

傳播媒體科技庇蔭下人的天命？*

葉啟政**

《摘要》

迅速發展的傳播媒體科技，做爲一種彌補人類天生之「缺陷」的技藝，以「體系化」的理性方式營造著象徵符號。此時，不但真實與虛擬的界限日益模糊，而且圖像與聲音並用的意念呈現方式，帶來非線性的統覺想像和感覺，這使得人們產生輕飄的惰性感。在這樣的情況下，歷史「死亡」，永恆也被懸擱，人類因而面臨了一種過去所未明顯見過的「天命」困境。說來，這正是持具個人主義所支撐之厚重的啓蒙理性迸生出來的一種輕飄的歷史命運。

關鍵詞：天命、技藝、愛比米修斯的過失、個體化、延異

智慧藏

* 本文修改自 2003 年 9 月 5-6 日在新竹交通大學舉行之「2003 年中華傳播學會年會」的主題演講稿。

** 台灣大學社會學系教授。E-mail: chiyeh@ccms.ntu.edu.tw

壹、前言

在當代社會裡，傳播媒體科技的迅速而高度發展，為人類文明帶來史無前例的衝擊，已是大家公認的現象。這表現在採取自由民主體制的資本主義社會裡最具特殊社會意義的，莫過於是帶來一個具龐大產值的文化（符號）產業，使得所謂的「文化」得以與「經濟」產生緊密結合。在這同時，這樣的結合更是為整體人類文明引來許許多多過去未曾明顯看到過的現象。

假如我們秉承著過去西方主流社會思想一向所假設「資本主義的基本價值觀乃在於生產」這樣一個基本命題的話，那麼，從電視（與電影）產業⁽¹⁾所體現的現象來看，情形或許可以說正是如經濟學家 Thurow 所認為的：在公開場合裡，電視機播放的是資本主義的頌歌，但是，在私底下，它卻反覆灌輸著一套反生產的價值觀，因為沒有任何人願意推辭現下就可以得到的滿足，消費才是這種遊戲的代名詞（李華夏譯，1998：384）。

當然，Thurow 的說法是否恰切，是有進一步討論的空間。但是，畢竟這並不是在此所以引述的重點，因此也就不擬細論了。在此，我要強調的是，至少，Thurow 特別把消費面向凸顯出來，是相當有意義的。處在今天這樣一個傳播媒體科技發達的時代裡，我們已不能再如過去一般，把消費看成只是生產面向的一種自然衍生現象。今天，消費做為一種社會現象看待，它自有多於、且溢出生產一概念可能延伸的特殊意涵。而且，這個意涵更是只能從當代社會之消費現象本身所具有的特質來捕捉，才可能有所彰顯。情形甚至應當是倒轉過來，我們必須以消費做為出發點來理解生產現象，否則，就難以恰適地掌握這個時代的特質。準此立場，我們可以如何搓揉這樣一個觀點，於是乎構成了本文所要討論之課題的基本背景。對此，先暫且存而不論，底下，讓我把問題

稍作引伸，以方便用來凸顯底下所欲討論之課題可能意涵的特殊意義(2)。

順著上面的思路，假如讓我們把整個討論議題的範圍更為擴大、層次也予以提高的話，接著來的議題或許就可能如底下的命題所意涵的了。這個命題是：所謂的「後現代性」是否內涵在傳播媒體科技大幅度發展的條件之中？或者，換個角度來說，沒有傳播媒體科技的大幅度發展，後現代性是否就不可能充分發揮出來？當然，這些都是大哉問的議題，可能的合理答案是甚麼，我並不想在此表示意見，但是，有一個論點似乎是可以肯定的：傳播媒體科技的高度發展至少是修飾了後現代性的呈現風格，而且也有助於後現代性在社會裡實際予以證成。假如情形確實是如此，那麼，我們可以運用怎樣的方式、並轉個怎樣的角度來碰觸這樣一個已有了夠多討論的問題呢？這正是在此嘗試進行討論的課題。

為了讓整個討論有著更為踏實的歷史基礎，從西方社會學科的發展史中選擇一個關鍵的論點做為整個論述的起點，應當是有所助益的。在此，我要敘述的是德國批判理論的早期代表人物 Adorno(1978)與 Horkheimer(1972)兩人所提出有關大眾傳播媒體對社會之影響的說法。不過，對此，我並不準備詳細闡述，也不擬做任何具體的批評，而只提出一個看起來是相對簡單的結論性說法。

首先我要引述 Poster 的看法，他認為，德國批判理論者（特別是早期代表人物 Adorno 與 Horkheimer），基本上乃以負面的方式來看待當時新興的大眾傳播媒體（指廣播與電影）。其所以是如此，基本上乃因他們採取著文化菁英的立場，而未能就文化變遷過程中多數社會大眾的角度來審視的緣故(Poster, 1995: 5-6)。就我個人的立場來說，Poster 這樣的詮釋是「對」、也是「錯」，有著理解上的曖昧和模糊，值得進一步予以澄清。

姑且接受 Adorno 與 Horkheimer 兩人確實是採取了文化菁英的立場來看待大眾傳播媒體，那麼，我們還是需要更進一步追問，為何

Adorno 與 Horkheimer 兩人會採取文化菁英的立場呢？或謂，以這樣的立場來看待大眾傳播媒體，到底具有著怎樣的特殊歷史意義？對此，我個人認為可以使用一句簡單的話來說明。這句話是：他們倆人顯然是深受十八世紀啓蒙運動之人本的人文精神的影響，希望以發揚人的主體能動性做爲基架來看待所有的現實社會現象⁽³⁾。尤其，當時，希特勒所帶領的納粹黨徒正企圖以新興的大眾傳播媒體來宣揚法西斯主義的思想，並且對德國老百姓進行「洗腦」工作，這自然給予了滿懷著啓蒙人文精神的 Adorno 與 Horkheimer 相當深刻的「惡劣」印象。爾後，Adorno 與 Horkheimer 逃難到了美國，更看到資本主義體制如何緊密結合著大眾傳播媒體，透過大眾文化對人們進行「毒化」的工作(Horkheimer & Adorno, 1972: 120-167)。無疑的，這更加深了他們對大眾傳播媒體所支撐起來的庸俗文化工業孕生了負面的心理感受。

做爲典型的啓蒙知識份子，Adorno 與 Horkheimer 兩人是重視人類精神文明的提升的。對此，他們認爲，人文精神是否得以充分發揮乃基於兩樣的基本要件是否滿足做爲前提：(1)人做爲一個個體的自律性以及 (2)文化作品本身的真誠性(authenticity)。換句話說，在當代資本主義體制的支配下，經由大眾傳播媒體營造的文化工業反映的，大體上是以中產階級的庸俗娛樂文化觀爲主幹的「意識形態」。因此，基本上，這與是否爲所謂「高品質」的「精緻文化」無關，其所關涉最主要的，毋寧地是在於一個文化呈現形式是否（和能否）表現個體的自主自律性，以及是否能夠展現人們心靈內在的真摯誠意⁽⁴⁾。

類似 Adorno 與 Horkheimer 這樣對文化所做的期待，基本上可以說是西方知識份子秉持啓蒙人文精神所衍生之一種具文化理念性質的企圖。這個企圖基本上是嘗試著以個體性(individuality)來證成人的主體性(subjectivity)的基本內涵⁽⁵⁾。然而，不管是怎樣的歷史因素使得整個場景有了改變，對處於當前所謂「後現代」的歷史場景裡的我們來說，如此一個以菁英身分來界定人之主體性的文化「應然」內涵（在此，指的是自律性與文化作品的真誠性），至少在表面上，似乎已漸漸失去了

解釋這個時代之諸多社會現象的主導權了。或許，這正是前面提到之Poster 所以主張轉換一個角度，以「社會中多數大眾的文化態度」來審視整個文化（與大眾傳播媒體）現象的關鍵所在。因而，處在今天這樣一個強調個性、價值多元、去中心、去權威、與去主體、且易變而流動的後現代社會裡，而且，假若這些現象可看成是展現啓蒙人文精神（而且是時間序列上最接近當前此刻）的一種歷史形式的話，顯然的，以類似Adorno 與Horkheimer 所持有那充滿古典啓蒙人文理念之期待的「人」觀，做為理解和批判當前之傳播媒體所衍生之文化現象的意義的依據，是否還具有時代意義，無疑地是一個值得討論的課題。爲了對這樣的提問有所交代，讓我們把討論的線索略微拉長，回到過去的歷史場景裡，看看西方人傳統上是以怎樣的立場經營「人」的形象。

貳、從人類「缺陷」源起的神話談起

法國學者 Stiegler（裴程譯，1999）把人的存在本質建立在技藝(technique)此一概念上面。簡單說，對人的存在做這樣的主張，乃意味我們只能從技藝的變革中來掌握人自身的特質與其變革的狀態。如此一來，無疑的，這首先否定了「人性具有永恆之特質」這樣的傳統說法。或者，退一步來說，人或許頂多只有一個永恆的特質，那就是：除了「沒有屬性」這個「缺陷」特質之外，人永遠沒有第一屬性。因此，對人類而言，假如技藝是一種不可或缺的「附加」屬性的話，很明顯的，沒有技藝，就沒有了人。湊巧的是，在整個西方文明的發展過程中，這個「沒有屬性」的「缺陷」特質正是想像著人類源起的基本圖像，而這被附著於古希臘神話中普羅米修斯(Prometheus)把火的技術給了人類的故事當中。

故事的大概是這樣的：當普羅米修斯的弟弟愛比米修斯(Epimetheus)搶著擔起製造萬物的任務時，他給予所有的動物一種「生」

的本能能力，唯獨人類是以赤裸裸的姿態被創造出來。爲了彌補愛比米修斯所犯的這樣「過失」，普羅米修斯於是把運用火的技術給了人類。這麼一來，觸怒了眾神之神宙斯(Zeus)。一方面，他把普羅米修斯鎖在高加索山的懸崖上面，身體的胸腔被剝開，肝臟不斷受著老鷹啄食。另一方面，他則命令他的兒子、也是火神和鍛冶之神赫斐斯塔斯(Hephaestus)，以泥與土混合捏製了一個美麗的女子—潘朵拉(Pandora)，並賜予嫵媚、機智、奸詐、辯才和善於說謊等等的本事。接著，宙斯把她賜給了愛比米修斯當妻子。雖然普羅米修斯一再警告愛比米修斯，但是，愛比米修斯就是不聽，還是接受了宙斯的這個贈與。之前，宙斯曾經送給愛比米修斯一個匣子，裡面裝著的是一切的禍害、災難和疫病。有一天，潘朵拉禁不住好奇心的引誘，把宙斯送給愛比米修斯的這個匣子偷偷打開。這樣的動作使得裡面所裝著的一切禍害、災難和疫病全都跑了出來，而流竄到人的世界裡，只有留藏在匣子底部的「希望」沒有跑出來。從此，人的世界成爲充滿著飽受種種禍害、災難和疫病摧殘的淵藪。

普羅米修斯是個屬於先知先覺的神祉，這是毫無疑問的。對人類來說，或許，他更是一個大恩人，因爲他把火（還有其他）的技藝給了人類，彌補了人類原本的先天「缺陷」。但是，我們也可以說，他是一個大罪人，因爲他並沒有再把潘朵拉匣子中僅存的「希望」也一齊偷過來給人類。當然，這是一個神話，我們大可不必太過關心整個故事的情節真正或應當如何發展。在此，所以把這個故事提了出來，也做了這樣的「評論」，只是爲了回答一個以保守的態度來看乃屬假設性（但卻期盼是真實）的問題，即：這個來自古希臘的神話故事與往後之西方思想家理解人類與其世界起了怎樣的共鳴作用？特別是，對人類之存有的基本哲學人類學的預設性想像，這又有了怎樣的啓發？

爲了澄清上面所提到的問題，在此，還得先再提及西方思想傳統裡對人所做的另一個想像。簡單來說，這個像是：在頗多西方社會思想家們的心目中，人始終是安處在一種被限制制約的緊張狀態之中。因

此，假如人是自己的主人的話，希望突破網羅以獲得自由來證成自我，一直被西方社會思想家們認為是人類追求的基本目標⁽⁶⁾。對此，基本上，所謂的「文化」(culture)即被西方社會思想家視為是，人類突破異化(alienation)的網羅以獲得自由來證成自我的一種極其自然的表現形式，而做為表現文化的諸多歷史形式當中，技藝是其中最為典型的一種⁽⁷⁾。

有了這樣的前提做為依據，讓我們再回到普羅米修斯把火的技藝傳給人類的問題上面。顯然的，就西方文明發展的歷史軌跡來看，當高度體系化的科學知識變成是促進技藝發展最重要的歷史動力時，表現在事與物（特別是後者）的現代科技，已不再只是單純基於效力之需要和目的而引發之一種具手段性質的器具(appliance)介體而已了⁽⁸⁾。毋寧的，科技是因普羅米修斯與愛比米修斯的雙重「過失」而致使人類天生「殘缺」所必須使用的一種「代具」（裴程譯，1999: 12），其情形就像一個腿部有問題的人使用輪椅來代步一般。於是，這樣把科技做為一種「代具」來看待，人的「缺陷」就可以以超越的方式予以克服了⁽⁹⁾。

如此一來，情形變得相當明顯：科技本身並不是完全無色、無味、無形的中性體。做為人類文明發展過程中的一種載體，任何的科技形式都負載有一定的文化—歷史性，而這個文化—歷史性正是我們必須予以正視的對象。就當代社會的特質來看，一向西方人所謂的理性，尤其是具代數計算性的理性形式⁽¹⁰⁾，即展現出這樣一個基本的特徵。為了說明現代科技所具有這樣的特殊歷史性格，在此特別簡扼地援引 Heidegger 的說法來加以說明。

簡單說，Heidegger 認為，以理性為基礎的現代科技構成了所謂「座架」(Gestell)的現象。而且，現代科技做為一種具備貫通且統治之性質的解蔽(das Entbergen)作用的座架，它有著對自然予以絕暴（而非順其自然）的促逼(Herausfordern)特質。這也就是說，就科技發展的歷史過程來看，解蔽和促逼的發生乃始於對內涵於自然當中、但被遮蔽著的能量予以開發出來。之後，人們對被開發的東西，進行改變；而被改變的

東西，又予以儲藏；被儲藏的東西，則再予以分配；被分配的東西，最後又重新加以轉換。如此之開發、改變、儲藏、分配、而至轉換的一系列過程，即是科技做為座架的解蔽方式(孫周興譯，1996: 934)。在這樣的轉換過程當中，基本上，「東西被訂造而立即到場，而且是為了本身能為進一步的訂造所訂造而到場，它具有持有的狀況，此狀況稱之為持存(Bestand)」(1996: 935)。換句話說，經過科技洗禮過的「自然」已不是其原有的面貌，而是以一種特定的人為衍生形式來呈現其可能內涵的特質。就西方文明的歷史發展的角度來看，這個特質即是以役於人、且為人所持存之「可用」的「勘天役物」能量形式來呈現。於是，在現實的世界裡，一般人總是認為，展現「勘天役物」能量形式的現代科技成就，正是證成了人可能成為「超人」的現實基礎⁽¹¹⁾。

雖說具備著以「勘天役物」這樣之外控性質的持存方式來擺置解蔽能力者看起來是人類的本身，但是，在訂造的過程中，科技本身所具有的那種無解蔽的結構狀態，卻從來就不是人類的製品。同樣的，這更不是自稱做為主體之人類和某種科技客體發生關係時，隨時穿行於其中的那個領域。因此，科技具有著結構性之因果作用力(causal power)的特質，它固然可能使人成為「超人」，但是卻也可能「佔用」了人。在這樣的情形之下，支撐科技背後之高度體系化的科學知識，做為另一層次的「解蔽」方式，具有著帶領人類進入「無蔽」狀態的動力。是故，現代科技做為訂造者的解蔽，絕對不是單單依靠著人之純粹意志所能指導的行為，就可以完成的(孫周興譯，1996: 936, 937)。

從以上引述 Heidegger 的論說所鋪陳的理路，我們體驗得出，現代科技做為築構、並展現世界圖像的人為構造，它已儼然形成為一種人人幾乎無以逃脫的環境，處處影響著人們的日常生活⁽¹²⁾。尤其，既然現代科技做為一種座架有著特定的結構特質，且又是不容人們以個別意志來加以左右，這因而可以說是一種天命。其實，不單現代科技是如此，任何一件東西的用途(或謂功能)都會因其內涵的結構特質而有了理路性質上的因果作用力。譬如，除了告知人們時間之外，固然我們可以用

一座鐘來敲打別人的腦袋，但是，截至目前，它就是不能充當食物來吃的。因此，科技所具的結構限定性呈現的，其實是任何存在物之現實的「本質」，在一定的歷史條件下，這都是無法輕易加以改變的，而關鍵在於人們用不用、或有沒有條件不用。

現代科技之所以對人們的日常生活有著無以抵擋的龐大力量，固然其內涵如此一般之具結構性的因果作用力是必要條件，然而，單靠此特性還是不足以使得現代科技展現無比的威力的。使得現代科技得以展現威力最直接的因素，說來，乃在於其所形塑、也是 Heidegger 所指出的強求此一特質上面。基本上，這個特質是經由特殊的歷史條件做為隨制 (contingent) 機制而予以塑造形成的。因此，我們必須回到西方的歷史 (至少是啓蒙運動發生的年代) 當中來審視，才可能把這個歷史因素所深具的決定性角色彰顯出來。

