

## 第一章 導論

我們

是隱隱然和每個既成的解釋相排斥的

因為，我們從不是、不能、也不願被既成的解釋解釋成那個樣子

我們比任一「解釋」龐大的多

羅智成 《黑色鑲金》，聯合文學，一九九九

社會學作為一門學科致力地要將社會的面貌揭示出來。這一努力既與它自身誕生的原因有關，也與它作為一門學科的日後延展性相牽連。這是一種無可迴避的訴求。因為自從人類吃下了知識之樹的果實之後，我們無可避免地對於自我之外的一切有著無盡的求知欲。社會學正是力圖扮演著為我們揭示「真相」的角色，社會學的知識則不斷地為我們所存在於其中的社會提出解釋，盡量地為我們拼湊出一幅完整的社會意象。可以說社會學超過百年的知識積累是離不開這條軸線的。如今我們仍努力的完成這塊巨大的拼圖，我們是如此的渺小，但我們卻是站在巨人的肩膀上來看世界。如同牛頓(Newton)在給友人的信中如此的寫道：「如果說我看的比別人更遠，那是因為我站在巨人的肩膀上。」(If I have seen farther than others, it is because I was standing on the shoulders of giants) (Newton, 1676)。

想當然爾「現代性」(modernity)是當代社會學研究的一個重要的核心。它代表的是社會學對於描述社會圖像所作努力的最大明證。然而現代性的許多相關論述都有一個共同的中繼站，那便是啓蒙(Enlightenment)。無數的論述便是交會在啓蒙這一中心點上，然後再發散出去。就如同人的身體構造一般，眾多的血管是前後交錯綜橫不約而同地聚集於心臟之內，然後再由其做為起點將血液運往身體各個所需部位。換言之，現代性的論述是一個圍繞著啓蒙所構建出來的巨大網狀，它所觸及的是我們身處所在的不同面向。因而，呼應著上述的講法，對現代性的認識便是符應地我們對自身認識的一個需求，而對現代性的認識也就是對啓蒙的意涵的了解。

若是我們從啓蒙的英文字面意義上來講，啓蒙字義可拆解成 En-, -Lighten-, -ment 這三組字源。它們分別有著不同的意思，但卻共同構成了 Enlightenment 這個字詞。首先 En-這個字有表示"使","使成為","使處於...狀態"的字義；接著 Lighten 則有使"光明,照亮"的意義存在；最後-ment 帶有一種"行爲","過程"的意

涵。因此若從啓蒙的英文字意來看，就呈現一種“使光照亮進來的一種行爲或是過程”。無庸置疑這個光指的就是太陽，也就是希臘神話中的阿波羅(Apollo)。阿波羅本身所蘊含的便是一種光亮、光明的意義，在光亮之中，黑暗將無所遁形，所有污穢不可見人之物，將被驅逐光亮界限的邊緣，也就是黑暗之中。更重要的是阿波羅在哲學的概念意義上一直是有著調和的、中庸的理性傾向。

站在啓蒙的基台之上，理性的所在從啓蒙的大地之上浮現出來。長久以來，人們傾向於將理性作為一種標準，一種尺度來衡量這個世界。然而，據此所劃界出來的世界不過是“理性的”世界而已，並非一個總體的世界。總體的世界遠遠超過了理性的界限。理性施展它的魔法，遮蔽我們的雙眼，讓我們誤以為白天便是永恆，從而可以忽視黑夜的存在；讓我們無視其他的可能性，從而使我們自願的囿於理性的視域之內來關照所有事物；讓我們看到一個局部的世界，從而忘記一個總體的世界。換言之，理性使得一切的解讀都變得是單一；意即都是從理性的觀點出發。現代的社會是一種單向度的社會，也就是一種擁抱理性的社會，巴塔耶(Georges Bataille)曾如此地哀嘆道：「我們永遠也無法以這種方式發現一個孤立的時刻，在這個時刻，這些通常被孤立的因素肯定不充分。還不如把握產生於擁抱之中的**總體**<sup>1</sup>顯現的逆向活動(Bataille 2003：95；黑體為筆者所強調)。」在這種兩人的擁抱之中，人們找到了一種總體性的體驗。布朗肖(Maurice Blanchot)也曾如此深刻的描述：「……不久我們就要結合在一起。我要張開臂膀，我要緊緊的抱住你，我要與你滾動在偉大的秘密之中。我們迷失了自己又找回了自己。沒有什麼使我們分離。你不能分享這幸福，多麼遺憾。(轉引自 Bataille 2003：3)。」

因此，本文試圖要作的無非是依循著不同的角度，來觀看不同世界，讓我們可以找尋界限的邊緣。找尋界限並非是否定理性，而是要看出在界限的外在有著什麼？找尋界限也不是要肯定理性外在的東西，而是要看出有沒有另一種可能性存在；更非要去描述外在是什麼，僅僅只是要指出外在與內在的關係。本文更並非要大膽地提出一種新的看法，毋寧說是如同牛頓所做的一樣，是站在巨人的肩膀上看世界，使得我們可以看的更遠。本文所希望採取的態度無非是接近傅科在《知識的考古學》的引言中所提到的：

