

目錄

第一章	緒論	5
第一節	問題意識：為何研究日常生活？	5
第二節	「日常」與「例行」：如何考察日常生活？	9
第三節	「例行化／非例行化」：Weber 的二元圖像	14
第二章	「例行化」概念的考察	19
第一節	Schütz：視為理所當然的日常生活	21
第二節	Berger 與 Luckmann：日常生活的例行化構成	26
第三節	Garfinkel：權宜性實作對日常生活的不斷修正	39
第四節	Giddens：體現二元性的例行化實作	44
第三章	中間考察	51
第一節	例行化的三個層次	51
第二節	非例行化的可能性	57
第四章	例行化之外：非例行化實作的可能性	65
第一節	Lefebvre：適應做為應對體系化的策略	67
第二節	de Certeau 與 Fiske：非例行化實作的創造性策略	81
第五章	代結論	99
	參考書目	105

馬可波羅說：「生活的煉獄，並非來日才會發生；如果真有一個煉獄，它已經存在這裡了，那是我們每天生活其間的煉獄，是我們聚在一起而形成的煉獄。有兩種方法可以逃離，不再受苦痛折磨。對大多數人而言，第一種方法比較容易：接受煉獄，成為它的一部分，直到你再也看不到它。第二種方法比較冒險，而且需要時時戒慎憂慮：在煉獄中，尋找並學習辨認那些不是地獄的人和事，讓它們延續，給它們空間。」

伊塔羅·卡爾維諾，《看不見的城市》¹

¹ Calvino, Italo (伊塔羅·卡爾維諾) 著／王志弘譯：看不見的城市。台北市：時報，1993，頁 201。譯文略有修飾。

第一章 緒論

第一節 問題意識：為何研究日常生活？

「日常生活」(everyday life; la vie quotidienne; das Alltagsleben)——一個通常被視為最接近於我們週遭的領域，沒有人會質疑或否認自己長時間處在其中，我們總是或寬鬆或狹隘地接受此一領域的存在。不僅如此，在眾多著作中，各種書寫者對於此一概念的使用都是那麼樣地理所當然。然而，一個在今日放眼望去不論在每日報章雜誌上或是學術期刊著作中皆俯拾可得的概念，它究竟指涉什麼意涵？我們又該如何勾勒出日常生活的面貌？它包含了些什麼內容？又具有什麼樣的特性？這樣一連串知識上的疑惑觸發了筆者的思考。

既然我們身處於日常生活之中，那麼為何我們往往無法對它做出清晰的描繪，甚至立即給出界定？或許我們可以如此想像：日常生活與我們之間的關係，就好比當我們將手臂伸直來觀看手掌時可以看得很清楚，但將手縮回到快要貼近自己的臉時，卻反而看不清楚手掌是一樣的道理。正是因為人們與之緊密相隨，於是極容易忽略它，或是自以為熟悉實際上卻是一知半解。同樣的情況也發生在，如果不依賴鏡子，則我們對於自身外在形象的熟悉程度很難比得上長時間相處的親密他人。這不同於另一種情況：即我們與某人相處時間越久，我們反而越無法清楚地描述某人的個性。因為這樣的弔詭可能導因於認識時間長且獲得的資訊多，因而不會驟下斷言還自以為了解某人的個性。事實上，我們與日常生活之間的情況並非如此，更可能是雖然我們與它相處時間極長，但我們卻對它知之甚少，因而無法對它給出詳盡的說明。

長久以來，將日常生活視做研究對象，在人文社會知識領域中並不多見。以形上學為主的傳統哲學，傾向於探究世界的起源與本質；現代哲學中的觀念論傳統，則將其觀點立基於理性、意志、精神等論述。這樣一種普遍忽視現象或現實世界的傾向，使得哲學領域對於日常生活多半採取漠視的態度，後者並

不見容於哲學思辯。²直到現象學展開對於生活世界的討論之後，才開始有越來越多關於日常生活現象界的論述。³另外，隨著 Heidegger 對於「此在」（Da-
Sein）的討論，強調人在世界上的具體存在樣態之分析，與 Wittgenstein 後期對於日常語言的重視，哲學才開始或多或少地接納了日常生活做為其研究對象的可能性。

除了哲學領域的發展，在歷史向度的演變上亦影響著日常生活研究進展的遲滯。由於在文藝復興之前的古代與中世紀時期，社會結構傾向於相對單一化，人們的日常生活受制於統治者，或以支配者或是英雄領袖人物為首所組成的集體性力量的支配，日常生活的內容也趨於相對穩定、平淡、絕少變化，因而使得日常生活多半並未引發學術研究上的興趣。在這種情況下，亦影響到歷史學家對戰爭史、帝王將相的偉人傳記之偏重。直到文藝復興之後，隨著個人自由的發展，社會連帶趨向分化，日常生活的內容越顯多樣化，才引發研究者對此一範疇的關注。⁴而現代時期的工業化與都市化的發展，個體主義的抬頭，消費文化的崛起，已經使得日常生活及其對於人們的意義產生了巨大的改變，而在史學上，也出現了對於社會經濟史與物質生活史的各種新的研究典範。諸如法國年鑑學派以及隨後的新文化史潮流，歷史學的研究對象才從傳統帝王將相史或是政治史，逐漸轉移到諸如社會經濟史、文化史、家庭史、私生活史等領域，突顯出日常生活歷史研究中的重要性。

在社會學的研究領域中，自古典理論以降，多數環繞在結構、變遷、制度、政治經濟、宗教文化等議題之上。⁵從二次大戰之後直到 1970 年代左右，以 Parsons 為首的結構功能論支配著整個社會學界（特別是美國）的發展，可以發現，功能論傳統將無法被系統化分析的「日常生活」排除於其理論架構之外，整個學術發展的重心聚焦在宏觀層次的議題。只有在象徵互動論與俗民方

² 亦請參閱本論文第四章第一節 Lefebvre 的相關討論。

³ 參閱高宣揚：《當代社會理論》。台北市：五南，1998，頁 159。

⁴ 參閱同前引書，頁 159。

⁵ 參閱裴元領：《台灣的日常生活結構——對 1980-1998 年社會經濟史的考察》。台灣大學社會學研究所博士論文，2000，頁 29-32。

法論上可見相關的論述，然而，儘管其理論分析與觀察的對象，通常是處於日常生活中的各種行動（者）或互動模式，但卻始終沒有正視過將「日常生活」做為一社會學的基本概念究竟具備了什麼樣的意涵指涉，⁶對於日常生活此一概念的使用多半視為理所當然，彷彿不證自明地認為日常生活「就在那裡」。然而，筆者並非聲稱社會理論從古典到當代全然沒有任何觸及日常生活的論述，而是要強調，在這麼多不同程度觸及到日常生活的理論，多數皆非以之做為分析對象，亦非研究主題，因而缺乏對於概念自身的深入關注，使得「日常生活」概念就如同日常生活一樣，長久以來一直存在著，卻也一直沒有獲得相應深入的討論。我們不會說，現代之前的歷史沒有日常生活的存在。毋寧說，從一個理論的角度來觀察，工業化後的社會型態使得人們的日常生活產生了巨大的改變，因而使得社會科學家留意到日常生活對於人們的重要性。因此，日常生活此一範疇所指涉到的各種內容並非在現代才出現，而是在現代時期它才成為議題（甚至是問題）並受到關注。⁷

換句話說，「日常生活」這樣一個理應做為社會科學的基本概念與研究議題，這樣一個看似共同呈現社會與個人之間關係的領域，卻始終未獲得（社會學）應有的重視。⁸直到 1980 年代之後，在英美學界的文化研究熱潮帶動，以及歐陸相關日常生活理論的引介與英譯出版之下，⁹使得學界開始對日常生活議題產生興趣，並試圖從社會學論述中尋找相關可能的理論靈感。也因此，在目前的日常生活理論發展上，尚未達到任何具備普遍性的共識。

在這樣的情況下，往往也使得日常生活研究是傾向於科際整合式的，換言之，此一概念及其相關理論，或多或少扮演了整合聯繫既往傾向於分裂的學科

⁶ 儘管如此，俗民方法論的觀點仍舊對本論文有所啟發，請參閱本論文第二章第三節的相關討論。

⁷ 參閱 Chaney, David: *Cultural Change and Everyday Life*. New York: Palgrave 2002, p. 5.

⁸ 參閱表元領：台灣的日常生活的結構——對 1980-1998 年社會經濟史的考察。台灣大學社會學研究所博士論文，2000，頁 29-32。

⁹ 參閱 Gardiner, Michael E.: *Critiques of Everyday Life*. London; New York: Routledge 2002; Highmore, Ben: *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*. London; New York: Routledge 2002; Highmore, Ben: *The Everyday Life Reader*. London; New York: Routledge 2002; Storey, John: *Cultural Consumption and Everyday Life*. Oxford: Arnold 1999.

之際或之內的角色：社會理論、文化理論、哲學、人類學、歷史學、地理學等對此都提出一定程度的貢獻，而在本文所論及的諸位學者們身上，我們也將看到不同學門的知識，同時體現在他們身上所散發出來高度異質的論述能量。

因此，本文首先要處理的問題便是：何謂日常生活？究竟什麼才是社會理論中所認為的「日常生活」？它是相對於公領域的私人生活？相對於政治、經濟、社會、文化活動的平凡生活？相對於偉人創舉的平凡人舉動？日常生活是人人不可避免地身處其中，還是依據不同社會類屬的區別，使得某些人身處其中而某些人則否？是否有什麼活動或領域在本質上就是屬於日常生活的範疇？換言之，問題亦可表述為：日常生活如何做為一個社會學的基本概念被理解與使用？此一問題必然要說明的重點是，該如何將日常生活的社會性予以呈現出來，以突顯其概念意涵在社會學中的正當性。其次，在這樣的基礎上，本文將進一步考察個體在其中如何面對日常生活可能帶來的各種影響，特別是在現代世界之中，是否日常生活的面貌已不同於既往，對於人們的生活產生了或多或少的變化，而影響個體在其中展演其實作。

職是之故，本文乃意圖由既有社會理論進行考察，整理分析出既有文獻對於「日常生活」此一概念討論的深度與廣度，一方面釐清往往陷於模糊曖昧的概念意涵，藉此獲得一定程度的澄清，另一方面還要考察這樣的日常生活對於人們有著什麼樣的意義，人們又是如何去面對它。

第二節 「日常」與「例行」：如何考察日常生活？

讓我們先從字詞語意上來考察「日常生活」一詞。首先要指出的是，德文的「alltäglich」與「täglich」、英文的「everyday」與「daily」、中文的「日常的」與「每日的」，這六個形容詞在一般使用上幾乎是同義的，其公分母即為「Tag=day=日」。在白話文來說，便是指「一天」，因而這六個形容詞的意涵便是「每天的」。然而，十分有趣的是，中文之「日常的」中的「常」事實上卻多了另一層意涵，它往往指涉有「普通的、一般的」與「規律的、經常的、習慣的、長久不變的」兩種意涵。¹⁰

這兩種意涵恰巧在 Weber 著作的兩種中譯版本中分別可見，前一種為林榮遠由德文所直譯的中文版本，¹¹將 alltäglich 與 Veralltäglichung 譯為「平凡的」與「平凡化」；後一種為康樂等人以英文版本為主，參考德文版本所譯的中文版本，¹²由於英文版將德文譯為 routine 與 routinization，因而在中文版中則混譯為「日常的」與「例行化」，並註明例行化等同於日常化。¹³

考察在 Weber 著作翻譯上語意的落差並不是本文的主旨，毋寧藉此指出，在一般脈絡使用「日常的」一詞時，實際上是指涉著一種非常不精確的意涵。筆者試圖指出的是：「日常的」應該適當地劃定在「經常的、習慣的」，因而「例行化的」意涵上。至於另一種「普通的、一般的」意涵，在筆者的理解上，事實上可看做例行化之後的延伸，也就是說，不是被視為理所當然，因而

¹⁰ 在英文中，除了 everyday、daily、day-to-day 之外，有時亦可見外來字 quotidian（每日的）一詞的使用。根據字源學的考察，quotidian 來自拉丁文的 quotus，指「數量有多少」，加上 dies 指「天、日」，後來變成拉丁文中的 quotidianus，有「每日的」之意，進而變成今日法文中的 quotidien 或 quotidienne 等詞。

¹¹ 參閱 Weber, Max 著／林榮遠譯：經濟與社會（上）。北京：商務，1997，頁 274-283〔= 第三章 統治的類型：第五節 魅力的平凡化〕。

¹² 參閱 Weber, Max 著／康樂等譯：支配的類型：韋伯選集（III）。台北市：遠流，1996，頁 71-88〔= 5 卡理斯瑪的例行化〕。

¹³ 根據字源的考察，routinization 源自於其名詞 routine，指「慣例、例行公事、行動的通常方式、一成不變、令人厭煩的動作」。而 routine 則可溯及 route，指「行程、路線、經過之路、慣常的行程」，其源自拉丁文的 rumpere，原指「打斷、打破」，隨後變成 rupta，指「以武力開拓道路」。在古法文中則變為 rute，指「道路、路徑」，延伸為指「動物的習慣路徑」，進而指「固定的或規律的載貨道路」，最後則呈現為現今英文與法文的 route、德文中的 Route。

反覆發生，相反地，正是因為反覆經常發生，因而它才被視為再理所當然不過。¹⁴於是，我們總認為日常生活中的某些面向，是如此自然而然、理所當然，以致於我們根本不加思索這些活動面向是不是屬於日常生活。這樣一種從「例行化」來界定所謂「日常生活」的做法，基本上是社會學論述中一貫的傾向，¹⁵然而，其中卻由於各個理論意圖出發點的不同，實際上仍存有或多或少的差異。

也就是說，例行化表達著經由不斷重覆發生，因而形成習慣，習慣逐漸變得自然而然，使得事物與實作的結果變得可以預測，於是漸漸視為理所當然，而失去對這些事物或實作的意識或關注。此外，例行化往往會形塑出特定的生活風格與實作樣態，這也可能做為區分不同群體的生活風格的判準之一，因為這樣一種不斷的重複十分有利於事情進行的速度，穩定的重複有助於形成節奏感，一旦形成節奏感之後便可能加快速度，但同樣地，也可能反過來促使人們對待事物的態度亦傾向以速度至上，什麼都想求「快！」。

此外，例行化亦可能衍生單調乏味，它表達著一種個體因不斷重複而可能產生的心理與身體反應（最典型的情況便是無聊與厭煩），在此要釐清的是，單調性並不具備本質上的惡，不可諱言地這樣一種日常生活的特性反映出某些可能的問題，但是同樣地不應該拒絕它對於日常生活的重要性。例如，日常生活的例行化實際上反映出人類經驗的累積，它重複濃縮著人生在世的各種基本生活要領、應付環境的能力與經驗，¹⁶而人們便學習且使用著許多歷史經驗積澱

¹⁴ 類似的想法在 Braudel 處理日常生活的結構時亦可見：「日常生活無非是些瑣事，在時空範圍內微不足道。〔…〕歷史事件是一次性的，或自以為是獨一無二的；雜事則反覆發生，經多次反覆而取得一般性，甚至變成結構。它侵入社會的每個層次，在世代相傳的生存方式和行為方式上刻下印記。」參閱 Braudel, Fernand (費爾南·布勞岱爾) 著／施康強、顧良譯：15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義——日常生活的結構：可能和不可能（卷一）。台北縣：貓頭鷹，1999，頁 6-7。

¹⁵ 例如高宣揚對於日常生活的界定：「日常生活的重要表現就是它的日復一日的重複性。這決定了人們對它的習慣性。變成了人的固定習慣的日常生活，又進一步促進了人們對它的忽略。習慣產生了惰性，產生了無意識性。」此處的無意識性可能會造成誤解，以為像是 Freud 脈絡下的潛意識作用，實際上，人們的日常活動不可能是無意識的，但卻也並非是如同理論家一般的具有高度反思意識。參閱高宣揚：當代社會理論。台北市：五南，1998，頁 162。同樣地，日常活動既不是非理性的，卻也不是如同理性選擇論者所認為的具有利益計算的全然理性。這一點在下文提到 Garfinkel 與 Giddens 等人時還會有進一步的討論。

¹⁶ 參閱同前引書，頁 166。亦請參閱本論文第二章第一、二節 Schütz 及 Berger 與 Luckmann

而成的例行化知識與行為模式。因此，例行化的單調性使得人們無須對於任何大小事物皆不斷感到驚奇訝異，因為那樣終將令人無法承受，人在某種意義上是希望生活朝向穩定平靜的。

這樣一種日常生活及實作的例行化圖像，不同於制度或組織的成文規則程序，事實上往往是具體且瑣碎的。Highmore 在書中曾引用 Featherstone 的話指出：「日常生活似乎只是一個殘餘的分類範疇〔…〕看似缺乏條理性，以及特別拒斥理性的分類。」¹⁷然而，日常生活中反覆出現的實作雖然多是瑣碎的，但並不意味不重要，相反，正是由於它的反覆不斷出現亦即例行化，正是由於它看似不具支配性作用，反而體現著更為深層根本的影響力。¹⁸

在上述的討論中，可以發現一個論述中刻意迴避的討論：當我們正在探求何謂日常生活時，卻不論及日常生活究竟包括什麼內容。我們當然可以從事這樣一種人類具體活動的歸類，如工作、休閒、食衣住行等等，但我們既無法指稱這些必然符合每一個人的情況，事實上這種區分「什麼是／什麼不是」的對於日常生活進行本質性想像的做法，也並非筆者所欲進行討論的策略。它無益於問題的討論與概念的釐清，因為這種做法不可能窮盡一切可能的日常生活的內容，事實上亦無法給我們一個掌握日常生活的圖像。如果整體大於或多於部分的總和，日常生活也不會單單等同於所有可能被劃歸屬於日常生活的內容的加總拼湊，儘管它也不能完全沒有這些內容。¹⁹

面對這樣一種認識上的困境，即日常生活的內容如何以特定形式呈現，並非意味著研究者只能妥協，只好完完全全記載下日常生活的點滴全貌，而是必須體認到，任何的方法或觀點皆是片面的，不可能再現出日常生活的原貌與全貌（如果真的存在的話）。同樣地，這也不是說任何有系統的方法皆不可行，並

的相關討論。

¹⁷ Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005，頁 29。

¹⁸ 請參閱本論文第二章第三、四節 Garfinkel 與 Giddens 的相關討論。

¹⁹ 參閱 Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005，頁 25。

不是「把握它，就必然會失去它」。對日常生活而言，沒有任何的論述形式會是永遠且全盤適用的，因為日常生活的內容就像是一種流，不斷湧現，永遠超出於我們的研究與理解之外，換言之，日常生活概念界定上的模糊曖昧，正好突顯出其內涵的豐富性。也因此，筆者要做的工作，不是條列出什麼事項或活動是日常生活，而是要為日常生活的內容提供一個理論上的理解形式，就如同美學體驗對於形式的要求。

如果基本上可以接受這樣的論點——亦即「日常的」就是「例行化的」，那麼某種程度上便已反駁了將日常生活的諸般研究視同僅限於「微觀」層次取向這種論點，因為是個體或集體、是行動或結構這種區分根本無助於說明何者屬於或什麼是日常生活。也就是說，舉凡例行化即屬於日常生活。然而，這並不認為舉凡談論到例行化概念的理論皆為日常生活理論，也不是說沒有處理到此一概念的論點就不屬於日常生活理論。什麼才可稱為「日常生活理論」或許目前仍是個無法妥善解決的問題，而本文中所提到的諸多理論家是否能稱為日常生活理論家，亦有待進一步的釐清。

綜上所述，對於例行化概念的考察，便是本文對於日常生活之研究的根本出發點。

在此，為了避免讓本文的論述主軸趨於模糊，筆者意圖先行提出一套分析架構的梗概，亦即例行化的三個層次，藉此有效收攏特別是第二、三章的討論：其一，無涉於他人、只關乎個體自身的個體層次之例行化實作，例如純屬個人的生活作息；其二，個體與個體之間產生某種關聯的互動層次之相互例行化，通常是指共同在場的面對面互動關係，在這一層次的運作上，社會性的意涵開始獲得呈現，例如特定角色之間的關係；其三，跨越時空取得相對有效性的體系化層次，具有最高度定型的例行化運作，其外顯可見與不易變動的特性，反映出最大程度的支配力與限制性，並且往往與形式理性化有高度的親近性，例如 Weber 脈絡下的科層制度。必須留意到的是，事實上，不是只有面對面互動層次的例行化才屬於日常生活，而是此三者共同構成了所謂的日常生活，且對於絕大多數的個體而言，其生活整體皆無可避免或多或少地指涉到這

三個層次。這樣一套三層模式的思維，將貫穿本文前半段的論述主軸，亦即由例行化實作來考察日常生活概念的問題軸線，並將在第二章、第三章前半部分的討論中獲得更為詳細的推論過程。

第三節 「例行化／非例行化」：Weber 的二元圖像

延續前一節對於字詞的考察，Weber 可能是社會學中最早使用例行化（或日常化）概念的理論家，此一概念出現在其對於正當性支配的三種理念型之討論中，企圖回答卡理斯瑪的支配（charismatische Herrschaft）如何得以維持。

支配指的是「一群人會服從某些特定的（或所有的）命令的可能性。」²⁰ 它強調的是命令受到被支配者服從的可能性，不必然涉入支配者施行權力以排除抗拒而貫徹其意志。換言之，每一種支配形式都包含程度不等的自願性服從，不論被支配者是基於何種因素的考量。然而事實上，沒有一種支配形式是單純立基於習慣之上的，再者，光是靠經濟利益做為支配的基礎往往並不足夠，而是要輔以諸如習慣、情感、理想等因素才能使支配關係更為穩固，其中，最重要的因素便是正當性（Legitimität）的信念。²¹

Weber 認為，對於支配之正當性的討論便是對於被支配者之心理態度及其相應實際行為的討論。重點在於，支配者對於正當性的堅持是否達到某種顯著的程度，並且此一堅持是否是妥當的。若確實妥當，便肯定了支配者的地位及其行使支配的可能方式。換言之，正當性的成立必須受到支配者與被支配者雙方的認同。進一步地，支配的正當性是否妥當，端賴於不同的基礎：有合於法律的、屬於客觀非個人性的法制型（例如科層體制²²），有服膺傳統所認可之支配者個人的傳統型（例如家父長制），以及信服於具有某種非凡特質之領袖的卡理斯瑪型。²³ 基於 Weber 的理念型方法論，我們必須留意在歷史上是不可能出現這三種類型的純粹形式的，而且這三種類型亦非包含了所有可能的支配形式，這只是用來理解各種支配類型的基準，實際上更多的情況是混合不同成分

²⁰ Weber, Max 著／康樂等譯：支配的類型：韋伯選集（III）。台北市：遠流，1996，頁 1。

²¹ 參閱同前引書，頁 3。

²² 科層體制乃是現代世界中最為典型的支配形式，不論在政治或經濟領域皆然。這種例行化運作的具體展現，及其相應帶來的官僚形式主義問題，便是當代日常生活所不得不面臨的問題。Weber 曾言，「不論人們對『官僚的形式主義』有多少抱怨，在任何領域中，要想像一個沒有專業人員的持續性行政工作，幾乎是一種幻覺。我們調整日常生活的整個型態以適應這個組織架構。」參閱同前引書，頁 23。

²³ 參閱同前引書，頁 5-8。

的支配形式。

當我們意圖理解例行化概念時，最為緊要的便是關於卡理斯瑪型支配的討論。卡理斯瑪指涉某種非凡的人格特質，它稟賦著超自然與超人的神聖性、或至少是特殊的力量與品質，這不是普通人能夠隨意持有的。²⁴然而，事實上這種人是否真的具備這些特異性格並不重要，關鍵在於被支配者在情感上如何相信或承認這種特質，並因而狂熱地奉獻己身。換言之，卡理斯瑪支配的純粹類型具有一種外於日常的（*außeralltäglich*）特性，它意味著以個人的某種人格特質做為基礎，並往往脫離安定的日常生活。進一步地說，它與日常的支配形式（包括傳統型和法制型）完全相反，因為它既棄絕傳統，同時也非理性地不受任何理性規則的限制。然而，它往往只存在於初始階段，亦即，以個人非凡特質為基礎的支配性終究無法延續下去，若意圖長久維持支配關係的穩定則必須走向傳統化或法制化，亦即朝向例行化過程的轉變。²⁵

也就是說，「卡理斯瑪支配為了保證適當的繼承而導致例行化」，²⁶不論是透過繼承人的指定或推舉、血緣世襲、或經由某種儀式傳承，例行化乃導因於對安定的需求，希望藉此回到日常的經濟基礎上，確保其經濟利益之獲取得以支持例行的行政管理之運作，同時仍保有其支配性。儘管如此一來，卡理斯瑪將被例行化為非個人性的力量，被支配者轉而承認特定繼承形式而非特定個人所具有的正當性，²⁷但這樣的支配形式仍舊保留有卡理斯瑪的特質。因此，例行化的過程除了包括關鍵的繼承問題之外，運作支配力量的行政組織如何由卡理斯瑪型過渡為能夠適應例行化或日常型的支配型態，同樣十分重要。²⁸

然而，例行化的日常生活不可能與諸如先知運動或征服性政治運動同時存在，因為卡理斯瑪支配的純粹類型反對透過持續性的經濟力量取得固定的物質

²⁴ 參閱同前引書，頁 61。

²⁵ 參閱同前引書，頁 66、71。

²⁶ 同前引書，頁 78。

²⁷ Weber 曾提及如血緣繼承的世襲性卡理斯瑪，如世襲君主制；或是透過某種儀式獲得認可的職位性卡理斯瑪，如君王的加冕儀式。參閱同前引書，頁 71-77。

²⁸ 參閱同前引書，頁 84。

滿足（尤其是傳統型支配時期的情況），「它拒絕與例行的日常生活世界有任何關連」，²⁹它要的是戰利品或自願的奉獻。Weber 認為，儘管卡理斯瑪在初始階段的革命性效果非常巨大，因為它意味著創新的、破壞性的、無前提性的取向，穿透既有規則秩序，推動變遷的可能性，但它終究無法持久，例行化的經濟條件才是使日常生活持續不斷的運作力量。³⁰甚者，隨著理性化的發展，朝向法制型的轉移更是勢所難免。也就是將卡理斯瑪的基礎轉而透過資格考試來擔任公職的理性化職位。

