

## 第三版緒論

身體社會學的特殊存在，引發一個爭論不休的問題 1  
亦即自然(nature)與文化(culture)之爭。雖然現代社會學通常忽視「自然」，並認為自然只是一種虛構，或者把自然當成某種文化體系，然而，作為「存活有機體」的身體以及作為「文化產物」的身體之間的緊張關係，卻一直是理解或討論身體與身體化(embodiment)時的基礎。我們之所以掛念先天／後天之分(nature/nurture divide)，當然還有政治上的原因，因為先天／後天之分通常被用來合法化或正當化社會的不平等〔例如社會(不平等)的性別分工〕，並將社會的不平等視為自然。在意識型態上證成這種分工形式，意味著男性屬於文化，負責公領域的事務，反之，女性在其家庭角色中完成自然的職責(如養育孩童與維持家庭的運作)。一旦有人能輕易拋棄這種主張，我們就有必要重新評估這種劃分，因為自然科學的發展，有助於深刻改變身體的概念化、身體控制與身體表演的方式。因此，自然／文化之分也會影響我們思考自然本身的方式。不過，我們也不應該誇大男女差異(公／私領域的差異)，將其視為反對自然／文化之分的論據。

雖然先天 / 後天之分一直是社會人類學特別喜愛的主題，但我們都忘了，一剛開始，先天 / 後天之分是古典哲學的重要部分，在古典哲學中，自然主要意指城市之外的生物生活，文化則是公民的理性生活。「純粹的生活」(mere life) 與城邦內部「生活形式」之間的對比，是主權(sovcreignty)概念的基本要素。可惜的是，現代社會學關於「身體是自然的(城邦之外)，亦或社會建構的(從屬政治主權的領域)」之辯論，已經逐漸脫離政治的範疇。若身體社會學欲深刻影響社會學的爭辯，它就必須考量政治與身體的關係，並將此視為主要的研究重點。

「先天與後天」、「自然與文化」或是「自然與政治」這些相對概念的早期爭辯，皆可以在古典哲學中找到。舉例來說，在《尼各馬可倫理學》(Nicomachean Ethics)一書中，亞里斯多德(Aristotle)區分自然生活(zōē)與政治生活(bios)，前者是人類與其他生物共享的生活，後者是某人或特定群體的生活方式(Aristotle, 1998)。同樣地，斯多葛學派(Stoics)承認自然(physis)與法制(nomos)之分。雖然人類與其他動物共享自然，但是人類的道德或精神安樂只能在城邦(polis)或政治社群之中實現，因為在政治社群中，只有人類才可以運用理性論述，將自己昇華至自然存在之上。所謂的文明人或文化人，都曾接受教育的薰陶。當人類習得某種慣習(hexis)或某種穩定的傾向時(disposition)，他們就能實踐道德操守，也能根據他們實際的智慧(practical wisdom)來行動。政治就是為了增進公民在理性行為上的卓越，來確保公民的幸福(eudaimonia)。我們應該注意的是，在亞里斯多德的世界中，理性卓越是基於某種慣習，這種慣習涉及身體的完美與控制。西方哲學一直認為，在城邦的環境中，方能充分培養出所謂的理性人。舉例來說，

在漢娜鄂蘭(Hannah Arendt)的研究中，就闡述了這種古典觀點亦即私領域比較接近自然(或匱乏)，反之，公領域為人類行為帶來高尚品格。她最有影響力的哲學著作是《人類的境況》(The Human Condition)(Arendt, 1958)，在這本書中，她將人類活動區分為勞動(labour，譯者按：人類與動物所共有的)、工作(work，譯者按：將人類與動物區分開來，但只是構成人類的充要條件)、以及行動(action，譯者按：此為構成人類的必要條件，前兩種都是消費性或暫存性的活動，只有「行動」才具有不朽性與獨特性)。她認為唯有當人類能有效參與公領域時，人類的生活才具有意義。這裡的爭論點是自然／文化或身體／社會之分，而這其實是政治社會學的基礎。此外，身體也開始被用來界定政治空間。

這種亞里斯多德式的區分，在現代的政治主權論述中佔有一席之地，尤其是阿岡本(Georgio Agamben)的哲學。阿岡本在《神聖者》(Homo Sacer)一書提到，傳統社會的基本分類不一定介於神聖(sacred)與世俗(profane)之間，反之，是介於自然與法制之間，或者更確切地說，是介於自然生活與政治生活之間。實質上，人類這種動物將城邦建構成一種政治生活。阿岡本主要感興趣的是：作為主權的現代國家，其政治權力的性質究竟有何問題〔主權存在於法制或法律以及城邦治理(Ordnung)中〕？自然則以暴力為特徵，然而吊詭的是，城邦與主權為求秩序，因此亟需暴力的獨占性。霍布斯(Hobbes Thomas)所謂的主權，是將暴力納入權力之中，藉以管理人類與事物，並克服所謂的自然狀態(state of nature)。德希達(Jacque Derrida)分析權力或武力(Gewalt)的矛盾性，該分析的中心思想是，主權權力的規範性權威必須掩飾其暴力的起源。法律、國家與權威之間相互的矛盾關係，貫穿德希達的哲學著作，

