

心理學本土化運動中的世界觀： 論「以牛刀切頭髮」

黃光國 台灣大學心理學系暨研究所

一、問題的提出

在《本土心理學研究》創刊號的「靶子論壇」中，楊中芳教授（1993a）提了一篇論文，題為〈試論如何深化本土心理學研究：兼評現階段之研究成果〉（以下簡稱〈如何深化〉），由主編楊國樞教授邀請葉啟政、劉兆明、余安邦三位教授和我擔任評論，再由楊教授提出一篇答覆，題為〈看來「深化」的時機未到！〉（以下簡稱〈時機未到〉）（1993b）。在〈如何深化〉一文中，楊教授說：心理學進行本土化的主要目的是要能：（1）更真切及全面地去描述中國人的心理及行為現象；（2）提供一套有系統的解釋架構來幫助我們瞭解這些現象。她很明瞭：「本土研究並不是形式性地以研究概念、工具及理論是否外借的，還是自製的；研究對象是跨文化的，或是單文化的；研究方法是實徵的或是非實徵的等表面標準，來判斷一個研究的本土性」，但是她仍然認為：應當「以此研究是否能符合上述兩項的標準來作準則」，而且，「根據過去的經驗，我們認為用當地人自己所使用的本土概念、工具及描述當地人真正想法的模式及理論，比較能夠達到以上這兩個目的」，因此，楊教授提出了一個「分類架構」，以評論「現階段的本土心理學研究」。

《本土心理學研究》，1995年8月，第4期，第380～413頁

葉教授和我批評她的分類架構沒有「適宜性」、「可區辨性」、「缺乏建構邏輯」（葉文），「從她對這個分類架構之命名，我們可以看出她個人主觀的偏好，但我們實在不容易看出『深化』本土心理學的方向」（黃文）。在〈時機未到〉一文中，楊教授承認「我當初在用那四個標準來整理現今本土心理學的研究時，確實沒有先去上一課分類邏輯學。我當初只是憑我所觀察到，以及與同事們在討論深化過程中，所常提及的四個向度來作為討論深化的『具體』單位」，「我想我的分類法是經驗分類法（我想這可能是典型中國人慣用的分類法），而非葉、黃兩位所要求我作的西方思維方式的理性、邏輯分類法」。「既是經驗分類法，就有人類行為所常犯的毛病，那就是有重複、有不清楚、『有尚說不清楚為什麼要如此分類』的地方」，但是，她認為：我們兩人在這方面的批評是「以牛刀切頭髮」，「葉黃二位太把注意力放在分類上了」（頁231）。

葉教授批評楊教授對於如何把「文化／歷史」納入本土化研究之思考架構「還是逃脫不了實徵論的思考框框。這是長期以來學術訓練為外來傳統所壟斷，在認知上，學者們已形成牢不可破之樊籬的必然現象。」「這恐怕是國內所有修習社會與行為學者所共有的現象，並非楊教授一個人所獨有的」（頁191）。余教授指出「楊氏傾向於採取實證論（positivism）的立場」，並引用葉教授發表於另一篇文章中的一段話：「實證論者往往以其自身之經驗來肯定事實的認知意識，忽視了行動者本身可能具有的意義解釋，而馬上跳躍到行為的因果確認上」（頁180）⁽¹⁾。

針對這樣的批評，楊教授的反應是：「我看不出為什麼以實證主義為主導的研究，就不能同樣地重視一個行動對『行動者本身可能具有的意義』，也許這正是這類研究應該改進的地方，但並非一定要放棄不可。」（頁226），「讓我們仍然感到困惑的是：即使我的本土化定義

確實是『經驗實證主義』的，那又怎麼樣呢？難道是『經驗實證主義』的，就不能談或不必深化了嗎？」（頁228），「我不希望本土運動成為反『實證主義』及其『權威地位』的運動，更不希望它淪為反『美國學術思潮移植』氣氛下的『歐陸學術思潮移植』。」（頁229）。

然而，(1)本土化運動是不是反「實證主義」及其「權威地位」的運動呢？(2)是不是反『美國學術思潮移植』氣氛下的『歐陸學術思潮移植』呢？(3)葉教授和我對楊教授之分類架構的評論，真的是「以牛刀切頭髮」嗎？

個人以為：這三個問題是今天我們在推動心理學（或社會科學）本土化運動時的關鍵性問題。尤其是第(1)個問題，更是許多人經常產生的疑慮。再借用葉教授的話來說，這種問題「恐怕是國內所有修習社會與行為科學者所共有」，「並非楊教授一個人所獨有的」，因此，有必要以嚴肅的心情再寫一篇論文作進一步的深入討論。

二、歷史的命定困境

首先，我想談的是我對於為什麼要推動「心理學本土化」運動的看法。1980年底，中央研究院民族學研究所召開了一項以「社會與行為科學研究的中國化」為主題的研討會。在其後出版的論文集「序言」中，楊國樞與文崇一（1982）說：

「我們所探討的對象雖是中國社會與中國社會中的中國人，所採用的理論與方法却幾乎全是西方的或西方式的。在日常生活中，我們是中國人，在從事研究工作時，我們却變成了西方人。我們有意無意地抑制自己中國式的思想觀念與哲學取向，使其難以表現在研究的歷程之中，而只是不加批評地接受承襲西方的問題、理論及方法。在這種情形下，我們充其量只能亦步亦趨，以趕上國外的學術潮流為能事。」

在研究的數量上，我們既無法與西方相比；在研究的性質上，也未能與眾不同。在世界的社會及行為科學界，只落得是多我們不為多，少我們不為少。」（頁ii）。

「多我們不為多，少我們不為少」，這是相當坦誠，也是相當沈痛的反省。楊、文二位數十年從事社會及行為科學研究工作的前輩，能夠說出這樣的肺腑之言，確實相當令人感動。可是，老實說，這樣的感受一點都不新鮮。早在1937年，社會學者楊開道在為瞿同祖《中國封建社會》一書所寫的「序言」中，也講過類似的話：

「美國社會科學的毛病，是只用本國的材料，而不用外國的材料；中國社會科學的毛病，只是用外國的材料而不用本國的材料。尤其是社會學一門，因為目下研究的朋友，大半歸自美國，熟於美洲社會情形，美洲實地研究，所以美國色彩甚濃，幾乎成為一個只用美國材料，而不用中國材料，不用歐洲材料的趨勢。」（頁1）。

讓我們感到困惑的問題是：為什麼同樣的問題，半個世紀以來，始終無法得到改善？難道這是中國社會科學界歷史性的命定困境嗎？有些人經常把這樣的困境歸諸於「政治動盪」或「政治干擾」。政治確實是妨礙中國社會科學發展的重要因素，但是我們却不能視之為唯一的因素。遠的不談，就拿台灣例子來說，1949年國民政府遷台之初，在「二二八事變」後的「白色恐怖」籠罩之下，確實有「政治干預學術」的情況。然而，從1970年代之後，台灣並沒有「政治動盪」的問題，「政治干預學術」的情況也不可謂之嚴重。在這段期間，台灣的社會科學界出版了不計其數的論文和書刊。然而，在這些論文裡，有多少是如楊、文二位教授指稱的那樣：「只是不加批評地接受與承襲西方的問題、理論及方法」呢？有多少只是「西方理論或研究工具的盲目套用」，或者「統計數字的累積」呢？

在1993年6月，《本土心理學研究》創刊號上，楊國樞教授（1993）

在一篇題為〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉的論文裡，再次引述他和文崇一教授在1982年說過的那一段話，呼籲建立「中國人的本土心理學」。光陰荏苒，撇開楊開道（1937）的呼籲不談，從他和文教授1982年的呼籲之後，已經十載於茲矣！在這十年之中，固然有許多論文是在「本土心理學」的招牌下完成的，但是在這些論文裡，有多少篇經得起嚴格的學術考驗？有多少篇是像楊中芳教授在〈時機未到〉一文中所指稱的那樣，「認為本土化就是要看一些及引述些古書，再把儒家思想搬出來，塞到任何研究題目上，即是本土研究」（頁234）？

