

06

穿越烏托邦幻見

孤獨和修養社會學的可能性

高國魁

摘要

本文旨在闡釋和萃取葉啟政先生的孤獨和修養社會學精神，並計畫以三段論證探索該精神的可能性。首先，我們將要透過認識方法、理論觀察和歷史分析等相關問題叢結的爬梳，揭示葉啟政發起這場沒有社會的社會學賭注所隱含的代價。接著，我們將要點明葉啟政在逾越社會結構之後所懷抱的人文性與個體性之主體信念，連同其中所暗藏的要斷卻未斷之西方現代性遺產。此遺產特別指涉到由道德科學及批判政治哲學各自導致的實證人性和辯證影像之烏托邦。最後，我們將要穿越烏托邦主義的幻見，並且在尚布希亞的影像現象學所還原出來的異它性經驗下，重新肯定大眾身陷在虛擬真實的螢幕和網絡之內，聚散連結起孤獨和修養社會的異類可能。

一、沒有社會的社會學

在當今全球化浪潮的席捲下，我們是否還能站住立場反省西方的社會理念，並回頭主張社會學本土化的認識？長年以來，葉啟政先生緊跟西方社會科學和哲學的論述風向演進來寫作（如實證社會學與馬克思主義、後現代與反思現代主義、系統與行動理論、政治哲學與文學），並且在釐清基本理論概念和問題的同時（如科技與人文、個人與社會、生產與消費），又擴大梳理社會（學）思想的歷史（如Hobbes與Vico, Nietzsche與Heidegger）。然而萬變不離其宗的是，他始終抵制西方的社會理念，也一直堅持社會學本土化的認識；好似，他如影隨形地回應西方思潮，意在抹除而非突出其原創性。若照Bergson所言，哲學家一生中只有一個想法，那麼葉啟政先生真是個道地的哲學家，因為他畢生致力思索一個沒有社會的社會學，終究試圖開啟從孤獨到修養社會學的可能性。

本文旨在挖掘葉式孤獨和修養社會學的可能性，並由三大節構成全文。本節也即第一大節將描繪葉啟政作品呈現在方法論、理論和歷史觀之多重層面的融貫和衝突，為要點明他進行這場沒有社會的社會學賭注，其中所隱含的價值與代價。第二大節將揭開葉啟政超越社會視野的人本烏托邦哲學和斷而未斷的西方現代性遺產，包括由Comte式道德科學和Marx式批判政治分別構成的實證人性和辯證影像烏托邦。第三大節將穿越烏托邦主義的幻見，在Baudrillard的影像現象學還原當中肯定孤獨和修養社會（學）的另類可能性。

（一）失敗的認識：從理論到歷史

葉啟政先生豐富的社會學想像源自他純粹的本土化立場。此

立場主張處在西方世界邊陲的社會學必須要克服實證經驗論的狹隘眼界，提升到先驗知識論的後設視野下進行論述霸權的質問，如此才能從研究對象的本質（民族性）和功能（實用性）情結中解放出來；從正面說，唯有揭開社會學知識的客觀性面紗，面臨哲學家類學認識的可能性條件，方能跨越其限制（葉啟政 1987；1994）。進言之，足以稱作本土化的社會學首先要能夠站在人與社會的原初區別基礎上觀察和認識所有出自西方的社會（學）觀念和現實，因此始終都可以反證那無法被特定社會觀化約、統合的人觀；反過來說，從人出發所作的描述和解釋必定帶有非社會的多餘部份，卻不必然是反社會的。值此本土化的差別觀點便可推演出葉式社會學的方法原則，亦即無論在理論或歷史分析中，理應將哲學家類學的文化差異考慮進來，也就是說總要反思不同認識論的存有預設，或有時被平行稱作認識論和存有論的預設（葉啟政 1994：60，71，77）。首先要留意的是，人類學與存有論，也可說知識與存在並不具備同一性，也沒有相互決定的因果關係，因此改變了認識不見得能改變存在，反之亦然。這裡的問題涉及到（近）現代西方哲學的複雜演變，意即觀念論—存在哲學—現象學的系譜，或者說自然科學／哲學—歷史哲學—存有學的叢結，因此必須暫時擱置。此刻先從明顯被著重的哲學家類學，亦即認識論側面談起。

其一，這是文化例外的認識論，且一開始還能相對化聚集成萬花筒的社會實在觀（葉啟政 1987：17；1994：72；2004：73-74）；但是，後來梳理過呼應人民民主政治的決定論（Kierkegaard 與 Schmitt）、詮釋學（Geertz 與 Gadamer）和批判實在論（Harré 與 Bhaskar）之後，例外幾乎脫離了例行化的參照系統，可以自行絕對化在日常生活中，產生理論上不可能、亦即獨特的「平凡

例外」(葉啟政 2008: 43-46, 364-371)。其二,這是自我優先的認識論,即使原本「無意倒轉」外/內、他/我的階序而主張我本位主義(葉啟政 1987: 17; 1994: 78);不過,後來考慮以液態愛情文化為徵象的個體性(Dumont)和個體化(Beck)論題之後,自主個體的差異本身便可供奉為「內因根據」,並「落實在有關自我的證成,也是生命意義的關懷和確立上面」,使得基本問題「某種程度的顛倒翻轉」孕生認識、存有、歷史和經驗的多層意涵(葉啟政 2005a: 125, 167, 171, 174; 2008: 371)。其三,這是身心狀態的認識論,並且原來尚可並重慣性和革命,在客觀/主觀、過去/現在的彼此內塑中彰顯底層人民的認識意涵(葉啟政 1994: 69, 77);然而,後來評析過消費自由經濟下的生活政治(Giddens)及日常修身(Foucault)之後,慣性和革命的神話被一併破除,使得政治主體被個體化在自我心靈中,並改以內在對話和沉默取代社會溝通和表達,剔透出孤獨和修養的社會心理意涵(葉啟政 2008)。綜言之,以文化例外、自我優先和身心狀態等三要素構成的本土認識論型態,在各要素的內都產生了顯著演變,而且局部的衝突(文化和自我)還擴大成主體去政治化的總體效應,結果是社會人民解組成個體「社會」,一個徹底的名目社會(葉啟政 1991: 63-64)。

進言之,葉式認識論從反客觀化朝向主體化的人觀大幅度偏移。照此看來,吾人無由指控主體性的認識論原則缺乏實證的或批判的社會客觀性,畢竟客觀性是正在被主體性方法所動搖的對方。倒是順其邏輯,我們有理追問主體性的認識論原則是否一以貫之被運用在理論和歷史分析中?答案是否定的。一方面,針對雨後春筍般相繼登場的西方理論論述(如結構/行動論、系統/施為說、實在/關係觀)背後共同的認識論限制,葉啟政先生在

通盤分析中透露的不滿躍然紙上（葉啟政 2004；2008）。對此我們不多費筆墨，以免落入理論「溝通」時總會引發對某家思想的詮釋歧見（如他對社會事實、社交性、普羅階級、誘惑等概念的負面理解和應用是否「正確」或「公允」？）。雖然，我們也概括承認多層曲解和彼此論爭原本就是將不同閱讀主體中介過的對抗性真實給公開化、象徵化。此刻問題在另一方面，即當他具體論及科技和消費的歷史社會理路時，主體性認識完全喪失方法論效力。取而代之的正是他在評述西方理論時激烈質疑的客觀性認識，甚至通常是實證經驗而非批判辯證的客觀社會。

舉例之一，當他安頓科技和人文的關係時，科技問題決定於制度因素（包括科學知識及專家制度、自利的持具個人主義、持有性消費的資本主義），而人文解答則仰賴文化環境（另類源起神話的集體想像，加上「適當的客觀條件與之搭配」），兩者都具備結構性特質（葉啟政 2005b：1-34）。更重要地，「使危機變成轉機」的關鍵是「不能單靠人作為主體的意志行動本身，人對科技之本質及其結構裡路的活動表現有所掌握，才是擔當拯救者必要的條件。換句話說，我們不可能完全否定科技的結構裡路存在的現實事實。」（葉啟政 2005b：21）其二，當他論述傳媒科技的天命時，縱使影像文化的意義已知是慾望的理性化展現在中產階級符號消費的歡愉經驗中，但是這歷史場景還得依存在「基本結構性基架」上：「高度而快速發展的傳播媒體科技、自由民主的政治體制、以及資本主義的市場經濟體制三者之間產生了緊密結合。它們的結構裡路自然也就跟著形塑出緊密接筭的現象。其結果是為人們創造出更為豐碩、虛幻、飄蕩、也更令人炫感的符號產品，也蘊生了一種新的價值體系。」（葉啟政 2005b：75-76）其三，在他分析消費的文化經濟學時，慾望自由和私有財制

構成有的哲學人類學前提、中間階級（從資產、中產到新階級）是推動歷史的施為機制、文化產業是製造符號風尚和流行的結構機制（葉啟政 2005b：101-140）。從一開始，「體系結構所編織起來的網路綿密而細緻……整個資本主義發展至今，諸多社會結構性的變遷又是變本加厲，這更是形塑了極為有利的條件促使『消費』被當作為證成自由的基本指標」；不過，後來「在符號無限衍生創造的一般狀況下，消費所開展出來的理路，已不是像由生產面來主導之分配現象所具的有限性，而是深具無限多的獨立可能性」；至於，獨立的可能性只得回頭期待中產階級年輕世代的文化反省甚至革命反叛（葉啟政 2005b：110，129，131）。其四，即使論及最具客觀社會破壞力的個體化現象，依然需有起碼的社會共識：「當我們說個體化是社會（尤其建立制度）的基本結構特質的時候，這其實乃意涵著個體化容易促成成員之間產生一種具相當程度之共識性的優勢集體意識。」（葉啟政 2005b：61）在分析終刻，葉啟政仍不忘強調，他已經接受了「特定的社會結構形式乃具有著客觀外呈的可能性」這項前提，繼而才會引申出人的修養社會學意義，因此他「沒有揚棄當代西方社會學理論的基本關懷」（葉啟政 2005a：174）。

