

評「深化」本土心理學 研究的方法

黃光國 台灣大學心理學系

《本土心理學研究》主編楊國樞教授將楊中芳教授所寫的一篇論文送給我過目，希望我針對這篇論文寫一篇評論。我仔細拜讀楊教授的這篇大作，發現她寫這篇論文的企圖心是蠻大的。這篇論文分為兩部份，第一部份提出了一個概念架構，她用這個架構對現有的本土心理學研究作了一番評論，希望能藉此看出「深化」本土心理學研究的方法。第二部份則是針對「如何將文化／歷史放入本土研究思考架構」的問題，提出楊教授個人的看法。在楊教授的論述中，並曾經多次提到我的著作，但楊教授對我的觀點似乎有所誤解。因此，我的這篇評論也將分為兩個部份，第一部份討論楊教授所提出的概念架構，第二部份表達個人對「如何將文化／歷史放入本土研究思考架構」的基本觀點，並藉此澄清楊教授對我觀點的誤解。

一、楊教授對本土心理學研究的分類架構

個人以為，楊教授對現階段本土心理學研究的評論是否公允，取決於她所提出來的概念架構是否能符合嚴謹的學術標準。倘若這個概念架構在學術上不太站得住腳，根據這個架構所作的評論，自然也應當有所保留。然則，她在這篇論文中所提出來的概念架構是否符合嚴

謹的學術標準？我們能不能根據這個架構看出「深化」本土心理學研究的方向？在我看來，這些問題的答案都是值得存疑的。

從研究方法學的角度來看，一個可以作為分類體系的概念架構，必然是由幾個獨立的向度所構成，每一個向度又必須能夠依據其分類對象的某種屬性劃分成幾種互斥的類別，這是任何一個學術分類體系的最基本要求。倘若分類體系的構成向度彼此不互相獨立，在某一項上用以分類的類別又非彼此互斥，這個分類體系便很難發揮作用。

楊教授所提出的概念架構是由四個向度所構成的：(1)研究概念之來源，(2)研究對象，(3)研究方法，(4)研究目的。每一個向度又分成幾個不同的類別：譬如，在「研究概念」上分為「外來概念」和「本土概念」；在「研究對象」上分為「跨文化」和「淨文化」；在「研究方法」上分為「實徵」和「非實徵」；在「研究目的」上，分為「行為現象分析」、「局部理論建構」和「整體理論探索」。這四個向度之間是不是彼此獨立呢？每一個向度上的類別是不是互斥呢？更重要的是，我們能不能從這些向度或類別看出「深化」本土心理學研究的方向呢？

我認為要分析這個問題，不妨先從楊教授對「研究方法」這一向度的分類著手。楊教授說：「受到邏輯實證主義的影響，實徵研究通常被認為是採取假設推論的 (hypothetico-deductive) 方法來進行驗證理論的真偽」(頁131)。至於「非實徵性」的研究，則是「有關理論架構探討的研究」，是「發展值得檢驗的理論的一個關鍵步驟」(頁132)。我認為「研究方法」能不能這樣二分，是楊教授這篇論文最值得深入討論的一個重點。然而，在討論這一點之前，我必須先指出，這種分類方式已經使「研究方法」和「研究目的」兩個向度彼此混淆，而非互相獨立。在「研究目的」的向度上，楊教授將之分為三類：第一類是「純以觀察及分析一些實際的心理及行為現象為主」，第二類是「以一些小型的理論來將某一個行為現象與一些概念及其他行為現象

連接起來，建立有關一些行為現象及其相關因素的局部知識系統」，第三類是「宏觀地先建立一個大的、全面的理論架構，來全面瞭解中國人的心理及行為」（頁133）。試問，所謂「非實證性」的研究，和「研究目的」的第二類或第三類有什麼不同？這種分類方式豈不是把「研究方法」和「研究目的」混在一起麼？

更清楚地說，楊教授把「研究方法」分為「實徵研究」和「非實徵研究」。事實上，「非實徵研究」就是「實徵研究」的「目的」。這樣的分類方式顯然是有問題的。不僅如此，在「研究概念來源」這一向度上，從她的論述中，我也一直無法判斷，她所謂的「本土概念」和「外來概念」，到底是指作為研究之素材的概念？還是研究者作為分析工具的概念？比方說，在談到「基礎型研究」時，她所舉的「本土概念」的例子像「報」、「義」、「怨」、「緣」（頁141），都是研究的素材，也就是她所謂的「傳統的思想」；在談到「突破型研究」時，她所舉的「外來概念」的例子，像「成就動機」，又變成了研究者所使用的概念，一談到這類概念，我們馬上會聯想到源自於西方心理學的概念架構（conceptual framework）。我想問的問題是，固然我們有許多心理學者是拿西方心理學的理论架構和測量工具「套」在中國受試者之上，來檢證西方的心理學理論，可是，在楊教授所舉對「本土概念」之研究的例子裡，有那一個研究不用到西方的學術概念呢？她所謂的「本土概念」和「外來概念」，一類是研究的素材，一類是分析的工具，兩類不同層次的東西，怎麼能夠放置在同一個向度之上呢？對「本土概念」的研究，又大多要用到所謂的「外來（的學術）概念」，我們又如何能夠用這個類別來區分各種不同研究呢？

