

有緣社會中的民主

劉定綱

台灣大學社會學系

摘要 對於（不只是作為政體特徵的）“民主”與“集體能動性”如何連結的想像，除了以概念擬人化的“集體人形”來構想之外，有沒有其他可能性？另外，民主對於“明晰性”的要求，即區分權力，以明確責任，出發點當然是良善的，但是，當我們越來越發現“問題”與現象越來越是相互關連之時，僅由一個擬人化的集體行動者，在一個層次上處理，似乎就會顯得越來越不足。解構主義對於“集體人形”的揭露當然表達了一種研究上的可能性，但它始終沒有告訴我們解構之後能夠看到什麼。我們嘗試走另一個路徑，援引佛學作為思考的理論資源。我們的出發點是引進龍樹在《中論》中對於“緣”的討論，並將其社會理論化為“緣的觀察”（著重在“相互依賴”如何顯露弔詭的作用）、“有緣”（著重在與常民日常語感的聯繫）與“有緣社會”（著重在其具有補充現代性社會想像的效果）。同時，我們思考的場景是“敘事”與“訊息”的分離逐漸被觀察到的“現代場景”。在此場景中，在敘事的時間性之內，與在敘事的時間性之外的“訊息”可以被觀察為分離。一個是已獲得特定姿態實現的訊息，一個是流轉於可能性場域中的訊息。透過這個區分，我們並不是要專注在可能性型態的訊息，而是要指出敘事、時間與系統三方面的可塑性。用佛學的語言來說，即是凡是因緣和合的皆是“無常的”，即相互依賴也同時是充滿變化的。



第一節 現代性的社會想像：社會中的民主

對於社會學來說，民主我們知道的很多，佛教與佛學我們知道的很少。或許，我們正進入一個轉捩點，可以試著保持開放的態度，去了解我們所不知道的，跟我們以為我們所知道的。這不見得是兩件不相關的事，而有可能是同一件事相互依賴的兩個部份。對於民主，除了理解為一種具體政治制度，社會學也認為，民主與社會各個層面的“集體能動性”有關。“集體能動性”對立於“客觀化的實在”，這個“客觀化的實在”被認為有著不同於人類所經驗到與認知到的特質。客觀化的實在人類行動的痕跡，它不來自外在於人類行動的設計者，而是來自人類自身行動的積累。對於客觀化實在，我們可以認識到它的法則，還是一樣，這個法則不來自於外在的設計者，甚至也不來自行動者自身的意圖，這個法則來自於各種個別行動彼此鏈結的方式，而行動者不見得知悉這些鏈結的方式，因此，“行動的非預期後果”來自於行動的積累，即“結構”。當現代社會將自身理解為“民主社會”時，它除了指涉我們在政治制度上的特色之外，更指涉了我們擁有某種程度上的“集體能動性”，這個“集體能動性”可以作用在各式各樣的客觀化實在之上。因此，了解結構的法則，有助於集體能動性的開展。當我們對於集體能動性的潛力有所自覺，我們可以進行社會實踐，讓客觀化的實在從“自在的”(in itself)轉變為“自為的”(for itself)。以上是社會學裡，對於“民主”、“集體能動性”與“客觀化實在”如何聯繫的默會知識。

如果我們進一步考察，這些默會知識並不單獨由社會學所主張或享有。某種程度上來說，社會學繼受並轉化了這些默會知識，且在更嚴格的方法論要求下，將其科學化與操作化。這些默會知識是否表現了社會的實貌？還是只是某些概念投射後的產



物？或許，我們不要在這麼極端的二元選項裡回答問題，我們可以模仿泰勒(Charles Taylor)的作法，把這些社會知識構成的完整圖像稱之為“社會想像”(social imaginaries)。“社會想像”不需要去處理“社會實在”為何的問題。我們可以觀察某一“社會想像”使用了什麼觀察，如何觀察。這個觀察建構了實在，雖然它往往宣稱自身反映了實在。泰勒表示：“我想用這個詞(社會想像)來指涉的，是人們想像其社會存在的方式、他們與他人和諸共處的方式、事情在他們與他們的夥伴之間進展的方式、通常可以獲得滿足的期望，以及作為這些期望之基礎的更為深刻的規範性概念與圖像”¹。因此，社會想像與每一個社會實作之間，可能存在著套套邏輯的關係。我們用某一個社會想像來想像社會實作，該社會實作或許偏離，或許符合該社會想像的期待。然後，社會想像也慢慢發生變化。

泰勒回顧“現代性的社會想像”。他追蹤的線索是“現代道德秩序的理論”(契約論)如何“逐漸滲透並轉化了我們的社會想像”²。泰勒看到的是“現代性”(的社會想像)逐漸勝利的情景。我們的問題背景則開始於這樣的“社會想像”所延伸出去的意象逐漸鬆動之際。更準確地說，鬆動的不見得是這個“社會想像”本身面臨了挑戰，而是由這個“社會想像”所延伸出去的“象徵意涵”發生了鬆動。所謂的“現代性的社會想像”，它的邏輯推演與象徵意涵可以簡述為三個部分：第一，“社會想像”的作用必須是全面的、單一的。“社會想像”是令我們社會生活的集體實踐得以進行與獲得意義的“共同理解”，也只有它是“共同理解”時，社會實作才不至於發生衝突。或者說，我們可以把表面的衝突詮釋為深度的和諧。

第二，“現代性的社會想像”含有“直接社會”(the direct-access society)的預設³。即社會中的每個成員都與社會整體直接連接，在“無中介”的意義上我們是彼此平等的。這裡的“無



中介”既指沒有階層地位與社會團體的中介，也指公民與其關心的事務之間沒有其他權威意見的中介。成員與社會整體的直接連接，也意味著一種“世界公民”的思考模式是可能的。“世界公民”可以對任何的人類事務產生關心、投入、評論與行動。“世界公民”雖然大部分時候，只是公眾事務的“觀眾”，但是，觀察與行動的界線，在世界公民這裡是模糊的。因為，世界公民可以藉由評論來行動，社會各個領域的運作，也會意識到自身受到世界公民的觀察與影響。這些現象（的整體）我們可以姑且稱之為“輿論”或“公眾意見”（public opinion）。“輿論”對於社會各個層面影響的深度與廣度的確是現代性的特徵之一，這包括輿論的影響本身，也包括對於“輿論”現象的觀察。而讓這些得以可能的正是“世界公民”的態度，這使得“公民”有可能關心自身事務以外的其他事務。或者說，“世界公民”認為，只要與社會整體有關的事物，在“無中介”的“直接社會”預設下，也與個別公民自身息息相關。

第三個現代性的社會想像所延伸出去的象徵意涵，是“集體的能動性”與“客觀化實在”的對立想像。這是一種主客對立的想像模式，也是“民主，作為理想”與“實在，作為抵抗”對立的想像模式。民主，安立於這樣的社會想像之中。某種程度上，我們也認為，只有在這樣的“社會想像”能夠在社會各個層面紮根夠深，“社會中的民主”才能獲得良好運作。因此，民主依賴社會持續提供穩定的客體，“能動”的反面是“所動”，因此，民主絕對不只是一套主體模式，也是社會客體的實在建構模式。同時，民主的運作狀態也與社會如何提供出客體的方式有關。在歐洲的十七、十八世紀，社會與基督宗教逐漸分家之際（我們一般稱此為“世俗化”或“除魅”（disenchantment）），我們如果觀察“社會如何提供客體”，我們會發現，社會逐漸拒絕宗教所提供的“客體”模式，而接受“科學”所提供的客體。當我們發現



到，“除魅、宗教改革與個體宗教是齊頭並進的”。這時候，“社會本身也逐漸被重新構想為是由個體所構成的”⁴ 這件事，與科學認為宇宙是由個別的物质所構成，不見得是兩個截然不相關的想像。十七、十八世紀的歐洲，也是霍布斯(Hobbes)與波以耳(Boyle)之爭的歐洲⁵。他們爭論的問題核心之一，是科學要提供給社會的客體性質究竟為何，我們要透過何種方法“看到”這些客體。還有，我們看到這些客體的方式，是否會與“宗教之見”重疊。霍布斯禁絕“雙重之見”的討論，他的重點就是“雙重之見”有“宗教之見”的危險，而這被霍布斯認為是英國內戰不休的原因（雙重之見意涵著社會中可以有兩種權威）。因此，當英國的政治權威歸於一尊之際，“科學提供客體給社會”也應該禁絕任何可能的雙重之見。當然，從自然科學史的角度，霍布斯與波以耳之爭，是由波以耳所提倡的實驗生活與科學社群模式獲得了勝利。但是，我們卻可以看到，對於現代性的社會想像來說，科學如何提供客體，與政治秩序的形構，不見得是沒有關係的兩塊。

有趣的是，科學提供客體給社會的功能正逐漸面臨到其他模式的競爭。最主要的競爭來自於大眾媒體。大眾媒體的特徵是，在發送者與收者之間並沒有出現諸在場者的互動。在場必須被“臆測”所取代。這種客體提供的模式，可以承受速度更快的“訊息／非訊息”的轉換。大眾媒體製造了自己的過時，也就是“以新訊息替換冗餘訊息的需求”⁶。不過，大眾媒體的另一個特徵是，觀察者很容易發現到他所接收的是，一個被觀察的世界，而不是一個如其所是的世界。大眾媒體的“實在建構”太容易被觀察到，以致於習於大眾媒體提供社會客體的公民，很容易一邊接受這些客體，作為社會溝通的前提，一邊半信半疑，不時懷疑這個“實在”有被操弄的嫌疑。



於是，“現代性的社會想像”與“社會中的民主”的聯繫，它的象徵意涵我們可以表述為以下三個概念。分別是“社會想像”、“行動”與“實在建構”。除了之前討論的，我們可以分別補充這三個概念指涉意涵。第一，關於“社會想像”，除了它具體的內容之外，“想像”也包括我們想像它“作用的方式”。在這裡，泰勒認為，“社會想像”必須作用為社會的“共識”。這個“共識”或來自生活世界，或來自正式與半正式的程序，它是民主得以運作的社會基礎。用泰勒的語言，社會想像是“使得共同實踐與廣被享有的正當感成為可能的共同理解”⁷。只有在“共同理解”滲透在所有的行動意識之內，而當所有的公民都從相同的選項中個別地做出選擇時，我們才能說“這些個體選擇融合為一個強制性的、集體的決定”⁸。這裡我們可以看到，“社會想像”在“集體主體”煉金術中被期待發揮的重要作用。