這一切意味著在理論上，揭露再多西方哲學人類學預設以便踏上認識條件的邊界，或是說打破再多集體神話，都還是無法開啟任何缺乏社會主角的歷史敘述，更不能抹除實效歷史裡社會結構的呈顯。這雙重的不可能是在他書寫中明擺著的失敗理路，但吾人不能對此天真指控為存在邏輯的漏洞（社會既不存在又存在），因為社會存有樣態的思辨並非葉啟政的問題旨趣。毋寧地，主體性認識論的失敗應該被理解成認識邏輯的嚴格要求：理論遭遇了歷史倏然回頭發現認識自身的深刻侷限。因為歷史知識總是

屬於特殊的社會，故無法直接並正向地指認普遍的人類，更別說多樣的個體；反過來說，人類個體的普遍多樣性又只能透過與歷史社會區別才能被理論知識，此指哲學人類學，間接並負向地捕捉。於是，情形可以比擬成 Baudrillard (1993a[1984]: 137) 對於 Nietzsche 宣告上帝已死的解讀：葉式社會已死的主張既不是一致性的存在假說，也不是成功的認識方法，而是冒險的戲劇行動。這是說，他意在挑戰社會的生命活力 (liveliness)，並把自己的社會身分 (扮演「理性」認識主體和「客觀」知識階級的「角色」) 化作賭注進場 (效法從 Nietzsche 到 Baudrillard 等人甘冒哲學和科學社群的揶揄)，介入世界的真實遊戲，遊戲真實。

但即使假定葉啟政先生在策略擱置一致性的存在假說並反身展演失敗的認識原則，我們又該如何理解那強調主體性的理論和強調社會性的歷史這兩者被同等放到認識面的矛盾呢？也許問題應落實到葉啟政先生沿著主體性及社會性所劃下的分析軸線考察起。

(二) 諷刺的社會：從全體到關係

同上節前提，主體性必須自人和社會的區分所從出。在葉啟政先生的作品中，主體性先被指明為社會之外的人，再轉進社會之內被指認為個體。本小節推演葉式人觀到個體觀的邏輯，其立即目標不只是一要帶出其社會觀的內在諷刺，還要順帶揭示為此想法引路的西方哲思；而最終目的則是為了具體刻劃之前懸而未決的認識矛盾 (主體性理論和社會性歷史)，以便提出較為中肯的回答。

首先從社會這名相的外部看，葉式的人觀至少帶有人性和人文的意涵。這兩層意涵反映出兩條思想路線下的意識形態，亦即

指涉現代主義代表的人性自由和後現代主義代表的人文敘事。第一，我們稱葉啟政先生繼承了現代主義思路中人性自由的命題，可是卻不接受現代人性論的觀念和現實。這裡所謂的現代主義必須立即被置於特定的語意下妥當地理解。現代主義的歷史語意錯綜複雜，不易清楚梳理和精確定位；但大致說，現代主義可再區分為科學、哲學和藝術的三個次類型，其中有一部份和社會科學傳統相通，另有一部分和後現代主義相連。科學現代主義具體指涉十六世紀中至十七世紀原生的天文—物理學革命，以及十九世紀繼生的化學—生物學革命；它其實在延伸基督新教的自由精神，是針對羅馬天主教的世界觀所發動的反叛，只不過（和新教不同）在方法上更加強調經驗觀察和理性推論。哲學現代主義具體指涉十八世紀的啟蒙運動思潮，向前師法十七世紀的科學現代主義（典型表現在 Kant 哲學效法 Newton 科學的自律、普遍法則），往後則面向、程度不一地形塑了十九世紀中後的孔德實證主義和馬克思批判主義，亦即前稱的社會科學傳統（Yack 1997）。¹ 藝術

1 實證和批判主義構成的社會科學傳統正是體制化古典社會學的前身。這也是說，名符其實的古典社會學三大家應當是指 Durkheim、Weber 和 Simmel，理由有三：第一，歷史上，他們共同活躍在 1880-1920 年間。第二，理論上，他們都沒有全盤接受實證和批判社會科學，而是透過兩大傳統的反省和修正才建立起古典社會學的方法（Swingewood 2000）。因此，我們不應將 Durkheim 社會學的自然生物科學性格化約成 Comte 的實證科學（基於物理學和數學），也不該將 Weber 社會學的文化經濟史學性格同化為 Marx 的批判科學（基於政治經濟學和歷史哲學）。就哲學史邏輯說，實情更是恰好相反：從社會科學兩大家到古典社會學三大家的所謂方法進化其實是從 Hegel 思辨哲學到 Kant 反省哲學的退化，亦即從知識系統的演化和歷史精神的辯證退化到先驗認識的實踐，也可說是從精神化的中間倫理、蛻變人性倒退回理性化的基礎道德、本質人性（Rose 1995）。第三，社會上，古典社會學三大家是社會學體制化的理論和實作家，即新學院傳統的建築和維護者；而社會科學

現代主義具體指涉十九世紀末至二十世紀初從繪畫和文學領域中帶頭突破新古典和浪漫美學（分別持有限規則和無限整體的原則）的創作，當中特別強調主體性和新穎性的實驗形式與精神，往後則反向促發了二十世紀晚期以降的後現代主義反藝術流派，也即結合日常生活乃至新媒體科技的藝術（Gay 2009）。

顯然，現代主義是由內在衝突和不一致所構成的複雜形構。若要在此歷史脈絡中指認被現代主義初次發現的「人性主體」，那麼最貼切的形象可見於 Kafka（2005[1919]: 266-267）的短篇〈家長的憂慮〉，意即故事中那欠缺精準語言意義的「奧德拉德克」（Odradek），也就是那糾結纏繞、靈巧寡言、長命自在、形狀破損卻自成一體的「非人物體」（靠兩根橫木棍交叉站立的星狀線軸）。據此背景脈絡，葉式的現代主義認識只涉及哲學現代主義，但率先排斥其科學主義前身以及實證主義和批判主義的繼承。爾後，他繼受了啟蒙哲學主張人性自由的命題，轉進社會名相的內部指認個體性為主體性的表徵，但旋即又剝奪此命題所有應然和實然層面的正當性。這是說，他區分出啟蒙哲學主體的人性觀念（持具式個人主義）和現實（資產階級和人民大眾的集體主義），並站到認識論的高度上一併質疑之。換言之，他不只質疑持具式個人主義和集體主義的價值內容，還要質疑個體被侷限在應然面（占有慾望）而集體被虛構出實然性（階級大眾）（葉啟政 2005a：92-94；2005b：57）。其結果是個體性從原應然被釋放、並取代原實然，成了純粹的可能性；或可這樣說，葉式的人性自由先截取西方哲學現代主義的空洞宣告、字面表述，再注

兩大家是（哲學和科學）舊知識體制危機之後、（社會學）新知識體制誕生之前的思想和運動家，意即舊學院傳統的背叛和革命者。

入帶有東方文化親近性的內涵：內在、心靈自由（泰戈爾）；本質、存在自由（Rollo May）；同時巧合、超感共鳴的自由（Jung）；內控自制、隨緣不執著的自由（佛家）（葉啟政 1991a：23，144；1991b：16-18；2004：501；2005a：169；2008：375-377）。

第二，我們說葉啟政先生接受了後現代主義思路中人文敘事的原則，卻很反對後現代人文觀的倫理和實作。根本上說，葉式的認識方法論並非單純的社會萬花筒說（Atkinsonson），因為回溯該說的英式非物質經驗論或主觀觀念論（Berkeley）前身，可以看到實在無本相也無自存真理，「世界有的只是故事」的標準後現代主義觀點論（葉啟政 1994：78；2004：76）。據此，他再度轉進社會名相內部，將個體性視作主體性的表徵，並將個體觀點指派為差異的載體。但這樣一來，葉式的人文敘事法就不只是和哲學現代主義的主體貌合神離，更持續往後反對經驗客觀的實證性主體，還反對觀念客觀的否定性主體，意即拒認了科學—哲學現代主義的主要思想繼承者，社會科學傳統。這種「本來無一物，何處惹塵埃」的個體性—人性—人文自由敘事觀顯然應合到後現代「主體」的雙面形象：一面是多元主體立場（multiple subject positions），另一面是無主體的主體性（subjectivity without the subject）或謂虛幻、名目的主體。是故，葉啟政先生理應擁抱後現代社會中充斥著去主體的個體人（文）性關懷者所主張的含混倫理及美學實作，可是事實上並不盡然。再度從理論認識下降到歷史認識，他主張，後現代性是啟蒙現代性自我纏繞的弔詭後果，因此他既然已經質疑了現代，便也有理由質問後現代。

比方說，當他基於普羅米修斯的過失，將後現代傳媒科技體

系的天命視為輕薄的流行風尚時，迂迴地承認說：「以這樣的方式來質問當代人，本質上是延續著啟蒙人文精神的一種提問方式。這不免有了以尊歷史之『厚重』為不可抗拒的基本前提來詬病或責難這樣一個後現代之『輕薄』歷史特質的嫌疑。這，或許是難以否認，但是，往深處一看，後現代社會所呈現如此之輕薄且飄盪的風格，事實上，正是在電子傳播媒體科技高度發展的條件下，啟蒙人文精神體現在自由民主之資本社會的一種歷史表現形式。換句話說，以『輕薄』方式來侵犯地表現歷史的原有厚重性，正是當代人類文明一種有趣而弔詭的處境。在這樣的場景裡，『輕薄』作為呈現歷史的厚重性的滲透轉化方式，乃纏繞著啟蒙人文精神的傳統而進行著。」（葉啟政 2005b:80）但他又把話說回來，認定某種新型態的啟蒙現代個體自由有其必要和可能，這當中後現代個體敘事似乎也有施展空間。

所以，在「強調個體性、價值多元化、去中心、去權威、與去主體、且易變而流動的所謂後現代社會裡」，要「推動一種新的啟蒙形式是可能、也有必要，只是，它將以怎樣的姿態來呈現」，畢竟「人們並不是以均值而同一的方式來反映外在世界之結構理路的制約作用……套用 Bhaskar 的概念，他們談的只是結構理路內涵的『認識可能性』，而不是考量了人之施為能量以後的『實在可能性』。……在現實生活裡，事實上，人們也都有各自的實作策略來應對外在社會的結構制約。中國人常說的『上有政策，下有對策』，其實，說的就是人所具有的這種個別應對能力。」（葉啟政 2005b:39, 90）此處令人驚訝的是，原來主體性理論和社會性歷史的認識和認識之內的衝突竟能重現為引文中

