

- 年 8 月 1 日自由時報副刊。)
- , 2001, 〈全球化與本土化的搓揉遊戲——論學術研究的「本土化」〉, 收於氏著《社會學和本土化》, 台北: 巨流, 171-209。(原刊於《社會理論學報》, 2001, 4(11): 43-71。)
- , 2002, 〈柳暗花明又一村——謝了! 讓我有機會再說一些話〉, 《社會理論學報》, 5(1): 49-77。
- , 2003, 〈台灣社會學的知識—權力遊戲〉, 《政大社會學報》, 35: 1-34。
- , 2004, 《進出「結構—行動」的困境: 與當代西方社會學理論論述對話》(修訂二版), 台北: 三民。
- , 2007, 〈臨別前的告白〉, 台大社會系榮退演說, 見: <http://socio.com.tw/forum/viewtopic.php?p=2528>。取用日期: 2008 年 4 月 30 日。
- 蔡明璋, 1987, 〈社會科學經驗研究的中國化: 問題與策略〉, 《中國論壇》, 294: 23-27。
- , 2004, 〈葉啟政, 《社會學和本土化》〉, 《台灣社會學刊》, 32: 215-222。
- 謝立中, 2002, 〈走出「結構—行動」困境: 現代人的難圓之夢——對《進出「結構—行動」的困境》一書的若干評論〉, 《社會理論學報》, 5(1): 1-19。
- Kant, Immanuel 著, 李明輝譯, 2002, 〈答「何謂啟蒙?」之問題〉。頁 25-35, 收錄於《康德歷史哲學論文集》。台北: 聯經。
- Berlin, Isaiah 著, 潘榮榮、林茂譯, 2004, 《現實感》, 南京: 譯林。
- Weber, Max 著, 錢永祥編譯, 1991, 《學術與政治: 韋伯選集( I )》。台北: 遠流。
- Tam, Tony (譚康榮), 2005 "Crushing the Berlin Wall of Sociology: A Review Essay on The Babel Tower of Ideas: Myths of Contemporary Sociology." *Taiwanese Sociology* 9: 215-240.

## 本土觀念史研究芻議：從歷史語意與社會結構摸索、建構本土理論的提議\*

湯志傑

中央研究院社會學研究所助理研究員

### 一、前言：再炒冷飯的必要

就「芻議」通常在倡議一個「新」的研究方向這點來說，本文其實是不夠格稱為「芻議」的，因為類似的想法前人早已提出並踐行，本文實談不上有什麼獨到的創見。例如，陳其南(1994: 11f.)在1987年就已經指出，把當代英美流行的問題和研究方法移植到本地社會研究，可能產生扭曲和不協調，原因是本地的社會學「尚未發展到有自足的基礎概念和術語的階段」。「在基本的術語和概念尚未能給予正確的界定和瞭解之前，即引進西方社會學的研究技巧，並無法妥當地掌握到中國社會的本質」。而要達到社會科學中國化的目標，必須「以中國社會現象的本身為起點，重新界定和分析中國傳統制度的特質，進一步釐清一些基本用語和概念」。長期提倡本土化的葉啟政(2001a: 193)也說，「對本土傳統概念的字源語意(尤其所謂「潛在地具全球性意義」者)，進行具歷史性的細緻爬搔梳櫛工夫，乃成為『本土化』發揮最大功效不可或缺的首要環節。」

我之所以甘冒不韙重新倡議研究「本土觀念史」，<sup>1</sup>而不在乎這是

\* 感謝鄒川雄、翟本瑞、齊力、張義東、黃厚銘、賴曉黎、楊弘任、蘇碩斌等與會先進，謝國雄老師、柯志明老師，以及宋家復、陳中正、林文凱、蔡博方、梁秋虹、吳仕侃等諸位好友惠賜批評與指教。惟本文任何錯誤、不足之處，責自在我。另外也要謝謝張彥南、洪婉茹兩位助理在寫作上的大力協助。最後，謹以此文獻給長期提倡本土化的葉啟政老師。

<sup>1</sup> 要先澄清的是，我所謂的觀念史既不是傳統的思想史，甚至也不是傳統的觀念史，也就是既不是 *Geistesgeschichte* 或傳統的 *intellectual history*，甚至也不是傳統的 *Ideengeschichte* 與 *history of idea*，而主要是指 *Begriffsgeschichte*、

否令自己落入「拾人牙慧」的尷尬處境或是招致「炒冷飯」的批評，<sup>2</sup>實在是基於直到今天我們仍有嚴肅面對此一課題的迫切必要。因為，雖然研究本土觀念的重要性已屢為人指出，但迄今依然欠缺系統性的努力，不曾蔚為風潮，以致建構本土理論的理想也無從落實，乃至逐漸消散、隱退。同時，以現有的研究成果來看，我認為也還有些細微的關鍵或許需要再做釐清。最重要的是，我相信，結合概念史與社會史的視角來研究本土觀念，不但是個能帶來實質原創成果的研究方向，更是建構本土理論不可或缺的礎石。當然，我不會天真地以為光憑這份「芻議」便能「以言行事」(performed in speaking)，實現本土觀念研究與建構本土理論的理想，但的確誠摯地期盼它能有「以言成事」(intended to perform by speaking)的效果，促成本土觀念史研究的開展以及本土理論的摸索與建構。

## 二、雙重批判的必要：迂迴與(再)進入

系統性地從事本土觀念史的研究，根本目的之一在對本土及社會學源起的西方傳統進行「雙重的批判」，或鄒川雄(1999: 313)所謂「雙重挖根」的工作。認為要能真正落實社會科學的本土化，雙重批判是必不可少的工作，其實也已是老生常談。早在1980年代初第一波社會科學「本土化」的運動中，日後並稱為「北葉南高」的兩位社會學前輩便都已清楚揭櫫此一目標與理想。葉啟政(1982: 147)指出，「社會學要『中國化』」，其最高的目標不應只是停留在技術與功利實用兩個層面，而是在於反省和批判隱藏在西方社會學理論背後的意

conceptual history、social history of idea 或所謂的 sociocultural history (of idea)。雖然這些中、外文表達方式的字面意涵往往互有重疊之處，但就作為研究進路來說，仍有其判然可別的關鍵差異，同時多少反映了各個國家不盡相同的傳統。唯囿於本文的論旨，只能略為涉及其中一些相關問題，而無法詳究這些不同進路間的異同。對此，除後面會討論的英國的 Q. Skinner 及德國的 R. Koselleck 兩位學者外，另可參考法國年鑑學派(如 Chartier, 1982)及美國學者 Darnton (1971: 1980) 的觀點。

<sup>2</sup> 包括我自己十年前便已點出這是個可努力的方向(湯志傑, 1998)。慚愧的是，十年過去，仍忙於應付各式各樣的眼前需求，尚無心力真正投入此一需長期浸淫的研究領域。

理與價值，挑勾出其所具有之獨特歷史與文化背景，並且對中國特有的社會思想傳統與文化歷史條件從事解析的工作」。同樣地，高承恕(1982: 47)也強調，我們「不但要意識到西方社會科學所作的詮釋是從何種歷史及文化的觀點，或某種的意識型態出發，更要進一步對於我們自身的歷史文化傳承也作一批判，透過這種雙重的詮釋、雙重的批判之後，我們方有可能在意義的層次上與西方的社會科學作真正的會通」。

不只如此，二十多年來，葉啟政更持之以恆地貫徹自己的想法，不但持續鼓吹本土化(見《社會學和本土化》，2001a)，更以《進出「結構-行動」的困境》(2000)這本鉅著發現自己反省和批判西方理論預設的承諾(亦見《觀念巴貝塔》，2005)，另外還推出《傳統與現代的鬥爭遊戲》(2001b)，嘗試對本土傳統與西方現代兩條理路競爭下的現貌做個釐清。另一方面，高承恕也秉持著相近的信念，帶領著一群研究生先後轉進到歷史以及本地中小企業的經驗研究，希望透過具體研究這些活生生的研究對象，掌握到自己社會的運作邏輯或法則，揭露自己的文化傳統，呈現出一番分進合擊的態勢。

可惜的是，儘管葉、高兩人的努力十分值得肯定，但以被他們自己奉為理想的「雙重批判」的標準來衡量，不免仍讓人感到美中不足，尤其是非常欠缺關於本土傳統的研究和批判。像葉啟政主要是採取假道批判西方理論的預設來反省自己傳統的策略，但在這樣繞道迂迴開展之後，目前似乎還沒有足夠的時間繞回來「再進入」到自己的傳統中，以同樣的規格揭露、批判本土的傳統，因此只初步拋出了修養與孤獨的議題，而且在談到傳統與現代的鬥爭時多只能點到為止。高承恕本人則因著述較少，不易論斷其後來發展的具體內容。但就其學生輩的作品來看，他們在鑽進具體研究後似乎往往難以貫徹初衷，或是只及於詮釋，而不及於批判，<sup>3</sup>遑論還有力氣往過去、往傳統延伸。

<sup>3</sup> 例如陳介玄(1999)及張維安、陳介玄(1997)提出「關係研究法」，強調從「紙上關係」到「生活關係」，「把生活結構放進來」，時有落入圈內人或土著研究者迷思的風險，忘記了行動者與觀察者的區辨，以及作為二階建構(觀察)的學術有其不同於日常生活一階建構(觀察)的任務。葉啟政(2001a: 151ff.)對楊國樞「本土契合性」的主張亦有類似的批評。值得指出的是，張維安(2001: 2003; 張維安及楊凱成, 1998)在實際研究之外，曾對理論的社會鑲嵌、文化

不過，在了解及批判自己的傳統上，台灣的社會學者並非全繳了白卷，唯其主力不再是開風氣之先的葉啟政及高承恕兩人，而是其學輩如蔡錦昌（1987；1996[1989]；2000a）、翟本瑞（1999）、鄒川雄（1995）、汪睿祥（1996）等。遺憾的是，這些研究目前只是點狀的散布，不但無法連結成線、成面，甚至還呈現出有點無力為繼的疲態，以致翟本瑞（2002）要以「不忘初衷」自勉。

對照晚近隨著中國崛起而在西方日益受到矚目，有意識地以繞道中國的迂迴策略來掌握、反省歐洲傳統的法國學者 François Jullien 的研究，或是像更早的 Janusz Chmielewski、Herbert Fingarette、Angus Charles Graham 和 Benjamin Schwartz，以及近一些的 Chad Hansen 以及由 David L. Hall 及 Roger T. Ames 兩位學者引延伸出去對中國古代思想、語言、邏輯與觀念的研究，<sup>4</sup>不免令人汗顏。汗顏之處不在於西方漢學家的看法比較適切或優越，而在於他們的研究能有所傳承和累積，並試圖在此基礎上「再進入」到自己的傳統中，對東、西方兩個傳統進行比較，而我們之中的多數人卻不曾甚或不願花時間與力氣深入自己的傳統。事實上，對我們之中的不少人（例如我自己）來說，是否有足夠的能力掌握及解讀古代典籍恐怕都還是個問題。當高承恕（1982：45）當年的訓誡再次在我們耳邊響起，對我們自己的歷史文化傳統進行詮釋不只是一種權利，「更是一種責任，一種免於他人曲解我們的責任」，寧能無愧？

葉啟政（1982：147）當年即指出，唯有在雙重批判的基礎上建立起來的本土社會學「才可能有其特色，為整個世界社會學，提供寶貴的經驗，更為人類未來文明貢獻智慧」。Jullien（1998）之所以選擇中國作為進入自己西方傳統的迂迴通道，正是基於中國是在與歐洲沒有實際的借鑑或影響關係之下獨自發展最久的文明，愈能迂迴深入到這個他處，愈有助於回歸到自己的西方傳統中，更深入地掌握到如本質、抽象、定義等如何制約了西方人的思考。從這個角度來說，如果我們自己不試著釐清、闡釋數千年累積下來的華人智慧結晶，毋寧是

比較、社會邊界以及社會的實體建構等問題做了些理論的反省，已清楚認識到概念先行的毛病，以及把傳統到現代視為一連貫體的本質論危險。

<sup>4</sup> 詳見後附參考文獻，此處不一一引述。

愧對全人類，沒善盡身為人類文明一員可盡、該盡的義務。

況且，撇開建立本土理論與貢獻於世界社會學、貢獻於全人類的遠大理想不論，光是基於適切及正確理解當前現實的需要，我們就有好好從頭詳細審視自己傳統的必要。因為，就像葉啟政（2001a：125f.；158f.）後來藉由「身心狀態」這個觀念所欲指陳的，在「外來現代」與「本土傳統」兩種文化原型所內涵之結構性運作理路交錯作用下，我們目前是處於所謂非驢非馬的騾子狀態、「混種文化」的狀態（亦見鄒川雄，1999）。以個人比較熟悉的系統理論的術語來說，社會是個自我替代的秩序，必定涉及一個自我指涉的，因而是非恆定、無法預測的轉型過程，藉由這個轉型作用在自己身上所得出的結果，必然既不同於原來作為起點的初始狀態（本土、傳統），也不同於所欲學習的對象、規劃中的目的狀態（西方、現代）。而要能說清楚我們當下究竟處於怎樣的狀態，勢必要以能充分掌握這兩種不同的狀態、這兩種不同的結構性運作理路，以及對整個轉型過程有所了解為前提（另見湯志傑，1998）。

當前這種既像驢也像馬，但既非驢亦非馬的現況，正是本文提問的出發點，相信也是任何嚴肅面對此一狀態的研究所不會忽略的問題。針對這個問題，有必要先在此做些簡單釐清。首先，所謂的本土／外來絕不是一組簡單的二元互斥關係，而是像社會的任何運作一樣，總是涉及社會自我指涉的運作，是種遞迴的關係，一再地透過自己（社會的運作）作用在自己（社會）身上。以華人傳統的太極（陰陽）圖來「類比」，本土／外來（陰／陽）中間的那條界線不但有彎有曲、有伸有縮，而且還同時綿延至外面的大圈與裡面兩個小圈（另見蔡錦昌，1987：329；鄒川雄，1995：312f.）。用系統理論的說法來表述，也就是本土與外來兩個傳統一方面會互相包含對方，一再地把自我／異己（本土／外來）的區分引入到自己（本土）之中，因此會不斷變化，在兩者間擺盪，另一方面在不斷變化、擺盪的同時，還是會各自保有認同或說同一性的核心。

從這樣的觀點出發，我認為一味堅持依「固有」的觀察圖式或架

構來研究本土傳統，是有盲點的，實際上也無法全面貫徹。<sup>5</sup>像蔡錦昌（2000a）雖堅持「二元 vs. 二氣」的立場，主張「中國文化傳統中沒有概念，所以社會科學概念在台灣行不通，必須透過涵化（acculturation）的方式來解決」，在強調兩個傳統「不可共量」－這同樣是習自西方的用語，如果不是概念的話－的同時，還是不免得用上西方的「涵化」概念，乃至以此作為解決問題的手段。<sup>6</sup>何況，所謂的「氣論」（陰／陽區分亦然）並非自始就在中華文明中粲然大備。<sup>7</sup>如眾人皆知的，在遭逢現代西方文明衝擊前，華人文化的發展同樣無法排除「外來」的影響（如佛教）。<sup>8</sup>

這就引出我想先釐清的第二點：如果我們同意或承認社會是以自我指涉的方式來運作的話，那麼任何「本質論」的想法或主張都有其危險，<sup>9</sup>而「歷史化」正是可以幫助我們跳出「本質論」陷阱的一條可能出路。從這種「運作（建構）論」的立場出發，<sup>10</sup>「固有」傳統是無法重複或再現的，而始終只能是個「再進入」：在當下的運作中被「再度引入的傳統」。<sup>11</sup>所謂的「固有」傳統或「民族性」不過是在以往自己文化的二階觀察中凝結出來的穩定值，暫時相對穩定的值或說運作的參照點罷了。隨著情境的改變，它們有可能喪失穩定性，從而也不再是「固有的」。若真想維護它們「固有价值」（eigen value）的

