

緒論： 感官世界的衣裝

本書描寫衣裝在世界中一種耐人尋味的冒險。和任何物質的客體一樣，衣裝可被視為一種原始的具體真實，亦可超越它僅有的物質性，成為某些偉大概念體系中的一種元素。具體與概念之間的關係，通常是社會科學家主要興趣所在，因為它實際揭露我們如何瞭解這個世界(我們在其中發現自我) 甚至瞭解我們想像中的世界。

然而到底應該從哪裡開始著手？我們該如何理解世界，這個社會學也許問得不夠徹底的基本問題，我的答案是：透過感官所提供之資料進行理解。直到最近，感官仍帶有相對不具可信度的聲譽：笛卡兒(Rene Descartes, 1984 [1641]: 12, 16)寫得極為貼切：「我不時發現感官的欺弄，即使這種欺瞞只發生過一次，我們最好永遠都不要相信那些曾經欺瞞我們的感覺，這才是謹慎的態度。任何容許些許懷疑的事物，我就會像已發現它是全然錯誤一般地予以排除。」對他而言，「將身體與心靈混為一談」導致「混亂的思考模式」(Rene Descartes, 1984 [1641]: 57)，將使我們永遠無法瞭解世界的真相。但是深陷在忙碌世俗(其中滿是行動與

事件)的人們，恐怕沒有「坐在火爐邊，穿著冬天的晨袍(Rene Descartes, 1984 [1641]: 13)」那種哲學家沉思分析的時間，而這些人卻正是社會學家極感興趣的對象(他們也可能坐在筆記型電腦旁，穿著冬天的晨袍)。我們必須排除笛卡兒，而接受擁有困惑思考模式的具體人物，這些生活在街道、廣場、體育場和商店的人，正是社會學的重要主題。這些人是實用主義的操作者，而非哲學分析家，但這並不表示他們就不是世上經驗老到的探險者。

柏格森(Henri Bergson, 1929 [1908]: 29, 34)指出這些探險者的老練之處，他寫道：「在我們週遭的形象[即所有感官資料，不僅僅指視覺上的 知覺(PC)]似乎轉向我們的身體 藉此引起身體的興趣 [感知是]將形象化約至某種程度，藉此吸引你的興趣」。更直接地說，我們在既有的脈絡中，觀看(感覺)我們需要觀見(感覺)之物。就算我們錯了，仍一點也不感到困惑。更甚者，哲學家沉思分析的時間，透過習慣和回憶而被劇烈地縮短：「身體記憶是由習慣所組織而成的感官動力系統(sensory-motor systems)所構築，因此是半瞬間的(quasi-instantaneous)記憶。它用過去的真實記憶當作基礎(Bergson, 1929 [1908]: 197)」。具感官的身體幫助我們迅速明確地做出決定。它們不在真理的超驗範圍中運作，而在現實的內在國度裡運行。

神經學家德馬西歐(Antonio Damasio, 1994, 1999)將感覺、情感、思考和行為連結起來，並指出心靈和身體的混合，較不會導引至笛卡兒式的困惑思考模式(confused mode of thinking)，反而指向敏捷的思考模式，他觀察到：

環境透過許多方式，將它的標記銘刻在生物上。其中

一種方式是刺激眼睛、耳朵、以及大量皮膚神經末端、味蕾和鼻黏膜的神經活動。神經末端將訊息傳遞至大腦下定義的接收部位，即所謂的視覺、聽覺、身體觸覺、味覺和嗅覺感覺皮層(Damasio, 1994: 90-1)。

