

# 本土心理學的啓蒙觀： 開展本土研究的一些教訓

趙旭東

北京大學社會學人類學研究所

**摘要** 心理學本土化的時代背景是“民族復興運動”。中國的心理學者試圖通過心理學本土化的啓蒙與實踐，重新審視西方心理學的學術成果，抵制西方的學術霸權，進而建構所謂的本土的心理學理論。本土的心理學可能通過重新建構傳統文化而支持了國家民族主義的政治策略，其啓蒙觀成了一種新的文化的象徵資本。合理的構想應該是在文化並置的背景中來思考本土心理學創新的途徑和研究取向，同時，時刻保持對自身學術實踐的反思和再啓蒙。

## 引言

美國芝加哥大學人類學系的馬歇爾·薩林斯(Marshall Sahlins)教授，在參加北京大學社會學人類學研究所主辦的“文化自覺與跨文化交流學術研討會”上，宣讀了他最近寫就的一篇文章。從文章的題目“甚麼是人類學的啓蒙？二十世紀的一些教訓”中，我們大略可以看出，他要講的是有關西方人類學的殖民遭遇之後的反思的問題。<sup>1</sup>他雖然是在講述人類學的種種問題，但實際上對其他任何一門西方本土的學問向外的擴張之後所遭遇的困境，都有思考上的借鑒意義。因而我的這篇文章亦是受到薩林斯教授的論點啓發，而對心理學這門純粹西方的學問在中國的遭遇的反省。



薩林斯開宗明義提出，他這篇論文是對西方人類學，但同時也是對西方思想的批判。從一定意義上來說，西方的人類學是在與殖民地的人民接觸後發展起來的。這一門學問的出現是與殖民地時代的資本主義的世界性的統治分不開的。而在這種擴張式的資本主義背後還有一種西方的啓蒙思想的支持。我這裏有必要引述薩林斯對康德(Immanuel Kant)式的西方啓蒙思想的疏理：

敢於求知！在我們這個時代中，甚麼是人類學需要從中解放自身的思想束縛呢？無疑，這些思想束縛即為我們從歷史上繼承下來的觀念，包括性別主義、實證主義、遺傳論、效用主義等西方民間傳統給出的許多其他對人類狀況進行普遍主義理解的教條。我並不想討論這裏提到的所有問題，而只是涉及到文明化理論。康德利用這一點而對其著名的問題“何為啓蒙”作出了反應。對於康德而言，這個問題實為：我們如何能通過逐步使用理性而避免愚昧？對我們來說，問題也變得十分類似：關於理性和愚昧的啓蒙論理念，正是我們尚且需要逃避的教條。

現代人類學似乎還在與十八世紀的哲學家們所喜歡的啓蒙問題作鬥爭。不過，它的鬥爭對象已經轉變成了一種與歐洲擴張和文明的佈道(mission civilisatrice)類似的那樣一種狹隘的自我意識。確實，“文明”是西方哲學家們所發明出來的詞彙，它當然指涉的是西方哲學家們自己的社會。在孔多塞看來，他們所要引以為榮的精確性，在十九世紀變成了一種階梯式系列的階段性，在這一系列階段性中，都有一個適應於各種各樣非西方人的階段。兩個世紀以來的帝國主義(這在最近獲得了全球性的勝利)，本意確實並非要減少被啓蒙出來的西方與其他地方之間的對立。相反，與舊的哲學支配一樣，在西方支配的覺醒過程中所



展露出來的“現代化”與“發展”之意識形態變成了基本的前提。甚至左派對“依附”和資本主義“霸權”的批評，同樣是對本土人類歷史上的能力和他們文化的生命力持懷疑態度的觀點。在衆多西方支配的敘述中，非西方土著人是作為一種新的、沒有歷史的人民而出現的。這意味着，他們自己的代理人消失了，隨之他們的文化也消失了，接着歐洲人闖進了人文的原野之中。<sup>2</sup>

本土心理學的核心主張是要以中國人自己來研究自己的人民，以期獲得一種理解自己人民的本土化的理論和方法。<sup>3</sup>但要達到這樣的目的，在世界性的西方文化霸權並未消失的今天，作為本土的研究者如何能夠擺脫現代世界體系的中心文化霸權的支配呢？另一方面，當我們回過頭來通過“文化的覺醒”而看重自己的人民的歷史的時候，這種歷史究竟是誰的歷史呢？而且從知識社會學的視角來看，以本土的研究者來研究本土的人民，如何能夠避免權力與知識的支配關係所導致的認知方式上和意識形態上的偏見，從而獲得一種真正的對本土人民的心理活動富有解釋力的理論呢？對這些問題的回答，也許是對本土心理學的啓蒙所帶來的一些教訓的補償。

## 理性化、世界體系與心理學的傳入

西方的學術是在“啓蒙”、“愚昧”、“理性”這樣的資本主義意識形態話語的偽裝之下向非西方的國家傳播。作為西方“理性機械論的哲學”<sup>4</sup>傳統而凝結下來的西方本土學術之一的心理學，恰好是伴隨着西方資本主義的世界性擴張，而逐漸滲透到中國的學術界，成為一門完全是被引進來的學科。這正如作為