<sup>5</sup> 等而下之者（如戰後國民黨的「中國化」、「民族化」策略），還會出現楊聰榮（1991）及陳奕麟（1995a；1995b）批評的「東方的東方論」的情形。

<sup>6</sup> 主張「中西兩斷」的蔡錦昌（2000b）自己事實上也知道現在還主張把「胡言」趕出去不只為時已晚，而且也矯枉過正，但因他主張所謂「張弓射箭」的策略，故刻意製造張力。對此策略得失的討論見後述。

<sup>7</sup> 對此，蔡錦昌（2001）有不同看法－但是是從「思想史」，而非「觀念史」的角度來證成這樣的主張。

<sup>8</sup> 在這點上，我同意蔡錦昌（2001）就佛教的例子指出的，不能認為隨著時間的演進，我們對外來文化的認識自然就會有所進步，但我不認為一定要靠拖慢拖長及隔離等策略，才能產生「恰當的交通」。

<sup>9</sup> 其實，包括蔡錦昌在內的一些學者也都指出了，傳統華人恰恰沒有「本質」的觀念，其擅長的思考方式毋寧是反本質論的。

<sup>10</sup> 關於運作建構論及下述固有值的概念，參見 Luhmann（2005：Chap. 3；2006：Chap. 1, 11, 12）及 von Foerster（1984：274-309）。

<sup>11</sup> 由於傳統總有這自我指涉運作的一面，因此按自我生產（autopoiesis）這個判準來衡量（Maturana & Varela, 1980），傳統實實在在是個有「生命」的「活物」，而從來就不是「死的」、「不變的」客體。

地位，反而是要從現在的脈絡來重新詮釋它們，使它們也能在當前的處境下得到銜接，進而重新穩定下來。

第三點，相應地，我不認為繼續完全襲用華人「固有的」方式來提問，來研究其文化或歷史，是有意義的，以及，是可能的。<sup>12</sup>因為，關於歷史的哲學、史學及社會學反省早告訴我們，歷史始終是當代的建構，總是隨著現在新的視角而不斷改變著。就算文本或所謂（客觀）的「過去」依舊維持同一，但由於它們所能銜接的可能性的界域（horizont）已經隨著時間而改變，因此透過它們所形塑出來的歷史圖像也不可免地會改變：因為我們總是根據當下做出的「可能的／現實的」這組區分，把它投射到過去來理解歷史（Luhmann, 1982：293f.）。<sup>13</sup>我們必然是帶著「現代的」（或保守點說：「當代的」）－它可以是不同於「西方的」，但不容否認的確是深受西方影響的－觀點來重構過去，會問許多古人不會問的問題，寫出許多古人全然不知，只能瞠目以對的歷史。事實上，具備自我指涉特性，不斷在遞迴運作中實現自己的系統往往會隨著視域的改變而改寫自己的歷史及認同，個人在成長歷程中的認同轉變就是最好的例子。<sup>14</sup>

以系統理論輾轉透過 George Spencer Brown（1979）認識到的老子《道德經》的話來說，一旦我們做出區分，即打破了天地之始的「無名」狀態，而引入了一組差異，同時也就製造了訊息。按此類推，當我們引入一組新的區分或多引入一組區分（知道「二氣」之外另有所謂「二元」的觀點）－佛家所謂起差別心－，（大千）世界就變得不一樣了。因為，當我們能多做出一組有意義的區分，也就多獲得了一些訊息，多看到之前看不到的一組有意義的差異，從而也就對世界獲得了更深的理解，因此從眼中看到的世界也就變得不一樣了。

<sup>12</sup> 要說明的是，這不表示我認為嘗試以貼近華人「固有的」觀察方式來提問或研究是沒有意義、沒有價值或完全不可能。

<sup>13</sup> 對此，可比較 Koselleck（1989：664）不盡相同的說法：每次對歷史的改寫都是在必須改變經驗或經驗已經改變了的壓力之下發生的；這種壓力迫使史學家用新的解釋來取代或補充之前的解釋。透過這樣的方式，「過去歷史的語言地位改變了，卻沒有因此而不是『相同的』（same）歷史」。

<sup>14</sup> 對此，進一步可參見我為國科會經典譯注計劃《社會之經濟》所寫的導論中，以「新經濟社會學」的歷中書寫為例所做的分析（湯志傑，2008）。

根據系統理論的看法，立基於區分的觀察終究無法迴避弔詭：例如，當人們進一步追問，區分本身或做出區分的觀察者屬於區分的那一邊呢？或是當區分（例如：本土／外來）再進入到被區分開來的其中一邊（例如：本土）時，這究竟要算做那一邊（本土還是外來）呢？在弔詭終究不可免的情況下，我們唯有藉由開展來解除弔詭，才不會陷入卡死無法運作的情形。而要開展弔詭，自我指涉是幫不上太多忙的，因為只會帶來純粹套套邏輯的短路，無法製造出任何的訊息。唯有藉由繞道異己指涉，我們才有能力開展因為自我指涉所造成的弔詭，掩蓋或讓人遺忘它原來的弔詭，就像前引 Jullien 所討論的「迂迴與進入（或說回歸）」的關係一樣。<sup>15</sup>例如，如果我們始終只能說「二氣=二氣」，是無法帶來任何訊息，產生有意義的認知的。<sup>16</sup>唯有當我們能進一步說「二氣=陰陽」，我們才認知到（同時也就賦予了！）「二氣」進一步的內容。當我們能進一步開展，「二氣=陰陽=一陰一陽=一此一彼=剛柔=動靜=...」，才能藉由這個複雜的開展產生豐富的認知，讓人忘了去追問它原來的弔詭。但無論如何，唯有當我們更進一步認識到「二氣=陰陽=...≠二元」，毋寧我們才真正從華人既有的「邏輯」中跳出來，更加豐富「二氣」的內容，同時也是豐富我們對「二氣」的了解。

所以，第四，我不認為「外來的」（社會學）理論一定不能用，同時我也不認為從貼近「固有」觀察方式來做研究就必定不能被算做是社會學。如果我們承繼的是社會學草創之時的精神，以社會學指涉研究作為整體的「社會」的學問的話，那麼對任何發生在社會（溝通）之中的事物進行研究就都可以是社會學。進一步，如果我們能接受系統理論的看法，以溝通作為社會系統的最終元素，以溝通／非溝通作為社會的界限，同意今日的社會只有一個「世界社會」的話，那麼區辨理論最初的源起是否「外來」可能也不再如此至關緊要。

<sup>15</sup> 其實，華人的陰陽觀念本身就充滿這種「再進入」的精神，不斷在運作中開展，而不會「僵固化」為一種本質性的二元對立，可參考蔡錦昌（2000a）「態勢」的闡釋。

<sup>16</sup> 為求「表達」上的簡便，在此我不但用「說」、「主張」來表達，還使用了「等

重要是反而是，哪一種理論能在認識論及方法論上給予我們指引，幫助我們適切地掌握到所欲觀察的對象。如果我們同意社會是個自我指涉的系統，它的遞迴運作蘊涵了自己（系統或元素）同時既是運作的施為者（operator），又是運作所加諸的被施為者（operand）這樣的自我指涉，那麼我們便需嚴肅面對這會在知識論上帶來的嚴峻挑戰：任何單向、線性的因果觀念（如自變項／依變項的簡單二元因果思式）勢必無法適切掌握到因為自我指涉的遞迴運作而來的「循環的因果性」。

不只如此，我們要觀察的對象還是個有觀察能力，尤其是自我觀察能力的系統，<sup>17</sup>西方傳統認識論中所謂的主體 - 但因為在主體／客體這組預設的區分下又必須把它當做客體，因此導致諸多的混淆及不易解決的問題。面對這樣的問題，我覺得魯曼（Niklas Luhmann）發展出來的觀察（尤其是二階觀察）理論大有其值得借鑑的長處。二階觀察不在直接觀察作為對象的「物」，觀察「什麼」（what），而在觀察觀察者「如何」（how）觀察，重點在於看出觀察者使用了什麼區分，以及更重要的，怎麼使用這些區分。<sup>18</sup>相應地，透過二階觀察，我們所能了解的是觀察者，而不是觀察者所觀察的對象。<sup>19</sup>

從這樣的簡短討論不難看出，魯曼給出的只是一些原則。這有好有壞，在我看來還是好處強於壞處。先就「壞處」來說，這不像經驗理論、對象理論或中距理論那樣，有一套清楚明白的命題可以應用檢證，沒有一套標準的方法、程序可以套用，以致於實際上如何用此觀點來分析，端出能說服人的研究成果，還得看研究者個人的功力與本領。但在我看來，這樣的「短處」對研究我們自己的傳統來說卻正是個「長處」，也就是較不易落入「不當或胡亂套用」的陷阱，逼迫我們認真觀察、理解古人究竟是如何觀察的 - 如果我們把系統理論提

<sup>17</sup> 不論作為觀察對象的過去社會究竟是「不再存在」，還是「不斷改變延續下來並併入更大的系統中」，都無礙於它是個具備觀察及自我觀察能力的系統。

<sup>18</sup> 這可與 Geertz（1976）關於何謂「從土著的觀點看」相比較，Geertz 同樣認為重點不在是否重視土著的論述，而在於是否以土著自己也未必意識到的「土著概念」作為分析的出發點。

<sup>19</sup> 就觀察社會來說，這有個有利的自我指涉循環，因為社會觀察的就是社會本身，所以當我們觀察社會如何觀察時，所觀察到的還是社會

示的原則「當真」的話。<sup>20</sup>換句話說，也就是在尊重古人（或傳統社會）的「主體性」的前提下，從現在的角度去掌握或說逼近古人「真正的」看法。而且不只如此，身為二階觀察者，我們還能看到一階觀察者所看不到的盲點，如他們所使用的區分，進而能對他們為何選擇這樣的區分做思考與解釋。

這樣的思路背後有個未明言，但一般應可接受的預設，也就是承認社會的「創造性」，認為觀察社會在現實運作中如何展開、解除弔詭，在知識上能得到的收穫通常會比個人苦思冥想來得快、來得多。用一定程度上過度簡化的公式化的方式來說，二階觀察的重點在於，觀察在怎樣的情況下，某一組區分或觀察圖式能夠具有說服力，被視為是自然的及必然的，又如何因為情境或社會結構的改變而變得不可信，被揭露為人為的、偶連的，從而得另覓或發明一組新的、能配合新情境或結構的區分。<sup>21</sup>以君／臣區分為例，雖然同樣是君／臣區分，但周代封建制度下強調的是「信義」，與官僚帝國體制下標舉的「忠（孝）」即有所不同——儘管它們基本上都還是預設了一種相應其社會結構的「互惠」關係（Tang, 2004），<sup>22</sup>而迥異於現代民主國家中領袖與文官的關係。觀察這樣的轉變為何發生，觀察兩種不同的區分為何能適應其當時的結構，其一又為何會從自然的變成偶連的，進而為另一區分所取代，正能幫助我們了解當時的社會，一個具備主體性與觀察能力的「活物」，一台「歷史的機器」，而不是一成不變的、「死的」觀察對象，一台「恆定的機器」，其輸入與輸出間始終遵循著一套必然的機械關係。

最後，正因為我們面對的是個不斷在自我指涉的運作中開展的「歷史的機器」，所以必須注意到晚近許多關於歷史的研究與反省提醒我們應當避開「輝格史觀」(whigism)<sup>23</sup>與「現在主義」(presentism)

<sup>20</sup> 借用蔡錦昌（2001）描述中國的「名義」（相對於西方的「概念」）的話來「類比」：「好就好在只有提示而沒有確定的標準內容，有待使用者自己拿捏；但是壞也壞在此處，工夫不熟的人拿捏不準，反而亂來。」

<sup>21</sup> 這涉及語意與社會結構之間的關係，詳見後面的討論。

<sup>22</sup> 另外的例子像主／奴的區分，到了宋代以後，便從一種階層的關係轉化為只是個人的關係——至少按法律規定來說是如此。

<sup>23</sup> 所謂輝格史觀即指進步史觀，以現在的標準來評判過去，把探究的

的陷阱（例如 Butterfield, 1965; Foucault, 1980; 1991（亦見 Bartelson, 1995; Dean, 1984）; Koselleck, 1985a; Mink et al., 1987; Ricoeur, 1984; 柯志明, 2005）。雖然任何的歷史研究一定意義上皆無法避免「逆溯而上」，因為我們提問的出發點以及觀察的角度總是立基於現在，但我認為我們在研究自己的歷史文化傳統時，必須有意識地「順流而下」，才能真正看到自身社會的發展邏輯，才能看到所謂「過去的未來」(past future)，看到歷史發展過程中的偶連性與多重因果，看出「過去的現在」(past present)不同於「現在的過去」(present past)，看到外來的影響如何變成本土的一部份，從而既改變了本土的成份，也改變了外來的成份，而不是只憑後見之明認定一切「必然如此」，把歷史的發展過程視為「理所當然」。

從這個角度來看，我認為鄒川雄（1999：313）「挖根溯源」或蔡錦昌（2003：6）「追本溯源」，從現在倒溯回去的講法過於簡略，必須再多做些闡釋，否則有時恐怕很容易再度落回西方的觀察架構而不自覺。從這樣的觀點出發，我覺得我們也才有一個比較好的提問立場。就像當年關於所謂韋伯命題或儒家資本主義的爭論所顯示的，如果我們只是學其「形」，逕自套用來問為何中國沒有發展出資本主義，或只是簡單地倒轉其關係，終究沒有跳出其架構，不論對韋伯理論本身或是對了解我們自己來說都收益有限。但這不表示我們一定不能問「資本主義」的問題：如果我們能學其「神」，改從自己文明的立場出發，追問我們究竟是「如何一路走到今天的境地」，那麼這樣的提問在我看來不只是正當的，而且是有意義的，能夠透過自我指涉與異己指涉不斷更替的開展，豐富對自己及對西方的了解。

### 三、為何是觀念史：幾點釐清

大家可能不免要問，就算肯定有雙重批判的必要、有「再進入」自己傳統的必要，但為何是透過觀念史的取徑呢？首先要澄清的是，我並非主張這是再進入傳統和建構本土理論的唯一途徑，而只是個人

重點集中在過去那些為現在預做準備的發展，而對歷史中其他的潮流視而不見。

認為值得嘗試與努力的一條可能途徑。至於為何值得，且容我稍做說明，附帶釐清一些可能的誤解與研究上需注意的問題。

我之所以偏好以觀念史作為嘗試理解傳統的起點，首先立基於一個平常不過的出發點，即一般社會系學生在社會學入門教科書中會學到的 Sapir-Whorf 假設：語言與「世界觀」有密切的關係，不只反映各民族的「世界觀」，更深深影響實際使用語言的人們的思考與認知。用蔡錦昌（2001）的話來說，「『世界觀』的天羅地網不止罩住我們看待事物的『觀點』而已，還藏身在我們大部分賴以思考的『用語』之中暗地起作用，而且所起的作用遠大於明地所起的作用」。在我們早深深受到最早由西方發展出來的現代文明各種觀念影響下，研究華人的傳統觀念不但有助了解傳統，也有助於了解從傳統到現代轉型下的現在，一定程度上甚至有助於擺脫外來觀念的宰制，把它們轉化為可自由運用的思想資源。