如此看來，卡理斯瑪的出現主要是當日常型或例行化的支配形式之正當性受到質疑，或是支配秩序的運作傾向過度僵化時，起而推動轉變的力量，而且多半是個體性的力量引領運作。而卡理斯瑪的例行化則是讓日常型或例行化的支配形式再次登場，為得是讓支配秩序得以回到穩定的狀態延續下去。

這樣的觀點可以為本文提供些什麼？筆者認為，儘管 Weber 此處的討論主要放在政治範疇下支配關係與正當性的脈絡下加以說明，對例行化概念也缺乏進一步的界定，對於日常生活更無提出一套有系統的見解（事實上這的確並非 Weber 此處論述的出發點），然而對於「例行化／卡理斯瑪」的討論，實際上已經提點出一道值得深究的軸線。

筆者試圖強調的是：「日常／非日常」這樣一組二元對立的思考模式³¹——即持續穩定的日常生活狀態與變動創新的反例行化活動——在 Weber 的討論中，乃是例行化的日常生活與試圖產生變革的卡理斯瑪之關聯，並揭示出唯有透過彼此、才能呈現自身的相對性圖像：如果沒有卡理斯瑪的震撼，人們很難發覺視為理所當然的例行化運作。並且，這樣一組相對的範疇在經驗上並非全然獨立，而是有著更多的相互關係。因此，我們不可能單單研究日常生活而將

²⁹ 同前引書，頁 67。

³⁰ 參閱同前引書，頁 87-88。

³¹ 參閱裴元領：《台灣的日常生活結構——對 1980-1998 年社會經濟史的考察》。台灣大學社會學研究所博士論文，2000，頁 29-32。

外於日常的範疇棄之不顧，而是必須思索二者之間可能的關聯。這樣的觀點取向實際上十分重要，然而卻未曾受到相關日常生活研究的檢視。依此，本文將以「例行化／非例行化」的基調出發，展開對於各種日常生活理論的整理，希望藉此更為清晰地勾勒出日常生活的圖像究竟為何。

不難發現的是，除了卡理斯瑪力量的效力之外，人們的生活更多的是受到例行化或日常化力量的持續作用，畢竟卡理斯瑪的個人領袖無法長存，生活終究仍要回到日常的例行運作上。然而，這樣一種例行化的狀態究竟如何呈現？此外，是否促成日常生活產生改變的僅能掌握在特定超凡個人的舉動上，還是這樣的英雄領袖不過是代表，實際上生活在其中的諸多平凡個體，已經多少產生了推動改變的舉動？

我們在第三章後半部分與第四章的討論中，將會不斷呈現出例行化與非例行化之間的不斷衝突，特別是在高度定型的體系化層次運作中，除了其正當性可能遭受質疑之外，朝向純粹例行化的發展趨勢由於對個體的異質性與創造性產生程度不等的侷限，亦使得個體開始採取各種相應的非例行化實作策略來應對日常生活，不必然是基進革命，更多是設法適應其中、或有效挪用既有資源為己所用。同時，在這樣的情況下，意圖打破例行化運作的不再是特定卡理斯瑪人物的特權，反而具體落實在平凡無奇的普遍個體之上。

第二章 「例行化」概念的考察

延續由例行化概念考察日常生活的策略，我們將在下文的相關討論中獲得進一步的釐清。其中，Berger 與 Luckmann 對於日常生活如何構成的論述，將是本章的重點。然而，適當地說明接連起 Weber 與 Berger 的 Schütz 將有助於本文的連貫性。這是由於，Schütz 在其《社會世界的現象學》³²一書中便是對於 Weber 行動理論的回應，Weber 認為所謂的社會行動乃是一種由行動者賦予該行動以主觀意義的行動，並且此一主觀意義乃是指向他人，而社會學正是一門對社會行動進行詮釋性理解與因果性解釋的科學。³³因此，除了透過擬情式的再體驗來理解該行動的意義，就必須對其做知性的詮釋，亦即透過目的理性的社會行動做為觀察基準，較之以各種偏離基準的程度來理解各種不同行動的意義。因為：「當〔行動者〕愈嚴格地依目的理性來行動，則會愈同樣地對既定情境作出反應，因此便出現了行動和態度上的一致性、規律性與持續性，這些性質甚至常比指向規範和義務的行動還要穩定，即便上述的規範在一個群體中有著實際上的『約束』效力。」³⁴除了這些理性化的活動，還有許多未經思索卻長期習以為常的風俗所導引的規律行動，雖不受法律強制，但違反時卻會讓自己的行動感到不自在。³⁵

然而，Schütz 認為 Weber 並無說明行動者之間是透過什麼來分享共通的意義以獲致理解，換言之，Weber 以理念型來詮釋與理解社會行動之主觀意義，而 Schütz 卻認為 Weber 在客觀性的要求上仍有模糊之處，無法清楚說明客觀地詮釋行動的主觀意義如何可能。於是 Schütz 轉而研究行動者所身處的意義結構世界，亦即互為主體的日常生活世界。透過分析行動者們共同生活其中的日常

³² Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：《社會世界的現象學》。台北市：桂冠，1991。

³³ 參閱 Weber, Max (韋伯) 著／顧忠華譯：《社會學的基本概念》。台北市：遠流，1993，頁 19。

³⁴ 同前引書，頁 58。

³⁵ Weber 曾言：「與『常規』(Konvention) 和『法律』不同，『風俗』(Sitte) 指的是那些沒有外在保證的規則。〔…〕風俗並非有強制『效力』的規定：沒有人會去『要求』他人一定得如此。當然，從風俗到有其效力的常規再到法律之間的過渡是相當模糊的。」由此看來，風俗對於行動規律性的導引，或許更接近於下文 Schütz 處理到日常生活世界是如何透過類型化知識使得人際互動得以可能的觀點。參閱同前引書，頁 57。

生活世界，藉此為主觀意義的理解提供一個相對有效的客觀基礎。³⁶換言之，在西方社會學史的發展中，Schütz 乃是社會理論中最早處理日常生活並予以正視的第一人。

³⁶ 然而，客觀意義的共享是否真能保證理解的達成，仍是值得進一步討論的。

第一節 Schütz：視為理所當然的日常生活

在 Schütz 的討論中，日常生活世界（everyday life-world）始終被視為基本現實（paramount reality）來對待。那麼首先必須要回答的是，什麼是現實（reality）？Schütz 認為，現實的起源乃是主觀的，它是一種我們與事物之間的關係。因而當我們稱某事物為真實的（real）時，便表示我們與某事物處於某種關係上。只要現實之間（也就是說現實不只一個）沒有產生矛盾，通常我們就會自然而然地接受它們。³⁷

不只如此，這些多重層次的現實，同時也是各自不同的有限意義領域（finite provinces of meaning）。³⁸也就是說，我們對於不同有限意義領域的經驗形式可能是不一致或不相容的，它們有其各自特定的認知型態，一旦吻合便被視為是真實的，除非我們遭遇到某種震撼的體驗致使我們開始思考它，甚至質疑它。

這些被賦予現實性的有限意義領域——如夢的世界、想像世界、瘋狂世界、科學理論世界等等——中，有一個被 Schütz 所特別強調，亦即為日常生活世界，它也就是上述所提及的基本現實：

「『日常生活的世界』就是指互為主體的世界，它早在我們出生之前就已存在，並被其他人以及我們的前人，經驗與詮釋成一個有組織的世界。現在這個世界對我們的經驗與詮釋而言都是既存的。所有對這個世界的詮釋，皆是以對這個世界的一些過去之經驗儲存、自身親身的經驗、以及父母師長傳授給我們的經驗等為基礎，其具有『現有的知識』形式，其功能則有如一種參考架構。」³⁹

³⁷ 參閱 Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：多重現實。收錄於同作者、譯者：舒茲論文集（第一冊）。台北市：桂冠，1992，頁 235-287，此處頁 235。

³⁸ 參閱同前引書，頁 256。

³⁹ 同前引書，頁 236。

日常生活世界總是被人們以一種視為理所當然的自然態度（*natural attitude*）面對著，因而我們並不會去質疑它。我們不只生活在其中，這個世界也並非為我個人所獨有，而是我與他人共有的互為主體（*intersubjective*）世界，我們正是依憑著這個世界提供的常識或各種現有知識來活動著。這種現有的知識或所謂類型化的知識非常重要，儘管它通常瑣碎、不連貫、無法清楚表達、卻易於使用，因為它源自於既有世界的例行化經驗積累。透過這些，我們不只能夠使得主觀意義的客觀理解成為可能，也使得在日常生活世界中得以保持熟悉感與傾向於不去質疑地接受各種既有生活內容，簡單來說，就是維持例行化的運作。這是因為，人們總會設法將不斷變化的情境予以標準化為典型例行的情況，進而使用類型化的庫存知識去處理。再者，越是面對匿名的情況，越是需要採用類型化知識。這不但是例行化活動模式的基礎，更是面對偶發情況時臨機應變的可能性參考來源。由此可見，Schütz 在一定程度上強調著類型化知識與身體的例行實作之關聯。⁴⁰

然而，為什麼是日常生活世界，而不是其他類型的世界被視為基本現實？Schütz 認為，這是因為日常生活世界是我們體驗現實的原型，所有其他的意義領域皆可視為日常生活世界的調整。⁴¹那麼，日常生活世界究竟有著什麼樣的特性？我們可以從幾個方向來掌握：

當我們面對不同的世界時，會處在不同程度的意識張力之下，這些不同程度的意識張力取決於我們對它的興趣與關注，而我們面對日常生活世界時是處在完全清醒注意的意識張力，亦即為普遍覺醒（*wide-awake*）。那麼究竟注意到什麼？是有計劃指向的身體活動，不同於生理反射動作，亦非純粹思考性的內在運作，正是透過身體活動使我們與外在世界產生聯繫，達到我們計劃中所欲

⁴⁰ 參閱 Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas: *The Structures of the Life-World*. Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr.. Evanston: Northwestern University Press 1973, pp. 105-111.

⁴¹ 參閱 Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：多重現實。收錄於同作者、譯者：舒茲論文集（第一冊）。台北市：桂冠，1992，頁 235-287，此處頁 259。

執行的目的。⁴²

Schütz 曾言，唯有已完成的身體活動成爲經驗之後才能被反省，也才具有意義。那麼進行中的身體活動是否就不具意義？並非如此，因爲身體活動永遠是計劃性的，在想像中已使此一身體活動是未來即將完成的，儘管它可能最終不被實現，但仍已具有意義。⁴³甚者，這種身體活動是無法廢止的，因爲它的執行已經多少改變了世界，唯有透過相反的活動才能嘗試恢復成原來的狀態，但仍舊不可能將已完成的變回未完成的。⁴⁴這一點十分重要，因爲正是透過實際的身體活動才構成了日常生活世界。⁴⁵

前已述及，日常生活世界不是一個私人的世界，而是與他人共有的互爲主體的世界。在其中，人與人之間的關係必須透過外顯的身體活動才得產生關聯，並且人們會假定，自己所表現出來的各種活動，會因爲共享著一種普遍有效的意義結構，因而得以被他人所詮釋所理解。進一步說，我們是在一種宇宙時間與內在時間所交匯的標準時間上進行著自己的身體活動，同時詮釋著他人身體活動的進行過程。⁴⁶換言之，這種互爲主體的時空共同性之下共同經驗的面對面關係，即是日常生活世界最基本的結構，時空共同在場的面對面關係也是用來理解其他層次關係的基本原型。而這樣一種處於自然態度之下普遍覺醒的人，乃是以自身做爲時空的中心起點，亦即實際的此時此地（here and now），開展其與各種社會關係（如與同時代的人、前人、後輩）的關聯。

如此說來，在 Schütz 的分析中，日常生活世界亦即基本現實，是一種在自然態度下普遍覺醒的人們，在互爲主體的標準時間之內，在時空共同的面對面關係中運用著類型化知識進行身體活動（與溝通）的現實。那麼非日常生活世

⁴² Schütz 將這種外顯可見的身體活動稱爲勞動（working），有時亦將做爲基本現實的日常生活世界稱爲勞動世界。爲了避免與 Marx 意義下的勞動（labor）概念產生混淆而模糊此處論述的焦點，故不沿用該概念。參閱同前引書，頁 240、253。

⁴³ 參閱同前引書，頁 242。

⁴⁴ 參閱同前引書，頁 244。

⁴⁵ 參閱同前引書，頁 240。

⁴⁶ 參閱同前引書，頁 246。

界的現實又有何不同？前已述及，不同的現實同樣也是不同的有限意義領域，它們各自具有特定的認知型態，並且在其中所有的經驗都必須是內在一致的。因此，日常生活與其他意義領域當然未必相容。

事實上，我們在日常生活中不斷地遭遇到由日常生活世界之現實轉換到其他現實——宗教的、神話的、科學理論的、藝術的、瘋狂的、幻想的等等——的震驚體驗，時間或短或長地被我們接受為某種現實。因而除了日常生活之外，Schütz 也傾向將其他有限意義領域成爲一種「擬似現實」（quasi-reality）。舉例來說，當我們進入睡眠時，我們便進入了夢的世界，在其中我們的意識便從日常生活中轉移至此，處於一種完全不覺醒狀態，也沒有任何實際發生的外在身體活動。身在夢境中的我們往往不會質疑其中發生的事件，而且時空轉換十分跳躍，遠離著標準時間的秩序，當下身處其中的我們總是將發生的一切「信以爲真」。唯有事後當我們以日常生活世界做爲基準來檢視夢的世界時，我們才會開始意識到其中各種偏離於日常生活特性之處。

或許可以這麼說，Schütz 將 Weber 的目的理性的行動理念型，傾向於詮釋爲一種在典型情境中合乎理性的展現。它有如一種日常生活的理性，無須深思熟慮和反覆斟酌，更多的是依循習慣性和想當然性，然後再以這樣的基準來考察日常生活。當然，這並非宣稱目的理性式的社會行動不可能發生於日常生活之中。

嚴格來說，Schütz 不是意圖處理「日常生活」的世界，而是在處理日常的「生活世界」，其理論重點是在於互爲主體的、視之爲理所當然的「生活世界」（Lebenswelt），考察對於意義理解的相對有效性基礎如何在類型化知識中呈現，而非意圖分析以例行化爲核心的「日常生活」（Alltagsleben）。⁴⁷然而值得

⁴⁷ 根據 Natanson 的詮釋，Schütz 雖在其行文脈絡中穿插使用「常識世界」、「日常生活世界」、「日常世界」、「日常生活」等字詞，實際上都是指涉極爲類似的概念意涵。參閱 Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：舒茲論文集（第一冊）。台北市：桂冠，1992，頁 1-6。

注意的是，Schütz 也為本文的研究對象「日常生活」進一步聚焦，排除了那些意識狀態可能不清明的，同時沒有實際活動進行的其他有限意義領域。⁴⁸

然而，我們不會因此宣稱 Schütz 所處理的生活世界與日常生活在內涵指涉上完全沒有關聯，事實上 Schütz 使得日常生活成為研究對象而獲得關注，這樣的立場也持續影響著 Berger 與 Luckmann 及 Garfinkel 等人。再者，趨向穩定且視為理所當然的生活世界，當然同樣是日常生活典型的面貌，然而，呼應本文一開始處理「例行／日常」的概念時曾強調過的觀點，即反覆出現而使之理所當然，這樣一種視為理所當然的一般性，實際上乃是例行化所累積下來的成果。因此，如果我們要接受 Schütz 宣稱常識或類型化知識做為生活世界中各種活動的參考架構，那麼更為迫切地，我們必須追問：做為再自然不過的常識或類型化知識所構成的日常生活世界，究竟如何而來？

因此，在說明了 Schütz 對於日常生活世界的觀點之後，緊接著我們將從其弟子輩的 Berger 等人延續對於日常生活的討論。如果 Schütz 對日常生活的分析更多像是前社會學式的哲學基礎，並無清楚說明日常生活世界究竟是如何產生的，那麼 Berger 與 Luckmann 的努力便是社會學對此問題的持續發揮。⁴⁹後者與前者最大的不同之處在於，Berger 與 Luckmann 更多地述及現實如何經由行動者的例行化活動而社會性地構成，而更少將現實僅視為既存的客觀現象。因此，現實與行動之間乃是互為條件、相互建構的。正是在這一點之上，我們將更為接近對於例行化概念的討論。我們將會發現，正是例行化的經驗累積構成了類型化的知識，這樣的知識又會反過來導引著我們日常生活中的例行化活動。

⁴⁸ 對於行動者之意識清醒這一點上，在下文提到 Garfinkel 與 Giddens 時還會有類似的討論。

⁴⁹ 參閱高宣揚：當代社會理論。台北市：五南，1998，頁 549-554。

第二節 Berger 與 Luckmann：日常生活的例行化構成

首先，對於本文來說，Berger 等人的討論之所以具有一定程度的重要性，原因在於其將 Weber 的「例行化」與 Schütz 的「日常生活世界」搭起了相當程度的連結，進一步明確化本文對此二概念之關聯的強調。透過對 Weber 之卡理斯瑪例行化概念的回溯，⁵⁰Peter L. Berger 與 Brigitte Berger 將例行化理解為人類經驗的首要部份，做為構成日常生活的必要條件，同時也是一種對於非凡經驗與變遷力量的穩定化。因為人類經驗不可能時時面對著非例行化的持續轉變，那只會讓人總是處在精疲力竭的狀態。而處於普遍覺醒狀態的人們，則正是在熟悉的習慣與例行模式中與他人產生關聯。⁵¹

Peter L. Berger 與 Brigitte Berger 將日常生活世界比喻為「家的世界」以強調它的重要性：儘管人們時常離開它（而進入到非例行、非熟悉、非平常的世界），但人們到頭來總會回家，儘管這並不意味著人們「喜歡回家」。這種行動與互動的例行化過程，將會構成一種我們與他人之間共有的制度化模式，換言之，不只是面對面的關係，日常生活還包括其他更為複雜、更為匿名性的制度化關係涉入且發生於其中。⁵² 依此，我們將進入 Berger 與 Luckmann 對日常生活之建構的觀點，以延續對於例行化概念的深化。

1. 制度化（institutionalization）

Berger 與 Luckmann 從這樣一種人類學的預設出發：不同於其他有機體受其生物本能的完全決定，人類在出生時還是相對尚未發展完成的有機體，其本能結構乃是非專殊化的（unspecialized）。因而，人類世界同樣並非完全根據自身構造而產生，儘管人類處於在其出生之前就已經存在的世界裡，但這個世界並不是單純既定的，這個世界必須由人類自己的活動來塑造。換言之，人類必

⁵⁰ 參閱 Berger, Peter L. / Berger, Brigitte: *Sociology: a biographical approach*. New York: Basic Books 1975, pp. 333-334.

⁵¹ 參閱同前引書，頁 5-6。

⁵² 參閱同前引書，頁 6，9-10。

須爲自己建構世界。由此觀之，人類建構世界的外在活動乃爲其生物構造的必然結果。⁵³

也就是說，「人與世界並沒有既定的關係，他必須持續和世界建立關係。」⁵⁴人類在其發展過程中，透過將自身活動的專殊化來建構世界，同時在這樣的人爲世界中建構自身做爲人類的獨特性。在這樣的過程中，由於人類構造的非專殊化帶有一定程度的不穩定，人類爲了設法穩定自身，將會建構起在其他生物領域中所沒有的穩定環境。然而，正因爲這些相對穩定的環境仍然是人類活動的產物，與人類本性有著極大的差異，必須透過人類不斷的創造和再創造，因此它是不穩定的，是會改變的。

而這樣一種人爲世界的建構與人類意義的自我創造，並不是單一個體的成就。這不可避免地是一種社會性的活動，亦即人類集體活動的產物。換言之，人類世界並非簡單衍生於人類生物性的構造，而是人類立基於生物性因素的活動產物，它自始至終都不會是脫離人類活動而獨立存在的實體。⁵⁵

然而，人類活動究竟如何建構其生活的世界？Berger 與 Luckmann 認爲：

「人類所有的活動都會習慣化（habitualization）。換言之，任何一種活動只要不斷地重複便會形成一種模式，藉此而能較爲省力地再度操作。而習慣化正意謂活動可以同樣省力的方式操作。這種狀態對社會和非社會性的活動同具效力。」⁵⁶

一般而言，人類活動只要不斷重複就會傾向於習慣化，不再需要時時反思而傾向視爲理所當然，這將做爲人類活動的穩定基礎。大部分的人類活動都是

⁵³ 參閱 Berger, Peter L. (彼得·柏格) 著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 14。

⁵⁴ 同前引書，頁 15。

⁵⁵ 參閱同前引書，頁 13-18。

⁵⁶ Berger, Peter L. 與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 70。

如此，這使得活動及其結果多半得以被預期，同時藉此賦予該活動以特定意義。而從概念性質來看，此處的習慣化便是 Peter L. Berger 與 Brigitte Berger 上文中所謂的例行化，⁵⁷習慣化或例行化的活動所營造而成的便是個體的日常生活，反過來說，日常生活即是由個體的例行化活動所構成，理論上無須涉入其他個體。因此正是透過例行化才使日常生活得以可能。

換言之，例行化的發生在理論上是先於社會性的，但在經驗上，我們所面對的情境往往不會只有單一個體的獨立生存，而是面對著許多自身之外的其他個體，甚至就算是由於某些因素而與世隔絕的個體，其生命歷程也很難自始至終無涉於與其他個體的接觸經驗。因此，延續著 Schütz 的觀點，對 Berger 與 Luckmann 來說，更重要的是個體之間彼此的例行化互動，當雙方的例行化互動達到一定程度的相互定型之後，制度化便誕生了。⁵⁸制度化使得個體之間的活動與互動過程更加穩定與可預期，甚者，也只有在面對面的持續互動情境下，例行化活動的相互定型才有可能。因此，制度化即是例行化的相互定型形式。如此一來，制度化便得以產生，個體也能藉此去理解與分類自己與他人活動的意義。⁵⁹

如果情況僅止於兩人之間互動的制度化，那麼由於此一世界的制度秩序是由此二者所共同建構的，自然在理解上不會有多大的困難，甚至意圖改變制度的內容也多半輕而易舉。然而，一旦加入二者之外的第三者，亦即這些當初並未參與建構此一例行化制度過程的他者，就有可能面臨無法完全理解該制度的情況。換言之，制度化的過程在經驗上將會帶有一定程度的客觀性，這種客觀性不僅對於當時建構它的人們，同時對於其他外來者或後生晚輩來說，都將具有外顯性與強制性。它是如此真實且無法隨意更改，於是人們若不是設法逃離它，就要透過其他方式試圖理解與接受它。⁶⁰

⁵⁷ 參閱 Berger, Peter L. / Berger, Brigitte: *Sociology: a biographical approach*. New York: Basic Books 1975, pp. 5-6.

