

社會學 基礎

— 片桐新自・永井良和・山本雄二
— 蘇碩斌・鄭陸霖

The background of the cover features a high-contrast, black and white photograph. It depicts two individuals, likely a man and a woman, walking up a wide staircase. They are shown in silhouette against a bright, almost white background, which makes their forms appear as dark shapes. The man is in the foreground, slightly to the left, and the woman is further up the stairs to the right. The overall aesthetic is minimalist and evocative, suggesting themes of social structure and human movement.

SOCIOLOGY BASICS

■ 合編:

片桐新自 關西大學社會學部教授

■ 専長領域: 社會運動論、環境社會學、價值意識論

■ 專題研究: 社會學的想像力與歷史的想像力—社會學思考方法的養成

■ 研究成果:

『社会運動の中範囲理論—資源動員論からの展開—』(東京大学出版会 '95)

『歴史的環境の社会学』(編著 新曜社 '00)

永井良和 關西大學社會學部教授

■ 専長領域: 都市社會學、大眾文化論

■ 專題研究: 都市社會・大眾文化的調查與研究

■ 研究成果:

『南海ホークスがあったころ—野球ファンとパ・リーグの文化史』(共著紀伊國屋書店 '03)

『風俗営業取締り』(講談社 '02)

山本雄二 關西大學社會學部教授

■ 専長領域: 媒體權力分析、行為論

■ 專題研究: 「沒有權力」(無力さ [powerless])的知識社會學

■ 研究成果:

「知の力—クイズ番組の分析から—」(『教育現象の社会学』世界思想社 '95)

「個性の文法」(『文化伝達の社会学』世界思想社 '01)

■ 合著:

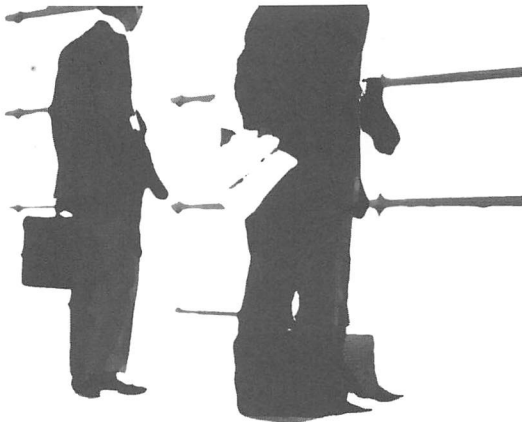
片桐新自, 永井良和, 山本雄二, 間淵領吾, 大和礼子, 架場久和
岩見和彦, 松原一郎, 杉野昭博, 石元清英, 古川誠, 熊野建

以上作者資料, 詳見關西大學社會學部教員介紹:

http://www.kansai-u.ac.jp/Fc_soc/outline/sociology/faculty.html

SOCIOLOGY BASICS

基礎 社會學



基礎社會學

編著 | 片桐新白・永井良和・山本雄二
合著 | 片桐新白・永井良和・山本雄二・間淵領吾・大和礼子・架場久和
岩見和彦・松原一郎・杉野昭博・石元清英・古川誠・熊野建
合譯 | 蘇碩斌・鄭陸霖

KISO SHAKAIGAKU by KATAGIRI Shinji / NAGAI Yoshikazu / YAMAMOTO Yui

Selection and editorial matter © 2008
KATAGIRI Shinji / NAGAI Yoshikazu / YAMAMOTO Yui

All rights reserved.
All rights reserved.
All rights reserved.

Originally published in Japan by SEKAIJISSHIA, INC., Kyoto, Japan.

Chinese (in complex character only) translation rights arranged with
SEKAIJISSHIA, INC., Kyoto, Japan through THE SAKAI AGENCY and
BARDON-CHINESE MEDIA AGENCY.

Chinese (complex Chinese character) Language Copyright © 2008 by
Socio Publishing Co., Ltd. All Rights Reserved.



國家圖書館出版品預行編目資料

基礎社會學

片桐新自、永井良和、山本雄二 編著；蘇碩斌、鄭陸霖 合譯。

--一版.--台北市；群學，2008年5月

面： 公分

含索引

譯自：基礎社会学

ISBN 978-986-84054-5-5

1.社會學

540

97003187

原著：基礎社会学

編著：片桐新自、永井良和、山本雄二

譯者：蘇碩斌、鄭陸霖

編輯：沈志翰、黃恩霖

總編輯：劉鈐佑 發行人：劉鈐佑

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市重慶南路一段61號7樓712室

電話：(02)23702123

傳真：(02)23702232

Email: socialsp@seed.net.tw

網址: <http://socio.com.tw>

信箱：台北郵政39-1195號信箱

郵政劃撥：19269524 群學出版有限公司

封面設計：井十二封面設計研究室

電話：(02)29520672

印刷：權森印刷事業社

電話：(02)82281567

版權所有·翻印必究

定價 350 元

2008.05 一版一印

2009.10 修訂版一印

給臺灣版的序

東亞社會擁有共通的特色。

在古代，這些社會因為以漢字為中心的文字而文明化。除卻文字，以米為中心的食生活形態也與政治結構等，也一起由亞洲大陸傳散開來。佛教、儒教，也都帶來範圍廣闊、時間悠久的影響。古代東亞各個社會，雖然偶爾會出現劇烈變動，但大致都座落在同一條寬廣的時間之流。

當西歐人接踵而至，原來的情勢也發生了劇變。隨著工業化的來臨，新文物的流入也勢不可擋。在歐美先進國家支配下，近代東亞各國成為殖民地的可能性提高了。在如此脈絡中，日本也發動對近鄰地域的經濟性、軍事性擴張，終至帶來龐大的傷害。第二次世界大戰的終結，對東亞人民而言，既是由日本的侵略獲得解放，同時也因東西對立的局勢，再次回到生活在歐美列強影響下的命運。

在這條長遠的時間之流末端，也製造出東亞社會的「重層性」。基層的漢字文明，近代西歐的物質文明，還有與之對抗的在地文化，都相互交疊重合。這種「重層性」，正是東亞諸社會共通的特色。

若將臺灣社會與日本社會放在一起看，漢字這個共通點在古代就已形成。在街頭多少都能相互看懂商店招牌，即使無法對話，至少有筆談溝通的可能，就是因為共有漢字文明的古層。

相對地，共同喜愛棒球這件事，卻是源自第二次世界大戰與美國的關係而形成的態度。對大學生而言，使用英語交談可能比

使用母語交談更容易。1980年代以降，伴隨資訊化與全球化的進展，日本到臺灣的旅行者不斷增加，臺灣也誕生了大量的「哈日族」。年輕世代已不再全賴英語為中介，藉由相互學習彼此的語言以理解對方社會的態勢已然構成。當然，日本曾經殖民統治臺灣的歷史，也不乏慎重的評價了。

不同社會的共通部分，正是我們理解與推測對方社會的方便門。然而在現實的社會情境，不論在任何方面應該都有不小的歧異，這無非是前述的「重層性」在各個社會中交疊的狀況互有差異所致。

本書的讀者在知悉日本社會的特徵後，例如家庭和教育的狀況，難免因不同於臺灣的現實而產生彘扭的「違和感」。這就像看到卡通『哆啦 A 夢』描繪的家庭與學校，會注意到日本家庭和教育的現實與自身處境不同。以這種違和感為出發點而增進相互的理解，正是原著執筆者的願望。

說來，誕生於西歐的社會學這樣一門學問，也只是西洋文明的一項。社會學的理论與概念，如何被翻譯為日本語呢？還有，如何被接受、咀嚼，並用來描繪日本的社會呢？由本書卷末的一些主題索引可以發現，同一個英語的概念，在中文與日文的譯名未必相同。社會學本身，就存在於它所考察的社會中，當然也會受到各式各樣不同的改編。透過中譯來閱讀日本語化的社會學，不僅深化了對日本社會的理解，也能知道臺灣社會如何接受及如何改換社會學。要了解歐美的理論是否適用於某個社會，這正是應該跨出的第一步。

《基礎社會學》繁體中文版能由群學出版有限公司發行，對我們這些原著執筆者而言，是無比欣喜的事。譯者陽明大學蘇碩斌教授、中央研究院社會所鄭陸霖教授堅毅投入艱辛的翻譯事

務，完成這件意義深遠的工作，我謹代表執筆同仁致上謝忱。

最後，祈願本書能作為東亞新的共有財產。

2009年8月 原著編者

前言

這一次，《基礎社會學〔新訂一版〕》在京都世界思想社出版，我們幾名作者都感到十分欣喜。這樣說是有緣由的，因為這本書並不是全新的著作，從 20 年前的 1986 年開始，我們就在另一家出版社協助下，合力寫就這本教科書，並且維持每四年一次的定期改版。這一回，原出版社由於某種因素無法為本書發行新版本，幸而世界思想社願意接手，本書才能順利以原書名出版這本實質上的第六版。對於兩家出版社的熱心協助，在此表示由衷的感激。

為了社會學打開本書的讀者，或許不太了解為何要看我們說些不怎麼有趣的出版故事。我們的用意，是希望大家了解這是本難得能持續出版 20 年的社會學教科書。當然，歷經 20 年而尚未絕版的教科書並非沒有，但像本書一樣四年定期改版，實質出版到第六版，恐怕已絕無僅有。從 20 年前的第一版，到今天這個實質第六版的「新訂一版」，雖然執筆者改變不少，卻一直以《基礎社會學》為名而存在。編寫一本能學習「純正」(orthodox)社會學的教科書，是我們 20 年來的一貫方針。本書歷次版本廣受日本各大學選用為指定教科書，原因應該就是本書從不刻意炫奇，而是認真思考能否讓學生接受「純正」的社會學思維。

20 年的時間，到底算短還是算長呢？感覺好像不過是一瞬間，但現在以這本書作為教科書的學子們，大多已經是第一版出版後才出生的世代了，這樣說來，20 年又好像很長。國營企業民營化、泡沫經濟及泡沫經濟破滅、消費稅及小選區的實施、波斯灣戰爭、阪神淡路大地震、奧姆真理教事件、全球恐怖主義、

韓流入侵，這 20 年間發生許多事件、也造成許多變化。然而在許多變化中，對我們的生活帶來最根本性變革的，無疑還是電腦的小型化以及高性能的 IT（資訊科技）革命。回想 20 年前，行動電話只有特別行業的有力人士會用，而且還是扛在肩上的巨型機器，個人電腦（PC）也只有專業研究人員才能接觸；到了今天，行動電話已是人們的生活必需品，電腦也成為家家戶戶連接網路的基本配備。

然而，面對滿溢橫流的資訊，我們自己能不能有效管理、妥善利用呢？想在龐大的資訊中找出有用的資料，並解釋、利用這些資料，就必須清楚了解自己活在什麼地方、站在什麼位置。人類過生活的地方當然是社會。在社會中，人占有某些地位、扮演某些角色過生活。問題是，我們自己活的社會是什麼樣的社會、在社會中如何能扮演角色、社會用什麼方式驅使人們成為社會的一員？看似廣大遼闊、飄渺抽象的社會，其實也是人類製造出來的；因此，人類本身與人類創造的社會，又是什麼關係？如果讀者覺得這些問題值得思考，那麼社會學就應該派得上用場了！

讀者若能經由本書得到一些理解社會的觀點，我們將感到無比欣喜。當然，這只是給初學者的入門書，不可能讀完一冊就了解全部社會學，但我們由衷希望這是引領你閱讀更多社會學書籍的敲門磚。

最後，我無法一一記述幫助本書出版的許多人，但關西大學社會調查實習準備室的木村知世子小姐必須特別一提，對她提供我們討論場地，誠摯致上謝忱。長久以來，我們曾收到諸多讀者的批評指正，也期待在四年後的「新訂第二版＝第七版」之中，讀者能讓我們的社会學想像力更加精進。

修訂版的緣由與期許

蘇碩斌、鄭陸霖

一年多前，我們兩名不專業的生手譯者，帶著無理的興奮，匆匆將書本推上市場。諸多疏失也很快暴露在讀者眼前，例如原文錯漏、譯名不一、文句不順等等。於是指正的意見不斷來到，友人陳遠竟能列出長達 11 頁的勘誤，最後甚至有勞關西大學原作者群親校日文。

我們在這個修訂版盡力除錯，期許讀者諒解前版的不是，也感謝日本原書編者為此版贈序。這本書，讓兩個社會再次思考接收西方社會學的路徑與是非，確實是一段奇妙的學術因緣。

日本學界對西方的論述或譯著擁有驚人的質量，日本學界對人事物的譯名也高度統一，這些閱讀條件都是台灣所不及。因此，針對本書的專有名詞、參考書目、思想背景，譯者做了一些補充，簡要說明如下：

(1) 專有名詞：原文若為日文，加註日文原名，例如公（おおやけ）；原文若為西文，加註西文原名（英文為主），例如科層制（bureaucracy）；原文若為特殊外來語，加註二種語言，例如單身寄生族（パラサイト・シングル〔Parasite Single〕）。

(2) 譯註：原著提及但未加詳述的西方人物、事件，以及日本讀者熟悉而不須解釋的人物、事件，適度提供譯註說明。譯註內容以辭典及工具書為基準改寫，出處則不詳列。

(3) 參考書目：正文提及的著作或每章的進階導讀，均加註中譯（若漢字字義等同中文字義則省略），書目原著若為西文、或有繁簡中譯本，則增補列於該筆書目之後。

(4) 人名索引：原著書末附有日文的人名索引、事項索引，台灣譯本保留並再增補為日文、西文（英文為主）、中文並列的索引，讀者回溯查看對比三個語言世界的用語。

最後，不可免俗必須寫些摯誠的感言。謝謝引領日語學習的吳滄瑜老師，謝謝群學出版有限公司及喜歡這本書的讀者，很高興和你們一起親近日本社會學。

目錄

給臺灣版的序（原著編者）	I
前言（原著編者）	V
修訂版的緣由與期許（蘇碩斌·鄭陸霖）	VII
導讀 熟悉的日本、陌生的日本社會學（蘇碩斌）	1
第 1 章 歡迎光臨社會學（片桐新自）	15
第一節 「社會」這個詞	16
第二節 社會學的思考	19
第三節 社會學的歷史	22
社會學的誕生 / 第二代的社會學者：現代社會學的原點	
功能論及其批判	
第 2 章 社會學的方法（山本雄二）	33
第一節 社會學解釋的基礎	34
日常生活中的解釋 / 意義的共同體	
第二節 社會學解釋的邏輯	38
社會學的實證主義 / 社會學的詮釋主義 / 可否證性原則	
第三節 要注意哪些現象？	45
注意「不對勁的感覺」	

第 3 章 社會調查與資料（間淵領吾）	51
第一節 社會調查的目的	52
探索問題型調查 / 假設檢定型調查	
第二節 資料的種類、適當性、可信性	53
資料的種類 / 資料適當性與可信性	
資料的適當性 / 資料的可信性	
第三節 樣本數的決定	61
第四節 蒐集資料的方法：活用資料庫檔案	64
第 4 章 社會學的基本概念（片桐新白）	69
第一節 專門用語的重要性	70
第二節 從「社會行動」到「社會關係」	71
社會行動 / 社會互動與社會關係	
第三節 社會團體到全體社會	76
社會團體的分類 / 科層組織 / 組織聯結關係與全體社會	
第四節 文化與人格	82
文化與價值 / 人格與認同	
第 5 章 變動的家庭（大和礼子）	89
第一節 工業化帶來的家庭變化	90
公共領域與家庭領域的分離	
從「家庭與傳統共同體合作」到「家庭與專門機構合作」	

第二節 現代的家庭	93
男性的上班族化、女性的家庭主婦化（1975年以前的日本）	
男性收入與女性就業的關係（日本1975年至今的變化）	
家事誰來做？小孩誰照顧？	
第6章 都市空間（永井良和）	105
第一節 都市經驗	106
人口的密集 / 對外部環境的依賴 / 匿名性與自由	
第二節 生活在都市	111
獨居生活者的社會 / 都心與郊區	
第三節 多樣性與次文化	114
都市的多樣性 / 標準化的進行 / 都市計畫與都市再造	
都市社會的課題	
第7章 學歷和社會（山本雄二）	121
第一節 學歷社會的時代趨勢	122
第二節 功能論的解釋	125
技術功能論 / 人力資本論	
第三節 衝突論的解釋	127
對功能論的批判 / 身分文化論 / 文化的再生產論	
第四節 學歷社會論的課題	133

第 8 章 社會的病理 (古川誠)	139
第一節 社會的正常與異常	140
沒有犯罪的社會 / 犯罪的社會功能	
第二節 「自我實現的預言」與「標籤論」	144
自我實現的預言 / 標籤論	
第三節 社會問題的建構主義	149
「偏差」標籤 / 社會問題的定義	
第 9 章 現代社會與脫序 (架場久和)	155
第一節 現代社會	156
「宗教」的衰退 / 傳統社會：前現代的社會	
認同——自我是什麼 / 「個人」與「國家」	
第二節 現代的主體	159
資本主義人 / 基督新教與資本主義 / 現代的主體	
現代文學 / 言文一致運動 / 戀愛與現代文學	
泛視監視設施	
第三節 脫序	166
「名譽」的衰退 / 脫序的概念 / 墨頓與脫序	
現代社會與脫序 / 現代社會 = 大眾社會	
法西斯主義的抬頭與「孤獨的群眾」 / 開放的社會	
第 10 章 私我主義社會 (岩見和彥)	175
第一節 日本社會的公與私	176

「公／私」的日本史／日本社會的「私化」過程	
第二節 私我主義社會的神話與構造	181
私民社會的自我信仰／趣味化與自戀	
私我主義社會的素描／高度媒體化（消費化）社會	
第三節 私我主義社會的「迷子」	189
迷子狀況／小小的眾神和「我們幻想」	
第 11 章 高齡社會和福利（松原一郎）	197
第一節 高齡社會	198
個人的長壽化／社會的高齡化／加齡的社會面向	
第二節 社會福利與社會安全	203
作為制度的社會福利／功能主義的取向	
第三節 福利國家論	207
混合經濟／所得再分配政策／生存權的保障	
第 12 章 障礙與社會（杉野昭博）	215
第一節 為什麼不認為這是「個人的障礙」	216
「他人的障礙」與「自己的障礙」	
學校教育中有關身心障礙教育的問題	
對障礙的恐慌：恐障症／社會價值觀是「恐障的」	
第二節 「不能接受障礙」的不幸	221
華而不實的教條：論「家族的正常化」	
看到胎兒有障礙怎麼辦？	
「本人的不幸」與「家庭的負擔」之下隱含的社會責任	

殺了缺陷兒的「不幸」	
第三節 「障礙」是什麼？	225
障礙的定義 / 社會障礙	
「聾文化」與「顏面障礙」：社會之壁的障礙	
研究社會障礙的「障礙學」	
第 13 章 歧視的視線（石元清英）	233
第一節 歧視是什麼	234
「歧視」的概念 / 個人、集團的差異	
排除的正當性與不正當性	
第二節 「差異」是歧視的根據	241
部落、部落民的定義 / 部落如何形成	
部落標記的任意性 / 歧視的無根據性	
第 14 章 性別論的基礎（大和礼子）	253
第一節 多元面向的「女 / 男」	254
出生前的性分化 / 非單一方向的性別分歧	
作為性認同的（文化的）性角色 / 與性相關的文化刻板印象	
第二節 性別「常識」：自然而天生的？	261
第三節 女（制）與男（制）的相遇	263
第四節 女性主義與男性解放	265
女性主義（女性解放思想） / 男性解放運動	

第 15 章 風俗現象的解讀（永井良和）	271
第一節 看待風俗的視線	272
風俗是社會的皮膚 / 棉布以前的事	
對皮膚感覺的注意 / 風俗的概念	
第二節 流行的社會學	275
流行的理論 / 炫耀性消費 / 他人指向	
第三節 「視線」的問題	279
公共空間的規則 / 文明開化的風俗 / 現代化與歐美「視線」	
第四節 生活的變貌	283
敗戰與美國化 / 藉由風俗掌握社會	
第 16 章 多文化共生的時代（熊野建）	289
第一節 文化與全球化	290
共通生活風格的出現 / 無國界文化與自生文化	
全球化與在地化的同時並進 / 變動的文化意義	
第二節 新的國家圖像與文化政策	295
國族國家及其界限 / 同化主義與多元文化主義	
多民族國家	
第三節 看待異文化的視線	
——以日本文化為例的觀察	301
均質的日本文化 / 日本文化的同化主義	
日本文化的全球化	

人名索引 311

主題索引 313

跋：書的誕生，一段旅程（鄭陸霖） 321

導讀

熟悉的日本、陌生的日本社會學

蘇碩斌

這是一本應用社會學概念分析日本社會、教導日本大學生的教科書。社會學之於日本，一如之於臺灣，都是舶來品。那麼，臺灣讀者如何需要一本純粹性不如歐美、親近性不如本土的日文教科書呢？我們希望說服讀者，這是華文世界首見的日本社會學教科書，可以讀到日本人講解的社會學概念，也可以讀到日本人分析的日本社會。

臺灣人的生命遭遇很少沒有日本。不論遭遇的是堅硬的豐田汽車、柔軟的 SKII 面膜、趣味的哆啦 A 夢，或是悲憤的釣魚台事件、恐怖的奧姆真理教毒氣殺人，似乎熟悉的日本經驗背後，隱約存在愛恨難分、一言難盡的日本社會。況且這個社會還是世界第二大經濟體，是文化產品熱賣全球的符號帝國，更曾是殖民臺灣、侵略中國的亞洲強權。

日本這個社會是什麼？日本社會學怎麼理解社會？除了生活遭遇的好奇，讀過社會學的臺灣讀者必定還有一個疑惑：何以臺灣如此不熟悉日本社會學。

難道日本的社會學不若美、英、法、德發達？未必。日本社會學的規模和經濟的規模一樣，都排行全球第二。根據 1993 年資料，「日本社會學會」成員有 2400 人，僅次於當年成員 12500 人的美國社會學會，遠多於成員 1700 人的英國社會學會（川合隆男，2003）。依照現今資料，日本社會學會正式會員已達 3600 人，相較於臺灣社會學會一般會員約 430 人，正常繳費之有效會員不到 150 人，日本社會學界真的很龐大。

這麼龐大的社會學人口，研究文化詭譎奇特、生活憂喜交錯的日本社會，產出龐大的學術成果（日本社會科學類書刊 2008 年約出版了二萬種），竟然鮮少傳遞到這麼鄰近的臺灣，相對於臺灣法學、史學、文學等對日本的仰重，疑惑就更值得玩味。

或許有人會認為書市裡頭的日本譯書已經夠多。日本譯書在臺灣的書店確實占一席之地，例如小說、漫畫，以及不少管理學指南。但如果對日本社會的好奇，只能簡化到《日本第一》或是《日本還有競爭力嗎》之類成王敗寇的抉擇，那麼日本社會學大可不必引進臺灣了。事實上，過去幾十年臺灣曾引進的「日本社會學」著作真的也不多，而且相當零落。1980 年代末期，東大書局的福武直《日本社會的結構》，遠流「社會趨勢叢書」的加藤秀俊《閒暇社會學》、星野克美《符號社會的消費》等文化觀察導論系列，只能算是偶然的經典。之後二十年，臺灣書市的日本社會學大致是空白的，至多穿插大前研一《無國界的世界》到《M 型化社會》的連串暢銷書，或者最近才又見到三浦展《下流社會》，大多是半學院式的社會觀察。如果算進中國大陸書市，也只有北京商務 2003 年起的「日本社會學名著譯叢」系列翻譯十本重要經典，2006 年北京社科文獻譯出伊藤公雄、橋本滿的文化研究導讀《你好社會學》，勉強流通到臺灣，為日本社會學空白塗上幾筆色彩。

終究，日本社會學的樣貌在臺灣依然陌生。所以，如果一本教科書可以知道日本怎麼教社會學、怎麼應用西方理論分析日本社會，應該很有價值，而且有必要。回到前面提到的疑惑，臺灣為何將日本社會學排除在學院之外？除了語言隔離的困難，日本社會學自成一格，應該也是排除的原因之一。

日本社會學界雖然長期引進歐美理論，但也因學院制度早熟

而且高度建制化，形成一個內部完整、不仰外力的學術系統，難免造成學術的排除（排除他國社會學親近的可能性）。反過來看臺灣，我們的社會學規模不足以自成一格，卻在學術判準、寫作規格都單一依附美國，後果則是另一種學術排除（排除親近他國社會學的機會）！兩種相互排除的結果，熟悉日本經驗的臺灣社會學者卻不熟悉日本社會學，就不是什麼奇怪的事了。

如何自成一格：戰前日本社會學開始

說日本社會學自成一格，並不是說日本與臺灣習自歐美的社會學有所不同。日本社會學同樣習自歐美，同樣尊奉馬克思、涂爾幹、韋伯、齊美爾等古典理論，同樣經歷芝加哥學派的社會調查作業，同樣精練統計檢定的實證主義方法，同樣在近年吸取了傅柯、布爾迪厄等歐陸先進思維。

然而，日本的社會學既然習自歐美，又如何發展出自成一格的學風？日本社會學的歷史，令人驚訝的已有 130 年。日本知識分子不只大量學習西方的社會學，更用社會學持續辯詰、反省、批判自身社會。尤其是經歷明治維新和二次戰後「兩次現代化」的歷史際遇，造就了日本社會學成爲一個取用西方、卻獨立自主的學科。

130 年前的日本，在什麼歷史因緣之下引進社會學？社會學 19 世紀中期在歐洲誕生之際，日本還在德川幕府的統治之下。面對現代西方的威脅，幕府日本無奈而緊張的以「鎖國」來面對，只開放長崎給中國和荷蘭商人活動。此時的日本透過「蘭學」得到的西方知識，已經讓「市民社會」的思維蠢蠢欲動。因此當 1853 年「黑船」事件造成美國勢力入侵江戶（東京），對傳統幕

美海軍准將 Matthew Calbraith Perry.
《日米和親條約》

府的不滿化成行動，也終結了德川幕府。因此，明治維新不只是政權的革命，也是社會的革命，代表仿效「市民社會」精神的全新日本。

全新的日本，透過岩倉使節團全面考察歐美制度，一方面學習現代科技及工商技術強化殖產興業，另一方面也學習政法教育制度求取富國強兵。西方社會學思索「社會秩序如何可能」的問題，展現在日本，則是新國家如何利用法政以擘畫市民社會力量的問題。因此 130 年前的社會學，是夾帶在政治與法律的知識中進入日本。

明治 11 年（1878），在新的高等教育體制下成立的東京大學，以「特雇外國人教師」身分禮聘美籍年輕學者費諾洛沙（Ernest Fenollosa）教授政治學。費諾洛沙在課堂中附帶講起史賓賽的理論，1881 年開出日本史上第一門社會學課程，名為「世態學」。日本移植社會學的動作十分驚人，費諾洛沙教出來的有賀長雄，在 1883 年寫出了一大本《社會學》讀本，基本上是史賓賽和康德的有機體進化論日本版，也就是以進化論打造一個統包社會萬象的「綜合社會學」。

1890 年代，留學歐美的年輕學者陸續回國任教，社會學在日本逐漸成爲一門學問。日本對西學大量模仿、快速反省、彈性改造的能力，也很快就展現。

一次世界大戰的 1910 年代，日本參加同盟國成爲戰勝國，民主主義氣氛高張，市民社會的知識成爲備受期待的領域，日本的社會學界開始獨創理論。米田庄太郎仰賴日本大量翻譯的西方思想，並獨尊以德國齊美爾的形式社會學研究人與人的互動，揚棄綜合社會學的純粹思辯性，把社會學落實到人際互動關係。米田開創這條「特殊社會學」的新途徑，也就是以日本人「文化」

爲研究對象的心理學式社會學（新明正道，1950：306）。米田後續的高田保馬、戶田貞三、鈴木榮太郎等三人，號稱日本戰前社會學的鐵三角（ビッグ・スリー / Big Three）（富永健一，2004：48）。米田庄太郎和鐵三角面對的是工業逐步發達的理論難題，一則思考日本資本主義發展定位問題，二則思考傳統的家（イエ）與村（ムラ）體制變革的問題。1920年代的日本社會學大量調查家庭、農村、婚姻實態，建立一大套人類學式與歷史學式的知識，並融合西學提出屬於日本本土的抽象理論，例如高田保馬的派生社會論、鈴木榮太郎的自然村理論等（布施鉄治，1982）。

面對明治維新以來「第一次現代化」的自省，草創的日本社會學已有狂野奔放的思想競賽，「本土化」的開展既熱烈又早熟。以高田保馬爲例，生平著書超過百冊，36歲那年寫成的《社会学原理》多達1400頁，儼然成爲一種典型。吸收西學卻緊扣時代，不甚嚴謹卻深入問題，他們打造了鼓勵思想奔放辯詰而非嚴格規約寫作的社會學學風，應該是傳給後世日本社會學的珍貴遺產吧！對比我們臺灣學界熟悉的輕巧、精短、嚴謹、自律的學風，確實彷彿另一個世界。

狂放思想、緊密組織：戰後日本社會學的出現

1945年二次大戰的敗戰，衝擊日本進入「第二次現代化」的社會危機，「戰後社會」成爲日本重要而獨特的專有名詞。戰前只在帝國大學及少數私立大學中點綴性的社會學，戰後在美國知識指導下大量成立的新制大學中，已然是重要學科（塩原勉，1998：4）。

現在日本社會學的規模，主要就是在戰後快速成立、發展而成。目前日本的大學（不含短大）有四百多所，設有社會學部或學科（相當臺灣的社會學院或學系）的有將近一百所，就讀社會學系所的學生有九萬多人。如果參考前述日本社會學會的正式會員（不含學生會員）有 3600 人，確實有自成系統、不受外力拘束的本錢。

日本的社會學科系分布不如臺灣或美國「純粹」，也使日本社會學跨越學科屏障的機會相對較大。不純粹，是指社會學在日本的大學裡，散編在各個學部間。例如社會學在東京大學就分屬文學部（人文社會研究科）和教養學部（綜合文化研究科），多數私立大學則隸屬社會學部；相對的，稱為「社會學部」的學制之下，也包納諸多其他學科，例如編寫本書的關西大學社會學部就下設社會學科、心理學科、大眾傳播學科、社會系統學科。

社會學科雖然打散在各個學部，但日本有一套堅實的學會組織，也建置了一個邊界清楚的日本社會學族群。日本的企業組織能力獨步全球，學術組織也不遑多讓。如果要追溯社會學會的源頭，令人驚訝的，日本恐怕比 1905 年成立的美國社會學會早上幾年。日本在 1896 年就有布川孫市、高木正義創立「社會學會」，這個組織雖只有短命三年，但日本社會學者自我組織化、制度化的努力一直未停，斷續又有 1898 至 1903 年的「社會學研究會」，1913 年至 1927 年的「日本社會學院」等組織。延續至今的「日本社會學會」，則是由一些較年輕的學者創設於 1924 年，定時發行機關刊物，每年召開會員年會（二次戰末暫停三次），1940 年的開會地點還是台北帝國大學。

日本社會學的組織化、制度化，毋寧相當早熟。這個戰前就成形的建制，打開溝通網絡、開拓成員交流，幫助社會學發展為

此時帝大是否有社會學

穩定性、恆常性、規則性、正統性的學術規模。大戰期間學會活動短暫停頓，但並未毀損，因此戰後大量擴張的學界，很快就恢復穩定的系統。當然，伴隨而來的則是制度化的缺點。就如川合隆男（2003：391）說的，日本社會學科建制達到一定規模之後，必然出現興盛的科層體制。隨之興盛的是次級結盟和年會主題逐步導引資源分配與研究方向。在集體學問活動昌盛、分化的榮景下，意味原本不羈的問題意識和理論關懷被限縮了。

談到這裡，日本社會學年會的主題排行榜是什麼呢？川合隆男（2003：297）考察的結果，第一次大會主題兼歷年總冠軍是「階級論」，緊追在後的是「民族論」。階級這個左派社會學的基本問題，從戰前延展到當代，一直屹立不墜，而在日本「戰後社會」初期格外明顯。

要特別一提的是馬克思主義在日本社會學的奇特地位。階級問題在戰前日本社會學的討論雖存在，但並不活躍，因為戰前馬克思主義的發展受到右派軍國主義壓制。但在二戰期間，馬克思主義對於軍國壓制的抵抗，反而造成其「神格化」。即使在戰後走向資本主義的日本，社會主義革命幾乎不再可能，馬克思主義卻仍在日本享有極高權威的「正統」學術地位。用塩原勉（1998：23）的話來說：馬克思主義不只是一種主張，更是理解許多社會學說的基本符碼。

緊扣時代命運：戰後三個時期的社會學風

日本戰後的經濟歷程輝煌而慘烈，社會變遷亦然。如果要捕捉日本戰後史，一般常用兩個時間點斷代：1960年「所得倍增計畫」的啟動、1990年「泡沫經濟」的破滅。兩個時間點劃出

的三個時代，或許可以幫助我們掌握日本社會學。借用見田宗介《社會學入門——人間と社會の未來》一書提出的「感覺歷史」三階段，大致是：戰後至 1945 年代的「理想時代」、1960 至 1990 年經濟高度成長的「夢想時代」、1990 年代起後高度成長的「虛構時代」。

「理想時代」下的日本社會學，遭遇的歷史處境是戰時的集體生活體制已一夕崩潰，社會在美國指導下以個人化、民主化的形式重組。因此，言論自由、農地改革、勞動解放、婦女解放的要求排山倒海而來，社會學面對「社會秩序如何可能」的問題，解決的途徑分歧為二，一是遵循美國指導而開始引進帕森思（Talcott Parsons）的結構功能論，另一方面則是不滿自民黨及美日安保的反抗傳統，也就是前面所講的馬克思主義。

「夢想時代」的日本社會學，存在的處境是「所得倍增」掀起的經濟高度成長，也象徵「合理社會生活的理想」走入歷史灰燼，「富裕經濟生活的夢想」取而代之成為時代主調。社會學目睹對抗美國霸權的「安保鬥爭」失敗，左派的民主化勢力重挫，只能無奈面對驚人成長的「產業社會」。日本社會學理論取向，除了繼續接納帕森思帶有樂觀性質的功能論，馬克思的批判性格也仍大量用以探討層出不窮的社會運動，較特別的是韋伯理論對「理性化」的悲嘆，亦成為這時期分析現代社會「鐵牢籠」的重要觀點。

科層組織

經濟高度成長的日本，到了 1985 年危機浮現。美國為解決貿易赤字而強迫日圓升值，全球熱錢瘋狂湧進日本的房地、股市，原本因優異製造能力而富裕的日本，變身為因金錢遊戲而富裕的日本。夢想時代的末期，就在海外觀光、投資、購買名畫、名牌奢侈品等消費狂潮中度過。「泡沫經濟」推升日經 225 指數

在 1989 年 12 月 29 日攀到史上顛峰 38915.87 圓，是泡沫經濟最膨脹的一刻。

「虛構時代」的日本，起於 1990 年 3 月日本大藏省開始限縮土地交易融資。瞬時市場信心崩潰，股市不到兩年跌為 14000 圓（2008 年初為 13000 圓），整個 1990 年代的日本，就活在這種經濟成長停頓但奢侈消費依舊的泡沫崩壞時代，人稱「失落的十年」。日本社會學面對追逐帳面價值、遠離實際價值的日本社會，開始思考資訊、消費等現象，進而懷疑社會的真實性，一股符號學的轉向、社會建構主義的氣氛十分明顯，也就是臺灣今天比較熟悉的日本文化趨勢研究學風。

如果要為這三個時代勾勒一個簡明的目次表，東京大學出版會在三個年代推出的系列社會學叢書，倒是一個不錯的指引。這三套分別是 1957 至 1958 年出版的福武直監修的《講座社会学》八卷、1972 至 1976 年福武直監修的《社会学講座》18 卷、1998 至 2000 年北川隆吉、塩原勉、蓮見音彥監修的《講座社会学》16 卷。三個系列叢書的分冊主題雖有重疊，但仍可看出各個時代的特別關注，例如 1957 年版的大眾社會、1972 年代版的經濟發展、1998 年版的情報（資訊）與性別。

大量遙譯、不斷自省的學風

《講座》系列叢書是日本特有的出版文化。這種由少數學者決定主題、轉交多位學者執筆、短時間完成編纂的學術集結，固然因沒有審查而可能玉石交錯，但《講座社會學》的出版，也是日本學界不斷自我檢視、自我定位的表現。東京大學出版會前述三套《社會學講座》，只是日本戰後社會學自我檢視的一小部

分，其他還有 1980 年代東洋經濟新報社的《基礎社會學》五卷、1990 年代《岩波講座現代社會學》二十六卷。在這些主題的引領之下，日本社會學的意索（ethos）也隱然成形。

系列名稱	1957-1958年 《講座 社會學》9卷	1972-1976年 《社會學講座》18卷	1998-2000 《講座社會學》16卷
分冊主題	個人と社会	現代社会論	文化
	集團と社会		
	社会と文化		
	家族、村落、都市	家族社会学	家族
		農村社会学	村落と地域
		都市社会学	都市
	民族と国家	政治社会学	政治
	階級と組合		階層
	社会体制と社会變動		社会運動
	社会学の歴史と方法	社会学理論	理論と方法
		歴史と課題	
		理論社会学	
	大眾社会		
		産業社会学	産業
		經濟社会学	労働
		知識社会学	社会情報
		社会病理学	逸脱
		社会福祉論	福祉
		教育社会学	
		社会意識論	
	社会開発論		
	数理社会学		
	法社会学		
		環境	
		ジェンダー（性別）	
		国際社会	

如果說《講座》提供的是自我檢視的內視鏡，那麼「翻譯」就是向外觀看的潛望鏡。日本強大的翻譯能量，持續支持社會學社群汲取西方思想。歐美先進思想的翻譯，在日本大概 10 年的

時間就能完成「引介－翻譯及解說－研究」的三段式歷程。日本學術翻譯市場的胃納既深且寬，完全不受限於英美語系，甚至偶爾會超前美國汲取新知。例如法國社會學家列斐伏爾（Henri Lefebvre）的《日常生活批判》第一卷，法文原著（*Critique De La Vie Quotidienne*）在 1948 年出版，日文版在 1968 年譯出，但要到 1991 年才有英文版。

臺灣人對日本的翻譯能量總是既驚又羨。臺灣趨勢觀察家詹宏志在《城市觀察》一書中曾用「轉口港」形容日本文化特色，意指日本扮演「全球買辦」的角色，買進先進國家的文化，再包裝轉賣給臺灣這些第三世界國家。類似的話在一百多年前的清末就出現過，1887 年康有為在《日本書目志》序文寫道：「泰西諸學之書，其精者日人已略譯之矣。吾因其成功而用之，是吾以泰西為牛，日本為農夫，而吾坐而食之，費不千萬金而要書畢集矣。」只是，把歐美思想當作牛，把勤於翻譯的日本人當農夫，坐等現成的中國人不知是否真能成為書生。

或許誤以為的轉口港或農夫，其實是自我理解、自我反省的深刻學術體系。翻譯這本日本社會學教科書，是希望藉由日本社會學的講解與分析，感受他們吸收歐美、深刻內省的複雜心情。

這本由日本關西大學社會學科 12 位專任教員合撰的教科書，算是集體社會學教學的成果，他們以一貫的筆觸、一致的深度，介紹 16 個「基礎」的主題。關西大學具有深厚的法政批判傳統，社會學者本是批判的先鋒，書中多個章節帶有攻擊既有體制的強大火力，讀者應可明顯感受。自從 1986 年出版第一版，本書歷經多次改寫，作者的心意也遠超過教科書，除了古典與前衛兼具的社會學理論，還利用大量的日本社會史材料，提供「以西方理論來反思本土社會」的洞見。

臺灣社會學與日本社會學一樣，都活在西方社會學的啓蒙與陰影之下。目睹日本自成一格、不仰外力的學術風格，我們或許可以深思臺灣社會學的命運。

參考書目

- 川合隆男 〈近代日本社会学史研究の展開と可能性〉 《法學研究》
74：1-35 2001年。
- 川合隆男 《近代日本社会学の展開：学問運動としての社会学の制
度化》 東京：恒星社厚生閣 2003年。
- 小笠原真 《日本社会学史への誘い》 京都：世界思想社 2000
年。
- 布施鉄治 〈戦後日本社会の発展と社会学の課題〉 收入布施鉄治、
鎌田とし子、岩城完之編集 《日本社会の社会分析》 京都：ア
カデミア出版会 1982年。
- 伊藤公雄、橋本満編 《你好社會學》 鬱貝紅等譯 北京：社會科
學文獻出版社 2006年。（原著：《はじめて出会う社会学——社
会学はカルチャー・スタディ》 東京：有斐閣 1998年。）
- 見田宗介 《社会学入門——人間と社会の未来》 東京：岩波新書
2006年。
- 厚東洋輔、高坂健次 〈総論 社会学の理論と方法〉 收入北川隆
吉等監修 《講座社会学 1 理論と方法》 頁15-64 東京：東京
大学出版会 1998年。
- 秋元律郎 《日本社会学史：形成過程と思想構造》 東京：早稻田
大學出版部 1979年。
- 富永健一 《戦後日本の社会学——一つの同時代学史》 東京：東
京大学出版会 2004年。
- 新明正道 《社会学史》 東京：有斐閣 1950年。
- 塩原勉 〈日本の社会と社会学〉 收入北川隆吉等監修 《講座社
会学 1 理論と方法》 東京：東京大学出版会 1998年。

第 1 章

歡迎光臨社會學

社會學常被認為是很難理解的學問。這可能是因為「社會」這個詞彙看來稀鬆平常、而且不太具體；但換個角度想，正因如此，社會學也是一門可容自由思考、範圍廣泛的學科！社會上的所有事物都是社會學研究的對象，這種講法並不誇張。然而更需要關注的是：社會學從什麼樣的角度理解這些包羅萬象的社會現象？過去的社會學家留下很多看待社會的觀點，就讓我們從觀點及歷史的學習開始，踏出社會學的第一步！

德 Max Weber 法 Émile Durkheim



美 Robert King Merton

美
Talcott Parsons



四位卓越社會學家的肖像

(左上：韋伯；右上：涂爾幹；左下：帕森思；右下：墨頓)

2 第一節 「社會」這個詞

初次接觸社會學的人，大概都會問：「社會學到底是什麼學問？」雖然初識任何一門學問，都難免有類似疑惑，但是多數學科在實際接觸之前，我們對於學科的對象多少有個具體印象，但是對於社會學要學什麼，這個印象卻是模糊、籠統、摸不著頭緒。主修社會學的學生，不只是自己感到困惑，常常還要苦惱怎麼回答親友的疑問：「你主修社會學啊！好像很有趣喲！但是……社會學在學什麼呀？」而這種疑問，在其他的人文社會學科其實並不常聽到。例如，法學、政治學、經濟學、商學、教育學、甚至宗教學，都有具體的學習對象，因此較少被問到「在學什麼」。為什麼社會學特別有這種疑問呢？表面上的理由，就是因為在「××學」的學字前面的名詞不一樣。例如，法、政治、經濟、商、教育、宗教，即使沒有讀過大學，也都能從日常生活經驗描繪具體印象；但相對地，「社會」這個名詞雖然經常使用，但真要描繪具體形象，其實真的很難。換句話說，社會學這門學問被認為很難，就是因為「社會」這個概念模糊、難以掌握。因此，我們就先從「社會是什麼？」這個問題開始討論。

日本翻譯學者柳父章寫過一本有趣的名著《外文翻譯用語概說》（柳父章《翻譯語成立の事情》東京：岩波新書 1982年），書中選出十個由外國引進、但在日本已普遍使用的詞彙，描寫這些詞彙被譯為日文的曲折過程。他指出，「社會」是與「個人」、「現代」、「戀愛」等概念一起出現的。的確，「社會」這個概念並非日本原有，而是明治時代¹以後才新生的語彙。「社會」一詞來自英語世界的 society，不過現在大家都接受「社會」就等於 society 的翻譯，只要看到 society 這個英文單字，就

自動轉譯成「社會」這兩個漢字。這樣的直譯固然簡便，但相對也因爲有種「一對一」的對應關係，所以英語世界 society 概念的原本意義，也就很少有人細究。將外國語文翻譯成本國語文，雖然有助於本國人理解某些概念，但是 society 這個概念即使譯成「社會」，其實還是不能清楚理解意義。根據漢字的語意分析，「社」和「會」原本都是表示人群聚集之義。「社會」如何成爲 society 的譯名呢？我們或許可以追溯「社會」一詞還未通用前，日本學者如何考究英文中 society 的文脈、以及如何努力尋找適切的譯語。明治時期的日本學者爲了表達 society 蘊含的複雜意義，曾經使用過多個譯名，經由了解這些譯名的歷史，或許有助於掌握 society 的複雜意義。

福澤諭吉是明治時期最有名的翻譯家，先看看他如何翻譯 society。在 1868 年翻譯出版的《西洋事情外編》²一書中，福澤諭吉前後總共使用了「交際」、「人間交際」、「交（まじわり）」、「國」、「世人」³等五個不同的詞語來翻譯 society。另一位明治初期的名翻譯家中村正直，在他翻譯的穆勒（J. S. Mill）《論自由》⁴一書中，也使用「政府」、「中介」（仲間連中）、「世俗」、「仲間」、「人民社團」（人民の会社）、「中間社團」（仲間会社）、「會社」⁵、「總體人」等多個名詞翻譯 society。

[譯者註釋]

¹ 日本明治天皇在位的年號，始於 1868 年 9 月，終於 1912 年 7 月。

² *Political Economy* 的譯本，原著作者不明。

³ 這些名詞均爲原書表述的日文漢字，本書不再逐譯。

⁴ 原書爲 John S. Mill 所著的 *On Liberty* 一書，中文一般譯名爲《論自由》。J. S. Mill 亦曾被譯爲密爾、密勒。

⁵ 「仲間」原意爲從事相同工作的人；「會社」意指以商業爲目的之法人團體，亦指同好之結社。

這些譯語雖然看起來很凌亂，但若仔細觀察，其實可以歸納出幾個重點。

第一個要素是「人」，這個字在前述譯名經常出現。這個字顯示社會是由「人」所構成的基本概念，一個地方即使有大量建築物，如果沒有人在其間居住活動，就不能稱為社會。第二個要素是「間」或「交」這兩個企圖表達人與人關係的詞彙。人若是個別存在，也不足以構成社會，因此人與人的關係與互動，是構成社會的基本條件。一群人若彼此缺乏有機的連帶關係，也難以成爲社會，譬如一輛滿載乘客的捷運車廂，雖然聚集的人很多，也不能稱爲「捷運社會」。這麼說來，「社」和「會」這兩個字，似乎重點都是在表達人與人之間的關係或交往。但在上述的翻譯語中，還有些是「人」與「交」這兩個要素不能涵蓋的元素，例如「国」與「政府」。若仔細考察「国」和「政府」這種詞彙具有的共通內涵，就是「公共」（公、おおやけ）的意義。我們在此必須強調這個「社會」的第三要素、也是最重要的要素，其實就是「公共」的概念。

表示人群存在、交往的語詞，在日本民間自古以來就有，例如前面出現過的「世俗」和「世間」。世俗和世間這些詞彙，之所以不被用爲 society 的譯名，應是缺少 society 所蘊含的「公」這個重要元素。就像在現代，聽到有人在談「世間話」（街談巷論、八卦），沒有人會認爲他們在討論政治問題或國家大事。因此，正是爲了要把「公」的性質含括進來，所以才必須創造「社會」這個新的詞彙。

所以「社會」這個新詞彙，原來是想包含 society 的所有意涵，但「社會」成爲生活用語後，反而讓我們忽略 society 的根本意義。「社會」（=society）應該包含「人」、「關係」、「公共」

三個要素；以社會為研究對象的社會學，也可以說是研究這三個要素的學問。雖然可能因研究者不同，強調的重點會不一樣，但總的來說，大致都是以第三要素「公共」作為研究重心。然而問題是，超越個別的個人意志而存在的「公共」領域如何可能呢？這個社會學研究的主要議題，答案就是那些束縛個人、具有「公共」性質的東西，這種東西我們可以稱為「制度」或「文化」。

第二節 社會學的思考

5

經過前一節的說明，即使粗略對「社會學是什麼」有些印象，但一定還不太清楚如何尋找研究對象。以下建議幾個社會學式的思考方向：(1) 關注現代的意義；(2) 遵循自己的感覺；(3) 懷疑常識；(4) 挖掘有趣的現象；(5) 思考前因後果；(6) 了解歷史；(7) 開拓視野；(8) 掌握現象的整體。

注意，社會學是以「現代」為研究對象的學問，了解「現代社會」到底發生什麼，是學習社會學的第一步。事實上，現代社會每天都在發生各種複雜的事情，如果沒有「問題意識」(problematic)，則什麼都看不到。「問題意識」不是躺在家裡靠腦袋用力想就會出現，而必須知道過去有哪些問題被研究過、還有什麼問題可以追問。其次，遵循自己的感覺也很重要。具備感性的基礎，才能更敏銳的磨礪理性；如果對社會現象沒有感覺，當然很難用理性研究它。光這樣講，大家可能還是認為社會學很抽象難懂，所以在這裡，我建議可以採取一種比較具體的思考方式，也就是「懷疑常識」。這種方法是社會學思考的起點，因為不管是誰，一旦把某個事物當作「常識」理解，就會認為該事物

是「理所當然」，也就會認為不必再思考、不必多解釋。但事實上，這個被視為理所當然的事物，如果處在不同時代、位於不同空間、採取不同立場重新思考，常識是否仍然是常識呢？我相信，很多「常識」在時空立場更迭之後，可能都會瓦解崩潰。這裡舉個例子說明。

6 日本東京郊區的衛星都市「國立市」，十幾年前發生了一起住民運動，運動的目的是阻止市政府興建人行天橋。乍聽到這個反人行天橋運動，很多人可能都會疑惑，「爲了保護行人穿越馬路安全而設的天橋，住民爲什麼反對？」抱持這種疑惑的人，腦袋裡應該都是一個常識：「天橋是保護行人的好東西」；如果依照這個常識看事情，幾乎不可能理解反天橋運動的意義。要理解這個住民運動的行動邏輯，就必須從捨棄「道路是汽車用的」的常識開始。自古以來道路就是供行人、汽車共同使用，但是人行天橋的出現，反倒將使用道路的優先次序轉換爲汽車優先、行人讓位。沒錯！從「汽車」的立場來看，如果行人都由平面穿越道路，汽車就必須不斷停車、起動、停車、起動；蓋了天橋之後，汽車不只暢行無阻，還可以節約能源。但相對從「行人」的立場來看，原本只要號誌燈轉成綠色，就可以輕鬆走斑馬線橫越道路；蓋了天橋後卻得耗費更多體能爬上爬下才能穿越道路。換句話說，天橋節約汽車能源卻耗損行人的能源；要是有坐輪椅的、推娃娃車的，想過個馬路卻碰到天橋，一定更有苦難言，要不是繞遠路到有斑馬線的路口，就是乾脆不要過馬路。所以，國立市的反天橋運動說明了一點，「天橋是保護行人的好東西」這個常識，並非在任何時空、對任何立場都一體通用。社會學其實還可以對這件事再進一步考察。一般常識會成爲「常識」而廣泛通用，一定有它形成的社會背景。與人行天橋有關的「常識」也

是，既有「效率至上」價值觀的普及，又有認為其有必要的工業社會理論支持。到這裡或許還不能馬上進行分析，但只要先依照「懷疑常識」的思考方法，想發掘現代社會中興味深長的現象，應該不至於太難。

若能發現興味深長的現象，接著必要的事，就是思考「現象是如何發生」的因果關係研究。凡是社會現象都有其社會成因；探求現象的社會成因，正是社會學的工作。而要有效找出社會成因，就必須從「了解歷史」和「開拓視野」著手，了解我們要研究的社會現象在歷史上發生於何時？發生時有何社會條件？這些條件扮演什麼角色？還有，現象發生當時與現在的社會有何差異？了解以上事項，才能做好推論前因後果的基本工作。至於開拓視野，也就是把空間性、社會性的立場「相對化」。例如某個在我們身邊當作常識的現象，在別的国家也同樣當作常識嗎？如果在某些國家是常識，在某些國家不是，那麼區別二者的關鍵為何？跳脫「自我」的觀點、站在「他者」的立場觀察，就是開拓視野的重要原則。性別就是「自我 / 他者」的一種範例：有些事情對男生來說是常識，對女生而言卻未必是常識，甚至像座山一樣難以跨越。所以開拓視野的工作，就是拋棄「此時、此地、我」的既定看法，而採取相對化的視點，這樣才能更清楚而且持平看到現象的社會成因。

經過前述的工作，最後一定要能掌握現象的「整體」。我們先提一位美國社會學家帕森思（Talcott Parsons）理解社會整體的理論模型，他認為整個「社會系統」（social system）可用四個功能要件掌握，分別是：適應（Adaptation）、目標達成（Goal Attainment）、整合（Integration）、潛在性（Latency），也就是著名的「AGIL 圖式」。現代社會各種領域複雜糾結，如果單從某個

特定領域的視角觀察，勢必有很多現象不能完全掌握。而帕森思的 AGIL 功能要件對應了經濟、政治、狹義的社會（連帶）、文化等四個領域，運用這個理解圖式，有助於我們觀察這個現象在社會中扮演什麼角色，也才有助於對社會現象整體的掌握。只要我們記得整體性理解的原則，就算是身邊發生的微小現象，也能做出不錯的社會學研究。反之，如果放棄整體性原則，也就等於放棄社會學的獨特能力。

第三節 社會學的歷史

社會學的誕生

這一節，我們將簡單學習社會學的歷史。社會學，一般認為始自 19 世紀前半活躍的法國思想家孔德（Auguste Comte）。孔德的老師聖西蒙（Saint Simon）實際上也做過類似的工作，但是孔德發明了社會學（Sociologie）這個名詞，而且留下較有系統的社會學著作，因此「社會學創始者」的榮譽就給了孔德。孔德與當時英國的史賓賽（Herbert Spencer）等人，同屬社會學創始階段的第一代社會學者，他們的社會學被稱為「綜合社會學」（Synthetic Sociology）。特徵有以下幾點：

- (1) 受到生物學的強烈影響，而且以生物有機體類比社會，亦即採取「社會有機體」的說法。
- (2) 將社會學分為「社會靜學」與「社會動學」兩個部門。
- (3) 追求進化論性質的社會發展法則。

- (4) 明確具有社會改造的實踐意圖。
- (5) 意圖以社會學統攝社會科學的所有領域。

這種綜合社會學現在已成為歷史的遺跡，不少人認為綜合社會學失去研讀價值，但真是這樣嗎？其實這種說法預設社會學「必然具有」或「應該具有」某些觀點與立場，反而是缺乏反省的粗糙說法。事實上，綜合社會學的一些特徵，已經轉換成其他語彙而繼續存活於現代社會學中，例如「社會有機體」的理論演變為「社會系統論」、「社會靜學 / 社會動學」演變為「社會結構論 / 社會變遷論」、「社會進化論」元素演變為「發展階段論」，並繼續活躍在當代思潮，成為社會學的核心理論。另外，關於社會學應有「實踐意圖」的問題也一直留存，如果我們思索「為何要從事學術研究？」或「對社會無用的『紙上計畫』有何意義？」就必須談社會學的「實踐」意義。接著，第 (5) 點特徵是名為「綜合社會學」的直接原因，將一切社會科學都含納到社會學中，所有研究都由社會學者包攬進行，這種想法確實可說傲慢。但如果只是為了糾正這種傲慢，就把社會學局限在其他社會科學不要的領域，封閉在狹窄的範圍中進行研究，絕不是一件好事。如同前一節所述，這是個盤根錯節的現代社會研究，不應過度自我設限於特定領域，而應該盡量有開闊的視野想像。跨學科整合研究的興起，正是因為體認到這種必要性。從這個角度來看，我們反而應該盡量綜合性地從事社會學，而不應該不分青紅皂白批鬥綜合性社會學！

第二代的社會學者：現代社會學的原點

對「綜合社會學」有較多認識，也了解其缺失，接下來就能重新肯定其價值。但是，在孔德與史賓賽之後的第二代社會學家，當時面對的情況完全不是我們今天持平看待的樣子。這些第二代社會學家，面臨「社會學是不是『科學』」的挑戰，他們必須大幅超越未受科學檢驗的第一代社會學家，若不能提出足以樹立學科基磐的論點，「社會學」可能會從此夭折。處在這種存亡之秋的第二代社會學家，就是齊美爾（Georg Simmel）、韋伯（Max Weber）、涂爾幹（Emile Durkheim）這些在 19 世紀末陸續登場並名留社會學青史的思想巨人。

明顯站在反對第一代綜合社會學而登場的，是齊美爾的「形式社會學」。他認為其他社會科學都已擁有「學」字之前的專門研究領域，如果社會學還宣稱要處理全部領域，勢必找不到成為獨立學科的立足點。齊美爾清楚體認到這種危機，但他主張社會學不應如同其他社會科學，只是研究某專門領域的學科，而主張社會要研究所有社會科學領域共通的「關係形式」。齊美爾稱這些關係形式的研究為「社會性的形式」（forms of sociation），也就是一般習稱的「形式社會學」（formal sociology）。所以社會學之於社會科學的任務，就如幾何學之於自然科學的角色；因此齊美爾也稱社會學為「社會幾何學」。所謂社會性的形式，具體而言，就是支配、鬥爭、競爭、模仿、分工、代表等等社會的關係形式。齊美爾的形式社會學具有非常豐富的意涵，是超越時空的高度一般性理論，即便在一百多年後的現在，都能原封不動運用他的命題解釋社會現象。反過來說，正因為形式社會學抽象程度很高，晚近也遭受文化研究理論者批判為缺乏歷史性與現實性。

而另一位大師韋伯，最擅長細緻思考社會現象的歷史性。韋伯這種學術特質最極致的發揮，就在《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）⁶這本書裡。對於馬克思（Karl Marx）以生產力與生產關係的矛盾，解釋資本主義誕生的唯物經濟史觀（historical materialism），韋伯抱持反對立場，強調精神要素的重要，並主張「此世禁慾」（This Worldly Asceticism）的新教倫理是使資本主義導入西方世界的原因。韋伯看待歷史的視野不只描述事實，他的目的也是試圖分析歷史的法則，進而超越「經驗、歷史」以及「抽象、理論」的二元對立。

爲了抗衡當時盛行的馬克思主義，韋伯創出「價值中立」（或譯「價值無涉」〔Value Free〕）的方法論。這種方法認爲應該嚴格區分「關於事實的科學認識」和「關於理想的價值判斷」。前者是社會科學的任務，後者則是社會政策的任務。在這個觀點上，社會科學主張價值必須保持中立，因此稱爲「價值中立」。這不是說社會科學與一切價值都毫無牽連，而是說在進行研究時，對於研究者自身的價值立場以及問題設定的道理，都要明白表示。如果無法釐清價值的關聯，那麼也不可能選擇研究對象；更重要的是，研究者不能假借科學之名，而將個人特定的立場偽裝成客觀公正的觀點。他所提出的「理念型」（ideal type），就是一種積極採用「價值關聯」的方法論。所謂的「理念型」，就是

[譯者註釋]

⁶ Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner. 2002. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Stephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury. 中譯本：康樂、簡惠美譯《基督新教倫理與資本主義精神》台北：遠流 2007年。

在特定價值觀點的立場上，由複數的現實中切取片段而構成的模式。理念型並非現實本身，但藉由作為純粹類型的理念型，我們才可能對複雜多樣的現實社會加以掌握、定位。因此，任何想掌握現實的社會學研究者，理念型確實是不可或缺的工具。

韋伯遺留數不清的研究成果，他的實質理論稱為「理解社會學」（Verstehen Soziologie 或 Interpretive Sociology）。韋伯對社會學的定義是：「闡明社會行動的意義，並據以對社會行動的過程與結果進行因果解釋的科學」。從這裡可看出，韋伯主張社會現象必須分解為個人的社會行動（social action）來理解，也就是站在「方法論上的個人主義」的立場。理解社會現象，甚至理解社會，都必須透過其構成的基本單位——社會行動；而為了要掌握社會行動，就必須理解行動者如何對他們的行動賦予主觀意義。以上就是韋伯對社會學的基本看法。

11 第三位要談的重要社會學家，創建一種與韋伯觀點大異其趣的社會學，這個人就是法國的涂爾幹。相對於韋伯式的「方法論上的個人主義」，涂爾幹採取「方法論上的集體主義」立場，也就是他自稱的「社會學主義」立場。這種立場認為，社會現象不能還原到個體行動來解釋，而必須視為超越個人存在的「社會事實」（social facts）來理解。例如法律、道德、言語、宗教、金融制度等等事物，當然不能化約為個人行動來理解。如果不能理解這些社會事物是存在於個體之外並對個人發生影響，就無法理解這些制度。更值得注意的是，這些社會事實不單單具有外在性（externality），它還具有約束個人的強制性（constrain）。這種將社會優位於個人的觀點，後來被帕森思繼承而加以發揮。

認為「社會現象應視為社會事實」的涂爾幹，最具代表性的研究著作是《自殺論》（*Suicide*）。自殺，乍看之下是非常個人的

心理現象，但涂爾幹以「方法論上的集體主義」立場切入，顯示社會學研究獨特的分析能力。涂爾幹關注的是不同國家、社會、團體的自殺率差異，他發現男性自殺率高於女性、單身者自殺率高於已婚者、軍人自殺率高於平民……。這些不同社會團體的自殺率差異，涂爾幹歸結為自我中心式（egoistic）自殺、集體中心式（altruistic）自殺、脫序式（anomic）自殺三個類型作說明。其中最有名的是分析不同宗教「抑制自我中心式自殺」的差異，並以此解釋歐洲不同國別的自殺率差異。也就是基督新教（Protestant）為主的國家自殺率會高於天主教（Catholic）⁷ 為主的國家，是因基督新教會對教徒的控制力較弱、集體凝聚力較低，對自我中心式自殺的抑制力也就較不足。涂爾幹的《自殺論》等於是方法論的集體主義宣言，也是首次運用大量統計資料的實證研究，而在社會學史留下美名。

12

功能論及其批判

帕森思的社會學理論以「自願主義的行動論」展開，帕森思在形態上統合韋伯和涂爾幹的社會學，後來並完成「結構功能論」（Structural Functionalism）的理論系統，成為 1950 ~ 60 年代西方社會學的主流。帕森思把社會體系中不易變化的安定要素稱為「結構」，相對於結構的可變要素則扮演「功能」的角色。經由這

[譯者註釋]

⁷ 信仰耶穌基督的宗教統稱為基督宗教（Christianity），西元 11 世紀羅馬與君士坦丁堡的權力爭鬥，使基督宗教分裂為羅馬公教（Catholic Church）與希臘正教（Orthodox Church，或稱東正教），16 世紀馬丁路德發動宗教改革，新教（或稱誓反教〔Protestant〕）由羅馬公教中再分離。華人一般稱羅馬公教為天主教、新教為基督教。

兩個概念，帕森思提示了系統分析的思考方法。前文提及的「AGIL 圖式」，就是這種分析方法產生的概念圖式之一，實際上也廣泛應用在各種社會體系的分析。

然而帕森思的理論一直受到如下批評：一、只是紙上談兵，不能實證分析；二、無法處理體系變遷的問題；三、意識形態傾向保守；四、結構決定論忽視行動者的主體性。某種程度上，這些批判的確都講到重點，絕不容輕忽。但帕森思的理論並未因這些批判而喪失價值。例如對變遷問題的批判，有人指出後期結構功能論的發展已經解決此問題，只在於價值觀不同罷了。其實最嚴厲的批判，恐怕還是這個理論無法處理行動者（actor）的主體性問題。相對地，現象學社會學（Phenomenological Sociology）和符號互動論（Symbolic Interactionism）則最重視行動者的主體性，並對行動的意義特別關注，他們的觀點被認為是帕森思結構功能論的反命題，而在 70 年代之後逐漸受到關注。

13 功能論的另一代表人物，是帕森思的好友兼學生墨頓（Robert Merton）。不過實際上，墨頓和帕森思的理論旨趣不盡相同；帕森思的理論壯大而抽象，但實質上不太可能自我檢證，墨頓建構的理論則強調可以檢證而且要能具體操作。墨頓提出的理論架構，介於帕森思的龐大抽象理論和日常調查的小型操作假設之間，所以墨頓稱為「中程理論」（Middle Range Theory），參考團體（reference group）就是其中一例。所謂參考團體，指的是作為行動和判斷規準的他人（或團體），是分析現實行為必須考慮的重要概念。墨頓將此概念明確化，對有關選擇的過程、行動、結果加以有系統地檢討，並對相關理論進行體系化整合。墨頓的中程理論不只限於個別、特定的理論，他還致力於賦予各種中程理論一個邏輯性的關係，最終的理想仍是建立一個概括性的

一般理論。不過這個理想並未實現，墨頓的工作只停留在特定的個別理論。然而，墨頓致力於提出操作性假設（operational hypothesis）並建構具有檢證可能性的理論，對重視實證性的社會學理論提示了新方向，因而贏得高度評價。

在墨頓提出的概念中，社會學分析較容易運用的，當屬「正功能—反功能」和「外顯功能—潛在功能」兩組概念。尤其是反功能和潛在功能的概念，早期的功能分析都未能明確提出，這應該是墨頓對社會學最大的貢獻。對於體系的維持和存續，功能並非全是正面的，也可能是負面的，這就是反功能的概念。由於此概念的提出，使功能分析也能應用於體系變動的研究。另外，對於行動者的行動常會出現預期之外的結果，也因為運用潛在功能的概念，而有了社會科學上的重大意義。對於捕捉行動者對自身行動賦予的主觀意義、並據以對社會現象進行分析的韋伯式「理解社會學」，墨頓的思考方法正好補足韋伯所忽視遺漏的觀點。

70 年代以後，社會學界對功能論的批判逐漸強烈，各式各樣的典範（paradigms）也紛亂雜立。從正面的角度來看，這是「多元典範的共存」，若從負面的角度看，則可能是學問尚未成熟的原始狀態。然而，與其費時討論學問應該具備何種體裁，不如運用社會學的思考方法，踏實做出研究結果。這應該也是當前社會學最被期許的目標吧！

