

# 學術評論的路數

黃光國

《應用心理研究》專題主編丁興祥教授送來一篇宋文里教授的大作，題為〈第三路數之必要：從本土主義轉向文化論的心理學〉，邀請我擔任對話人。我詳讀完宋教授的大作之後，發現他雖然數度提到我的論點，但主要批評對象，卻是楊國樞教授。宋教授說得對，「美國的心理學種類繁多，即使有主流心理學，也另有許多非主流的心理學」。事實上，儘管宋教授認為：台灣本土心理學運動的班底是台大心理系人格社會組發起的「本土心理學研究室」的成員，事實上，至今台灣的本土心理學也已經發展出若干不同的種類。舉例言之，我對本土心理學的研究取向便和楊國樞教授大異其趣。我細讀宋教授大作，發現他所引用的拙作，大多發表於八、九年前，甚少提及我近年來的作品，因此對我的本土心理學觀，不僅是斷章取義，而且有諸多誤解。本文只是想從我的本土心理學觀，來回應宋文中的諸多問題。

## 從反殖民主義到後殖民主義

在我看來，宋文里教授對本土心理學最強烈的指控是他所謂的「東方症」(orientalism)。他引用另一位評論者黃應貴的話說：

本土心理學應可視為一種「文化區」的研究，其目的是要建立一些文化特有的知識，以便和其他文化區的特有知識互相整合成為對人類全體文化的了解。但是我們看到的本土心理學主要的工作集中在文化特有知識的提出，而尚未有整合的企圖，所以，我們甚至不能說這就是「文化區」的研究，因為那個「區」的位置太過重要，幾乎成為一個捨此無他的研究領域。

在他看來，本土心理學對於這種問題領域確實有過份執著的問題，所以他就想起Edward Said所說的一種思想頑執的疾病，叫做「東方症」(orientalism)。

這原是一種由西方世界發源的疾病，但後來最重要的是，當它傳染到東方之後，成為東方人比較容易罹患的思想流行病，就是「東方的東方症」。譬如說，歐洲人開始研究的漢學是拿中國來當作它的知識對象。因為文化隔閡太深，但又為了急於使用（為帝國主義擴張而服務），所以開始在斷章取義、自行發明的狀態下，對這個難以理解的東方世界強作論述，也形成各種被他們認定為有效的對待東方的現實體制。他們不只發明方法（譬

如人類學式的田野調查法），也發明控制時間空間的內容（譬如發展理論和依賴理論，以及區域研究和世界體系理論）。

宋教授不客氣地指控：「在東方症之後，本土心理學更常患的疾病竟是西方症（occidentalism），也就是一報還一報地用誤解西方來誤解自身。」在我看來，宋教授所謂的「東方症」或「西方症」，其實就是一種「學術反殖民主義」的心態。不僅台灣的本土心理學研究群中有人存有這種心態，我認識的許多非西方國家的本土心理學研究者也普遍存有這種心態。針對這樣的心態，我曾經撰寫過一篇論文，題為〈從反殖民主義到後殖民主義：華人本土心理學在台灣的發展〉，刊在去年出版的《國際心理學報》之上（Hwang, 2005a）。在這篇論文中，我很清楚地指出：作為今日世界學術之主流的科學，不論是自然科學，或是社會科學，基本上都是西方文明的產品。在西方，從十四世紀文藝復興運動發生之後，各門學科的發展和科學哲學的發展之間，便存有一種「互為體用」的關係：各種不同科學的發展，成為科學哲學家反思的題材；科學哲學的發展，又可以回過頭來，指引各門科學發展的方向。然而，對大多數西方國家而言，所謂的「科學」，卻是種異質文化的產品，非西方國家的科學工作者花費極大的心力，努力加以學習，也未必能掌握住其「神髓」。

二次大戰以來，台灣留學生在吸收西方文化的過程中，大多只專注於學習各種不同的「科學」，而很少注意科學哲學的演變；更少有人嚴肅思考科學哲學的發展和科學研究之間的關聯。長期盲目移植西方學術研究典範的結果，便造成國內科學研究的低度發展。

在我看來，任何一個非西方國家的學術工作者，不論是要以從事自然科學或是社會科學研究作為自己的終身志業，一定要將其「反殖民主義」心態調整成為「後殖民主義」，對西方科學哲學發展過程中的重要議題有相應的理解，能夠以之作為展開自己學術生涯的「視域」（horizon）。基於這樣的見解，我用了將近十年的工夫，撰寫《社會科學的理路》一書（黃光國，2001），析論二十世界內十七位哲學家關於「本體論／知識論／方法論」的主要思想。這本書分為兩半部，前半部由「實證主義」到「後實證主義」的十一章，是適用於自然科學和社會科學的哲學，後半部由「結構主義」、「詮釋學」到「批判理論」的七章，則僅適用於社會科學。

二十年來，我致力於發展本土心理學，我的學術專業是社會心理學。在西方的學術傳統裡，社會心理學是兼具自然科學與社會科學雙重性格的一門學科，要做好社會心理學研究，必須熟習這兩類科學的哲學，所以這本書命名為《社會科學的理路》。

在我看來，對西方科學哲學的發展缺乏相應的理解，而導致學術研究水準的低落，並不是台灣所獨有的問題，而是許多非西方國家共有的問題。要對如此複雜的一個異文化議題產生相應的理解，一定要先將它用本國文字表述出來。宋教授說：「關於 emie/emic 以及 emic/etic 之系統關聯的知識，一旦被我們作了論述的理解，那就是我們的。」對於科學哲學的知識，又何嘗不是如此？

這本書出版之後，各界反應相當良好，我在台大開設「知識論和方法論」的課程，

用它作為教科書，五年下來，選課學生一直相當踴躍。今年「人民大學出版社」也已經在大陸出版它的簡體字版。我相信華人的學術圈一定會很快地認識到：社會科學本土化成功與否的關鍵，並不在於「東方／西方」的對立，而是在於對西方科學哲學的重要議題有一相應的理解。

## 生活世界與科學微世界

瞭解我對社會科學本土化的基本立場之後，我們便可以進一步討論有關 emic/etic 之區分的問題。宋教授在他的論文中，引用語言學家的論點，說明這兩者的不同：

Emic/etic 的問題，基本上不是什麼圈內／圈外的問題，而是人在行動中，和人在知識中，有不同的狀態。這很可能是指同一個人的兩種不同狀態，所以 Pike 一再強調：emic/etic 不是二分法。

Emic 是發生，emic 是處理；emic 是單元處理，etic 是系統處理。

這個觀點雖然是拐彎抹角，基本上仍然是正確的。可惜宋教授是在論文快要結束的時候才談到這一點，而且對此種觀點的論旨也是語焉不詳，碰觸到皮毛而已。在《社會科學的理路》第十七章中，我介紹了維也納教育大學教授 Dr. Fritz Wallner 爲了綜合歷年來科學哲學發展，而提出的建構實在論（constructive realism）。在該書第二版的「導言」中，我又根據建構實在論對於「生活世界」和「科學微世界」的區分，提出了一個概念架構，說明非西方國家爲什麼要發展本土社會科學。

「建構實在論」將世界之「實在」（reality）區分爲三層：第一層實在可稱爲「真實」（actuality）或實在自身（Wirklichkeit），這是我們生存於其間的世界，也是使作爲生物體之吾人得以生存的「既予的世界」。這個「既予世界」或許真的有某些結構，或是按照自身的規律而運作。然而，我們卻無從認識這些結構或規則。不管我們如何解釋這個世界，我們所知悉的世界，都是人類所建構出來的。

