

“多元典範”的研究取向與“社會心理學”的本土化：知識社會學與科學社會學的觀點*

林端

台灣大學社會學系

摘要 黃光國教授近二十年來“社會心理學”及其本土化的研究，包含的研究領域與典範相當多元而寬廣，本文立基在知識社會學與科學社會學的角度，聚攏討論的焦點，將他的研究成果擺在幾個不同的層次下，由心理學界、人文社會科學界以迄華人社會文化脈絡，以類似剝洋葱的方式，從其研究的形式結構入手作分析，說明了他“融會貫通”的學術企圖，即使仍然一貫堅守“科學的心理學”的立場，其背後其實具有中國傳統學者“一多相融論”的特色。

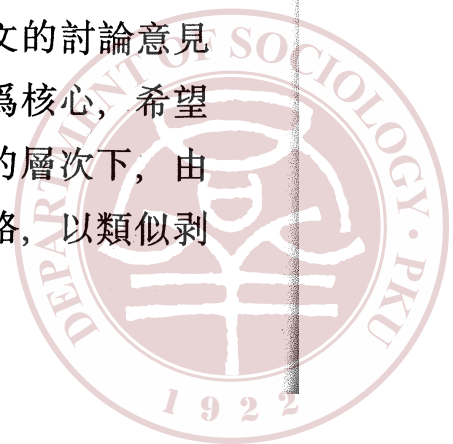
一 前言

黃光國教授近二十年來的研究，就像他最近一篇回顧性的文章篇名〈多元典範的研究取向：論社會心理學的本土化〉¹一樣，包含的研究領域與典範相當多元而寬廣，在研究的學科上來說，包括：社會科學裏的心理學、社會學、政治學、文化人類學等領域；在人文學科裏，包括歷史學以及哲學中的科學哲學、倫理學、方法論、認識論、本體論等領域。在研究的時間向度上，既包含了“貫時性的”(diachronic)研究，意即歷史文化的發展面向，在“共時性的”(synchronic)面向上，他



的關注焦點由個人心理以迄社會心理，個人行動、社會關係以至社會制度和結構，還有整體社會裏的文化、經濟、政治與倫理道德等各制度間的交互影響。在研究的文化反省上，他關注到不同文化之間的學術研究的異同問題，說得更明白的便是：類似西方近代的人文社會科學（黃教授主要關注的是心理學與社會心理學），究竟從西方文化的脈絡移植到東方社會（華人社會）裏，為華人本土的學者所接受（套用法律名詞，稱之為“繼受”，reception²）之後，究竟能不能融入新的文化脈絡中，發揮其新興學科的研究能力，進而開啓一個新的研究傳統。

黃教授的這份努力，基本上與楊國樞教授所領導的“本土心理學”研究團隊息息相關。多年來在楊、黃兩位教授的率領之下，台大心理學系與中央研究院民族所的不少心理學家，結合了一批有志一同的學者，致力於本土心理學的開創，其用心與努力以及一定的研究成果，可以在他們創辦的《本土心理學研究》的刊物裏具體呈現出來。作為一位後學與社會學家，對這些前輩學者的努力，敬佩之餘，所能提供的意見實在相當有限。所幸十年前筆者曾經撰寫過〈儒家倫理與行動理論：與黃光國教授對話〉的文章，³對黃教授的作品有一定的熟悉程度，十年之後，舊地重遊，很有一份親切感。以下只能針對幾個社會學研究者常常想到的研究角度（尤其是知識社會學與科學社會學的角度），提出個人的淺見，當然不足以涵蓋黃教授過去這麼多作品的成果（七本相關著作及四十餘篇學術論文）。⁴十年之後，重新回顧黃教授的作品，其深度與廣度都已增加很多，無疑的，也使評論的困難度增加許多。為了分析方便，在此要向黃教授與在座諸位先進事先說明的是：本文的討論意見主要以黃教授〈多元典範的研究取向〉這篇文章為核心，希望聚攏討論的焦點，將他的研究成果擺在幾個不同的層次下，由心理學界、人文社會科學界以迄華人社會文化脈絡，以類似剥



洋葱的方式，從其研究的形式結構入手作分析，以免因為過多實質內容的討論，備多力分，以致失去焦點，“迷失”在黃教授浩瀚的著作裏。如果因此而有所偏差與疏漏，還請大家見諒。

二 “多元典範”的第一層次的意義： 對“科學的心理學”的“一元典範”加以相對化

作完評論者研究方式的自我定位之後，我們首先想要思考的是，黃教授如何定位自己，還有其他的心理學家如何看待他：他究竟是一個專業的心理學家或社會心理學家，還是一個跨科際的學者？

一般來說，他的研究方向與範圍，甚至研究方法，可能與當代非常重視實驗的心理學，即所謂“科學的心理學”(scientific psychology)的主流方向存在一定的距離。⁵很可能在這種以自然科學為導向的主流心理學來說，黃教授的發展方向應該會被看作是非主流的，他被其他的心理學家如何看待，在研究的起始階段，其實是相當重要的。但是在二十年後的今天，黃教授已卓然成家，主流心理學界對他的看法與評價，已經不會構成他學術發展上太大的限制，他自己如何定位自己(無論是心理學家、社會心理學家或科際整合學者)，也許才是更具有實質的意義的。

本來，他的自我定位，以及同儕對他的定位，是典型知識社會學(sociology of knowledge)與科學社會學(sociology of science)非常關心的命題：⁶如果我們把心理學界當成一個“學術社群”(academic community)來看待，裏面的學術知識的種類、分佈，與承擔這些知識的學者密切相關，無論人與知