於是，我採用了小心謹慎，努力不犯錯的態度來書寫此書：在每時每刻，此書都在與過去保持一定的距離，組織起自身的界限，與它不想說的東西

---

<sup>1</sup> 這種總體性的思想，強調人們過去屈從於有用性目的論的思考，因而使得人們失去這種總體性的體驗，反倒是要退回到最卑微與最不文明的人身上才能找到這樣的總體性(Bataille, 2003)。在筆者看來這種有用性目的的思考是直接的與理性的發展關聯起來的。

碰撞，並努力確定自己的路線……問題的關鍵是藉由一種鄰域(vicinity)的外在性來確定一塊特殊的地方；在於試圖——而不是使他者沉默，認定他們是無價值的——確定這個作為我談論起點的空白空間(blank space)……(Foucault 1972：17)。

愛欲作為一個社會學極少關注的主題，恰如其分的符合了這所謂空白之地的稱號。本文便是嘗試在這空白之地上予以關注，試著從愛欲這個主題作為起始點來開展整篇文章的。因此，在導論的部份上將分成研究動機與問題意識這兩小節，並以此來論述愛欲作為一個主題如何對社會學的知識產生影響。首先，在研究動機這方面，要簡明地闡述愛欲為何未能在社會學的知識受到關注，從這一提問出發將會發現這可能跟傳統的社會學知識的理性發展取向有關。再者於問題意識這一小節上試圖要採用的是一種納入與排除的機制來分析愛欲與理性的關聯，繼而反思當今這個「理性霸權」的社會。簡言之，從排除與納入這一思考方式的取徑，將使得理性霸權社會是如何可能的過程更為顯著的突顯出來。

## 第一節 研究動機：從愛欲的缺席談起

陽光數著桌上的粉筆灰  
時間在抽屜裡昏昏欲睡  
她轉身在黑板上種下一個秘密  
又用板擦掩蓋了蹤跡

羅智成 《黑色鑲金》，聯合文學，一九九九

愛欲作為一個主題是極少在社會學的領域中為人所提及的。它像個無名之物極其輕易地為社會學有意識地抹去。正因為無名，所以這種有意為之的操作，是如此不著痕跡地潛藏在無意識<sup>2</sup>之中。即使稍有人<sup>3</sup>停駐，撇下一息注目的眼光，那也終將散去。因此愛欲作為一個無名之物，注定要被遺忘在歷史的角落，在知

---

<sup>2</sup> 無意識這個概念是由佛洛伊德(Sigmund Freud)所提出來的一個概念。無意識的概念在由佛洛伊德所開展出來的精神分析學派中是很重要的概念。為此，佛洛伊德還曾把自己的無意識概念同哥白尼的“日心說”相提並論：……人的心理世界並不如人們通常所理解的那樣是由人的意識所主宰，而是由無意識所決定的(夏光 2003：72)。

<sup>3</sup> 其實，撇掉其他領域不談，對於情感主題的探討在社會學的領域中的確是有人碰觸過的，但確實不多。這個問題一直要到後結構、後現代領域的學者出現後，才開始被重視起來。早期的社會學家對於情感的議題一直不是其理想構建的重點，但卻還是有留下其位置的。例如，韋伯(Max Weber)的四個社會行動類型，情感式的行動就包含在其中；此外，齊美爾(Georg Simmel)也曾對女性文化(Female Culture)的議題作過討論，曾寫過幾篇討論情感的文章：Flirtation(1909)；On Love(1912)(Guy Oakes 1984)。

識的殿堂上，它找不到棲身之所。作為無名之物，它只能選擇委身於戲劇，文學小說之中，化身為唐璜、安娜·卡列尼娜、查泰萊夫人以及包法利夫人。

究其原因，這可能與傳統的人類知識的歷史發展軸線有很大的關係。這種發展軸線可以從兩方面來看：一方面是由自然科學所延伸出來的知識軸線；一方面則是與社會科學本身知識脈絡有關，甚至狹義的來說，是與社會學自身的知識傳承脫不了干係。因此，必須選擇從這裡出發，在此稍作簡單扼要的闡述。就如同布迪厄(Pierre Bourdieu)在《實踐與反思：反思社會學導引》中所提到的：「充分的來說，將社會學和歷史學分離開來，是一種災難性的離異(disastrous division)，上述的操作將使我們缺乏認識論的判準(epistemological justification)。所有的社會學都應當是歷史的同樣的所有的歷史學也應當都是社會的(Bourdieu 1992：90)。」正是在這個基礎上，可以發現愛欲何以找不到其知識的定位；也正是在這個平台之上，將發現愛欲在社會學知識的脈絡中所扮演的角色。