中國第一代學習西方心理學的高覺敷，曾經回憶他在一九一八年到一九二三年這一段時間之內所讀的心理學的書全都是英文寫就的著作：

那時，我所接觸的是沃特、斯托特和麥獨孤 (William McDougall) 的心理學。我讀了斯托特的《心理學手冊》，麥獨孤的《社會心理學引論》和閔斯特堡 (Hugo Munsterberg) 的《普通心理學與應用心理學》。我對麥獨孤的本能、情緒、情操、性格的心理學尤加注意...我那時幾乎成了麥獨孤唯心論心理學的宣傳員。<sup>5</sup>

對國家民族主義有獨特思考的本尼迪克特·安德森 (Benedict Anderson)<sup>6</sup> 曾經認為，在十八世紀末，一些文化的產物是許多不連續的歷史動力混合後的自然凝結。而這一旦被創造出來，便成了“標準的原件” (modular)，能夠加以移植，從不同的自我意識等級移植到社會的廣大領域。如果由此而打一個類比的話，我們是否可以說，西方心理學作為西方文化的“標準原件”之一而在本世紀初被移植到了中國。

上述一段回憶已經佐證了心理學最初傳入中國的情形。如果硬要說心理學是中國古已有之，當然也並沒有甚麼壞處，但是真正西方學科意義上的心理學在中國的發展也只不過一百年的歷史，並且這門學科的發展完全是與西方近代科學一起被引入到中國的教育體系中來的，確切地說是在辛亥革命 (一九一一年) 之後，心理學才作為一門學科納入到國家教育體制中來。<sup>7</sup> 當時中國整個思想界的主流精神，就是西方的科學和民主制度是可以拯救中國社會的，而要掌握西方的科學和民主制度的精髓必要通過改造舊學以圖建立起西方學科化的新學。而心理學作為西方啓蒙思想的一個副產品，必然會為中國의思想和教育界所接受。因而，



也可以說是與西方的文化擴張一起而傳入到中國並在這塊土地上得以發展的。

正如沃爾夫(Eric Wolf)在其著作《歐洲與沒有歷史的人民》所明確指出的，當西方資本主義的文明向外擴張的時候，是將作為邊陲的第三世界的本土人民看成是沒有歷史的人民。<sup>8</sup>至少可以說，西方的心理學在向中國本土學術侵入時，中國人的文化和歷史是不重要的。

心理學以及其他的西方本土世界的學術，恰好在這樣的西方殖民心態的背景下，在中國的學術體系中生下根來。正如強調世界體系觀點的社會學家華勒斯坦(Immanuel Wallerstein)所明確指出的，殖民主義的根本目的並非在於“殖民”本身，其核心的目的是要建構一個最終是有利於西方支配的“中心-邊陲”的依附關係以及“世界體系的資本主義”。<sup>9</sup>台灣的社會學者在探討中國社會科學中國化時不無悲觀地說道：

就整個學術的世界體系來看，經過這一百多年來的西化，亞非邊陲社會的學術要完全擺脫中心社會的學術典範的陰影，那是絕不可能的。況且，中心學術典範早已深烙在邊陲社會的學術體系之內，而且也成其學術傳統的一部分了。再者，西方中心學術體系不但具有生機控制的強勢，而且經過幾個世紀的塑造，也成爲一個牢不可破的學術典範堡壘，它繼續成爲世界學術體系的中心，將是可以預期的。在此頹勢之下，邊陲社會的學術要本土化的確是相當困難的，如何突破、超越西方中心學術已有的典範，自然是一個根本的問題。<sup>10</sup>

西方心理學在中國的遭遇恰是符合這樣的學科發展模式。在中國所發展出來的西方特別是美國的心理學，成爲了中國心理學



的學術界起支配作用的話語體系。如果套用沃爾夫的論辯模式的話，那就是中國人是與西方人有着共同心理特徵的人民，而這個民族本身是否有歷史並非重要。

## 現代性、民族主義與心理學的本土化

殖民主義思潮之後的“民族復興運動”是心理學本土化研究的大時代背景。這種本土化以一種自我覺醒的態度來思考舶來的西方心理學。這種思考往往是由受過西方心理學學術體系嚴格訓練的中國本土的知識分子來承擔的。他們試圖通過排斥西方的分析概念、研究框架以及研究方法的姿態，來抵制西方的學術霸權；並從本土社會中尋求研究資本，建構所謂本土的心理學理論。

但與整個近代第三世界本土國家的民族主義取向一致，他們試圖以想像中的中國的傳統文化為理論建構的基礎，從本土的文本文化中和本土受試者的身上挖掘出所謂可以和西方抗衡的本土心理學理論，從一定意義上說他們擔負着本土心理學啓蒙的角色。這種啓蒙往往試圖通過對地域與文化上的整體性的想像，來形成一種可以抵制外在影響的共同體。這種共同體的形成過程也恰恰是由國家所帶動的民族主義或簡稱國家民族主義形成的軌迹。

與民族主義復興同時興起的心理學本土化運動實際上亦是扮演這種通過本土的研究，來強化一種共同的民族心理的角色。這種思路與早期強調國民性研究的中國的思想家是一脈相承的，比如像林語堂所寫的《吾國與吾民》，辜鴻銘的《中國人的精神》等。但他們實際上並非真正的本土研究者，而只是對儒家經典諳熟在胸，又對西方文化霸權對中國的欺壓懷有不滿的一批人。他們對中國人的性格特徵的總結多是依據儒家經典而非實際的觀



察。比如當一位倫敦大學的漢學家解釋中國人沒有宗教是因為中國人是蒙古人種，其粘液質頭腦不善辯之故。<sup>11</sup> 辜鴻銘對此大為不滿，以儒者的思維辯駁說：