從《論書寫學》(On Grammatology, Derrida, 1976)到他晚期關於宗教的講述(Derrida and Vattimo, 1998)。德希達的中心主旨為，若法律是國家的控制權，若國家在特定領域內擁有武力的獨占權，那麼為了確立法律的合法性，就必須掩飾法律的起源。法律偽裝成沒有歷史且沒有來龍去脈；它是一種純粹  
3 權威。如果法律起源於國家暴力，那麼法律要對暴力進行管理，它自己本身就是一種武斷的暴力形式。

當代關於政治生活確切本質的辯論，已經縈繞現代哲學數十年之久，而這場辯論致力於處理施密特所遺留下來的問題(Carl Schmitt, 1996)。施密特的寫作背景是威瑪共和國(Weimar State)日益衰亡的階段，他將主權界定為法律的例外，同時也是一種宣告緊急狀況的能力。國家在面對緊急狀況時，能夠透過暴力獨占權的行使，確立國家內部的秩序。施密特曾向韋伯(Weber)學習政治社會學，韋伯區分出兩種權力：象徵權力(symbolic power)與物質權力(physical power)(Weber, 1978)。教會持有象徵權力，藉此管理社會與個人生活，並透過儀式與規訓的行使來控制人的心靈。國家則在特定領土之內握有暴力的獨佔權，並透過法律與高壓政治來監督身體。韋伯支持實證的法律理論(positive theory of law)，他將法律視為國家的控制權。不過，究竟在何種情況下，法律才具有正當性？若它們是由國家當局所頒布，它們就具有合法性，但是韋伯終究無法解決國家權力的雙重問題：亦即國家權力之正當性與合法性的問題。施密特在威瑪共和危機的背景下，針對自由議會民主提出一些棘手的議題，並在《合法性與正當性》(Legality and Legitimacy, 2004)一書中，藉由賦予總統非凡的權力，將法治(rule of law)重新改寫成專制統治(rule by decree)，進而為希特勒(Hitler)的「領導民主制」

(*fuhrer-demokratie*)鋪路。

就阿岡本關於國家主權與暴力的分析來看，他屬於韋伯與施密特的政治思想傳統。不過，他也深受傅柯(Michel Foucault, 2000)的「生物政治」理論與「治理性」(governmentality)概念所影響。社會學家承認傅柯的「治理性」概念十分重要，「治理性」這種範式可用來理解管理與控制的微觀過程，在此微觀過程中，自我規訓(self discipline)與社會控制被整合為一。治理性的概念出現在傅柯晚期的政治著作中，並提供一種整合主題，該主題同時論及社會政治實踐與自我技術(亦即藉由規訓來建構自我)。治理性已經變成現代政治治理性的共同基礎，基於現代的政治治理性，國家的行政制度已進行擴充，藉以極大化國家對人口過程的有效控制。這種行政合理性的延伸，首先牽涉到出生、病態與死亡的人口過程，其次則與全體居民的心理健康有關。行政國家〔administrative state，譯者按：行政國家一詞由瓦爾多(Dwight Waldo)提出，意指現代國家行政權擴張的現象〕使「優生學」成為現代政府的基本特徵，事實上，「優生學」一詞通常隱而不顯，因為它和法西斯主義與種族滅絕之間有著令人不悅的關聯性。治理性終究涉及身體產製、身體培育與身體規訓的方式。

治理性作為這些「微觀權力關係」的一般術語，被定義為「制度、程序、分析與反思、算計與策略的整體，如此一來，(國家)才得以行使這種十分具體卻又複雜的權力形式，這種權力所行使的對象是全體居民，並作為知識政治經濟的首要形式，以及安全裝置的基本技術手段」(Foucault, 2001: 219-20)。該定義的重要性在於，現代國家的權力向來較不關心對事物(土地與財富)的主權，反而比較關心如何極大化對全體居民、人體與生殖的有效權力。此外，傅柯就積極面來詮



釋行政權力的行使，他認為國家透過支援家庭與生殖，進一步控制全體居民的潛能。國家還插手生殖技術，並對該技術進行管控，國家透過支持新的醫療技術，來增進夫妻生育的慾望，這正是治理性的進一步例子。在這些實例中，國家的優生政策隱身於一般醫生、社工人員與婚姻諮詢者的良善干預背後。在這些行政安排中，出生與死亡變成國家權力所干涉的重大日常事件。

這裡關於主權的討論，我們還必須補充說明空間分析。宗教 / 政治(神聖 / 主權)之分，是權力疆域化(territorialization)的課題。場所化(Ordnung)與次序化(Ortung)之分最能夠闡明空間的議題。在阿岡本(Agamben, 1998: 19)的主權論述中，他認為空間的界定才是真正至關重要的問題(究竟在怎樣的範圍內，法律 - 政治秩序才具有效力)。他進一步提到，歷史上都以集中營來表明緊急狀態，英國率先在與波爾人(Boer)的戰爭中使用此類拘留營，之後則是納粹的集中營。在這些拘留所中，法律是懸宕的，收容人的權利並未受到保障。對阿岡本來說，緊急狀態已經成為常見的主權行使手段，即便是自由民主國家，也經常使用這種招數。

不過，阿岡本的論點極具爭議性，因為他認為愛國法案(Patriot Act)承認緊急狀態的存在，且關塔那摩灣(Guantanamo Bay)具有相當於納粹集中營的法律與政治地位。在打倒恐怖主義的戰爭中，當緊急狀態變成一種恆久的事物時，城市就會變成一個拘留營，這些不受法律約束地區中的收容人，就被遺棄在「赤裸人」的狀態之中(bare-life，譯者按：即主權國家以緊急狀態之名，剝奪某些人的公民權利，使這些人徒有生命，卻喪失政治意義)，換言之，他們原本身處政治生活，卻被驅趕到自然生活中。這種拘留區提供國家無限的機

