特殊的權威地位。

有時人們所謂的「公共空間的世俗性」，指的便是政治掙脫它對宗教的本體依賴。這麼做無傷大雅；事實上，賦予這個詞彙這樣的意義可能還十分妥當。這樣的圖像，便是巴齊科（Bronislaw Baczko）所謂的「建立在自身之上的社會」（*le social fondé sur lui-même*）。<sup>5</sup>

不過，我們必須留意到，這也為公共生活裡的宗教開啓了一個嶄新的空間。在某種意義上，建立在凡俗時間裡의共同行動之上的政權，便是建立在一種共同意志之上。這並不表示它們必然是民主的；共同意志可能會是少數人的共同意志，他們可以理所當然地為剩下的人或無法自治的其他人發言。共同意志甚至也是法西斯政權的基礎，在此人民的真正意志被理解為透過領袖來表達。在某種意義上，這幾乎就像個重言命題：當我們不再於本體上依賴更高者，而是以某種肇建的共同行動設立政體時，這種共同行動所實現的共同意志便被賦予了一個基

礎的角色。

當然，在宣稱建立於人民主權之上的民主政體裡，對共同意志的參照是無可避免的。此處存在著某種國家究竟關涉什麼的共同理解，它提供了持續進行的審議賴以發生的架構、公共討論的參照點，若沒有這樣的共同理解，定期決定就不能被認可為人民意志的表達。因為只有在我們對共同認定的議題進行論辯，且我們每個人都有發言機會之時，我們才會將結果認可為共同決定。

而且，如果我要將一個不利於我的決定接受為權威的，那麼，我就得將自己視為做出這項決定的人民的一份子。我必須感到一種與構成這個人民的人們相繫的紐帶，以致於我可以說：儘管這項決定的內容是錯誤的，我仍然必須遵守它，因為它是我所歸屬的這個人民的意志或利益的表達。

什麼東西可以在這種意義下成為人們的紐帶？某種共同的目的或價值。我把它稱為他們的「政治認同」(political identity)。且讓我試著進一步解釋這一點。

以民主社會為例，很明顯地，這種認同必須涉及自由，而且必須包含持反對意見的少數的自由。不過，一種不利於我的決定如何能有利於我的自由？此處涉及一種長期以來的懷疑論，這種態度在那些主張原子論政治哲學，以及對任何訴諸超乎個體選擇的共善的籲求深感懷疑的人身上尤其強烈。他們認

為這些籲求不過是幌子，用來把意見不同的選民騙進自願的奴役。

不過，此處我們不必決定這個終極的哲學議題。我們所處理的，是一個社會想像的問題，而不是一個哲學的問題。我們需要探問：什麼是我們的「想像的社群」的特質，可以使得人們在其意志於重要議題上遭到駁斥時，卻還是願意相信在民主政體之下的自己是自由的？

他們所接受的答案可概述如下：如同我們其他人，你之所以是自由的，正是由於我們共同治理自身，而不是由某種無須顧慮我們的能動性所治理的事實。你的自由，在於你在主權體裡有個受到保障的發言空間，因此，你的意見可以被聽取，並在決定過程中扮演了某種角色。你之所以享有這種自由，乃是由於賦予我們所有人參政權的法律，而正因如此，我們一起享有這樣的自由。透過這項法律，你的自由得到實現並受到保護，無論你在任何個別決定裡是贏是輸。這個法律界定了一個社群，對於社群成員的自由，它一起將之實現並加以保衛。它界定了一種集體能動性、一個民族，他們依法做出的共同行動維持了他們的自由。

無論正確與否，這便是民主社會裡的人們所會接受的答案。我們馬上就可以看出，它涉及人們對一種歸屬的接受，其強度遠遠超出人們對歸屬於任何偶然匯聚群體的接受。它是一

種能夠實現重要事物（某種自由）的持續集體能動性、成員資格。只要這種善對於成員的認同至關重要，他們就會因此對這個能動性產生強烈的認同，也會因而對這個能動性裡的其他共同參與者產生聯繫。只有訴諸這種成員資格，才有可能回應試圖以其自由為名來反抗不利決定的個體或群體所構成的挑戰。

此處的重點在於，無論哪一方在哲學上有多麼正確，唯有在人們接受這樣的答案時，人民主權的正當性原則才能獲致他們的同意。唯有訴諸這種強烈的集體能動性，這個原則才會是有效的。如果拒斥集體能動性的認同，那麼，在拒斥者眼裡，這種統治規則便是不具正當性的，正如我們在數不清的疏離民族少數身上所見到的：民治，沒錯；但是我們不會接受這些傢伙的統治，因為我們不是他們這個民族的一份子。這是民主與強烈的共同能動性之間的內在連結。它出自民主政體賴以建立的正當性原則的邏輯。若民主政體未能產生這樣的認同，它將會使自己處於危機之中。

