

第二章 排除的歷程

排除長久以來像幽靈一般左右著人類的發展。說得更明白一點，人類的歷史不外乎是一部「排除的歷史」。排除的機制總是無所不在，它在不同的時代化身成不同的臉孔。面對排除，人類縱使百般無奈卻也只能束手無策。因為它化身成魔鬼，通過一種自我持存的策略，迫使人類放棄抵抗徒然地接受它的安排。換言之，正是自我持存作為一個生命體最迫切的需求，才使得人類順從了排除的機制。盧梭(Jean-Jacques Rousseau)曾如此說道：「…我相信在這裡可以看出兩個先於理性(reason)而存在的原理：一個原理使我們熱烈地關切我們的幸福(well-being)及我們的自我持存(self-preservation)…(Rousseau 1984：14)。」在此，可以明顯看出自我持存對於人類而言是如此重要。這在原始社會中更是顯露無疑。因為對於野蠻人來說，「自我持存，幾乎是他唯一關懷(solo concern)的事情，他所最為熟練的能力(faculties)---攻擊或防禦作為首要的能力---要麼是為了制服他的俘獲物(pre)或者使其免於淪為其他動物的俘獲物，(Rousseau 1984：24)。」

事實上，從人被拋擲在這世界¹⁵，排除就已然發生。某種程度上來說，「不論是動物界或人類界，「存在」現象是處於一種不斷排除的狀態(葉永文 1998：1)。」換言之，佔有就是一種排除。當人類在這既定的空間佔據一個位置的當下，與此同時排除便已經發生。例如，對於一個工作職位的應徵過程就是一個排除的過程，當工作職位尚屬空缺時，排除並未發生；只有當某人取得該職位的時候，這種職位空缺的開放狀態便會立刻消失，呈現出一種拒斥的狀態。在動物界那裡亦是如此。動物們為了爭奪彼此的食物資源，便會相互殘殺，而這種過程便帶有一種相互排除的色彩。因而排除在歷史的長河中具有一種必然性的特色。這是不以人的意志為移轉的，只要選擇存活，也就是擁抱了排除的法則。在了解一種排除的基本意義之後，必須進一步追問的是：**排除的對象是誰？是透過什麼樣的方式來加以排除？以及排除的意義又何在呢？**針對這些問題的提問，所要作的不是逃避，無非是給出一個適切的回應，因為這些問題使得隱藏在排除意義背後的神秘內核得以顯露出來，排除不僅僅是作為一種簡單的拒斥行動，它更多的是作為整個社會的根本運作基礎。

從根本上來看，排除本身就擁有出一種不對稱的狀態。肉弱強食便體現出這種不對稱或者說不平等的狀態。但是最終決定誰被排除，排除的對象是如何產

¹⁵ 「拋擲」(thrownness)的概念基本上是海德格(Martin Heidegger)所提出的。簡單來說，人是以一種拋擲的狀態被安置在世界中的。換言之，即是我是生於一個不是由我所製造，因此也限定我的事實中，無法脫離世界而存在。因而，這延伸出海德格另一個概念，即此在(Dasein)。

生呢？總的來說，排除對象的產生是依循著兩種不同的脈絡而產生的。對於其解答，在盧梭的《論人類間不平等的起源和基礎》中可以找到線索：

我認為在人類(Human species)之中存在著兩種不平等(inequality)：一種我把它稱為是自然的或是生理的，因為它是建立本性(nature)以及年齡、健康、身體強健以及心智或是靈魂的特質的差異之上。另一種是所謂的道德的或是政治的不平等，因為它依據在一種約定俗成(convention)之上和一種建立在人們的共識(consent)或者至少是人們所認可(authorized)之上的(Rousseau 1984：16)。

儘管盧梭沒有明確地使用排除的字眼，然而依舊可以為上述的問題作出相應的回答。首先，關於第一種不平等的狀態，盧梭所認定的是一種立基於人類的自然特質所決定的。依據每個人天生所持有的不同人類學特質而產生出強、弱、大、小之間的分別，所以在爭奪食物資源上首先便有了第一層不平等的關係，因而造就弱、小之類的排除對象。再者於第二層不平等的關係上，盧梭認定人之所以異於動物是因為有一種自我完善的能力(the faculty of self-perfection)。透過這種能力以及無數外在條件的配合---例如私有制的產生---之後，「因此，自然的不平等就不自覺地與由社會化過程(socialization process)所致使的不平等結合了起來(Rousseau 1984：53)。」這種不平等可謂是立基於人為的不平等之上，因此是一種統治/被統治、富人/窮人此類的不平等關係。為此，盧梭還曾哀悼：「過去的野蠻人是作為一個自由自在的人，如今的文明人卻為了各式各樣的需求，使得他不得不屈從於他的同類，甚至自願地戴上枷鎖」。

事實上，盧梭在此提到一個關鍵點---即所謂的自我完善的能力。正是因為這個能力使得後續的不平等形成的過程是成為可能的。讓人們得以意識到自身之所以異於動物的不同，繼而可能優於其他人類的原因。自我完善的能力是一切欲望的起點，讓渺小而天真的人們開始相信可以去欲求一切。一方面，憑藉著這能力，人們向上帝索回所有的權力，決定擺脫自然所加附於他們身上的一切。另一方面，他們決心回過過來統攝自然；決心對自然採取一種強取豪奪的手段，以一種理性的方式來證明自身的存在。就如同培根(Francis Bacon)所言：「理智征服了迷信，支配了自然。知識就是力量，它無所受限，既不聽從造物主的奴役，也不對世界的統治者逆來順受(轉引自 Horkheimer, Adorno 〈The Concept of Enlightenment〉2002：2)。」

自我完善能力就某種程度上而言與理性的作用有著極大的相似性。然而打著啓蒙旗幟的理性，卻發揮著比其更爲巨大的功效，而且是在更多及更深層的面向上隱隱然地施展其能力。因此，正是在這些更多及更深層的面向上，理性所欲加排除的對象依此順應而生。那對象是在一種理性所無法觸及的所在，理性是無法對其施加掌控；換言之，理性無法對其作出合理解釋。同樣地那是一種晦暗不明的所在，理性之光無法普照在它之上；換言之，理性是無能爲力的。面對此窘境，於是乎理性選擇固守在它所能掌控、所能完善及所能施加影響力的範圍內“嚴謹而客觀”地述說著它信仰的真理，透過各種科學的面孔，誓言叫人們要更加信服繼而更加地屈從於它。只有在這個範圍之內，理性才找到安身立命的棲所。因爲在此範圍之內，規則取代了士兵，將是混亂驅除在外；邏輯代替了槍砲，將混沌將拒之千里；至於理性則取代了國王，擁有無上律令的權力。面對無法統攝的一切敵人時，所能作的不是攻擊，而是防禦。藉著高高的城牆將其與之隔離開來，盡可能地完善一切措施，所作所爲的目的便在於鞏固領導中心---國王。

無論如何，行文至此已經稍稍帶出三個提問的答案。這三個提問與答案是直接的關連到整個第二章的主軸。首先，高高的城牆，是發揮一種楚河漢界的作用，是一種界限(limit)的象徵。界限本身就意味著一種排除的動作，當界限劃定的同時，必然就存在著兩邊。雙方有著各自的領域，彼此不得進犯。並且，這種劃界暗示著有一方是必然被排除出去的；因而排除的對象也就於焉而生。再者，是透過什麼樣的方式來加以排除？在國王的發號施令下，士兵是透過槍炮來驅逐敵人的；而理性則藉著邏輯、公式拒斥它所無法理解的東西。愛欲本身便帶著這樣的一個特質---無法運用常理解釋的，因此它成了理性所排斥的對象，成了一切法則、客觀性的犧牲品。愛欲其無法解釋的特質使得它必然也必須成爲理性所拒斥的對象及祭品，其意義就在於，惟有藉著將它排除出去，理性才能宣稱自己同一(identity)¹⁶，以使得自身不用隨時隨地的受到其侵擾，因而也就能鞏固自身。換言之，理性首先是藉著排除它所無法指認的東西，才可能辨認(identification)出自身。因而也恰恰是在這個基礎上，理性體現自身的無上權力。

第一節 界限的概念及形成

實際上，要描繪出「界限」的輪廓是一件極難辦到的事情。因爲界限充其量只是一種感覺，例如說一種界限感而已。感覺某種程度上而言是無法言傳的，

¹⁶ 英文 identity，其字源由兩個意義部分所組成，即有「同一」之意的 id，加上有「實體」之意的 entity，在哲學上，「認同」(identity)的意涵，是被譯成所謂的「同一性」，指的是「每一事物只跟自身相涉的那種關係。」(高譜鎮 2004：29)

它只能通過一種直接的體驗來得到感知的，換言之，感覺是一種直觀性¹⁷的體驗。因而感覺到了就是感覺到了，既無須說明也無法說明。這是一種主觀的感受而且如果延伸著相對主義¹⁸(relativism)的看法，這種主觀的感受甚至是因人而異的，是一種相對的感受。譬如說，當某人遭受毆打的時候，其感受痛楚的程度也是不一的。然而，這樣的陳述儘管是極為正確的，但在此仍舊無助於闡述界限的概念。就如同批評者，這種相對主義的說法最終將導致一種絕對虛無主義的窘況。那麼到底該如何來把握界限的概念呢？便成為此一小節中最核心的一個問題。