人類所建構出來的世界，又可以區分爲兩種：微世界和生活世界。人類在建構這兩種世界的時候是使用兩種截然不同的思維方式，它們可以說是兩種不同的理性，這樣建構出來的知識，形成了兩種不同的世界觀，而且各有其功能。對人們而言，這兩個世界分別代表了兩種不同層次的實在。

人們在「生活世界」中所使用的自然語言，是生活在同一文化的群體在其歷史長河中建構出來的。在該文化源起之初，人們恆久而專注地觀察其生活世界中的事物，刻意摒除掉個人的意志，儘量讓每一事物在他們所創造的語言或文字中呈現出其自身。這種思考方式，海德格稱之爲「原初思考」（originative thinking）或「本質性思考」（essential thinking）（Heidegger, 1966）。爲了獲得對於外在世界的系統性知識，人們可能基於不同旨趣而建構出不同的微世界，包括宗教、倫理、美感、和科學的微世界。其中，跟本

文關係最為密切的，是科學知識的微世界，它是由科學家個人所建構出來的。科學家們在建構其理論之「微世界」時所使用的語言和思考方式，是科學家為了達到某一特定目的所製作出來的一種手段或方法，具有一種強求或挑釁的性格，要求以最少的支出，獲得最大的收益，因此，海德格(Heidegger, 1966)稱之為「技術性思考」(technical thinking)。

從人類社會內部的立場來看，流傳於該一社會中的集體意識或社會表徵，都是理性的。然而，人們在生活世界和科學微世界中所使用的理性卻有其根本的不同。在生活世界裡，人們所重視的「實質理性」(substantive rationality)是根據某一清楚界定之立場所判定的「目標或結果的價值」(value of ends or results)，它和文藝復興運動發生之後，歐洲人用以建構科學微世界的「形式理性」(formal rationality)截然不同，「形式理性」強調的是做一件事時，「方法和程序的可計算性」(calculability of means and procedures)，它所重視的是「不具任何價值色彩的事實」(value-neutral fact)(Brubaker, 1984)。後者重視方法和程序，任何人都可以用同樣的方法和程序來追求自己的目標；前者重視目標或結果，對達成目標之方法或程序卻不作明確交代。只有少數熟諳這些特殊方法或程序的人，才能用以追求自己認為有價值的目標。

在「前現代」文明中，人們在其生活世界中建構知識的方式，可以說是一種「參與式的建構」(participative construction)；用人類學家 Levy-Bruhl (1910/1966) 的概念來說，大多數的原始民族都是藉由「神秘參與律」(law of mystical participation) 的原則，而形成其文化系統的，這種「參與律」把人類和自然視為是不可分割地包容在整體之中，而形成一種「宇宙整體意識」(Tylor, 1871/1929)。近代西方人以笛卡爾「主/客」二元對立方式所建構出來的科學微世界，則是一種「宰制式的建構」(dominantive construction)(Shen, 1994)。這是科學家為了要達到控制自然，並利用自然的目的，針對人類所關切的不同層面，而建構出來的。這樣建構出來的每一個「微世界」都具有獨特的任務，它們既不是永恆的，也不是絕對必然的；當其任務不再當令，或人們面臨新的任務時，科學家們便要再努力製作出新的建構。

生活世界中的世界觀和科學微世界中的世界觀也有本質上的不同：生活世界中的世界觀是某一文化中的人們在其歷史長河裡，以「原生性思考」思索宇宙的性質及人類的遭遇，而逐步建構出來的；人們在生活世界中所用的世界觀通常會回答四種問題：我是誰？我的人生處境是什麼？我為什麼會受苦？解救的方法是什麼(Walsh 和 Middleton, 1984)？更清楚地說，一種世界觀不僅會描述人類的本性，還會說明人和其外在世界的關係，以及人在世界中的歷史處境。除此之外，世界觀也會針對人類所經驗到的問題提供一種診斷，並開立一種解決問題的處方。

科學微世界中的世界觀並不具備此種功能。後期孔恩哲學(Kuhn, 1987)所提出的辭典(lexicon)理論指出：科學的辭典是由一套具有結構和內容的術語所組成，科學家們可以運用辭典中的術語，來對世界或自然界進行描述，成為理論中的命題(Kuhn, 1987)。理論和辭典是密不可分的，一個理論的微世界，必須用一部特定的辭典來加以理解。不同的理論需要用不同的辭典才能加以理解，理論一旦改變，辭典也必定要隨之改變。任



何一部辭典都蘊涵有一種認識世界的方式。科學社群的成員必須學會同一部「辭典」，瞭解其中「術語」的意義，彼此之間才能充分交流；他們必須擁有同樣的世界觀，才能思索同樣的科學問題，並且在同一科學社群中從事有關的研究工作。然而，科學微世界的世界觀並不回答人生意義的問題，和生活世界中的世界觀有其根本的不同。

「科學微世界」和「生活世界」中這兩類知識的對比，可以讓我們用來解釋非西方國家在現代化過程中所遭遇到的許多問題。針對本文的主題而言，這種區分最重要的意義就是：對於非西方國家的知識份子而言，關於如何建構「科學微世界」的科學哲學，基本上是一種異質文化的產品，和他們的文化傳統之間有明顯的不連續性（黃光國，2000），非西方國家的知識份子，很難憑他們的常識來建構「科學微世界」。在《知識與行動》一書中，我用西方社會科學的方法，分析中國「道、儒、法、兵」的文化傳統（黃光國，1995），其目的就是要說明：西方哲學關注的焦點，在於追尋客觀的「知識」；中國文化關注的焦點，在於尋求合理的行動，兩者性質之不同，正如油水之不相融。

儘管如此，非西方國家的社會科學家只要對西方的科學哲學中各種不同的研究典範有相應的理解，他便可以之作基礎，建構各種不同的「理論」或「科學微世界」，從事相關的研究工作。這樣建構出來的「科學微世界」當然是多得不可計其數。這正如宋教授所言，「我害怕『二』的危險性，所以才說『三』」。其實，在我們的世界裡，或至少在中文形成的時代裡，『三』的意思就是不計其數，就是很多很多——很多對象，兼很多層次。」。宋教授說：「我相信文化是由謎語構成的，而不是一個『整合完成的系統』。談文化的問題不是要談我們該選擇哪個文化『模式』，而是要發現解謎的可能。」。

從建構實在論的角度來看，建構「科學微世界」的目的，就是要對「謎樣的文化」，從事「解謎」（puzzle-solving）的工作。這樣建構出來的「整合完成的系統」或「科學微世界」並不是「一個」，而是有許多個。如果它們都指涉生活世界中的某一特定對象，這些「理論系統」或「科學微世界」之間，當然也可能產生彼此競爭的關係。然而，社會科學家的重要使命之一，便是建構關涉自身社會的「理論」或「科學微世界」，來幫助人們破解文化之謎，而不只是看著它發呆，或「發現解謎的可能」。

## 文化地理名詞？

瞭解「生活世界」和「科學微世界」這兩類知識的差別之後，我們還可以進一步回答宋教授在其論文中所提出來的許多問題。首先，此處想討論的是：宋教授說「我們」究竟該如何定名的問題。

我一直用「本地」而不用「台灣」或「中國」；用「我們」而不用「台灣人」「中國人」「華人」，就是因為那些文化地理名詞和「XX人」都意味著被物化的歷史或傳統，而在 I and Thou 的觀點下，那幾種「人」「地」都是一些被概念化的誤名，而不是在生活之中，甚至不是在思維之中的真相。