14 社會學 Q&A

Q1：人是以「二元性」的意義在社會中存在，這是什麼意思？

A1：沒有人，則社會不存在，因此人是以「創造社會」的意義而存在；另一方面，人生活在社會中，內化社會既有的價值觀和文化而進行社會生活，因此人也是以「被社會創造」的意義而存在。是以，人既創造社會，又被社會所創造，這就是人作為社會存在的二元性意義。社會學掌握人和社會之間的關係，如果偏重於人創造社會，則為「方法論的個人主義」，如果偏重人被社會創造，則為「方法論的集體主義」。

Q2：社會鬥爭有助於強化結合，有這種事嗎？

A2：一般來說，社會鬥爭通常被認為具有破壞社會關係的機能，但齊美爾則反向思考，指出社會鬥爭其實還具有強化社會結合的機能。第一、經過內部的鬥爭，原本對立的雙方才開始謀求利害的調整，溝通也才成為可能，此即鬥爭促進結合的意義。第二、從另一面來看，經過和其他集團發生鬥爭的危機狀況，集團內部的團結才因此提高。能對社會結合產生正面機能的鬥爭，用墨頓的話來說，大概可視為潛在功能吧！

進階導讀

デュルケーム 宮島喬訳 《社会学的方法の規準》 岩波文庫 1895 / 1978 年。

涂爾幹探討社會學研究方法的文集，本文提到自殺論的研究方法，在書中有具體範例的應用〔Durkheim, Emile. 1895/1919. *The rules of sociological method*. translated by W.D. Halls. New York : Free Press. 中譯本：狄玉明譯 《社會學方法的準則》 北京市：商務 1995年；胡偉譯 《社會學方法的規則》 北京，第二版 1999 年〕。

清水幾太郎 《オギュスト・コント》〔Auguste Comte〕 岩波新書 1955 年。

描述社會學創始者孔德思想與生平的书，是一本有趣的讀物，不像很多專論那樣讀來艱澀。

富永健一 《社会学講義》 中公新書 1995 年。

以社會學的「正確」思考方法為基礎而寫的導論書，如果對本章所讀到的社會學有興趣進一步了解和思考，這本書不可不讀。

那須壽編 《クロニクル社会学》〔編年史社會史〕 有斐閣 1997 年。

用平易的語言介紹社會學誕生期到當代的著名社會學者。可視為社會學史的入門書。

新明正道、鈴木幸壽監修 《現代社会学のエッセンス〔改訂版〕》〔現代社會學的本質〕 ペリカン社 1996 年。

介紹 27 位重要的第二代社會學家之學術經歷及中心學說，較前述的《クロニクル社会学》難度稍高，但較根據原典忠實介紹。

第 2 章 社會學的方法

15

我們在日常生活中會做很多事情。但如果問到「爲什麼這樣做？」相信多數人都不太能輕易答出。反正就是覺得應該這樣做，甚至覺得非這樣做不可，至於爲什麼？就不見得搞得清楚。而社會學就提供我們一些方法了解身邊的複雜世界如何運作，並提供一些觀點幫我們觀察世界。

然而也要注意，不論一個觀點多「正確」，一旦成爲「絕對」，就會使我們的世界觀變僵硬而失去彈性。本章關於社會學方法的討論，也就在反省自己觀察世界的觀點，並進而活用這些觀點。



兔子引誘女孩：「哪一個洞穴比較好玩呢？妳不親自進去看看是不會知道的。好啦！我們就繼續前進吧。」女孩說：「嗯……，那我就暫時跟牠走一下好了。」

資料來源：ジュリアヌ・フォート，本間康平等譯《思考のパラダイム 上》紀伊國屋書店，1981年。Ford, Julienne. 1975 *Paradigms and fairy tales: an introduction to the science of meanings*. London; Boston: Routledge & K. Paul. 原故事情節取材自《愛麗絲夢遊仙境》。

第一節 社會學解釋的基礎

對別人說明一件事情的時候，相信大家都有這樣的經驗：有時候絞盡腦汁講得口沫橫飛，對方還是茫然不知；有時候只要輕鬆講個三言兩語，對方就完全心領神會。爲什麼會這樣？這絕不只是誰聰明或誰愚笨的問題，更重要的關鍵，在於聽者對於說者「這樣說能聽懂多少的程度」的差異，也就是「理解水準」（納得性的水準）的差異。如果講給每天廝混的哥兒們或姐妹淘聽，兩三句話就可以傳達很多內容，也就是對方的「理解水準」很高；但如果要向外國人說明家鄉的傳統習俗，勢必花上好幾倍的力氣，也就是對方的「理解水準」很低。

我們每天都會面對各種不同「理解水準」的場合，例如學術活動的解釋與日常會話的解釋就很不同。但要注意，理解水準的「不同」絕不意謂理解水準的「優劣」，更不能判定高尚或低俗，學術的解釋和生活的解釋，都是在該領域中的正當性說法。那麼，社會學的解釋是什麼？有何獨到之處？與日常生活的解釋有何不同？我們接下來就要討論這個問題，首先讓我們從身邊熟悉的事物開始。

日常生活中的解釋

我們的生活世界可說是由「常識」支配的世界。我們在日常生活中遭遇任何事情，都必須立刻判斷是什麼狀況，並立刻依據判斷做出相應的行動。依照常識，應該能做出和別人一樣的判斷，接下來的行動應該也會順利進行並可以預測。如此一來，我們對生活中的「現實」就能產生信賴感。

這就是我們日常生活的構造。社會學家舒茲（Alfred Schütz）（A. シュッツ 《現象學的社會學》 森川眞規雄譯 紀伊國屋書店 1970-1980 年）最早將這種構造當作社會學的研究對象，因此我們將學習他的方法，探討日常生活中「常識」的構造。

我們對現實生活會有安全感，是因為我們不把周遭發生的事情，全當作完全陌生或無跡可循，而是把大多數事情當作「熟悉的」事物處理（這種情況稱爲「匿名性的類型化」）。比方說，看到有人站在十字路口、嘴巴叨個哨子、兩手比來比去，我們不會覺得奇怪。爲什麼？因爲我們知道那是警察在指揮交通，是我們「熟悉的」人在做「熟悉的」行爲，不管我們認不認識此人。

17

又比方說，我們會放心把私人信件投進郵筒，是因為我們假設「郵差看到地址就會把信件送達」。抱持這種假設的，不光是我們寄信人而已，郵局的內勤員工、外勤郵差也都有相同的假設，而實際情況也大都符合假設，讓我們產生信任。寄信、處理、送信這一連串的行爲，當事人相互之間並不認識，因此，這也是一種「匿名性的類型化」行爲。

這些「類型化」普遍存在於生活中，但我們平常並不會特別意識到。在運用類型化的時候，也都是習以爲常、不加反省的動作。這種行事方法，除非事情的發生出現「反證」（例如事情的進展在預期之外而產生困惑），否則沒有必要特別檢證。這種「信任」幫助我們迴避掉生活中很多不安與混亂，保障我們的安全感。如果過去的作法一直都沒出差錯，我們就會以這些經驗過的事實當成行事的依據。但是，我們在理解自己的生活世界時，都完全以自己從出生以來的所有經驗爲依據嗎？當然不是。我們這些「經驗」，其實很多都是一開始就把世界當作一種類型而經驗到的；也就是說，我們所處的世界是什麼東西，並不是我們親

身摸索而來的經驗，而是被告知（或被賦予）的經驗。這麼說來，「人是由社會所創造」的意義，就可以比較容易了解。

意義的共同體

用類型化的方法理解人、事、物，包含兩個重要的論點。一、所有類型都是由社會所累積，再提供給成員使用；二、類型背後必定有「不須多加解釋的『意義標準』（意味の地平）」。「什麼是「意義標準」？我們可藉由俗民方法論（ethnomethodology）創始者葛芬柯（Harold Garfinkel）的實驗來了解。

18 這個實驗是葛芬柯要求學生的作業。先找到一位適當的實驗對象，和他進行會話，然後將對方在會話中「每一個」詞彙所代表的意義，都逐一嚴格確認，再寫下這段會話的過程成為報告。想想看，對每個詞彙都逐一確認意義，想必可以消除溝通可能的誤解吧？但結果並非如此，反而造成溝通的完全崩潰。以下這個報告的內容就是典型的例子（Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.）。

【例】A（被實驗者）揮著手微笑的向B（實驗者）說：

A：你好嗎？

B：請問你是問哪方面的好？我的身體狀況、經濟、學業、還是心情……？

A：（臉色變紅、然後開始生氣）嘿！我只不過禮貌上打個招呼，我幹嘛知道你什麼東西好！

日常生活中，一個人若發出表達某個事物的類型化用語（像

例子中的「你好嗎」就是代表打招呼的類型化用語），都會預期對方將回應一些可以理解而且應該理解的詞語或動作。但從上面的例子可知，若回應出乎預料而無法理解，必定讓發話者覺得對方莫名其妙，甚至有病。在日常生活中，我們要理解的不是詞語的嚴格科學定義，而是這些詞語和動作的「範疇性」(categorical) 意義，而且範疇其實由社會所界定。因此，知道某一些詞語或動作如何解讀的人，就是擁有相同「意義標準」的人。

擁有相同「意義標準」的人，對於自己身邊的世界是什麼樣子，就會有同樣的觀看方式。所以，對物理學家而言，世界就是由物理現象、物理法則構成的世界；對宗教界人士而言，世界的現象就是由超越性神祇的意志所造成。這些擁有相同「意義標準」者構成的社會，就稱為「意義共同體」(意味の共同体)。我們談到科學世界、政治世界、經濟世界、宗教世界的時候，其實指的就是這種「意義共同體」所表達的世界。

身處不同世界的人就有觀看世界的不同方法；用所有世界上共通的詞語表達各人看到的世界，難免不精確。因此，身處同一世界的人們，就必須創造一些能精準表達他們世界的獨特語言(行話、術語)。這些約定俗成的術語在社群內部因溝通方便而經常被使用，結果，一方面使「意義共同體」內部成員能理解更多基本事物；但另一方面也排除「意義共同體」外部人員理解的可能性。這種情況讓人很傷腦筋，卻是當前的現況。

那麼，所謂「合乎邏輯」又是什麼意思呢？雖然大家都認為，一個解釋必須「合乎邏輯」別人才可能聽懂，但既然全世界有數不清的意義共同體，要說出讓所有人都聽懂的解釋，當然是難上加難。別以為任何人都活在日常世界中，就以為日常用語、日常邏輯沒什麼了不起；其實因為不同地域、不同世代、不同社

會階層的「意義標準」各不相同，日常用語和日常邏輯也就沒想像中那麼簡單。既然「合乎邏輯」只是對特定團體的「合乎邏輯」，也就不會有跨越團體的「合乎邏輯」。反過來看，有時候在現實情況中，一個客觀中肯的說法竟被指責為「不合邏輯」，這又是什麼道理？這種情況，其實是特定集團中的有力人士，假借客觀之名強迫他人接受自己的邏輯。因此，當一名社會學老師對學生說出「你這個意見不合邏輯」，就應該自我警惕，這可能是老師在強迫學生接受他熟悉的「社會學界的邏輯」。然而在學校教育的世界裡，這種社會學老師對學生的「強迫」則被認為有意義，而且不稱為「強迫」，稱為「社會學教育」。

第二節 社會學解釋的邏輯

20 因此社會學的邏輯，就是具備社會學界共同認定為「不須多加解釋」的解釋形式。那麼，社會學者會視何種形式的解釋為合乎邏輯呢？我們來看看實證主義派與詮釋主義派的說法。

社會學的實證主義

A、實證主義的邏輯：

具有實證主義特徵的思考方式，概括來講大致如下：

(1) 實證主義相信現象之間具有因果關係——因果關係是符合「原因—結果」模型表述的關係狀態。所謂「科學的語言」，與「以因果模型表述的語言」經常被認為是同義字。

但要注意的是，社會現象並不盡然如此。一個社會現象即使看來是很簡單的因果關係，卻常與其他因素相互糾結。而且就算對社會現象建立「原因—結果」的假設，很多情況也不能在實驗室裡「做實驗測試看看」。比如說，有人假設信仰基督新教的地區自殺率較高，但一來在現實上不可能用實驗的方法把基督新教「傳進」某個地區試試看，二來在倫理上也不允許測試增加自殺的可能性。因此，實證主義經常與高深的統計技術結合，無非就是想努力彌補這種現實及倫理限制所帶來的遺憾。

(2) 實證主義認為能以客觀證據表述的事物才真實——如果想要用客觀的方法記述，語言的指涉就不能模稜兩可、字義含糊，而必須是特定的 (specific)。輕易就能看得到、摸得著的東西倒還容易界定，但像信仰、忠貞、友情等因人感受而異又看不著的就比較麻煩。語言必須經過不會誤解的定義才能使用，這種定義清楚的語言，就稱為概念 (concept)。

實證主義者並未因此滿足。他們認為，爲了要使概念能夠真實，就必須與客觀的證據結合。何謂客觀的證據？不論是在何時何地發生，也不論是誰在觀察，只要有相同條件就能達到相同結果，這就是客觀的證據。換句話說，概念不是個人的希望或信念，概念必須能轉換成可客觀測量、記錄的東西，這就是所謂概念的「操作化」。「操作化」意指能將理論性的「變數」轉換成可觀察的「指標」，例如「壓力」可由「壓力計測量顯示的數值」得到定義，「溫度」可由「溫度計水銀柱高度」得到定義（此即「操作性定義」）。

(3) 實證主義主張去除神祕的面紗——實證主義認為，能以客觀方式確認的概念所構成的陳述句，才具有意義。反之，若一個陳述句中的概念無法檢證，既不能說是真、也不能說是偽，這

就是「無意義的」(nonsense)。例如「神存在或不存在」這個問題，既不能證明為真也不能證明是偽，就是「無意義的」。爲了達到客觀的目標，實證主義的作法可能過於缺乏彈性，但他們就是想盡量排除「無意義」的陳述句，和神祕主義與觀念主義劃清界線，希望可以更接近科學。

B、涂爾幹的實證主義

涂爾幹的《自殺論》經常被視爲社會學實證研究的經典。在這部名著當中，涂爾幹充分運用自殺率的統計數字，闡明「自殺」這個最個人的行爲，其實是受到社會因素制約的現象。不過，在涂爾幹的著作中，最能充分發揮實證主義觀點奧妙者，與其說是《自殺論》，毋寧說是《社會分工論》。¹

《社會分工論》一書並未用到量化資料和統計方法，但我們可以看他對犯罪的描述：「我們並非因他犯罪而責難他，而是因爲要責難他，所以他是犯罪的。」這個簡短的描述，幾乎就是實證主義觀點最濃縮的精華。我們不妨依照緊接著本書之後出版的《社會學方法的規則》中提示的幾個重點來觀察。

(1) 觀察還能有什麼可能性——犯罪是傷害社會集體情感的行爲。這是涂爾幹對犯罪所下的定義。然而，人們如何得知某種行爲是否傷害集體情感呢？涂爾幹舉了幾個集體情感的例子，例如宗教的情感、性的情感、個人人格的情感等等，要觀察這些情

[譯者註釋]

¹ Durkheim, Emile, 1984 / 1893. *The Division of Labour in Society*. Translated by W. D. Halls. London: Macmillian. 中譯本：渠東譯 《社會分工論》 臺北：左岸 2006 年（譯文版本甚多，不再逐一介紹）。

感，當然不像細菌可以放在顯微鏡底下直接觀察。我們能夠看到的只有集體情感被傷害之後引起的反作用，也就是「刑罰」。所以涂爾幹說：「雖然不是刑罰製造了犯罪，然而所謂的犯罪是什麼？我們眼睛能看到的無非就是刑罰，因此，如果想要了解犯罪，就必須以刑罰為出發點。」

當然，你也可能出現以下的疑問：是否有某種行動傷害集體情感卻未成為刑罰的對象？的確，可能有、也可能沒有。但是對我們而言，不論有或沒有其實都不重要，因為「已傷害集體情感卻未成為刑罰對象的行為」與「未傷害集體的情感也未成為刑罰對象的行為」，既然沒有確切的方法可以區辨，追問這種不能區辨的事物就是無意義的。

(2) 社會學研究社會、同時也研究人——犯罪（也就是刑罰）不只存在於某些特定類型的社會。古今中外，沒有任何一個社會沒有犯罪。如果是這樣，我們憑什麼把（一般所相信的）犯罪當做「異常的」社會現象呢？既然所有社會都能見到犯罪，就必須把犯罪視為社會的特徵，而且是正常的特徵。涂爾幹的實證主義就是研究「刑罰」，而以經驗科學的方式論證社會的本質和變化，也為「道德」提出一個新的解釋觀點。涂爾幹的實證主義指出，有一種集體情感會引發「刑罰」的能量，而這種集體情感就是道德的泉源，也是「人之所以為人」的關鍵。在這個意義之下，涂爾幹開拓的社會學研究法，也提供了研究「人之所以為人」的條件方法。

社會學的詮釋主義

我們生在科學時代，對於「科學的」這個詞彙總有些膽怯。

23 而實證主義的特徵本來就標榜是「科學的」，因此一般人似乎都不太敢公然反對。但如果以教會的出席率代表宗教信仰的強度、用打電話的次數代表愛情的熱度，恐怕任何人都會覺得怪怪的。這種怪怪的、不太對勁的感覺，可能是因為問卷預先設計的選項與很多人現實世界的真正感覺有所差異。

社會學傳統裡也有這樣的想法，認為人際間的社會現象和自然科學家觀察的自然現象不同。韋伯（Max Weber）的詮釋社會學以及現象學社會學、符號互動論、俗民方法論等，都是抱持這種看法的學派。我們在此無法詳細說明個別理論的特徵，只能暫且以「詮釋主義」概稱，並舉幾個和實證主義明顯對立的觀點。

(1) 強調意義的妥當性——如同前文所述，不論在科學上或在日常生活上，世界都不存在所謂「自然的事實」（指沒有經過詮釋的真實）。世上只存在經由特定框架理解的事實（＝現實〔reality〕），稱為類型化的理解。一般人生活中的「現實」，在社會學者給予解釋前，日常生活者已有所解釋，並根據解釋過生活。詮釋學派社會學家想知道的就是人們「對事實的解釋」。

如果這才是社會學研究的對象，就不能像實證主義把預設的選項強加於人，而必須把人們在行動中對事實的解釋「萃取」出來。借用韋伯的話，社會學的概念其實是「意義適當的」。

如果一個社會學的概念能做到「意義適當的」，即使用難懂的詞彙表達，人們也能透過概念「發現自己」。譬如韋伯定義的「科層制」（bureaucracy）概念，實際上並不是真的按照韋伯定義的樣子「存在」真實世界，但是與組織有關係的人聽到「科層制」的概念，大多能對自己人生的經歷有更深入的理解與體會。這個時候，過去當做理所當然的事物，可能就會受到質疑；過去置之不理的事物，可能就變得重要。社會學的詮釋，在本質上就是採用

相對化觀點觀察事物、採用不同視線看待世界，並不斷認識自我的各種可能性。

(2) 客觀性的問題——按照詮釋主義者的看法，如果理解社會就是理解行動者看到的世界，那麼如何保證他的理解具有「客觀性」呢？

24

若要追究到底，確實沒有辦法保證完全的客觀性。若由詮釋主義的方法論立場來看，必然也是如此；因為如果每個人都記述他看到的世界，不同的人看到的當然都會不一樣。例如，一個把道路圍起來施工的公共建設工程，都市不同地區的住民感受到的重要性就不一樣；建築包商和過路行人對暫時不便的接受度也不一樣。由不同人的角度觀看同一件事，絕不只是「有或沒有」這樣簡單的單一圖像，因此詮釋主義認為單一客觀的觀點並不存在，當然也就不會太過講求客觀性。

不過，如果對一件事的說法變成每個人各抒己見，每個說法都將缺乏說服力，不然就是有人獨斷強迫別人接受他的說法。如何避免這種獨斷性呢？社會學於是要求「社會學的解釋」必須符合「開放給被推翻的可能性」的可否證性（falsibility）² 原則。

可否證性原則

社會學在記述社會、解釋社會時，其實是研究者根據所見的資料、現象及人類行動等等，加以記錄、整理、思考的一連串過

[譯者註釋] _____

² 這是科學哲學家帕波爾（Karl Popper）所提出的方法論觀點，他認為科學最重要特徵並非「可以被證明為真」，而是「可以被證明為偽」。

25 程。他採用什麼材料、如何思辨、導出什麼結論，都應該詳細記錄，這就是完整的解釋。如果其他人使用同樣的材料，卻經由不同的思辨過程導出不同的結論，也就可以指出原先思考的問題與盲點。透過這種「可否證性」的原理，科學解釋才有可能經由他人的批評與檢討，使材料的運用及思辨的邏輯更加清晰。如果沒有經過這種「可否證性」的過程，就逕自宣稱自己的主張正確無誤，也就表示其他人都不確認這個主張是否正確無誤。無法確認的「正確」主張，無異是神祕主義的手法。

爲了去除神祕主義色彩、符合科學主義原則而徹底致力於「可否證性」的檢證者，即實證主義。經過複雜的步驟，將社會現象轉化爲「數字」，再將這些數字視爲「資料」處理，這一切的努力都是爲了進行「可否證性」。當然，如果只是將材料陳列展示，社會學不會有魅力。涂爾幹的實證主義研究，就是由記錄各種法典、調查各種刑罰開始，才能深入討論社會和人的關係，但不可否認，調查和討論之間確實有一道鴻溝。要填補這道鴻溝，憑藉的就是像涂爾幹對社會與人的深刻洞察力。這種洞察力，正是涂爾幹的思想具有魅力的關鍵。

詮釋主義學派方面的情況大致也類似。詮釋主義調查、記錄、整理「人如何解釋現象」，並以此理解社會如何可能；他們用來解釋的材料，本身就是解釋本身，這點必須注意。所以，作爲解釋材料的正是「人如何解釋現象？」這類的質性資料，而非量化的資料。舉例來看，黎士曼（David Riesman）的《寂寞的群眾》³、威利斯（Paul E. Willis）的《學習成爲黑手》⁴等書，

[譯者註釋] _____

³ Riesman, David. 1950. *The lonely crowd: a study of the changing American*

幾乎都沒用到數字統計資料，但也不損社會學名著的美譽。相對於量化資料的研究，這些著作幾乎都是使用具體觀察的案例，憑藉豐富的質性資料及思考分析理解生命的意義。所以，他們的關懷重點，都是如何使本地社會的觀察分析更具有妥當性，也包括敘事是否具體、考察是否合乎邏輯等。

如果將「開放給被推翻的可能性」說成「開放給不被推翻的可能性」，相信就比較不會引起研究者心理上的反感。因此，所謂解釋是從否認開始，亦即研究者一旦提出解釋，就是開始要誘發他人的批評。透過保證相互批評的可能性，才能防止個人意見和想法變得僵化而獨斷。在這個意義下，「開放給推翻的可能性」與其說是社會學的信仰，不如說是所有社會科學的基本要求。

第三節 要注意哪些現象？

26

前一節所談的其實就是所謂「廣義的方法論」。既是關於社會學的方法論、也是社會學方法論。但相信還是不能解決很多人的疑問：既然稱為社會學方法論，怎麼完全都沒講到如何實際進行社會學研究？因為前面是在「方法論」的層次上討論。「方法論」是對過去學者做過的眾多研究所採用的方法加以分析，而不

[譯者註釋]

character. New Haven: Yale University Press. 日譯本：加藤秀俊譯 《孤獨な群衆》 みすず書房 1964年。中譯本：蔡源煌譯 《寂寞的群衆》 台北市：桂冠 1984年。

⁴ Willis, Paul E. 1977. *Learning to labour: how working class kids get working class jobs*. Farnborough, Eng.: Saxon House. 日譯本：熊沢誠、山田潤譯 《ハマータウン野郎ども》 ちくま學術文庫 1996年。

是具體教導寫計畫書、解釋案例、增進操作技巧等等。所以，方法論和研究方法，是兩個不同層次的理路。

雖然理路層次可能不同，不過修習社會學的學子，確實都很期望找到社會學研究方法的技術。然而在這一章的篇幅裡，我們不可能講解實際的操作技術。其實從事社會學研究的人，都是在演練與實習之中逐漸抓住觸動內心的感覺，這些演練實習，包括研讀前人的研究、臨摹老師和前輩的作法、自己練習寫作等等，透過各種不斷嘗試錯誤（trial and error）的過程，才漸漸熟悉方法的運用。也唯有如此，才能為自己的關注找到適當的方法。還有，研究者必須努力研讀他人的論文，因此也應熟悉快速搜尋社會學相關論文的檢索工具。論文檢索的結果，有時會豐富到讓你自已大吃一驚；如果能多多研讀相關論文，你和你關心的主題或方法，一定有更高的機緣可以相逢！

注意「不對勁的感覺」

研究應該從自己生活相關的主題著手。雖然本章第一節講過，日常生活是指全體成員都被常識所包覆，不須對行動的意義逐一確認，只要行動能合乎預期而生活順利運作即可；我們若將自己當作是日常生活者，就不太會對現象提出懷疑。因此比起日常生活，更適合研究者解釋的其實是「實踐」（practice）的世界。所謂實踐，意指生活能夠順利運作當然最好，但如果未能按照預期順利運作，為了過日子就只得改變策略而不斷嘗試行動。這些實踐要如何解釋，其實並不容易看出。因此這裡就有二重障礙，第一個障礙是如何由日常生活找出社會學主題，第二個障礙則是如何由日常生活運作不順的麻煩事找出主題。

那麼如何是好呢？老實說沒有什麼好答案。可能就是從日常生活盡量發掘「怪怪的感覺」。舉例來說，在水果店和超級市場全年都可以買到「香蕉」。你可以把它當作是日常生活裡便宜又好吃的香蕉，但如果注意香蕉上的小貼紙就能發現，這是貼著美國食品公司 Del Monte 商標的香蕉。那麼你也應該覺得怪怪的，為什麼日本會進口貼著美國商標的香蕉呢？

若讀過鶴見良行的《香蕉與日本人》（鶴見良行 《バナナと日本人》 岩波新書 1982 年）這本書，你就會知道日本人吃的香蕉竟然是「產在菲律賓的田園、貼著美國的商標」，那種說不上來的「不對勁的感覺」（違和感），背後的答案可以追溯自明治時代以來日本和東南亞國家的農產品剝削關係，後來又演變為以美國為主的跨國企業集團入侵亞洲的世界政治經濟史。所以，在日本能吃到「便宜又好吃的香蕉」這個日常生活的現象，透過鶴見良行的書所教給我們的，其實揭露一個「強迫菲律賓農民永遠貧窮」的隱匿事實。強而有力的研究不是任何人都做得出來，但至少要注意，日常生活中一些「不對勁的感覺」，經常都潛藏著值得研究的社會學主題。

如果對大眾媒體、權威人士的高談闊論有些不舒服的感覺；如果懷疑地方人士贊助公共建設居心不良；如果在職場隱約體驗有人被剝削；如果認為「心靈時代」的廣告標語暗藏蹊蹺，就表示你在日常生活中已經在注意「不對勁的感覺」。對這些「不對勁的感覺」保持敏感，應該就不難找出有趣的研究主題。在此意義下，日常生活就是社會學研究的絕佳田野。

28 社會學 Q&A

Q1：社會學有沒有特別有效的讀書方法？

A1：日本哲學家鶴見俊甫曾說，哲學思考的特徵之一是「個別事物必須置於事物整體的關係當中觀看」，社會學的思考基本上也是如此。以各自體驗的個別事物做為思考的出發點，對於既存的理論就能感受到生命力，而且能進行批判。然而一般人對偉人的名言，總是不加批判地相信，要跳出這個框架非常困難。

Q2：幽浮（UFO）能作為社會學的對象嗎？

A2：當然可以。街頭巷尾的常民有興趣的是幽浮是否真的存在，學者則從其他方式想問題。自然科學家會追查幽浮的物理性質，所以會努力蒐集分析幽浮殘留的軌跡和成分；心理學者會拿出墨跡實驗紙卡，要求目擊者注視墨跡並問他們看到了什麼；實證主義社會學家會進行相關調查，研究看到幽浮的人偏向什麼階層或政治立場；功能主義社會學者會認為，人們相信幽浮存在對社會具有潛在功能，例如讓漸漸不相往來的人們變得有話題可聊；歷史主義社會學者會探討幽浮何時成為話題，並調查如何擴散，然後可能做出「幽浮是現代社會產物」的結論；詮釋主義學社會學者，大概會觀察相信幽浮者的世界觀，譬如他們的戀愛觀。這樣說好了，一名真正相信幽浮的人，如果從來不會幻想自己的戀人可能是外星人，那麼他的戀愛恐怕也沒什麼好談的了！

進階導讀

バーガー / ケルナー 森下伸也訳 《社会学再考》 新曜社 1981 / 1987 年。

本書副標題是「做為方法的解釋」，作者主要的提問是「社會學的目的為何」，對平常社會學者忘卻的精神進行挑戰。看完會有想要再讀社會學的力量〔Peter Berger & Hansfried Kellner, 1981, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*. New York: Anchor Books.〕。

中鉢正美編 《生活学の方法》 ドメス出版 1986 年。

以生活世界常見的景物做為分析對象，讀之會有恍然大悟的感覺。這本書由 18 位研究者分析他們關注的現象，其中包括米山俊直優秀的方法論著作。

宮本常一 《忘れられた日本人》〔被遺忘の日本人〕 岩波文庫 1984 年。

作者自己常常四處走動，從所見所聞的事物去思考。他的發現是：原來普通的人生竟是如此的豐富。

サーサス / ガーフィンケルほか 北澤裕、西坂仰訳 《日常性の解剖学——知と会話》 マルジュ社 1989 年。

俗民方法論創始者早期分析日常生活構成的作品收錄而成的論文集，還看得出作者初試新題材的熱情〔本書是編者選譯 George Psathas, Harold Garfinkel, Harvey Sacks 及 Emmanuel Schegloff 等四位日常會話分析學者的文章輯結而成〕。

竹田青嗣 《現代思想の冒険》 ちくま学芸文庫 1992 年。

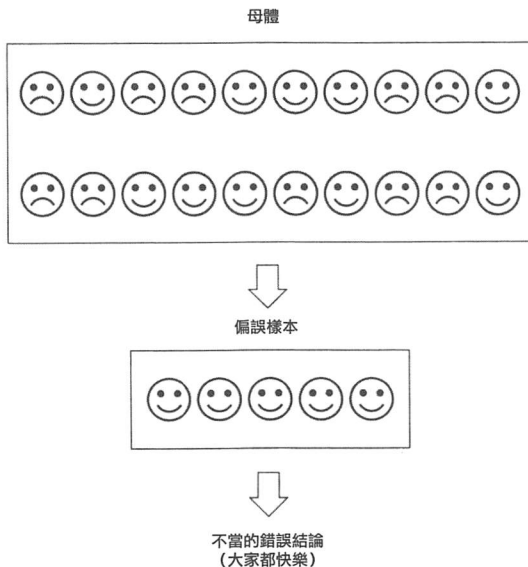
希望能夠擁有超越原來自我的全新自我，這是人的根本欲望之一。在這本書中，作者認為這種自我超越欲望的出現，在思想的洪流中，是和「社會」概念密切相關的。適合對社會學高度渴望的人一讀。

第 3 章

社會調查與資料

社會學研究是一種知識的工作。然而，如果光使用頭部進行社會學研究，保證做不出什麼有意義的東西。要做出有意義的社會學研究，一定要能從現實社會發生的事物中蒐集資料、分析資料。但不是所有的東西都可以當成資料。爲了要能「分析」符合研究目的資料，我們就必須先知道應該蒐集「什麼」資料、「如何」蒐集資料。

還有，當找到屬意的研究目標之後，實際操作時又該選擇誰來進行調查呢？調查對象的數量又該如何決定？如果最好的調查對象無法進行，又該怎麼辦呢？



不當的抽樣導出錯誤的推論。例子中因為由母體抽出偏誤的樣本，結果導出「所有人都快樂」的假像。

第一節 社會調查的目的

探索問題型調查

我們活在社會上，是以個體的姿態過日子，透過自己的親身經驗，以及藉由聽聞他人傳布的消息，構成了對社會事實的意象。在親身經驗方面，人總是受到所處社會環境的制約，因此不同的人生經驗會形成不同的社會意象。這點從有錢人家與貧窮人家對經濟情勢看法的差異，應當可以理解。至於聽聞他人傳布消息方面，由於人的社交網路都具有社會階級的相似性，經由溝通構成的社會意象也難免有階級偏向。例如，在判斷國家該不該加強貧窮救助政策時，社會優勢族群的政策制定者，若以身邊都看不到窮人爲由而認爲沒必要特別照顧窮人，這將是什麼社會啊！是以，爲了掌握社會的真實情況，取得不偏、正確的資料絕對必要。社會調查就是取得這種資料的手段，這種調查是「探索問題」或「發現問題」的社會實情調查，稱爲「探索問題型調查」。

探索性的實情調查，也爲我們提供機會建構「假設」(hypothesis)。要建構假設，社會學的想像力(sociological imagination)雖然扮演重要的角色，但如何取得社會實情不偏的、正確的資料，同樣具有不可或缺的重要性。適當結合想像力與資料，才能建構有意義的假設；然而假設若沒有經過檢證，可能只不過是空想或幻想，假設若能通過不偏而正確的資料考驗，就能稱爲「真實」。透過不偏而正確的資料加以推論，社會學的想像力才能發揮威力。在這種經得起檢證的原則下進行的調查，就是我們下面要談的「假設檢定型調查」。

假設檢定型調查

對於社會現象爲什麼會發生的因果機制，每個人多多少少有些想法，但這種想法往往都是以偏頗的資料爲基礎。如果不能以不偏而正確的資料掌握正確的因果機制，就會有錯誤理解、判斷的危險。例如，富裕的企業家比普通人具有更高的政策影響力，如果這些人把社會解釋爲「如果像我們這樣努力工作，所有人都可以告別貧窮。貧窮就是因爲人們的懶惰病造成的，這樣的人根本不需要社會救濟」。當事人的努力不夠固然是導致貧窮的成因之一，但貧窮難道不可能是其他原因的影響嗎？也就是說，前面的解釋並沒有經過資料考驗，只是某種「假設」，也就有必要接受「不偏而正確」的資料作檢證。爲了取得這樣的資料而實施的調查，就稱爲「假設檢定型」的調查。所以，假設檢定型調查不只具有實踐上的理由，更具有學術上的理由。透過假設檢定而得出正確的知識並加以累積，才能說有助於人類進步。

因此，不論是建構假設或檢定假設，資料（data）都非常重要；爲了取得這樣的資料，就必須進行社會調查。但是，這種不偏而正確的資料如何取得？這樣的資料又具有什麼特質？這就是下一節的主題。

第二節 資料的種類、適當性、可信性

資料的種類

實際上，任何事物都可以是資料。例如，分析移民與家鄉的

32 往返書信，可以闡明移民與家族、共同體的關係變化；分析報紙的讀者投書，可以探究現代人的幸福感；分析重要節日寄送的賀卡，可以了解都市居民的社會網絡特徵；分析 119 電話報案人與消防隊員的對話，可以探索溝通的本質；仔細觀察一般人相機拍攝的內容，可以理解常民的價值觀；分析文學作品與電視劇的劇情演變，可以掌握時代價值觀的變遷。以上這些研究依據的材料，都可稱為「質性資料」(qualitative data)。

但另一方面，我們也可以把質性資料加以分類，並對各個類別賦予數值，使之轉換為可採用統計處理。如此轉換後的資料，就可稱為「量化資料」(quantitative data)。這樣的資料轉換過程，也可以見諸研究者以問卷出示給受訪的調查對象，再由受訪者在設計好的選項中勾選，同樣都是質性資料改變為量化資料。

因此，資料也就可以根據使用方法而區分為質性資料、量化資料兩大類。質性資料看來是直接取用資料的原始型態，但更須要由調查者或研究者，對深埋在資料內部的意義加以解釋，也就是記述並分析日常語言的特徵。

33 例如《讀賣新聞》有個生活諮商的專欄叫「人生案內」。這個有名的專欄從大正時代¹就持續刊出至今，內容是刊載讀者投書有關人生意義的苦惱問題，再由學者專家在報端答詢解惑。²表 3-1 所列的就是近期這個紙上諮商專欄的案例。如果對這些諮商內容長期記錄並加以解釋，相信能理解日本人如何思考人生意義，也能找出日本人煩惱問題的時代變化軌跡（見田宗介「現

[譯者註釋] _____

¹ 日本大正天皇的年號，始於 1912 年、終於 1926 年。

² 類似聯合報「薇薇夫人」專欄 (1964 年—1987 年)。

表 3-1 質性資料的範例

雖然明年春天就要大學畢業了，但我身邊卻都沒有什麼好運氣，工作到一半也被解雇。好運啊！為什麼都不來呢？（22 歲，女學生）

我先生是個大酒鬼，我對這件事非常困擾。我沒有打算離婚，但是該怎麼辦好呢？（30 餘歲，家庭主婦）

要去探望生病的親戚了，我想，大概只能跟他講一些空話罷！可能會看著親戚的臉而哭泣，所以沒有探望他的勇氣。到底該怎樣去看他呢？（60 歲，自營商）

資料來源：筆者摘要自《讀賣新聞》，「人生案内」網頁。

網址：<http://www.yomiuri.co.jp/jinsei/>。

代日本の精神構造 東京：弘文堂 1965 年；J. A. McKinstry and A. N. Mckinstry, 1991, *Jinsei Annai*. ME. Sharpe, 1991 など）。

相對地，「量化資料」則是經由統計分析，利用統計值及圖表解釋資料，以考察單一變項的特徵或多個變項間的關係。量化資料還可以再區分為間斷變項（discrete variable）³ 資料以及連續變項（continuous variable）資料。所謂間斷變項，就是在問卷常見的「1.男 2.女」、或是「1.適合 2.不適合」、或是「1.非常同意 2.還算同意 3.沒什麼同意不同意 4.不太同意 5.非常不同意」等包含幾個回答類屬給受訪者填答的變項。例如，在回答是否贊成某個想法時，受訪者是面對五分選項，如果他自認為態度的強度還不到「1.非常同意」卻稍微強過「2.還算同意」，他也必須在「1」或「2」二者之中勾選一個選項，而不能回答「1.4」這樣的答案。簡言之，間斷變項是不會有小數點的。

[譯者註釋]

³ 亦稱不連續變項（discontinuous variable）、或類別變項（categorical variable）。

表 3-2 間斷變項的範例

問題：你是否會思考人生意義？

1、經常會思考	25.0 %
2、有時會思考	58.4 %
3、不太會思考	12.6 %
4、幾乎從不思考	0.7 %
5、不知如何回答	3.4 %

資料來源：根據 2000 年 World Values Surveys 日本部分資料 (Inglehart et al., 2004)，由筆者統計。

再舉一個例子。1981 年到 2000 年間，世界有數十個國家同時實施一項國際比較性的「世界價值觀調查」(world values surveys)。表 3-2 就是 2000 年世界價值觀調查中，日本人被問到「是否會思考人生意義」這個題目的回答結果。因為研究者將之視為量化變項，受訪者對「人生意義」的回答就被處理為不同程度的頻率，也就是百分比的分配。

34 如果把上述的回答結果做交叉分析，對於「人生意義」這個題目，1981 年時為 45-54 歲、1995 年時為 55-64 歲以及 2000 年時為 65 歲年齡層的受訪者，回答「經常會思考」的比率相對較高；而在 1990 年的調查則沒有某個年齡層較高（表 3-3）。從這個結果，我們可以提出第一個假設：「人如果到了職業生涯晚期，比較常思考人生意義。」另外，還可以再提出第二個假設：「1980 年代後半到 1990 年代初期，日本處於泡沫經濟的大好景氣之中，所以在這個時代走到職業生涯晚期的人，比較不會思考人生意義。」（我們的目的是檢定前面兩個假設，因此範例中 2000 年時為 18-24 歲者雖然有不少人回答「經常會思考」，也不須要處理）。如果第一個假設正確，那麼我們可以推論：世界各

表 3-3 「經常會思考人生的意義」者的百分比

年齡層	1981 年調查	1990 年調查	1995 年調查	2000 年調查
18 ~ 24 歲	23.7	19.7	24.2	30.0
25 ~ 34 歲	16.9	21.3	26.4	27.4
35 ~ 44 歲	12.8	22.4	22.6	22.2
45 ~ 54 歲	27.8	24.1	30.3	25.4
55 ~ 64 歲	32.7	15.9	22.7	21.5
65 歲以上	17.2	23.9	24.4	31.8
全體	21.1	21.3	25.4	25.8

資料來源：World Values Surveys 日本部分資料 (Inglehart et al., 2000 & 2004)，由筆者統計。

國面臨退休的人，「經常會思考」的比率都較高。如果第二個假設正確，則我們可以再推論，世界各國如果遇到景氣不錯的時代，會思考人生意義者的比率會變低。若是要檢定這些假設，可以蒐集其他國家的相同資料進行交叉統計。這種分析，就可以透過間斷變項處理。

與間斷變項相對的是連續變項。連續變項是連續性變化的變項，因此也會有小數點。區分間斷變項和連續變項為什麼是個問題呢？在於二者適用的統計分析方法不同。例如，有一種表達資料中心點的重要統計量稱為平均數，只有在連續變項中才會出現。而在間斷變項的情況中要表達資料的中心位置，只能用眾數（最頻值）或是中位數（中央值）。分析多個變項之間關係的多變量分析，對於間斷資料和連續資料的使用方法也不同。因此，預先思考調查蒐集的資料如何分析，是很重要的步驟，這也意味我們實施的調查，必須能蒐集到與分析方法相應的資料。

資料的適當性與可信性

爲正確掌握社會狀態，就有必要蒐集資料；任何資料都可能成爲蒐集的對象，因此資料的種類也就有很多種。但不是任何資料都是有用的好資料。究竟什麼資料才是值得蒐集的好資料？這可以由「適當性」和「可信性」兩個觀點來談。

資料的適當性

蒐集到手的資料，如果被認爲足以適當說明現象，就是所謂的具有適當性。聽來是理所當然的道理，卻有一些問題要討論。

例如一名研究者爲了解大學生的就職意願，決定挑選一所綜合大學，抽取各個學院的受訪者進行縝密的調查；又爲了解都市住民運動的特徵，決定前往一個都市景觀保存運動的社區，實地探訪住民的說法。這兩個研究的作法都可行，但這種所謂的「個案研究」方法，只分別探討「那一所」大學生的就職意願，或「那一個」都市住民運動的特徵。這種個案調查蒐集到的資料，不能推論「一般」大學生的就職意願或「一般」都市住民運動的特徵。所以即使足以說明某個現象，也未必就是適當的資料。如果要了解現代日本大學生的就職意願或日本住民運動的特徵，作爲調查對象的「母體」(population)，就必須是調查當時日本全國各大學的在籍學生，或調查當時日本各地的住民運動(團體或成員)。亦即要對母體進行「一般」論述，就應蒐集足以說明母體狀況的資料。爲了達到這樣的目的，一個方法是對母體所有成員進行全員調查，不然就必須透過保留母體特徵的小規模樣本(sample)來調查，再利用樣本調查的結果推論母體的狀況。

當然，我們既沒必要、也沒義務提出符合母體所有成員的一般性論述，因此我們都會由自己關心的角度出發，針對任一特定現象蒐集資料、分析資料。如果研究者由特定事例出發而想推論到全體，就必須為他的研究提出一個假設。

所以用什麼方法、蒐集什麼資料，限定了我們所能解釋的範圍。反過來說，想要解釋什麼現象，也限定了我們該用什麼方式蒐集什麼資料。

資料的可信性

如果母體規模不大，全員調查並不困難，實際上也經常在做（例如班級普查、鄰里普查）。但是在母體規模較大的情況下，就無法經常實施普查，而必須抽取部分成員（稱為樣本）進行調查。對母體全部成員進行調查的作法稱為「普查」（census），而抽取部分樣本調查的作法，稱為樣本調查（sample survey）。

可能有人認為，只有全體普查才能取得不偏而正確的資料，樣本調查做不到。其實，在母體規模很大的情況下，普查要耗費大量人力、時間，幾乎不太可能實施。以日本為例，五年一度的「國勢調查」⁴就是以日本住民全體為對象的「普查」典型；然而 2005 年的普查總預算高達日幣 649 億 4200 萬元，2000 年的普查總共動員了逾 80 萬人。實際上，國勢調查除了政府，幾乎沒有任何單位有能力做。而且普查是透過調查員進行訪問（親自面訪或留置問卷），人數不僅龐大而且多樣，因此不同調查員影響

[譯者註釋]

⁴ 類似台灣現行的「臺閩地區人口普查」。日本的國勢調查最早實施於 1920 年，現在每十年進行一次大調查，大調查之後的第五年實施簡易調查。

調查結果的問題（非抽樣誤差）也較大。其實絕大多數的調查都是樣本調查，根據日本內閣府大臣官房政府廣報室⁵編的《世論調查年鑑（平成十六年版）》，內閣府在2003年4月至2004年3月間，委託各機關在日本全國各地總共實施了1355件有關內閣施政的民意調查，其中樣本調查占92.2%，普查只占7.8%。

進行樣本調查時，如何從母體中抽出樣本是個非常重要的過程。在企圖由樣本推論回母體的一般化程序中，如果單單只抽選容易調查的對象，得到的資料當然有偏誤。只調查朋友、熟人、自己所屬團體的成員，或只調查自願接受訪問的人，即使調查的對象數量很多，也沒辦法推導出一般化的結論。也就是說，偏誤的樣本推論不出正確的結果。

如果能保留母體的各种特徵，即使樣本規模不大，也能推論回母體的一般狀態。抽取這種樣本的最佳作法稱為隨機抽樣（random sampling）。隨機抽樣保證「所有樣本被抽出的機率相等」；換句話說，任何一個調查對象被抽中為樣本的機率，都是偶然而沒有人為干涉。注意，所謂「隨機」絕不意謂「隨便」或「隨興」，但也不意謂「有效」。

按照隨機抽樣原則而依序抽出的樣本，被期待保有母體全部的特徵。當然，樣本終究還是樣本，樣本的特徵不可能與母體的特徵完全一樣，多多少少都會產生「誤差」。因為抽取樣本而形成與母體的誤差稱為「抽樣誤差」。如果抽樣能符合機率原則，那麼抽樣誤差就能透過統計程序加以估算。這點就是隨機（機率）抽樣最重要的地方。

[譯者註釋]

⁵ 內閣府大臣官房，近似我國行政院秘書處，但位階更高。廣報室扮演的即新聞室、發言人的角色。

表 3-4 抽樣誤差

回答樣本數 \ 樣本比率	10% (90%)	20% (80%)	30% (70%)	40% (60%)	50%
10,000	± 0.6%	± 0.8%	± 0.9%	± 1.0%	± 1.0%
3,000	± 1.1%	± 1.4%	± 1.6%	± 1.8%	± 1.8%
2,000	± 1.3%	± 1.8%	± 2.0%	± 2.1%	± 2.2%
1,000	± 1.9%	± 2.5%	± 2.8%	± 3.0%	± 3.1%
500	± 2.6%	± 3.5%	± 4.0%	± 4.3%	± 4.4%
100	± 5.9%	± 7.8%	± 9.0%	± 9.6%	± 9.8%
10	± 18.6%	± 24.8%	± 28.4%	± 30.4%	± 31.0%

註 1：以簡單隨機抽樣方法、在 95% 信心水準的抽樣誤差情況下推估。

註 2：樣本比率是指抽樣調查中具有某個特徵者占全部樣本的比率。

表 3-4 中是以簡單隨機抽樣法抽出的樣本，都是具有某些特徵的樣本，如果將具有某一特徵的比率標示在「樣本比率」欄位，並與母體比率（母體具有此一特徵的比率）相比較，不同的樣本數情況大致會有以下誤差。舉例來說，對某一意見的贊成比率，在數量 1000 的樣本中，有 60% 的人回答「贊成」；我們就可以推測，母體中回答「贊成」的人，應該是 57% - 63% 之間。

還有，唯有在隨機抽樣（符合機率抽樣原則）的資料下，「假設」才能進行統計檢定，由此也可知隨機抽樣的重要性。

38

第三節 樣本數的決定

樣本數的最極端狀況，就是對象只有一個。這種情況下，我們可以對這個人盡可能深入訪問（例如中野卓《口述の生活史：

ある女の愛と呪いの日本近代》⁶ 或蕭 (Clifford Shaw) 的《ジャック・ローラ：ある非行少年自身の物語》⁷)，或者對這個村落或公司進行嚴密的研究。這種「個案研究」的調查對象，通常是刻意選出的（不是隨機的），這些著作內容大都很有趣，也發揮了社會學的想像力，但並不能由調查結果推論回母體（例如「現代日本的勤苦女性」或「20 世紀初期美國芝加哥市的偏差行為少年」）。也就是說，這種研究是沉浸在特定案例中以詳細了解事情的內容，但並不能說明包含案例在內的全體一般性特徵。

39 雖然從某個角度來看，所有研究都可說是不同程度的「個案研究」，例如一個日本人政治意識的研究，即使是進行全國規模的民意調查，但若放在國際比較的層次，也只是全球政治意識調查的「日本個案」。然而，只要這個調查是以機率抽樣的原則進行，至少能夠不偏且正確的知悉全日本的狀況。如此看來，挑選少數日本人為個案的方法，即使非常深入探究個案的政治意識，也絕不可能推論日本人全體的政治意識。因此，儘管同樣含有個案調查的意義，推論的能力仍然有差異。

再者，同樣用隨機抽樣的方法調查，並不是抽取多少人都沒關係。舉例來看，從無限大的母體中隨機抽取 10 人為樣本，得知有 70%「贊成」某個意見；當我們要由此推論母體的「贊成」比率，考慮表 3-4 的抽樣誤差，推估結果得出 $70 \pm 28.4\%$ ，也

[譯者註釋]

⁶ 中野卓 《口述の生活史：ある女の愛と呪いの日本近代〔増補版〕》 東京：御茶の水書房 1995 年。

⁷ 玉井真理子、池田寛譯 《ジャック・ローラー：ある非行少年自身の物語》 東京：東洋館出版社 1998 年。英文原著為 Shaw, Clifford R. 1966. *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story*. Chicago: University of Chicago Press.

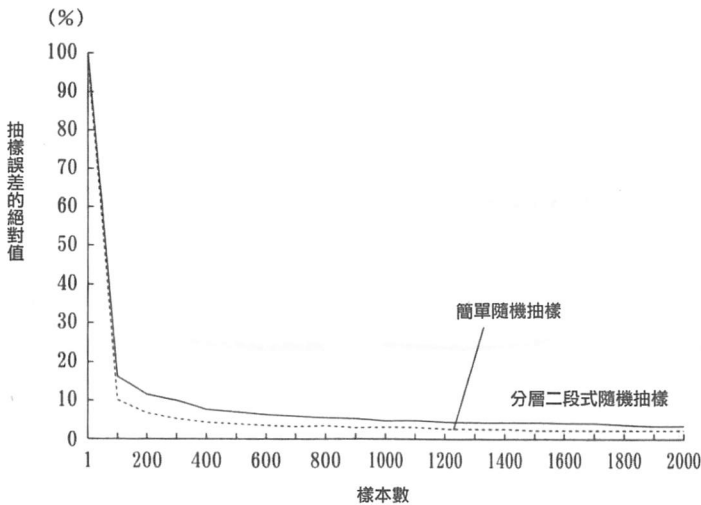


圖 3-1 隨機抽樣中「樣本數量」與「抽樣誤差」之關係

就是推估母體的「贊成」比率為 41.6% - 98.4% 的區間範圍。也就是說，雖然在樣本的贊成者占多數（70% 贊成、30% 反對），實際母體卻有可能是反對者占多數（41.6% 贊成、58.4% 反對）。了解抽樣誤差造成的推論結果，立刻就能看穿這個 10 個人的樣本調查沒有意義。因為樣本數量太少，抽樣誤差將會很大，即使依照機率抽樣進行調查，恐怕也無助於了解社會現象。因此，如果一個研究的目的是要推論到一般狀況，而不只深入描述少數案例，就必須慎重選取樣本。

但樣本數是不是愈多愈好呢？倒也未必。從表 3-4 和圖 3-1 可以了解，樣本數增多確實會降低抽樣誤差，但我們應該看得出來，樣本數增多並未使抽樣誤差以相等比例降低；當樣本數高到某個數量，抽樣誤差的減少幅度就會大打折扣，付出的成本也得不到期望的效益（精確度提升）。資料的精確度當然是調查的重

要考慮，但由成本效益的觀點來看，機率抽樣原則進行的調查，即使是日本全國規模的調查，3000個樣本數就已足夠。

40 第四節 蒐集資料的方法：活用資料庫檔案

如何蒐集到社會調查的資料呢？大家馬上想到的可能是自己製作一份全新的問卷進行調查，以取得第一手的原始資料（raw data）。透過這種方法取得的資料，稱為初級資料（first-hand data）。但我們前面也提過，如果不能保證用機率抽樣的方式取得樣本，就不能進行正確的分析；因此，並不是任何人都可以很輕易地實施調查。但若無法自己做調查取得一手資料也不必絕望，因為世界上還有很多已經做過，而且可以公開使用的調查資料。

實際上，調查資料未必是要一手的初級資料。調查只是研究的手段而非研究目的。因此，如果別人認真實施過的調查，剛好符合自己研究想調查的，而且資料又可以合法取得，其實就沒有必要自己做調查。利用既存的調查資料，稱為次級資料（second-hand data）。次級資料不需要特別蒐集，只要透過調查資料庫檔案（data archive）即可取得。

41 調查資料庫就是將經由社會調查取得的資料加以收藏、存檔，以供需要次級資料的第三者使用的機關。本文無法全面講解，只能選幾個重點介紹。日本國內的重要資料庫，主要有東京大學的「日本社會研究情報中心」（SSJDA）、大阪大學的「問卷調查資料庫」（SRDQ）⁸。其他國際性的著名資料庫有：國際社會科學資料組織聯盟（International Federation of Data Organizations for the Social Science）⁹、歐洲社會科學資料檔案

委員會 (Council of European Social Science Data Archives)¹⁰、美國密西根大學的大學政治社會研究協會 (The Inter-University Consortium for Political and Social Research)¹¹、美國康乃狄克大學的羅普民意調查中心 (The Roper Center for Public Opinion Research)¹²。以密西根大學的 ICPSR 為例，收藏了包括六千多件研究計畫、四十五萬個檔案，是極為重要的調查資料庫。如果能活用這些資料庫，不僅能學習如何進行社會調查，也對自己日後的調查研究頗有助益。關於 ICPSR 資料庫的具體使用程序以及其他重要資料來源，可以參考筆者作成的「社會調查的道具箱」(網址為 <http://web.kyoto-inet.or.jp/people/mabuchir/toolbox.html>)。¹³

[譯者註釋]

⁸ SSJDA 隸屬東京大學社會科學研究所，網址為：<http://ssjda.iss.u-tokyo.ac.jp>；SRDQ 隸屬大阪大學人間科學研究所，網址為：<http://srdq.hus.osaka-u.ac.jp>。

⁹ 簡稱 IFDO，<http://www.ifdo.org>。

¹⁰ 簡稱 CESSDA，<http://www.nsd.uib.no/Cessda>。

¹¹ 簡稱 ICPSR，<http://www.icpsr.umich.edu>。

¹² <http://www.ropercenter.uconn.edu>。

¹³ 台灣地區最大型的調查資料庫，是隸屬於中央研究院調查研究中心的「學術調查研究資料庫」(SRDA, Survey and Research Data Archive)，資料庫中收藏大量學術調查、官方調查、媒體民意調查等資料檔，開放給學術用途使用，網址：<http://srda.sinica.edu.tw>。

42 社會學 Q&A

Q1：樣本數只有一人的時候，用簡單隨機抽樣的方法抽取，抽樣誤差是± 98%，這意味著什麼？

A1：由於樣本數只有一人，因此他的回答代表樣本的 100%，抽樣誤差是± 98%，在這種狀況下，推估回母體為 100% ± 98%，也就是 2%-100%，所以，當樣本只有一人時，不論他回答什麼，都無法知道母體的狀況。

Q2：個案研究難道完全沒有意義嗎？

A2：由母體以隨機方式抽取少數樣本，即使進行詳細的調查，抽樣誤差也很大，因此也很難推論到母體的狀況。在樣本數量很少的情況下，即便使用機率抽樣的簡單隨機抽樣（SRS），也很難了解母體，更何況使用非機率抽樣（例如立意選樣），那就更加難以推論回母體。但透過個案研究，我們可以深入知道樣本本身的各種特性。因此，個案研究的關注點與其說是母體，倒不如說是案例本身。所以個案研究絕不是無意義的，而且豐富的個案研究可以帶領讀者發揮社會學的想像力，提供進一步發掘問題、建構量化研究假設的契機。

進階導讀

ペラー / マドセン / サリヴァン / スウィドラー 島蘭進, 中村圭志
訳《心の習慣》 みすず書房 1985/1991年。

對大約兩百名美國人進行面訪調查，從中發現四種美國人的典型，是研究美國人價值觀的個案研究。這本書雖然不使用統計推論，但卻是以個案研究的方法討論母體特性的名著〔Bellah, Robert N. et al. 1985. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*; Berkeley: University of California. 中譯本：翟宏彪、周穗明、翁寒松譯《心靈的習性：美國人生活中的個人主義和公共責任》北京：生活·讀書·新知三聯書店 1991年〕。

見田宗介 《現代日本の精神構造》 弘文堂 1965年。

由『讀賣新聞』的一個專欄「人生案内」裡的諮詢內容，鮮活描繪出現代日本人「不幸」的類型，是質性研究的經典作品。

ホイット 奥田道大、有里典三訳 《ストリート・コーナー・ソサエティ》 有斐閣 2000年。

利用參與觀察研究都市社群的個案研究經典作品，是所有社會學學徒的必讀讀物，書末的附錄富含社會調查方法論的啟示〔Whyte, William Foot. 1993. *Street corner society: the social structure of an Italian slum*. Chicago: University of Chicago Press. 中譯本：黃育馥譯《街角社會：一個意大利人貧民區的社會結構》北京：商務出版 1995年〕。

林知己夫 《林知己夫著作集》(全15卷) 勉誠出版 2004年。

可以一窺林知己夫探索日本人國民性的博學研究之軌跡。透過量化研究（尤其是間斷變數）的統計分析，是至目前為止闡述日本人心靈轉折作品中，最令人驚奇的。

與謝野有紀、栗田宣義、高田洋、間淵領吾、安田雪編 《社会の見方・測り方——計量社会学への招待》〔社會的觀察方法、測量方法——歡迎來到計量社會學〕 勁草書房 2006年。

這本書重視統計分析，但更重視社會學的觀點，對於如何由調查主題連結計量分析，書中有豐富的分析實例，是初學者也能看懂的入門書。

第 4 章

社會學的基本概念

43

「人」與「社會」如何銜接？人如何能與他人共同生活？這一章試著以「人、關係、群體」的軸線理解「社會」，希望能對社會學進行系統性、理論性的探討。因此，本章將討論社會行動、互動、關係、團體、組織、全體社會等概念，說明這些概念指涉什麼意義、彼此之間有何關聯？另外，「文化」與「人格」也是在理解、分析社會時很重要的概念，當然也是本章的重要主題。雖然我們在日常會話原本就多少會用到一些社會學用語，但學會社會學的基本概念後，相信必定更能掌握其實際意義。



為考試、為健康、為小孩祈福，不同的人抱持不同的願望進到神社參拜。這些行動都是社會學所說的合乎「價值合理性」的社會行動。

第一節 專門用語的重要性

社會學是以人們日常生活互動形成的社會為研究對象的學問，因此，使用人們日常生活的語彙，某種程度也能討論社會學。但是日常語彙的界定並不嚴謹，使用者的意圖也存在諸多差異。而社會學則不然，社會學為了正確傳達研究的內容、關注重要的現象，會對專門語彙（概念）進行嚴格定義。

例如，我們在日常生活会用到「國家」這個詞彙，像是「我喜歡日本這個國家」、「日本的國家施政方針出現變化」等等，都說得通。但社會學在使用「國家」這個概念時就沒這麼鬆散。做為日常用語的「國家」可以寓含多樣的意義，但社會學專門術語的「國家」，卻不能把日常生活的用法搬過來用。回頭看上面兩個例句，其實兩個「國家」就寓含了不同的意義。第一個國家用來代表整個日本的自然、風土、文化、人民；而第二個國家則用來代表「政府」。亦即，日常用語中的「國家，至少混用了社會學專業用語裡的兩個概念：其一是具有地緣意義的「全體社會」，其二則是扮演政治功能的「政府」。有了這種認識，我們就不難理解為什麼「愛國心」既被當作值得歌頌的美德，卻也被認為是應該反抗的惡行，因為兩種反應都是只看到一種「國家」概念的偏執狂。因此，將國家視為「行使權力的機器」而完全否定抗拒，固然沒有必要；相對地，將國家視為「生我養我的社會裡的文化和人民」而完全不加抗拒地熱愛，也未必天經地義。了解社會學的專業詞彙，應該可以解開不少這一類的曖昧問題。

社會學創建於 19 世紀前半，一百多年來已經創造出很多概念。在這些概念當中，有很多是社會學研究者甚至一般人也經常在使用，而且歷經長時間至今仍適用於分析當代社會的現實。這

些歷久不衰的概念，已被視為社會學的共有財產而留存。學習這些概念並進而善用這些概念，是修習社會學的基本作業。在本書裡當然也會提到很多社會學獨有的概念，像是「理念型」、「方法論的個人主義 / 方法論的集體主義」、「正功能 / 反功能」、「外顯功能 / 潛在功能」等等。本章將簡單介紹思考社會結構不可或缺的几个社會學基本概念。

第二節 從「社會行動」到「社會關係」

社會行動

如同第一章所說，社會由人構成。但只有人不足以成為社會；還必須要有人與他人的互動，才能成為社會的基本要素。所以，社會的最小構成單位，是一個人對他人因為某個原因而採取的任何行動，也就是「社會行動」(social action)。

對社會學而言，行動(action)的概念有明確的用法，而且和行爲(behaviour)不同。「行爲」這個概念，用於指涉人及動物做出來的動作，特別是指第三者也能見到的任何身體的物理性動作。相對地，「行動」這個概念則是被行動者賦予主觀意義的行爲；在這個定義下，「行動」只會發生在能夠處理「意義」的人類身上。如果這種行動指向他人(不論直接或間接)，就稱為「社會行動」。

根據最早提出社會行動概念的韋伯(Max Weber)的說法，社會行動可分成四個類型，分別是：(1) 目的合理性行動(instrumentally rational oriented action; goal-oriented action)、(2)

價值合理性行動 (value rational oriented action)、(3) 情感性行動 (affectual or emotional oriented action)、(4) 傳統性行動 (traditional oriented action)。分別說明如下：

- (1) 目的合理性行動，是指行動者為達目的而選擇適當手段的行動，而且這個行動大多數人都可以接受。所以，買一件商品會選擇到便宜的商店購買、到一個地方會選擇最短的路線前往，都是這種類型的行動。
- (2) 價值合理性行動，是指信奉某種特定價值觀（倫理、藝術或宗教）的人採取的符合該價值觀的行動，像齋戒、祈神等宗教行動，就是典型的例子。然而，這種行動雖然特殊但並不罕見，在我們日常生活中也都能看到價值合理性行動。例如，舉行結婚典禮寧可付出昂貴的代價在吉日辦喜宴、也不願在凶日享受低廉的餐飲優惠；或者學校棒球隊如果一直連勝，寧可每天忍受髒汗，也不願洗球衣，這些都可視為這類價值合理性行動。
- (3) 情感性行動，是指因情感猛然觸動而做的行動，哭泣、憤怒、高興是這類行動的典型，有一些手舞足蹈、放聲唱歌也是。因為這種行動的起因是情感觸動，相較於目的合理性或價值合理性行動，被賦予的意義也較少較弱。
- (4) 傳統性行動，是指對於慣常發生的刺激不加深思就立刻反應的行動，我們日常習慣的行動很多都屬於這類。接朋友電話說「喂」、和朋友碰面說「你好」、告別的時候搖搖手說「Bye-Bye」。我們做這些行動時不會深思熟慮，而是當做一種習慣。習慣化的行動，很多原本就是特定情況下目的合理性的行動，而後漸漸成為習慣，以致於原來的目的性不再被明顯意識到，而成為傳統性行動。

P. 21-22, P. 28

後來的社會學者將韋伯的行動理論發展為兩個不同的方向。第一個方向的承繼者是帕森思 (Talcott Parsons)。他把韋伯「行動是社會的基本構成單位」的想法加以延伸，但帕森思則相對較為忽略韋伯很重視的「意義賦予」。在帕森思理論的發展下，行動的定義是：「行動者在受到規範制約的狀況下，以達成目的為動機而進行的能量消耗過程」，因此帕森思重新定義的行動論，也就很輕易與他的社會體系論相結合。

在此脈絡下討論行動如何受社會情境影響也很重要。湯瑪斯 (William I. Thomas) 和茲納涅茨基 (Florian Znaniecki) 提出一個有名的概念「情境定義」(definition of situation)。情境定義指行動者會對當下遭遇的情境定義；並據此定義行動。情境定義會因行動者的各種考量而有差異，即使是相同目的的情境，同一行動者也會有不同的行動。

另一個韋伯行動理論的發展方向，則由舒茲 (Alfred Schutz) 所開創。舒茲高度肯定韋伯注意到「行動是被賦予意義的」這一點，但他也補充批判韋伯未能注意到的另一點，那就是：「意義」在現實社會中並不容易共同分享。根據舒茲的理論，意義既然在行動者之間並非不證自明就被理解，那就必須進一步分析為何大家會具有共同的意義。舒茲這種理論觀點，開創了「現象學式社會學」(phenomenological sociology)。

47

社會互動與社會關係

社會行動既是指向他人的行動，通常也會帶出他人給予的回應。這種回應也是以社會行動的方式展現，因此社會行動至少要兩個人交互作用才能成立；這種社會的交互作用，在社會學裡稱