實質上，中國人之所以沒有對於宗教的需要，是因為他們擁有一套儒家的哲學和倫理體系，是這種人類社會與文明的綜合體儒學取代了宗教。人們說儒學不是宗教，的確，儒學不是歐洲人所指的那種宗教。但是，我認為儒學的偉大之處也就在於此。儒學不是宗教卻能取代宗教，使人們不再需要宗教。<sup>12</sup>

辜鴻銘的反駁有一點是正確的，那就是中國人的宗教不是西方人所指的意義上的宗教。但辜鴻銘錯誤地認為中國人是以儒學代宗教的。如果我們能夠參與鄉村社會的宗教活動，就會看到在民間存在一種極為中國式的民間宗教，它是不為官方所認可的，但卻是民間大眾所信仰的宗教。這種宗教或許沒有西方宗教意義上的教堂、經典以及上帝的概念。也就是所說的中國宗教並非是制度化的宗教，而是一種擴散式的宗教。辜鴻銘對中國宗教的概括只是述及大傳統的一面而沒有看到真正反映中國普通百姓生活的民間宗教的那一方面。

另外，同情本土化心理學研究的學者更強調這樣的研究路徑，即是以西方的理論和問題為研究框架，但要用中國的實際材料來研究有關中國人的心理特徵。比如章志光就曾明確指出：

我認為，研究中國人的社會心理有兩條主要途徑，一條是徑直研究中國人的人格特徵，或中國人特有的社會傾向及其變遷，二是研究中國人的心理活動過程(包括認知、情感及意志)及其形成、發展的特有規律。<sup>13</sup>



這樣兩條研究路徑實際上也是中國大陸研究中國人心理與行為慣用的研究範式，實際上本無挑剔之處。但我在這裏更感興趣的問題是，我們通過上述的兩條研究途徑會得出一些中國人樣本的心理特徵，但是這些特徵真的是中國人共同所具有的心理特徵嗎？雖然有的學者可能會應用統計學的“信度”和“效度”甚至更高等的統計學概念來告訴我說，這種“由一推十”的做法是值得相信的。但我還是要從另外一個角度來反問，難道這不是一種通過所謂實證的研究在幫助國家建構一種想像中華民族的共同心理特徵嗎？這中間民族主義的情結是否存在呢？在我們最初探討中國人社會心理學研究本土化的問題時，下面這樣的思路或許是所有倡導本土化研究的共同思路：

...社會心理學者能夠一改過去那種依賴歐美學者的心態，痛下決心“斷乳”於歐美心理學，那麼，他們在國際舞台上就不再是一個“二等公民”，就會發揮出無可替代的作用...當前，愈益多的國際和民族的學者已經認識到，國家和民族的獨立，不僅是政治和經濟上的獨立，而且還有不可缺少的精神上的和學術上獨立...一個社會心理學者在外國學者面前總是缺乏信心，對外國的社會心理學迷信、盲從、照抄照搬，一旦離開“洋教條”便不知所措，我們可以想像他在有關國家政治和經濟的獨立問題上會有怎樣的民族自覺！<sup>14</sup>

或許我們不應該拋開歷史的背景來談論一個學科發展與民族主義的關係這樣的問題。在八十年代中期，中國大陸的經濟改革帶動了經濟與社會制度的變遷。這種變遷背後更深層的動力是來自於國家所倡導的國家富強的現代化建設目標，這種目標的實現又是與民族主義的宣揚分不開的。這從台灣學者的思考中可以多



少看出，國家現代化與民族主義主張之間的互為因果的關係，因為在那個時期，作為“東亞四小龍”之一的台灣亦處在經濟與社會的巨變之中。學者們這時大多在宣揚現代化需要有民族主義的支持這樣的觀念。楊國樞曾寫下了這樣一段發人深省的話：

民族主義不僅可以成為現代化的動力，而且也可以成為現代化的目的。國家的獨立、自主及尊嚴，是民族主義所追求的目標，而想達到這一境界，現代化似乎是最明顯的手段或途徑，因為已獨立、能自主、有尊嚴的國家，大都是現代化程度較高的國家，在通常的情況下，現代化可以改革政治、掃除文盲、增加財富、提高文化、加強傳播、促進安定，而這些進步都有助於增強國力，以達到民族主義的目的。<sup>15</sup>

但是在對現代化主張之下的民族主義有了深入反思的今天，或者更具體地說，是從政治與學術的關係上來看，若以上述的思路來研究中國人的現代性與傳統性這類的問題時，又如何能夠避免我們具體的研究結果，實際上成為了國家現代化主張之下的民族主義的政治策略的工具呢？這正像西方學者對中國的研究在觀點上的改變最終只是對華政策上的改變，而並非真正的研究範式的改變。<sup>16</sup>

這種把民族主義看成是現代化前提的主張，實際上希望的是一種以國家為主導的現代化。如果從這樣的邏輯出發，那麼與東亞經濟同步發展的學界的本土化思潮便明顯地與政治上的民族主義聯繫在了一起。而這與楊國樞在最近所提出的心理學本土化要避開“學術研究泛政治化”的提法可能會有些脫節了。<sup>17</sup> 這種學術與政治的聯繫往往並不是個人的意願所能夠避免的。當我們在倡導一種學術的觀點的時候，我們實際上也是在支持一種霸權。



