

“英雄不再”的社会学意义

林信华

(台湾佛光大学 人文社会学院社会学系教授兼主任)

〔内容提要〕 历史上的英雄,是指那种“智能谋始,明能见机,力能服众,勇能排难”者。现代信息社会,已经失去了这种英雄产生的土壤。“英雄不再”是没有办法阻挡的事情,这已获得高度共识。全球信息社会中再提“英雄”可以是个人主义式的美学生活,对于有勇气的人来说,可以与系统化的网络关系保持张力,或若即若离的关系。过去历史英雄的苦难以及无畏死亡,与这个美学与存在的张力有着相通之处。“英雄不再”是| 一种社会学式的描述,但这并不是说过去历史英雄的种种已在宇宙中消失。再提“英雄”的社会学意义,乃是希望它立足生活世界,在和体制系统的周旋中保持可能的张力与勇气,并且有能力与魄力面对不确定性的未来,将过去与未来拉近于现实。

〔关键词〕 英雄;英雄不再;社会学;信息社会

〔中图分类号〕C912.69 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003- 3637(2004)01- 0010- 06

I

“英雄”不只是一个特殊的人格、时代的风格、文化的符号以及历史的主角,他也体现相对的自然世界观,或者特殊的社会型态^①。本文论证的主要目的乃是说明英雄叙述之所以可能的社会场域,或者之所以不可能的社会场域,也就是所谓“英雄不再”的社会学意义。为了这个目的,首先必须解释英雄之所以为英雄的社会学想象。其次,当社会不断分化与多元化时,英雄的家乡也将逐渐远去。不但英雄不能创造时势,时势更不能造就英雄。最后扼要地说明,在这样的前提下,今天再提“英雄”对于社会整体的思考的意义。

II

观察东西方社会对于史诗英雄或历史英雄的看法,事实上存在一个共同的叙述。就是不论在宇宙的自然秩序或者社会的规范秩序中,英雄与其自由意志首先需统一于社会整体,不论这个社会整体是建立在神话秩序或宗教秩序、农业型态或牧业型态上。但这里有一个相当关键的前提,即这个社会整体的型态是容许英雄意志的自由创造,以及他的狂狷性格。可以容纳英雄这个生命本相的社会,是一种具有高度凝聚力的社会,不论它的基础是感性的或道德的。而这个感性或道德基础之所以体现高度的凝聚力,通常也联系于战争或者纷乱的时代。

上述的推论起点首先可以回到黑格尔的论述中来说明,同时也对英雄一词作直接的理解。他认为英雄时代的个人很少和他所隶属的伦理与社会整体分割开来,他意识到自己与那整体处于实体性的统一。在英雄时代里,主体既然和他的全部意志、行为和成就直接联系在一起,所以他也要对他的行为后果负完全的责任。英雄要以他的全部个性对他的全部行动负责^②。在希腊时代中,英雄更是出现在法律尚未制定的时代,或者他们自己就是国家的创造者,个人自己就是法律,正义和秩序、法律和道德都是由他们制定出来。他

这种自由独立以及自主道德并不是当时的普通情况,而只是他所特有的。总体来说,希腊英雄呈现出拟神化,崇尚绝对武力和个人英雄主义的倾向。到西方中世纪时代,英雄则彰显了骑士精神所标榜的“忠君、护教、行侠”信条,讲求修身,德力兼备和超越狭隘集体利益的爱国主义。他们其实是基督教的英雄,其美德处处留有基督教的印记^③。

在黑格尔的这种理解中,英雄可以说是时代的代言人,但必须强调的是某个时代的代言人。他是客观精神或者相对自然世界观的体现,是绝对精神在某个时代环节中的体现。如同牟宗三所言,“英雄并不立根基于超越理性,而只是立根基于其生命之上之先天而定然的、强烈的才质情性之充量发挥。”^④对于全世界的游牧民族而言,这样的叙述可以说拥有最具体的表现。当整体社会都处在感性水平时,自由意志的表现并不是理性自觉,而是生存环境所驱使。只有在利害关系淡泊的群体中,才能保持牧歌式的真诚与纯朴。坦诚会使人产生亲和力,可以化除陌生,填平精神距离。人们醉了,醉并不仅仅因为酒力,而是发自肺腑的人情^⑤。

提供英雄上场的历史环节通常也是战争与冲突的形式,这在黑格尔的著作中可以进一步地了解到。战争情况中的冲突提供最适宜的英雄情境,因为战争中整个民族都被动员起来,在集体行动中经历一种新鲜的激情和活力,这里的动因是全民族为整体去保护自己^⑥。在这种战争的形式中,英雄要在厮杀之中展现勇力,有实力相当的对手也才能衬托出英雄的身手不凡,因而敌手的叙述也是重要的环节。对于全世界的民族而言,诞生于篝火旁、帐篷内的传奇与颂歌,为长篇英雄史诗的产生提供了肥沃的土壤。英雄的自由意志是生命的本源冲动,群体规范可以给他制约,但只能约束它、遏制它,却不能荡涤它,使它消失^⑦。而英雄美人更是英雄史诗的灵魂。在英雄史诗产生的时代,普遍存在着多妻制,围绕在英雄旁边的常常不只一位美女。感情纠葛的复杂程度,

