

位格、人觀與自我

黃光國

《應用心理研究》第九期刊登出由尤焯傑及潘小慧二位教授所主編的「人的意義」專題，編委會召集人劉兆明教授希望我能針對其中幾篇論文，寫一篇回應文，與之對話。近年來我致力於推展「心理學本土化」的工作，仔細讀這幾篇文章之後，覺得它們對於「心理學本土化」的發展具有相當深遠的意義，因此毫不猶疑地答應了下來。

「人的意義」專題中共包含有七篇論文，其中除林耀盛所寫的〈非此非彼：初探心理學的人論及其意義〉和宋文里教授的〈物的意義：關於碟仙的符號學心理學初探〉二文是由心理學者所撰，其餘五篇論文的撰寫者，都是以哲學作為專業。任何人在撰寫一篇學術論文的時候，必然都是從某種特定的「視域」(horizon)切入，這七位作者如此，我在寫這篇論文的時候，亦不例外。近年來，我雖然致力於「本土心理學」的發展，在我看來，所謂「本土心理學」，其實只不過是「文化心理學」的一種而已。因此，這篇論文簡短的評論文中，我想從文化心理學的角度切入，談談這個專題的貢獻及其限制。

前文說過，「人的意義」這個專題所包含的七篇論文中，僅有二篇是由心理學者所寫，其中宋文里教授所寫的〈物的意義〉一文，其內容跟本專題的主旨甚少關聯。因此，嚴格說來，跟本專題有關的論文，僅有一篇是由心理學者所撰。論文內容分佈的不平均，構成了本專題的最大限制。這話怎麼說呢？

我們可以從幾位哲學教授所撰寫的論文內容來說明這一點。潘小慧教授的〈邁向整全的人〉，其內容是在討論「儒家的人觀」。劉貴傑教授的論文內容是在談〈中國傳統佛學有關人的義蘊〉，羅光教授的論文則是在討論〈天主教的人論〉。他們三位分別從儒家、佛教、和天主教的立場切入，討論他們對於「人之所以為人」的不同觀點。可是，不管是儒家的「人觀」，佛教的「人的義蘊」，或是天主教的「人論」，他們所談的都是哲學家所謂的「位格」(person)，而不是心理學者所關注的活生生的「人」。

人類學者通常將 person 這個概念譯作「人」，the concepts of person 則譯作「人觀」(黃應貴，1993)。哲學家將 person 譯為「位格」，是有其特殊意涵

的。尤煌傑在〈引領企盼的思維者〉一文中，很清楚地指出：這個概念源自於第五世紀的哲學家波其武（Boethius），其最初定義為：「理性存有的個別實體」，由於「位格」是一種「理性存有」，所以它排除了與其他非理性之實體的關聯（頁 104）。到了十三世紀，士林哲學大師亞奎那（Thomas Aquinas）又為這個定義增添了一些新的意義。他強調：位格具有一種特別的尊嚴，它代表一切本性中「最完美的存有」。它是一個實體，由於這個實體是屬於「理性本性的」，所以一切非理性的事物，一切僅由質料與形式結合而成的事物，都應排除在位格的定義之外（頁 105）。

在基督教的文化傳統裡，「位格」描述了一個「創造者」的形象，它和神有特殊的關係：它的自律與自由必須依賴神性意志與永恆律，因此，他能成為自然秩序中的終極理由，說明人為何必須愛神甚於他自己，而且必須安排他的人生，使其朝向神，以之作為終極目的和終極圓滿（頁 105）。

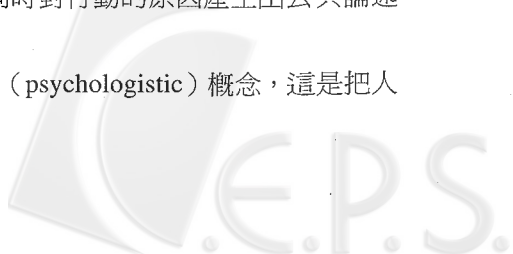
士林哲學對於「位格」所作的這種詮釋，說明了本專題過份偏重哲學觀點可能遭遇到困難。從人類學的角度來看，世界上的其他非基督教文化或許沒有這種「位格」的觀念，可是每一個文化都有其獨特的「人」的觀念。