從根本上來說，要把握這種抽象的感覺通常訴諸兩種作法。一種是仰賴一種外在且具體的指標，並透過這種指標指涉出抽象的概念，易言之即一種操作性定義¹⁹(operational definition)的手法；另一種便是在一種關係之中來掌握此類抽象的概念。明顯地，通過一個例子的檢視是必要，選擇戀愛程度這個概念來作示例是極為恰當的。首先，第一種作法將會如何描述兩人相愛的程度呢？根據操作型定義的作法，它將選擇一個可觀察的變項來作為測量兩人相愛程度，例如將兩人親吻的次數是為一個評估的指標。如果稍加思考一下，便可發現這種作法無疑是荒謬的，因為兩人在熱戀時有可能相互親吻的次數極多，但卻有更多證據顯示這個時期的戀情可能是最為不穩定。如果借用布迪厄的術語來說，第一種作法便是立基在社會物理學的角度上來看待事情的。布迪厄如此論述到：

…將社會視為一種客觀的結構，可以從外在來加以掌握，從而無視處於居處於其間的人們的各自看法而僅從物質層面來觀察、測量、勾劃(maPp.ed out)這種外在且客觀的結構的關連接合(articulations)(Bourdieu 1992：7~8)。

這種訴諸外在且具體指標的作法無疑是一種犯了一種客觀主義的謬誤，是一種超脫個人的意志的作法，企圖透過一種結構、法則的分析方式來陳述所欲分析的對象。不幸地，此類的作法並無法真正掌握到那種抽象的概念，繼而也就不可能對

¹⁷康德如此說到：「一種知識不論以何種方式和通過什麼手段與對象發生關係，它借以和對象發生直接關係、並且一切思維作為手段以知為目的，還是直觀(Kant 1998)。」換言之，直觀(intuition)是就康德(Immanuel Kant)的定義而言，是一種直接的與對象發生關係的一種體驗。更簡單的來說，若是我們對象的掌握，是一種直接的，不假任何知性的手段的時候，便說這是一種直觀。

¹⁸ 相對主義(relativism)認為在一些區域中，某些事實(truth)自身的呈現是依據判斷主體(judging subject)的立基點而有所不同的，例如，對於美的定義是取決於不同的觀看者而有所不同(Blackburn 1996：326)。推到一種極端的狀況來說，所有的觀點都是相對的，是依據主體的觀看的位置不同而有所不同。正也是因為這點使得相對主義的批評者來說，極端的相對主義即是一種終極的虛無主義。

¹⁹ 操作性定義指的是「在界定一個概念或變項時，舉出測量該變項或產生該事項所作的操作活動，而非描述變項或現象的性質或特徵者，稱為操作行定義(邱皓政 2002：1-7)。」也就是說，將一個抽象的概念化約成一個可供觀察的經驗性指標的過程。

於界限感有所掌握。

面對如此難以捉摸之物，確實是感到束手無策的。事實上，仔細想想難道不是在一種敵對的關係中，才使得界限感逐漸茁生；難道不是在一種激烈的對抗(antagonism)關係中，才使得界限感在意識中浮現；又難道不是在排除的關係中，才使得界限必然要存在嗎？無疑地面對這三個聯想，迫使我們必須拋棄上述的第一種作法而將思路轉向第二種作法：即在一種關係之中考究界限的存在。然而，運用這樣的思考方式確是相當大膽的，因為面對的是一種思考模式的轉變，一種對問題全新看待。就如同維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)所言：

洞見或透視隱藏於深處的棘手問題是艱難的。因為如果僅只是抓住問題的表面，仍舊是無法解決問題。所需要的作的是將問題的深層挖掘出來，而這麼做需要藉助我們用一種全新的方式來加以思考問題(Wittgenstein 轉引自 Bourdieu 《實踐與反思》)。

因此，在此必須進一步解釋為何是在關係中才考察到了界限的存在。為何偏偏又是在一種對抗的關係中才使得界限感於焉產生，繼而透過一種排除的關係將界限明確地劃定下來。

對於總總疑惑的解析，必須重新檢視一種整體是如何接合(articulation)起來的原因。為此首要的是概念的澄清。涂爾幹(Emile Durkheim)本身的看法如下：

…儘管懲罰是來自於一種完全機械式反應(mechanical reaction)，…但它仍持續扮演著有效的角色。……它真正的作用在於，通過維護一種充滿活力的共同意識(common consciousness)來維持社會的凝聚力(cohesion of society)。……這是一種符號指明了集體的情感(sentiment)仍舊未改變，心中的共同信仰依然是至高無上的，觸犯社會的犯罪行為必須以此作為抵償(Durkheim 1984：62~3)。

這是從涂爾幹《社會分工論》中有關機械聯帶(mechanical solidarity)的社會型態²⁰對於犯罪行為所作的懲罰的一段節錄。機械聯帶的社會型態對於涂爾幹而言是一

²⁰ 這是涂爾幹在《社會分工論》中對於社會型態的劃分。他認為出社會的型態是逐漸的從一種機械聯帶的社會走向有機聯帶(organic solidarity)的社會型態。對於這樣的轉變涂爾幹主要從法律條文的轉變來作為一個觀察的指標。機械聯帶是一個同質性的社會，這樣的社會通常對於犯罪行為是訴諸一種壓制法(repressive law)；有機聯帶的社會則傾向選擇一種補償法(restitutory law)。

種社會成員同質性非常高的社會，並且社會中每個成員的關係是非常緊密的。維繫彼此成員即是一種凌駕於個人意識之上的集體情感(collective sentiment)或是集體意識(collective consciousness)。這種集體情感依據涂爾幹的定義便是：「社會成員所平均共有的信仰與情感的總和，並且構成了他們自身確切生活的決定性系統(determinate system)(Durkheim 1984：38~9)。」此外這種集體意識是不會依個人意志所移轉的。換言之，它會代代相傳下去，並不會因為其中的某位成員的消亡或誕生而有所改變。因而在這種成員相似度極高的社會型態中，所謂的犯罪行為就成了一種對集體情感的冒犯，而不是單單做為一種獨立的事件而發生。「因此，我們必須時常返回到集體意識上來。所有犯罪行為都是直接或間接的從此出發的。犯罪不僅僅是對於一種嚴重的利害關係(interest)的傷害而已；它更多的是冒犯了在某種程度上屬於一種先驗的權威(authority)(Durkheim 1984：43)。」

顯而易見地，這種將社會中個別成員得以聯繫起來的同質性社會型態的凝聚力來源主要是與這種集體意識或是集體情感有很大的關係。但是，這種集體意識或者情感將如何持續地的保持下來呢？這種維繫彼此成員的社會紐帶(bond)又是通過何種方式而得以不斷的長久持存下來，簡言之，這種集體意識或是情感所構成的基礎的來源為何²¹？關於這個問題，涂爾幹本身也無法作出太多解釋。換言之，涂爾幹充其量只解釋集體意識或情感的功能所在---即作為一種社會紐帶，但卻未對其來源作出交代。為此涂爾幹和莫斯(Marcel Mauss)是如此說道：「相反的，從本質上來看，情感(emotion)是一種流動的且不固定的東西。…所以幾乎無從知道它力量所波及(propagation)的終點何在。……完全不可能說出它從哪裡開始又將在這裡結束(Durkheim and Mauss 1963：87)。」

因此，若是將焦點直接地關注於這種同質性社會所共有的集體意識或情感將仍舊是無濟於事。換言之，除了關注集體意識或情感之外，有一系列行動是必須被投以更多的關懷，即**犯罪與後續的懲罰行動**。因為唯有這一系列的行動與共同意識或情感的緊密配合下所產生的後續效應才會使得界限的浮現。必須要牢記的是界限是難以被發覺的。換個方式來說，「界限是無法被意義系統所指涉或言說的，它只可經驗不可言傳，只能透過系統的「崩潰」或「顛覆」來予以呈現(林淑芬 2003：50；黑體為作者所加)。」於是乎，犯罪的意義在此就變得舉足輕重。從某種面上來說，犯罪可以被視為是一種侵犯或者冒犯的動作，其冒犯的對象是上述那種所謂同質性極高的社會。無論通過犯罪所進犯的對象是單個成員或是多

²¹ 關於涂爾幹對於情感問題的討論可以參閱：陳逸淳《論社會分類：從涂爾幹到布迪厄》這篇文章。

個成員，人數的多寡將不是重點所在，毋寧說重點恰恰在於犯罪事實其實所觸犯的是集體的共同意識或是情感，涂爾幹的分析就是在此停住了腳步。事實上，這樣的一種冒犯無疑是對於系統的一種威脅或者顛覆，如果將這種相似性極高的社會看成是一種系統的話，那麼事實就得以顯露出來。正是因為犯罪作為一種社會事實，是以一種威脅、偶然或者意外的角色對社會整體不斷作出侵犯的舉動時，才使得其中的成員不斷的意識到自身與其他成員是作為一個整體而存續在這個世界上的。因而也恰恰是在這個時刻，意識或者情感的展現將不再是作為一種混沌、鬆散或是單一的情感存在，更多是展現為一種集體的共同意識或情感的狀態存續在整個社會中。

在此，界限不再是那麼不可捉摸。通過這種犯罪的行動，使得界限從模糊不清的地帶開始透析出來；通過這種侵犯的行動，界限才第一次的為成員們所領悟，繼而意識到自身所存在的整體是與其他外在的環境是有所區隔的。此外後續的懲罰行動更發揮了一種極大的效果。懲罰不單單意味著一種法律條文的行使，它在更多層面是帶著一種排除的效應，換言之，即是將觸犯法律之人或是不遵守團體法規的成員從團體之中驅除出去。這種排除動作便會一再地增強所謂的集體意識或情感的信念。總總這一切都更加顯示這種集體情感不但不會經由一種個案式的犯罪行動所動搖，反倒是通過這種犯罪行動的排除---懲罰---鞏固成員們彼此之間的信念，使之更為相信彼此之間是有著更大的相似性，是基於相似的情感而相遇在此。個別的成員再也不是孤伶伶的被拋擲在這世界上，獨自面對著這個冷酷的異境，毋寧說是這種神祕的信念將彼此的心牽連起來而讓成員們感到不再孤單，感到自身不再是單一旦孤獨的(alone)。簡言之，只有在社會或是系統當遭到外界的侵犯或威脅時，居中的成員的才會迅速的被凝聚起來，呈現一種同一的狀態。

