

含混思考的力量

黃厚銘

政治大學社會學系

摘要 本文一方面主張引入東方思想中所蘊含的含混性思考是社會學本土化與思索人類文明出路的可能管道，另一方面也從西方哲學家與社會學家的論述中舉證此種有別於形式邏輯斷而再斷思考模式其實早已浮現於西方學術思想的傳統中。自啟蒙現代性以來，科學與技術的發展及其底層Marcuse所謂的單面向思考，正是以形式邏輯為規則，並和前述科學技術共同成為當代的意識形態。以致即便含混性思考自古以來就不時出現於部分西方哲學家與社會學家的思想當中，但一來這些學說與思想所蘊含的含混思考模式並沒有受到應有的強調，二來這些學說思想本身也往往因此被據主導地位的科學理性思考模式或實證主義研究取向所打壓與否定。據此，本文引述這些西方哲學與社會學著作的說法，一方面是用以證成含混性思考的力量，另一方面也是藉以點出東西思想間對話之重要焦點之一，以及社會學本土化的關鍵之一。

一 前言：社會學理論與社會學本土化

社會學作為一門在科學立場上源自啟蒙現代性的學科，同時卻也是針對啟蒙現代性的最具體後果——資本主義政治經濟體制——的反省。因此，不論是就社會學思考方式的起源，還是就其所針對的對象而言，都主要是針對西方現代社會與文明而生，因此有其地域上的局限性。但在另一方面，隨著資本主



義與西方文明的影響力以文化或武力而擴及全世界之際，原本只是西方的思想家對其社會發展或文明特性所做的思考，卻因而也有了普世的意義。身為中國或東方文明之子的我們，在此一方面研讀西方學者所提出社會理論或社會學理論，另一方面也關注於自身社會所面臨的問題，這看似自相矛盾的工作，也在前述擴散到普世範圍的西方現代文明之脈絡下，而有了必要性。換言之，我們既需要追本溯源地瞭解資本主義及其背後科學理性、經濟理性等西方文明的發展與特性，借鏡西方的社會學傳統對前述議題所提出的見解與針砭，同時也必須注意西方學術傳統本身的特色與侷限，並依據在地的特性來做出貼合於當下具體現實的分析，進而從自身現實經驗與文化土壤的滋養中，對啟蒙現代性與資本主義政治經濟體制發展與出路提出自己的見解，以便對人類文明的發展做出有別於西方學者的貢獻來。這正是“社會學本土化”的根本意義。

楊弘任¹曾針對“社會學本土化”的內涵提出了幾個層次的分疏，包括研究對象的本土化、研究概念的本土化，以及研究典範的本土化。若能放下前述主張可能意涵著三個層次之間的累積性發展關係，就典範此一概念在Kuhn《科學革命的結構》一書中的意義而言，研究典範的本土化所意味的是世界觀的切換。並且，是此一世界觀的切換才可能帶動研究概念、研究方法的改變，使我們看到一個不同於以往的經驗世界，而不是反其道而行。循此，身為東方文明之子，經由“社會學本土化”對社會學、乃至於人類文明發展的貢獻，除了從經驗上、概念上做出具有在地特色的研究與主張來以外，另一個才真的有可能造成社會學研究典範轉移的途徑，就是一方面理解西方學術傳統的特色，尤其是作為資本主義體制的根源與基礎，並主宰了現代文明發展的啟蒙現代性及其思考模式的侷限，另一方面，從東方或中國文化思想中汲取養分，並在西方學者對啟蒙現代性的檢討中，找到



可以相互對話與闡明的焦點，進而證明蘊生於在地的學術文化傳統之價值。這可以說是對普世社會學傳統而言，最根本也最具顛覆性的工作，也是社會學理論在“社會學本土化”之上，有別於既有經驗研究的貢獻。

二 啓蒙現代性與含混思考對待成見（prejudice）的不同態度

Zygmunt Bauman 在《現代性與愛恨交織》（“Modernity and Ambivalence”）一書中，曾經從“命名”入手，追溯啟蒙理性及其背後的形式邏輯如何抹除思想中的含混性，從而指出含混思考不只曾經存在於西方文明當中，也可能有助於思考未來人類文明發展的出路。² 他說：“ambivalence是將對象或事物歸類於一種以上範疇的可能性，是一種語言特有的失序，是語言應該發揮的命名功能之喪失。”³ 而“因為我們具有學習／記憶能力，所以我們一直對保持世界的秩序性感到興趣。出於同樣的理由，我們將ambivalence體認為不適與威脅。Ambivalence搞亂了對事件的計算與熟悉的行為模式之意義。”⁴ 至於現代性則是“為根除ambivalence的努力，是致力於精確界定，以及壓制和消滅不能或不會被精確定義的一切。”簡言之，就如該書的導言所顯示的，現代性即是為了對秩序的追求而壓抑ambivalence之展現。⁵ 據此，Bauman為了說明愛恨交織之所以受到啟蒙現代性打壓的原因，而以賦名(naming)的過程所慣用的結構、分類明晰的思考方式來對照於愛恨交織所涉及的含混、多重分類範疇所導致的失序，來解釋現代文明將愛恨交織視為必須去之而後快的病症之緣由。⁶