會，圍堵那些被視為是潛在威脅的人們(Butler, 2006)。關塔那摩所展現的無限期拘留原則(indefinite detention)，意謂著拘留區提供國家一種政治存管(storage)策略，就算這些收容人努力讓自己無罪、或者被發現無罪，他們還是被扣留。在此意義上，這些收容人處於永久存管的狀態(permanent storage)。

希臘哲學確立一種區分方式，而我們至今仍認可這種區分方式 亦即人類行為既受本能(先天)，亦受品行(後天)所決定。希臘哲學中的這種對比，繼而受到基督教神學的推崇，特別是聖奧古斯丁(St Augustine)，他主張人類分別是兩個城市的公民，其一是地上之城(earthly city)，受到情感與暴力所支配，其二是「上帝之城」(city of God)，唯有在上帝之城才能實現真正的精神存在。基督教教義試圖透過道德勸說、告解與規訓(或陶冶心靈)來貶低人性(情感或慾望)。基督教設立一套戒律，或稱自我的技術(Foucault, 1997a)，這些都是用來規訓自然人，基督教所使用的手段是禁慾管制，特別著重飲食方面。透過禁欲，宗教能夠超越慾望的動物生活(animal life of desire)之限制。凡夫俗子在很大的程度上都身陷自然慾望之中，但是各種禮儀制度(告解、聖餐、洗禮與臨終聖禮)都是要讓人們在某種程度上緩解這些苦惱。尤其是婚禮，它提供某些規則來控制自然的性衝動，透過婚姻關係將這種衝動疏導到有益的用途 亦即生殖。

在西方，傳統上關於家庭的宗教教義，顯然仰賴聖經對於性慾取向、婚姻與生殖的看法。鑒於新約全書(New Testament)的影響力，耶穌對於婚姻與家庭生活並沒有發表太多論述，我們必須認知到，大體上耶穌關於性關係的看法相當狹隘的。與當時的猶太教義比較起來，耶穌似乎對家庭與婚姻根本不感興趣。因此，福音書 (Gosbel)並沒有成熟且系統

化的俗世制度神學(如婚姻、家庭、繼承與離婚)。這些寫給早期基督教社群的書信，如：哥林多書 (the letter to the Corinthians)，雖然主要是回應當地的特定議題，但它們之後卻取得十足的權威。保羅(Paul)的教諭不允許離婚，如果夫婦分開之後，他們不能夠再婚。保羅承認獨身優於結婚，他還創造一種德行的等級制度：處子、守寡，再來才是結婚。之後基督教的整段歷史，處子成為一種檢驗人是否聖潔的試金石。舉例來說，認為聖女貞德(Joan of Arc)是聖人的主張，顯然是仰賴她作為處子的好名聲(Warner, 1981)。

基督教認為，若要使精神生活興旺發達，就必須壓制自然，這種觀點當然是根植於舊約全書關於性別與性別差異的看法。基督教承繼中東的傳統假設：即因女性比較接近自然，所以她們比男性劣等。在聖經的創世紀 (Genesis)中，大蛇誘惑夏娃(Eve)，亞當與夏娃繼而發現彼此赤裸，所以被迫用無花果樹葉遮蔽生殖器。人與動物的差異之一是人的節制；

- 6 人必須用文化(腰布、頭巾或面紗)來遮掩自然(生殖器、頭髮或臉)。在某些文化中，飲食也被視為與動物性有關，因此進食時必須掩口，才算符合禮儀。任何人都可以列出一系列帶有動物性與自然意涵的行為(如排便、交配、咀嚼等)，人類社會基於文化上的需要，而遮掩這類行為。在基督教的觀點中，任何出自身體的事物，尤其是任何不由自主的分泌物，都可能玷汙人類。因此，孩童必須接受訓練與教導，如此一來，方能瞭解何種行為是野蠻的，必須受到控制、遮掩或壓制。

西方實證哲學翻轉了自然與文化的關係，認為人性決定精神與文化的存在。經驗主義與唯物論試圖證明，我們物質的生物生活(通常機械式地)影響心智生活。這種機械論式的(mechanistic)「身心二分」或「精神與物質因果關係二分」，其



發展通常與笛卡兒(Rene Decartes)以及培根(Francis Bacon)有關。笛卡兒主義拒絕中世紀哲學的純理論學問，並為理性主義與經驗科學實驗鋪路。十七世紀的科學革命為實驗科學(experimental, laboratory science)奠定基礎，這些實驗科學家試圖訴諸解剖、生物學或化學，藉以解釋人類行為。例如在十八世紀，醫學家逐漸對「人類飲食影響人類行為」的理論感興趣。如錢尼(George Cheyne)這類的物理學家，試圖用飲食欠佳(poor diet)來解釋英格蘭普遍的自殺情況，並為需要久坐的職業發展出各種飲食養生法，使身體免於肥胖或憂鬱〔當時這種情況被稱為「英國病」(English Malady，譯者按：錢尼醫師也曾經因為飲食過度而罹患痛風等疾病，他主張飲食節制的重要性)。錢尼的飲食建議對宗教領袖產生影響，包括衛斯里(John Wesley)在內，衛斯里認為這些飲食建議特別與基督教的規訓要求相互兼容。

