

從「道地」到「對道地的想像」：媒介社會中一種社會自我觀察的可能起點

（本文為初稿，請暫時勿引用）

劉育成

政治大學國際發展書院學術導師

交通大學通識教育中心助理教授

ycliu15@gmail.com

曹家榮

政治大學社會系博士

pastor.tsau@msa.hinet.net

中文摘要：

什麼是「道地」(authenticity)？為什麼會有「道地／不道地」之區別？我們為什麼會需要「道地」？「道地」(或不道地)的論述又是從何而來？上述這些問題都關乎着當代社會中人們彼此之間、人們與社會的關係，也緊密地關聯於人們如何理解自身、理解社會的重要元素。除了將道地或不道地視為一種「主觀」的感受之外，我們是否有可能透過其他角度來檢視道地與否的問題？如果道地與否關乎的是主觀感受，而非客觀標準的話，那麼試圖從客觀角度來檢視道地與否的問題又具有何種意涵？如果僅將道地與否簡化為社會建構的產物，那麼我們如何理解人類社會從古至今在不斷想要釐清、爭辯、解決道地與否之問題上的努力呢？除了本質論與社會建構之外，對於道地與否的理解是否有其他可能性？而此種理解上的可能性對社會有可能具有什麼樣的啟發？本文將從 Charles Taylor 對本真性 (authenticity) 的討論出發，輔以班雅明、David Harvey 等人的論述，最後則透過 Vattimo 有關媒介社會的討論，試圖論述以下觀點：**這個時代也許不**

需要「道地」，我們只需要有對道地的「想像」。此外，本文也將論述，日常生活、社會本身具有的道地性，在速度吊詭所開啓的辯證過程中，不僅加深、也增廣了對道地之想像的需要。更甚者，社會越是有對道地進行觀察與描述的需要，就越有可能生產出不道地的論述，或者透過「不道地」的論述來認識道地性，相應而生的也許就可稱之為「不那麼道地」的社會理論。假如社會中不存在純然的道地性，或者我們不再有機會觸及道地性，為什麼我們仍必須將其視為日常生活與社會中重要的面向？我們對道地的想像又是如何影響對社會與自身的觀察與描述呢？這些問題都將是本文即將探究的面向。

關鍵字：道地、不道地、地方、媒介社會、加速

Keywords: authenticity, inauthenticity, place, media society, acceleration

一、引言：道地性問題的提出

我在今年七月收到一封電子郵件，郵件的內容大致是關於伊斯蘭齋戒月期間的開齋晚餐邀請，我摘錄其中一段如下：

The dinner is estimated to be free of charge including *authentic* Turkish desserts and beverages. (斜體字為作者所加)

在這段簡短的敘述裡面用了 **authentic** 這個字，引起了我的興趣。**Authentic** 在這裡可以理解為所謂「道地的」。因此，這封郵件不僅傳遞出這個開齋晚餐邀請是免付費的訊息，另外還強調其所提供的是「道地的」土耳其食物。「道地」這個字相當有趣，我們常說某種食物或某間餐廳非常的道地，意思是說其食物或餐廳在某種意義上非常貼近原本將其生產出來的脈絡、文化、社會特性等。以上面的郵件內容為例，所謂「道地的」土耳其食物意指該食物可能非常貼近你在土耳其當地所能接觸到的食物樣貌與味道。換句話說，在台灣吃到的土耳其食物跟當地一樣，能夠具有地方性、文化與社會特殊性。如此一來，我們才會認為該食物或餐廳是「道地的」。相對於「道地」，就會有所謂的「不道地」(**inauthenticity**)。既然有道地的食物或餐廳，同樣地也會有不道地的食物與餐廳。我們在日常生活中也經常可以聽到類似的描述，例如某間餐廳或某店所賣的食物「一點都不道地」。如果「道地」指的是貼近脈絡、地方性、文化與社會特殊性，那麼「不道地」指得也許就是脫離脈絡、不具有地方性，也不具有文化與社會特殊性。換句話說，「道地」概念本身指出的是一種不需要中介、沒有距離的狀態，而「不道地」則是在一種存在著中介與距離的條件下始得以可能出現的描述。在電子媒介與加速社會的時代，關注這個問題特別有其意義。如果「媒介」的影響日益增大且越來越不為人們所知悉或意識到其存在，那麼我們應該如何理解透過「道地／不道地」這組區別來對社會進行觀察的問題。或者，更進一步說，社會如何透過「道地／不道地」來觀察並且理解自身？社會理論在這樣的一個時代裡又如何透過這組區別來觀察與理解社會？關於本土化，社會與社會理論又是如何處理「道地／不道地」的問題？

在本文中所指稱的「道地性」是翻譯自英文的 **authenticity**，這個字在中文裡有不同的翻譯，例如本真性、真確性。過去在哲學、宗教，以及人類學研究中，

對 authenticity 已經有許多的討論。對於其中文上的翻譯，本文有關 Taylor 與 Heidegger 的討論中，將使用「本真性」一詞，而在其他地方則使用「道地性」一詞。這一方面也可標示出在使用這兩個中文字上，指涉的可能是兩種不同的脈絡，但本真性與道地性一詞也有其共同之處，然而在使用道地性一詞時，更強調其所具有文化、社會與脈絡的特殊性。在電子媒介與加速社會的時代，有關 authenticity 的討論或許應該受到更多關注。這些討論不僅與 authenticity 自身有關，其更是關於地方性、媒介、距離、速度的問題。本文的主要論點是：在電子媒介社會的時代，我們不再需要「道地」，我們只需要有「對道地的想像」。這個對道地的想像不純粹是一種「想像」，而是一種擺盪在道地與不道地之間不斷游移的狀態，它具有的是一種曖昧的特性，一種在道地與不道地之間來回擺盪的曖昧性。簡單地說，在本文對道地的討論中將會進一步指出，道地本身不但是不可得，也不應再追求，而是轉向對道地的想像。換句話說，在電子媒介與加速社會的時代，我們其實更加需要「道地」或關於道地的論述。¹然而，我們更想要強調的是，在哲學或宗教內涵上所謂的 authenticity 已經不可得，而且甚至也不應該再繼續追求，所以如今的我們也許只能透過想像，透過故事、神話的復興來重新架構所謂的「道地性」。我們將從 Taylor 對本真性 (authenticity) 的討論出發，輔以班雅明、Urry、Harvey 等人的論述，最後則透過 Vattimo 對媒介／溝通社會的觀察，嘗試提出一個不同於過去二元對立論式的觀點。這個觀點將以「曖昧性」作為出發點，進一步論述社會與社會理論在當今的時代裡如何處理「道地／不道地」的問題。或者，「道地／不道地」如何作為社會／社會理論理解自身的起點。

二、電子媒介與加速社會中的道地性：從浪漫主義到機械複製時代

作為一位社群主義者，Taylor 對本真性 (authenticity) 的討論是從將其視為一種道德理想 (moral ideal) 而出發。他希望透過嚴肅地將本真性視為一種道德理想的方式，期待能夠幫助我們恢復我們自身的實踐 (Taylor, 1991, pp. 22-23)。Taylor 在這裡也許跟海德格一樣，似乎也認為有一種所謂具有本真性的生活方式，以及相對來說也有某種生活方式是非本真性的 (inauthentic)。然而，儘管有此相似性，但兩者的內涵是不同的。Taylor 在 *The Ethics of Authenticity* 一書中認為，本真性倫理應該是近現代的產物，大約出現於十八世紀末期。該倫理有部分