發生在十八世紀的啓蒙運動所揭櫫的，是經營一個以「人文」為中心的世界。但是，歷史發展的軌跡取徑卻似乎總是陰錯陽差，帶來一些不可預期的結果。我們不難發現，啓蒙實際帶來的，竟然不是真正彰揚著人們所期待的人文精神的「人本」原貌，而是以環境做為難以捕捉的參考點，交錯地形成了一個以技術為主導而營造起來、且具複雜關係的體系化 (systemic) 世界。尤有進之的是，這個世界又總是變動不拘，而且一直不斷在建構形塑之中。

更值得注意的是，回顧整個西方世界的科技發展歷史，我們不難發現，高度體系化的自然科學知識體制總是與技術的發展展開巧妙的結合。說來，這正是推動科技有著高度、快速、且居強求優勢地位之發展機會的歷史動力。其所以如此，至為關鍵的因素，無疑地乃在於自然科學的知識體制提供了科技朝向理性化 (尤其高度建制化) 的路子發展下去的基石。在這樣的場景裡，科學與技術結合在一齊，成為一個緊密的體系，而這也因此導使現代西方的自然科學展現出高度的技術性特質。發展至今，這個特質更是明顯表露無遺。Virilio(2000) 即指出，現代科學儼然已形成為一種技術科學 (technoscience)，它甚至更進一步地把技

術性的本質充分發揮出來，混淆了操作工具(operational instrument) 和探索研究 (exploratory research) 之間區分的必要。於是，情形誠如 Lyotard (1984)所說的，科學強調實際成就性 (performativity)，而這自然又反過來助長了科技的體系化發展。很明顯的，科技這樣與科學知識相互交錯回饋的作用，使得它無形之中有了條件形成為一個足以產生具自我組織、自我衍生、自我指涉、且自我再製等等之能量的體系性「巨靈」(Leviathan)。

在此需要提示、且特別強調的是，做為人類的代具，科技所具如此由具結構性的因果作用力而至結構強求的理路衍生進程，為兩個面向命定了極為特殊而耀眼的歷史屬性。就時間性而言，科技意涵著超前與預見；在空間上，它則意味著「放在面前」。尤有進之的是，這並不意味著科技取代了任何東西，也不代替某個先於它存在而後來卻喪失的東西（如肌體器官）。毋寧的，它是一種以具未確定之超前「期待」(elpis) 的實質性質來「加入」人的世界⁽¹³⁾。因此，科技的存在與發展並不是人體的簡單延伸，也不是一種手段或方法，而是一種具人之終結形式的目的(裴程譯，1999: 179)。這也就是說，科技乃可以用來彌補愛比米修斯讓人以赤裸裸的無助狀態做為原始呈現形式所犯的「過失」。於是，科技成為人之為人所以內涵的一部份，也是提供可能機會給人們的一種遭遇，而這正是普羅米修斯犧牲自己為人類帶來的功勞。因而，就歷史的現狀來說，人之所以為人，其最具特色、也是關鍵的，則莫過於是懂得使用科技來應對他們所身處的環境。就在這樣的前提下，底下，讓我們特別針對科技所展現之「具有著未確定之超前『期待』的特質」這樣一個說法，做一些進一步的闡述。

簡單說，正因為具有著未確定之超前「期待」的特質，科技為人類帶來的更是一種帶有蒙蔽性質的「天命」狀態。正是這個蒙蔽的部份，迫切需要人們去澄清，而這也就是 Heidegger 所說的解蔽工夫。對我個人而言，這整個解蔽過程所欲促逼人們營造的，則是一個具現實而世俗意涵之「超人」的基本形象。準此，不管做怎麼的說法，倘若以此特質

做為基礎來加以審視，我們將發現，整個問題的關鍵就出自於超前、預見以及放在面前等三個特性，尤其是「具有著未確定之超前『期待』的特質」的「未確定」的特徵上面。

基本上，以超前、預見以及放在面前的方式來「期待」，其指向的是「未來」，這使得人們不自主地遺忘了過去，因為人們不必往過去回顧，也不被鼓勵回過頭看看放置在背後的東西。推到極致來看，人們遺忘的不只是過去，而是連「源起」也一齊被刪除掉了。尤有進之的，這更是使得人們只是對未來給予一種一再產生而終至永恆的憧憬和肯定，根本不需要從事任何嚴肅的反省工夫。因而，這導使人類處於一種沈淪的狀態之中，而沈淪正是對源起狀態的遺忘。由於本質（源起）不能在事實（沈淪）中尋找到，我們就必須借助於傾聽自然之聲（即先驗的回憶）來恢復記憶，而分辨就是在傾聽自然中的一種回憶方式（裴程譯，1999: 127）。

顯然的，不以特殊的歷史源起神話來構作人們的記憶，而以先驗的形式透過（特別是所謂理性的）分辨程序來恢復回憶，乃把整個人類文明的時間向度導引著向空間化（而且是平面化）的方向發展著。因而，即使「期待」所意涵之未來的時間性，也被超前、預見結合了放在面前的特性而予以空間平面化了。儘管「期待」的「未確定性」殘存著一點點之時間性的痕跡，但是，也因為「未確定」的「現狀」常為人們帶來焦慮感而把回歸源起的一絲絲可能機會給抹掉了。就此，這樣一個遺忘了源起的科技文化，總是彷彿叫人們把自己的靈魂賣掉一般，使得人們一直處於永遠有遺忘的沈淪情況之中。於是，人們（在此，當然是特別指涉西方人）總是認為，整個情形就有如歌德(Goethe)所形容的浮士德(Faust)受到魔鬼 Mephistopheles 引誘一般，現代人乃因受到科技「魔鬼」的引誘而處於「墮落」的狀況之中。他們極需要予以拯救，以便有回歸原始自然之純粹狀態的機會⁽¹⁴⁾。

沒錯，以經驗實徵的態度來看，源起之說自然是一種虛構的神話。準此，本質上涉及源起狀態的任何哲學人類學的存有預設，無論再怎麼

具有說服力，都是一種虛構的神話形式。然而，在現實世界裡，任何的知識形式（包含科學知識）背後，其實都必然存有著一些具神話特質的特定哲學人類學的存有預設前提做為後盾的，因而，追根究柢地來看，任何知識的背後都有著神話的虛構成份。對信仰「實證方法可獲致客觀的真理事實」的科學家們來說，這無疑地是一個極為弔詭的無解、但也同時是一種自我消解。對此問題，暫且按住不表，在此，讓我引述 Stiegler 說的一句話來為此節的論述做個總結。他說：「起源之所以為起源在於它把沈淪做為自身延遲的可能性並與之對立，而沈淪則是起源的實現，是成為現實的起源，或者說，沈淪是起源由可能性向行為的過渡（使得它包含的力量現實化）。這個過渡同時也意味著起源的非現實化，意味著起源的消逝或遺忘—由此產生的差異抹殺了原始的平等。這裡描述的是一種宿命：人類無法逃脫『一定場合』的宿命」（裴程譯，1999:142）。在此，我先不對這句話做任何評論，而假設他所說的是可以接受。所以這麼說，只是希望借用著此一命題做為分離點，以方便討論本文所關心的核心課題：現代傳播媒體科技所導致的現象，是否真的也分享著「無法逃脫的『一定場合』的歷史宿命」？

參、自由民主之資本主義體制下 傳播媒體科技的社會體質與其定位

誠如在前面反覆提及、也是上一節中最後引述 Stiegler 的話所意涵的，現代科技呈現的最大課題是在於其強調計算的技術理性上面。首先，這使得整個世界的展現，無論就時間或空間的向度來看，都呈現出平面化的情形，而且是薄薄的一層平面而已。所以如是說，乃因為理性的精算和技術強調的是以效益與效率做為優位來考量一切，而這導使著人們該選擇怎樣的對象、或該有著怎樣的行為模式，基本上乃以上面提到 Lyotard 所指出的成就性做為標的。尤有進之的是，人們總是把考量

的時間濃縮成爲「當下此刻」，而空間則是被集中在自己所侷促的「此處」格局。在這樣的情況之下，一切的發生乃隨著當下此刻的成效成就程度而轉移，人們並不需要特別講究、也不在意經驗累積和經此沈澱出來的歷史情愫的。於是，人類的文化表現喪失了歷史記憶，不但遺忘了自身的源起，也遺忘了重視自身之真理性的歷史理路的要求。在這樣的歷史格局裡，普羅米修斯的技藝做爲彌補人之赤裸裸「缺陷」本質的一種「自然」稟賦，它並沒有導引人們依照自然韻律來營造生活，而是使得人類變得相當傲慢，自認是神祉一般，讓自己參與了整個世界秩序的塑造⁽¹⁵⁾。說來，這基本上是一種對自然予以干預的形式，而且是極可能帶來災難的一種干預。準此立場，那麼，就傳播媒體科技而言，這個災難的干預到底是甚麼，自然就成爲可以關心的課題了。爲了對這個課題做一些澄清的工作，讓我從歷史和結構兩個面向來對傳播媒體科技的社會特質做一些簡單的說明。

依照當代西方社會學科界對社會圖像所做的想像，其主流思想模式總是認爲，體現在人們日常生活當中的，都呈現有特定之穩固而恆定的結構形態。這樣的結構形態不但介入人與人之間的互動關係，同時也介入人自身對自己的主體的定義上面。在這樣的前提之下，表現在西方社會思想裡頭，特別明顯的思維模式，是以「物」做爲介體的方式來呈現發生在人與自然、人與其他入、以及人與自身⁽¹⁶⁾等三個層次上面的現象。他們並依此做爲思考人存在之根本問題的基礎，而於其中，技藝（因而，科技）的發展又是思考「物」做爲介體的重要歷史議題。

在分析人類社會（特別是資本主義社會）的進展過程時，馬克思即以勞動（或工作）(labour or work) 做爲分析與理解人類之存在的基礎。就科技表現的角度來看，馬克思這樣之強調勞動（或工作）的社會特質，其指向的乃鎖定展現在生產面向之「物」的歷史特徵上面，而以所謂的生產力做爲具體的表現形式。換句話說，譬如，代表資產階級的資本家即利用機器這樣之科技成果所形塑的生產形式，加速、也加深了整個資本主義的生產體制對無產階級之工人進行「剝削」的現象。於是，以「物」

所塑造的生產工具（最主要指涉的是機器）和以具體「物」（如衣服、器皿等等）做為生產品的歷史形式，成為研究社會現象者關心的焦點。

顯然的，在西方世界裡，以上述這樣的方式來呈現議題之所以會在論述上獲得正當性，並成為社會研究者與知識份子們普遍關注的焦點，是需要特定的歷史場景來支撐的。就工業資本主義的發展而言，十九世紀裡的西歐世界基本上乃處在開拓而日漸成形的階段，由農業人口中溢出的無產階級—工人（尤其女工和童工），做為一種社會形式來看待，可以說是新滋生出來的社會現象。特別是，當他們的基本生存條件一直是處於備受威脅的邊緣狀態之際，人道主義者如馬克思在剖析他那個時代的工業資本主義社會時，把焦點擺在「物」的使用價值上面，並從勞動生產面向來捕捉整個資本主義發展的樣貌，應當是有顯著的歷史意義的。無怪乎，Lukács(1971)會主張，在這樣的歷史場景裡，無論就倫理應然或多數人口所呈現的實然面向來看，在思考社會的問題時，都應當以無產階級大眾做為歷史主體。依我個人的見解，以這樣的概念做為理解和詮釋社會現象的主軸認知形式，甚至延續至二十世紀的中葉，特別是在 1980 年代裡整個共產集團產生了結構性的動搖之前，還是具有著一定的歷史意義。然而，到了二十世紀的後期，特別是進入二十一世紀的今天，依然以如此之古典馬克思主義者的觀點做為論述基架來看待後現代（特別是西歐與美加）社會的發展，就不免有重新檢討的必要了。情形若是如此，那麼，可資參考的概念分離點將又在哪裡呢？這是我們不能不討論的重點，底下，讓我試著對這個問題提出一個或許可以參酌的分離依據點。

在 1968 年的一篇論文裡，Habermas(1970)企圖把互動(interaction)與工作（或勞動）兩個概念予以區隔，並用來反思古典馬克思主義的論點、以為理解人類文明的發展尋找另一個新的認知分離點。他這樣的嘗試具有著特殊顯著的歷史意義，也深具啟發作用。秉承著 Weber 以理性化做為構作現代社會之基軸的論點，Habermas 把人的社會生活世界區分成為互動與工作（勞動）兩個具不同性質之規範（規則）的世界。

針對這兩個世界，Habermas 區分了技術規則(technical rule)與社會規範(social norm)，並以為前者取決於經驗，乃對應著工作(勞動)的範疇，而後者取決於人所具有的主體間性(intersubjectivity)，對應著互動的範疇。以此概念架構做為基礎，Habermas 進一步確認了現代社會所彰顯之一個極為明顯的特點，即：所謂工具(技術)理性的抬頭。簡單來說，科學與技藝的結合形成了科技，而這使得「科技做為動力因的基源」與「正當性做為目的因的根據」之間有了巧妙的結合，並轉而孕生了一種新的權力形式，即所謂的專家統制(technocracy)現象。

以今天之傳播科技體系經營出來的互動世界來說，Habermas 所指出的專家統制現象，基本上依然是存在，而且發揮著相當特殊的影響作用。然而，今天，這樣的結合為人類文明所帶來的衝擊和意義，已不只是專家統制現象的「囂張」這麼一件事，而是讓另一種更值得注意的社會現象浮現出來。簡單地來說，這個現象即是：傳播媒體科技體系的高度且快速發展，改變了人們彼此之間的互動形式和性質，而且，無論就互動空間的深度、幅度、或互動的頻率等等而言，也都跟著起了變化。尤有進之的是，傳播媒體的結構理路本身形塑了一種具自我衍生性質的體系形式，而這自身構成一種極具統制性質之嶄新、且強而有力的因果作用力。

針對傳統馬克思主義者強調勞動做為理解和剖析資本主義社會的優位概念，Habermas 把互動一概念從勞動的範疇中區隔開，確實展現出特殊立意的歷史意涵。就古典自由主義的思想傳統，特別是藉助詮釋學的論述來審視，人類的溝通世界可以說是具有著自衍的結構屬性，不能完全化約至(特別是以物質為本的)單純勞動層面來理解的。尤其，站在維護資本主義之基本生產邏輯乃深具倫理正當性的前提之下，這樣的區隔特別顯得有必要，而或許這正是導使 Habermas 特別強調溝通理性在當代自由民主社會裡的重要地位的緣故吧！顯然的，至少在概念的位階上，這樣的區分可以使得人類的各種社會性互動的形式，不必然需要屈從於以生產勞動為基軸的經濟面向來理解。如此，它更是可以進而

讓所謂的溝通，在同時接受資本主義之經濟體制的基調以及肯定自由民主之政治體制的情況下，成為理解（特別是化解）當代種種社會現象的核心課題。

基本上，把互動一概念從勞動範疇中區隔開，顯然有著把溝通（特別是理性溝通）現象特別提出來的提醒作用，而這又可以用來張揚當前西方世界之知識份子捍衛自由民主體制的基本問題意識。同時，這更可以凸顯「互動的整體完形(Gestalt)」超出「生產勞動為基軸之經濟面向」那一部份的特殊歷史意義⁽¹⁷⁾。再說，即使就維持馬克斯的原始立場的角度來說，先把互動一概念從勞動範疇中區隔開，繼而再度把它納入「生產勞動為基軸之經濟面向」來考量，對理解整個當代資本主義體制的運作基調，更是有著醍醐灌頂的作用。別的不說，它即首先提示著，在大眾傳播媒體科技高度發展的今天，人類的互動面向已明顯地成為整個資本主義之生產體制進行生產勞動的對象本身了。易言之，在這樣的歷史格局裡，象徵符號的生產是整個生產體制中相當重要的部份。因此，我們再次從經濟的面向回過來審視它如何滲透互動（特別其所具之象徵符號的特質）的面向，對理解當代社會乃深具特殊的歷史意義的⁽¹⁸⁾。

象徵符號以貨財的形式被納入生產體制內，最明顯的現象莫過於是產生了上面提到的所謂「文化產業」。在整個當代的經濟範疇之中，這個產業確實是佔有著舉足輕重的地位。就其內涵的社會意義來看，其中最為明顯、且值得在這兒特別標示的應當是：這樣之產業的生成—特別是體現在大眾傳播媒體產業（如電視或網際網路）上面的，磨平（至少模糊）了傳統以「生產/消費」和「工作（勞動）/休閒」做為兩分範疇的場景。在過去以強調「物」之使用價值的生產形式做為「歷史哲學」的基調以來建構「歷史」的格局裡，消費順理成章地是生產的自然衍生現象。此時，討論了生產現象也就理所當然地是涵蓋了消費的問題，因為「求溫飽」乃被認為是事涉消費時之重要、且甚至最根本的課題⁽¹⁹⁾。

