

反身愛情的限制，或永生政治的挑戰^{*}

高國魁

國立政治大學社會學系助理教授

本文旨在證成當代社會學家雖然採取了個體行動翻轉社會結構的觀點，發現日常生活對於功能系統的抵抗，但是他們更深陷在人類行動至上的現代性偏好中。文中指出，自1980年代以降有個後帕森思（Talcott Parsons）的思想病徵顯現在親密關係的社會學研究中，使得行動社會學和愛情社會學之間存在理論和經驗相互印證的共謀關係。具體地說，我們首先說明第二現代性論者如何想像反思愛情的溝通行動，其次解釋魯曼（Niklas Luhmann）為何重認反身愛情的溝通媒介，其三返回帕森思反省某種愛情的宗教秩序。文末還將解析由語言、身體和激情的綜合理性聚集而成的社會自我觀念，進而揭開生活政治、生物政治和永生政治施加在反身愛情上的三重限制。

關鍵詞：反思／身性、激情、生活政治、生物政治、永生政治

^{*} 本文屬於科技部補助專題計畫「愛情的生命政治」之研究成果（計畫編號：MOST 105-2410-H-004-098）。

「去你的奧古斯特·孔德（Auguste Comte）！」布魯諾憤怒地打斷：「一旦人們停止相信死後的生命，宗教就是不可能的。若如你所說，沒有宗教的社會是不可能的，那社會也不可能存在了」（Houellebecq, 1998/2000: 309）。

壹、神聖家庭的社會

2015年9月26日，天主教教宗法蘭西斯（Pope Francis）計劃前往美國費城出席世界家庭會議。¹藉由首次訪美的機會，他先在數日前造訪華盛頓的白宮拜會了總統歐巴馬（Barack Obama），隨即於同月24日當天參訪國會山莊，面對全體議員發表演說。教宗的國會演說明白呼應了家庭主題，然而具體內容卻從接納外國移民談到對抗氣候變遷、再從解決貧富差距論及廢除死刑執行，結果是再三出乎美國政界、特別是共和黨人的意料之外。這場歷史性的演說立即在各家媒體上掀起熱烈的議論：這個教宗是否太過政治化？天主教會難道走向自由化？

擱置移民和氣候的國際問題不談，僅從狹義的社會問題觀察起，我們不難發現教宗總是能站在保守派的前提上轉折出自由派的質問，從而跨越了美國黨派化的政治意識型態。首先，當他指出家庭制度脆弱化的威脅時，基於金·戴維斯（Kim Davis）引發的爭端尚未解決，²美國聽眾預期他將撻伐同志婚姻，但他卻轉頭為年

¹ 該次會議的相關資料可參訪「天主教主教的美國研討會」官網，網址：<http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/world-meeting-of-families-2015.cfm>。（點閱日期：2015年9月24日）

² 肯德基州羅文郡的書記官金·戴維斯以宗教信仰為由拒發同志婚姻證書，因而在2015年7月1日遭人控告到地方法院。接著，她因藐視法庭命令而

輕人擔憂，進而要求世界均衡貧富生活：「我們生活的文化壓迫年輕人使其不去成立家庭，因為他們缺乏對於未來的可能性。而相同的文化又提供其他人如此多樣選擇以至於他們也被勸阻去建立家庭。」(Beckwith, 2015) 再者，當他申言人類生命神聖性的保障時，由於計畫生育聯盟 (Planned Parenthood) 掀起的風暴還在延燒，³ 美國觀眾期待他會抨擊女性墮胎，可他卻轉身替犯罪人請命，進而呼籲全球廢除死刑律法：「因為每條生命都是神聖的，每個人格都被賦予不可異化的尊嚴，而社會只能從罪犯的改過遷善中受惠。」(Beckwith, 2015)

的確，法蘭西斯以宗教領袖的身分發表這場演說並不像往常教會那樣慣用教條訓誨和道德勸告的口吻，而是罕見採納了經濟觀點和政治立場，甚至可說與家庭社會學的常見分析相去不遠。但是，由於他關心的對象最終落在家庭中的青年和社會中的罪犯等低度甚而不具生產力的群體上，所以他拒絕優先考慮政治經濟價值的本益估量。總言之，教宗的演說隱約地承認當代家庭和社會的危機不再是傳統道德，或者現代制度可以片面解決的：他見證到保守反動和自由進步的雙重束縛。這樣說來，共和黨人既無須哀矜，民主黨人也不必竊喜。雖然教宗已經並非正宗的保守主義者，但是他也從未成為典型的

被判入獄 5 天後釋放，引發司法和政治爭議。就司法攻防說，問題涉及美國憲法修正案第 1 條和第 14 條的衝突，而問題源起於同志婚姻剛被最高法院判定合法，自 2015 年 6 月 25 日起適用在美國全境。

³ 醫療進步中心 (The Center for Medical Progress) 當時已在媒體上曝光多份宣稱是秘密側錄的影帶。影帶內容顯示中心員工假扮生技公司與計畫生育聯盟接觸，討論墮胎胎兒的組織和器官交易，掀起社會譁然和政治效應。接著 2015 年 11 月 27 日在科羅拉多州的聯盟診所前發生反墮胎槍手的掃射事件，死傷達十餘人。1977 年至今，已有 8 名聯盟人員在全美被殺身亡，更有數十次謀殺未遂、炸彈攻擊、人為縱火、破壞公物等案件。

自由主義者。換句話說，天主教會可能走出傳統包袱，又不必然擁抱現代幻夢。反身觀察之，這個教宗的家庭社會學難道不正透露出社會學的社會理念原本就是從天主教的教會精神延伸而來？

假若前衛天主教和正統社會學有可相通之處，那麼兩者大致相遇在對於家庭社會的政治經濟式理解進而批判中。一如家庭社會的研究對象，政治經濟的研究視角本身也處在可以觀察、測量並檢證的實徵層面上，從而共構出社會科學方法論的黃金原則，意即採用一個社會事實解釋另個社會事實。但與此同時，實證科學的經驗程序總是隱含了形上哲學的超驗基礎。從宗教和科學的交會點看，這無法驗證的前提已不再是政治經濟的結構認識，及其伴隨自由平等的解放實踐，而首先是歷史文化的主體信念，專指愛情的可能存在。一方面，基督宗教的信仰效力須出自對上帝的愛才使得信徒願意犧牲奉獻，建造如天主教展望的普世教會（*ecumenical church*）。另一方面，社會科學的知識成果也要結合對人性的愛方能讓眾人樂意合作服務，實現像孔德構思的實證政體（*positive polity*）。⁴ 衡諸兩面，教會和社會雖已分別出愛的不同對象（從一位神到全體人），

⁴ 孔德的實證主義並不停留在把哲學思辨推向科學技術的文明進步，意即不僅限於從認識論到方法論的工具性旨趣，而是更指向實踐性關懷：後革命歐洲的真空狀態要如何超克形上的主體懷疑，建立實證的社會秩序。從一開始，孔德的秩序觀就包含世俗和精神的物質／象徵二元性，並且他的社會觀也包含理智和心靈的科學／宗教雙重性。據此，他前期先以理性統合知識規律，中期再以情感連帶社會關係，晚期更以信仰（舊教儀式和異教崇拜的混合）召喚個體意志。在這三期演變中，他先行促成社會學和倫理學的分工（在進步上發展普遍之愛，或同情他人），繼而構作人性教和拜物教的合作（在秩序下增補獨特之愛，或迷戀物神）（*Gane, 2006*）。孔德綜合科學理論和政體實踐的實證主義深遠影響了法國社會思想的問題發展（*Wernick, 2001; Gane, 2003*）。

但是仍維繫著愛的相同功能。按照原則說，正因社會學站在感性集體的團結原則上批判經濟學中理性個體的稀缺原則（以及政治學裡對抗性集體的暴力原則），所以「在充裕經濟中『愛情』佔據了一個與『宗教』類似的分析領域」，並循此駁斥效用的認知、重認慷慨的熱情（Turner and Rojek, 2001: 132）。回溯詞源看，「社會」的拉丁文 *socius* 意涵參與分享、血親關連或結盟統合的同事伙伴、朋友伴侶或同夥聯盟。按拉丁文，宗教（*religio*）一詞既意謂再選擇、考慮（*relego*），又意指再聯繫、連接（*religare*），從而暗示自由和束縛的親近性。也許可以說，社會和宗教的本意在於跨越人際關係形式（如家屬、同儕和民族整合）和人類情感類型（如親情、友情和同胞情誼），最終歸結到愛情紐帶（*bond*）所指的誓約、也是債務裡。據此而言，正是在不容懷疑的超驗前提中，亦即愛情連帶的可能存在，家庭經驗才突出為教會和社會的共同基石，被客觀指認成不可分割的自然單元、結合力量。

然而在團結原則背後，愛情和家庭之間卻出現弔詭的張力。社會學家古德（William J. Goode）就強調，愛情做為配偶選擇的關係機制無法擺脫社會階層的結構影響，意即親屬家庭世系和政經地位配置的現實強制力；反過來說，「允許任意選擇伴侶將意味現存社會結構的激烈變遷」（Goode, 1959: 42）。總的來說，當古德思考「愛情的理論重要性」時，優先確立愛情的社會力控制、其次追認愛情的制度化模式，包括孩童婚姻、家族婚姻、社會隔離、嚴密監護和形式自由。面對這類結構分析，文化批評者立即指出，古德偏重「社會階層化系統中愛情和財產之間的聯繫」，結果導致「為愛而愛的觀念空間相對極小」（Turner and Rojek, 2001: 134）。然而這是浮面的誤讀，頂多反映出結構功能和文化行動的方法論對立，更容易淪為個人主義的價值觀投射。照實理解，古德早已賦予為愛

而愛這個觀念無限大的空間。他公開聲稱是在「愛情關係為一普遍的心理可能性」前提下探問「不同愛情模式如何適應社會結構，尤其是配偶選擇和階層化的系統」(Goode, 1959: 40-41)。他還刻意強調，問題的分析不需依賴正確的前提 (Goode, 1959: 41)；也就是說，古德比任何人更清楚，他預先在形上學的超驗層次上假設了愛情，但他只管在社會學的經驗層面作解釋，意即家庭結構對於愛情關係的外部限制。古德坦白表述了社會科學的結構方法總已預設超驗哲學的主體邏輯，所以他才會對愛情的主體可能性及其社會破壞力深信不疑。如果傅柯 (Michel Foucault) 後來指陳出現代的知識型是根植在「經驗—超驗成對物所在地」的人類自身 (Foucault, 1966/1970: 322)，那麼古德先行示範了現代性的雙重構成不只能證明在人的知識上，也可體現在人的愛情中。這樣說來，社會科學家其實從來不曾真正認知社會最終將要被經濟理性的法則決定，反而傾向始終天真相信社會可無限受到文化感性的潛能驅動。

循此理解，結構功能論從來沒有排除、而是原已包含文化行動的可能性。事實上，古德邏輯完整地假想過一條與前述分析逆向的平行研究路徑，意即在「不把愛情關係視作理所當然，而偏向假設這種關係將是罕見的」前提下，探問「哪些結構條件會促成廣泛的愛情模式發生在不同社會中」(Goode, 1959: 40-41)。由上可知，古德並未沿著這條正向的增補路徑思考愛情的理論重要性；不過，雷同的理路恰好表現在帕森斯的愛情論述中，後來又被魯曼善加改良 (詳見第參節)。由於古德的思考著重愛情和家庭的一般關係，因此相對淡化浪漫愛情和核心家庭的特殊相關；他甚至一度斷言「人類學家和社會學家通常誇大了美國人對於浪漫愛情的託付」(Goode, 1959: 42)。與之對照，帕森斯的分析正是把浪漫愛情的罕見事件放到核心家庭的獨立結構中解釋其發生，據此擱置社會類型的一般

法則，轉往強調美國社會的例外個案。帕森思認為，美國社會是建立在與親屬系統分離的核心家庭生活裡，從而助長了浪漫愛情關係的非理性選擇，並且關係中的兩性文化傾向於崇拜年輕男性的魅力吸引（Turner and Rojek, 2001: 135）。進一步說，帕森思針對核心家庭——浪漫愛情的現象扣連又關係到他在《社會系統》（Parsons, 1951/1959）中發展「表達性象徵主義（expressive symbolism）」的概念：「表達性象徵涉及情感的溝通（communication of affect），也因此涉及行動和互動上的滿足層面」，具體說則包括認知、評價和性接觸的滿足（Turner and Rojek, 2001: 136）。

直到 1970 年代，帕森思仍在用表達性象徵主義去理解他稱作「表達性革命」的大眾文化運動，並據此預見後工業美國作為世俗化社會將要重新面臨宗教秩序如何可能的問題（Parsons, 1971/1978a; 1974/1978c; Turner, 2005）。他大膽暗示，基督新教的愛情原本就是世俗化過程的歷史動因，而如今需要再度轉型成跨信仰聚集的文化平臺，建造此世性的、非神論的「愛情宗教（religion of love）」：「若我可採用這詞彙的話，則在愛情宗教中並沒有一個可以與世界，意即具體人類境況相分離的『天父之家』只在死後才能進入。的確，這個新方向的主要問題是死亡意義的詮釋」（Parsons, 1974/1978c: 313）。回歸在世存有的人類境況沈思死亡的意義進而衍生了愛情宗教的實質內涵：「人們將作為個體去愛戀，他們也將與其它對象形成諸般愛情依附，連同對該客體的個體性賦予高度價值」（Parsons, 1974/1978c: 322）。

首先，愛情宗教可回顧歷史原型的交叉演進。帕森思指出，西方文明從宗教改革後的大致走向是新教世俗人性和天主教普世教會的兩面現代化路徑（Parsons, 1971/1978a: 244-251; 1974/1978c: 300-305）。據此，他並不片面採納批判的政治經濟史觀，以為基督新教

的信仰行動必然演變成無神人性的物質實踐。前者具體言即資產階級的志業工作，而後者可實際指涉中產階級的職業牢籠，甚或再激進化為普羅階級的解放勞動。在新教理路之外，愛情宗教也要揚棄天主教制度面的聖禮儀式和教士階層，但同時又保存其文化面的豐富象徵，由此才得以在「作為禮物情結的基督教綜合症狀」中描繪「依年齡和性別而象徵組織化的人類境況」(Parsons, 1974/1978c: 301)。

其次，愛情宗教可反思政治體制的類型分化。帕森思聲稱，美國以「公民宗教」的「新民族」形式，實現了新教改革中「徹底的政教分離」和「明顯的個人主義」等理念，因此是確保容忍和自由價值的完善民主制 (Parsons, 1974/1978c: 307-309)。按政體比較，美國模型的民主政體一方面既不同於英國保守的貴族自由主義（相信習慣的經驗法則），二方面又不同於法國衝突的資產自由和社會主義（崇拜自然的一般意志和人性的至高存有），三方面更不同於德國及俄國激進的無產社會主義（仰望基督的末世拯救）(Parsons, 1974/1978c: 309-311)。

第三，愛情宗教能形塑文化變遷的價值轉型。帕森思觀察，西方文化自 1960 年代起陸續興起反文化運動（追求性解放、和平愛的自發式生活）和新公社運動（回歸鄉村、年輕、獨裁的小團體生活）等反制度化潮流，但也因而衍生如何再制度化的難題 (Parsons, 1974/1978c: 313-315)。具體說，這些運動大多帶有原則性無政府主義的傾向，內含道德絕對論、情慾主義和侵略性等潛在威脅 (Parsons, 1971/1978a: 254-258; 1974/1978c: 314)。所以，「『愛情是不足夠的』。若這項運動可望成功並對於文化和社會有重大轉型的作用，那它必須納入參與者互相愛戀以外的其它條件」(Parsons, 1974/1978c: 322)。於是，「為了有廣泛制度化的認真機會，我以為這場運動在某種基本意義裡必須和下述信仰兼容並存，意即持續效

忠天主教、新教和猶太教的宗教信奉、效忠世俗人文主義，而且嘗試性並探索性地擁戴整套東方宗教，特別是印度—佛教的情結」(Parsons, 1974/1978c: 321)。

第四，愛情宗教將促成社會情感的穩定擴張。帕森思預料，愛情宗教的現實機會已可見諸在個人主義化的新教美國，因為這種社會更加依賴情感作為概化媒介、發揮連帶功能(Parsons, 1974/1978c: 321-322)。他還類比，情感如同貨幣等價關係中的黃金標準，構成性慾的量變流通背後的安全基礎；換言之，情感能在個人身體的單元物質限制之外提供多重社會連帶的穩定性、持久性和擴散性(Parsons, 1974/1978c: 316-318)。情感的媒介流通在次系統之間進行象徵交換，不只要從行動系統擴及社會系統，還須到達人類理性的認知與信仰層次，才能生成制度化的教會式社群(Parsons, 1974/1978c: 319-320)。