¹ 這可從我們在網路或是電子媒體上隨處可見的推薦文現象便可理解。無論是網購，或者是尋找餐廳、住宿，甚至是拍婚紗、找結婚宴客地點等，我們都希望能找到所謂的「好的評價」，或者是推薦文章，藉此以說服自己所尋找到的對象是可靠地、可以信任的。換句話說，有關於食物好不好吃、道不道地，或者是住宿品質等，在某種程度上都需要「他者」的意見，在層層堆疊的過程中，我們逐漸「認可」食物的道地／不道地性或者是住宿地點與旅遊景點的優／劣等。

是建立在個人主義的早期形式之上，而笛卡兒毋寧是此一形式的先驅，或者是洛克的政治個人主義（political individualism）。然而，Taylor 也指出，此一倫理也許是浪漫主義的產物（Ibid., p. 25）。無論如何，Taylor 認為這個本真性的倫理是自十八世紀以降，人類被賦予一種能夠直覺地感受到正確與錯誤的道德感作為其開端（Ibid., p. 26）。這種道德上的內在聲音很明顯地是與宗教改革有關，也就是人與神之間關係的改變。自此之後，原本人與神之間的外在連結為內在連結所取代，人類不再需要透過外在事物來接近神，而是經由自身的內省而與神建立連結。這一點是非常重要的，個人主義的早期形式即是建立在這樣的一種轉變之上（ref. Huntington, 2008(2004)）。此一對人自身的關注也導致 Taylor 所謂本真性倫理的出現，本真性意指的是「being true to myself」。以 Taylor 的來說：

Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own (Ibid., p. 29).

因此，我們可以清楚地理解到，對 Taylor 而言，本真性是與自我實現（self-fulfillment）、自我認識（self-realization）有密切關係。此外，本真性也與自我的根源有關。然而，更重要的一點是，本真性不僅是跟自我有關，其可能還具有的是社會性。Taylor 認為本真性不僅是現代個人主義的源頭，它也是所有形式的個人主義的一個特徵，這些個人主義形式不只是強調個人的自由，它們也提出了社會的模型。個人主義不僅是一種道德原則或理想，它還必須提供某些個人應該如何與他人相處的觀點（Ibid., p. 44-5）。在現代社會中，Taylor 認為，認同（identity）是在與他人的對話中（in dialogue with others）所形構而成的（Ibid., p. 45）：我自己的認同絕大部份是取決於我與他人的對話關係（Ibid., p. 48）。因此，本真性不僅是與個人有關，也與社會（他人）有密切關係。從這個角度來看，在十八世紀末的那種向自身尋求「忠於自己」的作法，儘管得以作為現代個人主義或本真性倫理的來源，然而在現代社會，這個方向似乎也必須考慮到自身與他人、社會之間的關係，本真性具有的自我實現與自我認識，尚得要包含在與他人對話過程中所發展的有關自我實現與自我認識的論述。

從 Taylor 的觀點出發，如果認同一詞代表的是一種不自相矛盾且在時間與空間上是具有自我一致性（self-same）的內涵，那麼他所謂的本真性必然也是反映了這些特性。再者，如果認同是形構於對話過程中，換句話說就是在與「他者」的對話過程中，無論這個「他者」是具體的或是抽象的，那麼本真性大概也具有

相似的特性，在形構認同或者是本真性上，均是在與這個「他者」的對話過程中所形成。據此，「與他者的對話過程」指出的便是一種論述的需要，或者是一種對於距離的需求。無論是與自己或是與他者的對話，距離的存在或許是必要的。如果沒有了距離，其實也就沒有對話的可能性。我們只要想像一下每一個對話的場景，即可理解這裡所提出的論點。換句話說，當本真性變成是一個論題時，其構作或出現便是需要「距離」，無論是與自身或者是與他者的距離。在描述或建構這個距離的過程中，本真性是在對其之談論與認識過程中才得以出現。值得注意的是，從 Garfinkel 俗民方法學的觀點延伸而言，本真性自身的存在是沒有或者是不需要距離的，我們可以說其是一種背景期待，也是一種反身性運作 (Garfinkel, 1992[1967])。在 Taylor 的論述中也支持這樣的看法：「When we come to understand what it is to define ourselves... we see that we have to take as background some sense of what is significant. (Taylor, 1991, p. 35)」)。然而，對本真性的探究與論述必須透過「打破」這些背景期待、反身性運作等，才有可能出現。然而，「打破」這個動作標示的是一種「介入」，也就是媒介的過程。透過「介入」而得以突顯或標示出「距離」的存在。此外，也正是因為「距離」，對本真性的描述與論述才顯得有其必要性。否則，在日常生活中，我們根本不需要想到或者去描述／論述有關本真性的問題。換句話說，如果沒有「他者／他人／與他人的連結／他人的慾望或期待」等（無論這個他者是什麼），本真性是不會也不需要被談論 (Ibid., p. 35)。更重要的是，透過與他人的對話這樣的方式所形構／認識／理解到的本真性又不會是其自身，而是被構作出來的本真性。這部分是因為「介入」的動作本身就已經先帶有了一個區別，也就是一個未能在當下行動中被意識到、或者是一個無法被質疑的觀點（或偏見）。透過這個觀點／偏見，本真性始有機會得以論述的形式出現（另可參考 Garfinkel 有關反身性運作的討論）。

據此，由於本真性的構作必然涉及他者，因此，有關本真性的論述所涉及的便是有關差異（*difference*）、多樣化（*diversity*），甚至是多元文化主義（*multiculturalism*）的問題 (Ibid., p. 37)。因此，本真性的建構本身即預設了肯定／對抗差異、多樣性的存在。此外，對於本真性的捍衛／構作／維護，最重要的是指出其重要性或意義（*significance*）(Ibid., p. 38-39)。換句話說，要達到這個目的，「介入」（也就是「距離」）就變得是需要的。然而，在電子媒介與加速社會的時代，技術與科技的發展使得「即時性（*immediacy*）」與「同時發生」變得可能與必要，但「即時性」的介入在某種意義上卻取消了距離，這樣的作法卻也讓對本真性的接近變得越來越不可及／不可能實現。因此，不論是班雅明（Walter Benjamin）論藝術品中的「靈光（*aura*）」，或者是如布希亞(Baudrillard,

1983)所謂的「擬像」所強調的本真性之不可得，其原因就在於取消了使本真性得以存在的「距離」。總結而言，Taylor 認為本真性涉及了以下三面向，首先是創造（creation）、建構（construction）與發現（discovery），第二是原初性（originality），第三則是對立於社會的規則或者是對立於我們所認為的道德性。然而，Taylor 也指出在論述本真性時有兩件事是重要的，第一是「openness to horizons of significance」，第二則是「a self-definition in dialogue」。簡單講，本真性不僅是個人的，也是社會的，不僅是對話的，也是過程的。對本真性的討論是在中介的過程中而得以進行，相反地，本真性自身是不需要中介／媒介的。然而，這樣的理解在進入電子媒介與加速社會的時代，或許將有所變化。

