

- Cultural History: The Case of Hobbes," In Melching, Willem & Wyger Velein (eds.) *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Pp. 17-53. Amsterdam: Rodopi.
- Skinner, Quentin (1999). "Rhetoric and Conceptual Change," *Finnish Yearbook of Political Thought* 3, 60-70.
- Skinner, Quentin (史金納) (2004). *The Foundations of Modern Political Thought* (《現代政治思想的基礎》), 兩卷, 奚瑞森、亞方譯。台北：左岸。
- Skinner, Quentin (斯金納) (2005). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (《霍布斯哲學思想中的理性和修辭》), 王加丰、鄭松譯。上海：華東師範大學出版社。
- Spencer Brown, George (1979). *Laws of Form*. New York: E. P. Dutton.
- Sun Bin (2003). *Sun Bin - The Art of Warfare: A Translation of the Classic Chinese Work of Philosophy and Strategy*, translated by D. C. Lau and Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press.
- Tang, Chih-Chieh (2004). *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan: Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems and des Religionssystems*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Tang, Chih-Chieh (forthcoming). "Struktur/Ereignis: Eine unterentwickelte, aber vielversprechende Unterscheidung in der Systemtheorie von Niklas Luhmann," *Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie*.
- Toews, John E. (1987). "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience," *American Historical Review* 92(4), 879-907.
- Tully, James (ed.) (1988). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- von Foerster, Heinz (1984). *Observing Systems*. Seaside, California: Intersystems Publications.
- Williams, Raymond (威廉斯) (2003). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (《關鍵詞：文化與社會的詞彙》), 劉建基譯。台北：巨流。

地方知識與在地範疇：本土化的一種進路

楊弘任

陽明大學科技與社會研究所助理教授

一、本土化的策略遊戲

臺灣社會自一九八〇年代初期提出社會科學研究「本土化」呼聲以來，歷經各類關於自身社會主體性的認同運動，伴隨著各類本土現象研究領域的分殊開展，就表面意義看來，我們的確可以說，社會科學研究已經本土化了。

然而，從另一角度而言，我們卻要說，正是在研究現象充分本土化的年代，我們才更有基礎繼續探究，更深一層次的本土化意義何在。

就消極面而言，做為一個社會科學引進或繼承的國度，我們無法一開始平起平坐，與社會科學的原創國號稱交流；反之，困擾我們的是，在持續的學術引進過程中，必須經常自我提醒不致落入文化殖民的陷阱中。就積極面而言，如果每一文化各有其文明的進展與特色，那麼，身處不同文明習性所謂東方文明之下的臺灣社會，能否提供全世界社會科學進展時，來自這一文明的特別洞見。

不管從消極面或積極面入手，我們都必須將社會科學「本土化」的意涵再次釐清。

做為探討社會科學本土化的關鍵知識份子，葉啟政(2001[1994]:113-129)敏銳而大膽的界定了「實證式的本土化」與「身心狀態的本土化」兩大類屬。之所以說葉啟政在探討「本土化」這一主題時扮演了關鍵角色，即是因他自始明瞭，在社會科學的學術後進國引進先進國理論學說時，以自身社會實證現象來比附引進之原初理論，不論採用任何研究方法下的任何研究文體，都避免不了「實證式

的本土化」這一過渡過程。理論、概念脫離它原初構想時所立足的社會與歷史，飄洋過海來到我們的學術領域，試圖對我們的生活世界與衍生制度進行解釋。葉啟政之所以關鍵，就在他提早嗅出「實證式的本土化」的內在吊詭，當研究者不斷試圖套用、反駁或修補外來理論之時，這樣所謂將理論落實在本土，更可能造成系統性誤解自身社會的狀況。就此可能危機，葉啟政提醒，必須更徹底找出自身社會行事邏輯的特質，進行一場視覺格式塔整體觀的「典範」轉變，找出我們是誰、我們怎麼過生活、我們怎麼評價好壞、我們怎麼待人處世，亦即他所說的「身心狀態的本土化」。這樣的意涵有兩方面，一則是讓研究者更敏感於理論引入之所謂「西方」諸多概念的社會史，另則是鼓舞研究者勇於捕捉、甚至滋生「非西方」典範下的概念工具。

