

從詮釋論的角度評楊國樞的本土化社會科學觀*

阮新邦

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文從詮釋論的角度考察楊國樞的本土化社會科學觀。本文作者指出，楊氏近期所描繪的宏觀本土化研究圖像是頗能釐清一些重要的問題，並且給有志從事本土化研究者提供較具體的指引。但另一方面，本文作者亦指出，由於楊氏的論述仍受制於其實證主義的立場，因此，在不少有關本土化研究的基本問題上，未能作較深入的討論。

時至今日，華人社會科學家大概都會明白不能夠純然依賴西方的理論來研究華人的社會現象及心理與行爲。在一定程度上，這不得不歸功於近二十多年來華人社會科學界的一些學者所推動的社會科學本土化研究，特別是楊國樞教授在台灣領導的本土取向心理學研究。另一方面，雖然沒有人會否認本土化研究的重要性及其倡議者這些年來在理論探索及實徵調查上的貢獻，但在深一層次的本土化研究的取向和探索上卻仍未獲得較普遍的認同和關注。究其主因，是迄今相關的學者未能在理論、研究工具及方法上有關鍵性的突破。換言之，本土化研究的倡議者，雖然在概念建構、研究技巧和應用的層次上做了不少工作，但仍未能提出一個清晰的本土研究的角度去衡量和指導本土化研究。因此，不少學者認為那些宣稱以本土化角度從事的社會研究，無論其理論架構、研究方法及成果，並沒有呈



現出顯著的特徵。所謂顯著的特徵，不單純是指引用適合華人社會和心理與行爲的概念，以及指研究者在其研究中要慎重考慮本土的社會和文化脈絡等因素，而是指有關衡量和指導本土化研究的準則的確立，突顯本土化研究使其有別於一般性的社會探索。

這裏觸及一個根本的問題：究竟是否有普遍的本土化研究的準則的存在呢？答案若是肯定的，那麼，此本土化研究的準則跟“社會科學研究的準則”有何分別呢？有人指出，西方學術界的社會科學研究可以理解爲是西方本土化的社會科學研究，因爲這些研究的活動和準則是順應着西方社會脈絡和西方人的心理與行爲發展出來的。用楊國樞教授的詞彙，這些研究活動和成果與被研究者的情況有高度的“契合性”。¹但問題仍然是，西方的社會科學是否具有超越文化局限的普遍性部分呢？對這些問題的了解是弄清楚本土化研究的主張的關鍵。當然，這是相當複雜的問題，牽涉及方法論、後設理論及科學哲學等層面上的討論。然而，就我的理解，本土化研究的主要倡議者雖然大多有正面處理這些問題，但由於他(她)們大多自覺或不自覺地接受了實證主義的社會知識觀，因此他(她)們的討論也只能夠局限在實證論的框框內進行。雖然一些論者在參與相關討論中不時指出這一個問題，²但似乎仍未能喚起應有的注意。其中的主因是實證論的影響實在太深和太頑強了，而批評者也未能進一步提出較詳細及有說服力的論據和分析。³這是一個在推動本土化研究過程裏的缺憾。

從科學哲學的角度着眼，本土化研究的討論明顯地牽涉一連串知識論、後設理論和方法學上的問題，例如有關社會科學的普遍性、社會解釋的本質、客觀驗證程序、以及研究者與被研究對象的關係。近二、三十年來，在科學哲學和社會科學理論的領域內，實證論受到相當嚴厲的批評，大概沒有多少人會



接受實證論的觀點了。然而，具諷刺的是，實證的社會知識觀，尤其是所謂樸素的實證觀，其所強調的因果關係的解釋模式，以及其所預設的相應真理論 (correspondence theory of truth)，⁴ 在頗大程度上仍然強有力地影響着從事實徵調查的研究者的社會科學觀及研究取向。這情況也存在於本土化研究的領域裏。其中一些論者強調“西化”的研究角度不能真確地或恰當地解釋華人的社會現象和心理與行爲，但何謂“真確或恰當的解釋呢”？對實證論者來說，這不構成任何問題，因為他(她)們會應用類似自然科學研究的模式及準則去評估一個解釋的是否真確或恰當。倘若在捨棄了實證知識觀後，而又未能提出另一套替代的社會科學觀，那麼如何去評估研究成果的“真確性或恰當性”呢？這是有關本土化研究探討裏的一個關鍵問題。

本文嘗試順應着上述的提問脈絡，從詮釋論的角度來討論楊國樞教授的本土化社會科學觀。但本文的討論並不涉及楊教授豐富的本土取向的實徵研究，而是集中在他近期有關本土化研究準則與方向確立的論著上。

一 人類與環境互動論與本土契合性

楊教授在一篇講述華人心理學本土化的過程的近作中指出，⁵ 七、八十年代的社會科學本土化的推廣活動，起碼對他本人而言，主要是力陳硬套西方理論於華人社會現象和華人的心理與行爲的弊病，但仍未察覺本土化的心理學可能跟西方心理學有着基本層次上的分別。其時的較積極行動是建立本土概念並以此從事實徵調查，但仍然接受西方心理學的普遍性地位。這大概也是其他的本土化研究倡議者的主張，這也可能是



一般華人社會科學家大致上會接受或認同的觀點。但自九十年代初期開始，楊氏的本土化研究的觀點有着重要的改變。他認為華人心理學或本土化研究，是要建立一個有別於西方的中國本土心理學研究方向和準則。經過了多年的努力，楊氏在其近著〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，⁶提出了一個詳盡而系統的宏觀本土化研究圖像，不但在方法學和後設理論層面上闡釋有關本土化研究的種種問題，同時也提出了一個相對上較明確的準則去衡量本土取向的研究，以及從事本土化實徵研究的方向性指引。

楊氏以“文化生態互動論”作基礎，發展出“人類與環境互動”論，嘗試從一個宏觀和整全的角度展示有關人類心理與行爲的形成和發展的因素。簡言之，人類與環境互動論包括以下數點：⁷

- (1) 人是適應環境的主體，人為適應環境而形成的心理與行爲的歷程，可以從人的種族演化及遺傳說起。一個種族的演化及遺傳與該種族長久生活其中的生態環境不斷互動。
- (2) 特定種族以其所具有的基本生理機制、心理機制及行爲策略，跟其所處的生態環境長久互動之後，便會形成某種基本生計經濟。要此基本生計經濟型態有效實行，必須形成或建立相應的社會文化組織、結構及內涵。後者也可以理解為是該種族的基本生理機制、心理機制及行爲策略，跟其基本生計經濟型態互動配合的結果。
- (3) 經濟型態的順利而有效的實踐預設了另外一個因素，那是要在族群成員身上培養出相應的所需的種種心理與行爲。此種種心理與行爲透過族群歷代成員自己設計和建立的一套社會教化方式而得以培養和發展。



楊氏進一步指出，上述的分析顯示人類與環境互動歷程是以人為主體，並且強調“心理與行爲的形成及改變是人與其環境互動的結果，而心理與行爲的運作即是人與其環境互動的進行歷程。”⁸ 因此，不同的情境便會產生不同的文化狀況，進而發展出不同的人類心理與行爲。這裏給本土化研究的主張提供了一個宏觀層面的理據。

在這基礎上楊氏試圖解答本土化研究的關鍵問題：如何建立衡量本土化研究的準則，並以此辨別本土化研究和一般性的研究。他提出“本土契合性”這概念作為衡量本土化研究的準則。這是楊氏在九十年代初期曾引介的概念，⁹ 現在他進一步把此概念的涵義修改和擴充：“研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理及行爲及其生態、經濟、社會、文化、歷史脈絡密切或高度配合、符合及調和的狀態，即為本土契合性(或本土性契合)。只有具有本土契合性的研究，才能有效反映、顯露、展現或重構所探討的心理行爲及其脈絡”。¹⁰