識，裏面必然有所謂主流與非主流的劃分，主要研究取向與邊緣研究取向的區分。如果我們對他作這種知識社會學與科學社會學的考察，我們會發現，黃教授或多或少跨出了單一典範的研究取向，走出了以自然科學實驗法為取向的心理學主流思考，他強調多元典範的研究取向，其實就是對於主流的一元研究典範的挑戰。換句話說，他的“多元典範”的第一層意義，其指涉範圍應該是“心理學界”：他的社會心理學的“多元典範”的研究取向，是針對心理學界裏過度“一元典範”的研究取向現象，加以相對化的努力。此時，黃教授多元研究取向的貢獻，首先在心理學界內部產生其實質意義。

我們可以推測說，這麼多年來，他的努力研究的成果，主要的迴響和知音極有可能不是來自主流心理學界的同儕們，而是來自相關學科的其他學者的認可與接受，這可從他一九八七年有關“關係與面子”的重要著作發表在《美國社會學期刊》裏可以看得出來。⁷ 黃教授在心理學界踽踽獨行，也許背離了“科學的心理學”的立場，但我們進一步要問的是：當他引用哲學家的理論如“科學哲學”、方法論、認識論等的哲學思維時，他會不會回到當年這門學科極力擺脫的“哲學的心理學”(philosophical psychology)的領域呢？

我們要知道心理學原來是哲學的一部分，十九世紀末以後才逐漸從哲學獨立出來，成為一門經驗研究的科學，而且非常重視類似自然科學的實驗室與實驗方法。回顧西方心理學的發展史，當年“科學的心理學”逐步擺脫“哲學的心理學”的陰影，想要克服純粹思維反省的概念思考，缺乏實際經驗證據的心理學論證的努力歷歷在目。“哲學的心理學”重點不在實際觀察，而在對心理或心靈的問題作抽象概念性的思考，以建立形而上的概念體系，這樣的心理學家無疑也是哲學家。反之，近代科學的心理學家所要立志扮演的角色，不是哲學家，而是



科學家。科學的心理學家的自我認定，以及別人對他的認定，都是一位科學家，是以自然科學為取向的心理學家，希望透過有系統的觀察與儀器協助來控制研究的過程，保障研究的成果。基本上，這樣的研究方法，對研究典範本身的反省比較有限，其典範基本上是單一的，沒有所謂“多元典範”的問題或文化差異產生的不同研究取向的問題。換句話說，服膺這種心理學的人，並不會認為有“心理學本土化”的問題，因為一個信度、效度高的心理學應該價值中立、文化中立的，應該可放諸四海皆準，不會因為文化不同而有差異。

在此意義下，黃教授的“多元典範”主張，首先應該就是對“科學的心理學”單一典範的反省，除了原有自然科學、重視實驗取向的心理學，應該還有其他心理學研究典範存在。但是，好奇的我們，進一步要問的是：黃教授要走回去原來的老路嗎？他要走回去原有“哲學的心理學”的領域嗎？答案似乎也是否定的。以他並沒有企圖心，想再去建立一個純粹形而上的心理體系來看，他不是立志做一個哲學的心理學家。如此一來，黃教授即使回過頭去，重新與哲學或其他人文社會學科結合，但他的研究方法與諸多研究成果，經驗式的科學心理學式的研究方式，仍然是他研究裏重要的主軸。

換句話說，在黃教授多元典範研究取向裏，我們並沒有看到對一元研究典範的否定之後，要嘛走回“哲學的心理學”的老路，進入比較神秘、具形而上學思考的世界；要嘛就像許多後現代的學者一樣，對原有的科學主義、科學研究方法與科學理性加以全盤否定。黃教授還是經驗科學的科學家，這個立場他並沒有改變過，改變的主要不是經驗科學的立場，而是對“科學的心理學”過度狹窄化“科學”的立場加以挑戰與修正，並進一步擴大化心理學或社會心理學（作為一門經驗科學）的關心範圍。換句話說，其實他還是站在“科學的心理學”跨



文化的普遍主義的基礎上進行研究，雖然也提及重視特殊歷史文化脈絡，且與歷史主義關係密切的“詮釋學”，但也被他納入原有的研究框架中，並未動搖他原有的立場。

三 “多元典範”的第二層次的意義： 克服心理學與其他人文社會科學(如社會學、文化人類學與哲學)之間的研究典範的差異

他認為，作為一位社會心理學家，必須擴大涵蓋面，旁及相關的人文社會科學領域，與後者的不同領域互相對話。在對話過程中，社會心理學家應該盡其所能，將其基本命題透過“語言性的外推”(linguistic strangification)，翻譯成其他學科可以理解的語言。⁸ 一旦它越是可以翻譯成其他相關學科的語言，亦即後者越是可以理解它，它便越具有更大的真理。在此，我們從知識社會學與科學社會學的角度來看，他的社會心理學的“多元典範”的研究取向，其第二個層次的重要意義，指涉的範圍應該是“人文與社會科學界”：心理學與其他人文社會科學之間，因為學科不同，其研究的典範也可能產生差異，他的“多元典範”的研究取向的社會心理學，針對這樣的差異，力圖透過“外推”，來加以克服。

我們首先以社會學為例來說明：究竟介於心理學與社會學之間，除了研究對象有異之外，是否還存在着研究典範的差異？黃教授跨出心理學領域，第一個接觸到的就是社會學，這可能和他的專長是社會心理學有關。事實上，回顧十九世紀社會學誕生以來的發展史，我們會發現，介於社會學與心理學、社會學家與心理學家之間，存在相當複雜且牽扯難清的關係。社會學創始人之一的法國社會學家涂爾幹(Emile Durkheim, 1858-1917)，為了建構獨立自存(sui generis)的社會學，終生與