首先，在自然科學的知識軸線上，達爾文(Charles Darwin)在《物種起源》中是如此論述道：

儘管是不明朗，甚至可能會維持很長一段時間，…但我毫無疑問的認為，許多博物學家(naturalist)仍然保留了我以前所堅持過的觀點---即每一個物種(species)都是被獨立創造出來的---是錯誤的。我完全的相信物種不是不變的(immutable)，那些所謂物種同屬的物種都是另一個普通已經滅絕物種的直系後裔，正如任何一個物種的舉世公認的變種乃是那個物種的後裔一樣(Darwin 1998：4~5)。

因此，在這裡可以清楚看到達爾文的演化論思想，他認定了所有的物種都是由演化的而來的，當然也包括人。他從物種的起源中所得到的最大啟發則是：物種並非是騰空而降，我們可以在同種的生物上看到相似的影子。例如我們可以找到猿猴與人在型態上與結構上的相似性，這便是最好的確證。而這樣的演化是如何可能呢？達爾文進一步主張所有的生物演化都是在大自然的環境中透過一種自然選擇(natural selection)---最適者生存---的法則來來延續自身物種的生命。換言之，每種生物在面對大自然的環境改變時，在其物種的身上或多或少會隨著環境的改變而做出相應的變化。達爾文稱這是一種變異(variation)；也正是這種變異使得物種免於被淘汰的命運。對此，達爾文如此說道：

可以這麼說，自然選擇每日每時都在詳細檢驗整個世界的每一個差異，哪怕是最細微的差異也不放過；把壞的排斥掉，將好的保存下來；無論什麼時候，什麼地方，只要有機會，它就靜靜地、極緩慢地進行工作，把各種生物與有機的和無機的生活條件的關係加以改進(Darwin 1998：62)。

達爾文的重要性不在於指明人是由猿猴變化而來這件事實，若是將其貢獻侷限於此，那我們將看不到達爾文演化論背後所蘊含的重要性；達爾文的重要性也不僅僅在於將人類的創生從基督神學的《創世紀》<sup>4</sup>神話中解放出來，因為，這樣的解讀是簡單地將達爾文進化論化約成與神話的人類起源的鬥爭上，因而也就看不到達爾文所引發的後續影響。毋寧說，達爾文的重要性首先表現在一種連續性的思考層面上，表現在物種層層進化的象徵上。換言之，演化論的思考是帶有一種進步的想像，預先的認定物種將會朝向越來越成功的面向，這是一種連續性發展的思考模式。再者，演化論則揭露另外一種根本起源論的想法。認定物種都有其起源，並非是無故產生，這樣的看法本身並沒有問題，但若這樣的想法與一種連續性的思考模式並置在一起的時候，便會有一種神祕源頭的想像。彷彿任何事物的原因都可以藉由不斷的回溯找到其來由，進而可以在不同的事物之間找到一種可能的連慣性的觀點，進而虛構出一個整體的關連。

這樣相似的場景，在當代的自然科學知識的發展中沒有改變。就像是一篇浩大的史詩巨作，似乎看不到其終點，至少在當今的科學發展上來看情況依舊是如此的。科學藉著某些看似嚴謹的法則、某些似是而非的因果關係，來構築自身的「客觀性」的堡壘。在這樣的堡壘裡，科學透過一種封閉式的方式來大聲地宣稱自身的合理性。這是一種限定的合理性：意即只有在這樣自我構築的堡壘中，這種有限的合理性才得以聲稱自身的有效性，以及必然性。如同庫恩(Thomas S. Kuhn)在《科學革命的結構》所指明的一種常態科學(Normal Science)<sup>5</sup>的典範(Paradigm)<sup>6</sup>現象：「然而就如我們所皆知的，當科學社群接受一個典範並把它視為選擇研究問題的判準的時候，那就是：在典範的保證下，它必然有答案(Kuhn 1985：37)。」。顯然地，科學的有效性是在一種典範的指導下，而得到自我確證

---

<sup>4</sup> 《創世記》又名《創世紀》舊約希伯來文聖經第一卷書的名字是בראשית（在開始之時），它也是這一卷的第一個字，傳統上遠古近東常用書的第一個字作為該書的名字。在猶太人的傳說中，創世紀是由摩西根據上帝的啓示與過去流傳的傳說寫成的。

<sup>5</sup> 常態科學一詞，是孔恩在其專書《科學革命的結構》中所提出來的一個專有名詞，孔恩在書中是如此定義：在此文中，“常態科學”意指以過去科學成就為基礎所從事的研究，這些科學成就就是某一科學社群成員在某一段期間內所公認的進一步研究的基礎(Kuhn 1985：10)。

<sup>6</sup> 對於典範的界定，孔恩曾如此自白：從 paradigm 這個字過去的用法來看，典範是一種大家所公認的模型(Model)或類型(pattern)，paradigm 的這個意義是我在找不到更好的詞彙的情況下，選擇它的原因(Kuhn 1985：23)。