同时塑造英雄的形式与时代的风格^⑧。

因此英雄之所以是英雄,必须有他的特殊性格与意志,以及让这个特殊性格与意志之所以可能的历史环节或者社会型态。在中国传统的农业社会中,依照黑格尔的逻辑,当然也可能存在上述的英雄。虽然孟驰北所言:“农业社会或者在宗教寺庙或者在书房校园培训君子,而牧业社会在战争上培育英雄。”^⑨具有相当深刻的观察,但是动荡或战争中的农业社会一样提供英雄之所以可能的土壤。在中国三国时期,刘邵《人物志·英雄篇》首先给英雄二字下定义:“夫草之精秀者为英,兽之特群者为雄,故人之文武茂异,取名于此。是故聪明秀出谓之英,胆力过人谓之雄”。“英”之长乃“聪能谋始,明能见机”,“雄”之长乃“力能服众,勇能排难”。是故“英雄”为“聪能谋始,明能见机,力能服众,勇能排难”^⑩。这也是自刘邦以来所开出的“英雄”人格。但英雄之所以被叙述为聪能谋始、明能见机、力能服众以及勇能排难,乃必须存在这些特征的社会土壤,在这社会土壤中,这些特征以及英雄的所作所为才可以被当时社会所理解和认同,英雄史诗或叙述也才有具体的题材可取。三国时期就是这样的社会型态,不论是自己内部的凝聚力、对手的势均力敌以及儿女情长的纠葛都是英雄之所以出场的历史空间。

这样的社会型态基本上必须是一个具有共同情感与记忆的集体生活,个体大致上也融入共同生活的统一性中。在 F. T. Innies 的术语中,这是共同体的生存型态。共同体在参与的人群当中,依赖于他们本能的乐趣、习惯以及共同记忆。共同体作为一个整体,比部份的总和还要多;并且在发展的历史上,比因目的而建立起来的社会型态还来得早¹¹。在三国魏蜀吴对峙的三个共同体中,个别在生命与命运上都有紧密的共同感受。如同不断争战的牧业社会一样,英雄在这里可以自由地表现他的意志,并且可以得到整个共同体的感性响应。而这里同样存在一个相当重要的前提,也就是英雄所处的群体必须与其它群体区别开来,不论是以战争、冲突或者对峙的形式。在漫长的历程中,这就是共同体化的过程。在韦伯的意义下,共同体化指涉一种互动关系,在这种互动关系中,个体行动的态度依赖于参与者在主观上所感受到(情感上或传统上)的伙伴关系。也就是共同体以某种共同点为其存有的基础,或者由于共同分享、困难、和命运而需要保存。纯粹感觉性与冲动性的心态仅足以造成群众,而产生真正的共同体,则必须承认一些精神价值¹²。

对于这种共同体以及英雄的叙述,不能用今天所理解的科学来处理。在对英雄叙述经年累月和世世代代的修补中,英雄叙述基本上是一件艺术或美学的工作。英雄虽然是叙述者的修补结果,但叙述者在当时的社会型态中,作为艺术家乃是直接反应当时的社会风格。藉助列维·斯特劳斯的语言,英雄叙述基本上是一种修补术,后者乃是艺术思维的起源。修补匠透过躯体的运动编织出来的英雄题材,事实上就是一种艺术的创造。它不同于科学活动。科学家借着概念工作,但是修补匠借着符号而工作¹³。而这符号的系统就是在躯体背后所早已存在的一套观察与反省之方式。

III

但是这样的共同体以及英雄叙述在社会不断发展的过程中,双双逐渐失去它们的空间。原因并不是后来的人不再优秀或者不再多情,而是上述的社会土壤已经不断地流失。没有这个土壤,所谓的英雄不会打动人心,不会震撼山河。纵使存在伟大的艺术家,其所叙述的英雄事迹也将会是供以休闲的小说。我们今天所在的社会将这个趋势表现得淋漓尽致,今天不会存在上述的英雄,这已是众所周知的事情。

早在黑格尔的时代中,他认为在英雄时代里,主体既然和他的全部意志、行为和成就直接联系在一起,所以他也要以他的全部个性对他的全部行动负责。但是在近代,每一个人的行动与旁人都有着千丝万缕的纠葛,他就尽可能把罪过从自己身上推开。我们现代人却不然,我们根据现实的流行观念,把自己看作有私人目的和关系的私人,和上述整体的目的分割开来¹⁴。原本是感性、统一的生活整体,在科技与社会发展中逐渐解体,取而代之的是以利益和权利为基础的人际关系,它们一直以来都不是英雄的血液与气质。