從建構實在論的角度來看，人唯有在「生活世界」所使用的知識，才是「在生活之中」或「在思維之中的真相」。當社會科學家試圖要針對人在生活世界中的某個面相建構出來某種「理論」或「科學微世界」的時候，他本來就是在做「概念化」或「物化」的工作。宋教授說：文化心理學所要討論的是：「人之置身在文化境遇之中的行動 (action situated in a cultural setting)。」這話說得一點不錯。然而，學者在從事研究工作的時候，難道不是要將「人之置身在文化境遇之中的行動」加以「物化」、「概念化」、或「理論化」嗎？這樣建構出來的「理論」或「科學微世界」，當然可能冠以某種適當的「文化地理名詞」，譬如：「中國人的權力遊戲」(Hwang, 1987)，「華人關係主義」(Hwang, 2000)，或「儒家庶人倫理」(Hwang, 2001)等等。這樣的「理論」或「科學微世界」建構出來之後，當然可能(而且也必須)回到人們的生活世界，用各種社會科學的研究方法「來判定該行動是否真實，是否『契合』於某種文化上的我類」。長久以來，許多用量化方法作實徵研究的社會科學家不都是在做這樣的工作嗎？

宋教授說：「本土心理學的論文有許多都以『中國人的 XX (心理)』或『華人的 XX (心理)』作為標題，然而這麼常用的標題竟也從未成為各篇論文的關鍵詞。」宋教授顯然相當反對論文標題使用「中國」、「華人」、甚或「漢人」。在指出這類標題皆不值一顧之後，他非常直率地批評：

從本體論來看，這就是對於自身無從反思的意思。楊國樞教授曾經解釋說：「本土化」(indigenization)這個字眼的採用，原是為了減低「中國中心主義」(Sinocentrism)的意味。但是，換字的結果，並沒有發生實質的減低作用。這和當前文化研究裡所談的「符號中國」、「中國想像」、「中國性」等等的中國難題實在大異其趣。

在台灣執政當局處心積慮地提倡「去中國化」之際，學術界也有許多人隨聲應和。宋教授會產生這樣的困惑，原本是不足為奇之事。然而，宋教授的批評究竟是「一語中的」或者是「無的放矢」？「這麼常用的標題」真的「竟也從未成為各篇論文的關鍵詞」嗎？

我們只要拿幾個例子便可以「否認」宋教授的論點。1987年，我寫的論文〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉刊登在《美國社會學刊》之上。2002年，Li & Tsui (2002)統計由1984到1999年之間，國際學術期刊上有關華人組織與管理研究的論文引用率，這篇論文在世界上排名第五。1988年，我在台灣出版《中國人的權力遊戲》一書(黃光國, 1988)。2004年11月，中國人民大學出版社出版這本書的簡體字版。我收到的作者贈書，是該書在2005年3月的第四刷(黃光國, 2005a)。換句話說，截至我收到作者贈書為止，該書在中國大陸的出版速度是平均每月一刷。2005年8月，台灣大學出版中心出版我的論文集《儒家關係主義：文化反思與典範重建》(黃光國, 2005b)，2006年4月，北京大學出版社在大陸出版該書的簡體字版(黃光國, 2006b)。

中國人一向講究謙沖為懷，我本來不應當以此自誇。舉這些例子的用意，祇不過

是要說明：以「中國人的 XX」或「華人的 XX」為標題的論文，並不是那麼樣的不值一顧。至於這類標題是否真的從未「成為各篇論文的關鍵詞」，因為事實上沒有正式的國際統計，我也無法回答。不過，我願意奉告宋教授的是：十幾年來，我替各種不同的國際學術期刊審過數十篇論文，其中確有不少論文曾以 Chinese power game 及 Confucian relationalism 作為關鍵詞者。不知宋教授是信也不信？

## 本土心理學的「本體論／知識論／方法論」

宋教授對國內學術研究水平的低落，尤其是「本土心理學研究群」的學術水平，表示十分「憂心」。在他的評論文裡，他反覆抱怨：在我們的土地上，「認識論／方法論的問題不被強調」，並提到我對余德慧所說「文化不能成為反思的對象」「大加撻伐」，是唯一讓他能「瞭解這個學術陣營對本體論問題究竟是如何理解的機會。」他說：

從余德慧的文化作為人類行事主體，到黃光國的文化是個「模式」或「完整系統」，我們就可以看出他們對於「文化是不是可以成為反思的對象(客體)」有何等不同的理解。至少，我們可以把他們的想法轉變成這樣，就會有個很清楚的答案：「我們的文化」是不是一個可以反思的對象？本土心理學者一定都比較接近於黃光國，因此他們共同選擇了「中國」作為這個文化確定的命名。而余德慧雖然也常說「中國」，但他對於中國有個很不一樣的建構——至少不是那個傳統模式，而是一種有待對話來建立的、難以言說的東西。

宋教授這段話的說法雖然不夠精確，基本上仍然是可以接受的。用建構實在論的語言來說，對於文化心理學，他和余德慧的「路數」，是想用語言來描述人們在「生活世界」中作為「人類行事主體」的那種「有待對話來建立的、難以言說的東西」；而我所說的文化心理學，卻是要針對人們在「生活世界」展現出來的種種現象，作文化的反思，然後建立包含有「理論模式」或「完整系統」的「科學微世界」。兩種「路數」之不同，正是所謂的「道不同不相為謀」。在台灣這個所謂「多元」的學術圈裡，一個人只要在大學裡佔了個位子，便享有充分的「學術自由」，他愛搞什麼「路數」，就可以搞什麼「路數」，誰也奈何不了他。

令我感到不解的是：從我 1996 年和余德慧的對話之後，對於本土心理學的「本體論／認識論／方法論」，我出版了《社會科學的理路》（黃光國，2001）和《科學哲學與創造力》（黃光國，2002）兩本中文專書，其中《社會科學的理路》一書已經有中國人民大學出版社在大陸發行簡體字版（黃光國，2006a）。除了這兩本專書之外，我還出版過一系列的中英文學術論文：1990 年代末期，我便寫過一篇論文，題為〈現代性的不連續性假設與建構實在論〉（黃光國，2000）。這篇論文後來登在《香港社會科學學報》之上。2001 年，亞洲社會心理學會與中央研究院聯合召開一個學術研討

會，主題為「本土心理學的科學發展：哲學、文化、與實徵的貢獻」，邀請二十一位來自世界各地的文化心理學及本土心理學者發表他們對於此一主題的研究成果。我發表的論文題目為〈建構實在論與儒家關係主義：發展本土心理學的知識策略〉（Hwang, 2006），這些論文已經收錄成爲一本英文專書，題爲《本土與文化心理學：理解文化脈絡中的人》（Kim, Yang, & Hwang, 2006）。2002年6月，Fritz Wallner 邀請我到維也納大學主持一項工作坊，我因此而撰寫了一篇論文，題爲〈本土心理學的必要性：建構實在論的觀點〉（Hwang, 2005c），這篇論文也收錄在維也納大學的《科學、醫藥、與文化》一書之中（Jandl & Greiner, 2005）。當年7月，我到印尼 Yogyakarta 參加「國際跨文化心理學第十六屆大會」，並以「本土心理學的知識論目標：建構實在論的觀點」爲題，發表論文，這篇論文也收錄在一本專書中，題爲《心理學與文化當前的主題》（Setiadi, Supratiknya, Lonner & Poortinga, 2004）。2005年，我跟英國的 Manfusa Shams 合作，替《亞洲社會心理學刊》編了一個專集，題爲「對本土心理學的知識論挑戰及其回應」（Shams & Hwang, 2005），收錄了五篇論文，我寫的論文題目爲〈本土心理學之知識論及方法論的哲學反思〉（Hwang, 2005b），並由荷蘭的 Poortinga 及韓國的 Kim & Park 作出評論。