總而言之，集體意識或情感並不是有什麼神祕的來源或必然性，可以直接的宣稱自身的存續，直接地使得社會中的成員加以聯繫起來。倒不如說，它是藉由一連串的犯罪/懲罰的動作中，確證自身的界限，從而也就確證自身的同一性。因此，犯罪/懲罰的社會事實某種程度上來說，它是必須存在於這個社會之中。它的不得不的存在及它所引發的排除效果，使得一個團體的成員可以在一種全然的混沌的狀態下辨識到自身的定位，劃出自身的界限，得以辨別出自身是屬於這個，而不是那個。最後，界限的劃分所直接涉及的即是分類的問題。事實上，分類所要產生最重要的一個前提是界限的劃分，而對界限而言，最主要則是在一種排除的關係中才得以確立的，如同涂爾幹所言：「對我們而言，分類是指人們將

事物劃分成類，使之各有所屬，並確定它們包含關係或排斥關係的過程²²(Durkheim and Mauss 1963 : 4)。」至此，似乎可以更加的確定首先是一種敵對繼而是排除的關係中去掌握界限的可行性。

無論如何，如何劃界一直是一個重要的問題所在。界限的劃定才使得一切區分(distinction)成爲可能。而區分正是劃定界限之後所引發的最重要的一個效果所在。就如同史賓賽布朗(George Spencer Brown)的邏輯在此所要指出的是：

區別(distinction)與標示(indication)。也就是：作出區別！而且---因為兩面之中的一面被標示時，一個區別對於接下來的運作才有意義---標示必定隨著區別而來，並補充這個區別。對我們而言，重要的是要強調，在觀察時兩個要素---區別與標示---始終是共同出現的。…。但是，某事物只有與其他事物區別開來時，才能被標示出來並因此而受到觀察(Kneer and Nassehi 1988 : 120~1)。

簡言之，所有的事物都是在一種區別與標示的運作當下才可以爲人們所意識到或者說觀察到。例如只有藉助男人/女人、主觀/客觀、科學/迷信等等二元對立的區分中，才能指認出事物自身是男人或是主觀的、或是科學的。事物本身並無法指認出自身的，只有藉助著區別的一邊才能辨識出自身的所在，找到自身的認同點。

這樣的陳述對於理性來說有什麼意義呢？或者更放大的來看對於社會秩序而言又代表著什麼？理性是否也是在一種劃界當下，從而確定了自己的界限呢？如果答案是的話，又是什麼與理性保持著一種對抗關係，繼而使得理性必須將之排除出去呢以保持住自身的界限呢？這些問題直接所關注的便是本章第二節的論述。

第二節 性慾的排除：柏拉圖的愛欲觀

嚴格說來戴奧尼索斯與阿波羅的鬥爭從開始的那一瞬間便未曾停止。它們憑藉著各式各樣的面具幻化成不同的臉孔，唯一不變的是它們彼此爭鬥的事實。

²² 關於最後一句的譯文，在英文版中應該是：「…藉由著明確的決定性的區隔界線將它們區分開來(…and are separated by clearly determined lines of demarcation.)。」至於內文中的翻法主要是依據中譯本的譯文。在此有兩個理由澄清：首先是中譯本是根據法文原本(Emile Durkheim & Marcel Mauss, *De Quelques Formes Primitives De Classification*, *Ann'ee Sociologique* 1901-2(1903))所翻；再者，筆者參照上下文的脈絡覺得中譯本的翻法更似乎更貼定涂爾幹與莫斯的所欲表達之意，因此筆者決定在最後一句的翻譯上採取中文本的翻法。

儘管時間企圖發揮它既如過往的神奇療效來撫平一切的對立，始終力不從心。然而，這場鬥爭並非總是勢均力敵的。阿波羅在這場的鬥爭中取得最終的勝利。其最顯而易見的證據便是：將戴奧尼索斯從世界的中心驅逐出去既而使之噤默不語。至此人們相信阿波羅主宰了世界的舞台，它所代表的是一種光明、理性的象徵。至於那可憐的戴奧尼索斯始終是遭到排除，並囚禁在晦暗不明的所在。人們深信它是一切混亂的源頭，甚至它的存在就使得人們感到畏懼。

這樣的鬥爭在人類文明開展的同時展露無疑。最初的對立顯現在人與自然的鬥爭上。事實上，馬克思對於人與自然之間的關係有著深刻的描述，我們先來看看他是如何陳述：

自然是一種人的無機身體(inorganic body)，意即截至目前為止它還不是人的身體。人是憑藉著自然而生存著。這是意味著自然界是人的身體，是人為了不致死亡而必須與之持續的一種身體。所謂人的肉體(physical)和精神(spiritual)生活是與自然聯繫起來的，換言之自然是同自身相聯繫，因為人就是自然的一部份(Marx 1988：47)。

簡言之，對於馬克思而言人與自然首先是保持著一種依存的關係，最初人類是藉著勞動來改造自然界，而自然界則是作為一種直接的生活資料(direct means of life)、作為一種勞動的對象(object)和工具(instrument)呈現在人們眼前。馬克思如此說道：「沒有自然界，沒有感性的外在世界(sensuous external world)工人就不能創造(make)。正是在那裡工人的勞動得以實現，在其中展開勞動活動、從其中生產出和藉以生產出自己活動的材料(material)(Marx 1988：44~5)。」然而，異化勞動(alienated labor)將這一切關係倒轉過來²³，所直接導致的後果：首先是人同自然界的異化；再者是人同人的異化，繼而是同類(species)相異化。在此，無須針對異化勞動的來龍去脈投以過多的關注，僅僅要作的是將焦點置於這種異化勞動所產生的背離意涵。正是這種背離的意涵，洩漏了戴奧尼索斯與阿波羅之間那種最為不可告人秘密。那種秘密是千百年來人們所極力擺脫的汙點，彷彿揭示了它就動搖了事物的秩序；彷彿袒露了它就撼動了人存在的根基。一切是那麼的不

²³ 由異化勞動所導致的關係倒轉，馬克思如此論到：「……有意識的生命活動直接的將人與動物的生命活動(life activity)區別開來。正是在此，人才是一種類存在(species-being)。或者說，由於他是一種類存在，他才是有意識存在(conscious-being)---意即，他自身的生活是他的對象。也只有這樣他的活動才是自由的。異化勞動倒轉這種關係，【讓人誤認為】因為他是有意識存在，才把自己的生命活動，自己的本質(essence)僅僅變成維持自身存在(existence)的手段(Marx 1988：47~8【】內為筆者所加)。」簡言之，「藉著把自發性的活動(spontaneous)貶低為一種手段的層次，異化勞動便可以將人類的類生活(species-life)變成維持自身肉體存在的手段(Marx 1988：48)。」

堪，以至於人們彼此以一種極有默契的方式，決定將此秘密深埋起來。哪怕是沾上任何一丁點與之有關的事物，其存在都顯得罪大惡極、都顯得不容於世。

顯然地，所要作的不是繼續地維持這樣的秘密，毋寧說是揭露這個秘密。簡單來說，異化勞動所代表的背離意涵是上述所言人對於自然界的背棄，繼而是人對自身的背棄，意即馬克思所謂的異化。就人背棄自然界這一層面來說，自然界是作為一種場所提供人們在其中實踐勞動。換言之，自然界對人類而言，它是扮演一種供給者的角色，養育著人們，不斷供給相關的生活材料給予人們。最初人便是這樣「通過一種對象世界(objective world)的實踐創造，意即對無機自然(inorganic nature)的改造(treatment)，人證成了他是有意識的類存在，意即是這樣一種與作為它自身本質的類或者它自身就是類存在的存在物(Marx 1988：48)。」從一種最為淺顯的角度來看，人從自然界那裡汲取一切資源，然而最終人卻選擇背離的自然界。事實上，這並非人的第一次背離，其證據可以在《舊約》(Old Testament)的《創世紀》(Genesis)此章中找到。根據聖經《創世紀》所言，在此找到人第一次背離的事實---即人背離上帝。如出一轍，上帝造人並將所有一切生物歸之於人類管轄，然而，人卻隨意輕信那狡詐之蛇的進言，誤食了智慧之樹的果實，背離了上帝的告誡。至此，兩相對照之下則有一個共同點浮現：最初人都是作為一種接受者的角色---不論是上帝的恩寵抑或是自然界所供給的生活材料---但殊途同歸的是人都背離它們。

如今秘密再也無法遮掩起來，它將要對世人坦白；它再也無法像阿拉伯少女般裹著神秘的面紗；最終它將褪去面紗以昭示人；必然地，它將不再沉默，而是袒露一切秘密，意即袒露它自身。在過去阿波羅所試圖打消的一切是它與戴奧尼索思血緣關係，是父子的血緣關係。戴奧尼索思作為阿波羅的父親，賦予它形體，賦予它生命。而今阿波羅試圖抹去這一切的痕跡，彷彿它是作為一個全然獨立的個體。對它而言，它的父親---戴奧尼索思---是狂放、混亂、無序，有著各種歇斯底里、奇異古怪的存在體。因此，它想方設法地擺脫這難堪的過去，所能作的是對其父親施予禁忌，劃清雙方的界限，將一切最為污穢的部份加諸於戴奧尼索斯身上，藉以彰顯自身與之的不同。換言之，這是一種無序朝向有序的過程，一種從混亂到正常的進展。諸神的鬥爭同樣的展現在人類的國度上，其中人對於自然的鬥爭便是最佳的例子。從人的角度出發，對自然的割捨是一種必然的宿命，一種逃脫不了的過程。因為「畢竟，人總是要脫離自然的，甚至人還要與自然進行激烈的鬥爭，禁忌的不存在只能意味著：**獸性**(Bataille 2003：13；黑體為作者所加)。」換個方式來說，即這樣的概念已經根深蒂固的根植在人類的思考