事實上，飲食具有雙重意涵——對主權身體的政治管理以及對人體的管理(Turner, 1992a, 1992b)。飲食規則與政治體制並行不悖。在十九世紀末，卡洛里量度的發現，讓科學家能相當精確地計算在特定的人類勞動輸出之下，所需的食物攝取量。營養學(dietetics)進而被用來提升軍隊的效率，並讓監獄管理更為理性化。營養學試圖針對以下這個諺語：「人吃什麼，他就是什麼」，提供一些科學的基礎。在現代世界中，先進社會充斥著臨床肥胖的問題，且肥胖還會引發憂鬱、死亡與病態。隨著先進工業社會的居民心情日漸陰鬱，糖尿病發病的機率也因此提高。此外，營養科學還發表各種論點，認為形形色色的商品(尤其是糖)皆會造成孩童的失控行為。所謂的過動兒通常與食品添加物有關，例如色素。簡言之，父母對孩童飲食的管理，通常被認為與孩童的教育一樣重要。此

外，從十九世紀實證犯罪學的遺緒來看，即可發現這些試圖用基因或飲食解釋攻擊行為或犯罪行為的努力。

遺傳或社會環境，究竟哪個因果架構最能適當解釋犯罪行為？在這場看似永無止盡的辯論中，隆布羅梭(Cesare Lombroso, 1835-1909)觀察一些知名罪犯的身體結構，認為有某種明確的「罪犯類型」(criminal type)。更重要的是，罪犯是一種祖形再現(atavistic)的典型——亦即十分類似前社會(pre-social)的身形，有著彎曲的骨架、大手與較低的前額表示這個人不同於守法的公民。罪犯是天生的，而非在脫軌的環境中經社會化而成。罪犯屬於自然生活而非政治生活，換言之，他是「赤裸人」而非城邦的成員。

隆布羅梭的實證犯罪學(positivistic criminology)可能確實解開犯罪行為之謎，更重要的是，它自稱基於科學的方法論，這種方法論能夠提供清楚的結果。罪犯(Criminal Man)具有一些特徵，而這些特徵能夠被犯罪學家辨識出來，就像閱讀英文文本一般清晰。十九世紀的實證主義是一種決定論且化約式的學說，它脫離犯罪學的古典傳統，而犯罪學本來與法律理論(自由意志與哲學自由主義的學說)較為相關。

然而，引人注目的是，在十九世紀末，犯罪學並未如此關注罪犯類型(criminal type)，反而比較關心犯罪人格中的弱智性概念(feible-mindedness)。因此，犯罪並不是因為粗野的祖型再現人類，而是由於弱智的呆子；社會世界不斷變動，但這種呆子卻無法獨立處理社會世界城市生活中的緊急狀態。弱智罪犯真正的社會問題，在於他不適合繁衍。如果弱智者患有不孕症，他在英國後維多利亞的社會景觀上就比較沒有問題。在維多利亞的道德框架中，罪犯類型並非如此邪惡且危險的人格，反而是一種可悲且可憐的形象，因為這些

人必須受到管制、約束與醫療諮詢。

十九世紀在生物學與動物學的領域中，隨著進化論的發展，有兩種相互衝突的人類觀點應運而生。其中一個是人類同源說(monogenism)，認為各人種都有著單一或共同的起源，但是隨著人類的發展，各人種以不同的速率進行蛻變，這種觀點和創世紀認為亞當是人類之父的神話相符。反之，另一種觀點是「多源發生說」(polygenism)，這受到反宗教的理性主義者所支持，他們認為人種有著個別的起源與不同的屬性，而人類的特色在於極度的多樣性。多源發生說對理性人文主義(rational humanism)而言具有莫大的吸引力，卻完全不受舊約全書的神話學所支持。雖然這兩種觀點皆非政治平等主義，但是多源發生說卻一直受到採用，舉例來說，美國在十九世紀時就拿多源發生說來證明種族的不平等。達爾文(Charles Darwin)的生物進化論，最終轉變成社會達爾文主義，社會達爾文主義認為人類社會以永無止盡的鬥爭作為特徵，結果導致「最適者生存」(survival of the fittest)。科學知識的進步，看似已經為〔作為自然法(Natural Law)基礎的〕強調人類整體(unity of mankind)的道德概念，帶來無法挽回的傷害。

社會達爾文主義試圖證明，在社會演化的過程中，天擇可以用來解釋人格特徵的發展，此外，對下一代的教養並不比行為的天擇來得重要，因為行為的天擇牽涉到演化的適應。自然(適者生存)的影響力比人類的社會化強大得多。演化心理學則試圖證明，我們當代的心理構成(如男性的攻擊性)是我們適應環境進化(如作為獵人與採集者)的結果。

雖然比起後天論，體質人類學(physical anthropology)比較支持先天論，但是社會人類學通常拒絕使用此類自然論解釋人類行為，反之，社會人類學認為文化才是解釋個體行為與

