

話語社會學的世界性意涵： 福柯與哈貝馬斯在東亞¹

韓相震

韓國首爾大學社會學系

摘要 本文試圖在東亞社會學的背景下來探討話語分析（福柯）和話語檢驗（哈貝馬斯）的世界性意涵。此處的“世界性的”並非是內置於空間邊界的，如國際的或超越國家的，而是指對意義邊界的超越，就像打破固定的預設一樣。在中國，謝立中已經提出了多元話語分析方法，以此來開闢多元認知空間、對抗知識霸權。在韓國，Han Sang-Jin 提出了話語社會學的概念，並以此來審視燭光民主運動。本文將結合具體案例來論證，對知識的傳統主張是如何與民族國家的權力密切相連的，而這又如何可以被話語分析和話語檢驗所挑戰。重構多元性具有明確的世界主義意涵。本文也將嘗試探討，為何政治與社會運動的社會風景比以往更明顯地趨向於被話語所形塑，以及話語檢驗的概念如何能夠為思考東亞的世界性提供啟發。

一 何謂“世界性的”？

考慮到文本之目的，清楚界定何謂“世界性的”（cosmopolitan）是很重要的。以傳統觀點來看，“世界性的”被視為與跨越空間邊界相關聯。由此，“世界性的”可能與國際的或超越國家的近似。然而，這會導向一個難題，即我們很難明確區分全球化 globalization（全球主義）與世界化 cosmopolitization（世界主義）



的差別。在東亞背景下尤其如此，因為這兩個概念往往被翻譯得極其相近²。無疑，兩者確實存在一些無可爭辯的共同因素，這表現在諸多方面。如它們都有普遍化的意涵，反對種族中心主義預設；它們都指涉著自由與開放，強調基於原則的自由和平等；都撲捉到了根植於資本、勞動和資訊之跨界運動的大眾結構轉型，其影響已經波及到人們生活的方方面面；³ 某些價值在世界範圍內得以傳播，如在世界各地的市場經濟中被採納的“全球標準”。那麼如何才能清楚區分這兩個概念呢？

我們不妨設想這樣的情形，即世界的多樣性與差異性彼此遭遇的情境。在面對所謂“激進他者”，即那些看似與他人有著根本差異以至於幾乎（如果不是完全）不可能與之彼此共處、相互協調之時，我們能怎麼辦呢？當然，具體情境可能會因所爭論差異的變化以及如何認識這種它而有所不同。例如，一方面我們還是有可能容忍那些與其他人有明顯不同的“朋友”，儘管存有諸多不同，我們也仍有可能相互包容、彼此尊重。另一方面，在面對其行為和價值預設很難被理解的“敵人”之時，我們又極易在全球範圍內實施權力制裁。在此，全球標準被接受並被實施。或許一個與之相關的極好案例，便是市場經濟的全球化。所有的活動，甚至與教育和文化相關的活動，都不得被新自由主義的市場競爭和生存原則所調控。雖然表面上存在一種強調多樣化的趨勢，事實上卻是要將源於西方霸權國家的“普世”價值作為全球整合的主導原則。

霸權全球主義 (hegemonic globalism) 與世界主義之區分可被視為哈貝馬斯對“霸權自由主義”批判的基礎。霸權自由主義假定，正式的獨立自主國家“將會在保衛和平的超級大國的庇護下運作，並遵守完全自由的全球市場律條”。⁴ 哈貝馬斯認為這一假定不僅具有經驗誤導性，而且缺乏規範基礎。因為只有建立在話語程式之上的決定才是公平正當的，這樣的話語程式必須“是包



容性的（即所有的波及群體都能參與其中），並要求所有參與者須採取他者的視角（由此方能公正評估所有受影響的利益）”。霸權全球主義的普世價值是成問題的，因為“那種將自身政治文化假定為普世價值的單邊承諾，其道德合法性在根本上必然是有偏見的”。⁵ 這種全球主義缺乏對多樣性和差異性的充分理解，因為在彼此對話之前，它便假定要對沒能遵守“普世”價值的群體實施制裁。在此歷史背景下，世界性對多樣性以及公正的強調才會備受關注。⁶ 因此我們說，哈貝馬斯的溝通理論，尤其是他的話語倫理、人民主權論和世界政府論勾畫了一個具有普世取向的影響深遠的世界性願景。