第二，關於“行動”，我們可以補充它的時間意涵與自我意涵。泰勒認為，在“直接社會”中，沒有更加真實或權威的觀點列於社會的中心。只有每個觀察者的觀點平列在社會各處。一種社會的垂直性想像消失了，這種垂直性在西方社會依賴於更高時間的基礎。透過垂直性的消失，我們才能理解，世俗時間與直接社會的聯繫。泰勒認為，這是一種“在『同時性』(simultaneity)範疇之下掌握社會的嶄新方式”，這時候“作為整體的社會，乃是由所有標示著其成員當下生活的無數事件的同時發生所構成”⁹。

“同時性”概念屬於一種對時間的全然世俗理解。因此，社會中成員的行動交織，就不牽涉到另一個時間，而能夠在世俗時間中被安置在“同時性與前後相繼的清楚關係中”。人們（的行動）彼此鏈結的方式，可以被理解為如同自然界裡的其他過程，因為它們都依循著類似的法則。透過這些法則，我們可以對人類行動擁有一種“線性式的理解”，而讓行動的鏈結方式可以被預測。



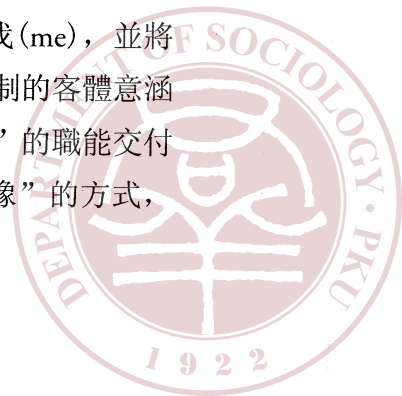
也就是說，只有在行動的線性理解中，因果關係是一個簡單的原則時，我們才能進行預測。

不過，線性系統缺乏創造力與意向性，可是，我們又可以觀察到具體行動中創造力與意向性的成份。同時，線性系統對於未來是封閉的，可是，我們卻在具體行動中在在看到“不確定性”。這時候，創造力、意向性與不確定性該如何被歸因呢？泰勒在1992年的第四次“心智與生命”會議中，參與了達賴喇嘛與科學家們的對談。他指出，西方在中世紀並不是用“自我”(self)的概念描述自己這個人。當時，傾向的用語是“靈魂”(soul)、“智能者”(intelligences)，或是使用自身的社會類屬來描述自己。但是，今日，我們會說：“我是一個自我”(I am a self)。泰勒說：

為何人們對於使用“靈魂”這個字眼變得不自在了？

為何轉而使用“自我”？部分是因為他們發現了，近來在西方人類的生命中，某些用來反思自己與處理自身事務的能力，變得具有道德與精神層面的重要性，因而影響重大。……現在我們稱自己為“自我”，則是因為自我擁有兩種形態的專注力與反思力，就是“自我控制”與“自我探索”。¹⁰

我們注意到，“自我控制”是“自我”控制“自我”，自我探索則是“自我”探索“自我”。在這兩種“自我”的模式中，“自我”同時站在“主詞”處與“受詞”處，只是意涵不同。泰勒注意到“自我控制”與“自我探索”兩種模式的緊張關係。在社會學裡，當米德(J. H. Mead)區分出主我(I)與客我(me)，並將創造力與偶然性的性質分配給了“主我”，將被控制的客體意涵分配給“客我”。並且，把調和“主我”與“客我”的職能交付給“溝通”¹¹。米德以非常符合“現代性的社會想像”的方式，



提供了一種處理“自我探索”與“自我控制”內在緊張的方式。在此，行動的線性因果想像得以被持續，而我們把線性因果所不能處理的意向性、偶然性與不確定性都歸因為“自我”的特質。也就是歸因到“行動者”身上。所以，“行動者”被假定的奇妙特質，可以讓線性行動系統在解釋上的不足之處得以被補足。然而，一旦我們從根本翻轉對於行動的線性解釋，“行動者”或“自我”本來被設定的許多特質，也馬上變得可疑了起來。

第三，關於“實在建構”，我們可以進一步補充，民主與社會客體的相互構成關係，以及“範疇化”的雙重潛力。之前我們提到，“集體主體的能動性”與“客觀化實在”的對立圖式，讓民主致力於構成“社會的主體”，或說“社會的自我”。但是，社會終究不是一個人，社會並不會感知與意識，於是，“社會的主體”或“社會的自我”只能透過某種能被觀察到的想像或虛構作用，才能構成。套用海德格在〈世界圖像的年代〉之著名命題：當人成為主體，世界也成為“世界圖像”（world picture）。這個命題我們也可以套用在社會這裡。當民主致力於成就“社會的主體”時，一個如圖像般塊狀展開的社會也相應地構成¹²。這時候，我們可以注意到民主化社會，“範疇化”的雙重潛力。一方面，所有的社會範疇都可以招喚出社會主體。例如，當“國際移工”構成一個明確的範疇，我們就可以想像這個範疇的擬人化，以及圍繞在“範疇擬人化”作用上的集體能動性。隨著，我們使用的社會範疇越來越多，例如：草莓族、低頭族、快閃族……我們的社會地圖也在水平的層面上如塊狀增生。於是，社會關係就從糾結的雜多，被疏理出同一範疇的主體面向與客觀化實在面向。

總結來說，我們想像（集體的或個體的）“行動”所牽涉到的因果關係，為一簡單的線性系統，因此，它是可以控制的。接著，我們把未來的無可預見性歸因於行動者。最後，我們藉由控



制行動者，完成對於“行動，作為線性系統”的控制。如同前面所討論的，這些預設所形成的圖像正在慢慢鬆動。“全能自我”能夠掌控一切的預設，正逐漸被揭露為一種幻覺。這表現在許多層面，我們以下列三種被精煉化的“論述”整理之：一、生活中越來越多的層面，線性系統所能解釋的範圍正逐漸被非線性系統的解釋所取代。二、“實在”被認為不再位於外在世界中，而是位於認知的運作中。因此，主體與實在的主客對立，越來越不像是反映出世界的實貌，而只是認知系統內的建構。三、自我，被發現只是一個標示，它是作為一種概念上的投射，我們找不到這個標示對應的所指物具體究竟為何。正如同“全能自我”在三方面意涵的緊緊相扣，對全能自我如同幻覺的揭露，也在三個方面緊緊相扣。全能自我的三個預設是：線性系統（與線性因果）、客觀實在想像（或說如其所是的實在）、“自我”如同我們所感受般地實存。揭露的三個方面則是：非線性系統（與遞迴性因果）、實在建構論（或說被觀察的實在）與“對自我的觀察”（這可以引導到“無我說”）。對於社會學來說，將前兩個資源整合進社會學理論的嘗試已經有許多豐富的成果（這個成果特別表現在“系統論”上面）。但是，關於自我的想像，無論是在個體或是集體層面，在社會學場域內始終是默會共識的一部分。只是，如果上述的三個方面是相互依賴地作用著，我們怎麼可能只揭露行動的非線性面向、實在的建構面向，而完全沒有對於“自我”概念重新進行界定？

第二節 龍樹論“緣起”與“緣”的 詭化作用

前面的討論，或許多少帶點“解構”主義的意味。但是，“解構”絕非我們研究的起點與終點。我們的起點是把佛教的見



地與修道，納入社會學理論的思考資源之中。這需要一定的概念與想像轉化。我們接下來會選定“緣”作為核心概念，並且，圍繞著“緣”在兩方面（佛學與社會理論）的相互作用開展我們的研究。最後，我們要評估這樣的相互關係，如何能對於我們的研究主題“現代性的社會想像”與“社會中的民主”有所助益。我們提出圍繞在“緣”周圍的概念群組，包括“緣”、“有緣”、“有緣社會”。對於我們的研究主題來說，“有緣社會”作為“直接社會”的對比與補充，以及構想“有緣社會中的民主”之具體型態，會是其中的重點。

在佛學裡，“緣”是個使用廣泛的詞，大體而言，它的語意包括了“條件”、“作用”、“認知”與“對象”。如果要整理清楚，“緣”的概念在佛學理論中所有的具體意義，對我們來說是過於困難的要求。我們僅簡介所謂的“四緣”，並且把重點放在討論龍樹在《中論》中對於“緣”的特殊使用，以及對“四緣”以“自性”（可以獨自以整體、不依賴其他事物的方式存在）存在的駁斥。

四緣分別是“因緣”、“等無間緣”、“所緣緣”和“增上緣”。按吳汝鈞的解釋，“因緣”指在事件發生中的主導因素。“等無間緣”（又稱次第緣）指前一事件的消失，才為第二事件的發生提供了一種間隙與機會。“所緣”指對象，“所緣緣”則是指作為對象的條件，後一緣字指條件而言。增上緣則是除開以上三緣的其他一切因素¹³。這裡的重點是引介龍樹對於佛學中“四緣”的緣起式解讀。首先，“緣”通常被使用在關於事物與現象如何升起的討論中。這就是日常口語常說的“因緣果報”。“果”如果就是生起的結果，那麼，因與緣通常被界定為生起的原因。因是“主因”，緣是輔助的“助緣”（即“條件”）。龍樹的討論是，如果“因緣”作為一邊，“果報”作為另一邊，而兩者不是一種“交相涉入，此起彼承”的同時呈現關



係的話，這種對“緣”的理解其實不符合“緣起”（相互依賴而生起）。也就是說，對龍樹而言，“緣與果必須處於一種同時呈現的狀態之中，才能呈現因果關係”¹⁴。如果，“因緣”具有自性，也就是說在因緣中沒有果（的潛在），那麼，因緣不可能生果。反過來也是，假如“果”具有自性，它也不可能為任何事物所生起。可是，假如，緣預先有了非潛在的果，緣也不能被視為緣。“因為果已出現，已用不著緣來作為生果的原因了”¹⁵。重點是，如果我們以“自性”來看待緣與果，那麼，緣就不是緣，果就不是果。龍樹在《中論》的〈觀因緣品〉中總結：“若果從緣生，是緣無自性”。用白話文來說，這個總結的意義是：