為「社會互動」(social interaction)。

以社會互動為研究重點的學派，即為米德 (George Herbert Mead) 與布魯默 (Herbert Blumer) 創立的符號互動論 (Symbolic Interactionism)。他們的理論中心在研究人如何使用各種符號 (包括語言、動作、姿勢等) 作為媒介而交換意義的過程，而且他們認為這些意義不是社會既定的，而是在互動過程中產生。如同舒茲的現象學式社會學，二者都強調人在面對社會時透過意義解釋而具有的主體性。

社會互動也可以用「交換」的過程來理解。所謂交換，原本指財貨往來，社會學所談的交換，範圍則不限於可計算貨幣價值的經濟財，還包括無法計算貨幣價值的社會財。例如「愛情」、「友誼」等都可稱為社會財。但既然社會財不能計算貨幣價值，為什麼社會財可以交換呢？根據交換論者的解釋，關鍵在於「意義」。所以，社會學裡討論社會互動無法避開意義的問題。

48 雖然山林裡交錯的登山客互相問候也是互動，但對於社會的構成要素而言，重要的不是這種偶一為之的互動，而是持續性的互動。持續性的社會互動，就可以視為「社會關係」(social relation)。

P.24 最早對社會關係進行理論探討的，應該是 19 世紀末的德國社會學家齊美爾 (Georg Simmel)。齊美爾認為人與人之間的精神性互動，是社會得以成立的原因。這些精神性互動展現在外的樣式就是「社會形式」，其實也就是社會關係本身。齊美爾主張，探討這些社會關係的一般形式，正是社會學不同於其他學科的獨特之處，因此，齊美爾的社會學就從支配、鬥爭、競爭、模仿、分工、代表等社會關係的抽象討論展開。

現代社會學對於社會關係的研究，一定都會提到地位

(status) 和角色 (role) 這兩個概念。不論什麼樣的社會關係，都會有地位和角色。如果把這個說法反過來講，其實就是透過地位和角色的社會互動，才能看到社會關係。地位是社會關係的一種位置，角色則是由於占據一個地位，而被地位賦予責任、權限、期待的行動模式總體。

一個人可能同時占有很多個地位（稱為地位叢〔status set〕），這些地位上各有應該扮演的角色，因此一個人也就同時具有多個角色（角色叢〔role set〕）。例如班上某個大學生 A 男，他在家庭是兒子、孫子，在學校是碩士班研究生、是籃球校隊的經理，還在外面打工當補習班導師，而且也是某個女孩的戀人、某些男生的死黨，所以實際上 A 男占有了很多地位。以籃球校隊經理這個地位為例，占有這個地位的人有一些被期待的角色要扮演，要管理球具、要安排校外比賽的交通工具、要登記球賽紀錄、要發行球隊刊物、要傳達教練命令、要提供球員諮詢等等，這個地位的工作就多得不得了。而這個人還占有很多地位、扮演很多角色，而且每個角色都執行得恰如其分、不能漏東掛西。因此在日常生活中，人們在執行某個角色時，就難免會影響到其他角色的執行，而造成前後夾攻的心理負擔。這種情況稱之為「角色衝突」(role conflict)。

然而，每個人總須占有一堆地位、扮演一堆角色。在諸多地位之中，像兒子、孫子這種生下來就被賦予的地位，稱為「天賦地位」(ascribed status)；至於補習班導師、球隊經理這種透過自己的意願和努力而爭取到的地位，稱為「取得地位」(achieved status)。但不論何種地位，一個人如何扮演這些地位上的角色，都是透過後天學習。這種角色取得的過程，最主要的就是透過「賞罰機制」(sanction)。

第三節 社會團體到全體社會

社會團體的分類

「社會團體」(social group)是什麼？雖然可以定義為是由擁有內部歸屬感，而且相互持續互動的多個行動者形成的社會關係，但是這個概念包含的範圍非常廣泛，可以小至家庭、也可以大至國家和社會。因此社會學家嘗試對社會團體稍加分類、整理，以下就是幾個代表性的類別。

第一個著名的分類，是突尼斯(F. Toennies)根據團體成員結合性質做的分類，他將以情感性、人格性為基礎而結合的團體稱為共同團體(Gemeinschaft)，以計算性、利益性為基礎結合的團體稱為結合團體(Gesellschaft)；共同團體的例子如家庭、傳統村落等，利益團體的例子則有都市、國家等。根據突尼斯的說法，這兩種團體在現代社會的比重是由前者向後者轉移，這也是社會變遷的方向。突尼斯對於朝向利益集合為中心的社會趨勢感到悲觀，並認為社會將再出現一個統合性的協同組合，他稱為合作社團體(Genossenschaft)。

第二個著名的分類，是馬祺佛(Robert M. MacIver)修改突尼斯的概念而提出的共同體(community)與結社(association)的分類。所謂「共同體」，是像村落或小鎮等自然形成、共同生活的固定區域。共同體的成員共同生活、擁有共通的生活模式與文化，因此也擁有強烈的「我群意識」。結社則相對是以地域性為基礎，是具有共同目的或關心的人們聚集而人為形成的團體，像是學校、教會、營利組織、公會、政黨等。

第三個著名的分類，是由庫利(Charles Cooley)提出，依

據成員是直接接觸或間接接觸區分。他把人類最初活動的團體稱為「初級團體」(primary group)，像家庭、死黨玩伴、親近的鄰居等；初級團體成員間的接觸是面對面直接進行，而且是具有強烈聯帶感與一體感的親密結合。庫利認為初級團體具有培養人格、恢復人性的意義。相對於初級團體的是「次級團體」(secondary group)，例如學校、公司、政黨、國家等基於特殊利益關係而組成的團體，成員間的間接接觸是最主要的特徵。在現代社會中有很多情況，次級團體的重要性已經超越初級團體了。

上述三種著名的分類都根據某種特徵為基準，不過我們其實可以混合分成兩大類：其一是「共同團體+共同體+初級團體」(基礎性團體)，其二則是「結合團體+結社+次級團體」(功能性團體)。基礎性團體是自然形成的團體，還可再分為血緣性團體和地緣性團體，血緣性團體的例子有家庭、親族、種族等；地緣性團體包括鄰里、村落、全體社會等。功能性團體則是基於某個特定功能而形成的人為團體。基於不同的功能，產生各式各樣的功能團體，代表性的例子包括：政黨和國家之類的政治性團體、企業和行會之類的經濟性團體、學校和宗教組織之類的文化性團體。在此要提醒，這些分類都只是一種「理想型」的分類，所以扮演某個特定功能的團體，也有可能扮演其他的功能。

科層組織

功能性團體是為達成特定功能而人為形成的團體，成員間具有共同目的，而且會進行地位和角色分工，並制定行為規範。這種形態完整的團體，就稱為組織團體簡稱為組織(organization)。過去由於功能分化不明確，因此組織形態也不明

顯，社會主要是以包含多功能的基礎性團體為主；而隨著社會日益複雜化，單一特定功能的功能性團體（亦即組織）也逐漸成爲社會團體的主要形態。

功能特定的組織爲何數量及重要性都大幅增加？主要是因爲人類要追求更高標準的欲望滿足；也可反過來說，是因爲要滿足社會系統功能要件的水準也愈來愈高。這是什麼意思？舉例來說，如果一個社會對「教育」在傳遞文化的功能要求不高，由功能未分化的血緣性基礎團體（主要是家庭）執行就足夠了；但若要求更高標準的教育水準，就要交由特定教育功能的組織（學校）執行。甚至，由於學校教育的時間還要分割爲人格養成、生活輔導等部分，研讀課業的時間有限，而再分化出各種不同的需要，例如有人需要專門幫助讀書入學的私塾和預備學校，有人需要傳授特定技能和知識的專科學校，因此也就相應需要各種功能更細緻分化的組織，難怪組織會愈來愈多。其他如經濟功能也是，由過去自給自足的家庭、親族團體一手承擔，到現在社會已分化成爲生產、流通、販賣等不同的功能團體，也是爲了更高層次的需求滿足。

人類爲了想在更高的效率之下滿足欲望，當然也就造就了追求規模效益（scale merit）的組織；而隨著交通工具和通信設備的發達，組織的大規模化也成爲可能。大規模的組織爲了保有經營的效率，就必然會採用科層制（bureaucracy）的型態運作。所謂的科層制具有以下特徵：

- (1) 根據理性的規則運作。
- (2) 具有權限分明、各司其職的階層制。
- (3) 重視專業知識及職業倫理。

- (4) 以書面文書為原則的溝通形式。
- (5) 嚴格的公私領域區分。
- (6) 人員的進用考核採取普遍主義及功績原則。

科層體制的運作，主要不依靠人的支配，而藉由理性規則支配。如果一個組織會因領導人情緒起伏而改變運作方式，那麼這個組織裡的成員一定無法安心工作。因此，科層制組織的地位安排是金字塔型的構造，也就是「階層制」，透過這種安排，業務才能有效率的分工。構成階層制的各個地位（職位），都有相對應的權限，在該權限範圍內，組織成員可以根據自己的判斷行動；因此在階層制職位上的成員，也就必然被期望擁有專業知識，並能專心負責執行業務。如果不具備專業知識或用到一位不專責的成員，對組織來說就會產生負面效率。

52

在人數不多的組織中或許還能用口頭溝通，但大規模組織就不可能了。大規模組織裡的重要事項決議，都是以文書傳遞為原則，以確保資訊正確傳達。而且組織的公事活動（公領域）也不容摻雜私人關心的活動（私領域），以避免組織的效率打折。現實中公私混為一談的例子不少，像組織高層幹部不看能力而一路提拔自己人，這種事如果被發現，通常會使成員士氣低落。不論是誰，只要相同的業績表現就給予相同的考評，也就是確保以業績作為人事升遷的基準，才能保證組織成員專注於自己的業務。

具有以上特徵的科層制，是大規模組織要進行有效率運作時不可或缺的。但另一方面，科層組織也被稱為「官僚主義」（bureaucratism），因為這些運作方式，有時也會自己產生妨礙效率運作的現象。

官僚主義的第一個問題是「規則至上主義」，也就是只講官

方規則，沒有通融餘地的作風。出現這種問題，是因為成員對於非一般的狀況不願柔軟因應。第二個問題是「寡頭權力壟斷」，也就是金字塔結構的權限都集中於頂端成員，結果造成下位無法發聲、也不能適切執行業務。這種情況會壓抑成員士氣，也使成員無法自主判斷而降低效率。第三個問題是「部門主義」(sectionalism)，也就是過度重視專業知識和專業分工，以致陷入不願接受刺激的狹隘思維，造成各部門過度強調自身範圍的利益，經常帶來無益的資源爭鬥。第四個問題是「公文主義」，也就是徹底執行文書作業溝通的模式，連雞毛蒜皮的小事也要求簽公文，造成浪費時間的形式主義作風。第五個問題是「異化」(或譯疏離〔alienation〕)的問題，也就是因為嚴格的公私區分、普遍主義、業績掛帥，壓抑組織內部人際關係的發展，造成組織環境的冷漠，即所謂「非人性化」，組織成員也因此感受到「異化/疏離」的感覺。為此，人際關係學派乃提倡「重新找回初級團體」，就是認為這種非人性的組織環境是對組織的傷害，因此主張科層制組織必須在內部適度發展「初級關係」性質的非正式組織 (informal organization)，以維繫人與人的關係。

組織聯結關係與全體社會

1972
組織為達成目的而進行活動，這與個人的「目的合理性行動」的意涵可說相同。因此在法律上就以「法人」(corporate)指稱組織，亦即實際上並不是自然人，卻可等同自然人而以主體的姿態行動。在社會學，這種用法也同樣成立。組織可以在內部形成單位，對外展開組織行動，也可以在組織之間互動，締結組織結盟關係。因此，社會關係也會發生在社會團體和組織之上，例如

合作關係和工會聯盟，都是爲了共同目的而形成，並且擁有創生規範的更高層次組織。再更進一步，以這些大組織爲單位，可以再發生大組織之間的互動、大組織的結盟，進而形成再更高層次的大大組織……，如此不斷進行，最終形成的則是一個社會，稱爲「全體社會」(total society)。

所謂「全體社會」是指成員的任何欲求都能得到滿足的區域。通常如果沒有特別指定，我們所說的社會就是指全體社會。在社會學中，「全體社會」大多預設爲「國族國家社會」，例如日本社會、美國社會。但嚴格來說，任何欲求都能滿足的範圍，在當代生活中可能必須要有「世界社會」這樣的規模；不過，假如考慮到團體自身擁有的文化、語言、共同情感、權利義務等典章制度的完整性，其實「國族國家社會」比「世界社會」更合適。當然，有些案例是因宗教與族群的差異，使國族國家內部還分裂出多個全體社會，或像歐盟這種超越國族國家範圍的全體社會，這都提醒我們注意：國族國家與全體社會未必完全相等。

54

社會結構 (social structure) 和 社會變遷 (social change) 等社會學的重要概念，指涉的對象也都是全體社會。社會結構是構成社會最根本的固定關係，行使維持社會運作的重要功能。這些關係性的變化就稱爲社會變遷。帕森思提出 AGIL 四個功能要件，以表示維持社會結構的四個最重要功能。帕森思的理論雖然被批判爲無法解釋社會變遷，但如果這四個功能要件無法滿足，則社會就不能維持穩定的關係性，也就容易產生社會變化，從這個角度來看，他的理論也並非全然不能處理變遷。

P. 1-2
P. 2-8
P. 73

社會變遷還可簡單區分爲兩種：第一種變遷是任由社會中多數成員的欲求自然聚集發生（而這些成員並不關心全體社會怎麼變），稱爲「趨勢性變遷」；第二種變遷是指有一個爲全體社會

設想的計畫主體，根據規畫立場而意圖改造的「計畫性變遷」。提到計畫性變遷，一般人的印象可能會強烈聯想到「明治維新」和「二次大戰後工業發展」那種劇烈改造，但現代社會其實一直都在穩定進行計畫性變遷，而實施的計畫主體當然就是國家。現代國家扮演的最大角色，就是要使功能要件確實滿足，甚至提升到更高水準，因此也有必要適度進行計畫性變遷。但沒任何事由就實施計畫，必定難以達成。所以，現代很多計畫性變遷，其實都是因應趨勢性變遷而來，例如退休金制度，就是因應少子化、高齡化社會的變遷趨勢而提出的一種計畫性變遷。

第四節 文化與人格

文化與價值

如果外國人要向你介紹「日本的文化」，相信多數日本人腦海浮現的大概都是茶道、插花、能劇、狂言、歌舞伎等活動。一般人所謂「文化」，指的應該就是這些可以向其他社會誇耀的傳統藝術。對日本人來說，知道這些著名的傳統文化，是否就能了解現在的日本和日本人呢？其實不然。若要透過文化了解現代的日本，我想應該還是得知道我們身邊的大眾文化。而且，除了了解那些容易被表達出來的事物、也應了解那些難以被表達的事物（例如人們的溝通形式），這些都是了解文化必須的。

從這樣的觀點出發，社會學所談的「文化」也就具有較寬廣的意義。所謂文化與能否向外國社會誇耀無關，文化指的是類型化的行爲模式、是價值與觀念的體系，以及這些體系的所有產

P.35,
36

物。在某個意義上，文化也可說是人在社會生活中「後天獲得」的所有事物。如果社會（結構）是關係性結構的框架，那麼文化就是在此框架中實際活動的內容。文化透過「符號」而被學習並向後代傳遞；學習到文化的世代還會對這些內容再變形使用，文化也就出現變化。

因此，文化既可作為「解釋其他事物」的概念，也可以是「被解釋」的概念。價值觀（價值的觀念體系）就是一個典型。因為價值觀可以用來解釋各種社會行動、社會現象，但也是被研究、被解釋的對象。價值是文化的核心，也是社會學中很重要的概念，我們在這裡就先討論這個概念。

價值（value）是以「評價的主體」及「被評價的客體」之間具有關係為前提而成立的概念。一般日常用語的「價值」，像是「不符合價值」（価値が合わない）、「價值多元化」（価値が多様化している）這類的說法，都是從「評價的主體」立場出發的用法。然而，社會學討論「價值」則有更嚴謹的用法，例如「對 A 君來說，與 B 君的回憶具有其他事物所不可替代的價值」，在這句話中，價值表示一種概念，意指主體對所評價客體的「期望的理想狀態」（のぞましき）。也就是主體的評價基準所表示的並非具有高低差異的「價值」，而是一種特定的「價值觀」。因此，前述「不符合價值」及「價值多元化」的說法，以社會學的嚴格用法來說，應該是「不符合價值觀」及「價值觀多元化」。

價值觀是主體的評價基準，既然是主觀的，原本也就因人而異；但如果是在同一社會、同一團體內共同成長的人，習得的文化必定高度同質，他們的價值觀也就高度共通。這種共通的價值觀，也就是我們理解的「日本人的價值觀」、「韓國人的價值觀」之類的說法，用來表示社會與團體的價值觀。

全體社會雖共有價值觀，但全體社會也包含眾多不同團體，而各團體也會再生產他們的價值觀，因此在多族群社會、多宗教社會之中，就會因族群、宗教、文化各自繼承不同的文化而形成互異的價值觀。除了族群和宗教，不同的性別、年齡、階層、地域，也都會形成不同的價值觀。前面說過價值是文化的核心，所以價值觀的差異其實也就是文化的差異。在社會中多數成員所共有的文化稱為主要文化（major culture），而社會中各種團體所共有的文化，稱為次文化（sub-culture），如果次文化具有對立、反抗主要文化的內含，則稱為對抗文化（counter culture），這種對抗文化經常就是造成社會文化變遷的重要原因。

人格與認同

設想一位你很熟的朋友，他在某種狀況下會採取什麼行動，你大致上應該能預測。在人與人的互動場合也是，我們對朋友做出一個行動，大概都預測得到朋友會做出什麼反應，「溝通」即由此產生。亦即我們認為不應該出現預測以外（意外）的事情才對。為什麼預測得到別人的行動？因為我們理解朋友的行動結構原理。這種個人的行動結構原理，可稱為人格（personality）。¹

57 人格是由生理、精神的特質，加上能力、價值觀等造就，即使長期上會有變化，但至少具有短期的安定性和持續性。因此，如果知道一個人的人格，通常就可能預測他的行動。

人格雖然因人而異，但構成人格的重要因素「價值觀」是社會的產物，所以在社會影響力較強的環境下，團體成員也會具有類似的人格。因此在特定團體中產生出來的共通人格特質就稱為社會性格（social character）。民族特性、上班族作風、公務員心

態、男子氣概等等名詞，都是描述社會性格的典型例子。還有，說日本人具有「島國性格」、法西斯社會是「權威性格」等等，都是著名的「社會性格」。

能夠理解他人人格的人，未必能夠理解自我的人格。理解「自我的人格」，也就是理解「我自己是誰」、「我可以做什麼樣的人」，能使自己處於情感一致的狀態，也才能穩定過生活；如果不能擁有一致的情感，則生活勢將陷於不安。這種情感稱為「認同」(identity)，缺乏這種情感的狀態稱為「認同喪失」或「認同危機」(identity crisis)。

最早提出認同危機概念的是心理學家是艾里克森(Erik H. Erikson)，他的人格發展理論認為，認同危機最容易發生在進入社會前的青年期，但晚近的研究則指出，認同危機可能發生在各個年齡層。例如一名奉獻一生給公司，以工作為認同對象的職業男性，在屆齡退休之後，不少人會出現無所適從的危機。另外，像不少女性在生命中會面臨「婚後憂鬱」、「產後憂鬱」、「育兒官能症」、「依賴小孩的母親」的困擾，其實都是認同危機的不同類型。這不是說青年期的年輕人就沒有認同危機，在現代社會裡，很多青年也都熱切在「追尋自我」的口號下想確定自我認同。從事志工(volunteer)活動的年輕人、全身都是名牌服飾的年輕人，都可以看做是爲了「成爲什麼人」而進行的行動吧！

[譯者註釋]

¹ personality 這個字也可以譯爲個性、性格，這是由於這個字富含「與他人相同」以及「與他人不同」的意思，而有「人格正常」(與一般人相同)、「很有個性」(突出於一般人)這樣的用法。本文脈絡的意義多指「人格」。

58 社會學 Q&A

Q1：經濟人 (homo economicus) 和社會人 (homo sociologicus) 有什麼差異？

A1：經濟人和社會人都是解釋人的理論模型，用以表示實際在社會中行動的人。經濟人模型認為人是經濟動物，是以「追求最大利益」作為行動準則的「利己式個人」，這種模型也是經濟學解釋人類行動的一種基準。另一方面，社會人的模型則認為人的行動選擇會受限於他所在的位置，所以人是「角色性個人」，這種模型較重視社會整合，也是社會學解釋人類行動的一種基準。人在現實中的行動，其實既受限於他所在的立場，也企求最大利益，所以兩個模型都具有解釋的力量。

Q2：請思考社會變遷和社會運動的關係。

A2：按照本文所述，社會變遷有兩種，其一是藉由不考慮全體社會，而依照多數成員的欲求累積，自然發生的「趨勢性變遷」，其二是交由少數執行計畫的主體，全盤考慮社會後，以人為方式提出改造的「計畫性變遷」，社會運動經常扮演串連兩者的角色。社會成員的欲求可能透過正常管道告知執政者，這種情況會帶動變遷；社會成員的欲求也可能是透過一個明確的活動而被知道，這也會帶動社會變遷。後面這種情況，即可稱為社會運動。循此，社會運動可說既扮演「趨勢性變遷」角色，也扮演「計畫性變遷」的角色。

進階導讀

ウェーバー 清水幾太郎訳 《社会学の根本概念》 岩波文庫 1921 / 1972 年。

從社會的基本單位「社會行動」開始談起，對社會關係、秩序、團體等相關概念都有系統性的整理〔Weber, Max. 1962 *Basic Concepts in Sociology*. New York: Philosophical Library. 中譯本：韋伯著，顧忠華譯 《社會學的基本概念》 台北：遠流 1993 年〕。

安田三郎ほか編 《基礎社会学》（全五卷） 東洋經濟新報社 1980 - 1981 年。

是程度較高的講座論文集，對於想要詳細理解及活用社會學基本概念的學子，是很具有挑戰性的書籍。

塩原勉 《社会学の理論1 体系的展開》 日本放送出版協会 1985 年。

將社會學的基本概念有系統、靈活、而詳細的解釋。

碓井山崧ほか編 《社会学の理論》 有斐閣 2000 年。

以全球化及後現代化為主軸，對於社會學理論重新理解的一本理論書。

森下伸也 《社会学がわかる事典》〔理解社會學辭典〕 日本実業出版社 2000 年。

用充滿幽默感而且平易近人的語言書寫，在樂趣十足的閱讀中，也可以了解社會學全貌。

第 5 章 變動的家庭

59

談到「家庭」，你腦海裡會想到什麼樣的人物、景像呢？第二次世界大戰以後的日本，普遍都對「家庭」存有一種文化的刻板印象：「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒、小孩讀書玩耍」社會各種制度和法律，也幾乎都以這種文化刻板印象的家庭為標準；但事實上，在日本的歷史當中，這種刻板印象的家庭形態，卻是到戰後某一時期才出現。因此我們不免要問，家庭是如何演變成今天這樣的？



在農田除草的婦女

實際照料幼童的年長姐們



這兩幅照片是五十年前日本農村的日常生活景緻（左圖取材自中村治 2004
《あゝのころ 京都の暮らし》 京都：世界思想社；右圖取材自熊谷元一 1988
《農村の婦人》 岩波寫真文庫 〈復刻ワイド版〉）。

第一節 工業化帶來的家庭變化

公共領域與家庭領域的分離

工業革命以前的社會，家庭是工作場所。除了極少數的貴族，成年人爲了維持生計，不分男女都必須在家庭中從事農業、手工業、商業的工作。而小孩雖然有學業，但家人更期待他可以幫忙家業（參見本章扉頁的照片）。換句話說，工業化以前的家庭，是「所有家庭成員都爲了生計而勞動」的形態。那麼，家庭會變成「先生上班工作去、太太管家帶孩子、小孩讀書玩遊戲」的角色分工形態，究竟是怎麼發生的？

引發這種變化的最大原因就是工業革命。由於工業革命發明了大規模的機器，資本家也就得以購置機器開設工廠並雇用勞工來工作。機械化的工廠有本事生產出手工業望塵莫及的大量低價產品。家庭手工業者即使動用所有成員，努力細心製作產品，終究還是被工廠大量生產的低價產品徹底打敗，很多家庭傳承的家業就此告終，因此家庭成員必須外出工作。本來在農林漁業工作的人，就這樣變成工廠的勞動工人。以前家庭既是工作的場所也是衣食住的場所，但隨著家業衰退、工廠繁榮，就使工作屬於職場、生活屬於家庭的所謂「職業／家居分離」變得相當普遍。

然而，有一點我們不可忽略：在工業化初期，事實上有許多婦女與孩童受雇在工廠工作。女性與小孩願意接受較低的工資，因此廣受作爲雇主的資本家歡迎。但對男性勞動者而言，則會擔心資本家優先雇用低工資的婦女與孩童，認爲這將造成自己失業。所以男性工人就團結起來，限制婦女與孩童到工廠工作，如此一來，男性就以獨力養家爲由，驅使資本家和政府拉高男性勞

動力的工資。如此經過男性勞動者、資本家與政府交涉的結果，丈夫慢慢成爲收入較高的階層，婦女和孩童就變得愈來愈少就業，「先生就業、妻子做家事帶小孩、小孩讀書遊玩」的分工形態就普遍化了。

隨著職業住家分離、男女角色分離，人們也就透過「公共領域／家內領域」的二分法認識世界。所謂公共領域是指職業、政治事務的男性領域；家內領域則被當成養育、愛情、性事之類的女性領域。

61

社會學正是誕生在這個時期。馬克思、涂爾幹、韋伯等最早創立社會學基礎的「男士們」，對「公共領域與家內領域分離」的想法，根本未曾懷疑就照單全收，認爲公共領域是人類獨有、異於動物世界的「社會」，而相對認爲家內領域是與動物沒有太大差異的「自然」領域。在他們這種思維底下，「社會」的公共領域是社會學研究的議題，而「自然」的家庭則被認爲不太值得社會學研究。因此對現代社會的家庭和女性，那幾位先生都沒有進行太多研究。

但是，人類的家庭絕非全由本能和生物法則所支配。即使社會學家的眼神不太關注家庭，但家庭依然隨社會變遷而不斷改換面貌。以社會學爲中心的研究者會真正關心家庭議題，其實是家庭的變化已經到達無法忽視的時候，也就是 20 世紀過一大半之後。那麼，當時的學者如何理解這種現代家庭呢？

從「家庭與傳統共同體合作」到「家庭與專門機構合作」

首先，我們可以試著觀察「家庭」和圍繞家庭外部的「社會」二者間的關係。依照歐格朋（William Ogburn）的理論，工業化

以前的家庭承擔經濟、教育、保護、宗教、娛樂、愛情等各種功能於一身，因而在社會中占有最重要的位置；然而工業革命之後，前述的諸多功能逐漸轉交給各種專業機構，到最後，現代家庭就只殘留「愛情」這項功能，在社會中的地位也就變得低落。對於現代家庭的變化，歐格朋以「家庭功能流失」(family's loss of function) 的觀點來理解，難免帶有「往昔多美好」(昔はよかつた) 的論調。相對地，帕森思 (T. Parsons) 則是以「家庭功能專業化」的觀點來理解，因此提出「今天在進步」(今の方が進歩している) 的論調。依照帕森思的看法，現代家庭確實失去很多功能，只有非家庭來做不可的功能才會殘留下來，其他功能移轉給專業機構，家庭就可以集中處理專屬家庭的功能，形成「專業化」。所謂非家庭來做不可的功能，就是「孩童的社會化」和「成人的情緒支持」。

歐格朋與帕森思的家庭變化理論，其實都有部分修正的必要。第一，現代以前的家庭，經濟、教育、保護、宗教、娛樂、愛情等功能，並不是由單一家庭單獨完成，而是藉由親族、鄰里等傳統共同體的合作而協力完成。例如，在沒有機器的時代從事農業工作，與村落中其他家庭的合作不可或缺。因此，爲了要把村裡某個小孩養育成獨當一面的人，對小孩進行教誨和訓練的單位就不是家庭，而是村落全體。而現代家庭的教育和保護功能，的確有部分已移轉到學校、醫院、警察局等專業機構，但這些功能在家庭中並非完全消失。例如小孩生病或被壞人跟蹤，這時家庭就要帶他看病、在家照料，以及設法因應、主動保護，扮演相當重要的角色。如果這樣觀察，家庭在今天仍然承擔很多功能，其實很清楚。所以，現代社會的家庭並不是失去教育、保護、宗教、娛樂的功能，而是與專業機構合作以完成上述功能。換言

之，從前現代到現代的家庭變遷，就是指家庭完成諸多功能的合作對象，由原來的傳統共同體變成專業機構。

第二節 現代的家庭

男性的上班族化、女性的家庭主婦化（1975 年以前的日本）

在前一節中大略可以看到家庭和社會外部的關係。在這一節，我們將看看職業與分擔家事、育兒的事情。前現代的家庭是生產的場所，家業是代代相傳的大事。在那樣的社會中，「家庭全員都要工作」就是家庭的存在典型。而進入現代社會，不僅職業和住家分離，兒女也沒規定要繼承雙親的家業。這樣的社會中，依照帕森思的論點，家庭是以「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒、小孩讀書玩耍」的角色分工形態順暢運作。實際上，這類家庭是在增加。

63

在圖 5-1 中，顯示第二次世界大戰後女性勞動參與率（有職業而參與勞動的女性比率）與專業家庭主婦比率的變化。其中可看出，在 1975 年以前，就業女性的比率一直在降低。日本在 1955 年至 1975 年間的這段經濟高度成長期，其實就是自營商（自己當小店老闆者）大量減少、受僱勞動者（上班族）急遽增加的年代。隨著「上班族化」的男性離開家庭前往工作場所，女主人和男主人共同做家事的時光也逐漸消逝。而且，這個高度成長的年代，也是日本經濟逐年成長、丈夫所得逐年豐厚的時代；因此光靠丈夫一個人的薪水，就已經比以前的家庭生活好太多了，妻子自然就不是很需要工作，女性因而朝向專業主婦化。從

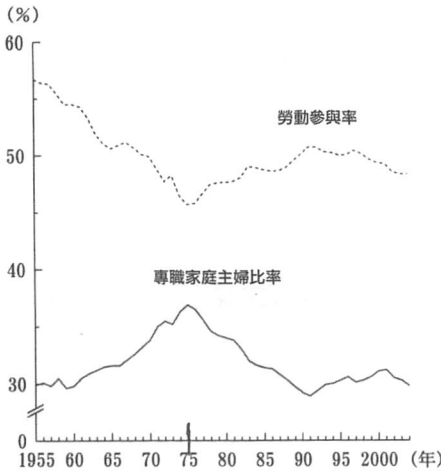


圖 5-1 日本女性勞動參與率與專業家庭主婦比率的演變

資料來源：根據總務廳統計局《勞動力調查》資料繪製。

戰後十年左右的 1955 年到 1975 年為止，「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒」形態的夫妻數量也就不斷增加。

男性收入與女性就業的關係（日本 1975 年至今的變化）

但由圖 5-1 我們也看到，到了 1975 年以後，女性勞動參與率又往上升，專職家庭主婦的比率則往下降。換句話說，就業的女性增加了，專職家庭主婦反而減少了。就業的女性增加有什麼特別的意義呢？在生產育嬰期間仍持續工作的女性增加了嗎？生產育嬰期間暫時離職，然後再復出就業的女性也增加了嗎？

64

圖 5-2 顯示了 1970 年至 2000 年間每 10 年的不同年齡別女性勞動參與率（不同年齡女性人口有職業者之比率）。在 1970 至 2000 年的這段時期，20-24 歲者就業比率最高；但到了 25-34 歲

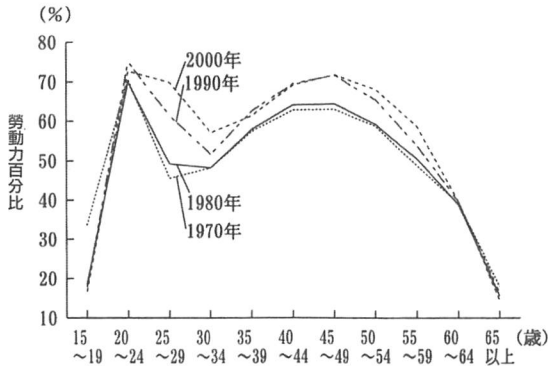


圖 5-2 日本女性年齡層勞動參與率的演變

資料來源：根據總務廳統計局《勞動力調查》資料繪製。

的生產育嬰期，就業女性的比率就降低了；再到大約 35 歲以後，又可看到再度就業的女性增加了（尤其在 1990 年代至 2000 年間，25-29 歲女性就業比率大幅增加，原因應是近年晚婚及延後生育的趨勢所致）。從圖 5-2 中可以看出，在 1975 年以後「職業女性」的增加，除了因為（生產育嬰期間）一直持續工作的女性增加，更是因為生產育嬰期過後二度就業的女性增加。

65

為什麼再就業的女性會增加？回答之前我們先想個問題：什麼樣的女性復出職場二度就業？什麼樣的女性持續在當家庭主婦？由表 5-1 的調查結果來看，不論是 40 歲世代或是 50-60 歲世代的女性，專職家庭主婦丈夫的年收入，都高於二度就業女性丈夫的年收入。換句話說，當小孩長大一些，房屋（小孩要有獨立的房間）、教育（學才藝補課業）費用也隨之攀升，如果女性可以持續當家庭主婦而不必二度就業，那麼丈夫一個人的收入就必須要能滿足經濟上的需求。這裡換個方式從圖 5-3 的調查來

表 5-1 丈夫年收入與妻子再就業之關係 () 內為個案數

	丈夫的年收入 (平均值)		t 值	顯著水準
	妻子二度就業	妻子未外出就業		
40 歲世代	661.7 萬日圓 (94)	< 796.4 萬日圓 (55)	-2.510	p<0.05
50-60 歲世代	604.9 萬日圓 (41)	< 858.3 萬日圓 (24)	-2.461	p<0.05

註：調查對象為六十歲以下已婚女性。

資料來源：大和礼子，1998，「女性の労働市場再参入に関するコーホート比較」，收入岩井八郎編《1995 年 SSM 調査シリーズ 13 ジェンターとライフコース》，1995 年 SSM 調査研究會出版，頁 58 (部分修改)。

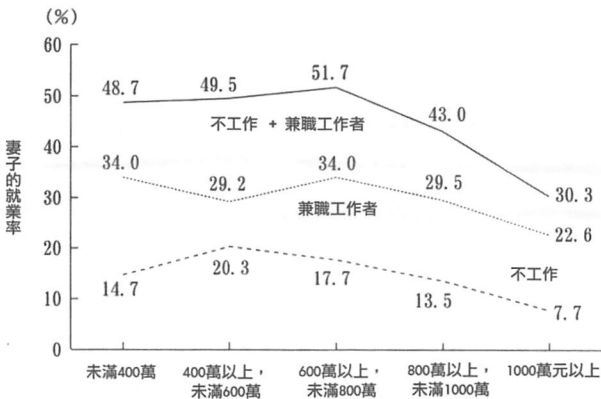


圖 5-3 丈夫年收入與妻子二度就業

資料來源：參考「第 2 回家族についての全國調査 (NFRJ03)」(日本社會學會、全國家族調查委員會 2004 年實施)之資料繪製而成。圖中所示的分析對象為 28-60 歲已婚女性之就業情況。

看，丈夫年收入超過一千萬日圓者，妻子就業 (不論兼職或全職) 的比率都很低。

1975 年後女性勞動參與率增高的時期，其實就是經濟高度成長告終，男性所得也停止擴張的年代。對於這個事實，之前的

調查結果顯示，1975 年後女性就業人口增加的時代背景，其實肇因於經濟成長停頓、丈夫收入不再擴增，而人們嚮往的生活水準卻持續上升；若丈夫一人的收入有限，這種家庭就只有夫妻雙方都出去工作，才能實現嚮往的生活方式（買一棟獨棟豪宅吧！給子女最優質的教育吧！全家每年到海外旅行一次吧……）。

再由表 5-2 的調查結果來看，不論何種年齡層，學歷較高的女性持續當家庭主婦的比率都較高（1995 年的調查中，50-60 歲年齡層者，高校畢業即可歸類為學歷較高，當時大學畢業已可視為學歷特高的罕見案例）。一般大眾媒體都會解釋這是因為「高學歷女性喜歡回到職場」，但實際情況顯然不是如此。根據研究結果，已婚的高學歷女性在小孩長大後，反而較少回到職場，大多繼續當家庭主婦。在歐美，女性接受高等教育被認為是求取專業工作的手段；但在日本則不然，女性接受高等教育，可能更是結識高學歷、高收入男性的手段吧！

新娘學校

表 5-2 妻的學歷與再就職

	妻子學歷	二度就業	專業主婦	合計(實數)
40 歲世代	初中畢業	65.4%	34.6%	100%(26)
	高中畢業	66.1%	33.9%	100%(121)
	大學或短期大學畢業	39.3%	60.7%	100%(28)
50-60 歲世代	初中畢業	55.6%	44.4%	100%(99)
	高中畢業	37.3%	62.7%	100%(126)
	大學或短期大學畢業	68.8%	31.3%	100%(16)

資料來源：大和礼子，1998，「女性の労働市場再参入に関するコーホート比較」《1995 年 SSM 調査シリーズ 13 ジェンダーとライフコース》，1995 年 SSM 調査研究會，頁 58（部分修訂）。

家事誰來做？小孩誰照顧？

接著我們將討論家事和育兒的工作分擔。夫妻兩人都上班與只有丈夫上班的家庭，家事和育兒的分擔大不相同。參考圖 5-4 可看出三類妻子（全職職業女性、兼職職業女性、專職家庭主婦）生活時間分配的差異。職業女性，尤其是全職的職業女性，因為耗費很多時間在工作和通勤，家事只能匆忙粗略做完，休閒時間最短；而專職家庭主婦則是慢條斯理做家事，休閒時間也最長。但相對地，不論是職業女性或專業主婦，她們丈夫的生活時間分配卻大同小異。例如做家事的時間（包括育兒），如果妻子是專業主婦，丈夫的家事時間是 32 分鐘，如果妻子是職業女性，丈夫的家事時間是 36 分鐘，差異相當有限。這個「夫妻兩人都上班，只有女性做家事」的社會現實，就是造成女性不能持續投入職場的障礙。再者，根據圖 5-4 觀察，把現代人的生活區辨為



圖 5-4 夫婦生活時間比較（每日時間為周平均換算而成）

資料來源：總務廳統計局「平成 13 年社會生活基本調查」。

「工作／休閒」的二分法，其實是以男性為中心的構想，如果要理解女性的生活，我們認為有必要建構「工作／休閒／家事」的三分法。

那麼，既然丈夫不太做家事也不太幫忙照顧小孩，是否就意謂做家事、帶小孩只能由妻子一個人獨力完成呢？先來談帶小孩。有一種普遍的說法認為，小孩三歲以前如果能由母親親手哺育對小孩而言最好，我們稱為「三歲定終身」（三歲兒神話）。但實際上，如果完全只由母親一人陪小孩，真的是件好事嗎？我們可以發現，呼籲「三歲定終身」最熱烈的時代，其實就是 1970 年代。而這個 1970 年代，正是專職家庭主婦比率變得最高的年代（恐怕也是日本歷史上最高的年代）。所以同樣在 1970 年代，母親因育兒而出現精神官能症（Neurosis），也就被「社會問題化」了。所謂的育兒官能症或育兒焦慮，大概就是下面這樣的情況：

「第一個小孩出生後四個月，我就出現嚴重的倦怠感和失眠症，丈夫說我得了「懶惰病」。後來生了第二胎，又出現一樣的情況，每天早上都爬不起來、心情低落、然後淚流滿面。我完全沒有感到育兒的喜悅，只感到負擔沉重，以及從未停止的極度焦慮……。」

「兩三個月前，我開始在家幫忙一些工作，可能是因為疲倦，會把事情一直往很壞很壞的地方想。丈夫回家時間很晚，經常一整天都沒講到半句話，我被兩個小孩綁手綁腳，一點辦法也沒有。」

資料來源：落合惠美子，「現代の乳幼児とその親たち」三澤謙一等著《現代人のライフコース》ミネルヴァ書房，1989。

母親的育兒官能症和育兒焦慮，對小孩的身心發展必然會帶來負面影響。根據調查顯示，母親在育兒時如果精神暴躁不安，就較容易施加體罰（父親的情況也一樣）。那麼，什麼情況容易產生育兒官能症和育兒焦慮呢？根據既有的調查，如果母親有以下兩種感受：（一）「照顧小孩是母親一個人的責任，而父親又放手不管」，或者（二）「想暫時不照顧小孩都沒辦法」，那麼就較容易出現育兒焦慮（圖 5-5）。在前現代「全家共同工作」的時代，小孩可交由兄姊、祖父母、鄰居幫忙照顧，但到了「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒、小孩讀書玩耍」的時代，想交由其他人照顧小孩，無疑變得相當困難。關在家庭裡孤單育兒的現代母親，不論是誰，恐怕都難逃育兒官能症和育兒焦慮的威脅。

但還是有很多母親可以有技巧免除育兒官能症和育兒焦慮。她們怎麼做到的？實際上，她們有的由雙親和姐妹幫忙照顧小孩，如果親人不住附近，她們就一邊和鄰居串門子、一邊讓小朋友玩。這樣一來，就能適度擺脫小孩子的束縛而稍微得到喘息，而避免暴躁不安或施加體罰。表 5-3 顯示這類母親的行動方式。

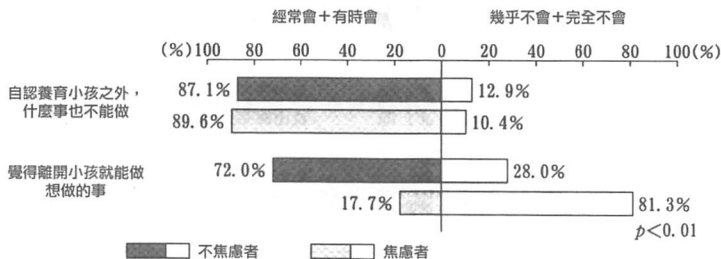


圖 5-5 「能否暫時離開小孩」與「育兒焦慮」的關係

資料來源：牧野カツコ 「嬰幼兒をもつ母親の生活と〈育兒焦慮〉」 《家庭教育研究所紀要》3 1982年 頁45（部分修訂）。

當與親人距離很遠的情況下，母親如果能與鄰居交換看小孩，有不少人是「幾乎每天都去」。親人如果住在附近，就由親人支援幫忙；親人如果不住附近，就會找鄰居支援幫忙。這樣看來，即使是現在的社會，母親也不是一人獨力撫育小孩，而是由雙親、姐妹和鄰居幫忙，部分、暫時分擔育兒的工作。

根據日本厚生勞動省調查，會抱怨「養育子女是沉重的負擔」，「自己沒有自由時間」、「養育子女而造成身體疲勞」、「一直盯著小孩而不得休息」、「夫妻不再有歡樂時光」的母親們，家庭主婦都遠高於職業婦女（厚生勞動省《21世紀出生兒縱斷調查》2002年）。原因應該是職業婦女比家庭主婦享有更多育兒協助（例如托兒所），得以暫時把小孩托給他人而取得自由時間。如果從這個結果來看，現在的母親未必需要獨力育兒，應可藉由雙親、兄弟姐妹、鄰居、托育機構而部分、暫時負擔育兒的責任。

69

表 5-3 「親人居住距離」與「和鄰居交換看小孩」的關係

和鄰居交換看小孩	親人居住的距離							
	同居		距離 10 分鐘以內的路程		距離 10 ~ 40 分鐘以內的路程		距離 40 分鐘以上的路程	
	夫方親人	妻方親人	夫方親人	妻方親人	夫方親人	妻方親人		
幾乎每天	13.3%	10.3%	31.3%	43.3%	37.6%	53.2%	54.3%	
周二三次	30.3%	34.5%	28.9%	23.3%	36.4%	28.1%	19.8%	
月三四次	24.0%	17.2%	22.2%	16.7%	7.8%	6.3%	13.7%	
幾不往來	32.7%	38.0%	17.8%	16.7%	18.2%	12.5%	12.2%	
合計	100%(150)	100%(29)	100%(45)	100%(30)	100%(77)	100%(32)	100%(131)	

資料來源：落合惠美子 「現代家族の育兒ネットワーク」 《近代家族とフェミニズム》 勁草書房 1989年 頁 106（部分修訂）。

現代社會中，不同於刻板印象中「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒、小孩讀書玩耍」的家庭形態其實很多，較常見的當然是夫妻二人都工作賺錢的雙薪家庭，或由親友鄰居（尤其是爺爺奶奶）分擔育兒工作的家庭。很重要的一點是：這些與刻板印象有所偏差（deviance）的家庭，反而都能免除刻板印象的束縛而過得不錯。免除刻板印象的束縛，不僅實現自己嚮往的生活方式，也避免育兒官能症的發生。如果滿腦子都還是「丈夫工作賺錢、妻子理家育兒」或是「小孩三歲定終身」的刻板印象，只是在躲避現實、追逐夢想，也將錯失認識家庭真實內涵的機會。現在，妳還陷溺在美麗的家庭幻想嗎？還沒看清楚現實家庭的樣子嗎？

社會學 Q&A

70

Q1：「三歲定終身」的神話在社會中扮演什麼角色？請利用「正功能」、「反功能」、「顯性功能」、「潛在功能」的概念說明。

A1：在這裡提示以下的解答範例，是否適當可和朋友多討論。

【解答例】相信「三歲定終身」神話的人，提出「母親專心陪在小孩身邊」可以為子女的成长帶來理想的正面影響（正功能），也造成天下的母親身體力行（顯性功能）；但實際上，這種育兒模式使母親陷溺在與嬰兒的兩人世界中，反而容易引起母親的育兒不安，為兒童的成长帶來意料之外的負面影響（反功能），並造成不少人開始出現憂鬱（潛在功能）。

Q2：「文化刻板印象」是把事物的某面向單純化，並加以強調，而在實際上則因此很難看到事物的其他面向。「男性工作賺錢、女性照顧家庭」的刻板印象，是不是讓我們難以看到現實的某些面向呢？

A2：例如男性工作賺錢的刻板印象，若從壯年男性大多數都有工作的事實來看應該沒錯。但由工作得到報酬的水準可就大不相同，這也使家庭生活造成很大的差異。另外，女性照顧家庭的刻板印象，也讓我們很難看到，其實有工作的女性反而是多數。這種文化刻板印象的運作，還可以找到很多其他的例子。

進階導讀

落合惠美子 《21世紀家族へ（第3版）》 有斐閣 2004年。

以很容易了解的事例來說明日本家庭的實際型態及變化。讀完後，應該可以體會到你的父母結婚當時的社會氣氛。

山田昌弘 《家族のリストラクチュアリング——21世紀の夫婦・親子はどう生き残るか》〔家族的再結構——21世紀的夫婦・親子如何存活〕 筑摩書房 1999年。

「經濟不景氣對選擇結婚對象有什麼影響嗎？」「寄生單身族（パラサイト・シングル）和專職家庭主婦未來還會存在嗎？」關心這種問題的人，這本書值得深入閱讀。

上野千鶴子 《近代家族の成立と終焉》 岩波書店 1994年。

「家庭制度是現代的東西」、「婦女的生命歷程因丈夫收入高低而分為二種」，書中都是對這類的火辣問題之論證探討。

石川実編 《現代家族の社会学——脱制度化のファミリー・スタディーズ》〔現代家族的社會學——去制度化的家庭研究〕 有斐閣 1997年。

片山義弘編 《家族を考える本》〔思考家庭讀本〕 福村出版 1995年。

以上二本書，都是在既有對家庭的傳統知識之上，再加添新的看法的教科書。既可學習基本的知識，也能享有讀書的樂趣。

第 6 章 都市空間

71

都市隨時都有最新資訊，人們在都市也隨時在體驗新鮮刺激的事物，並隨時感受擺脫各種束縛的自由。然而另一方面，人們在都市也可能受到犯罪威脅，或被都市人的冷漠傷害。所以說，都市的生活體驗同時包含人世的善與惡，至於遭遇善與惡的比例，就因人而異了。

有人為享受悠閒的生活而搬離都市移居鄉村，卻有更多的人仍然希望生活在都市。然而所謂的「都市生活」究竟是什麼體驗？人們在都市中創造的「社會」又是如何對待我們？



都心的樣子：南來北往的人群不斷從《ビッグイシュー》（*The Big Issue*）雜誌叫賣者的面前走過。這是一本專為遊民（Homeless）提供工作、協助自立的雜誌。這本國際性的雜誌 1991 年於英國創辦，2003 年秋天引進日本。本圖是 2005 年 9 月攝於大阪市北區。

第一節 都市經驗

人口的密集

人們爲什麼有「生活在大都市」的感覺？是林立的高樓大廈？是穿梭流竄的車流噪音？是充斥街頭的時尚精品？是撼動心靈的音樂電影？是摩肩擦踵的陌生人群？是不斷湧來的新鮮刺激？對於從漁村山林、鄉下小鎮初次進入大都會的人，所謂「大都市」，大概就是以上體驗的總和吧！

反過來看，生長在都市的人面對這些大量的刺激，恐怕別有一番感受。日常的生活起居，是空氣和清水都由人工控管的環境。每天的食衣住行，都必須以金錢才能換取。爲了賺取金錢而勞動、爲了出人頭地而拚命，挫折與無力感也油然而生。因爲他人的冷漠而心寒，並不斷陷入無底的絕望。享受完這些應該是快樂泉源的「強力刺激」，麻痺與倦怠總是隨後湧上心頭。「我」是誰？在數位資訊之中被撕裂爲碎片，對身邊的世界卻完全無能改變……。唉！都市就是這樣一個矛盾體驗的交錯場所吧！

都市，究竟是具有什麼特徵的空間呢？簡單的說，就是「人口密集地」。依照日本「地方自治法」規定，只要是「人口數五萬人以上」的自治體，而且是由「從事工商業或其他都市性質行業」人員及其家庭構成的市街，即符合施行「市制」的條件。根據 2005 年的資料，日本人口數最多的都市是東京，常住人口大約是 848 萬人，然後依序是橫濱、大阪、名古屋、札幌、神戶、京都、福岡、川崎、埼玉、廣島、仙台，這些都是超過一百萬人口的大都市。

值得注意的是，日本大約有兩成人口居住在這些超過一百萬

人的大都市；另外，京濱葉、京阪神、中京¹這三大都會區的範圍內，包含了日本的半數人口。根據 2000 年的日本「國勢調查速報」數字，全日本符合上述標準的都市共有 672 個，而後歷經所謂「平成の大合併」²，2005 年的都市總數增加為 751 個。從這些數字大概可以了解，確實有很多人就是這樣過著日常的都市生活。

以數字知悉人口朝向都市集中的趨勢固然重要，但是我們更應該先了解「人口密集」對於都市生活經驗的意義。如果只是根據人口數量劃分都市或鄉村，或根據統計學及生態學資料描述都市範圍，這些作法都有局限性。因為，人生活在都市的整體體驗，很難只透過數字表達。

對於人們的都市體驗，能否用一個概念總括呢？繼承芝加哥學派的費雪（Claude Fischer），對於所謂「都市經驗」（松本康、前田尚子譯《都市の体験》未來社 1996 年）³曾做過以下思考。他認為，乘坐加長房車駛過曼哈頓（Manhattan）大街的大富豪、聚在南布朗士區（South Bronx）鬼混吸大麻的年輕人，都是「紐約客」；因此即使住在同樣的紐約市，都市「體驗」卻有天壤之別。這樣一來，豈不是應該說「多少人住在都市、就有多

[譯者註釋]

- 1 「京濱葉」指東京都、橫濱市、千葉縣三個地理位置相連的都會帶；「京阪神」指京都府、大阪府、神戶市三個地理位置相連的都會帶；「中京」指名古屋市為核心的伊勢灣及鄰近工業區。
- 2 「平成の大合併」是指日本地方自治體制（市町村）為了因應汽車生活圈的擴大以及強化基層財政能力，而開始於 2000 年的大規模廢止—設置—分割—合併。在大合併之前的 1999 年，日本市町村總數為 3232 個，2005 年已減併為 1820 個，目前仍持續進行當中。
- 3 Fischer, Claude. 1984. *The Urban Experience*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

少種都市體驗」嗎？費雪接著說：「但是，實際情況剛好相反，他們〔不同的都市經驗〕之間仍然存在相似性。」

對外部環境的依賴

一堆人密集居住在有限的空間，會造成什麼結果？我們試著由這一點勾勒所有都市的共通特質。

第一個要指出，都市的糧食與能源無法自給自足。雖然都市裡四處都是餐廳與市場，但在市區耕作收成的農作物卻極為稀少，肉類、乳品、魚蝦也都得從都市外部運來。因為糧食無法自給自足，不論是購買食材烹煮或享用餐飲服務，都必須使用等價的金錢換取，這是一般都市生活的常態。同樣地，能源也絕大部分由都市外部供應，有極少數都市設有火力發電廠，但主要供電來源的核能發電廠，絕對都蓋在遠離都市的區域（例如日本的東北地方與北陸地方⁴），再將電力傳送到都市內部。另外，都市內部也不處理廢棄物，因此廢棄物拋流入海或棄置荒野的違法行徑，也從未停歇。這樣看來，大量人口密居的都市，根本不是內部封閉的環境，而是高度倚賴外部的空間；所以都市帶來的破壞力，也就不只限於都市自身，還波及遙遠的農村、漁港。

人口與產業分布不均衡的問題，並不只是日本國內都市與鄉村的問題，這問題其實是全球性的。因為能源、食材、工業製品不斷由海外輸入，不均衡也隨之在國際間擴散。譬如，日本蝦子

〔譯者註釋〕

⁴ 東北地方位於本州島東北區，亦稱奧羽地方，包括福島、宮城、岩手、青森、山形、秋田六縣；北陸地方位於本州島西北區，包括富山、石川、福井、新潟四縣。

的消費量如果增加，泰國漁村的景觀就會跟著改變；日本超市廉價蔬菜的需求量如果增加，中國農村的作物就會跟著改變。因此首先要了解，日本都市商店櫥窗裡的商品、餐廳菜單上的美食，都與我們不認識國家鄉村裡的陌生人緊緊連繫在一起。不過我們過日子通常對這些狀況毫無意識，豐富的商品、豐盛的食物、方便的能源，理所當然的享受，這就是都市生活的常態。

匿名性與自由

R35
 從人與人的關係來看，都市生活具有一個很大的特質，就是每天都與要周遭數量龐大的「陌生人」一起生活。百貨商場裡擦身而過的人潮、公車捷運中同一車廂的乘客，這些人我們大概都不認識。雖然可由衣著打扮猜測是年輕學生、中年上班族，而進行所謂的「類型化」辨識；但是若沒有言語交談，我們幾乎無從得知他們的姓名、年齡、職業等深入的細節。所以，與陌生人共處同一空間，是都市日常生活每天要面對的現實。也因為如此，在這些場合發生麻煩的可能性也較高。例如車內暴力⁵、使用行動電話引發的衝突，都是因為與陌生人共處同一空間才會發生。

但也不能說在都市空間就毫無秩序。在都市中，陌生人之間通常仍會遵守規則。譬如在客滿的電梯或電車裡不會和別人大眼瞪小眼互相直視，便是都市裡的禮節 (etiquette)，高夫曼 (Erving Goffman) 稱此為「禮貌上的不關心」(civil

[譯者註釋]

⁵ 車內暴力指的是發生在地鐵等大眾運輸工具車廂內的暴力行為，在 1980 年代中期成為日本一種特殊的社會問題，原因很多是暴躁的青壯年人不滿其他乘客動作緩慢 (尤其是老年人) 引發的肢體欺凌。

75

inattention)。都市生活者共同遵守這些彼此有默契的規則，「公共秩序」才得以維持；也因為陌生人之間大都彼此合作、約束，我們才能在某種程度上迴避都市生活的危險。

在都市中，不僅我們不熟悉相逢碰面的他人，我們自身也不被他人熟悉。這就是所謂的「匿名性」(anonymity)，把人們從原本「與熟悉夥伴」的緊密關係與長期交往的窠臼中解放。在都市的喧嘩中，人們可以感受到不被干涉的思考與活動自由，這種擺脫傳統與制度束縛的自由，也帶動創造新價值與文化的動力。

在相互「匿名」的情況下如何溝通，無疑是都市人不得不面對的問題。匿名溝通的基礎，正是「危險與自由」的微妙平衡。因為與互動的對象不熟悉，就有可能被欺騙甚至被傷害。換句話說，都市生活就是對所有人都「不信任」的生活方式。然而，也因對方都是不熟識的人，所以也更能不拘常規、不帶偏見的相互合作。享受暗藏風險的自由，應該就是都市人共同的體驗吧！



圖 6-1

維也納市內的弗賴雲 (Freyung) 廣場。傳說在中世紀時，罪犯只要能夠逃進這個廣場就可以獲得自由。

第二節 生活在都市

獨居生活者的社會

眾所周知，日本一直在高齡化社會的道路上前進；同時，獨居家戶型態的增加也是廣受注意的現象。所以從社會福利的觀點來看，獨居老人一個人生活的問題有諸多討論；但在都市，一個人生活則未必是什麼問題，因為都市原本就是單身年輕人密集之地。鄉下前來求學住在分租公寓的學生、外國派來工作住在商務住宅的主管，都屬於這種都市獨居家戶的類型。如果是工作派任而獨自在都市生活者，則比較有可能是壯年人。在東京，全部家戶（households）中有超過四成是「一個人生活」（ひとり暮らし）的獨居家戶形態，晚歸回家時必須自己扭開燈光，就是典型都市經驗的寫照吧！

在都市生活的家庭，成員的獨立性也很高，幾乎也可歸類為「一個人生活」的型態。不少年輕人在核心家庭中誕生、小學後即搬到自己房間成長，即使成長仍與父母親同住，卻沒有緊密的溝通，經常也是過著互不干涉的實質獨立生活。另外，由於晚婚，三十、四十幾歲仍然未婚的都市男女比率不斷提高，這類一直住在父母家裡卻維持未婚身分的成年男女，稱為「家戶內單身者」，也就是習稱的「單身寄生族」（パラサイト・シングル〔parasite single〕）。這種成年男女的生活形態與「獨居家戶」其實非常接近。

不論是獨居家戶或是單身寄生族，過著「一個人生活」的人，為了避免孤立於社會，就必須採取一些方法保持與外界的聯繫。年輕人在自己的小房間裡，靠著電話與電腦網路設備與外部

連絡。他們居住的小房間，乍看之下是「一個人生活」的獨立場所，實則是藉由資訊設備為媒介的網路終端場所，具有朝向世界開放的可能性。相對地，大多數高齡人士不僅沒有這些資訊設備、也不知道如何使用。這樣一來，「一個人生活」的老年人很容易就會自我封閉在孤獨之中。在可預見的將來，都市地區將更加速進入高齡化，甚至將有大半人口會「一個人生活」。因此對於高齡者的生活支持，不能只是單靠電話慰問，如何建立親訪住處、言語交談的生活支援體系，才是當務之急。

事實上，需要幫助的當然不只老年人。人不可能離群索居，隨著單身家戶增加，共同生活的新方式也逐漸形成，譬如與家人以外的朋友共同居住，但同時保有自己的獨立生活模式。在都市生活的世界裡，一個人如何培養獨立自主的心情與習性，又擁有免於孤獨的智慧與能力，確實非常值得思考。

都心與郊區

在大都市中，真正居住在都心〔即都市中心〕的人其實很少。這是因為商店與辦公廳座落的都心不適合居住的想法，把人口推擠到郊外。1960年代開始的東京、1970年代開始的大阪，77 都能清楚看出這種所謂「甜甜圈化現象」（ドーナツ化現象）⁶的人口移動。因為人口從都心外流，小學被迫關閉、老店收起生意，然後高層辦公及商業大樓一棟一棟蓋起來，儘管白天人潮熙攘、夜晚燈紅酒綠，卻很少有人真的住在裡頭。因此，昔日打造

[譯者註釋]

⁶ 指中間空洞、外圍實密的人口分布現象。

都市特色的歷史景物與節慶，也隨時間而流逝消散。

相應於都心衰退的是郊區的發展。雖然都市人外移到郊區的現象始自明治時代，不過當時（東京的）新宿與（大阪的）梅田還只是田園錯落的零散聚落，算不上什麼大規模的郊區化移動。但從 1920 年代到 1930 年代，東京與大阪突然急速發展，現今都市的範圍也大致形成；二次大戰後，這兩個都市的原有地域已無法容納暴增的人口，於是官民協力開發大規模郊外住宅（也就是所謂「新市鎮」）的時代展開，都心地帶的空洞化亦從此展開。

相對於原本座落都心的家空間狹窄、空氣濁惡、噪音擾人，郊區附設庭院的「我的甜蜜家園」（マイホーム〔my home〕），當然就成為經濟高度成長時代每個家庭的夢想。但換個角度來看，當搬到郊區的都市人漸漸習慣長時間的通勤，在郊區住宅裡，加班的父親在家庭晚餐中缺席的場景，也就越來越多。

在 1980 年代泡沫經濟高峰期，日本的土地價格飆漲，都市生活者被迫遠離都心，搬到相對廉價的郊外。隨著郊外住宅勃興，大型購物中心（shopping mall）、家庭餐廳、電玩商場、便利超商、商店街也形成風潮，營業時間也一直往深夜延伸，甚至到了 24 小時全天營業，構成了現代郊區的特殊景觀。不過，日本的「郊區」在 1990 年代接連發生重大的少年犯罪，郊區問題因此逐漸受到輿論關注。然而郊區這種新形態空間，究竟對兒童會產生什麼影響，學者也還不能明確掌握。

再回過來看都心，因郊區化空下來的老舊公寓成了單身外國人棲身的場所。這些外國人並不是在日韓國人、朝鮮人、中國人等早期留住日本的「舊外國人」（オールド・タイマーズ〔old timers〕），而是被日本的好景氣吸引的「新外國人」（ニュー・カマーズ〔new comers〕）。這些人除了留學生，男性還包括來自西

亞與南美的體力勞動者，女性則有不少是來自亞洲的情色產業工作者。都市吸納了這些新移民，反而造成了都心再生的契機。

78 隨著 1990 年代泡沫經濟崩潰以及持續的經濟不景氣，土地價格及貸款利率一路下跌，人口也逐漸回流到都心。這或許是年輕人認為都心是「刺激又方便的」生活場所，而選擇進住都市。若是長遠來看，當都心的人口大量替換，空間的特徵也必出現變化。我們該密切注意這些在全新的都心過生活的外國人與年輕人，看他們會為都市的風貌帶來什麼變化。

第三節 多樣性與次文化

都市的多樣性

都市帶有各式各樣的歷史。在自然環境與歷史洪流當中，創造出各具特色的空間，住在該處的人們所具有的文化也成為其特徵之一。

自古以來，從歷史發展分類城市，大致可以得出「城下町」、「港町」、「宿場町」、「門前町」等城市類型。到了現代，快速成長的新興都市也能區分為工業都市、軍事都市、駐驛都市（bed town）、觀光都市等類型。但無論怎麼分類，關注的重點都是：都市在社會中擔負什麼功能。

然而，分類可能使都市的複雜性被過度單純化。因為都市的重要特色就是「多樣性」，這是經由多種人群的文化互相衝擊才得以形成。在都市中，實際上就是各種不同群體的人一起生活。年齡、族裔、職業、收入、學歷、興趣、思想……，這些具有不

同屬性與價值觀的人，並不是經過「互相同意」才聚集生活在一起，當然也容易發生摩擦。實際上，都市本來就是不同族群、不同階級互相對立的場所，因此，都市的多樣性也正是城市社會問題的根源。

但是，對立的人們如果能一點一滴創造出「相互的同意」，建立溝通的規則，不斷來往交流，相信衝突的情況將有所改變。譬如，想像一個特殊族群長期居住的地域：一開始這些弱勢族群爲了有個照應，選擇聚集在都市中的某個區位；而後偶爾會與鄰近區域的人發生誤會、衝突與對立；因此，他們開始組織跨族裔的援助與合作，區位範圍也越來越擴大。如果這種互動模式的態度與智慧可以逐步累積，相信這個地域在都市中將很有魅力，因爲這裡擁有其他地方所沒有的「相逢」（*出会う*）機會。

前面介紹過的費雪指出，都市中具有相同特質的團體會反覆接觸，「次文化」（下位文化〔*subculture*〕）因而形成並且不斷強化。^{P107}費雪認爲，在人口數量龐大、人際來往頻繁的都市裡，反而使獨特的「次文化」出現的可能性增高，也因此突破舊有的常識而誘發創新的想法和行動。當代都市社會的多元文化，就是經由這種過程創造。由多元文化創造的「新鮮」感覺，應該就是把人們吸引到都市的力量。

79

標準化的進行

另一方面，在現代都市中，人們或團體生活風格的獨特性以及都市自身的「個性」，都在逐漸消失當中。例如高速鐵路（新幹線）不斷闢建、車站廣場陸續開發，每個站前街景都與其他都市高度相似。甚至大量興建的華廈（*マンション*）與豪宅（戶建

て住宅)，也都成爲工廠規格化生產的工業製品。由通勤電車的車窗向外望去，不論到哪裡，住宅區的景觀好像都是同一個樣子，乍看之下實在難以辨認差異。

街景大同小異，飲料食物、時尚服裝高度近似，大眾遵循「流行」的旗號，選來選去都差不了多少。不只如此，甚至教育、醫療、福利等領域，也都一樣出現「套裝化」(パッケージ化〔packagization〕)的服務模式，有時甚至以代金取代服務。與其辛苦分配物資和提供服務，這種方式顯然更有效率吧！

近年來，標準化快速成爲全球共通的現象。「全球化」的樣貌，在美國誕生的麥當勞漢堡之類的速食餐廳就能看到。麥當勞漢堡的分店遍及全球各都市街角，不論是巴黎、莫斯科、約翰尼斯堡、上海、曼谷、布宜諾斯艾利斯、開羅……，大大小小的都市都有金色拱門的招牌在閃爍。