心理學家論戰，強調社會事實 (social facts) 如集體情感、集體意識 (collective consciousness) 與集體表象 (collective representation)，統統是外於個人的心靈與行動而存在的社會事實，不可以化約到心理的因素來加以解釋。他在留學德國時，從萊比錫大學教授馮特 (Wilhelm Wundt) 的實驗心理學研究室裏獲得的靈感，當馮特的研究成果強調“心理的現象只能用心理的現象來加以解釋”時，涂爾幹就如法炮製，強調“社會的事實只能用社會的事實來加以解釋”。⁹ 如此一來，社會學就應該與心理學涇渭分明，最好不要相互滲透與相互干涉，雖然他終其一生研究的集體情感與集體意識，其實就是今天“社會心理學”的重要課題，但是他還是強調，一定要與心理學家劃清界限。

另一位社會學的創始人，德國社會學家韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 的社會行動理論，雖然也很重視微觀世界裏的個人主觀意義與動機，按道理會比涂爾幹更鍾情心理學，但他終其一生，也很堅持社會學要和心理學作清楚的劃分。¹⁰ 如此一來，介於社會學家與心理學家之間，似乎就是橋歸橋、路歸路，各搞各的。從研究對象開始，關注的焦點似乎就產生明顯的差異，好像心理學關注的都是個體現象，而社會學較重視集體現象等等。事實上，其差異在問題意識、議題設定與提問方式等地方都會不斷出現。就連介於這兩門學科之間的“社會心理學” (正好是黃教授的專長)，也一樣具有非常尷尬的命運。¹¹ 有學者統計後指出，兩本一九八〇年代美國具有代表性的社會心理學教科書，寫給心理學家看的和寫給社會學家看的，所引用的書目百份之九十六以上都不一樣。所以，事實上存在着兩種“社會心理學”：一般稱之為“心理學的社會心理學” (PSP, psychological social psychology) 和“社會學的社會心理學” (SSP, sociological social psychology)。



黃教授跨出心理學的領域，一進入社會學的領域，微視社會學 (micro sociology) 裏的“符號互動論” (symbolic interactionism) 與“社會交換論” (social exchange theory) 對他扮演相當重要的角色，這主要是“社會學的社會心理學”的兩個研究取向，重視個人在社會互動中如何進行符號溝通與物質交換，不像“心理學的社會心理學”，常以個體為研究單位，強調在社會刺激中個體的行為研究。換句話說，在此意義下，黃教授已經由“心理學的社會心理學家”逐步向“社會學的社會心理學家”看齊，某個程度上，黃教授已經模糊了心理學與社會學的原有涇渭分明的分際。

就科際整合的立場，這的確是相當可喜的現象，因為心理學與社會學開始相互交流。但當身為社會學家的我們，細心閱讀黃教授的作品時，其實還是會感到一些相當微妙而不一定說得清楚的差異。易言之，已經具有某種社會學家意義的黃教授，和一般社會學科班訓練出來的社會學家，好像還是存在着某些差異。我們禁不住想追問：到底是哪裏有所差異呢？以下試着舉例來加以說明。

首先想到的是，社會學家會常常詢問由社會行動到社會關係到社會制度與結構 (action ↔ structure)，意思是由微視社會學到鉅視社會學 (macro sociology) 之間的接榫問題。符號互動論和社會交換論裏所展現的積極的行動者有建構社會事實、交換社會資源的主動能力，但他們對於分析巨大的外在官僚制、科層制等組織體系常被批評是蒼白無力，無法掌握社會結構的獨特性。要對包羅萬象的社會事實作整體的分析，不能只有社會行動和社會互動的描繪，還要有進一步社會結構的探討。¹²

嚴格說來，黃教授的確注意到這個問題，所以他又結合了法國結構主義 (structuralism) 的文化人類學家李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 的學說，對他的深層結構賦予相當程度的重視，



強調語言與文化的重要關聯。語言這種符號除了是互動時溝通的媒介與符號，它還承擔了源自文化傳統的意義體系，透過共同的語言，素未謀面的兩個人也能分享類似的價值觀，進而在初次相遇的時候，能夠很快地將對方納入一定的角色體系之中，並和對方進行社會互動。黃教授強調：當前台灣及東亞大陸沿海地區的華人社會，都處於亞洲大陸文化和美、日海洋文化的交匯之處。在人們思想和行動所使用的語言中，可以看到源自於亞洲大陸的中華文化傳統，也可以看到源自於歐美或日本的資本主義商業文明。然而，不管是中華文化傳統也好，現代商業文明也罷，人們在日常生活中，運用不同的“語言遊戲”(language game)。在和他人進行互動的時候，他所使用的“語言”並不是雜亂無章的，它們很可能是從某種文化傳統之“深層結構”所衍生出來的“淺層結構”。我們要了解：文化傳統如何影響現代華人的社會行動，首先，我們要問的問題是：甚麼是“中華文化傳統”？這樣的“中華文化傳統”對華人的社會行動，可能產生甚麼樣的影響？¹³

換句話說，黃教授克服由行動到結構、由微視到鉅視的兩難命題，採用將微視的符號互動論與鉅視的結構主義整合起來，把它都當成分析華人社會文化的重要面向。這樣的克服是否完全解決了相關的問題，可能需要詳細的爬梳分析才能說得清楚。我們要強調的是：這樣的結合也許掌握了社會事實鉅視的價值系統(如涂爾幹到李維斯托的集體意識與集體心靈結構)，但是對於如馬克思以下的政治經濟學所開創出來的大型社會制度結構分析，雖然具有唯物論的色彩，但卻是分析外在的社會結構所不可或缺的面向。類似制度的(唯物論的)分析，其實對掌握全面性華人社會的特色也是不可或缺的，就像韋伯強調西方的資本主義發展並不是新教倫理單獨促成，其形式條件與組織結構的基礎如自由的勞動力、開放的市場、理性的科