在過去幾年中，對世界主義的爭論急劇增長。⁷ 世界性轉向可以在不同層次上加以探討。首先，“世界化 (cosmopolitization)” 是新近被創造出來的新術語⁸，被用來呼籲對結構轉型的客觀進程加以關注，這一轉型以不斷強化的“政治決策與其在國家和市民中產生的聯動效應”為特徵，“這改變了基於領土範圍的管理體系的本質與動力”。⁹ 貝克認為世界化揭開了世界主義的獨特一面。的確，在此意義上的世界性轉向可以在政治、市場經濟、公民社會和文化的方方面面得以確證。貝克因此提到了“世界主義律令”，即無論願意與否，所有民族與社會都必須適應這一變化中的現實。由此可以說，世界主義指涉一種更為寬泛的理念和取向，例如 Delanty (2009: 54) 基於歐洲傳統將其分為道德世界主義、政治世界主義和文化世界主義三大主線。¹⁰

在有關世界主義的大量文獻中，我主要關注其道德與政治維度，¹¹ 將世界主義作為一項傳統主題加以再造。世界主義要求對自身文化傳統的反思意識，反思性意味著文化身份的轉變。世界主義因對自身和他者的文化秉持開放態度而與眾不同。這裏的困難在於，我們與他者都要從對方的視角而非自身熟識的視角來理解他者的相互能力。在此方面，世界主義與反身性現代化、第二



現代性以及多元文化的對話密切關聯。¹² 世界主義不僅歡迎多樣性，而且試圖創設出一套公正的對話性框架以及基於合作而非強制的共同目標。¹³

由此看來，世界主義可被界定為一種激進的開放性和包容性態度，由此差異得以共存。這一景觀並不僅僅局限於人類關係方面——它也可以延伸至人類與自然關係方面。它不僅僅具有超越國界的特徵，世界性取向在日常生活中也扮演中重要角色。我們所面對的問題在於，如何將嵌入於社會結構和全球政治中的等級與霸權關係改造為一種差異共存的新範式。

貝克¹⁴ 在其關於人類今日所面臨的全球風險的全部理論構架中也許已經顯示了最誠摯和令人嘆服的學識。他和他的同伴一道在社會科學領域內發起了一場重要的知識運動——世界性轉向。¹⁵ 與此同時，他也嘗試通過“他者的內化”¹⁶ 這一概念將世界主義的意涵激進化。內化意味著他者不再是外在的，而是自身的一部分。由此，我們不再以外在的視角看待對方，反之，我們要在方法論上採取他者的視角。因而貝克認為世界主義“以一種新的方式連接著個體、群體和社會，從而改變了自我與他者的位置和功能”¹⁷，它要求“個人、群體和社會對其他觀念、選擇、規範和文化實踐持以積極的、審慎的和反思性的開放態度”¹⁸，從而達到真正的相互理解、承認和對他者的合理對待。

與貝克一道，¹⁹ 將世界主義界定為四層“內在超越”能力。第一層超越是經由與他者的相遇發現自我，自我不被視為固定的，而是一種可轉化的社會與文化構建。其二，世界性構想進一步以他者的價值和視角看待他人，並將他人接納為一個對話夥伴。第三個層面上不僅要學習他者，而且要改變自己的文化和觀點，這可以通過開放包容的多元文化對話達成。第四，超越差異和多樣性並邁向“一種共用文化”，這一能力極為重要。²⁰ 他認



為，當我們從第一個層次達到第四個超越緯度時，“世界性能量才會日益強大”。

二 何謂“話語的”？

本文著重關注我稱之為“話語的”分析方法，並以此嘗試探索人文研究和社會科學的世界性意涵。話語方法學包含三層含義。首先，它指涉一種做社會學研究的自反性模式。因為知識被視為一種語言表達而非現實呈現，因而社會學難免要以自反性姿態去檢視其基本概念以及被它當作理所當然的認識論條件。第二，話語性指涉一種我們稱為“話語分析”的具體分析模式。話語分析試圖揭示現實是如何在社會中被溝通和話語過程所構建出來的（Foucault），所有的知識都被理解為一種社會或話語構建。因而，多種現實時常以一種相互競爭的方式被構建出來。沒有任何一種知識可以宣稱對真理的壟斷。話語意味著讓那些含糊的、隱蔽的、不可見的、邊緣的或被排除的變得清晰可見，從而對現實進行多元理解。知識的這一功能與科學領域內世界性的發展緊密相關。第三，話語性也意味著一種對構建社會現實的宣稱加以有效性檢驗的具體模式，我們稱之為“話語檢驗”。其作用並不僅僅體現在主流社會科學有組織地的實證研究之中，而且也表現為一種涉及到我們日常生活中的質疑、批判、辯護與話語對抗的溝通方式（Habermas）。話語社會學因而是由話語分析和話語檢驗兩部分組成，前者引導社會現實之構建，後者處理對有效性的爭議。話語分析既非因果關係也非邏輯關係，而是一種適當的重建；話語檢驗既不僅僅是經驗主義的亦非純粹邏輯性的，而是一種恰當的溝通。