(self-evident)的。亦即，當科學家們在提出問題的同時，已經先預設好答案該是什麼，他們所需要做的僅僅是將其中的空白過程，用一種實驗的方式將它填補起來。這種科學家們所從事的科學活動，若是不厭其煩地引用孔恩的詞彙指的便是在進行一種精煉典範<sup>7</sup>(articulate a paradigm)的活動。甚至，有一種更激進的說法來自於科學知識社會學，直接地挑戰算數運算中的必然性的特型，例如  $2+2=4$  的這種情況，而指出其背後是有其社會基礎的。該說明便是如此的：

對於附著在算術運算中的“必然性”或是“強制性”特性，這個說明可以給出一個現成的解釋。數學的必然性不過是通常附著於某種更重要的社會約定的道德必然性的一個種類。這樣數學的嚴格性不過是一種社會需要的嚴格性，及這種社會需要我們使用這種技藝而不是那種技藝，要我們  $2+2=4$  而不是  $2+2+2=4$ (Barnes, Bloor, Henry 2003：183)。

至此，可以清楚地看到自然科學的知識，如何在孔恩以及相關的科學知識社會學的推波助瀾下，逐漸地將其用來武裝自身的客觀性拆解下來，讓其所宣稱的知識有效性面紗揭露下來。這些東西是科學過去曾經所用來抗拒它們所排斥的非科學的部份---例如愛欲這一類事物---的最佳武器，如今卻被一一地被卸除下來。自然科學藉由一連串法則或是因果關係所發展出來的一種線性知識模型，與達爾文演化論中所強調的一致性、連續性的法則具有極大的相似性。不同的是，現今的自然科學用一種更強大神秘力量---客觀性，將所有其無法解釋的東西加以否定，並指責為非科學的，因而也就無法解釋。

韋伯曾深刻地描述出這種客觀性的神秘性力量：「只有那些涉及“法則”(law)的現象面從科學的觀點來看才是本質性的，而那些“個別的”事件只能被思考為是一種“典型”(type)；即是作為法則解說的代表，才能得到考慮(Weber 1949：86)。」這段陳述表明，自然科學認為世界的現象是可以歸類為一個又一個的法則的，從這些法則之中可挖掘出彼此之間因果關係。也惟有具備了如此的要求，才可以配得上科學的稱號，其餘散落、零散的事件將成為一種殘餘(residual)、一種偶然。對於這種自然科學法則的客觀性批評，韋伯在同一篇文章中，提出這樣的說法：「在調查的方法上，指導性的“觀點”(point of view)對於概念圖像的建構來說雖然很重要，但是他們在對方法上的使用上，研究者無論如何是很明顯的受限於我們的思維規範(Weber 1949：84)。」更明確地說，這裡的

---

<sup>7</sup> 精煉典範一詞同樣來自於孔恩，他是這樣定義的：…精煉典範，也就是解決某些理論中曖昧不明的之處，並解答一些過去曾注意到仍未受到重視的研究問題。(Kuhn 1985：27)。

思維規範更是體現韋伯所謂的價值關聯<sup>8</sup>的概念。簡言之，認為所有的科學活動最初都是從一個研究者的主觀信念出發，這反應在對於研究問題、研究對象甚至是研究方法的選擇層面上，因而自然科學其實是在“主觀性”的地基上建造起“客觀性”的科學法則的。換言之，韋伯認為所有歷史現象是以一種無限的可能性面貌呈現於研究者自身面前，對於研究者而言所能作的，僅只是憑著自身的價值理念在其中選擇出對自身有意義的現象來加以研究的。面對這種社會現象的無限可能性，人類認識能力的渺小，當代「風險社會」<sup>9</sup>概念的誕生中，對此有著更深刻的體驗。貝克(Urich Beck)甚至認為：「在現代化進程中，生產力的指數式的增長，使危險和潛在的威脅的釋放達到了一個我們所前所未知程度(Beck 2004：15)。」面對此情形，貝克更深刻指出了當今的人類其實是「生活在文明的火山上」。

然而，儘管自然科學受到來自許多方面的攻訐，但其客觀性的概念仍舊深植在人類的文明過程中，不時地在任何地方發揮的功用，以便將它所視為非科學的東西推擠到其所謂的知識界限外。因此對於愛欲的討論首先在這一知識面向上遭到了排擠。使它在自然科學的討論平台上一直沒有容身之處。

實際上，在社會科學知識方面，似乎也有一種類似的傾向，使得對愛欲此類事物的討論無法普遍地受到重視。無疑地這是受到啓蒙思想的影響。這最初的證據，我們可以在笛卡兒(Rene Descartes)所提出的《形上學提綱》中找到，在那裡笛卡兒明確地作出這樣的陳述<sup>10</sup>：