最後一個例子指出一種訴諸人民主權的重要修正。上文提及的這種對人民主權的訴諸，或許可稱之為對「共和主義自由」（republican freedom）的訴諸。它的靈感來自古代的共和國，並為美國與法國革命所引用。不過，之後它很快便開始披上一種民族主義的形式。透過法國軍隊來散布法國大革命的原則的嘗試，在德國、義大利與其他地方引起了反抗：這場革命以人

民主權為名，但在這些地方卻出現一種自己既不屬於那個享有主權的民族、也不受其代表的意識。人們逐漸認為，擁有主權的人民若要具備集體能動性所需的統一，就必須已在先前擁有一種在文化、歷史或（在歐洲尤其強調的）語言上的統一。因此，在政治民族背後，必須有個既存的文化（有時則為族群）民族。

## 人民主權

在這種意義下，民族主義乃出自民主，是一種（良性或惡性的）成長。在十九世紀初的歐洲，當人們希望從多民族專制帝國獲得解放，在神聖同盟（Holy Alliance）裡攜手合作時，民族主義與民主似乎沒有任何對立之處。對於像馬志尼（Giuseppe Mazzini）這樣的志士而言，它們是完全相容的目標。<sup>6</sup>只有到後來，才出現某些民族主義的形式以自我伸張為名，甩開了它們對人權與民主的忠誠。

不過甚至早在進入這個階段之前，民族主義便已經對人民主權做出另一項修正。對於前文提及的拒斥者的回答——在你的認同裡，有一個不可或缺的成分是與我們的共同法律相繫的——現在所指涉的，不光只是共和主義的自由，同時也是某種文化認同的事物。在民族國家裡受到捍衛與獲得實現的，不只

是你身為人類的自由；這個國家同時還擔保了一種共同文化認同的表達。

因此，我們可以說，對人民主權的訴求出現一種「共和主義」的變體與一種「民族主義」的變體，儘管在實踐上，這兩者往往並行不悖，而且在民主社會的修辭與想像裡也多半未加以區分。

事實上，就算是原初的前民族主義共和革命（美國革命與法國大革命），一種民族主義也逐漸在革命所帶來的社會裡發展出來。這些革命的重點是自由的普世善，這一點並不會因為革命份子實際上所抱持或甚至珍視的心理排斥而有所改變。不過，他們的愛國效忠，乃是針對某個**特定的實現自由的歷史計畫**，即美國與法國。相同的普世主義成為強烈民族自尊的基礎，表露在它們是「人類最後、最好的希望」以及共和國是「人類權利」的承載者這樣的表述中。這也是為什麼自由（至少在法國的個案裡）會成為一項征服計畫，同時還在他處引發前文提及的民族主義反動的原因。

於是，一種嶄新的集體能動性出現了，其成員將這種能動性認同為他們的自由的實現／堡壘，以及他們的民族／文化表達的所在。當然，在前現代社會裡，人們多半也會「認同」政體、神聖的國王或階序的階級。他們多半是自發性的臣民。不過在民主時代裡，我們認為自己是自由的能動者。這是人民意

志的想法之所以在正當性的觀念裡扮演著重要角色的原因。<sup>7</sup>

這意味著現代民主國家一般已接受共同的目的或參照點，而藉由這些特質，它可以主張自己是自由的堡壘及其公民表達的所在。不管這些主張是否實際提出，國家若欲取得正當性，都必須被它的公民如此想像。

因此，現代國家便會面臨一個問題，而它是絕大多數的前現代國家所不會面臨的：這個國家是爲了什麼／誰？誰的自由？誰的表達？如果要將這個問題施用在奧匈帝國或鄂圖曼土耳其帝國上，似乎是沒有什麼意義的，除非是在回答「爲了誰？」的問題時，指出「是爲了哈布斯堡王朝」或「是爲了鄂圖曼王朝」，不過，這樣的答案幾乎無法告訴你它們的正當性何在。

因此，現代國家具有政治認同，而人們所廣泛接受的「爲了什麼／誰？」的答案則界定了這個政治認同。這與其成員的認同是不同的，後者是參照點，具有各種可能與變化，而每個都界定了成員生活中的重要事物。當然，如果這些成員要能強烈地認同國家，那麼兩者之間最好能夠有某種重疊，不過個體及構成群體的認同往往是更加豐富與複雜的，而這些認同彼此多半也大不相同。<sup>8</sup>