但實際上，Bauman對ambivalence一字的使用，實際上是混淆了ambivalence與ambiguity兩字。就字源而言，ambivalence與



ambiguity雖然都有ambi-，也就是二元、雙重的意思，但前者valence的字根所意味的是在評價上的既愛又恨，而後者guity的字根則是認知性、存在性的。因此，ambivalence所指涉的是情感與評價的愛恨交織，而ambiguity才是涉及認知與思想上的含混、模糊。據此，Bauman以“命名”過程所呈現的對ambivalence的打壓，其實並無涉於評價上的愛恨交織，而只是認知與思考上的含混性。命名、分類範疇等等，所涉及的其實都只是認知層面的問題。啟蒙現代性與科學理性的思考，所不能忍受的，其實是不相容於邏輯規則的含混思考方式。對愛恨交織的排斥，是認知與思考上二元對立的習慣所衍生、並介入情感與評價領域的結果。因此，認知上的二元對立思考與含混思考之間的對立，就啟蒙現代性所慣有的思考模式而言，才是更為根本的，而難以忍受的。愛恨交織之所以長期被視為病症而受到打壓，則是因為違反了形式邏輯矛盾律、排中律、同一律所蘊含的二元對立思考，換言之，其底層是二元對立思考與含混思考之間的對立。所以，葉啟政也主張：“無庸置疑的，啟蒙理性側重認知上的‘邏輯一致性’作為人們在日常生活中指導行事是否‘正常’的文化判準模式，基本上是一種‘理性認知至上’論的思考模式，嚴重地忽略了情緒的引生本身（特別是對‘正負情懷並存’的感受）所可能內含的人類學意涵，尤其指向源起狀態的想像而言。”⁷以及“這也就是說，當追求‘理性’的邏輯一致性乃是確立行為之合理性的基本準則時，由於理性要求的是方正‘純淨’，稜角明確，不能有含混、且顯得曖昧的圓融，更不容有任何雜質存在著，‘正負情懷並存’同時兼具的正性與負性的面向於是乎是一種問題，而且是深具壓力的問題，必須化解。”⁸而此種二元對立的思考也與西方主體哲學主客、心物二元對立的思考密切相關，並形塑了啟蒙現代性，尤其是科學理性的根本。甚至也規定了主流社會學研究的模式，也就是預設一個客觀外在於研究者的研究對象，並深信科



學方法可以穿透表象直指主導其運作的原理原則。並且，此一原理原則的本質是合乎邏輯的，因此，根據形式邏輯的規範運作的理性與科學也就能夠掌握於此一原理原則。此一能為理性與科學所捕捉，並符應於形式邏輯的因果法則，也使得現代人理所當然地在科學與真理之間畫上等號。相對地，凡是不合乎科學理性及其二元對立思考模式的，都被斥為不可理解、無法驗證的胡說或謊言。而這也才是愛恨交織的被視為是病徵而長期受到打壓的根本原因。

這也顯示於，身為主體哲學與啟蒙運動的代表人物之一的Decartes，在《方法導論》中所提出的第一條思想規則，主要就是對成見展開鬥爭，其所謂“我思”的根本就是懷疑，也就是不輕易接受既定成見。他主張：“小心躲避速斷和成見”⁹，換言之，成見與真理之間也有著二元對立的關係。同理，在《哲學原理》這本書裡，Decartes也是開宗明義地主張：“我們因成見而遠離了有關真理的知識。只有當我們能在一生當中至少有一次嘗試對我們有任何輕微理由可以懷疑的事物提出懷疑，我們才可能從成見中解放出來。”¹⁰

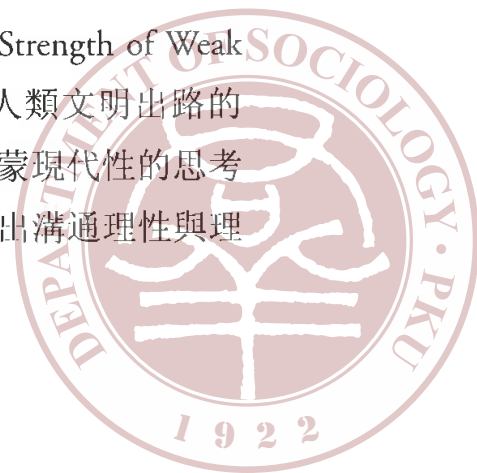
此一思考方式也展現在Durkheim對社會學方法論的構思當中。他在《社會學方法論》中，所謂觀察社會事實的第一條規則也是：“必須有系統地排除先見(preconceptions)。”¹¹ 他還指出：“這是所有科學方法的基礎。”¹² Decartes的懷疑方法基本上是這個規則的應用。正是在建立科學的關鍵時刻，Decartes為自己提出了一條規則，以使質疑所有他先前接受的觀念。而這是因為他希望只使用科學地尋找出來的概念，也就是根據他所運用的方法所建構的概念。”¹³ Durkheim的說法不僅顯示出他的主張與Decartes的傳承關係，也呈現出啟蒙理性把成見與科學真理對立起來的二元對立思考模式。