宋教授有心想討論本土心理學的「認識論／方法論」問題，對我這一系列上百萬字的中、英文作品卻是視若無睹，僅憑我十年前的一篇舊文章，便大發感嘆：在我們的土地上「認識論／方法論的問題不被強調」。甚至聲言：這是他瞭解這個學術陣營「如何理解本體論問題」的「唯一機會」。用這樣的方式討論學術，會不會犯下「以偏概全」的毛病呢？

## 「國際接軌」？

我在閱讀宋教授的這篇論文時，一直感到困惑的問題是：什麼樣的心態促使宋教授撰寫這樣一篇「理不直而氣壯」的評論？在這篇評論裡，我很快地找到了這個問題的答案。宋教授在描述自己的學術生涯時，說：「在台灣讀完碩士班之後，曾經仿著漢代學者鄭玄的話而自稱『關中無可師者』，所以必須負笈遠遊他方」，到了美國伊利諾大學，他「選修了諮商、心理治療課程之外的倫理學、美學、現象學等等，還自己躲在圖書館裡尋找那些新興的心理學，其中包括捲土重來的精神分析，以及較爲邊緣的辯證心理學和批判心理學」。對於國內低落的學術水平，「學富五車」的宋教授顯然是相當不屑的。在這篇論文的起始部份，他很坦率地批評：

在我們的學術圈子裡，所謂的「國際接軌」一直是個難題。我們使用的學術語言（特別是學術研究的語言）是一種中／英併用的語言，用英文讀，用中文講，對英文常讀得一知半解，或另生新解，而後用中文口語拼命發揮，若發現言不盡義時，則乾脆夾帶大量的英文辭彙。這樣的語文不叫洋涇幫，而是另一種目前尚無名稱的語言狀態。語言如此，則對於文義

的理解大抵也是如此。雖然許多人認為這是因為知識殖民的歷史，才會變成這樣的半吊子，但我的理解不同——我的後殖民理解是說：我們的語言狀態還不叫真正的雙語（bilingual），但在我們的歷史上可從來沒有這麼接近的機會，讓我們用這麼特別的雙語來進行教育。這是和「兩種」的議題沒有直接瓜葛的另一議題，但是，它和「文化」的相關就非同小可了。

處在這種「目前尚無名稱的語言狀態」裡，這種「半吊子」的學術社群，誰有資格來討論「文化」的相關問題？有能力用「真正的雙語」來進行教育的宋教授自然是當仁不讓的。到清華大學的社人所就職之後，基於研究所教學研究的需要，他便「全力朝向當時正在萌發卻莫名其妙的某種『文化心理學』而發展。」最近幾年，每當有人問起他在大學裡的身份，他總是會遲疑一下，說：「我現在是在社會所，教文化心理學。」，而「稍微有點學術常識」的人，也難免會因此而回問一句：「那是什麼？」

對於這些「稍微有點學術常識」的人，自認為「關中無可師者」的宋教授，總是像對待那位不知道「存在心理學」是「什麼鬼東西」的美國 AIT 官員那樣，對他們進行「雙語教學」，希望他們能夠克服那種「目前尚無名稱的語言狀態」，而能夠「和國際接軌」。當他看到「現在執掌本土心理學發展任務的心理學者黃光國」居然說：他們所作的「就是文化心理學」，不禁感到「義憤填膺」，「是可忍，孰不可忍」？因此引用許多西方大牌學者對「文化心理學」所下的定義，希望教導這些「半吊子」的本土心理學者，什麼才是正統的「文化心理學」。

宋教授所引用的那篇我的論文，發表於 1996 年。我不曉得宋教授是什麼時候讀到這篇文字的？讀完宋教授的這篇評論後，覺得宋教授對他講授的「文化心理學」真的像是「山中無曆日，歲盡不知年」，在過一種「與世無爭」的悠遊日子。仔細詳讀宋教授引述這些西方學者的「各家之言」，其實並沒有任何人明白指出：本土心理學是不是一種「文化心理學」。宋教授不知是否知道，在台灣發展本土心理學早期的 1999 年 8 月 4 日到 7 日，亞洲社會心理學會在台北中央研究院召開第三屆大會，便曾經邀請 H. Triandis、J. Berry（代表跨文化心理學）、R. Shweder、P. Greenfield（代表文化心理學）、楊國樞和 Uichol Kim（代表本土心理學），來作主題演講，討論本土心理學、文化心理學、和跨文化心理學三者之間的關係。他們所發表的論文專輯，由我和楊中芳教授擔任客座編輯（guest editors），刊登在 2000 年出版的《亞洲社會心理學刊》之上。宋教授如果真的想討論「本土心理學和文化心理學」之間的關聯，為什麼不直接參考他們的論述？何必拐彎抹角，引一大堆不相干的「名家之言」？難道這樣做就能克服「國際接軌」的難題？別忘了，1999 年 8 月來台的人物之一，也包括宋教授一再提起的 Richard Shweder。宋教授既然如此崇拜他，認為他 1990 年對文化心理學所下的定義是「近乎獨立宣言的文字」，為什麼不直接參考他在 2000 年對這個問題的見解？

我很能夠理解：自認為「關中無可師者」的宋教授，對於國內學者的作品大概是不

屑一顧的。然而，就學術常規而言，要進行一種學術討論之前，必須先對自己所要批評的對象以及他相關的學術論述有一個相應的理解（comprehensive understanding）。在我看來，這是進行學術討論的「路數」，如果平日「孤芳自賞」，根本「不屑」或「不願」捲入國際學術社群正在進行的爭議之中，對自己所要批評對象的學術思想也欠缺「及時」（up to date）的瞭解，單憑幾個簡單的學科定義，隨便抓到對方講的一、兩句話，便「大張撻伐」，引用一些「名家」對於某一學科的基本定義，要給對方進行「雙語教育」，希望對方能與「國際接軌」，這難免會讓人產生「無的放矢」的感覺。宋教授不知以為然否？（2006年7月3日收件，作者為台灣大學心理學系教授）

## 從本土主義「轉向」文化論的心理學： 批判之可能與反省之必要

朱瑞玲

〈第三路數之必要〉作者<sup>(1)</sup>宋文里先生以有趣生動的文字把一個嚴肅的知識主體性問題鋪陳為發現解謎的可能，讀來令人為之著迷。當然有時也會在這些較為自由鬆散的字句中迷失，不是很能明瞭宋文里的真正目的——究竟想要揭露現階段台灣在地心理學的學術危機？抑是提供「咱們」自己心理學明確的前進方向？字裡行間不經意地夾雜可能是自我反思的書寫，我者與他者、感性與理性，其間的區辨得靠讀者自個兒拿捏體會<sup>(2)</sup>。

在用了相當篇幅介紹文化心理學在西方（美國）興起的過程後，宋文里終於表達了他的為文企圖：台灣的本土心理學運動和它的成員們，是否有能力面對文化心理學挑戰的問題？就技術層次而言，作者承認是當時因寫作時間有限，別無選擇之下，捨棄一開始所提出的大哉問：「我們是否能發展出一種『具有學術主體性的文化心理學』？」改為只談一個「關於台灣現有的本土心理學是否可以成為上述的那種文化心理學的問題」<sup>(3)</sup>，從此不再追究本土心理學本身具有的學術特性內涵，而是把它等同文化心理學後<sup>(4)</sup>，再視之為一個具體的批判對象，檢討它為何欠缺反思性。

### 本土心理學與文化心理學——對象是誰？

宋文里設定了一個台灣心理學本土化運動作為批判對象，除了指名楊國樞先生，卻也留下追隨者是誰的想像空間。更明白的說法，他想要討論一位領導人和一本刊物。也許作者沒有細究，《本土心理學研究》這本期刊發行迄今出刊二十五期<sup>(5)</sup>，除了先後刊登過楊國樞申論華人本土心理學學術主張的三篇論文及其他研究論文，黃光國、楊中芳、李美枝、鄭伯壘等幾位本土陣營的大將，也是不遑多讓，時有理論闡釋或實徵研究發表，各期中穿插著余德慧的文章更有八篇之多（包括一期專刊）。除了

