

# 社會科學方法論脈絡中的詮釋學 進路(下)

徐冰

中國社會科學院社會學研究所

**摘要** 此處刊登的是本文(下)部分。作者首先指出,社會科學的“邏各斯”基礎是由語言理論錘煉的,而“對話”即是在此“邏各斯”中衍生且參與構成它的前沿觀點,因此可以作為社會科學的基本準則。然後,作者以泰勒的自我理論和政治理論為例,評介了詮釋學進路理論圖像的建構方法,並探討了這個進路對建構中國社會理論的特殊價值。

## 八 詮釋學進路的語言理論基礎

### (一) 語言理論錘煉的“邏各斯”

本文(中)圍繞心理學和社會結構的經典理論指出,經驗主義、(後)結構主義的客觀性要麼過於狹窄,要麼過於武斷,它們都是以主/客二元對立、一方決定另一方的方式建立的;而詮釋學的“對話”則與中國人的“中庸”思想有些相似,是以主客融合的方式拓展理性範疇的。

但是,讀者對“對話”準則的信心可能仍然不足。畢竟,因為自然科學的成就,我們已經習慣於將科學與“完全的客觀性”聯繫在一起了。只有令人信服地指出,社會科學有比自然科學的客觀性觀點歷史更悠久的“邏各斯”基礎,而“對話”是從



這個基礎中衍生而且參與構成此基礎的前沿觀點，才能使我們扭轉這個習慣看法。

西方的“科學”概念可以追溯到古希臘，它與“邏各斯”(logos)密不可分。直到現代，心理學、社會學、人類學等新興科學也都有-logy的詞根。受自然主義的影響，人們一般認為“邏各斯”只具有方法論而沒有本體論的意義。而當代社會理論中的一個重要觀點是，“邏各斯”兼有本體論和方法論的意義。這個觀點與古代有相似之處，卻是現代轉化後的觀點。古代的本體指獨立於人而存在的“理念”(Idea)或者上帝，而現代的本體則指人或者定義人之性質的語言。可見，“邏各斯”觀點的演變與自我理解的演變是交織進行的。

古希臘的“邏各斯”兼有“詞”(word)、“思想”(thought)、“推理”(reasoning)、“推理的解釋”(reasoned account)等意思，是“思想—語言”(thought-language)或者“話語—思想”(discourse-thought)的複合體。亞裏士多德說：人是“掌握邏各斯的動物”(animal possessing logos)，由此引出西方傳統名言：人是“理性動物”(rational animal)。西方現代的一句新名言是，人是“語言動物”(language animal)。它也在“邏各斯”的意涵之內，但它是現代轉化之後的版本。由舊到新的轉化是在“思想—語言”的複合體中重心的轉移<sup>1</sup>。現代語言理論的發展促成了新的自我瞭解，新的自我理解又反過來提升了語言理論的地位。在當代西方文化舞臺上，語言理論居中心位置，是它們錘煉了社會科學的“邏各斯”。

而在現代語言理論中，詮釋學進路佔有舉足輕重的資源，“對話”是從此“邏各斯”中衍生且參與構成它的前沿觀點。這是下面所要證實的觀點。



## (二) 語言理論的兩個維度

在20世紀，語言學是哲學之巔的議題，“範式”(paradigm)、“隱喻”(metaphor)滲透各個學科乃至日常生活，語言處於西方文化的中心位置。

對語言媒介的關心是與對意義的關心是相互聯繫的。什麼使言說有意義，或者，什麼使有意義的事物顯示意義？這個問題不僅涉及語言，而且涉及藝術，非具象派(non-representational)繪畫和八音制(eight-tone scale)以外的音樂就是突出的例子。這些“革命”現象催人思考，意義是什麼？這個問題所在的脈絡更廣，語言只是其中的一個環節而已。

把這個脈絡拉得最遠、引得最深的弗洛伊德的心理分析。不僅言說和藝術物件，而且舌間失語、症狀、喜好、口味等現象都能“分析”或“闡釋”。“闡釋”成為社會科學的關鍵概念。

