

# 人能弘道·道通為一：

## 心理學本土化的方法論挑戰及其回應

黃光國 台灣大學心理學系

---

本文從科學哲學的角度指出：不同領域的學者之所以會從科學歷史主義、實在論、結構主義、詮釋學等觀點，對楊國樞教授所倡議的「心理學本土化運動」提出質疑，乃是因為其本土化論點中含有許多方法論的混淆。作者認為：要落實社會科學本土化運動，必須在「世界觀／認識論／方法論」上做全面的移轉，揚棄素樸實證主義或邏輯實證主義的世界觀，採用「多重典範的研究取徑」，分別使用西方行為科學及行動理論的研究方法，發揮「人能弘道」的創造精神，來研究本土社會中的人與文化。這樣建構出的理論模式與深層結構，既能說明人類行為的普遍性，又能彰顯東方文化的特殊性，進而能聯貫「道、儒、法、兵」的文化傳統，達到所謂「道通為一」的境界。

**關鍵詞：**多重典範，行動理論，科學歷史主義，結構主義，詮釋學，實在論

## 一、緒 論

自從一九八〇年十二月，中央研究院民族學研究所在台北舉行「社會及行為科學研究的中國化研討會」之後（楊國樞、文崇一，1982），社會科學研究的「中國化」或「本土化」已經成為海內外華人社會科學界中部份學者的共識。一九八三年三月，港、台、及大陸三地的學者在香港中文大學召開了一次「現代化與中國文化」研討會（香港中文大學，1985）；一九八三年，一群旅美的華裔社會學家召開了一次「社會學中國化」研討會（蔡勇美、蕭新煌，1986）；一九八八年底，香港中文大學心理學系又召開了一次「中國本土心理學新紀元研討會」（高尚仁、楊中芳，1991）。一九九一年，台大心理系成立了「本土心理學研究室」，並組成「本土心理學研究群」，從一九九〇年起，每兩年召開一次「中國人的心理與行為研討會」，並從一九九三年起出版《本土心理學研究》，刊登有關的研究成果。

然而，對於這樣的研究方向，本土的社會科學工作者並不是毫無疑慮的。從「社會科學中國化」的口號提出之後，本地即有許多社會科學工作者從不同角度提出批評與疑問。在《本土心理學研究》的創刊號上，楊國樞教授發表了一篇題為〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉的論文，並召開了一項座談會，邀請不同領域的學者，針對文中論點發表評論，刊登在《本土心理學研究》第四期之上。

楊教授的這篇論文，可以說是「心理學本土化運動」的「宣言」。在對此文提出質疑的學者之中，傅大為、林正弘、陳其南三位教授，以及李維倫同學，分別從科學歷史主義、實在論、結構主義、和詮釋現象學的立場，針對文中論點，提出質疑。在我看來，任何一種學術運動，都必須要能夠對學術社群所提出的嚴肅問題作出回應，並在學術論戰的過程中凝聚共識，進而發展學術研究的典範。倘若參與這項

學術運動的成員，不能對來自學術社群的挑戰作出適恰的回應，這項運動找不到可以作為共識的基礎，它必然會趨向消沈，甚至宣告瓦解。

本文的主要目的，即在對傅大為、林正弘、陳其南三位教授和李維倫同學的質疑作出回應，同時並以作者本人所作的研究為例，來說明我所主張的「多重典範的研究取向」，希望能夠以之作為「社會科學本土化運動」的典範基礎。本文所要探討的主要問題是：

1. 傅大為、林正弘、陳其南、和李維倫為什麼會質疑楊國樞所提出的「社會科學本土化」論點？他們的質疑代表了什麼樣的方法論立場？

2. 什麼叫做「多重典範的研究取向」？這樣的研究取向反映了什麼樣的世界觀？從事本土社會科學研究時，需要什麼樣的「世界觀／認識論／方法論」？

## 二、「本土化」面臨的挑戰：方法論的混淆

在台灣學術界中，最先對「社會科學本土化」運動作出深刻批評的，是思想史學者傅大為。一九八〇年，在第一次「社會及行為科學研究中國化」研討會籌備處所發出的邀請函上，主辦單位指出：「多年以來，我國的社會及行為科學界，一直忙於吸收西方的研究成果，模倣西方的研究方式，似乎已經忘記將自己的社會文化背景反映在研究活動之中。在缺乏自我肯定與自我信心的情形下，長期過份模倣西方研究活動的結果，使中國的社會及行為科學缺乏個性與特徵，終於淪為西方社會及行為科學之附庸。」，「時至今日，我國的社會及行為科學研究已有相當的基礎，理應超越吸收與模倣的學習階段，進入自我創新之研究階段。」

同時，楊國樞（1982）教授亦呼籲：「時至今日，中國心理學者應深切體認社會文化影響科學研究之事實，起而作『斷奶』於西方心理學之努力。」，「否則，中國的社會科學工作者將長期地在『學術世界體系』分工之下，受中心國學術典範的『洗腦』而不自知。」。

### （一）科學歷史主義的挑戰

一九九一年，傅氏以〈歷史建構、邊陲策略、與「中國化」〉為題，發表了一篇論文，針對這樣的呼籲，提出了他的質疑。他認為：就反省、努力、態度而言，這種主張似乎是積極而令人鼓舞的。但是，「中國化」的提法不能只停留在「勵志」的層次之上。在「理應超越」與「斷奶努力」的口號之下，斷奶與超越如何可能？他尖刻地指出：「如果說，台灣八〇年代初的社會及行為科學研究只是學術中心典範下一種『註腳式』的常態科學（normal science）發展；除非是科學革命，否則孔恩（Kuhn）的科學發展論點並不能告訴我們如何斷奶」，「又如果說，台灣的社會科學研究只是學術中心的『世界分工體系』下的一個邊緣的分工環結，借用華勒斯坦（Wallerstein）等人的術語又能進一步地給『中國化』學者集團什麼暗示？是『切斷』（de-link）與中心國的聯繫？是第三世界知識份子聯合起來對『中心國、跨國學術企業、邊緣國權威性的國家（state）與傳統』等集團的總抗爭與鬥爭？」（傅大為，1991，頁190）

#### 1. 「固化」權力的防禦措施

傅氏仔細地檢視了一九八〇和一九八三年兩次研討會所發表的論文，指出其中許多相互矛盾的觀點來質難主張「中國化」之學者：

「即使在『中國化』提法的本身，所引用的依賴理論、典範論、世界體系論、知識社會學等，難道不也是最新的外來物？

『中國化』提法本身是否又是附庸社會中的最新產品？」（傅大為，1991，頁112）

在提出諸如此類的質疑之後，傅氏下了這樣的結論：「作為台灣科學實證論述『新策略』的中國化提法，在七〇年末八〇年初的台灣邊陲社會中，還有另一層論述策略的意義。它似乎可以代表『行為及現代化論』集團，在其中心國家原始典範逐漸瓦解之後，位處於邊緣社會的一種區域性『固化』的長期防禦措施（entrenchment）」，「『中國化』的問題提法似乎成為當時學界各方面（無論是舊行為科學典範的上輩學者，或是新近回台的下輩學者）均可以接受的學界『新遊戲規則』。對於舊行為諸學派而言，『中國化』是個新轉折，一方面既可避免行為學派的典範危機，另方面則可避開中心國家新興研究挑戰的壓力」，「而對於受新典範影響的新一代而言，基於他們對各種新典範的信心（新典範往往著重於對邊陲社會之分析），似乎也樂於共同建立這樣的新遊戲規則。」（傅大為，1991，頁112-113）