Taylor 對本真性的分析與海德格的討論有類似之處，至少他們均認為本真性似乎均與浪漫主義的人格主義（Romantic personalism）有關，而海德格更是將所謂具有本真性的生活（authentic life）連結於早期的基督教信仰（Crowe, 2006, p. 9）。海德格從非本真性（inauthenticity）出發，從而以導出何謂本真性的內涵。海德格所謂的不具有本真性的生活是一種 pulled into 的狀態，而相反地，俱有本真性的生活就會是一種對前述狀態的抗拒。因此，對海德格而言，若是可以抗拒 pulled into 的狀態，也就是朝向一種比較具有本真性生活的方向前進（Crowe, 2006, pp. 79-80）。換句話說，「隨波逐流」似乎即是一種非本真性的生活，而「獨樹一格」（不隨波逐流）似乎也就是朝一種本真性生活的方向前進。本真性與非本真性的差別或許在於前者具有某種一致性（unity），是一種專心致志的狀態，而後者則是一種分散、片斷、沒有焦點的狀態。因此，若是被認為具有本真性（或稍後討論的「道地性」），在某種意義上即是具有可被指認出來的一致性（unity），如此一來，本真性似乎必須是反抗／反對多元的狀態（Crowe, 2006, p. 87）。據此，太過多元的事物就不會被認為具有本真性（道地性）。若是以食物為例，當我們提及某樣菜是很道地的時候，我們其實是指該道菜本身具有某種可以指認且肯定的一致性。然而，若是接續前一段的討論，這種對道地性的描述其實是有問題的。事物的道地性並非是來自於事物自身，相反地，其有很大程度是來自於正在進行指認或肯定的外在於該事物的環境，亦即「他者」，包括消費者自身。同樣地，當我們說某道菜一點都不道地的時候，也就是該道菜沒有可供指認或辨識的一致性，以至於我們無法接近本真性。這個不一致性或許不一定是來自於事物自身，而是來自於前面所提到的「與他者的對話」過程中。然而，儘管如此，我們還是可以談論其道地與否，或者是否具有本真性。據此，有關什麼東西是否道地或具有本真性的論述似乎都隱含有一個「阻斷」（interruption）的過程，換句話說，這有兩種意涵，第一，與過去生活（經驗、歷史）的斷裂或斷開；第二，與當下的日常生活的斷裂或斷開。如此一來，有關某樣東西是否「道地」或具有本真性

的論述才會被生產出來。如果暫時以此來比擬社會理論，或許也是如此。社會理論的形成儘管是根據對社會現象或經驗的分析而來，「本真的（道地的）」社會理論更是如此。然而，更重要的是，本真性（道地性）所隱含的斷開或斷裂特性，使得越是道地的社會理論，就越是透過一種阻斷的過程所形成。因為阻斷的可能性，才使得「本真（道地）」的論述是可能的。然而，「阻斷」即是一種中介／媒介的過程，如果社會理論必須透過此一過程才得以出現，那麼其似乎也只是另一種朝不同於本真性之方向前進的構作而已，這就是本文所提及的「對道地（本真）的想像」。

若是以海德格的話來說，我們越來越無法抗拒中介／媒介將我們「拉進（pull into）」其所構作出來的世界，因此也逐漸只能生活在一種非本真的狀態之下。² 這個世界並非是我們熟悉的日常生活，而是海德格所謂的 *Das Man*，或者 *The One*：

Everyone is the one, and no one is himself. The one, with which the question about the who of everyday Dasein answers itself, is the nobody to whom every Dasein has indeed already surrendered itself in being among one another (Heidegger, *Being and Time*, p. 128/165f).

此一對 *The One* 之臣服的生活就是海德格所謂的不具有本真性的生活。因此，對海德格而言，「not being ourselves means being enslaved by the public world, being victims of 'the dictatorship of the "one"' (Heidegger, *ibid.*, p. 126/164; Crowe, 2006, p. 97)。在這裡，我們並不想特別強調海德格將本真性與基督宗教信仰的內在性與個人救贖關聯在一起的可能性，儘管對此的討論仍然涉及前述的「阻斷」或中介／媒介的問題。然而，總結來說，無論是 Taylor 或是海德格，基本上在論及本真性與非本真性時，均或多或少提及中介／媒介的過程。這與本文關注的電子媒介與加速社會之時代的特殊性有密切關聯。「本真／非本真（道地／不道地）」涉及的是一連串關於「距離」、「阻斷」、「中介／媒介」、「即時性」，以及「同時性」的問題。作為對社會理論的觀察，或者作為社會理論觀察的對象，我們稍後將會指出，「本真／非本真（道地／不道地）」或許不應該再被視為一種二元對立的觀點，相反地，「在其間之擺盪」或許提供了一種新的可能性，給予

² 簡單講，海德格所謂具有本真性的生活即是一種能夠對抗非本真性生活的狀態。換句話說，只要我們能夠抵抗／抗拒海德格所謂的「pulled into」狀態，我們就是在朝著更為本真性生活的方向前進。舉例來說，在這個人人（被迫）使用 Facebook 的時代，如果我們能夠抗拒／抵抗它對我們日常生活、工作上的作用與影響，那麼也許就可以說是一種朝向更為本真性生活的方向前進。當然，對海德格來說，他所謂的本真性的內涵仍是具有某種道德上的規範，簡單地說就是指向某種宗教性。這一點是我們在討論海德格對本真性的看法需要注意且也是本文的限制之一。

我們有關社會理論與本土化社會學研究的另種想像。

班雅明 (Walter Benjamin) 在 *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility* 一文中詳盡地討論了本真性 (道地性) 的概念, 以及其與複製技術的關係 (Benjamin, 2008)。班雅明認為在藝術作品 (非複製品) 中有一種獨特性存在, 亦即, 「藝術作品的 here and now—其在特定地方的獨特存在」: (藝術品) 原作的「here and now」構成了其本真性 (道地性) 的概念 (Ibid., p. 21)。換句話說, 越是認為是道地性的東西, 就越接近其 here and now。然而, 這個 here and now 是有脈絡的、歷史的、情境的, 而非任意的、獨斷的。班雅明對本真性 (道地性) 的定義如下:

The authenticity of a thing is the quintessence of all that is transmissible in it from its origin on, ranging from its physical duration to the historical testimony relating to it (Ibid., p. 22).

班雅明以「靈光 (aura)」來形容前述的獨特性或者是本真性 (道地性) 的內涵。關於藝術作品中「靈光」的消逝已經有許多討論, 我們在這裡想要特別指出的是, 班雅明在論及「靈光」時, 他是這樣說的: 「What, then, is the aura? A strange tissue of space and time: the unique apparition of a distance, however near it may be」 (Ibid., p. 23)。接著在討論「靈光」消逝的社會基礎時, 班雅明將其連結於大眾的出現以及大眾運動漸增之強度: 「Namely: the desire of the present-day masses to 'get closer' to things, and their equally passionate concern for overcoming each thing's uniqueness by assimilating it as a reproduction」 (Ibid.)。從這兩段話中, 我們並非要重提「靈光」的消逝及其社會基礎, 而是關注另一個與本文有關的面向, 也就是「距離」。從班雅明的論述中, 獨特性 (uniqueness) 的內涵其實就是「距離」。所謂「獨特的」事物就是「有距離的」事物, 否則其將只會是「理所當然」, 而非具有獨特性。因此, 有關事物的本真性 (道地性) 之形構指的其實就是一種觀看的距離, 其 here and now 所指稱的並非是觀看者的 here and now, 而是觀看者與藝術作品間存在的距離, 一種存在於觀看者的 here and now 以及藝術作品的 here and now 之間的距離。在這裡容我們引用其他研究者的看法進一步說明。Handler 與 Linnekin 在對「傳統」的分析中指出:

The origin of cultural practices is largely irrelevant to the experience of tradition; authenticity is always defined in the present. It is not pastness or givenness that defines something as traditional. Rather, the latter is an

arbitrary symbolic designation; a designated meaning rather than an objective quality (Handler & Linnekin, 1984, p. 286) (斜體字為本文作者所加)

