

学术前沿

THE FRONTIERS OF ACADEMIA

MODERNITY and SELF-IDENTITY

Anthony
Giddens

现代性
自我
认同

安东尼·吉登斯著

生活·读书·新知 三联书店

图书馆

学术前沿

MODERNITY AND SELF-IDENTITY

现代性与自我认同

现代晚期的自我与社会

[英] 安东尼·吉登斯 著

赵旭东 方文 译 王铭铭 校

生活·读书·新知三联书店

图书在版编目(CIP)数据

现代性与自我认同:现代晚期的自我与社会/(英)占登斯著;赵旭东,方文译. —北京:生活·读书·新知三联书店,1998.5

(学术前沿)

ISBN 7-108-01161-1

I. 现… II. ①占… ②赵… ③方… III. 社会心理学
IV. C912.6

中国版本图书馆CIP数据核字(98)第05041号

责任编辑	舒 炜
封面设计	宁成春
出版发行	生活·读书·新知三联书店 (北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编	100010
经 销	新华书店
排 版	北京新知电脑印制事务所
印 刷	北京市宏文印刷厂
版 次	1998年5月北京第1版 1998年5月北京第1次印刷
开 本	850×1168毫米 32开 印张8.875
字 数	197千字
印 数	00,001—10,000册
定 价	14.80元

学术前沿

总 序

生活·读书·新知三联书店素来重视国外学术思想的引介工作,以为颇有助于中国自身思想文化的发展。自 80 年代中期以来,幸赖著译界和读书界朋友鼎力襄助,我店陆续刊行综合性文库及专题性译丛若干套,在广大读者中产生了良好影响。

第二次世界大战结束后,随着世界格局的急速变化,学术思想的处境日趋复杂,各种既有的学术范式正遭受严重挑战,而学术研究与社会—文化变迁的相关性则日益凸显。中国社会自 70 年代末期起,进入了全面转型的急速变迁过程,中国的学术既是对这一变迁的体现,也参与了这一变迁。迄今为止,这一体现和参与都还有待拓宽和深化。由此,为丰富汉语学术思想资源,我们在整理近现代学术成就、大力推动国内学人创新性著述的同时,积极筹划介绍反映最新学术进展的国外著作。“学术前沿”丛书,旨在译介二战结束以来,尤其是本世纪 60 年代之后国外学术界的前沿性著作(亦含少量二战前即问世,但在战后才引起普遍重视的作品),以期促进中国的学科建设和学术反思,并回应当代学术前沿中的重大难题。

“学术前沿”丛书启动之时,正值世纪交替之际。而现代中国的思想文化历经百余年艰难曲折,正迎来一个有望获得创造性大发展的历史时期。我们愿一如既往,为推动中国学术文化的建设竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

1997 年 11 月

FP46/3

致 谢

在写作此书时,许多人都曾直接或间接地帮助过我。我有幸能够在一系列扩大的研讨班上讨论这里所提出的观点,而其中两次是特别具有激发性的,一次是在剑桥大学社会与政治科学院,还有一次是在加利福尼亚大学圣塔·巴巴拉分校的社会学系。我要感谢研讨班成员的很多有教益的评论和有价值的建议。还有,许多人都读过这本书的初稿,读得既仔细又富于批评性。这方面我特别要感谢 Zygmunt Bauman, David Held, Lewis Coser 和 Dennis Wrong。我得益于 Teresa Brennan 最多,他对我初稿的评论使我受益匪浅。书中有许多观点显然是得益于 Deirdre Boden, 从她长久以来送给我的诸多资料、未发表的论文以及与她的直接讨论中,我收获颇丰。编辑 Ann Bone 对本书的行文格式和内容作了许多修订,从而才使此书得以付梓出版。我还要感谢下面的一些人对写作此书所给予的帮助,他们是 Richard Appelbaum, Katy Giddens, Sam Hollick, Harvey Molotch, Helen Blunt, Avril Symonds 和 John Thompson 等人。

安东尼·吉登斯

目 录

致谢	1
引论	1
第1章 高度现代性的轮廓	11
第2章 自我:本体的安全和存在性焦虑	39
第3章 自我的轨道	80
第4章 命运、风险与安全	125
第5章 经验的存封	169
第6章 自我的磨难	213
第7章 生活政治的兴起	246
概念汇编	272
译后记	276

引 论

在 20 与 21 世纪之交,作为社会学基本问题的现代性(其过去的发展和现时的制度形式)又重新出现了。社会学与现代制度出现之间的关联早已为人们所意识到,但我们直到今天才发现,这些关联不仅比以前所意识到的更为错综复杂,而且,对现代性本质的再思考必须与社会学分析的前提之重新建构并行展开方才有效。

就其动力、就其侵蚀传统风俗习惯的程度及其全球性的影响而言,现代制度与以前所有形式的社会秩序迥然有别。然而,它们不仅仅是外在的转型:现代性完全改变了日常社会生活的实质,影响到了我们的经历中最为个人化的那些方面。我们必须从制度层面上来理解现代性。由于现代制度的导入所引起的日常社会生活的嬗变,从而与个体生活进而也与自我以一种直接的方式交织在一起。事实上,现代性的显著特征之一在于外延性(extensionality)和意向性(intentionality)这两“极”之间不断增长的交互关联:一极是全球化的诸多影响,另一极是个人素质的改变。而本书的目标就是要分析上述这种交互关联的实质,并且提供一套用来思考这些问题的概念性词汇。在这篇引论中,我将从整体上对所要研究的主题尽力给予概要的论述。我期望读者能容忍用这种方式所导致的个别重复。

虽然本书的核心是自我(Self)问题,但它主要不是一本心理学的书。本书突出重点是在于关注自我认同(Self-identity)的新机制的出现。这种新机制,一方面由现代性制度所塑造,同时也塑造着现代性的制度本身。自我不是由外在影响所决定的被动实体。在塑造人们的自我认同时,不管他们行动的特定背景是如何的带有地方性,对于那些在后果和内涵上都带有全球性的社会影响,个体也会对此有增强和直接的促进作用。

社会学,甚至范围更广的社会科学,都是现代性的制度反思性(Institutional reflexivity)的内在因素,这些内在因素恰是本书所要讨论的基本现象。不仅学术研究,而且所有形式的手册、指南、治疗著作及自助调查都有助于现代性反思性的形成。因此,在一些场合,我将大量参考社会研究及实际的“生活指南”,它们不是为确定主题而提供文献佐证的手段,而是作为我所要寻求辨认的社会现象或发展趋势的征兆。因为它们不仅仅是“有关”社会过程的著作,而且在某种程度上也是建构社会过程的素材。

概括地说,本书的核心是分析性的而不是描述性的。为了证明论点,在一些关键之处,我会依靠理想型(ideal-typical)的研究方法。我力图在现代性的核心之中确认一些与自我的反思性互动的结构性特征。但我并不准备详细讨论在特定的场景中,上述过程是如何运作的,或者存在哪些例外和反趋势。

开篇一章便为整个研究勾画出了一个框架。它以社会研究的特定部分作为例证,对现代性发展的关键方面给出评价。除了其制度性反思之外,时空的重组加之抽离化机制(disembedding mechanism)的拓展(这是一种把社会关系从特定场所的控制中解脱出来,并通过宽广的时空距离而对之加以重新组合的机制),这一深刻过程也是现代社会生活的特征。时空

重组,加上抽离化机制,导致现代性所固有的制度特质变得极端化和全球化,也导致日常生活的内容和本质的转型。

现代性是一种后传统的秩序,但在这种秩序之下,作为秩序保证的传统和习惯并没有被理性知识的必然性所代替。怀疑,即现代批判理性的普遍性的特征,充斥在日常生活和哲学意识当中,并形成当代社会世界的一种一般的存在性维度。现代性把极端的怀疑原则制度化,并且坚持所有知识都采取假说的形式:某种正确的主张,理论上总是有被修改的可能,而且其中某些部分也有被抛弃的可能。日益积累的专门知识体系(它构成重要的抽离化后果),表现出权威根源的多元化,因此在体系内部,不同权威之间相互竞争,在内涵上千差万别。在我所称的“高级”现代性或“晚期”现代性(即我们现今的世界)的情境下,自我,如同自我在其中存在的更为广泛的制度场景一样,必定是反思性地产生出来的。然而,这个工作必须在令人困惑的多样性的选择和可能性中才能得以完成。

在不确定性及多样选择的情形下,信任(trust)和风险(risk)的概念有着特殊的应用价值。我认为,信任是人格发展中决定性的普遍现象,它和抽离化机制及抽象系统的世界也有着显著的和特定的关联。就其普遍的表现而言,信任与个体早期获得本体性安全感直接相联。婴儿和看护人之间所建立的信任能提供一种“疫苗”,它庇护着婴儿,使其避开那种最为平常的日常活动也会具有的潜在威胁和危险。在这种意义上,信任作为基本的“保护壳”而在自我与日常现实的应对中提供自我保护。它能把潜在的偶发事件“搁置”起来,而个体如果真要严肃地细想这些偶发事件,就会导致他们意志的麻痹,或者,他们就会有被吞没的感受。在更为特定的形式上,信任是自我与抽象系统之间

互动的媒介。这种抽象系统,抽空了日常生活中的传统内容,同时又产生了全球化的影响。信任因而生华为那种为日常实践所渴求的“信念”。

现代性是一种风险文化。这并不意味着社会生活比之以前惯常的生活更为危险,因为对发达社会中的大多数人而言,情形并非如此。相反,无论是由外行行动者还是由技术专家来组织的社会世界,风险概念都是基本的。在现代性的条件下,借助知识环境的反思性组织,未来被持续不断地拖入现实之中。现代性条件下的任何一个领域似乎总是被切割,被拓殖。但这种拓殖本质上不可能是完全的:在对计划与其预期的结果背离的程度进行评价时,风险的考虑是必不可少的。风险评价要求精确,甚至量化,但就其本质而言这种评价是不完备的。由于现代制度的变动特征,伴随着抽象系统可变的且常常引发争议的本质,大多数形式的风险评价事实上都包括许多无法估量的因素。

在某些领域和生活方式内,现代性降低了总的风险性;但它同时也导入了一些先前年代所知甚少或者全然无知的新的风险参量。这些参量包括后果严重的风险(high - consequence risks),它们来源于现代性社会体系的全球化特征。晚期的现代世界,即我所称的高度现代性的世界,是启示性的。这不是因为它不可避免地导向灾难,而是因为它导入了前代人不会去面对的风险。无论在国际磋商和军备控制方面有多大进展,但只要核武器(甚至只要制造核武器的知识)依然存在,只要科学技术继续卷入新式武器的创造,那么大规模毁灭性的战争就有可能发生。而自然,作为外在于社会生活的现象,因受人类的宰制,在某种意义上已面临着终结,这就是生态灾难的风险。而其他后果严重的风险,如全球经济机制的崩溃或极权超级大国的兴

起,是我们当代经验中同样不可避免的部分。

在高度现代性的时代,远距离外所发生的事变对近距离事件以及对自我的亲密关系的影响,变得越来越普遍。在这方面,印刷或电子媒体明显地扮演着核心的角色。从最初的书写经验开始,由媒体所传递的经验,已长久地影响自我认同和社会关系的基本组织。伴随大众传媒尤其是电子传媒的发展,自我发展和社会体系之间的相互渗透,正朝向全球体系迈进,这种渗透被愈益显著地表达出来。在某种深远的意义上,我们今天所生活的“世界”与以前历史上的人类所聚居的世界显然不同。就许多方面而言,今天的世界是一个单一的世界,拥有整齐划一的经验框架(如有关基本的时空坐标)。但与此同时,它也创造出各种新型的分殊和裂变方式。然而,在电子媒体扮演核心的、基本角色的社会活动世界里,不再是鲍德里亚(Baudrillard)意义上的“超现实”。因为这种观念把由媒体所传递的经验的影响与现代性社会体系的内在参照性混为一谈,而事实在于这些体系在很大程度上是自主性的,受它们自身的建构性(constitution)影响所决定。

在现代性的后传统秩序中,以及在新型媒体所传递的经验背景下,自我认同成了一种反思性地组织起来的的活动。自我的反思性投射(首尾一贯但又持续修正的个人经历的维系)发生于经过抽象系统的过滤的多元选择的场景中。在现代社会生活中,生活方式的概念具有特殊的意义。传统的控制愈丧失,依据于地方性与全球性的交互辩证影响的日常生活愈被重构,个体也就愈会被迫在多样性的选择中对生活方式的选择进行讨价还价。当然,最为显著的是,在商品化的形式中,存在着标准化的影响,因为资本主义的生产和分配构成了现代性制度的核心要

素。由于今天社会生活的“开放性”，由于行动场景的多元化和“权威”的多样性，在建构自我认同和日常活动时，生活方式的选择就愈加显得重要。反思式组织起来的生活规划，其通常被假定是与专家知识相接触之后所具有的对风险的考虑，成了自我认同的结构化的核心特征。

由于生活方式与生活规划相互关联，所以必须首先澄清对它们的可能误解。部分是由于生活方式这个术语已被用于广告和其他促进商品化消费的方面，因此人们就会猜想，它仅指更为富裕的群体或阶级的某种追求，而穷人则多少是被完全排除在对生活方式进行选择的可能性之外的。在某种实质的意义上，这是对的。在国家内部以及世界范围的层次上，阶级和不平等的难题与本书的观点紧密地联结在一起，尽管在这里我并不准备具体阐明这些不平等。实际上，阶级分工和不平等的其他基本界线，如性别或民族，可以依据通向自我实现和授权的不同的路径来进行部分的界定，这些将在下文予以讨论。我们不应忘记现代性就是产生差异、例外和边缘化。在保持解放的可能性之外，现代制度同时也创造自我压迫而不是自我实现的机制。然而，推测本书所分析的现象只影响到某种特定的物质环境，这可能是主要的错误所在。“生活方式”也指在严厉的物质束缚的条件下的决策和行动进程；这样的生活方式模式有时也或多或少地包含对更为广泛扩散的行为和消费形式的刻意拒绝。

在地方性与全球性互动之间的一极代表着我所谓的“亲密关系的转型”。亲密关系具有自己的反思性和自己的内在参照秩序的形式。尤其重要的是，它意味着作为个人生活新领域的原型的“纯粹关系”(pure relationship)的突现。纯粹关系是一种外在标准已被消解的关系，这种关系的存在也仅仅是为了这种

关系所能给予的某种奖赏。在纯粹关系的场合中,只有通过个体之间相互敞开的过程,信任才会出现。或者说,信任可以不再用这种关系本身之外的标准,诸如亲属关系、社会义务或传统责任的标准来进行界定。同与之紧密相联的自我认同一样,为抗拒外在的变化和转型的背景,纯粹关系就要受到长期的反思性控制。

纯粹关系预设着“承诺”(commitments)的存在,而承诺又是一种特定的信任。反过来也必须把承诺理解为一种内在参照系统的现象:它是对这种关系的承诺,也是对相关的对方或他人的承诺。作为预设的信任机制的一种结果,对亲密关系的需要是纯粹关系所必不可少的组成成分。因此,如许多社会评论家所做的那样,仅仅把当代“亲密关系的追求”看成是对更为广泛的人际社会世界的消极反应,是错误的。可以肯定的是,专注于纯粹关系就经常能够作为防御性方式来对抗外在世界的包围:但这种关系全然充满来自大范围的社会体系中由媒体所传递的影响,并且它能常常主动地把这种影响安排到这种关系的领域中。一般来说,无论在个人生活中还是在较大的社会环境中,占有和授权过程总是交织着剥夺和损失。

在这种过程之中,个体经验和抽象系统之间可能存在许多不同的联系。“再熟练化”(reskilling)(即知识和技能的重新获得)无论涉及个人生活的亲密关系还是较广泛的社会活动,都是对抽象系统剥夺后果的普遍性的反应。它是情境变量,并且也趋向于对特定的场景要求作出反应。当牵涉到个人生活中的重大转折或者要作出富有命运特征的决策时,个体可能会在更大的程度上使自己再熟练化。然而,再熟练化总是不完善的,倾向于受专家知识可修正的特性及专家之间的论争所影响。在联结

个体活动和专家系统的社会空间中,信任的态度并不与更为实际的态度如接受、怀疑、拒绝和逃避融洽共存。在高度现代性的时代,对科学、技术以及对其他形式的、艰深的专门知识,普通人所表现出的态度同样是混合型的,如崇敬和冷淡、赞同和焦虑、热情和厌恶等,而这类态度也表现在哲学家和社会分析家(自身也是某种专家之一)的著作中。

自我的反思性,连同抽象系统的影响,对身体以及心理过程产生广泛的影响。身体的外在“给予”,即在现代性的内在参照系统之外发挥作用变得越来越少,而是成为借助反思来加以自我动员的实体。事实上,对体形大规模自恋式的保养运动所表达的,就是一种深埋于内心的,对身体加以“建构”和控制的主动关怀的表达。在身体运动和生活方式的表现(如追求特定的养生之道)之间,存在整合性的联结。作为对生物机制和过程的社会化的反映,还有更多、范围更广的重要因素。在生物的生殖领域,由于诸多种类的基因工程和医学干预,身体成了一种要选择的对象。这些不单单影响到个体:在身体发展的个人性方面与全球性的因素之间,也存在着密切的联系。例如,生殖技术和基因工程,就是很一般性的自然演变过程进入到人类活动领域的一些部分。

一般来说,在我所谓的经验的存封方面,科学、技术和专门知识起着一种根本性的作用。现代性与自然之间存在工具性关系的观念,还有在科学观中排除了伦理或道德问题的观念,都已是陈词滥调。然而,我力图依据晚期现代秩序的制度价值来重构这些难题,而这些制度价值通过内在参照性才得以发展。现代制度的全部内容在于创造行动的环境。在其中,秩序的保证依据的是现代性自身的动力学,而它切断了与外在标准,即外在

于现代性社会体制的因素之间的联系。虽然有许多例外甚至相反的趋势,但日常生活却变得与“原本”的自然以及与存在的问题和困境方面的诸多经验相分离。疯子、罪犯和重病都要在肉体上与正常人隔离开;而“情欲”被“性”所取代,退到后台再也不能登大雅之堂。对多数人而言,经验的存封意味着个体与事件和情景的直接接触变得稀少而肤浅,而这些事件和情境却是能够把个体的生命历程与道德性及生命有限这样广泛的论题联结起来。

如弗洛伊德所想的一样,这种境况并没有发生,因为存在为现代社会生活的复杂性所要求的对负罪感日益增长的心理压抑。更确切地说,所发生的是一种制度压抑。我认为在其中占据显著地位的是羞耻感而不是负罪感。羞耻感与自恋密切相联。但如前所述,我们不能因此认为自我认同正在日益自恋化。自恋是另一种形式的心理机制,在某种意义上是病理学的对象,因为有了这种机制,自我的认同、羞耻感及反思性规划之间的联结才会存在。

在晚期现代性的背景下,个人的无意义感,即那种觉得生活没有提供任何有价值的东西的感受,成为根本性的心理问题。我们应该依据对日常生活所提出的道德问题的压制来理解这种现象,但它拒绝任何答案。“生存的孤立”并不是个体与他人的分离,而是与实践一种圆满惬意的存在经验所必须的道德源泉的分离。个体的反思规划创造了自我实现和自我把握的方案。但只要这些可能性被理解为主要是自我的现代性控制体系的拓展,那么它们就缺乏道德意味。“可信性”不仅变成超凡的价值,而且是自我实现的框架,但它表现出一种道德迟缓发展的过程。

对存在性问题的压制决不是完全的,在晚期现代性时代,工

具控制的体系比之以前暴露得更为赤裸,并且其负面后果也更为明显,因此出现许多形式的反向作用。越来越明显的是生活方式的选择,在地方性与全球性的交互关系的情境中,引发一系列的道德难题,而我们不能把它们仅仅推向一方。这些难题召唤种种形式的政治参与,它们由新社会运动所预言并且帮助引发。“生活政治”,即关注个体和集体水平上人类的自我实现,开始从“解放政治”所投射的阴影中凸显出来。

解放,即进步主义的启蒙运动的普遍律令,在其种种外观上,是生活政治方案出现的条件。在被分工所撕裂并且以种种形式的新旧压迫为特征的世界中,解放政治的重要性并没有降低。而这些先前存在的政治努力已和新形式的生活政治的关注结合在一起。在本书的结论部分,我勾勒出生活政治议事日程的主要参量。正是这个议程要求我们直面特定的道德困境,并且逼迫我们提出为现代性制度所排斥的存在性问题。

第1章 高度现代性的轮廓

让我通过描述一项社会学研究提出的若干成果来展开我的讨论。在这样做时,我不得已要相对武断地把这些成果从一个特殊的研究领域中抽取出来。沃勒斯坦(Judith Wallerstein)和布莱克思理(Sandra Blakeslee)合著的《第二次机会》是研究离婚与再婚的著作。^[1]它描述了婚姻破裂在十多年后对60组父母和孩子的影响。作者指出,离婚是个体个人生活中的危机,它会危及个体安全及幸福感,然而也为他们自我发展及未来幸福提供了新的机遇。分居和离婚及其后果会导致长时间的焦虑和心理困扰,但一如作者所说,由婚姻解体所引起的变化同时也会提供可能性,让个体去“发展情感”,去“建立新的能力和自豪”,去“超越先前的能力以增强亲密的关系”。

沃勒斯坦和布莱克思理指出,夫妻分离是个标志,“它使框定后续行动进程的某种意象发生凝固。愤怒常植根于婚姻解体过程中,并从中得到滋养:配偶一方突然觉察对方与双方共同的密友有染;一方没有任何提醒留下纸条告知对方婚姻已经死亡;一方突然带着孩子离家出走而没有留下地址……”解体的婚姻是令人惋惜的,而不管配偶双方在共同生活时的状况是如何失意和令人绝望。

双方共同生活的时间愈长,哀痛的期间就愈持久。哀痛源

于共享的快乐和经验的缺失,再加上对婚姻关系抱有希望的幻灭。即使哀痛过程没有发生,结果也会长期保持受伤害的感觉,这又可能会导致绝望和心理崩溃。事实上,对大多数人来说,由离婚所产生的种种情感不会随着岁月流逝而完全消失。它们会被随后的事件再次加剧,如以前配偶的再婚、经济的困窘以及如何扶养孩子而引起的争吵。如果一方对对方情感投入依然很深,甚至是情感的消极投入,在这样的情境中,结果依然充满着痛楚。

依照沃勒斯坦和布莱克思理来看,跨越哀痛阶段是离婚后“重新塑造自身”的关键。成功离异所面对的任务就是建立“新的自我感”、“新的认同感”。在长时间的婚姻生活中,每个个体的自我认同感与对方密切相联,事实上也与婚姻本身相联。经历一次破裂的婚姻之后,每个人必须“重返其早期经验,为能独自生活以及把握因离婚而获得的第二次机会而找寻独立性的其他意象和根基”。

分居者和离异者需要道德勇气以尝试新的关系,发掘新的兴趣。在种种情形下,许多人对于自身的判断和能力丧失信心,并且会感到有关未来的计划毫无价值。“他们感到生活让自己碰鼻,且基本上难以预测;他们得出结论认为最好的计划也会出错,而对于长期的甚至是短期的目标也没有信心去制定,更不用说付诸实施”。克服这种感情需要耐心去面对挫折,需要意愿去改变已经建立的个人特点和习惯。父母离异的孩子也需要类似的品质,由于家庭解体,受到严重伤害的往往是这些孩子。沃勒斯坦和布莱克思理写道:“离婚的孩子比丧亲的孩子面临更多的困难。死亡是不可逆转的,但离婚则发生在能改变他们的心智的活着的人之间。父母和解的幻想潜入到孩子

的心灵深处……直到最后与父母分开离家出走，他们才能克服这种幻想。”〔2〕

个人的问题、个人的尝试和危机以及个人的关系，所有这些能够告诉我们有关现代性社会景观的什么问题呢？有些人，尽管不是很多，会争辩说，就确定的个人感情和个人的关注而言，在所有时空中多数都是同样的。有一点可以接受的是，现代性的来临所导致的个体外在社会环境的重要变迁，影响了婚姻、家庭和其他制度；但他们会继续一如既往地过他们的个人生活，尽其所能应付其周遭的社会转型。但个体有其他的选择吗？社会情境既不与个人生活相分离，也不是一种外在于个体的环境。在致力解决个人问题时，个体积极地帮助重建其周围的社会活动的世界。

高度现代性世界的拓展当然会超越个体活动和个人参加的场景。它是充满着风险和危险的世界。“危机”一词不仅仅作为断裂，或多或少更是一种持续的事态，它有特定的用途。它同样也侵入自我认同和个人情感的核心中去。沃勒斯坦和布莱克思理所提到的离婚后重新获得的“新的认同感”敏锐地表达了“重新发现自己”的过程，而这个过程是现代性的社会境况强加在我们所有人身上的。它是一个主动干预和转型的过程。

沃勒斯坦和布莱克思理在“危险和机遇”一章中，总结了其研究结果。尽管这个短语已是陈旧，但它不仅可用于婚姻及其紊乱的后果，也可用于作为整体的现代性的世界。我们今天所面临的冠之为“个人关系”的领域也为亲密和自我表达提供了机会，而这些机会在许多较为传统的场合下更为缺乏。同时，在某种意义上，这些关系具有风险和危险。行为模式和与性生活及婚姻生活相联的情感已变得多变、不稳固和“开放”。要得到的

东西很多,但处女地的开垦需要向导,这也会招致新的危险。

考虑一下如沃勒斯坦和布莱克思理所深入讨论的现象:继养家庭变化的本质。许多人如成人和儿童现在生活在继养家庭之中,它不像以前通常因为一方配偶死亡的后果,而是因为离婚后婚姻关系的重组。继养家庭中的儿童也许会有两位父亲和两位母亲、两家的兄弟姐妹以及由父母再婚所导致的复杂亲属关系。就是称呼也很困难:孩子称继母为“妈妈”还是直呼其名?协商这样的问题是艰难的,并且对所有家庭来说,都是心理上的重负;但很明显,也存在实现新型社会关系的机遇。值得我们肯定的一件事情是在于,与之有关的变化对个体来说不仅仅是外在的。这些新型的扩大式家庭关系必须由相关的个体去建立,他们发现自身直接卷入其中。

焦虑是所有形式危险的自然相关物。其成因包括困窘的环境或其威胁,但它也有助于建立适应性的反应和新的创新精神。《第二次机会》的作者重复使用了一些术语如痛苦、困扰和哀伤;也使用了另一些术语如勇气和决心。生活以明显偶然的方式抛出个人问题,在认识到这一点之后,一些人就以听天由命的方式去承受苦难。然而,在先前建立的行为方式结束时,许多人能更为积极地抓住所敞开的新机遇,并且改变自身。这些焦虑、危险和机会新在何处?它们以什么样的方式对现代性制度造成显著的影响?以下我将尽力回答这些问题。

《第二次机会》是一本社会学著作,但它不应仅仅是社会学家去阅读。治疗专家、家庭咨询专家、社会工作者及相关职业者都应参阅此书。普通大众尤其是新近离婚者最好也能参阅,并要把其中的思想和结论与自身的生活状况联系起来。而作者也清醒地意识到这种可能性。这本书主要是作为研究著作而写就

的,因而它呈现了一组确定的结果但却散陈其中,许多篇幅零散地提示了新近分居者或离异者会遵循的实际反应和行为过程。毋庸置疑,少数人的著作能强烈地影响总体的社会行为。《第二次机会》这本书只不过是目前日趋猛增的、有关婚姻与离异的大量专业及流行书籍的一个小小部分。这些书籍是现代性反思性的一部分:它们惯例性地充当组织和转换其所报告或分析的某些社会生活面相的职责。任何人,他只要思考今天的婚姻问题,或面对婚姻破裂或长时间的亲密关系的情境,都会了解许多(尽管不总是在推论意识的层面上)有关婚姻和离异在社会竞技舞台上的“运作状况”。这些知识并非与实际的运作毫不相关,它们是实际生活的组成部分。在现代性的条件下,它们对于社会生活的所有场合来说都是正确的。

不仅如此,在某种意义上,每个个体都意识到现代社会活动的反思性建构(the reflexive constitution)及它对于个人生活所蕴藏的含义。对我们来说,在一段被惯称为“生命周期”(lifecycle)的时间间断内,自我认同形成跨越现代性的不同制度情境的轨道。面与现代的场景相比较,生命周期被用于非现代场合则更为恰当。我们每个人不仅具有而且实践着一种个人经历,依据有关可能的生活方式的社会或心理信息流,这种个人经历被反思性地组织起来了。现代性是一种后传统的秩序,在其中,“我将如何生活”的问题,必须在有关日常生活的琐事如吃穿行的决策中得到回答,并且必须在自我认同的暂时呈现中得到解释。

让我们现在从个人生活层面转向更为制度化的层面,以沃勒斯坦和布莱克思理的整个研究作为背景,刻画出现代性这种恼人的喧哗现象的特征。

现代性：一般考察

就本书而言,我是在很宽泛的意义上使用“现代性”这个术语的,它首先意指在后封建的欧洲所建立而在 20 世纪日益成为具有世界历史性影响的行为制度与模式。“现代性”大略地等同于“工业化的世界”,只要我們认识到工业主义并非仅仅是在其制度维度上。^[3]工业主义是指蕴含于生产过程中物质力和机械的广泛应用所体现出的社会关系。作为这种关系,它是现代性的一个制度轴。现代性的第二个维度是资本主义,它意指包含竞争性的产品市场和劳动力的商品化过程中的商品生产体系。上述两个维度在分析上均可与监控制度(the institutions of surveillance)区分开,后者是与现代社会生活的出现相联系的组织化权力大量增长的基础。而监控则意味着对臣民的监督性控制,无论这种控制是采用福柯(Foucault)意义上的“可见”监督,还是利用信息去调整社会活动都是一样。这个维度依次可与在“战争的工业化”的场合中对暴力手段的控制区分开来。现代性宣告了“整体战争”时代的开始,在其中,武库所潜在的毁灭性力量异常巨大,它以核武器的存在作为主要标志。

现代性产生明显不同的社会形式,其中最为显著的就是民族-国家。当然,直到人们记起社会学的固有趋向是集中在把社会作为其指定的研究对象,我们才意识到民族-国家概念代表一种陈旧的观察。社会学家的“社会”,至少在现代性的时代就是指民族-国家,但通常这是隐含的等同,而不是外显的理论化等式。作为社会实体,民族-国家与大多数传统的秩序形式

有着根本性的区别。其发展仅作为更为广泛的民族－国家体系的一部分(这种民族－国家体系在今天已具有全球化的特征),它具有特定形式的领土性(territoriality)和监控能力,并对暴力手段的有效控制实行垄断。^[4]在国际关系文献中,民族－国家常被看成“能动者”,或作为“代理人”(agent)而不是“结构”,当然这样也有其确定的理由。因为现代国家是反思性的监控体系,即使它们不是在“行动”的严格意义上去行动,它们也会在地缘政治的范围上遵循协调的政治和计划。就此而言,它们是现代性的更为普遍的特征,即组织兴起的主要例证。现代组织的特征不在于其规模或其科层制的品质,而在于受其认可和必须承担的集中式的反思性监控(reflexive monitoring)。当有人提及现代性,他就不仅仅指组织的种类,还指组织过程本身,即跨越无限的时空距离而对社会关系进行规则化的控制。

在许多关键方面,现代制度与前现代的文化及生活方式的所有方面都是不连续的。把“现代时代”与先前的其他任何时代区别开来的最为明显的特质,恰恰是在于现代性的极度推动力。现代世界是一个“快速飞逝的”世界:不仅其社会变迁的步伐比以前的所有体系都更快,而且其范围和深刻性也与以前迥然有别。借助这些,现代性影响着预先存在的社会实践和行为模式。^[5]

用什么来解释现代社会生活的独特动力品质呢?三个主要因素,或三组主要因素与之有关,而每个(组)因素对本书中所展开的论点都是基本的。第一个因素我称之为时空分离(separation of time and space)。当然在所有文化中,都存在某种时间计算的既定模式及为自身空间定位的方式。没有一个社会,在其中个体没有有关未来、现在及过去的时间感。每种文化

也都具有某种形式的标准化空间标志,它表明特殊的空间知觉。因此,在前现代的情境下,时间和空间通过空间的定位而联结在一起。

较大的前现代文化发展了更为正式的计时和定位的方法,如日历以及用现代标准看来十分粗略的地图。事实上,它们是“分离”时间和空间的先决条件,用以充当更为宽广的社会体系形式出现的前提。尽管如此,在前现代时代,对多数人以及对日常生活的大多平常活动来说,时间和空间基本上通过地点联结在一起。时间的标尺不仅与社会行动的地点相联,而且与这种行动自身的特性相联。

时间与空间的分离首先包含时间的“虚空”维度的发展,它也是地点转换的主要杠杆。机械时钟的发明和扩散通常可以正确地理解为这一过程的最初表现,但重要的是,不要以过于肤浅的方式去解释这种现象。机械计时工具的广泛使用不仅促进而且预设了日常生活组织会发生深刻的结构变迁,这种变迁不仅仅是区域性的,而且,它无疑也是全球化的过程。我们今天的世界,拥有通用的计时系统以及全球标准化的时区。就其社会意义以及经验意义而言,这不同于所有的前现代的时代。世界地图,作为一种全球规划,其上面再也没有禁地,它在空间的“虚空”上是与钟表一样的符号。它不仅仅是描绘“那有什么”或作为地球地理学的模型,而且更是社会关系中基本转型的建构性要素。

时间和空间的虚空并非是一种直线发展,而是一个辩证过程。在通过时空分离而结构化的社会情境中,有可能存在许多形式的“被活的时间”(lived time)。并且,时空的切割并不意味着从此以后它们成为人类社会组织相互异己的方面。恰恰相

反,它为不同场合协调社会活动提供了时空重组的坚实基础。如果没有被分离的时空的重新融合,许多组织及作为现代性特质的那种特定组织,要跨越无限时空距离而对社会关系进行规则化控制,就是不可思议的。现代的社会组织假定可以超越物理的现实而对许多人类行动加以准确地协调;这些行动与在“什么时间”和在“什么地方”是直接相连的,而不像是前现代时代,要经由地点这个中介。

我们都能体会到,时空分离对于由现代性引入到人类社会事务中来的那种巨大的推动力来说是多么的重要。这种现象使“用历史去创造历史”的观念普遍化,它的深入发展,使得现代社会生活逐渐脱离传统的束缚。伴随标准化的“过去”和普遍可利用的“未来”的创造,这种历史性(historicity)就其形式而言成为全球性的现象:诸如“2000年”这种日子变成全人类认可的标志。

时间和空间的虚空过程对现代性推动力的第二种重要影响,即社会制度的抽离化来说是至关重要的。我精心选择抽离化这个隐喻来反对“分化”(differentiation)的概念,后者有时被社会学家所采用,作为对比前现代和现代社会系统的手段。分化带有功能的进步性的分离意象。因此,这一概念隐含一种观点:在前现代社会中以一种松散的形式组织起来的活动模式,随着现代性的出现,变得更为专门化,更为精确。毋庸置疑,这种观念有某种效度,但它无法把握现代制度本质和影响的基本要素,即社会关系从地方性的场景中“挖出来”(lifting out)并使社会关系的在无限的时空地带中“再联结”。确切地说,这种“挖出来”就是所说的抽离化的内涵,对于由现代性所引入的时空分离的巨大增长而言,抽离化是关键因素。

抽离化机制(disembedding mechanism)有两种类型,我分别称之为“符号标志”(symbolic tokens)和“专家系统”(expert systems),又把它们统称为“抽象系统”(abstract systems)。符号标志是交换媒介,它有标准价值,因此在多元场景中可以相互交换。其本原的,也是最为重要的例证就是货币。虽然较大的前现代社会体系也都发展了某种货币交换,但是随着现代性的出现和成熟,庞大的货币经济则更为精致,更为抽象了。货币把时间(因为它是信用手段)和空间(因为标准化的价值允许同不直接接触的许多个体进行相互交易)分成诸多类别。而专家系统则通过专业知识的调度对时空加以分类,这种知识的效度独立于利用它们的具体从业者和当事人。在现代性的条件下,这种专家系统无孔不入,渗透到社会生活的所有方面,如食品、药物、住房、交通等等。专家系统并不局限于专门的技术知识领域。它们自身扩展至社会关系和自我的亲密关系上。就现代性的专家系统而言,医生、咨询者和心理治疗专家的重要性和科学家、技术专家或工程师一样,并无差别。

两种型式的专家系统本质上都依从于信任,而正如已经指出的,信任这个概念将在本书中扮演主要角色。信任与信心(confidence)不同,后者被齐美尔(G. Simmel)称之为包含在正式交易中的“弱归纳知识”。^[6]生活中的一些决策就是基于过去的趋势,或在某种方式上认为是目前要依靠过去经验所作的归纳推理。这种信心是信任中的一种要素,但其自身并不足以界定信任关系。信任意味着是对“承诺”(commitment)的一种跨越,这是不可化约的“信念”(faith)的一种品质。它是与时空的缺场(absence)以及无知之间有着特殊的关联。我们没有必要信任一个总是在眼前,其活动能被直接监控的人。这一点可以举例

说明。如果一项工作,它单调乏味,报酬很低,做好这件工作的诚心不足,那么这通常是“低信任”的位置;而“高信任”的位置,其工作的实施大多没有管理或监督人员的在场。^[7]与之类似,当一技术系统被特定个体多少全然了解的时候,也不需要信任。就专家系统而言,信任把狭窄的技术知识搁置起来,这种知识是为大多数的人所拥有的,对他们的生活产生常规影响的那类编码信息。

就其种类和水平而言,信任千差万别;它作为基础支撑着我们赖以对自身行动加以定向的一大堆日常决策。但无论如何,信任感并不总是有意识地采取决策的结果。更为通常地,它是作为这些决策基础的心智上的一般化态度,植根于信任和人格发展之间的纽带之中。我们能作出信任别人的决定,这种现象是正常的,这是因为现代性包含第三个基本因素(前文已提及,但在下面还将作深入的讨论),即现代性的内在反思性。但是,信任所蕴含的信念也倾向于反抗这类的计策。

与特定的情境、个人或体系相关的信任态度,在更为一般化的层次上,与个体和群体的心理安全感直接相联系。在现代性的条件下,信任和安全、风险和危险以种种具有历史独特性的方式而相互并存。例如,在日常社会活动中,抽离化机制换回了宽广的相对安全的活动场域。生活在工业化国家及其他某些区域的当代人,也普遍免受前现代时期的人们日常所面对的危险,如源自恶劣自然环境那些危险。另一方面,通过抽离化机制自身,新的风险和危险也被引发出来,这些风险和危险有的是区域性的,有的是全球性的。人工配方的食品也许会有传统食品所没有的毒素;而环境的危害可能会对整体的地球生态系统构成威胁。

现代性本质上是一种后传统秩序。时空转型伴随着抽离化机制,驱使社会生活脱离固有的规则或实践的控制。这就是彻底的反思性的背景,它是现代制度推动力的第三种主要的影响。现代性的反思性必须与内在于所有人类活动的、对行动的反思监控区别开来。现代性的反思性指的是多数社会活动以及人与自然的现实关系依据新的知识信息而对之作出的阶段性修正的那种敏感性。对现代制度来说,这种知识信息并不是无关的,而是其本身内在的组成因素,这是一种复杂的现象,因为在现代社会条件下,存在着对于反思性反省的诸多可能性。正如《第二次机会》的讨论所表明的,社会科学在现代性的反思性中扮演一个基本的角色,它们并不仅仅以自然科学所采取的方式来“积累知识”。

时空分离:跨越广阔的时间与空间领域的社会关系的联合,并一直到包括全球体系的状况。

抽离化机制:由象征标志和专家系统(它们合起来等于抽象系统)所组成。抽离化机制使互动脱离了场所的特殊性。

制度反思性:定期地把知识应用到社会生活的情境上,并把这作为制度组织和转型中的一种建构要素。

表1 现代性的动力

在社会科学和自然科学知识这两方面,现代性的反思性混淆了启蒙思想的期望,尽管说这本身恰是那种思想的产物。现

代科学和哲学的先驱们坚信,自身正在为确立社会和自然世界的知识开辟道路。他们以为,追求理性是要克服传统的教条,提供的是一种可靠性的感觉,以取代传统和习俗的专断品格。但实际上,甚至就自然科学的核心领域而言,现代性的反思性削弱了知识的确定性。科学依赖的不是证据的归纳积累,而是依赖方法论上的怀疑原则。一个特定的科学信条,无论受到怎样的推崇,貌似建构得多么完美,它早晚都会被修正,或者会依据新的观念或发现,被全然抛弃。现代性和极端的怀疑之间的总体关系就是一旦其被公之于众,那就不仅会困扰哲学家,而且对普通人而言也是存在性的烦恼。

地方性、全球性与日常生活的转型

现代性的全球化的趋势,内在于刚刚被勾勒出的动力影响之中。普适性特征的时空重组、抽离化机制和现代性的反思性看来都阐释了扩张主义,即在与传统上的固有实践相遇时,现代社会生活的那种鲜明特性。在某种意义上,现代性所导致的社会活动的全球化,就是真正的世界性联系的发展过程,这些联系包含在全球民族-国家体系中或国际的劳动分工之中。然而,概而言之,全球化的概念最好被理解为时空分延(time-space distanciation)的基本方面的表达。全球化使在场和缺场纠缠在一起,让远距离的社会事件和社会关系与地方性场景交织在一起。我们应该依据时空分延和地方性环境以及地方性活动的漫长的变迁之间不断发展的关系,来把握现代性的全球性蔓延。与上述所提及的其他的每个过程一样,全球化必须理解为一种

辩证的现象,在一种时空分延关系中,一极的事件会在另一极上产生不同甚至相反的结果。地方与全球之间的辩证法是本书中所强调的基本观点之一。

至少就某些抽离化机制的后果而言,全球化意味着没有人能“逃避”由现代性所导致的转型:如由核战争或生态灾难所造成的全球性风险。现代制度的许多其他方面,包括在小范围上起作用的方面,也会影响到生活在高度“发达”地区之外那些较为传统情境下的人们。而在那些发达地区,在日常生活的本质中,地方和全球之间的联结已被束缚在一组更深刻的演变中了。

直接依据抽离化机制的影响,我们就能够理解这些使日常活动诸多方面变得操作化的演变。这种操作化(deskilling)不仅仅是一个日常知识为专家或技术专家所独占的过程(因为在专业知识领域,经常有难以估量或存有高度争议的特点);它不只是一个单向的过程,因为专家的信息作为现代性反思性的一部分,也不停地以某种形式为外行人所重新占用。这种言论可用于社会学家以及其他任何专家的著作上:我们看到的,诸如《第二次机会》等书的发现那样,可能会渗透到社会环境中,服务于人们对各种婚姻和离异的决策。抽离化机制中的信任并不局限于普通百姓,因为在由专家系统所制约的现代社会生活的各个方面中,没有人能成为多面手的专家。生活在现代性条件下的每个人都受到众多专家体系的影响,因此最多也只能加工其表层肤浅的知识。

并不只是技术专家才意识到抽象系统的脆弱和限度。很少有人对所接触的技术知识体系保存盲目的信任;无论是否出于有意识的行动,每个人都会在这种体系所提供的行动的相互竞争可能性之间进行选择,或者脱身而去。信任常与实际的接受

相混合：它是一种个体和现代性的制度之间所进行的“效果协商”(effort - bargain)。对抽象系统的种种怀疑或敌对态度，可与对其他抽象系统的想当然的信赖相共存。例如，一个人也许绝然拒绝食用包含添加剂的食品，但如果他不能自耕其食，那必然要对提供优质产品的“自然食物”的供应商报以信任。当一个人在对正统的医学职业不再着迷，他就会转向整体论医学。当然，这是一种信念的转移。一个疾病患者如果在治疗中对所有形式的专家的主张都持怀疑态度，那她就会拒绝接触医护人员，而不管疾病如何恶化。但即使是一个极端反对医护的人，也会发现绝对难以逃避医学和医疗实践体系的影响，因为它们已经影响了许多方面的“知识环境”和日常生活的具体因素。例如，它们影响了主宰食品生产的规则，无论这些食品就其品质而言是“人工的”还是“自然的”。

经验的传递

实质上，所有人类经验都是传递性的，是通过社会化尤其是通过语言的获得来实现的。在个体回忆以及集体经验的制度化这两个水平上，语言和记忆都是内在关联的。^[8]对于人类生活而言，语言是时空分延的主要的和原始的手段，它使人类活动超越动物经验的即时性。^[9]如列维 - 斯特劳斯(Levi - Strauss)所说，语言是一种时间机器，它允许不同世代之间的社会实践得以再现，使过去、现在和未来的分化成为可能。^[10]口语是一种媒介，一种踪迹，由于人类对语言结构特征的掌握，它在时空中的消失与时空距离上的意义保持可以和谐共存。口述与传统不可

避免地紧密相联。例如,欧格(Walter Ong)在有关言说和写作的研究中所指出的,口头文化“非常看重记录在高度保守的制度中以及在口述和写诗的过程中的过去,这被程式化地(相对不变的)核算,用以保存储藏在过去经验之外的难于获得的知识,因为如果没有文字去记录,这些知识就会消逝”。^[11]

虽然列维-斯特劳斯和其他学者灵巧地发现了写作和“热的”(“hot”)、动力社会体系的出现之间的关系,但只有依尼斯(Innis)及其之后的麦克卢汉(Macluhan)才以一种娴熟的方式,建立了媒体对社会发展的影响,尤其是媒体与现代性的产生之间关系的理论。^[12]他们都强调主导的媒体类型和时空转型之间的联结。媒体有助于改变时空关系的程度并不依从于它所携带的内容或“信息”,而是依从于其形式和可再生产性。如依尼斯指出,纸草作为书写媒体,极大地拓展了行政体系的范围,因为它比以前所用的原料更容易运输、储存和再生产。

现代性和其“自身的”媒体密不可分,如印刷文本和后继的电子信号。现代制度的发展和扩张与经验传递的巨增直接相关,这些传播形式为经验传递和发展创造了条件。在书籍还是由手工做成的年代里,阅读必须有先后顺序,书籍一定要从一人传向另一人。前现代文明时期的书籍和文本实质上仍是适应了传统的传递,就其特征而言,根本上也不离“经典”左右。而印刷材料则很容易地超越时间和空间,因为它们差不多可以同时被分发给众多读者。^[13]在古登堡(Gutenberg)的《圣经》出现后仅仅半个世纪内,全欧洲的城市中雨后春笋般出现了数百家印刷厂。而在今天,印刷物仍是处于现代性及其全球网络的核心。实际上,人类每种已知的语言都被付诸印刷,即使在文明程度很低的社会中,被印刷出来的资料连同生产和解释它

们的能力也是行政管理和社会协作的不可替代的手段。据已知数据,自从古登堡的时代以来,世界每15年印刷物的数量就翻一番。^[14]

对于早期现代国家以及其他先行的现代性制度的兴起来说,印刷是主要的影响因素之一。但要追溯高度现代性的起源,恰恰是大众印刷媒介和电子通讯日益融合与发展才是重要的。大众传播印刷物的出现时代,通常被认为早于电子讯息的时期,而麦克卢汉尤其支持这一看法,他极端地用一种媒介去反对另一种媒介。依据纯粹的时间次序,原初的大众印刷物报纸的出现比电视机早一个世纪。但仅仅关注一个阶段早于另一阶段出现是会误入歧途的;从早期开始,电子通讯就对大众印刷媒介的发展具有重要的意义。虽然电报的发明略迟于日报和期刊的第一次兴旺时期,但我们现在已知道它对报纸,事实上也对新闻概念本身都是基本的。而电话和无线通讯则进一步拓展了这种联系。

早期报纸(以及所有种类的其他杂志和期刊)在把空间从地点中分离出来上发挥了重要的作用,但由于印刷和电子媒体融合以后,这个过程才成为一种全球化的现象。借助现代报纸的发展,它很容易得到证实。因此,布如克-戈劳思(Susan Brook-Gross)就曾考察过报纸时空“伸展范围”上的变迁。她发现在电报普及之前,19世纪中叶的一份美国报纸中典型的用语,与19世纪早期以及之后的那些用语迥然不同。报道发生在美国的其他城市的事件所用的新闻术语,并没有今天的读者在读报时所常有的那种即时性。^[15]

布如克-戈劳思指出,在电报发明之前,描述事件的新闻报道都是近期发生在身边的;事件发生的距离越远,它被报道的时

间就越迟。远方的新闻以一种她称之为“地理束缚”的方式出现。如来自欧洲的材料,以包裹的形式用船邮来,其呈现带有原初的形式:“船来自伦敦,而这就是它所捎来的新闻”。换言之,通讯渠道和时空差异的压力,直接地塑造印刷新闻的呈现方式。而随着电报以及之后的电话和其他电子媒介的引入,事件日益成为主宰新闻内容的决定因素,而不是事件在其中发生的地点。就事件自身的位置而言,绝大多数新闻媒介保持“特权地位”的感觉,对当地新闻给以特殊关注。但这种特殊地位产生的背景无非只是事件的突出性而已。〔16〕

毋庸置疑,电视、电影和音像所呈现的视觉形象创造了印刷物无法采用的传递性经验的组织结构。然而,和报纸、期刊、杂志及其他种类的印刷品类似,这些电子媒介既是现代性的抽离化及全球化趋势的表达,也是这种趋势的工具。在现代制度的建构过程中,作为重组时间和空间的模板,印刷和电子媒介之间的相似性比其差异更为重要。在现代性的条件下,传递性经验的两个基本特征就证明了它们之间的相似性。一个特征就是拼贴画效应(collage effect)。一旦事件对场所处于多少是全然的主宰地位时,媒体的表现就采取把故事和新闻并置起来的形式,它们之间除了“时间性”和“后果”之外,一无所同。报纸页和电视节目指南同样是拼贴画效应的显著的例证。有人认为,这种效应标志着叙事的消失,甚至可能标志着符号(signs)从其所指(referents)的对象中分离出来。是否确实如此?〔17〕当然不是。拼贴画确实不是叙事;但大众媒体中不同项目的共存并不是符号的混乱丛生。反之,并排呈现的不同的“故事”,体现了结果的次序,它是转型的时空环境的典型特征。在时空转型中,场域的限制大多会消失。它们当然不会

为单一叙事增添什么，但它们依赖于，并且以某种方式表现了思想和意识的统一性。

现代时代的传递经验的第二个主要特征就是远距离事件侵入到日常的意识中，就某种实质的部分而言，这种经验是依据对自身的知觉而被组织的。在新闻中所报道的许多事件，也许被个人视为外在的和遥远的，但它们同等地进入日常活动之中。由传递的经验所引发的熟悉性常常会导致“现实倒置”(reality inversion)的感觉：所碰到的真实的客体和事件，似乎比其媒体的表征还缺乏具体的存在。并且，日常生活中罕见的许多经验(如与死亡和垂死过程的直接接触)在媒体表现中常常会碰到；而敌视真实的现象本身会导致心理问题。对这一现象，我在后面会展开讨论。概言之，在现代性的条件下，媒体并不反映现实，反而在某些方面塑造现实。但是，这并不意味着我们应得出这样的结论：媒体创造了“超现实”的自主的王国，其中的符号和意象就是一切。

那种主张现代性正在分裂和离析的观点是陈腐的。有些人甚至推测，这种分裂标志着一个超越现代性社会发展的崭新时代即后现代时代将会出现。然而，现代制度的统一的特征，正像分散的特征对于现代性尤其是高度现代性的时期是核心一样，它也是现代性的核心。时空的“空虚化”开始了建立单一“世界”的运动过程，其中没有预先存在的事物。在大多数前现代文化包括中世纪的欧洲的文化中，时空融会了上帝和精灵的领域以及“地位的特权化过程”。^[18]概言之，文化的多种模式和前现代的“世界体系”的意识特质塑造了人类社区的真正分野。相反，晚期现代性则创造了一种情境；在其中，人类就某些方面而言变成“我们”，面对的是没有“他人”存在的问题和机遇。

高度现代性及其存在参量

高度现代性的特征,在于对自然力理性(providential reason)的广泛怀疑,以及对科学和技术作为双刃剑的认可(即认为科学和技术为人类创造了新的风险和危险的参数,但也为人类提供了有益的可能性)。对自然力理性的这种怀疑,并不局限于哲学家和知识分子的著作和沉思中:我们已洞悉到对反思性的存在参量的觉知,在更广泛的层面上也成为反思性自身的一部分。生活在由高度现代性所生成的“世界”里,会有力不从心的感受,^[19]它不仅仅在于发生了多少持续的深刻的变迁过程,而且在于这种变迁并不总是依从于人类的期望或人类的控制。以往人们设想社会和自然环境将日益臣服于合理性秩序的期望。这个预想已经被证明是无效的。而现代性的反思性以一种即时的方式和这种现象联结在一起。知识对其所分析或描述的行动环境的缓慢的进入创造了一组不确定性,为后传统的知识主张增添了循环和易错的品质。

自然力理性的观念,即对事物本性的日益增加的世俗化理解,内在地使人类的生存更为安全、更有所益,这带有导源于前现代时期的命运观的残余。命运的观念当然带有忧郁的色调,但它们总是蕴含着一种认为事物的进程早已以某种方式被预先注定了的观念。在现代性的环境下,传统的命运观念依然存在,但在大多数方面,它们与风险成为一个基本因素的观念并不一致。把风险当作风险来接受,把或多或少由抽象系统所强加于我们自身的定向当成现实来接受,就是去认可我们活动的所有

方面都不遵从命定的进程,并且所有活动都可能是偶然的。在这种意义上,现代性的特征可精确地界定为贝克(Ulrich Beck)所称的“风险社会”,^[20]其含义比现代社会生活导入了人类必须面对的新型的危险的事实更为丰富。生活在“风险社会”之中,意味着对行动的开放的可能性,无论积极的还是消极的,都采取一种算计的态度,而在当代的社会存在中,我们无论作为个体还是全体都以一种持续的方式遭遇这种种的可能性。

因为现代性是反思性地动员起来的,而其动力则是内在无规律的,所以现代社会活动本质上具有反事实的品质。在后传统的社会世界中,在任何特定的时刻,个体和集体都会遭遇到无限的潜在行动进程(以及与之相伴随的风险)。在这些可能之间进行抉择总是一项“宛若的”事情,也就是一个在“可能的世界”之间进行选择的问题。现代性的环境中的生活,最好理解为对反事实的惯例性企图(routine contemplation of counterfactuals),而不仅仅意味着从作为传统文化特征的“朝向过去”向“朝向未来”的转换。

就晚期现代性的极度反思性而言,未来不仅仅包括对马上来临的事件的期望。“未来”在现在依据知识对其赖以发展的环境的缓慢动员中被反思性地组织起来。而就是这同样的过程,以明显悖论的方式经常挫败这种知识所昭示的期望。在高度现代性的体系中,未来学的流行并不是一种古怪的假设,而是古代占星术在当代的翻版。它标志着在风险评价和估量的场景中,承认对反事实的可能性的考虑对于反思性来说是内在的。当然,从某些方面看,这种观点早已被建构进现代制度之中了。例如,从很早时起,保险就不仅与资本主义市场中的风险相关联,而且也与广泛的个体和集体特质的潜在未来相关联。保险公司

这一方对未来的推算本身也是一种风险事业,但它可能以某种方式限制风险的某些关键方面,这种方式无法用于大多数实际的行动场景。对保险公司来说,风险计算是依据保险统计而得出的,这些公司典型地排除了与大规模统计中心可能性计算不一致的风险,即“上帝的行动”(acts of God)。

生活总是风险性的交易,它充满着危险。与前现代体系相比较,为什么在现代社会生活中,风险评价和反事实思维倾向特别显著呢?我们还要加上有关专家知识的问题:在前现代文化中,人们也为其问题咨询有关专家如魔术师或巫师。在现代性中,有关信任和抽象系统有什么独特的因素?事实上,在上述两个方面,前现代体系和现代制度的普适性之间,都存在主要的差异。就第二个问题而论,差异在于抽象系统的所有领域以及技术知识和外行知识之间的关系的本质。在前现代社会中,也有专家,但很少有技术系统,尤其在较小的社会中,技术系统更为少见;因此,对这样的社会中的个体成员来说,如果他们愿意,他们就有可能仅依据其自身的地方性知识,或者其直系亲属群体的知识,来引导自身的生活。相比之下,在现时代,没有这种对生活的投入也是可能的。如我所指,在某些方面,对地球上的每个人,尤其是对生活在现代性的核心地理区域的所有个体来说,这一点都是正确的。

当我们对前现代和现代体系作比较时,在技术知识和公众知识之间联结上的差异,涉及专家技能和信息对普通行动者的可获得性的问题。前现代文化中的专家知识倾向于依赖模棱两可的编纂的程序和符号形式;或者当这种知识被编纂成典籍,由于刻意要保护少数人对文字的独占,它们便不能为普通的人所获得。对专家知识的深奥性的保持,尤其这种深奥性在与“技能

和艺术”分离的地方,它可能是专家占据显赫地位的主要根基。而在现代体系中,专家知识的深奥,与其难以言说的神圣性之间少有相关或全然无关,但它依从于长期的训练和专业化的结合,尽管专家(如社会学家)也常建立由行话和仪式所组成的防线,以保护其专业知识的特殊地位。事实上,专业化是现代抽象系统的关键品质。如果个体有可资利用的资源以及获取知识的时间和能量,那么表现为现代专家知识,原则上就可被所有个人所利用。在现代知识体系中,只有一两个小的角落能允许任何人都能成为专家。这意味着抽象系统对大多数人来说都是晦涩的。作为在抽离化机制的场景中,在信任拓展中所隐含的要素的那种抽象系统的晦涩品质,来源于为抽象系统所需要并由其所培育的专业化的强度本身。

现代专家知识的专业化本质直接导致现代性的无规律的失控品质。现代专家知识,与大多数前现代形式的专家知识相对立,是高度反思性地被利用的,它在总体上趋向于持续的内在完善或增效。专家解决问题通常是依据其明晰或精确界定难题的能力而定(这种品质依次对进一步的专业化产生影响)。然而,一个给定的问题越是受到精确地关注,那对有关的个人而言,所涉及的知识领域就越是模糊不清,人们也越是不能预测对超越其特定领域的贡献所能产生的后果。虽然专家知识被安排进更广的抽象系统内部,但是其自身受到的关注日益狭隘,并可能产生那种难以控制的出乎意料之外的未遇见到的后果,除非专家知识得到进一步发展,否则同样的现象会重复发生。^[21]

专业化的专家知识及其古怪后果的结合,解释了为什么反事实思维以及风险概念的中心地位在现代性的境况下如此重要。在前现代的文化中,“超前思维”通常或是意味着归纳利用

所储存的经验,或是意味着咨询占卜者。如谷物要播种,得在心里盘算未来的需要和季节的变换。传统上所建立的耕作方法,也许伴随专业巫师的忠告,被用于联结现实需要和未来的结果。而在现代社会生活中,个体能通过混合已建立的习惯和特定专家的咨询来处理生活中的“一般修缮”和难以预期的偶然事件。而专家自身,再强调一次,他们并不是人口中可清晰分辨的阶层,借助对狭隘的专业领域的执着的关注可以继续其专业工作,而较少关心更为广泛的后果或意涵。在这种环境下,风险评估大多就被较为牢固地建立起来的行为模式所掩盖了。但无论如何,这些实践也许会突然过时,或屈服于彻底的转型。

专家知识并不创造稳定的归纳场所;新型的、内在奇异的情境和事件,是抽象系统的扩展无法避免的后果。在反思性灌注的行动领域之外,仍有危险存在(如地震或自然灾害),但大多受到过滤,并且在一定程度上是由这些行动领域所主动造成的。我们经常是依据能被精确评价的概率的参量而不是以保险公司的推算方式来考虑风险的。但在晚期现代性的环境下,因为框定风险的知识环境有着可变性,许多形式的风险并不能被精确评价;甚至在相对封闭的情境中,风险评价“直到受到进一步的关注”才会有效。

为什么现代性和个人认同之间相关联?