圖 6-2

現代都市的多樣性。這是法國巴黎市第十三區的中國城裡一家超級市場。在當地，不只中國籍的移民人口衆多，還住著不少越南和寮國籍移民。

80

住在上海的小朋友，能到市區的麥當勞吃個漢堡，大概都會有夢幻般的快樂；出國自助旅行的年輕人，在陌生的都市拖著疲憊飢餓的身子，手邊又沒有平價餐館的資料，如果這時看到麥當勞，大概就像在沙漠看到綠洲般的解脫。麥當勞提供的漢堡與可樂，在世界任何角落幾乎都是同樣味道。透過麥當勞，全球人們的味覺也習慣標準的味道。工讀生店員面對顧客時行禮如儀的「手冊化」對話，也被視爲現代商品買賣的基本模式。便利商店與郊區超商，也全體向速食店看齊，以標準化模式驅逐原本各具

地方特色的商店街，人們逛街購物與選擇商品的形態，也一步一步改頭換面。

都市計畫與都市再造

高度工業化所推進的都市，看來都是一個樣子，我們可以解釋這是因為都市都是被固定模式的計畫建設。然而，都市如果完全不受約制而自然成長，必定出現空間與道德的失序。每個人如果都按自己喜歡的方式使用土地，權利的爭執不可能停息；每個人如果都把垃圾隨手丟棄，可怕的傳染病必定四處蔓延。事實上，在步入現代的時期，世界所有都市幾乎都經歷過貧困與失業問題，也被疾病與火災奪走無數生命。

如果碰到嚴重問題才起身尋求藥方，這樣的都市不會有未來。都市總希望在問題未發生前提早防範，於是出現由都市主動創造適合人居住社區的觀念。這種「都市計畫」的概念，在 19 世紀的西歐社會開始發展，日本則在明治維新之後引進，並且有了實際操練的機會。

以計畫性的都市建設改善舊有的惡劣環境、活化沉滯的地域經濟，這種想法逐漸被市民接納。但另一方面，透過都市更新而順勢驅離社會弱勢者，這種不名譽的案例也很多。歐美列強在亞非殖民地利用建設首都的機會橫奪住民土地，現代都市再造計畫把原本安住的遊民強制驅除，這些案例一直都存在。這種都市計畫過程，創造許多所謂「美觀」都市或「安全」都市，但「美觀」與「安全」究竟是站在誰的角度來看？犧牲了誰、成就了誰？我們有必要對這些問題多加思考。

都市社會，一直都有容許各式人種存在的「深度」。都市社

會的這種深度，由空間從不會被單一價值觀霸占，應該不難知悉。然而，都市計畫或都市再造，卻都基於標準化思維推動強制性的設計，當然也就輕易將原本生活在土地上的人排除了。

都市社會的課題

在都市中，各種文化在歷史上厚實地層層堆疊。所謂的都市「多元文化」，正是這種歷史性、重層性的產物。在昔日的殖民地都市中，掌握權力的支配者是從宗主國前來，他們也經常把自己國家的制度與文化強迫被支配者接受。但即使在這些殖民地，土著文化總是能堅強留存。這些土著文化在不同的狀況下，經由接觸、融合支配者的文化，進而蘊育創造新價值的基盤。

在現代都市中，如過去殖民地般明目張膽、強迫推銷標準化的生活方式，已不可能再發生。但最近幾十年來，像是阪神大地震災區的復原、美軍基地撤離移轉、核電廠及廢棄物處理場建設的幾件工作，卻也顯示都市當地住民的想法與意見，仍然未能充分向上反映。還有一點也不能忽略，之前提及許多人的日常生活愈來愈標準化。在我們自己現在居住的都市中，如果遍尋不著安身立命的場所，那該怎樣做呢？一個能接納自己價值觀的都市空間，是否只能是人們生命中的無邊追尋呢？

我們能既保持超越國家民族界限的交流，又能避免淪為標準化生活方式嗎？我們能保有各自差異性共同過生活，但又不用擔心被同化嗎？這是都市社會給我們的課題，相信不論是對個人的可能性或對社會的未來，都是重大的試煉。

社會學 Q&A

82

Q1：我們有辦法為「都市」下一個漂亮的定義嗎？

A1：韋伯（Max Weber）與渥斯（Louis Wirth）的定義應該是都市的最經典定義。他們注意到，密居的擁擠土地、密集的大量人口、多數從事工商業，使住民之間不容易結成親密關係。這些觀察確實符合我們的生活經驗。但如果考慮到像居無定所的遊民在都市社會扮演什麼角色，或是像某些舊社區（如「下町」）何以至今仍維持緊密的人際關係等，便可知找出面面俱到的都市定義有多困難。提出理想型定義，再拿自己生活的社區對照這個定義是否相符，應該就是很有意義的頭腦體操了。

Q2：已經凋零的商店街，如果想讓它們重新復活，該怎樣做才好呢？

A2：首先，先試著分析商店街衰退的原因。原因之一是泡沫經濟時代市中心不動產價格飆漲，以致店家付不起租金而撤離。原因之二是雙薪家庭增加，很多人週末才一次買齊一周分量的食品，因此設置在郊外、提供廣闊停車場的大型購物中心（shopping mall）顧客川流不息。越來越多人利用 24 小時營業的便利超商，尤其年輕人更是明顯；那些產品樣式少、傍晚就打烊的商店街，實在很難抗衡……。但換個方向思考，是否能想出對應的行動或政策？先嘗試拜訪那些仍然充滿生機的商店街，了解他們怎樣留住顧客、了解他們吸引什麼顧客，都是很好的作法。要了解街坊，當然就要走進街坊。

進階導讀

町村敬志・西澤晃彦 《都市の社会学》 有斐閣 2000年。

不只網羅過去都市社會學累積的成果，還活用其他研究領域的分析，對現代都市社會做出多角度的解讀。文章易讀，圖片和進階書目也很充實，非常適合當作入門書。

鈴木博之 《日本の近代10都市へ》 中央公論社 1999年。

描繪幕府末期到現代的日本都市變化軌跡，並由都市計畫、郊區開發、都市復興、國家主辦的展覽賽事等面向來討論，提供近代都市與文化的概觀。

松田素二 《都市を飼い慣らす》〔馴養都市〕 河山出書房新社 1996年。

舉出很多世界上與歐美社會學理論不適用的事例，比如非洲都市仍在進行農耕生活。作者基於人類學的田野調查成果，闡明都市也可以是農耕民眾的空間。

前田 愛 《都市空間のなかの文学》〔都市空間中的文學〕 ちくま学芸文庫 1992年。

透過熟讀文學作品，描繪出活生生的都市景象。這本書也為建築史和都市研究帶來很大的影響。作為課外讀物也是很有趣的一本書。

第 7 章

學歷和社會

83

談到「教育」，幾乎任何人都可發表一番見解，甚至還有自己的一套理論。但事實上，一般人對教育的理念，經常來自於個人受教育的經驗。人要了解自身的經驗其實並不困難，但要了解自身教育經驗的社會意義，可能就不簡單了。這不只是因為每個人的經驗不同，更是因為個人的視野有限，以致於無法關照社會整體的面向。人在理解自身的經驗時，一來經常受限於自己固有的意識形態、二來不習慣無拘無束的自由思考。若想要超越這兩道障礙，就必須先了解這兩道障礙。



資料來源：二宮金次郎捐著柴薪讀書的雕像。二宮金次郎是日本歷史中綜合所有美德的象徵，集孝行、學問、勤勉、自立於一身，他的雕像在二次大戰前的小學校園中四處可見（引自井上章一著、大木茂攝影《ノスタルジック・アイドル 二宮金次郎》 新宿書房）。

第一節 學歷社會的時代趨勢

日本中等教育、高等教育的入學率，在第二次世界大戰結束後的十幾年間，開始大幅度急速上升。

由圖 7-1 所見，日本的高中入學率在 1955 年是 50%，到 1980 年已上升到 95%，幾乎達到「高中完全就學制」。而一般大學和短期大學（短大）的入學率，在 1960 年時大約是 10%，到 1975 年已攀升到 37%，到 2004 年更達到 50%。如果把專修學校也計算在內，日本高等教育的入學率實際上已有 70%。

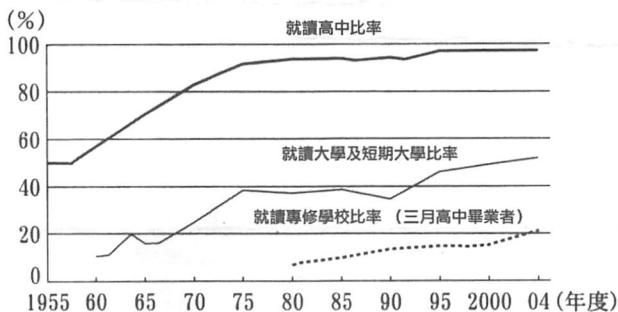


圖 7-1 升學率的變遷

資料來源：筆者根據文部科學省網頁資料統計製表。

教育機會的急速擴張與教育程度的急速提高，雖然有人批評是成就主義的魔爪蔓延，結果只是把孩子逼進嚴酷的考試煉獄，但另一方面，也有人認為教育擴張使人們得以藉由個人能力求取職業和社經地位，而不再仰賴家世、階級等與生俱來的屬性，所以肯定教育擴張有助民主、平等的社會結構。如果用社會學的術語來講，就是認為社會經濟地位的分配原理，已經由「身分優先」轉變為「成就優先」¹。在學歷取得方面，因為現在一般都取決

而日本目前難以流動的階級呢？

於「考試」，即一套對全體學生客觀評量的共同標準，也就是說現代社會的選考過程，已經由「特別主義」(particularism) 轉變為「普遍主義」(universalism)。

完全以個人能力 (merit) 決定職業和社經地位的社會，楊恩 (Michael Young) 稱為「用人唯才主義」(meritocracy) (甲窪田鎮夫、元山卯一 譯 《メリトクラシー》 至誠堂 1972 年)，² 他在書中並以類似小說的戲謔形式，描繪未來人類社會的悲劇。用人唯才主義的社會，是設想一個個人能力可以發揮到最大限度的社會；雖然這只是表達一種理想，但問題出在單以「學歷」認定「個人的社會能力」這點上。在討論這個問題前，我們先看看當前社會學歷與職業的關聯。

85

表 7-1 是小學、中學、大專三種不同學歷的人，與他們所從事職業的關係。先看專業人員的學歷，大專學歷的比率明顯高於

表 7-1 學歷與第一次就業的階層之關係 (單位：百分比 %)

學歷	第一份工作							小計 百分比 (總數)
	專業人員	管理人員	白領職員	自營商	大企業藍領工人	中小企業藍領工人	農民	
國中、小	0.3	0	11.4	6.9	10.1	45.6	25.7	100% (377人)
高中	6.2	0	32.3	4.0	21.6	28.0	8.0	100% (500人)
大專	34.9	1.1	49.5	2.8	5.3	4.6	1.8	100% (281人)
全部	11.2	0.3	29.6	4.7	13.9	28.1	12.3	100% (1158人)

資料來源：藤田英典 「社会的・教育的トラッキングの構造」 《現代日本の階層構造 3 教育と社会移動》 東京大學出版會 起自 1990 年。

[譯者註釋]

¹ 身分 (ascription) 指生下來即被賦予的社會屬性，例如家庭背景、階級等；成就 (achievement) 指後天個人努力的成就，例如考試成績、工作表現等。

² Young, Michael Dunlop. 1958. *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033: An Essay on Education and Equality*. Baltimore: Penguin Books.

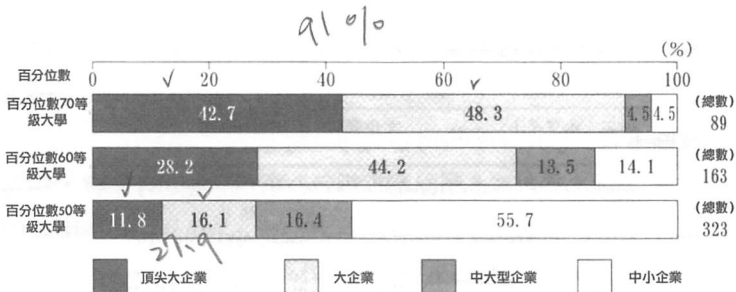


圖 7-2 不同等級大學畢業生的就業比較

資料來源：引自刈谷剛彦ほか 《教育の社会学》 有斐閣アルマ（原圖出自平澤和司「就職内定企業規模の規定メカニズム」 『大學から職業へ』 廣島大學大學教育センター 1995年）。

其他二種學歷；白領職員也差不多，不同學歷的落差很大。反過來再看藍領工人和農民，大專學歷者則遠低於其他二種學歷。所以，不同學歷有不同職業分配，其實相當清楚。

再看圖 7-2，不同等級的大學畢業生，就業公司的規模也有差異。以入學成績為基準，學校排名百分位數 70 以上的一流大學（難關大學），畢業生直接進入頂尖大企業的比率是 42.7%，若把直接進入一般大企業的畢業生也計算在內，比率竟然高達 91%；相對的，百分位數 50 的大學，進入頂尖大企業的比率只有 11.8%，進入一般大企業的總共也只有 27.9%。所以，不光是不同階層的學歷（縱向學歷差異）會造成職業分配的落差，同樣大學階層、不同等級（橫向學歷差異）的學校，也會影響職業分配。

表 7-1

圖 7-2

現在回頭討論一個問題：學歷是否真能代表「個人的社會能力」？相關論點主要分成兩派：肯定派的代表理論是所謂的「功能論」；否定派的代表則是所謂的「衝突論」或「關係論」。

第二節 功能論的解釋

技術功能論

先來談「技術功能論」的解釋，這個理論比較接近一般人的常識，也比較容易被接受。以下先說明此派學說的基本觀點。

隨著社會的發展，產業結構也產生轉變。從日本現在和戰後初期的三級產業比率變化來看，一級產業目前約占 10%，約為戰後的 1/4；二級產業目前為 35%，約為戰後的 1.5 倍；三級產業目前約占 55%，約為戰後的 1.6 倍。這種變化的意義，絕不能只歸因於技術和管理部門的比重增加。事實上，隨著工業的產能提升、層面擴大，必然需要更高的技術和知識。對於工業社會的需要，「教育」也就必須有所回應。借用美國教育社會學者克拉克（Burton Clark）的話可以清楚了解：「現在我們面臨的時代，是一個不斷需要技術人員和專業人員的時代。在培養人才這方面，『教育制度』受到社會的高度期待來達成這個重要使命。」克拉克這樣的觀點認為：隨著教育的人數增加及等級提升，受過較高知識與較多訓練的人，自然就可以分配到相稱的職務和職位。這就是技術功能論的基本概念，也可說是一種「肯定現狀」的解釋。

人力資本論

接下來再談另一種功能論的觀點，稱為「人力資本論」（human capital theory）。人力資本論是以經濟學「財富會刺激民眾欲望」的基本想法，支持技術功能論對教育與職業的解釋。美

國經濟學家修茲（Theodore Schultz）³於1960年美國經濟學會會長就職演說中，清楚表達出人力資本論的內含：「透過對自己的投資，人們擴大了選擇的可能性。這就是自由人自我提升福祉的途徑。」該論點強調透過教育而獲得技術與知識的過程，並非「消費性」的支出，而是「生產性」的投資。當然，他所談的「福祉」或財富本身，其實都意含「帶來幸福」。也就是說，他們認為任何人只要對自己（或孩子）的教育投入時間、精力、金錢，就能為自己（或孩子）創造高產出、高價值的勞動力，當然就能走上財富和幸福之路。這種理論說法，聽來確實很吸引人。

所以，當很多高中生懷疑為何要讀無聊的書本，懷疑為什麼要進大學，如果把問題拋給老師或家長，得到的典型答案都是：「如果考上好大學，就能去看自己想看的世界，現在的辛苦就是在擴展實現理想的機會啊！」這和前述修茲的說詞是不是很像呢！可見這種想法在社會中是如何根深蒂固。

但另一方面，人力資本論其實還包藏一種邏輯：不論成功或失敗，都必須歸諸個人的責任。也就是說，一個人若停止對教育的投資、不能獲得較高的學歷，責任就在於家長的眼光短淺、學生的生性愚懶等等，反正不管什麼理由，終究都會落入「個人歸因」的結構。這種邏輯將社會的不平等都直接歸因於個人的性向，其實是只看結果成敗，不論過程公義，這種思維正是自由（市場）主義的延伸。

[譯者註釋]

³ Theodore W. Schultz (1902-1998) 是美國著名經濟學者，1950年代末期開始提出人力資本概念，1963年出版著名的 *The Economic Value of Education*, New York: Columbia University Press. 這個概念受到很多挑戰，社會學界提出的社會資本 (social capital) 概念，即意含對抗經濟學人力資本論的企圖。

從戰後復興期（1950 年代）到高度成長期（1980 年代）的 30 年間，日本處於產業升級、職位擴張的時代，技術功能論和人力資本論因此擁有很強的說服力。即使如此，老師和家長那套「人力資本論」的修辭，並沒有真正解答某些孩子的懷疑：社會整體經濟的成長，為什麼沒有消弭社會的不平等？如果注意到這點，也就能進一步了解，功能論的解釋其實隱含了某種欺瞞。

第三節 衝突論的解釋

對功能論的批判

就如人力資本論所說，在教育上投入時間、精力、金錢，確實增加獲取高學歷的可能性，也增加謀取好職業的機會。他們因而認為「只要有心，成功的機會大門是對所有人敞開的」。但這明顯有誤導的成分。因為能投資於教育的時間、精力、金錢並非所有人都相等。經濟富裕的人不僅金錢多，也確保小孩的自由時間多，加上在空間和文化上提供較好的「讀書環境」，促使小孩本身對教育的態度也較正面。父母教育價值觀的差異，對教育投資的程度當然也會產生不同。由於教育投資面對「不知何時才能回收」的不確定狀態，除非背後有強烈的價值觀支撐，否則必定不可能長期投入時間和金錢。

表 7-2 是根據父親的職業別來看小孩的學歷狀況。父親的職業是專業人員和管理人員，他們的小孩獲得高等教育學歷的比率，比其他職業者高出甚多。反過來看，初等教育學歷的人，他們父親的職業也比其他學歷者要低。

表 7-2 父親的職業階層與兒女的學歷

父親的職業階級	孩子的學歷			百分比 (總數)
	初等教育	中等教育	高等教育	
✓ 專業人員	6.6	26.2	67.2	100 (61)
✓ 管理人員	6.3	27.5	66.2	100 (80)
白領職員	13.3	49.4	37.3	100 (83)
自營商	28.9	44.3	26.9	100 (253)
大企業藍領工人	23.0	52.7	24.3	100 (74)
中小企業藍領工人	32.1	52.8	15.1	100 (106)
農業	47.8	41.4	10.8	100 (389)
總計	31.7	42.7	25.7	100 (1046)

資料來源：藤田，同表 7-1。

89

再更進一步來看，表 7-3 是日本十四所頂尖大學的新生資料，以及他們出生當年父親的職業、教育資料。這些頂尖的大學生都出生於 1956 至 1965 年，他們有 75% 來自專業人員或管理人員的家庭，89% 的父親擁有高等教育學歷。比起同一時期出生的一般日本人，這種專業人員、管理人員、高等教育家庭的背景確實遠高於一般。

這裡雖然是以父親的職業和學歷代表家庭狀況，但身分和階級的不同也會影響取得高等教育的機會，也就是說，教育系統一直對社會支配階層有利。即使事實如此，功能論卻仍認為「機會的大門對所有人敞開」，並鼓勵個人參加競爭，而一旦失敗就歸罪是個人缺乏努力或能力。是以，新馬克思主義者對教育的觀點，就是批判功能主義的解釋其實就是支配階層的邏輯，卻把教育體系包裝成「用人唯才主義」的制度，也就是「教育」是支配階層為了保護既得利益，用以鞏固獨占支配地位的工具。

表 7-3 頂尖大學新生 / 父親職業、學歷階級的比率

出生年	父親職業是上層階級	父親學歷是高等教育以上
1926-1935	56.2%	37.5%
1936-1945	64.6%	39.3%
1946-1955	75.0%	65.0%
1956-1965	75.0%	88.9%

資料來源：尾嶋忠章 「教育機會の趨勢分析」 《現代日本の階層構造 3 教育と社會移動》 東京大學出版社 1990 年。

身分文化論

新馬克思主義學者對教育功能論的批判，主要在抨擊學歷與出身階層的結合關係；而接下來要介紹的新韋伯學派的教育理論，則主要在抨擊學歷與職業（及社會地位）的結合關係，柯林斯（Randall Collins）的觀點就是最有名的例子（新堀通也監訳『資格社會』有信堂 1979 / 1984 年）。⁴

柯林斯同意學歷確實與職業和社會地位有關，但其間的關係，是否就是技術功能論者解釋的「學歷代表工作所需的知識和技術」，柯林斯亦抱持否定的態度。柯林斯論證的重點如下：

第一，職業所必要的知識和技能，主要是由職務的行使過程習得，而不是由學校教育習得。醫師、律師、政府官僚、企業經理、技術人員……不管什麼職業都是如此。工作需要的知識技

[譯者註釋]

在台灣呢？

⁴ Collins, Randall. 1979 *The Credential Society*. New York: Academic Press. 中譯本：劉慧珍等譯 《文憑社會》 台北：桂冠 1998 年。

能，幾乎都是透過工作經驗而獲得，從在職養成訓練（on the job training）的制度即可知道。

第二，各階段的學校成績，只能預測進入更高教育階段的可能性；也就是說，大學的學業成績和職業的關聯，頂多只會影響教師、研究員、某些需要證照的職業，學業成績幾乎不能用來預測其他職業的表現。

如果是這樣，為什麼企業界還是熱中採用高學歷的人呢？柯林斯指出，這是因為學歷被視為證明某人「歸屬某個特定集團」的指標。

如果用排外性格明顯的宗教共同體、國族共同體來類比，以學校為基礎而形成地位團體的「教育共同體」，同樣也具有區辨自我（self）和他者（the other）的特徵。這些可資區隔的特徵包括名聲、興趣、禮儀、守法程度、談吐風格、聊天話題、價值觀、威嚴、品味、教養、交友圈等等。也就是說，學歷是種「相似性」的指標，所以特定的「教育共同體」代表這批人經歷過相同的學校生涯，擁有相同的動機、技術和道德品行。有些美國企業要求儲備幹部必須主動進修管理碩士（MBA）的學歷，就被認為是在考驗他們對企業的忠誠度，這可以視為該論點的例證。

暫且不論擁有相同學校生涯的人是否擁有同樣的道德品行。企業高層的升遷可能會比較注重生產和管理技能；但在基層的新聘員工，重要的考量卻是「這個人可以信任嗎」，所以組織的幹部（某種身分集團）以學歷作為徵聘員工的標準，其實就在藉由學歷保障信任，因此並不是毫無道理。

在此應該特別注意的是，「貨幣不認識它的持有人」。這裡試著把學歷比擬成貨幣。在上述過程中，如果下屬階層為了社會地位而大量湧進教育系統求取學歷，那麼學歷貨幣的價值就會貶

值（學歷通貨膨脹）。因此，支配階層爲了維持他們手中的貨幣價值，就會想盡辦法提高標準。結果教育系統也就愈來愈擴張、愈來愈高度發展。

文化的再生產論

以上兩種批判技術功能的理論，觀點雖有些許不同，但都不反對學歷會影響往後的人生。如此一來，就會出現很諷刺的結果：學歷制度愈受到嚴厲批判，就更像真的擁有驚人的力量。爲什麼會這樣？以法國社會學家布爾迪厄（Pierre Bourdieu）的觀點來看，那是因爲前述的論調，在無形中都把對自己小孩的投資和對（公共領域意義的）教育的投資劃上等號，因而所有投資的收支都只能還原爲經濟資本（金錢）的計算。爲了要克服此種理論的缺陷，布爾迪厄提出文化資本（cultural capital）的概念。

（文化資本，包括日常的談吐用詞、生活態度、金錢觀、學歷觀、職業觀、事物喜好、人際關係、夢想、甚至是最廣的人生觀等等；換句話說，就是一個人在家庭成長過程中長期浸淫、對外在環境持續適應，從而展現於「身體」的全部內容（布爾迪厄稱之爲 *habitus*）；簡言之，文化資本就是一個人成爲現在這樣的全部內容。）

文化資本發揮其「資本」的力量，能夠以很多種形態出現，學歷只是其中一種，也就是本章談的這種。國民教育教導的課程內容，就是社會認定爲「正統」（orthodox）的知識，也就是使用正統語言解釋的知識。因此，教育系統重視的就會是古典音樂而不是演歌、是文學而不是電視、是文法而不是身體語言、是正確計算而不是討價還價；如果這樣來看，在「學校」的場域中，上

層階層的文化資本具有雙重優勢。其一，他們較不須花時間於經濟性維生活動，因此擁有較多自由，在日常生活中接觸正統文化的機會也較多；其二，他們的生活經驗轉譯為（學校）語言符碼的相似度也較高（關於第二點可以參考 Bernstein, Basil. 1971 *Class, codes and control*. London, Routledge and K. Paul。書中所做的實證報告很有趣。日譯本：萩原元昭編訳 《言語社会化論》明治圖書出版 1981 年）。簡言之，文化資本就是「因為自己的生活經驗接近學校知識，能輕易轉換為學力或學歷，卻偽裝成是本人辛苦努力才獲得，而不久就可以變換為經濟資本的東西」。

92 但文化資本的內含不只是隱含在教育投資之內。學歷只是文化資本制度化的一種方式。的確，如柯林斯所言，學歷是通用的文化貨幣，然而文化資本的本質，更在於它能與另外一種資本密切結合。除了與經濟資本結合，文化資本也常與社會資本（social capital）結合運作，而所謂社會資本，也就是一種以親屬網絡為主的人際網絡（人脈）。

文化資本在哪裡培養出來？最主要的當然就是親屬網絡，另外還可以是基於交易、地域或社交關係而形成的各種人際網絡。這樣就是以「社會性的力量」將個人向上推動，被推上去的個人，人際網絡也就更加強化。這些關係網絡的最極緻表現就是婚姻市場，與誰結婚（與什麼家族結為親家），是表現個人文化資本的最根本場景，同時也是創造、強化社會關係資本的場景（佐藤朝泰的《閨閥——日本のニューエスタブリッシュメント》立風書房 1981 年。實際記載了當時經濟、政治界最上層相互結成網眼般複雜而精密的婚姻關係）。舉例來說，假設有一位著名的政治人物是東京大學畢業，再取得美國史丹福大學博士學位，看到這些學歷，可能大家還是不相信光憑學歷就可以成為政治人

物；如果再知道他的祖父曾出任日本總理、父親當過部長，想必大家就心知肚明他為何能擁有龐大的政治資源，而他的教育文憑，也就退居幕後成爲模糊的原因了。

也就是說，學歷資本是一種較弱的資本。即使是以專門資格爲基礎的身分集團（例如醫界或法界），要爬到最上層還是需要經濟資本和社會資本，這些都不乏實證調查結果可以佐證。一方面，我們承認較強的資本支配了再生產，然而另一方面，我們也不否認教育的大門是爲所有人敞開，也就是確實有不少人藉由學歷獲得不錯的社會地位。對於這種矛盾的現象，文化再生產論（cultural reproduction）也提出一個有趣的解釋：教育體系扮演的角色，主要就是使階級再生產具有正當性。

既然社會現象就是如此，只擁有學歷資本（而沒有經濟、社會資本）的教育菁英，當然也不會坐以待斃。同學會、校友會、學閥派系等等，都是名校出身的菁英爲了自我保存、自我擴大，企圖以師生網絡對抗社會資本的血淚史啊！

第四節 學歷社會論的課題

93

布爾迪厄的理論貢獻，揭示了以往經濟學的錯誤，因爲經濟學只是把計量可能的變數投入進行模擬分析，而且認定只有投入的要素是重要的；相對於此，布爾迪厄清楚讓我們看到，階級的再生產就是「人」的再生產，也是人際網絡的再生產。然而，文化和人際關係，這些我們認爲人與人之間無關利益算計的「真性情」，若要稱爲「資本」，難免在道德上令人尷尬，但布爾迪厄卻讓我們知道，就是「無關算計」的真誠性以及「不好意思」的真

情誼本身，才能將文化和人際關係的資本性格隱蔽。

假如我們承認前述「無關算計」的真誠性和「不好意思」的真情誼是資本隱蔽的意識形態產物，但要把身體文化和人際關係視爲經濟資本的道具，還去計算這些關係轉換爲經濟資本可值多少金錢，難免還是有不舒坦的感覺。實際上，對於不能掌握太多文化資本和社會資本的芸芸眾生，舉再多文化再生產的例子也無助於他們體會。這恐怕是因爲：將「資本」指稱的所有事物作爲解釋策略的文化資本論，仍是把人的富足與幸福還原到經濟的富裕。也就是文化資本論與人力資本論用的其實是同樣的前提。

社會學這門學問，是要研究人類豐裕與幸福的多樣性。將文化與人際網絡自身作爲價值來觀察的視點，也是必要的。教育的意義也一樣，不應單單只想到教育如何換取地位和財富，有時也須思考：教育是否擴大（或阻礙）了人類追求幸福的多種可能性？這些就是年輕讀者你們的課題了。

社會學 Q&A

Q1：學歷本身也會模塑人的形成嗎？

A1：學歷這個詞不單只是表達教育程度的事實，也表達了對畢業資歷的社會評價。從高低不同的學歷都對應高低不同的「尊嚴」，就能知道這種社會評價的運作。這種尊嚴，不只是「擁有某種東西就自傲、沒有某種東西就自卑」的量化層次，更是各種欲望（我想要什麼）的質性差異。學歷會讓人的欲望產生質變，從這樣的意義來看，的確是學歷在創造人。然而，人們常把「人的欲望不同」錯看成是「人的價值高低」，這種人大概也很難爬出學歷主義的洞穴。

Q2：對於媒體的影響力，教育社會學如何思考？

A2：藉由輿論形成而不停改變、誘導人的狀態，很久以前就有人提出這種媒體擁有的力量。但很明顯的，隨著研究的進展，媒體的發展也在變化，成為研究追不上媒體變化的腳步。這種窘境出現轉機，大概要等到在媒體空間中出生、長大的年輕世代開始自我省察，再開拓新的研究領域了。

進階導讀

竹内洋・徳岡秀雄編 《教育現象の社会学》 世界思想社 1995年。

這本書透過很多生活世界的事件來討論教育現象，這些事件包括神祕的寶塚音樂學校、學歷詐欺的歷史、益智遊戲的誘惑、色情論爭等等，展開對教育現象本身的討論，讀來令人有擊掌痛快之感。從這本書可以清楚感受到教育社會學者的精神奔放〔寶塚音樂學校是日本著名的專業女子貴族學校，隸屬寶塚歌劇團，位於兵庫縣寶塚市，以大型的改編歌舞劇（如亂世佳人、源氏物語等）為主，團員均需經過兩年的音樂學校訓練，嚴苛教導歌舞技能、也嚴格要求輩份倫理，知名演員黑木瞳、天海祐希都是寶塚的學生〕。

ブルデュー / パスロン 宮島喬訳 《再生産》 藤原書店 1970 / 1991年。

這本書是當代社會學討論階級和教育的經典作品，雖然各有難度，但書中所述不僅能激起人們的共鳴、也具有強烈批判性，是一部有細讀價值的著作〔Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron 1990. *Reproduction in education, society, and culture*. Translated from French by Richard Nice. London: Sage. 邢克超译《再生产：一种教育系统理论的要点》北京商务印书店 2002年〕。

イリッチロ 東洋・小澤周三訳 《脱学校の社会》 東京創元社 1970 / 1977年。

這本書強烈反對將「學習」與「學校」劃上等號，批判「學校化社會」已造成學生想像力貧乏而且狡獪成性。在篤信「學習必須自己親手去摸索」的今天，這本書更是不可不讀〔Illich, Ivan. 1971 *Deschooling Society*, New York: Harper and Row. 中譯本：吳康寧譯《非學校化社會》臺北：桂冠 1994年〕。

ローレン 友田泰正訳 《日本の高校——成功と代償》 サイマル出版会 1983 / 1988年。

這是一位美國人類學家在日本關西地區持續觀察一年的田野報告。他以五所

類型各異的學校為題材，描繪出日本高校生活的真實面。不論是內容或觀點，這本書可能都超越日本學者作品的水準〔Rohlen, Thomas P. 1983 *Japan's High Schools*. Berkeley, CA.: University of California Press. 〕。

ウィリス 熊沢誠・山田潤訳 《ハマータウンの野郎ども》 ちくま学芸文庫 1977 / 1996 年。

這本書以社會階級明顯的英國為場景，精彩描繪出勞動階級的小孩如何「心甘情願」的同樣成為勞動階級。書中有非常多深刻的民族誌記錄〔Willis, Paul E. 1977 *Learning to Labour : How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Farnborough, Eng.: Saxon House. 〕。

第 8 章 社會的病理

95

發生在社會中的各種現象，有些是所謂的「異常的」或「有問題的」現象。除了殺人、搶劫等暴力犯罪，也涵蓋校園霸凌 (bully)、官僚貪汙等違法事件，甚至還包括戰爭和恐怖主義之類的跨國暴力。所謂異常或有問題的現象，其實是無窮盡的。「社會病理學」的目的，就是以社會學的觀點分析各種病理現象。在本章當中，將依序以「社會的正常與異常」、「自我實現預言與標籤論」、「社會問題的建構論」三個論點考察社會的病理現象。



報紙每天都報導諸多對社會帶來衝擊的事件。對於這樣的現象，社會學如何解釋呢？

第一節 社會的正常與異常 → 社會中偏差的意義

R40-41

沒有犯罪的社會

早上起床打開晨間電視新聞，主播正在播報某某殺人案的凶嫌落網的消息。聽到這樣的新聞，一定很多人會想，唉！他們為什麼要殺人呢？如果只是一邊啃麵包一邊想，當然想不出殺人犯的心情。近年來好像可以感覺到社會犯罪的新聞變多，看起來好像世界變得動盪不安了，但世界上難道有完全沒犯罪的社會嗎？

每個人大概都會嚮往一種「沒有犯罪的社會」。的確，沒有犯罪的社會似乎真的是個理想社會。所以社會病理學就是要對犯罪進行社會學分析、探討原因，並提出阻止犯罪的對策。但請先稍等一下，在探討具體的、實踐的課題之前，我們應該先來些社會學的思考，也就是先解釋：對一個社會而言，犯罪是什麼？

犯罪還能是什麼？犯罪不就是犯罪嗎？犯罪不就是壞人做出危害社會的事？大家一起努力讓社會都沒有犯罪，不是很好嗎？但是對社會學而言，「沒有犯罪的社會」未必就是「理想的社會」。這話乍聽之下會讓人嚇一跳，然而我們甚至要說，在某種意義之下，犯罪是「正常」的現象。

這裡先確認一點：「犯罪」未必等於違反法律。意思是說，違反法律只是犯罪的一種，犯罪違反的是比法律更廣義的社會規範（例如道德等）。只要是對某個社會規範偏差（逸脫〔deviance〕），都會被稱為犯罪。請注意一點，用這種方式理解犯罪，或以社會學概念談論「犯罪是社會的正常現象」，絕非肯定犯罪行為本身，也絕非誇獎殺人者的勇猛。只要是犯罪，就是偏離社會規範道德的行為，就會對社會跟他人帶來某種程度的傷

害，這絕對不容懷疑。那麼前面說「社會犯罪是正常的」，究竟是什麼意思呢？

如果要思考犯罪的「正常性」，就必須先採取社會學思考的兩道程序。第一，所謂的社會學思考，就是必須與社會的（或用一個比較容易了解的說法：一般人的）價值判斷保持距離。意思是說，不能以社會的善惡判斷當作分析的標準，反而要將社會的善惡判斷當作分析的對象；第二，思考某一現象時，不能把現象孤立起來單獨分析，而必須考慮現象為何會發生的社會脈絡。以犯罪為例，如果只思考犯罪是個別犯罪的行為，那就只會針對個人動機和心理因素來探究；如此一來，研究者忽略了犯罪發生的社會意義，對社會學來講，這樣的分析顯然不足。

但這又如何解釋「犯罪是正常的」？我們先根據涂爾幹分析社會的正常與病理來討論。首先，思考一下沒有犯罪的社會是什麼樣子。假設有一個全部由聖人君子組成的社會（例如涂爾幹的範例就是僧侶組成的修道院），這個社會將是什麼德行？這個「沒有犯罪的社會」，確實可能看不到一般人所謂的犯罪；但一般社會所容許、不算犯罪的行為，在這裡卻可能被當作是犯罪！

例如，我們在日常生活難免有些「無傷大雅的謊言」（噓も方便），也就是因應時間和場合而不得已說出或大或小的謊言。我們以「是否要對癌症患者據實以告」為例，社會上有各種主張立場被認為絕對正確。多數情況下，病患或家屬都希望知道癌症病情；但某些情況下，也有家屬不希望病患知道或病患不希望家屬知道。在後者的情況下，家屬就可能對病患撒謊「你沒得癌症啦」，這種行為卻未必會被譴責。

然而如果事情發生在遵行宗教戒律的僧侶或修士身上，又是如何呢？他們打誑語、說假話時，會被如何對待呢？在一般社會

98 不會被處罰的「非惡意謊言」，在僧侶或修士的社會也沒事嗎？答案當然是否定的。說謊，對於僧侶、修士組成的社會帶來的衝擊，可能相當於竊盜搶劫對一般社會帶來的衝擊。

接著反過來思考，想像一個完全由惡人匪類組成的社會。在這裡，一般世間認定的犯罪行爲，大概都會被當作沒什麼大不了，也就是犯罪在這裡不被當作犯罪。那麼，這豈不是另一種「沒有犯罪的社會」嗎？只不過與聖人君子社會的意義恰好相反。由此應該可以了解，每個社會內部都有獨自的「規則」(rule)，違反這個規則，才是一般所說的「犯罪」。再舉一例來說，有一個青少年幫派的成員，因為在商店偷東西被逮到警察局，幫派內部並不認為偷竊是什麼大不了的壞事，當他被釋放後，當然也不會受到幫派責罰；但如果他在接受警察調查時，再密告咬出其他成員，那麼出來之後必會受到幫派嚴厲處置，因為出賣朋友不見容於幫派規約。

既然人所組成的團體或社會都有規範，必定就有人違反規範。在這個意義下，涂爾幹才會說「沒有犯罪的社會是不存在的」，這個論點也就是「犯罪正常性」的理論根據。

犯罪的社會功能

現在，應該大致可以了解「沒有犯罪的社會是不存在的」。然而單只是「所有社會一定都有犯罪」，恐怕還不足以解釋為什麼「犯罪對社會而言是正常的」。因此，有必要再進一步探討犯罪與社會之間的關係。

對社會而言，犯罪對「未來社會」是有用的。第一，我們可以從「犯罪是社會多樣性的指標」這點來討論。如果一個社會

很少發生犯罪，在某種意義下應該是高度同質性的社會，社會成員的意識和行動都有高度一致性。這個社會固然犯罪很少，適應環境變化的能力卻也較弱，因為這個社會從未準備面對迥異於現行規範的新觀念和新行爲。相對地，如果一個社會經常發生犯罪，也就是經常有人偏離規範的社會，雖然裡頭窩居了很多諸如罪犯之類的偏差分子（負面意義的偏差者），但換個角度來看，等於也是存在很多預告新觀念和新行爲的人（正面意義的偏差者）。這種容許價值觀多樣性的社會，反而比較能適應外在環境的變化。所以犯罪的存在，其實是社會多樣性的一種面向。

99

在某個社會被認為是犯罪的事，在其他社會可能被視為正常。舉個例子，15世紀哥白尼（Nicolaus Copernicus）主張的「地動說」，¹在當時遭到天主教教廷斥為離經叛道的犯罪行爲，後來卻被現代科學證實為正確的理論。再舉同性戀為例，從中世紀到近代的歐美社會，也都把同性戀當作反社會的犯罪行爲，但當代社會已普遍接受同性戀是「一種生活方式」。因此，犯罪經常也寓含未來社會先驅的可能性。

第二，犯罪對「現在社會」也有效用。嚴格來講，並不是犯罪本身對社會有效用，而是犯罪制裁（sanction）²對社會有效用。社會不斷對犯罪施加各式各樣的制裁，社會的成員才能不斷確認社會規範還在運作。以最近頻繁發生且普遍被認為是犯罪的跟蹤狂（stalk）和家庭暴力（domestic violence）現象為例，當

[譯者註釋]

¹ 1473年出生於波蘭，留學義大利時接受天文學訓練，反對當時天主教信仰的太陽繞地球之「托勒密體系」思想，主張地球不是方的，也不是宇宙中心，而是與五大行星一樣圍繞太陽運行、本身也會自轉的行星。

² sanction 原指對行爲的賞罰，在本文中專指對犯罪之處置，故譯為制裁。

社會制裁這些出現跟蹤狂與家暴行為的人，等於也在警告那些潛在的跟蹤狂和家暴者。如果透過媒體的大幅報導，就有更多類似遭遇的人關心，因而能透過制裁案例了解「社會容許的行為 / 社會不容許的行為」之間的分隔線，並不斷確認這條線。這樣一來，社會規範就更加鞏固了。

以上，就是以犯罪的社會效用（社會功能）論證「犯罪的正常性」，也可以讓我們回想一下前面提示的兩道社會學思考程序：一、不受限於既有的社會價值觀，以達到獨立的判斷；二、將看到的現象放進社會脈絡之中思考。透過這樣的思考程序，就不應再天真認為「犯罪等於罪惡」，也才能獲得新的觀點，也是社會學式的觀點。

第二節 「自我實現的預言」與「標籤論」

在前一節較為抽象性的討論層次，我們大致了解社會中犯罪（偏差）的意義，接下來要把焦點放回日常生活的場所，討論社會的偏差如何產生。

自我實現的預言

想像兩個感情要好的初中同學，從小到大一起讀書、一起玩耍，讀同樣的班級、參加同樣的社團，擁有相似的課業成績。今年四月³開始，這兩人都升上國中三年級，逐漸逼近高校入學考試的時間。對於是否參加明星高校的入學考試，這兩人都覺得茫然，但父母都希望他們報考名校。國三渾渾噩噩混了半年，下學

期兩人都進了補習班。有一天，兩人在滿分五百的補習班模擬考中，同樣都拿到 320 分。320 這個分數很尷尬，剛好就是名校邊緣的落點。

A 男孩的母親見到這個分數後說：「你玩了一整個學期，這樣有點不行。這分數要進名校還差一點，但如果現在開始好好加油讀書，一定考得上！」反之，B 男孩家裡卻這樣說：「你玩了一整個學期，難怪考這種分數！就算你現在開始拚命加油，難道別人就不讀書嗎？我看你沒救了，不落榜才怪！」這天之後，A 男孩相信好好加油就會考上，於是努力讀書，成績也就漸入佳境；B 男孩則相信即使拚命用功也追不上，於是無力讀書，成績也不進反退。之後 B 男孩更不用心，形成惡性循環。最後，A 男孩金榜題名、B 男孩名落孫山。

這之間發生的事，應該有些值得討論。A 男孩和 B 男孩模擬考一樣都是 320 分，後來的結果卻很不一樣，關鍵出現在兩方家長的態度。A 男孩的家長說「一定考得上」，B 男孩的家長則說「不落榜才怪」；兩人經由兩方家長的不同反應，而產生不同結果。如果 A 男孩和 B 男孩都不把模擬考成績拿給爸媽看，又會是什麼結果？或許，他們都會慢慢靜下心來用功讀書，最後兩個人也都考上也說不定。

這個故事告訴我們，人會因為先對未來提出預言，再覺得事情會如預言進行，最後事實果真如預言所說而發生，這就是所謂的「自我實現的預言」(self-fulfilling prophecy)。要注意的關鍵是：預言造成人的意識和行動出現變化，而且變化的方向就等於

[譯者註釋] _____

³ 日本學制為一學年兩學期制，學期起迄與台灣有異，開學為四月及十月。

預言的方向（但是，如果預言「明天會下雨」，結果隔天真的下雨，這個例子不算是自我實現的預言，因為是否下雨，與提出預言者的意識和行動無關）。

在社會學的分析當中，這種預言自我實現的過程，是相當具有解釋力的概念，特別是在分析犯罪與少年非行現象，都可看到顯著成果。

標籤論

人為什麼要犯罪？

這個問題有各式各樣的方法可以解答。最單純的方法，就是說明犯罪者做出犯罪行為的「動機」。即使在社會學的研究領域內，對犯罪者本身（與社會無關的）心理因素的研究，也占有重要的分量。但這裡要用的社會學方法，是要換個不同的角度說明犯罪，例如犯罪社會學裡極具代表性的標籤論（labeling theory）。社會學方法的標籤論，最根本的特徵就是：標籤論不以犯罪「行為」和犯罪「者」為分析焦點，反而更想勾勒「與犯罪行為有關的所有人」如何互動的圖像。

根據標籤論代表人物貝克（H. Becker）⁴的說法，「社會團體都會設定一些規則（一旦違反就會被當作偏差），並把違反規則的人貼上局外人（outsider）的標籤，就這樣製造出偏差」。在這種解釋下，偏差「不是當事人的行為本質，而是因為他人把規則與制裁套用在『違反者』身上的結果」。例如，所謂「殺人

[譯者註釋] _____

⁴ Becker, Howard S. 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. London: Free Press of Glencoe.

犯」的定義，不是犯下殺人罪行的人，而是被貼上「殺人犯」標籤的人；所謂「不良少年」的定義，不是行為不良的少年，而是被貼上「不良」標籤的少年。

兩個定義看起來沒什麼不同，何必多此一舉？「殺人犯」何必囉哩囉唆說是「被貼上殺人犯標籤的人」？二者乍看沒有差異，但在社會學分析的意義卻大大不同。

如果先對「實際發生的行為」與「社會認知的行為」做出區別，就能理解兩者的差異。先拿殺人事件來說，實際發生而不被社會認知的案例幾乎不太可能；但青少年為非作歹（例如扒竊）呢？並非所有實際發生的扒竊都會被警察發現，有些可能真的完全沒人發現，有些可能是老闆發現後斥罵一頓就放人，沒報警也沒告訴學校。這樣一來，警方「公布」的青少年扒竊案件數目，就會少於「實際發生」的扒竊案件。當然，到底有多少案件數目成了漏網之魚，實際上不可能知道。因此，把官方公布的統計數字直接當做社會實際發生案件的數字是有問題的。這種「實際發生卻未被社會認知」的行為數量，就稱為「黑數」（暗數〔dark figures〕）。在分析犯罪現象時，犯罪黑數是經常要注意的問題。

社會學解釋犯罪與偏差的「因果關係」也有獨到的看法。一般人通常這樣想：（一）先出現扒竊、跟蹤狂、殺人等「行為」；（二）然後再對這些行為貼上偏差或犯罪的「標籤」。但我們是否該考察：真的是「先」做了行為「然後」才被貼上標籤？

當然，大多數偏差犯罪的情況，確實符合「先行為—後標籤」的單純因果關係。但社會上實際發生的事，未必都會遵守這種因果順序。有些事件的因果關係正好相反：先貼上標籤然後激發行為。標籤論關注的就是這種逆轉的因果順序。

再以扒竊為例，假設有 C 女孩與 D 女孩兩名高中生，兩人都在便利商店順手偷摸一包零食被逮到，家長也都接到電話通知前來處理。C 女孩的媽媽很快趕到便利商店向店長道歉，並拿出金錢賠償，保證日後嚴加管教，C 女孩自己也誠心認錯表示不會再犯，所以 C 女孩就被帶回家，沒被貼上「不良少女」的標籤，故事也就結束了。相對的案例 D 女孩，家裡卻一直沒人前來處理，D 女孩自己也看不出認錯反省的樣子，店長一怒就通報學校和警察局。D 女孩就這樣被警察列管輔導，並受到學校導師和學務處的密切注意。從此，D 女孩就被校方和警方貼上「不良少女」和「問題學生」的標籤。

周遭同學對於被貼標籤的 D 女孩開始改變相處態度，紛紛用「不良少女」的有色眼鏡看待她。之後，對其他人不太嚴重的行為（例如打電話說感冒不能去上學），如果發生在 D 女孩身上，就可能引來惡意的猜測：「這女的素行不良，八成是裝病蹺課！」起先，D 女孩還會氣憤自己的行為被曲解，久而久之，心想反正做什麼都會被當成壞胚，乾脆發狠當個真正的不良少女。這個案例說明，她是先被貼上「不良少女」的標籤，然後才真的變成不良少女。其實這就是一種「自我實現的預言」。

C 女孩和 D 女孩的故事當然很極端。在現實社會中，雖然事情本來就會受到各種因素影響而產生複雜變化，所以這種劇情會被認為是最初的行為相同，但因為接著與他人的互動過程不同，最後的結果完全迥異。然而標籤論重視的其實是人的互動如何改變人的行為，這裡的例子，就是一個人被他人貼上「偏差者」標籤後如何改變日後行為的過程。

當然，並不是所有偏差行為都吻合標籤論的說法。「殺人者」的標籤，是做了「殺人」行為之後才被貼上去，這種因果順序幾

乎不可能逆轉（除非受到冤判）。但在日常生活當中，卻有各式各樣的人背負著「偏差者」的標籤在過活，這些標籤的意義對當事人可就很沉重了。因此，關注「被貼標籤者」與周遭的人如何互動，是社會學分析的一個重要內含。

第三節 社會問題的建構主義

「偏差」標籤

從上面的討論可以了解，標籤論以異於傳統論點的角度切入，提出偏差者和偏差行為的新解釋。以往的理論都把焦點集中在偏差者及偏差行為本身，如果我們能關注人類互動仰賴的文化、社會，就能看到不同於行為者和行為的另一個層次。

標籤論最重要的分析概念，當然就是對偏差的各種「標籤」。流氓、毒蟲、性變態等，都是這類標籤。標籤論分析的就是這類標籤在日常生活互動中如何發生作用。在此稍微轉動一下視角，先採取另一種觀點看問題：標籤在社會上是如何製造？如何傳散？在前一節，我們曾採用標籤論的觀點定義偏差：「社會團體中『一旦違反就會被當作偏差』的規則」，我們就從這一句定義開始討論。

在近幾年的新聞報導中，「家庭暴力」、「兒童虐待」或是「纏擾」等名詞大量湧現。當然，有可能是這些現象實際上真的變多，所以對這些名詞與現象的解釋會是：以前這類現象不多，最近因為某種原因急速暴增，引起人們的注意，然後這些詞彙也就廣為人知。

但這樣簡單的解釋，實在不夠充分有力。以「性騷擾」(sexual harassment) 這個標籤為例思考，難道從前的性騷擾行為真的很少，最近才突然大量增多？事實恐怕不是如此。某些行為在從前可能不被當一回事（例如男上司對女部屬毛手毛腳、在辦公室懸掛裸女月曆），今天卻會被指為性騷擾。這種說法或許更貼近事實。

換句話說，行為本身沒有改變，而是人們對行為的認知改變了。認知改變為什麼可能？原因是「性騷擾」這個詞彙和概念「先」在社會普及了。在這個詞彙和概念尚未創造、普及的時代，很容易忽略這類行為；當性騷擾這個詞彙、概念普及了，任何性騷擾的行為都會立刻被注意。

如此，就像前文強調的，不只要注意「現象先增加 → 標籤後出現」的因果方向，還要注意「標籤先出現 → (社會認知的) 現象後增加」的逆轉因果方向。那麼下個問題就是「社會性偏差」的概念又是如何普及？我們之前討論標籤論的焦點，在於透過人際互動而製造出偏差「者」及偏差「行為」的過程；這一節我們的觀點將超越這個範圍，討論社會性、文化性偏差的概念如何被創造，這稱為「社會問題的建構主義」(the constructionism of social problem) 研究取向。這裡先說明建構主義的基本概念。

社會問題的定義

所謂「社會問題」究竟為何？校園霸凌、祕密宗教、電車禮節淪喪、少女援交、毒品問題、性別歧視……等，具體的例子不勝枚舉，甚至可說每天報紙和電視的社會新聞都會碰到。

但這些都是個別的、具體的現象，如果要把這些現象歸結在

「社會問題」的概念下理解，那麼這些現象又具有什麼共同特質？我們可能會界定這些現象都「對社會造成危害」，但這樣的定義不夠精確，若再問具體一點：「對社會的誰造成危害」？可能就無法明白指認。舉例來說，現在美國約有半數的州仍視「同性戀」為犯罪。但同性戀到底對誰造成危害？再舉個例子，在雙方同意的契約關係上進行人體器官買賣，到底對誰帶來危害？再舉個例子，一位魅力型的教派領袖，如果不做違法的事，只是在山中領眾修行、集體隱居，又對社會帶來什麼危害？在第一節我們會以哥白尼為例來思考，知道在某個社會被當做是犯罪的行為，在後世可能是備受景仰的行為。因此，在今天價值觀日漸多樣化的現代社會，要對「社會問題」下定義，當然更加困難；因為某些人譴責痛斥的行徑，可能是另一批人稱頌讚賞的壯舉。

建構主義就是試圖要解決這種界定社會問題的困難，他們認為，被當作社會問題的現象，都有共通性質的過程：這些現象是透過某些人以「社會問題」的形式向社會訴求（appeal），才被視為「社會問題」而存在。對社會學來說，社會問題的「客觀存在狀態」並不是觀察的重點；人們認定某些現象為「社會問題」，進而向社會訴求的活動過程，才是社會學應該分析的對象。

社會問題建構主義的奠基者史培德（Malcolm Spector）及吉瀨（John Kitsuse）⁵就稱這種過程為「宣稱成立過程」（claims-making process），並以此為社會問題提出以下定義：「社會問題是對某個想定的狀態陳述痛苦並宣示的個人及團體活動。」

[譯者註釋]

⁵ 參見 Spector, Malcom and John I. Kitsuse. 1977. *Constructing Social Problems*. Menlo Park, Calif.: Cummings.

建構主義的思考方式，有什麼別於其他論點的獨到之處？我們提過，建構主義不是要分析現象的「客觀狀態」，而是要陳述人的「活動」。也就是說，建構主義不是要問社會問題是否真的客觀存在。例如，學者指控「核試爆嚴重汙染環境」，社會團體發動「暴力漫畫反對運動」、狂熱分子預告「外星人將在三週內攻打地球」，建構主義者把這些都視為「宣稱成立的活動」。從建構主義的立場來看，各種主張的內容是真是偽，並非討論的重點，甚至應該與這些主張的真偽論辯保持距離。因為從建構主義的角度出發，社會學的考察重點不在於檢視主張內容的真偽，而在分析社會對這些「宣稱」接受或拒絕的過程。

我們在此可以試著用建構主義的觀點分析一些社會問題。舉例來看，「兒童虐待」、「逃避上學」、「校園吸菸」等等現象，都是先有某些人提出主張將這些現象「社會問題化」，然後才是把具體的人、事、物放入哪個社會問題範疇的問題。這樣的想法，為社會問題研究帶來了全新的思考方向。

「對社會而言，什麼是正常、什麼是異常呢？」在這一章我們從這個問題出發，看了一些社會學的觀點。不管是哪種觀點，其實都有個共通點，就是對社會上一般認為「正常是好的，異常是壞的」這種常識，我們並不墨守成規、人云亦云。我們應該理解到，常識中對「正常／異常」的分類架構，正是社會學的分析對象。這章我們就談到這裡，同學們，請把各種對社會「病理」的觀點放在腦中，試著實地研究社會問題吧！

社會學 Q&A

Q1：如果依照「自我實現的預言」解釋，難道任何被預言的事情都會成爲真的而被實現嗎？

A1：不。並非所有預言的事情都會依照預言實現；反之，有很多被預言的事情都沒有實現。例如一名學生因模擬考試成績達到錄取標準，就懈怠不認真讀書，結果真正的入學考試反而名落孫山。這種情況下，自認必定考上的預言反過來造成落榜的結果。這樣的預言，就是與「自我實現的預言」完全相反的「自我破壞的預言」。

Q2：一旦被貼上偏差者的標籤後，是否就完全撕不下來了？

A2：答案是可以再撕下來。另外，還可以拒絕由社會所強制貼上去的負面標籤，然後爲自己再貼上一張新的標籤。例如被貼上同性戀（homo-sexuality）標籤的人，就是先拒絕負面的舊標籤，再爲自己重新貼上同志（lesbian 或 gay）的新標籤。

進階導讀

デュルケーム 宮島喬訳 《社会学的方法の規準》 岩波書店 1979年。

在第三章考察社會事實的「正常」與「異常」之規則，是對社會中正常與異常之討論的古經典性文獻〔Durkheim, Emile. 1895/1919. *The rules of sociological method*. Translated by W.D. Halls, New York: Free Press.〕。

マーソン 森東吾ほか訳 《社会理論と社会構造》 みすず書房 1949 / 1961年。

以「社會構造與脫序」的功能論觀點來解釋偏差行為類型的論文。其中，「自我實現的預言」對後來的標籤論帶來非常大的影響〔Merton, Robert. 1949. *Social theory and social structure*. New York: Free Press.〕。

ベツカー 村上直之訳 《アウイサイダーズ》 新泉社 1978年。

這本書對標籤論加以界定，並用參與觀察的方法，揭示被界定為偏差者如何觀看世界〔Becker, Howard S. 1963 *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. London: Free Press of Glencoe.〕。

スペクター / キツセ 村上直之ほか訳 《社会問題の構築》 マルジュ社 1977 / 1990年。

本書主張「社會問題」是由人與人的互動建構起來的，對後來的建構主義研究取向，是一本先驅性的前沿理論〔參見 Malcom Spector and John I. Kitsuse. 1977. *Constructing Social Problems*. Menlo Park, Calif.: Cummings.〕。

徳岡秀雄 《社会病理の分析視角》 東京大学出版会 1987年。

這本書關心偏差問題，並進入社會問題的客觀面與主觀面的視野，從二者之間的因果性及互動觀點加以分析。

第 9 章

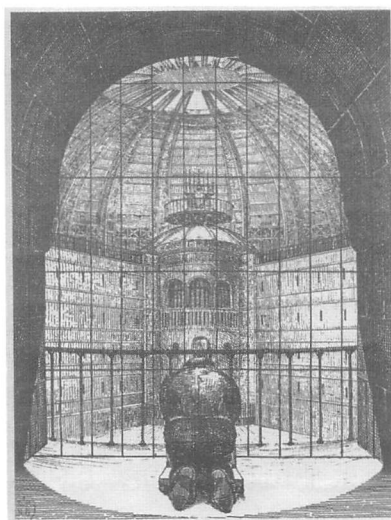
現代社會與脫序

109

過去社會的人，活在支配的枷鎖中，到「現代社會」就解放了嗎？讓我們由以下的圖像來思考：

高聳的監視塔豎立在中央，離監視塔不遠的外圍，建造了環繞成圓形的牢房。高塔和牢房各有相互對望的窗戶，從監視塔望出去，一眼就可看穿牢房的內部，但從牢房往外看，卻完全看不到監視塔的內部。牢房內的囚犯，因為不知道監視者何時在注視自己，反而形成了全天 24 小時都受到監視的效果。後來，囚犯逐漸把監視者的視線內在化，最後變成自己監視自己，如同臣服於權力。

這正是對「現代社會」的絕佳隱喻。



囚犯在孤獨的牢房中，跪著面向中央監視塔祈禱。

資料來源：N. アルー＝ロマン 《懲治監獄の計画》 1840 年

(M. フーコー 《監獄の誕生》 新潮社 1977 年)

第一節 現代社會

開始認真考察人所處的社會，是現代社會才有的事。社會學就是這種考察的一分子。事實上，社會學關心和考察的對象，也正是現代社會。或者可以這麼說：社會學的成立，是現代社會意識到自身的一種型態。

「宗教」的衰退

人為什麼要遵守特定的規則而生活？為什麼某種型態的知識（例如科學知識）會被當做是正確的？就算我們偶有這種疑問，通常也都被當做庸人自擾而不了了之。因為只要疑問一出現，就有一種社會裝置發動運作，負責把這些疑問擺平。這種社會裝置不僅解答疑問，還為既有的規則提供根據和正當性，讓人為的社會秩序看來像是自然產生、不證自明的，甚至還能預先防堵疑問的出現。以往在社會中擔負這種正當化功能的裝置，就是廣義的宗教；而到了現代社會，裝置的本質沒變，只是（以理性主義和民主主義為主要訴求的）人文主義取代了狹義的宗教，接續扮演宗教的角色。因此有人認為社會就是一種宗教性現象（例如涂爾幹），意思是說，社會秩序的根基是由一種宗教在支撐。

在宗教力量極端強大的時代，人要對社會自身提出質疑，極度困難。在人類歷史上，開始能真正對社會自身進行有組織的考察，是發生在歐洲中世紀基督宗教支配的時代崩潰之後。以現代社會為研究對象的社會學，也是在這樣的時空下才得以誕生。

傳統社會：前現代的社會

社會學致力理解現代社會，爲了解現代社會，其中一個比較的對象就是中世紀的傳統社會。傳統社會具有一些特質，例如重視集體秩序甚於個人權利、重視身分關係甚於契約關係、重視人格非合理性甚於現代合理性等；我們可以試著從這些特質思考傳統社會獨特的社會構成原理，簡而言之，傳統社會就是社會全體的共同體型態（參考第四章第三節「社會集團的類型」）。p.76

111

在傳統社會裡，村落共同體、擴大家庭、教會、基爾特（guild）¹ 等等共同體的力量非常強大，幾乎主控經濟、政治、宗教、教育等主要的社會性活動。傳統社會在絕大多數情況下，人一出生就從屬於某個團體，既不能脫離所屬團體生活，也不可能自由改變所屬團體。共同體的統制，滲透人的所有生活領域，規制人的所有行動和意識。在那樣的社會，自我的存在與共同體緊密融合；對人來說，切離共同體而存在的自我或超越共同體的更廣大社會，二者都是不可想像的事。

認同——自我是什麼

活在現代社會的人，自己扮演的社會角色（例如父親、職員、學生等）和社會地位，當然必定與「自我的存在狀態」有些許扣連，但也經常被認爲只是身外之物。在現代社會裡，恐怕很少人會把角色和地位視爲天生宿命，對很多人來說，社會角色和

[譯者註釋]

¹ 基爾特亦可意譯爲「行會」，是中世紀歐洲的一種同業組合（例如商業、手工業），掌握當時城市經濟的實權，直到 16 世紀近代工業興起後才逐漸沒落。

地位應該只是與「自我本質」分離的暫時狀態（仮の姿）。然而在傳統社會中，唯有作為共同體成員的自我，才是能夠被意識到的自我；人的認同（identity）由社會所給予，與生俱來的身分和職業與自我的概念分離，改變身分與職業亦幾乎不可能。人的認同來自共同體，所以也無法出現超越共同體的觀點。

「個人」與「國家」

從社會學的觀點來看，所謂現代化，意指原本融合、浸埋在共同體中的個人變成具有主體性個人的「析出」過程。用文學的術語來說，這是「現代自我的出現」，用社會學的術語來說，這是「人格（personality）的主體化」。這裡所謂的主體，是指一種類型性的存在狀態，這種存在狀態不受周遭意見和社會規定所干擾，而由自我本身決定什麼是正確的行動和認識，也由自我本身發現認同、獲得認同。

112

這個主體性個人的形成過程，換個相反的角度來看，也就是過去支配人的共同體衰退的過程。因為共同體弱化，個人得以切斷與共同體的聯繫而浮顯，在歷史上也相當於中央集權的「現代國家」發展過程。一般人的常識，大多認為國家和個人對立，但在實際的歷史上，真正與個人對立的是共同體，國家反而在抗衡共同體支配，對於個人出現及現代成立，國家扮演不可或缺的角色。這點對現代社會的影響非常深遠（作田啓一 《個人主義の命運》 岩波新書 1981年）。

第二節 現代的主體

資本主義人

討論對現代化過程研究留下思想遺產的社會學家，一定要提到韋伯 (Max Weber)，尤其是他的《新教倫理與資本主義精神》(梶山力・大塚久雄訳 《プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神》 岩波文庫 1900-1905 年 / (上) 1955 年 (下) 1962 年)。韋伯認為，資本主義是現代社會的根本要素，然而資本主義的成立有其必要條件，就是社會上必須要大量出現某種特殊類型的人，也就是「資本主義人」(資本主義的な人間)。所謂資本主義人，意指對利潤追求具有特別態度的人。在人類歷史上，無止盡追求利益的人雖不多見，但也並非完全沒有，這類人幾乎都具有投機性格，甚至具有掠奪性格，可說是以「享樂」作為追求利潤的目的。可是資本主義人不是這種人。資本主義人在方法上秉持一貫的合理性原則，最特殊的是他們在性格上不以消費為目的，所以合理消費之外所剩餘的財富，統統都要儲蓄或再用於投資以求取更多利潤。因此韋伯認為，這是現代資本主義成立的一個重要條件。

基督新教與資本主義

如何產生資本主義人呢？韋伯根據歷史材料考察，試圖論證「資本主義精神」是源自 16 世紀西歐出現的基督新教 (Protestant)。16 世紀的宗教改革 (The Reformation) 是對當時主流天主教 (Catholic) 的反抗運動，也是對強大教會共同體與

道德墮落神職人員的批判運動。宗教改革人士主張信仰純淨化，亦即信仰不須由外在行為證成，信仰是內在靈魂的問題。

在基督新教當中，與資本主義精神關聯最密切的，是由喀爾文（John Calvin）所提出的教義，尤其是「預選說」（predestination）。「預選說」教義認為，人的靈魂能否得到救贖在出生之際就被上帝預先選定了；亦即，人能不能上天堂早已被選定，無論人做什麼都不能改變。因此，人不可能透過上教會或做善事來改變命運，人也無從得知自己是不是上帝的選民。對人而言，這種教義其實相當冷漠而嚴酷。那麼在喀爾文之前，天主教又是如何處理靈魂救贖的問題呢？天主教的作法是由「教會」明確指示教徒在現世中怎麼做，信教者的現實生活才有意義。但再來看基督新教的作法，教會對於相信預選說的人不提供任何幫助，這種不論教徒做什麼都無助靈魂救贖的教義，剝除了他們現實生活的意義。按照邏輯，喀爾文教義的發展很可能引發耽於享樂或是自我放縱的生活態度，然而歷史出現了相反的走向。