⁵⁸ 參閱 Berger, Peter L.與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：《社會實體的建構》。台北市：巨流，1981，頁 71。

⁵⁹ 參閱同前引書，頁 74。

⁶⁰ 參閱同前引書，頁 74-76。

例行化的制度對於其有效範圍內的行動者發揮著強制性，有利於在特定情境下的活動進行。而制度的存在也有賴於行動者的例行化行動以彰顯且鞏固制度的運作。當然，制度的建構並不保證行動者的必然遵循，偏差行為的發生不無可能，因而還需要控制機構的修正。制度的客觀性儘管可見於控制機構對偏離制度秩序之行為的矯治上，但事實上它先於控制機構，而在其現實的構成中便已發揮了作用。亦即，當人們承認（但不一定接受）了制度的客觀性對於他們的強制性之後，制度便已影響著其活動的進行。只有在偏離制度秩序的活動發生之後，才需要透過社會控制機構來進行修正，鞏固制度的維持延續。

因此，制度一旦形成，它在經驗上便成爲一個客觀的現實，既先於個體而存在，在個體消失之後也能夠持續下去。個體既往往無法了解其人爲構成的起源，也無法輕易以一己之力撼動既有制度所具有的強制性。儘管它仍舊是人爲活動的產物，卻在成爲客體之後反過來與人們的主體意識相對立，甚至強迫人們去接受它，使自身的行動不得不傾向例行化，一旦意圖違反制度秩序的客觀性，便會引來程度或大或小的制止。Berger 曾言，可以將此一客觀性理解爲共有的事實性，因爲客觀性正是意謂著可以共同去體驗與理解，它對於身處該制度秩序範圍內的每個人都有作用力，也因此它無法化約爲任何單一主體意識的建構。⁶¹

制度化的過程除了習慣化或例行化之外，還包含其他的面向。這是因爲例行化的過程無法超越於參與互動過程的行動者之外，對於其他人並不會產生作用。於是，透過象徵系統如語言的中介，例行化的行動過程與模式得以客觀化地被傳遞下來，經年累月便沉澱爲所謂的傳統，藉此得以匿名地爲任何人所共享。⁶²自然，這樣的傳統無法自行存在，仍須透過行動者的行動不斷彰顯它的存在。因此，所謂的角色身分便是符合例行化規則的客觀化互動模式，個體學習並認同這些角色身分的意義，依此與其他個體形成特定的關係，同時也在角

⁶¹ 參閱 Berger, Peter L. (彼得·柏格) 著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 20。

⁶² 參閱 Berger, Peter L. 與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 84。

色扮演的過程中傳遞延續了制度秩序。可以這麼說：「制度如同未完成的劇本，待由生活中的行動者透過角色來譜寫。行動者（生活中的演員）在既予的舞台中，使劇情（制度）〔具體化〕並實現。」⁶³另一方面，個體自我的確立，也正是由於身處在客觀世界的意義結構中，讓自我的某一部分客觀化，進而將主觀自我詮釋與客觀詮釋相互比較，藉此確認自我詮釋的有效性。也唯有透過和客體化自我的內在對話，所謂的社會化才有可能。⁶⁴

此外，各種制度化之間雖然沒有邏輯上必然的相互關聯，但在經驗上卻往往如此。這是因為當個人需要去理解自身行動的意義時，不可避免地會透過與他人之間的接觸，亦即將自身的意義整編到一個整合性的架構中去理解。因此，雖可說每個個體都是各自運作著自己的制度化活動，但若從一個反思意識的角度觀之，這些制度化的活動便會被視為整體，成為全體分享的意義共同體，個體亦藉此獲得對自身的理解。⁶⁵

對於 Berger 與 Luckmann 來說（對 Schütz 亦然），這樣的制度化中最為重要的便是常識或類型化知識，人們正是因為具備這些知識，而能夠無須時時反思地進行日常生活中各種例行化的活動，並且透過這些知識來理解各種熟悉程度不等的人事物之意義。這些知識往往瑣碎龐雜，多半屬於前系統化理論的層次，卻也正是透過它才維持著現實的運作，界定了各種活動的制度化場域，並進而做為構成個人特質的各種基礎。

2. 正當化（legitimation）

其次，制度化的形成必然要獲得正當化的支持，若缺乏後者則制度難以長久維續。Berger 與 Luckmann 認為，所有如此建構的人為世界都帶有天生的不穩定性，因而存在著社會化與社會控制機制。除此之外，還有正當化的過程。

⁶³ 同前引書，頁 90。

⁶⁴ 參閱 Berger, Peter L.（彼得·柏格）著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 25。

⁶⁵ 參閱 Berger, Peter L.與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 80-81。

正當化指的是一種客觀化了的知識，用以解釋與證明制度何以如此存在，換言之，它是在回答制度「為什麼」會如此存在的問題。⁶⁶

附帶一提的是，Berger 與 Luckmann 也提及正當化一詞的使用源自 Weber 論支配類型的脈絡，正如前文提過的，他們在此處的指涉並非侷限在政治領域上，而是更為廣義地談論各種制度化現實（對本文來說特別是日常生活）的正當性問題。⁶⁷

正當化的過程之所以重要，就在於制度化不可能透過基因遺傳、個人回憶或習慣化便獲得延續，因此必須經由它來詮釋制度的意義，並給予制度之存在以理由。它使得制度超越於個體之上，具有普遍有效性。諸如親屬稱謂的傳遞便反映著婚姻倫理的各種規範與禁忌，也就是親屬結構的正當化。換言之，正當化過程將制度灌輸於個體，教導個體何者當為與不當為，及其如此這般的理由，使得制度得以傳遞下去，也使得生活在其中的個體傾向於視之為理所當然。

Berger 與 Luckmann 認為，「正當化同時具有認知（cognitive）和規範（normative）的特質，不僅告訴人們應然（ought to be），而經常只是陳述實然（is）。」⁶⁸因此，正當化不等於理論性的觀念體系，絕大部分的正當化都是先於理論的。進一步地，正當化有不同的層次，除了自我正當化的事實性層次，即以其不證自明的既存為自身進行正當化之外，還有因應事實性之挑戰的次級正當化層次，後者還可區分為初期理論層次的非觀念系統化（諸如格言、諺語，進而神話、民間故事），以及高度理論化的建構（諸如整合性的象徵系統）。到達最高度理論化的階段時，將把所有非全面性的正當化，在理論上整合

⁶⁶ 參閱同前引書，頁 78；或參閱 Berger, Peter L.（彼得·柏格）著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 42。

⁶⁷ 參閱 Berger, Peter L.與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 108，注釋 66。

⁶⁸ 同前引書，頁 109-110；或參閱 Berger, Peter L.（彼得·柏格）著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 42。

到無所不包的世界觀裡。⁶⁹其中，正當化過程越是到了高度抽象化的階段，就越需要專業知識階層的參與，他們詮釋著各種象徵系統的存在與形成。而現代社會中制度秩序的高度分化，自然需要多樣化的正當化過程，這並未減損了正當化所欲鞏固的強制性，反而有助於個體面對多樣正當化的參與。

然而，正當化的必要性還因為社會化與社會控制有所需求，一方面需要回答後人「為什麼」的問題，既然社會化不可能停止，那麼就需要不斷重複正當化；另一方面則是當制度面臨抗拒時，社會控制的執行必須要透過正當化為其辯護，以確保社會秩序的有效性。⁷⁰因此，正當化有客觀的和主觀的面向。正當化是對於現實的客觀有效而且有用的定義。它們是客體化知識的一部分。但如果要能有效支持社會秩序，就得被內化並且也能夠定義主觀的現實。換言之，有效的正當化蘊含著在現實的客觀和主觀定義之間建立對稱性。⁷¹

3. 社會化 (socialization)

Berger 與 Luckmann 清楚地表示：日常生活的現實正是在例行的事物中維持自身的運作，這也就是制度化的本質所在。至此，例行化與日常生活之間的緊密關聯已然獲得一定程度的重視。而日常生活現實的制度秩序也是在個體之間的互動中不斷獲得再確認，因此，現實也必須經由社會化來維持現實在個體意識中的主觀呈現。⁷²

任何人為建構的世界都會面臨客體化了的意義如何傳承的問題，這就必須透過社會化的過程。社會化意指「將個體廣泛且持續地導入客觀社會世界的過程。」⁷³亦即，透過對某一客觀事物的意義進行詮釋與理解，藉此而對個體自

⁶⁹ 參閱 Berger, Peter L. (彼得·柏格) 著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 44-45。

⁷⁰ 參閱同前引書，頁 43-44。

⁷¹ 參閱同前引書，頁 45。

⁷² 參閱 Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge. London: Penguin Books 1991, p. 169.

⁷³ 同前引書，頁 150。

身具有主觀意義。當然，這並不意味著我們必然完全理解他人的意義，甚至我們時常誤解著他人的意義。但是在我與他人彼此的主觀過程中，實際上我們共享一套客觀的知識結構，藉此理解他人及其所生活的世界，同時也是我自己所生存的世界。⁷⁴因此，「個人不僅要學習客體化了的意義，他更認同這些意義，並且以意義去塑造自己。個人把意義吸收到自身裡，而使之成為他的意義。個人不僅成為擁有這些意義的人，而且也是代表且表現這些意義的人。」⁷⁵

社會化成功與否，端賴客觀世界與主觀世界之間是否能夠達成平衡。⁷⁶Berger 與 Luckmann 也指出，社會化的過程不可能總是完美，個體當然不可能完全社會化，不論是理論上或經驗上皆然，但如果社會化的過程無法使個體內化某個世界裡最起碼的重要意義，那麼這個世界便很難運作下去。⁷⁷一方面因為社會世界越來越分化，個體將面對到比既往更為複雜多樣的世界，另一方面個體的主觀性不會只是照單全收，越是遠離自身原初經驗的次級社會化，越可能受到個體的抗拒。若是成功則制度得以維持，若是不成功則制度便會遭受質疑，此時若不是質疑的個體被劃歸為偏差異端，那麼便會促使制度秩序與現實產生改變。例如，避免身體赤裸乃是初級社會化所內化的規範，但是在各種場合的適當穿著為何則是次級社會化所規範（如所謂的 dress code）。這在日常生活中被視為理所當然，若質疑之，便會引起他人或大或小的反應。⁷⁸

而我們正是生活在客觀的現實之中，經由初級與次級社會化的過程將正當化之後的制度亦即各種類型化知識加以接收，不論個人是積極投入還是消極抵抗，社會化總是持續不斷影響著個體生活中的諸般事物及其主觀現實的形塑。初級社會化通常指涉在家庭階段的童年生活，特別是指與重要他人之間的互動，藉此直接學習了許多基本知識；次級社會化則指在社會生活中的其他互

⁷⁴ 參閱 Berger, Peter L. 與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 148。

⁷⁵ Berger, Peter L.（彼得·柏格）著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 25。

⁷⁶ 參閱同前引書，頁 25。

⁷⁷ 參閱同前引書，頁 25-26。

⁷⁸ 參閱 Berger, Peter L. 與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 165。

動，則是指與一般他人之間的互動，個體學習到與他人之間互動中涉入越來越多的匿名性與正式性，也透過與更多他人之間的互動形成修正著對自身的認識，以及與制度之間的協調關係。

但是主觀現實的維持仍舊必須仰賴特定的社會基礎與互動過程。例如，一位自覺非凡的人，必然要獲得他人的欣賞與肯定，才能確信自身的形象符合自己的期待。一旦遠離這些維持自身主觀現實的情境條件，便會危及其主觀現實的維持。此時，個體就會設法透過各種方法來繼續主觀現實，最重要的便是透過面對面互動。⁷⁹而個人透過與他人的持續對話轉化世界，也正是藉此使其身分和世界對他來說是真實的。⁸⁰換言之，社會化的過程不會停止，個人在不斷與重要他人和一般他人對話的過程中維持自身的主體性實在，若非如此，則世界將喪失其主觀可接受性。⁸¹

因此，社會化的過程並非意味著制度秩序對個體的強行灌輸，制度秩序的內化並非是消極被動的社會化，因為人的主體意識帶有反思性，面對外在的客觀世界，個體是主動地讓自身與客觀世界的秩序設法取得最大程度的一致性。換言之，個體不是被動地被塑造，而是主動地在對話過程中建構社會世界（制度、角色、身分），使得個體既是社會世界的創造者，也是自身的創造者。⁸²也因此，個體同時有著被社會化的自我，也始終保留有不被社會化的自主性與創造性部分。

4. 日常生活做為首要現實

任何現實的構成，皆經過人類活動的制度化成為客觀現實，透過不同方式取得正當性，進而在社會化的過程中讓個體學習並認同該制度，使現實成為個

⁷⁹ 例如一位宗教信仰者若欲維持其主觀上的宗教現實，那麼除了透過個人禱告或各種宗教儀式之外，與其他信徒或信仰共同體之間的互動便格外有助於其信仰的繼續。參閱同前引書，頁 170。

⁸⁰ 參閱 Berger, Peter L. (彼得·柏格) 著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003，頁 26-27。

⁸¹ 參閱同前引書，頁 27。

⁸² 參閱同前引書，頁 29。

體主觀意識的一部分。而日常生活做為一種現實，同樣也是在這樣的過程中被構成。因此，透過例行化的過程使得日常生活及其類型化知識得以構成，反過來日常生活與類型化知識也導引著活動的進行朝向例行化。如果缺乏例行化，日常生活不論在理論上或經驗上都極難存在。

如同 Schütz, Berger 與 Luckmann 也指出了日常生活的特性：

日常生活現實乃是各種現實中最為凸出的，人們是在意識張力最強的普遍覺醒中面對著它。這樣一種日常生活的現實不同於其他特定意義領域的現實，甚至可以說日常生活的現實包含著其他現實，因為意識的偏離與跳躍最後總會回到日常生活的普遍覺醒狀態。⁸³換言之，個體總是處在日常生活之中，無法任意從中跳脫出去。它佔據個體生命歷程的絕大部分，而且通常傾向於將之視為理所當然不去質疑，也就是人們所共有之自然態度的共識。

日常生活的現實也是立基於以自我為中心的此時此地，但它同時也觸及到非此時此地的其他現象，這端賴不同的興趣與熟悉程度而有所差別。日常生活現實也是互為主體的，它意味著我與他人一起生活，並且共有一種客觀化的意義結構並據此展開活動與互動，亦即常識或類型化知識，這是我們與他人在生活中的一般情況與例行事物上共享的知識。⁸⁴當然，我們都知道自己的此時此地並不同於他人的此時此地，因而即使我們共有這個世界，但是彼此之間的差異甚至是衝突乃是在所難免。⁸⁵

Berger 與 Luckmann 同樣指出，日常生活中的大部分都是例行化的事物，但仍舊不免會遭遇到非例行的情況。在它尚未徹底破壞日常生活時，常識或類型化知識會設法將之整合至不構成問題的部分中。⁸⁶換言之，常識性的知識便十分有助於處理這樣的問題，人們也總是透過既有的知識來面對新的情況。

⁸³ 參閱 Berger, Peter L.與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981，頁 39-40。

⁸⁴ 參閱同前引書，頁 38。

⁸⁵ 參閱同前引書，頁 37。

⁸⁶ 參閱同前引書，頁 38-39。

最後，日常生活的現實乃是具有特定時空的結構，人們遵循著一種普遍有效的標準時間，並在特定的空間之內產生互動。最重要的當然是面對面的關係，在此我們與他人的此時此地產生重疊，同步面對且應對著彼此進行中的各種表現。其中，我們仍舊是運用著許多既有的常識來詮釋與理解他人，當面對到的人事物越不熟悉時，我們會依據對其的興趣或熟悉親密程度，來取決如何使用與使用多少既有的常識，這有助於我們在日常生活中去面對具有匿名性不在場的人事物，將日常生活的範圍擴大。⁸⁷

儘管 Berger 與 Luckmann 對於日常生活的理解與 Schütz 沒有明顯差別，都將日常生活做為理解其他意義領域的基準，然而前者卻比後者更加清楚說明了日常生活做為現實（及其類型化知識）究竟如何建構而成，更加肯定了個體的例行化對於構成日常生活的重要性。此外，比起面對面互動的日常生活，Schütz 的理論焦點似乎更放在使日常生活互動得以可能背後的客觀意義結構，但 Berger 與 Luckmann 卻將面對面互動的日常生活之重要性予以提高。

將日常生活視為一種現實的觀點是十分有用的，理由在於，如此一來便不會再將日常生活僅視為某種外在而獨立於人之外的事物，日常生活正是內在於個體或個體之間各種例行化活動的展現之中。某種程度上，這就解決了一個問題：什麼才算是日常生活？經濟活動？政治活動？文化活動？還是除此之外的殘餘範疇才是？或說，工作日還是假日，工作或休閒，何者屬於日常生活？如此看來，只要是呈現規律性並且結果傾向可預期的例行化活動，都能稱做為日常生活。然而我們仍要不厭其煩地重申：例行化所構成的日常生活確實在理論上可以是某一個體無涉於他人而獨自構成的，然而，這並不是筆者所欲討論的重點，毋寧說，經過相互定型的例行化所構成的日常生活現實，反過來對於參與其中的個體產生影響，這才是我們想要深入考察的層次。

⁸⁷ 參閱同前引書，頁 43-48。

也就是說，日常生活不是什麼外在於人的客觀獨立存在，沒有任何事物的存在與實作的進行方式在本質上就是屬於日常生活範疇的。筆者認為，日常生活乃是內在於例行化的實作中，特別是交互定型的例行化之中。只有在這層意義下，對日常生活的理解才不會失之簡約，這樣的概念意涵也更為彈性地適用不同的個體身上。

筆者並非否定外在於人之事物的客觀存在，而是想強調：沒有人的實作，這些事物的存在對人而言便不具任何意義。只是，Berger 與 Luckmann 雖然為我們勾勒了日常生活究竟如何被社會性構成，但這種現實的面貌不免有均質體的色彩，換言之，這種日常生活現實的構成與其維持，有著普遍有效的秩序強制性，彷彿個體身處其中都自然而然受到這種秩序的導引，產生具有同質性的日常實作，因而使得日常生活及其中的意義互通得以可能。因此我們必須思索的是：這樣具備普遍有效性的日常生活現實之構成與延續，是否真是如此普遍同質化？

從另一個角度觀之，Berger 與 Luckmann 也指出，完全的社會化是不可能的，換個方式說，意圖使個體完全接受既有現實中的例行化知識或互動模式是不可能的。這樣的立場主要是從現實的角度出發，才會批評行動者的實作是偏差的，因而必須要透過社會化與控制機構的矯治，使秩序得以維持下去。然而，如果我們從行動者的角度反觀現實，則我們不禁思考，是否問題並非出於行動者及其實作身上，而是現實與我們之間的相互一致性出了問題？

事實上如同 Weber 對於正當性基礎的討論，Berger 與 Luckmann 也對於現實的正當性賦予一定程度的重視。例行化所構成的日常生活之規則與秩序不必然得以跨越時空普遍適用，一旦遭受質疑，便可能引發非例行化實作的產生（但不必然是反例行化）。

很明顯地，Schütz 與 Berger 與 Luckmann 因為其理論出發點，並沒有特別意識到例行化概念的不同層次，而更傾向於區分出無涉他人的個體層次與具備社會性意涵的集體層次，並專注著墨於後者的討論。這樣的觀點儘管突顯出日

常生活所具有的社會性意涵，但一方面因為其理論出發點而忽略了對於個體層次的進一步討論，另一方面也傾向於將日常生活侷限在互動層次亦即微觀層次的研究上，彷彿宣稱日常生活與宏觀層次的研究乃是截然對立的。這樣的論述，實際上無異於在理論推演中將日常生活刻意安置在與所謂「體系」的對立位置上，反而限縮了日常生活與例行化的概念意涵。

綜上所述，到目前為止我們看到了 Schütz 與 Berger 與 Luckmann 基本上從現實的層次做為其分析單位，展開對於日常生活的分析，特別是例行化概念對於日常生活現實之構成的重要性。在下文中，我們將透過 Garfinkel 與 Giddens 的觀點，從實作的角度來考察日常生活，我們將會發現，不僅與前二組論者有著明顯的差異，即使此二者的分析單位皆是實作，然而對於實作特性的描繪上卻有著相當程度的差別。

第三節 Garfinkel：權宜性實作對日常生活的不斷修正

以 Garfinkel 為代表的俗民方法論 (ethnomethodology)，乃是對「人們在日常生活中所使用的方法」進行研究，因為俗民方法論主張：現實及其秩序不是構成之後就靜止不動了，而是被視為實作之「永無止境、持續進行的權宜性成就 (endless, ongoing, contingent accomplishment)」。⁸⁸換言之，俗民方法論也如 Berger 等人所言認為現實是由不同個體的不同經驗所共同構成的，差別在於，俗民方法論認為，且十分強調：情況並不如 Schütz 以為只要共享普遍性的意義脈絡，就能確保共識的產生。日常生活的例行化秩序本身是不穩定的，它會不斷遭逢新的情境而有所改變。進一步說，現實是什麼反而並不那麼重要，重要的是人們如何去理解與說明其所身處的此一現實及其秩序。

1. 權宜性成就

因此，俗民方法論既非分析做為客觀意義結構的現實，亦非分析行動者的主體意識或意義賦予，而是要去考察行動者的實作，藉此考察實作所體現的各種日常生活規則。在俗民方法論者的想像中，行動者並非是由現實的秩序所制約的文化傀儡，與其說規則先於行動，做為行動的導引並產生制約，不如說規則後於行動，是使得行動成為可說明的 (accountable) 一種工具 (但這絕非指實作的產生總是完全無涉於規則)。⁸⁹如此看來，實作是權宜的或機巧的 (contingent or artful)，⁹⁰它並非按照事先規定的規則進行，而是根據局部的情境條件，透過永無止境的努力才完成的。⁹¹正是在此意義上，Garfinkel 才稱普通人的行為是一項「成就」。⁹²如果有所謂的結構，也是一種反覆實作的動態過

⁸⁸ Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge / UK: Polity Press 1967, p. 1.

⁸⁹ 參閱李猛：俗民方法學。收錄於楊善華編：當代社會學理論。台北市：五南，2003，頁 47-98，此處頁 57。

⁹⁰ Garfinkel 時常交替使用此二形容詞，以修飾其所強調之實作所構成的「成就」。參閱 Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge / UK: Polity Press 1967, pp. vii, 1, 11.

⁹¹ 因此，俗民方法論並非只研究家庭或小團體的微觀層次研究，它同樣也研究了許多所謂宏觀的制度與機構，在其中分析實作如何因情境條件的不同而具有權宜性。參閱李猛：俗民方法學。收錄於楊善華編：當代社會學理論。台北市：五南，2003，頁 47-98，此處頁 93。

⁹² 參閱同前引書，頁 59。

程，而非靜態型態。

例如，雖然對話有著一定的程序和規則（例如輪替、語法），但這些並不決定對話的內容，而只是用來做為實現對話的形式。因為即使是在最例行化、最標準化的行動程序中，依然具備偶發、即興之作的可能性。更何況實際上人們大多數從事的實作都並未被高度標準化。換言之，形式的約束力並不外在於對話，而正是內在於對話的過程之中。因此，不是規則，而是行動者對於這些規則的使用方式，才是俗民方法論所欲處理的面向。

然而，日常生活的秩序總是被視為理所當然的，該如何使此一隱而未顯的實作樣態浮上檯面？於是俗民方法論透過破壞性實驗（breaching experiment）做為考察人們日常實作的方法。破壞性實驗乃是刻意破壞日常生活中的例行化秩序，藉此觀察人們建構且維持秩序的過程與方法。這是由於：人們往往並未意識到自身對於日常生活中的例行化秩序構成過程的參與，透過破壞性實驗，才能讓日常生活中的各種視為理所當然的規則得以被觀察。雖然是破壞秩序，但卻是為了了解秩序，因此，破壞性實驗不是實作的另一種面貌，而是思想實驗的運作。

因此俗民方法論藉此想要考察的便是：當規則被破壞後，人們會如何努力去重建秩序，從而使這種「努力」以及相應的方法、過程暴露出來。而當人們面對到破壞性實驗式的事件時，會設法透過其熟悉的語言或常識來說明此一情境，使得人們有辦法去面對或處理。換言之，人們面對破壞並給出相應說明的方式，實際上正是人們如何運作日常生活的方式，使各種看似偏差的行為獲得合理化的解釋。普通人會力圖將變異行為重新納入規則框架，而當他人不能透過改變規則來恢復秩序時，就只好產生一個無意義情境以避免秩序遭受破壞。一旦無法合理化其所面對的破壞，甚至會對特定對象予以孤立甚至反擊。

2. 索引性（indexicality）

如上述所言，由於俗民方法論研究的是實際的日常實作，因此實作必然是

處在特定的情境之中。正由於是在特定情境中，於是各種互動過程便會涉及到特定的脈絡，也就是所謂的索引性，這也正是 Garfinkel 認為俗民方法論的核心：「我使用『俗民方法論』一詞，乃是指對做為日常生活中有組織的、機巧的實作所構成的權宜性的、持續進行的成就的索引性表達和其他實際行動的理性特質的研究。」⁹³

索引性指在各種互動或溝通過程中，若意圖理解某一行動的意義，就必須要訴諸相關行動的意義或特定的脈絡才有可能。再者，索引性的援用也反映著特定現實中的共同理解，最有助於說明的便是例如代名詞的使用，必須在前後文的交相呼應之下才能獲得正確的理解；或是縮寫、簡稱、省略的慣用，也是因為索引性才使得意義的相互理解得以可能，因為它們正是表達著經常重覆出現的各種想當然爾的事物。⁹⁴然而，這種索引是無窮盡的，因為對於任何實作的理解與說明，只要有需要，都能夠不斷繼續追問下去，而對於任何互動所涉及背景說明，同樣幾乎不可能完全交代清楚。⁹⁵

3. 反思性 (reflexivity)

實作不可能被例行化的規則預先決定，反之，是透過不斷進行的權宜性實作才使得規則得以產生，而規則的用處在俗民方法論者看來，正是在於使得實作成爲可說明的，因此也是反思性的。反思性指的是人們會試圖理解自身的實作與其所面臨的情境，並根據此一理解做出適當的回應。⁹⁶亦即，行動者會對其所身處的情境做出說明 (account)，不只是描述情境的樣貌，實際上可說是在創造情境，使之顯得有意義且合理，成爲其看待某情境或從事實作時的特定觀點。因此，在日常生活的實作中，說明正是實作的內在組成部分，它既是使實作成爲可理解的條件，本身也屬於構成行動者、組織並維持行動的條件，而使得實作具有反身性。因此，在俗民方法論的觀點中，行動者是理性的，但不

⁹³ Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge / UK: Polity Press 1967, p. 11.