社會組織的最重要因素。社會人類學也基於以下兩點來拒絕生物約化論(biological reductionism)。第一，社會人類學認為自然／文化之分本身，正是一種文化區分。在人類社會中，何者被視為「自然」或「自然的」，是極度多變的，而社會學與人類學的任務就是瞭解這些變化。舉例來說，我們可以根據人所吃的食物與人如何吃，來探討先天與後天之分。就人類的消費而言，並非所有食物都被視為「當然」合適食用的食物，因為西方社會往往認為家畜擁有某種極小的權利，所以我們不願意食用牠們。在河內(Hanoi)，被豢養的狗被當成佳餚，但在英格蘭的哈洛區(Harlow)就非如此。反之，雖然我們津津有味地品嚐一盤英國牛肉，印度教卻認為牛是神聖的動物。菲律賓的基督教徒愛吃豬肉，但是民答那峨島的穆斯林卻不這麼認為。這些人類學的論點(本身都為人所知)，試圖證明自然／文化或先天／後天之分本身是偶然的、歷史的且文化的。

其次，社會人類學試圖透過民族誌比較研究(comparative ethnographic research)，證明「人性」有文化差異，因此並沒有普遍的人性。此一研究途徑中最著名的例子，或許是出自米德(Margaret Mead)的研究，她證實即便是社會的性別區分也不能用遺傳來解釋。她出版一些書籍——《薩摩亞人的成年》(*Coming of Age in Samoa*, 1928)、《新幾內亞人的成長》(*Growing up in New Guinea*, 1930)、《三個原始部落的性別與特質》(*Sex and Temperament in Three Primitive Society*, 1935)，她證明許多社會都十分包容青少年的婚前性愛試驗，此外，性別(gender)、性(sex)與性慾特質(sexuality)之間存在重大的差異。

- 9 在某些社會中，男性待在家裡並全神貫注於個人的容貌，女性則從事體力勞動的工作。因此，陽剛氣質不能用生物學上

的關係作為解釋。性別涉及人們所擔任的社會角色，而這種社會角色又是性別分工造成的現象；性則與生物性別相關；性慾特質則牽涉到性別認同的表演。

## 壹、格倫與制度理論

現代的主流社會學開始拒絕「用自然現象對社會現象進行因果解釋」。然而，社會學一直受到哲學人類學(philosophical anthropology)的遺緒所影響(稍微間接的影響)，哲學人類學以一種十分特別的方式來詮釋人性與制度的關係。近來關於身體社會學的研究，顯然大多受到柏格(Peter Berger)之影響，因此，也無疑受到格倫(Arnold Gehlen)之影響，目前普遍將格倫視為「哲學人類學」的創建者。格倫關注生物學、環境與制度之間的關係，其受生物科學的當代發展與尼采(Friedrich Nietzsche)所影響。格倫的哲學思想為傳統的先天／後天之爭，提供一種獨創性的見解，他的思想頗具爭議性，一部分的原因是他與國家社會主義(National Socialism)密切相關。其哲學人類學一直影響著知識社會學(sociology of knowledge)，尤其是柏格與盧克曼(Thomas Luckman)的研究。在德國社會哲學的發展中，格倫的影響力格外重要，他大大影響了哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)、霍耐特(Axel Honneth)、喬亞斯(Hans Joas)、萊佩尼斯(Wolfgang Iepenies)與盧曼(Niklas Luhmann)。身為一個新保守主義者，格倫的思想還直接影響基進社會主義對現代性的批判。

格倫(Gehlen, 1988)追隨尼采的腳步，認為人類仍非完美的動物。用格倫的措辭及其主要研究的英文譯名來說，人類與



其他動物相比，只不過是一種「缺陷的存在」(deficient being)。就此概念而言，他意指人類在生物學上裝備不全，因此不足以應付(人類不由自主陷入的)世界。面對特定的環境，人類並沒有特定的本能，而且人類必須接受長期的教育，才得以適應整個社會世界。這種不完整性(imcompleteness)使人類變成一種規訓的動物(creature of discipline)，正是為了生存，才需要自我規訓、訓練與自我修正。人類為了控制所處世界的開放性(openness)，就必須創造一個文化世界，來取代或補充其本能所帶來的後遺症(instinctual legacy)。本體論上的不完整性，能夠為社會制度的人類起源提供一種人類學的解釋。在此意義上，我們可以將「哲學人類學」界定如下：它採用人類學與人類生物學的研究發現，來處理傳統的本體論問題。

- 10 制度理論是格倫的研究核心。人類的特徵在於他們的「本能剝奪」(instinctual deprivation)，因此人類沒有一個得以在其中運作的穩定結構。社會制度是人類與物質世界的橋樑，正是透過這些制度，人類生活才會變得協調、有意義且連貫。為了弭平本能剝奪所造成的鴻溝，制度讓人類能夠緩解(Entlastung)不由自主之本能驅動(undirected instinctual drives)所造成的緊張。習慣(habit)是緩解的重要面向，因為它讓人不用再為了控制日常生活勞心傷神。習慣勾勒出某種理所當然的社會現實。

隨著時間的進展，這些制度結合成社會行動的背景假設，而前景(foreground)則是由反身性、實踐性與意識行動所佔據。隨著現代化的進程，還有另一種去制度化(de-institutionalization)的過程，因為背景越來越不可靠、越來越開放協商、也更加不確定，且通常是一種反思的主題。因此，前景擴大了、我們也體驗到生活的風險性與不可預料性。隨著去傳統化