然而，一旦人際互動已不只是使得生產所以可能的必要社會條件、

而是生產實際且直接指向的對象的時候，企圖賦予互動更眾多、更豐富、更富變化性的象徵符號，自然成爲生產理路強調的重要標竿。此時，「物」本身被賦予的使用價值，再也不是整個生產過程所關心的首要意義指向了。毋寧的，藉著「物」（或者根本就是超越「物」的介體）背後所彰揚的種種象徵符號（如品味、質感、愉悅、甚至正義感口等等），才是整個生產著重的課題，「物」只是一個介體、一個轉折站而已。更重要的是，這樣的生產形式並非侷限在傳統具科層特質的「工廠」或「辦公室」裡頭進行著，而是發生在各種與象徵符號創意有關的工作室（或社會機置）⁽²⁰⁾。在這樣的格局之下，大眾傳播媒體擔起了絕對必要的「共犯」角色。透過高超的科技形式（如電視或電腦），它把這些人爲創造出來的象徵符號散佈到各個家庭或扮演著施放訊息之社會角色的種種特定公共場所（如電影院、KTV 廳、網咖、或甚至百貨公司等等）。

顯然的，這樣之象徵符號的生產所著重的是產品所被賦予的象徵價值，或如 Baudrillard (1981) 所說的，甚至乾脆就把價值抽空掉，讓象徵符號在價值真空的狀態下隨著產品的出現而任意漂蕩地相互交換著。情形甚至是，憑著個己的個別需要、感覺傾向和想像能力等等，使用者可以順心地進行著詮釋轉譯的工夫，因而，也進行著意義的再生產。於是，生產象徵符號的原始起點原先所意圖釋放的意義爲何（假如有的話），到頭來，往往變得並不那麼重要，重要的反倒是實際從事消費者自己是以怎樣的方式來理解與感受了。這麼一來，生產者與消費者之間界限的區隔，甚至變得愈加沒有意義，也愈形模糊。連帶的，「象徵符號的消費本身就是一種（再）生產的形式」，意味著（再）生產的過程也是一種消費的形式來進行著⁽²¹⁾。

在此，特別值得做進一步提示的是，針對這樣的象徵符號的生產（特別是再生產），倘若我們就象徵符號的傳播（或溝通）的角度、並同時立基於具社會意義的多數法則來看的話，顯而易見的，其對消費者所彰顯的社會學意義爲何的問題，似乎遠比其對初始的（狹義）生產（者）本身的意義問題來得重要、也特別值得予以關注。準此諸多的理由做爲

依靠，總地來說，當前大眾傳播媒體科技的結構理路所施放的種種現象，乃意味著傳統「休閒/工作（勞動）」的明顯兩分狀況將逐漸被沖毀。誠如 Jhally 所指出的，當我們在白天「工作」回家後的晚上時段坐在客廳觀看電視節目時，看起來，我們是處在一種「休閒」狀態來消費著象徵符號，但是，實際上，我們卻是正進行著一種另類的生產勞動（工作）（馮建三譯，1992）。至少，我們把時間賣給了電視節目，接受著各種象徵符號（特別是廣告）的轟炸。特別需要指出的是，此時，人們乃以「靜坐人」（seated man）或更常見的「靠躺人」（couched man）（但絕非工廠裡的「站立人」）的樣態，處於類似 Virilio 所說那種具零能量（zero of energy）特質之「平靜的運動空間」（kinaesthetic space of calm）的瀕死狀態來「工作」著（Virilio, 2000: 68-71）。

總之，大眾傳播媒體科技做為一種生產力的嶄新社會形式，可以說是人類文明發展到像今天這樣之社會所孕生的新樣態。這是十九世紀、乃至二十世紀中葉以前未曾明顯呈現過的，當然，更是超乎 Marx 所處那個時代的人們能夠想像得出的。很明顯的，一旦生產的內容已經不再侷限於具體的「物」自身，而是以「物」（或甚至只是圖像或文字）為介體之背後所意圖呈現的象徵符號，這樣的生產形式所指向的，基本上即是人的互動與透過互動而經營的種種關係的本身了。換句話說，互動做為一種社會形式，並不是如 Habermas 所企圖表明的一般，乃與工作（勞動）分屬於可以區隔的獨立領域而互不相干。情形毋寧是正相反著的：在資本主義的生產體制下，大眾傳播媒體科技做為新的生產力形式，不但使得互動被收編納入工作（勞動）的管轄範疇，而且正式地成為人們從事生產時之直接、且具體的指涉對象⁽²²⁾。於是，就現實上居優勢的社會意義來說，人們的互動形式基本上是被經濟化，而互動背後之象徵符號的文化意義連帶地也被帶入同樣的命運裡頭⁽²³⁾。

肆、從「媒體是人自身的延伸」 到「人是媒體自身的延伸」

就人類文明的發展歷史進程來看，身體的親臨與否以及因此而體現的距離遠近或親疏，一直就被人們視為是確立人之存在的經驗性依據。倘若這樣的命題可以接受的話，推到終極，這是一個涉及歷史源起的課題，而且，在當代世界裡，這個歷史源起性極為明顯地是被傳播媒體科技予以篡改。因此，整個關鍵就在於它如何被篡改的問題上面了。

當 Marshall McLuhan(1964: 7)提出「媒介即信息」(the medium is the message)這樣的說法時，他說的是關於媒介本身所具有之結構理路的特質。他就曾經這麼說道：「一種媒介對個人與社會所產生的結果一即我們自身的延伸，乃是經由我們的身體延伸或新的技藝而引進入我們的事務當中的新尺度所造成的」(McLuhan, 1964: 7)。再者，由於所有的媒介均具有著一種真正的自戀典型(the true Narcissus style)，它更是會使得人因為處在一種新的技藝當中，而覺得他的身體正在延伸，因此沈醉不已(McLuhan, 1964: 11)。於是，媒介做為一種技藝，「其對人類的影響效果往往並不是發生在意見或概念的層次，而是在於穩定且無阻力地改變了人們的感覺率 (sense ratio) 或知覺模式(pattern of perception)上面」(McLuhan, 1964: 18)。顯然的，當 McLuhan 指陳「媒介是人之身體的延伸」時，他說的其實是媒介體現在人身上的一種功能。這樣的情形特別是見諸於強調圖形視覺與聽覺並用的情境裡頭。尤其，這不但發生在所謂的「熱媒體」(如收音機、電影)，而且也發生於具相反特質的「冷媒體」(如電視、電話)上面。至於「熱媒體」指的是，它具有著以充滿著資料(data)之高度定義 (high definition) 的方式來對單一感官延伸、且參與度 (participation)與圓成度(completion)均低等等的性質，而「冷媒體」則具有著相反的特質(McLuhan, 1964: 22-23)⁽²⁴⁾。

固然，McLuhan 的「媒介是人之身體的延伸」說法，道出了人與

媒體之間互動時媒體的結構理路產生作用的場景，但是，更重要的是，到底他意圖把論述的重心安置在人的主體能動性、還是媒體本身所內涵的結構理路的作用上面，畢竟並不是那麼的清澈。特別是當我們省思當代大眾傳播媒體科技快速發展這樣一個歷史格局時，我們似乎是不能不把關愛的眼神特別擺在傳播媒體內涵之結構理路所可能衍生的特殊歷史意義上面的。對此，我們實在有理由把整個命題由「媒介是人之身體的延伸」倒轉為「人的身體是媒介的延伸」，而這正是在下文中嘗試闡述的課題。

爲了澄清何以做如是說，尤其，如是說何以是重要，在此，有必要談談西方人（特別是社會理論家們）在構思人的形象時，除了上面所提到的一些基本命題外，還有些怎樣的哲學人類學存有論上的預設性構思。假若容許以最簡單的話語來說的話，有一個基本預設是相當明顯、且相對普遍地被西方人接受著，這個典型命題是：承認人（或世界中的事與物）具有著自在（being-in-itself）的狀態。因此，如何「客觀」地披露這樣的自在狀態的本質，總被研究社會現象的學者們（特別是信仰實證主義之科學觀者）認爲是從事研究工作的首要任務。

準此哲學人類學的存有論預設、並暫且撇開如何「客觀」地予以披露的問題不說，至少從十八世紀的啓蒙時期以來，個體性就一直普遍地被西方社會思想家視爲是人所具的自在本質，而對自由主義者而言，持有著此一信念者尤其是明顯⁽²⁵⁾。於是，長期以來，強調個體性（進而，主體性）一直是西方社會思想、乃至也是實際主導著整個西方社會進行發展的主調意識。就在這樣的主調意識的支撐下，從人的實際互動層面來證成人的主體意識一個體性，乃被視爲是任何社會行動的根本基礎。如此一來，人與人之間的溝通模式，則成爲用來彰顯個體性之最佳的具體社會機制。繼而，用以證成個體性（因而主體性）的最理想溝通模式，乃被定位於是否有著「不斷創造可重複的差異」的可能機會上面⁽²⁶⁾。易言之，差異是彰顯個體性之內涵的最佳社會表徵，而這樣的表徵最爲具體而微的，則莫過於是在以消費面向來證成「自由」一概念的意

涵以及強調「外控存有」的自我觀這兩個立論點上面了⁽²⁷⁾。

在持具個人主義 (possessive individualism) 之信念的導引下，西方的現代文明（特別是現實俗世裡芸芸眾生的世界觀）基本上是朝著以一個人是否具備有控制種種有形或無形之外在社會資源的具體表現，做為界定人之自我存在價值的依據。因此，一個人是否擁有權力、地位、聲望、財富、資歷、學歷、知識□等等具外在性的社會資源，就成為判定人的自我是否充分實現、是否具有存在價值的最主要指標，而且也是證成人之個體性最實際的社會表徵。經過具這樣之特殊歷史性的發展歷程，情形因而變得相當明顯：以強調對外在社會資源之實際「外控存有」分配情形的方式來定義人的自我存在價值，一旦深植於人們的信念心理構造中之後，必然是抬高了人際互動面向（尤其是表現在任何互動形式中的象徵意符）的社會意義的⁽²⁸⁾。如此一來，施及於傳播媒體科技做為人類互動的一種現代形式，這自然是直接或間接地加重了傳播媒體的社會意涵了。

承接著啓蒙人本之人文精神傳統，西方人強調「外控存有」之個體性以做為塑造自我主體性的典範，推到極致來看，至少在思想上，乃意涵著一種類似溝通強迫症的跡象。無怪乎，誠如在上面所指出的，為了鋪陳一個理想的理性社會烏托邦，Habermas(1979)會極力主張理性溝通的必要性，並以為創造一個「理想的言說情境」或具備有「溝通能耐」是絕對必要的條件⁽²⁹⁾。尤有進之的是，西方（特別是美國）社會學家也才會一直在乎著具外控性的自我實現的問題。舉凡 Mead 之自我形塑的溝通論、Cooley 之鏡我 (looking-glass-self)、Thomas 之情境定義 (definition of situation)、Goffman 之印象整飾 (impression management)、Stouffer 之相對匱乏 (relative deprivation)、或甚至 Marx 的自在階級 (class-in-itself) 與自為階級 (class-for-itself) 等概念，皆可以說都是在這樣之外控自我觀所衍生出來的概念性產物⁽³⁰⁾。晚近，西方學者特別以公民權 (citizenship) 的概念來建構資訊傳播或休閒空間運用的概念、並進而證成消費人 (consumer) 的概念，以做為塑造現代人在社會學論述上的正

當有效性，更是一個時下極為流行的說法⁽³¹⁾。易言之，在肯定「外控存有」之社會形式做為確立人之存在價值的正當性的前提下，溝通的情境本身無疑地是證成一個個體人之主體性的社會場域，而且是必要、且甚至是唯一的場域。若是，那麼，當前社會中最具典範性之溝通場域的歷史特徵為何，就成為不能不關注的焦點了。在談論這個課題之前，還是先讓我簡單說明一下存在於當代西方社會（學）理論界中的一個基本問題，並以之做為楔子來進行底下的闡述。相信，這將應當會有助於我們理解傳播媒體科技所賴以存在的社會場域到底具有著怎樣的結構特質，而此等結構特質又為人類帶來了怎樣的「天命」？

依附在自由主義的旗幟下，以「外控存有」的個體性做為塑造自我的主體典範，原有強調個人具有自由運用其意志的意思。但是，對西方社會（學）理論家而言，他們又同時認為，任何的社會形式都存有著一定的（集體性）結構特質，而此結構特質總是以超越人的個別意志所能操控的方式制約著人的行為⁽³²⁾。尤有進之的是，基本上，這樣的社會結構限制被視為是一種客觀存在的外在力量。因而，立基於「個人意志的充分運用乃代表著一個人之主體性的實踐」這樣的基本立場，「社會結構限制」與「個體自由意志」二者始終是處於相互拉扯的矛盾衝突之中。面對著這樣的存在條件，一個人的意志是否能夠突破社會的結構限制而得以充分發揮，於是乎被西方社會（學）理論家們看成是證成一個人是否具充分自由度、且足以實踐代表人之主體性的個體性的基本指標⁽³³⁾。

就當代社會而言，撇開上述如此一般體現在西方社會（學）理論中有關「社會結構限制/個人自由意志」的兩難歷史困境、特別是其糾結在整個社會思想史上的癥結問題不談，展現自由民主之資本主義體制的結構特質，促使了傳播媒體科技本身所內涵的結構屬性帶動出一股潛在的動力，讓這樣的歷史性困境有著一種看起來是自我解消的契機。換句話說，透過一些內涵的結構理路的運作，傳播媒體科技發揮了讓人們主觀上可以感覺到個體意志有著自由表達的機會。正是因為社會結構有著

這樣的一種促成可能性的存在，使得我們可以（也許更是「應當」）把 McLuhan 的「媒介是人之身體的延伸」的命題倒轉為「人的身體是媒介的延伸」來理解。

就歷史發展的進程來看，自由民主的政治體制與以資本主義信念主導的經濟體制產生了結合之後，促發了持具個人主義的信念產生更進一步的發酵作用。發酵後所帶來最為明顯的結果是，導使了強調「外控存有」的自我觀，把整個人類的文明帶進入了另一種新的歷史格局裡頭去：人們傾向於以消費（特別是以個體為本之象徵符號的消費）做為主導理路來塑造社會的樣態。這麼一來，消費並不是生產自然衍生的結果，亦即，我們並無法從生產所內涵的理路順理成章地演繹出消費現象的意涵。情形毋寧是，消費現象本身呈現出一種超出生產理路所能支配的自我運作理路。在此，暫且讓我們先不去細論此一以消費為主軸的特殊理路到底是甚麼，而把焦點擺在另一個更高層次的理路依據的問題上面。此一以消費為主軸之更高的理路所指涉的，其實即是有關當代社會之基本結構理路的根本依據的問題。一言以蔽之，這個基本結構理路的特質，即內涵在 Beck 與 Beck-Gernsheim (2002)、Beck、Giddens 與 Lash(1994) 以及 Bauman(2000,2001) 等人所提出之「個體化(individualization)做為社會結構原則」此一概念之內⁽³⁴⁾。

根據早期西方社會學權威思想的提示，任何社會若要存在、並繼續維持下去，都必須形塑一些集體意識以做為足以讓成員們產生具共識性之價值與規範的基礎（如 Durkheim, 1964）。這樣一個古典的看法，一向即為西方社會學者所接受，甚至視之為一種超越特殊時空條件制約的普遍社會法則。在此，我先不擬對此一說法做細緻的分析，只提出一個特殊的歷史現象做為依據來說明 Durkheim 這樣之古典說法有被顛覆的可能。簡單來說，這個現象是：至少，自十八世紀之啓蒙時期以來，以強調持具個人為本之自由主義的信念做為一種具優位的歷史哲學（也可以說是集體意識），乃牢牢地主導著整個西方世界實際的發展脈動⁽³⁵⁾。因此，一旦個體化成為一個極具優位的集體意識（也是理論）力量，它

不但驅動著整個人類文明的發展，也使得社會的結構形態跟著朝向這樣的方向發展，而這終將成為最為極端、但卻可能是最典型的形式⁽³⁶⁾。

當我們說個體化是社會（尤其建立制度）的基本結構特質的時候，這其實乃意涵著個體化容易促成成員之間產生一種具相當程度之共識性的優勢集體意識⁽³⁷⁾。準此，整個個體化之結構化過程的發展，容或呈現出 Simmel(1997)提到之「人被原子化」的一般現象，但是，更重要的是，這尚預設著對人們有著更多的制約。這也就是說，對任何的個體人而言，個體化做為個人主義信念之歷史動力所內涵的社會邏輯的衍生結果，乃是一種具「被迫」性質的社會結構條件，而不是人們具有自我選擇之條件的生存形式。基本上，它乃基架於整體社會而形諸於諸如法律、教育、勞動市場、政治理念、傳播媒體⁽³⁸⁾等等社會力所塑造出來的一種結構原則 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 4, 163)。因此，固然這樣之結構形態的展現可能給予（甚至保證了）人們在其日常生活當中有著更多的自由選擇空間，但是，原則上卻並無法讓人們有著自由決定（或乃至改變）此一結構之基本特質的機會。然而，無論如何，正因為個體化是具主導性的社會結構原則，它本身於是乎產生了（至少內涵著）一種自我纏繞的困境現象，這特別值得我們予以注意。