⁹⁴ 參閱同前引書，頁 4-7。

⁹⁵ 參閱 Craib, Ian (伊安·克萊伯) 著／廖立文譯：《當代社會理論：從派深思到哈伯瑪斯》。台北市：桂冠，1986，頁 141。

⁹⁶ 參閱同前引書，頁 141。

是指具備那種科學理論的抽象邏輯理性，而是指從事實作時並非是受無意識力量驅動的實作理性。

Garfinkel 的俗民方法論不同於上述二位學者之處在於，首先，其批評傳統社會學（對 Garfinkel 來說，主要是 1970 年代之前以結構功能論為主的美國社會學）認為日常生活是無法研究的，傳統社會學研究將日常生活做為研究主題的資料來源，卻忽視了日常生活做為社會學基本問題的根本重要性。此外，俗民方法論也注意到一個應該盡量避免的情況，即理論家沉溺於自己對於現實的觀點而遠離現實，這也是為什麼，俗民方法論以實作（也就是實際活動）做為分析單位進行對於日常生活的考察，並強調對於反思性的重視。

Garfinkel 和 Berger 與 Luckmann 相同之處在於，皆試圖回答日常生活現實的秩序如何被構成，但是差異之處在於，Garfinkel 選擇實作做為分析單位來考察，Berger 與 Luckmann 卻是從現實的主客觀關係入手。此外，Berger 與 Luckmann 的現實構成基本上是由於相互定型的例行化實作，但 Garfinkel 獨特之處在於，他卻是強調實作的局部性與權宜性，強調日常生活不是構成之後就在那裡，發揮著普遍性的外在強制性。反之，日常生活在實作的反覆發生中不斷被形塑、被修正，因而俗民方法論宣稱：日常生活的秩序與規則如果存在，不會是外在先行而導引著實作的進行，反而是內在於實作的反覆發生中才有秩序與規則的存在可供考察。

由此可見，日常生活的構成在 Garfinkel 眼裡，比起 Berger 與 Luckmann 要來得複雜得多。但值得注意的是，與其說這樣的實作不斷「維持」著日常生活，不如說它是不斷「修正」著日常生活，而不是一味接收著既有的各種例行化。日常生活在這樣的討論中，變成一種動態而非靜態的概念，也正是在這樣的實作樣態下，我們可以看到更多個體創造性的展現。此外，儘管 Garfinkel 的破壞性實驗概念，提出了一種破壞日常生活例行化規則與秩序的方法論，但卻是為了揭露日常生活的特性，而不是為了去改變日常生活。

如此看來，對照於傾向客觀主義的 Schütz 對於生活世界客觀意義結構的考察，俗民方法論並不能被簡單歸類於主觀主義／微觀研究的陣營，因為它仍是關切著客觀的社會脈絡（諸如對於索引性的強調），其理論企圖可說是在回答「日常生活的秩序如何可能」之問題，只是將客觀的社會脈絡之討論透過個體的實作來觀察而已。⁹⁷

⁹⁷ 參閱葉啓政：進出「結構－行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁 442。

第四節 Giddens：體現二元性的例行化實作

Giddens 由於其結構化理論的意圖，因而使得例行化概念獲得相當程度的重視，透過考察不斷反覆的例行化實作藉此展開其論述：

「例行（*routine*）（依習慣而為的任何事情）是日常社會活動的一項基本要素。我在使用『日常社會〔活動〕』這個詞的時候，是嚴格依照它的字面意義，而不是那種經現象學普及的較為複雜——我認為也比較含糊——的意涵。『日常』這個詞所涵括的，恰恰是社會生活經由時空延展時所具有的例行化特徵。各種活動日復一日地以相同方式進行，它所體現出的單調重複的特點，正是我所說社會生活循環往復的特徵的實質根基（我想通過這種循環往復特徵揭示的，是社會活動結構化了的特徵經由結構二元性，持續不斷地從建構它們的那些資源中再生產出來）。社會生活日常活動中的某些心理機制維持著某種信任或本體性安全（*ontological security*）的感覺，而這些機制的關鍵正是例行化。例行主要表現在實作意識的層次上，將有待引發的無意識成分和行動者表現出的對行動的反思性監控分隔開來。〔…〕那些表面上微不足道的社會生活日常習俗，恰恰主導著對無意識緊張本源的制約，以免讓它過多地困擾我們清醒的生活。」⁹⁸

如同 Garfinkel，Giddens 的考察單位既非客觀現實，亦非個體主觀意識，他乃是從實作的角度出發，思考在日常生活中發生的各種實作具備什麼樣的特性。首先，「實作」一詞根據葉啓政的整理，除了具有實際操演的意思之外，還有練習的意思，即一種藉此形成習慣性的過程和行為模式；⁹⁹其次，「日常」正如 Giddens 所言乃代表社會生活中的例行化特徵。例行化概念如何界定？Giddens 認為：「例行化（*routinization*）：紛繁複雜的整個日常社會生活活動的

⁹⁸ Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／李康、李猛譯：社會的構成。臺北縣新店市：左岸文化，2002，頁 XXXIV-XXXV。為統一本論文中相關概念字詞的使用，故將 *routine* 統一譯為「例行」，*practice* 或 *practical* 統一譯為「實作」或「實作的」。

⁹⁹ 參閱葉啓政：觀念巴貝塔：當代社會學的迷思。台北市：群學，2005，頁 112-113。

習慣性、不言而喻性；盛行的各種熟視無睹的行為風格與形式，它們既有助於增強本體性安全，又為後者所鞏固。」¹⁰⁰

如此看來，很明顯地 Giddens 對於日常生活的實作樣態就是一種以習慣、日復一日為主的想像，在上述引文中他也簡短地批評現象學（筆者認為特別是指 Schütz）對於「日常」概念的含糊指涉。因此，從實作做為分析單位為始，這就涉及到其藉此回答「結構－行動」議題的意圖，亦即，Giddens 將在例行化實作概念的基礎上展開其主要見解。

1. 實作意識導引的例行化

Giddens 認為，人們在日常生活中進行的各種例行化實作，除了少數受到本能的直接驅使，絕大多數都是處在一種「只管去做而無須說明」的實作意識（practical consciousness），若行動者沒有這一層次的運作，那麼就不具備足夠的身為一個行動者的基本能力。進而在這樣的基礎上，保持一種「人們自己會如此、同時也期待他人同樣會如此」的對實作的持續監控過程，即其所謂能夠以話語說明自身實作或給出理由的話語意識（discursive consciousness），甚至進一步說，行動者還有能力依憑話語而對這種監控過程進行監控。¹⁰¹事實上這樣的區分基本上無異於 Garfinkel 認為說明與反思對於實作的重要性，只是 Giddens 另以新的術語來指稱。Giddens 也指出，實作意識與話語意識的界線是浮動的，因為若真要詢問一般處於實作意識下的行動者的作為時，行動者多半能給出大致的說明，只是通常若符合該社會文化脈絡下的慣例，也就不太可能會受到刻意的詢問。

Giddens 的結構化理論核心就是結構二元性（duality of structure），意圖解決「結構－行動」的二元對立問題。Giddens 並不認為「結構」意指一種外在於且強制於人的現實，而認為結構做為一種特徵，使得在系統（做為例行化實

¹⁰⁰ Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／李康、李猛譯：社會的構成。臺北縣新店市：左岸文化，2002，頁 392。

¹⁰¹ 參閱同前引書，頁 29。

作組織起來的關係)中跨越不同時空的實作能夠存在著相似性，而當時空延伸程度最大時、最持久反覆的結構就被稱為是制度。結構包含著規則與資源，一方面作為實作的生產和再生產之基礎，同時也是系統再生產的媒介。

例行化的實作本身並不作為一種規則，它只是體現著規則且受之影響。而規則也並非如同一般理解僅是限制性的，它同樣提供著可使實作持續下去的一般化公式(如語言符號)。重點在於，行動者對於規則的理解和解釋，並不同於受制或服從於此，而許多的形式化規則亦非規則本身，只是對於規則的法則性解釋，因此，行動者的能動性得以被證成與持存。行動者對於規則的意識，首先體現為實作意識，行動者許多的日常實作就是如此與規則產生關聯。也就是說，行動者的日常實作處於一種實作意識之下，大量運用一般化的(而非精確性的)類型化知識而進行著。而那些最不斷持續被運用的規則，將在時空之中累積成為制度化的實作，這並不是指涉那種高度形式化的、正式的、可以以話語表述的、看起來制裁力強的規則(如法律制度)，而是類似於俗民方法論著名的談話分析，即 Giddens 所欲強調乃為更隱晦、更默契式的、非正式的、看起來制裁力弱的規則(如日常談話輪替程序)，後者雖瑣碎，卻往往比前者更為影響深層，正是因為它令人感覺不到束縛限制，我們反而更應該留意到它對實作的支配性。¹⁰²也因此，Giddens 此處的制度化實作更傾向於指涉面對面互動層次的例行化，而非跨越時空的體系化層次之運作。

如此可以發現，例行化的實作總是以系統的結構性特徵做為依據，並通過實作同時再生產系統。結構既是實作的中介，亦是其結果，它使得跨越時空的實作得以類似，並使實作具有系統的形式。也因此，結構並不是外在於人的具體事物，它正好內在於且體現於人的實作中，一方面約制著實作、另一方面又使實作得以可能。¹⁰³因此例行化實作主要依據著實作意識發揮著作用，而得以應付高度複雜瑣碎的各種生活具體情境，於是 Giddens 如此宣稱便不足為奇：「以實作意識為基礎的例行化概念是結構化理論的關鍵所在。」¹⁰⁴

¹⁰² 參閱同前引書，頁 21-23。

¹⁰³ 參閱同前引書，頁 25。

¹⁰⁴ 同前引書，頁 61。

類似於 Berger 與 Luckmann 對於制度化的討論，Giddens 認為例行化實作一旦相互定型，它還能在行動者不在場的情況下跨越時空限制地再生產著實作。Giddens 也提及，面對面的、共同在場的例行化實作之不斷反覆，將會構成跨越時空之下非面對面式的例行化實作之產生，儘管這樣的結構性往往並非是行動的意圖性後果，但確實會影響自身或他人在下一次或日後的例行化實作。¹⁰⁵換言之，正如同 Berger 等人所強調，時空的共同在場確實是日常生活實作得以展現之處，而那些跨越一定時空範圍的不在場例行化關係，也就成爲了 Giddens 所謂具備結構性特徵的系統，或是 Berger 等人所謂的客觀現實。¹⁰⁶換言之，日常實作再生產著系統的結構性特徵，反過來系統的結構性也體現在日常實作與慣例之上。

2. 例行化與本體性安全的維持

不同於 Berger 與 Luckmann 認為例行化是爲了客觀現實的構成，在 Giddens 的討論脈絡下，這樣一種例行化實作對於行動者有著特定的作用。這就涉及前述引文中被提及的本體性安全：「普通日常生活中蘊含著某種本體性安全，這種安全體現出可預見的例行活動中行動者在控制身體方面具有的某種自主性。」¹⁰⁷換言之，處於實作意識的例行化與本體性安全感有著緊密的關聯，正是人們的日常生活中許多的實作都傾向例行化，使得我們既監控著自己的實作該如何，同樣期待他人也如此監控著自己。這樣一來，實作中原有的不可確定性就能被盡量地降低，人們無須大量耗費精神地思索或應對各種日常的面對面情境，只要如同既往慣例進行大致就不會發生問題，也能夠維持生活的安穩感。

¹⁰⁵ 參閱同前引書，頁 26-28。

¹⁰⁶ Giddens 提到：「定位在某一時空情境裡的重複性活動，會在相對自身情境而言較爲『遙遠』的時空情境中產生例行化的結果，而這並不是參與這些活動的那些人意圖之中的結果。而這些與原初情境相距甚遠的情境中所發生的事件，又會直接或間接地影響到原初情境下的行動以後所面臨的條件。」參閱同前引書，頁 14。

¹⁰⁷ 同前引書，頁 50。Giddens 亦指出，這種本體性安全與 Schütz 脈絡下的自然態度有著一定程度的關聯，參閱 Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／趙旭東、方文譯：現代性與自我認同：晚期現代的自我與社會。台北縣新店市：左岸文化，2002，頁 34。

然而，一旦當這種可預見性遭到破壞時，將使得行動者無法壓抑無意識中焦慮的發生，換言之，非例行化的產生可能會減損個體對於本體性安全感的維持。因此例如在談話過程中，行動者總是（處於實作意識）自然而然地施展著許多例行化的技巧（口頭言談、肢體語言等）以及對實作的反思性監控，維持自身做為一個有能力的行動者樣貌，知道在什麼樣的情境下一般該有什麼樣的表現，藉此保持彼此能夠繼續談話下去的可能性，這同時也體現著結構性特徵對於談話過程的作用。在這樣的討論上，我們再次在 Giddens 的論述中看到了 Garfinkel 的影子。

將 Giddens 置放在 Schütz、Berger 與 Luckmann、Garfinkel 之後的理由，並非認定他直接繼受且僅繼受著現象學式社會學的傳統，然而，在 Giddens 以例行化實作所展開的結構化理論中，我們確實可以看到許多上述學者的類似觀點（特別是 Garfinkel）。必須指出的是，對於本文試圖透過例行化概念做為考察日常生活的取徑而言，Giddens 確實是最為正視例行化概念與日常生活之關係的論者，這同時也呼應著在第一章關於「例行／日常」的討論。

Giddens 的「日常」概念呈現於實作中不斷反覆出現的例行化特性，正是筆者所認為「日常生活」概念形成的首要條件。而 Giddens 與 Garfinkel 以「實作」（practice）做為分析單位的方法論，不同於 Berger 與 Luckmann 從主客觀關係來考察現實，呈現出實作並非是客觀決定的，卻也並全然主觀意願的產物，也因此或迴避或化解了「結構－行動」的二元議題。

儘管如此，對於本文來說，有必要指出 Garfinkel 與 Giddens 對於實作概念的關鍵差異。在 Garfinkel 對於實作的討論中，他強調實作的局部情境性與權宜性，必須要依據不同情境脈絡隨機應變，因此，日常生活現實的秩序與規則究竟內容為何，並不那麼重要，重要的反而是人們如何去理解、如何去面對日常生活的實作進行方式。這樣一種看似非例行化的實作樣態，十分不同於其他三

位的見解。在 Berger 與 Luckmann 的討論中，例行化有助於現實的構成，在 Giddens 的脈絡中，例行化既體現且維持了結構的特性，同時還能維護行動者的本體論安全感，其中，似乎看不見例行化之外的可能。

不過，Giddens 的理論似乎還保留一點可供發揮之處，事實上当 Giddens 談論到實作意識時，他曾強調由於行動者所具有的認知能力各不相同，因此那些不言而喻的生活之共同知識，只是提供一種一般化的方法索引，而並非是那種清楚詳細條列的明確規定，換句話說，「它所提供的是就一系列不確定的社會情境做出反應與施加影響的一般化能力」，¹⁰⁸僅此而言，Giddens 賦予行動者的能动性，與 Garfinkel 那種隨機應變的實作似乎就沒有原先那麼大的差距，只是，Giddens 在此反過來突顯出結構化特性中規則的例行化性質，而非藉此突顯人們在生活中面對既有事物的各種創造力，甚至非例行化的產生將導致個體安穩感的減損。

較之以 Berger 與 Luckmann 對於例行化層次的論述，傾向於無涉他人的個體層次與具社會性的集體層次之區別上，Giddens 則更傾向於指出互動層次與體系化層次的差別。值得注意的是，儘管 Giddens 曾經提及制度化的實作，但並非如同 Weber 較著重在體系化層次上，而是強調那不斷反覆的互動層次。換言之，或許我們可以說：面對面互動層次的例行化，對於個體實作的影響力往往比體系化來得深層隱晦，不易察覺。然而，我們也很難判別究竟是互動層次還是體系化層次的影響力比較大，毋寧說，體系化層次的運作更加外顯強勢，同時更可能面臨對其正當性的質疑。

¹⁰⁸ Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／李康、李猛譯：社會的構成。臺北縣新店市：左岸文化，2002，頁 22。

第三章 中間考察

在進入下半部分之前，此處先稍做停頓，思索到目前為止以例行化概念考察關於日常生活的社會理論，對於本文而言究竟具有什麼樣的意義，以及可能遭逢什麼樣的質疑，藉此做為下一章節進一步的分析基礎。

第一節 例行化的三個層次

在上一章對於 Schütz、Berger 與 Luckmann、Garfinkel、Giddens 四組論者的考察中，我們僅相當程度地勾勒出例行化與日常生活之間的緊密關聯。簡單來說（不免也或多或少偏離了這些理論原有的問題意識），Schütz 首先為我們指出了日常生活現實是不同於夢境、瘋狂、理論思考的意識清醒狀態，而且必須涉及實際身體活動的運作。其次，日常生活中的事項總是被視為理所當然，人們總是運用許多瑣碎的類型化知識和慣例行為模式，藉以導引著自身的日常實作。Berger 與 Luckmann 則進一步延續這樣的論點，說明日常生活是如何透過相互定型的例行化而構成，換言之，日常生活的秩序與規則乃是由例行化所促成，而這些秩序與規則又將反過來導引人們在日常生活中進行的各種實作，使之傾向於符合秩序與規則的例行化。

可以發現，Berger 與 Luckmann 進一步修正了 Schütz 傾向靜態思維圖像的日常生活，其揭示了日常生活是如何被構成的，因而只要是例行化實作的展現，那麼基本上便是屬於日常生活的範疇。這告訴我們，任何人事物或實際作為都不會在本質上是屬於日常生活範疇的，其存在的必要條件就是例行化，進一步地，是經過例行化才有可能取得被視為理所當然的普遍性。

這種認為沒有本質上屬於日常生活實作的宣稱，某種程度上也是回應著「什麼是／什麼不是」日常生活的這類提問：工作，休閒，家庭生活，公共領域、私密領域、食衣住行等等，究竟哪些屬於日常生活，哪些則否？筆者的回答是，理論上這些都可以是，也可以不是。舉例來說，食衣住行之所以不受質疑地被歸類於日常生活，理由無他，就在於任何個體在其每日生活中很難自外

於這些活動，總是不斷反覆涉及且執行著其中的各種事項。如此看來似乎頗為合理。那麼，休閒旅遊是日常生活實作嗎？試問，若某人畢生足不出戶，是否還能將休閒旅遊視為此人日常生活的一部分？然而，為什麼對於某些人而言，休閒旅遊仍被認定屬於日常生活實作？這是因為，我們習慣透過一種「人們在日常生活中通常會做什麼事」的普遍性思維圖像（這或許也是 Schütz 與 Berger 與 Luckmann 為日常生活所勾勒出來的基本圖像，並以此做為理解實作意義與導引實作所共享的參考框架），來理解每一件事項的發生，於是，一般人在日常生活中偶爾總會（請注意，仍是一種例行化的想像）從事一些休閒活動，若是這樣說來，休閒會被歸類為日常生活，自然不會造成多大的意外感。然而，這仍能繼續追問下去，那麼一般戶外休閒與跨國旅遊，是不是仍皆屬於日常生活？

再例如談戀愛，是否也屬於日常生活的一部分？試想：一開始熱烈追求充滿激情時，茶不思飯不想，神魂顛倒焦躁難安，總會打破許多個人日常生活的運作，無心於學業或工作，生活面臨相當程度的偏離常軌。然而，一旦戀情趨緩，關係趨於穩定，此時兩人就可能傾向於發展出一套例行化的相處模式，設法讓戀情不降溫，或是形塑共同的生活方式。然而同樣可以預想到的是，面對這樣沒有激情的愛情關係，總會有一方希望能夠多點變化，別總是「怎麼又來了、又是同樣的」，而設法讓戀情持續保溫，於是刻意調整或製造新鮮感，「這次和平常不一樣喔」，進行一些平常不會從事的活動，結果或成功或失敗，關係或改變或依舊。如此看來，談戀愛或發展親密關係，是不是屬於日常生活？還是我們應該清楚區分，一開始的激情階段不是，後來的穩定發展階段才是？¹⁰⁹筆者認為，這對於不同個體而言在認知上可能就會產生分歧的意見了。再者，我們也不可能去普查所有人類活動繼而進行窮盡互斥的分類，因為在某種意義上，我們的問題正是在於考察做為分類的判準究竟為何，既然未確立判準，如何進行分類？因此，關於任何事項或實作究竟是不是屬於日常生活，恐怕在辨

¹⁰⁹ 類似的觀點在 Giddens 對於親密關係的討論亦可見：「激情之愛特有一種強烈的迫切感，迥異於日常生活的一成不變，而且事實上還會日常生活的常態兩相衝突。在這裡，與另外一個人的情感糾葛是全面性的——強烈到可能會讓個人或雙方都忽略其日常的義務職責。」參閱 Giddens, Anthony (紀登思) 著／周素鳳譯：親密關係的轉變：現代社會的性、愛、慾。台北市：巨流，2001，頁 42-43。

別上仍多有可議之處。

因此，在 Berger 與 Luckmann 的討論中，日常生活還是做為一種外在且強制於實作的現實，特別是指具有普遍性的日常生活。然而，正如上述所言，具備理所當然之普遍性的日常生活實作，其普遍性仍是可能遭受質疑的。於是 Garfinkel 的論點，在某種程度上似乎足以回應這樣的質疑。如果日常生活真的指涉什麼的實際活動內容或事項，那也只是對於某些人來說是如此，對於其他人而言並不必然能得到同樣的認同。更進一步地，如果從 Garfinkel 的立場出發，日常生活並不外在於人們的實作，恰恰相反，它就內在於實作的不斷展現之中，並且不斷被修正著。也因此，由此一角度觀之，考察日常生活不在於指出個體從事什麼實作，而在於個體如何實作。

如此說來，將本文的分析單位聚焦於例行化的實作之上藉以考察日常生活，似乎是較為妥當的。換言之，不論是從 Garfinkel 或 Giddens 的角度來看，日常生活指的不是什麼，正是個體的例行化實作：Giddens 很明顯地將「日常的」理解為「例行化」，而 Garfinkel 則從破壞性實驗反面呈現出日常實作的例行化特性。然而，不嫌囉唆地，我們仍要再次強調：這樣一種實作朝向例行化的情形，實際上是為了日常生活之秩序與規則的構成和維持，而不得不如此的作為。於是，在 Berger 與 Luckmann 的討論中，如果有相互定型例行化的不完全，或是日常生活秩序對個體社會化的不完全時，便有矯正機制對偏差行為予以修正，甚至有排除或孤立該個體的可能。或是，當人們面臨到非例行化的情況發生時，總會自然而然運用既有的例行化知識來理解非例行化的狀況發生，試圖將之合理化地理解與接受。換言之，日常生活必須是例行化的，如果存在著非例行化，為了日常生活的維持，也必須設法將之或強制或和緩地收編進來。

對於本文來說，我們的討論不欲僅停留於任何單一個體的實作及其日常生活之中，毋寧說，除了個體自身的例行化之外，我們更想考察的是相互定型的例行化關係，與因而具備社會性的日常生活，這也是大多數日常生活研究考察的層次，也因此，難免有侷限於微觀研究的傾向。進而，類似 Giddens 所言，

一旦這樣的例行化關係不斷反覆出現，取得了跨越時間與空間的普遍性之後，就會形成體系化的（systemic）日常生活。請注意，這並不意謂在日常生活的基礎上產生了一個外於日常生活的體系，筆者認為那樣的說法並不具備任何必要性。¹¹⁰換言之，體系化即為高度定型的例行化，更具體地說，體系化不過是不在場的例行化關係，經過時間的累積而成為一套基本參考模式，而導引各種較為正式的活動進行。因而在這樣的情況下，當例行化發展成高度定型且傾向形式理性的體系化時，個體的能動性與創造性之展現便越發困難，越來越不可能在例行化之中獲得展現。於是，非例行化的實作在理論上便有了繼續討論的空間。當然，這樣一種體系化的日常生活並不必然是現代時期的產物，可以說，我們在傳統型態的世界中也能觀察到不同層次的例行化在日常生活之中的運作，只是，最高層次運作的例行化，其強制性透過了理性化力量的加乘，使得它對於日常生活的影響力產生了極大的變化。

也就是說，對於筆者而言，上述的諸位論者皆未清楚區分的是：

例行化的運作不是單一平面的，它是多層次的：在個體層次上，該個體從事某種反覆不斷進行的實作，則構成該個體的日常生活，由於只與其自身相關，因而任何意圖對例行化的更動多半任意且不費力（例如個人生活作息）。此一層次並不受社會學所重視；在個體之間的互動層次上，由於個體或個體之間的某些因素考量，例行化已經從單獨個體的運作，轉移到個體與個體之間的相互關係之上，在此，社會性於互動關係中獲得體現，因而得以形成特定群體關係中時空共同在場的例行化互動模式，它多半隱晦地具有默契一般的運作規則。此時，強制性使得任何意圖創新或改變的力量不易發揮（除非被允許），然而，一旦群體之中的全部成員、或是半數以上、甚至是具有支配性的特定個體意圖有所作為，即使已經形成特定的運作形式與規則，改變仍然是可能的（例如一般交談的輪替規則）。此一層次的各種考察亦為上述四組論者所偏重；最後，在體系化層次上，做為最高度定型的例行化層次，由於它跨越時空具有相對普遍性地發揮效力，因而它構成有如體系一般的穩固性與形式化，多半呈現

¹¹⁰ 同樣的觀點在葉啓政的討論中亦可見。參閱葉啓政：進出「結構－行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁 450-451。

以外顯的制度形式（也因此造成某種外在實體的錯覺），但也正是在體系化的層次上，最可能面臨到對於正當性的質疑。這是個體實作最難有所改變的層次，一切的能動性與創造性都將被高度壓抑（例如科層制度）。至於這一層次的後續討論，亦即體系化的層次是否真會成為現代世界的「問題」，我們將在第四章加以呈現。

然而，這並非聲稱，依據例行化的不同層次，而有三種不同類型的日常生活。正好相反：日常生活正是包含著這三個層次的例行化運作，對於個體的生活整體而言，每個個體都或多或少分別進行著這三種層次的例行化實作，因此不難想像的是，例行化對於日常生活來說具有多麼大的支配性。也因而，在個體層次上和互動層次上，非例行化實作相對而言是較為可能的甚至較可容許的，但是在體系化層次時，這樣的非例行化往往會受到極大的限制。

因此，當我們回過頭來以這樣一種三層架構看待上述諸位論者時，可以發現：當 Weber 討論到立基於不同正當性基礎的支配形式時，與尋求改變的卡理斯瑪截然對立的正是例行化／日常化的制度形式，換言之，例行化指涉到的僅是體系化層次的運作。一旦體系化層次的運作產生某種問題，或是其正當性基礎產生動搖時，便可能遭致具備卡理斯瑪特質的特定個體，意圖對體系化進行改變；在 Berger 與 Luckmann 對於日常生活如何構成的討論中，個體實作的例行化促使日常生活的規則與秩序得以形成，儘管他們約略提及到不涉及他人之個體層次的例行化，但更多著墨在具備社會性的互動層次與體系化層次之上，同時，其論述中亦未清楚辨別此二層次的差異。至於 Garfinkel，則主要將論述焦點集中在互動層次的例行化運作，並強調這樣的例行化運作可能遭受不斷地修正；最後，不同於上述諸位論者，Giddens 則是最明確區分出互動層次與體系化層次的論者，其更以特定的概念指稱此一區別：社會整合（social integration）與體系整合（system integration）。¹¹¹不論這樣的概念用語是否恰當，但 Giddens 對於例行化的不同層次的確是較有意識地進行區分。

¹¹¹ Giddens 認為，社會整合乃為「共同到場情境下行動者之間的交互關係」，系統整合則為「跨越一定時空範圍的行動者或集合體之間的交互關係」。參閱 Giddens, Anthony（安東尼·紀登斯）著／李康、李猛譯：社會的構成。臺北縣新店市：左岸文化，2002，頁 28。

無可避免地，社會學式的思考方式所進行的考察，明顯著重在互動層次與體系化層次上，對於無涉他人之個體層次的運作，則多半排除在討論脈絡之外。其中，在社會學對於個體與集體的論辯上，亦即個體實作與體系化運作的對立，便獲得理論上更大程度的關注，也因此，在下文對於非例行化實作的討論中，我們將看到更多地是指涉到體系化層次所可能觸發的問題。這是社會學思維模式的侷限，亦是其基本立場，筆者在此無意進行優劣評判。但是，筆者認為，不可因而否定個體層次的例行化運作之存在，它仍或多或少存在於每一個體的生活整體之內，具有一定程度的重要性，這也是為何總會有某些人有對於「一個人生活」或「只屬於自己的時間與空間」的需求。

第二節 非例行化的可能性

第一章末尾曾經提到，以 Weber 「日常／非日常」或「例行化／非例行化」的二元思維做為本文考察日常生活概念的理論策略。這是因為，在具體經驗的日常生活實作中，無可置疑地存在著兩種截然不同的心理體驗：單調乏味與新鮮驚奇，個體身上同時也具有兩種看似對立的生命情調：穩定不變與求新求變。這就如同「黑／白」、「常／變」，不知其一便無從理解另一是同樣的道理，例行化與非例行化的相互參照，一旦缺少了任何一方都將無法呈現其自身。當然，我們不會僅止滿足於將日常生活中的二元對立呈現出來而已，筆者更想考察的是，這兩股相反的力量是如何充滿矛盾，彼此交互作用著、甚至對抗克服著。

事實上筆者認為，日常生活不只是一種狀態，更是一種持續性的過程，是一種例行化對非例行化之永恆克服的過程；同樣重要的是，非例行化亦發生於對例行化力量的抗拒，一旦發生，則日常生活就可能遭致程度不一的動搖，甚至瓦解。我們可以將 Schütz 與 Garfinkel 的觀點，理解為其認為例行化有助於維持日常生活中的視為理所當然態度；在 Berger 與 Luckmann 的理論中，我們看到了制度化亦即例行化的發生，實際上就是一種對於非規律性、非穩定性的不斷收編；Giddens 更宣稱例行化有助於維持日常生活中的安穩確定感，避免非例行化可能造成的焦慮。也因此，沒有非例行化實作，就無須談論朝向例行化的實作，也就沒有所謂的日常生活，我們亦無法想像，那會是一幅怎麼樣的世界圖像。因此，要談論實作朝向例行化，並因而構成日常生活，便是預設了非例行化成分的存在與對其不斷克服。