我應當採取一種完全相反的做法：凡在我想像內含有可疑的成分，即使只含有極輕微者，也要毅然揚棄，猶如揚棄一絕對虛偽之物，以便除了觀察之外，是否還有一物仍然留在我的信念中，為完全不可懷疑者。如此，由於感官屢次欺騙了我們，我便假定藉助感官而想像的對象，沒有一樣是真實存在的。……最後，我觀察到清醒時刻所有的思想，能同樣地在睡夢中

---

<sup>8</sup> 價值關聯在韋伯的《社會科學和社會政策的客觀性》一文中，有詳細的論述。簡單的說，韋伯認為歷史事件有很多可能性，對於人類的認識能力來說，是完全不可能窮盡的，我們指出從中挑選出對於我們自身來說是有意義的。所以，對韋伯來說：無庸置疑，那些價值理念都是“主觀的”(Weber 1949：83)。他堅持研究者在決定其興趣方向時，必然會考慮一個現象對其時代究竟有何種重要的文化意義(Weber 1993：43)。

<sup>9</sup> 風險社會的概念來自於貝克。最主要的是突顯科學並非能全盤的掌握外在環境的一切，自然環境的生態有時會遠遠超出於科學的想像，造成潛在性的巨大災難。車諾比(Chernobyl)核電廠的爆炸正是很明顯的例子。

<sup>10</sup> 此一陳述，是從笛卡兒的《形上學提綱》中的第一條：「由懷疑到第一真理：我思故我在」節錄出來。

出現，雖然沒有一個是真實的，我於是堅決假定從前進入我心靈中的一切事物，無一比我夢中的幻覺更為真正確。但是正當我作如此思想，一切皆偽之時，我立刻理會到那思想這一切的我，必須為一事實。由於我注意到：「我思故我在」(Ego cogito, ergo sum sive existo)，這個真理，是如此確實，連一切最荒唐的懷疑假定，都不能動搖它。於是我斷定，我能毫無懷疑地接受這真理，視它為我所尋找的哲學的第一原則(Descartes 1994：145~147；黑體為筆者所強調)。

笛卡兒在形上學提綱中明確地強調，他反對一切由感官所獲得的事實。因為這是一種幻象，惟有透過清晰的思考，藉著懷疑一切由感官出發所獲得的知識之後，才能宣稱自己所獲得的知識確證性。換言之，笛卡兒發現，尚有一個事實是不容懷疑的：「“有沒有可能最終讓我相信，我自己也根本不存在？沒有可能，因為我自己是存在的，這是因為我能確信，我有所思考和有所懷疑。”」(Elias 2003:110)。這些跡象都一再地揭示一個笛卡兒所未曾明示的想法，即理性的作用。笛卡兒認為人藉助了理性後，便能否定一切感官幻象，因為這些感官幻象是未經思考的，故而是不能具客觀性，因而也就不能相信。在上述的前提之下，笛卡兒提出靈魂與肉體分別的論述，亦即是所謂的「身心二元論」。

但是，極為諷刺的是，在笛卡兒將所有觀念訴諸思考，或者說訴諸理性的當下，對於一些事物證明它又逆向地退回至上帝那兒尋求最終的確證。同樣在其《形上學提綱》之中，可以發現佐證的陳述：

……連我剛才當作規則的命題，就是凡對我們對它有十分明顯，十分清晰觀念之物皆真實不誤的存在，**若不是因為有天主，或天主存在，也不能獲得證實**。因為天主事至善的有，吾人的一切皆由祂而來，……(Descartes 1994：159；黑體為筆者所強調)。

看的出來，笛卡兒本身的論述之中是有所矛盾的，甚至在此之前那個使笛卡兒成為著名的哲學家的三個大夢<sup>11</sup>都洩漏了笛卡兒的神祕體驗。讓我們看一看巴耶<sup>12</sup>是如何描述的：「在那三個夢後沒幾天，熱情離開了他。但是，雖然它恢復了正常的精神狀態，又平靜如初，但他下定決心絕沒有絲毫動搖。思想家的事業開始了。笛卡兒的所有著作都起源於青春時代的那個夜晚。然而，他的任何一部重要

<sup>11</sup> 據說這是在 1619 年 11 月 10 日到 11 日的夜晚，笛卡兒 23 歲時所做的三個夢。

<sup>12</sup> 笛卡兒的傳記作家阿德安·巴耶(Adrien Baillet)，著有《笛卡爾先生的生平》(La vie de Monsieur Descartes)



著作，包括那部經常地被說成帶有自傳色彩的《方法論》，都隻字未提那個夜晚，那些夢……(轉引自翁福雷《享樂的藝術》2005：51)。」我們可以看到，笛卡兒在選擇向理性靠攏的之前，卻有一種非理性的體驗，用翁福雷(Michael Onfray)所言便是：「甜瓜先於理性」<sup>13</sup>。但不管如何，笛卡兒在此之後確確實實地是踩在啓蒙的大地上，從而拒斥了非理性。