綜合這些現象，對語言的關心是對意義的關心。這個關心反映了一個廣泛存在但尚未澄清的感覺，爲了澄清它，泰勒陳述了兩個命題<sup>2</sup>。

命題1：理解語言是理解人之性質的策略。

命題2：語言是費解而神秘的。

這兩個命題是相互聯繫的，但是支援它們的觀點之間存在著矛盾。

只要承認“人是語言動物”就能在一定程度上證實命題1，而這句名言已爲許多重要理論流派所共用。至少可以在工具意義上說，語言有助於理解人的性質。

命題2中的語言是廣義的，它包括音樂、舞蹈等各種藝術形式，用卡西爾(E. Cassirer)的術語說，它涵蓋所有“符號形式”(symbolic forms)。在這樣寬廣的範疇裏，語言所表達的意義以



及它的表達方式是神秘而費解的。這個命題是自然主義者所反對的。他們認為，表達神秘意義只是語言的派生功能，它是建立在工具性功能基礎上的。就其基礎功能而言，語言不是費解和神秘的。語言的其他功能是否建立在工具功能的基礎上？這關乎命題2的真偽。

這兩個命題中的工具意義和神秘意義分別指涉語言的指稱 (designative) 和表達 (expressive) 維度<sup>3</sup>，各學派的爭論就是在這兩個維度之間進行的。

在指稱維度中，一個詞或指號 (sign) 是因為它所指稱的事物而有意義的。例如，“石頭”和“鳥”分別有對應的實物，它們是獨立於這兩個詞而存在的，而這兩個詞則只是指稱它們的工具。進一步，由片語成的句子可以指稱關於實物之間關係的事件。例如，“這本書在這個桌子上”這句話指稱“這本書”和“這個桌子”之間有“上下”關係的一件事。

表達維度則需要更多的闡釋才能理解。“這本書在這個桌子上”可以表達一個人的思想和知覺，例如“我相信這本書在這個桌子上”。如果這本書對我至關重要，我起初以為它丟了，後來卻發現它在這個桌子上，那麼，說這句話還可以解除我的焦慮。

“表達”意味著將“某事”以具體的方式顯示出來，讓我們能夠直接地看到它。“某事”可以是我們的感受，這是比較容易理解的。但是，“某事”不限於此。海德格爾指出，把表達力量發揮到極至的已經不是自我表達 (self-expressions) 了，它們顯示的是表達力量本身以及這個力量與我們的世界的關係。就是，表達是不能離開主體的，同時，表達能夠超越主體，顯示 (manifest) 自然之真實。表達是主、客融合的，因此不是主觀主義的。

強調指稱維度的理論可以稱為指稱理論，它有一個形而上學的動機：以排除主觀屬性的方式解釋世界。它認為主觀屬性參與



構成的世界是神秘的，也是巫魅的。強調表達維度的理論可以稱為表達理論，它有著相反的形而上學動機：以主客融合的方式理解世界。它認為主觀屬性參與構成的世界是神秘的，但卻不是巫魅的。它要不斷拓展理性的範疇，以理解此神秘的真實。

### （三）兩個維度的歷史形成

#### 前現代表達、指稱理論

古希臘的“邏各斯”將話語和思想聯結起來，便蘊含一個洞見：思想像話語一樣揭示事物。柏拉圖指出，只有當你能夠以話語解釋某事的時候你才真的知道它，否則你獲得的只是意見而不是知識。但他認為“話語—思想”的模式最終來自“理念”(Idea)之本體。真實最終來自“理念”，而經驗事物只是“理念”的複製品。“理念”按照自己內在的“邏各斯”通過事物說出自己的一些側面，思維主體——人——能夠按照這個“邏各斯”將這些側面聯繫起來理解“理念”的真實本質。

因此在古代傳統中思想趨近“理念”，而“詞”只是思想的外衣，居次要位置。但是，這種“看”世界的“話語—思想”模式傳到中世紀後發生一次轉化。

沿著柏拉圖的思路，聖奧古斯丁(St Augustine)認為“邏各斯”是上帝的思想。每個事物都是一個符號(sign)，它們顯示的是上帝的意志。這個思想為中世紀和早期文藝復興的意義理論建立了一個“符號學本體論”的框架。它描繪了一個有意義、有秩序的世界圖像，它把世界看成一個文本。

