

拆解“结构—能动”的理论迷思

正负情愫交融现象的理论意涵

社会
2013 · 4
CJS
第 33 卷

叶启政

摘要:至少自 20 世纪 70 年代以后,由“结构—能动”二元互斥对影概念所经营的论述成为西方社会学理论的重要课题。本文从西方社会思想的发展脉络出发,试图从哲学人类学存有预设以及认知模式的角度来拆解这一论述议题可能内涵的基本特质——理性至上、认知导向、结构外在制约化与二元互斥对影观,并进而指出,在当前以符号消费为导向的后现代场景中,这一论述架构不足以妥贴地掌握整个时代的脉动,无法处理诸如正负情愫交融这一当前社会的重要社会心理现象。因此,我们需要新的思维模式以及哲学人类学的存有预设,亦即新的社会学思维。

关键词:结构—能动 曼纳 象征交换 正负情愫交融

Toward a Reassessment of the “Structure–Agency” Issue as a Theoretical Myth: The Theoretical Implications of Ambivalence as a Reminder

YEH Chi-jeng

Abstract: Ever since the 1970's, the “structure–agency” predicament has emerged as one of the most important theoretical issues in the Western sociology. This paper is designated to elaborate the meta-theoretical foundation (such as philosophical anthropology and epistemology) underlying the “structure–agency” predicament by tracing back to Thomas Hobbes's theory of appetite in the 17th century as a historical source from which the predicament emerged. It is concluded that the entire predicament shares the following conceptual imperatives: supreme rationality, cognitive direction, structural constraints as an external force, and the

* 作者:叶启政 台湾世新大学社会心理学系 (Author: YEH Chi-jeng, Department of Sociology and Psychology, Shih-shin University, Taiwan) E-mail: chiyeh@ntu.edu.tw

本文浓缩自即将出版的《象征交换与正负情愫交融》(台北:远流)一书的部分内容,并略作修改与增补。又,本文曾以“对西方社会学理论的一些看法”为题于 2012 年 5 月在上海大学社会学院举行的“社会理论工作坊暨文化社会学圆桌会议”上宣读。

dualism of structure versus agency. In the current postmodern condition with symbolic consumption, however, such a descriptive framework is unable to capture the pulse of the contemporary era or to sufficiently deal with many emerging phenomena such as symbolic exchange and ambivalence—the psychological state with both positive and negative emotions—and its historical significance. What is unusual is that, in the past, Western thinkers (including sociologists) used to require logical consistency as a prerequisite to human cognizance and to view the psychological ambivalence with a negative attitude. Such social psychology as having resulted from the enlightened rationality is incapable of effectively getting the deep cultural implications of this psychological state. It is thus vital for us to develop a new style of thinking and a brand new philosophical-anthropological presupposition in dealing with the condition of human existence—that is, we need a new sociology. In effect, Nietzsche of the 19th century foresaw the unique significance of symbolic exchange and ambivalence to human civilization. His concepts of “the eternal recurrence of the same”, “*amor fati*”, and such, can serve as the crucial foundation to tackle those issues that have emerged in the postmodern condition. Furthermore, the notion of self-cultivation through the exercise of will to power in order to materialize the figure of “overman” can thus be regarded as the conceptual paradigm in response to the theme of “structure-agency” as well as to the reconceptualization of agency.

Keywords: structure-agency, Mana, symbolic exchange, ambivalence

一、开题

知识,特别是学院化的知识,基本上乃是以制度化的权力形式呈现,具有权力所内涵的种种特质,只是表现手法有所不同而已,这可以说是知识社会学的基本常识。在西方,社会学作为一门建制化的知识体系,尽管一直表现出甚为明显的自我反省与自我批判的传统,使得整个社会学思维显得相当活跃,极富弹性,足以承担具革命性之概念板块移动的威胁,容易接纳多元的论述范式,并承受着范式的转移,但是,推到终极来看,情形似乎并非如此简单。

与其他的学科一样,社会学也毫不例外地必然要承受着具有特定文化—历史质性之权力关系的制约,难以完全逃脱命运的“诅咒”。在这样的情况之下,倘若要有所超越,只有先把这一被公认是“命运”之必

然条件的特殊历史—文化质性予以解消。当然,这一即意味着,我们必须对大家一向公认的社会学的“本质”公开挑战,而这无疑将可能颠覆整个学院社会学的既有性格,直接威胁到社会学作为学院内一门知识系统的正当性,涉及的是一个独立学科存亡的根本问题。

纵然情形是如此,其实也没有什么不可以,人们不必对此大惊小怪,因为,除了承认权力斗争是正当的、也是实在的之外,我们似乎找不到任何更具说服力的理由来支撑如此这般的基本信念,即:既有的社会学知识系统是来自神祉的不可侵犯之圣典。毋宁说,社会学知识,与人们的一般常识一样,都是人在特定历史—文化背景下形塑的特定认知模式,有着一定的哲学人类学存有预设,也有着特定的认识论作为后盾,基本上是可塑、可变的人为文化产品。也就是说,它既可以立,自然也可以因势利导地予以“消灭”或转化。

权力设定了边界,有了“在内”和“在外”的区分,情形有如卢曼(Luhmann,1982,1995)对“系统”与“环境”所做的区分一般。“在内”的有着正当机会分享到进入权力之门的门票,而“在外”的则是几近完全被排除的域外“他者”,可以弃而不顾,推到极端,甚至是必须予以铲除的。正是在这样的格局之中,系统本身的自我再制与修复的契机可以获得保证。然而,这并不意味着,“在内”和“在外”就完全没有相互让渡、渗透,甚至产生具有自我颠覆性之转换的可能。毋宁说,即使在不必是完全“死亡”的情形下,系统的“在内”和“在外”可以有着一定程度的相互转换,一部分的“在内”释放出去成为“在外”的,而“在外”则被延揽进来成为“在内”的一部分。事实上,这不仅是一个系统时常所呈现的一定的流动开放性,也是社会变迁所以可能的要件。体现在社会学的知识系统中,毫无疑问,它一向所表现的那种甚为明显的自我反省与自我批判的典范传统本身,可以说恰恰展现出了这样的系统流动开放性,这原是值得肯定和珍惜的。

然而,这样的自我反省与批判传统却是“所有均太过人性”(all-too-human)¹了,这不但为自我批判与自我颠覆的基本范式设了限,甚至有着自我吞噬的疑虑。情形就像一只咬着自己尾巴的蛇一般,纵然吞噬了自己(当然,现实上是不可能的),还是在自己所界定的感知范域里与

1. 借用自尼采一本书的书名,参见 Nietzsche(1999)。在此,乃意指太过于被潜在设定的一些预设性认知模式所局限。

一些核心概念讨价还价,甚至只做一些自认有创意的修补功夫而已,基本上并无可能有多大幅度的超越或解脱。之所以如此,是由于除了无法彻底突破既有的惯性感知模式之外,最为关键的原因在于,以上所述的极端颠覆(特别针对哲学人类学的基本存有预设命题),不仅挑战着整个世界观的基座,更是动摇了既有的知识权力阶序,威胁到知识霸权的权威正当性,以至于所有依存于学院中的在权者的地位与机会也将受到严厉的考验。当然,这还更可能使得他们不知道怎样继续玩下去,因为他们的游戏内容与规则(包含基本概念、认知架构、研究方法、思考模式,等等)将受到严重的威胁,甚至必须完全移位、扬弃。总之,话说回来,既有的知识权力链错综复杂地相互纠结在一起,这是现实,也是任何既成结构型态所以得以持续的重要的权力基础依托。它告诉我们什么叫做真理和事实,什么是对的和错的,因此,什么才是所谓的“社会学”!

在本文中,笔者所将从事的,正是针对这样一种以“真理宣称”自诩的社会学知识建制提出一些批判,以协助我们往前一步来创造具有能够成就解脱性超越的契机。为了圆成这样的梦想,最根本的莫过于回到西方社会思想发展的历史背景来加以考察,当然,在此,笔者只能以提纲挈领的方式来进行。

二、自由主义理念对建构社会学理论的历史意涵——从霍布斯谈起

17世纪英国的霍布斯在整个西方社会思想史中有着不可磨灭的举足轻重地位。他之所以重要不仅仅在于其在有关国家政体的主张上提出了“巨灵”共同体(the Commonwealth as a *Leviathan*)的说法为后来的自由民主政治体制奠定了理论基础,且开启了自由主义的先河。²笔

2. 根据 Riley(1982)的研究,在17世纪后出现的社会契约论问世之前,西方世界其实早已有了立足于臣属者(不一定是独立个体)之自然意志的契约同意这样的说法了。Becker与Barnes(1961:377,438)则指出,以社会契约来解释社会制度和政治组织的源起与认可,首见于15世纪中叶之Aeneas Sylvius的著作中,但是,直到接近17世纪的开端,才被英国的Hooker与德国的Althusius用来当作为社会与政治理论的重要信条,而这预示了霍布斯的论点,并使其更有系统且更为细致地予以阐述。由此而言,虽然笔者不敢遽然地如Becker与Barnes所意涵的那样,立刻论断霍布斯的理论乃直接反映着资产阶级带动的商业革命,但是,即使采取保守的态度来说,下面的说法应当是可以接受的合理论点。这个说法是:霍布斯对以契约同意为基础的政治权力正当性的论述,乃与其后资产阶级的大幅兴起之间存在着具有一定历史意义的选择性亲缘关系,并对后来者产生一定的启发作用。

者以为,霍布斯的思想之所以显得特别值得重视,更多地在于他试图从人的嗜欲(appetite)本能出发确立以人性(human nature)作为理解、也是型塑社会(政治)制度的自然状态(the state of nature)(Hobbes,1998)。

这样的论述焦点转移具有五层意义,对于后来西方社会思想的发展有着不容忽视的影响。这五层意义分别是:

(一) 肯定人作为存有体具有立足于本能的普遍质性

凡人都有着相同的本能欲望,满足这些基本欲望乃是人得以生存的基本要件,必须普遍予以尊重。从重视人之存在的这一立场出发,霍布斯(Hobbes,1983,1998)强调了两项基本自然原则:平等原则与自我保全(self-preservation)原则。平等原则告诉我们,对人们来说,不分贵贱,也不分聪愚,都必须设定某种足以体现平等对待的基准;而这一基准最重要而根本的依据即是确保自我保全原则(Hobbes,1998:82—83)。简单地甚至极端地来看,自我保全作为自然原则指向的是,人作为个体的自身,都竭力地保护自己的生命和其归属社群(如家庭)的成员,这是使得一个人得以持续存在着的自然权利(Hobbes,1998:83—84)。因而,利益乃人们衡量权利的根本依据,并且人人有着按照自己愿意的方式运用自己的力量来保全自己的天性,所以人人都应有此自由。这种自由即是人们有依凭自身的意志并运用自己的(理性)判断,选择最适合的手段做任何事情的自由,也就是说,人有使用所有手段与采取所有行动的权利。于是,“自由”这一语词,有了另一种确切的含义,那就是确保人们有着外界障碍不存在的状态(Hobbes,1983:46—47;1998:86)。依据这样的自然原则,圆满地满足人原本具有之种种创造激情的本能于是乎被自由所保证,同时“利益”也顺理成章地成为外在“社会化”本能的代名词,由此,“自由”概念取得了主导社会学论述的正当权威地位。³

(二) 社会秩序的维持乃是建立在多数原则的基础之上

霍布斯基于本人所生活的时代认识与整个历史背景,认为人性中隐藏着三种产生争执的基本原因:竞争、猜疑与荣耀。除了正面肯定第二种原因所对应的“安全”具有特殊的时代意义之外,霍布斯特别以语

3. 难怪 Hearnshaw(1964:1)认为,霍布斯的嗜欲说堪称英国心理学的开端,早于一般所认为的英国心理学之父 Bain 有两百年之久。

带轻蔑的口吻对第三种原因(即荣耀或声誉)发表了他的意见。他(Hobbes, 1998: 83—84)指出,人们基于第三种原因而引起争执,基本上并不是为了人们视为必要的东西(最根本的即涉及基本生存的自我保全)而战,而是为了芝麻绿豆大小的琐事(如勋章、旗帜、教义,乃至只是一言一笑、不同意见,或直接针对本人或反射在对其亲友、国家、职业或名称上的具有贬抑性的指陈,等等)而斗。换言之,人们为了象征符号而斗,甚至以此为战争正名,尽管背后可能隐藏有利益考量的成分。因此,最先和最快将人驱进“所有人对所有人之战”的激情,并不是出于单纯对占有物质的贪婪欲望,更不是为了满足人们最低程度的生存(即具有动物性的)要件,而是意图遂行少数野心者基于骄傲和虚荣心理的“优越愿望”所产生的“承认欲望”(参见福山,1993)这才是自然状态中一切暴力惨境的根源。

显然,如霍布斯“嗜欲说”所主张的——即确保个体人自我保全的存在要求具有首要的正当性并进而以此确立契约同意作为营造“利维坦”国家共同体的现实基础——这种见解一旦成为共识,那么,过去一向为人们所强调的冒着生命危险在声名之战中要求别人承认自己优越的努力,就不再是重点了。相反,要求以人类处于自然状态时所具有的最低共同情感(即自我保全)的名义来约束野心家,转而成为共同的诉求,而这种最低共同情感,不仅是人与人,也是人与“较低等”动物相通的共同因素。这样的诉求转变意味着,社会理路的焦点开始远离基于少数人(如贵族)之“优越愿望”而生的“承认欲望”,相反,在同时强调基本欲望与理性的前提下,以多数人为本的“对等愿望”成为主导的轴线。相应地,基于人作为生物有机体的自我保全本能所激发的最低程度的欲望,顺理成章地成为营造社会结构、也是理解社会的认知理路的基础。其中,最具体而微的表现莫过于对有关交换正义(commutative justice)与分配正义(distributive justice)主题的强调(Hobbes, 1998: 99—100)。

(三) 具有经济意涵的阶级作为历史主体

从现实的历史发展角度来看,当整个问题的焦点转向有关多数人的交换与分配正义的主题上时,政治的问题就被经济化了。麦克弗森(Macpherson, 1968: 12)认为,霍布斯所刻划与分析的现象是适用于资产者的,他建构的社会图像基本上是资产社会的模式,分析的则是资产者的权力展现与寻求和平的方式(另参见 Schmitt, 2008: 156)。尽管我

们无意去追究霍布斯是否已经对自己的论述所具有的如此这般的历史性意涵有所体认,不过,显而易见的是,霍布斯所表达出的凡此种种(特别是有关税收)的论点,基本上反映了此后方兴未艾的资本主义的基本正义精神,即以尊重与保护一般百姓的个人权益(特别是财产)作为出发点。⁴借用麦克弗森(Macpherson, 1968: 63)的提法并套用霍布斯的概念,可以这样说,正是由资产者的自利“生发力”(endeavor)作为历史动力,支撑起了强调至高性(sovereignty)(不管其指涉的是国王还是议会)的国家形式。或者,从较为保守的角度换一种说法的话,至少“市场人”特别容易接受霍布斯的学说(Macpherson, 1962: 105)。

对于在 18 世纪中逐渐兴起的资产阶级来说,以嗜欲说来确保个人自我保全的存在要求,是相当符合其阶级利益的,因此,从现实的角度说,这样的论述具有为巩固和强化资产者的阶级利益提供正当性的作用。即使对 19 世纪得以发展起来的马克思主义作为历史主体的无产阶级来说,霍布斯的这一论述也同样展现出可以完全被肯定的正当性与有效性,因为两者均是从经济生产的面向(生产工具与生产品之所有权的归属与有无)来界定的,所不同的只是后者将指涉的历史主体对象有所移位而已。于是乎,这也意味着,无论是在型塑自由民主政治体制方面抑或是在确立现实政治权力的分配方面,不管主体性的归属呈现出怎样的转移,到头来,终究是成就了“均值人”(由人民而至大众)概念所具有的历史正当性,与之相应也在社会理论论述中确立了“阶级”作为核心概念的无与伦比地位。

(四) 由动物性过渡到人文性成为思想的核心议题

霍布斯以人之嗜欲本能为基础的“心理享乐主义”动机立场来展开对自我保全这一自然法则的论辩,有着另外一层重要的理论性意涵,即:回归到人所具有的动物性自然特质的临界点(即自我保全作为一种本能体现)来界定人文性(社会与文化、乃至文明),而这恰恰触及了人类如何由赤裸裸的血腥斗争演进为具有妥协性的温和竞争(甚或相互合作)的临界问题:即人类如何由动物性“过渡”到人文性的问题。在此,所谓人文性的问题意识所指涉的,乃是体现在诸如以基本人权与财产权为核心的契约同意论的论述,以及启蒙运动以后西方人所重视的

4. 有关霍布斯确立私有财产具正当性的经济思想,参看 Hobbes(1998: ch, 24)。

以“文化”来成就人之主体性的种种努力。换言之,霍布斯的自我保全说实际上开启了后来在西方社会思想中被广受关注的(如洛克、休谟,尤其是20世纪的列维-斯特劳斯等)有关人类如何从自然状态“跳跃”到具有文化样态这一实质性转折问题——也就是埃利亚斯(Elias, 1978:1982)所论述的文明化进程——的先河。再者,特别值得重视的是,物质面向也因此成为整个社会思想不可化约的核心成分,无论对马克思主义还是对弗洛伊德的精神分析学来说都是如此。

(五) 确立了“生而自由且平等”乃至“独立自主”是人存在的基本样态

将关于历史主体的视角由少数特权阶级(国王、贵族或教士)转移到多数庶民(尤其众多的无产者与小资产者),推动了契约论的自由主义思想,更重要的是这种转换成就了18世纪“人生而自由且平等”的平权思想。之后,到了19世纪,整个西欧与美国社会至少在社会体制上已基本型塑了保障某种程度之自由和平等的有利结构条件,尤其在都市化与工业化交错的强化作用下,人们更进一步地提升了普遍追求独立自主之自我意识的集体要求。由“生而自由且平等”而至“追求独立自主之自我”的自由主义信念,成为主导整个西欧与美国社会发展的主流意识。于是乎,它以“应然”的意识形态姿态成为社会中一股兼具伦理和信念意涵的强劲“实然”集体意识,被列入了“理性”这一至高无上封号的行列,推动着整个社会的变迁。正如科塞雷克(Koselleck, 1988)指出的,人类文明展开了“历史哲学”决定着“历史”的发展格局,也就是说,人类企图以具有理论性之非凡超俗的明确意识,透过制度性的实践来改写人们实际的平凡例行之日常生活的历史场景。自18世纪以后,举凡古典自由主义、马克思主义、现代主义乃至后现代主义等,莫不以明确或潜在的姿态展现这样的历史质性。

试图以具有理论性的非凡超俗的明确意识,透过制度性的实践来改写人们实际的平凡例行的日常生活,这本身其实意味着:人是具有行动能力的主体,有着改变或创造世界的能动性,人并非是完全屈从于既有体制之结构理路的俘虏。正是在这样的历史背景之下,文明(尤其个体)的解放(或容忍)(特别依附在现代化的信念之下)于是被形塑成为刻画现代西方历史的重要课题。

总之,这一切可以说是发轫于自由主义思想传统的萌芽、发展与

资产阶级的兴起之间所形成的唇齿相依的历史性随制关系，西方社会学的思想传统，无论就其基本的哲学人类学存有预设而言，还是就其概念、议题等的设定而言，基本上都可以说是在描绘、受制、依附、反映着这样的历史场景。正是这种由资产阶级主导的历史场景，有利且有效地支撑着霍布斯所强调的以人普遍具有的需求欲望作为理解与诠释社会（政治经济）现象的存有论预设前提。从此，人的基本需求欲望成为西方社会思想家（特别是社会学与心理学的理论）构建人自身与社会现象的核心概念基础，这不仅在马克思的使用价值说与弗洛伊德的原欲本能论中体现得尤为明显，同样也主导着（特别美国与英国）现代心理学与社会学理论（如帕森斯的行动论、赫尔的学习理论）的经营。

三、“结构—能动”争议与其历史质性

相对于视自由主义信念为驱动社会变迁的应然力道而言，西方社会学理论思维中尚有另外一道概念围墙，它被视为反映着具有实然性的结构特质，并且乃是超乎人之意识而难以改变的，更是超越时间向度并在一定空间中普遍有效地作用着的客观存在。套用涂尔干（Durkheim, 1964）的说法，社会乃具有如此这般之具有普遍性的实然结构特质，独立且外在于其组成者本身的个体成员而存在着，并对其成员个体发挥着制约作用。“社会”所具有的这一独立自主特质，最为根本的即是分化的部分彼此之间相互整合成为一个具有相对和谐性的整体，类似一个具有整体性的有机体一般。于是，在人们实际活动的日常生活场域中，体现着两股相互拉扯着的基本力量：一股是具有制约人之行动的定型结构力量[以下简称“结构”（structure）]；另一股则是出诸人之自由意志的主体能动力量[以下简称“能动”（agency）]。前者是独立于人之意志的实然状态，后者则体现为带有浓厚应然期待色彩的伦理和信念意涵，可以说这一切是意志的总体表现。这样一个至少源自17世纪霍布斯思想的理论性议题，绵延接续下来，表现在当代西方社会学论述中的即是所谓“结构—能动”之二元论（或谓二元性）的争议问题。⁵