大概沒有人會反對一個研究活動或理論能夠符合上述的條件，便可以視為成功的本土取向的學術研究。然而，另一方面，大概也沒有人會反對此定義同時也可以視為任何社會研究的評估標準。或許我們暫時撇開這點不論，集中檢視此定義的涵義。這裏立刻引起了一個提問，即如何判別一個社會研究與其研究對象是契合的。根據楊氏的定義，這也是問：何謂有效反映、顯露、展現或重構所探討的心理行爲及其脈絡。

這也是其他學者評論楊氏的本土化研究觀點時所關注的問題。¹¹ 我們可以從實證和非實證兩個不同的角度來展開討論。但首先要指出，所謂非實證論的角度，其實是包含着眾多不同的學派，它們在很多問題上有極不一樣的想法，其實是很難把它們納入同一個陣營裏。我們這樣做主要是對應着楊氏的本土契合性定義，突顯出其實證論的立場。



一些評論者指責楊氏並沒有跳出傳統的實證知識觀，給他戴上“樸素實證論”的帽子，認為他的本土契合性定義可以理解為是要如實不變地把研究的對象描述出來。¹² 然而，平心而論，我們看到在這裏楊氏有別於初期的論著，是盡可能不把本土契合性解釋為類似早期實證論者倡議的相應真理論。換言之，他不把“契合”一詞解釋為理論或研究成果是對稱地跟被研究對象對應着。這大概可以從他使用“配合”、“調和”、“顯露”及“展現”等概念來解釋契合一詞裏反映出來。但另一方面，楊氏的立論基礎仍然是屬於實證論的範圍。

這裏所謂實證論的範圍要從一個較廣義的角度來理解。無論是樸素的或較精密的實證論者，一般都會傾向接受要盡量採取一個價值中立的角度去從事社會科學研究。他(她)們當然明白是很難避免把其本人的價值取向抽離於其研究中，但客觀驗證程序是可以把研究者的價值判斷過濾掉。這裏蘊含着實證論的幾個重要假設。首先是研究者的價值觀並不構成被研究對象的意義(meaning)。其次是預設了有一個外在客觀世界的存在，而對此世界的理解是一個單向模式的理解(monological mode of understanding)歷程。此模式一方面顯現出知識的客觀性，另一方面是把研究者的價值判斷及被研究者的價值取向排除於知識確立的範疇之外。最後，研究結果的理想表達形式是因果解釋的模式，而解釋的真假值或正確性是取決於其相應的預測準確性。¹³ 研究者大多會承認有高度預測準確性的理論是很難在社會科學研究裏建立的。但諷刺的是，在一般社會科學工作者的腦子裏，仍然是不自覺地以此準則從事社會研究及衡量研究成果。換言之，在理論和概念的建構上，研究程序的設計，甚至是研究成果的表述，分析和檢證上，都似乎理所當然地以實證論為基礎。



至於所謂非實證論的角度所牽涉的觀點相當複雜。但本文特別關注兩個論點。其一是強調行為者的主觀意義為主要研究對象，並且認為對這些現象的了解是要採取一個演繹的角度，這是較傳統的演繹理解學派的觀點。¹⁴ 第二個觀點也承認理解是一個演繹 (interpretation) 的過程，但卻認為這是研究者和被研究者的對話或觀點融和而達致的，因此，理解是一個雙向歷程。而在這樣的理解過程裏，研究者必然會介入自己的價值判斷。這是詮釋學的觀點。¹⁵

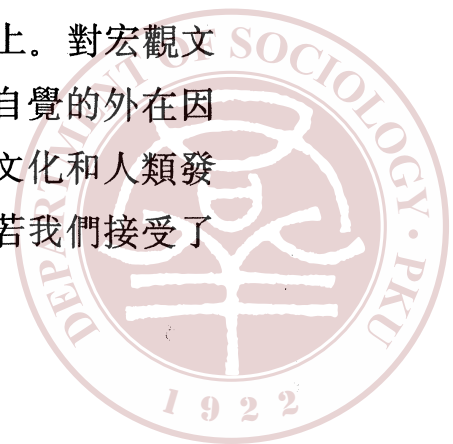
上述簡單的分析顯示出實證和非實證的詮釋論角度的分別，主要在何謂理解的模式及研究者和被研究者之間的關係。前者強調主客對立的單向理解模式，後者注重的是主客融和的雙向理解模式 (dialogical mode of understanding)。¹⁶ 更明確點說，對實證論者而言，研究者的角度並不構成被研究現象的意義 (meaning)；反之，詮釋學卻認為研究者的角度構成了被研究對象的部分意義。但後者的觀點似乎違反了一般人對如何構成理解的看法。因為，無論我們如何評價實證論的觀點，就算承認了沒有客觀真理的存在，但似乎也很難否認有客觀的因素如社會制度及地理環境影響及模塑着人的心理與行為。對這些客觀因素的探索和描述，似乎是需要研究者採用一個抽離而客觀的態度去進行的。楊國樞的“人類環境互動論”正是要展現這些影響着人類行為的客觀因素，這裏揮之不去的是主客對立的本體存在預設。但如果根據詮釋論對理解的看法，豈不是研究者的角度同時也構成了這些客觀因素的部分意義？這是詮釋論和實證論的主要區分，這裏不單只牽涉極不一樣的社會科學觀，同時也觸及現代人的意識型態。¹⁷ 這裏也部分地說明了為甚麼實證論是那麼難於捨棄，而詮釋論是那麼難於理解。本文不打算詳細討論這些複雜的問題，但會因應着對楊氏的觀點的評論而作有限度的解說。



楊國樞指出，“在適應環境的過程中，人群是在其既有的社會文化機制下，考量其所面臨之生態環境中的資源及條件，依其生物特徵發為適應行爲，然後再視適應的效果，或是調整其社會組織與運作、或是變換其行爲策略與規範，從而穩固其舊有社會機制或產生新類的文化要素。”¹⁸ 這裏所強調的是人類的心理與行爲之形成是人類與環境互動的結果。文化生態互動觀或人類與環境互動論跟文化生態學差異的地方，“是後者忽略族群成員的身心特徵，前者則以人爲互動之主體而強調之。”¹⁹ 前者同時也突顯了在文化發展和人類心理與行爲的形成過程裏，人爲互動主體的地位。

但究竟我們要如何看待此人類主體的地位呢？楊氏在這裏沒有作進一步的解釋，但從其強調與文化生態學的對比看，此主體地位似乎是蘊含着人類對其自身行爲的自覺性和一定程度的自主性。下文嘗試根據此主體地位的含意作進一步的探討。我們可以從經驗事實發展的角度，檢視人類是在甚麼狀態下考量其環境中的資源及條件。這裏涉及宏觀和微觀兩個層次。從微觀的個人行爲的層次着眼，我們有理由相信，就每一個個人而言，雖然他(她)會自覺其行爲是受很多非其本人能控制的內外因素所影響，但與此同時他(她)也會認爲其日常生活各事項，在一定程度上是其本人理性計劃的結果。換言之，無論其活動是否如其所計劃般出現，他(她)認爲他(她)對自己所作所爲是有充分或相當部分的自覺的。在這意義下，我們說人是能自覺和主動地考量其外在環境，然後調整及變換其行爲和策略。

然而，這樣的分析卻不能應用在宏觀的層次上。對宏觀文化發展的考察重點，是在人類不能控制甚而不能自覺的外在因素之上。因此，在這裏有必要檢視楊氏所指稱在文化和人類發展的過程裏人是具有主體性的地位此觀點了。倘若我們接受了