人類學家 Grace G. Harris（1989）指出：在西方的學術傳統裡，個體、自我、和人這三個概念有截然不同的意義。「個體」（individual）是一種生物學層次（biologistic）的概念，是把人（human being）當作是人類中的一個個體，和宇宙中許多有生命的個體並沒有兩樣。

「人」（person）是一種社會學層次（sociologistic）或文化層次的概念，這是把人看做是「社會中的施為者」（agent-in-society），他在社會秩序中會採取一定的立場，並策劃一系列的行動，以達成某種特定的目標。

要把「人」看做是「社會中的施為者」，必須注意：在「社會關係的系統」（systems of social relationships）中，依循某種道德秩序（moral order）而生活的人，如何採取行動，並對他人的行動做出反應。由社會內部的角度來看，社會道德秩序（sociomoral order）的行動者，其所有的動作和宣稱都是公共建構歷程的結果。參與社會互動的人會依照文化特有的「理路」、規則、價值標準、以及他們對事實（factuality）的認識，來從事這種建構工作。他們會不斷的稱呼、分析、並詮釋彼此的行動，同時對行動的原因產生出公共論述之流（a stream of public discourse）。

「自我」（self）則是一種心理學層次的（psychologistic）概念，這是把人



看做是一種經驗匯聚的中樞 (locus of experience)，其中最重要的部份包括經驗到自己是一個什麼樣的人。西方心理學家通常認為：個人反思覺察 (reflexive awareness) 的能力會產生出自我的雙元性 (duality of self)：作為「主體」 (subject) 的自我能夠整合自己的行為，使其與他人的行為有明顯的不同，而能作為「自我認同感」 (sense of self-identity) 的基礎。同時，自我又能以自己作為覺察的「客體」，清清楚楚地看出自己和世界中其他客體的不同，將自己看做是一個獨特的整體，而獲致一種「個人認同感」 (sense of personal identity)。

就文化層次的分析來說，每一種文化都會對於自我的本體論提出一些主宰性的觀念 (dominant ideas)，用以解釋個人的生、老、病、死，自我與道德的關係，以及自我與他人的關係等等。這些觀念和關係構成了這個文化中的「人觀」。在這個文化長遠史中，人們會以這些核心的文化理念 (core cultural ideas) 作為基礎，發展出各種不同的風俗習慣、社會規範、行動劇本、以及社會機制，並透過兒童教養方式、教育體系、法律體系，及其他社會心理歷程 (socio-psychological process) 的運作，傳遞給個人。這些社會心理歷程及其產品，使社會中的核心理念得以落實，可是，社會中的每一成員並不一定能夠說出這些核心理念 (Markus & Kitayama, 1994)。一般人清楚認識到的「個人實在」 (individual reality)，通常都只是「文化實在」或「集體實在」的一小部分，只有極少數的文化專家，才能對「集體實在」作比較完整的描述 (Menon and Shweder, 1994)。

從以上的討論中，我們可以看出：不管是天主教的「人論」，佛教的「人的義蘊」，或是儒家的「人觀」，本質上都是一種「文化」或「社會學」層次的分析，而不是「心理學」層次的分析。從文化心理學的角度來看 (Ratner, 1999)，這是一種「符號的研究取徑」 (symbolic approach)，對於我們瞭解某一特定文化中人們在其生活世界中的行動固然有所幫助，然而，它所描述的，畢竟只是一種文化的理想，而不是心理學者最為關注的「人」的「自我」。林耀盛在他的論文中引述 Geertz (1973) 所說的一段話：「模塑個體的文化與社會元素是先於個體而存在，而且是外在於個體。心靈並沒有創造文化與社會元素，是文化與社會元素創造心靈。文化與社會元素是『既有的』 (given)，當個體出生時就已經發現：他們已經存在於當下的社會裡了」 (頁 74)。這段話大致上是沒錯的。然而，心理學者要問的問題是：文化與社會元素是如何