我想指出,在高度现代性的条件下,自我认同和全球化中的转型,是地方性和全球性的辩证法的两级。或者说,个人生活中亲密行为方面的变迁,与真正宽广领域的社会底结的建立直接

相关。这并不意味着我否认存在许多种类的更为中间的联结纽带,如地方性和国家组织之间的联结纽带。但由高度现代性所导入的时空分延的层次如此广阔,以致“自我”和“社会”在人类历史中首次在全球性背景下交互联结了。

在高度现代性的境况下,众多因素直接影响到自我认同和现代制度之间的关系。正如前文所强调的,现代性在人类事务中导入了基本的动力,这些动力伴随的是信任机制和风险环境的变迁。我并不赞同像有些人所提示的那样,把现代时代看成是空前特异的高焦虑的时代,以跟以前的时代相对比。焦虑和不安全感折磨着我们的时代也包括其他的所有时代,并且我们没有理由认为更小、更传统的文化中的生活比我们今天的生活更为平稳。但当前的焦虑的内容和形式肯定业已被改变了。

现代性的反思性已延伸到自我的核心部位。或者说,在后传统秩序的场景中,自我成为反思性投射。个体生活中的变换总是需要心理重组,它在传统文化中常常以过渡的仪式(rites de passage)被仪式化。在这样的文化中,集体层面上的事情代代之间少有改变,而改变了的认同清楚地处于监视之下,如当个体从青春期迈向成年的时候。相反,在现代性的情境下,变化的自我作为联结个人改变和社会变迁的反思过程的一部分,被探索和建构。在沃勒斯坦和布莱克思理的研究中,这一点得到明确强调,并且其研究不仅是有关这一过程本身的真实记录,而且也对此一过程作出了建设性的贡献。如他们所说,个体在婚姻分离后必须要培育的“新的自我感”,作为创造新型社会形式的过程的一部分,如现代继养过程(“抚养”这个术语是近期的发明,有助于表达现在所描述的内容)一样,是被建立起来的。沃勒斯坦和布莱克思理所分析的“返回早期经验”的过程,在精确意义上

就是自我认同的反思动员的一部分；它并不局限于生活中的危机，而是与心理组织有关的现代社会活动的普遍特征。

在这些场景中，抽象系统主要地不仅包含在现代性的制度秩序中，而且包含在自我的形塑和连续体中。例如，儿童的早期社会化，日益依从于专家（儿科专家和教育者）的忠告和指导，而不是依从于一代代的直接的传授，并且这种忠告和指导自身也是对社会化过程中有关研究的反思性反应。作为学术研究的科目，社会学和心理学因此以一种直接的方式和自我的反思性相关联。而在所有种类的治疗和咨询模式的兴起中，可以发现抽象系统和自我之间最为显著的联结。可以以一种纯粹的形式去解释治疗的发展，把它作为现代制度对自我经验和情感逐渐衰弱的影响的反应。也许有人会说，现代性毁坏了小社区和传统的保护框架，用更大的非个人组织来取而代之。在个体缺乏由更为传统的情境所能提供的心理支持和安全的世界中，他们感到迷失和孤立无援，而治疗能使个人转向一种世俗化的忏悔方式。

我并不想说这种观点应该全然抛弃，因为毫无疑问它包含合理的因素。但有足够的理由认为它实质上是不适当的。在较为传统的背景下，自我认同以一种与自我社会关系对立起来的方式而在现代性上变得问题重重。然而，这并不只是一种失落的情境，也不意味着焦虑水平必然提高。治疗不仅仅是应付新焦虑的手段，它也是自我反思性的表达，与更为宽广的现代性制度一样，这种现象在个体层次上以同等尺度平衡着机遇和潜在的灾难。

这种观点在后面的章节中会得到进一步阐述；但在此之前，我们将探讨与自我及自我认同有关的某些一般性的问题。

这些思考，加上如前所述的观点，将形成作为整体研究的一般概念背景。

注 释

- [1] Judith Wallerstein and Sandra Blakeslee , *Second Chances* (London : Bantam , 1989).
- [2] 同上,引自第 293、294、296、297 及 308 页。
- [3] 有关这些观点的其他部分的详细评注请参阅 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge : Polity , 1990).
- [4] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge : Polity , 1985).
- [5] 见 Giddens , *Consequences of Modernity*.
- [6] Georg Simmel , *The Philosophy of Money* (London : Routledge , 1978), 第 179 页。
- [7] Alan Fox , *Beyond Contract* (London : Faber , 1974). 作为一种关于系统中的信任的几点概括化的讨论,可参阅 Susan P. Schapiro , “The social control of impersonal trust ” , *American Journal of Sociology* , 93 , 1987。
- [8] 参阅 Paul Connerton , *How Societies Remember* (Cambridge : Cambridge University Press , 1989)。
- [9] Giddens , *Central Problems in Social Theory* (London : Macmillan , 1979).
- [10] Claude Lévi-Strauss , *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968).
- [11] Walter J . Ong , *Interfaces of the Word* (Ithaca : Cornell University Press , 1977).
- [12] Harold Innis , *Empire and Communications* (Oxford University Press , 1950) ; Marshall McLuhan , *Understanding Media* (London : Sphere ,

1967)。

- [13] Christopher Small , *The Printed Word* (Aberdeen : Aberdeen University Press , 1982)。
- [14] J . M . Strawon : “ Future methods and techniques ” , in Philip Hills (ed.) , *The Future of Printed Word* (London : Pinter , 1980) , 第 15 页。
- [15] Susan R . Brook-Gross, “The changing concept of place in the news”, in Jacquelin Burgess and John R . God , *Geography , the Media and Popular Culture* (London : Croom Helm , 1985), 第 63 页。
- [16] 参阅 E. Relph , *Place and Placelessness* (London : Pion , 1976) ; Joshua Meyrowits , *No Sense of Place* (Oxford : Oxford University Press 1985)。
- [17] 尤其是 Jean Baudrillard, 参阅 Mark Poster , *Jean Baudrillard* (Cambridge : Polity , 1989)。
- [18] Yi Fu Tuan, *Topophilia* (Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1974) ; Robert David Sack, *Conceptions of Space in Social Thought* (London : Macmillan , 1980)。
- [19] Giddens , *Consequences of Modernity*。对其中一个非常不同的隐喻的重要分析, 请参看 James R. Rosenau , *Turbulence in World Politics* (London : Harvester , 1990)。
- [20] Ulrich Beck : *Risikogesellschaft : Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt : Suhrkamp , 1986) 。
- [21] 有关这个难题, 参看 Zygmunt Bauman , *Modernity and Ambivalence* (Cambridge : Polity , 1990)。

第2章 自我：本体的安全和存在性焦虑

必须依据个体的心理构造的完整图景,才能对有关自我认同展开描述。在以前的著述中,我曾提出这样的图景应该采取“分层模式”(stratification model)的形式^[1]。我们始于这样的前提:成其为人,就是指总是依据某种描述去确知自身当下的行为及其原因。在存在主义的现象学和维特根斯坦主义的哲学视野内,这种观点的逻辑得到很好地探讨。在我们日常活动中,社会习俗的生产和再生产受到我们丰富多彩的生活情境中“正在上演角色”的能动者(agent)的反思性监控。在这种意义上,反思性的觉知是所有人类行动的特征,并且是前文所述作为现代性的固有成分的大量发展的制度反思性的特定条件。所有人类持续地调控其活动的场境,以此作为其活动的特征;并且这种调控总是具有话语的性质。换言之,如受质询,行动者通常能够给出有关他们所从事的活动的本质及原因的话语性解释。

然而,人类能动者的可知性,并不局限于对其行动条件的话语意识。能够“继续下去”的诸多因素是在实践意识(practical consciousness)的层面上完成的,并被容纳到日常活动的连续性中。实践意识和行动的反思性监控融合在一起,但它是“非意识的”(non-conscious),而不是无意识的(unconscious)。在社会活

动的进程中,许多形式的实践意识不能“呈现在心智之中”,因为其默契或不言而喻的品质形成了允许行动者专注手头事务的基本条件。然而并不存在使话语意识和实践意识分离开来的认知障碍,因为在总的无意识和意识之间有界线。从定义上说,认知和情感支配的无意识方式尤其反对被置于意识之中,并且在意识中也仅仅以歪曲或变换的方式呈现出来。

本体的安全和信任

实践意识是本体安全感的认知与情感的依托,而本体安全感又是所有文化中的大部分人类活动的特点。本体安全的观念与实践意识的默契的品质紧密相联,或者借用现象学的术语,是与日常生活中“自然态度”所认为的“涵括”(bracketings)紧密相联。对于日常活动和话语的异常琐细的一面,可能出现的另一方面的问题在于潜伏着无序(chaos)。这种无序不仅仅是无组织化,而且也是对事物和他人的真实感受本身的丧失。这里,加芬克尔(Garfinkel)的日常语言“实验”和有关人类存在的基本特征的哲学反思紧密地联系在一起。^[2]回答最简单的日常询问,或者对最粗略的言辞作出反应,也需要对向个体开放的近乎无限可能性范围进行涵括。作出一种特定的“合适的”或者“可接受的”反应,也必须存在共享的,但却是未得到证明的和无法证明的现实框架。有关人和事物的共享现实感,是坚实的,同时也是脆弱的。其坚实性由高水平的日常社会互动场域的可信性所传达,因为它们由外行能动者所生产和再生产。加芬克尔的实验违反如此顽固地保持着的习俗,以致立刻引起了那些被牵涉

进来的人士的戏剧性反应。

这些反应是认知和情感失去方向的表现。而只要研究一下加芬克尔研究的草案,我们就会发现:自然态度的脆弱性也是明显的。所发生的情形是,通常能得以成功维持的日常习俗遭到焦虑的侵扰而被淹没。自然态度把有关我们自身、他人和客体世界的种种问题置而不论,把这些问题看成是理所当然的,这样做为的是避免打断日常生活的连续。如果以一种率真的方式提出这些问题,那么这些问题的答案比之那种知识在整体上“缺乏基础”的感觉,则更为极度地不确定;甚至可以说,内在于解决这些问题的困难也是在解释为什么知识和主张的表面上有“可证明的”形式,但却无法获得完全稳固的根基这一问题上的一个基本部分。为了实践我们的生活,我们通常把一些难题看成是理所当然的,而在数个世纪的哲学探索中,人们发现,这些难题早已消亡在怀疑主义的凝视之下了。这些难题包括那些所谓存在性问题,它们存在于哲学分析之中,也存在于个体所度过的心理危机阶段中的一个很实际的层面上。这些问题关涉到时间、空间、连续性和认同。在自然态度中,能动者认为,保持其活动的存在性参量是理所当然的,但绝非根植于他们所遵从的互动习俗之上。从存在的角度来看,它们意味着对时间段和外延范畴的默契接受,也意味着对客体、他人和对本研究而言最为重要的自我认同的默契接受。

在抽象的哲学讨论层面上来探究这些主题,当然与实际的“生活”显然不同。对日常习俗有序性的另一方面造成威胁的无序,在心理上可被看成是克尔凯郭尔(Kierkegaard)意义上的畏惧(dread),即一种被焦虑所淹没的景象,这种焦虑直抵我们那种“活在世上”的连贯性感受的深处。实践意识,以及由它再生

产出来的日常惯例,不仅(甚至是最主要地)因为它们蕴含着社会稳定性,而且因为它们在组织与存在问题有关的“宛若”环境中扮演建构性的角色,因此有助于涵括这些焦虑。它们提供定向模式,以在实践层面上“回答”有关存在框架的诸多问题。这种分析的突出重要性,在于使人明了这些“回答”的支撑面是情感性的而不仅仅是认知性的。我们将会看到,通过对存在问题提供符号解释,不同的文化情境使人们有可能获得体现在日常生活一致性中的“信念”。那么,符号解释在此方面的效能有多大,就是非常重要的问题了。如果没有相应水平的潜在情感承诺(我将证明其起源大多是无意识的),意义的认知框架就不会创造出那种信念。而信任、希望和勇气都与这种承诺相关联。

从人类心理发展的角度来看,这种信念是如何获得的呢?使个体穿越过渡时期、危机和高风险的环境的自体安全感,是由谁创造的呢?在情感以及一定程度上的认知意义上,扎根于现实存在中的信任,即对个人的可信度有信心的感受,是在婴儿的早期经验中获得的。在回应温尼科特(D. W. Winnicott)的观点时,埃里克森(Eric Erikson)所谓的“基本信任”构成了原初的关联(original nexus)。在这种关联中,朝向他人、客体世界和自我认同的复合的情感认知的定向得以显现。^[3]基本信任的体验是布洛赫(Ernst Bloch)所说的特定“希望”的核心,也是蒂里希(Tillich)所称的“存在的勇气”的根源。通过早期的看护者爱怜的注意而得以发展,基本信任以一种命定的方式把自我认同与他人的评价联结在一起。基本信任所认为的与早期看护者之间的相互亲密的关系,本质上具有无意识的社会性,其存在先于“主我”(I)和“宾我”(me),并且也是这两者之间任何分化的本原。

基本信任以一种本质的方式与时空的人际组织相联结。对看护者分别认同的觉知,源于对缺场的情感接受:即相信看护者会返回来的信念,即使他(她)不在婴儿面前。基本信任的锤炼通过温尼科特所说的“潜在空间”(事实上也是一种时空现象)得以实现,这种空间在距离上把婴儿和原初的看护者联系起来。借助潜在空间的创造手段,婴儿实现从全能向掌握现实原则过渡。这里的“现实”,不能仅仅理解为给定的客体世界,它还是一组经验,这些经验是通过婴儿和看护者之间的亲密关系而被建构性地组织起来的。

从早期生活开始,在潜在空间中的婴儿和看护者之间关系的锤炼过程中,习惯和惯例扮演着基本的角色。在个体的后期活动中,惯例、协调性的习俗与本体安全感之间的核心联结得以建立。从这些联结中,我们能够明了为什么日常惯例中显然次要的方面会具有加芬克尔的“实验”所呈现出来的情感显著性。而与此同时,日常惯例也表现了早期训练的投入所蕴含的深层矛盾状况。正如维特根斯坦所明确揭示的,日常活动的实行从来不采用一种自动的方式。就对身体和话语的控制而言,为了能够在社会生活中“继续”下去,能动者必须要保持持续的警觉。习惯和惯例的保持是反抗焦虑威胁的关键堡垒,就此而言,它本身也是一种充满张力的现象。

正如温尼科特所言,婴儿总是“位于难以置信的焦虑边缘”。很小的儿童并不是一个“存在者”(being),而是一个“正在走向存在的存在者”(going-on being),他必须借助由看护者所揭供的抚养环境才能被“唤入存在之中”。^[4]通过培育“存在”感以及和“非存在”的分离,日常训练有助于为生存建立“成形的框架”。它是本体性安全的基础。它包括面向客体世界诸多方面的种种

定向,这些定向会在个体的后期生活中携入象征的遗存。借用温尼科特的术语,“过渡性的客体”(transitional object)连通着婴儿和看护之间的潜在空间。这些初次的“非我客体”,同与之总是本质相联的惯例一样,既是对焦虑的防护,同时也与把客体和个人联结到稳定的世界中的初显的经验相联结。在弗洛伊德的意义,过渡客体先于“现实检验”(reality testing),因为它们是具有具体手段的一部分,儿童借助它们能实现从万能控制向操作控制的转移。

我将指出,在正常环境中,儿童投射到看护者身上的信任,可被看成是一种抵御存在焦虑的情感疫苗,这是一种保护,以抗拒未来的威胁和危险的,这种保护使得个体在面对让人消沉的境遇时还能保有希望和勇气。在行动和互动的周围情境中,从基本信任与那里的风险和危险的关系来看是一种遮护装置。它是防护甲或保护壳的主要情感支撑,正常的个体借助它来处理日常生活事务。

就身体上和心理上的健康而言,生命的维持内在地服从于风险。人类的行为强烈地受到传递的经验以及人类行动者自身的算计能力的影响,以致于每个人(普遍地)都被隐含在真实生命事务中的风险焦虑所淹没。“不受到伤害性”的感受,即那种排除负面可能性而选择希望的普遍态度是来源于基本信任的。保护壳实质上是一种“非现实”的感受,而不是对安全的确信无疑:它是在实践层面上对可能事件的涵括过程,而这些事件可能会威胁能动者身体上和心理上的完整性。它所提供的防护壳可能会暂时或更久地被偶然事件所穿透,这些偶然事件所表明的是内涵所有风险的负面性的偶然联系都是真实可及的。试问汽车司机在路过严重交通事故的现场之后难道不会小心地慢速行驶

几英里？这样的事例（不是在抽象可能性的反事实世界中，而是以一种有形的生动事实）显示了驾驶的风险，因此有助于说明保护壳如何被暂时地撕裂。但那种相对不受伤害性的感受又会马上涌现，驾车者便又有机会重新加速。

强调当然的惯例和本体安全之间的相互依赖，并不意味着有关“事物的慈善”（beneficence of things）感受是源于对习惯的固执坚持。相反，对固有惯例的盲目承诺，也许是神经强迫症的标志。这种强迫性，无论任何原因，都源于婴儿的失败，它以促发基本信任的方式敞开了潜在空间。就是这种生长于不能把握的焦虑中的强迫性，缺乏特定的希望，而这种希望能创造超越现成模式的社会活动。如果惯例是成长中的个体自主性的中心因素，那么，结果便是：在社会生活的场境中，有关如何“继续”的实践上的把握并不对创造性造成伤害，反而会促发创造性，并反过来由创造性所推动。其范例就是语言的获得和应用，而这一点在话语范围内也适用于早期形式的学习和经验。

创造性，意味着在涉及预先确定的活动模式时，能够创新地行动或思考的能力，它与基本信任紧密相关。就其本质而言，信任本身在一定意义上是创造性的，因为它需要一种“跳入未知”的承诺，或者说一种幸运的抵押品，这种抵押品意味着接受新鲜经验的准备状态。然而，去信任也是去（无意识地或者相反地）面对丧失的可能性，即就基本信任的情形而言，就是看护入援助的可能丧失。害怕丧失促发努力；维持基本信任的关系由儿童在情感上进行“运作”，同时也与“认知性工作”的学习相联系，而这种学习必须投入到即使是重复的习俗重演之中。

把自身创造性地投入到与他入以及客体世界之中，近乎确定无疑地是心理满足和“道德意义”之发现的基本成分。我们无

须凭借神秘的哲学人类学就可说明,作为日常现象,创造性的经验是个人价值感并因此也是心理健康的基本支撑。如果个体不能创造性地生活,那么无论这是因为他们被强迫重演故技惯例,还是因为他们不能充分有效地与周围的个人和客体形成紧密的联系,慢性忧郁症或者精神分裂症倾向都可能发生。温尼科特指出,在儿童早期生活中,“中等可期望的环境”是这种创造性社会参与得以发展的必要条件。婴儿必须跨越“疯狂”阶段,按照温尼科特的言语,这个阶段“以一种对众多儿童让步的特定方式使单个儿童疯狂”,并且“如果它出现在以后的生活中,那它就完全是疯狂了”。在儿童获得早期惯例并且开放他和他的看护者之间潜在空间的阶段,其“疯狂”就是其创造性。儿童“创造一个客体,但如果客体并未存在的话,客体就不会被以那样的方式创造出来”。^[5]

基本信任的建立是自我认同的精致化,同样也是与他人和客体认同的精致化之条件。儿童和看护者之间的潜在空间提供了否定其他客体作为“非我”的手段。从儿童与主要的看护者相结合的阶段起,儿童就能把自身和看护者区分开,而同时,看护者也降低了满足儿童需要的持续关心的程度。通过分离为早期的(也是无意识的)的非我提供自我呈现的潜在空间,在某些方面正与成人心理治疗中所达到的分离阶段相对应。在早期儿童的依恋中,如果信任和可靠性没有造成一种完整断裂,那么就可能会导致损伤性的后果。在儿童和成人的患者中,信任是一种模式,它应付隐含在潜在的空间开放性中的时空缺场。当然,有时时空缺场是有意识地造成的。例如,有的儿童患者被心理医生允许与其看护者分开,是因为心理医生考虑到要培养这些儿童患者的自主性。

焦虑和社会组织

我在前文已指出,在人类早期生活中所获得的惯例及把握惯例的形式,不只是个人和特定客体世界之间的调节模式。它们是“外在世界”实体的组成部分,如果没有它们,人类生存的安全就不可能。同时,这种接受是通过对非我的认识所形成的自我认同的根源。虽然这种观点强调早期现实遭遇的情感维度,但是它与维特根斯坦所提供的有关外在实体本质的观点完全可以沟通。维特根斯坦的哲学有时被其解释者推向相对主义的方向,但维特根斯坦显然不是相对主义者。他认为,存在一个普遍经验的外在实体世界,但它并没有在习俗的有意义成分中得到直接反映,习俗成分为行动者组织其行为提供帮助。意义并不是通过外在现实的描述而被构建起来的,也不是包含在独立于我们的现实遭遇的符号学编码的秩序之中。确切地说,“不能诉之于言词的东西”,就是在日常实践的层次上与别人和客体之间的互动、它们塑造了可以言说的意义、也塑造了包含在实践意识中的意义的必要条件。

因此,了解言词的意义,就是能够把它们当作日常生活的惯例重演的组成部分而加以使用。我们去认识现实,不是去了解我们看到的東西,而是去看在日常实践中形成的差异的结果。要了解“桌子”的意义,就是去了解其用途是什么,它也隐含着桌子的用途,与其他的功能客体如椅子和长凳的用途有别。意义预设一组差异的存在,当在日常经验中偶遇时,这种差异不仅仅是结构主义意义上能指(signifiers)之间的差异,而且还作为现

实的一部分而被接受。

在习得语言之前,表现为语言意义上的差异,首先是在由儿童和看护者之间所引入的潜在空间中得以建立。现实不仅仅是此时此地,也不是即时感知的场合,而是对缺场的认同和改变,缺场就是个人暂时看不见,或完全未曾接触过的,但却被认为是“在彼处”存在的现实。因此,关于外在现实的学习,大多是经由媒体传递的经验的问题。虽然这种经验的大多数丰富组织,要依赖于语言细节的分化,但对外在现实特性的掌握则开始的更早些。了解缺场的个人和客体的特征,即把真实世界当作真实来接受,依赖于基本信任所提供的情感安全。萦绕在某些个体生活中的非现实感受可以采取许多形式,而它们都归同于这些个体在其早期的儿童时代没有很好地发展基本信任。他们有的觉得客体世界或他人仅是一种虚幻的存在,有的对于自我认同的连续性不能保持清晰的感觉。

焦虑必须在与个体所发展的整体安全体系的关系中得到理解,而不能仅仅被看成与特定风险或危险相联结的独特性现象。实际上,所有做过被试的学生都会同意焦虑必须与恐惧区分开来。恐惧是对特定威胁的反应,因而具有确定的对象。正如弗洛伊德所说,与恐惧相反,焦虑“忽视对象的存在”。换言之,焦虑是个体情感的一种一般化的状态。弗洛伊德继续指出,任何给定情境中所感受的焦虑的程度,在很大程度上依赖于个人的“关于外在世界的知识和权力感”。^[6]“准备接受焦虑的心理状态”的场景与焦虑本身不同,因为它是机体面对威胁源时的生理上和功能上的条件。行动的准备,似乎促进对危险的适当反应;而焦虑自身则是不适当的,它倾向于麻痹而不是促发相关的行动。^[7]

由于焦虑是弥散的,所以它自由漂浮:它缺乏特定的对象,而能依附于对任何原初刺激作出转弯抹角的(虽然在无意识中是精确的)反应的项目、特质或情境。弗洛伊德的著作包含许多表现众多种类的固着(fixation)或强迫症(obsession)人士的典型例证,但另一方面,这些人似乎相对地免于焦虑感情的困扰。焦虑是可以替代的:症候置换焦虑,它被所采纳的行为的僵化形式所“吞没”。不过,这种形式是紧张的,因为焦虑的爆发出现在个人不能实现或被制止实现某一行为的时候。就对焦虑的控制而论,替代物的形成具有两方面的长处:它们使之避免对源于矛盾心理的心理冲突的直接体验,防备焦虑从其本原得到进一步的发展。我们似乎有理由作出如下结论:焦虑并不导源于无意识的压抑;相反,焦虑造成与之相联的压抑和行为症候。焦虑实质上就是恐惧,它通过无意识所形成的情感紧张而丧失其对象,这种紧张表现的是“内在的危险”而不是内化的威胁。我们应该把焦虑的本质理解为一种无意识组织起来的恐惧状态。在一定程度上,焦虑感可以被有意识的体验到,但说“我感到焦虑”的个人,正常而言,也能觉知其焦虑的对象。这种情境,比之无意识水平上焦虑的“自由漂浮”品质,显然有所不同。

所有个体都在种种形式的惯例基础上发展某种本体安全的框架。他们依据情感和行为的“程式”来处理危险以及与之相联的恐惧,而这种程式会成为其日常行为和思想的一部分。就其对个体的安全体系的统一性造成(无意识地)可觉知的威胁而论,焦虑与恐惧不同。对此沙利文(H. S. Sullivan)比弗洛伊德本人对焦虑的分析更加有用。^[8]沙利文强调,在儿童生活的很早时期,就出现了安全感的需要,并且,这种需要“比起导源于饥渴的冲动来说,在人的身上显得更加重要”。^[9]

和温尼科特、埃里克森一样,沙利文也强调婴儿的早期安全感源于看护者的培育,沙利文依据婴儿对父母的认可或不认可的敏感性来解释这种安全感。早在对他人的不满形成有意识的反应之前,焦虑的体验就通过对看护者的不认可的真实或想象的感受而形成了。焦虑被体验为与他人的反应以及与自尊的出现有关的“宇宙性的”经验。一旦基本的安全体系建立起来,焦虑会侵犯自我的核心,这也就是为什么个体难以使之具体化的原因所在。由于与客体世界的建构性的特征相关的自我觉知变得模糊不清,正在发展的焦虑会威胁自我认同的觉知。只有依据基本的安全体系即本体安全感的源泉,个体才会拥有通过基本信任从认知上组织起来的与个人和客体的世界相关的自我经验。

焦虑与恐惧(或存在有一种外在地建构的客体的忧虑)之间的区分,常常与对神经性焦虑和正常焦虑之间所做的进一步区分相伴随。^[10]然而,如果我们承认焦虑基本上依从于无意识的操作,那么后一种区分似无必要。所有的焦虑既是正常的也是神经质性的:说它正常,原因在于基本的安全体系机制总是包含促发焦虑的因素;而在弗洛伊德所用的短语即焦虑“没有客体”的意义上,焦虑是神经质性的。焦虑对人格的破坏性影响程度,或者其在诸如强迫行为或病态恐惧行为中的表现程度,依照个体的心理社会发展程度的变化而变化,但这些特征并不是不同类型的焦虑的功能。毋宁说,它们与焦虑的水平以及与之相联的压抑的本质有关。

焦虑的种子,植根于对与原初的看护者(常常是母亲)分离的恐惧之中。对儿童来说,这种现象会更为普遍地威胁正在出现的自我的核心也会威胁本体性安全的真实核心。对缺失的恐惧,即从抚养者的时空缺场中发展出来的信任的消极面,是早期

安全体系的遍布性特征。它依次与由抛弃感所促发的敌意相联系：这种抛弃感是爱的情操的对立面，而后者则与信任相联，促发希望和勇气。在儿童之中，由焦虑所引起的敌意可以简单地理解为对无助的痛苦反应。除非受到抑制和引导，这种敌意会导致循环式的焦虑，尤其在儿童之中，愤怒的表现会对抚养者产生反向的敌意。^[11]

识别(identification)和投射构成克服潜在循环式焦虑和敌意的主要手段。识别是部分性的和情境性的，它承担对方行为的特质或形式，而这些特质或形式与促发焦虑的形式的缓解或降低有关。识别总是紧张的，因为它具有部分性特点并包含投射机制，还因为它基本上是对潜在焦虑的防御性反应。由看护者的缺场，即作为基本信任发展场所的时空关系，所引起的焦虑，是识别的第一推动力，也是要把握客体世界特征的认知学习过程的开始。变成“部分的对方”，意味的就是逐步理解有关缺场的意义和作为一个独立个体的“对方”是什么。

焦虑、信任和社会互动的日常惯例如此紧密的联结在一起，以至于我们可以恰当地把日常生活的仪式理解为应对机制。这种论说并不意味着这些仪式可以用功能术语来解释，即不意味着能把它解释为焦虑降低的手段(因此这也是社会互动的手段)，而是意味着它们与焦虑的社会控制的方式联结在一起。由戈夫曼对街上行人之间的“公民冷淡”所作的卓越分析的观察，有助于维持在公共场合中互动赖以发生的一般化信任态度。^[12]在日常互动中，这是现代性“作用”方式的基本部分，通过将之与前现代场境中的典型态度相比较，我们就能理解这种现象。

在现代社会生活的公共场景中，市民冷淡表现了一种有关

由参与者所制定的相互认可和保护的内隐契约(implicit contract)。个体在街上遭遇另一个体,通过有风度的一瞥,表示对方值得尊重,然后通过调整目光显示自己对对方没有威胁;对方也是如此。而在传统场域中,“熟人”和“生人”之间的界限是明确的,个体不具有市民冷淡的仪式。他们或者避免凝视对方,或者盯住对方,而这种方式在现代社会环境中会显得粗鲁、富于威胁。

由戈夫曼所讨论的日常生活中的信任和策略的仪式,不仅仅是保护自身的尊严和他人的尊严的方式(或者以特定的方式用来损害或贬低尊严)。就它们关涉日常互动的基本实质而言,即通过控制身体体态、面部和目光以及通过使用语言,它们触及了本体安全的最基本方面。

存在性问题

获得本体安全,等于就是在无意识和实践意识的层面上去拥有所有人类生活都会有所体现的基本存在性问题的“答案”。正如克尔凯郭尔所言,焦虑在一定意义上与自由相随。自由并不是人类个体的天赋特征,而是导源于对外在现实和个人认同的本体论理解。人类所获得的自主性源于其拓展经验传递的广度的能力:即洞悉在感知卷入的即时情境之外的客体和事件的性质。牢记这一点,我们就能重新解释克尔凯郭尔有关焦虑作为“自由的可能性”的描述。^[13]作为普遍现象,焦虑源于个体去超前思考及预期与当下行动有关的反事实的未来可能性的能力和必要性。但焦虑(或其类似物)又以一种更深刻的方式来自真

实的“信念”，这种信念的存在独立于本体安全所隐含的个人和客体之外。

在早期心理发展进程中，幼儿要“回答”的原初存在问题涉及存在自身，这就是对“外在实在”的本体框架的发现。当克尔凯郭尔把焦虑或基本的畏惧分解为“反抗非存在的生存斗争”时，他直接指向这个难题。对人类个体而言，生存就是拥有本体性的觉知。^[14]它与自我认同的觉知不同，但在幼儿的经验发展过程中，两者紧密联系在一起。“反抗非存在的生存斗争”是个体永恒的任务，它意味着不仅仅去“接受”现实，而且去创造本体参照点，并使之成为日常生活场域中“正在进行”的事件的一个固有方面。在克尔凯郭尔的意义之上，存在就是“在世界上存有”(being-in-the-world)的模式。在“做”(doing)日常生活时，所有人都要“回答”生存问题；他们的回答是借助所实行的活动的本质。如下文要提及的其他存在问题，这些“回答”基本上是在行为层面上付诸实施的。

在前现代场域中，传统在联接行动和本体范围中扮演关键的角色；传统提供组织化社会生活的媒介，这种媒介特异性地适合本体戒律。首先，传统通过限制反事实未来的开放性来安排时间。所有文化(包括最为坚定的传统文化)中的人类，都会区分未来、现在和过去，并且依据合适的未来考虑来权衡行动的替换进程。但如前所述，在传统的实践模式占据主宰地位的地方，过去会把宽广范围的“可靠的实践”插入未来之中。时间不是空虚的，而连贯的“存有模式”把未来与过去联结起来。并且，传统创造了事物的确实感，它典型地糅和了认知和道德上的因素。世界是其本原的样子，因为它应该是那个样子。当然，在许多传统文化中，事实上也在所有的理性化的宗教体系中，可以发现明

确的自体概念,虽然它们与传统实践的扮演本身处于极度的张力关系之中。

第二类的存在性问题,并不如此地关涉作为外在世界和人类生活之间关系的生存本质。在与时间的无限或“永恒”相比较的人类有限性的幌子之下,这里也存在基本的时间维度。所有人类都生活在我在别处所称的存在性矛盾(existential contradiction)的境况之中:人是无生命世界的一部分,但从这个无生命世界分离出来之后,作为自我意识的存在能觉知到自身的有限品质。正如海德格尔所说,定在(Dasein)是一种存在,他不仅仅生存和死亡,而且能觉知其自身死亡的地平线。这是“有关非存在的存在性的觉知”。正如蒂里希所言,“这种觉知在于认可非存在是人自身存在的一部分”。^[15]就纯粹生物学的意义而论,死亡是相对确定的,即是机体的生理机能的衰竭。与生物学意义上的死亡相反,克尔凯郭尔指出,“主体性死亡”(subjective death)是一种“绝对的不确定性”,我们不能对之获得内在的领悟。存在性的问题就是如何去接近主体性的死亡:“就是这种情形,使生命的个体无论如何都被排除在接近死亡的可能性之外,因为如果没有使自身滑稽可笑地献身于自身实验的祭坛之上,那么他也就不可能在实验中充分地接近死亡;也因为他在这类实验中无法对实验进行控制,因而他也就从中学不到任何东西”。^[16]

在心理分析理论中,有限性存在的地平线在焦虑的起源中并不占有显著的地位。换言之,无意识无法构思它的死亡,这并不是出于克尔凯郭尔给出的理由,而是因为无意识不具备时间感。在弗洛伊德理论中,死亡焦虑主要来自对他人缺失的恐惧,因此直接与缺场的早期掌握相联系。然而,这两种解释之间的

偏差是更为表面化的,它并非是真的。如果我们不能理解“主体性的死亡”,那么,死亡不过是生存向非生存的过渡;并且,对非生存的恐惧就变成心理发展中幼儿的主要的焦虑之一了。对幼儿生存的威胁首先是对缺失的感受或预感,即感觉到他人和客体的稳定性与由看护者所提供的稳定关系相联系。看护者的可能缺失提供了起始的框架,而与自我有关的对死亡和疾病的恐惧由此得以突显。在无意识的层面上,有理由认为,个人无法想象其死亡。正如弗洛伊德所说,所有的个体都作为我们自身死亡的旁观者而无意识地关注生存。随着对时间范畴的认知把握的日益增进而发展起来的有关有限性的人类意识,与极为基本的焦虑类型联结在一起。

对人类行动者而言,认可死亡觉知在存在上的中心地位,并不意味着必然赞同克尔凯郭尔和海德格尔在其基础上所建立的“真实性”(“authenticity”)哲学。对海德格尔来说,死亡就是定在的“最深层的可能性”,在作为必然性而显现自身时,这种可能性使“真实生活”成为选择。有限性使我们能洞悉其他瞬变事件的道德意义,如果没有有限性的地平线,这种意义就会拒绝存在。有限性的觉知所带来的“良心的诉求”,激发人类能意识到其“面向死亡的存在(being - unto - death)的时间本质”。海德格尔所说的“决心”(resolve)就是一种迫切性,它是个体在其生命时间“耗尽”之前使自身专注于其生命的一种需要。^[17]海德格尔的这种观点,不是一种道德哲学,而是人类经验的真实性写照。然而,这种观点肯定难以在超验基础上予以维护。这种观点首先指向受克尔凯郭尔所称的“死亡之上的疾病”所折磨的文明。克尔凯郭尔假借这个术语来指人类接受死亡作为其事实上的终结的倾向性。^[18]尽管导源于个体发展的对有限性的焦虑

是普遍的,但死亡的文化表现并非如此。宗教宇宙论在发展有关死后生活或重生循环的观念时狡猾地利用了这种种焦虑。然而,它们并不总是不择手段地总通过强调个体存在的短暂性来培育道德意义。

第三类存在性问题涉及他人的存在。在现象学的早期文献中,没有问题得到更为深入的探讨,但我们必须仔细地避免作为这种文献牺牲品的哲学错误。胡塞尔在其有关人际知识的系统阐述中吸收了笛卡尔的理性主义。如果采纳这种观点,那么我们会认为,虽然个体能感知另一个人的身体,但不能理解作为主体的个体。笛卡尔写道:“比之我自己的身体,我能更好地了解我自身的灵魂。”但他继续写道,本我仅仅能了解他人的身体,因为本我无法接近他人意识。^[19]而依据胡塞尔,我们仅仅在来自我们自身的移情式推理(empathic inferences)的基础上才能觉知他人的感情和经验。众所周知,这种观点的不充分被证明是其哲学中难以驾驭的困难之一。一种自我的超验哲学,在无法弥补的唯我论(solipsism)中得以终结。

这种困难在后期维特根斯坦的哲学中以及在更为精致的存在主义现象学的种种观点中得以避免。自我意识对于他人的觉知没有第一性,因为语言(它是内在公共性的)成为接近两者的手段。互为主体性(intersubjectivity)并不源于主体性,而是与之相近的另一方式。假设儿童的早期经验先于语言的获得,我们如何以发展的术语来扩展这种观点?并且,如果我们拒斥胡塞尔的观点,在什么意义上他人的存在才是存在性的问题?其答案来自在前文中已经发展的论辩中。领会他人的品质,以一种即时的方式,同对客体世界的早期探索以及同后来成为自我认同确定感情的首次激动相联结。个体不是突然遭遇他人的存

在;以一种情感认知的方式去“发现他人”,在自我觉知的最初发展中占据核心地位。而如果这些早期的发展过程在那时没有准备就绪,那么后继的语言习得将不可能。

“他人的问题”,并不是个体如何实现从自身内在经验的确定性向不可知的他人转变的问题。毋宁说,它涉及种种内在的联结,这些联结存在于领会他人的特征和本体安全的其他主要中枢之间。在儿童的早期生活的缓慢发展中,在成人的活动中,信任他人就是体验稳定的外在世界和完善自我认同感的源泉。这里生死攸关的,就是对“他人”的可靠性和统一性的“信念”。信任他人始于个体信心,即对看护者的信心的场合中。但它先于对作为“个人”的他人的觉知,并在后来形成社会生活的主体间性本质的概括化因素。在社会生活中,信任,即对人际关系和事物“现实”的深信不疑,相伴而行。为维持一个“可观察且可说明的”世界,对他人的反应是必不可少的,然而并不存在一个可供绝对依靠的支点。社会再生产展现的不是物理世界的因果决定特征,而总是对习俗的妥善利用的偶然性质。并且,社会世界不好理解为在其中“自我”面临“改变”的情境多元性。它应该理解为一种情境,在其中,每个个体同等地参与到组织可预测的社会互动的动态过程之中。日常生活的秩序性是一种奇妙的事项,但它不是来自任何外部的干预;它作为日常行动者的持续成就,以一种全然惯常的方式而被引发。这种秩序性是牢固而持久的;然而,对他人的一瞥、语调的变化以及面部表情或身体体态的改变,都会对它造成威胁。

第四类存在性问题精确地关涉自我认同。但什么是自我认同的确切的含义?因为自我是某种紊乱的现象,因此自我认同不能仅仅指涉其在时间上的某种持续性,哲学家常借用这种持

续性来讨论客体或事物的“识别”。^[20]与作为一般现象的自我相反,自我的认同假定了反思性觉知的存在。或者说,就是在“自我意识”这个术语的意义上,个体具有意识。换言之,自我认同并不仅仅是被给定的,即作为个体动作系统的连续性的结果,而是在个体的反思活动中必须被惯例性地创造和维系的某种东西。

自我认同的支撑性的话语特征就是“主我/宾我/你”(或其对应物)的语言分化。然而,我们对与自我认同有关的,米德(G. H. Mead)所谓的主我和宾我的详细阐述并不满意。在米德的理论中,“宾我”就是在儿童的心理发展进程中有意识的“主我”的识别,即一种社会认同。依其所言,“主我”是个体积极的原初意志,它控制着作为社会联结的“宾我”。我们同意米德的观点,即在对其早期经验的社会场合的反应中,幼儿开始发展自我。但是,主我宾我(以及主我/宾我/你)的关系是内在于语言中的,而不是个体的非社会部分(主我)与“社会自我”之间的联结。“主我”是个语言转换器,它从术语的网络中获得其意义,而借助这个网络,主体性的话语系统得以形成。运用“主我”以及其他相关的主体性术语的能力,是自我觉知突现的条件,但并不由此限定自我觉知意义。

自我认同并不是个体所拥有的特质,或一种特质的组合。它是个人依据其个人经历所形成的,作为反思性理解的自我。认同在这里仍设定了超越时空的连续性:自我认同就是这种作为行动者的反思解释的连续性。它包括人的概念(personhood)的认知组分。成为一个“人”,而不仅仅是一个反思行动者,还必须具有有关个人(如用到自我和他人时)的概念。虽然存在这种观念的一些因素对所有文化都是共同的,但对“人”的理解则肯

定依文化的改变而改变。在转换的场域中运用“主我”以及每个已知文化的特质的能力,是个人性的反思性概念的最基本特征。

在事例的总体面貌上,分析自我认同的最好方式,就是把自我认同与自我感分裂或残缺的个体相对照。莱恩(Laing)提供了关于这种问题的最重要探讨。^[21]他指出,本体不安全的个体倾向于表现出下述一种或多种的特征。首先,他也许缺乏个人经历连续性的一致感受。个体也许不能获得关于其生命的持续观念。莱恩引用了卡夫卡笔下一位人物的表述:“我从来没有确信自己在活着”。^[22]时间经验中的断裂常常是这种情感的基本特征。时间被领会为一系列分立的时刻,而每一时刻以一种无法获得的持续“叙事”方式把后续经验与原初经验切割开来。对湮灭的焦虑以及对被外在冲击的事件所吞没、所粉碎、所倾覆的焦虑,经常是这种情感的相关物。第二,在充满变迁的外部环境中,个人难免充满对其存在的可能风险的忧郁,并且依据实际行动而被忧郁所麻痹。莱恩所称的“内在死亡”的个体经验,源于没有能力去阻隔外在冲击的危险,也就是源于没有能力去维持笔者前面所说的保护壳。被这些焦虑所吞没的个体,也许寻求“与环境的融合”以逃避成为萦绕于自身的危险的靶子。第三,个人不能在自我完整(self-integrity)中发展或维持信任。因为他缺乏“善意的自我关注的热情”,他在道德上感到“空虚”。^[23]矛盾的是,行动者常把其行为和思想置于不断的内心审查之中。在这种幌子之下,自我审查是强迫症式的;其经验上的结果与另一情形中的感受异常相同。这种感受设定,自我的生动自发性已死去,已成为无生命之物。

正常的自我认同感是这些特征的倒置。拥有合理稳定的自我认同感的个人,会感受到能反思性地掌握的其个人经历的连

续性,并且能在某种意义上与他人沟通。通过确立早期的信任关系,这种个体也能建立保护带,以在日常生活的实际行动中“过滤”掉许多普遍威胁到自我完整性的威胁。最后,个体能够把完整性作为有价值的事物接受下来。在反思控制的范围内,这种个体有充分的自我关注去维持“活生生的”的自我感,而不是像客体世界中的事物那样具有惰性的特质。

自我认同的存在问题与个体为自身所“提供”的个人经历的脆弱性质之间存在紧密的联系。个人的认同不是在行为之中发现的(尽管行为很重要),也不是在他人的反应之中发现的,而是在保持特定的叙事进程之中被开拓出来的。如果一个人要在日常世界中与他人保持有规则的互动,那么其个人经历就不能全然是虚构的。它表现为持续地吸纳发生在外部世界中的事件,把它们纳入关涉自我的、正在进行着的“故事”之中。正如泰勒(C. Taylor)所说,“为了保持自我感,我们必须拥有我们来自何处、又去往那里的观念”。^[24]这种慢性的“工作”,当然含有无意识的一面,它甚至还可能主要由梦编织而成。做梦过程能很好地表现无意识选择和记忆的丢弃,而这种过程则总是在白天结束时才开始进行。^[25]

稳定的自我认同为本体安全的其他因素,即对事物和他人的实在性的接受的存在设下了前提,但它并不能从后者中直接引申出来。与本体安全的其他存在维度一样,自我认同感既是强健的也是脆弱的。说它脆弱,是因为个体在心智中反思性保持的个人经历只是众多其他潜在的故事中的一个,而这些故事可以讲述的是个人作为自我的发展过程;说其强健,是因为在个人活动的社会环境中,自我认同感得以足够安全地维系,以能承受主要的张力或过渡。

存在性问题关涉人类生活的基本参量,并且由每个在社会活动的场域中“践行”的个体所解答。它们设定下列的本体论的和认识论的因素:

存在和存有:即存在的本质、客体和事件的识别。

有限性和人类生活:人类既是自然的一部分,然而又作为有感知和反思性的造物与之相分离;这造成存在的矛盾。

他人经验:即个人解释他人的特质和动作的程度。

自我认同的连续性:在连续的自我和身体中,人的概念的持续感受。

表 2 存在性问题

像其他的存在性活动场所一样,自我认同的“内容”,即个人经历由之建构的特质,也会随着社会和文化的改变而改变。在一些方面这是异常明显的。如个人的名字,在其个人经历中是主要因素;而社会命名的实践中,姓名表现亲属关系的程度以及在生活的某个阶段命名是否会改变,所有这些在文化之间都有差别。然而,也存在其他更为精妙的也更为重要的差别。反思性的传记以与故事变化同样的方式(如故事形式和风格)发生变化。我将继续论证,在现代性的境况下,这个问题在评价自我认同的机制时,具有根本的重要性。

身体和自我

自我,当然是由其肉体体现的。对身体的轮廓和特性的觉

知,是对世界的创造性探索的真正起源。借助这种探索,儿童了解客体和他人的特征。儿童并没有领会自己“有”身体,因为自我意识是通过身体的分化而不是其他方式而出现的。有关身体和自我的关系,维特根斯坦再一次给予我们许多教诲。儿童对其身体的领会主要是依据与客体世界及其他人的实践性参与活动而实现的。他们通过日常实践来把握现实。身体因此不仅仅是一种“实体”,而且被体验为应对外在情境和事件(梅洛-庞蒂也强调这一点)的实践模式。面部表情和其他体态,提供了作为日常交往之条件的场合性(contextuality)或指标性(indexicality)的基本内容。学习成为一个有能力的能动者,即能够在平等的基础上与他人一起参与到社会关系的生产和再生产中,就是能够对面部和身体实施持续的成功监控。身体的控制是“不可言说”事项的核心方面,因为它是可以言说事项的必要框架。

从许多角度看,戈夫曼和加芬克尔的作品代表了对维特根斯坦在哲学层面上所提出的主题的经验阐述。这些作品显示了在所有的社会互动情境中,个体被期望对其身体保持的控制是如何的严密、完全和没有终结。并且,成为有竞争力的能动者,意味着不仅要维持这种持续的控制,而且要让他人看到自己正在这么做。有竞争力的行动者必须惯例性地在他人的注视下做到这一点。他(她)必须避免身体控制的误差或者对他人发出体态信号或感叹,显示出即使自控出现误差,也没有什么“错误”。^[26]

在日常互动情境中,对身体的惯例化控制,对于个体保护壳的保持是关键性的。在通常情境中,个体所保持的身体定向体现了戈夫曼所称的“适意的控制”(easy control)。^[27]身体的经验和技巧是有影响力的特征,它们关涉到被个体感受为值得引起警觉的

危险和威胁。正如戈夫曼简明地指出的,“个体现在很容易履行的几乎所有活动,有时都需要动用严肃的努力。行走、穿越马路、造句、穿衣、系鞋和填写表格,所有这些现在不需思考就能很好履行的惯常活动,是在过去通过一个习得过程而达到的,而这些过程的早期阶段的商定则充满着艰难”。^[28]在任何特定情境中,个人的悠闲预示着未来这种悠闲之感会带来个人即将遭遇到的威胁和机遇的长时间经验。行动者获得“尽可能短的反应时间”,即感知警报并作出恰当反应所需要的短暂时间间隔。然而,身体的自我控制必须全面而持续,以便使所有个体在能力衰竭和本体安全的框架受到威胁时也能在应急时刻免受伤害。

在近期的社会理论中,有关身体的问题特别与福柯的名字联在一起。福柯分析了与权力机制有关的身体,他尤其关注现代性环境中的惩戒性权力(disciplinary power)的突现。身体变成权力的焦点,而这种权力,不像在前现代时代那样尽力外在地“显现”自身,相反它臣服于自我控制的内在惩戒。依照福柯,惩戒机制产生“驯服的身体”(docile body)。^[29]尽管福柯有关惩戒的解释非常重要,其身体观大部分仍需深化。他没有分析身体和能动者之间的关系,因为在其所有的意图和目的方面,他把两者等同起来。身体加上权力基本上就等于能动。但是,这种观点当和由福柯之前的梅洛-庞蒂所提出的观点以及当代的戈夫曼所提出的观点相并置时,它仍是不充分的,也显得不成熟。身体的惩戒内在于有能力的社会行动者;它是超文化的,而不具体地与现代性相联结;在社会生活的时段中,它是行为流的持续特征。最为重要的是,身体的惯例性控制是能动的本质及他人接受(信任)为有能力的存在本质的内在组成部分。

就能动而言,身体的双重重要性可以解释主我与宾我分化

的明显普遍的品质。对身体的规则化的控制是一种基本手段，正是借助它，自我认同的个人经历才得以维护；而与此同时，自我依据其肉体化或多或少不停地“展现”在他人面前。身体整体性的感受或身体中自我安全的感受之所以如此紧密地和他人的规则性评价相联系，主要是因为幼儿的早期经验中出现了对身体进行双重把握的需要。戈夫曼所称的“正常外表”(normal appearance)是互动的日常场域的主要部分。正常外表是(受到严密监控的)身体举止，个体在“常态”情境中借助它们主动地再生产保护壳。“正常外表意味着个体可以继续现行的活动而无需对环境的稳定性投以太多关注。”^[30]它们是前面所描述的“括置在外”过程的身体表征。像日常生活中的互动的所有方面一样，对正常外表的控制需要足够的关注，尽管这种关注的明显稀缺也确实是其关键的特质。

在何种程度上，正常外表能以一种与个人自传的叙事相一致的方式保持下去，对于本体安全感是决定性的。所有文化中的所有人类，都在其自我认同和特定社会场合中的“表演”之间保持区分。但在有些情况下，个体也许会觉得其活动的总流程均是伪装的或错误的。一种确定的惯例会因为某种原因变得无效。例如，一位丈夫也许会向妻子隐瞒他有了婚外恋并准备离婚的事实。此时，正常惯例变成错误的表演，或舞台化的惯例，个人因此而与惯例形成有某种距离感，即个体不得不通过装出似乎什么都未发生过来维持其正常外表。本来会习惯性地纳入实践意识结构中的某种东西变成是设计性的，并可能在无意识中是有问题的。而扮演称职丈夫的角色实际上表现的是一种错误的伪装外表，但这种外表它不会严重地损害个体本身的自我意象。

在分离(dissociation)更为彻底、更少场域性的地方,严重的错位(dislocation)就可能发生。个人觉得他在持续地愚弄大多数或所有的惯例,而不是合理地遵循它们。如果莱恩是正确的,那么这种情况特别会导致非形体化的自我。大多数人都专注于其身体,并觉得自身具有完整的身体和自我。更为极端的是,所接受的惯例和个体的自传叙事之间的偏差会产生莱恩(追随温尼科特)所称的错误的自我(在其中),身体似乎作为客体或工具受幕后的自我操纵。在精神狂热的形式中,自我与身体的离析或全然融合,是世界性的宗教的共同理想,而且被这些宗教当成有积极意义的形式。但是,当这种分离作为人格的多余特征而发生时,它表现了会直接对自我认同造成冲击的存在性焦虑。

脱离肉身的个人也许觉得游离于身体的欲望之外,并且把危险体验为似乎是对他人的威胁。实际上,比之正常的个体,这种个人更有能力容易地承受对身体的生理健康的攻击;但这种能力的代价是其他类型的强烈焦虑。这种情形下自我认同的叙事,以一种特定的方式编织而成,这种方式允许个体带有中立的疏离、玩世不恭、憎恨及讽刺性的愉悦态度来目睹身体的活动。克尔凯郭尔讨论这种现象时,写到自我与其身体的“关闭”(closure);个体的动作似乎受到远距离的控制。^[31]肉身的脱离与前一章所提及的现实倒置之间有关联。二战期间,纳粹集中营中的犯人遭受到可怕的身体上和心理上的压力,他们就体会到身体与自我的分离状态。对他们来说,“脱离”身体的感受,即一种描述为“像梦一样”、“不真实的”或者“像戏中人物一样”的境况,似乎是一种功能性的现象,它提供了一种对身体所承受的生理剥夺的脱避。^[32]而精神分裂的个体的不真实感,通常也具有类似的形式,甚至可能包含相应的防御机制。肉体的脱身成

为超越危险及获得安全的企图。

小而言之,肉体的脱身是在日常生活的紧张情景中每个人在本体安全被打乱时都能感受到。分裂(splitting)是对消逝的危险的暂时反应,而不是长期的分离。在这一点上,去洞悉温尼科特、莱恩和拉康之间的紧密联系并不是无稽之谈。如果镜子阶段(mirror stage)的假设是有效的,那么在意象中把身体当成分离存在的物体对于儿童发展特定阶段中自我认同的形成就是十分重要的。自我认同的叙事直到这个阶段被超越为止才会开始;或者,更为准确地说,这种叙事的突现是这个超越的手段。与这种背景不同,在极度紧张的场景中,与身体分离的感受毫不奇怪应该是普遍的。个体暂时进入精神分离的状态,并且与身体的活动及其所承受的活动相分离。

在明显的半持久型精神分裂人格中,镜像和自我严重地相互颠倒。能动经验与身体分开,而依附于叙事自传的幻想世界之中,并且与正常的社会活动所依赖的想象和实在相互交叉的原则相分离。自我认同不再融入个人所卷入的日常惯例之中。事实上,个体也许觉得对他人来说是不显眼的,因为行动中的身体停止成为“自我的承载物”。弗洛伊德注意到这样的儿童经常在静默的状态中玩耍,并且这样的游戏可能是在镜子前发生的。儿童发现使自身消逝的方法是逃避镜子或者转移视线。这种游戏触及了深层的焦虑。对静默状态的恐惧与儿童和抚养者之间的早期关系相联结,害怕母亲也许永远不会归来的那种缺场的感受尤其如此。儿童对自身消失的探索,与儿童难以把握缺场的父母是否已永远离去这个问题紧密相联。^[33]