之中，即它已然是個社會化(socialization)的過程。

擺脫戴奧尼索思、上帝、自然，某種程度上來說就是邁向秩序、理性、文明的終點前進。然則這一切是如何發生的？其過程又是如何？這種種的一切都有待追問。秩序、理性、文明絕非是一種既予的存在，倒不如說是通過一種劃界，通過一種排除的手段所構建出來。只有經由這個方式，理性或者文明才得以堅定自身的步伐，邁向啓蒙的大道。愛欲首要便是作為這樣一種被排除的角色，是作為一種替罪羊的功能而存在。對愛欲的排除則全部的體現在對肉體或者說是性欲的排除面向上。至於這種將性欲或者肉體與一種否定性的概念聯繫在一起的線索似乎可以在柏拉圖(Plato)或是佛洛伊德(Sigmund Freud)的論點中找到蛛絲馬跡。

承上，在此將依序探討便是柏拉圖與佛洛伊德二人的思想關聯。柏拉圖的思想觀點將是首要處理的部份，原因在於它是西方早期學者中少數有系統地處理愛欲觀點的學者，儘管柏拉圖的著作大多是以對話或者書信的方式流傳於後世。但後世的學者仍普遍認為，「柏拉圖---啓發了許多哲學方面的研究---有三篇重要對話錄(dialogues)致力於愛的研究，其中《呂錫篇》(Lysis)是探討友誼的部份，而《會飲篇》²⁴(symposium)和《斐德羅篇》(Phaedrus)則在處理愛欲的議題(Santas 1988：1)。」因而，關照這三篇的討論就成了此節前半部的論述重點，特別是對於《會飲篇》和《斐德羅篇》的討論。這兩篇可說是扣緊愛欲軸線的相互討論，換言之兩篇是扮演一種相輔相成的角色。從最為簡潔的角度來說，在《會飲篇》中：「柏拉圖將愛欲視為一種強而有力的動機力量(motivating force)，它能夠激勵(inspiring)人使之在藝術、科學以及哲學面向上取得重大的成就(achievements)(Santas 1988：2)。」至於《斐德羅篇》則補足了《會飲篇》尚未談及的有關愛欲的部份。例如「在蘇格拉底(Socrates)和第俄提瑪²⁵(Diotima)那裡我們看不到任何有關任何愛欲的激情非理性(passionate irrationalities)以及由它而生的愉悅(pleasure)、衝突…。我們也看不到任何有關愛者(lover)的個性(personality)及其歷史(Santas 1988：58)。」顯然地，《斐德羅篇》的討論充分不僅補足《會飲篇》所未能盡善之處，同樣地也將能補足本文對於愛欲討論。無疑地這對於理解

²⁴ Συμπόσιον 的中文翻譯主要有饗宴、會飲、或者宴飲等幾種。筆者在此的翻譯是根據學者劉小楓所編《柏拉圖的會飲》一書中的譯文。劉小楓的譯註是如此解釋：「Συμπόσιον 又譯“宴飲”；亦做會飲，則“會”碰巧與原文的前綴“sym-”相合，頗能傳神；此外，“會飲”之會，也可以有人性雜處、風雲際會的意思(劉小楓 2003：註 1)。」

²⁵ 關於第俄提瑪的介紹，以下是參照學者劉小楓的譯註：「第俄提瑪是否柏拉圖虛構的，迄今不得而知---儘管即有可能是虛構的；即便真有其人，在這裡也是作為**戲劇人物**出現的---正如蘇格拉底在歷史上確有其人，不等於在柏拉圖作品中出現的就是歷史上真實的蘇格拉底。…；柏拉圖說第俄提瑪是個 Μαντινικής 女人，這個地名與 μαντιζ【預言者】同音同源，就此來看，這個人名是柏拉圖虛構的。…。(劉小楓 2003：註 233)；黑體為譯者所加。」

性或者肉體在柏拉圖的愛欲思想中佔據何種位置將是非常重要的。

「那也好過專業性的不具生命的生活。不過，你那話不對！人類肉體才剛剛真的甦醒過來。希臘人讓肉體可愛地閃了一下，然後，柏拉圖和亞里斯多德抑制它，基督更是結束了它(D.H. Lawrence 1991：407)。」這是小說中男女主角對話的節錄，其中隱約可看出柏拉圖對於肉體所持有的態度，事實上，此類的態度在《會飲篇》中顯露無疑。因而，在此要先回到《會飲篇》中的文本中，先參照其它宴客的意見，最終在導引出柏拉圖的意見。為此，先看看泡賽尼阿斯(Pausanias)的講詞：

…我想不會有人會否認有兩位女神【按：阿佛洛狄蒂(Aphrodite)】。其中一位肯定較為年長，她沒有母親，它是蒼天(Uranos)的女兒，我們稱之為屬天的(Uranian)阿佛洛狄蒂；另一個則較為年輕她是宙斯(Zeus)和狄俄涅(Dione)的女兒，我們稱之為屬地的(Pandemus)阿佛洛狄蒂。所以，愛欲作為一個伴侶而言，必然有一個是屬地的愛欲與屬天的愛欲(Plato 2001：10)。

在這裡明顯可見，於泡賽尼阿斯這裡愛欲作為女神阿佛洛狄蒂的伴侶同樣地的也是有兩種愛欲的存在---分為屬天與屬地的。作出這樣的區分，顯然並非出於一種簡單的對稱需求而已，更重要的是反映出泡賽尼阿斯本身對於兩種愛欲的優劣評價。在泡賽尼阿斯後續的談話中可以找到證據：

屬於屬地的阿佛洛狄蒂的愛欲是一種相當世俗的愛並且可以隨意的引發。一般人(good for-nothing human beings)所沉溺的便是這種愛欲。…；他們關注自身的身體(bodies)更甚過靈魂(souls)；……。但屬天的阿佛洛狄蒂的愛欲，…；她較為年長並且並無涉及任何關於肉欲的不道德(outrage)。這就是為什麼受這種愛欲所激發的人們會有轉向男性，特別是那些更精力充沛(vigorous)以及更有理智的人的情感(affection)(Plato 2001：10~1)。

在此確切地展現泡賽尼阿斯對於身體或者是肉欲的蔑視，因為這種源自屬地的阿佛洛狄蒂的愛欲將會使人們放縱自身，作出許多不符道德行為。這些人們的舉止反應出自身的懦弱，選擇順從了肉體的享樂欲望。至於那些源自屬天的阿佛洛狄蒂的愛欲的人們與此相反。他們體現自身的堅強意志，不再受到世俗肉體羈絆。相較於肉體，他們寧可愛上更有智慧的人，這是一種朝向美德的大道。有鑒於此，泡賽尼阿斯甚至強調要用法律來約束這些屬地的愛人們：「現今，那些擁有良善

意願(good willingly)的人們都自願對其自身加諸法律，但應該使用同樣的強制手段來約束那些屬地的愛人們(pandemian lovers)，就如同我們儘可能避免他們招惹民女²⁶(freeborn matrons)一樣(Plato 2001：11)。」

另一位參與者---厄里克西馬庫斯(Eryximachus)---則是從醫術方面來看待愛欲。他是如此說到：「總而言之，醫學是一門關於身體情欲的飽滿(repletion)和排泄(evacuation)的專門知識；那些能夠診斷分辨身體上好的或壞的情欲的人，便稱得上是醫術高明的醫師；…(Plato 2001：15~6)。」事實上，厄里克西馬庫斯憑藉提到醫學以及醫師的作用在於判斷情欲的好與壞時，已然透漏了自身對於愛欲的判斷，其判斷恰恰符應了上述泡賽尼阿斯的說法：

…意即，品行端正之人應該受到讚美，那些還未成為品行端正但卻正在成為的人也該如此；那種品行端正之人的情愛應該獲得保留。並且這種情愛必然是最為美麗的、屬天的、屬天繆斯的(Uranian Muse)愛欲。但屬地的愛欲則屬於屬地的繆斯；但在面對這種愛欲時必須非常小心，它雖然可以獲得自身的快感，但卻是無節制的(intemperance)…(Plato 2001：17)。

又一次的看到屬地的愛欲遭到否定，因為這類的愛欲總是一再與放縱、無節制的享樂欲望扣連在一起。這種巨大的力量是戴奧尼索斯的再現，是它的意志在人身上的顯明。換言之，「這些「力量」的強迫性與強制性，使人們無法迴避它們所激起的衝突與強加於人的要求。肉體是戴奧尼索斯發酵的地方…。(Onfray 2005：73)。」面對種種這些「滿溢」之物，以及隨之而來的墮落以及莫名的紊亂都是人們應該所要求力排除的。對於厄里克西馬庫斯而言，醫學的作用正是在於使萬物都合於條理，力求達到一種「適度」的狀態。

至此，還需要談及另一名參與者---阿伽通(Agaton)---的論述。儘管他的論述最終遭到蘇格拉底或者說是柏拉圖藉著蘇格拉底的話來加以駁斥。但不可否認的是，相較於其他人的論述大多談及的是愛欲所帶來的效果，阿伽通所直接談論的則是何謂愛欲。他如此描述到：「在我看來，所有先前的發言者都不算在頌揚(eulogize)這位神，反倒是在讚美人們從神那裡得到的好處；然而，竟沒有任何人談及這位帶來諸多恩惠的神的本性是什麼(Plato 2001：24)。」那麼阿伽通眼中的