這些感覺表層引起情感的最初反應，接著產生感受，最後才成為理性(Damasio, 1999: 55)。對德馬西歐而言，以身體為基礎的情感與感受並不會阻礙我們，反而使我們更加適應這個世界的顯著特徵，允許我們思考，並因此更敏捷地行動，不然就會顯得格格不入。情感並非在一種社會孤立的狀態下運作，而是被柏格森所謂的「習慣」所鍛練，或是如德馬西歐所言，「為了確保得以存活在特定社會之中，因而特別設計的文化慣例」。情感與習慣協力製造出直覺，引導我們每天的行為：「情感在直覺上扮演一種角色，即一種快速的認知過程，在其中我們得到特定的結論，卻未曾察覺瞬刻之間的邏輯步驟。直覺是簡單快速地認知那些部分被隱匿的必要知識，即所有的善意和許多過去的慣例」(Damasio, 1994: xii-xiii)。因此我們的感官在特定情境下運作，並引發情感，在感受這些情感時，將自動探測與該情境相關的可能組成元素(Damasio, 1994: 175)。我們的情感可能使我們存有偏見，但情感是由習慣所驅使，使我們(一般來說)偏向適當的方向(這並不表示特定情況下的方向必然是恰當的)。如同德馬西歐(Damasio, 1994: xi, xvii)所述，「[情感]讓生物得以聰明地行動，而不需聰明地思考。在最佳的狀況，感受能指點我們正確的方向，在決策時，帶領我們到達恰當的位置，得以好好運用邏輯思考」。

因此，感官是我們如何抓住世界，以及如何在其中表現的基礎。對社會學家齊美爾(Georg Simmel, 1997 [1908]: 110)而言，「每種感覺透過個別的特質，為社會經驗的建構提供獨特貢獻」。本章前言的焦點，將著重於描述當代脈絡之中，感官社會學可能具備的樣貌。因此，作為思考衣裝的序言，我提議由傳統的五種感官能力開始，並努力理解每一種感官所告訴我們的，關於社會上的衣著問題。當然，根據任何社會現象，不同感官能讓我們瞭解的廣度和深度，通常不會具備同樣的重要性，而讀者自然可能懷疑我們目前持有的看法，亦即視覺提供了最豐富的資訊。然而上述觀點，並不等同於視覺是唯一有意義的感官這種看法。尚有高級的邏輯如柏格森的「習慣」(habits)和德馬西歐的「文化慣例」(cultural prescriptions)在其中運作，而我們也將予以討論。³

壹、聽覺

根據聽覺觀點所作的分析能告訴我們什麼？畢竟，衣裝和衣裝配件的確能夠發出聲響：它們發出窸窣聲、咯吱聲、叮鈴噹啷聲、喀嚓聲和沙沙作響。這些聲音能在衣裝映入眼簾之前宣告它的出現，所以算是一種預先的警報，幫助人們預備一個適當的社會面貌(social face)。絲與緞的窸窣聲和沙沙作響很容易引發情慾的想像，這種聲音是經由必要的身體動作所製造出來，而動作則倚賴及喚起(通常是女性的)肉體的存在。星星夫人(Miss Littlestar)在《施虐狂的樂趣》(*Dominatrix of fun*, 2005)中說道：「在絲緞的沙沙作響與窸窣聲之下，還隱藏著什麼樣的歡愉呢？」Caroline B(專賣性感

尼龍絲襪的網站，2005)的一個滿意顧客花了點時間評論道：「特別是純尼龍材質的聲音極具吸引力。當我的太太跨疊雙腿時」。皮革的咯吱聲，高跟鞋的喀嚓聲和珠寶的叮噹聲，也很容易進入情慾的版圖。雖然衣服的聽覺層面相對有限，然而這種層面的確存在，並且能夠導引人類的行為與想像。

貳、觸摸

像聽覺一樣，觸摸有著強烈的情慾面向。如果我們碰觸他者的衣服，而這人又是我們投入慾望的對象，那麼我們可能會體驗一種替代性的愉悅顫動(不管當時他們是否把那件衣服穿在身上)，而我們可能在該物質的感官特性上找到更直接的樂趣：毛皮、絨、絲、麂皮、羽毛、亞麻、萊卡、羊毛、棉等，不一而足，這些物質有著不同的感覺，且能引發許多意義、記憶和情感。若引發了不愉快的感受，我們便會避免觸摸這些材質。觸摸也具備政治面向：誰能在何時以及何種情況下觸摸什麼。

參、味覺

在衣裝中，味覺似乎完全屬於情慾的世界。依照網路上的廣告，我們可以判定可食的胸罩與內褲，似乎就是可食衣裝的全部類別(例如 Caperdi Trading, 2005)。味覺在此處可能是一種最為親密且替換性地(metonymically)吞吃他人的方

