

文化、知識與存在： 反思那「不可反思的」

黃光國 台灣大學心理學系

最近幾年來，余德慧教授一直致力於用詮釋現象學的方法從事心理學研究，並指導研究生，用這種方法完成了好幾篇碩士論文，鍥而不捨的精神，是很令人感佩的。在這篇〈文化心理學的詮釋之道〉裡，他又綜合以往的研究成果，提出他對「文化心理學」的嶄新觀點，這種勇於創新的氣魄，也是很值得敬佩的。然而，仔細拜讀余教授的大作，却令人感到疑惑叢生：在他的論文裡，余教授很喜歡引用西方思想家的重要概念，來襯托他自己的某些想法。可是，這樣做的時候，他却往往不顧原作者提出這些概念的思想脈絡，反倒依照自己的意思，望文生義，創造出許多新的用法。用這樣的方式寫作，可以提出十分具有創意的「點子」，寫出自成一格的文章；可是，要拿這樣的作品當作學術論文，就必須要通過學術社群的嚴格考驗。今天，余教授既然願意以這篇論文作《本土心理學研究》的「靶子論文」，作為一個盡責的評論者，我便不能不用學術界的嚴格標準，來檢驗這篇論文。可是由於篇幅有限，余教授這篇論文中的問題又不在少數，在這篇評論文字中，我只能扣緊余教授論文的主題，提出跟「文化心理學」有關的三個問題，來向余教授請教。這三個問題是：

- (1)「文化」能不能成為反思的對象？
- (2)在其研究案例中，余教授究竟反思了些什麼？

(3)不反思「文化」的心理學，可以叫做「文化心理學」嗎？

一、「文化心理學的典範」？

在余教授論文的「緒論」中，他首先聲稱：「透過詮釋現象學的努力，我們終於逐漸看到：如果我們在知識論上提出與科學心理學完全不同的出發點，將有一種完全奠基於文化本身的心理學出現」，「…根本就站在另一種知識的位置，看到了它自己的問題，試圖去回答自己的問題」，「它不能也不為科學心理學在同一個知識領域做出貢獻，它能貢獻之處也與科學心理學無涉；它的提問方式及論述的形式也不是科學心理學熟悉的命題方式，乃至它的知識典範亦截然不同——它追求增進人類理解自身生活的豐富性，而不是建造人類行為的工程」。

這樣的宏圖偉業，余教授稱之為「文化心理學」，或「文化的心理學」。在論及「文化心理學的典範基礎」時，余教授開宗明義地說：

「海氏為文化心理學所設想的基礎乃在人的存在「早就在文化之中」。「早就在了」(already-being-in) 在文化心理學具有最根本的作用：即文化不是被預設的，也無關乎命題與理論，而是人的本體底蘊(ground)，它是不能自「知的背景」分開，它是人整體自身的理解者，永遠不能成為反思的對象，它正是俄國數學家Gödel的知識底蘊定律。」(頁149)

這段文字說出了余教授的基本主張。可是，從這段簡短的文字中，我們已經可以看出：余教授業已將西洋哲學中三個十分重要不同的概念「存在」、「知識」和「文化」混為一談。要說明余教授思想的這種混亂，我們必須回過頭來，用抽絲剝繭的方法，釐清這三個概念的不同。在說明他的論點時，余教授引述海德格的觀點，認為：「人的存

在」是「無法再現的，無法形式化的，無法以法則表之的」，「無法以其他心理狀態述之，無法以理論予以表述，更無所謂主觀／客觀的對立」。

二、存在與流變

不論是從西洋哲學或是從海德格的哲學來看，這段論述都是可以接受的。在海德格的哲學中，「存在」(being)是一個相當獨特的概念，這個概念在西方哲學中却有十分長久的歷史。在西洋哲學史上，「存在」(being)和「流變」(becoming)是兩種對立的思想，兩者之間存有相當緊張的關係。注重「存在」的人認為：在變動不居的世界中，存有永恆的真理和價值。它們不是存在於不斷變動的物理世界之中，而是存於純粹「存在」的領域之中；人們應當努力追求真理，以之作爲生活的指引。

強調「流變」的思想家則否認有這種真理存在，他們也不認為世間有什麼純粹存在的領域，相反的，他們主張：宇宙間唯一不變的真理就是「變易」。世間的事物從來就不單只是它們目前所處的狀態，而是不斷地在變成爲另一種狀態。在蘇格拉底之前，主張「存在」的思想家是Parmenides；主張「流變」的代表人物則爲Heraclitus。