²⁶ 參照學者劉小楓的譯注：「直譯當是“自由女人”，意思指其生為自由民而非奴隸，並非現代意義上的“自由女人”(【譯按】：譯作“民女”，取“自由民”之義)，她們的父親、丈夫或者最親近的男性相對而言就是其主人(κυριος)，她們的父親有權決定把她們嫁給誰(劉小楓 2003：註 118)。」

愛欲到底是什麼呢？從其發言將可洞悉一二：

除了享有正義以外，愛欲還充滿節制²⁷(moderation)。節制意味著支配(dominate)快感和欲望這是受到公認的；【事實上】沒有比愛欲更強烈的快感；因而假若其他的快感是較為微弱的，當然就受到愛欲的支配；因為愛欲是個主宰者，那麼支配快感和欲望的它就肯定是特別節制的(Plato 2001：25；【】內為筆者所加。)

上述言辭透露了阿伽通眼中愛欲的模樣，似乎一切最為美好的事物都顯現在愛欲之上。阿伽通甚至對友人如此說到：「斐德羅阿！在我看來愛欲必定是最為公正且美好的，並且它是所有其他相同公正與美好事物的原因(Plato 2001：26)。」某種程度上來說，阿伽通的確回應了他最初所提出的問題---愛欲是什麼？若是根據學者劉小楓的譯法，節制在此意味著是一種明智的話，因而對於愛欲本質性問題的提出將使得愛欲成了一種「明智」的象徵。那這又意味著什麼呢？從排除的觀點來看，阿伽通的論述無疑是一種最大的排除。愛欲成了一切最為公正且美好的事物這句話的另一種反向的思考便在於只有愛欲本身排除任何使人墮落的東西，因而它才得以受到眾人的推崇與讚美。簡言之，愛欲成了一種最為完善的存在，是一種智慧的象徵，就如同阿伽通所讚揚的那樣：「誰會否認所有生物(animals)的創造與生長是由於愛欲的智慧(wisdom)這件事呢？(Plato 2001：26)」

不幸的是阿伽通的論述在與蘇格拉底一陣盤問中遭到否定。儘管如此阿伽通的論述為後續對於愛欲的討論引進了一個新的方向。事實上，後續蘇格拉底的盤問甚至包含蘇格拉底所引用的第俄提碼的論述也都是在對阿伽通的論述作回應與延伸。那麼到底柏拉圖與阿伽通的看法有什麼不同，乃至於柏拉圖本身的愛欲觀又與排除的觀點有什麼關聯，這些都值得去深思討論的。簡單來說，「就如同我們所見，儘管柏拉圖接受了愛欲是一種對於美的愛(love of beauty)，並且是作為一種創造性的力量(creative force)，但他仍舊批評此種觀點，即認為愛欲是一種美的、好的事物或者說是一位神(Santas 1988：23)。」儘管柏拉圖與阿伽通的愛欲觀在立基的出發點有所不同²⁸，仍舊不可諱言的是，在柏拉圖那裡愛欲仍

²⁷ 事實上，節制在劉小楓的譯本中譯為明智(σωφροσύνη)一意。參照學者劉小楓說明：「這裡是柏拉圖作品中對 σωφροσύνη【明智】的著名定義之一。σωφροσύνη是形容詞 σωφρων【明智的】名詞化。σωφρων由 σωζ【清明的、健康的、穩妥的】與 φρων【理解、見識、心性、意願】組合而來，指清明的、健康的、穩妥的理解、見識、心性、意願(參見色諾芬《回憶蘇格拉底》，卷四3、2；柏拉圖《書信》第7，336c)；由此引申為對感性欲求的控制、把握，不受欲望的支配(參見柏拉圖，《高爾吉亞》，491d)(劉小楓 2003：201註)」

²⁸ 簡單來說，柏拉圖對於愛欲的論點是立基於一種不足或缺乏(deficiency)的概念之上。對於阿伽通而言，愛欲是一種至善至美的存在。可以這麼說柏拉圖對於阿伽通的所有反駁都是從這一點開

舊被視為是一種朝向更高的智慧或真理的過程，是一種「愛智」的過程。恰恰透過這樣的一種欲求過程的定位，迫使得柏拉圖進一步對於肉體或性欲採取一種貶低態度。換言之，這個上昇的過程除了是朝向一種最終真理的目的地之外，更重要的是帶有一種「淨化」的意義在裡面。事實上，

當他持續從一種異性戀往同性戀式的愛欲觀過度的當下，他不僅用藝術或者科學的創造取代了生物性的生殖(biological offspring)，並且還強烈地貶低(downgrade)身體之美與吸引力；此外，更為激烈地則是當他進一步提出愛的階梯(the ladder of love)的論點時，更嘗試切斷愛欲與人類性欲之間的關連(connection)(Santas 1988：25)。

因而在此將必須再一次的回到《會飲篇》中去尋找柏拉圖對於愛欲的相關論述以及他那著名的愛的階梯的論點。到底對於這種上昇的過程柏拉圖是如何表達，如何逐步論述的呢？在下面的節錄中可以找到答案：

凡是想要正確地理解這件事的人，必須在他年輕的時候就嚮往美麗的身體。首先，要是引領他的人引導得當的話，他必然會愛上某個的身體，並且從此身上衍生出許多美好的言論。之後他必然會理解到在此身體上的美無論如何都可以與其他身體上的美聯繫起來，因此他必須追求的是形體的美(beauty of looks)，若是還不相信所有身體中的美都是同一種美，那就太荒謬了。在明白這道理之後，他必會成為所有美的身體的愛人(lover)並且不會再把強烈的情欲僅僅關注於一個身體之上，因為那是微不足道的(Plato 2001：40~1)。

正是在對於形體之美的領悟中，柏拉圖開始建構起愛的階梯的理論觀點。在步上真理之梯的初始，身體並沒有被全面的拋棄。因為一切的起點都在於這個身體，要是缺少了這個環節，這個階梯便無從延伸。然而，身體作為一種權宜終將被超越；作為一種墊腳石終將被犧牲。只要能夠引領人們邁向階梯的更高境界，那麼一切也就變得值得。那麼超越之後是什麼呢？柏拉圖進一步地說：

此後，他必然會相信靈魂美(beauty in soul)比起形體的美更為高貴、榮耀。如果遇到某人有一個美的靈魂，即使其形體不美，愛人必然也要心滿意足，

始出發的。因為若是愛欲是作為一種至善至美的東西存在的話，那麼它就不可能有所欲求。「這是必然的而不僅僅只是可能而已，即一切事物渴求的東西都是其所欲求的，之所以不渴求是因為它已經擁有(Plato 2001：29)。」關於兩人相關的對話請參照《會飲篇》。

愛護以及珍視他，藉著與之的許多言談將使得少年變得更為高貴。從愛人的面向來看，將進一步的關注操持(pursuit)與法律(law)之美，從而發現所有的美都是相互貫通，以至於他將相信形體的美都顯得無關緊要(Plato 2001：41)。

然而，在柏拉圖眼中，靈魂美儘管已經擺脫了俗世形體的樣態，但它終將不是一個最終的目的地。因為對他來說最終的目的地是一個智慧的所在，也就是關於美本身的這個知識，也唯有如此才能真正的達到美的所在，才是一種教導別人認識愛欲的正確方式。所有的一切就像是一種逐漸上昇的過程，類似一種爬階的歷程：

…先從那些美的事物開始，為了美本身，順著這些美的事物上昇，就如同爬階梯一般：從一個身體到兩個身體，再從兩個身體上昇到所有美的身體；之後再從美的身體上昇到美的操持；由美的操持上升到美的種種學問(lesson)；最終在從美的各種學問到達那美自身的學問；也就是認識美自身(Plato 2001：42)。

關於這種愛的階梯上昇過程的描述，詩人帕茲(Octavio Paz)這麼說過：「愛欲是生命的衝動，它逐級而上直到對至高之善的凝視沉思。這個概念包含著另一個概念：亦即靈魂的逐漸淨化，靈魂每上一級就離性欲更遠，等它達到巔峰時，就完全棄絕了性欲(Paz 2004：35)。」

帕茲某種程度上清楚地點到「淨化」的意涵---即對性欲的排除。這種排除的舉動無庸置疑地使得柏拉圖的愛欲觀達到一種全然純潔的狀態；使得靈魂可以達到一種對於純粹知識美的領悟。這一切都是必要的，靈魂若想要回歸天上與眾神一起，惟一所要作的便是拋棄塵世的一切---即肉體或者性欲。為此人的靈魂便經常面臨一種選擇的困境，意即要麼努力的向上直至蒼穹並領受真理的滋養；要麼向下沉淪並永受勞苦與艱辛。關於這種靈魂的運動，柏拉圖在《斐德羅篇》便有精妙的譬喻：

讓我們將靈魂比喻成一對飛馬(winged horses)和駕馭者(charioteers)這個團隊的自然結合。諸神的飛馬和駕馭者都是好的並且都來自良好的血統(stock)，其他人則不然。一開始，我們凡人的駕馭者主管著兩匹馬；再者，其中的一匹馬擁有同樣的良好血統，而另一匹馬則完全相反並且擁有劣質的血統。這意味著駕馭者不可避免的遭遇到許多困難(Plato 1995：31)。