若有結果是從緣所生出來，則這緣便是沒有自性的，因為緣若有自性，則不能生出結果。故此，能生出結果的緣必定是無自性的緣。因此，當我們提及生起的現象，這其實是指沒有自性的生起。作為一種生的現象，它本身並沒有具備了自性的生起的性格。生只不過是由緣到果之間的一種此起彼承的關係，我們就運用“生”一詞來指稱這種關係。¹⁶

以上是對我們日常所想像、約定俗成的“因果關係”概念的“破相”。“破相”意指將這些約定俗成的見地放入觀察之中。對於佛學來說，約定俗成的見地給我們一種“客觀實在就是如其顯現之所是”的錯覺，而在此錯覺下，我們以為我們“直接”、“沒有任何反思”的所見就是真實客觀的實在。但是，從佛學的立場，約定俗成的見地其實也是一種見地。只是我們習於這種“視野”，反覆培養這種“視野”，在沒有任何對這個“觀察”進行觀察的情況下，我們誤以為這意味著“沒有觀察”。所以，佛學的理论性見地，其用意非但不是在觀察者與現象之間



加上概念的“濾鏡”，反而，它的用意在幫助你去掉“濾鏡”，尤其是“自我”的濾鏡。如果我們能對自己如何觀察的方式（這一定是習以為常的觀察方式）進行觀察，那麼，我們對於現象慢慢會有更細緻的“見地”。用系統論的語言，“對觀察的觀察”具有盲點發現的效果，不過，該觀察又構成新的盲點，如此反覆之後，我們對於現象會有更細緻的視野。在“破相”的這點上，佛學的精神與社會學是相近的，只是社會學會更重視在揭露日常觀察的社會效果，而非“苦”的效果。回到“因果關係”。對日常所使用之因果關係的“破相”，有助於發現，在約定俗成意義上的因果關係，如何將“因”置於一邊，“果”置於另一邊。在概念上預先假設“因”與“果”不具有關係，再來詢問它們的關係。但是，一如龍樹的提問，如果“因”與“果”本不具有關係，為何它們後來會神奇地具有了關係呢？

以“自性”構想的因果關係，有助於進一步穩固其他圍繞著“因果”的概念。包括：去者（運動者）、去時（運動時間）與“去”（運動）；作者（行動者）與作為（行動）；燃（作用的主體，能動）與可燃（作用的對象，所動）。對這幾個方面具有“自性”的駁斥，也是龍樹在《中論》中的〈觀來去品〉（第二）、〈觀作作者品〉（第八）以及〈觀燃可燃品〉（第十）的內容。這些討論其實與社會學所討論的“時間”、“行動者”與“能動”非常相關。這也會是我們討論“行動”時，可用的理論資源。

重點是，龍樹的論述策略是將〈觀因緣品〉放在第一，以“緣”概念的提出，來駁斥圍繞著錯誤的因果關係理解而產生的接續誤解。對於約定俗成意義上的“因果關係”而言，“緣”的概念造成了“弔詭”。關鍵在於，龍樹認為，“緣起”的正理也會進一步造成佛學概念建構的弔詭。如果我們談“因”與“果”就好，那多了一個“緣”在整個因果歸因中有何作用？龍樹之



外，佛學的一般見解會把“緣”解釋為輔助條件，所以，在“多因多果”的因果關係中，主因和助緣可以清楚分開。四緣的提出有助於穩固這個想像，當我們把“因緣”與“增上緣”分開，作為主因的緣又與其他所有的輔助條件分開了。“等無間緣”解釋了時間上的輔助條件，“所緣緣”則界定了作為對象的條件。龍樹問的是，如果我們先把“因緣”和“果”分開，再把四緣分為各種方式的輔助條件而分開，這樣的理解真的符合“緣起”的真理嗎？

經過龍樹（在大乘佛學中，龍樹被認為是八宗之祖）的調整之後，“緣”成為關鍵的概念。它的關鍵不在於它的正面解釋力。“緣”的作用，更是構成所有二元對立概念在理解上的“弔詭”。也就是說，它的作用更在於對任何概念“絕對否定”的作用。這個“弔詭”對於佛教的見地與修道來說，是個方便法門。“弔詭”越深入（這意味著“緣”拒絕輕易接受“去弔詭化”的安排），我們越能“體會”龍樹在《中論》開頭所提到的“八不否定”。“八不否定”是“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出”（《大正藏》三〇・一b）。八不否定是從否定中顯現出“中道”與“緣起”。一如緣，八不否定在四個層面造成了弔詭：生與滅、常與斷、一與異、來與出（去）。

什麼是弔詭？弔詭是區別的使用與自我指涉，在某種組合下的效果。關於弔詭的著名例子是“一個克理特人說，所有克理特人都說謊”。在這個句子中，區別的使用是“說謊與不說謊的區別”。而自我指涉是這個區別回到“自身”。所以，當我們接受，所有克理特人都說謊的前提時，那麼，這個告訴我們這個訊息的說謊者，是否說的是謊話？如果他如同前提所預設的只會說謊話，那麼，難道所有克理特人都說謊是錯的？對於八不否定來說，要化解這個弔詭很容易，但是，絕對不是利用另一個區別來“去弔詭化”，而是從邏輯與概念的世界中走出來。例如，在



我們聽到這句話的同時，我們可能會有一個模糊的直覺，認為他說的前提在現實上幾乎是不可能的。因為，如果我們要“知道所有”，我們必須擁有比“所有”更大的視野，但是，這時候我們被包括在所有之內嗎？如果是，我們如何能知道“所有”，如果不是，這個所有的宣稱是否有誤？

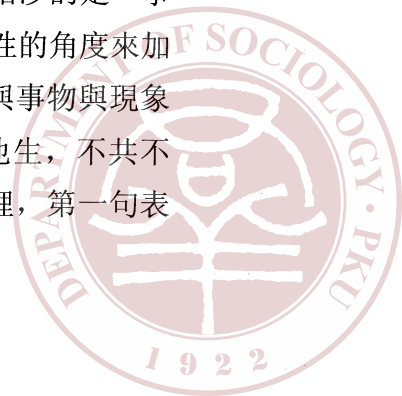
“緣”的概念有類似的效果。當我們說“因”與“果”能夠如同兩個分立概念而“真的”分開時，“緣”就告訴你，除非因中有果，果中有因，否則，“因”與“果”不會有關係。可是，這意味著“因”等同於“果”，“果”等同“因”嗎？不是。如果“因果”等同，那我們就不需要兩個概念，只需要一個概念即可。“緣”也否定二元概念相互關係的其他可能性。所以，一共四種可能性分別是“肯定”、“否定”、“兼有肯定與否定”以及“對於同時肯定與同時否定再做一次同時否定”。透過“緣”的概念，因與果既不等同，也不相異，不代表兩者的共同作用，也不代表兩者的共同否定。“緣”造成所有二元對立概念的弔詭。並且，拒絕所有以二元概念去弔詭化的嘗試，除非我們放下二元對立的概念。以“緣”來看“生滅”、“常斷”、“一異”、“來去”，也可得到類似的結論。如果生中沒有滅，滅中沒有生，生如何能生，滅如何能滅。這也是佛學為何說現象界的東西之所以會有生滅等變化，都是依據“緣起”的法則。“緣起”不是個東西，也不是什麼現象背後的神祕原理，“緣起”就是相互依賴。對於“生滅”是如此，對於“常斷”、“一異”、“來去”也是如此。

我們換個方式說明，“緣”為何會造成弔詭。當我們標示事物的性質時，我們會使用一個性質標示事物。但是，能夠以一個性質標示事物，意味著我們已經在標示事物之前使用一個“區分”。例如，如果我們說杯子是“小”的，我們在標示之前使用的區分就是“大與小”的分別。但是，在我們進行標示



時，我們並不會觀察到這個“區分”本身，用盧曼的語言，區分被留在“未標示狀態”中。如此，這個區分或是觀察，就構成了“盲點”。當我們觀察時，盲點是不可見的。如果我們對觀察進行觀察，盲點就會顯露出來。但是，那個前提又是我們依賴一個新的區分作為“盲點”。“緣”造成弔詭的原因在於，在使用區分時，“同時”對盲點進行觀察。以前面八不否定的例子。當我們以“生”標示某個事物的性質時，例如我們說“行動”的性質是“誕生性”(natality)，“緣起”的相互依賴就告訴你，當你標示行動的性質是誕生性時，誕生性與死亡性(mortality)是相互依賴的。這個相互依賴表現在“作為二元區別誕生性與死亡性的相互依賴”、“觀察者與他認識到“行動”對象的相互依賴”、以及“誕生性有著更細部組成意義的相互依賴”。最後的結果會是，當我們說行動性質是誕生性，這個誕生性與死亡也分不開關係。緣起的觀察揭露區別使用的盲點。同時，在“緣起性空”的意義下，緣起最終也揭露自身的盲點(緣/非緣的區分)。所以龍樹在〈觀因緣品〉的最後會說：“果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無”(大三〇・三b)。這意味著如果我們以“生起”的現象來看，“果、緣和非緣均不能具備自性，才可以令到生起的現象得以成立”¹⁷。所以，〈觀因緣品〉的重點就在於，否定了自性的緣，緣的空性的意涵才得以透露出來。

這樣我們才能理解，龍樹為何要駁斥“四緣”(的分立)。當我們將“四緣”基於其概念分別而視為具有自性時，四緣就不能作為緣讓事物生起。緣就不是能生的緣了。所以，當我們要使用“四緣”說明世間的因果關係時，“四緣”其實指涉的是“事物發生之間的一種互相交錯的現象，我們不可以自性的角度來加以處理”¹⁸。以“緣起”的角度看待“因果關係”與事物與現象的“生起”時，龍樹說：“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生”(大三〇・二b)。在這四句裡，第一句表