話語分析旨在揭示我們是以何種方式將被檢視的客體納入到語言關係的確定體系之中的，聚焦點則是依據語言和溝通進行的社會構建。我們可以進一步說，話語分析是對社會生活的鮮明結構進行的概念化重建，從而將其轉變為可理解的客體。那些看似顯而易見或看似自然而然的東西不再僅僅被假定為給定的，而是要以某種方式對其重構，即通過概念來捕捉那些隱而不顯的形成規則，進而使之變得可見。根據 Barthes²¹ 的說法，話語分析的目標是“通過揭示客體的運作規則來重構這一‘客體’，使自然客體之中那些不可見的或……不易理解的部分得以顯現”。因而，鑒於其特殊性和複雜性，話語分析必須適當地包含溝通分析。溝通並不只是呈現或表達一些幕後的或早已被決定的東西，而是一個現實的所有側面都要在其中尋求表達和重要性的領域。

進而言之，話語分析的有效性不能僅靠觀察而獲得，只有在適當包含個人與群體話語時方可被驗證。檢驗的這一向度永遠不會出現在自然科學之中，但它對話語社會學來說卻極為重要。不只經驗假設，而且規範主張都可拿來加以檢驗，在此公民通過基於相互辯論的溝通性反思參與其中。這代表著對事實與價值之概念區分的根本性挑戰，這一區分卻被實證社會科學視為理所當然的。我們必須要認識到話語分析與話語檢驗的具體聯繫。通過將那些隱蔽或邊緣的東西變得清晰可見，便將話語分析與話語檢驗聯繫在了一起，科學家與公民可以共同參與對由此而得的知識主張的評估。它的結果便是激進政治的話語範式，各種政治的、意識形態的和社會運動的認知與規範主張都在其中有條理地相互競爭著。此類爭論將對世界性啟蒙作出重要貢獻。



三 謝立中的話語分析：毛澤東與梁漱溟的爭論分析

話語分析的觀念由福柯在其論述法國現代性之起源的諸多作品中提出並被廣泛使用，這些作品涉及到諸如瘋癲、臨床診所與醫院、監獄、性和現代知識秩序、男人和福利等等有趣的主題。然而，我們卻極難重複其方法，因為他只在考古學或系譜學層次上留下了一些高度抽象的論述，這些很難被經驗性地複製。福柯提出了一個洞見，即今天統治權力在政治和日常生活中的運作，已不再如身體力量和暴力那樣赤裸，而是與語言和符號協同運作。由此，知識與權力的關係成為其研究的中心論題。這一洞見已成為今日社會科學的共識，不僅被福柯本人，而且也被其他流派所支持。

當面對那些聲稱其知識表達了真理的科學時，話語分析的理念同樣具有重要意義，不論這一宣稱出自實證主義陣營、馬克思主義陣營還是其他任何類型的現實主義陣營。當對客觀知識的宣稱與霸權力量緊密關聯時，前文闡述的話語分析尤其意義重大。如上所述，通過構建多元話語來打破對真理的壟斷具有重大的世界性意涵。

正是在此背景之下，我們需要關注謝立中——來自北京大學的一位社會學教授——所做的工作。他已完成許多作品，著重闡述了話語分析如何能夠為構建多元現實、反對各式各樣的壟斷真理的企圖作出貢獻。不過在後文，我將僅僅闡述他的一篇涉及毛澤東與梁漱溟之間爭論的論文。

1926年，毛澤東寫了一篇重要文章，將中國界定為一個階級社會。20世紀初的許多中國主流知識份子，包括毛澤東在內，都認同這種將中國定位為階級社會的概念框架。不用說，價值判斷已經滲透於其基本概念區分之中。中國社會被視為由“大資產階