藉著兩匹性情不同的馬與一名馭者的譬喻²⁹，柏拉圖巧妙地將排除的命運安排在靈魂的往後歷程中。可想而知人類靈魂的旅程將總是崎嶇不平，這一切在柏拉圖看來都得歸咎於那匹頑強的劣馬。如此一來，馭者便必須花費許多心力來駕馭馬車以確保馬車能正確的駛向最終的終點---真理的所在；然而，並非所有的靈魂都能有此結果，受劣馬的拖累，「於是有些靈魂儘管迫切地想要向上提昇但卻徒勞無功；它們困頓於下界中，並且在彼此爭前的同時相互踐踏(trampling)並碰撞(Plato 1995：34)。」面對這樣的困境，人類靈魂惟一的救贖之道便是通過尋求上天在人世間的摹本，並藉助回憶(recollect)的效果³⁰，使靈魂回想起在天上的一切。無疑地當柏拉圖提出救贖之道的當下，適當地排除某些東西變成必然的結果。此類的過程是如何引發，柏拉圖作出如下解釋：

正義和自制(self-control)既無法透過它們的表象也不是通過靈魂所認可的其他對象展現出來；人們的感官如此陰晦(murky)以至於能將正義與自制顯露出來…。但伴隨著榮光的美在過去是可以被看見的，……我們在一種最為純潔的光中看見美，那是因為我們自身就是純潔的，還沒有被埋葬在這個叫做身體的墳墓，還沒有向河蚌(oyster)困在蚌殼里一樣被束縛在肉體之中(Plato 1995：38~9)。

無獨有偶地柏拉圖如同在《會飲篇》中，柏拉圖在此再一次指出了美的重要性，「因為只有美才有這樣的特權(privilege)，可以清楚地被觀看到並且是最為可愛的(loved)(Plato 1995：39)。」但卻是在一種放棄肉體束縛的前提之下，人藉著關注美回憶起過去在天上所看到的一切時，人類的靈魂才得以得到知識的慰藉。也只有如此，人才不會像畜牲般放縱自己的情欲，反而是抱著一種既敬畏又喜悅的心情來對待這美的事物。據柏拉圖的描述，這種經驗便是所謂的愛欲。

行文至此有必要對於柏拉圖的愛欲觀作出一個總結，並尋求其在整篇論文中的定位與關連。對於花費許多篇幅在探討柏拉圖的愛欲觀，若僅只是停留在其柏拉圖論述愛欲的脈絡中，將無助於進一步預見柏拉圖的愛欲觀背後所隱藏的另類意涵。顯然地所要分析的不是聽柏拉圖說了什麼---儘管這仍是很重要的，毋寧是要去關注他遮掩了什麼，隱藏了什麼，換言之是要去問柏拉圖排除了什麼。事

²⁹ 事實上，這個著名靈魂三部份的譬喻也就是柏拉圖在《斐德羅篇》所提出的最為重要的論點。藉著這個譬喻柏拉圖展開他的論述，描述人的靈魂如何回歸天上，意即領會到真理的智慧的過程。

³⁰ 儘管在此並沒有花費太多篇幅在討論這種回憶的作用，但不可否認的是這種回憶的論點在《斐德羅篇》中的重要性。回憶是作為一個中介的媒介，它在人類靈魂見到美的時候發揮其作用，幫助靈魂回想到過去在天上的一切美好，使靈魂可以棄置地上的一切。

實上，只要歸結一下便可輕易發現線索存在於上述的討論裡。柏拉圖無論是在《會飲篇》或者是《斐德羅篇》都一再的強調對愛欲施行一種淨化的儀式。在愛的階梯那裡，對愛欲的追求幻化成一道通往真理所在的智慧之梯。在不斷爬升的過程中，人類逐漸拋棄那作為獸性的象徵---身體或者性欲，為的是尋求真理的智慧。而在靈魂三部論那裡，愛欲的經驗則轉換成對於美的事物的欲求，其中包含著馭者劣馬馴化的過程。因而在一幅馭者拉動繮繩馴服劣馬的景象中，體現的是對於獸性的棄置。

但這又意味著什麼？對於身體或性欲的否定又隱藏什麼意義？難道不是已經指出柏拉圖所試圖排除的事物了嗎？到底還有什麼尚未被述說的呢？首先看看身體或者性欲所直接引發的效果是什麼。無論是在《會飲篇》或是《斐德羅篇》中都一再的告誡那些耽溺在肉體或是性欲所引發的快感的人，因為這些快感所直接導致的是一種無節制的效果。無節制象徵著混亂，其傳達的是一種無法控制自我的意象。對於柏拉圖而言，這是一幅著實令人恐懼的景象。因為「控制自我就意味著拒不接受會使理性無法保持其殊榮的享樂(Onfray 2005: 182)。」為此，「性行為擔負了令人不安的罪名，它與異教徒的激情或瘋狂不無關係，這種激情與瘋狂被理解為理性或自我意識的喪失…(Onfray 2005: 182)。」換言之，無節制意味著無法自我控制。它是作為理性的一種威脅，無時無刻地侵擾著理性的根基。理性必須想盡辦法的將這種混亂排除出去，以便維持自身的範圍的純淨，也就是劃出界限。顯然地一種自我控制或者自我壓抑想法的概念變成了一個重要的課題。這種自我壓抑的手段被用來幫助理性排除一切他所無法駕馭的事物，透過這樣的宣傳手法，更多的人相信若不如此作的話，將會使得人類文明的積累毀於一旦。在柏拉圖那裡所傳遞的一種節制的意涵受到了無限的延伸，從自我內在到一切外在人與人相處的模式都必須受到一定程度的控制。人們相信這是人之所以異於其他動物的一個展現。若是輕易地順於自己的欲望，將使得自己或者他人遭受到不可預期的傷害。這樣一來犧牲自身「微不足道」的欲望就顯得不是那麼困難了。漸漸地理性統攝了一切，人們「自願地」在理性的保護傘下嚴守著加諸在自身之上的戒律，混亂以及與之有關的一切事物終將消散於無形。

第三節 “文明人”的誕生

文明在多大程度是建立通過對本能(instinct)的拋棄(renunciation)；在多大程度上---藉由抑制(suppression)、壓抑(repression)或者其他手段---是以強烈的本能得不到滿足為前提條件，這個問題是不可能被忽略(overlook)的

(Freud 1961 : 51-52)。

佛洛伊德---一位精神分析學家---1929 年首次在他的專書《文明及其不滿》一書中有系統的闡述了他的文明觀。儘管多年以後，他的論點在某種程度上備受爭議---特別是女性主義者，但不可否認的是他確實指出文明起源的可能性原因。事實上，一個理論家在建構其理論大廈的同時，必然有其預設的前提存在。這種預設是其論點的起始點，是作為大廈的地基。它可能是出自於某一種觀點、出自於一種自身的經驗或者是某一種突發異想，但不管如何它無可避免地將存在於每個理論家的論點當中。這是一種有色眼鏡，它幫助理論家可以看到其理論的關懷對象，韋伯把它稱為是一種價值關聯。因而無須刻意的迴避，所要作的不是去質問這樣的出發點是否合宜，更重要的是去深刻地思考其論點引發或者說激發了什麼樣的想像，特別是所謂的社會學想像(The Sociological Imagination)。難道馬克思對於資本主義最為有力、最為嚴厲的批判不是來自於其對於完人(total man)生活的想像，即其哲學人類學假說嗎？因此對於佛洛伊德的學說亦是如此。儘管佛洛伊德的論點某種程度在後人的眼中幾近天方夜譚，但更值得注意的是這種文明起源論為我們劃出了什麼樣的圖像。正因為如此，本節論點也將以此為起點。

本節開頭的一段話是佛洛伊德在《文明及其不滿》一書中最具代表性的話語，事實上，這段話恰好延續了上述第二節的討論，意即人必須克制自身的欲望，否則將遭致不可想像的破壞性毀滅。這類的陳述恰如其分地與佛洛伊德的壓抑理論不謀而合，兩相呼應。對於佛洛伊德而言：「人的歷史就是其被壓抑的歷史 (Marcuse 1966 : 11)。」因而，在此出現了一種極端的對立，那是一種自然與文明的對立。佛洛伊德使用了快樂原則(pleasure principle)與現實原則(reality principle)的衝突來闡述了這種對立。看看佛洛伊德是如何陳述：

如我們所見，決定生活的目的³¹僅是快樂原則的意圖(programme)。這個原則從一開始便掌控精神器官的活動(mental apparatus)。它的效力是無庸置疑的，然而其意圖卻是與整個世界(包括宏觀宇宙與微觀宇宙)相違背。……。從最為嚴格的意義上來看，我們所謂的幸福(也許是突然地)來自於被深深壓抑的那些需求的滿足，而且從其本性來說這可能僅是一個短暫的現象。……。相對來說不幸(unhappiness)卻是較容易體驗到的。我們受到來自

³¹ 在前幾個段落中，佛洛伊德討論了這個問題。他認定人的生活最終追求的是幸福與快樂的感覺。佛洛伊德如此陳述：「因而，我們將轉向一些較為明確的問題---人們自身通過其行為展現了什麼樣的生活目的與傾向。…這個答案是無庸置疑的。他們追求幸福(happiness)；想要幸福並且希望保有幸福(Freud 1961 : 25)。」

於三個面向上的威脅：來自於我們的身體…；來自於外在世界…；最後則是來自於人際關係。……如果在這些可能的痛苦壓力下，人們會習慣於調整他們對於幸福的要求---就如同快樂原則在這些外在世界的影響下，轉變成更有節制的現實原則---如果人們認為幸福僅僅只是在於免於不幸或者痛苦；如果避免痛苦的任務凌駕於獲取快樂的任務時，那麼一切就不足為奇了(Freud 1961：25-6)。