5. 有关这一理论性议题的详细讨论，参见叶启政（2004, 2008）。

在此,不妨对这种承续脉络作稍微具体的梳理。首先,洛克伍德(Lockwood,1964)所提出的有关社会整合(social integration)与体系整合(system integration)的二元对彰的讨论,可以说最先开启了当代西方社会学理论中“结构—能动”议题的先河。之后,无论是吉登斯(Giddens,1979,1984)所提出的具有微分性质的“结构—能动”二元性以及阿切尔(Archer,1988,1995,2000,2003,2007)所主张的具有积分特质的“结构/能动”二元论彼此之间的理论立场有着多大的差异,也无论其他以该议题作为探讨对象的诸多论述有着多么的不同,它们基本上都分享着相同的认识论基础。简单地说,这一认识论的共同基础就是,都承认“结构制约或赋能”与“主体能动”均具有“能量”的特质,承认它们各自分别以客观与主观的姿态同时互斥地并存着,二者不能偏废。假如单单借用吉登斯(Giddens,1979:69;1984:25—28)的微分观点,这也就是说,在任何的片刻时间和片段空间之中,不管是既存的结构还是人的行动都同时接受着“结构制约或促动”与“主体能动”两种因子的作用。这样的思维模式,基本上和霍布斯以后的西方社会学家以自由主义的信念作为应然力量和以社会结构的制约性作为实然且必然的力量所营造的二元对彰并存观交相辉映着,可以说是承袭着笛卡尔以来整个西方思想所赖以形构的二元互斥对彰并存观。由此,两者相互搓揉摩荡的基本样态顺理成章地成为必须关照的焦点。

“结构”与“能动”(同理,体系整合与社会整合)作为二元互斥对彰并存的能量力道,乃意味着两者各有自己的边界,有着不容被侵犯,也不容被化约的实质意涵。再往前推衍,这也就是说,它们彼此之间所具有的互斥对彰且又必然同时并存的关系本身体现了如下的宣告:两者纠结交战着,本质上是对抗而冲突着,没有消解化融的任何可能,矛盾冲突永远存在着。这种对社会世界的想象,与古希腊人所强调的诸神交战的世界观相互辉映,可以说是一脉相承的。即使经过了基督教一神化的努力,也始终无法消解矛盾冲突的基本世界观,因为这种化约换来的是人的原罪(original sin),因而人必须面对着上帝审判的命运。于是,对人来说,至少善恶的交战是与生俱来的,与之相伴的是,面对着无法预知上帝审判结果的窘境,人始终处于紧张焦虑的状态之中,因为焦虑是罪的结果。这种基本的文化质性被转换为当代

西方社会学的概念表达,便是整合—共识(integration-consensus)与失协—冲突(disintegration-conflict)二元互斥对彰的永恒斗争,且这样的冲突、颀颀被看做是永无止境的。施及于“结构”与“能动”的二元对彰格局,情形亦是如此,因为它们始终处于“必然是互斥地并存”的命运之中。

显然,只要“结构”与“能动”被认为是处于二元互斥对彰并存的格局之中,它们就必然永恒地相互斗争着,彼此之间有着(至少是某种程度上的)不可妥协、也不能化约的不可共量性。这样的状态绝不是吉登斯试图以“结构”同时兼具限制(constraint)与赋能(enabling)之双向作用的说法可以解套的,因为,限制与赋能,和“结构—能动”一样,依然处于二元互斥对彰而并存的状态。如此这般的二元互斥对彰并存状态永恒地循环交错,依旧摆脱不了古希腊以来西方思想中肯定“诸神交战是文明的原型”的象。于是乎,冲突仍被理解为社会互动的原型,相应地,焦虑被视为人必然的基本心理状态自然也就不足为奇了(参见 Simmel, 1955: 13—14)。

当我们考察以往的学者对处于如此纠结的场景中的行动者所作的种种分析时,可以看到过去的论述基本上持有着两个重要观点:一是侧重行动者的认知面向;二是从关系的角度来勾勒行动者的形象。首先,侧重行动者的认知面向实即内涵着理性成分必然是被看重着,如吉登斯(Giddens, 1979)就特别强调以行动者的能知性(knowledgeability)、实践或推论意识(practical or discursive consciousness)与行动的反身性监控(reflexive monitoring of action)等概念来勾勒行动者的基本特征。于是乎,企图透过型塑种种有关“理性”安顿策略来刻画行动者的能动性,跟着成为论述的基本重点,紧紧地符合着启蒙理性的呼吁。从对历史回顾中可以看到,从 18 世纪以来逐渐成形的所谓“理性选择”说即是最为典型的此类论说,其他诸如巴恩斯(Barnes, 2000)的能动者责任说、鲁宾斯坦(Rubinstein, 2001)的机会序列可能性的理性展现论,或者哈贝马斯(Habermas, 1984, 1987)的理性沟通说,基本上可以说都是如出一辙的。即便是如 Joas (1996) 的创造力说和阿切尔(Archer, 2003, 2007)的内在交谈论多少企图把人之“情绪”的感性成分考虑进来,但他们都还是无法有效地摆脱“理性”之网的魔咒,因此,被他们所论述的情绪感性的面向仅仅成为某种点缀而已。

至于从关系的角度来揭示行动者能动性的理论作为,主要体现在如下强调透过权力、利益、资源掌握等具有社会性意涵的“资本”概念(因而,阶级、地位、阶层等)所展开的分析中,可以说这是最为常见、也是被视为理所当然的取向,诸如莫泽利斯(Mouzelis, 1991, 1995)之行动者权力层级说或布迪厄(Bourdieu, 1977, 1990)的惯习—场域论(habitus-field theory)就是最明显的例证。审视诸如此类的论述,我们不免会发现,“结构”与“能动”依旧处于二元互斥对影并存的格局。⁶在这种认知模式主导下,古典的二元对影所内涵的矛盾冲突以及衍生的焦虑紧张心理特征仍然无以化解,假如化解是需要的话。

当然,秉持着笛卡尔式的“二元互斥对影并存”观作为认识现象的认识论立场,基本上是无所谓对与错的,问题在于,这样的认识论是否足以贴切地呼应时代的脉动,有助于我们理解当代文明所面对的关键课题。也就是说,它涉及的是文化关联性、历史意义与诠释开展性的问题,而这些问题所触碰到最核心的,莫过于当代人类文明的基本呈现风格,其中,最为醒目的,可以说就是“正负情愫交融”的现象。下面,让我们借着这个长期来吸引着西方思想家心思的、既恼人又充满着诱惑的现象,来为笛卡尔式的“二元互斥对影并存”观解套。不过,在进行描绘之前,让我们将焦点稍作转移,先来考察一下象征交换(symbolic exchange)现象在西方社会思想中的地位。

四、“象征交换”的哲学人类学存有源起预设基础——曼纳与神圣性的经营

19世纪的尼采(Nietzsche, 2009: 502—517)告诉我们:在最原始的时期,人类与其他的野兽原本都一样,凭本能宣泄情绪,并以野蛮战斗的方式行事。当人类处于这一情形之下时,其所彰显出心理状态的元神比较接近希腊酒神狄奥尼索斯(Dionysus)内涵的精神——激情与陶醉,不断地经验着、也创造着令人感到非凡而例外的惊奇。涂尔干即认为,这种充满着激情与陶醉的酒神精神,正是宗教经验(尤其神圣性)得以形塑的基本心理基础,是人类进行“象征交换”以经营文明的基架。为了阐明这样的论点,涂尔干(Durkheim, 1995)以诸多初民部落社会

6. 有关上面提到诸论述的评介,参看叶启政(2004: ch. 7—9, 2008: ch. 3—4)。

中常见的场景作为例证来加以说明。他指出,在初民社会中,人们会在节庆时令时藉着种种仪式孕生集体欢腾(*effervescence*)的场景,在这样的场合中,人们共同处于精神亢奋而有着类似灵魂出窍的心理状态之下,于冥冥之中感到有一股超自然的力量存在将他们连带在一起,使参与者感到自己是共属共源的同一群人(经常以某种动物为代表,即成为图腾),涂尔干说这即是“社会”的源起状态。

涂尔干的外甥,人类学家莫斯(牟斯,1989)进一步以有关“礼物”互惠交换的说法,为涂尔干的理论增添了更多光亮鲜艳的色彩,使得整个论述的内容更为丰富。他告诉我们,在初民社会中,人们所以互动基本上即是为了互动本身,别无任何其他目的,套用齐美尔(*Simmel*,1971:130)的用语,即“无工具价值设准的社交性(*sociability*)”乃是互动自身的目的。其中,最为典型的即是人们进行互惠性的“礼物”交换,因为这样的交换纯然是为了经营、肯定、保证与强化彼此之间具有共感共应的感情(和同属感)本身。在这样的体认之下,集体欢腾于是具有引发激情状态以彰扬社会至高性的作用,这可以被看做是人类企图透过制度化过程型塑集体意识(特别是所谓的文明社会)的社会心理前置状态,更可以说是人类由动物性跳跃至人文性之心理上的临界场域,这对理解人的社会世界与其行为,一直具有必然的并且也具有至高无上的地位。

就概念的内涵而言,当我们说心理状态的元神是酒神精神以及社会的源起来自(特别节庆)集体欢腾之亢奋状态的时候,这就意味着,“社会”(和“文化”)是来自人类所禀赋的感性本能特质,而非如洛克所主张的是经过理性的“契约”经营出来的具有象征意涵的人为结晶。这也就是说,当我们说“人类是一种动物”时,人本能具有着激情冲动的能量力道,正是动物性的典型体现。借用马费索利(*Maffesoli*,1996:1)的用语,这一能量力道即是法文的 *puissance*,呼应着霍布斯、弗洛伊德强调人所具有之原始激发动力的基本论点,而人类与其他动物不同的,即在于他懂得让这一动物性受到人文性的洗礼,有着“恰适”的文明表现。

