

# 啓蒙人文精神的歷史命運： 從生產到消費

葉啓政

台灣大學社會學系

**摘要** 歐洲啓蒙精神旨在以“理性”作為證成“人本”的人文主義主張。就實際經驗地展現在社會場域的角度來看，這樣的精神一向以表現在社會的“生產”面相者為主要的顯相特徵。例如，馬克思主義者對資本主義社會的批判與對歷史發展的著墨焦點即擺在這樣的面相。然而，隨着社會條件的發展(特別是科技，尤其又是傳播科技)，資本主義的經濟理路配合着自由民主的信念，促使啓蒙精神的證成轉而擴及“消費”的面相。這樣一來，社會正義與自由是否被證成，乃由消除“生產”面相所可能內涵的種種壓制或剝削，轉為以追尋“消費”(特別是符號象徵性者)的極大化與自由度來衡量。如此，就歷史發展的現實角度來看，啓蒙之人本的人文精神可以說為消費自由所證成，而這正是後現代社會的基本面貌。

## 一 前言

人作為“人類”這樣的種屬存有體(species being)，他們共同享有一些屬性，其中，最基本、也是最明顯的，莫過於是“人必須利用周遭環境所提供的物質才能生存”這麼一個事實。“自然”，作為上蒼賞賜給人類的恩典，即是滋潤人類生存與文明發展的溫床。因此，站在“人類”本位的立場來看，人利用周遭“自然”環境所提供的物質來謀取生存，毋寧地，是極其自然的事。以這樣的認知為前提，“人類”的存在於是乎乃是大自然界中不可否認的一個事實。假若我們使用粗體的中文“**自然**”一詞來等



同表示這個大自然的話，那麼，這個“**自然**”就包含了兩個部分：一個是“人類”，另一個則是人類所利用的“自然”。<sup>1</sup>

這樣之“人類”與“自然”的關係立場，無疑地，使得人類“利用厚生”這樣的說法和舉止有了正當性。這也就是說，特別就人的本位角度來看，基本上，“利用厚生”是毋庸置疑的，問題只是在於人類以怎樣的態度去利用這件事情。從歷史發展、特別是社會思想發展史的角度來看，“利用厚生”所涉及的，不單純是“人類”與“自然”之間直接的關係，而且是透過“自然”引發出來、且進一步體現在人與人之間複雜的社會性關係。在過去西方社會思想家(特別是馬克思)的眼中，其中最為關鍵、也是最為初基的，莫過於是體現在生產面相上的社會關係。然而，發展至今，因時空的轉移，情形似乎已經使得人們關心的重點由生產面相轉移至消費面相。或者，轉個彎來說，那就是：時至今天，消費面相的社會意義顯得比以往更為明顯地突出。就此而言，這樣的歷史格局所帶出之“消費社會”的樣態所以會形成、而且蔚然成為典型，正與人們對“利用厚生”所持有之一種特定的普遍態度有着密切的關係。這個態度，簡單地來說，即是強調慾望的滿足與不斷的開發，以及以此為主軸而孕生的“人定勝天的理性操控觀”。尤有進之的是，由此衍生了一種新的生命哲學，以“消費”的概念取代“生產”來證成“自由”的理念內涵。總的來說，正是這些概念的細緻經營，勾勒出消費社會的基本風貌，同時，也被視為乃是在整個現代西方文明發展之下，實際被人們用以呈現啓蒙人文理念的社會機制。

## 二 以“理性”為主軸而經營的啓蒙人文理念

康德(Immanuel Kant)以為，啓蒙最重要的內涵就是理性的彰



顯。在一七八四年十二月號的《柏林月刊》，他針對啓蒙(Aufklärung)的概念提出他那膾炙人口的說法。他說：“啓蒙是人之超脫於自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人指導，即無法使用自己的知性(Verstand)的那種無能。”<sup>2</sup> 具體地來說，在康德的眼中，人類所要擺脫的這種未成年狀態就是要獲取自由，而這個自由即是理性的充分運用。說來，這正是啓蒙理性所欲揭櫫的真正重點。他說：“...這種啓蒙所需要的不外乎自由，而且是一切真正可稱爲自由之物中最無害的自由，即是在各方面公開運用其理性的這種自由。”<sup>3</sup> 兩百年後，傅柯(Michael Foucault)回過頭來重新考察康德這個議題，他發現，現代哲學的基本議題並沒有太明顯的變化，還是企圖回答兩百年前這個突兀的問題。他說：“從黑格爾經過尼采或韋伯，到霍克海默或哈伯馬斯，不管直接、間接，沒有一派哲學不曾碰到這個問題。”<sup>4</sup> 只不過，在這兩百年之間，這個問題以各種不同的形式反覆地呈現出來罷了！

康德列舉了三個例子來點明“不成熟”的狀態。他以爲，倘若一本書取代了我們的理解、一個精神指導者取代了我們自己的良知、或一個醫生替我們的飲食作取捨決定，我們便是“不成熟”。準此例證的內涵來看，傅柯認爲，啓蒙若是使人脫離未成年的不成熟狀態，那麼，它所處理的就是修正意志、權力和理性運用之間的原有關係。這也就是說，啓蒙是要使理性得以其所需之公共形式來加以運用，而於個體盡量謹慎服從的同時，在光天化日下，得以充分發揮求知的勇氣。在這樣的認知要求之下，批判因此是必要的，它界定了理性的運用在甚麼條件下才是正當，並且，以便進一步地決定可以知道甚麼、甚麼是必須做、或甚麼是可以希望的。<sup>5</sup>

或許，誠如傅柯所說的，我們並無法確知一個人是否會成熟到成人狀態，但是，至少經驗裏的許多事情似乎告訴了我們，啓蒙這個歷史事件並沒有使我們成爲成熟的成人，而我們也還沒有



達到這樣一個階段。<sup>6</sup> 在此，暫且不管人類是否可能成就出成熟的成人狀態，至少，有一個事實是明白的，那就是：康德揭櫫了啓蒙時期以來西方人所宣揚之理性的基本內涵，並以此為基礎來肯定啓蒙的必要和可能。這樣的哲學性的思辯和倫理性的期待，毋寧地，階段性地反映了歐洲人的一種特殊歷史態度，也彰顯出歐洲人的一種特殊實際作為。他們以“理性”來肯定人作為一種種屬存有體的主動能動性，也用此來證成人文精神的基本內涵。於是，類似阿德爾(Morimer J. Adler)所提到“以真、善、美為判斷的觀念，而以自由、平等與正義為行動的依據觀念”這樣的主張，才得以相對具體地被落實。<sup>7</sup>

很明顯的，理性既然是人類天生具有的稟賦，人們於是乎就有能力、也有權利(特別是透過集體行動的方式)把經由“理性”勾勒出來之一套系統化的歷史哲學(如黑格爾的歷史精神說或馬克思主義的唯物歷史觀)予以轉化地實踐，並因而締造了“歷史”的事實本身。於是，人們以為，把“理性”系統化地以知識性的論述形態表現出來，一旦信之者衆，就足以蔚成力量來改變、創造歷史。如此人們企圖讓系統化的理論論述，以有計劃(尤其制度化)的方式介入，並改變人們在日常生活世界中的種種價值觀念、想法、行為模式或制度等等，亦即企圖讓歷史哲學等同、甚至替代了“歷史”本身。<sup>8</sup> 這是人類作為理性之種屬存有體所具有之自我意識(self-consciousness)與自我肯定(self-affirmation)的展現。<sup>9</sup> 當然，在這進行的同時，人們的實作行為也能夠反饋過來影響、修正理論論述的塑構，讓彼此之間互相搓揉地作用着。就在這樣之歷史格局的創造運作下，“理性”得以各種不同的裝扮，也以各種不同的身份，在人類的歷史舞台上，扮演着重要的角色。

從歐洲思想發展史的角度來看，作為展現人文精神的精髓，“理性”並不是單單以極為抽象化之哲學概念的形式呈現出來。若僅僅是如此，它實際影響所及的，就不會那麼地深遠而廣泛





了。作為一股實際的社會力量，“理性”倒比較像一塊海綿，隨時都吸吮着豐富的水份。或者，它更像是一大片密密麻麻、顆粒粗大的雨滴肆意地揮灑，但卻又無形、綿密、且細膩地滲透進入大地的每一個角落、每一個層面。其涵蓋所及既深又廣，幾乎可以說是無所不及的。大體上，在以“個體”為本位之人文主義的支撐下，“理性”所強調而肯定的，是每個“個體”具有自主、且自由地從事“合理”地認知、思辯和行動的能力與條件。從歷史發展的軌迹來看，這樣的哲學人類學預設可以透過科學實證主義、自由主義、資本主義、個人主義、社會主義、共產主義、或乃至無政府主義等等諸多表現在不同領域之不同層面的具體歷史形式來證成。在此，我們不擬細論這些主張彼此之間在理論內涵上有些怎樣互扣互攝、交錯重疊、乃至相互矛盾的地方，因為這並非本文論述的重點。