社會及其他文化發展是人類行爲或其行爲與環境互動的結果，但此結果卻並非人類自覺地策劃出來的，那麼，所謂作爲主體人類在社會和文化發展過程中所作的“考量”，從宏觀的層次看，並非是人類自覺的行爲。楊氏或許會回應說，這裏強調的“考量”並非指個別的人，而是以族群成員作單位進行。但如果作進一步的視察，會發現在楊教授的定義或者是其本土化研究的圖像裏，此族群成員的身心特徵仍然缺少了自覺性的成份。他所強調的，是文化構成及發展並非完全受生態環境的影響，兩者是處於一種平等互動的地位。他並沒有顯示人類在發展中的自主性也是構成解釋此等發展的因素之一。

或許這樣更符合了楊氏的實證社會觀的立場，更突顯出人類的心理與行爲的發展是完全受制於非人類所能控制的客觀因素。但另一方面，這樣也增加了證成研究成果與被研究對象是否契合的困難。特別是楊氏的本土契合性定義所牽涉的“契合”的範圍甚廣，包括了生態、經濟、社會、文化、歷史脈絡之間的密切或高度配合、符合及調和的狀態。就算這只是一個理想，我們也很難想像如何可以展現一個如此宏觀層次的契合。這些都不是容易解釋清楚的問題。

二 本土契合性的基本機制

楊國樞在解釋其本土契合性的涵意後，接着提出促成本土化契合研究的一些基本要素。這些要素可以分爲兩類。第一類是屬於自然存在的狀況，這是指同一族群的研究者與被研究者，會具有相似的基本身心機制及社會、歷史等環境脈絡。因此，研究者的日常心理與行爲會自然反映在他(她)的研究活動及研究成果中；但研究者也可以透過內省的體驗過程，自覺和



刻意地反省自身的情況，以此去理解被研究者的心態。楊氏稱此為“反映性本土契合性”。²⁰ 第二類的因素可以理解為一些研究者主動去採用的研究的途徑和方法，去從事本土化研究。這裏包括了五項主要的因素或途徑：(1)當地思想傳統的承接；(2)默會之知的運用；(3)同理心與同情心的發揮；(4)本土性文獻研究的檢討；(5)探索性實徵研究的從事。楊氏稱此為“焦點契合性”。²¹

對不少的本土化研究的倡議者來說，第一類的“反映性本土契合性”在一定程度上可以理解為是第二類的“焦點契合性”的基礎。當然，這裏或許會引起質疑：成功的本土取向的研究是否要研究者跟其研究對象同屬於一族群？跨文化的研究是否可以達致本土契合性？這又回到有關本土化研究的基本爭論上。這裏不擬作進一步的討論，但我們會作以下的假設：上述的反映性本土契合性可以理解為同種族的人是相對上較容易達致具有本土契合性的研究，但這卻不是一個必要或充分的條件。事實上，我們是清楚看到不少或甚而是大部分華人學者的研究，根本沒有反映被研究者的心態。這也是要推行本土化研究的主因。當然，楊氏對反映性本土契合性的分析引起的問題不止於此，其中更涉及如何看待研究者和被研究對象的關係，以及反思或自省式的理解跟學術性的理解之間的關係。但由於這些問題也屬於焦點契合性的問題，而楊氏也對此着墨較多，因此下文的討論會集中在焦點契合性上。

從具體的操作層面看，焦點契合性的五種因素頗能道出本土化研究的方向和應注意的事項。但另一方面，這些方向性的導引並沒有顯示本土化研究的特色。其他的社會科學研究者也會在不同程度上採用這些研究方法。但無論如何，我們還是要問：究竟這些因素如何有助於產生跟被研究對象契合的研究成果呢？這又要回到對契合一詞的理解上。



我們注意到楊氏所強調的本土契合性，或者是其中有關“配合、符合或調和”的部分含意，是應用在所有不同類別的社會現象和人的行為和心理的解釋上，包括對被研究對象的客觀觀察和記錄，及意義性的主觀敘述。前者屬於事實解釋的層次，而後者是指涉着意義性或啓發性的解釋層次。在這意義下，楊氏可能認為本文所強調的詮釋或演繹理解已經被納入他的本土契合性的涵意裏。²² 這樣子的劃分正好顯示出問題的所在。主流的知識觀一直強調事實陳述，跟價值判斷或主觀意義的解釋有着本質上的分別。事實陳述是要勾畫和掌握客觀的事態，例如是其中的因果關係，又或者是如社會制度或生態環境等客觀因素如何影響着個人的心理與行為等現象；後者卻是指涉着研究者對被研究現象所作的詮釋演繹或深度描述 (thick description)。對實證論者來說，後者的知識傳遞方法或表達形式最後是要還原到前者的因果模式的形態，不然的話，後者不能被客觀驗證，因而缺乏了知識的認受性基礎。

就楊國樞的五種促成焦點契合性的機制或途徑來說，大概可以把當地思想傳統的承接、本土性文獻研究的檢討及探索性實徵研究的從事，列為是主要從事客觀描述或事實性解釋一類。至於默會之知的運用及同理心和同情心的發揮，是屬於意義或啓發性的解釋。楊氏指出，倘若研究者能夠用觀察者的身分，客觀地反覆思量由默會之知及同理心和同情心所獲得的知識去了解被研究者，並以此為基礎從事本土化研究，那會有助促進其研究的本土契合性。²³ 大概很少人會質疑這一種看法。但接着的問題是，從知識的本質或驗證的層次上着眼，上述兩類知識——事實解釋和意義演繹——有何重要的分別呢？它們是否截然不同的知識呢？是否有不同的驗證準則去分別決定其相應的真確性呢？又倘若它們在本質上沒有分別，那麼，到最後是以哪一種表現形式——事實陳述抑或意義演繹——為基礎



呢？這些都是重要的問題。特別是在捨棄了實證的知識觀後，又未能建立另一個檢驗知識的準則的情況下，問題便更形迫切了。這正是楊氏的本土契合性準則所遭遇的難題。但由於他自覺或不自覺地以實證論為其本土化研究觀的知識論基礎，因而未有正視這些問題。

楊氏鼓勵研究者以默會之知和同理心及同情心的發揮，去理解被研究者的心理與行為以達致具有契合性的本土化研究。然而，此種方法能否應用在其他的範疇如“當地思想傳統的承接”、“文獻研究的檢討”、及“探索性實徵研究的從事”之上呢？又或者是這些方法只是有助於意義的詮釋、發掘問題，但卻不如事實解釋般可以被客觀驗證？上文指出，實證論者最後可能會以事實陳述式的模式，特別是因果關係解釋的模式為基礎去評估意義的解釋。但問題是如果在社會和人的心理與行為的研究裏，預測準確性是那麼難於確立，把意義演繹還原至因果解釋的模式有何意義呢？不少人有這樣的一個錯覺，以為找出現象的因果關係便等同解釋了此現象。但很明顯，很多時就算建立了因果關係式的預測準確性，仍然未能了解該現象的意義，更何況預測準確性在社會學領域裏是那麼難於建立，那就更失去了論述的依據。當然，我們不是說楊氏會把因果解釋等同現象的意義，但倘若不以因果解釋及其相隨的預測準確性做準則，我們如何判別事實陳述和意義詮釋呢？