所指的個體性自由和結構性制約的實在和認識之間的可能。² 整個情形是原本分裂認識形式的半邊掉落到實在內容裡（主體性認識變成個體性實在）才好像化解了矛盾。

上述困局迫使我們接下來要從社會名外的人性和社會名內的個體性回頭反觀社會之名本身，也就是考察主體人（文）性如何被落實在所謂個體化社會之中。首先，葉啟政先生全盤否定從實體到關係性的社會觀。就概念說，他不接受「社會」這個外化的結構實體，也不接受行動和施為內在地彰顯「社會的」結構特質，還不接受身軀和情感社交等單純以強度差異連結的「網絡」關係（葉啟政 2005a：106-119）。在他看來，Simmel 的社交性並不比 Durkheim 的社會事實賦予更多個人自由，頂多只是反映出集體／個體化社會，如同現代／後現代社會一樣有自我纏繞的困境（葉啟政 2005b：61）。他之所以能拒斥西方社會學的一系列社會假說是因為他追溯到神話來理解社會，並據此起源性的認識揭露了西方社會思想的兩大迷思：逆生與驚奇（葉啟政 2005a：74-81）。從思想史看，逆生神話指涉 Hobbes 的巨靈建構（社會秩序起源），而驚奇神話指涉 Vico 的歷史想像（人類文明起源），兩者乍看下都是神話批評要破解的自然真相（可是拆除真相，並非拆穿謊言），但仔細想並不盡然。由於逆生是西方社會的神話，始終反映社會學知識中世俗現世、占有滿足、外化結構等決

2 當然，對於視人性主體為唯一現實的論者而言，將認識和現實的區分各別指派到結構和個體是很自然的事情，沒甚麼好驚訝的。但這樣說，個體論和結構論之間看似對立的現實主義立場實則共享了主體形上學乃至於存有神學的信仰。情形好比 Simmel 式個體律法／生命和 Durkheim 式集體意識／表徵的社會理念兩者都預設了全體的形上學（全體個體和片段社會，全體社會和部分個體），而依此推導的兩條現實假說只留給我們被迫的選擇，最終成為僵化的教條。

定論特質，故也許可以靠東方的孕生概念來修補（葉啟政 1987；2005a：164-166）。照說孕生帶來的淡淡喜悅也同時替代了驚奇的強烈憂懼，但去神話化衍生的問題並無法單純在文化內涵的更新詮釋中得到解決。因為驚奇是人類文明的神話，不是西方社會的專屬；再加上從歷史認識論的視角看，葉式神話社會觀本身已保證任何新形式的人（文）性啟蒙同樣要尋求神話支持，而逆生已被排除，驚奇便擔當大任。這就難怪「整個文明所呈現的問題，轉個角度看，即在於人的行動能否突破既有的結構模式，有著再造類似 Vico 所說之『大驚奇』的歷史局面。」（葉啟政 2005a：124）或者，來到後現代的社會場景下，較務實又無奈的期待是「若說社會裡還有驚奇的經驗，那只是片段、偶發而細微的小小驚奇，散灑在人們的日常生活中。」（葉啟政 2005a：174）

其次，葉啟政先生同意當代社會學盛行的個體化社會論述，並從中看到個體人（文）性意志自由突破社會結構制約的曙光（葉啟政 2005a：63；2008：114）。但如同他對後現代社會欲拒還迎、隨拾即丟的（後現代？東方後現代？東方即後現代？）姿態，他也懷疑「縱然社會學家提出了個體化社會的概念，但是，從個體人的本身凝聚一些可能之『非社會結構化』的概念以作為理解當代社會場景的骨架，在西方社會學的論述裡，始終還是無法看到。」（葉啟政 2005a：161）具體說，他認為個體化社會觀頂多是面對了固態社會（制度）已被推向液態網絡（社交）甚至氣態環境（時尚）的局面，可是這些新興樣態都還是具有最低社會共識的強制力或更應該說吸引力，並且如今只要求個體以部分、暫時的方式投入並徘徊在斷片世界之間（葉啟政 2005a：160；2005b：62）。因此，他也不完全投入屬於個體化社會的「平等與自由」神話，和神話例行化後所表現的「關愛與自由」之正反

情愫（葉啟政 2005a：159-160；2005b：63-64）。然而，葉啟政對自由還是保有例外的偏好，只是剔除了自由的悲劇、理想和觀念特徵；於是，在無本質、集體性及英雄性（普羅米修斯、唐吉珂德、浮士德）的表現型自由陸續終結後（葉啟政 2005b：31，46，64），只留下古希臘人的自由氣魄，亦即卓越：「如何讓『優越願望』與其經營的『氣魄』再予以復興，展現尼采所說的『最後一人』之至高無上的生的『權能意志』，無疑的，可以成為一個重要的議題，而修養正是由此而轉出一個值得重視的課題。」（葉啟政 2008：147）

終於，葉啟政先生看待西方文明從社會貫穿到個體層面的不滿可引出一個積極意涵：他以為個體化促進了例外原則的珍視，並特別表現在他對神話和卓越價值的看重。然而繞了一大圈後，將社會神話化並把個體卓越化的認識角度本身難道不是正好重複了結構制約和意志自由的西方思維嗎？我們認為，葉式重建新人（文）性啟蒙的構想之所以陷入迴圈大抵是因為他受到直接、即刻意識反省的誘惑（與世界共在、同時的清明自我意識一直是人本主義的最大誘惑），故拋棄了歷史演進過程的中介形式。質言之，神話社會和卓越個體觀分別忽略了宗教和家庭的歷史調解，進而忽視了經濟理性和政治信仰的歷史變異。

可以說，神話觀是將貫時性的差異同化為共時性的起源，因此是結構而非歷史的。用神話理解西方社會是停留在希羅多神論宗教並將之原型化，忽略了希伯來一神論宗教反神話的歷史使命，以及後續歷史變遷和文化傳散，比如猶太教、伊斯蘭教、天主教、新教諸教派、啟蒙共濟會、實證人本教、批判人類學、新興教派等變異形式。這樣看來，神話其實比統計強大百倍，是均質化理路的極致表現。因為連上述所有的反神話宗教也都是神話，甚至

理性、社會、科技、時尚等也都可被名為神話，但個人卻是例外。雷同此理，用神話詮釋人類文明，不只坐實了西方想像的東方主義（去歷史的神秘它者），如今被想像物（東方它者）還擴大並質變為一實在物（人類個體），結果在它者的自我理解下逆轉成東方想像的世界主義（去歷史的文明同者）。在此處 Weber 的比較宗教和經濟社會學是最佳的參照。我們很容易抱怨新教命題（即只在現代西方產生的理性資本主義）的合理性不但是建立在一神論宗教—經濟史的差異化上，更是建立在亞洲乃至其他非西方社會殊異宗教—經濟史的同化上。但其實 Weber 在研究中國和印度的宗教時起碼嘗試要建構東方社會的宗教歷史類型學，意即他總是在辨別東方宗教的變異形式之後才會轉進經濟理性的比較分析。³ 與此相較，回歸神話認識西方社會反而容易阻礙經濟理性的歷史文化理解。

再來，用卓越證成個體人是停留在希臘自由城邦政治並將之原型化（但其中獨立公民抹煞了自己依賴奴隸而生活的事實），忽略了羅馬帝國和基督教天國之間文化與心靈（反文化或文化革命）的鬥爭，以及後續歷史發展時天／地國度（兩個秩序）想像的模仿重現，比如資本主義和民族國家、世界體系和文明邊陲、全球新秩序和恐怖主義的鬥爭。此處 Žižek（2006: 166-167）提醒我們 Hegel 的法哲學是值得的參考。我們常偏好揭穿 Hegel 的絕對精神命題是建立在偽正義國家對民間社會多元性的極權同化上，因為具體看普遍性只是特殊性的面具。但其實 Hegel 還補充指出所謂「透過次級認同的個體化」（individualization

3 他最少有談到中、印、日、韓等亞洲國家，並論及儒教、道教、中國佛教、婆羅門教、原始佛教及諸教派、耆那教、東北亞佛教等類型。

through secondary identification) 邏輯。它指出從前現代到現代社會或說從社群到社會的進程已經是在發展個體化的理路，但此理路無關實體規模，而是牽涉到形式連結。個體化之初並非大群集合體的原子化或簡單分解現象。將個體化想像成自然數量或規模的縮減罔顧了歷史形式，又特別混淆了特殊性和普遍性認同，認同表現在個人對初級團體（家庭族系、地方鄰里）和次級團體（職業團體、民族國家）的不同信仰及相互連結上。對 Hegel 而言，個體化指涉首先個人不只要脫離初級團體的特殊性認同，其次個人還要轉向透過次級團體的普遍性認同才獲得自主的可能性，其三個人又要轉回頭再透過已表象化的初級團體實作才具體完成了次級團體原來抽象保障的普遍性認同。「在從初級到次級認同的轉移中，初級認同經歷了一種變質：它們開始做為普遍性次級認同的表象形式。比方說，正是由於我能扮演好家庭中良善的一員，我才對民族國家的正常功能運作有所貢獻。……當次級團體重新整合了初級認同，意即將它們變形為次級認同的表象模式之時，抽象的次級認同才會變為具體。」（Žižek 2006: 167）據此，任何有關個體化的當代社會理路都得放回前述有關主體性認同所中介的信仰功能及連結機制之中來理解才会有歷史意義，尤其這當中從家庭到國家及後續普遍性形式（如政黨、企業、商品、貨幣、時尚、網路）的政治信仰光譜才顯現得出變異色調來。相比之下，回歸卓越來認識個體人恐怕傾向妨礙政治信仰的歷史文化理解。

以上問題的產生也許是葉啟政先淨空哲學現代主義的主體形式，再否認社會科學傳統遺產得付出的代價。然而，把歷史化的宗教和家庭中介形式「當作」現代社會的原始形式看待正是從批判和實證主義開始奠定的方法原則。並且，將這些「看似」（as

if) 原初現實的歷史表象（如拜物教、孩童時期）「錯認」為人類始祖更是現代人性主體的存活策略。總言之，理解社會與其靠神話象徵還要通過宗教生活的變形，又認識個體除了靠卓越價值還得透過家庭生活的轉型。無論如何，現代人性主體的蹤跡都在形式的歷史中顯現。