但相對於此，詮釋學所展現對成見的態度卻是截然不同於啟蒙現代性的思考，並從中顯示出含混思考的重要性。也就是沒有成見我們將沒有基礎來進行任何新的理解，但爲了要讓新的理解能夠建立起來，卻也需要能夠隨時放開成見，對新的事物保持開放的態度。實際上，這一點正是詮釋學對於啟蒙理性的檢討與超越之處。例如，Gadamer說：“‘成見’這個詞並不總是包含啟蒙運動傳遞給我們的那種否定的意味，即成見被理解爲沒有根據的判斷。”“實際上，成見就是一種判斷，他是在一切對於事情具有決定性作用的要素被最後考察之前所做的判斷。”“它不一定等同於錯誤的判斷，因爲我們不排除未經考察的判斷也可能是正確的。”“那麼，成見這個概念除了否定的意義外，還能有肯定的意義：‘正當的成見’。”¹⁴ Gadamer藉此顯示出啟蒙理性對成見的敵視本身也是一種成見。¹⁵ 進而主張所有的理解都需要前理解，而啟蒙運動需要“爲成見恢復名譽”。¹⁶ 換言之，沒有在認識之前的成見，我們根本就無以進行認識，但在此同時，詮釋學卻也要求我們要對我們的成見有所保留，要開放地隨著認識的過程調整我們的成見，以便作爲接下來進一步認識的基礎。這是一種既依賴成見，卻又隨時可以打破既有成見的方式與態度。但也因此，沒有辦法用形式邏輯二元對立的方式，簡單地回答，詮釋學究竟是主張應完全排除成見或是全然擁抱成見。

三 Vattimo 擺蕩的弱哲學

類似於Granovetter¹⁷ 強調弱聯繫的力量 (The Strength of Weak Ties)，Vattimo的弱的哲學也在思考資本主義與人類文明出路的問題上展現了它的力量。相對於Habermas承續啟蒙現代性的思考而認爲現代性仍是一個有待完成的大計，進而提出溝通理性與理



想的言說情境等概念來追求共識，Vattimo則以詮釋的倫理來對立於Habermas的溝通倫理，但又不淪於Habermas所批評的缺乏規範性判準、因而也失去批判力的後現代思想。他提出多元性作為規範性判準的主張，指出對話不是為了追求共識，而是為了擴大我們的世界。但多元性作為規範性判準的主張，又有別於相對主義的“怎麼做都可以。”(Anything goes.)而是一旦發現有企圖打壓多元性的行為時，是會起身批判與反抗以維持多元性的持續發展。也就是說，多元性作為規範性判準本身就是一個具有含混思考特性的主張。從形式邏輯的角度來看，強調多元性就不應該還堅持有任何規範性判準，因為規範性判準本身就會排除與否定某些行為的正當性，但卻只有以多元性作為規範性判準，才可能對抗任何減損多元性的企圖，以確保多元性的實現。相對於此，缺乏規範性判準意涵的多元性構想，則往往也因為“怎麼做都可以。”而使得打壓多元性的行為亦具有正當性。

Vattimo擅用含混思考的作法，其實從其所師承的Gadamer詮釋學對成見的愛恨交織態度即可窺見其根源。而這也和Vattimo本人既身為同志，並以研究Nietzsche聞名，卻又是一位天主教徒的身分有關。因此，他曾說過：“感謝上帝，讓我成為一位無神論者。”這樣從二元對立的形式邏輯之角度來看，令人完全無法理解的話。但實際上，他也曾根據詮釋學的思想而指出：“沒有事實，只有詮釋。”並且更重要的是，他又接著說：“這句話也是個詮釋。”從啟蒙理性與形式邏輯的角度，讀者不免無法確定，究竟該不該接受Vattimo“沒有事實，只有詮釋。”的主張。但將這句話連結到前述詮釋學對於成見的看法，以及Vattimo多元性作為規範性判準的主張，我們將會發現，Vattimo還是一貫地使用含混思考的方式來表現出在全然接受與全然拒絕之間的擺盪。由此可見，前引Vattimo既主張多元性，卻又看似自相矛盾地把多元性標舉為規範性判準的作法，其實是類似於詮釋學既主張沒有