葉啟政（2001a：192f.）便說，「運用的辭彙不同，衍生的意涵也就不一樣。『本土化』既然是以論述的形式做為起步，慎選概念自然就是圓成整個論述，也是發揮人們對其所期待之反思與啟發作用的必要前提...對源自本土的種種概念，特別是來自常民的日常生活世界者，進行層次性的釐析於是乎就有必要」，他進而主張依此區分出「僅具本土（傳統）特殊意義」與「潛在地具全球性意義」兩大類概念，以後者做為營造本土化論述之基本概念的參考架構，而以前者做為檢驗和衍生此一架構之適切與有效性的經驗素材。

前面兩個簡短的引述，便引出我第一個想討論的問題：詞彙（或用語）與概念（或觀念）的區別。<sup>24</sup>關於這個問題，基本上我追隨 Quentin Skinner（1979）的看法，特別是在評論 Raymond Williams（2003）的 *Keywords* 一書時指出的，應當區別，而非混同兩者。因為，理解如何正確使用相應的詞彙，既非擁有某個概念的必要條件，亦非充分條件。就像人們有可能在尚未發明「原創」一詞的情況下，便已經具

<sup>24</sup> 必須坦承的是，限於學養，個人目前尚無力對概念和觀念做出有意義的嚴格區分，而傾向把觀念看作比較模糊的狀態，概念則相對地清楚、有意識。另見

有「原創」的概念；反過來，就算人們能正確使用相應的詞彙、自認擁有某個概念，還是有可能誤解其內容。從這個角度來說，就某個新的概念發展出一套相應的詞彙，的確可視為個人或社會有意識地擁有這個概念的確定記號，詞彙與概念之間的確有某種系統性的關係，但終究不應把兩者混同。這點在受到現代西方文明影響下來研究自己的傳統時，更需小心在意。就像蔡錦昌（1987：326）很早便指出的，「望文生義式」的研究往往連一些基本語詞概念的意思都尚未弄清楚，徒增混淆。要避免落入我「古已有之」的「民族主義」情緒陷阱，我想在研究時辨異重於辨同。

因為，從系統理論的角度來看，像從權利／奴役的區分到權利／義務的區分，或是從自然／神聖的區分到自然／文明的區分這種「反義語的取代」（Holmes，1987；1996：253ff.；Luhmann，2001：3）的例子便清楚顯示出，儘管用語或語彙還是維持同一，但因為藉以做出區分的另一邊變得不同了，概念（的內容）其實也就隨之改變了（Luhmann，1994：260）。甚至，就是「同一組」區分實際上也可能有不同的指涉——用系統理論的術語來說，有不同的未標記的另一面——，因而一定意義上也可以說是「不同的」區分（例如：公／私，見湯志傑，2004b；2004c）。就研究華人觀念傳統來說，這點特別值得注意。以孟子與荀子間著名的性善、性惡論的「爭辯」來說，雖然同樣是用「性」這個字，但兩者根本賦予其不同的意涵，某個意義下是使用不同的概念，從這個角度來看根本不構成對立，而是「雞同鴨講」（見蔡錦昌，1996；2001）。<sup>25</sup>類似的情形不勝枚舉，所以就觀念史的研究來說，謹慎地辨異會是比較妥當的研究策略。

其次，如 Skinner（1969；1970；1971；1989；1994；1999；2004；2005）的方法論論文所強調，並藉具體研究所顯示的，觀念史的進路有別於傳統的思想史，其中一個關鍵在於做出「語言學的轉向」，採

<sup>25</sup> 必須指出的是，我在此只是藉蔡錦昌的分析來顯示「一字多義」的情形。強調「化開來解」的蔡錦昌自己並不認為這是「一字多義」，而是「意在言外，有待拿捏領會」。唯因個人學養有限兼之根器駑鈍，實在領會不得，不像「打蛇打七寸」的例子尚多少能想像，所以在此仍傾向依「西方」的觀點把這視為一字多義，故強調辨異的重要。

取了「言說行動」(speech act)的觀點，認為文本本身並非了解意義的充分憑恃，強調需從(文本所鑲嵌的語言)脈絡來了解意義，而不能按馬克思主義「基礎／上層建築」教條區分下的「社會脈絡」來理解，主張一種機械反映或直接制約的關係，亦即社會脈絡雖有助於理解，但並不就決定了意義。<sup>26</sup>從語用的觀點出發，Skinner 強調修辭不只是陳述，不只是「以言說事」而已，更是爭辯及推動改變的工具與武器，有其「以言行事」、「以言成事」的一面。透過對爭議的概念進行修辭的研究，正可以清楚揭露時人究竟是如何觀察的。對他來說，概念史不在追求一般概念的典範史——如以 Lovejoy (1960) 為代表的傳統概念史所企求的——<sup>27</sup>而始終應從其在辯論中的用法來考察，就此而言，理解及掌握同時代的習俗 (convention) 有其必要。

第三，接下來我必須面對一個根本的質疑，也就是傳統華人文化中究竟有沒有概念或觀念，能否對此做研究的問題。蔡錦昌 (1987, 2001) 便主張「中文裡沒有概念，只有名義」。他認為中國人的思考方式為「對比式思考」，而不是範疇性的二分法思考。一對對的觀念或字詞並非範疇性的概念區分，無法清楚界定，乃相反相成、相互滲透的兩個面向而已。他認為中國人根本沒有概念，並因此相應沒有命題、理論等。至於中國人的「學問」在他看來只是種「介連思考」(mediation)。

從這樣的角度來看，要對華人傳統進行觀念史的研究只會是海市蜃樓，蔡錦昌 (1987: 332) 便說，「沒有『社會』就沒有社會思想，因為一來沒有『社會』可作思考的對象，二來也不會用『社會』的方式去思考，三來也沒所謂的『社會』問題」。然而，真的是如此嗎？事實上，蔡錦昌 (1987: 331, 332) 自己在同一篇文章中也說，「『介連思考』其實乃邏輯思考之古代形態」，<sup>28</sup>認為「儒家社會思想研究是

<sup>26</sup> 關於 Skinner 在政治思想史研究中引發的革命，以及對其進路的相關討論，可參考 Palonen (2005); Toews (1987); Tully (1988)。從不同的方法論進路切入，國內「思想史」學界其實也早認知到「脈絡」的重要性 (見 Ch'ien, 1986; 宋家復, 1998)。

<sup>27</sup> 要聲明的是，Skinner 對 Lovejoy 的定位是否允當，我無力置喙，須留待專業史家來回答這個問題。

<sup>28</sup> 對此，可以比較 Luhmann (1997: 287, 322f., 547) 從溝通理論對於修辭術

可能的、可行的。因為人都有社會生活...問題只在如何採取我們恰當的『語言行動』立場而已」。

如果儒家像蔡錦昌 (1987: 331) 所說，比較接近他所謂北歐／南歐傳統 (邏輯／修辭) 區分下的南歐文化，那麼追隨 Skinner 的取徑，從語用的角度研究修辭，不但可行，更是恰如其分或合宜的分寸拿捏。如果蔡錦昌 (2001) 自己也承認，在漫長的歷史發展過程中，講究「氣」思考的華人傳統亦不免常有墮落為「定性」、「定則」的做法的話，那麼恐怕很難說華人傳統中完全沒有概念 (更不用說是觀念了!)，以致觀念史的研究根本無從著手。

事實上，德國提倡、研究概念史的大家 Koselleck (1985b: 83f.) 便認為「概念」跟蔡錦昌所謂的「名義」一樣是無法定義的，而之所以如此，關鍵便在於它有歷史，如尼采所說：「所有的概念——[由於]它們以符號的方式對一整個過程做出概括的摘要——都迴避定義，只有那些沒有歷史的東西才能夠定義」。他認為，詞彙與概念同樣具備「多義」的性質，它們共通的歷史性質正立基於此。然而，在實際的語言使用中，詞彙通常不再模糊多義，但概念要成其為概念，卻必須維持多義。這是概念與詞彙就歷史研究來說的一個關鍵區別，而這個區別又跟概念總有個一般性的宣稱這個區別緊密相關：詞彙包含許多意涵的可能性，概念則進一步試圖在自身之中將豐富的意涵統一起

的討論。從系統理論的觀點來看，像文字和印刷術這種擴大溝通接收者範圍的傳播媒介的發明，會帶來及揭露更多的偶連性，以致令溝通的接受或說成功的機率變低。貨幣、權力等象徵一般化的溝通媒介的發明，基本上即在解決引發或提高人們接受溝通的動機這個問題。同樣地，修辭術也在回應這個問題。至少就古希臘的情形來說，隨著文字的拼音化，隨著文字能力的擴大，最初反而刺激了口語溝通的平行發展。正是在人們必須顧及一般大眾可能不認得文本的情況下，才必須特別發展出勸服的技术與修辭術，好在文字上將原本是口語演說的文本固定下來。隨著時間的發展，這種強化口語勸說手段的做法在中世紀導致了修辭術、論題 (Topik) 與道德的同盟。後來活版印刷術的發明雖然讓這樣三位一體的症候群走向終點，卻也花了快兩百年的時間，而且一開始更導致弔詭、懷疑與修辭術出現一個新的高潮。從系統理論的觀點來看，修辭術的獨特性毋寧在於，它是唯一容許在自己之中對自己進行反省的溝通描述。就這點來說，它其實是比邏輯具有更高反身性的溝通類型，更有能力處理及回應自我指涉和弔詭的問題，也因此在以 Paul de Man 為代表的解構取向的研究中特別受到偏愛。

來。所以概念可以是清楚的，但必然是多義的。就詞彙的情形來說，意符與意指一定程度上是可以分開來的；但在概念則不然。概念雖然依附在某個詞彙上，卻比詞彙還要來得多。唯有當歷史現實與歷史經驗的多樣性全部進入到某個詞彙之中，以致於它們唯有在這個詞彙之中才能獲得意義，唯有透過這個詞彙才得以被掌握，詞彙才會變成是概念。<sup>29</sup>

第四，我認爲就社會學的立場來說，採取觀念史會比採取思想史的進路更適合，因爲社會的面向或至少是底層的聲音在思想史中往往被忽略，而就掌握整體社會爲職志的社會學家來說，這卻是不容忽視，乃至應優先考察的對象。如 Luhmann (1994) 提醒的，就觀念史的領域來說，社會學者必須把注意力從所謂的一流思想家及其作品轉移開來，而改以二、三流的文獻爲主要的考察對象，因爲社會學研究的重點不在個別思想家的原創或傑出，而是要了解那個時代的一般觀念與想法，唯有從流行、普及的文獻著手，我們才能發現那個時代相應的社會結構爲何。

考慮到中國士人教育的傳統、文化傳播的模式以及抄寫與出版的特殊習慣，我們在實際研究時或許可以對是否以所謂二、三流文獻爲主的做法稍做彈性修正，但無疑應當確立並追隨普及的原則。縱使華人傳統如蔡錦昌 (1987: 332) 所說，士並不與民眾分離，中國讀書人的文化並不割裂於庶民文化，雙方不只是平行地依精緻度的高低而發展，而是有各種明暗顯隱的交流互補，但我認爲，一個好的，至少是符合現代學術體系規範的好的研究，必須能夠或試著透過具體的研究顯示，士人與庶人文化實際上如何交流互補，才能說服讀者大眾，而不能就這樣一筆帶過。

第五，儘管前面我也借用 Skinner 援引 J. L. Austin (1962) 而來的語用的進路來說明，我們可以如何著手觀念史的研究，但同時我想提醒注意，不要陷入過度強調語言的陷阱。因爲，雖然溝通常藉助語言進行，但溝通並不同於語言。像對感知的感知或是藉姿勢（所謂

<sup>29</sup> 另可參考「現代西方」語言學對於詞彙與概念的關係的「標準」討論（葛本儀，2001: 129ff.）。

的身體「語言」)進行的溝通，便都能在不藉助語言的情況下進行溝通，遑論在口語之外還有廣大的文字溝通的領域。<sup>30</sup>尤其，依 Luhmann (1995: Chap. 4) 的觀點來看，溝通涉及的並非自我向他我傳遞訊息，及因之產生的正確理解訊息的問題，而是自我使用訊息／告知這組差異來進行理解的活動。依此，在雙方都沒有開口說話的情況下用錢進行交易，一樣是個溝通，一樣是具社會性的事物。

從這樣的角度來看，雖然過去中文裡的確沒有「經濟」一詞，至少不是按現代的用法來用，但並不表示就不存在今日眼光下的經濟問題——即便人們當時是從不同於現代功能分化的區分脈絡來看待這個問題。<sup>31</sup>換句話說，我的態度是，我不認爲我們完全不能用當代的觀念來描述過去，不能從今日的角度重構過去。事實上，我們始終只能從現在的角度理解過去，而且就像前一節已指出的，隨著視域的改變，過去一定意義上其實也改變了。因此，重點毋寧在於，我們必須跳脫直接就以意符代表意符與意指的統一這種「物的圖式」(scheme of things) 的觀察方式來觀察過去，而是要提升到二階觀察的層次，觀察過去的人們怎樣使用區分來觀察世界，講清楚過去的社會是如何運作的，尤其是要釐清傳統與現代兩套知識分類系統間的差異，以及這之間是如何轉型、過渡的。

換句話說，就像 Koselleck (1985b: 85, 90) 指出的，在從事關於過去的研究時，重點不在於迴避今日的用語或概念，而在於我們是否「歷史地」對待我們的觀察對象。史學研究方法的特色雖然在於探詢特定的因果，個例的知識是其主要的取向，但這不妨礙我們從歷史研究中抽象出分析概念，將它擴大應用到其他的脈絡中，有意識地予以測試和檢驗。例如，今天的研究者不用「國家」的概念往往很難以簡潔，但又足夠精確的方式來描述「現代國家」出現之前，複雜社會的一般歷史。何況，反過來說，用語「遲滯」本就是歷史中常有的現象。例如，現實中的封建制度雖然早就崩潰，但許多人今天還是喜歡

<sup>30</sup> 另可參見 Manusov & Patterson (2006) 關於「非口語溝通」的討論，以及 Koselleck (2002b: 25) 關於「超越語言之上的記號學領域」的討論，指出導致歷史的行動之中充滿了語言之外、之前及之後的元素。

<sup>31</sup> 對此的例示分析，可參見湯志傑 (2000) 對「從食貨到經濟」的歷史語意演變的初步討論。

用「封建」這個詞彙或概念來指稱、描述一些現象。

第六，從這樣的視角出發，我們不但可以，而且應該區別（傳統乃至當代的）（歷史）語意<sup>32</sup>與（現代的學術）分析概念，並且正可以透過檢視兩者的差異來掌握傳統。例如，「國家」一詞既是個歷史語意，又是個分析概念。<sup>33</sup>儘管就西方來說，國家同樣是現代的產物，但這並不妨礙我們把它當做分析的概念用來分析歷史。據此，中國不但在戰國時代曾出現類似現代疆域國家系統的社會結構，而且也早發展出指稱國家這種政治組織的語意「國」來，這個語意並且與地域、疆域有著明確的關連，而有別於西方 state 一字最初是關連到君王的人身（Skinner, 1989）。至於所謂的「家」更不是今日理解的家庭，而是氏族，尤其是以氏族為基礎的政權，日後「國家」的連稱正清楚彰顯古代中國的國家係建基於親屬的原則，而迥異於作為現代產物的國家。

更值得注意的是，在古代中國，雖然政治權力慢慢集中到了國家手上，國家也在結構上成為政治系統的中心，但「國」或「國家」的語意卻沒有相應成為政治系統自我觀察的公式。因為在國家之上還存在著「天下」這個廣泛的、具擴散性的主導語意，指稱一個更高的世界層次，並正好與古人理解的廣義的「政治」（「政者正也」）相對應。事實上，古人習慣以四個層次來理解世界，如孟子所說：「人有恆言，皆曰『天下國家』，天下之本在國，國之本在家，家之本在身...天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體」（《離婁篇上》）。儘管這種逐層建立起來的整齊秩序其實只存在封建制度的全盛時期，但由此形成的語意不但影響了古人對於「國家」這個語意的理解，更實際影響了國家的出現與官僚帝國的形成，乃至影響到今人的國家觀念。從國家系統到統一的官僚帝國這個結構轉變雖然導致以往不同的政權層次出現重疊，但並沒有