早在十八世紀，所謂蘇格蘭道德論者的重要代表人物休謨(David Hume)即明白地指出，理性乃是針對特定目的來調整手段而言的。或者說，它指涉的是，在既存之諸目的間尋找某種和諧，並處理經由與理性無涉之來源(按：特指“激情”)衍生出這些目的時的基本心智要件或特色。因此，理性本身不可能提供動機或激情(passions)，它“並無源初性的影響”，本身“單獨無法產生任何的行動，或引發意欲(volition)的”。基本上，“沒有任何東西可以對抗或遲緩激情的衝動，除了一個相對立的激情之外”。休謨繼而說道：“當我們談及激情與理性的交戰，我們並非以嚴格而具哲學性的方式來說的。理性是、且必須僅是激情的奴隸，而且除了服務與服從於它們[按：指“激情”]之外，它無能渴求任何任務了。”<sup>10</sup>

從哲學的角度來看，激情與理性之間的關係，尤其彼此的主從關係為何，或許尚有進一步討論的空間，但是，這並非我們引述休謨之話語所意圖指陳的要旨。我們引述休謨之話語的最主要



目的，是企圖指出這麼一個常見的社會現象：在人的世俗生活世界裏，理性總是與激情唇齒相依地呈現。更具體地來說，“理性”作為展現以“個體”為主軸之人本人文精神的精髓，它的現實社會意義並非可以孤立而單獨地來成就的。它表現在人之社會世界裏最具體而微的莫過於是，在肯定了人具有從事獨立認知、思辯和行動的能力與權利之外，更於其上，先確立了“人所具有之種種慾望必須給予適當地滿足”這樣的說法，乃是不可否認的基本前提。這也就是說，在絕大部分的實際情況裏，“理性”指向的是手段的合理性，而其中以效用性與效率性最為重要。當然，“理性”也可能以終極之實質目的的身份被供奉着(即韋伯所謂的實質理性)，但是，它基本上是以“激情”的狀態被視為“神聖體”的前提而呈現出來的。

理論上，就概念的意涵而言，休謨所指陳的激情，既不等於慾望本身，也不能立即化約至慾望。激情指的是人所體現於外的一種身心奮起(arousal)的表現狀態；而慾望指涉的則是一種內發於人身體、且具有驅力作用的需要狀態，通常都有一定的生理條件與之適當地搭配着。就概念上的關涉而言，任何的激情背後都有着一定的慾望作為後盾。因此，倘若“理性”的運用是役於激情的話，到頭來，它總是緊貼着人之慾望的圓成而行的。若是順着十八世紀邊沁(Jeremy Bentham)之效用主義(Utilitarianism)的主張來說，理性所指向的是如何讓人的慾望獲得最大的滿足。這樣的理性-慾望的特殊聯繫關係，基本上，十分吻合人性中極其世俗、但卻又實際的一面，很容易為一般人所擁抱的。因為，畢竟慾望能夠一再地擴大、而且充分地滿足，對一般俗人大眾而言，在當刻之下具有本能性的喜慾感受，儘管，容或，在彩色多姿之本能喜慾背後，經常隱藏着蒼白、且令人窒息的意義失落，也可能帶來無奈的痛苦感覺。



### 三 生產與勞動作爲展現理性之形式的歷史意涵

從上面所提到“自然”包含了“人類”與“自然”兩部分的說法，我們已很明白地指出，人“利用厚生”毋寧地是極其自然不過的事了。因此，這樣一個對“自然”的態度是十分常見的。然而，人類如何“利用厚生”呢？根據馬克思的看法，人乃透過“勞動”與“自然”建立起關係。更爲重要的是，人乃是一種懂得創造工具，並善於使用工具的動物，因此，人透過“勞動”與“自然”所建立起來的關係，在絕大部分的狀況之中，都是以工具的使用作爲媒介的。這樣的關係本質上是具生產性的意義；這也就是說，人類透過使用工具的“勞動”形式，干預、並轉化“自然”的原始狀態；其目的爲的正是滿足、並進而擴展慾望的範疇。準此論述基礎，“人類”與“自然”之關係的社會本質，於是乎，被認爲必須落實在生產的面相上面。因而，只有從生產的面相來考察人類的社會關係，才能掌握其所具之原始特質。<sup>11</sup> 這樣的勞動說很明顯地乃是對啓蒙理性所賦予之一種具特殊歷史意義的詮釋展現形式。同時，使用工具的“勞動”形式則爲理性的一種實踐形式，其內涵基本上乃落實在確立“使用價值”的至高無上綱領地位，並進而把它設定爲“人類”與“自然”之間所具關係的初基性質。換句話說，勞動爲的，就是讓“自然”對人可能具有的“使用價值”得以充分地呈現和貫徹；而“使用價值”指向的是滿足人作爲人類這樣之種屬存有體的基本生理或心理需要。

既然以使用工具的“勞動”來“生產”，乃確立“人類”與“自然”之間“理性”關係的初基特質，把“使用價值”供奉成爲一切價值的最終指導綱領，自然也就可以理解。在此，人文的關懷於是乎就很自然地安頓在生產關係能否確保“使用價值”不被異化這麼一個基本要求上面了。由於生產關係總是在一定的歷



史條件下被塑造和呈現，因此，我們就不能不從歷史發展的角度來關照這個要求可能被證成或被扼殺的社會性要件。很明顯的，既然市場導向的私有資本主義(以下均以“資本主義”簡稱之)的生產關係模式是一個重要的歷史事實形式，也是當前施及範圍最爲深遠、且最爲廣泛的優勢體制，我們於是乎也就沒有理由不嚴肅地加以正視了。

當我們以人本之人文精神的立場來審視資本主義的生產體制，根據古典馬克思主義的看法，它所呈現的是充滿着罪惡，而罪惡的根源，即正出自於其生產關係形式所具有的基本性質上面。私有財產制度的存在，可以說是其中最最根本的罪惡源頭。就歷史辯證的角度來看，馬克思如此把私有財產制度的存在與運作當成爲反映資本主義社會的基本特質，平心而論，確實有着一定的歷史意義。基本上，這不僅在理論上緊扣了資本主義社會的基本特質，而且，從歐洲社會發展史的角度來看，也確實牢握了資產階級的歷史性格。<sup>12</sup>

很明顯地，馬克思這樣的論斷暗示着，有一個基本命題是必要的，儘管，對馬克思而言，這個命題的本質是邪惡的。在這兒，姑且讓我們把邪惡與否的價值判斷問題暫時擺開不談，馬克思的這個命題似乎可以轉換成爲這樣的說法來表達：假如慾望的存在與滿足是人類作爲一種種屬存有體之基本、且不可化約的生理-心理特徵，那麼，私有財產制度的存在，則是人們一向用來證成人類作爲種屬存有體所設計出來之一種極具歷史意義的社會體制形式。於是，在一定之歷史條件的支撐下(例如，資本主義即是當前現行之制度性的歷史形式)，私有財產制度的存在，乃與人們對人之生理-心理特徵的普遍預設之間，至少在理論論述上，產生一定的呼應關係。換句話說，肯定人之慾望的存在，尤其，盡量滿足人的慾望，在論述上取得了社會正當性後，相繼地，資產階級則假捍衛全體人類福祉之名(但實質卻是依附在遂行特定





階級利益之動機下)，用私有財產制作爲一種制度性的機制，以來確保其慾望可以得到最大之開發和滿足的機會。他們把遂行其所屬之階級的特殊各自利益，巧妙地托付在如亞當·史密斯(Adam Smith)視“確保私有財產制度乃實現普遍利益之一隻看不見的手”這樣的意識形態上面。一方面，這樣的意識形態使得馬克思的資本主義原罪說喪失了顛覆資本主義的能動力；另一方面，它反過來強化了資產階級視其自身爲貫徹自由主義信念之一貫歷史使命的擔綱者角色，也同時藉此鞏固了長期以來企圖以資本主義作爲歷史演進之最終形式的野心。

很明顯的，從過去的歷史軌跡來看，截至目前，從表面來看，資產階級是得到了他們所想要的，而馬克思主義者企圖以共產社會作爲辯證地否定、並進而取代資產社會，以作爲下一個階段之社會形式的夢想，似乎也隨之幻滅，至少是暫時被懸擱了起來。當然，這一切尚不足以立刻用來論斷歷史必然的命運軌跡，但是，卻至少說明了資本社會之體系性結構相當程度地是具有綿密而細緻的自我防衛能力。這樣的體系性結構所以綿密而細緻，基本上，首先乃因其所肯定之私有財產制在一般人的心目中具有歷史性的正當地位。繼之，這又搭配着以“有”爲終極基礎之存有哲學觀來強力塑造，體系結構邏輯所編織起來的網絡之綿密而細緻於是自可期待。