示對“自生”的否定，第二句是對“他生”的否定，第三句是對“共生”（自生加上他生）的否定，以及“無因生”的否定，最後一句則提出“無生”的主張。對於四種概念設想的“生”之方式的否定就是龍樹著名的“四句否定”。四句否定破除了全部我們能以“概念”構想的生起與因果關係之可能狀態，而代之以“刻意構想為模糊”的“無生”。因為從緣起的角度，當我們說“生”與“因果關係”時，在概念上我們往往已經預設了“能生”與“所生”的對立、因與果之間的對立。二元對立的概念創造一個假象，似乎“能生”與“所生”、因與果皆是以獨立的狀態存在。但是，從緣起的觀點，獨立的狀態不能生起任何東西，因為“獨立”預設了不與其他任何東西有著關係。既然沒有與其他事物的關係，又如何能夠生起或作為因果的其中一方呢？因此，龍樹主張“無生”。“無生”意味著“無自性”故能生起。“無生”也意味著因果關係必定是以“因中有果”、“果中有因”、互相涉入、此起彼承的關係，才能有所謂的“因果”。

最後，我們簡單整理緣的弔詭化作用。在龍樹這裡，我們發現“緣”並沒有否定所有的觀察與區分。而是，“緣”伴隨著所有觀察與區分的使用，並且同時，使得這個“觀察與區分”顯現出來。“緣”的觀察不讓我們輕易偏向二元符碼的任何一邊。當我們偏向一邊時，“緣”就消失了。為什麼這麼說呢？因為偏向二元符碼的一邊，意味著我們讓觀察所使用的區別成為不可見的盲點。但是，當“緣”在此意味著“二元符碼”兩邊同時顯現時，偏向二元符碼的一邊，讓區分變得不可見，當然，“緣”的觀察也就消失了。龍樹說：“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出”，就是取其“緣起”因而“無自性”，也因而“性空”的意義。“緣”讓生與滅同時呈現，因此，我們不說生（偏向生的一邊），也不說滅（偏向滅的一邊）。所以，緣起的另一個意涵即是“中道”。從這裡我們可以說，“緣”的觀察



並非只有解構的意涵，它有更積極的意涵是，清晰而清醒地深入到現象之中，覺知到我們的觀察與區別使用對於現象的共同構成意義。因此，緣的觀察，作為一種“經驗”，它伴隨著“空虛但是覺察”的心之體驗。在此，“弔詭”只是個過站，這個過站不是讓我們進到下一個弔詭，而是利用弔詭作為方便法門，方便我們從“現象與經驗只是自性存在，我們認知到它的時候，我們並沒有涉入其中”這樣的幻夢中醒來。

另一方面，緣的弔詭化作用，也與它具有“媒介”的作用有關。只是緣起主張，“媒介”必定與人的參與和觀察有關。而沒有獨立於人的觀察，以自性意義存在的“媒介”。我們可以後設地覺知我們的參與和觀察，如何發揮“媒介”的作用。這時候，“緣”作為一種觀察，就是在於覺知到“媒介”本身。從這個意義來說，“緣”所呈現的弔詭，來自於假設“媒介”可以獨立於觀察而存在。當我們放棄對於“媒介”的實體性預設（實體性意味著它有著獨立於觀察的實體），“媒介”更像是促成了“可能性”世界與“實現化”世界之間的“轉換”。也就是說，“媒介”是使得這個轉換成為可能的“條件”。從這個點來說，“媒介”不會抗拒任何的“實現”，也因此，不會抗拒任何的“形式”。在這個意義上，我們將“緣”定義為“促成顯現的媒介”。這個定義並不否認“顯現”的二元符碼特徵以及“形式”特徵，只是說，顯現本身並非“緣”，也非“媒介”。緣是促成顯現的條件。這裡的弔詭化作用在於，如果我們只從顯現本身去找“緣”，我們是找不到的。所以龍樹說：“若果從緣生，是緣無自性”。果意味著已經顯現出來的現象，它有著明確的形式。可是，假如“緣”要能生果，“緣”一定不是某種有著明確形式的實體。“緣”只是“促成顯現（果）的媒介”。從這個角度來看，緣只是“無自性”。



第三節 圍繞着“緣”的社會理論概念群： 緣的觀察、“有緣”的語感與“有緣社會”作為 社會想像

對於社會學來說，我們是否有可能建立關於“緣”的社會理論？當然，在前面對於龍樹的整理中，已經使用了大量的社會理論語言。這裡我們進一步追問，圍繞著“緣”社會理論化的可能性。我們可以從幾個方向來構思這個提問。第一，社會學內是否有既有的理論體系，可與“緣起”對話。第二，對於我們的研究主題（現代性的社會想像與社會中的民主）來說，“緣起”能提供給我們的作用為何。第三，社會理論畢竟與個人的修行不同，它必須依賴於概念的使用。我們頂多能做到的是，不斷地創造後設維度，讓語言與邏輯逼近自身的極限，終至某些概念慢慢喪失自身的意義。那麼，“緣”的弔詭顯現作用，我們如何以概念安置？這些提問，更進一步的用意是，把“緣”的意象與觀察方式，拉入“對現代的觀察”之中。也就是說，我們詢問的不只是“緣”的社會理論化可能性，更是“緣”作為社會理論，對現代進行觀察的可能性。也就是在現代社會中的“緣”。

在“對現代的觀察”這個大項目中，社會學也是其中的一支。作為對現代的觀察，社會學“是從『社會結構/語意』這個區別開始的”¹⁹。這個區別本身也是個語意區別。所以，當我們宣稱社會學的研究對象是“社會結構”時，我們必須讓“社會結構”在語意內呈現出來，但此同時，社會結構又必須和語意本身有別。社會“結構”作為研究對象，重點在於揭露其中的“時間形式”。但是，我們要以語意呈現“社會結構”時，我們會發現語意也有著自身的時間性。這時候我們可以說，觀察者所作出的區別（社會結構/語意），作為分析的起點，是由“弔詭”開始的。如果比較具體的說，社會學依賴於“敘事”。不論是寫



作、教學、發表，社會學必須將自身呈現為“敘事”。敘事有著自己的時間，敘事也消耗著自身的時間。所以，在敘事內，我們有開頭，有結尾，必須在結尾前解決開頭所設的論題。朝著結尾前進，就是朝向敘事的終結逼近。但是，另一方面，社會學對於結構的揭露也是以訊息的方式，對世界產生影響。這個訊息提供了潛在的可能性，我們在產生訊息的當下，不見得知道訊息何時會有影響，如何影響。從這個角度來看，社會學不隨著敘事的終結而終結。留下的訊息就如同“業”，它更常保持為“潛在的差異”，當適當的條件“和合”時，它會從潛在化為實現。

所以，雖然社會學是以“社會結構/語意”區別的弔詭作為出發點，我們還是可以觀察在語意的敘事之外，社會學作為訊息的影響世界方式。不過，這裡的影響可能就不是以“改變社會結構”的方式產生影響，而是作為“訊息”。我們進一步談“敘事”與“訊息”的關係。這不只是社會學式敘事的特徵，也是現代社會的核心特徵之一。而我們也是在這樣的場景下開始談“緣”的弔詭顯現作用，而非回到被定義為“傳統”的場景。當然，這種談法也就不同於我們原本界定社會學內容為何的“社會結構/語意”區分。更精確地說，當我們對社會學進行反思時，這也意味著對“社會結構/語意”的區分進行觀察時，我們會開始注意到“社會學對於社會結構的揭露”有著怎樣的“訊息效果”。

社會學的反思（作為社會的自我描述）一向是與“對現代的觀察”緊密相連的。當我們透過“敘事”與“訊息”的區分，觀察“社會結構”與“語意”的區分時，“對現代的觀察”會不會發生什麼變化？我們回顧了“現代性的社會想像”，我們觀察到“是哪些區分，讓這些想像可以宣稱自身是『現代性的社會想像』”。結果，我們注意到“線性行動與因果”的預設，以及“主體能動性”與“客觀化實在”的區分。現在，當我們引入新的區



分並且藉此觀察到“現代性的社會想像”的盲點時，我們可以依然緊抱著“社會想像”與“對現代的觀察”之聯繫，而宣稱“現代性的社會想像”不夠現代。因此，它必須被取代的原因是它“過時”了。這時候，我們構思的另一種社會想像（有緣社會）就會與“現代性的社會想像”（直接社會）構成“非此即彼”的二元選項，而選擇的標準是“誰比較現代”。也就是說，即使我們更替了社會想像，“現代”作為“過去/未來”的區分也依然可以發揮作用，只要我們還是不停地追問“誰比較現代，誰過時了，因此，誰必須取代誰”這些問題。“對現代的觀察”難道沒有被觀察？我們難道真的非得留在這個迴圈中，追問著誰該取代誰？這些問題化的形式，在加入“有緣社會”後，或是“敘事與訊息”的區分後會不會有所不同？“有緣社會”與“直接社會”真的是非此即彼的二元選項關係？它們不能是互補關係？

這些問題在加入“緣”的意象之後，會比較清楚。龍樹在〈觀來去品〉中說到：“已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去”（大三〇・三c）。我們只簡單地談這裡的核心意念“去時無去”。這句話的意思是“在運動正在進行的時間中，不存在去的運動”。為什麼這麼說呢？這裡的重點還是，如果我們以緣起觀察，時間和運動兩者只能同時存在，而沒有脫離運動獨自存在的“時間”。既然沒有獨立存在的“時間”，當然也沒有放諸四海皆準的“過去/未來”區分。如此，我們不說基於“過去/未來”區分的“現代性”存在，也不說現代性不存在。我們只說，現代性的區分是可被觀察的。從這點來看，當社會描述自身為“現代社會”時，以“有緣社會”的立場，我們不需要否定它，更不需要加入到“傳統/現代/後現代”的爭論中。我們只要知道，即使現代性宣稱“過去/未來”的區分可以放諸四海皆準，時間依然無自性。時間無自性，就意味著“時間是可塑的”，跟隨著觀察的方式而異。這時候，我們反而可以說，現代性的特徵