法，然而他人的身體狀態，也許不像第一口咬下時的感覺一樣簡單。如果在殘酷的現實裡，身體關係是主要的目標，那麼可食內衣應該吸收特定身體的味道，然後經由吞食內衣的行動傳遞此味道。但是身體似乎並非這麼直接地被傳遞，因為除了：如櫻桃、百香果、蘭姆雞尾酒(pina colada, 用鳳梨、椰子汁調成的雞尾酒飲料)、草莓巧克力、粉紅香檳、果汁甜酒等口味之外，我找不到任何推薦男性口味或女性口味的內衣廣告(*Sex Toys* , 2005)。如果沒有時間、欲望或機會讓可食的衣服吸取身體的味道，我們便使用一種更隱晦的換喻來運作：我們象徵性地吃，卻不需要處理現實的髒汙。人們能忽略身體的某些特性，將親密的氣味製成「較安全」的味道，好比甜點與雞尾酒的味覺次領域，藉此得到文化所認可的愉悅。這些味道能極富想像力地標誌在任何身體，或一系列我們喜歡的身體之上。它們都非常乾淨。但是如果可食用的衣服已經被穿了一陣子，那麼可推測的是，我們嚥到的便是特定的身體和一般(之前存在的)非身體氣味的混合。一個既有的身體現在被外來的私處遮蔽物所標示，而這使得身體屬於特定集合。身體的殘酷現實不像前面所說的那般受到忽視，而是更被接受為事實與概念混合物的一部分：社交的身體。這都是非常原始的部份。人們所嚥到的味道也許不是衣裝的一個重要面向，但它的確使得某些社會實踐變得可行。

肆、嗅覺

嗅覺對衣裝的瞭解有何貢獻？顯然它能作為穿戴者或

其他人對乾淨接受程度的指示，衣服纖維從四周吸收的氣味訊息，能傳遞我們曾造訪何處的訊息；藉由計畫性地使用氣味，它能被用來傳達我們想要傳達(或是希望能夠傳達)的意義。人得以輕易想像，未來衣服的氣味可以透過科技進行操控，藉以製造某種氣氛，而有些證據已顯示此現象已然可行(參見 Eng, 1999)。雖然從洗衣粉和其它類似產品的廣告來判斷，近來最被欲求的衣服味道是「清新的」氣味。這能假設為「乾淨」的另一種說法，而在我們衛生化的社會中，乾淨受到高度的追求和尊崇。此處，特定身體天生的氣味，可能被詮釋為某種程度的不潔，且伴隨著不受歡迎的現象。聞起來「清新」是一種使個人的身體對他人展現無害的方法，也可能是最接近讓我們只聞到乾淨的方法。但是除此之外的任何味道，都可能因為具體地出現，而帶有瓦解清潔的風險。香水引起別人對噴灑者身體的注意力，並且無可避免地強加在旁人之上。道格拉斯(Mary Douglas, 1966)的感覺中，在個人身體特質並不被認為是重要之事的脈絡中(舉例而言，大部份的工作場所和公眾空間)，「不恰當的事」(matter out of place)被認為是「骯髒的」。但是在某些情況下，好比情人約會，個人用自己的方式向別人展示自己的身體是適當的，那麼個人獨特的香味，甚至是自然的體味，可能都比沒有溫度的肉體更令人接受。雖然加拿大(McLaren, 2000)的香水禁令，是基於多重化學敏感的考量，我們的分析卻暗示，某種更基礎的社會性正處在危急關頭：社會的適當身體狀態。⁵

即使穿戴者並不在場，衣服保留氣味的能力，卻可能喚起穿戴者和其相關特質的存在。這可以是已離去甚至已亡故的某位愛人，但也可能是衣服持有者素未謀面的一個或一群人。後者的例子可以在日本二手女性內衣褲商店(burusera)