回顧過去西方社會學理論中曾經位居主流之結構功能論（諸如 Durkheim 或 Parsons 等人）的說法，我們發現，社會學家們總是認為，唯有透過價值與規範的共識、共同利益的體認、或甚至諸如國家意識等等的集體意識作用，社會才得以持續存在下去。然而，這樣的社會整合說(theory of social integration)施及於當前的個體化社會，其適當性顯然是值得重新予以評估。在具如此形態的社會裡，社會做為一個整體之所以能夠順利運作，毋寧地是必須建立在於一個不同的理路上的。簡單說，這個理路的基本樣態傾向於：個體以部分、且暫時投入的方式徘徊在各種不同的功能世界之間 (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 4)。在這樣的情況之下，人們在社會裡行動時，本身並不會被要求必需時時刻刻地意識到強調連帶(solidarity)或義務(obligation)之因果共識(causal

consensus)的社會整合性質。有的話，頂多只是預設著社會的基本結構理路仍然是存在著，而理論上這只是內涵著社會乃具備有強調邏輯一致性(logical consistency)的體系整合(system integration)特質而已⁽³⁹⁾。在此，有必要略微做一個提醒：這麼的說法並非意味著，社會整合做為社會得以存在的結構要件是完全不需要，而是社會整合以不同的姿態呈現出來。這個姿態會是甚麼，因牽涉甚多，在此不擬加以詳論(參看葉啟政，2003b)。同樣的，肯定結構理路的存在並不等於意味著，強調邏輯一致性的體系整合特質一直就明顯地為成員們所感覺到。正相反的，它往往並不為人們意識到，而且也極不容易被挖掘出來。它基本上是一種深層化的結構，以潛隱的方式發揮著作用。

以上述的理路做為基礎來審視，顯而易見的，當自由主義成為主導整個社會變遷的歷史哲學傳統之後，人們不斷要求、且努力以種種具體的方式來實踐其內涵之個體自由與平等的信念。於是，一旦它內涵的運作理路變成為運轉社會體系的基本結構理路(特別是展現在民主法治的制度面向)，人們也就不需要特別而嚴格地要求彼此之間具備著「強性」(且明顯意識到)的共識體認了。在這樣的情況下，具因果共識性的社會整合做為一種結構性的要求，某個程度來說，是可以被架空的。同時，涉及體系整合之結構理路所內涵的邏輯一致性，則又不必以具堅實之「固態」性質的規範狀態來呈現。它往往甚至僅只以汽化般的時尚(fashion)⁽⁴⁰⁾姿態漂蕩在人們的身邊，也就可以了(參看 Bauman, 2000)。這也就是說，結構理路內涵的邏輯一致性處於一種自我內爆的狀況，並不特別地需要人們以明顯意識化的外在制約形式來表現。倘若有的話，它頂多也只不過是產生著一種近乎無意識的實在可能性(real possibility)⁽⁴¹⁾的作用而已。

事實上，就其理路形式的內涵而言，個體化做為形塑社會結構之基模的一種集體意識，在其運作的過程中，本身即同時意涵著「反」集體的意思。易言之，個體化做為一種社會結構性的展現形式，本身即弔詭地意味著具有著拆解集體約制性之理路的力道潛能。使用 Beck、

Giddens 與 Lash(1994)三人的語言來說，這即意味著個體化首先具備了反身性(reflexivity)的特質。這樣的反身性揮灑的空間，恰恰是表現在把強調社會成員全面連帶整合、且發揮因果共識性之社會整合性的力道降到最低，以俾讓人們有著最大自由行動空間的可能機會。在此，讓強調邏輯一致性的體系整合特質，特別是透過汽化般的時尚方式以潛隱、且漂蕩的姿態來展現社會的整體性，假若我們還願意相信社會有所謂「整體性」的話。正是因為如此，現代社會裡的一切（包含既有的階層等級）顯得是相當浮動，隨時都可以予以改變更動。無怪乎，Beck 與 Beck-Gernsheim(2002: 212)會特別強調，在這樣的情境中，「正反情愫並存」(ambivalence)的現象可以「不曖昧」地呈現著。尤有進之的，這也才促成了「在後現代社會裡，一切價值被懸擱，而只要我喜歡，沒有甚麼是不可以的」這樣的說法流行了起來⁽⁴²⁾。於是，就在這樣以時尚為社會的結構基架的歷史場景裡，針對過去社會裡所存在之社會結構制約與個體自由意志長期處於相互矛盾對立的緊張格局⁽⁴³⁾，個體化的反身性特質發揮了使之降低與減輕的作用。於是，這讓個體與集體之間在結構上找到一個看起來（至少是暫時）可以妥協而得以喘息的歷史平衡點。說來，這正是當前施行自由民主體制之社會最典型的結構特色⁽⁴⁴⁾。

無疑的，個體化的結構形態所內涵的「正反情愫並存」的反身性特質，把過去西方社會學者所認定之社會「本質」（如具超乎個體意識之強性連帶的共識集體意識）的絕對神聖性予以拆除（至少降低）了。回到傳播媒體科技所塑造的世界場景裡來看，這樣之「去本質」後的個體化結構特質，更是助長了高度科技化的傳播媒體體系所可能衍生之理路的體質發揮威力⁽⁴⁵⁾。簡單來說，這樣一個「去本質」之個體化（進而是消費化）的理路體質，不但使得許許多多的人們不但沈溺於其中，並且把歷史性的「過去」拿出來不停搓揉，也不斷予以延遲，帶來了所謂延異(differance)的現象⁽⁴⁶⁾。當人們把這樣的延異現象特別表現在當代傳播媒體科技所衍生的溝通互動中時，「沈溺」更是使得對「起源」之愛比米修斯過失進行反思的工作變得不必要，也無濟於事。其「過失」已

經不再是一種過失了，因為這個特殊科技把人類原本之赤裸裸的「缺陷」本質打從根本地予以遺忘掉。於是，傳播媒體科技所衍生的沈溺，使得人類根本不用再為「缺陷」的本質而煩惱⁽⁴⁷⁾。尤其，在強調自我的個人主義信念強而有力的支撐下，人變得更加有著更有利的條件自私地考慮著自己。在這樣的情況之下，溝通更不是為了取悅對方，而是透過符碼（尤其語言與文字）把對方困於意義的絕境，讓自己擄得整個情境的主導權，並從不斷的延異當中獲取 Stephenson(1967)所說的溝通喜悅 (communication pleasure)。

若說肯確延異現象的存在即等於否認具「本質」特性的形上學預設的話，這樣之反本質存在的延異現象本身的存在，卻又總是以做為一種另類之社會「本質」狀態的姿態而呈現著自身。於是，它乃以相當自我弔詭的姿態來宣告「本質」的死亡。以此為前提來看，倘若我們接受「以『物』（包含語言）做為介體來橫跨於人與人之間的互動溝通，乃是人類日常生活世界裡的一種歷史天命」這樣一個命題的話，那麼，特別值得我們深思的，自然也就不是「媒體是人自身的延伸」的說法，而是「人是媒體自身的延伸」所衍生的「活生」文明，因為它弔詭地註定要以「死亡」的（個體化）結構形式來呈現著自身。

當前個體化的結構形式所以是「死亡」，那是因為，個體化本身做為一個結構原則，意味著人們並不需要有著一個穩固恆定的集體意識做為共同供奉的信仰依據，於是乎，結構本身並不內涵任何具體、且足以讓成員產生某個程度之集體亢奮（因而，集體制約）的文化內容（如愛國情操）。它是一個空殼子，也因而就是「死亡」。在此狀況之中，其實，生與死的界限模糊掉了，也使得人們不斷需要有著借喻奇想的狂歡（或至少是喜悅）心理現象浮現出來，才能感受到一絲「生」的氣息。人是回歸到自己，而他人只是一個具分離意義的武斷任意參照點而已，而且，既不是起點，更不是終點。總之，就在這樣否定具「自在」之本質的另一層本質自在的預設偷偷地被抬進來的情況下，預設著平等而均質的「均值人」概念⁽⁴⁸⁾所內涵的自由意志與社會結構理路制約之間孕生

了奇妙的世俗化實證關係，使得人們企圖藉助培養著像尼采所說之「超人」的權力意志，以脫離意志薄弱之「均值人」的命運，來成就超越的期待。根據 Agamben(1998: 21)的說法，這即是現代人所面對、也是必需化解的一種「涵攝的排斥」(inclusive exclusion)現象⁽⁴⁹⁾。然而，依照著其結構理路的脈絡，當代傳播媒體科技發達之自由民主的資本主義社會是否可能提供化解這樣一個弔詭現象的途徑嗎？爲了回答這個問題，我們有必要從審視當代傳播媒體之社會特質的角度來切入，而這正是底下要討論的課題。

伍、走進「真實/虛擬」界限模糊化的非線性世界

在前一節的一開始部份，我曾經提過，在人們的日常生活世界裡，一向，經過感官（特別是視、觸、聽、味與嗅覺等等）直接經驗到的知覺狀態，才被視爲是真實的。就此，面對面的「眼見爲憑」或「摸到才算數」，總是被人們用來當成檢驗一件事或一個現象是否真實的依據。然而，事實上，一旦人類懂得使用象徵符號，尤其是透過介體（如文字，更遑論發明了影像傳播媒體的技術）來形容或乃至塑造世界的時候，人的世界裡就存有著虛擬的成份了。因此，基本上，虛擬現象總是伴隨著文明的發展一直呈現著，所差別的只是成份的多寡或比重的輕重等等而已⁽⁵⁰⁾。然而，就整個文明發展的歷史進程來看，原本沒有真實做爲前提的話，虛擬是沒有意義的。這就是說，特別是過去，在一般芸芸眾生的日常生活世界裡，所謂的真實一直都是人們的經驗感覺中最主要的部份，虛擬的成份往往只是位居於從輔的位置而已。可是，在今天這樣一個傳播媒體科技高度發展的時代裡，人們的整個社會生活世界卻是相當程度地被傳播媒體營造出來的虛擬世界滲透著，甚至是被化約了。虛擬於是乎成爲人們日常生活中極爲重要且不可分割的部份，乃至是凌駕在真實之上的。底下，就以這樣一個歷史場景做爲討論的重點。

基本上，今天的傳播媒體以跡近無所不在的方式，把那意義漂浮遊蕩、且五光十色的符碼散灑在人們之日常生活世界裡的各個角落。就以《大陸尋奇》此電視一節目為例來說吧！電視的螢幕就像一扇窗戶，以慣性靜止的方式來安頓影像的運動，它把諸如長江三峽、新疆大沙漠、北京紫禁城、萬里長城、雲南麗江古城、或敦煌莫高佛像洞窟等等景色搬進了人們的客廳，成為家中之活動擺設的一部份。準此，很顯然的，諸如電視（或網際網路）這樣的現代傳播媒體，並不像電燈做為一種科技創新一般，主要只是用來排除黑暗，以延長「白日」這個範疇內涵的功能而已。毋寧的，它們具有著突破空間的疆界（譬如，家）的作用，把整個世界吸了進來，使得人們可以透過如 Virilio(2000)所說的，以坐著不動的極地化惰性 (polar inertia)方式介入整個世界。

在這樣的情況下，今日的資訊傳播科技創新驅除了對空間直接延伸的障礙，為人們「添加」了諸多如真實一般的虛擬經驗。這也就是說，人們只要以向內的方式來控制那以自我為中心的一點有限空間（如坐在電腦面前，按一下電腦鍵盤上的"continue"或"return"鍵、或按電鈕打開電視機），藉著諸如電波等等形式的介體，並不需要直接透過更寬廣的外面空間，也不必有任何具表觀性的接觸，即可以跨越空間的範疇，與其他人產生了互動，而且是一種 Virilio 稱之為無重量(weightlessness)的互動⁽⁵¹⁾。這是一種與實際外在世界的「實質」關係幾乎喪失之近乎昏迷的狀態(coma)，但是，它並不是以腦死為終結，而是導致一種「在家無所事事的惰性狀態」產生了出來(Virilio, 2000: 68)。我們發現，此時，在空間上，人們的中心「地方」是諸如家裡的客廳或臥室（如看電視的話）或書房（如上網的話）。而且，誠如在前面已提及過的，人們乃以座椅（進而躺椅、甚至是床）為工具的「坐著」或「靠躺著」的姿勢取代著「行走」的動作，成為人體工學關心的焦點。同時，以手的細微動作與以眼與耳為主的視聽覺來替代腳的運動，成為人體運用、也是接近（虛擬）世界的重點。於是，這就產生了如上面提到過 Virilio 所說的現象：在更多的場合與時間裡，人以「靜坐人」或乃至「靠躺人」

的樣態來呈現自己，而且，這是一種跡近「零能量」的方式在「平靜運動空間」裡呈現著「瀕死」狀態⁽⁵²⁾。

在這樣的狀況下，誠如 Virilio 所指出的，歷史原本具有的外衍時間 (extensive time) 消失了，時間變成爲一種無歷史之片刻性的內涵時間 (the intensive time of an instantaneity without history)，有的只是讓「距離/速度」的連體取代傳統的「距離/時間」的貫串。因此，「倘若時間即速度的話，速度則是讓所有的土地版圖與年代表記毀滅的透視性幻覺 (perspectival hallucination)」 (Virilio, 2000: 25)。顯而易見的，正因爲這樣一種突破空間 (甚至時間)、且往個人身上內縮操控的虛擬現象，侵佔、滲透了那依據傳統定義所歸屬的「純粹真實」⁽⁵³⁾，人類的真實感於是產生了一種由外往內縮的現象。尤其，這樣的趨勢不斷發展下去，以至於一旦人的整個世界被虛擬這個「異形」日益滲透之後，以真實做爲終極對照點之所謂「純粹真實」的傳統歷史地位也就漸漸跟著失去了意義，並且讓整個虛擬世界成爲 Baudrillard (1983) 所謂的「超真實」(hyperreal) 狀態。這樣一來，這不但爲虛擬世界平添更多令人想像與感受的空間，而且更是模糊了與真實原有相對清楚的區分疆界。尤其，符碼的延異現象不斷發酵，其結果更是使得 (傳播媒體所創造的) 虛擬世界的超真實特質發揮了蔓延而盤據的作用，它於是越了位而成爲真實的一部份。對某種類的人們 (如受高教育的年輕人) 而言，這越了位的超真實 (如上網聊天、漫遊、或線上遊戲)，甚至成爲是整個日常生活世界中最龐大、也是最重要的真實部份。

身處於這樣的特殊歷史場景裡，人們展現了更強烈之企圖圍擊 (seige) 的權力意志 (Virilio, 2000: 68)。就歷史演進的角度來看，這樣的圍擊心理包含著 Foucault (1979) 所強調發生在近代西歐世界裡 (特別是十八世紀以後) 所展現之凝視 (gaze) 的身心狀態，而且更是超越了 Debord (1983) 所說那顯眼而壯觀的展示 (spectacle) 場景，因爲人以活生生的經驗「實際」參與了虛擬世界中的角色扮演⁽⁵⁴⁾。從某個角度來看，這樣之虛擬的超真實世界爲人們的自我詮釋、認同與感應提供了更眾

多、更豐富的機會，也誘發人們有著更多的遐想，並總是帶來不必詳思、但卻令人顫抖的喜悅。然而，情形或許是如 Baudrillard 所提示的，處在這樣的時代裡，傳播媒體事實上並沒有為人們帶來任何具實質意義的社會化作用，因為實際的情形恰好是相反著。那也就是說：所謂的「社會的」乃在大眾之中產生內爆(the implosion of the social in the masses)，因為意義的所有內容為傳播媒體的優勢形式完全吸納，而這讓單單只是傳播媒體本身就足以製造事件。

尤有進之的，實際的情形甚至是，不只媒體中的訊息產生內爆，在真實世界中的媒體本身也以同樣的步法產生著內爆。而且，媒體所創造的虛擬世界更是以朦朧的超真實形式與真實世界一齊內爆。到頭來，這使得傳播媒體的定義與其明確的行動之間再也分不清楚，主從關係更是跟著一齊消失掉(Baudrillard, 1983: 100-102)。此時，意符(signifier)脫離意指(signified)的符碼化過程，產生了一種特殊的延異後效作用—短暫、立即反射、漂蕩、但常常是令人感到顫抖而願意投入的歡愉。正是傳播媒體的結構理路釋放出這樣一種足以使得人們產生極具心理立即感應效果的延異經驗，它才使得 Baudrillard 會說出「超真實比真實還真實」這樣的話。更重要的是，這種以太陽神的形式來成就酒神的精神，在過去，原本是少數人才有的，如今卻成為最多數的人都可能擁有的經驗⁽⁵⁵⁾。某個角度來說，這無疑是人類文明史中最偉大的發明之一。但是，這麼一來，所有的訊息內容很顯然地卻總是在傳播媒體中揮發掉，而且最後甚至連傳播媒體本身也跟著揮發盪盡。