表現在“時間的可塑性”上，而非固定的線性時間框架。或說，現代性的特徵是，沒有任何的時間性基礎，可以為一切現象的框架。在這個意義上，“有緣社會”與“現代社會”是互補的。而前述的“敘事”與“訊息”之區分，也意味著“在時間性之內”（已被形塑而固定下來的時間性）與“在時間性之外”（時間還未定形，仍維持在可能性狀態，並未“塌陷”（collapse）為特定狀態）的區分。

讓我們繼續談“敘事”與“訊息”的區分。當然，這個區分並不意味“敘事”之內就沒有“訊息”，而是我們必須更明確地區分出“敘事內的訊息”與“離開敘事的訊息”兩者。敘事作為一個框架，創造內與外的差異。在敘事之內，時間在運作上是封閉的，因而是系統性的。系統產生自身的時間，並消耗自身的時間。訊息離開“敘事”之後，則留存在無始無終的“從潛在化為顯現”的“潛在場”當中。敘事產生自身的時間與封閉性，但是，敘事也產生訊息，只是這個訊息可以離開“敘事”的時間性框架，也因此，離開“說故事的人”所設想該訊息“應該”發生作用的方式。佛學將我們以說故事的方式“編織出一個現實”的狀況稱之為“無明”。在此，“無明”與所有的倫理道德的關係不是重點，“無明”就是睡夢的狀態，而我們以為這是醒著。所以，佛學要說一個關於“醒來”的故事。這個故事與所有的故事相同，都有著投射、恐懼、期待與迷惑。不同的是，在所有的故事結束之處，我們渴望下一個故事。但是，關於醒來的故事，如果我們不小心弄假成真，真的醒來了，我們就不再需要任何的故事，即使那是關於醒來的故事。這不是代表，覺醒意味著不再說故事（事實上，佛陀的弘法大量依靠著說“善巧故事”），而是當我們說故事時，我們不再陷於故事的情結當中，把虛幻的當成真實的來執著。我們知道，那只是故事。這意味著，在故事之外的訊息流轉（佛學稱此為“業”），可以為我們所觀察到。所



以，佛陀也是“知因果之人”與“知業之人”，這是因為他可以看到故事之外，人們的動心起念與各種身語意的作為，在高度複雜的長期因果遞迴關係中的作用方式。

離開敘事的訊息，成為進一步促成（下個）影響的潛在可能。用佛學的語言來說，“恰當的因緣聚合時，任何事情都可能出現。但當因緣消散，顯現也就停止”²⁰。“潛在的”沒有任何時間特徵，或說，它的時間特徵就是“等待”下一個故事將其納入，賦予它“時間性”。以佛學的語言來說，這個“訊息的潛在狀態”即是“業”（karma）。因此，佛學認為，如果我們一直等待下個故事，“業”（同時包含善業與惡業）即不會終止。

“業”有個意義是“種子”，這意味著“訊息”的可能性在其實現之前，不是實體化的該“可能性”不會被消滅。可是，訊息在從可能性化為實現的過程中，我們動心起念的方式（或說“觀察的方式”），我們正在說的故事（或說“敘事”）卻會大大的影響它的實現狀態。所以，“業”不是宿命，它是從可能性到實現的過程中，充滿可塑性的訊息。

故事開始於觀察，觀察者的介入讓“潛在的”凝結下來。因此，在這個意義上，所謂的“參與”與“行動”並不開始於物理上具實體性力量的出現，它開始於“觀察”，也就是開始於“潛在的”透過觀察者的“說故事”行動而成為“特定的”。這意味著，觀察即是行動。覺知到觀察，覺知到訊息如何從“潛在的”化為“特定的”，也是行動。我們將它稱之為“覺知行動”。當然，這裡所呈現出來的意象是民主的，也是鼓勵參與的。但是，在此的“民主”與“參與”就不只是政體或社會的特徵，它更是整個“實在”的特徵。這裡的“實在”的意義是透過“敘事”與“訊息”的區分所構成的“實在雙重化”意義。同時，這裡的“實在”並不具有固定不變的意涵，而是以“流動且易受觀察所影響與形塑”作為它自身的特徵。



爲什麼我們說這是現代社會的根本意象呢？這並非意味著，只有在現代社會中，有自身時間性的“敘事”，與不具時間性的“訊息”才是分開的。起碼我們看到了，不把自身描述爲現代社會的西元前六世紀之古印度，也有著意涵類似只是語言不同的觀察。說這是“現代社會的根本意象”只是意味這樣的分離，在現代社會中可以清楚地被觀察著，甚至成爲“社會想像”（即我們如何經驗與想像社會）的根本意涵之一。這與現代社會我們擁有更多的“敘事技術”，或者說，“觀察者的技術”²¹有關。當敘事可以與各種感官經驗共同作用，例如在“視覺”內，透過攝影、全景技術、電影等等，我們很容易看到各種時間性落差。當你拿到一台新的相機，而裡面內建了多種拍照與攝影的“時間模式”時，你會經驗到，在不同時間模式下，呈現出來的實在也會跟著不同。這時候，我們不只是在“概念”上，也在“經驗”上體會到，我們的確是活在具“時間可塑性”的“系統社會”中了。“系統性”一方面意味著“時間是可塑的”，另一方面也意味著，訊息從其潛在狀態化爲實現時，它的具體意義端視當下它被納入的故事與系統。“故事指涉”與“系統指涉”確定了當下訊息的意義爲何，而這裡系統的意義離不開觀察者的介入。所以，訊息的性質不是固定的，如果訊息真的有固定的性質可言，那這個性質也只是“具有從潛在可能性化爲現實”的潛能罷了。

大眾媒體也增加了“敘事”與“訊息”的分離被觀察到的速度。於是，圍繞著在各個方面被觀察到的“分離”，各種層次的語意形式被發展起來。其中，特別爲我們所重視的是關於“劇場”的語意，並且我們會讓“劇場”的語意參照於佛學“將我們在這個世界的經驗視如一場夢”的觀察形式。以此來想像“民主，作爲劇場”的命題。大眾媒體的重點是，“在發送者與接收者之間並沒有出現諸在場者之間的互動”²²。這個直接接觸的中斷，“一方面確保了溝通的高度自由。溝通可能性的過



剩便由此產生出來，……另一方面，兩個選擇因素起著作用：發送意願與收視興趣。……生產大眾媒體溝通的許多組織依賴於臆測：什麼是可期待與可接受的東西”²³。大眾媒體只能在假想其可能的收視團體可能會有什麼收視興趣的狀況下發送訊息。這個訊息，其作用的方式，不為在場互動所控制。對於訊息的作用方式，我們只能假想，不能確認。當然，也無法控制。在場互動很容易給我們一個想像，似乎我們可以完全控制訊息的作用方式與範圍，並且，透過對在場情境的“反身性監控”，訊息的訊息似乎被規範在一定的範圍內。姑且不論，對於在場互動的控制是否真能如此完美，大眾媒體的出現的確大幅挑戰了這個想像。在“敘事”與“訊息”分離的場景下，“社會想像”不再扮演著提供“共識”的角色。溝通自由度的提升以及明顯可見的“臆測”，讓我們很難發現到什麼具體的內容，可供作“共識”。即使如同泰勒的作法，放鬆對於“共識”的界定條件，讓“社會想像”成為共識，我們還是很難找到具有一致性的“社會想像”。因此，當我們說“有緣社會，作為社會想像”時，我們不是說“有緣社會”有著什麼具體的內容，可作為社會成員一致同意的“共識”。“有緣社會”貼緊著“敘事”與“訊息”分離的場景，它不過是對這個區分的動態關係、條件關係、緣起關係給予更細緻的觀察罷了。

基於“敘事”與“訊息”分離的現代場景，我們圍繞著“緣”進行概念建構。讓我們先破除“緣起”或“緣”是沒有任何觀察的想像。起碼，在這裡，“緣起”或“緣”被界定為不是沒有任何觀察，而是一種會造成弔詭的觀察。“緣的觀察”伴隨著所有可能的觀察形式與概念區分，在觀察的同時揭露其中的盲點，這造成該觀察的弔詭。“緣的觀察”與其弔詭化作用，可以是社會理論進一步對話的對象。希望我們的研究可以成為楔子之一，有助於更加全面對話的發生。我們圍繞的核心概念是佛學中



的“緣起”，以及予以社會理論化的“緣”（的觀察）、“有緣”（的常民語感）與“有緣社會”（的社會想像）等概念。

這三個概念有著不同的來源，也發揮著不同的作用。“緣”或“緣起”的概念當然來自佛學。除了之前整理過的，我們也可以為“緣”的概念下個社會學式操作型定義。那麼，“緣”就是“促成顯現的媒介”。它的作用是作為一種觀察形式，讓二元對立區分的弔詭得以顯現。但是，弔詭的顯現非但不起著停滯溝通的效果，它反而讓“弔詭即是媒介”，也才讓這個“弔詭媒介使得相互關係得以可能”的意涵滲透出來。

第二個概念是來自日常口語使用的“有緣”。在台灣社會的日常語言中，除了“有緣”之外，常見與“緣”相關的用語還有“緣份”、“結緣”、“投緣”、“離緣”（意指離婚）、“隨緣”、“攀緣”、“惜緣”、“上（下）輩子的緣”等等。這些概念的共同特徵是都“指涉著我們所感知到的社會關係”。有這麼多與“緣”相關的用語，一方面與我們深受佛教文化的影響有關，另一方面，也跟這些概念其實深入於我們的“社會想像”之中有關。關於“有緣”，我們結晶化它的意涵為對於“有但模糊之作用”的感知。區分出這個概念的作用在於，聯繫日常語言中與“緣”相關的語感。讓“有緣”的概念，有機會與人們“結緣”。

對於台灣社會的日常語感來說，“有緣”或許出現在這麼一個時刻：你感受到某個他人、某件事物、某個訊息或某個現象與你有著模糊的關連，這個關連觸動到“心”。但是，當你窮究這個關連的方式，使其明晰化的同時（這也意味著我們以更進一步的二元概念確定的這個關係的性質），此時，你也同時模糊地感受到“有緣”的語感不再能詮釋這個狀況。這個關係也就進入到別的時間過程當中了。“有但模糊的作用”也意味著事態的發展還是處於一種“可能性未定”的狀態，因此，我們如何觀察與