就我的詮釋論立場來說，上述的討論嘗試突顯出，事實性的解釋和意義性或啟發性的解釋是屬於同一個層次。或者更確切地說，任何事實性的解釋都蘊含着意義上的詮釋。但另一方面，正如上一節所言，抖不落及揮之不去的也正好是主客對立及單向理解的研究模式。特別是當我們承認了有客觀的文化和生態的存在，而這些因素很多時不為人所察覺但同時又影響甚而是模塑着人類的行為時，這更會給研究者提供了理據用客觀



抽離的角度，即單向理解的研究模式，去掌握和描繪這些因素。亦由於此，這些研究被認為是屬於事實層次的探索，有別於主觀意義的解釋層次。

我們是肯定有客觀的因素影響着人類的行為，卻否認有一個如實證論強調的客觀角度去了解這些因素及其對人的影響。我們認為對此現象的了解也是一個演繹的過程。一方面是由於我們不可能掌握或窮盡所有的相關因素。另一方面是我們缺乏預測準確性去扣連這些因素和人類心理與行為的關係。因此，就算承認這些客觀因素的存在，但其與人類行為的關係也只能夠從研究者的角度去演繹。

到目前為止我們仍然沒有對意義詮釋、價值介入、及雙向理解模式等概念進行較詳細的解說。要清楚解釋這些問題不是一件容易的事情，也遠非本文的篇幅所能做到。我們只是希望本文能夠勾畫出楊教授的實證取向本土研究觀跟詮釋論的主要分別。至於要進一步證成這觀點便要有待另文或專書的討論了。²⁴ 然而，這裏要指出，詮釋論的觀點是那麼難於解說清楚的原因，除了是其牽涉複雜的知識論和本體論上的問題外，也由於是這種理解角度，以及由此而衍生對社會和人類現象的本質的見解似乎是違反了一般人心目中的看法。實證論的相應真理觀之所以那麼根深蒂固地存在於一般人和研究者的心裏，是由於它展現出一個簡單、清楚而合乎人類日常思維的知識論的觀點。就算我們不接受實證論的知識觀，但起碼這些觀點是可以清楚地論述和理解。相對而言，詮釋論者所強調的理解雙向性和理解與價值判斷的關係，便不是那麼容易講說清楚。很多時，具有實證取向的討論者，會要求對方把這些觀點的解說像解釋實證論的觀點般那麼直接和清楚地表述出來。例如，不少人會質疑如何驗證有研究者價值介入的社會解釋，但這個問題沒有直接了當的答案，詮釋論者只能夠迂迴曲折地作出回應。



他(她)可能首先要指出，社會和人類的現象並不具有如實證論者指稱般的客觀存在，因而建基於其上的相應真理觀及所謂嚴格的客觀驗證標準也是不存在的。然後指出主客對立的本體存在是錯誤的，因此所有理解都是雙向的，並且涉及理解者的價值判斷。接着也可能要解釋一連串的相關問題。這裏明顯地展現出跟實證論的相應真理觀不一樣的驗證過程，甚或是對“真理”或“驗證”等字彙有本質上不同的理解。

再者，上述的這樣一個解說過程並不純然是一個知識或認知層面上的討論，而是要論辯雙方細心聆聽，特別是要暫時放棄其所深信的知識觀、本體論上的預設，甚而是意識型態，才可能較清楚明白對方的論點。這一連串的解釋過程，雖然其目的是要解釋後設理論和科學哲學上的問題，但在解釋的過程中，解釋者很多時是要採用深度描述的方法，反覆解說，甚而是喚起或訴諸對方的想像力。下一節會回到這一個問題上。現在讓我們處理另外一個相關的問題。

倘若回到楊國樞的社會科學本土化的論述裏，有人或許會問，上述的詮釋理解模式是否蘊含着社會科學只容許類似深度解釋的存在呢？是否任何因果解釋的建立都是徒然的呢？情況當然並非是這樣的。詮釋取向的研究也會試圖建立因果關係的解釋，只是會得出跟實證論不一樣的形態。這裏所述的社會研究的因果解釋並不是要達致其高度的預測性，而是如韋伯(Max Weber)的理想類型(ideal type)所指稱般，注重在具體的文化社會環境裏找出被研究現象的一些可能相連的關係，希望由此解釋其獨特的意義。²⁵ 其實，本土化研究也正預設了只能夠有符合特定文化的因果關係的存在。這些因果關係在一定程度上是由相關的價值規範所支配着的。換言之，就對社會現象和人的心理與行爲的理解來說，因果關係的建立或所謂對外在世界事項的客觀描述，都要預設了深層理解裏的意義詮釋。規



範及意義的共同性，特別是同一社群的共通性，使得相互理解或共識的建立成爲可能，也可以由此爲基礎建立社會知識的普遍性。但此一普遍性的意涵是有別於實證論的理解模式。

在這裏我們看到個人主體自覺性在社會研究裏的重要位置。但此自覺性是有別於楊氏所言的社會和文化發展過程裏，人作爲主體處於其中所作的考量。當然，其相同的地方是此主體自覺性，使得社會現象或人類的心理與行爲具有個人主體的因素。但其顯著的分別是詮釋論不但以此因素爲部分地構成了相關的社會現象和人類的心理與行爲，而更把此情況應用在研究者的身上，指出其研究和理解過程也同時構成被研究對象的部分意義。如果我們進一步把上述的分析應用在因果關係的解釋模式上，會發現所謂現象間的穩固關係只是不斷重複人們忽視了的意義解釋之本質罷了。日常的相互理解也屬於同一個層面或範疇，而其研究者的研究和理解的歷程也同樣受制於上述所言的條件和情況。當然，我們有時亦可以較明顯區分事實陳述和意義詮釋，但它們的分別很可能只是指對相關規範的符合或認同上，其背後仍然蘊含着演繹理解的知識模式。

上述的討論顯示出對社會和人的心理與行爲的解釋，無論是如何表現出一種穩固的重覆和恒常的關係，其內裏是建基於人類對價值規範的接受和演繹之上。由於此過程只能透過語言而進行，而言語的使用會同時更新和創造使用者的理解角度和價值取向。²⁶ 因此，無論同一族群的人是如何具有共同的性向和取向，並由此使得共同生活和相互了解成爲可能，但其實在日常的交往和社會研究裏，個人的價值取向是無可避免地存在的。此價值取向是構成了理解的必要條件，亦在這裏顯示出“理解”一詞所蘊含的深層意義和雙向性。前者扣連着理解的相關意義脈絡，後者則有關研究者的研究和理解角度跟被研究者的角度的相應關係。在一定程度上這正是楊教授的脈絡觀和客主位研究的討論範圍。



三 客位及主位角度與跨文化本土研究

行文至此，應該可以顯示出我對楊氏的本土化研究觀的評論立場，雖然我們仍然未有對此立場作深入的闡述。我所持的詮釋論觀點，使我對楊教授的本土化研究觀有着根本上不同的看法。但此根本上的差異並不表示我認為楊教授對本土契合性所作的系統分類及概念上的分析，是沒有效用或缺乏解釋力的。反之，正如上文一再指出，楊氏的論述是能夠釐清不少重要問題，並給予有志從事本土化研究的學者有用的方向性，以至較具體的實徵研究上的指引。既然是這樣，我們所謂的根本分別的意義在哪裏呢？

具詮釋取向的本土化研究者也會作種種的系統分析、提出各種概念上的定義、及從事理論建構和實徵調查。但詮釋論者跟主流的社會科學工作者的主要差異是在對以下的問題的理解裏顯現出來：價值判斷與事實陳述之間的關係；研究者與被研究者之間的關係；理解或解釋社會和人際現象的涵意。當然，這些差異是可以作進一步的引申，但大致上這裏應該能夠反映出兩種不同研究取向在理解楊氏的宏觀本土化研究圖像上的分別。這些分別首先反映在對社會科學的本質及相關的問題的理解上，然後是有關本土化研究的本土意義的界定和闡釋。就本文的討論範圍而言，關鍵在於如何理解“解釋社會和人際現象”的涵意。本節會從這裏作起點，討論楊氏對脈絡觀、客位與主位研究角度，及跨文化本土心理研究等事的論述。