從這樣的理路出發，我們嘗試以另一種分類方式釐清本土化的類型與意義。在臺灣社會，所謂社會科學研究的本土化，第一類是「研究現象的本土化」，第二類是「研究概念的本土化」，第三類則是「研究典範的本土化」。某個意義而言，這三類本土化，也象徵著本土化議題可能演變的三個步驟。從第一步到第二步，也就是跳脫單純針對研究現象的本土化，進而設想研究概念的本土化。這樣的努力，在晚近量化研究中貼近本土現象的變項設計、質性研究尤其是扎根研究中由本土現象進行歸納的概念創造，在在顯示「本土化」已是共識。然而，這些趨勢也都顯示出，「本土」極易被粗率的等同於「實證」。事實上，在第二步關於研究概念本土化的思索上，已有新的進展出現，這樣的取向要求高度具備在地感的概念，而概念的創造，像是不行於實證、藉實證資料做概念的誘發、超越實證歸納而又與實證資料時時呼應的一種進路(Willis 2000; 楊弘任 2007b)。簡言之，實證不再是直接提取概念的原料庫房；實證如今像是刺激研究者更深入本土現象而嘗試更大膽構想所處社會特質的催化劑。也就是在「研究概念的本土化」超脫單純的實證歸納時，我們才能更細緻的推想，所謂「研究典範的本土化」可能的意義與途徑。

超越素樸的實證科學觀，而又能緊扣住本土社會的重要現象，這就是「本土化」倡議者如葉啟政多年思索念茲在茲的問題核心。然而，

立足本土而試圖對素樸實證觀做出超越，固然是「研究概念的本土化」的深層進展，但此一進展是否必然或必須指向「研究典範的本土化」這一環節，則是晚近諸多研究者或隱或顯的爭議之所在。

爭議起點在於，有沒有本土的研究典範這一回事。社會科學畢竟不同於自然科學，社會科學自始即是在「多典範」的競逐狀態下。社會科學固然起源於歐洲，但並非單一典範軸線下的典範革命。因而，如果我們打算提出東方文明特有的身心狀態做為「本土化」另類典範的根本分離點，我們其實可能冒了兩重危險：其一是，必須將「西方文明的身心狀態」建構為多典範之下的共通性，亦即，在歷史中呈現的多典範社會科學之下，實則仍是「西方性」的單一典範在主導。其二是，相應的，必須將「東方文明的身心狀態」同步建構為具備「東方性」的共通單一典範。

我們認為，葉啟政在提示東西文明必要的分離點之時，以及以該分離點做為另類理論的立足基地時，無意中簡化或模糊了社會科學原初多典範的狀態。但我們也認為，這一無意疏失，並不致於根本否定他的提示所透露的重要意涵。

讓我們簡略評估所謂西方社會科學某些重要的變遷軌跡。最為鮮明的一個例證即是，在晚近關於結構與行動的爭辯中，以「場域(field)中行動者」習性(habitus)導引下的「實作」(practice)而貼近該社會本土特質的研究取向。我們可以說，當 Pierre Bourdieu(2003 [1990/1980]: 230-443)貼近了法國殖民地阿爾及利亞的卡比爾部落時，他深切反省了 Levi-Strauss 廣泛影響下去除行動主體的結構主義觀點。以「門檻」的象徵為例，Bourdieu 證成了同樣的結構元素在門檻內外有可能剛好變成對反的意涵，因而推導出「場域」差異的重要性，依此，在保留結構主義特性下，將不同場域中的行動者作用力帶了回來。簡言之，Bourdieu 這一關於「場域、習性、實作」的研究典範已不同於社會學創立者以歐洲現代性歷程為主要參照的概念創造；同時，他所選取的研究素材正是「非西方」的第三世界國度。不論從實證與超越實證的角度看來，他的研究現象、研究概念與研究典範，在在落實於非西方的異文化「本土」之上。有意思的是，藉由異

文化社會現象的刺激與淬煉，Bourdieu 不僅反省了西方社會科學先前的主導典範，並且進一步將異文化刺激下所迸發的新典範與概念，拿回到法國鄉間社會、消費社會做試煉。進一步再探究，我們看到 Bourdieu 所反省的既存典範，亦即 Levi-Strauss 結構主義之觀點，同樣是建立在對異文化神話素材的研究所淬煉完成，而這樣去除行動主體、以能指(signifiers)排組為要點的社會運作律則，同樣是發前人所未未言，對舊有典範做了革命(Levi-Strauss 1989[1962]: 1989[1963])。總之，不論 Bourdieu 開創的研究典範或他所反省的 Levi-Strauss 的既有典範，都是來自於對異於西方的異文化之中重要現象的刺激與體悟而產生。我們說他們是對異文化進行「體悟」而非單純的「觀察」，正因為兩人都不是素樸的實證主義者，但兩人卻都緊貼著實證素材而構思，並且正視實證素材中豐厚的文化異質性。