由此也将人所具的“动物性”本能提升至作为理解人的社会行为与社会本身之建构的核心概念,除了如前面提及的是与资产阶级的兴起具有一定的相互增强的历史亲近性以外,从社会思想发展的角度来说,

这种理论努力所呈现出来的最重要的意义莫过于在于,它将自然本能从原是为人类文明(社会)源起确立一个具有经验性实证意涵的心理底蕴基础,转换成能为人类文明(社会)的源起提供一个具有普遍意涵的、且具有着“正当性”的哲学人类学存有论性质的基本预设,以此为人类文明(与社会)所以出现提供具有普世意涵的源起状态。就整个欧洲的历史发展背景来看,这种理论取向至少还反映了以下三个因素的影响:第一,这可以说是延续着18世纪浪漫主义的思想,在型塑人的形象时,对人的感性给予了特殊的优先考虑,不妨说这也是对启蒙理性的一种思想反弹;第二,政治上的自由主义结合了工业发展带来的诸多棘手难解的社会问题(特别是都市化与工人无产者的大量浮现所带来之前所未有的崭新问题),使许多社会思想家(如滕尼斯)开始萌生对中古世纪欧洲的庄园社会的怀旧情怀,有些人甚至试图将视角触向更古老的初民部落社会去寻找文明的源起状态,以此作为“拯救”工业都市文明的基础。第三,通过回归动物性来思考人类文明的源起,多少是对17世纪以来逐渐发展出来的生物有机体观(尤其是达尔文的进化论)的善意回应。总之,这样的文明源起观可以说是在上述三个重要历史因素引导下,由工业资本主义体制正面与负面地为西方社会思想所设定的基本形而上学的意识形态。

顺着这样的思路,我们就可以理解,为什么西方社会思想家,特别是承袭着涂尔干与莫斯思想的法国左翼倾向的思想家(如列斐伏尔、巴塔耶、卡伊瓦、莱里斯与居伊·德波等),会将“由动物性转化为人文性之过程中的临界点是什么”视为重要的课题。⁷特别值得一提的是,这样的思维立场更使得他们不得不回到人本身所具的主体能动性以及实践的日常生活世界(而非抽象化的体系)上来思考整个问题。

通过以上的论述可知,在此过程中,所谓曼纳(Mana)⁸现象的孕生,乃至神圣性的塑造,就是彰显这一转化临界点的人文性机制的要件;而这再次确认着由人们之间引发出来并不断被激发起来的——被尼

7. 有关对这一左倾的所谓法国日常生活学派的评介,参看叶启政(2008:ch. 8)。

8. 简单地讲,曼纳乃是指在某种宗教信仰中人们相信世间存在有一种超自然的非凡力量。它被认为集中在某种神祇、神圣物、或人物身上,但是,威力却是蔓延扩散至整个世界,而且可以承继或传递下去。根据涂尔干(Durkheim, 1995)的意见,这一力道特质具备着文明的源起意义,乃代表着宗教信仰(因而,也是“社会”得以形成)的最初能量形式。

采所特别提示的酒神精神所内涵的——激情而支撑着的象征交换的愉悦游戏，已然成为了核心课题。换言之，曼纳的孕生与神圣性的营造，乃以引发激情作为基本前提，任何的理性作为基本上都是为了证成激情的一种人为努力。进而，对于社会机制的经营而言，曼纳激情支撑下的非凡例外的神圣性与平凡例行的“世俗”之间有着不可任意逾越的门槛藩篱，需要予以区隔。更重要的是，我们需要透过以“物”的媒介所营造的仪式来对“神圣”赋予例行化的过程。从根本上说，如此对“非凡例外”予以“平凡例行”化的仪式化过程是必须存在的，因为，这将使得神圣性不仅获得适当的解释，更使得其经由仪式作为“索引”而得以一再被重复地呈现与保证着，由此创造了一种“犹如”(as if)或“可以是”(could be)的感应情境，而非“实然如是”(as is)的理性状态，才得以顺利介入以导引人们的行为(Seligman *et al.*, 2008: 23, 25, 27)。耶律亚德(2000: 116、121、131、134)即指出，在这样的情况下，神圣的时间本质上是可逆转的，它具有着一种原初秘思(myth)性质的时间，临现于当下此刻。这是本体性的永恒时间，是一种永恒的现在(如节庆的循环出现)，时间藉由每次更新的创造重获新生。因此，节庆是实现神圣时间的一种结构模式，它总是发生在起源的时刻，而人们在节庆期间所展现的行为，即重新整合了起源与神圣时间，以与之前和之后的行为有所差异。就在这样的情况之下，起源永远与人们相伴着，从来就没有离开过。

行文至此，我们似乎可以为西方社会思想中这一强调酒神般之共感共应的文明源起论下个简单的结论：假若文明是起于对人所处的环境有着“惊奇”经验的话，孕生所具有的共感共应的曼纳情愫乃是符合(或谓应对)着惊奇所带来的种种恐惧、敬畏或崇敬等心理压力的基本动力。透过曼纳情愫对惊奇体验所营造的那种神圣感，于是成为主导着人们如何认知世界的基轴。⁹这么一来，倘若说具有“犹如”或“可以是”特质的仪式是证成神圣性的机制要件的话，那么，我们也恰恰可以说，人们总是以一种充满酒神精神的理想想象图像来彰显着现实实在。在这样的认知架构下，毫无疑问，理性的运作只不过是一种极为特殊的具有共感共应的集体意识操作而已。

布西亚(Baudrillard, 1990: 72—74)认为，在如此这般的象征交换

9. 有关“惊奇”作为社会孕生(亦作创生)的源起心理状态的讨论，参看叶启政(2008: ch. 2)。

本身即是目的的“游戏”场景中,仪式(特别是魔术与咒语)的威力在于清空一切具特定历史旨趣的定型意义,使人们得以孕育并成就无限的想象与感受空间,神圣神祉的符码恰恰可以从中孕生,不必接受“理性”的逻辑检验。于是,在神圣的塑造仪式中,意符(signifier)基本上是虚空的。此刻,语词既无固定内容,也无需有特定的指涉对象,因而,人们有着充分发挥自我实现(或自我防卫)预言之权能的契机,其所内涵的纯粹诱惑(seduction)基本上是充分解放的。这也就是说,象征交换的纯粹形式实乃意味着,交换本身即是目的,甚至可以说根本就无所谓目的,若有的话,那也只是仪式性自身所可能散发的那种具有魅诱性质的曼纳力道而已。于是,在“纯粹”的象征交换过程中,虚空的意符使人们产生眩惑。此时,尽管空与有、生与死可以是对反(opposite)着的,但却又同时纠结在一起,形成一种正负情愫交融(ambivalence)的状态。其间没有真理可言,有的只是不断地以不可言喻的方式予以感知的衍生与孕育。

五、正负情愫交融的社会学意涵

当人们处于节庆(特别是情绪狂欢沸腾)的非凡例外场合而有着共感共应的时刻,这一共感共应心理的生成,首先应当说是来自情境所可能引发的情绪感染,继而,又孕生了具有较为持久性的情愫(sentiment)。这一切感应的生成,基本上不是、更不必经过人们彼此同意,也不需要人们刻意地通过意志去对其加强之,因此,它也不涉及人与人彼此之间形成至高性(sovereignty)的生成问题。巴赫金(1998)在论述中古世纪拉伯雷(Rabelais)的诙谐怪诞文学中有关降格的问题时就曾指出,在节庆欢腾的场合中,人们陷入集体共感共应的出神状态,忘情的狂欢使得人们在平时具有的种种差异(如地位与身份的层级)被平准化。此时,“例外”(如国王)被降格成为“例行”(如百姓),“特殊”也被降格成为“一般”。于是,一般平民可以种种方式(往往是降格到以具有动物性的种种与性和排泄有关的人体下部器官和随伴行止——如性交)来揶揄尊贵的国王与贵族。于是,欢腾以众声喧哗的方式倒转地分享着“死亡”所意图体现的“平静与虚空”的平等,情形就犹如在地狱中帝王与奴隶、富人与乞丐一样,都是裸露着身体(骨头),并且以平等的身份互相发生亲昵的接触。在这样的场景中,诸如例外/例

行、非凡/平凡、特殊/普遍、富有/贫贱以及尊贵/低贱等原先对反的双元样态相互引诱着，彼此以正负情愫交融的状态生生不息地搓揉攻错着。这样的双元样态作为人的基本心理认知和感受基架，虽然是持续对彰着，但彼此之间一直是“断而不断”，而绝非处于“断而再断”之“非此即彼”的二元互斥对立冲撞争夺的状态。

自古以来，人类就经常经验着爱恨交织的正负情愫交融场景。譬如，爱情之所以被人们视为伟大而受人歌颂，正因为它可以使人们经验到一种生与死、喜与怨、聚与离以及爱与恨等情愫交融并存的缠绵状态。的确，如此充满暧昧、未定与滑溜的交织状态，固然给人带来焦急浮躁的不安心理，会时刻折磨着人们，但是，它却也会同时激荡出渴望、期待和思念的强烈欲念活力，使人们经验到生与死交错浮现的永恒“再生”的奇妙感觉，保有着欣喜、愉悦和活鲜的感觉。其实，这种爱与恨交织的正负情愫交融情形一向被人们（特别西方人）认为并非只限于发生在人们的爱情关系之中，而是遍及人们日常生活的各个面向。弗洛伊德（1950：60）试图以所谓仇父的恋母情结（Oedipus Complex）的说法来涵盖人的一生，并施及于生命的各个面向，可以说是最具有代表性的。

除了类似弗洛伊德那样将正负情愫交融看成是一种心理现象之外，诸多当代西方社会学家则视正负情愫交融是一种具有社会学意义的结构性的机制现象，而在“现代性”内涵的价值与意义多元化的激发下，这一现象的浮现则又特别明显。在众多的论述中，默顿的说法可以说最具有代表性。默顿（Merton, 1976：6）认为，正负情愫交融乃内涵在社会结构关于角色、角色组或地位的矛盾规范性期待之中。显然，这种社会学化的正负情愫交融所涉及的，基本上是社会结构本身，而非某种人格特质所展现的感觉状态。因此，在默顿（Merton, 1976：8）的心目中，社会学的正负情愫交融最严格的核心样态乃是“为与某单一社会地位相关联的社会角色所赋予具社会定义性之冲突的规范性期待”，而这一点一直未被人们所充分注意到。总之，不管怎么说，就默顿的立场来说，承认社会学的正负情愫交融现象的存在，等于命定了人们必然要“客观地”使自己的角色期待处于正负情愫交融的情境之中，由此，人们必须要学习如何在冲突的规范期待中作出迁就结构理路的适当的“调适”性选择。