一般而言,史诗英雄都表现出强烈的自由意志,他们藐视权威与法度,敢于坚持自己的意见¹⁵。但是文明与社会发展的历程基本上就是法律系统建构的过程,个体虽然得到权利的保障,但是他的个性与意志同时也被抽象化。每个人似乎都差不多,过去英雄的豪情与气力已经逐渐被磨平。在当今的信息社会中,这样的倾向更为具体。因此,文化与社会在近代之后的发展历程,基本上就是英雄逐渐退场的历程。

首先在西方中世纪自然法时期,法律本是理性的产物。自然法代表人类对行为之合理性的一种希求,但同时认为,唯有当行为可以用理性来衡量的时候,才算是合乎法律的行为。¹⁶在这样的世界观之下,康德认为,社会与共同体概念,乃是在理性规范的前提之下具有同样的语义。与其它人的共同体或本能地倾向社会,并不是手段,而是目的,一种合乎理性律则的目的¹⁷。英雄的自由意志在自然法所架构的秩序中事实上已经有所限制,他不能再依其人格与社会特性创造法律。再如牟宗三所言:“英雄并不立根基于超越理性,而只是立根基于其生命之上之先天而定然的、强烈的才质情性之充量发挥”¹⁸。

近代在科技与商业发展的前提下,城市生活以及人际关系网络更为复杂,面对面的社会互动形式在很多时候逐渐成为不必要的。没有了面对面的真实互动,英雄的气质与人格将失去体现的空间。人情不再直接与浓厚,现在社会产生于多数个体在思想与行动上的计划性协约。这些个体从特定目的的共同影响,意图达到一个个人的利益¹⁹参照 F. T. Innies 的语言,这些权利的表现同时意味着社会参与的形式逐渐不以共同体关系为基础,而是以社会关系为基础²⁰。

F. T. Innies 的共同体意涵主要以家庭、村落、以及地方等等的的生活空间为主要的表现场所。而社会的意涵乃是指涉城市或国家为主的生活空间,因此社会乃是以共同体为前提而建立起来的系统性生活秩序,同时又因其普遍性与抽象性而不同于共同体。当个体不只是家庭、村落、以及地方等空间的成员,而同时是城市以及国家的成员时,他们的权利因其普遍性与抽象性就逐渐不以伦理共同体为基础。换句话

说,当人类生活秩序逐渐以政治共同体的形式来取代伦理共同体的形式时,已经隐含了作为公民的个体在国家中所拥有的选举、结社、参与政府中央组织等权利。另一方面,在城市或国家中的发展也逐渐以维护个人目的为主,不论这个人的目的是市民社会中的特殊性、或者是国家中的普遍性。这也意味着政治社会的发展逐渐以维护或建立交换系统为主要的任务,因为个人利益已经相互地运作在交换系统当中。

因此商业的交换行为与资本的累积,促使共同体的形式逐渐从伦理的转向政治的²¹。在使得这个西方现代性由早期阶段过渡到20世纪初期的成形阶段中,18世纪末叶的工业革命和法国大革命尤其扮演相当重要的环节。工业革命的关键在于市场系统的扩展、以及社会结构经济部门随之而来的扩大分化。市场系统的发展则依靠法律和政治的保障,以及使得商业得以扩展的财产权和契约之法律架构。另外一方面,在国家意识的架构内,法国大革命所要求的社会生活乃是包括所有的法国人并废除特权人士的特殊地位,也就是以公民为中心概念。法国大革命的三大诉求自由、平等、博爱奠定了现代社会生活的新概念。自由与平等象征着对政治权威主义和特权的不满,博爱则指涉人民归属的关系,同胞就是社会生活的根本象征²²。在这转向中具有清楚变化的是这过程本身的表现形式逐渐理性化,它同时体现传统封建社会的式微以及现代社会系统的兴起。也就是个体行为的动机逐渐以达到目的为考量,并且因此而来的人际关系也变得更合乎规则和连续性,这些现象也就是发生在上述城市兴起的同时。可以计划性的利益考量逐渐取得主要的表现与互动空间,而不是传统的、感情的风俗秩序²³。