三、知識型與世界觀

前年（1993）耶誕節，葉啟政教授在寄給我的一張賀卡上寫道：要推行社會科學本土化，非要先調整我們的世界觀不可。這句話在我心中引起了巨大的震撼！十餘年來，在從事本土社會心理學研究的時候，我也深刻地感覺到：要落實社會科學本土化的運動，作為社會科學工作者的我們，非要先調整我們的世界觀不可！

然而，在世界學術體系中位於邊緣地區的我們，在從事社會科學研究工作的時候，為什麼要改變我們的世界觀呢？我們又該如何改變我們的世界觀呢？我認為：我們可以借用法國社會學家 Michel Foucault (1926-1983) 「知識型」(episteme) 的概念來回答這個問題。以「知識考掘學」聞名於世的 Foucault (1973, 頁xxi-xxii) 說：他從事人文科學之系譜分析 (genealogical analysis) 的目的，便是要發現：知識和理論是在什麼樣的基礎上建構出來的。在什麼樣的歷史先決條件下，思想才會產生，科學才會確立，經驗才會在哲學中獲得反思，理性才會形成。在那種新的歷史條件下，這一切又將隨之瓦解，

甚至消失。爲了解答這個問題，他提出了「知識型」的概念：所謂「知識型」是指：「在一特定時期中，使知識論圖型、科學、以及可能的形式系統聯結在一起的總關係。它不是一種知識形式，也不是一種貫穿於各種不同的科學之間，顯示出議題、精神、或者時代之統一性的所謂『理念』。它是我們在『論述規則』的層次上分析某一時期之科學時，所能發現之關係的總和。」(Foucault, 1973, 頁192)

Foucault認為：在十八世紀末葉的某個時期，西方世界的「知識型」發生了一次激烈的轉變，這次鉅變使得十九世紀以後的人文科學知識找到其成爲可能的哲學基礎，西方世界的「知識型」也由「古典時期」進入「現代時期」。然則，這兩個時期西方世界的「知識型」究竟有什麼根本的不同？「古典時期」的代表人物是笛卡爾。笛卡爾最先將西方文藝復興和宗教改革之後所表露出來的特殊思維方式建構成爲理性論的哲學系統。在這個系統裡，他拒絕以上帝的啓示作爲認識的基礎，也拒絕不加批判地接受感官所感知的東西，而要用懷疑的方法，爲人類的認識找到一個堅實的基礎。但是，他發現：我們可以懷疑我們感官的感覺，也可以懷疑我們推理的結果，但最後却有一個東西不能懷疑，那就是作爲思維主體之「我」的存在。因此，他提出了那句不朽的名言：「我思故我在」(ego cogito ergo sum)，認爲人的「自我意識」是衡量萬物的尺度，從而建立了強調人之「主體性優位」(primacy of subjectivity)的主體主義。

在這個時期，「人」被看做是和外在客觀世界形成二元對立的主體。可是，當時的人相信：「人」並不是世界的創造者或設計者，上帝才是世界的創造者。這個世界是由上帝所創造的一種客觀存在；人所能做的，只不過是通過清晰而明確的思想，來闡明世界的秩序而已。由於世界的存在本身便具有一種完美的秩序，知識活動的目的，便是要使用符號來反映出世界的秩序，因此，古典時期的知識型是「表象」

(representation)。當時人們相信，人們用以描述世界之秩序的語言是絕對可靠的，人類可以用語言分毫不差地描述客觀的世界。當時知識的表現方式，通常是一種數理模型，一種分類方法，或是一種系統發生學的分析。研究這客觀世界的方法，則是將具有表象作用的符號，列成一張清晰明瞭的系統表，讓這張表有條不紊地反映出世界本身所具有的真實秩序。

在笛卡爾的理性論裡，「比較」和「秩序」是兩個十分重要的核心概念。比較的方法，是先從被分析的客體中找出簡單的因素，然後在這個基礎上逐步發展出複雜的綜合。最簡單的因素就是可以用直觀來把握的因素，如果我們能夠恰當地確定簡單因素，並且有可靠的方法綜合這些因素，知識便可以從最簡單的形式一直發展到最複雜的型式。通過這種方法，世界中所有關於異同的問題，都可以歸結為秩序的問題。笛卡爾相信：這種分析法能夠產生確實的知識，人類獲得知識的途徑，便是將自然界的各種因素依其繁簡程度，進行正確的排列 (Dreyfus & Rabinow, 1983)。

在這個時期，科學家的任務就是忠實地描述現存的秩序，而不是創造世界。他甚至也不創造具有表象作用的語言。他所建構的不過是一種按照自然秩序所設計出來的符號秩序而已；真正使語言具有意義的是自然秩序本身，而不是作為研究主體的個人。換言之，在笛卡爾強調二元對立的理性哲學裡，「人」是描述「客體」的「主體」，但是他在描述「客體」時，作為描述者的「他」，却是隱藏不見的。當時科學的理想就是「如實地」描述自然，而不是詮釋自然，所以科學活動必須從實證的歸納開始，歸納的結果就應當被接受為理想的知識。由於「人文科學」所要研究的首要問題是：在聯繫「事物」以及代表它們之「語言」的過程裡，「人」到底發揮了什麼作用，受到了什麼樣的限制，他取得的知識又有多大的確實性；古典時期的知識型既然預

設：是「自然」使人能夠進行知識活動，是「自然」使人能夠使用字詞的秩序來代表自然秩序，而「語言」又能夠充份完全地代表「事務」，因此，「人」在聯繫「事務」和「語言」的過程中到底發生了什麼作用，便成為無須探究的問題，「人文科學」的可能性因此被澈底排除掉了，「人」也只能成為醫學、生理學、或動物學等「自然科學」的研究對象。

到了十八世紀末期，西方世界的知識型發生了澈底的改變：人們不再相信世界的秩序是由上帝給定的，古典時期的「表象」作用突然變得不管用了，語言也喪失了往昔的清晰性。既然語言系統不再能夠「如實地」反映世界的秩序，「人」在組織或安排此一秩序中的作用也隨之突顯出來。古典時期的崩潰，現代時期的到來，象徵著「人之紀元」的展開。在古典時期，人把自己看做是和世界萬物對立的「主體」。吊詭的是：他在認識自己的時候，却把自己當做是許多客體中的一種客體，許多存在中的一種存在。到了現代時期，「人」發現：他認識的對象不僅包括一切客體，而且包括他自身，以及自身的認識過程。「人文科學」也因此而成為可能。

「人文科學」的主要內容是人類所使用的語言，以及他藉由語言所創造出來的世界。更清楚地說，人的主觀存在和客觀世界都必然具有語言性，他對客觀世界的表述和組織，是他用以思維的語言所決定的；用任何一種語言所思維的客觀世界，都是這種語言的產物。在不同的社會或文化裡，使用不同語言的人，並不是分享同一世界，而是建構了不同的世界。人類直覺經驗所認識到的，並不是「世界本身」，而是由一個「語義場」所構成的世界。

在這樣的一個「語義場」裡，人們的生活、思想和說話都是按照一定的經濟、語言、或心理法則而進行的。然而人具有一種內在的扭轉力量，他不僅能夠利用這些法則的交互作用，獲得一種「認識並說

清」這些法則的權力，而且在認識這些法則的局限性後，他更能夠使用語言、創造語言，來改變他的生活世界。

四、本土心理學研究的判準

在我看來，這一點正是我們為什麼要發展本土心理學的最重要理由。更具體地說，推行本土心理學或本土社會科學的主要目的，是要發揮人的內在扭轉力量，來「認識並說清」本土社會中人們生活、思想、和說話所遵循的法則，進而指出這些法則的局限性和可變性，希望這樣的研究結果能夠在本土社會的「語義場」中流通，為本土社會中的人所用，甚至改變本土社會中人們的世界觀，豐富本土社會的文化生活。