綜上述，愛情宗教一方面在天主教象徵的歷史傳統下擴大以禮物情結為原型的普世性教會，另一方面在人類行動的邏輯系統內散播以情感媒介為機制的個體間社會。提升到人類行動的一般層次，帕森思的愛情宗教論不僅單純反映從單位行動到功能系統的理論擴張，更複雜呈現從韋伯(Max Weber)到涂爾幹(Émile Durkheim)的方法轉移。在移轉過程中，行動不再被硬塞入手段—目的的理性軌道上肢解，而是被釋放到情感關係的象徵表達中體現。實際上，晚期帕森思是參照人類學、生物學和語言學的三重觀點重新詮釋了晚期涂爾幹論《宗教生活的基本形式》(Durkheim, 1912/1995)。一開始，他援引演化史觀佐證情感在行動中的象徵表現功能：「首先，受到貝拉(Robert Bellah)一篇重要文章〈涂爾幹和歷史〉(Bellah, 1959)的刺激，我想我逐漸明瞭當涂爾幹在寫《宗教生活的基本形式》的時候回頭致力於演化理論，又不僅是分析意義上人

類社會的演化，而是一般人類境況的演化。……第二，我已看出本書主要並非宗教社會學的研究，而是研究一般人類行動中的宗教位置。以我近年的使用詞彙來說，它主要是在表達行動的一般系統層次，既包括社會系統的理論也包括文化系統、人格系統和行為有機體的理論……我看待他的基本定理是，人類社會和人類境況的文化框架、連同知識，已經從共同基礎上相伴演進，同時已在相對進步的社會文化發展階段中彼此分化」(Parsons, 1973/1978b: 214, 原文斜體字，全文以下同)。接下來，基因理論和符號學說又陸續呼應演化史觀：「涂爾幹的一系列區別和生物學理論中的歷史性區別這兩者有明顯的形式相似；後者區別指涉生物學系統內的不同面向，體現在種屬成員有機體的基因構成，以及個別單一有機體的特徵之間。……涂爾幹的三分範疇可以全部被詮釋成指向、甚至完整分析出統治人類行動過程的符碼存在，在某些方面可類比為基因符碼。晚近語言學科學的平行發展強烈深化了這個觀點」(Parsons, 1973/1978b: 216-217)。

對帕森思而言，涂爾幹的宗教研究與其叫做社會系統理論，不如稱為人類行動理論；循此，他全面繼承了康德 (Immanuel Kant) 的超驗性批判思維推演的認知理性、道德斷言性和神聖象徵性，作為主體構成的可能性條件、也是不可能界限 (Parsons, 1973/1978b: 222)。除此三分，涂爾幹另外提出情感表達性充當人類行動的第四要素。情感表達這個範疇可以用來專門指涉集體連帶的宗教意涵，經常體現在本能口腹食慾的感官行為、歡騰道德社群的信念行動，以及喫喝基督血肉的儀式活動等 (Parsons, 1973/1978b: 223-224)。總結來說，「人類行動系統之基礎規律的偉大三件套……應被視為文化系統的三項主要焦點，那就是我已稱作本質的象徵化、道德—評價的象徵化和認知的象徵化。然後，它們被制度化在分析意涵的

社會中，並被內化在人格和行為有機體裡。根據行動理論，應該要有第四個核心範疇存在於文化和其它層面。在文化層面，我們已指稱為表達的象徵化，它可能連結到情感範疇這個籠統的社會心理學詞彙；而我……傾向視之為概化交換媒介，主要固定在社會系統裡，可特別調解人格和文化系統的初級交換」（Parsons, 1973/1978b: 222）。正由於帕森思把涂爾幹的宗教研究放回康德哲學的前端發現新意，所以當他考慮愛情的理論重要性時更加貼近經驗—超驗的現代人觀，進而比古德更能彰顯社會與愛情、或者家庭與教會之間的能動建造，而非制約破壞關係。當被結構限制的愛情演進到由行動表達的愛情時，家庭社會加諸的愛情禁令就如同奇蹟的發生一般，被解除在人類情感的象徵交換中。

如此說來，雖然當代社會學家採取個體行動翻轉社會結構的觀點，發現日常生活對於功能系統的抵抗，但是他們也更深墜入人類行動至上的現代性偏好，持續召喚康德—涂爾幹—帕森思的神聖同盟而不自知。遲自 1980 年代，這種後帕森思的理論徵候全面發酵在所謂親密關係的社會學研究中。也可以說，行動社會學和愛情社會學兩者之間存在理論方法和經驗現象相互印證的共謀關係。本文以下，我們首要考察第二現代性學者如何先公認個體化的愛情社會、再分說反思性的生活政治和消費經濟，最終探問他人與自我的倫理。我們會發現採用敘事改造自我的行動觀點既超前又落後帕森思的晚期關懷。然後，我們要從反思性運動撤退出來，區別出魯曼偏重反身性感受的二階觀察。我們將跟隨他偏離行動中心、轉向媒介散播的體系社會觀，論證愛情的非語言溝通。⁵ 最後，我們再返

⁵ 本文將以「系統」稱呼帕森思的社會理念，連同第二現代性學者出自行動或施為的社會理解而批判的「系統」，但是另以「體系」指陳魯曼的社會觀點。譯名的區分乃意在凸顯系統偏好全體化想像被社會規範掌控之下的價

回帕森思反省愛情宗教的秩序，指出制度理性的幻象失靈是由於生物政治把超驗的愛情自身客觀化為經驗的社會對象，但人類生命全面資本化的極端後果卻也正在激化出永生政治的諷刺挑戰。

進入考察之前，我們預先言明本文書寫の後設安排，藉此表達反思／身性社會學的問題意識已被考慮進來。基本上，文中將會並陳概念和現象，以便凸顯理論和經驗的相互闡釋、直至彼此啟發，同時把方法問題放到註解中論辯。這是說，各家論述的方法論只有當必要時才在正文簡單呈現，比如晚期現代或是體系理性等概念的闡釋，否則將統一收納在註解中。採取分離書寫，讀者將可把閱讀集中在愛情的社會學論述及其社會現實中，相對直觀進行理解。接著說，理論和經驗又可搭配合成書寫，理由是合成書寫顛覆了讀者看待理論和經驗時常陷入的烏托邦想像，縱使是不同的想像。進入知識和資訊年代，理論和經驗之間已不構成符應的再現，而毋寧是回應的行動，雖然是不同的行動。換句話說，純潔的語言和現實都不存在，因為兩者總能彼此肯定或否定、仿效或嘲諷，相互汙染。更具體言，每家理論都是再描述歷史、又出自歷史的一個觀點，所以社會理論無法脫離歷史經驗而自存，也總已反向型塑「客觀現實」的樣貌。循此說，當我們梳理愛情論述時，必然要涉及各家知識的歷史脈絡和理論邏輯之比較，也就是把愛情的理性解釋不斷相對觀點化、自我指涉化，進而才有機會還原愛情現象本身。最後，本文根本否認當代社會學的知識專門化，並大致肯定古典社會學的愛情整體性，故將一方面沿歷史往下談到自我，另一方面從行為向內切入心靈，而不受經院主義對於論述主題的限制。

值整合和統一，終極認定共同意識的主導；然而，體系著重局部性製作由個體觀察交疊而成的現實分化和聚集，反覆認可不同身體的較量。

貳、世俗性愛的自我

以研究對象說，愛情社會學說可被視為愛情文化史觀的延伸考察，面向當代世界追蹤愛情現象的現況和未來，並經常凸顯三大特徵：

第一，歷史偶然的愛情關係。如前述，發生在家庭社會學下的愛情總是預設雙重體的人類潛能。愛情在那既明指經驗的對偶又暗指超驗的全體，因此能從家庭結構下的否定本質（心理）反轉昇華成宗教行動上的肯定表達（情感），重新認可神聖家庭的社會。然而，浮現在愛情社會學中的愛情只不過是偶然性的歷史產物。此處，愛情首先能夠脫離觀念單純指向關係，或是說可從神性啟示當中獨立分出人性經驗。再者，切斷了經驗與超驗的暗道，家庭社會的至高性也就不再理所當然了。因為實際上，愛情和家庭之間本無普遍必然的連結可言，而是歷史隨制地從上古時期的不相關、到中古時期的負相關、再到現代時期的正相關。西方敘事大抵認定，愛情原本散見在私領域家庭的邊緣（愛情神話、哲學、藝術和宗教）、接著前進到貴族家庭的外圍（宮廷愛）、後來轉入資產家庭的內部（感傷愛），終於成為現代性家庭的前奏和基礎（浪漫愛）（Coltrane and Collins, 2001: 123-124）。

上古社會將愛情體驗為純精神或者純肉體的東西，故總是與婚姻制度的關係甚微。傳統歐洲社會極少把愛情當考量因素安排婚姻，而比較視婚姻為貴族的外交媾合，以及生意人或農忙者的工作或勞動伴侶（Coltrane and Collins, 2001: 101-102, 106-107）。另外，西方基督教文化直到中古時期都不偏好婚姻，反而崇拜神父和僧侶的獨身形象（Coltrane and Collins, 2001: 105）；形象源自《新約聖經》的〈歌林多前書〉第7章裡記載的使徒理想。再檢視主

流觀念，希臘和羅馬神話中的愛神與婚姻神一直扮演著敵對的角色（Coltrane and Collins, 2001: 104）。又比如說，希臘哲人伯拉圖（Plato）的愛情觀雖以世代間男性的情慾為動力，但以完美與不朽的真理為目的；羅馬詩人奧維德（Ovid）的愛情觀展演追逐冒險的遊戲，企圖達到性感與美麗的結合；基督使徒保羅（Paul）的愛情觀實行絕對禁慾的順服，希望回應耶穌基督的救贖（Coltrane and Collins, 2001: 105）。若從實作言，西方婚禮直到中古世紀為止都是被排除在教會以外進行的（Ariès, 1985: 144-147）。一言以蔽之，上古時期的愛情觀念不但還沒擴展到現代夫妻的象徵性和同情心，更是尚未發掘現代愛侶的互惠性和親密感。

中古社會以女性的理想形象抬高了愛情的歷史地位，但仍是與婚姻對立的姦情關係。中古社會各階層通行現實考量的婚姻，不過法國鄉間的吟遊詩人也歌頌騎士崇拜貴婦的宮廷愛。宮廷愛的常見形象是崇高距離化、珍貴不可得的貴婦，以及被愛考驗、為愛痛苦的騎士，後來再從騎士精神演化成為紳士禮儀的兩性文明（Coltrane and Collins, 2001: 107-108）。宮廷愛是封建制的天然成分，延伸自神人到父子乃至君臣的儀式關係，因而帶有強烈貴族性格並可體現在儀式親吻中（Coltrane and Collins, 2001: 107）。發源於12世紀初的封建城堡，宮廷愛指涉在宮廷中既是軍事、也是家室的效忠要求被反向表現為通姦的雙重背叛行為，接著透過13世紀初「崔斯坦與伊索德（Tristan und Isolde）」的傳說流行於民間（Coltrane and Collins, 2001: 108）。後來，在華格納（Richard Wagner）中期的同名歌劇「崔斯坦與伊索德」，直到晚期的轉型作品如「帕西法爾（Parsifal）」和「諸神的黃昏（Gotterdammerung）」當中，可以發現宮廷愛的影響深遠直達19世紀的浪漫愛；不過，兩者的關鍵差別是理想女性的神聖性被自然（科學機器）化、或說物自身被主體

(政治儀式)化了(Žižek, 1994: 89-99; 2010: 194-196, 222-224; Badiou, 2010: 82-84, 130-132, 156-158)。回到 12 世紀看，英王後裔的女伯爵瑪麗(Mary)就演習過「愛情法庭」，判決真愛不可能存在於婚配夫妻間，而且婚姻並不構成拒絕愛人的理由(Coltrane and Collins, 2001: 110)。而法國王室的牧師安德烈(André)也出版過「愛情法律」，明訂貴族階級得在婚姻以外發展秘密的關係，並可經驗化作執迷的嫉妒心和獨佔的紀念品(Coltrane and Collins, 2001: 110)。

前現代社會將愛情和婚姻納入共同市場，卻又製造人格自由和性別權力的內在衝突。自 17 世紀起，職業軍隊和官僚國家初步取代世襲家室的封建宮廷，使得工作生產和家庭再生產的功能沿著公共和私人的領域分化區別開來(Coltrane and Collins, 2001: 111)。接著在英法的民族和工業革命後，行政和立法權力的獨立以及工廠和辦公空間的出現，進一步破壞了家族政治或經濟聯姻的傳統網絡(Coltrane and Collins, 2001: 112)。從此，婚姻市場建立在人格吸引力的形式自由上，認定婚姻結合要誕生於相互同情、終身承諾的感傷愛中(Coltrane and Collins, 2001: 112)。感傷愛排除貴族階級的愛情遊戲，潛入中產階級的婚姻制度，但是仍然受到公私領域的結構制約，迫使女性依賴男性(Coltrane and Collins, 2001: 113-114)。特別在中產階級社會中，男性擇偶時逐漸脫離政治和經濟的動機、單純考量性愛和成家的需求，而女性卻反而被邊緣化在已剝奪生產功能的家戶之內(Coltrane and Collins, 2001: 115)。因此到了 19 世紀中，清教徒社會可以公開宣揚禁慾的性道德，但是私下鼓勵雙重的性標準(Hobsbawm, 1975/1997: 344-348)。

由上可知，現代西方敘事雖然承認愛情的歷史偶然性，但仍堅稱愛情關係有助於家庭制度的再生產，尚不至於耗費之。畢竟，解組本來就是眾多家庭類型裡常在的現象，所以家庭組織不會輕易被

摧毀殆盡 (Goode, 1966: 467)。何況，愛情的實作邏輯已經可能脫離狹義的物質生產，被獨特理解為性佔有、經濟佔有和世代佔有以外的情緒佔有 (Coltrane and Collins, 2001: 60-61)。但也因如此，佔有所隱含的財產觀仍舊假定愛情的正當性必須建立在家庭的私有制上。又除此以外，自從 1980 年代，批判的社會學家已著手擬定現代性計畫的修改，藉此回應後現代性論者指出心理經濟的政治批判自身陷入原慾和勞動的再現範疇，終究預設了猶太—基督宗教的世俗意義。⁶ 結果是第二現代性論者紛紛揚棄了家庭的繁殖目的和宗教的經綸原則，共同指認愛情的反思效應並且前衛宣告親密關係的政治意涵是日常生活的對話民主 (Giddens, 1987: 225-252; 1990: 112-150)。

第二，性別／慾自我的愛情個體。當代愛情又稱親密關係的社會學分析最適合被理解為晚期現代性理論的經驗範例。雖然特定術語及其立場殊異，但是論者一致在證成上世紀末的西方社會正從第一現代性朝向第二現代性的階段變遷，大體呈現了不穩定升高、

⁶ 現代性和後現代性哲學的互相批判閱讀總是刻意誤讀。而理性和非理性、人性和反人性、(行動態)結構和(後結構)行動、(新自由)制約和(新保守)自由等區別更是信度可疑的分類，因為擺脫不掉現代性本位的觀察。具體說，李歐塔 (Jean-François Lyotard) 攻擊現代主義是以馬克思 (Karl Marx) 和佛洛伊德 (Sigmund Freud) 為主要標靶，而哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 駁斥後現代主義是拿尼采 (Friedrich Nietzsche) 和巴塔耶 (Georges Bataille) 作原始代表 (Lyotard, 1974/1993: 43-154; Habermas, 1985/1987: 83-105, 211-237)。前後兩組哲學家從政治概念 (權力和慾望) 到宗教意義 (天主教和猶太教) 好像精神相似，但實際上後組持有異議。比如，尼采談權力意志時另外取道希臘——埃及的前史觀，而巴塔耶論情慾主權時又再融合天主教——異教的非神論。問題的關鍵在於後組已朝向希伯來傳統以外的生命形式開放。

自由度增加的動力化秩序。這是說文化主體或說行動系統的操作規則從整合和分化的妥協綜合已轉型成為反思和風險的對抗激化，意謂知識的反思越多、未知的風險越大，反之亦然。⁷ 在社會側面，晚期現代性從古典現代性的窮途末路中另闢蹊徑可被一般理解為集體化的主體要求個體化的實現，或者說普遍性的主體追求獨特性的表現（Beck and Beck-Gernsheim, 2001）。在自我側面，基於前述婚姻、家庭和愛情的歷史認識，第二現代性觀點進階強調自我有不斷構造和改變社會的能力，而在此自我是由性別和性慾的要素組成（Turner and Rojek, 2001: 139-140）。以性別和性慾為成分的自我概念通常被經驗解釋為言語文化搭配物質技術的產物，也可謂「制度的反思性（institutional reflexivity）」在日常生活的互動中塑造越加平等和自由的人際關係。所謂制度的反思性意指「它是制度的，因為它是現代環境中社會活動的一項基本結構化元素。它是反思的，意指被引用來描述社會生活的詞語，例常地進入和改變社會生活——並且不是作為機械性的過程，也不必然是以被控制的方式，而是因為它們變成個人和群體採納的行動框架之成分」（Giddens, 1992: 28-29）。