楊氏認為一項研究所涉及的“生態、經濟、社會、文化、歷史脈絡因素愈多，研究活動與成果便會愈具契合性”。²⁷從本土化研究的角度看，這大概是正確的，問題是如何理解這些脈絡跟被研究對象的關係。這裏不擬引介楊氏對這些脈絡的詳細分析和分類，但會集中討論楊氏論述脈絡觀的一個重要特



徵。他論述的重點是在脈絡與被研究對象的關係，並且認為此種關係在一定程度上是可以清楚劃分開來的。換言之，這是說我們可以明確地分辨現象的意義和脈絡的意義。但詮釋論者認為，這些脈絡並不純然是指其跟被研究對象的關係，同時也是指涉着研究者的研究或理解過程也鑲嵌在相關的脈絡中。這裏顯示出研究者及其研究對象是不能作截然二分的。研究者、被研究者、及其相關的脈絡，在理解過程裏連結起來。此一研究者和被研究者之間的關係，也顯示出楊氏的客主位研究取向與本土契合性的問題。

這裏其實是牽涉及上文有關“解釋現象”的意涵。對詮釋論者而言，所謂詮釋或演繹理解正好是要把被研究的對象放在相關的脈絡裏來理解。其表述的方法和過程是以深度描述作基礎，不能把研究對象跟其脈絡作截然劃分。甚而是所謂被研究的對象本身的範圍便包括了相應的脈絡。就算對一些主流社會學派而言，其所強調的沒有脈絡聯繫的橫切面式的研究也其實預設了相應的脈絡觀的。只不過其所要研究的對象是研究者自己可能已經潛移默化地熟習了的情景而不自知，因而誤以為其解釋是不需要脈絡的存在。

上述兩種不同的脈絡觀顯示出兩種不同的研究角度，同時也顯示出不同的研究者與被研究者之間的關係。這裏引出了楊教授對客位 (etic) 及主位 (emic) 研究角度的論述，並由此展現跨文化本土研究的可能性。

所謂客位的研究角度是以研究者的觀點來探討文化現象和人的心理與行爲；至於主位的研究角度則是指以研究者的觀點從事上述的探索。楊國樞根據彼傑 (K. L. Pike) 的分析，列出客位與主位對比的三種基本的面向：(1) 所研究的現象是該文化特有的或非特有的；(2) 在觀察、分析及理解現象時，研究者是採取自己的觀點或被研究者的觀點；(3) 在研究設計方面



採取跨文化的或單文化的研究策略。²⁸ 楊氏接着以此三項對比組成八種研究類型，涉及不同立場的研究者會採取研究者或被研究者的觀點，從事跨文化或單文化研究。²⁹ 這裏不擬逐一討論這八種類型，但要指出，楊氏本人的立場並沒有規限着哪一類的研究範圍一定要用哪一種研究的角度。但有一點是他強調的，所有這些不同類別的研究都應該是本土化式的研究，即任何的研究都不應該硬套西方的理論和研究方法，他並且提出一套本土化研究策略來顯示所有這些研究的本土化基礎。³⁰ 然而，另一方面，楊氏卻認為，大致而言，“採被研究者觀點之研究的本土契合性會比採研究者的觀點之研究為高”。³¹

楊氏的分析可以分別在策略和理論的層面來討論。我們可以認同他所提供的步驟和策略有助於達致具本土契合性的研究，但這並不等如同時接受其理論上的分析。事實上，一般而言，爭論點多不在策略的運用，而是在理論的層面上。這也是下文討論的重點。

是否每一類的研究範圍都會有其較合適的研究角度呢？具體點說，在跨文化的研究裏，是否較適宜採取研究者的觀點去探索非特有的普遍現象呢？而在單文化的研究裏，是否較適宜採取被研究者的觀點去探索非普遍的特有現象呢？又或者是否有其他特定組合的研究範圍和研究方向或角度呢？對這些問題的回應首先要理解何謂研究者和被研究者的觀點，或客位和主位的研究取向。這裏又進一步涉及研究者和被研究者的關係。很可惜，楊氏受制於實證主義的立場，沒有對這些問題作更精細的解釋。但就其對“強加式客位研究策略”(imposed etic approach)的討論看，研究者的觀點或研究取向可以是指其本人或所屬的族群所發展出來的一套心理與行爲的概念，³² 甚或其研究工具和方法。這裏立刻引起一個問題。被研究者的觀點或其主位取向是甚麼呢？明顯地，研究者和被研究者的主要分



別是前者是屬於特定學術社群的研究者，後者只是一般人或一些日常的行為或現象，因此，所謂主位觀點或取向只是一些日常語言組成的概念。其實這裏正是實證論跟演繹學派 (interpretive approach) 的爭論所在：究竟是由研究者的學術角度所產生的理解決定了被研究現象的意義 (meaning)，抑或是被研究者透過日常語言所表達的意思構成了被研究現象的意義呢？楊氏似乎未能意識到問題的所在。更甚者，亦是就其對“強加式客位研究策略”的討論看，其中所批評的，是西方學者常把其所發展出來的學術概念先用在本國人的研究，再進而應用於他國人的研究。³³ 這是楊氏一直嚴厲批評的“西化”心理學研究。循此推論，相對着本土化研究者來說，被研究者的觀點或主位研究取向，是否指研究者根據被研究者所屬的社群脈絡發展出來的學術概念而言呢？如果是這樣的話，那麼，研究者和被研究者或客位與主位研究取向的對比便出現了三種不同的組合：(1) 研究者的學者角度跟被研究者的日常語言角度的對比；(2) “西化”學者的研究角度跟本土化學者的研究角度的對比；(3) 本土化或建基於被研究對象的學者的研究角度跟被研究者的對比。

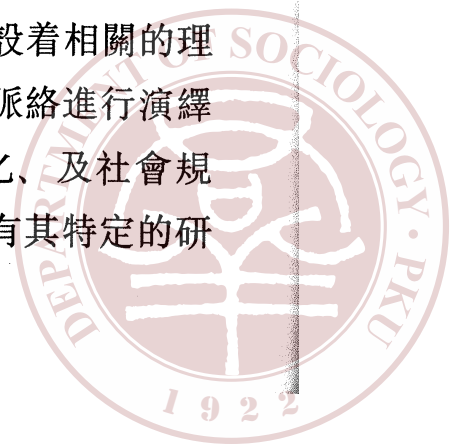
這裏呈現出本土化研究裏的一些更深層次的問題。在接受了實證論的前提下，再加上在經驗層次上“西化”的社會科學或跨文化研究所產生的種種弊端是那麼明顯，很容易使人把討論局限在策略性的層次而不自知。但由於有關本土化研究的討論並不可能在實證模式和策略層次獲得解決甚或得以澄清，因此，就算本土化的實徵研究獲得很大的進展，在理論層次的討論上仍然是反來覆去在基本問題上打轉。我個人認為這是本土化研究的倡議者要深思的地方。事實上，上文有關研究者和被研究者的三種不同的組合對比，很多時構成了重要的理據去質疑楊氏本土化研究的主張。下文嘗試以客主位研究角度為切入點進一步探討這問題。