「本真性（道地性）總是在當下被定義出來的」。儘管本真性或者藝術作品的獨特性是鑲嵌於傳統脈絡中，但對本真性的談論或認識則總是觀看者或消費者當下的產物。因此，這個對於觀看對象之本真性（道地性）的討論或認識，總是與其自身的本真性（道地性）沒有太大的關聯性。相對地，關於事物的本真性（道地性）總是與觀看者的 *here and now* 有關，或者透過觀看者的 *here and now* 來重新理解或建構觀看對象或藝術作品的 *here and now*。藝術作品（非複製品）之所以存在著本真性，正是因為觀看者無法真正觸及或身歷於其 *here and now* 之中，而必須透過觀看者的當下來對藝術作品的「當下」進行 *reframing*。據此，如果說本真性（道地性）是一種 *negotiation* 過程的產物，或許也是適當的。當我們認為本真性是強調取消中介／媒介，亦即與原初狀態是越接近越好，但其自身卻是需要依賴中介／媒介才有可能獲得關注或認識。這樣的弔詭在電子媒介、複製技術可輕易取得的時代，將變得更為隱晦，再加上在凡事都講求快速、效率的年代，我們將越來越沒有機會思考這隱晦背後所包含的意義，也沒有時間反思這個弔詭。

三、道地性與地方感：從觀光客到全球在地化

John Urry 在「觀光客的凝視 (The Tourist Gaze)」一書中對「凝視 (gaze)」有深刻的討論(Urry, 2002)。觀光客的凝視或許也就如同對前述本真性(道地性)的討論與理解一樣，兩者都強調「距離」的存在與重要性。Urry 開宗明義即指出，「我們凝視著我所遭遇的事物。這個凝視就如同醫學院學生的凝視一樣是 *socially organized and systematized*」(Ibid., p. 1)。此外，Urry 也強調此種凝視是透過「差異」來建構的：「不只是對所有時間的所有觀光客都沒有普遍性的經驗存在，在任何歷史時期中所存在的凝視都是在與其對立、非觀光客形式的社會經驗與意識的關係中被建構出來」(Ibid.)。Urry 對觀光客之凝視的分析提供了另一個例證，在論及本真性(道地性)上有關「距離」的問題：

Such practices (指觀光客的凝視) involve the notion of '*departure*', of a limited breaking with established routines and practices of everyday life and allowing one's senses to engage with a set of stimuli that contrast with the everyday and the mundane (Urry, 2002, p. 2).

當觀光客或是消費者在進行 Urry 所謂的凝視或者是想要體驗或接觸觀看對象的本真性（道地性）時，就如同 Urry 所言，這樣的行動與實踐需要的是一種抽離，在某種程度上建立與對象物的距離（Ibid., p. 11）。³唯有透過「距離」的建立，我們才有可能談論或者是接觸、理解本真性（道地性）。⁴對 Urry 來說，觀光客尋求道地性這件事之所以重要，是因為與日常生活作了對比（Ibid., p. 12）。換句話說，透過觀光客將自身抽離於日常生活之後，而得以在面對觀看對象時，從不同面向與角度探求道地性的問題。如果沒有了這個抽離或距離，那麼對於道地性的追求或許也變得較為困難。然而，觀光客抽離於日常生活而得以追求道地性，這其間所需要的「距離」並非必然是截然二分的概念。這不是說日常生活與觀光客的空間是處於對立的兩端，我們應該考慮的是，此一對道地性的追求是一種在這兩端游移擺盪的狀態與產物。觀光客或消費者認為道地與否，或許也是取決於「自身」參與此道地性的建構過程之中：「許多觀光客將其所見與其個人生活之間作了連結」（Ibid., p. 102）。

Urry 以 Quarry Bank Mill 的保存並且稍後作為博物館為例總結了有關道地性的討論：

The mill tries to make explicit what is authentic, although this is not a straightforward exercise since what is thought to be authentic depends upon which particular period is being considered. Also, of course, existing 'authentic' factories contain machines from a variety of period. What Quarry Bank Mill ultimately shows is that *there is no simple 'authentic' reconstruction of history but all that involve accommodation and reinterpretation*」（Urry, 2002, p. 123）（斜體字為本文作者所加）。

當我們要觀察或體驗道地性時，一方面我們需要與所謂的道地性建立或維持距離，另一方面，我們需要在日常生活與經驗對象的兩端不斷地游移擺盪，透過對話與協商的過程而使得道地性得以浮現並且經驗之。Urry 的凝視結合了自我與他者，

³ 我們並沒有要回顧有關觀光客的研究，這並非本文的重點。然而，值得一提的是，對 MacCannel 來說，所有的觀光客都想要尋求道地性，而這樣的尋求是一種普遍人類關懷神聖性的現代版本。觀光客是一種當代的朝聖，在遠離其日常生活的其他「時間」與其它「地方」中尋求道地性（Urry, 2002, p. 9）。此外，觀光客的凝視涉及的是一種對人們生活的明顯闖入。MacCannel 稱此種觀光客的空間（tourist spaces）為一種「被安排好的道地性（staged authenticity）」。

⁴ 以下有關 authenticity 的譯法，在脫離了哲學與本體論的脈絡之後，尤其是在關於地方、食物或餐廳的討論上，較多會使用「道地性」一詞。

並且透過凝視來理解與他者的相遇。對 Urry 來說，凝視或者是透過凝視而尋求道地性的過程，將眾多感官經驗之間的關係予以排序並加以管理，此外也得以指認出在視覺上與平常不一樣之處、差異性，以及「他者」(Ibid., p. 145)。凝視主要涉及的是關於視覺的經驗：

This visual sense enables people to take possession of objects and environments, often *at a distance*. It facilitates the world of the 'other' to be controlled *from afar*, combining detachment and mastery. *It is by seeking distance that a proper 'view' is gained, abstracted from the hustle and bustle of everyday experience* (Urry, 2002, p. 147) (斜體字為作者所加)。

探求道地性的過程或許也是如此，我們在前面已經透過 Taylor 與班雅明的討論指出，道地興（本真性）本身是不需要中介／媒介的狀態，然而，在認識、理解或嘗試探求道地性的過程中，中介／媒介或是「距離」似乎變成是一種需要。透過 Urry 的討論，我們更進一步指出，道地性的構作不僅是游移擺盪在日常生活經驗與觀看／體驗對象兩者之間，更是一種具有社會性、協商的過程。在 Urry 的論述中，他提到了幾種不同的凝視，其中兩種也許值得一提：romantic gaze 以及 collective tourist gaze。前者描述的是一種孤獨的、私密的、個人的、半靈性的凝視狀態，而後者涉及的是一種「微醺、歡宴」(conviviality) 的狀態 (Urry, ibid., p. 150)。前者是與自己建立與維持距離，而後者則是與他者建立並維持距離，透過一種對「地方」(place) 的共感供應，強化了被凝視對象的道地性或者是不道地性。⁵

在本節最後也許我們可以稍微帶入有關「地方」的概念之討論，以及其與道地性之間的關係。在有關本真性經驗的討論中，有研究者認為地方或場所是營造本真性（道地性）經驗的重要元素(Handler, 1986; Handler & Linnekin, 1984; Handler & Saxton, 1988; MacCannel, 1973)。然而，也有研究者認為本真性經驗與時間或歷史不一定有直接關聯性，而是與經驗者如何理解這些經驗有關 (Grunewald, 2009)。MacCannel 從 Goffman 的前後台理論出發，對觀光客的道地性經驗進行了分析(Goffman, 1959; MacCannel, 1973)。他認為觀光客會嘗試進入其所觀光的後台，因為這些場域與關係的親密性以及經驗的本真性（道地性）有關。換句話說，後台對觀光客而言，提供了相較於前台更為本真性（道地性）

⁵ 除了這兩種凝視之外，Urry 尚提到了以下幾種凝視：spectatorial gaze, reverential gaze, anthropological gaze, environmental gaze, 以及 mediatized gaze 等 (Urry, 2002, p. 150-1)。