倘若這樣的論點是可以接受的，我們便可以據此而提出評估本土心理學研究的三個判準：

1.問題意識：一個好的本土心理學研究，一定要有鮮明的問題意識，用本土的語言，探討本土社會所關懷的重大問題，研究的結果能夠在本土社會中流通，並為人們所用。然而，如果有人對本土問題沒有興趣，而能夠密切注意西方學術期刊的發展，從其中找出重大的問題來從事研究，能夠在學術社群中流通，滿足學者們的認知旨趣，那也沒有什麼不好。對問題本身沒有澈底的瞭解，隨便從國外期刊上抓個題目，便自吹自擂自己做的研究是「一九九幾」年的最新問題，這種作風固然是我們所反對的；反過來說，沒有深刻的問題意識，却頂著個「本土」的招牌，做些不痛不癢或不知所云的研究，絲毫收不到溝通的效果，這也不見得有什麼高明。

2.原創性：西諺有云：「懶於運思是最大的罪過」，海德格更強調：「一切的『真』，一切的『美』，都不在於遵循已有的什麼，而在

於重新的創造」，尤其是從事學術研究工作，更是如此。同樣的，「原創性」並不僅只是可以用來評估本土心理學研究而已，任何一種類型的研究都必須講究原創性。值得強調的是：原創物必須經過深思熟慮，經得起時間的考驗，不能興之所至，說創就創。有些人寫一篇論文就「創造」出一個「理論模式」，我甚至看過有人針對同一個問題可以同時「創造」出三個「理論模式」，刊在同一個期刊上。結果每一個「模式」都是「前不見古人，後不見來者」，這種情形，不論是本土研究或非本土研究，都一樣令人浩嘆！

3. 內在可理解性：學術研究是一種主體性的創造歷程，而不僅只是對客觀世界的描述。一個有問題意識的學者，寫出來的論文，一定具有高度的「內在可理解性」(internal intelligibility)，能夠說清並讓人們看清楚他所談的問題所在。他長期累積下來的研究成果，也一定具有高度的內在可理解性，能夠反映出他的終極關懷所在，彰顯出他作為「學術主體」的獨特風格。

五、本土運動是反「實證主義」的嗎？

瞭解作者的基本立場之後，我們便可以回過頭來討論本文第一節所提出的三個問題。首先，我們要談的是：(1)本土化運動是不是反「實證主義」及其「權威地位」的運動？

在回答這個問題之前，我們必須先回顧一下「實證主義」的興衰史，從這樣的歷史回顧中，我們可以看到近代科學哲學中「知識型」的轉變。「實證主義」(positivism)一詞，最早是由法國社會學家孔德(Auguste Comte, 1789-1857)所提出來的。孔德的門徒組成了許多「實證主義學會」，大力宣揚其學說，其後又經過生理學家巴奈德(C. Bernard, 1813-1878)和物理學家馬赫(E. Mach, 1838-1916)的發

揚光大，對歐洲學術界造成了極大的影響。1921年，維根斯坦（L. Wittgenstein）發表其名著〈邏輯哲學論〉；1923年，M. Schlick領導並召開了一次研討會，而組成了「維也納學派」，對世界學術界造成了重大的影響。

邏輯實證論者將人類認知世界的方法區分為兩種：邏輯或數學的證明方法，以及實驗的研究方法。他們認為：經驗是人類認知實在世界中任何事物的唯一途徑；邏輯和數學是一種不具實質內容的形式語言，不能描述世界，也不能用來發掘語言以外之世界的構造。他們將「語言」和「世界」劃分為二，假設兩者之間存有一種對應的關係：在「世界」這一邊，世界是客體所構成，客體的結合產生簡單的事實，再由簡單的事實構成複雜的事實。在「語言」這一邊，一個名稱指涉一個對象（客體），基本命題由名稱所構成，而命題則是基本命題的真理函數。

邏輯實證論的世界觀，代表了最典型的「古典時期」的世界觀。依照邏輯實證論者的看法，科學語言旨在描述客觀世界所謂「科學」，必然是一套由公設（axiom）、定理（theorem）、基本命題、和命題所組成的嚴密邏輯系統；其基本命題可以用實驗的方法到經驗界中加以檢證；簡單的命題可以藉由邏輯或數學的語言組合成複合命題，他們將哲學家和科學家的任務區分為二：哲學家的工作是邏輯語言的推演及其真值的判定；科學家的任務則是檢證基本命題的真假。由於邏輯和數學都是一種先驗性的形式語言，而基本命題的檢證又必須特別強調「客觀性」；因此，在科學活動的過程中，研究者的「主體性」根本是可以消蝕掉的。

在心理學中受邏輯實證論影響最大的是1930至1950年代間盛極一時的「行為學派」（behavioralism）。然而，在「行為學派」蓬勃發展的時候，科學哲學思想也跟著發生激烈的轉變：Kuhn（1962）提出「科

學革命」(scientific revolution)的觀點,Toulmin (1972) 提出「科學進化」(scientific evolution) 的想法,Lakatos (1978) 則提出「科學研究綱領」(scientific research program) 之說,他們的基本觀點雖然各有不同,但卻分別從科學史裡舉出許多例證,說明科學理論和科學研究都是不斷地在往前發展,所謂科學的「絕對客觀性」不過是一種神話而已。不僅如此,維也納學派早期的許多大將在學術思想上也紛紛轉向,Rudolf Carnap先是由「徹底經驗主義」轉向「物理主義」,最後又轉向「邏輯語意學」;Carl G. Hempel 則由「邏輯經驗主義」轉向「實在論」(舒煒光與邱仁宗,1990),甚至連維根斯坦本人,在他晚期著作《哲學探討》一書裡,也放棄了他早期在《邏輯哲學論》中的觀點,不再認為:「語言是世界的描述和圖像」,而提出「語言遊戲」(language game) 的學說,主張從日常語言來研究人們的生活方式(life form) (陳榮波,1982)。1969年,美國舉行了一項名為「邏輯實證論之遺產」(The legacy of logical positivism) 的學術研討會,正式宣佈了實證主義時代的結束(Leahey, 1994, 頁421)。

實證主義式微之後,取而代之的是「科學實在論」(scientific realism)。科學實在論雖然有許多種不同的派別,其共同觀點是:科學研究的對象是實在的;科學理論是要敘說關於實在世界的真實故事;因此,科學研究就是尋求真理的過程。這種觀點和邏輯實證論是截然不同的。邏輯實證論者認為:科學理論中的概念只是用來說明經驗現象的工具和符號,它們所表述的客體和過程,並不是「實在」的,必須用「操作主義」的程序來加以定義,而不能用日常語言作精確的描述;因此,在本體論的層次上,邏輯實證論所採取的立場是「唯名論」(nominalism),而不是「實在論」。不僅如此,由於「科學實在論」者相信:科學研究的對象是實在的,每個科學家都可以針對某一特定範疇內的對象建構理論模型;不同學說對同一經驗現象的說明並不永

遠相同。因此，在科學發展的過程中，後繼的理論可能取代先前的理論，並包括先前理論所取得的成果，而更接近真理（Putnam, 1978）。在理論建構的過程中，研究者必須發揮其主體創造性，建構出來的理論模型也因此而反映了「現代時期」的「知識型」。

在心理學的領域裡，最能夠反映這種思潮之轉變者，是近世認知科學中形形色色「小型理論」之興起。由於認知科學的主要研究對象，是認知的「功能」和「歷程」，而不是思考的內容，此種研究路線因此而稱為「新功能主義」（new functionalism）。由於人類的認知功能和歷程相差不大，從事這類研究的人，常常忽略掉「人」在理論建構中的主體性，也不容易覺察到「本土化」的需要。另外一些領域像社會心理學、人格心理學、組織心理學、臨床心理學、心理病理學等等，則顯然非研究人類思考的「內容」不可，研究思考「內容」的途徑，則稱為「結構主義」。譬如：心理學家Piaget，人類學家Levi-Strauss都是屬於此一路數。