總之，準此歷史的演進過程來看，McLuhan(1964)在一九六零年代所提出「媒體即訊息」的說法意味的，延伸地來說，其實已不只是訊息的終結，更是傳播媒體本身的終結，當然，更是古典西方社會思想裡崇拜「本質」意義的終結。於是，延異的意義缺乏穩定而絕對的參酌點，傳統更不再是絕對的權威，而頂多只是一個權宜的參考點而已，儘管，在這個相當特殊的歷史轉折點出現之前，它確實曾經被人們嚴肅而恭敬地供奉過。行文至此，讓我不自禁地回想到前面提過 Heidegger 的說法：

這一切都是當代傳播媒體科技做為具備貫通並統治性之解蔽作用的座架所內涵之結構性因果力發揮了作用的結果—它對自然產生了具絕暴之促逼性質的「天命」作用。

接著要談的，是有關當代傳播媒體科技所衍生的另外一個結構性特徵—非線性的統覺想像和感覺所引生的輕飄惰性感。為了對此一特徵所內涵的社會學意義有一個較為周延的認識，讓我們把討論的議題拉遠一點，從西方文明發展之歷史進程中的一個重要現象說起。這個現象是：在印刷技術發展的帶動下，至少自十八世紀的啓蒙時期以來，以文字為核心的媒體在西方社會裡顯得愈形重要。別的不說，單就「科學理性乃是啓蒙精神的具體歷史體現形式」這樣的角度來審視，有關知識的創造、修飾與傳遞所以逐漸被體制化而成為社會制度，運用文字來記載與溝通正是基本要件。職是之故，文字曾被視為是當時之「文明人」世界中一種最耀眼、也是最重要的傳播媒體⁽⁵⁶⁾。

就其體現在西方歷史場景裡所呈顯的社會屬性來看，我們不免會發現，文字代表的是一種強調思考的認知性媒體，它彰顯的特色乃表現在具線性之論證邏輯的理性思維模式上面。基本上，這樣的思維模式著重的是由一個論點推演而轉進到另一個論點，且每一個論點都必然是以理性方式（如經驗實證的科學探索程序）來銜接另一個論點。於是，這樣的理性論証方式構成了整個（特別是科學）知識體系的基本樣態，也成為敘述、理解與解釋世界如何運作的最主要依據與表現形式。但是，審諸今天電子科技的發展為傳播媒體所賦予的結構理路的特色，其展示的情形卻是有著不同的光景。

固然，以文字做為介體來進行邏輯性的意念表達，還一直是人們的重要社會活動，尤其是體現在科學知識的經營上面，但是，在人們的日常生活世界裡，經由諸如電影、電視與網際網路（甚至也包含傳統的平面媒體如報紙、雜誌或乃至漫畫書）等等媒體，以圖像（特別是具動態的影像配合著聲音）來表達心思與意念（尤其是挑動情感），卻是遠遠地有用、有效、且更是廣泛地被運用著。基本上，超越文字（或符號）

的抽象形式（因而，概念的邏輯推論），而單純（或主要）藉助影像之活動韻律的視聽覺雙重作用來營造世界並傳遞訊息，可以說是一種以虛擬的方式回歸「原始」感官的新文明形式。所以做如是說，乃因為仰賴著眼睛看得見的影像和耳朵聽得見的聲音來捕捉呈現在人們面前的景象，一直就是人類認識和感應這個世界最為原始的方式。在文明的起源時代裡，人類即透過這樣的認知與感覺方式，開始使用發聲、手勢、身體動作、或臉部表情等等方式（繼而，當然是發明言說的語言形式）來表達自己的情感、意念、或甚至抽象觀念⁽⁵⁷⁾。以這樣的說法做為基礎，我們所關心的毋寧地是：當我們特別拿它相對於以文字做為主要傳播介體的歷史情境來考察的時候，這種以虛擬方式回歸「原始」感官的新文明形式，到底產生了怎樣的特殊社會意義？

很明顯的，在以視聽覺並重的面對面溝通情境裡，人們的表達方式是深受到時空向度的限制的。基本上，只有在面對面的當下此刻時間裡、也只有在環繞著言說的兩造看得見、聽得見的空間裡，人們所表達的才可能產生實際的效果。然而，當人類發明了文字做為介體之後，整個光景有了改變。固然使用文字來傳遞訊息時，情形經常是使得人們喪失了面對面情境中視覺與聽覺所帶來的臨場效果，但是，它卻可以達到跨越時空的限制而產生某種的溝通效果，特別是就傳遞抽象概念而言。準此一特色、並以結構性的理路特質為基礎來關照今天的電子傳播媒體，我們於是乎不難發現，它兼具有著傳遞文字與圖像的雙重功能。更重要的是，某個程度的，它甚至可以克服時空向度的限制來進行雙向的溝通（如通過網際網路），儘管它具有的或許只是一種虛擬性的互動，訊息傳遞進行時，在時間上也有所延宕，而且，在空間上更是無法充分獲致實際面對面情境的「真實感」。然而，此一科技表現在其所營造之影像與聲音並陳的特殊情境，在當代社會裡卻是扮演著相當重要的角色，也展現著史無前例的歷史意義，值得我們予以特別關注。

依我個人的意見，在當代電子傳播媒體所呈現的種種特質當中，最值得我們特別注意的，可以說是體現在經由虛擬性與時空延宕性，結合

著影像與聽覺並重（而不是在於文字）的傳播內容所衍生的延異現象上面。針對著影像結合著聽覺效果的傳播內容，它對人們所可能提出的基本要求，並不是如文字媒體所強調之抽象理念的邏輯推演，而是透過不時異動的畫面與聲音來營造人們的統覺(appreciative)想像與感覺，並進而確立了「事實」⁽⁵⁸⁾，也藉此說服人們接受所欲傳遞的訊息。在這樣的情境裡，人們需要的，基本上是對既顯事物的視覺強度 (the strength of vision for the obvious)，頂多再加上聽覺效果(Taylor & Saarinen, 1994: Naivete 4)。因此，它所呈現的光景本質上是一種深具裝扮性質的表演形式⁽⁵⁹⁾，而不是古典知識份子強調的純粹論辯與德行的矜持。此時，以代數為表徵的理性演繹形式被扳轉到以幾何圖形為張本的表達方式。結果是，在人們身上產生實際效應的，並不是透過理性邏輯思維的認知方式，而是經由純粹直觀的圖像感應。這本質上是一種重視美感的經驗感受營造，而不是依靠知識為底蘊來進行細膩而緻密的理性思辨。

於是乎，體現在當代「成熟」之資本主義社會的電子傳播媒體裡，那些掌握有傳播訊息的「創意人」，常常即利用濃縮而焦點化的扣人心絃手法來剪接虛擬影像的轉換、並配合著誇大、煽情、且極具娛樂性質的語言，構作著一片接一片的「故事」情節。在這中間，他們藉著創造一些微小細節、但往往是具新鮮突兀感的情節變化來喬裝打扮，為的是以極其廉價的方式來挑動人們的情緒。同時，他們更是企圖以輕飄的美感畫面促使人們不斷想像，而把種種的慾望引誘出來。其特點是讓人們總是感到有著一種符號性的「永劫回歸」⁽⁶⁰⁾，而且是以「只此一次、但與另一次卻又有著一種虛擬、在感覺上卻可以延續」的媚俗消費行為來接近、迎合大多數人的心態，甚至以此成就人的生命意義⁽⁶¹⁾。於是，這為虛擬創造了一種無限延異的可能性，讓人們不停地想像、也不斷地感動，但一切卻只是驚鴻一瞥，稍縱即逝，留不下任何深刻的痕跡。說來，這展現的正是當代電子傳播媒體所內涵之那種「起源於無條件認可人之存在」的美學特徵。

在前面提到過，人們耗費在諸如電視或網際網路上消費著象徵符號

的時間與精力，基本上可以看成是一種（再）生產的形式。在虛擬化的「現實」世界本身（如觀看電視）或其中所進行那具象徵互惠性質的隱性互動（如網上交談），帶來的本質上更是一種由符號消費所衍生之愉悅經驗的磁滯效應。因此，這不但使得傳統生產與消費兩分的界限模糊掉，而且，更是使得生產（也是消費）的活動本身變得是相當愉悅。很顯然的，把這樣強調美學意涵之愉悅經驗感受的營造施及於延異的「生產」現象上面，創造出多元、分歧而易變的意義世界，自是可以預期、也是可以理解的⁽⁶²⁾。在此，需要特別提示的是，在透過這樣之電子傳播媒體為介體的互動當中，人們往往並不期待共享有完整共識的意義指涉以俾成就一種集體意識的形式，或祈求相互之間有著深度的瞭解以分享共同的經驗。情形毋寧是，在維持足以引起一定、且「適小」的集體（或相互）亢奮的前提下，透過符碼的溝通交流，人們為的是成就個人情緒的自我表現與自我疏解。基本上，這是一種自我按摩（或使用更重的字眼，即自我褻瀆）過程，而就在這中間，人們彼此之間既是相接近，但卻又同時是相當遠離著⁽⁶³⁾。一種 Maffessoli (1996) 所謂的「新部落」主義(neotribalism)現象於焉在其中呈現出來。

處在這種人們彼此之間既接近、但又遠離的若即若離虛擬狀況下，整個的情形往往是事情「只發生一次，而且僅只一次」，人們總是不知甚麼時候輕悄悄地來、也不知甚麼時候輕悄悄地去，一切就像輕煙一般地來去無蹤，無需有太多的罣礙。或許，正如米蘭·昆德拉(Milan Kundera)在其小說《生命中不能承受之輕》中所說的，「只發生一次的事，就是壓根兒沒有發生過的事」，一切顯得是一種沒有責任之沈重負擔的「輕」。在這樣的輕飄之中，整個情形正如米蘭·昆德拉之小說中的男主角托馬斯喜歡偷情的心境一般。他迷戀的不是那一個個的女人做為對象本身，而是每個女人身內那不可猜想的部份—每個女人不同的氣味、做愛時異於他人之百萬分之一的細微部份，是那以文化姿態隱藏在性愛之中可區別、且是努力攻克之私我領域的「珍貴」部份。一樣的，當代電子傳播媒體所創造的影像文化所以對人們產生了致命的吸引力，其關

鍵並不在於其所欲傳遞的訊息（與其對象）本身，而是其所創造的種種影像在傳遞過程中留下一些極為微細之不可猜想的留白部份。正是這個留白讓人們有著想像、遐思與感覺（當然，也包含意見）的空間，而這空間正好可以讓人們以愉悅的心境來證成自我的存在，雖然它以十分廉價的方式媚俗，而且也顯得相當漂蕩、不牢靠。

行文至此，我們有必要追問一個問題：這樣之歷史場景所以可能發生的基本結構性基架為何？無疑的，這涉及到當代社會學理論論述中的一些基本問題，其中糾結的問題甚為複雜，自然無法在此進行細緻的闡明工夫的。在這樣的場合裡所能做的，充其量只是以蜻蜓點水的方式來予以輕描淡寫了。

總之，當高度而快速發展的傳播媒體科技、自由民主的政治體制、以及資本主義的市場經濟體制三者之間產生了「三位一體」般的緊密結合之後，它們的結構理路自然也就跟著形塑出緊密接筭的情形。其結果是為人們創造出更為豐碩、虛幻、飄盪、也更令人炫惑的符號產品，也蘊生了一種的新的價值體系。無疑的，在這麼一個樣子的世界裡，正是諸如消費本身所涵蘊那具愉悅經驗的磁滯效應與隱性互動表彰的「準」互惠平等性等等特色，帶動了強調象徵價值之結構理路的孳生。尤其重要的是，這使得當代資本主義高度發展的自由民主社會的諸多實際運作（特別是許多人的自我期待），溢出了傳統馬克思主義者奉使用價值為主調的生產理路。別的不說，誠如在前面已提過的，這即讓消費已經不再是生產的自然衍生現象，而有其自衍的運作理路。只是，只有等到在一般人的消費能力普遍提升後，這樣一個自衍的理路才得以明顯浮現。而且，這又特別表現在以中產階級為主調之集體消費的美學意識裡頭⁽⁶⁴⁾。於是，情形變得相當明朗，這一切導使過去馬克思主義者所認為那內涵在資本主義之生產模式中的階級剝削關係（特別是剝削感），至少在許多人們的意識裡明顯被稀釋掉了⁽⁶⁵⁾。

緊接著，必須指出的是：特別環繞著電子傳播媒體所形成那種坐著凝視的圍擊身心狀態，基本上乃反映著一般人被導引入以消費為主調之

個人主義形態的生活方式的格局裡頭。於是，在自由民主政治體制的理路和資本主義的消費理路的雙重夾殺下，高度發展的電子傳媒媒體科技促使了徹底之個人主義的信念得以（至少在形式上）有所實踐（參看 Bauman, 2000, 2001；楚東平譯，1992）。尤其，今天，整個社會體制被強調「變成」(becoming)的結構理路（特別是來自電子傳播媒體）所制約著，人們以追求一再變成的可能性來進行活生活動，也藉此來界定存在意義。這麼一來，如十九世紀以來西方人企圖以二分之窮盡且互斥的分類方式（如資產階級/無產階級）來成就社會整體的定義與其所衍生的兩難困境，基本上並不是當代人的問題。尤其，多元化的延異現象普遍被人們經驗到，特別是在電子傳播媒體所創造之虛擬世界的不斷滲透之下，過去以二元對張分類做為必然之結構性要求的歷史格局已在逐漸瓦解當中。無疑的，於化解了這樣之分類方式長期所蘊生之兩難矛盾的選擇困境之餘，這更是給予了人們許許多多的空檔和留白。

準此立場，針對象徵符號做為生產的對象而言，既然消費本身事實上就是一種生產的形式—容或它只是以一種沒有明確消費指涉對象的自我再生產的形式來呈現，透過消費一再創造出來那飄蕩、易動而缺乏明確意指的「輕」符碼，似乎給了人們更多的詮釋和選擇空間，因此證成了所謂的自由。基本上，這種自由是一種人不必刻意努力經營、即可享用既有資源的自由，或許，唯一的條件是有閒和/或有錢吧！因此，在這樣的歷史場景裡，容或，一再不斷且自由地消費的方式，的確是讓人們有著主體性被證成的實質感覺，但是，往深處去看，這是不是正如我們在前面提到的，它卻也同時挑戰或甚至折損了啓蒙時期以人本為主幹而經營出來之主體性的歷史原意呢？這當然是一個值得進一步探討的重要課題，不過，在此不擬追問了。話雖是如此說，我還是禁不住要點出一個可能的情形，那是：固然空檔和留白帶給人們更多的選擇空間，但是卻也衍生了更多讓人迷茫的機會。尤其，在傳播媒體之體系理路的制約下，大多數的人們總是順從著體系內涵之媚俗的愉悅經驗經營出來的結構理路走著。如此，在不必奮力爭取的情況之下，事實上，絕

大多數的人們並沒有選擇自由的意願，也往往不知如何選擇自由，更是不必要有所選擇。因而，到頭來，或許，他們卻又總是逃避著自由呢！

陸、傳播媒體之體系理路籠罩下 人的自主問題——代結語

普羅米修斯把火（技術）給了人類，固然是彌補了愛比米修斯「造人」時所犯的過失，但是，他也同時帶來了一個無意的過失——人類因使用技術有成而自以為是「神祉」所生成的傲慢。當把技術表現在對自然的不斷「剝削」上面，傲慢所可能帶來的惡性後果或許是比較明顯，但是，當把技術表現在「改進」人與人之互動世界的物質介體面向時，傲慢卻是經常被隱藏住，甚至是一再被稀釋著。此時，人們非但沒有明顯感覺到如大自然所可能展現的反撲現象，他們所感受到的，毋寧甚至是更形愉悅的心理感應，因為有著更豐富的象徵意義浮蕩在四周，而以為享有著更為幸福的生命經驗。於是，人們擁抱著這樣的科技，也膜拜著這樣的科技，並視為是文明高度發展最重要的「正面」表徵。然而，情形只是如此嗎？傳播媒體科技所連帶引來的那個傲慢，到底是以怎樣的方式隱了形？這對整個人類文明的推進又有何意涵？這些都是在結束本文之前值得追問的課題，底下，就讓我試著來表示一點個人的意見吧！

首先要談論的是特別指向電子傳播媒體。在過去人們可見到的經驗裡，電子傳播媒體做為當代人類文明中最耀眼的一種科技介面，它經常是不自主地把歷史意義的深度悄悄地給撤銷掉。或者，以較為保守的態度來說，深度變成只不過是媒體介面一層層片斷而快速呈現之一定程度的代名詞而已⁽⁶⁶⁾。於此，在過去的時代裡，人們努力透過歷史延續來塑造傳統性的用心，基本上是活生生地被撕裂。因此，假如人性有永恆的一面、而且永恆一直是人類不間斷追求的美夢的話，那麼，在這樣一