如何行動，會大大影響到，這會是個“良緣”或是“惡緣”。同時，“有緣”也意味著，當你再深入、更細緻地觀察，你會發現更多的潛在可能性與事物可能的聯繫方式。

提到“有緣”，我們一方面觀察在台灣社會中，對這個概念使用上的“語感”。另一方面，對“有緣”結晶化的定義——“有但模糊的作用”，也可以幫助我們聯繫到現代社會中“訊息”與“敘事”分離的場景。“有但模糊的作用”是流轉於“潛到場”性質未定的訊息，將要被敘事化的時刻。“有緣”是相對於觀察者而言的。對於一個人來說的“有緣”，對於另一個人來說，可能不見得如此。“有緣”相對於觀察者，更是因為它無法脫離觀察者的感知而存在。“有緣”會隨著觀察者感受到的有緣時刻，以及隨之而來對事物狀況未定的模糊認知，使得觀察者在面對具體情境時會有所不同。或許，“有緣”越多，“可能性”也越多。從這個觀點來看，“實在”的可塑性、參與性與“民主性”，我們很難脫離觀察者的認知而予以獨立的觀察。

最後，我們自己的創見是提出“有緣社會”作為另一種“社會想像”。並且，構思“有緣社會中的民主”之具體意涵。這個“社會想像”並不在“內容”或“圖像”上與“現代性的社會想像”（我們可以姑且稱之為“直接社會”）不同。“有緣社會”與“直接社會”的不同在於，它們作用的方式不同，面對“圖式”與“訊息”的方式不同，這也讓它們在看待媒介上，有完全不同的態度。基於並非“內容”的不同，而是作用方式不同的基礎上，我們可以構思“有緣社會”與“直接社會”的互補作用。什麼是“有緣社會”？當我們想像何為社會時，我們除了以“現代社會”描述自身外，我們也可以想像另外一種社會關係，這是圍繞著“觀察者”所經驗到的那個“社會”。我們提出“有緣社會”時，靈感來源是佛學的“緣的觀察”與其弔詭化作用，以及來自日常使用的“有緣”語感。界定“有緣社會”，



首先我們會嘗試的方式，是透過對比與釐清“有緣社會”與“現代性的社會想像”有何差異來思考。

對比於“現代性的社會想像”的“直接社會”。“有緣社會”的一個相對而言的意義是“媒介如何構成現象在此得以被覺知”。這個對比首先表現為“直接與媒介”的對比。“直接社會”的想像，暗示著主體與客體之間沒有任何的中介，集體能動性與客觀所動（實在）之間也沒有中介。同時，直接社會預設自身存在於世俗的時間與空間之中。這個世俗的時間與空間的內涵被假定是古典物理學的絕對時間與絕對空間，而非當代物理學的相對時間與相對空間（相對意味著時間與空間的意涵必須是其參照體系而定，在此，觀察者的重要性大幅提昇）。所以，直接社會的想像，可以輕易把自身“彷彿”置放於時間之中，在時間中，“社會人形”追求著線性的進步。

“直接社會”的社會想像，想像自身宛如一“社會人形”，身處於時間當中，對立並施加能動作用於客觀化實在，追求線性的進步，這也意味著必須不斷區分開自身與“傳統”的關係，我們越是這樣做，越能向未來借貸。“社會人形”依賴對於“範疇化”的擬人隱喻作用。按照雷可夫 (George Lakoff) 與詹森 (Mark Johnson) 的說法，“隱喻的實質是藉由一類事物去理解並體驗另一類事物”²⁴。而擬人隱喻 (personification metaphors) 則是“以人類的動機、特徵與活動表達非人的實體。……使我們得以人類的術語使世上萬事萬物具有意義——這些術語是在我們自身的動機、目標、行為、性格特徵的基礎上能夠了解的”²⁵。以“通貨膨脹”為例：“當我們由於無人真正了解的複雜的經濟與政治因素而遭受實質的經濟損失時，『通貨膨脹是敵人』隱喻，至少對於我們為何要忍受這些損失給了一個整體相合性的解釋”²⁶。我們可以進一步想像，在當代民主社會，我們碰上通貨膨脹，在一種“擬人隱喻”的想像作用下，既然“通貨膨脹”是敵人，我們



就可以集結為集體能動性，以“我們”對抗“敵人”。但是，難道通貨膨脹與我們的行動鏈結沒有關係？真的有可能把“我們”與“敵人”分開？擬人隱喻的想像掩蓋了我們以各種方式涉入這些現象的觀察與行動關連。

透過“直接社會”之集體能動性意涵，所延伸出去的“擬人隱喻”，我們才能理解何謂“生命政治”。“生命”與“政治”是兩類完全不同的經驗範疇。以“生命”來想像“政治”，就如同“擬人隱喻”一般，是以“一類事物去理解並體驗另一類事物”，也就是以生命相關的經驗去理解政治現象。在此理解下，我們與政治現象的聯繫，並非基於政治現象來自於我們行動與觀察的某種鏈結方式，而是基於以相同的“生命”圖式，我們可以往返於兩種經驗當中。因此，生命政治也是一種涉及觀察者的經驗模式。與“有緣社會”的不同，在於它不會去觀察自身如何使用“生命”圖式。而有緣社會則開始於，觀察自身的觀察如何形塑實在。在這個觀察中，“生命”圖式如何與“死亡”相互依賴，以及這個圖式如何排除“生命與死亡”之外的第三者，可以被觀察到。

“有緣社會”作為一種社會想像，假設事物、現象與觀察之間的“糾結”(entanglement)。這個“糾結”不是外在於“觀察者”或“觀察”的糾結，而是觀察者對於事物與現象有著強大的影響力，與意識高度相關的“糾結”。“糾結”意味著兩個事物與現象的聯繫，不是基於兩者之間一直存在的實體作用力，也不是與我們對其中任一部分的觀察無關。反而，對於一邊可能性的觀察（這促使其顯現為實現狀態），會促成另一邊的可能性（這未受到觀察）以特定的方式出現。糾結的作用方式，我們只能以“媒介”或“緣起”的“此有故彼有”來想像。媒介不在此，也不在彼，不在彼此之間，也不是完全不在。借用量子力學的語言，媒介具有“非定域性”(nonlocality)。在1997年，達賴喇嘛



與“新物理學”對話的“心智與生命”第六次會議中，他們即在思考（中觀）“佛學”與“量子力學”對話的可能性。談到“糾結”與“非定域性”²⁷時，達賴喇嘛即明確表示：“量子力學對現象不具實質的看法，與龍樹菩薩的思想有相似之處”²⁸。如果轉化為社會面的思考，我們可以參照“糾結”的量子力學提問方式：為什麼我們在此處所做的決定與觀察，可以對那邊的現象與事物造成影響。如果兩者之間，在當下並沒有任何實體上的聯繫？讓我們暫時避開自然科學圍繞在“神祕的遠距作用”的爭論，把重點放在社會世界的想像上。杜維明在同一場會議中提到：

新物理學的方法，強烈暗示獨領風騷的二分法將會被取代。二分法是笛卡兒與許多其他啟蒙思想家的重要主張：身與心，精神與物質，主體與客體的二元分割。這種非此即彼的思維方式必須被取代；代之以將表裡、內外、部分與整體、根與枝幹做有成果的、細膩的分層整合。這是對有限、但模糊的成果的欣賞能力，而不是只追求有限度的真實與確定，這可打開各式各樣的新可能性。²⁹

杜維明的說法提供給人文科學的洞見是，我們與被觀察的事物之間，有著共同參與的關係，而不是簡單的二元對立關係。這種二元關係假設，我們可以輕易把觀察與被觀察分開。被觀察的世界彷彿是個不受觀察影響的獨立客觀世界。由此洞見引申的是，加強對於一個人作為觀察者的“覺知”，絕對不是與科學無關的事業。另一個與我們更相關的洞見是，杜維明提到“對有限、但模糊的成果的欣賞能力，而不是只追求有限度的真實與確定”。我們從這個表述引伸出對於“有緣”的操作性定義，即對“有但模糊之作用”的感知。“有緣社會”可進一步發揮“有



緣”之“有但模糊作用”的社會意涵。這意味著，本來在社會描述中被我們當成雜訊排除掉的訊息，在此，反而可能具有重大意義。“直接社會”，它的“敘事內之訊息”非常明確。泰勒說，這是對於“現代道德秩序的理論”的意識，而這個理論必須在共同實踐的稠密領域“圖式化”³⁰。圖式化意味著我們將二元符碼之外的訊息當成雜訊（冗餘）排除掉。底下我們參考盧曼對於圖式的界定：

圖式不會迫使“重複”發生，也不會固定住行動。圖式的功能恰恰在於，在一個系統中為自己選擇的行為製造空間——這個系統已經透過自己的過去而將自己置於目前所處的狀態（而非其他狀態）中。有助於這個功能的是（不必然是概念上的）抽象化，對“某某”的忽略，無數細節的壓抑——這些細節將處境標記成唯一並且不可重複的。但抽象化也正好意味著，新的處境可以修改圖式。³¹

在盧曼的界定中，圖式不是圖像（即內容，例如“圓”），而只是“規定運作如何重複的規則（例如“如何畫圓”的規則，這個規則讓重複得以可能）。……所關乎的是形式，這些形式在持續不停的自我生產中使遞迴成為可能。亦即，使系統可以回溯到已知的東西並使那些實現這個東西的諸運作再次重複”³²。盧曼的界定，對於“社會想像”的討論方式來說，讓我們不只是看社會想像的具體“圖像”為何。他更重視“圖式”的作用方式。圖式針對的是訊息的安排方式，圖式的建立需要抽象化、對於“細節的壓抑”，以及規定運作如何重複的規則。圖式建立有助於系統在它的自我生產中使遞迴成為可能。從這個角度看，“有緣社會”與“直接社會”的對比，其意義不在於各自想像“圖像”上的差異，而是對於“圖式”的不同處理方式。