由於分類類別的模糊不清，和分類向度的互相重疊，造成了這個分類系統的重重問題。倘若這四個向度是互相獨立的，而楊教授的分類類別又是有效的（valid），則這個分類系統應該可以將本土心理學

研究分爲 $3 \times 2 \times 2 \times 2 = 24$ 類。可是，楊教授說：「這二十四種在本土化深入的程度而言，並非都有顯著的不同」，因此，她「採用的方法是依這些類研究在本土化運動中所扮演的角色，所作的貢獻，來將它們合併成七個大類型來進行分析」。不過，楊教授却沒有告訴我們，她將它們合併成七個類型的基礎是什麼？爲什麼要依表1的方式合併，而不用其他的方式合併？在表1中，「跨文化」和「淨文化」的分類，只對「行爲現象分析」有效，難道它對「局部理論建構」或「整體理論探索」就沒有有效嗎？難道我們不能建立「跨文化」或「淨文化」的「局部」或「整體」理論嗎？同樣的，在她的分類架構裡，「實徵」和「非實徵」的分類，也只對「局部理論建構」有效，究其原因，不過是因爲「研究方法」的類別和「研究目的」互相重疊罷了。

總而言之，楊教授的分類架構，以及她對各種不同類型本土心理學研究的命名都是相當值得商榷的。從她對這個分類架構的命名，我們可以看出她個人主觀的想法，但我們實在不容易看出「深化」本土心理學研究的方向。

二、如何將文化／歷史放入本土研究思考架構中

談完楊教授的分類系統之後，我們可以再進一步來談談如何將文化／歷史放入本土的研究思考架構。楊教授對這個問題有她個人的看法，在此我暫不加論列。對於這個問題我也有自己的看法，然而，由於篇幅所限，在這篇評論中，我也不能盡述自己的立場。此處我能做的，只是就楊教授對我的一些誤解，提出我對這個問題的幾點看法。對於如何將文化／歷史放入本土研究的思考的架構中，我有幾點不可移易的立場。

(一)理念論者

楊教授在討論「社會／文化與個人的關係」時，將學者對於這個問題的看法分為兩種：「外在因素論」是「視社會／文化為外在於個人，而可能對個人的行為造成影響的因素」；「內在環境論」是「視社會／文化對個人的影響是個人隨時離不開的周遭環境」，她認為我是採用「將文化視為是個人認知系統」的觀點，「對儒、法、釋家以結構主義的理論將之視為是內含在現代每一個中國人心目中的理念結構」，「正是這認知結構主宰了現代中國人日常表現的交換行為，治理行為等等」。

楊教授這種「外在因素論」和「內在環境論」的二分法十分獨特，我不敢妄加評斷。我想鄭重指出的是：我絕非楊教授所謂的「內在環境論」者。我從來沒有將「文化視為是個人認知系統」。不錯，在《儒家思想與東亞現代化》和《王者之道》二書中，我是以「結構主義」的方法，分析儒家思想與法家思想的內在結構。然而，我在作這種分析的時候，基本上是把儒家思想或法家思想當作是一種「意識型態」

(ideology)，一種外在於人類的整合的觀念體系。我是從心理學者的角度，在文化的層次上分析它們，而不是在「個人心理」的層次上分析它。「意識型態」可能影響個人的「意識」，進而影響到個人的行動，但其間並沒有必然的關係。我從來沒有說儒、法、釋家思想是一種「認知結構」，我更不認為它們是「內含在每一個中國人心目中的理念結構」。至於說「正是這認知結構主宰了現代中國人日常表現的交換行為，治理行為等等」，則不僅違反了我的基本立場，而且違反了一般人的常識。許多中國人根本不知道什麼叫法家思想，他們對釋家也是一知半解，這些思想怎麼可能變成「內含在每一個中國人心目中的理念結構」呢？