的經驗，觀光客也相信，如果可以進入後台，那麼他們獲得的經驗會更為道地。他用「被安排好的道地性（staged authenticity）」來指稱觀光客在前台的經驗現象，他認為這是一種社會空間（social space）的刻意配置。儘管觀光客有可能知道其所看到的場景是構作出來的，觀光客還是相信有一個後台存在，而在這個後台將擁有所謂的本真性（道地性）經驗。事實上，這裡有一個差異或許可以提出來，亦即「經驗的本真性」（authenticity of experience）與「本真性的經驗」（experience of authenticity）。對 MacCannel 而言，觀光客尋找的可能是經驗的本真性（authenticity of experience），而非另外一個。前者假設本真性經驗是存在的，問題在於我們如何能夠接觸或經驗到此種本真性。後者的假設則與前者相反，本真性本身是在經驗中獲得彰顯，或者如果沒有想要經驗的話，本真性經驗或許不會出現，而進一步作為論述的對象。前者或許不需要中介／媒介或「距離」，因為只要去經驗即可。然而，後者卻需要中介／媒介或距離的存在，因為其已經假定了有非本真性（不道地性）的可能性。對本文而言，前者必然得以連結於某種遍存於宗教或信仰中的神聖性體驗。然而，如果神聖性必須透過「距離」而得以被突顯出來，那麼這個「距離」本身所具有的「內涵」，或許才是本真性經驗之構成的重要推手。

據此，道地性（本真性）應該是一種「立即性」、「無中介的」經驗。如果中介的成分越少，我們就會越覺得這樣的經驗是更接近事物原本的狀態。相反地，非本真性經驗指的就是中介過多的體驗。當中介過多的時候，我們會認為這是一場表演、一場 show，而不是對事物原初狀態的體驗或經驗。例如法國人類學家 Michele de la Pradelle 對 Carpentras 小鎮上的 Greenmarket 之研究中便指出，無論是購買者或者是銷售者，都不過是在進行一場「表演」（performance）：

(They) pretend that the produce is local and is being sold by the farmers who grow it in order to give the social occasion as a whole and, by extension, the whole town the *sense* of authenticity. They collude in constructing the appearance and feeling of local character so they can *experience* authenticity (Zukin, 2010, p. 120).

據此，這種經驗有可能被認為不是具有本真性的，而體驗到的也不是本真性自身。然而，我們對本真性經驗的理解如何或為何能夠從「立即性」轉變為「中介性」？從前述的分析，這個轉變應該是與班雅明的「機械複製使藝術作品中的靈光消逝」有關。換句話說，技術發展取消了中介的距離，但卻將我們對本真性的經驗從過去「立即性」的內涵，轉變為「中介性」的內涵。不過，這樣的轉變似乎也不是

現代社會的產物，在過去宗教或信仰中也許就已經存在。本真性的經驗必然是需要透過「距離」來完成。因為我們跟神不是在同一個層次上，我們無法真正的接近神，因此有關本真性的經驗才有可能。因此，本真性也許只會存在於此岸而非彼岸（彼世、神的那一邊）。相反地，那些得以被標示出來的本真性吊詭地只會出現在世俗的這一邊，而非神聖的那一邊。我們在此岸（世俗）的這一邊所理解或體驗的本真性，因為與彼岸存在著距離，因此也無法是真正的「本真性」，而只是我們所經驗到的「本真性」。換句話說，「經驗」不僅有其限制，其也是可以操縱的、可以擘畫（planned）、規劃（staged）、建構的（formed, constructed）。⁶我們是在過程中經驗／理解／建構道地性以及對其之體驗，因此，道地性是一種「持續性的成就」（ongoing accomplishment），其也具有耦變性（contingency）（Grunewald, 2009, p. 250）。

回到有關「地方」的概念，人文地理學研究者對地方（place）所具有的特性有相當多的討論。在本文中，我們想強調的是「地方」與道地性之間的關係，以及「地方」所具有的曖昧性。在對「地方」的討論中，著名學者 David Harvey 認為，「地方的形構過程是一個從創造時空性（spatio-temporality）過程的流動中，切割出來『恆常』的過程。但是，『恆常』無論看起來有多麼堅實，並非永恆不變，而總是臣服於『一直消逝中』的時間。這些恆常隨著創造、維持和崩解的過程而變化」（Cresswell, 2006(2004), p. 94; Harvey, 1996, p. 261）。因此，「地方」具有雙重意義，第一，地方是時空地圖上的一個區位位置，在某些社會過程裡構作而成，第二，地方是發生於時空間構之內，並且能夠轉化時空建構的實體或「恆常」.....意義上的差異（Cresswell, 2006(2004), p. 94; Harvey, 1996, pp. 293-294）。道地性經常與「地方」關連在一起，當然這裡所稱的地方不一定是實存的地方，地方指涉的範圍很廣，包括構成地方的各種符號等。

「地方」的概念總是與道地性關聯在一起。在人類學與民俗誌（ethnology）的研究中，「ethnic」不僅是地方的，其還具有的是特殊的、具有個性的、擁有差異的，以及道地的。⁷此外，「地方」的概念也具有曖昧性。Cresswell 對 Harvey

⁶ 'The tourist experience that comes out of the tourist setting is based on inauthenticity, and as such it is superficial when compared with careful study; it is morally inferior to mere experience. A mere experience may be mystified, but a tourist experience is always mystified, and the lie contained in the tourist experience, moreover, presents itself as a truthful revelation, as the vehicle that carries the onlooker behind false fronts into reality.' (MacCannel, 1973, p. 599)

⁷ 例如有關食物或餐廳的道地性研究中，消費者或經營者經常強調的是 ethnic 與否，而 ethnic 的內涵包括的食材的選擇、來源、料理方式，以及餐廳本身的裝潢、營造出來的氣氛，以及內部工作人員是否具有的地方性等。這些面向構成了道地性本身，也成為經驗道地性的重要元素（Gaytan, 2008; Girardelli, 2004; Grunewald, 2009; Handler & Saxton, 1988; Livingstone, 1998; MacCannel, 1973）。

將地方描述為現代與後現代生活深刻曖昧的一面，這一點毋寧是正確的。對 Harvey 而言，一方面，地方在抵抗全球資本主義上確實能夠發揮作用，但與此同時也創造了一種可能的排他力量，另一方面，全球資本主義對於地方所具有的固著性也產生了一定程度的威脅。然而，這兩種看似矛盾的面向卻讓「地方」的曖昧性在日常生活中扮演越來越重要的角色。任何本土／本地的社會理論都需要能夠關注這個地方所具有的曖昧性，如此一來，始有可能在全球資本主義、加速社會的時代裡，進一步提出有關社會理論本土化的問題。當我們想要發展本地／本土的社會（學）理論時，我們所遭遇到的問題是如何呈現／再現社會事實／現象的問題。此種涉及真實性的問題對於觀察者（理論）或者是觀察對象（社會經驗／事實／現象）而言，都是現代性的問題。Harvey 即指出，對於地方感的召喚與努力，往往只是刻意而有意識的作為。他認為，所謂地方經驗的真實性問題是只有在現代工業將我們與生產過程分開，而且當我們遭遇到做為成品的環境時，這個問題才會浮現出來(Harvey, 1996, p. 302)。社會理論的建構已經是一種二階觀察的產物，相較於一階觀察是海德格所謂「寓居」(dwelling)於其中，且是一個「存在真理的場所」(locale of the truth of being)，社會（學）理論的建構或許也需要承認自身在重現／召喚地方感上的努力與限制。同樣地，就本文前面的討論而言，道地性的問題在日常生活中是不需要被刻意提出來的。然而，我們之所以需要提及道地性，也許就是因為我們的日常生活已經充斥著非本真性的現象或事物，而當我們在追求或思考本真性之可得／不可得時，本真性／非本真性便作為另一個觀察的區別而進入我們在思考前者之可得／不可得的脈絡之中。社會理論的本土化嘗試也許不是在於追求對於本真性的接近或描述，而是在於對那個在時空流動過程中被切割出來的具有暫時性「永恆」之地方性(placeness)的描述。這也就是一種游移在本真與非本真之間的曖昧狀態。正如同 Cresswell 對襲產(heritage)的討論中所言：