如果父母缺场的威胁与对身体内全然“彼在”(there)的防御心态相联,那么静默性可能会变成慢性的。这里我们再次看

到最为重要的事实是,在儿童的心理发展中,身体不仅仅是承载对他人的微小感情的工具。在身体的表面或者其体态中,永远不会发现完整的自我;但在身体全然无形的地方,正常的肉身感,即在日常行动中与之相伴的感受,则会错位或离析。

莱恩辨别出这种错误的自我面具的四种病理学特征:

1. 错误的自我系统越来越封闭和无所不在。
2. 从身体的惯例而言,它越来越自动化。
3. 它受强迫性的行为片断的“折磨”。
4. 身体的动作越来越是“死亡的、不真实的、错误的和机械的”。^[34]

与日常惯例近乎完全分离的感受,在莱恩所给出的一个年轻精神分裂症患者的案例描述中得到很好的展示。正如他所表述的,这个个体觉得其“大脑”中的思想,并不真是自己的。他觉得自身在对日常社会生活的惯例“表演”(staging)其所有的反应,觉得在日常社会生活的惯例中,自己的身体像是“中立的”,或者像是受强制力量所主宰的。例如,假如其妻子为他泡了杯茶,作为正常反应,他应该报以微笑,并说声谢谢。然而,他可能会立即被感情上的激烈反应所压倒,感到妻子是机械地行事,而他也就得依据同样的“社会力学”(患者的术语)作出反应。

日常社会生活场域中的“正在进行”包含社会互动中所有参与者持续而不间断的工作。对正常的个体来说,它在实用意识中对身体和面部表情的控制如此根深蒂固,以致于大多数此类劳作不会受到注意。但精神分裂的个人或精神分裂症患者不能对身体的完整性维持如此不加思索的接受,保持正常外表的努力会变成他们的可怕重负。结果是,他们不能确实地“行进”(在这个术语的双重含义上),并且多少全然退却到内在的幻想生活

之中。

当然,身体不仅仅是动作的定点媒介。它是一种生理机体,必须受到其拥有者的照料;它是有性别的,也是快乐和痛苦的源泉。人类境况的基本方面是,在其生命岁月最初期,他们不能照料自身。在幼儿的生活中,照料的惯例是信任场境的基本因素:成人照看者也是给予者。提供食物和其他基本机体必需品的模式,可以很好地理解为生活制度(regimes),即儿童领会到早期的依赖抚养并不随需要立刻出现,而只是阶段性的。生活制度总是个体影响和品味的一部分,甚至新生儿有时也以一种本质的方式去主动适应看护者的反应。生活制度的组织总是社会性的和文化性的。对成人来说,饮食方式是标准化的并且是被严密调控着的,或者受个体偏好以及特定文化本质的影响。无论就儿童还是就成人的行为而言,同样的评论也可用于性生活制度。穿着则是另一种生活方式。穿着很大程度上不仅仅是身体保护的手段,它明显地也是符号表演的手段,即赋予自我认同叙事特定外在形式的手段。

生活制度与“行进”的正常惯例不同。所有的社会惯例需要对身体加以的持续的控制,而生活制度则是领会的实践,它对机体需要加以严密控制。除了穿着的部分特例之外,不论它们获得什么符号因素,生活制度总是受机体的生理品质的强化。生活制度专注于满足与剥夺,因此也是动机能量的焦点,或者如弗洛伊德所清晰阐明的,它们是对现实的无意识调适的开始。个体作为行为习惯而建立的生活制度的形式,成为行为的无意识条件因素,并且与持久的动机形式相联结。生活制度是自我惩戒的模式,但不是由日常生活中习俗的秩序所单独构建而成的;它们是个人的习惯,部分地依据社会习俗而被组织而成,但也依

据个人倾向性和气质而得以形成。

生活制度之所以对自我认同具有中心的重要性,正是因为它们把习惯与身体的可见外表方面联系起来。饮食习惯自身是仪式表演,但可能也指明了个体的背景以及其所培育的自我意象。饮食制度也有其病理学,并且与种种持续的有关身体惩戒的积极强调相联系。包括禁食和其他形式在内的身体剥夺的禁欲主义,通常与对宗教价值的追求相联结,正如遵循某种普遍形式的身体养生方式一样。在更为个人的层面上,对身体资源的自我剥夺,在所有形式的社会中,都是心理失调的惯常特征,即它们与放纵一样。同样的评论也适用于性生活制度。在某些宗教秩序中,独身是一种受赞赏的身体拒绝的形式,但它也可能像种种性迷狂一样是人格困难的表现。自我装扮的生活制度也类似地与关键的人格动力相联结。穿着是自我表演的一种手段,但就个人的自传而言,它也与隐藏和显露直接相关,即它把习俗和认同的基本方面联结起来了。

如何解释身体与它的性别特征之间的关系?性别是一种学习和持续“工作”的问题,而不是生物学意义上特定性差异的简单扩展,没有比这一点更明确的了。就身体这方面而言,我们可以回到由加芬克尔所精致阐明的常人方法论(ethnomethodology)的中心主题上。常人方法论如此紧密地和对话分析相一致,以致我们很容易忘却加芬克尔的工作是直接对性别控制的关注发展而来的。阿里思(Agnes)的案例,一种在《常人方法论的研究》中所讨论的跨性现象(transsexual),表明要成为“男人”或“女人”,就要对身体和身体体态进行漫长的控制。事实上,并不存在区别所有女人与男人的单一身体特质。^[35]只有那些具有双性成员的完整体验的少数个体,才能全然意识到,在塑造性别过程中,身体表演

和控制的细节是极具遍布性的。

动 机

正如在本章开头所解释的,行动的根由(reason)是所有人类能动者所实现的反思性行动监控的内在的部分。根由塑造行动中的行为特征,而不是作为系列或集合体与之相联。所有有能力的能动者都惯例性地与作为生产及再生产他们的那种行为的行为背景“保持联系”。根由可以与动机区分开来,动机指行动的源泉。动机并不对动作产生长期影响,而根由存在着这种影响。许多方面的惯例行为,并不直接受动机激发,它们仅仅作作为日常生活的因素面得以开展。动机不是作为分离的心理单元而存在的,也不会比根由更具有心理上的特质。我们应该把动机看成是个体的一种潜在“感情状态”,它包含无意识的情感形式以及更为有意识地体验到的痛苦或激动。

幼儿没有动机,仅仅有需要或渴望。当然,儿童并不是被动的机体,而是通过对看护者所力图施加的生活制度作出反应来积极而急迫地促使看护者对其欲望作出反应。然而,需要也不是动机,因为它们并不隐含对要被实现的事务状态的认知预期,而这正是界定动机的特征。本质上,动机产生于焦虑及其相伴随的有本体安全感赖以产生的学习过程。

因此,必须依据前面所表述的基本安全体系的特征来分析动机。更具体地说,动机与同早期信任关系相联的情感难以分开。信任必须依据社会联结(bonds)的形成才能被理解,它们是联系他人情感的纽带,始于和看护者所发展起来的纽带。^[36]社

会联结和早期看护者所建立起来的纽带一同建立,而早期看护关系对成人生活中所形成的所有密切的社会关系具有深刻的影响。社会联结包含有种种的感情体态。尽管一种“感情”是必须习得的,也正如建构主义者对感情的解释所表明的,^[37]是场合性的,但感情反应是内在于幼儿的生活之中的。儿童一方的啼哭和面部满足表情的感情体态及看护者一方的爱护性躯体表情,都是发展中的社会联结的不可分割的因素。

处理早期生活的感情投入,必然使儿童陷入影响他和看护者之间的联结的张力之中。负罪感就是由焦虑所激起的表现之一。负罪感是由恐惧的侵犯所产生的焦虑,而恐惧的侵犯意味着,个体的思想和活动不能满足规范的期望。正如克莱因(Klein)令人信服地指出的,在儿童生活中,负罪感的经验发生于比弗洛伊德所意指的更早的生活时期中。在精神分析理论的文献中,负罪感动力学受到非常广泛的探讨,但就自我认同的问题而言,很少被广泛讨论的羞耻感则更为重要。负罪感的正面是补偿(reparation),它关涉到已做或未做的事情。体验为无意识弥漫特征的负罪感比之羞耻感会影响自我认同的更多方面,但其原本的重点倾向于放在分离的行为因素以及它所指示或必须的惩罚模式上。

而羞耻感直接与自我认同有关,这是因为它基本上是对叙事充分性的焦虑,只有借助这种叙事,个体才能保持连贯的个人经历。羞耻感的产生与负罪感一样的早,因为它是在不充分或耻辱的感情被激发的经验中所引起的,而这些感情远远早于对分化的语言的掌握。有人主张负罪感是私人的焦虑状态,而羞耻感则是公共性的。然而,这并不是区分两者的最恰当的方式,因为两者就其最为明确的形式而论,关涉内在投射的形象

(introjected figures), 尤其在无意识的层面上的形象。因此, 萨特基本上把羞耻感作为可见的现象来处理, 他所举的例证是一个人在特定的事件使他恼怒时作出一个粗俗体态。恼怒之后, 这个人意识到他被人观看, 通过他人的眼光而突然反观自身时, 他感到羞耻。^[38]但人在全然独处时, 也会感到羞耻; 事实上, 羞耻感也许是持续的深层的情感形式, 而这些标志对他人来说是显而易见的, 并不比扣动扳机更难。^[39]羞耻感依赖于个人对自身的充分的感受, 并且这些感受可以包含从儿童早期开始的个体心理构造的基本因素。羞耻感应该在与自我统一性的关系中得到理解, 而负罪感则源于对恶行的感受。

路易斯(H. Lewis)区分了两种普遍的羞耻感状态, 一种她称之为“外显的、未分化的”的羞耻感, 另一种则是“迂回的”羞耻感。^[40]外显的羞耻感指儿童在受到他人某种方式的羞辱时所体验到的感情。而迂回的羞耻感则是未公开承认的负罪感的相关物, 它来自于对不充分自我的无意识体验的焦虑。正如路易斯所描述的, 迂回的羞耻感直接与本体性不安全(ontological insecurity)相联系, 它包含受压抑的恐惧, 即惟恐自我认同的叙事难以承受对其连贯性或社会接受的吞没式压力。比之负罪感, 羞耻感会更为腐蚀性的吞噬信任的根基, 因为在幼儿时期, 羞耻感与对抛弃的恐惧存在根本的联系。在幼儿之中, 信任他人是本体安全感发展的关键; 而其必然的相伴物, 则是由缺场所引发的担忧。

羞耻感和信任紧密地相互联结, 若非如此, 羞耻感体验就会威胁或毁灭信任。例如, 一个人在解释另一个人的反应时, 把对方的反应当作对自己看待他人的观点的否定, 那么, 无论他的解释是否正确, 其结果都会危及已被建立的整体信任关系。在儿

童之中,基本信任是作为世界的经验过程的一部分而被确立起来的,这个过程具有一贯性、连续性和可靠性。当对经验中的世界的期望受到侵犯时,其结果是信任的丧失,就是,不仅失去了对他人的信任,而且也丧失了对客体世界的一贯性的信任。正如林德(Lynd)所说,一旦这种情形发生,“我们就会成为我们曾当作自己的家园的世界的陌生者。在意识到我们不能信任我们对‘我是谁’、‘我属于何处’等等问题的解答时,我们体验到焦虑……伴随对信任的周期性的冲击,我们重新成为一个异己的世界中不能确定自身的儿童”。^[41]

羞耻感是行动者的动机系统的消极面。而其积极面则是自豪感或自尊感,即对自我认同的叙事完整性和价值充满信心。当一个人能成功地培育自豪感时,他能在心理上感到其自我经历是合理而完整的。自豪感的维护具有深远的影响,它的作用并不局限于自我认同的保护或激励,因为在自我的连贯性、自我与他人的关系以及更为普遍的本体安全感之间存在着内在的关系。出于前面所分析的理由,当自我认同的核心因素受到威胁时,那么世界“现实”的其余方面的部分也会受到危害。

自豪感根植于社会联结,它持续地受到他人反应的冲击,而羞耻感体验经常专注于自我的“有形”方面,即身体。事实上,弗洛伊德尤其把羞耻感与身体暴露和裸体的恐惧联系起来,羞耻感发源于在旁观者注视下的裸体状态。然而,对裸体的恐惧主要是符号现象,表达了在社会互动中自豪感和羞耻感之间的紧张关系。依据在自我认同中的显著性的不同,负罪感和羞耻感的差异体现在这样的事实中,即负罪感没有与自豪感或自尊相对应的积极相关物。

在继续讨论之前,值得引用埃里克森和林德的研究并且以分

类方式对比人格中“负罪感轴”和“羞耻感轴”的差异,尽管必须认识到二者常在同样的情境中进入个体的态度和行为之中。

在精神分析的文献中,羞耻感似乎已被降低到十分次要的地位,部分原因在于弗洛伊德对之讨论甚少,而最为重要的原因则在于它所参照的种种概念,正是有关自我和自我认同的概念,很难融入主流精神分析的理论中。^[42]皮尔斯(Piers)和辛格(Singer)各自把负罪感及羞耻感与超我及自我理想相联系。^[43]负罪感是一种只要超我的约束受到违背时就会引发的焦虑,而羞耻感则源于无法实现建构为自我理想的期望。依照皮尔斯和辛格,“只要界限被触及或侵犯”,负罪感就会引发;而羞耻感则发生在“目标没有实现的时候”,并且预示着一种“缺陷”。^[44]即使不采用自我理想的观念,我们还是能吸收科胡特(Kohut)的研究,以把羞耻感与理想自我这个更有包容力和价值的观念相联系。而理想自我就是“我想成为的自我”。

负罪感轴	羞耻感轴
涉及与违反信条或禁忌有关的分立的行动	涉及自我认同的所有组织
包含累积的过程,在其中,自主性通过克服压抑而发展	包含有关自我认同的叙事的本质的灵感,其进步不一定是累计的方式
不端或违法行为的暴露	危及自我认同叙事的潜藏特质的暴露
就身体而言,涉及对“合适行为”的法规的侵犯	在与自我认同机制的关系中关涉身体
想着尊敬和爱护他人时的做错事的感受	一个人在尊敬和友爱他人时的不適切感

基于背叛和不忠诚场上的信任

负罪感的克服导致道德的崇高感

基于“为他人所了解”，自我表现未引起暴露的焦虑之上的信任

羞耻感的超越导致安全的自我认同

羞耻感植根于“古远的环境”中。正是在这个环境中，个体开始发展出与看护者相分离的自我认同感。“理想自我”是自我认同的核心部分，因为它塑造了使自我认同的叙事得以展开的理想抱负的表达渠道。在许多情形下，通过接受对自我的不完备和局限性，早期的全能模塑成可信的自尊感。正如科胡特所说，“巨大幻想的领域和威力的逐渐减少，往往是人格的自恋部分中心理健康的先决条件”。^[45]而在这个过程中，羞耻感体验扮演着基本角色。然而，在一些场景中，尤其在自恋式的人格失调情形下，个人的自豪感及成就感（尽管隐藏着自卑感）就会过度发展或者产生断裂。科胡特把这种情形描绘为：

遭受自恋式人格失调之苦的患者重新装配自身的挣扎。绝望，即我所强调的无罪的绝望，他们（例如）在中年后期发现其自我的基本形式献祭给其核心的抱负，而理想并没有实现……对有些人来说，这是极度无望、极度冷漠以及缺乏负罪感和缺乏自我定向的进取心的消沉时刻，它会使那些认为是失败者的个体不堪重负……^[46]

羞耻感与自恋直接相联；但并不一定应被视为是被一种对其抱负影响过多的理想自我相伴随的。个体在把自我认同与其

看护者及少受约束的全能的“完整一体”(oneness)中区分出来时,遭遇到许多困难,而羞耻感与这些困难相联结。理想中缺乏连贯性,或者难以发现值得追求的理想,与羞耻感焦虑的形成有很重要的关系,这种关系与目标太大而无法实现从而导致的焦虑情形一样重要。

埃里克森观察到:“今天的患者遭受最多的问题是他应相信什么、他应该是谁或者事实上会变成谁;而早期精神分析的患者遭受最多的则是压抑,这些压抑阻碍他成为他意欲中的样子”。^[47]在这此研究的以下几章中,我将尽力阐明为什么这个观察符合现实。我也将解释为什么是羞耻感而不是负罪感成为现代性的境况下心理组织特质的主要表现。

注 释

- [1] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (1979) 和 *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).
- [2] Harold Garfinkel, “ A conception of , and experiments with, ‘trust’ as a condition of stable concerned actions”, in O. J. Harvey, *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press , 1963); 有关这个难题还可参阅 John Heritage , *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).
- [3] 完整的评论参阅 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*; 有关最初的来源参看 Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton Press, 1950).
- [4] D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (London: Hogarth, 1965), 第 57、86 页。
- [5] D. W. Winnicott, “Creativity and its origin”, 在他的 *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1974), 第 83 页。

- [6] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1974), 第 395 页。
- [7] Sigmund Freud, "Anxiety", 同上书。
- [8] Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (New York: Norton, 1953)。
- [9] 同上, 第 14 页。
- [10] 参看 Rollo May, *The Meaning of Anxiety* (New York: Washington Square Press, 1977)。
- [11] Freud, "Anxiety "。
- [12] Erving Goffman, *Relations in Public* (London: Allen Lane, 1971)。
- [13] Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread* (London: Macmillan, 1944), 第 99 页。
- [14] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Macmillan, 1981)。
- [15] Paul Tillich, *The Courage to Be* (London: Collins, 1977)。
- [16] Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941), 第 147 页。
- [17] 引自 Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1962), 第 143 - 145 页。
- [18] Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth: Penguin, 1989)。
- [19] Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 第 98 页。
- [20] 当然, 尤其是追随休谟的那些哲学家, 有关这个难题有许多论争。在过去的 20 年中, 已经累积了有关这个大量问题的文献。
- [21] R. D. Laing, *The Divided Self* (Harmondsworth: Penguin, 1965)。
- [22] 同上, 第 108 页。
- [23] 同上, 第 112 页。

- [24] Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). 有关自我认同的叙事也可参看 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981)。
- [25] Giddens, *Constitution of Society*, 第 2 章。
- [26] Goffman, *Relations in Public*, 第 250 页。
- [27] 同上, 第 248 页。
- [28] 同上。
- [29] Michel Foucault, *Discipline and Punish* (London: Allen Lane, 1979)。
- [30] Goffman, *Relations in Public* , 第 250 页。
- [31] Kierkegaard, *Sickness Unto Death* .
- [32] Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (London: Palladin, 1970)。
进一步的讨论, 见 Giddens, *Central Problems* .
- [33] Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (London: Hogarth, 1950)。
- [34] Laing, *Divided Self*, 第 144 页。
- [35] Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984)。
- [36] 在这种分析中, 我吸收了他们的研究成果。Thomas J. Scheff and Suzanne Retzinger, *Emotion and Violence* (New York: Lexington Books, 1991)。尽管我不像他们那样去追究耻感、愤怒和暴力之间的联结。
- [37] 见 Rom Harré, *Personal Being* (Oxford: Blackwell, 1983)。
- [38] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (London: Methuen, 1969)。
- [39] Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt* (Oxford: Clevedon Press, 1985)。
- [40] Helen B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis* (New York: International Universities Press, 1971)。
- [41] Helen M. Lynd, *Shame and the Search for Identity* (London: Routledge, 1958), 第 46 和 47 页。

- [42] Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International Universities Press, 1971).
- [43] G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt* (New York: Norton, 1953).
- [44] 同上, 第 142 页。
- [45] Kohut, *Analysis of the Self* , 第 108 页。
- [46] H. Kohut, *The Restoration of Self* (New York: International Universities Press, 1977), 第 238、242 页。
- [47] Erikson, *Childhood and Society*, 第 242 页。

第3章 自我的轨道

在这一章中,为了对自我的主题作详细说明,我将遵循与第1章一样的路子来重新分析别的学者的分析和建议,这些分析和建议不仅描绘一个“主题”,而且有助于建构人们所关涉的行动领域。

《自我治疗》是一本由容瓦特(R. Rainwater)所写的研究著作,它直接指向于治疗实践。正如沃勒斯坦和布莱克思理的著作一样,它也是相关主题的无数作品中的一本,而在我的分析中提及这部作品,不是因为这部书本身的阐述质量很高,而是因为它有代表性。这本副标题为《成为自身的治疗专家指南》的书籍,意在成为任何人都能利用的自我实现的纲领:

可能你正觉得烦躁。或者,你觉得被妻子、丈夫、孩子或工作的要求所淹没。你也许觉得不被自己的亲人所欣赏。也许你觉得生命正离你而去,可你还没有实现你希望成就的任何伟大事业。有价值的事物正从你的生活中消逝。那么。你会为本书的主题所吸引,并希望你能真正地得到帮助。你该做些什么?[1]

该做什么?如何行动?成为谁?对于生活在晚期现代性的

场景中的每个人,都是核心的问题,在任何水平上,无论是话语性的还是通过日常的社会行为,它们都是我们所要回答的问题。尽管它们与前一章所讨论的存在性问题的关系是值得进一步探讨的,但正如我们将明了的,它们也都是些存在性的问题。

在容瓦特著作开头部分,视角的关键思想就被设定了。她认为,精神医生或咨询专家的治疗是自我实现过程的重要的、事实上也是决定性的部分。但她又说到,只有在治疗包含个体自身的反思性的时候,即“当患者也开始学会自我治疗的时候”,治疗才会成功。^[2]因为治疗并不是为个体所“做”的或者所“发生”的某种事情,它是一种把个体对自身的生命发展进程的系统反思包含在内的经验。治疗专家最多只是一种催化剂,它能加速所必须的自我治疗过程。容瓦特注意到,这个命题同样可用于其自己的著作,它能告知我们自我变迁的可能模式和方向,但它必须由有关的个体放置在与生命问题的关系中以加以解释和组织。

自我治疗,首先根植于持续的自我观察之中。容瓦特强调,生命的每一时刻都是一个“新的时刻”,在这一时刻,个体都可以问询“我要为自己做些什么?”每一时刻的生命都是有关思想、情感和身体感知的反思性高度觉知。觉知创造潜在的改变,它实际上会引发其自身产生改变并激励个人通过身体力行改变自身。例如,“你能意识到你现在的呼吸吗?”这个问题,至少在它第一次被提出时,经常会产生即刻的变化。这种问题的提出会使个人“意识到她正在阻止正常完全的呼吸循环,并让自己宽慰地说声‘嗨’,深吸一口然后呼出”。“并且”,容瓦特为读者加人一句话,“读完这一段话后,你的呼吸现在怎样?”^[3]而这个问题我会向阅读这一段文字的任何人重复提出……

现场觉知(present-awareness),或者如容瓦特所称的“自我

观察的惯常艺术”，并不会导致人们长期沉浸在当下的经验之中。相反，它是有效的超前计划的真实条件。自我治疗意味着尽力使每一时刻趋于圆满；但值得强调的是，它并不意味着屈从于现时的诱惑。“我现在要为自己做些什么”的问题并非意味着每一次都要花一天时间来回答。“此时存在的艺术”创造了一种自我理解，这种理解是超前计划以及与个体的内在愿望相符的生活轨道的建构所必需的。治疗是一种成长过程，也是必须涵概个人生活可能经过的主要转变的过程。记日记或者进行观念的或实际的自传写作可以推荐为超前思维的手段。容瓦特认为日记应该单纯为自身而写，永远不要有为他人而写的想法。日记使个体能全然诚实，通过领悟以前所记录的经验 and 错误，个体能为持续的成长过程指明航向。无论日记自身是否具有明显的自传形式，“自传似的思维”是自我治疗的中心因素。对于个人生活连贯感的发展，历史是一种主要的手段，它有益于逃避过去的束缚和敞开未来的机遇。自传作者一方面尽可能地回溯其早期的生活经验，同时也为涵盖未来的潜在发展设立路线。

自传是对过去的校正性干预，而不仅仅是逝去事件的编年史。例如，它的一个方面就是“怀报儿童期的希望”。追溯儿童期的艰难或伤痛的阶段，个体与其儿童时期的自我对话，为它提供抚慰、支持和忠告。容瓦特认为，通过自传的写作，“反悔的心态”得以平复。“写作自传式的材料的基本目的，就是帮助个体自身应付过去……”^[4] 其另一方而是“校正性情感经验的演练”。个体以现时所写的短篇小说形式记下过去的事件，尽可能精确地回忆所发生的事件以及所投入的情感。然后，写自传的人通过赋予特定情节新的意义、情感和解决方式，在文中设想出他的愿望中事件发生的理想状态。

对过去的重构,伴随着对未来可能的生活轨道的预期。自我治疗预设容瓦特所称的“与时间对话”,即一种个体如何把握其生命进程的自我设问的过程。以一种积极的方式来思考时间,即允许生命延续下去而不是让有限的日子逝去,会使个体避免“无助无望”的态度。“与我们相伴”的时间所隐含的与许多传统文化中的命运观念。在传统文化中,人成为事件和预先建构的情境的囚徒,而不是使其生活臣服于自身的自我理解的支配。保持与时间的对话,意味着去识别紧张事件(过去的实际的事件和未来会面对的可能事件),也意味着与这些事件的冲击达成妥协。容瓦特在相关研究文献(并且指出这种事件与生理疾患因果相联)的基础上给出了紧张事件的“评定量表”。这包括配偶的死亡、离异或分居、失业、经济困难以及许多其他的事件和情境。

“把握自己的生活”包含着风险,因为它意味着遭遇种种开放的可能性。个体必须准备与过去形成某种程度的彻底隔离,如果必要,个体还要想出新办法,以避免简单地用旧有的习惯来导引新的行动进程。通过依附于确定的行为形式而获得的安全是脆弱的,它有时会断裂。它表征着对未来的恐惧,而并不提供把握未来的手段:

害怕未来的个体,试图用金钱、财产、健康保险、个人关系和婚姻契约去“保护”自身。父母试图不让孩子离开自己。有些恐惧的孩子,不愿离开家庭住所。丈夫和妻子尽力保证对方的生活和服务的持续。而严酷的心理学的真理在于,在人类关系中,并不存在比股票市场、天气、“国家安全”等等更持久的关系…对安全的这种疑虑,对人际关系是令人沮丧的,并且会妨碍个体的自我成长。我们每个人在现时

越是学会与他人真实相处,自身就越是强壮,我们的关系就越是紧密和幸福。

最后……就是死亡:“这种可能性你也能把握”。^[5] 容瓦特说道,要求人去考虑死亡会激发下述两种态度中的一种。一种是把死亡与恐惧相联。正如在某种情形下,个体花费许多当下的时间去担忧其自身或亲人的死亡;另一种把死亡看成是不可知的,因此会尽可能回避这个话题。两种态度,即死亡的恐惧和死亡的否认,可以用自助的规划来抗衡,它也是容瓦特在书中其他地方所描绘的同样技术。追溯过去,追溯到有关他人死亡第一次体验,会使个体开始搜寻有关死亡的隐含感受。在这种情形下,个体的超前思考包含对个体相信会存留的生命岁月的沉思,也包含对自身未来死亡场景的想象。想象性地遭遇死亡使“做什么?”的问题又重新被提出来了:

想象一下你被告知自己只剩下三年的时间好活。在这期间你身体很好……你的即时反应是什么?……计划如何度过你剩下的时光?或者对如此短暂的余生充满愤怒?在这种情形下,你不是去“对这种死亡过程充满愤怒”或者陷入幻想死亡的动力学的困境之中,而是决定要如何度过你的时光,即在最后的三年中你想如何生活。

你要住在哪儿?

和谁生活在一起?

想工作吗?

去从事研究吗?

你想从幻想生活中提取什么成分来充实你现在的的生活吗?^[6]

自我认同、历史和现代性

如果以一种历史的眼光来看,容瓦特的“自我帮助手册”所表现的关注和定向,具有什么独特性呢?当然,我们可以简单地探索自我认同是现代的问题,也许根源于西方的个体主义。保美斯特(Baumeister)主张,在前现代时期,不存在我们现在这样对个体性的强调。^[7]每个人都具有独具的品格以及可能或不能实现的特殊潜能,这种观念对前现代的文化是陌生的。在中世纪的欧洲,与认同相关的世系、性别、社会地位和其他特质总是相对固定的。转变必须通过生命的种种阶段,才得以完成,但受制度化的过程所主宰,而在其中,个体的角色是相对被动的。保美斯特的分析使人回忆起涂尔干:在某种意义上,“个体”并不存在于传统文化中,而个体性也不被赞赏。只有随着现代社会的出现或更具体地说,随着劳动分工的进一步分化,分离的个体才成为人们关注的焦点。^[8]

毋庸置疑,这种观点有某种合理性。但我并不认为,只有作为现代性的独具特征,“个体性”的存在才是至关重要的;而我更不认为,自我是现代性的独特产物。在所有的文化中,“个体性”都肯定受到程度不同的赞赏,并且在某种意义上成为个体潜能的培育方式。与其把一般性的术语如“个体”、“自我”,甚至“自我认同”作为现代性的独特性,我们不如尽力进行彻底的解剖。我们可以借助容瓦特对有关治疗的本质及其功用的特定看法或者其所蕴含的特定观点作为方向而开始我们的工作。从她的著作中可得出下列诸要素:

1.自我可看成是个体负责实施的反思性投射(这个主题在第一章中已得以勾勒)。我们不是我们现在的样子,而是对自身加以塑造的结果。把自我看成是内容完全空洞的东西,说法也许是不正确的,因为存在自我塑造的心理过程和心理需要,它们为自我的重组提供参数。而在另一方面,个体的变化依从于他与她所参与的重构努力。这些远远不只是更好地“了解自身”:自我理解服从于更为广泛、更为基本的目标,即建构与重构连贯的值得奖赏的认同感。这种反思性与社会及心理研究的卷入,是令人惊异的,也是所主张的治疗观的普遍特征。

2.自我形塑着从过去到可预期的未来的成长轨道。个体依据对(组织化的)未来的预期而筛选过去,借助这种筛选,个体挪用其过去的经验。自我的轨道具有连贯性,它源于对生命周期的种种阶段的认知。在格式塔心理学意义上,是生命周期而不是外在世界中的事件成为主宰的“前景图形”。所有的外在事件或制度只是“模糊的背景”,与之相对,仅仅生命周期具有形式,并且以清晰的方式被辨别出来,可情形并不总是这样。但这些事件所能侵入的程度,仅仅是为自我发展提供支持,它们对我们抛出应被克服的障碍,或者本身就是必须面对的不确定性的根源。

3.自我的反思性是持续的,也是无所不在的。在每一时刻,至少在有规则的时间间隔内,个体依据正在发生的事件被要求实现自我质问。作为有意识询问的问题系列的开始,个体习惯问寻“我如何利用这一变化的时刻”?在这种意义上,反思性属

于现代性的反思历史性,以与更为原初的对行动的反思监控相区别。正如容瓦特所强调,它们是自我观察的实践化艺术:

现在发生什么?

我正在想什么?

我正在做什么?

我正在感受到什么?

我正在如何呼吸?[9]

4. 作为连贯的现象,自我认同设定一种叙事,把自我叙事改变成鲜明的记述。为了维持完整的自我感,日记和自传的写作是中心的推荐物。历史学家普遍接受,只有在现代时代才发展了自传(和传记)的写作。^[10]当然,绝大多数出版的自传都是赞美生命或者杰出人物的成就:它们作为一种方式,把这些人的特殊经验从大众中烘托出来。这样看来,自传似乎是作为整体的个体独特性的更为边缘的特征。然而,自传,尤其由个人通过写作或非文字方式记下的、有关个体所创造的、广义阐释性自我历史,事实上在现代社会生活中都处在自我认同的核心。像任何其他正式的叙事一样,它必定需要人的加工,并且作为理所当然的事务召唤创造性的投入。

5. 自我实现蕴含着对时间的控制,即本质上个人时区的建立,这种时区与外在的时间秩序(由钟表和统一的测量标准所主宰的惯例化时空世界)仅有冷淡的联系。在容瓦特的著作中,对个人时间(日常社会生活的时段)原初性的坚持随处可见,尽管我们已经明了,它并不是作为“绝对现场”的哲学而呈现的,而是作为生命周期的可资利用时间的控制模式。“和时间保持对话”是

自我实现的真实基础,因为在任何给定时刻,它是使生命趋于圆满的基本条件。未来被认为充满着可能性,但并不全然受偶然性的玩弄。确切地说,未来尽可能地通过时间控制和积极互动的主动过程而秩序化,在其基础上,自我叙事的整体性得以建立。

6. 自我的反思性也拓展至身体,而身体(正如前一章所提示的)成为行动系统的一部分,而不是被动的客体。对身体过程的观察,“我正在如何呼吸?”内在于持续的反思注意,个体召唤它来关注自身的行为。身体的觉知,对于“把握时刻的完整性”是基本的,也是对来自环境的感觉输入以及作为整体的主要身体器官和身体特质的反思监控所必须的。身体觉知还包括对要求锻炼和进食的觉知。容瓦特指出有人谈论“继续进食”,但我们是在进食! 我们的进食就是我们吃什么;在一天的许多关头,我们决定是否吃喝,并且也决定吃什么、喝什么。“如果你不喜欢正在吃的食物,一个新的时刻和新的选择点就会来临,这样你就能改变你的饮食。你有主动权!”^[11]

身体觉知与有些传统宗教,尤其是东方宗教中所实践的生活方式非常近似。事实上,与今天的有关自我实现或治疗的许多其他著作一样,容瓦特的作品在其所提供的规划中,也吸收了一些这样的生活制度。然而,差异是显著的。在她的表述中,身体觉知的呈现是作为建构分化自我的手段而被陈述的,而不是作为自我分离的手段。对身体的体验是把自我连贯成整体的手段,只有获得这种手段个体才有可能说“这就是我生命的地方”。

7. 自我实现可理解为机遇和风险之间的平衡。种种成长技术使个体从压迫性的情感习惯中解放出来,让过去逝去,促发自我

我发展的无限可能性。就个体现在能启动的实验卷入而论,世界充满着生活和行动的潜在方式。我们不能认为,心理解放的个人正视风险,而更为传统的自我却并非如此。实际上,至关重要的,乃是风险的世俗意识,它内在于计策之中,而这种计策在与未来的关系中必定被采用。

个体不得不遭遇新的危险性,包括那些可能愈益恶化的风险,以之作为打破确定的行为形式的必要部分。自我治疗的另一本著作作了如下陈述:

如果你想要让生活好转,你必须掌握机会。你必须超脱你的常规,结识新人,探索新观念,尝试陌生的路径。在某种意义上讲,自我成长所包含的风险,就是进入未知领域和未知地带,在那里,语言不通,习惯不同,而你必须依靠自身……悖论在于,直到我们放弃所有感到安全的依靠,我们才能真正信任朋友、配偶或能有益于我们的工作。真实的个人安全不是来自出世,而是来自入世。当我们真正安全的时候,我们必定把我们所有的信任投向自身。

如果我们拒绝承担自我成长的风险,就会不可避免地困扰在自身的情境之中,或承担对之未加准备的风险。无论如何,如果这样,我们就为自身的个人成长设定了限度,切断了与有助于高度自我价值的行动的联系。^[12]

8. 自我实现的道德线索就是可信性(authenticity)(虽然不是海德格尔意义上的可信性),它的基础是“对自己的诚信”。个人成长依从于对情感障碍和紧张的征服,而这些情感障碍和紧张防止我们真正地了解我们自身。能够可信地行动不仅仅是依

据尽可能有效和完善的自我知识的行动；它也意味着使真实的自我脱离(莱恩的术语)虚假自我的困扰。作为个体，我们不能“创造历史”，但如果忽视我们内在的体验，我们就会被宣告重新成为不可信的特性的囚徒，因为它们是发源于他人(尤其在儿童期)所强加于我们自身的情感和过去的情境。自我治疗中的格言就是“要么康复要么重犯”。

可信性的道德性回避了任何普适的道德准绳，并且只有在亲密关系的领域中，才包括对他人的参照，尽管亲密关系这个领域被认为对自我是高度重要的。对自身真实，意味着去发现自身；但是，因为这是自我建构的主动过程，它必须贯通所有的目标，尤其是从依从性中解放出来的目标和实现抱负的目标。在某些方面，抱负是一种道德现象，因为它意味着培育一种感受，即他是“好的”、一个“有价值的个人”：“我知道当我提升自身的自我价值时，我将觉得更为完整、诚实，更有同情心、精力和爱心”。^[13]

9. 生命进程可看成是一系列的“过渡”。个体要么可能是得通过它们(但它们并非是制度化的)，要么就是由正规的仪式所伴随。所有的这些转变都包含着缺失(以及经常性的潜在收益)，如果自我要在生命进程中实现的话，那么这些缺失，如在婚姻分居的情形下，就要受到同情。生命过渡为前面所提及的风险和机遇之间的互动提供了特殊的说服力，尤其是(但不单是)当它们被受其影响的个体所启动的时候。协调生活中有意义的转变，如离家、找新工作、面临失业、开始新关系、在不同领域或惯例之间游离、生病、开始治疗，所有这些都意味着有意识地对付蕴含着希望的风险，以求把握个人危机所敞开的新机遇。使生命过渡与传统场合中可比较的过程相区别的，不仅仅是仪式

的缺场。更为重要的是,这些转变被拖入自我实现的反思性动员的轨道之中,并且依据这种轨道才得以跨越。

10. 自我发展的线路是内在参照性的:唯一显著关联的线索就是生命轨道自身。作为可信自我的成就的个人完整性,来源于在自我发展的叙事内对生活经验的整合,这就是一种个人信仰体系的创建,它为个人把“第一忠诚给予自身”提供了手段。从个体建构与重构其生活史的方式来看,关键的参照点“来自内部”。

当然,对所有这些,你也许有许多问题要问。这些概念如何有效?在某种意义上,它们是意识形态吗?比之在现代社会境况下可能会影响自我的任何变迁,它们与治疗有更深的关系吗?暂时地,我要把这些难题闲置于括号之中。就我而言,看来可以合理地承认刚刚所勾勒出的思想是片面的、不充分的、并且是带有个人风格的,但它们显示了在当代世界即晚期现代性世界中有关自我和自我认同的某种真实的东西。通过把它们和这一世界的制度转型的特征联系起来,我们就可开始洞悉其原因了。

生活风格和生活规划

这里的背景,是晚期现代生活的存在场所。后传统的社会世界是反思性地组织起来的并为抽象系统所许可。并且在这一世界中,时空的重新安排使地方与全球获得重组,自我经历巨大的变迁。治疗和自我治疗都表达了这种变迁,并且在自我实现的形式中提供了实现这种变迁的方案。在自我的层面上,日常活动的基本成分仅仅是选择。显然,没有一种文化在日常事务

中全然消灭了选择,并且所有的传统都是在无限范围的可能行为型式中的有效选择。然而,传统或确立了的习惯,依照界定都是在相对确定的通道中赋予生活以秩序。现代性使个体遭遇到种种复杂的选择,并且因为它是无原则的,因此它同时对于如何进行选择无法提供帮助。种种可能的后果会随之而来。

后果之一关涉到生活风格的原初性及其对个体行动者而言的不可避免性。生活风格的观念显得琐碎,因为我们常常仅依据浮浅的消费主义来考虑它,如,由漂亮的杂志和广告图像所暗示的生活风格。^{*}但比这种概念所暗示的更为根本的事件正在发生:在高度现代性的境况下,我们所有人不仅追随生活风格,并且在重要的意义上被迫如此,我们没有选择但不得不选择。生活风格可以界定为个体所投入的多少统一的实践集合体,不仅因为这种种实践实现了功利主义的需要,而且因为它们为自我认同的特定叙事赋予了物质形式。

生活风格这个术语,并不适用于传统文化,因为它隐含着在多种可能的选择中的选择,并且因为它是“被采用的”而不是“被传承的”。生活风格是惯例化的实践,这类的惯例会融入到衣食习惯、行动方式以及为与他人会面而设计的舒心环境中;但接下来的惯例就会依据自我认同的变动性而反思性地接纳改变。个人每天所作出的每个小小的决定,吃什么、穿什么、如何工作、晚

* “生活风格”这个词是反思性的一个有趣例证。《纽约时报》的专栏作家威廉姆·塞弗尔(William Safire)认为这个词是源于奥夫瑞德·阿德勒(Alfred Adler)的著作,后来在60年代为激进人物所采纳,同时也为广告业上的文案人员所借用。然而,照丹尼丝·荣(Dennis Wrong)来看,实际主要的影响是来自马克斯·韦伯“生活的风格”的概念,再加上韦伯术语中的“地位”(Stände)的用法,逐渐就变成了日常语言中“生活风格”这样的概念。〔14〕

上与谁约会,对于种种惯例的形成均有影响。所有的这些选择(以及更大、更为重要的选择),不仅是有关如何行动的决策,而且还是有关谁在作出这些决策的选择。个体所生存的情境愈是后传统的,生活风格就愈多的关涉自我认同的真实核心,即它的生成或重新生成。

生活风格的观念常常被认为尤其可运用于消费领域。工作领域确实受经济强制的主宰,而比之非工作的场合,工作场所中的行为风格更少臣服于个体的控制。虽然这些差别显然地存在,但我们不能假设,生活风格仅仅与工作之外的活动相关。工作强烈地制约韦伯意义上的生活机遇,而生活机遇必须要依据潜在的生活风格的可利用性才能依次得到理解。但工作决不与多重选择的活动场所完全分离,而在极度复杂的现代劳动分工中,工作选择和工作环境形塑着生活风格定向的基本因素。

言及选择的多样性,并不是要假设所有的选择都对每个人开放,也不是要假设人在适宜的选择完全得以实现的范围内采取所有的选择决策。在工作中,正如在消费领域中一样,对所有从传统活动场合的控制中解放出来的群体而言,存在着多元的生活风格的选择。诚然,正如布迪厄(Bourdieu)所强调的,群体之间生活风格的差异,也是分层的基本结构性特征,而不仅仅是生产王国中阶级差异的“结果”。^[15]

当然,总体性生活风格形式,与日常生活中甚至长时的策略决策中可供选择的多元性相比,其多样性要小得多。生活风格包含一组习惯和定向,因此具有某种统一性。这种统一性对持续的本体安全感是重要的,它以多少有秩序的形式与种种选择相联。沉溺于预先设定的生活风格的个体,一如与之互动的他人一样,必然会把众多选择看成与之“不相称的”。而且,生活风

格的选择或创造,受群体压力、角色模式的可见性以及社会经济场景的影响。

在高度现代性的情境中,个体所遭遇的选择多元性来自几种影响。首先是人在后传统秩序中生存这个事实。假定传统所建立的路标现在是空白的,那么在多元选择的世界中去行动或参与,就是在种种选择对象之间进行抉择。例如,有人也许决定忽视有关的研究发现,多水果和纤维、低糖、脂肪和酒精的食物有利于健康,并且会降低感染某种形式疾病的风险。她也许会坚持食用前代人所消费的同样高浓度、多脂肪、多糖的食品。但是,就进食而论,既然假定存在可用的选择,既然个体对这些选择至少有某种觉知,那么这种行为照样构成一种独特生活风格的一部分。

第二,存在伯格(Berger)所称的“生活世界的多元化”。^[16]正如他所指出的,在多数人类历史中,生活在社会情境中的人类非常紧密地联系在一起。无论在工作、休闲或家庭情境中,个体常常生活在一组可比较的社会环境中,在大多数前现代文化中,这种现象强烈地被区域社区的主宰所强化。现代社会生活的情境更为分散和裂变。现代社会的裂变(segmentation)割裂尤其包括公共领域和私人领域之间的分化,但它们每一种也都内在地服从于多元化。生活风格尤其依附于特定的行动环境,并且也是这种环境的体现。因此,在可能的选择对象的范围内,生活风格的选择常常是沉浸在这些环境中的种种决策。在日常生活的进程中,因为个体典型地游离于不同的环境或场所之间,他们也许在这些情境中感到不适,以致把自身的生活风格置于疑问之中。

部分因为多重行动环境的存在,生活风格的选择和活动对

个体而言经常是分割的：在一种场域中所遵循的行动模式，与其他场域中所采用的模式有不同程度的实质性变异。我将把这些分割称为生活风格区(lifestyle sectors)。一个生活风格区关涉个体全部活动的一个时空“薄片”(slice)，其中，一致而有秩序的实践集合被引用和实施。生活风格区是种种方面的活动的地域化(regionalization)。^[17]例如，一个生活风格区能包括某人在一周的某个晚上或周末所做的事，这与该周的其余部分相对比；一份友情或一个婚姻也可成为一个生活风格区，只要通过超越时空特异形式的行为选择，它能内在地紧密联系在一起。

在现代性的境况下，制约选择多元性的第三种因素，就是被正当化的信念的场合性本质的存在性影响。正如第1章所揭示的，用理性的确定性来替换武断的传统和知识的思辨主张的启蒙计划，在本质上被证实是有缺陷的。现代性的反思性的运作，并不发生在愈来愈伟大的特定情境中，而是发生在方法论怀疑的情境中。甚至是最为可信的权威，只有到“直到受进一步的审视”后，才能被信任；而渗透到众多日常生活中去的抽象系统，一般都能提供多种的可能性，而不只是固定在行动的指南或行为的处方上。专家总是被求教，但专家自身也经常怀疑理论和实用医疗。考察一下治疗本身。期待治疗的人，面对的是令人困惑的种种思想流派和种种形式的方案，并且他还必须同意这个事实，即一些心理学家并不全然认同大多数形式的治疗的有效性。同样的情形也适用于硬科学的最硬的领域，自从科学的所有主张也要服从于怀疑以来，情况更是如此。因此，要看病的人所面临的，也许不仅是在高技术处理的替换形式之间进行抉择，而且还是在科学和整体医学的相互对立的主张之间进行权衡（在其中，也许存在大量的选择，影响着解决方法）。

第四,被传递的经验无处不在,毋庸置疑地以明显的也以更为精细的方式影响着选择的多元性。随着媒体的日益全球化,五花八门的环境,对关心收集相关信息的任何人而言,原则上都是可视的。电视和报纸的拼贴画效应对情境和潜在的生活风格选择的并置提供特定的形式。而在另一方面,大众媒体的影响并不全然导向差异和裂变。媒体提供路径使个体进入到他们以前从来不会相互接触的情境中;但同时,以前相互分离的情境之间的界限被克服了。正如梅洛维茨(Meyrowitz)所指出的,媒体尤其是电子媒体改变了社会生活的“情境地理学”：“媒体愈来愈使我们成为其他地方所举行的演出的‘直接’观众,并使我们参与到不是‘物理在场’的观众之中”。^[18]结果,“物理场景”和“社会情境”之间的传统联结渐渐被损害;被调节的社会情境在预先建立的社会经验的形式之间,建构起新的共同性和差异性。虽然可以对梅洛维茨的特定解释提出批评,这种观点的整体的内容肯定是正确的。

在替代性生活风格选择的世界中,策略性的生活规划变得特别重要。和生活风格的形式一样,种种生活规划也是后传统的社会形式不可避免的相伴物。^[19]生活规划是反思组织的自我轨道的实质内容。生活规划是依据自我的个人经历而动员起来的、准备未来行动进程的手段。这里我们可以说存在个人日历或生活规划的日历(life-plan calendars),它与所把握的个人的生命周期的时间相关联。在个体生活中,个人日历是有意义事件的定时工具,以在个人化的年表中插入这些事件。与生活规划一样,依据个体场景或心智框架的改变,个人日历典型地受到修正和重建。正如《第二次机会》中的讨论所揭示的,“我结婚的时候”作为生活规划日历中的基本日期,常常会被当作更为显

著的心理标志的“婚姻破裂时”的日期所取代。个人日历经常注入所传递的经验的因素,例如,一对夫妻回忆说,其婚期是在“肯尼迪总统被暗杀后的两星期”。〔20〕

生活规划预设了安排时间的特定模式,因为自我认同的反思建构依从于对未来的准备,同样也依从于对过去的解释,尽管对过去事件的“重新构造”在这个过程中总是重要的。当然,生活规划并不一定包含为作为整体的未来生活所作的策略性准备,虽然容瓦特在其书中清楚地指出,超前思维对自我实现是基本的,关涉到想象中个人生命的终结,并且考虑到了可能会介入其间的每个主要的阶段。〔21〕

生活风格的选择和生活规划不仅仅是“在”社会能动者的日常生活之中,或者是其建构的因素,它们还形塑着有助于塑造其行动的制度场景。这部分解释了为什么在高度现代性的情境中它具有相当普遍的影响,不论特定个体或群体的社会情境的客观局限性如何。考虑一下一个黑人妇女的情况,假设她是几个孩子的单亲家庭的家长,生活在内城的贫困的境况之中。也许会假想这样的人会以极端嫉妒的眼光看待特权者所采用的选择,因为对她而言,只有日常事务的单调乏味的劳作,其活动的进行是在严格限定的范围之内:她没有机会去遵循不同的生活风格,也不能规划其生活,因为她受外在约束的主宰。

当然,对所有的个体和群体来说,生活机会制约生活风格的选择(我们应该记住,生活风格的选择总是经常地被主动用于强化生活机会的分配)。从压迫情境中解放出来,是拓展某种生活风格选择的范围(参看第7章“生活政治学的兴起”)的必要手段。即使社会地位最为低下的人,今天也生活在由现代性的制度因素所充塞的情境中。受经济剥夺而被推翻的可能性是不同

的,且被体验的形式也是不同的。作为可能性,它与被传统的框架所排除的形式也有差别。并且,在某些贫困的环境中,传统束缚的崩溃比其他地方甚至还更为彻底。结果,生活风格的创造性建构,成为这些情境的独具的特征。通过详细阐述贫民窟生活的抵抗形式以及社会上层文化风格和活动模式,可以重现生活风格的习惯。

在贫民窟情境中,自我认同的反思性建构中的每一点也都和更为富有的阶层一样重要,也同样受到全球化过程的强烈影响。尽管其生活是压抑和艰难的,单亲家庭家长的黑人妇女也会知悉改变妇女普遍状况的种种因素,并且其自身的活动肯定受到那种知识的调节。即使其社会场景具有不发达的性质,她肯定也被迫去探索与孩子、性关系和友情有关的新型活动模式。这种探索本身虽然不是话语性的明确表达,但也隐含了自我认同的反思性塑造。然而,她所遭遇的剥夺,也许会使这种探索成为几乎不堪承受的重负,成为绝望而不是自我丰富的根源。

生活规划是更为普遍的现象的一种特例,这种现象在随后的章节中被我称为“未来的拓殖”中有详细探讨。容瓦特的“和时间对话”,在不同的社会场域中以及在不同社会阶层内部,明显以不同的方式进行着。她所描述(且主张)的针对时间控制的定向,促发拒绝和时间错位,并且促发人们尽力反思性地把未来拖入当前之中。“四处闲荡”、拒绝思考可能的未来生涯、“对未来没有想法”的少年,会抵制这种定向,但并不真能具体地反对日益支配人们的时间观。

最后,选择的多元性也和与他人的关系直接相联,亦即和亲密关系的转型相联结。^[22] 我将不详细讨论今天的个人关系与前现代场域中的亲密的人际联系是否不同。我们知道,现代婚

姻戏剧性地不同于前现代欧洲的婚姻制度,不同于非现代文化中普遍的婚姻制度。类似的观察可用于友情。古希腊没有今天意义上的“朋友”这个词:爱(philos)被用于指“任何‘最亲最近’的人,而不论他们是否是近亲、远亲或其他没有血缘关系的人”。^[23]个人的爱的网络大多是由个体的社会地位所给定;自发的选择只有有限的余地。这种情境是许多传统文化的特征,在这些文化中,如果存在“朋友”的观念,它也主要指群体内部的人,即与诸如陌生者和潜在敌人相对照的外人。

性亲密关系和友谊的现代系统特征,在于伙伴是在多种可能性中自愿选择的。当然,邻近性(proximity)对亲密关系的发展通常是必要的,而真实选择的程度依照许多社会和心理差异而变化。孤独者专栏、计算机约会和其他形式的介绍服务,充分地体现了多元选择的容易获得(如果你准备发挥出传统行事方式的最后的残余)。只有当关系多少自由地选择时,我们才能在公众话语中新近所获得的“关系”(relationship)这个术语的意义上提及“关系”。合理持久的性联系、婚姻和友谊关系,在今天都近似于纯粹关系。在高度现代性的境况下(后面还会有合理的讨论),纯粹关系(它与性纯洁毫无联系)对于自我反思计划逐渐具有根本的重要性。这从容瓦特的著作中可以得到证实(正如所有的治疗著作都会证实的一样),无论它是否是自我设计的。

纯粹关系的理论与实践

下面这段话出现在希特(Sheer Hite)的《女人与爱》的研究著作中一个以“关系中的情感不确定性”作为标题的章节中。希

特的研究以广泛的评论为基础,这些评论来自美国妇女在与男人关系中的体验和情感。其中一位妇女这样写道:

由于某种原因,我有一种从不满足的持续感受。或者他没有打电话,或者他打电话时,并不浪漫,等等……当我试图与他谈话,并真的与他谈话时,我感觉难以沟通……看起来,我是为一个经常自我诘问的问题所困扰,“他是否一切都好(他是否仍然爱我)?”或者是“我是否一切正常?我又怎样?”如果我不很幸福,而他又不与我谈及或探讨这些问题,我是否可以说“好吧。一切都好,因为他很好,他仍然在这儿,他仍然爱我”?或许我该这样说,“这关系极糟,我要放弃,因为他不能使我快乐”?但由于爱他而难以离开他。

我应该帮助他更多地敞开内心,还是自寻烦恼与他分手?……问题在于最初他说他易受伤害并已坠入情网……随后,他否认这一点,并且行动也非如此,而且表现冷淡。我自问,“这男人为达目标付出什么代价?”似乎是什么人鼓励我,并把我推入深渊……然而,当我(以我的感情)陷入其中,并且真地坠入情网而信任他的时候,他却说,“什么?为什么爱我?”我完全受到了伤害,自己默想无论发生什么事,都假定他是无辜的。我一再对自己说“信任他,信任他”,而对消极的迹象视而不见,认为他仅仅是动摇,或者是对我已尽力做的一些似乎是无害的事情的反应。我经常会如此的担惊受怕,“谁会与我相伴?”[24]

这些是一个女人所作出的反思,她没有与她所关心的男人

生活在一起,并且依其描述,这种关系还处于初期。然而,因为这些话具有“探究的”品质,它们可以给予我们有关关系建构的某种洞见。这里爱是核心,你也许会推测要探索至少包含性因素的亲密关系,应该集中于浪漫依恋的本质。这份报告详细描述了一个女性的体验,而没有相关的男性的观点。但我们可以得出结论,在这里两性关系是主要关注的对象。尽管不是否认这些特征的显著意义,但我要专注于其他问题。我将力图表明,在同性恋或者是非常亲近的朋友之间所表现的亲密情感需要的关系特征中,也存在相关的核心因素。它们也是纯粹关系的要素。它们可以用理想型的方式解释如下:

1. 与传统场合中紧密的个人联系相反,纯粹关系并不依靠外部的社会和经济生活状况,它似乎是自由漂泊的。例如,过去的婚姻便曾是如此。婚姻过去是一桩契约,通常由父母或亲戚而不是由配偶双方自己来操弄。而这种契约通常又受经济考虑的强烈影响,并且成为更广泛的经济网络和交易的组成部分。即使进入现代时期,虽然实际上旧的婚姻约束不复存在,但是婚姻联系仍依靠家庭内部的劳动分工,丈夫养家糊口,妻子照看孩子并操持家务(虽然我们不应忘记劳动力中有相当一部分是妇女)。婚姻的这些传统特征有些依然存在,在某些社会经济群体中比其他人群中更为明显。但总体而言,其发展趋势是预先存在的外部卷人的剥离,伴随这一现象的是浪漫爱情作为婚姻的基本动机的兴起。婚姻越来越多地成为一种长久维系的亲密关系,以使情感在与另一人的亲密联系中获得满足。而某些似乎是基本的因素(比如有了孩子),就不再是关系的固定特征,反而在可能分离时成为“惯性累赘”。

现代友情更为明晰地显示了这种特征。朋友可具体地界定为除了这种关系所能提供的回报别无所求的他人。一个人可以与一位同事结为朋友,在工作中亲近,分享工作带来的利益,增进友谊,但是就友谊而言,与他人联系的价值在于其自身,这就是朋友与亲属之间有明显区别的原因。即使现在关系已经冷淡,亲戚之间特别是家属关系中还存在义务。并且,虽然义务是笼统的模糊的,但无论如何,存在血缘关系的亲属联系无法解除。友谊依恋也许有其自身惯性的因素,但在实践及理论上,只要亲密情感因为自身的原因而被双方相互拥有,人就会正常地维持朋友关系。

2. 纯粹关系的追寻,仅仅是为了它能给卷人的伙伴双方带来些什么。这一点是前面一点的自然伴随品,准确地说,恰是在这个意义上而言,这种关系才是“纯粹的”。毋庸置疑,任何持久的个人关系都要经受考验、承受压力,同时也是有所得益的。但在仅为自身存在的关系中,伙伴之间出现的任何差错都会内在地威胁这一关系本身。结果,在受外在标准支配下的社会关系中那种通行的方式,很难再用来“悠然自得地行事”。如果伙伴一方试图这样做,另一位很可能被疏远。由此造成的特殊紧张在希特著作中的其他材料、特别是有关婚姻方面的材料中得到很好印证:

通过离婚或者情感转移,女人在抛弃她们的婚姻……其中大多数的人在经历最初的尝试之后,继续寻求其他感情生活的归宿。经历“努力摆脱”的最初岁月后,一个又一个的女人放弃了,并开始静静地、逐渐地,甚至是不为人所注意

地解脱了。〔25〕

然而,绝大多数女人并没有放弃对爱的追求,或寻找可行的关系:

正如一位女人所说,爱重新回到我们中间,使我们重新容光焕发,可能如某句箴言所说:“浪漫的爱情以难以言表的方式包含通向自我认同的钥匙,通向发现自身和我内在的存在的钥匙。”许多女人都有这种感受。为什么?可能女人是对的,她们倾向于重现其往事,再次尽力地表达爱情,或领悟为什么爱情没有结果……大多数女人不只是需要爱情,而且需要她们正在谈论的那种真正的爱情。因此,处在关系中的女人,仍然如此经常地谈论“更深的爱”的来临,这就不足为怪了,她们内心隐藏着这样的信念,即生活中会有更多更多这样的爱情发生……事实上,它们不存在吗?〔26〕

你可以认为这就是爱或是对爱的渴望,而不是与这种关系本身有特定关系的任何事物,但在这里这是有待商榷的。爱这个模糊而且难以摆弄的观念,它确实具有组织性关系品质的编码力量(codifying force),在这个意义上,它不具有独立价值。再者,有足够的证据证明,男人与女人一样热心于寻求亲密的情感关系,并且对之深加依恋。〔27〕他们发现这种关系难以把握,并且典型地不善于向对方传递感情和需要,但这与我下面要讨论的线索是两码事。发现和维持令人满意的关系的困难,部分地关涉爱和性别不对称的问题,但实际上它们关涉纯粹关系的内在痛苦。前文首先引用的那位被分析者所描述的那种在关系中“从不满意”的感受,反映了内在于创造和维系特定关系时的困

难,反映了她在这种关系中难以发现双方都满意的给予和接受之间的平衡和互惠。

3. 纯粹关系是以一种开放的形式、在连续的基础之上被反思地组织起来的。这在前面的引文中足够明显,其中“一切都好吗?”的疑问作为主导主题呈现出来。一个关系愈是依赖其自身,这种反思疑问愈成为其核心,并且造成上一节中所提示的紧张。很清楚,内在于纯粹关系的自我审查与自我反思计划紧密相联。“我怎样?”是一种与这种关系传递的奖赏以及它所引发的痛苦直接相联的疑问。一个伙伴的“为什么爱我”的反应,也是一个与自我认同和纯粹关系需要之间的联结有关的问题。

不管亲密关系与“完全纯粹”的关系相隔多远,今天所有的亲密关系的反思调节都会纳入更广泛的现代性的反思性中。杂志主持人、报纸文章、专业教材和指南、电视和广播节目都登载有关亲密关系的研究信息和论争,持续不断地重构着它们所描述的现象。希特的著作以一种有趣但绝对典型的方式与这种反思性相关联。她的著作和她以前的研究一样,^[28]基于无数的社会研究所采用的标准问卷程序。然而,她的著作已影响了大量读者,而这些读者的态度将会迎合这个研究所指示的观点,与此同时,他们对研究结果的阅读也可能会修改那些观点以及相关的行为倾向。

4. “承诺”在纯粹关系中扮演中心的角色。看起来,承诺对许多形式的人类社会活动起着全面作用,因而有人会假定它存在于所有的文化场合中。例如,宗教秩序中的真正信徒,可以被

视为对于该宗教的价值和实践承担有彻底的义务。然而,确信(conviction)与承诺不同。当我们依据亲密关系谈及后者时,今天的我们可能是关注某种历史上新异的东西。纯粹关系中的承诺基本上已替代了前现代情景中亲密的个人联系所惯有的外部支撑。当代浪漫爱情意义上的爱是承诺的一种形式,但就两者而言,承诺是更广泛的范畴。在亲密关系场合中,什么是“信守诺言的人”?一个人尽管意识到现代形式的关系中的内在压力,但也愿意至少用中等的投入去冒险承受,并且他接受了一个信念,即唯一的回报将内在于关系本身。一位朋友事实上就是一个承诺的个人。只要婚姻关系的维持不仅仅靠外部的卷入或者某种形式的惯性累赘,那么,婚姻中的个体可能就是承诺的个体。承诺被参与者认为是赢得时间:即提供情感支撑,以保证至少承受这种关系可能经历的一些烦恼(尽管此时报偿几乎肯定会被要求)。

承诺在某种程度上受爱的力量所调整,但是爱的情感本身并不促发承诺,也不在任何意义上赋予它以某种权威。只有当个体无条件地决定如此的时候,他才会对另一个体信守诺言。从希特的研究中所引证的妇女觉得她爱她的伙伴,但这种爱并没有提供她希望的承诺。这当然不能,因为承诺必须总是对等关系的一部分。没有足够的互惠因素,纯粹关系就不会存在。像大多数形式的医疗努力一样,容瓦特的自我治疗方案也承认这一点。为什么自我反思性会产生更准确、更具洞察力的自我知识,原因之一在于它有助于降低亲密关系中的依赖性。她认为,在功能良好的关系中,每个人都是自主的并且确信自身的自我价值。而在功能不良的关系中,我所称的惯性累赘就会起作用了,如在互相依赖的关系中就可发现这种现象。相互依赖,

这个词被杜撰出来,首先是用在描述忍受化学药瘾(如酒精或其他毒品)之苦的个体之间的相互关系。相互依赖的个人是这样的伙伴,无论他如何增恶这种关系,或觉得并不幸福,但他在心理上都不能离开它。出于种种相关的个人难以明了的原因(虽然它们可以由个体或家庭治疗揭示出来),他变得依赖于只能提供微小心理报偿的关系。〔29〕

确切地说,承诺难以建立,因为它预设纯粹关系中要有相互的结盟。承诺和反思性有一种不稳定的联结,而对于关系安排,两者具有同等的重要性。信守诺言的个人,有准备接受那些放弃其他潜在的自由选择所必然导致的风险。在关系的最初阶段,每个人会很仔细地审查另一位的活动,因为个体如果单方面地对承诺过快的推进,就很可能导致对方从这种幼稚的事业中完全退出。希特的受答者正体现了对其所设置情景的这一方面的极度敏感。

5. 纯粹关系专注于亲密关系,它是伙伴之间关系能够得以的长期稳定的主要条件。亲密关系应该有别于更为消极的隐私缺乏的现象,而这正是在欧洲前现代时期和许多非现代文化中大多数生活环境的特征。物理上的接近,用现代词语来说,即隐私的缺场,几乎是小社区日常生活结构的必然结果,但也是更丰富的群体生活的特征。〔30〕在家庭中以及大多数日常生活的其他场域中,人们差不多始终与他人相处很近。历史学家为现代性的早期“个人的”生活发展提供了很好的文献证明,尽管有关的因果联系的本质仍受众多争议。亲密关系是隐私的另一面,或者说,它至少只有当实质性的隐私存在时才成为可能(或可欲)的。〔31〕

本斯曼(Bensman)和利费(Lifeld)着重强调在现代社会中对获得亲密关系日益增长的关注：“实际上，对亲密关系的需要是维持在强迫性的层面上”。^[32]他们以现代世界中巨大的、非个人的组织发展所造成的异化影响来解释这种情境。大量的社会生活在远离常人的场合中沿着非个人的路线运行，对此，个人很少或根本不能施以控制。对亲密关系的追求是一种尝试，以求在熟悉环境中获得富有意义的生活，而这一环境还没有被并入那些更大的体系之中。稍后，我将再次讨论这一问题，因为还有其他作者提出类似建议。我并不认为他们的看法完全正确。亲密关系的追求具有积极的效用。亲密关系的追求不是基于对日益包容的大范围体系和社会过程的世界的消极反应。隐私使亲密关系的获得所必须提供的心理满足成为可能。

对亲密关系的期盼，为自我的反思计划与纯粹关系之间提供了可能最紧密的联系。亲密关系或是对它的追求，位于现代形式的友谊和两性关系的核心。包括容瓦特的著作在内的大部分治疗手册都清楚地表明，亲密关系一般仅通过心理“工作”而获得，并且只可能出现在具有安全的自我认同的个体之间。前面所提及的治疗研究很好地汇集了主要的问题：作者说道，亲密的朋友或伙伴关系，是“任何两个人之间的一种选择，他们互相承诺去分享有意义的生活风格。”^[33]她描述了几种不同于成熟的亲密关系的关系类别。一些关系充满了冲突、持续不断的吵闹或正常化的口角：情感的痛苦成为这种关系的熟悉部分。实际上，如果没有它，那么这种关系就会中断。这种充满冲突的关系与“缺少活力的关系”形成对比。在缺乏活力的关系中，伙伴之间少有直接对抗，但双方缺少一种强烈的结合力：即惯性维系着关系。双方在日常事务中以充分理智的方式彼此相处，但经

常相互厌烦或不满。在“便利”关系中,相关的个人公开地或心照不宣地承认,他们之所以维持关系,有的是因为“满足于”所得到的外界奖赏,有的是因为如果关系解体他们将陷入困境,而更有为了避免孤独的。

所有这些“侥幸”的关系与亲密联系形成对比,它要求对“关系质量”作出承诺。“相互重新承诺,并且进行改变和选择以求亲密的发展,这样的决策”必须作出,否则亲密关系就会堕落到其他类型的关系之中。如果伙伴一方不能发展为亲密关系的追求所必要的统一性,那么,对“自己个人康复”的承诺也是必需的。^[34]作者强调,亲密关系也要求双方各具一定程度的隐私,因为如果个人亲近没有被依赖所取代的话,那么必须在自主性和情感及经验的共享之间获得平衡。根据这一观点,亲密关系显然不能与性联系相混淆。在无性关系或友谊中,可能存在成熟的亲密关系;而在充满冲突的环境中,也可能会维持高水平的性活动。另一方面,性卷入通常是亲密关系获得的一部分,也是身体反思性的一部分。稍后,我将再次讨论这一点。

6. 纯粹关系依赖于伙伴之间的相互信任,而相互信任反过来又与亲密关系的获得紧密相联。在纯粹关系中,信任不是也不能够是被“给定的”:像关系的其他方面一样,它必须通过努力来获得,即信任是必须被赢得的。在多数前现代的情境中,个人关系因外界准则而得以固定。这样,在前面所论及的意义上,信任就有助于地位的确立。在这种场景中,亲属绝不会总被信任,正如在皇室家庭中为攫取权力,亲属之间策划的阴谋与反阴谋所表明的。然而,亲属的义务可能经常地被接受,并且为日常生活的秩序化提供合理稳定的信任氛围。排除这些品质,纯粹关

系中的个人联系要求新型的信任(准确地说,即通过与另一人的亲密关系而建立的信任),这种信任意味着向另一人敞开心胸,因为当大大缺乏外界支撑的时候,对他人富有承诺的知识和对某个人来说存在一个没有基本对抗的避风港,这才是信任的唯一标准。〔35〕

为了建立信任,一个人必须既信任他人,也值得他人信任,至少必须在关系的范围内如此。由于信任与亲密关系如此密切相联,因此,它隐含着自主性和相互坦诚之间相同的平衡,这种平衡对维持亲密关系之间的交换来说是必需的。在纯粹关系中建立信任,重要的是每个人应该了解对方的品格,并且能够经常地信赖对方所引发的某种形式的期待性反应。这就是为什么可信性在自我实现中占有如此重要位置的原因之一(但不是唯一的原因)。重要的是,个人能够信赖对方的所言所为。与他人达到亲密关系的能力是自我反思性计划的显著部分,而就这一点而言,也确是如此,自我掌握是可信性的必要条件。

在关系中信任是如何创造的?我们再回到种种治疗手册以提供指导。克劳斯(Wegscheider - Cruse)提供了关于建立信任的一系列实际的建议,这些建议出自他对关系的系统研究。人们应该“每天花些时间倾听对方的诉说”,因为交流对亲密关系如此重要。这种谈话和倾听不能总是局限于日常的琐事。在必须面对一些实质性问题时,应该严肃讨论。伙伴应该“盯牢一个问题直至问题获得解决,然后处理完”,因为“重新处理相同问题会降低信任并引发新的问题”。郁积已久的未解决的旧争执,比新困难更可能毁掉信任,而新的困难则更容易去面对。人们应该“在问题的后面去引发感情”,因为表面现象也许隐藏着情境的真实动力,而“不深入”的交流不能理解这些。另外一些劝告包括营造一

个温情的氛围,其目的是使彼此双方都参与到各种舒适的愉快活动之中;劝告还包括学会以建设性方式去表达愤怒。〔36〕

7. 在纯粹关系中,个体不只是简单地“认可对方”,而在这种反应中,对方也发现其自我认同被证实。如前所说,自我认同是通过自我探索以及与对方的亲密关系发展的联合过程来完成的。这样的过程有助于创造一种“共享经历”,它和由于相同的社会地位而共享体验的个人特征相比,潜伏着更紧密的联系。这种共享经历与更大的社会世界中广泛存在的时空秩序截然不同。然而,需要强调(稍后我们将详细地讨论这一点),它们是特征性地插入更宽广的世界而不是与之隔绝。事实上,共享经历的创造和维持,取决于它们对参与者的生活规划日历加以整合的程度。

纯粹关系首先是双向的,但其内涵和影响并不限于两个人的情景。特定个体可能卷入几种趋向纯粹形式的社会关系中;而纯粹关系是典型地相互结合的,而形塑特殊的亲密关系的社会环境。我们将在下章予以讨论的这些环境,体现了私人领域和公共领域的制度性分化。

纯粹关系主要存在于性、婚姻和朋友的领域中。亲密范围被转化的程度,因场域和社会经济地位的不同而明显有别,这种现象与本书所讨论的现代性的许多特性都类似。父母与儿童之间的关系以及更为延伸的亲属关系,与纯粹关系有所不同。它们二者实际上都与外界的标准相联:生物学的联系是维持这种关系的关键条件,但因为其他影响的渗透它们也会促发纯粹关系。至于亲戚关系,除了传统的责任和义务之外,它们日益持续地依赖于前面列举的诸种性质。这种关系要么变得淡漠和徒有

虚名,要么借助亲密关系的反思获得而被重塑。

由于有关权力的极度不平衡及其在社会化过程中的中心地位,亲子关系有些特殊。父母与子女之间所建立的亲密关系是在儿童早期依赖的场景中形成的,但它们又是一种心理上的联结,在其中,幼儿发展了后期生活中用以激发亲密联系的种种能力。在现代性的境况下,儿童越是成熟和自主,就有越多的纯粹关系的因素在发挥作用。作为一种义务,一个离开家庭的人可能和父母保持着稳定的联系;但如果这种关系要深化的话,就必须发展反思地安排的信任,包括相互可接受的承诺。而当一个人成为一个年龄较大儿童的继养父母时,开始建立起的联结就会呈现纯粹关系的特征。

做什么事?一切是否安好?这些问题通过制度反思而相互联结。适用于自我和纯粹关系领域的东西,可同等地适用于身体领域。换言之,在晚期现代性的情境中,身体日益被社会化,并且被纳入社会生活的反思组织之中。

身体和自我实现

“身体”听起来是个简单的观念,尤其在把它与“自我”或“自我认同”等概念相比较的时候更是如此。身体是一种客体,在其中,我们都被赋予或被注定去占据这充满健康和快乐的感受的源泉,但它也是疾病和紧张的温床。然而,正如已被强调的,身体不仅仅是我们“拥有”的物理实体,它也是一个行动系统,一种实践模式,并且,在日常生活的互动中,身体的实际嵌入,是维持连贯的自我认同感的基本途径。

可以辨识出身体与自我和自我认同有特殊关联的几个方面。身体外貌涉及所有身体表面的那些特征,如包括穿着和装饰模式,而特定个体和他人都可看见这些,并且往往用它们作为线索来解释行动。而行为举止则决定着在一般的日常活动场景中个体对外貌的使用,它是身体在与日常生活的建构性习俗的关系中被动员的方式。身体的感性(sensuality),则指对快乐和痛苦的性情把握。最后还有我们身体对之服从的生活制度。

随着现代性的出现,某种类型的身体外貌和行为举止,明显地具有特殊的重要性,而在许多前现代文化的场景中,外貌的标准化主要是依据传统的标准。例如,面部装饰或穿着模式,总是在某种程度上成为个体化的手段;而个体化的可能性或期望程度经常是有限的。外貌主要标志着社会认同而不是个人认同。当然,在今天,穿着和社会认同并没有完全分离,并且穿着仍是性别、阶级地位和职业身份的符号工具。穿着模式受团体压力、广告、社会经济资源以及其他因素的影响,而这些因素的作用经常是促进标准化而不是个体差异。我们有个特殊的词即“制服”(unifform),它被用来指在与给定的社会地位的关系中某种标准化的穿着风格;但这个事实,也意味着在其他场景中的穿着选择是相对开放的。依据到目前为止所讨论的思路,我们可以清楚地,外貌已成为自我反思规划的核心因素。

行为举止受社会环境多元化的强烈影响。个体不仅必需准备在公共场所与他人互动,使其举止适合日常活动的某些一般标准;他或她还必须在种种场景中保持合适的行为。实质上,个体都是依照特定场景的可觉察要求面调整其外貌和举止的。这个事实致使一些作者推测自我本质上已四分五裂,即个体倾向于发展多元自我,使自我也不再具有自我认同的内在核心了。

然而,正如有关自我认同的大量研究所表明的那样,在变化的互动场景之间保持稳定的行为举止,是一种原初的手段,借助这种手段,自我认同的连贯性通常得以维持。瓦解自我认同的潜在倾向被制止,因为行为举止在“身体的家园感”和个人化的叙事之间保持联系。个体为了能够保持“正常外貌”而同时又确信拥有超越时空的个人连续性,必须有效地将其行为举止整合到个人化的叙事之中。在多数场合下,这点不用花费很大力气就会实现(虽然它会一直置于紧张之中)。

在高度现代性的后传统的环境中,无论是外貌还是行为举止都不是作为给定物而被组织的;身体直接参与到建构自我的原则之中。身体的生活制度是主要手段,借助这些手段,现代社会生活的制度反思性才得以集中于修养(有人会说,差不多是创造)身体,而这些生活制度也与感觉性的形式直接相关。

让我们再次参考特定的指南以作为探究这些问题的手段。科尔曼(Vernon Coleman)所著的《身体感觉》一书,是众多自我帮助类著作中的一本,这些著作的目的是在预先确立的身体习惯和在抽象系统内部所发展的新型信息网(它发源于医生,科尔曼亦是其中之一,整体健康实践者、营养学家等等)之间提供导航。^[37]再一次,我们把它作为有代表性的著作来参考。

这本书提供了“综合的遮护纲要”,个体借助它能够监控其许多方面的健康以及对不同疾病和无能的易感性。这是一种非常具体意义上的生活规划:例如它包括一个清单,可用于计算个人的生活期望。这本书(作为临床著作)的每个部分都包含一个健康领域问卷,一个“真理档案”(它概括了有关主题的医疗事实的现在状况)和一个行动计划(个体依其活动会提高相关方面的健康)。整体而言,风险概念是其工作的枢纽。问卷使个体能收

集相关方面的分数,它们被设计出来用以估计个体感染特定疾病的风险,尤其是癌症、心脏和循环问题、呼吸疾病、消化问题以及肌肉或关节困难。

其中两个最为突出的部分,关涉到了饮食习惯和健康方面。每个部分都提供了在困境中的客观课程,而这些困境,即使是专业人员在面对作为专家系统特征的种种主张和相反主张时也会遇到的。正如科尔曼所说:

如果你相信你近期所阅读的有关食品的任何讨论,你可能会绝食。打开电视或收音机,翻开杂志或报纸,你会发现食品商正在为你所做的可怕事情,是一些令人恐怖的故事。这些事实本身足够恶劣。如果你担忧你可能正在吃最后一餐,那么你就再也没有胃口坐下来面对美食。现在所提供的信息经常与上周的资料相冲突,这个事实使整个的食品行业更加令人担忧……如此说来,有关我们所吃的食物的真像到底是什么?……什么食物对你有益?什么食物对你有害?你应该避免什么食品?什么食品你可以泰然无恙地品尝?[38]

科尔曼尽力提供权威性的答案,但他务必承认,他所讨论的许多内容可能会受到其他专家的质疑,并且,在许多情形下,因为现存的知识太不完备,所以我们并无法对风险进行计算。

依照科尔曼的纲要,必须降低胆固醇的摄入量;动物脂肪、盐和糖及酒精的摄入量也必须降低到最低点;这些劝告的作出是非常可信的。相反,咖啡(例如,基于健康的考虑,容瓦特曾建议全部放弃饮用)则被认为不再有负作用了,因为“事实上不存

在坚实的证据以支持咖啡对你有害的理论”。^[39]

作者提倡把纤维、糖和粗粮当作有益于消化系统的重要食品,但他对添加剂的处置则含糊其词。科尔曼指出大量的添加剂现在被固定地用于食品加工,而杀虫剂则喷洒在庄稼上;他强调许多这样的化学物品仅仅依据它们对健康的影响而受到不完备的测试。事实上,对其长时影响后果的测试几乎是不可能的。作者建议,因为很难从食品中根除所有的人工添加剂,因此要尽可能地当地市场、地方农场主和出售新鲜的或自然生长的食品商店那里购买食品。

“身体感觉”必须具备“对身体的关心”。科尔曼指出,身体感是不能求助于专家的东西。虽然在适当的抗病措施必须首先成为发展身体的“自身技能”的时候,专业人员应该被咨询。对身体的关心意味着持续地“倾听身体”,其目的不但要完美地体验良好健康的恩惠,而且要探测身体恶化的征兆。关心身体会释放“体能”(body-power),亦即避免严重疾患增长的能力以及不用药物而能对付微弱症状的能力。体能有助于个人保持甚至是改善其外貌:对身体机能的理解和以一种敏锐形式对这种机能进行紧密的监控,会使个人的皮肤保持细嫩,身材保持苗条。

我们说,身体成为现代性的反思性的一部分,这到底意味着什么?在高度现代性的境况中,身体的生活制度和感受性的组织向持续的反思性注意敞开了大门,以对抗选择多元化的背景。生活规划和生活方式选择的采纳(原则上)和身体养生相整合。如果仅依据身体外貌的变化的理想(如苗条或年轻)来看待这种现象,或者仅仅以广告的商品化的影响作为导致这种现象的唯一因素,那会是非常短视的。我们对我们自身的身体设计负责;

并且在上面所提及的意义上,被迫在我们所生存的更为后传统的社会场景中如此行事。

厌食神经症(anorexia nervosa),便是对身体外貌和身材苗条的明显纯粹的强迫性的关注。对厌食神经症的研究,以异常明显的方式提供了认定这种观点的手段。

厌食神经症和身体的反思性

下面这段话是有关厌食强迫症的一段插曲的个人描述。它出自一位女性之手,而她最终逃脱了厌食症的束缚。

我开始穿着怪异的服装,这些服装来自旧货拍卖或自己手工制作。而化妆,则是奇怪的,白色或黑色的嘴唇,漆黑的有攻击色彩的眼睑。我拔掉我的眉毛,倒梳我的头发。我的母亲气愤万分,对我大喊大叫。她不许我这样外出,所以我只好涂掉它们,在公共汽车上又重新把它们画上。而所有这些都是表象:在内心深处,我害怕孤独,但我又绝望地想成为我自己,想界定我到底是谁,想表现我真实的本性。我找不到合适的词来描述我的脸。我翻看杂志中的照片:上面的女孩美丽而修长,她们似乎表达了我深有感触的某种东西。然而,我并不修长,但我想成为那样。我停止进食,不是剧烈性地,而是一点一点地。我变成素食主义者,而我的母亲对此大惊小怪。我的体重减轻了。妈妈带我去看医生,医生则劝我吃些鱼类食物,至少像我以前那样……后来她被带到医院,留下这样的附录描述:

住院治疗后的两个月,我参加了一个晚会。在那儿我遇见个老熟人。他注意到我减肥了,并且说这很适合我;事实上,他说过我看起来非常迷人。从那以后,我有意降低了进食量。我停止吃土豆和面包,之后是黄油和奶酪。我开始“吞食”我能获得的有关食物热量的所有信息。我贪婪地阅读食品书籍。我的食物被称量,依照热量多少来进行控制……我的食物开始没有变化,每一天都是同样的。我恐慌商店是否没有我要的那种牌子的脆面包;我恐慌我是否不能在同样的时刻,仪式般地进食……

最终她找到了一个富于同情心而知识渊博的医生,这个医生帮助她再次开始进食更为富有营养的食品。

我信任她,也需要她;她如此仔细地倾听我的诉说,但并不评价我的对错;她并不告诉我要做什么;她让我自己拿主意。在她的帮助下,我尽力解开我的混乱而冲突的情感纠缠。

但在最后,困难向我压来,它难以承受。她能帮助我,但她不能告诉我如何生活。这首先是我的生活,它属于我。我应该培育它;我应该滋养它或者让其枯萎。我应该抉择。它是如此的重负,以致我有时想到这样的选择,我独自难以承受……做个女人,这是一项充满风险的事业。我找到了不同的应对策略,而它们都在我的控制之下。而成为我自身,一个自主的自由的自我的这种争斗仍在继续。^[40]

禁食和对许多食品的自我拒绝,早已明显地成为宗教性实

践的一部分,这种现象也可以在许多不同的文化框架中找到。在中世纪的欧洲,个体为寻找救赎而实施长时段的禁食,就相对的情形而言,这是有一定的普遍性的。通过对食品的剥夺而获得的女性神圣性尤其重要。中世纪以来的种种编年史详细叙述了女性圣者的故事,她们有规律的禁食,以帮助她们获得灵魂的圣洁,17世纪和18世纪的医生列举了实用性的厌食性芒硝(anorexia mirabilis),它能神奇地导致胃口的缺失。^[41]然而,厌食芒硝与厌食神经症显然不同,这点被普遍认同,后者隶属于现代时期,尤其是当代阶段亦即晚期现代性阶段的一个特征。厌食芒硝的使用在青少年或年轻的成年女性中并不特别明显,而今天的情形并非如此;并且它并不与身体外貌的培育有关,而是在对更高价值的追求中,关注对感官欲望的克服。厌食神经症,开始时作为与“节食的女孩”有关的现象,它在19世纪后期受到注意。虽然如以前一样,它主要地仍是一种过渡综合症,是一种“较古老的女性宗教文化在世俗化时代富于刺激性的遗风”。^[42]自从“进食”这个术语严格意义上的意思出现以来,即从20世纪20年代开始到今天,完全的厌食神经症状态才变成普遍性的。

厌食症与性别分工如此紧密相联的事实,毋庸置疑地与进食和有关身体外貌的变化价值之间的联想有关。在20世纪二三十年代结束之前,肥胖和丰裕之间固有的联结实质上已经消失。女性开始以大多数男性不愿为之的方式关心体重。然而,重要的是,应承认20世纪20年代也是一个阶段,在此期间,宽泛意义上的“进食”,第一次与体重的控制和健康的自我调节相关联;并且,这也是一个食品生产开始加速的阶段,其结果导致更广泛的食物种类可资利用。狭义的“规定的饮食”,仅仅是一

个更为普遍的现象的具体表征,即培育生活制度,以之作为手段去反思性地影响自我的投射。

从这种观点出发,厌食症和其明显的对立面即强迫性的过度进食,应该理解为是个体为创造和维持独具的特色的自我认同的需要和责任的偶然的损伤。^[43]它们是控制身体制度的极端体现,而这种控制,对于日常生活的场景而言,现在已成为普遍性的。

厌食症是一种复杂现象,现在已有关于它的大量文献。在这种场合,几乎不可能提供有关它的足够详细的分析。我仅仅关注它与本书的整体论点直接有关的那些特征。厌食症可理解为反思性的自我控制的病理学,它围绕自我认同和身体外貌的轴线而发生作用。而在其中,羞耻感焦虑扮演压倒性的角色。所有与厌食有关的重要因素,都出现在已被详细描述的个人经验中。她想变得苗条,这样的关注便出现了,它不是作为对食物的突然反感,而是作为一种有控制的渐近的现象,这种现象“一点一点地”发生;她投入许多精力去关心其进食。这是一种在对可资利用的食物进行多元选择时有关身体养生的刻意的禁欲主义。这里存在明显的反思因素,以其决心作为标志,她决心“吞噬”能够获得的有关热量的所有信息。她要锻造与其自我认同有关的独具的生活风格,对这种需要的觉知非常清晰的出现;并且在其尽力建构的“表象”上,明显地显现出羞耻与自豪的两极,它们与其最终的确信形成对照,她确信她能“滋养”自己的自尊而不是让它枯萎。

为什么厌食神经病会成为女性尤其是相对年轻的女性的主要特征?无疑地,一个原因在于,对女性而言,身体吸引力会受到高度的奖赏,而男性则与之不同(虽然这种不平衡正在改变);

它还伴随一个这样的事实：成年早期是认同形成过程中的危机阶段。有关厌食症的通常的观点，是认为它表征了一种“对成为成人的拒绝”，实际上也是对青春期的否定，或者是一种不想成为女人仍想做个女孩的渴望。但是，这种解释难以服人，而且正如一位观察者所注意到的，这种解释把厌食症误入歧途地当作特定的病理学的对象，而不是把它作为“对混乱的自我认同的极度复杂的反应”。^[44] 厌食症，它应该依据晚期现代性使选择的多元性成为可能这一点来得到很好的理解，它的背景是持续地把女性排除在社会活动的完全参与之外，而正是这种社会活动的世界促发这些选择。今天的女性拥有名义上的机遇去追寻全部的可能性和机会：然而，在男性主义的文化中，许多这样的路径实际上仍是关闭着的。并且，为了赢得这些存在着的可能性和机会，女性不得不以一种比男人更为彻底的方式，抛弃其较陈旧的“固定化”认同。换言之，她们以一种更圆满的然而更为矛盾的方式体会着晚期现代性的开放性。

正如奥巴哈(Orbach)所言，厌食症是一种抗议形式：其特征不是退却，而是对身体发展的反思性的持久的卷入。^[45] 在以前年代，当女性的社会地位普遍受到紧紧限制的时候，女性在身体中所表达的反抗是采取癔病或歇斯底里式症状的形式。而在今天，其抗议的形式和后传统的秩序所隐含的反思控制纠缠在一起：“厌食症的女性在其症状中包含着一种存在方式，这种方式与其19世纪的癔症姐妹的冷淡的反应方式全然不同。其抗议不是利用其柔弱的、衰竭的或鞭打式的拳头，而是以严重的和成功的身体转型的获得作为特征……”^[46] 当对女性敞开的种种选择机会很少并且领域极其有限的时候，她们通过身体无意识反抗，形式则是多种多样的，而在明显多元可能的情景中，其反

应是限定的,并且受到严厉的控制。正如奥巴哈所指出的,厌食症的个体并不是营养学家的被动的受害者:相反,厌食症所包含的身体生活制度是高度主动而协调的。

这样的话,在厌食症的生活风格中,我们就能发现容瓦特的有关训诫的特定表达:“你是掌握了自身”,只不过这种掌握的努力变成强迫性的。厌食症的个体的身体养身方式是极端的。例如,一个人也许跑上几英里,参加惩罚性的冗长训练班,然后在训练器械上继续发泄一段时间。这样的活动导致成就感,而不仅仅是绝望,并且你仅仅能清晰地在其授权(empowerment)的重要方面发现这样的情形。在厌食症的禁欲主义中,存在着“紧迫性和实力”,它与自我拒绝本身,而不是与苗条的身体意象更有关联。正如索尔斯(John Sours)所言,“在客体的海洋中饥饿至死”,就是一种拒绝,这种拒绝以强力的方式悖论性地维护着自我认同和身体的反思。^[47]

然而,强迫性的把握与可信的反思性监控有着显著不同。厌食症患者经常觉得自身被生活制度本身所“接管”,而她则使其身体服从于这种制度;这种现象毫不令人惊讶。依照温尼科特和莱恩来看,身体成为错误的自我系统的一部分,且与个体内在的抱负相分离,但它也严密地受个体内在抱负所主宰。从而源于无意识害羞的破坏性就集中到身体的生活制度上来。厌食性的禁欲主义所承担的超额的强度,成为冷酷无情的内在献身的标志,而在自我认同的规化中,个体对其根源只有部分的觉知。身体的“异化”(在其中,自我没有家园感)有助于解释为什么对厌食性的生活制度的追求实际上甚至会达到一种“禁食到死为止”的水平。在自我调节的生活制度的基础上,个体仅仅能体会到的“有价值”的感受竟是如此完善,以致最为轻微的走样

都会对人构成威胁。

在一个充满多元但含糊不清的选择的世界中,厌食症表征了对安全的渴求。在一个开放的社会环境中,受到严密控制的身体,是安全存在的象征或标志。正如在前的个人陈述中所读到的:“成为女人,是一项充满风险的事业。”对自我认同和身体的制造,发生在一种风险文化的框架中,而对这种风险文化更为直接的审视则是下一章的任务。

注 释

- [1] Janette Rainwater , *Self-Therapy* (London : Crucible , 1989), 第 9 页。
- [2] 同上。
- [3] 同上,第 11 页。
- [4] 同上,第 56 页。
- [5] 同上,第 194 页。
- [6] 同上,第 209 页。
- [7] Roy F . Baumeister , *Identity , Cultural Change and the Struggle for Self* (New York : Oxford University Press , 1986).
- [8] Emile Durkheim , *The Division of Labour in Society* (London : Macmillan , 1984).
- [9] Rainwater , *Self-Therapy* , 第 25 页。
- [10] John O . Lyons , *The Invention of the Self* (Carbondale : Southern Illinois University Press , 1978).
- [11] Rainwater , *Self-Therapy* , 第 172 页。
- [12] Sharon Wegscheider-Cruse , *Learning to Love Yourself* (Deerfield Beach , Fa : Health Communications , 1987).
- [13] 同上,第 79 页。
- [14] Dennis H. Wrong , “ The influence of sociological ideas on American

- culture ” , in Herbert J . Gans , *Sociology in America* (Beverly Hills : Sage, 1990) .
- [15] Pierre Bourdieu , *Distinction* (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1986) .
- [16] Peter Berger et al. , *The Homeless Mind* (Harmondsworth : Penguin, 1974) .
- [17] Anthony Giddens , *The Constitution of Society*, 第 4 章。
- [18] Joshua Meyrowits, *No Sense of Place* .
- [19] 参阅 Berger et al. , 尤其是第 69 页及以下诸页。
- [20] 参阅 Harvey Sacks , “ Onmembers’ measurement systems ” , *Research on Language and Social Interaction* , 22 , 1988 - 1998。
- [21] Rainwater, *Self-Therapy*, 第 56 页及以下诸页。
- [22] Giddens , *The Consequences of Modernity* .
- [23] Pat Easterling , “ Friendship and Greeks ” , in Roy Porter and Sylvana Tomaselli , *The Dialectics of Friendship* (London : Routledge , 1989) . 第 11 页。
- [24] Shere Hite , *Women and Love* (London : Viking, 1988) .
- [25] 同上, 第 526 页。
- [26] 同上, 第 655 页。
- [27] 作为例证可参看 Kenneth Soloman and Norman B . Levy , *Men in Transition* (London : Plenum , 1983)。
- [28] 作为例证可参看 S . Hite , *Sexual Honesty* (New York : Warner , 1974)。
- [29] 关于相互依赖, 现在已有大量文献, 尤其是在美国, 其范围从专业教材到一般解释和治疗方案。其代表性的例证可参看 Melody Beattie , *Co-Dependence No More* (New York : Harper, 1987)。
- [30] 参看 Norbert Elias 在 *The Civilising Process* (Oxford : Blackwell , 1978) 第一卷中的值得赞赏的分析。

- [31] 隐私在日常生活中是如何保持的,为什么个体认为它如此重要,谈及这些,戈夫曼抱有巨大的兴趣;但另一方面,他也隐含着一种观点,即隐私是普遍的需要,因此他很少把其思考置于历史的场域中。
- [32] Joseph Bensman 和 Robert Lilienfeld , *Between Public and Private* (New York : Free Press , 1979).
- [33] Wegscheider-Cruse , *Learning to Love Yourself*, 第 96 页。
- [34] 同上,第 100 页。
- [35] Giddens , *Consequences of Modernity* , 尤其是第 114 页及以下诸页。
- [36] Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself*, 第 101 - 103 页。
- [37] Vernon Coleman , *Bodysense* (London : Sheldon Press , 1990).
- [38] 同上,第 23 - 24 页。
- [39] 同上,第 25 页。
- [40] Joan Jacobs Brumberg , *Fasting Girls : The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease* (Cambridge , Mass. : Harvard University Press , 1988).
- [41] 同上,第 100 页。
- [42] 尤其要参阅 Hilde Bruch , *The Golden Cage : The Emergence of Anorexia Nervosa* (London : Routledge , 1978)。
- [43] 这种描述出现在以下书的第 8 章中。Marilyn Lawrence , *The Anorexic Experience* (London : Women's Press , 1984)。
- [44] 参阅 Marcia Millman , *Such a Pretty Face* (New York : Berkley Books , 1981); Kim Chernin , *The Obsession : Reflections on the Tyranny of Slenderness* (New York : Harper , 1981)。
- [45] Susie Orbach , *Hunger Strike : The Anorexic's Struggle as a Metaphor for Our Age* (London :Faber , 1986).
- [46] 同上,尤其是第 27 页。
- [47] J . A . Sours , *Starving to Death in a Sea of Objects* (New York : Aronson , 1981).

第4章 命运、风险与安全

命运、宿命论、富有命运特征的时刻

生活在高度现代性世界里,便是生活在一种机遇与风险的世界中。这是为适应自然的支配和历史反思性所创造的那种体系的必然衍生物。在这样一个体系当中,命运和命运定向(destiny)并不在其中起什么正式的作用,这一系统是通过我所谓的自然与社会世界的开放式人文控制(作为一项原则)来运作的。在尽可能地受到风险评估所制约的范围内,未来世界将会为人文的侵入所塑造。然而,命运与命运定向这样的观念在现代社会中无疑是消失了,对于现代性与自我认同的分析来说,研究其本质具有丰富的意涵。

虽然这种观点可能是概观性的,但是可以确信地说,非现代的文化全都在某种意义上吸纳作为其哲学的一个核心部分的命运和命运定向这样的观念。这不是要把世界看成是一个无方向性事件的旋涡(也不是要把世界唯一的秩序力量归结于自然法和人),而是把世界看成是把个体的生活与宇宙中所发生的事件联系起来的内在形式。一个人的命运定向,即他或她的人生所要准备选择的方向,要受到由未来所掌握的个人命运的限制。虽然许多各种各样的信念,都可以归诸到这两个词的名下,但是它们中的大多数已丧失了命运定向与命运之间联接点。在希腊

的思想中,命运(moira)是厄运与死亡的携带者,它被看成是要比最古老的神还要远古的一种巨大力量。^[1]

面对现代社会生活与文化特性,我们现在会倾向于把命运和未来事件的开放性对立起来。命运的意义被看成是预定决定论的一种形式,而现代观点对此则持相反的立场。然而,当命运概念确实具有一种部分“稳定”的未来的内涵时,它自然也包括一种命运定向的道德概念以及一种对日常事件的深邃观点,这里“深邃”这个形容词意味着不止要依据它们相互之间的因果关系,而且还要依据它们的宇宙观意义来体验事件。从这种意义上来说,命运与宿命论(fatalism)毫无关系,绝不像现在这一术语为一般的人所理解的那样。宿命论是对现代性的抗拒,这种态度放弃对未来前途的把握而偏爱听天由命。

先前存在的命运理念与中世纪后期的那些命运理念之间的一个主要联结点便是运气(fortuna)这个概念,这个词最初是源自于罗马“幸运”(fortune)女神的名字,并与主流的基督教信仰格格不入。神圣自然力的理念,显然是一种命运的观点。但是,正如马克斯·韦伯所指出的,基督教为这个世界上的人类引入了较之传统的希腊和罗马宗教特色更为灵活的角色。^[2]教堂对这位女神表现出不满,因为“运气”含有一个人不必在这个世界上作为上帝的工具而为之工作便可以获得荣耀的意涵。然而,运气的观念仍然是重要的;并且,作为当地文化信仰的一个特征,它常常在价值上超过死后所获得的赏酬。马基雅维里(Machiavelli)在使用运气这个词时,标示出对此观念的传统用法与命运被从中排除出去的那种社会活动的新形式出现之间的一种明显的转换。他在《君主论》一书当中说道:

有许多人现在仍然持这样的观点,认为这个世界上的事情都是以某种方式由运气和上帝所控制的。然而,人是不能够凭借他们的睿智来控制它们。正相反,人们对它们来说丝毫的改进也没有。基于这样的原因,他们断定对这类的事情不想有过多的辛劳而是让它们随命运去摆布……我断定正确的看法是,运气是我们行动的半个主宰,但是她还是为我们留下对另一半或几乎是一半的控制……我说的是某个人看见一个君主今天荣耀有加而明天又垮了台,这里并没有看出他的性格或他的特质有什么改变……一个完全依赖于运气的君主在遇到命运变化的时候便会倒台;我还相信,君主的行径在顺应于时代的特征的时候,便会成功,而他的行径与时代不合拍时,便会有大祸临头。〔3〕

不足为奇,政治学的研究应当提供最原始的领域。虽然国家的宣传可以把它们看成是受一种特殊的命运所驱使而朝向一种天定方向发展的事物,但是在这个领域中命运的观念变得使政治的实践发生了转变,而在现代的时代,这就意味着猜想艺术的出现。政治的本质就在于:思考一个特定的行径出现后事情转变的规律,在于将这种规律与不同的对立的主张之间达成平衡。马基雅维里的出名,是因为他是现代政治策略的原创者,而且他对于某些相当基本的创新都发表过意见。他预见到了一个世界,在这个世界中风险以及风险积累实际上除去了人类活动的所有领域中的运气。然而,在马基雅维里的时代似乎还没有什么一般的词语来代表风险,这样一个词出现在欧洲的思想中是大约一个世纪以后的事情。(直到 19 世纪,英语中的这个词还常常是以法文的方式拼写成 *risque*。有一段时期,法文的拼

写一直是与新式英国的词语平行使用的,这个词最主要的是用在与保险有关的事情上。risque 这个词还仍保持着旧有的形式,意指伤人的玩笑带来的风险。)[4]

在一个离开过去,离开传统的行为方式,而将其本身面对一个问题式的未来的社会当中,风险的概念便成为了一个核心的概念。这样的一种说法在其他领域的应用,正像在制度化的风险环境下的应用一样多。正如我们在第1章中所看到的,保险是现代世界经济秩序的核心要素,这是我所谓的未来拓殖(colonisation of the future)的那种时间控制的一个较为一般化现象的一个部分。事物的开放性所要表达的,是社会世界的可塑性以及人类塑造我们生存的物质环境的能力。未来日益被看作是越来越不可知的,并且越来越与过去相分离;与此同时未来也成为了一个新的地域,一个不真实的可能性的领地。一旦这样的一种领地建立了起来,它就会通过不真实的风险计算来对殖民化的侵略起推波助澜的作用。正如我前面所提到的,风险的计算从来便不能够达到完全彻底,因为甚至是在相对限定的风险环境下,也总是会有未曾想到的和未曾预见到的结果。在命运已经消失的环境中,所有的行动,甚至与稳固的模式紧密相连的行动从理论上讲都是能够依据风险而“可计算的”。就特殊的结果来说,对于所有的习惯和活动实际上都可以做出对可能的风险的整体评估。抽象系统对日常生活的渗透,再加上知识的动力特征,这便意味着风险的意识已渗入到几乎每一个人的活动中去了。

稍后,我将对风险的问题以及它与自我认同的关系加以更进一步的讨论。然而,首先有必要引入一两个与命运问题有关的其他的观念。我们在宿命论问题上要费些笔墨,这个词在有

关现代生活上所提到的,要比在较为传统的文化上所提到的更多。恰如我这里所理解的,宿命论与禁欲主义不同,它是一种在面对生活考验和磨难时的一种力量(strength)的态度。宿命论的观点就是一种顺从接受的观点,这种观点认为应当让事件的发生顺其自然。这是一种受现代性的主要潮流所滋养的一种观点,尽管这种观点与上述的潮流在立场上是对立的。

应该把宿命论与一种对事件的富有命运特征(fatefulness)的感受区分开来。富有命运特征的事件或情境就是那些对一个个体或一个群体来说具有特别后果的事件和情境。^[5]它们包括在我所说的高后果的风险性中所面对的并非情愿的结果。富有命运特征的时刻是指在让个体做出对于他们的抱负,或更一般地说是与他们未来的生活息息相关的决定时的那些时刻。富有命运特征的时刻对于一个人的命运定向来说是极其重要的。

可以依据一个个体在日常生活中以及在整个生命历程中所完成的重大活动的广泛特质来对富有命运特征的时刻加以领会。大多数个体现在所关注的日常生活中并非是重要的,因而并不被看作与整体目标来说是特别富有命运特征的。然而,有些活动的方式常常被今天的个人看得较之其他的活动更具有普遍的重要性,比如像在工作领域所完成的活动就是如此。这可考虑一下戈夫曼^[6]对所谓“死去的”或称“被扼杀”的时间现象特征的精彩分析。饶有兴味的是,所要扼杀的时间,恰恰也是常被称为“闲暇的”时间,即是在生活的重要部分之间用来填充的时间。如果一个人发现她在-项事务与另一项事务之间有半个小时的间隔,她就可能会决定随便逛逛或看看报纸直到下一项事务的到来,而不是“合理地”安排时间。被扼杀的时间是在个体生活余暇范围之外的,并且(除非有什么意外的事情发生)对

此并没有什么影响。

相反,生活的许多更为重要的活动都被常规化了。多数“有赖时间的”活动,不论是在社会生活的正式部分还是非正式部分,都是不成问题的事,或者只是在管理眼前的日常事务时才成为问题。换言之,常常要做出某种有难度的决策,但这是为使它们成为时下所持续的活动的一部分而发展出来的那种策略所操纵的。然而,有时一个特定的境遇或情景可能是既具有高度重要性又具有高度问题性的:它是那些构成富有命运特征时刻的情景。富有命运特征的时刻,就是事件以个体好像是站在了他的生存的交叉路口上那样的方式一起出现;或者在那里一个人掌握了有关富有命运特征的后果的信息。^[7]富有命运特征的时刻包括要结婚的决策,婚礼仪式本身以及后来的或许会有分离或实际的分离的决策。其他的例子有:参加考试,决定选择某种特殊的训练或研究课程,参加游行,放弃某种工作而喜好另一种工作,听到了某项医学检查的结果,在赌博中失去了一大笔钱,或者说是在抓彩票上赢了一大笔。经常发生的情况是,富有命运特征的时刻的出现是由于对个体犹豫不决的生活的冲击所造成的;但是这样的时刻也是被相当普遍地设计好了的,比如某个人决定拿她的所有的积蓄去做生意的那个时刻。当然这在集体的历史以及在个体的生活中也是存在的。它们是事情脱离其联结点的那些片段,在那里事件的一个特定状态突然为一些关键性的事件所改变。

富有命运特征的时刻,或者说是某个个体定义富有命运特征时刻所用的可能性的概念代替了一种与风险的特殊的关系。这是对运气的要求强烈的时刻,是在较为传统的情景下向神谕作卜问,或面对神圣的力量作忏悔的那些时刻。在面对富有命

运特征的时刻或者是在要作出一个富有命运特征的决策的时候总要请专家进来。实际上,相当普遍的情况是,专家便是一种中介,通过这种中介,某种特殊的情景才被宣称为是富有命运特征的,比如,在医疗诊断那样的例子中,情况就是如此。然而,相对来说,要做什么这样的决策情景,不会变得像一种专家建议的结果那样的清楚明了。从抽象系统中所提取出来的信息在对风险评估上有帮助,但它是个体为解决当下的风险所要关心的。从定义上来看,富有命运特征的决策通常是极难获得的,原因在于它们的问题与后果上的特征相混淆。

富有命运特征的时刻对于确保个体本体论安全的保护壳构成威胁,因为对于那层保护壳如此重要的那种“顺其自然的”态度不可避免地被彻底打破。它们使个体必须重新开始某些新事情,了解到所做的决策,或者是一种随之而来的特殊的行动过程已没有什么回转的可能,或者至少说这样做有困难,因而转向旧的道路上去的时刻。富有命运特征的时刻并不一定意味着面对事情时有极大的可能性会出差错(即一种高概率的失败场景)。

风险的参量

风险以及在风险评估当中对未来拓殖的企图如此重要,以致于对风险加以研究便能够提供我们认识现代性核心要素的相关信息。这里包涉了一些要素:对个体来说,生命威胁风险降低,随之而来,就有了抽象系统对日常活动大范围的安全要求;制度性有边界的风险环境的建立;作为现代性反思的一个关键方面的那种对风险的监控;源自全球化的高后果性风险的创造;以及所有

这些的运作对一种内在不稳定的“风险氛围的”回归的抗拒。

在现代社会生活当中,对风险的先入之见,对于威胁生命的危险的实际流行并不起什么直接的作用。在个体生活历程的层面上(依据的是生活的期望以及免于严重疾病的程度),在发展中社会里的人们,较之先前的时代,有了更多的安全境遇。在英国的 18 世纪晚期,作为在那个时代世界上经济最发达的社会,致命的传染病杀死数以 10 万计的人也是寻常的事情。人们得要忍受地方病的激增,即使在它们并非一定具有致命后果的时候,亦复如此。许多人注意到如下现象:[8]

人们萎靡不振,
伴随着发烧与烦躁,
相倚坐在那里倾听各自的呻吟,
麻木的人抖动着最后那几绺暗淡的灰发,
年轻的人变得脸色苍白,
蜷缩成一个贫弱的幽灵而死去。

只是到了 20 世纪早期以后,我们方才获得足够的统计资料,使我们能精确地描绘出对生命产生威胁的那种变迁。一项把 1907 年作为一个分离点来看待的研究表明,在那个时候新出生的婴儿“迈进了一个布雷区”[9](虽然说婴儿的死亡率与一个世纪以前相比是大大地降低了)。在 1907 年的表上,大约七分之一的人在出生的第一年就死了,作为一个比较的基础这与 1977 年的十七分之一形成巨大的反差。下面所列的是记录了一些发生在 1907 年到 1977 年之间,即到 1977 年中间的生命跨度有 70 年之久,关涉健康方面最为重要的减少风险的改进措施:

安全的饮用水
污水的清洁处理
卫生食物的预备
消毒牛奶
冷冻
集中供暖
营养科学原理的广泛应用
个人卫生原理的广泛应用
消灭包括疟疾在内的主要寄生虫病
啮齿类动物和昆虫的控制
产前和产后的护理上的持续改进
对儿童和婴儿照顾的持续改进
对传染病护理上的持续改进
对外科治疗上的持续改进
对麻醉和精细护理上的持续改进
输血成为现实
医院中精细护理组织的联合
诊断程序上持续的扩展和改进
对癌症治疗的持续改进
对动脉栓塞疾病的治疗的持续改进
设定父母变得切实可行
中断怀孕方法上的改进和合法化
工作场所上广泛认可的安全
汽车中的安全带
保护牙齿、视力和听觉在方法上的持续改进
吸烟、肥胖、高血压和案牍生活被看作是对健康的伤害。〔10〕

我们无法完全地说出这个表中的每一项对在 1907 到 1977 年的比较中所显露出的变迁的影响有多么深远,因为它们中的某些,甚至许多整体的影响可能要到几代人以后才会体现出来。更进一步地说,与这种风险递减相对的是,还有相当大数量的负面影响存在。毁灭了大量的人类生命的两次世界大战,便是发生在 1907 年那个世代。在这个时期的大部分年代里,因车祸致死的风险或是造成重伤的风险呈稳固上升的趋势。从 30 年代到 60 年代后期的这个世代消耗了许多的麻醉剂,这从现在的标准来看,在服用麻醉剂之前所做的那些检验并非合适。这一代的人在对这些物品的毒性有全面的了解之前,饮用了大量的酒精饮品,吸了数以百万计的香烟;越来越为许多医学专家信奉为对各种重大疾病起作用的环境污染在明显地上升。在人们的许多生活中,他们已经食用了包含大量添加剂和上过化肥的食物,这样的后果对于健康来说,好的一面尚不为人所了解,但是其糟糕的一面可能会是加速产生某种致死的疾病。

尽管如此,依据基本的生命保障来看,风险递减的要素似乎大大超出了新出现的风险。有许多的方式可以对这一点做出尝试性的评估。一种便是:如果在 1907 年所出现的那些众所周知威胁生命的主要风险持续影响这一年出生的人们的一生,那么我们便可以通过计算比较 1907 年群组的实际生活与理想生活,这是一种理想的计算,但却可以受一定合理程度的统计支持。这样的一种计算表明,依据生存百分比来看,到 20 岁之前没有什么差异,一过这个年龄,实际存活的曲线就超过了由以一种循序渐进方式重新建构的数据所给定的曲线,在后来的阶段就更超过了这条曲线。

我们也可以在 1907 年与 1977 年的图表之间做一比较,以

此来看看两个群组人生寿命的差异。这些数据表明,存在一种实质性的分殊,从生命的第一年开始一直到老年,生活对于1977年的那一群组都比较有力(当然,虽然我们并没有什么方式去完全地了解有什么额外的因素可能会对后来的那一个世代威胁生命的风险产生影响)。

当与目前的实际相联系的时候,风险关涉的是未来所发生的事情,而对未来的拓殖却又打开了新的风险情境,其中有些又是制度化地组织起来的。在相对小的地方,这种情境也总是存在的,比如在文化上广泛存在的赌博现象就是如此。在非现代的文化中,偶尔也会存在有组织化的风险环境,而在现代社会生活中却找不到对等的组织化形式。因此,弗斯(Firth)描述了在蒂科比亚人中的一种试图性自杀(attempted suicide)的制度类型。^[11]一个愤怒的人会驾驶一叶独木舟出海(当地的人就是这样做的)。由于海水是变幻莫测的,因而这个人根本就没有机会靠经验来逃生;生存的机遇也受社区中其他人得悉事故的速度以及对这个人的消失做出反应的速度所影响。这种冒险的活动显然与现代情景中的自杀性企图的冒险存在若干相近之处,但其第二个方面,即它的那种制度化的要素在现代社会便荡然不存了。^[12]

然而,大部分制度化的结构性风险环境在现代社会要比前现代社会更为重要。这种制度化的风险系统实际上影响到每一个人,无论他们是否是系统的“演示者”。产品、劳动力、投资或金融中的竞争市场为此提供了最有意义的例子。这类制度化的系统与其他的风险参量之间的差别,就是它们是通过风险而非通过对它们偶然碰到的特定风险所构成的。制度化的风险环境用许多方式把个体与集体的风险联结起来。比如,个体生活

的机遇现在就直接与全球化的资本主义经济联结在一起。但直接联系到现在所讨论的问题,最为重要的是,它们揭示了未来被拓殖的方式。

拿股票交易作一个例子。股票交易是提供一定范围的(这个词本身就很有意思)的规范化市场,它让借贷方让利,储蓄方持利,这便促成借贷者与储蓄者在他们的获得金融利润的目标上产生一种结构性的风险选择方式。这也具有联系他们所期望的回报来估价保险用以说明投资者的风险的那种效应。^[13] 储蓄者和借贷者都有许多金钱上的索求。有些储蓄者想长期存钱,而其他人则寻求短期的回报,这就可能导致人们为这种期求而准备拿他们的资本去冒相当大的风险。借贷者一般希望长时间的借贷,但在放贷者那一边又会不可避免地有一定的损失。在股票市场中,投资者会在许多风险中以及克服这些风险的方式中做出选择,而借贷者可能要寻求调整所得资本的合约条件,以抵消他从中获利的商业活动的风险。股票市场是一个成熟的反思性的理论化领域,这是一种对储蓄与借贷的危险特征产生直接影响的一种特征。因此,研究表明,价格收益比似乎不能很好地预示后续的获益或红利增加的情形。在股票投资市场上所应用的一些理论,认为这一点证明:股票市场不可能辨识出哪些公司能充分运用稀少的金融资源,哪些公司能根据资金情况计算风险。其他的人认为,利润的提留及其他可辨识的因素,揭示了价格收益比之所以存在误差,并因而相应地采取的不同对策。利润提留策略本身受到其所采用的理论的影响,这一事实为股票市场的反思复杂性提供了衡量手段。^[14]

与其他的制度化风险环境一样,股票市场主动地运用风险来创造随之而被拓殖的“未来”。这是参与者所易于理解的。对

这一点一个最好的说明,便是未来市场的专门存在。所有的储蓄与借贷通过风险的启动创造了可能的未来世界。但是,未来的市场是以一种直接的方式来拿未来作抵押的,这是确保为特定的借贷者类型提供一种特殊的有价证券时的必经之路。