在以前「實證主義」掛帥的時代，國內有許多心理學者（包括我自己）並未注意到西方科學哲學思想的轉變，也沒有意識到西方人文社會科學思潮已經由「表象」轉變到「人的紀元」，而仍然保有西方古典時期的世界觀，認為心理學研究的目的，便是要「真切」而又「全面」地「描述、了解、和解釋人類的心理與行為」。二次大戰後，在世界學術體系中處於邊緣地位的我國社會科學界，又普遍存有一種盲目崇拜西方「大師」的自卑心理，認為西方社會科學家所發展出來的理論，一定比較能夠反映外在的「客觀現實」，他們所發展出來的測量工具，也一定具有科學性，能夠測量到外在的「客觀事實」。大家心理上普遍存有一種「拿來主義」，有些人從國外的新期刊找一些流行的題目，修改幾個變項，「如法泡製」一番，便可以弄出一篇論文；有些人則是致力於引入外國的研究工具，找幾個研究生，將外國的量表和問

卷翻譯成中文，檢驗一下信、效度，也可以「加工製造」出一篇篇的論文。

在這期間，我們在檢驗一篇論文的時候，並非完全不考慮前述三項判準，然而，所謂「問題意識」，就是從外國人的論文中找問題；所謂「原創性」就是操弄的變項不要跟原作者完全一樣；或者他拿外國人當受試，我拿中國人當受試；至於「內在可理解性」，則是「扯淡兩句」，交待得過即可。很多人根本不知道「實證主義」的「權威地位」早已崩解，反倒一廂情願地緊抱著一種「素樸實證主義」(naive positivism)的想法，用極其簡單的「單向度思維」(one-dimensional thinking)，將許多複雜的社會現象化約成爲一組組的變項，編製問卷，大量收集資料，迷信以「實徵研究方法」收集到的「實徵資料」，便會自動帶給我們「知識」和「真理」。結果國外的研究者是通過不斷的創造，在開創一個又一個的全新世界，我們則是跟在後面亦步亦趨，「邯鄲學步」，「東施效顰」。這樣的研究累積愈多，研究者的形象也愈是模糊：他的研究成果前後不連貫，別人也看不出他的研究跟他生活的「語義場」究竟有什麼關聯。心理學原本是一門和生活緊密相聯的學問，可是我們心理學研究的結果却和生活距離最爲遙遠。久而久之，便造成作者所謂「雙重主體性喪失」的現象(黃光國,1993)：研究者喪失了他在學術上的「自我認同」(self-identity)，他所研究的對象(人或社會)也喪失了「文化認同」(cultural identity)。幾十年下來，這種學術風氣所造成的結果，便如楊國樞教授所感嘆的那樣：「在世界的社會及行爲科學界，只落得是多我們不爲多，少我們不爲少」！

我這樣說，絕無苛責任何人的意思。事實上，包括我在內，我們許多人都犯過這樣的錯誤，都逃不過歷史的批判。舉例言之，在〈台灣心理學研究之本土化的回顧與展望〉中，朱瑞玲教授(1993)檢討1970年至1980年之間台灣地區所完成的人格及社會心理學研究時，指

出其中有一類「複製研究」：「幾乎不必提及任何社會或文化背景即可進行，對於研究發現與假設不一致的解釋，也顯然就便處理」（頁94）。好一個「顯然就便處理」！當我發現她所列舉的例子中，也有我當年指導的「掛名」研究時，實在是聳然心驚！「後之視今，猶今之視昔也」，倘若我們喪失了反省及自我批判的勇氣，十年後，我們將如何面對歷史的無情？

六、本土運動是「歐陸學術思潮移植」嗎？

實證主義式的世界觀不改，恐怕是很難跳脫出這樣的困境的。然而，要如何改變實證主義式的世界觀呢？這又牽涉到我們所要討論的第二個問題：(2)本土化運動是不是「反『美國學術思潮移植』氣氛下的『歐陸學術思潮移植』？」

楊教授顯然是很反對「歐陸學術思潮移植」的。當葉啓政教授批評她更「真切」及「全面」的說法是「典型的經驗主義的信仰者」時，她的反應是：「葉啓政教授評論之內容，一部份是他過去幾年來多次在研究會發表或評述論文時所時常提到的。他的論旨主要是反抗『美式移植』的權威地位，而他反抗的方式却是接受『歐陸式移植』。他這部份的論述，任何略有涉獵歐陸方法論知識論的人都已熟知。我教方法論的課時，也常講給研究生聽。它也是過去幾年在台灣開社會科學研討會中，所不可或缺的儀式性論調」（頁225）。『我不希望本土運動淪為反『美國學術思潮移植』氣氛下的『歐陸學術思潮移植』』，「我的『更真切』、『全面地』，正是指儘量擺脫這些枷鎖，從中國人的思考過程去看看中國人在決定作某一個行為時是怎麼想的，思慮了些什麼內容」（頁229）。

首先，我想談的是：葉教授的論旨是以接受「歐陸式移植」來反

抗「美式移植」嗎？我仔細檢視葉教授的論文，根本看不到「美式移植」和「歐陸式移植」這兩個名詞，如果我們說「美式移植／歐陸式移植」是楊教授本人的詮釋概念應當是不會錯的。然則，我們對於西方的學術思潮，能夠這樣的二分嗎？楊教授口口聲聲說她反對「歐陸式移植」，可是我們千萬不可忘記：她所主張的「實證主義論」正是不折不扣「歐陸學術思潮」的產品。最早提出「實證主義」之主張的 Comte (1798-1857) 是法國人，繼之而起的生理學家 Bernard (1813-1878) 也是法國人，對日後維也納學派影響甚大的 Mach (1838-1916) 則是德國人。Wittgenstein 是奧國人，Schlick 和 Carnap 都是德國人，Hempel 也是德國人，二次大戰爆發後，才移居並入籍美國。我們可以說：早期的「實證主義」根本就是在1920年代的歐陸文化氛圍下產生出來的，楊教授說她反對「歐陸式移植」，却又堅持「實證主義」的立場，這不是很奇怪的事嗎？

或許楊教授會說：她所主張的「實證主義」，不是早期的「實證主義」，是晚期的「實證主義」。當然，這麼說，完全是出自於我的揣測。可是，我之所以會作此揣測，只不過是想告訴楊教授：晚期「實證主義」最重要的發展仍然是發生在歐陸，不是在美國。1935年5月，德國現象學之父 Husserl 在維也納發表一篇重要演說〈歐洲人類危機中的哲學〉(*Philosophy in the crisis of European mankind*)，批判迷信實證科學能解答所有問題的假意像，而稱之為「科學主義」(scientism)。1937年，也就是他去世前一年，他完成了他晚年最重要的一部著作《歐洲科學的危機與超驗現象學》，認為追求客觀主義的近代歐洲文化已經不能對歐洲人的生命產生指導作用，他認為這是實證科學最大的危機。從此之後，歐洲許多思想家、哲學家、科學家像 Gadamer, Horkheimer, Adorno, Habermas, Polanyi, Heidegger 等人都從不同的角度對以實證科學為主的近代西方文化作出類似的反

省和批判。我們可以說：作為近代社會科學三大傳統的科學實在論，詮釋學派和批判理論都是從實證主義辯證性地發展出來的。在科學史家已經宣佈「實證主義」業已消逝的今日，楊教授所要擁抱的「實證主義」，到底是那一個時期、那一種性質的「實證主義」呢？

當葉教授批評楊教授是「典型的經驗主義的信仰者」時，楊教授的反應是：「他的論旨主要是反抗『美式』的權威地位，而他反抗的方式却是接受『歐陸式移植』。」我想請教楊教授的是：在我們回顧「實證主義」的發展史之後，楊教授是否該收回她對葉教授所作的此一論斷？