我們會承認在實際的社會科學研究裏，任何學派的研究者都會刻意採取一個特定的角度、概念、或者是研究工具去設定研究題目、搜集和分析資料。當然，不同的學派會在這些事項上會有不同的安排、不同的研究重點和取向。但在這種種事項上的分歧，在很大程度上是取決於如何理解以下的一個問題：何謂“理解社會現象和人的心理與行爲”？從客位和主位的對比或者是研究者和被研究者的關係上着眼，我們可以引出三種不同的看法。³⁴ 首先，實證論認為有客觀標準去理解社會現象，因此，研究者是要從其掌握了這些客觀標準的專家角度去理解社會現象。換句話說，社會現象的意義由研究者的觀點來決定。第二，演繹學派卻認為社會現象的意義在於行爲者對相關的現象的演繹，因此，理解是要從被理解者的角度入手。最後，詮釋論認為對社會現象的理解是由理解者和被理解者的對話或觀點融和而達成，因此，理解是一個雙向的歷程。

第二和第三種的立場都認為任何理解都是一個演繹的過程，而我們是沒有如實證論者所相信的客觀標準或預測準確性，去判別演繹理解的正確性。這情況同時適用於楊氏的本土契合性準則之上。那麼，我們要如何去理解“理解”和“契合”等字詞呢？如何去辨別具有契合性的本土化研究呢？到目前為止，我們的討論主要是指出楊氏論述不足之處，並沒有提出另一個較具體的替代觀點。後者並非本文的討論範圍，事實上，也不能在此有限的篇幅裏鋪陳另一個觀點。然而，在下文裏我們會嘗試環繞着客主位的對比，勾畫出一些楊氏論述裏沒有交代或處理不清楚的重要問題。

演繹理解裏的“演繹”正好顯示出理解要預設着相關的理解脈絡。研究者是要把被理解的對象扣連着這些脈絡進行演繹而達致理解。這些脈絡包括生態環境、歷史文化、及社會規範。這裏有兩點要注意的。首先，每一個研究都有其特定的研



究對象，例如可以是一個人或一群人的心理與行爲、社會現象或歷史事件。雖然研究者可以在一定程度上對其研究對象給予時空上的具體位置，但此研究對象的意義 (meaning) 卻是超越此時空上的具體位置的。因為研究者是要把此具體的研究對象，扣連着超越其時空的相關脈絡進行演繹才可以理解其意義。其次，沒有任何客觀標準去界定哪些是了解一個現象的脈絡範圍。不同的研究者，甚或同一個研究者在不同的時空環境裏，對同一個研究對象會有不同的了解目的和取向。因此，研究者會隨着這些變化而扣連不同的理解脈絡。這裏顯示出研究者、被研究對象以及相應的脈絡，三者理解被研究對象的意義 (meaning) 裏是不能劃分開來的。這裏引出了兩個提問。此種對理解的分析是否蘊含着沒有判別楊氏本土契合性的準則呢？這又會否落入理解的相對主義的陷阱裏呢？本文不會提出一個準則去評估理解或契合的恰當性，但會嘗試勾勒出在理解過程裏達致共識的可能性。

上述對演繹理解的分析不但可以應用在默會之知和同理心及同情心發揮所獲得的知識上，同時也應用在其他三個獲取事實陳述的知識的範疇上。上文指出，任何事實解釋都具有意義演繹的基礎，只是很多時研究者及相關的人士長期生活在相應的脈絡或規範中，自然而然地把相應的脈絡應用在其演繹裏而不自知，因此才會誤以為這是不含意義解釋成分的事實陳述。

在一定程度上，演繹理解是要找出社會行爲及人際心態的具體意義，而這是要把此現象放在相關的脈絡裏才能獲致理解。但這裏牽涉兩個脈絡：行爲者的脈絡和研究者的脈絡。當研究者要理解行爲者加諸其行爲的主觀或文化意義時，是要以行爲者的角度抑或研究者所屬的文化價值體系作參照架構呢？這是問題的焦點，特別是研究者的角度和被研究者的角度產生衝突時，研究者如何可以克服二者的差距，即二者的不同之處



呢？他（她）又如何能證明其演繹角度是正確的呢？換言之，在這情況下，研究者是要從行為者的角度抑或是從研究者的角度去了解該行為呢？

可以肯定的是，要把一個社會行為和其相關的價值系統或文化意義相連在一起，才可以了解該行為的意義，這是演繹理解的主旨。但正好這裏又牽涉及兩個層次的演繹：行為者對自己行為的演繹，及研究者對行為者如何理解自己行為的演繹。一方面，行為者對自己行為的理解，便是一種演繹和價值介入；另一方面，研究者由自己的角度對被研究者的行為的理解，也是一種演繹和價值介入。這是自韋伯及早期的德國學者以降的演繹學派所關注的問題。³⁵ 但韋伯等人並沒有注意到後者的價值介入和演繹所蘊含着的研究方法學上的轉變，他（她）們不自覺地仍然採用“單向理解”的角度去處理“演繹理解”的問題。³⁶

伽達默（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）對上述的問題提出了深入的看法。他指出，“理解”是一個雙向的過程。所謂“雙向”是指任何理解都不可能由理解者的單一角度構成，而是需要理解者和被理解者“合作”的。研究者在理解或演繹一個社會現象或行為時，該現象或行為不是靜止不動，也沒有所謂絕對的客觀本質。研究者是要不斷依據被理解者的行為調節自己的理解和演繹。在這過程中，理解者和被理解者的角度融合（fusion of horizon）起來，構成了對社會現象的理解。任何有關社會行為的理論的準確性，是同時受制於研究者的理解角度和被研究者的理解角度。因此，理解不是一個單向的結構，所有理解都必然是“雙向理解”。³⁷

換言之，社會現象的構成是同時受研究者和被理解者的言行所決定。行為者的語言、價值和文化意義構成了社會現象，



但若要了解社會現象，研究者的第一步是由自己的角度作演繹。然而，研究者的角度亦是由語言、價值和文化意義構成。那是說，了解社會現象此一過程，其本身便是一個社會現象。由此觀之，在了解社會行爲的過程裏，被了解者如何演繹自己的行爲是第一層次的演繹理解，而了解者如何演繹被了解者的行爲是第二層次的演繹理解。因此，詮釋論的理解並非先是指理解者作爲一個主體 (subject)，用一種客觀的方法去理解外在世界的客體。反之，任何理解必然是理解者和被理解者的觀點融和而達成。理解者和被理解者的存在境況是構成“理解”的必要條件。正由於此，理解不單只是一個知識論上的問題，也是一個存在的問題。

如果從這樣子的一個詮釋的角度去審視上述的客位和主位研究取向，我們會發現這裏的客主位論述，是預設了更深層次的研究者和被研究者的關係。亦在這意義下，本土研究所涉及的“西化”角度和“本土”角度有着更深層次的關係，不可能局限在策略性的經驗層次裏而獲得解決。

楊氏對跨文化和單文化研究的討論也顯示了這一點。我們當然會反對強加式客位研究策略的跨文化研究，也認同楊氏所言的成功的單文化或跨文化研究必然是本土化研究，因爲只有這樣才能反映出被研究對象的心態。楊氏提出一連串從事跨文化本土化研究的方向和策略。³⁸一如上文的討論般，這些方向和策略是從事跨文化研究的有效指引，但也一如上文所述，這裏牽涉更深層次的理論上的問題。楊氏論述裏強調的西化角度跟華人被研究者的心態的差別，其實也同時存在於本土化研究華人學者的角度和被研究的華人之間。既然所有的了解都是演繹理解，而理解又必然從一個理解的角度出發，那麼，無論我們如何刻意擺脫“西化”的角度及採取一個本土取向的研究進路去從事研究，都會首先從研究者的角度出發。此研究者的角