沿著個體和自我的概念，我們可能澄清貝克夫婦（Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim）、紀登思（Anthony Giddens）、包曼（Zygmunt Bauman）和伊露斯（Eva Illouz）等人交錯形成的當代愛

⁷ 如貝克的風險社會原意在批判環境生態的管理受制於技術理性而忽略社區生活的經驗，再繼而提出科學的政治化主張：技術理性必須納入社會理性才有正當性（Beck, 1986/1992: 51-84）。但後來貝克強調自己與紀登思不同，因為他並不偏好認知導向，而是擁抱未知將來，建立世界主義政治（Beck, 1999: 109-132; 2000）。但這樣一來，反思與風險將幾乎毫無分別地導向不可控制、禍福與共的意外事件。

情或親密關係論爭，進而理解他們對待性別平等和性慾自由的分歧意見。純就描述面說，由制度反思性構成的性別／慾自我被一致視為個體化社會的歷史產物；然而，個體化的社會並不必然保證個體性的自主能力，而且呈現在自律行為上。故在個體化社會的信任觀點中，貝克和紀登思肯定自我可能孕育個體性；其中，貝克較重視性別平等，紀登思則強調性慾自由，並更進一步期望自我認同的政治。但在個體化社會的懷疑視角下，包曼否定自我足以養成個體性；因此，他多批判性慾個人不過是消費社會的自由體現，然後循此增補它者認可的倫理。修正絕對批判，伊露斯更深入情緒資本主義的烏托邦矛盾，試圖在新浪漫愛的消費技術底下復興自我福祉的倫理。更具體的說，政治和倫理立場的複雜交織主要來自於親密關係裡浪漫文化和自由經濟的集體脈絡怎麼詮釋，並終將牽涉到性慾對於愛情的主體構成如何解釋。

貝克夫婦總的肯定個體化社會已浮現為反思性自我的發生環境。社會結構的個體化歷程被優先認識為現代家庭制度內的性別平等化產物；而且，諸般後果雖然對所有個人自我而言必然衍生愛情風險，但是對半數女性自我而言起碼取得經濟自由。所謂「愛情的常態性混亂」旨在點明當代西方正進一步從家庭化社會轉型成為個體化社會，其中斷續性的愛情關係是關鍵的中介因素或觸媒。社會結構的基礎性質變既指向家庭制度的脆弱化，也包括終生愛情的片段化，意即穿插在傳統婚姻和單身狀態之間的「戀情 (liaison)」循環，也可謂「不穩固關係 (precarious relationships)」(Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 45-48, 78-79, 99-100)。這些危險關係泛指婚前、婚內或婚外的重複戀情，意即其發生不論婚姻狀態，因此邏輯相對獨立於家庭制度。但這絕不代表家庭將被否定辯證、瓦解超越在「個體性愛 (individual sex love)」的共產社會中，從而實

現了兩性對等、激烈、持久和互相的戀愛結合（Engels, 1884/1985: 107-115）。⁸ 恰好相反，這僅意味家庭會變得更加複雜多元，而且愛情「將比以往更為重要也同等更不可能」（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 2, 45-55）。家庭和愛情雙邊的解構連結可被歷史解釋為女性賦權化的成果，實際上指涉教育、工作和技術等制度因素造就女性地位的提升，結果是鬆動「工業社會的封建關係」（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 25-28）。作為結構矛盾的解決，循環戀情將永遠破滅核心家庭的虛假希望，藉由女人在兩性和親子關係裡贈給男人「遲來的夏娃蘋果」（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 140-167）。轉借唯物史觀，只要現代工業（個體化生產模式）還殘留著傳統分工（性別化生產關係），那麼社群內部隱藏的女性諷刺遲早將要求公開的兩性平等。

進而呼應家庭和愛情的開放聚集，個體化的目的在解決性別階層的舊問題，卻也因此造成性別平等的新問題。典型的情況是把「勞動市場自由」製造的風險轉移給個人承擔，先是形成愛情或工作的抉擇壓力，再是促使兩性關係近似生意契約（Beck and Beck-

⁸ 恩格斯（Friedrich Engels）在《家庭、財產和國家的起源》（1884/1985）中大膽預言家庭和國家的私有制必將終結在個體性愛的共產社會裡。他又在《路德維希·費爾巴哈和古典德國哲學的終結》（1886）裡嘲諷道：「但是愛情！——是的，在費爾巴哈（Ludwig Andreas von Feuerbach）那裡，愛情是施行奇蹟的神社，隨時隨地被召喚來協助實踐生活中的所有困難……要彼此相愛——投進彼此的懷抱而不論性別和地位的區別——好個普遍妥協的狂歡！」（Marx and Engels, 1975: 381）恩格斯以「個體性愛」具體回應了「愛情狂歡」的虛假解方，並另類延續著馬克思自 1845 年起針對費爾巴哈的批判轉向。在共同指認種屬人性社會的偽善後，馬克思率先揭發經濟結構的階級矛盾；進一步，恩格斯還要增補愛情主體的性別差異。而這明顯地推導出共產主義秩序的條件或者其限制：集體解放下的個體自由如何可能？

Gernsheim, 1990/1995: 6-7, 34-37, 95-98)。愛情的個體化深刻地衝擊當今的兩人關係，特別是配偶、母子和個體之間的自然紐帶不再理所當然。新興的社會問題陸續浮現，包括變動關係、連續離婚、男性被迫自由、女性關注孩童、個人中年危機等（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 56-76）。進言之，在人際紐帶的經常變化中又會產生個體倫理學的諸多難題。因為個體化的愛情關係可不依賴全體性的社會結構而獨立發生，所以光靠兩人的愛情實作極易產生自由的弔詭（「你愛我」的要求意指你必須自願放棄自由）、真誠的弔詭（「我愛你」的宣告超越經驗檢證的客觀知識），和行動的弔詭（「愛情」的發生超越手段目的之理性程序）（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 196-198）。這些弔詭暗示晚期資本主義的形式自由解放家庭制度、容納兩性共產主義的形式平等，卻還是無法創造愛情導引的人性生活。這樣說來，貝克夫婦雖然訴諸個體化愛情而解構、開放了家庭化社會的不／可能性空間，但是他們的愛情概念與其說是個體性的、不如說是性別化的，從而反思性自我只能專屬女性個體，頂多延伸到認可女性意識的男性個體。⁹

⁹ 若激進閱讀，則貝克夫婦把個體化愛情的混亂常態化與其說還歸類在新馬克思主義陣營的女性主義派別，不如說可類比到解構主義面臨困境經驗（*aporia*）的解決策略，意即把家庭和愛情對立的困境（在場的不可能：死亡邊界）本身解蔽證明為空境（延異的可能性：門檻語言）看待（Derrida, 1993: 11-12, 20-21, 76-78）。更具前衛性，德希達（Jacques Derrida）早已透過黑格爾（Georg W. F. Hegel）和惹內（Jean Genet）的文本閱讀，以並排書寫的方式展演哲學真理和文學自傳的相互汙染，示範「同者欄位在它者欄位中」（Derrida, 1974/1986: 36）。他不但跨越精神和名字的象徵對立（如愛情與花朵、家庭與自我、耶穌與母親等），還試圖開啟「友愛形式（*a form of love, of the becoming-friendship of love, love in friendship*）」政治的事件可能性（Derrida, 1974/1986: 1-36; 1997: 62-70, 121-133）。

若是貝克夫婦集中揭露性別家庭的解構形式卻只能評估愛情的個體化風險，那麼紀登思更加並重女性和性慾的歷史經驗也許能期望愛情的自我認同機會。後者跳開了家庭與愛情、性別與個體的男性中心區別，直接從女性和物質性的兩源理解愛情，凸顯自我的另類性慾特質。所謂親密關係的民主化命題，實際上是採納女性和同性的愛情經驗，才得以認識自我認同的現象正在表現當代民主的精神（Turner and Rojek, 2001: 138）。先按理想說，自我認同的社會迸生代表私領域的情慾關係可以「由下而上」轉化公領域的法理制度，就地實踐「人格生活的民主化」（Giddens, 1992: 182, 188）。這種具體化的民主經驗又被稱作有別於「解放政治」的「生活政治」（Giddens, 1991: 209-231），而在此處專指戀人處在微觀的互動秩序當中溝通日常生活的權利及義務，以「滾動的契約」協商親密關係裡的尊敬和自主價值、信任和反思規則（Giddens, 1992: 189-194）。直白地說，除了體制變革和政策創新，公共的民主價值需要搭配私人的愛情關係才能真正習得，理由是戀愛經驗能在互動生活中深入主體的認知、信念和行動，實質確保文化的成熟。

再就現實言，紀登思一體考察愛情和性慾的兩面變遷，點明女性文化、物質技術和身體行為等因素。在愛情方面，變遷脈絡指向浪漫愛的歷史和母親愛的心理。19世紀的浪漫愛表達雖受限於婚姻體制，暗中卻已從家庭關係內部挑戰了父權價值：浪漫小說多邊緣化女性角色繁殖後代的生理功能，大肆宣揚她們溝通情感、想像未來和傳記自我的敘事能力（Giddens, 1992: 44-47）。母親愛的精神分析援引20世紀的客體關係學派，指出兩性的心理關係不只受制於父權性慾的普遍結構下，還能依附在母愛養育的獨特歷史中。據此理解，雖然男與女有性和愛的差異偏好，但是在差異表象下卻分享著相同需求，意即母愛的失落與追尋（Giddens, 1992: 111-

132)。總之，浪漫愛和母親愛的歷史——心理分析在闡明性慾主體的社會脈絡時，證成了女性文化的實效作用。另在性慾方面，變遷機制涉及再生產的技術和性變態的文化。20世紀的避孕和試管等醫藥技術把性慾從生殖活動中分化出來成為「可塑性慾」，意即在床第活動間注重個人身體的享樂，而非家族成員的繁增；當發展完全時，這還可能產生「對陽具的中立態度」，甚至是發覺「性慾本身的純真性」（Giddens, 1992: 23-28, 140-144）。與此同時，身體行為的生活風格愈加模糊了常態和變態的規範劃分，具體透過各類飲食、性活動和性傾向的多樣抉擇來實踐並實驗自我認同（Giddens, 1992: 30-34）。

紀登思擺明了站在「烏托邦的現實主義」視野上展望當代社會中親密關係的未來性（Giddens, 1990: 154-158; 1992: 188），因此光靠現實經驗的檢證理應無法拒斥其概念（如純粹關係）的啟發功能和假說（如生活政治）的理想性格（Jamieson, 1998: 37-42, 172-175）。公允而論，紀登思之所以援引母愛的社會心理正是要用來診斷性慾的社會病徵，更別說確實針對了現實層面區別出成癮的依賴（codependence）和親密的互賴（interdependence）是不同品質的關係（Giddens, 1992: 94-95）。整體言之，愛情和性慾的兩面變遷引發了親密關係民主化的複雜局勢：正向或許會超越浪漫愛類型，演化成「純粹關係」和「匯流愛情」（Giddens, 1992: 58, 61-64）；然而，負向也可能陷入「新情緒對抗」，退化為「固著關係」和「兩性憤怒」（Giddens, 1992: 89, 152-156）。

承此，評估紀登思的親密關係轉型論必須檢視他的基礎方法和概念，切忌落入他的描述不符現實、解釋過度樂觀等簡單判斷。針對歷史方法，有人質疑紀登思的親密關係史欠缺深度：「親密關係不單是浪漫愛的產物，還應溯及基督宗教愛的影響，又不只是性慾

化的結果，也可追蹤婚內伴侶愛的作用」(Turner and Rojek, 2001: 140-141)。這是幾近誤導的批評。按照實情說，紀登思分析浪漫愛時非但沒有忽略宗教和婚姻的因素，反而預先指出歐洲的宗教愛和激情愛是其歷史條件但不可化約之，然後點明家庭和性別是其結構脈絡但還能轉化之(Giddens, 1992: 37-44)。進一步，匯流愛在繼承浪漫愛之餘又蛻變出自身的獨特性格：首先是擁抱情緒能力和性慾技術、女性化和個體性(包含多元性向)等矛盾特質，意即促使浪漫和激情能包容並存；再來是追求以反思自我為導向的親密關係，也即在「直到進一步通知」的主動性、時限性和多次性協定中，開發可塑性慾、創造純粹關係(Giddens, 1992: 61-64)。

針對自我概念，評論又指出紀登思的自我偏重認知對行動的敘事改造，忽略生理對心理的物質變化，未實際考慮會衰老、會患病、會死傷的人身體現，故頂多反映浪漫虛構的年輕自我(Turner and Rojek, 2001: 141)。這是方向正確的批評，但理應澄清，紀登思的自我原來是在性慾身體的前提下才要將之敘事言語化。理論上，他因反對傅柯誇大性慾生產史自閉在懺悔自我的生物政治，才引進浪漫愛情史要開啟反思自我的生活政治(Giddens, 1992: 23-25, 29-30)。¹⁰換言之，與傳統斷裂的現代史並未終止在19世紀的

¹⁰ 相較於紀登思的愛情社會學，巴特勒(Judith Butler)的性／別哲學更嚴格運用了傅柯的論述實作去顛覆兩性和異性的霸權認同。而紀登思則可說利用了傅柯，因為他在引進性／別論述的民主貢獻後，卻不願付出反思論述會取代愛情經驗的必然代價。在巴特勒身上，我們可較誠實發現反思性論述，無論如何從同一的「逾越」偏向主張差異的「溝通」，都已然離棄了愛情本身的現象化。畢竟，解構學是針對現象學還原的符號學懷疑，於是在意向性和存在性的外部增補了表意化機制，也即透過不確定意義的散播過程證成語言物質性的無窮延異。故首先，「性別之於文化如同性之於自然的類比並不成立；性別也是一種論述／文化手段，藉此『性的自然』或『自

前傳，尚有 20 世紀的後傳可以書寫：由於現代性主體已變成強迫症的，所以與其相信傅柯、不如延伸賴希（Wilhelm Reich）和馬庫色（Herbert Marcuse）論性愛合一的解放政治（Giddens, 1992: 158-182）。基於現代性的修正理解，當紀登思定義「制度的反思性」時，便只談及詞語介入行動所導致的生活改變，故嚴格說來不能稱之「反身性」。¹¹

然的性』被生產和建立為『前論述的』政治性中立表面，處在文化之先並讓文化作用其上」（Butler, 1990/1999: 7）。由此可知，引發誤解的「性別操演」同時解構了自然的以及文化的自然；換言之，假若性並不指涉能被「生物物質」決定裸露的身體，那麼性別也不意謂可由「主體意識」任意穿脫的服裝。自然和文化一起被化約成為律法——論述的權力，並在裂隙中浮現天生本質決定和人為目的掌控兩者之外的「麻煩現象」。故巴特勒澄清，「我深入權力巧妙詭計而提出的首要批判洞見是出於一個現象：律法以麻煩威脅人，目的是使人遠離麻煩。因此，我總結出麻煩是不可避免的，而且任務在於尋求製造麻煩、身處麻煩的最佳方式」（Butler, 1990/1999: xxvii）。可問題是巴特勒揭露「性別麻煩」之時舌綻蓮花，但等到要她彰顯「愛情麻煩」之際卻理屈詞窮。她定義「愛情不是一個狀態、情感、秉性，而是一種交換、崎嶇不平、充斥歷史、伴隨鬼魅，並且對那些嘗試用有缺陷的自我眼光觀看彼此的人們而言，多少都夾帶著清楚的渴望」（Butler in Harmon, 2002）。在如此神似性別麻煩的愛情麻煩中，她強調「若妳懷疑妳自己的愛，那妳將被迫懷疑其它次要的一切事物，又若沒有東西比愛情更偉大，那妳將懷疑其它每樣東西，而這意謂無物，真的無物，將不會被妳不懷疑」（Harmon, 2002）。可是，若愛情經驗促使人絕對懷疑，那又與理性認知有何差異呢？返回現象學看，理智和愛情其實涉及兩種懷疑，進而推出兩種確定：理智是虛榮而無用的，而愛情則是受贈而飽和的，從而「知識的」和「存有的」還原總有可能第三度轉向「愛慾的」還原（Marion, 2003/2007: 11-22）。

¹¹ 首先紀登思假定施為者對其環境有可知性和能動性，讓社會學退居為雙重詮釋學（Giddens and Pierson, 1976/1993: 170）。其次他主張結構有規則和資源、強制和使能的二元性（社會整合），保證個體施為可延續並轉變虛擬結