首先，上述休謨式之理性-激情的特殊聯繫關係的說法，透過“慾望”的概念爲中介，造就了一種強調外控理性的存有生命哲學觀。依照這樣的存有生命哲學觀，人活在這個世界裏，生存的最高價值就是以“理性”來經營足以讓慾望得到最大滿足的事業。在現實社會裏，慾望得到最大滿足與否的最重要、也是最保險的判準，則又在於以諸如存有、佔有、擁有、持有、具有、所有、享有等等之“有”的形式來檢證。而更爲重要的是，這又必須以一種制度化的形式來確保，才能安心，也才安全。就此以社





會制度來安頓“有”之形式的角度來看，把私有財產制加以正當化，無疑地，是一個能夠為人們帶來安心與安全之保證的良好社會設計。一方面，它首先成就了持具個人主義 (possessive individualism) 的哲學主張；<sup>13</sup> 另一方面，它繼而迂迴地反過來與這樣的哲學主張互通聲息，以共謀的姿態幫助、催化了肯定“有”為終極基礎之哲學人類學預設的誕生。它用所有一切具備了“有”的概念形式，作為界定“人”之終極存在意義的基本、且不可化約的前提。這樣的存有生命哲學轉化出來而體現在現實社會裏的特質，基本上，即是強調一些具主觀互通性的關係特質，尤其是體現在芸芸眾生之現世世俗認知與價值取向之中。用句通俗的話來說，他們所看重、強調的，就是諸如中國人所說的功名利祿，或現代人所說的權力、地位、身份、金錢與物質享受等等。

雖然私有財產之概念所及的，並不局限於具形的物體，而尚包含無形的象徵符號(如當前法律上所謂的智慧財產權)，但是，以具形的客體化方式來呈現，卻是不可避免的社會操作形態。譬如，對一些原創觀念宣告所有權，通常必須以文字(如書籍)、聲音(如錄音帶)與 / 或圖像(如繪畫或錄影帶)等的形式來表達。因此，在人的社會世界裏，私有財產之概念乃必然是以“物”的形態為其具體表現的媒介形式。換句話說，保護財產乃保護表現一個人所擁有之一切外在、且“物體”化的形式。就在這樣的情況之下，強調外控理性之“存有”生命哲學，於是乎，獲得了極為具體化之社會基礎的支持。尤有進之的是，在資本主義經濟體制的支撐下，科技的高度發展更是推陳出新地創造出新產品；這樣的生產形式進一步強化了強調外控理性之“存有”生命哲學，並使之成為在社會裏具正當性的普遍意識形態。正是如此一般的客觀物質條件，催化了消費社會的出現。

從以上的討論，我們可以很清楚地看出，何以在發揮內涵於啓蒙理性之外控“存有”生命哲學中的人文精神時，馬克思主義



者會把基本軸線擺在生產面相上面。很明顯的，要充分證成一個人具備作為“人類”這樣的種屬存有體，首要的基本要件就是他要有能力掌控向外延伸其“存有”的起碼機會。對馬克思而言，這個基本的機會就是一個人有能力、且有權利擁有從事勞動的工具和勞動的成果產品。否則的話，勞動就被“異化”，人也就連同地被“異化”了。<sup>14</sup> 原則上，就維持作為一個“人”的尊嚴的立場來說，這是一種緊扣着人生存的基本條件而提出的一種“人本”的人文性要求。這樣的要求，說來，其實是最起碼的，也是相當卑微的。基本上，這樣的人文性要求，乃企圖以上述“人類”與“自然”之關係的社會本質為前提，來貫徹“人有平等地追求生存機會的權利”這樣的社會正義。表現在生產面相上面之掌控關係是否吻合這樣的社會正義原則，順其自然地，也就成為必須關懷的首要之務了。

從生產面相來評量和落實強調公平正義的“人文”理念，可以看成是啓蒙精神內涵的一種衍生觀念。它相對地容易引發起人們認知與感受上的共鳴，因此，也就比較容易帶動出具體的集體行動。在二十世紀裏，馬克思主義曾經狂飆一時、甚至席捲大地，至今，威力儘管減弱，但卻尚猶存，就是一個明例。其所以具有如此的威力，基本上，乃與“生產”作為一個社會過程所衍生的一些社會心理特質有着密切的關係。不合理的生產關係直接反映出來的，是勞動成果上分配不平均的問題。既然勞動是提供人們得以生存的基本要件，勞動成果上分配的不平均往往即意味着某些人的基本生存條件受到威脅。這樣的威脅本質上具有明顯的壓制性，可能直接帶給人們痛苦的經驗(如饑餓、寒凍、或被迫害)，因此之故，“剝削”的感受也就容易隨之被塑造出來。

對芸芸衆生而言，社會正義通常並不需要、也不是依靠非常抽象的概念與理論來圓成的。毋寧地，對人們在日常生活中點點滴滴之具體需求，社會是否有能力提供適度的滿足，才是一般人



檢證一個社會是否具備了貫徹社會正義的具體指標。這樣的檢證方式看起來或許十分地淺薄，也不夠周延，但卻是相當的實在、具體而經常可見，事實上，有着一定的社會意義。假若這樣的說法可以接受的話，對一般芸芸衆生來說，企圖透過改善或完全顛覆生產面相中不合理之勞動成果分配，以來落實公平正義的“人文”理念，現實上，首先乃建立在承認那些客觀結構上處於受壓制位置之不幸人們直接承受的痛苦經驗，或同情他們之處境的人們的身同感受經驗上面，而未必是單單以那具深厚哲學基礎之深奧、且繁複的理論論述本身所內涵的邏輯，就可以自然而然地衍生形成的。或者，以更保守、但卻可能是更恰確的方式來說，一個理論論述本身所以具有感召的能力，往往並不是在於其所內涵的論述邏輯完備而嚴謹，甚至也不是以此為必要前提，而是端看它能否與人們實際的感受經驗相呼應為先前之基礎的。因此，一旦一個被認為“不合理”的生產關係所內涵之勞動成果的分配不均“事實”，在人們的經驗上，無法直接與“痛苦”經驗感受產生因果聯繫的時候，那麼，企圖以顛覆既有生產結構狀態來落實公平正義的“人文”理念，就未必那麼容易了。正相反的，在某些條件的搭配之下，企圖維護這樣之既有生產結構狀態的力量甚至是會被強化的。在科技、自由主義與市場資本主義強力結盟下所形塑之消費導向的社會結構，正足以說明這樣之格局的形成，而這也正是我們在下面所要討論的課題。

#### 四 面對消費導向之外控理性社會的來臨

布希亞(Jean Baudrillard)有一句話可以作為刻畫“消費”這樣字眼之現代意涵的最佳代表。他認為，對現代人來說，消費乃是“一種記號的系統化操控活動。”因而，“要成為消費的對象，



物品必須先成爲記號。”<sup>15</sup> 當然，理論上，就傳統的語意內涵來看，生產可以看成是消費的必要條件，而消費往往則是生產的目的，兩者乃一體之兩面，彼此互爲表裏的。儘管二者所具這樣的特性依然存在，而且，事實上也應當加以正視，但是，對現代人而言，“消費”卻似乎又於其傳統原被安置的意涵之外，多添加了另外一層的意思。這個意思已無法單純地只由其與“生產”乃一體兩面、並互爲表裏這樣的特性所內涵的理路來推演，尤其無法由“生產”這條軸線單向地拉拔出來。這也就是說，在當前這樣一個時代，“消費”的外衍意涵，原則上已經溢出了傳統以“生產”與“使用價值”爲主軸而經營出來之具生物功能性內涵所能衍生的範圍了。“消費”有着它自我衍生的附加意義，而這個意義的營造一直是浮蕩、飄動的，因爲它基本上乃以缺乏明確、而固定指涉意涵之符號姿態被呈現出來。這些符號的歸依，雖受種種的主客觀條件所制約，但卻又極具爆裂的武斷性，不時、也不斷地以跳躍的姿態翻轉着。

其實，自從人類知道使用象徵符號以來，人們即已有把消費對象(包含物質性的物品在內)符號化的情形發生，而這往往又和地位、權力、聲望與生活風格等等的營造結下不了緣；或用布笛厄(Pierre Bourdieu)的說法，它即與階級有着密切的關係。<sup>16</sup> 因此，以“消費”的文化意涵來彰顯一個人的社會意義與地位，可以說乃是一個古老以來即有的社會現象，並非在現代才出現的。其間若有所不同，那只不過是在現代社會裏這種現象特別地明顯，而且，具有更爲特殊的意義而已。