不过,以往在以启蒙理性作为“基准”的历史潮流推动下,社会学家们基本上认为,正负情愫交融只有负面的功能,是不能容忍的,必须予以“纠正”,尽管我们可以发现它有时有着正面的社会“功能”¹⁰(如 Berger, 1980; Weigert, 1991; Smelser, 1998; Warner, 2004)。因此,假若当代社会的两难情境所彰显的本质亦是一种“正负情愫交融”的话,现代理性要求的逻辑一致性使得人们对这一现象的社会质性有了不同的认知与期待。维格特(Weigert, 1991)即采取了认知论的立场,以为此种情绪之所以产生,乃是因为人们的知识不完整,导致对既有社会实在有着多元的乃至矛盾的理解和解释而促成的。推衍到弗洛伊德的论述来说,当代(西方)人所患的精神官能症,可以说即是源自于这一在古老部落社会就已被认识得到的心理现象作祟的缘故。毫无疑问,这一与在人类文明源起时就共存共生的心理现象,之所以在现代文明中——而不是在往昔的部落社会中——成为“问题”,主要是由于启蒙时期以来的理性意识发酵的作用,因为其形成一种有规范作用的社会动力,在认知上要求人们的行为必须有着逻辑一致性从而促成一种心理并发症。换句话说,这样的说法乃预设着,当人们处于正负情愫交融的情况时,情绪必然是有所困扰的。精神状态所以出“问题”,那是因为人们所持有的知识不完整,以至于他们无法透过理性的认知逻辑妥善地处理自身的情绪困扰的缘故。于是,“理性”地认识自己(包含处境),被视为既是避免精神状态“出问题”,也是“治愈”精神疾病的灵丹妙药。

毋庸置疑,作为人们在日常生活中指导行事是否“正常”的文化判准模式,启蒙理性所侧重的是认知上的逻辑一致性,这实际上深刻地反映着“理性认知至上”的思维模式,然而它却忽略了情绪的引生(特别是对正负情愫交融感受)本身所可能内涵的人类学意涵,尤其是在指向源起状态的想象方面。回顾人类文明发展的进程,无论就源起或当今的现实状况(指后现代场景)来看,事实上,知识的不完整充其量只是理解

10. 譬如,维格特(Weigert, 1991: 22, 31, 50-51)即认为,就社会结构的面向来看,一个优秀的医生可以以相当温馨的态度对待病人,但是,在治疗时却相当冷静而理性地遵循医学规范。因此,就社会而言,正负情愫交融可以具有负面功能,也可能具有正面功能。但是,就个体的层面而言,维格特则认定,正负情愫交融是彰显不幸苦恼之情绪状况的一种典型状态,人们一直力求去解脱它。

正负情愫交融感的一个具有历史—文化意涵的前置背景条件而已，特别是摆在启蒙理性文化机制下来考究的历史质性。其实，与其说正负情愫交融是一种认知现象，不如说它是一种情绪状态更贴切。因此，毋宁说，只有在认识到这一现象是处于冲突矛盾的状态，并且有了强烈的负面情绪反应（如焦虑），正负情愫交融作为负面问题的条件才具备。这也就是说，默顿所指陈的具有社会性的正负情愫交融情境的结构客观存在，并不保证人们必然会有了正负情愫交融的心理；要使这种心理情绪得以发生，非得先要求人们对与之相应的这一社会情境有所感知，且以特定的理性意识来理解，况且，我们还得探究人们是以怎样的心情来感受它！斯梅尔瑟(Smelser, 1998)就是从历史的角度来理解正负情愫交融作为一种心理预设的社会学意涵的，他洞察到，过去西方社会学界盛行的理性选择说，的确是过分看重了人所具有自由选择的机会与工于精算的理性能力。他指出，固然自由主义的传统确实为人们增添了更多的自由机会，并且将它制度化，而且，科学理性与资本主义体制也有利于人们发展精算的理性能力，但是，事实上，人还是一直需要依赖一些东西，自由与依赖总是并存着的，以至于使得“自由/依赖”并立的社会情境特质成为孕育正负情愫交融的温床，况且还是人们难以逃脱的。因此，就人存在的历史处境而言，正负情愫交融的现象其实一直就存在于其间。再者，由于它本质上关涉的是情绪与情感，而非单纯认知问题，因此，人透过所谓“理性”是否能够完全予以处理，甚至是否应当运用“理性”来处理，或保守地说，“理性”应当如何运用，这一切的确值得进一步反思。

显然，当追求“理性”的逻辑一致性被视为确立行为之合理性的基本准则时，由于理性要求的是方正的纯净、棱角明确，不能有含混且暧昧的圆融，更不容许有任何杂质存在，因而鉴于正负情愫交融同时兼具的正性与负性的面向，于是乎，本质上即成了“问题”，而且是深具压力的问题，必须在“理性”的要求下予以化解。由此，从象征语言的立场来说，运用矛盾修饰法(oxymoron)¹¹消除正负情愫交融的负性面向以使得正性面向全然展现，基本上便被看做是一种有效的化解之道，而且被

11. 如运用类似活生的死亡、原始的副本、公开的秘密、黑暗中的光明、控制的混沌等等相互矛盾的词汇来刻画。

认为是有可能予以完成的。不过,在这样的情形下,正负情愫交融的心理情境却逐渐丧失了(在初民社会里常见到之)作为推动人们发展文明的动力,相反,它可能成为阻碍文明进展的障碍。然而,在今天这样的后现代场景中,我们发现,整个社会与初民社会分享着一些类似的基本特征,尤其是在启蒙理性那里具有正当性的社会意涵,开始不断受到人们的质疑。那么,在这样的情形下,人们是否有着重展正负情愫交融之社会心理与文化—历史意义的可能(和必要)呢?

六、超越理性的“永恒轮回”——尼采之热爱命运(amor fati)的自我试炼启示

关于现代性所内涵着的“理性”的历史—文化质性,可以借用“人类谋杀了上帝”这样的说法来体现,但是,这种“谋杀”却又意外地催生出另外一个至高无上的全能上帝(科学理性即是)。吊诡的是,这个另外的上帝并非存在于人之外,相反,它恰恰可以在人自己身上找到,而且也必然只可能在人自身中被发现;同时,对于这种全能上帝(科学理性)而言,人人都有机会了解它,只要他肯努力学习。如此说来,人无疑是自立、自主、自由的,必须也只能仰赖自己,而且,由自己经历而发的感受才是重点,不是上帝指令人们牺牲自己所引发的情愫(如罪恶、怨愤)。由此,理性把人自我定义的“乐观”场景重新予以整体化,并且不断向未来无限延伸,使人们充满着永恒之生的期待与希望,但是,与此同时,它就自然也就不再容许生死交错、爱恨交加的正负情愫交融现象存在。

然而,事实上,隐藏在“理性”背后的,却是犹如笛卡尔(Descartes, 1993:16—17)所说的“确定性的恶魔证明”(the demon proof of certainty)一般,它法力无边且具有着无限引诱力道的“邪恶”魔咒效果,总是一再变形地吸引着人们,以至于使人们无法摆脱。回顾西方历史发展的轨迹,我们发现,至少自18世纪的启蒙运动以来,基于“理性”所展开的是一连串的“禁欲”,严肃、正经、定型,绝对不能忍受任何“非理性”的反面状态存在。推到极致,这样的禁欲理念被高度建制化(特别是通过挟持着法律与科学作为正当基础的政治化权力形式)后,人人必须像清教徒一般,对“非理性”严加拒斥、改正,甚至要完全予以消灭铲除。一旦有了情绪,为生命带来的,原则上则是刚强者表现,总是体现为爆发性的愤怒、紧张、恐惧、怨恨或焦虑等充满着炽热、激动而荡漾

之力道的能量释放(流血革命即是一种最极端的方式)。相反,承担着忍受的悲怆、惆怅、抑郁或凄切之“逆来顺受”的“无力”感受,不是它的原型,因为那是柔弱者的表现。

在这样的“理性”力道观导引下的西方社会思想是刚强者的思想,是非友即敌、势不两立的“断而再断”思想,是从生产面来看待人之存在价值的思想。相应地,诸如权力、权威、规范、价值、分配正义、结构制约、压制、剥削、宰制、生产力等等充满互张对峙之“力”能量展现的概念,则充斥于社会学家们的头脑之中,成为建构“社会”图像的基本座架。说起来,这其实反映的是从17世纪资产阶级兴起以来的欧洲社会充满着“革命”张力的历史景象,特别是体现在十九世纪的“巨变”场景之中的,也正是马克思以具有同质性的概念、但却是被颠覆了的历史角色来架出无产阶级作为主体所力求刻画的。

毋庸置疑,这种具有刚强质性的“理性”,在认识论上,恰恰可以有力地同时也是有效地支撑“二元互斥对影而并存”的认识论传统,并且,也是其足以依照逻辑画地自限地经营着的那种世界图像。在如此向刚强的生产面向高度倾斜的情况下,内涵在消费面向中的那类充满着暧昧、模糊、移位、易动、浮荡、跨界等等具有柔弱色彩的概念(如引诱、享受、生活格调、时尚、品味等等),自然也就要被社会学家置于边缘的地位。于是,他们看不到生死交错、喜恶兼具、爱恨交加的正负情愫交融现象背后那些丰富的感情面向所蕴涵的宽广而深邃的社会学意义。

以往,如霍布斯以具“有”(having, possession)之特质的基本需求欲望建构起来的人之存在的基本形象,其实乃是从现世、俗世、物质化的角度勾勒出的人的存在内涵(参见叶启政,1991:13—15)。及至资产阶级开始争夺主导历史正当权的17世纪的西方社会,乃至(特别是19世纪)具有高度生产导向的工业化资本主义社会,以这样的认知模式作为基础,并且运用与“二元互斥对影并存”相断绝的方式来区分人的社会属性(如有产/无产、资本家/劳工),确实可以呈现出一定的现实社会意义,有着产生启发作用的社会学意涵。然而,即便是在人类仅以直接满足本能欲望(如追逐金钱、性欲)的使用价值为本的观念引导下,并运用着人类特有的“理性”意识来鼓动人们追求的意向并不断对其予以正当化,但就“本能”本身而言,其实人还是并没有高过其他动物太多