歷史上，那些現實生活意義被剝除的新教徒，仍然千方百計想要尋找生活意義。為什麼？因為對人而言，在一個沒有意義的世界上很難活得下去。換句話說，為了被救贖，人無論如何都要找到某種「確信」的線索。

所以相較於放任欲望自然滋長，用一些形式自我要求、自我壓抑的禁欲生活，應該更加能夠「確證信仰」。也就是說，自我壓抑的禁欲生活，被相信是「上帝的選民」的合宜生活方式。另一位宗教改革的代表人物馬丁·路德（Martin Luther）的「天職觀」（Beruf），也暗示了確信救贖的線索。路德主張，對於職業的專心奉獻是「神所賦予的使命」，所以教徒不必到遠離世俗的教會或修道院執行禁欲生活，反而必須在世俗的職業生活中實現

禁欲生活（稱爲「在此世禁欲」）。如果從具體的歷史來看，生活的一切都在「勤勉、節約」的原則下組織，當然就產生「追求利潤、累積財富」的結果。這樣一來，營利活動與財富積累成爲宗教性的義務，同時也成爲確信得到救贖的象徵。要注意的是，在生活中累積的財富並不用來消費，而是反過來追求更多利潤，如此持續投入就成爲了「資本」。

現代的主體

這種宗教態度不只造成現代資本主義的出現，在社會學上還有更重要的意義，那就是：造成了前所未見的新「主體」出現。這個新主體，其意義不只是自由市場中追求合理利潤的經濟主體。基督新教的非選民再怎麼努力都不可能得到救贖的「預選說」教義，使個人的靈魂出現空前的孤絕化；基督新教這種否定教會、否定神蹟、切斷所有救贖手段的人，也就把個人遺留在內心的孤獨化情感中。切斷過去支持情感的共同體紐帶，致力累積財富卻無法保證救贖，而且也找不到任何明確的救贖信號，人被迫陷溺進入無盡的自我審查與自我懷疑。但也因爲如此，人才得以站在脫離現實世界的位置觀照現實世界。這意思是說，因爲人採取了超越現實世界的觀點，也就誕生了把現實世界當作對象（客體）的「主觀者」（＝現代性的主體＝subject）。爲了自我壓抑而持續自我審查的內心世界，也就無限深刻化。如此，人們才能脫離共同體的束縛而求得自由的自我，也才能獲得超越現實世界的視野。

現代文學

115 現代主體的誕生，韋伯看到的背後驅力是新教倫理。但新教倫理其實並不直接導致現代主體出現，因此，我們或許可用更一般性的觀點解釋。譬如說，我們可以試著論證現代主體的起源，是來自於「現代文學」這樣的社會機制。現代文學的出現，指的就是寫實主義（realism）的出現。寫實主義是一種表達方式，這種表達方式不是講述空幻虛構的大道理，而是描述讀者心靈直接的、有所感觸的事情。促使寫實主義出現的，是人類世界從未有過的一種全新書寫語言。實際上，基督新教能夠否定傳統教會，也是因為當時創造出這種全新的書寫語言。在 16 世紀以前，聖經都是以拉丁語為標準書寫語言，有能力閱讀的人相當有限，唯有當聖經改用各國的方言書寫，才有可能讓大量的教徒自行閱讀。因此在 16 世紀中期，古騰堡（Johanne Gutenberg）發展出活字印刷術（typography），翻譯成各國方言的聖經大量出版，各國方言成為標準語言廣泛散布到廣大民眾，並成為同一國族人民口說語言的準則，後來也就成為各國國語的基礎。

言文一致運動

日本現代國語的創造，一般認為是源自明治後期的「言文一致」運動。人們通常認為「言文一致」是書寫語言向口說語言靠攏，其實是個誤解。言文一致運動，是一種全新的書寫語言。舉例來看，言文一致運動出現當時，日本語有個大問題是「文末詞」的使用，意思是說，日文的文言文（文語）裡，如果要表達過去時態，文末會使用「～き」或者「～けり」之類的助動詞；然而

經過言文一致運動，這些不同的表達方式則統一為「～た」這種新的過去形。這造成什麼樣的影響呢？「～き」是用於表示說話者確信過去發生的是事實；而「～けり」則用於表示說話者講的事是虛構或傳聞的事。原本兩種過去時態能表達說話者內心的細微差別，現在二者都變成「～た」，差別就都被抹平了。換言之，雖然客觀上仍存在那個說話者（作者），卻不再清楚被讀者意識到。在文言文裡不斷露臉的說話者（作者），在白話文裡則是隱匿的說話者（作者）。這樣一來，作為口說用途的語言透明化了。讀者讀到的敘事，與其說是作者講述的，不如說是讀者內心直接感受到的。如此，人的內在在世界就漸漸深刻化，不只能感受具體狀況，而且發展出一種超越性的視線，把現實當作客觀對象加以考察，才成為可能（繪畫與攝影領域的相應發展是「透視法」出現）。如此，與社會關係分離的自我，也就是現代主體，才成為可能，並且在文學中得到確認（柄谷行人《日本現代文學の起源》講談社 1980年。中譯本《日本现代文学的起源》趙京華譯 北京：生活·讀書·新知三聯書店 2003年）。

戀愛與現代文學

116

我們舉一個簡單的例子。現代社會的戀愛，是異性戀主體化的型態。在現代以前，戀愛是特權階級的專利。這些特權階級擁有凡人沒有的特殊感性，所以才能談戀愛；至於戀愛要普及到一般民眾，則是現代社會才有的事。

進入現代社會，人才從共同體解放，並急著四處尋求內心的真實感受，當他們把所謂的身分、家世等共同體的束縛都拋在腦後，人於是領悟到，遵循激情並冒險找到愛情，才叫真正的人生

啊！這種真愛的追求，與凡夫俗子不同。俗人只會把別人的欲望當作自己的欲望，不會甘冒生命危險追求欲望，他的欲望不是源自自身的真正欲望，而是模仿的欲望。因此，斤斤計較得失以及追求表面虛榮的人，不可能擁有狂烈的愛。只有真正為自己的生命而活、用激情與想像力而愛的人，才能得到真愛。由激情與想像力發出的欲望，叫做自發性的欲望，因為這是對自我內在真實感受的執著態度。

要表述這種思維與感性，現代文學早就準備好工具，所以戀愛也就是現代文學最重要的一個主題。對在乎別人眼光、不能表露真正欲望的俗人而言，那些服膺自發性欲望而達到主體性的人，正好就是啟發欲望的範本。實際上，戀愛在俗人之間普及，就是來自對愛情文學故事的反覆與模仿。一個缺乏感性的人，如果沒有讀過愛情小說，或者讀過之後也沒有感覺，不可能轟轟烈烈談一場戀愛。

泛視監視設施

上面的論點其實還潛藏一個弔詭（paradox）的地方。不論是精神的自由、純粹的感性、自發的欲望，這些人的「內在」自律性，實際上是透過「外在」模仿、強迫而實現。

117 傅柯（Michel Foucault）透過深入考察邊沁（Jeremy Bentham）設計的「泛視監視裝置」（一望監視〔panopticon〕，或譯圓形監獄），非常鮮明的表達出這個弔詭。「泛視監視裝置」通常使用在監獄之類的地方，基本構造是一座高聳的監視塔豎立在地中央，監視塔的外圈配置著圓形環繞的牢房，監視塔和牢房各有相互對望的窗戶，每個牢房都有個大窗戶。從監視塔望向

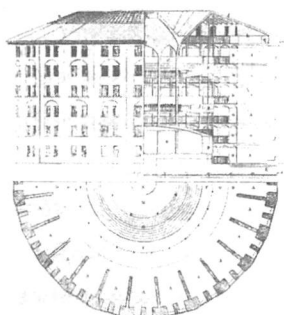


圖 9-1
邊沁的泛視監視（panopticism）設施的
設計圖。資料來源：M. フーコー
《監獄の誕生》 新潮社 1977 年。

牢房，隨時可以看透牢房內部，由牢房望向監視塔卻什麼也看不見。這就形成一種效果：因為不知道監視者何時在注視自己，囚犯因此覺得全天 24 小時都好像受到監視。因此，囚犯等於是把監視人的視線「內面化」，然後自己對自己進行監視。他們開始服從自己的規律，「主體化」（subjectification）也因而形成。這個時候，具體的監視究竟如何運作已無關重要，到最後甚至不需要真的有人在那兒監視，「支配—服從」的關係抽象化，囚犯受到監視，是因為自我意識的自動運作（M. フーコー 田村俶訳《監獄の誕生—監視と処罰》 新潮社 1975 / 1977 年）。

這個例子清楚顯示，現代社會的「主體化」只不過是新形態的「從屬化」（subjection），人並沒有擺脫支配而得到自由，而是改用比較抽象的方式服從支配。現代主體雖因脫離共同體而得到自由，但實際上使人的內在世界成為對象化的「超越性視線」，並不是源於自我本身，而是源於把舊共同體打倒的新共同體，也就是國家。為什麼這樣說？因為現代文學、科學、學校、工廠、軍隊、醫院等各種現代制度，基本上都與泛視監視裝置具有同樣的結構。就這一點看來，個人與現代國家的對立，或個人主義與國族主義（nationalism）的對立，也都產生自同樣的源頭。在這

個意義下，現代主體構成的社會雖然擺脫了舊共同體，爭取到的卻是一種新形態的共同體。

第三節 脫序

「名譽」的衰退

從社會學的角度來看，社會支配抽象化有什麼影響？柏格（Peter Berger）以名譽衰退（obsolescence of the honor）的概念來討論。傳統社會裡每個人都重視名譽，有時甚至不惜賠上性命保住名譽。在現代社會，名譽已不再具備如此崇高的價值，也沒有人會捨命維護名譽，如果有人因名譽受損而感傷，多半只是招來訕笑。現代社會中取代「名譽」而興起的是「個人尊嚴」。這兩個概念有什麼差異？名譽的概念，指涉的是屬於同一個共同體成員間的社會關係。一個人的名譽什麼時候彰顯，什麼時候喪失，都由具體的社會脈絡所規定（參考 P. バーガーほか 高山真知子等譯 《故郷喪失者たち》 新曜社）²。如果用第三章的用語，名譽是文化體系的一個項目，同時也在社會體系中被制度化。個人的尊嚴則是指涉抽離具體人際關係的「主體」，是遠比名譽更為抽象的概念。個人人格具有普遍性格，因此也不容易在具體的社會關係中被制度化。

[譯者註釋]

² Peter Berger et al. 1973. *The Homeless Mind : Modernization and Consciousness*. New York : Vintage Books.

與社會病理：犯罪？

脫序的概念

脫序 (anomie) 是涂爾幹所創的概念，意謂社會的無規範、無秩序。和傳統社會相比，現代社會在各方面都可見到秩序混亂、規範動搖。但脫序這個概念不只是描述社會混亂，脫序是在解釋現代社會特有的、結構性的原因造成的混亂。

墨頓與脫序

墨頓 (Robert Merton) 用脫序的概念，巧妙解釋 1930 年代美國社會頻頻發生的混亂行動，並試圖提出結構性解釋。他認為，傳統美國社會把「美國夢」(American Dream) 的財富成就尊奉為文化目標，因此美國社會被相信是任何人都有機會致富的國度；反過來說，如果沒有成功，就會被指責為個人的道德有缺陷。美國社會把這樣的文化目標成功灌輸給所有階層的成員，但對於追求這個文化目標的社會制度工具，在不同階層的分配卻很不平等。譬如，接受高等教育是財富成就的有效工具，但現實上，受高等教育的機會並非每個社會階層都平等擁有。下層階層的人受到財富成就的目標驅使，卻未獲得達成目標的制度性工具，勢必訴諸不合法的手段以期達成目標。這樣的解釋，確實可視為涂爾幹「脫序」概念的範例。

119

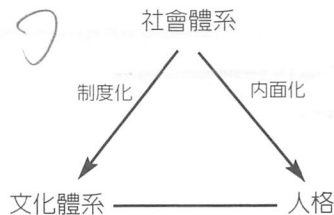


圖 9-2 文化、社會與人格

現代社會與脫序

單純意義的社會混亂，指的是社會提出的文化項目不被社會成員所信任。依照圖 9-2 的示意，就是文化體系內化到個人人格的過程「不夠成功」，也可稱為「社會化不足」。但在墨頓的例子中，脫序不是因為人不信任社會提出的價值觀而引起，反而是因為社會把價值觀灌輸到個人的過程「過度成功」了，所以即使人格內化的過程順利進行，還是發生了混亂，原因在於文化體系的項目在社會體系當中沒有相對應的制度化。實際世界裡，每個人在「文化」目標上都立志成為富翁，但要每個人在「社會」制度上成功，則根本不可能實現。

因此，現代社會必然會處在脫序的狀態底下。何以見得？正如前面討論「個人尊嚴」的段落所見，現代社會的文化體系具有非常「普遍、抽象」的性格，所以無法在社會體系當中充分制度化。現代社會文化體系的組成內含，其實都是如同人格尊嚴般「普遍、抽象」的人文主義；可是社會體系的性質卻是「特定、具體」的階層結構型態，因此現代社會必然一直處在危險的平衡狀態。一方面，因為主體化的發展，社會承受了普遍化的壓力；另一方面，社會又需要一個具有個人主義性格的共同體。在這種矛盾之下，普遍主義的「人格尊嚴」，就必須排除「外國人」，因為現代社會是透過創造「外國人」（被歧視者）以創造社會內部連帶。也就是說，現代社會的文化體系和社會體系之間，存在著基本矛盾。如果從另一個觀點來看，現代社會就是一段持續製造活化、動態的秩序，同時也在天秤兩側大幅擺盪的歷史。

現代社會 = 大眾社會

「現代社會」指的是以某個時間為界，出現與以前社會迥異樣態的社會。這個轉折的時期也稱為「近代社會」。但是現代社會的基本結構並未改變。如果現代化的社會原理是「人格」的主體化，那麼現代化運動就在使社會朝向個人、國家兩極分裂。傳統共同體崩壞之後，歷史上有過不少團體努力想阻止社會發生兩極分裂，例如夫婦為核心的小家庭、職業公會、政黨、地方社團、企業、宗教組織等自發性的結社。這些團體或組織具有媒介的功能，既將個人的要求向國家反映，同時也將國家的要求傳達個人，因而稱為「中介團體」。中介團體實際上也具有對抗國家或共同體的特質，加入中介團體以得到保護，是主體化個人用來保證自由的社會基礎。然而，現代化隨著經濟力量及大眾媒介的聯手發展，中介團體也逐漸巨形化、官僚化，在這種情況下，個人也就無法在其中找到歸屬感，終至造成個人的極小化，乃至無力化。再度失去對抗國家的中介團體保護的裸露個體，於是大量釋放出來（成為大眾）。這些大量的個人，以前被稱為「市民社會」（civil society），現在則被稱為「大眾社會」（mass society）。大眾社會的理論很多，但論者多數認為，1930年代法西斯主義之類的全體主義抬頭，就具有大眾社會時代的樣子。

法西斯主義的抬頭與「孤獨的群眾」

在1920到1930年代，現代化成功的社會中，都冒出被稱為「法西斯主義」的思想與運動。在德國、義大利、日本、西班牙等國家，法西斯甚至登上政權領袖寶座。法西斯主義標舉國家

與民族優於個人，這種論點否定民主主義，對那些相信現代人文主義是時代潮流的人，實在不可思議，也無法理解為什麼有這麼多人瘋狂支持法西斯，甚至不惜拋棄個人的自由？佛洛姆（Erich Fromm）就曾在納粹的統治下，對法西斯現象提出重要的社會學解釋。

121

根據佛洛姆的說法，人由共同體的束縛中解放出來，一方面被賦予自由，另一方面也斷絕了與他人的穩定結合關係，並被推入孤獨與不安之中。隨著現代化勃興，布爾喬亞階級在名義上和實質上都得到自由。可是對於沒有辦法享用新自由的中下階層、貧困階層的人，由共同體解放只是重新扛著不安與無力的重擔，對這些沒有積極性思想的人，思想自由完全沒有意義。主體化的社會環境，強制要求人要「擁有自己獨立的思想」，如果人無法承擔，只好認同一個超越性的權威並積極奉獻自己，用以解消不安與無力感。這種「逃離自由」的現象，正是法西斯主義發達的「人性基礎」。

法西斯抬頭並非法西斯國家獨有。例如二次世界大戰之後的美國也出現過麥卡錫主義（McCarthyism）³。這是因為現代國家都具有類似的情況。但跟法西斯主義者相比，美國都市中產階級有著很不同的思考與行動樣式，也就是黎士曼（David Riesman）所說的「他人指向型」的人，意指人一直追求能被同儕團體與社會輿論所接納、認可，因此具有從眾的特徵。與市民社會中堅守自我原則的「內部指向型」的人恰成對比，「外部指向型」的人

[譯者註釋]

³ 麥卡錫主義發生在 1950 年代的美國，是場大規模獵捕共產主義分子的愛國主義運動，由當時的參議員麥卡錫（Joseph Raymond McCarthy）發動，誇張指控政府部門及媒體界都受到共產主義者污染。

對他人送出的信號時時留意、敏感反應，自己的態度與生活目標則跟著無原則地變化。失去中介團體支持的大眾，只能強迫自己找尋類似共同體的東西解消不安，否則恐怕難以存活。

開放的社會

現代社會的產生，帶有超越共同體、朝向普遍性開放社會前進的動機。但超越共同體的現代普遍性，也可能出現某種對新形態共同體的需求。然而不管如何標榜普遍性理念，只要是共同體，就具有共同體的特性，都是需要排除外部因素的封閉社會。介於開放性與封閉性之間，究竟有什麼樣的可能關係呢？這是現代社會仍然無法解開的謎。

社會學 Q&A

Q1：對文學沒興趣的人很多，文學真的有那麼大的影響力嗎？

A1：完全不讀文學的人也會受到文學間接的影響。就算受到的影響很少，現代文學帶來的現代國語，至少也是我們共有的基礎。這種人反而可能具有素樸的文學態度。因為優秀的戀愛小說也必然是戀愛的批判，優秀的文學也經常是作為犀利的文學批判而存在。

Q2：「消費社會」與「後現代」超越現代社會了嗎？

A2：「消費社會」在 19 世紀的大都會就已經出現，也許可以當做是現代社會的一種面向來理解。「後現代」卻是想廢棄現代（近代），以超越性視點掌握現實與歷史的態度。但就現實而言，這種觀點的社會性條件尚未完備。

進階導讀

ウェーバー 梶山力・大塚久雄訳 《プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神》(上・下) 岩波文庫 1904, 1905年 / (上) 1955年 (下) 1962年。

這是韋伯討論宗教及社會關係的《宗教社會學論文集》之部分。閱讀這本古典著作時，與其當作在討論資本主義，不如視為在討論「現代性」，或許更為恰當。

フーコー 田村俣訳 《監獄の誕生——監視と処罰》 新潮社 1975 / 1977年。

社會乃是權力性質的溝通之場所，在這個主題之下，傅柯討論刑罰型態在歷史中的變化，由所謂「身體刑罰到監禁刑罰(自由刑罰)」的演變來探索現代社會的誕生〔Foucault, Michel. 1977 *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Vintage.〕。

デュルケーム 宮島喬訳 《自殺論》 中公文庫 1897 / 1985年。

這本書雖然都被視為是研究「自殺」現象的實證研究，但涂爾幹寫作的意義，仍是以「現代社會」為背景，尤其是在談到「脫序」概念的部分。

フロム 日高六郎訳 《自由からの逃走》 創元社 1941 / 1951年。

對於「法西斯」這樣一個歷史上的獨特現象，這是第一本由當事人的內在世界角度來深討的著作，因為這本書，開啟了許多「社會學的社會心理學」的研究路徑。〔Fromm, Erich. *Escape from Freedom*, New York: Farrar and Rinehart.〕

リースマン 加藤秀俊訳 《孤独な群衆》 みすず書房 1961 / 1964年。

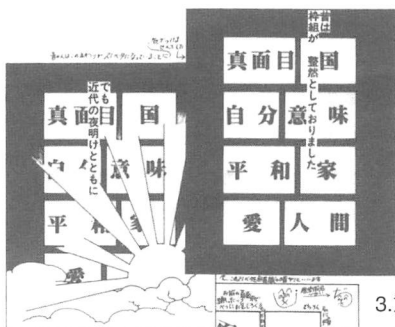
這本書被認為是最早真正提出全新「大眾社會論」的重要著作。這本書與《何のための豊かさ》，並列為後來開啟「消費社會論」諸多研究的前沿理論〔Riesman, David. 1989 *The Lonely Crowd; a Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press (Original Work published 1950). 中譯本：蔡源煌譯 《寂寞的群眾》 台北：桂冠 第七版 1984年〕。

第 10 章 私我主義社會

123

社會的現代化，可說是解放「個人」的過程（丸山眞男¹）。在此意義下，現代社會顯然面臨一個難題：提供什麼新的「安身立命之所」給由傳統共同體解放的個人？在今天，現代社會對這個難題的回應是：私人化的個體，或說私民的「自我信仰」。但是，信奉自我的「私民」心裡，沒有足夠的自信創造自己的「神祇」；以至於許多苦無人生方向的「迷子」²都只能透過「我們」幻想（私たち幻想）及更有魅力的「虛構」，四處追尋某種歸屬感。這章就嘗試描繪這樣的時代圖像。

2. 可是隨著近代
黎明……



1. 從前各個區域都是整齊的（請將全黑地方視為無意識的黑暗）

3. 意義溢出框外是相當明顯的事



4. 如今全都解體了

意義與無意義的大戰爭

圖片來源：橋本治 《とうに涅槃をすぎて》³ 東京：徳間書店 1984年。

第一節 日本社會的公與私

「滅私奉公」⁴ 這個口號，一定會勾起經歷過戰爭世代者的深刻回憶。「爲了國家不惜犧牲自己」這個教條，也曾經把所有人束縛住，甚至逼迫到絕境。再看看「公私不分」（公私混同）這個成語，前提就是「公／私」必須嚴格區分，所以這句話至今仍用來批評一個人行事曖昧。再舉生活中的用語爲例，我們一方面會用到公眾、公園、公民、公共場所的概念，另一方面也熟知私房錢、私家車、私人秘書的意義；在日本更加麻煩，「私」還兼作「第一人稱代名詞」。這樣看來，「公／私」顯然是被視爲相對立的概念在使用，但也必須注意，不論「公／私」如何成對使用，二者的關係其實十分複雜、一言難盡。

「公／私」的日本史

那麼，日本對於「公／私」這組對立詞彙，如何發展成今天的用法呢？（以下論點參考自溝口雄三 《公私》 三省堂

[譯者註釋]

¹ 丸山眞男（1914-1996），日本著名政治思想家，專研日本從封建到現代的轉變，曾發表《超國家主義の倫理と心理》，指摘戰前天皇制是「無責任制度」，成爲戰後責任民主政治的基礎理論。其後著有《日本の思想》等書，部分作品有中譯本，如《日本政治思想史研究》（台灣商務，1980）、《現代政治的思想與行動：兼論日本軍國主義》（聯經，1984）等。

² 迷子意謂迷路、失蹤的小孩，在本章是重要關鍵字，故以原文表述。

³ 書名直譯爲《如何度越涅槃》，涅槃意指斷絕煩惱而達致靜寂狀態。

⁴ 字面解釋爲「捨棄個人私情、奉獻國家朝廷」，大略與中文成語「犧牲小我、完成大我」意思相等。

1996 年)。「公」的概念之前，本來就有一個既存的「公」(おやおやけ)的概念，原意是共同體及共同體的首長，相對也有一個「私」(わたくし)的概念。日本固有的「私」概念，是從屬於「公」之下的概念，是以「公」為前提而存在，指稱「隱密的、個人的、家內事」等意義。這種「公/私」意義在歷史上一直沿用，到了室町時代⁵，才出現以「私」作為第一人稱代名詞的用法。換言之，在日本的早期語言史，「私」之所以有意義，前提是以「公」為優位的先驗性存在，因此也可以說「私」是作為「隱晦的第一人稱」(隱微な一人稱)而誕生。這種把「公/私」兩個字當作反義字的作法，到今天依然沿用，也就是以「公」代表公共的領域，以「私」代表隱密的領域。因此，「公」就具有壓倒性的優位性，在公共場合應該扮演的角色就不容私人干涉；至於「私」的意義指涉為保障真心話語與內心世界，這種社會結構是在近世時期⁶才逐漸落實。

125

進入現代以後，雖然「私」的領域開始擁有「自主性」，但是「公」也仍然繼續維持尊奉天皇為至高位置、尊奉國家為至高領域的「優位性」。在歷史上，公私原本就具有交雜的「重層性」，例如江戶幕府支配體制⁷底下，「藩」在地方是「公」，但

[譯者註釋]

⁵ 室町時代起於 1392 年足利義滿在京都室町建立幕府、終於 1573 年第 15 代將軍足利義昭敗給織田信長，共約 180 年。亦有一說認為南北朝時代(1336-1392)也應併入室町時代。

⁶ 「近世」為日本歷史上的一個時代區分，指古代、中世之後的時期，廣義的近世與「近代」同義，狹義的近世則指近代之前的時間，約當歐洲的文藝復興時代之後，日本史上則約為江戶幕府時代(也有人認為應包括安土桃山時期)。

⁷ 江戶幕府時代起於 1603 年德川家康在江戶(今東京)設置幕府，終於 1867 年德川慶喜將政權奉還給明治天皇。江戶幕府支配體制的主要特色，就是指

面對幕府和國家時則又變成「私」，然而進入現代，公、私的重層性也就逐漸收斂縮小，乃至出現一個絕對至高至大的公（現代國家）。所以，日本的「公」具有很強的領域性，其正當性也從來不會被懷疑；相對於「公」，現代日本的「私」卻仍未擺脫對「公」的從屬性而獨立；換句話說，有能力對「公」提出批判的「私」（自我），猶在不成熟的幼稚狀態。二次大戰時期會出現「滅私奉公」那樣的悲劇，應該與「私」的不成熟有深厚關聯。

當時序來到二次戰後的大轉換期，「私」的概念雖尚未發展到足以對抗「公共、公平」的力道，但私生活的「私」已經急速對「公」領域攻城掠地。傳統具有領域性的、國家主義的「公」這件外衣，在二次大戰之後迅速褪下，原先隱身其中的「私」赫然赤裸裸露出（私小說就在這時大量湧現）。到了今天這樣的時代，應該沒人會反對，覆蓋現代人心靈的是完全相反的「滅公奉私」精神——「世界爲我而存在！」（私のために世界はある）。

日本社會的「私化」過程

「私」取得優勢，基本上伴隨現代化過程而來。如前文所述，前現代社會並非沒有「私」的存在，但進入現代社會，「私」則具有「特別性」的意義，並大量在「前台」（生活者的日常意識）之中繁殖。

「私」繁殖的場景就是現代社會，亦即人的社會生活在複雜的系統之中形成片斷化、抽象化的社會過程。工業革命帶來的時

126

[譯者註釋]

中央及地方的二級政治體制，中央政府由幕府大將軍統領，地方政府則由將軍任命的「大名」統領，大名的領地即爲「藩」。

代，人類勞動最大的特徵是「異化勞動」（疎外労働〔alienation of labor〕），也就是人不再能完整完成一份工作，而是成為勞動力被切割販賣，並因沒有特殊性而隨時可被取代。在這種「異化勞動」的狀況下，個人的欲求、感情、衝動等內心感受，在公領域既無處發洩，就只能塞進私領域。人類愈是對「公共的、社會的」生活感到不滿，愈有需要在「私密的、個人的」生活中追求滿足。爲了抵抗「匿名世界的壓迫」和「公共生活的冷漠」，個人就只好築起一道「個別的、私密的認同」當作防波堤（P. バーガーほか 高山眞知子ほか訳 《故郷喪失者たち》 新曜社 1973 / 1977 年）⁸。

一如這種現代社會理論所言，日本社會的私領域也隨著現代化而肥厚，「自我實現」和「自我表現」成了眾人期待的「城堡」；當然，私民就成爲一城一國之主。私人城堡既然可以補償公共領域的異化，當然也就（幻想性的）不斷興盛繁榮，結果也產生個人從公領域撤退的過程，這種過程社會學稱爲 privatization，也就是私化（私生活化、私事化）。

因此，日語的「私」與英語的 private，並不能簡單等同。再如前文所述，日本的公其實與中國的公（公理）及英語的 public（公益）都有差異。日本人所謂的「公」，是具有疆界、領土性格的概念，而不是具有理念性格的概念；因此反義字「私」也可能殘留這種日本歷史的意義。因此，有人認爲日本社會傳統不存在「市民」（citizen）、日本人的「個人主義」（individualism）

[譯者註釋]

⁸ 參見 Berger, Peter, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage. 中譯本：曾維宗譯《飄泊的心靈：現代化過程中的意識變遷》 台北：巨流。

只是冒牌貨、西歐的「主體性」(subjectivity) 概念在日本不適用等說法，都是基於這樣的考量。

戰後日本的民主化政策，確實是在宣揚一種從「皇民」轉向「現代市民」(或公民)的人民圖像變革。戰後日本看來是以「公」領域的民主重建為最高課題，實則不然，反而是優先充實「私」領域的基礎建設(也就是發展現代產業部門振興經濟)。經濟部門發展的結果，造成企業人或上班族的困境，他們一方面是支撐「日本股份公司」的公共角色執行者，另一方面為了努力賺取「my home」(マイ・ホーム) 私密生活的經濟基礎，只能被迫在戰後的新公共領域中各自競逐個人的業績。如此一來，人就必須為了「公」的成就(或成就感)而犧牲「私」，結果日本傳統固有的體質反而又被承繼下來。

儘管公的體質承繼下來，但「公為主、私為從」的傳統架構已大大動搖。1980年代開始，日本企業開始指責上班族(會社人間)的問題與偏差⁹，並訓斥他們要成為優秀的顧家好男人。對企業狂熱效忠的人，當然不能對這些「外部不經濟」¹⁰置之不理。因此，1984年日本終於出版了一本代表上班族的重要書籍，宣示了「現代是上班族擁有『私』想的時代」(現代は、「会社人間」が「私」想を持つ時代だ)(日本經濟新聞社《ドキュメント・サラリーマン》新潮文庫 1984年)，作為時代的代表性宣言(レトリカル宣言)可能晚了幾年，但若要了解那種

127

[譯者註釋]

⁹ 這些問題和偏差，指的是大量超時加班、不回家吃晚餐、下班後還滯留街頭不歸(例如打柏青哥)等現象。

¹⁰ 外部不經濟意指經濟主體的行動帶來其他經濟主體的損害，某種意義下就是一般所謂的「公害」。

強調自覺的企業社會「私民觀」的出現，這個宣示仍然具有豐富的意義。那個年代，私生活化不僅打破頑強的、以企業為代表的「公」城牆，甚且展開全面的攻勢。

第二節 私我主義社會的神話與構造

私民社會的自我信仰

人一旦能在私領域中發揮真正的自己，並且浮現「自己就是自己」的想法時，就會不斷要求對自我的信仰。爲了救贖在公領域被欺負、被輕視的可憐自己，人於是在私領域設計了舒適的快意世界，期待讓自己能安穩且意氣昂揚的活動。根據岸田秀的說法，這種對自我的關心就是「自我信仰」，是現代社會的特徵（岸田秀《幻想の未來》河出文庫 1994 年）。

這種自我信仰誕生的契機，我們可以盧曼（Niklas Luhmann）的理論說明如下。

盧曼認爲，現代社會不同於過去的環節社會（相同次系統的社會團體集結的社會〔segmental society〕）、層級社會（不同等級的階層垂直分化的社會〔class society〕），現代社會是由政治、經濟、法律、科學、教育、家庭等各種相互分化的「功能次系統」場域形成的社會。生活在這種現代功能分化社會裡的人，當然被迫過著這樣的分裂生活。以筆者自身爲例，我在生活中同時擁有教授、丈夫、父親、病患、同學會總幹事、網球俱樂部會員等數不清的面孔（角色），承擔各式各樣的狀況。面對每種狀況，我都有一套相應的特定溝通方式（communication），像進到牙科診

所當病患時，我就不必打開社會學課本，若不如此，就無法描繪「我」這個人的各種面孔。

128 如果人們的社會生活都是多功能分化，亦即如果公的世界已被切割為很多個，那麼個人就必須把各種狀況統包混合而生存。也就是我們必須進行一個程序，統合零落的面孔，拼湊出一個稱為「自我」的人。若拼湊不出個頭緒，那麼最煩惱不安的當然就是人的「心靈」（意識系統）。現代人的自我認同（self identity）不能從外部規定。要得到自我，既然不能透過出身（階級）和宗教（超越者）的手段，就只能靠自己的努力去追求、實現。人若想逃離現代社會功能分化造成的迷失狀態，當然不可能再向社會呼救，唯一的方法，無非就是朝自我的內在探求。這樣一來，自己也就必須站在神的位置上。換句話說，就是現代的個人欠缺保證自我認同的普遍化解釋體系、欠缺傳統的生活形態，也欠缺角色和行動的確定規準，因此也只得將自我本身當作是萬物的尺度（參考クニールとナセヒ 《ルーマン社會システム理論——「知」の扉をひらく》 新泉社 1993 / 1995 年）¹¹。

在這裡很重要的一點是，自我必須由自己創造，這種情況也就是心靈（意識系統）必須製造心靈本身的要素，才得以產生、保存心靈的系統（自我再製式系統的意識）。人不是當下的自我，而是永遠在尋找自我的旅人；亦即，人不是真正自我的那個自我，人永遠在自我追尋。因此，人不斷透過反省、不滿、匱乏的體驗，持續湧出自我實現的願望。因此，我們耳熟能詳的「主

[譯者註釋] _____

¹¹ 中譯本：Kneer, Georg and Armin Nassehi 著 《盧曼社會系統理論導引》 魯貴顯譯 臺北：巨流 1998 年。

體」、「主體性」概念，只不過是為了補償匱乏和迷失性格而賦予其價值的虛無焦點。也就是說，所謂的主體（性），就是為了重新凝聚被社會分化的現代個人，而由心靈創造的一個神罷了。

趣味化與自戀

在過去的社會，自我是由神、真理、國家、理性等各種價值所支撐，在現代社會，這些價值卻接連成爲相對化的概念，「自我信仰」乃成爲個人意識（幻想）的最後依歸，這就是現代人的宿命。「現代的個人，並不是分享集體自我的個人，而是信奉自己爲唯一絕對真神而構築的個人。」（岸田秀，前揭書）這就如同柏格（Peter Berger）所說的：「信仰已經不是由社會所給予，而必須由個人取得……或者說，必須用『宗教的喜好』等更淺薄的理由取得。」這種「宗教私生活化」的說法，與我們前面所討論的內容相當吻合（P. バーガーほか，前揭書）。

現在的宗教已不再具有超越性，只不過是私人的、內在的喜好問題，這種現象或可稱爲宗教的「世俗化」或「趣味化」¹²。既然自我信仰也是一種宗教，就可以視爲個人趣味的問題。喜好或趣味，是在私領域之中展現個人自由的選擇，也就是使自我展現個性化的所有努力與表演的代名詞。「趣味是一種自我信仰」，比起「沒有趣味的人生是寂寞的」這句話，更能道出現代私民的本質。

129

[譯者註釋]

¹² 日本的「趣味」也具有中文「興趣」的意涵，在本文爲表達方便，仍直譯爲趣味。

根據岸田秀的論點，自我信仰還可分為自我主義（egoism）和自戀主義（narcissism）兩種類型。人身上儲備的能量，有部分自我保存本能的能量，如果把自我保存本能的能量用來保存「非現實的自我」（也就是幻想我，指現實與幻想未分化、對象和自我未分化的狀態），就稱為自戀主義。反過來看，如果在前述的未分化狀態中找到了現實，使全知全能的幻想我受到傷害而變得不完整，則能量就會傾向保存「現實我」，這稱為自我主義。

既然人不能孤立於公共領域，也不會遠離分工系統與社會網絡，那麼現代人的自戀，就不會只是幼兒期自戀的原版重現。現代人的自戀，大部分情況是向「現實」妥協，也就是屈就於散漫的現實我，有時還會認為這只是必要之惡；另外還有一些情況，是把私領域的全部或部分拿來保存幻想我，並以心理防衛機制當作保存的迴路。從這個意義來看，艾瑞克森（Eric Erikson）等學者的角色認同理論¹³，就是屬於自我主義的類型，也就是自信能夠在現實當中保存自我，並自覺到這種自信而展開行動。至於自戀主義式的認同，則如同字義所示，是以非現實性妄想為基礎的自我信仰。現代的個人主義已不只是自我主義，更帶有自戀主義的意味，因此在這個現實（=公）與幻想（=私）顯著二分的時代，現代無疑也就是「自戀的時代」。¹⁴

[譯者註釋]

¹³ 艾瑞克森認為人的心理發展可分為八個階段，每一階段發展不完全，都會影響到其後的階段，自我認同（ego identity）是第五階段（13-18歲）心理發展的主要任務。艾瑞克森以社會文化的「角色」理論解釋認同，認為個性（individuality）若與他人期望的文化角色整合失敗，就形成認同危機。

¹⁴ 參考 Lasch, Christopher. 1979 *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton. 中譯本：陳紅雯、呂明譯《自戀主義文化》 上海市：上海文化社 1988年。

以「私生活主義」為基調、藉由趣味化和自戀支撐的自我信仰私民，已然充斥整個社會，不妨稱這樣的社會為「私我主義 (me-ism) 社會」。

私我主義社會的素描

130

活在這樣的現代「私我主義」社會，在人們的心靈中會醞釀出怎樣的生活意識呢？

第一、私生活主義的精神：在過去的時代，一般人所遵循的「人生之戲」劇本，例如安身立命和努力賺錢，看起來已經很單調乏味；如今能推使人們行動的理由，大概都是創造個性化的人生。追求自己專屬的私人故事，這是一定要做的！就是這種熱切的期待——或可稱為「私生活主義的精神」——創造了無數胸懷希望的大眾。

第二、意義的相對化：過去的劇本有當時可以接受的背景，也受到某些「價值」所支持。人的行為背後都有個價值審判者在操控，透過某些評價的語言，人的行動才能有所依據並得到正當化的解釋。但是，這些價值和評價並非絕對，而是因為被確信為「理所當然」，以致未受質疑才得以成立。所謂價值觀的多樣化，也就是一個不再相信絕對價值、不再相信「大論述」(grand narrative)¹⁵的時代，多數人用來掌握現實感的語言，其實只是「意義的相對化 (選擇性)」罷了。

[譯者註釋] _____

¹⁵ 參考 Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The postmodern condition : a report on knowledge*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

第三、感覺信仰：私民不再依據傳統的價值，而採用自己的標準行事，例如：喜歡—討厭、有趣—無聊、好吃—難吃；不見得合理，卻表示發乎內心的「直覺」受到重視。對於不願受到外在權威（劇本）拘束的人，除了聆聽內在的聲音，也沒有出路了。如此一來，用價值為信念和動機正當化的麻煩時代就此結束，信奉自我感覺的現代版「感性時代」正式揭開序幕。

這種私生活主義的精神、意義的相對化、感覺信仰等特徵，彼此相互關聯，構成了無劇本時代的重要生活意識。

但時代的大潮流不是只靠觀念因素就能改變。要把人們的願望勾引出來，還需要某種物質文化的裝置，以將抽象願望化為具體形態。特別是要討論私民的生活世界時，所謂媒體社會、大眾消費社會等現代性裝置，就具有決定性的重要性。

131

高度媒體化（消費化）社會

以電視為中心的大眾傳播媒介發展驚人，造成舊社會關係的變質，也帶給社會很大的影響。大眾傳播媒介的體驗，凌駕了個人的直接體驗，對構成我們生活世界的方法，似乎也帶來了巨大的變化。以下列舉幾點主要的變化：

- (1) 認為自己日常生活的故事平淡無奇，認為劇情豐富的故事都是別人的，因此幻想自己也應該追求更多樣的可能性。經由媒體的誘惑，「只要自己喜歡，一樣可以擁有那樣的生活方式」，類似的口號刺激某種認同的擴散和流動，人們的自戀式變身欲望被挑起，階級（階層）的意識則經常因此被掩蔽。
- (2) 影音媒體直追印刷媒體的發展，使傳播工具和傳播形式日漸

多元，並推動表達和解析能力的新發展。動畫、插圖、表演、CG（電腦繪圖）、虛擬實境等，各種再創作（recreation）¹⁶ 的表現世界，都在不斷挑動人心。

- (3) 電子媒體革命使時間與空間的超越和重組成為可能，並改變了人的感覺地圖，動搖了生活世界的真實感。把知識當做過剩資訊而進行微分的「御宅族」（おたく）；沒有形體的聲音，卻能輕飄進友人世界一同嬉遊的「呼叫器·行動電話主義」；以電腦網際網路為基礎的「電子社群」、「地球村」等等，每一個都是與既存世界迥異的「另一個世界」（another world〔アナザー・ワールド〕）。
- (4) 藉由大眾支持，「流行」、「有名」成為新的權威，並受到強烈關注。這種現象造成了流行的短期性極度同步化，然而人們卻活在「表現自己」的欲望經常性肥大的時代，當然就產生普遍的欲求不滿。
- (5) 人們追求與他人的差異化（也就是實現個性），從而展開獲取新資訊的戰爭。任何些微的差異都不能放過，反過來說，要贏過別人，也只需要一點差異就夠了！這就是法國思想家布希亞（Jean Baudrillard）所說「最小界限差異」的作用力。

132

因此，刺激現代人心靈（意識體系）的資訊，也就出現滿溢的狀態。處在這種滿溢資訊的環境，造就了許多被迫極度忙碌的人；相對也造就了許多對小事麻木的人。這樣一來，有能力解讀流行媒體資訊符碼（code），而且有能力藉由媒體創造和發掘話

[譯者註釋]

¹⁶ 「再創作」指使用既存的創作作品為材料基調，加入自身創意進行仿造、改編等過程的二度創作。

題的「媒介人」(メディア人間 [media man])，也就逐漸成形(借用中野收的概念)。高度媒體化的社會，就是把這些機制安裝到現代人認知及行動模式中的社會。

私我主義社會的另一個基礎，就是這種高度大眾消費社會的裝置，也就是創造並供給私民文化欲望([wants] 指自然需求 [needs] 以外的東西)的裝置。

所謂現代消費社會，重點不在物品的功能，而在物品的符號價值；消費的不是物品的意義，而是物品的任意性差異 (arbitrary difference)。由於電子科技高度發達，那些「我的故事」的作者，一再取得各種複製拷貝的大道具和小道具，再用這些道具搭建起「我的故事」的舞台，夢想在舞台上編織的故事。大至室內裝潢、家飾服裝，小到錢包文具，任何物品都可以是道具、都可以組合、都可以構築成精雕細琢的世界。過去認為是描述個人隱秘私事的「私小說」重新抬頭，像是田中康夫《なんとなく クルスタル》(沒什麼的結晶物)¹⁷ 那種描寫大量名牌商品 (ブランド品 [brand goods]) 的小說就是一種代表。現代社會有 90% 的人幻想自己是中產階級，基本上，就是根據物的「私有」意識的均質化、標準化來判斷而產生的錯覺。

消費社會的文化，驅使人們愉快演出「我的故事」。這些相似的故事本身，是經由量產裝置製造，再透過媒體和廣告販售的東西，這恐怕才是事情的真相！「再來我要進行什麼故事呢？」

[譯者註釋]

¹⁷ 田中康夫是日本著名的小說家、政治人物。他在 1980 年就讀一橋大學四年級時，因寫作的小說《なんとなく クルスタル》(沒什麼的結晶物)而獲得文藝賞。小說中描寫大學生兼差模特兒「由利」的生活，書中大量使用東京富裕年輕人才懂的地名場所、名牌商品，被認為是泡沫經濟時代「名牌熱潮」的重要推力，在文壇上受到兩極化評價。

其實不過是在進行選擇。現代大眾媒體不斷修訂、增列故事的販賣型錄（物語のカタログ），誘使人們成為短篇故事的消費者。但選擇一直都是「當下短暫的」（とりあえず）。前面提到的柏格就以「候鳥的生活」表達這種現象。假如長篇故事的選擇等於是個人認同，那麼「獨一無二的自己」（一つの自己），也只不過是對個性化很熱中的消費者而已吧！

第三節 私我主義社會的「迷子」

133

迷子狀況

如前文所示，「私我主義社會」本質上就是自我信仰的社會。但這個「自我」若是由「幻想我」那種私民的個別喜好所構成，那麼喜好的標準何在？換個方式問，如果人們都相信「世界為我而存在」，那麼句子裡的「我」到底是什麼？構成我的各種我之間哪個最像我？看來，我必須不斷自我追問這個問題：「我是真正的我嗎？」（木村敏、金井美惠子《私は本當に私なのか》朝日出版社 1983 年）。對每個我而言，「認識自己，不是認識世界的手段，而是認識世界的目的」（Sennett, R. 著 北山克彥、高階悟譯《公共性の喪失》晶文社 1976 / 1991 年）¹⁸。

心靈是一種「自我觀察」的體系；也就是說，想要理解心靈，除了訴諸心靈，別無他途。這是一種困境，某種意義下或可

[譯者註釋]

¹⁸ Sennett, R. 1976 *The Fall of Public Man*. New York: A. Knopf. 中譯本：萬毓澤譯《再會吧！公共人》台北：群學 2007 年。

稱「迷子」狀況。迷子的原意是迷路的小孩，但這裡所謂的「迷子」，不僅意謂人在無法解決「自我的問題」時出現找不到方向的迷路狀態，也意謂小孩子忽而嚎啕大哭、忽而被周遭玩具吸引而破涕為笑的樣子；在前來搭救我的另一個我出現前，我即使在他人安撫之下，還是一直鬧彘突。與真實世界的迷路小孩不同的是：「母親」永遠不會出現。

對於迷子來說，周遭的他人都是匿名的陌生人，因此注定要在群眾之中咀嚼孤獨的滋味，即使面對他人的撫慰，也不輕易敞開心扉（還會嫌你「多管閒事」）。迷子這種非過來人不能體會的心境，與自閉私民的心境應該相當接近。

今天，就像很多創意商品被開發，我們也能看到很多身體的症狀被「發明」，由此背景，就不難觀察到私民的迷子狀況。成熟焦慮（成熟不安）、拒絕長大（成熟拒否）等症候群，就是因為自我無力承受自己的負擔，而漫發到全身的病症！

134 但並非所有的迷子都會變成病人。有時候他們處在「躁」（ソウ）的狀態，在這種狀態下，自我還能與自己的迷子性格嬉戲，偶爾會拋開一切享受快感、習慣於候鳥般的生活、出現些微的「去認同」（de-identification）狀態，都是「輕度躁文化」（軽いソウ文化）盛行的證明。另一方面，這種不斷追問「我是真正的我嗎」的過程，也可能發作「重度鬱文化」（強いウツ文化）的心性，這時就會將問題置之不理，放任自己處在自然狀態，好像交由條件反射式動作操控，認為「我」就是「X」本身，這種結構正是私我主義防禦機制的真正內含。

另外，迷子也內含「小孩」的意義。根據一般熟知大人與小孩的二分原則，小孩終會演變成大人，這種想法背後其實是一套大人優位的思維。但換個角度，如果把小孩當作一種異文化，那

麼自戀、空想、快感原則、拒絕長大等語言，都將具有更深刻的意義，甚至使大人優位的邏輯為之動搖、崩解。我們社會傳統上都強調「成為大人」、「獨當一面」之類的人生目標，但這些對於不安的自我來講，不僅沒有安定作用，反而造成自我喪失，並催生年輕私民的危機意識。為了強調私民的這種孩子性，「迷子」這個概念應該很適合。

所以，隨著自我決定（選擇）、自我負責的口號到處散布，迷子狀況卻也更加嚴重，雖然有點弔詭，卻不可忽視。

小小的衆神和「我們幻想」

私民的迷子狀況，實際上也呈現某種饒富趣味的宗教性現象。迷子若想求得安心、解消自我焦慮，就只能與某種事物相遇，或說邂逅。用私我主義的論點來說，支撐自我的基礎已不再像過去是依賴傳統權威，而是依據自己的喜好來選擇、達成。這樣一來，私民的喜好在邏輯上也就呈現多樣化、極端化。「小眾」和「分眾」因此成為話題，支撐自我的方式也不像過去堅如磐石。因為興趣、志向而結合的「緣分團體」也因此出現。這些因為共有緣分而組成的團體，就是藉由相同的某種事物來支撐自我的團體，也就是把個別我的「我們幻想」（私たち幻想）加以實體化罷了。

現代的日本社會，要在生活周遭找出緣分團體，真的是一點也不困難。例如在爭辯社會上學歷是否真的重要之前，不妨先想想校友會和班友會組織；在討論追星族是否價值扭曲之前，也不妨先了解一下歌迷這種共同幻想團體的意義。

這麼多種「共緣」感情（很遺憾這並不是社會性的「共生」

意識)，多少具有一些凝聚私民「選擇」的功能。以個人喜好為基礎，就是現代社會「緣分」的特徵。要注意的是，這些緣分就成為「小小的眾神」，而扮演起替代性的功能。

在私我主義社會之中，這些小小的眾神誘惑迷子般的私民。在現代消費社會中，「抓住我」(catch-me)的呼喊滲進迷子的求救情緒之中，凝聚私民的競爭招數也相繼出現。可是迷子的喜好是善變的，這些眾神也自覺到現代社會短暫流行的快速旋律，所以或可稱他們是「自我預知短命」的小神。經由人工栽培、細緻精巧的「喜好」，不只用在商品市場，甚至用在教育、宗教的行銷（奧姆真理教也不例外）。陸克曼（Thomas Luckmann）把這些眾神稱為「認同的代理商」（identity marketing agency），在此意義下確實是真知灼見。

就像發生在日本的奧姆真理教事件¹⁹，迷子就經常會受到個性強烈、違反倫常的神魅人物（charisma）吸引誘惑。在私我主義社會當中，也確實存在一些徹底的自我信仰者，解構主體（性）神話、夢想自我的神聖化，並因而擄獲某些不成熟私民的心。雖然如此，但對於強力追逐世俗喜好的多數私民而言，並不會真的把神聖性當作追逐的對象，所以反過來看，私化原理也沒有那麼脆弱吧！

現代日本具有如此強烈的私我主義，就是因為日本沒有培育出西歐那種公共意識和市民主義，對於人與社會的緊張關係也比

[譯者註釋]

¹⁹ 奧姆真理教（オウム真理教）是1984年由教主麻原彰晃在東京創立的新興宗教道場。奧姆真理教事件是指1995年3月20日奧姆真理教徒在東京地鐵站投放「沙林毒氣」，造成十餘人死亡、五千五百多人受傷的慘劇。後來麻原彰晃被捕，纏訟十餘年，於2006年判處死刑定讞。奧姆真理教後來也改為「阿雷夫教」（アールフ）。

？ 韓國有嗎？
↓
性別、上班族的偏差行爲

較遲鈍。在日本，「公」仍停留在集團領域疆界的功能上，「私」民則不斷徬徨追求「我們幻想」。在摸索新的共生體系課題時，不能忘卻公的問題；例如雖然主體性神話已然喪失，但人絕對不能失去連絡「我」與社會的社會學想像力。

社會學 Q&A

Q1：本章第一頁的圖在講什麼？在本章要如何閱讀？

A1：首先，務必注意標題稱作「意義與無意義的大戰」（意味と無意味の戦争）；其次，請注意圖案分割為四個不同的時代：過去（昔）、近代……現在等，畫面的主要構圖，是漢字群字體表現的「圖與地」關係，每個畫面中以直式書寫的敘述進行主要的故事。另外，漫畫則被認為代表各自不同的「語相」，第三個畫面和第四個畫面的背景，是一堆用手寫的嘮叨句子和無意義文字。下排兩個畫面和上排兩個畫面有明顯的對比，第一、三畫面之間寫了一排字：「このスミベタを無意識の暗ヤミといいます（全黑的地方は無意識的黑暗）」……把這些全部動員起來解釋吧！

Q2：「御宅族」是私我主義社會的產物嗎？

A2：這裡所說的私我主義，是與那個時代的文化（＝意義體系）有關的「磁場構造」之類的東西，有一種拉扯的力量在作用，誰都不能逃脫。然而，這種磁場（環境）由於個人體系的樣態不同，因此影響（社會化力）也不一樣。另外，若由「知識」的學習來看，能抗衡既存意義體系而企圖改變意義的，其實也就是人。這樣看來，所謂「御宅族」可能只是對這種磁場（環境）天真質樸的對應者。

進階導讀

ボードリヤール 今村仁司ほか訳 《消費社会の神話と構造》 紀伊國屋書店 1970 / 1979 年。

在大眾消費社會的磁場之中，現代人的「生活」樣式難道是被決定了嗎？布希亞這本書很有說服力的解讀，是了解現代社會必讀的文獻〔Baudrillard, Jean. 1998 *The consumer society: myths and structures*, London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications. 中譯本：劉成富、全志綱譯《消費社會學》南京：南京大學出版社 2006 年〕。

《おたくの本（別冊宝島 104）》〔御宅文書（別冊寶島 104）〕 JICC 出版局 1989 年。

以「御宅族」（おたく）這種現代青少年圖像為主題，探討現代日本消費化、媒體社會化等青少年文化趨勢，從各種文本來報導，普受好評的文集。

大澤真幸 《虛構の時代の果て》〔虛構時代的終點〕 ちくま新書 1996 年。

對於「奧姆真理教事件」，嘗試利用社會學、哲學的觀點加以深入解讀。雖然難度較高，但是他由「理想的時代」到「虛構的時代」為軸線，尖銳的探究日本社會的深層變化。

片桐雅隆 《自己と「語り」の社会学——構築主義的展開》 世界思想社 2000 年。

自我，是藉由與自己「對話」之中而建構出來的某種東西。作者藉由在「對話」中被徵引、被參照的語彙與材料，對自我的現代變化加以解釋。這本書是社會學式「自我論」之進階讀本。

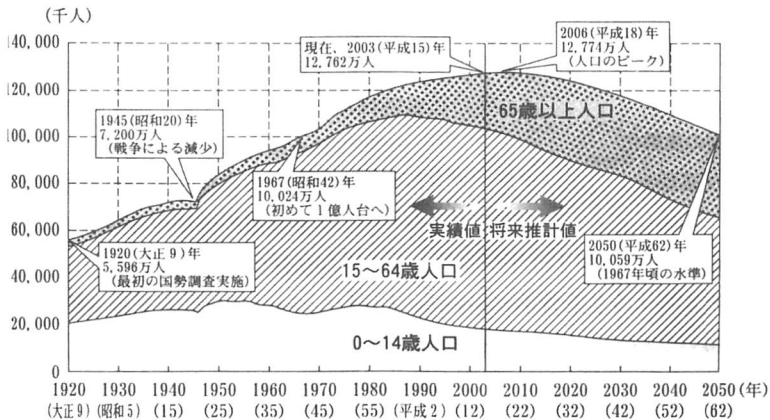
バウマン 森田典正訳 《リキッド・モダニティ》 大月書店 2000 / 2001 年。

作者提出一組類比：近代早期社會是固體的、當前的後現代社會是液體，透過這組類比，鮑曼敏銳洞察到現代人面對的社會所出現的根本變化。是很有挑戰性的一本書〔Bauman, Zygmunt. 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press. 中譯本：歐陽景根譯《流動的現代性》上海：上海三聯 2002 年〕。

第 11 章 高齡社會和福利

歷經了「多生多死」到「少生少死」的人口轉型過程，日本目前也真正步入高齡社會。隨著個人長壽化、社會高齡化，我們的社會也不得不有所回應，例如摸索新的生活風格 (life-style)、重擬社會福利政策等等。尤其是社會福利的影響更是深遠，領域也愈來愈多樣化，除了國民年金、所得政策、醫療、住宅、教育、就業等「狹義的社會福利」之外，福利服務的提供也日益受重視。

另一方面，隨著傳統家族與地域社會的逐漸退化，個人的生活需求如何得到滿足？如果社會必須保障成員基本需求的滿足，那要透過什麼制度完成呢？社會福利體系又須扮演什麼功能？這些問題都是應該了解的。



日本人口構造的變化

資料來源：《少子化社會白皮書》(平成 16 年版)

第一節 高齡社會

個人的長壽化

要討論個人長壽的問題，就必須先談「平均餘命」(life expectancy) 的概念。「平均餘命」是以統計學方法計算，用以表示某個年齡層的人平均還能活多久；所以零歲人口的「平均餘命」，就是我們整體社會的「平均壽命」。根據 2000 年的統計，日本人的平均壽命（剛出生的新生兒還能活多久），男性是 77.64 歲，女性是 84.62 歲，不論男女都是世界最長壽。日本人平均壽命明顯延長，始於二次大戰之後，起因是「嬰幼兒死亡率」大幅下降。嬰幼兒死亡率是每 1000 名新生兒在出生一年內死亡的比率，日本在 1970 年代中葉就已低於 10/1000，1999 年更低到 3.4/1000。近年來不僅嬰幼兒死亡率持續下降，中、高年齡層的死亡率也一直變低，如此一來，國民長壽化的傾向也更加明顯。

要觀察國民長壽化現象還可以用另一個指標：特定年齡層的存活人數。單一年齡層（每 10 萬人）的出生人口存活到 65 歲的比率，日本的男性是 84.6%，女性則高達 92.6%；而存活到 80 歲的比例，男性是 52.2%，女性是 74.4%（根據平成三年簡易生命表計算）。這個數字大致也描繪了一個社會圖象，那就是 60 歲到 80 歲已成爲不得不面對的人生歷程。還要特別注意的是長壽化的速度，80 歲還存活的人口比例，日本在過去 40 年間幾乎增加一倍。也就是說，日本長壽化的趨勢不僅追上西方、甚至超越英美，若要探究背後原因，應該就是生活水準（主要是飲食及醫療）的大幅提升。

社會的高齡化

誰夠格稱為高齡人口？當事人覺得自己老就算嗎？其實高齡人口並沒有放諸四海皆準的標準定義。目前世界上判定高齡人口最通用的指標，是聯合國（國連）設定的 65 歲；但也有人批評這個標準，例如在日本這樣的長壽國，65 歲就稱為高齡，標準未免也太低（太年輕）了吧！

若按照聯合國的標準，65 歲以上人口占全國總人口的比例若超過 7%，就進入高齡化社會，高齡人口由 7% 上升到 14% 的年限即稱為「高齡化速度」。由高齡化速度的數據來看，法國是 115 年、美國是 70 年、瑞士是 85 年，相較於這些漫長的歷程，英國的 45 年算是夠快了，日本則更誇張，只用短短的 24 年就完成。而且日本高齡化不僅速度快、比例也很高，日本老年人口到了 2000 年已達到 17%，依此速率推估，老年人口在 2020 年將達到 26.9%。

139

一個社會如果由「多生多死」（出生率高、死亡率高）的前工業化社會人口結構開始，經歷「多生少死」階段，再轉變到「少生少死」的高度工業化社會的結構，人口學稱為「人口轉型」（人口轉換 [demographic transformation]）。日本的人口轉型是在急遽的短時間內完成，成為不折不扣的高齡化社會。

加齡的社會面向

「成年期」的概念隨著西方現代社會而出現，成年期的「加齡」（エイジング [aging]）被判定為「老年期」，於是也形成人生最終階段的概念。由這樣的意義來看，日本當代的老人觀其實

混雜著兩種來源：其一是採用前述西歐現代社會老年期概念，其二是傳統留下來的日本「家」(イエ)制度與中國儒家思想。更仔細來講，西方現代社會規範是立基於對「獨立勞動個體」的期待，因此當一個人「加齡」到必須退休，也就意謂勞動能力衰退、既有地位喪失、扮演角色減少，因此「高齡者」也就承擔了負面的汙名。而當前社會逐漸長壽化，75歲以上的「晚期高齡」人口明顯增加，估計到2018年，這些晚期高齡人口甚至將超過「前期高齡」(65歲到74歲)人口。

根據學者森岡清美、望月嵩的研究，人的生命歷程(life course)走到老年期，必將面臨階段性的轉折點，有四個生命事件被認為最具關鍵性：(1)因兒女長大離家而出現「空巢期」、(2)因為孫子出生而成為祖父母、(3)由職場退休、(4)配偶辭世。經歷上述生命事件的衝擊後，老年人也逐漸無法獨力滿足某些生活的需求，尤其是以下幾項(《新しい家族社会学》 培風館 1993年)：

- (A) 經濟安定的需求：能確保生活安定的財貨。
- (B) 健康需求：能維持健康與接受照護醫療(生病時會受到照護、不需煩惱醫藥費)。
- (C) 情感需求：能無拘無束談話的機會、家庭成員的問候、安定感。
- (D) 價值需求：能從事體力足以負擔的工作、學習、旅行、嗜好、志工活動等，讓自己覺得活得有意義的事情。

在傳統社會裡，老人的這些需求幾乎都由家庭與地域共同體滿足；然而，隨著現代社會的家庭小型化、職業專門化，老年人

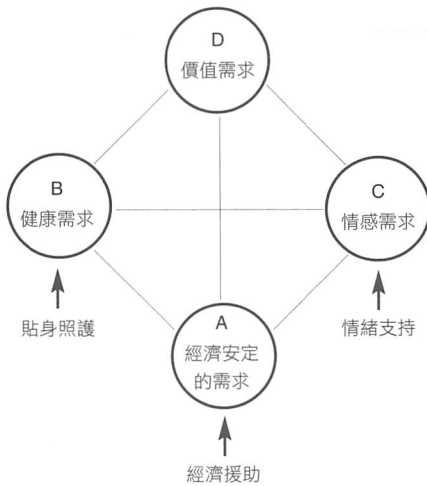


圖 11-1

老人的需求架構與扶養

少子化

「把家產移交繼承人然後隱居」的悠然生活形態，也逐漸消逝無蹤。現代的地域共同體中，願意扶養高齡人口的人急遽變少，不只都市如此，鄉村也是。社會的總人口愈減少，老人扶養的問題就愈嚴重。這是因為原本支持老人安心隱居的子女人數變少，妻子與媳婦也大都外出工作，家庭內部因而失去照護老人的能力。另一方面，逐漸長壽的雙親，需要扶養的期間也不斷拉長，如果加上痼疾纏身，高齡者也就更加需要照護。

對於高齡者經濟安定的需求，已有年金制度之類的社會性對策，¹ 保健的需求則有醫療保險、擴充保健福利服務等政策性對策。對家庭而言，老人的私人照顧，原由長男及長媳承擔責任的

[譯者註釋]

¹ 日本的年金制度為公、私部門並進，包括三個層次，包括第一層次保障最低限度生活的國民年金（基礎年金），第二層次按照工作薪資比例提撥的厚生年金及共濟年金，第三層次的企業年金。

傳統已然解體，而漸漸轉移到公部門為主的社會性照護。老年期是每個人都會面對的生命階段，當社會普遍認識到這點，就不得不好好設計如何滿足老年期的需求。

其中要特別提出的，是痴呆症或長期臥病這類的照護。從保障人身安全與生活品質的人權觀點來看，對癡呆症和長期臥病者提供「居家照護」應是不可或缺的。日本痴呆與長期臥病而需要居家照護的老人，在 2000 年約有 280 萬人，2005 年時已達 350 萬人。這些老人即使能夠繼續住在習慣的地區及自己家裡，也都開始要考慮他們居家的醫療、保健、福利等服務。

141 在日本，具體作法可以從以照護高齡者為重點的「新社會保險制度」一窺端倪。這是 2000 年 4 月開始的介護保險制度，主要內容就是因應高齡化問題而設置「照護的社會化」系統；在 2006 年更進一步重視「預防」的概念，並導入成為新一代老人服務的制度改革。

高齡社會的急速發展，不能不由「少子化」的面向來聯想。因為小孩子和年輕人急遽減少的所謂「少子社會」，依照人口學的意義，是因為年齡 15-49 歲女性人口的「總生育率」低於「人口替換水準」（維持原有人口數的基本水準）的「少子化」現象所造成。

因此，伴隨少子化加高齡化而生的「高齡社會」，日本的因應政策（高齡社會對策基本法）提出以下目標，但這些目標也沒什麼是下一節要討論的社會福利與社會安全制度所不能達到的。這些因應高齡社會的目標是：(1) 確保國民在生涯中就業及參加各種活動的機會，致力營造公正的活力社會；(2) 尊重國民是構成社會的一員，致力營造自立而關係密切的地方社會；(3) 強化國民健康而充實的生活，致力營造有內容的豐富社會。

第二節 社會福利與社會安全

作為制度的社會福利

「社會福利」一詞的意義複雜而分歧。一般談到社會福利至少有兩種用法：第一種用法表示某種「理想狀態」，亦即當作幸福、快樂、健康的同義字，指涉朝向理想社會為目的的概念（應然概念）；第二種用法則表示當前「實際狀態」的社會福利結構，也就是社會福利體系或社會福利制度，是描述實存「社會福利」現況的概念。

社會福利這兩個「實存狀態」和「理想狀態」，內容大致也就是我們一般所稱「實然」（the way it is）與「應然」（the way it should be）的對比。

142

「社會福利」概念的雙元性，當然導致研究社會福利的「社會福利學」具有雙元性。這種學術雙元性，也就是研究個別社會福利現象的實證研究領域、提出現實問題對策的實踐處置領域。前者大致與社會學、心理學、經濟學、社會問題等學術領域重疊，後者則關聯到社會福利工作（行政、社會福利設施以及機關）的政策、計畫、處遇、評價等實踐活動。

作為實存概念的社會福利，經常被當作是社會安全（social security）的同義字。其實兩者都同時有廣義與狹義的用法，如果不加確認，必定與前述社會福利的多義性形成難以區分的混淆。