啓蒙運動所帶來的巨大變化，不僅影響了像笛卡兒這類的哲學家之外，同樣在社會學領域中的發酵也是無所避免的。法蘭克福學派的霍克海默(Max Horkheimer)以及阿多諾(Theodor W. Adorno)就在《啓蒙的概念》一文中就對啓蒙這個概念提出最沉重的控訴。他們二者認為啓蒙運動並未將人們真正的啓蒙，反而使我們陷入了一種「偽啓蒙」的狀態。他們對於啓蒙的思考軸線是如此的：

啓蒙從思想進步廣泛的意義上來講，其目的在於使人從恐懼之中解放出來並且使他們自身成為其主宰。然而一個全然啓蒙的世界(earth)卻是壟罩在一片因勝利而招致的災難之中。啓蒙的綱領(program)是世界的除魅化(disenchantment)。它想要驅散神話，並用知識代替幻想(Horkheimer & Adorno 2002：1)。

首先，可以明確地看到他們二人首先對於啓蒙所帶來的影響其實是相當悲觀的。在看似勝利的過程中卻付出極大的代價，對於啓蒙這種「粉飾太平」的作法，二者是相當不以為然的。此外，他們認為啓蒙首先是透過數字、公式概念與邏輯來取代一切偶然與神話--因為它們所象徵的是一種無規律、無法則的東西，並進而延伸為一種對自然的無知與恐懼。針對上述的描述，他們二人是如此說道：

世界的除魅化意味著泛靈論(animism)的滅絕。…在通往現代科學的路途上，人們摒棄意義(meaning)。概念被公式所取代；用規則和機率來代替原因(Horkheimer & Adorno 2002：2~3)。

無庸置疑地，啓蒙為了使人們擺脫原始自然的桎梏，它藉助科學的幫忙，將一切晦暗不明的事物遮掩起來，並將它們從自身的領域之中驅趕出去，就如同啓蒙對神話所作的那樣--驅散它、摒棄它。然而，這樣的作法在霍克海默與阿多諾看來終將是徒勞無功的。因為神話與啓蒙所使用的手段其最終的思考邏輯都是

---

<sup>13</sup> 據笛卡兒自述在他第一個夢境中，有一個狂風將他吹進教堂，然後有一人將一個禮物交付給他，那一個禮物便是一個甜瓜。

同一的，都是體現人試圖作為一種自我主宰的主體，希望從無盡的大自然中奪回人自身的權力。這種企望如同笛卡兒所作一般如出一轍，無可避免地也終將宣告失敗。從某種程度上來說，啓蒙雖然透過數字、法則、規律及公式等手段將神話驅離，然而這種看似為世界驅除黑暗，使光照亮進來的手法，實際上是造就另一種的黑暗。在其中人類逐漸受到理性宰制，越來越屈從於科技的手段，因而，也將愈走向自我異化(alienation)的境界。

不幸的是，這種自我異化的狀況在理性與資本主義的邏輯並置起來的時候將日趨嚴重。可以在馬庫色(Hebert Marcuse)的陳述中找到相關的證據：

在這個宇宙中，技術給人的不自由提供了巨大的合理性，…因為這種不自由既不顯現為不合理的(irrational)，也不展現為政治的，而是表現為對擴大舒適生活和提高勞動生產率的技術設備(technical apparatus)的屈從。因此，技術的合理性是保護而不是取消統治的合法性，而理性工具主義的視野展現出一個合理的極權社會(rational totalitarian society)(轉引自哈伯瑪斯《作為意識型態的技術與科學》1970：84~85)。

這種技術與勞動生產率掛帥的年代正是始於工業革命之後。事實上，有一位社會學家很早就看到了資本主義所帶來的巨大弊端，便是馬克思(Karl Marx)。但是，簡單的說，馬克思的想法中有一種過程的概念，他認定當代資本主義社會必然是一個必經的痛苦過程，當這一切終將過去，因為資本家目前的所作所為必然是一種自掘墳墓的做法，到最後資本主義終將過去，共產主義的社會必然會到來，而人類屆時便能過一個全人(total man)的生活，如下便是馬克思對於共產主義的企望：

共產主義(Communism)是私有財產即人的自我異化的積極克服(positive overcoming)，因而是通過人為了人而對人的本質的真正占有(appropriation)；因此，他是向人自身向社會的人的復歸(restoration)，這種復歸是完全的、有意識的而且保存了以往發展的全部財富。這種共產主義作為一種完全的自然主義(naturalism)是一種人道主義，而作為一種完全的人道主義則是自然主義。它是人和自然，人和人之間的敵對狀態的真正解決，是存在和本質，對象化(objectification)和自我確證，自由與必然，個體和和類(species)之間衝突的解決…(Marx 1988：54~55)。