我們現在可以看到宗教在現代國家裡的空間，因爲上帝能夠強烈地現身在政治認同裡。或者，我們認爲自己是在履行上



帝的意志，建立一種盡可能依循祂的訓誡的政體，如同許多美國人在革命時期及之後所做的。又或者，如果我們對自己的界定有部分透過我們獨特的敬虔與信實的話，那麼我們的民族認同可能也會與上帝產生關聯。這種情形常常發生在（認為自己）被異教徒與不信者所圍繞或宰制的民族身上，例如過去的南非白人、波蘭人、愛爾蘭人、法裔加拿大人。當他們努力爭取或保有獨立時，某種對上帝的忠誠、某種認信的歸屬，便會構成他們政治認同的一部分。從北愛爾蘭與前南斯拉夫所發生的事情，我們已經瞭解到這種特質日後可以出現怎樣的惡化，使得敬虔枯竭而空留沙文主義，不過，上帝在認同裡的臨現同樣也可以滋養一種具有活力的信仰。<sup>9</sup>

這便是上帝在世俗世界裡所擁有的新空間。正如同在個人生命裡，魅化世界的解體，可以藉由獻身信仰、一種上帝涉入我的生活的強烈意識來獲得補償，在公共世界裡，對更高事物之本體依賴的消失，也同樣可以用上帝在我們的政治認同裡的強烈臨現來加以取代。無論是在個體生活還是社會生活裡，神聖事物不再是各種對象當中一個位居特別空間、時間或人身之上的對象。不過，在事物的秩序裡，在宇宙、國家以及個人生活裡，上帝的意志依然可以臨現在我們身上。對於我們如何定序自己的生活，無論是個體生活還是社會生活，上帝依然可以是無可避免的源頭。

促成當代世界的世俗性的，正是這種從魅化世界到臨現的認同形式的遞移；在當代世界的世俗性裡，上帝或宗教並非真的在公共空間裡缺席，而是成為個體或群體的個人認同的核心成分，從而始終是政治認同的可能界定成分。將我們的政治認同與任何特殊的認信忠誠區分開來，或許是明智的決定，然而，只要是在宗教在絕大多數公民的生活裡依然占據重要地位的地方——事實上，各地皆然——這種劃分原則在應用時就必須持續重新加以詮釋。<sup>10</sup>而政治認同重新遭到認信忠誠侵犯的可能性始終存在，例如印度人民黨（*Bharatiya Janata Party*）在印度的崛起。

現代性是世俗的，不過，這裡的「世俗」並不是人們慣用的鬆散意義下的「世俗」（意味著宗教的缺席），而是意味著宗教占據著一種不同的位置，與所有的社會行動都發生於凡俗時間裡的意識並行不悖。

注釋：

- 1 試圖回復不可回復事態的哀愁，可見諸查理十世想要在一八二五年理姆斯的加冕典禮裡重建整個原有禮拜式的事例。見 Furet, *Revolutionary France*, 300-303。
- 2 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.
- 3 「社會空間以滲入社會整體的依賴原則來進行結構化的時日，到了我們這個時代已告終結。」(Gauchet, *Le désenchantement du monde*, 233) 這部迷人而深刻的作品讓我受益良多。
- 4 Ibid., 292.
- 5 Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, 17.
- 6 事實上，朝向民主的驅力絕大多數都採取了「民族」的形式。在邏輯上，多民族威權政體（例如奧匈帝國與鄂圖曼土耳其帝國）所面臨的民主挑戰，應該可以藉由採取一種泛帝國「民族」下的多民族公民的形式來加以回應。不過，在實際上，這種嘗試多半是失敗的，而人民會採取他們自己的道路來走向自由。因此，捷克人在一八四八年於聖保羅大教堂（Paulskirche）舉行的德意志國民議會裡，拒絕成為民主化帝國的一員，而青年土耳其運動（Young Turk）締造鄂圖曼公民的嘗試遭到了挫敗，並導致強烈的土耳其民族主義。
- 7 盧梭早在一開始就把這個觀念的邏輯清楚地加以揭示，他認為民主的主權者不能只是一種「聚合」（aggregation）而已，例如由前來聽講的各位所構成的聽眾，而是必須是一種「結合」（association），也就是一種強大的集體能動性、一個「道德與集體的共同體」，具有「它的統一性、它的公共的大我、它的生命與它的意志」。在這裡，「它的意志」是關鍵所在，因為賦予這個共同體人格的，乃是公意（*Contrat Social*, book 1, chap. 6）。