大體而言，「存在」可以說是萬事萬物背後的「根據」。它通常用來指稱一種由自身展露出來，而又能夠自己成長的一種力量，藉由這種自然發生和自然凝聚的力量，世界中的萬事萬物才能夠成爲它們自身。在西洋哲學史上，許多哲學家都殫精竭慮地想要說清楚：到底什麼是「存在」？什麼是萬事萬物背後的「根據」？Parmenides認為那是「真理」(truth)；蘇格拉底致力於追求真、善、美的普遍性意義；他的學生柏拉圖則認為那是「形式」(forms)或「理念」(ideas)。然而，

不管哲學家們認為「存在」是什麼，當他們一旦說出他們的主張，「存在」就變成了「存在物」，而不再是「存在」本身。結果對於「存在」的追問，變成了追問「本體」；「存在論」也變成了「本體論」。在西洋哲學兩千多年的歷史上，許多探討「存在」的哲學家其實是在「本體論」的層次上爭論不休；就這個意義而言，「存在」確實是不可反思，而且是無法言說的。

人的「存在」和其他事物不同。「人」是唯一能夠對自身之存在問題發問的存在者，海德格因此而稱之為「此在」（Dasein）。對「此在」而言，最緊要之事是「為存在本身而存在」，而不是為了要成為什麼東西而存在。他和其他存在者最大的不同，是他有生命，能反思，能對自己的存在進行反思，能夠探問自己存在的意義，能夠掣劃自己存在的趨勢，並且能夠從事創造活動，以超越自己現有的存在。他的存在使他必然要以某種方式將自身安置於一定的脈絡中：他安置並且延續自身的方式，稱為「實存」（existence），而他之所以會做出這一切行動以安置自身，則是因為他「存在」。

換言之，人的存在是他一切活動的根源。為了說明：人的存在和其他事物有其根本的不同，西方學者往往用大寫的Being與Sein來指稱前者，而以小寫的being來指稱後者。當人反思並掣劃自己的存在時，他早已經存在於世界之中（already-being-in-the-world）。當他要將自己的「存在」說出，他却不能不借用公共的預言，從而給出某種「說出的東西」。這時候，「說出來的東西」變成了「存在物」，存在本身反倒消失不見了。倘若我們把「存在」（Being）當作是人「寓居於世」的「背景底蘊」，誠然我們可以說：人是存在於一種無法用語言說出的「沈默的語言」之中，所以說：人的存在是「無法再現的，無法形式化的，無法以法則表知的。」

三、文化的定義

任何一門學問都有發問和回答兩個方面，哲學的重點在「發問」，科學的重點在「回答」（葉秀山，1994）。「存在」原本是西方哲學中的一個重要問題，當西方哲學家試圖用確定的概念體系來回答有關「存在」問題時，他們的回答就變成了形而上學。海德格爲了避免墜入西方傳統哲學家的窠臼，他刻意提出：從「此在」來理解「人」，來對「人」的「存在」提出探問。這可以說是海德格的最大貢獻。「文化」的內容主要是人類「反思」其存在問題後，所提出的「回答」，它的性質跟「此在」對其「存在」的「發問」截然不同：人對於存在問題的「發問」可以不經過反思，對於存在問題的「回答」則必然是反思後的結果。文化既然是「反思的結果」，爲什麼「永遠不能成爲反思之對象」？

我們可以從幾個不同的角度，更深入地來思考這個問題。文化是人類對其存在問題的回答。這可以說是社會科學工作者的「共識」，或甚至是「常識」。舉例言之，人類學家Kroeber與Kluckhohn（1963）在將近半個世紀之前，曾出版一本有關文化之概念和定義的書，書中羅列了從1871到1951年間，學者對於文化所作下的一百六十餘種定義，這些定義所強調的層面容或有所不同，但並沒有任何一種定義認爲文化「不能成爲反思之對象」。舉幾個例子來說：

「文化或文明，…是一種複雜叢結之整體，包括知識、信仰、藝術、法律、道德、風俗，以及作爲社會中的一份子所獲得的任何其他才能和習慣。」（Taylor，1871）

「當我們把文化當作一個敘述的概念時，它是指人類創造所累積起來的寶藏：如書籍、繪畫、建築等等。此外，我們適應社會和自然

環境之事，如語言、風俗、禮儀、倫理、宗教、和道德，都是文化的範圍。」(Kluckhohn & Kelly, 1945)

「文化包含那些能夠從這一代傳給另一代的每一事物，一個民族的文化乃其社會遺產。這種社會遺產包含知識、信仰、藝術、道德、法律、使用工具的技術、以及溝通方法。」(Suberland & Woodward, 1940)