發刊詞，這樣一本刊物它如何能代表其中任何一位的立場呢<sup>(6)</sup>？因此作者若只以楊先生一人的論點來指涉這個本土化運動是以本土主義思維來進行，同時又宣稱他的學生余德慧做的才是文化論的心理學研究，讀者將會非常困惑。楊國樞（1993）在創刊號上提出：從本土心理學立基，可以走到建立真正全人類心理學（或世界心理學）的康莊大道。余德慧（2002）除了呼應上述論點：「世界心理學不會是普同心理學」，「本土心理學研究必須以文化的視野當作論述的基礎」，認為本質上「本土心理學是區域性的，透過區域文化傳統的論述建立一套有效的知識論」。<sup>(7)</sup>但也質疑：「本土心理學知識要落實到何種現實的程度，才結束其文化殊性的旅程？」「本土心理學要能有效地統整一個文化體系，就必須放棄實證科學的思維，透過擅長意義連結的歷史社會文化的理解，讓任何『當地人的範疇』有合法的立足點，以彌補實證科學的限制」<sup>(8)</sup>，言下之意，對老師的研究典範顯然不是很認同。作者在文中不吝推崇余德慧是「稀少而可貴」會對楊先生所領導的本土心理學研究群「反觀自身而產生極為深刻的理論自覺」，進而提出批判的學者<sup>(9)</sup>，但是顯然楊余兩人都同意，《本土心理學研究》的確是一處可供他們和同好者抒發學術發見的理想場所。基本上，這項華人本土心理學學術運動是以廣結善緣的心意，招募天下武林好漢共襄盛舉。姑且不論學術主體性的道德主張和使命感的召喚，加入學術社群可獲有的資源必然有一定程度的吸引力<sup>(10)</sup>。多年來大家的意見相左但各自表述，批判爭辯都能相安無事，再如何的大加撻伐，最後文章還是登了，計畫還是照做。如此一來，何有轉向的問題？

我們都知道，楊國樞先生早在三十多年前就注意到科學知識移植的障礙，當時也已經關注「文化」對「中國人」的影響<sup>(11)</sup>。正式提出「本土心理學」主張，應是自一九八〇年代末期開始，此後在各種場合即持續不斷以具體行動宣示此項學術運動的迫切性<sup>(12)</sup>。對於學術本土化<sup>(13)</sup>的投入，楊先生做為一名先驅與領袖應是當仁不讓，其中當然也有非常關鍵的轉折（朱瑞玲，2002）。也許宋文里是一位站在遠處的局外人，想當然爾認為這項新的學術宣言始於當年某個時期學科內部的知識分歧，這樣浪漫的想像其實是一種的誤解。宋文里從他自認為的歷史理解，簡單地猜測這是台大心理系「兩種學科訓練」競逐之下的產物，並且推論「其弱勢的一方（也就是非實驗的人格社會組）必須找到一條出路。」根據他的想法，就是因著這種背景，所以出現的問題令他擔憂，也就是演變成「本土論／西化論的爭議」。「我必須再強調一次：這相關不一定是知識內在的因果關係，而是因緣於某種歷史選擇；作了這種選擇，並不一定能化解知識內在的矛盾。」<sup>(14)</sup>但是他有所不知，楊先生自美學成歸國之際，正是實驗人格與社會心理學最紅的時期，不僅他自己的博士論文是採實驗法，楊先生的初衷也只是要推動社會科學的中國化，當時他不滿於西化太深的中國人心理學，思索著如何找到研究中國人心理與行為的理論與工具。時至今日，楊先生自己的看法則可歸納如下：「在臺灣、香港及大陸三地，華人本土化心理學的推動與研究已有大約三十年的歷史，在方法改進、理論建構、及實徵研究三方面皆有相當的成就」（楊國樞，2006）。以筆者的觀察，近十年來人格社會心理學表現趨弱，應是大腦與認知科學的科技強勢及臨床、工商等應用心理

學市場排擠的影響，這個現象並不只發生在台灣此一小島<sup>(15)</sup>。

話說回來，什麼又是宋文里心目中的文化心理學？「一種受二十世紀下半葉的文化理論知識影響而逐漸型塑的新心理學」，但他也承認「即使有學者描繪了最清楚的圖像，也只是一幅拼貼圖」<sup>(16)</sup>。看來這的確是一個沒有確定典範、輪廓模糊的學術領域。我非常同意二分是一個危險的概念，知識反霸權、去中心化的目的一定是出現了多元複合的學術活動，無論是多元文化(融合)論的政治主張或多元價值的認識論，不同的實踐及論述場域，早已指出應該有第三或第四種，甚至第五種以上的可能路數，不同世代的問題則是如何讓百家齊鳴，但又聽來悅耳。若說近年來文化或本土心理學研究的能見度提高並非偶然，在全球化與後現代思維的衝擊下，它從來就不新，只是有一個新的名字(我不能確定本土心理學最早的使用法，但在美國只要用這個名詞，多數人會以為指的是以印地安人原住民為研究對象的心理學)。

Carl M. Allwood 和 John Berry 今年(2006)在 *International Journal of Psychology* 主編了一期本土心理學(Indigenous psychologies, IPs)的專刊，邀請全球各地「本土」心理學者分別就他們所知，對本土心理學的歷史源起、所在國家的發展現況及其特徵做一些討論評述。十五位作者中九位來自亞洲，有四位華人心理學家<sup>(17)</sup>，分別是台灣的楊國樞、黃光國和香港的張妙清、高尚仁。這樣的組合說明了兩件事：一是國際上對於本土心理學，乃至什麼是「華人本土心理學」，認定的標準不僅多元且異質性很高；另外就是近年來華人本土心理學學者在國際舞台上的積極性。兩位編者因而指出：同一個國家或地區有可能存在著不同的本土心理學論述；就是這一群複數表稱的心理學者們和其理論建構，未來有可能對主流心理學產生衝擊與挑戰，但是也顯示出他們彼此之間、和文化心理學之間<sup>(18)</sup>，以及和跨文化心理學之間，各有不同程度的緊張關係。

## 咱們「華人社會」與「中文世界」

宋文里對本土心理學運動的批判，原不想陷溺於討論追求反科學主義、反學術霸權的主張，而是希望從本土自覺的實踐行動中看到問題。他提到關於「中國」的後設概念，認為「余德慧雖然也常說「『中國』，但他對於中國有個很不一樣的建構——至少不是那個傳統模式，而是一種有待對話來建立的、難以言說的東西。」<sup>(19)</sup>但是別人就不同了，只是把「中國化」改成「本土化」，「中國人心理」變成「華人心理」，不證自明的就把該研究的課題給解決掉了。所以真正的文化心理學不會把中國傳統文化視為一種模式，中國文化只能存有於行動主體中。作者在文中甚至以女性的稱謂為例，指出傳統中國不能解決現代社會變遷的處境，先是把台灣社會漢語使用者對於「某種年齡的陌生女性不知要如何稱呼」形成一個問題，卻又不經意的用傳統華人男性思維(我族中心主義?)解釋：稱作「某太太」之不妥是因為「又不一定知道她先生的姓氏」<sup>(20)</sup>。筆者讀到此處不禁啞然失笑，宋先生，您的難題應該是「又不一定知道她結婚了沒有」才對吧？中文還真是反映出華人傳統文化的精髓！