日本政府單位目前使用的社會福利分類，大致就如表 11-1 所述。

表 11-1 日本的社會福利（社會安全）制度



先談狹義的社會安全。其中的「社會保險」包括年金保險、失業保險（失業給付），勞動者災害補償保險、醫療保險等，「公共救助」指的是以生活保護為中心的各種社會補貼。以上兩種屬於所得保障的範疇，主要是現金給付（醫療保障除外，因為醫療涵蓋領域較廣，包括現金給付與非現金服務等，應視為獨立的保障領域）。與醫療有深切關係的一般保健服務與生活環境對策等，就是「公共衛生」的範疇。最後，針對身心障礙者、老人、兒童、親子等人提供的福利事業，即「狹義的社會福利」。

在日本，社會安全為何會如此理解？就語義上，日本社會安全概念來自 1935 年美國制訂的「社會安全法」。美國的社會安全法包括三個類別：(1) 老年保險、(2) 失業保險、(3) 公共救助。其中，(1) 與 (2) 項具有社會保險（social insurance）的性質，第 (3) 項則具有經濟安全（economic security）的性質，社會安全由這兩種性質合成。也就是說，美國的社會安全其實兼蓄了 1880 年代德國開始實施的強制性「社會保險」與具有國民基本權利概念的「公共救助」兩個手段。在資本主義社會的情況下，社會安全

產生與發展的基本想法，就是要建立一個制度，確保勞動者與市民的收入中斷或喪失之際，還能過著最低限度的生活（參考松原一郎「社会福祉」、「福祉国家」、「社会保障」收入黒田実郎監修《乳幼児発達事典》岩崎學術出版社 1985 年）。

功能主義的取向

若將「社會福利」視為社會現象，可以從諸多研究取向加以探討。若由經濟財政面向考量，當然是採取經濟學的思維，社會福利的研究也會導向「平等、成長與安定」的經濟政策研究，平等（平準化）更是其中最重要的內涵，因此就出現前面提過的「所得再分配」政策。若由法律的面向考量，就會採取法學的研究取向，思考的關鍵概念也將會是「生存權」。

如果將社會福利當作「社會制度」思考，要採取什麼思維呢？當然就是社會學了，這時思考社會福利的核心概念將是「社會功能」，亦即討論社會福利作為一種制度，應該具備或扮演什麼功能。

這裡就以社會學思維討論一些現象。先討論高齡者的「依賴」問題，設想老人如果不能獨力解決生活問題而須依賴他人時，應該找誰？或是老人如果希望擺脫依賴，又能怎麼做？我們可從三種不同層次的團體思考：第一層是依賴個人與家庭、第二層可再加上地域社會（地緣團體）、親族組織（血緣團體）、企業組織（職業團體），以及最近快速發展的非營利組織（non-profit organization 簡稱 NPO）等社團；第三層則是透過國家和全體社會協助。按照這三層由下而上的團體排列，依賴關係大略就可分為「自助」、「互助」、「公助」三個層次。

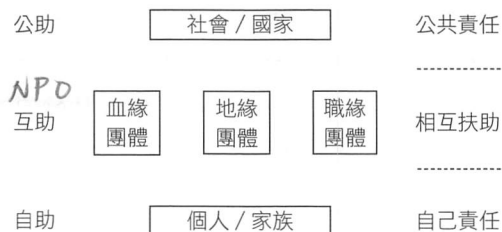
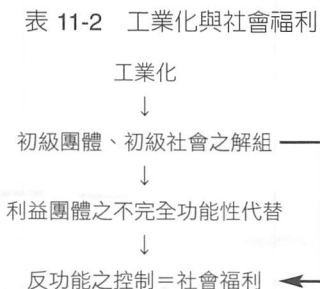


圖 11-2 自助－互助－公助的架構

由這三層概念圖式來看，個人或家庭層次如果出現問題，以往多會交由家族、親族、地域團體來協助；但在今日這樣的社會，已不再能期待這些團體負責了，就富永健一的說法，這種現象是「工業化」帶來的後果（富永健一〈產業化、社会の構造變動、福祉国家〉社会保障研究所編《經濟社會の變動と社会保障》東京大学出版社 1984 年）。富永健一指出，現代社會隨著工業化的進展，有五個重要的變遷趨勢（富永健一〈社会保障と社会變動の関連分析〉《季刊社会保障研究》19 卷 1 號 1983 年）：

- (1) 人口組成高齡化：人類對科學、技術及生活水準提升的強烈需求，造成了長壽化與出生率遽降。
- (2) 親族團體功能萎縮及解體：工業化造成組織勞動化，加速了



地理流動及階層流動，人的意識發展出個人主義，社會體系也隨之功能化。

- (3) 工業化帶來「負功能」效果：不只失業、勞動災害、住宅等古典社會問題，還出現都市、公害等新的社會問題，現代社會在功能上必須不斷應付層出不窮的社會問題。
- (4) 人們對生活期望提升：工業發展不斷前進，人類的生活水準也不斷攀高。因此對於休閒生活、環境條件等生活品質，也就期望更加全面提升。
- (5) 人類意識的變化：教育普及、生活水準提高，必然也提升理性主義的、個人主義的意識。子女如何奉養年邁雙親、女性如何兼顧職場和家庭，各種角色的扮演都出現了新的認識。

145

工業化引發的結構改變，造成了「沒有保護、直接受衝擊的『核心家庭』逐漸失去處理風險的能力」（富永，前揭〈產業化、社会の構造变动、福祉国家〉）。功能主義的社會學分析取向，就是要面對工業社會帶來的問題，將社會福利視為「制度」思考。

第三節 福利國家論

混合經濟

社會安全制度較完善的國家，一般稱為「福利國家」。福利國家這個詞彙，在第二次世界大戰時才出現。當時爲了提出與納粹德國、軍國主義的日本及義大利等「武力國家」相對立的概念，就由英國開始倡議「福利國家」。

英國的社會安全思想與體系（後來成爲其他資本主義國家的指導目標），是在二次世界大戰期間由英國聯合內閣成立，主要根據是 1942 年貝佛里奇（William H. Beveridge）對「社會保險與相關服務委員會」（Social Insurance and Allied Services）提出的長篇報告書，一般慣稱「貝佛里奇報告書」（The Beveridge Report）。

貝佛里奇報告書主張，國家有責任滿足國民的基本需求，並應保障最低限度的生活水準。這也就是國民最低基準（National Minimum）的原理。報告書提案要求政府實施公共年金統一提撥、統一給付制度，並要求補強社會保險未能照顧到的部分（如免費醫療、兒童補貼等）。

這種標榜「從搖籃到墳墓」的福利國家政策，即使在實施細節上存在很多差異，卻普遍受到北歐與西歐國家採用。這些福利國家的共同特徵，應該就是「混合經濟」，也就是混合資本主義與社會主義兩種體制的經濟形態。

146 我們先對兩種經濟進行理念型的比較，比較內容如下：(1) 意識形態、(2) 政治經濟制度、(3) 經濟機構的範疇。資本主義經濟體制在這三點上的傾向是 (1) 追求自由主義的營利原則、(2) 採取私有及私營制度、(3) 實施市場經濟。相對地，社會主義的經濟體制則是 (1) 追求平等主義的連帶原則、(2) 實施中央計畫經濟。

如果其中一方爲了彌補單一經濟體制的缺陷，而從對方體制導入部分原則，就稱爲「混合經濟」。福利國家既是以資本主義爲基調的市場經濟，同時也追求計畫經濟，當然也就意含「政府的介入」。因此混合經濟雖以私有、私營的私部門經濟爲中心，但也有相當高比例的公共（或半公共）經濟部門。由經濟學的觀

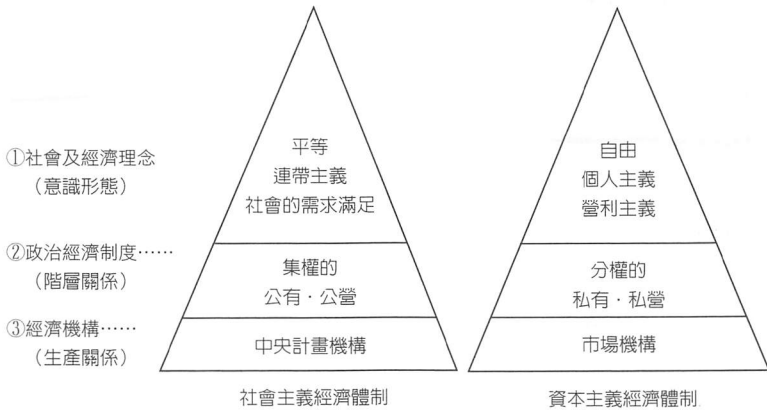


圖 11-3 兩種主要經濟體制的比較

資料來源：赤澤昭三·櫻井等至·丸尾直美 《綜合福祉經濟學》 好學社 1979 年

點來看，實施混合經濟的福利國家，就是想兼顧「成長」、「平等」、「安定」三個面向。

下面一段，我們就要先討論「成長」的面向。須知，福利國家有其預設的前提條件：經濟必須進入高度成長階段；即國民平均所得必須相當高，才有可能實施福利國家政策。

所得再分配政策

然而在自由競爭的原則下，總有人未能蒙受成長的恩惠，或者說，總是有人會被結構性地排除在競爭機會之外。利用公權力援助這些弱勢者的作法，即是具有社會安全制度意含的「所得再分配政策」。

所得再分配政策，是指國家對國民原本分配到的所得，以財政手段重新分配。具體的所得再分配政策有兩個作法：對高所得者增稅、低所得者減稅的財稅政策，以及在社會安全概念下直接補助低收入者的政府支出。

當古典經濟學式的自由放任主義（laissez-faire）崩壞、市場經濟不再值得信賴，「夜警國家」²的想法也被否定，這時所謂凱因斯學派（Keynesian）主張的「政府積極介入」轉而受到支持。政府積極介入，不只是主張政府以「平等」為目標的介入，也是主張政府以「安定」為目標的介入。在通貨膨脹、經濟蕭條的景氣變動中，政府被認為有責任防備個人失業與企業倒閉，並以完全雇用為目標救助經濟弱勢者。也就是除了平等，經濟安定也是福利國家的條件。

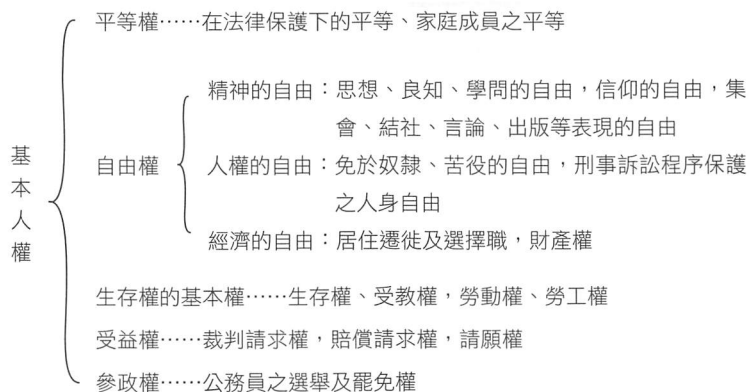
但前述福利國家的理論也受到批判。批判者認為這種具有混合經濟體制意味的資本主義經濟體制，不能視為一種朝向社會主義移動的過渡國家形態。因為在這裡，私有財產、個人責任的原則（自助的原則）不變，企業自由化等資本主義架構依然維持，階級關係也不去干涉，這種福利國家反而只是在阻礙更大的變革（社會主義革命）。這種批判觀點指出，福利國家不是資本主義的改良路線，而是獨占資本與國家的勾結，只不過是國家獨占資本主義的一種形態。

另一個更有力的批判觀點，認為中央計畫與政府介入，理當會發展成為中央集權化、官僚優先制，然而福利國家以民主主義

[譯者註釋]

² 夜警國家（night watchman state）的概念出自亞當·斯密（Adam Smith），主張國家對公共事務應盡量減少干預，只須扮演守夜人一般敲鐘示警的角色即可，是自由放任主義經濟思想的典型。

表 11-3 基本人權的類別



資料來源：時岡弘編 《圖解憲法》 立花書房 1981 年。

為前提，當然不希望見到這種發展。因此，為了克服兩難、化解衝突，福利國家就必須擴大參與，不只是政治參與，還包括經濟和社會參與——不論是抵抗或是主動參加經營，都只是參與的不同形態。

就此福利國家論點來看，現代福利國家仰賴公共部門的比例，確實高得可怕。國民在日常生活中經驗到的問題與困難，包括老年、傷病、殘障、失業、貧困，乃至育兒等「依賴性」情境，都一股腦兒認為應由「社會」負起解決問題的責任。

148

生存權的保障

除了對這些問題採用社會性對策，社會福利還必須在制度上落實，包括以憲法為根本的法律體系，以及行政、財政體系。因此，對實然社會福利的研究，不只要提出經濟及社會政策，對法

學（尤其是法律理念）的關注也不可或缺。這裡所謂的法律理念，核心概念就是「生存權」。

所謂生存權，是一種「生存權性質的基本權」概念，與平等權、自由權同樣被認為是最重要的基本人權。

在現代社會中，因高度發展自由權而拒絕國家干涉私人生活。然而，「那些由私人自理的世界掉落出去的窮困者，雖然社會對他們採取了某些救窮措施，卻難免帶有施惠的性格，甚至還會附加嚴苛的強制勞動，意含強烈剝奪市民權等等的非人性色彩，這種現象，距離『社會安全是基本人權』的現代理念，還相當遙遠」（時岡弘編《圖解憲法》東京：立花書房 1981年）。

日本確實也信奉「社會福利乃是作為權利的社會安全」的觀念，這可以由憲法第 25 條找到根據：

第 25 條

- (1) 國民全體均享有最低限度之健康與文化生活之權利。
- (2) 國家應致力增進與提升生活各層面之社會福利、社會安全以及公眾衛生。

換言之，所謂生存權的根據是「一種思想或理念，認定要求實現實質的自由與生存乃人的根本權利，而生存權的實現，應由國家積極提供及安排」（片岡昇、西村健一郎「社會保障的權利」《社會保障的思想與理論》綜合勞動研究所 1980年）。

從這條漫長的路程可以了解，救濟與福利的概念最早始於刑罰與慈善（例如收容事業），歷經國家救濟（譬如戰前恩惠性的社會事業），再發展到公共責任，社會福利被認為是保障人民權利的社會思想，也才落實下來。

社會學 Q&A

150

Q1：農業社會轉移到現代工業社會，社會結構也出現一些變化，為什麼這些變化會促成社會福利制度或社會福利國家出現？

A1：結構變化主要是指家庭及地域社會的功能萎縮、解體，以致個人在生活上發生的各種風險（收入中斷、疾病、傷殘等），就只能向現代國家體制求助。更進一步，隨著工業社會快速來臨的人口結構高齡化，社會安全制度的改善也就成為公部門的重大責任。

Q2：社會學在社會福利實踐上扮演什麼角色？

A2：在變動的現代社會中，若要觀察社會基本單位的團體構造和功能，以及生活世界的變化，社會學是不可或缺的工具。社會學對官僚制和性別問題累積了大量研究成果，對社會福利如何實踐規畫相當有用。對現代社會進行共時或歷時分析而學習到有效的社會學，絕對可以對現代社會提供政策思考，並對活在現代社會中的個人提供實質援助。

進階導讀

厚生労働省編 《厚生労働白書》 ぎょうせい。

關於統計、制度概要、政策動向的最新版，是研究者的重寶。另外，過去幾期曾經編輯少子化、社會安全、新高齡者圖像、自立支援等特輯，都是有趣而值得一讀的。

岡村重夫 《社会福祉原論》 全国社会福祉協議会 1983年。

社會福利是什麼？這是一本追問社會福利根本意義、對象、範圍、功能的理論書，略有難度，但可從中學到社會福利的根本性質。

松原一郎ほか編 《社会的ケアシステム》〔社會性的照護系統〕 全国社会福祉協議会 1988年。

全書環繞著高齡者福利計畫的實踐問題，也討論到社會工作及政策面，另外還率先提出「在宅福利服務」的構想，是一本先驅性的著作。

京極高宣監修 《現代福祉学レキシコン》〔現代福祉辭典〕 雄山閣出版 1993年。

系統性整理社會福利的基本概念，以簡潔明瞭的記述手法，表列了691項社會福利的定義、內容、及相關活動。對於初接觸到社會福利的從業人員，這是一本很易使用的書。

古川孝順・松原一郎・社本修編 《これからの社会福祉シリーズ1 社会福祉概論》〔未來的社會福祉系列1 社會福祉概論〕 有斐閣 1995年。

作者以少子化、高齡化、資訊化、性別問題等面向來掌握現代社會的變遷，再藉此討論社會福利制度如何轉換。對於上述狀況，這本書不僅帶動自我思考、批判分析，同時也有助學習諸多重要關鍵概念的論述、參考文獻、實務演習等。

第 12 章

障礙與社會

151

當我們接觸「身心障礙」這個詞，心中想到的大概會是那些不能上普通學校的身體狀態，例如看不見、聽不到、不能走……等等。這些障礙應該稱為「個人的障礙」，其實障礙還包括不搭電梯上不了二樓、沒有汽車駕照因此不能就業等來自「社會」的阻礙。我們將這些稱為「社會的障礙」。過去對於個人障礙的研究，已有復健學（rehabilitation）、障礙者心理學、障礙兒童教育學等學科在做，但對社會障礙的研究，則幾乎是一片空白。本章除了反省「被視為個人本身問題」的障礙觀念，更重要的是說明「被視為社會問題」的障礙觀念。



資料來源：2005年9月日本「障礙學會」在關西大學舉行第二次大會及研討會開會情況。

第一節 為什麼不認為這是「個人的障礙」

「他人的障礙」與「自己的障礙」

在大學的社會學系中，我們在課程中會討論到「身心障礙」的問題，相信大多數人都不會有不舒服的感覺。這是因為我們知道「身心障礙」只是社會學的一個討論主題。如果把「身心障礙」當作歧視的問題、當作福利的問題，確實，身心障礙是社會學的討論主題。但如果從較廣義的方面來看，其實「身心障礙」還可以當作人生的問題、當作生而為人的基本問題來思考。先想像我們自己平常活動的樣子、結婚的樣子、為人父母的樣子，再稍微想像成為身心障礙者的樣子。我們可能會想，現在只不過是想像，實際上「幾乎不會發生」。但如果是生病、意外受傷呢？這些其實並不是「幾乎不會發生」的事情，但是我們「平常」也不會想像因生病、受傷而住院的樣子。也就是說，我們不把身心障礙、生病、受傷當作「平常」的事情，不是因為這些事情「幾乎不會發生」，而是因為我們不去想像，甚至可能是視而不見，才會認為事不關己。

在課堂上要求學生想像身心障礙的狀況，我常會提出一個問題：「身心障礙會影響談戀愛嗎？」要討論「身心障礙」，第一步就是要把身心障礙當作自己的問題思考。當問到「如果交往對象成為身心障礙，關係能否持續？」對於這個問題，大一的學生約有九成的人回答會繼續交往。但是，接著問「如果自己成為身心障礙，關係能否持續？」這時反而有七成的人回答「考慮停止交往」。而且在這個回答中，女生比男生更傾向回答考慮停止交往。從這個簡單的調查結果，大略可以察知我們對身心障礙的態

度特徵。我們大致都能接受「他人的身心障礙」，卻不太能接受「自己的身心障礙」。更進一步說，這種想法背後隱含的，其實可能是我們都樂意「提供別人幫助」，卻討厭「接受別人幫助」。還有，由於不能接受自己的身心障礙，就可能以避諱甚至恐懼的心理對待「身心障礙」這件事。不管怎樣，這種一般大一學生的身心障礙觀，應該當作問題而繼續思考。

學校教育中有關身心障礙教育的問題

在今天的中小學教育中，有關「身心障礙」的課題多少會在人權、福利等課程中教到。這些身心障礙教育的基本預設，是設想障礙者和健康者都是活在同一個世界的「共同體」概念，或設想社會本來就有少數特殊狀況的「常態化」概念。由前述大一學生的身心障礙觀可知，這種教育已經有了相當成果。然而換個角度來看，如果身心障礙包含「他人的身心障礙」和「自我的身心障礙」兩個面向，那麼學校教育其實只教了如何對待「他人的身心障礙」，卻沒有讓學生思考「自己的身心障礙」。這樣的教育結果，也使人們都活在一種不均衡的身心障礙觀之下。

舉例來說，很多學生從高中開始就當志工（volunteer），對身心障礙者提供服務和援助，但這些學生其實都沒有「身心障礙年金」的相關知識，也不知道未滿 20 歲不能申請國民基礎年金。萬一這些志工學生在過程中因為意外導致身心障礙，成了所謂的「無年金身心障礙者」，才可能發現和以前高中教的身心障礙教育有些不一樣。在思考「他人的障礙」的同時也應該注意，思考「自己的障礙」也很重要。確實，「提供他人幫助」的時候，認真的高中生可能很有充實感。但在此同時，也應想像「接

受他人幫助」是什麼樣的心情。提供他人幫助是需要勇氣，但接受他人幫助更需要勇氣。如果你是「無法忍耐接受別人幫助的人」，那麼會有想要接受你幫助的人嗎？如果你不能接受自己是身心障礙，卻不介意身心障礙的戀愛對象並願意維持戀愛關係，那麼你是否真能接受身心障礙，也將很有疑慮。如果學生都能思考這些問題，學校的教育就很成功了。

對障礙的恐慌：恐障症

認為「他人的障礙」可以接受、「自己的障礙」不能接受的大一學生，是在現行學校教育中強調「提供他人幫助」的福利教育，以及「不可歧視障礙者」的人權教育所培養的。但學校的障礙教育只教導學生「他人的障礙」，而沒有讓學生思考面對「自己的障礙」。過去的中小學學校教育，確實有非得如此的必要。因為對於準備迎接光明前途的學子們，若是還未離開學校就先警告他們「如果變成身心障礙」或是「萬一得了不治之症」的未來，好像在預先模擬人生的不幸，這種「唱衰」式的教育一定難以被接受，而且家長一定會跳出來控訴「為什麼要讓孩子們懷憂喪志！」大人這種想法背後的原因，其實就是不接受「自己的身心障礙」。

這種嫌惡、閃避、害怕身心障礙者的情緒，日本的社會學家好井裕明稱為「恐障症」（障害フォビア），並以感情社會學的觀點考察恐障症的社會因素（好井裕明 「障害者を嫌がり、嫌い恐れるということ」 石川准、倉本智明編 《障害学の主張》 明石書店 2002年）。什麼是「恐障症」？簡單來說，就是一種對障礙者的情緒：「明知道不應該歧視和排斥，但就是討厭。」

對於這種心理上的歧視，政府也推出「心靈無障礙」的政策方針，但是好井裕明認為這種政策並無法解決問題。「情與理」二者本身就是分離的。「在生理上不能忍受身心障礙者流出的唾液」的情緒，並非不合理的情緒；畢竟，爲了閃避非日常境遇造成日常規範混亂，這是心理上的自我防衛，本來就會造成「嫌惡」的情緒。

舉例來說，我們在海外旅行時，對從沒見過的奇怪食材，入口之際多少都有嫌惡的心理。好奇心強烈的人可能會先試吃一口，小心用舌頭判斷味覺；然而生活習慣保守的人就不會吃沒見過的東西，並認為自己不吃的東西一定很難吃，也就是爲自己的不吃提出正當化。這種心理，在日本俗語稱爲「不吃嫌難吃」（食わず嫌い）。我們在日常生活中遇到身心障礙者，感覺就好像遇到沒見過的食材，難免都有些不自在。好井裕明主張，這種「不自在」進一步會導致雙方沒辦法形成「適當的關係」，以致於人就因「恐障症」而變得不自由。

好井裕明的考察，簡單來說，就是我們不習慣身心障礙，所以才會恐懼身心障礙。這雖然可以解釋恐障的原因，但話說回來，爲什麼我們會不習慣身心障礙者呢？事實上，身心障礙者並不罕見，在日本，包括身肢障礙、心智障礙、精神障礙等所謂的「身心障礙者」，估計就有 600 萬人，若再加上「有介護需求的老人」約 380 萬人，或許有些重複，但也逼近 1000 萬人了。所以，我們不習慣身心障礙者的理由，其實不是身心障礙者的人數不多，而是我們的視線閃避了障礙者，也剝奪了我們與身心障礙者接觸的可能性。

社會價值觀是「恐障的」

這裡讓我們把「身心障礙」替換為「生病」來思考。我們的學校裡頭基本上沒有「病人」。這樣說的意思，是指生病的學生多半請假沒來，否則就是臨時不舒服到保健室休息，要不然就會提早離校就醫。也就是到校上課是以「沒病」、「健康」為前提。有人可能會有同學因病逝世的經驗，卻不會有「長期在教室照顧生病同學」的經驗。如果在上課中發生學生死亡，學校和師長都會被嚴格追究管理責任。因為現行的學校制度中，一般學校都是以接受「活潑的兒童」、「健康的學生」為原則。

156 小學校長打招呼總強調「大家好」（元氣ですか）、老師上課也要鼓勵小學生「大家有沒有健康？今天也要好好玩喔！」正是如此，孩子們學到「學校是健康活動的地方」，不可以「身體不好」。具體來說，「身體不好」會被認為「身體狀況退化」，以致於一些身體動作遲緩、表情缺乏變化的小孩，都被當作「身體不好」而被冠上負面的印象。等長大到高年級，學校開始強調「要好好用功讀書」，如果「沒辦法好好用功讀書」的小孩就是笨蛋。所以即使到了小學高年級，外表的評價也是孩子們最關心的事。外表欠佳的小孩，朋友也比較少。因此木頭（のろま）¹、白癡（頭がわるい）、異形被日本小孩當作現代的「三重苦」²，象徵的

[譯者註釋]

¹ のろま是日本傳統一種青黑相間的滑稽木偶，在日本能劇、狂言等戲劇節目中經常可見。字義可能源自17世紀江戶狂言師野呂松勘兵衛用來表演的青黑色表演木偶，因此漢字表述為「鈍間」或「野呂松」。在當代社會，則被用以形容遲鈍、反應慢。

² 「三重苦」意指盲、聾、啞三種生理上的苦痛缺陷。

意義不就是「身心障礙」嗎？

也就是說，歧視障礙者或是恐懼障礙者的心理，實際上是在「與身心障礙者無關」的一般環境中養成。與身心障礙者本身的行動無關，意思是只要社會全體對學歷的渴望還是這麼大、對運動的要求還是這麼高、對容貌的重視還是這麼強，則身心障礙者也就會一直被當成是「戰敗者」而嫌棄。換句話說，在這種狹隘健康觀、能力觀不斷再生產的社會，不論是什麼樣的人權教育、福利教育，也都於事無補。

第二節 「不能接受身心障礙」的不幸

華而不實的教條：論「家族的正常化」

「身心障礙者和四肢健全者都過著平常生活的社會，是健康的社會；排斥身心障礙者的社會，是不幸的社會。」上面這段話是「共生社會」和「正常化」(normalization)的基本命題，在社會福利的教科書中很常見。然而，絕大多數人應該都只把這段話當口號，而非理解真正的意義！在這段話當中，「社會」這個詞彙其實只是一層糖衣；如果把「社會」這個詞彙換成「家庭」，那麼這段話就不折不扣是空洞且華而不實的教條。

舉例來說，配偶是身心障礙者，婚姻生活還能持續嗎？如果根據前面所說的「正常化」原理，當丈夫變成身心障礙者，如果家庭生活還能維持下去，這個家庭就是共生家庭；如果離婚收場，這個家庭就是不幸的家庭。確實，配偶是重殘或重病的夫妻，哪對不想成為眾人稱羨的「幸福家庭」。基督教的結婚儀式

中，就要誓言「不論他生病或健康、富有或貧窮，始終忠於他，直到離開世界」。可見，一個包容身心障礙和重病的家庭，確實是人類的理想。然而人生不可能都依照理想在過。對於受過大學教育的人，如果自己變成重病或傷殘，可能不少人都會認為這種情況下不應該離婚。然而應該注意的是，比起重病或傷殘更加「不幸」的，可能是被重病或傷殘隱抑下來的「夫妻關係」。配偶重病或傷殘而被稱羨為幸福的家庭，其實少之又少，也就是說，對於一定要透過健康工作、健康育兒而維持的夫妻關係，很難不受影響。

看到胎兒有障礙怎麼辦？

「家庭正常化」更深刻的問題，是產前檢查和選擇性人工流產的問題（王井真理子「障害と出生前診断」石川准、長瀬修《障害学への招待》明石書店 1999年）。產前檢查，用醫學的教條來說，就是在生產前對胎兒及母親進行的各項檢查，用來得到胎兒和母體的資料，以確保生產的安全。但產前檢查不只是「篩檢」胎兒先天缺陷。如果不是要「治療和預防」胎兒的先天缺陷，那要產檢何用？當然有人會主張產檢具有「正當理由」，因為提早知道即將降臨的孩子是否有缺陷，可以讓父母親預先準備。但問題是，知道胎兒缺陷的父母親，其實很多人選擇以人工流產的方式對待胎兒。

要注意，比起一般人工流產，因產檢發現缺陷而施行人工流產，其意義更為特殊。一般人工流產是母親在「胎兒」生下來或不生下來之間選擇，產檢發現缺陷的人工流產，卻是在「缺陷兒」生下來或不生下來之間做選擇。後面這種人工流產，就是所謂的

「選擇性流產」(selective abortion)，也就是在能夠「篩選」胎兒的條件下，判斷是否將孩子生下來。

「本人的不幸」與「家庭的負擔」之下隱含的社會責任

前述那種將選擇性人工流產正當化的邏輯，就是認為生下來的小孩是「本人的不幸」而且也是「家庭的負擔」。然而，如果身心障礙或重病者的幸或不幸必須由「本人」感受，則在他出生之前，又有誰能判斷呢？所以邏輯上，在產前階段不能夠判斷「本人的不幸」。因此，可以讓缺陷兒選擇性流產的正當化理由，大概只有「家庭的負擔」。在我們這樣的社會養育身心有缺陷的孩子負擔的確很大。可是這種負擔應該全部當作「家庭的負擔」嗎？乍聽到「養育缺陷兒的負擔」，多數人都會想到哺育體弱多病嬰幼兒的肉體疲憊。但根據缺陷兒雙親的強烈控訴，比起肉體的疲憊，更讓他們難過的是旁人無心的一句話，也就是偏見、冷漠的社會歧視，使雙親對自己老去的將來充滿不安。亦即，如果養育有缺陷的身心障礙兒造成負擔，最大原因不是來自家庭內部，而是來自社會。在這種情況下，有些反對「缺陷兒選擇性人工流產」的身心障礙者於是主張，就是因為「解決社會問題的負擔」被移轉為「家庭的負擔」，選擇性人工流產的悲劇才會在「家庭責任」的陰影中不斷上演。

殺了缺陷兒的「不幸」

如果失去自己的孩子，對任何人的家庭來說都是不幸。而如果失去的孩子是自己動手殺的，難道就不叫不幸嗎？強迫家人自

殺和殺死缺陷兒，不都是這種家門不幸的典型例子嗎？有一起1970年在橫濱發生的命案，一名母親用「圍裙的繩帶勒死」她兩歲的腦性麻痺兒。這名母親認為「這個孩子治不好了。與其這樣活著，不如死掉還比較幸福！」1970年當時的報紙，把這個事件的原因訴諸於「福利的貧乏」，也讓這名母親搏取社會的同情，並發起呼籲減刑的運動。另外，腦性麻痺者團體「神奈川青芝會」³也曾經寬憫地表示：「對於被告這位母親，我們不感到憎恨，也完全不主張判處重刑。我們認為，這位女士也只是現代社會裡的一名受害者而已。」這名母親後來果然被判無罪，但相對於前面那些想法，還是有重症腦性麻痺患者，向司法當局提交了一份不同的意見書，認為這種判決把腦性麻痺患者當作是「這個世界上可有可無的生物」，助長了一種輕忽人命的風潮。這個事件於是成爲一個標竿，開展了1970年代身心障礙者解放運動（橫塚晃一《母よ！殺すな！》東京：すずさわ 1981年）。

到現在，三十幾年過去了。被當作是殺死身心障礙兒的原因「福利的貧乏」，比起當年已經改善太多了。隨著「共生社會」和「正常化」的呼聲，對社會上身心障礙者的認識也改變不少，然而殺死身心障礙兒的案件卻沒有停止過。帶著有障礙的兒童或成人進行家庭自殺（家族心中），原因不就是對於「身心障礙」的錯誤理解嗎？這些家族自殺案件，彷彿就在嘲諷「共生社會」和「正常化」的理念，到現在仍不斷上演。這也是從福利或人權觀點不能解決的問題。

[譯者註釋]

³ 「青芝の會」是創辦於1973年的日本全國腦性麻痺兒人權團體，經常採取實際作法監督社會是否忽視人權，例如上街巡視計程車是否拒載腦麻兒等。

第三節 「障礙」是什麼？

障礙的定義

那麼，「身心障礙」究竟是什麼？老實說，要對「身心障礙」這個詞彙下定義，確實是個麻煩的問題。「身心障礙」這個詞彙具有兩重意義。第一個指的是一般學生比較熟悉的狀況，例如「眼睛看不見」、「耳朵聽不到」、「走路不方便」等身體特徵，以及「不能識字學習」、「說話沒有邏輯」等精神特徵。這種意義的障礙，也就是英文所稱的 impairment。

但這種「障礙」的意義，其實對本人而言並不恰當。就拿眼睛看不見來討論，如果是從小就眼睛看不見，對本人來說，「看不見的狀態」本來就理所當然，在這個他熟悉的空間當中生活，自然也不會有什麼困難。如果「眼睛看不見」造成非常不方便，也是在與「眼睛看得見的人」接觸的情況。換句話說，「眼睛看不見」會妨礙生活，是在與「眼睛看得見的社會」接觸時。因此，與社會接觸才使身體的特徵變得不適當，就是「身心障礙」的第二個意義。這種意義的「障礙」，和我們在玩大地遊戲「穿越障礙物」中的「障礙」意義相似；兩種「障礙」都是存在於社會中的障礙，不是本人的身體缺陷障礙。具體來說，停在點字板上的汽車、沒有柵欄的車站月台，這些以眼睛看得見為前提而設計的資訊服務，這些社會中的既存物也都是障礙。這種意義的障

160

[譯者註釋]

⁴ disable 的直譯為「不具有能力」，在這裡可以理解為「不具有一般社會所定義的能力」。

R-226

礙，則是英文所稱的 disability。⁴ 因此本章以「障礙」指稱同時包含兩種意義的美國式用法，而另外以「個人障礙」指稱 impairment 的意含，以「社會障礙」指稱 disability 的意含。

社會障礙

所謂「社會障礙」，我們可能都會想到像坐輪椅的人碰到樓梯那種物理性阻礙 (barrier)，不過，物理性阻礙只是社會障礙的一部分。例如「汽車社會對眼睛不好的人來說，其實就是社會障礙。看不見的人拄著拐杖走路時，如果生活的世界是自用小客車為主的交通體系，當然比活在以大眾運輸為主的交通體系中來得更加危險。然而對眼睛不好的人來說，障礙的原因也不只是自用小汽車發達。眼睛不好的人如果不是完全看不見，多半泛稱為「弱視」。弱視者的視力狀況有各種不同的程度，但在實際生活上，很多弱視者的生活處境，其實與全盲者一模一樣。那麼，「健康者」與「弱視者」區分的基準何在？現行基準是「矯正視力後未滿 0.3」，社會實際上也以這個基準決定「能否報考駕駛執照」。但同樣眼睛不好者，如果能考取駕駛執照的人，就得以一般勞工身分被雇用，而不能報考駕駛執照的人，就被當作弱視而以身心障礙身分被雇用。在我們的社會中，相當著重以汽車進行營業活動，「弱視」也因此成為「障礙者」而不能勞動。反之，如果日後節約能源的環保政策繼續發達，造成有一天完全禁止自用客車上路，那或許不少弱視者就能擺脫駕照的限制而找到一份勞動工作。

「聾文化」與「顏面障礙」：社會之壁的障礙

像汽車駕駛執照這種「隱藏的社會障礙」，在社會中為數不少。例如「以口語為主的溝通方式」就是對「耳朵聽不見的人」的典型社會障礙。耳朵聽不見的人，不是只有以手語溝通的聾人，還有不使用手語而只依賴文字資訊的人。不論哪種人，他們的溝通困擾其實是發生與「聽人」（聽得見的人）接觸之時，對他們而言，有時「聽人」說不定才是障礙物。舉例來說，就像一部有字幕的外語電影，聾人就會看得很高興，雖然原本是翻譯給聽人觀看，但聾人也能善加利用。如果只是在相互使用手語的聾人之間，所謂「聽不見」這種「個人障礙」還需要治療嗎？可能不太會被認為「不對勁」，更不是什麼疾病了。他們的障礙經驗，來自於與「聽人＝不使用手語的人」遭遇的場合，亦即，所謂「聾人」的障礙不是來自個人的生理特徵，而是來自於社會。因此在美國早就有人主張「耳聾不是身心障礙」，認為聾人是可以只在有聾人的環境中生活的人，也就出現提倡聾人「自成一族」的主張。如果是一般不說英語的人，一旦被派到海外分公司工作，在生活上也會很困擾、很不便。但這種情況也只是不會講英語，還是可以在海外的本國人社區裡講本國話過生活。然而不會講英語不會被視為「個人的障礙」，同理，不能理解口語的詞彙，也不應視為「個人的障礙」。

這樣可能有人會想，讓聾人生活在全是聾人的環境，不是很好嗎？實際上是有人這樣主張。但要注意，尊重聾人的生活方式和文化，不是要讓聾人與聽人分開過生活。將聽不見的人與聽得見的人劃分成二個社會，一定會製造出分裂下的犧牲品，想想以前的東、西德；現在的南、北韓，應該就可以了解。因為聾人與

聽人分離而成爲犧牲品的，就是那些「因爲父母親雙聾而無法聽懂聲音的小孩」，也就是所謂的 CODA（Children of Deaf Adult，即聾人子女）。另一種因社會之壁而受苦的人，就是那些小孩聽不見但本身聽力正常的父母。也就是說，與聾人有關係的聽人以及與聽人有關係的聾人，都因聽聾兩個社會分離而受苦。

理解「社會障礙」的概念，就不難理解以下要談的「顏面障礙」話題。最早使用「顏面障礙」這個詞彙的人，就是名爲「獨特之臉」（Unique Face）的臉部傷殘者團體。日本的障礙者保健福利政策，並不認定顏面傷殘者爲「身心障礙」。但如果顏面傷殘不是身心障礙，他們就不能合法使用提供給身心障礙者的服務。因此就事實來看，顏面傷殘並不是「個人障礙」。也就是說，他們一方面在社會上受到歧視與排拒，另一方面也不被法律認定是身心障礙者。然而，他們的顏面傷疤多半是化妝所無法掩飾的，因此要從事與人接觸的工作，一定會碰到現實上的困難。由這樣的意義來看，顏面障礙也不是本人的障礙，而是因爲「社會之壁」造成的障礙。

研究社會障礙的「障礙學」

過去對障礙的研究，主要集中在醫學、公共衛生、教育學、心理學的領域，也就是以復健（Rehabilitation）爲主題的研究。因此這些研究注意的大多是「個人障礙」，尤其是以治療、預防和病痛的減緩爲目的。至於「社會障礙」在學術研究上受到的關注，相較於個人障礙確實很少。這種研究的前提，是把障礙視爲個人的屬性，因此障礙問題也被視爲障礙者自己的問題，其他的「一般人」當然也不會給予太多關心。這樣一來，就會形成把障

礙視為「他自己的問題」的社會態度，以及不去理會「別人家的事」的社會政策。

1960 年代起，歐美和日本都開始出現對障礙的不同想法，主張障礙的問題不在個人而在社會。這些人士很多都是所謂的身心障礙者，他們的主張也重新受到重視，成為一門新的學科「障礙學」。障礙學不同於其他學科之處，在於它是在「障礙者運動」中成立。日本障礙學的興起，受到「青芝會」1970 年代發動障礙者運動的影響很大；美國障礙學的出現，也是因為 1960 年代重度障礙者「在宅自立生活運動」而帶動；英國的障礙學亦與其國內的障礙者運動密不可分。

障礙學的第二個特徵，就是扮演推動者角色的學者本身幾乎都是身心障礙者。英國的障礙學研究中心，很多都是由身心障礙運動的領導人主持，例如提出「身心障礙者社會模範」(Social Model of Disability) 概念的英國學者奧立佛 (Michael Oliver)，本身就是脊髓損傷病患，英國里茲大學 (Leeds University) 障礙學系系主任巴恩斯 (Colin Barnes) 也是視障者。與英國相比，日本與美國的障礙學與障礙者運動的關聯則沒那麼強，雖然障礙學的研究者也有不少「健康人」，但被稱為美國障礙學之父的左拉 (Irving Kenneth Zola) 就是肢體障礙者，日本障礙學會首任會長石川准則是視障者。

由前所述，「個人障礙」的問題，其實很少成為各種學術團體的討論議題。一般說來，我們的社會其實是習於隱匿「個人的病痛或障礙」，也認為身邊的人應該少談為妙。但我們難道不應該設想一個以障礙者也要生活為前提、一個去除「社會障礙」、坦然接受「個人障礙」的社會嗎？構思這樣的社會，就是障礙學的目的之一。

社會學 Q&A

Q1：「智能障礙」和「精神障礙」也是障礙學的研究對象嗎？

A1：當然是。然而要注意，障礙學並不把這些當成個人的障礙。也就是說，不應把智能障礙視為智力的問題，也不應把精神的障礙視為精神的疾病。應該研究的是這些「愚人和瘋人」是在什麼時間、什麼原因被貼上這些標籤，以及不同社會對於愚人和瘋人如何處置。透過這些研究，可以了解現代社會來臨前，人們如何對待「不受歡迎」的人。

Q2：障礙學和以前研究身心障礙者的復健、教育、福利等學科有什麼不同？

A2：「障礙」有很多面向可以研究，障礙學與前述學科的不同，來自於不採取「個人障礙」而採取「社會障礙」的觀點，以及相應產生的理論與研究方法的不同。例如，幫助智能障礙者溝通可以使用一種方法叫「圖繪文字」(pictograph)，障礙者教育學會的作法，就是致力於開發研究這種「用於智能障礙兒教育的圖繪文字」。但是障礙學的作法，則是致力於訴求國際道路應全面採取這種「圖繪文字」作為交通標誌，以使智能障礙者也能簡單了解。簡單來說，過去的障礙研究是對障礙者本身的研究，而障礙學則是研究健康人的社會。

進階導讀

石川 淮・長瀬修編 《障害学への招待》 明石書店 1999 年。

障礙學的入門書。書中展示了障礙學的多樣可能性。

石川 淮・倉本智明編 《障害学の主張》 明石書店 2002 年。

本書是《障害学への招待》的續編。對於前面一本書所未處理的問題再加以擴張，展現了障礙學的廣闊領域。

石井政之・藤井輝明・松本学編 《みつめられる顔——ユニークフェイスの体験》〔被凝視的容顏——獨特之臉的體驗〕 高文研 2001 年。

以容貌的社會偏見來定位「障礙」的問題，是一本劃時代的著作。

石井政之 《肉体不平等——ひとはなぜ美しくなりたいのか?》〔肉體不平等——一個人為什麼想成為美麗〕 平凡社新書 2003 年。

將「顔面障礙」視為一種「社會的障礙」，用以質問社會的身體觀。

上農正剛 《たったひとりのクレオール》〔獨自一人的克里歐〕 ポット出版 2003 年。

描寫陪伴聽障子女一起學習讀唇語的母親。回報這種母愛的，是不讀唇語的小孩也學起唇語來了。這本書道出了「聾人文化」與「聽人文化」之間隔閡的問題深刻性。

秋山なみ・亀井伸孝 《手話でいこう》〔以手語生活〕 ミネルヴィエ書房 2004 年。

第 13 章 歧視的視線

差別對待

很多人認為「歧視（差別）」¹是難以避免的，但是相信所有人都同意，「歧視是不應該的」。即使知道不應該，現代社會依然存在各式各樣的歧視，並帶來深刻的問題。因此，很多人主張「歧視應該全面禁絕」，但相信所有人都都知道「歧視很難全面禁絕」。本章將從意識、行為、態度、制度、文化、現況等各個面向理解「歧視」的概念，並思考「歧視」究竟是什麼。

165



資料來源：取材自「となりのやまだ君」²《朝日新聞》1993年9月9日朝刊。

第一節 歧視是什麼

曾經應徵過大企業的女大學生，基本上都懷疑企業挑選新人時，對女性比對男性嚴苛。一名 21 歲、希望應徵綜合企畫（綜合職）的 B 小姐說：「一家公司如果同時招募綜合企畫和一般行政（一般職），都很少把綜合企畫³的位置給女生」（《日本經濟新聞》晚報 2004 年 12 月 13 日）。

本月上旬，早稻田大學石田眞教授舉辦一場有關「勞動法」的座談，邀請幾名大企業內定聘用的男性，討論職場經驗中的男女差別待遇問題，他們提到：「進到綜合企畫的應徵面試時，女生的比率就降低了」、「在集體討論的時候，勇於表達自己想法的女性變少了」。另外，一名穿著應徵套裝（リクルートスーツ）打扮的 21 歲女大學生則說，「我是希望當綜合企畫，但最近也去應徵了一般行政，因為這個比較容易錄取」（《讀賣新聞》日報 2005 年 7 月 28 日）。

[譯者註釋]

- ¹ 原章名為「差別へのまなざし」，直譯應為「對差別的視線」。日語的「差別」寓含「差別對待」的意思，本章多根據中文習慣脈絡，直接譯為「歧視」。
- ² 這個漫畫摘自朝日新聞連載的家庭喜劇漫畫「鄰家的山田君」（となりのやまだ君），主角是一個五口之家，由祖母、父母、兒女構成，描述平凡的日本傳統家庭生活，曾由 Ghibli 工作室導演高火田勳改編成動畫電影。
- ³ 「綜合職」是指大企業中負責特別任務，並須執行業務判斷的職員，經常會隨著業務轉換而不斷更動工作形態和地點。相對地，內勤穩定的工作職員稱為「一般職」。

「歧視」的概念

歧視 (discrimination) 的概念包含相當多樣的現象。例如，對於不同人種、民族、國籍、出身背景、性別、年齡、性傾向、宗教信仰、思想、居住地、職業、學歷的人，或是對於身心障礙、特殊疾病的人，做出隔離、排除、損害等行爲，都能說是「歧視」。不只如此，個人的好惡如果因人因事而異，也可能被視爲歧視 (有人說「你討厭 A 小姐所以不邀她旅行，歧視！」)。所以，歧視其實是包含多重面向、多樣現象的「方便概念」，而且具有無限擴大適用的可能 (歧視是先有差異才產生的結果，有人甚至主張，只要出現差異就是歧視。所以就出現一些現象，例如：擔心賽跑成績排名次是歧視，就有小學命令學生牽手並排一起跑到終點；因爲擔心女兒節⁴人偶放在雛壇的位置的高低層是歧視，就有幼稚園把娃娃全部平放在大床上)。因此，單一現象是否爲歧視，在很多情況會出現不同的見解，要對「歧視」下一個嚴密的概念定義，也就難上加難了。

167

社會學家曾對歧視下過各種定義，卻沒有一致看法。若從既有定義歸納共通處，大概有以下三點：(1) 根據個人或團體具有的某種差異；(2) 沒有正當理由；(3) 給予不平等的對待。但這只是嚴格的概念定義，至於什麼是歧視，什麼不是歧視，並沒有可以一刀兩斷的切割線。

[譯者註釋]

⁴ 日本女兒節 (雛祭り) 在 3 月 3 日，有女兒的人家爲了祈求女孩幸福成長，會在「雛壇」擺設盛裝的「雛人形」，並獻以桃花、菱餅、白酒等祭品。女兒節的習俗流傳自平安時代京都貴族子女的遊興活動，因此雛人形的精緻度、雛壇的位置，一直被認爲具有階級意含。

如果要討論歧視的概念如何擴散，我們必須先審視歧視的定義。首先，比較有問題的是前述(1)和(2)的解釋。

個人、集體的差異

首先，討論第一點「根據個人或團體具有的某種差異」。根據某種特質的差異而排除某人，在日常生活中屢見不鮮。例如，銀行拒絕貸款給沒有不動產擔保的人、公司求才拒絕沒讀過大學的人、大學招生拒絕未通過學力測驗的人……。但沒人把這些事情當成歧視；也就是說，根據差異而進行排除未必是歧視。那麼，作為歧視基準的差異究竟是什麼？

目前普遍接受的歧視基準，是限定在不管如何努力都無法改變的天生屬性（人種、民族、國籍、出身背景、性別、年齡、身心障礙等）。如果將歧視限定在「不是本人責任卻由本人承擔」，界定歧視的基準就必須排除宗教、思想、財產、居住地、職業、學歷等「後天取得」的屬性。也就是說，根據後天獲得的屬性而加以排除，雖然與歧視一樣是深刻的問題，但應該放在侵犯基本人權的層次討論（歧視必定侵害基本人權，但侵害基本人權未必是歧視）。

根據天生屬性的差異而加以排除，結果是把這些個人與團體逼到貧窮、固定職業、低學歷的境地；這些個人與團體的貧窮狀態、低級住宅、低學歷，就成為歧視的根據。然而，受到天生屬性限制而造成的後天屬性差異，實際上也不是構成歧視的基準（其理由在第二節詳述）。

排除的正當性與不正當性

其次來談第二點「沒有正當的理由」。這個定義之所以有問題，理由在於對「正當性 / 不正當性」的判斷，其實每個人都不一樣。

有人這樣說：「踩人的不知道被踩到腳的痛。」同理，只有被歧視的人才會知道被歧視的痛；所以就有人主張，要問什麼是歧視，只能交給知道痛的被歧視者判定。的確，很多歧視的現象是經由被歧視者將問題提出後，才開始被認為是歧視（例如，在日本的外國人原有強迫登錄指紋的義務，因為在日韓國人及在日朝鮮人不斷發起拒絕登錄行動，才被認為是歧視，而後日本人也開始指責外國人登錄法具有族群歧視，強迫登錄指紋規定因而在 1999 年全面廢除）。每個人的想法和經驗本身，要原原本本傳達給他人，實在不容易。但話說回來，這種傳達如果完全不可能，那麼文學、戲劇和電影豈非也不可能了嗎？電影《神隱少女》⁵ 裡那名十歲小女孩，因為爸爸媽媽變成了豬，獨自留在神魔世界裡的一家溫泉旅館工作謀生，這種「特異體驗」任何人都不能擁有，但在觀賞這部電影時，任何人應該都會被劇情吸引，並對少女「千尋」投射感情。所以沒有體驗未必就不能投射感情。然而，如果根據「踩的人不知被踩腳的痛」，而認為歧視只能交由被歧視者判斷，那就變成判斷者的「資格絕對化」，並從而對「未受歧視者」的觀點拒絕理會、停止思考、放棄判斷。換句話

[譯者註釋]

⁵ 《神隱少女》原名《千と千尋の神隠し》，日本導演宮崎駿的動畫影片，被認為深刻描述了現代人面對貪婪世界而追尋自我的孤絕，曾獲 2003 年美國奧斯卡最佳動畫長片獎、第 52 屆柏林影展金熊獎等榮譽。

說，從被歧視者的立場判斷，一旦成為絕對化，對未被歧視者而言，當他們要思考前述判斷是否妥當，勢必也無法與被歧視者討論溝通。

另外，就算是同樣被歧視的人，這些人的世界觀與感受度也各有不同。因此，雖說判斷歧視只能交由被歧視者，被歧視者之間的不同見解又該怎麼辦呢？「是否歧視」到底要交給誰判斷呢？有人抱持極端的想法：只要有一個受傷的被歧視者，歧視就存在。這種想法主張，就算多數的被歧視者認為某件事不是歧視，但只要有一個被歧視者感到受歧視，就算是歧視。

169

根據貝特罕（Bruno Bettelheim）與賈諾維茲（Morris Janowitz）的論點⁶，猶太人自身也有不少團體對猶太人抱持偏見與負面刻板印象（這種現象也適用於黑人）⁷。譬如有些猶太人帶有「猶太人做生意很髒」的偏見，因而遠離族群歸屬；有些黑人嫌惡自己的黑色容顏，因而漂白皮膚或拉直頭髮，這些都是貝特罕所謂的「朝向自己的偏見」。實際上，因為存在歧視而導致被歧視者對於某些表現或他人對自己的舉動過度敏感，這是難免的事；但如果有一名「自我引導的偏見」很強烈的黑人，看到插圖中有個黑人嘴唇肥厚便感到受傷，然後當場斷定這是歧視，那麼歧視的概念恐怕就被無限擴大了（圖 13-1 是早期「可爾必思」



圖 13-1
可爾必思的舊商標

[譯者註釋]

6 Bettelheim, Bruno and Morris Janowitz. 1964. *Social Change and Prejudice, Including Dynamics of Prejudice*. New York: Free Press of Glencoe.

7 就像臺灣人自身也有人對臺灣人抱持偏見，例如「崇洋媚外」就是在批判這類人的成語。

飲料標誌，主角是眼球圓滾、眼白上翻、嘴唇渾厚的黑人，後來廠商被指控歧視黑人而停用）。

還有些人會說：歧視問題是「很麻煩的問題」，關於歧視的討論應該「盡量避開」。因此，碰到被指控「有歧視」，很多人會毫不爭辯立刻道歉，改用其他語言。像日本有句成語「片手落ち」，原意是指一個人不體諒對方而片面做出決定，卻有人指這是對「缺一隻手的人」有歧視。這類未經公開討論就劃歸為「歧視語」的例子，還有另一個電視廣告，內容是藝人所喬治（所ジョージ）被綁到大袋子裡，只露出一顆頭，在無手可用的情況下求助無線電話機，結果有人打電話到電視公司抗議「這是對身體殘障者的歧視」，這支廣告不久就中止播映。

像這種被說歧視就道歉的作法，完全不思考自己是否有錯，從頭到尾就只是想迴避麻煩；固然，那些沒有被歧視者的人可能負有責任，但是（被歧視者）資格絕對化，更必須嚴正指出。這種只要扯到被歧視就造成思考停止的現象，必然使歧視關係的雙方失去對話的可能。我們必須考量英格（John Milton Yinger）的概念：唯有考量社會規範來看排除的理由是否正當，否則判斷就不可能落實。英格根據規範共有的程度，區分出「歧視」的三種類型（參見表 13-1，其中只有「社會性歧視」一項被看成歧視）。當然，社會規範並非不變，所以排除的理由正當或不當，也須根據社會規範判定，歧視的概念當然也會跟著時代改變。

譬如在近世⁸日本身分制社會中，跨越身分的婚姻（例如武士千金與庶民兒子結婚）不被准許，任何人（包括百姓）都不覺

[譯者註釋]

⁸ 「近世」指古代社會進入現代社會的轉折期，一般指「江戶時代」，亦即 1600 年德川家康在關原合戰大勝後遷都江戶起算，至 1867 年德川慶喜大政

表 13-1 歧視的三個類型

(1) 規範的歧視 (normative discrimination)

根據（某個時代）優勢、主流且多數人認可的規範，對他人進行差別待遇。

例：兒童與成人的合法性差別待遇、古老階級制度下的權利差別待遇、企業對年資較高者給較多福利的差別待遇。

(2) 社會的歧視 (social discrimination)

這種對他人的差別待遇，違反根本的社會習慣及法律，也不被社會多數成員接受，卻被某些社會次團體所認可，甚至受到次團體衍生的規範所支持。

例：美國的種族差別待遇、（前）蘇聯的反猶太主義。

(3) 個人的歧視 (individual discrimination)

這種對他人的差別待遇既未受到社會次團體及其衍生規範的支持認可，亦未違反習慣與法律，而純粹是因個人好惡而發生。

例：教師對某特定學生的不公平對待。

註：規範的歧視中成人與兒童的差別待遇，是指禁止兒童飲酒、投票等權利。

資料來源：Milton Yinger, 1968, *Prejudice: Social Discrimination*, in *International Encyclopedia of the Social Science*. New York: Macmillan

得禁止跨身分的婚姻有何不當。在身分制社會中，過著相應於身分的生活乃是最終極的價值。因此，根據身分而限制職業或居住地，在近世社會並不被當作歧視（表 13-1 規範性的歧視）。因身分而限制職業住所，是進入現代社會之後才被認為是歧視（表 13-1 社會性的歧視）。戰前的日本，女性被排除在高等教育之外，但是當時的人（包括女性）都不覺得有何不當。在日的外國人在就業與社會安全上受到排擠，以現代的國籍法條款，必然會認定是歧視，但三十年前的社會上，卻極少有人認為這是歧視。

[譯者註釋]

奉還為止。對應西方歷史，約指文藝復興到封建制度崩潰前，若對應中國歷史，則約為明清兩朝。廣義上「近世」與「近代」同義，但狹義上近代又特指明治維新到太平洋戰爭結束之間。

如果被歧視者宣稱受到歧視而提出申訴，進而成爲問題，再逐漸廣受支持，結果必會撼動社會規範，也可能對歧視提出客觀性認識。換言之，「不受時空影響的歧視」並不存在。

由今天的人權意識來看過去社會，生活方式被制約、機會被剝奪的人，一定多到數不清。更何況揭露過去社會規範不正當的聲音也一直未彰顯。因此對向來被視爲「少數」的被歧視者的聲音，當然必須尊重；但反過來看，對於當今對「歧視」完全不加反省的情況，我們也必須嚴正指出，仍然應該讓社會規範判斷排除的理由是否正當（而不應全有或全無）。

深入考察歧視的定義後，可歸納上述得出以下定義。歧視是：(1) 根據個人或團體的某種「天生屬性上的」差異；(2) 沒有「社會規範認可的」正當理由；(3) 給予不平等的對待。這當然不是完整的定義。爲什麼？因爲天生的屬性與後天的屬性並不容易分辨。根據布爾迪厄（Pierre Bourdieu）的理論概念，各團體或階層都有其獨有的喜好、思維和行動的樣式，並持續產製、定著而爲慣習（*habitus*），使該團體或階層成員無意識進行再生產（*re-production*）。從這樣思考究竟什麼是天生屬性大有問題。所以這裡才必須指出，前述定義還是有不足之處。

171

第二節 「差異」是歧視的根據

部落、部落民的定義

前面提過，歧視是根據差異而形成。那麼差異又是什麼呢？這裡以日本的部落（部落民）歧視爲例，考察形成歧視的差異是

什麼（文後的「被歧視的部落」、「被歧視的部落民」均簡稱爲「部落」、「部落民」）。

日本人談到「部落 / 部落民」時，可能都認爲是邊界清楚的實體。然而，部落和部落民其實沒有一致的標準定義。如果必須爲部落下個定義，或許可稱爲「遭受到『部落歧視』的地方」。雖然「遭受到『部落歧視』的地方稱爲部落」有套套邏輯之嫌，
172 但大概沒有更適合的「部落」定義了。

爲什麼部落不是清楚的實體呢？日本人不是都認爲部落就是所謂的「穢多村」嗎？

日本的近世時期，有些人被政治權力編配爲賤民身分，並受到社會的鄙視，亦即所謂的「穢多」、「非人」。在日本一些地區，如越中、茶筌、山陰⁹等地方，除了穢多和非人，還存在各種制度上的賤民。所以，現在的部落確實有多數就是以前賤民的居住地（穢多村）；但是，若說全部的部落系譜都源自近世穢多村，並把部落定義爲「近世賤民穢多的集居地」，就不適當了。因爲，有些部落的系譜並不源自穢多村，而是穢多之外的其他近世賤民居住地。

近世賤民中有一種沒有土地財產、經常移居營生的「非人」，他們的集居處「非人小屋」在現代社會多已解體，但還是有不少直接變成部落；另外，在藤內、茶筌、鉢屋¹⁰等地，也有

[譯者註釋]

⁹ 越中、茶筌、山陰均爲日本舊國名，「越中」位在今富山縣；茶筌位於中國地方，約今本州島西部，「山陰」位於中國地方北部，約今鳥取縣、島根縣及山口縣的部分。

¹⁰ 「藤內」位於加賀地方，即今石川縣附近；茶筌位於中國地方，在日本本州島西部；鉢屋位於山陰道，在中國地方北邊面臨日本海一帶。

一些傳統地方制度的賤民，這些地方賤民的集居地後來很多就成為部落。亦即，近世時期透過政治權力，將農工商編派為平民身分，也將某些人編派為賤民身分；那些人被編派為賤民身分之後，才在社會上遭受賤民的對待，包括從事夙、聲聞師、鉢叩、隱亡等行業的人。¹¹到了現代，不只原來賤民集住地成為部落，連附近地區也被當成部落而蒙受歧視。所以日本現在所說的「部落」，在系譜上不只是「穢多」這些近世賤民，還包括其他各類的賤民，甚至包括身分是平民但住在被歧視地區附近的人。

除了上面的系譜，甚至有部落是進入現代社會才被製造出來的。像有些部落是明治時期的屠宰場市集演變而成，在神戶市、廣島縣吳市、山口縣下關市都還有這種例子；有些部落則是明治時期的皮革工場聚落演變而成，在姬路市等地就有。這種到現代才連同周圍地區一併成為部落並蒙受歧視的地區，在日本各地都不罕見。

這樣看來，部落的起源並非根據前現代的身分決定，很多部落的形成其實沒有歷史事實的根據。所以，要為部落下一個嚴密的定義相當困難，我們只好以前述那種套套邏輯的說法表達。以現在的情況而言，日本總理府「同和對策審議會」¹²調查部門在1963年實施「全國基礎調查」時，就把調查的「同和地區」（即行政部門指定的部落，同和事業實施的地區）定義為「當地一般

173

〔譯者註釋〕

¹¹ 「夙」是住在城市或皇陵守夜的人，又稱守公、守宮；「聲聞師」是到民家門口唱經乞討的人，又稱唱門師；「鉢叩」是托鉢念佛遊走化緣的俗僧；「隱亡」是守墓或處理喪葬事務的人，又稱御坊。

¹² 「同和」原義為和諧共處，在日本特指解決部落問題；「同和對策審議會」設立宗旨即為消弭部落歧視。

視為同和地區的地區」，並以「當地一般認定的同和地區」為調查對象的範圍。

與部落的定義一樣，部落民的定義也只能是套套邏輯式的。如前面所述，部落在系譜上不完全來自近世穢多村，也就不能採用「部落民就是穢多的後代」這種一元式定義。即使近世穢多村在系譜上與部落有關聯，也不能認定現居在部落的部落民就是「穢多後代」。一些出身部落外的人，也會因為常與部落來往而長期住在部落，甚至住了兩代、三代以上，而被當成部落民並蒙受部落歧視，這在日本都不算稀奇（甚至有人自我認定是部落民）。所以，這些人不只包括與部落民結婚後定居在部落的外來者，還包括因其他原因而住在部落的外來者（以及他們的後代）。1996年名導演龜井文夫拍攝的紀錄片《人皆兄弟——部落歧視的紀錄》（人間みな兄弟——部落差別の記録）當中，就是描述一戶人家因二次戰後無家可歸而遷居部落，女兒在中學畢業後赴外地求職，卻遭到部落歧視而苦悶尋死的案例。

確實，因為是部落民而受到或可能受到部落歧視的人，其實只是被別人當作部落民，或自己把自己當作部落的人罷了。

部落如何形成

日本政府 1871 年（明治四年）8 月公告：「穢多、非人等稱謂即起廢除，其身分職業概與平民相同。」雖然下了這道所謂的「解放令」，對近世賤民的鄙視，並未隨著公告而消失；甚至近世身分制度下的平民（例如守夜的「夙」），到了現代社會反被當作賤民而排除。在「解放令」頒布之後，近世賤民勞役負擔（例如皮革役、行刑役、警察下役、掃除役等）雖被解放，但相

對也失去原有的權利，例如皮革等行業原本規定由穢多獨占，後來失去獨占特權，導致賤民不敵外來資本競爭，形成更加貧困的狀態，尤其在 1881 年「松方大蕭條」（松方デフレ）¹³ 之後更是雪上加霜。

由於部落民生活日漸窮困，除了出現自主性的經濟改善運動，日本政府的內務省也開始籌畫處理，日俄戰爭¹⁴ 後就在各地透過地方行政展開「改善計畫」（亦即，此計畫認定歧視起因於窮困賤民的言談生活方式，而忽略歧視是來自他人的歧視意識）。這個改善計畫使用的行政用語是「特殊部落」（或特種部落），後來也成爲一般人常用的稱呼（特殊部落和特種部落雖被當作同義詞，但在早期多稱特種部落）。對於以前的舊賤民（行政用語稱舊穢多、舊非人）改稱爲「新平民」；但對其聚居地則沒有正式稱呼。所以，舊賤民的聚居地就有人稱爲「貧民部落」，相當於現代社會的用語「貧民窟」（スラム），有人就直接稱爲「舊賤民聚落」，也有少數人稱爲「新平民聚落」。

這些舊賤民的聚居地，原本在各地方大都還有個別、具體的字名（あぞ名）或身分名，然而當「特殊部落」這個詞出現後，那些個別、具體的名稱反而被統一爲「特殊部落」。特殊部落這個詞，其實是一般部落、普通部落的反義詞。當意含「非一般、

[譯者註釋]

¹³ 松方大蕭條指明治維新初期爲籌措西南戰爭軍費而增發大量貨幣，造成通貨膨脹，明治 14 年（1881）松方正義獲任命大藏卿（即財政大臣）之後，爲了打消赤字而減少貨幣供給，並創設日本銀行（中央銀行）以政府紙幣兌換民間銀貨，實行之初導致經濟蕭條，但長期來看則確立了現代國家的金本位貨幣制度，財經局勢也在不久後穩定下來。

¹⁴ 日俄戰爭（日露戰爭）起於 1904 年 2 月、終於 1905 年 9 月，是兩國爲了爭奪原屬中國勢力範圍的朝鮮半島和滿洲地區（中國東北）的霸權之戰，也被認爲是日本取代中國成爲亞洲新強權的關鍵一役。

非普通」的特殊部落廣泛通用後，各地人們乃對部落住民投射出「與我們不同（血統）」的歧視眼光，並用這樣的眼光認識特殊部落。換句話說，原有的個別名稱和舊身分稱呼，統統重新歸類到「特殊部落」這個範疇。而一些位在「與我們不同」聚落周圍的地方，也逐漸被圍困到特殊部落的範疇裡。所以，「特殊部落」這個詞在未嚴格定義之下就散布開來，在地方造成各種圍困，以致特殊部落的形成也就具有某種「任意性」。