## 2. 「反殖民主義」論述

從以上引文中，我們可以很清楚地看出：傅氏是從科學歷史主義的觀點，在看「社會及行為科學本土化運動」。在他看來，「中國化」或「本土化」的提法，只不過是「現代化論」集團所遵奉的原始典範在其中心國家逐漸瓦解之後，為了鞏固他們在邊緣社會中的權力，所提出來的一種「防禦措施」而已。基於這樣的立場，傅氏對楊文〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉批判的重點在於楊文中的「反殖民主義」論述。他說：從七十年代末期到八十年代，「本土化」並不只是心理學在提倡，而是一個非常普遍的口號與訴求。甚而現在所講的「台灣化」，「其中許多地方的邏輯是很像的，有的人從中國人的觀點來反對西方，有的人從台灣的觀點來反對中國，都是反對被人

家殖民」。這種反殖民主義的論述，「常常喜歡用Kuhn的一個觀點，那就是從中心國家典範輸出到邊緣國家，所以我們是接受輸出的國家，是被動的」(傅大為，1995，頁349)。他從楊氏的論文中，舉出許多「反殖民主義」論述之例。譬如：「西方心理學之所以強調學術無霸權，學術無國界，是因為這樣才有利於西方心理學為非西方心理學者所接受，他們的理論、思想及方法才容易輸入非西方國家或社會」；譬如：「中國人本土心理學有成之日，便是華人社會各種心理學改朝換代之時」，都是明顯的例子。

傅氏認為：這樣的談法「其實是有問題的」。反殖民這一類的論述，「往往忽略了自己國家內政治中還有其他學術的宰制與霸權，如果大家只集中注意力於西方的宰制，而忽略了自己領土內的問題，那麼問題可能會更多」(傅大為，1995，頁350)。「學術界並不是孤立的，所有輸出到台灣的學術文化都會經過國家機器的過濾」。「西方一些具有批判性的學術，在過去十幾二十年輸到台灣時，牙齒被拔掉了，爪子被剪掉了，所以輸進來的是一個非常無害而且沒有批判性的東西」。「我們如果只談學術的中心與邊陲，很容易把那些負責過濾的人的意識型態給忽略掉」。

### 3. 精神激勵與實質成果

傅氏認為：對於舊行為諸學派而言，「中國化」或「本土化」的提法，「一方面可以避開行為學派的典範危機，一方面則可避開中心國家新興研究的壓力」，可是，以這種「反殖民論述」作為基礎，他們的研究策略卻是換湯不換藥，很難有真正的突破。他說：「一個新的學術中心的出現，很少是透過當地學者非常強烈的反殖民主義而要求本土化，並提出七不、八不、十要、二十要等等精神激勵的方式來達成的；而是由很多很多因素配合而促成的」(傅大為，1995，頁

351)。在〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉中，楊國樞用具體的統計數字，說明：十幾年來，本土心理學研究正在快速的發展中。可是，傅大為卻認為：「台灣整個學術界研究論文數量上的增加，是因為最近五年到十年台灣的學術研究經費增加很多」，「單單從論文數量的快速成長，倒不見得就一定能說出什麼」（傅大為，1995，頁348）。楊氏說：「本土心理學有雙重功能，它一方面可以有有效的描述、分析、解釋當地民眾的心理與行為，然後更可以有有效的預測及解決當地的問題」，傅氏卻質疑：「我並不清楚本土心理學的一些實質成果，所以我非常想知道它預測、解釋、預防及解決了台灣的哪些社會問題？」（傅大為，1995，頁351）

## （二）實在論的挑戰

從科學哲學的立場來看，科學歷史主義所關切的問題是：一個科學哲學社群「如何」在作科學研究？實在論、結構主義、和詮釋學所關注的焦點則是：人文社會科學們「應當」如何作研究？科學史家認為楊氏提倡的「本土化運動」是一種「反殖民主義」論述，站在其他立場的學者，又是如何看待此一運動？首先，我們先來看看實在論者的觀點。

在《知識與行動》第一章中（黃光國，1995），作者指出：西方心理學的主流，是以自然科學的典範作為基礎。西方科學哲學和各門科學的發展，又彼此交互影響，存有密不可分的關係。六〇年代以前在西方心理學中盛極一時的舊行為學派，是以邏輯實證論作為基礎；當西方科學哲學的主流由邏輯實證論轉向科學實在論（scientific realism）之後，心理學的主流典範也跟著轉移，舊行為學派的典範也逐漸瓦解。

### 1. 客觀知識？

實在論者主張：在人類感官所經驗到的現象之背後，存有一種內而未顯的「實在」(reality)。科學研究的目的，便是要建構理論模型，來描述「實在」的運作法則。實在論者和邏輯實證論一樣，採取了笛卡爾式「主／客」二元對立的立場，將其研究對象看做是一種客觀存在的物理客體，而加以研究。和實證論不同的是：以實在論作為基礎所建構出來的理論模型，只能「逼近」實在，並不「等於」實在；它所作的描述，只是「近似的真理」，而不就是「真理」；因此，由這種理論所導引出來的命題必須具有「可否證性」，必須經得起科學方法的檢驗。

林正弘教授便是站在「實在論」的立場，對楊國樞的「本土化」論點，提出了挑戰。楊氏認為：我們應建立中國人的本土心理學，其主要理由是：「西方心理學不能使我們真正瞭解自己社會中民眾的心理與行為」。這樣的觀點，對於追求「客觀知識」的實在論者而言，是相當怪異而難以接受的。因此，林氏質疑：「香港華人的心理與行為雖與台灣不同，但與西方的差距似乎更大。香港的華人心理學家為什麼不會發現西方心理學家的理論、概念及方法格格不入？」(林正弘，1995，頁 325)

### 2. 內發性本土心理學？

楊氏在其論文中區分「外衍性本土心理學」和「內發性本土心理學」，他認為：「在某一社會、文化及歷史等因素制約下的心理學家所發展出來的理論或方法，較適合於研究受同樣因素影響的大眾之心理與行為，而不適合於研究受不同因素影響之心理與行為」，「外衍性本土心理學」難以真正有效反映當地社會、文化及歷史等方面的特點與真貌，所以我們要發展「內發性本土心理學」。



對於「實在論」者而言，這種論點也是難以接受的。實在論者所追求的知識既然是「客觀」的，怎麼會因為研究者背景的不同，而對同樣的研究對象，發展出不同的理論模型？因此，林氏認為：楊氏在作此主張之前，「必須提出充分的理由來說服讀者。此一主張並非不證自明的真理」。在他看來，「我們必須要超越各個理論之外的中立的判準，來判定何者才是真正的特點與真貌；否則不同學派或不同理論架構的心理學均可堅持其各自的理論所反映的才是真正的特點與真貌；那麼，這個中立的、超越的判準何在？」（林正弘，1995，頁327）