作者指出在選擇路數之前，要明白處境是什麼，所以「談文化的問題不是要談我們該選擇哪個文化」『模式』，而是要發現解謎的可能。」<sup>(21)</sup>幾十年來，台灣的心理學訓練無論就所修習的知識內容或研究課題，仍然著重歐美的理論和研究方法，教學與研究仍是大量仰賴英文的文獻；本土心理學研究取古籍來理解歷史文化一直受到食古不化的批評，好似大傳統的經典從來不存在於我們的教育中。但是言說者採用一種非常西方的話語，以西方哲學思辨來分析「咱們」，是否也要先讓大家知道誰是自己人呢？至少說不同的方言，會激起不同的族群認同感。文化的覺醒往往來自身處於異文化的處境時，唯有自覺不同於他者，才會發現自身的存在。我非常同意作者的這一段話：「Emic/etic的問題，基本上不是什麼圈內／圈外的問題，而是人在行動中，和人在知識中，有不同的狀態。對這種關係的理解，使當今的文化心理學者不再認為主位／客位的區別有任何意義，或說，那種區別一定是必須超越的。」<sup>(22)</sup>處境是什麼其實很明白了。

## 反省的動力

瞿海源（2004）在一篇回顧台灣社會心理學研究的文章中，曾很嚴格地對本土心理學進行了分析和批判。他認為數十年來（自一九七〇年代初楊國樞先生返回台大任教開始），心理學的人格與社會心理學研究一直都是主題分散，沒有什麼特色及聚合的重點。他的看法是這個領域的研究大多投入貼近社會現實現象議題，反而不重視基本現象或過程的研究。雖然在本土化運動的推波助瀾之下，聚焦的可能性增加，但無論是學術社群的對話和合作，抑或社會心理學知識的匯集，都還有待發展。個人相信，持此種悲觀態度的自己人和外人為數不少，但是理由不一。

知識本土化的問題很多，宋文里在意的是：文化特有知識的提出已進行多年，尚未有整合的企圖，恐有偏執且偏差，甚至失去自身反思的可能性。這樣的知識社群當然不甚健康，但我比較關心的是：提升知識的素養可能優先於探究知識的性質是否本土或有無文化成份，這是學術體質的問題。現今台灣的高等教育不允許學習者有從容的時間學基本功，看著學術權威不論大小各立山頭，著作彼此引用有限，更多的是自我複製與內親繁殖，知識論述或反思都是高調空談。再以國際化來說，以英文發表論文已是近年來台灣（心理學）學術社群的基本共識，而且成為「華人本土心理學研究追求卓越計畫」的首要工作目標與研究成果的判準。筆者曾試圖指出：「暫且不論國際性、卓越性是否等同英文書寫或發聲，個人的觀察認為這不只是語言本身的問題。將文章翻譯成英文，充其量只是把本土學術或區域研究作為一項文物展覽，是屬於技術性的工作。基本關鍵在於是否能以西方的思維邏輯論述，因為唯有當西方學者（主要指北美和歐洲）真正能理解之後才有進一步討論的空間。」<sup>(23)</sup>

忙著幫自己和他人貼上「本土／非本土」、「文化／非文化」的標籤，辯解誰生產的知識為真、誰生產的知識是假，陷在一種不清楚自己是誰的思考位置，諸如這般的你來我往，讓人不禁心生警惕，誤解和蔑視來自狹隘的視野。作者的勇氣和苦口婆心令人敬佩，

我對台灣學術界的期待，僅有從自身做起。（2006 年 7 月 15 日收件，作者為中央研究院民族學研究所研究員暨中山人文社會科學研究所社會研究組研究員兼台灣大學副教授）

## 反轉之間，路數隱約

劉惠琴

CNN 頻道上正在報導美國布希總統已準備要向北韓提出軍事制裁以懲罰他不遵守限武規定。女兒忿忿不平地說：「就是這種『大美國』心態在作祟，一場伊拉克之戰打的還不夠，又要掀起另一場戰爭。」有趣的是，螢幕上正播著美國官方發言人義正嚴詞地說：「我們不能相信居然有國家（指北韓）的核彈正瞄準著我們的紐約！」接著，CNN 的民調反應，百分之五十幾的民眾支持布希總統的軍事制裁行動。在美國求學的女兒接著說：「我們系上的老師們拼命寫研究報告，要提醒政府不要這麼狹隘，但都沒有用，你看支持的民眾還是這麼多，我們這些人的聲音終究還是少數。這時候就會覺得台灣的民眾比較容易發聲，這裡就算聚集上萬人的群眾遊行也不會被注意。」看著女兒義憤填膺的表情，好像也看到了自己心中那份「孤絕的正義」，於是另一個聲音又興起「問題是複雜的，動力也是多方的」，我跟女兒說：「所以，你們學校才會有你們這種『不務正業』的科系呀！你們的任務就是要拼命地發聲，即使沒有產生立即的作用。」其實，說完自己也頗覺無奈的。此時，我突然想到，以前養金魚時，在五顏六色美麗的魚當中，會養些專門清理池中垃圾的小魚（忘記牠們真正的名字），牠們不起眼，牠們也不大，但生命力強。牠們專吃垃圾，可以清新魚池中的生態，我想用「學術界的垃圾魚」的隱喻來回應宋文里教授的這篇文章〈第三路數之必要：從本土主義轉向文化論的心理學〉。

### 知識與權力是交織共存的

首先，我非常認可宋教授反學術二分法的努力。

「美國」不是一個簡單的對象，那麼「中國」也自然不是。

我一直用「本地」而不用「台灣」或「中國」；用「我們」而不用「台灣人」「中國人」「華人」，就是因為那些文化地理名詞和「XX 人」都意謂著被物化的歷史或傳統。

我也非常同意宋教授對於國內「本土心理學」以「古」論「今」，去政治化及去動態化的批判。



本土心理學的論文有許多都以「中國人的 XX（心理）」或「華人的 XX（心理）」作為標題，然而這麼常用的標題竟也從未成為各篇論文的關鍵詞，顯然它們的存在就是一種不證自明的前提。這原是一個相當嚴重的矛盾：主要的課題（也是客體）從不是問題，而從本體論來看，這就是對於自身無從反思的意思。

在我們對於所謂「異族」或所謂「周邊」的他者觀點還不熟悉的時候，我們很容易以大漢中心觀點來理解中國歷史——在很長的歷史現實中，這確實也是唯一的觀點。但是，歷史（特別是歷史知識）發生了變動，我們現在面臨一個問題：「我們」現在到底在哪裡？我們所謂的「中國」是什麼？我們仍是在該中心之中嗎？或者我們已經位在周邊？在統獨爭議變成一個文化政治難題的時候，為什麼本土心理學竟然不需要研究此一問題，並且好像早已有個很篤定的答案？

但是，我更盼望能看到宋教授對知識、符號，如何與權力相互在台灣的時空下如何交織而形成上述這些現象的背景脈絡作更深入的分析。

對我而言，知識（Knowledge）與權力（Power）兩者是交織共存的，當我們想「反」學術霸權時，霸權的權力結構已經在那兒，甚至影響了我們的生活。什麼是「對」的知識？什麼是「錯」的知識？什麼是「有價值」的知識？什麼是「主流」？等標準已經被界定了，批判者因此身負雙重任務，一重是闡述這些知識是如何與權力交互交織組成這些判準；另一重的任務則是如何順勢找出另一條路來。

然而，在文內只見宋文引述了黃光國對余德慧文章回應中所使用的固定國族概念：「余德慧曾經對於文化主體性問題作過非常精闢的論述，被放在《本土心理學研究》裡當靶子論文。...文中也有許多來自 Heidegger 或從 Heidegger 而延伸的觀點，可是他從未說明 Heidegger 為什麼是『中國的』，或為什麼『本土』裡必須有此。因此，其他的本土論者，譬如該靶子論文的評論者黃光國，就很難理解。」及楊國樞的「楊八點」類型論述是將八種類行排出高下順序，全部收納在一條鞭的線性理論之中，使得「主位/客位」的兩極觀念完全支配了這套分析方法。宋教授希望本地的本土心理學者們能夠理解 emic/etic 不是二分的關係，主位/客位的區別也沒有任何意義。