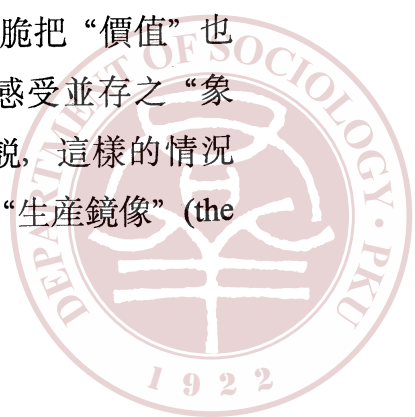
誠如上述的，從“生產”的面相來看人的問題，往往被導引去強調所生產之“物”對人之基本生存所具的“使用價值”上面。然而，從西方社會發展史的角度來看，以物的“使用價值”爲基軸來證成人的主體性，基本上，可以說是一種消極的證成方式，乃是企圖以解除壓制的方式來進行合理再分配的解放運動。說





來，這是十四世紀中葉以來，西方資產階級挾文藝復興之人文精神，先是結合國王與貴族以對抗教廷的長期壟斷，繼而，到了十六世紀中葉，轉而與絕對王權對抗而一脈相承的一種思想運動的延續。這個延續，到了十八世紀的啓蒙運動(以法國大革命為高潮)之後，才逐漸把資產階級所具之“剝削”的歷史屬性暴露出來。這一系列具解除壓制的歷史活動呈現，基本上，是以解放當時之劣勢階級的匱乏狀態為主要訴求。於是乎，就社會現實體現的面相而言，解除壓制和避免匱乏狀態，可以說乃自由主義者一開始即努力已赴的目標，當然，更是其後作為否定辯證動力之馬克思主義者所致力以求的鵠的。很明顯的，一旦壓制與匱乏的狀態被消解或未能充分地被人們體認到，甚至，相反地，讓人們感覺到的是慾望不斷地被創造、開發與證成，而且，尤有進之的是，一再地充滿着愉悅和滿足的感覺，那麼，既存的體制，即使在有識之士的眼中有着不合理、不公正之處，它不但不會被顛覆掉，反而，甚至可能更加進一步地被強化。這正是資本主義體制雖一再地受人詬病，但卻還是能夠更頑強地存在着的關鍵所在。無疑的，這同時發揮了“消費”所具之社會心理功能的威力，也起了不少的推波助瀾作用。

很明顯的，科技高速的發展也是一股不可輕易忽視的推動助力。它乃提供人們有着更豐碩、更精緻、乃至更有效率和效用之可消費“物品”的機會。一旦這些物品的生產，無論就數量或用途性質而言，都已遠遠地超出維續人類生存之基本生理要求所需，那麼，物品之所謂“使用價值”的終極目的性勢必將退位，成為只是一種媒介。取而代之的將是具隨制性、但基本上卻武斷地依附在物品上面的“符號價值”，或者，甚至乾脆把“價值”也完全地揚棄掉，只留下那本質上是虛擬、且正反感受並存之“象徵交換”的互動遊戲而已。<sup>17</sup> 用布希亞的術語來說，這樣的情況已使得“生產”大大方方地走出了馬克思思想中具“生產鏡像”(the





mirror of production) 隱喻的“實相”迷思。<sup>18</sup> “消費”不但從“生產”之中溢了出來，而且，更像是一個從“物”之軀殼中解脫飄逸出來的幽靈凶手，到處飄盪地犯着罪，但卻始終有着不在場的證明。

在這樣的狀況之下，“生產”反過來變成只不過是“消費”的先前必要條件，而且僅止於只是一個必要條件而已，不多也不少。就人的主觀社會意義而言，它無疑地由主角被降為配角，而且，在功能上，它頂多只是“啓動”消費之定點狀的媒介，除此之外，不再有其他更多的意義或功能了。其所生產的“物”（尤指其使用價值）作為媒介，一旦在人的身上推了出去，其社會意義並不在它內涵的物質功能性本身，而是那一再被抽帶出來、意涵基本上飄盪、且浮動之符號“差異”性，而且這個差異性更是一再地衍生、變化。其結果是，“我們看到，被消費的東西，永遠不是物品，而是關係本身——它既被指涉、又是缺席，既被包含、又被排除——在物品構成的系列中，自我消費的是關係的理念，而系列便是在呈現它。”<sup>19</sup> 更重要的是，關係並不為人真實地體驗，它在記號與物不斷、且不定的轉喻過程之中被抽離出來，並且自我解消，也在其中自我消費。消費於是成為一個自我設定、也自我營造的虛擬“整體”，像黑洞一般，具有一股無比強大的吸引力，很容易地就可以使得一個人不自主地把自己消融進去。

消費的強制性格並非來自心理上的某種宿命性（比如喝過的人會更想喝等等），也不是來自社會威望單純的強制力。如果消費似乎是克制不住的，那正是因為它是一種完全唯心的作為，（在一定的門檻之外）它和需求的滿足以及現實原則，沒有任何關係。理由在於，它的動力來源是物品永遠失望又隱含的計劃。在記號中失去中介物的計劃，將它的實存動力轉移到消費物 / 記號的系統化和無止境擁



有之上。後者自此時起，只能自我超越，或不斷地自我重複，以便不改其本色：作為一個生存的理由。<sup>20</sup>

在資本主義體制的運轉之下，很明顯的，上文中所提及原以彰顯人之“存有”為本的外控理性生命哲學傳統，一旦與飄盪的符號消費的結構相接觸了，其所內涵的理性即產生了一種極具另類性質的發酵作用。基本上，類似韋伯(Max Weber)所說傳統基督新教的禁慾倫理這種展現在生產面相的“理性”表現，至少在詮釋上，似乎就無法再與資本主義的發展產生具文化歷史意義的因果親近性了。<sup>21</sup> 毋寧地，倒是不斷翻新之縱慾性消費慣域之“體系理性”的塑造，與資本主義的繼續發展有着極為密切的親近性。換句話說，倘若過去資本家及其同路人是以種種可及之所謂“理性”的伎倆，從生產面相竭盡所能地來壓榨、剝削勞工，以為自己與所屬階級謀求最大的利潤的話，如今，他們則多了另一條謀求最大利潤的管道，那就是透過提高消費的數量與種類，從消費“大眾”身上挖走他們身邊的錢財。其中，利用各種傳播媒體創造飄盪的虛擬符號來刺激消費，以完成“階級”結構性的“剝削”<sup>22</sup> 行止，無疑地是他們最最常用的策略。這時，被“剝削”的對象，很明顯地已由無產階級的勞工本身，跨越特定的階級門檻，擴及廣大的消費大眾，這當然也包含其他資本家及其同路人自身。其實，早在第二次世界大戰前後，霍克海默(Max Horkheimer)與阿多諾(Theodor W. Adorno)就以“文化工業”一詞道出了傳播媒體被法西斯主義之國家機器與資本家集團所善加運用的這種威力了。<sup>23</sup> 然而，問題就在於：消費大眾有沒有能力察覺到被“剝削”呢？更重要的是，即使是察覺到了，他們有沒有反抗的能力和條件呢？

資本家及其同路人透過刺激、鼓勵大眾消費的方式來提增利益，事實上，乃內涵在資本主義體制的運作理路之中。某個程度



來說，這是體制本身之結構所衍生出來具條件隨制性之效應的產物；只是，在諸多條件“成熟”之後，這樣的效應才可能發揮得出來。不過，無論實際的情況是如何，把“剝削”的伎倆從生產關係延伸到消費關係，就經濟面相而言，理論上，它即已征服了整個社會關係所能及的範圍了。這可以說是資本主義體制之發展達致頂峰的圓滿完成，當然，也是自由主義理念之社會實踐被圓成的一種歷史形式。

我們在上文中提到，表現在生產面相上的“剝削”，本質上是具壓制性質的，給人的經驗是一種身體直接承受限制、壓迫，並充滿匱乏感的痛苦意識。擺回主張人本之啓蒙理性的長遠歷史脈絡來審視，很自然的，這樣的經驗和社會“事實”認定，帶給受迫者與其同情者的，是一種不平等、不合理、不正義的狀況，也因此有着被“剝削”的感覺。在這樣的情況之下，作為一種社會批判的動力，啓蒙理性相對地很容易被動員起來，以各種轉化的形式(如提出社會主義的主張與革命)發揮改造社會的作用。然而，假若我們願意繼續地接受“剝削”這個概念仍然有着一定的社會意義，而且適用於消費面相的話，那麼，表現在其上的“剝削”，情形就大大不同了。