行文至此，我們應再次澄清葉式歷史觀。從本小節的討論可知，葉式理論和歷史的先驗認識矛盾沿著主體性和社會性兩端劃下的分析軸線全面暴露出來，而他的化解策略是先將現代（非）人性主體的歷史使命讓渡給後現代人（文）性的主體性，再參照當今個體化社會的現象趨勢才把主體性的認識可能性轉化（或轉移？）為個體性的實在可能性。易言之，葉式歷史觀畢竟還帶有實證主義的影子，因為在認識失調的終刻，他還是仰賴、甚至順應經驗現況的合理性才能掙脫矛盾的深淵，自救（免）於瘋狂的人性。反過來說，葉式的理論認識論不是太過抽象而缺乏現實可能性，而是不夠抽象到挑戰現實裡的不可能、不可思議，抽象到可以貫徹至歷史認識的核心，突破矛盾、開啟辯證。

辯證史觀首先堅持歷史不能被化約成先驗認識或經驗現象，其次主張辯證必須基於社會認識的矛盾，讓時間性呈顯在認識的不可能性經驗中，以便內在地否定有一個社會全體（whole），並銘刻下主體的自然形式（Jameson 2009: 302-314）。其三，歷史辯證發生在自稱全體的缺空（hole）處，並可超越人類學被放在存有學的意涵下理解；此即，缺空意味存在的缺空，趨向無目的性的重覆和過度、暗示言不盡的失敗和恆忍；而非欲望的缺乏，追求終局性的差異和完滿、宣告可證明的成功和自足。較具體說，當被社會否認的存在（即非存在，non-existence）在例外／法外狀態中宣告自身是為總體（totality）時，歷史辯證或謂

革命就已啟動 (Badiou 2009: 125-144)。與此同時，所謂存在的總體並非隱藏在不可見深處的神祕精神，反而就形式化在表象 (appearance) 上，僅呈現為非存在的顯現和消失。其四，歷史辯證也能牽涉個體心理的真相 (truth)，意味真相是由性差異主體之間的無關係層面先構成存有意義的對抗真實 (the Real of antagonism)，再客觀地主觀呈顯為具現實感的意識形態幻見 (ideological fantasy) (Žižek 1989: 28-49; 1997: 153-160)。由此觀之，葉啟政先生會同樣支持反全體社會的存在認識，但他卻已不相信總體，更不信任表象，因而所見盡是輕薄的表面、飄盪的片面、均質的平面 (葉啟政 2005a: 32; 2005b: 28, 46, 79, 131)。他也會同樣主張去主體間社會關係的個體心理認識，但已不相信真相，更不信任對抗。這些初步的方法比較應足以說明葉啟政思想在操作實證史觀之餘，又和辯證史觀維持某種既近且遠的交錯關係，將是值得深入探討的問題面向。又另一個問題是，前揭的辯證史觀意涵已經預告了第二節將要闡明的哲學方法；據此問題導引，下節則扣連至葉啟政始終拒認他已繼受的西方現代性主體，進行烏托邦幻見的穿越。

二、烏托邦式科學暨政治哲學

欲化解當代社會的困境，葉啟政先生指引了一條深具洞見的新思路。這條思路是從法則轉向例外的沒有社會的社會學，也是從行動轉進心理的孤獨和修養社會學。可是在第一節中，我們發現，由於他採取了先驗認識和經驗歷史觀，所以當他想透過當代社會學論述的個體化社會替符號消費和傳媒科技構成的後現代社會找到人 (文) 性的新生契機時，有意無意間淡化了後現代和個體化的成癮關係，而且在參照甚至認同歷史社會的經驗趨勢之餘，

挖掘出來的病徵經常遠超過解方。因此，基於葉式後現代或個體化人（文）性的詮釋且特殊視野，他太快放棄了現代主義的複雜形構。而後者實如 Kafka 故事中讓家長煩惱的線團，總是能藉著怪物般醜陋人性的創造性轉化而存活到後代，也就是說會隨時代流轉產生價值重估。

若如上述，則問題癥結在於葉啟政未能認可和釐清全體社會的實證法及總體歷史的辯證法，才使自己陷入先驗認識論和經驗歷史觀的雙重泥淖。值此評論，本文進而主張，葉式社會歷史分析的理路仍然可能被放回到西方現代性啟蒙精神的後代，即實證和批判傳統作比較理解。換言之，葉式思想與社會科學還是分享著可供建造而非只有拆毀的空間，而此空間有助我們追蹤科學暨政治哲學的烏托邦理路。

（一）人類的宿命：從慾望到死亡

前文已點明葉式社會歷史的分析處在實證法和辯證法的交錯上，是值得深入探討的問題面向。擱置歷史單就方法說，這糾結正表現在葉式思想與實證和批判社會科學傳統的關聯上。本小節要申論葉啟政先生承認和否認的哲學取徑之間有何關係，換言之即指哲學人類學對於社會科學的拒認關係，而此關係內涵又繫於他面對人類慾望的拒認。若從社會理論和歷史升高到哲學人類學看，我們隨即發現葉啟政從未背離哲學現代主義的元神：「有關人作為一個獨立自主之主體的古典問題，依我個人的意見，依然存在著。」（葉啟政 2005a：108）這短暫真理時刻的告白幾可推翻前文繪製好那幅後現代個體化的圖像，證明那無論如何都不會是葉式基本立場。但前文擱下不追問的是他又否認哲學現代主義的社會科學傳承，無論是實證科學哲學或是批判政治哲學的次類

型，而只願留在啟蒙主義階段中承認哲學人類學。假設這情況屬實，那麼葉啟政先生好似扮演 Benjamin 筆下「歷史的天使」那樣，在抵抗社會哲學的「進步」思想。

一如前情，作品的實況常比表面論證複雜很多，甚至可能超乎作者的自我認知。其一，從葉啟政對統計觀念史的尖銳分析看，我們不免預先斷定說他否認實證科學哲學，特別是反對經驗檢證邏輯和功利實用倫理。但姑且不論他實際採經驗史觀，就算單純談哲學邏輯，他對實證科學主義的主要攻擊點乃在於統計工具並不客觀中立，其實背後相信一般實體層次的全體社會必然存在：「把社會供奉成為自成一格的實存體的前提下，這樣的思想背景激發出來、且表現在統計社會學上的基本知識架構，即是確立了常態分配曲線乃呈現社會作為一個『全部』所具的基本、且普遍的特質。」（葉啟政 2005a：19）但接下來，他謹慎地將批評論點侷限在法語區（以 Quetelet 和 Durkheim 為首）側重均質化的中央趨勢和誤差觀的離散，據此例外化了德國和英國的統計傳統：「無法罔置個體意志於不顧的思維習慣，使得德國統計學者特別看重統計上之變異性的概念……其次，就英國的情形而言，在強調持具個體的自由主義傳統的導引下，英國的統計學家，與德國的同僚一樣，著重的也是變異性（或謂離散度），而不是中央趨勢。」（葉啟政 2005a：33，35）針對德國，葉啟政暫時意識到德式意志和法式制約看待社會的不同之處，但他無法進一步區分德國左右兩派，結果造成自相混淆的用詞（德國完形心理學談「整體性全部」又整併到法式 Quetelet-Durkheim 論全體性社會）（葉啟政 2005a：32，35）。由此可見，他尚未釐清本文前節末段依照辯證史觀所定義出的全體和總體的差別和關聯，所以他只好再將論點一般化，退回到個體和社會的弔詭困境（葉啟政 2005a：

38)。倒是針對英國，情形較為明朗，意即強調離散度的統計觀最能夠呼應當今大眾化和個體化的後現代場景（葉啟政 2005a：64-71）。

但若這樣談，我們就應當完全忠實於社會科學思想史，從比利時人 Quetelet 的時代平行移出，看到當時正宗的法式實證主義者 Comte 與他早期的海外贊助友人，即英式自由主義者 Mill 之間對於科學哲學方法論的合拍。這意味著葉啟政有關個體自由的立論並未背離實證科學哲學邏輯太遠。當然有人會反駁說可是他又反對持具式個人主義。但接受這層考慮，我們反倒更有機會發現 Mill 和晚期 Comte 分道揚鑣的社會理論意涵。我們是在指涉當 Comte 公開將實證科學帶入實證宗教的 1848 年，設計由女人（代表人性情感）和哲學家（代表人性理智）結合的精神領導，啟蒙教化、召集人民（代表人性活動，又包括資本家提供社會營養和工人貢獻社會行動）共創進步與秩序的人性愛之烏托邦（Comte 1865）。更令人訝異的是，來到 1856 年，當時西歐工業資本主義扎根擴張之勢已難抵擋、法國激進民主和共和運動又都呈現疲態，Comte 便將實證主義從客觀制度轉進主觀心靈，還向前引回個體化戀物意志來補充一般化實證法則的不足，並務實將呼籲對象轉成保守派新貴族（代表人性意志，由農業家、工業家和銀行家構成）（Comte 1891: 1-22）。與此同時，實證社會還要搭配既不迸生也不驚奇，反倒頗為安靜慎思的詩學和神話。比如在宇宙星球起源的科學虛構之後懷有敬意地崇拜人性大存有（Great Being: Humanity）、地母大戀物（Great Fetish: Earth）以及帶有東方老天和西方空間意涵的大環境（Great Milieu: Heaven-Ether, Space）。又比如在人性的社會法則上面補充了屬地母的宿命（Destiny）和屬老天（無對象）的命運

(Fate)。在思想上，Comte 的天／地論、宿命／命運觀啟發了 Nietzsche 和 Heidegger 兩人先後沉思哲學（現代人性）是否終結於技術科學，又是否值得等待藝術作品的救贖（Scharff 2003; Gane 2006）。而就現實說，晚期的 Comte 大抵是認知到新貴族已攀登至人類創造力和生產力的意志高峰上勘天役物，顯然早就超越故毫不受到人性存有和社會法則等情感與理智力的控制，所以他只好抬出更高的力量加以說服。其實發揮點社會學的想像，地母和老天、宿命和命運這些聽來晦澀、祕密的隱喻性概念並不難理解成當代社會中脫離全人類掌控、從環境和體系兩源（也是一源，即此區別本身）中生成的力量，比如水土、氣候、核電、金融等風險。而當它們原本造福人群，卻突然之間逆轉反撲時，明顯具有任意性（無對象針對）和普遍性（波及各對象）。套用 Hölderlin-Heidegger 的詩思之言，對人類存有來說，它們既是拯救的也是危險的非人類事件，意即座架意涵的科技。總之，Comte 的晚期思想結合了主客觀方法、東方文化和西方科學，打造出幾可預見全球資本主義局勢下該如何處遇的烏托邦。