<sup>32</sup> 關於「語意」（semantics）一詞，我採取 Luhmann（1980：18f.；1995：163）的界定：「可供使用的、在較高的層次上一般化了的、相對獨立於情境的意義」，亦即相對穩定的、類型化了的、可供重複使用的意義形式，好幫助人們解決溝通中意義過剩的問題。

<sup>33</sup> 關於以下簡短例示的進一步分析見湯志傑（2001；2004a）及 Tang（2004：192ff.）。

使得此一層次區分崩潰，因此造成語意上的混淆，不但國與（統治者一人的）家往往不分，天下與國家（中國）也往往不分。這就影響了華人此後主要是採取文化性而非政治性的判準來理解國家，連帶影響到今日台灣國家認同的爭議。

第七，在應用今日的語彙與分析概念研究過去時，必須小心避免 Skinner（1979）指出的，如「望文生義式」的研究常會犯的諸多謬誤，認為誰和誰是現代某某概念或學說的先驅，又或古代何時便早已有怎樣又怎樣的觀念或概念。在這之外，從系統理論的角度來看，我們還可以並且應該再進一步，針對為何人們常會犯這樣的錯誤（例如主張「馬球」、「足球」是中國人發明的），<sup>34</sup>對歷史做這樣的改寫，做研究和解釋，也就是同樣對這些歷史書寫進行二階觀察，指出人們為何會如此觀察，進而藉此了解這些觀察者及其身處的時代與脈絡。

至於我想談的第八點其實前面已有觸及，也就是所謂的觀念史進路不只是研究觀念或概念本身的歷史而已，而是必須與社會史的研究配套。換句話說，我倡議的觀念史不是傳統討論、探究傑出思想家的想法或某一特定典範觀念的觀念史，而是研究一般觀念（演變）的社會文化史。就這點來說，Reinhart Koselleck（1972；1979；1989；1985a，尤其 1985b；1994；2002a，尤其 2002b），<sup>35</sup>而非前引的 Skinner，才是我心目中觀念史研究的真正代表人物——但兩者間並不矛盾，且不乏互補之處。<sup>36</sup>從這個結合兩者長處的觀點出發，我們不但可以系統性地把前面一些觀點串連起來，同時還可以指出此一進路的長處何

<sup>34</sup> 關於這個問題，我將在預計撰寫的〈非「文明化」歷程下的運動：台灣成年民眾如何看待運動與暴力初探〉一文中處理。

<sup>35</sup> 關於以 Koselleck 為代表的概念史研究進路的二手介紹，可參考 Lehmann & Richter（1996）及 Richter（1995）。至於採取此一進路具體研究成果的代表作，為 Brunner, Conze & Koselleck（1972-1997）合編的 *Geschichtliche Grundbegriffe*，另外亦可參考由曾任 Koselleck 助手的 Rolf Reichardt 主編的 *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*。除此之外，類似的德文詞典還有 Ritter（1971），亦不無參考的價值。

<sup>36</sup> 雖然 Skinner 很少關心概念本身的改變，甚至有好事者把他詮釋成旨在反駁、批判 Koselleck 的進路，但他自己明確表示兩人係不謀而合，在獨立發展的情況下得到相近或類似的看法（Skinner，1999）。事實上，Skinner（1989）自己便曾撰寫過關於「國家」的概念的論文。

在。

要對古人使用的概念提出歷史的解釋，不只須回溯到語言的歷史，也必須溯及社會史的資料，是顯而易見的，因為任何語意都與語言之外的內容有關。用 Koselleck 的話來說，歷史有其「在語言之先及之外的「後設歷史條件」」。當我們引進言說行動觀點的同時，必須牢記在心，言說行動本身並不就是它幫忙準備、引發及執行的行動。儘管言說行動與「真正的」行動在共時的場景中會交織在一起，但口語、文字以及發生的事件本身在分析上是可區隔的，而且在歷史（書寫）中再現出來的（始終只能是個理論建構的）貫時的改變也不會以同於「實際歷史」的時間節奏或時間序列發生——雖然我們始終只能透過語言或文字來經驗曾發生的事物，以致原本在過去現實中可能只是次要因素的語言在此變成了主要的因素。

此外，雖然從語用的角度來看，每個言說行動（索緒爾所謂的 parole）的確是獨一無二，就像事件一樣，是一次性的、無法重複的。但語意卻不是獨一無二的，而是可重複的。就像前面關於「國家」的簡短例示分析顯示的，概念有其「歷史的深度」。觀念史的進路不但可以，而且正是要釐清同一個詞彙源自不同時代之多層次的意義。藉由正視事件（社會史）與語言（觀念史）有著不同的時間結構，注意到同時存在著許多不同的時間層次，觀念史的進路可以超越共時／縱時這個簡單的二分替代選項，指出「不同時代事物的同時性」（Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen）<sup>37</sup>（在此亦即：同一概念同時包含著源自不同時期的意義），並且能夠對社會史預設為理論前提者（如事件／結構的對立，短期／中期／長期的劃分）進行反省與討論。

之所以要在觀念史的研究中引進社會史的進路，不只在於超越傳統局限於觀念本身的思想史研究，同時也是著眼於這有助於打破詞與物之間的素樸循環。從這個配套進路的立場來看，在概念與事態（Sachverhalt）或所謂的現實間始終存在著「張力」，我們總是可以

<sup>37</sup> 反過來，我們也要注意「同時代事物的不同時代性」（Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen）。事實上，認為台灣社會中同時並存著前現代、現代及後現代的要素或現象，是常見的看法。

在社會事態與語言的使用間紀錄到某個縫隙。字義的轉變與事物的轉變、情境的改變與重新命名的需要，是以各自不同的方式彼此對應著。就像 Koselleck（2002b：37）說的，「社會史與概念史有著不同的轉型速度，並且立基於可清楚區別開來的重複的結構。因此，社會史的學術術語一直依賴於概念史，如此才可通往以語言的方式儲存起來的經驗。同樣地，概念史也一直依賴於社會史的研究結果，如此才能看到消逝了的現實與其語言的證據之間的差異，而這從來便是無法弭平的」。

觀念史的長處正在於，有能力對概念與現實之間的關係進行反省，因而能帶來「具生產性的張力」。用系統理論的術語來表述，亦即觀念史注意到了自我指涉及循環因果性的問題，認知到概念不只是反映社會現實的指標，同時也是介入實際社會運作，影響演化方向的因子。詞彙與概念不只是隨著整個政治與社會的經驗空間的語言競技場而改變，同時也會建立起新的期望界域。概念的意義不只是包含過去的經驗與現在的現實，而是也可以包含關於未來的期望。由於注意到這個語言行動的面向，概念史可以提供一般經驗研究所看不到的知識。事實上，Neuzeit（「近代」，英文所謂的 Early Modern）的形成，便跟一大批主要是「指向未來」的概念有關，而這正是 Koselleck 所領導的概念史研究主要關注的焦點所在。就中國的歷史來說，戰國時代關於「意在規劃未來統一帝國的政治秩序的——「禮制」的討論，便清楚呈現出概念的經驗空間與期望界域彼此交錯的情形。

與前述一體兩面的長處是，觀念史要求對自己進行有意識的反身性分析。敏於現實與概念之間的張力的觀念史，勢必也會敏於歷史語意與分析概念之間的張力。用 Koselleck（1985b：91）的話來說，由於歷史書寫必定或是在探究之前已為人用語言闡述過了事態，或是在重構之前尚未為人以語言闡述，但可藉助特定方法與線索挖掘出來的事態，所以現實與概念間充滿活力的張力會再次出現在文獻語言與科學語言二者間的關係這個層次上。主要興趣在揭露長期結構，對趨勢、綿延及分期進行探究的社會史勢必企求一般化，但唯有透過反省研究所應用的概念，我們才能確定自己究竟是在哪個一般化的層次上

操作。這樣的反省有助於在理論上釐清事件與結構的時間關係，讓我們注意到同時存在著持續與改變。

不只如此，藉由同時掌握到語言與現實，比較語言現象的可重複性與事件序列的獨特性，結合觀念史與社會史的進路能幫助我們不落入「現在主義」或「輝格史觀」的陷阱，注意到歷史進程中的偶連性。雖然未來的詳細內容始終是未知的，但它的歷史潛勢卻可以認知（recognizable），而且歷史中及現實中的行動者基於行動的需要通常也會對未來做預測。因此，我們會看到 Koselleck（1989：653）所描述的現象：言說出來的論述總是比歷史實際進程中實現出來的既要來得多，又要來得少。透過語言這個作為先於事件而存在的媒介，歷史中的行動者（以及後世的觀察者：史家）可以想到結構上的替代可能性，想到比真正實現者為多的「可能的歷史」。反過來，作為言說行動的語言終究還是有別於「真正的」行動（例如：殺人），因此始終也較「實際的」歷史為少。透過同時呈現「實際的」歷史與「可能的歷史」，我們才真正掌握到一個完整的歷史圖像。

第九，這套結合觀念史與社會史的研究進路在我看來可以與魯曼的系統理論很好地接軌，尤其是語意／社會結構及事件（或運作）／結構這兩組區分。<sup>38</sup>換句話說，這套歷史研究的進路並非史學獨享的觀點，而同樣可以是套社會學理論，得以為社會學研究所用。事實上，在我看來，從溝通作為社會的最終元素，從社會只是個溝通系統，從社會結構只能是個期望結構，從語意／社會結構、事件（或運作）／結構等區分出發，魯曼在理論上更能自圓其說。因為，在此，自我指涉以更清楚、更直接的方式呈現出來，也獲得更正面、更認真的處理。如果社會終究只由溝通組成，而語意是社會運作中結晶出來的、相對穩定的、可當做行動的參照及重複使用的意義形式的話，那麼語意也是個期望結構，是社會結構的構成要素，同時卻又有別於通常所謂的社會結構，既會反映社會結構，又會引導社會結構的改變。如果我們

<sup>38</sup> 對此，除了可參考《社會系統》（Luhmann, 1995）這本主要是概念釐清的基本理論著作外，另可參見 Luhmann（1980）一系列共四卷的知識社會學研究，以及以愛情為例的專論（Luhmann, 1986）。又從語意切入，我們很容易就可以銜接上關於（社會）記憶的研究（Holl, 2003）。

認同結構是有別於事件（或運作）的現實層次，卻又只能透過事件（或運作），只能在事件（運作）的銜接中形成與改變這樣的看法，那麼我們或許就不必走入結構／施為的死胡同（Tang, forthcoming），而能夠在不忽略行動者能動性的情況下，實事求是地分析結構的形成與改變。

要澄清的是，我並不認為從事觀念史的研究就非得用魯曼的理論不可。但我想無論如何很清楚的是，我所謂的觀念史絕不只是簡單地挖掘、敘述過去事實的歷史研究而已，而是帶有觀點的社會學分析。用社會學家喜歡聽，但多少帶有偏見的說法——雖然這一定程度上符合關於兩個學科的刻板印象——來說：就關於文獻的知識與即興發揮的才能來說，社會學家通常比不上歷史學家。儘管如此，社會學家卻往往可以肯定，如果他們從「理論」出發的話，將可以就同一批史料發現到與吸引史學家注意力完全不一樣的東西（Luhmann, 1994：260）。

其實，史學與社會學在研究上容或有實質的勞動分工，在表述風格上也的確往往有所差異，但就邏輯和方法論來說，並沒有什麼關鍵性的區別（Abrams, 1982：194；Giddens, 1979：230ff.；1984：355ff.）。Koselleck（1985b：90）便說，「概念史需要一套理論，若是沒有理論，便無法掌握時間之中共通的東西與彼此有所區隔的東西」。<sup>39</sup>就這點來說，我們恐怕無法從關於華人固有傳統的知識中找到太多有效的參考架構，因此借鑑社會學既有的知識與理論仍有其不可迴避的必要性——至少就目前的現況來說是如此。

第十，考慮到迄今為止的研究成果，我認為透過觀念史的研究累積，從本土的語意與社會結構摸索、建構本土理論，有其迫切的必要性。直接從理論與觀念的層次反省西方理論或自身傳統的預設，固然是可能的，更有其不容忽視、不可取代的重要性與貢獻。但社會學終究是門經驗的科學，就是理論多少也必須要有經驗的指涉——這自然不限於狹義的實證論式的經驗指涉——，才能說服學界的一般大眾。如

<sup>39</sup> 另外，我想 *History and Theory* 這份 1960 年便創刊的史學專業期刊，應足以證明史學，至少是一定數量的史學家，同樣看重理論的問題。

果我們始終只是在抽象理論、概念的層次上打轉，而無法說清楚傳統或當代社會的結構為何，<sup>40</sup>實際上究竟是如何運作的，那麼這對許多人來說將是難以進入的，因而再多的反省也無法獲得擴散。換句話說，我認為理論反省與實質研究兩者可以是並進互補的。

甚至，考慮到「策略」與「程序步驟」的問題，我認為現階段觀念史的實際研究還有其優先性。如果我們的研究無法吸引其他大多習於從經驗出發的社會學同行，尤其是令新世代感到興趣，那麼就算理論的反省再好、再成功，恐怕也是枉然，很快便會淪為時間長流中的泡沫。如果我們的目標與理想在蓋一棟本土理論的大廈，那恐怕就得從重頭好好燒煉自己的一磚一瓦開始，而不能貪圖方便地全盤接收既有的社會學概念。在我的心目中，本土觀念史的研究多少便帶點這樣的味道，希望能從最基礎的概念工作做起。我認為，從這樣一種實際歷史研究的途徑著手建構理論，注意社會因著時間與空間差異而來的變化，而不是馬上便跳到抽象的宏觀理論建構，不但比較可能做得出來，也比較不會落入本質論（如不加反省與解釋的文化論或民族特性論）的陷阱。何況，就算一時之間我們尚無法達成長遠的理想，至少也能帶來加深對自身傳統社會理解的實質成果，也算是為下一代鋪下比較好的踏腳石，不至於平白走過一遭，卻全然不留痕跡。

#### 四、檢討與展望

如前所述，在研究自己的傳統上，我們並非沒有努力。事實上，其中不乏耀眼的成績，只是似乎很少獲得學界同仁的欣賞，而且往往後繼無力。另外，在這些為數仍少的研究中，常可看到一些共通的毛病，有待改善。以下便對一些迄今的成果做些檢討，藉以展望未來可再努力之處。要特別聲明的是，限於學養，以下的列舉不可能完整，只是根據與本文題旨的相關性，就個人主觀印象、有限所知以及為寫這篇文章所收集到的一些成果進行討論，掛一漏萬在所難免。而且，短時間內我也不可能仔細閱讀、消化所有收集到的資料。何況，要對

<sup>40</sup> 我們不應忘記，「理論」最初在社會學中主要就是指「結構類型學」，所謂的「古典理論」一定意義上皆可視為在歷史研究的基礎上得出的「結構類型學」。

這些作品做全面而深入的討論往往也超出個人的能力，因此不免有流於表面的印象式批評（社會學本科之外的作品尤其如此）的毛病，所以檢討、評論的角度都可以再斟酌、商榷。在此，我只是拋出來引發討論而已。