級”、“中產階級”、“小資產階級”、“半無產階級”、“無產階級”、“遊民無產階級”等階級構成。在這篇文章中，毛試圖構建一種關於“階級之經濟地位與其對中國社會革命之態度的關係”的“總體分析”。“大資產階級完全為國際資產階級的附庸”，代表著“中國社會最陳舊和最反動的生產關係”，他們“與民族革命之目的完全不相容”；“中產階級”主要是指民族資本主義，代表著“中國城市和農村中的資本主義生產關係”，“對民族革命乃取了矛盾的態度”；“小資產階級”包括“自耕農、手工業主、小知識份子——小員司、小事務員、中學生及中小學教員、小律師和小商人等等”。根據其經濟地位以及對革命的不同態度，他們可以被分為三個部分，“左派”、“中派”和“右派”；“半無產階級”包括“半自耕農的絕大多數”、“半益農”、“手工藝工人”、“店員”、“小販”等，根據其經濟地位及其對革命的不同態度，他們可被進一步劃分為三個小類，上層、中層和下層；“無產階級”有兩個部分構成，工業無產階級和農民無產階級，“工業無產階級人數雖不多，但他們代表了中國新興的生產力量”，他們被視為是“民主革命運動的主力”；“遊民無產階級”代表了“人類生活中最不安定者”，且往往具有破壞性。“這一批人很能勇敢奮鬥，引導得法可以變成一種革命力量”。作為一份在很長時間內對中國革命深具影響的綱領性檔，這篇文章被收錄進了《毛澤東選集》。

但是“中國是一個階級社會”的觀點在當時的中國知識份子中間並非一個共識。例如，梁漱溟在其著作《鄉村建設理論》中就以一種不同的概念框架來看待中國社會。他說，“假如我們說西洋近代社會為個人本位的社會、階級對立的社會；那末，中國舊社會可說為倫理本位、職業分立”²²。他在“倫理本位”的中國社會與“個人本位”的西方社會之間做出了明確區分。西方人或者強調集體對於個人的優先性，或是相反，但是中國人並



非如此。中國人強調的是群體與個人之間的關係，這就是倫理本位。“倫理關係始於家庭，而不止於家庭”，“倫即倫偶之意，就是說：人與人都在相關係中”，“既在相關係中而生活，彼此就發生情誼”，“倫理關係即是情誼關係，也即表示相互間的一種義務關係”²³。處於倫理關係之中的人“彼此互以對方為中；一個人似不為自己而存在，乃仿佛互為他人而存在者”。“職業分立”則不同於階級對立的西方社會。自中世紀以來，西方社會就以階級分立為特徵。“在西洋社會中，中世紀時是農奴與貴族兩階級對立。到了近代，農奴因著工商業興起都市發達而解放；但又轉入資本家與勞工兩階級對立。所以西洋始終是階級對立的社會”²⁴。但是中國社會與此不同。中國只有職業上的分化，沒有階級上的分立。這一點可由如下事實看出來，即經濟上中國“只有一行一行不同的職業，而沒有兩面相互對立的階級”，並且政治上中國的主權並非由貴族所掌握，而是對所有的人開放（所謂的“朝為田舍郎，暮登天子堂”），因而“與西洋中世相比，顯然是有職業性而無階級性”²⁵。梁說，“‘倫理本位、職業分立’八個字，說盡了中國舊時的社會結構”。這種特殊的社會結構使得中國社會“週期的一治一亂”成為可能，但卻並不會創造革命，因為“革命都出於階級鬥爭，而國家都是階級統治”，然而中國卻並非一個階級社會。“鬥爭之勢不成，革命無自而有。所有者只是‘天下大亂’。”²⁶

如果我們對比毛與梁之間的話語體系，會明顯看到儘管兩者都使用“階級”的概念，但他們對“階級”的定義和使用卻有著巨大差別。對毛而言，“階級”意味著經濟與政治地位、對資財的佔有及收入來源等方面的差異。因此，只要對資財的佔有和收入來源方面的差異在某種程度上存在，我們就可以說不同的“階級”持續存在。例如，在其著作《中國社會各階級的分析》以及《怎樣分析農村階級》中，毛就根據上述標準來區分不同的階



級。毛明確指出，“佔有土地，自己不勞動，或只有附帶的勞動，而靠剝削農民為生的，叫做地主”；“富農一般都佔有比較優裕的生產工具和活動資本，自己參加勞動，但經常地依靠剝削為其生活來源的一部或大部”；“中農自己都有相當的工具。中農的生活來源全靠自己勞動，或主要靠自己勞動”；“貧農有些佔有一部分土地和不完整的工具，有些全無土地，只有一些不完整的工具，一般都須租入土地來耕”；“工人（雇農在內）一般全無土地和工具，有些工人有極小部分的土地和工具，工人完全地或主要地以出賣勞動力為生”²⁷。