那麼，就此例證而言，我們不得不疑惑：西方在哪裡？本土在哪裡？其中弔詭之處在於，當西方社會科學正視非西方的異文化素材之時，其實可能產生更複雜的多典範變遷狀態，甚至站在他的「本土」之上，回過頭來省思「西方」。更進一步，在體悟他的差異性之後，從異文化看似獨特的社會運作律則中，回過頭來發掘了西方何嘗不是如此，從他者照見了西方自己容易忽視的普通社會運作律則。從卡比爾部落社會現象體悟出的「場域、習性、實作」等概念，回到歐洲文明核心的法國社會而適用。因而，他的獨特，竟可能成了全球性的普同。就此意義而言，西方的社會科學，自身也是在經歷參照各種他者之「本土」，進而改變或豐富既有之研究典範。

另一個有趣的例證，則是可稱為「後啟蒙」觀點的西方內省趨勢。當 Michel Foucault(1981[1984])提議啟蒙或批判指的是站在邊界上來尋找逾越的可能性之時，他已遠離 Kant 為啟蒙定下的原初律則，亦即人們必須尋找可以認識什麼、應該做什麼、可以期望什麼的必然界限，在界限內使用不受限的公共理性去擺脫「自己所招致的、依賴權威的未成年狀態」。後啟蒙觀點認為，不受限的公共理性有其內在矛盾，而必然的界限將帶來啟蒙理性的霸權；人們反而應該是經常要看各時期理性如何編織出必然的界限，進而嘗試找出逾越它的另類出

路。

如果「本土化」指的是像後啟蒙觀點下，主張所有知識都應該是站在邊緣位置上探詢知識邊界「逾越的可能性」，如果是這樣的情境，那麼所謂社會科學的先進國與後進國之間，的確可以是毫無差別，先進國與後進國都應該放下理性啟蒙的唯一真理，轉而以邊緣性的本土知識出發，嘗試在邊緣之中建立脈絡下的共通性與系統性。

我們認為，葉啟政所主張的「身心狀態的本土化」，亦即嘗試找出非西方狀態下的另類哲學家人類學之預設，進而建構另類的研究典範，其實就像繞了一個彎，雖是身處非西方文化的所謂異文化局內角色，卻應和了西方社會科學自身的內省趨勢。更進一步，葉啟政認為西方內省之出現，也是西方文明危機的癥候。就是這一時機，身在東方文明的臺灣社會，應該勇於在研究現象、研究概念，進而是研究典範上，更加珍視「本土」文化習性的特殊性，嘗試滋生「本土化」之下的另類研究典範來。這樣的另類研究典範，也可能以他者獨特性為起點，迴返成為全球各社會新的參照之普同性。

當我們如此解讀一九八〇年代以來以迄葉啟政對「社會科學本土化」之持續倡議，我們認為，這樣的「本土化」並不是將非西方的東方文明單一典範化，也不是同時本質化了西方性與東方性。這樣的本土化，毋寧是一種策略性的遊戲，在借力使力情境下，借用了西方的內省趨勢，以本土化來提供全球性的另類典範可能出路。在此意義下，東方絕對不是西方因局現成的解藥，因為，已經不再存在純粹的東方了。但早已與西方適度文化混同的東方，卻可能是促成全球文明典範變遷的重要異文化。

如此一來，本土化做為一種有支力點的策略遊戲，借力使力，放大力臂的狀態下，的確可能以新的哲學家人類學視野，誘發新的研究典範。

以下我所嘗試處理以臺灣社會為基礎的「地方知識」與「在地範疇」之提議，即是希冀提示本土化策略遊戲中一道有力的戲碼。

二、地方知識與專家知識

以西方社會科學中具內省性的概念為橋樑，我們將問題帶回到臺灣社會自身的本土性來。「地方知識」就是一項適合的概念橋樑，概念來自西方，卻讓我們足以走回本土。

當 Clifford Geertz(2002[1983])以「地方知識」(local knowledge)為其論著命名時，早已以其無法在異文化日常生活中被定位之人類學者角色，遊歷了爪哇、巴厘島與摩洛哥等第三世界國度。在這些地方，他發現各個異文化的在地人各有其處理日常事件或人生要務的體系化「常識」，這樣不同的常識感，足以標定出不同的人群歸屬。跟這些常識切磋琢磨之後，他深切想起人類學前輩 Evans-Pritchard 所刻畫的阿贊提人的巫術世界，在那個部落社會裡，人們認真的解釋每一件事物，尤其是災難事物發生時感官可理解的因果序列，以及最後必然要將「災難為何發生在某人身上」的最根本因素，歸諸於無所不在的巫術作用力(Geertz 2002[1983]:113-121)。常識做為地方知識的典型，安頓了初民社會面對災難時的認知一致性與連續性，也安頓了社會的常態運作。