這一切都是尋找「真實性」與根著性的一部分。當然，很諷刺的，由於我們已經無法將「存在於地方」視為理所當然，這一切才有必要(Cresswell, 2006(2004), p. 99)。

「地方感」或許只是建構出來的。我們之所以需要保存或建構地方感，例如我們對於老街的重建與保存，也許就是因為地方感已經不再以海德格所謂「寓居」的方式存在於我們的日常生活之中。換句話說，關於某個地方的經驗與記憶已經不再是日常生活的一部分，這些經驗與記憶變成了被觀看的對象，而我們正是以觀看者的角度來重新捕捉／回憶它們(Urry, 2002)。地方感不是日常生活，地方感的建構與保存毋寧是一種對於非本真性的回應。

Harvey 將「地方」視為消極對抗資本主義空間的論述似乎無法說服所有人。例如 Massey 在對「全球地方感」(a global sense of place) 的討論中便批評了 Harvey 對空間與地方的看法。她認為將地方解讀為是某種脫離世界真實事物的逃避主義，進而將「時間」等同於移動與進步，「空間／地方」則形同停滯與反動的這種看法是非常有問題的。簡單講，Massey 認為這種二分法毋寧是忽略了空間／地方所可能具有的進步特性，而非只是作為抵抗全球資本主義的基地。Massey 認為「地方是由在特定地點會遇並交織在一起的社會關係之特殊組合構成的」(Massey, 1997, p. 113)。她主張「地方」不應該被想像成是具有邊界的地區，而應該是「社會關係與理解的網絡中的連結時刻(moment)」(Ibid., p. 113)。更重要的是，Massey 認為構成與理解「地方」的諸多社會關係與互動應該是一個「過程」。此外，「地方」不是在與其外界的對抗中而出現的，相反地，有關地方的定義與理解部分正是來自於其與外界相連結的特性，「外界本身就構成了地方的一部分」(Ibid., p. 114)。Cresswell 總結 Massey 對地方的定義與想像如下：地方是過程、地方是由外界定義的、地方是多元認同與歷史的位址、地方的互動界定了地方的獨特性(Cresswell, 2006(2004), p. 121)。因此，Massey 的地方不一定就只是反動的，不一定作為抵抗全球資本主義的基地。相反地，地方有機會發展出一種開展與進步的地方感。

Zukin 在對城市的研究中也許可視之為是進一步延伸 Massey 的論述，而且將道地性與地方關聯在一起：

Authenticity refers to the look and feel of a place as well as the social connectedness that place inspires. ...The idea of authenticity is important because it connects our individual yearning to root ourselves in a singular time and place to a cosmic grasp of larger social forces that remake our world from many small and often invisible actions. To speak of authenticity means that we are aware of a changing technology of power that erodes one landscape of meaning and feeling and replaces it with another (Zukin, 2010, p. 220).

因此，無論是「地方」或是「地方感」，或許都可說是道地性的來源，也是形構道地性以及對其之討論的重要元素之一。當我們說某地方不再具有道地性時，其反映的或許是我們無法捕捉關於此地方之時間與空間的轉變意義。在電子媒介與加速社會的時代，科技的發展更增加了地方之道地性的社會性構成要素。換句話

說，我們也許是越來越透過「虛擬的」空間與時間來形構／想像／學習／滿足關於道地性的經驗：

If we appreciate them as authentic, we are speaking from a distance of space and time, where we no longer participate in the routines and rituals of their origins (Zukin, 2010, p. 245).

此種「地方」所具有的曖昧性，亦即，既是連結又是抵抗，其道地性來自於一種對於「地方」的建構與想像。此外，地方的道地性又來自於與其他地方的差異化，並且必須標示出其獨特性與特殊性。這種既是日常生活但又必須遠離日常生活才得以有對道地性的論述，使得「地方」不只是單純的地方，而是一種在道地（日常生活、沒有中介／媒介與距離）與不道地（遠離日常生活、中介／媒介與距離）之間來回擺盪的暫時性產物。就如同段義浮在對「地方」與「空間」之差異的討論中說到，「如果我們認為空間是允許移動的所在，那麼地方就是暫停；每個移動中的暫停，都使區位得以轉變為地方」（Tuan, 2001(1977), p. 6）。在電子媒介與加速社會的時代，「地方」的曖昧性或許變得更加需要受到關注，尤其是在思考社會理論的本土化議題上。Vattimo 的論述或許可作為本文思考此議題的可能出口。

四、對道地的追求：解放於歸屬於迷離的擺盪

Vattimo 在 *The Transparent Society* 一書中指出，在現今他稱之為一般化溝通的社會（generalized communication）裡，其實社會並沒有如啓蒙時代所強調的理性一般那樣的透明（Vattimo, 1992）。相反地，由於科技與技術的進步導致即時性與同時性的並存，反而讓我們忽略了前文中提及的「阻斷」作用，使我們以為所見即得、即時新聞，或者是現場直播等，的的確確地反映了真實情況。這看起來似乎是一種透明的狀態。然而，即時性技術所強調的透明性反而有可能讓我們對於真實／真相更無法清楚地掌握。因此，這其實是一個更加不透明的時代。如同 Vattimo 所言，**傳播現象的強化以及日漸顯著的資訊流通……並不只是現代化的諸多面向之一，在某種意義上，它正是此一過程的核心與意義**（Ibid., p. 14-15）。類似的說法也可以見諸於著名的傳播與媒介研究學者 Marshall McLuhan 關於現代社會發展的描述之中（McLuhan, 1994[1964]）。簡言之，當 McLuhan 將當代社會描述為一個由電子媒介加速發展所形成的「地球村」時，實際上其也正是掌握了「媒介」在當代社會發展上所扮演的關鍵角色。此外，包括 Manuel Castells (2000)、James Beniger (1998) 等人在探討引領人類進入當代社會的關鍵

變革時，也都將矛頭指向了資訊科技的發展與創新。例如，Castells 即將當代社會稱之為「網絡社會」，它是一個由資訊網路形成的社會結構，並由資訊主義範型的科技特徵在背後推動著(Castells, 2002, p. 193)。同樣地，在 Beniger 所謂「控制革命」的發展過程中，實際上其核心也是標誌著當代社會資訊科技的顯著發展——如其所指出的，有兩種相關的活動與控制概念不可分割：資訊處理與交互傳播 (reciprocal communication)，它們是任何形式的控制的補充因素(Beniger, 1998, p. 12)。循此，Vattimo 也才會認為我們今天生活於其中的社會正是一個「一般化溝通」(generalized communication)的社會，亦即，在各式各樣媒介與資訊科技的擴散與普及下所帶來的資訊普遍流通的社會 (Ibid., p. 1)。甚至，法國哲學家 Paul Virilio 也在相似的技術基礎上，提出「一般化到達」(generalized arrival)的概念(Virilio, 1997[1995])。也就是說，這不只是資訊的即時、普遍流通了，在當代資訊科技與媒介的發展下，人們今天甚至不再需要「出發」，就已「到達」目的地。