风险的反思性监控内在于制度化风险系统。有关其他的风险的参量则是外在的,但对于生活机遇和生活规划来说,并非不是根本性的。今天专家思维和公共话语的一个明显部分就是“风险概观”(risk profiling)的制造,在当代的知识状态以及当代的条件下,其所分析的是风险在一个特定的行动氛围中的分布。由于这些方面中的所谓“当代”指的都是不断的变迁,因而这样的轮廓概观就得要经常地要被修改和更新。

让我们考虑一下“我们的死因”,这代表与死亡率有关的主要风险。^[15]主要威胁生命的疾病的风险概观显示出发展中国家在一个世纪以前和今天的转变之间的主要差异。40年代,诸如结核病、肾炎或白喉等传染病已经不在名列前茅的十种致死病因之列了。40年代以后,由心脏病和癌症所导致的死亡分别上升为第一和第二位了,替换了原来的第一和第二位的疾病。有人认为,这种改变的主要原因在于寿命达到了50岁或更高的人所占比例很大,但是这种观点受到了另一种观点的挑战:一些人认为是食物和环境原因所造成。人们应该注意到,过去常常用来确定死亡的主要原因的概念,自20世纪的头10年以来已经发生了实质性的改变。在世纪之交,最初被说成是“颅内出血”(intracranial lesions of vascular origin)的这个术语在60年代就变成了“影响中枢神经系统的血管出血”(vascular lesions affecting the central nervous system),自那以后又变成了“脑血管病”(cerebrovascular diseases)。这种改变并非是时尚的缘故,

它们所反映的是时下病理学上医疗观点的转变。

在冠心病高发的国家中,比如英国和美国,有三分之二年龄在 35 岁以上的人口,被看成存在某种程度的冠状动脉变窄,这虽然还不足以引起心电图上独特的病理学症状或改变。一年当中,每八个人中就有一人会患一次心脏病,尽管这些心脏病当中只有一些是致命的。心脏病在男性中要比女性中更为普遍,虽然这种差距将来会消失。在美国以及一两个其他的国家,在许多年的稳固增长之后,冠心病的死亡率已经下降。对于这个现象背后的原因,有许多争论;这可能是由于饮食上的改变,紧急护理的改进,吸烟量的减少,或是由于较多的成年人参加了有规律的体育锻炼。一般都同意,生活方式因素对患心脏病的风险有强烈的影响。在这个问题上,有许多比较性的证据。在任何的工业化的社会中,日本人冠心病患病的比率最低。然而,移民到美国的日本人的子辈和孙辈患此种病的比率可与美国人相对照,而不能与日本国民相对照。然而,与生活方式的其他方面作比较,根本就弄不清楚在心脏病的病原学中饮食所具有的影响是什么。比如,法国就报告说,一般看法认为法国食品中导致冠心病的物质含量较高;但是,法国人因这种病而死的比率较低。

癌症并不单单是一种疾病,至少在与此相联系的死亡的风险方面是这样。在世纪之交,不同形式的疾病所走过的道路是不同的。比如,大约 30 年代以来,因肺癌致死的比率是稳固增加的,这种增加的持续主要是由于直到 60 年代为止吸烟的广泛流行所产生的延后效应。另一方面,在一些其他类型的癌症方面,患病率又有稳固的下降。专家们对其背后的原因意见不同。他们对于饮食与环境因素在致病的肇始原因上是否起作用、作用有多大意见不大一致。

与刚刚描述的情况相联系,健康风险有规律的细致监控,就提供了一个很好的例证。它不仅可以说,与对外部风险的关系是一种惯例性反思性(routine reflexivity)关系,而且还可以说明,在与风险的关系上,专家系统与外行人的行为之间有一种互动的关系。医学专家和其他的研究者们制造出描绘风险概观的素材。然而,风险概观不再是专家们的专门藏品。即使这种概观的形式常常十分粗略而简约,但平常百姓也还是会感受到它们的存在,医务人员和其他的同行也确实希望他们的发现结果能够广泛地为外行人所掌握。在行为方式改变中,职业人员及受较高等教育的群体,一般起带头作用,这就导致了生活方式上的某些阶层差异。但是,全体人民所遵从的生活方式也会因接受这些发现而受到影响。然而,专家意见的一致性(如果有一致性的话)甚至在要求对先前所接受下来的生活方式加以改变的同时,也可能会改变。我们可能记得,吸烟曾被某些医学专业部门所提倡,认为是一种让人放松的东西;而牛羊肉、黄油和冰淇淋也都曾被说成是有益于身体健康的。

随着理论的修正或放弃,医学概念和术语也会发生改变。更进一步地说,在任何时候,医疗职业内部对于风险因素及健康危险的病因都存在有根本性的,有时甚至是极端的意见不一致。甚至对于冠心病和癌症这样严重的疾病,都有许多替代性医学界(alternative medicine)的临床医生对于较为主流的观点表示怀疑,较之过去的情况来看,这一类的临床医生以往不为正统的医学专家所重视,而现在他们当中的一些人士都已经引起了正统医学界的尊重。在这些怀疑当中,对健康风险的评估是与“谁是正确的”的问题紧密地连接在一起的。原因是:虽然所描述的一种风险概观在时间的任何一点上看来都是客观的,但是一个

个体或个体组成的团体对于风险的解释,都有赖于是否引入生活方式的改变,也有赖于实际上在多大程度上这些解释根基于有效的假定之上。一旦某种生活方式的因素建立起来(比如说一种特殊的饮食的出现),那么可能就相当难于去打破,因为这可能会被融入到一个人行为的其他方面中。所有这些考虑都会对外行人反思性接纳通过抽象系统所筛选出来的风险变量产生影响。实际上,面对这种复杂性,有些人不足为奇地对所有的临床医生采取将信将疑的态度,只有在绝望的时候才去就医,并且顽固地坚持他们自己以前所建立起来的生活习惯。

与健康危险相反,高后果的风险从定义上讲,是远离个体能动者的,虽然从定义上说,它们对于个体的生活机遇还是有直接的影响。我们如果假定生活在现代社会生活状况下的人们,最害怕的是令人恐怖的大灾难可能会降临到这个世界上来,那就明显地是一种错误。末世论调在中世纪是相当普遍的,此外,也还存在把世界看成是充满大量危险的其他文化的看法。然而,这种危险观的经验和实质,在某些方面都是完全与今天的高后果风险意识相当不同的。这类风险是全球化发展过程的结果,甚至可以说,半个世纪以前,人类尚未受到这种威胁的煎熬。

这种风险是现代性的黑暗面。这种风险,或者说可比较的风险因素,会随现代性的持续而持续存在。也就是说,社会与技术变迁的迅捷性的持续时间有多长(未预料到的后果除外),它们就会存在多长。高后果的风险具有一种独特属性。它们所包含的灾难危险越多,我们对于所冒风险的任何真实经验就越少,因为如果事情“出错”的话,那就已经是太晚了。特定的灾难对于会发生什么给出一种尝试,比如切尔诺贝利核事故就是如此。由于有许多这样的争论,专家们对核泄露事件可能会对其所影

响到的国家的人民会造成何种长久的后果,意见并不一致。一般来说,都认为在未来这会增加患某种类型疾病的风险,而对在苏联当时受到影响的人来说,这当然具有毁灭性的后果。但是,这无可避免地要用一种臆测来估价一场大的核灾难,更不用说是一场哪怕是在相对小范围内的核冲突所可能导致的后果是什么了。

在高后果风险的情况中,风险评估活动,相应地要与评估那些关涉后果能够规范地加以观察和监控的风险有所不同,虽然这些解释得要依据新的理论和信息加以不断地修改和更新。风险评估本身就是内在有风险,再也没有比高后果风险领域更能说明这个论点了。在对核反应堆事故的风险加以计算时,一个通用的方法就是画错误树(a fault tree)。画错误树是要列出反应堆可能失败的所有已知路径,然后针对这些路径画出可能的路径,如此类推。据假定,最终的结果应当是一种相当精确的风险设计。这种方法已经用在了美国以及一些欧洲国家对核反应堆安全性的研究当中。然而,这留下了各种各样的无法估量的问题。^[16]要对人的错误或破坏的风险做出令人信服的计算,是不可能的事。切尔诺贝利灾难便是人为错误的结果,这正像早期阶段世界最大核电站之一美国布朗运载基地的发射事件一样。第一次开始点火是由于一个技师用一只蜡烛去检查空气泄露,这完全违反已确立的程序。而这类潜在朝向灾难的路径,可能根本就未被注意到。在较小的风险情境中,它们在许多情境上都被忽略掉了,而对于高后果的风险的危险,有时只有通过资料 and 假设的前瞻后顾式的修正才会觉察到。这在美国国家科学院集体所做的一项研究的假设情境中发生了。他们原想是要确定一定强度的核战争的出现在粮食供应上会有什么样的风险出现,研究小组做完研究之

后的结论认为,核战争所导致的地球臭氧层的减少,对于生存者的食物来源并不会构成威胁,因为有许多在紫外线辐射日益增加的空气中存活下来的庄稼会继续地生长。然而,研究小组中没有一个人注意到,紫外线辐射水平的增加,实际上会使在生长这些庄稼的田里进行劳作变得不大可能。^[17]

高后果的风险构成了晚期现代性普遍的“风险氛围”特征的一个特殊的片段,这种晚期现代性以由专家系统为中介的知识观的正规化转换为特征。正如拉宾诺维奇(Rabinowitch)所观察到的:“某一天我们听到有关水银的危险性之后,就会急着把金枪鱼罐头从我们的碗架上扔出去;第二天不想吃的食物就可能是黄油,而这是我们的祖辈所认为的最最有益健康的食品;然后,我们就得要把那些领导时尚的宣传品从墙上刷去。今天,危险潜伏在我们所喜欢用的洗涤剂的磷酸盐类的物质中;而明天就会是指向杀虫剂,而这在数年前曾被信奉为是把数百万人从饥饿和疾病当中拯救出来的救世主。死亡,不卫生的威胁以及某种程度上是令人恐惧的癌症,是潜伏于我们所吃的或所接触的东西中的。”^[18]这是二十多年前所写下的话,从那时起,在金枪鱼罐头中已经发现了进一步的污染线索,一度被认为安全的某种类型的洗涤剂,到了70年代早期就被禁用了,而现在的一些医生会说吃黄油要比吃先前被广泛推荐为精美食品的低脂肪的人造奶油更为健康。

需要重复的是,并非说日常的生活天生就比先前时代的生活具有更多的危险性。在现代性的状况下,情况恰恰是在专门领域中,对于外行的人以及对于专家来说,依据风险和风险评估来思维,或多或少是一种常会出现的训练,这部分来说是无法估量的特征。应该记得的是,对于已经侵入我们日常活动中来的

专家系统的大部分内容来说,我们全都是外行人。专家系统的扩展,加上现代制度的发达以及专家领域的进一步狭窄化,这似乎是技术发展的一种不可避免的后果。专家系统变得越来越集中,而领域就会变得越来越狭小,在这样的领域中,任何特定的个人都能够声称自己是专家;在其他的生活领域中,她或他会处在与其他的每个人一样的境遇当中。即使是在专家达成某种共识的领域当中,现代知识的变化与发展的特征,致使外行的思维和实践的“过滤回馈”(filter - back)效应,变得十分模糊而又复杂。因此,现代性的风险氛围使每个人变得纷乱不堪,无一人能够幸免于它的冲击。

风险的主动追求

当然,自发运作的风险,与那些建构到社会生活的约束因素中去的,或者是建构到一个人所认可的生活方式中去的那些风险之间,是有差别的。制度化的风险环境提供了某些个体能够对稀缺的风险资源加以选择的情境,这包括他们自己的生活,如有危险的体育运动或类似的活动。然而,自主运作的风险,与一种以漫无目的的方式对个体产生影响的风险之间的区分,常常是含混的,而且并不总是与外在的制度化风险环境之间的区分有明确的对应关系。正如前面所提到的,植入现代经济中的风险因素几乎影响到了每一个人,无论某个特定的个体是否是在经济秩序中表现为积极主动。驾驶汽车和吸烟提供了另外的例子。在许多情境中,驾驶是一种自愿的活动;然而在有些情境中,是生活方式的束缚以及其他限制使得用一部车变成一种必

然性。抽烟可能是自愿加入进去的,但它一旦成为具有酒精消费那样的强迫性特征的话,便成为一种瘾了。〔19〕

对特定风险的主动接受是风险氛围的一个重要部分。风险的某些方面或类型,可能会被赋予自身以价值,开快车、开险车时感受到的得意,类似于某种制度化风险所促发的兴奋。明知对健康有风险,但还是要抽烟,这可能表明了个体故作表面上的勇敢姿态以找到某种心理报酬。就程度来说,这类的活动都能够依据下面所要讨论的“文雅的风险”(cultivated risk)的程度来理解。要依据不同的术语,来解释为什么大部分的人会被动接受诸如驾驶和吸烟之类的危险活动。一般有两种的解释类型。一种认为,大公司以及其他的强有力的代理机构,谋划着要误导公众对于风险的真正水平的理解,或者是使用广告以及其他的条件制约方法来确保人群中有一个实质性的部分陷入到这类带有风险性的生活习惯中。而另一种解释则认为,大多数的外行人对个人身上或延后的风险并不在意,即使他们常常对群体性的疾病或对于更“易见到的”的风险做出过度的反应。两种解释都明显地倾向于更多地强调行动的非理性成分。其中,没有一种解释似乎是特别令人信服的,尽管无疑每一种观点都指出了一些重要的因素。所包含的主要影响可能源自于生活规划以及习惯的特定性格化特征。由于特殊的实践一般都隶属于一组整合的生活方式的习惯特征,个体并不总是,或者,甚至也不通常把风险评价为各自分化的领域内的独立项目。生活规划解释的是风险的“整体”,而不是计算风险行为的独特片段的意义。在追求某种特定的生活方式中,便会带来一定的风险,换言之,就是作为那种全部整体一部分的风险,在“可容许的限度”内被接受下来。

个体为了他们自己成为他们的生活规划中的一个固有部分而要求开拓未来。与集体性行为特征的情况一样,对未来世界能够加以成功侵入的程度是有限的,并且要受制于风险评估中的各种各样不可预料的事件。所有的个体都建立起了一个风险评估的公文包,这种评估明显地或多或少是人为的,是有根有据的并且是“开放性的”,或者相反,可能在很大程度上是惰性的。依据风险来思维变得多少是不可避免,并且大多数的人也会意识到拒绝以这种方式来思考的风险,即使他们可以选择不去理睬那些风险。在高度现代性的反思性情境中,不管先前建立起来的生活方式有多么的坚固,依赖于“自动领航员”来生活已变得越发的困难。然而,要保护某种生活方式免遭一般化的风险氛围的侵扰,已变得是越来越不可能。

不应该对这观点产生误解。许多风险评估是在实践意识的水平上作出的。正如下面所要表明的,基本信任的保护壳阻挡了对个体的生活情境产生冲击的大多数其他潜在的干扰事件。在高度现代性的时代,要想“舒适”地存在在这个世界上,当然就成了问题。在这里,一个“看护”的架构以及与他人“共享的历史”的发展很大部分是反思性的成就。但是,这种历史常常提供了以相对无问题的方式来使本体论的安全得以保持的情境,至少对于某个个体生活的特殊阶段是如此。

风险、信任与保护壳

我前面强调“常态外表”的世界,并非只是相互穿起衣服以维持相互互动的表演。个体所遵从的习惯,恰如在日常生活的

情境下,人们处在交叉路口时的那种关键性的时空道路一样,把那种生活建构成为“正常的”和“可预期的”。在社会生活的网络中,人们对常态方面非常细部的内容都给予了文饰。个体必须活生生地、楚楚动人地立在那里,^[20]并且对作为身体自我的肉体要有长期的保养,甚至在日常生活的每时每刻以及超越了时空之上的生活规划中也是这样。从某种意义上说,身体一年四季都处在风险之中。身体受伤的可能性总是存在的,甚至是存在于大多数熟悉的环境当中。比如家庭就是一个危险的地方,因为很大部分的重伤,都是由家庭环境的偶发事件所引起。“一个身体”,正如戈夫曼所简明指出的,“就是一件重要的装备,并且其拥有者总是使其变得模棱两可。”^[21]

在第2章中我曾指出,对日常的生活规范和常态外表之间的连接来说,基本信任是根本的。在日常生活的场景中,基本信任被表达成为一种被排除在特定情境之外的,会引起恐慌的可能事件或观点。他人所要做的事情以及他们好像所要成为的人,常常被认为是他们实际所要做的事情以及他们实际所要成为的人。然而,让我们想一想间谍的世界,间谍基于自我保护的利益,不可能采纳其他人通常做事情所采用的那种所谓的常态外表方式。间谍对常规上属于“事物本然”的那部分一般化信任搁置不用,而是忍受着一种曲解性焦虑的折磨,他们关切的是世俗事件若非如此,应是什么的难题。对一般的人来说,一个错误的数字可能惹不起什么恼怒。但是,对于暗中活动的人来说,就可能是引起恐慌的一个令人不安的信号。

正如前面所强调的,在日常生活的习惯化情境中,身体上与心理上的舒适情绪只有付出很大的努力才能获得。如果说我们大部分的活动要比在我们实际的活动情境中所受的伤害更小

的话,那么这是由于长期学习的缘故,凭借这种学习,潜在的威胁才得以避免或消除。像走路时不会摔倒,避免碰到物体,过马路或是用刀子和叉子这样最简单的行动,都得要在最初富有命运特征的意义情境中来学习的。许多日常生活中的“平凡”的特征,都是长期的学校教育才会培养出来的一种熟练化警觉的结果,而这对于所有的规范化行动所设定的保护壳都是至关重要的。

这些现象都能够使用戈夫曼的境遇(Umwelt)概念来做有益的分析,这是个体和群体用以环绕他们自身的一个(已被完成的)常态性的核心。^[22]这个概念是来自于对动物行为的研究。动物会依据可能会由此而产生的威胁来对周围的物理场域保持敏感性。敏感性的领域在不同的物种之间有所不同。有些类型的动物能够感受到许多英里之外的声音、气味和运动;而对于其他的动物,这种境遇的伸展范围就很有限。

对于人类来说,境遇所包括的不止是即刻的物理环境。它扩展到无限的时空坐落之外,用舒茨(Schutz)的术语来说,就是与关联系统(the system of relevances)相对应,而这一系统框定了个体的生活。个体多少会对把此时此刻的活动与空间上远处的个人或与这些个人有关的事件联系起来的信号不断地产生警觉,并且将之与不同的时间跨度的生活规划的目标联系起来。境遇是常态性的一个“运动的”世界,个体在情境变动的时候都是围绕着这个世界的,虽然说这种技艺也依赖于其他人对那个世界的强化或参与到其中的再生产。个体似乎创造了一个“关联的运动浪尖”,而这将偶联的事件在与风险和潜在恐慌的关系中加以排序。时空的运动,即身体从一个情境到另一个情境的物理移动,把个体所关心的中心放在了物理属性的背景上,但背

景的危险又是在与其他更泛化的威胁源的关系中受到监控的。在今天的全球化的情境中,境遇包括对高后果性风险的意识,这种意识意味着没有一个人能够完全地逃出这种危险的范围。

在对运气(*fortuna*)有很大程度的重新对待的现代性情境中,个体一般都将境遇分成设计好的与偶发的事件两种。偶发的事件构成了相对于前景关联的一个连续不断的背景,在这个背景当中,个体创造出一种交织成网的行动流。这个区分也允许个人排除掉全部的实际的和潜在所要发生的事情,而把它们交给一个一直受到监视,但是是一种漫不经心的监视的世界。由此可以推论,在一种互动的情境中,每一个人都会假定大多数她所做的事情对于他人来说毫无兴趣,虽然说还要在共同出现的公共场合中以客气的不关注(*civil inattention*)的原则方式来对这种毫无兴趣的行为加以文饰。

因此,与妄想狂相反,一般的个体都能够相信,对他自己的生命来说。富有命运特征的那个时刻并非是命运的结果。好运(*luck*)就是当一个人打算做一项风险性的活动时所需要的东西,但这还有一种更为宽泛的意涵,它是把机遇与命运(好或坏的运气)联系起来的一种手段。然而,由于有时难以在实践上区分什么是偶发的事件以及什么不是偶发的事件。因此,当事件或活动被“误释”(*misinterpreted*)之后,就可能会出现严重的紧张,因为一个事件影响另一个事件被看成是无中生有的事,反之亦然。骗术的出现,易于引起恐慌。如,当某位丈夫发现他的妻子和她的旧情人偶然相遇时,就怀疑自己妻子的不贞,而这实际根本就算不上是不期而遇。对偶发事件的认识的那种泛化信任的假定,关涉到未来的期望以及现在的解释性理解。在大多数互动的情境当中,个体会假定其他共同出场的人将来不会用他

们现在对待他的方式来施加恶毒的行为。然而,当下情境的未来利用,总是一个潜在的致伤领域。

保护壳就是使得一种能够生存的境遇得以保持的信任外罩。信任的下面一层,就是一种“平凡的”世界所具有的那种惯例化特性的条件和结果,这是一个围绕着个体现在活动以及未来目标的实际的和可能的事件的世界。在这个世界中,所出现的大部分都是那个人现在所关心的“非后果的事情”(non-consequential)。这里,信任吸纳了物理世界的实际与潜在的事件以及社会生活领域的遭遇。在风险被看成是风险的现代社会制度情境当中生活,对“打折扣的可能性”给予普遍信任,这造成了一定的特殊困难,即与个体的自我认同和追求无关的那些可能性都被排除掉了。命运概念所能提供的心理安全感很大程度上也被取消了,就像神灵、魔鬼或其他东西的形象中的自然事件的人格化一样。抽象系统慢慢地建构性地侵入到日常的生活中,便引发了对普遍的信任与境遇之间关系产生影响的新问题。

在现代社会状况下,个体对反思性地塑造一种自我认同的追求愈是强烈,就愈会意识到当下的实践决定着未来的结果。到现在,运气(*fortuna*)的概念完全地被抛弃了,风险评估,或者说是风险与机遇的平衡,变成了个体对未来领域进行开拓的核心要素。而这种保护壳在心理上的一个关键部分,就是对依据风险思维所假定的危险后果的偏离。由于风险概观在现代性中具有这样一种核心地位,因而对不同类型的努力或对事件概率的意识,就形成了一种借助于此便能获得的一种手段,把“会出错”的事情推到背景的一边,但又不可能放置到心灵之外。若依据各种各样的标准,我们通常会把空中旅行算成是最安全的运

输形式。对常规的商务航线来说,空难死亡的风险大约在每次飞行中是八十五万分之一,这个结果是用一个特定时期全体乘客的人数去除那个时期空难死亡者的人数所得出来的。^[23]坐在飞机的座椅上飞行五英里,被宣称是这个世界上最安全的事,因为发生在家里、工作中或其他环境中的事故远超于此。然而,许多人仍是害怕飞行,并且有一小部分人即使有乘飞机的机会或资源,也都会拒绝这样做。他们无法忘却假定事故真的发生时可能产生的后果。

饶有兴味的是,这中间有些人想的是在陆地上的旅行不会有太多的担心,既然他们完全清楚地意识到受重伤或死亡的风险还是很高的。在这里,反向的权衡似乎意味着许多事情,尽管陆地上的事件可能是令人恐惧的,但是也许它们所激起的恐怖的程度,并不等同于空难情境所激起的恐怖程度。

时间上的延迟与空间上的遥远,能够减轻把风险意识当作风险本身的那种烦恼。一个身体好的人可能会完全意识到吸烟的风险,但却把这种潜在的危险归诸于时间之上,认为这似乎可能是遥远的未来的事(比如40岁时的事情),由此而有效地掩盖了那些风险。远离个体日常生活场景的风险,比如高后果的风险,可能也被排斥在境遇之外。换言之,它们所呈现的危险被想成是太远离一个人自己的实践活动,因而对那个个体来说完全没有必要去思考它们的可能后果。

然而,命运的观念又不会完全消失,而是在与一种世俗化风险类型的观念中以及与宿命论态度的不稳定联结中可以找到。对事物的自然特质的信仰,在某种意义上就是命运概念得以显现的空间,这是一个重要的现象,是一个与现代性本身的某些基本特征相联系的现象。历史的自然力解释就是启蒙文化的主要

内涵,因而不足为奇的是,它们的残余物仍可以在日常生活的思维方式中找到。对高后果性风险的态度,可能常常保存有很强的自然力观念的痕迹。我们可能生活在一个末日的世界中,所面对的是一个全球化危险的展示,然而一个个体可能会认为可以信任政府、科学家或其他的技术专家们在克服这些危险中会拿出恰当的举措。要么他就会认为,“每一件事情的最终结果都会是美好的。”

反之,这种态度又可能会变成是宿命论的。宿命论的风气可能是对一种世俗化风险文化的泛化反应。存在着我们所有的人都面对但作为个体甚至作为集体的我们没能对付的风险。这样一种取向的支持者可能会宣称,生活中所发生的事情最终还是一种机遇性的事件。因而,我们当下就会决定“不管将来怎么样”,顺其自然吧。我曾经说过,在生活的各个领域都要持宿命论的观点是很困难的事,因为今天存在着迫使我们对于我们个体的和集体的情境采取一种积极的变革式态度的压力。在专门化风险情境当中,宿命论所倾向于表达的是,我到处都提到的那种包容性更大的“实用式的接纳”或“玩世不恭的悲观论”态度。前者是一种过一天算一天式的泛化处世态度,而后者则是通过让世界厌烦的幽默来驱走焦虑。〔24〕

存在着许多可能会穿透本体论安全防护罩而引起恐慌的无所诉求的事件。恐慌以各种各样的形式出现,从四分钟大决战的惊心动魄,到众所周知的在香蕉皮上的滑行。有些是身体上的症状或缺陷,其他的一些则是由于对心之所想的目标的某种预期的或实际的失败,或者是由侵入到境遇中的未曾预料到的事件所引发的焦虑。然而,对于个体来说,其所要把握的最具挑战意味的情境,就是对应于后果改变的恐慌时刻,这就是我所谓

的富有命运特征的时刻。在富有命运特征的时刻,个体有可能认识到她所面对的是一套变化过的风险和机遇。在这类的情境中,她被要求对相关种类的常规习惯提出质疑,甚至对那些与自我认同最紧密相连的习惯提出质疑。要采取的策略可能是各种各样的。不管是什么样的原因,一个个人可以一直持续地保持固有的行为方式,而忽视新情景对行为方式改变的要求。但是在某些情境下,这是不可能做到的。比如,某个人在与他的妻子分手之后,就不可能再继续保持与他们有婚姻关系时那样的行为方式。许多富有命运特征的时刻,实质上是强迫着个体去改变以及再重新调整目标。

富有命运特征的时刻并不只是“降临”到个体身上,它们有时表现得温文尔雅,或表现得像蓄意有所追求。制度化的风险环境以及其他更个体化的风险活动提供了一种主要的场景,使命运的特性可以在其中创造出来。^[25]这种场景使得展示大胆、机警、熟练、持久的活动成为可能,这里人们也仅仅是意识到包含在他们正在做的活动中的风险,但却是要用它们来创造一种惯常情境所缺乏的一种边缘。大多数制度化的风险环境,包括经济活动中的那些环境,都是带有竞争性的。在具有风险的空间中,个体之间产生竞争,或者是与物质世界的阻碍相抗争。竞争要求有所承诺,而以一种“纯粹机遇性”的情境方式所做的投机性的活动,比如买彩票,就没有这种承诺。在文雅的冒险中,要能够获得惊心动魄的感受,有赖于对不确定性的精心揭示,因此就要求当下的活动要有助于挑战日常生活的习惯。惊心动魄的感受可以通过高度秩序化的冒险而获得(像在观看体育运动时的替代性满足就是如此),或者是在实际对生命和身体的风险水平是很小的活动中获得,而这也同样会激发出带有危险性的

场面来(比如滑车时的竞赛)。正如巴林特(Balint)所说的,冒险活动的那种惊心动魄,包括了一些明晰可辨的态度,如面对危险的意识、主动面对这种危险的态度以及克服这种危险的一定的自信心。^[26]滑稽性的表演模仿的是在其他地方获得惊心动魄之感的场景,但是在这种受控制的方式中有两个关键性的要素被取消了:一个是个体的主动控制,另一个就是既能要求有那种控制,又能让其展示的那种不确定性的场景。

戈夫曼指出,某个有强烈文雅冒险倾向的人,比如赌博老手,就能够分清许多情境中机会运作的机率,而其他的人则把这些情境看成是日常的和习俗中的事情。另外一点就是,从这样的角度来看问题,是在熟悉的情境中发掘出新的活动方式可能性的一种途径。因为在那里,偶然联系被发现或被操弄,先前似乎是封闭的并且是预先限定的情境能够再一次得到开放。这里文雅的冒险与现代性的最基本的取向聚合在一起。打乱事物的固定性的能力,使新的道路得以开辟,并且由此而占据了崭新的未来的一个片段,这是现代性的不安定特征的完整性所需要的。

我们可以说,文雅冒险代表的是一种“信任的实验”(从基本信任的意义上来说),这最终又对于个体的自我认同具有意义。我们可以把巴林特的“自信期待”重新定义为信任,即对克服有意招致的危险的能力的信任。对这种危险的控制就是一种自我证实和表白的活动,对于自我和他人来说,就是指一个身处困境的人能够忍耐的能力。恐惧促发了惊心动魄之感,但是恰是恐惧才使得控制的形式改变方向。文雅冒险的那种惊心动魄之感培养的是普遍存在于一个人早期的社会化当中的那种“有胆量”的性格。在文雅冒险中所显示出来的勇气,确切地说是在一种

尝试,即个体接受一种综合性的测试,以表明自己拥有把风险运作颠覆掉的能力,并且要勇往直前,即使这样做并不是出于外界的要求。对惊心动魄之感的追求,或者说为了理智地获得控制的那种感受,根源于故意直面危险,它在某些部分上无疑是从其与日常生活的对照中衍变而来的。然而,这中间也具有心理刺激,在与其他的遭遇风险的类型所突显出来的较为迟缓的以及模棱两可的满足感的对比中,这种心理刺激才会从中产生出来的。在文雅冒险中,遭遇危险及其危险的解决都是在同一活动中同时出现的,而在其他的重要情境中,所选择的策略的收益,在其后数年可能也不会看到。

风险、信任与抽象系统

现代性的抽象系统为日常生活的连续性创造了很大范围的相对安全。正如本章前面所认为的,风险的思维当然有其不安定的一面,但是这也是寻求使结果稳固的一种手段、一种开拓未来的方式。现代制度的变迁特征的那种或多或少稳固、深刻而又迅速的冲力,加之结构的反思性,就意味着在日常生活事件的层面上以及在哲学的解释上不存在什么想当然的事情。今天所能够接受的、得体的、可取的行为,可能就会随明天的情境或后来知识观的改变而改变。然而,与此同时,在目前许多日常事务所关涉的范围内,时空上的再组合已使这些活动成功地惯例化了。

让我们来看一些例子。现代金融就是一个具有令人生畏的复杂性的抽象系统,是一个把真正的全球化过程与日常生活的

世俗化的平凡感联结起来的一种象征体系的首要例证。金融经济有助于调整许多日常需要的供给,甚至对发展中社会的贫困阶层也是这样(尽管这是有许多事务,包括某些纯粹经济性质的事务,都是用非金融的术语来操弄的)。金融与许多其他的全球化领域以及当地经济中的抽象系统纠缠在一起。组织化的金融兑换的存在使得全球化的与地方性的交错影响所依赖的常规化联系和(时间和空间上的)“远距离”交易成为了可能。在与对应的复杂劳动分工的联系中,金融系统使得对日常生活所必须的物品和服务的供给正规化。较之前现代的经济来说,不只是一般的人所能获得物品和粮食的种类变得多样化了,而且获得它们的能力也不再是那样直接地由时间和地点的特殊性所操纵。比如,季节性的食品现在就能够在一年里的任何时间里买到,并且根本就不可能在某个特定的国家或地区生产的食品也能够在那里自然地得到。

这是一种对时间的拓殖以及是对空间的排序,因而为将来准备的供给,为个体消费者准备的供给,就成了不必要的供应了。有些人考虑到,在现代经济中起着重要作用的日常生活事务存在高后果性的风险,因而他们还可能选择这样的做法。但是,实际上储备食物已显得没有什么用处了。这种做法会增加耗费,因为这会占用本来可用在其他目的上的资金。在任何情况下,储备可能都不只是一种短期的策略,除非个体已经有了在食物上自给自足的能力。只要个人对金融系统和劳动力分工付诸信任,这便允许有比任何其他的手段获得更多的安全感和可预期性。

举另外一个例证,来看看水、热力和电力的供应以及污物的处理。这种系统以及设计这套系统的专家们所做的,就是要使

许多日常生活的场景稳固化,同时与金融一样,他们极端地把这些场景转换成与前现代的生活方式不同的东西。在发达国家,对于大多数的人口来说,打开水龙头就能有水,家庭供热和照明道理也是一样,而个人的污物也会迅速地冲走。用水管有系统地供应水的做法,已经大大减少了使许多前现代社会生活蒙受痛苦的众多不确定性中的一种,即水供应上的不确定性特征。^[27]家庭饮用水的易于获得,使对增进健康有重大作用的个人清洁和卫生的标准得以出台。总保持有水,对于现代的污物处理系统来说也是必须的,并因此而有助于增进健康。电、煤气和固体燃料能够不断供应同样有助于规范身体舒适的标准,并且为烹饪以及许多家务提供了动力。所有这些在家庭内外都有规范化的活动场景。电力照明使得对黑夜的拓殖成为可能。^[28]在家庭环境中,日常的习惯是由对日常的睡眠的需要来控制而不是由白昼与黑夜的交替来控制,对习惯的这种切割不存在任何困难。在家庭之外,以24小时为基础来运作的组织的范围在日益扩大。

对自然的技术侵入就是这类抽象系统发展的状况,当然这同时也会影响到现代社会生活的许多其他的方面。“自然的社会化”有助于使许多先前对人类行为的不规范的或无法预期的影响稳固化。在前现代的时代,特别是在较大的农业国家中,控制自然便是一项重要的活动,在那里灌溉系统,森林的砍伐以及其他人为地控制自然的方式都是很普遍的。正如都伯斯(Dubos)业已强调的,到了现代时期,在非常大的程度上,欧洲已经成为了一种社会化的环境,这是由许多代的农民从原始森林和沼泽建造而成的。^[29]然而,在过去两到三个世纪中,人类侵入自然的过程有了大幅度的扩展;更进一步说,对特定的地区或

区域来说,已不再有什么边界了,而是像现代性的许多其他方面一样变得全球化了。这些方面发展一个结果就是社会活动的许多方面变得越来越安全。比如,现代公路、铁路、轮船和飞机的出现,使得旅行已变得是习以为常,并且变得越来越安全。与所有的抽象系统一样,旅游的性质和范围的巨大改变,已经与这些变革联系在一起。但是,现在对任何一个人来说,只要有足够的钱,那么去旅行就是件轻而易举的事,而这在两个世纪以前,只有最勇敢的人化费很长的时间才能完成。

在日常生活的许多方面都具有充分的安全感,但对这样的进步人类也付出了沉重的代价。抽象系统依赖于信任,然而它们并不提供任何从个人化的信任中所能获得的,或者常常是在日常生活中得以运作的传统情境的道德框架中所能获得的那种道德回报。更进一步说,抽象系统大规模地侵入到日常生活中去便产生了使个体不知所措的风险;高后果的风险就落在此范围之内。较多的相互依赖,上至全球化的独立系统,意味着在作为一个整体而影响到那些系统的不幸事件,在发生时就会有更大的易受伤害性。这便是上面所提及的每一个案例的情况。钱是个人所拥有的,然而情况并非如此,钱要服从于全球经济的变幻无常,而对于此,就连最强有力的国家也无能为力。一种地方性的金融系统可能会完全的崩溃,这就像 20 年代发生在德国的情形一样。在某些情境中,那个时刻我们可能根本无法想象,而如果这恰巧又可能是发生在全球性的金融秩序上的话,那么便会给亿万人带来灾难性的后果。持续的干旱,或者是其他的有关中央供水系统方面的问题所造成的后果,有时会比前现代的周期性水缺乏所可能造成的混乱不堪的后果更为严重;而任何持续的动力缺乏就会使大量人口的日常性活动变成

混乱一团。

社会化的自然为这些特征提供了一种有效并且极为重要的例证。麦吉本（McKibben）十分合理的认为，人类对自然世界的干扰已是既深且广，今天我们可以说是“自然的末日”。社会化的自然与过去的自然环境大不相同，后者是与人的活动相分离而存在的，并且对这些活动来说构成了一个相对稳定的背景。“正像过去的自然一样，这种自然通过我们所认为的自然过程（风、雨、热）来显示它的意义，但是它并不提供任何慰藉，而是从人的世界中退却出来，构成一种永久甚至是永恒的感受。”^[30]

麦吉本指出，从过去的意义上来说，自然是相当地不可预期的，暴风雨没有什么警报就可能来到，恶劣的夏季会使庄稼毁掉，未曾预料到的雨量的后果就会造成破坏性的洪水泛滥。现代技术和专家知识对天气条件的变化有了很好的监控，并且对自然环境控制的改善已经可以使先前所存在的诸多危险得以克服，或者使它们的影响降低到最低点。然而，社会化的自然在某些基本方面较之“过去的自然”更为不真实，因为我们不能确保新的自然秩序会怎样运作。看一下全球变暖的假设，如果这样一种现象真的会发生的话，那就会使这个世界遭受蹂躏。麦吉本的结论认为，所获得的证据支持“温室效应”是真实的，这实际上是要说明所包括的过程已经运行的太远而使它们不能在短时期或中程时期内做出有效的抗拒。就这一点来说，他可能是对的。要点就是不管情形如何，在我写作的这个时刻，没有一个人能够确信地说，这种情况不会发生。全球变暖所具有的危险是我们全人类所面对的高后果性的风险，但对于此一问题，精确的风险评估实际上是不可能的。

安全感,操作化和抽象系统

抽象系统的操作化不仅是表现在工作场所,而且是表现在它们所触及的社会生活的所有部分。日常生活的操作化,就自我所被关注的情形来说,是一种异化和细碎化的现象。由于抽象系统特别是专家系统侵入到日常生活的所有方面中去,其所产生的抽离感使得先前存在的地方性的控制渐渐瓦解。在吉尔兹(Geertz)看来,在大多数前现代社会的非常强烈的地方化生活中,所有的个体都有许多与他们的日常生活有关的技能和各种类型的“地方性知识”。日常的生存,有赖于将这些技能融入到当地社区以及物理环境背景中的有组织性活动的实践方式中去。然而,随着抽象系统的扩展,日常生活的状况发生了改变并又在更大的时空坐落中重新组合起来,这样的抽离化的过程就是丧失的过程。然而,把这种丧失看成是权力从某些个人或群体转移到其他的人身上,那可能就错了。权力的转移确实是以这种方式发生的,但它们并非穷尽所有的方式。比如专业医学的发展已经导致把曾经由许多外行人所掌握的知识和治疗技术“过滤掉”。医生和许多其他专业中的专家,从他们的临床规范中所接纳的知识观中获得权力。然而,由于专家知识系统中的内在的专业化,使得所有专家们的大部分的时间又都成了外行人,抽象系统的来临建立起没有人能直接控制的社会影响方式。正是这种现象促使了高后果性风险的出现。

在工作领域内,勇敢的人错误地假定会有单方向的操作化过程的出现。在工作场所,新的技能不断涌现,并且在某些部分

恰是由那些其活动被操作化的人所提出的。在社会活动的许多其他部分,类似的一些事情也是真实的,在那里,抽象系统的影响使其自身被感受到。对外行行动者知识和控制上的重新滥用是我有时所说的“控制的辩证法”的一个基本方面。不管外行人可能丧失的知识上的技能和形式是怎样的,在他们行动发生并且在某个部分上这些活动会持续地重组的行动背景下,他们仍然算是有能力的和有知识的。因此,日常技能和可知性是处在一种与抽象系统的剥夺效应(expropriating effects)的辩证关系中,并会持续地影响和重塑这类系统对日常存在所产生的影响本身。

所包括的不只是重新占有(reappropriation),在某些情境和背景中,还包括授权(empowerment)。与抽离化相伴的现象,抽象系统的扩展创造了日益增加的权力的配额,即人类改变物质世界以及改变他们自己的行动条件的能力。这种权力的重新滥用提供了先前的历史时代所不能获得的一般性的机遇。在日常生活的水平上,对于分析家和对于外行人来说都是一样,这种授权既是个体性的同时也是集体性的,尽管这两个层面之间的关系常常是纠缠不清因而是难于弄明白的。

大量的抽象系统是直接地与个体在日常生活中所面对的形形色色的选择联结在一起的。一方面,常常是要在地方性或外行式的行事方式与抽象系统领域所提供的程序之间作出选择。虽然这种情形极普遍,但这并不仅仅是“传统”与现代的问题。作为重新占有过程的结果,外行人的信念和实践与抽象系统领域之间,无数的空间都被打通了。在任何特定的情境中,即提供了时间资源以及其他的必需品都能获得的情况下,个体就在有关特殊的决策或完整的行动过程方面有部分的或完全的再熟练

化的可能性。

专家知识的授权与两难困境

试想一下腰背部有问题的人。她会想着用什么样的方法来治疗呢？如果她是在英国的话，那她就可能去找国民健康服务部领导下的一位普通医师看病。这位医生又可能会把她交给一位或许能够提供使她满意的建议或服务的专家来看。但是，更容易出现的情况是，她发现专家在提供更多的有助于减轻病症方面是无能为力的。腰背部的病理诊断无疑是有问题的，并且大多数的所能获得的治疗方式，不论是在医学专业领域内还是在此之外都是有自相矛盾之处的。比如，某些医学专家建议做椎间盘突出手术。然而，研究表明，有椎间盘问题的病人可能就像得这种病一样无须手术也几乎能够康复。在这一问题上，不同的国家之间存在有巨大的差异。在美国，每一千个患椎间盘疾病的患者被建议去做手术的人数是英国的十倍，在其他的事情当中，这种差异代表的是这两个国家在对待如何最佳地治疗腰背部疾病的一般哲学上的多样性。如果她继续问诊的话，我们的病人就会发现在正统的医学圈子里，对于手术的技术存在有重大的观点差异，甚至是当一个侵害性的治疗已经被看作是最好的策略时也是一样。比如，有些外科医生就喜欢用微型外科手术而不喜欢较为固定的脊椎外科手术程序。

如果做更深一步的研究的话，那么这位病人就会发现，能够获得各种各样其他的治疗腰背部病的方法，由它们的提倡者所掌握的这些方法，既适用于椎间盘突出的疾病，也适用于其他的

急性和慢性腰背部疾病。这些治疗方法不仅在它们所提供的治疗形式上存在着差异,而且它们在有关从因果关系上来看腰背疼痛的根源及在病理学上所提供的解释也存在有差异。疗骨术与那些按摩脊柱治疗者所依据的原理是完全不同的。这些做法当中的每一种又都包含有不同的派别。其他的能够用来治疗腰背部病症的方式,包括有生理治疗、按摩、针灸、训练治疗、反射学、拟亚历山大法的姿势调整系统、药物治疗、食疗、后续恢复等,并且无疑也还会有其他的治疗方法。一种思想学派主张,大多数的腰背部的问题,包括许多性质相当严重的病症,都有其在心身应激方面的根源,因此应该用改善应激源的做法,而不要将注意力集中在腰背部上。依照这种思想学派的观点来看,心理治疗、沉思冥想、瑜伽、生物反馈技术以及其他的放松形式,或者说是这些方式的一种组合,提供了治疗的最佳途径。

在此一点上,患者可能会相当理性地选择知足常乐的做法,并告慰她自己,她的病症的性质以及治疗这种病的诸多办法。许多有关腰背部病症的非技术性的书籍在一般的市场上都能找到。其中,大多数都给出了有关脊椎部位的医学知识的一般状况的一种解释,并试图对所能获得的诸多治疗方法提供一种有根有据的指导。当然,在对待有关身体的解剖学结构上的其他差异时,权威之间的观点有相当的一致性。对于患者来说,无须太长的时间,就能对可能会影响腰背部病症的结构原因获得一种基础解释。再熟练化与占有可能是相当容易的,在这一点上,她至少能够学习有关所能获得的不同治疗方法的大略知识,并且能够知道如何把这些方法与最初的专家所建议的那些方法做一比较。而究竟是决定选哪一种方法,可能是更为困难的,因为她得要对不同的方法所提出的各种各样的观点做一平衡比较。

并不存在她能转而依赖的无上权威,这就是在高度现代性的状况下,许多情境的那种两难困境的特征。

然而,如果这样一个人对这种困境予以适当的操作化的话,那么实际上一种合理的有根有据的选择便能做出。所有这些选择并非只是行为上的选择,它们倾向于把腰背部的问题折射到自我认同的叙述上并且调动起来以发展这种叙述。比如,与习俗或者高科技医学相伴的决策就可能仅仅是部分有依据的选择,一般来说它也对一个人的生活方式“指手划脚”。这可能意味着,一个个体正追随着一种固有的行为模式,或许还与一定形式的差别相联系。如果一个人去看普通医师,然后是由专家提出建议,情况便可能是这样,而且不管专家说什么,都只是听从专家的意见,他们都是医学专业中的权威人物,但二者之间又有所差异。选择另类的医疗方式,特别是在深奥的多样性中选择一种,可能就意味着,实际也是对有关个人所做的特定的生活方式的选择起作用。

在大多数的这类决策中,运气、宿命论、实用主义的概念以及有意识的冒险可能是混在一起的。专家的意见有如此经常性的不一致,以致于甚至专业人员也会发现,他们自己对于核心部分的特定专家领域也跟外行的人一样要面临同样的选择。在一个没有终极权威的系统中,甚至是专家系统中最珍爱的信念也是要面临修改的,并且相当普遍的情况是它们被定期的加以修改。授权作为现代性的反思性的一部分,一般都能为外行人所获得。但是,对于这种权威是如何转而被翻译成信任并付诸于行动的,常常还存在有问题。因此,运气或宿命论的某个特定要素,允许一个人与某种部分合理的决策“并行”,而这种部分的合理性是指在地方的或专家性知识范围内而言的才成立的。

小结：权威、专家知识与风险

前面曾强调说过，没有一个人能够完全地摆脱现代性抽象系统的影响，因为这是生活在一个高后果现代性世界中的必然结果。当然，生活方式和生活方式的片段，能够被开辟成为由在抽象系统重构的世界中所提供的不同的可能性之间的一条道路。在某些或说许多常规化以及多是偶尔会对个体的生命造成侵害的系统中，信任可能被搁置了。如果说不是不可能的话，那也确实极难完全地从现代金融系统中退避出来。虽然说个体能够选择保管以货物或个人资产形式所拥有的各种的财产，但是他对银行或其他的金融组织所能做的可能是微乎其微。许多怀疑论和疑虑的迷团，都能够通过对影响某个人的生活机遇的抽象系统的一种实用式的或宿命论式的态度来达成和解。

其他的人可能会采取使他们返回到更为传统式权威方向上去的生活方式的决策。比如，宗教原教旨主义对于做弃了终极权威之后的领域所要做的是，给出了一个明晰的回答，那就是通过受年代久远的宗教信条所吸引而使那些终极权威能够得以复活。某个特定宗教的秩序越是“封闭”，它便越能“解决”如何在一个具有多重选择的世界中生活的问题。然而，在作出重大的生活决策时，形式衰微的宗教信仰可能会明显地提供重要的支持。

这些两难困境中的大多数都变得特别尖锐，或者是在一个人生命的富有命运特征的时刻会有一种特殊力量的体验。就定义来说，由于富有命运特征的时刻是具有高度重要性的，因此

个体会纵观整个人生而感觉到自己是处在一个十字路口上。富有命运特征的时刻就是当人们可能要对更为传统的权威资源做出选择时的那些片段。从这个意义上说，他们可能用先前固有的信仰以及用熟悉性的活动方式来寻求逃避。另一方面，富有命运特征的时刻也常常标志着再熟练化和授权的时期。它们是一些时刻，在这些时刻，不管个体在塑造她的自我认同时可能是多么的具有反思性，她都得要起而注意到新的需要和新的可能性。在那些时刻，在已看到生命复苏的时刻，再熟练化的活动就可能是特别的重要并且会被强烈地追求。在重大决策受到关注的地方，常常会激发个体拿出必要的时间和精力来对他们所面对的情境形成日益增加的控制。富有命运特征的时刻是一些转折点，这些转折点不只是对个体将来的行动情境而且对于自我认同都具有重大的意义。因为重大的决策一旦做出，那就会通过其所跟随的生活方式的后果来重塑自我认同的反思性投射。

因此并不奇怪，在富有命运特征的时刻，今天的个体就可能会遭遇到专家系统，确切地说是集中在自我认同上的重构，即咨询和治疗领域上的专家系统。要做治疗的决定就能够产生一种授权。同时附带很重要的一点就是这样的一种决策在性质上与在现代性的情境中所做出的其他的生活方式的决策并无二致。一个人所追求的应该是什么样的治疗方式以及治疗的时间又有多长呢？正如《自我治疗》一书所表明的，对于某个个体来说，这或许有可能有效地来重新指导她的生活而无须直接向专家或专业人员咨询。而另一方面，许多治疗家又都认为若不定期地与专业的治疗者有接触，便谈不上有什么真正的个人改变的希望。声称对相似的重叠领域的问题能够进行治疗的方法

便很多。要衡量不同的学派之间的意见不一致水平，我们可以拿经典的心理分析与依赖于条件作用原理的行为治疗之间做一比较。有许多治疗家们坚持弗洛伊德所建立的心理分析的基本信条，并依照这些信条来规范他们的治疗过程。然而，某些行为治疗的支持者认为作为一种治疗方法，心理分析是完全没有效度的。另外，与其他几十种思想和技术上的不同学派相伴随的是有各种各样的心理分析的分支。反思性地面对专家系统有助于重构自我，由此面表达一些现代性中所涌现出来的核心的两难困境。

注 释

- [1] Liz Greene , *The Astrology of Fate* (London : Allen and Unwin , 1984).
- [2] Max Weber , *The Sociology of Religion* (Boston : Beacon , 1963).
- [3] Niccolo Machiavelli , *The Prince* , 转引自 *The Portable Machiavelli* (Harmondsworth : Penguin , 1979), 第 159 - 160 页。
- [4] 参阅 Torsten Hagerstrand, " *Time and Culture* ", 载于 G . Kirsch et al. , *Time Preferences* (Berlin : Wissenschaftszentrum , 1985); Helga Nowotny , *Eigenzeit : Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt : Suhrkamp , 1989), 第 2 章。
- [5] Erving Goffman , *Interaction Ritual* (London : Allen Lane , 1972).
- [6] 同上。
- [7] 戈夫曼在讨论所谓的富有命运特征时并没有包括这第二层的意思，但是从个体对他或她的生活的期待以及从个体如何对外部的一个特定的观点做出反映的观点来看，富有命运特征的信息的获得构成了一个至关重要的连接。
- [8] 引自 John Keats, " *Ode to a Nightingale* ", 载 Roy Porter 和 Dorothy

- Porter, *In Sickness and in Health* (London : Fourth Estate , 1988)。
- [9] John Urquhart and Klaus Heilmann , *Risk Watch* (New York : Facts on File , 1984)。
- [10] 同上,第 12 页。
- [11] Raymond Firth , 'Suicide and risk-taking in Tikopia society ' , *Psychiatry* , 24 , 1961 .
- [12] James M . A . Weiss , ' The gamble with death in attempted suicide ' , *Psychiatry* , 20 , 1957.
- [13] Peter G . Moore , *The Business of Risk* (Cambridge : Cambridge University Press , 1983) , 第 104 页及以下诸页。
- [14] R . A . Brearley and S . Mayers , *Principles of Corporate Finance* (New York : McGraw-Hill , 1981)。
- [15] Urquhart and Heilmann , *Risk Watch* , 第 4 章。
- [16] Paul Slovic and Baruch Fischhoff , ' How safe is safe enough ? ' , 见 Jack Downie and Paul Lefrere , *Risk and Chance* (Milton Keynes : Open University Press , 1980)。
- [17] P . M . Boffey , ' Nuclear War ' , *Science* , no . 190 , 1975 .
- [18] E . Rabinowitch , ' Living dangerously in the age of science ' , *Bulletin of the Atomic Scientists* , 28 , 1972 .
- [19] Urquhart and Heilmann , *Risk Watch* , 第 89 页。
- [20] Goffman , *Interaction Ritual* , 第 166 页。
- [21] 同上,第 167 页。
- [22] Erving Goffman , *Relations in Public* , 第 252 页及以下诸页。
- [23] Urquhart and Heilmann , *Risk Watch* , 第 45 页。
- [24] Anthony Giddens , *The Consequences of Modernity* .
- [25] 参阅 Charles W. Smith , *The Mind of the Market* (Totowa : Rowman and Littlefield , 1981)。
- [26] Michael Balint , *Thrills and Regressions* (London : Hogarth , 1959)。

这一研究为戈夫曼在 *Inteaction Ritual* 一书当中予以扩展。

- [27] Murray Melbin , *Night as Frontier* (London : Athlone , 1980).
- [28] Rene Dubos , *The Wooing of Earth* (London : Athlone , 1980).
- [29] 同上。
- [30] Bill McKibben , *The End of Nature* (New York : Random House , 1989), 第 96 页。

第5章 经验的存封

人们通常会说，现代性最强调控制，即让世界服从于人的支配。这一看法确实是正确的，但过于简略，尚需进一步的发挥。控制的含义之一就是使自然服从于人的意图，并借助拓殖未来的方式来实现这种控制。这一过程初看起来像是“工具理性”（instrumental reason）的扩展，即把人类科学和技术的组织原则应用到对自然世界的控制中。然而，若仔细地审视一下便可知晓，我们所看到的只是一种知识和权力的内在参照系统的突显。正是在这些术语当中，我们才会理解“世界的末日”这样的只言片语的意义。世界正呈现出一种人类对自然给以控制的加速和深化，这直接表现在社会与经济活动的全球化当中。“自然的末日”意味着自然的世界在很大范围上已经变成了一种“被创造的环境”，组成人类的结构性制度的驱动力和动力，源自于社会中有组织的知识主张，而不是源自外在于人的活动的那种影响力。

自然变成了一种需要强调的内在参照系统，因为自然环境似乎与社会活动之间并非能扯上什么关系。或许容易看出社会生活本身随着自我认同的变动而成为内在参照性的了。然而，现代社会生活的内在参照性常常与“社会”和“自然”之间的区分相混淆；因此，这种参照性常常被当成是所有的社会系统内在所

固有的,而不是首先看作是现代性的制度所固有的。但恰恰是社会系统成为内在参照性之后,在任何带有根本性的方面,这些社会系统才变为制度化的反思性,这又与拓殖未来搭上了关系。从某种程度上来说,社会生活是依据传统,依据不假思索的习惯或者说是对于外部自然界的实用性的调适而组织起来的,它缺乏作为现代性动力学基础的内在参照性。这些过程的关键之处就是所谓的道德的蒸发(the evaporation of morality),这特别是指目前的以一种世俗的方式将道德观念融入到日复一日的生活当中去的那种做法。道德原则的实施与风险的概念以及与控制的动力运作是大不一样的。从拓殖未来所关心的范围来说道德是外在的。

与习惯不同,传统总是有一种“僵硬”、正规的特点。“正规”(normative)在这里反倒含有一种道德的意味:在传统性的实践活动中,活动的束缚代表着一些规定什么样的事情应当做、什么样的事情不应当做的戒律。传统的行为有其自身的道德禀赋,这种禀赋特别反对通过技术的力量来引入某些新的东西。传统的固性(fixity)并非来自于过去才智的日积月累;毋宁说,在传统中,过去与现在的配合,是通过对传统所吸纳的正规戒律的坚持而得以实现的。正如席尔斯(Shils)所指出的:

因此,传统并非是在世代延续当中相似的信仰、实践活动、制度和著作的在统计学意义上的反复出现。重复出现是要把传统呈现为并认作为是正规的一种正规后果(有时是正规的意图)的结果。在一个社会的构成当中,正是这种正规的转换才使得死去的那些世代与活着的世代之间有了连结……死去的人…是依附的对象,但更有意义的是,存留在人

们实践活动中的作品和规范会影响到他们所不知的未来世代人的活动上去。传统的正规核心是一种使得社会保持既定的形式而不随时间发生改变的惯性。^[1]

内在参照性与生活历程

内在参照的社会系统的发展开始于自我的反思。一种内在参照的生活历程的产生很大程度上是受到一系列同时涌现的社会变迁的影响。这每一种变迁都以下列的方式来把生活历程看作是远离周围其他环境事件的一种独特的和封闭的轨迹：

1. 作为一种分离开的时间段的生活历程是远离于世代(generations)的生命周期的。实际上,一旦个体的生活与世代之间的交流被打破,“生命周期”的观念便也毫无意义了。正如席尔斯所乐于明确强调的,传统与世代的连续之间相互存有一种固有的联系。在前现代的社会当中,世代之间的差异实质上是估算时间的一种方式。一代人就是一个独特的亲属群体或等级,它把个体的生活放置在一个集体转换的序列当中。然而,在现时代,“世代”日益成为一个只有在与标准化的时间背景形成对比时才会显露出意义的概念。换言之,我们所说的是“50年代”,“60年代”等等。从这个意义上来看,时间的连续(temporal succession)并不包含有先前世代传递特点的那种集体过程的反映。在传统的情景下,生命周期带有很强的复活的意味,因为在某一实质部分中,每一个世代都会再次发现和重过其先人的生活方式。在高度现代性的情景下,复活失去了其大多数的意义,