我們不能說臺灣社會的本土性完全跟 Geertz 深描的初民世界一樣，最鮮明的差異在於，臺灣社會有其可稱為「大傳統」與「小傳統」交互作用的文明複雜度。就常民日常生活的小傳統而言，的確存在許多可得標定出的銘刻在認知的常識或銘刻在身體的技術；然而，這個社會也早已延續一套精緻解釋系統的大傳統。固然，小傳統與大傳統之間不必然直接對應，有時兩者甚至是矛盾或互補，但仍無法否認大傳統做為精緻解釋系統的存在，以及大傳統以各種簡化或變形的方式被生活中的人們所感知。

讓我們先將臺灣社會地方知識中的小傳統，依「認知化的常識」與「身體化的技術」分成兩大類，探討地方知識存在的意涵。

首先是「認知化的常識」做為地方知識，這樣的常識最接近 Geertz 所稱的地方知識，銘刻在俗諺、行事準則等等「經驗親近項」之中。在 Steven Sangren(1987)考察桃園大溪鎮的宗教與日常生活時，他發現

(楊弘任)地方知識與在地感

373

臺灣鄉民社會小傳統中以道家的陰陽觀念為主導，尋求一種神明或其他超自然力量所帶來的靈驗的效力。「陰」與「陽」看似簡單對立，但最終「陽」仍以更高的層次含納了陰陽之間的對反。是以，大傳統的儒家觀念表徵了更高的「陽」，儒家要求以德行高下建立出階序化的統治正當性，統治者必須是以身作則的君子這樣的範例。於是，在承平時期的，大傳統貫徹到小傳統來，鄉里生活即是儒家理想的細微體現；但當社會不安或統治者壓迫鄉民的情況發生時，地區生活中具備靈驗效力的各類代言頭人，就以小傳統來團結鄉里，抗拒大傳統的官方治理。

我們將會好奇，像這樣陰陽律則「認知化的常識」的地方知識，難道不會逐漸被外來的現代性所挑戰或取代嗎？

總體看來，地方知識在面對現代性普同知識衝擊時，一種可能是全盤抗拒，其次可能是全盤接受，最後最常見的則是 Anthony Cohen(1985)所謂「地方性對外來性的轉譯與修飾」。以我自己屏東林邊鄉的民族誌研究為例，我認為地方知識中「認知化的常識」與現代性知識之間，將產生分隔化的不同場域主導性。簡言之，像地方派系強烈的再生產機制中，諸多環節仍緊緊著不必言宣的地方行事準則，以各類「恩情敘事」強化人情與利益之持續交換(楊弘任 2007a)。諸如何謂「頭人」、何謂「在地人」、何謂「好人」等等判斷，幾乎是地方社會的社會化過程之同義詞。這些環節中，對於外來所設想的個人化公民性之理想，至多能進行小幅度的「轉譯與修飾」之挪用。但另一方面，鄉民日常生活的諸多面向，的確早已讓渡給各種現代性運作律則的機構所主導，亦即鄉民固然全盤抗拒或適度轉譯外來的個人化公民性，但對不涉及及主要人群組織原則的現代性則幾乎是全盤接受。

對比起來，地方知識中具備較強烈自主性的應是「身體化的技術」這一環。身體化的技術，經常成為自成一格的「在地技術場域」，在其中進行師徒制、網絡化、社區化的傳承、創新與變遷。不論是屏東林邊鄉「連霧變成黑珍珠」技術創新之社會史，或者嘉義縣嘉邑行善團的造橋師傅們，在在讓我們看到，銘刻在身體的技術，在低度明言