「文化是各種支配社會行為的風俗、傳統、態度、觀念、和符徵。每一群體或每一社會都有一套明顯或不明顯的行為模式，這些行為模式或多或少為該一群體之成員所共有，能夠從上一代傳到下一代，而且常常會發生改變，我們稱之為文化。」(Gillin & Gillin, 1942)

「在人類所遭遇的問題中，有些問題是一再出現的，有些問題是無可避免的。人類應付這些問題的方法受限於其生物學的稟賦，也受限於外界的某些事實，…任何文化均為一組習慣的和傳統的思想、情緒及反應方式，這些方式足以表現某一社會在某一特殊情境裡應付問題的不同之處。」(Kluckhohn & Leighton, 1946)

「一個文化包含許多發明或文化特徵，這些元素整合成為一個系統，這個系統各部份之間有不同程度的相關，其器用的特徵和非器用的特徵都是以滿足人的需要為中心而組織起來的，這些特徵形成了文化的核心。」(Ogburn & Nimkoff, 1940)

從這些定義中，我們可以看出：文化是人類在其社會或自然環境中，為應付他們所遭遇到的問題，而發展出來的一套思想、情緒及行動模式，這套文化模式或多或少為同一社會中的成員所共有，能夠從上一代傳到下一代，而且會整合成為一個完整的系統，系統中的各個成分之間彼此有不同程度的關連。這種文化模式本質上是人的創造物，是人對其存在問題的「回答」，為什麼不能加以反思呢？

四、文化的詮釋

或許有人會說：Kroeber與Kluckhohn書中所收集的都是代表「實證派」的「老」觀點，並不足以代表詮釋學派的立場。我們不妨再進一步檢視，走文化詮釋路線的學者如何看待這個問題：

被近代詮釋學者奉為鼻祖的Vico (1668-1744) 認為：人類能夠確切知道的就是人自己創造出來的東西。人類在其歷史發展過程中，在藝術、語言、文學、科學、法律、經濟及社會等各個文化領域中所產生的各種類型的形式，都有它們自己的形成和發展規律。人們可以在這些人的精神的存在模式中，找出它們的原則和規律。文化能解釋的意義即在於此。

詮釋學之父Dilthey (1833-1911) 把文化看做是有意識的生命將其內在的精神力量以某種具體的形式「外化」或表達出來的一種產物。一個特定的文化產物具有一種整體統一的模式，人們可以通過「理解」的途徑，重新發現存在於精神活動中的這些整體統一，這就是人文科學家的主要任務（張汝倫，1988）。

主張「文化批判」的Cassirer (1946/1990) 也認為：文化的每一個內容，並不是孤立的，而是以人類的本原活動為前提，植根於一種普遍的形式原則之上。文化的各種不同產物，如語言、科學、神話、藝術、宗教等等，雖然各有種種的內在差異，其目的都是在透過眾多的努力，把由「印象」構成的被動世界，轉變成為一個表達人類精神的內在世界。文化批判的工作，就是要在各種不同的文化產物中，找出決定其內在形式或結構的法則。

主張「解釋人類學」(interpretive anthropology) 的Geertz (1973) 則採用Weber的觀點，認為人是懸浮在一張由他自己所織成

的「意義之網」(webs of significance) 中,「文化」讓他能夠編織成那一張網。文化的分析並不是像實驗科學那樣,要找尋出「法則」,它應當是一種解釋的科學,其目的在於找尋「意義」(meaning)。解釋人類學的雙重任務,一方面是要從行動者對其行動所「說」的社會論述(social discourse) 中,找出其意義的概念結構,一方面則是要建構出一套分析的系統或知識,來說明他生活於其中的社會。

師承海德格的Gadamer (1960/1993) 則將詮釋學提昇到本體論的層次之上。他認為：理解活動是人存在的基本模式,而不是「主體認識客體」的主觀意識活動。人文或社會科學家所說的那種「文本理解」,只不過是從這種本體論的理解活動派生出來的一種活動而已。每一個人都以一種獨特的方式「存在於世界之中」,從他出生之日起,他的文化、風俗習慣以及他生活時代的知識水平、物質條件和思想狀況等等,便不斷地在影響他,構成他理解世界的視域,海德格稱之為「前有」(fore-having)。當人要理解或解釋其生活世界中的某一對象時,他對該一對象通常都已經有一個結構性的概念模式,稱為「前設」(fore-conception);他因此才能夠根據某一個預先設定的立場或觀點,作「首度的切入」,使其鋪陳在吾人面前。這個預先設定的觀點,稱為「前見」(fore-sight)。透過這三重「先設結構」(fore-structure),人不斷地在理解並反思其文化傳統,他的「前有」不斷更新,他理解世界的視域也不斷擴大,並成為他理解未來的基礎,這就是Gadamer所謂「詮釋的循環」。