技、可預計的法律與會計制度等都是西方資本主義發展的重要條件。¹⁴ 透過這樣的社會學式的反省，我們看出黃教授的社會學傾向，還是偏重在微視社會學上：社會學內的多元研究典範之中，他在比較之後，選擇性地接受其中與心理學比較接近的部分，作為科際整合的對象。

其實，除了“語言”是結合微視社會學與鉅視社會學的媒介，另一個關鍵媒介則是“角色”(role)。在柏格(Peter L. Berger)與陸克曼(Thomas Luckmann)等人的知識社會學裏，¹⁵ 注意到要在社會學的不同理論傳統中，結合微視社會學與鉅視社會學的工作，並不是十分容易的。他們雖然有現象學的背景(老師是 Alfred Schütz)，具一定的微視社會學的背景，但卻成功地將日常生活的生活世界，與外在的制度化社會結構作了成功的整合，人的行動可以透過外在化(Externalization)過程將自己的行動往外推，形塑、建構外在的社會事實，另一方面外在客觀的社會結構也會透過內在化(Internalization)與社會化過程，將結構限制(如社會規範)傳遞到個人人格中。

以角色相關的理論來說，本來就有微視社會學與鉅視社會學不同傳統，米德(George H. Mead, 1863-1931)以下的“符號互動論”的角色理論，¹⁶ 很重視人建構角色、扮演角色的主動立場，角色像劇本中簡單的規定，但每個人扮演同一角色時卻可呈現出很多不同的風貌。如扮演老師或家長的角色，同一門課的老師有很多不同的教法，身為家長，其類型也各自不同，因此人形塑角色、操弄角色，有很大的可能性。進言之，角色常常成雙成對出現，沒有單獨存在的角色，對一個角色的形塑必然會引發與他相關、相對的另一個角色的改變，如一個認真教學的老師可能會觸發班上學生認真學習，反之亦然，班上學生認真學習也會敦促老師認真教學。簡言之，角色理論的微視社會學傳統，說明了人在社會生活中，主動建構社會事實的可能性。



從另一個角度看，角色也可能是大型社會文化制度的結構性安排，比方說過去較講究孝道、尊敬長上的社會裏，尊師重道成爲社會文化的制度性安排，此時文化對老師與學生的角色都有清楚明白的規定，要求參與社會的行動者遵守這些規定。這傳統是由涂爾幹到派深思 (Talcott Parsons, 1902-1979) 以下的角色理論，¹⁷ 整個社會結構就是一套套角色網絡的制度性安排，不但師生關係、父子關係如此，就連男女朋友、親戚、朋友之間，所有關係包含不同角色關係的組合都被制度性地整合在一起，社會文化的規定可以透過角色要求行動者把這規定內在化在人格中，然後根據社會文化對特定角色的規定行動。

透過角色理論，我們發現社會中人外在化與內在化的雙重可能，也說明了把米德以下的微視社會學與涂爾幹以下的鉅視社會學加以整合的可能性。由於強調“君君、臣臣、父父、子子”的儒家倫理，特別重視各有位份的社會角色，所以我們應該對角色理論投注更多的關注。¹⁸

此外，法國當代社會學家布迪爾 (Pierre Bourdieu) 所強調的“外在性的內在化” (Exteriorierung der Interiorität) 與“內在性的外在化” (Interiorierung der Exteriorität)，對日常生活言行存在的內在性與外在性的辯證關係，嘗試建構適切的社會學理論來加以分析。¹⁹ 德國社會學家依里亞斯 (Norbert Elias, 1897-1990) 也企圖以他的“形態社會學” (Figurationssoziologie) 對微視社會學和鉅視社會學的兩難命題加以克服。²⁰ 黃教授也多次提及紀登斯 (Anthony Giddens) 的“結構化” (structuration) 理論，其努力亦是類似的。²¹ 我們所以不厭其煩地討論這些西方社會學家的努力，無非是想進一步說明黃教授社會心理學的多元典範，跨過心理學與社會學的鴻溝時，不再只是心理學家，而逐漸扮演社會學家角色的時刻，社會學原有學術典範的問題，就會對他建構的社會心理學提出挑戰，他不只要回答心理學的問題，還要回答社會學的問題。



同樣的問題也存在於黃教授的社會心理學與文化人類學相互會通的問題。文化人類學特別重視文化傳統的重要性，結構主義人類學是其中一支，有漫長的傳統，與法國涂爾幹的鉅視社會學關係也相當密切。本來探討西方學問移植到東方社會的本土化問題，就是最明顯的文化人類學課題，介於文化普同論 (cultural universalism) 與歷史特殊論 (historical particularism) 間究竟如何會通整合，在步入二十一世紀全球化社會的此刻更是相當具體實際的問題。法國人類學家李維斯托的結構主義就是要尋求全人類深層的、與生俱來的心理的普同結構，這些隱藏的深層結構所顯示的外在行爲會因爲文化不同而產生差異，這些外在行爲差異比較容易察覺，內在的深層結構則必須透過微妙的分析方法去發現轉換的種種法則，才可能加以發覺，這些轉換的方法可能是語言、藝術，透過語言這種集體使用的符號體系我們可以找到人類心靈的基本結構，如二元對立的分類方式。²² 引用結構主義而且希望把它和微視的社會行動結合起來探討，我們就面臨了如何串聯及串聯是否可能的問題。²³

法國結構主義的發展是在涂爾幹、毛斯 (Marcel Mauss) 等人以下的傳統發展出來的，他們強調社會制度文化的集體面向，如毛斯的作品《禮物》就強調人類社會交換禮物是集體現象，透過交換禮物，人們可以建立起經濟、道德、法律、政治、宗教、文化的種種關係，禮物交換是集體結構，協助社會中的個體獲得安身立命的可能。²⁴ 這樣的傳統下李維斯托的結構主義也是在探求人類內在集體的心靈結構，這時他們所強調的語言是否和符號互動論中的語言可以互換，值得進一步分析探討。換句話說，鉅視社會學與微視社會學雖然都重視“語言”的重要性，但他們的偏重點是否有所差異，值得進一步探究之。其實，文化人類學裏也有劃分微視人類學與鉅視人類學的問題，比方說宗教的社會功能，馬凌諾斯基 (Bronislaw