事實只有詮釋、卻又看似自打嘴巴地補充，這主張本身也只是一種詮釋的作法。這樣的主張，若是以形式邏輯的二元對立思考來檢視，顯然是自相矛盾而無可理解的。但只要我們跳脫出這樣的思考方式，將能夠清楚地看出此一主張的合理性與力道。而這也具體地呈現出他一方面從Dilthey對詮釋學與歷史、傳統、社群之間的強調，另一方面卻又不斷提醒我們要像Dilthey所主張，藉由美學來在想像中體驗其他社群的生活與文化。¹⁸ 也因此，Vattimo所提出的人類文明出路，是一種擺盪於有所歸屬(belonging)與迷離(disorientation)之間的弱的哲學。¹⁹ 換言之，沒有歸屬於社群、傳統，則沒有詮釋的立足點，正如詮釋不可能沒有成見作為依據一樣。但在此同時，太強烈的社群歸屬，卻也會妨礙我們開放視域，以便容納更多元的主張，因此仍需要與社群、傳統等保持距離，讓自己多少處於迷離的狀態。進而，身為Nietzsche專家的Vattimo也不斷引述Nietzsche對西方文明，尤其是啟蒙現代性所展開的科學理性之批判。但必須注意的是，Vattimo所真正主張的是超越理性主義與非理性主義之間的對立。²⁰ 從中又顯示出含混思考的特色。

Nietzsche對西方文明的批判是將之回溯自Socrates的希臘哲學。無獨有偶的是，Socrates也曾主張：“沒有經過檢視的生活是不值得活的。”而展現出類似於前述啟蒙現代性的那種反對成見的態度。對Nietzsche而言，Socrates所開啟的西方哲學、科學，乃至於也包括的基督宗教那樣的一神論思考，其底層是一種認為萬事萬物底層存在著一個運作的原理原則之形上學思考。甚至也奠定了啟蒙現代性的單線進步觀，並與啟蒙現代性的思考一脈相承。相對於此，Nietzsche稱呼自己的思想為“不合時宜”，其理由就在於他反對其當代的科學理性與歷史主義傾向。²¹ 在〈論真理與非道德意義下的謊言〉這篇文章裡，他以鳥類、蟲與人各自眼中世界的差異，來顯示出真理的虛幻。²² 並認為人類深信理



性能夠掌握萬事萬物運作的原理原則之信念，其實是虛妄自大的。²³ 進而，相對於他所處時代的歷史主義傾向，Nietzsche則強調遺忘的重要性，並主張歷史只有為生命服務才有價值，而非以死人來埋葬活人。²⁴ 從而，他將歷史主義分成三類——紀念碑歷史、懷古歷史、以及批判的歷史——並主張過度的擁抱歷史或否定歷史都是危險的。²⁵ 因此，儘管Nietzsche在〈歷史的用處與濫用〉這篇文章中，特別強調遺忘的重要性，實際上他對歷史的態度也顯示出對歷史的愛恨交織，並展現了含混思考的特色，也就是既需要歷史，也需要遺忘，而非二元對立的思考方式。

據此，Vattimo還引述Nietzsche在《快樂的科學》中的說法：“知道自己正在做夢地繼續做夢”來說明他前述思索人類文明出路時所提出的，在歸屬與迷離之間持續擺盪的主張。²⁶ 換言之，Vattimo在Nietzsche的思想中看到的也是含混思考的力量。同理，Vattimo在《透明社會》這本書中，提出將啟蒙現代性的去神話化（demythologize）本身予以去神話化時，也超越形式邏輯二元對立思考地強調，將去神話化本身去神話化，並不同於神話的回歸，並引用前述Nietzsche“知道自己正在做夢地繼續做夢”的說法來闡明他的主張，藉以超越此一主張在形式邏輯的觀點下可能產生的弔詭。由此可見，弔詭的形成是以形式邏輯矛盾律、排中律、同一律的二元對立思考為前提，一旦我們能夠跳脫二元對立思考的模式，引進含混思考，將發現另一個寬廣的思想空間。

Vattimo的《透明社會》一書，恰恰是在後現代的脈絡下，對後現代社會進行思考（in and of postmodern society）。因此，也向我們提出了一個挑戰，也就是既有啟蒙現代性的思考方式是否足以用來思考後現代的社會文化現象，乃至於幫助我們構想人類文明的出路？更清楚地說，相對於啟蒙現代性的科學所植基的形式邏輯（logic）是以矛盾律、排中律、同一律等二元對立的思考方式來理解萬事萬物運作的原理原則（logos），因而也要求學科



(-logies) 之間清楚明確的劃分，或許，當代的我們需要的是另一種能夠打破界線的含混思考，方能貼切於我們在當代所面對的社會文化情境。而也正如Husserl與Heidegger等人所指出，科學是形上學思考的集大成，²⁷ 已經窺見啟蒙現代性本身限制的我們，當然也需要一種有別於啟蒙現代性的思考方式。

而Vattimo的諸多主張，正是挑戰了啟蒙理性與科學所依據的形式邏輯把明晰等同於二元對立的基本立場，而呈現出一種含混思考的特性。如前所述，這樣的思考在啟蒙現代性的長期支配下是被打壓為不科學、不合邏輯、沒有意義的。但只要我們願意停下來欣賞這含混思考所蘊含的力量，甚至將會發現Vattimo的思想與傳統東方或中國的思想之親近性。例如，易經中的陰陽，就不是二元對立、互不相容的，而是既相生又相剋的。乃至於，Vattimo也因為其思想中所蘊含的含混性，而被稱之為弱的哲學、弱的思想。強調弱的力量(the strength of weakness) 這一點也呼應了道家以柔克剛的思想。