模塑個體，或創造「心靈」的呢？由文化菁英所描述的這種「大傳統」，是如何過渡到一般庶民在其日常生活中所樹立的「小傳統」(Redfield, 1956)？潘小慧在〈儒家的人觀〉一文中指出：

「研究中國國民性的學者大多認為，儒家倫理對於中國人的社會行為有相當深遠的影響。他們假設：儒家倫理使得中國人特別重視人際關係的和諧，因此，許多學者遂以『社會取向』(social orientation)、『集體主義』(Collectivism) 之類的概念來描述中國人的價值觀念和行為 (黃光國, 1985)。以往學者對於華人社會中之關係所作的研究，以及據此而發展出來的主要概念，包括：費孝通 (1948) 的「差序格局」，許烺光的「心理社會圖」、「心理社會均衡」、「Galician 式人性觀」，以及何友暉、楊國樞的「關係取向」(Hwang, 2000)。黃光國則透過一套由人情、面子、關係和報所構成的社會機制，來解釋儒家倫理、社會取向和集體主義如何對中國人的社會行為產生實際的影響。」(頁 125)

她很正確地指出：

「『儒家』是個寬鬆意含的詞，至少包括哲學思想的儒家、歷史政治上的儒家、庶民的儒家三層不同指涉。本文的重點在於闡釋哲學思想的儒家。這樣的人觀是否必然指向『家族主義』、『社會取向』、『集體主義』？是否必然忽略『個人』、『個體』(individual) 或『主體』(subject) 的價值？在理論上是不必然的，但是在現實政治社會則是可能的。因為哲學思想理論上的儒家應用到實際政治的運作有太多非關本質的障礙與誤用。」(頁 125-126)

潘教授的這段論述很清楚地說明了哲學研究者和心理學者在「知識旨趣」上的巨大差異：哲學研究者所關注的是作為文化理想的「位格」，是「理性本性的個別實體」，捨此之外，都是屬於「非關本質的障礙與誤用」。可是，對於心理學者而言，我們最為關切的反倒是「哲學思想上的儒家（或佛家、天主教）在日常生活中的運作」。哲學家心目中這些「非關本質的障礙與誤用」，

反倒成為我們瞭解「人」的入手之處。因為「理性本性」畢竟只是個別實體的一小部分，我們唯有把人的非理性層面考慮進來，正視人的「理性」以及「非理性」的本性，才能看出「整全的人」。

從文化心理學的角度來看，「人的意義」專題對於瞭解人們在生活世界中的行動邁出了重要的一步。可是，從這一步要發展出文化心理學或本土心理學，還有極其漫長的路要走。作為心理學者，我們該如何以這專題所提供的訊息作為基礎，走出自己的道路呢？在台灣心理學界實證典範價值崩潰，而多元典範仍然還在摸索前進的今日，這種情形令人不禁想起林耀盛在其文章結尾處所引那段守望者的話：「黎明已經來到了，可是黑夜卻還沒有過去！你們如果還想問些什麼，回頭再來吧！」（頁 78）（2001 年 4 月 10 日收件，作者為台灣大學心理系教授及本刊編輯委員）

人之存在與意義之創造

朱建民

意義問題對人之獨特處

對人而言，「人的意義」絕對是個很有意義的課題。事實上，唯有人才會覺得這是有意義的課題。因為，意義問題乃屬人的專利。至少就我們目前所知，萬物之中唯獨人才有能力問這類問題。

不過，「人的意義」這個問題之所以意義重大，並不只是因為此乃專屬人的問題，而是因為對於這個問題的不同答案會造成極為不同的結果。對此問題採取某一種答案，就像是人在「立志」一樣，此處的抉擇也同時決定了後來的發展方向以及一連串接續而來的後果。

問人之意義，可由不同角度回應；其中一種角度是中外哲學家都曾使用過的，即是由人之本質、人之獨特處、人之所以為人處來看人之意義。（由本質談意義，原本是一種常用的定義方法，所謂的種差定義法、必要條件定義法皆屬此類。）希臘哲學家亞里斯多德說「人是理性的動物」，這就是主張人之異於動物者、人之獨特處在於具有理性。既然理性是人之本質，也是人之所以為人處；因此，生而為人，就應該努力彰顯其本質所在。當亞里斯多德