達爾文進化論的想法，透過一種借屍還魂的祕術在馬克思這裡又再次地展現出來。再一次地，彷彿人類的歷史有著某種線性的一致性關聯，並預示著有其終極的目的。然而，就如同布迪厄所言：「沒有什麼比起後見之明所引發的幻象(illusion)更令人誤導了；這種後見之明顯現在生命歷程的回溯上---例如一個藝術家的作品或是一部傳記的全部事件(events)---彷彿有一種本質的實現(realization)是先於它們存在(Bourdieu 1990：55)。」這種後見之明的作法便是透過一種終極目的的先假定，好似人們所思所為都是為了達到這個目的，藉此可以把過程中所有事件、手段加以有關聯的聯繫起來，以達到一種連續性、一致性的假象。對於這種文明進化論的想法，埃利亞斯(Norbert Elias)也曾如此表達其己見：「然而，顯而易見的是，這種改變，這種“文明”，並非是在過往年代某一時刻，某些人有意為之；漸漸地則完全是有意識，有“理智”通過目的明確的措施來實現的。……改變作為整體來說，是沒有計畫的；可其完成並沒有有一定之規(Elias 1999：251)。」。

總而言之，在此試圖透過爬梳人類知識發展的軸線---一方面是自然科學，一方面則是社會科學或者是狹義的指社會學---可以稍稍地發現愛欲為何在人類知識的領域中很少受到關注。至少可以歸納出，對於自然科學來說，愛欲是一種不可以理解的事物。因為它無法用規律、法則或者邏輯來加以解釋，按照自然科學的客觀性法則或者那種線性的因果關係的原則的角度來看，無論如何愛欲都不能作為研究的對象，簡言之，它是一種殘餘。而對於社會科學來說，其原因則跟啓蒙與資本主義的發展有很大的關係。綜觀社會學知識的百年來的發展幾乎所有的知是探討都是集中在資本主義的討論上，很少是直接關注於此之外的東西。另一個原因與啓蒙運動所引發的理性中心論有關。受此影響，愛欲則很難在社會學的領域中找到其定位，因而也就普遍不受關注。

## 第二節 問題意識：愛欲的排除與納入機制如何可能及其意義

截至目前為止，已經稍稍地探討愛欲為何會在人類知識領域或是社會學領域中缺席的原因背景。然而，有些問題是仍待必須進一步去釐清的。首先是**理性與愛欲是保持著什麼樣的關係呢？**難道就是如同上節所言愛欲僅只是與理性保持著一種斷裂的關係嗎？假若是，那麼這是如何可能的；假若不是那又該保持著什麼樣的關係呢？再者，**愛欲問題的關注，對於社會學知識會有什麼影響呢？**換言之，以愛欲作為整個思考的起點對於社會學知識將會造成什麼衝擊，以及什麼樣的想像出現。以上這些問題既是有待思考又是有待解答的。這些問題將不是唐

吉訶德的風車巨人<sup>14</sup>的想像，不是一種無病呻吟，而是一種迫切需要解答的問題。因此，本文正是立基在這樣問題意識上，希望從一種排除與納入的機制來闡述愛欲與理性之間的關連，並且通過這樣一種排除與納入的思考，來思考愛欲作為一種偏差的概念，對社會學知識如何產生變化。

另外，還有一點是值得留意的。在本文中將不去追問愛欲是什麼？它的定義為何？因為去追問這種本質性的問題，無疑地將會引發取許多不必要的爭議。一方面是肇因於愛欲(Eros)的定義各有所不同，從希臘時期一直到當代愛欲的定義一直是變動不定，很難加以系統性的界定出一個完整無誤且不受爭議的完美定義，如同翟本瑞在〈西方思想中的愛觀（初探）〉一文中所提到的：「…用來表達「愛」的概念主要有三」：(1)phila(動詞 phileo)指友誼、兄弟間的感情、對知識等特定對象的喜好；(2)storgee 指親情及父母的愛；(3)eros 指男女之愛、情慾。前兩者意義較固定，而 eros 的意含卻常引起不同的爭議(翟本瑞 1999：164)。」另一方面是與上個理由息息相關，正是因為愛欲本身的界定是有諸多差異的，所以更不能透過一種虛構的關係將對於愛欲的諸多界定給聯繫起來。正如傅柯所一再告誡的：在論述的形成(formation)的面向上，應該要避免單單靠著各種陳述因為描述同樣的對象(object)、形式(form)和連貫類型(type of connexion)、持久性且一致概念(permanent and coherent concepts)以及主題(theme)(如愛欲)等就將各種陳述輕易的構建成一陳述整體(group of statements)。傅科如此說道：

因此，我首先著手描述各種陳述(statements)之間的關係。…我採取謹慎的作法，不承認它們之中任何一個是有價值的。我決心不忽略任何一種不連續(discontinuity)、斷裂(break)、臨界(threshold)或是界限(limit)(Foucault 1972：31)。