中尋及，(特別是)在惡名昭彰的買賣中購得的女學生未洗內衣：「被穿過的單品因長時間未洗滌而保留某種 呃 分泌物，因而被認為具有更高的價值 (Mark Schreiber, 2001)」。因為明顯的情慾想像，該交易近來在東京受到管制：「只有在父母的『同意』之下，二手衣店才能允許購入孩童的學生制服或內衣類的單品(匿名, 2004)」。嗅覺是一種用親密的方式連結我們和他人的感官能力，不只是因為特定的味道依附在特定的人身上(或是某類型的人，比如日本的匿名女學生)，也因為嗅覺破壞我們更具分析性的感官：它是「原始的」，嗅覺強行進入我們的心靈，使我們無法像賦予視覺或聽覺意義那般小心翼翼。我們不能簡單地將它維持在有區隔的距離中。的確，這個特性是使它如此具侵入性的原因。一種「不可抗拒」的味道壓倒其他感官，而這是使它獲得「壓倒性優勢」的首要原因：它以超出我們掌控的方式，充斥著我們的意識。

伍、視覺

我們目前所遭遇到的感官能力，尚未有任何一者能像視覺一樣，提供如此多精細區別和意義構成的可能性，這也是瞭解衣裝意義的首要感官。在我們面前所呈現的外表形貌，通常事先就已公式化地打扮過了，進而提供(或多或少)可立即駕馭的社會領域。社會秩序就是衣裝的秩序：職業、階級、年齡團體、性慾特質、性別、地域、信奉宗教、活動、次群體的會員身分……不一而足，這些都能經由外表獲得宣稱或解讀。自然現象學家，通常以世界對我們表現並宣稱的方式

來看待世界。我們將成為熟練、纖細與即時的解讀者，能夠瞭解我們當時在世上是誰，及處於何種地位的重要區別，而對於那些離我們關注之處較遠的外觀，我們就會變得較不熟練，或者在某種程度上成為較為粗糙的解讀者。我們藉由相信自身的立即性解讀來運作。如薩林斯(Marshall Sahlins, 1976: 203)談到：

「虛有其表」一定是西方文明國家最重要的象徵陳述之一。因為就是藉由外表，使文明從其建構的基本矛盾中，轉入存在的奇蹟；一個由完全陌生的人們所組成的凝聚社會。但在這種情況中，它的凝聚力倚靠一種特別的一致性：憑藉著理解他人的可能性，一眼明瞭他人的社會狀況，並藉此瞭解自己與別人的關係。

事實上，蒙尼龍(Frederic Monneyron, 2001: 20, 39, 47)非常相信外觀創造真實的能力，以致於他認為時尚改變的力量將引起社會的變遷：設計師的作品改變了身體形象，因而改變身體可能的行為(例如，值得尊敬的女人能夠穿長褲，使得工作場域產生極大的社會改變)。社會學家無疑會嘀咕，並提出某些社會變遷促使流行轉變的說法藉以回應，但卻忽略了某種辯證關係：社會變遷可能會導致時尚的轉變，但時尚轉變確實會產生社會變遷，並將社會變遷帶進廣大民眾可思考、可實踐和可具體化的領域之中。它使社會變遷變得更加真實且較不易受到挑戰。

這種對外觀的信任，造成一種控制與操作外表的意圖，從中世紀指定特定階級穿著特定衣服的限制法規，到那些要求身分標示，希望被接受為不同於實際身分的人——或是單

純想消除想像的地位和實際模樣之間差異的人。的確，外觀的仿效和更高的社會階級有關，而後者隨之所做的改變是為了保留階級之間的差異，這被齊美爾(Simmel, 1906)視為衣裝時尚改變的一大動力。但這種模仿並不一定會提升社會地位：如克萊恩(Diana Crane, 2000: 14)曾說：「『由下而上』的模式始於一九六〇年，當時新的潮流先在低階的團體中出現，然後被高階團體採納，解釋了一部分重要的時尚現象」。不過這可能是較高階級的人，比起那些有著較少可運用資本的人，能擁有「較低階的」單品做為更多換穿項目的例子，這是一種在民主社會中維持社會階級區別的方式，在此社會中每個人都要求平等：不只是擁有一些普及於所有階層的單品，對於經濟與文化資本等級較高者，更提供一些領域廣泛的收藏品。班奈特與其他人(Bennett *et al.*, 1999)指出，就是這個過程，普遍建構出澳洲消費者的實踐，一個以認知平等主義和包容性(mateship, 譯者按：澳洲文化的成語，體現平等、忠誠和友誼)等概念的意識型態力量而聞名的國家。