在這裡清楚地看到了快樂原則與現實原則之間的轉變歷程。對於人來說快樂原則最初是指導其生活目的的一切準則。然而這僅只是一種曇花一現的現象，因為順從快樂原則的行為是一種激情、衝動、不加節制的行為，隨之而來的代價便是一種破壞性的毀滅。在遭受諸多痛苦之後，現實原則慢慢的取代了快樂原則，因為相較於那種破壞性的毀滅快樂，「人們學會放棄短暫的、不確定的、破壞性的快樂以換取延遲的(delayed)、受限的(restrained)、但卻是“保險的”(assured)生活(Freud，轉引自 Marcuse《愛欲與文明》 1966：13)。」正是這種心理歷程的轉變使得人開始邁向所謂的文明，但是這個轉移的過程中到底發生了什麼事？

要回應這個問題，很明顯地便是要去回應快樂原則轉向現實原則的心理機轉的過程中本能³²，也就是原欲(libido)如何被壓抑的問題。佛洛伊德首先對於原欲的研究採取一種“經濟的”的觀點，從一種心理器官與其接受到的刺激量的關係出發。佛洛伊德這樣提到：

我們已經決定將快樂與不快樂與那種不以任何方式“結合”(bound)，而是心中(mind)展現出來的興奮量(quantity of excitation)聯繫起來考察；是以這樣的方式來聯繫上述二者的，即不快樂是直接服膺於興奮量的增加而快樂則在於興奮量的降低³³(diminution)(Freud 1989：595)。

簡言之，這樣的出發點使得佛洛伊德的原欲具有一種量的特質。這也正是為什麼被壓抑的原欲可以導引成爲對於文明有用的一種精力，這正是後來佛洛伊德理論

³² 事實上，佛洛伊德的本能概念是經過多次的轉變形成的。在《性學三論》那裡，佛洛伊德將本能區分成自我(保存)(self-preservation)本能與性本能，但是後來佛洛伊德放棄了這樣的分法，而轉而將自我保存的本能與性本能合併起來稱作生命本能(life instinct)，與之相對的則是死亡本能(death instinct)。

³³ 佛洛伊德在此有稍作澄清，他認爲在此並不是要提出一種比例關係。他引介費希納(G. T. Fechner)的話如此說明：「只要意識的衝動始終同愉快與不愉快保持持著某種聯繫，那麼我們也能這樣認爲，愉快和不愉快與穩定和不穩定狀態之間存在著一種心理物理學的關係(Freud 2005：4)。」

中極爲重要的概念---昇華(sublimation)³⁴。可以這麼說，原欲的滿足是以一種直接的性滿足爲目的，是直接受快樂原則所支配的，並且從上述來看快樂原則將有助於興奮量的降低。如此說來，問題到底是出在哪裡呢？佛洛伊德從愛以及性本能的比較的探究中發現這樣的結果：

就某種情況來說，戀愛僅僅不過是帶有直接性滿足(sexual satisfaction)爲目標的性本能之對象投注(object-cathexis)罷了，當目標達成之後，投注也就隨之終止；這就是所謂感性的愛。但是，如我們所知，力比多的情況就不是那麼簡單。它必須要能夠準確地計算剛剛耗盡的需要(need)的復甦，無庸置疑地這是在性對象身上引起持續的情感投注的最初動力…(Freud 1951:71)。

這裡透露一個關鍵重點，即性本能也就是原欲相較於普通的愛而言是一種持續不斷的精神力並且會持續投注於一個對象之上。有了這層認知便可繼續探究壓抑是從何而來的。首先，壓抑的起源牽涉到性本能投注對象選擇的問題。佛洛伊德指出對象的第一次選擇發生在幼兒的陰莖期(phallic stage)，而其對象便是從一出生就與他朝夕相處的父親或是母親。然而，「當對象的第一次選擇發生時，孩童面臨的便是伊底帕斯情結(Oedipus Complex)³⁵以及諸多的亂倫禁忌(incest barrier)(Santas 1988:123)。」正是在這個時候，壓抑產生了。一般說來，當孩童感受到禁忌的同時，他被迫使的自身的原欲轉向成另外一種情感，也就是所謂目標受抑的愛(aim-inhibited love)。換句話說，孩童在受到壓抑之後，選擇放棄本能最初的目標，繼而尋找一個母親或父親原型(mother or father surrogates)的替代品，而妻子便是擔任這樣角色的新對象。從佛洛伊德的角度來看，這是一種正常愛(normal love)的展現。至於精神病症(neurotics)的產生，便在於某些少數人會產生一種對於母親的愛慕會產生一種固著(fixation)的現象，以至於他們會持續地將力比多投注在其母親身上，最終導致「母親的特徵滲透到以後的對象選擇之中，所有這一切都變成了極易辨認的「母親替身」(Freud 2000:151)。」對於這種現象的討論，可以在佛洛伊德的專書《性學三論：愛情心理學》一書中找到相關的討論³⁶。

³⁴ 對於昇華的概念在此不在贅述，事實上這牽涉一系列的過程，將在後面詳加討論。

³⁵ 佛洛伊德主要是引介了一個希臘神話：「底帕斯(Oedipus 或 Edipus,有時拼爲 Oidipous)，他在不知情的情況下，殺死了自己的父親並娶了自己的母親。」藉此來一來是比喻男童對於親生母親的愛慕；再者男童一方面會憎恨父親，但一方面又畏於父親強大的形象而選擇將此情感壓抑下來。這便是所謂的伊底帕斯情結。事實上，同樣的情形也會發生在女孩童身上，佛洛伊德把它稱作陽具妒羨(penis envy)。

³⁶ 在書中佛洛伊德討論主要是從男性在選擇伴侶的對象上來切入，最後歸結出四種特殊類型。以此來分析有關男人性倒錯的相關問題。

在上述一連串原欲受挫的經過，最終導致原欲的轉向近而發展成其他的情感，例如友誼、戀愛諸如此類的情感。簡單的來說，這就是佛洛伊德所謂的昇華。昇華代表著受挫的原欲變成是一幅可以馴化的精力，並且被集中管理與控制使其不再任意橫流。例如：

對局部本能(partial instincts)以及非生殖性生殖器性欲的滿足可以根據其獨立程度，將其視為倒錯(perversions)予以禁忌，昇華或是將其轉變成作為生殖性性欲的輔助物。在大多數文明形式中，後者最常被轉換成一夫一妻制(monogamic institutions)(Marcuse 1966：40~1)。

“可控制”不僅是一項很重要的發展事實，更意味著是邁向文明的開始。因為可控制代表著可以從源源不斷的原欲中去汲取大量的精力，並且可以適時地將這些多餘的精力導向勞動。而勞動則是文明的發動機，藉由著勞動人們開始擺脫過去自然狀態的一切。人們開始獲得財富，嘗到文明的甜頭。原欲與文明透過：原欲---壓抑---勞動---文明這一系列的轉變將不再衝突，因而要是有人反對文明或是意欲毀壞文明的根基那都是不容允許的。因為「在發現財富的同時，如今我們又發現了可以保障文明的手段---即強制(coercion)的手段和那些意圖使文明與人相調和(reconcile)以及為他們的犧牲予以補償的手段(Freud 1989：689)。」換言之，這是一種相互加強的手段，一方面是文明保障人類勞動的成果，另一方面人類反過來又加強文明的根基。但僅僅通過外在層面的壓抑就能夠完全杜絕本能的破壞性嗎？難道原欲僅僅通過一種簡易地導引與轉換就可以成為文明最為健壯的助力？回答這個問題將成為重點所在。

普遍來說，有一種更深層的控制逐漸地在發生。特別是在文明愈益發展的社會裡，伊底帕斯情結與眾多的亂倫禁忌拋棄了神話的色彩，繼而披上道德的外衣重新地活躍於整個社會之中。然則這仍舊僅限於外在層面的壓制而已，但與此同時卻還有一股力量正在逐步的醞釀之中，佛洛伊德指出了這樣的現象：

我們立刻就能指認其中一種的心理進步(mental advance)。它是與人類發展並行發展，即外在的強制日益的內在化(internalized)；因為有一種特殊心理機制(mental agency)---人的超我³⁷(super-ego)---接管它並將它納入在其禁律

³⁷ 佛洛伊德在《自我與本我》一文中將心理結構分成三部份，分別是本我(id)、自我(ego)、超我(super-ego)。本我是心理結構中最為原始的部份，根據佛洛伊德的闡述最初原欲便是存放於此；至於超我則是原始父親形象的轉化，是一種良心與道德的象徵；最後則是自我，其作用在於協調本我與超我之間的衝突。

(commandments)之中。每個小孩都會展現這樣的過程；也只有如此他才能變成為一個道德和社會的存在(being)(Freud 1989：690)。

正是在這種一外（控制）一內（自制）的作用力下，本能這頭野獸如同去牙的老虎般不再令人感到畏懼。它僅僅被限制在道德與良心的桎梏中動彈不得再也做不了什麼事。相反地，文明卻在這種相互作用之下愈發地茁壯起來。文明運用一種心理財富的手段使得本能竭盡為自身服務。文明許諾一個幻覺的未來給予本能。通過一種類法西斯式的宣傳手法，反覆地強調文明的一切都是人們彰顯自身的最高成就---即人類最高的精神財富。精神層面的滿足取代了本能最原始的需求，換句話說這是一種替代性的滿足³⁸(substitutive satisfaction)。至此在過去被視為壓抑的手段取得了前所未有的“合理性”，成為一種最理所當然的事實。

對於這種外在強制最終變成一種內在化的自控的過程，從某種層面來說佛洛伊德儘管點出重點卻仍舊說的不夠。更準確地說，佛洛伊德的觀點太過於強調心理結構的各自運作。換言之，他忽略了本我、自我以及超我三者之間的型態³⁹(figuration)關係，繼而單方面的過分強調本能的原始驅力的重要性。對此埃利亞斯曾如此陳述：