問題不是這麼簡單就被解決了，我們必須提出進一步的說明。關於「例行化／非例行化」的關聯，或許可以從 Simmel 的生命哲學中關於「形式／生命」之論點獲得推論上的協助。

Simmel 認為，個體那具有渴望、衝動、創造性、持續流轉的生命

(Leben)¹¹²，必須藉由形式(Form)¹¹³的形塑而得以展現其自身，換言之，「沒有形式，生命便不成其為生命。」¹¹⁴唯有透過從生命過程中形成的形式，生命本質的展演方為可能。如果沒有形式，生命之流便無從開展而將流於渾沌。然而，形式雖然是豐沛生命的創造物，卻不同於生命之流的不斷流轉、永不停歇，它生成即為固定穩當的框架，將反過來對於生命的發展造成限制。而生命無窮無盡的能量，則會不斷意圖超越既有形式的束縛。這正是它矛盾之處：「生命是無形式的，卻又總是不停地為自己生產形式。可是，每種形式一經出現，就立即要求有一種超越歷史階段和擺脫生命律動的效力。由於這個原因，生命與形式總是處於一種潛在的對抗之中。」¹¹⁵因此，生命充滿了矛盾，它只有在與它的對立面亦即形式的相互參照下才能突顯其特性。生命越是讓人感受得到，越是形式化，矛盾也就越鮮明，更顯得緊張。越是想對生命做出清晰的限定，則越是對生命的本質造成限縮。¹¹⁶

事實上，Simmel 的想法中亦預設了一種生命與形式完全調和的可能狀態：「一個完美而有意義的純粹作為形式的形式能夠充分地表現直接的生命，它依附在生命之上就像它是生命有機地生長出來的皮膚一樣，這在原則上是完全可能的。」¹¹⁷然而，實際情況卻往往並非如此。於是他進而宣稱：「當前，我們正經歷著一個歷史久遠的鬥爭的新階段——不是充滿生命的當代形式反對毫無生命的舊形式的鬥爭，而是生命反對本身形式或形式原則的鬥爭。」¹¹⁸Simmel 認

¹¹² 「該存在方式並不把它的現實性侷限在現代瞬間，因而也就把過去和未來推向了非現實性——更確切地說，它那特有的連續性實際上是在這種區分之外，致使它的過去確確實實進入現代，而現代也確確實實進入未來——這種存在方式我們叫做生命。〔…〕我們把生命想像成一股貫穿世世代代的洪流。」參閱 Simmel, Georg (西美爾) 著／刁承俊譯：生命直觀：先驗論四章。北京：生活·讀書·新知三聯，2003，頁 10。

¹¹³ 「形式是界限，是用左鄰右舍來襯托，是通過一個現實的或者想像的中心把一個範圍固定下來。內容或過程那永遠湧流著的隊伍彷彿在回顧這個中心，也就是這個中心給那種範圍提供一個避免在這道洪流中土崩瓦解的立足點。〔…〕形式就其自身而言，無法變化，它是永恆的不變體。」參閱同前引書，頁 14。

¹¹⁴ Simmel, Georg (齊美爾) 著／王志敏譯：現代文化的衝突。收錄於同作者，曹衛東、王志敏、刁承俊譯：現代性、現代人與宗教。台北：商周，2005，頁 89-113，此處頁 90。

¹¹⁵ 同前引書，頁 91-92。

¹¹⁶ 參閱同前引書，頁 111-112。

¹¹⁷ 同前引書，頁 99-100。

¹¹⁸ 同前引書，頁 92。

為，現代人所面對的，並不是充滿生命力量的新形式面對毫無生命的舊形式所產生的衝突關係，不是新舊形式的衝突，而是生命缺乏適當的形式來表現自身，於是生命流於渾沌，表現自身流於破碎，尤其在個體化潮流的發展下更為明顯。¹¹⁹這正是 Simmel 認為現代文化的衝突所在。

也就是說，借用 Simmel 的分析框架來看，例行化做為一種表達生命的形式，並因而讓日常生活得以產生，它必須不斷對有如生命之持續流變的、充滿創造性的非例行化之可能性加以框限。這種框限不見得會產生問題，只要它有助於日常實作的進行，使得個體生活在其中，與其他個體或群體之間的關係得以如常進行，那麼這樣的例行化對身處其中的個體來說，將是個體生命的妥善表達。換言之，由於某些特定因素，或是為了某些日常生活事項的進行，若需使得實作的進行與相互關係得以維持下去，傾向於例行化可能是較佳的選擇。然而若由於某些特定因素，諸如對某些例行或慣例產生抗拒，只要實作的單方或雙方認為不再需要比照既定慣例進行，那麼為了個體自身創造性的展現，本質上與例行化產生衝突之非例行化實作的發生，便只是時間早晚、影響力程度高低的問題。以 Simmel 的語言來說，這便是生命對於形式的反對，由於它無法獲得適當的形式來表現自身，於是它不是設法適應形式，就是必須改變既有的形式，讓生命不再處於混亂失序之中。同樣地，實作的進行若不是設法讓自身重新回到例行化的框架中，就是必須設法改變例行化的既有運作模式。

換言之，當 Simmel 在處理現代文化的衝突時，他宣稱現代文化不只是生命與形式的永恆衝突，更具體地說，是生命找不到適當的形式，它缺乏形式以展現自身。這樣的想像對於本文的觸發是：當我們在考察日常生活時，我們發現實作多半朝向例行化而使創造性或權宜性的成分降低，然而，這並不是一種進化論式的線性發展。Weber 就曾間接地指出，當例行化的進行（日常支配的正當性）無法獲致持續穩定時，就可能導致非例行化舉動的產生（卡理斯瑪的革命），意圖對既有日常生活的秩序與規則進行變革。

¹¹⁹ 參閱葉啟政：觀念巴貝塔：當代社會學的迷思。台北市：群學，2005，頁 136-138。

也因此，當我們轉向從個體、而非現實的角度出發來思考實作時，Giddens 便強調實作的例行化有助於個體維持自身生活其中的穩定安全感，而非例行化的產生則會對此有所減損；Garfinkel 則指出了現實的不穩定性與變化性，它會在實作的反覆進行中不斷構成亦不斷修正著。於是，若由於某些因素，日常生活的規則和秩序與個體的認知與實作之間產生了不一致的現象，那麼個體若不是設法隨機應變地去適應它，便要設法改變它，也因此，Garfinkel 才不斷強調日常生活現實的規則與秩序是一種實作持續性的、權宜性的、帶有創造性的成就。可以發現，這樣一種內含於實作之權宜性的、創造性的成分，似乎多半被上述其他論者隱而未顯，或有意或無意地忽略。¹²⁰然而，這對於本文來說卻非常重要，理由在於，我們很難想像人除了身處於完全的例行化狀態之外，完全沒有任何差異性與創造性的存在與發揮。

如果我們能夠接受上述的宣稱，那麼在筆者看來，Garfinkel 與第二章其他三組論者的差異以及對於本文的重要性，就在於他已經部份地將日常實作的例行化在本質上予以修正，強調實作並非僅止於機械運作一般的完全例行化，其中總是包含著許多偶然性、權宜性、創造性的可能。換言之，日常生活與例行化實作內含著與之對立矛盾的非例行化（因而也是非日常的）之可能性，甚至可以說：每一個例行化實作都內含著非例行化的反對，與對後者的持續克服，而後者也總是抗拒著前者。

這種對於非例行化實作的正視，在此（也僅止於此）我們可以將 Garfinkel（或許還包括 Giddens）的相應論點視為一種對於 Simmel 生命哲學的延續，而對於個體之能動性與創造性的強調，也間接地對於例行化的運作形式有所保留。此外，在下一章節的討論中我們亦可發現，這種對於非例行化成分的重視，甚至被視做用來對抗體系化的例行化之基礎。

在此，請讓筆者對上述論點嘗試做一更系統化的整理：

¹²⁰ 在葉啓政以專章論及日常生活的分析時，他也指出從其所謂「結構理路」與「實作理路」，亦即從結構／行動此一二元取徑來考察日常生活所導致的論述差異。參閱葉啓政：進出「結構－行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁 435-480。〔＝第十一章 生活世界與其體系化的樣態〕

例行化乃是一種個體或個體之間由於某些因素的導引，因而使實作總是以類似的方式不斷反覆進行的狀態。同時，正是透過例行化的產生，使日常生活得以構成。而當我們談論實作總是傾向於例行化時，實際上便是預設了非例行化實作的存在，亦即，例行化有助於降低實作過程中的變化性與不確定性，使之維持穩定的運作狀態，也因此邏輯上，談論例行化不可能忽略其對立面即非例行化，例行化的形成便是對於非例行化的克服，後者在本質上亦反對且意圖超越著前者。但是，這種克服不是一旦完成就停止了，實作的例行化即使形成，也無法保證必然得以延續下去，且對於任何個體的適用無礙。換言之，更好的說法或許是：例行化同時也是對於各種創造性、權宜性、一切有礙於例行化——因而是非例行化成分——的不斷克服：一方面，例行化能夠維持個體生命的穩定安全感，使個體適應日常生活中例行化的規則與秩序，另一方面，同時也讓日常生活得以繼續運作下去；然而，一旦這樣的例行化對於個體的實作產生侷限，卻無助於個體之能動性、異質性、創造性的展現時，它就可能招致觸發改變的力量。換言之，實作將傾向於打破既有的例行化，亦即呈現為沒有形式的非例行化實作，使日常生活產生動搖甚至瓦解，以期重新建構新型態的、更為適合於個體創造性表達的日常生活。¹²¹

這就好比，如果 Nietzsche 之希臘悲劇的誕生必然是 Apollo 與 Dionysus 兩種精神的對立與結合，那麼日常生活同樣也必須由例行化與非例行化兩種元素的交互關係所構成。在 Nietzsche 的討論中，太陽神 Apollo 代表著冷靜、理性、節制的精神，酒神 Dionysus 代表著狂歡、詩性、放縱的精神，唯有二者緊張對立的結合才能發揮出悲劇對人世之淨化提升的力量。因此 Nietzsche 批評 Sokrates 面對知識與世界的態度片面強調冷靜理性的 Apollo 精神，使得富有生命力與創造力的 Dionysus 精神逐漸佚失。換言之，Apollo 與 Dionysus 不能偏廢

¹²¹ 對於例行化概念的討論，葉啟政曾以「大驚奇」與「例行化」做為對於文明發生學的想像，簡單來說，文明起於一種人們在無知狀態下對於反常現象感到驚奇的心理狀態，在這樣的基礎上進而逐漸形成穩定發展的例行化狀態。然而這樣的討論脈絡已然遠離本論文的主旨，故此處不加以討論。參閱葉啟政：觀念巴貝塔：當代社會學的迷思。台北市：群學，2005，頁 74-91。

任一，二者勢必相依共存，希臘悲劇精神方能誕生。¹²²類似的情況也發生在日常生活的實作之中，如果不存在帶有變化性、差異性、創造性的非例行化，那麼也不會有朝向例行化的運作，也因此，若是只見例行化而不見其隱含的對立面，那麼將在概念上對於日常生活的理解是片面不足的，實際上可能導致的問題也容易被忽略。

可以發現，經驗上當人們面臨到非例行化情況的發生時，既不必然會改變原有的例行化，也不必然會對人們在心理上或認知上造成什麼嚴重損害。這也就是 Schütz 所強調的視為理所當然的自然態度，人們總是不會嚴格計較這些其所面臨到的偏離例行化的情況，因為人們在其所身處的日常生活中，總是設法援用導引例行化實作的諸般類型化知識，來合理化其所面對的非例行化現象（正如同 Garfinkel 對於破壞性實驗的討論），使之能夠納入例行化的框架之中而除去非例行化的成分。此處可能會造成一種誤解：認為實作是否傾向例行化是個人精密計算或深思熟慮之後的理性選擇。然而 Garfinkel 和 Giddens 都同樣指出：在經驗上，實作的個體或雙方往往不會對此有高度的反思性，而更多是對於習慣或慣例的延續，自然而然地就這麼做了。否則，便是轉而擱置例行化，臨場隨機應變，進而設法調整適應。

事實上，筆者並不否認在實際經驗上，情況總是複雜得多。舉例來說，如果是公務人員在處理公文時，此時的例行化是較為明顯的，但不難想像的是，存在著許多可以彈性調整的情況，即使是必須高度形式理性的、高度體系化的科層制度，規定任何事務的進行都需按照一定的程序，卻也仍保有彈性調整以應付非例行狀況的發生。又如當藝術家進行作品創作時，通常應該是儘量降低例行化的形式，而設法盡量展現其獨特的創造性，然而，以高度例行化的方式來處理藝術創作的情況，同樣不乏可見（只是這種情況通常不會被稱為藝術家，而會是畫匠或工匠）。

或是例如，當一位教授在課堂上講解課堂內容時，他可以極度傾向於例行

¹²² 參閱 Nietzsche, Friedrich (尼采) 著／劉崎譯：悲劇的誕生。台北市：志文，2005。

化，以數十年如一日的萬年筆記從事大同小異的知識加工，非例行化或創造性的成分在此一實作中被降到最低的程度；然而，他也可以反過來傾向於非例行化，即使是同樣的教學目標，但不同學期、不同課堂上皆不斷推陳出新，每每嘗試各種角度的不同既往的詮釋理解說明方式，即使事前多有規劃，但亦可能在課堂講解或討論時突發奇想，以新的方式進行該課程，在此情況下，例行化的部分就會顯得較為隱晦，甚至不斷遭逢改變。

綜上所述，在實際經驗上要清楚辨別某一實作是否為例行化是相當困難的，若非不斷與其他實作或相應的情境狀況進行相互參照比較，相對清晰的辨別根本是不可能的。然而，或許也正因如此，在概念層次上試圖做出清楚的區別，便更有其一定程度的重要性。因此，筆者再次強調：試圖區分出某一實作是否為例行化，除了透過如拉長觀察時間做為觀察辨別的參照之外，此一實作究竟是為了體現或維持日常生活的秩序與規則，還是為了修正甚至改變既有的例行化狀態，亦是用來確立區分的重要判準。也就是說，在概念意涵上，例行化既體現亦維持了日常生活，而非例行化則是修正甚至改變了日常生活。

透過本章節對於從例行化概念考察日常生活所得到的暫時性結論提出一番說明之後，我們將進入下半部分繼而分析的問題。在上述的討論基礎上，我們將會在下一章節看到 Lefebvre、de Certeau 與 Fiske 等人，如何在對於日常生活的例行化所產生的問題上（特別指體系化層次的運作），論述出意圖打破日常的非例行化實作的相關論點。

第四章 例行化之外：非例行化實作的可能性

「聰明人該做的事是打破它的規矩而不危及你的生命。他隱隱地想，在年輕一代中間不知有多少像她那樣的人。這一代人是在革命後的世界中長大的，不知有別的世界，把黨視為萬世不易的東西，就像頭上的天空一樣，對它的權威絕不反抗，只是千方百計加以迴避，就像兔子躲開獵狗一樣。」

喬治·歐威爾，《一九八四》¹²³

對本文來說，第二章所處理的重點在於對「日常生活」概念的釐清，筆者透過四組論者的綜合比較，耙梳以例行化實作做為考察的概念工具。在這樣的論述基礎上，本章繼而意圖分析的是：人們究竟如何面對日常生活？在第三章我們提到，日常生活的例行化運作除了個體獨自的實作、個體之間相互定型的互動模式之外，還有最高度定型的體系化層次，也正是在此一層次上，使得日常生活的運作對人們而言似乎帶來了問題。

或許可以如此宣稱：現代時期的發展趨勢便是朝向例行化運作的高度發展，儘管完全排除非例行化的發生是如此地不可能。因而我們可以說，在社會理論中對於日常生活所產生問題的各種診斷上，實際上背後隱含共同的基礎：亦即技術理性體系過度的例行化，全面作用於日常生活與個體之上因而產生各種問題。重要的是，在這樣的體系化層次運作上，往往為提高效率或降低失敗的風險，因而與形式理性化有著高度的親近性，使得一切實作的例行化更加運行無礙。¹²⁴最明顯的例子，莫過於藉由機械鐘錶的發明，使得時間逐漸變得標準化，甚至能夠跨越不同空間而取得一致性。於是，「這種標準化的作息，強

¹²³ Orwell, George (喬治·歐威爾) 著／董樂山譯：一九八四。台北市：志文，1991，頁143。

¹²⁴ 參閱葉啓政：進出「結構－行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁460-461。

化了日常生活的例行性與組織化」，¹²⁵手錶的發明更使得隨時隨地留意時間成爲可能。因此，不只在工作領域上使各種程序得以相互配合，規律進行，在一般人際互動的情況中也導引著個體時時保持著高度理智的思維模式與實作樣態，即凡事皆要求按時間表執行，講求準時、效率、速度，連帶使得在日常生活中也傾向於例行化應付一切大小事物，連人都要變得匆匆忙忙、斤斤計較，生命的自由奔放與創造性變得綁手綁腳。

因而在本章的討論中，我們將著重在當代日常生活理論——特別是 Lefebvre 與 de Certeau 與 Fiske——的討論脈絡中，思索在體系化的日常生活對於人們的各種支配之下，人們該如何自處，又該如何應對這樣的情況。

¹²⁵ Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005，頁8。

第一節 Lefebvre：適應做為應對體系化的策略

身為法國馬克思主義早期的奠基者，¹²⁶Lefebvre 的日常生活理論乃以對 Marx 文本的詮釋做為基礎，但並非如同 Marx 主要關切於經濟現象中的勞動異化，也反對教條主義式的馬克思主義者對於經濟決定論的強調，Lefebvre 將批判的焦點轉移至（二十世紀之後的資本主義之下的）日常生活，試圖對現代日常生活所遭遇到的問題提出批判。

他批判傳統哲學（特別是唯心主義）將日常生活排除於哲學思考之外，基本上就是一種使日常生活遭受忽視的意識形態。於是，Lefebvre 試圖將日常生活重新納入哲學批判之中，擴大哲學的研究領域，因為哲學研究不可能自外於日常生活。因此，也無須就此終結哲學，而是要將哲學回歸到日常生活的批判，進而，以一種去自然化的態度重新審視日常生活，讓日常生活成為正式的研究對象。¹²⁷換言之，他將批判的焦點從經濟領域上的分析轉移到哲學的（事實上更是社會學的）層次上，以馬克思主義做為日常生活的批判性知識，進行對日常生活的全面批判：¹²⁸

「對日常生活的批判已經到來，那些成為問題的高級活動（及由其所產生的意識形態）也已受到批判。意識形態對日常生活的貶抑顯然是片面的和不全的。直接的批判正取代間接的批評；這樣一種直接的批判不僅包含著日常生活的恢復，也對其內涵投之以嶄新的眼光予以肯定。」¹²⁹

¹²⁶ Lefebvre 及其同僚 Guterman 乃是在法國最早翻譯引介 Marx 著作（特別是指 1932 年才問世的《1844 年經濟學哲學手稿》）的人。值得注意的是，根據 Trebitsch 指出，Lefebvre 由異化理論構成其對於日常生活的批判，並未受到 Lukács 在 1923 年的《歷史與階級意識》中的物化（reification）概念所影響。參閱 Trebitsch, Michel: Preface. In Lefebvre, Henri: Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, pp. ix-xxviii, here p. xviii.

¹²⁷ 參閱陳學明：西方馬克思主義的探索。台北市：唐山，1995，頁 264。

¹²⁸ 參閱 Lefebvre, Henri: Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, p. 4.

¹²⁹ 同前引書，頁 87。

因此，Lefebvre 批判的基本立場便是揭露意識形態，呈現日常生活中全面的異化狀態（而不侷限於經濟現象）。¹³⁰但實際上，Lefebvre 更留意到技術理性文明高度發展下的資本主義社會新面貌，這很可能是由於其所身處的時代環境（若以 1947 年出版的《Critique of Everyday Life》第一卷為時間考量點而言）與 Marx 的時代背景已有明顯差距。我們將會在下文對於其中後期著作的討論中明顯看到這點。

1. 「日常的」與「每日的」

由於學術生涯的漫長（其著作出版橫跨四、五十年），加上各種當代法國思潮的影響，使得 Lefebvre 對於日常生活的論述與相應概念總是不斷修正改變著。Lefebvre 對於日常生活的批判，或許可以從他如何看待「日常生活」此一概念談起。什麼是日常生活？許多學者認為當那些專業的、結構性的活動被抽取出來分析之後，那些剩下來的殘餘範疇便是日常生活。然而 Lefebvre 並不這麼認為，他延續著馬克思主義對於整體性的強調，認為日常生活也必須視為一整體，一切互動關係或實作都是發生於此，也唯有在日常生活中，各種社會活動（不論是政治的、經濟的、文化的）與關係才能具體地呈現出來。如果不從整體性的層次加以考察，那麼就會落入日常生活的瑣碎之中而迷失方向。因而，社會學的研究也應該要關注日常生活。¹³¹

對於「日常生活」的概念界定，Lefebvre 提出了一套自己的見解，在其歷經近四十年出版的《Critique of Everyday Life》三巨冊後，¹³²他在一次訪談中提

¹³⁰ Lefebvre 將 Marx 的政治經濟學批判改造成一種日常生活的全面性批判，他一共整理出六個面向：（1）個體性的批判，相對於公領域，個體的私人意識驅使自己只重視自己所擁有的私人生活；（2）神秘化的批判，神秘化的意識使得個體接受勞動的破碎化現象；（3）貨幣的批判，人只有透過佔有物來展現自身的存在，如今卻只能佔有貨幣，也使得物品的價值淪為價格；（4）需求的批判，由於如今人只能透過佔有商品來表現自己，這只是片面的滿足，因而造成心理上和道德上的異化；（5）工作的批判，即異化勞動使得人無法表現其本質；（6）自由的批判，人若無法理解自然與人自身的本質，就無法擺脫異化力量的強制。參閱同前引書，頁 138-175。〔= 3 Marxism as Critical Knowledge of Everyday Life〕

¹³¹ 參閱同前引書，頁 97-99。

¹³² 法文出版年份依序為 1947、1961、1981。參閱 Lefebvre, Henri: Critique de la vie quotidienne I, Introduction. Paris: Grasset 1947; Lefebvre, Henri: Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté. Paris: L'Arche 1961; Lefebvre, Henri: Critique de la vie

到對此概念的釐清。他認為英文世界對於其法文概念的翻譯有失妥當，因為「日常」（le quotidien; everyday）與「日常性」（la quotidienneté; everydayness）不能簡單等同於「每日生活」（la vie quotidienne; daily life），後者指的是那習慣的、未分化的、具有豐富創造性意涵的生活狀態，但前者則是強調在資本主義之下那種單調乏味的、不斷反覆的、被各種次體系全面控制的生活狀態。¹³³換言之，個體在日常生活中進行的實作，原來應該是得以展現自身特性的創造性活動，然而卻在現代世界中因為例行化而無從施展。¹³⁴因此，Lefebvre 對於日常生活的批判，正是要揭露例行化的日常生活中一切隱而未顯的問題，不再將眼前的現狀視為理所當然，讓創造性實作重新獲得可能。¹³⁵

姑且擱置 Lefebvre 對於字詞翻譯上是否妥當的討論，實際上其意圖乃是區分出未分化的、充滿豐富創造性能量的每日生活，與受資本主義影響下高度體系化、例行化的日常生活，特別是一九五〇年代之後的現代世界。換言之，儘管與 Schütz 同樣觀察到被視為理所當然的日常生活，然而由其馬克思主義的立場出發，他乃是將高度例行化的日常生活狀態（特別是指體系化層次的運作）視為一種全面的異化狀態，一種受到意識形態扭曲、而不自知問題何在的生活狀態，進而對此提出批判。

quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien). Paris: L'Arche 1981.

Lefebvre 對於日常生活的界定隨著其漫長的學術生涯有著相當多的改變，有時仍認為日常生活是個殘餘範疇，有時又主張日常生活可等同為被高度數量化的物質文化的總和。參閱劉懷玉：現代性的平庸與神奇：列斐伏爾日常生活批判哲學的文本學解讀。北京：中央編譯，2006，頁 38-44。本論文主要呈現的是他中後期傾向社會學式的對現代社會的分析，亦即下文即將提到的從「強制／適應」這道軸線來思索日常生活的觀點。

¹³³ 參閱同前引書，頁 38-40。

¹³⁴ 劉懷玉指出，Lefebvre 對於人自身原有生命力與創造性之想像，以及以「節慶狂歡」概念做為對於前日常生活式的想像，或許不只是源自於對 Marx 的解讀，可能還結合了他早年對於 Nietzsche 的閱讀。參閱同前引書，頁 45-93。〔＝第二章 早期日常生活批判之路〕

¹³⁵ 舉例來說，Lefebvre 認為卓別林的戲劇（例如電影「摩登時代」）揭露了在資本主義社會下異化的日常生活，藉著呈現個體的滑稽動作，讓人們發覺自身在技術理性的支配下卻是如何地渾渾噩噩。參閱 Lefebvre, Henri: Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, pp. 10-17.

2. 消費受控制的科層社會 (the bureaucratic society of controlled consumption) ¹³⁶

不同於 Marx, Lefebvre 在《Everyday Life in the Modern World》¹³⁷一書中觀察到的一九五〇、六〇年代的現代社會，正遭逢高度形式化的科層體系、技術支配、消費主義的擴展、大眾傳播媒體的發達等各種次體系的相互遮掩、相互正當化，反映著現代世界下的日常生活所遭逢的新問題。¹³⁸「在現代世界中，日常生活已經不再是潛藏豐富主體性的『主體』了；它已經變成社會組織的『客體』。」¹³⁹於是他將這樣一種現代世界的面貌稱之為「消費受控制的科層社會」。¹⁴⁰我們也可以發現，他已經走出了馬克思主義對於生產的強調，而更為關切於消費現象在現代社會的重要性。

換言之，不同於 Marx 對於上下層建築的想像，Lefebvre 所提出的「消費受控制的科層社會」概念有三個層次：最上層為意識形態層次，包括各種被專門化組織的理性次體系，以及消費與大眾傳媒廣告宣傳的意識形態；中層為投射

¹³⁶ 在該書中有時亦稱為「消費受控制的組織社會」(organized society of controlled consumption)。參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, p. 72.