第三，消費自由的愛情環境。對包曼而言，紀登思片面表揚親密關係中民主化的政治計畫是在不當粉飾自由化的經濟環境。該環境不只製造工作生產者的自由，更在鼓吹休閒消費人的自由，結果促使愛情的液態化。所謂液態愛情是以片段化的非線性手法描繪而成的眾生相 (Bauman, 2003: 1)，當中可見從情侶親友到鄰里社群、再從民族國家到全體人類遍布著不穩定的人類關係。基本上，這是由「虛擬關係追尋者」的「網絡連接」呈現鬆散聯繫的人際紐帶，表達安全與自由的矛盾慾望 (Bauman, 2003: viii, xi)。包曼能不受限兩人關係點評液態愛情的蔓延現象，是因為他採用嚴格的愛情倫理檢視當代社會「降低標準」的愛情稱呼，包括多段重複的「戀情」、一夜機遇的「做愛」(Bauman, 2003: 1, 5)。該倫理認定，人類愛情與獨自死亡及命運它者內在地相通，本質上是不可學習和不可體驗的，從而與知識及權力的邏輯有別，故總會碰到工具和溝通的極限 (Bauman, 2003: 2-3, 6-7, 16-18)。

液態愛情可被視為液態現代性的現象印證。在個體化社會的基本觀察下，包曼談液態現代性是刻意與反思現代性區隔。依直觀表述，液態現代性象徵現代理性的妥協、後現代道德的難產。這是說，當抽象功能系統面臨模稜兩可生活的秩序化問題時，會順勢採取個體化的解決方案，策略掏空社會的歷史感、充實事物的空

構，再生產社會諸系統（系統整合）(Giddens, 1984: 17-34)。準此，紀登思已把「制度的反思性」放到「活動的反思監控」這項「日常行動的持久特徵」中理解。後者指涉施為者的「論述意識」(和「實作意識」)對自我行動的現場監控，連同未預期後果的反饋監控 (Giddens, 1984: 5-16, 34-37)。按哲學批評，主張第二啟蒙的風險社會學家誓言採納反思性激進地去傳統，但是實際上「他們完整保留了主體的基礎主體性模式：他們的主體仍然是現代主體，可以自由地理智與反省，決定和選擇他／她的規範套件，諸如此類」(Žižek, 1999: 342)。

間性。液態社會的事物安排注重效率，會偏好提供輕巧產品和便捷服務，並配合製造進出自如的偶遇場合（Bauman, 2001）。液態社會的空間規劃傾向陌生，會產生吐納地方（紀念廣場）、吞噬地方（百貨公司）、空盪地方（旅館房間），以及非地方（地理廢墟和認知空白）等人類學場址，引導人們生活在物理鄰近但心理遙遠的共同環境裡（Bauman, 2000: 91-129）。照原則申論，現代性指涉人類主宰自然的自我立法，委託技術理性分類社會現實，使之成為抽象功能系統。不過，抽象系統過度理智化，日常生活只會碰到更繁雜的經驗難題，回頭挑戰更簡明的知識解方，最終迫使完善秩序的理性承認模稜兩可的道德是無法根除的（Bauman, 1991; 1993）。面對秩序化危機，液態現代性表面上是技術理性向人性道德的妥協，但實際上是前者對後者的挪用，或可謂泛道德化理性。狡詐的理性把否定的二元性加以個體化，並現實運作為生人或敵人類型的私有化。換言之，液態現代性的理性好似在容許「個體化和它者的範疇化變得相互依賴」，但目的卻是「賦予區辨更為彈性的空間」（Stichweh, 1997: 10）。彈性的區辨理性表面是以「模稜兩可的私有化」展現，但實際上在把歧視的暴力包裝成安全的要求：此即假借「私有道德」之名保護富有即文明的門禁社群和疆界國家免受貧窮即野蠻的「不道德世界」傷害（Bauman, 2001: 175-200）。

進言之，現代理性的演變可被應用到愛情現象的變遷。現代性先把愛情經驗理性轉移、確定交換成專家和貨幣衡量的「愛情替代品」關係（Bauman, 1991: 201-208）。後現代性再把愛情關係經驗裸露、不穩定呈現為「兩人道德伙伴」，導致後果擺盪在「固著」的「佔有性愛情」和「流動」的「非許諾愛情」之間（Bauman, 1993: 82-109）。為了擺脫困局，液態現代性更在「『個體化』猖獗的世界」中滅絕人類關係所需的愛情潛能，致使社會情感調和在

既收緊又放鬆紐帶的「虛弱性 (frailty)」質地中 (Bauman, 2003: viii)。作為謂詞，虛弱性不僅是用來描述液態愛情的柔弱和虛幻，還能夠被解釋成消費自由的社會產物，進而批判液態愛情的虛弱已病徵化為廢棄它者的個體自我。

液態愛情的柔弱意涵無力自主，卻被言詞美化在「一起生活」的大眾實作上。一起生活的風尚象徵「親屬情 (kinship)」和「親合力 (affinity)」這組自然／社會關係的共同式微，而在概念上指涉「命運」和與命運相競亦相仿之「選擇」經驗的雙重喪失：「親和力是一座橋樑，通往親屬情的安全避難所。一起生活既不是這樣一座橋樑，也不是建造橋樑的一種勞動」(Bauman, 2003: 30)。就實作觀察，一起生活的空話總是被戳破在實際經驗的落差中，包括婚姻諮商師、偶像電視劇、報紙愛情欄和雜誌生活版的日常輿論，以及都會內「混種仇懼症」(歧視風格和貧困族群)和國際間「異種仇懼症」(孤立非法移民和難民)的極端情況 (Bauman, 2003: 20-26, 34-37, 103-149)。綜言之，一起生活可被拆解成在矯飾自我中心的個體生活，反過來說正是毀壞它者共在的社群生活。結果付出的代價是前者無形中失去了後者尚存的命運感或說選擇力，一種決斷且持久的潛能。

液態愛情的虛幻意味模擬仿造，卻被邏輯合理化在消費自由的社會結構中。消費自由的浪潮代表「情慾 (eros)」和「愛情」這組身體／情緒連帶的一併斷裂，而在概念上指向「死去」和與死去相反又相成之「存活」經驗的兩度遺忘：「情慾是『與異它性、同神秘的一種關係，也就是關係未來、關係世界萬物以外的缺席者。』……『愛情的感染力是由無法逾越的存有者二元性所組成。』……一切愛情奮鬥去埋葬它那不穩固和懸疑的根源，但假若它成功，它也迅速開始凋謝，和枯萎。情慾被死神的鬼魂附身，

沒有魔法咒語可以驅散。這不是情慾早熟的問題，也沒有學校和自我教育的權宜之計可以解除它那病態——自殺的傾向」（Bauman, 2003: 7-8）。對照而言，「慾望（desire）從誕生時就被死亡——願望所污染。……另一方面，愛情是願望關心，並保存關心的對象。……若慾望想消費，那愛情想佔有。……若慾望是自我毀滅，那愛情是自我永存」（Bauman, 2003: 9-10）。這樣說，愛情總須與情慾周旋，要不斷在死去狀態中存活下來，故從未擁有完全的生命和死亡。

與之對比，消費自由僅不過是性慾望的表達，尤其透過「性的後現代再部署」掏空了家庭關係中的愛情和情慾，直到剩下純粹、潔淨的性：「首先，藉由伴侶關係的『純潔化』，情慾的愛情已經被化約成性；接著，以純潔化不乾淨性慾意圖為名義，伴侶關係把愛情給『純潔掉』了」（Bauman, 1997: 151）。從結構分析，「當今性慾人的極度痛苦正是消費人的」，因為「經濟人和消費人是沒有社會紐帶的男女」（Bauman, 2003: 49, 69）。消費人誕生在「激進解除管制」的液態現代性中，並藉由技術和文化的助長，情緒化寵愛孩童、性慾化享用伴侶；同理可知，性慾人變成像是破碎家庭中的孤兒和寡婦，「被情慾棄養」、「遭未來喪偶」，「劫數注定維持在永遠不完整和不滿足的」認同旅途上，「不是狀態，遑論永久不變的狀態，而是過程」（Bauman, 2003: 38-44, 52-57; 1997: 141-150）。

因此，包曼諷刺紀登思的「純粹關係」是民主化進程的屏幕而非通道：生活政治的烏托邦計畫沒有過分理想、反倒過度現實，怯步在自由主義的法律大門前，無能迎接社會主義的彌賽亞到來（Bauman, 2003: 8, 45, 53）。¹² 簡言之，消費自由可被揭發為浮誇

¹² 包曼應用了把對立還原成兩難的解構語言，書寫出他對於愛情的社會學批判和倫理學沈思。這種以死亡它者的不可能經驗為前提的自由（即命運）倫理被包曼視為嚴格有別於消費自我的自由（反命運）政治（Bauman,

短暫愉悅的性慾生活，反言之即諧仿未來承諾的愛慾生活；然而，「沒有片段插曲是保險沒有後果的。接踵而至的不安全是永恆的。不確定性將永遠不會完全和無法挽回地消散」(Bauman, 2003: 52)。

虛弱的液態愛情雖然可歸因為消費自由的社會產物，但終究要歸結到認可自我的它者倫理才能邁向解決之道：社會學的盡頭是倫理學的起頭。走入盡頭，由於自然—文化的現代概念不再適用新興現象（如性別認同不可挑戰，但生物基因反可變更），可見當代人的生活形式已無視神旨意和社會律，只取決個體的獨特挑選，並且不論是性慾主體的發現或創造、還是理性主體的預選，每段生命的真實性始終都有可能被懷疑 (Bauman, 2003: 54-55)。轉回起頭，再怎麼沈溺自我的愛戀總是已經贖回它者的認可作為愛情的確證：「因為在我們的自我愛戀 (self-love) 裡，我們所愛的是適合被愛的諸自我。我們所愛的是被愛的狀態，或希望。希望是值得愛的諸對象，被如是地認可，並被給予認可的證明。……自我愛戀是從他人們提供給我們的愛意裡建造出來的。……他人們必須先愛我們，我們才能夠開始愛我們自己」(Bauman, 2003: 80)。總言之，自我認同的政治可被逆轉成它者認可的倫理，把無窮解構的疆界反常地安

1988: 89-98; 1992: 12-50)。包曼的自由倫理要求他我與共、死生相戚的命運共同體為環境，故可溯及他對社會主義烏托邦的不變堅持。他分析社會主義的結構處在自由和平等、個體和社群、歷史和行動的三面張力關係中，因為社會主義的歷史是從自由主義的批判面延伸以及實證面否定而來 (Bauman, 1976/2010: 43, 49-64)。烏托邦轉型的關鍵在於「自由主義把社群 (community) 看作是邁向個人自由的主要障礙，並在全社會的 (societal) 新層次上把政治體理解成超個人整合的唯一可欲形式，用公民身分當作唯一的融合環節；然而，社會主義的目標指向到全社會的層次上重建社群——類型的整合」；據此推論，「社群的毀滅和不平等成為一體；再者社群的重生和不僅是政治平等的建制再度合一」(Bauman, 1976/2010: 43-44)。

家在不可解構的域外；因為，批判的社會認識並不足以產生實踐的主體轉變。

根據包曼倫理，自我的個體性只有在它者的認可中才能養成。¹³ 然而，這個自我總是要在既有的消費社會裡回應它者的認可。因此，依露斯雖然揭露新浪漫愛的消費技術，卻又從中復興自我福祉的激情倫理。新浪漫愛體現了情緒資本主義的文化矛盾，藉由統合並分化、包含且破碎、連結又離間的集體烏托邦所構成，在自由化的共同架構下延續不平等的特殊排除（Illouz, 1997: 1-2, 6）。晚期資本主義不再掩藏剝削、包裝競爭，而是鼓勵新浪漫愛的集體逾越，在禁慾工作之餘增補休閒享樂，建立世俗與神聖秩序並存的不可顛覆性（Illouz, 1997: 10-11）。所謂社群的極限或中闕體驗已被諷刺呈現為新浪漫文化，意指由舊浪漫小說以降的後／現代傳播形式，包括廣告和電影、流行歌曲和禮儀手冊、雜誌專欄，以及自助書籍、電視節目和網路資訊等等藉由媒介技術儀式化的消費活動（Illouz, 1997: 11-16）。

¹³ 包曼的它者倫理預先排除了否認自我的邪惡它者，而且邪惡與它者處於對立範疇，前者專指涉義務論的毀壞和誤失（deontological ruination and errancy）。然而，否認自我不正代表邪惡它者也需要它者的認可，而且邪惡與它者屬於同一範疇，兩者都指向存有論的毀壞和誤失？循此言，它者的它者倫理不再平行返回它者與自我的互惠社會、生產與消費的關係實在，而是偏斜開放出互為它者的陌生社會、誘惑與挑戰關係距離。既使這兩家倫理學取向相似地解構了存有（being），然而因為採取時間（time）和事件（event）的歧異思路，所以分別著重不幸（malheur）和邪惡（mal）的它者。就定義說，不幸意指違反道德善意法則的「貧窮、暴力、意外和死亡」，連同該類經驗所證成的「快樂和不幸的意識型態區分」；而邪惡卻是挑戰形上現實原則的「外表、幻象、不確定性」（Baudrillard, 1999/2001: 96-98; 2004/2005: 139）。

對照來說，維多利亞時期的舊浪漫愛追求深層認識以便提升心靈、把本能昇華到純潔精神，並強調無私犧牲的嚴肅理想，又通常可見在自然和社會障礙（如疾病和貧窮）造成的個人痛苦，故是謂不可能愛情的典型（Illouz, 1997: 28-33, 46-47）。然而，新浪漫愛追求創造和真誠的自發性、年輕和美麗的誘惑力，以及激烈和樂趣的冒險感等消費——浪漫連結的特質，並被運用在廣告手法中，比如商品浪漫化的直率消費（產品），以及浪漫商品化的迂迴消費（活動）（Illouz, 1997: 33-39）。跨出廣告再現，浪漫商品化還可見諸於約會實作的歷史變遷，藉由汽車和公路、旅館和餐廳等旅遊技術的發展，促使約會活動從家戶拜訪和市集聚會轉型成「公共中的獨處」（Illouz, 1997: 54-64）。總言之，新浪漫公式形成在 20 世紀初的美國中產階級社會。此公式指導浪漫交往出走 to 家庭和社群的外部進行，雖然不再受制於舊社會現實，但是又把對偶整合進新社會理想，用抽象匿名的商品交換重組人際互動（Illouz, 1997: 65）。

新浪漫愛的文化矛盾是情緒資本主義的副產物。後者指涉情緒和理性交織的文化經濟觀念及實作，動員社會情緒深入個人行動的極內化、非反思動機，主觀添加心情色彩在客觀行動上，卻好似自然地模塑經濟理性於無形之中（Illouz, 2007: 1-5）。照此說來，新社交形式便不只是單純在複製由媒介技術決定的消費行為，而需要另外配合散播精神分析和治療敘事的心理論述。這些論述介入企業和家庭的領域，建構自我關照的親密溝通倫理。在企業中，一戰後的臨床心理學家取代技術工程學家，應用家庭道德改善企業管理，並為了提高生產力而跨越當時公私領域的性別劃分，訓練管理人發揮女性特質軟化工頭性格，比如控制憤怒接受指導、同情理解員工情緒、圓滑機智協同團隊等（Illouz, 2007: 10-16）。新企業精神是溝通倫理，由企業管理的大眾心理學注入他人認可的價值，特別強

調觀察反省和同理聆聽的結合，使用說服合作解決異議衝突，並且輔助情緒支持削弱負面認知 (Illouz, 2007: 18-24)。在家庭中，女權和治療論述結盟，一方面廣布法律、醫學、教育和社福等半／官方政策網絡，另一方面林立支持團體、諮商課程、脫口秀和工作坊等民間非／營利組織，喚醒了養育關照卻又要獨立自主的女性意識，進而製造出抱怨受害、懺悔痛苦和表達自賴的民主文化 (Illouz, 2007: 24-27, 55-60)。新家庭精神是親密倫理，以女性主義的大眾心理學引出自我認同的價值，鼓勵人們不分性別地探索真實情緒和女性性慾，以便協調兩性對等的親密關係 (Illouz, 2007: 27-29)。