当社会逐渐由固定的制度系统所网络化时,任何个体不能再能与整体秩序达到统一性,个体的所作所为越来越难以感动其它个体。这个网络同时是利益的联结²⁴。这种人际关系乃是为了达到特殊目标的人为组织,它就是社会。在施莱尔马赫的理解当中,我们也可以看到同样的观察,“在每一个由外在目的所连结与确定的社交联系中,一些东西对于参与者来说是共同的。这个联系就是共同体;但是当不存在共同的东西时,也就是所有东西都是相互的(对立的),这个就是社会”²⁵。对韦伯而言,共同体就是以某种共同点为其存有的基础,或者由于共同分享、困难、和命运而需要保存²⁶。纯粹感觉性与冲动性的心态仅足以造成群众,而产生真正的共同体,则必须承认一些精神价值²⁷。社会则是为了达到特殊目标的人为组织²⁸。在帕森斯的理论中,这也是一个现代化的过程。现代化是一个朝向独立自主部门分化的过程,并且个体可以在一般的程序上进入共同生活。所以在原有的生活秩序中,社会生活的现象慢慢多于共同体的现象,用哈贝马斯的术语,也就是生活世界的系统化²⁹。当人际关系由交换与权力网络所组成时,整个生活秩序就表现为一个工具性的秩序³⁰,它并不提供英雄之所以是英雄的土壤。英雄土壤的一去不复返,乃是没办法阻挡的事情。纵使上两个世纪以来,有诸如马克思等人的持续努力,开始有如费尔巴哈所言,人的本质只有在共同体中获得,也就是在人与人的总体中才能获得³¹。这个共同体概念事实上就是马克思初期所

强调的公社概念,人依照他们的本质活动生产了人的公社。这个公社就是社会的存在,它不是对立于单独个体的抽象权力,而是每一个个体的存在、个体自己的活动、个体的生活、个体的精神、以及他自己的财产。个体在这样的生活型态中理论上仍可以与整体生活达成统一性,个体的表现可以直接体现整体生活的风格。在整体生活产生为难之际,仍然存在着英雄的踪迹。但是,这样的努力也已经成为历史的纪录,它也不会在未来的社会中得到实现的可能。

IV

面对上述社会型态的发展,我们不可能再找回过去英雄之所以为英雄的土壤。“英雄不再”事实上也具有高度的共识,特别在西方社会中。而今天再提“英雄”,其意义又当如何?虽然梁启超曾经说过,历史者,英雄之舞台也,舍英雄几无历史³²。但是不论有无英雄的出场,历史仍然不断在进行当中,只不过这样的历史的确较无生命与美学上的深度。我们这个时代就是这个样子,但不能说这个时代没有历史。

首先,不同的社会型态在理论上都可以反映不同的英雄形式,不论这个社会型态是如何地抽象与虚拟,只不过后者的虚拟英雄根本上是一种符号并且无法与过去的历史英雄对话。例如在明朝这个社会,当时人们所认为的英雄并非至正、至善,而是偏执、有瑕。如果说孟子所标榜的是一种在传统的道统与正统命题下,士所具有的坚持正义、勇于批判的精神,那么明末显露出来的具有狂傲特性的豪杰人格,是晚明追求自我这种新趋向的真实反映。甚至在知识阶层与民间之中,具体地存在对于当时英雄观的不同看法³³。而清代人则在下面两个方面承继了明人之说,一是继续表现儿女情与英雄气之关系,使英雄与情色并行不悖;二是将英雄豪杰定义为刚柔并济的人格典型。而20世纪之后的社会又可以表现什么样的英雄符号呢,既不浪漫也不真实的社会型态可以再谈英雄一词吗?

过去的历史英雄终身通常是苦难的一生,他时刻生活在紧张奋斗和种种严酷的考验中,并且对待死亡毫无畏惧,在浑沌或茫然之际创造奇迹³⁴。现代的人在面对苦难与死亡时,可能连逃避的勇气与力量都没有。苦难与死亡在当今错综复杂的符号网络中已经被压平为单薄的符号,纵使有感动,也是转瞬之间。久而久之,它们也就没什么希奇了。社会以及个人是可以被复制的,社会以及个人的无动于衷同时也是由媒体符号的传播所塑造。传播科技本身所体现的人类互动方式的确不断地将不同社会的差异带入均一状态,在这样的均一状态中,个体倾向只存在于现实,而历史只是一堆文本或档案。以往的传统社会中,过去意识既表现在历史上、也表现在个人身上,而在历史那里就是传统,在个人身上就是记忆³⁵。在共同的历史与记忆逐渐丧失之时,感性的活动虽然得到解放,但也只能在新的中介上进行,这中介将是多元与抽象的。这些中介的最重要承载者就是符码化的信息传播,而一个被符号与信息所渗透的社会对于一些社会学家而言就是所谓的后现代社会³⁶。不论个人的品味个性或接近管道有何不同,对于这个符号与信息所构成的网络,大众的经验已经有共同性。单独的符码或信息并不能运作并

且没有意义,符号或信息之间的差异就是它们意义的来源和运作的基础³⁷。而当社会秩序逐渐由这网络来架设的时候,符号与实在之间就不再具有差别,原有英雄情感与记忆逐渐变成由差异来识别的档案³⁸。这又是一个全球空间中的经验,实在的东西变成形象的苍白反应,实在与形象之间越来越难区分³⁹。如同让·波德里亚所言,在一个形象的社会中,个体现在只是一个纯粹的影幕,也就是一个接收所有影响网络的中心。借着电视的形象,我们自己的躯体以及周遭的总体变成一个控制的影幕⁴⁰。