Malinowski, 1884–1942) 注意對滿足個人需求的功能,²⁵ 雷得克理夫-布朗 (Alfred Radcliffe-Brown, 1881–1955) 則認為宗教的社會功能主要在社會結構層次上, 如加強社會整合。²⁶ 由此來看當黃教授的社會心理學遇到文化人類學時, 一樣會碰到人類學中知識典範的挑戰。

在心理學與哲學方面, 黃教授除了引用大量科學哲學家的作品, 近年來並希望透過維也納學派的“建構實在論”尋求科際整合的可能性。²⁷ 建構實在論將世界分為三部分, 一個是我們生存的“真實自身的世界” (Wirklichkeit), 另一個是我們為了解釋這個世界所建構出的世界, 稱為“建構的世界” (konstruierte Realität), 各個學科都會建構這樣的世界, 第三是文化與歷史因素建構出來的, 稱之為“生活世界” (Lebenswelt)。我們如何克服每一門學科所建構的世界的局限性, 進一步透過一個必要的步驟, 跨出自己學科的限制, 將自己的研究翻譯成另一個學科的語言, 這個策略稱之為“語言性的外推”。黃教授希望透過“建構實在論”達到科際整合, 擴大他的社會心理學的影響。

我們現在很難完全認定黃教授的努力是否真正完全成功, 但我們要說明的是: 以知識社會學家的立場來看, 哲學的“建構實在論”似乎也有它的局限性, 因為它所強調的東西, 看起來是和行動者比較相關的微視的世界, 無論是“真實的世界”、“建構的世界”或“生活的世界”, 從術語的使用來看, 都是偏重行動者本身及行動者透過行動與外在微視世界交互作用的面向。舉例來說, 我們如果把黑格爾歷史哲學的探討, 以及客觀唯心論的鉅視結構分析方法, 放在這樣的架構裏思考, 似乎很難在這裏找到黑格爾的定位點。換句話說, “建構實在論”作為一哲學理論, 似乎也有其內在的局限性 (微視的哲學理論), 我們是否能運用這可能已具有局限性的哲學理論, 來克服另一學科 (社會心理學) 的內在局限呢?



這個問題可能也牽涉到不同學科之間，孔恩 (Kuhn) 所謂的“不可共量性” (incommensurability) 的問題，或甚至是不同研究典範在同一學科內的“不可共量性”的問題，這是科際整合的努力常常遇到的研究困境。²⁸ 當然，我們希望不被這“不可共量性”所擊倒，局限我們科際整合的努力；但另一方面，卻也不能忽略事實上存在於不同學科之間，甚至在同一學科內，不同研究典範之間，相互串聯與溝通的困難與限制。任何學科發展及任何研究典範的發展，無可避免地都會有“利之所在，弊亦隨之”的問題，我們是否能拆散各個理論，選擇各理論中我們要的成分，再加以拼湊起來，讓它能融和成既邏輯嚴謹、又首尾一貫的新研究典範與理論呢？這究竟是研究上追求的目標？還是可以具體在學術研究上加以實踐的策略？知識社會學家會覺得這是非常值得探究的問題，必須持續與黃教授作不斷的對話與溝通。正如黃教授自己說的：“我們可以將不同的理論“打碎”，再重新“建構”出一個新的理論模型來嗎？”黃教授的答案是肯定的，但是也許有人會追問：這會不會流於“大拼盤”或“綜攝主義” (Syncretism)²⁹ 的陷阱呢？我們後面還會回到此一重要課題來。

四 “多元典範”的第三層次的意義： 社會心理學的“理論”與華人社會的“實踐”之間的接榫問題

談完了科際整合的“多元典範”問題，我們進一步觸及“多元典範”的第三個層次：社會心理學“理論” (Theory) 與華人 (尤其是台灣) 社會的“實踐” (Praxis) 之間的問題。黃教授的企圖心是相當具體的，他不希望“多元典範”的社會心理學只是為知識而知識，成為學術社群內部腦力激蕩的問題而



已。以他多年來回顧中國文化傳統，分析儒家倫理與東亞現代化的關係，還有不斷以自己的研究成果，來批判台灣政治現狀的種種問題的努力來看，他充分意識到存在於理論與實踐之間的接榫問題。

有別於哲學家或國學家，把儒家倫理看成有高深文化傳統的價值體系，黃教授偏重它對庶人的影響，注意到升斗小民日用平常而不自知的行動準據：“庶人倫理”。³⁰ 由此來看，他作為一位社會心理學家，想要完成的不應只是純粹理論的建構，而想要也透過對華人社會的研究，推動當代華人社會的進步。他的“多元典範”的社會心理學，直接面對社會現實的挑戰，要把這套知識“外推”到實踐場域：如何在實踐場域中，應用他的社會心理學，便是相當重要而又不可迴避的問題。³¹ 知識社會學家常常強調，介於社會科學學術研究的知識體系與百姓平常日用而不知的知識體系之間，存在着很大的差異。甚至某個意義而言，唯其如此，社會科學知識與日常生活知識才能產生既相反又相成的辯證關係：社會科學永遠無法等同、複製日常生活知識，社會學裏的“俗民方法論”(ethnomethodology) 甚至挑戰社會學知識的優位性，強調日常生活知識自有一套固有法則性。³²