因此，特殊部落怎麼形成？不只包含舊穢多村，也包含一部分的舊賤民（除了近世身分制度的賤民，另有在社會上被視為賤民對待的舊平民），還包括現代屠宰場和皮革工場為中心而形成的聚落。

175 部落標記的任意性

索緒爾（Ferdinand de Saussure）指出，人類世界的區分（分類）概念是語言出現之後才有，在語言出現之前並沒有。換句話說，世界不是先區分概念及事物，再對概念及事物命名，相反的是由語言區分世界。例如日文のみどり，漢字寫為「綠」，但原來是指「新芽」（也表示清爽、鮮麗），不用於表示顏色（例如青絲、綠兒，其實是指清爽鮮麗，而不是綠色之意）。日文若要表達綠色，與青色一樣統稱あお，漢字寫為「青」（青野菜、青虫、青信号，其實是綠色的）。換句話說，日文中表示青色的「あお」這個詞彙，把青色和綠色混在一起使用。再舉一例，布線捲成的細長物品，被早期日本人根據細粗不同分成三類，再分別命名為「紐（ひも）、繩（なわ）、綱（つな）」，當日本語出現這三個名詞後，這類物品也就被區分為三類。後來，「繩」這個

字漸漸不再使用，稱呼這類物品也就變成只分「紐、綱」兩類了（參見圖 13-2）。

同樣的道理，1990 年代初期「特殊部落」這個詞彙的傳散過程中，就是把附近看起來「與我們不同」的各種聚落，一律標記為「特殊部落」，然後就變成現在的部落。因此早期的「原穢多部落」一旦被當作政府官方用詞，標記的方法就重新變化，成為目前部落歧視的狀態（不過，那些不是「原穢多部落」卻受到鄙視的部落，即使當初未被標記為部落，應該也會被貼上別的名稱而遭受歧視）。

目前部落的生活地點相當多樣，從大都市中心到農村、山區、離島都有，部落規模也有很大差異，大的超過一千個家戶，小的不到十個家戶，甚至只有一個家戶（這種單一家戶部落並非人口外流而形成，而是世世代代都是單一家戶部落）。另外，部落的生活形式也很不同，有些部落坐擁龐大土地及產業，有些則是窩居在都市的貧民窟；有些專門從事農耕或皮革業，有些則完全沒有產業。但不論部落是貧是富，卻一律標記為「特殊部落」；所以部落的標記只不過是「任意性」（arbitrariness）的結果。舊賤民的聚落，並非全部被編進特殊部落，有些變成部落、有些則沒有，就證明標記部落的任意性。

176

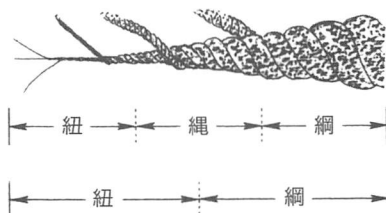


圖 13-2

語言區分了世界（ことばが世界を區切る）

因此部落民之中，有些是一直在部落居住生活的人，有些是後來才遷居到部落的人，也有些則是已離開部落卻仍被當作部落民的人。曾經有一種說法，認為部落歧視是針對血緣、血統的歧視；但事實上，部落歧視並非調查過他們的祖先、確認是賤民子孫才出現，所以受到部落歧視的人，與祖先是不是賤民無關；是不是賤民，只因目前住在部落（或過去住過部落）這個事實被一般人視為「與我們不同」（甚至「與我們血統不同」），而受到部落民的待遇（根據大阪府 1990 年的調查，非部落出身、後來遷居到同和地區居住的 9,885 個家庭中，有 13.8% 的家庭認為他們「遭受部落歧視」）。

的確，有些部落民是因貧窮、學歷低、說話粗俗而受到歧視；那麼，富裕、學歷高、言談文雅的部落民就沒有受到歧視嗎？事實並非如此。從結果來看，他們會受到部落民歧視，就只因他們被當作（與「我們不同的」）部落民，這也就是部落歧視的唯一根據。貧窮、學歷、言談等具體且實在的差異，並不是部落歧視的真正根據，而是那種「與我們不同」的空泛差異，才是部落歧視的真正根據。

歧視的無根據性

不以具體、實在的差異為根據而製造的歧視，不只出現在部落歧視，各種歧視都是如此。

例如，性別歧視看起來是針對能力與身體上的特徵。但同樣是女性，能力與身體特徵卻很不相同，女性與男性之間也沒有絕對的差異（同年齡的 100 名女性與 100 名男性進行萬米長跑競賽，前一百名絕不會全是男生）。再舉一例，大學入學考試雖以

能力差異作為排除根據，但成績優劣其實與性別沒關係，更不可能把全體女生完全排除；但本章開頭引述的新聞報導顯示，女學生普遍被排除在某些職務之外，甚至連索取資料都沒人理會。這種排除無關乎能力或工作意願，而是因為求職者的性別是女性。根據日本女性主義學者江原由美子的論點，女性不是因為女性的固有特質與特殊能力受到歧視，女性只不過是被意識到她們帶有「不是男性」（也就是「與我們男性不同」）的印記。

對障礙者的歧視也一樣。歧視障礙者的人並不考量個別身心障礙者的能力，亦即不去了解殘障者是否能做與自己一樣的事。其實，就像四肢健全者有各種不同的個人能力、身體特質、價值觀、生活方式，身心障礙者同樣也是各種不同的人。但是歧視障礙的人，卻一股腦兒把身心障礙者全部視為「不正常的人」（也就是「與我們不同的人」）並一起加以排除。

歧視就是如此，不以具體的、實在的差異為根據。因此本章第一節提出的歧視定義就應修正如下：歧視是根據個人或團體具有的（或被認為具有的）某種天生屬性差異（包括空泛的差異），由社會規範來看沒有正當理由，而給予的不平等對待。

社會學 Q&A

Q1：因為交通事故而成爲殘障者，他們的殘障可視爲後天得到（自作自受）的吧？

A1：有人可能因爲開車打瞌睡、嚴重違反交通規則而發生車禍導致身體殘障。對那些自己疏失造成殘障的人，或許可以說他們是「自作自受」。但如果有人因爲在路上維修故障的交通號誌而被撞成重傷，也就是肢體障礙並非自己造成，那意義就很不相同了。況且，即使是自己疏失造成的肢障，也不應該由肢障者本人獨自負起全責。在這種意義下，儘管他們的肢障是後天得到的，卻與天生屬性沒什麼兩樣。同樣的，因買春而感染愛滋病的人也是如此，不應當作自作自受來看待。

Q2：對同性戀者的排除也是歧視嗎？

A2：有人會認爲「男同性戀（gay）與女同性戀（lesbian）是自找的，被別人排除就沒辦法囉！」但請想一想：如果你（妳）是異性戀者，今後再怎麼努力，大概也沒辦法愛上同性，成爲同性戀者。異性戀者並非在自己可以選擇的情況下決定成爲異性戀，然後才發現自己會被異性吸引；異性戀者無法解釋自己爲什麼是異性戀。同理，同性戀者也不是在自己可以選擇的情況下決定成爲同性戀，既然如此，就不須爲自己的性傾向承擔責任。換句話說，性傾向是天生屬性，以性傾向爲理由而排除他人，當然也就是歧視。

進階導讀

藤田敬一 《同和はこわい考》〔同和恐怖論〕 阿吡社 1987 年。

部落問題原本一直陷溺在缺乏自由討論、無從交換意見的困境，直到藤田敬一這本書的提問，才算打開了膠著局面。

ブルデュー 石井洋二郎訳 《ディスタンクシオン》(1・2) 藤原書店 1979 / 1990 年。

討論各種階級與階級內部團體各自擁有的興趣與思維，說明這些興趣與思維如何在日常生活中被「無意識」的再生產機制持續下去，也就是著名的habitus概念〔Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA. : Harvard University Press.〕。

山本直英編 《セクシュアル・ライツ》〔性權力〕 明石書店 1997 年。

這本書通盤思考了一個包容各種差異、多樣性的共生社會，討論了包括女性、男性、兒童、老年、性少數 (sexuality minority) 的性傾向等問題。

江原由美子 《女性解放という思想》 勁草書房 1985 年。

收錄七篇討論女性主義理論及女性問題的論文。這本書對於「《歧視的邏輯》及其批判」是歧視根據之差異原則，提出很多指導性的說法。

スティール 李隆訳 《黒い憂鬱》 五月書房 1990 / 1994 年。

反對將「歧視 / 被歧視」當作是單純的善惡二元對立，並尖銳指出美國黑人在美國政府提出「種族優惠性差別待遇法案」(Affirmative Action) 之後，其實失去了更多〔Steele, Shelby. 1990. *The Content of Our Character: A New Vision of Race in America*. New York, NY: Harper Perennial.〕。

第 14 章 性別論的基礎

「女人就得生兒育女、男人必須工作打拚！」長久以來，女人和男人應該是什麼「樣子」，都被認為是由身體結構等生物因素所決定。但是近年的觀念已有所轉變，開始認為所謂的「女性氣質」(femininity) 或「男子氣概」(muscularity)，也有部分是受到扶養、教育等社會文化因素所決定。因此，女性氣質或男子氣概之中，受到生物因素決定的部分，我們稱為「生物性別角色」(生物的性角色 [sex role])，而由社會文化環境決定的部分，則稱為「社會性別角色」(文化的性角色 [gender role])。在這一章，我們將討論現代「性」科學與社會學對性別問題有何觀點，還有近年大量湧現的女性解放運動和男性解放運動對性別議題又有何主張。



(「女/男」是複雜的多元現象，試著想想自己，為何擁有「社會認為應該要有的」女/男的特質，又為何擁有「自己獨有的」女/男的特質？)

第一節 多元面向的「女／男」

出生前的性分化

近年來，隨著「性」科學的進展，對於生物上「男女之別」的考察也逐漸深刻，不再像一般人日常生活的「常識」那樣認為男女是簡單的二分，而開始試著理解男女之間的模糊地帶。女性或男性的身體，也不再被認為是從受精就注定成為女性（身體）或男性（身體）；事實上，身體是經過幾個分歧點才完成分化，而且是非一致性的分化。在此，我們可以依照曼尼（John Money）與塔可（Patricia Tucker）¹ 的研究成果，討論人在出生之前的性分化過程。

性的第一個分歧點，發生在受精的那一剎那：帶有性染色體 X 的精子與卵結合成為 XX 受精卵，帶有性染色體 Y 的精子則與卵結合成為 XY 受精卵。在受精後六週之間，受精卵細胞增殖成為胚胎，但不論是 XX 或 XY 胚胎，性徵其實都在同樣的路徑上發展。由圖 14-1a 可見到，任何一種胚胎都會發展出性腺、伏耳夫氏管（Wolffian duct）² 與繆勒氏管（Mullerian duct）³、生殖結節、泌尿生殖單一開口（生殖結節下方的開口部）等構造。

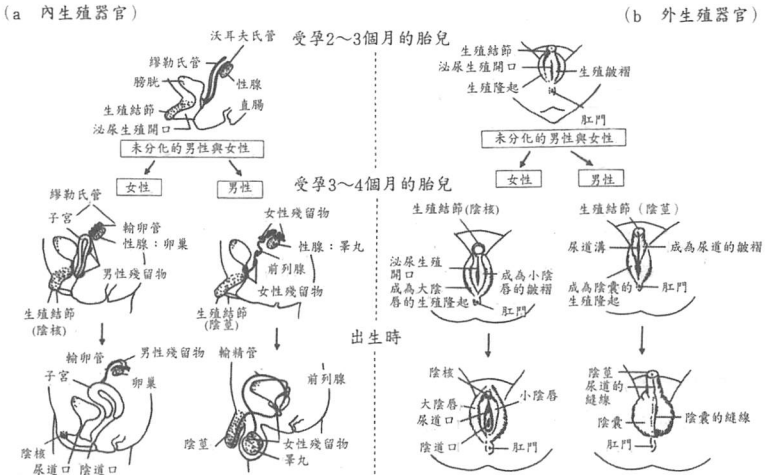
性的第二個分歧點，出現在第六週結束之際。這時 XY 胚胎的 Y 染色體，對性腺送出一道發展睪丸的命令。若沒收到 Y 染

[譯者註釋]

¹ 所引二位學者的研究成果，參見 Money, John. and Patricia Tucker. 1975. *Sexual Signatures: On Being a Man or a Woman*. London: Harrap.

² 亦稱中腎管。

³ 亦稱前腎管。



正常男性一生中，都殘留著形成子宮、輸卵管、陰道上半部的生理構造痕跡；正常女性也都殘留著形成前列腺、輸精管、精囊的生理構造痕跡。

圖 14-1 胎兒的外生殖器之分化

資料來源：マナー / タッカー 朝山新一等譯《性の署名》人文書院 1975 / 1979年。參見 Money and Tucker (1975) 前引書。

色體的命令，生殖巢就會朝卵巢發展。就我們所知，性染色體對性徵的影響至此終了，從此不再對性分化產生直接作用。

睪丸與卵巢都會製造混合荷爾蒙 (hormone mix)，分別包含黃體酮 (Progesteron)⁴、雄性素 (Androgen)、雌性素 (Estrogen) 等三種特殊荷爾蒙。睪丸與卵巢製造的混合荷爾蒙的差異，在於前述三種特殊荷爾蒙的混合比率不同。睪丸以雄性素遠多於雌性素的比率製造混合荷爾蒙 (以下略稱 A-HM)，卵巢

[譯者註釋]

⁴ 亦稱助孕酮，是黃體素 (progestin) 的一種成分。

則以雌性素遠多於雄性素的比率製造混合荷爾蒙（以下略稱 E-HM）。

性的第三個分歧點，則是由伏耳夫氏管與繆勒氏管的發展狀況所決定。在第二個分歧點時，睪丸已經形成，透過睪丸製造的 A-HM 之刺激，伏耳夫氏管發展為陰囊、前列線、輸精管等器官。A-HM 荷爾蒙中含有抑制繆勒氏管的荷爾蒙，因此阻止繆勒氏管的發展，內部生殖器官朝向男子體態而生長。反過來看，如果沒有 A-HM 的刺激，繆勒氏管就會不受壓抑而發展為子宮、輸卵管、陰道上部，而伏耳夫氏管則退化萎縮；也就是說，內部生殖器官朝向女子體態而生長。這裡務必要注意，內部生殖器官發展為男子體態時，需要 A-HM 刺激，但發展為女性體態發時，不需要 A-HM 刺激。換言之，身體若有某種推力出現，則會發展為男子體態，如果這種推力欠缺或不清楚，則發展為女子體態。

性在出生前的最後分歧點，則是性器官的外部型態。像圖 14-1 的 b 所示，男女性徵的材料其實相同，都是生殖結節、泌尿生殖單一開口、生殖皺褶（泌尿生殖口兩側地方的皮膚繃褶）、生殖隆起。跟前一分歧點情況相同，若是受到睪丸製造的 A-HM 刺激，生殖結節就發展為陰莖，生殖皺褶發展為包覆陰莖的尿管，生殖隆起癒合而形成陰囊。另一方面，若是未受到 A-HM 的刺激，生殖結節就發展為陰蒂，生殖皺褶發展為小陰唇，生殖隆起發展為大陰唇，開口部則形成隔離陰道與尿道的隔膜。

一般人只看到這個最後分歧點的結果（外部生殖器官形狀），就將剛出生的小孩貼上女生或男生的標籤，然後當作女生或男生養育長大。

非單一方向的性別分歧

一般狀況下，以上四個分歧點應該會一致的朝向單一方向發展，而形成女子或男子的身體形態。但某些狀況下，還是會因某種條件，使個體內部同時朝向女子及男子身體形態，進行不一致性的發展，使個別身體在解剖學上同時具備兩性形態（俗稱「半陰陽人」）。

例如，有些情況在第一與第二個分歧點朝向女體方向一致發展（XX 染色體、卵巢的形成），但到第三與第四個分歧點卻往矛盾的方向成長。譬如說，有的母親因為生病服用了混合荷爾蒙的藥物，造成胎兒雄性素（及具有同樣功能的物質）分泌過多；這些過多的雄性素，使胎兒內部生殖器官形成時不受干預（因此自然發展出子宮、輸卵管、陰道等器官），但是外性器的造形則朝向男性體態的樣式成長，於是性器官就成為介於女性與男性之間的形態。這樣的小孩子在出生時，可能會被判定為「陰莖細小、陰囊未完全癒合的男生」，也可能會被判定為「陰蒂肥大、陰道局部癒合的女生」。

比方說有個青年，在出生時被判定為男性、也被當作男生撫養成人，無論外觀、動作、說話方式，完全與一般男子無異。他對自己的男性性別從來不會懷疑，但到了青春期的時候，他的乳房開始膨脹、身體開始豐滿，經過檢查，結果發現體內擁有卵巢、子宮、陰道，卻沒有任何男性生殖器官，性染色體也被判定為 XX。但即使發現沒有這些器官，這名青年仍擁有「我是一個男生」的堅定信念，並認為「我是男人，只是不知何故長出女性器官」，最後，他決定以男子身分繼續他的人生。他藉助醫學手術切除了子宮與卵巢，輔以荷爾蒙治療法改變脂肪與骨架，於是就

像個男子一樣的成長。後來這名青年與一名女子戀愛，也告訴女朋友以上事實。爲了求得更好的性交姿勢，他又進行陰莖建造手術，然後與女友結婚，他的陰莖在性交時也有反應，兩個人過著幸福的婚姻生活。

另一個例子，則是一名被認定爲女性、也被當作女生養育的人。這名女子青春時期因爲陰蒂勃起、肥大而求助醫師。與前述的男子際遇相同，她在生理上被判定爲男性，但她也擁有「我是一個女孩」的堅定信念，所以後來也藉助外科手術將陰蒂縮小、陰道擴大，之後也結婚並且生子。

這兩個人同樣從遺傳的、解剖學的身體開始，因出生時判定的性別而過著歧異的「性別」生活。由這兩個例子也可了解，一個人作爲女／男而生活的最大基礎，其實是「自己是女／男」這種天真卻堅定不移的信念。這種信念並非由遺傳或解剖學的構造所決定，反而絕大部分受到性別判定及養育方法的影響。了解這點，接下來就可以討論女／男的社會、文化面向了。

作為性認同的（文化的）性角色

小孩一出生就會被貼上女或男的標籤。雙親與周遭的人也有意識或無意識的根據女或男的標籤，對新生兒有不同的對待方式，這又反過來讓小孩知道自己的性別以及合乎性別的舉止。如果有小孩想要洋娃娃，大人對男生總是露出不解的表情並且委婉勸阻；對女生就會露出認可的表情並且欣然答應。如果發現小孩很關心自己的性器官，大人對男生總是露出會心一笑並且容忍，對女生則會露出不可如此的嚴厲表情。在這些表情反應的人際互動中，小孩子認識到自己是男是女（性別認同），建構出女／男

的意義，也知道自己應如何符合女／男的社會期待，並形成一套應該如何言談、思考、行動的圖像（〔文化的〕性角色）。

性別認同（gender identity）是自我認同的一個重要核心。我們的思考與行動，性別認同幾乎都在「暗默」的背景下發揮影響。一個完全沒有女／男概念，而以抽象中性的態度與他人互動，其實不可能。不論有意識或無意識，人的思考與行動都是以女／男自我為前提。反過來講，我們的思考與行動是對於自己身為女／男，相對於別人與自己本身來表現的。這樣的性別認同與性別角色，除了可由人作為女／男的生命經驗上了解，也能由相反的角度觀察。如果性別認同是性別角色的內在經驗，則性別角色就是性別認同的外在表現。

184

從前文的青年案例可知，性別認同不能隨時變更。根據現有的研究，性別認同有個臨界期，大約在出生後一年半左右。在臨界期之前，性別認同的大門一直是敞開的，甚至可能出現由男變女或由女變男的「再認同」，小孩子在這段期間內，可以無困難的適應新的性別。但越過臨界期之後，性別認同的大門就緊密閉合了，此後想要變更已經確立的性別認同，就目前所知，任何心理治療都無法成功。一旦身體性徵與性別認同出現分歧（不論是半陰陽人的情況，或是男性身體出現女性性別認同），性別認同幾乎都能戰勝身體性徵（女性身體出現男性性別認同亦然）。長期對類似案例進行研究的曼尼（John Money）、史多拉（R. J. Stoller）等人很早就提出主張：對於認同核心的性別認同應該更加尊重。事實上，現代醫學也已開發出調和身體性徵與性別認同以幫助自我統合的方法了。

與性相關的文化刻板印象

185

我們個人的文化性別角色圖示，很大部分是來自於社會既有的女／男樣子，也就是所謂的「性別文化刻板印象」。透過父母、周遭親友、大眾傳播媒體等等，我們學到了社會「女／男應該如何思考行動」的一般觀念；有了這些學來的女／男樣子的社會定義，再經由個人個別經驗的修正，就在個人腦袋中產製出性別角色的想像。女／男的特質，過去被認為任何社會都一樣，是由生物學因素決定，但現在則有不同的理解，女／男特質也被認為在不同社會有不同表現，也就是把性別當作「文化的產物」。瑪格麗特·米德（Margaret Mead）便是研究文化影響性別的先驅，以下就以她的觀點來討論。現代歐美與日本的女孩都喜歡玩洋娃娃，有人主張這是因為女性具有生產與哺乳的普遍生物學特質。但在米德田野調查的新幾尼亞馬努士島（Manus），女孩卻不怎麼喜歡玩洋娃娃，反倒是男孩喜歡。米德認為，這跟馬努士島男生從事漁業，女性從事農耕的社會條件有關；因為母親在小孩出生後，只照顧到小孩可以站立為止，之後母親就須回到農田全力耕種，而父親凌晨三點起床外出捕魚回來後，整天就是照顧小孩過日子。所以馬努士島養育小孩的其實是父親。⁵

如上所言，女／男是受到遺傳基因、荷爾蒙、內外生殖器官、性別認同、性別角色、文化刻板印象等各個面向的相互影響，甚至各個面向之間也有矛盾。然而，一個人要以女或男開展

[譯者註釋]

⁵ Mead, Margaret 1930 *Growing up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*. New York: New American Library. 中譯本：蕭公彥譯《新幾內亞人的成長：原始社會教育問題的比較研究》台北：遠流 1992年。

人生，最具決定性的因素其實是性別認同、性別角色、文化刻板印象等社會文化面向（而非遺傳生理面向）。是女或是男，並不是在受精或出生之際注定，而是一直到死去之前都還殘留著改變的可能性。

第二節 性別「常識」：自然而天生的？

在第一節時看到，相對於在科學上的性別相關「知識」，「日常生活」上的性別相關「常識」是什麼樣的東西？根據葛芬柯（Harold Garfinkel）的說法，一般對性別的「常識」包括以下幾點：

- (1) 世界上只有男、女兩種性別。正常人不是男性、就是女性。
- (2) 性別不能複選，而是被單一決定的現象。
- (3) 性別根據女性擁有陰道、男性擁有陰莖而構成本質上的差異。而且本質差異的關鍵不在於是否「現在」擁有上述器官。例如因戰爭或疾病導致「現在」不擁有性器官的人，仍會被區分為男或女。亦即，日常常識判定性別的關鍵在於「正當性、資格性」的擁有性器官，而最理想的資格是「出生時就擁有」。所以若在「出生時」擁有，即使「現在」已經不再擁有，仍具有「正當資格」，這個人就能被分類為男或女。
- (4) 女變男或男變女的性轉換，是不可能而且不可以的。
- (5) 性別不受人的意願、期望或行動所影響，人的性別由某種「自然」的神祕力量決定；所謂「男子氣概 / 女性氣質」的思考、行動模式，也是由「自然」所賦予。換言之，性別並非

「人爲」力量可以「達成的」(achieved)，性別是由「自然」力量所「賦予的」(ascribed)。

- (6) 上述 (1) 到 (5) 的常識，被認為就像是「自然」一般「理所當然」，但在這些用語當中，其實帶有「這樣做是應該的、而且符合道德」的意涵。換言之，這五種對待性別的常識，就是社會的正統秩序（山田富秋等譯〈アグネス、彼女はいかに女になり続けたか〉《エスノメソドロジー》 せりか書房 1987 年）⁶。

以上的考察告訴我們，社會有一個被認可為「理所當然」（当たり前）的女／男行為模式。透過服裝、髮型、言談、舉止等，不論有意識或無意識，我們自己也不斷對周遭的人（也對自己）展示女／男的身分，也就是在社會這個舞台上演出性別。然而作為「理所當然」的女生或男生的這些演技，必須要能「不知不覺、自然地」表演出來。的確，在我們的社會，與性別有關的事都要當作「自然力量賦予的」，而且這是「常識」不可違逆的命令（江原由美子〈日常性としての性差別〉《フェミニズムと權力作用》 勁草書房 1998 年）。

[譯者註釋]

⁶ Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

第三節 女（制）與男（制）的相遇

187

一個人知覺到自己是女／男、意識到應該如何行動，受個人性別角色圖示決定，而性別角色則又受文化刻板印象影響。因此我們可以了解，「女／男」圖示具有限定個人思考和行動模式的「制度性」面向。日本社會學者伏見憲明就以「女制／男制」的概念指稱這種性別的強制意義。根據這個概念，我們可以討論「女制／男制」在我們的日常生活中造成什麼結果。

根據泰南（Deborah Tannen）的論點，⁷ 在女制／男制之下，自我對周遭生活世界的構圖方式（〔framing〕也就是解釋的框架）也會有差異。泰南認為，在男制的認識下，生活世界是爭奪地位高下的「階層性、競爭性」場所，因此在會話上，男性的策略是不被他人看輕、努力保持優位；男制世界認定最重要的特質是「獨立」——不從屬、不依附他人。相對在女制的認識下，世界是調控人際關係親疏的「聯結性、協調性」場所，因此在會話上，女性策略是不被他人排斥、維持相互關係；在女制世界中最重視的特質是「親和」——人際之間的親密調和關係。

因此在女制與男制之下，會話（conversation）的意義大不相同。在會話場合中，男制會驅使男人盡可能侃侃而談，提出與對手不同的意見或對手不知道的事，證明自己的優位性；反之，女制則驅使女人盡可能避免破壞與對手親密調和的關係，寧可先保

[譯者註釋]

⁷ Deborah Tannen 是美國 Georgetown University 的社會語言學教授，由對話關係的研究提出男性與女性會呈現 report talk 與 rapport talk 的對比，可參考 1991. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. London: Virago. 1994. *Gender and discourse*. New York: Oxford University Press.

持與對手的調和關係，也不願過度堅持自己的主張。

188 以上的差異，在齊摩曼（Donald Zimmerman）和魏絲特（Candace West）一個 1975 年的研究中有很清楚的呈現。他們在大學校園裡錄音觀察了 31 組「兩個人的會話」過程，試著研究一個人話還沒講完，另一個人就開始發言的插嘴（interruption）行為。所謂插嘴，就是對正在發言的人進行干擾，進而奪取發言權。表 14-1 是對插嘴發生情境的分析結果，齊摩曼和魏絲特指出，插嘴行為在異性間交談發生的機率，遠高於同性間的交談，而且研究指出，插嘴的男性其實多是在與女性交談時插嘴，在同為男性的交談中反而很少插嘴。這個分析結果顯示，同性別之間的交談會彼此尊重對手的發言權，異性別之間的交談，男性（制度）則會侵犯女性（制度）的發言權；還有，女性會尊重男性把話講完的權利，卻不太計較自己的發言權利受侵犯。這樣的結果，使男女交談的話題通常由男性掌握主導權，而不重視女性有興趣的話題。然而會話的當事人卻通常沒有發覺這種非對稱性，

表 14-1 會話中的插嘴行為

(1) 20 組同性別交談（10 組同為女性、10 組同為男性）的插嘴統計

先講話者對他人插嘴	次講話者對他人插嘴	合計
3	4	7

(2) 11 組異性別交談的插嘴統計

男性對他人插嘴	女性對他人插嘴	合計
46	2	48

Zimmerman, Don. & West, Candace. 1975. Sex roles, interruptions, and silences in conversation. In B. Thorne & N. Henley (Eds.), *Language and sex: Difference and dominance*. pp. 105-129. Rowley, MA: Newbury House.

而認為這是很「自然」的事。

以往都認為女性（制度）的會話風格是社會劣勢者使用的「無力語言」。但近年的研究則指出，女性（制度）的會話風格有助人與人的交往，反而是男性（制度）的會話風格造成人與人的孤立。一些對老人支持網絡（互助扶持的人際網路）的研究也顯示，女性的支持網絡除了丈夫，還有兒女、兄弟姐妹、朋友、鄰居等各種人際關係，男性相對只會仰賴妻子，因此喪偶的男性通常孤絕地過生活。

這樣看來，女性氣質 / 男子氣概的刻板印象，即使在日常會話的生活情境，也一直在規約我們的思考、行動及人際關係。

第四節 女性主義與男性解放

189

女性主義（女性解放思想）

接下來將討論女性主義（feminism）運動與男性解放（メンズ・リップ [men's liberation]）運動。對女 / 男的刻板印象（以性別規約個人思考行動的既定模式）提出抗議，是源自什麼樣的社會條件？

女性主義是進入現代社會才出現的思潮。18 世紀末的現代民主革命，把人從封建身分制中解放，社會才出現自由、平等、獨立的個人主義，進而產生現代的市民（citizen）概念。但個人主義一開始並未將女性包含在內；打造市民社會的領導人雖主張人人平等，卻認為女性天生就從屬於男性。當時的法律賦予丈夫支配妻子的人格、財產以及處罰妻子身體的權利。當然，那時的

女性也沒有參政權。就是在這種一面高喊人人平等、一面排除女性平權的社會背景之下，觸發了女性主義的出現。

在 19 世紀末至 20 世紀初，要求女性參政權、教育權的運動（第一波女性主義運動），開始在西方某些國家出現。第一波女性主義運動主要是抗議「女性從屬於男性、不須擁有家庭以外的自主行動能力」的刻板印象。在兩次世界大戰後，一些西方國家陸續立法賦予女性參政權及教育權，女性首度在公共領域取得與男性平等的權利。之後，男女平等的理念逐漸被接受，女性主義運動也就沉寂下來。二次大戰期間，原本有些女性因勞動力不足而活躍於職場，但當戰後男性由戰場歸來，女性又再回到家庭專責家事。「男主外、女主內」或「男工作、女顧家」的性別分工現象與男女平等概念的矛盾依舊。

1963 年，美國女性主義運動者傅瑞丹（Betty Friedan）公開點破一個現象：美國的中產階級家庭主婦，看似過著幸福快樂的日子，其實她們已難以忍受疏離感與倦怠感。⁸ 傅瑞丹所說的中產家庭主婦，其實是屈從於下述的刻板印象：「女性的本質不在追求自我，正常的女性應由對丈夫和兒女的奉獻中得到滿足。」
190 刻板印象中的女性，日常生活都必須尊重他人的意志與需求，並將自我的意志與需求視為罪惡而壓抑，因而失去了活潑熱情的自我。因此傅瑞丹主張的「女人應超越女性的刻板印象、選擇自己的生活方式」，就大受有同樣苦惱的女性歡迎，進而點燃「第二波女性主義運動」。

[譯者註釋]

⁸ 這本書即是著名的 *The Feminine Mystique* 出版於 1963 年，其後再版數十版，並有中文等各種語言譯本，台灣的中譯本出版於 1995 年，李令儀譯《女性迷思——女性自覺大躍進》台北：月旦出版社。

相較於第一波女性主義是追求「公領域」的參與，第二波女性主義運動的主張，重點在於追求家庭等「私領域」的平等；大致可歸納為以下三點：第一，批判女性刻板印象；第二，否定傳統性別分工；第三，確定女性擁有性交與生育的自我決定權。

傳統女性的刻板印象，造成女人「被動的」限制自己的性生活，並以「淫蕩」的標籤封殺性知識豐富、性態度積極的女性；結果是女性完全無法自由選擇避孕、墮胎、生產等與性有關的事情，不僅傷害自己的身體，更傷害自己的心靈。對這種現象，就催生了女性的新主張：「女性的身體與性，都應該由女性自己決定」（引自江原由美子〈フェミニズムとジェンダー〉《社会学の基礎》有斐閣 1991 年）。

男性解放運動

1960 年代末期，第二波女性主義運動開始在全世界大規模進行，直到現在仍方興未艾，影響社會各個層面向，當然也影響了男性。對這些影響，這裡將參考日本學者下村滿子的研究，例舉美國的情況作討論。

根據前述的發展，傳統性別分工及刻板印象造成妻子的疏離感與倦怠感，於是妻子向丈夫訴說改變現狀的想法：「我想更了解自己！我應該還能做些事情！」但因丈夫仍篤信「幸福家庭就是妻子為丈夫兒女做家事，丈夫為妻子兒女去賺錢」，所以根本聽不進去。然而後來大量快速出現妻子主動提出離婚的案例，反而造成丈夫陷入「完全不知道自己哪裡做錯」的無力狀態。

根據 1970 到 1980 年代美國的離婚訴訟案例，即使是母親丟下小孩離家出走，甚至父兼母職照顧小孩，判決結果卻多把子

女監護權給母親，父親只得到探視權，卻有支付子女養育費和妻子生活費的義務（有些州甚至對拒付錢者處以刑罰），夫妻婚後取得的財產、丈夫工作的收入，還必須與妻子平分，或由妻子優先選擇有利的分配方式，不少判例甚至連住宅也判給妻子，訴訟費用卻由丈夫負擔。在這種狀況下離婚的男人，除了背負經濟的重擔，還得到妻離子別、孤獨一人的下場。

離婚判決會這樣，原因也是來自於刻板印象，不過是相對於女性的「男性刻板印象」，也就是認為「男人不會照顧小孩、強者男人必須照顧女人」等想法。即使有些離婚後的妻子一方面自己賺錢、一方面又接受丈夫贍養而成爲高收入者，但離婚法律依然把女性當成弱者而給予全面性的保護。男性在離婚事件中受傷，開始對「男性氣概」產生懷疑，也慢慢發現，若把社會的「男子氣概」準則套用在自己身上，將會在精神和肉體上承擔何等痛苦、讓自我承擔何等傷害。因此，男性反過來批判檢討「男性刻板印象」的運動於是展開。

1980 到 1990 年代，受女性主義運動和男性解放運動影響，歐美各國的性別角色分工意識已經大量抹平，社會制度也調整爲工作和家庭都由男女平均負責。同一時期的日本卻非如此，經濟富裕階層的家庭主婦，投入職場的人數並沒有增加，她們理想中的專職家庭主婦生活是「丈夫的責任是工作和家事、妻子的責任是家事和休閒」；另一方面，經濟弱勢階層的家庭主婦，妻子以兼職的身分進入職場，丈夫卻也無暇幫忙家事，以致出現「丈夫的責任是工作，妻子的責任是家事和工作」的新性別角色分工。當然，性別角色的分工，在今後勢必還會不斷有新的演變！

社會學 Q&A

192

Q1：如何理解「沒有女性氣質 / 男子氣概」這種話的意義？

A1：例如 A 男在晾衣服，鄰居 B 男看到就脫口而出說：「怎麼那麼沒有男子氣概！」。A 男覺得「自己是男性」的性別認同並不與「晾衣服」有衝突，也就是他認為「晾衣服」應該也是男性的性角色的一部分；但是 B 男則把晾衣服歸類為女性的性角色。換句話說，「沒有男子氣概」一詞，與身體的性別、性的認同、「正確」的性角色無關，而應該被理解為「A 男的性角色圖式不同於 B 男的圖式和刻板印象」。

Q2：如果現有的女性氣質、男子氣概改變了，你有什麼感想？還有你會如何因應？

A2：因為每個人的感想各不相同，我就以自身的經驗說明，請大家設想一個因為「違反自然」而感到「罪惡感」的情況。如同本文所見，其實很多的女性氣質、男子氣概是社會和文化所造成，但是我們的社會和文化卻把女性氣質、男子氣概當作是「自然的」東西。換句話說，女性氣質、男子氣概的改變，與其說是違反「自然」，不如說是違反「被認為是自然」的所謂「常識」（也就是人們心照不宣的共識，其實也就是社會、文化）。

進階導讀

マネー / タッカー 朝山新一ほか訳 《性の署名》 人文書院 1975 / 1979 年。

透過受精卵在男性〔身體〕及女性〔身體〕的分化過程等，探索自己的身體與性認同的入門書。書中介紹的都是很有趣的事例〔參見 Money, John. and Patricia Tucker. 1975. *Sexual Signatures: On Being a Man or a Woman*. London: Harrap.〕。

タネン 田丸美寿々訳 《わかりあえない理由》 講談社 1990 / 1992 年。

以簡明的例子來說明，因為女〔制〕和男〔制〕之下，同樣一件事會有不同的解釋。這是一本可以看見自己行動的「理由」之書〔Tannen, Deborah 1990 *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: Morrow. 中譯本：吳幸宜譯《男女親密對話＝兩性如何進行成熟的語言溝通》臺北：遠流 1992年〕。

下村満子 《私たちの意識革命》 朝日新聞 1986 年。

美國的女性解放運動對男性帶來什麼樣的影響？女性解放是如何開始的？本書是關於這個主題的報導文學。原本是在周刊連載的作品，相當易讀。

伊藤公雄 《男性学入門》 作品社 1996 年。

「在日本也會有男性解放運動嗎？」「日本的男性問題是什麼？」男性學教學、演講經驗豐富的作者，對於這一類的疑問，在書中有很好的解答。

伊藤公雄・牟田和恵編 《ジェンダーで学ぶ社会学》〔在性別中學習的社會學〕世界思想社 1998 年。

從「學校」、「戀愛」、「工作」談到「煩惱」、「運動」、「國際社會」，以「性別」作為關鍵字來理解現代社會的各種現象。

第 15 章

風俗現象的解讀

社會學家在研究社會變遷，對於不會在短期間急劇變化的東西，稱作「社會結構」。因此社會結構就像地殼，移動極為緩慢，和人類有限生命所能體驗的事物比起來，結構的變化相對較小。然而，有些社會變遷其實可以在短時間觀察到其變動，也就是「風俗」的變化。「風俗」泛指社會生活中大部分的習慣，例如時裝、飲食、住居、交通、媒體、娛樂、八卦、閒談，生活的所有面向都可以是風俗觀察的對象。從日常生活細部的微妙變化中，我們不能了解到什麼呢？

193



地鐵車廂的告示牌上標明：「車廂內請切斷行動電話電源」。新事物普及就會出現新規則。當所有人還未遵守規則前，就會引發各種爭端，所以新的事物經常被認為是「壞東西」（惡役）（攝於阪急電車車廂，2005年）。

第一節 看待風俗的視線

風俗是社會的皮膚

看到「風俗」這個詞，你會聯想到什麼？是時尚、娛樂等流行事物嗎？是衛道人士不以爲然的特種行業（フーズク業）嗎？在一般用法中，「風俗」好像都是用來理解社會「表層」事物，而非社會「深層」的概念。所以日本人有時也會說「思想風俗化」，亦即感嘆原本深刻的思想被簡單化、被拿來消費，以致喪失根本特質；還有，如果說某人關心風俗，意指這個人並不關心經濟、政治等硬性的議題，而具有關心「軟性」問題的視點。

但風俗真的只是表層淺薄的事物嗎？我們先以日本哲學家戶坂潤的「風俗是社會的皮膚」的概念出發討論（戶坂潤 「風俗は社会の皮膚」 《思想與風俗》 三笠書房 1936年）。戶坂潤的意思是，社會本質會在「風俗」這樣的「表面」上表現出來，因此他也稱呼「風俗」是診斷社會本質的症狀。不過戶坂潤也提醒我們：風俗是社會基本結構的「產物」而非「源頭」。

那麼，了解風俗——也就是了解社會的表層——又如何可能？本章將指出，要企圖掌握文化移動的樣貌或社會變遷中的小波和大浪該用什麼方法。

棉布以前的事

皮膚，是身體與外部的邊界。用「社會的皮膚」形容風俗，意思就是把風俗視爲人們生活習慣與外部環境的「接點」。

如果繼續以皮膚爲隱喻，我們接下來可以討論「皮膚觸感」

的問題。日本著名的民俗學者柳田國男，在巨作《明治大正史世相篇》書中曾提出一個看法，認為日本人現在最常穿的棉質衣物，其實是歷史上某個時期突然出現的新事物。日本人的祖先本來習慣穿的是麻料衣物。麻料被現代人嫌說觸感粗硬，但在早期會廣泛使用有其道理。在陰濕多雨的日本島國，透氣是工作服布料纖維的基本要求，粗硬的麻布料可在身體和衣物之間留下空隙，正是時代的需要。

根據柳田國男的論點，棉質衣料的普及，是江戶時代中期以後的事。日本人的祖先拋下粗硬的麻衣改穿柔軟的棉衣，並不是個簡單的過程。因為棉料柔軟貼身，勞動者認為造成工作的不方便，初期並不能接受，甚至有人不習慣棉料的柔細，還特別在棉料洗濯後「上漿」，以模仿麻料的粗硬觸感。

然而現在所有人都穿棉製衣服，年輕世代典型的打扮，像是T恤和牛仔褲等樣式，「棉 100%」幾乎是基本要求。我們現在對棉的觸感覺得「理所當然」，但在歷史上，卻是一段努力忘記麻料觸感的辛苦過程。

對皮膚感覺的注意

柳田國男由麻料改穿棉料的歷史討論日本人的感覺變化。他指出，在《明治大正史 世相篇》出版的 1931 年（昭和 6 年），當時的「年輕男女」已經比從前同年齡者擁有更加敏銳的感性，他認為原因之一就是當代人體驗到「棉的感化」。柳田國男的解釋，名副其實是以「皮膚」的感覺說明社會變遷。我們當然不能說現代日本人的感性完全是內衣質料的影響，因為還有很多影響因素，包括西歐文物的輸入、資本主義的開展、政治制度的變革

等；但是不可否認，柳田國男透過他異常敏銳的觀點所做的解釋，卻帶有獨特的魅力。如果把棉料的自然觸感視為天經地義的事，就不可能跟上柳田國男的思維。其實，很多我們認為「理所當然」的事情，在以前並非如此，唯有心存這樣的疑問，才有可能發掘社會隱含的變動。

不過有點可惜，柳田國男並未繼續深入他的「風俗論」概念。因為生在明治時期、走過動亂歷史的柳田國男，親身體驗了現代化的巨大變遷，對逐步流失的「民俗」感受特別強烈，也因此，後來柳田國男和他創辦的「民俗學」的首要工作，就是民俗的採集與記錄。

然而風俗與民俗在某個意義上是相對的，「風俗」表現的社會變動，是短期間發生瞬息萬變的事物。關注風俗的細微變化（近似現代生活中緊追「流行先端」的態度）與感嘆民俗的逐漸消失，是很不一樣的兩種立場。

風俗的概念

如果查閱漢和辭典，「風俗」的解釋是「世間一般的習俗」。在這裡的「風」，指的是「像風一樣轉移傳遞」。其中，「傳遞」是指衣食住行等生活習慣「由某人傳給某人」而發生的些微變化，這點正是我們考察「風俗」這個概念的重心。

「由某人傳給某人」在古代社會大致是「從貴族傳給平民」，現代社會則可能是「從企業傳給消費者」，也可能是「從美國給傳日本」。研究「風俗」，關注活在同時代人們的生活習慣「變化」。研究「民俗」則相對關注在變動劇烈的社會中有哪些「不變」的部分，意即延續多個世代、超越長時間保持下來的習慣，

當然有值得尊敬、關懷之處。然而，「風俗 / 民俗」雖然都是企圖理解人類生活習慣的概念，兩者對問題的提問方式卻很不同。

講到這裡大致可以了解，我們並不同意「表層是輕薄的東西」這樣的想法。也就是說，把不變當作是根本特質、把變化當作是細微末節的想法，只不過是一種武斷的價值判斷。在觀察社會時，「變化」應該是一個不容忽視的重要主題。

第二節 流行的社會學

197

流行的理論

爲了解理解循環時間短暫的社會變化，我們首先要考察的是「流行」的意義。流行究竟表現了社會的什麼現象？

在社會學的傳統裡，有幾個解釋流行現象的基本理論。根據日本社會學者池井望（池井望〈流行研究の方法〉多田道太郎編《流行の風俗学》世界思想社 1987 年）的整理，大致分爲以下三類：

第一類是以塔爾德（J. Gabriel Tarde）和史賓賽（Herbert Spencer）爲代表的「模仿論」。這類論點對流行的解釋，強調下位者模仿上位者的心理作用，認爲行動和生活風格的樣式是由上向下傳遞。在過去階級分明的時代，這是具有說服力的解釋。

第二類也是以人的心性來解釋，認爲流行現象起於人性中的兩種相反欲求：一方面欲求自己與眾不同；另一方面又擔心自己過於醒目招搖。也就是，既期望自己是特別且突出的個體，又期望自己是無異於他人的同類，兩者成爲難以取捨的情緒。這種理

論掌握到「差別化」與「同質化」兩種欲求的交錯，而得以對流行採用更動態的觀點理解。亦即，某種事物開始流行時，與他人「差別化」的欲求帶著社會起動，而後就是「同質化」的欲求挑動社會其他的多數人，流行也就出現。再來，當所有人都成為同類之後，流行現象也就變成陳年老貨而被遺棄，然後又有一小部分人再做出新的差別化，並創造另一波流行。

這類理論的最大優點，在於捨棄流行的傳遞方向必然是「由上而下」的想法，最具代表性的就是齊美爾（Georg Simmel）的著作。不論是第一類或第二類理論，立論基礎都是人的心理；不過，在討論流行現象時也不能忽略，支撐流行還有一個重要的條件，那就是必須有「大量事物」。如果不是物質、經濟基礎的發達而提供消費者更多樣的事物，大概也不會出現流行現象。池井望指出，最低限度的「物品」生產及累積，才使人的「選擇」成為可能。此觀點也就是我們要討論的第三類理論的基本想法。

198

炫耀性消費

人活在一個被物品包圍的時代如何進行選擇？韋布倫（Thorstein Veblen）在他的名著《有閒階級論》（*The Theory of Leisure Class*）提出的觀點很值得參考。韋布倫將社會中不必從事生產活動的上層階級稱為「有閒階級」，這些人有個重要的生活特徵，就是利用金錢上的「誇富」（見榮）作為擁有莫大私有財產的證明；他們不僅建造豪華宅邸、大啖美食料理、搜購珍稀藝術作品，而且還猛開舞會派對招待賓客享受豪奢生活，為的就是博取有閒階級的聲名。韋布倫稱這種現象為「炫耀性消費」（conspicuous consumption）。

根據韋布侖的論點，流行就是能用來「誇富」的商品與生活風格的暫時性風行。既然是暫時聚集眾人目光的新風格，當然不會持久。韋布侖在一篇談論衣服的文章中就明說，不管看來多麼新潮，流行時裝的本質就是「浪費」，沒過多久就會被嫌棄為醜陋；如此一來，人們只能不斷逃到另一個不持久的風格求救。根據韋布侖的理論，流行時裝就是奠基在「浪費」法則上的變化。

商品的大量生產和服務的大量提供，在進入 20 世紀之後展現出來，在美國等資本主義發達社會更是特別顯著。韋布侖在 1899 年提出炫耀性消費的概念，很快就不是有閒階級的問題。雖然韋布侖只是把炫耀性消費設定於解釋「有閒階級」這類特定的少數人，但我們應該同意，炫耀性消費的理論射程，可以把我們所有人都包含在內。

這個第三類理論的要點指出，人們的選擇有可能是出自炫耀。沒錯，現代人在選購自用轎車、名牌服飾的時候，意識到的其實是他人的「視線」，這點我們會在後面詳細討論。另外還要提到第三類理論的另一個要點：用來滿足誇富目的之物，終究會落到怪誕（grotesque）的下場；這從一般人提到「暴發戶品味」（成金趣味）都帶有譏諷為醜陋的印象，應該很容易理解。接著底下要討論的這一點也很有趣：個人為了與他者「差別化」而選擇事物時，其實與事物的「功能」沒有關係。放眼當下充斥在我們週遭的商品，不都是在追求好玩、好酷、好可愛的感覺嗎？跑車上裝有鷗翼（gull-wing）車門，真的能提升性能嗎？茶壺上貼著史努比獵犬的圖案，泡出來的茶會更香醇嗎？這些講求細微變化，也就是所謂小玩意（gadget）的現代商品，在韋布侖提出理論預測的 1899 年，才剛剛是大量商品正準備送上市場、社會經濟體系準備要確立的時候。

他人指向

前面所介紹的三個理論，都發表於 19 世紀末、20 世紀初，也為當時社會所接受。但是後來社會發生的巨大變化，尤其是第二次世界大戰後的特殊社會條件，也就促成一種可泛稱為「大眾社會」(mass society) 的理論思潮出現。

解釋流行的社會學作品中，黎士曼 (David Riesman) 的《孤獨的群眾》(*The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*) 亦是一本不可或缺的名著。黎士曼以「他人指向型」(other-directed) 的社會性格類型，指稱現代大眾社會的典型。他人指向型是指：人要如何行動，是參考同時代的其他者如何行動之後才決定。依照黎士曼的分類，韋布倫所說的炫耀性消費者，其實是更前期的社會類型「內部指向型」(inner-directed) 的性格特徵。黎士曼指出，韋布倫的炫耀性消費表面上看似「他人指向型」，但其實有閒階級是站在自己的地位（或理想中的地位）上尋求適合身分的誇富，他人指向型的人則相對缺乏那種自我展示炫耀的欲望。

200 根據黎士曼的觀點，流行現象就是「參考他人行動以決定自己行動的個人行動總和」。由此看來，扮演最重大影響力的角色就是製造流行商品的大企業。但如果認為這些大企業是迎合消費者的需求而生產商品，這種解釋恐怕有所不足；還應注意的是消費者的需求與商品是由企業所製造。因此，「品質好的物品就賣得好」，未必是全然正確的道理，反而是「大家都說好的商品就賣得好」的套套邏輯更貼近現實。

在這樣的意義下，商品生產不只是製造廠商的事，還包括操弄商品形象的廣告代理商和大眾媒體。流行除了是「被選擇的物

品」和「選擇物品的人」之間的關係，還有一段不可忽略，那就是「影響選擇的人」。然而要注意的是，即使在他人指向型支配的時代裡，消費者的自主性相對較小，但消費行動也非完全隨商品情報起舞，更非只是跟隨他人購買行動的被動式。現代流行現象的解讀，其實還包含更複雜的面向。

第三節 「視線」的問題

公共空間的規則

接下來要討論解釋流行的觀點，是韋布侖和黎士曼提出的「第三者的存在」。如果誇富未得到任何人的讚賞，那麼誇富就沒有意義；在他人指向型的情況下，一個人如果沒有可供參考的「他人」，那麼也將難以做出行動的決定。因此，提出「差別化」與「同質化」論點的齊美爾，就認為「被參照的第三者」的存在是一個重要關鍵。

在此，我們暫且擱下「流行」的主題，改以第三者的「視線」說明風俗的問題。就如高夫曼（Erving Goffman）所指出，一個行為者的內在狀況（例如道德是否有問題），其實是藉由行為者的外在行為被判斷。例如在擁擠的電車上，如果一名男性碰觸到緊鄰女子的胸部或臀部，即使不是故意，也有可能被當作色狼；又例如一個人參加喪禮時無故露出笑容，看在別人眼裡就是在侮辱往生者。當然，在這種「失禮」與「不道德」穩固結合前，如果當事人進行某種「修補動作」（例如辯解說明、道歉說是不小心）並被第三者接受，就能挽救行為者的道德性。

以《日常生活的自我呈現》¹、《公共場所的行為》²等著作聞名的高夫曼認為，參與社會情境的行為者，都共同分享情境中的各種特有規則，行為者負有遵守這些規則的義務。即使在摩肩擦踵的都市鬧區街道，看似全然沒有秩序的空間，其實也有相當嚴密的規則，例如在街道上赤身裸體、攜帶刀械或酒醉倒臥，在第三者的眼睛看來，都是不同程度偏離規則的行為。一旦出現這些情況，行為者通常必須接受警察處置，甚至送交法律制裁。不過，這種情境的規則並非永遠固定不變，而是隨著文化與時代有所差異。

在現代的日本，年輕男女牽手在路上散步根本不算是問題（頂多只擔心被朋友發現而戀情曝光），一般不認識的人根本不會注意，更不可能責備。但是今天看似稀鬆平常的牽手散步風氣，其實是在第二次世界大戰後（尤其是 1970 年代）才變得普遍；在戰前時代，男女在街上牽手會被視為不檢點的行為而遭警察干涉。如果對照近年來愈來愈愈



圖 15-1
街頭的情侶（攝於 2005 年夏，大阪道頓堀）

[譯者註釋]

- 1 ゴフマン著 石黒毅譯 《行為と演技：日常生活における自己呈示》 誠信書房 1991 年；英文原著：Goffman, E. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959；中譯本：《日常生活中的自我表演》徐江敏，李姚軍譯 台北：桂冠 1992 年。
- 2 ゴフマン著 《集まりの構造》 誠信書房 1980 年；英文原著：Goffman, E. *Behavior in public places: notes on the social organization of gatherings*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.

多在公園馬路公然擁吻的情侶，就可知道公共空間的規則確實起了巨大變化。現在，如果要以公共空間的規則作為線索，探求深層社會變遷脈絡下的表面風俗變化，應該如何進行呢？我們可以跟著柳田國男的方法，以「視線」分析更大的社會變遷。

文明開化的風俗

202

赤身裸體走在街頭的脫軌行為，在當前社會幾乎不會看到。但如果把時間拉回到明治時代初期（約 1870 年），可以找到一些現代人不可思議的法律。

例如有一個法令叫做《違式誑違條例》（誑：音「掛」）。這個條例可說是日本處理「微罪」的原型法令，很多內容確實也被日本現代的《輕犯罪法》承繼下來。《違式誑違條例》最早是在 1872 年（明治五年）於東京制定實施，不久就帶動日本其他地方陸續制定相同條例，例如大阪就在 1876 年（明治九年）施行。這個法條在各個地方施行時，還因為顧及文盲眾多，特別販賣「版畫圖解」的範例說明。從這些在歷史上殘留的條例文件，大致可看出明治政府看待公共空間的概念（《日本現代思想大系 23 風俗性》岩波書店 1990 年）。

《違式誑違條例》明文規定的處罰對象，就包括「裸體、袒裊或露出股脛等醜態者」，以及「在街道或是商店等地袒裊裸體者」³。違反條例者，依規定須處 75 至 150 公錢罰鍰或 10 至 20 杖鞭刑。由這個條例在全日本各地普遍施行的現象推斷，在街

[譯者註釋] _____

³ 「袒裊」意指未著上衣。



圖 15-2 違式註違圖解（大阪 1876 年）
資料來源：香川大學附屬圖書館神原文庫館藏。

道、店頭裸體應該是當時的一般風氣；尤其是戶外工作的體力勞動者、攤販、人力車伕等，撩起外衣盤在丁字褲（褲一丁）的腰帶上露出半個屁股，應該不是什麼值得吃驚的事。

在那個時代，對於日本街頭這種景觀感到驚愕的，其實是外國人；明治政府整頓公共空間，其實也就是對外國人視線的過敏反應，因為當時的政府要員惟恐日本被歐美人蓋上「野蠻」或「未開化」的烙印。政府官員認為，整備國家門面不能只是改變政經結構或振興產業，還必須驅離橫陳路上的裸體人等，而這樣的認識，也就具體落實在《違式註違條例》。當時負責執行的單位就是警察機關，取締路上的裸體人等就是最主要的工作內容。根據日本法律社會學家大日方純夫的說法，其實不光是裸體，可能在歐美人眼中認為「野蠻」的東西，例如野台戲棚、雜耍小屋（見世物小屋）、春宮妓院、亂丟垃圾等等，也都列為嚴格取締的對象（大日方純夫《警察の社会史》岩波新書 1993 年）。

現代化與歐美「視線」

203

對日本人的祖先而言，「文明開化」就是風俗的劇烈變化，應該毋庸置疑。但必須特別注意，推動這個變化的動力是因為存在歐美人的「視線」。當時在日本居住的歐美人士，除了基督教傳道者會下鄉外，多數都居住在東京、大阪等大型都市或橫濱、神戶等港口都市，怎麼可能是這些歐美人士驅除散布全日本的「醜態」呢？這不是說日本境內的少數歐美人到各地指責「醜態」而驅除之，換個角度來講，其實是明治政府把歐美人的「視線」內化到意識之中行動。明治時代以後的風俗變化，其實是將第三者（亦即歐美人）的視線「內化」所造成。

當時的日本凡事都配合歐美尺度的態度，並非完全不受質疑；很多人批判日本的生活急遽轉向「歐化」，就常把矛頭指向這段過程。不過，當時日本風俗的開化與變化，幾乎就是和西歐化劃上等號。

第四節 生活的變貌

204

敗戰與美國化

現代化日本生活變化最應注意的特徵，就是西歐式生活風格成爲主流的過程。這種歐化不只出現在政治、經濟、教育、醫療等正式制度，一般人在日常生活中也體驗到很大的變化。

然而到二次大戰敗戰之後，對日本社會產生劇烈影響的則是美國的大眾文化。從戰後聯合國占領直到高度經濟成長時代，日

本人的完美生活圖像，根本就是美國中產家庭的生活風格。食衣住行各方面生活，都改換成爲美國風格：身穿洋服西裝、吃麵包當主食、睡在西式床組，都不再是稀奇的事情，皮膚的感覺棄麻穿棉、棄丁字褲穿內褲、棄束腰穿洋裙，也都是當時追逐的風格變化。現在的日本女人會固定穿著和服者，除了某些傳統職業，在其他人身上已經難得一見。

生活方式朝向美國風格而改變，可稱作「美國化」(アメリカナイゼーション)。就如同明治支配階層把理想的歐洲文明內化，敗戰後日本人的生活動力，就是得到美式生活的「快適感」和「新潮感」。當然，這個問題不只存在日本，二次大戰後的全世界，幾乎都難以抗拒美國的壓倒性力量。很多社會的本土文化，甚至包括歐洲，都躲不掉可口可樂、麥當勞、迪士尼的「侵略」(吉見俊哉 《アメリカナイゼーションと文化政治学》 岩波講座現代社會學 1：現代社會の社會學 岩波書店 1997 年)。

藉由風俗掌握社會

美國是 20 世紀後半日本風俗與流行的領導者，這是無可否認的事實。但日本人的生活倒也不見得百分之百美國化。

在日本社會的日常生活中，還是有部分不易受到外來影響。例如以米爲主食的習慣，一直維持在某個比例，就像前文提到的「民俗」。不過，如果把漢堡的兩片麵包改成米飯、把壽司擺到便利超商販賣，都解釋爲傳統生活的延續，也未免太牽強了些；這些應該說是受到美國生活風格影響而產生的「新風俗」。

另外，在 1980 年代的飲食生活、時裝流行出現的「民族風」，也是可討論的現象。在餐廳的菜單上、精品店的櫥窗裡，

都不難看到亞洲、非洲、拉丁美洲等文化的影響。這在今天可以解讀為各個風俗現象都出現了抗衡美國化的方向；在音樂或電影等表現藝術，或漫畫、電玩、旅遊、運動等娛樂活動，也都有類似的傾向。

在資訊化和全球化的當代社會中，已不可能以單純圖示表達「風俗」的變化。對於資本主義的力量與美國式的物質文明，光以「破壞者」形容實在不足以解決問題。現在的世界絕非這麼簡單，但因風俗的變化不時可見，也使很多人隨手以這種破壞者的說法作為論述的根據。

我們仍要強調，要對風俗習慣的表面進行解讀，必須要有更加慎重的程序。例如，先在定點進行田野調查以確認事實，再以綿密的文獻資料重建社會史等等。如此，也才能對事態的單純解釋架構產生懷疑——以這樣的實踐與構想為前提，掌握「表層」的社會變化也才會成為可能。

社會學 Q&A

Q1：卡拉OK包廂的流行是何原因？

A1：卡拉OK在1980年代之前，一直都是中老年上班族的「老爹文化」（オヤジャ文化）。後來為什麼會受到年輕族群熱愛，主要大概有兩個理由：其一，高科技的應用，提供方便而舒適的操作（音樂影像結合、快速電腦選歌、不唱馬上切歌等）；其二、包廂的出現，避免與其他顧客的互動與衝突。當卡拉OK被賦予「純歌唱空間」的意義，這才進化為電視世代、電玩世代都能接受的場所。當然，也應該留意音樂工業與卡拉OK緊密合作的戰略。

Q2：在日本，神社舉行的「神前結婚」與教堂舉行的「教會結婚」，何者歷史較為久遠？

A2：教會結婚歷史較久。神前結婚經常被認為形式古老，但根據可信度甚高的研究，神前結婚的來源可能是信仰神道者模仿基督教儀式（參考井上忠司《風俗の文化心理》京都：世界思想社1995年）而來。如果繼續細加考究，「戀愛結婚」在歷史上的出現早於「媒妁之言」，這種說法可能也會成立（參考柳田國男《明治大正史 世相篇》）。一般人認為「神前結婚」較古老的感覺，在敗戰後「驅逐封建遺制」的風潮中更加強化，使得「神制＝古老」的錯覺定著化，婚紗產業也就以這種「基督教禮＝新式」印象展開宣傳。

進階導讀

柳田国男 《明治大正史 世相篇》 中公クラシックス 2001 年。

對服飾流行顏色、食物烹調方法、居住型態變化、旅行、品酒和戀愛等事物，以全新視角的描述作品，也就是「沒有固有名稱的事物」之歷史。本書已遠遠超越民俗史的領域，充滿知性的刺激。

鶴見俊輔 《戰後日本の大衆文化史》 岩波現代文庫 2001 年。

描述敗戰後的日本社會如何接受美式的生活樣式而產生巨變，使用了包含了衣、食、住，乃至娛樂、住民運動等廣濶的題材，是必讀之書。

鵜飼正樹・永井良和・藤本憲一編 《戰後日本の大衆文化》 昭和田堂 2000 年。

以食物供應方式、冰箱、家庭食堂、結婚典禮、子女房間、寵物、保健活動、棒球、街頭藝人、照相等生活瑣事為材料，探討敗戰後日本社會、文化的變動。作者除了進行年表、文化史的調查之外，也對於上述現象提出他發人深省的看法。

現代風俗研究会編 《風俗研究の方法》 河出書房新社 2000 年。

要調查、記述日常的風俗，應該採用什麼方法呢？這本書釐清了實際取材和調查會發生的問題，也介紹了各種方法。

世相風俗觀察会編 《現代風俗史年表（增補2版）》 河出書房新社 2001 年。

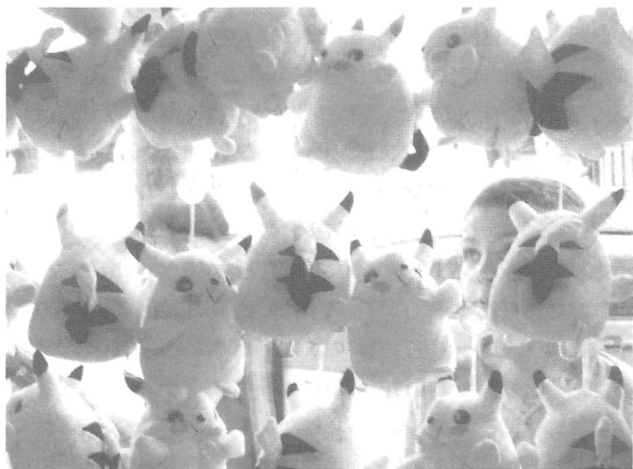
對於 1945 年到 2000 年之間發生過的事件、流行過的事物，進行了幾乎全面性的整理；是一本圖版、索引皆十分充實的珍貴資料集。

第 16 章

多文化共生的時代

207

最能代表 20 世紀最後 20 年的現象，無疑是交通工具與媒體高度發達造成人、事物、資訊的大量移動，也就是所謂的全球化（globalization）。透過以網際網路（internet）為代表的全球資訊網路，整個世界被連結起來，我們也大大享受到資訊化的好處。然而，處於當前這般急速變化的時代，存在我們生活周邊的文化會是什麼狀況？地域社會不斷受到外來文化的滲透，面對這個趨勢，如何與多元文化世界共存呢？



約旦安曼的一名男孩，駐足在玩具店前觀看神奇寶貝（ポケモン[pokemon]）玩偶。其實在回教世界，一則因交換買賣「神奇寶貝卡」的龐大利益具有高度賭博性，二則因神奇寶貝的進化論抵觸回教教義，所以神奇寶貝的電影、漫畫、電視節目、相關產品幾乎都受到全面禁止。日本人在這些商品上雖然迂迴閃避了傳統價值觀，而改採表現主義式的感性手法創作，也未必能通行全世界。

現代，被認為是全球主義（globalism）的時代。全球主義是以資訊傳遞工具的高度發展為基礎，在經濟上形成國際性相互依存關係的一種狀態。然而不僅經濟如此，各國彼此的文化也逐漸均質化（homogenization），而且產生各式各樣的問題。這一章就是要思考全球化是怎麼一回事。

第一節 文化與全球化

共通生活風格的出現

人口朝向都市集中、社會中間階層擴大，全世界的都市就可能出現均質化的文化。一個人如果只在都市之間移動，即使不同都市有些許本質的差異，但必定能享受到同樣的生活方式，這裡就以一些都市的生活風格來討論，例如：使用日本製的隨身聽配上立體耳機，享受美國當紅的電影和音樂，拿著行動電話聯絡生意、找朋友聊天，經常套件美式 T-shirt 就出門，偶爾也會穿穿歐洲名牌服飾，並不時在速食店暢飲可樂、大咬漢堡。

相對於傳統小吃店，西式速食店是在明亮開放的清潔感中販賣食物；在速食店裡，打工的年輕人遵照操作守則與他人進行最少的溝通，對所有顧客提供一律平等的服務，這種魅力過去日本歷史不曾有過。或許，這是速食店刻意展現的理想年輕人以及年輕人文化的圖像。

資訊網路擴張到世界各個角落，也是很重要的現象。在美國，網際網路出現的一個原因，只是單純要協助偏遠的非都市人口以 email 彼此通信。然而，當我們透過網際網路連結全世界