個傳播媒體企圖只是以易變、斷裂、漂蕩的方式來拼湊圖像的歷史格局理，這個永恆應當以怎樣的方式來呈現而供奉呢？

在前面已經提起過，電子傳播媒體形塑出來的「社會」，基本上是一個以流行風尚為基調的結構形態。顯而易見的，在這樣一個強調以流行風尚的方式來消費象徵符號的格局裡，整個歷史場景變成是：人們必須把串起大片個別事件的整體「事情」意義讓渡給片面的單獨事件，也把整體人格的認同(identities)讓渡給不時浮動之暫時性的差異。而且，人們更往往是把有著穩固堅定內涵的實質讓渡給一再漂蕩而易動的片面關係。於是，所有的事物（務）變成只是以一種相互關聯，但卻又是流動不居的方式來表現著。在這中間，人們沒有必要對深藏於任何事與物之「底下」處位(*under-standing*)進行著所謂的瞭解(*understanding*)，因為一切並沒有深度；有的話，頂多只是觸及著相互處位(*inter-standing*)的所謂互通(*interstanding*)關係而已(Taylor & Saarinen, 1994: *interstanding* 2)。本質上，這樣的互通是關係的(*relational*)、但卻缺乏了辯證的(*dialectical*)性質，是相連的(*connective*)、但不是綜合的(*synthetic*)，是協同的(*associative*)、但不是合一的(*unitive*)。尤其，「相互」(*inter*)的「之間」(*between*)既非整體化的(*totalizes*)，也非「整體化」之前提下的破碎(*fragments*)狀態(Taylor & Saarinen, 1994: *interstanding* 8)。

在這樣的情況之下，體現在今天人們的生活世界裡的，基本上，毋寧地是一種由臨時相連與相關而拼湊出來之短暫、且近乎任意武斷的即興而應時的協同「關係」，它缺乏具辯證與綜合特質的合一作用。假若這是當今我們用來定義人之存在的基本狀態的話，無疑的，這樣的協同關係或許可以保證人們有著較為接近絕對自由的機會，但是，這還是除不掉（甚至是加深了）過去人們把孤獨（因而，焦慮與恐懼）做為思考人之存在的根本問題。假如這個問題是「永恆」所反映出來的另一個面向，那麼，難道我們靠著整天坐在電腦面前上網尋找著與匿名的「朋友」以隨興、踰越、且不用負責的「輕且薄」語言聊天「打屁」，就能去除

心中不時浮現的焦慮與對生與死的不安嗎？是的，或許，生命只是由一片片短暫的「輕」連結起來，而且，靠著不斷踰越的虛無主義，也可以使得辱名變得美麗起來。但是，假如這個情結對人類整體文明還具有意義的話，這一切還是解不開普羅米修斯與愛比米修斯共同帶來那具雙重的永恆「過失」所烙印下的歷史情結。至少，對西方人來說，情形是如此的機率，應當是相當的大才對！

當然，整個的情況是極為明顯的。以這樣的方式來質問當代人，本質上是延續著啓蒙人文精神的一種提問方式。這不免有了以尊歷史之「厚重」為不可抗拒的基本前提來詬病或責難這樣一個後現代之「輕薄」歷史特質的嫌疑。這，或許是難以否認，但是，往深處一看，後現代社會所呈現如此之輕薄且漂蕩的風格，事實上，正是在電子傳播媒體科技高度發展的條件下，啓蒙人文精神體現在自由民主之資本主義社會的一種特殊歷史表現形式。換句話說，以「輕薄」方式來表現歷史的厚重性，正是當代人類文明一種有趣而弔詭的處境。在這樣的場景裡，「輕薄」做為呈現歷史的厚重性的方式，乃纏繞著啓蒙人文精神的傳統而進行著。其情形就像把兩面鏡子面對面擺著時物的影像會無窮地相互對照下去一般，它把其原本賦予的歷史厚重感在一再對照之下給「輕薄」化，而終甚至把自我也給撤銷掉了。說來，或許，這正是啓蒙人文精神中強調個體性做為主調之厚重的理性成份特別與人類開玩笑的結果，而且也是其所以是弔詭的關鍵所在。

前面曾經提到過，Habermas 強調以建立理想的言說溝通（即所謂的理性溝通）情境，乃是使得一個社會達致和諧、進步、並趨向理性化的基本要件，甚至，這可以說是任何當代自由民主社會的焦點社會工程。基本上，這樣一個重建社會秩序的設計主張，是以「人是平等且均質」為前提之民主理念所衍生的一種轉化表現形式。簡單說，理性（轉而，理想）的溝通首先必須預設人人是平等的，就像在上帝的面前人們都有著相同被拯救的機會一般。而且，在合乎一定之社會規範的範圍內，人們更是有著相同的言論與行動機會，因而，其言論和行動必須予

以尊重。更進一步的，這也同時意味著，透過諸如教育的社會化與治療、乃至監禁等等的社會控制的機制，人們更是具有著可予以「均質」化的機會（如具有理性判斷的共識），而此一均質化的可能性使得人們可以產生「無扭曲」的溝通情況。很明顯的，Habermas 這樣的主張，乃反映著一種在樂觀自由主義者身上常可看見的「一廂情願」思惟模式。弔詭的是，在現實的社會情境裡，偏偏是有著太多的條件「阻礙」著人們進行理性溝通。而且，尤有甚者的是，基於個別利益與信念等等的考量，情形往往卻是以有意扭曲（容或是相當迂迴）的方式來創造整個溝通情境，而這表現在「惟利是圖」的資本主義社會裡尤其是明顯。

一樣的，在前面的論述當中也曾經提到過，西方世界有著以外控方式來界定人之存在價值的認知傳統。這體現在當代傳播媒體發達之自由民主的資本主義社會裡，其所具體表現、且經常被視為「永恆」的社會形式之一即是追求公眾的認可。這樣的認知傳統影響所及，人的主體性乃依靠著公眾的意見來營造，而形塑所謂的公眾意見者最為典型、且具威力的，則莫過於是透過傳播媒體（尤其是其中所鼓吹的風尚流行潮流）這樣的社會機制來進行⁽⁶⁷⁾。然而，固然，透過大眾傳播媒體來經營理性而充分表達公眾意見的溝通，可以說是當代民主社會的基本構作形式，但是，我們卻也不能忽視以這樣的表達公眾意見方式來對人們進行 Goffman (1959) 所說的印象操弄，卻又是常見的另一個面向。這樣的操作所帶來的結果最為明顯的，又莫過於是促使一種極為特殊的自我形象與自我認同的典範出現。借用 Riesman (1950) 的術語來說，這即形塑了所謂他人導向(other-directed)的人格。

再次的，在前文中更是一再提醒到，在當前傳播媒體發達的社會裡（特別是實施自由民主體制的資本主義社會），我們可以明顯看到，一些有高度企圖心的人們（如政治野心家或廣告商結合著產商等等）運用傳播媒體中的影像、聲音與文字等等，操弄著種種的象徵符號以左右人們的認知，尤其是攪動人們的心思與情緒。他們這麼做，為的是欲求說服人們接受某個意見、價值、產品、或甚至他這個人（以投一票給他）

等等。爲此，傳播媒體的操縱者從經驗之中學習到，向人們例行的日常生活世界（尤其，「無所創造」的休閒生活）極力靠攏，而企圖在平淡的日常生活中製造一連串例外、且美其名（休閒）的愉悅，是一種贏得人們青睞極爲有效的伎倆。於是，他們常常以諸如獨家新聞（尤其八卦新聞）、平易但低俗的笑話、或滑稽的動作等等，創造微小而突兀的驚奇以吸引人們的原始好奇心，並藉此營造人們的感覺和製造注意的焦點。說來，這是當前（特別是商業化的）傳播媒體慣用的一種平民均質化的媚俗做法。說它是媚俗，那是因爲他們懂得如何利用一般人普遍具有的好奇心、認同感與生理滿足快感等等身心狀態的基本「弱點」，輕易地拆除一般人的心理武裝，把他催眠成爲幾乎是一個毫無心理設防之制約反應的血肉機器。說它是平民均質化，那是因爲他們甚諳具常態分配性質的社會現象所內涵之多數法則的社會意義，而這個意義的重點即在於體認到一般人口中具均質性的假設上面，而賦予統計學上以諸如「均值 (mean) $\pm 1.96 \times$ 標準差 (standard deviation)」所代表的「信賴區間」(confident interval) 一概念極爲重要的特殊社會意義。於是，在均質的假設下，人們的特質被平準化，成爲統計學上所說同一、且獨立地分配著 (identically and indepently distributed, 簡寫爲 i.i.d.) 的組成元素⁽⁶⁸⁾。

至少，自啓蒙時期以來，西方人普遍地視諸如「貫徹自由民主的法治體制」、「追求相對公平的社會機會」與「保障人民的基本權利」等等爲社會發展的鵠的。於是，以自由主義信念（繼而，也包含了馬克思主義）所經營之厚重的大論述，成爲懷有歷史使命感的知識份子用來推動社會改造的依據。然而，一旦這些理念（至少，其基本形式）被實踐了之後，社會裡就不再需要厚重的「大論述」了。在這樣的歷史背景之下，一旦整個結構條件又是有利於那武斷、流動而漂蕩的象徵符號不停地對人們予以按摩懷柔，社會更加是不需要任何沈重而嚴肅的大論述了。人們需要的，頂多只是輕飄、柔軟、且帶娛樂性的小閒聊就可以了。尤其，武斷地操弄象徵符號成爲這個所謂後現代社會表現個人自由的基本藝

術形式之後，那些有機會操控傳播媒體的藏鏡人們更是使出渾身節數，極盡所能地來刺激人們的窺探好奇心，讓人們在一個接一個的小道消息中陶醉著。在這中間，人們並沒有完全忘記、也沒有揚棄社會正義的幽靈，它常常是巧妙地被安排進來，以俾在道德上獲得有一個最起碼的正當名分，儘管事實上人們或許並不是那麼在意。於是，在一個道德倫理標準愈形中性化的歷史格局裡，這種利用公領域來挖掘人們（特別是引起人們更多好奇窺探心理的公眾人物）之私生活領域的點點滴滴，並以此來完美化對人們（當然，特別是公眾人物）的道德要求，成為當前許許多多之媒體人自詡克盡社會責任這樣一個古典期許的最佳托辭。

顯然的，體現在當代媒體世界裡的這樣的倫理訴求，經常只是一種「只求諸於他人，而不用反諸於己」的口惠行為。就古典的人文精神而言，這無疑是一個極端的諷刺。情形或許就像尼采在《查拉圖特拉如是說》一書中論及現代人時所提到的，「因此，你們說『我們是完全真實的沒有信仰與迷信的。』於是，你們挺起胸膛——但是，啊，那是空洞的胸膛！」或者，借用 Bauman (1973: 164) 的話來說，這是「一個使得人之存有狀態產生異化的世界圖像」。其實，Moscovici 也明白指出，大眾傳播媒體透過諸如廣告、民意調查的統計數字、教育性的設計、時尚與流行等等的機制設計和支配，現代社會裡的公眾早已被形塑成爲一種極具緊密體系性的「順從工業」(conformity industry) 了 (Moscovici, 1993: 104)。於是，在人們的情緒、情感、乃至整個認知體系被影像與聲音制約的一般情況下，不但人們平常有的智力普遍下降，而且似乎只有迷惑地順從著傳播媒體所營造的訊息一途了。尤其，一旦人們對道德意識的要求逐漸薄弱、而且一切被輕薄化、娛樂化，要求傳播媒體的所有從業人員具備高尚的責任倫理，似乎又是有嫌曲高和寡，也太過苛責，不是嗎？

顯而易見的，當大眾傳播媒體深嵌進入我們的日常生活世界裡而成為理所當然的一部份之後，資訊既是營造一個人之生活意義的內容，也

是生活必需的手段。這樣同時是內容與手段的情形，無疑地使得資訊（因而，象徵符號）對人們的社會意義加重，當然，也因此（至少間接地）加深了人們的天命遭遇。就其內涵的結構特質而言，誠如在上面約略已提過的，今天的大眾傳播媒體是以極為體系化的理性方式來經營著人們的慾望、情緒與甚至感情。正是這樣之體系結構理路所醞釀的無意識作用，使得整個情形產生了如 Baudrillard (1981) 所說的「慾望本身可以被懸擱」（因而，情緒與情感也一樣），更是被推到一邊而不用去理會，因為整個傳播媒體體系的結構本身即可以產生極具自主性質的牽引作用，根本不需要人們的慾望做為點火的引子。因此，整個的問題癥結是在於社會結構原則的作用，而非人的心理構造上面，因為心理的感應只是結果而不是原因。

基本上，Baudrillard 這樣的結構性說法，乃建立在對人做「均質、平等、且無法發揮自主主動能力之機會」這樣的假設上面。呼應著上面所提示的說法，這樣的假設內涵著，大眾傳播媒體的結構理路對人慾望之情緒化的「理性」操弄必然是要成功的。是的，透過大眾傳播媒體所經營的符號消費，是使得人們產生了某種集體形式的歡愉狀態，但是，理論上，這也同時製造了各自自我的符號再生產現象。套用 Foucault (1979) 所使用的術語，這即意味著著常模化(normalization)與個體化同時進行著，而這正是當今傳播媒體所以具有著莫大威力的關鍵所在。常模化意涵著象徵符號所可能衍生之意指的範疇機率，有著一定的結構性的邊界限制；個體化則指向著，在這樣的邊界的限制範圍內（且經常是有著游動、漂蕩的模糊曖昧性），人們有著一定的自由選擇的機會。發展至此，根據已有的經驗結果來看，在社會結構形態日益個體化的情境裡，結構的邊界限制（特指個體化的結構原則）與人們的自由選擇機會之間，特別是透過消費的面向來表現，似乎可以讓人們獲致一定程度之妥協、互不相干、甚至兼容的空間，彼此之間可以沒有明顯的必然衝突矛盾出現。或許，正是這樣的歷史場景，使得人們更有條件以自我的身分陶醉在符號消費的歡愉狀態當中，享受著當代中產階級的生活情調。

今天的傳播媒體呈現的，像白天裡的喧譁拍賣場一般，有著太多的聲與光，讓人們感到的只是一大片的眼花撩亂，也往往莫衷一是。是的，充滿著訊息的符碼，或許讓人們覺得渺小，但是，它的多變化和易於接近，卻也常讓人們有著豐富的選擇感，而這經營出一絲絲的幸福感覺。在這樣的情境之中，還有誰願意欣賞深夜的寧靜，因為它深沈得過於嚴肅，也有著太多摸不著的孤獨神祕感，叫人透不過氣。可是，再怎麼說，一旦人們把自己呈現在媒體（特別網際網路）前面，上線者就成為一切了，人們相當容易感覺得到印象、風格、性格、與恰時(timing)等等的展現，而這更是一切之中的一切。在這中間，容或互動是充滿著無數的誤解，人們卻是不在意的，因為人們彼此之間是否有著叫人感動的真正瞭解，其實變得並不重要。此時，瞭解頂多只變成是一種支撐著行動的信仰，它是一種名分，也是一種托辭而已。人們真正在意而關心的，只是諸如在網路線上經驗了「意外」時是否有著自我喜悅的經驗。

不過，在此，必須特別提示一件事，那是：體現在今天之大眾傳播媒體中的，不管來自電視或網際網路，都是屬於平民大眾消費者，而不是菁英的。在絕大部份的現實場合理，平民大眾通常並不需要嚴肅而沈重的形上學（和倫理學），他們需要的只是充滿著娛樂趣味之政治和情慾的八卦訊息，期待能夠帶來一波又一波的意外喜悅。如此一來，當人們膜拜著銀幕上的圖像時，他們所感覺的，或許正如 Nietzsche 在《查拉圖斯特拉如是說》一書中教皇一角色膜拜一頭驢子時所說的，「起碼要比沒有形式的上帝來得好些！」(Nietzsche, 1989: 362) 如此而已！是的，物化的具體形象讓人們有著實在感，這是可予以經驗實證的，但是，問題在於人是不是還需要所謂的「精神的」東西，而且是高尙的精神狀態？若是，這就涉及了人們對生命要求「氣質」的一種文化性期待的問題了。

顯然的，單純以慾望的理性安排做為呈現主軸來經營傳播媒體，強調的是佔多數的「平凡」均值人是怎麼想、怎麼要，也引誘他們去想、去要。特別是在「提供相等的資訊傳播機會」變成整個時代的基本信念

的情況下，一種極具「去差異」的民主化過程一直在發酵著，而在這中間並不存在有甚麼的「秀異」區分的。尤其，當這中間又是缺乏「靈性啓發」的契機時，情形更加是如此。況且，在「安靜坐著」的休閒情況下，一旦讓人的靈魂在單純而直接的視聽感官的歡愉滿足中被按摩安撫著，人們更是普遍缺乏一種自覺性的不滿，或乃是只是輕微的焦慮感也不見了。正是如此一般來自傳播媒體體系之結構理路所衍生之這樣的一種「缺乏」狀態，讓人們失去了孕發靈性的氣勢。於是，今天呈現在大眾傳播媒體前的大眾，乃是猶如市場中的烏合之眾。或許，尼采所說的，是有道理。他說：「這些缺乏權力意志的人們是偽造者、是演員，常常以強烈的言辭、裝潢的美德、華麗的敗壞行爲做爲掩飾」(Nietzsche, 1989: 324-325)。