因为现代社会的生活实践仅仅是重复这样的理念,即只要经过反思后,认为是有道理的就行了。〔2〕

2. 生活历程与地点的外在性分离开,而地点本身又受到抽离化机制扩展的侵蚀。在大多数传统文化当中,尽管人口迁移相对是司空见惯的,而且长距离的旅行虽少而又少但也并非绝无一人,但是,大多数人的社会生活还是当地化的。改变这种情景的首要因素并非是表现在日益增加的人口流动性上;而是因为地点完全地被抽离化机制所浸透,也因为活动的当地性特点使得地点变成极宽泛的时空关系。地点成为变幻莫测的东西。〔3〕而百姓生活的环境还仍是当地人赖以生存的资源,地点并不构成经验的参量;它也并不提供传统上当地社会所展示出来的那种确切的熟悉性。这里,中介的经验强化也占据着一个重要的地位。(对社会事件和人以及地点的)熟悉性已不再单单是或者主要依赖于当地的环境。

因此,较之习惯上把地点看作是个体生活历程的一种外部参照这样的观点来看,现在地点已不再具有这样的意义。空间定位的活动变得越来越与自我的反思连结在一起。至少在青少年时期之后,一个人生活的地方就变成了主要是依据个人的生活规划来作出选择的事情。当然,伴随着所有这些过程,反方向的辩证形式也是可能出现的。主动地使生活历程再嵌入到一种当地的环境中去,这其中所采取的方式是多种多样的。有些如社区荣誉感的培养则可能因太模糊而做不来,不再像过去所认为的那样是重新体验到一种荣耀。只有当把日常的实践适合于特殊的地点,再次嵌入才可能以一种有意义的方式出现。但是在高度现代性的状况下,这是难于获得的。

3. 生活历程变得越来越脱离与其他个体和群体存在固有联系的那种外在性。在大多数前现代的情境中,各种各样的亲属关系直接便是个体生活经验的首要外部落脚点。亲属关系有助于决定,而且在许多情况下完全是确定了影响个体整个的生活历程的事件过程的关键性的决策。比如,在什么时候和谁结婚,在哪里居住,准备要几个孩子,如何照看自己的孩子,如何打发自己老年的时光等等决策都是较为显而易见的实例。一般地点和亲属关系的外在性是紧密相连的。财产的承袭(特别包括家庭财产和房产)也占据了一个重要部分。在现代社会条件下,后继的家庭成员很少仍是住在同一幢房子里的。在农村,或者是在少数世代贵族群体当中,一幢房子由同一家庭的成员住上一段很长时间甚至世代居住的情况还是有的。但对于大多数的老百姓来说,这类的情况实际上已变得不为人所知,成为了“祖上”的事情,因此在前现代的情况下,对许多人来说本来是核心的生活,到现在却变得疏散而不为人所记得了。

缺乏由他人所提供的外部参照,生活历程又成为一条与个人的目标和规划相关联的轨道。当然,其他的人总会出现在这生活规划当中,范围可从家庭的成员到与家庭有关的人,像孩子、朋友、同事和熟人等。与这类其他的人的新的亲密关系的氛围成为由个体所发展的信任框架的关键性要素。但是,作为一种分离的和内在参照的现象,这些要素都得要通过对生活历程的反思性安排而被调动起来。

4. 生活历程围绕着“开放的经验门槛”(open experience thresholds)成为结构性的而不是仪式化的阶段。仪式本身是

一种外部参照并且社会旁观者对与重大的生活转换相关联的那些仪式活动的衰落（如出生、成年、结婚和死亡）已说了许多。已经有人指出，现代社会情景中仪式的相对缺乏，使得个人在应付这类生活转换时缺乏了一种重要的心理支持。不管情况是不是这样，但在拉德克利夫－布朗（Radcliffe－Brown）与马林诺夫斯基就这一问题的辩论中，拉德克利夫－布朗就认为仪式常常产生焦虑而不是使焦虑得到缓解，而这里所讨论的重要之处是关心有关个体决策的后果。转换的每一个片段都倾向于变成成为一种认同危机（an identity crisis），并且个体常常会通过反思来认识这种危机。^[4]实际上，在面对和解决这种危机的预期需求中，生活历程得以建构，至少是一个个体的反思意识得到高度发展。

把生活历程说成是内在参照性的，这与从方法论的个体主义而来的争论并非是一样的。“自足个体”（self－sufficient individual）的观念实质上是在向日益发展的现代制度做出应对而出现的。但这样一种方法论的观点在本书中未做精细的分析。这不是随着所谓的个体变得脱离开广泛的社会事件的背景而来的。某种程度上情况正好相反，个体要建立起一条人生轨迹，这条轨迹只能够通过通过对广泛的社会环境的反思而变得首尾连贯。为了控制和反思的目的，而把自我推到先前从未有过先例的外部世界当中去。抽离化机制侵入到自我认同的核心中来，但是这并不使自我“虚空”（empty out），而只是把先前的自我认同根基其上的支持挪走。相反，这允许自我（原则上）在社会关系上有较多的隐秘性，社会情景超越了先前的可能性并通过反思融入到自我认同的形塑中来。

制度的影响

现代性有着与社会再生产和自我认同相关联的控制取向,这两种取向在道德经验的层面上有一定的特殊后果。我把这些后果统称为经验的存封。这一现象与社会生活和自我的内在参照特征有着直接的联结。随着现代性的成熟,抽象体系在协调日常生活中各种各样的联系中,起着越来越广泛的作用。外部对这种反思性的组织化系统的“干扰”降到最低点。

我们能够参照几组影响来找出这些发展的起源,这些影响是建立在现代时期的初创阶段,但正变得越来越强调现代制度的激进性和全球化。首先,从方式上讲最重要的就是通过监控进程的加速所带来的行政权力的扩大。^[5] 监控能力的扩展是通过社会手段来控制社会活动的主要媒介。监控增进了特殊的权力不平衡,使得某些群体和阶级的统治得到不同程度的巩固。但过多地集中在此一点上也会出现错误。更为根本性的是,行政控制的加强变得更为一般化。准确地说,这一现象并非完全是由某一个人领导的,因为这影响到了每一个人的活动。监控总是在与制度反思的联系中起作用,甚至在前现代的体制中也是这样。这是制度反思的条件,同时某些方面也是它的产物,因此以一种特殊的制度形式来表达,这是对所有社会再生产特征的重新描绘。然而,在监控机制高度发达的制度中,社会再生产的状况变成是自我动员(self-mobilising)的日益增加。

特别是在制度再生产所包括的信息或知识的编码形式上,监督机制是把社会制度从其外在参照系中切割下来,同时又准

许它们向越来越宽泛的时空段扩展。监督加上反思意味着是一种“粗边的平整”(smoothing of the rough edges),使得不能够被融入到制度(即从知识的角度上讲不能被建构到制度再生产机制中去的行为),变成了异端和零乱的行为。这种外在性在程度上缩减成为零度点,制度则完全成为了一种内在参照的制度。这样说并不意味着内在参照系统是相安无事、毫无冲突的;相反,它们内部可能存有矛盾,并且这种对抗是长期的。然而,这类冲突是依据系统原则(system principles)来组织的,因为它们有各种各样的转换潜能,因而与外在的标准或需求并无相关。

实际上,由反思性系统再生产与习惯的惯性或传统的外在性之间的张力所导致的冲突是很多的。传统是复杂的;但是,由于对传统象征或实践有着它们的吸引力,因而能够使其本身通过反思组织起来并成为社会关系的内在参照情景的一部分,而不是与之相对立。在已经变得彻底的后传统的情景中来谈论传统能否“再创造”的问题,这从这些词语中已有了一些理解。这种考察不仅应用到包含在社会关系中的人际关系,也应用到了人造的物质世界当中去了。因此,在现今建筑学界关于后现代主义以及浪漫主义复苏的争论中,核心的焦点在于:“现代主义”的悖逆是保有外化的传统样式要素,还是走了另一条道路,即在一种内在参照系统中彻底变成一团乱麻。从某种程度上讲,这第二种观点是较为贴切的:复兴传统风格的图谋,可能很快地就退化成矫揉造作的东西。

影响内在参照性的第二个重要的制度转换是公共与私人领域的再排序。这一现象部分可以依据前现代的制度中所不存在的市民社会领域的产生来理解。市民社会的建立直接与国家的

现代形式的出现相关联,因此在参照性上与它相连。在传统国家中,大多数的日常生活,至少说在农村是处于国家的行政权力之外的。大多数的当地社区是依据其传统的风俗和生活方式而实行自治的,对大多数的私人活动形式,行政机构是不大干预的。然而,这种外在领域并不是市民社会。这所代表的是对外在于政治中心的反思秩序的生活方式的保留。

在现代社会形态中,国家与市民社会作为相联的转换过程而得到共同的发展。令人困惑不解的是,此一过程的条件恰恰是国家对日常行为的许多方面施加影响的能力之所在。市民社会是作为国家渗透到人们日常生活的“另一面”而被建构出来的。坦率地说,国家与社会都是属于由现代性所建立起来的反思性系统中的内在参照性的制度。应用到国家与市民社会之间的区分也可以应用到公共与私人领域的区分上。从两种意义上说,私人的领域是与公共的领域相对立的,二者虽不完全但却都强烈地受到与现代性发展相关的变迁的影响。国家与市民社会的区分标示出这些对立中的一种。公共领域是国家的领域,而私人领域是指对国家的监控活动的侵扰予以抗拒的那个领域。由于国家是法律的维护者,从这个意义上来看,私人领域部分是一种法律界定的活动。这并不是说,私人领域与国家范围的事无关,国家也会以一种积极的方式来帮助界定私人的权利和特权人物的权利。

私人领域和公共领域在第二种意义上的对立,关涉到对他人保持隐秘和对他人予以开放的东西是什么的问题。另外,依据一种曾存在于更传统社区的公共领域的瓦解来解释说私人领域(以及寻求亲密关系)的发展是错误的。这样一种观点保留在理查德·森尼特(Richard Sennett)的著作中。^[6]森尼特认为“公”

与“私”这两个词都是现代时期的产物。“公”的最本原的意义是指共同拥有财产和物品,而“私”最初是用来指统治阶级的特权。到了十八世纪,这两个词才具有了今天的意涵。“公”便与选民区等同(取其“公众”的意义),指的是可以完全公开的生活领域,或是指共同友善的王国。“私”的领域成为与公共领域完全不同的生活领域。^[7]森尼特认为,现代性的早期预示了一种公共秩序的出现,这集中表现在城市的大都市的生活上,后来由于社会变迁的影响才逐渐衰落了。

但这样的论述并非完全可信。森尼特所说的公共生活在传统城市情景与现代社会生活的那些特点差不多是一样的。前现代的城市已经热衷于大都市人的文化繁荣。在这样的城市中,人们已有可能定期地遇到陌生人。然而,大多数城市的会面还保有一种社团式的特点,主要的还是与朋友、亲属或其他的家庭有交往。这里私人领域还没有成为一个完全隐秘或独立的领域,正如埃利亚斯(Elias)的著作所指明的那样。^[8]仅仅是在一个完全意义上的陌生人社会得以建立起来的时候,即“陌生人”的观念失去其意义的时候,公共领域才变得完全与私人领域区分开来。从那个时候起,市民冷漠感作为普遍的公共信任的配套机制,就从私人领域,特别是从亲密关系的领域中脱颖而出。

随着童年与成年进一步分离,隐私及与之相关联的心理需求就酝酿成熟了。在前现代的时代,欧洲是不成问题的,其他大多非现代文化无疑也是这样,不论是在家庭之外还是在家庭生活中,孩子较早期的生活是在与成年人互动的集体情景中度过的。一种分离的儿童领域的出现限制了儿童成长过程中从外界活动中获得经验的可能。儿童变得封闭和家庭化,同时要听命于核心的正规学校教育的影响。当把儿童从成年人的活动中分

离出来之后,或者说至少是以独特的方式对儿童加以塑造之后,这便构成了一个隐秘的领域,在此一领域中,私人的经验得以建构。从某种意义上说,学校教育是一种公共的活动,因为它是在家庭之外完成的。但是,对于学生来说,学校仍是一个与成人的工作以及其他活动的环境相区别的隔离开的环境。包括性生活的主要方面在内的儿童发展素质的逐渐隐秘化,便是这些隔离过程的结果。^[9]这是解释治疗的出现与治疗又集中于儿童学习过程的问题之间存在有紧密关联的一个重要的因素。儿童作为一个独立的领域成为一种人格的“基础结构”。这并不是说现代性等同于心理压抑增强的观点是对的,本书所说的观点恰好与此不同。毋宁说,儿童“发明”所带来的新的“学习领域”的出现,使得依据儿童的经验的经验的治疗重构变得可能。

在作为国家侵入的“另一方面”的隐私和不可显露出来的隐私这两个方面,私人领域都是一种公共领域的创造,反之亦然;二者都构成了新出现的内部参照系统的一部分。这些改变构成了亲密关系转换的一般框架的基础。

第三,上面所描述的两个广泛的过程的一种心理后果就是羞耻感的增强,可以拿来与羞耻感作比较的并且与自我认同相关的是负罪感。实质上,负罪感是依赖外在于现代性的内在参照系统的机制。负罪感含有道德上犯罪的意涵:这是一种在一个人的行动过程中所产生的、对无能满足特定形式的道德规则的失败感。这是焦虑的一种形式,这种焦虑在社会行为是依据固有的道德戒律,包括像那些由传统所确立和赞许的戒律来支配的社会形态中表现得最为突出。较之负罪感来说,羞耻感直接面广泛地与基本信任有关,因为负罪感关心的是行为和认知的特殊形式而不关心这类威胁到自我整合性(the integrity of

self)的事情。与负罪感不同,羞耻感直接地对自我和周围的社会环境那种安全感造成伤害。自我认同越是变得具有内在参照性,那么在成年人的人格中,羞耻感就越会起着根本的作用。个体不再主要靠外在的道德戒律来生活而是借助自我的反思性安排来生活。这一点很重要,因为它进一步指出,正如弗洛伊德所认为的一样,现代文明已不再建立在欲求的克制之上了。

弗洛伊德在他的著作中使用“文明”(civilisation)一词的意义是非常广泛的,他所谈的不仅仅是现代性的问题。^[10]文明是任何超越了“原始”本身的社会和文化组织形式。它是含有社会生活日趋复杂化的意味在其中的一种渐进的社会秩序。这种复杂性的代价以及使一种文明生活成为可能的“高度的文化成就”的代价,就是压抑的增强,其结果导致负罪感。必须得把文明当成是身体的剥夺,因为在这种秩序中,任何可能会导致对陌生人有不正当爱欲投入的,或者对他们有不能容忍的攻击性行为的,都会受到阻止。弗洛伊德承认,文明的生活一般而言较之“原始生活”更为安全。反过来,这种安全感换回来的是对人自身特性的严格限制。因而,从这一角度来看,文明较之逐渐替代的早期社会秩序形式而言,更像是一种道德的事业。受文明所压抑的攻击性行为以及爱欲的冲动,都缩回到一种苛刻的道德良心形式的自我当中去。这种不讲情面的超我促发一种弥漫性的负罪感。文明与一种强烈的、“像一个征服了一座城池的军队一样”的超我连在了一起。弗洛伊德得出结论说,负罪感是“文明发展中的最重要的问题”;“我们对文明进程的代价就是通过这种负罪感的增强而使愉悦丧失。”^[11]

如果我们把文明等同于现代性,并关注其早期的发展阶段,与负罪感和良心的这种联系就变得有意义了。如果说马克斯·

韦伯对新教与资本主义兴起之间的关系的解释是正确的话,那么我们便能够看出一种良心形成的机制。^[12]总之,照韦伯所描述的来看,资本家通过克制欲求,来使财富得以积累,并凭借这种方法刺激了现代制度的出现。然而随之而来的阶段,即现代性业已成熟的那个时代情形会是怎样的呢?弗洛伊德的追随者们在用他们的观念来弥合晚期现代性外在的道德许可性上一直面对困难。如果文明是对其自身需求的评价而发生的裂变,那么它是否因此而允许个体有机会自由展示他们的欲望?不论是由于什么样的原因,一种道德约束的时期,会被一种享乐主义所代替吗?这些解释听起来都不能令人信服。如果说被加强的负罪感,天生就与伟大的文明的复杂性联系在一起,那么为什么在现代制度的巩固与全球化的那个时期会产生出一种负罪感的松懈呢?如果我们抛开日益增长的文明意味着日益增长的负罪感这样的定论不管,我们就能看到事情变成了另一种样子。在个体经验水平上,现代性发展的特点是远离负罪感。或许韦伯所描述的那种道德良心在现代性的早期是至关重要的,因为正是在此基础之上,外在的道德制约转变成了社会化活动的内在参数,清教徒的信仰成为新的经济制度从外在限制中解脱出来的变动性因素。因此,清教就成为迈出经济领域自身的一个分支阶段的主要工具之一,这种分支进入到了一个社会与自然越来越成为一个包罗广泛的内在参照秩序中去。

然而,无须急于寻求一种新的自我认同,人们可以争辩说清教主义提供了“固着点”,它可以允许早期的创业者去探索新的行动路线,而又不会与他们先前已建立起来的习惯和风俗割裂开来。这样看来,在现代性的后续系统中徘徊的“清教主义的幽灵”,对于新的社会秩序来说,仍然是一种外在性的资源。正如

马尔库塞(Marcuse)和许多其他人所争辩的,这是其主要的组织动力。传统的东西打破得越多,自我的反思越会成为首要的目标,那么更多羞耻感的推动力,而不是负罪感的推动力就会占据着心理的核心阶段。自然,即使是在高度现代性的时代,负罪感机制仍然是重要的,正如我在后面所要指出的,随着关键性道德卷入的持续,现代性的内在参照秩序所促发的制度性压抑远非完整。

存封的领域

从内在参照系统的角度看,现代性控制取向在文化与哲学层面上的意涵是众所周知的。从某种情形来说,实证的思想在现代性的反思中成为了一种核心的指导思想。实证主义追求的是从转换性的过程中抹去道德的判断和美学的标准,它有助于促进行动并也提供解释和分析。然而,我不想把注意力集中在话语的特征上,而想直接指向其制度上的关联物,即卓有成效地产生有限耐心的外在影响那种过程的累加。制度化的存封过程表现在各种各样的领域中。在每一个领域中,这都具有将生活经验的基础性方面(特别是道德危机)从经由现代性抽象系统所建立起来的日常生活常规中移走的能力。这里“经验的存封”这个术语指的是隐秘的联结过程,这一过程将日常生活的程序从下列现象中隔离出来:如疯癫、犯罪、疾病和死亡、性以及自然现象。在某些情况下,这种存封直接地是一种组织机构,是一种真正的心灵避难所(比如监狱和医院)。在另外的一些情况下存封越来越多地依赖于现代性的内在参照系统的一般特征。泛言之,我的观点是:

在日常生活层面上,现代性所把握的道德本体论的安全感,有赖于把社会生活从产生人的核心道德困境的基本生存观中排除出去的制度化做法。为了追溯和延伸这一论题,需要有一定数量的历史资料。如果我们简略地回顾各种各样的存封领域的起源,那么我们便能够确定在现代性的社会系统的构成中,由内在的标准来替代外在的标准时的过程是怎么样的。

与避难所问题的讨论最为相关的,是罗特曼(Rothman)的研究,而不是福柯的理论。^[13]虽然罗特曼的研究是集中在美国精神医院产生的问题上,但他的分析是具有普遍的应用性。福柯对避难所和监狱的讨论使得我们能够把监禁(*incarceration*)与试图建立资产阶级的理性支配的驱力联系起来。^[14]因而,那些追求王权理性的人想直接参与到社会秩序中去的活动受到排斥。正如这种观点的启发性和重要性一样,它也有其主要的弱点。由于未曾深入到这种观点的细部中去,人们可能会说,现在正在讨论的问题关键不在于反思性转换的发展中的“理性”。在现代时期之前,对待后来被认作是“精神错乱”、“犯罪”和“贫穷”的东西,都被看作是人的存在的外在特征。神经错乱,犯罪和贫穷尚未被看成是“社会问题”。甚至到了18世纪晚期,发现自己属于这些范畴中的某一个或其他类别的人,并不把这些特征的存在看作是个人或集体过失的指标。

在这里,对于贫困的态度很有说明性。18世纪早期,“穷”这个词的使用所包括的社会条件是多样的。对穷人的讨论和立法把并看不出有什么明显差异的寡妇、孤儿、病人、老年人、无能力的和精神错乱者都包容进来了。其共同的特征是从道德的角度来界定需要,而不是从产生这种需要的特殊的情景来界定。一部在美国成为其他各州立法样板的曼彻斯特法认

为贫穷的出现是“任何一个人，当没有能力为自己提供什么的时候，常常出现的情形，这样的人当然想要获得别人的理解。”^[15]这种态度是从欧洲先前的时代演变过来的。这个阶段的贫穷被想象成是需要共同注意的事情，而不完全是社会生活情景的一种外在特征。

然而，这些态度在相当近代还仍是与外在的考虑结合在一起，这可以从对犯罪，或更确切地说，对流民的处理上得到印证。广义上说，更像穷人的流民，大多被看成是在某个地方所特有的。它为这种现象或与之相连的是一套不确定的道德犯罪现象所围绕。

殖民者把大量的行为看作是越轨的行为，稍有冒犯便予以重判。这种扩展的定义最初主要根源于宗教，这是把恶等同于犯罪的定义。犯罪法惩罚冒犯宗教的人，诸如偶像崇拜、亵渎神明和巫术等，而牧师宣称，对人和财产的背叛就是亵渎上帝。把这二者随意地搅在一起，殖民者便列出了一个很长的难以令人置信的行动目录。把紊乱与恶等同起来对于立法者和官员们来说就难于在重大的与微不足道的违背神明之间做出细致的划分。二者都是对人的自然腐败的表白，而恶的权力表明亵渎者命定要成为一种公开的威胁和一个十恶不赦的恶魔。^[16]

世俗正确的观念，只会是逐渐地出现，并且应该被理解成为一个较广泛的过程的一部分，在这个过程中，社会与自然的世界被看成是能够转化的而不仅仅是预先给定的。所以，“社会控制”主要不是一种控制预先存在的“越轨”行为的手段。实际上，

“越轨”主要是由把自然给予的条件转化成为能够驾驭的条件过程中所出现的必然结果。当这些概念普遍地与贫穷脱离开来,并且当确信所有的概念都自身有能力改变的时候,对疯癫和犯罪的存封便会加快。为越轨行为建构一个特殊的情景,便提供了一种把治疗与对外在日常生活场景的正规化控制的维持结合起来的途径。

人有矫正能力的观念,必然会与社会生活本身对极端的改变开放的观念揉合在一起。像许多后来的专业社会学家那样,早期的监狱改革家们寻求表明,导致犯罪行为的条件是由不良社区的暗淡生活所迫而造成的。改变这些生活条件,也有助于改变那些对主导的成规构成挑战的行为。19世纪40年代,在宾西法尼亚,一位官员看到一位囚徒时说道:“社会生活的坠落预示着他的幸福和希望的毁灭。”^[17]犯罪的存在表明的并非是人本性中不服管教的因素,而是表明社区没有能力创造有责任感的公民。一个组织良好的社会便是既能防止潜在的违法者不被引诱,而同时也要铲除导致犯罪行为的情境。

建立监狱的初衷,是受道德上的考虑所驱使的。监狱生活的纪律和严格的管教,成为一种道德教育的形式,通过把犯罪行为从其周遭不良的环境当中移走,上述的那种道德教育形式就具有了让人重新生活的功效。监狱成为了一个社会改造的实验室。然而,夸张一点说,监狱生活的日常起居酷似那些在作为整体的现代性社会环境中所建立起来的东西。因而,监狱在成为一个实验室这一点上,与现代性的所有其他的情境都是非常相似的。在现代性的这些情境中,社会组织和变迁是被反思式设计好的,这既是作为一种对个体生活的回归,同时也是个体认同重构的一种中介。

疯癫的社会包容

诊疗所的历史微缩了同样的发展取向。与犯罪一样,在先前的时代也把疯癫看成是上帝意志的一种后果,精神错乱的人是人群中需要获得社区的一定程度照顾的人。移去精神病人锁链的皮耐尔(Pinel)的画像可以看作是一个整体的现代性侵入的象征。曾对马克思有过启发的普罗米修斯挣脱束缚的观念表现在从传统与习俗的枷锁中挣脱出来的那种画面当中,这一画面在启蒙运动以后的许多世代里反复出现。精神病人有了一种与已经建立起来的行动和社会关系的所有其他的方面都一致的一种“开放性”标准。把精神错乱看成是“心理疾病”仅仅是这种现象的一部分。精神错乱是一种身体的疾病,但大多数类型的精神错乱被看成是由社会的情境所造成的,当然对行为的控制就成为产生预期治疗效果的一种主要手段。事实上,许多早期的精神病学家都把心理疾病的病理学起源本身与包括“文明”自身在内的社会因素结合起来。

然而,特别重要的是,与犯罪问题一样,心理的疾病在特定的条件下会对人群中的任何人加以袭击。以前,心理疾病被当成是贫穷的特殊但难以明确划分的特征,因而也被当成在最低下的群体当中集中出现的疾病。后来,心理的疾病被看成是现代生活所带来的一种危险性。“精神错乱在生活上并非为任何等级所特有。没有什么人可以提升到如此之高度而超越这种错乱的势力范围…它已把最高的统治者废黜掉了,并使本来就黑暗的小屋变得更黑暗了。”[18]

最初是因考虑到心理治疗的效果而建立起诊疗所的。监禁的意图在于要通过情境本身来使病人恢复心理健康,而不仅仅是通过那里的药物或治疗技术来实现上述的目的。心理病院被看作是创造了一种环境,对社区生活中所缺乏的东西给予系统的补充。此外,其中所含有的病态人格矫正,有明显的道德维度的意味。正如在监狱当中一样,极度的监控加之纪律约束的建立等都是达到这一目的的手段。与疯癫一样,心理病症一度被人们定义为社会性的无能(social incapacity),即无能力或不情愿过外部世界所要求的那种生活方式。与监狱一样,诊疗所令人震惊之处是在于它与现代性的广泛社会环境如此相似。福柯错误地把这种相似性追溯到惩戒;在监狱和诊疗所中,那些被强迫关进来的人,其各种各样的社会与个人权力的丧失当然是其核心的特点。而它们与广泛的现代性机构的相同之处是,它们都试图发展反省性的自我控制,甚至是在少数的似乎天生就不服管教的人当中亦是如此。两种情形中的道德要素很快便把第二个地点带到其他的约束当中去了。所谓的“治疗”失去了其大多数外在的特征,而一个人是否能够和愿意在广泛的社会环境中令人满意地发挥作用,也变成是衡量人的精神状况的标准。在其他方面,简单的监禁变成了一种支配性的特征:监禁所起的作用至少是保护外部世界中的人,使之免受少数行为的那些不可矫正的无规则性的干扰。

“越轨”(deviance)这个词便被发明出来成为了现代性内在参照系统的一部分,并因而在控制的意义上加以界定。于是,因犯罪与疯癫向普通的民众所提出的外在的论争和问题,就彻底地受到了镇压。但这是一种制度上的压抑而不是一种个人的压抑,因为它并不带来一种“良心”的强化。它从潜存的争吵、价

值和行为方式的社会生活核心领域中脱离出去。因而,受到压抑的争端显然是一种道德和存在意义上的争论。比如,现在被划分成“心理疾病”(mental illness)的行为,就是一种日常生活现实中所出现的另一类的观点被远远地推出了先前的日常生活所占据的领域。一旦诊疗所建立起来之后,就没有人定期的与疯癫的人接触了。正如无法见到的那种联系一样,这种联系曾把过去意义上的贫穷与外在的道德戒律和传统联系在一起。监狱和精神病院很快便失去那种展示外在世界的大部分外在属性。相反,它们变成了联结现代性转换关系的技术矫正场景。

疾病和死亡的存封

现在所谓的医院,只是后来才渐渐地成为与早期追求克服“贫困”影响的组织有所差异的机构。作为监狱、避难所和现代治疗组织前身的“医院”,正是把上面谈到的那些类型的人混在一起的地方。一个特别集中于关心人的“身体问题”的独立医疗领域的出现,便成为了与创生其他的监禁组织的过程相同步过程的一部分。

现代意义的医院的发展是与医学的专业化紧密地连结在一起的。医院成了一个能够把医学技术集中在一起并通过医学专家们的知识来增进这些技术的场所。然而,与监狱和诊疗所一样,医院也是一个把那些不适合于参加正常社会活动的人存封起来的地方,医院也同样地把诸如病患与死亡等特定的重要生活经验存封起来。正如前一章所讨论的那样,在前现代社会当中,慢性疾病是许多人的生活的一部分,并且接触到死亡这类的

事情,也是每个人司空见惯的经验。埃利亚斯曾指出,阿里斯(Aries)对主体的研究可能是代表着某种前现代世界中对死亡的偏颇的观点。阿里斯倾向于认为由于死亡尚未成为悄然的离去,人能够以安详的姿态获得善终,死时周围且有亲友陪伴。正如埃利亚斯所言,出现在临终病人的床榻前的他人并不必然都让人愉快,实际上常常会有活着的人讥讽和辱骂垂死的人的情形发生。^[19] 尽管这种情况是否属实还是问题,尽管环绕死亡的仍然是基本的惧怕和焦虑,但在过去,死亡确实不是一个被隐蔽的问题。

问题不是说今天死亡的过程成了一种隐蔽的事情,而是说死亡已经成了一种技术上的事情,判断死亡已转入到医学专业的职责上去,死亡变成了对某个人的身体功能的判决。死亡保存了人类存在的巨大外在因素;它不能够被拖进现代性的内在参照系统内部去。然而,所有导致和卷入到死亡过程的事件都可以照此容纳进来。死亡变成了一种零点:这是人找到了控制自己的存在的一种外在局限的时刻。

死刑的历史展示的是将死亡转化成为一种纯粹“事件”的冲动。正如福柯和其他的人所表明的,在前现代场景中,伴有各种使身体遭罪的方式的死刑,常常是一种集体性的场面。由于监狱的出现,惩罚“避开了人的视觉”成为了形式上的惩罚条例。虽说与福柯的分析一致,但他并不刻意追求监狱中影响死刑的那些变迁。公开处死的方式常常并不只是疼痛,而且还有喧闹的噪音和时间上的延长。后来发展的核心目的,是在于使死刑成为一种尽可能“静默的”过程。^[20] 比如,在英国,为了确保判处死刑的犯人的最后一夜呆在离刑场最近的一个牢房里,行刑者耗尽了心思,这是为了尽量减少最后事件来临的间隔。设计

出来用在使死刑的装置既有效且悄然无声的技术的修正程序被引进了。换言之,死亡成了瞬间的和非强迫性的事情。在许多国家,死刑被废除了,这是一种被人性动机驱使的改革,而这一改革也承认死刑最终把个体放在了社会控制的可能性之外。

激情的私化

揭开性行为的掩饰,我们发现这是一种激情的私化(privatisation of passion)现象。激情这个词指的是对宗教的执着和献身。确切地说,它所关注的是个体所感受到的、与一个超出日常经验的宇宙力量相接触的那些瞬间。后来,激情这个词几乎完全失去了这样的含义,变成世俗化的并主要是限定在性的领域之内。这是变化本身的一部分,凭借于此,“性”变成一种独特的现象,并与曾常常是同美和非社会化性质的经验相联结的更为一般化的和扩展的爱欲(eroticism)相分离。^[21]

还没有一种文化,其性行为可以是在众目睽睽之下,以完全公开的方式进行。然而,有许许多多的例子表明,在许多非现代文化以及前现代欧洲社会中,性行为并非严格地隐藏于他人的视线之外的。在某些场合,这种可视性(visibility)是无法避免的,因为对社会经济地位低的群体来说,父母与孩子睡在同一个房间里,这是常有的事,人们有时还常与其他的亲属睡在一起。住处之外偶尔发生的性行为,似乎也是一般常会出现的。

有人可能又会把性的私化想象成是与一种新的道德良心的出现连结在一起的。照此观点来看,性日益成为一种受到责备的放纵情欲的好色行为。福柯对这种解释的误导之处就很说明

问题,正如他所说,这讲了一个故事:

对性有谨慎的界定,它是家里的事。婚配的家庭对此有约束,并将其当成是一项严肃的生育功能。在性的问题上,沉默不语便是原则……在社会生活以及每个家庭的核心生活上,大家都承认,唯一有性行为发生的地点就是父母的床榻,虽说这是从功利和生育的角度来谈的。其余的事情便是模棱两可的,得体的姿态就是避开与其他身体的接触,并且语言上所要求的温文尔雅使得一个人的讲话变得干净起来。〔22〕

这段解释大多符合弗洛伊德的观点,他认为性的私化是一种压抑的事件,压抑便是我们付给文明成果的代价。福柯并不强调他所谓的“压抑假设”与把性带入到新建构的公共领域中去的那种话语的扩散之间的对立。

但是,福柯有关性的观点变成了强迫性的,并且在现代世界中流传甚广,较之设计用来替代其中某部分的概念,更没有什么可信度。我们能够以下列的方式来提出一种取代上述两种观点的看法。现代意义上的“性”,是在性行为“躲到幕后”时发明出来的。从这一点而向前发展,性变成了一种个人的财产,更为特殊的是,作为有爱欲的身体与负罪感结合在一起,它渐渐为一种与自我认同和羞耻感有关的性联想所取代。性行为的隐去,并不意味着性在一种性的重构或一种新出现的亲密领域中隐藏起来。性的发展和性的满足,变成与自我的投射结合在一起。福柯所说的各种各样“关于性的话语”构成了反思的、内在参照系统发展的宽阔谱系的一部分。

正如卢曼(Luhmann)所指出的,性变成了一种“沟通的代

码”(communicative code),而不是一种与人的存在这一重大事件紧密联系在一起的现象。^[23]在性行为当中,总是要在愉悦与生殖之间作出区分。然而,当性与亲密行为之间建立起新的连结的时候,与先前相比,性变得完全与生殖区分开来了。性变成了双重的东西,一种是自我实现的中介,另一种就是亲密行为的主要方式和表达。因而,它就失去了与广泛的传统和伦理道德的联系,也失去了与代系传递之间的内在联系。性依然是或已转而成为了“经验”的核心;并且,联系上性生活,“经验”这个词有了其独特的含义。然而,这种“经验”与性用以促使我们相互接触的生存领域已毫无关系。

对外在自然的存封

因而在上述所讨论的每一个方面中,我们都能追寻出一种道德存封的扩展过程。主要的生活领域,包括那些表面上看来是“生物性的”而不是社会性的生活领域,都进入了自我参照性与反思性这双重冲动之间的摇摆过程中。生存的问题被制度性地压制了,与此同时,为了社会活动和为了个人发展的目的,新的机会领域被开拓出来了。经验的存封多少可以说是一种文化所衍生出来的后果,这种文化认为道德与美学领域的问题会随着科技知识的传播而得到解决。然而,在相当程度上,它也是现代性的流行性的结构化过程意料之外的后果,它的内在参照系统失去了与外在标准的接触。

现在,我们再来讨论被创造出来的环境的发展。一种常识的观点认为,现代性的核心意旨就是把自然看成是工具性的,看

成是实现人类意图的手段。对于这一观点最有发言权的只有马克思一人。对现代社会生活的极端批判与其本身根深蒂固的特点相一致。这种声讨是有意义的。马克思是一位资本主义的批评家。在他的眼里,资本主义是以一种组织现代工业的非理性手段,但马克思也认为生产力的发展对于人类的美好未来是至关重要的。特别是在马克思早期的作品中,有些段落就非常精辟地谈论到自然与人的渴望之间的关系。然而,总体来讲,马克思的抨击是一种工具性的,在这一点上,马克思与其说批判,还不如说追随了西方知识界的思想和文化。

然而,对此问题的讨论还不算终结。问题不止是随着现代性的到来,人类便把自然看成是一组专门用来满足人的目的的没有活力的力量,因为这仍含有把自然当成是一个与人类社会相分离的领域的意思。正如我们前面所强调的,被创造出来的环境的发展,或用表达相同意思的另一个词句,即自然的社会化,其切人的要比这更深。自然世界依照现代性的内在参照系统而日益变得有序。从这个意义上讲,自然开始“到达了它的末日”。在现代性的条件下,人们在两种意义上是生活在人造环境下的。首先,由于大部分人口居住于其中的建筑环境的扩展,人的居处变得与自然相分离而自然只有在被表述为“乡村”或“原野”时才是存在的。第二,从长远的意义上来看,作为自然发生的事件的那种自然,确实已不复存在,而是变得越来越被带入到受社会化的影响所决定的系统中去。

就上述因素的第一项而言,可以说人的生活变得与自然相分离了,因为人的生活已主要体现在人所创造的场所上。在城市中,“自然”作为小心看护的绿地还存活着,但大多数都是人造的,诸如公园的形式都是再次开发出来的。花园是开垦出来的,

树是修整过的,而房前屋后的花草也是人工种植的,现在所谓的“自然的”指的只是依赖于自身有机生长的过程而不单单仰仗人力的事物。目前的现代城市为先前人们的活动提供了广泛而又剧烈的系列化的人造场景。到郊外去观光或到荒野去旅行,可以满足那种想接触“大自然”的愿望,但这里“自然”也是服从和听命于社会的。在现代社会发展的早期,“原野”(wilderness)这个观念是特别惹人注目的。这个词曾特指一块尚未为那些现代西方人所探索和知晓的自然的世界领域。然而,现在荒野这个词的意思则只是指,出于某种原因不适于耕种或居住的地域,要么就是指不能够直接具有再开发价值的地方。

从第二个意义上说,自然变得从根本上与人的活动脱离开来了。自然日益服从于人的侵扰而失去其本身作为一种外部参照源的特征。较之第一种意义上所提到的分离来说,这种与自然的分离便更为精细和更为广泛。由于时日与季节变化以及气候条件的影响,使我们觉得自然似乎还在“那里”存在,仍是人类活动必要的外部环境,而不管它们工具性的倾向是怎样的。然而,这种感情是华而不实的。自然由于变得社会化而被拉入到对未来的拓殖中去,从而进入到了受现代制度支配的所有领域创造的不可预期的危险地带。

经验存封的影响是什么呢?这是我将在后面的章节所要展开讨论的问题,这里所需要的只是一些一般性的说明。这种存封是在现代性的条件下,在日常生活中建立广泛的相对安全地带的先决条件。我们应当把这种后果都看成是现代制度发展的一种出人意料的后果,这种后果压抑了一组人类生活的基本的道德和存在要素,仿佛是将它们全排挤到一边去了。

然而,道德存封所含有的制度压抑并不是一种心理压抑,因

为它并不像弗洛伊德所指出的是那种苛刻形式的良心的内化。正相反,让我们重申一下,与自我认同的“开放”特性相关联的羞耻感机制,在一些实质的部分替换了负罪感的机制。

相对来说,日常生活的安全环境的发展,对于本体安全感的维持是至关重要的。换言之,本体安全感主要是通过常规本身来保持的。将之与前现代文化作一般性的比较便可知,虽然在现代社会条件下,日常存在从许多方面看已变得更为可控制和可预期了,但是本体安全性的架构也变得易于破碎。保护壳越来越多地依赖于常规生活本身的一贯性,因为它们是在自我的投射中排列成序的。在马克斯·韦伯看来,通过抽象系统加以有序化的广泛日常生活领域,其若能提供行动的“可预测”的环境,那它就是安全的。然而,提供这种安全感的规范本身大多缺乏道德的意义,因而要么是感受到“虚空的”实践,要么就似乎是体验到压力沉重。不管是出于什么样的原因,当常规生活变得穷困潦倒的时候,或者某个人专门获得了对她或他的自我认同高度的反思性控制时,存在的危机就可能会出现。在富有命运特征的时刻,个体可能会感受到特别的失落,因为在这个时候,道德与存在的困境会以压力的形式呈现给他们自己。个体可能会回到受压抑的状态,但却又缺乏应付上述问题的心理与社会资源。

与现代社会发展的其他过程一样,把经验的存封理解成无所不包和内部一致的过程,这并不正确,因为情况并非如此。其本身内部是复杂的,还会有矛盾,而且也会产生再调适的可能性。我们必须强调,存封并不是一种一劳永逸的现象,并且它也不代表一组没有摩擦的边界。压抑的场所,其排他性的特征一般都含有等级分化和不平等的意味。被存封的经验的前沿便是误区,它充满了紧张,缺乏控制的力量;或换一种比喻来说,它们就像是战

场,有时具有社会品质,但常常是在自我的心理领域表现出来。

我们也得考虑到被传递的经验的影响。与死亡和重病有直接接触的,除了一些专业人员之外,平常人是很少有的,人们接触它们大多是靠被传递的经验。科幻小说和纪实片就是描绘暴力、性和死亡的全部材料。由于各种各样的传媒的广泛影响,事实上人们对这些活动的情境远比前现代社会条件下的人要熟悉的多。许多流行的艺术形式实质上都是道德故事,故事里的叙述曲折生动,由此而形构了一种道德的秩序。实际上,在某些方面,这类虚幻的世界已取代了日常生活的世界。然而通过被传递的语言和想象,个体也能够获得远比缺乏这种经验所能获得的经验更为广泛和遥远的经验。因而,存在的感知性并不会因此变得模糊而迷失,在某种程度上,它们甚至可能会被充实成为开放性的新经验领域。

日常生活变得与下列事件分离:

疯癫:与为本体安全的一般态度所“排除在外的”经验有关的人格和行为特质的表达。

犯罪:可能代表着相对于常规的关注与活动(显然并不是所有的具体形式的犯罪行为都在这一范畴之内)来说是“另类的”行为与人格特质的表达。

病与死:社会生活与有关死亡和限定的外在标准之间的联结点。

性:一种作为个体与世代传递之间联结形式的爱欲。

自然:独立于人的社会活动所构成的自然环境。

表 3 经验的存封

总的来说,被传递的经验确实促进了分离,而不是有助于克服分

离。比如,像肥皂剧这样的对“虚拟现实主义”的着迷,表达了一种对日常生活的过失道德的关怀。但是,这种先入为主的见解倾向于加剧那种日常活动与这些日常的活动曾融入其中的外在性之间的分离。在富有命运特征的时刻,个体被带入到直接面对生存需求的地方,他们就可能会体验到震撼和现实的颠倒。确实,现实的颠倒常常可能是一种功能性的心理防御机制,这种防御机制减缓了在这一时刻所涌现出来的焦虑,这是一种无意识中和的手段。

自恋与自我

森尼特:自恋与性格失常

下面要谈到的是,现代性后期的自我发展,出现于实质性道德被剥夺的条件下。从生存的观点来看,如果把与日常生活甚至是与长期的生活规划有关的重要经验类型封存起来,那么自我的反思性投射便会在道德匮乏的场景下被赋予新的能量。不足为奇的是,在这种情形下,新形成的纯粹关系的领域可能会承受一种重负,这就是使自身成为对个体的生命发展产生道德福祉环境的经验领域。这种现象是否代表着自我认同在面对外来冲击时产生的防御性退缩?当然一些作家已经多少暗示过这个观点。鉴于它们有过一定的影响力,我们尚需对他们的观点加以进一步的思考。

现代社会中的自我是脆弱的,是易损的,是有裂痕的,是呈碎片状的,这样一种观念恐怕就是时下讨论自我与现代性时最具代表性的观点。这种分析有些从理论上说是与后结构主义相

关联的：正如社会世界变成是情境化和分散化，自我也出现了这样的变化。^[24]事实上，对于从后结构主义的视角来写作的人来说，自我已是不复存在了，唯一的主体(subject)就是没有核心的主体，这种主体要在语言与话语的片段中才会找到它的认同。一个同样有影响力的观点是集中在自恋问题上。因此，森尼特在联系他有关公共生活的转换的论题时，讨论到了“自恋性格失常”的出现这样的话题。他认为，随着公共活动领域的萎缩，城市变成道路的组合而不再是敞开的聚会场所，因而自我被唤来承担它所不能成功地应对的工作。^[25]

森尼特说，不应当把自恋与自我崇拜这一外行观念相混淆。作为一种性格失常，自恋是一种对自我的成见，这种成见阻碍了个体在自我与外在世界之间建立起有效的边界。自恋是把外部事件与自我的需要和欲望联系起来，它只是追问“这对我意味着什么”。自恋意味着对自我认同的不懈追求，但这种追求一直会受到挫折，因为永无休止地追问“我是谁”，这是一种自恋专注的表达而不是一种现实可行的追寻。自恋并不热衷于维持所要求的亲密关系，它的热情局限在尽可能地去体验自我充实所需要的各种经验。自恋把身体看作是一种感官愉悦的工具，而不是要把感受性和与他人交往之间联系起来。在自恋的影响下，亲密关系以及与社会世界的广泛联系倾向于先天地具有破坏性。不管是否是由于对愉悦的长久追求的缘故，反正个人活动视野看起来似乎是暗淡而无吸引力的。同时，任何意义上的个人尊严和公民责任都趋于消失。真实替代了尊严：一个好的行动就是对个体的欲求来说是真实的行动，并且能够呈现给别人的也是这样。

在森尼特看来，公共领域“死亡”的事实，恰是自恋广泛流行

的一个原因。人们正在找寻在公共领域被拒绝的私人生活领域。这种情形的制度化,起源于传统权威的衰落和一种世俗的、资本主义城市文化的兴起。资本主义创造了具有不同(并且是培养出来的)需要的消费者;而世俗化具有把道德意涵限定到即时性的感知上的功效。“人格”取代了早期自然性格中的启蒙信仰。人格在人与人之间作出区分,并且认为人的行为就是他们内在自我的线索;在人格发展中,是情感而不是对行动的理性控制构成自我认同形成的要素。人格的观念进入到社会生活中,有助于为亲密秩序的支配提供背景。因而,社会的联系和参与日益萎缩而喜欢一种对社会认同的无休止的和强迫性的偏见。

今天,非个人的经验似乎毫无意义,而社会的复杂性似乎成了一种难以驾驭的威胁。相比之下,表面上在显示自我、帮助界定自我、发展或改变自我的经验,受到了高度的重视。在一个讲求亲密关系的社会中,所有的社会现象,不管在结构上有多么的非个人化,都已被转化为人格上的问题而获得一种意义。〔26〕

勒施：自恋的文化

克里斯托福·勒施(Christopher Lasch)对自恋与现代自我之间的关系这一主题有过较为彻底的探究。〔27〕勒施具体地把这一现象与现代社会生活的启示特性(apocalyptic nature)联系在一起。全球化的危险成为现代性制度的一个为人所认识到的方面,这就是说在日常行为的层面上,不再会有人对如何能够避免潜在的全球化的灾难提出更多的看法。大多数的人都把自己封

闭起来,使自己远离生活,并把活动集中在私化的“生存策略”上,以忘却较大的危险场景。人们放弃了控制广泛的社会环境的希望,而退避到对心理与身体的自我改进等纯粹的个人关切之中。勒施把这种情境与一种历史的消失(an evaporation of history)相联系,这是指从向后可以追溯到过去,向前可以展望未来的那种世代连续的归属感意义上来说的那种历史连续性的丧失。为了抗拒这种场景,人们渴望心理的安全感以及一种难以名状的令人动心的幸福感。

勒施同意森尼特,认为自恋就是与自我憎恨一样的自我崇拜。自恋是一种防止像小孩子一样的发脾气的机制,这是对特权自我可有无上权威幻想给予补偿的企图。自恋人格对于他人的需求只有一种含混的理解,对虚幻的感情有一种夸大的自鸣得意。自恋者缺乏与他人实打实的交流,其所依靠的就是连续不断地输入崇拜与偏爱的信念来勉强维持一种不确定的自我价值的感受。在勒施看来自恋者就是:

长久的困扰,无休止地追求瞬时的亲密,情感上的愉悦无须有投入和依恋。自恋者是乱交的并且常常是泛性的,由于在攻击性的活动中混淆了前生殖器和恋母冲动,从而强化了多种的反常性。其所内化的不好的印象,也使得他长久地对他的健康忧心忡忡,而抑郁症反过来又给予了他一种对治疗与对治疗团体和运动特殊的亲切感。〔28〕

治疗者远不是要减缓这些症状,而常常只是帮助患者们拖延时间,因为在治疗中鼓励个体成为反思和关怀的中心点。

消费资本主义努力地使消费标准化并通过广告来塑造品

味,这样的做法在促进自恋上起着基本的作用。创造一个有教养的和能分辨是非的公众的观念,自从追随于“一个由外表所支配的社会”的那种消费主义广泛蔓延之后就已存在很长时间了。消费讲出了现代社会生活的异化特性,并主张这便是异化的解决手段,其许诺说,自恋者所需要的有魅力的、漂亮的和个人名望等诸如此类的东西,都可以通过“恰当”种类的物品和服务来得到满足。因此,在现代社会条件下,我们所有的人尽管说生活的周围都是镜子,但我们还是在寻找一个没有瑕疵的、在社会上有价值的自我的形象。

勒施同意,在私人关系的层面上,存有一种新的对亲密的追求。个体都关注获得亲密的情境结果使得获得亲密成为了不可能。由于对自我不利的事情都不能抱有严肃的兴趣,因而也使得对亲密的追求成为了一种枉费心机的努力。从与他人的亲密关系中,个体较之以前需要更多的情感上的满足和安全;而另一方面,他们又划定了一个对自恋自我保护的维持来说是必要的分离带。自恋者被引导而产生对恋人和朋友的非分要求;同时,他们也拒绝这种关系所含有的“给予他人”的要求。

在勒施看来,家长制家庭的衰落(实际上一般意义上的家庭也是这样)是与自恋的出现紧密相联的。在旧的“家庭权威”所在之处,出现了一种对专家的崇拜。新的专家是自恋的治疗文化的一个内在部分。一种“新的父权主义”已经出现,在这里所有的专家都要服从于外行人的需要。许多现代专家知识的形式并非是来源于对真实感受需要的满足;在有些大的方面,新的专家们发明了他们声称是用来满足的需要本身。依赖专家成为了一种生活的方式。这里再次与自恋有了紧密的联系,因为自恋人格是作为要防止儿童式的依赖性而创造出来的。在现代社会

当中,由于依赖性扩展到了成人生活的大多数领域,作为对由此而产生的无力感的一种反应,自恋得到了加强。

在后来的著作中,勒施对他原初的观点进行了加工和修改。在一个侵占性的和纷扰的外部世界中,生存的问题受到了强调。勒施所强调的生存,就是指在日常生活中以及诸如和平与生态运动这样的社会网络中的个体的一般成见。在当代,生存成了压倒一切重要事情;然而,就对这一问题的宣传本身来说(这本身几乎成为了一个常规的语汇),在个体的层面上反映冷淡。现在人性所面对的危险的加剧,是一项必要的事情,某些社会压力和运动有助于刺激我们对未来的最美好的希望,但总是谈论世界的末日便会产生一种麻木而非有活力的封闭式的思考习惯。勒施先前所说的“自恋文化”(culture of narcissism)后来变成了“生存主义文化”(culture of survivalism)。在迫使个体面对巨大的灾难情境的策略之后,现代生活日益成为模式化了的,这里只有防御性的与外在世界相区分的“小我”(minimal self)的存在。对过去的冷淡、对未来的放弃以及在某天的某个时候对生活作出决策,这样的一种看法已经成了日常生活的特征,即受个体无力控制的影响所支配的情境的特征。

批判性的观察

有些人赞成森尼特和勒施的观点,有些人则对他们有批评(勒施也批评过森尼特)。我这里并不想追溯这些争论,而只是想集中讨论与本研究的论题直接有关的那些特定方面。我已经表明对这样一种观点不表同意,即认为在早期的现代化阶段可

分辨出一种公共的领域,而现在这种领域则已被消除了,于是个体被暴露在一个复杂而沉重的社会世界中。虽然充斥着困难和挫折,但总体而言人们可以说,公共世界的扩展及个体有效地参与到其中去的可能性,已经随着现代制度的成熟而得到提升。这并非是一个非线形的发展过程。私人主义(privatism)无疑是广泛的现代城市生活的特征,这对地点的瓦解和日益增加的流动性产生影响。相反,现代城市的领域允许一种公共生活的发展,与五湖四海的人进行交往这在较为传统的社区中是无法获得的。^[29]现代城市环境为个体提供了各种各样的机会来寻找与自己有着相似兴趣的他人并与他们形成关系,同时也能够为养成一般的兴趣和追求提供机会。

到现在为止,我们已从较广泛的意义上关注到了“公共”生活,我们应当谨记,在现代的早期,广大的民众不论是在政治还是在经济领域中,都没有什么参与权。在古典的资本主义劳工契约中,工人一踏入厂门便失去对其劳动力的全部控制;组织工会的权利以及能力的实质性范围,都是靠工人运动来获得的,其发展经历了一个非常久的过程。同样,卓有成效地参与到当地和中央政府的政治生活中去的权利,也是通过许多年的斗争才获得的。其他领域的集体动员,如现在存在于许多现代社会中的多种多样的自治组织,也是通过积极的斗争并经历了一个长期的时间历程之后才得以形成的。当然,在这些例子之外,也有其他的情况存在,这正是森尼特和勒施所关心的,即大型的科层组织的成长带来了权力的专断以及商品生产的影响,这使得个体对日常生活的控制能力丧失殆尽。然而,这些倾向并非是不可抗拒的,“科层化的资本主义”确实要比这些学者所设想的有更多的内在易变性和矛盾。

在勒施和其他许多人的著作中都得出了相当近似的文化诊断,人们能够看出这是一种对人类能动者的不恰当的解释。在与沉重的外在社会力量的关系中,个体所表现出来的实质上是一种被动性,人们接受了对行动的微观情境与更有包涉性的社会影响之间关系的误解和错误观点。对与现代性有关的行动的一种恰当解释必须要完成三项任务。它必须认识到:(1)在一个非常一般的层面上,人类能动者从来就不会被动地接受外在的行动条件,但多少会持续地反映到它们上面去,并依据它们特殊的情境来重构它们;(2)在集体以及个体水平上,最重要的是在现代性的条件下,大块集体占有的领域导致了社会生活日益增加的反思性;(3)那种认为当行动的微观情境萎缩时,较大的社会系统便会构成一个无法控制的背景环境的说法,是没有根据的。让我们更进一步来看这些观点。

如果我们看不到所有的人类能动者在与社会世界的关系中都占据着一个适当的位置(这个位置是他们在行动中建构和重构出来的),那么我们就无法在一个经验的层次上来把握人类权力的实质。现代的社会生活使个体的行动乏力,但却促进了新的可能性的出现;与此同时,在他们看出这是一种疏离于人的特征的同时,又会极力地反抗这种在他们看来是暴虐的社会情境。后期的现代制度创造了一个机遇与高后果性风险混杂的世界。但是,这个世界并不构成一个抗拒干扰的密不透气的环境。当抽象的系统深深地渗透进日常生活时,对这种系统的反应就把个体的活动与无限扩展的社会关系联结在一起。

各种依赖形式的(或者是使事情变得没有什么争议)信任,通过抽象系统的日常生活的重建而发展出来。有些这类系统,在其全球化的扩展中已经创造出了没有人能够完全控制以及其

结果的某些部分是根本无法预期的社会影响。然而,在许多方面,专家系统的扩展提供了再占有的可能性,这超越了传统中的那些可能性。

作为一种对现在出现在家庭生活方式中的变迁的解释,朱迪丝·斯苔塞(Judith Stacey)的研究为我们提供了一项证据的来源,它把变迁与纯粹关系的出现联系在一起。^[30]正如她所指出的,在经历了传统家庭模式解体这样的变迁所带来的危险和威胁时,个体会主动地开发出新的社会领域并建构创新形式的家庭关系。斯苔塞的研究所要反对的,是在加利福尼亚硅谷所出现的纷乱而又迅速的社会情境变化的那种背景。她的研究本身极具有反思性,个体关心的是进入到一种与作者的持续不断的对话中,而他们对自己的访谈材料以及对文本本身的看法就构成了研究报告的一个关键的部分。

斯苔塞的研究关注的是打工族^①的两个扩大的亲属关系的网络,正如她所说的,这些人在这个谷地“生活、恋爱、工作和担忧”。她指出,与传统上前辈的婚姻不一样,现代的婚姻是依赖于持久的自愿奉献。人们所生养的孩子确实极少,家里家外男女之间的劳动分工也变得不太明显。所形成和保持的婚姻关系的社会环境已变得混乱而不稳定。结果当然是使许多的个体感受到压抑和憋闷。正像勒施所描述的那样,对日常“生存”的关心这种现象,在斯苔塞的著作所描述的个体生活中足以明显地表现出来。然而与此同时,更惊人的证据是,这种情况并不一定,或进一步说,并不在特征性上促进退缩到自我的围城式世界中去。

相反,斯苔塞表明了,个体是如何主动地在固有的家庭生活形式的残局之外重建新的性别和亲属关系的形式。这种重建并

不仅仅是当地性的,当然也不是平平常常的事。实际上,其所包括的是由那些有兴趣的人所领导的一个制度化重建的庞大过程。不再依据先前所建立的性别划分而组织起来的“重组家庭”被创造出来了;在先前的与未来的生存方式之间不再存有裂痕,离婚被看作是一种把新的配偶与先前的配偶、生养的孩子与后继过来的孩子、朋友以及其他的亲属混杂期间而形成-一个网络资源。自恋不再是清晰可见的特质,从斯苔塞的这类研究中可以看出,个体不是从外部的社会世界中退缩回来,而是勇敢地参与其中。

让我们更详细地看看勒施所说的“我们时代的自恋人格”特征。他说“病理性的自恋”的特征的极端表现是“我们时代在日常生活上的奢侈”。^[31]自恋便是“把宏大的客体印象结合在一起以抗拒焦虑和负罪感”。^[32]这是一种用来防御泛化的恐惧的反向形成(a reaction formation)。自恋者并不是受一种严格内化的良心或由负罪感来支配的;他们更像是一个需要他人照料但又反对有亲密行为的“混乱的和受冲动驱使的人物”。自恋者忍受着“弥漫的空虚感和自尊深深地受到扰乱”的痛苦。从勒施的观点来看,自恋是一种防御性的策略,这种策略与现代世界的威胁特性是相适应的。自恋者既反对同过去的关系,也反对与未来的关系,他们以心理上的“摧残”作为一种对目前世界所出现的危险以及对“所有的事情都可能要到末日”的恐惧的反应。

令人吃惊的是,勒施并没有谈到日常理解中所说到的那种情形,即自恋在自我与身体之间关系这一主要因素上的情形。那西索斯(Narcissus)的故事讲的就是对他自己外表的崇拜,并且在大多数有关自恋的讨论中,都把个体与身体的外表的关系看成是较为根本的人格特征和类型。通过对食物、衣服、面貌和

其他因素的思考,身体培养成为了一个当代社会生活方式活动的一个共同品质。这些方面的考虑有多少是能够代表自恋的一种形式呢?这里所给出的分析以及前面的章节,为这一问题的解决提供了基础。身体不可能再是依据传统的仪式“被接受下来的”、需要食物的和需要装饰的东西,它变成了自我认同投射的一个核心部分。因此,在与一种风险文化的关系中对身体发展的持续性的关心,才是现代社会行为的固有特点。正如前面所强调的,虽然身体发展方式已经从生活方式选择的多样性中发展出来,但在两者之间作出决定,其本身并不是一种选择,而是自我认同建构的内在要素。因此,有关身体的生活规划并不必然是自恋的,而是后传统社会环境的一个正常部分。与自我认同反思性的其他方面一样,身体规划(body-planning)常常更是一种对外部世界的参与,而不是防御性的从中退缩出来。

用临床的术语来说,应该把自恋看作是由现代社会生活所带来的一些身体病症中的一种。作为一种人格的变形,自恋源于无法获得基本信任。在儿童无法令人满意地认识到最初的看护者的独立性,不能够清楚地划出他自己的心理疆界这一点上显得特别正确。在这些情境下,自我有价值的无所不能的感受可能会随着对手的出现而发生改变,这是一种空虚和失落的感觉。到了成年期,这些特质便产生了一种类型的人,这种人倾向于神经质地依赖于他人,特别要求维护自尊,但是由于他们自主独立性还不充分,因而也不能够与他们进行卓有成效的交流。这样的人又不能够与现代生活情境所赋予的风险形成妥协。因此,他们就可能会依赖于对身体的吸引力的保养,或也许是对个人魅力的培养,来达成对生活危险的控制。在上面的讨论中,首先谈到过自恋的核心的动力学,这可以被看作是羞耻感机制而

不是负罪感机制。自恋者所要应付的沾沾自喜与无价值感的交替出现,实质上是对易于受羞耻感所重压的脆弱的自我认同的反应。

在评价晚期现代性中自恋现象普遍流行的问题时,我们务必小心地把勒施所常常提到的商品化的印象世界与个体所作出的实际反应区分开来。正如我们所看到的,勒施所说的在人们的反应中大多都表现出被动性,比如在虚华的广告印象中便是这种情况。消费者资本主义制度的那种被动性和依赖性确实是勒施所主要强调的。然而,虽说商品化的影响无疑是强有力的,但这很少会使受其影响的人以批判的方式接受。

治疗的使用

在结论中,让我们简略地回到治疗的问题,尽管勒施使用的是心理分析的理论,但他是从反面来看待治疗的问题。在他看来,这是一种对专家的依赖的形式。我们不必直接看勒施的观点,而是从著名的费力埔·里尔福(Philip Rieff)的著作中就能找到一些可比较的观点来讨论。^[33]里尔福把治疗的出现与世俗化联系起来并与他所看到的传统宗教的式微所产生的道德匮乏联系起来。他所谓的“治疗控制”的运作,是在宗教不再提供团结的指引的场合中保持一定水平的“适当社会功能”。先前如果人们处于困境的时候,便会找教堂寻求安慰。现在,他们则转而就近去找心理治疗家。通过治疗,一个人的目的是想要变成“在一个疯狂的世界中有一个健全的自我,在核裂变的时代保有一个完整的人格,并对轰响的爆炸给出一个静默的解答”。^[34]治

疗旨在创造一个没有高度道德感的自信和幸运的个体,它以解开生活的巨大的谜,来换取一种谦和与持久的幸福感。里尔福指出,“重要的事情就是持续下去。”^[35]

这样一种观点是相当可信的,但还是要把它彻底地抛弃掉。我们首先还是应该注意到治疗并不是复制先前时代的“权威”,最突出的就是宗教权威。不存在有权威性的治疗观。正如我们所指出的,任何寻求治疗的人所面对的都是各种各样数不清的学派观点。治疗临床实践和哲学,其中有许多做法较之其他的做法都显得希奇古怪。如果说古典的心理分析似乎在有关治疗方式的学者讨论上占有优先的位置,那么这是要归功于弗洛伊德的天才,而不可归功于人们对临床治疗的普遍接受,这样的一种治疗观较之其他的观点更具有合法性和效验性。因此,治疗是一种与高度现代性有关的困惑与实践的特殊表达,而不是用来取代较为传统的社会与道德形式的一种现象。

然而,不止如此。^[36]治疗是一种在自我的投射中所深深隐舍的一种专家系统。在心理分析的形式下,治疗成为了一种与人格的病理学作斗争的手段。它是围绕着疾病与治愈这样的花言巧语而构造起来的,包括古典心理分析在内的不同治疗形式的治愈属性都一直是尖刻争论的对象。但是在晚期现代性的情境下,治疗的最为重要的方面,并不是在这个方向上。实质上,应当把治疗理解和评价为一种生活规划的方法论。今天“有能力的个体”不仅要具有一种发展性的自我理解,而且还能够用一种源自过去的心理传承,来协调现在的关怀与未来的前景之间的关系。治疗并不是一种调适的工具。作为一般性反思的表达,它尽可能地展示了现代性所造成的混乱和不确定性。同时,它还参与到了晚期现代秩序的机会与风险共存的混合中去。它

可能会导致依赖性和被动性,但它也能够允许参与和再占有。

尽管如此,在治疗上所做出的努力对于经验存封的背景以及现代性的内在参照系统则是一种反抗。并不奇怪,有许多(不是全部)治疗所主要朝向的目标是控制。他们单独依据自我决定来解释自我的投射,因而确信,甚至强调要把生活历程从外在性的道德思考中分离出来。

注 释

- [1] Edward Shils , *Tradition* (London : Faber , 1981), 第 25 页。
- [2] John Kotre , *Outliving the Self* (Baltimore : Johns Hopkins University Press , 1984) .
- [3] Anthony Giddens , *The Consequences of Modernity* .
- [4] 参阅 Erik Erikson , *Identity : Youth and Crisis* (London : Faber , 1968) .
- [5] 参阅 Giddens , *A Contemporary Critique of Historical Materialism* , vol . 1 .
- [6] Richard Sennett , *The Fall of Public Man* (Cambridge : Cambridge University Press , 1977) .
- [7] 同上,第 5 章。
- [8] Norbert Elias , *The Civilising Process* , Vol.1 .
- [9] 同上,第 175 页及以下诸页。
- [10] Sigmund Freud , *Civilisation and its Discontents* (London : Hogarth , 1950) .
- [11] 同上,第 61,71 页。
- [12] Max Weber , *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London : Allen and Unwin , 1976) .
- [13] David J . Rothman , *The Discovery of the Asylum* (Boston : Little ,

Brown , 1971).