既然日常生活知識自有其軌道，社會的升斗小民的日常生活即使按照“庶人倫理”而行動，但和黃教授社會心理學下的“庶人倫理”還是會有一定的距離，如何克服其中的差異，也許必須在將相關問題具體地分門別類地探討之後，再兜起來，一起檢證“多元典範”的社會心理學的整體成果。舉例來說，有關華人社會衝突解決的模式，黃教授注意到縱向內團體的衝突與橫向外團體的衝突不同，這個分類相當具有實質意義，值得我們在理論建構上與實際社會實踐中，進一步加以爬梳整理。³³



有關實然 (is, Sein) 與應然 (ought to, Sollen)、事實判斷 (Tatsachenurteil) 與價值判斷 (Werturteil)、理論與實踐之間的課題，始終是社會學家的焦點。涂爾幹與馬克思基本上混合這二個層次，他們不作如此的劃分，涂爾幹的理論想為法國第三共和建立新的道德與宗教社會基礎，³⁴ 馬克思的政治經濟學則要為資本主義的衰亡和共產主義興起提供服務，³⁵ 他們的理論與具體實踐無法區分，正如馬克思在《費爾巴哈的提綱》說：“哲學家只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。”³⁶ 和他們相比，韋伯則堅持康德以來劃分實然與應然、事實判斷與價值判斷等的問題，他認為社會科學家分析社會現象雖然有一定的價值關聯，但在選擇出研究議題後，研究過程中應該盡可能維持價值中立的立場，他把自己的社會學理論只看成諸多理論的一種，在學術發展的過程中注定要被後人超越，把被超越看成一個志業，既然被超越是理論的宿命與固有法則，我們就不可能把任何理論當成具體實踐的指導綱領，實踐的問題必須留待行動者考量自己周遭情況，當下做最適當的決定。³⁷ 這個討論架構一直延續到今天社會學家的討論裏，有人繼續堅持類似韋伯價值中立的立場，另外如法國布迪爾，綜合涂爾幹與馬克思的立場，主張社會學徹頭徹尾是政治實踐的學科。³⁸ 黃教授多年來一直堅持扮演好雙重角色，一方面是社會科學家的學者角色，另一方面是社會批評的知識份子角色，二方面都對台灣社會都有具體的貢獻。我們在此要進一步扣緊“庶人倫理”的實踐與他的社會心理學的理論之間的關連，嘗試提出我們的問題。

事實上，“庶人倫理”具有很强的華人式的“功利主義”的色彩。³⁹ 自有社會學以來，西方社會學家始終非常關心“社會秩序如何成為可能？”⁴⁰ 的問題，而與英國政治經濟學家亞當斯密以來的“功利主義”論戰。甚至一直到現在的理性選擇



派(rational choice theory), 雖然不斷以“經濟人”(homo economicus)貫徹到其他學科身上, 但是其他的社會學家, 始終與這種強調經濟學式的社會行動理論具有相當緊張的關係。⁴¹ 我們甚至可以說, 古典三大家馬克思、韋伯與涂爾幹, 都是以批判功利主義式的“經濟人”起家的。“庶人倫理”是華人社會的社會行動者的行動準據, 社會學家一直想要證明經濟人與經濟理性不能解釋所有的社會事實, 黃教授有關“庶人倫理”的分析也觸及這個問題, 他的倫理學討論的確是分析當代華人社會行動的重要作品。

功利主義者的主張其實也是一種社會行動理論, 是方法論的個體主義者(methodological individualist), 強調每個行動的個體都是經濟理性的, 他們希望以最小成本獲得最大利益, 他們的私利心在所有追求私利的人彼此競爭下透過“一隻看不見的手”達成公利與公共秩序的發展, 既可以滿足行動層次的個人追求自利的動機, 在制度層次與結構層次, 社會也會自動且必然產生客觀穩定的社會結構秩序。社會古典三大理論家都對這樣的想法提出嚴厲的批判, 馬克思說自由放任的經濟理論是資產階級統治階層的意識型態, 放任自由競爭的結果造成資本主義工業社會裏一個階級對另一個階級的壓迫, 造成“朱門酒肉臭, 路有凍死骨”的可怕結果, 既背離人性, 使每個人都變成異化的個人, 而且客觀的社會秩序隨時可能崩潰;⁴² 涂爾幹則認為現代資本主義功能分殊化的社會裏, 雖然個人主義發展不可避免, 但並不意味着個人可以擺脫社會對他的約束與要求, 相反地, 為了促使個人主義與個體崇拜不流於“天下熙熙, 皆為利來, 天下攘攘, 皆為利往”人慾橫流的社會, 個人主義必須在社會集體保證的基礎之上, 也就是在新的集體意識與集體道德的共有基礎上, 促使“自私自利的個人主義”(egoistic individualism)轉化成“道德式的個人主義”(moral



individualism), 如此由個人私利到集體的秩序才可能沒有過多的紛亂, 個人與社會間的兩難命題才可能獲得解決。⁴³

韋伯的社會行動論雖然和功利主義者的社會行動論都屬於行動理論, 重視個人動機與行動的後果, 但是韋伯和功利主義者還是有很多差異。首先他不承認經濟理性是人類理性的唯一內涵, 雖然他的目的理性與經濟理性有些類似, 但指涉的範圍還是比經濟理性寬廣, 此外他還注意到價值理性的行動, 如宗教家、道德家堅持自己的價值不考慮手段目的、成敗利潤的想法, 另外他還討論到感情的行動和傳統的行動, 人的理性是多元的, 行動動機也是多元的。更進一步說, 由行動到結構, 由個人行動到客觀秩序, 韋伯常強調“非預期性的結果”, 如西方基督新教倫理與資本主義精神就是最好的例子, 清教徒宗教上價值理性的動機卻促成經濟上目的理性的結果, 清教徒渴望獲得救贖的動機變成企業追求最大利益的客觀結果, 這就是韋伯行動理論與功利主義行動理論最明顯的差異。⁴⁴