化、低度標準化、低度普同化的狀態下，一代傳承一代，各有其濃厚的在地脈絡色彩。我們對「在地技術場域」的嘗試性定義即是：「在地技術」在某歷史時刻做為一種場域而從生活共同體中分化出來。「在地技術」是一種特殊的地方知識。「在地技術場域」的誕生，即是在場域中進行精煉化(refinement)的過程。此時，一方面在地的「技術師傅」與外來的「農學專家」或「工程專家」有了銜接界面，另一方面在地的「技術師傅」也與更貼近實作現場的「技術引導者」及「技術跟隨者」緊密聯繫。在地技術場域之中，進而產生獨特的文化資本，並對人群進行吸納與排除，能進入場域者進而自我認同為「技術人」。

如同 Michael Polanyi(1958)所言，在技藝的實踐與傳承過程中，最能看到「個人知識」的獨特展演。不管是游泳、騎車，到工匠、品酒師、鋼琴家、醫師行家，從一般技藝到行家絕技，都能解所出在焦點意識(focal awareness)對技藝對象的專注作用下，由附帶意識(subsidiary awareness)將做為工具的身體反覆操練，最後內斂於身體中成為默會知識 tacit knowledge)，這種知識無法簡單分解為明言化、標準化的知識，只能由師徒制在實作中反覆練習、校正並傳承。進一步 Polanyi 更認為，不只是技藝之中仰賴默會成分，就算是物理學、化學、生物學等諸精密科學，在其核心之處，也都是這樣的默會成分在主導。是以，縱使是客觀的專家知識之中，也無法避免「個人知識」做為關鍵支撐。

這樣看來，所謂以西方現代性之姿席卷全球的專家知識，終究仍會帶著「個人知識」的深層差異；專家知識的全球普同化，畢竟只是表象上的相似。同時，更鮮明的各個地方獨特的「身體化的技術」，則是安放在各自的「在地技術場域」中，有其自成一格的獨特軌跡而創新或傳承。

我們在晚近雖然看到對「現代性」的探討之中，幾位重要的社會學者仍是堅定的將「傳統」視為一去不復返的狀態，主張新的社會型態下，風險或不安全感時時存在日常生活中，都需要各個專業領域中的「專家知識」來因應(Giddens 1998[1991]:161-166; Beck 2004[1999])。但與此結論相反的是，在社會人類學與人類學的諸多民

族誌研究中，還是經常將各類與生計或審美相關之「技術」列為考察重點。由此路徑看來，不論是蘇丹努爾人的初民社會、巴厘島的等級制社會、或者英國、澳洲的當代農漁村社會中，與人類的生存息息相關的「地方知識」並未消失，只不過這些知識的確必需要能夠因應外來系統化的「專家知識」之衝擊(Evans-Pritchard 2002[1969/1940]; Geertz 2002[1983]; Cohen 1985; Turnbull 2000)。

我們可以這樣說，縱使專家知識逐漸全球普同化的擴展，但各地脈絡化的地方知識並不是直接被取代而消逝。面對號稱現代性的專家知識，地方知識在保持自身場域邊界下，轉譯與挪用對地方知識帶有實用性的專家知識，而且可能同時剔除難以與地方知識空通相容的專家知識。以 Bruno Latour 的說法，縱使從維生工藝到當代科技彼此差距極大，但歷史並非呈現為技術與技術物的直線演進化觀，歷史毋寧是「交引纏繞」留住了演變過程中多數的技術與技術物。於是，在歷史「交引纏繞」並置地方知識與專家知識的意義下，地方知識有時足以成為反抗單一化知識霸權的「對抗性知識」。

看看日治時期殖民現代性之中的知識衝突即可略窺一斑。來自日本的殖民者急欲將臺灣社會改造為向西方看齊的現代社會，當地方社會面臨鼠疫等流行病之時，日本人急著破除人們以往習慣的中醫藥治療，在報章中極力貶抑中醫藥，讚揚西式醫療。但臺灣的地方社會必須跟隨日本所跟隨的醫療知識變遷，過程中固然揚棄了早遠的「瘴氣論」，但也莫可奈何的跟進了「水媒論」，以隔離方式隔離患者與他人的水與器物之接觸。直到逐漸確定老鼠為病媒，才整體轉變醫療與防治方式。但在這一過程中，中醫藥已被模糊的、不確定的、揆著現代性之姿的流行病與醫療知識嚴重貶抑與排除。然而，中醫藥做為地方知識，以其堅韌的固著力，著根在常民日常生活中代代傳衍，更要緊的是，在大傳統的精緻解釋系統中，長久應和著小傳統中的常識與技術，讓中醫藥直到今日足以成為西方醫療之外的另類知識或對抗性知識。