其二，我們也無法確定說葉啟政否認批判政治哲學，因為他仍然對馬克思主義的意旨懷抱同情的哀悼。也就是說，他雖然很欣賞馬克思主義的歷史使命，但見證到東西方左派政治的越軌和無效，最後只好失望地面對自由資本主義的體系現實。這趟心路歷程可見於他理解從 Lukàcs 和 Gramsci 到 Horkheimer 和 Adorno 這條文化左派時，時常先承認其歷史解釋力並給予正面但過渡的知識地位（並依此思路懷疑 Lévi-Strauss 和 Althusser 的結構馬克思主義），然後再讓他們淡出到歷史後現代化的場景中（葉啟政 1987：14-15；1991a：22，133；2004：210-217；2005b：37-39，110）。

西方馬克思主義或後現代主義，這是二戰中或戰後出生的西方（和受西方教育的）知識份子在面對 1968 年（反）文化運動所啟動的政治—經濟—社會全面轉型（若反說即大崩解、大災難）過程中，親身經歷到的兩難困局，故很適合套用葉式自我纏繞說進行反身的理解。但 Žižek（2006: 144）又提醒我們，從激進民主的角度看，兩難背後其實隱含自由民主資本主義的共識選擇。因為西方馬克思主義在方法上將社會政治的具體分析升高到一般化的哲學人類學，在理論上將極權主義和自由主義對立起來，因而抹除了左派共產和右派法西斯對於總體性原則和實作的根本差異。這是為何法蘭克福學派善於批評資本主義和法西斯主義的體制，但卻不作實存社會主義的研究，因為他們已經作出和理論源頭 Marx 相悖、心口不一故難以啟齒的選擇：資本主義總是優於共產主義。再升高到形上學的層次看，Comte 後代 Nietzsche 和 Heidegger 運用的先驗—存有論（權力意志）又可和 Marx 後代 Adorno 和 Horkheimer 操作的哲學人類學（工具理性）彼此補充唱和，形成二戰後相互輝映的兩派主流批判論述。

推翻了一開始的假想，我們如今認為葉啟政思想在面對實證和批判社會科學的兩大傳統時留有餘地，而且在特定側面還更接近實證科學哲學的烏托邦。這是說，他只是拒認（既承認又否認）但並沒有真要或真能抵擋由科學及政治哲學代表的進步史觀：他不是想救贖歷史的天使。但若這麼說，我們更要追問葉啟政偏愛哲學人類學的理由。對此立即的回答是，他堅定站住哲學人類學的立場乃是為了拒認人類慾望，因為慾望被認作葉式人觀追求人性自由和人文敘事的死敵。

站到哲學人類學的高原上觀看眾生，葉啟政把當代科技和消費社會的邏輯理路視為從慾望到死亡的宿命神話。他很早就談到

科技社會下的人類慾望，說道：「在科技高度發展的現代社會，人們普遍具有的心裡傾向是占有的、進取的、攻擊的、功利的。」（葉啟政 1981：38）他又說：「科技乃人類外控能力增加的根源，它因此乃使人類單面之慾，物慾，一再的膨脹，一再的滋生。」（葉啟政 1983：47）這項觀察是從人本理想，特別是中國人生活態度的真心發出的，比如說：「中國人有個理想的境界，那就是：以最有效率的方法來控制自己（不是別人，也不是環境）以達到肯定和擴展自己（即修身養性，收斂自如）的最高效用。這種內斂的人生觀，是有別於西方的外展人生觀。」（葉啟政 1981：38）又如說：「人還是世界的主宰，這個世界是坎坷，人性中也有醜惡的一面，惡勢力也一直有它一定的發展潛力，但人終究是一種追求理想、肯定理想、相信理想終必實現的動物。」（葉啟政 1983：50）

另一方面，時興的消費社會學逐漸遠離 Marx 重勞動及 Weber 重禁慾倫理的理性主義解釋框架，開始深入理性底下的慾望深淵來解釋人類行為，因此可以在理性化生產及組織模式的社會歷史機制之外，找到一條慾望化階級及財富象徵的人類歷史敘事。回到人類領域分析消費社會的好處是，不但強調有的慾望人類學較可被具體放到階級主體的歷史轉型中解釋（資產階級慾望自由的私有財、中產階級慾望快樂的舒適財、新階級慾望歡愉的炫耀財）；與此同時，消費理路也可從生產理路中分出，獨立演化一條以人類慾望為起點、風尚引誘為破碎終點的符號體系化過程。但分析方式轉向的代價卻是遭綁架的死亡：「在以生產為主調的政治經濟學中，原本，生與死總是以緊繃對峙的方式交互鬥爭，也相互移位。……如今，以消費為主調的文化經濟學卻綁架了死亡，讓人們處於一種永恆的『生而活著』的『愉悅』狀態，

生與死的界線被撤銷了，既沒有固定的交換點，也沒有起點，更沒有終點。」（葉啟政 1995b：130）而在消費理路破碎終點的風尚擔當著死亡的綁架者，與恐怖分子無異：「風尚與流行體系是促發消費主調之文化經濟學綁架死亡的最基本社會機制。……這是一種由短暫而華麗之表象以接續呈現方式來完成靈魂不斷再現的永生形式。」（葉啟政 2005b：130-131）

受到人類慾望的消費史說影響，後來葉啟政再談到科技社會時，引入結構性基架（傳播媒體、民主政治、資本市場）之後，便加重強調資本市場制度的質性轉變，意即針對個人消費生活的開發：「必須特別指出的是：特別環繞著電子傳播媒體所形成那種坐著凝視的圍擊身心狀態，基本上乃反映著一般人被導引入以消費為主調之個人主義型態的生活方式格局裡頭。」（葉啟政 2005b：76）又由於採取了人類消費慾望的統合觀點解釋傳媒科技，個體化當中去本質的社會邏輯使得文明呈現活死的狀態：「值得我們深思的……是『人是媒體自身的延伸』所衍生的『活生』文明，因為它弔詭地註定要以『死亡』的（個體化）結構形式來呈現著自身。」（葉啟政 2005b：65）於是，科技社會不過是個走向死亡的神話：「科技神話……是以永恆之『生』的姿態把死亡排除在外的。但是詭異的是，它卻又總是讓自己不自覺地走向『死亡』的道路，同時也讓自己蒸發成為氣體，隨風到處飄盪，而且是透明、無色、無味。」（葉啟政 2005b：14，28）

葉啟政先生先回到人類慾望，再透過消費觀察並解釋科技，至終推演出從世界撤退、解放死亡的自由倫理：「死亡並不可怕，可怕的是，因為人們把它當成是生命旅程中衝對著『生』而來的一種命定、但卻不知何時會來、也不知將會何去的意外。」（葉啟政 2004：502）前後對照來看，他以往單純超越現實的人本理

想如今得迂迴地傳達，意即藉由人們學習做個平凡的英雄，勇於面對並接受死亡，又死亡也不過是慾望世界極端膨脹到無以復加之後必然邁向傾頹和崩解的終點。若參照思想史，那這種看透本質世界中的盲目意志即死亡趨力油生的空寂感受，與其說是從晚期 Comte 的科技決定論朝後代如早期 Heidegger 的在世存有觀追求自由解放，不如說是從仿中國儒道家（及占星術）的 Comte 向前輩如仿印度佛家的 Schopenhauer 尋得解脫。這股晚期浪漫主義的暗潮曾經公開化在 Nietzsche 反對 Wagner 樂劇的藝術論戰中，自從 Nietzsche 中期在《人性、太人性的》（1878）一書被 Voltaire 的法式啟蒙文明觀洗禮過後直到晚期。後來，這股激情與死亡交叉的反理性思維還延續到 19 世紀末歐洲的中產階級文化和 Durkheim 在建立社會學這門道德科學時面臨的歷史情調（Meštrovi 1991），影響甚至深遠及於二戰前後如 Thomas Mann 的文學和 Carl Jung 的心理學。到底該如何冷靜面對死亡的必然性，並將之納入社會和思想過程中轉化為遊戲要素而變成可能性，卻又能夠不受浪漫主義的死亡神話所魅惑，包括從國族生產到個人消費的新浪漫主義？對此難題的回應既是 Nietzsche 也是 Baudrillard 思想峰迴路轉的亮點，故理當是值得葉啟政深慮慎思之處。

（二）辯證的烏托邦：從總體到碎片

根據葉啟政先生的思想史觀，西方現代性掉入死亡宿命的圈套可追溯至 Hobbes 在慾望主體的假說下建構社會秩序，此即占有滿足觀或謂嗜慾本能說的哲學人類學（葉啟政 1987：9-10；2012：152-156）。從社會秩序的提問移出再切入自然人性來安置 Hobbes 在思想史中的地位，的確有助於葉啟政跨越烏托邦式政

治哲學的左右派系，一併指出從 Marx 和 Durkheim 以降，直到馬克思主義者（包括 Lukàcs 和 Lévi-Strauss）和古典社會學者（包括 Weber 和 Parsons）的共同盲點（葉啟政 1987：6-9，11-15；2012：155-156）。但即使抬高到哲學人類學的層次上，我們還是應當要能忠實於社會思想史作出比較。據此，Rousseau 便突出為值得深思的特例。