然而，“階級”對梁而言具有全然不同的含義。階級既不與社會地位的差異相關，也跟財富的不平等分配無關。這種階級類型非常獨特。在梁看來，“階級”的形成與資本貨物的佔有差異相關，但並非所有由資本貨物引起的社會地位差異都可被稱為“階級”；梁認為(1)這種差異如此之大以至於一些人可以壟斷生產工具並讓其他人為之工作，而且(2)這種壟斷和地位差異固定了很長一段時間，只有這兩個條件都滿足了，我們才可談論社會階級。在西方，一些人（如貴族和資本家）壟斷生產工具而其他人長時期從事生產工作，因而西方社會確實可被稱為“階級”社會²⁸。但是中國卻不同。在中國，儘管存在生產手段佔有的上的差異，這種差異卻並未懸殊到一些人壟斷生產工具而其他人長時期勞動的程度。梁提出了三點理由，“一、土地自由買賣人人得而有之；二、遺產均分，而非長子繼承之制；三、蒸汽機、電機未發明，乃至較大機械亦無之”。由此，“中國社會”不能被稱為“階級社會”²⁹。

到目前為止，我們已格外關注了對毛澤東與梁漱溟之間的爭論，由此看出：對中國社會的基本界定以及關於中國的諸多事項都是經由話語形塑和互動過程而被建構出來。一個獨立於話語系統的、客觀的和自在的中國社會並不存在，因為毛與梁對“階



級”概念的使用極為不同。他們對中國是否是階級社會的不同回答根基於其對社會階級不同的概念化方式。

然而，不同的概念框架和社會分析結果卻開創了一個可以進行理性反思的空間。通常，階級分析的馬克思主義進路總是宣稱掌握了客觀知識和真理。鑒於這一宣稱是想當然的，其教條主義後果似不可避免。在此，世界性意味著通過對現實的多元化理解來打破知識邊界。多元化明顯不同於傳統的現實主義。根據話語分析的觀點看，我們的一切研究對象都是通過具體的符號、語言和話語之間的相互作用而建構出來的。它們不能被視為給定的，而是被建構的。人類所感知到的、思考的和談及的現實實則都被我們的符號系統所過濾，並被我們寓於其中的話語所構建。因而沒有什麼東西是完全純粹的和自然的。世界性必然反對對真理的壟斷，因而，也反對形形色色的潛在教條主義。

四 話語檢驗：2008年韓國燭光之夜

話語社會學涉及兩個部分：話語分析和檢驗。話語檢驗是指公民（社會群體）彼此互動、以批判和辯護的方式對有爭議的實踐主張之有效性進行檢驗的過程。話語檢驗是話語分析的另一面，兩者是話語社會學兩個不可分割的部分。例如，現實可以用全然不同的方式被建構出來，這取決於我們是採取新左還是新右的立場，是屬於改革派陣營還是保守派陣營，或者屬於中間階級的主流身份還是中間階級的草根身份。不過，如此被構建的多元現實都依賴於話語爭論，因為不同群體在政治、社會運動和公共領域中彼此競爭時都試圖建立不同的概念框架。這意味著話語社會學並非如傳統理解的那般僅僅是分析性的，它在實踐上也致力於對富有爭議之主張的有效性加以檢驗。



為了揭示話語社會學的這一側面，接下來，我將以2008年韓國的燭光之夜為例來探討話語爭論的“行動—理論”問題。之所以選取這一案例，不僅僅是因為它是一個獨特的、劃時代的參與性運動之代表——自2008年4月起在超過三個月的時間裏就有數以百萬計的公民自願參與其中，而且更重要的是，就公民運動以及公民社會與政府之關係而言，它也揭示了反身性現代化的話語特徵。這一運動首先緣起於政府決定從美國進口牛肉之後人們對vCJD（瘋牛病）的擔憂。然而，隨著抗議的展開，比vCJD更為寬泛的問題事實上也交織其中。結果，它產生了巨大的政治影響，以至於總統的支援率在一個半月之內就從超過60%急劇下跌到13%。

燭光之夜呈現了一種與以往的權力政治範式截然不同的生活政治範式，它在爭論框架的話語表述方面取得了超常的成功。明確關注瘋牛病的相關生活政治可追溯到2003年，當時在美國一個牛場確證了一例瘋牛病案例。時任政府應相關公民和動物醫學專家的要求停止了美國牛肉的進口。然而在2008年2月，保守政府上臺以後，關注此事的美國政治家、高級官員以及商業組織開始向韓國政府施壓，要求恢復牛肉進口。華盛頓宣稱如果韓國政府不這麼做，那麼與首爾的自由貿易協定就難以落實。在此背景下，李總統在對華盛頓進行國事訪問的第一天，即2008年4月18日，韓國當局便宣佈兩國之間達成協議，據此韓國市場對美國牛肉開放。此舉即刻招致了尖銳批評，批評指出此舉對公眾尤其是兒童和小學生健康構成威脅，而且在與美國協商進口條件時韓國缺乏主權獨立性。2008年4月29日，MBC播出了一檔廣受歡迎的新聞節目，“PD筆記本”，其中展示了一個美國農場“倒地牛”（downer cows）的視頻剪輯，並聲稱消費美國牛肉的人可能感染瘋牛病，但韓國政府在急切恢復進口時對此危險卻視若無睹。作為一個強有力的推動因素，這一消息引發了許多年輕人參與燭光