綜合以上的論點,我們可以獲致一項結論：對文化進行反思,可以說是人類最具特色的一種本質性活動,不僅只是文化學者在反思文化,企圖找出支持人類社會生活的「意義之網」;即使一般人在其日常生活中,也是不斷地在反思文化,理解文化,用它來編織支撐自身生活的「意義之網」。余教授一向自認為「海氏心理學」的鼓吹者,怎麼

會認為「文化不能成為反思的對象」？

五、不能反思的「文化」？

余教授說他之所以作此主張，是因為：「人的存在『早就在文化之中』」，「文化不是被預設的，也無關乎命題與理論，而是人的本體底蘊（ground），它是不能自『知的背景』分開，它是人整體自身的理解者，永遠不能成為反思的對象」。

這段話可就叫人十分費解了。從海德格的哲學來看，「存在」（Sein）才是人的「本體底蘊」，「文化」怎麼也會變成人的「本體底蘊」呢？作為「此在」的「人」，才是「人整體自身的理解者」，「文化」怎麼可能變成「人整體自身的理解者」呢？如果「文化」永遠不能成為反思的對象，那古今中外許許多多的文化學者都是在作些什麼事呢？難道他們不是在「反思文化」嗎？余教授怎麼會做出這種奇怪的論斷呢？

我們可以從余教授的論文中，找尋他作此論斷的原因：「這『早就在了』的底蘊正是『在文化／社會之中』」，「人的背景底蘊的一切『可知能力』（intelligibility）——語言、關係與社會實踐——全部都在文化／社會的形構之中，社會脈絡即是人對世界可知的最終基礎」，「『我在文化／社會之中，故爾我能思』；所有『我思』都是背景底蘊所派生的『圖樣』（figures）」。因此，余教授主張：「文化是人早已說明自己為人的根本依據，不必另外設定一個叫做『文化力量』來模擬自己為『人』」，「不必去另找一個『文化因素』來影響個人，或在個人之外再加上『社會化』」。

余教授顯然是把他心目中的「文化」和海德格所說的「存在」混為一談了。在海德格的哲學裡，「存在」是十分特殊的概念。「存在」

是萬事萬物的背景底蘊，也可以說是「人」的背景底蘊；當「人」用語言來反思自己的存在時，他所說出的語詞，就已經變成爲「存在物」，而不再是「存在」。誠然，人的「背景底蘊」是「在文化／社會之中」，但「文化／社會」却不等於人的「背景底蘊」，也不可能具備「存在」的特殊屬性。我同意余教授的說法：所有「我思」都是背景底蘊（ground）所派生的「圖樣」（figures）；然而，我必須指出的是：「存在」才是背景底蘊，「文化」不是。「文化」就像「語言」一樣，是讓「此在」可以朝向「公共領域」（public sphere）表現出來的一種「工具」（tools）。倘若人的「背景底蘊」早就在「文化／社會之中」，「文化」就具有「存在」的屬性，就「能成爲反思的對象」，那「社會」是不是也不能成爲反思的對象？余教授在論文中也提到：「人在語言中」，「語言」是不是也不能成爲反思的對象？

六、知識與文化

爲了說明他所主張的「文化永遠不能成爲反思的對象」，余教授又用海氏的語言，重新敘述俄國數學家Gödel所提出的「知識底蘊」定律：

1. 有一種叫做 $\sim G$ 的程式，具有meta-statement的性質，且 $\sim G$ 不能被指出，並且是它自身顯示自身（ostensibly says of itself）；
2. 除非 $\sim G$ 可以形式地（formally）現身，否則 $\sim G$ 永遠不現身；雖然 $\sim G$ 不能現身，但它確實是實在，它提出的任何主張更具有不易性，比真的還真。

余教授的推論方式，其實也是似是而非。更清楚地說，上述「知識底蘊」定律討論的主題是「知識」，它們能不能用來作爲論斷「文化」的屬性，實在頗成疑問。我們說過，在西方哲學思想中，萬事萬物都

有其「存在」的依據，都是從其「存在」衍生而出。倘若我們將知識的「底蘊」視為是其「存在」，則上述第一條定律顯然是成立的，而且適用於任何一種東西的「存在」，包括「知識」和「文化」。然而，上述第二條定律却不是如此。「除非可以形式地現身，否則永遠不現身」，這種說法只適用於「知識」，而不適用於「文化」。