當消費所為的由“物”自身的使用價值擴及為符號意義飄盪的交換價值，或甚至乾脆把價值完全懸擱起來時，這已非如傳統馬克思主義者所認為的，消費只具消極的意義了，因為這樣的說法無法適當地處理消費所內涵高度體系化的象徵交換性質。基本上，與生產時所面對的一般，在消費之中，人們所面對的是對符號之一種極具積極意義的交換過程。不過，在這交換過程當中，消費乃是對符號進行專有化的運作，而非只是對“物”本身，從事單純、且具破壞性的消解而已。其所進行的本質上是使意符(signifier)自主化，並且，同時使之成為意指(signified)本身的一種符碼再生產。如此意符同時與意指和指涉對象(referent)脫離，使



自身成爲三位一體之自主的漂浮符碼，無疑地，帶來了意義的社會中空化現象。在已無固定之指涉的情形下，所謂意義之內在矛盾的檢證變得沒有意義。當然，一向結構主義者主張交換乃有施有得之能量與意義的釋放這樣的說法，似乎也就跟着難以確認了。<sup>24</sup>

在資本主義體制理路的支撐下，當意義的社會中空化與以諸如“發展”、“成長”或“進步”等美名來營造之物化的“現代化”意識形態結合在一起，所襯托出來，其爲重要的，不只是意義的飄盪、浮動、無限膨脹和繁殖的現象，而是資本家及其同路人集團與消費大眾兩者之間所衍生之社會關係的本質問題。對資本家及其同路人而言，當他們特別利用各種傳播媒體創造、並帶動如此一般不斷浮現的虛擬符號來刺激大眾消費的時候，其意涵重要的，不只是在於貫徹他們所信仰之物化的“現代化”意識形態，而是遂行牟取利益的原始動機，以及伴隨着階級結構理路而來的實際“剝削”效應。就此而言，這就得從其對社會大眾所營造的心理意義，尤其，拿來與體現在不合理、不正義之生產面相上的壓制現象相對照，才能透顯出來。

## 五 消費社會的人文迷思：啓蒙理性產生自我反噬的雙重束縛現象

對世俗芸芸衆生，能夠不被強迫而自由自在地消費，或者套句通俗的中國話，即“吃喝玩樂”，那將是一件相當愉悅，乃至極其幸福的事兒。因此，一個人有着某個“放縱”程度的消費能力與機會，是“自由”的證成，也是證明個體“人”乃具有“自我”之存有體的根本基礎。從自由主義(特別是持具個人主義)之人文信念實際被實踐的歷史演進過程來看，發展到今天，人們會如此地以消費來證成一個人的“自由”，原是可以理解的。





從佛羅倫斯興起之文藝復興延續到十八世紀的啓蒙運動，資產階級爲維護其階級利益，在制度形式上，即依循資本主義的體制理路，努力地讓自由主義所肯定之私有財產與個人人權的人文信念，透過民主政治制度的設計，有了實際的着落。經過資產階級對這樣的政治制度以及伴隨的意識形態長期地加以經營，雖然馬克思主義者一針見血地把背後隱藏的特殊階級利益點撥了出來，也因此人類文明中出現了實現共產主義制度的社會，但是，畢竟這成爲曇花一現的格局，截至目前，看到的似乎還是結合資本主義之民主政治制度贏得到勝利。當然，我們不願意、也不能夠因此就草率地宣告資本主義得到了永恆的勝利，而共產主義則是必然遭受永遠的失敗。不過，眼前可見的情形，似乎是以資本主義市場經濟爲主軸的民主政治制度體制已掌握了局面，並且，在許多的人們心目中，成爲人類文明發展的不二法門，也被視爲實踐啓蒙精神最具體的歷史形式。人們甚至視它爲理想的社會制度，不少亞非國家的知識分子尚且競相以此爲重建社會的楷模。現實上來講，特別是在資本主義市場經濟全球化後，其體系邏輯事實上已經綿綿密密地佈滿着地球上的各個角落。在此條件之下，欲對此體制進行全盤性的顛覆，平心而論，何其困難啊！

就現實的角度來看，以資本主義市場經濟爲主軸的民主政治制度體制搶到了主導歷史的正當權力，即意味着馬克思主義者對資本主義生產體制所詬病之壓制性“剝削”現象乃內涵着萬惡不赦之原罪這樣的說法，似乎已難以獲得人們普遍的認同和共鳴，儘管我們之中可能還有人同意“剝削”現象始終繼續地存在，而社會裏無產階級不幸的境遇依然到處可以看到。情形所以會如此，可以從兩方面來推論其可能之緣由。第一、共產社會的出現，一方面，並沒有使得社會裏的民生經濟有顯著的改善；二方面，也沒有使得不正義、不平等與不合理的社會資源分配完全消失；三方面，不但沒有真正地讓無產階級當家主政，貫徹無產階





級民主化的精神，反而強化了另一個新階級極權專政的統治格局。很明顯的，這些在在與啓蒙原先所揭櫫的人文理性精神扞格不入的。第二、種種科技(包含科學管理術，而特別是媒體科技)的發展，一方面加速了生產力，提高生產值，為人們帶來更豐碩之消費機會，也普遍地提升了一般人的消費能力；另一方面，帶動了生產符號之文化工業的蓬勃發展。這一切，無疑地，至少在主觀上，有助於磨平傳統資本主義體制中因生產面相所帶來分配不均而引起的心理不滿效應。

民主的政治體制的確相當程度地保障了人們的基本人權，也提供人們相當的自由空間。在像歐美這樣民主政治體制落實已久的社會裏，雖然社會中不合乎正義法則的事情仍然層出不窮，但是，在制度體制上，民主政治體制的生成與營造，可以說，基本上，已是某個程度地貫徹了啓蒙理性之人文精神的歷史內涵。在資本主義體制的基石尚未能被動搖，甚至，相反地，已獲得眾多的擁護這樣的歷史場景裏，民主政治體制的穩固存在，無疑地，等於宣告了啓蒙理性大論述之基本架構的底定，儘管許多人仍然視其為一個“未完成的企劃”。這也就是說，民主政治結合了資本主義的體制，被視為乃實踐啓蒙理性大論述的基本歷史形式。一旦這個形式的基本框架奠定下來，剩下來的只是細部修補與經營的工程了。諸如爭取有關種族、性別、性關係、城鄉、世代等等的自由與平等運動，都可以說是在此一大架構底定下的細部修補與經營工程。

就在這樣的歷史場景裏，對自由之制度性保障的基本社會要件似乎已具備。人們對自由的要求和認知，由生產關係面相走出來，轉而，把焦點集中在消費的層面。套用馬庫色(Herbert Marcuse)說過的一句話，這使得人們深深地以為，“經濟的自由乃意味着免於經濟的約制，即免於經濟力和關係的控制，並免於每日為生存和為討生活而掙扎。政治的自由則意味着個體從政治中解放出



來，而政治產生不了有效的控制。同樣的，心智的自由則意味着個人思想的復原，然而，它如今爲大眾傳播與教化以及公共輿論連同其創造者一齊地撤廢所吸納。”<sup>25</sup> 姑且不論這樣的自由是否即爲真正的自由，現實上，在消費機會豐碩化和一般消費能力普遍提升的情況之下，人們看起來是擁抱着更多的自由，因爲，在他們的眼中，似乎只有民主政治的體制才可能保證他們有放縱消費的機會與自由。

當“生產”被人們看成是社會運作的中心軸線時，“工作”也就順理成章地成爲定義、營造人們種種日常生活活動之社會意義的重心，並且因此爲人們所看重着。然而，一旦“消費”，尤其符號消費被搬上人們的社會舞台，並成爲整誘戲的主角時，“工作”就無法再維持原有的中心位置了，取而代之的是“休閒”與環繞着它運轉的種種社會場域和活動，而這可以說正是當前我們所處之世界的基調。<sup>26</sup>

基本上，“工作”常所伴隨的心理狀態(或情操要求)是責任、使命、奉獻或勤勉等等。它帶給一般世俗人的，縱然因其傳統內涵之神聖天職倫理的感應，偶而可能會爲人們帶來絲絲的肯定滿意，但卻也似乎始終都有着嚴肅、綳緊而激蕩的壓力伴隨着。到頭來，它帶給人們的，最爲明顯的，倒是痛苦成分居多的勉強感覺。相對的，“休閒”給人的是放鬆、愉悅、平靜與享受等等的感覺；伴隨的是自由和消費。於是，在一般人的現實生活裏，自由、消費與休閒成爲被崇拜之三位一體的神祇。對一般的俗人們，“工作”並不是如韋伯所說的神聖天職，<sup>27</sup> 而頂多只不過是具正當意義的社會性手段，保證休閒時得以有着享受“消費”的機會。於是，“消費”才是一般人們心目中價值的重心；不過，現實上，只有當種種客觀條件成熟之後，這樣的情形才真正地會發生：“...人們在物質報酬中追求和尋覓滿足、自主和自由。生產工作與個人解放之間長期維持的姻緣(儘管從未達到盡善盡美)最