### 3. 本土性契合？

對實在論者而言，「中立的判準」是十分重要之事，也是邏輯實證論和科學實在論的主要爭議焦點之一。邏輯實證論者認為：原子命題是在描述最基本的「真理」，因此，它必須具有「可證實性」（verifiability），可以拿到經驗界中用實證的方法來加以驗證（Wittgenstein, 1922/1961/1974）；科學實在論者認為：理論模型是科學家建構出來的，由理論模型所導衍出來的命題，只能「逼近」真理，因此，它必須具有「可否證性」（falsifiability）。不論是「可證實性」或是「可否證性」，或是後來邏輯經驗論者所提出的「可確證性」（confirmability）都是屬於「中立的判準」，都必須講究客觀的驗證程序（洪謙，1990，頁71）。楊氏在其論文中提出以「本土性契合」作為「本土心理學」的判準，這種論點當然會讓以「實在論」作為立論根據的林氏感到不解。他說：「一項心理學研究是否具有『本土性契合』，只能靠熟悉當地社會、文化及歷史的內行人做互為主觀的判斷。所謂『本土性契合』是否表示以當地社會、文化及歷史的觀點或立場來研究當地民眾的心理與行為？為什麼以當地的觀點或立場來研

究當地的現象就較能獲得真象？」(林正弘, 1995, 頁 327)

#### 4. 本土性概念？

楊氏主張：在從事本土心理學研究時要避免習慣性地套用西方概念，而儘量採用本土性或民俗性的名詞與概念。對於實在論者而言，這種主張也是十分怪異的。實在論者認為：科學理論中所使用的觀念和一般日常用語並不相同。科學理論中所使用的概念必須講求精確，必須用「可操作的程序」(operational procedure) 來加以定義。不同理論間所使用的概念如果有同樣的「運作性定義」(operational definition) (Bridgman, 1927)，各個理論間才具有「可通約性」，才可能作理論間的整合，才可能使理論往前「進化」(Toulmin, 1967)。如今，楊先生主張：「多使用本土性概念」，當然會使實在論者發生疑慮，因此，林氏問道：「作者沒有說清楚到底是指描述研究之現象時儘量採用本土概念？還是在進行解釋時，也採用本土概念？若是後者，則不同地區的本土心理學家之間如何溝通？如何以各地區本土心理學為基礎來建立全球心理學或人類心理學？」(頁 327)

### (三) 結構主義的挑戰

人類學家陳其南則是從結構主義的立場提出他的問題。依照西方學術分工的傳統，心理學的主流傾向於採用自然科學的典範來研究「人」，譬如：早期的行為學派以邏輯實證論為基礎，研究人的行為；近代的認知科學則是以實在論為基礎，研究人的認知歷程。相對之下，人類學者則傾向於用結構主義來研究人的文化。不論是站在實在論的立場來建構理論，或是用結構主義的方法來探討文化的「深層結構」，都是在找尋「普同性」的知識，而不能僅止於描述特殊的現象。因此，陳教授從認識論的立場提出了他的關鍵性問題：人類的心理現

象是否在全世界都是一致的？「心理學知識到底是普同的心理學，還是有個別的『中國心理學』、『台灣心理學』或『雅美族心理學』等等？」（陳其南，1995，頁345）

### 1. 結構的形式與內容

陳氏並且以人類學為例，來說明他的論點：「對人類學來說，本土化的問題是沒有什麼好爭論的，因為人類學者認為，就不同的社會或文化而言，其經驗性的現象原來就完全不同。以李維史陀的神話為例，談神話的結構與談所有人類的心靈結構，對李維史陀都是一樣的。這是在形式（form），但不是在內容（substance）；神話的內容可以千變萬化，但是它的結構可能是一樣的。所以，經驗的事實可以變化繁複，材料是依著歷史文化而變，它可以填補形式或架構裡的內容」。「這樣一來，我們就要問：我們到底是在談神話的素材，還是形式；前者是依各個社會而異，後者是談人類的邏輯結構，對全體人類都是一致的」。因此，他認為：在後者根本沒有所謂「本土／非本土」的問題。

## （四）詮釋現象學的挑戰

### 1. 理論知識與生活現象的斷層

目前正在美國杜肯大學攻讀博士學位的李維倫則從詮釋現象學的角度，批判楊氏「本土化」的主張。李氏認為：包括楊氏在內的台灣社會科學工作者之所以會提出「中國化」或「本土化」的主張，主要是源於「理論知識與生活現象的斷層」。他很正確地指出：由於主流心理學採取了「實體（在）論」的立場，學術研究的終極目標「是去尋求與建構一抽象與純化的理論模型來普遍地說明人類的行為，用這些抽象的理論架構來統攝豐富的生活現象，好似這些理論架構有著較

接近『真實』的優越性，而這些生活現象的本身卻被貶為紛亂而不確定的種種偶然。」「由於學者對自身社會文化生活隱晦的瞭解，無法用既有的學術語言與理論工具來捕捉」，這種學術工具的缺乏，被解讀為中國與西方的差別，結果促成了十多年來中國化、本土化的發展。

## 2. 以生活現象為本

基於這樣的認識，李氏主張一種「以生活現象為先為本的知識取向」：「知識的發生源於生活中的隱晦之知（tacit knowledge），進而加以明晰且系統性地言說；接續而來的生活現象即可進一步地擴充與深化我們先前的了解。這樣的『生活現象－理論性的了解－生活現象』才是完整的學習與認識的過程。由於以現象為先為本，理論知識對於現象的呈現是以傾聽、學習與接納的方式來互動。其不若以往的『理論預設－生活現象－理論建構』的流程，理論知識對生活現象不是暴力式的切割，便是無法聯繫的斷裂。生活現象的呈現反而萎縮成理論知識的點綴。」（李維倫，1995，頁377）

李氏認為：以生活現象為本的知識取向，是永遠貼近生活脈動的。這樣形成的知識不會遠離生活之外，而能相契地增進我們對自身社會文化生活的瞭解。這種能夠讓人們「認識自身（現象）」的知識，才是本土化運動所應追求的一個更加深刻的目標。

## （五）學術分工的危機

從以上的論述中，我們可以看出：楊國樞教授為「社會科學本土化」而作的種種訴求，其實是西方社會科學界長期施行學術分工，在世界學術體系中位於邊緣地位的台灣社會科學界，又不加反省批判地移植並模仿其研究成果，所造成的一種反動。在西方學術分工的傳統

之下，不同的社會學科各自發展出不同的研究典範，來研究人類生活的不同面向：心理學以「實在論」的典範研究人的心理歷程；人類學以結構主義的典範研究文化現象；社會學則從權力關係的角度，探討人間的社會生活。依照這種學術分工傳統所累積下來的知識，本來就潛藏有分割碎裂的危機，在世界學術體系中位於邊陲地帶的東方學術社群如果不加反省批判地將其移植到東方社會，「以西方的理論、概念、方法及工具，來研究台灣社會本土的社會現象與民眾行為」，他便很可能「飽嚙格格不入的長期挫折與痛苦」（楊國樞，1993，頁18）。在這種情況下，有些人便想用「中國化」或「本土化」的策略，來解決此一難題。楊氏即是此中之例。可是，他在提倡「本土化」的時候，在方法論上並未採取清楚而一致的立場。從不同學科的角度來看，便很容易察覺到其論點中的方法論混淆（methodological confusion）。然而，這樣的混淆是不是社會科學本土化運動必然要遭遇到的命運？「本土化運動」是不是只能停留在「反殖民主義」論述的層次之上？