7 然而，大部分的仿效傾向於水平：我們想要(或也許需要)看起來和我們這個分層社會空間裡的每個人一樣，就像布迪厄(Bourdieu, 1984 [1979])在他對分化之研究中有力的說明。戈布洛(Edmond Goblot, 1925)以其語彙「界線和層級」(la barrière et le niveau)精準地描述這個狀況：「界線」將我們從不同的社會團體分隔開來(我們看起來與他們不同)，同時「層級」也將我們統整，成為相同團體的成員(我們看起來和他們一樣)。我喜歡將「層級」(niveau)翻譯成「水平」(plateau)，藉以取代更接近字面意義的「等級」(level)，因為我不希望暗示等級制度必須包含差異。戈布洛的概念明顯可用在階級之外的社會差異，並且能用在大型區分之內的次級

界線和層級。雖然在任何特定的層級內，也許會有少許差異的調整(使形形色色的種類個性化)，但這樣仍不太可能打破界線。當然，那並不是說界線並非神聖不可侵犯。當我們改變年齡族群、階級、國家、宗教，甚至是性別時，我們試著轉移到不同的層級，並隨即改變成與它相連的外觀。這改變可能是戲耍的，也可能是嚴肅的，這對一般概念來說並不重要。雖然像是芬克斯坦和李波維斯基(J. Finkelstein, 1991 and Gilles Lipovetsky, 1987)這些作家，都將個人的身分認同與個性，置於瞭解衣裝的核心之中，但是這些關注不比在此討論的一般社會面之外觀來得重要。

因此，衣裝的視覺面向，是對於我們存在於世俗的哪個位置、我們是社會上的什麼人、和這社會是什麼，這些問題的基本認知。衣裝的基礎本質，也意味著它能讓目前的社會秩序面臨危險。因改變而引起的潛在困擾，無疑是烏托邦作者們(我們將在下個章節予以討論)，所創造那幻想中完美世界的衣裝，為何總是幾乎被凍結為一種清晰永恆標誌的原因。從十九世紀加里波底的紅襯衫，一九三〇年代國家社會主義者的棕襯衫，一直到二〇〇四年烏克蘭的橘色圍巾和領帶，政治運動能夠為了改革的目的而發展特定外觀。

陸、個案研究：法國學校的伊斯蘭衣裝

但此時也許不該那麼籠統，而應在特別案例的脈絡下，好好正視衣裝所展示的奇觀，如何對社會秩序產生根本影響。這個例子被稱為「衣裝的事件」(affaire du voile)或「伊斯蘭的頭巾」(foulard islamique)，它關注法國公立學校裡，

女性伊斯蘭衣裝的角色，此事件始於一九八九年，然後在二四年三月十五日，因法國明令禁止校園裡明顯的宗教符號而達到高潮。而此處，我們也開始觸及能闡明意義的高層次邏輯。

伊斯蘭教頭巾的景象是否威脅了法蘭西共和國的基礎？簡短的答案是肯定的。至少從法蘭西共和國的觀點來說是如此。背後的理由能在二三年的兩卷議會報告，關於學校裡穿戴宗教符號的問題中尋及，這份德勃雷報告(Debre Report)，我將在處理完其主席與起草者之後論及。