這是神之語言的表達理論，真正的思想，或者上帝的意志，是獨立於人而存在的。相對來說，人的詞語並不重要，只處於邊緣位置。語言理論還處於嬰兒期<sup>4</sup>。



否認“話語—思想”模式來自真實的觀點始於中世紀末的唯名論 (nominalism)。這種觀點否認事物真實本質的存在。它認為雖然人類是以普遍性方式來思想的，但是這並不因為世界本身存在於普遍性方式之中。相反，每個事物都是特殊的，而普遍性則是人類語言的效果。具體事物不再是“理念”、上帝的符號，詞語才是指稱 (signify) 事物的指號 (signs)。

於是，神性宇宙的表達理論被放棄了，指稱理論誕生了，這是現代指稱理論的前身<sup>5</sup>。

### 現代指稱理論的誕生

17世紀的科學革命拋棄了將世界看作有意義的秩序的觀念，認為世界是客觀的過程。而現代指稱理論則是這種科學觀的主要支柱之一<sup>6</sup>。

“話語—思想”不再是真實本體的“裝備”，主觀思維才是人類覺察事物的過程。因為失去了實體的身份，所以話語的 (discursive) 維度不再那麼重要了。那麼，思想是怎樣知道事物的呢？最簡明的回答是，它像鏡子一樣反映事物。於是，表徵 (representation) 成了思想的主要維度。

這時，思想被看作由表徵的單元——小寫的理念——所構成的，這些理念排成不同的陣形，反映不同的事物，它們像人內部的幽靈一般給事物拍著快照。這是笛卡兒的“理念的方式” (way of ideas) 概念。它為理性主義者和經驗主義者所繼承和發展，主宰了此後二百年的心理學和認識論。

伽利略指出，事物是由原子組合而成的。霍布士進而指出，思想也是“分解—合成”的過程。瞭解手錶的運作情況需要把它拆成齒輪等零件，瞭解國家的運作情況需要把它分解成臣民、公民的權利與義務，類似地，理解思想本身就要對它分解成理念。



思維 (thinking) 就是將清晰區分的理念集合起來的方式，它以與世界中各成分集合起來的方式相吻合。

這種思維是心理話語 (mental discourse)，但這不是古代的說出 (articulating) 和顯示 (make evident) 的話語，而是一種內部的分解和再集合。這時，語言既有積極作用，也有消極作用。它可能誤導人們，使人們只滿足於詞語，而沒有聚焦於它們所指稱的理念。但是，語言已經是不可或缺的了。因為，任何相對複雜和持久的思想都需要詞語。

以詞語排列理念，不是辛辛苦苦、一個一個地排列，那樣不會在建構和理解世界的路上走得太遠。而是，要一群一類地排列，推理就像計數一般，是把若干“部分的和”再加起來。用來排列理念的詞語必須是透明的，人們必須清楚地知道詞語所指稱的東西。否則，當他們集合理念匹配真實的時候，他們實際上是在建立幻覺的城堡，是在構造荒謬。那樣，語言這個工具會反過來控制人們，而不是為人們所控制。

語言是獲得客觀世界之知識的控制工具。它必須是完全透明的，而不能是任何神秘事物的棲息之地。詞語因為指稱理念或者事物而有意義，指稱關係是在定義中建立的，因此定義是思想中最重要的一環。這就是現代指稱理論，一種徹底的指稱理論。

### 現代表達理論的誕生

18世紀後期，浪漫主義先驅赫爾德 (Johann Herder) 對指稱理論發起挑戰。在《論語言的起源》 (*On the Origin of Language*, 1772) 中，他對孔狄亞克 (Etienne Condillac) 的觀點發起批評並闡述了表達理論的基本觀點<sup>7</sup>。

孔狄亞克以一個寓言闡述了指稱理論的基本觀點。沙漠上有兩個孩子相互看到對方在悲傷地哭，他們的哭聲和姿勢是他們感



受的自然表達。他們用哭作為指號（sign）來指稱導致悲傷的事物，於是他們有了第一個詞：哭。隨後，他們的辭彙逐個增加，形成他們的詞典。

赫爾德指出，孔氏預設了他所要解釋的概念，他把“語言是用語詞指稱事物”這個概念看作是理所當然的了。一旦人們擁有語言，任何人可以學會、猜測甚至發明一個詞。但是，人類擁有而動物沒有的，賦予聲音意義而能談論事物的語言究竟是什麼呢？