### 三、「本土化」的回應：道通為一

在我看來。這些問題的答案應當是否定的。我贊成社會科學本土化運動。然而，我確認為：「社會科學本土化」不能只停留在道德激勵的層次，用一些「反殖民主義」的論述，讓人們誤以為「本土化」運動就是「反美國學術思潮移植」或「反歐洲思潮移植」。在我看來，西方社會科學的各種研究典範，雖然隱藏有種種的危機，但它也正是西歐文明最為可貴的精華。在東、西文明不斷交會融合の後現代時期（post-modern era），東方社會科學社群的最重要任務之一，就是一面吸收西方文明的精華，一面認清其局限，再回過頭來，以之研究自身

所處的文化與社會。唯有清楚地認識自身，我們才能在當下的時空中定位自身，開展自身，並在混沌的世界中，為研究者自身以及他存在於其中的社會和文化找尋自我認同（self-identity）。

然而，我們應當如何運用西方社會科學的各種典範，來研究本土的文化與社會呢？在《知識與行動》一書中，作者指出：要做到這一點，一定要先對西方社會科學的各種重要典範有清楚的認識，在「世界觀／認識論／方法論」上做全面的調整，然後採取「多重典範的研究取向」，來從事研究工作。在本文後半部，作者將以他所作的研究為例，從「世界觀／認識論／方法論」等三個不同的層次，來說明他的論點。

### （一）世界觀：人能弘道

在世界觀的層次上，作者認為：要落實社會科學本土化運動，首先我們必須認識「人」在整個科學活動過程中所扮演的積極角色，肯定「人」在科學活動過程中的「弘道」功能，不宜抱持素樸實證主義的世界觀，以為科學活動就是要「更真切而且全面地」描述本土社會中種種的生活現象。

#### 1. 現代時期的知識型

不論是從實在論、詮釋學或結構主義的觀點來看，社會科學家在從事科學活動時，都必須具有一種識見恢宏的綜合心靈，不能像古典實證主義者所想像的那樣，只是忠實而客觀地記載他所觀察到的經驗事實而已。在《知識與行動》第二章中，作者借用了傅科有關「知識型」的觀念（Foucault, 1973；Dreyfus & Rabinow, 1982/1993），來說明古典時期和現代時期「知識型」的對比。傅科認為：在十八世紀末葉的某個時期，西方世界的「知識型」發生了一次激烈的改變：

在文藝復興運動發生之後的古典時期，西方世界的「知識型」是「表象」(representation)。當時人們相信：世界是由上帝所創造的，人們用以描述世界的語言是絕對可靠的，人可以用語言絲毫不差地描述客觀世界。最足以代表這種世界觀者，是古典實證論者。他們相信：科學家在其研究過程的最大任務，就是用嚴謹的科學語言來描述世界，並且用實驗方法來加以驗證。這種足以「表象」真理的科學命題累積得愈多，人類對世界的知識也愈豐富。

到了十八世紀末期，西方世界的知識型發生了徹底的改變：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」作用忽然變得不管用了。語言系統不再能夠「如實地」反應世界秩序，「人」在組織或安排此一秩序中的作用也隨之突顯出來。由於「人」意識到他在整個知識生產過程中所扮演的「創造者」角色，西方世界的知識型才邁入了「現代時期」。

## 2. 先設概念與詮釋學循環

詮釋學所要追求的知識，最足以代表現代時期的知識型。從詮釋學的角度來看，人在對其「生活世界」中某一特定的事物進行理解或詮釋時，他都不是被動的訊息接收者，而是積極主動的詮釋者。在《存有與時間》中，海德格(Heidegger, 1962)指出：人必須透過三重「先設結構」(fore structure)，才能夠清楚地解釋或理解某一對象：人在有自我意識或反思意識之前，他已經置身於其「生活世界」之中。他的文化背景、風俗習慣、生活經驗、以及他生活時代的知識水平、物質條件、和思想狀況等等，都是他一存在即已經為他所有，並成為不斷影響他、形成他的力量，這就是所謂的「先設所有」(fore-having)。「先設所有」像是宇宙間隱而不顯的神秘法則，它始終在發生作用，但卻永遠無法為人清楚地把握。人對其世界的理解和解釋，



永遠無法超出「先設所有」的範圍；所以說「先設所有」規定了我們對世界的理解和解釋。

當人要理解或解釋其「生活世界」中的某一對象，他一定要根據某一個預先設定的立場或觀點，才能作「首度的切入」(first cut)，使其鋪陳在吾人面前，這個預先設定的觀點，稱為「先設觀點」(fore-sight)。同時他還要用一個結構性的概念模式來把握該一對象，這個概念模式稱為「先設概念」(fore-conception)。海德格認為：人一定要通過這三重「先設結構」，才能將某一對象解釋出來，因此，這三重「先設結構」他稱之為「詮釋學處境」。更清楚地說「熟悉」和「理解」，先於認識。在我們將某一個對象挑選出來，進行理性認識或理論認識之前，它已經存在於我們的「先設所有」之中，和我們的世界產生關聯。我們對它必須存有某種「先設觀點」，才能對它進行認識，認識的結果又構成新的「先設概念」，構成了一種「詮釋學的循環」，我們對它的認識也會透過這種不斷往復的循環，而變得愈來愈清楚。

人對於「生活世界」的認識，是通過語言來進行的。海德格強調：人和其他存在物的最大不同，是他從出生之日起，便被「丟」到語言之中，人必須透過語言，才能夠反思並理解他自己的存在。所以海德格說：「語言是存在的家」，人根本就是棲息在語言裡(Heidegger, 1985/1993)。人對世界的解釋，也可以說是一種使用語言進行創造的歷程。

### 3. 水桶與探照燈

從海德格的哲學來看，不論是實證論或是實在論，研究者都是以笛卡爾「主／客二元對立」的方式，在描摹客觀的世界，都是一種「技術性思考方式」。然而，從傳科「知識型」的觀念來看，這兩種科學哲學所追求的「知識型」卻截然不同：「實證論」者致力於描摹世界



的「真理」，依照這種世界觀獲致的科學知識，是屬於古典時期的知識型；「實在論」者則致力於用理論模型來模擬世界，依照「實在論」的觀點，理論模型是科學家建構出來的，因此，理論命題只能是「近似的真理」，而絕不就等於「真理」。波柏引述康德的一句名言：「我們的理智並不是從自然界引出規律，而是以不同程度的成功，把理智自由發明的規律強加於自然界」（Popper，1963，頁191）。正因為理論在本質上是理智「自由發明的規律」，因此科學命題必須經得起實徵研究的否證，依循這種科學哲學所獲致的知識，也屬於「現代時期」的「知識型」。

在《客觀知識》一書的「附錄」中，波柏提出了一個「水桶」和「探照燈」的比喻，他說：科學理論就像一架探照燈，科學家必須不斷地提出問題，進行猜想，用他的理論照亮未來的研究方向。相反地，科學並不是一只水桶，人們辛勤地累積實徵研究的發現，正如往水桶裡不斷倒水，不論水桶再滿，它們也不會自動形成理論（Popper，1972/1989，頁431-457）

#### 4. 結構的轉化

這個比喻一方面說明科學家在整個科學活動中所扮演的主動積極角色。從結構主義的角度來看，在科學活動的探討過程中，「人」也扮演著十分積極而主動的角色。我們可以從結構主義大師 Piaget 的理論來說明這一點。在 Piaget（1972/1981）的「發生認識論」（genetic epistemology）中，「基模」（scheme，schema）是個十分重要的核心概念。所謂「基模」是在同一類活動中，可以從一個情境移轉到另一個情境的認知結構，它可以協調具有相同性質的各種行動，將具有同樣特徵的所有活動予以同化，並且在重複運用中仍然能夠保持其共同性。