伊露斯的烏托邦取徑可介入紀登思和包曼的爭論，化解自我政治或它者倫理的僵局。針對前者，親密倫理頗雷同紀登思期望的匯流愛情，但是她擱置民主生活的理念，補充韋伯的理性化觀點反省「平等或自由的新規範如何已經轉變親密關係的『情緒肌裡』」，透過情緒的隔離控制、中立檢查和本益分析，把親密關係共量化為可以買賣和交換的協商對象 (Illouz, 2007: 30-36)。針對後者，溝通倫理很類似包曼不滿的液態愛情，但是她跳開解構和建構的迴路，引進「心理學語用法 (pragmatics)」主張「只因苦難形式與自知或自助計畫相互纏繞就把它們歸納到享樂底下是道德和認識論的謬誤。……若我們將家庭和親密關係視為自主的行動和意義領域，那我們便能把它們當作道德物來分析，其中利害的內容是自我和福祉 (*selfhood and well-being*)」 (Illouz, 2007: 62, 67-68)。這是說，苦難的治療敘事不能被觀念批判成意識形態的欺騙、技術理性的宰制或知識權力的監控，而寧可描述成有某種新情緒風格正藉由心理學論述展現自身，而且這種注重人格特質的社交形態確實地滿足了文化動機 (Illouz, 2007: 16-18)。情形正如同約會的消費活動也不能被整體批評為只會造成階級和性別的政治分化，同時必須承認它們另

有文化整合的效果 (Illouz, 1997: 66-76)。絕對批判的失效是因為治療敘事來自精神分析和自助傳記的矛盾綜合，意指在心理悲慘的認同前提下發展傷害和實現、病痛和健康的自我轉變敘事。所以這類論述已經具備解構民主的性格，誠如在啟動它想消滅的、包含它要排除的毒／藥物 (pharmakon) (Illouz, 2007: 40-55, 61-62)。由此可知，一旦社會形式開始彈性適應人性生活的自由要求，那麼知識之於愛情便從壓制轉為助長的關係，連帶造成物化批判的短路。

反覆斟酌後，依露斯回到康德的自我倫理學立場評價「性資本積累的文化模型」(Illouz, 2012: 246)。¹⁴ 她首先論證當代生活的情緒生態成形在 19 世紀「愛情的鉅變」下浮現的婚姻市場 (Illouz, 2012: 18-58)。但在自由市場裡的伴侶選擇卻又匯總成強制階層化的性愛價值：「愛情和性自由的勝利標誌出經濟學滲透到慾望機器

¹⁴ 伊露斯也把康德與女性主義結合，批評性慾經濟導致了「懼怕忠誠」的弱父權制，進而製造出女性愛情的苦難經驗，但她很少換位同情男性處境 (Illouz, 2012: 10, 59-108, 246-247)。關於男性愛情的悲慘生活，韋勒貝克 (Michel Houellebecq) 小說中提出的諸多洞見遠比當代愛情社會學的反思理路更加深刻，特別是《隨便怎樣》、《無愛繁殖》、《情色度假村》和《一座島嶼的可能性》這一系列作品 (Houellebecq, 1994/1998; 1998/2000; 2001/2002; 2005/2006)。這是因為韋勒貝克選擇遠離性別的文化政治轉而貼近生物的自然政治，所以能夠觀察到「性慾是個社會階層系統」而衍生出「絕對貧窮化」的獨特現象 (Houellebecq, 1994/1998: 92, 99)。進言之，在性別化的階級結構底下更深掘出種族化的生命存有使他得以揭發當代社會崇拜健美身體的新法西斯精神。理應指出，韋勒貝克作品裡不合時宜的愛情和政治觀點有很大部分反而是出於孔德社會學的歷史意識。在訪談中，他坦承自己是科學實證主義的信徒，同時還自稱認同文學浪漫主義的家族 (Houellebecq in Hunnewell, 2010)。從復興孔德精神的《無愛繁殖》以降，他更擴大引進各家 (宗教的、性慾的、工藝的) 烏托邦社會主義的理念思辨和生活實踐到小說情節裡，包括近期的《地圖與領土》和《臣服》 (Houellebecq, 2010/2012; 2015; Betty, 2016: 75-103)。

裡。……一般化的性競爭轉變了意志和慾望的結構本身，而且慾望取得經濟交換的特徵：這是說它變成是由供給和需求、稀缺和過度供給的律則管制」(Illouz, 2012: 58)。

她其次指證當代愛情的苦難根源是構成自由主體的無限想像力，再結合順應人性「想像的制度主動地引誘和鼓勵低調形式的白日夢」，具體言即運用媒介技術和消費文化打造「私人快樂的烏托邦」，致使「愛情和情緒的滿足變成烏托邦幻想的對象」(Illouz, 2012: 202-203)。很重要地，想像在此並非指經驗現實的感官複製，反而是其理智創造；或者說，想像不再是黯淡枯燥的記憶體驗、反而是豐富趣味的幻想認知，又可稱作「經驗的想像性期待」：「那使愛情變成不理性的正處在理智而非感官中。……愛情是種我們無法掌控的經驗，既不是理性也不是不理性。……想像的問題指向慾望的組織化，以及被文化誘發的諸慾望如何依次製造苦難的日常形式，比如長期的不滿、失望，以及永久的渴望」(Illouz, 2012: 202, 207)。

她其三見證當代愛情的最大危險是想像的慾望正不斷侵蝕激情的忠誠：「關於我們所愛對象的猶疑不決 (indecisiveness) ——導因於選擇的豐盛、透過反觀達到情緒自知的困難，和自主的理想——妨礙了激情的忠誠，結果模糊掉了我們對於自己和世界而言的所是」(Illouz, 2012: 246)。據此關懷，愛情的未來希望有賴於激情自我的復甦，因為「已經有一種情緒性、愛情和浪漫的冷卻化。激情對於多數男女而言看似有點荒謬，也或許她們面對 18 和 19 世紀的情書修辭將出現嘲笑或稍微噁心的畏縮反應。但我已試圖表達，愛情在許多方面對於自我價值的決心建立 (determination of self-worth) 有空前的重要性」(Illouz, 2012: 247)。

對照社會，阻止舊浪漫愛結合的限定結構已反轉成防範新浪漫愛固著的游離行動。對於自我，雖然物質現實障礙所造成的痛苦在日益減少，可是幻想現實無礙而衍生的苦難卻日益增多。分析終了，它者倫理的社群可能性正糾結在自我倫理的主體限制性上：關鍵點是如何破碎由想像組織的疑慮主體，再造被激情託付的忠心主體？這意味愛情倫理指向自由社會的主體構成，而且問題涉及知識主體深處的信仰主體，因此不能只是鼓吹慾望和意志的反思行動充當解答，還必須深入檢視直覺和良心的溝通媒介重設問題。¹⁵ 因此，在本文結論愛情宗教的心靈政治以前，似有必要從反思行動論當中區別出反身溝通的愛情觀。

參、溝通媒介的愛情

承上節，歷史偶然的關係、性別／慾自我的個體和消費自由的環境可謂社會學說反映愛情現象的三面鏡。這些經驗命題的前提是

¹⁵ 雖然以涂爾幹為首的社會學和心理學素來在方法論上有衝突，但如今面臨科技時代的挑戰，社會學將必須正視心理哲學和科學的雙向對話，特別是有關身體、心智和大腦的運作探討。比方說，心靈哲學、精神分析和認知科學的跨學門檢討正如火如荼進行中，也已經有豐碩成果（如 Johnston and Malabou, 2013）。不過，整合社會和心理學門的愛情專論甚至情感通論超出了本文主旨，故我們僅針對精神分析和社會學之間的對話橋樑架設路標。基本上，精神分析和批判社會學一向有同盟關係（如愛與敬拜），也和實證社會學經常有選擇親近（如愛與同情），終究是關係到主體和大它者雙邊的順勢療法（以傷害治療創傷）。舉個經典為例，結合存在主義的精神分析可修正意志和良心理論以調和愛情，而這當中意志概念的補充（具備願望和想像力的肯定意志）和原魔（daimonic）概念的認可（帶著命運和自然力的創造天才）尤其值得肯定（May, 1969/2001: 171-205, 302-316, 418-422）。只是存在心理學家仍過於關注自我和靈感的美學——醫學面向，還不夠深入他人和惡魔的倫理學——神學層次。因此本文結語將另外援引邁向神學的現象學，從慾望和直覺方面更激進還原出愛情現象本身。

到現代性晚期才浮現的個體化社會；但由於個體化不能保證個體性誕生，故問題又要推向愛情主體的行動條件，返回晚期帕森思的觀念論題。當他重建行動時，已不僅談單位行動者的理性、又不只論社會角色的整合，而是補充描述人類情感的表達，並把表達放進象徵交換的媒介環境裡解釋。觀察 1970 年代的美國經驗，帕森思發現，行動已減少規範取向的客觀必然性，增加了情感限制的主體可能性，意即它的不可能性、無法限制。正是基於類似發展，行動社會學才啟動從制度到反思的現代性轉型，論證結構與行動的開放性轉化。然而，反思現代性論者看似超前帕森思的行動觀，實則落後他的系統說。因為，對帕森思來說，行動和系統這對概念必須兩面修訂、不能片面取代，否則將連社會學自身都喪失存在根據。

超越帕森思，行動社會學善於想像反思的行動監控。應用到愛情社會學，以反思監控行動旨在表明主體文化的生活原來受到政治權威的統治，但如今交由經濟自由來治理。依觀念論說，愛情生產的文化主體意涵了物自身或精神的發展將可終極顯現或者實踐全體人性的自由。在經驗層面，理念的目的又要配合理性的手段，所以愛情現象總有自然或歷史的社會法則可尋。但若激進理解，則反思的行動文化也可暗示當代的愛情關係縱使仍受社會力量的外部制約（如家庭、國家、市場和媒體等），終須返回主體能力的內在限制，並在經驗上呈現為無法自制。因此，社會學越深入考察匯流愛情或新浪漫愛的前衛徵候，就越容易碰觸倫理學的基本問題，暴露科學思維的束手無策。質言之，愛情失去永恆真實以後遭遇的悲慘苦難既使仍可歸諸社會因素的作用，也不能再拒認個體行動的選擇，更別說已不僅限理性選擇了。質言之，主體能力的內在限制如今相反意謂著運動能量的解除管制、而非其壓迫抑制。如今，化成液態的不光只是戀情關係的無盡循環，更加深入愛情潛能的耗盡操演，因此才使得虛弱紐帶的效應從兩人戀情延及人類同情。

自由愛情並未如預期釋放出自由體驗。假若如此，那麼愛情倫理是否該逆轉解放政治、連同生活政治，回過頭來沉思行動至上的價值盲點？或這樣問，假使愛情的權力部署已經在挪用行動潛能可供實現的自由，那麼愛情的自由體驗是否進而要隱含行動潛能必須保留的命令呢？面對自由的當代困境，反思性的回答相對在惡化甚於改善問題，進而是煽動而非化解問題。無論朝向認知或未知，反思性都認定了言語介入行動可以產生虛構敘事，從而改變現實生活。換句話說，愛情自我只能透過社會再現的身體表達反思，使得身體化的社會構成是語言結構和言語行動的互補整體、全無剩餘，結果是省略了反身性的情緒共感。¹⁶

不及帕森思，行動社會學不善思辨自主的系統運作。就概念說，系統可解析成重複集合的社會實作（practice）：「系統是行動者或集體者之間的再製關係，組織化成規律的社會實作」（Giddens, 1984: 25）。依此定義，系統已被包覆在反思的行動監控內，形成預期現場和未預期後果的反饋迴圈，進而才可說系統「並沒有結構，而毋寧顯示『結構特徵』」（Giddens, 1984: 5, 17）。這樣看，規律實作再製的關係實則是不穩定的關係，此處可意指純粹關係的常態性混亂。若激進理解，系統也能設想作文化實踐（praxis）的秩序整

¹⁶ 即便保留反思性的未知面，貝克已預設風險世界的無限可知性（Beck, 1999: 122f）。又即便發揚反思性的認知面，紀登思也承認行動後果的複雜不可知，並預感到未來社會的敘事可能性（Giddens and Pierson, 1998: 114; Giddens in Bryant and Jary, 2001: 244-245）。橫諸兩面之後，晚期現代性極容易妥協在諾斯替教派的神秘靈知（gnosis）裡，信奉理智精神和感官世界的善惡二元論，進而與數位時代的自由神學發生共謀（Žižek, 2001: 27-28, 115-117）。如此看來，反思性的長處正是其短處：社會概念若是無法脫離結構和行動的邏輯，則將很難跨出語言和言語的理性，獨立探索情感與身體的共鳴。

體：「文化作為工作坊的意象是……形成一個系統。……系統性是把諸元素的自由隸屬於整體性的『模式維持』方式。……文化作為『系統』的意象……是空間管理工作／企圖的投射」（Bauman, 1973/1999: xx, xxvi）。按這定義，系統雖實已脫離文化，但不可剝奪實踐潛能：「文化不斷在質問大寫真實自行陳設的智慧、沈靜和權威。……文化是人類獨一無二的東西，這意謂在所有受造物當中只有人類能夠挑戰他的現實並且探問更深層的意義，正義、自由和良善——無論是個人的或集體的」（Bauman, 1973/1999: 139）。如此說，液態愛情的致命危險並非從現代性起便邁向不穩定的自由關係，而是在每段感情歷程上落入新浪漫愛的烏托邦矛盾，進而喪失激情自我抉擇它者認可的命運體驗。無論始自社會或者文化，系統不是由實作建構起實然一物，就是被實踐轉化成應然一體，進而「實踐並不區分實然……與應然」（Bauman, 1973/1999: 140），最終無須觀察中介性的交換。

若自由愛情論者只願維護實作或實踐的同一性，那自我政治和它者倫理全將淪為個人和社會爭先恐後的老調重彈，更別說實作和實踐自始就可能被挪用為系統而服務，使其成果至終只是系統的諧仿。與之對比，當晚期帕森思重建行動觀念時，同時也再思考了系統理路。他在四功能典範的抽象分析外，又發展了概化象徵交換媒介以便描述次系統之間的運作機制，並格外注重社會和文化的連結。以概念看，晚期帕森思論媒介流通時不再假定各自獨立的系統運作，而是設想互為環境的系統行動。這是說，社會既不是制度化的體系統合，也不是個體化的行動自主，而是事件化的媒介偶連。尤其是假若當代大眾正在朝向自由愛情的關係演化，那麼未來社會已經無法變成完整實體、或者生產單獨主體，只能製作系統和環境的地域區別、創新神聖和世俗的事物分類（Groys, 1992/2014: 63-75; Sloterdijk, 2006/2009a: 1-9, 65-73）。

正因魯曼把愛情視為反身性的溝通媒介，故不能與反思現代性論述混同。依理論路徑，魯曼也不若行動社會學假借系統社會學的否認來自立門戶，反倒肯定帕森思的分析實在；但他排除觀念論圖式的功能要項，僅接受化約複雜性的意義需求（Luhmann, 1980/1982b）。質言之，他描述體系和環境的相對區別、觀察象徵媒介的多重交換，進而限縮單位行動的自由、伸張雙重隨制的自由（Luhmann, 1976）。其實魯曼很早就主張「離開理念型方法論的限制，擴及向環境開放更複雜功能的體系理論」（Luhmann, 1964/1982a: 46）。此處功能體系的分化已揚棄了「舊歐洲理性」對原因及本質的反省，只保留實證科學精神作相關和比較的觀察，因此不再屏障主體意識的同一、開始顯現客體經驗的差異（Luhmann, 1992/1998: 22-25）。按該精神，現代社會最好被視為「自我描述的客體」或「封閉操作的自我創生體系」，具體言即「一切諸溝通的綜合體系」（Luhmann, 1991: 73）。除了舊歐洲理性，魯曼也反對為了回頭指認不可見的觀察者而與理性「妥協」的諸方案，包括現象學「超驗性」、觀念論「立即性」、解構論「無記號空間」，以及「所有妥協當中最懶惰的是同意多元主義」（Luhmann, 1992/1998: 26-29）。易言之，體系理性比主體理性更徹底遵循著理性規則的操作，直到發現「歐洲理性的核心問題隱藏在此形式的再進入形式。這是為何區分必須從再進入那面變得反身，據此變得不穩定」（Luhmann, 1992/1998: 32）。

體系邏輯可直觀理解成歐洲理性的新陳代謝。理性弔詭地面對多重脈絡以便描述二階觀察，維繫斷裂的連續、建構分化的統合（Luhmann, 1992/1998: 35-42）。但應強調，脈絡差異化觀察而成的體系秩序，就每次操作的再描述看，只能進行有限視域的比較，故總是相對本位性偏差的判斷，而不會是差異性本質的容忍。