不僅如此，根據這樣的論斷，楊教授又進一步批評葉教授：「他這部份的論述，任何略有涉獵歐陸方法論知識論的人都已熟知。我教方法論的課時，也常講給研究生聽。它也是過去幾年在台灣開社會科學研討會時，所不可或缺的儀式性論調」。我想問的問題是：我們真的已經熟知「歐陸方法論／認識論」了嗎？

楊教授在〈如何深化〉一文中一再論及的「將『社會／文化』因素放在思考架構」一事，正是「人文社會科學如何可能」的根本問題，也是歐洲學者一再討論的「人文科學／自然科學」，「社會科學／自然科學」之分野的問題。從Dilthey以降，Rickert (1910) 的《文化科學與社會科學》、Weber的 (1949) 《社會科學方法論》、Schutz (1932) 的《社會世界的現象學》、Foucault (1973) 的《知識考掘學》，莫不在討論這個問題。我從十年前開始，不斷地在搞「儒家的心之模型」、「儒家思想的內在結構」、「法家思想的形式結構」，也無非是想解決「文化／社會」結構和行動之間關聯的大難題。在我看來，這才是社會心理學本土化的關鍵性問題，這個問題解決不了，本土心理學研究是不容易有真正進展的。

當然，楊中芳教授從事本土心理學研究這麼多年，對於這個問題

也並非毫無所覺。〈如何深化〉一文在討論「社會／文化」與個人的關係時，她非常具有創意地提出了四個「常見的思考模式」，即「外在因素論」、「外在刻模論」、「外在互動論」、「內在環境論」（頁157）。她舉出她一篇題為〈中國人真是具有「集體主義」傾向嗎？〉的論文，聲稱她在處理此一問題時，是採取『妥協論』的立場，並將我劃分為「內在環境論」者，說我是「將文化視為是個人認知系統」，「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」。楊教授勇於提出她對這個問題的見解，這是她個人的學術自由，我們無權干預。她的「妥協論」是不是已經解決了這個困擾歐洲學術界近百年的問題，讀者可以自行判斷，在此不予討論。楊教授對我的誤解，經過我的提醒之後，在〈時機未到〉一文中，她也承認：這是她在「擬情」下的「猜想」（頁231-232）。她的「猜想」蘊涵了什麼問題，稍後再談。在此我想討論的是「擺脫外來框架」的問題。

在〈如何深化〉一文中，楊中芳教授在討論此一問題時，說「本土研究在現階段……比較積極主張擺脫西方框架」；雖然她也承認：「如果外來的理論更能讓我們瞭解中國人的行為，又何須擺脫」，可是，對於這個問題，她的看法是：「在本土心理學發展的現階段，有意識的試著去擺脫還是有必要的」，「擺脫這些框架是可能的」，「這也正是為什麼要推動本土化運動的目的，希望提高研究者的敏感度，有意識地去督促自己跳出這個框架」（頁174）。在〈時機未到〉一文中，她又說：「我不希望本土運動淪為反『美國學術思潮移植』氣氛下的『歐陸學術思潮移植』，「我的『更真切』、『全面地』，正是指盡量擺脫這些枷鎖，……」。楊教授在這方面態度是相當明確的。可是，從本文的論述中，我們可以看出：心理學或社會科學中的許多基本問題，

其實也是歐陸學者討論得最多的問題，楊教授要我們擺脫這些枷鎖，這等於是叫大家把社會科學當做「不毛之地」，從頭開始思考這些問題。問題是：要擺脫「外來框架」，總要先讓這些「框架」先進入我們的大腦之中罷？假若這些「框架」根本沒進入我們的大腦，「枷鎖」根本不存在，楊教授到底要我們擺脫些什麼東西呢？

七、對學術判準的批評是「以牛刀切頭髮」嗎？

最後，我想再談談「牛刀切頭髮」的問題。在《本土心理學研究》創刊號上，葉啟政教授和我針對楊中芳教授在〈如何深化〉一文中所提出的分類架構提出了坦率的批評。楊教授雖然承認這個架構「有重複」、「有不清楚」、「有尙說不清楚為什麼要如此分類的地方」，將來在修改本文時，可能會將之取消」。然而她却認為：我們在這方面的批評是「以牛刀切頭髮」（頁231）。

然則，我們的批評真的是「以牛刀切頭髮」嗎？我認為：任何人要對他人的學術研究成果作全面性的評估，一定要能夠提出一套能夠為學術社群所接受的判準。倘若他所提出的判準站不住腳，或者他不能為自己所提出的判準作出合理的辯護，根據這個判準所作出的評估可以說是毫無價值的。楊教授當然也體會到這一點，因此，她在評估現段本心理學士之研究成果時，便根據(1)研究概念之來源是「外來／本土」，(2)研究對象是「跨文化／單文化」，(3)研究方法是「實徵／非實徵」，(4)研究目的是「行為現象分析／局部理論建構／整體理論探索」等四個向度，提出了一個理應包含有 $2 \times 2 \times 2 \times 3 = 24$ 類的分類架構。但事實上楊教授又無法將現行研究分成這麼多類，因此勉強將它們湊成七類，「來討論這些研究的本土性」（頁130）。

在我看起來，這個分類架構是十分奇異的。我認為：今天我們之

所以要推動社會科學本土化運動，主要是因為國內社會科學界不瞭解西方科學哲學發展的歷史，不加反省地套用或模倣美國式的實證研究，造成學術實踐主體性的喪失。我個人是主張社會科學研究應當本土化的，然而，今天我們要討論「如何深化本土心理學研究」或「如何深化本土社會科學研究」，一定要回到西方科學哲學中去，從「方法論／認識論／世界觀」著手，來檢討國內社會科學研究的方向。不此之圖，而祇憑空作一些道德性或規範性的呼籲，除了激發義和團式的「愛國情緒」之外，大概也只能將以往學術界依賴式的形式主義，改變成另一種形式主義而已。

楊教授的整個思考型態是實證主義式的。她所提出來的這個分類架構，也是反映一種素樸實證主義的想法，是不太經得起深究的。就第一個向度「研究概念」而言，楊教授說「從深化本土研究的角度來看，採用本土概念要比採用外來概念更能幫助我們理解我們的日常生活行為」，可是，在中西文化交流如此頻繁，而國內社會科學界又已經幾乎「全盤」西化（借用葉教授語）的今日，我們在做研究的時候，如何可能摒棄外來概念呢？又如何可能保持研究的「本土純度」呢？

就第二個向度「研究對象」而言，楊教授說：「單文化研究在深化本土研究方面的層次比一般跨文化研究為高，主要是因為後者在尋求不同中，流於瑣碎及片面的現象上」。這種說法也是十分武斷而經不起考驗的。遠的不談，就拿楊教授自己的一篇論文〈回顧港台「自我」研究：反省與展望〉做例子來說好了（楊中芳，1991）。在這篇論文裡，楊教授回顧了六十篇以上的論文，其中百分之九十五以上都是「單文化研究」。在結語裡，楊教授說：這些研究成果「對了解中國人的『自己』及對社會行為影響，可謂是『一籌莫展』。」（頁80-81）請問：楊教授如何能保證單文化研究不會比跨文化研究更「流於瑣碎及片面」？

至於在「研究方法」的向度上，楊教授說：「實徵研究好像比非

實徵研究具有較高的『科學性』及『深入性』(頁131)，然而，細觀她這一部份的論述，她祇是將研究粗略地二分爲「實徵研究」和「非實徵研究」，沒有進一步說明所謂的「非實徵研究」到底指的是什麼。這種論點，對於實證主義所造成的危機似乎是視而不見，對於歐美因爲實證研究之重大缺陷而辯證性發展出來的許多研究方法也似乎是置若罔聞。