首先，人類學的一些研究特別值得一提，只可惜有點像曇花一現，後來似乎很少見到類似的努力。像陳其南（1990）及石磊（1992）便正確地強調，並成功地顯示華人文化中「房」、「宗」的特殊性，陳奕麟（1984；1996；Chun, 1990）更試圖在此基礎上，從「土著的觀點」出發，提出能挑戰西方親屬概念的替代理論。我自己則嘗試在此基礎上，加入我覺得可再補強的歷史的面向，把這些討論跟實際的歷史研究成果（如杜正勝，1992；1997）關連起來，指出就像「宗」、「家」等字的原始意涵（祭祀祖先的宗廟）所表明的，純粹系譜性的宗祧概念才是華人關於親屬關係的基本區分所在，此所以喪禮向來是最隆重、最被重視的儀式，而且長久以來總是以關於喪服的規定（所謂的五服制）作為界定親屬關係的標準。至於在這不變的「傳宗接代」觀念下，現實中會形成怎樣的與多大範圍的祭祀共同體或多功能的親屬團體，亦即家、族、宗族等，則是隨著情境的不同而變異，同時兼具涵括與排除兩個面向（Tang, 2004）。就像費孝通（無出版說明，40f.）早指出的，中國親屬團體的界限其實常可以視需要，沿著親屬差序彈性伸縮，而只需受父系原則的限制。

雖然個人其實沒有足夠的能力評判這些討論是否真地提出了替代的親屬理論，乃至深入其中一些論點的對錯得失，但認為這至少是值得肯定與嘗試的方向。就像另一位人類學家黃應貴（2000：292，295）提及的，本土化的目標應是藉由掌握到本土歷史、社會或文化的獨特性，而有能力挑戰人類學或社會學已有的概念與理論。他並且舉 Clifford Geertz（1980）的峇里島研究為例，認為如果能回答什麼是秦漢時人的權力觀，說不定可以發展出與西方功利主義下的觀念非常不同的權力概念。

其實，關於華人傳統的權力觀念，費孝通（無出版說明）、翟本瑞（1986）、Hamilton（1997：1-134）以及 Lewis（1990）已有不錯

的初步探討，我的博士論文便試圖在綜合這些研究的基礎上再往前進一步，同時關照到語意與社會結構兩個面向，指出從西方觀點來看不可解的、父權與國家的公權力並非呈現此消彼長的現象，是可以解釋的，並且跟社會結構的演變有關（Tang, 2004；湯志傑, 2004c）。另外，我認為 Lewis（1990）的研究尤其蘊涵了值得進一步發展的潛力，也就是神話中跟暴力、統治暴力（所謂的公權力）有關的黃帝／蚩尤這個母題。在我們的神話傳統中，被奉為炎黃子孫共同祖先的黃帝與蚩尤彼此既是兄弟，卻又是成王敗寇的仇敵，並且往往同樣被稱做武器的發明者。我認為由此切入，正可以考察傳統華人究竟是如何看待或區分正當的、合理的與不正當、不合理的暴力。藉由觀察古人如何解除這一組區分的弔詭，以及這組區分是否曾——以及如果有的話，如何——隨著時代情境或社會結構的改變而改變，也就是這些異質、不一致的神話是否反映了不同的時間層次，語意與社會結構在這個過程中的關係又為何，我相信能讓我們對傳統華人的權力觀念有更深入的了解，甚至不無兌現黃應貴的期許的可能。<sup>41</sup>

其次，在人類學之外，還有為數雖不算多，但也已不少的文史哲方面的討論，例如像林安梧（1995），楊儒賓（1987, 1993），楊儒賓、黃俊傑（1996），蔡錦昌（1996），張岱年等（2005）及 Masini（1997）。這些語文學（philology）、語言學（linguistics）、哲學或思想史的討論，當然有它不可抹煞的貢獻，而且對本土觀念史研究的開展來說可發揮相當的助益。只是按前面的討論來看，這些研究顯然離我心儀的觀念史的進路仍然有段距離，多半是就思想論思想，而少有考慮到時代的脈絡，更欠缺社會史的視角。

至於以楊國樞（1988）為代表的心理學則似在光譜的另一端，<sup>42</sup>多半從現在出發立論，而少有歷史的觀點。在我看來，這樣的視角與進

<sup>41</sup> 對此，我想 Girard（1977；1990；2004）從神話著手的一些研究可以有相當的啟發性。這個問題我擺在心裡已好幾年，希望不久的將來能有段較完整的時間來處理它。

<sup>42</sup> 必須特別聲明，讀者對此處立論必須有所保留，因為在楊國樞的領導下，不但有「本土心理學」的書系，後來更有《華人心理學報》的創辦，但我實在無力一一瀏覽這些為數甚多的內容，只能舉較早或尚不盡成熟的著作為例，用意只在反省，不在批評。

路較容易有本質化的預設，也較難認知到現況其實是非驢非馬的狀態，而常會落入「現在主義」的陷阱。當然，我不是說這樣的研究沒有貢獻，但鑑於欠缺歷史視野及只關注現況實是社會科學的通病，故在此特別突顯此一進路有待改善之處。

接下來，史學自然是最值得我們社會學家期待與寄望的學科，也的確有不少傑出且顯著的成果累積，但同樣不免有仍令人感到遺憾之處。<sup>43</sup>首先最突出、最引人注目的是金觀濤、劉青峰（1999a；1999b；2001a；2001b；2003a；2003b；2004a；2004b；2005；2006；金觀濤，2003；2005）一系列根據其建立的資料庫採取量化研究取徑的相關研究，兩人以個人有限的力量開風氣之先對西化、現代化過程中的觀念繼受進行系統性的研究，個人認為無論如何要給予其高度肯定，而且量化的取徑也的確有其以數字比例「再現」歷史「現實」的一定長處。只是——且容我做個不太相稱的比較——如果把這些研究拿來與王甫昌（2008）關於「族群」這個概念在當代台灣社會科學界的「繼受」（甚或一定程度上可說是「發明」）對比，金、劉在對社會脈絡的掌握上，尤其是對語意與社會現實兩者間的辯證關係的掌握上不免顯得弱些，以致於在對同一概念的不同翻譯，以及與華人原有的觀念與詞彙間究竟如何消長、為何消長的解釋上，尚不能讓人感到完全滿意。<sup>44</sup>

在金、劉之外，自然還有許多值得一提的研究，例如像王子今（1999），王汎森（2000），沈松橋（2002a；2002b），Fogel & Zarrow

<sup>43</sup> 我事實上沒有時間，也沒有這樣的能力地毯式地全面蒐集、閱讀與評價相關的史學論著，因此這裡的取樣與論斷同樣是片面而偏頗的，用意只在引發討論，請讀者諒察。

<sup>44</sup> 較理想的比較對象應是汪暉（2004）。只是，我雖然知道汪暉的《現代中國思想的興起》好陣子了，卻始終無暇拜讀這套卷帙浩繁、涵蓋面極廣的著作，故不敢在本文正面處理，這無疑是本文的一個缺陷。儘管如此，目前我大致上有如下的初步觀點：我十分肯定汪暉從儒家的內在視野尋找、建構一個理解歷史的框架的企圖，以及不只視儒家（及其他思想）為歷史及解釋的對象，而是也視為活的，即構成性的力量的基本立場，這些在我看來與本文的立場方向相近且可相互啟發。但我認為汪氏的進路基本上仍然是思想史，而且對於他是否真正地貫徹所謂內在視野的視角，還是同樣不免有「現在主義」的陰影，我稍有保留。對這個問題感興趣的讀者或可參考丁耘主編的《思想史研究》（上海人民出版社）第一輯「什麼是思想史」專號中，有關討論汪氏此一著作的座談記錄。

(1997)、Goldman & Perry(2002)、Lackner, Amelung & Kurtz(2001)、McDougall & Hansson(2002)、劉澤華、張榮明等(2003)及黃俊傑、江宜樺(2005)。但我特別想提的，是林毓生主持的「公民社會基本政治社會觀念研究」計劃(約於2002年前後)，因為它展現出系統性地從事觀念史研究的企圖。這個計劃分成所謂的《觀念卷》與《歷史卷》，前者主要係介紹各個觀念在西方的沿革，後者才跟我們自己的傳統或社會有關，包括的題目如「近代中國民族主義」、「公私意識—中國歷史上『公』的觀念及其現代轉化」、「從 sama 到 equality：漢語『平等』一詞的所指演變」、「自由、民主觀念在中國近代的演變」、「自由主義」、「聯省自治、邦聯、聯邦」、「馬列主義在中國」、「無政府主義」、「反傳統主義」、「皇權」。<sup>45</sup>

顯而易見，這個計劃探討的議題只著重在政治相關的面向，而且跟 Koselleck 領導下的概念史研究一樣，把焦點集中在到現代的轉型。這本無可厚非，尤其是考慮到翻譯過來的、在翻譯中生成的現代性的問題(Liu, 1995)，<sup>46</sup>這個轉型過程無疑是最關鍵的時期。但如果我們同意「非驢非馬的現況」這個論斷或假定，考慮到我們對過去的研究與了解仍然有限，而傳統對我們多少仍有影響，考慮到建立本土理論的遠大目標，那麼光研究概念「繼承」的一面，而不推展關於自己傳統概念或觀念的全面性研究，在我看來終是美中不足，也很容易陷入「現在主義」的陷阱。更令人遺憾的是，以個人有限的見聞，不只是這個計劃，似乎就是整個台灣的史學界，目前對於傳統觀念的研究也還有限，而且多數似仍停留在純粹觀念史或思想史的研究，還無法時時都能很好地結合社會史的研究—或許是因為相關的社會史研究累積也還不夠充分的緣故。<sup>47</sup>我們當然可以樂觀地期許自己可以自力救濟，但社會學者未必真的能撥出心力，並且有相應的能力做這

<sup>45</sup> 這個計劃已有不少文章分別自行發表，但迄今並未以整體成果的形式呈現，不免令人感到可惜。

<sup>46</sup> 關於「翻譯」的問題，進一步可參見 Howland(2003)、Kontler(2007; 2008)及 Richter(2005)的討論。

<sup>47</sup> 此外，我猜這一方面或許也跟許多史家者後來為較「觀念史」更為廣泛的文化史(尤其是其中微觀取徑者)所吸引，另一方面也比較沒有建立理論(尤其是本土理論)的強烈企圖有關。

件事，而且這麼做恐怕也不盡符合效益原則。所以，我想推動及摸索出一套能有效地跟史學者分工合作的模式，也是未來值得並且可以努力的一件事。

在討論社會學本身的研究前，我覺得還值得看一下法律學界中的一些相關研究，也就是王泰升(1997; 1999; 2001; 2002)帶著一批學生累積出來的關於台灣法律史的可觀成果。在從事這些研究時，王泰升(1997: 289, 註 14; 2002: 85ff.)特別指出，應「儘量以清治當時的觀念說明其內涵」，或是「儘可能避免使用那些來自歐陸法的名詞，而儘量使用當時的詞彙，以呈現歷史事實，並藉以凸顯日治後在法律概念上的改變」。

這樣的態度有其可取之處，清楚反映王氏深刻地意識到這涉及兩套不同觀念體系間的轉換的問題，必須從歷史的觀點來處理它。但就像前面的討論指出的，要能適切地研究過去，重點不在必定要用「當時」或「固有」的詞彙或觀念來說明，而在於能像王氏這樣「歷史地」對待研究對象。事實上，王泰升自己在做前述強調後，不免也要補上這樣一句：「但假如為進行有效率的討論確有其必要，則仍將使用通行於今的歐陸法概念及名詞，並註明其非當時用語」。像柯志明(2001)雖然主要是以當代的分析概念來研究、敘述清代台灣的歷史，一樣能夠在「不扭曲」過去現實的前提下講清楚熟番「地權」的歷史演變過程，甚至正是因為藉助了現代的分析觀點，而能講得比古人還清楚，同時又因為他站穩了歷史地對待研究對象的立場，而能看出前輩學者的錯誤與盲點。

值得一提的是，王泰升也注意到兩套觀念體系間的轉換是個「非恆定的」過程，會產生「非驢非馬」的狀態。例如他指出，「各個法系有其獨特的詞彙及法律架構，想用某一法系(歐陸法系)的概念完全表達出另一法系(傳統中國法系)的規範內容，洵非易事。令人困惑難決之處，不免有所擬制或創造。是以日治時法律所謂『依舊慣』，其實已經不純然是依據清治時傳統中國法系下的民間習慣規範」。而且日治時期的判官和學者都「更喜歡使用日本西方式法律的術語，而較不願使用台灣習慣上用語，故經常以日本民商法上相類似法律關係

來解釋台灣舊慣的內容。經由這般解釋，某些台灣人習慣的實質內容已遭改變」（王泰升，1997：306；1999：311）。

可惜的是，或是受限於學科的特性，王泰升並沒有將他的視野擴大，真正踏入更為徹底、更為全面的社會史研究。所以，雖然他會問「人們的觀念已跟隨社會生活型態而調整了嗎？」這樣的問題（王泰升，2002：209），但基本上還是停留在文字或制度的規範研究層次，而不是真地從實做、從運作的觀點出發，因此對於轉型過程的探討有時不免有些輕忽，誤以為制度「規定」上的改變立即就是所有相關社會現實的改變，整個轉換的過程不但平順，而且能有效地、徹底地改變人們的觀念。例如，王泰升（1999：336f.）認為，日本花了四分之一世紀（1898-1922）的時間即「逐步將台灣的土地法律關係從傳統中國式的，過渡到近代歐陸式的；接著在另一個四分之一世紀裡（1923-45），在台灣有效地實施這套歐陸式的民事法律制度」－儘管他注意到，直到今天，「台灣民間仍一直沿用著看似固有但其實已被日本人改造過的『胎權』」。

從這些引文來看，王泰升雖模糊地意識到「非恆定的轉型」與「非驢非馬的現況」的問題，但並沒有真切的認識，而是認為經過一段短暫的過渡期後，便能成功地從驢變成馬。然而，就像他的學生魏家弘（1996：3）在論文一開頭引的「土地所有權」紛爭的案例所顯示的，就是到了1995年，我們也還沒有成功地從驢變成馬，完全解決轉型過程中所產生的問題。

儘管如此，王氏帶領學生成功開創出台灣法律史的分支研究領域，其貢獻是無庸置疑的。只是從社會學、從我倡議的觀念史的進路來看，如何在目前累積的基礎上，進一步探討概念與現實之間的張力，探討兩套不同知識分類架構、觀念體系之間的轉換，探討日本引進的「現代」法律觀念如何「改寫」傳統的法律觀念，尤其是這樣的過程與人們的實際社會生活有何相互影響的關係，是我們必須繼續釐清的課題。就這點來說，台灣就像陳紹馨（1979）所說的「實驗室」一樣，有極為豐富的材料可供分析，從而也允諾了極為可觀的研究潛力。從「二階觀察」的角度出發，除了日本人留下的《舊慣調查》和

《台灣私法》外，包括前輩學者如戴炎輝（1979）的研究，都可以被看做社會在不同階段的觀察。如果我們不囿於法律史的研究，而能從更廣闊的社會史與觀念史的進路著手，觀察時人如何觀察，當時的社會實際上如何運作，這些歷史又如何影響到現在的運作，相信豐碩的研究成果是可以期待的。

最後，當然更有必要審視我們社會學界自己的研究成果。以社會學界來說，翟本瑞大概是最早從事這方面研究的先驅，對權力、性、愛與慈悲等觀念做了實際的文化比較研究（1986；1987b；1995；翟本瑞、尤惠貞，1996），另外也曾對西方理論的預設及「本土化」有所討論與反省（如翟本瑞1987a：1993；2004a；2004b）。這些研究及討論在我看來不乏洞見，可惜多傾向停留在理論討論的層次上，就觀念討論觀念，而比較欠缺歷史的觀點，<sup>48</sup>社會史的角度尤其欠缺。更令我覺得可惜的是，翟氏雖有敏銳的慧見，率先從事觀念的比較研究，但似未積極與社會學界其他學術大眾對話，後來的研究重點更幾乎徹底轉移，不再從事相關的研究，以致無法累積出足以引發學界重視的成果。