因此，體系科學觀並不輕易信任後／現代政治的平等神話，反而類似神秘的非現代宗教，尋求表述「我們不理解我們所不理解的這點理解」（Luhmann, 1992/1998: 42-43）。綜觀理性和神秘的演化，理解不可知的神秘起初經歷到超越的理性誕生純真信仰的階段，後來分離出主體的理性追求確定知識的階段，如今建構起體系的理性發揮「朝向不安全的潛能」，並可通稱「自由」和「想像」（Luhmann, 1992/1998: 43）。這是說，觀察和想像的體系理性告別了先驗和辯證的社會理性。若社會理性還處在思辨日常範例的不證自明（evidenz），則體系理性已著手挖掘歷史現象的實證關連。也就是說，社會理性在心智結構裡推知存在普遍的必然可能性，而體系理性在經驗事件上發現存在演化的不太可能性（improbability）。因此體系理性很適合被用來探索一條隱密的現代性路徑，意即跨出法理制度深入愛情關係，朝向承認「社會道德鬆弛」的方向敘說另類自由的歷史機會（Luhmann, 1982/1986: 47）。

基於小說的語意分析，魯曼描述西方愛情經歷了宮廷愛、激情愛和浪漫愛階段，演變成今日符碼化的親密溝通（Luhmann, 1982/1986: 41-46）。以演化結果論，現今戀人只能在「期待的期待」前提下，經歷知覺和觀察、體驗和行動之間的意義空缺，因而需要化約價值的愛情符碼（愛／不愛）來填充之（Luhmann, 1982/1986: 18-33）。這是說親密生活裡的事件發生，無論有無程度和性質不同的意指可言，全都必須象徵化並歸因到愛情意符，結果使得戀人經常處在為愛憂歡的情緒波動裡：戀人們墜入自我指涉的愛情圓圈中。綜觀歷史，愛情語意先演化成溝通媒介、再功能化作問題符碼，而其中 18 世紀的感傷主義先發現「不可溝通性」、再追求「真誠性」的愛情／友情區分則是關鍵的轉折期（Luhmann, 1982/1986: 121-128; 1969/2010: 27）。縱使溝通已被問題化，愛情語意仍有不可抹煞

的演化成就，尤其 17 世紀激情愛的「自由化」和 19 世紀浪漫愛的「個體化」持續釋放「作為人格的潛力」（Luhmann, 1982/1986: 47; 1969/2010: 24-36）。就媒介形式說，若激情愛是在愉悅／愛情的初級區分下雙重隨制在選擇愛人，那浪漫愛是在愛／不愛的次級區分上反覆象徵著註定愛情（Luhmann, 1982/1986: 84-93, 134-144）。

值得重申，體系理性其實是較為貼近經驗理性在描述二階觀察和自由想像的歷史，所以溯及激情愛為其系譜起點，依序開展反身溝通的媒介演化。以下著重魯曼論證交換媒介的反身性，以便深入理解激情之愛的象徵性。一般以為，魯曼拒斥了早期的「新經驗主義」之後才採納化約複雜性的等價功能體系觀，而後者的認識論是介於「半決定主義和方法論的決心主義之間」（Zolo, 1986）。換句話說，魯曼要遲至 1980 年代才從「行動」轉向「溝通」而改良了體系的社會概念（Stichweh, 2000）。但這種方法轉向的詮釋很明顯有印象化約之嫌。因為以媒介理論說，魯曼起碼在 1970 年代中期便規劃過藍圖（Luhmann, 1976）。他更早已在 1960 年代末期開設和 1982 年專書同名的「作為激情之愛」夏季研討班時，就勾勒了溝通媒介綱領（Luhmann, 1969/2010: 4-18）。從概念內涵看，魯曼的溝通媒介論主要改編自帕森思在 1960 年代中期起揭示的概化象徵交換媒介，包括貨幣、權力、影響力和價值效忠。帕森思主張，媒介運作在次體系之間發揮跨體系交換和非零和生產的兩大功能，以因應現代分化社會的協調需求。有論點指出，帕森思的媒介概念並不若他自稱以貨幣為原型，因為媒介的象徵功能在無意間預設了和貨幣本性衝突的語言。接著，魯曼和哈伯馬斯又有意圖地抬高語言的例外地位；前者先把交換媒介一律更名叫做溝通媒介，後者再對媒介區分溝通的和掌控的兩種類型（Chernilo, 2002: 434, 439-440）。

然而，這種線性進化的觀念史不但混淆了魯曼和哈伯馬斯針對理性和溝通概念的相反手法，而且掩蓋掉帕森思和魯曼針對語言和貨幣現實的獨特回應。首先，魯曼是應用雙重隨制性在觀察分化社會，分析功能體系可能藉由多種媒介（指貨幣、權力、愛情、藝術和真理）釋放生活世界，自主化斷片式溝通。對比之，哈伯馬斯則遵守心物二元論去認識層級社會，批判物化體系只會透過金權媒介殖民生活世界，扭曲了整體性溝通（Chernilo, 2002: 439, 441）。析言之，因為哈伯馬斯的理性超越了經驗（觀念論三分的知識旨趣），所以溝通總是發生在語言的存有中（詮釋學循環的共識視野）。相反地，我們即將看到，由於魯曼的理性內在於經驗，因此溝通經常浮現在非語言的事件上。

其次，邁入現代社會，語言文化會從理所當然的日常生活中顯題化、並被公開追認為貨幣體制的對立面，當作主觀意義面臨客觀價值擴張的不滿表達。若視之為全社會流通的媒介，則語言與貨幣正好可以用來指認共產主義和資本主義的差異秩序，意即兩大體制分別是採納了黨國命令鏈和市場等價物在進行社會溝通（Groys, 2006/2009: xv-xxiv, 1-31）。這樣說來，帕森思的概化象徵交換媒介便正誠如他所言是實在地分析貨幣功能主導的美國社會。換言之，即使在其它三種非貨幣的概化媒介運作上，交換的明確等值性也要大過象徵的模稜兩可性，否則過度複雜的象徵覆蓋在功能分化的社會上，將會徒增曖昧意義，拖累秩序效能。

由此看來，若是哈伯馬斯還停留在舊歐洲理性的形上哲學觀，超驗地判斷溝通媒介的去語言化，那麼魯曼已邁向新歐洲理性的實證科學觀，經驗地觀察溝通媒介的非語言性。這是說，魯曼已巧妙跳脫了在語言和貨幣的媒介政治之間做出強迫選擇。也可以說，他不但遠離語言哲學的理性前因（意識浮現與世界對立），還能避開

冷戰政治的歷史後果（貨幣升高與語言對立），退一步發現當代社會的演化成就是發展出行動性和經驗性的兩大非語言溝通，從而可再細分為個人歸因的行動媒介（貨幣和權力）和世界歸因的經驗媒介（愛情、藝術和真理）（Luhmann, 1969/2010: 4-7）。

循此分化，愛情作為溝通媒介是指向既非語言、也非行動的經驗，再歸因到社會和個人之間的世界，那個被特殊他人經驗染色過的兩人小世界、私密新世界。照魯曼定義，溝通媒介的功能專指挑選與動機的扣連，因此某個愛人的行動意涵由自我挑選的特殊他人對自我造成深具影響、有說服力的經驗；進而，化身他人的自我經驗還要被歸因給新造的兩人世界後再度導引行動的動機為愛情（Luhmann, 1969/2010: 8-10）。開啟世界經驗的愛情溝通首先是「私人、親密的，若非確實是秘密的」（Luhmann, 1969/2010: 62）。它能使戀人們共在於一種由「隱私的網狀簾」所構成的「小型體系和特殊世界」裡，並以感同身受的情緒庇護、阻擋「冰冷」組織社會中的「異化」工作（Luhmann, 1969/2010: 63-64）。

再者，由於溝通媒介實際棲居在物質－生理中，所以愛情與性慾是自然共生的。一方面，物質的性慾可特殊化驗證愛情的關係性，促使愛情必然包括性行為的完成，並且藉由性慾強度來保證愛情關係發揮到自我滿足、親近和排他、互惠施受和弭平差異的穩定效果（Luhmann, 1969/2010: 37, 40-41）。另一方面，象徵的愛情能一般化超越性慾的工具性，在性慾的指示對象出現空缺時補充愛情的符號語意，並且由此製造既漠然又殊異的反身期待，生成時間綿延的愛意去抵抗無性的等待期、毀滅的嫉妒感等不穩定因子（Luhmann, 1969/2010: 42-45）。此外，愛情媒介趨向「一般化」雖然有點「誇張它的動機化潛力」，但是「對他人的期待」必須建立在「現實的（而非投射的）期待」中才可形成「一起從事休閒活動」的「伴侶關係」（Luhmann, 1969/2010: 9, 41, 55-60）。

魯曼強調，愛情在自身的世界內保有自由秩序的建構能力，因此擔憂愛情會破壞婚姻的衛道人士正如同譴責普選會破壞社會的保守分子：兩者都不相信自由的確有制度化的演化機率可言，更何況路徑尚且不同（Luhmann, 1969/2010: 52）。持平說，魯曼既沒有高估愛情自由的秩序潛能，也沒有低估性慾自由的毀滅力量。反倒是自我政治和它者倫理的爭論因為沈浸在物體系和行動人的分離想像裡，所以身陷在性慾－愛情的矛盾或兩難意識中，觀察不到溝通媒介在連結互為環境的體系溝通。¹⁷

¹⁷ 除了交換媒介說，魯曼也轉借帕森思的相互滲透觀，描述環境複雜性對於體系秩序化的影響。這裡複雜性並非指涉精神或自然「元素」有實體化、本質性的多樣並存，而是指向行動或經驗「事件」有「關係化、連接性的諸種方式（ways of relating, connectivity）」（Luhmann, 1995: 215）。第一、有兩種相互滲透：先是社會和人類體系（human system）之間的「體系間相互滲透（intersystem interpenetration）」，再是「人類間相互滲透（interhuman interpenetration）」（Luhmann, 1995: 210-254）。此處的人類體系不同於社會體系，專指身心有機體的人類存有（human beings）；進而，人類性有別於「由社會辨識的期待叢結」所構成的「位格人（person）」（Luhmann, 1995: 210）。第二、任一種相互滲透都不可以空間化圖示成為部分重疊的兩個圓圈，因為環境影響可以深達體系核心，協同自動創生（autopoiesis）維持動態差異的同一（Luhmann, 1995: 217-219）。第三、這兩種相互滲透的邏輯異質同構，但人際間相互滲透要在體系間相互滲透的前提下展開（Luhmann, 1995: 210-212, 223-224）。體系的演化觀預設了社會和人類之間先有滲透、人類和人類之間才有滲透，並且可以改造人類的種屬自然，甚至可激進到主張「必須模控學化才能繼續作為人文主義者」（Sloterdijk in Mendieta, 2012: 76）。第四、兩種相互滲透都要透過溝通模式進行，但人類間卻有異常於身體和語言的情感材料。實際上，身體和語言都會受到體系間相互滲透的多重決定，比如說大眾傳播和醫療福利制度早已在型塑人類間的言語和肉身關係（Luhmann, 1995: 228）。針對這些材料加工，體系間相互滲透會藉由「二元圖示化（binary schematization）」和「象徵生物機制（symbi-

進而在溝通媒介中，魯曼又分出愛情、科學和藝術的經驗媒介，無疑是在正面挑戰結構和行動社會學不得不承認既非社會語言、也非個體言行的關係世界能夠獨立影響因果和動機的走向。也許，語言和行動（貨幣和權力）媒介甚至能被倒過頭來理解成經驗媒介；不過，在語言和行動的經驗模式中，溝通和表達總是處在詮釋學循環中旋轉。這是說，可表意溝通的原是有指示對象的經驗，但有指示對象的又是有意指意義的經驗，結果形成經驗對象與超驗意義相互混雜的符號。與之對比，名副其實的經驗媒介是要溝通不可溝通的經驗，因而也是不可表達的經驗，像是荒謬、瘋癲、寂靜和死亡這類中止甚且廢棄語言和行動的經驗。¹⁸ 包括科學和藝術，愛情經驗也正是那無以名狀又挫敗行動的東西：它被遺落在存有和主體的域外，無法受限於語言及言行的發號施令，既能無常闖進單

otic mechanism)」克服不可溝通性（Luhmann, 1995: 229-251）。二元圖示化是採用道德體系的規範詮釋，引發倫理危機和社會教育等反應。象徵生物機制則是橫跨兩種相互滲透，包括體系間國家、市場、性慾的身體治理，以及人際間舞蹈、音樂、遊戲和運動的身體實現，並可被通稱為「年輕（youth）」。分析至終，純粹的人際間滲透是在溝通愛情所專屬的不可溝通性，此即過度愉悅的激情。

¹⁸ 班雅明（Walter Benjamin）針對歌德（Johann Wolfgang von Goethe）小說《親合力》的文學批評是「不可表達性（das Ausdruckslose, the expressionless）」的美學基礎。這概念指涉小說情節急轉以前「在天上閃爍的群星」，神秘地象徵「我們已被給予希望只是為了無望之人」（Goethe, 1809/1971: 263; Benjamin, 1924-25/1996: 356）。此處的關連在於班雅明率先指出小說主題不是婚姻的倫理或社會問題，而是婚姻制度的「倫理權力在消失過程中」：「在它的解離中，一切人類的（the human）顯現出來，並只留下神話的（the mythic）本質」（Benjamin, 1924-25/1996: 302）。他接著引進自然罪惡、天真犧牲、不可表達美等一連串概念來詮釋敘事，並跳脫基督教倫理轉而從巴洛克藝術以揭示德國浪漫主義的美學反叛（Tantillo, 2001: 99-138; Lambert, 2008: 67-78）。

獨生活又可例常建築兩人世界，所以需要愛情這個化減、掏空意義的純粹符號。

深究其溝通運作，魯曼主張愛情媒介能激發情感的反身性。第一，愛情的反身性是種「自我強化機制」。這條機制的形式意指愛情先應用在自身、再應用到對象，而內涵則是說某個人已先愛上愛情、才會愛上另個人。這種機制同時促進了個體選擇和體系分化，致使愛情可專注自身而不受其它機制干擾，以免發生如愛情的買賣、沉思和強迫等複合現象（Luhmann, 1969/2010: 32-33）。

第二，愛情的反身性不僅會導致自我和他人的意識、也不只是愛人和被愛的知覺，還要能油生「一種相應的情感」。這意指人們身處在情感的自主領域中被追求和認可，直到達成「諸情感的巧合發生」。若追查語意可知，反身性的愛情通常見諸在 18 世紀的文學作品中。那些故事中描寫的愛情既不是士林哲學歌頌的「友愛」，也不是近現代神學論辯的「純愛」，而後者又轉變成笛卡兒哲學的主體沈思（Luhmann, 1969/2010: 33, 80）。友愛和純愛都要超越特殊利益，針對愛情經驗普遍化，意即把愛情的價值提升至信仰和理性的尊嚴層次。相反地，文學愛情並不意在「思考情感」而是試圖「感覺情感」，然後在「為愛而愛」的目的中享用愉悅（Luhmann, 1969/2010: 33-34）。

第三，愛情的反身性更是愛情的可能性本身。這意指在任何情境中可以愛上任何個人的潛在機會，證成了無償單戀和一見鍾情的特殊現象，而無須假定認可的它者。照此言，被愛情反身強化的便不只是享受情感歡愉的潛能，同時也是承受情感苦難的能力（Luhmann, 1969/2010: 35）。

第四，愛情的反身性除了自我強化也可發揮「主動愛的選擇性導引」。此時情感狀態被經驗成某種虛擬的統一體，並且是有覺察地維持著選擇的潛態浮升或是潛抑。一旦某人因愛上愛情而陷入某

個戀愛對象，則該關係事件便可以說是當下實現了社會體系，並且正在使用愛情作為溝通媒介。簡言之，導引不會只是個體的情感行動，也要依賴社會的媒介演化（Luhmann, 1969/2010: 35-36）。

考察歷史演化，魯曼發現愛情媒介大致緣起於自由的激情愛。傳統社會賦予愛情烏托邦理想的道德命令，但現代社會卻取得較不可能的演化成就：「把愛情當作激情的制度化象徵了諸親密關係的全社會分化」（Luhmann, 1969/2010: 26）。質言之，激情把愛情從原本的普遍化反轉朝向限制性的範圍發展開來；換句話說，自我不再依靠愛情聯繫所有人類，而是使用愛情挑選特定他人（Luhmann, 1969/2010: 24）。從特徵上看，激情愛泛指下述充滿意義的時刻，包括被無助情緒擄獲並任憑病態執迷處置、隨機又命定的相遇、熱切期待但超越預期的奇蹟會發生在生命轉捩點、無法解釋的事件連鎖、衝動性和永久性、接受強迫和自我實現等等（Luhmann, 1969/2010: 25）。再就內涵言，激情愛最好被視為自由主體的歷史原型。激情狀態起初發生在自我陷入被動的受苦經驗中，雖然激情行為並不必然要排除負責的義務（Luhmann, 1969/2010: 25）。可是，當激情逐漸被認可並期待為社會制度時；換言之，當社會要求個人在婚前必須被激情掠奪直到無能處事，甚至還要展現冷漠與不敬的態度，但這些卸責的徵候卻反而被正當化為真誠和深層的象徵時，那麼自由便開始在以受迫的偽裝暗中掩護著自身的制度化（Luhmann, 1969/2010: 25-26）。進階分析，在歷史上繼承激情愛的浪漫愛雖然另有宮廷愛的中古前身，但是愛情實際成為婚姻制度的價值基礎則應歸因到 18 世紀的感傷主義。後者表現在資產階級對貴族階級的道德批判上，因而強加自由愛情的婚姻制度以期達成學習和教養的目標（Luhmann, 1969/2010: 27）。總言之，這不太可能的演化導引激情之愛和複雜社會的平行發展，結果促使愛情