對於我們眼前所看到的人來說，具有決定性意義的既非僅是“本我(Es)”，也不是僅是“自我(Ich)”或“超我”(Überich)，而是它們之間的關係，部分是相互爭鬥，部分是相互配合的心理自控的功能層級之間的關係(Elias 1998：310)。

很明顯埃利亞斯對於心理分析的學者過分強調自我、本我以及超我各自的獨立運作而沒有注意到彼此之間相互牽連所營造出來的關係是有所批評的。他甚至直言如此操作的方式將導致一種視野狹隘的研究。那麼埃利亞斯的文明觀又是如何呢？事實上，埃利亞斯對於文明進程的研究，相較於純粹的心理學式研究，它更為著重的是從心裡起源與社會起源兩個面向來共同研究文明發展⁴⁰。但不可否認

³⁸ 佛洛伊德在《一個幻覺的未來》充分的討論了上述的狀況。他認定諸如藝術、宗教此產物便是當代社會最為重要的精神產品，某種程度上來說充分地提供了替代性的滿足感予以飽受壓抑的人類心靈。

³⁹ 型態是埃利亞斯理論中很重要的概念。型態所強調的是一種流動平衡(Fliessgleichgewicht)的關係，而非僅僅只是一種靜態的結構或是一種動態的個體。「埃利亞斯特別尤愛用「跳舞」來比喻社會的動態平衡：男女舞者一方面必須遵循一定的規律，重複一定的舞步，但每一個人又和其他人稍有不同，在交換舞伴時，又不至於破壞舞步(胡正光 2005：48)。」

⁴⁰ 埃利亞斯對於文明進程的發展除了否定了心裡分析學者的觀點之外，他也否定了所謂文明的進程是一種是源於某個時代或者是某個人的計畫。換句話說，文明的進程絕對不是一種有計畫、

的是埃利亞斯與佛洛伊德都認定了所謂的文明是展現在對於人的情感、行爲的調控這項前提之上，只不過相較於佛洛伊德，埃利亞斯更細微、更深刻的描述了這種外在強制向內在強制的心理轉變過程。而這將是我們所試圖彰顯的重點所在。

對於文明進程的研究，埃利亞斯主張從一種「禮儀」觀念的演化來著手考察並作為研究的起始點。從 16 世紀到今日的禮儀的概念到底發生了什麼樣的改變，特別是哪些用餐禮儀、刀叉的使用、擤鼻涕方式的改變。事實上，觀念的演變絕非僅只是死氣沉沉的語言文字的轉換而已，這種變化必然是牽涉到人的行爲模式的轉變，並且與當時的社會結構的變遷有著不可分割的關聯。爲此，埃利亞斯一再地澄清說明：

每當人們突然對一種語言中的某些詞彙感興趣，特別是像“禮貌”這樣的注定要進入人們生活中的、具有長久生命力的概念，幾乎總是意味著人類生活本身的改變(Elias 1998：123)。

從某種程度來說，埃利亞斯相信種種禮儀的觀念的變化，若說是出於一種理智上的考量，毋寧說是一種天性的展現。簡言之，是一種自然而然的厭惡或者恐懼感使得人們首先在行爲上作出了改變，事後才透過一種理智的言論加以補充說明的。嚴格來說，這種厭惡、恐懼感是直接地與一種禁忌聯繫起來，迫使得人們不得不作出相應的行爲調整以迴避這樣令人感到不舒服的情感。在此可以看出情感是率先於理智作出反應，是一種心理狀態的體現。埃利亞斯在考察刀叉行爲的改變時很明顯地注意到這種情況：

有材料證明，在中世紀的後期，甚至更早一些時候，人們對於餐刀的謹慎態度並不僅僅是出於理性的考慮，即刀會割傷或碰傷自己，而更主要的是出於感情上的考慮，這種感情是由看到或想像刀對著自己的臉部的情形所引起的(Elias 1998：209~10)。

諸如恐懼、厭惡、噁心等感覺便直接地構成了一種禁忌的情感基礎，而所引發的禁忌效果推動人們的行爲發生一點一滴的轉變，更恰確地說是受到控制。這種由禁忌所引發的控制效果，具體地反應在對於許多器具的限制。例如刀叉不再能夠隨意地出現在餐桌之上，大多數的刀叉日漸地置於幕後，置於看不見的地方---

有目的以個人意志爲移轉的歷程。埃利亞斯曾如此說道：「事實上在歷史中沒有任何一點表明，這種改變是由個別人抑或是個別團體通過目標明確的教育來“理智地”加以實現。改變作為整體來說，是沒有計畫的；可其完成並非沒有一定之規(Elias 1998：251)。」

如廚房裡---並嚴格加以控制。整個社會都瀰漫著一股不尋常的氣息，小至告誡大至許多戒律的出現都透露出一種事實：即外在的社會對於個人的強制正在逐漸的增強；而在更細微的層面上便是顯現在對於本能、對於情感的控制之上。總的來說，文明的界限也正是在這個時間點上以一種淺移默化的方式悄悄地往前推進。儘管這只是其中一個關鍵點而已，但卻是對於情感控制的第一步的開始。

外在壓制日益的強大將迫使生活於其中的個體越來越感受到這種急切的壓迫感。同樣地這也迫使我們去追問這樣一個問題：難道僅憑著一種強大的外在壓制就可以屈從個體而作出改變嗎？或者說：是什麼樣的人類相處方式的特殊改變，正是在“文明”的意義上塑造了人的富有彈性的心理機制？(Elias 1998:254) 在佛洛伊德那裡，他用了一種心理的替代性的滿足感來回應這類的問題；但埃利亞斯則提出了不同的見解。他注意到這是一個社會變遷所提引發的效果，更準確地說是分工的效果。相較於佛洛伊德仍停留在一種心理學式的回答，埃利亞斯則採取一種社會學的取徑方式來看待這個問題。他如此回應：

分工越細，職能的數目，因之具有職能的人的數目也就越多；單個人，事無巨細，不管是最簡單最日常的事物，還是做複雜最少建的事物，都依賴這種職能。越來越多的人的行為一定要相互配合；行動的組織愈益精確、愈益嚴格地加以通盤安排，以使單個人的行動在其中完成其社會職能。單個人被迫愈益細緻、愈益均衡、越益穩定地調整其行為(Elias 1998:254)。

一種情感控制的方式改變了。情感的控制越來越從外在的壓制轉向內在的自我控制。這是一種更為難以察覺但卻更為細緻與全面的監控，換言之，控制的範圍無論是在時間層面或是空間都層面上都大大地延伸了。因為控制不再是以一種外在突入的方式來展開，而是轉向一種從內在茁生出來。如此一來控制的時間從白天展延到了黑暗；在空間面向上則從公眾場合逐漸擴展到家庭甚至更細微的臥室之內，簡言之，這是一種無死角監控。“觀看之眼”的無所不在，以致於個體更必須隨時小心翼翼且自發地調節自身的行為以免去影響到其他個體，甚至是破壞整體的社會秩序。顯然地上述的種種效果正是職能分工所帶來的直接後果。

事實上，涂爾幹早已用了一種不同的方式來描述了那種分工效果。當社會型態由於分工的緣故，慢慢地從一種機械聯帶轉向一種有機聯帶的同時，相應地法律條文也從一種壓制法轉向一種補償法。其原因正是在於，過多的職能分工逐漸使人們開始意識到唯有彼此相互依賴才能在這個機能日漸複雜的社會中存活

下來。過去那種自給自足的圖像已不復在，從今而後只有更多的密切合作而已。正是在這種基礎之上，整個社會就如同一條延續的生產線，每一個環節相形來說是如此的重要；以致於任何一個環節除了盡可能的完成自身的任務之外，還要確保避免出錯，因為一旦發生問題將使得自身甚至是其他人、整個社會發生不可彌補的錯誤。正是在這種壓力之下，整個社會透過家庭、學校教育系統等不同方式灌輸一種自我監控的意識並使之內化到每個個體之中這件事成爲可能。也恰恰是在對行爲、情感採取一種嚴格地自我調節的過程中，文明的果實才得以積累起來。

在文明的進程開展的同時，一種新的生物面向得以被巧妙刻畫出來，即一種“文明人”圖像的誕生。文明人所呈現的是這樣一個形象類型：他是一個全然理性的個體，所有的喜怒哀樂都已然消失，嚴格說來是隱藏起來。將情感拋置在最爲隱密的地方，它受到限制且不容許現身；因爲它是作爲一種衝動、激情的顯現，它與魔鬼作交易，使得個體及其他個體陷入危險的泥沼之中。事實上，它是個體最爲原初的本能需求，但由於它的不受歡迎，以至於個體寧願犧牲它，通過一種監控與調節的方式使它的影響力限縮至最小。這是一種沒有激情的自我控制 (Elias 1998：262)。而文明人作爲一種全然理性的個體，就必須時時刻刻的將自己意識透過這種自我控制的方式武裝起來，才能應付多變的外在環境而不至於出錯繼而破壞整個社會的運作。

嚴格來說，文明人的誕生是以情感的控制、壓抑自身的本能作爲代價而產生的。這是一種最爲深刻的排除。這些被排除之物都有一個共同的特徵：危險與混亂。這些正是理性所極欲擺脫之物，因爲它們是不可預測的、無法客觀的衡量的。它們以一種意外的方式打亂了一切事物的運作，使得理性或者說文明必須將之排除出去。某種程度上來說，就如同埃利亞斯所言文明的肇始絕非出於一種偉大的理性計畫，但是無疑地理性計畫卻常常是這個文明遊戲的最終勝利者。因爲理性要求一切東西都是言之有物，任何無法說明、無法指稱出來的事物最終都得將之排除。總的來說，正是在這種排除的過程中，理性與之劃清了界限，繼而擺脫那些無以名狀之物幽靈般的糾纏，最終得以確立自身的內涵與同一。