之夜，運動在2008年6月10日達到頂峰，此時在首爾有一百萬市民和平地加入其中。

其中尤為重要的是兩組概念框架之間的激烈競爭，它們分別代表了主流權力陣營與市民聯盟陣營。第一陣營由韓國政府、主流保守報紙、商業組織、經濟學家和諸如美國政府和國際健康組織之類的國外力量組成，另一陣營則由年輕市民尤其是女性、動物醫學專家、批判取向的少數派報紙、MBC電視臺以及一些宗教群體構成。前者宣導一種國家利益範式，它直接關聯到與美國的自由貿易協定；後者則宣揚一種生活政治範式，強調對公眾健康的威脅。兩大陣營竭盡所能，如發動制度的、話語的、意識形態的、壓制性的以及國際資源，來相互競爭，以盡可能博取所需的大眾支持。此兩組概念框架在構建瘋牛病問題時顯現出了鮮明的差別。市民聯盟喚醒對公民健康權和國家主權的關切，而權力集團則將這種擔憂指責為毫無根據的謠言。儘管兩大陣營之間在機會結構和資源動員方面存在極大的不平等，市民聯盟仍能從公眾中贏得具有壓倒優勢的支持，並迫使總統在2008年5月22日發佈了一份官方道歉。

一個有趣的問題是，兩大陣營在構建話語的策略方面是如何互動的，如提出問題、合理化、攻擊和反攻擊、框架合併以及將對方立場邊緣化等等。³⁰ 一個無可爭辯的事實是，“PD筆記本”作為市民聯盟的一部分通過關注具體的風險素材，如被認為包含傳染性蛋白質的牛脊椎骨和腦髓等，顯示了其有效設置公眾議題的能力。相反，權力集團則企圖以各種方式將政府的決定合理化，而這些方式立馬會被證明是很可疑的；或者採用一種老掉牙的、不再令人信服的意識形態作派攻擊市民聯盟。結果，市民聯盟竟獲得了難以置信的優勢地位。

另一個有趣的地方與女性的角色有關，在燭光之夜的發起階段，她們曾占參與者的70%之多。這生活政治範式發源於



從母親——家庭健康的主要守護人——的立場關注國家主權的女性行動³¹。

當保衛餐桌在全球範圍內變成一項食品工業問題，準備食物的行為便染上了政治色彩，這重構了國家與家庭之間以及公共領域與私人領域的邊界。當人們能夠在全球層面慎重看待對餐桌的保衛行動，並對淪陷到新自由主義經濟理性狀態的政府和全球市場進行批判考察之時，人們就可以從日常生活的角度提出一些公共性議題，從而啟動生活政治。……這表明，燭光遊行中女性參與者的經驗應當被放置於生活政治的背景下加以理解。³²

2008燭光之夜象徵著社會運動的一次重要轉型，以及從權力政治范式向生活政治範式的轉換。如上所述，女性開始成為呼籲生活政治的公民運動之主角。此外，個體化開始發揮重要作用。個體的自決在引導參與動機方面變得越來越突出，這顯然不同於與先前的集體動員模式。

此外應當強調的是，數位通訊技術對燭光之夜的品質產生了重大影響。網路先天地會促進個體化抉擇。作為數位文化下成長的一代，年輕人通過網路通訊表達其參與意願。各地的參與者通過網路廣播和移動手機掌控形勢發展，從而超越了地域限制，也由此成為一個鬆散的、沒有協調組織中心的“集體”理性的一部分。例如，“Arica”作為一個“個人媒體”工具，從2008年5月25日至6月10日，由425位元個體報導者累積發送了多達17222條報導，聽眾總數預估為775萬。在此情境下，集體智慧成了“由個體參與者以去中心化方式進行的選擇與評判構成的知識集合”。燭光之夜證明了，“公眾的智慧在設置集體議程和解析社會問題方面的才能絕不比專家智慧或精英權威遜色”。