之处,因为整个生命活动的内在动力只限于满足和衍生源自动物本能的欲望,所以说,在被拔高的“欲望”标准下,人将成为“残废”,物化的部分侵蚀、甚至占据了整个生命,使人显得十分贫血。事实上,对人类来说,自古以来,生命的意义,毋宁说恰似与欣赏艺术一样,原本就是无法单纯地依靠思想(特别是理性思想)所能挤压出来的,而是必须抖动着人们的感情之弦,才可能剔透出来,思想充其量只是被用来整理感觉的手段而已。因此,企图以“思想性的认知”取代“感情性的感知”是笛卡儿的“我思故我在”命题过度被渲染并且被不断予以“月晕化”的结果,尤其是在经过物质化之科学理性的洗礼之后,人类已然几乎被导引陷入于强调“客观”一元的判断准则的泥沼之中,使人类本有的洞识感受能力遭到严重的压抑。

的确,在大众传播媒体与网路科技的体制化现象高度、快速发展的今天,一般人的日常生活确实是为充满着感性符号飘荡和移位之消费理路所导引着,人们接受(动态)图像刺激的机会远比承担静态文字的挑战来得多。由此,非线性的综合情绪感受愈益显现出比线性的分析理性思考更大的影响力,感性似乎应当有条件凌驾于“理性”,成为主导文明演进的重要力道,呼应着前面所提到的涂尔干与莫斯以及跟随其后的“日常生活学派”的左翼社会思想家们所期待的——以共感共应的情操来经营理想的社会生活。然而,历史发展的实际情形却是事与愿违,“理性”依旧盘踞于整个社会的核心,占有最主要的社会机制的地位——只不过它由明转暗,成为幕后的藏镜人——仍然主导着现实中的一切。

回顾西方的历史,许多怀着人道精神的人们原来所期待的是,马克思主义(特别是共产主义的形式)可以取代资本主义来完成他们所相信的“历史辩证”必然程序,并且也可以藉此实现理想社会的梦想。但是,后来整个世界似乎向着资本主义的市场经济体制靠拢,这样的历史理路所经营的美梦于焉宣告破灭。在这样的情况下,姑且不论是否如华勒斯坦(Wallerstein, 2001)所认为的,因为有了共产主义与之对仗,自由主义随之也会自行终结死亡,至少,随着“苏东”体制的“瓦解”,资本主义体制抢得了主导整个人类文明发展的至高权,目前而言这已然是无可否认的状态,至少在可预见的未来似乎是如此的。也就是说,就基本逻辑而言,19世纪马克思对资本主义的运作理路所提出的分析,依旧是有效的,其中,最为显著的莫过于谋求极大利润的“理性”要

求。若说有所不同,那是:过去,或许如马克思所说的,资本家想尽办法从劳工身上压榨出更多的“剩余价值”,而如今,除此之外,更多的则是绞尽脑汁地从消费者身上挖。其中,“理性”地运用影像符号对人们的感官(因而心理)进行总体操控来更有效地刺激消费,是其提升利润的新策略,透过种种广告宣传伎俩来运作时尚(fashion)机制,即是一个显著的例证。于是,透过如此这般的“非理性的理性化”(如时尚与广告的计划性操作)与“理性的非理性化”(如霍克海姆和阿多诺[Horkheimer and Adorno, 1972]所诟病的“启蒙的欺骗”)双重机制的交错作用,恰如韦伯(Weber, 1978)所说的,“工具理性”达到了史无前例的膨胀地步,这同时也使得资本主义的基本逻辑发挥了极致的效果。就社会机制而言,无疑,大众传播媒体与网际网路科技的高度、快速的发展则是最重要的推动力。由此,许许多多隐身在大众传播媒体与网际网路建制中参与符号创造的操作者,显然也是最主要的“犯罪”共谋。只不过,对于他们,人们不能像马克思指控工业资本家时那么容易“定罪”,因为,这些人总是有着“不在场”的证明,既无法罗织法定的罪证,也难以令他们心中产生道德良知的自我谴责,恰恰相反,他们被捧为繁荣经济与创造多采多姿、绚丽缤纷之感性世界的中坚功臣,甚至为众人所供奉。

仅就西方世界本身来说,经过 19 世纪惊天动地的“巨变”之后,尤其是 1989 年以后,它不仅巩固了原有的资本主义市场经济体制,而且迂回地得以强化的“个体化”成为形塑社会的基本主导结构原则。这样的历史格局似乎将 17 世纪以来资产阶级所领导的伟大“革命”事业予以完成,西方世界再也没有且也不需要任何“大论述”(或曰“宏大叙事”),相应地也不需要至高神圣的定型绝对存有概念(不论是以诸如平等、正义、自由或无产阶级)来支撑其正当性。尤其是,当下的资本主义体制结合着发达的大众传播媒体与网际网路机制的结构理路,充分地支援了以象征交换为导向的符号消费社会形态。其中,最为显着的莫过于是,社会中充满指涉着被空洞化了的符码,而且总是以飘荡、易动与不断自我滋生的姿态再生着。一切呈现为绝对欢愉的新鲜“活生”,不断流动着的更替变易着的“现在”片刻定格即是永恒,死亡则始终被拒绝在世界之外。

活在永远让“生”不断轮回、但意义却被反复架空的世界里,乃意味

着人们不仅不再需要审慎的思考,而且也使得在过去的社会中常常能看到的“牺牲”不再具有明确的社会意义,甚至,更是不必存在了,因此不需要具有神圣意涵的持久共感共应来为集体作加固。进而言之,在今天这样被资本主义体制高度制约的个体化消费,同时也将人们的整个生命导进“单元化”的渠道之中,譬如,许多人沉溺在由网路所制约的沟通(或游戏)欢愉之中,丧失了过去人们主动追求意义时所可能经历的困顿所带来的“命运”感觉,生命也就因此缺乏挑战与挫折所蕴积的浓厚情感底蕴。于是,人们漫游在涂染着肤浅但色彩艳丽的大地上,他们不是如17世纪维科所说的巨人英雄,而是如尼采(Nietzsche, 1999: 119)所指陈的屈服在既成体制下沾沾自喜、自满的具有群盲(herd)特质的“均值人”。由此说来,这是与当今人类文明(特别西方世界)所共处的具有结构制约性的“命运”(借用佛家的用语,则是“共业”了),尤其是像今天这样以消费为导向的结构制约,已不是过去所呈现的那种有着明显压迫与剥削现象的场景,而是透过充满着欢愉欲喜悦的诱惑机制来运作的完全宰制,对此,与其说人们实在是无以规避,勿宁说他们诚心诚意地在拥抱它。如此一来,这样的柔性结构制约所带来的“命运”更加难以抵挡,或许,人们更需要学习以转化的态度来热爱它。无疑,学习“悬搁”结构性的诱惑制约,以免为结构理路所完全宰制,是人们维持主体能动性不能不采取的策略,但如何做呢?这是问题。

七、孤独与修养作为化解焦虑文化的可能性

诚如瓦蒂莫(Vattimo, 1992)所指出的,在今天这样一个以概化沟通(generalized communication)为主调的时代里,人们承受着不断更新之新颖“怪诞”象征符号的震惊(shock)与击动(Stoss, blow),带来的是摆荡(oscillation)与失向(disorientation)的现象,充塞着随时令人感到惊艳的暧昧性(ambiguity),尽管有时带有某种窒息感(尤指艺术)。在如此“一切皆可能”的历史场景中,生成过程本身不再是成就一个追求具有集体至高性的永恒绝对存有,而只是任凭轻盈、飘荡的符码不断地引诱的“虚无”,其给个别个体所带来的,只是充满着短暂、颤抖且致命的愉悦回应。在这中间,没有厚重的累积性成长,只有不断扬弃和耗尽的消费,一切停顿在当下此刻的“现在”,而且显得相当轻盈。在这样的场景中,或许,人的创造力确实有了充分的自由发展空间,但是,人作为

行动的主体却又如何来证成自我存在的意义(假若这是需要的话)呢?

显然,在这样一个丧失了严肃历史感的、一切皆显得轻盈而易动不居的历史格局中,正负情愫交融的心理状态在过去人类文明中所可能看到的厚重集体意义便逐渐趋于式微,甚至人们也不再需要它了。由此,曾经可以在初民部落社会(甚至有一定文明水准的传统社会亦然)中见到的二元对彰的正负情愫交融心理状态所引发的心灵上的那种迟疑、踌躇和挣扎过程,特别是过渡到二元交融圆成的临界点不见了。因为,在由高度结构化的“制造愉悦”这种诱惑机制(特别是透过媒体)所绵密细致地经营着的“消费符号”的制约下,一般的人们(或谓“均值人”)所要的也只是活在当下此刻的欢愉之中。尽管人们的需要与感受被一群有心者以系统化的方式予以左右着,但是,他们既不重视自我批判,更不期待自我反思,除了享受既成的符号“引诱”之外,在这样的“均值人”看来,或许对任何更深层的生命意义的探问与追寻都会觉得“太累人”了。这是一群为既有结构理路所完全宰制的“群盲”,他们屈从于诱惑机制所勾勒的价值系统之下,把整个生命的意义定位于追逐世俗的象征符号(如代表身份的名牌手表)与感官直接的即刻满足(诸如追逐声色犬马的欲望满足)(参见 Nietzsche, 1999: 119)。

尤其是在社会结构原则被予以“个体化”的情景之下,基本上可以说,“去集体意识”吊诡地成为最核心且最具威力的集体意识。纵然人们有着正负情愫交融的心理状态,而且也自认是需要的,这充其量也只能是成就个别个体的生命感受而已。在一切变得既轻又薄的情况下,曾经在初民(或乃至传统)社会中所存在的正负情愫交融心理状态原本所具有的集体性的社会意义,已经轻易地被人们所遗忘,或至少降到最低,以至于人们甚至并不需要面对它。或许,这样的现象与尼采(参见 Nietzsche, 2002)所宣扬的超越善与恶的“彼岸”有着某种神似之处,但是,它绝对是一种另类的“彼岸”——价值中空化,既不必重估价值,也不必追求最高价值。它有的绝不是尼采一再强调和肯定的超越,而只是轻松愉悦的不断自我逾越。如此一来,超越的契机当然也就看不到,事实上也不需要。

假如过去的西方文明诚如尼采所指控的那样,是以透过基督宗教的罪(sin)来体现以亏欠(debt)为核心的人生观、并型塑了具有内化救赎与责任意识文化传统,以成就主动力来反制反动力,那么,在这样