瞭解法國對衣裝的政治解讀，關鍵在於發現世俗國家(laicite)的概念。這通常被翻譯成政教分離(secularism)，但是德勃雷報告區別了世俗性國家和政教分離，前者源自政府和教會之間，以包羅萬象之權力的矯飾，對抗像法國這種天主教國家，而後者則是同時解放政府與教會的新教徒國家。從這個觀點上，教會和政府在法國被維持在存有明確區分的狀態，反之在許多其他地方，較能滲透這種界線，且令人感到困惑。在一九五年十二月九日的法案中，這種政教分離即被奉為一種神聖的現象，該法案中將政府的角色置於中立，伴隨對宗教的尊重，將這個概念延伸，以確保其他受政府控制的公共場所(例如公立學校)保持宗教中立。世俗國家對於法蘭西共和國本身的定義而言十分重要，這可以從一九五八年十月四日憲法中的首要條約(Article premier)見到：法蘭西將是一不可分割的共和國、世俗國家與民主社會(La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale)。所以如果某事不是世俗性的，卻要求清楚地合法佔據世俗空間的權力，那麼一定會在邏輯上避免發生這種情形。這裡沒有妥協的餘地，因為事實已牴觸了根本原則。將

這種原則嵌進見習公民的概念中，公立學校在小學系統中的關鍵角色，可以用世俗性(*la laïque*)這個非正式詞彙清楚表達。

根據德勃雷(2003:13)，世俗國家是一種社會遺傳組織的模式，而這是來自盧梭學派學者的總意志(*volonte generale*)概念。對他而言，這意味著具體的規則不能為了特定團體破例，因其將導致社會崩潰。這並非表示法國社會不能分裂成各式團體，因為它們確有著形形色色的群體。但是這意味著必須存在一個空間，其中多樣性不再是妨礙的因素：當面對一個多元論者和多樣化的文化社會時，需要統一的原則(Debre, 2003: 47)。而正是世俗國家的原則，在這情況下提供了社會凝聚的保證。

多樣性轉為單一性的空間便是公立學校，而這必定是個免於某種壓力的空間，而壓力則來自於標明著更廣泛分化的法國社會，德勃雷(Debre, 2003: 56)總結了校長們的觀點：「街頭的法律不應該是校園的法律」。此處的宗教符號歸屬於「街頭的法律」，而且根據國會對一九八九年事件的評論，明顯的宗教符號在學校會構成「壓力的、挑撥的、叛變的與宣傳的行動」〔十二月十二日的判例，(Circulaire du 12 decembre 1989: 4)〕。教育部長在一九九四年提出相似論點，更加強烈地陳述：「這些符號本身就帶有變節和差別待遇的元素〔(Bayrou, 1994: 9)，作者的強調〕」。對德勃雷來說(Debre, 2003: 65)，穿著顯示擁戴特定事物的符號，預先聲明了穿戴者的信仰，並且隔絕此人接觸可能質疑此信仰的新知識。所以此符號既將壓力強加在他人身上，也將阻礙知識發展這項學校工作的進行，而此事在學校當中是不該發生的。這些觀點都和應該直接並明顯地將多樣性與其共鳴帶進學校大相

逕庭，而它也會使那些不是來自世俗國家的人感到奇怪。

但是構成因素並非只有在議會報告裡出現的這個原因。年輕女孩穿戴頭巾，被視為是因為受家庭或居住環境的壓力所產生的舉動(Debre, 2003:8)，而她們的聲音因此不受到考慮。即使政府傳達者有責任調停學校與面紗的問題，但傳達者迦若菲(Hanifa Cherifi)堅持面紗不是作為穆斯林的象徵，而是伊斯蘭教基本教義派的象徵(Debre, 2003:80)。

在議會委員室明亮如鏡的玻璃窗外，聲音就沒有如此壓抑。對女性主義者維熱里和澤倫斯基〔Vigerie and Zelensky, 沒有資料〕而言，面紗象徵女性對男性的服從，而那些想要面紗的女人，並不在乎男性宰制的背景，她們更是最擁護這種從屬地位的支持者。對於以平等(Egalite)之名聚集的婦女團體成員，面紗又再次象徵了女性的壓抑，以及對其獨立個體性的否定〔全國婦女平等團體合作委員會(Comite National Coordination des groups de femmes Egalite, 2003)〕，同時無職位標誌聯合會(Union des Familles Laiques)也譴責面紗，因為它隔離了個人的特質，而使社會地位轉為人的命運(Kintzler *et al.*, 2003)。維熱里和澤倫斯基兩人，以及法國國民陣線(Lang, 2003)都認為面紗只是問題的冰山一角，前者瞭解它是穆斯林團體企圖想要控制年輕人的一部份，而後者則警告預防伊斯蘭改革者對法國種族融合天性所造成的威脅。後者的解讀是冷靜而世故的討論，獨立於世俗國家的概念之外，較傾向於呈現目前盛行於歐洲和(特別是)北美的非穆斯林，對面紗更普遍的干預(Mohsin Moudden, 2003a; Naheed Mustafa, 2003)。如同我們所見，德勃雷報告中至少有一部分的本質核心觀點仍在運作。