安德森給我們的警示顛覆了一個人們曾經信以為真的公理。這個公理的邏輯就是一個群體形構一個民族，一個民族形構一個國家，一個國家擁有自己的主權，在這一主權的庇護下形成一個民族社區，一個和睦相處的共同體。但安德森反覆告誡我們：這個社區是被一個時代想像出來的，這種虛構的想像在真實地支配着我們的行動和思維。<sup>18</sup>

西方心理學在中國的傳播史實際上已經說明了這樣的問題。當然，“本土化”或者“中國化”這樣的提法不僅是在最近，甚至在心理學剛剛傳入中國之時便已有之，並試圖以中國人的理解來填充西方心理學理論的框架。這背後的政治意識形態雖一時難於理清，但與民國時期的國粹派的政治主張是遙相輝映的。

在一九四九年以後，中華人民共和國的心理學發展史更能說明這種學術與政治的相互關係。最初是排斥美國的心理學，而轉向一種向蘇聯老大哥學習的心理學，並認為這才是中國本土心理學應該堅持的目標和方向。而有這種認識的背後的政治恰恰是當時整個中國政治倒向蘇聯。後來到了“文革”前後，乾脆將心理學確定為“偽科學”而加以摒棄。中國在改革開放時期對心理學的恢復又轉過來向歐美的心理學學習，但同時又強調“中國特色”的心理學，<sup>19</sup>並逐漸接受台灣本土化的學術思潮的浸染而強調中國心理學的本土化和本國特色。<sup>20</sup>而八十年代以後中國大陸的改革這一社會現象本身也成為了許多心理學研究者感興趣的領域，並被認為是一個中國獨有的現象來加以研究，<sup>21</sup>而這些又都是與國家政治上的“中國特色”這樣的一種政治話語體系互為影響的。

從這種對學術人的政治立場的簡略分析，使我們至少可以看出，心理學本土化的學者最初所提出的要從一個文化本身當中去理解那裏的人民的構想便不復存在了。在這裏只有一種學術為政治決策尋找依據的一種政治化的心理學。並試圖以此來積累新的



文化資本,<sup>22</sup> 從而建構一種新的文化霸權(hegemony)。<sup>23</sup> 本土心理學的啓蒙實際上成爲了一種新的文化資本的爭奪, 而這種爭奪所借助的是一種對政治的袒護。

從另一個方面來說, 西方學術的強迫式的變遷就像殖民地宗主國對殖民地人民的強迫統治一樣, 會變成一種學術上的民族復興運動。這樣的轉變模式在英國社會人類學家莫里斯·布洛克(Maurice Bloch)對馬達加斯加割禮(circumcision)儀式的變遷研究中得以清晰地表現出來。在布洛克著名的《從祝福到暴力》這本著作中, 他詳細地描述了馬達加斯加島嶼上馬瑞那人(the Merina)割禮習俗的社會變遷的過程。<sup>24</sup> 一般來說, 馬瑞那人的男孩子在一到兩歲之間要實施生殖器的切割儀式。這種儀式近二百年來一直保存着, 但其社會的象徵意義已經發生了深刻的變遷:

在傳統的部落社區時代, 割禮的象徵十分突出祖先對其後代的保佑和祝福, 強調祖先與後世的社會連續性和家族社會的一體化。在馬達加斯加王國擴張時代, 割禮被改造成一種“皇家的儀式”, 強調國家傳統的延續性和禮儀的繁美色彩。在殖民主義時代, 爲了表示“一致對外”和本土社會的力量, 割禮儀式被改造成具有暴力色彩的軍事性操演。<sup>25</sup>

這種符號性的抵抗實際上隱含着一種民族主義的情緒往往也會通過社會性象徵儀式表現出來。比如清末甲午戰爭的失敗, 使中國人的集體性的民族意識得到強化, 這集中地表現在東南沿海地區大規模盛大的超度儀式中。這種超度儀式表面上是超度因得病而死的人, 但就研究者的研究來看, 真實的目的是要超度甲午戰爭中喪生的孤魂, 並要趕走外來的魔鬼。<sup>26</sup>



在這裏我無意要把民間的民族主義的情緒硬與學術上的本土化和中國化拉上關係。但我們不能忽視的是，開展本土心理學的研究，其背後更深層的象徵意義或許是一種民族主義的表現形式。無論如何我們從倡導本土化的學者的表述中可以看到一種對外來理論和方法的一概排斥。這種排斥多少含有民間儀式中的“驅鬼”的味道在其中。

另外，由對西方學術的世界體系支配的覺醒所產生的抵制，最終轉變成了一種對可能是虛構的中國人的共同的傳統文化的維護，並以此重新建構起知識與權力的支配關係。

## 知識、權力與顛倒的東方學

薩伊德(Edward W. Said)在其《東方學》一書中對“文化霸權”的分析，是以“西方支配”的概念為核心的，即把這種支配認作是全球文化過程的動力。<sup>27</sup>但正如王銘銘依據葛蘭西(Antonio Gramsci)<sup>28</sup>對文化霸權的理解所明確指出的，文化霸權的形成是一個由“被動者”到“主動者”的辯證過程而完成的。<sup>29</sup>

依據這樣的分析，本土心理學者在知識上的“覺醒”可能恰是西方霸權主義的動力。因為這種覺醒表面上是要以本土的資源來作心理學理論建構的基石，但實際上還是要借助西方的研究方法來獲得一種可以和標準的西方理論相媲美的本土化的理論，最終還是要被納入到世界體系所帶來的全球化的知識體系中去。<sup>30</sup>正如政治上，民族-國家(nation-state)並非是中國乃至亞洲自己本土的國家發展模式，但中國和亞洲的民族解放運動往往將民族-國家的建設列為自己國家模式發展的目標。在這裏，西方的政治霸權被強調民族自覺權的本土的政治精英所驅動。