(de-traditionalization)的過程，客觀且神聖的制度受到侵蝕，現代生活變得主觀、偶然且不確定。我們所佔據的是次級制度或準制度，這些制度都非常脆弱且容易變動。此外，不斷受到反思的制度，並無法提供人們所需的心理緩解。有許多深遠的影響都與這些變遷有關。早期的人類有著穩固且明確的心理結構，對應穩固的背景制度；但在現代社會中，人們的人格特質是流動且彈性的，就如同人們所處的制度一般。

格倫的研究逐漸對現代性展開極度保守的社會批判。雖然啟蒙的根本前提已經失靈，但它仍具影響力。隨著現代化的進程，社會作為一個體系，已經逐漸脫離文化與價值假設(例如：對現代科技、科學、經濟與國家的假設)。一方面，科技的變革是一種求新求變且繁忙的活動，另一方面，因為文化的變革能力已經實現，文化遂已成形。不過，社會變革不斷蛻變的表象，卻遮蔽了潛在的文化成形。

有點矛盾的是，在社會建構主義的發展過程中，格倫的研究佔有舉足輕重的位置。因為人類身處世界開放的狀態，他們必須透過社會制度的建造，進而在文化上建構其人類世界。然而，人類不能一直反思這種社會建構，而社會世界必須具有理所當然的真實特徵。格倫的社會哲學仍屬保守，因為他認為制度有其必要之處，再者，若我們不斷批評這些制度基礎，將會危害心理。社會制度是日常世界的「自然」特徵，而批判反身性(critical reflexivity)卻會削弱社會制度的存活能力。格倫的理論強調秩序與穩定的重要，因此他認為各種社會變遷都是有害的。

人類的不完整性為社會制度的人類起源，提供一種人類學式的解釋。簡言之，人類行為受限於制度，而非本能。在當代社會學的發展中，格倫的研究十分重要，尤其在對柏格

(Berger, 1980)的研究而言更是如此。對柏格來說，人類必須創造出文化制度〔「神聖的帷幕」(a sacred canopy)〕，以賦予其世界某種條理性與穩定性(Berger, 1967)。柏格與盧克曼合著的《知識社會學：社會實體的建構》(*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966)，是現代社會學中最具影響力的文化探討之一。因此，我們可以認為柏格與盧克曼的知識社會學，是在回應傳統上先天／後天之爭。

## 貳、社會建構主義

建構主義(其哲學觀點為，事物並非被發現，而是由社會所建構)，被應用到自然科學與社會科學的領域中。當社會學家認為，那些看似自然發生的現象其實是社會過程的結果時，在某種意義上，社會學就是建構主義。建構主義要求我們假定所有的事實必然是社會事實，亦即社會中的社群建構了它們。在當代社會學中，建構主義的概念就如同理論取向(theoretical orientation)一般，逐漸具有影響力，因為語言理論的發展(所謂的「語言轉向」)迫使社會科學家重新評估自然主義的經驗論(naturalistic empiricism)。

經驗主義論者認為，我們的感官是我們理解存在事物與可知事物的最佳指引。自然主義的經驗論主張，我們的感官是我們理解自然的最佳嚮導。社會建構主義嚴正質疑此類感官證據的可信度，進而主張文化左右我們理解世界的方式。我們關於自然世界與社會世界的知識，是受背景文化假設所影響與建構。

建構主義通常與這種想法有關：社會現實是一種敘事或文本。這種將社會視為敘事的觀點，在文化社會學的領域中，已蔚為一種令人信服的典範，並改變傳統的社會研究方法。關於社會現實(social reality)建構的探討，在人體研究的社會學取徑中十分重要。人體解剖圖(有關身體結構的文本)的歷史，顯示身體分析在建構取決於不斷更動的醫療風格。科學家理解身體的方式，取決於他們的文化架構，而非僅僅基於直接的經驗觀察。

我們可以細想幾個社會建構主義的批評。首先，如果我們認為社會建構主義代表一種單一且大致連貫的學說，那我們就錯了。事實上，有各式各樣相異且矛盾的建構主義觀點。各種建構主義對人類能動性都有不同的描述，因此也會影響其理解社會關係的方式。其次，建構主義往往會忽視或否定現象學領域的重要性。這個議題在有關身體社會建構的探討上格外重要。身體的文化再現是歷史性的，卻仍有一種身體化(embodiment)的經驗，我們唯有將身體理解為一種生命經驗(lived experience)，才能瞭解這種身體化經驗。建構主義不容許我們分析日常生活(包括身體)的現象學，而且建構主義還強調現象的文本性(textuality)，因此它並沒有為人類表演研究或人類經驗研究提供語彙。舉例來說，社會學家可能會主張，牙齒科學將嘴巴建構成科學研究的對象，但是這無法讓我們理解牙痛經驗的現象學。

第三個批評是，建構主義作為一種文化理論，並不質問這個問題：比起其他社會現象，某些社會現象的社會建構成分是否比較高？如果社會是文本的集合，那麼是否所有文本都同樣重要？我們能如何判斷它們的重要性？比起同性戀，痛風的社會建構成分是否比較低？當我們碰到某種政治上爭