- [14] Michel Foucault , *Discipline and Punish* .
- [15] Rothman , *Discovery* , 第 4 页。
- [16] 同上,第 15 页。
- [17] 同上,第 72 - 73 页。
- [18] 同上,第 124 页。
- [19] Norbeert Elias , *The Loneliness of the Dying* (Oxford : Blackwell , 1985) .
- [20] John Lofland , *State Executions* (Montclair : Patterson Smith , 1977) .
- [21] Niklas Luhmann , *Love as Passion* (Cambridge : Polity , 1986) .
- [22] Michel Foucault , *The History of Sexuality* (Harmondsworth : Penguin , 1981) , 第 3 - 4 页。
- [23] Luhmann , *Love as Passion* .
- [24] 可参阅 Michael R . Wood and Louis A . Zurchner , *The Development of a Postmodern Self* (New York : Greenwood , 1988) 。
- [25] Sennet , *Fall of Public Man* .
- [26] 同上,第 219 页。
- [27] Christopher Lasch , *The Culture of Narcissism* (London : Abacus , 1980) and *The Minimal Self* (London : Picador , 1985) .
- [28] Lash , *Culture of Narcissism* 第 85 - 86 页。
- [29] 参阅 Claude Fischer , *To Dwell Among Friends* (Berkeley : University of California Press , 1982) 。
- [30] Judith Stacey , *Brave New Families* (New York : Basic , 1990) .
- [31] Lasch , *Culture of Narcissism* , p . 74 .
- [32] 同上,第 79 页。
- [33] Philip Rieff , *The Triumph of the Therapeutic* (Harmondsworth : Penguin , 1966) .
- [34] 同上,第 34 页。

[35] 同上,第 35 页。

[36] 两个相关的讨论,向勒施的对与美国有关的解释提出争辩的是 Daniel Yankelovich, *New Rules : Searching for Self-fulfilment in a World Turned Upside Down* (New York : Bantam , 1982); 和 Peter Clecak, *America's Quest for the Ideal Self* (Oxford University Press , 1983)。对勒施的尖锐批评可以在 Dennis H. Wrong, “ Bourgeois values , no bourgeoisie ? The cultural criticism of Christopher Lasch ” *Dissent* , 1979 年夏季号中找到。

第6章 自我的磨难

高度现代性下的自我并非是一个小小的自我,在广大的安全领域中,它是有时以微妙,有时以赤裸裸的激荡方式与泛化的焦虑交织在一起的那种经验。躁动、预期和失望的情感可能会与对一定形式的社会和技术架构的可靠性信任一起混在个体的经验中。让我们依照上述各章所做的分析,来考察这种情感的根源。

风险与怀疑的影响

极端的怀疑至少是作为一种背景现象渗入到日常生活的大多数领域,就外行行动者所关心的范围而言,其最重要的后果,便是要求你在抽象系统的对立类型的冲突主张之间作出方向性的抉择。然而,这也可能产生更为扩散的担忧。对一种清楚明确的信念,特别是对能够提供一种易于理解的生活方式的信念的坚持,便可以消除这种焦虑。但这可能是很少见的,甚至对原教旨主义者当中最奉行原教旨主义的人来说,要完全避开极端的怀疑也十分艰难。今天,每个人都只能意识到,依据一种肯定性信念的教条来生活,只是其他诸种可能性中的一种生活选择。

“真正的信仰者”在面对局外人时所感受到的道德勇气本身，常常表现出的肯定是一种潜在的焦虑，而不是一种对“因果”信赖的那种情感。

生活在一个世俗的风险文化中，天生便是不安定的，在一种与命运属性有关的场景中，焦虑的情感可能会变得特别突出。正如前面所提到的，生活在一个风险文化中的艰辛，并不意味着在日常生活的层面上，现在比先前的时代存在更多的不安全性，甚至在制度化的风险场景中也并非如此。它们所关涉的是由风险累加本身所产生的焦虑以及通过排除掉那些“不可能的”偶然联系，而把生活规划简化为能够控制的一部分的问题。“滤出”(filtering out)是保护壳的任务，但在一种现在与未来事件上“建立起来的良好”信心与一种没有安全感的信心之间，是很难划出界限的；作为一种“括分无知”(brackets ignorance)的现象，这一事实对于信任的本质来说是内在的。对这一界线的仔细而创造性的操弄，是培养出来的冒险形式的主要灵感之一。然而，当它们不能被用来促发激动和兴奋时，这一界线仍是焦虑的核心。

风险评估对于未来的拓殖来说是至关重要的。同时，它必然使自我向未知的领域开放。有些风险的环境所包含的风险要素是能够相当精确地加以计算的。甚至，这里可以假定，与某一特殊的活动或策略有关的风险要素是很少的，个体通过认识到风险而迫使他承认任何一个特定的情境都可能是“出了错的事情”的地方。如果个体所关心的已变成了很好地确立起来的基本信任的情感，那么这作为一种规则便不会引起问题了。然而，如果其基本信任的感受是脆弱的，那么即使是想象一个小风险(特别是在与高度的受爱护的关系中)也可以证明是不能容忍的。

更进一步地说，许多类型的风险是不能够完全得到评估的，

而许多类型的风险则在行动的特殊原因方面引起有关专家的意见歧异。生活在一个世俗的风险文化中的艰辛,是通过生活方式选择的重要性来加以协调的。在一种传统的或固有的生活方式中,一个人对消除可能会烦扰她的那种焦虑的做法予以逃避。但是,基于上述理由,这样的一种策略所提供的安全可能会受到限制,因为个体只能意识到任何的这种选择都只是多种可能性中的一种。

高后果风险的意识,对大多数的人来说可能是非特殊性焦虑的根源之一。基本信任再一次成为个体是否主动地和经常性地受到这种焦虑的困扰的一个决定性要素。没有人能够表明,对诸如生态灾变、核战争或对人性的摧残这些尚未能预期的灾难的持续不断担忧,是不理性的。然而,把每天的时间都花费在对这种可能性给予担忧的人,并不被看作是“正常的”。如果大多数人都能够排除这种可能性并与他们日常的活动相处融洽的话,那么,这无疑地部分是因为他们把所包含进来的风险的实际要素评估为非常之小。但这也是因为现在所说的风险是被加诸到命运之上的,这是晚期现代性幸运观念回潮的一个方面。一个人可以不去想这些偶然联系而是假定事情会变的好起来,或者假定至少某种全球性灾难发生的话,其他人便会承受它们的冲击。替代性地,一个人可能会相信政府和其他组织会卓有成效地应付呈现给她们的威胁。

启示变成平常之事,变成一组统计学上有关每个人生存的风险参数。从某种意义上说,每一个人都得与这样的风险生活在一起,即使他们积极地做出努力来帮助抗衡所包含的风险,比如,参加抗议群体或社会运动,情况也是一样。但是,没有什么排除法能够完全地克服由可能确实正在毁灭自身的世界所导致

的背景焦虑。勒施所描述的这种“生存的”的主题,把一种遍布的焦虑与个体在他们非常有限的行动背景下所完成的生活计划联系在一起。个体在作为一个“生存者”(survivor)时所获得的满足,首要地与反思性地组织起来的生涯中所遭遇到的问题的让渡相联系,但这当然也关涉到在一个高后果风险的世界中,集体生存的更具一般意义上的焦虑。有许多的证据表明,“一切都走向末日”的无意识恐惧在许多人中间流行,并且特别清楚地表现在儿童的幻想和梦境之中。^[1]

本体安全、焦虑和经验存封

现代性所带来的变迁过程内在地与全球的影响联系在一起。而被带入到全球转型的浪潮中去,那种真切的感受却是令人坐立不安。^[2]最重要的便是,这种变迁也是强烈的,它已深入到个体活动的情境当中以及自我的构造当中。然而,与勒施所提出的分析相反,没有一个人能够轻而易举地保护一种世俗性的“当地生活”而不受较大的社会系统和组织的影响。在生活方式上试图获得对变迁的控制,其所要求的是参与到外在的社会世界中,而不是从中退缩出来。

对现代性的不可抗拒的本质理解走过了一个漫长的道路,这一理解的目标是要解释为什么在高度现代性的条件下危机成为了正常化的现象。在这一方面有许多文字无须赘述。事物存在状态的大动荡或受到威胁的动荡是一种“危机”,危机这个词最初的意思是来源于医学领域,指的是生病时生命受到威胁的那一段时间。^[3]然而,在现代社会条件下,不管是在个体还

是在集体水平上，危机几乎变成了地方性的问题。在某种程度上，这种效应是有些夸大其辞的，在一个向连续而深刻的变迁开放的系统中，出现了许许多多的情境，这些情境大略地可以被看成是“危机”。但是，这又不只是夸大其辞的事情。现代性在许多的层面上都倾向于产生危机。只要是在个体或集体生活的重要目标的活动突然出现不适时，“危机”就会存在。在此意义上，危机成为了生活中的一个正常部分，但在界定上又不能够被常规化。

在某些层面上，世界的那种逆来顺受的忍耐力可能足以在心理上应付危机四伏的现状，这样的一种态度只有在命运理念支撑下才是可能的。但是，许多的危机情境，甚至是那些远离个体的危机情境，都不能轻易地用这种方法加以探讨，因为它们对于个体的生活情境来说也有影响。比如，人们可以看周期性的政治危机，也许会嘲笑政治领导人，对他们政治能力提出质疑。但许多这类的危机会直接影响到个人自己的活动和能力。比如，因政治危机所导致的经济困难、高失业率、在房地产市场上的举步维艰的情形等，对个人就有影响。因此，晚期现代性易患危机的本性在两个方面具有无法解决的后果：它激发了一种不确定性的泛化氛围，这种不确定性使得个体感到坐立不安，不论如何凝神静思也无济于事；再就是，它不可避免地使每一个人都暴露在各种重要性程度不一的危机情境中，危机的情境有时会威胁到自我认同的核心本身。

经验的存封包含有许多形式的焦虑，这种焦虑可能反过来会影响到本体的安全，但耗费极大。存在的问题和疑惑引出了一些人类可能会面对的最基本的焦虑。一般来说，在现代性的条件下，这样的问题并不会直接碰到，它们被制度化地“推到一

边”，而不是在个体的人格上做文章。到目前为止，就焦虑的控制所关涉的问题而言，这种情境具有两难的含义。一方面，在一般的情境下，个体会受到保护而不受那些可能会使他心烦意乱的问题的影响。另一方面，只要富有命运特征的瞬间或其他个人的危机出现的时候，本体安全的感觉就可能会立刻经受紧张的考验。

在心理的层面上，经验的存封，信任与寻求亲密之间，存在密切的联系。抽象系统有助于激发日常的安全感。但是，正如我在前面所强调的，信任套上这类系统的装束，这对于个体来说，并不会带来什么心理上的回报；信任排斥了无知，但并不能够提供在对个人信任上所能提供的那种道德满足。

经验的存封促发了对生活情境的虚华的控制，并可能会与心理紧张的持久形式联系在一起。因为存在问题关涉到每一个人生活的基础层面；制度性的压抑无论如何都不能够达到完美。在这里，我们能够看到一种情绪焦虑的强有力的根基，特别是当与高后果的危险背景结合在一起考虑时，情形更是如此。从内在参照系统的发展所产生出来的固着参照点的消失，促发了个体永远不能完全克服的道德焦虑。

纯粹关系：压力与紧张

在自我投射中，对自我认同的叙述天生便是脆弱的。陶冶一种独特的认同的任务，可能是要传递一种独特的心理上的益处，但显然这也是一种负担。自我认同被创造出来，并且几乎一直是在重新排列，以便抗拒日常生活变化的经验以及现代制度

的细碎化倾向。更进一步地说,对这样一种描述的坚持直接影响,并在某种程度上有助于建构身体与自我。

这些压力对于个人生活的领域有着直接的影响。与高度现代性的许多其他方面一样,纯粹关系是双向的。它们为根基于自愿奉献和一种强烈的亲密行为之上的信任的发展提供了机遇。当信任被获得并相对安全时,它在心理上就是稳面的,因为在基本信任和照顾者的可信度之间存在有很强的纽带。如果这些纽带中含有客体世界以及在个人关系领域中的安全感,那么它们的重要性就相当大。纯粹关系是建立自我投射的一个重要环境,因为它既允许又要求有组织和连续性的自我理解,而这是确保与其他人保有持久联系的手段。当然,许多实际关系可以在对称关系不存在的场合中得以存在与维系,并且也可以在每一个人都受到表面上排斥这个人的那些别人的特质奴役的场合中存在与维系(共同依存)。但在纯粹关系中,朝向对称的倾向并非只是一种理想,在很大程度上它们是天生固有的特性。

治疗的出现与纯粹关系的出现有着密切的关系,但并不仅仅是甚至也不主要是因为治疗的工作能够治愈这种关系所可能带来的心理创伤。治疗的核心表达了这样一个事实:纯粹关系越成为主宰,使某个人感觉到自己“是良好的”那种深度理解,便越是至关重要。因为自我控制是开放过程的前提,希望(承诺)和信任通过此一过程而在纯粹关系中产生出来。

然而,纯粹关系以及被卷入其中的亲密关系,对自我的整合来说产生了大量的负担。至于缺乏外部参照性的关系,只有通过“可信性”而从道德的意义上被动员起来,这里可信的人就是了解自己又能在行为的领域中随意地向他人坦露襟怀的人。与他人形成一种可信的关系,会为道德支持提供一个主要来源,这主要

还是因为这种关系与基本信任之间有着一种潜在的联合。但是,切断了外在的道德标准之后,在富有命运特征的时刻以及在其他生活转变的时刻,纯粹关系作为安全感的源泉,便有其弱点了。

更进一步地说,纯粹关系含有内在的紧张甚至矛盾。从定义上讲,它是一种随时可以中断的社会关系,只有当它能够为每一个个体提供充分的心理回报的时候,这种关系才能得以维系。一方面,它需要奉献,不仅需要奉献于其他的个体,而且需要奉献于社会关系本身。对于纯粹关系来说,奉献应是内在固有的。另一方面,这种关系能够自愿地被打破,双方都要认识到这只是“在改变之前的好关系”的关系。也许,现在谈论的个体所带来的关系瓦解的可能性,构成了承诺范围本身。盛怒、愤怒以及抑郁的情感毫不奇怪地会广泛存在于纯粹关系的情境之中,而在具体的情境中,亲密行为在心理上可能会引起许多的麻烦而不是奖赏。

“活在世上”:自我的困境

在晚期现代性的条件下,我们生活“在这个世界中”,而这个世界是与先前的历史时代意义不同的世界。每个人依然过着一种当地性的生活,并且身体的局限性使得在每一个时刻所有的个体都处于时间和空间的特定情境之下。然而,地点的转换以及远处的干扰进入到当地的生活中去,并与间接经验的核心内容相结合,从而大大改变了“这个世界”的实际状况。在个体的现象世界的层次上,这一点成立。在集体的社会生活运作的社会活动的一般世界层次上,这一点也成立。虽然每一个人都过着当地式的生活,但是大部分的现象世界还是表现出真正的全球化。

要刻画出个体的现象世界的特征是困难的,当然也是抽象的。每个人都选择性地对构成境遇的直接和被传递的经验之不同来源作出反应。我们能够有一定把握说的一件事情就是,有少数的例子确实表明,现象世界不再与个体活动于其中的住处的场境相对应。地方性已完全被远处的影响所侵入,不管这种侵入是被看作是值得关注的一个原因,还是只是被当成日常生活习惯的一部分情况都是一样。所有的个体都主动地(虽然不会总是以一种有意识的方式)、有选择性地把许多被传递的经验要素纳入到他们的日常行动中去。这不再是一个随意的或被动的过程,这与抽象的拼贴画效应所造成的那种印象正形成对照。比如,一份报纸所呈现的是一堆信息,在更广的范围上,如在一个特殊的地方或国家,其所销售的报纸可能也全都是这样的。然而,每个读者又都要在这种差异上强加上自己的顺序,比如选择所要读的报纸,如果可能的话还要主动地选择报纸上刊登的内容。

对被传递的信息的占有,部分地有赖于先前所形成的习惯,并且也要服从于认知不协调的规避原则。这便是说,所能获得的过量信息是通过习惯性态度来加以缩减的,而这种态度会排除或重新解释潜在的会令人不安的知识。从一种负面的观点来看,这种封闭可以被看成是一种偏见,是对那些与个体已经掌握的观点和观念所不同的观点和观念的严重拒斥;然而,从另一个角度来看,认知不协调的规避就构成了保护壳的一部分,这可以有助于保持本体的安全。甚至对于最有偏见和思路极为狭窄的人来说,定期地接触到今天日常生活中所存有的被传递的信息,都是一种积极的占有,是日常生活习惯中解释信息的一种方式。显然,一个特定的人对新的知识形式有多大程度的开放性,容忍一定水平不一致性的能力有多大,都存在有很大差异。但是,从

最地方性的生活方式到最都市化的生活方式,所有的现象世界都是主动完成了的事情,并且都依赖于同一种心理动力。

“活在世上”,这里的“世”就是晚期现代性的世界,它在自我的层面上包含了各种各样独特的紧张和艰辛。我们若把它们理解成是两难困境,便能够很容易地对它们加以分析。在某个层面上,这种两难困境需要得到解决以便保持一种对自我认同的内部一致性的叙述。

联合相对于分裂

第二个困境便是联合相对于分裂(unification versus fragmentation)的困境。现代性是分裂同时也是联合。在个体权利的层次上乃至对整个星球系统的权利上,都倾向于以促进联合来化解纷争。就关涉自我的问题而言,联合的问题所关涉的是,面对现代性所带来的强烈而广泛的变迁,来保护和重构对自我认同的叙述。在许多前现代的情境中,经验的分裂并不是焦虑的主要根源。信任关系通过私人关系而被当地化并得以集中,即使是现代意义上的亲密行为一般也都十分缺乏。然而,在后传统的秩序中,无限多种的可能性展示出来,无论是行为的选择,还是对个体来说的“世界的开放性”,都是如此。正如上面所表明的,“这个世界”并不是一个从个体伸展开来的时间和空间的没有缝隙的秩序;它通过安排各种各样的通道和资源来进入现场。

然而,我们不能把这个“外在的”世界看成是天然地异化并压迫个人的体系,不能把它看成是对在范围或广度上与个人相

疏远、相对立的社会系统。这种现象可能常常整体上起作用；它们对自我的影响不止是分裂。远方的事件可能变得很熟悉，或者比直接的影响更有冲击力，它也可能全融入到个人经验的框架中去了。实际上，“即将到来”的情况，可能要比影响了数以百万人的大范围事件更令人难以琢磨。让我们来看看一些例子。一个人可能在电话上与远在一万两千英里之遥的某个人聊上一会儿天，这里与远方人的关系就比坐在同一间屋子里的其他人显得更为亲密。我们对某个世界上的领导人的外貌、性格和政策的熟知，要远超过于我们对邻居的熟知。人们可能对全球变暖的争论要比厨房水龙头为什么漏水更为熟悉。遥远或范围大的现象并不一定是使个体的心理品质和认同的“背景上”变得似是而非的唯一的因素。比如，对全球变暖问题的关心，可能会形成一种被个人所采纳的独特生活方式的一部分，即使他并不是一个生态保护主义者。因此一个人可能会与科学的争论保持一种紧密的联系并依据科学所给出的实际的操作性建议而将他的生活方式的各个方面都做一些调整。

分裂显然受到伯格(Berger)和其他的人所强调的那些影响所促进，这种影响便是互动情境的差异化。在许多现代情境中，个体被带入到不同的遭遇与环境的多样性的场景中，每个场景都可能要求有不同的“得体的”行为方式。一般都把戈夫曼看成是研究这一现象的卓越理论家。当个体离开某种遭遇而进入到另一种遭遇中去的时候，他要小心谨慎地把“自我的呈现”调整到某个特殊情境所需要的行为方式中去。这样的一种观点常被认为是含有这样的意思，即个体拥有与各种不同的互动情境一样多的自我。虽然它们的理论观点来源不同，但是这种观点与后结构主义者对自我的解释是相似的。然而把情境的差异性看

成只会是以及必然是会加速自我分裂的观点,也是不正确的,更不用说那种把情境看成是被纳入到多种“自我”中去的那种观点了。在许多情况下,情境的差异化也可能促进了一种自我的整合。这种情境与前面所讨论的农村与城市生活的对比是十分相似的。一个人可以使用差异性来促发一种独特的自我认同,这有助于把不同情境的要素容纳到一个综合性的叙述中去。因此,在大都市生活的人,确切地说就是一个呆在家里而从不同的情境中获得力量的人。〔4〕

联合相对于分裂的两难困境与下面所要提到的其他困境一样都有其弱点。一方面,我们发现一种类型的人围绕一组固定的承诺来建构他自己的认同,这就像一个过滤器,在通过它的时候,各种不同的社会环境受到抗拒或作了重新的解释。这样的人是一种严格的传统主义者(从一种强迫性的意义上说),并且反对任何的相对主义的氛围。另一方面,在浓缩而进入到多样性活动情境中的自我中,我们找到了埃里希·弗洛姆(Erich Fromm)所总结的“权威性服从”(authoritarian conformity)的那种适应性反应。弗洛姆以下列方式表达了这一点:

个体不再成为自己;它完全接受了文化模式所提供给他的那种人格;因而,他便完全成为与所有其他的人一样的,并且也成为与他们所期望的一样的人……这种机制可以与某些动物所具备的保护色相比较。它们与周围的环境相似得难以从中分辨出来。〔5〕

我们可以说,在这种情境中,虚假的自我压制和排斥代表的是个体真正动机的最原初的思维、情感与意愿活动。真实自我

所剩下的就是感受到空虚与不真实；然而，这一真空并不能够由在不同的情境中的个体所扮演的“虚假自我”(pseudo-selves)所填充，因为这些情境也是由其他人的反应和这个人内在观察所共同激发的。在这种情况下，本体的安全感与严格的传统主义者一样是根基虚弱的。个体仅仅感受到他的自我认同中的心理安全，至于其他的人则认为他的行为是得体的或是合理的。

无力感相对于占有

第二个两难困境是无力感相对于占有(powerlessness versus appropriation)之间的困境。如果说存在一个主题，这个主题是几乎能够把所有写过有关现代社会中自我的作者都联系起来，那么这个主题便是个体在联系到一个差异性和宽泛的社会世界时所体验到的那种无力的感受。假定在传统的世界中，个体实质上控制着形塑他的生活的许多影响，那么在与此相对立的现代社会中，这种控制已让位于外在的代理机构(agencies)了。正如马克思所认定的，在分析这个问题时，异化(alienation)的概念起了核心的作用。在生产力发展的时候，特别是在资本主义时代，个体将对其生活环境的控制让渡给了机器和市场的支配。这便是人类最初的异化；人的力量被体验为一种从客观化的社会情境当中投射出来的力量。表述了这样的一种观点的不仅是马克思的追随者，在略微不同的装饰下，“大众社会”的理论家们的著作中也存在这一看法。照这种观点来看，现代社会系统越得到延伸，每个独特的个体便越会感受到所有的自主性都被剥夺去了。好像每一个人仅仅是其他个体的集合中的一个原子。

本书所要发展的观点,与这种观点十分不同。在许多前现代的情境下,个体(作为整体的人性)较之现代情境下的人更没有力量。人们一般都生活在小群体和小社区中;但是,小并不等同于力量。在许多小群体的情境中,个体相对没有什么力量去改变或逃避他们的社会环境。比如,保持传统常常只是因为无法改变。还有许多其他的解释。比如,前现代的亲属关系常常是相当严格的,从而使得个体独立行动的范围变得很窄。我们还难以证实这样一种普遍的笼统说法,即认为随着现代制度的来临,大多数的个体都会(或会感受到)比先前的时代更没有力量。

现代性的剥夺是无法抗拒的。抽象性的时空分野以及操作化效应是两个重要的影响。即使距离与无力感并不一定要扯在一起,但是全球化关联的出现以及高后果的风险所代表的社会生活参量的出现,对于身处情境中的个体而言,是无法控制的。同样,剥夺的过程是现代制度成熟的一部分和一阶段,它不仅进入到日常生活的领域中去,而且还进入到自我的核心中去。

然而,如果我们以辩证的过程来理解这样的过程,并且如果我们看到全球化产生的不仅是广泛的而且是深刻的变迁的话,一种复杂的画面便会呈现出来。我们不能说所有剥夺的形式都必然提供了再占有的可能性(这当然针对个体行为的层次而言的)。由抽离化机制所转换出来的,或依照抽象系统的侵入所组织起来的许多过程,都超出了情境化行动者的范围。另一方面,其他过程促使对生活情境的控制成为可能形式,而这在前现代化的情境下是无法做到的。

无力感与占有在不同时代与不同的背景下错综复杂地交织在一起。从特定的现代性的动力角度来说,它们之间并没有什么稳定性。一个带着对他人或对一个抽象系统的信任的人,一

般都会认识到他缺乏对后者产生重要影响的力量。然而,具备了信任也能够产生新的能力。考虑一下金钱这种东西。为了要用钱,个体必须要参与到经济交换的系统中去,如银行业和投资业等等,而对于此他并没有什么直接的控制力。另一方面,这一过程为个体(有充足的资源)提供了其他情况下所不具备的各种各样的机遇。

被当作是一种心理现象来看待的无力的体验自然总是与个体的目标、设想或抱负以及与现象世界的组合联系在一起。个体关系中所体验到的无力,较之于包容性更大的社会中所感受到的无力,可能在心理上更会受到损伤和留下后患。当然,这些又都可以多样的方式相互补充。比如,对高后果风险的弥漫性焦虑,可能会以一般的方式对个体在较为当地化的背景中所体验到的无力感产生作用。相反,个人无力的感受会“向上”蔓延而朝向更大的关怀。似乎有理由推断,这类联系可能是笼罩在一个“生存”心智之下的。“生存者”就是一个在个人与社会环境的一系列威胁中所感受到的与一种适当的社会支配相脱离的人。然而,生存主义观点的内涵是既占有又无力。在个人关系中关心生存的人,与在其他的生活领域关心生存的人一样,不能说是已经放弃了对其生活情境的自主性。即使仅仅是从一种负面的意义上讲,个体显然是要追求主动的控制,因为生存就是能够以一种决定性的方式来度过生活中所出现的磨难并且要克服这些磨难。

无力与占有之间的两难困境也有其弱点。当一个个体在他的现象世界的主要领域感到受一种无力感重压时,我们可以说这是一种吞噬(engulfment)的过程。个体感受到外在的侵蚀力的支配,而这是他所不能反抗或超越的。他常常感受到要么是

受夺去他所有的自主性的强制力所纠缠,要么是处在一种大动荡中为一种无助所缠绕。在无力与占有划分的另一极是万能(omnipotence)。与所有的人格病症一样,这是一种虚幻的状态。本体安全的个体感受是通过一种支配幻觉而被获得的,而现象的世界看起来像是由一个操弄木偶的人所把持的。由于神力是一种防御机制,因而它是脆弱的,并常常从心理上与无力与占有构成的另一极相联,换言之,在压力之下它能转化到它的对立面,即吞噬中去。

权威相对于不确定性

第三种两难困境是权威相对于不确定性(authority versus uncertainty)的困境。在高度现代性的条件下,包括自我领域在内的许多社会生活领域,都不再存在决定性的权威。现代社会存在着许多的对权威的诉求,而且这种诉求远超过于前现代文化中所具有的类似要求。传统本身是权威的一个主要根源,它并不是固定在任何具体的制度中,而是遍布在社会生活的许多方面。虽然有这种蔓延,但是从一个重要的意义上说传统就是一个单一的权威。虽然在较广的前现代文化中可能常常存在有不同传统之间的冲突,但大多数的情况下传统的观点和做事情的方式会把其他的可能性排挤掉。即使在存有竞争性传统的地方,传统架构内部展开的活动,一般也是具有相当的排外性的,因而异己便易于受排挤。

当我们说到特殊的权威制度,宗教显然是最具领头位置的。实际上,所有较小型的前现代文化都只有一种主要的宗教秩序,

虽说这种文化中也存在对它持怀疑态度的人,并且也存在与宗教正统不同的那些巫术和招魂术。然而,这些异端很少能够替代核心的权威而获得支配性宗教的地位。在较大型的传统社会当中,宗教的秩序有时更为多样,但并不具有现代意义上的多元性,正统而对的是各种的异端。地方社区与亲属制度是另两个稳固的权威的根源,并直接与传统背景中的信任关系的保持相关联。二者都是“约束人的规矩”(binding doctrines),它们是具有强烈的规范约束力的行为方式的根源。

在传统文化中,不管对传统权威的服从有多深厚,都不能够消除日常生活中的不确定性。权威的前现代形式的力量,几乎可以被理解成是一种对日常生活的不可预期性以及人们对人们感受到但却不能控制的影响力的反应。宗教的权威尤其经常会使个体感受到身处威胁和危险的境遇中,因为只有宗教的神职人员是处在要么是理解,要么是寻求成功的控制这些危险办法的位置上。宗教的权威制造了神话并宣称对这些神话拥有特权。^[6]

在现时代,某些传统的权威还一直存在,宗教当然也如此。实际上,正是出于某些与现代性及困惑相关的理由,宗教非但是没有消失,反而还有复苏的迹象。然而,现在与过去有着根本的不同。传统权威的形式仅仅成为其他权威中的某些权威,这只是专家的无限多样性中的一个部分。专家或专业人员与传统意义上的“权威”区别很大。除了是用权力(国家的“权威”和法律的权威)来任命的权威外,它实质上变得与专家的建议是一样的。不再会有跨越不同的专门领域的权威,从另一个角度来看,道理也是一样;也就是说,在现代制度中,每一个人实际上在社会活动的所有方面都是一个外行。在这种情景中,权威不再是一种对疑惑的一种解释。相反,专家是受疑惑本身激发的;在看

待权威之间不同的见解时,外行人倾向于应用有争议的原则,这在多元的情景中几乎是必然要碰到的现象。

当然,日常生活并不是一年到头都时常体验到“疑惑”。通过抽象系统对日常生活的再组织,创造了许多较之于前现代文化的情景更有高度预期性的例行性活动方式。通过他们的保护层,大多数的人都从那种对日常活动的习惯,或从严重挑战未来抱负的极端怀疑经验中腾出了大量的时间。权威与疑惑之间的两难困境,一般是通过把习惯与对某种特定的生活方式的认可结合在一起,再通过在一系列特定的抽象系统中所赋予的信任来获得解决。然而,这种“退让的锦囊”(compromise package)在遇到压力的时候也会随之瓦解。

有些个体发现,从心理上说难于接受或不可能接受不同的、相互冲突的权威的存在。他们发现要选择权威是一种负担,而他们需要寻求在一种更为一致的权威系统中获得安慰。在这一极上,教条式的集权主义(dogmatic authoritarianism)是一种病理的倾向。在这种情景下的个人,并不一定是一个传统主义者,但这实质上是放弃作出批判性判断的能力,以换回一种其规则 and 规定占据了他的大部分生活的权威所提供的可确信的东西。我们应当把这种态度与信仰(faith)区分开来,甚至要与原教旨主义者的宗教法典中的信仰区分开来。从定义上来看,信仰的本意是在信任(trust)上。然而,在一种支配性的权威下获得庇护,这实质上是一种服从的行为。个体好像不再需要参与到所有的信任关系所假定的问题式的赌博中去。相反,他们依靠投射来与一种支配性的权威达成认同。领导心理学在这里扮演了一个重要的角色。对权威的遵从一般采取一种对一个家喻户晓的权威人物的盲目信奉的方式。

在另一极,我们看到了一种病理的状态,在这种状态中,个体实际上是通过一种普遍怀疑的倾向而使自己停滞下来。在这种状态的最突出的病症中,有一种病症就是个体进入如此彻底的妄想狂或麻痹状态,以致于他们能够有效地完全从日常的社会交往状态中退缩出来。

个人化相对于商品化的经验

第四个两难困境就是个人化相对于商品化的(personalised versus commodified)经验的那种困境。现代性打开了自我的投射,但这是在强烈地受到商品化的资本主义标准化效应的条件下才得以实现的。我在本书中并不寻求以一种事无巨细的方式来追溯资本主义生产对现代社会生活的影响。我在这里只须强调,资本主义是现代性的主要的制度维度之一,而且资本积累的过程代表的是作为整体的现代制度背后的一种主要的驱动力。资本主义的商品化有多种的意义。正如马克思所指出的,抽象商品的创造,可能是作为整体生产系统的资本主义的扩张中最基本的要素。只有当使用价值脱离商品生产、销售和分配以及服务得以实现的那种机制时,交换价值才可能会出现。因此,交换价值允许经济关系超越时空范围的局限。

实质上,商品化进一步地影响到劳动力,因为劳动力实际上只有在把作为一种商品的劳动与作为一个整体的“劳动”分离开来的时候,才会存在。最后,商品化直接影响到消费过程,特别是随着资本主义秩序的成熟,情形更是如此。通过广告以及其他方法所促成的标准化商品消费模式的确立,成为经济增长的

核心。在所有这些意义中,商品化影响到自我的投射以及生活方式的建立。

我们可以以下面的方式来详细地描述商品化的影响。资本主义的市场的不断扩张的“驱动力”对传统构成冲击。资本主义的扩展把社会再生产的大部分内容(虽然不是全部)放在了生产和劳动市场的手心里。市场的运作并不考虑固有的行为方式,这种行为方式大部分都是与自由交换的产生格格不入的。在高度现代性时期,资本主义企业日益寻求形塑消费以垄断生产。开始的时候,从它们强调个人的权利和责任这种意义上来说,市场促进了资本主义,但首先是这种现象所主要关涉的是资本主义雇佣关系自身中的订立契约和流动的自由。而后来个人主义变得进入到消费的领域中去;个人需求的设计成为系统连续性的根基。个人选择上的市场支配自由,变成了一种包含个体自我表达的框架。

反映到广告领域的“生活风格”观念的腐化,本身集中表现了这些过程。广告商自己面向的是社会学分类中的消费者,同时他们还依据这种分类兜售各种消费的“一揽子交易”。在一定程度上,自我的投射转变成了对所期盼商品的某种占有以及对人为所设计的生活风格的追求。这种情景的后果已经常常受到了注意。对新潮商品的消费部分地变得要替代自我的真实发展;外表取代了实质,这是因为成功消费的视觉符号实际上特别看重商品和服务自身的使用价值。鲍曼(Bauman)对此有很好的表达:

个体对个人自主性、自我界定、真实的生活或个人完善的需求,都转变成了占有和消费市场所提供商品的需求。然

而，这种转变都从属于这些商品的使用价值的外表而不是使用价值本身；这样的做法本身就是不适当的，最终导致自我的挫败，随之出现了暂时的欲望递减，但最终还是使欲求受挫……人的需求与个体欲望之间的沟壑，是由市场的支配所产生的；这一沟壑同时也是其再生产的一个前提。市场满足了她所产生的不愉快：惧怕、焦虑和其所引发的个人无能的痛苦，放纵了对其连续性所必不可少的消费行为。^[7]

在某些方式上，商品化甚至要比上面所说的这种特征还要阴险。因为这样的自我投射可以变得极为商品化。不止是生活风格，而且连自我实现，都依照市场的标准来加以包装和分配。像《自我治疗》这样的自学书籍中有关自我实现的商品化生产，都处在了一种不稳定的位置上。在某些方式上，这类作品是与标准化的、包装性的消费不相干的。然而，现在它们也走向了市场并像前包装的论述那样来谈论要如何“过”生活，它们加到了它们惯常所反对的那些过程当中去了。

应该讲清楚的是，与前面所讨论的其他现象一样，消费的商品化并不仅仅是要对现存行为方式或生活领域再排序。相反，在大众市场支配下的消费实质上是一种新的现象，它直接参与到日常生活状况的连续重塑的过程中。这里所吸纳的被传递的经验是核心的。大众传媒惯常所呈现的生活方式实际上都是每一个人所渴望的；富人的生活方式都以这样或那样的方式向人们展示，它也被描述为值得效仿的生活方式。然而，更重要和更精妙的是，传媒所具有的描述性影响。传媒不一定在倡导一种人们渴望的生活方式，它创造一种连贯的故事叙述方法来使读

者或观众能够达成对它的认同。

无疑,肥皂剧以及其他的传媒娱乐形式,也是(逃避)一种对在正常的社会条件下所无法获得的真实满足的替代。然而,更为重要的是,它们所提供的叙述形式,本身暗示了那种对自我的描述性建构的模式。肥皂剧靠着给予程式化的方式来把可预期性与偶然关联搅混在一起,由于这种程式化是为观众所熟知的,因而虽可能会引起稍许的心烦意乱但同时也会消除烦恼。它们提供的是偶然关联、反思和命运的大杂烩。重要的都是形式而不是内容;在这些故事当中,一个人获得了控制其生活环境的一种反思式的感受,这是一种一致性叙述的情感,这种情感对于在实际的社会情景中自我叙述保护的困难而言,是一种令人安心的平衡。

然而,不论是在个体层面上,还是在集体层面上,商品化并非永远不受人们的反对。甚至是最受压制的个体(也许在某种方式上是特别受压制的),都会对冲击他们生活的商品化过程作出富有创造性的和诠释性的反应。这在被传递的经验和直接消费的世界中都是正确的。对被传递的经验的反应,不能够纯粹依照所传播的内容来作出评判,因为个体会主动地在可能获得的信息类型中间作出区分,也会依照他们自己的术语来对此作出解释。甚至小孩儿也会依照他们对现实的理解,来评价电视节目,指出其中有些是完全虚构的。他们也会把节目当成是怀疑性质的、嘲笑性质的或幽默性质的东西来对待。^[8]商品化并没有在整体水平上获得全胜,这一事实对于个体经验的世界来说,也是重要的。比如,作为抽离化过程的一个基本方面的空间,变成商品化了的空間。然而,空間并不一定会完全商品化,也不一定会服从于商品生产的标准化的影响。建造环境的许多

方面以及其他的空间形式也是一样,它们都宣称自己(通过代理人的主动参与)的模式是非商品化的形式。商品化是一种使内在参照系统出现的驱动力;但在后面的部分会讨论到,美与道德的经验中的外部落脚点绝不会完全从我们的生活中消失。

正是在这种复杂的背景下,我们才能领会个体化的过程。在某些部分,自我的反思性投射必然要反抗商品化的影响,虽然商品化不完全对其不利。几乎可以严格定义的市场体系,在商品和服务的消费中创造了多种多样的可能选择。在某些实质性的部分选择的多元性恰好是商品化过程的结果。商品化并不等同于标准化。在所谈到的大众市场上,生产商的兴趣显然便是要确保相对标准化的产品的大范围消费。然而,正如前面所引及的服装的例子,标准化也常常能够被转化成一种带有创造性的个体属性的模式。大宗生产的服装还是允许个体对服装的款式作出选择。然而,许多时尚以及和其他标准化力量的影响,却会影响到那些个体的决定。

联合与分裂:自我的反思性投射吸纳了许多的背景性事件和被传递的经验的诸多形式,但也必须从中刻画出个人发展的道路。

无力与占有:现代性所提供的许多占有机会,使得生活方式的选择成为可能,但也产生了无力的感觉。

权威与不确定性:在没有终极权威的情景中,自我的反思性投射必须要在信奉与不确定性之间把握一个方向。

个人化的与商品化的经验:自我的叙述必须是在个人的占有受到消费标准化的势力所左右的情景中得以建构。

表 4 自我的两难困境

与商品化影响有关联的一种主要的行为病理学类型就是自恋。从一般角度来看,勒施的观点是可信的。当然,自恋也会来自其他的根源,特别是作为一种人格发展的根深蒂固的现象时更是这样。但是,现在,消费主义背景下的商品化,促进了作为价值的首席仲裁者的出现,并主要是依照展示来看待自我的发展。因而,自恋的特质可能变得十分突出。然而,个体化也有其自身的病理学特征。所有的自我发展都有赖于对他人适当反应的把握;与所有他人“不同的”个体,便没有反思性地发展出一种一致性自我认同的机会。过度的个体化是与自夸联系在一起的。个体不能够找到一种“恰当的”自我认同来顺从于社会情景中的他人期望。

一种潜在的动力:无意义感的威胁

如果上述分析是正确的话,那么在自我的反思情景中,面对上述困境所发生的背景就是内在参照系统的普遍流行。换言之,自我的反思性投射不得不在某种特定的情况下展开,这些情况限制了个人参与到人类存在向我们所有的人所提出的最根本性的问题中去。自我的投射不得不在一种有技术能力但道德上贫瘠的社会环境中被反思性地获得。潜在于生活规划最深层的过程及上面所提到的各种两难困境之中的,是个人无意义感(personal meaninglessness)的潜在威胁。

要理解为什么会是这样的,我们最好从抽象系统的蔓延入手。日常生活较之大多数前现代情景中的生活变得更为可计算了。可计算性不仅仅是在稳定的社会环境的条件中得到表现,

而且在个体通过调整他们自己与周围社会世界的关系的长期反思中得到表现。个人无意义感的威胁只有在人面临困境的时候才会出现,因为习惯性的活动与基本的信任一般可以维系本体的安全。潜在的、让人烦恼的存在问题被内在参照系统中日常活动的受控本质所抵消。

换言之,控制替代了道德;控制一个人的生活环境、尽力成功地拓殖未来以及生活在内在参照系统的参量中,这在许多的情景下使得社会和自然结构中的事物成为对生活行动来说似乎是一种安全的背景。甚至治疗这种自我反思性投射的榜样,本身也能够成为一种内在参照系统的控制现象。基本信任是一个维系这种结构当中的个人性与社会性活动的一种有意义感的必要因素。信任想当然地把世界看成是“正确而合适”的,这种对世界的态度平息了可能会出现恐惧的情感。然而,正如前面所解释的,当只靠内在参照系统来控制的时候,这种态度是脆弱的。实际上,我们可以说,在传统的碎片进一步被抛弃之后,自我的反思性投射越是开放和越是一般化,那么,压抑的回潮便越有可能在现代制度的核心中发生。

压抑的回潮

压抑回潮发生的主要的社会情景或社会面貌是什么呢?我们可以列出如下几个要点:

1. 在富有命运特征的时刻,个体可能被迫去考虑一般被反思性秩序的抽象系统的良好运作排除在意识之外的问题。富有

命运特征的时刻必然会(常常是以一种极端的方式)扰乱常规性的活动。因而个体就被迫要去重新思考他的存在和未来设想的一些基本方面。富有命运特征的时刻也许通常可以在内在参照系统的范围内来处理。但是,正像它们常常为个体设置困难一样,它们也常常为与这一个个有着紧密关系的他人设置困难,这便把事情推到外在的思考上来了。当然,富有命运特征这个概念是一种宽泛的范畴。但是许多这样的时刻并不只是个体处于困境的时段,而是若不参照道德与存在的标准,这些困境便不容易解决的时段。在富有命运特征的时刻,对于个体来说,纯粹地依据风险的述说来作连续性的思考,或者纯粹地把对行动的潜在过程的评估限定到技术性参数上去,都是困难的。

生活的大多数主要转折点所代表的,都是外在的标准迫使自己返回来重演的时刻。生和死是无生命和有生命之间的两个主要的中间转折点,其广泛的存在含义是难于回避的。在这两种情况中,制度化的系统为了他人而把这些经验以及附带的含义存封开来。在前现代的文化中,生孩子和死人,当然是很少让整个社区的人都看到的事情。但是这样的事通常是在一个群体或家庭的背景下发生的,它与传统的实践有着紧密的联系,也与世代传递的宇宙观解释分不开。今天,这两种事件都倾向于在医院的那种隔离开的环境中发生,并且被当作是一种分离的现象来对待,与世代周期,或与有关人类与非生命的自然之间关系的广泛道德话题不存在任何明显的联接。这两者中,死亡倾向于完全的隐藏,这也许是因为依据外在标准的回溯来看,它是很危险的。因为生孩子是一个有了生命的过程,因而可以通过技术的手段来加以控制。相反,死亡的过程只能被看作是控制的初期丧失,要准确地理解死亡是不大可能的事,因为它恰是控制

在此失效的零度点。

我们应该依据上述的评论来理解为什么大量文献重新把死亡现象当作一个广泛的公开争论的话题。^[9]这样的一种倾向有许多的制度化表现：一种表现就是作为环境的医院的发展，在这里可以讨论和面对死亡，而不仅仅是把死亡从一般的观点当中排斥出去。正如已经被指出的，就诸如生命的开始和终结这样的基本转折点而言，现代社会相对缺乏人生礼仪（rites de passage）。对这一点的讨论大多数都强调，没有程序化的仪式和集体的卷入，个体就没有应付由此而带来的焦虑的结构性的方式。在主要的人生转折点的地方，团体性的仪式提供了一个群体团结的核心，并为那些参与者安排明确的任务，如专门固定的吊唁时期以及与此相关的行为规则。

这一论点可能是非常可信的。然而，更深刻的东西与仪式的传统形式一起消失了。人生礼仪把其所牵涉到的个人放到与更广泛的宇宙力相接触的层面上去，把个体的生活与更广泛的存在问题相关联。传统的仪式及宗教信仰，把个体的行动与道德的框架及与有关人类存在的基本问题联系起来。仪式的丧失也是一种对这种框架的参与的丧失，无论仪式体验怎样模糊，也无论它们与传统宗教话语有着怎样的联系。在严格的理论圈子之外，对我们来说讨论死亡很大程度上变成了一种病态的偏见。比如在爱滋病的问题上，令人不安的倒不是这种病本身，也不是病的后果（使人致死），而是它出现在年轻人中间或是在性行为情景中发生。在一个人夭折的时候，死亡仅仅是一个“问题”，这就是说一个人（在一定的风险之下）未能活过寿命所可能含有的那样的历程。

2. 我们可以发现,有一种压抑回潮倾向于促进各个领域的反隔离(decarceration)。反隔离倾向的起源,无疑是复杂的。部分地,试图要建立开放的监狱,重新给予犯人社区生活的机会,还有靠社区关照的方式来对待心理的疾病等方案,是受经济的驱使而被提出来。但是,这些方案包含的一个重要因素是改革主义的信念,它认为把“失常的”人从社会“正常”成员中分离出去,这在道义上是错误的。表面上,反隔离似乎只是一种矫枉“过正”,是一种要让犯人与正常人达成一种紧密接触的做法。然而,这也可能是另一种情况,即一种鼓励“正常”个体去面对那些由不遵守控制正常社会生活的核心规范的人们所造成的令人不安的问题。

正如许多作者所指出的,在传统文化中,与心理疾病的接触常常被看作是一种评价某种精神体验或神圣真理的方式。今天这样的接触不可能再产生出这种情感。另一方面,心理疾病,尤其是各种各样的精神分裂症提醒我们,我们赖以对社会现实经验以及较一般化的基本的存在参量加以秩序化的日常习俗是十分脆弱的。比如,妄想狂式的精神分裂,可能会引发我们反思为什么我们没有(像他或她那样做时)从另一个人的角度来看待恶毒行为或是在街上突然发生的身体碰撞。“听到圣音”(hears voices)的人可能并没有真的与上帝沟通。尽管如此,这也会引发我们重新思考我们自己的“正常性”:也许我们对存在的想当然(建立在基本信任之上的)认识应该引起质疑。

福柯认为,疯癫代表了全部被从现代理性中排除出去的东西;但是,我们并不需要这样一种空谈就可以理解,心理疾病向我们显露了我们存在的受压抑方面。戈夫曼对心理疾病的看法比福柯更有可能是对的,他认为它所代表的是一种在遵从日常

交往中某些最基本的“情景礼仪”(situational proprieties)时所表现出来的无能或不情愿。让我们来看看世俗生活的另一面所揭露的偶然关联,甚至臆断的特点。心理患者,或者说它们中的特定群体,实际上是生活在恐惧中的。正如加芬克尔(Garfinkel)的“信任实验”所显露的,这种恐惧正是日常社会互动中所构成的习俗被压制性地隐藏起来。

3. 我们追溯到在性行为核心地带中的一种压抑的回潮。激情变成了私化的事情;然而,其意义和反响远不在于私化上。性已变成了追求亲密行为的一个重要因素,但其所提出的问题以及由此而激发的情感,却并不局限在两个人之间的私下关系。今天的人常常会在亲密的性关系中找到生活中最大的道德满足感。从某个角度来说,这种现象可以被看成是一种道德目的和存在意识递减到一个纯粹个人领域中去,这是一种与经验存封的一般过程相对应的一种退缩。然而,性同时也从这些束缚当中挣脱出来,并且也许恰恰是因为此而又重新发现了“激情”的深度内涵。性行为变得与生殖相分离,并因而也与生和死的宇宙观过程相分离。但其仍保持着一种与配偶间自我主义关怀相分离的道德责任和一种可普遍化的意义。这不可能完全同道德参与和潜在悲剧的意义相分离,坠入罗曼蒂克式的爱之前,这种性爱常让人们想到道德参与和潜伏着的悲剧。^[10]性的现代性话语本身,正如福柯所说的,在某种程度上代表的是对这些联系的认可。性不仅仅拒绝,而且还给出了道德超越的条件和经验,来作为人的生活投入的替代形式。

恰如阿尔伯罗尼(Alberoni)所指出的,正是坠入爱河的体验,而不是日常性遭遇反映了这一现象。与大多数的性行为方

式不同,坠入爱河是一种强烈的、令人愉快的、具有“超乎寻常”的感受。“在这样的時候,性成为了生活赖以探求可能的边界、探求想象力与自然的范围的途径。”^[11]

4. 我们也可以在以重构传统来应付现代性和社会状况的新要求中萌生出来的看法,来追溯那种压抑的回潮。当然,在现代生活的许多部分,传统的要素仍然被保留着,虽然它们常常是断裂的而且遗留下来的行为也是不完全的。更进一步地说,现代社会生活的某些传统特征,实际上仅仅是属于现代性早期的发明。^[12]它们是一种微缩的方式并代表的是一种现代性的倾向,而不与历史上的过去的深度积淀相关联。

今天我们看到了一种明确的寻求重建失去的传统甚或说是重构新的传统的倾向。正如我们在前而的章节所提到的,传统是否能够卓有成效地在高度现代性的条件下再度被创造出来,这是很值得怀疑的事情。传统失去了它所存在的基础,变成了完全的反思性,并与专家系统一同渗入到日常生活的核心中去。“新传统”的建立在用语上简直就是矛盾的。然而,说了这些以后,我们应当承认,回归到与“现代进步主义”相对照的日常生活的道德稳固性资源中去,是一种具有某种重要性的现象。这不是一种朝向对现代性的“罗曼蒂克式的拒绝”的那种回归,而是一种可能会超越一个由内在参照系统所支配的世界的初步尝试。

5. 作为一种部分是独立于上面一点的现象,我们可能要提到宗教信仰和习俗的复苏。宗教象征和实践不仅仅是来自过去的残余;宗教的复活,或更广泛一点说,对精神的关怀,似乎在现

代社会当中是相当广泛流传的。为什么会是这样呢？现代社会理论的每一位主要的创建者如马克思、涂尔干和马克斯·韦伯实际上都相信宗教会逐渐随着现代制度的扩展而消失。涂尔干确证在宗教中存在有某种不朽的东西，这便是在很世俗的情绪中作为对政治理想的庆典而保留下来的集体联合的象征。

宗教不仅没有消亡。我们所看到的是，在我们的周围创造出了新形式的宗教感受和精神寄托。这一现象的缘由关涉到了晚期现代性的相当根本的特征。原来，在人们的意料中，社会和物理的世界正在变得日益服从于特定的知识和控制。然而，它却创造出了一种系统，在这种系统中，相对安全的领域与极端的怀疑和不平静的风险场景交织在一起。宗教部分地促发了一种信念，相信现代性应该被制止，在这样的观点中，很容易看到为什么宗教原教旨主义会有其独特的吸引力。但这还不是全部。从最基本的意义上说，宗教与崇拜的新形式代表的是压抑的一种回潮，因为它们直接提出了存在的道德意义问题，而这是现代制度所倾向于要加以彻底瓦解的东西。

6. 社会运动的新形式代表了一种集体对在生活的制度化中受压抑的区域的再占有。最近的宗教运动可算是这中间的一种，当然，新出现的教派和崇拜会各有不同。但是，一些其他的新社会运动就显得特别重要，它们代表着对现代社会生活的基本制度的持久反抗。虽然上述的反抗所提出的问题先于现代性的影响，但这部分是如此，女权运动便是上述反抗的一个主要例子。在其早期阶段，这一运动明显地是关心确保妇女和男人之间有平等政治与社会权利。然而，在目前的阶段，它表述的是社会存在的根本特征，它还创造了一种社会本质转型的压力。生

态保护与维持和平运动,也是这种晚期现代性新感受性的一个部分,某些争取人权运动的也是如此。这些运动(正如它们内在的差异一样)卓有成效地对赋予现代性以动力的一些基本命题和组织原则予以了挑战。

压抑回潮的问题在下一章会更直接地讨论到。值得探讨的是,高度现代性的时期是根本的转型之一,这不仅是现代性的无休止的动力的连续性,而且还是一种更深刻的结构转变类型出现的征兆。内在参照系统的扩展已达到了外在的极限;在一种集体层面上以及在日常生活中,道德与存在的问题将它们自己推回到中心舞台上去。它们围绕的焦点是自我实现的过程,也延伸到全球化的发展过程,要求重构社会制度。这些问题不只是社会学的,而且也是政治性的。

注 释

- [1] 参阅 Dorothy Rowe , *Living with the Bomb* (London : Routledge , 1985); Robert Jay Lifton 和 Richard Falk , *Indefensible Weapons* (New York : Basic , 1982)。
- [2] Arnold Gehlen , *Man in the Age of Technology* (New York : Columbia University Press , 1980)。
- [3] 参阅 Jurgen Habermas , *Legitimation Crisis* (London : Heinemann , 1976)。
- [4] 参阅 Claude S . Fischer , *The Urban Experience* (New York : Harcourt Brace Jovanovich , 1984)。
- [5] Erich Fromm , *The Fear of Freedom* (London : Routledge , 1960) , 第 160 页。
- [6] W . Warren Wagar , *Terminal Visions* (Bloomington : University of

Indiana Press , 1982) .