依照西方的傳統，「知識」通常都是以「理論」(theory)的方式表現出來。在古希臘，theoria本來是一種宗教儀式，人們在這種宗教活動中沈思宇宙的真理，必須將世界中會隨時間而變動的意見(doxa)去除淨盡之後，留下來的「知識」才能夠作為建構「理論」的基礎。就這個意義而言，我們可以說：「除非可以形式地現身，否則永遠不現身。」

然而，這樣的「知識底蘊」定律却完全不適用於「文化」。當然，「知識」也可以說是人類所創造出來的一種「文化」；可是，從前述「文化」的定義中，我們可以看出：除了「知識」之外，人類所創造出來的「文化」還包括：宗教、道德、風俗、藝術…等等。請問：這些「文化」如何能夠「形式地現身」？余教授又如何用這條「知識底蘊」定律來支持其結論「文化永遠不能成為反思的對象」？

七、詮釋的循環

我們可以再拿余教授自己所作的研究，來說明：所謂「詮釋現象學」中，其實也有「形式性的知識」；用Gödel的「知識底蘊」定律來說明「文化不能成為反思的對象」，是完全站不住腳的。

首先，我們要問的問題是：余教授既然認定：「文化是人存在的背景底蘊」，文化「不能成為反思的對象」，我們「不必去另外找一個『文化因素』來影響個人」，那麼他心目中的「文化心理學」，究竟要

「反思」些什麼？他和他的學生在他們所呈現的研究案例中，究竟說明了些什麼？這些案例到底給出了什麼樣的「知識」？

倘若我們學希臘人的作法，將余教授在這些案例中表達出來的「意見」去除，而留下其中不變的「知識」，我們便不難看出這個問題的答案。在論及「詮釋的循環」時，余教授說：

「詮釋循環約略等於理解的演化，也約略等於整體——部份 (part-whole) 的交互理解——『意向的行動』 (acts) 是用來理解『行動本身』 (action)，『句子』 (sentence) 是用來理解『字詞』 (words)，『段落』 (paragraph) 是用來理解『句子』 (sentence)；每個敘說都有 message 與 meta-message 的整體——部份之間的關係。」(頁160)

「在敘說裡，『說』 (telling) 與『故事』是相互成形的，人並不是只站在一個起點說完所有的故事，而是由『正在說』 (telling) 的過程發現了故事 (story)。因此，作為資料分析時，必須能反過來想，每一個『正在說』 (telling) 是如何現身，而轉換成另一個視框，亦即『完整的故事』 (whole story) 是研究者先看到的，但卻是說話者或行為者以整體——部份詮釋循環冒出來了。」(頁160)

「詮釋的循環」可以說是余教授和他的學生所使用的最主要的概念工具，也是他們在這些案例中所傳遞出來的最重要「知識」。這樣的「知識」顯然是可以反思的，事實上，以往有許多西方的詮釋學者也曾經「反思」過相關的問題，希望能從這些反思中獲取某些「形式性」的「知識」。余教授本人在他的論文中也不斷地引述這些「知識」。

譬如，在研究「準父親初次陪伴待產及生產經驗」時，他們說：

「主題能說出來的永遠是『可作為被看到的對象』 (the known object)，說不出的是主體的眼界 (vision) 自身，研究者是在 back-

ground knowing (BK) 與 the known object (KO) 之間做詮釋循環。」
(頁161)

在余教授所提供的研究案例中，他和他的學生便反反覆覆地在應用有關「詮釋循環」的「知識」。譬如，在照顧五歲自閉症女兒之母親的案例中，他們說：

「『正在…』的資料是message，它所蘊設的meta-message卻是眼前處境的意義；這個meta-message正像泥巴，…不具歷史性的結構。例如，母親說到孩子看父親，立刻把屁股對著他，倒著走進家門，meta-message是孩子討厭看到父親，但是從孩子本質性來看，meta-message又會變成孩子對待世界的方式——她形構一個如此這般的世界 (a world as such)，父親／母親只是他的對待物。」(頁175)

在「離婚」的案例中，他們又說：

「…社會實踐雖然不能直接去改變『家』的原型，但是卻有能力透過部份——整體的理解循環，逐漸去更動生活方式的進程。也就是說『部份』的理解是藉著『整體』的理解而生，而『整體』的理解也需藉著『部份』的理解來完成。實踐的生活永遠是『部份』，但是『部份』與『部份』之間的互相作用卻可以把『整體』（這裡指人的原型）的性質改變。人與人之間的日常生活互動，都是在『部份』的層次，以事件的方式呈現。」(頁181)

這種有關於「部份／整體」之「詮釋循環」的「知識」，顯然是可以「形式地現身」的，這樣，現身出來的「知識」，其實就是余文在討論「殊相與共相的問題」時，所謂的「共相」：