這樣的思考邏輯使我們在反觀本土心理學的研究的時候，就不能夠不從知識社會學的視角來重新看待本土心理學者的終極關懷的可能性的問題。本土心理學者往往聲稱要用本土的心理學資料和本土的心理學概念，來審視本土的心理學問題，以一種“本土性契合”來達到一種對本文化人民的真正理解，這正如楊國樞所說：

特定社會或國家的特定社會、文化、歷史、哲學及其成員的遺傳因素，一方面影響或決定當地心理學者(被研究者)的心理與行爲，同時又影響或決定當地心理學者(研究者)的問題、理論與方法。也就是經由這樣一套共同的因素的機制，才可保證當地心理學者所研究的問題、所建構的理論、所採用的方法，能夠高度適合當地民衆的需要。由於受到同一組文化性與生物性因素的影響，研究者的研究活動及知識體系與被研究者的心理及行爲之間，便易於形成一種契合狀態。這樣一種當地之研究者的思想觀念與當地之被研究者的心理行爲之間的密切配合、貼合、接合或契合，可以稱爲“本土性契合”。<sup>31</sup>

這樣的理解在單單把人看成是一個個孤立的人的情況下是可以成立的。但是當我們將人放回到一個有着制度、有着權力等級以及有着分工的現代社會中，這樣的邏輯在理解上或許就有些問題了。薩伊德在指出西方的東方學最大的問題是在於“文化帝國主義”的文化地理想象的同時，亦明確指出了對於本土的東方學來說，最大的危險是在於意識形態上的“顛倒的東方論”。這裏

所謂“顛倒的東方論”指的是爲了抵制“文化帝國主義”而提出的本土文化論，它強調本土文化的“民族主義色彩”，迫使本土化研究成爲民族衝突的工具。<sup>32</sup>



因而本土的研究者以一種民族主義的關懷從事本土的研究，不自覺地就會使自己的研究成爲國家民族主義政策實施的推力。

從本土的研究者與本土的被研究者之間是否存在一種可以真正達成理解的契合，還是應當從本土研究者的學術人的身分中尋求答案。反思社會學的大量研究已經使我們看出，由於社會制度上的安排，研究者的身分與被研究者的身分之間存在着極大的理解上的偏差。這種偏差往往是不能實現本土契合的原因。一個社會或者說一個民族因爲有一種共同的文化或者是生物學上的遺傳，這個社會或民族的人民之間就會有共同的心理特徵，這種說法忽略的是社會制度所規定的人與人之間的等級身分的差別。作爲本土的研究者往往會抱怨西方社會的研究者對“異文化”的所知甚少，因而在用西方的理論來解釋本土人民的生活時，有隔靴搔癢甚至有誤解的可能。但要知道由於本土研究者實際上是生活在他的本土社會之中的，他除了是一位研究者之外，實際上更是一位生活在他自己的社會中的一個人。他對社會地位和社會聲望，至少說對基本生活需要的追求，都離不開與他要研究的本土人民之間的互動。因而，從一定意義上說，處在一定社會位置上的研究者“其國內社會位置所可能導致的偏見有可能比國際文化所導致的偏見還要嚴重得多”。<sup>33</sup>

這種學術人的偏見，即學術人自己對於本土文化中的固有偏見特別表現在二、三十年代在中國農村從事鄉村建設的一批本土的研究者身上。在他們的眼裏，農民是“愚昧”和“落後”的表徵。因而在一般人的眼裏，農村成了一個需要“改造”的地方，並把“封建”、“傳統”、“家族主義”和“宿命論”作爲農村社會的象徵和標籤，緊緊地印刻在農民身上，這種改造又是以使農民的所謂“傳統性格”轉變成爲具有現代意識特徵的“現代性格”爲最終目標的。

在中國“五四”時期倡導新文化運動的人看來，中國農村是



處在未開化的狀態，一切在城市所進行過的變革都要想辦法推廣到農村去，鄉村成了“政治改革和模式推廣的場所”。<sup>34</sup> 比如，二、三十年代在華北農村所推行的“平民教育促進運動”便是在這樣的一種觀念支持下進行的，這次運動的領袖人物晏陽初就堅信農民有“愚昧”、“貧窮”、“體弱”以及“缺乏公共精神”四大疾患，<sup>35</sup> 貧民教育的目的就是在這四個方面對農民的精神進行“洗禮”。<sup>36</sup>

因而本土的研究者要能夠真正實現“本土性契合”，是應當在不斷的反思中去理解自己與他人的權力支配關係，並對支配性的權力支配關係加以解構，在這種解構中作出真正符合本土人民的心理學觀點和應有的價值判斷。

## 文化並置中的本土心理學

來自西方本土的反思人類學所提出的“文化並置”(juxtaposition of cultures)的思考路徑或許對本土心理學在中國的開展有一定的啓發意義。所謂文化並置實際上是指將“異域文化”(other cultures)與“本土文化”(native culture)放置在一起，相互關照，“使原來處於文化格局被動地位的非西方文化成爲反思西方支配性文化觀念的批評探針”。<sup>37</sup>