直言之，葉啟政迴避了 Hobbes 和 Rousseau 在哲學人類學的認識論上已經存在無法跨越的鴻溝。因此，他又將焦點下降到政治哲學的社會秩序問題作比較，意即只在契約論傳統中討論「從自然狀態轉變成社會狀態的轉折問題」（葉啟政 2004：373）。他總結：「相對於洛克，盧梭與霍布斯的想法似乎較為接近，因為他們都認為至高權對臣屬者具超越性，是一個社會秩序所以可能之所必要的，但是至高權又終歸回到臣屬者身上。倘若盧梭與霍布斯彼此之間有所不同，最為明顯、而在霍布斯觀念裡所缺乏的，或許，即在於盧梭最後以普遍意志取代了至高權概念的上面。」（葉啟政 2004：377）然而，此處被淡化的問題關鍵並不只是 Rousseau 和 Hobbes 在政治哲學上出現（或可忽略的）差異（極權與民主的社會狀態），更是兩人先在哲學人類學上就存在（不可忽略的）區分（嗜慾與滿足的自然狀態）。我們別忘了，早在〈論人類不平等的起源和基礎〉（1754）一文中對原始生活的描繪，Rousseau 已提出對反 Hobbes 的假說，認為自然人處在知足常樂、和平不爭的狀態。據此，Rousseau 處理從自然到社會的轉折問題要比 Hobbes 複雜得多。對 Hobbes 而言，自然之於社會如同原慾之於理性，轉折是從奴役到自願奴役（voluntary servitude）。但對 Rousseau 而言，自然之於社會如同感受（sensibility）之於另類理性，轉折是從自由到被迫自由（forced

to be free)。這正是存在於《艾彌兒》（1762）和《社會契約》（1762）兩者之間看似矛盾但實則統一的立論點，因為從自然感受（教育論）到社會理性（政治論）的轉化對 Rousseau 而言意味著本質自由的微妙變形，並非是單純從奴役到自由的表象解放。就思想史言，問題涉及 Hobbes 和 Rousseau 兩人同為自由主義契約論者的實質差別，此處暫且簡約對比為機械和有機自然（人類）、性慾和感覺理性（社會）以及極權和民主自由（政治）。若能公允掌握到 Rousseau 獨特的哲學人類學，我們甚至可能正向追溯葉式的自在自由，畢竟 Rousseau 的殘篇《孤獨漫步者的空想》（1782）正可謂心靈革命的典範。⁴

進而，以 Rousseau 為另類起點也有助於我們跨越烏托邦式政治哲學的左右派別，但這次是作出積極自由的詮釋。一方面，Derrida 早在《論文字學》（1967）一書就對 Rousseau 的語言起源論述進行過解構分析，指出 Rousseau 對自然人的修辭總是已經隱含社會語言的書寫跡象。這代表主體的完滿必須依賴大它者的增補（supplement）而無法排除之，因此 Rousseau 儼然是 Lévi-Strauss 結構主義的前身（Norris 1988: 8-10）。據此重讀 Durkheim 的社會學，我們會認可他繼承了 Rousseau 的自然結構觀，因此反對習俗慣例、人為權威的機械連帶，主張有機連帶必須建立在理性對自然的結構複製上。所以，Durkheim 在《社會分工論》（1893）和有關職業倫理的篇章中提倡公民依照正義

4 Rousseau 全部思想的異常主調正是孤獨與社會兩者之間對立又統一的複雜關係。如同《孤獨漫步者的空想》的英譯者 Peter France 在該書導言中總結：「他令人難忘地書寫到不是獨自就是與他人生活的困難、被令人不滿的社會所拒絕，還有矛盾地要求或渴望被他瞥見或想像的真實社會，以及他在 Saint-Pierre 島上曾經知道的孤獨快樂。」（Rousseau 1979: 22）

和仁愛（justice and charity）原則在物理不平等之上增補道德平等，所期待的是由法理同情共治的義務（Durkheim 1957[1898-1900]: 218-220）。又他在《道德教育》（1902-1903）和相關孩童教育的講綱中建議成人採用負面關係和道德（negative relation and negative morality）施行不教之教（negative education），所認可的是被自然事物教導的自由（Durkheim 1979[1919]: 171-194）。總之，Durkheim 的社會秩序首重效法自然秩序，遠非任意無序，而社會事實要先模仿如是的自然而非腐敗的人間，所以說在外在性與強制性的規範之餘，又能夠同時彰顯自發性和奮鬥求生，可無論如何都不是在嗜慾人性的誘導下造作出不自然的集體平等，更別說加上自相矛盾的個體自由。

另一方面，比 Derrida 走得更遠，Jameson（2009: 313）晚近從 Rousseau 是自然－社會的結構論始祖這項命題再往前推，論證 Rousseau 是結構－歷史的辯證法始祖。Jameson 沒有興趣跟隨常見針對 Rousseau 的浮面閱讀，批評他的哲學流於理想或政治不切實際。⁵ 他比較想指出，Rousseau 在《論人類不平等的起源和基礎》中有關語言起源的假說，除了在反身層次中證成自然語言要與社會結構互為補充，還躍升至形上層次中證成對起源

5 到今天還嘲笑 Rousseau 的烏托邦社會主義並揶揄他為法式意識形態代表的人們才是否認現實趨勢，活在當代生活之外的知識菁英，大抵是受到貴族 Tocqueville 創造的右派自由觀影響太深，比如《舊制度與大革命》（1856）中針對 Rousseau 一代文人的批評。然而，衡諸從大革命的法國歷史到大融爐的美國社會，這兩大具世界重要性的事件及其迴響已足夠證明 Rousseau 普遍意志的精神具體性。Bernard-Henri Lévy（2009: 113-145）甚至以「蠢蛋的另種社會主義」嚴詞批評歐洲後左派一代的反美帝論述，點明原因是他們錯誤背叛了 Rousseau 傳統。可見，Rousseau 的烏托邦政治哲學對左派造成的尷尬破壞力遠超過右派（Jameson 2009: 303）。

的推理失敗絲毫不代表歷史（性）的不可能，反而構成了矛盾的具體經驗，是辯證法的動力條件：「因此，在我們推理和事實的落差之間，一種神祕突然以恥辱和障礙的經驗完整地浮現，此即時間和歷史性的神祕，事件自身的神祕。」（Jameson 2009: 307-308）據此重讀 Lukàcs 的馬克思主義，我們會發現他繼承了 Rousseau 的自然辯證觀，因此反對普遍和特殊、現實和虛構的二律背反，主張觀念和歷史的辯證。所以，Lukàcs 思想並沒有一般所認為的總體觀念論和歷史實在論的前後期矛盾，也沒有政治行動和文學敘事的認識論衝突，一切是在完成《歷史與階級意識》（1923）的未竟之業（Jameson 2009: 201-221）。

後現代馬克思主義者 Jameson 從 1990 年代起陸續推出現代和後現代文化的個案分析，不但延續了他 1971 年在《馬克思主義與形式》中倡議的存在一馬克思主義美學方案，如今還進階發展出烏托邦的方法論邏輯。在第一階段，他首先質疑現代主義者以自主和重複、創新和同質的對立原則批評大眾文化的物化現象是錯誤的價值提問，其次指陳物化概念中的商品化和理性化元素只能解釋泰勒化組織手段的歷史處境，其三反省菁英藝術和大眾文化兩者都是在操作壓抑和願望滿足的機制（Jameson 1992: 9-25）。最後，透過《教父》（1972；1974）和《大白鯊》（1975）等電影的神話學分析，可知大眾文化的物化商品當中總是已經孕生著烏托邦的夢想：「大眾文化的作品不會只是意識形態的，而不同時也是烏托邦的。它們無法操弄，除非它們提供了某些真誠的內容片段作為幻見賄賂將被如此操縱的大眾。」（Jameson 1992: 29）由於視「焦慮和希望為相同集體意識的兩面」，Jameson（1992: 30）期待能公正對待「同時發揮經驗意識形態和超驗烏托邦功能的大眾文化。」

到第二階段，他補充考察了蘇聯社會主義的烏托邦文學，以及西方資本主義的烏托邦建築（Jameson 1994）。前者探討現代主義作品（主要是 Platonov 的 *Chevengur*）中烏托邦與死亡、性慾、反諷、童年等相關主題，後者則列舉出四種建築風格（現代、汙穢寫實、解構和風格後現代主義）並將之放在 Greimas 的語意方陣中陳列從現代主義到後現代主義轉型的烏托邦空間組合。至第三階段的 Jameson 甚至開始測試語意方陣對於當代社會的分析效力。基本上，他主張方陣左面（汙穢寫實主義）而非右面（解構主義）的後現代化路徑比較適合用來解釋當代社會；這是說，從現代到後現代的烏托邦轉型並不是從創新轉向部分／元素／意符的解構主義路徑，而是從總體轉向複製（replication）的汙穢寫實主義路徑（Jameson 1994: 133, 197; 2009: 410-434）。

Jameson（2009: 410-419）認為，在當今的後現代社會中，烏托邦意識的式微反映了歷史感和未來感的弱化、認為改變不再可能和犬儒理性，以及過量貨幣、心理學制約和消費主義等因素。但是，若能將烏托邦的歷史宏偉計畫首先心理化成細微持續的衝動（impulse），接著（一反新左派成見）正向思考數量化的影響，結果將有可能發現烏托邦在社會空間中的碎片複製邏輯。為證明論點，他還以沃爾瑪（Wal-Mart）的零售現象和眾生（multitude）的集體概念（側重 Virno）當作經驗和理論的案例闡明，依此重認大眾文化在商品意識形態的運作中仍可發揮自主的烏托邦功能（Jameson 2009: 420-434）。

承上述，Jameson 之所以能將烏托邦分析成社會空間的碎片複製仍已預設了歷史時間的開放分裂。這裡涉及到他如何超越烏托邦的空間概念轉往時間概念思辨，並指認影像為分析單位，

建立某種影像辯證法。Jameson (2005: 214, 218) 先定義烏托邦是想像 (Imagination) 和幻想 (Fancy) 構成大論述形式和小細節內容，再定義它是由 Barthes 的知面 (studium) 和刺點 (punctum) 構成的烏托邦影像 (Utopian image)，因此可說是在從現代性想像哲學到當代性影像哲學的邏輯變遷中理解烏托邦概念。⁶Jameson (2005: 170-211) 強調，在當代環境下的烏托邦影像早已不是一塊封閉、整合的飛地，而是指某種開放、分裂的未來，也因此使得各種反烏托邦的害怕和反諷論述紛紛失效。他進而積極「提議一個想像全球系統 (imagined global system) 較可感受或視覺化的形式。我們必須記得該形式作為烏托邦機制的新穎性在於其組成部分內部的非可溝通性或對抗性 (non-communicability or antagonism)。而此新穎性的立即效果是排除了溝通、多元文化主義和甚至帝國 (晚近美國化的意涵) 等修辭。值此精神，我提議思考我們自主和非溝通的多重烏托邦被視作很多小島，它可以包括流浪部落和定居村落，直到偉大的城市國家或地區生態環境：一個烏托邦群島 (Utopian archipelago)，網路中的小島群，不連續中心的星座群，而中心內部又是去中心的。」(Jameson 2005: 221)乍看之下，自主、非溝通的烏托邦群島正好呼應到葉式沒有社會的社會想像，但兩者的關鍵差別是，Jameson 的想像是誕生在大眾化的影像社會景況裡，而非葉式個體化的人性社會期望上。