「『當一個人在呈現他的行為或敘說，到底是由共相的瞭解而出現

的，還是由殊相的連結而完成的？」假定，殊相是message (m)，共相是meta-message (M)，那麼mi與mj (part與part之間)的系列互動(不管它們之間是順應或逆應)會逐漸使Mi清楚起來呢，還是Mi/mi (共相與殊相交互呈現) → Mi (mi...mj) (共相與諸殊相交互呈現) → [Mi → Mj] (共相的轉化) → Mj/mj (另一共相與其殊相的現身)呢？」(頁162)

假定我們把余教授在每一個案中對於「詮釋循環」所提供的message (m) 當作一種「殊相」，事實上，余教授也很努力地要告訴我們它的「共相」。比方說，針對上一問題，他的回答是：

「前者是emergence of the self (EMS)；後者是the self as an agent (SA)。要完成這個決定，我們必須把兩者皆置於論述空間(discourse space，簡稱DS)來看。論述空間是指研究者在進行論述時所設想的多向度觀點，但具統合性。」(頁162-163)

「套句海德格的話：人類主體是由人類發展出來的歷史文化實踐本身形成的。這些生活實踐形成background (B)，是無法完全明晰的，也不能用意義的給予者所提出的想法來瞭解。然而B確含意義，只是具現在他們對事、對人、對組織的理解與處理之道。」(頁163)

「因此，研究者的工作是提出解釋，更重要的是提出具有某種共相性質的解釋。」(頁163)

余教授對海德格這段話的引述是十分清楚的。誠然，由生活實踐形成的background (B) 是「無法完全明晰」，但不表示「不可以作為反思的對象」，「不能用意義的給予者所提出的想法來瞭解」，也不表示：研究者不能對它做出解釋。由於B「確含意義」，研究者的工作就是要「提出解釋」，「提出某種共相性質的解釋」。

再拿余教授對「詮釋循環」的解釋來說，在以上的例子裡，他自己也是用不同的message (m)，反反覆覆在解釋「詮釋循環」這個概念，希望對這個概念「提出某種共相性質的解釋」，這樣的解釋，就構成了一種「知識」。用前述Gödel「知識底蘊」定律第二條來說，這就是「除非可形式地現身，否則永遠不現身」。余教授總不會否認：他對「詮釋循環」所作的論述，是一種「知識」吧？既然「人」對「知識底蘊」的反思，可以使其「形式地現身」，而成為「知識」，「知識」又是人類所創造出來的最主要的一種「文化」；余教授如何能夠用Gödel的「知識底蘊」定律來論證「文化永遠不能成為反思的對象」？

我不知道余教授要如何回答這個問題。然而，由於余教授主張「文化永遠不能成為反思的對象」，在他所呈現的這些研究案例中，他根本很少或甚至沒有提到「文化」。他只是在不同案例中，用不同的方式或語言，反反覆覆地敘說著「詮釋的循環」。談到這裡，我們就可以追問一個最令人困惑的問題了：不談「文化」的一種心理學，可以稱之為「文化心理學」嗎？

八、沒有「文化」的「文化心理學」

在余教授的結論中，他別出心裁地宣稱：「文化心理學不再注視文化，而是用『早已經在文化／社會之中』的眼睛注視人的『世界』；文化／社會是『坐忘』之處」。令人不解的是：為什麼「不注視文化」的心理學，反倒要叫做「文化心理學」？這篇文章沒有注視到的東西可以說是多得不知凡幾，為什麼不稱之為「這樣」或「那樣」的心理學？比方說，余教授說：人的存在「早就在文化／社會中」，「早就在語言中」，用詮釋學方法作研究的時候，其實也是用「早在社會／語言中」的眼睛注視世界，余教授為什麼不將他的心理學稱為「社會心理學」

或「語言心理學」？

在本文的「結論」中，余教授「豪氣十足」地宣稱：「做為『文化詮釋轉向』的本土心理學方法，最根本的起點就是要完成它的『殺手』工作，把『文化變項』、『文化影響』與『文化模式』等傳統語詞及其支持的知識系統予以謀殺棄置，不但不是將之視為對立面，而且完全不予理會。」看到如此「偉大」的「宣言」，就有點令人啼笑皆非了。大家都知道，詮釋學是理解被研究者的一種有效途徑，其目的是要通過研究者和被研究者的「互為主體性」來理解被研究者從事某種行動的「實作理路」；傳統心理學則是以「主、客對立」的「科學方法」，希望建構出有關人類行為的理論，是研究者針對其研究問題所提出的「論述」，兩者各自遵循不同的典範，各自達成不同的目標，兩者之間却具有十分複雜的辯證關係。