穆斯林作家在「衣裝的事件」上，並不傾向運用世俗國

家的論述，而且還駁斥這樣的概念，認為那全然都是神話，藉此設計，讓穆斯林族群待在貧民窟之中(Mohsin Moudden, 2003b)。反之，他們用宗教義務、個人選擇和性的保護概念來進行論述。在後者的論點中，藉由端莊的衣裝，就能防止因為注視而造成的誘惑，然而端莊的概念處於歷史之外，因為它對任何時間來說都已成定案。短暫善變的西方人傾向將端莊視為一種可變的賞心樂事，一個誘惑外觀的時期，便是下一個端莊(或至少是保守)年代的先聲，相反的方向也可能發生。但這不能相提並論，因為在可蘭經裡已詳加說明端莊衣裝的特徵。在時尚的社會裡，端莊的衣裝是一種相對的概念，但是當相對性不被允許時，事情便迥然不同。更大的不同是永恆不變的衣裝，被視為是一種服從上帝的行為彰顯。對許多作者而言，這種顯示服從的方式通常被視為個人的選擇〔Abdallah, nd: 30; Al-Shouli, 2004; Naheed Mustafa, 2003; Sound Vision Staff Writer, 2004(健全的遠景工作團隊作家)〕，而這樣的選擇，對認為個人的選擇應置於消費主義論述之內的人而言，可能會覺得難以理解。一方面來說，「個人的選擇」在此不只從我們社會裡無所不在的消費價值中取得其正當性，另一方面，由於選擇的本質，它也干擾了這種消費價值。

將面紗視為女人屈從象徵的觀點，被一位作家(匿名，2003)視為歐洲的潮流，透過他們基督教教義的觀點，以詮釋別人的宗教元素。新約聖經哥林多前書第二章，建立了男性對女性的主導權，並藉由覆蓋女性的頭部來象徵這種主導權，但這不等同於伊斯蘭教的狀況：兩性在衣裝上都需要端莊，目的是為了預防目光引起之誘惑所發展出的不正常關係。對這個作者而言，歐洲的基督教集體無意識地鞏固了對

面紗的誤解。

對於法蘭西共和國而言，學校的公眾場域僅存在著學習成為法國公民的人，而不能有任何「他者」。對一些年輕的女穆斯林來說，要將服從上帝的象徵，與端莊衣裝的保護丟棄，以進入被保護的公民養成訓練(en formation)空間，似乎是難以付出的代價。

雖然從本質上看來，衣裝的視覺層面開放給立即性解讀，雖然我們不能不經由這樣做來操控世界，我們也不能(作為一個分析者)用這樣立即的小聰小慧(semi-wisdom)來自我滿足。無論勉強與否，我們必須穿戴上笛卡兒的冬季晨袍，在火爐旁嚴肅而長久地思考。如同我們剛才所見，上述簡短的案例研究中，衣裝的視覺詮釋並非總是簡單明瞭，而是以一種微妙而錯綜複雜的方式，藉由非常大而基本的社會政治問題慢慢進行瞭解。感官的認識論包括從瞬間的判斷到經得起考驗的分析，從寬廣的畫布到精細的細節，本書剩餘的部分，大都著重在一個較廣的主題脈絡下，細節的證明與分析，以理論和經驗主義的方式，連結微觀的關懷和鉅觀的主題。