“直接社會”依賴於圖式化，排除訊息，以建立“運作上的重複”（即遞迴）。所以，“直接社會”可以說出清楚的“現代性”故事，並且，以“現代性”敘事自我描述。“有緣社會”對於訊息的處理方式，則是對“有但模糊作用”的重視，這意味著，我們不輕易排除訊息，也不追求“運作上的重複”（遞迴）。對於“二元符碼”我們則是在使用的同時觀察它，並揭露它，以“八不否定”或“四句否定”的句型使其弔詭浮現出來。最後，對於“處境”（或可譯為“情境”），“有緣社會”強調的是“每一次因緣和合都是獨一無二的”，處境不可能重複。在“生命政治”裡的尼采命題：“相同者的回歸”以及“行動創造差異”，對於“有緣社會”來說，如同幻夢。“有緣社會”主張，當因緣和合消散時，要再次以相同元素聚合是完全不可能的。這是因為，我們以為是相同者，其實，依然是以更細緻的部份元素聚合起來，而基於無常，這些細緻的組成元素不可能保持不變。所以，我們自以為是“相同者”的回歸，其實，早就截然不同。既然沒有相同者，何來差異者？既然一切和合現象皆無常，又何來（只有特定方式的）“行動，才能創造差異”之說？在日語中，安土桃山時代深受禪宗影響的茶道師千利休說過的“一期一會”即表達了這個意思。“一期一會”字義上的意義是，人的一生只有一次相會。它更深刻的意涵則在於，因為每次相會的因緣和合不同，情境不同，細緻的訊息不同，所以，每次相會都是獨一無二的。從這個角度來看，透過圖式所判斷出來的“雜訊”，其實，對於主要訊息反而有著構成性的意義。也就是說，如果我們真的排除掉“有但作用模糊”的“雜訊”，主要訊息也無法如此呈現出來。所以，與其控制雜訊，不同拓展我們的接收頻道。多層次的訊息，才能構成具有“深度”的訊息。

永恆回歸與輪迴有什麼不同？我們的詮釋是，從緣起的角度出發，輪迴只是基於認知在功能上的相續性而生成的意識之流，



這是“非一非異”的相續性而非同一者的再臨。同樣的，有緣社會標示對於種種訊息的依賴。透過緣的觀察，我們注意到，必須排除其他訊息才能整理出一個“腳本”。也正是在這個唯一的腳本中，人們才有可能將結果歸因於單一的“行動”。腳本意味著“時間順序被定型化”，對因果關係的觀察若遵循一個腳本，則這個腳本會讓“其他同樣切實的因果歸因可能性逐漸淡出”³³。這意味著，將單一的結果歸因於單一的行動，依賴一種特殊的時間順序圖式，即腳本。如同所有的圖式都會排除“二元符碼”之外其他訊息的可能性，腳本這個圖式也把其他因果歸因的可能性排除出去。在依賴“腳本”圖式的情況下，只談一個“行動”，同時，這個行動會以“同一者回歸”的方式重複著，並且造成效果封閉的結果，才是可能的。相反的，有緣社會立基於“敘事”與“訊息”區分開來的社會場景，我們注意到“腳本內的訊息”不能起著封閉全部訊息之潛在可能性的效果。“有緣社會”也以“緣的觀察”造成所有“圖式”的弔詭。這當然也會造成，有著單一因果歸因“腳本”式圖式的弔詭。如果我們不認定“腳本內的歸因方式”可以窮盡訊息的可能性，那麼，訊息作為“從潛在化為實現”，其作用範圍必定是“無始無終”的。這意味著，廣義而言的“訊息”不可能獲得敘事式的系統性與封閉性。從這個角度來看，有緣社會與生命政治，對於“行動”的界定方式，完全不同。對於有緣社會來說，行動如同“業”，留存在無始無終的訊息潛在場，基於不同的因緣和合，構成不同的顯現。對於生命政治來說，行動依賴於差異圖式，也在差異圖式中創造差異。一如盧曼所說，“（二元圖式的）抽象化也正好意味著，新的處境可以修改圖式”³⁴。行動要如何構成“差異”？答案是，它依賴“同一/差異”的二元圖式。只有在這個圖式下，我們才能判別“什麼是同一，什麼是差異”，也才能對“單一行動，構成了什麼『差異』”進行歸因。



第四節 小結：“有緣社會中的民主”——民主，作為劇場

我們正活在一個民主自我拆解的年代。弔詭的是，民主越是自我拆解，我們越覺得這才是真正的民主。阿岡本稱此狀態為“例外狀態”，我們則稱此為“民主的弔詭性”。法國大革命的經驗與盧梭對於“透明劇場”的想像，正以另一種方式重新為我們所體驗。法國大革命的經驗是以活生生的暴力，企圖透過對於“密謀政治”的全面否定，達成“透明劇場”中“公意”的形成可以為所有人同時所見的理想。我們的時代，暴力更以觀察的形式呈現。“透明劇場”的意義，更在於期待取消種種觀察中的媒介。似乎“媒介”與“真實”真的是對反的，似乎我們不是透過媒介的作用，認識到所謂的真實。

盧曼利用系統的概念處理“弔詭”與“實在”的問題。各個社會次系統皆包含了一系列“弔詭”與“去弔詭化”的安排。實在則是“在系統之內經由意義之賦予而產生出來的。當系統內運作的不一貫性——不一貫性可能因為記憶參與了系統運作而出現——獲得解決時，實在就出現了”³⁵。盧曼的處理，讓我們可以理解“分出作為實在的雙重化”。也就是說，這裡所指涉的實在不只是“如其所是的世界”，也是被觀察的實在。這個觀察甚至也包括以“真的/假的實在”進行觀察的實在。這當然會造成弔詭，因為這就是自我指涉與區別的搭配，即真的實在如果是我們使用“真/假”觀察後的產物，那它真的是“真的實在”嗎？盧曼認為，系統必須承受住這些問題，透過去弔詭化的安排解決系統內運作的不一貫性。假設這個弔詭透過“系統指涉”被解決了，那麼，“在系統內的實在”就出現了。以盧曼自己的話來陳述，他說：



如果實在在溝通中被明顯地強調（“真的”檸檬，“真的”經驗），那麼同時會被強調的就是：懷疑是可能的，或甚至是適當的。如果系統變得越複雜並越使自己暴露於激擾之下，那麼這世界便能允許越多的變異，而又無須放棄任何實在；而且系統就越能在運行時承受住：否定、虛構、“純分析的”、或是統計上的假設——這些假設遠離了如其所是的世界。³⁶

“被觀察的實在”如果經受的起弔詭、暴露於激擾之下，它就足以構成最簡單意義下的系統。然而，這個實在也就被此系統指涉侷限住了。這並不會排斥來自外界的因果影響，但是會影響我們如何進行歸因。如果我們想別種方式進行歸因，我們可能要更改實在的系統指涉。例如從經濟系統更改為政治系統。

如果問題的焦點越是從“如其所是的實在”轉到“被觀察的實在”，“弔詭”越會是核心問題。這也是我們談“有緣社會”的起點。“緣的觀察”讓區別與自我指涉交織所產生的弔詭顯現出來，這使得盲點，即一區別的使用，在使用的同時，也是可被觀察的。“緣”拒絕概念式的“去弔詭化”動作，而停留在弔詭之中。在這個意義上，“緣”讓顯現得以可能的媒介條件可以被觀察到。這個媒介條件包括人的認知與概念使用本身。“緣”讓認知與概念使用，在認知與概念使用的同時，透過“觀察你如何觀察”而被感受到。所以，“緣的觀察”讓我們停留在弔詭中，經驗到“媒介”的作用即是“相互依賴”本身。在此意義下，“媒介”不是別的什麼東西，“媒介”就是相互依賴，就是關係，就是關係發生後的後設維度。所以，最重要的“緣”，就是我們的“心”。在此意義下，我們才說“萬法唯心”。這更進一步的意思是，“除非有個意識知道某事物為某事物，否則它就不成某事物了。主體、客體彼此互相依存、互相關連，因此沒有客



體可以完全和心靈過程分開”³⁷。因此，“緣的觀察”所涉及的實在，也是“被觀察的實在”，只是這裡的觀察，並非局限於“區別的使用”，而是觀察心如何觀察。基於心與外境的相互依賴，要知道所謂的“實相”不能不從“心”下手。這也是為何佛學會強調“別人無法把實相的體驗送給你，你必須透過修行，自己去證得實相”³⁸。“緣的觀察”把弔詭的問題轉移到“心”，這並非指涉到心理系統進行去弔詭化，而是在弔詭中看到心與萬物的相互依賴。所以，心的特質是“空性”。因為“空”，所以能覺察。因為“空”，所以萬物能夠在心中顯現。也正是因為心與萬物的相互依賴，《心經》才會說：“色即是空，空即是色。色不異空，空不異色”。

“有緣”的日常語感，在我們的詮釋下，是對“有但模糊的作用”之感知。“有緣”的語感非常適合使用在與人事物的一段新關係的“初始條件”(initial conditions)中，即可能性尚未特定化，伴隨著“蝴蝶效應”的階段。然而，“有緣”絕對不是對於某一客觀處境的描述，它與“觀察者的敏感”有關。即在觀察者眼中，任何一處境都有可能是“初始條件”，這端視觀察者是否感受到現象與事物的“因緣和合”，“因緣和合”也意味著它是無常的、易變化的。所以，“有緣”的語感，可以視“觀察者的自覺”適用於許多不同的層面，而沒有太多適用上情境狀態的限制。因此，當我們問什麼是糾結的？“有緣”的語感，可以把一切都詮釋為糾結。這更多取決於“敏感的觀察者”其“自覺於觀察”的程度。“有緣社會”把“緣的觀察”與“有緣語感”延續到社會面的討論。不過，我們的著重點不在於討論社會面的“糾結”與“一日為系統，終生為系統”的系統意涵，而是放在對於“社會中的民主”的思考上。當“弔詭”作為社會形式不斷地被揭露，以致於我們很難想像有任何的“社會想像”可供作“共識”時，難道社會真的會崩潰？難道民主不再可能？在這個問題