我不知道：余教授所謂「作為『文化詮釋轉向』的本土心理學方法」是否就是他所用的「詮釋現象學方法」？如果這個問題的答案是肯定的，它跟傳統心理學之間有千絲萬縷的複雜關係，對這些問題完全不加探究，怎麼可能「完成它的『殺手』工作」？又怎麼可能把傳統心理學所考慮的「文化變項」、「文化影響」、「文化模式」等傳統語詞及其所支持的知識系統予以「謀殺棄置」？難道對某一項議題視而不見、避而不談，就可以將這項議題「謀殺棄置」，得意洋洋地宣稱自己已經完成了「殺手」工作？

當然，從余教授自己的觀點來看，他們的「新的論述」，已經「在心智生態區裡成了自立成長的園區」，「發現人類心理原本的重要問題」，是否真的如此，讀者可以仔細閱讀余文，自行判斷。至於「卡氏和柏氏心理學」是否已經「成為過去」，余教授不妨翻翻最近出版的西文心理學教科書，「請看今日之域中，竟是誰家之天下」？余教授不過是用他號稱的「海氏標舉的典範」指導研究生，完成了幾篇論文，就

要做出這樣的論斷，恐怕有點言之過早吧？

九、知識的誠篤

在我所寫的《知識與行動》一書中，我一再強調：學術研究工作是一種追求「主體性」的歷程，也是一種追求「自我」的歷程。依照西方的學術傳統，學者最需要堅持的終極價值 (ultimate value) 是「知識的誠篤」 (intellectual integrity)，他所作的學術主張，一定要前後連貫，有高度的「內在可理解性」 (internal intelligibility)；他所寫出來的學術論文，也一定要經得起學術社群的公開辯論，具有高度的「社會可理解性」 (social intelligibility)。尤其在引用其他學者的研究成果的時候，更要尊重作者的原意，不可以斷章取義，按照自己心境的移轉，隨興所致地加以「詮釋」。

對於這樣的觀念，余教授很可能是不以為然的。在論及他所謂的「文化心理學」時，余教授提出了「者」的概念，並宣佈要以之作爲「文化的心理主體」，其主要用意之一，就是要取代「自我」 (self) 的觀念。他說：

「從文化心理學的角度，使用『自我』這個指稱詞預設了某種思考形式，它會引導我們去思考一個封閉自存的世界，而人寓居於世從來就沒有『封閉』過…」 (頁154)

「(『自我』會引導我們) 以爲它有個分離獨立的自性，其實它隨時化身千萬於活動…」 (頁155)

「『者』永遠在“dealing with…”裡，不是有個自己特殊的世界，而是『正是在與世界作交接』。」 (頁155)

從所謂「海氏的心理學」來看，余教授的說法或許有他的道理。

令人感興趣的是：當他在討論「共相與殊相的問題」時，余教授立刻忘掉自己剛剛說過的話，又再度抬出了「自我」：

「前者是emergence of the self (EMS)；後者是the self as an agent (SA)。」(頁162-163)

「依前述的說法，SA是KO，EMS是BK，而我們要明晰的是把KO當橫軸（共時的），BK當縱軸（歷時的），而形成KO與BK整合的論述，完成所研究對象的說明。」(頁163)

當然，余教授很可能會說：「者」永遠在“dealing with”裡，「隨時化身千萬於活動」，不是有個「自己特殊的世界」，而是「正是在與世界作交接」。當他在討論「SA／EMS」、「KO／BK」的時候，需要有self的觀念，所以「者」又「化身」為「自我」而現身了。我想請問余教授的是：倘若有人想以余教授的作品作為研究對象，對於這種「化身萬千」的作品，他如何能夠「把KO當橫軸，BK當縱軸，而形成KO與BK整合的論述」呢？他能夠「明晰」看出來的那個作為余教授的「者」，到底是什麼樣的「者」呢？

十、書寫生命經驗的技藝？

對於讀者的困惑，余教授當然不是毫無所知。在他另一篇論文〈文化心理學的歷史與空間意識〉中，余教授說：「對於文化心理學如何書寫的問題，過去有諸多的迷惑。當學術界的人士在閱讀我學生的作品時，最常碰見的問題是『這是什麼樣的論文？』裡面沒有命題，也沒有肯定的結論，更不見可以勾勒出摘要的要點。整個論文的寫作只在知識與現場資料之間打轉，完全不像實證學院可以接受的格式。有人認為這樣的寫作接近文學評論，而不是社會科學的傳統。」