本書第二章在一種論述下思考衣裝的位置，此論述與社會學共享一個目標，即建構對世俗社會的系統性論述，但此論述是經由敘事虛構的方法來完成目標，而非藉由特定社會科學的論點導向修辭。烏托邦文本出自於作者對其所生活社會的批判，他們的主題因此可做為該時代關鍵張力的線索。

烏托邦論述既早於社會學，接著又和社會學並駕齊驅，我們

11 從一五一六年湯瑪斯摩爾(Thomas More)的《烏托邦》(*Utopia*)開始，持續關注至一九七〇年代女性主義科幻小說的傳統。主題包括衣裝象徵社會地位的方式、在國家與性別的例子

中，權力與統治的關係、藉由裸體和舒適的概念瞭解身體-衣裝關係、美學、勞工的性別分化、衣裝的性別差異與性慾特質、從奢侈的危險到必要消費之間的歷史轉移。

第三章致力探索一主題，其至今大部分都在哲學家與理論物理學家的領域之中，但從大約一九九一年開始，變成許多社會學討論的主題，那就是時間。此章旨在敘述衣裝的社會時間(socio-temporal)結構，並考慮年、月、季、週、日的時間、「現在」的概念、身體時間、年齡時間、政治時間和主流文化與階級的時間。其顯示衣裝-時間的連鎖所具備的社會重要性相當複雜且十分精細。

如同第三章，第四章思考社會學最近才開始注意的主題：身體。它首先討論「古典的」身體與早期解剖學、本質、美學、健康和十九世紀衣裝改革者的關係，然後從一八八四年手稿、《德意志意識型態》(*The German Ideology*)、《資本論》(*Capital*)的分析中，建構馬克思對身體政治經濟本質的瞭解元素，將其與早期蘇聯(USSR)的蘇維埃建構主義衣裝設計師的靈感連結。再來檢驗身體如何經由時尚雜誌中的文章或廣告而受到建構。本章思考的資料提倡一種身體美學的新歷史關鍵時刻，從十八世紀的解剖學，到二十一世紀的賽伯格身體(cyborg)，以取代傾向接受純粹理性-科學的方法，藉此理解身體的軌跡。

第五章的觀點，從將衣服視為可探索的理論客體，轉移成衣裝是由物質世界中的具體物體所組成，特別著眼於單品在家族中如何流通和交換。這是本書最「人類學」的章節，且提出一種存在於以商品為基礎的大眾經濟中，基於禮品餽贈的家庭-衣裝經濟。它也建議修訂某些傳統理解，即以送禮品關係為特徵的權力關係。

第六章拾起第五章循環和交換的主題，但將它設置在時尚討論版(alt. fashion)的討論區裡。人口統計學詳述明確的位置，考慮呈現的性別及年齡等資料，並密切注意相關系列(新聞討論區中，關於同主題的一串訊息，包括原始佈告)訊息內容之更為質性的分析，關切抽樣中的全面分析，所浮現出來的關鍵概念：社群、時效和交換。每個上網張貼者的參與率都被分析，如同社群經營它本身感覺的方式，及其如何回應關於它應該成為何種社群之想法所產生的威脅。不同形式的內部階層化也將被討論。網路社群的短暫本質，在張貼者12 每日建構的親密感脈絡下被思考。物品交換的模式，顯現討論區成員以高度結構的方式彼此聯繫，在其中，能發現並解釋以交換為基礎的六種社會連帶性之運作。

第七章總結本書的整體結論，而提出一個衣裝的詮釋學。

※網路試閱版聲明※

1. 敝社目前對書籍翻譯品質管控日益嚴謹，每本書都至少經過四校的把關程序，此試閱版與未來正式上市版本有某種程度的差異。
2. 讀者閱讀此試閱版本如果發現錯譯或不妥之處，歡迎讀者儘速透過電子郵件 (Email:weber98@ms45.hinet.net) 向敝社反映，以便在此書在正式上市時能即時修正。
3. 如果讀者試閱此版本以後，對本書的內容有興趣，期盼各位讀者在本書正式上市後，踴躍購買。您的選購就是對本社最具體的支持，也得以讓敝社更加茁壯，出更多好書。

※版權所有，請勿做具商業屬性的運用※