在探討華人世界的“庶人倫理”時, 我們也可以進一步思考, 具有旺盛企圖心的升斗小民, 如何努力奮鬥追求經濟發展, 也可以思考由這樣的行動動機到客觀的社會制度結構裏, 存在着種種實際糾結不清的議題。⁴⁵ 換句話說, 社會學家除了社會心理學議題外, 還會思考社會層次的心理基礎如何與外在鉅視制度結構作妥善連接的問題。“庶人倫理”是否足以保證一個穩定持續的制度結構? 既是一個理論問題, 也是一個實踐問題, 我們期待黃教授在這一方面的更進一步突破。

五 “多元典範”的第四層次的意義： 多元文化下的“社會心理學”的本土化問題

我們接着談到“多元典範”第四層次的意義, 這直接牽涉



到社會心理學本土化的問題：可能文化之間各有各的知識體系與價值傳承，在各自的文化傳統裏可能建構出不同的學術傳承，其概念體系、學術傳承、價值體系會有不同風貌的呈現，社會心理學原本源自西方，在西方近代科學知識傳承下，社會心理學建構了自立門戶的學術傳統，當西方社會心理學進入非西方社會，由非西方社會心理學家繼受、援引使用，就會產生類似移殖、翻譯及本土化、在地化的問題。在華人社會裏，我們希望建構華人社會本土的社會心理學，這種工作正是由黃教授這種本土心理學家具體實踐之中。⁴⁶

換句話說，以知識社會學角度來看：本土社會心理學與本土社會心理學家具有不可分割的緊密關係。當本土心理學家意識到引用西方理論的局限時，認為西方學問不足以描繪本土的心理現象，開始嘗試另類思考的可能，思索用本土語言文字來思考寫作，再翻譯回國際通用的語言，此時本土社會心理學就會逐步建構出來。本土社會心理學家主觀的自覺與客觀行動（尋找與使用本土術語來描繪本土心理現象，再將成果翻譯成英文），是建構本土心理學的基礎。多年來楊國樞教授與黃光國教授領導的團隊在這方面的貢獻有目共睹，此一困難課題亦非本文篇幅所能涵蓋，我們要強調的是：社會心理學或人文社會科學本土化的方法與途徑、可能性不會只有一種，只有透過不同的本土化途徑與方法彼此競爭，發揮辯證性的影響，多元而有機的本土化運動才更能推廣，發揮其應有的功效。在此意義下，應該多多鼓勵類似本土心理學研究團隊的組織，彼此多努力，相互競爭與相互鼓勵，以達到相反相成的功效。

這次中港台的社會科學本土化會議，結合三方同樣關心此一課題的研究人員，一起討論與競爭，是個很好的例子。這涉及華人社會中同一個文化傳統中，同樣學術背景的人，在中港台三個次文化體系，既相同又相異，使用同一套知識卻又有一



定的不同，黃教授的研究成果，在此也受到中港台的華人世界同步的檢證。

六 結語：“一多相融”是可能的嗎?!

最後，我們再回到“大拼盤”或“綜攝主義”的問題。當黃教授跨出社會心理學領域，嘗試整合其他學科時，中間很多過門與必要的轉化步驟，常會使其他學者望而卻步。黃教授一方面努力嘗試，二方面希望透過“建構實在論”來自我證成，可能很多人會一方面驚嘆他的冒險與勇氣，二方面則擔心“多元典範”並未整合在體系完整、首尾一貫的學問中。

在這點上，我採取較樂觀的態度，理由是黃教授的治學方法雖然是西方來的“科學的心理學”與科學哲學，但是他熔鑄諸家學說於一爐的努力，無畏其間的“不可共量性”，也許正代表中國傳統知識份子自古以來具有的想法：“一多相融論”。一元論強調放諸四海皆準的本質，將一切個體的差別消融在一致性的共同基礎之上，強調普遍的“共相”。多元論則強調個別的實體自有其獨特的本質，不存在所謂共同的基礎，強調特殊的“差別相”。不少中國哲學研究者都指出一元論與多元論的對立問題（一多問題），在中國哲學裏不覺得是嚴重而難解的問題，唐君毅教授認為這是中國哲學的“一多相融論”使然。一與多不是對立的而是相融的，他寫道：

所謂中國儒家思想不離二與多以言一，即不在諸個體之事物之外說一；而常只於事物之相互間之作用、功能、德性之感應通貫處說一。由是而儒家思想，即自始無意銷融個體之多於一太一或一自然之中，以執一



而廢百。換言之，即個體之存在乃為吾人所直下肯定者。然後任何個體之可與他個體互相感通處看，則任何個體，並無一封閉之門戶...⁴⁷

換句話說，不在多之外以言一，一多相融，自不會執一以廢百。在“一多相融論”的傳統裏，我們希望看到更多黃教授這樣的學者出現，共同為華人人文社會科學的本土化努力，也許一個階段的努力後，“綜攝主義”的疑慮會被“融會貫通”的成果所掩蓋，也許我們前面提到的介於“行動”與“結構”、微視與鉅視的兩難命題，也會因為具有太多西方“二元對立”的色彩，⁴⁸被我們本土化的人文社會科學家所相對化，這點可能是我們必須與黃教授繼續携手努力的。⁴⁹