本土心理學一直在強調本土文化的受殖民主義壓迫的一面，這在薩林斯看來完全是一種西方的經濟邏輯的直接後果。如果從經濟上來看，這種學術上的支配與被支配的文化格局是可以說得通的，但拋開這種功利主義的思考邏輯，從文化以及價值體系的視角來探討這樣的問題，或許有一種新的解答。對這一問題，王銘銘曾做過詳細的梳理，<sup>38</sup> 本文的討論是以他的前期研究爲基礎而展開討論的。



社會學、人類學乃至心理學一直在探討西方的經濟人的概念是否可以直接運用到非西方的社會。如果說東西方經濟活動有所不同，那麼這種不同究竟是本質上的還只是形式上的？在東亞四小龍經濟騰飛之後，學術界有關韋伯 (Max Weber) 所提出的新教倫理的問題的爭論，<sup>39</sup> 恰是這種東西方二分法的反映。但除了薩林斯之外，很少有人對西方是理性的，而東方是非理性的這樣的基本的假設提出質疑，“似乎‘他們西方’永遠是理性的王國，而‘他們之外的我們’則有一些‘兩難的問題’”。<sup>40</sup>

薩林斯堅信並非單純的是理性的化身，他們也是受符號象徵主義所驅使而行動的。換言之，美國人的生產和消費取決於美國文化的符號結構。過去的研究者往往從功利主義的實際理由 (practical reason) 出發來考慮生產和消費的問題，而恰恰忽略了在這種實際理由背後所深藏着的文化內核。比如，牛排是美國最貴的肉，這決不是因為供不應求，而恰恰相反，牛排的供應量大大超過其食用的量。這是因為，在美國，牛肉可以喚起一種性的象徵，代表男人的氣概。因而才會使其身價倍增。而在美國較便宜的肉，也絕非是供大於求，而只是在文化上，這些便宜的肉被認為是不好的肉。因而在社會中就會因為食用昂貴與便宜的肉而將人分成不同的等級。在這裏，作為可以與不可以食用的肉構成了社會的圖騰體系。

薩林斯另外向我們講述的有關庫克船長的故事實際上更能夠表現在文化並置中的文化的融合與變遷。<sup>41</sup> 薩林斯依據他在夏威夷土著的田野資料寫成的《歷史的隱喻與虛幻的現實》一書中，詳細敘述了歐洲人與當地的土著相互接觸而帶動了當地的文化變遷的過程。他是通過對庫克船長與當地人的互動過程的描述來表達他的理解的。這裏我們有必要引述王銘銘對庫克船長的故事的轉述：



庫克到來的偶然時間選擇和環島航行的方式，與馬卡西基人所進行的“羅諾”神靈節日游行儀式正好發生了巧合，而庫克就被誤認為是他們的神靈“羅諾”。上岸以後，庫克被護衛陪同走進廟宇中，並被仿造成馬卡西基人所想像的“羅諾”，並把一頭豬供奉在他面前。他被按照羅諾的樣子渾身塗油，並被與統治社會的酋長有關係的祭司喂食。就像人們期待“羅諾”神靈去做的那樣，庫克在儀式結束時張帆續航。可是，他出乎預料地返回到岸上，因為他的一條船折斷了桅桿。

這次他受到了完全不同的接待，緊張的氣氛環繞着他，使他突然陷入了突發的暴力行爲之中。在暴力衝突中，他被一伙受僱傭的夏威夷人殺死了。然而，夏威夷人把這一事實上的死亡當作是“羅諾”神的年度儀式性死亡，他們將“羅諾”的屍骸還給英國人並問他們羅諾神來年是否再能返回。在馬卡西基人的儀式期間，庫克屍骸的部分將在隨後來而來的羅諾神巡遊儀式中再度出現，此時這些餘骸被認為載有庫克的“馬那”神靈，而庫克終於被理解為某個先祖酋長。

顯然，在上述第一次戲劇場面中，一次歷史性的事件被吸引到一個周期性宗教神化機構中，這種吸引並不是很完整，因為庫克出乎意料地被殺沒有被解釋。實際上，這引起人們對夏威夷人社會結構是否能夠維持其本身產生懷疑。

庫克到來的故事，也正好與政治繼承的宗教神話結構相吻合：在夏威夷人看來，酋長是來自外部世界的篡權者，而他們通過娶被棄的當地婦女為妻並生育孩子而被本土人民所歸化。夏威夷人就是從這些方面來看待庫克的來臨的。作為神或酋長，庫克和其他英國船員按酋長和平民



的區別而得到區別對待。前者被期待擁有特權、榮譽和貴重財寶；後者奉獻禮物以期尋得庇護，平民婦女尤其尋求與船員發生性交關係，以期通過生育子女，來利用外來者的一些威力。

可是庫克的船員水手們，把婦女的性誘惑解釋為商業交換關係，贈給他們貴重的禮物，而她們的丈夫鼓勵她們去接受這些禮品。婦女們也來與水手們分享飲食，因此敗壞了夏威夷社會中對於“男女共食”的嚴格禁忌。

通過與來訪的白人進行這種模式的交易，整個夏威夷人的儀式、政治、以及社會結構被相當戲劇性地改變了：建立在與歐洲人不同利益基礎上的一種階級結構在酋長和平民之間發展起來，取代了男人之於女人、酋長之於平民、以及神靈之於酋長這樣一種等級制度。

同時，歐洲人自己的觀念和看法也改變了。通過貿易的逐步非神聖化，通過與婦人共同進餐所導致的無意玷污，一度被當成神靈的英國船員變成了夏威夷人中的男人，儘管他們是一奇怪的種類。<sup>42</sup>