後已分手而告終。但個人解放又再結良緣；而這次的對象是消費市場。”<sup>28</sup>

很明顯的，消費所以為許許多多的人們所擁抱，並不僅僅是因為琳琅滿目的物品讓人們陶醉，而是它提供人們證成自由、也因此證明自我的機會。誠如鮑曼(Zygmunt Bauman)所指出的：

使市場所提供的自由更具魅力的，是它不具備玷污大多數其他自由形式的那種污點：這就是說提供自由的這同一個市場，也提供了確定性。這種市場提供個人的是“純粹個人的”選擇權利；然而它還使這種權利選擇得到了社會的認可，從而驅除了影響自主抑制之快樂的不安全感這一幽靈。消費市場以一種悖謬的方式實現了那種“幻想共同體”——在那裏，自由和確定，獨立和集體生活彼此毫無衝突地相互共處。因此，人們被一種雙重約束推向市場：他們不僅為了個人自由而依賴於市場，而且還為了不用付出任何不安全感的代價就能享受自由而依賴於市場。<sup>29</sup>

職是之故，不管這中間隱藏有多少吊詭性的陷阱危機，豐碩之消費機會和一般消費能力普遍的提升，尤其是休閒的主觀意義提升，似乎給了人們前所未有的富裕和自由感。因此，從另一個角度來看，消費社會的來臨，毋寧地，乃反映出啓蒙精神的一種實際體現的歷史形式。同時，這可以說是把“啓蒙理性”這麼一個大論述，透過無數瑣瑣細細之社會實作行為的轉化實踐，無形地銷融於芸芸衆生之日常生活世界中。無疑地，不管這樣的結果是人們所欲求的或意料之外且深引以為憂，它畢竟是啓蒙人文理性精神所實際衍生、且極具歷史意義之一個非預期的“圓滿”實現結果。

情形似乎已經很明白，當文明緊貼着資本主義的體系邏輯而



走時，在資本家與其同路人的眼中，“啓蒙人文理性”精神的“人文”部分，到頭來，勢必是要被懸擱起來。然而，“理性”這一部分，雖仍然被人們所保留，而且緊抓着，但卻也被工具化。此時，人們強調的是單純爲提高現實既定概念化之“利益”的有效控制能力；依附在特定利益前提下之效用和效率，永遠是最高、且甚至是唯一的考慮。因此，“啓蒙人文理性”現實上七轉八折地被化約爲單純的“工具理性”；這施及於生產面相是如此，而施及於符號消費面相，也是一樣。只不過，“理性”施及於生產面相的，最主要的是對技術本身以及人之理性認知與身體活動的有意控制；而它施及於符號消費面相者，最爲明顯而特殊的，應當是經營一種具他人導向之情緒理性化的營造工程，或謂，以情緒去控與解放爲訴求的控制企業(例如流行與風尚工業)大幅度地興起。<sup>30</sup> 換句話說，資本家與其同路人努力以赴的是，在資本主義的生產體制內，絞盡腦汁地發揮工具理性的理路，企圖以不斷創造絢麗而眩惑的符號(尤其是附加在物品上面)來經營人們的感覺、想像與慾望，並進而替人們編織充滿着無限希望與幻想的美夢。爲了達致這樣的目的，他們更以極具理性的推銷策略，抬出了諸如“生活品味”之名，不斷地向人們灌輸一套特定之“藝術美化”的消費意識形態。<sup>31</sup>

說穿了，資本家與其同路人無非是想透過“藝術美化”的象徵圖騰來刺激、引誘人們消費，並進而完全掌控人們的消費習性。一旦這樣的象徵圖騰能夠滲透進入人們日常生活中的各個細部，人們的慾望會不斷地被誘發出來，每個人消費的數量與種類將因此加多，而且替換速度也加快。這一切，表面上看起來，似乎是爲更多的人們創造了更爲豐碩(也因此更具自由度)的生命內涵，甚至，或許，許多人也的確是這麼地認爲着。但是，不可否認的，在同時爲資本家與其同路人帶來更多的經濟利益之餘，這樣的符號生產體系以更細膩、更無形的方式掌握了人們的靈魂。





事實上，人們是被高度制約着，他們生活在資本家與其同路人所揮灑出來之絢麗而眩惑的符號網絡當中。表面上看起來，在多采多姿的消費物品與符號系統中，人們以為得到了更多的自由。這樣的自由，若算是一種“自由”的話，那也只不過是交響樂化的自由，乃被指揮所操控着的。基本上，人們並沒有孕生自我主導的完全自由，在結構上，他們一直深受着整個資本主義符號生產體制之理路的挾持。對整個社會與文明而言，其結果，更重要的，毋寧是這樣的政治經濟的生產和再生產結構，為資本家與其同路人，添增了主導整個社會、乃至文明發展之大方向的契機。這促成了整個人類文明發展的優勢判準被“經濟面相化”，經濟領域成為主導整個世界運轉的軸線。擺回歐洲近四、五百年的資產階級發展史來看，這無疑地等於是資產階級挾持着自由主義的政治理念和資本主義的經濟體制為盾器，獲得了最終的勝利。這也同時順理成章地宣告了整個歷史的終結，終結在自由主義之千年福祉旗幟的庇蔭之下。

在前文中，我們一再地指出，啓蒙理性人文精神的原始要旨，乃建立在以“人”為本位，而以“勞動”的形式，透過“生產”與“自然”對起來的人生世界觀上面。在這樣的人生世界觀裏，“人”透過“勞動”，從“自然”之中“生產”其繼續生存所必需的東西，乃被視為極其自然的事情。在此前提之下，啓蒙的“理性”概念，進一步地帶給人們(其實，更恰確地說，是當時以及其後的西方人)無比的自信心，以為“人”定勝天，人具有勘天役物的能力。人因此是這個世界的主人，他有能力，進而有利擁有、享有、具有、佔有其透過“勞動”從“自然”中“生產”出來的東西。人的自我於是以“存有”的姿態來證成與供奉，外控能力與其有效性的實際表現程度，也就順理成章地成為判定一個人之自我成就的標準了。

無疑的，雖然從以上如此一般對啓蒙理性人文精神的歷史演





變的論述來看，消費導向的文化形態所以會產生，似乎並不意外的。然而，這樣的說法還是不免有着事後聰明的嫌疑，其所以會這麼地發展下來，畢竟，還是種種歷史條件予以隨制才有可能的。其間自有太多的因素制約着，也有着衆多未可預期的結果產生。以保守而謙虛的態度來說，或許，這樣的歷史發展軌迹會產生，前人既難事先料及，而後人即使有心，現實上，也未必就有能耐可以完全地加以扭轉的。然而，不管如何，一旦人類文明發展的優勢判準被“經濟化”，尤其被導引向“庸俗”之符號消費文化靠攏，人們的世界觀與人生觀於焉被世俗化。他們不斷地以消費爲主導的符號交換關係(如種種的誇富作爲)，作爲證成個人的自我。是的，在十六世紀的法國，蒙田(Michel de Montaigne)曾引用古羅馬西塞羅(Marcus T. Cicero)的話，這麼地說過：“的確，歡娛和快樂，嘻笑和玩樂與輕浮爲伴，生活在其中的人並不幸福；在憂愁中如能百折不撓，反而常常會感到幸福。”<sup>32</sup> 然而，縱然這樣的話充滿着睿智的警惕意義，但是，在這個消費導向趨勢儼然已成的時代裏，它卻似乎難以引起普遍的共鳴，人們還是陶醉在剛得來不易之豐裕消費的美夢裏，編織着許許多多動聽、令人陶醉的故事。

啓蒙理性的人文精神有着這樣的歷史性結局，或許，許多人以虔誠的心情擁抱着、讚美着、慶幸着，並且捍衛着。但是，再多的擁抱、讚美、慶幸和捍衛都不能消除這個“理性”所內涵之雙重束縛(double bind)的現象。雙重束縛這個概念是貝第生(Gregory Bateson)用來說明精神疾病或失常所以發生的一種關係情境的特質。根據他的說法，精神疾病或失常所以發生，可以下列四個有關一個兒童和他那患有精神分裂症傾向之母親間具兩面爲難的互動系列狀況來說明。第一、兒童視其與母親的關係爲重要的依賴關係，乃不可逃避的。因此，對兒童而言，正確地評估來自母親的訊息是至爲重要、且關鍵的。第二、兒童自母親身上收到的訊