在这样的社会关系中,我们不再需要旅行去看他人与了解他人,形象充满了我们生活的空间。现在的问题不是只拥有关于他人的有限讯息,而是对已经超载的信息之选择与管理⁴¹。这更是将所谓的他人放入不稳定的状态,真正出现在我们身边并且可以相互理解的他人事实上已经减到最低,过去的种种诠释深度失去了它们的土壤⁴²。

因此在全球信息社会中再提“英雄”已经不是着力于整体社会生活的意义,因为他的土壤已经一去不复返。再提“英雄”可以是个人主义式的美学生活,对于有勇气的个人来说,是可以与系统化的网络保持张力,或若即若离的关系。在这张力或关系中,个人可以有独白式的英雄诠释,并且用以编织自己的人生传记。这整个方向基本上就是艺术生活,以及艺术力量的展现可能性。在某种意义上,所有艺术都可以被看做语言,不过是一种特殊的语言罢了。它并非一种语言符号的语言,而是直观符号的语言⁴³。艺术更不是充斥于信息社会中的网络符号,后者只传达讯息外,也将社会的深度均一化。而且艺术并不纯粹是现成的、既定的现实的复制,它是对现实的一种发现。重要的是,直观的符号与现实的发现乃是无处不在的,它们不受神秘的拘束,是明显和不隐密的。艺术虽然是一种符号的表示,但是艺术的符号表示必须在内在意义上而不是超自然的意义上理解⁴⁴。

因此再提“英雄”的直观符号之意义,首先在于与广义的制度或系统保持距离。唯有这个距离,个体才取得历史深度之可能性。特别是“向死亡存在”的张力使得个体具有流浪的勇气,个体可以随时离开他已经熟悉的地方、眷恋的事物⁴⁵。路过的人,已随风而去。过去历史英雄的苦难以及无畏死亡,与这个美学与存在的张力有着相通之处,只不过后者会是一种个人主义式的形式,也许不会有人理解他。美学叙述给与它所表达的东西一个在己存在,一个对于自然中每一个知觉事物来说是通俗易懂的本己存在。这里没有人会反对,表达并不只是一种翻译,而是意义本身的实现⁴⁶。

“英雄”直观符号同时是一种感觉形式,一旦我们从视觉中失掉了这些感觉的形式,我们也将失掉了审美经验的基础⁴⁷。在卡西尔的精辟见解中,这样的美学经验乃是体现文化活动的面向⁴⁸。符号思维与活动进入个体的视域中时,就使人面对一个全新的世界。与其它动物相比,人不仅生活在更为宽广的实在之中,而且他还生活新的实在之向度中。因此,符号化的思维与符号化的行动是人类生活中最具代表性的特征,并且人类文化的全部发展都依赖于这些条件⁴⁹。人在一开始与结果上就是符号的动物。这是一

个在个人主义上仍然会是有效的论证,但当个体无法驾驭符号,而是由符号所驾驭时,“人是符号的动物”这一叙述反过来也非常忠实地描述人在信息社会中的处境。个体在符号的丛结和网络中沉溺在符号信息的旋涡中,纵使历史英雄再世,也化解不了这个旋涡。

因此“向死亡存在”的个体美学经验乃是再提“英雄”的具体意义,它是一种存在主义式的流浪历程。每个人事实上都在编纂自己的传记,一直到死亡。但不一样的是,有勇气承担起苦难、焦虑与空虚的个体美学经验可以编纂出一部具有张力与深度的自传。这是“漂泊”的内在意涵,它的社会学意义乃是立足生活世界,并且具有能力与魄力面对不确定性的未来,其所体现的时间向度乃是将过去与未来拉近于现在⁵⁰。

我们首先得承认,文明社会的高度复杂化使得当代人更不稳定与焦虑。本来可以安注内心的社会单纯性以及稳重的文化深度,现在都大大地有所改变。人们事实上也不断习惯于这种种的生活,因为我们都是在社会化的历程中找到短暂的社会与个人认同。另外一面,我们得先面对我们的生活环境与秩序。面对这个对象看起来似乎是很容易的事情,但却不是每个人在做的事,因为大家每天都习惯地生活于忙碌与规律性的渠道当中,很少有时间停下来看看自己或周遭的环境。纵使有人停下来面对自己与环境,也就是与自己或环境拉开距离,其形式也是相当多样。它可以是毫无知觉,可以是不知道如何去描述,可以是冷漠,也可以是具有深刻的见解,或者是如实面对它们的勇气。面对现实的勇气将使得我们的焦点回到生活世界中来,而不是夹在意识型态的符号与权力竞争当中。回到生活世界,我们才有选择的能力与魄力,虽然所面对的是一个具有高度复杂性的风险社会。

“英雄不再”是一种社会学式的描述,但这并不是说历史英雄的种种已经在宇宙中消失,而是没有表现的土壤与出场的空间。再提“英雄”则是寄望于一种美学式的个人生活,它也许可以在和体制系统的周旋中保持可能的张力与勇气。

注 释

①See G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Bd. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) ss. 3~ 15.