的基本认知模式导引下,面对着被资本主义“理性”逻辑所摧残的“残废”人类,尼采恰恰是以对反着耶稣基督拯救残废人的作法来予以诠释和理解。他认为,一旦被现代市场化的工业资本主义体制摧残的人类被“拯救”了,“罪恶就与他同行”(参见 Nietzsche, 1994, 2005)。这也就是说,“被拯救”只是让人类再次陷入另一个体制的陷阱,这是一种“相同的永恒轮回”,只能让“存在必定是行为和罪过的永远重复”而已。为了避免如此这般的“永恒轮回”,人只有依靠自我拯救,找到那可以超越相同之永恒回归怪圈的分离点而射出的正切线。正是这正切线肯定并转化了“已如是”成为“应如是”的,所以,不是瘸子像被耶稣基督“拯救”而不瘸了,而是瘸子依旧瘸着,但是他转化了。这一转化是一种“解构而再挪用”的过程,使得人在当下此刻的“现在”得以从过去过渡进入到未来(参见 Nietzsche, 2009: 238—244; 另参见 Rosen, 2003: 205、213)。人不是等待结构系统的改变来“拯救”,而是承受既有结构理路的“命运”,进行挪用性的自我解救,这是一种柔性的解构过程。

在今天这样一个以传播媒体与网际网路为主导的大众社会里,就社会机制的结构特质而言,依靠着时尚营造欢愉心理的引诱来经营的生命观,才是结构理路所反射出来的关键反动力。与过去基督宗教与国家机器主导的格局不同,它不需要依靠(道德)内化作用或怨愤(ressentiment)心理来支撑,而是直接诉诸个别的个体人所具有的动物性本能即可。如果说,尼采看到的是传统的基督宗教与国家以单元化的权威力量对人类施展着垄断性的独断肆虐,那么,可以说今天的人类所面临的则是另一种崭新的局面。这个局面不妨可以被看做是:一群有心的“藏镜人”透过高度系统化的社会机制,以种种美丽诱人的象征符号引诱着人们进行愉悦的消费。在这样的情况下,人们毋宁说不再被要求必须进行自我判定与认真的反思,因而,其自我矜持的心智能力也随之大为降低。然而,长此以往,到头来,尽管社会条件已的确与尼采的时代大不相同,但尼采所揶揄的“群盲”现象却依然如故:人还是“弱者”,仍是“奴隶”,依旧当不了自己的主人,更何况情形看起来似乎更为严重,因为他们根本不知道自己被奴役,甚至回过头来拥抱着整个体制,以至于缺乏自我觉醒的契机。

当尼采意图超越善与恶,以期使人们得以跨越到“彼岸”时,他试图告诉我们的是,人们不可能通过为善而超越善恶,因为通过为善乃意味

着我们必须遵守某种预定的标准,从而也就谈不上“超越”。尼采所以要采取逆向的方式其实是要主张的是,人们只能透过从当今之善恶标准中释放出来,逆向地在人们一直视为“为恶”(如现代科技所带出的“现代化”)当中谋求超越。这也就是说,透过“为恶”的面向,以物极必反的方式逼压出一个不同于既有对彰之“善”可能界范的崭新局面,以此跳脱原有的善与恶格局。显然,尼采以此类颇具贵族气息的马基维里主义的方式来营造人的图像,实则乃意味着人并没有固定面孔,其面貌为何,端看与虚空“混沌”交汇后的折射为何而定。面对如此无实质性的不确定,尼采实际上呼应着继承着希腊诸神交战冲突意识之文明底蕴的西方感知传统,其心灵深处存有的是,人存在的基本心理处境是炽热而搅荡的焦虑——一种焦急不安的强力表现。人们唯有型塑强而有力的权能意志(will to power),才足以与这一具有文化根源的焦虑心理作斗争,并进而去克服它。情形显得特别有意思的是,十九世纪以来,透过极具优势的西式“现代化”洗礼,这一西方人所特有的焦虑文化质性,转嫁成为不分东西方之现代人的共同心理质性。倘若我们说它是当今整个人类文明的基本心理质性,应当是不为过的。

前面我们提到,在西方社会学家的认知中,结构/能动的二元互斥并存格局的本质是彼此对彰地冲突着的。这样的基本认知模式无疑是在宣告:焦虑的心理内涵于这种二元互斥并存格局之中,它构成人之存在所依赖的心理人类学的形而上学基础。吉登斯(1991:47—55,181—185)便认为,人有着存在的焦虑(existential anxiety),总是面对着存有论的不安全(ontological insecurity)状态。平心而论,在这种坚持二元互斥并存格局的存有论基础与认知模式的庇荫下,我们实在无法期待焦虑是可以化解的。唯有颠覆这种二元互斥对彰并存的认知模式以及转移整个心理人类学的存有预设基础,焦虑才有化解的契机,而还原到人自身来接受正负情愫交融的必然性,则是这种化解得以实现的极为重要的关键,这一点在弗洛伊德的心理分析理论中反映得尤为明显。

对弗洛伊德而言,人必须承认并接受社会既有规范与价值(因而亦是既有文化模式)的制约,本能驱力只能在文化模式容许的范围内运作,学习以相当程度之社会化的理性形式来适应是不可避免的。因此,在弗洛伊德(1915:195;1950:60)的眼中,在此充满着矛盾与冲突的世

界里,正负情愫交融的心理状态于是乎经常为人们带来难以化解的困扰,使人们的心灵永远处于冲突矛盾的焦虑之中,以至于压抑成为人存在的基本心理处境。然而,尼采对此却有着不同的理解,他(Nietzsche, 2009)认为,人们并非完全受制于既有的文明结构,他们总是有着主动能力为自己创造一个理想的存在状况,使文化(文明)成为在本能驱力推动下人经营生命的一种“自然”表现,而且,事实上,人也必须学习是如此,因为他不能一直使自己屈服于——以泰山压顶之巨灵姿态(如基督教道德和柏拉图主义)左右着人生命之方方面面的——既有的社会力量。在如此具有主动创造的情境中,正负情愫交融自然不是负担,恰恰相反,它对成就超越人格具有着正面的助力作用。这正是尼采提出的具有抗压性的非凡人格试炼的“超克人”(overman,亦曰“超人”——以下同)的重点。

其次,假若我们接受虚空“混沌”状态是人存在的原型、也是一切“生成”的着胎点的话,那么,正负情愫交融无疑就是人处于这一“混沌”状态中所承受的基本心理样态,人们必须学习以带着游戏的曲调原色来应对,如此才能使存在本身充满着生机。这也就是说,使正负情愫交融产生足以使人们迸放能量激荡身心来创造新局面的动力。于是,若没有蔑视与忽视,爱与关怀本身将使人的意志软化(也腐化),使权能意志的能量归零。同样,若缺失了爱与关怀,蔑视与忽视本身则会“恶质化”人的意志,以至于权能意志变得软弱无力。人们总是必须学习使“蔑视与忽视”以及“爱与关怀”成为可以交会搓糅摩荡而激发总体动能的两造,而非使它们以互斥对影并存的姿态从事着“非你死即我死”般的殊死斗争。换言之,倘若“爱与关怀”是至高价值的话,透过心灵自身内在的不断挣扎,“蔑视与忽视”有着以此激发、催促“爱与关怀”的发酵作用。

对人类而言,最使人们感到困扰的正负情愫交融状态,莫过于“生”与“死”交会所引起的焦虑。对人类来说,有限的生命界线,乃意味着不可逃避的“死亡”终究要发生。这样的命运似乎总是令人感到惴惴不安,使其时刻体验着承载某种不确定与虚空的感受。由此,死亡被看成是一种断裂、割舍、毁灭与终结,充满着未知的恐惧。在如此这般之生与死正负情愫交融的心境下,为必然来临的死亡做准备,或许是需要,但是,问题的关键在于“怎么做”。情形显得相当明显,一旦人们抱

着生的欲念不放,对死亡心生恐惧,他们的目光自然会变得短浅,感情日益颓废,胸襟也更趋狭隘。或许,只有把死亡与虚空看成是人存在的极限,以此极限“照出”所有生与有的可能性,如此让生与死在正负情愫交融之中相互搓揉摩荡,而非将它们互斥地予以排除,才是人们了解自己与世界的妥当的策略。情形就有如我们像对着善,恶是必需也必然的一般。而且,我们只能用恶“照耀”善,让善与恶的藩篱撤销而相互流动激荡,这样一种具有超越性的“善”行才可能“自然”地流露出来。尼采(Nietzsche, 2009: 132—136)正是如此建议我们:必须学习“自愿(自由)地死亡”的态度,这将有助于我们面对“死亡”的恐惧威胁。

尼采的上述说法乃是向世人暗示,人应当充实地生活着,即是为死亡所做的最好准备。选择某种具体的生活活动,是使具有毁灭且混沌意涵的死亡,成为催生出不断创造内在化解之权能力道(但却同时也是耗尽自己)的最好处方。以这样的方式让正负情愫相互交融地搓揉摩荡,是创造崭新生命,超越既有正负情愫以二元互斥对彰而并存的格局相互冲突对峙着所挤压出之焦虑的张力。显然,这一切意味着,作为一个谋求心灵精进之有“思想”的人,应当学会不时地让自己的一部分“死亡”,如此,才有空间容纳更多新生的成分,这是使既生又死、既爱又恨的正负情愫交融心理状态不断拥有更新代谢的契机,可以使得“再生”永恒轮回下去。于是,若说不断地重估与追求价值是人生存的必要条件的话,那么,只有仰赖个人的自我选择与经营,绝难对结构性的“改造”寄以任何期待的。

在今天这样一个以符号消费为导向的个体化社会中,就“均值人”而言,个别个体的“我性”乃受整个既定符号生产—行销机制所框定,形塑出来的基本上是一种受他人导向的过度饱和的“我性”。这是一种以肉身躯体为本、以此在处所为基础、以俗世世界为存有依托界范,并且把本能欲望当作载体来为自我的个性予以明确化的集体塑型过程。“个体化”是集体性的一种表征,既是目的,也是手段。在这样的情形之下,诱惑的愉悦,乃至个性的塑造,吊诡地成为从事剥削与宰制的形式,而异化却被等同于真实的实践与证成,以至于虚拟即是真实,真实亦即虚拟,两者不必分清楚。相应地,如此活在符码不断滋生的虚幻世界里,人们并不需要严酷的试炼努力,也缺乏致命伤害的机遇,轻盈得像一朵云,东飘西荡的。当下此刻的行乐即是永恒,既不必费心地追问严肃而