意識下，我們思考“有緣社會中的民主”，對比並補充於“社會中的民主”。

“社會中的民主”我們之前透過泰勒的整理已經討論了很多。當然，除了泰勒的理解方式外，對於“社會中的民主”還有其他的解讀方式。例如盧曼可能會把“社會中的民主”轉換為對“社會中的政治系統”的提問。但是，如果我們把“民主”理解為也適用於“政治之外的行動領域，其政治意涵或民主意涵”時，“社會中的政治系統”的提問方式，或許顯得有些不足。更確切地說，“社會中的政治系統”是種系統指涉方式，而我們認為，民主所涉及的實在建構，比起“社會中的政治系統”這個實在的指涉方式，要來得更多。這個更多不是因為民主牽涉到另外一個社會次系統，而是因為民主與“全社會的反省媒介”，即公共領域有關。也就是說，當我們反省到“自己受到來自外面的觀察，而又不確定是誰以何種方式觀察”，那麼，我們會將自己視為“在公共領域這個媒介中是可觀察的”。可以指出，筆者這裡的描寫刻意把盧曼原文中做為主詞的“系統”替換掉了。盧曼是說，“系統將自己視為在公共領域這個媒介中是可觀察的”³⁹。也就是說，對盧曼而言，（社會）系統指涉還是在先，有了系統之後，我們才在公共領域這個“全社會的反省媒介”中，反省化身為系統的“自身”。我們的處理，則是先放下系統指涉，或假設，系統指涉並非任何時間任何地點皆以相同的方式存在。人要在具體情境中，指涉多少的系統，可能要視他所遭遇的弔詭，以及想嘗試的去弔詭化方式有關。我們不需要一指涉系統，就指涉全部的系統。指涉全部的系統，只是社會學家的期待。或著換個方式提問，假如我們指涉全部的系統，我們必定需要比全部系統更大的視野，但是，如果系統就預設著我們觀察的涉入，我們要如何取得比全部系統更大的視野？



因此，我們是同時在“系統指涉的之內與之外”來思考“全社會的反省媒介”。也就是“公共領域”。如果“有緣社會能作為公共領域”，那麼，這一定是基於預設著“緣”本身作為社會關係與觀察之得以可能的媒介。而“有緣”是對此媒介之“有但模糊作用”的感知。“有緣社會”則讓“媒介”的作用可以被觀察、被溝通、被清楚地看到。從“有緣”到“有緣社會”有個清楚的吊詭，“有緣”是對媒介的模糊感知，“有緣社會”卻可以清楚地看到媒介，這如何可能？我們的構想是透過“劇場”。不過，這個劇場就不再是“透明劇場”。透明劇場的運作是基於一假設。即我們可以昧於自身觀察的作用，把所見當成與自身觀察無關的客觀實在，在我們與實在之間，沒有中介。若有中介，那一定來自人為的操弄。透明劇場無法讓觀察者自覺於觀察。也無法讓觀察者發現，當區分出“我們與他們”在概念上的差異之後，我們與他們還是有所聯繫的。新的民主劇場，首先會像是阿鐸的“殘酷劇場”。“殘酷”是針對自己，發現自己與“被觀察的現實”之間的聯繫，如何透過自身的認知建構實在。但是，殘酷劇場把“真實”放在生命那裡，由此，我們可以獲得“生命政治”的理解。即民主與生命的關係，一直在於民主如何限縮自身，以將生命納入。也是在這個理解上，我們到達了這一節開頭所說的現代處境：民主越是自我拆解，我們越以為這才是真正的民主。“真正的民主”是限縮自身以將生命納入的民主。於是，本來我們所認為民主重要的制度框架，例如責任政治、基本人權、行政與立法的相互制衡，一一在這過程中被拆解、被懸置。而我們並不覺得這是民主的危機，反而認為此是真正民主的展現。或許，當我們不自主地渴望“透明劇場”與“德性政治”（不透明是邪惡）時，我們會直覺的感受到“民主太假了”。但是，民主本來就是劇場。它讓“實在”作為一“被觀察的實在”而現身。民主劇場內所呈現的實在，從來不是一階觀察所見到



的“如其所是”的實在。即使是“民主作為透明劇場”，該劇場內所呈現的透明性與道德性，難道不也是一個“被觀察的現實”嗎？難道我們要繼續說，這還是太假，還是不真實？那麼我們到底期待看到什麼？赤裸裸的生命？這時候我們會發現到，“Bare life”與暴力的聯繫，有多麼根深蒂固。

我們構想著新的“民主劇場”的形式。這個劇場不是讓“赤裸裸的生命”被看到，而是讓“媒介”、“條件”與“有緣”被看到，讓觀察者有機會在劇場中自覺於觀察。這也讓我們思考“民主劇場”的所在背景，即“有緣社會中的民主”。“有緣社會中的民主”並不推翻“社會中的民主”這樣的“現代性的社會想像”，“有緣社會中的民主”只是稍微更改“民主劇場”的顯現方式。它不只顯現為“外在的政體”，也顯現為“我們對於實在的參與”，這個“參與”不只透過“行動”，也是透過“觀察”達成。在新的民主劇場中，觀察與行動對於劇場的呈現，有著相同的重要性。即使我們迅速在劇場的呈現中發現觀察涉入後，自我指涉的弔詭。新的民主劇場不掩蓋弔詭，反而，更把弔詭顯現出來。與弔詭共存，迫使我們思考，媒介與有緣的居中。也讓我們逐漸開始思考，或許，假定我們與世界的關係是簡單且線性的，而可以完全控制我們所造成的動態遞迴過程，只是一個幻覺。同時，我們不需要將自身放進“只有一個實在”的參照體系中，即使那個實在是“自我”或是社會人形式的“我們”。當實在的參照體系變多，我們會發現，“自我”與“我們”是可以改變的，可以成長的。佛教徒把這個狀況稱之為“慈悲”。我們則把具有這樣作用的民主劇場，稱之為“如幻劇場”。“如幻”不是因為我們選擇在“真實/虛幻”的區分中站在“虛幻”的那邊，而是當我們放棄唯一的“實在”時，任何的真實呈現出來的時候，它都具有如幻的效果。



當然，民主還是依賴對於“集體能動性”的範疇擬人化隱喻。從佛學的立場，我們並不否定“範疇擬人化”的作用。“有緣社會中的民主”或“有緣社會中的集體人形”在肯認這個“擬人隱喻”作用上有效性的同時，提醒我們不要把故事“當真”。

“有緣社會”藉由“讓媒介得以被觀察到”，提醒我們是如何透過自身的觀察與行動“涉入”於現象之中。這讓“我們與他們”的區分只在相對上有效。舉曾提過的例子，“通貨膨脹”是敵人，可是，難道“通貨膨脹”不是我們的行動長期鏈結方式的結果嗎？如果我們能更多地看到“行動的長期隱蔽後果”，“我們與他們”的區分也就能更鬆動。當任何狀態都可被視為具有“初始條件”而深含改變的可能性，懷抱著“初心”的我們，能否更清明地觀察與行動？

注釋

- 1 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2008），48。
- 2 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2008），55。
- 3 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2003），chap 10。
- 4 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2003），89。
- 5 Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the air-pump* (New Jersey: Princeton University Press, 1985).
- 6 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”，胡育祥，陳逸淳譯，（新北：左岸文化，2006），54。
- 7 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2008），48。
- 8 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”，李尚遠譯，（台北：商周，2008），49。



- 9 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”, 李尚遠譯, (台北: 商周, 2008), 238。
- 10 Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama, “達賴喇嘛: 心與夢的解析”, (台北: 大是文化, 2008), 18-19。
- 11 J.H. Mead, *Mind, self & society from the standpoint of a social behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), part 3.
- 12 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”, 李尚遠譯, (台北: 商周, 2008), 239。
- 13 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 31-32。
- 14 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 36。
- 15 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 37。
- 16 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 46。
- 17 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 47。
- 18 吳汝鈞, “龍樹中論的哲學解讀”, (台北: 台灣商務, 1997), 31。
- 19 Niklas Luhman, “對現代的觀察”, 盧貴顯譯, (新北: 左岸文化, 2005), 28。
- 20 Khyentse Norbu, “近乎佛教徒”, 姚仁喜譯, (台北: 商周, 2007), 113。
- 21 Jonathan Crary, “觀察者的技術: 論十九世紀的視覺與現代性”, 蔡佩君譯, (台北: 行人, 2007)。
- 22 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 25。
- 23 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 25-26。
- 24 George Lakoff & Mark Johnson, “我們賴以生存的譬喻”, (台北: 聯經, 2006), 12。
- 25 George Lakoff & Mark Johnson, “我們賴以生存的譬喻”, (台北: 聯經, 2006), 59-61。
- 26 George Lakoff & Mark Johnson, “我們賴以生存的譬喻”, (台北: 聯經, 2006), 61。
- 27 按照奧地利籍物理學家 Anton Zeilinger 的解釋: 非定域性是指“我們對在一邊的光子所做的測量, 不僅由同一邊的偏振器之方位來決定, 同時也與另一邊的偏振器之方位有關。反之, 定域性的定義, 則是我們此時在這所做的觀察, 與其他物體在遠處此時在做什麼無關”(間接引自 Zajonc 2007 p. 44)。



- 28 Arthur Zajonc, “心與科學的交會——達賴喇嘛與物理學家的對話”, 靳文穎譯, (台北: 橡樹林文化, 2007), 63。
- 29 Arthur Zajonc, “心與科學的交會——達賴喇嘛與物理學家的對話”, 靳文穎譯, (台北: 橡樹林文化, 2007), 169-170。
- 30 Charles Taylor, “現代性中的社會想像”, 李尚遠譯, (台北: 商周, 2003), 54-56。
- 31 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 214。
- 32 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 214-215。
- 33 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 215。
- 34 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 214。
- 35 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 31。
- 36 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 31。
- 37 Khyentse Norbu, “佛教的見地與修道”, 馬君美, 楊憶祖, 陳冠中譯, (台北: 商周, 2007), 80。
- 38 Khyentse Norbu, “佛教的見地與修道”, 馬君美, 楊憶祖, 陳冠中譯, (台北: 商周, 2007), 80。
- 39 Niklas Luhmann, “大眾媒體的實在”, 胡育祥, 陳逸淳譯, (新北: 左岸文化, 2006), 205。