若挪用宋教授反二分法的邏輯，我也可以說「本土心理學」也不是一個簡單的概念，或許在本土心理學期刊論文中某些程度反映了黃光國及楊國樞的文化概念，但余德慧也是其中的核心編輯呀！是誰在界定這期刊的「路數」？其中，核心編輯群在主編之間是怎樣的互動小社群？主編與編輯群本來應是決定「路數」的判準者，那麼作者群與他們之間又是什麼關係？更何況若將 2000 年本土卓越計劃前後的作品分開來分析，或許更能發現楊國樞與黃光國的文化概念也是不同的。因此，「本土心理學」社群中的作品、學者、文化意識型態等等是個複雜的知識、權力、及歷史交織下的社會現象，宋教授若能對此現象作更深入的探究，當更有助於了解這個「二分」系統是怎麼形成的。

## 路數隱見實踐之中

最後，我想問宋教授的是，寫完這篇文章後，您的理論理清了嗎？您選擇的「路數」又是什麼呢？「咱們」又是誰呢？

宋教授是我在大學時期的耳聞學長，像個傳說中的人物，在這篇文章中才比較清楚他的追尋。雖然我們彼此所發展的領域不太一樣，但似乎都在尋覓一條較貼近「真實」與「人性」的道路。

從沒有主張地進入（科學）心理學，然後選擇人本主義的存在現象學，再發展到文化心理學，這是我自己所經歷的一條曲折的學術生涯之路。顯然是因為無法苟同於所謂『科學心理學』這樣的前提而致一步一步地轉離。

從二十世紀八〇年代到二十一世紀伊始，我對於台灣心理學界的關係一直是游離而不入的。...我不知是因緣於什麼生命史立場，雖然覺得好像也在追求那些反對的主張，但就一直無法順理成章地加入那些陷溺的學術陣營，所以，我決心要來作一番自我清理。我所想的是在台灣的土地上自行尋找一條新路，順便也就是在檢討那些反對者所生成的漫山荊棘了。...

我還蠻期盼那條新路可以形成，讓文化想像，透過語言符號的重新指涉（resignification），及文化意涵的挪用（appropriation）創造出更多實踐性的作用，發揮清垃圾魚的角色功能，改變學術界的生態，若極度的「二分」，製造了許多垃圾，那麼就讓反「二分」的清垃圾魚來改變這個生態吧。別忘記，當生態改變時，魚兒也會演化變身喔！（2006年8月9日收件，作者為東吳大學心理學系教授兼系主任）

### • 作者回應 •

## 用力的轉向，不是原地空轉

宋文里

主編說我只有有一頁半的篇幅可以回答三篇回應文，所以我只取其要者來說說：

首先，「本土心理學就是文化心理學」，這是本土心理學第二代領導人黃光國本人的主張，所以對於朱瑞玲問說為什麼在討論文化心理學時，要拿本土心理學來當靶子？這問題應該是不言自明的。不過，在此值得強調的是：除此之外，我們還有什麼題目可以討論「文化心理學」或「心理學的文化轉向」呢？

黃文認為我對本土心理學研究室、期刊或現在參與本土心理學卓越計畫的那群成員有

些不客氣的指控，一方面出於我對該組成員的工作缺乏 update 的瞭解，另一方面也由於我採取某種國際化的高姿態而表示對於他們研究水平低落感到憂心。

我承認這一篇研究紀要的起點，是認為一九九六年在《本土心理學研究》上的「黃光國 vs. 余德慧」之辯還沒有結束，我要拿它作為一個歷史關鍵時刻、一個知識公案，來重啓討論之門，因此我本來就沒打算要回顧所有的本土心理學研究文獻；此外，我也沒機會看到卓越計畫的整批計畫案，因此要說我對誰的「研究水平低落」「感到憂心」，我是說不出口的，並且那也不是我的格調。在本文之中，事實上我完全沒寫出這樣的字句，看來黃文是含有某程度的對象誤置問題。我對於高等教育政策中的「國際化」和「卓越計畫」這些學術官僚操作手法毋寧是反對的。學者們可以用國際水準來作參照的自勉，可以討論但不是要去附和別人為我們設定的議題。

「國際水準」不等於「國際化」。我對於國際水準的期待，簡單說，是這樣的：最好的學問要用最精熟的語言來表達和討論，並且據以建立一個最精練的批判反思社群，然後用這個社群的成績來貢獻給國際學術社會。英語文不是我們最精熟的語言，我自己也不願用破英文來寫東西，但是，若有人具備雙語能力，我是樂觀其成的。在課堂上，有些來自香港、馬來西亞或從美澳地區回國就讀的學生，他們說他們的中文不夠好，希望能用英文寫報告，我一概答應；但對於我們的課堂上是否要改用英語來講課和討論，我是不以為然的。畢竟台灣沒有受過英語國家的殖民，要政府機關和學校使用英文來操作，那是政策制訂者對民情嚴重誤判的結果。

回應者們對於「第三路數」的說法仍有疑惑，我這就追加一點說明：我對於 Kenneth Pike 所發明的 emic/etic 二元理論感到不滿，因此回到他的原作，再參看其他語言學和語言哲學的討論而將它修訂重述為 eme : emic : etic 的三元論述。於是，我認為我們比較可以繼續探究的是如何把 emic 變成一種既此又彼/非此非彼的中間狀態（between and betwixt），我把這就稱為第三路數的問題。Pike 在較晚近的著作 *Talk, thought, and thing : The emic road toward conscious knowledge* (1993) 中所說的「emic road」看起來仍然混雜著「eme 的發聲」和「emic 的發聲知識」這兩種現象。在這問題上，心理學家和語言學家還有必要作科學哲學的辯論，而不該繼續對誤譯的中文作望文生義的實徵應用。

倒是，我對於黃光國所說的科學哲學也有很多疑惑：為什麼一個人宣稱自己花了十年功夫寫就一本科學哲學通論，之後，只一翻身就會掉回到自己所咒罵的素樸實證論？——譬如說，黃先生認為文化一定得經過物化才能被人理解？作研究就理所當然是指「量化實徵」？而學術論文就是「英文發表」？這些學術見解和姿態需要用科學哲學來裝扮嗎？

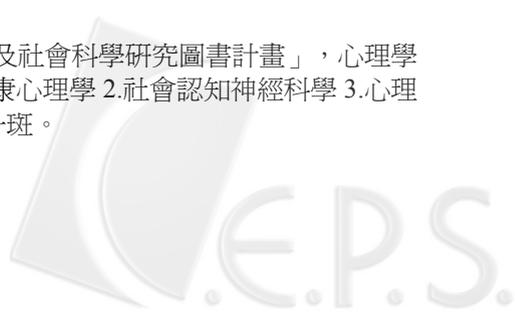
劉惠琴把我想像成垃圾魚（琵琶鼠魚），這是個令人納悶的隱喻。這種魚類的擇食方式很令人不堪，但牠具有強韌的適應性，會吸食其他魚類的魚卵，所以到處都因牠而拉起破壞生態的警報。文化心理學在中文世界裡會不會演化成垃圾魚？我很懷疑，但假若我是那種魚，我不會因為考慮生態問題而停止繁衍。魚自身不作這種考慮；只有岸上的漁人會考慮，譬如他會考慮說：釣不到別的魚，那以後我們改吃這種魚可