無論是「一般化溝通」還是「一般化到達」，重要的是，從這些對於當代社會發展的描述中，我們都可以看到一個關鍵的現象。亦即，如同 Vattimo 的書名所揭示的：現代技術發展的背後似乎受某種「透明」的欲望所推動。Michael Heim 在談論虛擬實在的形上學時，也指出了這一點，在他看來，模控空間的存有狀態內蘊著一種延伸人類有限的存在以達及無限的全知的欲望(eros)(Heim, 1993)。晚近，在行動電話的研究中，Katz 與 Aakhus (2002)也絕非偶然地主張，在行動電話所帶來的「永恆聯繫」(perpetual contact)社會邏輯背後也正是一種「純粹溝通」(pure communication)——也就是擺脫肉身束縛自由地連結——的想像。究其實，簡單地說，這些內蘊於當代媒介與資訊科技發展中的「透明」、「全知」的欲望，正是西方（技術）理性一直以來運作的動力與目的。然而，如同 Vattimo——也如同諸多「後現代」論述——所指出的，實際上此一「透明」、「全知」並未真正地實現，相反地，大眾媒介與資訊科技的發展使得當代社會更加地複雜與混亂了 (1992, p. 4)。

從與上述媒介與資訊科技發展直接相關的「全球化」現象來看，即便早期有諸多研究者們憂心於「美國化」、「麥當勞化」等現象，但實際上我們今天看到的更多是「在地化」或「全球在地化」等複雜現象的興起。此外，也如同法國哲學家 Lyotard 所指出的，今天已然不再有大歷史 (History) 與大敘事 (grand narratives) 了。對此，Vattimo 指出，它們的消亡正是由各種電傳資訊科技所造成的 (1992, p. 5)。基於此，本文認為，從媒介社會的角度來看，關於「道地性」的論述即是在上述這一脈絡中興起的。也就是說，如同 Vattimo 所言，在這個電

子媒介普及的一般化溝通社會中，隨著(西方)現代性的歷史中心合理性的消亡，各式各樣的「地方」合理性也開始為自己說話(1992, p. 9)。這或許也可以用 McLuhan 所謂加速逆轉的過程來加以說明。渴求「透明」、「全知」，甚至以自我為中心書寫「大歷史」的西方理性，在藉由現代技術——特別是資訊與傳播技術——的發展獲得了即時認識的能力時，卻同時也帶來了自身不可避免的相對化。一如 Vattimo 所說的：

媒介的到來使得經驗更加地反覆無常(inconstancy)與膚淺(superficiality)。於此同時，它也與宰制的普遍化背道而馳，因為它使得實在(reality)的概念的「弱化」得以可能，並因此弱化了它令人信服的力量。情境主義者所說的那種景觀社會(society of the spectacle)不只是一個被權力操弄著表象的社會，它也是一個實在於其中呈現為更柔軟、流動的社會，而在這樣的社會中，經驗得已再次獲得擺盪、迷離與戲耍的特性(Vattimo, 1992, p. 59)。

換言之，在今天這個一般化溝通、甚至是一般化到達的時代中，我們不再單純地將現實想像為唯一的形式。這一點，從晚近諸多關於模控空間、虛擬生活的討論便可清楚地看到。例如，Sherry Turkle 在其《虛擬化身》一書中即指出了，如今所謂的線下生活或許也只是諸多的「視窗」之一，甚至可能也不是人們眼中最好的生活(Turkle, 1998)。或者，從法國哲學家 Jean Baudrillard 的「擬仿」概念中所試圖傳達的，同樣也是關於單一現實已不復存在的觀點。因此，Vattimo(1992, p. 7)也才主張，在晚期現代時期，如果我們有一個關於現實的概念，它不可能被理解為客觀地既存於我們從媒介那所接收到的圖像之下或之上。也就是說，不再有任何本質的、或任何形而上的普遍真理。如同 Scott Lash 所言，在今天這個技術化的生活形式(technological forms of life)之中，我們唯一剩下的是一種「扁平化」(flattened)的生活，超驗已經被扁平化至經驗之中、認識論與本體論的二元論也被扁平化至技術的極端一元論之中(Lash, 2002, p. 16)。在此，Lash 指的同樣也是不再有普遍真理、本質的日常經驗，所謂的經驗總是就再每一個當下被依據脈絡加以詮釋的。借用 Garfinkel 的經驗現象學，Lash 說，如今認識／知識(knowledge)乃是「反身地」與行動扣連在一起。在技術化的生活形式之中，意義理解也就是給予詮釋(Lash, 2002, p. 17)。

然而，我們必須區分開來的是，如同 Vattimo 指出的，地方合理性的解放所帶來的便不是保證更多的承認或是「本真性」(1992: 9)。換言之，雖然從本文上述的討論看來，當代電子媒介與資訊技術的發展帶來了一個前所未有複雜——

而非透明——的世界，於其中過去位居歷史中心的西方文化與理性不再能代言地指出「真理」或任何形而上意義下的「普遍本質」。但這不意味著過去的「他者」如今將能獲得更多的承認、能夠書寫更多關於其自身的「本真性」；或者用本文的說法，並不意味能夠在關於「道地性」的論述中展現出真正的「道地性」。之所以如此，即是由於在這個一般化溝通、一般化到達的媒介社會中，我們雖然不再被統一的形象、理念所操控，但我們也絕非單純地回到過去天真的「地方」生活中。就好像我們在 McLuhan 對於當代社會的描繪中所看到的，電子媒介的加速逆轉雖然終結了印刷、文字等「外爆」媒介的統一形式，但在其「內爆」中人們所進入的「地球村」也絕不同於傳統地方的村落。意即，「即時」(immediate)的生活絕非回到了無媒介(im-mediate)的生活，相反地，人們是在總是知道自己處於媒介之中的情況下與在場／不在場的他人共同生活著。借用 Vattimo 以人與神話之間的關係所作的譬喻來說即是，如果現代性被視為是一種「去神話化」的過程，而一旦去神話化(demythologization)也被揭露為一種神話，我們與神話的關係便無法回到像過去那樣天真的狀態，而是仍然將會留下此一經驗的痕跡(1992, p. 40)。

循此，今天各種關於「道地性」的論述的浮現也就並不意味我們真的能夠展現／實現真正的「道地性」。毋寧地，Vattimo 認為，這一差異解放的意義在於伴隨著人們初期的認同化(identification)而來的普遍「迷離」(general disorientation)(1992, p. 9)。或者更直接地說，生活在此一多元主義的世界中意味著將自由經驗為一種持續於歸屬與迷離間的擺盪(Vattimo, 1992, p. 10)。換言之，相對於今天各種對於「本真」、「道地性」的追求，在延伸 Vattimo 的論述之後，本文嘗試指出在這個媒介社會的時代中，或許「道地性」本身早已不可得，而我們應試圖追求的是「對道地的想像」。此一想像正是處於認同與迷離的曖昧擺盪間所生成的多元詮釋與論述。從相反的角度來說，於當代社會中追求展現／實現「道地性」的問題也就正在於，例如，它可能落入 Appadurai 所指出的那種於民族－國家的框架下所施行的「國家化」範疇之中(Appadurai, 2009, p. 270)。就如同其所指出的，現代民族－國家眼裡的地方性要麼是個景點，民族可以加以利用營造懷舊感、舉行慶典或紀念式，要麼是生產國民的必要條件而已(Ibid., p. 272)。因為，國家根深蒂固的主權妄想、控制妄想，是以地方生活與文化形視為對象的(Ibid., p. 271)。在本文看來，這即意味著當我們仍認為能夠展現／實現真正的「本真」、「道地性」時，各式各樣——在此，國家是最主要的一種——權力形式便會介入其中。於此同時，除了將會導致「道地性」本身流於工具化外，甚至其更可能在國家權力下成為另一種意義下的「普遍性」——意即缺乏多元可能性的「範型」。