沉重的生命意义,充其量只是被米兰·昆德拉所刻画的“不可承受之轻”的焦虑感威胁着,十分轻微,轻微到一切可以显得十分自在、甚至写意。在这样的生命际遇里,尼采试图通过扎拉图斯特拉这位“先知”来为人们“开示”的努力,似乎并没有令人们开窍,使其灵魂得以脱胎换骨,从而成就为“超人”。绝大多数的人们依旧“享受”着丰裕的符号消费文化的硕果,欢欢喜喜地沉溺于欲望的无限衍生与飘荡而堕落的虚拟符号之中,拒绝思考更为深刻的存在意义,更遑论追求更加崇高的生命价值。

然而,话说回来,人们并非都是不自觉地沉溺在无限多变的欢愉引诱之中,不自主地被那自我证成、自我定义的无形结构力量所绑架。毋宁说,人毕竟还是一个喜欢漫游的存有体,漫游于广袤的论述空间之中,在热爱命运的前提下,以各自的观点实验着自己的生命,有的甚至不断地呐喊着“我将……”,展现出一种追求自我精进的努力。在这样的情形之下,身体既可以是宣泄堕落本能或任由它们相互角逐的容器,更可以是自我灵性的试炼载体或存在意义的确认与提升的试验(与实践)界面。显然,在诸如后者那样的努力状态中,基本上可以说,人是处于一种孤独状态来面对着正负情愫交融的场景,这种情景要求人们一切由自己来承担,唯有如此,才得以使人有所成就,因为任何来自人的协助,都只会破坏正负情愫交融心理状态对自我所可能内涵的爆发作用力。

尼采(Nietzsche,2009:119)说过一句令人深思的话:“孤独者,你踏上爱者之路吧;你爱你自己,所以又蔑视自己,正如只有爱者才有的蔑视。爱者要创造,因为他蔑视!人如果不恰好蔑视其所爱,又怎么懂得爱呢!怀着你的爱和你的创造,走进你的孤寂吧……”只有在孤独的状态下,人才具备着独立自主之自我反思的契机,足以使“爱顾”在“蔑视”的激荡下成就超越性的跃升。孤独并非要使早已靠边站的“个体化”自我更加凸显,而是要促使那种由他人导向所诱惑的“分别心”渐渐失去产生作用力道,使人自身(灵魂)找回与自然(世界)融会的可能,或迈入“悬在中间”的中阴(bardo)状态(参见 Singh,2010:208—209)。这是个饱和状态的转折点,也是走向维尔伯(Ken Wilber)(1991:19—20,89—90)所言之超越人格个性的(*transpersonal*)一种跃升状态。此刻,人会特别意识到身体的细微,但却有着不执着的超越感,没有过去记忆与未来期待的感性纠葛,只有当下此刻的临在喜悦—感动。

孤独使得人们有更好的机会卸除自我的心理武装,孕育那种具有

原创动能的身心整体感。尼采笔下的扎拉图斯特拉对人类的意义,并不在于他下山后喋喋不休地宣扬理念——即苦口婆心的“劝世”本身所带来的影响成就,而是一个人孤独隐居于山中的生活本身,重视的是,当转向自然与内心后,人就会引发一种以修心养性成就个人之“权能意志”的努力。由此,个体的人可以不再希求在上帝的庇荫下寻找安逸,相反得以通过孤独的姿态追求危险的救助——自我救助。这也就是说,社会既有的结构性机制永远只是一种“命运”而已,企图顺着一些人们的意愿来予以改变,终将无法完全化解人类一再面对的正负情愫交融的冲撞,因为,矛盾冲突的焦虑始终是永恒轮回着的,倘若人类不懂得在热爱命运的前提下学习自我克服的话。因此,唯有回到人作为行动主体的自身,磨练一种以泰然自若的随缘方式来搓揉摩荡种种遭遇的柔性修养应变功夫,人才得以超越“命运”,达至“超人”的境界。

在此,修养有两个层次:(1)合情合理地应对既有的结构性“命运”——这是一种攸关人存在之现实“底线”的权宜选择问题;(2)生命意境的提升——这是一种原属可有可无性质的生命意义抉择,涉及到的是生命境界的感受深度与厚度(或谓精致细腻程度)的问题。于是,现代人的问题不是“结构—能动”绝对互斥对彰的相互调适问题,而是在以人为本位的前提下,如何挪用既有结构理路去解构“命运”的问题。

参考文献(References)

- 巴赫金,米哈伊尔.1998.拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时期的民间文化(巴赫金全集,第六卷)[M].李兆林、夏忠宪,译.石家庄:河北教育出版社.
- 华勒斯坦,伊曼努尔.2001.自由主义之后[M].彭淮栋,译.台北:联经出版公司.
- 罗森,斯坦利.2003.启蒙的面具:尼采的《扎拉图斯特拉如是说》[M].吴松江、陈卫斌,译.上海:华东师范大学出版社.
- 福山,法兰西斯.1993.历史的终结与最后一人[M].李永炽,译.台北:时报出版公司.
- 牟斯.1989.礼物:旧社会中交换的形式与功能[M].汪珍宜、何翠萍,译.台北:远流出版事业股份有限公司.
- 尼采.2009.扎拉图斯特拉如是说[M].黄明嘉、楼林,译.上海:华东师范大学出版社.
- 施密特,卡尔.2008.霍布斯国家学说中的利维坦[M].应星、朱雁冰,译.上海:华东师范大学出版社.
- 维尔伯,肯.1991.事事本无碍[M].若水,译.台北:光启文化.
- 辛,凯思林.2010.好走:临终时刻的心灵转化[M].彭荣邦、廖婉如,译.台北:心灵工坊.
- 耶律亚德,M.2000.宇宙与历史:永恒回归的神话[M].杨儒宾,译.台北:联经出版公司.
- 叶启政.1991.对社会学一些预设的反省——本土化的根本问题[G]//制度化的社会逻辑.台北:东大图书公司:1—31.

- 叶启政. 2004. 进出“结构—行动”的困境——与当代西方社会学理论论述对话(修订二版)[M]. 台北:三民书局.
- 叶启政. 2008. 迈向修养社会学[M]. 台北:三民书局.
- Archer, Margaret S. 1988. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. 2000. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. 2003. *Structure, Agency and Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. 2007. *Making Our Way Through the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Barry. 2000. *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. London: Sage.
- Baudrillard, Jean. 1990. *Fatal Strategies*. Translated by Phillip Beitchman and W. G. J. Niesluchowski, edited by Jim Fleming. New York: Semiotext(e).
- Becker, Howard and Harry E. Barnes. 1961. *Social Thought from Lore to Science*. 3rd Edition). Washington: Harren Press.
- Berger, Peter. 1980. *The Heretical Imperative*. New York: Doubleday Anchor.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Descartes, René. 1993. *Meditations on First Philosophy* (3rd Edition). Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translation by K. E. Fields. New York: Free Press.
- Elias, Norbert. 1978. *The Civilizing Process: The History of Manners* (Volume 1). New York: Urizen Books.
- Elias, Norbert. 1984. *The Civilizing Process: State Formation and Civilization* (Volume 2). Oxford: Blackwell.
- Freud, Sigmund. 1915. “The unconscious.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Volume 14). Edited by James Strachey, in Collaboration with Anna Freud. London: The Hogarth Press; 166—215.
- Freud, Sigmund. 1950. *Totem and Taboo; Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Translated by James Strachey. London: Routledge and Kegan Paul.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Time*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1984. *Theory of Communicative Action* (Volume 1): *Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Theory of Communicative Action* (Volume 2): *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Hearnshaw, Leslie Spencer. 1964. *A Short History of British Psychology, 1840 — 1940*.

- London; Methuen.
- Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (English Version). Edited by Howard Warrender. Oxford; Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford; Oxford University Press.
- Horkheimer, Marx and Theodor W. Adorno. 1972. “The Cultural Industry: Enlightenment as Mass Deception.” In *Dialectic of Enlightenment*. New York; The Seabury Press; 120—167.
- Joas, Hans. 1996. *The Creativity of Action*. Translated by Jeremy Gaines & Paul Keast. Cambridge, England; Polity Press.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass.; MIT Press.
- Lockwood, David. 1964. “Social integration and System Integration.” In *Explorations in Social Change*. Edited by G. K. Zollschan and W. Hirsch. Boston; Houghton-Mifflin; 244—257.
- Luhmann, Niklas. 1982. *The Differentiation of Society*. New York; Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Stanford; Stanford University Press.
- Macpherson, Crawford B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford, England; Oxford University Press.
- Macpherson, Crawford B. 1968. “Introduction.” In Thomas Hobbes *Leviathan*. edited with an introduction by Crawford B. Macpherson. London; Penguin; 9—63.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London; Sage.
- Merton, Robert. 1976. *Sociological Ambivalence*. New York; Free Press.
- Mouzelis, Nicos P. 1991. *Back to Sociological Theory*. London; Macmillan.
- Mouzelis, Nicos P. 1995. *Sociological Theory: What Went Wrong?* London; Macmillan.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Carol Diethe. Cambridge; Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Human, All Too Human*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge; Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil*. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman. Cambridge; Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge, England; Cambridge University Press.
- Riley, Patrick. 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Cambridge; Harvard University Press.
- Rubinstein, David. 2001. *Culture, Structure and Agency: Toward a Truly Multidimensional Society*. London; Sage.
- Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett, and Bennett Simon. 2008. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford; Oxford University Press.
- Simmel, Georg. 1955. *Conflict and the Web of Group-Affiliation*. New York; The Free Press.
- Simmel, Georg. 1971. “Sociability.” In *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Edited by Donald N. Levine. Chicago; The University of Chicago Press; 127—140.
- Smelser, Neil. 1998. “The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences.” *American Sociological Review* 63; 1—16.

- Warner, R. Stephen. 2004. "Enlisting Smelser's Theory of Ambivalence to Maintain Progress in Sociology of Religion's New Paradigm." In Jeffrey C. Alexander, Gary T. Marx & Christine L. Williams (eds.) *Self, Social Structure and Beliefs*. Berkeley: University of California Press: 103—121.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society* (edited by Guenther Roth and Claus Wittich). Berkeley: University of California Press.
- Weigert, Andrew J. 1991. *Mixed Emotions: Certain Steps Toward Understanding Ambivalence*. Albany: State University of New York Press.
- Vattimo, Gianni. 1992. *The Transparent Society*. Translated by David Webb. Cambridge, England: Polity Press.

责任编辑:路英浩