- [7] Zygmunt Bauman , *Legislators and Interpreters* (Cambridge : Polity , 1989) , 第 189 页。
- [8] Robert Hodge 和 David Tripp , *Children and Television* (Cambridge : Polity , 1989) 第 189 页 ; 也可参阅 John Fiske , *Understanding Popular Culture* (London : Unwin Hyman , 1989)
- [9] 特别参阅 Norbert Elias , *The Loneliness of the Dying* .
- [10] Niklas Luhmann , *Love as Passion* , 第 13、第 14 章。
- [11] Francesco Alberoni , *Falling in Love* (New York : Random House , 1983) , 第 13 页。
- [12] Eric Hobsbawm 和 Terence Ranger , *The Invention of Tradition* (Cambridge : Cambridge University Press , 1983) 。

第7章 生活政治的兴起

若处处设防的小我概念是正确的话,那么,自我将不仅仅完全与政治领域相分离,而且其建构还要通过防御性地排斥那种偏向对个人世界严加限制的政治来实现。有了这样一种视角之后,若还用一种政治关怀的探求来为这一研究下结论,那将确实很滑稽。不过我想说,不仅上述各章所提出的主题具有政治的意味,而且还远不止此,它们都与政治图谋的重建以及与高度现代的时代中重要的根本问题有关联。

桑多·罗扎克(Theodore Roszak)就争论说“我们生活在这样一个时代,个人认同的找寻及个人命运定向的私人体验本身,都变成是一种主要的颠覆性政治力量。”^[1]在批评了勒施和其他的人之后,罗扎克继续说,他们错把自我发现的新精神认作是“旧现代”的扩张式个体;他们不能够区分朝向个人成长的新冲动与朝向个人利益和物质累加的资本压力。我想这个看法是正确的,但它需要进一步的理论化。这样的自我反思性投射并不是颠覆性的,自我成长的精神风貌显示的是在整个晚期现代性中的主要社会转型。这些转型也是本研究所始终着力强调的;它们是指正在萌发的制度化反思性、由抽象系统所带来的社会关系的抽离化以及当地性和全球化之间的相互渗透。依照政治的议程,通过区分解放政治(emancipatory politics)与生活政治

(life politics), 我们便能够把握它们的意义。虽然我将集中讨论前一个问题, 但正是后者才与本书的论题最有直接的联系。若开始讨论与解放政治有关联的话题尚不清楚的话, 那我希望读者给予理解, 并希望到了这一章结束的时候, 这个问题的解释可以完全得以厘清。

什么是解放政治?

自从现代时期的早期发展以来, 现代制度的动力学便刺激并反过来在某种程度上受到了人的解放(emancipatory)观念的促进。首先便是要从传统与宗教的教条专制中解放出来。人们以为, 通过把理性理解运用到科学和技术领域以及人的社会生活中, 人的活动就会从先前存在的束缚中解脱出来。

若在一定程度上做非常简捷的概括, 我们就会在现代政治学中看到有激进主义(这包括马克思)、自由主义和保守主义等三种整体的视角, 它们虽然十分不同, 但是共同都受解放政治的支配。自由政治与激进政治一样, 都追求使个体以及社会生活的状况更为普遍地从先前的实践和偏见的束缚中解脱出来。自由是要通过个体不断的解放并要与自由国家相联结才会获得, 而不是通过谋划一种革命性巨变的过程来实现的。第三类的所谓“保守主义”, 几乎从定义上便可能对现代性解放采取了一种颇为怀疑的态度。但是, 保守的思想只是一种对激进和自由思想的拒斥, 并且是对现代性的抽离化倾向作出一种批判而得以发展的。

我把解放政治定义为一种力图将个体和群体从对其生活机

遇有不良影响的束缚中解放出来的一种观点。解放政治包含了两个主要的因素,一个是力图打破过去的枷锁,因而也是一种面向未来的改造态度,另一个是力图克服某些个人或群体支配另一些个人或群体的非合法性统治。这些设想首要的一点就是鼓励现代性的正向动力策动。据它预期,在与过去僵化实践的分裂之后,便会确保人们对其生活情景有日益增强的社会控制。当然,有关如何实现这种目标,哲学思考出现了许多分歧。有些观点认为解放的驱力是受因果条件制约的,在社会生活上,这与物理中的因果律的运作方式是极为相似的。而另一些观点(这确实更有效)则认为,这种关系是一种反思式的关系。人类能够反思性地“运用历史来创造历史”。^[2]

把人类从传统的束缚中解放出来,并不具有什么“内容”,只不过是反映了现代性的特征性倾向,即把先前决定人的生活的社会与自然世界置于人的控制之下。解放政治只有在区分了人群之后才具有一定的实质内容。它实质上是一种“他人”的政治学(a politics of ‘ others ’)。当然,对马克思来说,阶级是解放的代理人及历史的推动力。人性的普遍解放要通过一种无阶级秩序的实现来获得。对于非马克思主义的学者来说,解放政治对于其他的区分有着影响深远的重要性,像族性(ethnicity)和性别的区分,统治与服从群体的区分,富国与穷国的区分,现在的一代与未来的一代的区分等都受解放政治的影响。但所有解放政治的目标,都是要把无特权群体从它们所不幸的状况中摆脱出去,或者是要消除他们之间相对的差别。

解放政治是凭借一种权力的等级概念来运作的。在此,这种权力被理解成一个个体或群体将其意志加诸于他人之上的能力。一些关键性的概念以及方向性的目标都特别富有这种政治的特

征。解放政治所关心的是减少或是消灭剥削、不平等和压迫。实质上,不同的学者对这些概念都有着不同的界定,而且实际上由于本章所主要关心的并不是解放政治的实质,所以我并不想系统地来描绘它们。一般说来,剥削是指一个群体(比如说与工人阶级相比较的上层人物,与黑人相比较的白人,或者与女人相比较的男人)非正当地独占被剥削的群体所不能获得的资源和必需品。不平等指的是任何拥有稀缺资源上的差异性,但其中,在获得物质酬报上的差异构成了现代性的生产机制的那一部分,并且因此在理论上(当然不是在实践中)能够随心所欲地被转换。压迫直接是为某个群体用来限制另一个群体的生活机遇的一种权力分殊的问题。与解放政治的其他方面一样,把人从受压迫的境遇下解放出来的目标,含有对道德价值观加以接受的意味。只有当分殊权力在道德上表现是不正当的时候,“正当的权威”(justifiable authority)便能够保护自己以反抗压迫的责任。

解放政治产生了正义、平等和参与等必须履行的责任。一般这些又对应于刚刚提到的权力区分的三种类型。这些又都有许多的变化的形式,并且多少有些实质性的重叠。

正义的规范限定了什么算是剥削,而反过来也限定了在什么时候一种剥削的关系可以成为一种在道德上站得住脚的权威。这里的例子就是无政府主义,现在这种主张认为可能会存在这样一种社会秩序,在那里不用说剥削,就连上述的权威都不再存在。在某些思想学派中,促进平等被看作是其首要的价值,并且偶尔也会被解放政治看成是首当其冲的目标。然而,大多数的激进主义和自由主义思想,都把某种特定的不平等看作是正当甚至是必需的,如物质上的不平等就被看作是正当的,因为它们提供了产生有效生产的经济动力。作为第三种强制的参与

是与压迫相对立的,因为它准许个体或群体对会武断地强加在他们身上的决策施加影响。民主参与的理想再次需要区分出参与的不同水平,正像等级性的权力并不一定是压迫性的,权威也并非天生就是压迫性的。

由于解放政治总体上关心的是要克服剥削、不平等和压迫的社会关系,它的主要取向是倾向于“脱离”而不是“朝向”。换言之,解放的实际本质,就是没有什么情欲,它把拯救看作是个体或群体在共同束缚的限定框架内发展他们潜能的一种能力。自启蒙时代以来,大多数进步论者都不愿意用乌托邦式的语言(虽然有许多例外)来思考,这便是这种取向的一种代表。马克思的著作提供了一个特征鲜明的绝好例子。要避免“乌托邦式的社会主义”,因为它为人们理想中追求的社会形态赋予了具体的形式。我们不能够预先设定在这样的一种社会秩序中人们应如何生活,而必须要把这一点留给他们去裁决,直到他们实际地生活到那里时为止。

如果说在大多数的解放政治观点背后存在什么动员行为的原则,那么,这就是所谓的自主性原则(the principle of autonomy)。^[3]解放意味着通过让个体能够在某种意义上拥有在其社会生活的环境中自由和独立行动的能力,来把集体的生活组织起来。这里自由与责任达成了某种平衡。个体从剥削、不平等或压迫的状况所产生的行为枷锁中解放出来;但是,它并不因此具有了任何绝对意义上的自由。自由假定,在与其他人的关系中,行动要有责任感,并且承认这中间有集体的义务。罗尔斯(Rawls)的正义理论是一种解放政治观点的一个突出例子。^[4]依据一种正义的主题来看,掌管行动自主性的基本条件已不复存在了;罗尔斯所提出的那种正义成为了一种对解放的

勃勃雄心。然而,他对在一种公正的秩序中个体或群体的实际行为为何却不加解释。

对于哈贝马斯(Habermas)依据一种沟通理论所试图发展出来的一种解放政治框架也可以这样来评说。⁽⁵⁾他认为,在所有的语言运用中都普遍存在的理想语境(the ideal - speech situation),这提供了一种解放的而又富有力量的观点。哈贝马斯认为,社会情景越接近一种理想的语境,根基于个体自由与平等的自主行动之上的一种社会秩序便越可能会出现。个体会自由地对他们的行动作出颇有见地的选择;同样,在集体的水平上,人性也是一样的。然而,他对这些选择实际是怎样运作的却未着笔墨。

生活政治的本质

在上面所提到的两种主要的意义上,生活政治假定(一定水平的)解放就是从传统的僵化中以及从等级统治的状况中解放出来。如果我们只是说,生活政治就是集中在个体获得一定水平的行动自主性的事情上,这就显得太粗略了,因为还有其他因素。但是这至少是提供了一个初始的方向。生活政治并不主要关涉为了使我们作出选择而使我们获得自由的那些条件:这只是一选择的政治。解放政治是一种生活机遇的政治,而生活政治便是一种生活方式的政治。生活政治是一种由反思而调动起来的秩序,这就是晚期现代性的系统,它在个体和集体的层面上都已极端地改变了社会活动的存在性参量。在一种反思性秩序的环境中,它是一种自我实现的政治,在那里这种反思性把

自我和身体与全球范围的系统联接在一起。在这一活动领域中,权力是一种产生式的而不是等级式的。在前面的章节中,我们从一种严肃而又丰富的意义上指出,生活政治便是生活方式的政治。下面是一个正式的定义:生活政治关涉的是来自于后传统背景下,在自我实现过程中所引发的政治问题,在那里全球化的影响深深地侵入到自我的反思性投射中,反过来自我实现的过程又会影响到全球化的策略。

对生活政治的关怀直接来自本书的主题,因而我要在下面对此作些详细的证明。虽然生活政治的观点还可以向前追溯,但是作为一套完全独特的问题和可能性的生活政治,只有在高度现代性稳固之后才会出现。正如前面所提到的,生活政治的关怀,预示了未来一种影响深远的变迁,实质上这是在现代性社会秩序形式发展的“另一边”发生的。

解放政治

- 1 把社会生活从传统和习俗的僵化生活中解脱出来。
- 2 减轻或消灭剥削、不平等或压迫。所关心的是权力与资源的差异性分配。
- 3 服从于由正义、平等与参与的伦理所具有的独断。

生活政治

- 1 从选择的自由和产生式权力(作为转换性能力的权力)中得来的政治决策。
- 2 在全球化背景下创造能够促进自我实现的道德上无可厚非的生活方式。
- 3 在一种后传统秩序中提出有关“我们应该怎样生活?”这样的问题伦理,并抗拒存在性问题的背景。

应当重申,生活政治是一种生活决策的政治。这些决策是

什么？我们该如何寻求对它们加以概念化？首先是那些影响到自我认同本身的那些决策。正如本研究所寻求表明的，今天的自我认同是一种反思性的成就。在一种当地性的以及全球化的范围内，自我认同的叙述在与迅速变化着的社会生活情景的关系中被形塑、修正和被反思性地保持下来。个体必须要以一种合理而又连贯的方式把对未来的设想与过去的经验联结起来，以便能够促使把被传递的经验的差异性中所产生的信息与当地性的生活整合起来。只有当个体能够发展出一种内在的可信性时，这种整合才可能获得。这种可信性是一种基本信任的框架，靠着它便可以把对生活历程的理解，放在变化着的社会事件背景下来加以联想。在特定的变化情景下，一种自我认同的反思性秩序的叙述，为有限的生活历程提供了赋予一致性的手段。从这一点来看，生活政治关心的是，从自我的反思性投射中产生出来的争论和角逐。

在对“个人的便是政治的”(personal is political)这个理念加以探求中，学生运动、但更特别的是妇女运动，是生活政治的先驱。但是，它们在这样做的时候是懵懵懂懂的。学生运动的成员，特别是那些与“情境主义”有关的人，试图要把个人的情绪与对“生活方式的反叛”(lifestyle revolts)作为一种向官僚挑战的方式。他们想要表明的，不仅仅是日常生活所代表的国家权力的那些方面，而且还有那种靠完全地改变日常生活模式来威胁国家权力的行为。然而，以这样的方式来看，个人的政治仅仅是隐隐约约地预示了生活政治，并且仍是与解放的形式较为密切的。因为其目标就是要用生活方式来作为反抗(或消灭)压迫的一种手段。

应当把女权主义更为贴切地看作是面向生活政治领域的，

当然解放的关怀对妇女运动来说仍是根本性的。至少就其当代的形式来讲,对于自我认同的问题,女权主义多少是给予了一定的优先权的。我们常会听到:“女人需要的不仅仅是家庭生活”,“她们从家里脱离出来的每一步都伴随有个人的政治。”^[6]现在,随着妇女日益地向外“迈步”,她们也对解放的过程产生了影响。然而,女权主义者很快意识到,对于被解放的妇女来说,认同便成了最为突出的问题。因为使她们自己从家庭中以及家庭琐事中解放出来之后,妇女们面对的是一个封闭的社会环境。妇女的认同完全是依照家和家庭来界定的,以致于她们在“跨出”家庭走到社会的场景中时发现,这里所能获得的认同是由男人的刻板印象所提供给她们的。

二十多年前,当贝瑟·弗里丹(Betty Friedan)首次谈到“没有名称的问题时”,她的意思是说作为一个妻子和母亲并没有提供一种许多妇女(几乎对此茫然无知)都渴望的完美的生活。^[7]她对这一问题的分析直接导致了弗里丹讨论到认同和自我的问题。真实的“没有名称的问题”产生了“我要成为谁的问题?”^[8]弗里丹特别地把这一问题与她作为一个年轻妇女的个人体验联系起来考虑。刚刚大学毕业的时候,她感到自己面对有许多选择,比如要成为一位心理学家这样的职业生涯。她转而获得了一个学习当医生的资格,她放弃了那种可能的生涯却不知道为什么。后来她结了婚,有了孩子,生活得像一个土气的家庭主妇,她极力地隐藏自己对生活中缺乏目的的不安之情。她最终还是从中摆脱出来,承认并且面对她的自我认同的问题,并且认识到在所有的地方她都需要有自我的充实。

贝瑟·弗里丹写得很清楚,她对个人认同的深度不安,源于现在妇女能够获得选择的多样性。正是这些选择使妇女们看到

现代文化并不会“满足她们基本的发展和充实她们作为人的潜能的需要……”^[9] 她的书最后讨论到生活规划的问题,这是一种在先前未开发的在公共领域中帮助妇女们创造新的自我认同的手段。她的“妇女新的生活规划”预见到了许多后来出现的自我帮助手册的特征。新的生活计划包括信奉个人成长,以抛弃“女性的神秘”来重新思考或重构过去,并且承认风险。

生活政治、身体和自我

在弗里丹开拓性的著作出版二十几年之后,已经变得明显的是,许多最初似乎仅仅是与妇女有关的问题,现在都与性别认同这一相关现象扯在了一起。性别认同是什么?它是如何表达的?这些问题本身已经变成是具有多重选择性的事情,选择范围甚至包括一个人是否还要保留与她或他出生时同样性别的解剖学特征这样的选择。当然,自我认同的政治,并不局限于性别分化这样的问题。我们越反思性地“使我们自己”像人,那么,“人”或“人类”是什么这些的概念本身便更易于涌现出来。有许多例子可以说明怎么会和为什么是这样。比如,现在有关堕胎的争论,似乎就可能是集中在身体以及身体的拥有者对要还是不要身体的产权问题上。但是,堕胎的讨论在某些部分又转到了胎儿算不算一个人,如果算的话,那么究竟在其发育的哪一点上,他可以被算作为一个人。在这一问题上,与生活政治领域所常出现的问题一样,我们发现了哲学定义、人权和道德性的问题都连在了一起。

正如堕胎的例子所表明的,把有关自我认同的生活政治的

问题与那些专门有关身体的问题区分开来,并不是一件容易做到的事。与自我一样,身体也不再能够被当成是一种固定的生理学上的实体,而是已经深深地具有现代性的反思性的那种复杂难懂性。过去曾是自然的一个方面的身体,却要受仅仅是勉强服从于人的干涉过程那种根本性的统治。身体是一种“给定的东西”,它常常是自我的不方便与不充分的落脚点。随着身体日益为抽象系统所侵入,所有这些都发生了改变。与自我一样,身体变成了一个互动、占有与再占有以及将反思性的组织过程与系统化的有序的专家知识联结起来的场所。就其反思性重构的状况来说,身体本身已获得了解放。一旦思想成为灵魂的居所,那么作为黑暗与不正当需要核心的身体,就会完全成为受高度现代性势力“持续不断加以加工的东西”。这些过程的一个结果就是其边界发生了改变。它好像有一个完全可渗透的“外层”,通过这一外层,自我的反思性投射以及外在形成的抽象系统就会习惯性地侵入进来。在这中间的概念空间中,我们会看到越来越多的有关保健、烹饪、美容、运动、恋爱以及其他诸如此类事情的指南和实际操作的手册等等。

身体过程和发育的反思性占有是生活政治的争论与斗争的一个基本要点。为了能看到身体并没有只是成为一个停滞不动的实体,而是变成了福柯意义上的商品化和“惩罚”,强调这一点便是十分重要的。如果情况果真是这样的话,身体便会主要是一个解放政治的场所:那么,在这一点上,便会使身体从受掠夺的压迫中解放出来。在高度现代性的条件下,身体实际上在与自我的关系上远非比以前“驯服”,因为二者在自我认同的反思性投射中变得亲密协调起来了。作为在事件中被调动起来的身体本身,立刻就变得与个体所提出的认同更加有关联。正如迈

勒斯(Melucci)所观察到的：

朝向身体的回归，产生了一种对认同的新追求。身体作为一个神秘领域而出现，在这个领域中，只有个体掌管着钥匙，而且在那里他或她能够返回来寻求一种不受社会规则和期望束缚的再界定。如今，认同的社会属性侵入到了传统上受“私人空间”界限所保护的所有领域中。^[10]

我们会认识到，身体“所有权”问题的突显是由其在抽象系统和自我反思性投射中的双重卷入而造成的。正如我们前面所提到的，“所有权”是一个复杂概念，因为它会引出对人加以界定的所有问题。在生活政治的领域中，这一问题包括了个体如何在生活规划的身体发展策略中作出选择，也包括谁来决定对身体的产物以及身体各部分给予处置。

身体与自我在另一个已完全由现代性的内在参照系统所侵入的基本领域中连结起来，这个领域就是生殖的领域。“生殖”这个词即能够用来指种族的社会连续性，也能够用来指种族的生物连续性。术语学上的联系并非是偶然的，现在，“生物性的”生殖已完全是社会性的生殖，这就是说，抽象系统抽去了生物性的生殖并通过自我的反思性而加以重构。生殖显然从来就不只是外部决定的事情：比如，在所有的前现代文化中，人们也使用过各种各样的避孕方法。虽然这样，但是再生产领域的大部分都还是不可避免地属于听天由命的事。随着完全保险的避孕方法的出现，加上对性生活的反思性控制以及各种各样的生殖技术的引进，现在，生殖成了一个多重选择普遍盛行的地方。

“听天由命式的生殖的结束”是与“自然的结束”有着紧密的

联系。到现在,与自然分离开人的生殖处在了一极,而死亡则处在了另一极。遗传工程的潜力只是刚刚得到开发。它代表了作为一种自然过程的再生产的进一步的瓦解。基因传递就能够用这种方法人为地来决定,如此便把种族生命与生物进化之间联系的最后纽带也给切断了。在这种自然的消失过程中,新出现的决策领域不仅影响到直接的生殖过程,而且还影响到身体的物质构成和性的表现。因此,这样的行动领域反过来又与性别和性别认同问题以及与认同形成的其他过程联系在一起。

生殖的技术改变了古老的生育与绝育之间的对立。人工受精和体外受精,几乎完全把生殖从传统的异性性经验中分离出去。绝育能变得生育,而且各种各样的代理父母的替换也因此变得可能。比如,随着这些发明而来的是,那种为寻求快乐的夫妻所提供的养育孩子的机会,变成了只是多种生活方式选择中的一种。性不再需要对生殖发生作用,这一事实(反之亦然)使得在性与生活方式的关系上有了重新的安排(虽然这在很大程度上只有通过反思性的占有这一媒介才可能实现)。

在生殖技术领域,现在所引进或即将发展的选择多样性,说明生活政治的机会和问题的例子。1978年7月25日路易斯·布朗(Louise Brown)的出生标志着人类生殖中的一个新的转折点。新生命的创造,而不是通过避孕来对生命给以负面的控制,第一次成为了一种有意来加以构造的事情。体外受精(IVF)运用了许多现存的一些技术,但是特别关键的是,它的前提是存在能够用来在体外让卵子受精的发明。再往下发展就是预先注入选好的性别。凭借体外受精的方法,有可能会依靠DNA放大技术来把一个已经做了“性别识别”的胚胎移入到某个妇女的子宫中去。胚胎是男性和女性可以使用这种技术来做

甄别,并且也可把欲求性别做胚胎植入,这些技术还能够用在胚胎冷冻上。这一过程允许把胚胎保存无限长的时间,还准许多重的受孕而不必再有卵巢的刺激和卵子的收集这样的需要,因此这也使人能在不同的年份生出两对双胞胎来。

对人的生殖的控制上再往下发展,至少还会出现体外生产和无性生殖的可能。体外生产是指完全是在身体之外的人类生命创造,这是不用怀孕的生育。无性生殖是指创造出许多基因上相同的个体,这虽然显得希奇古怪,但也已接近现实,并且在动物实验中已经获得成功。^[11]

个人的生活,漂浮不定的需求

到现在为止,我从自我的社会关系世界引发出来的讨论,主要是就它们对自我认同和生活方式的反思性影响而展开的。然而,个人的决策也会影响我们对全球化的思考,这里的例子就是“个人”与“行星”之间的联系。社会化的再生产把个体的决策与地球上物种的连续本身联结在一起。在一定程度上,物种的繁衍与异性的性行为的分离,使得未来物种的繁衍不再有保证了。全球化的人口发展被纳入到内在的参照系统中去。通过这些系统而联结起来的一系列个人决策过程,有可能会产生不可预期性,这些不可预期性可以与由其他的社会化秩序所产生的那些不可预期性相比较。生殖变成了一种可变化的个人决策,并且对物种的繁衍产生无法估量的整体性影响。

我们能够找出生活方式的选择与全球化影响之间的进一步联系。让我们考虑一下与全球生态及减少核战争风险的企图相

关的话题。在讨论生态学争论以及它们与政治争论的关系时，我们首先有必要问它们为何成为了今天人们关注的焦点。答案部分地可以在日益累加起来的证据中找到，这种证据是，物质环境已经在日益广泛而又剧烈的衰败，情况再也不像先前所猜想的那样。然而更为决定性的是，与这一话题有关的人的态度的改观。自然已经走向末日这一事实并不只是职业上的专家才意识得到，一般的公众也都知晓了。对生态的日益关注主要表现在人们已经认识到对环境退化的改善，有赖于采取新的生活方式的模式。现在，来自于生活方式中的最大数量的生态破坏，已经在世界上现代化的社会中出现。生态问题启发了新的以及日益增加的全球化系统的相互依赖，并且也要求每一个人都回过头来考虑到个人活动与地球问题之间的深层联结问题。

与地球的生态系统破坏所带来的威胁做斗争，是与远不同于个体行动层面的全球性合作反应的要求联系在一起的。另一方面，除非每个个体都作出反应和调适，否则这些威胁是不能够有效地加以抗拒的。如果要尽量减少我们现在所面对的生态风险，生活方式上的广泛变迁以及对持续经济积累的强化，当然都是必要的。在反思性的一种复杂交错中，目前正在对生态模式加以转变的那种广泛的系统反思特性的反思性意识，都是必要的和可能出现的。

这些关怀的核心就是有关核动力的问题，它自然把较一般化的生态问题与核武器存在的问题联系起来了。是否要继续建立核动力站？如果要建，它们与现存的物质能量资源的关系又是什么？关于此类问题的争论可以算作是生活政治领域所出现的诸多问题中的几个例证。高后果风险是复杂的，有些是来自于长期的累加因素，另一些则是来自于更为即时性的影响。这

里风险水平的技术性的计算,不可能完全没有漏洞,因为它们无法完全地控制人的误差,还因为尚有不为人所预期到的因素存在。想对有关核动力问题的争论有更多了解的人会发现,与其他抽象系统所占据的领域一样,在此一方面,专家们的评估之间也存在有极端分化的看法。除非对某些未知的方面有了技术上的突破,否则,如果全球经济增长保持目前的速度或以更快的速度发展,那么,核动力的广泛使用就可能是无法避免的。

无论是在某一国家或地区,还是在更大的地理范围内,减少对核动力的依赖,或者寻求完全消除核动力资源,都会引起生活方式上的明显改变。正如内在参照系统在其他领域的扩展一样,没有一个人能够相当确定,现存的核动力资源对于人的生命以及物理环境究竟已经造成了多大的损害;证据方面尚存有争论。让我们再返回到社会化的生物学和生殖的个人问题上来看。正如一位学者已经指出的,“我们的精子,我们的卵子,我们的胚胎以及我们的孩子”都处在与“濒临中毒”作斗争的“前沿”。〔12〕

正如“深度生态”保护者所主张的,力图摆脱经济累加的运动,可能应该用个人成长,即培养个人的自我表现与创造潜力的过程,来取代自由的经济增长过程。因而,自我的反思性投射在超越现在的秩序而向一种全球化的秩序转型中,可能是非常关键的。核战争的威胁也是与自我的反思性投射联系在一起的。正如勒施所说的,二者都把“生存”的问题抛到明显的心理解脱中去。然而,同样可以说,它们二者都陷入到对和平可能性的解脱中,这就是指在全球水平上,人的共同存在,与个人层次上自我实现的那种心理回报之间有了协调。作为一种积极的占有与消极的占有,核武器的问题进入了生活政治领域。它特别清楚

地表明,个人化与全球化是相互关联的,因为正如潜在的生态灾难一样,地球上的任何人都无以藏身。军事技术已经变得越来越复杂,有关这一技术的一系列专家系统发展到如此程度,以致于对于外行人来说,要获得更多的专家知识是那么困难(部分是由于对武器系统周围的保密性所致)。然而,这一过程本身造成了核战争爆发的潜在可能性,不再只是一种专为军事策略和政治领导人所关注的问题,而是一种对每一个人的日常生活都会有强烈冲击的事情。在一种消极的符号下运作,核对抗的危险在刺激自然的社会化反思性的意识及其对个人生活意义的意识中,与生活政治领域的其他方面走到一起来了。

小结:生活政治的议事日程

生活政治观对现代性的内在参照系统提出一个问题。由现代制度的解放影响所导致的生活政治的议事日程,暴露出了纯粹由内在标准所控制的决策的局限。因而,生活政治重新给那些受现代性的核心制度所压制的道德和存在问题赋予重要性。这里我们看到了在后结构主义(poststructuralism)的庇护下所发展出来的“后现代性”(postmodernity)在解释上的局限性。照这种观点来看,道德的问题在当代社会的情景下已变得完全的没有意义或毫无关系。但是,虽然这一观点确实反应了现代性的内在参照系统的某些方面,但是它不能够解释为什么道德问题又回归到了生活政治议事日程的核心中来。生活政治的问题不能够在抽象系统的范围之外来讨论,因为从各种各样的专家评估中而得的信息构成了它们定义的核心。然而,由于他们关心

的是我们应该如何在解放的社会情景下过我们的生活,同样他们不得已要重新强调一种道德和存在的问题。生活政治的问题为制度性压抑的回潮提供了这种核心的议事日程。他们呼吁对社会生活的一种再道德化,并且他们要求人们对现代性制度所系统化地消解的问题具备新的敏感性。

我们现在要来对前面的讨论作一下总结和梳理。源于现代性内在参照系统延伸的生活政治的议事日程,涵概了一些不同的领域。抽象系统侵入到自然世界中,而把自然带入了一个外在于人的知识和生活的领域终结区。然而,人对自然控制的极度扩张(这与其他的控制领域一样产生了新的不可预期性)已达到了极限。这些当然包括由此带来的环境的破坏和崩溃,但更重要地是,它们重新引入了外在于现代性抽象系统的争论性参量的那种激励。换言之,受压抑的存在观不仅仅是与自然有关,而且还与这类的存在的参量有关,它已被迫使它们自己返回到议事日程上来了。这一过程并非是一个自动的过程,在日常生活的水平上以及在集体斗争中,道德与存在的问题又积极地重新复活,进而受到公开的讨论。这类争论所关心的具体道德领域,并不只是应该为人类在自然中生存做些什么的问题,而且还包括存在本身应如何被把握和“被度过”(lived):这便是海德格尔的“存在问题”(question of Being)。“自然的末日”提出了许多新的要考虑的问题,因为固有的组织领域已经变得太宽泛了。与其他实质性的道德问题一样,这些都以某种方式包含了生活方式的选择。它们都对我们提出了有难度的分析问题,并为我们指出了道德的困境。

第二个领域就是生物性的生殖。从现代性的主导观点来看,生殖是一种机械现象,是一种基因的过程。但从道德来看,

生殖引出了生存矛盾的问题。这里主要的道德领域是有关超越(transcendence)的问题,即人类应该如何看待自己的限度的问题。正如在每一个其他的领域中一样,在生活方式的选择上要探讨一定的实质性道德问题,可能就得要有赖于如何驾驭生存矛盾和限度这样广泛的问题。比如,一个胎儿拥有什么样的权利,这既是道德上的也是分析上的问题,它强烈地受到人们对生命代表的是哪一种生命的看法的影响。

全球化代表的是现代性的内在参照系统扩展的第三个焦点。正如本研究所主要强调的,全球化秩序的兴起,意味着我们今天生活于其中的世界与先前时代的世界已不大一样。全球化把整个的人类社区结为一体,这部分是因为高后果风险的出现使得生活在地球上的人无一能够幸免。这便要求有新的合作方式,虽然一般都认识到了这一点,但是在一个独特的民族-国家的世界中,这也只是得到了微弱的发展。在高后果风险因素存在的条件下,所出现的实质性道德问题,部分地是“包容性的”。我们应该把极端的怀疑原则宣告为例外吗?毫无顾忌地向往科学探索,会不会存有局限呢?拥有核武器应该被谴责为道德失误吗?这样的问题影响到我们的“存在”。具体来说,它们对于作为整体的人的生存产生了很大冲击。然而,它们也与互为主体性(intersubjectivity)的更为根本的存在观点相连结。

最后,我们返回到通过自我和身体的内在参照系统而得以集中起来的自我认同问题。由于受到现代性抽象系统的深入渗透,自我和身体变成了多种多样的新生活方式选择的落脚点。就其受现代性的核心观点支配的程度而论,自我的投射还仍是一种受控制的自我,它只是受一种“可信性”的道德所引导的。然而,正如其所关心的一样,对于最亲密的人的感受性来说,这

一投射就变成了朝向一种对日常生活重新道德化的一个根本的推力。生活政治在议事日程上的实质问题,集中在整体的人(personhood)和个体性(individuality)的权利上,而这返回来又与这类自我认同的存在维度相联结。

连结与意义

“生活政治”中的“政治”的含义是什么呢?在政治学理论中,习惯上都承认存在狭义和广义的政治概念。前者指的是国家的政府领域中的决策过程;后者则把用以解决趣味对立和价值观抵触上的争论和冲突的任何决策方式,都看作是政治性的。生活政治所包含的意义兼及此二者意义上的政治。

狭义的政治学之所以存在,是因为民族-国家和它的政府机构仍占据着核心位置。一个民族-国家并不能够有效地对生活政治的争论加以仲裁而使之成为约束广泛的社会社区的决策。比如,一项力图在一个国家中控制基因工程上研究的决策,对于这一领域的整体的科学发展来说影响甚微。比如,某个国家可能会决定在其所辖的地域内禁止核动力,但是如果它的邻国保有其核动力源的话,那么这一行动便很难以一种能够让人接受的方式来保护它的人民。然而,所有政治问题都包括权利和义务的问题,而国家到目前为止还主要是通过法律来解决上述问题的行政场所。在国家公共和法学领域中,生活政治的问题可能会被看得异常的重要。正如前面所强调的,要求解放的权利并不因而变得不重要。比如,扩大和保持公民的权利仍是根本的,这样的权利提供了生活政治问题得以公开争辩的论坛。

存在问题与生活政治

领域	道德领域	内在参照系统	实质性的道德问题
存在	生存和存有	自然	1 人类对自然的责任是什么？ 2 环境伦理的原则是什么？
限度	超越	生殖	1 未出生者的权利是什么？ 2 胚胎的权利是什么？ 3 应该用什么样的伦理原则来控制基因工程？
个体与共同生活	合作	全球系统	1 科学技术发明上的限度应该是什么？ 2 人类使用暴力的限度应该是什么？
自我认同	个人	自我和身体	1 个体对她/他的身体的权利是什么？ 2 如果有什么差别的话,所要保存的性别差异是什么？ 3 动物拥有的权利是什么？

在广义的政治中,在较晚期的现代性中,生活政治的问题渗透到社会生活的许多领域。这是因为个体层面及集体层面上的

众多选择领域,都是通过抽象系统的扩展以及自然过程的社会化而得以开拓的。我的目标并不是要在这种广泛的意义上详细地追溯出生活政治的可能制度规范。社会运动对于生活政治问题的提出及公共对它们的关注,都起着基本的作用。这些运动是否就是政治活动领域中的组织变迁的先驱,还是一个有待商榷的问题。^[13]在晚期现代性中,征服未来的反思性的企图几乎是普遍的,许多类型的个体行动和组织卷入都可能会形塑生活政治的问题。生活政治的问题在现存的政治学的框架中并不必然适合,但可以很好地激发不同于那些在国家和全球化层面上都很突出的政治形式的突显。

因此,解放政治已被描述成好像它仅仅是为生活政治的兴起所作的准备工作。当然,解放与生活政治之间的关系,比这样的一种观点所含有的意义更为复杂。解放政治不会走向死路,因为生活政治会要求获得更多的整体政治议事日程;实际上,所有的生活政治问题也会出现解放政治的那种问题。在晚期现代性中,对自我实现途径的需要,本身变成了更一般的不平等的阶级分化和分配的主导核心之一。作为现代性扩展中的巨大驱力之一的资本主义,便是一种阶级的体系,这一体系在一个全球化的范围中以及在寻求经济发展的社会中,都会促发主要的物质不平等。因此,有助于减轻“自由的”资本主义市场的极化效应,直接地是与对生活政治的竭力追求相关联的。

解放政治常常不止是为生活政治的关怀“准备表演的舞台”。我们能够举例说明某些可能的关联。让我集中在两个例子上:女权主义以及第一和第三世界的划分上。

妇女运动有明确的解放目标。其目的便是要把妇女从传统的束缚形式中解脱出来,并允许她们与男人在一样平等的水平

上参与到先前男性所把持的领域中去。正如前面所指出的,在运动的最初年份里,解放的兴趣明显地是支配性的问题。然而,其他的关怀先前也出现过。当妇女运动在 19 世纪获得其最初的势力之时,有些人已经提出,并非只是彻底的解放才是至关重要的。她们提出,要有妇女能听到的声音,就需要在社会生活的实际组织中为她们带来意义深远的变迁。当妇女们最终与男人们平起平坐地进入到曾是由男人所把持的领域中去的时候,她们会用她们的价值观和态度,深刻地重新塑造那些男性的领域。

有人已经指出,在其他的变迁中,妇女解放可能会对社会中的侵略性层面产生影响,并因而可能会有助于改变先前存在的对于自然环境的态度。因此,早期和晚期的女权主义者,都对男性的军事力量和战争中的支配现象抱以关注。传统的武士价值观总是男人的价值观,这和妇女对家务和家庭中的琐事投以关注形成对照。直到最近,大多数军队都还是由男性组成,而且在战场上的战斗也绝对是男人的事情。所以,或许甚至在一个核武器的时代,战争上的军事力量和偏好都是直接与男性的侵略性联系在一起? 毕竟暴力是男性的专长,像战争这样的浩劫也几乎完全是一种男人的活动。^[14] 当妇女变得越来越平等的时候,并且特别是在她们越来越在公共领域变得重要的时候,她们就可能会改变由男性所创造的、暗藏战争和男性侵略性的价值系统。有人已经提出,妇女将会把养育的价值观融入到先前服从于男人的较为暴力的行为方式的生活领域中去。^[15]

有些女权主义者已经讨论到,对于自然、技术甚至科学的普罗米修斯式的态度也反映出男人的取向。男人对于世界的态度实质上是一种根基于支配与操纵之上的工具式态度。妇女的观点在特点上有所不同,而且妇女因此也与自然环境形成不同的

关系。^[16]充当母亲以及其他妇女所参加的养育任务,把妇女与自然的生殖过程较之男人更紧密地联系在一起。从这一观点来看,生物学与生殖的社会化,被看成是男性的控制进一步侵入到那些基本上属于女性关怀的领域。把自己从男性的统治下解放出来,凭借自身的存在,妇女就会改变人与自然的关系。

这些论点不是定论,它们受到了许多人的排斥。^[17]若有关性别差异的“实质论者”的理论被抛弃,则妇女们通过她们的解放便会实质性地改变军事力量和自然社会化的本质的观念就站不住脚了。因为正如许多女权主义者的作家现在所要争论的,男人和女人之间并不存在性别的差异;范畴上的差异,常常忽视了男女分别共同具有的东西。然而,这些概念是否有效并非这里所要谈的事情。问题在于,我们能够设想,由于变迁情景的出现,解放会直接地影响到生活政治的问题。

让我们再来考虑一下第一与第三世界国家的划分。没有一个人能够怀疑,如果要想获得长期的全球安全,那么减少全球的不平等是重要的。必须要推进一种解放的过程,虽然此时获得这种解放的机制尚不突出。似乎还难于假定,穷国与富国之间的差异,可以通过大范围的进一步全球工业化来减少。先不考虑这一过程所可能导致的全球生态每况愈下的问题,单就大家都仿照第一世界社会的生活方式来看,对于世界上的人口来说,充足的资源将不复存在。因此,世界上贫困,可能只有在发展中国家引入极端改变的生活方式之后才能获得解放。

在解放与生活政治的联结中有什么一般的模式?马克思给出了一个模式,这是他在颂扬“犹太人问题”时提出来的。^[18]马克思主张,那些为把犹太人从宗教压迫与残害中解放出来而作的斗争,都纯粹是为争取获得局部的利益而作的斗争。因为在

把犹太人从这种压迫中解救出来的过程中,他们也将会使全人类获得解放。从马克思的讨论来看,这是一种从宗教的束缚中摆脱出来的普遍性自由。但还可以进一步概括这一原则,凭借倡导相互容忍的态度最终能够使每一个人受益的做法,使得这种解放受压迫群体的斗争也能够有助于使他人获得自由。

我曾指出,生活政治的兴起,来自于晚期现代性中核心性的自我反思性投射,并与现代性的内在参照系统扩展的矛盾本性相伴随。采取自由选择的生活方式的能力,是后传统秩序所带来的一种根本性的益处,但它不仅与解放的障碍存在紧张关系,而且还与广泛的道德困境存在紧张关系。没有一个人应低估在面对问题时困难巨大,或者甚至也不应低估我们在用达成广泛共识的方式来对它们加以正式化时困难的巨大。^[19]我们如何能够对社会生活予以再道德化而又不至于落入偏见呢?如果不存在超越历史的伦理原则的话,那么人性如何能够用无暴力方式应付“真正信仰者”的冲击呢?对这类问题的回答,肯定要求一种对解放政治的重大重构以及对生活政治事业的不懈追求。

注 释

- [1] Theodore Roszak, *Person - Planet : The Creative Destruction of Industrial Society* (London : Gollancz , 1979), 第 xxviii 页。
- [2] 参阅 Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge : Polity , 1987), 该书是关于这一问题的经典性的讨论。
- [3] 见 David Held, *Models of Democracy* (Cambridge : Polity , 1987) 的结论那一章。
- [4] John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford : Clarendon , 1972)。
- [5] Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (Cambridge : Polity , 1987)。

- [6] Barbara Sichtermann , *Femininity : The Politics of the Personal* (Cambridge : Polity , 1986), 第 2 页。
- [7] Betty Frieden , *The Feminine Mystique* (Harmondsworth : Pelican , 1965)。
- [8] 同上,第 61 页。
- [9] 同上,第 68 页。
- [10] Alberto Melucci , *Nomads of the Present* (London : Hutchinson Radius , 1989), 第 123 页。
- [11] David Suzuki and Peter Knudtson , *Genethics : The Ethics of Engineering Life* (London : Unwin Hyman , 1989)。
- [12] John Elington , *The Poisoned Womb* (Harmondsworth : Penguin , 1986), 第 236 页。
- [13] 参阅 Melucci , *Nomads*。
- [14] Susan Brownmiller , *Against Our Will* (London : Secker and Warburg , 1975)。
- [15] 参阅 Jean B . Elshtain , *Women and War* (New York : Basic , 1987)。
- [16] 对此一问题的详尽讨论可参阅 Carolyn Merchant , *The Death of Nature* (New York : Harper , 1980)。
- [17] 参阅 Teresa Brennan , *Between Feminism and Psychoanalysis* (London : Routledge , 1989)。
- [18] Karl Marx , 'On the Jewish Question' , in T . B . Bottomore , ed. , *Karl Marx , Early Writings* (New York : McGraw - Hill , 1962)。
- [19] 这些观点会在我所准备写的一本书中出现,这本书是《历史唯物主义的当代批判》(*A Contemporary Critique of Historical Materialism*) 的第三卷,同时,它也是本书的姊妹篇。那本书的论题将集中在现代性的制度规范而不是在自我认同的领域。

概念汇编

抽象系统(abstract system):一般意义上的象征标记和专家系统。

基本信任(Basic trust):对其他人的连续性及客观世界的信任,产生于早期时儿童经验。

身体风格(Bodily demeanour):在日常生活的情景中,个体的风格化行为,包括外表所创造的自我形象。

拼贴画效应(Collage effect):在一个电子传播的文本和形式中,把知识或信息的不同条目拼连在一起。

未来的拓殖(Colonisation of the future):未来可能地域的创造,它靠反事实的推理来展开对时间的拓荒。

日常生活的操作化(Deskilling of day-to-day life):当地的技能被抽离而进入到一个抽象的系统,并依照技术性的知识来对其加以重新认识的过程。操作化一般都伴随有再占有的互补过程。

当地与全球的辩证法(Dialectic of the local and global):当地的生活与全球的倾向之间相互对立性的影响。

抽离化(Disembedding):从当地的情景中把社会关系抽离出来,并在不确定的时空距离上重新加以结合。

解放政治(Emancipatory politics):从剥削、不平等或压迫中解放

出来的政治追求。

存在性矛盾(Existential contradiction):人与自然之间的矛盾关系,在这里,作为有机世界一部分的芸芸众生,起而反抗这一世界。

存在性问题(Existential questions):有关人的生活以及物质世界的基本存在维度的问题,这是所有人在他们日常活动情景下都要“回答的”问题。

专家系统(Expert systems):任何类型的专家知识系统,其所依赖的基础是能够在个体之间加以转换的程序原则。

外在标准(Extrinsic criteria):非由现代性的制度性的反思所操弄的对社会关系和社会生活的影响。

富于命运特征的时刻(Fateful moments):要作出重大决策和引发行动过程的时刻。

高后果风险(High-consequence risks):会对极大量的人口造成普遍性后果的风险。

高度(或晚期)现代性(High [or late] modernity):现代制度发展的当前时段,它是现代性的基本特质的极端化,而全球化是其标志。

历史性(Historicity):用历史来制造历史,这是现代性的制度性反思的一个根本方面。

制度反思性(Institutional reflexivity):现代性的反思性,包括例行化地把新的知识和信息纳入到环境当中并予以重构或重组。

内在参照性(Internal referentiality):依照内在标准来把社会关系或是自然世界的某些方面反思性地组织起来的情景。

生活规划(Life-planning):依照个体设想的生命历程来把策略性的生活方式选择组织起来,并且一般是通过风险的概念而聚

集起来。

生活政治(Life politics):与当地和全球的辩证法以及现代性的内在参照系统的兴起相关联的自我实现的政治。

生活方式的片段(Lifestyle sector):一个个体的整体活动的时空“片段”,在这一片段里,有一套相当一致性的社会实践。

被传递的经验(Mediated experience):包括时间上与空间上对人的感官经验的远距离的影响。

自我的叙述(Narrative of the self):凭借个体和他人所关心的故事,而对自我认同达成反思性的理解。

本体的安全(Ontological security):时间上的连续和有序的感受,这包括那些并非直接是在个体感知环境中的感受。

人的开放性控制(Open human control):未来取向的人对社会与自然世界的干涉,在此,拓殖化过程受到风险评估的调控。

变幻不定的地点(Place as phantasmagoric):地点的地方性特征完全地为远距离的社会关系所侵入,并且依据这样的关系,来获得对地点的地方性特征的再认识。

激情的私化(Privatising of passion):激情退缩到性的领域并且把这一领域从公共的注视下分离出去。

保护壳(Protective cocoon):把来自于外部世界的潜在的危险排除出去的防御性保护层,这种保护层是建立在心理的基本信任之上的。

纯粹关系(Pure relationship):这是一种内在参照的社会关系,即根本地依赖于对那种关系本身来说是普遍性的满足和酬赏。

自我的反思性投射(Reflexive project of the self):由自我叙述的反思性秩序来构成自我认同的过程。

生活制度(Regimes):与身体特质的维持与保养有关的对行为方

式的调整。

风险文化(Risk culture):现代性的一个基本方面,在这里,风险意识成为拓殖未来的一种中介。

风险概观(Risk profiling):在特定的行动环境中,依据当代情景下的技术知识来对一组风险加以刻画。

自我认同(Self-identity):个体依据个人的经历所反思性地理解到的自我。

时间和空间的分离(Separation of time and space):对“虚空的”时间和“虚空的”空间的被分离开的向度的分解,这使得在不确定的时间和空间范围上,人为社会关系的抽离化成为可能。

经验的存封(Sequestration of experience):把日常的生活与会潜在扰乱生存问题的经验,特别是指疾病、疯癫、犯罪、性和死亡分离开来。

象征性标志(Symbolic tokens):已经使价值标准化的交换媒介,并且因此是能够在一种无限多样的情景上相互交换的媒介。

自我的轨道(Trajectory of the self):在现代性的条件下,一种特殊的生活经历的形成。靠着这种生活经历,反思性组织起来的自我发展倾向于成为具有内在参照性的体系。

信任(Trust):对个人或抽象系统所给予的信任,这种信任产生于在无知或缺乏信息时的“盲目信任”。

境遇(Umwelt)(戈夫曼):一个个体习惯上“接触到的”具有潜在危险和恐慌的世界。

译 后 记

这是一本理论性很强的社会学论著。许多概念杂陈书中，初读时大有不知所云之感，读过几遍以后方有所领悟，约略明白作者写作此书之缘由。

本书试图对西方现代性所导致的所谓现代社会的生活予以批判。作者吉登斯有意避开所谓“后现代”的提法，而用“现代性晚期”或用“后传统”等语汇来作替代。

在所谓的现代晚期的社会中，人的自我认同越发向内用力，用吉登斯的话来说，就是人们通过内在参照系统而形成了自我反思性。这种反思性外化而表现在现代社会所拥有的专家系统上，这种专家系统包括银行、科学技术、医疗系统等。通过专家系统我们的各种不良的经验被“存封”，比如，随着现代化的日益加强，对精神病人的认识亦有所改变，认为患有精神疾病的人是可以透过一定的程序获得治愈，心理诊所因此应运而生。先前向上帝忏悔的人们走进了心理诊所，通过向心理医生作心理咨询来寻求使自己获得新的自我认同。而死亡也已不再通过过渡仪式来实现一个人从“生”转入“死”的转化，它成了一种医生诊断的结果，一种客观的死亡指标，并由此而将死亡的经验“存封”起来，并被限制到医院这个范围内，因而死亡像东西一样被医院处理掉。

生存的焦虑伴随着生活政治的兴起而进入到人们的自我反思中去。生活变得极端的不确定,这种不确定除了全球化的影响之外,专家系统应当算是一个始作俑者,其对风险评估的不确定直接导致了人们生活方式的不确定。人们盲目地听信医疗专家、心理治疗专家、营养专家的多种多样但观点各异的所谓“建议”或“指南”,人们的生活方式成了对专业知识系统的选择方式。人们以反思替代了生活的实践,一切都要经过怀疑,过去封建帝国时代的来自外部的约束力或说权威已丧失殆尽。但人还没对自己产生完全的怀疑,因而自恋成为现时代的流行。专家的知识系统已开始侵入到对生命本质的反思当中去,人的性别可以通过各种的遗传工程加以选择和甄别。在动物身上,克隆技术已经成功,但下一步便可能是把这种专家知识应用到人的身上。人对自然的征服到目前为止尚无失败的记录可以预期,那么,这种实验成功的结果就是我们可以像复印机一样复制出无数个与某个人完全一样的人。到那时我们观念中的死亡、出生、婚姻、性乃至幸福的内涵都会发生根本的改变。这虽是臆测,但绝非不可能。

我们生活在一个高后果风险的时代,这种危险直接威胁到人的生存状况。到了晚期的现代社会,人们开始真正地关心起自己的生存环境,通过人的反思性,生活政治代替了解放的政治,人类似乎显得比以往平静了许多、成熟了许多,当然也觉得无力了许多。

以上是我们译后的一些感想性文字,下面则交待一下翻译的情况。全书是由我和方文共同翻译的。他翻译“引论”、第1、2、3章。余下的“致谢”、第4、5、6、7章及“概念汇编”由我翻译,

王铭铭作全书的校对。最后由我负责通读全书,作文字上的润色,调整前后文中术语翻译上的不一致。前后近五个月始成定稿,其中艰辛自不待言。翻译中误读、误解及误译之处一定颇多,望明眼人指出并教正。

这本书能够顺利地脱稿,首先要感谢王铭铭博士,他不仅对全书译稿的明显错误给予了纠正,而且对细微处的用词以及一些关键术语的汉译都提出过许多建设性的意见。当然,译书之外从他那里所获得的学问以及所感受到的人格魅力则更非此处所能言表。我的合译者方文博士的译文也令我受益良多。黄平博士校阅了部分章节,在此亦致谢忱。另外,马戎、潘乃谷等教授都曾关怀过此书的翻译;严康敏老师在计算机技术上提供了无私帮助。在对一些重要句子的理解上,我曾与我的同学刘能相互磋商,并烦扰他帮我打字。在此,我向他们表示感谢。我的父母和两个妹妹都曾在我的学业和生活上给予过慷慨的资助;我的妻子马秀玲不辞辛苦,承揽了所有的家务,因而才使我的翻译工作能够顺利进行,这其中的感情却不是只用“感激”两个字所能全部表达的。

赵旭东

1997年7月1日于北京大学寓所

524-049

08:2-1

8.4f