接下來，1990年代中，鄒川雄（1995）與汪睿祥（1996）的博士論文展現了類似的企圖，希望透過研究自己的傳統掌握到本土社會現實生活中的實做邏輯。同時蔡錦昌（1996）也將自己的論文更名再版，一時頗有相互呼應的態勢，可惜後來未見延續。在此，我想特別舉鄒川雄的研究為例來討論。在先前並無太多相關社會學研究累積可供援引的情況下，我認為鄒川雄相當難得地在綜合各式材料的基礎上，深入地分析、探討了他所謂的陽／陰默認體制在傳統中國的思維、社會及歷史基礎，並進而分析這在日常生活世界（包括政治與法律，經濟、社會與文化，人際互動與個人等場域）中，如何環繞著所謂的陽奉陰違與拿捏分寸的行事邏輯開展、實踐。鄒川雄（2000a；2000b）後來更將論文正式出版，但似未見到學界有任何回響，在我看來殊為可惜。

不過，在肯定鄒川雄的突破與貢獻的同時，我覺得他採取的研究

<sup>48</sup> 但〈中國人「性」觀初探〉一文例外，而這相當程度上或受益於高羅佩這位漢學家。

進路還是有些問題，而這相當程度上跟社會學既有的歷史研究累積不夠豐厚有關。簡言之，我覺得他的研究歷史深度仍然不足，以致時有本質論的化約傾向，只憑某些特定研究來推論數千年的整個華人文明。在沒有現成的磚瓦可供利用的情況下，鄒川雄往往不得不以強勢的理論觀點來統合龐雜的材料，以致在理論觀點先行的情況下，呈現出另一種形態的「現在主義」或「輝格史觀」。例如儘管鄒川雄（1995：209，217）自己在文中也表明「宗法」一詞北宋才首次出現，所謂的「宗族」<sup>49</sup>也是宋以來才有的現象，但還是認為「宗族」基本上是貫穿整個中國文明，將「宗法制度」這套組織原則實現出來的制度載體，或至少可將「宗族」視為「帝制中國時代，與大一統皇權相調和的一種宗法家族的成熟形態」。

由於鄒川雄處理的是大問題，在如此宏大的架構下，出現類似這樣的瑕疵，毋寧是可以理解及寬容的。而且，在「身心狀態」概念的啟發下，鄒川雄（1999；2000c）後來不再把關注的焦點局限在傳統的行事邏輯，而開始也注意到傳統與現代兩套理路的雜揉，以及社會轉型的問題，清楚指出目前討論的語境脈絡不再是傳統社會，而是當代已日益西化的華人社會，多少意識到之前進路的本質化約論的問題，以及必須擺脫「固有」行事邏輯的迷思。

我自己的博士論文便試圖在鄒川雄的基礎上往前再跨一步，以歷史化化解其中潛藏的本質論傾向，指出陰陽二元結構的普及跟社會結構的演變有關。亦即，唐宋轉型以來的社會形態，<sup>50</sup>由於無法往徹底功能分化的路子走，而仍維持政治中心以及以仕紳為首的階層分化秩序，只能訴諸道德來整合社會的情況下，才會造成陰陽二元結構的盛行（Targ，2004；湯志傑，2004c）。

我自己的研究的問題在於，雖然我知道理應同時觀照語意與社會結構兩個面向，但受限於可倚為資源的歷史研究成果，主要還是側重

<sup>49</sup> 即由人類學家 Maurice Freedman 率先研究的「組織性的宗族」（基本上可看成是由「房」構成的分支階序），而不是一般泛泛意義下的宗族。

<sup>50</sup> 即所謂的「仕紳社會」，有別於前一階段的「門第社會」，但兩者同為官僚帝國的亞型。在這兩者之間以及從封建社會到官僚帝國之間也都還有個過渡的轉折點。

在社會結構的一面，而還無法充分地闡述、分析兩者間的關係，這也是為什麼我會在此大力鼓吹觀念史研究的原因之一。另外，由於我一樣問了個大問題，要在有限的的能力與篇幅內處理數千年的歷史演變，自不免左支右絀。現有的架構、分析與實質內容仍充滿了漏洞，有待後續的研究不斷精煉、細緻化。不過，我相信自己至少提供了一個相對完整的宏觀背景圖像，而這將有助於各個細部、斷代或主題式研究的開展與定位。遺憾的是，到目前為止，我只曾抽取其中少數片段改寫發表，而沒有心力翻譯或改寫整本論文，讓國內同行有機會知道我的研究結果，自然也就沒有任何對話的基礎。在當前學界不太承認舊作翻譯的貢獻的習慣下，同時細緻的改寫卻可能得像寫博士論文一樣花上好多年時間的情況下，我自己也不知道我的論文的中文版是否有問世的機會，或何時才能問世。

另外，我還想討論一下謝國雄的一些研究。他在早期的研究中，便已經有意識地使用本土詞彙如「黑手」、「頭家」、「事頭」、「搶氣」、「孤單項」等。當然，就像前面指出的，詞彙或用語並不同於概念，離分析的概念尤其有段距離，但這顯示謝國雄當時已敏於在地的觀念可能有其特殊性，並試圖從這些用語著手，釐清、掌握本土文化與實做邏輯——如果不是觀念的話。在將早期文章改寫集結成書出版時，他更展現出在先前基礎上進一步抽象、概化與建立理論的企圖，尤其是受到人類學日益加深的影響，而提出應邁向關於「基本文化分類概念」的研究（謝國雄，1997：22ff.），從而可以跟本文要討論的「觀念史」的進路搭上線。

《茶鄉社會誌》（謝國雄，2003）便是他在此一轉向後推出的力作，由於該書涵蓋的面向很廣，涉及的議題甚多，此處只討論跟本文關心的主旨有關的部份。首先要指出的是，謝國雄原先揭示的「基本文化分類概念」在此書中默默地轉移為「整體社會範疇」或「基本概念範疇」。依我個人的觀點，這樣一個表達上的轉換，未必是進步，反而較易落入本質論的立場。其次，這個進路建立在「基本概念範疇」構成人們的意識範疇（而且是下意識的意識範疇，應就是他書中的「理

解範疇」－我的補充)<sup>51</sup> (謝國雄, 2003: 293) 這個觀點上, 但人只能根據既定(意識、理解)範疇來認知世界的看法, 在今天不見得是人人皆願信服的假定－儘管他所謂的範疇不再是先驗的, 而是社會建構的。

尤其, 謝國雄承接的是 Mauss (1989)「整體社會事實」的概念, 指「將整個社會的人以及各個生活面向都捲進來的活動與運作」, 強調整合而非分化的觀點, 這種形式的整體論取徑在理論上恐怕也有爭議, 未必人人信服。特別是, 他實際援引為範例的是 Gurevich (1985) 關於中世紀的分析。問題是, 即使我們可以在中世紀社會－相對現代功能分化社會來說分化程度較低, 或者更精確地說, 有不一樣的分化形式－的不同面向間找到共通點, 從而可以在這個整合或整體性的基礎上確認「整體社會範疇」, 但我們真的也可以在現代功能分化社會中找到這種「體現社會性原則」的整體性嗎? 現代社會真的有 Durkheim 假定的那種「倫理上及邏輯上的一致性」嗎? 就算我們真的能找到這樣的整體性, 但由於社會分化的形式改變了, 這種整體性的形式會不會連帶地也跟中世紀的不一樣呢?

因此, 儘管我十分肯定謝國雄 (2003: 274)「從在地理解範疇來勾繪整體社會圖像」的理論企圖, 卻十分懷疑各個「在地理解範疇」本身便呈現了「整體社會圖像」。所以, 雖然謝國雄試圖突破他所承接的傳統, 在所謂的「理解範疇」(乃至「價值範疇」)之外, 發現另有「存有範疇」(書中以「做」為例), 我個人卻傾向根本地懷疑是否還要在此理論架構內打轉。打個不盡恰當的比喻來說, 我覺得我們之間立場上的差異有點像 Lovejoy 與 Skinner 及 Koselleck 兩種觀念史版本間的差異。使用「範疇」, 尤其是「基本概念範疇」這樣的字眼, 感覺上就像是從 Lovejoy 所擁護的立場出發: 就人類來說, 有些問題是共通的或永恆的 (perennial), 不同的時代只是在對這些同樣的問題提出不同的答案而已, 而觀念史的研究便在探討足以供做典範的回答。

<sup>51</sup> 由於謝國雄在書中並未特別花篇幅在理論上釐清、界定到底何謂「整體社會範疇」、「基本概念範疇」、「理解範疇」、「存有範疇」、「在地範疇」等, 彼此間的關係又為何, 所以我只好在此代做解人, 若有誤解, 責任自然在我。

不過, 謝國雄與 Lovejoy 當然是有差異的。在謝國雄這裡, 優先關注的不是不同時代間的差異, 而是不同文化間的差異。在開始轉向時, 他便已反省到基本文化分類概念「在不同的社會與文化中, 應該有不一樣的呈現」(謝國雄, 1997: 22), 因此後來才會提出「在地範疇」、「在地理解範疇」的概念。但這種強調的方式似乎同時也就隱涵了, 基本文化分類概念或所謂整體社會範疇在同一個社會或文化中不會改變, 或是它們的改變並不重要。因此, 不令人意外, 謝國雄 (2003: 283, 294) 在轉向後的著作中雖指出整體社會範疇的「意義」會有新增與變遷的現象, 或是引用 Sewell (1980) 的研究, 指出範疇有「舊瓶裝新酒」的現象, 卻沒有討論範疇本身是不是會增加或改變, 顯似認定範疇基本上是穩定、不變的, 如此才談得上是「基本概念範疇」、「整體社會範疇」。

歷史的深度不足是我對謝國雄的研究感到最為可惜之處。但就跟前引鄒川雄的研究一樣, 對難得有心處理「社會整體圖像」這個大問題的人, 我不覺得自己能有任何予以苛責的立場。其實, 謝國雄 (1997: 337) 是有注意到歷史的問題, 他曾指出「需要有歷史的視野與對自己社會文化的敏感」。在《茶鄉社會誌》中, 謝國雄也試圖拉進歷史的討論, 只是一方面他主要是採取「社會誌」的做法, 從現在的觀察與訪談出發, 另一方面又因為主要探究、分析的課題是長期穩定的「整體社會範疇」, 所以對於歷史面向的考察畢竟有限。

例如, 謝國雄 (2003: 82ff.) 在書中特別討論了「祖先之『倩』」, 但只能就現況與《台灣私法》做對話, 而且不認為「倩」構成「範疇」, 工資才是。事實上, 趙岡、陳鍾毅 (1982) 早指出, 僱傭勞動在中國已有近兩千年的歷史, 而所謂的小商品生產－Gates (1996) 甚至稱為「小資本主義」－在華人社會至少也有千年的歷史。我很難想像在這數千年漫長的歷史裡, 「工資範疇」完全沒有任何的變化。同時, 基於這樣的歷史事實, 我覺得我們可能必須認真重新思考「資本主義」的問題, 乃至「重新概念化」資本主義這個概念。

儘管有這些不同看法, 謝國雄的取徑跟我想提倡的觀念史的進路卻也有互通聲氣, 可互相聲援的共通點。就社會學界來說, 以往多受

到馬克思主義的影響，強調從物質面、從現實出發，因此對文化的面向、對觀念的理解較少。謝國雄原本也係出身馬克思主義的傳統，卻能逐漸跨入文化的領域，注意到文化與觀念的影響，擺脫基礎／上層建築的陳腐架構，跟觀念史的研究有其異曲同工之處。畢竟，從我的立場來看，掌握期望是掌握社會結構的關鍵所在。因此，人們如何看待、「期望」彼此的行為 – 不論是根據「範疇」還是「觀念」 – ，在我看來都是最值得深入了解的研究課題。尤其，謝國雄（2003：297）也區辨語彙、制度與實踐的不同，正可與前面討論的語言與現實、觀念史與社會史的差異相互啟發。

接下來，我要提特別留到最後討論的蔡錦昌。由於蔡錦昌的論著甚夥，我無法在此做出全面性的論斷，何況他在不同時期的看法也不盡相同，因此只能挑一些點出來討論。<sup>52</sup>大致上來說，雖然我覺得他不同時期的看法各有其可取之處，但個人還是比較能接受他早期形式上比較不那麼「復古」，實質內容上卻比較「中庸」些的看法。例如，蔡錦昌（1984b：88）早期認為，「將外文社會學著作翻譯成中文以及將古代的中文典籍重新以可能的社會學觀點作詮釋，是當今中國社會學家的重要工作，因為這是最『肉搏戰』式的比較研究活動，新的中國社會學理論可能就從這種工作成果中誕生」。儘管蔡錦昌（1984a：96）當時已有些惶惑，仍不吝肯定費孝通的《鄉土中國》是「邁向中國社會學建立之大道上的重要里程碑，堪為後之來者的典範」，認為「貫徹西方人的知性興趣，運用客觀分析的概念去說中國事物是不對的...硬把中國事物說明白反而破壞了中國事物的原來性質...然而在實踐上，將中國事物說明白是近代中國知識份子的一致願望。無論為求中國人自信之恢復抑或為求與西方學者溝通，進而在國際學界爭得一席之地，都必須努力釐清中國事物的性質」。

隨著時間的演進，在個人內在思路歷程以及外在學界生態及社會大環境改變的同時影響下，蔡錦昌日益強調社會學只是個「名」（1988），認為社會科學成功「本土化」的機會微乎其微，但原因不在「全球化」，而在大家採取「一派胡言」的方式本土化（2000c），

<sup>52</sup> 又前面已曾提及的一些論點，此處原則上不再重複。

強調應「還歸社會學理論的本來面目」（2003），先還歸於社會思想史，再還歸於政治哲學，不需在意社會學的存亡，乃至主張「西而優則中」，認為二元與二氣之間是不可共量的（2000a；2000b；2001），應當追求以中國人自己的方式做出來的學問，當個「復古道術家」（2004）。

循此，社會學對蔡錦昌來說就算不是要「顛覆」的對象，至少也是個可隨時棄之如敝屣的東西。這與我在看法上有重大的差異（這或許是因為我「西化」較深，但如果這是現實，我也只能就現實論現實）。在我看來，社會學（即便其源起是西方）仍有其值得珍惜之處，在了解自己的傳統上尤其不是全無助益。例如，一定意義上，我同意蔡錦昌（2003：7，26，註21）對於所謂「轉錄」的批評。但反過來說，就像前面也指出的，隨著整個視域、界域的改變，任何對傳統中國事物的討論 – 尤其當這些討論鑲嵌在現代學術體制中時 – ，都不免是種「轉錄」。

事實上，依我的解讀，蔡錦昌不但自相矛盾，更深陷他銳意批評的「西方的思考方式」之中。以他後來刻意突顯的「二元與二氣的對比」，以及他強調的「張弓」策略來說，這種完全否定任何「再進入」的可能，毫無轉圜餘地的談法，借用蔡錦昌（2001；2004）自己的話來說，難道不是「走極端」？不是跟西方思想一樣是「激越倒錯的身心狀態」的產物？難道不是按西方對待「存在物」的態度把「活的」傳統講成了「死物」？尤其，這種不講彈性，不隨情境而做番拿捏分寸的功夫，實際上如何能在仍默默遵守「陽奉陰違」行事慣習的本地學界中起作用，因勢制宜地影響乃至改變大家的看法？還是蔡錦昌下意識裡早相信必須以這種清晰、互斥的「二元邏輯」才能說服人（至少是已深深「西化」的本地學界同行）？問題是，他的論述與研究成果的經驗指涉甚少，這樣有可能說服已日益習慣按「（存在）物」的方式來思考的本地學術大眾嗎？<sup>53</sup>