Piaget (1977) 認為：生命必須對斷變化的外在環境作適應 (adaptation)，人類的智能不過是生命在其演化過程中所採取的一種「適應」形式而已。

所謂「適應」，是生物有機體隨著環境的變化，不斷地變化自身，以與環境相互協調，而達到平衡的一種歷程，其目的在於追求生物體的自我保存與維持。適應的歷程 (process of adaptation) 主要包含兩種：「同化」(assimilation) 是生物有機體自身不變，而將環境因素整合到生物有機體既有的結構之中；「順化」(accommodation) 則是生物有機體以改變自身的方式，來應付環境的改變。同化與順化之間達到「平衡」(equilibrium)，便是所謂的「適應」。

智力活動的適應過程亦是如此。就「同化」的歷程而言，智力活動必須將來自外部現實的經驗材料予以結構化，歸併入認識主體的智力結構或「基模」中去；就「順化」的歷程而言，智力活動也要不斷地改變這些結構或「基模」，以適應新的環境。「同化」與「順化」兩種機制的運作，是一種雙向的辯證過程：只有當「同化」和「順化」達到平衡，智力的結構或「基模」成為一個穩固的系統時，適應過程才告達成。

### 5. 自我中心的整合

我們也可以用 Piaget 的認識論來說明科學活動的歷程。我們說過，任何一個人對他生活中經歷過的事物，都會產生一定的「基模」，這種「基模」通常都有一定的結構，而處於平衡狀態之中。當一個科學家針對某一特定領域中的對象，收集各種有關的訊息，從事愈來愈深入的研究，他對於該一對象的認知「基模」，也會不斷發生變化：他或者能夠將新進來的訊息「同化」到既有基模的結構之中；或者必須改變既有的基模結構，以「順化」於新進來的訊息。這些訊

息可能彼此並不一致，而使他陷入於高度的緊張之中。經過長期的深思熟慮之後，他可能突然經歷到「現象學的移轉」，許多不一致的訊息終於融貫在一起，使他獲得「更高層次的基模」(higher-order schema)，他長期感到困惑的問題也可能因此而豁然開朗！

當他對自己長年苦思的問題獲得「高層次的基模」，整個基模的結構處於平衡的狀態，跟基模有關的各個部份都能在結構中找到適當的地位，這種整合可以說是一種「自我中心的整合」(self-centered integration)，當事人的感受，很像是荀子在其〈解蔽篇〉中所描述的「大清明」：

「未得道而求道者，謂之虛壹而靜……知道察、知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，其論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。……」

在荀子看來，「虛壹而靜」既是求道必備的工夫，又是得道之後澄明的存在狀態，這種狀態便是他所謂的「大清明」。因此，他認為：對於未得道而求道的人，必須教他「虛壹而靜」的工夫，用明察事理的方法來「知道」，用親身經驗的方法來「體道」。一旦他悟道而達到「大清明」的境界，他便能突破時間和空間的限制，「坐於室而見四海，處於今而論久遠」，對於他所感受到的萬物，凡有形者莫不能見知，凡見知者莫不能加以論說，凡加以論說，莫不恰如其分而不失其位。

## (二) 認識論：即物窮理

荀子對於「大清明」的描述，具有十分特殊的含意，它可以說是在某一領域中「求道而得道」者所達到的「道通為一」的狀態。然而，這種「道通為一」的境界基本上是「求道而得道」者的私人體驗(private

expiience)，當他要把這樣的體驗用文字表達出來的時候，他馬上要面臨社會科學家在從事研究工作時，在認識論（epistemology）層次上必須回答的一個問題：我們所要追求的知識，到底是我們在某一社會中所觀察到的生活現象？抑或是潛藏在這些現象之後的「理論模型」或「深層結構」？

### 1. 道不可言

從中國哲學的角度來看，這個問題涉及「道」、「理」、和「事／物」等三個不同範疇之間的關聯，它對我們在華人社會中從事本土社會科學研究有十分重要的涵意，我們必須在此作進一步的析論。首先，我們要談的是「道」。老子在思索宇宙之本原的時候，他很敏銳地感覺到：在生生不息的萬物背後，應當有一個既化育它們、又推動著它們的根本性力量：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。無不字其名，字之曰：『道』。」《道德經，二十五章》

這種「獨立而不改，周行而不殆」又「可以為天地母」的根本性力量，老子稱之為「道」，宇宙萬物都是由此種本體滋生而出：

「天下萬物生於有，有生於無」〈四十章〉

「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

「道」既然是宇宙萬物的本原，它就不是某種特定的「存有」，但是做為宇宙萬物的根本，它又不是絕對的「空無」。它是「有」、「無」之間的辯證性統一，也是「陰」、「陽」之間的辯證性統一：宇宙萬

物都各有其「道」，所以說「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」；可是「道」卻又不是宇宙萬物。最能夠表現出「道」這種特色的基本符號象徵（prime symbol），是太極圖。這個符號所代表的意義是：「道」創生了萬物，而又必須寄存在萬物之中；它無所不在，卻又不能孤立的存在。用莊子〈原道訓〉中的話來說，「道」是「萬物之所繫，一化之所恃」，「神託於秋毫之末，而大宇宙之總」。

這樣的「道」是無法用語言文字來加以描述的。《道德經》第一章便開宗明義地說過：

「道可道，非常道；名可名，非常名。」

莊子更清楚地說明了道家的這種觀點：

「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也；知形形之不形乎？道不當名。」〈知北遊〉

## 2. 理一分殊

「道」既然是「不可言」的，那麼人能夠用語言文字來描述的又是什麼呢？宋朝的張載在思索宇宙之本體時，提出了他的「元氣論」，論證了「太虛」和「氣」的關係：

「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」《正蒙，太和》

張載認為：「氣」是宇宙的本質，它有兩種基本狀態，一是「太虛」，另一是陰、陽二氣。「太虛」無形，是「氣之本體」，「象」則有聚散。「氣」聚而為萬物，氣散則萬物又還原為「太虛」。朱熹批

判並繼承了張載對於「氣」的理論，並提出了「理一分殊」的說法：

「理，便是天道也。」《遺書，卷二十二上》

「有形總是氣，無形只是道」《遺書，卷六》

「氣是形而下者，道是形而上者。」《遺書，卷十五》

「萬事皆出於理。」

「萬物皆出於理。」《遺書，卷二》

劉述先（1992）以太極圖來闡釋「理一分殊」的概念，他認為：陰、陽是「氣」，是「分殊原則」；太極是「理」，是「統一原則」；就一特定的「物」而言，「理」可以將分殊而對立的陰、陽二「氣」統合在一起；就「事」、「物」的不同樣態而言，一理又可以化為萬殊，所謂「人人一太極，物物一太極」，「月印萬川」，正是「理一分殊」的最好寫照。

### 3. 格物致知

對朱子而言，「道」不可言，但是「道」展現在「萬事」、「萬物」之上的「理」確是可以用人類的理性去追究，並且用文字語言來加以描述的。他十分重視「窮理」和「格物致知」的重要性。他說：「格物者，格，盡也。須是窮盡事物之理，若是窮個兩三分，便未是格物，須是窮盡到十分，方是格物。」《朱子語類》。他在註釋《太學》中「格物致知」一詞時，寫道：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而亦窮之，以至於其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用吾不名矣。此謂格物，此謂知之至也。」《四書集注，大學》