對於這樣的質疑，余教授的回答是：文化心理學的寫作基本上是一種「生命經驗自身的技藝」，「任何事件的發生都令生命經驗產生變化」，「事件的意義不是單一的，人必須在事件的模糊性裡，尋求可理解的道理，但是被提出的道理不是固定的，它的意義往往在不同的框視之下形成多義性。」時間、空間不同，遭逢的事件不同，觀看的位置不同，生命經驗在歷史裡的開展不同，寫出來的論文當然各不相同。照余教授的說法，這樣的寫作方式，才是「扣緊對處境的原生性的理解與對知識的產生原則加以把握」。

在一個自由開放的社會裡，余教授高興用這樣的方式寫作，只要他能夠找到自己的「出版市場」，誰也拿他無可奈何。然而，倘若余教授要在他的論文中提出一種學術主張，那就是另外一回事了。一篇學術論文最起碼的標準，是要有「內在可理解性」，不能前言不對後語，前後自相矛盾。更重要的是要有「社會可理解性」，能夠經得起學術社群的批判，能夠針對學術社群的質疑，提出辯駁。尤其是在引用重要的理論學說或學術概念的時候，更要尊重作者的原意，不能按照自己當時的「生命經驗」，任意加以曲解；用模糊不清的語言，敘說不合邏輯的主張。

余教授在其論文中提到Wittgenstein「語言遊戲」的觀點，他說：對於所謂「語言原生性」的觀點，Wittgenstein是「最徹底的發現者」，「雖然他不是唯一的發現者，却是最宏亮的發言者」。Wittgenstein有沒有「徹底地發現」余教授所謂的「語言原生性」，我不得而知（因為我實在不太瞭解余教授所謂「語言原生性」到底在說些什麼）。然而，余教授既然知道Wittgenstein的「語言遊戲」的理論，他一定知道：Wittgenstein「最宏亮的發言」之一，就是他堅決反對「私人語言」（private language）。什麼叫做「私人語言」呢？在《哲學探討》（Wittgenstein, 1945/1992）第269節中，他說：一個人的行為中有某

些標準表明他不理解一個詞。他用「他以爲他理解」的標準給這個詞附加了某種意義，但不是正確的意義。最後，他不得不記住他理解這個詞的標準。在這種情況下，人們或許會稱之爲「主觀理解」。這種無人理解只有我「好像理解」的聲音，便可以說是一種「私人語言」。

Wittgenstein認爲：語言遊戲必須使用「公共語言」(public language)，不能使用「私人語言」。套用Wittgenstein的概念來說，在學術的領域裡，必須使用「公共語言」(public language)作爲溝通工具，不准使用「私人語言」(private language)。在我看來，一個人要想進入學術社群，爲學術社群所接受，這是最起碼的遊戲規則。這道理十分簡單：倘若他在學術界通用的詞彙上附加某種私人的意義，在談到這些概念時，他常常會說：「你說的，不是我所說的」，他的主張將喪失「社會可理解性」。倘若他自己也忘掉自己在這些詞彙上所附加的意義，他的論文經常前言不對後語，「我說的，也不是我所說的」，人們在閱讀這種論文時，常常會覺得思想陷入泥沼之中，不曉得他到底在說些什麼。這種缺乏「內在可理解性」的論文，如何可能被學術社群所接受？

我十分樂於見到余教授在這篇論文中提出他對於「文化心理學」的新主張。我相信他一定能夠針對我這篇所提出的幾點質疑，一一提出答辯，讓我們對他的學術主張，能夠產生更爲「豐富的理解」。

參考文獻

- 余德慧 (1996)：〈文化心理學的歷史與空間意識〉。《歷史心理學專題研討會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 張汝倫 (1988)：《意義的探究》。台北：古風出版社。
- 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。

葉秀山(1994)：〈哲學與思想〉。見熊偉(主編)：《現象學與海德格》。

台北：遠流出版公司。

Cassirer, E. (1946/1990). 〈符號形式哲學總論〉。(干曉(譯)：《語言與神話》。台北：久大、桂冠圖書公司聯合出版。)

Gadamer, H. G. (1960/1993). *Hermeneutic I: Wahrheit und methode*. (洪漢鼎(譯)：《詮釋學I：真理與方法》。台北：時報出版公司。)

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Heidegger, M. (1927/1990). *Sein und zeit*. (王慶節、陳嘉映(譯)：《存在與時間》。台北：桂冠圖書公司。)

Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1963). *Culture: A critical review of concepts and definition*. New York: Random House.

Wittgenstein, L. (1945/1958/1990). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell. (范光棣、湯潮(譯)：《哲學探討》。台北：水牛出版社。)

作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系教授

通訊處：台灣台北市大安區羅斯福路四段1號

台灣大學心理學系