注釋

* 本文初稿曾在香港理工大學應用社會科學系於二〇〇〇年一月主辦之會議：“社會科學本土化之多元反思”上宣讀。

- 1 黃光國，〈多元典範的研究取向：論社會心理學的本土化〉，《社會理論學報》第二卷第一期(1999)，1-51。
- 2 有關“繼受”的社會學意義，參見林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》(台北：巨流圖書公司，1994)，171-174。
- 3 林端，〈儒家倫理與行動理論：與黃光國教授對話〉，《當代》第72期(1992)，82-103(該文成稿於一九九〇年三月)，後收於同上注書之中，117-150。
- 4 由於篇幅所限，我們無法在此一一列出黃教授所有這些著作(其1985年後的作品即有六頁之多)，但是會在後面的行文中，引用他的一些最主要的作品。
- 5 有關心理學由“哲學的心理學”(philosophical psychology)發展到“科學心理學”的過程，參見Thomas H. Leahey, *A History of Modern*



- Psychology*(Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1991); 以及黃光國, 《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, 1995), 18–37.
- 6 有關知識社會學與科學社會學參見Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn: F. Cohen, 1929); Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday & Company, 1966); Michael Mulkey, *Science and Sociology of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1979); 以及 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
 - 7 Kuang-kuo Hwang, “Face and Favor: The Chinese Power Game,” *American Journal of Sociology* 92 (1987), 944–974.
 - 8 黃光國, 〈多元典範的研究取向〉, 21; 亦見 Fritz Wallner, 《建構實在論》, 王榮麟等譯 (台北: 五南圖書公司, 1997).
 - 9 Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study* (New York: Harper & Row, 1972); Emile Durkheim, *On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah (Chicago: University of Chicago Press, 1973); and Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls (New York: Macmillan, 1997).
 - 10 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. (Tübingen: J.C. Mohr, 1976).
 - 11 瞿海源, 《社會心理學新論》(台北: 巨流圖書公司, 1989), 3.
 - 12 參見 Jeffrey Alexander et al., eds., *The Micro-Macro Link* (Berkeley: Berkeley University Press, 1987); 及 Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976).
 - 13 黃光國, 〈多元典範的研究取向〉, 13.
 - 14 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 9. Aufl. (Tübingen: J.C. Mohr, 1988).
 - 15 Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*.
 - 16 George H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University Chicago Press, 1934).
 - 17 Talcott Parsons and Robert Bales, *Family, Socialisation and Interaction Process* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1955).
 - 18 有關以角色理論分析儒家倫理與中國古代社會的著作, 參見 Gary Hamilton (韓格里), 《中國社會與經濟》, 張維安等譯 (台北: 聯經出版公司, 1990); 張德勝, 《儒家倫理與秩序情結》(台北: 巨流圖書公司, 1989); 以及 Duan Lin (林端), *Konfuzianische Ethik und*



Legitimation der Herrschaft in alten China: Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers (Berlin: Duncker & Humboldt, 1997).

至於角色理論對當代儒家倫理的分析，本文作者正在進一步發展中。

- 19 Pierre Bourdieu, *Rede und Antwort* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992), 63.
- 20 Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* (Weinheim: Juventa, 1991).
- 21 參見 Giddens, *New Rules of Sociological Method*.
- 22 Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic books, 1963).
- 23 參見 Alexander et al., *The Micro-Macro Link*; 及 Giddens, *New Rules of Sociological Method*.
- 24 Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Exchange in Archaic Societies* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954).
- 25 Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Westport: Greenwood Press, 1984).
- 26 Alfred Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (London: Cohen & West, 1971).
- 27 參見 Wallner, 《建構實在論》。
- 28 參見 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; 黃教授在《知識與行動》(44)中亦注意到此一問題，但他似乎認為可用 Putnam 的“趨同實在論”(convergent realism)加以克服。
- 29 Syncretism 本來指的是宗教上綜攝各教合而為一的現象，如越南高台教、中國一貫道等。此地借來比喻將不同理論混而為一的現象。
- 30 黃光國，〈多元典範的研究取向〉，27。
- 31 人類學家區分研究者與被研究者(參與者)的不同觀點，etic(客位的)與emic(主位的)指涉的也是此一問題，參見 Marvin Harris, “History and Significance of the Emic/Etic Distinction,” *Annual Review of Anthropology* 5 (1976), 329–350.
- 32 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967).
- 33 黃光國，〈多元典範的研究取向〉，39–41。
- 34 Lukes, *Emile Durkheim*.
- 35 參見 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
- 36 Karl Marx, *Marx Engels Werke*, Band 3 (Berlin: Dietz Verlag).
- 37 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl. (Tübingen: J.C. Mohr, 1968).



- 38 Pierre Bourdieu and Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992).
- 39 此地要強調的是：華人式的“功利主義”，其與血緣、地緣因素關係密切。這種“功利主義”無疑有相當的傳統質素，與此課題部分相關的著作，參閱金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992）；及 Siu-Kai Lau and Hsin-Chi Kuan, *The Ethos of the Hong Kong Chinese* (Hong Kong: Chinese University Press, 1988).
- 40 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1949).
- 41 這基本上的問題在於：對人性不同的看法所致。
- 42 參見 Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*.
- 43 參見 Durkheim, *On Morality and Society*; Durkheim, *The Division of Labor in Society*; 及 Lukes, *Emile Durkheim*.
- 44 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.
- 45 “庶人倫理”重視“情義”與“仁義”，而非西方人的“正義”，這是黃教授的重要研究成果，過去中國傳統社會的家族、宗族重視“血緣”、“地緣”與“共利”等構成原則可以說是這種“庶人倫理”的體現；參見唐美君，〈台灣傳統的社會結構〉，載於《台灣史蹟源流》，劉寧顏編（台中：台灣省文獻委員會，1981），227-241。
- 46 這方面文獻相當多，在此無法一一列舉。
- 47 唐君毅，《哲學概論》（上、下）（台北：學生書局七版，1980），833。
- 48 過度二元對立的思考方式已被當代西方社會學家所批判，如 Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990), 68-121; Zygmunt Baumann, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1991).
- 49 因此，我們與黃教授的對話也必須不斷持續下去，以克服上述種種問題。