在這段引文中，「即物而窮理」一義特別值得重視。用西方社會科學的概念來說，這是教人從生活世界中的「事／物」入手，建構出（窮理）有關該一「事／物」的理論模式。然而，朱子所關懷的主要問題並不在於追求「客觀知識」，而在於個人的道德修養。在各種「窮理」的方法中，他特別重視「讀書」，尤其是讀「聖賢之書」。他說：「夫天下之物莫不有理，而其精蘊則已具有聖賢之書，故必由是以求之。然而其簡而易知，約而易守，則莫若《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》之篇也。」《朱子文集，卷五十九》

依照朱子這樣的思路推演下去，新儒家只能開啟出其本質為「實踐理性」(practical reason)的「心性之學」，而發展不出任何以「理論理性」(theoretical reason)作為基礎的自然科學。然而，這樣說並非意味著：在西方已經發展出現代科學之後，華人不能夠吸收西方的成就。相反的，作者認為：在東、西文化頻繁交流的今日，華人的社會科學家也可以精研西方的科學哲學，回過頭來，研究自身所處的本土的文化與社會。作者認為：這樣做的時候，最起碼我們要能夠區分「行為科學」和「行動理論」的不同，以及蘊涵於其中的認識論，以便瞭解西方的社會是如何通過不同的研究途徑，來「即物窮理」，來連貫「理一」和「分殊」的「事／物」。

#### 4. 行為科學與行動理論

前文說過：「實在論」是以自然科學為基礎所發展出來的一種科學哲學。採用這種哲學從事社會科學研究的時候，研究者基本上是採取一種「主／客二元對立」的態度，把「人」當做是許多客體中的一種客體，許多存在中的一種存在，來加以研究。波柏以這種「科學哲學」為基礎，批判社會科學中的「歷史定論主義」(Popper, 1957/1981; 1965/1984)，使他名噪一時，但也引起了法蘭克福學派的異



議。從1961年全德社會學會在德國Tubingen召開大會開始，以Habermas為首的法蘭克福學派便和波柏及其學生展開長達十餘年的論戰（高宣揚，1991，頁44-58）。他們之間的主要爭議之一，便是這種「科學哲學」在社會科學中的適用性。

主張「溝通行動理論」(Theory of Communicative Action)的Habermas認為：以這種強調「客觀性」的「科學哲學」為基礎所發展出來的「經驗—分析途徑」(empirical-analytical approach)，可以是社會科學中的一種研究途徑，但卻不能視之為唯一的研究途徑(Habermas, 1988/1991)。人文科學和自然科學的最大不同之處，是研究者必須體認到：他認識的對象不僅包括一切客體，而且包括人類自身；他和認識對象之間的關係，不是「主體」和「客體」對立的關係，而是「互為主體性」(intersubjectivity)的關係(黃瑞祺，1986，頁238-243)。以「主、客對立」的哲學立場為基礎所發展出來的「行為科學」(behavioral science)，和強調「互為主體性」的行動理論有其根本上的不同：「行為科學」以「工具理性」(instrumental rationality)為基礎，在本質上是一種客觀化的科學，它的經驗基礎是研究者觀察到的資料或被研究者實際的行為，其目的是要從這些外化的「實在」(reality)中，找出齊一性的規律，以之作為建構理論的基礎。這樣建構出來的理論，必須再回到經驗世界，用客觀的方法，來加以驗證。

「行動理論」則不然。「行動理論」以「溝通理性」(communicative rationality)為基礎，它所關切的不是以形體動作(physical movement)為主的「行為」，而是立基於「互為主體之意義」(intersubjective meaning)的「行動」(action)。換言之，在進行社會互動的時候，互動雙方必須承認對方為獨立的行動主體，對於彼此行動的意義有相同的認知，否則社會互動便無法順利進行。換言之，行動者在踐行社會行動的時候，通常都會有意或無意地遵行某些規則，其行動方能具有

「互為主體之有效性」(intersubjective validity)，而為他人所理解。行動者對於他所遵循的規則，通常都只有一種隱約不清的「規則意識」(rule consciousness)。「行動理論」的目的，就是要透過參與和對話，將這種隱約的、直覺的、前理解的「規則意識」，轉化成為清晰的和客觀的理論性知識。

從這樣的對比中，我們可以看出：詮釋學和結構主義的方法，在本質上都是屬於「行動理論」，是一種「重建的科學」(reconstructive science)(Habermas, 1979/1990)，而不是客觀化的「行為科學」；它所採取的是「互為主體」的研究途徑，而不是「主、客對立」的研究途徑；它所分析的對象，是透過溝通經驗(communicative experience)而獲知的一種「有意義的實在」(meaningful reality)，而不是藉由感官經驗(sensory experience)所認識到的「客體化的實在」。

### (三) 方法論：多重典範的研究取向

在《知識與行動》第三章中，作者引用 Giogia 和 Pitre (1990) 的論點，主張採取「多重典範的研究取向」來從事本土社會科學研究，務期對我們所研究的問題能夠獲致一種「由不同之世界觀源生出來的全盤性理解」(頁 101)。值得強調的是：在採取「多重典範的研究取向」從事研究的時候，研究者可以將他研究計畫切割成幾個子研究，依照他所要探討的問題性質，選擇最恰當的研究典範。但他採取某一研究典範從事研究時，一定要遵守該一研究典範的判準(criterion)，務其使他做的研究能夠成為嚴格的科學(rigorous science)，不能在同一項研究裡，將不同的研究典範混雜在一起，造成「方法論的混淆」(methodological confusion)。

在上一節中，作者很仔細地討論「行為科學」和「行動理論」的不同。作者認為：在非西方社會從事本土社會科學研究的時候，這兩

者的區分是十分必要的。現代的行為科學基本上是以「實在論」的哲學作為基礎，用笛卡爾「主／客二元對立」的態度從事研究，這樣發展出來的理論模型應當具有普遍性而可適用於不同文化。在這種理論模型所涉及的各個變項上，各不同文化中的群體應當只有量的差別，而沒有質的差異。

當然，這麼說並非意味著：西方社會科學家所發展出來的理論，都可以一成不變地移植到東方社會。我們說過：理論模式是由「人」所建構出來的。從詮釋學的角度來看，既然是「人」所建構的理論模式，就一定帶有建構者在其「生活世界」中長久蘊育而成的「先設概念」。在吸收西方社會科學的研究成果並將其「本土化」的過程中，最重要的步驟之一，是檢視西方社會科學理論所預設的社會文化特性，指出其侷限性，並在批判的過程中建構出既能涵蓋人類社會的普遍性，又能突顯華人社會文化特性的理論模式。

### 1. 趨同實在論

這樣的主張其實也符合「實在論」的立場。例如 Putnam (1978) 提出的趨同實在論 (convergent realism) 認為：一個成熟的科學理論，通常都是近似的真理，其中所包含的名詞必然指稱某些「實在」(reality)。在不同理論中出現的同一個名詞，可以指稱同一件事物，倘若先前的理論對於理論對象的解釋，有一部份正確，有一部份錯誤，後來的研究者可以對同樣的對象建構出更有解釋力的理論。後繼的理論應當包含先前理論所取得的成果；前後相繼的理論，也應當愈來愈接近真理。