<sup>53</sup> 對蔡錦昌來說，這實是個難以跳脫的兩難。他不像古人一樣，在完全不知道現代西方知識體系的情況下，可以在自己的體系、自己的「世界觀」裡面自圓其說，以致遺忘作為出發點的區分的弔詭。雖然蔡錦昌主張「中西兩斷」，但實際上卻無法真地「一刀兩斷」（可以用陰陽區分的「斷而不斷」來說嗎？）。

這麼說不在否定蔡錦昌的貢獻。事實上，單就社會學界而論，我覺得他的貢獻一定意義下最具有「原創性」。只是這同時帶來一些問題，例如國內恐怕再難有人能像他那般「西而優則中」，以致他的做法會造成「只此一家，別無分號」的狀態，無法追隨，也無法推廣。但反過來，且容我做個有些反諷的預測：蔡錦昌這套不同於流俗，強調以固有的觀點來觀察、研究自身傳統的「極端」看法，反而最容易在論爭中留下痕跡，尤其能吸引不曾聽聞過這種講法，一心想究明何為「中國傳統事物」的西方人（而非本地人！）的注意。<sup>54</sup>

我跟著來的小小懷疑是，這種追求簡潔對比，不斷揮舞「奧卡姆剃刀」(occam's razor) 刪掉枝節的做法，是否真地適切掌握到了傳統的複雜現實。從思想史的角度來看，蔡錦昌(1996, 2001)「一花多瓣」的講法，試圖以「氣象」的思考方式來「貫通」整部傳統中國思想史可能極值得稱道。但從我心儀的觀念史的角度來看，這種講法未免太過強調統一，毋寧是在豎立西方的假想敵的前提下，以潛在的方式刻意突顯中西的對比，而不是講究分化與差異，關注自己傳統內在的發展動態，以理解自己為優先的目標。以蔡錦昌(1987)早年邏輯／修辭的對比來說，蔡氏的整理更像邏輯而非修辭。他真正研究的也不是實際的修辭，而是自己認定的「思想」。如果這麼做的目的在對抗外來的文化霸權，是可以理解的，但這是否是了解自己的最佳途徑呢？

更嚴重的是，根據蔡錦昌自己的解法，整個華人文明的發展根本是個一路墮落的歷程，其中不乏「定性」、「定則」的做法，如此如何能「一以貫之」？而且既然如此的話，為何無法彈性借用「現代」(=

始終潛在地預設了西方作為對照點，因此勢必得面對下述難以處理的弔詭：把西方的知識包含進來也不是，不包含進來也不是；不置一詞也不是，置一詞也不是。因為，在已預先做出中國／西方區分的情況下，他時時得面對這樣的問題：他現在應用的區分究竟是中國的，還是西方的呢？還是兩者都不是？換句話說，仍有可能純粹只是中國的嗎？

<sup>54</sup> 根據這樣的觀點，我猜對蔡錦昌來說，用「胡言」發表，繞道「西方」的學術界再重新進入到中文世界中，恐怕才是其論點能在本地學界獲得重視的終南捷徑，只怕他覺得用「胡言」有違原則、有辱自己而不肯這樣做。其實，這種「再進入」的現象不足為奇，像 Derrida 一定程度上也是從美國紅回法國去的。

「西方」?) 的方式來分析?<sup>55</sup>這套「墮落」的論述，目的是像古人一樣意在「托古改制」嗎？不然如此一路墮落下來，不知伊於胡底，如何還有挽救、改變的可能？甚至，挽救它還有何意義可言？令張力更為繃緊的「張弓射箭」的極端策略能挽救它嗎？透過這種「異化」的策略救起來的還可是原來的它嗎？究竟，我們真正在意的是救起傳統，讓它在當代中也能獲得銜接，還是恢復原來的傳統？

## 五、結語

從前面關於既有成果的一些簡短討論，相信不難看出，不同學科取徑的問題所在雖不盡相同，但或多或少共享如下的通病：或是歷史的深度不足，或是局限於現代的轉型，或是未能有效或成功結合觀念史與社會史的進路，或是未能真正「歷史地」對待研究對象，以致往往有落入本質論或現代主義陷阱的問題。必須澄清的是，這絕不是說觀念史的進路是振衰起敝的靈丹妙藥，而只在說明個人反省到的一些問題，以及從事觀念史的研究可能可以帶來的一些貢獻與突破。

事實上，我們今天面對的是相當嚴峻的處境。學習西方的技藝已耗掉我們大半的精力，而且在受教育的過程中，我們早已不親近自己的典籍，以致在進入自己的傳統上其實也有相當的障礙。另外，以今天學界的生態來說，從事傳統的研究也較難獲得肯定。面對這些重重的障礙，我想更需要透過集體的 effort 來克服，何況這份事業本就不是憑個人之力可以完成。而且，這在目前有其一定的急迫性。當我們的下一代從小不是唸《三字經》、看《西遊記》長大，而是聽《伊索寓言》、看《安徒生童話》長大，過「萬聖節」不過「重陽節」，整個 habitus (habitus! 因為我不知道用中文該怎麼說!) 離華人傳統愈來愈遠時，我們再拿不出可見的成果與顯著的成績，勢必無法引發下一代的興趣。

就這點來說，採取觀念史的進路有其相對立即可見的成果累積的

<sup>55</sup> 按蔡錦昌自己也刻意區隔「西化中文」與「現代中文」的不同，顯然也不同意直接把現代就等同於西方。

一定好處。何況，從好好燒煉本土概念的一磚一瓦開始，應當也是建構本土理論大廈的穩當步驟。就算本土觀念史的研究一時無法幫助我們達成這個遠大的理想，至少也能加深我們對傳統的實質理解，也算是為下一代鋪下比較好的踏腳石。在這樣的基礎上，我相信我們更有本錢落實葉啟政（2001b：Chap. 5）指出的，從本土傳統與外來現代兩套理路的競爭，從實作、論述與結構三種理路的交錯來分析我們的社會究竟是如何一路走到今天這步境地的。

朋友們，讓我們一起來煉磚吧！

### 參考文獻

- 王子今 (1999) 《「忠」觀念研究－一種政治道德的文化源流與歷史演變》，長春：吉林教育出版社。
- 王汎森 (2000) 〈晚清的政治概念與「新史學」〉，見中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會(編)《學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》，頁 125-146。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 王甫昌 (2008) 〈由若隱若現到大鳴大放：台灣社會學中族群研究的崛起〉，見謝國雄(編)《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1949-2000》。(出版中)
- 王泰升 (1997) 《臺灣法律史的建立》，台北：三民。
- 王泰升 (1999) 《台灣日治時期的法律改革》，台北：聯經。
- 王泰升 (2001) 《台灣法律史概論》，台北：元照。
- 王泰升 (2002) 《台灣法的斷裂與連續》，台北：元照。
- 石磊 (1992) 〈房與宗：兩種不同結構類型的漢人繼嗣體系〉，見陳捷先(編)《陳奇祿院士七秩榮慶論文集》，頁 377-391。台北：陳奇祿院士七秩榮慶委員會。
- 汪暉 (2004) 《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店。
- 汪睿祥 (1996) 《傳統中國人用「計」的應事理法》，台灣大學社會學研究所博士論文。
- 沈松僑 (2002a) 〈國權與民權：晚清的「國民」論述，1895~1911〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73(4):685-733。
- 沈松僑 (2002b) 〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問

- 題)，《政治與社會哲學評論》3:49-119。
- 宋家復 (1998) 〈思想史研究中的主體與結構：認真考慮《焦竑與晚明新儒家之重構》中「與」的意義〉，《台灣社會研究季刊》29:39-74。
- 杜正勝 (1992) 〈傳統家族結構的典型〉，見氏著《古代社會與國家》，頁 779-853。台北：允晨。
- 杜正勝 (1997) 〈中國傳統家族特質之現代反省－特從服紀與法律的考察〉，《大陸雜誌》95(4):1-17。
- 林安梧 (1995) 《中國近現代思想觀念史論》，台北：學生。
- 金觀濤 (2003) 〈觀念起源的猜想與證明－兼評「革命」的現代性：中國革命話語考論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》42:125-140。
- 金觀濤 (2005) 〈革命觀念在中國的起源和演變〉，《政治與社會哲學評論》13:1-51。
- 金觀濤、劉青峰 (1999a) 〈近代中國「權利」觀念的意義演變－從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》32:209-260。
- 金觀濤、劉青峰 (1999b) 〈《新青年》民主觀念的演變〉，《二十一世紀》56:29-41。
- 金觀濤、劉青峰 (2001a) 〈從「群」到「社會」、「社會主義」〉，《中央研究院近代史研究所集刊》35:1-66。
- 金觀濤、劉青峰 (2001b) 〈天理、公理和真理－中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》10:423-462。
- 金觀濤、劉青峰 (2003a) 〈從「經世」到「經濟」－社會組織原則變化的思想史研究〉，《臺大歷史學報》32:139-189。
- 金觀濤、劉青峰 (2003b) 〈紳士公共空間在中國〉，《二十一世紀》75:32-43。
- 金觀濤、劉青峰 (2004a) 〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」－知識體系和文化關係的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》46:105-157。
- 金觀濤、劉青峰 (2004b) 〈中國個人觀念的起源、演變及其形態初探〉，《二十一世紀》84:52-66。
- 金觀濤、劉青峰 (2005) 〈試論儒學式公共空間－中國社會現代轉型的思想史研究〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2(2):175-205。

- 金觀濤、劉青峰 (2006) 〈從「天下」、「萬國」到「世界」－晚清民族主義形成的中間環節〉，《二十一世紀》94:40-53。
- 柯志明 (2001) 《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，台北：中央研究院社會學研究所。
- 柯志明 (2005) 〈歷史的轉向：社會科學與歷史敘事的結合〉，《臺灣社會學》10:149-170。
- 高承恕 (1982) 〈社會科學「中國化」之可能性及其意義〉，見楊國樞、文崇一(合編)《社會及行為科學研究的中國化》，頁 31-50。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張岱年等 (2005) 《中國觀念史》，鄭州：中州古籍出版社。
- 張維安 (2001) 〈社會鑲嵌與本土化研究－以關係網絡與經濟活動研究為例〉，《教育與社會研究》2:67-90。
- 張維安 (2003) 〈社會學理論和本土化研究的關係〉，《東吳社會學報》14:33-48。
- 張維安、陳介玄 (1997) 〈把生活結構放進來－三個台灣企業研究個案的分析〉，見東海大學東亞社會經濟研究中心主編《地方社會》，頁 159-210。台北：聯經。
- 張維安、楊凱成 (1998) 〈社會科學本土化的爭議：文化比較、社會邊界與社會實體〉，臺灣大學考古人類學刊 53:57-80。
- 陳介玄 (1999) 〈台灣企業及社會研究的社會學技藝〉，見《「社會科學理論與本土化」學術研討會論文集》，頁 113-140。嘉義：南華大學教育社會學研究所暨應用社會學系。
- 陳其南 (1990) 《家族與社會：台灣和中國社會研究的基礎理念》，台北：聯經。
- 陳其南 (1994[1987]) 《臺灣的傳統中國社會》，訂正版，台北：允晨。
- 陳奕麟 (1984) 〈重新思考 lineage theory 與中國社會〉，《漢學研究》2(2):403-446。
- 陳奕麟 (1995a) 〈論東方人的東方論－從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的弔詭〉，《當代》108:86-99。
- 陳奕麟 (1995b) 〈論東方人的東方論－從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的弔詭(下)〉，《當代》109:106-118。
- 陳奕麟 (1996) 〈由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》81:1-18。
- 陳紹馨 (1979) 〈中國社會文化研究的實驗室－臺灣〉，見氏著《臺

- 灣的人口變遷與社會變遷》，頁 1-7。台北：聯經。
- 莊英章、陳其南 (1982) 〈現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啓示〉見楊國樞、文崇一(合編)《社會及行為科學研究的中國化》，頁 281-310。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 湯志傑 (1998) 〈社會自主性如何可能？以盧曼的系統理論拓深台灣社會自我描述的初步構想〉，《當代》136:36-53。
- 湯志傑 (2000) 〈從食貨到經濟－歷史語意上的二階觀察〉，《當代》155:100-127。
- 湯志傑 (2001) 〈從聚落到「城邦」－從系統分化的觀點重構上古社會結構轉變的嘗試〉，《新史學》12(1):1-52。
- 湯志傑 (2004a) 〈封建帝國的形及其分化〉，《國立政治大學社會學報》36:63-112。
- 湯志傑 (2004b) 〈藉公共領域建立自主性(上)〉，《政治與社會哲學評論》10:121-184。
- 湯志傑 (2004c) 〈藉公共領域建立自主性(下)〉，《政治與社會哲學評論》11:173-255。
- 湯志傑 (2008) 〈從新經濟社會學的發展看系統理論與之對話的可能：論「理論」在新經濟社會學中的「缺席」〉，見 Niklas Luhmann, 《社會之經濟》。台北：聯經。(出版審查中)
- 費孝通，無出版說明 《鄉土中國、鄉土重建》。
- 黃俊傑、江宜樺(編) (2005) 《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：臺灣大學出版中心。
- 黃應貴 (2000) 〈歷史學與人類學的會合：一個人類學者的觀點〉，中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會(編)《學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》，頁 285-316。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 楊國樞 (1988) 《中國人的心理》，台北：桂冠。
- 楊儒賓 (1987) 《先秦道家「道」的觀念的發展》，台北：國立臺灣大學出版委員會。
- 楊儒賓 (1993) 《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流。
- 楊儒賓、黃俊傑 (1996) 《中國古代思維方式探索》，台北：正中。
- 楊聰榮 (1991) 〈東方社會的「東方論」－從名的作用談國家對傳統文化的再造〉，《當代》64:38-53。(按該文作者名誤植為「蔡錦昌」，見該刊 65 期頁 149 的更正說明)

- 葉啟政 (1982) 〈從中國社會學既有性格論社會學研究「中國化」的方向與問題〉，見楊國樞、文崇一(合編)《社會及行為科學研究的中國化》，頁 115-152。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 葉啟政 (2000) 《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：三民。
- 葉啟政 (2001a) 《社會學和本土化》，台北：远流。
- 葉啟政 (2001b) 《傳統與現代的鬥爭遊戲》，台北：远流。
- 葉啟政 (2005) 《觀念巴貝塔：當代社會學的迷思》，台北：群學。
- 葛本儀 (2001) 《現代漢語詞匯學》，濟南：山東人民出版社。
- 鄒川雄 (1995) 《拿捏分寸與陽奉陰違 - 一個傳統中國行事邏輯的初步探索》，台灣大學社會學研究所博士論文。
- 鄒川雄 (1999) 〈身心狀態研究 - 一個社會學本土化的可能方向〉，見「社會科學理論與本土化」學術研討會論文集，頁 299-322。嘉義：南華大學教育社會學研究所暨應用社會學系。
- 鄒川雄 (2000a) 《中國社會學理論》，台北：洪葉文化。
- 鄒川雄 (2000b) 《中國社會學實踐：陽奉陰違的中國人》，台北：洪葉文化。
- 鄒川雄 (2000c) 〈超越西方晚期現代性的困境 - 邁向一個「修養」的社會理論〉，「第二屆社會科學理論與本土化研討會：全球化與本土化的省思」學術研討會(10月6-7日)，嘉義：南華大學社會學研究所暨教育社會學研究所。
- 翟本瑞 (1986) 〈權力試釋〉，《鵝湖》133:23-32。
- 翟本瑞 (1987a) 〈社會科學中國化的再思考〉，《中國論壇》29:16-22。
- 翟本瑞 (1987b) 〈釋右：一個文化比較的例子〉，《鵝湖》150:26-33。
- 翟本瑞 (1993) 《心靈、思想與表達法：一個文化相對主義的反省》，台北：唐山。
- 翟本瑞 (1995) 〈中國人「性」觀初探〉，《思與言》33(3):27-75。
- 翟本瑞 (1999) 《社會理論與比較文化》，台北：洪葉文化。
- 翟本瑞 (2000a) 〈社會學論述形成的考掘：百年來中國知識份子的系譜學〉，見氏著，《教育與社會》，頁 1-20。台北：揚智。
- 翟本瑞 (2000b) 〈全盤西化與文化霸權：社會科學的可能性省思〉，見氏著，《教育與社會》，頁 21-50。台北：揚智。
- 翟本瑞 (2002) 〈梁山泊軍事的本土化研究：告本我本瑞書〉，「第三