一個人的詞典裏有“三角形”這個詞意味著他可以認出三角形的事物，把它們從其他事物中挑出來。他能說：“這是一個三角形”。一隻經過訓練的老鼠也可以對三角形和圓形做出不同反應，老鼠和人的區別是什麼？區別在於老鼠只是對三角形做出反應，而人卻能描述三角形，他能確認在這裏使用“三角形”這個詞是正確的。就是，人的識別能力是以描述能力為基礎的。當然，人們並不總是反思自己的用詞恰當與否，但是他們說話的時候總是隱含著這些詞是恰當的宣稱。他們能夠回答這樣的問題，X這個詞用得恰當嗎？你真的意味著X嗎？這說明他們能夠反思X這個詞用得恰當與否。

以描述為基礎之的識別能力使人們對經驗的事物有更充分的意識，因此語言是一種反思性覺察（reflective awareness）的能力。一個人學習了“三角形”這個詞，就能反思用這個詞來描述這類事物對不對。這才是語言能力，才是語言理論所要解釋的。

而在學到第一個詞之前，在使用語言描述事物、識別事物之前，人們是不能如此反思的。語言不僅是指稱事物的一套詞語，而且是此反思性覺察的載體。說話不僅是此能力的表達，而且是它的實現。孔狄亞克假設詞語與事物是可以分離的，人在學習第一個詞之前就有以詞指稱事物的能力。而赫爾德認為反思性覺察的能力是無法脫離語言，而只能在語言中實現的。





於是，表達維度再次成爲語言的基礎。爲了讓詞語意味某事、指稱客體，人們必須能說話，把反思性覺察表達出來。也只有在此表達中，在說話中，此反思性覺察才能出現。前現代表達理論認爲，造物（creation）表達了上帝的理念，但是理念在造物之前、之外就存在。而新的表達理論是構成性的，反思性意識只有在表達中才能存在。人取代上帝的位置表達自己的理念，而這些理念是不能先於或者外在於語言而存在的。因此，語言或者表達構成了人的思想。

人有類似於上帝的原創力，而人的原創性突出地體現在藝術之中。這時，藝術不再被視爲模仿，理念不再被視爲自然的鏡子，藝術品、概念是顯示事物的符號（symbol）。像藝術家一樣，每個人都是獨一無二的創造者，他們參與構成了他們所要顯示的事物。

語言不再是詞語的聚集，而是在使用詞語說出某事中表達、實現反思性覺察的能力。使用任何一個詞預設著這個一般性能力的存在，而擁有這個一般性能力意味著擁有一個語言。因此，人們需要以整個語言爲背景來引入任何部分或者單個詞語，語言是整體論的。

當一個人說“這是一個三角形”的時候，他識別了三角形。而能夠識別三角形的事物，意味著能夠識別其他不是三角形的事物。在他的詞典裏，“三角形”不是單獨存在的，它是被其他描述形狀的詞（例如正方形、圓形等）環繞著。而在所有描述形狀的詞周圍，還有描述大小、顏色、氣味、審美等的詞，認出某物是一個三角形，意味著關注形狀而不是大小、顏色、氣味、審美等屬性，根據形狀的屬將三角形事物挑出來。而以什麼屬性來識別、描述的維度是在詞與詞之間的對比中確立的，有了詞語組成的語言矩陣，每個詞才有了自己的位置。



隨後，洪堡(W. von Humboldt)提出“語言之網”(the web of language)的概念<sup>8</sup>。語言像一張網一樣，是作為整體而存在的。說話觸及了這張網的一小塊，而這會引起整張網的回響。詞語是通過它們在整張網中的位置才有意思的，因此原則上，一個人在一個瞬間所說的話，會牽涉出他自己無法完全監控的意涵。這與經驗主義的語言圖像不同。在經驗主義那裏，語言是相互分離的工具的集合，這些工具就在手邊，它們是透明的，是人們可以完全監控的。