我和葉教授在分別批評這個分類系統之後，又不約而同地聲稱這個系統是「無效的」。在〈時機未到〉一文中，楊教授先是承認：她的分類法是中國人常用的「經驗分類法」，而不是「理性、邏輯分類法」，因此「有人類行爲常犯的毛病，那就是有重複、有不清楚、『有尙說不清楚爲什麼要如此分類』的地方」(頁230)。「將來在修改本文時，可能會將之取消」。但取消的原因「倒不是因爲葉、黃教授的嚴厲批評」，而是因爲她「領悟到，在中國人的社會中這樣的點名分類，也許大家還不太習慣，引起的情緒副作用太強。」(頁231)。

楊教授這種討論學術問題的方式就有點令人費解了。倘若她認爲我們的批評沒有道理，便應當據理力爭，何必將分類架構取消？既然知道自己的分類架構有問題，願意將之取消，却又將取消的原因歸之於別人的「情緒副作用」，這豈是論學之道？請問：在我們的評論文字中，有那一句話帶有「情緒副作用」？楊教授在〈如何深化〉一文中的「點名分類」又沒有「點」到葉教授，他那來的「情緒副作用」呢？

接著，楊教授又自我辯解道：她在〈如何深化〉一文中「真正試圖以『深化』來『分類』的是那七個類型」，借助那四個向度，只不過是使「討論可以更具體一些」(頁230)，既然分類體系受到批評，她決定乾脆「將之取消」，來個「棄卒保帥」，祇留下七個類型，以這七個類型，她照樣可以討論如何深化本土心理學的問題。所以，她認爲我們的批評是「以牛刀切頭髮」。

可是，這種「棄卒保帥」的策略有沒有學術上的正當性呢？在〈如何深化〉一文中，楊教授明明說：爲了方便「討論現有研究之本土性起見，我先以四個特點來作爲描述現在研究之依憑」（頁130），接著，她又慎重其事地劃了一張表，依這四個特點（即向度）將現有研究分成七個類型。現在這個分類系統受到批評，她便要將之取消，而只留下七個類型。請問：這七個類型將以什麼作爲評斷標準？楊教授要以什麼作爲基礎，將每一個研究安置到她的這七個類型之中？

八、實證主義者的困惑

談到這裡，我們就可以來回答楊教授最感到「困惑」的一個問題了。在〈時機未到〉一文中，楊教授說：「在看完葉、余兩位的評論之後，「讓我仍然感到困惑的是：即使我的本土化的定義確實是『經驗實證主義』的，那又怎麼樣呢？難道是『經驗實證主義』的，就不能談或不必深化了嗎？」（頁228）。

我可以很嚴肅地告訴楊教授：倘若您的本土化的定義確實是「經驗實證主義」的，您這七個類型的判斷基準也是「經驗實證主義」的，您將會看不懂被劃分爲「非實徵」的研究，而作出許多令人感到不可思議的論斷。您這七個類型對評估包括「非實徵」研究在內的現有研究而言，也因而是無效的。

我可以舉一大串的例子來論證我的說法。前文說過，在〈如何深化〉一文中，楊教授提出了一個十分重要的問題：如何將「歷史／文化」置入本土研究思考架構之中？這個問題是近百年來歐洲許多思想家、哲學家、和社會科學家絞盡腦汁在思考的一個問題，是人文社會科學如何克服實證主義所造成的異化問題，也是今天我們在談社會科學本土化時，在「方法論／認識論／世界觀」上必須徹底轉換才能克

服的一個問題。多年來我個人試圖解決這個問題的方式，是先在行動的層次上發展一個〈人情與面子〉的理論模式，然後再以這個理論模式作為架構，在文化的層次上，用結構主義的方法，重新解釋先哲的「嚴肅話語」，並建構出「儒家的心之模型」，「儒家思想的內在結構」和「法家思想的形式結構」。這樣建構出來的「模式」或「結構」是研究者針對某種社會實體或文化理念所建立的詮釋系統。研究者所建構的這種詮釋系統必須有其客觀基礎，譬如〈人情與面子〉的理論模式是以中外學者對社會交易、正義理論、和社會行動的研究作為基礎；對儒家和法家思想的結構分析，則是以其文化理念為基礎。文化理念可能透過小說、戲劇、諺語、民俗、神話等等不同的媒介傳遞給個人，經過潛意識化的過程，進而影響個人的行動；然而，行動者本人却未必能夠覺察到有任何「模式」或「結構」的存在。可是，當研究者將這樣的「模式」或「結構」揭示出來之後，它也可以再傳遞給當事人，使當事人逐漸產生意識。

在〈如何深化〉一文中，楊教授在討論「社會／個人」與個人的關係時，非常別出心裁的提出了四個「常見的思考模式」：「外在因素論」、「外在刻模論」、「外在互動論」、「內在環境論」。這樣的觀點固然奇特，但楊教授願意摒棄學術上共同的想法，提出自己的獨到之見，基於個人的學術自由，我們也無話可說。奇怪的是她居然把我劃分為「內在環境論者」，說我是採用「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」。

任何人都可以看出：這種說法是有違常識的。對結構主義稍有瞭解的人都知道：研究者用「結構主義」方法找出來的「結構」，並不代表行動者的社會活動或觀念本身，而是社會科學家為了要探討某一特

定問題，而對社會生活表象下之「深層結構」所作的詮釋。某一文化成員在日常生活中自行建立的模型，Levi-Strauss (1963) 稱之為「意識的模型」(conscious model)，研究者為遂行其研究目的，針對某一特定範疇所建立的模型，稱為「潛意識的模型」(unconscious model)，兩者不可混為一談。在我的評論中，我很清楚地告訴楊教授：我在分析儒家思想或法家思想的時候，是把它們當做一種「意識型態」，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聯。它對個人影響程度如何，完全是經驗性的問題，必須靠實徵研究才能回答。楊教授的上述說法「不僅違反我的基本立場，而且違反了一般人的常識。許多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？」(頁197)。「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為或治理行為，那中國人豈不都變成了機器人？」(頁198)。

我自己認為：這樣的措詞已經是十分嚴厲的了。但在〈時機未到〉中，楊教授却宣稱要「更正對黃光國教授論點的誤解」。她是如何更正的呢？「黃光國教授指出我對他的觀點有所誤解，他認為他不是我所分類的『內在環境論』者，他也從來沒有將『文化視為是個人認知系統』。後一點確實是我沒有把意思表達清楚。這裡的『視為是』如果改為『通過』可能好些。」(頁231)。

在〈如何深化〉一文中，楊教授製造出一種奇怪的「內在環境論」，說這種論點有一種特殊的「結構觀」，然後把我劃分為這一類，作了頗不妥貼的描述。我提出異議後，她避開別的不談，只挑出「將文化視為是個人認知系統」一項，說這一點是她「沒有把意思表達清楚」。至於所謂的「內在環境論」呢？她說：「我在文中已清楚指出黃教授把

傳統文化視為一套理想的理念結構，這個『理念結構』與黃教授所說的『意識型態』相同。所以在這一點上我並未誤會他的意思。」然後，她又反守為攻地問道：「不過任何層次的意識型態及任何結構，到底是通過什麼具體的過程導引一個社會或文化的成員去做某些個別的或集體的行為呢？」我相信黃教授討論了傳統各家思想與現代生活之關係這麼多年，應該對此一問題有一個看法及立場。但在黃教授的數本大作中，我從沒見過他提到他是以什麼理論或立場來把文化或集體層次的『意識型態』或『儒家思想的內在結構』與文化中成員們所表現的具體行為連繫起來。」「在尋找不到之餘，我也『擬情』了一下，猜想黃教授可能是以『文化通過個人認知系統』的途徑來連繫文化理念與個人行為。可惜猜錯了，我非常抱歉。不過，在黃教授的回應中，還是未能讓我們分享他的觀點。」（頁232）。