和社會、人性、律法及效用的傳統相容性全部被中止（Luhmann, 1969/2010: 28）。愛情卸下外在功能的負擔，包括道德、法律、政治和經濟等需求，不必要與所有他人達成共識，只需要相互依賴著某個他人（Luhmann, 1969/2010: 28-29）。終於，選擇伴侶或配偶的自由取得制度化的實現，有如工作上的形式自由（Luhmann, 1969/2010: 29-30）。

肆、愛情宗教的心靈

本文以上深入各家愛情社會學的經驗論述及其理論方法作了比較探討，結果發現以下的研究限制。自從涂爾幹的《自殺論》（Durkheim, 1897/1951），大概就很難有個人行為的集體化現象可以迴避掉古典社會學的啟蒙認識；因此，愛情也不例外地經常被置入國族、階級和性別等社會事實中解釋。如今在個體化的承認下，愛情社會學的經驗論述更不可能脫離當代社會學的共識，包括批判和實證原則、行動和體系觀點、平等和自由立場等等。但與異常的自殺不同，愛情也是大眾化的日常現象，而由於俗民常識傾向抵制社會學想像，所以用科學詮釋愛情總是予人削足適履之感。畢竟，人人都能主觀見證愛情事件的私密經驗，因而又有誰敢宣告愛情世界的概化法則呢？更何況，既已陸續揚棄了物質的（個體身心）和象徵的（集體良識）人類現實，社會學想像又憑什麼以行動至上的價值判斷，指導常民的愛情想像？

進言之，縱使以反身性媒介增補了反思性行動，帕森思出於模控學文化的秩序提問仍然具備有效性：光靠相互愛戀並不足夠造成社會制度的轉型，除非一併處理行動主體的理性和信仰。與此同時，帕森思雖已論及情感表達的媒介，但尚僅止於交換功能的發揮與整合需求的滿足，從而迫使當代社會學轉向溝通理論：一方面是

結構社會學的溝通行動化、另一方面是體系社會學的溝通媒介化。這樣說來，本文似乎是在帕森思功能論和行動／體系社會學的兩難，甚至於三難之間遊走不定。然而，這並不代表本文的「立場失據」，卻反而是打開了「沒有立場的立場」，因為「智慧的『中』」是變化的，可以從一個極端到另一個極端，不斷地與遇到的具體情況相吻合（根據『權』衡而決定是倒向這邊還是倒向那邊）」（Jullien, 1998/2006: 103-104）。毋寧說，本文藉由愛情問題的導引重建了一條從古典到現代、再從現代到當代的社會學衰亡或是消失歷程。在回溯性比較下，我們表面復歸了帕森思對於愛情宗教秩序的提問，但實則從未完全接受某代或某家社會學，而情願在愛情不同層面的具體分析上給予褒貶相伴的價值重估。只不過，當我們投身到歷代各家社會學的退化系列之內，回頭檢視行動社會學、體系社會學、功能社會學，直至實證社會學的反向排列時，論述口吻上自然會從否定傾向肯定態度來行進。

說到底，本文在辨明愛情社會學主題的公開顯現，卻是暗中消失的悖論系譜。這意謂，作者的發話位置並不處在特定的社會學理論之中，只是跟隨社會學潛能的耗盡，逐漸跨到社會學理性的域外。記錄了社會學的消亡史，本文即將總結，這個綜合理性如今是由語言、身體和激情的社會自我聚集而成，據此揭示由有限理性導引的愛情正在面臨被無限理性驅動的政治激烈地挑戰著。我們最終相信，一旦揚棄了有限的愛情理性，飽和的愛情經驗將重新豐滿地贈與我們。畢竟，當無條件還原到「缺席的現象學」時，「正是事情的不發生才是例外。全部事件都將潛在地發生：它們以潛在態勢存在那裡（they are there *in potentia*）」；於是，我們只需把「一切留給開放的可能性，其中事件可能發生。現在，每件事情都想要發生，反而是我們阻擋在這條無限可能性的道路中」（Baudrillard, 1999/2001: 136; 2004/2005: 202）。

一、生活政治的語言

無論採納行動還是媒介優先，愛情社會學高舉溝通原則的代價是模糊了宗教心靈。公允而論，社會學家從未忽略愛情和宗教的關連，只是沒能夠擺脫西方一神論的深遠影響。首先，行動至上的生活政治及其解構實踐共同繼承下一條從宗教和宮廷愛到激情和浪漫愛的文化系譜，方才寄望個體化的親密關係可以藉由反思性溝通開創社會生活的民主化。反思性言行預設了舊歐洲理性是由斯芬克斯（Sphinx）象徵和伊底帕斯（Oedipus）符號，也即在場語音和缺席字跡的雙元形上學所構成（Agamben, 1982/1991: 31-40; 1977/1993: 135-140）。誕生在歷史場景中，具體點說，理性的否定地域所信仰的基督——猶太教的神性愛是人性愛的不／可能條件，然後在相應前提下想像自由主義和社會主義的烏托邦，接著在各自想像中考察當代社會的現況和未來。因此，貝克夫婦會明指循環戀情正透過既是革命民主也是共產教條的兩人立法，創建「沒有教會和教士的宗教」（Beck and Beck-Gernsheim, 1990/1995: 175-177）。紀登思則暗示匯流愛情將可作為宗教愛、激情愛和浪漫愛類型的完美世俗綜合。而當包曼駁斥液態愛情時，早已認定如今「概念猶太人」的「普遍陌生性」反事實地見證到不可解構的它者愛（Bauman, 1995; Clarke, 2002）。

若愛情社會學說可被視為愛情文化史觀的延伸考察，那理由正是它們秉持著歐洲中心的民主理性，只不過實質精神已朝邊境遺落、面向未來流放。對史家而言，愛情文化與歐洲政治在歷史長河中經常用去地域的差異書寫聚集了跨國族、階級和性別的遊記（Passerini, 1998/1999; 2008/2009）。當中經典的對話之一是路易士（Clive S. Lewis）和德魯杰蒙（Denis de Rougemont）在1930年代

中期有關宮廷——激情愛的文學和政治研究。對話的議題觸及這類愛情表達到底是運用文學性或者是心理性的形式（故事或人格），以及終究採納基督教還是異教的內涵（生慾或死慾）。進而，形式與內涵的論辯將關連到愛情和婚姻能否整合在忠貞的信仰主體上，甚至可決定歐洲愛情是否有助於保存人格主義的良心，抵抗納粹主義的精神（Passerini, 1998/1999: 189-221; 2008/2009: 174-223）。持此正統史觀，愛情文化與歐洲政治總是隱含內在的親近性。¹⁹ 按這特殊意涵，韋伯的理性命題似乎延異化成愛情假說，理所當然地融入愛情社會學的前理解中。

二、生物政治的身體

若從語言轉往身體，則傅柯的生物政治觀是前述愛情社會學家的共同對話對象。這當中紀登思最擺明否定這負面概念，並提出正面的生活政治取代之。包曼則明顯肯定該概念的批判功能，再反諷紀登思的生活政治因妥協在自由主義烏托邦中，而放棄了社群的轉型。但回頭說，包曼對社會主義烏托邦的堅信仍舊在重複人性存在（生命—形式）與技術結構（知識／權力）的對立認識，既不區辨

¹⁹ 其實，正統激情愛（passionate love）以外一直有感官愛（sensuous love）異端平行發展著。就原則言，感官愛發生在身體享樂的自我和符號誘惑的社會彼此交雜的儀式交流（communion），並且在歷史上表現為古羅馬公民階級的性愛遊戲和兩性戰爭、舊制度貴族階級的男性／理性狡詐和女性／物性不貞，以及後革命中產階級的性慾攻擊和死慾焦慮（Baudrillard, 1990/1993: 51-128; Singer, 2010: 3-38; May, 2011: 69-80, 199-214）。進入當代，韋勒貝克的社會小說（見註 14）和心腦共鳴的心理科學（見註 15）亦偏好描繪感官愛的人類圖像。但是由於本文旨在揭露激情愛導致的理智文化失調，所以不再鋪陳感官愛誘發的荒誕文明競爭。

「全景敞視監獄（panopticon）」（特指規訓—封鎖）已然造就「全景敞視主義（panopticism）」（通稱規訓—機制或監控）的新局面，也不承認傅柯是在發揚權力和自由共生的真理意志（Bauman, 1988: 9-27; Foucault, 1975/1979: 209-228）。所以，包曼的後現代社會學才會親近解構流派中由正義驅動的自由倫理（Bauman, 1997: 46-70）。再進言之，紀登思和包曼在表面論爭下實則一致反對生物政治產出的柔順身體。他們都在結構（語言）和行動（言語）的反思社會學共識下肯定能動、主動的身體，只是紀登思承認個體實作轉化社會，但包曼希望集體實踐改造社會。他們都在想像生物政治的超克，結果不是擁抱自我管控的生活政治、就是迎接它者攪擾的亡靈政治。

然而，在愛情苦難的日常搏鬥中，柔順的身體非但不可能避免、也不必然遠離被溝通主體所壟斷的否定性地域。更何況，魯曼早已經由歷史語意闡明被激情強迫的自由體驗，揭示愛情關係中靜待、受動的身體。在編入批判詞彙以前，生物政治必須放回傅柯的現代性系譜學作如是理解，還原成使用微型知識／權力生產自由的故事（Foucault, 1976/1990: 81-102; 2004/2010）。持平說，生物政治的概念頂多是「語調歧義的（equivocal）」；因為自後福特年代起，資本家購買的生產原料已從工人身心體能的「勞動力」擴張成「人類全部潛能」的「生命力」；同時資本投機的積累邏輯也從百般禁制行動生活逆轉為全面解放「心靈生活」，從而千方百計地刺激出行動的實現、想像的展演（Virno, 2003/2004: 81-84）。循此推論，生物政治的系譜史還會導致自然史的再認識。按自然史觀，人類種屬存有的基本條件（指語言、行動和勞動）不再只是搖擺在普遍本質和歷史產物的抽象矛盾上，而是具體綜合在「歷史——自然現象」迸發的新生世界裡（Virno, 2003/2015: 171-186, 209-220）。這些現象是「超越性的可能經驗性表達，意即在偶然性中永恆性啟示

的可能性……證實了經驗的前提能夠組成直接經驗的對象」，從而帶有聖像個案的、倫理啟發的、超驗事實的、反身觀看的、和超個人公開的特徵（Virno, 2003/2015: 214, 217-218）。如今繼語言、行動和勞動之後，愛情也從人類的存有背景下浮現到臺前，成為高能見度的歷史——自然現象，發揮自從有性直到無性繁殖的生命力。

三、永生政治的激情

假若人類生命（語言、行動、勞動和愛情）可陸續變更地目成投資經營的標的，那麼社會形式（文化、政治、經濟和私生活）已紛紛註冊商標為行銷宣傳的公司。正由於人類生命的超驗前提不斷被眾生意識客觀化為資本投機的經驗對象，所以帕森思提供的制度方案無法再施展其象徵權威，成為整合無效的理性幻象。不過，帕森思倒是正確預見到愛情社會的盲點：當代人不能光靠愛情的想像和認可重建生活秩序。這進而使得他的愛情宗教意象深具遠見。作為人類行動的情感表達，帕森思的愛情媒介不只能協調分化理性，還要跨越多種信仰，才可確保個人在異文化社群的移轉中被託付給忠貞的共同感主體。這層考慮格外切中日益全球化的移民社會。但致命點是帕森思因跟從韋伯考慮世界宗教而偏重西方一神論和東方多神論的跨越，結果明顯忽略了東西交界的伊斯蘭教。

另一方面，愛情社會學家最多先認清想像的困境，頂多再指望認可的出路，終究又主張激情的復興。所以，包曼依循解構倫理揭發性慾人的痛苦來自消費人的想像，接著反思自我需求它者的命定認可。魯曼順沿歷史語意證明愛情溝通出自激情的現實期待，容許自由想像反身浮現在巧合情感的偶然認可中。伊露斯緊貼社會經驗批判愛情文化正冷卻在新浪漫消費的想像中，除非順勢再熱化激情自我的決心認可。這一系列激情的社會神學不是訴諸它者和自

我相互認可的「回憶」以便逆轉「物化」生活 (Honneth, 2008: 40-63)，就是擱置舊歐洲理性認知的主客體對象，前進到西方一神論的邊界上發現新關係對象：「在體系中之體系觀察者的神學原型是惡魔」(Luhmann, 1991: 69; Sloterdijk, 2001/2017: 57)。²⁰ 在既似善神又像惡魔的激情喚醒中，我們得以見證當代社會學的理性失調。情形若是如此，那麼愛情社會的生活便依然缺乏充分的秩序條件，而愛情宗教的心靈已遭貶謫到晦暗的世界角落。

按照當前國際共識，激進伊斯蘭主義若非開放社會的外來敵人，就是自由經濟的內生病徵。尤其對世俗化的社會科學而言，政治經濟結構既是原初問題也是終極回答，剩下的差異只不過是資本

²⁰ 這條規則可被首先理解成魯曼論激情之愛體系的直白描述。但接著，當我們反身觀察魯曼的社會體系理論時，他這個「魔鬼代言人」又在弔詭地發揚無撒旦論 (a-Satanism)，經由揭穿啟蒙計畫不健全的無神論 (atheism) (因為仍作「邪惡」的指控，甚且致力「體系」的消滅)，正向重建分化體系的「基礎純真論 (fundamental innocentism)」(Sloterdijk, 2001/2017: 61, 65, 70)。循此後海德格的尼采詮釋，魯曼的體系理論可被用來提倡當代人採取「模控式諷刺 (cybernetic irony)」以求產生「沈迷諷刺化 (ironization of immersion)」的治療功效，舉例言即在電腦空間或科幻電影之類的文明體驗裡學習「現實互換 (interchange of reality)」的「多價存有學 (polyvalent ontology)」(Sloterdijk, 2001/2017: 81-82, 84-85)。說到底，魯曼論體系的自動創生繼承了從自然哲學到生物科學的基本共識，亦即承認「人腦」體系的遞歸操作 (幻象) 總有可能超越出「意識」主體的先驗建構 (現實)，而這最終意謂需要「重新思考愛情、靈魂和精神等概念，或用現時較流行的話說，即參與到他人當中，並存在於生氣和動機 (animation and motivation) 的束縛性共同空間裡頭」(Sloterdijk, 2001/2017: 69-70, 87-88)。問題是，即使進入反身的沈思，體系理論仍不可能還原到純真無惡的愛情經驗，頂多看見「更大的邪惡」其實出自「一階描述的世界裡固有的偏執狂潛能 (potential for paranoia)」，直言之即右派「無曖昧的世界觀」和左派「無曖昧的摧毀幻想」相伴的暴力循環 (Sloterdijk, 2001/2017: 85-86)。

主義和社會主義的成分組合。說穿了，政治正確的自由主義者自付，解救這批年輕的恐怖分子於宗教狂熱的藥單，若不是提供一紙繁榮的工作契約，就是重訂一個榮耀的革命目標。可是，在愛與和平的教宗訪美之旅數月後，加州的聖伯納迪諾（San Bernadino）就突發了伊斯蘭恐怖分子闖進社區中心施行大眾謀殺；而此前幾週，巴黎也才剛爆發連環恐攻。而更早在2015年初的《查理週刊》（Charlie Hebdo）恐攻以後，連激進左派學者都開始坦言恐怖政治的獨特之處正在於它公然棄絕了生物政治的關懷（Žižek in Sierakowski, 2015）。如此理解，反身愛情的論述限制就並不只是矯飾的生活政治，也不僅限於權謀的生物政治，而更根本指向神魔的永生政治所發出的殘酷經驗挑戰。這項挑戰涉及的賭注最終關連到愛情與「時間」的三階段政治轉型：自從永恆誕生在時間中，僭越永恆的「不朽（immortality）」生活曾經先朝「死亡（mortality）」生物演化，如今再向「永恆（eternity）」生命復返。²¹