在《知識與行動》第五章中，作者很清楚地說明：他如何綜合西方社會心理學及社會心理學中的符號互動論、社會交易論、和正義理論的概念，建構出〈人情與面子〉的理論模式 (Hwang, 1987)。嚴

格說來，這種以「實在論」為基礎所建構出來的理論模型是屬於「行為科學」的範疇，而不是行動理論。這個理論模式裡使用了西方社會學及社會心理學中常用的概念，這些概念都可以做很嚴肅的「運作型定義」(Bridgman, 1927)，倘若其他理論所使用的概念也有同樣的「運作型定義」，它們之間便是「可通約的」(commensurable)，我們便可以用這些可通約的概念，做理論間的思考，而逐步擴大我們的研究範圍。

## 2. 「道、儒、法、兵」的概念架構

用這種方式所建構出來的理論模型，是一種「客觀的」行為科學理論，具有普遍性而可應用於不同的文化。我們如果要瞭解某一文化中的群體在該理論所涉及之各變項上的變異，我們就必須進一步考量盛行於該一文化中的價值體系。

比方說，唐力權（1995）在他的一篇論文〈自由與自律之間〉中指出：中國人的文化心靈、哲學心靈是「良知型」的，和西方人的「愛羅型」(Eros) 有其根本的不同：「愛羅偏勝」的心性是一個喻於「自體性價值」的心性，「良知偏勝」卻是一個喻於「互體性價值」的心性；愛羅人所突顯的是「材之愛慾的自由本能」，良知人所彰顯的卻是「仁恕關懷的悱惻本性」，前者是一種「異隔對執的本能」，後者是一種「同體感通的本性」。通過自由本能的自我超克，愛羅主體所要建立的是一個「獨立自主的人格」；通過悱惻本性的存養擴充，良知主體所要圓成的則是一個「和衷共濟的太和」(頁 10-11)。唐氏的這段析論是極具睿見的。問題是：作為一個社會科學工作者，我們如何才能將這種東、西方哲學心靈的微妙差異反映在我們所建構的理論之中呢？

從上一節的論述中，我們不難看出：以「實在論」為基礎所建構

出來的行為科學理論，並沒有辦法回答這個問題。要做到這一點，我們必須進一步分析華人文化中能夠作為其「仁恕關懷之悱惻本性」的價值理念。因此，在該書第六章中，作者又以〈人情與面子〉的理論模式為基礎，分析了儒家思想的內在結構。根據作者的分析，儒家思想的內容主要是由下列幾個成分所構成的：

I. 儒家的天命觀

II. 儒家的心之模型

III. 儒家的庶人倫理

IV. 儒家的修身方法：好學、力行、知恥

V. 儒家的「士之倫理」：濟世以道

用西方心理學的正義理論來看，儒家的「庶人倫理」在「程序正義」方面主張「尊尊法則」，由佔有優勢地位的人來做出決定；他在做決定的時候，則必須考量「親親法則」，依照〈人情與面子〉的理論模式，來和他人進行互動。

在該書第六章中，作者很仔細地論證：在〈人情與面子〉的理論模式中資源支配者的心理歷程，和儒家「庶人倫理」中依「親親法則」而安排的「仁、義、禮」倫理體系，具有一種「同構」(isomorphic)的關係。換言之，我們要說明：在〈人情與面子〉的理論模式中，為什麼華人特別重視「情感性關係網」內的「需求法則」和「混和性關係網」內的「人情法則」，我們就必須進一步考量儒家的文化傳統。

當然，對華人社會行動可能有所影響的文化傳統，並不僅止於儒家而已。在該書第八章中，作者以同樣的方法，分析了法家思想；第九章又分析了兵家思想。前者可以說是中國人的組織理論，是一種控制或操縱他人的「陽謀」；後者則和中國人的計策行動有密切關聯，是不以真正意圖示於他人的「陰謀」。

作者認為：對瞭解華人的社會行動而言，這樣的分析是饒有意義

的。老子在《道德經》說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，我們可以進一步引申：「失禮而後法」，連「法」都不能維繫人際關係的均衡時，最後只好兵戎相見。因此，在《知識與行動》中，作者用結構主義的方法，分析了儒家以「仁、義、禮」倫理體系做為核心的「仁道」；法家以「法、術、勢」作為主要內容所要維繫的「公道」；以及兵家所構思出來的「詭道」。用本文前節的主張來看，這樣做是用西方社會科學中的「實在論」和「結構主義」，來分析「道、儒、法、兵」的文化傳統，將之安置在一個由「道／仁道／公道／詭道」所構成的整全式概念架構之中，寓有莊子在《齊物論》中所謂「道通為一」的意義。

### 3. 深層結構與表層結構

作者在作這一系列分析的時候，是以先秦諸子的著作做為分析材料，用社會心理學的角度，重新加以詮釋。用前節對「行為科學／行動理論」的區分來看，這是以作者閱讀先秦諸子著作的「溝通經驗」，做為分析的基礎，是在「文化」的層次上從事分析工作，而不是對當前華人社會中任何特定的個人來從事研究。這樣的文化傳統可能「影響」華人的社會行動，但是它絕不會「決定」某一特定個人的社會行動。用Weber的比喻來說，真正能促使個人做出社會行動的決定性因素，是他在某一特定情境中的欲望，以及他「對於個人利益的追求」。文化理念只不過是「鐵軌上的轉轍器」，讓他對於利益的追逐，可以「依軌而行」(Gerth & Mills, 1958, 頁280)。

當然，有些研究者也可用這樣的概念架構作為「前設概念」，採用詮釋學的途徑，來分析某一特定華人群體中的社會行動。對於特定群體生活現象的分析，可以讓我們瞭解社會文化的變遷，也可以擴充並深化我們先前對於華人文化的瞭解。然而，即使我們從某一特定華

人社群的生活現象進行分析，我們也需要對華人的文化傳統有一種整全式的理解；否則我們所做的詮釋工作便很可能不具說服力。舉例言之，歷史心理學家孫隆基（1983）根據他在台灣、香港、大陸三地區所觀察到的現象，寫成一本相當出色的作品《中國文化的「深層結構」》，劉述先（1989）在批評這本書時，說道：「他對海峽兩岸的華人社會及海外華人的情況都有一些敏銳的觀察。」「他把這些東西和他所瞭解的中國文化傳統串連起來，就把它們說成是中國文化的『深層結構』。可是，他卻沒有給予我們一個清楚的交代：究竟他所謂的『深層結構』是什麼。」「他作了一些印象式的觀察，就不斷重重複複地講，好像講久了之後就真正變成了中國文化的『深層結構』。過去的人喜歡背死書，背久了之後就變成真理。難道孫君也是用同樣的方法，一篇四、五十頁的文章就可以寫完的東西，竟然寫成一本四百五十頁的大書，重重複複嚕嚕嚕嚕便可以使得中國文化的『深層結構』出現在眼前麼？」（劉述先，1989，頁166）

#### 四、結論：金字塔的迷思

用本文的主張來看，當我們在現實社會裡，以跟我們用同時代的人作為研究對象，用「行動理論」的方法從事研究的時候，我們不僅要注意「事／物」層次的生活現象，而且要進一步追索「理一」層次的「深層結構」；在「理一」的層次上，這樣的「深層結構」不僅要能夠讓我們瞭解本土文化的特殊性，還要讓我們能看出人類行為的普遍性。基於這樣的立場，我們便不難理解李維倫對於「本土心理學金字塔」的質疑。楊國樞在其論文中提出了一種「心理學金字塔」的概念，同時宣稱：本土化心理學是為了貢獻給全人類心理學的建立，「只在眾多國家或社會之本土心理學發展有成之後，真正心理學的建立