研究者的解釋性結構必須顧及行動者主觀認識到的結構。這兩個層面之間的關係，Giddens（1979）稱之為「結構的雙元性」（duality of structure）問題。對於這個問題，葉啟政（1982）在《結構、意識、與權力》一文中，有很清楚的析論。我承認：在我1993年前出版的著作中，我並未詳細討論這個問題（在我最近完成的《知識與行動》（1995）一書中，對這個問題則有清楚的交待）。然而，我們可以因為某一位研究者沒有討論某一個問題，便隨意「擬情」、「猜想」，無中生有地替他製造論點麼？

楊教授一再責怪我沒有說清楚我的「看法及立場」，沒有和大家「分享觀點」。我同意：學術爭議確實是必須經過一再的論辯，才能夠把問題說清楚；因此，我願意針對楊教授的「擬情」和「猜想」，進一步闡明我的觀點：

在〈如何深化〉一文中，她說：「黃光國教授是先將中國人的所有社會行為簡化為可以用西方的交換理論來概括的簡明模式。然後再

將傳統儒釋道三家與此現代人的行為模式連繫起來（黃光國，1988b，1990，1991）⁽²⁾。在這個整體架構中，事實上是機械式的拚湊。雖然他在最近一文（黃光國，1992）指他是以結構主義來整體的連繫傳統與現代。然而他對儒、釋、道等傳統理念的分析好像並未形成一個有機結構」（頁153）。在這段簡短的文字裡，便出現了好幾項誤解。截至我看到〈如何深化〉一文之前，我祇用結構主義的方法分析過「儒家思想的內在結構」和「法家思想的形式結構」，分別出版在《王者之道》和《儒家與東亞現代化》兩本書中，我從來沒有分析過「釋家」或「道家」思想的結構，我也從來沒有宣稱我分析過「釋家」或「道家」的結構。然而她在這段簡短的文字中，先是說我「將傳統儒釋道三家與現代人的行為模式連繫起來」，「這整體架構事實上是機械式的拚湊」，後又說我「對儒、釋、道等傳統理念的分析好像並未形成一個有機結構」。什麼叫做「機械式的拚湊」呢？多年來，我一再批評實證主義式的機械主義，楊教授以實證主義的捍衛者自居，總可以說出：我對「儒釋道三家」分析的「整體架構」，那一部份是「機械式的拚湊」罷？我從來沒有分析過的東西「事實上」怎麼可能變成「機械式的拚湊」？又如何叫它們形成「有機結構」呢？這些子虛烏有的「結構」怎麼可能跟「現代人的行為模式連繫起來」呢？

誠然，在楊教授上文所引的三篇作品裡，《自我實現的人生》一書中，曾經提到「佛家」和「道家」的幾句話，但我從來沒有聲稱它們就是「佛家」或「道家」的結構。如果楊教授認為這幾句引文「好像並未形成一個有機結構」，我倒要請教楊教授：幾句引文怎麼可能「形成一個有機結構」？

在〈如何深化〉一文中，這種「張冠李戴」而又違反常識的論點不勝枚舉。比方說，楊教授先把「結構觀」的帽子戴在我頭上，然後說：「『結構觀』者認為『社會／文化』環境內涵的結構（有如意識型

態、價值體系等）是歷來主宰其中成員行為的原因。因此找出這個結構，就是找到了開啓現代人生活及行為之鎖的鑰匙。在歷史中的任何時期來尋找此一結構均可。因此研究現代的「社會／文化」環境就是和研究古代的「社會／文化」環境一樣。如果研究者認為儒家思想代表古代的『社會／文化』環境之結構。那麼只要把形成儒家思想精華的先秦時期的經典讀熟，找出結構來，然後本土心理研究的主要工作就是在現代的社會生活中去尋找那個永恆不變的結構。」（頁164）。

這段「猜測」只猜對了一點。對人類學家（如 Levi-Strauss）而言，文化的「深層結構」確實是「永恆不變」的。可是，對心理學家（如Piaget而言），認知的結構却是因人而異的。用人類學的方法找出文化的「深層結構」，其目的是要為未來的本土社會科學研究提供一個堅實的基礎。問題是文化的「深層結構」既不等於認知結構，也不等於「社會／文化」環境。試問有那一個人會說：「研究現代的『社會／文化』環境就是和研究古代的『社會／文化』一樣呢？又有誰會主張「本土心理研究的主要工作就是在現代的社會生活中找尋永恆不變的結構」呢？諸如此類的話不只我沒說過，也未曾聽到其他研究者說過。

再舉一個例子說吧，楊教授說：「目前，在本土心理學研究中，在考慮歷史對現代人的社會行為關係時，多數採用『結構觀』的歷史觀。那就是不對歷史因素的變化作考慮，只需將現代人的行為歸於是一個可以追溯到先秦各哲學家，千年不變的理念結構即可。」（頁166）這又是一段不可思議的文字。我想請教楊教授的是：目前從事本土心理學研究而採用「結構觀」的人，有誰曾經主張不對歷史因素的變化作考慮呢？又有誰主張「將現代人的行為歸於一個千年不變的理念結構即可」呢？學術評論最重視精確，別人有沒有作某一種學術主張，一定要查證清楚，還要註明出處。楊教授在學術界工作這麼久，一定瞭解學術討論的基本規則。

我希望楊教授千萬不要以為我講些話，是因為她「點名分類」所引起的「情緒副作用」。我對她的「點名分類」如果有任何「情緒副作用」的話，在看到〈如何深化〉一文時，早就表達出來了。我也不認為楊教授寫這些文字是出於惡意。我之所以在看到〈如何深化〉後，才不憚其煩地寫這篇長文，主要是想表達一個論點：社會科學本土化的問題，基本上是「方法論／認識論／世界觀」的問題，實證主義的世界觀不改，社會科學本土化運動是不可能落實的。許多懷有實證主義世界觀的人，看不懂別人基於另一種世界觀所作的「非實證研究」，又急著想用自己的世界觀把對方「框住」，便憑空「擬情」、「猜想」、自以為是地曲解他人的論點。用這種世界觀發展出來的學術判準，是絕不可能公正的，也必然是無效的。在〈如何深化〉一文中，楊教授大聲疾呼：請別人不要給她亂戴帽子。我想請楊教授思考的一個問題是：在以上幾個例子裡，您算不算是在給別人「戴帽子」？您以「實證主義」世界觀所建構出來的「分類系統」或「七個類型」有沒有可能變成一種「帽子工廠」？您願不願思考一下，怎麼樣才能做到您自己的呼籲：「請摘帽子，多談實質」。

楊教授可能覺得奇怪，為什麼我對她的「分類體系」或「七個類型」如此敏感。我願意再借那位歐陸思想家Foucault的觀點，繼續說明我的立場。Foucault (1973) 在討論「知識／權力」的關係時，特別強調了「監督權力」的概念。他指出：任何一個機構，都有一個制度化的監督系統，透過某些「監督權力」的精緻運作，使被監督的人變成爲「馴良的身體」。學術機構亦不例外。一種「知識話語」要變成爲可能，必須先通過這套「監督系統」的審查。所謂「監督權力」的運作，包括授課、考試、論文審查、口試、人員聘任等等。今天我們在痛責以往台灣社會科學的研究「只是不加批評地接受與承襲西方的問題、理論及方法」，「在研究的數量上，我們既無法與西方相比，在

研究的性質上，也未能與眾不同。時至今日，在世界的社會及行為科學界，只落得是多我們不為多，少我們不為少」時，我們是不是也應該反省：是什麼樣的「監督權力」使這樣的「知識話語」變成爲可能的？

我們可以再進一步思考的問題是：當楊中芳教授不憚其煩地以四萬五千字的長文，提出一個相當複雜的分類架構，來評論「現階段本土心理學之研究成果」的時候，她豈不是想再建立一個新的判準，使另外一種新的「知識話語」變成爲可能麼？她在判斷某一個研究是「萌芽型」、「突破型」、「基礎型」、「連接型」、或「合璧型」的時候，是不是也在使用一種精緻的「監督權力」呢？當葉啓政教授和我不約而同地批評她這種「監督權力」的基礎不穩固的時候，她也承認：這個分類架構「有重複」，有「不清楚」，「有尙說不清楚爲什麼要如此分類」的地方。請問，我們的批評是「以牛刀切頭髮」嗎？