- <sup>8</sup> 我在下面這篇文章裡曾討論過這種關係，見 Charles Taylor, “Les Sources de l’identité moderné,” in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest, eds., *Les Frontières de l’Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, 1996), 347-64 °
- <sup>9</sup> 見 Charles Taylor, “Glaube und Identität,” *Transit*, no. 16 (winter 1998/1999): 21-38 °
- <sup>10</sup> 見 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) °



第十四章

# 地方化歐洲

Provincializing Europe

因此，如前文所定義的世俗性，是另一項西方現代性的特質、另一個社會想像的面向，有助於構成西方的文明。這一點將我們帶回我們的起始點。從一開始，我便指出，研究我們的社會想像所會帶來的可能收穫之一，乃是在地的殊異性在這個層次上將可以最為清楚地浮現。

如果我們以某些制度變遷來界定現代性，例如現代科層制國家、市場經濟、科學與科技的散播，我們很容易就會繼續助長這樣的幻象，即現代性是一種單一的過程，注定要以相同的形式發生在各地，而它終將會為我們的世界帶來趨同與畫一。我的直覺是我們必須討論「多重現代性」，必須討論建立與發動日後變得不可分割的制度形式的不同方式，而我已經在前文裡列舉了其中一二。

當我們檢視西方世俗性時，這樣的直覺變得更加強烈。西方世俗性深刻地受到拉丁基督教世界遺產的刻畫，而前者這個詞彙本身也衍生自後者。不過，在這項研究的末尾，我希望我所要強調的重點在許多領域裡已變得更加明晰。人民主權的想像在美國與法國的崛起過程，顯示了存在西方世界之內的政治文化差異（第八章），也顯示了長征在美國與歐洲所採取的不同軌跡（第九章）。如果我們能夠正確地定位發動相似制度與實踐的不同理解，而這些不同理解甚至出現在西方世界之內，那麼，我們就不難看出理解上的差異在各個主要文明之間會有

多麼巨大。這些文明在某種意義上彼此日益接近並相互學習的事實，並沒有消除理解的差異，而只是掩蓋了它，因為對於某文明學習或接近另一個文明究竟意味著什麼的理解，也往往會隨著不同的立場而有所不同。

瞭解這些差異的重要性，帶來謙卑的洞見：還有很多是我們所不瞭解的，而且我們甚至缺乏描述這些差異的適當語言。消極而言，著手進行「地方化歐洲」(provincializing Europe)——這個簡潔扼要的詞彙來自查克拉巴蒂(Dipesh Chakrabarty)——的工作是非常重要的。<sup>1</sup>這意味著我們終於可以不再將現代性視為一個以歐洲為典範的單一過程，轉而將歐洲的模型確實地理解為現代性的第一個模型，而它也自然是引發充滿創意的模仿的標的。不過，它終究只是許多模型之中的一種，在我們所企盼的有序與和平的多樣世界（儘管現狀與我們的企盼有些偏離）裡的一個地區而已。接著，積極的工作，也就是相互理解的建立，將得以藉此開展。對我而言，這樣的過程從我們自身開始，也就是從描繪現代西方世界的社會想像開始。不過，我企盼它多少能為更大的計畫做出貢獻。



注釋：

- <sup>1</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

## 致謝

首先，我要感謝加拿大國家文藝基金會（Canada Council）在一九九六年至一九九八年間提供「齊南紀念研究獎助金」（Isaac Killam Memorial Fellowship），若沒有這筆獎助金，我將無法如此迅速地著手進行本書的寫作。

一九九九年，我以「世俗時代」（Living in a Secular Age）為題，在愛丁堡大學（University of Edinburgh）的季福特講座（Gifford Lectures）講學，並準備以此為題進行寫作，而本書即為該書一個核心章節的延伸與擴張。

我還想向一群人表達謝意。本書出自過去幾年在跨文化研究中心（Center for Transcultural Studies）所進行的討論。這些討論非常重要，該研究中心可以被視為本書的共同作者。我尤其要向阿帕度瑞（Arjun Appadurai）、貝赫佳瓦（Rajeev Bhargava）卡宏（Craig Calhoun）、鞏卡（Dilip Gaonkar）、苟勒（Nilüfer Göle）、李（Benjamin Lee）、麥卡錫（Thomas McCarthy）與華納（Michael Warner）致上謝意。