息往往是矛盾或不對稱；她口頭所說的訊息為來自非語言環境的“元信息”所否定。面對着兩組信息，兒童無法理解它們是一致的。例如，母親以極不友善的眼神和生硬的姿態對孩子說：“親愛的，你知道媽媽是多麼地愛你。”在這樣的情況之下，兒童無法理解母親的言語和其表情姿態是一致的。第三、兒童沒有條件(如父親已逝)或機會向母親提出可以澄清信息或化解矛盾的問題。第四、這個兒童不可能離開這樣的情境，即解除他和母親的關係。就在這樣多重的狀況之下，這名兒童被迫對其外部實在與內在實在的感覺必須加以扭曲。結果是終於迸發出心理疾病來。<sup>33</sup> 啓蒙“理性”正像這個母親，她所開展出來的：一方面，它肯定了人(即這個不幸的兒童)具有自由而自在的主體性(即母親說愛他)。但是，另一方面，它卻一再地以外化、且物化之體系化形式(如官僚制度體制或科學理性的管理與生產體系)作為具體證成“自由”的“理性”實踐表徵。然而，實際上，它卻又不斷地運用權力，對人進行掌控或監視的活動。像那個兒童所面對的一般，這樣經營出來的“理性”母親已為一個無所不在、無所不能的無形巨靈，她的陰影籠罩着人們，幾乎已經使得大家無以逃脫。況且，還有那麼衆多的人們，不但不想逃脫，還反過來擁抱着它不放，因為他們認為這是人類文明發展以來最大的成就呢！

## 六 尋找展現另類人文精神的分離點：代結語

在希臘神話中，諸神間總是不斷地交戰着。他們之間充滿着矛盾、緊張、衝突和對立之力道關係，也帶有着濃厚的悲劇性命運色彩。雖然啓蒙“理性”充滿着理想的燦爛色彩，但是，審視整個文明發展史，我們所看到的，也是所實際開展出來的，卻是如此一般的雙重束縛格局不斷地浮現。這彷彿延續着希臘神話中



諸神間交戰之矛盾、緊張、衝突和對立的悲劇命運色彩，成爲這樣之古典世界觀的現代版本。或許，這樣極具衝突性之不可逃脫、且也不想逃脫的命定生命觀，長期以來，早已成爲西方人視爲理所當然的基本認知架構了，要求他們放棄、並改弦易轍，似乎已相當地困難。況且，話說回來，事實上，我們也找不出任何具說服力的理由來支持說一定非改弦易轍不可。畢竟這是一種社會存有論的表現，攸關一個地區之深層文化面相展現在哲學人類學上的基本立場，本就無關孰是孰非的問題。

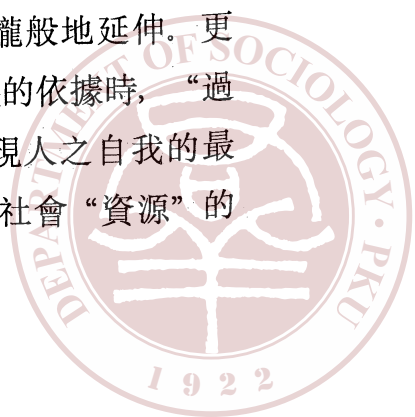
從文化根源的角度來看，西方啓蒙“理性”可以看成是由“上帝”之概念內涵所轉折、衍生出來之一種帶着濃厚“命運”色彩的概念。假如孔德(Auguste Comte)所說是沒錯的話，當歐洲人的認知體系主軸由“神學”轉至“玄學”後，“上帝”的概念退了位，在論述詮釋的領域裏，他的神聖位置被類似霍布斯(Thomas Hobbes)所說之更抽象的“巨靈”概念所取代。繼而，當認知體系的主軸由“玄學”又轉至“科學”後，諸如“巨靈”的概念就爲“理性”所取代。爾後，這又爲更具桎梏性的“科學理性”(尤其“體系理性”等概念)所鞏固與強化。於是，總地來說，“理性”這個抽象的“巨靈”概念取代了“上帝”的位置，把希臘神話中悲劇“命運”的憂鬱色彩帶上，而成爲一個極具無以抗拒、也無可挽回之必然性的無上命令。

當普羅米修斯從天國盜得了火種，把它與其他文明之術傳給人類之後，人類終於有機會擺脫了原始的狀態，走進了柏拉圖式的理性世界。於是，在萬神之神宙斯的領導之下，秩序的力量壓過了混亂的力量；在經過長期而危險的流浪之後，有秩序的世界終於又成爲了家園。然而，隨着“人”主體意識的日益蓬勃，這個原來爲“人”所創造出來極具結構性之“理性化”的有序世界，卻成爲反制人類的怪物法蘭根斯坦(Frankenstein)。於是，當人類期待自己作爲行動的主體時，社會中既成、且一再構成之“理



性”的結構化形式，卻像妖魔一般，無時無刻不纏繞在人們的四周。它成爲一種當事者雖力圖超越、克服，但卻永無有所可能的無形負擔。人們的處境正如希臘神話中的西西弗斯(Sisyphus)一般，他每天把石頭往山頂上推，但是，一到夜裏休息下來，石頭總是又往下滾，隔天又得從頭來過，如此，周而復始地做個不停。無疑地，這是一個極具悲劇性的無奈命運，雖然他不棄不捨的精神很是可佩。因此，面對着“理性”作爲“上帝”所指派之悲劇性“命運”的現代表現形式，任何以人爲的努力來彰顯人作爲主體的具體表徵，事實上，到頭來，都逃脫不了被社會“體系化”之理性所撒下“命運”之天羅地網所覆蓋。說來，這是深埋於西方文明傳統之“存有”生命哲學人類學的地層中所內涵“雙重束縛”現象的必然“本質”吧！

西方啓蒙理性人文理念所開下來的是極具世俗現世性的世界觀。在接受一般世俗人所具有之種種價值、信仰、思想與慾念等等乃爲理所當然的前提之下，“理性”大業的經營進行着。無怪乎，在這樣的社會存有論的引導下，人的情慾會被視爲一切行動(甚至是理性行動)的主導源。毋庸置疑的，一旦我們堅持、並尊重現實實然層面上人的情慾，並且，在倫理或美學層面上，給予一定的“應然性”地位，那麼，理論上，滿足情慾就成爲界定人之所以爲“人”的重要現實意涵。“有”(諸如“擁有”、“佔有”、“具有”、“享有”等)也因此成爲掛聯人做爲行動主體和結構化的“理性”表現體(如市民社會)作爲客體之間的中介概念了。在這樣的情形之下，有兩個現象至爲關鍵，不能不嚴肅地加以關照。第一、“有”意味着“人”必須向外在、且已“物化”的“社會”世界延伸，而且是極爲仰賴、受制、乃至靠攏般地延伸。更重要的，當無限的延伸成爲證成一個人之存有價值的依據時，“過剩”的擁有(尤其超量的消費)順理成章地成爲展現人之自我的最佳外控“理性”化的形式。第二、這意味着種種社會“資源”的





分配方式，尤其分配的合理性，至爲重要；同時，社會所設定的規則該是如何，也就成爲不能不考慮的問題。

雖然，對人類而言，“有”的慾望和要求並不是一直以全稱的姿態呈現着，而且，我們也實在沒有理由一定非供奉着“有”作爲論述“人”的必要條件不可。但是，面對着外在、且物化的結構化“理性”形式，一旦我們以這樣的方式供奉着“有”的慾望，那麼，就無異等於宣告着，“人”必然是要向任何結構化形式加諸身上的“命運”軟弱地屈服，因爲所有“有”的慾望都得仰靠結構化之理性設計的社會形式來施捨，才得以有滿足的可能。資本主義體制所經營出來之符號生產體系所以能夠，也必然帶動人們大量的消費，就是建立在這樣的社會條件之下。當主導體制運轉的結構理路由“生產”層面轉移到“消費”面相時，啓蒙理性人文理念的內涵被人們所體味出來的，在“質性”上，產生了近乎斷裂的跳躍。一向被認爲內涵在資本主義體制之生產面相中種種不正義、不合理的“剝削”現象，剎那間似乎消失掉，至少給予着不在場的忽略。取而代之的是，“過剩”超量的消費機會，一再地以其能爲人們的感官帶來原始本能性之滿足喜悅的特性，像鴉片一般，引誘着人們的靈魂“墮落”。在這樣的情況之下，到頭來，“人”若有自主性，往往僅是在被社會“結構”化的理性所佈下之天羅地網的網眼縫中，找到了一點點的小小空間，吸吮着被體制之主導者擠剩下來的湯汁而已。這樣的自主性是不完整，有着永遠的缺憾，也不時遭受着外在結構化之理性所佈下之“命運”的天羅地網威脅着。毋寧地，在這樣的條件之下，人“命運”的悲劇性格早已被宣判，“自主”頂多只是一種永遠具進行式的期待、或嚮往式的努力而已。

事實上，“有”並不一定要以西方啓蒙理性之人文理念所開出來那種孤獨孑然卓立之英雄姿態，呈現在人的世界裏。這是一個單槍匹馬地手執着長劍面對衆敵的英雄；他供奉着“有”，隨