②⑭参阅 G. W. F. Hegel 著,朱光潜译,《美学》,第一卷(北京:商务印书馆,1991),第237~ 246,240页。

③参阅梁工主编:《基督教文学》(北京:宗教文化出版社,2001),第142页。

④⑩¹⁸ ⑫ 摘录自阳平南:《略论汉魏之际的“英雄观”》,筑桥学报,第1期,1994,11,第193,196~ 197,193,188页。

⑤⑨¹⁵ ⑬ 参阅孟驰北:《草原文化与人类历史》(北京:国际文化出版公司,1999),第205~ 207,201,205,202~ 203页。

⑥参阅吴同瑞等主编:《中国俗文学概论》(北京:北京大学出版社,1997),页81~ 83。

⑦权力是英雄的特性之一,但不是英雄的全部内涵。当 E. P. Hood 提到英雄崇拜时,他坚信这个义理绝非纯粹建立在迷恋权力上。即便是菲特烈大帝, T. Carlyle 之所以赞赏有加,更在于他兼备了为民谋福的诚意与睿智,一方面有虔敬清澈之眼,忠于神的深妙法

旨。强权事实上得先有克服自我心中七情六欲和生物本能的果决,而这也就是最高层次的英雄表现。参见林慈淑《卡莱尔与“英雄崇拜”一百年来的剪影》,东吴历史学报,第一期,1995.04,页203~224。

③就中国而言,圣人的人格是至善,是做人的楷模,自然有定准而不可轻易,甚至可以“不近人情”。而英雄则在道德上无一定标准,这就是“不拘小节”。既无定准,那么无论是多情好色,抑或寡情远色,均不失为英雄之气魄。参阅陈宝良:《明朝人的英雄、豪杰观》,中国文化研究学报,10卷41期,2001,第363页。

¹¹ See F. Tönnies, “Gemeinschaft und Gesellschaft”, 3; Auflag, in Soziologische Studien und Kritiken, Bd. 1 (Jena, 1925), pp. 2–21.

¹² 参 W. Brügger 编著,项退结编译:《西洋哲学辞典》(台北:华香园出版社,1988),p. 121。共同体所必须承认的精神价值,在宗教价值仍然是社会秩序的根本前提之时代中,乃是表现在与教会之间的关系上。如同 J. G. Hender 所言,“精神的共同体是另一回事,她并不依赖于国家,并且也不由国家所支持或提供财政。共同体不与他者一起统治,而是单独统治,因为她是精神。社会则是与国家有所关系的基督教。在教会统治的制度层面中,社会可以参与国家的统治。也就是“对于所有人与他们自己以及神性的关系中,教会是无条件的社会与共同体。”F. Schlegel 陈述这样的相同理解。See O. Brunner (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band. 2 (Stuttgart, 1975), p. 821, 331.

¹³ See C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage (Paris: Lion, 1962), p. 34.

¹⁴ See A. Pöhl Entrèves 著,李日章译:《自然法》((台北:联经,1990),pp. 76–77。

¹⁵ See O. Brenner 前揭书, p. 824.

¹⁶ See F. Tönnies, 前揭书, ibid.

²⁰ 本文在此参 F. Tönnies 的相关术语,其目的并不是要将他的理论与黑格尔的理论做一整合或比较,而是在不混淆术语用法、以及指涉对象为相同的前提下,未来将连接韦伯与哈伯玛斯的相关论证。在1887年出版的“共同体与社会”一书中, F. Tönnies 认为共同体在参与的人群当中,依赖于他们本能的乐趣 (instinktiven Gefallen)、习惯所限制的适应、联系于观念的共同记忆。并且在发展的历史上,比因目的而建立起来的社会形态还来得早。而这也通常以家庭、村落、以及地方等等的型态来表现;相反地,社会产生于多数个体在思想上与行动上的计画性协约。这些个体从特定目的的共同影响,意图达到一个个人的利益。它们主要以城市以及后来的民族国家为表现的主要形式,参其前揭书, op. cit pp. 42–50。

²¹ 同上 op. cit., pp. 50–90。在韦伯社会学的立场,可以透过民族 (Nation) 概念来理解伦理共同体这一术语。See M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980) p. 242–244.