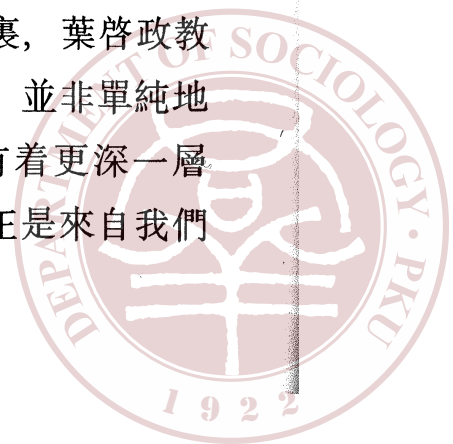


度可以理解為是其所屬社群的一些價值觀、其研究旨趣，或其個人的價值判斷等問題。

對實證論者而言，所謂研究者的角度可以從兩方面來理解。其一指研究者的價值判斷或者是個人的主觀意見。這是無可避免的，但若要保持研究的客觀性，研究者要盡量自覺地不要把這些因素介入其研究。其二是研究者所屬的學術社群所建立的種種研究準則和策略。對楊氏的本土化研究的論述而言，要盡量避免第一種角度；至於是否要避免第二種角度，則要視研究者的學術社群的研究觀和價值取向，跟被研究者有何種關係而決定。然而，從詮釋論的觀點看，這兩種角度不單只能避免，而且是構成了解的必要條件。因為，正如上文指出，研究者只能從自己的演繹角度去了解社會行為，除非是研究者自覺其理解角度出現問題，他(她)才可以跳出自己的理解角度。但在何種情況下研究者才會對自己的理解角度進行反思呢？詮釋論者認為，研究者通過與被理解者的對話或溝通，了解被理解者的角度，然後反過來用被理解者的角度去批判自己的理解角度。從“理解”的意義看，這裏是說被研究對象的意義(meaning)是研究者和被研究者的對話或合作而構成的。在這意義下，社會科學研究本土化及楊氏的本土契合性的定義會呈現出另一種面貌。

四 結語

在一篇評論楊國樞教授本土化研究觀的文章裏，葉啓政教授認為楊氏之所以“主張和鼓吹學術研究本土化，並非單純地只是基於學術上的所謂的理性考量而已，而是有着更深一層的歷史意識感在催動着。這份歷史意識感或許就正是來自我們



所說的亞非人的歷史使命吧！”³⁹ 楊氏在其回應文章說：“二十多年來，我之所以遭逢種種困難而仍能鍥而不捨地繼續推動心理學研究本土化的運動，就是受到這種使命感的驅迫。也只有從這個觀點，我們才能理解何以華人本土心理學的建立是一種‘爭千秋’而非‘爭一時’的長期性集體大志業。”⁴⁰ 究竟楊氏的歷史意識感跟其研究程序與結果有着甚麼樣的關係呢？

從實證論的觀點看，他的價值觀並不會影響其研究的客觀性。因為前者是屬於發現邏輯 (logic of discovery) 的範圍。

“發現邏輯”是處理研究題目的選取和概念形成的問題。至於有關如何客觀及有效地驗證一個科學理論或研究結果，則是“驗證邏輯” (logic of justification) 的層次。一個研究是否合乎科學和是否具有客觀性，是決定於其驗證的程序。驗證過程會把研究者的價值成分過濾掉。因此，在發現邏輯的層次所牽涉的各種價值介入是不會影響社會研究的客觀性的。發現邏輯和驗證邏輯是沒有內在的必然關係。⁴¹ 循此思路，楊氏的歷史意識感只會影響選取研究的層面，至於其研究過程及成果的客觀性可以透過驗證邏輯的層次來檢定。

另一方面，楊氏大概會認為其歷史意識感並非單純是其個人的主觀抉擇，而是一如韋伯的價值相關性的論點所指稱般，是有其族群或學術社群的相應的普遍價值規範作基礎的。但韋伯也認為這些價值相關性跟研究的方法、驗證程序和客觀性是沒有必然的關係。問題也正好在這裏。從詮釋論的角度看，任何理解都是演繹理解，而這演繹也必然牽涉研究者的角度和價值取向。因此，楊氏的歷史意識感不單只構成了他的研究和理解相關現象的價值取向，也必然影響其研究問題的確立、資料搜集和分析過程、進而影響其驗證程序。由於我們不承認有實證論者的所謂嚴格客觀驗證程序的存在，因此，也不能如實證論者所假設般，驗證程序可以把研究者的價值取向過濾掉。



沒有人會否定在學術的活動裏是存在着一些共同接受的標準。這些標準指引着研究者如何選擇研究題目、搜集和分析資料過程、以及檢示資料的真確性或恰當性。葉啓政說楊氏的歷史意識感是其從事本土化研究的理性考量以外的因素，但其實所謂理性考量也一如歷史意識感般，同樣是一種為社群所接受的價值規範，反映着研究者的價值判斷，只不過這些價值判斷是相對地為相關的社群接受罷了。另一方面，我們也不是說這些價值取向主宰所有的本土化研究活動，反之，這些研究活動是受着無數的可表述及不可表述的因素影響着。因此，在本土化研究的活動裏，雖然有着不少經由研究成果所呈現的普遍性所達致的共識，但同時也看到，在各樣的大大小小的問題裏都有着不同甚而是相反的意見。這裏也決不是反對有關社會和人類的心理與行為的知識是可以累積的，更不是要提出相對主義式的知識觀點，只是要指出實證論所堅持的知識模式是不存在的，任何有關社會和人類的知識都只能夠是一種演繹的知識。

或許可以用楊國樞教授近期的兩篇文章表達方式作進一步的解釋。⁴² 楊氏在這裏的行文方式可粗略分為兩種。其一是嚴格的系統分類及普遍而抽象的概念建構；其二是對評論者作較仔細而反覆的討論。在後一類的討論裏，楊氏當然會用理性而清楚的筆觸與論者對話。但同時我們也可以發現在這類論述裏，他很多時是採用一種迂迴、反思，甚而有時是敘說的方式表達其所思所想。我們當然不會否定嚴格的系統分類及普遍概念在建立本土化研究此志業上的重要性，但後者的論述方式有時可能更具說服力。我們似乎也不難想像，要一個長期用“西化”角度從事研究的華人學者轉化為一個本土取向的研究者，其轉化的過程並不像自然科學工作者般，可以純然取決於理論轉換上所顯示的效率和預測準確性。一方面是社會科學缺乏此種決定效率的標準和預測準確性，另一方面是這裏涉及的是一



種具有價值介入的演繹知識。因此，這裏的轉變除了涉及系統層次的知識外，同時也在一定程度上是價值取向上的轉變。而價值取向上的轉變，很多時是要喚起對方在價值層次上作反思。在這樣的情況下，深度描述可能會起着更顯著的功效。

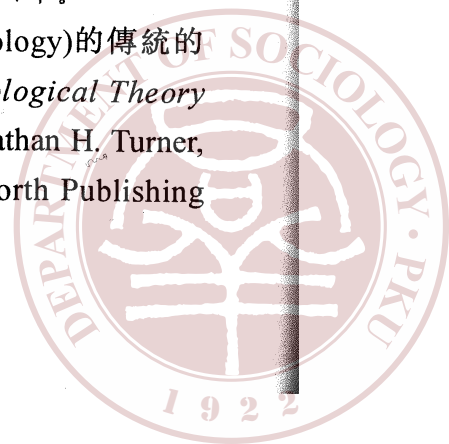
最後要指出，雖然本文是從詮釋論的角度評述楊教授的本土化研究觀，並指出忽視詮釋論的觀點會在一定程度上阻礙了本土化研究的發展，但有一點要澄清的，我們並非因此而認為現時本土化研究裏的理論建構和實徵研究是充滿缺陷的。從事社會研究的人員都會自覺或不自覺採用了一些後設理論層面的假設，這些假設當然會影響研究的程序和結果，但卻並非影響或構成研究結果的唯一因素。其實，研究者本身的經驗和洞察力對研究的結果影響更大。我們強調的是，在涉及如本土化社會或心理研究的本質的討論時，對後設理論層面的問題的了解非常重要。