時隨地願意爲它犧牲他的所有，甚至自己的生命。然而，事實上，我們並不一定非得把“有”以英雄的姿態獨尊地供奉起來，並加以膜拜。它可以與“無”（或“虛”、“空”）對應來看待。倘若我們倒轉過來，以後者爲軸線來關照“人”，那麼，整個景象就可能會有所改觀。首先，“人”與結構化理性所經營出來的任何社會形式，就不必然是緊張地對立、且相互命定地內涵着。它們的關係，毋寧地，將可以變成猶如易經中陰與陽兩種性質相互搓揉或摩盪的情形，一切可以在無執着、也無罣礙之“便宜”狀態當中運行着。就現實的狀況來說，“無”意涵着，對着“有”，它以“捨”的動作來成就人。“捨”，就現實的運作而言，就是所謂具自我約束和約制的“修養”工夫。正是人所可能具有這樣的“修養”工夫，可以成就“人”的自主性，並且把結構化理性經營出來之社會形式所佈下的“命運”天羅地網懸擱起來，或以四兩撥千斤的方式加以化解。這時，任何結構化的理性組構形式就有如魔咒應靈後，先前雙重束縛所帶來一切桎梏現象會頓時消失無踪。當然，一旦咒語失效了，現象又會回來。因此，如何懸擱或撥動結構化的理性組構形式，就成爲值得思考的重點了。

其實，在六〇年代的美國，嬉皮的出現並追求返樸歸真之共產式的集體社區生活、衆多之美國人學習瑜珈術、跟隨印度教導師德哲(K. Guru Dutt)、英文版之《易經》一度成爲暢銷書與卡斯塔尼達(Carlos Castaneda)描寫墨西哥巫師唐望(Don Juan)之超靈世界的書——《巫師唐望的世界》<sup>34</sup> 高居暢銷書排行榜不下等等迹象，已經可以看出處在高度消費導向社會中之人們的心理背向了。晚近，諸如所謂清貧思想<sup>35</sup> 或自求簡樸<sup>36</sup> 等等的主張所以會出現，並且立刻吸引人們的認同，更能給我們一些啓示。或許，誠如在上所提示的，“過剩”消費社會形態的來臨所代表的，正是啓蒙理性人文精神內涵之外控理性的一種極致的歷史表現形式，在結構上，彼此之間嵌鑲着一定的邏輯關係。在這樣的歷史



場景裏，人們已逐漸脫離過去物質匱乏的狀態，豐裕之外在、物化、飄盪的符號消費，早已內涵着任何意義上涉及“心靈”饗宴的，都是一種令人嚮往的象徵符號。這也就是說，物質上的“客觀性”富裕與豐盛，使得“清貧”或“簡樸”等等概念所內涵的生活方式，乃至因而推及對物質的認知，成爲具制約性的衍生符號，吊詭地反過來成爲反映富裕與豐盛的一種集體象徵符號。用句通俗的話來說，過着“清貧”或“簡樸”的生活，是過慣豐盛物質生活者一種時髦的生活方式。“清貧”或“簡樸”變成是富裕與豐盛所制約而轉型出來的價值。這樣的價值觀已依稀可以在一些所謂的中產階層者(特別是對能源、資源與環境具高度保護意識者)的身上看到。這彷彿意味着，諸如對“清貧”或“簡樸”等的意義化追求，成爲“啓蒙理性人文精神”對其自身所開出來之外在、物化、且飄盪的豐裕符號消費狀態的歷史性辯證。情形是否真的如此，那有待進一步觀察了。

最後，讓我們在這兒再借用貝第生所提到的一個例子來作爲本文討論的結語。他說道，有一個禪宗的師父拿着一根戒尺往小徒弟的頭上打下去，並說着：“假如你說這根戒尺是真實的，我用它打你；假如你說這根戒尺不是真實的，我也用它打你；假如你不說任何話，我也一樣地用它打你。”<sup>37</sup> 很明顯的，不管這個小徒弟怎麼地說，他都要遭到師父的打擊，除非他把戒尺拿走，而師父也接受小徒弟這樣的作爲。因此，一旦戒尺拿不掉，或拿得掉、但師父無法接受小徒弟這樣的作爲，小徒弟所面臨的情境就與上述的那個兒童一般，是個雙重束縛的場景。然而，情形若是把戒尺拿走，而師父也接受小徒弟這樣的作爲的話，整個爲難的情形就可以迎刃而解了。當然，就禪宗的修爲境界來說，倘若小徒弟的修養境界很高的話，他倒也不必一定要把戒尺拿掉；即使他遭師父打，但若能把被打猶如未被打來看待，那麼，整個問題也是可以化解的。



總地來說，面對啓蒙理性所衍生如此一般被物化、也被“異化”的消費文明，倘若我們認為整個啓蒙的原始人文精神已嚴重地受到創傷，那麼，或許，最具釜底抽薪之功效的因應作為理當是那惹事的禍首“戒尺”抽掉。是的，有許多人以惶恐的心理排斥着、擔憂着、詛咒着、並且嘗試改變着這啓蒙理性所衍生出來如此一般的消費文明，就如前面所舉奉行“清貧”或“簡樸”生活哲學的人們。然而，理論上來看，該拿掉的禍首“戒尺”在那兒、如何做才拿得掉、以及願不願拿掉等等，在在都還是有待進一步討論的問題。用佛家的話語來說，這是人類長期累積下來的共業。解鈴還待繫鈴人，而繫鈴人何在，願不願意承認，都是問題。歷史的命運會是怎麼個樣子，到頭來，恐怕還得看整體人類的智慧與覺醒的程度，當然，還有人類的共同福緣了！

## 注釋

- 1 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. with an introduction by Dirk J. Struik, trans. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964).
- 2 參看 Immanuel Kant (康德), 〈答何謂啓蒙〉, 載於《思想》(台北: 聯經, 1988), 3.
- 3 同上注, 5.
- 4 參看 Michel Foucault (傅科), 〈論何謂啓蒙〉, 載於《思想》(台北: 聯經, 1988), 14.
- 5 同上注, 17.
- 6 同上注, 34.
- 7 參看 Mortimer J. Adler, 《六大觀念》(台北: 聯經, 1986).
- 8 Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).
- 9 參看 Pierre Manent, *The City of Man*, trans. Marc A. LePain (Princeton: Princeton University Press, 1998); 陳海文, 〈“啓蒙”之理念型研究〉, 《社會理論學報》第一卷第一期(1998), 71-102.





- 10 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 2, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed. (New York: Oxford University Press, 1978), 194–195.
- 11 參看 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*.
- 12 有關歐洲資產階級的發展史，尤其，如何成爲創造歷史的要角的討論，參看雷吉娜·佩爾努，《法國資產階級史》兩冊(上海：上海藝文出版社，1991)；或《資產階級》(台北：遠流，1991)。
- 13 Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press, 1962).
- 14 參看 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*.
- 15 Jean Baudrillard, 《物體系》，林志名譯(台北：時報出版公司，1997)，212。
- 16 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).
- 17 Jean Baudrillard, *For A Critique of the Political Economy of the Sign* (St. Louis, Mo.: Telos Press, 1981), 123–129.
- 18 Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, Mo.: Telos Press, 1975).
- 19 Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 212.
- 20 同上注，216。
- 21 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).
- 22 在此，所以使用加上括號的這幾個概念，用意十分單純，只是用來加強形容的語氣而已。爲了避免無謂的爭議，對這幾個特定名詞特別加上括號，用意是保留承認如此之現象認定的正當性，加上括號，亦即表示對其倫理性內涵存而不論。
- 23 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, “The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception,” in *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972), 120–167.
- 24 參看 Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963); *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969).
- 25 Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), 4.
- 26 Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, ed. John Keane (Oxford: Polity Press, 1985), 141–143.
- 27 參看 Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.
- 28 鮑曼 (Zygmunt Bauman), 《自由》(台北：桂冠，1992)，93。
- 29 同上注，77。
- 30 Stjepan G. Mestrovic, *Postemotional Society* (London: Sage, 1997).



- 31 參看 Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism* (London: Sage, 1991) 或 Don Slater, *Consumer Culture and Modernity* (Oxford: Polity Press, 1997).
- 32 蒙田 (Michel de Montaigne), 《蒙田隨筆全集(上卷)》(台北: 商務, 1997), 63.
- 33 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Ballantine Books, 1972), 206-212.
- 34 卡斯塔尼達 (Carlos Castaneda), 《巫師唐望的世界》(台北: 張老師出版社, 1997).
- 35 中野孝次, 《清貧思想》(台北: 張老師出版社, 1995).
- 36 艾爾金 (Duane Elgin), 《自求簡樸》(台北: 立緒, 1996).
- 37 Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, 208.