在宗教戰爭史上，歐洲激情曾經縱容褻瀆生命的惡魔製造鮮血，如今無由因為面臨到世俗性愛的生物政治局面就可自動漂白為

²¹ 本文作者充分體認「複雜經驗」和「還原現象」的落差，所以在文章首尾處舉例愛情和恐怖相互對抗的「經驗—（反經驗）現象」，藉以凸顯現實反諷觀念的黑色幽默。正文後續結語是由以下問題架構所導引：第一，神學和現象學的受贈飽和論如何回應了人類學和社會學的禮物交換觀（Marion, 1997/2002b: 71-118; James, 2012: 25-32）？第二，聖潔愛（agape）神學怎麼保存住情慾愛（eros）現象學（Beals, 2007: 43-64; Marion, 1986/2002a: 153-169; 2001/2002c）？第三，追求永恆的西方神學與科學為何會背叛天主教一神論，改信異教多神論，以致從孔德的社會學理性（人性的永恆象徵）皈依到尼采的心理學本能（衝動的永恆回歸）（James, 2000: 30-97）？第四，它者回禮和惡者復仇之間是否還存在差異的倫理自由，或者已邁向去差異的政治宿命（Marion, 1986/2002a: 1-30; Baudrillard, 1990/1993）？

救贖的天使散播愛心。依心理政治史的主張，三大一神論宗教的心靈根源並非缺乏的貧窮慾望，而是過度的富裕憤怒，意即原本以驕傲氣概面對苦難分布不均的世界施加痛苦、贈與死亡，只是後來在永恆和時間的交換關係中，經由非貨幣的積累，建立起怨恨和貪婪的銀行（Sloterdijk, 2007/2009b: 24-40; 2006/2010: 56-57, 69, 85, 200）。照此理解，一神論宗教的歷史世俗化說到底並不是韋伯的禁慾理性，也不是佛洛伊德的無意識慾望，而比較是尼采的虛無意志，無限剝開想像的遮蓋、要求赤裸的認可。按社會科學的論點，孔德早期的實證科學一向主張社會秩序必須建立在世俗和精神權力的雙重承認上。孔德晚期的實證政體持續要求社會進步具體瞭解到即使邁入揚棄文化不朽、發現自然死亡的科學時代，反而要加重證成永恆愛情的信仰跡象（Houellebecq, 2003）。由此反觀，當代社會學的反思／身性「自由」就僅是在東施效顰主體形上學的不朽形象，不只拒認死亡的科學發現、並且屏蔽永恆的神學復返，結果導致反意圖地延續了後孔德的古典社會學訴諸制度化的法理「秩序」，用以馴化、端正孔德的實證科學晚期落入宗教政體的道德「瘋狂」（Gane, 2013）。

在今日，愛情分子正如同恐怖分子一般，共同在生物死亡的認知之下信仰生命永恆。兩者差別是「常態」的愛侶們為了降低因愛傷亡的風險只敢口是心非地私下追求人間樂園，而不像「病態」的炸彈客那樣膽敢心口如一地公開信奉彼世天堂。循此言，揭穿生活政治謊言的生物政治真相還是不夠充分解釋自由愛情的秘密不滿，因為它遺忘了指向另種生命觀的永生政治。也許在古希臘哲學家筆下，生命一詞首先區分「自然生命（zoé）」和「生命形式（bios）」的主權政治性包含，然後排除已政治化的自然生命，例外設置被法律放棄的「赤裸生命（bare life）」（Agamben, 1995/1998: 9-23）。

但是，在古羅馬和拜占庭基督徒心中，團結在至高存有的給定鎖鍊下，共同的自然生命更深層意味著普遍的「永恆生命 (zoé)」。其實，暫且無須進入政治神學的論辯，現象學已經足以揭顯「愛情的意向性」。愛情的現象還原大致上浮現在自我和它者的兩端穿越上。一方面，愛情要在驅散「自我意識的視覺幻象」之後接納「進入所有意識的黃昏」，才可能從「凝視張力唯一統治的非客觀性」當中獲得「不可見凝視的穿擾生活經驗 (crossed lived experience of invisible gazes)」(Marion, 1986/2002a: 75, 83, 90)。另一方面，愛情又得「與尊敬和責任區別開來」，不只仰賴「意向性和自我性的棄絕」更維繫在「本質和存有性的超越」，方能使得「禁令 (injunction) 伸及原子的特殊性……存在的個性 (haecceitas)」，但又並非熟悉的「此在自我、如是的我」反而較是陌生的「如是他人、特殊他人」(Marion, 1986/2002a: 95, 98, 101)。最終，「把自己給予 (render) 他人，把這個凝視降服 (surrender) 於交擾我的他人凝視中，需要信念 (faith)」，即永恆的信念：

只有和另個他人的生命和死亡一同活過的某人才知道自己不知道那個他人的程度。因此只有這人能夠認可他人作為最超群的飽和現象 (saturated phenomenon par excellence)，於是這人也知道需要永恆的時間去想像 (envisage) 這個如是的飽和現象 (saturated phenomenon as such) ……這個他人的臉面迫使我相信我自己的永恆，好比是對理由的一種需求，或回過頭說，也即作為無限詮釋臉面的條件。(Marion, 2001/2002c: 126-127)

參考書目

中文譯著

- Hobsbawm, Eric (1975/1997)。《資本的年代》，張曉華譯。臺北：麥田。
- Jullien, Francois (1998/2006)。《聖人無意》，閻素偉譯。北京：商務。
- May, Rollo (1969/2001)。《愛與意志》，彭仁郁譯。新北：立緒。

英文書目

- Agamben, Giorgio (1977/1993). *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1982/1991). *Language and Death: The Place of Negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1995/1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Ariès, Philip (1985). The Indissoluble Marriage. In Philip Ariès & André Béjin (Eds.), *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present* (pp. 140-157). New York: Basil Blackwell.
- Badiou, Alain (2010). *Five Lessons on Wagner*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1990/1993). *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.
- (1999/2001). *Impossible Exchange*. London: Verso.
- (2004/2005). *The Intelligence of Evil, or the Lucidity Pact*. Oxford: Berg.

- Bauman, Zygmunt (1973/1999). *Culture as Praxis*. London: Sage.
- (1976/2010). *Socialism: The Active Utopia*. New York: Routledge.
- (1988). *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1991). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity.
- (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.
- (1993). *Postmodern Ethics*. Cambridge: Blackwell.
- (1995). Making and Unmaking of Strangers. *Thesis Eleven*, 43: 1-16.
- (1997). *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity.
- (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- (2001). *Individualized Society*. Cambridge: Polity.
- (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Beals, Corey (2007). *Lévinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility*. Texas: Baylor University Press.
- Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim (1990/1995). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity.
- (2001). *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Beck, Ulrich (1986/1992). *Risk Society*. London: Sage.
- (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity.
- (2000). The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity. *British Journal of Sociology*, 50, 1: 79-105.

- Benjamin, Walter (1924-25/1996). Goethe's *Elective Affinities*. In Marcus Bullock & Michael W. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings (1913-1926) Vol. I* (pp. 297-360). Cambridge: Belknap.
- Bellah, Robert (1959). Durkheim and History. *American Sociological Review*, 24, 4: 447-461.
- Betty, Louis (2016). *Without God: Michel Houellebecq and the Materialist Horror*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Bryant, Christopher & David Jary (Eds.) (2001). *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalizing Age*. Basingstoke: Palgrave.
- Butler, Judith (1990/1999). *Gender Trouble: Femenism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Chernilo, Daniel (2002). The Theorisation of Social Co-ordinations in Differentiated Societies: The Theory of Generalised Symbolic Media in Parsons, Luhmann and Habermas. *British Journal of Sociology*, 53, 3: 431-449.
- Clarke, Simon (2002). On Strangers: Phantasy, Terror and the Human Imagination. *Journal of Human Rights*, 1, 3: 345-356.
- Coltrane, Scott & Randall Collins (2001). *Sociology of Marriage and the Family: Gender, Love and Property*. Chicago: Nelson-Hall.
- Derrida, Jacques (1974/1986). *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- (1993). *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- (1997). *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- Durkheim, Émile (1897/1951). *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press.

- (1912/1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Engels, Friedrich (1884/1985). *The Origin of the Family, Property and the State*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1966/1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House.
- (1975/1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- (1976/1990). *The History of Sexuality Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- (2004/2010). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Picador.
- Gane, Mike (2003). *French Social Theory*. London: Sage.
- (2006). *Auguste Comte*. London: Routledge.
- (2013). Auguste Comte's Positivism and the Persistence of Metaphysics. *La Metafisica del Positivismo, Discipline Filosofiche*, 23, 1: 207-228.
- Giddens, Anthony & Christopher Pierson (1976/1993). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Cambridge: Polity.
- (1998). *Conversations with Anthony*. Giddens: Making Sense of Modernity. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.

- (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- Goethe, Johann W. (1809/1971). *Elective Affinities*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Goode, William J. (1959). The Theoretical Importance of Love. *American Sociological Review*, 22: 38-47.
- (1966). Family Disorganization. In Robert K. Merton & Robert A. Nisbet (Eds.), *Contemporary Social Problems* (pp. 467-544). New York: Harcourt, Brace & World.
- Groys, Boris (1992/2014). *On the New*. London: Verso.
- (2006/2009). *The Communist Postscript*. London: Verso.
- Habermas, Jürgen (1985/1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Harmon, James L. (Ed.) (2002). *Take My Advice: Letters to the Next Generation from People Who Know One Thing or Two*. New York: Simon & Schuster.
- Honneth, Axel (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Houellebecq, Michel (1994/1998). *Whatever*. London: Serpent's Tail.
- (1998/2000). *Atomised*. London: Vintage Books.
- (2001/2002). *Platform*. New York: Vintage International.
- (2003). Préface: Préliminaires au Positivisme. In Michel Bourdeau, Jean-François Braunstein & Annie Petit (Eds.), *Auguste Comte Aujourd'hui* (pp. 7-12). Paris: Éditions Kimé.

- (2005/2006). *The Possibility of an Island*. New York: Vintage International.
- (2010/2012). *The Map and the Territory*. London: Vintage Books.
- (2015). *Submission*. London: Penguin.
- Illouz, Eva (1997). *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradiction of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- (2007). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- (2012). *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press.
- James, Ian (2000). *Pierre Klossowski: The Persistence of a Name*. Oxford: European Humanities Research Center.
- (2012). *The New French Philosophy*. Cambridge: Polity.
- Jamieson, Lynn (1998). *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity.
- Johnston, Adrian & Catherine Malabou (2013). *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*. New York: Columbia University Press.
- Lambert, Gregg (2008). *On the (New) Baroque*. Aurora, Colo.: Davies Group.
- Luhmann, Niklas (1964/1982a). Ends, Domination and System. In Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (pp. 20-46). New York: Columbia University Press.
- (1969/2010). *Love: A Sketch*. Cambridge: Polity.

- (1976). Generalized Media and the Problem of Contingency. In Jan J. Loubser, Rainer C. Baum, Andrew Effrat & Victor Meyer Lidz (Eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons* (pp. 507-532). New York: The Free Press.
- (1980/1982b). Talcott Parsons: the Future of a Theory. In Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (pp. 47-65). New York: Columbia University Press.
- (1982/1986). *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Cambridge: Polity.
- (1991). The Concept of Society. *Thesis Eleven*, 31: 67-80.
- (1992/1998). *Observations of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- (1995). *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Lyotard, Jean-François (1974/1993). *Libidinal Economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marion, Jean-Luc (1986/2002a). *Prolegomena of Charity*. New York: Fordham University Press.
- (1997/2002b). *Being Given: Toward A Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press.
- (2001/2002c). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press.
- (2003/2007). *The Erotic Phenomenon*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1975). *Collected Works, Vol. 26*. London: Lawrence & Wishart.

- May, Simon (2011). *Love: A History*. New Haven: Yale University Press.
- Mendieta, Eduardo (2012). A Letter on Uberhumanism: Beyond Post-humanism and Transhumanism. In Stuart Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 58-76). London: Polity.
- Parsons, Talcott (1951/1959). *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- (1971/1978a). Belief, Unbelief and Disbelief. In Talcott Parsons, *Action Theory and The Human Condition* (pp. 233-263). New York: The Free Press.
- (1973/1978b). Durkheim on Religion Revisited: Another Look at *The Elementary Forms of the Religious Life*. In Talcott Parsons, *Action Theory and The Human Condition* (pp. 156-180). New York: The Free Press.
- (1974/1978c). Religion in Post-industrial America: the Problem of Secularization. In Talcott Parsons, *Action Theory and The Human Condition* (pp. 300-322). New York: The Free Press.
- Passerini, Luisa (1998/1999). *Europe in Love, Love in Europe: Imagination and Politics in Britain between the Wars*. London: I. B. Tauris.
- (2008/2009). *Love and the Idea of Europe*. Oxford: Berghahn Books.
- Singer, Irving (2010). *Mozart and Beethoven: The Concept of Love in Their Operas*. Cambridge: The MIT Press.
- Sloterdijk, Peter (2001/2017). Luhmann, Devil's Advocate: Of Original Sin, the Egotism of Systems, and the New Ironies. In Peter Sloterdijk, *Not Saved: Essays after Heidegger* (pp. 49-88). Cambridge: Polity.

- (2006/2009a). *Derrida, An Egyptian: On the Problem of the Jewish Pyramid*. Cambridge: Polity.
- (2006/2010). *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*. New York: Columbia University Press.
- (2007/2009b). *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*. Cambridge: Polity.
- Stichweh, Rudolf (1997). The Stranger: On the Sociology of Indifference. *Thesis Eleven*, 51: 1-16.
- (2000). Systems Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of 'Communication' as a Theoretical Option. *Acta Sociologica*, 43, 1: 5-13.
- Tantillo, Astrida O. (2001). *Goethe's Elective Affinity and the Critics*. Suffolk: Camden House.
- Turner, Bryan S. & Chris Rojek (2001). *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*. London: Sage.
- Turner, Bryan S. (2005). Talcott Parsons' Sociology of Religion and the Expressive Revolution. *Journal of Classical Sociology*, 5, 3: 303-318.
- Virno, Paolo (2003/2004). *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. New York: Semiotext(e).
- (2003/2015). *When the Word Becomes Flesh: Language and Human Nature*. New York: Semiotext(e).
- Wernick, Andrew (2001). *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Žižek, Slavoj (1994). *The Metastases of Enjoyment: On Women and Causality*. London: Verso.
- (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.
- (2001). *On Belief*. London: Routledge.
- (2010). Afterword. In Alain Badiou, translated by Susan Spitzer. *Five Lessons on Wagner* (pp. 161-225). London: Verso.
- Zolo, Danilo (1986). Function, Meaning, Complexity: The Epistemological Premises of Niklas Luhmann's "Sociological Enlightenment". *Philosophy of the Social Sciences*, 16, 1: 115-127.

電子資料

- 天主教主教的美國研討會，網址：<http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/world-meeting-of-families-2015.cfm>。點閱日期：2015年9月24日。
- Beckwith, Ryan T. (2015). Transcript: Read the Speech Pope Francis Gave to Congress. Retrieved September 24, 2015, from TIME (September 24, 2015), Website: <http://time.com/4048176/pope-francis-us-visit-congress-transcript/>
- Hunnewell, Susannah (2010). An Interview with Michel Houellebecq, *The Art of Fiction*, No. 206. Retrieved October 20, 2015, from *The Paris Review*, Issue 194, Website: <http://www.theparisreview.org/interviews/6040/michel-houellebecq-the-art-of-fiction-no-206-michel-houellebecq>

Sierakowski, Slawomir (2015). Utopia and Its Discontents: An Interview with Slavoj Žižek. Retrieved October 20, 2015, from Los Angeles Review of Books (February 23, 2015), Website: <https://lareviewofbooks.org/interview/utopia-discontents-slawomir-sierakowski-talks-slavoj-zizek>

The Limits of Reflexive Love, Or A Zoepolitical Challenge

Kuo-Kuei Kao

Assistant Professor, Department of Sociology,
National Chengchi University

This essay argues that although contemporary sociologists adopt the perspective of individual action to subvert social structure, meanwhile discovering the resistance of daily life to functional systems, they lapse deeper into the modernist preference for the supremacy of human action. It indicates a post-Parsonian symptom emerged from the sociological researches of intimacy since the 1980s, inasmuch as the theoretical sociology of action and the empirical sociology of love have verified each other in a collusive manner. Firstly, we elaborate on the ways in which champions of the second modernity imagine reflexive love as a communicative action. Secondly, we explicate the reasons why Niklas Luhmann recognizes reflexive love as a communication medium. Thirdly, we go back to Talcott Parsons for reflecting upon a certain religious order of love. Finally, we analyze the notion of the social self assembled by the synthetic rationality of language, the body and passion with an aim to disclose the threefold limits of reflexive love imposed by life politics, biopolitics and zoepolitics.

Keywords: Reflexivity, Passion, Life Politics, Biopolitics, Zoepolitics