四 Baudrillard與Maffesoli的到東方之路

正如Immanuel Kant²⁸ 在〈答何謂啟蒙〉(“An Answer to the Question, ‘What is Enlightenment?’”) 這篇文章所顯示出來的，啟蒙以降的西方文明，以理性做為人之所以為人的本質，並以“勇敢地運用理性”、“勇於求知”等做為彰顯人類有別於萬物的主體性之關鍵，或至少是現代人有別於過去的特色。循此，不論是Hobbes以自我保存為論證的起點而具現了西方持具個人主義的思維、或是Marx以自由自覺的勞動做為人類的類本質的構想，都是讚揚主體性，而貶抑客體性。²⁹ 循著這條思路，即便像是Adorno與Horkheimer等馬克思主義者，雖然已經注意到消費在當代資本



主義發展與運作中的重要性，然而，由於消費缺乏了像是生產所具有的積極性，也就被當作是受到由上而下操弄與控制的需求所主導，不只缺乏顛覆體制的意涵，甚至還是維繫晚期或所謂發達資本主義體制——也就是資本主義社會經濟體制的新發展階段——不可或缺的環節。³⁰

但是從³¹的《生產之鏡》（“The Mirror of Production”）開始，他質疑Marx這種以積極性的生產來界定人類類本質的思想，是否可能反倒被資本主義所吸納而為其所用。一直到《致命策略》（“Fatal Strategies”）這本書，Baudrillard清楚地提出客體的策略，並以女性的策略做為比喻，說明看似消極、被動、缺乏主導權的客體策略之內涵，及其做為回應鋪天蓋地之資本主義邏輯的可行性。³²

此外，在《象徵交換與死亡》（“Symbolic Exchange and Death”）³³這本書中提出三種擬象秩序的區分後，Baudrillard指出二階擬象的政治經濟學批判，及其相應的革命主張已經無以做為對抗現今三階擬象秩序的方案，因而他提問，身處真實與虛假、真實意識與虛假的意識形態等差別已完全被取消，而以過度真實代之的三階擬象，人類文明是否還有任何出路？他接著回答道：“所有趨近完美運作性的系統同時就趨近了它的衰落。當系統說‘A就是A’或是‘二乘二等於四’時，它就趨近了絕對權力與完全的荒謬。也就是，立即且可能的顛覆。在適當的地方輕輕一推就足以讓他崩解。”³⁴亦即，循環論證既是絕對權力的展現，卻也同時是逆轉的關鍵。值得注意的是，Baudrillard所提出的可能性與易經所謂的物極必反、否極泰來之間的親近性，甚至也和Maffesoli³⁵所用的鐘擺或螺旋的比喻、或是McLuhan³⁶的逆轉概念相似。這主張後來也延續到《致命策略》這本書裡的物的、客體的策略，而呼應了其在《象徵交換與死亡》的主張。簡言之，啟蒙現代性的解放政治已然失效，我們需要的不再是諸如主體性、能動性，這一類的思考。進而在《致命策略》中，為了解說物的



策略的力量，Baudrillard除了援引女性的策略來加以說明以外，也引用《莊子》庖丁解牛的故事，或是日本文化的特性等東方文明的實作邏輯，來彰顯這種有別於西方文明的思考與行動方式所蘊含的力量。³⁷ 瑞士漢學家畢來德在解釋庖丁解牛的故事時指出，庖丁在學習過程中所歷經的三個階段，其實就是主客二元對立消失的過程。開始的“所見者無非全牛者”即是一種主客二元對立，並且還一籌莫展的狀態。其後的“未嘗見全牛也”，則已經開始戰勝客體對主體的對抗，而能夠逐漸將意識的焦點轉移到自己的活動。但最後的“以神遇，而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理”才是“客體的消失，自然也伴隨著主體的消失。”³⁸

無論如何，這卻也意味著Baudrillard的限制。畢竟Baudrillard並非東方文明之子，以致只能點到為止地引述這些中國或是日本文化傳統的例子，而無法更深入、完整且細緻地呈現他心目中可以做為當代文明出路的東方文明。甚至也因為在其文化基底中找不到適切的語彙，Baudrillard才會仍困於主客二元對立的思考框架，而以客體策略來對立於啟蒙現代性慣用的主體策略。但實際上，Baudrillard所真正要表達的，應該是超越主客二元對立的含混思考方式。正如畢來德在《莊子四講》的末尾中所提到的：“我們的‘主體’、‘主體性’、‘精神與軀體的二元對立’等等概念範式，已被撼動。這我們都感覺到了，只是由於沒有別的選擇，我們還依舊受制於它們。只有少數視野超勦的人，在某些時刻，對可能出現的新範式有過某種預感。”³⁹