¹³⁷ 在該書中，Lefebvre 受到當時法國結構主義的影響，特別是 Barthes 的《流行體系》、Foucault 的《詞與物》，因此該書的諸多分析都或多或少接近於上述論者的觀點。參閱 Barthes, Roland (羅蘭·巴特)著／敖軍譯：《流行體系》。第一冊：符號學與服飾符碼。台北市：桂冠，1998；Barthes, Roland (羅蘭·巴特)著／敖軍譯：《流行體系》。第二冊：流行的神話學。台北市：桂冠，1998；Foucault, Michel (米歇爾·福柯)著／莫偉民譯：《詞與物：人文科學考古學》。上海：上海三聯，2001。

此外，在其弟子 Baudrillard 的博士論文（後來以《物體系》為名出版）中也有著相當程度的繼受。相關討論參閱林志明：譯後記：一個閱讀。收錄於 Baudrillard, Jean (布希亞)著／林志明譯：《物體系》。上海：世紀，2001，頁 229-272。

¹³⁸ Lefebvre 龐雜地整理出現代世界的八項新面貌，卻無一一加以深入說明：(1) 日常與非日常（藝術、宗教、哲學）的區分；(2) 風格的衰退；(3) 人與自然的疏離；(4) 象徵 (symbols) 被符號 (signs) 所取代；(5) 共同體的瓦解與個人主義的興起；(6) 世俗置換了神聖；(7) 勞動分工加強了專業化，使得統一體喪失並被意識形態所補充；(8) 普遍無意義的痛苦，符號的激增與所指無法補足意義的普遍喪失。參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 38-39.

¹³⁹ 同前引書，頁 59-60。

¹⁴⁰ Lefebvre 乃是透過對於諸多名稱——如工業社會、技術社會、富裕社會、休閒社會、消費社會——的反駁來確立此一概念的提出。參閱同前引書，頁 45-60。

想像的層次，它是與意識形態相關聯的諸般幻覺與神話；¹⁴¹最底層則為日常生活，同時包含著技術性的強制（compulsion），以及人們對強制的適應（adaptation）。¹⁴²換言之，Lefebvre 認為在做為整個社會基礎的日常生活之中，乃是強制與適應的共存與相互拉扯。

在 Lefebvre 的理論中，並不認為存在著某種具備整體性的體系，一方面他認為體系概念缺乏清楚的界定，另一方面他認為即使真的存在體系，也只有次體系（sub-systems）。什麼是次體系？Lefebvre 認為次體系的存在取決於：（1）是否有例行化的、專殊化的活動；（2）是否有與此活動相對應的科層組織和制度，組織著活動的進行；（3）是否有相應的文本（如文件、文獻、指南）確保活動的發生。¹⁴³因此，他談論的往往不是政治或經濟，更多是像流行時尚、廣告宣傳這種次體系。換言之，Lefebvre 認為這些次體系乃是各種技術理性化運作的次體系，它們各自將日常生活切割破碎，透過各種相應的符號取代對於現實的關注，使得人們在日常生活中的各種意義都逐漸佚失。

次體系對於日常生活的影響究竟為何？應當指出的是，Lefebvre 的論述總是預設一種相應的對照：在前現代時期的世界，任何事物都是具有風格的，這是因為消費是為了滿足基本需求，而且不同階層因為消費能力的差異，自然有著特定的消費風格，各種日常實作亦皆如此。然而在商品化與貨幣經濟的影響下，使得一切事物都被資本主義所滲透，其風格皆趨於單調且破碎化與膚淺化，一切消費的對象不再是物品，卻是由大眾傳播媒體的廣告宣傳所塑造出來的符號意象。在這過程中，消費者被塑造成一種具有消費能力的主體，彷彿在消費過程中能夠達成自我實現，然而實際上卻是我們的自我被消費著。我們的需求不再是我們真正的需求（needs），只是順從著幻象的操控而追求慾望

¹⁴¹ 例如時裝雜誌做為一種技術語言體系，訴說著時尚流行的符號意義，而不是真實的物品，使得日常生活的意義被時裝的神話所支配，導引著大眾消費文化的趨勢，使得人們被虛假的消費慾望所取代。透過這樣一個想像投射的中介層次，使得消費的意識形態獲得公開的傳播，也創造了虛假的消費主體。

¹⁴² 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, p. 87.

¹⁴³ 參閱同前引書，頁 98-99。

(desires) 的滿足，卻還自以為自己是獨一無二的主體。如今，人們不再擔心貧窮，卻對落伍過時感到焦躁不安，一切皆彰顯著時尚次體系對於日常生活的支配力。¹⁴⁴在此一批判上，創造性當然仍舊無法獲得實現，因為正如 Lefebvre 所言，生產的意識形態被消費的意識形態所取代，人們以為透過消費就能得到幸福，事實上卻是新的異化取代了舊的異化，支配的狀態似乎永遠沒有盡頭，而人們卻以為自己已經獲得救贖。消費已經控制住我們，我們的自我認同變成對符號的認同，同時也是對消費意識形態的認同。¹⁴⁵

換言之，能指與所指 (signifier and signified) 之間的對應消失了，能指的相互指涉自成爲一新型態的語言體系，反過來支配著在日常生活原本的現實。消費的對象越來越著重在符號意象之上，更加深廣告宣傳對於消費活動的支配性。Lefebvre 將這樣的情況描述爲消費次體系與大眾傳播媒體次體系的相互共謀，互相保證對方的不在場證明，因而加速意義的喪失。於是，日常生活被消費受控制的科層社會嚴密地組織與規劃著，我們一切的日常實作被細心地呵護照料著。¹⁴⁶這樣一種符號次體系的存在，彷彿使人們無從逃脫出符號次體系與其他次體系共謀的全面支配，形成了一種日常生活的恐怖主義，恐怖的力量不知來自何方，看不見施行權力的中央機制，支配的形式不再是傳統社會公開而直接的恐怖暴力，而是有如 Foucault 的全景敞視主義般，形成一種抽象微視權力的恐怖主義：「沒有人強迫他們，而是他們自己強迫自己——這正是恐怖主義社會的典型特徵。」¹⁴⁷技術理性與符號語言導致日常生活的意義破碎化，它們做爲科層統治的工具，使傳統型態的外在強力壓制，轉變爲現代世界中個人內在的自我壓抑。

¹⁴⁴ 例如，各式各樣的專家幫人們安排好消費的時間點，像是產品的使用壽命，而廠商也由於推陳出新以換取利潤的考量，不斷縮減產品的壽命，只爲能夠更換包裝、修改細節之後重新生產販賣商品。一切原本用來逃避煩悶單調的例行化日常生活的消費活動，卻被另外的方式加以控制。

¹⁴⁵ 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 56, 77, 90-91.

¹⁴⁶ 參閱同前引書，頁 107。

¹⁴⁷ 同前引書，頁 187。

此外，技術語言也促成科層理性體系對日常生活的全面支配。例如各種領域的專業術語或電腦語言，爲了所謂公共利益或形式化事務的進行，大量取代了日常生活中生動活潑的口語使用，換言之，書寫語言已經成爲理性化管理監視與技術權力實施的幫兇，日常生活原有的豐富創造性被技術語言之理性體系的單一化所簡化所改寫著。書寫技術使得個人化的語言被取代，它使得技術理性體系的運行更爲徹底。同時，書寫技術也是時尚次體系所運用的載體，諸如時尚雜誌內各種介紹當季流行的文字，形塑著讀者對於日常生活的各種想像，看似客觀中性的書寫，其實乃是塑造著流行時尚的神話而支配著日常生活。¹⁴⁸ 有時 Lefebvre 也仿照 Barthes 所謂「寫作的零度」，將這種現象稱之爲「語言的零度」（zero point of language），用來指稱原來透過中性寫作方式是爲了消除書寫神話，如今看似中性的語言卻成爲了最佳的商業廣告語言。¹⁴⁹

如此看來，技術理性與書寫語言無孔不入地滲透日常生活，表面上好像讓人們的生活品質獲得改善，然而實際上卻造成新的問題：實作的例行化被嚴密地規劃著，一切事物都有相應的技術專家與專業術語所導引著，人們追求高科技產品，卻使得自身處理各種事項的能力退化了，唯有仰賴技術專家的專業。¹⁵⁰ 這一切使得人們身處於日常生活中卻逐漸對它一無所知。加上個人主義抬頭，使得個體不斷被原子化而缺乏連結，這樣的情況則更有助於技術理性體系的全面滲透。因此，正是因爲這些技術語言與符號圖像的次體系，全面控制組織著日常生活，要走出這種恐怖主義，就只有透過恢復現代都市生活的口語文化，亦即透過都市的文化革命。¹⁵¹

3. 從鄉村的「狂歡節慶」到都市的「文化革命」

源於 Lefebvre 早年對於法國鄉村的研究，因此他總是以中世紀晚期的「狂

¹⁴⁸ 參閱同前引書，頁 152-160，165-167。

¹⁴⁹ 參閱同前引書，頁 183-185。

¹⁵⁰ 參閱 Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, pp. 7-10.

¹⁵¹ 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, p. 175.

歡節慶」(festivals)做爲資本主義下的日常生活的對照，做爲一種改變體系化或高度例行化的日常生活的潛能。¹⁵²換言之，Lefebvre 習慣透過將現代的日常生活與前現代相比較，藉此找出現代所缺乏的豐富創造性能量。首先，他認爲，日常生活總是同時存在著兩股對反的力量：一方面是衰退，另一方面卻是前進。¹⁵³換言之，雖然日常生活總是循環反覆，單調乏味，但它總是潛藏著自古以來便存在的創造性之可能。那麼，那個富有創造性的可能性究竟爲何？他觀察到，二十世紀前半葉的法國南部還有許多地方（特別是農村）還保留有使個體價值自我實現的可能。¹⁵⁴換言之，在前現代社會中的日常生活還是處於未分化的、因而有些雜亂的整體狀態。這種樣貌亦可回溯至古希臘社會的酒神祭狂歡節慶，他認爲在當時日常生活與節慶狂歡沒有明顯界限：「節慶只是較爲激烈的日常生活，但二者是不可分的。」¹⁵⁵雖說沒有界限，然而在 Lefebvre 的脈絡中，狂歡節慶特別之處正是在於：一切等級或形式理性都將暫時消失，它是對於一切單調的例行狀態的逾越，與自然的節奏密切吻合，是創造性自由展現的機會，人們與他人保持情感上的交流，更與自然緊密結合在一起。

從另一個角度觀之，古代社會的居住共同體，其勞動生產與日常生活是不可分的，工作場所與家庭並沒有清楚的界限，而且村落往往將個體勞動、家庭生活、節慶等共同組織起來，因而日常生活是未分化的。如今在資本主義社會，勞動的碎片化，個人私有意識促成的原子化，使得工作、家庭生活、休閒產生了分裂，甚至休閒也被市場機制所異化，於是日常生活概念也變得模糊，甚至人們以爲只有休閒才屬於日常生活。儘管休閒原來是一種在勞動之外個體自由的展現管道，然而 Lefebvre 認爲如今已越來越受到技術理性體制與市場機制的支配，人們各式各樣的休閒需求被妥善地且全面地滿足著。與其說休閒帶

¹⁵² 參閱 Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣永和市：韋伯文化國際，2005，頁 175-176。

¹⁵³ 參閱 Lefebvre, Henri: Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, pp. 228-229.

¹⁵⁴ 參閱 Lefebvre, Henri: Everyday Life in the Modern World. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 32-33.

¹⁵⁵ Lefebvre, Henri: Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, p. 207.

給人們工作疲憊以外的自由與快樂，不如說它只是讓人們更願意回到被異化的工作領域持續被異化著；再者，時尚次體系敦促著個體對於流行的投入，彷彿不跟上流行就會與世界脫節，因而造成了新的焦慮感與強制性，就好比「衣櫃裡總是少了一件衣服」這種心態的產生。因此，不僅是勞動，休閒同樣被異化。Lefebvre 認為，只有當這些範疇的破碎化加以統一，破碎化的個人本性才能獲得恢復，那個 Marx 意義下的全人（total man）才有可能完成。¹⁵⁶

然而，Lefebvre 也注意到，現代世界已不可能發生傳統型態的節慶狂歡，而代之以日常生活的都市化或都市革命，做為新型態之創造性力量的可能來源。¹⁵⁷為何有這樣的論點被提出？Lefebvre 指出，傳統馬克思主義沒有意識到工業化的發展總是與都市化的發展相關聯，而忽略了都市化概念的重要性。都市化的重要之處在於，它使得異質多樣的個體得以聚集在一起，使得這種空間蘊藏了對抗同質性強制的抵抗性力量，得以可能抵抗次體系的支配。換言之，都市所特有的變動不居與創造性，有著一種朝向狂歡節慶復活的趨勢，如此一來將使之保持著適應（adaptation），而得以抵抗著強制（compulsion）。¹⁵⁸換言之，都市化或都市革命，會設法避免讓日常生活涉入消費的意識形態與虛假的想像投射中，並試圖以自己的日常術語來改變日常。¹⁵⁹

Lefebvre 認為，既然問題不再僅停留於政治經濟面向的批判，而是日常生活的整體性批判，那麼，革命的計劃也必然是整體性的。他將這樣的整體性革命計劃投入於永久的文化革命（a permanent cultural revolution）之中，唯有透過文化革命，才能解決政治經濟革命之不足，才能對抗技術理性之科層體系的強制力量。換言之，日常生活的都市化最能突顯出差異性與創造性，以對抗例行化的循環反覆。此處最值得被強調的是，Lefebvre 認為文化革命不是立基於傳統馬克思主義之下所強調的「實踐」，而是立基於對於強制的「適應」，藉此面

¹⁵⁶ 參閱同前引書，頁 31-33。

¹⁵⁷ 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 190-191.

¹⁵⁸ 參閱同前引書，頁 206。

¹⁵⁹ 參閱同前引書，頁 190-191。

對技術理性體系的強制。¹⁶⁰也就是說，日常生活儘管是最強烈的強制性力量運作之所在，卻也蘊藏了改變的可能性所在。

換言之，Lefebvre 意圖將 Marx 從控制自然的「勞動人」(homo faber) 所提出的實踐概念，轉換為以適應自然的「日常人」(homo quotidianus) 為圖像的概念。¹⁶¹那麼，究竟什麼是適應？Lefebvre 認為，此乃源自於「創造」(poiesis) 概念，創造意指一種人類挪用 (appropriate) 自然或其所身處環境中各種資源的活動，因此它不同於技術發明，因為後者是一種對於自然的支配，卻不是對於既存自然的創造性挪用。¹⁶²

也就是說，從上述對於適應概念的說明，可以想見 Lefebvre 為何會認為適應與強制同時發生在日常生活之中。因為沒有強制就不會適應，而一個適應環境的人意味著他或多或少克服了強制。較多的強制意味著較少的適應，然而更為精確地描述是：適應總是吸收強制，將之轉變為適合且有利於自身的產品。¹⁶³只是，消費的意識形態總是使得人在日常生活中看不見強制的優勢與適應所受到的限制，問題於是被掩藏起來。

因此，適應的具體展現，只有在日常生活的都市化或都市革命中才有可能，藉此擺脫科層理性與各種次體系的全面支配，人們將在其中重新找回狂歡節慶的感覺，按照自己的需求創造出屬於自己的生活空間。在這樣的都市中，「日常生活將變成每個市民與每個共同體各顯所能的創造活動。」¹⁶⁴於是，任何可能將創造性活動顛倒為消極被動的例行化行爲，都將受到都市化的反對。

¹⁶⁰ 參閱同前引書，頁 206。

¹⁶¹ 參閱同前引書，頁 193。

¹⁶² 參閱 Lefebvre, Henri: *Henri Lefebvre: Key Writings*. Edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman. New York and London: Continuum 2003, p. 27.

¹⁶³ 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 87-90.

¹⁶⁴ 同前引書，頁 135。

Lefebvre 可能是在本文中被稱為日常生活理論家最無可爭議的論者：不同於 Weber 處理的是政治領域的正當性支配關係，不同於 Schütz 處理的是生活世界的客觀意義結構，不同於 Berger 與 Luckmann 處理的是現實如何社會性地構成，不同於 Garfinkel 處理的是日常秩序與規則如何成為人們的權宜性成就，不同於 Giddens 透過例行化實作處理的是行動與結構的二元性議題，Lefebvre 確實將「日常生活」做為其理論的主軸來展開各層面的批判。

然而，這並不意味著 Lefebvre 對於日常生活的論述就是最完善的。這樣的評價亦非本文所欲處理的議題，毋寧說，筆者想討論的是，基於本文前半部分對於例行化概念及其三個層次的考察，因而特別是在最高度定型的體系化層次上，Lefebvre 不同於上述諸位論者看到了什麼不同的日常生活面貌，提出了什麼不一樣的見解，因而對本文有何啟發。

很明顯地，不同於現象學傳統，Lefebvre 的知識繼受主要乃是馬克思主義，因而他總是以一種批判取向的視野來思考問題。只是，他也並未將自身的理論視野停留在 Marx 之內，在 Lefebvre 自己的詮釋之下，他將其所認為 Marx 以物質生產為主的日常生活，轉移到現代世界中以消費活動為關注焦點的日常生活，並對此進行批判，甚至提出相應的革命計劃。

因而必須指出的是，對於本文環繞於例行化概念以考察日常生活的策略來說，Lefebvre 並未從這樣的角度出發來看待問題，充其量，他更多只是對於體系化日常生活的面貌提出分析。然而，我們還是可以進一步討論他的次體系與適應的概念，藉此思考非例行化實作為何與如何產生，亦即人們以何種實作樣態來面對例行化的日常生活。

正如 Lefebvre 所言，之所以使用「次體系」概念而不使用體系，乃是由於他認為沒有所謂具備整體性的、絕對整合的統一體系，有的只是各自自成一格、異質的、甚至彼此可能帶有矛盾的次體系。然而，將次體系視為外在且強制於日常生活而自成一格的非日常領域，似乎並無法使問題就此獲得解決，反

而只是讓問題的焦點越來越模糊。同樣地，直接以一種實體領域的觀點來理解日常生活，並不會讓原本就不容易掌握的日常生活概念，獲得更深入的釐清。

根據葉啓政的詮釋，實際上可以將 Lefebvre 的次體系概念，詮釋為各種被高度體系化的日常生活互動形式。¹⁶⁵這些看似與日常生活不同層次的次體系存在，實際上還是日常生活的一部分，而做為例行化不同層次的展現，它不可能脫離於日常生活而自我生成。然而，高度形式理性的科層體系，的確對於人們的日常生活與實作產生了絕大的影響力，也導引著人們例行化的日常實作。

顯然，如此的詮釋畢竟已或多或少遠離了 Lefebvre 的批判重心之一，即以符號消費為主要分析對象之「消費受控制的科層社會」，而更多地看到了技術理性從語言上展現的支配性。也就是說，以書寫而非口語為主的技術語言，做為高度形式理性化的科層體系之有利工具，使得一切日常實作的進行更加無可避免地走向高度例行化，時至今日，由於人們如果不依賴各種科層體系的支持，在日常生活中許多的事務便無法獨自完成，¹⁶⁶也因此，人們必須要調整自己的實作狀態，服膺於體系化所清楚條列的制度規則與處理模式，如果不按照這套遊戲規則，那麼除非選擇遠離這一切，否則在日常生活中的一切都將窒礙難行。

然而，儘管體系化的日常生活使得人們的實作多半不可避免地導向例行化，Lefebvre 卻指出了一道改變的可能：次體系之間儘管時而共謀，互相掩護彼此的不在場，但是，次體系之間也存在著某種責任歸屬模糊的灰色地帶，甚至是權力衝突之處。葉啓政形容地很好：這些次體系就像一道道條理分明、非常強韌的直線，嚴密交織而構成的網絡，¹⁶⁷只要人們的實作因為某些因素而傾向例行化，那麼自然能如魚得水地生活其中。然而，體系化的力量雖然覆蓋廣闊，亦不容易打破，但線與線的交錯之間必然還是存有著或大或小的縫隙，這

¹⁶⁵ 參閱葉啓政：進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁 450-451。

¹⁶⁶ 此處亦可呼應本論文第一章第三節中所提及 Weber 關於「官僚的形式主義」的論點。

¹⁶⁷ 參閱葉啓政：進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004，頁 459。

些縫隙也就成了人們創造性展現之處，成爲了非例行化實作展現的可能空間。於是，葉啓政所謂個體於日常生活中展現的「沉默對應」，便成爲了非例行化實作的具體描述。¹⁶⁸

而這樣一種非例行化實作的可能，就涉及到 Lefebvre 對於適應的強調。既然體系化所形成的強制網絡必然有其縫隙，¹⁶⁹那麼個體具有創造性意涵的實作便有發揮的空間，這也是爲什麼 Lefebvre 從對高度理性體系之反動的狂歡節慶圖像，具體落實到都市革命，並對後者賦予如此高程度的重視。然而，這樣一種都市的文化革命並非如同 Marx 意義下的總體革命所意圖達到的徹底解放，由於次體系構成有如天羅地網一般的強制，因而 Lefebvre 似乎也不認爲有徹底顛覆體系化運作的可能。或許正是因此，他才從較爲強勢的「實踐」觀轉向較爲柔性的「適應」觀，試圖透過對於強制力量的有效轉化，創造出對人們自身有利的實作方式。

最後要指出的一點是：關於「強制／適應」的觀點，在 Lefebvre 不同脈絡上有著類似的陳述，亦即爲「戰術／戰略」（tactics and strategies）。爲什麼要特別指出這點？這是由於根據 Trebitsch 指出，Lefebvre 的《Critique of Everyday Life》第二冊乃是下一節即將提到的 de Certeau 之《The Practice of Everyday Life》該書一個重要的思想基礎，特別是在「戰術／戰略」這一組概念上，構成了 de Certeau 處理日常生活的重要分析架構。也就是說，Lefebvre 拓展且修正了 Marx 的實踐概念，甚至有時將日常生活的批判界定爲一門「戰術與戰略的理論」。其中，戰術指涉日常的，靜止僵化和瑣碎的現實，亦即指涉強制力量的施行，而戰略則指涉行動與角色的領域，亦即指涉面對強制而採取抵抗適應的可能。¹⁷⁰稍後將會看到的是，de Certeau 如何在基本立場上不變，但在概念運

¹⁶⁸ 因爲，若是大聲宣揚自己違反例行化的實作，無異於邀請例行化強制力量的到來。參閱同前引書，頁 459-465。

¹⁶⁹ 參閱 Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick; London: Transaction Publishers 1984, pp. 86, 188.

¹⁷⁰ 參閱 Trebitsch, Michel: *Preface: The Moment of Radical Critique*. In Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 2: Foundations for a Sociology of the Everyday*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 2002, pp. ix-xxv, here pp. xxiv-xxv.

用上則將二者顛倒，藉此展開其論述。

只是，Lefebvre 對於日常生活理論龐雜的分析，以及對於革命計劃時常流於草圖式勾勒的論述，¹⁷¹與其說對於非例行化實作提供了一種理解與想像的圖像，不如說更多地透過他的論述，能讓我們對於在體系化的日常生活中個體如何還能有創造性施展的空間，多了一些想像與推論上的幫助。因為，我們不可能沒有參照體系化的例行化運作，就能直接對非例行化的實作進行考察。至於在非例行化實作的具體描繪上，我們將更仰賴下述 de Certeau 與 Fiske 的發揮。

¹⁷¹ 相關的批評請參閱劉懷玉：《現代性的平庸與神奇：列斐伏爾日常生活批判哲學的文本學解讀》。北京：中央編譯，2006，頁 385-388。

第二節 de Certeau 與 Fiske：非例行化實作的創造性策略

延續 Lefebvre 對於適應概念的論點，此處將透過 de Certeau 與 Fiske 的討論進一步為非例行化實作的圖像提供論述基礎。

1. 實作的「創造性」

首先要確立「創造／發明／生產」（poiesis）一詞的重要性。¹⁷²當 de Certeau 的法文原著《L'invention du quotidien, tome I: arts de faire》¹⁷³（日常的發明：做的藝術）一書，被英譯為《The Practice of Everyday Life》（日常生活的實作）時，其中做為理解 de Certeau 文本的重要概念：「創造／發明／生產」，便因轉譯為「實作」而失去了原意。根據筆者對於 de Certeau（其在書中序言亦有所強調）的閱讀與參照 Fiske 的詮釋，可以肯定的是，de Certeau 的重點並非是傾向於具有總體式社會性或政治性行動意涵的「實踐」，反而是「創造／發明／生產」，是實作可能展現出來的創造性，才是 de Certeau 與 Fiske 所意圖突顯的重點所在。因此在 Fiske 的論述中，甚至更為明顯地強調積極主動的文本意義之「生產」（此處迥異於 Marx 意義下的生產概念），做為人們透過通俗文化在例行化的日常生活之外，獲取快感愉悅的手段之一。

確立了此處掌握二者理論的基本立場為「創造」之後，接下來將依序鋪陳 de Certeau 與 Fiske 的主要論述，透過 de Certeau 及 Fiske 對前者的繼受詮釋，筆者試圖藉此說明非例行化實作，如何應對體系化的例行化支配性，在其中設法展現出個體的差異性與創造性。

2. de Certeau 的戰術式實作

既然理解 de Certeau 文本的基礎應立基於「創造」，那麼究竟什麼是「創

¹⁷² 根據 de Certeau 書中註解，poiesis 源自於希臘文的 poiein，意指「創造、發明、生產」。參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, p. 205.

¹⁷³ de Certeau, Michel: *L'invention du quotidien, tome I: arts de faire*. Paris: Gallimard 1990.