若是扣合前文對「地方」的討論，Appadurai 在觀察「地方性」在今天這個全球化的時代中如何生產時，也點出了與本文類似的觀點。在他看來，今天最直接影響著地方性生產的有三個要素：民族－國家、離散流、電子虛擬社群（2009, p. 282）。其中，前段中我們已經說明民族－國家如何作為一種否定、負面的力量。而 Appadurai 對於後兩者結合的討論，在本文看來即類似於我們的主張。簡言之，Appadurai 認為，電子媒介所帶來的虛擬式臨坊今天正是各類離散族群參與地方性生產的重要管道。而與民族－國家的介入不同，對他而言，共同體在離散世界裡的電子媒介，為地方主體性帶來了更為複雜、裂散而多重的意涵（2009, p. 281）。如此一來，在本文看來，這意味的是，不同於民族－國家的介入企圖以展現某種真正的「本真」與「道地性」，離散族群透過各類電子媒介參與的地方性生產或者更接近一種曖昧、擺盪的想像建構。當然，我們不能排除在這一過程中仍存在某種民族主義的懷舊情感，但重要的是，相較於民族－國家的地方生產，由離散族群自身擺盪在「迷離」與「歸屬」的特殊曖昧情感，以及電子媒介多重的形式所觸發的實作乃可能會是一種更多元化的「道地性」想像與詮釋。

五、結論

本文主要提出的觀點是，在電子媒介社會的時代，我們不再需要「道地」，我們只需要有「對道地的想像」。這個對道地的想像不純粹是一種「想像」，而是一種擺盪在道地與不道地之間不斷游移的狀態，它具有的是一種曖昧的特性，一種在道地與不道地之間來回擺盪的曖昧性。簡單地說，在本文對道地的討論中指出，道地本身不但是不可得，也不應再追求，而是轉向對道地的想像。在電子媒介與加速社會的時代，我們其實更加需要「道地」或關於道地的論述。然而，我們更想要強調的是，道地性本身可能已經不可得，甚至也不應該再繼續追求，如今也許只能透過想像，透過故事、神話的復興來重新架構所謂的「道地性」。本文從 Taylor、班雅明、Urry、Harvey，以及 Vattimo 等人的討論，嘗試提出一個不同於二元對立論式的觀點。這個觀點是以「曖昧性」作為出發點，進一步論述社會與社會理論在當今的時代裡如何處理「道地／不道地」的問題。或者，「道地／不道地」如何作為社會／社會理論理解自身的起點。

如今關於「道地性」的論述也許只能從一種「離散」的狀態開始。如 Vattimo 引述尼采的話所說的，我們或者該在知道自己正在作夢的情況下持續作夢，而這絕不同於單純作夢（1992, p. 40）。在經歷了現代性的發展過程、各種技術與媒介的擴張後，「道地性」早已不可得，一如神話早已消逝。因此，要從現代性的

普遍權力下尋求自由解放的途徑，並非回到傳統之中，相反地，是要在除魅狀態下持續作夢。因此，對於「道地性」的想像並非要試圖展現真正的「本真」或「道地性」，而是要在「迷離」與「歸屬」的持續擺盪中持續構作出關於「道地」更多元、多樣的論述。乃至於今天我們所談論的社會（科）學本土化的問題同樣也是如此。在經過幾個世紀西方文明外爆的洗禮後，作為過去邊陲社會的我們，如今在 Vattimo 所謂的一般化溝通的媒介境況中開始有了發聲可能性之時，或許所謂的「本土化」不應——或是不能——是企圖以一種二元分裂的形式訴求「回歸」道地的本土社會學；而是應——或是也只能——如 Vattimo 引述尼采的話說所的：持續作夢。意即，經過幾個世紀的外爆過程，在某種意義上我們早都已是「離散」的族裔了，而我們的認同歸屬最終也只能在意識到自身的偶連性與相對性的「迷離」中，曖昧地擺盪於「之間」。如此生長出的「本土社會學」自然也就不是與西方智識傳統斷然二分的樣態，而是在斷而未斷的曖昧含混中，包容著更多元的想像與詮釋。

參考書目：

- Appadurai, A. (2009). *消失的現代性：全球化的文化向度* (鄭義愷, Trans.). 台北：群學。
- Baudrillard, J. (1983). *Simulations* (P. Foss, P. Patton & P. Beitchman, Trans.). New York: Semiotext[e].
- Beniger, J. (1998). *控制革命(上)(下)* (俞灝敏 & 邱辛曄, Trans.). 台北：桂冠。
- Benjamin, W. (2008). *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility: Second Version* (E. Jephcott, R. Livingstone & H. Eiland, Trans.). In M. W. Jennings, B. Doherty & T. Y. Levin (Eds.), *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media* (pp. 19-55). Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Castells, M. (2000). *The Rise of the Network Society*. Oxford, U.K.; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Castells, M. (2002). *資訊主義與網路社會* (劉瓊云, Trans.). In P. Himanen (Ed.), *駭客倫理與資訊時代精神*. 台北：大塊文化。
- Cresswell, T. (2006(2004)). *地方：記憶、想像與認同* (王志弘 & 徐苔玲, Trans.). 台北：群學。
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Garfinkel, H. (1992[1967]). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Gaytan, M. S. (2008). From Sombreros to Sincronizadas: Authenticity, Ethnicity, and the Mexican Restaurant Industry. *Journal of Contemporary Ethnography*, 37(3), 314-341.
- Girardelli, D. (2004). Commodified Identities: The Myth of Italian Food in the United States. *Journal of Communication Inquiry*, 28(4), 307-324.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Grunewald, R. d. A. (2009). The Contingency of Authenticity: Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil. *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, 6(2), 225-253.
- Handler, R. (1986). Authenticity. *Anthropology Today*, 2(1), 2-4.
- Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*, 97(385), 273-290.
- Handler, R., & Saxton, W. (1988). Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in "Living History". *Cultural Anthropology*, 3(3), 242-260.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Heim, M. (1993). *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, S. (2008(2004)). 誰是美國人：族群融合的問題與國家認同的危機 (高德源, 劉純佑 & 石吉雄, Trans.). 台北: 左岸文化.
- Katz, J. E., & Aakhus, M. A. (2002). Conclusion: Making meaning of mobiles—a theory of Apparatchgeist. In J. E. Katz & M. A. Aakhus (Eds.), *Perpetual contact: Mobile communication, private talk, public performance* (pp. 301-318). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lash, S. (2002). *Critique of Information*. London: Sage.
- Livingstone, D. N. (1998). Reproduction, Representation and Authenticity: A Rereading. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 23(1), 13-19.
- MacCannel, D. (1973). Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *The American Journal of Sociology*, 79(3), 589-603.
- Massey, D. (1997). A Global Sense of Place. In T. Barnes & D. Gregory (Eds.), *Reading Human Geography: The Poetics and Politics of Inquiry* (pp.

- 315-323). London: Routledge.
- McLuhan, M. (1994[1964]). *Understanding Media: the Extension of Man*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press.
- Tuan, Y.-F. (2001[1977]). *Space and Place: The Perspective of Experience* (8th ed.). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Turkle, S. (1998). *虛擬化身：網路世代的身分認同*. 臺北市: 遠流.
- Urry, J. (2002). *The Tourist Gaze* (2nd ed.). London: Sage Publications.
- Vattimo, G. (1992). *The Transparent Society* (D. Webb, Trans.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Virilio, P. (1997[1995]). *Open Sky* (J. Rose, Trans.). London; New York: Verso.
- Zukin, S. (2010). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. Oxford & New York: Oxford University Press.