同樣地，在區辨現代性與後現代性時，Maffesoli以民主理想和社群理想來對比出其間的關鍵差異。相較於現代性是以獨立自主、理性、積極的個人為基礎，來架構出民主體制的藍圖，所要求的正如Kant的〈答何謂啟蒙〉所彰顯出來的，是每個人都積極地運用理性、提出自己的判斷與見解，參與溝通與決策的過程；Maffesoli的社群主義理想，所標舉的卻是一種非邏輯的



邏輯(non-logical logic)、非理性的理性(non-rational rationality)、非主動的行動主義(non-activist activism)以及不動情的熱情(impassive passion)⁴⁰，而和Baudrillard的後期思想所強調之物的策略、被動的策略極其類似。此外，再加上coincidentia oppositorum⁴¹或衝突的和諧(conflictual harmony)⁴²等概念，乃至於他談論文明發展所用的鐘擺或循環之構想，⁴³這些看似自我矛盾的措詞中，Maffesoli所要鼓勵的亦是更接近東方的那種非形式邏輯的思考方式，肯定含混性思考所蘊含的豐富力量。而也是在這一點上，Maffesoli幾度引用中國或日本的思想與行動方式來做為例證。⁴⁴

前述非主動的行動主義、非邏輯的邏輯、非理性的理性、以及不動情的熱情(impassive passion)⁴⁵等等用以描繪新部落主義的措詞，都是含混性的。但含混並不同於語焉不詳，正如“佛曰不可說”、“道可道，非常道”，但佛、道都說、都道了。相反地，含混性所指向的是一種不同於西方形式邏輯的思考方式，而更接近辯證法。但其實東方早有這樣的思考方式，乃至於這樣的思考與行為方式仍存在於我們的日常生活當中，例如，易經所謂的否極泰來、陰陽相生相剋，以及因勢利導、借力使力、拿捏分寸等日常生活實作邏輯等等。而這是葉啟政晚近的思想，尤其是《邁向修養社會學》一書所要強調的，也是其超越西方主客二元對立思考模式的思想之路。⁴⁶

進而，Maffesoli也曾如此描述他所謂的新部落主義：“如此，在我所提出的新部落主義的假設中，我們可以這麼說，在多種形態的大眾中，存在著無數的小群體，這些群體無法被社會分析家的常態預設所掌握，也無法被其辨識特徵的命令所捕捉。儘管如此，這些部落的存在是顯而易見的，他們文化的存在是一點也不虛假的。”⁴⁷新部落主義並不是完全被動的，但也不是主動的；沒有辦法在一時一刻翻轉既有的權力結構，但卻也不是沒有



挑戰、扭曲、或逃逸的可能，因此Maffesoli⁴⁸ 稱之為政治的轉型 (transfiguration of the political)。

無論如何，從Baudrillard與Maffesoli等人都引述東方、中國或日本的哲學思想或實作邏輯這一點來看，他們所要表達的，其實就是這樣超越主客二元對立的含混思考，但卻由於他們自身文化基底的限制，而在一方面無法在西方文明的傳統中找到適切的語彙，以致最終只能訴諸物、客體的措詞，另一方面，也無力深入東方文明的思考與實作方式，來將此一特性說明清楚。但這正是葉啟政從做為進出“結構—行動”困境的社會學家，邁向一位超越西方主客二元對立思考模式的思想家，藉由修養社會學所企圖指明的思想之路，而有待後人在各個領域，不論是思想、理論上的、還是經驗研究上的，致力於拓深與延伸其具體內涵與所展現的洞見。

以《易經》中陰陽之間關係為例，兩者就不是二元對立的關係，而是二氣相感的關係。相感，即是搓揉摩盪，這意味著兩者間是既相生又相剋。換言之，陰陽之間不僅不截然二分，甚至還會生成變化。而這也反映在諸如否極泰來等物極必反的思想。乃至於從《易經》咸卦的內涵“咸，感也。”來看，感是一種唱和、和而不同的狀態。而和而不同本身也是一種含混思考的概念。循此，前述陰陽之間的二氣相感，所強調的是剛柔並濟，不是“童叟往來”的昏聩盲從，而是能夠“以虛受人”，因而也不同于作為西方現代文明基底的持具個人主義所強調的有與佔有。極其類似地，畢來德也在《莊子》當中看到一種有別於西方的“主體性”概念。他說：“在《莊子》這裡，我們看到的概念是不同的。我們所謂的‘主體’和‘主體性’，在其中呈現為一種在虛空與萬物之間來回往復的過程。而在二者之間，是前者——虛空或混沌——居於根本的位置。我們是憑藉這一虛空才具備了變化和自我更新的能力，使得我們能夠在必要的時候重新



定義我們與自我、他人及事務的關係；我們也是從那裏萃取了賦予意義的根本能力。”⁴⁹ 畢來德在此關於在虛空與萬物之間來回往復，以及已虛空或混沌為根本的討論，實際上近似於本文先前所提到既需要成見作為詮釋學循環的基礎，但又必須隨時放下成見、放開自我的說法，而不同於啟蒙現代性傳統單純地否定成見之立場。在此，我們也可以清楚地看到《易經》二氣相感與西方二元對立思考之間的關鍵差異。