時，我們的角色不僅是公共或私人資訊的接收者，同時也成爲資訊的發送者。我們看得到衛星從大老遠傳送過來的國際新聞，也看得到現場沒有時差的立即實況轉播球賽。資訊網路化，像一場時空隔閡虛無化的實驗。

從生活風格的變化和資訊化等情況來看，其實共通文化就是以都市爲背景，不論是男是女，只要住在都市裡，所有人都在勞動和家事時間的追趕中過活。因此節省時間的工具，像廚房家電、行動電話、網際網路、速食店、外食產業，自然成爲忙碌現代人的生活支柱。

住在亞洲的都市人，拜資訊科技（IT）¹ 革命之賜，也能輕鬆在家透過網際網路看看海外新聞、查查浩瀚資料。假如突發某些政治事件，我們卻不願相信政府的官方說法，這時還可以藉由網際網路提出異議，發布另一種事實真相；甚至還可以錄下國際電視新聞網的報導，再以網路突破該國封鎖傳送給朋友觀看。1980 年代之後的亞洲，就出現很多這類政治事件。

無國界文化與自生文化

如果在都市生活，拜全球共通文化之賜，不論身在何處都能享受相同的生活風格。都市文化漸漸無國界化（borderless），所謂的「邊境」也慢慢失去意義。但在文化社會學的討論層次，我們不能無視其中的問題：這種畫一化和標準化的「都市生活文化」與「傳統文化」有什麼樣的差異？

[譯者註釋]

¹ IT 爲 Information Technology 的縮稱，意爲資訊科技。

這個問題，完全不同於過去以「大傳統 / 小傳統」對比²所討論的文化差異。以宗教為例，世界宗教與「民族」宗教並不是對立的，反而是相互鑲嵌的。宗教的例子也可以轉換來討論人類的高度文明與文化。我們先將跨越地域 / 國家 / 民族的文化，與根基於地域、國族的文化，當作是對照的概念。越境性的文化超越各種邊界，是普遍性、泛用性的文化；在地性的文化相對只在民族內部孳生流通，是限定性的文化。

高度普遍性、越境性的文化，就像政治上的自由主義與民主主義、經濟上的資本主義與市場經濟，現在還可加一項「資訊科技」，總合起來就叫「全球化」。全球化的越境文化當然不會全無問題。被認為是高度文明的全球體系，如何與在地的、族群的文化共存？也就是說，全球化與在地化（localization）如何取得平衡？二者的微妙關係，的確該仔細探究。

210 全球化與在地化的同時並進

文化的均質化、普遍化，與文化的特殊化、在地化，其實是同時進行的。這裡舉幾個例子簡單說明，先看國際通用的英語。英語是盎格魯撒克遜人（Anglo-Saxon）使用的語言，但如果從歷史演變來看，盎格魯薩克遜人曾受諾曼人（Norman）征服，英格蘭王也統治過法國巴黎周邊地區，³所以在英語成爲明確的

[譯者註釋]

² 這一組分析概念是由美國人類學家雷德斐（Robert Redfield）在1956年出版的 *Peasant Society and Culture* 一書所提出，他以「小傳統」指涉農民社會的日常生活文化，認為這是相對於都市中心的知識分子所創造的「大傳統」。

³ 盎格魯·薩克遜指的西元5世紀起北歐日耳曼人（蠻族）南下占領不列顛群

語言系統之前，早就受到其他語言影響。

後來，當英語在大英帝國的殖民地成爲通用語言，英語更是超越單一民族語言的定義。而英語也相對從殖民地吸收不少當地語言，創造出新的用法，殖民初期與當地語法混合的洋涇濱英語（pidgin English）即是鮮活的例子。雖然在南美洲也有這種語言擴散的例子，像混合西班牙語和當地土語的克里奧語（Creole），但英語的情況特別不同，因爲現在英語的使用者已遠遠超越殖民地而成爲全球化英語。

現代英語是全球化的通用語，商業交易、觀光旅行時都要使用，也可說是世界語言。然而這種全球英語，與母語不是英語的○○人或××族所講的英語，是否完全一樣？當然不是。把英語當成外國語的使用者，他們既活在母國語言與文化的影響下，又以英語爲媒介擴張出一個特殊的語言世界。因此在某些「方便權宜」的情況下，這種英語難免有所改變。長此以往，這些地域的英語一方面既保存古老英語的俗諺用法，另一方面又開展當地獨特的英語，即所謂的「英語在地化」現象。

從國際的層次來看，英語具有單一化的過程（成爲單一語言），但從各地方的層次來看，英語則是「英語文化」吸收當地文化的融合過程。從語言的例子來看，文化同樣也是普遍化和特殊化同時並行的過程。文化的全球化和在地化兩種看似相反的意識竟同時並存，這就是我們所處的現代世界。

[譯者註釋]

島，而後各族（包括盎格魯、薩克遜）逐漸混居而融合的文化，在西元 9 世紀左右發展出英格蘭王國的雛型，1066 年因王位繼承之爭而被諾曼人（諾曼第公國）征服兼併，因而也與諾曼第公國統領的法國擁有共同的君主。

變動的文化意義

具有普遍性的無國界文化出現後，已經很難再將文化理解為「意義與象徵的封閉系統」。確實，在今天要是有個不受世界體系滲透、不受外部文化影響的地域社會，確實難以想像。

211 無國界化不只展現在政治和經濟層面，社會層次亦然，我們因此也該設想文化是「向外開放」的。既然文化受到外部影響而不斷生成、變化，相應於此，我們當然也需要一個新的文化觀。

異文化接觸的方式不只透過空間移動；即使空間沒有移動，我們也能意識到自身社會的文化受到異質文化的入侵、變化，而且不僅在都市，在邊陲地帶亦然。

在全球化之下，文化接觸已是經常可見的現象。文化接觸有時會產生摩擦，有時則能共存甚至融合。文化接觸應該是種過程，不必然要朝向某個特定方向進行；有些已經融合卻仍有摩擦、有些一接觸就彼此共存，但是倒退回過去、短路起衝突等各種情況也都有。

現代的文化現象就是這種矛盾（せめぎあり）現象。這種情況不只發生在特定地區，而是遍存於世界各地。不論在國家與民族的層次、在社會階層與職業團體的層次或在個人的層次，都難逃錯綜矛盾的文化現象影響。

傳統的文化人類學論述，大都以正面（肯定）的意義描繪一種文化。然而這種論述基礎已難以應付現代文化的現實。現代的文化知識歷經辛苦探索，已經發現文化除了具有無意識的正面意義，還包藏了不少負面（否定）的特質。也就是文化還具有「有意識操弄」的意含，亦即文化的政治性。

因宗教性的原理主義（fundamentalism）⁴ 而引發的民族紛爭和恐怖主義，就是文化具有否定性特質的典型例子。我們也應了解，任何文化都具有排除他人、壓制他族文化的可能性。

第二節 新的國家圖像與文化政策

212

在全球化持續進行的現代社會，國家與國族主義（nationalism）是否為無國界化的障礙？確實，國家是保障國民權利、聯結個人與社會的裝置。這裡所說的國家，當然是指法國大革命後以市民（citizen）為中心而成立的政治系統。

但國族主義和國民國家都只是人類創造的制度，不可能是一個完全自主的社會裝置。因此，文化的恣意性與政治的操弄性當然也可能進到國家機器。

國族國家及其界限

現代國族國家（modern nation-state）是 19 世紀國族主義出現後的產物。這是東南亞族群史學者安德森（Benedict Anderson）提出的重要概念。從很多殖民地的情況可以看到，統治者經常藉由「國勢調查」（人口普查）的方法，將各類族裔統一為單一國

[譯者註釋]

⁴ 中文也譯為「基要主義」、「原教旨主義」，原是起於 19 世紀末美國基督新教面對千禧年的一項運動，強調嚴格遵循《聖經》字面意義、耶穌基督肉身必將復臨等，後來被認為是反自由主義、反共產主義的保守運動。近年來亦被用於部分回教教派之上。

族、將各式人種昇華成單一國民，從而保證新國家支配的正當性。安德森指出，族群意識（ethnicity）並非一開始就受到注意，因此不同族群才會被一個超越性的族群團體（ethnic group）統攝在一起，這也就是「國民」誕生的道理。如果人一直留在殖民地的家鄉，大概不會有什麼「族群」意識，但當他們爲了求學而前往宗主國的都市、接觸宗主國的文物思想，反而可能激起族群意識。這種過程，過去在宗主國和殖民地之間不斷重覆上演。

20世紀後半，在「一民族一國家」或「一國家一民族」的理念下，很多國家擺脫殖民地身分而宣告獨立。其中不少國家沿襲舊殖民地的版圖，但境內地域的差距卻無法弭平，以致國內一直遭受權力濫用與統獨紛爭之苦；另外，不少國家則是在擺脫舊的聯邦制度，獨立成爲新國家之後，又重新點燃舊有的民族和宗教對立。

根據紀爾茲（Clifford Geertz）的概念，國族國家在面對外來文化之際，如果採取迎合接受的立場，稱爲革新主義（epochalism），如果採取堅守傳統語言、民族文化本質的立場，則稱爲本質主義（essentialism）。革新主義主要展現爲迎合歐美的理性化運動，將使現代世界朝向均質化；本質主義則相對展現爲護衛傳統文化的行動。上述兩個路線是否可以用某種方式結合？無奈的是，新興國家經常被迫做出抉擇。

國家現代化政策與地方文化產生扞格，造成社會糾葛與對立的例子實在不勝枚舉。例如非洲傳統的女子割禮，即使國家法律已經在人道考量下明文禁止，實際上仍無法在許多地方禁絕。這些國家即使已是國際普遍承認的現代國家，但一來因國內交通基礎建設不足，二來因教育和警察制度難以貫徹，當然也就缺乏抑制舊有慣習的執行力。

從這樣的例子可以看出，以整個地球為規模進行的均質化，終究不可能貫徹到所有細部，也顯示全球化仍然只在轉型過渡階段。像前面提到的女子割禮，在基督宗教向非洲殖民地傳教的過程中早就要求廢除，在現代社會也因違反人權而被世界衛生組織禁絕；但「人權」這種思想本身，原來就（相對的）產自西歐文化體系，如果變成「絕對的」價值觀而普遍施行到世界所有地區，問題也就來了。事實上除了歐美，「人權」對很多人來說只是沒現實感的抽象概念罷了。

但不只在新興國家，在全球化發源地的歐洲諸國也會出現革新主義和本質主義的對立。移居到歐洲各國的阿拉伯語系人民，在某些儀式下會使用活體動物為牲禮。他們宰殺牲禮動物的作法，卻抵觸現代國家的「公共衛生法」，因此這些阿拉伯人就經常與當地居民起衝突。還有，女性回教徒大學生應否戴面紗上學，更是爭議多時的老問題。所以被納入現代市民社會的少數文化，究竟該不該得到特殊保障，其實很難定奪。

國家主義有界限。由 20 世紀後半以來各國不斷跨越國家、不斷結盟，組成以防衛或貿易為目的的區域性條約，就能很清楚知道這點。今天我們也從歐洲各國的持續統合，目睹跨越國家的努力過程。歐洲聯盟（EU）是歐洲統合地域以對抗美國的有政策，然而歐盟全體雖然統一了貨幣，各加盟國經濟實力天差地別的問題卻未消除。以同品牌同種類的漢堡為例，不需要經過複雜的經濟統計，光看各國漢堡的歐元定價，就可以知道加盟國的經濟力確有差異。過去的帝國透過民族（＝語言）的位階區分臣民的等級；今天的歐盟則透過經濟實力的位階區分國家的序列。

在歐盟的大潮流中，還有一個發展趨勢不能忽略。例如法國，原本中央集權式的國家體制，也悄悄改變為承認地方自治，

也就是在跨國統合進行的同時，地域主義也在強化當中。

其他要注意的跨國界社會特徵，還有大量出現的政治流亡者和難民。流亡者和難民問題，過去一直隱藏在國際政治的問題內；但當難民人數的單位已經不是幾十人、幾百人，而是十萬、百萬時，就有必要重新認識國家主義和國族主義劃出的界限有什麼問題。如果無法改變國家主義，那關鍵力量就只有重新評估文化政策了。

同化主義與多元文化主義

多元文化主義（multi-culturalism）就是重新評估國族國家文化政策的一種嘗試。過去在加拿大與澳洲都曾實施，因為兩國同樣都是移民湧入的大國。那麼美國這個世界最大的移民國，情況又是如何呢？確實，美國接受很多流亡者和移民，移民美國者都必須接受以英語作為單一語言，也就是對移民採行語言統一的同化主義政策。

現實上，美國境內的西班牙裔移民逐漸增多，非法入境者也前仆後繼前去尋找工作機會。美國西班牙裔快速增加的人口，已經逼近非洲裔美國人，更有人戲稱這是美洲原住民對美洲大陸的「再征服」。這些活在美國的拉丁美洲裔居民，住在都市邊陲或村鎮，甚至有大半人口完全不懂英語。為此，美國曾經一度認定西班牙語為第二通用語，但這政策不久就因教育負擔問題而喊停，之後也就不再承認英語以外的語言。

中央集權制的現代國家，對少數族群（ethnic minority）大都採取強制性的同化、融合政策。在這種政策背後，世界各地都有少數民族成為開發犧牲者的故事。雖然美國和澳洲的原住民都

有成功索回土地所有權的案例，但也是在 1980 年代之後才有的事。至今仍有甚多少族群，依然是礦山開發、水壩建設、森林砍伐的犧牲品，依然無法保有自己的權利與權益，依然被迫離開家鄉前往都市過著貧窮生活。如果一個國家意識到以往過度忽視少數族群，並改變政策承認原住民和移民的權利，這就是典型的「文化多元主義」立場。

澳洲就是在 1980 年代放棄白澳政策，急速轉換到文化多元主義的政策。但這也是因為澳洲地廣人稀，需要仰賴移民提供勞動力；不需要勞動移民的國家，當然就擺出一副抵抗多元文化主義的態度。不過如果全球化持續進展，多元文化主義的族群政策，恐怕是任何國家都無法逃避的路。

然而，文化多元主義也不是完全沒有問題。至少在教育政策上，就必須轉換為多種語言同時並存，例如澳洲學校教育可以使用的語言就超過一百種。因此實施這種多元文化政策，就經常被批評為浪費有限的教育預算。但是這樣的批評會隨著現實而減緩，例如隨著多數族群的少子化浪潮，不難預測受教育的人數當然也將減少；因此基於文化多元主義的教育政策，有助增加少數族群的受教育人數，亦可增進就業機會均等，都將是具有重要意義的措施。

另外，勞動移民（不論是合法或是違法）也是很多國家苦惱的問題。承認海外輸入的外出型勞動力國家，早期以歐洲為多。但這同時也爆發出一些事件與問題，如違法居留者犯罪帶來社會不安、工作機會被剝奪的下層勞工對移民的反抗與暴行。像 1980 年代德國對外來族群的暴力示威，已是嚴重的社會問題。

相對於文化多元主義政策，也出現歐美住民為了守護權益而參加政黨活動的情形；雖然有些擁護特定族群的活動被批判為商

業營利，但也不能忽略這些活動的意義。在這樣複雜的情況下，怎樣才能為文化找到調和利弊得失的良方，仍然是個問題。

多民族國家

幾乎所有國家都多多少少包含不同的族群。有些國家的政治經濟權力由最多數族群支配，有些則由人口少數的族群支配，還有些是國內任何族群人口數都未過半，因此沒有支配族群。

「少數族群」這個詞彙不難理解，但要在現實的族群團體中嚴密區分卻不容易。一個族群的文化特徵，其實無法精確指認。如果我們同意文化變遷的可能性，那麼也應該同意：族群界限有必要重新劃定。不過，若是過度細分族群的界限，反而可能出現假借科學之名實行分離主義、差別主義的危機。但不論如何，少數族群擁有同樣的人權，都應該擁有受國家保障的國民身分，都應該有權利取得國家發給的護照，也都應能自由前往海外工作。

雖然資本主義滲透到全世界，造成全球逐漸單一化，然而國與國之間的經濟差距和貧富結構卻依然強固。在這樣的狀況下，人們為了追求財富而移動、越界，也是理所當然的趨勢。

在以政治、經濟為主的國際問題背後，文化差異也漸漸成為問題。要解決這樣的問題，有必要超越文化差異、重構文化的共存關係。多元文化主義只是這樣的模型之一。

第三節 看待異文化的視線

——以日本文化為例的觀察

216

均質的日本文化

日本號稱「單一民族」，並形成強烈的「同質性」幻想，而且吹捧得像真的，因此日本文化也具有強烈的「同化」傾向。結果很少有人否認日本文化是均質性文化，老實說，像日本這麼自豪於均質文化的國家也確實世界罕見。至於日本文化為何形成均質化？這有很多原因。

在古代日本中央集權制下，地方實施中世紀莊園之類的封建體制，連帶造成知識分子的出現，採借漢字建造日本國字模型，加上佛教、儒教的影響等等，形塑了日本的「菁英文化」。而後到江戶時期，由於讀寫能力和算盤算數的普及，推動了印刷文化出現。當時在江戶、大阪、京都等數十萬人口的都市中，居民的生活與娛樂需求催生了「庶民文化」；而後更進一步，在印刷技術發達的地區流傳印刷物，再促成了「大眾文化」的誕生。這些都是文化「標準化」的原型。及至明治以降，日本逐漸向西歐學習，開始整備交通網、郵政通信網以及地區網絡；再到現代，更出現高速公路、網際網路，這些都不斷促成日本的均質文化。

從這些案例看來，日本對異質文化的同化吸收其實也很積極。就薩依德（Edward Said）的觀點，歐洲看待非歐洲的視線背後，隱藏著優 / 劣、支配 / 被支配關係的事實，他稱為「東方性」（東方研究或東方趣味〔Orientalism〕）。所以，自古即深受「位在西方」的亞洲大陸優勢文化影響的日本人，數百年來都一直具有某種所謂「西方性」（Occidentalism），或者說，具有「眺望西

方」(ルック・ウエスト〔look West〕)的傾向。

日本不只受到中國大陸影響，還受到隔了日本海的北方亞洲以及太平洋諸島的影響，這些都有考古學的證據可以支持。以語言為例，即便被認為是日本古語的「大和語」(大和言葉)，也受過南方語言的影響。在日文中要表達抽象的概念，假使不用漢字就會感到意義難以傳達，原因就是日本語是一種「膠著語」(agglutinative language)。⁵

217 膠著語不只日本語一種，受到中國影響的韓國和越南語言也是。這些膠著語都將中國語文中描述複雜概念的用語，轉插到自己本地的日常語言中，因此日語這種借用其他語言的民族，就出現「中國語」和「本地日常用語」二元並存的語言系統，也就產生出雙語(bilingual)的一些狀況。事實上，世界上不可能有完全不受其他語言影響的純粹語言。文化也是如此。因此日本的「傳統」文化真的是單純承繼亞洲的文化連續體嗎？確實有必要以民族學的成果認真檢討。

明治時期，日本曾經出現過「和魂洋才」⁶的概念與作法，也就是希望在堅守日本精神的前提下，盡量引進歐美的社會制度及科學技術。但這種作法就像當時有名的小說所寫的，是要「誘騙西洋」(西洋をたぶらかせ)，意思是原本日本想把西洋的長處誘騙到手，但不知何時，日本卻整個被西洋騙走了；日本的文化認同(identity)正是這麼錯綜複雜。

[譯者註釋]

⁵ 膠著語是一種語言型態，文法特色在於：在具有實質意義的「語幹」之後使用不同的語尾變化表達各種意義。朝鮮語、土耳其語以及盛行於非洲東部的斯瓦希里語(Swahili)都是。

⁶ 這是明治維新時期日本思想家佐久間象山提出的論點，使原本學習中國的「和魂漢才」思想轉向為西化思想。

在 19 世紀後半，被殖民地都有不少人遠赴歐美宗主國接受新式教育，染上西方的思想與習慣，直到現在都還祛除不掉，這種人的態度稱為殖民心態（colonial mentality）。如果以這種心態觀察現在的日本街頭，看到廣告看板滿是羅馬拼音、流行歌曲不斷湧出英文歌詞，現在的日本文化，其實已十分接近「洋魂洋才」，這或許可稱為「精神上的殖民心態」。

經濟高度成長之後，日本文化在食衣住行各方面都起了變化。在這裡我們試以餐桌為例追溯這種變化的源流。日本飲食形式最早是受到禪宗影響的「銘銘膳」⁷形式，在現在的高級料亭和傳統旅館可能還看得到，這是一種「個食式」的文化。然後，在明治以後開始有四腳餐桌（ちゃぶ台）普及，這種由中國傳入的圓桌飲食，將菜餚盛在大盤再分食，是一種「平等式」飲食文化。到了現在，在西歐影響下又開始有愈來愈多的家庭使用小餐桌，家人一起坐在桌前，每人面前放著小碗盤，再從桌上的大盤中盛取菜餚到小碗盤個別食用，這種飲食形式，其實是一種混合的餐桌習慣。

日本這種混種的飲食習慣，全世界幾乎獨一無二。和、洋、中三者混而為一，正是日式廚房的現況。一般都會懷疑日本人到底算不算全球化，如果只看飲食文化，倒是全球化得很徹底。

再看年產值數百億日圓的速食麵，這也是日本人使用科學技術改造中國麵食，結果成為全球標準化的食品，在 1980 年代更出現將印度咖哩改造而成的速食麵產品。這些我們日常生活中到

218

[譯者註釋] _____

⁷ 「銘々膳」是起於江戸時期的飲食慣習，特色是嚴格區分上下位階、每人菜餚都裝配於一份餐具之中，餐桌位置也都要對應身分入座。現代則衍伸為上層名流平常享用的餐膳。

處吃得到的食物，竟是這麼多異國文化的混合物，在世界上確實相當稀罕。

當然，日本也有歐美各種民族風味的料理，而且吃的人也不在少數。結果這些民族風味料理不僅影響了日本的食物，還改變了日本傳統和食的烹調方法，甚至還引進大量特殊食材。那些不知名的食材，當然也被納編進日本的料理體系當中。如果飲食改變，是否會造成由內而外的全球化，就很值得思考了。

日本文化的同化主義

日本對於外來的優位文化，即使是異質性的東西，也都會加以吸收並理所當然的加以利用。這確實是日本相當特異的才能。無視於異文化的文脈、只爲了己身的方便，在這點上，日本人確實具有同化主義的傾向。然而，同化主義的宿命在於：不論這個移入的「文化」改造得多麼道地（甚至比發源地更純），終究會出現文化移植的正當性問題，而陷溺到一種「文化性情結」。

第二次世界大戰時，日本強制統治的地區學習日語，也強制他們接受日本習自西歐的教育體制（特別是體操之類與地域文化根源完全異質的身體實踐），就是同化主義的案例。本國現代化成功還不夠，還強迫異民族也應該接受現代化，正是「文化性情結」的產物。現代化、工業化、軍國化、殖民地化的過程，在日本國內應該多少會有社會性的衝突和抵抗，但對於上述經驗的文化反省能力，在那個時代卻完全沒有發揮。

到了現代，情況依然沒改變。在 2001 年 1 月報導的「印尼味之素」事件，就是個典型的例子。對回教徒的飲食文化而言，這就是因爲日本企業缺乏異文化理解、日本人缺乏異文化感受度

而產生的事件，也凸顯日本人對科學技術的「信仰」。根據味之素公司的公開聲明，他們的產品材料部分抽取自豬隻內臟的酵素，並沒有用到豬肉本身，所以不違反回教的食物禁忌。或許，科學可以只談部分不管全體，但文化卻要在全體之中才能理解。

對於科學證實過的人工產品，就信以為真地相信是客觀的、安全的，日本就是有一堆這種罹患大頭病的人。相信科學是萬能的、是對眾人開放的事物，其實就是某種類似宗教的信仰形態。這種信仰隱含了一種主張：認為科學的成果任何人都應該理解、也都應該共同享用。而這不就是一種同化主義嗎？把科學當作自身事物使用，繼而教化他人使用，這種想法不單只出現在日本，先進國家都一樣。最近遺傳基因治療引發的爭議也是同性質的問題。畢竟，20 世紀所留下的負面遺產，在 21 世紀是該想想如何清算了。

219

日本文化的全球化

在音樂、影像、服裝的風格樣式中，文化被商品化了。從日本流行到世界的人氣產品，除了前面提到的速食泡麵，還有卡拉 OK、無國籍漫畫、電視遊樂器及遊戲軟體，都是鮮明的例子。這些商品，不分國別而得到各國國民的理解、熱愛，究竟是怎麼回事呢？

對於 1970 年代流行的侵入者遊戲為何如此有魅力，中澤新一曾經討論過（《ポケットのなかの野生》 岩波書店 1997 年）。畫面是幽暗之中製造光線閃滅的心理學效果，敵人是沒有特定民族的入侵者，此與產品能在世界暢銷大有關係。攻打沒有人會感到不安、所有人都視為公敵的外星生物，在遊戲中視覺性

地表達，就是世界爆炸性人氣的原因。這些遊戲，也是展開文化全球化的先驅者。

日本的商品文化確實受到世界支持。這與以前日本輸出玩具的情況相當類似。也就是那種讓人輕鬆一下、可有可無的玩樂商品（kitsch）。召喚假想的現實，再怎麼樣都只是觀念上的玩樂。這裡倒也不是要譴責玩樂商品化，因為遊玩本來就是人類普遍的文化現象。

美國的文化是藉由商品化的生活方式，吸引其他異文化的人，具有改變地方文化實踐的實際性和泛用性，日本文化的商品化與之相比算質樸了。

如果日本文化要得到全世界任何人都能接受的實際性和普遍性，還須要做些什麼？單只是會誇耀傳統，卻自以為了解異文化，難免會被批評為傲慢。探求日本文化新的可能性，就該思考如何雙向地與多元文化謀求共生關係。

社會學 Q&A

220

Q1：全球化難道不就是西歐化、美國化嗎？

A1：全球化未必只限於西歐化或美國化。歐美以外的文化成爲全球化的例子也很多。以現代來看，日本的迴轉壽司就是一個例子。最早 1990 年代在香港造成健康食品流行，使日本食物大受歡迎，而這股熱潮後來又延燒到歐洲。另外，亞洲電影也熱絡地被引介到歐美並得到高度評價，乃至中國導演相繼被延攬進入美國電影界，這些例子也不少。其他還有諸多藝術形成全球化標準的商品，也是舉目可見。

Q2：有人認爲日本文化本身就是拼貼文化（patchwork），既然是拼貼的，那日本文化還算是個統一的文化嗎？

A2：純粹的文化只是理念型的存在，所謂文化，是複合性的事物。但就如原本的「文化形態」等論點所主張，存在一種支撐文化的基本想法。借用紀爾茲（Clifford Geertz）的用詞，這就是所謂的「時代精神」（ethos），也就是對自然、自己、社會的道德與審美的樣式、態度、概念。被統合的文化觀在歷史上、政治上都可能被摻入意圖，這是我們必須注意的。在全球化的文化複合持續進行的情況下，要再發現特定的文化時代精神，今後將會愈益困難。日本文化的時代精神是什麼，也可以試著思考。

進階導讀

青木保 《異文化理解》 岩波新書 2001年。

根據作者在日本放送協會（NHK）市民大學講座的演講稿改寫，使用的語言相當平易。有一些在本章所沒有提到的重點，可透過這本書來理解。

アンダーソン 白石隆・白石さや訳 《想像の共同体》 NTT出版
1991 / 1997年。

一本對現代國民國家結構、民族主義問題深入分析的作品，也可以當作印尼國民國家的個案研究來閱讀〔Anderson, Benedict 1991/1983 *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.（第一版出版於1983年，第二版增寫出版於1999年）吳叡人譯《想像的共同体》台北：時報。〕。

ギアーツ 吉田禎吾ほか訳 《文化の解釈学2》 岩波現代選書 1973
/ 1987年。

在第四部之中，以文化、政治、民族主義為主題，在第九章中則更討論到本質主義的問題。這本書是前面提到的青木保和Benedict Anderson的先驅作品〔Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York: Basic Books. 中譯本：納日碧力戈等譯《文化的解体》上海：上海人民出版社 1999年；韓莉譯《文化的解釋》南京：譯林出版社 1999年〕。

ゲルナー 加藤節監訳 《民族とナショナリズム》 岩波書店 1983
/ 2000年。

作者主張，國族主義是在近代之中被發現的事物，國族主義的成立條件也必須在近代化與工業化的過程之中探求。然而在現代的多元文化狀況之下，人應該用什麼方式自處，是讀者本身應該思考的〔Gellner, Ernest 1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press. 中譯：李金梅、黃俊龍《國族與國族主義》臺北：聯經 2001年〕。

サイド 板垣雄三・杉田英明監修 / 今沢紀子訳 《オリエンタリズム》(上・下) 平凡社ライブラリー 1986 / 1993 年。

作者指出一個問題意識：近代歐洲的東方主義（東方研究），其實是為了支配及重新建構東方。這本書批判了過去的人類學作品，並且先驅性帶領現代的文化人類學走向研究異種混交文化的新取徑〔 Said, Edward W (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books. 中譯本：王志弘等譯 《東方主義》臺北：紅螞蟻行銷代理 1999 年〕。

人名索引

依日文發音順序排列

中譯	西文	原書頁碼
青木保		220
安德森	Anderson, B.	212, 220
池井望		197
英格	Yinger, J. M.	169, 170
威利斯	Willis, P. E.	25, 94
魏絲特	West, C.	187
韋伯	Weber, M.	9-13, 23, 45-47, 58, 61, 82, 112, 114, 122
韋布倫	Veblen, T. B.	198-200
江原由美子		177, 178, 186, 190
艾里克森	Erikson, E. H.	57, 129
歐格朋	Ogburn, W. F.	61, 62
奧立佛	Oliver, M.	163
今井美惠子		133
葛芬柯	Garfinkel, H.	17, 18, 28, 185
柄谷行人		115
喀爾文	Calvin, J.	113
紀爾茲	Geertz, C.	212, 220
岸田秀		127-129
吉瀨	Kitsuse, J. I.	106, 108
木村敏		133
克拉克	Clark, B.	86
庫利	Cooley, C. H.	50
高夫曼	Goffman, E.	74, 200, 201
柯林斯	Collins, R.	89, 90, 92
孔德	Comte, A.	7-9, 14
薩依德	Said, E.W.	216, 220
聖西蒙	Saint-Simon, C.	7
下村滿子		190, 192
賈諾維茲	Janowitz, M.	169
舒茲	Schutz, A.	16, 46, 47
修茲	Shultz, T. W.	87
齊美爾	Simmel, G.	9, 14, 48, 197, 200
史多拉	Stoller, R. J.	184
茲納涅茨基	Znaniecki, F. W.	46
史培德	Spector, M.	106, 108
史賓賽	Spencer, H.	8, 9, 197
桑內特	Sennett, R.	133, 135
索緒爾	Saussure, F. de	175
左拉	Zola, I.	163
塔可	Tucker, P.	180, 192
泰南	Tannen, D.	187, 192
塔爾德	Tarde, J.	197

中譯	西文	原書頁碼
齊摩曼	Zimmerman, D.	187
鶴見俊輔		28, 206
鶴見良行		27
涂爾幹	Durkheim, E.	9, 11, 12, 14, 21, 22, 25, 61, 97, 98, 108, 110, 118, 119, 122
突尼斯	Tonnies, F.	49
戶坂潤		194
湯瑪斯	Thomas, W. I.	46
富永健一		14, 144, 145
中沢新一		219
中野収		132
中野卓		38
柏格	Berger, P. L.	28, 117, 118, 126, 132
帕森思	Parsons, T.	7, 11, 12, 46, 54, 61-63
伯恩斯坦	Bernstein, B. B.	91
費雪	Fischer, C. S.	73, 79
傅柯	Foucault, M.	117, 122
伏見憲明		187
傅瑞丹	Friedan, B.	189, 190
布爾迪厄	Bourdieu, P.	91, 93, 94, 170
布魯默	Blumer, H. G.	47
佛洛姆	Fromm, E.	120, 122
貝克	Becker, H. S.	101, 108
貝特罕	Bettelheim, B.	169
邊沁	Bentham, J.	116
布希亞	Baudrillard, J.	132, 136
馬祺佛	MacIver, R. M.	49
墨頓	Merton, R. K.	12-14, 70, 108, 118, 119
曼尼	Money, J. W.	180, 184, 192
馬克思	Marx, K.	61
丸山真男		123
見田宗介		33, 42
米德(喬治)	Mead, G. H.	47
米德(瑪格麗特)	Mead, M.	185
宮本常一		28
柳田國男		194, 195, 201, 206
楊恩	Young, M. D.	84
李歐塔	Lyotard, J. F.	130
黎士曼	Riesman, D.	25, 121, 122, 199, 200
路德	Luther, M.	113
陸克曼	Luckmann, T.	135
盧曼	Luhmann, N.	127
渥斯	Wirth, L.	82

主題索引

依日文發音順序排列

中譯	日文	西文	原書頁碼
ア行			
認同	アイデンティティ	identity	56, 57, 111, 112, 126, 128, 129, 132, 134, 135, 183, 184, 192, 217
局外人	アウトサイダー	outsider	101
結社	アソシエーション	association	49, 50, 144
脫序	アノミー	anomie	11, 118, 119, 122
美國化	アメリカナイゼーション	Americanization	204, 205, 220
黑數	暗數	dark figure	102
育兒焦慮	育兒不安	pediatric anxiety	67, 68, 70
一手資料	一次資料	first-hand data	40
泛視監視裝置	一望監視施設	panopticon	116, 117
偏差	逸脱	deviance	69, 96, 99-102, 104, 105, 108
偏差行動	逸脱行動	deviance behavior	108, 118, 201
意義的共同體	意味の共同體	community of interest	17-19
意義標準	意味の地平	level of significance	17-19
移民	移民	immigration, emigration	31, 213-215
因果關係	因果關係	causal link	20, 102, 103
自我主義	エゴイズム	egoism	129
AGIL圖式	AGIL図式	AGIL-schema	7, 12, 54
族群意識	エスニシティ	ethnicity	212
俗民方法論	エスノメソドロジー	ethnomethodology	17, 23, 28
本質主義	エッセンシャルイズム	essentialism	212, 213, 220
革新主義	エポカリズム	epochalism	212, 213, 220
東方性	オリエンタリズム	Orientalism	216, 220
カ行			
階級	階級	class	78, 92-94, 119, 121, 128, 131, 147, 178, 189, 197-199
詮釋主義	解釈主義	interpretivism	20, 22-25, 28
次文化	下位文化	subculture	56, 79
取得地位	獲得的地位	achieved status	49
學歷社會	學歷社会	credential society	135
學歷主義	學歷主義	diplomaism	84, 94
小玩意	ガジェット	gadget	199
假設檢定	仮説検証	hypothesis test	30, 31
價值	価値	value	10, 55, 56, 75, 81, 90, 93, 97, 99, 118, 119, 128, 130, 132, 140, 170, 196
價值觀	価値観	view of values	6, 10, 12, 14, 32, 42, 56, 78, 81, 88, 90, 98, 99, 106, 130, 155, 177
價值合理性行動	価値合理的行為	value-rational action	45, 46

中譯	日文	西文	原書頁碼
價值中立	価値自由	value freedom	10
衝突論	葛藤論	conflict theory	86
家內領域	家内領域	domestic sphere	60, 61
加齡	加齢	aging	139
情感性行動	感情の行為	affectual action	45, 46
環節社會	環節社会	segmental society	127
科層制	官僚制	bureaucracy	23, 51-53, 120, 147, 150
科技功能主義	技術機能主義	technology-functiona lism	86, 87, 89, 91
基本團體	基礎的集團	fundamental group	50, 51
功能	機能	function	12-14, 44, 50, 51, 54, 61, 62, 78, 92, 98, 99, 104, 110, 120, 127, 128, 132, 135, 137, 140, 143, 144, 150, 199
功能主義	機能主義	functionalism	12, 13, 28, 86, 88, 89, 108, 143, 145
功能性團體	機能的集團	functional group	50, 51
功能分析	機能分析	functional analysis	13
反功能	逆機能	dysfunction	13, 45, 70, 144
共生	共生	symbiosis	135, 157, 219
共生社會	共生社会	symbiosis society	153, 156, 159, 178
成就主義	業績主義	achievement	84
禮貌性的不關心	儀礼的無関心	civil inattention	74
宣稱成立過程	クレインム申し立て活動	claims-making process	106, 107
全球主義	グローバリズム	globalism	208, 219
全球化	グローバリゼーション	globalization	58, 79, 208-211, 213, 214, 217-220
計畫變遷	計画的變動	planned change	54, 55, 58
形式社會學	形式社会学	formal sociology	9
結合團體	ゲゼルシャフト	Gesellschaft	49, 50
合作社團體	ゲノッセンシャフト	Genossenschaft	49
共同團體	ゲマインシャフト	Gemeinschaft	49, 50
外顯機能	顯在的機能	manifest function	13, 45, 70
現實我	現実我		129
現象學的社會學	現象学的社会学	phenomenological sociology	12, 23, 47
幻想我	幻想我		129, 133
公共空間	公共空間	public space	200-202
公共秩序	公共の秩序	public order	74
公共領域	公共領域	public sphere	60, 61, 189
總生育率	合計特殊出生率	total fertility rate	141
結構功能主義	構造-機能主義	structural-functionali sm	12
建構主義	構築主義	social constructionism	105-108

中譯	日文	西文	原書頁碼
膠著語	膠着言語		216
高齡化	高齢化	aging	55, 75, 76, 137-141, 144, 150
高齡社會	高齢社会	aged society	137, 139, 141
普查	国勢調査	census	36, 212
國族國家	国民国家	nation state	212, 214, 220
炫耀性消費	誇示の消費	conspicuous consumption	198, 199
特別主義	個別主義	particularism	84, 119
共同體	コミュニズム	community	31, 42, 49, 50, 131
混合經濟	混合經濟	mixed economy	145-147
サ行			
工業化	産業化	industrialization	60, 61, 80, 144, 145, 219, 220
工業革命	産業革命	industrial revolution	60, 61, 125
賞罰	サンクション	sanction	49, 99
三歲定終生神話	三歲児神話		67, 70
私化	私化	privatization	123, 125, 126, 134, 135
芝加哥學派	芝加哥學派	Chicago school	73
自我信仰	自我信仰		123, 127-129, 133, 135
自我決定	自我決定	self-determination	134, 190
自我引導的偏見	自己志向的偏見	self-directed prejudice	169
自然需求	自然的欲求	natural needs	132
全數調查	悉皆調査、全数調査	complete enumeration	36
實證主義	実証主義	positivism	20-23, 25, 28
質性資料	質的データ	qualitative data	32, 42
兒童虐待	児童虐待	child abuse	104, 105, 107
社會學主義	社会学主義	sociologism	11
社會學的想像力	社会学的想像力	sociological imagination	30, 38, 42, 135
社會化形式	社会化の形式	form of socialization	9, 48
社會關係	社会関係	social relations	43, 47-49, 53, 61, 115, 118, 131
社會資本	社会関係資本	social capital	92, 93
社會規範	社会規範	social norm	96, 99, 118, 169, 170, 177
社會結構	社会構造	social structure	8, 54, 193
社會系統	社会システム	social system	8, 12, 46, 51, 128, 144
社會團體	社会集団	social group	43, 49-51, 53, 101, 104, 127, 150
社會進化論	社会進化論	theory of social evolution	8
社會靜學	社会静学	social statics	8
社會調查	社会調査	social research	30, 31, 41, 42
社會行動	社会的行為	social action	10, 11, 43, 45, 47, 55, 58

中譯	日文	西文	原書頁碼
社會事實	社会的事実	social facts	11, 108
社會性格	社会的性格	social character	57, 199
社會動學	社会變動	social dynamics	8
社會福利	社会福祉	social welfare	75, 137, 141-143, 145, 148-150, 156
社會變遷	社会變動	social change	8, 49, 54, 58, 144, 193, 194, 196, 201
社會保險	社会保険	social insurance	140, 142, 143, 145
社會安全	社会保障	social security	141-143, 145, 147-150, 170
社會問題	社会問題	social problem	4, 67, 78, 95, 105-108, 144
社會有機體論	社会有機体論	theory of social organism	8
集體情感	集合感情	sentiment collectif	21, 22
正功能	順機能	eufunction	13, 45, 70
參考團體	準拠集団	reference group	13
障礙(的定義)	障害〔の定義〕		159
障礙學	障害学	disability studies	151, 159, 160, 162-164
障礙者運動	障害者運動		159
障礙者歧視	障害者差別		156, 177
情境定義	状況の定義	definition of situation	46
少子化	少子化		140, 141, 150, 214
少數族群	少数民族	ethnic minority	214, 215
象徵互動論	象徴的相互作用論	symbolic interactionism	12, 23, 47
殖民地	植民地	colony	80, 81, 210, 212, 217, 219
女子割禮	女子割礼	female circumcision	212
所得再分配	所得再分配	income redistribution	143, 146, 147
個案研究	事例研究	case study	35, 36, 38, 42, 220
人權教育	人權教育		153, 154, 156
人口轉型	人口転換	demographic transition	137, 139
人力資本	人的資本論	human capital	87, 88, 93
心的相互作用	心的相互作用	seelische Wechselwirkung	48
新馬克思主義	ネオマルクス主義	neo-Marxism	89
信度	信賴性	reliability	35, 36
趨勢變動	趨勢的變動	trend change	54, 55, 58
性別主義	性差別	sexism	176
性認同	性自認	gender identity	183-185, 192
拒絕長大	成熟拒否		133, 134
生存權	生存權		143, 148, 149
天賦地位	生得的地位	ascribed status	48
性別分工	性別役割分業	gender division of labor	189-191
(生物的)性角色	〔生物的〕性役割	sex role	179

中譯	日文	西文	原書頁碼
(文化的)性角色	〔文化的〕性役割	gender role	179, 183, 184
世界價值觀調查	世界価値観調査	World Values Surveys	33
世界社會	世界社会	world society	54
性騷擾	セクシュアル・ハラスメント	sexual harassment	105
世俗化	世俗化	secularization	129
此世禁慾	世俗内禁慾	This world ascetism	10, 113
家庭主婦	専業主婦	full-time housewife	62-67, 69, 70, 191
潛在功能	潜在的機能	latent function	13, 14, 28, 45, 70
全體社會	全体社会	total society	43, 44, 49, 50, 53, 54, 56, 58, 144
綜合社會學	総合社会学	synthetic sociology	8, 9
操作性定義	操作的定義	operational definition	21
先天賦予	属性主義	ascription	84
組織	組織	organization	23, 43, 50-54, 90, 92, 143, 144
組織間互動	組織間相互作用	organizational interaction	53
跨組織關係	組織連関關係	interorganizational relations	53
タ行			
初級團體	第1次集団	primary group	50, 53
對抗文化	対抗文化	counter culture	56
大眾社會	大衆社会	mass society	120, 122, 199
次級團體	第2次集団	secondary group	50
除魅化	脱魔術化	disenchantment	21
效度	妥当性	validity	35
他人指向型	他人指向型	other-directed type	121, 199, 200
多樣性	多様性		70, 78, 93, 98, 99, 178
地位	地位	status, position	48, 49, 51, 52, 61, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 111, 139, 187, 188, 199
地域主義	地域主義	regionalism	213
集中化	中央集権	centralization	112, 147, 213, 216
中程理論	中範圍の理論	theory of the middle range	12, 13
資料庫檔案	データアーカイブ	data archive	40, 41
傳統共同體	伝統的共同体		61, 62
傳統性行動	伝統的行為	traditional action	45, 46
傳統社會	伝統的社會		110, 111, 118, 140
同化主義	同化主義		214, 218
順從	同調	conformity	197, 200
道德	道德	moral	11, 22, 80, 90, 186, 190, 200, 201, 221
特殊部落	特殊部落		174-176

中譯	日文	西文	原書頁碼
匿名性	匿名性	anonymity	74, 75
都市	都市	city	35, 42, 49, 71-82, 121, 122, 140, 175, 203, 208, 209, 211, 213, 214, 216
都市計畫	都市計画	urban planning	80-82
都市問題	都市問題	urban problems	80, 144
甜甜圈化現象	ドーナツ化現象	Donutization	77
留置問卷調查	留置き調査	leave-and-pick-up survey	36
家庭暴力	ドメスティック・バイレンス	domestic violence	99, 104
ナ行			
內部指向型	內部指向型	inner-directed type	121, 199
內化	內面化	internalization	14, 109, 119, 203, 204
國族主義；民族主義	ナショナルイズム	nationalism	117, 211, 212, 221
國家最低限度	ナショナル・ミニマム	national minimum	145
自戀主義	ナルシズム	narcissism	128, 129, 134
次級資料	二次資料	second-hand data	40
次級分析	二次分析	secondary analysis	40
人際關係學派	人間關係学派	human relations approach school	53
正常化	ノーマライゼーション	normalization	153, 156, 157, 159
ハ行			
人格	パーソナリティ	personality	43, 56, 57, 111, 119, 120
發展階段論	發展段階論	theory of stages of development	8
慣行	アビトゥス	habitus	91, 171, 178
單身寄生族	パラサイト・シングル	parasite single	70, 76
晚婚化	晩婚化		64, 76
犯罪	犯罪	crime	21, 22, 71, 95-102, 106, 215
晚產化	晩産化		64
可否證	反証	falsification	17, 21, 24, 25
偏差	非行	delinquency	101-104, 108
部落歧視	部落差別		171-176, 178
非抽樣誤差	非標本誤差	non-sampling error	36
樣本	標本	sample	36-39, 42
抽樣誤差	標本誤差	sampling error	37, 39, 42
抽樣調查	標本調査	sample survey	36, 37, 39
法西斯主義	ファシズム	fascism	57, 120-122
風俗	風俗	manners	82, 193-196, 200, 201, 203-206
女性主義	フェミニズム	feminism	178, 179, 189-191
福利教育	福祉教育		153, 154, 156
福利國家	福祉国家	welfare state	145-147, 150

中譯	日文	西文	原書頁碼
文化	文化	culture	4, 7, 14, 43, 44, 49, 54-56, 75, 78, 81, 93, 118, 119, 132, 136, 161, 162, 165, 166, 185, 192, 194, 201, 204-213, 215-220
普遍主義	普遍主義	universalism	51, 53, 84, 119
文化資本	文化資本	cultural capital	91-93
文化多元主義	文化多元主義	cultural pluralism	214, 215
文化再生産	文化的再生産	cultural reproduction	91-93
文化刻板印象	文化的ステレオタイプ	cultural stereotype	59, 69, 70, 184, 185, 187, 192
文化欲望	文化的欲望	cultural wants	132
方法論の個人主義	方法論の個人主義	methodological individualism	10, 11, 14, 45
方法論の集體主義	方法論の集団主義	methodological collectivism	11, 14, 45
面訪	訪問面接調査	face-to-face interview	36
母體	母集団	population	35-39, 42
無國界	ボーダーレス	borderless	209, 211
母體比率	母比率	population proportion	37, 42
遊民	ホームレス	homeless	80
マ行			
大眾媒介	マス・メディア	mass media	65, 131, 132, 184, 200, 200
麥卡錫主義	マッカーシズム	McCarthyism	121
馬克思主義	マルクス主義	Marxism	10
多元文化主義	マルチ・カルチュラリズム	multiculturalism	214
私我主義	ミーイズム	me-ism	129, 130, 132-136
身分制社會	身分制社会		170
身分文化理論	身分文化説	theory of status group culture	89
民俗	民俗	folklore	196, 205, 206
隨機抽樣	無作為抽出	random sampling	37-40, 42
減私奉公	減私奉公		124, 125
用人唯才主義	メリトクラシー	meritocracy	84
男子解放	メンズ・リブ	men's liberation	179, 189-192
目的合理性行動	目的合理的行為	goal-rational action	45, 46, 53
模倣	模倣	imitation	9, 48, 116, 197, 206
ヤ行			
角色	役割	role	48, 49, 51, 60, 63, 69, 111, 127, 128, 139, 144, 145, 184
角色衝突	役割葛藤	role conflict	48
ユ行			
立意抽樣	有意抽出	purposive sampling	38, 42
有閑階級	有閑階級	leisure class	198, 199

中譯	日文	西文	原書頁碼
ヨ行			
自我實現預言	予言の自己成就	self-fulfilling prophecy	95, 100, 101, 103, 108
預選說	予定說	doctrine of predestination	113
ラ行			
生活風格	ライフスタイル	life style	99, 137, 198, 204, 208, 209, 219
標籤(論)	レベリング(論)	labeling (theory)	95, 101, 103-105, 108, 183
寫實主義	リアリズム	realism	114
理解社會學	理解社会学	interpretive sociology	10, 13, 23
間斷變數	離散変数	discrete variable	33, 34, 42
理念型	理念型	ideal type	10, 45, 50, 146
復健	リハビリテーション	rehabilitation	162
時尚	流行	fashion, mode	79, 131, 194, 196-200, 204, 206, 208, 220
量化資料	量的データ	numerical data	32, 33, 42
標籤	レッテル	letter	101-105, 108, 182, 183, 190
連續變數	連続変数	continuous variable	33, 34
勞動參與率	労働力率	labor participation rate	63, 64
聾文化	ろう文化	deaf culture	161, 164
在地化	ローカル化	localization	210

跋

書的誕生，一段旅程

鄭陸霖

《基礎社會學》終於要出版了，講起來只不過是一本小書，對我們這兩個非專業的翻譯者而言，卻像是經歷了十年才完成的學生習作般，有種物換星移、時光荏苒的感慨。

蘇教授跟我這兩個學生，十年前成了吳滄瑜老師日語課的同學，我們因為對日文出版世界的社會歷史知識感到興趣，懇請吳老師給我們指導，由我們自己挑選知識上有興趣的書籍，由學生逐句朗讀、逐句翻譯，吳老師在一旁陪讀，隨時更正我們的發音、校正我們的日語理解，用這種像古時私塾教學般循環反覆的方式，每週一次，十年來不知不覺間也累積了不少日文的閱讀體驗。在繁忙的研究教學生活之外，我們堅持盡可能參加這三個人的私塾。其實也談不上什麼困難，每週一次感受單純求知的原始初衷，回到從前，重溫當學生的樂趣，毋寧更像一種從凡俗職場中解脫的享受。

身為社會學者，我們選擇了《基礎社會學》當日語教材是極自然的一件事，不只可以因此從自己熟悉的角度認識日本，也可以學習用日本人的母語來分析與表達日本社會。雖然說一開始是用「社會學用日語入門」（就像《商用日語入門》那樣的書）的工具心態看待這本書，但我們很快就發現閱讀這本書給我們的是更正格的社會學閱讀體驗。

因為我倆對社會學已經有相當的理解，閱讀時注意的多在例證與表達的差異；但有趣的是，吳老師在這方面反而像是到

關西大學社會系修課的學生，一定意義上我們也陪伴吳老師遊歷了一趟社會學之旅。我們從吳老師不時拍案叫絕，甚至一度認為「這麼深刻而有趣的學問，如果能有更多的人理解，社會一定更美好」的喜悅驚嘆聲中，肯定了關西大學老師們的教學魅力。

翻譯這本書可以讓更多臺灣學子領會日本社會學圈的韻味風采，但它原本只是出於學生為學習做紀錄的動機，是兩位老學生對社會學再學習、對日本社會再認識的副產品。現在回想起來還會不覺浮出笑意，我們在閱讀這本書時分享過許多愉快的時光，透過日本這對臺灣人而言既熟悉，又不時讓人驚豔的社會文脈，我們重溫了許多「成為社會學者之初」知識啟蒙的喜悅，讓染上職業倦怠的「社會學想像力」有了「再想像」的生活機會。如果後進學子，甚至在門外好奇窺看的社會人士，從這被翻譯過後的字裡行間中竟能接收到我們曾經歷過的心情與體會，那真是讓人振奮的一件事。

日本社會學者寫給日本學子閱讀的社會學書，經過蘇教授與我十年間時而學生、時而老師身分的翻譯轉換，現在終於成為臺灣社會學者可以拿給臺灣學子閱讀的一本社會學教科書。在這過程中，語境變了、文脈變了，這樣的書以現在開始的面貌究竟將被重新讀出怎樣的意義？蘇教授跟我透過這個翻譯學習過程，十年後都在自己的研究教學上附加了日本社會與日本社會學的視野，對此問題的答案尤其感到好奇。

臺灣長久以來處於西洋學圈的邊陲，弔詭的是，歐美土產的社會學教科書進入臺灣，也因此很容易隱藏了社會文脈，當成「一般化」的社會學來看待。讀者邂逅這本日本社會學教科書，如果因此警覺到社會文脈的差異存在，身為翻譯者應該覺得高興，但想想，這不也更加凸顯了核心國家權力「隱形化」的可

怕？或許我們可以更準確地回頭檢視歐美、甚至包括臺灣學者自己寫的社會學教科書中的「西洋性」。

臺灣社會學圈在知識本土化的使命感驅策下已經嘗試過一些努力，也獲致相當的成果。講到「本土化」，《基礎社會學》的作者群並沒有揭櫫寫作「給日本人讀的日本社會學」的使命或焦慮，這或許跟日本社會學自成系統有關。但我想，把「社會學想像力」寫得生動有趣，幫入門學子打個靈活的「基礎」，或許才是這本書在我們眼中看來成功的所在。只要課堂內外的社會學閱讀與對話足夠活潑、十足有趣，大約就能把深埋在師生對話語境中的本土味給烘培孕育出來，這本書這樣看，或許也可以給「本土化」一點點啓示。

日本關西大學社會學系的老師們，集體創作了這本給日本學子閱讀的社會學入門教科書，隨著該系老師的替換，每四年改版一次，離開的老師帶走舊的章節，新來的老師補充新的內容，這種企劃在我看來也有趣極了！這本書像個不斷自我生成演化的生命體，但也增加了許多翻譯者的難題，我們在研究教學之餘苦於不斷追補更新的版本，要不是蘇教授最後一鼓作氣衝刺，進度恐怕要一直落後下去，始終握著「剛剛過期」的版本興歎，就這點，我應該對十多年的老同學致上敬意。

十年可以讓許多事情發生，我們的日語課剛開始的時候，蘇教授初為人父，子翔的年齡因此也紀錄了我們在「吳老師私塾」求學的時間，或許蘇教授拼一口氣幫這本書接生的毅力也可以從這裡找到線索？十年後，輪到我已經取好有點日本味名字的兒子Kaya「問世」，書出版時剛好當老爹給的見面禮。

然後，不該忘記的是，十年間，我們也看到吳老師隨著年齡積累逐漸呈顯的疲態，前年我到日本研習一年之前，吳老師特地

給我一對一密集的加強訓練，那時老師已不時喘氣至為勉強，不復當年中氣十足的模樣，我回國後見他已不再授課，除了感嘆歲月不饒人，對吳老師退休前最後十年的熱情付出也有了更深一層的感激。這本書的出版或許也可以當成一本結業紀念冊來看，而且理應獻給辛苦作育後進的吳老師。

什麼是社會學

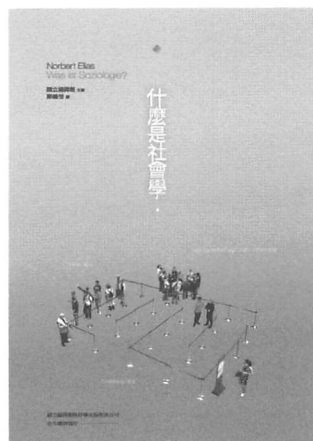
WAS IST SOZIOLOGIE?

原著者：愛里亞斯(Norbert Elias)

譯者：鄭義愷

出版日期：2008年1月

定價：新台幣320元



《什麼是社會學》，大哉問也，絕非簡單的事。美國社會學大師帕深思的門徒流傳一則傳奇故事或可說明一二：再怎麼忙，帕深思每年一定找出時間，重讀涂爾幹名著《宗教生活的基本形式》，思索「社會學是什麼」的問題。帕深思為何要從涂爾幹著作裡尋找靈感，是另一個問題，在此重要的是，許多大師為何多在他們學術已有相當成就以後，重回這種看似入門教科書的問題？

或許，本質性的問題總是最耐人尋味。

本書也是 Elias 在實際研究過許多具體問題，如文明過程，晚年才發表的一個反省，以及對社會科學方法論的一個總結。Elias 許多著名的概念，如形構、對自我的控制（文明化）、權力、發展等，在本書中都有更進一步的深入衍析。從本書開始，你可以融貫瞭解 Elias 的理論對未來社會學的啓示。

社會學大有用

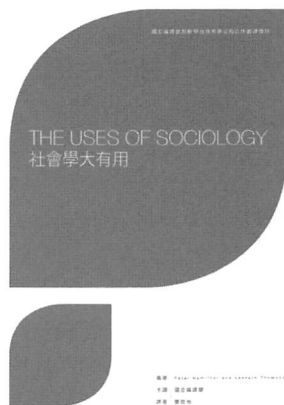
THE USES OF SOCIOLOGY

原著者：彼得·漢彌爾頓 (Peter Hamilton) & 肯尼斯·湯普森 (Kenneth Thompson)

譯者：葉欣怡

出版日期：2007年7月

定價：新台幣 650 元



實踐一直是社會學的一個大問題，從馬克思的 *praxis*，布若威的「公眾社會學」，到紀登斯的「第三條路」，莫不是這種實踐欲望的「履踐」。尤其是紀登斯，登上了往昔經濟學大師專屬的「國師」冠冕，這是社會學實踐從未到達的高峰。

然而也有社會學學者宣稱，社會學不可實踐，你一想實踐，麻煩就來了。不管如何，實踐是涉及社會學本質的一種想像，念社會學的人都不能視若無睹。

本社另一本《見樹又見林》從個人出發，證驗社會學是「可實踐」的。本書則可稱為社會學實踐相關議題的大檢驗，詳列出社會學實踐的各種方式，以及以公共事務為目標的社會學活動所帶來的結果，同時比較社會學思想中不同傳統如何思考、落實這個問題。看完本書，你可能心靈滿是創傷，但你會了解，社會學之所以是社會學，實踐的欲望與想像，扮演了一個重要的角色。

見樹又見林——社會學作為一種生活、實踐與承諾

THE FOREST AND THE TREES :
SOCIOLOGY AS LIFE, PRACTICE
AND PROMISE

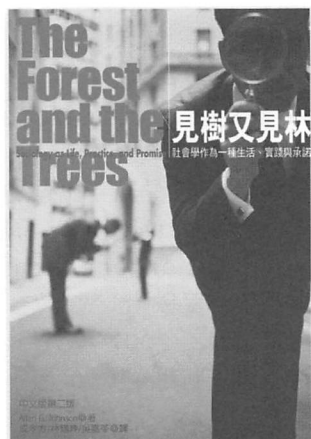
原著者：亞倫·強森

(Allan G. Johnson)

譯者：成令方、林鶴玲、吳嘉苓等

出版日期：2001年6月

定價：新台幣250元



社會學帶給我們最重要的東西並不是一套特殊的事實或理論，而是一種威力無窮的方式，讓我們能夠觀察世界、思考世界、思考我們和世界的關係。社會學為我們開了一扇通往世界的窗，也給了我們一面鏡子，反映出在與世界的關係中，我們是誰。這本小書就是關於認識這扇窗和這面鏡子，以及如何學著使用他們，使我們看得更清楚。

三位學界知名的社會學學者，為何選譯這本小書？光是這一點就讓人很好奇。說穿了，這是一本「反教科書」的教科書，或稱為新教育方向下的教科書。新的方向不強調知識的背誦，而重視引起學生的熱情與對於這種學問的鑽研興趣。本書從生活出發，娓娓述說社會學的點點滴滴，不吊書袋子，幾乎找不到多少術語，但最後你會發現，你也能像社會學家一樣地思考問題了。對於念過社會學的人，因此又是一本讓你「融會貫通」的書。譯者成令方教授稱這本書是一本「開胃書」，頗為生動。

社會學動動腦

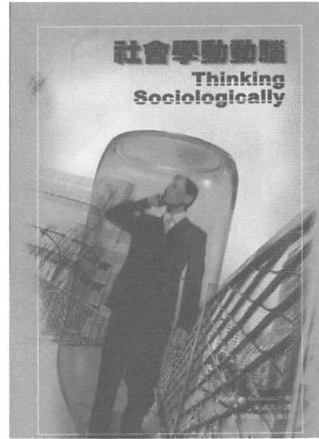
THINKING SOCIOLOGICALLY

原著者：鮑曼(Zygmunt Bauman)

譯者：朱道凱

出版日期：2002年8月

定價：新台幣250



念社會學最大的困擾是不知從何入門。翻開社會學教科書，裡面充斥的都是既抽象又陌生的概念與理論，要不然就是頗有異國情調的事例，因此一個個跳躍的概念就像抓不住的魚，很難放進魚籃（腦袋）裡，一個不小心還會念成「不知我是誰的人」。對於教社會學的老師，最大的困擾則是：考完試學生就忘光光，把社會學還給老師了。修過社會學和沒修過也看不出什麼不同。別理會那些生硬的教科書了，社會學的真实面目其實不是這樣，社會學事實上是活生生的、念起來可以很快樂、很有收穫的，更重要的，是可以「在生活中實踐」的。本書從社會學式思考和常識之間的區別開始談起，熟悉（常識）使我們「視而不見」，「去熟悉化」則是社會學思考的第一步，打開我們的社會觸覺，讓我們「見人所不能見」。究其實，社會學是一扇窗，讓我們看清楚這個世界，社會學同時也是一面鏡子，讓我們更瞭解自己。《社會學動動腦》與本社另一本《見樹又見林》一樣，同屬「生活的、可實踐的」社會學系列。本書略深一些，較重思辨，極其所能，它要讓您的腦袋動起來。或許你只想要一條魚，它會在不知不覺中也給你一支釣竿。

全國經銷據點

網路書店

博客來網路書店 <http://www.books.com.tw/>

三民網路書店 <http://www.sanmin.com.tw/>

誠品網路書店 <http://www.eslitebooks.com/>

台北市

三民書局（重南店） 02-23617511
三民書局（復北店） 02-25006600#103
台大法學院圖書部 02-23949278
唐山書店 02-23673012
南天書局 02-23620190
政大書城（師大店） 02-23640066
政大書城（政大店） 02-29392744
女書店 02-23638244
師大書苑 02-23927111
樂學書局 02-23219033
台灣的店 02-23625799
敦煌書局（中山店） 02-25371666
敦煌書局（天母店） 02-28742199

台北縣

文興書坊 02-29038317
敦煌書局（輔大店） 02-29088189
有河 book 02-26252459
小小書房 02-89251920

宜蘭縣

御書坊書局 03-9332880
新時代書局 03-9326803~5
敦煌書局（宜蘭店） 03-9323259

桃園縣

敦煌書局（中大店） 03-4201339
敦煌書局（元智店） 03-4631677
敦煌書局（中原店） 03-4384630

新竹市

水木圖書 03-5746800
敦煌書局（新竹店） 03-5422698

台中市

興大書齋 04-22870401
闊葉林書店 04-22854725
敦煌書局（中港店） 04-23265559
敦煌書局（逢甲店） 04-24516222
敦煌書局（東海店） 04-23581313

南投縣

暨南大學圖書文具部 04-92913386

嘉義縣

洪雅書房（嘉義店）05-2776540

敦煌書局（嘉義店）05-2785798

中正大學圖書文具部 05-2721073

台南市

成大圖書館 06-2376362

成大書城（長榮店）06-2354180

金寶書局 06-2912186

洪雅書房 06-2748010

台南師範學院圖文部 06-2144383

歐納書坊 06-2754535

敦煌書局（台南店）06-2296347

台中縣

東海書苑 04-26316287

敦煌書局（靜宜店）04-26319755

敦煌書局（朝陽店）04-23399050

彰化縣

敦煌書局（彰化店）04-7008000

台南縣

崑山科技大學圖文部 06-2721352

長榮大學長榮書坊 06-2785007

高雄市

中山大學圖文部 07-5250930

高雄師範大學圖文部 07-7519450

高雄應用大學圖文部 07-3895457

敦煌書局（高雄店）07-5615716

敦煌書局（三民店）07-3800627

高雄縣

樹德文化休閒廣場 06-2144383

屏東縣

復文書局屏東師院圖文部 08-7230041

花蓮縣市

東華大學書坊 03-8661668

敦煌書局（花蓮店）03-8345075

花蓮師院文化廣場 03-8237459

■ 合譯：



蘇碩斌 國立陽明大學人文社會科學院副教授
曾任教世新大學社心系。

專長為都市與空間研究、休閒社會學、媒介社會學、消費文化等。
著有《看不見與看得見的臺北》。

<http://socpsy.shu.edu.tw/ch/teacher/ericshu.htm>



鄭陸霖 中央研究院社會學研究所副研究員

研究興趣為發展社會學、組織社會學、資訊社會學、經濟社會學、
歷史與比較社會學。

Jerry's World: <http://www.ios.sinica.edu.tw/cjl/>



SOCIOLOGY

BASICS

ISBN 978-986-84054-5-5



9789868405455 00350

歡迎光臨社會學

不知伊始於何時，台灣的課堂愛用起外
(其實就是英文)教科書當教本。這是很
妙的事：社會學竟然可以和當地社會不
有關係，而且習慣成自然，變成了理所
然。後來雖然興起社會學本土化的風潮
但後繼無力，外國教科書仍然是主流。
何以致此，原因很多，但至少透露了一
很少人願意承認的秘密：我們還不知道
麼書寫我們的社會。

這本暢銷日本二十幾年的社會學教科書
卻很自然地將社會學「鑲嵌」於日本
的社會。台灣與日本的社會親緣性強，讀來
不至於充塞陌生的流離美感，反而有種
心的親切感。而也正因為鑲嵌性強，生
活潑，兼具傳統教科書和啟迪式入門書
雙重優點，可謂為「社會學開門」書的
選外，還可透過它深入瞭解日本的社會
而不僅殘留浮泛的媒體印象。這是意外
收穫。



群學出版有限公司

☑ 台北市中正區(100)重慶南路一段61號7樓712室
☎ (02) 2370-2123 ☎ (02) 2370-2232
🌐 www.socio.com.tw