是以，我們認為，從「地方知識」的角度入手，不論是從「認知化的常識」或「身體化的技術」等本土性的現象之中，都可以詮釋社

會科學研究者更敏銳感受自身社會的知識特性，從小傳統進入大傳統，注意大小傳統間的相互作用，在打造本土化的研究概念時，進一步敢於探索現象與概念背後可能存在的另類典範。

更何況，如果說 Bourdieu 或 Geertz 所研究的初民社會，無意願也不可能回過頭來理解西方；站在東方文明影響下的臺灣社會，卻是使盡氣力試圖充分理解西方。理解了創造社會科學的西方世界，我們更有可能找出彼此深層的不同，並且以適當的方式善用這份不同。

三、在地範疇與外來範疇

從小傳統「認知化的常識」與「身體化的技術」的脈絡性色彩，我們體會到地方知識足以構成本土性的重要成分。但進一步深入到大傳統的精緻解釋系統，或者由大傳統所交錯作用下的生活世界時，我們發現，只是將本土性定位為地方知識仍是不夠，必須進一步往文化的深層把梳。在地範疇就是一項可能的提議。

我們可以說，關於「在地範疇」(indigenous category)的探討，與前述「地方知識」一起構成深化「本土性」的另一支柱。人們如何形成關於時間、空間、數量、因果作用力等等各種「範疇」之觀念或習性呢？藉由考察澳洲初民部落宗教生活的週期性聚集以及圍籬、禁忌、儀式等現象，社會學創始者之一涂爾幹一方面駁斥了先驗論的範疇觀，另一方面也駁斥了經驗論式的個人範疇觀，在他看來，範疇，毋寧應該被看做是社會生活中集體意識下的集體再現(collective representation)，而範疇的作用是用來「控制和包容所有的其他概念」(Durkheim 1992[1965/1912]:497-505)。依此看來，時間、空間、數量、因果作用力等等範疇，並不是跨時空都相同的同質化範疇；或者說，每個社會各有其社會生活所界定出的時間感、空間感、以及因果關係的感受。在這個意義下，用以認知的必要範疇之存在是普遍的，但範疇的感知必定具有「在地範疇」的基礎。再一次，藉助社會人類學、人類學以及年鑑學派心態史的研究，我們看到蘇丹努爾人依附著雨季、旱季生態週期，以及相應的牛群放牧週期來界定時間與空間；我們看到巴厘島等級制之下的人們以「去人化」的人觀影響下界定出的

前人、同代、同伴與後人之世代時間觀；我們看到西方中世紀人們的時間、空間等文化範疇的形成與變遷；我們也看到十三、十四世紀法國邊境牧民以其牧民週期時間迎向天主教宗教時間的衝擊 (Evans-Pritchard 2002[1969/1940]; Geertz 1999[1973]; Gurevich 1994[1985]; Le Roy Ladurie 2001[1975]:506-539)。

可以這麼說，當 Durkheim 巧思創意外化解了先驗論與經驗論關於範疇源起之爭，界定集體的社會生活帶來人類的認知範疇之時，他卻未能考慮到外來範疇可能對在地範疇造成衝擊。又或者當在地社會生活進行內部的變遷後，如由農業轉為工業生活、鄉村轉為都市生活時，此時在地範疇將形成如何的相應變化。以及，他未能考慮某些核心在地範疇可能的磁滯效應，甚至是轉化再生的狀態。

這樣的問題尤其當在地範疇面對強勢的外來範疇時，更為鮮明。或者說，某些外來範疇之所以強勢，正因為在範疇衝擊之前，在地的集體社會生活已經先被納入新的器物、制度等運作方式裡了。當時間、空間等基本範疇已非游牧、農作生活所統轄，當人們進入工業、服務業進而是符號生產與消費的世界時，時間、空間是更被標準化的鐘錶時間、標準化的移動空間所界定(Giddens 1984; 1998[1991])。又或者恰好反過來，在全球化時間、空間的表面普同性之下，各自形成認同與風格的小團體，形塑差異特色的時空感呢？不過，縱使是如此，也無法否認全球化的時空感已是人們生活的基礎參考架構。

某個意義而言，臺灣社會「夜市」的時間與空間，似乎最能夠以其現象上的差異與靈巧來回應這樣的疑問。「夜」的意涵並非直接對應於鐘錶時間的某個區段，但生活在這方，你我都明瞭夜市的時間感。同理，夜市的空間感也是如此。在此意義下，「夜市」足以構成在地範疇時空感的典型象徵。然而，其他更為要緊的生產性之時空感呢？世代社會化之時空感呢？恐怕無以逃脫的一體進入與西方世界現代性同步的狀態來了。