五 結論

不論是前述庖丁解牛的故事，還是莊子另一個輪匠與齊桓公之間對話的故事，都顯示出真正游刃有餘的身心狀態是一種超越並結合了身體與心靈（或思考）的狀態，也就是莊子所謂的“不徐不疾，得之於手而應於心。”但也正如畢來德所說，“手是經過不斷的嘗試才找到準了恰當的動作，心將每一個嘗試的成果記錄下來，一點一點地從中抽離出有效的動作模式。”這過程極其類似於Bourdieu對足球守門員練習過程的描繪，而其結果即是一個結合了身體與心靈的habitus。並且，habitus不是單純一再重複的habit，而是能夠依據實際狀況有所調整與創造，因此Bourdieu才會將其理論稱為衍生結構主義(generative structuralism或genetic structuralism)。實際上，不論是habitus的概念內涵，或是衍生結構主義一詞本身，都是含混思考的表現。乃至於，Bourdieu也因此反對將行動者視為主體(subject)的看法，而以施為者(agent)取代之。類似於此的含混思考，其實也表現在晚近試圖超越結構與行動之間對立的社會學家之主張當中。由此可見，含混性思考不僅有助於尋找人類文明的出路，實際上也早就被應用於社會學當中。乃



至於Marx依循Hegel所使用的辯證思考與辯證邏輯，也正是對立於形式邏輯的矛盾律、排中律與同一律。

法國人類學家Dumont在其研究印度種姓制度的名著《階序人》中曾經指出，看似極端嚴明、僵化而不平等的種姓制度所蘊含的“階序基本上並不是一串層層相扣的命令，甚至也不是尊嚴依次降低的一串存有的鎖鏈，更不是一棵分類樹；而是一種關係，一種可以很適切的稱為‘把對反含括在內’(the encompassing of the contrary)的關係”。⁵⁰ 他一方面據此解答如此嚴苛的種姓制度何以會成為印度社會的穩定基礎，另一方面也用以對照出西方文明一切講求平等的後果。以兩性關係為例，即是“你儘管賣力宣稱兩性平等，但你愈使兩性平等，就愈破壞兩者之間的統一（夫婦或家庭的結合），因為兩者結合統一的原則在於兩者之外而且正因為如此，必然使得他們彼此之間有階序性的關係。”⁵¹ 相對於此，印度的種姓制度則是，“在某些方面使一個層次低於另一個層次的階序原則，同時也引進多層次的關係，使整個情況到轉過來。家庭中的母親（比方說印度家庭），由於其性別可能在某些方面顯得地位較低，然而就家庭內部的關係而言仍佔支配地位。就平等主義觀點而言，可以說傳統社會中因為有這類倒轉情況存在而顯得比較可以忍受。平等主義心靈見不到這些，因為他無法關照及一個以上的層次。如果迫使它去考慮好幾個層次，它就把他們全放進同一個模式。”⁵² 亦即，對反的含攝所意味的是“把兩個層次分隔開來，然後再結合在一起。在較高級的層次上有統一；在較低級的層次上有分別，正像地一種那樣有互補，或對反。”⁵³ 而他也指出：“但是如果我們把兩個不同的層次混淆的話，就會出現邏輯上的大混亂，因為就會同時出現同一(identity)與對反(contradiction)。此一事實毫無疑問地促成了現代思潮之遠離階序概念，使現代心靈壓抑此概念或將之中立化。”⁵⁴ 實際上，Dumont所指的就是以形式邏輯來打壓此



種對反的含攝之思考方式。事實上，Dumont對西方講究兩性關係平等的看法，也極為類似於Baudrillard有關女性策略的討論，也就是說，或許一味追求讓兩性成為平等的主體並不是唯一的出路。Dumont在印度看到階序背後的對反含攝思考，Baudrillard則指出女性策略完全讓自己變成客體所蘊含的力量與顛覆性。但值得注意的是，Dumont也以〈創世紀〉上帝從亞當身上取出肋骨創造出夏娃的故事，以及西方語言中一方面以man來指稱人類，又同時用以稱呼男性，據以說明對反的含攝之意涵。這其實也意味著對反的含攝亦是西方自古以來的思考模式，但卻不見容於“當代觀念”。⁵⁵