在現時代，我們不能忽略西方文化在中國文化中的並置。我們在看我們自己的生活時已經不可能看到所謂純粹的中國人的生活。這種生活是一種東西方文化相互交融之後的結果。我們一樣也看不到純粹的“中國人的精神”，看到的是東西方人的觀念交融之後的樣式。在這種文化並置的社會中，西方人如何看待我們，而我們又是如何看待他們以及相互的影響的過程，或許是最值得本土心理學者所引以為注意的。



## 結論

本土心理學往往以一種啓蒙的心態並以一種民族主義的情緒來應對西方文化霸權的心理學理論。本土心理學提出的以本土的研究者來研究自己本土的人民，以期獲得一種可以用來解釋本土人民的心理與行爲的“本土性契合”的理論。但以爲這樣的路徑就能夠真正地沒有偏見地對本土人民的心理和行爲有一種“價值無涉”的解釋可能只是一種研究者自己的幻想，如果作為學術人的研究者對於自己的研究實踐沒有一種反思的意識，不能夠真正意識到社會位置對自己研究視角的局限，往往就可能使本土的研究者站在特定的立場上對本土的人民的的生活實踐產生偏差性的認識。這是本土的研究者以前所未曾清楚地意識到的。

對西方文化霸權所導致的學術殖民主義的反抗，反映在學術界最終可能並非是一種所謂學術本身的範式轉換，而更可能是國家政策的轉變，學術在無意識地支持了國家的民族主義的建構，通過貌似科學、客觀、切合實際的研究來建構一種文化整體的想像。從一定意義上說，本土心理學的開展是在從民族共同心理特徵上來幫助國家建構一種民族國家的共同意識，這種意識實際上是學者的想像，並將這種想像強加到每一個屬於民族國家疆域之內的公民身上。

對東西方武斷的二分法將我們的視野局限在以西方的支配性的分析概念來理解文化的差異，而不是一種文化並置的相互交融中來理解各自的差異。所有對西方人刻板的理解實際上本身就是受到西方的思維方式所局限。西方人是理性的，但他們也要依靠符號來思考和行動；東方人非理性的，但他們也會在與人交往上精打細算。從一定意義上，每個社會都有它自己的一套象徵體系，對這套象徵體系的深層結構的分析或許是本土的研究者所應當特別注意的。同時本土的研究者不應當僅僅充當民族主義的



啓蒙者的角色，他還應當對自己的社會位置有一種不斷反思的精神，從而使自己的結論不至於犯下以偏概全的錯誤。

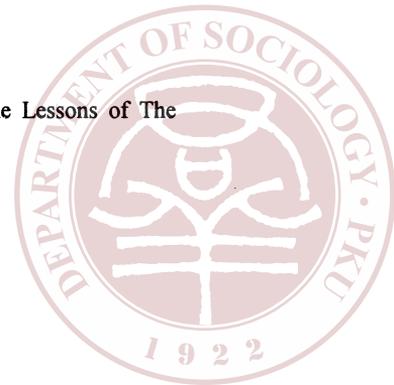
康德的啓蒙觀念啓示給我們的是自由而公開地運用理性，以使我們擺脫不成熟的自身狀態。保持一種勇敢地運用理智來對我們自身的行爲加以反省的心態，即使在今天也還是極爲有意義的，因而我們應該在重覆康德的名言的同時賦予其一種新的內涵：

啓蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態。  
不成熟狀態就是不經別人的引導，就對運用自己的理智無能爲力。當其原因不在於缺乏理智，而在於不經別人的引導就缺乏勇氣與決心去加以運用時，那麼這種不成熟狀態就是自己所加之於自己的了。Sapere aude！要有勇氣運用你自己的理智！這就是啓蒙運動的口號。<sup>43</sup>

本土心理學仍需要有這樣一種啓蒙觀，它告訴我們西方乃至異域的理論和方法在中國可能是行不通的，我們本土的研究者要敢於向我們本土的人民探究本土的心理事實，以期運用抽象產生出我們的本土心理學理論。但是，如果我們承認啓蒙是一個連續不斷的啓蒙與再啓蒙的過程的話，我們便要保持對本土心理學的批判和再批判的警醒和勇氣。恰如社會科學研究者強調自身的反省能力一樣，我們應該時時保持對我們熟悉的觀點和理論的反省和再啓蒙的心態。

## 注釋

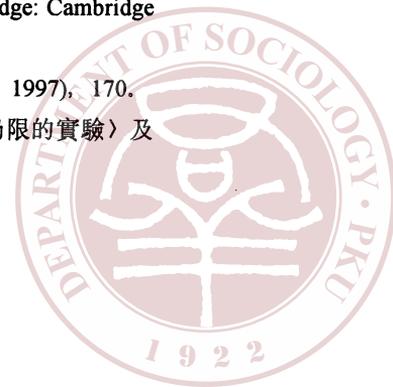
- 1 Marshall Sahlins, "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of The Twentieth Century," (unpublished paper, 1998).