²² See T. Parsons 著,章英华译:《社会的演化》(台北:远流,1991),第200~206页。

²³ ²⁴ ²⁶ See M. Weber, 前揭书, p15–16, 21。

²⁵ See F. D. E. Schleiermacher, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, O. Braun und J. Bauer (Hrsg.), Bd. 2, (Leipzig, 1913), pp. 8–9.

²⁸ M. Weber 的研究重点乃是依主观动机与目的行动的概念,将共同体与社会再做更细密的区分。不论是在共同体或社会中,一个社会关系可以是开放的或封闭的。当参与者所参与的社会行动是互相指向他们的内涵,并且参与者不会违反它们的有效秩序时,这个社会关系是开放的。相反地,如果对于行动内涵以及有效性秩序的参与有所排除、限制、或给予一些条件时,这个社会关系就是封闭的。封闭的或限制局外人加入的社会关系,如果它通过专门的个

人,如一个首脑以及一个通常拥有代表性权力的行政班底,来实施规章,就称为组织。一个社会关系可以被称为公社 (communal), 如果并且仅它的社会行动取向建立在参与各方对自己同属一个整体这个主观感觉之上,而不管此种感觉是情感性的还是传统性的。而如果内部行动取向建立于合理动机的利益调整,或者类似的动机的意见一致之上,而不管这合理判断的基础是绝对价值还是权宜之计,这个社会关系进一步地可以称为社团的 (associative)。当社会关系是公社,而且是封闭时,它就是共同体 (community)。当社会关系是社团的并且是开放的,就是社会, See M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit., pp. 22–30.

²⁹ See A. Schütz und T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), p. 25.

³⁰ 但是纵使在欧陆之外的学术环境中,我们也可以看见,共同体与情感概念的紧密联系,也就是相对于社会,共同体强调伙伴关系、参与者所共有的东西、人与人的总体、以及共同情感与记忆。它们事实上是社会制度与秩序的运作基础,或者是社会制度与秩序的最后解读基础。社会制度与秩序之所以建立与创新,其动力也在这共同的情感与记忆之中, See K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992) 37p. 115. G. H. Mead 认为,被一般化的社会态度使得一个被组织化的认同成为可能。而在共同体中,社会态度的一般化正是由特定的行为方式与社会情境所共同促成。See G. H. Mead, Mind, Self & Society (Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1962), 260.

³¹ See L. Feuerbach, Grundriss der Philosophie der Zukunft (Stuttgart, 1959), § 59.

³³ 在明代,当知识阶层在情色问题上对英雄持相当宽容的态度时,而在民间,在情色方面对英雄好汉却反为苛刻。参阅陈宝良,前揭书,第364–370页。

³⁵ 在这样的均一状态中,如同 A. Giddens 所言,人们已经发现没有任何事情可以确切被知道的,因为所有前在的认识建构 (formation) 都不值得信赖。在 F. Nietzsche 与 M. Heidegger 的转向之后,历史远离了神学,因此没有任何进步的观点可以被防卫。新的社会与政治议题逐渐关心生态事务以及新的社会运动。See A. Giddens, The Consequences of Modernity (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 45–53.

³⁶ See F. Jameson, Postmodernism or the cultural logic of late capitalism (NC: Duke University Press, 1991), pp. 38–45.

³⁷ See E. Grosz, Jacques Lacan: A feminist introduction (London and New York: Routledge, 1990), pp. 50–52.; J. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, trans. by A. Sheridan (New York and London: W. W. Norton & Company, 1978), p. 26.; F. De Saussure, Cours de linguistique générale (Paris: Payot & Rivages, 1995), pp. 32–35.

³⁸ 符号与信息所构成的网络将使认同不但以他者 (the other) 为内在的条件,并且在 difference 的原则下不断使认同形象化。另外一方面,结合上述启蒙主体、相互主体、以及后现代主体的不同环节,也将讨论 J. Baudrillard 以形象与真实的关系所架构出来的三个历史阶段:首先,形象 (image; Bild) 只是一种伪造 (counterfeit),真实的自然乃是如实地存在。其次,形象乃是真实的来源,也就是语言产生真实,并且在相互主体的创造中拥有社会的实在。第三,也就是所谓的后现代社会中,语言和真实之间的区别消失了。在语言中的真实与非真实已经不再成为焦点,现在关注的是一个在真实之上的东西 (hyperreality)——一个自我指涉的符号世界 (a world of self-referential signs),也就是他所隐喻的拟象 (simulacra)。See M. Poster (ed.), Jean

Baudrillard: Selected Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) , pp. 4- 8.

³⁹ See R. Keamey, The Wake of Imagination (London: Hutdinson, 1988) , PP. 1~ 2.

⁴⁰ See J. Baudrillard, “ The ecstasy of communication” , in H. Foster (ed.) , Postmodern Culture (London: Pluto, 1985) , p. 133.

⁴¹ See M. Featherstone, Undoing Culture: Globalzalion. Postmodernism and Identity (London: SAGE, 1995) , pp. 128, 129.