無論如何，本文一方面主張引入東方思想中所蘊含的含混性思考是社會學本土化與思索人類文明出路的可能管道，另一方面卻又從西方哲學家與社會學家的論述中舉證此種有別於形式邏輯斷而再斷思考模式其實早已浮現於西方學術思想的傳統中。這兩方向的主張看似相互矛盾，亦即，如果含混思考早就出現在西方，就不待東方思想與之對話，也等於削弱了以東方思想中的含混思考模式的特殊性與貢獻。但實際上，自啟蒙現代性以來，科學與技術的發展及其底層Marcuse所謂的單面向思考，正是以形式邏輯為規則，並和前述科學技術共同成為當代的意識形態。以致即便含混性思考自古以來就不時出現於部分西方哲學家與社會學家的思想當中，但一來是就這些學說與思想而言，其所蘊含的含混思考模式並沒有受到應有的強調，二來是這些學說思想本身也往往因此被據主導地位的科學理性思考模式或實證主義研究取向所打壓與否定。據此，本文引述這些西方哲學與社會學著作的說法，一方面是用以證成含混性思考的力量，另一方面也是藉以點出東西方思想間對話之重要焦點之一，以及社會學本土化的關鍵之一。換言之，除了具體經驗現象或具體思想內容的比較與交



流以外，形式上的思想模式本身，即便不是最重要的，也是不可忽略的一環。

注釋

- 1 楊弘任，〈地方知識與在地範疇：本土化的一種進路〉，載於《社會學本土化之反思與前瞻：慶祝葉啟政教授榮退論文集》，鄒川雄、蘇峰山編（嘉義：南華大學社會學研究所，2009），367–380。
- 2 Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*(London: Penguin Books, 1991), 1–3.
- 3 同上注，1。
- 4 同上注，2。
- 5 同上注，1–17。
- 6 參看注2。
- 7 葉啟政，《邁向修養社會學》（台北：三民書局，2008），357。
- 8 同上注，359。
- 9 笛卡兒，《近代理性哲學的開創者：笛卡兒“作品選讀”》，廖仁義導選讀（台北：誠品股份有限公司，1999），57。
- 10 René Descartes, *Meditations and Other Metaphysical Writings*, trans. Desmond M. Clarke (London: Penguin Books, 1998), 112.
- 11 Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1982), 72.
- 12 同上注。
- 13 同上注。
- 14 轉引自蒂茨，《伽達默爾》，朱毅譯（北京：中國人民大學出版社，2010），45。
- 15 同上注，48。
- 16 同上注，51。
- 17 Mark S. Granovetter, “The Strength of Weak Ties,” *American Journal of Sociology*, 78, 6 (1973), 1360–1380; Mark S. Granovetter, “The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited” in *Sociological Theory*, ed. R. Collins (San Francisco: Jossey-Bass Pub, 1983), 201–233.



- 18 Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, trans. David Webb (London: Polity Press, 1992), 10, 71.
- 19 同上注, 10。
- 20 同上注, 43。
- 21 Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 60.
- 22 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 149.
- 23 同上注, 23。
- 24 參看注21, 77。
- 25 參看注21, 72–82。
- 26 參看注18, 9 & 20。
- 27 參看注18, 86–87。
- 28 Immanuel Kant, “An Answer to the Question, ‘What is Enlightenment?’” in *Kant’s Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, ed. H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54–60.
- 29 葉啟政, 〈霍布斯 (Hobbes) 之嗜慾說的社會學啟示〉, 發表於第四屆“社會學與心理學的對話”學術研討會(台北: 世新大學社會心理學系, 2009)。
- 30 Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972).
- 31 Jean Baudrillard, *The Mirror of Productions*, trans. Mark Poster (St. Louis: Telos Press, 1975).
- 32 Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, trans. Philip Beitchman and W. G. J. Niesluchowski (London: Pluto, 1990), 120–123.
- 33 Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, trans. Iain Hamilton Grant (London; Thousand Oaks: Sage Publications, 1993).
- 34 同上注, 4。
- 35 Michel Maffesoli, *The Contemplation of the World: Figures of Community Style*, trans. Susan Emanuel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), vii, 2, 5, 6, 25, 33, 130; Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society*, trans. Rob Shields (London; Thousand Oaks, Calif: Sage, 1996), 50, 66, 75.
- 36 Marshall McLuhan, *Understanding Media: the Extension of Man* (London: Routledge, 1964)
- 37 參看注32, 177。



- 38 畢來德，《莊子四講》（台北：聯經出版公司，2011），5-9。
- 39 同上注，111。
- 40 Michel Maffesoli, *The Contemplation of the World: Figures of Community Style*, trans. Susan Emanuel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), viii, 11, 28, 76.
- 41 Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society*, trans. Rob Shields (London; Thousand Oaks, Calif: Sage, 1996), 105, 111; Michel Maffesoli, *The Contemplation of the World: Figures of Community Style*, trans. Susan Emanuel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 114.
- 42 Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society*, trans. Rob Shields (London; Thousand Oaks, Calif: Sage, 1996), 45, 105, 115.
- 43 參看注35。
- 44 參看注35，32-33 & 102 & 131; 33 & 59 & 92 & 105。
- 45 參看注40，115 & 122。
- 46 參看注7，303-328。
- 47 參看注42，135。
- 48 參看注40，26 & 48。
- 49 參看注38，110。
- 50 杜蒙，《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》，王志明譯（台北，遠流出版公司，1992），417-418。
- 51 同上注，419。
- 52 同上注。
- 53 同上注，420-421。
- 54 同上注，421。
- 55 同上注，418。