議不休的身體狀態時(如殘障)，經常會援引建構主義的論點。建構主義通常作為政治倡議的基礎，例如在女性運動中，建構主義被用來論證「解剖學並非天命」。建構主義和早期的知識社會學都面臨這個難題：那些被視為「意識型態的」或社會建構的論述、文本或言論，我們該如何衡量或理解它們的社會影響？意識型態理論(再者是社會建構理論)並未成功證明，若一套普遍的信念持續影響信念與實踐，那麼這套普遍的信念可說是一種主宰的意識型態或論述。社會學對社會文本的詮釋，缺乏更健全的研究方法論，因此，作為文學上的詮釋時，雖然有其說服力，但也存有缺陷。舉例來說，主張厭食症是由社會所建構，以及探討厭食症在個體生活中所造成的預期與非預期後果，這兩者在社會學上存在重大的差異。

在晚近的二十年間，傳統的先天／後天之爭，已經逐漸沒入或者被納入身體社會學的發展之中。社會學家總是認為，根據建構主義，人體完全不是一種既定的自然現象，反之，它是詮釋與編造等社會過程下的產物。社會學家跟隨莫斯(Mauss, 1979)的腳步，認為人體必須接受訓練，以從事某些基本活動，如步行、跑步、跳舞或就座。各種文化有不同的身體技術(body technique)，如果兒童想融入社會，就必須熟練這些身體技術，舉例來說，日本用筷子吃東西、維多利亞時代的英格蘭規定不能在公共場所吐痰。布迪厄(Pierre Bourdieu, 1977; 1984)的研究在此佔有舉足輕重的地位，他表示人體必須接受訓練以從事某種習癖(habitus)，在習癖的範圍內，個體習得社會階級所形塑的合適儀態。身體的形貌(shape)與傾向(disposition)，是某種社會階級之特定位置下的文化慣習產物。自然傾向是在習癖之中養成。這是布迪厄改編自亞里斯多德的概念。若事物具有文化資本(cultural capital)，個體對



這些事物就會有社會建構的感受(social constructed taste)。我們可以如此重新詮釋布迪厄的論點：原始或自然慾望(先天)在習癖(後天)之中進行重構，它們搖身一變，成為社會認可的品味或偏好。

近來，遺傳學的研究發現再度挑戰這種傾向文化的論點。在公共論述中，通常會有人宣稱，有一種基因能夠解釋人類行為的某些面向，例如：離婚基因能夠證明某些人為何容易離婚；上帝基因(God gene)可以證明某些人為何較容易擁有超自然經驗。這些通俗觀點通常受到遺傳學者的挑戰，遺傳學者認為，基因與人類行為之間的因果關係其實更加複雜、而且很少能被簡化為單一基因的影響。新遺傳學在解釋特殊疾病(如杭亭頓舞蹈症)的流行上，顯然有長足的進步，但若解釋複雜的人類行為(如犯罪)，則無相同的成效。然而，遺傳學上的新發展，的確可能開啟社會科學與遺傳學之間更複雜的對話，因此，要摒除先天／後天之爭仍言之過早。遺傳學研究(幹細胞治療)在現代的應用，引發「平均壽命是否能大幅延長」的問題(這個問題我將在十二章進行討論)。平均壽命能夠大幅延長的前景將影響我們的人性，並開啟後人類存在的前景(Fukuyama, 2002)，不過矛盾的是，在壽命延長的前景背後，尚有一個潛在的問題：在對抗死亡的非常時刻，我們作為生物的脆弱性也隨之增加。

### 參、脆弱性

脆弱性(vulnerability)的概念源自拉丁文的 *vulnus* 或「傷口」(wound)一詞(Turner, 2006)。其字源表示人類對世界毫無

防備，因此容易受傷的可能性，亦即遭受身體外傷。在現代的用法中，人類脆弱性的概念牽涉到肉體與心理的傷害：意指人類遭受心理傷害、道德損害或精神上的威脅。更常發生的情況是，它包含我們蒙受心理上、道德上與精神上傷害的可能性，而不僅僅因為暴露於物質世界，進而遭受肉體疼痛的可能而已。我們共有的人類脆弱性可以透過我們的病態與

14 死亡來闡明，病態與死亡進而被視為普世人權的基礎，例如：生存權本身。

現代國際法規對肉體酷刑的嫌惡，顯示人類共有的脆弱性貫穿了世界人權宣言。這些公約提及危險與災難，並將我們的注意力導向人類及其與自然環境之間的危險關係。現代的各種災難——卡翠納(Katrina)颶風、海嘯、神戶大地震、非洲乾旱——促使政府與國際機構尋求更好的風險管理與脆弱性防範措施。

在資訊社會中，脆弱性還有另一種意涵。在電腦科學中，脆弱性意指某個系統容易受到駭客入侵，進而危及系統、資料與應用軟體的完整性與安全性。

與脆弱性最密切相關的，或許是人類有機體無可避免的老化。隨著已發展國家中的人口老化，首要死因已經從傳染病轉移到老年疾病——中風、心臟病發作與癌症。舉例來說，美國心臟協會(American Heart Association)發現幾個與心臟病相關的危險因子，如：年歲增加、男性與遺傳。此外，生活方式也會影響人類的脆弱性，例如：抽菸、不運動、過胖與糖尿病。在一九五〇年代，心理學家就已提到，企業界的白領階級有種「主管病」(executive disease)。美國的心臟病學家認為，A型的人比較好勝且野心勃勃，且其在企業裡的生活方式容易導致心臟病發作，這是因為高度的壓力所致。醫學

一直致力於評估「容易患病的現象，究竟是源自環境因素(如污染，環境因素能夠透過立法與政治干預來減緩)，或者主要的問題在於基因(在此，醫療干預牽涉到長期策略，如：針對杭亭頓舞蹈症的遺傳諮詢)」。有證據證實，疾病同時是環境與遺傳所致，因此需要合適的策略來一同處理社會與遺傳的面向。