於是，在表面上看來，人們會認為現代性的全球化幾乎整體取代了本土性。但我們反而要主張，正是在全球化的衝擊效應下，更能彰顯所謂「在地範疇」的深層核心處。以臺灣社會為例，哪些範疇可稱為深層核心的在地範疇？我們是應該在小傳統中進行歸納考察、或者

在大傳統中直接取用演繹；是應該看到大傳統對小傳統的持續作用、抑或反過來看到小傳統對大傳統的重新解釋呢？

我自己在屏東林邊鄉關於「社區如何動起來」的民族誌研究，以地方生活的小傳統素材進行考察與體悟，嘗試界定臺灣鄉民社會有其「動機取向」的、與傳統慈善行動混同的「在地公共性」之行事準則。當外來知識份子或文化人嘗試帶入「領域取向」的、理性溝通行動的「外來公共性」之時，最終發現，除非是「在地公共性」與「外來公共性」之間相互轉譯挪用，否則將是各行其是的差異風格狀態，在地範疇仍是不必言宣的守護著在地人的認同邊界(楊弘任 2007a)。

進一步，我們可以說，葉啟政(2001a; 2001b)即是以「哲學家人類學不同預設」的界定，提示了東方文明本土性「在地範疇」的最為深層核心處。「氣」或「緣」等範疇展現為一種老子所云「有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聞相和、前後相隨」，所謂「搓揉摩盪」的存有論與認識論，在這個關鍵的分離點上，跟西方世界二元對立的存有論與認識論，形成典範的差異。這些核心處即是牽涉到大傳統所給予的精緻解釋之系統；在我們的本土文化中，關於「氣」或「緣」等核心範疇，一方面聯繫在生活世界關於醫藥、飲食、住居、人群交往等日常行動之中，另一方面生活中的人們反覆嘗試將這些現象聯繫到大傳統各種變形詮釋中。我們看到，小傳統的生活之流延續不斷，反覆再生產「氣」或「緣」等感知範疇；同時，大傳統的經典範疇代代演繹，並以各種簡化或變形詮釋傳遞到生活世界。就是這樣的核心理範疇，當現代性的全球化強勢取代本土性之中的次級範疇時，反而更彰顯本土性的核心理範疇暖暖含光、安之泰然，順著情勢不斷轉圈。

面對現代性全球化的當下，在臺灣社會探討社會科學研究的「本土化」，究其終極意義而言，即是要以「本土化」為策略遊戲，從本土化的研究現象到本土化的研究概念；進而擺脫素樸實證論的勒索，轉向本土化的研究典範來。有朝一日，或許當我們從小傳統到大傳統來回玩索「氣」與「緣」等本土核心範疇漸有所得之時，進而與西方社會科學既有典範搓揉摩盪，將會在全球意義上，提供典範變遷的另類方向。

參考書目

- 葉啟政 (2001a) 社會學和本土化。臺北：巨流。
 葉啟政 (2001b) 傳統與現代的鬥爭遊戲。臺北：巨流。
 楊弘任 (2007a) 社區如何動起來？——黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造。臺北：左岸文化。
 楊弘任 (2007b) 個案能說什麼？——重探詮釋個案法與延伸個案法：收錄於周平、楊弘任主編「質性研究方法的眾聲喧嘩」。嘉義大林：南華大學教育社會學研究所出版。頁1-18。
 Bauman, Zygmunt (2007[2001]) 歐陽景根譯，共同體。江蘇人民出版社。
 Bauman, Zygmunt (2001[1998]) 張君玖譯，全球化：對人類的深遠影響。臺北：群學。
 Beck, Ulrich (2004[1999]) 吳英姿、孫淑敏譯，世界風險社會。南京大學出版社。
 Bourdieu, Pierre (2003[1990/1980]) 蔣梓驊譯，實踐感。南京：譯林。
 Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood Limited.
 Durkheim, Emile (1992[1965/1912]) 芮傳明、趙學元譯，宗教生活的基本形式。台北：桂冠。
 Evans-Pritchard, E. E. (2006[1937]) 覃俐俐譯，阿贊德人的巫術、神諭和魔法。北京：商務。
 Evans-Pritchard, E. E. (2002[1969/1940]) 蕭建芳、閻韋昌、趙旭東譯，努爾人/對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述。北京：華夏。
 Foucault, Michel (1988[1984]) 薛興國譯，論何謂啟蒙。收錄於「思想」，頁13-35。臺北：聯經。
 Geertz, Clifford (1999[1973]) 納日碧力戈等譯，文化的解釋。上海人民出版社。
 Geertz, Clifford (2002[1983]) 楊德睿譯，地方知識。臺北：麥田。
 Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
 Giddens, Anthony (1998[1991]) 趙旭東、方文譯，現代性與自我認同。北京：三聯。
 Gurevich, A. J. (1994[1985]) 龐玉潔、李學智譯，中世紀文化範疇。臺