從想像到影像定義烏托邦概念隱含了現象和本質的辯證關

6 就哲學史說，Jameson 從想像到影像的定義轉換呼應了從 Kant 的圖示來到 Heidegger 的存有，再 (透過 Heidegger 文本的解構閱讀) 到 Levinas 的它者戴著死亡面具，反過來凝視 Kant 圖示的自我想像，沉默指陳由想像所實現的自由和時間必然要依賴它者的消失 (Nancy 2005: 80-99)。

係，連帶則是歷史精神的政治性格。對此 Hegel 式理解，Žižek（2006: 192）提出生動的詮釋：「我們可以讀出黑格爾《精神現象學》的名言：『超感覺的即是作為表象的表象』（the supra-sensible is appearance qua appearance）……此名言中感傷陳腐的真理意指超越知覺的（上帝之臉）只能作為倏忽即逝的表相被短暫辨認到，好似一張正常臉中的一抹鬼臉。……表相因此不只是現象，它也是那些魔幻時刻，那時本質的面向會瞬間從經驗或隨制的現象中閃耀透顯。」但若是烏托邦可以採納辯證法進行詮釋，那麼辯證的烏托邦想像為何？再從現代到當代，辯證的烏托邦影像又為何？

早在 1968 學運以前，Baudrillard（2001a[1967]: 58; 2006a: 32）就將辯證烏托邦以簡潔的公式表述為：「拓樸（保守的）—批評／烏托邦／革命—都市主義／拓樸（革命的和保守的）／新的烏托邦。」此公式由兩部分的元素組成，一部分是具體並帶確定性的，另一部分是抽象且模稜兩可的。在具體的部分，辯證烏托邦確定要翻轉的對象是表現為批評和革命理想的烏托邦理念本身，故轉而現實地投入市民社會的改造（師從 Lefebvre）。因此他在學運後明言：「烏托邦不只是對所有革命擬仿的廢除，它也是把革命分析成一個政治擬仿模型，此模型是人的理性界限，是人自己反對烏托邦的激進性。」（Baudrillard 2001a[1971]: 59; 2006a: 61）

又在抽象的部分，辯證烏托邦模稜兩可的周旋對象是所謂的拓樸（topos）。拓樸通常意指傳統主題、慣用概念、現實地域等，故同時帶有書寫（文學）、理論（哲學）和實踐（政治）面的方法論反身性意涵。據此理解，辯證烏托邦只能是拓樸的毀形（disfiguration）或可謂解構，但不能毀滅（destruction）殆盡

到毫無遺跡可尋，否則將在書寫、理論和實踐上都喪失賴以操作的主題、概念和地域。所以，辯證烏托邦模稜兩可地妥協、承認它無法與既革命又保守的拓樸完全分割，但又總是在否定之。結果是辯證烏托邦的論述「超越了符碼，訴諸象徵的和模稜兩可的激進性：這裡擺著一個根本矛盾並且比矛盾還更加糟糕，意即任何徹底理性、教訓和政治理論論述的無解立場，而且該類論述的言說並沒有顛覆掉分析符碼的任何部分。」（Baudrillard 2001a: 60; 2006a: 63）

再（把抽象部分）具體化來看，Baudrillard 賦予兩個鮮明的烏托邦影像。影像一是援引幻想兒童文學作家 Lewis Carroll（1832-1898）的柴郡貓：「烏托邦是柴郡貓的微笑，這微笑在貓出現前飄浮在空中，又在貓消失後暫留一會兒；在貓出現前的那一點點，在它消失後的那一點點。柴郡貓消失在這微笑中，而微笑本身也是會死的。」（Baudrillard 2001a: 59; 2006a: 62）影像二是轉借實驗物理學諷刺作家 Georg Lichtenberg（1742-1799）的無柄刀：「烏托邦是透過刀鋒的廢棄和刀柄的消失，才給了這把刀它的嚇阻打擊力（force de frappe）。」（Baudrillard 2001a: 59; 2006a: 62）

不消說，Baudrillard 的幽默影像（微笑貓）轉化了 Žižek 所詮釋 Hegel 的嚴肅精神（苦鬼臉），使得辯證烏托邦不只意涵歷史政治的倏忽本質性，還帶有象徵社會的模稜兩可性，故可說是預告了 1968-1976 年之間的 Baudrillard 所發展的象徵交換論。但與此同時，辯證烏托邦所殘留的拓樸遺跡卻又是 Baudrillard 在《象徵交換與死亡》（1976）中企圖抹除的；值此關懷，他才會在結論章考察詩意語言學（Saussure 的字謎遊戲），並思索科技神學（Arthur C. Clarke 的上帝名稱）和心理經濟學（Freud

的幻象趨力)等解決方案,以之宣示獨特的唯物論語言觀。故嚴格說來,Baudrillard的象徵交換論並非如表面在倡言模稜兩可的價值,而是已深刻考慮到該價值本身的模稜兩可,進而從中滅絕一切價值(無論普遍或特殊、一般或多元),還原世界本來的無價(值)性。再到1977-1983年以後,當Baudrillard重複提及這兩大烏托邦影像,並將之扣連到宗教、政治和藝術的類比評析時,語氣不再是反諷的幽默,而比較是危險的警告。他警告拓模遺跡,此時已可被稱為擬仿並且如是鬼魂的縈繞不散,其具體內涵早就已經死亡,但抽象形式仍然無法消失。Baudrillard深知,作為辯證、解構,甚至是象徵交換,烏托邦影像都將無法脫離社會系統的符碼化,因為社會系統的完成正是烏托邦的實現。具體的情況大致呈現在發達資本主義社會從1968年開端到1977年達高潮的變遷歷史中,其中特指西南歐國家從政治與經濟到藝術與日常生活等全面自由化的要求與回應,結果導致社會不斷快速重構的狂歡(orgy)幻象(Baudrillard 1993b[1990]: 3-4; Berardi 2009a: 58-70; 2009b: 14-29)。所以,他的晚期立場從辯證妥協再度冷卻成激進的去主體化,乃至於是惰性物體化的沉默抵抗、誘惑遊戲和宿命儀式,令現實不斷在超真實之中逃逸、失蹤。

三、穿越幻見：影像背後

本文以上已透過從理論到歷史認識、後現代到現代社會、實證到批判政治的漸進步驟揭開葉啟政思想中非知或拒認的層面,並在理解、詮釋、批判和再理解的循環中,連結到辯證的烏托邦影像。但整個揭開烏托邦幻見的論證目的是要探問用孤獨和修養等基礎概念當作材料建構一個沒有社會的社會學可能性。

葉啟政先生提出孤獨和修養的主體性概念是為了化解結構和

行動的客觀性理念，首要本意應是在尋找社會和人之間另類關係的認識可能性（葉啟政 2004）。他認為，孤獨並非情緒，而是從他我意識退出後的反省處境，其中特別強調在關係結構網中捨去依戀，並保持內在自由的覺醒，照料沉默守靜的心態。至於修養也無關品格，而是自我意識明智化的行止工夫，當中尤其著重在慾望行動流中停頓懸空，再憑藉意志和信心重啟日常行事的應對，採取順勢輕撥的姿態（葉啟政 2008:296-302, 313-328）。易言之，孤獨和修養將結構和行動一併從必然現實的存有位階向下拉到偶然條件的知識位階，讓（孤獨和修養）自身成為人事物理路中不帶客觀性、只具主體性的存在根據。

然而，葉啟政思想的最大賭注還在於本文開場的探問：在全球化的複雜環境下，我們是否還能質疑西方社會的概念，並且堅持社會學本土化的路線？我們的回答是肯定的。不過由於本文已經揭開並拉近葉啟政思想和西方現代性的烏托邦幻見，這裡採肯定回答的理據必然不會符合設想到的詮釋，比如東方社會學、個體化社會理論、人本哲學人類學等。但我們仍意在繼承並發揚自主思考的葉式精神，強調他的孤獨和修養社會學隱含深遠的洞見。具體地說，我們持肯定立場的初步理據是 Baudrillard 的影像現象學。⁷ 我們認為 Baudrillard 更加有機會在完善化的社會系統中洞悉不可能交換的回禮事件，或嫺熟庖丁解牛的遊戲對策。而理由是他能夠較大膽地穿越烏托邦幻見，採取積極虛無主義的姿態面對螢幕媒介和網絡科技的存有宿命。從 Baudrillard 的立場看，自 1980 年代以降資本主義的媒介－科技化已非簡單意味從物

7 限於篇幅又礙於主旨，我們可以但將不再進階扣連到它者社群論和物體形上學的思辨實在主義轉向（Lingis 1994; Harman 2011）。

質（商品）生產擴張到符號（地位）消費的場域，而是得超越內容的轉向來到形式的連接考察起；據此可知，它根本揚棄了福特式的生產機制（標準化）及其理性原則（工具化），進而在數位技術變革的基礎上挪用日常生活的溝通理性，反過頭來解放生產併同消費體系的區別與分類使其彈性化，以便更有效地在時空碎片化的虛擬現實（即第四級擬象）中進行自由的跨界流動與連結傳染（Baudrillard 1993b; Berardi 2009a: 83-90; Genosko 2012: 73-97）。直言之，當代社會的生理及病理學功能運作（可視為資本、權力、欲望或真實的邏輯）已不只是主體的異化與壓抑、系統的整合與殖民，而更是互動的分離與通聯、個體的認同與表達（Berardi 2009a: 147-183; 2009b）。這樣看來，相較於葉啟政將當代主體的希望寄託在人文性或個體性身上，吾人將不難發現 Baudrillard 若非激進地懷疑到徹底揚棄了主體，那麼至少已經將之委派給物體，並且交付到影像的異類性未來（Groys 2012: 6, 29）。