就文化創造的角度來看，這樣的平凡均質化的發展勢態，基本上會導使整個社會的象徵符號的營造工程走向缺乏文化氣勢的路子上去。特別在「客觀」而價值中立化成爲整個時代的基本信念之後，信仰多元化卻又弔詭地同時成爲人們的基本價值，這更是不免使得人們變得相當犬儒，不敢矜持自己的主見。其結果往往是，明說的是「尊重不同意見與價值」，但是，卻是一再地讓價值在生活世界裡逐漸蒸發漂蕩掉。是的，在這樣一個價值多元的時代裡，樹立一個有內涵的基本信念，確實是有違整個時代之基本理念所內涵的理路，在理智上或許是不可能允許的。於是乎，尊重任何的言論或乃至行爲，成爲唯一的「理性」理路了。無疑的，在自由民主的社會裡，正是信仰著這樣的理路，爲整個文明運作的正當性提供了現實的基礎。一方面，這促使具個人情緒性或強烈意識認同的定見有著到處流動的機會⁽⁶⁹⁾；另一方面，它也逼促了格調（乃至尊嚴）漸漸地不被人們看成是應當關心的核心課題。

總結以上所陳述的，或許，我們可以發現，靠著當代傳播媒體科技，表面上看起來，人們似乎可以在沒有別人的情況下有著更多免除孤寂噬咬的契機。但是，缺乏一種來自心靈內處的自覺做爲盤裡的底蘊，這樣依賴媒體科技來免除個人孤寂、並化解人之自我意識所衍生出來的種種

問題，終究是使得人們的心靈深處一直存在著足以引發情緒爆炸的不穩固因子。傳播學做為學院中的一門學問，應當以怎樣的方式來面對這些問題、並以此來證成自己的存在價值呢？尤其，當我們視整個學術研究成果乃是一種特殊的社會表現方式的話，傳播學做為一個學門，其所以存在的意義的重點應當是類似在於：是否有能力提供人們一種具特別啓發意義的「優越性」呢？這些都是傳播學者應該關懷的課題。

依我個人的見解，傳播學做為一門專業知識，證成其所可能扮演之社會參與角色的優越性，本質上並不在於它那既存在於學院中之權威正當性的本身，而是對人們的日常生活世界所能實際發揮說服力的多寡上面。特別就當前透過網際網路來傳播資訊和知識的發展情況來看，單單就人文與社會學科而言，未來的學院知識勢必需要與來自人們之日常生活世界（特別來自傳播媒體）裡的種種知識（包含常識）相互競爭。這意味著學院的圍牆將被衝破，而權威、主權、正當性等等概念將在認知上喪失了主導的地位。在這樣的情況之下，就整個人類文明的運作理路而言，十八世紀的「啓蒙」形式上將會終結。特別是當網絡空間 (cyberspace) 逐漸成為未來人類世界不可忽視、且分享著主導作用的社會「客體」之後，其所呈現的特徵—虛擬與真實之間界限的模糊化以及影像主導人類之認知與意識的一般趨勢—將在地意涵著，整個歷史場景所呈現的是一種「實作總是先於理論」的現象，而非過去啓蒙時期以來以理論來帶動實作（或以歷史哲學帶動歷史）的情形了，因為「在成為理論之前，理論是實作」(Taylor & Saarinen, 1994: ending the academy 9)。這麼一來，存在於學院裡的，或許將只是具經濟意義之工具性效率與效益的知識（如工程學）而已。

假若人的心靈可以遲鈍且粗糙得有如一片滿佈著石子的大地，也可以敏感纖細得有如一座電子共振器的話，那麼，到底，人類未來的文明將是如石子穩若泰山地躺在大地上一個，以不變應萬變；還是，如電子共振器一般的敏感，神經質地反應著任何經過的電波？在可預期的將來，既然傳播媒體本身做為一種教育機制，它將會對來自大學（特別是

人文與社會學科)的知識一再挑戰與一再檢證，那麼，大學的制度本身勢必是不足以保證其存在是具有著絕對的優勢價值的。因此，一旦媒體是學院的競爭對象，也是「去」學院之權威正當性的主要來源時，以研究媒體為職志之學院內的傳播學者如何自處自己這樣一個看起來相當弔詭的處境，無疑是一個不能迴避的問題。

面對著這樣的歷史際遇，傳播學者不能不思考那些與他們的專業有關之更為根本的課題的，否則，他們將會逐漸喪失了存在的正當性。就整個人類文明的發展軌跡來看，普羅米修斯和愛比米修斯所犯的雙重「過失」一直就應當是一個極為嚴肅的歷史議題，因為這是展現人類文明發展史所強調之人文精神的優勢根本形式，儘管它基本上是來自西方特殊文化歷史背景所塑造的一種說法而已。準此，推動一種新的啓蒙形式是可能、也有必要的，只是，它將以怎樣的姿態來呈現，著實是一個嚴肅而棘手的課題。對此，我個人的初步看法大致是這樣的：基本上，人們並不是、也不應是以均質而同一的方式來反映外在世界之結構理路的制約作用的。整體而言，過去的西方社會思想受到自然科學的認知模式影響太深，過於執著於以同一有效性的原則來看待社會結構理路對人所可能產生的作用。誠如在上面已經提到過的，套用 Bhaskar(1986)的概念，他們談的只是結構理路內涵的「認識可能性」，而不是考量了人之施為能量以後的「實在可能性」。既然，對整個人類文明的營造，人的個別施為具有一定的影響作用，而且，在現實的生活世界裡，事實上，人們也都有各自的實作策略來應對外在的社會結構制約。中國人常說的「上有政策，下有對策」，其實，說的就是人所具有的這種個別應對能力。因此，如何把這份力量的可能性納入思考的概念範疇當中，無疑地是未來傳播學者必須面對的基本課題。否則的話，我們只能在電子傳播科技所生成之實作至上的「天命」理路支配下，舉起臂膀一直高呼著：「人民萬歲！均值人萬歲！萬萬歲！」

註釋

- (1) 應當可以擴大到整個電子傳播媒體。
- (2) 有關這些觀點之更細緻的討論，參看葉啓政(2002b)。
- (3) 至於有關批判理論與馬克思主義之間所提出之種種主張的異與同的討論，參看 Jay(1984)，特別是該書之頁 196-275 以及頁 196 之註 1 中所援引的文獻。在後者中，個人以為，又以 Slater(1977)一書特別值得注意。另外，亦可參看廖仁義譯(1984)與 Benhabib(1986)。
- (4) 有關這樣論點的表述，除了前面提到的《文化工業》一文 (Horkheimer & Adorno, 1972) 之外，尚可參看 Adorno(1993)有關「半教養」(Halbbildung)一概念的闡述。根據 Adorno 的說法，(特別是)在文化工業盛行的社會裡，文化產品被所謂「有教養」的階級(相對於無教養的社會大眾)以一種預鑄的分類概念範疇所挾持，而使得文化欣賞變成爲一種制式的符號消費模式。對 Adorno 而言，這些看似「有教養」、但實則是「半教養」者乃以受高等教育、並擁有一定之知識水準的中產階級爲典型代表，而這恰恰是主導整個「文化工業」、乃至教育體制之運轉的領航者(同時參看 Adorno, 1978)。
- (5) 根據高宣揚(1999: 26)的研究，在西方的學術界裡，劃分所謂「現代」與「後現代」的歷史場景，比較普遍的一種說法是以第二次大戰結束後的五、六零年代做爲時間上的分界點。在此以「至少延續到 1970 年代初期」這樣的說法，當然是相當武斷，但卻是採取更加保守的說法。所以如是說，並不是以具「後現代」特質之種種社會現象出現的年代做爲標的，而是以重要論述(特別是在所謂「社會理論」的領域裡)如 Lyotard (1984 [法文版出版於 1979 年])、Baudrillard (1975 [法文版出版於 1973 年]) 等人之主要作品出版的年代做爲依據，因爲在此我談的是有關西方知識份子對文化的態度問題(同時參看王晶譯，1999：特別頁 17)。至於有關現代與後現代之分野的

討論，讀者可參看高宣揚(1999)。

- (6) 其實，這也正是整個現代西方社會思想的核心觀念，在此僅引一例來說明。譬如，在《查拉圖斯特如是說》一書中，尼采(Nietzsche)即以「超人」的可能來刻劃「人是一種只能自我超越的存在」這樣一個有關人之存在狀態的哲學家類學預設命題(林建國譯，1989)。對尼采而言，這種「超人」並不是人的升級，而是不同於人之另一種主體形式的出現。這也就是說，人們對「人」做為一種存在體，有著一定的想像(和期待)，其定義是具備有一定的內在極限，不可能完全踰越的。準此立場，假如一再的突破與超越以成就「超人」一直就是人們所期待的存在狀態的話，很明顯的，儘管所謂的「超人」在現實上是由「人」過渡來的，但是，他必然將是一種有別於一般「人」既有的存在形式的。對此一「超人」的圖像，當然，尼采有他自己的想像，也有他自己的期待，但是，這並不是在此將討論的重點，所以，也就不擬多加細論了。所以在此把尼采的「超人」概念援引出來，純然是基於轉喻套用的意思，目的為的是，在描繪當代「科技人」的特質時，希望藉著此一概念的提引，針對著西方人所持有之「人先天是具有著『缺陷』」這樣的「迷思」(myth)說法，做一些進一步的闡明，而藉此增添讀者的感受與想像空間，如此而已。
- (7) 這樣之一種由愛比米修斯之「缺陷」過失轉來對「文化」持有的特殊期待，可以說是至少啟蒙時期以來之西方知識份子所持有的一種見解。有關的討論，可參看 Bauman(1974)、Tenbruck(1989)、Brunkhorst(1992)或 Eagleton(2000: 99)(同時參看葉啟政，2000: 225-234)。
- (8) 在當代社會裡，既然高度體系化的科學知識是促進技藝發展最重要的動力，基於這樣的歷史背景，底下，將改用「科技」一詞取代「技藝」。或許，如此比較能夠貼切地表達當前此刻之歷史背景下之「技藝」的意義內涵。

- (9) 得力於現代電腦科技在文書處理上的方便，底下有一段文字即直接轉錄自本人所寫的另外一篇有關科技現象的論文。有關本人之立場更細緻的討論，請參看是文(葉啓政，2002a)。
- (10) 此乃 Husserl((1970)之用語。
- (11) 雖然流行於美國的「超人」(Superman)或「蝙蝠人」(Spiderman)漫畫(與電影)只是一種想像，但是，其所刻劃的故事，即是反映此一心態最典型的例子。
- (12) Seubold 即綜合了 Heidegger 散見各處的論作，對其此一現代科技本質的論說做了相當簡扼、但卻精闢的說明，並指出限定和強求乃是現代科技的兩個基本展現方式。同時，Seubold 指出，科技這個形式具備著物質化、齊一化、功能化、主客兩極化、謀算、貫徹和統治、生產和加工、以及耗盡和替代等八個特質。由於篇幅限制的關係，也基於本文論述宗旨的考量，在此，無法對此一呈現方式(尤其八個特質)做詳細的討論。讀者有興趣，參看 Seubold (宋祖良譯，1993: 25-56)。
- (13) 具未確定之超前「期待」的實質性質所意圖指涉的情形乃有如：人人都知道，凡人是必死的，只是不知何時而已。
- (14) 就基督教的啓示而言，這自然即是對伊甸園之源起狀態的遺忘，因此是一種沈淪。在此，我不擬對此一西方人常持有的哲學人類學存有預設做任何進一步的討論，然而，這樣的預設無疑地是為人類使用科技、並與其他動物有所分殊，提供了一個可以讓人安心的信仰依據。
- (15) 最明顯的一個例子，莫過於是利用核能科技來發電所內涵之人類的驕傲矜持。
- (16) 就科技表現在人與其自身的「物」介體上的現象而言，諸如基因改造或人工器官移植都是現成的實例。
- (17) 依我個人的意見，譬如 Habermas 畢生之研究努力的一個重要課題，即是對此一部份做細緻的分析。他以語用學(pragmatics)為基礎對溝

通現象所進行的社會分析、以及特別強調理性的「理想言說情境」(ideal speech situation) 與「溝通能耐」(Communicative competence) 的概念，可以說即是典型的例子 (參看 Habermas, 1979; McCarthy, 1979)。

- (18)換句話說，以 Habermas 這樣的區分來批判、並重構馬克思主義者的勞動說，是有著商榷的空間的。基本上，馬克思之勞動說的原始立場，並不是完全沒有佔得住腳的基礎。所以提出這麼的說法，並不是單純因為人類的任何生產勞動 (也包含行銷與消費過程) 都內涵著互動形式的存在，因而，這樣的現象法則無異讓我們可以宣示著：在社會 (概念) 的衍生序列上，生產勞動永遠居有著絕對的優位性。容或，就人類社會的發展過程來看，在經驗上，這與許是一個可以接受的「普遍」事實，然而，還是有爭議的空間。由於這個問題並不是此處所欲討論的重點，所以也就不擬多加細論了。況且，若欲認真討論它所牽涉的問題，勢必要花費相當的篇幅，這又是在此難以允許的。有鑑於此，底下，僅就 Habermas 把互動範疇從勞動一概念中區隔開這樣的論述方式，再度回歸地用來分析當代資本主義的生產體制，看看到底可能衍生怎樣的社會意義。
- (19)關於「歷史哲學建構歷史」這樣的論點，乃借自 Koselleck (1988) 對啓蒙運動之歷史意義的詮釋說法。至於有關當代社會中生產與消費之間的邏輯關係的討論，參考葉啓政(2002b)。
- (20)其中，諸如廣告創意公司、影片製作公司、唱片製作公司等等，可以說是生產象徵符號最典型的「工廠」。
- (21)這表現在網際網路中具互動性質的象徵符號生產過程裡特別明顯。
- (22)在此，必須特別提醒，這樣的說法並不是指控資本主義的體制本身是導致整個現象所發生的唯一元兇。整個情形所以發生，應當可以看成是資本主義的體制與大眾傳播科技共謀後的一種「兇殺」。其中，資本主義的體制可以說是「主謀」，而大眾傳播科技頂多只是被挾持了之不可或缺的「幫兇」。

- (23)事實上，這樣的說法乃意涵著，有些的互動形式（如家庭成員的互動）還是一直存有其「元性」，並沒有受到資本主義的生產體制予以完全制約著。
- (24)有關圖像視覺與聽覺的效果，將在下文中再討論。
- (25)特別是從「應然」的規範層面來看。
- (26)其實，更為恰當的辭彙應當是 Derrida 所提出之延異(differance)一概念(楊恆達、劉北成譯，1998a: 195-233)。關於這個概念，將在下文中再做簡單的闡述。
- (27)Berlin 所提出之積極自由與消極自由的說法即是明例(陳曉林，1986: 225-295)。又，晚近，Bauman 從消費的立場來詮釋當代社會裡自由一概念的內涵，更是一個最佳的說明(楚東平，1992)。關於後者的論點，將在後文中再提到。
- (28)有關更詳細的討論，參看葉啓政(2002b)。
- (29)參看註 17。
- (30)由於這些概念早已在西方社會學中普遍流行著，實無必要在此多此一舉地註明出處，因此，也就省略了。
- (31)參看 Bauman (1993: 244; 2000: 30-41)、Lash & Urry (1994: 309-312) 與 Rojek (1995: 72-74) 等人之著作。
- (32)做這樣之主張者最常被社會學家引述的，莫過於是 Durkheim (1964)。
- (33)這樣一個西方社會思想史上長期存在的兩難困境，反映在當代西方社會學的理論討論之中，所謂「結構/施為」的議題即是其中最熱烈的一個課題。有關的詳細討論，參看葉啓政(2000, 2003a, b)。
- (34)此處所謂「當代社會」指涉的，基本上乃是以西歐與美加為主的西方社會。
- (35)在此，我無意宣稱自由主義是存在於西方世界中的唯一歷史哲學。事實上，歷史告訴我們，至少，馬克思主義是一個顯著對峙著的另類歷史哲學，而且曾經發揮過、甚至也還一直發揮著一定的影響作

用。在此，所以特別以自由主義的信念做為主軸來討論，乃是就當前整個世界之發展趨勢的基本趨向來審視的緣故。

- (36)有關此一結構特質對整個社會學思考所帶來之理論意涵的討論，參看葉啟政(2003b)。
- (37)起碼，這個共識性的集體意識是被具有權力或有影響力者承認、供奉、安置、或設定著。
- (38)在此將特別強調的，無疑地即是傳播媒體科技所沾黏上之這種「個體化」結構性力量的實際作用。
- (39)社會整合與體系整合二概念乃來自 Lockwood(1964)，而因果共識與邏輯一致的概念則得自 Archer (1988, 1995, 2000, 2003)。有關的討論，參看葉啟政(2000: 第七與八章)。
- (40)所以使用時尚一詞來描繪，乃採其意涵之無強制、情緒化、武斷、易變、曖昧等等特性，用來刻劃當代社會的結構特質頗為貼切的緣故。
- (41)乃 Bhaskar 之用辭，與其相對應的是所謂的「認識可能性」(epistemic possibility)。有關此二概念的說明，參看 Bhaskar(1986)。
- (42)從另一角度來看，這更進而支撐了 Beck 與 Beck-Gernsheim (2002: 212)的說法，即：個體化社會中始終存在著諸如「關愛/自由」的兩難困境。Bauman(1992)亦做如此之主張。其實，這也正是當代西方社會學家普遍接受的認知模式。
- (43)嚴格說來，我們只能說，這只是西方社會思想史上對「人」與「社會」之圖像所營造的一個傳統的認知模式（甚至稱之為信仰模式，或許亦應不為過的）。
- (44)毫無疑問的，這可以說正是現代性的一種具歷史階段性的展現方式。在此，讓我重複強調：這樣的個體化的社會結構現象之得以形塑，乃與自由主義做為啟蒙理性的基本歷史內容有著密切的關係。我們甚至可以說，它其實是此一啟蒙精神予以落實的一種具體表現形式。從此角度來看，個體化的社會是表現著具持具個人主義色彩