北：淑馨。

Kant, Immanuel (1988[1784]) 李明輝譯，答何謂啟蒙。收錄於「思想」，頁 1-12。臺北：聯經。

Kuhn, Thomas (2002[1962]) 程樹德、傅大為、王道選、錢永祥譯，科學革命的結構。臺北：遠流。

Lakatos, Imre (1990[1978]) 于秀英譯，科學研究綱領方法論。臺北：結構群文化事業。

Lash, Scott (2004[1997]) 收錄於趙文書譯，自反性現代化：現代社會秩序中的政治、傳統與美學。頁 139-220。北京：商務。

Latour, Bruno (1993[1991]) *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.

Le Roy Ladurie, E. (2001[1975]) 許明龍譯，蒙大猶：1294-1324 年奧克西坦尼的一個山村。台北：麥田。

Levi-Strauss, Claude (1989[1962]) 李幼蒸譯，野性的思維。臺北：聯經。

Levi-Strauss, Claude (1989[1963]) 陶曉禾、黃錫光等譯，結構人類學。北京：文化藝術出版社。

Polanyi, Michael (1958) *Personal Knowledge*. Chicago University Press.

Sahlins, M. (2003[1985]) 藍達居等譯，歷史之島。上海人民出版社。

Sangren, Steven (1987) *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford University Press.

Tomlinson, John (2007[1999]) 鄭榮元、陳慧慈譯，文化與全球化的反思。臺北：華伯文化。

Tonnies, Ferdinand (1963[1887]) *Community and Society*. New York: Harper.

Turnbull, David (2000) *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*. Harwood Academic Publishers.

Willis, Paul (2000) *The Ethnographic Imagination*. Polity Press.

Znaniecki, Florian (2000[1940]) 鄭斌祥譯，知識人的社會角色。南京：譯林。

易經的觀象玩辭：取象於口的觀玩摩盪

黃世明

國立聯合大學經濟與社會研究所助理教授

摘要

易經繫辭傳云：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」觀玩不是為了占測吉凶禍福，而是為了長養君子之道，陶冶君子的性情。六十四卦可以採取錯綜成對的方式加以觀玩，象與辭有相通輔成的觀玩互繫，象有爻位形構的取象觀玩摩盪，易經繫辭上傳云：「剛柔相摩，八卦相盪」，摩盪為辭指與象變的觀照體悟，摩為陰陽的對待顯隱與消長盈虛，盪為卦爻錯綜而變動不居，「取象於口的觀玩摩盪」，乃是在引伸觸類與發揮旁邊的觀象玩辭過程中，進行錯綜往來與「各指其所之」的觀文察變，藉由口的取象來窺觀易經思维的觀玩摩盪特質，也從摩盪的觀玩游學，旁邊時位結構與行動貞志的致一化成，在生活世界中開啓知類通達的修養境界。

頤卦取象於能食之口，進食的狀態則為頤中有物，可取象於噬嗑卦，頤中之物為可食之物，對頤中之物放在食器之中的調理過程即取象於鼎卦，於是乃以能食之口、進食之物、煮物之器相對應於頤卦、噬嗑卦與鼎卦的卦爻觀象，進行取象於口的引伸觸類之觀象玩辭。除了頤卦的摩盪外，觀玩口中有物的噬嗑卦，可旁通文明以止與人文化成之道；由煮食之器的鼎卦擬象，觀玩革故取新的正位凝命之道。由頤卦的「慎言語」之觀象玩辭，可以從五個面向加以觀玩人與人之間的言談溝通互動：1. 言語溝通的講習行動與行權制宜；2. 言談溝通中的遇緣決定，以及呼喚號召的觀象玩辭；3. 和悅溝通的變局一時位結構中的靜訟行動；4. 言談的誠信為需養、變革、脫困、行節、合作的基礎；5. 言談溝通與崇尚平等平實的行事志應。