才有可能。」

李維倫卻對這樣的主張深表質疑。他說：「所有實徵心理學知識都是特定時空下的調查，而全人類心理學又尚未出現，這樣經由各個特殊性知識所欲達到的普遍性反而顯現了普遍性的追求只是一個遙不可及的幻影。首先，特殊性知識的調查是無法窮盡的。只要有一社會文化的群體遺漏於調查之外，便可質疑或推翻所建立的的全人類心理學的成果，就如同我們現在質疑西方式的心理學一般。全人類心理學的建立在未來，等待須要時間，而隨著時間的推移會出現歷史過程的改變與社會文化的變遷，我們的認識也將隨之改變。本土化的反省本來就特別敏感於不同歷史過程與社會文化所造成的不同認識，故無法規避此一因考慮時間向度所出現的困境。由此看來，全人類心理學根本沒有達成的一天。」（李維倫，1995，頁371）

經由「特定時空下的調查」所得到的「特殊性知識」，是在「事／物」層次之上的生活現象。普遍性的知識則是本文所謂的「理一」。依照傅科「現代時期的知識型」來看，所有的「理一」，不論是「實在論」者所謂的「理論模型」，或是「結構主義」者所謂的「深層結構」，都是由「人」所開啟出來的，這就是作者所謂的「人能弘道」。這樣開啟出來的「理論模型」或「深層結構」，既要能夠說明人類行為的普遍性，又要能夠說明本土社會中生活現象的特殊性，「必知其同，乃見其異」，這可以說是「道通為一」的另一層含意。

更清楚地說，今天我們要在非西方社會中發展本土社會科學，一定要能夠「站在巨人的肩上去往前看」，既要吸收西方社會科學的研究成果，又要能夠回過頭來，以之研究自身所處的本土社會。我們千萬不能忘記波柏所提「探照燈」和「水桶」的比喻：理論是「探照燈」，能夠照亮我們未來的研究方向。它不是「水桶」，累積實徵研究的成果正如不斷往水桶倒水，水桶裡的水裝得再多，也不會自動形成理



論。面對西方龐大的研究成果，如何發揮「人能弘道」的精神，既獨立又融攝地發展出對世界各文化「既知其同，又見其異」的理論，進而達到「道通為一」的境界，正是我們在推動社會科學本土化運動時，必須嚴肅思考的一項課題。

## 參考文獻

- 李維倫(1995)：〈本土心理學必須超越「心理實體論」〉。《本土心理學研究》(台北)，4期，367-379。
- 林正弘(1995)：〈對楊國樞教授「我們為什麼要建立中國人的本土心理學」一文的幾點淺見〉。《本土心理學研究》(台北)，4期，324-328。
- 洪謙(1990)：〈邏輯經驗主義概述〉。《邏輯經驗主義論文集》。台北：遠流出版公司。
- 香港中文大學社會科學院暨社會研究所(1985)：《現代化與中國文化研討會論文彙編》。
- 高尚仁、楊中芳(主編)(1991)：《中國人·中國心：傳統篇》。台北：遠流出版公司。
- 高宣揚(1991)：《哈伯瑪斯論》。台北：遠流出版公司。
- 唐力權(1995)：〈自由與自律之間：存在主義與當代新儒學的主體性觀念〉。見羅嘉昌、鄭家棟、毛怡紅(編)：《場與有：中外哲學的比較與融通(二)》。北京：中國社會科學出版社。
- 孫隆基(1983)：《中國文化的「深層結構」》。香港：台山出版社。
- 陳其南(1995)：〈從人類學的本土性談起〉。《本土心理學研究》(台北)，4期，344-347。
- 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。
- 黃瑞祺(1986)：《批判理論與現代社會學》。台北：巨流圖書公司。
- 傅大為(1991)：〈歷史建構、邊陲策略、與「中國化」：對台灣「行為及社會科學中國化」提法的思想史研究〉。《島嶼邊緣》(台北)，1卷，1期，103-127。

- 傅大為(1995)：〈本土心理學與反殖民主義〉。《本土心理學研究》(台北)，4期，348-352。
- 楊國樞(1982)：〈心理學研究的中國化：層次與方向〉。見楊國樞、文崇一(主編)：《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。
- 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》(台北)，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。
- 蔡勇美、蕭新煌(主編)(1986)：《社會學中國化》。台北：巨流圖書公司。
- 劉述先(1989)：〈論所謂中國文化的「深層結構」〉。《大陸與海外：傳統的反省與轉化》。台北：允晨出版公司。
- 劉述先(1992)：〈「理一分殊」的現代解釋〉。《儒家思想與現代化》。北京：中國廣播電視出版社。
- Bridgman, P. W. (1927). *The logic of modern physics*. New York: Macmillan.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1982/1993). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press. 錢俊(譯)《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.
- Gerth, H., & Mills, C. W. (Eds.)(1958). *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.
- Giogia, D. A., & Pitre, E. (1990). Multiparadigm perspectives on theory building. *Academy of Management Review*, 15 (4), 584-602.
- Habermas, J. (1979/1990). *Communication and the evolution of society*. Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press. 沈力(譯)：《溝通與社會演化》。台北：結構群事業文化有限公司。
- Habermas, J. (1988/1991). *On the logic of the social sciences*. Cambridge, UK: Polity Press. 杜奉賢、陳龍森(譯)：《論社會科學的邏輯》。台北：結構群事業文化有限公司。
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. Translated by J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row.

- Heidegger, M. (1985/1993). *Unterwegs zur sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 孫周興(譯)：《走向語言之途》。台北：時報文化出版公司。
- Hwang, K. K. (黃光國)(1987). Face and favor: The Chinese power game. *American Journal of Sociology*, 92 (4), 944-974.
- Piaget, J. (1972/1981). *The principles of genetic epistemology*. Translated by W. Ways. London: Routledge & Kegan Paul. 王憲鈿等(譯)：《發生認識論原理》。北京：商務印書館。
- Piaget, J. (1977). *The development of thought: Equilibrium of cognitive structures*. New York: Viking Press.
- Popper, K. K. (1957/1981). *The poverty of historicism*. London: Routledge & Kegan Paul. 李豐斌(譯)：《歷史定論主義的窮困》。台北：聯經出版公司。
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. New York: Harper & Row.
- Popper, K. K. (1965/1984). *The open society and its enemies* (5rd ed.). London: Routledge & Kegan Paul. 莊文端、李英明(譯)：《開放社會及其敵人》。台北：桂冠圖書公司。
- Popper, K. K. (1972/1989). *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press. 程實定(譯)：《客觀知識》。台北：結構群文化事業有限公司。
- Putnam, H. (1978). *Meaning and the moral science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Toulmin, S. (1967). Conceptual revolutions in science. R. Cohen & M. Wartofsky (Eds.). *In memory of N. R. Hanson*. D. Reidel.
- Wittgenstein, L. (1922/1961/1974). *Tractatus logico-philosophicus*. with an Introduction by B. Russell. English translation by D. F. Pears & McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul. 張申府(譯)：《名理論(邏輯哲學論)》。北京：北京大學出版社。

## 作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系教授

通訊處：106 台灣台北市大安區羅斯福路四段1號  
台灣大學心理學系