隨著全球化的進程，社會之間更加彼此相連，傳染病快速傳播的問題也日益嚴重。由於科技的發展，工業污染與危險的情況漸趨嚴重。軍事科技越來越複雜，也越來越可能發生蓄意的與意料之外的軍事災難。這些社會與科技變遷，總稱為「風險社會」(risk society)(Beck, 1992)。貝克(Beck)反思不確定性、風險與危險所帶來的影響，進而發展出一種社會學觀點，來證明波帕爾(Bhopal)、三哩島(Three Mile Island)、車諾比(Chernobyl)與全球暖化等災難，為何是現代化的產物，這種現代化涉及為了迎合人類需要，透過科技的密集使用來改變環境。此類風險都是科技現代化的意外結果。

這些亞里斯多德式的主題——身體、慣習與德行——在布迪厄研究的發展過程中十分重要。簡言之，在身體社會學中，大體上有兩種主流傳統：其一，在文化上將身體解碼成意義的體系(system of meaning)，這種體系存有明確的結構，並獨立於個人意向與認知之外；其二，對身體化(embodiment)進行現象學研究，這是為了瞭解根據生命軌跡(出生、成熟、生殖、死亡)組織而成的人類實踐。包括布迪厄在內的社會學家，為意義與經驗之間，以及再現與實踐之間的持續緊張提供解決之道。布迪厄在《實踐理論概論》(*Outline of a Theory of Practice*, 1977)一書中，發展「習癖」與「實踐」兩個概念，此外，其尚提出一種理論策略，來研究「地位差異如何被銘刻在身體

上，以及我們如何透過我們的身體(我們根據身體的文化資本進行分級)來體驗世界」。藉由區分身體與身體化(前者作為再現，後者作為實踐與經驗)，將有助於調和這些傳統。

在考量身體社會學的未來發展上，至少有兩個重要的議題。一般人普遍認為，雖然有大規模的理論爭辯，卻缺乏經驗上的民族誌研究。其次，對於表演(performance)的研究興趣愈發濃厚，這為身體研究提供進一步的經驗基礎。舉例來說，社會學家在研究芭蕾時，若將其視為表演而非再現，他們就必須將注意力放在表演的身體上。在舒斯特曼(Richard Shusterman, 2000)的《生活即審美》(*Performing Live*)一書中，他採用布迪厄的研究，並發展一個實用主義式的美學，他認為對表演(如嘻哈文化)進行美學的理解，不能忽略藝術活動的身體化特徵。為了理解表演藝術(以及運動中的身體)，就必須瞭解身體化與生命經驗。雖然舞譜(choreographic work)在某種意義上是舞蹈的文本，但表演是發生在舞蹈藝術研究與分析的領域之外。舞蹈具有某種立即性，這無法透過論述分析來加以捕捉。為了避免將身體簡化為文化的文本，我們就必須重溫人類身體化現象學的貢獻。我認為身體化的概念必須被放在所有適當的社會圖像之核心，而社會學批判計畫的復興也要仰賴以下兩者的理論整合：人類身體性的脆弱性；社會制度與人權的不穩定性。身體化富含象徵(metaphor)，這種豐富性類似對制度的有效概念化。對於我們用來思考的象徵來說，身體非常重要，這項事實已經在社會人類學界普遍受到認可，從赫茲(Robert Hertz)到道格拉斯(Mary Douglas)皆是如此。

- 16 那麼，讓我們來思考一下宗教神話學。用來理解社會的隱喻，向來都把身體當成唾手可得的題材，舉例來說，基督教神學就圍繞著身體隱喻(童貞女之子、聖血所帶來的能力、亞當的

肋骨、聖母瑪利亞的乳汁、耶穌的創傷、聖心與聖餐)進行建構，這不足以為奇。此外，基礎的社會理論同樣強調身體。宗教節日(feast)提供基礎的社會模式，教會組織被概念化為信徒的群體(body of believers)。作為基督聖體(Body of Christ)的教會組織，成為早期貿易團體(如公司)的雛型。然而，身體不只是隱喻的豐富來源。它還構成我們在世(being-in-the-world)的事實，但在當代社會中，生物科技的支配地位使我們所共享的本體論喪失任何意義。我們用來思考社會的隱喻，已經越來越不重要且持續枯竭，且在我們所處的社會中，共享的隱喻意義不斷受到科學變革的挑戰。至於《身體與社會理論》第三版的結論，我將轉而關注這個議題：「對身體與社會進行神學想像的可能性」。

**\*網路試閱版聲明\***

1. 敝社目前對書籍翻譯品質管控日益嚴謹，每本書都至少經過四校的把關程序，此試閱版已正式上市版本有某種程度的差異。
2. 讀者閱讀此試閱版本如果發現錯譯或不妥之處，歡迎讀者儘速透過電子郵件 (Email:weber98@ms45.hinet.net)向敝社反映，以便在此書有正式上市時能即時修正。
3. 如果讀者試閱此版本以後，對本書的內容有興趣，期盼各位讀者在本書正式上市後，踴躍購買。您的選購就是對本社最具體的支持，也得以讓敝社更加茁壯，出更多好書。

**\*版權所有，請勿做具商業屬性的運用\***