在本文中僅僅所需要考量的是，探討愛欲這個概念所引發的效果，以及它與理性之間錯綜複雜的關係。去探討本質性的問題無疑是一種作繭自縛的作法，因為所有有關定義的回答通常是伴隨著時代脈絡的轉變而有所不同。其明顯的例子可在傅科《瘋癲與文明》中對瘋人形象的界定中找到；伴隨著不同的世紀，瘋人的形象持續不斷地遭到不同的形塑。瘋人的定義在 16 世紀與 21 世紀的今天絕對是不同的。瘋人並非如其所是存在於社會上，毋寧說瘋人是隨著不同時代的知識脈絡所賦予的不同面貌的展現在我們面前。正是基於上述的理由，本文決心不去追問

---

<sup>14</sup> 這是小說《唐吉訶德》中著名的章節，形容騎士唐吉訶德在路途中預見 13 個大風車。而唐吉訶德卻將它們想像成 13 個巨大的巨人，而誓言要將它們打倒。反倒是自己卻被巨大的風扇打得落花流水。

到底什麼是愛欲？愛欲的定義是什麼？諸如此類本質性的問題。

透過對問題意識的提出，以及劃出對本文而言的馬奇諾防線之後，於此還有必要稍加說明一下關於愛欲的排除與納入的機制是如何運作及其意義所在，以爲全文的輪廓作一簡明的闡述。

首先，關於愛欲的排除部份首要的是從戴奧尼索斯(Dionysos)與阿波羅之間的關係談起。翁福雷於此有精闢的陳述：

毫無疑問，戴奧尼索斯是阿波羅的父親，至少是他的啟示之神，是謬斯的領袖(musagete)。但是人們卻認為這種父子關係極不光彩，一直千方百計地掩蓋這個罪惡的系譜(Onfray 2005：33)。

戴奧尼索斯向來便是象徵著一種激情是相對於阿波羅的理性的隱喻。對於整個世界而言，一直以來便是有著各種不同的現象存在。但是並非所有的現象都能夠爲理性所包含與解釋的。如果巧妙的把社會世界比喻成一顆蘋果的話，那麼理性所能觸及的部份，恐怕也只是蘋果的表皮。自從啓蒙運動以降，對人類而言理性的存在就一直被假定是從自身中所派生出來的，彷彿人天生作爲一種理性的動物是不證自明的。但是，若仔細思考一番，便可看出理性是相對於非理性而存在著，意即理性必須依靠著與其相對的非理性才能指出自己的存在。在笛卡兒那裡便有一個現成的例子。對於笛卡兒來說，某些知識的確證性、客觀性是必須由上帝來加以保證的。這是一種弔詭的現象，但正是在這種弔詭的現象中，理性才得以確立自身的範圍，畫定自己的界限，從而確立理性自身的內部的同一性。這種種種的一切是藉由著排除的動作來加以達成的。因此，在本文的第二章內容中所要闡述的便在於此。

再者，關於納入的部份。納入的意義何在呢？爲何要將好不容易的排除出去的東西，再次納入進來呢？這成了本文第三章的軸線所在。排除之物在某種程度上便帶有一種禁忌或是神聖之物的意含---近似鬼或者神的效果。這種排除之物由於戴上禁忌或者神聖的面紗之後，一直以來就爲人們所欲加窺視之物。這種欲求體現在其致命的吸引力之上，這種吸引力使得人們前仆後繼想盡辦法的要求掀開其面紗。理性便是肩負著這樣使命存在著。理性使人們相信一切事物都能在陽光之下，要求一切事物都必須有其來由，意即是因果關係。因此，正是在理性將無以名狀之物排除出去的同時，又立刻的要求將它納入，以便可以給予一個明確

的說法並作出合理解釋。

最後，則是要說明這種排除納入的機制為理性與愛欲的關係帶來什麼變化，而又會對社會學知識造成什麼樣的衝擊與意義。如此便構成本文第四章主要的論述。當理性再一次的將排除之物納入的同時，首要的便是造成了界限崩壞的狀態。當初所欲藉排除的手段而確立的界限，如今被理性自身所打破，使得這種斷然二分的明確界限如今開始顯得模糊。此外，愛欲問題的關注可以使得社會學的知識擺脫從理性面的角度去進行思考，從而另一面向去進行問題的思考。從愛欲這種偏差的概念作為一個思考的發想點，正是本文所力圖嘗試所做到的。就如同克爾凱廓爾(Soren Kierkegaard)所主張的那樣：

例外(exception)解釋一般(general)及其自身。假使人們想要正確地研究一般，那麼就必須尋找真正的例外。例外比一般更清楚地揭示一切。無止盡的談論一般已經令人厭煩；世界上還存在著例外。假使它們無法得到解釋，那麼一般也將無法得到解釋。這樣的困難性(difficulty)經常沒有被注意到，因為一般不是通過激情(passion)來思考而是以令人舒適的淺薄(superficiality)去思考。另一方面，例外則是透過一種強烈的激情來思考著一般的(轉引自 Schmitt 《政治神學》1985：15)。