造」？又該如何理解其與所謂「有什麼就用什麼」（making do）實作樣態所具有的關聯？事實上，這種實作的圖像乃是來自於一種「修補術」（bricolage）的概念，意指妥善利用身邊既有之物、而非早已設計好的工具，來滿足自身各種需求的方法。¹⁷⁴換言之，de Certeau 運用修補術概念的構想，表達出一種人們往往會運用手邊既有的事物（而非自己製造出這些事物，亦非照單全收地僵化地使用事物），依據個體不同的需求而創造性地改變既有事物的特性，藉此生產出不同於事物既存的意義與使用方式。職是之故，類似於 Lefebvre 對於日常生活的想像，要理解 de Certeau 的「創造」或「有什麼就用什麼」的實作，就要了解到：非例行化的實作不是憑空得來的，而是立基於對於既有體系化事物或規則的挪用，藉此打破僵化的例行化，來滿足個體自身的需求。也因此，當 de Certeau 使用「創造」、「有什麼就用什麼」、以及下文將提到的「戰術」等概念時，基本上皆是指稱應對體系化日常生活時個體所採取的實作策略。

在《L'invention du quotidien, tome I: arts de faire》一書中，de Certeau 一開始就聲稱，這是一份對使用者之運作方式（ways of operating）的研究，運作方式也就是指人們如何應對日常生活的實作方式。de Certeau 認為，這種實作邏輯的原型乃是一種古老的藝術，它不僅可以回溯到希臘神話中的女神 Metis（她是代表機智與計謀的女神），此外，還能更遠地追溯到魚或昆蟲，爲了要躲避天敵或環境所造成的危險，設法偽裝自身以求生存的情況。在 de Certeau 看來，人們在現代時期下面對體系化的日常生活時，其實作的特性也是如此。¹⁷⁵

de Certeau 的立論企圖在於，擺脫那種在刻意強調龐大生產體系與孤立消費者的二元對立之下，使得消費者在生產體系之下看起來就是受支配的、易受控制的、被動的論點。雖然往往看起來人們可能的確是沉默的、消極的，但 de

¹⁷⁴ Lévi-Strauss 提到運用修補術的修補匠：「『修補匠』（bricoleur）仍然是指用手幹活的人，與掌握專門技藝的人相比，他總是運用一些轉彎抹角的手段。〔…〕『修補匠』善於完成大批的、各式各樣的工作，但是與工程師不同，他並不使每種工作都依賴於獲得按設計方案去設想和提供的原料與工具：他的工具世界是封閉的，他的操作規則總是就手邊現有之物來進行的〔…〕。」參閱 Lévi-Strauss, Claude（李維·史特勞斯）著／李幼蒸譯：野性的思維。台北市：聯經，1989，頁 23-24。

¹⁷⁵ 參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, p. xi.

Certeau 正是要強調做為消費者的使用者之獨特的、具有創造性的實作形式，即採取一種能夠「以彼之矛，攻彼之盾」的實作策略。在這樣的立場下，de Certeau 於是宣稱：「日常生活藉著無數方式侵入竊佔他人的資產來發明自己。」（Everyday life invents itself by *poaching* in countless ways on the property of others.）¹⁷⁶

進一步說，面對引人注目的、高度組織化的、理性化的生產網絡，其實還有另一種具備不同意義的「生產」（*poiesis*），也就是俗稱的消費，它是遮遮掩掩的、四處分散的；不是透過產品，而是透過挪用支配性經濟秩序之下的產品，進而得以展現其自身。簡言之，就是這些非生產者的消費者／使用者生產性地消費／使用產品。因此，藉由對既有事物的創造性轉化，使得不同個體之間實作的差異性得以被突顯出來。

de Certeau 在此與 Foucault 的權力概念進行對話，他也認為微觀權力的運作效果無所不在；但他不同於 Foucault 之處在於，更強調人們該如何抵抗以避免受到規訓網絡的壓制，如何在表面上看似順從的情況下試圖進行抵抗；並不是（可能也無法全然）逃避它，而是分散、迂迴、滲透於網絡之中，以無聲對抗有聲，在不同的情境與權力關係中，以零碎但多元異質的實作策略，設法創造性地挪用或再挪用技術體系運作之下的空間配置，改造成適合人們生存的空間。¹⁷⁷ 正因為人們沒有力量，所以才要利用不屬於他們的力量，將不屬於他們的空間轉變為屬於他們的空間。

為了說明人們如何利用既有產物來滿足自己的需求，de Certeau 借用 Saussure 的結構語言學來說明。語言（*langue*）與言談（*parole*）的區分，指出了語言系統的普遍性與共時性，以及立基於前者之上、而在不同脈絡中進行不同形式之轉換的言談行為，唯有依循不同的情境才能理解該詞句的指涉。換言之，人們總是會因為自己的需求或興趣，利用既有的字彙或語法來構造出自己的言談方式，如修辭學上的口語濃縮、雙關、一詞多義等，或是押韻、諧音的

¹⁷⁶ 同前引書，頁 xii。

¹⁷⁷ 參閱同前引書，頁 xiv。

運用，讓語詞的使用上與語意的表達上有了更多細微的變化可能性。¹⁷⁸這樣一種言談行為的藝術（art of ways of speaking），de Certeau 認為可依此類推至其他日常活動的情況：換言之，人們總是利用著既有的產品來追求甚至達成自己的目的。因此，「言談是介於他們的語言系統與我們的物質體驗之間的藝術，烹調則是介於他們的超級市場與我們的獨特飲食之間的藝術。」¹⁷⁹

依循上述對「創造」概念的討論，筆者接下來將進入 de Certeau 理論中的核心之處，立基於一種權力關係的對抗做為日常生活與實作之間的基本型態，他將以一種戰爭學式的（polemological）分析，透過戰略與戰術的對照，¹⁸⁰說明日常生活中非例行化實作邏輯的特殊之處，藉此探究人們可能採取的策略。換言之，是一種「弱者利用強者的方式」。¹⁸¹

首先是戰略：

「我所謂的戰略（strategy）是一種權力關係的計算（或操弄），一旦一個擁有意志與權力（一種事業，一批軍隊，一座城市，一處科學機構）的主體能夠被孤立出來，這種策略便得以實現。它假設了一個能夠界定其自身的場所（place），並且將它當做一個能夠處理它自己與目標或威脅的外部（消費者或競爭者，敵人，圍繞城市的郊區，以及研究對象等等）之關係的一種基礎。正如在處理中，每個『戰略性』的理性化首先就是要從『環境』中確

¹⁷⁸ 參閱同前引書，頁 xii-xiv，32-33。

此處可舉一些日常言談中常見的例子：「機車」、「劈腿」、「搞軌」；「5201314」（我愛你一生一世）、「2266」（台語：零零落落）、「LKK」（台語：老叩叩）；「餓坐聚」（早餐店的店名）、醉大餓極（小吃店的店名）、台雞店（賣雞排的攤販名）、琴逢笛手（鋼琴與長笛合奏的音樂專輯名稱）。

¹⁷⁹ Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge 1989, p. 36.

¹⁸⁰ 在這一組概念的使用上，正如之前已提過的，de Certeau 基本上置換了 Lefebvre 的用法，也就是說，對應於「抵抗性實作／體系化支配」，原本在 Lefebvre 的脈絡中的是「戰略／戰術」，但在 de Certeau 的脈絡中卻反過來變成了「戰術／戰略」。

¹⁸¹ de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, pp. xvii, 34.

認『自身』的場所，亦即自身權力與意志的場所。」¹⁸²

de Certeau 認為，每個戰略都尋求一個能夠展現其意志與權力的場所，藉此與場所之外的環境加以區別，它同時突顯出一種科學理性、政治、軍事戰略的典型態度。可以發現，這樣一種戰略邏輯非常強調一個專屬的（proper）場所，結合特定行為模式與場所的例行化運作（即身處什麼場所，就該有什麼樣典型的行為舉止），透過有如全景敞視式的監視，使得空間變成可讀的地圖，讓權力施展及立基於其上的知識體系，得以運作地更加理性化與透明化。¹⁸³

與上述相反的戰術式實作則是：

「戰術（tactic）則是一種計算的活動，它是被專屬場所的缺席所決定的。沒有外部的界限提供給它自主的必要性條件。戰術的空間是他者的空間（space）。因此它必須在強加於它之上、並由外部的權力法則所組織的區域內發揮作用。它沒有維持自身在一個抽離的、有遠見的、自我集合的位置中保持一定距離的手段。它是『在敵人的視域範圍內』和在敵人區域內的一種活動策略。所以它無法選擇籌畫總體性的戰略，以及在不同的、可見的與可對象化的空間內總體地看待敵方。它只能在孤立的行動中一步一步地運作。它總能抓住『機會』（opportunities）並依賴它們確立自己的位置與制定突襲計畫，但沒有任何基地用來累積勝利的籌碼，無法建立自己的位置。也無法保留勝利的成果。這使得戰術具有機動性，但機動性意味著必須接受某一時機的偶然，抓住在任何既定的時機下所呈現出來的機會。它必須警覺地善用那些連結於專屬權力監視之下出現的斷裂。戰術侵入竊佔（poach）了權力，並且試圖在其中創造驚奇。它能夠變成權力最無法預測的事

¹⁸² 同前引書，頁 35-36。

譯文亦可參閱 Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005，頁 233。

¹⁸³ 參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, p. 36.

物，它是一個狡黠的策略。」¹⁸⁴

從上述兩段引文可以發現，相對於戰略是被權力的在場組織起來的，戰術很明顯地是由權力的缺席所決定的。戰略能夠規劃與配置空間，而戰術則只能挪用或轉化空間；換言之，戰術正是藉著對時間的運用（抓住時機），藉此改變戰略性的權力場所佈置，使空間對其有利。因此，de Certeau 認為，戰術就是一門在支配性的秩序下所施展的實作藝術。¹⁸⁵此外，戰略性邏輯即是一種將部隊部署開來迎戰的、透明化的作戰型態，這同時意味了失去聲東擊西的機會。反觀戰術性的實作邏輯，正因為它的力量較弱，才使得它越有可能利用巧思詭計，迂迴滲透其中，出奇制勝。因此，戰略乃是一種將空間予以權力關係化的策略邏輯，它使專屬性的場所以得可能，並將時間化約於空間配置圖之中。戰術則不同於空間建立的實作策略，而是依賴於時間的運用上，不僅要能夠掌握時機，還包含引入時間面向以轉化權力空間狀態的可能（如累積經驗，因而知道怎麼應付體系對自己最有利）。¹⁸⁶

這樣一種戰爭學式比喻與日常生活有何關聯？從 de Certeau 的角度來看，同樣是立基於權力關係的拉扯，人們用來面對體系化日常生活的實作正是依循著戰術式的策略邏輯，它古往今來持續存在著，在生活領域的最細微處亦可見此種藝術性的展現（以及有什麼就用什麼的實作態度）。例如，孩童可能在自己的課本上隨意塗鴉，儘管可能會遭到師長的責罵，但老師畢竟不可能時刻監督著，因而孩童能創造出屬於自己的書寫空間，使自己得以做為一個作者、而非僅是讀者的存在。¹⁸⁷

¹⁸⁴ 同前引書，頁 37。

譯文亦可參閱 Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005，頁 235。

¹⁸⁵ 在 Clausewitz 的《戰爭論》中亦可見這樣一種戰爭行動邏輯的對立：「戰略是在敵人視野之外的軍事行動的學問；反之，戰術則是在視野之中的。」參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, p. 212.

¹⁸⁶ 參閱同前引書，頁 37-38。

¹⁸⁷ 參閱同前引書，頁 31。

這樣一種用來應對日常生活的戰術式實作究竟呈現為什麼樣態？de Certeau 提到，「以公利私者」（la perruque）是戰術式實作的著名例子，法文的字面意思原指假髮，de Certeau 在此的描述是：「以公利私者是假裝為老闆工作、實際上卻做著自己事的人。它不同於偷竊，因為沒有任何物質上的價值被盜取；它也不同於遲到早退，因為員工還是正式上班著。以公利私者可能就像秘書在『上班時間』寫封情書那樣簡單，也可能像木工借車床機器為自己家的客廳製造一套家具那樣複雜。」¹⁸⁸

面對這種情況，職場管理者可能會對此予以懲處，但更多的是給予輕微的口頭警告，或是乾脆視而不見，因為管理者不可能時刻監督，亦不可能輕易動用體系的力量對個體每次的作為施加壓力。de Certeau 認為，這樣一種實作策略無所不在，總有如此多的「有什麼就用什麼」的實作出現在日常生活的應對之中，大量挪用公共資源來滿足個體自身的需求。這也說明了；不再是以場所，而是以依循不同的邏輯來理解實作，即使仍舊待在工作場所，也能利用著工作場所的資源，進行著工作之外的活動（因此，以場所來區分是不是屬於日常生活範疇，同樣有欠妥當）。人們利用著不屬於自己的東西試圖滿足自己的需求，使得自己的個體性與差異性得以被保留且呈現出來。

閱讀也是 de Certeau 切入討論的軸線之一，此立基於其認為當代世界的視覺圖像化，如同 Lefebvre 的觀察，經濟體系的支配已經轉變為符號體系的支配，書寫的大量生產敦促著消費者的閱讀。但事實上，de Certeau 認為閱讀反而是一種主動性最大程度的發展，閱讀活動的藝術具有一種沉默「生產」的特徵，它對於文字不是從頭到尾、一字不漏、被動地全盤接受，而是透過跳讀、略讀、掌握關鍵字詞概念、隨意翻閱等能夠加快閱讀速度的巧妙策略，使得讀者的創新轉化了書寫者對於文本意義的壟斷（當然，曲解原意又是另外一回事了）。¹⁸⁹

另外，de Certeau 時常以一種都市計畫式的全景敞視，與行人的漫遊體驗彼

¹⁸⁸ 同前引書，頁 25。

¹⁸⁹ 參閱同前引書，頁 xx-xxii。

此對照，從空間層次上說明戰略與戰術之關係。都市空間的規劃有如預設了一位位居高處的觀察者，以居高臨下、一覽無疑的姿態模塑出符合特定經濟秩序的都市位置分布。然而，對於位居於地面上的普通人來說，都市計畫的安排往往不符合其生活上的意圖或需求：那像是一幅清晰繪製的地圖，但地圖終究只是地圖，人們要選擇什麼樣的路線行走端賴各自的需求。因而人們並未選擇離開，而是會重新書寫既有的道路佈置（如小道、捷徑、只有在地人才知道的快速路線），依循自己的需求或興趣設計最有效率的路徑，透過行走來體驗都市風情畫，將平鋪直敘的文章，代之以充滿詩意的句子。¹⁹⁰換句話說，乃是將政治經濟邏輯導引之下的戰略性場所（places），創造轉化為適合弱勢者之文化意涵的實作空間（practical spaces）。¹⁹¹

透過對 de Certeau 理論概要的先行介紹之後，接下來處理 Fiske 的繼受就會容易許多。Fiske 在其書中大量地援用 de Certeau，不同的是，他不像 de Certeau（與 Lefebvre）的觀察對象乃為法國當代社會，而是以歐陸的理論觀點去分析英美的當代社會，特別是消費社會的文化研究，鎖定對通俗文化的關切，並對話於文化工業觀點，進而在 de Certeau 的基礎上加以發揮。其中對本文來說最重要的是，便是 Fiske 對於 de Certeau 戰術概念的拓展。

3. Fiske 的閃躲與抵制

「日常生活乃由通俗文化的實作（the practices of popular culture）所構成，其特性在於弱勢者透過利用那剝奪了他們權力的系統所提供的資源，並拒絕最終屈從於權力之下，從而展現其創造性。對日常生活的文化所提出的最佳描述，是鬥爭或對立的隱喻：戰

¹⁹⁰ 參閱同前引書，頁 xviii，91-110 [= Chapter VII Walking in the City]。

我們也可以看看一般人逛街時的可能情況。可以發現，許多商店內部的空間設計有前後兩道門，因為它可能被兩條不同的道路夾在中間，透過這種設計可以使得兩邊道路上行走的路人都能夠直接進入店裡參觀選購。然而有許多行人會聰明地利用這樣一種商店內部的空間設計，直接從這一邊穿越到另一邊，節省時間與體力，藉此更快速地到達其所欲前往的地方。當然，這並不否認另一種可能的情況：這樣的空間設計其實本來就考慮到會有行人採取這樣的路線利用，它可能正是希望藉著路人穿越商店的短暫片刻，順便瀏覽到店內的商品而提高銷售產品的機會。

¹⁹¹ 參閱 Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge 1989, pp. 32-33.

術反對戰略，普羅反對布爾喬亞；抵制反對霸權，閃躲反對意識形態；由下而上的權力反對由上而下的權力，無秩序反對社會規訓。這些對立，這些社會利益的衝撞〔…〕都主要由快感愉悅所驅動：即生產出屬於自己社會經驗的快感愉悅，以及避免權力集團的社會規訓所帶來的快感愉悅。」¹⁹²

此處首先指出一個概念上必須加以留意之處，這將有助於說明 Fiske 的論點。Fiske 自覺地使用「通俗文化」（popular culture）一詞而非「大眾文化」（mass culture），最主要是用來區別於他所理解的法蘭克福學派之文化工業觀點。他認為大眾文化代表的是由文化工業那種由上而下強加意識形態於大眾而發展出來的文化型態，使人們成為有如傀儡一般地任憑操弄而缺乏抗拒能力。¹⁹³那麼，Fiske 的通俗文化指的又是什麼？

首先，Fiske 的文化觀乃為：「文化就是生產關於和來自我們的社會經驗的意義的持續過程，並且這些意義需要為涉及到的人創造一種社會認同。」¹⁹⁴因此，文化及其具有的或生產的意義和快感愉悅，便在日常生活中持續不斷發生，同時必然會涉及到各種形式的權力對抗。更明確地說，Fiske 所認定的通俗文化，必然同時內含支配與抵抗的對立存在，甚至支配之所以必要，正是由於抵抗的存在。這是因為，如果文化產品不包含人們可以從中創造出關聯於其自身的社會關係與認同的意義，那麼這樣的文化產品必然不會被接受，在市場上就不可能流行。¹⁹⁵

換言之，通俗文化並不是天真地認定沒有所謂意識形態支配的文化型態，正好相反，Fiske 認為通俗文化乃是個自相矛盾的概念：它既一方面必然是流行

¹⁹² 同前引書，頁 47。

¹⁹³ 在此，筆者保留是否真能將文化工業與大眾文化二者混為一談，因為 Fiske 對於大眾文化一詞的使用與負面態度似乎與一般觀點不同。一般情況下使用到大眾文化一詞時，往往是強調一種由大眾內部自發而生的文化型態，正好相反於文化工業那種外來強加企圖整合大眾的文化型態。

¹⁹⁴ Fiske, John 著／楊全強譯：解讀大眾文化。南京：南京大學出版社，2001，頁 1。

¹⁹⁵ 參閱同前引書，頁 2。

的（沒有一定程度的普及流行就不成其為通俗文化），且受到資本主義經濟運作邏輯的導引；但另一方面又必然包含了弱勢者在其中利用各種方式，使自身免於受到全然操弄而存有一定程度的對抗性。因此，通俗文化乃是屬於被支配者或弱勢者的文化型態，在其中充滿著權力關係的緊張拉扯。¹⁹⁶因而，通俗文化確實不同於文化工業的觀點，認為大眾文化乃是由權力支配者所製造、佔有與傳播，而大眾只能默默承受意識形態的洗腦與支配。

可見，在 Fiske 的想法中，根本不存在任何具備本真性（authenticity）的俗民文化，可以用來做為那些聲稱透過革命以尋求文化的理想園地：「通俗文化就是一門有什麼可用就用什麼的藝術。」（popular culture is necessarily the art of making do with what is available.）¹⁹⁷這也意味著，Fiske 的研究取向不再如同既往的文化研究，只是一味將支配體系不斷高舉，而將通俗文化與人們的抗拒能力看輕至極。他認為的通俗文化研究是：不再關切權力體系的運作，而是專注於人們的創造力與異質性；不再著重於文本，而是去了解文本如何被解讀與使用。弱勢者絕非皆是被動的，而是會如同進行游擊戰似的，持續不斷地對抗，即使明知不可能全盤顛覆現狀，不可能全面擺脫權力系統的操弄，不可能產生出能量龐大的政治性實踐。但是，不代表弱勢者之通俗文化的實作就不能夠、或不應該存在，或不應該盡其所能地施展創造性與突顯差異性，儘管，幾乎沒有徹底戰勝的可能性。¹⁹⁸但是，弱勢者或被支配者從來就不是意圖要全盤推翻整個權力體系，她／他們更關心的其實是盡量改善自身的生活狀況。

de Certeau 儘管沒有具體討論通俗文化的意圖，但秉持著同樣的態度，亦強調通俗戰術（popular tactics）正是一種面對既存權力秩序的韌性倫理學（ethics of tenacity）：以無數的方式拒絕妥協於任何既存秩序的擺弄。¹⁹⁹

接下來則是要釐清一些 Fiske 論點當中的細節，這也是比起 de Certeau 的筆

¹⁹⁶ 參閱 Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge 1989, pp. 4-5.

¹⁹⁷ 同前引書，頁 15。

¹⁹⁸ 參閱同前引書，頁 19。

¹⁹⁹ 參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles, University of California Press 1984, p. 26.

觸來說較為明確之處（當然，論述不見得就比較細緻）。首先是對象，亦即所謂的「弱勢者」。誰是日常生活與通俗文化中的弱勢者？並非那些傳統馬克思主義下的普羅階級，Fiske 認為的弱勢者乃是具有高度異質性的、且跨越於各種社會範疇（不論經濟、性別、年齡、族群等等），在不同的時間地點頻繁地流動。她／他們可能與某些社會範疇相符，但更多時候是遊蕩流動在不同的社會團體之間。因此，這些人極難被研究、被概括，在特定時空脈絡下依循各自的社會身分與認同而行動，想盡辦法利用著權力體系所產製出來的各種產品，²⁰⁰使各種單一同質化的文本得以賦予更多元且異質的解讀方式與文化意涵。因此，Fiske 意義下的弱勢者，其實無異於 de Certeau 論述中的「他者」，或是所謂的「芸芸眾生」（everyman and nobody）²⁰¹。

那麼，弱勢者面對的又是什麼？如上所述，Fiske 的對話對象乃是文化工業理論，因此他多以經濟邏輯導引的文化工業及其經濟商品，做為所謂支配體系的想像。但並不特指任何生產者，毋寧說，文化工業及其生產者，不過只是服務於資本主義的意識形態，²⁰²而意識形態透過文化工業不斷再生產意識形態，並藉此使得被剝削者或弱勢者看不見支配力量的存在。再者，Fiske 面對文化工業所生產的各種文化商品，他關注的不是經濟商品的運作，而是文化意涵的解讀。他認為，文化商品不只具有經濟價值，更重要的是其中的文化意義與相應的解讀或使用方式。換言之，他將文化商品予以文本化，藉以探求文本的意義與獲取快感愉悅的可能性。因此，廣告、電視節目、流行服飾等都必然具有文化工業的經濟邏輯，但是到了人們手上，要怎麼去面對、解讀它，則充滿著無數迥異於文化工業製造意圖的可能性。²⁰³

儘管 Fiske 追隨著 de Certeau 的基本論點，但是他對於實作的抵抗形式之描

²⁰⁰ 參閱 Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge 1989, pp. 23-26.

²⁰¹ de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles, University of California Press 1984, p. 1.

²⁰² 類似的論點亦可在 Althusser 處理意識形態概念的文章中獲得呈現。參閱 Althusser, Louis (阿圖塞) 著／杜章智譯：意識型態和意識型態的國家機器（研究割記）。收錄於同作者、譯者：列寧和哲學。臺北市：遠流，1990，頁 151-206。

²⁰³ 參閱 Fiske, John: *Understanding Popular Culture*, New York: Routledge 1989, pp. 26-32.

述卻比其後者更加多元化（或保守地說，更加明確），而並非僅停留在戰術概念。同時，比起 de Certeau，Fiske 更加將其論戰領域鎖定在對消費主義的反省之上。由此出發，他區分出閃躲（evasion）與抵制（resistance）兩種通俗文化做為獲取快感愉悅的實作形式。不過，他也並非樂觀地認為透過這些應對日常生活的微觀政治性實作，就必然會進一步發展成宏觀的總體性革命運動，這一點他是持保留態度的。

首先，閃躲乃是較為基本、亦較為消極的通俗文化之實作形式，它所能帶來的快感愉悅（pleasure）基本上是身體式的，因為比起深受意識形態操弄的個體意識來說，在身體上的支配與滲透通常是較輕微的。而且 Fiske 認為：「〔閃躲〕是抵制的基礎；避免在意識形態上或是在身體上被俘虜，是游擊隊員的首要目標。」²⁰⁴舉例來說，Fiske 將那些海灘的沖浪者視為閃躲型實作的典型，她／他們從事著最刺激的身體冒險，體驗著最高程度的快感愉悅，同時，又能夠暫時擺脫各種可能的意識形態。或例如，學生總在離開校門的下一秒，就將整齊穿著的制服下擺拉出來；或是離開學校到家途中，趁空檔時間跑去電動玩具店打電動等等，都可被視為一種閃躲。

其次，Fiske 在《Reading the Popular》²⁰⁵一書中所強調的「抵制」，和在《Understanding Popular Culture》一書中所強調的「生產」，在筆者看來，其實是同一種獲取快感愉悅的通俗文化之實作形式（同時，也與 de Certeau 的「創造」概念相差無幾）。比起閃躲，抵制的積極性更為可見。它所欲突顯的意涵為：面對文化工業所產出的文化商品，人們在接收與使用的過程中，將會依循著關聯於各自特定的社會身分、情境、與認同，以創造性且異質性的解讀方式，抵制文化工業商業邏輯的意識形態與單一模式的解讀或消費方式，讓文化商品的意義得以生產出各種新的可能性，更為接近弱勢者各自的欲望或需求，而能帶來對已有利的文化意義與快感愉悅。

此處則以牛仔褲來說明抵制的實作形式。在當代的情況中（Fiske 的觀察對

²⁰⁴ Fiske, John 著／楊全強譯：解讀大眾文化。南京：南京大學出版社，2001，頁 10。

²⁰⁵ Fiske, John: Reading the popular. Boston: Unwin Hyman 1989.