以嗎？垃圾魚的議題可能就在這樣的辯證中設定了。

利用隱喻來思考問題，常常會產生這種從二到三的、難名其妙的辯證滑轉。只是這辯證過程中有一點點關於主體性的暗示：你說我是魚，可以，但當你在想魚的問題時，你已經把主體轉變成魚之外的他者。「他者」是哪一種心理學裡可以討論的問題呢？《心理學辭典》可以收納這個現代漢語的新詞彙嗎？還是一定得說它是個外來的理論概念，不收？（2006 年 8 月 19 日收件）

## 註釋

- (1) 爲了行文方便，以下文中「作者」均指稱所對話文章〈第三路數之必要〉之作者宋文里，「筆者」則代表本文作者。
- (2) 宋文里文章的第 4 節幾乎是自傳式的書寫方式，見該文。
- (3) 見宋文。
- (4) 作者也知道二者的發展不一定有關聯（見宋文第 10 頁），後者未必是前者的目標，但仍一廂情願的認爲「這種拉近的企圖幾乎可以視爲同一種學科的內在批判。」
- (5) 宋文里這篇文章寫於 2002 年 1 月，有關之後本土心理學的發展並沒有納入，包括引述黃光國的網頁文字內容，以及介紹《本土心理學研究》出版的歷史與現況，華人本土心理學在這四年來無論是否在實質上或方向上有所改變，資料正確性上也許可以加以補正，對於讀者較爲公允。
- (6) 主編由楊國樞先生擔任，其他幾位原是執行編輯或編輯委員；余德慧一直到第 13 期才從執編改擔任編委；該期開始爲因應國科會 TSSCI 的標準，編輯群有大幅度的調整。
- (7) 余德慧（2002）〈本土心理學的基礎問題探問〉。葉啓政主編：《從現代到本土》，155-183。台北：遠流圖書出版公司。頁 159，頁 163。這是筆者讀過余氏最有深度的本土心理學議題討論，但批判的文字卻是最溫和且隱晦的。
- (8) 同上引文，頁 160。
- (9) 見宋文。
- (10) 「華人本土心理學研究追求卓越計畫」和國科會 TSSCI。
- (11) 1972 年李亦園與楊國樞主編《中國人的性格》一書的出版是爲見證。
- (12) 見第七屆華人心理與行爲科際學術研討會會議手冊，2004 年 10 月 24-26 日，南港：中央研究院。
- (13) 「學術本土化」和本土學術、本土學者毫無關係，當然也無關乎本土社團，但華人本土心理學卻從此受到各方牽連，也是令人啼笑皆非。
- (14) 見宋文。
- (15) 國科會今年七月初最新公告的「補助人文及社會科學研究圖書計畫」，心理學門規畫出三個子題：1.生理心理學與臨床健康心理學 2.社會認知神經科學 3.心理計量與統計學，追逐國際主流的努力可見一斑。
- (16) 見宋文。



- (17) 宋文里曾提到一位 *Culture and Psychology* 編輯委員 Shi-Xu (見宋文)，施旭是華人沒錯，但並非心理學專業，其實是位語言(文)學家，目前在浙江大學外語學院擔任話語與多元文化中心主任。
- (18) 坦白說，華人本土心理學與文化心理學的關係，和宋文里或余德慧等人的想像或期待真的離得很遠。
- (19) 見宋文。
- (20) 見宋文。
- (21) 見宋文。
- (22) 見宋文。
- (23) 朱瑞玲 (2002)，第 18 頁註腳 15。

## 參考文獻

- 朱瑞玲 (2002) 〈從「中國人的性格」到「華人性格心理學」——三十年的轉折〉。  
葉啓政主編：《從現代到本土》，1-18。台北：遠流圖書出版公司。
- 余德慧 (2002) 〈本土心理學的基礎問題探問〉。葉啓政主編：《從現代到本土》，  
155-183。台北：遠流圖書出版公司。
- 黃光國 (1988)：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國 (1995)：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理出版社。
- 黃光國 (2000)：〈現代性的不連續假說與建構實在論：論本土心理學的哲學基礎〉。  
《香港社會科學學報》，18 期，頁 1-32。
- 黃光國 (2001)：《社會科學的理路》。台北：心理出版社。
- 黃光國 (2002)：《科學哲學與創造力》。台北：立緒文化。
- 黃光國 (2005a)：《面子：中國人的權力遊戲》。(簡體字版)。北京：中國人民  
大學出版社。
- 黃光國 (2005b)：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》。台北：台灣大學出版中心。
- 黃光國 (2006a)：《社會科學的理路》(簡體字版)。北京：中國人民大學出版社。
- 黃光國 (2006b)：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》(簡體字版)。北京：  
北京大學出版社。
- 楊國樞 (1993) 〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學研究》，  
1 期，6-88。
- 楊國樞 (2006) (主編)《華人本土心理學》(上、下)。台北：遠流圖書出版公司。
- 瞿海源 (2004) 〈台灣社會心理學的發展〉，《本土心理學研究》，21 期，163-231。
- Allwood, C. M. & Berry, J. (2006). Origins and development of indigenous psychologies:  
An international analysis. *International Journal of Psychology*, 41(4): 243-268.
- Brubaker, R. (1984). *The limits of rationality: An essay on the social and moral thought of  
Max Weber*. London: George Allen & Unwin.
- Heiderger, M. (1966). *Discourse on thinking*. New York: Harper and Row.
- Hwang, K. K. (1987). Face and favor: The Chinese power game, *American Journal of  
Sociology*, 92(4), 945-974.

- Hwang, K. K. (2000). Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(2), 155-178.
- Hwang, K. K. (2001). The deep structure of Confucianism: A social psychological approach. *Asian Philosophy*, 11(3), 179-204.
- Hwang, K. K. (2005a). From anticolonialism to postcolonialism: The emergence of Chinese indigenous psychology in Taiwan. *International Journal of Psychology*, 40(4), 228-238.
- Hwang, K. K. (2005b). A philosophical reflection on the epistemology and methodology of indigenous psychologies. *Asian Journal of Social Psychology*, 8(1), 5-17.
- Hwang, K. K. (2005c). The necessity of indigenous psychology: The perspective of constructive realism. In M. J. Jandl & K. Greiner (eds.), *Science, medicine and culture*. New York: Peter Lang, pp.284-294.
- Hwang, K. K. (2006). Constructive Realism and Confucian relationism: An epistemological strategy for the development of indigenous psychology. In U. Kim, K. S. Yang, and Hwang, K. K. (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. New York: Springer, pp.73-108.
- Kim, U., Yang, K. S. & Hwang, K. K. (2006). Contributions to indigenous and cultural psychology: Understanding people in context. In U. Kim, K. S. Yang, and Hwang, K. K. (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. New York: Springer, pp.3-26.
- Levy-Bruhl, L.(1910/1966). *How native think*. (L.A. Clare, Trans.). New York: Washington Square Press.
- Li, J. & Tsui, A.S. (2002). A Citation Analysis of Management and Organization Research in the Chinese Context:1984-1999. *Asia Pacific Journal of Management*, 19. pp. 87-107.
- Setiadi, B, Supratiknya, A., Lonner, W., & Poortinga, Y.H. (Eds.). (2004). *Ongoing themes in psychology and culture*. Yogyakarta: Kanisius.
- Shams, M., & Hwang, K. K. (2005). Special issue on responses to the epistemological challenges to indigenous psychologies. *Asian Journal of Social Psychology*, 8(1), 3-4.
- Shen, V. (1994). *Confucianism, Taoism and constructive realism*. Bruck: WUV-Universitasverlag.
- Taylor, E.B. (1871, 1929). *Primiitive culture*. London.
- Walsh, B.J., & Middleton, J.R. (1984). *The transforming vision: Shaping a Christian world view*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.