- 2 同上注。
- 3 楊國樞, 〈我們爲甚麼要建立中國人的本土心理學?〉, 載於《本土心理學的開展》, 楊國樞主編(台北: 桂冠圖書公司, 1993), 6-88。
- 4 Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences* (New York: Twayne Publishers, 1993), 1642-1792。
- 5 高覺敷, 《高覺敷心理學文選》, (南京: 江蘇教育出版社, 1986), 1。
- 6 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991)。
- 7 中國心理學會常務理事會, 〈中國心理學六十年的回顧與展望——紀念中國心理學會成立六十周年〉, 《中國心理學報》第二期(1982), 127-138。
- 8 Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: California University Press, 1982)。
- 9 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974)。
- 10 葉啓政, 〈邊陲性與學術發展: 再論科學中國化〉, 載於《本土心理學的開展》, 李亦園、楊國樞、文崇一編著(台北: 桂冠圖書公司, 1985), 221-262。
- 11 辜鴻銘, 《中國人的精神》, 黃興濤、宋小慶譯(海口: 海南出版社, 1996), 40。
- 12 同上注, 41。
- 13 章志光, 〈中國人社會心理的研究現狀與芻議〉, 載於《中國人社會心理研究論集, 1992》, 李慶善主編(香港: 時代文化出版公司, 1993)。
- 14 李慶善, 〈社會心理學中國化必然性之思考〉, 載於《中國人社會心理研究論集, 1992》, 李慶善主編(香港: 時代文化出版公司, 1993), 51-52。
- 15 楊國樞, 《開放的多元社會》(台北: 東大圖書股份有限公司, 1985), 77。
- 16 王銘銘, 《文化格局與人的表述》(天津: 天津人民出版社, 1997)。
- 17 楊國樞對這一點是這樣表述的: “中國人之本土心理學的探討, 是一種純學術性的研究活動, 盡量不要與政治上的主義、目的與運動混爲一談, 以防在泛政治化的影響下使本土化的學術研究淪爲政治的附庸, 以免使學者失去其學術上的自發性與創造力。”(楊國樞, 〈我們爲甚麼要建立中國人的本土心理學?〉, 35)。
- 18 Anderson, *Imagined Communities*。
- 19 見中國心理學會常務理事會, 〈中國心理學六十年的回顧與展望〉, 及潘菽, 〈總結六十年經驗, 開創我國心理學的新發展階段——中國心理學會第三次代表會議暨紀念建會六十周年學術會議開幕詞〉, 《中國心理學報》第二期(1982), 139-142。
- 20 沈德燦, 〈社會心理學本土化研究的幾個問題〉, 載於《中國人社會心理研究論集, 1992》, 李慶善主編(香港: 時代文化出版公司, 1993), 1-5。



- 21 沙蓮香, 〈二次戰後美國社會心理學的發展與我國社會心理學建設〉, 《社會學研究》第六期(1982), 110-118.
- 22 Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (London: Cambridge University Press, 1977).
- 23 Antonio Gramsci, *Letters From Prison* (London: Quartet, 1979).
- 24 Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar* (London: Cambridge University Press, 1986).
- 25 王銘銘, 《想像的異幫——社會與文化人類學散論》(上海: 上海人民出版社, 1998), 203-204.
- 26 同上注, 204.
- 27 Edward W. Said, *Orientalism* (London and New York: Penguin, 1978).
- 28 Gramsci, *Letters From Prison*.
- 29 王銘銘, 《想像的異幫——社會與文化人類學散論》, 203-204.
- 30 周曉虹, 〈本土化和全球化: 社會心理學的現代雙翼〉, 載於《社會學研究》, 第六期(1994), 13-21.
- 31 楊國樞, 〈我們為甚麼要建立中國人的本土心理學?〉, 24.
- 32 王銘銘, 〈本土人類學: 超越文化局限的實驗〉, 載於《田野工作與文化自覺(上)》, 潘乃谷, 王銘銘主編(北京: 群言出版社, 1998), 207.
- 33 同上注, 209.
- 34 王斯福, 〈農民抑或公民? ——中國社會人類學研究的一個問題〉, 載於《鄉土社會的秩序、公正與權威》, 王銘銘, 王斯福主編, (北京: 中國政法大學出版社, 1997), 1-19.
- 35 這是三十年代中國鄉村改良主義所歸納出來的中國農村的四大特徵, 不同的改良主義者對此有不同的稱謂, 如“定縣平教會”稱之為“貧”、“愚”、“弱”、“散”; “鄒平鄉村建設學院”則將四點化約為一點, 即是中國農村之落後與混亂乃是由於“固有的禮教精華之衰退”。孫冶方, 〈為甚麼要批評鄉村改良主義工作〉, 載於《“中國農村”論文選(上)》, 薛暮橋、馮合法主編(北京: 人民出版社, 1983), 244-251.
- 36 從一定意義上, “農村”和“農民”已經成爲一個一般人乃至學者觀念中的邊緣地帶, 而被排擠出他們的視野, 在他們的話語敘述體系中, 農民還是一個要被國家經濟精英乃至權力精英改造的地方。John King Fairbank and Albert Feuerwerker, eds., *The Cambridge History of China*, vol.13 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- 37 王銘銘, 《文化格局與人的表述》, (天津: 天津人民出版社, 1997), 170.
- 38 王銘銘, 《文化格局與人的表述》; 〈本土人類學: 超越文化局限的實驗〉及《想像的異幫——社會與文化人類學散論》。



- 39 金耀基, 〈儒家倫理與經濟發展: 韋伯學說的重構〉, 載於《現代化與中國化論集》, 李亦園、楊國樞、文崇一編著(台北: 桂冠圖書公司, 1985), 29-56.
- 40 王銘銘, 《文化格局與人的表述》.
- 41 Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (The University of Michigan Press, 1981).
- 42 王銘銘, 《文化格局與人的表述》, 175-176.
- 43 康德, 《歷史理性批判文集》(北京: 商務印書館, 1990), 22.