注釋

- * 香港理工大學應用社會科學系之“詮釋取向本土研究計劃”及《社會理論學報》，於二〇〇〇年一月在香港理工大學聯合主辦了一個學術會議，會議題目為“社會科學本土化之多元反思”。今期和下一期的學報專題，選取了該會議的其中一部分稿件，經由作者修改後發表。
- 1 楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，《本土心理學研究》第八期(1997)，87，及〈三論本土契合性：進一步的澄清〉，《本土心理學研究》第八期(1997)，231。
 - 2 參看高承恕，〈社會科學中國化的可能性及其意義〉，載於《社會及行為科學研究的中國化》，楊國樞、文崇一主編(台北：中央研究院民族學研究所，1982)，31-50；葉啓政，〈對社會研究“本土化”主張的解讀〉，《香港社會科學學報》第三期(1994)，52-78，〈“本



- 土契合性”的另類思考》《本土心理學研究》第八期(1997), 121-139; 黃光國, 〈本土契合性: 學術研究的方向或學術研究的判準〉, 《本土心理學研究》第八期(1997), 159-171; 余德慧, 〈本土心理學的現代處境〉, 《本土心理學研究》第八期(1997), 241-283。
- 3 華人社會科學界對這些問題討論不多見, 葉啓政是在這方面的論述較多的一位學者。從社會科學的角度, 特別是實徵調查的角度着眼, 余德慧的論述較為突出, 特別是其近期的一篇文章, 頗能顯示詮釋取向的本土化研究的重要性, 參看余德慧, 〈本土心理學的現代處境〉。對這些問題在後設理論層次的討論, 參看阮新邦, 〈“價值相關性”、“強烈價值介入論”與社會科學中國化的規範基礎〉, 《社會理論學報》第二卷第一期(1999), 105-137。
 - 4 這裏特別是指實證論所強調的語句的真假值取決於該語句和該語句所描述的外在世界是否吻合此一主張。參看阮新邦, 《批判詮釋與知識重建: 哈伯瑪斯視野下的社會研究》(北京: 社會科學文獻出版社, 1999), 111-116; Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Sussex: The Harvester Press, 1980), Introduction.
 - 5 Kuo-Shu Yang, “Indigenising Westernized Chinese Psychology,” in *Working at the Interface of Cultures: Eighteen Lives in Social Science*, ed. M. H. Bond (New York: Routledge, 1997); 楊國樞, 〈心理學研究的中國化: 層次與方向〉, 載於《社會及行爲科學研究的中國化》, 楊國樞、文崇一主編(台北: 中央研究院民族學研究所, 1982), 153-187。
 - 6 本文載於《本土心理學研究》第八期(1997), 75-102。
 - 7 楊國樞, 〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉, 78-85。
 - 8 同上注, 83。
 - 9 楊國樞, 〈我們為甚麼要建立中國人的本土心理學?〉《本土心理學研究》第一期(1993), 24。
 - 10 楊國樞, 〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉, 87。
 - 11 參看《本土心理學研究》第八期評論楊氏〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉一文的論文。
 - 12 黃光國, 〈本土契合性〉, 161。
 - 13 參看阮新邦, 《批判詮釋與知識重建》, 第一、二、六章。
 - 14 這是韋伯(Max Weber)的演繹社會學(interpretive sociology)的傳統的觀點。有關這方面的討論, 參看George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: The McGraw-Hill Co. Ltd., 1996), chap.9; Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (California: Wadsworth Publishing Co., 1991), Part Four.



- 15 參看阮新邦,《批判詮釋與知識重建》,第六章。
- 16 同上注。
- 17 有關實證論如何影響着現代社會的發展並構成了現代人的價值信仰,參看阮新邦,《批判詮釋與知識重建》,第一、二、六章。
- 18 楊國樞,〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉,80。
- 19 同上注,84。
- 20 同上注,91。
- 21 同上注,91-95。
- 22 葉啓政在評論楊氏的文章裏提出一個本土契合性的另類解讀和思考。葉氏認為這裏的“契合”一詞是要放在一個“二度詮釋”(double hermeneutics)的脈絡裏來理解的,葉啓政,〈“本土契合性”的另類思考〉。楊氏在其回應的文章裏指出,葉氏的“二度詮釋”所強調的意義性或啓發性的解釋,已經被包括在他的本土契合性之中,參看楊國樞,〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉,198-201。
- 23 同上注,92。
- 24 參看阮新邦編,《批判詮釋論與社會研究》(新澤西:八方文化企業公司,1993);阮新邦,《批判詮釋與知識重建》,下篇。筆者正在撰寫專書深入討論詮釋社會研究的可能性。
- 25 Max Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” in *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: The Free Press, 1949), 80.
- 26 有關語言的本質及其運用是如何建構個人的自我及相關的社會現象,是一個複雜而重要的問題。對這問題的了解是明白詮釋論的關鍵。就本文的討論脈絡而言,泰勒(Charles Taylor)提出了清晰而具洞察力的解說,參看Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers Vol. Two* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Part III; 及 *Philosophical Arguments* (Mass.: Harvard University Press, 1990), chaps. 5, 6, 9.
- 27 楊國樞,〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉,105。
- 28 同上注,106。
- 29 同上注,108。
- 30 Kuo-Shu Yang, “Towards An Indigenous Chinese Psychology: A Selective Review of Methodological, Theoretical, and Empirical Accomplishments,” *Chinese Journal of Psychology* 41, no. 2 (1999), 8-11.
- 31 楊國樞,〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉,110; 及楊國樞,〈三論本土契合性〉,222-223。



- 32 楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，108–109。
- 33 同上注。
- 34 對這三種不同學派的討論，參看Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1976); James Bohman, *New Philosophy of Science: Problems of Indeterminacy* (Oxford: Polity, 1990)。
- 35 有關這些問題的討論，參看阮新邦，《批判詮釋與知識重建》，第六章，及阮新邦，〈社會研究的本質〉，載於《當代中國農村研究：(上)理論探索》，阮新邦、羅沛霖主編(北京：社會科學文獻出版社，即將出版)。
- 36 參看阮新邦，《批判詮釋與知識重建》，第二、六章。
- 37 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. and trans. Garrett Barden and John Cumming (New York: The Seabury Press, 1975); and *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.); Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983); Susan J. Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge* (Oxford: Polity, 1986)。
- 38 Kuo-Shu Yang, “Monocultural and Cross-Cultural Indigenous Approaches: The Royal Road to the Development of a Balanced Global Psychology,” a revised version of the author’s keynote presentation at the Third Conference of the Asian Association of Social Psychology held at the Academia Sinica, Taipei, Taiwan, 4–7 August, 1999.
- 39 葉啓政，〈“本土契合性”的另類思考〉，136。
- 40 楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，227。
- 41 有關這個問題的經典討論，參看Ernest Nagel, *The Structure of Science* (London: RKP, 1961), 473–502; 及Richard S. Rudner, *Philosophy of Social Science* (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1966), 5–7。
- 42 楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉及〈三論本土契合性：進一步的澄清〉。



“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