另外，一個社會運動的後傳統範式在此出現了。這一點在那種近似節日狂歡的抗議中得到最好的例證，其中流行歌手、舞蹈家、藝人和演員而非好戰的積極分子發揮重要作用，從而將藝術與抗爭行為結合了起來。肇始於2002年6月世界盃街頭狂歡的經驗，反身性現代化的這一特徵在2008燭光之夜中得以充分顯現。

五 結語

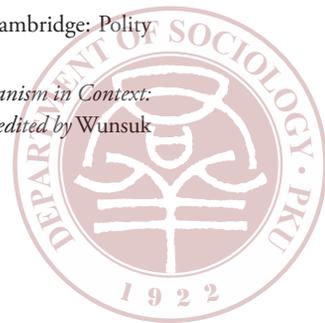
從話語社會學的視角來看，反身性現代化的關鍵便是公民社會與政治機構之間的平衡。出於表達底層要求和偏好的需要，公民賦權行動將會日益增多。這也為社會變遷提供了動力。與此同時，政治機構改進其能力以靈活回應此類自下而上的需求也極為重要，由此方能更好地改善生活品質。燭光遊行是小群體即時討論和通過仿效、隱喻和幽默進行愉快的情緒表達的絕好證據。然而，2008燭光之夜卻顯現出了公民社會與政黨國家機構之間存在鮮明的不對稱，即前者可以高效地表達底層需求，後者卻在對其作出建設性回應方面表現的甚為無能。

最後，在燭光遊行中，市民通過辯論和遊行等方式積極參與到對可疑主張的檢驗過程。這裏的關鍵之處不在於哪一邊是對的或合法的，這依賴於你所站的隊伍；真正的關鍵在於，市民在集體協商中並非是被動的，而是積極的。這一事實頗具世界性意涵。此處世界性意味著一種邁向啟蒙的共同努力，其中話語參與成為一種連接地方和跨國公眾爭議的方式。

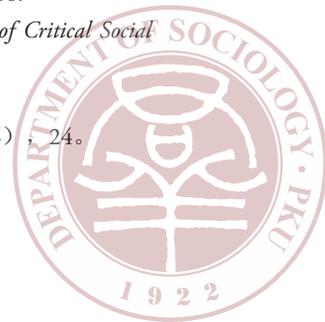


注釋

- 1 本文原文為英文，由徐吉鵬譯成中文。
- 2 韓語對全球化 (globalization) 的翻譯是 “sekyewha”，而世界主義 (cosmopolitanism) 的通常以與 “sekyewha” 極為相近的含義被理解。
- 3 Ulrich Beck, *What is Globalization?* (Cambridge: Polity Press, 2000); *The Cosmopolitan Outlook* (Cambridge: Polity Press, 2006); David Held, *Cosmopolitanism: Ideals, Realities, and Deficits* (Cambridge: Polity Press, 2010); Robert Fine and Vivienne Boon (eds.), “Introduction: Cosmopolitanism, Between Past and Future.” *European Journal of Social Theory* 10 (2007) 1.
- 4 Jürgen Habermas, *Time of Transitions* (Cambridge: Polity Press, 2006), 184.
- 5 Jürgen Habermas, *Time of Transitions*, 185.
- 6 Kwame A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York, NY: W. W. Norton, 2006); Feyzi Baban, “Living with Difference: Cosmopolitanism, Modernity, and Political Community.” *Studies in Political Economy* 77 (2006): 105–126; Charles R. Beitz, “Cosmopolitanism and Global Justice.” *Journal of Ethics* 9 (2005). 1–2: 11–27. Lyn Calcutt, Ian Woodward and Zlatko Skrbis, “Conceptualizing Otherness: An Exploration of the Cosmopolitan Scheme.” *Journal of Sociology* 45. 2 (2009): 169–186; Fuyuki Kurasawa, *The Work of Global Justice: Human Rights as Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Eduardo Mendieta, “From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism.” *Ethics and Global Politics* 2.3 (2009): 241–258.
- 7 Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Outlook* (Cambridge: Polity Press, 2006); Craig Calhoun, *Cosmopolitanism and Belonging* (London: Routledge, 2007); David Held, *Cosmopolitanism: Ideals, Realities, and Deficits* (Cambridge: Polity Press, 2010); Magdalenav Nowicka and Maria Rovisco (eds.), *Cosmopolitanism in Practice* (Farnham/Burlington: Ashgate, 2009).
- 8 這一術語的首次使用出現在《英國社會學雜誌》(*British Journal of Sociology*) 2010年第61卷第3期上的一篇文章上，在此之前，“世界化”(cosmopolitization) 這樣的表述很少被使用。
- 9 Ulrich Beck and Edgar Grande, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research.” *British Journal of Sociology* 61.3 (2010): 417.
- 10 Gerald Delanty, *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 54.
- 11 David Held, *Cosmopolitanism: Ideals, Realities, and Deficits* (Cambridge: Polity Press, 2010).
- 12 Sang-Jin Han, “Confucianism and Human Rights.” In *Confucianism in Context: Classic Philosophy and Contemporary Issues: East Asia and Beyond*, edited by Wunsuk