今天國內心理學界乃至於整個社會科學界會遭遇到「雙重主體性喪失」的問題，基本上是因為多年來我們的社會科學學術社群不瞭解西方人文社會科學思想發展的歷史，不加反省地盲目移植西方社會科學實徵研究典範，所造成的化約主義和機械主義。歐陸學者對這種弊端早就有所反省，也提出了許多可能的解決方案。不瞭解西方社會科學的發展史，堅持實徵主義的世界觀，而又堅決反對「歐陸學術思潮移植」，這種故步自封的主張，怎麼可能開出社會科學本土化運動的新局面？

九、結論

我是在十分矛盾的心情之下寫成這篇論文的。老實說，對於所謂的「歐陸學術思潮」，我所知道的，也只是皮毛而已。我自己是在「美

式實證主義訓練」下成長的人物，並沒有受過任何「歐陸學術思潮」的正式訓練。回台授課之初，每當有學生拿「歐陸學術思潮」的問題問我，便讓我焦躁不安。然而，Weber 的一句名言：「理性就是我知道：有許多東西我不知道；同時我也知道：我想知道，我便可以知道」，讓我有勇氣私下進行「補課」。即使到今天，我仍然不敢說我對「歐陸學術思潮」有十分透澈的深入瞭解。

然而，當我一再閱讀登在《本土心理學研究》創刊號上的幾篇文章後，我却感到十分的困擾：我應當如何處理這個問題呢？依照中國人的習慣，這篇論文我可以不寫，可以用間接委婉的方式表達，也可以「私下解決」。然而，我在這篇論文中所談的問題，是可以「私了」的問題呢？還是我們整個學術社群所共同面臨的問題？十六世紀的英國哲學家培根說：「以確信為始的人，將終於懷疑；而那甘於以懷疑開始的人，則將終於確信。」幾十年來，我們確信不疑地在提倡「實徵研究」，當有愈來愈多的學生對我們「素樸實證主義」的研究方式表示懷疑的時候，我們是不是也應該懷疑一下自己的研究路線？

在心理學本土化運動中，楊國樞教授和楊中芳教授是貢獻心力最多的人物。楊國樞教授以六旬之年，仍然不眠不休地創辦《本土心理學研究》期刊；楊中芳教授更是出錢出力，在兩岸三地往返奔波。這種奉獻的精神在當前的勢利社會中是絕無僅有的，也是十分值得我們敬佩的。在他們二位的精神號召之下，有些人已經投入此一運動，有些人則正準備為此一運動「獻身」。在我看來，「獻身」是一種存在的抉擇，是一種對生命不容後退的逼視，在這種情況下，我們豈能不正視我們「獻身」的方向何在？

《本土心理學研究》「發刊辭」第 6 條說：「本刊以提倡學術性的批評為己志」；「學者須將日常生活與學術討論分開，在日常生活中我們應當講情義，重和諧；在學術討論中，我們應當講邏輯，重說理」。

我覺得這是非常正確的原則。在從事學術討論的時候，倘若我們不能跟社會生活保持距離，不能保持清冷的批判意識，反倒像中國人日常生活那樣的「和稀泥」，不要說「本土心理學」，即使是一般的學術研究，也不可能有真正的進展。考慮再三，我還是寫下了這篇論文。

當然，我在這篇論文中所陳述的論點可能是錯的，我也寧願看到我的論點是錯的。可是，「好的辯論不一定是好的學術，好的學術一定是好的辯論」，我誠懇地期待看到楊教授的批評與回應。

註釋

- (1)此處所討論的是余教授對葉教授之引文，以及楊教授對此段引文之反應。至於余教授之評論中的其他論點，楊教授認為「太過草率」，並予批駁。讀者可自行參閱他們兩人之對話，不在本文的評論範圍之內。
- (2)楊中芳教授這段文字中所引的三篇作品是：黃光國（1988）：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉。見黃光國（主編）：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。黃光國（1991）：〈儒家思想與現代化：理論分析與實徵研究〉。見高尚仁、楊中芳（主編）：《中國人·中國心—傳統篇》。台北：遠流出版公司。黃光國（1990）：《自我實現的人生》。台北：桂冠圖書公司。

參考文獻

- 余安邦（1993）：〈我對「如何深化本土心理學研究」的一些看法〉。
《本土心理學研究》，1期，208-223。
- 陳榮波（1982）：《哲學分析的天才：維根斯坦》。台北：允晨文化公

司。

舒煒光、邱仁宗（主編）（1990）：《當代西方科學哲學述評》。台北：水牛出版社。

黃光國（1992）：〈經驗論與理念論：社會心理學的危機與轉機〉。見《中國人的心理與行為科學學術研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。

黃光國（1993）：〈評「深化」本土心理學研究的方法〉。《本土心理學研究》（台灣），1期，193-200。

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。

楊中芳（1991）：〈回顧港台「自我」研究：反省與展望〉。見楊中芳、高尚仁（主編）《中國人·中國心——人格與社會篇》。台北：遠流出版公司。

楊中芳（1993a）：〈試論如何深化本土心理學研究：兼評現階段之研究成果〉。《本土心理學研究》（台灣），1期，122-183。

楊中芳（1993b）：〈看來「深化」的時機未到！〉。《本土心理學研究》（台灣），1期，224-239。

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》（台灣），1期，6-88。

楊國樞、文崇一（主編）（1982）：《社會及行為科學研究的中國化》。台北：中央研究院民族學研究所。

葉啓政（1982）：〈結構、意識、與權力〉。《社會學理論與方法研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。

葉啓政（1993）：〈學術研究本土化的「本土化」〉。《本土心理學研究》，1期，184-192。

瞿同祖（1937）：《中國封建社會》。長沙：商務印書館。

Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault : Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press. (錢俊（譯）（1993）：《傅柯：超越結構主義與詮釋學》。台北：桂冠圖書公司。)

Foucault, M. (1973). *The order of things : An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage/Random House.

Giddens, A. (1936). *Structuralism and the theory of the subject: Central*

- problems in social theory*. Berkeley: University of California Press.
- Husserl, E.(1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Translated with an introduction by D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press. (張慶熊 (譯) (1990) : 《歐洲科學危機和超驗現象學》。台北: 桂冠圖書公司。)
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolution*. Chicago: University of Chicago Press. (程樹德等 (譯) (1994) : 《科學革命的結構》。台北: 遠流出版公司。)
- Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programs*. London: Cambridge University Press. (于秀英 (譯) (1990) : 《科學研究綱領方法論》。台北: 結構群。)
- Leahey, T. H.(1992). *A history of psychology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Levi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Translated by C. Jacobson & B. G. Schoepf. New York: Basic Books.
- Putnam, H.(1978). *Meaning and the moral science*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Rickert, H. (1910/1987). *Science and history: A critique of positivist epistemology*. Translated by G. Reisman. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Schutz, A. (1932). *The phenomenology of social world*. Evanston, IL: Northwestern University Press. (盧嵐蘭 (譯) (1991) : 《社會世界的現象學》。台北: 桂冠圖書公司。)
- Toulmin, S. (1972). *Human understanding, Vol. 1*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weber, M.(1949). *The methodology of the social sciences*. New York: The Free Press. (黃振華, 張與健 (譯) (1992) : 《社會科學方法論》。台北: 時報文化出版公司。)
- Wittgenstein, L. (1927). *Tractatus logico-philosophicus*. (張申府 (譯) (1988) 。《名理論 (邏輯哲學論)》。北京: 北京大學出版社。)
- Wittgenstein, L.(1958). *Philosophical investigations*. Translated by G.

E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系暨研究所教授

通訊處：台灣台北市羅斯福路四段1號台灣大學心理學系