較細緻說，前半期（1968-1983年）的 Baudrillard 明顯從符號—物體倒向物體—事件的反哲學立場，在過程中不只終結掉馬克思主義的使用價值、社會人類學的群體秩序、和精神分析的主體欲望，還解構了 Barthes 結構符號學（semiology）的所指產物（語言意義）及 Kristeva 詩意符號學（semiotics）的能指生產（身體歡爽）。在偏袒物體的歷程中（1977-1983年），Baudrillard 不合時宜地描述大眾、女性、動物等非主體形象，自功能—權力模控體系的空洞核心當中挑戰符碼形上學現實的現實性，意即等價交換之商品經濟與個別差異之價值社會的連結。為要重啟物體系（真理）內部的體系物（祕密），他索性倒頭站到純粹符號（pure sign）的虛位上，和複雜體系進行起沉默抵抗、誘惑遊戲

和宿命儀式，而後果是致使所有意義化現實的意向和努力都徒生偏離，墜入無意義的迷途。但由於純粹符號甚至揚棄了符號科學（能指—所指），根本剝奪以再現或表徵的主體想像圖示來反映（包括錯誤反映）現實結構的認識進路，所以晚期（1987-1999年）的Baudrillard需要發展影像現象學，在攝影和書寫的類比中增補物體方法論。就理論說，首先，影像現象學激進懷疑影像和現實的辯證，因此從電影到電視再到電腦螢幕都不過是在呈現無物可見的影像串流；其次，它直覺認定影像是從物體維度中刪減、失去那層現場實在（lived reality），因此某件事物總是已經消失在每張影像的背後（Baudrillard 1997: 7-31; 2005[1995]: 113-114; 2006b[1987]: 27-29）。從實作看，影像現象學將攝影和書寫並置理解，設想它們好比光的自動書寫能跳開主體和真實的形上學，如是地呈顯世界（Baudrillard 2001b[1999]: 139-147）。

有親身攝影實作的Baudrillard對攝影的美學主體化和科技制度化等走向甚表遺憾之意（Baudrillard 2008[1994]: 156）。對他而言，攝影的藝術性是在展示影像對物體的刪減關係。他明言：「攝影是在我們缺席時說明世界的狀態」，由於它「超越現實地瞄準在詩意立即性中的物體」，因此「好像某種現象學」（Baudrillard 2008: 152, 163）。一方面，被攝下的「影像強度對應到它否定現實的程度，到它創造另個舞臺的程度。攝影變成純粹物體性的媒介（medium of pure objectality）。」（Baudrillard 2008: 146）另一方面，「被攝影的物體可以是一個情境、一道光、一頭生物」，因為「只有非人類的野蠻（the inhuman）是上相的。」（Baudrillard 2008: 149, 152）這也是因為「一張相片還給物體它的不動和安靜。它在都市混亂中創造沙漠的等同物，現象驚人般孤立（phenomenal isolation）。」

（Baudrillard 2008: 152）故攝影的姿態是「必須要有超脫和某種客觀的隨意以便不強迫地帶出事物呈現的方式。只有當我們將獨特性還給影像，現實才能還原到它的真實影像。透過影像，我們必須剝奪現實的現實原則。」（Baudrillard 2008: 163-164）而箇中動力則是「在沙漠中、城市中或旅途中，物體呈現的方式，世界的現象明顯性（phenomenal obviousness），是絕對享樂的源頭（而分析和寫作是焦慮的源頭）。」（Baudrillard 2008: 163）

終究，成功的攝影是能夠離開語言—社會溝通的封閉迴圈，開啟複雜細微的感受力，不期相遇、撞見獨特它者的隱藏社群。承此，「照張像片不是把世界當作物體，而是使它變成物體，在它的所謂現實底下挖掘被埋葬的異它性。」（Baudrillard 2008: 148）有豐富旅遊經驗的 Baudrillard 更加擁抱民族誌詩人 Victor Segalen（1878-1919）的探險精神，總是被它者及其激進異它性（radical alterity）所吸引。所謂的它者、激進異它性意指「不會想念我的，沒有我也能好好存在的人或物」（Baudrillard 2008: 148）。在對待它者時，Baudrillard 附議「Segalen 的異國主義原則（principle of exoticism）：保持你的距離。……那是它者作為它者。沒有普遍性，有一個它者，有某個它者。」（Baudrillard 2008: 70）而這當中「異它性的祕密在於認為所有東西都來自域外。」（Baudrillard 2008: 69）綜合上述，相較於葉氏傾向透過思想史的考古證成主體人性和個性（是為特殊的例外），Baudrillard 藉由影像現象學的經驗還原走的更遠，亦即加重證成了物體人性和動物性的異它及獨特（成為普遍的例外）。畢竟，「對於物體、野蠻人、動物和原始人，異它性和獨特性是確定的。一頭動物沒有認同但不是異化的。它是自己的陌生人和

自己的目的。」（Baudrillard 2008: 153）正是在這幅野蠻影像的吸引下，我們撇見了當代大眾身／深陷、沉溺／膩在虛擬真實的螢幕和網絡之內，時聚或散地連結起孤獨和修養社會（學）的異類可能性。

謝辭

本文作者誠摯感謝兩位匿名審查人的寶貴意見、世新大學主辦的葉啟政教授七秩頌壽學術研討會，以及葉啟政老師的學術啟蒙和著作啟發。

參考文獻

- 葉啟政，1981，〈中西不同文化運作下科技的導向〉。《中國論壇》12(12)：33-38。
- ，1983，〈怎樣認清魔障走出迷宮，探索當前社會面相：科技對個人與社會的衝擊〉。《中國論壇》17(6)：31-50。
- ，1987，〈對社會學一些預設的反省—本土化的根本問題〉。《中國社會學刊》11：1-21。
- ，1991a，〈制度化的社會邏輯〉。臺北：東大圖書。
- ，1991b，〈臺灣社會的人文迷思〉。臺北：東大圖書。
- ，1994，〈對社會研究「本土化」主張的解讀〉。《香港社會科學學報》3：52-78。
- ，2004，〈進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話〉。臺北：三民書局。
- ，2005a，〈觀念巴貝塔——當代社會學的迷思〉。臺北：群學出版。
- ，2005b，〈現代人的天命——科技、消費與文化的揉搓摩盪〉。臺北：群學出版。
- ，2008，〈邁向修養社會學〉。臺北：三民書局。
- ，2012，〈對西方社會理論之基礎的一些反思：尼采思想的啟示〉。頁150-178，收錄於《臺灣社會學理論的創新與傳承：新世代的觀點會議論文集》。論文發表於「臺灣社會學理論的創新與傳承：新世代的觀點學術研討會」，宜蘭：佛光大學社會學系，民國101年6月1日至2日。
- Gay, Peter 著、梁永安譯，2009，〈現代主義：異端的誘惑〉。臺北：立緒出版。（Gay, Peter, 2007, *Modernism: The Lure of Heresy: From Baudelaire to Beckett and Beyond*. New York: W. W. Norton & Company.）
- Kafka, Franz 著、李文俊等譯，2005，〈變形記：卡夫卡短篇小說集〉。臺北：商周出版。
- Badiou, Alain, 2009, *Pocket Pantheon*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean, 1993a, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, edited by Mike Gane. London: Routledge.
- ，1993b, *The Transparency of Evil*. London: Verso.
- ，1997, *Jean Baudrillard, Art and Artefact*, edited by Nicholas Zurbugg. London: Sage.
- ，2001a, *The Uncollected Baudrillard*, edited by Gary Genosko. London: Sage.
- ，2001b, *Impossible Exchange*. London: Verso.
- ，2005, "Aesthetic Illusion and Disillusion." Pp. 111-132 in *The Conspiracy of Art: Manifestos, Interviews, Essays*, edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).
- ，2006a, *Utopia Deferred*. New York: Semiotext(e).
- ，2006b, *The Evil Demon of Images*. Sydney: University of Sydney.
- Baudrillard, Jean and Marc Guillaume, 2008, *Radical Alterity*. New York: Semiotext(e).
- Berardi, Franco, 2009a, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*. New York: Semiotext(e).

- , 2009b, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-alpha Generation*. New York: Autonomedia.
- Comte, Auguste, 1891, *Subjective Synthesis, or Universal System of the Conceptions Adopted to the Normal State of Humanity*, Vol. 1, *Containing the System of Positive Logic; or Treatise of Mathematical Philosophy*. London: Trubner & Co.
- , 1865, *A General View of Positivism*. London: Trubner & Co.
- Durkheim, Emile, 1957, *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.
- , 1979, *Durkheim: Essays on Morals and Education*, edited by W. S. F. Pickering. London: Routledge.
- Gane, Mike, 2006, *Auguste Comte*. London: Routledge.
- Genosko, Gary, 2012, *Remodelling Communication: From WWII to the WWW*. Toronto: University of Toronto Press.
- Groys, Boris, 2012, *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso.
- Harman, Graham, 2011, *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books.
- Jameson, Fredric, 1992, *Signatures of the Visible*. London: Routledge.
- , 1994, *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.
- , 2005, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso.
- , 2009, *Valences of the Dialectic*. London: Verso.
- Lévy, Bernard-Henri, 2009, *Left in Dark Times: A Stand against The New Barbarism*. New York: Random House.
- Lingis, Alphonso, 1994, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Meštrovi, Stjepan, 1991, *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity*. London: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc, 2005, *The Ground of the Image*. New York: Fordham University Press.
- Norris, Christopher and Andrew Benjamin, 1988, *What is Deconstruction?* London: Academy Editions.
- Rose, Gillian, 1995, *Hegel contra Sociology*. London: The Athlone Press.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1979, *Reveries of the Solitary Walker*. London: Penguin Books.
- Scharff, Robert, 2003, "On Philosophy's 'Ending' in Technoscience: Heidegger vs. Comte." Pp. 265-276 in *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*, edited by Robert Scharff and Val Dusek. Oxford: Blackwell.
- Swingewood, Alan, 2000, *A Short History of Sociological Thought*. New York: Palgrave.
- Yack, Bernard, 1997, *The Fetishism of Modernities: Epochal Self-Consciousness in Contemporary Social and Political Thought*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Žižek, Slavoj, 1989, *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

——, 1997, *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

——, 2006, *The Universal Exception: Selected Writings, Vol. 2*, edited by Rex Butler and Scott Stephens. New York: Continuum.