- Chang and Leah Kalmanson, (New York: State University of New York Press, 2010), 121–144; “Individual Freedom and Human Rights Community: A Sociological Intervention.” *Development and Society* 40.1 (June, 2011): 17–44.
- 13 Daniele Archbugi, “A Critical Analysis of the Self-determination of Peoples: A Cosmopolitan Perspective.” *Constellations* 10.4 (2003): 488–505. Charles R. Beitz, “Cosmopolitanism and Global Justice.” *Journal of Ethics* 9.1–2 (2005): 11–27; Eduardo Mendieta, “From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism.” *Ethics and Global Politics* 2.3 (2009): 241–258.
 - 14 Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992); *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999); *What is Globalization?* (Cambridge: Polity Press, 2000), “The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity.” *British Journal of Sociology* 51.1 (2000): 79–105; *Power in the Global Age: A New Global Political Economy* (Cambridge: Polity Press, 2005); *The Cosmopolitan Outlook* (Cambridge: Polity Press, 2006); *World at Risk* (Cambridge: Polity Press, 2009).
 - 15 Ulrich Beck and Natan Sznaider, “A Literature on Cosmopolitanism: An Overview.” *British Journal of Sociology* 57.1 (2006): 153–164; Ulrich Beck and Edgar Grande, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research.” *British Journal of Sociology* 61.3 (2010); Edgar Grande, “Cosmopolitan Political Science.” *British Journal of Sociology* 57.1 (2006): 87–111; Gerald Delanty, “The Idea of a Cosmopolitan Europe: On the Cultural Significance of Europeanization.” *International Review of Sociology* 15.3 (2005): 405–421; David Held, *Cosmopolitanism: Ideals, Realities, and Deficits* (Cambridge: Polity Press, 2010); Bryan Turner, “Classical Sociology and Cosmopolitanism.” *British Journal of Sociology* 57 (2006).
 - 16 Ulrich Beck and Edgar Grande, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research.” *British Journal of Sociology* 61.3 (2010): 419.
 - 17 Ulrich Beck and Edgar Grande, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research.” *British Journal of Sociology* 61.3 (2010): 419.
 - 18 Ulrich Beck and Edgar Grande, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research.” *British Journal of Sociology* 61.3 (2010): 419.
 - 19 Gerald Delanty, *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 75–88.
 - 20 Gerald Delanty, *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 87.
 - 21 Roland Barthes, *Mythologies* (London: Cape, 1972), 127.
 - 22 梁漱溟：《鄉村建設理論》（上海：世紀出版集團，2006），24。



- 23 同上，25。
- 24 同上，27。
- 25 同上，28–29。
- 26 同上，33。梁漱溟的觀點與毛澤東及其同志如此不同，以至於此後他受到了嚴厲的批判和指責，參見毛澤東著：《批判梁漱溟的反動思想》，《毛澤東選集》第五卷（北京：人民出版社，1997）。
- 27 毛澤東：《怎樣分析農村階級》，《毛澤東選集》第一卷（北京：人民出版社，1964），113–115。
- 28 “在一社會中，其生產工具與生產工作有分屬於兩部分人的形勢——一部分人據有生產工具，而生產工作乃委於另一部分人任之；此即所謂階級對立的社會。如西洋中世紀時，土地都屬於貴族領主，至近代的工廠機器又屬於資本家；而任生產工作之勞者，若農奴、若工人，均不得自有其生產工具；遂造成剝削與被剝削的兩面。”梁漱溟：《鄉村建設理論》，27。
- 29 梁漱溟著：《鄉村建設理論》，28。
- 30 Sang-Jin Han, “Citizens’ Movement in South Korea and Reflexive Modernization” Antimo L. Farro and Henri Lustiger-Thaler (eds.), *Reimagining Social Movements from Collectives to Individuals* (Surrey: Ashgate, 2014), 143–158.
- 31 Young Ok Kim, 《從公開度的變化看燭光遊行中的女性政治主體》，載於《韓國日報》2011年秋，41。
- 32 同上，64。