之自由思想的一種歷史展現形式，而且，就發展進程而言，這甚至是具備著一種跡近終極性質的形式。

(45)在此，必須預先聲明，這將表現在底下所要討論的「虛擬/真實」之界限模糊化與圖像化之非線性這兩個基本特質上面。

(46)「延異」一詞乃 Derrida 所發明的一種說法，其意大致是：書寫具有雙重的功能：符號彼此之間的不與（即差異）以及符號鏈的無限性，延遲了它在某個原始意指上的終結（即遲延）。就 Derrida 的立場而言，言語的意圖只能假定是始終與其自身同一，以至在不同的時間都以同一物來重現。因此，「可反覆」的相與性之觀念本身，即預設了書寫和讀解的變異遊戲。接著，Derrida 斷言，任何存有憑藉著與自身相異，而維持著其自身。這意味著，任何的存有總是被遲延，它變成是目的，而不是本源。但是，Derrida 提醒我們，這個目的一直就是無法達致的，因為，書寫表明著，靈魂內在的自我呈現，受到偏愛言語的言語中心主義覬覦著。它實際上是一直需要有著外在的視覺標記一即體現在書面符號當中的。因而，它會以臨時性的方式重現在一系列的「不與」的讀解當中。只是，重現就是一個意指(signified)取代另一個意指的無限過程，而這種對臨時化之重現功能的依賴本身即意味著，意指遊戲絕不可能以某個永恆的起源或終點做為歸宿的。以先於或超越時間的自在狀態為言語的目的，只能通過書寫的即興遊戲於事後來予以展現。然而，此一遊戲本身即在於顛覆其自在狀態，並使之無限遲延。於是，誠如 Kearney 所說的，這樣就證明了存有是無可奈何地受到延異的侵擾(楊恆達、劉北成譯，1998b: 128-129)。有關此一概念更為詳細的討論，參看 Derrida 的著作(劉北成、陳銀科、方海波譯，1998a: 195-233；楊恆達、劉北成譯，1998b)。

(47)其根本最主要的並不是來自於科技為人類帶來的自信心理，而是此一特殊的傳播媒體科技帶來的種種「愉悅」飛揚經驗。關於此一現象的特殊社會意涵，將在下文中再討論。

- (48)有關此一概念的說明與討論，參看葉啓政(2001)。簡單說，在民主的政治體制下，諸如「人生而平等」與「天賦人權」等等的信念，暗含著「均質」的倫理意義，也因而提升了代表著「人民大眾」之「均值人」(在傳統的共產國家裡，這個「均值人」的典型即是無產階級)的正當性。但是，個人主義的信念又同時意涵著「例外」的必然性，推到極致，這即是欲求成就「超人」是一種期待。於是，如何在例行的「均值」與例外的「超越」之間找到一個平衡點，就成為當前具高度自我意識之人們所面對的問題了。
- (49) Agamben(1998: 124)認為，西歐所源起的民主體制(特指古希臘的雅典)對極權的絕對主義(absolutism)所挑戰的重點，並不是在於一個公民的品質生活—或謂「一個個體或群體特有的生活方式」(the form or way of living proper to an individual or a group)(即 Agamben 所謂的「生命性」(bios))，而是赤裸且匿名的生活—或謂「所有活生存有體(動物、人類或神祉)共有之生活著的簡單事實」(the simple fact of living common to all living beings(animals, men, or gods))(即 Agamben 所稱的「動物性」(zoe)) (同時參看 Agamben, 1998: 1)。對 Agamben 而言，正是後者這樣的赤裸生命(bare life)才是至高權予以禁制(sovereign ban)的對象。譬如，納粹之所以屠殺猶太人，並不是因為他們犯有重刑，也不是因為他們是奉獻給某個神祉的「犧牲」(sacrifice)，而是把他們當成像是蟲子般，只是一群赤裸裸的「劣等」生物體，因此「可以被殺，但卻不是被『犧牲』」(Agamben, 1998: 114)。說來，這是 Agamben(1998)對所謂「祭獻人」(Homo Sacer)之赤裸生命所賦予的一個基本特點，也是政治上之至高權對其權力施予之對象的基本樣態。顯而易見的，這句話有雙重的意涵：其一、當納粹把猶太人當成蟲子般的一群赤裸裸的「劣等」生物體(而不是做為祭神之犧牲)而加以屠殺時，他們是以優生學來確立何種人可以生存。其二、以赤裸生命做為基礎、而不是就公民的政治性意涵來確立人的價值，基本上乃是一種企圖超越政治範疇來界定人之

存在意義的人道主義，而這正是 Foucault 所說之生命政治 (biopolitics) 指向的基本歷史內涵。於是，對架出「涵攝的排斥」的「例外原則」來強調個體自由與自主的民主社會來說，生命政治的召喚有雙重的意思：個體既是至高權所施及的主體對象，同時更是擁有個體自由，是權利的持有者。這是對人做最低、且已足之（生物性）期待設定的一種表現。對前者而言，在大數法則支配下的統計「均值人」扮演著極為重要的角色；亦即：經由多數所界定的「常態性」是社會的化身。但是，就後者而言，例外狀態卻是成就「個體化」最重要的具體「常態」指標。尤有進之的是，不論是何者，例外都不再只是「例外」而已，而是成為制度性的規則。這正是 Beck 所說之「個體化」做為結構原則所欲拉拔出來的當代社會景光。

- (50)所謂虛擬指的是，人們對認為「真實」的對象（或現象）進行模擬 (simulation) 的動作所帶至的一種具化約性質的結果狀態。一般來說，模擬的效果乃由實效性 (virtuality) 來衡量。有關的討論，參看黃厚銘 (2001: 105-117)。
- (51)使用米蘭·昆德拉 (Milan Kundera) 在其小說《生命中不能承受之輕》中所用的辭彙，這就是一種沒有責任之沉重負擔的輕。對此一概念，將在下文中再進行更細緻的闡述。
- (52)基本上，這樣的生命狀態的營造，是不同於佛家所說的禪定，因為它所創造的是一個缺乏自我內在創造動能的靜止存在狀態，而且，往往只靠著在螢幕上進行虛擬互動時圖像與文字不時跳動的當中獲得暫時的喜悅（或許，也有著驚奇）來成就自己的感官滿足。
- (53)乃指在面對面情境中透過人們的感官直接經驗所塑造的真實感。
- (54)最為典型的例子莫過於是行之於網際網路上的所謂「線上遊戲」。
- (55)簡單來說，當代電子傳播媒體所創造具超真實性質的虛擬世界所以吸引人們，其最重要的關鍵乃在於它以攪動人們的情感與情緒（而非理性認知）為本來營造意義的延異。有關這一點，將在下文中再討論。

- (56)這意涵著諸如書籍、雜誌、報紙等等以文字做為表現形式的媒體是最主要的傳播媒體。由於這並不是本文所關心的重點，在此也就不擬細論如此現象所以產生的歷史條件為何的問題了。
- (57)當然，今天電子傳播媒體透過影像與聲音來營造的虛擬世界，本質上是不同於過去自然的真實世界的，因此，在此所謂「回歸原始感官」的回歸，事實上並不是以完全無損的姿態回歸到過去的相同狀態，而是一種兼具隱喻與轉喻之啟發作用的說法而已。
- (58)事實上，更恰確地說，應當只是影像(image)而已。
- (59)這即是我們在日常語言中常說的「作秀」。譬如，馬英九與陳水扁這兩個政治明星就被認為是深諳此道的兩個高手。
- (60)這是尼采的用語，在此套借來使用。
- (61)基本上，所謂的中產階級的生命觀，乃用來做為參照的典範。有關的討論，參看葉啟政(2002b)。
- (62)最為典型的是註 54 中所提到的「線上遊戲」。
- (63)有關體現在網際網路上這樣既接近又遠離之特質的闡述，參看黃厚銘(2001)。
- (64)有關後現代社會裡的消費美學化現象的討論，參看 Featherstone (1991)、葉啟政(2002b)。
- (65)有關的討論，參看葉啟政(2002b)。
- (66)假若這樣的說法是有著一定的經驗實徵基礎而可以被接受的話，那麼，其所如此，到底是基於電子傳播媒體本身內涵的結構理路使然，還是經由某些歷史條件的隨制作用所導致，當然是一個值得追問的重要課題，但是，由於這並不是在此關心的核心議題，所以也就把這樣一個問題予以懸擱，不擬做任何進一步的討論了。
- (67)事實上，我們可以說，這正是 Habermas 所以特別強調理性溝通之重要的現實社會基礎。
- (68)這可以說是人類文明史中一項重大的發明，更是構作當代社會的基本結構支架。有關的討論，參看葉啟政(2001)。

(69)譬如，當前台灣社會裡之傳播媒體對國家認同與許多社會議題上明顯地呈現出兩極（或多極）化的情形，即是一個明例。當然，在這中間，台灣社會所具有的特殊歷史背景條件，也是重要的促成因素。



智慧藏

參考書目

- 王晶譯(1999)。*《後現代性的起源》*，台北：聯經。(原書 Anderson, P. [1998]. *The origins of postmodernity*. London: Verso.)
- 宋祖良譯(1993)。*《海德格分析新時代的技術》*，北京：中國社會科學出版社。(原書 Seubold, G. [1986]. *Heideggers analyse der neuzeitlichen technik*. Munchen: Verlag Karl Alber Friburg.)
- 李華夏譯(1998)。*《資本主義的未來》*，台北：立緒。(原書 Thurow, L. C. [1996]. *The future of capitalism*. New York: W. Morrow Publisher, Inc..)
- 林建國譯(1989)。*《查拉圖斯特拉如是說》*，台北：遠流。(原書 Nietzsche, F. W. [1902]. *Also spake Zarathustra*. Leipzig: C. G. Neumann.)
- 高宣揚(1999)。*《後現代論》*。台北：五南。
- 孫周興編譯(1996)。*〈技術的追問〉*，《海德格爾選集：下集》，頁 924-954。上海：三聯。
- 陳曉林譯(1986)。*《自由四論》*，台北：聯經。(原書 Berlin, I. [1969]. *Four Essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.)
- 馮建三譯(1992)。*《廣告的符碼》*，台北：遠流。(原書 Jhally, S. [1990]. *The codes of advertising: Fetishism and the political economy of meaning in the consumer society*. London: Routledge.)
- 黃厚銘(2001)。*《虛擬社區中的身分認同與信任》*。台灣大學社會學系博士論文。
- 楚東平譯(1992)。*《自由》*，台北：桂冠。(原書 Bauman, Z. [1988]. *Freedom*. London: Open University Press.)
- 楊恆達、劉北成譯(1998)。*《立場》*，台北：桂冠。(原書 Derrida, J. [1981]. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.)
- 葉啓政(2000)。*《進出「結構-行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話》*。台北：三民。
- 葉啓政(2001)。*〈均值人與離散人的觀念巴貝塔：統計社會學的兩個概念基石〉*，《台灣社會學》，1：1-63。
- 葉啓政(2002a)。*〈科技與其人文性的安頓〉*，法鼓人文社會科學院(編)

- 《科技發展與人文重建：論文集》，頁 135-162。台北：法鼓人文社會科學院。
- 葉啓政 (2002b)。〈生產的政治經濟學到消費的文化經濟學：從階級做爲施爲機智的角度來考察〉，《台灣社會學刊》，28：154-200。
- 葉啓政 (2003a)。〈西方社會學理論思考中的一些『迷思』〉，《社會理論學報》，6(1)：1-56。
- 葉啓政 (2003b)。〈『個體化』社會學的理論意涵〉，未發表論文。
- 裴程譯 (1999)。《技術與時間：愛比米修斯的過失》，南京：譯林出版社。(原書 Stiegler, B. [1994]. *La technique et le temps: La faute d'Epimethee*. Paris: Galilee.)
- 廖仁義譯 (1984)。《法蘭克福學派》，台北：桂冠。(原書 Bottomore, T. [1984]. *The Frankfurt School*. New York: Tavistock.)
- 劉北成、陳銀科、方海波譯 (1998)。《言語與現象》，台北：桂冠。(原書 Derrida, J. [1973]. *Speech and phenomena*. Evanston: Northwestern University Press.)
- Adorno, T. (1978). On the fetish-character in music and the regression of listening. In A. Araton, & Breines (Eds.), *The essential Frankfurt School reader* (pp. 270-299). New York: Urizen.
- Adorno, T. (1993). *Theory of pseudo-culture*. *Telos*, 95, 15-38.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- Archer, M. S. (1988). *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (1995). *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (2000). *Being human: The problem of agency*. Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (2003). *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge University Press.
- Baudrillard, J. (1975). *The mirror of production*. St Louis, Mo.: The Telos Press.

- Baudrillard, J. (1981). *For a critique of the political economy of the sign*. St Louis, Mo.: Telos Press.
- Baudrillard, J. (1983). *In the shadow of the silent majorities*. St Louis, Mo.: Telos Press.
- Bauman, Z. (1973). *Culture as praxis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford, England: Blackwell.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge, England: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Cambridge, England: Polity Press.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequence*. London: Sage.
- Beck, U., Giddens, A., & Scott, L. (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Bhaskar, R. (1986). *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.
- Brunkhorst, H. (1992). *Culture and bourgeois society: The unity of reason in a divided society*. In A. Honneth & others (Eds.), *Cultural-political intervention in the unfinished project of enlightenment* (pp.145-169). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Debord, G. (1983). *Society of the spectacle*. Detroit, Michigan: Black & Red.
- Durkheim, E. (1964). *The division of labor in society*. New York: Free Press.
- Eagleton, T. (2000). *The idea of culture*. Oxford: Blackwell.
- Fatherstone, M. (1991). *Consumer culture and postmodernism*. London: Sage.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books.

- Goffman, I. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, New York: Doubleday & Co.
- Habermas, J. (1970). Technology and science as 'ideology'. In *Toward a rational society* (pp. 81-122). Boston, Mass.: Beacon Press.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the evolution of society*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Horkheimer, M., & Adorno, T.W. (1972). *Dialectic of enlightenment*. New York: The Seabury Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Jay, M. (1984). *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukacs to Habermas*. Cambridge, England: Polity Press.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lash, S., & Urry, J. (1994). *Economies of signs and space*. London: Sage.
- Lockwood, D. (1964). Social integration and system integration. In G. K. Zollschen & W. Hirsch(Eds.). *Explorations in social change* (pp.244-257). Boston, Mass.: Houghton-Mifflin,.
- Loytard, Jean-Francois (1984). *The postmodern condition : A report on knowledge*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Maffesoli, M. (1996). *The time of the tribes: The decline of individualism in mass society*. London: Sage.
- McCarthy, T. (1979). *The critical theory of Jurgen Habermas*.(second printing) Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media: The extension of man*. London: Routledge.
- Moscovici, S. (1993). *The invention of society : Psychological explanations for social phenomena*. Cambridge, England: Polity Press.
- Poster, M. (1995). *The second media age*. Cambridge, England: Polity

Press.

Riesman, D. (1950). *The lonely crowd*. New Haven, Co.,: Yale University Press.

Rojek, C. (1995). *Decentring leisure*. London: Sage.

Salter, Phil (1977). *Origin and significance of the Frankfurt School: A Marxist perspective*. London: Routledge and Kegan Paul.

Simmel, G. (1997). *Simmel on culture*. (by D. Frisby & M. Featherstone, Eds.) London: Sage.

Stephenson, W. (1967). *The play theory of mass communication*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, M. C., & Saarinen, E. (1994). *Imagologies: Media philosophy*. London: Routledge.

Tenbruck, F. H. (1989). The cultural foundations of society. In H. Haferkamp(Ed.), *Social structure and culture* (pp.15-35). Berlin: Walter de Gruyter.

Virilio, P. (2000). *Polar inertia*. (P. Camiller, Trans.). London: Sage.

智慧藏

The Destiny of Human Being Under the Shadow of Mass Media

Technique

Chi-jeng Yeh*

Abstract

The contemporary liberal capitalist society has been visibly embodied with "individualization" as its structural logic. Enforced by the highly developed mass media technique (such as TV, internet), a gigantic "cultural industry" is formed into a system in which symbol becomes a valuable commodity and is systematically manipulated through a rational way. Furthermore, it promotes "the social" to make consumption endorsed with its own nature and social logic in function as well. As long as symbolic consumption constitutes as a social mechanism carrying a unique cultural significance, the distinction between real and virtual becomes blurred and eventually unnecessary. However, the combination of image and sound as the form of presentation embedded in electronic mass media creates a situation in which, instead of a linear mode of rational thinking, a nonlinear form of appreciative imagination plays a primary role in running people's daily life into a manner of lightness. Human being is thus committed to a destiny in which history is dead and eternity is suspended.

Keywords: destiny, technique, the fault of Epimetheus, individualization, difference

* Chi-jeng Yeh is Professor at the Department of Sociology, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.