⁴² See D. Kellher, “ Popular culture and the construction of postmodern identities” , in S. Lash&J. Friedman (eds.) , Modemity&Identity (Oxford: Blackwell, 1992) , pp, 146- 147.

⁴³ 参阅 E. Cassirer 著, 罗兴汉译:《符号、神话、文化》(台北: 结构群出版社, 1990) p. 146.) 那种不能感受色彩、型态、空间形式和类型的人, 遂被排除在艺术作品大门之外; 由此, 他不仅剥夺了审美快感, 而且还丧失了向最深层的实在切近的可能。

⁴⁴ 参阅 E. Cassirer 著:《人论》(上海: 上海译文出版社, 1985), 第九章。

⁴⁵ 参阅 M. Heidegger, Sein und Zeit (T bingen: 1994) 一书中关于 Sein zum Tode 之章节。

⁴⁶ See M. Merleau- Ponty, Ph nomenologie der Wahrnehmung, bersetz . von R. Boehm (Berdin: Walter de Cruyten&CO, 1966) , p. 217.

⁴⁷ 参阅赵宽章编:《二十世纪外国美学文艺学名著精义》(江苏: 江苏文艺出版社, 1987), 第 418 页。

⁴⁸ 参阅朱立元主编:《现代西方美学史》(上海: 文艺出版社, 1996) , p. 590.

⁴⁹ 参阅 E. Cassirer 著:《人论》, 前揭书, p35, Cassirer 站在这个立足点上, 在他的文化哲学与艺术理论的铺陈过程中, 就是进一步地探讨人类于语言运用中所显示出来的“象征符号意识”之特色。参阅 E. Cassirer 著, 关子尹译:《人文科学的逻辑》(台北: 联经出版社, 1990) , p. 163.

⁵⁰ 这是作者本人正在发展的社会学概念。

责任编辑: 汉和; 校对: 丁言

精神撒娇与拒绝媚俗

● 李朝东

(西北师范大学 政法学院, 甘肃 兰州 730070)

〔内容提要〕 在现实的困窘和生存的压力下, 中国知识分子启蒙和救世的责任受到怀疑和拒绝, 个人性开始隐匿并陷入| 种绝望的境遇, 他们彻底放弃了坚守着的精神立场, 试图谋求与现实社会的任何妥协可能; 理想主义在粗鄙化的现实 中变得面目 全非, 肉体 and 灵魂的分离使“惶恐”、“痛苦”、“媚俗”等精神撒娇成了从精神立场上撤离的知识分子 个体生命的基本姿态; 拒绝媚俗就是要回复人的羞感, 以提高生命力并完成对 个体自我精神尊严的呵护。

〔关键词〕 精神; 身体感觉; 媚俗; 羞感

〔中图分类号〕B842. 6 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003- 3637(2004) 01- 0015- 05

在荷尔德林的诗性经验中, 随着基督的出现和殉道, 神的日子就日薄西山了。夜晚到来。自从赫拉克勒斯、狄奥尼索斯和耶稣这个“三位一体”弃世而去, 神性之光辉在世界历史中黯然熄灭, 世界时代的夜晚更是趋向于黑夜——人们可能还具有对神性的信仰, 但神性逃遁和上帝扭身离去, 便再也没有一种力量把世界、历史和人在其中的栖留嵌合为一体; 神性的光芒从世界历史中隐失, 人生在世的留居丧失了根基。

—

诸神隐退。科学时代, 人被抽象成思维主体, 世界或自然被理解成思维主体的客体对象, 人把自己的“生活世界”变成了研究、计算、征服、支配和利用的对象。技术支配了一切。人通过变成主体而使得人自己在本质上成为一个“意欲的意愿”, 并以技术的方式按照“意欲”去构成世界, 同时也把

生命的本质交付给技术制造去处理。可悲的是, 尽管有无尽的痛苦、难言的苦恼、莫名的焦虑和烦忧, 有不断增长的骚动不安和不断加剧的混乱, 人们却竟然变得愈来愈悠然自得地去追逐、占有和利用自然世界。正如舍勒所指出的: 宗教改革的信仰律令和 价值领域越来越不打算在人生目的和标准上取得一致, 而是越来越趋向于在一切取得技术性的、机械性的, 即手段上的一致, 其结果是“欧罗巴像一位脚挂在马蹬上的落马骑手, 被他自己的经济、商品、他的机器、他的方法和技术的自身逻辑以及他正在进行的工业战争, 即他的屠杀机器的自身逻辑拖着向前疾驰”。偏重于技术的物质文明已经脱离了更高价值的统一领导。

技术时代把掠夺自然的命运安排给人, 这一命运便把人抛入一个充斥着被遮蔽的存在者世界当中, 致使人既不能同无蔽之境的存在照面, 也不能看护存在之真理; 技术时代的