象是英美世界)幾乎人人都會穿牛仔褲,它從工作服轉變成青少年次文化中普遍流行的、且做為表現自我特性的服裝打扮,首先便可觀察到一種抵制傳統封閉社會氣氛的意圖;但是當牛仔褲已經普及至不分族群、年齡、經濟、性別等時,便可發覺商業邏輯正運作其中而大量生產促銷(像是塑造出名牌牛仔褲與特定身分地位之關聯)。此時,人們的抵抗性又開始起作用,牛仔褲開始被人為撕扯洗磨,以看似破舊的牛仔褲區別於一般款式來表現差異;但當生產者又留意到這樣一種時尚潮流時,則又會開始大規模機械化生產「破」牛仔褲。如此足以說明,穿著牛仔褲做為一種體現人們的通俗文化之實作形式,總是能夠不斷地生產或發明創造出不同於既有事物的新興用法與新的文化意涵,抵制任何意欲同質化所有人的支配性力量,而權力體系也不甘示弱,不斷地追上腳步試圖再次收編人們。如此,在抵抗與支配的交相拉扯中,便不斷產生具有抵抗意義的通俗文化之實作形式。

然而,Fiske 對於這樣的區分是略嫌鬆散的。可以發現,事實上實作無法輕易清楚地區分出屬於閃躲還是抵制,其內涵傾向的是快感愉悅或是意義生產,或是比例各佔多少,端看人們如何依著各自不同的慾望、需求、情境而採取不同程度的抗拒形式。因而 Fiske 對此的補充為:「〔閃躲〕與抵制相互關聯,沒有另一方,任何一方都不可能存在:這兩者都含有快樂與意義的相互作用,但〔閃躲〕更令人感到快樂而不是更有意義,而抵制則是在獲得快樂之前就創造了意義。」²⁰⁶

嚴格來說,筆者並不認為 de Certeau 與 Fiske 真的細緻地考察了「日常生活」的概念意涵,實際上,二位論者在其論述脈絡中,也隱然有傾向將日常生活視為與體系在本質上有所差異的實體領域,進而鋪陳出個體生活於其中的實作方式。這一點從本文的角度來看,實際上是缺乏有力論證的,因為:我們不可能在對日常生活進行考察之前,就已經知道什麼是日常生活了。也因此,從實作的例行化此一角度出發,因而辨視出什麼才是由例行化所構成的日常生

²⁰⁶ 同前引書,頁3。

活，或許是個較為妥當的基礎。同樣地，將體系視為一種在本質上對反於日常生活的實體存在，並進而批判，只怕也是模糊了深入討論「日常生活」概念的可能性。然而，對於「日常生活」概念的深入考察，恐怕也不是二者的理論中所欲處理的問題。筆者認為，這並不形同宣稱：因此二位論者的理論無法為本文提供任何論述基礎，而是我們必須在一個嚴謹的態度上，才能依此進行適當的比較與推論。

關於 de Certeau 與 Fiske 之間的異同，首先，de Certeau 與 Fiske 對於非例行化的想像，不同於 Weber 所重視的卡理斯瑪型英雄領袖，而是傾向於分析平凡無奇的芸芸眾生；同時，亦非意圖對既有例行化產生變革，而更多僅是修正或挪用。其次，基本上 Fiske 對於日常生活及實作的基調並無異於 de Certeau，只是前者更具體在通俗文化的領域上援引後者的主要觀點，做為其經驗觀察與分析的基礎，同時也對於戰術概念加以拓展發揮，讓實作策略的呈現更加多元。

然而，二者在對話對象上則略有不同（儘管二者亦皆共同繼承了 Bourdieu、Barthes 的影響），de Certeau 對於體系的想像主要來自於 Foucault 關於規訓社會的論點，²⁰⁷在這點上與 Lefebvre 可能有部份相似之處；而 Fiske 則由於關注在通俗文化之上，因而主要與法蘭克福的文化工業理論產生對話。此外，如果依據體系化日常生活與非例行化實作之對立來看，Lefebvre 所強調的次體系，雖然在 de Certeau 與 Fiske 處沒有相應的概念，但基本上在一種體系看似全面的支配之下，似乎同樣都看到了「在厚重濃密的烏雲中，若隱若顯穿透而出的曙光」，亦即非例行化的可能。因此，儘管對話對象有所差異，但當問題聚焦於日常生活的研究上，基本上二者的觀點還是傾向於從「強制／適應」或「支配／抵抗」之間不斷拉扯的軸線來思考問題的。於是，可以說本章的主軸便是立基於「創造」（poiesis）概念，而沿著 Lefebvre 的「適應」、de Certeau 的「戰術」、與 Fiske 的「閃躲與抵制」展開相應的各種論述。

²⁰⁷ 參閱 de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984, pp. 45-49.

至於 de Certeau 與 Lefebvre 類似之處，則在於二者都將語言符號做為分析日常生活的方式之一，而且都對口語言談做為一種實作的形式予以肯定，儘管前者是從「語言／言談」的角度出發，後者則是從「書寫／口語」的角度出發。再者，de Certeau 對於語言符號的關注可能受到多方的影響（包括 Saussure、Barthes、甚至 Wittgenstein 都時常在其中書被引用）；而 Lefebvre 對於語言符號的關注多半是受到 Barthes 的影響，因而具體表現在其以流行時尚做為一種次體系對於日常生活的影響力。

值得注意的是，Fiske 與 Lefebvre 類似地注意到「狂歡節」（carnival）的概念，²⁰⁸同樣地，Lefebvre 與 Fiske 都傾向於將之視為現代日常生活中支配與抵抗之相互拉扯的原型展現：暫時地打破例行慣例，取消一切等級差異，它是身體狂放的愉悅，帶有創造性的自由，在其中，一切時間與空間的精確感都將失之模糊。換言之，由於徹底擺脫一切支配之下的全然解放是不可能的，於是必須思索在支配之中如何展現抵抗：這是一場永恆復歸的劫難，若非屈服，那麼便要設法尋找出路。也因此，不難想像為何 Lefebvre 會提出「永久的文化革命」此一計劃了。

至於 de Certeau，則似乎傾向於避免提出一種日常生活的本真性想像，藉此做為改變既有體系化日常生活的參照目標。毋寧說，de Certeau 只是更為直接地去分析人們面對其所面對的日常生活時所進行的實作樣態究竟為何。基本上，de Certeau 和 Lefebvre、Fiske 似乎都不認為有全面改變體系化的可能性，於是在論述上，便著重於如何從體系化層次的支配中，透過非例行化實作來尋求施展個體異質性與創造性的可能。

²⁰⁸ Fiske 在書中摘引 Bakhtin 的文字來說明：「在狂歡節中，生活只服從於『其自身的自由律』。狂歡節是體育運動的誇張形式，遊戲為自由與控制提供的空間，會通過削弱這些規則（這些規則容忍著狂歡節），而使這一空間更進一步打開。與體育運動相似的是，狂歡節也遵守一定的規則，這些規則賦予它某種形式，但它與體育運動不同的是：體育運動的規則傾向於複製社會規範，而狂歡節則反轉了這些規則，並建造一個顛倒的世界；它建構這個世界，依照的是一種『內外顛倒』的邏輯，該邏輯提供的是『對狂歡節之外世界的戲仿』。」參閱 Fiske, John 著／王曉珏、宋偉杰譯：理解大眾文化。北京：中央編譯，2001，頁 100。

再者，是關於對 *practice* 一詞使用所可能產生的疑義。²⁰⁹在 Giddens 的討論脈絡中，*practice* 傾向於指涉一種不斷循環反覆的狀態，並因而形成例行化。然而，當我們討論到 de Certeau 法文原著書名中的 *invention*，在英文翻譯後卻轉為 *practice* 時，筆者曾指出這項差異，並強調 de Certeau 對於 *poiesis* 概念的重視，並據此展開其相關論述。因此，將 *poiesis* 轉譯為 *practice*，形同限縮了 de Certeau 的原意，那種更多地呈現出一種「因情境不同而不斷創新的、甚至可以說是反例行化的姿態」，便可能因此被忽略了。然而，問題來了：既然在暫且不論例行化的情況下，*practice* 本身就蘊含有不斷反覆的意涵，²¹⁰那麼，是否在概念本質上，*practice* 即與 de Certeau 所欲強調之突顯創造性、差異性的活動產生矛盾？

從上述對於字詞釐清的過程中，或許可以指出來的是：我們當然知道當 de Certeau（或更嚴謹地說，是 de Certeau 著作的譯者）與 Fiske 使用 *practice* 一詞時，應該僅是單純用來指稱人們進行的實際活動，而沒有意識到其中可能隱含的不斷反覆性，而在本文的用字遣詞上，確實也並未將 *practice* 嚴格限定在不斷反覆的樣態之下。然而，或許在這樣的釐清過程中，我們也更加清楚地掌握到 de Certeau 與 Fiske 對於 *practice* 的想像，是更少地傾向於如 Giddens 所強調的例行化，而有著更多藉由非例行化以尋求異質性與創造性的可能。也因此，筆者更傾向於將 de Certeau 與 Fiske 對於實作的觀點，詮釋為個體應對體系化日常生活的實作策略。

於是我們發現到，如果實作的展現極容易傾向於不斷反覆而例行化，那麼要在經驗世界上直接觀察到非例行化實作的展現，似乎便有著高度的困難：它似乎令人捉摸不定，無法預料何時會發生，亦往往轉瞬即逝（而成例行化）。然而從 de Certeau 與 Fiske 的討論脈絡中，似乎為「例行化／非例行化」的分辨再次確立了在中間考察時所提出的判準：例行化基本上是體現或維持著日常生活

²⁰⁹ 根據字源的考察，*practice* 指「做，行動，習慣地表現」，該字最早源自於希臘文的 *praktikos*，後來在中世紀拉丁語文的 *practicare*，最後變成古法文的 *practiser*，如今在法文中呈現為 *pratique*。

²¹⁰ 參閱本論文第二章第四節處關於 Giddens 的討論。

的秩序與規則；反之，非例行化卻是為了反對、修正、甚至意圖改變日常生活的秩序與規則，更多地藉此展現個體的異質性與創造性。後者在概念本質上是不見容於前者的。

有一個可能的誤解是需要被澄清的：在本文後半部分的討論中，我們看似強調走向體系化的日常生活所可能導致的種種問題，然而，筆者必須指出的是：至少從筆者的立場來看，例行化在本質上並不是一種錯誤甚或罪惡，進行優劣評價亦是筆者在文中所避免處理的。體系化所表現出來的侷限性或支配性，亦非筆者一開始就意圖突顯的，在本文的論述意圖中，實際上僅是希望為理解日常生活提供一條考察的線索。

因此，朝向維持日常生活之秩序與規則的例行化，不能因為它在理論上傾向於非個體性的層次，因而就是有問題的，我們也發現到，實作朝向例行化亦能適當地滿足個體表達自身或尋求關係的需求，它也可能為個體帶來某種心理上的安穩感。同樣地，反過來說，實作朝向非例行化也不見得就是全然沒有問題的，非例行化雖然可能修正或改變既有狀態與個體之間的不一致，但是畢竟造成了程度不一的震撼與破壞。在此，我們也不可能驟下判斷宣稱這對人們產生多大的負面影響。因此，僅從概念意涵上是無法、亦無須對此做出任何價值評判的。

也因此，最後再次回到由例行化的三個層次來思考非例行化實作時，可以發現：在個體層次上，例行化與非例行化的轉換是相當隨意的，只要該個體由於某種因素決定如此，那麼基本上是沒有問題的。或許也是因此，在個體層次上很難清楚地觀察到「例行化／非例行化」這組概念的辨別；在個體之間的互動層次上，例行化與非例行化的轉換仍有一定的可能性，因為只要個體之間獲得同意或是妥協，或對於非例行化的發生仍在可容忍的範圍之內，基本上仍可以修正其往往是不需言明之默契的、相互定型的互動模式；在體系化層次上，此時的例行化往往傾向於高度形式理性化，甚至成為具備一般形式化條文規則的科層制度，面對於此，個體的實作意圖造成任何的更動都是相當困難的，意圖在此展現任何的異質性與差異性都是窒礙難行的。然而，事情並非全然無轉

園餘地，由於各種體系化之間並非總是和諧一致的，也因此，就有可能轉而以迂迴方式從中找出空間，以各種可能的非例行化實作應對體系化的日常生活所運行的支配性。正是在體系化層次中，我們最明顯地觀察到「例行化／非例行化」的二元對立關係。

第五章 代結論

「如此說來，勾勒出遼闊的習慣性、或曰例行性王國的輪廓，不是件容易的事。這是一個『未入青史』的王國。習慣性實際上蔓延及人類生活的全部，在人類生活中擴散傳播，如同夜晚的黑暗籠罩著景物。但是，在這種昏暗中，在這種記憶與清醒的短缺中，同時存在著較暗的區域和較亮的區域。在黑暗與光明之間，在不動腦筋地按老套行事和意識清醒地作出決定之間，劃清界限是很重要的。界限認準了，觀察者就得以區分左右了，甚至進一步區分上下了。」

費爾南·布羅代爾，《資本主義的動力》²¹¹

本文主要處理二個問題：其一，何謂日常生活，我們應該如何去理解它？其二，人們又是如何面對日常生活，表現出什麼樣的實作樣態？在第二、三、四章的討論中，我們從既有的社會理論中援引考察與日常生活相關的各種論述，耙梳出以「例行化／非例行化」這組二元對立的概念做為貫穿全文的方法論，並釐清例行化概念的三個層次之別，進而試圖使日常生活做為一社會學基本概念的重要性得以具體呈現出來。

1. 例行化概念及其三個層次

實際上，本文並不意圖對日常生活的面貌提供一個全面的描繪，因為就算將所有屬於「日常生活」的內容都詳實地記錄下來，也不見得就能理解什麼是「日常生活」：在此，我們試圖提出一種觀看的形式，藉此從另一種角度來理解日常生活的豐富內容。從第二章與第三章的討論中可以發現，日常生活乃是由

²¹¹ Braudel, Fernand (費爾南·布羅代爾) 著／楊起譯：資本主義的動力。香港：牛津大學出版社，1994，頁 10。

例行化的實作所構成，透過實作的不斷反覆發生，進而取得被視為理所當然的一般性，正是這種一般性使得人們對於日常生活中所發生的事物有一定程度的預期與理解，因而也不會對日常生活有太多格外的關注或感受。此外，也正是透過例行化實作的進行體現了日常生活的秩序與規則，使得日常生活得以構成且相對穩定地不斷運作下去。同時，日常生活也導引著個體的實作使之朝向例行化，並維持個體生活的安穩感。

換言之，本文對於日常生活的考察，不在於指出其等同於什麼類型的實作（及其總和），而是在於人們如何進行實作；日常生活並非外在於個體的某種實體，它正是內在於個體與個體之間的例行化實作之中。因此，筆者並不認為有任何實作或人事物在本質上即是屬於日常生活範疇的，唯有經由例行化進而取得了一般性，因為不斷反覆而被視為理所當然，我們才會將之理解為日常生活的一部分。

進一步指出的是，例行化並非僅限於單一層次的運作，在本文中，筆者透過第二、三章的綜合比較分析，試圖對此一概念提出更為妥當的詮釋。再者，它在邏輯上也並不必然是具有社會性的。換言之，它可以指涉個體實作的獨自運作。然而在經驗上，我們很難想像一個沒有任何互動關係的世界圖像，因而，我們將會看到、且更應該留意的是具有社會性的另外二個例行化層次：除了共同在場的各種互動關係的形成與進行，還有相對跨越時空向度的體系化型態，特別是後者，更容易造成一種外在且強制於個體之上的實體存在感，儘管這亦不過是人際互動所體現出來的另一種例行化的狀態，只是它往往呈現為更為穩固而缺乏彈性的、具有特定的運作形式。然而，特別是在現代時期的情況，即使無法盡如人意，個體的生活卻已很難完全脫離體系化的面向，全然憑一己之力獨自存活。

應當再次強調的是，筆者並非宣稱因為例行化有不同的層次，因而有不同類型的日常生活。反之，日常生活正是同時包含了這三個層次的例行化，於是在某個意義上，不論任何個體，都無法任意擺脫例行化對實作所帶有的導引性。至此，透過諸多論者的觀點啟發，我們已相當程度地對日常生活概念提出

一套理解的形式。

或許由於本文所討論到的各種觀點，多半乃由社會學式的角度出發，因而在分析的焦點上便不會是無涉於他人之個體自身的生活狀態，而更多是集體層次的運作情況，亦即主要是在互動層次與體系化層次的情況。除了綿延不絕的互動層次之例行化，體系化層次的形成並非是現代時期的特有產物，我們不會說前現代時期的日常生活絕無體系化的日常實作，然而，特別是在第四章的討論中我們也發現到，一旦例行化越來越趨於高度穩定與形式化，這樣的運作樣態便往往與現代時期的理性化趨勢有著高度的親近性，於是在經驗上，諸如科層制度，便成爲了理解體系化日常生活的典型樣貌。

儘管在第四章的討論中，我們提及諸多對於例行化發展到最高層次之體系化的諸多批評，然而，筆者認爲這就好比論辯 Weber 在《新教倫理與資本主義精神》一書末尾處對於全面發展的理性化之觀察，是否帶有一種悲觀論調式關懷這種議題，例行化是否真會成爲（特別是）現代時期的「問題」，甚至即使它真的成爲問題，而個體是否就應該設法擺脫它，對此筆者的態度是相當保留的，這樣的價值判斷亦非本文所欲且有能力處理的。

2. 例行化與非例行化的永恆衝突

再者，實作的例行化並無法僅由其概念自身便獲得充分的理解。筆者認爲，在邏輯上，朝向例行化的實作即是預設了非例行化的存在，是一種對於變化、創造性、異質性的不斷克服，由於個體自身或個體之間的某些因素，使得這種充滿變異的非例行化朝向穩定化模式發展，這在互動層次與更高度定型的體系化層次之中都有助於（但不必然保證）個體或其之間以某種方式形成特定的關係，促成各種關係的建立與進行。因此，例行化一方面有助於維持日常生活的既有運作，另一方面則有助於維持個體對於安穩感的需求。

然而，不斷朝向例行化並不意味著個體的實作必然能夠完全例行化，再者，即使形成例行化也不必然能夠長久維持或普遍適用，也因此，日常生活並

非構成了就靜止不變了。例行化一旦遭逢某些內在或外在因素的影響，諸如個體或個體之間某些內在因素的改變，或是外來者與後輩的參與涉入時，亦即，一旦例行化運作的正當性產生動搖時（特別是體系化層次），就可能引發對例行化的調整、修正，甚至是破壞。這種非例行化實作的產生，並非如 Weber 所言乃為特定英雄領袖的專利，而是普遍發生在每個個體身上，在日常生活的例行化之外傾向尋求另一種可能。因此，例行化與非例行化的轉換，在個體自身的情況上是再容易不過的事，然而，在互動層次與體系化層次的情況中，在隱晦的默契與明訂的規範之間，自然有著程度不等的困難度，抗拒著變化的可能。

然而，任何非例行化實作的發生都不是為了回到一種「日常生活的無政府狀態」，非例行化的發生不是為了建立一個沒有例行化的生活型態，個體亦非意圖棄絕日常生活。正如同例行化的實作，非例行化的發生對於個體而言同樣並非是帶有高度理性計算之下的行動結果，即使個體的實作可能帶有模糊的目的感，但多半並非是為了徹底改變現狀，而是設法適應各種例行化的秩序與規則，不是被動地等待馴服，而是主動地在其中尋求更有利於己的生存之道，在這樣的觀點上，於是便延伸出第四章的各種相應論述。因此，或許可以如是說：日常生活就像一場例行化與非例行化的永恆衝突，沒有任何一方能夠容忍另一方，卻也無法全然取代另一方。然而，若無對方的存在，則自身亦無法獨存。

無可避免地，對於日常生活的例行化與非例行化之觀察不是件簡單的事。這是因為，正如筆者強調沒有任何實作或人事物在本質上就是屬於日常生活的，那麼，如果沒有經由比較參照，我們很難判斷某一實作究竟例行化與否。在體系化層次的運作情況，其高度定型與穩定性可能是較無爭議的，但是在互動層次與個體層次之中，在經驗上將更形複雜且難以清晰辨別。除非觀察者刻意設定某一判準，不論是時間長短或是規律性等參照，否則任何的宣稱都難免流於任意武斷。於是，若能夠加以思索某一實作的產生是體現或維持、還是修正或改變日常生活的既有秩序與規則，那麼對於辨別實作是例行化或非例行化，相對而言便有一定程度的幫助。

綜上所述，如果我們能接受將「例行化／非例行化」這一組二元對立概念，以及例行化三個層次的區分，視為理解日常生活的有效概念工具，那麼或許便能在這樣的觀念基礎上，讓「日常生活」不再只是日常語言，而是得以「把日常生活帶回社會學」，使其更具正當地成為社會學的基本概念，藉此一方面使各種相關論述獲得對話的可能，另一方面藉此重新檢閱與思考既有社會學的相關文獻，甚至建構更為具體的日常生活理論。

參考書目

中文書目

- Althusser, Louis (阿圖塞) 著／杜章智譯：意識型態和意識型態的國家機器（研究割記）。收錄於同作者、譯者：列寧和哲學。臺北市：遠流，1990，頁151-206。
- Barthes, Roland (羅蘭·巴特) 著／敖軍譯：流行體系。第一冊：符號學與服飾符碼。台北市：桂冠，1998。
- Barthes, Roland (羅蘭·巴特) 著／敖軍譯：流行體系。第二冊：流行的神話學。台北市：桂冠，1998。
- Berger, Peter L. 與 Luckmann, Thomas 著／鄒理民譯：社會實體的建構。台北市：巨流，1981。
- Berger, Peter L. (彼得·柏格) 著／蕭羨一譯：神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素。台北市：商周，2003。
- Braudel, Fernand (費爾南·布羅代爾) 著／楊起譯：資本主義的動力。香港：牛津大學出版社，1994。
- Braudel, Fernand (費爾南·布勞岱爾) 著／施康強、顧良譯：15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義——日常生活的結構：可能和不可能（卷一）。台北縣：貓頭鷹，1999。
- Calvino, Italo (伊塔羅·卡爾維諾) 著／王志弘譯：看不見的城市。台北市：時報，1993。
- Craib, Ian (伊安·克萊伯) 著／廖立文譯：當代社會理論：從派深思到哈伯瑪斯。台北市：桂冠，1986。
- Fiske, John 著／王曉珏、宋偉杰譯：理解大眾文化。北京：中央編譯，2001。
- Fiske, John 著／楊全強譯：解讀大眾文化。南京：南京大學出版社，2001。
- Foucault, Michel (米歇爾·福柯) 著／莫偉民譯：詞與物：人文科學考古學。上海：上海三聯，2001。
- Giddens, Anthony (紀登思) 著／周素鳳譯：親密關係的轉變：現代社會的性、愛、慾。台北市：巨流，2001。

- Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／李康、李猛譯：社會的構成。臺北縣新店市：左岸文化，2002。
- Giddens, Anthony (安東尼·紀登斯) 著／趙旭東、方文譯：現代性與自我認同：晚期現代的自我與社會。台北縣新店市：左岸文化，2002。
- Highmore, Ben 著／周群英譯：日常生活與文化理論。台北縣新店市：韋伯文化國際，2005。
- Lévi-Strauss, Claude (李維·史特勞斯) 著／李幼蒸譯：野性的思維。台北市：聯經，1989。
- Nietzsche, Friedrich (尼采) 著／劉崎譯：悲劇的誕生。台北市：志文，2005。
- Orwell, George (喬治·歐威爾) 著／董樂山譯：一九八四。台北市：志文，1991。
- Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：社會世界的現象學。台北市：桂冠，1991。
- Schütz, Alfred (舒茲) 著／盧嵐蘭譯：多重現實。收錄於同作者、譯者：舒茲論文集（第一冊）。台北市：桂冠，1992，頁 235-287。
- Simmel, Georg (西美爾) 著／刁承俊譯：生命直觀：先驗論四章。北京：生活·讀書·新知三聯，2003。
- Simmel, Georg (齊美爾) 著／王志敏譯：現代文化的衝突。收錄於同作者，曹衛東、王志敏、刁承俊譯：現代性、現代人與宗教。台北：商周，2005，頁 89-113。
- Weber, Max (韋伯) 著／顧忠華譯：社會學的基本概念。台北市：遠流，1993。
- Weber, Max (韋伯) 著／康樂等譯：支配的類型：韋伯選集（III）。台北市：遠流，1996。
- Weber, Max 著／林榮遠譯：經濟與社會（上）。北京：商務，1997。
- 李猛：俗民方法學。收錄於楊善華編：當代社會學理論。台北市：五南，2003，頁 47-98。
- 林志明：譯後記：一個閱讀。收錄於 Baudrillard, Jean (尚·布希亞) 著／林志明譯：物體系。上海：世紀，2001，頁 229-272。
- 高宣揚：當代社會理論。台北市：五南，1998。

- 陳學明：西方馬克思主義的探索。台北市：唐山，1995。
- 葉啓政：進出「結構—行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北市：三民，2004。
- 葉啓政：觀念巴貝塔：當代社會學的迷思。台北市：群學，2005。
- 裴元領：台灣的日常生活結構——對 1980-1998 年社會經濟史的考察。台灣大學社會學研究所博士論文，2000。
- 劉懷玉：現代性的平庸與神奇：列斐伏爾日常生活批判哲學的文本學解讀。北京：中央編譯，2006。

外文書目

- Berger, Peter L. / Berger, Brigitte: *Sociology: a biographical approach*. New York: Basic Books 1975.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin Books 1991.
- Chaney, David: *Cultural Change and Everyday Life*. New York: Palgrave 2002.
- de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven F. Rendall, Berkeley; Los Angeles: University of California Press 1984.
- de Certeau, Michel: *L'invention du quotidien, tome I: arts de faire*. Paris: Gallimard 1990.
- Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge 1989.
- Fiske, John: *Reading the popular*. Boston: Unwin Hyman 1989.
- Gardiner, Michael E.: *Critiques of Everyday Life*. London; New York: Routledge 2002.
- Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge / UK: Polity Press 1967.
- Highmore, Ben: *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*. London; New York: Routledge 2002.
- Highmore, Ben: *The Everyday Life Reader*. London; New York: Routledge 2002.
- Lefebvre, Henri: *Critique de la vie quotidienne I, Introduction*. Paris: Grasset 1947.
- Lefebvre, Henri: *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la*

- quotidienneté. Paris: L'Arche 1961.
- Lefebvre, Henri: Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien). Paris: L'Arche 1981.
- Lefebvre, Henri: *Everyday Life in the Modern World*. Translated by Sacha Rabinovitch, with a New Introduction by Philip Wander, New Brunswick and London: Transaction Publishers 1984.
- Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991.
- Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 2: Foundations for a Sociology of the Everyday*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 2002.
- Lefebvre, Henri: *Henri Lefebvre: Key Writings*. Edited by Stuart Elden, Elizabeth Lebas, and Eleonore Kofman. New York and London: Continuum 2003.
- Lefebvre, Henri: *Critique of everyday life, Volume 3: From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)*. Translated by Gregory Elliott; with a preface by Michel Trebitsch. London; New York: Verso 2006.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas: *The Structures of the Life-World*. Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr.. Evanston: Northwestern University Press 1973.
- Storey, John: *Cultural Consumption and Everyday Life*. Oxford: Arnold 1999.
- Trebitsch, Michel: Preface. In Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 1: Introduction*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 1991, pp. ix-xxviii.
- Trebitsch, Michel: Preface: The Moment of Radical Critique. In Lefebvre, Henri: *Critique of Everyday Life, Volume 2: Foundations for a Sociology of the Everyday*. Translated by John Moore, with a Preface by Michel Trebitsch, London; New York: Verso 2002, pp. ix-xxv.