- 屆社會科學理論與本土化研討會」(4月12-13日)，嘉義：南華大學社會學研究所暨教育社會學研究所。
- 翟本瑞、尤惠貞 (1996) 〈基督教「愛觀」與佛教「慈悲」之比較：宗教社會關懷之倫理基礎〉，見大道文化編輯中心(編)《第一屆宗教文化國際學術會議論文集(一)》，頁 481-502。台北：佛光大學宗教文化研究中心。
- 趙岡、陳鍾毅 (1982) 《中國土地制度史》，台北：聯經。
- 劉澤華、張榮明等 (2003) 《公私觀念與中國社會》，北京：中國人民大學出版社。
- 蔡錦昌 (1984a) 〈論社會科學研究的語言與意識問題：評介費孝通的「鄉土中國」〉，《思與言》21(5):557-560。
- 蔡錦昌(譯) (1984b) 〈意義與比較性概念〉，《思與言》22(1):68-88。
- 蔡錦昌 (1984c) 〈談臺灣社會學理論教學的一些問題〉，《東吳社會學報》8:181-192。
- 蔡錦昌 (1987) 〈從中西思想之分際談儒家社會思想研究問題〉，《東吳政治社會學報》11:325-336。
- 蔡錦昌 (1988) 〈社會學只是個名〉，《東吳政治社會學報》12:227-239。
- 蔡錦昌 (1993) 〈關於臺灣地區社會學發展之性格的補充說〉，《思與言》31(4):95-122。
- 蔡錦昌 (1996[1989]) 《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，台北：唐山。
- 蔡錦昌 (2000a) 〈二元與二氣之間：分類與思考方式的比較〉，「社會科學概念：本土與西方」研討會(4月~6月)，台北：台灣大學社會學系。  
([http://home.pchome.com.tw/togo/reschoi5/discussion/2Y\\_2C.rtf](http://home.pchome.com.tw/togo/reschoi5/discussion/2Y_2C.rtf))
- 蔡錦昌 (2000b) 〈關於「二元與二氣」問題之綜合回答(回應稿之二)〉。( <http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/choi/YC-response2.RTF> )
- 蔡錦昌 (2000c) 〈是學術「本土化」，還是「一派胡言」？〉，「第二屆社會科學理論與本土化研討會：全球化與本土化的省思」學術研討會(10月6-7日)，嘉義：南華大學社會學研究所暨教育社會學研究所。
- 蔡錦昌 (2001) 〈概念與名義：對「二元與二氣」問題的補充說明(回應稿之三)〉。

(<http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/choi/YC-response3.RTF>)

- 蔡錦昌 (2003) 〈還歸社會學理論的本來面目〉,《東吳社會學報》14:1-31。
- 蔡錦昌 (2004) 〈走極端：韋伯學說 51 與中國事物〉,「韋伯、儒家倫理與東亞文明」研討會(5月21-22日),台北：台灣大學東亞文明中心。
- 戴炎輝 (1979) 《清代臺灣之鄉治》,台北：聯經。
- 謝國雄 (1997) 《純勞動：台灣勞動體制諸論》,台北：中央研究院社會學研究所。
- 謝國雄 (2003) 《茶鄉社會誌》,台北：中央研究院社會學研究所。
- 魏家弘 (1996) 《臺灣土地所有權概念的形成功過一從業到所有權》。台灣大學法律學研究所碩士論文。
- Abrams, Philip (1982). *Historical Sociology*. Somerset: Open Books.
- Ames, Roger T. (安樂哲), (1995). *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought* (《主術：中國古代政治藝術之研究》), 滕復譯。北京：北京大學出版社。
- Ames, Roger T. (1998). *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press.
- Ames, Roger T. (安樂哲), (2002) 《和而不同：比較哲學與中西會通》。北京：北京大學出版社。
- Ames, Roger T. (安樂哲), (2006) 《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒家與道家》。石家莊：河北人民出版社。
- Ames, Roger T., Wimal Dissanayake & Thomas P. Kasulis (eds.) (1994). *Self as Person in Asian Theory and Practice*. Albany: State University of New York Press.
- Ames, Roger T. & David L. Hall (2001). *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ames, Roger T. & David L. Hall (安樂哲、郝大維) (2004). *Daodejing - "Making This Life Significant": A Philosophical Translation* (《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》), 何金俐譯。北京：學苑。
- Ames, Roger T., Thomas P. Kasulis & Wimal Dissanayake (eds.) (1998). *Self as Image in Asian Theory and Practice*. Albany: State University of New York Press.

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*, 2<sup>nd</sup> edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bartelson, Jens (1995). *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behuniak, James & Roger T. Ames (江文思、安樂哲) (eds.) (2005). *Mencius' Learning of Mental: Nature* (《孟子心性之學》), 梁溪譯。北京：社會科學文獻出版社。
- Brunner, Otto, Werner Conze & Reinhart Koselleck (eds.) (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Volumes. Stuttgart: E. Klett.
- Butterfield, Herbert (1965). *The Whig-Interpretation of History*. New York: Norton.
- Callicott, J. Baird & Roger T. Ames (eds.) (1989). *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Chartier, Roger (1982). "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories," In Lacapra, Dominick & Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History*. Pp. 13-46. Ithaca: Cornell University Press.
- Ch'ien, Edward T. (1986). *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press.
- Chmielewski, Janusz (1962-69). "Notes on Early Chinese Logic I-VIII," *Rocznik Orientalistyczny* 26, 7-21; 26, 91-105; 27, 103-121; 28, 87-111; 29, 117-138; 30, 31-52; 30, 117-136; 32, 83-103.
- Chun, Allen (1990). "Conceptions of Kinship and Kinship in Classical Chou China," *T'oung Pao* 76, 16-48.
- Darnton, Robert (1971). "In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas," *Journal of Modern History* 50, 312-329.
- Darnton, Robert (1980). "Intellectual History and Cultural History," In Kammen, Michael (ed.) *The Past before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*. Pp. 327-354. Ithaca: Cornell

- University Press.
- Fingarette, Herbert (芬格萊特) (2002[1972]). *Confucius: The Secular as Sacred* (《孔子：即凡而聖》), 彭國翔、張華譯。南京：江蘇人民出版社。
- Fogel, Joshua A. & Peter G. Zarrow (eds.) (1997). *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Foucault, Michel (1980). "Nietzsche, Genealogy, History," In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Pp. 139-164. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1991). "Question of Method," In Burchell, G., C. Gordon & P. Miller (eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Pp. 73-86. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gates, Hill (1996). *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geertz, Clifford (1976). "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding," In Basso, Keith H. & Henry A. Selby (eds.) *Meaning in Anthropology*. Pp. 221-237. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Geertz, Clifford (1980). *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan Press.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, California: University of California Press.
- Girard, René (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René (1990). *Hiob: Ein Weg aus der Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Girard, René (吉拉爾) (2004). *Le Bouc émissaire* (《替罪羊》), 馮壽農譯。台北：臉譜。
- Goldman, Merle & Elizabeth J. Perry (eds.) (2002): *Changing Meaning*

- of Citizenship in Modern China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Graham, A. C. (1978). *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*. Hong Kong: Chinese University Press, Chinese University of Hong Kong.
- Graham, A. C. (1986). *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
- Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Gurevich, Aaron J. (1985). *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hansen, Chad (1983). *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hansen, Chad (1991). *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Hall, David L. & Roger T. Ames (郝大維、安樂哲) (1999). *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western culture* (《漢哲學思維的文化探源》), 施忠連譯。南京：江蘇人民出版社。
- Hall, David L. & Roger T. Ames (郝大維、安樂哲) (2005a). *Thinking through Confucius* (《通過孔子而思》), 何金俐譯。北京：北京大學出版社。
- Hall, David L. & Roger T. Ames (郝大維、安樂哲) (2005b). *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (《期望中國：中西哲學文化比較》), 施忠連等譯。上海：學林。
- Hamilton, Gary G. (韓格理) (1997) 《中國社會與經濟》, 張維安、陳介玄、翟本瑞譯。台北：聯經。
- Hershock, Peter D. & Roger T. Ames (eds.) (2006). *Confucian Cultures of Authority*. Albany: State University of New York Press.
- Holl, Mirjam-Kerstin (2003). *Semantik und soziales Gedächtnis: Die Systemtheorie Niklas Luhmann und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Holmes, Stephen (1987). "Poesie der Indifferenz," In Baecker, Dirk et al. (eds.) *Theorie als Passion*. Pp. 15-45. Frankfurt: Suhrkamp.

- Holmes, Stephen (1996). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Howland, Douglas (2003). "The Predicament of Ideas in Culture: Translation and Historiography," *History and Theory* 42, 45-60.
- Jullien, François (1995). *The Propensity of Things: Toward A History of Efficacy in China*. New York: Zone Books.
- Jullien, François (于連) (1998). *Le détour et l'accès* (《迂迴與進入》), 杜小真譯。北京：三聯。
- Jullien, François (于連) (2002). *Fonder la morale* (《道德奠基：孟子與啓蒙哲人的對話》), 宋剛譯。北京：北京大學出版社。
- Jullien, François (2004a). *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jullien, François (于連) (2004b). *Un sage est sans idee, ou, l'autre de la philosophie* (《聖人無意：或哲學的他者》), 閻素偉譯。北京：商務。
- Jullien, François (余蓮) (2004c). *De L'essence ou du nu* (《本質或裸體》) 林志明、張婉真譯。台北：桂冠。
- Jullien, François (2004d). *Über die "Zeit": Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich: Diaphanes.
- Jullien, François (于連) (2005a). *Penser d'un dehors (la Chine): entretiens d'Extrême-Occident* (《經由中國)從外部反思歐洲 - 遠西對話》), 張放譯。鄭州：大象。
- Jullien, François (2005b). *Das große Bild hat keine Form oder Vom Nicht-Objekt durch Malerei: Essay über Deontologisierung*. München: Wilhelm Fink.
- Jullien, François (余蓮) (2006). *Éloge de la fadeur: Eloge de la fadeur: à partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine* (《淡之頌：論中國思想與美學》), 卓立譯。台北：桂冠。
- Jullien, François (2007). *The Impossible Nude: Chinese Art and Western Aesthetics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kontler, László (2007). "Translation and Comparison: Early-Modern and Current Perspectives," *Contributions to the History of Concepts* 3(1), 71-102.
- Kontler, László (2008). "Translation and Comparison II: A

- Methodological Inquiry into Reception in the History of Ideas," *Contributions to the History of Concepts* 4(1), 27-56.
- Koselleck, Reinhart (1972). "Einleitung," In Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 1. Pp. 13-27. Stuttgart: Klett.
- Koselleck, Reinhart (ed.) (1979). *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (1985a). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Koselleck, Reinhart (1985b). "Begriffsgeschichte and Social History," In *Futures Past*. Pp. 73-91. Cambridge, Mass.: MIT.
- Koselleck, (1985b). *Begriffsgeschichte and Social History*. Pp. 73-91 in *Futures Past*.
- Koselleck, Reinhart (1989). "Linguistic Change and the History of Events," *Journal of Modern History* 61, 649-666.
- Koselleck, Reinhart (1994). "Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change," In Melching, Willem & Wyger Velema (eds.) *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Pp. 7-16. Amsterdam: Rodopi.
- Koselleck, Reinhart (2002a). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Koselleck, Reinhart (2002b). "Social History and Conceptual History," In *The Practice of Conceptual History*. Pp. 20-37. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lackner, Michael, Iwo Amelung & Joachim Kurtz (eds.) (2001) *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: E.J. Brill.
- Lehmann, Hartmut & Melvin Richter (eds.) (1996). *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington D.C.: German Historical Institute.
- Lewis, Mark Edward (1990). *Sanctioned Violence in Early China*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Liu, Lydia H. (1995). *Translingual Practice: Literature, National Culture,*

- and *Translated Modernity – China, 1900-1937*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Luhman, Niklas (1980). *Gesellschaftstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Vol. 1*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhman, Niklas (1982). *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhman, Niklas (1986). *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Cambridge: Polity.
- Luhman, Niklas (1994). "Ansprüche an historische Soziologie," *Soziologische Revue* 17, 259-264.
- Luhman, Niklas (1995). *Social Systems*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Luhman, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhman, Niklas (魯曼) (2001). *Ökologische Kommunikation* (《生態溝通》), 湯志傑、魯貴顯譯。台北：桂冠。
- Luhman, Niklas (魯曼) (2005). *Beobachtungen der Moderne* (《對現代的觀察》), 魯貴顯譯。台北：左岸。
- Luhman, Niklas (魯曼) (2006). *Die Realität der Massenmedien* (《大眾媒體的實在》), 胡育祥、陳逸淳譯。台北：左岸。
- Lovejoy, Arthur O. (1960). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper & Row.
- Manuso, Valerie & Miles L. Patterson (eds.) (2006). *The SAGE Handbook of Nonverbal Communication*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Marks, Joel & Roger T. Ames (eds.) (1995). *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Masini, Federico (馬西尼) (1997). *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898* (《現代漢語詞匯的形成 – 十九世紀漢語外來詞研究》), 黃河清譯。上海：漢語大詞典出版社。
- Maturana, Humberto R. & Francisco J. Varela (1980). *Autopoiesis and*

- Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel.
- McDougall, Bonnie S. & Anders Hansson (eds.) (2002). *Chinese Concepts of Privacy*. Leiden: E.J. Brill.
- Mink, Louis O. et al. (1987). *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press.
- Palonen, Kari (帕羅內) (2005). *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric* (《昆廷·斯金納思想研究：歷史、政治、修辭》), 李宏圖、胡傳勝譯。上海：華東師範大學出版社。
- Richter, Melvin (1995). *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Richter, Melvin (2005). "More Than a Two-Way Traffic: Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts from other Cultures," *Contributions to the History of Concepts* 1(1), 7-20.
- Ricoeur, Paul (1984). *Time and Narrative, Vol. 1*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ritter, Joachim (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie, 10 Volumes*. Basel: Schwabe.
- Schwartz, Benjamin (史華茲) (2004[1985]). *The World of Thought in Ancient China* (《古代中國的思想世界》), 程鋼譯。南京：江蘇人民出版社。
- Sewell, William H., Jr. (1980) *Work and Revolution in France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8, 3-53.
- Skinner, Quentin (1970). "Conventions and the Understanding of Speech Acts," *The Philosophical Quarterly* 20(79), 118-138.
- Skinner, Quentin (1971). "On Performing and Explaining Linguistic Actions," *The Philosophical Quarterly* 21(82), 1-21.
- Skinner, Quentin (1979). "The Idea of a Cultural Lexicon," *Essays in Criticism* 29(3), 205-224.
- Skinner, Quentin (1989). "The State," In Ball, Terence, James Farr & Russell L. Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*. Pp. 90-131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1994). "The Study of Rhetoric as an Approach to

- Cultural History: The Case of Hobbes,” In Melching, Willem & Wyger Velem (eds.) *Main Trends in Cultural History: Ten Essays*. Pp. 17-51. 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、鄭崧譯。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受的國度，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