不錯，在分析儒家或法家思想的時候，我是個「理念論者」(idealist)。我認為要從事本土心理學的研究，一定要從心理學的角度，分析對某一文化有深遠影響的重要理念。我之從心理學家的角度分析儒家或法家思想，只是要用這樣的分析作基礎，來回答一系列我想回答的問題，說明這樣的文化傳統如何「可能」影響華人的社會行爲，而不是說它們必然會「主宰」現代中國人日常表現的交換行爲或治理行爲。如果有任何一種「意識型態」能「主宰」中國人日常表現的交換行爲或治理行爲，那中國人豈不都變成了機器人？

(二)建立學術實踐的主體性

在從事本土心理學研究的時候，我的另一個基本立場是建立我們學術實踐的主體性。我最重視的事情，是要使我建立起來的理論體系具有一種「內在可理解性」(intrinsic intelligibility)，能夠讓讀者較為貼切地瞭解華人社會行爲的內在邏輯。在這樣做的時候，我極不願意採取「本土概念」和「外來概念」的二分法；相反的，我認為不論東、西方的學術研究成果，都是人類的共同資產，我們在從事本土心理學研究的時候，當然可以拿西方學術研究的成果來「洋爲中用」。然而，我們在這樣做的時候，一定要弄清楚自己所使用各種理論的預設、邏輯、和適用範疇。我們更要分辨什麼是我們的「研究素材」，什麼是我們分析問題時使用的「概念架構」。倘若我們能用「本土概念」發展出我們的概念架構（像費孝通的「差序格局」），那當然是最好，倘若我們還無法用「本土概念」發展出分析問題時所用的「概念架構」，那援用西方的理論，加以融合、創造，建構出我們自己獨有的理論模式，這也沒有什麼不好。誠然不錯，我在建構「人情與面子」的理論模式的時候，主要是借用西方「社會交易理論」和「正義理論」的基本概念，正如Homans在建構「社會交易理論」的時候，是借用 Skinner的

「增強理論」一樣，在新的理論模式裡，我們仍然可以看到舊理論的痕跡。學術研究本來就是要綜攝人類思想的精華，加以揉合、創造，「踏在巨人的肩上往前看」，何必強分什麼「本土概念」和「外來概念」呢？

(三)問題取向

在借用西方理論以創造出自己的理論模式的時候，我們必須瞭解，任何一種理論模式都有一定的適用範疇。這種適用範疇當然有大、有小，但要建構一套可以解決所有問題的理論模式，那是絕對不可能的事。因此，我們在建構一個理論模式的時候，應該是「問題取向」的，經常在心裡思考，我這個理論模式能夠回答什麼樣的問題？

長久以來，我經常縈繞於心的問題是「傳統文化和現代化」之間關聯的問題。在我看來，現代化和資本主義式的市場交易行動可以說是一而二、二而一之事，因此，我在建構〈人情與面子〉的理論模式時，便選擇了「社會交易理論」和「正義理論」，並且用這個理論模式，來註釋儒家思想的內在結構。

用我的理論模式註釋儒家思想的內在結構，這種作法就等於是過去中國人在翻譯佛經時所作的「格義」工作，將儒家倫理「翻譯成」社會科學的語言，並置於一套以源自於西方之概念為基礎所構成的理論模式中。誠然，這樣做的時候，我們可以從這個理論模式看到人類社會行爲的「共性」，要瞭解儒家倫理的「殊性」，還必須回到我在《儒家思想與東亞現代化》中，對「儒家思想的內在結構」所作的描述中去找尋。然而，以我的理論模式來「涵蓋」儒家倫理，兩者之間的關係是「涵攝關係」，而不是「矛盾關係」，兩者截然不同，不可不辨。

當然，用一個社會科學的理論模式來「涵攝」儒家倫理，這種作法恰不恰當，主要關鍵在於我們能不能用這個理論模式來問答我們想

要探討的問題。如果把儒家倫理「翻譯成」或「置入於」一個社會科學的理論模式，而能回答我們困惑多年的關鍵性問題（crucial question），這樣做，即使看不到儒家倫理的某些「殊性」，那也沒有什麼關係，因為這些「殊性」對我們所欲回答的問題可能是不相干或不重要的。當然，如果有人對這些「殊性」有興趣，他也可以利用我對「儒家思想內在結構」的分析或其他文獻，作進一步的探討。

多年來，我已經利用這個理論模式對華人社會行為的不同層面進行了一系列的分析。在可見的未來，這樣的分析工作還會持續下去。這種研究取向是否得當，還有待學術界作進一步的公評。

作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系教授

通訊處：台灣台北市羅斯福路四段1號台灣大學心理學系