語言具有整體論特徵，同時，語言不是完成的作品，而是創造中的行動。語言能力是在言說中實現的，因此它在言說中不斷被重新創造、延伸、改變。人們不斷地塑造語言，超越表達的限度，創造新詞語，取代舊詞語，使語言的意義譜系不斷地變化。而這種行動又是以語言整體為背景的。新創詞語不會脫離語言其他部分的控制而完全自主，它們只有引入這張網中，在比它們大得多的其他部分的作用下表達意義。

語言是一個行動模式，人們通過它表達、實現在世界中存在的方式。這是反思性覺察的方式，但是這個模式只能在人們永遠不能完全控制的背景裏展開。而人們永遠不能完全控制這個背景，又恰是因為他們在不斷重新塑造著它。重新型塑卻不能完全控制，意味著人們永遠不能完全知道他們正在做的事情；他們發展語言但卻不完全知道他們正在把語言變成什麼樣。

背景之網只在人們說話的時候才存在，但是因為人們不能完全監控它，所以他們的言說行動永遠不能完全在自己意識的控制之下。有意識的言說就像浮出水面的冰山之角，而在“語言之網”中則有不完全在人們的視閥之內的更深、更廣的意涵。因此，語言的展開很大程度上依賴於前意識和無意識。

如果語言表達或者實現新的覺察，那麼它就不僅發展著對事物的新覺察，描述事物的新能力，而且它發展著回應事物的



新感受。孔狄亞克認為憤怒、恐懼等情感是先於表達而存在的，它們不會在表達中發生變化。而赫爾德、洪堡認為發展新的表達模式能使人們獲得新的感受，擁有更精細、更有力和更確切的自我覺察。在表達感受之中，人們有了反思感受的維度並且轉變感受。

因此，語言不僅談論事物而且可以轉變情感，而情感轉變首先是在表達中實現的。語言能在不談論感受方式的情況下表達感受，人們常在談論其他事物的過程中表達自己的感受，例如在譴責不公行動之中表達憤慨，在讚美卓越品質之中表達崇敬。因此語言與音樂、美術以及其他藝術形式之間沒有涇渭分明的界線，廣義的語言就是人所創造的符號表達方式。語言參與構成了人類情感，實現了人性。

新的表達理論不僅轉變和延展了語言使用的圖像，而且轉變了語言主體的概念。如果語言首先必須看作是行動，那麼言說的中心首先在會話上。而人們是在一起說話、互相說話的。原則上，語言不是在獨白中，而是在對話中、在言說的共同體的生活中形成和發展的。

這個觀點又張開了語言的另一個構成性功能，言說、表達構成了不同的關係，有的親密，有的偶然，有的正式，有的頑皮。因此，不僅言說共同體形塑和創造語言，而且語言構成和維繫著言說共同體。

這個回溯表明，“邏各斯”重心的轉移是在兩個維度之間實現的。現代指稱理論比較簡明，因此語言理論的評介常常從它開始。但它不是最早的語言理論，而是在反對中世紀神性表達理論的過程中誕生的。在回應現代指稱理論的過程中，又形成了現代表達理論。

指稱理論在工具意義上建構了人是“語言動物”的觀念，因此，它支援命題1（理解語言是理解人之性質的策略）。但是，



它以客觀性原則反對任何神秘的觀點，因此，它否定命題2（語言費解而神秘）。表達理論則在更深的層次上支援命題1，它同時支援命題2。這兩派理論的觀點積澱下來，它們相互撞擊、組合、演變，形成20世紀五光十色的語言現象。

在以語言定義人、拓展語言範圍的過程中，現代表達理論走得更遠。它認為，語言不僅是識別周遭事物的工具，而且是對這些事物反思性覺察的載體；它不僅用來反思周遭事物，而且參與構成人類情感、人類關係。一句話，語言是人類行動，是人們表達、實現自己在世界中之存在的方式。而語言在實現人們表達力量的過程中在不斷地發展，它包括音樂、繪畫、手勢、語氣停頓等符號形式。是這個廣義的表達範圍構成了現代人的“邏各斯”，它不僅是思想的外衣，不僅是在人們手邊、被人們完全掌控的工具，而且是人們沈浸其中的媒介，它的深度是人們所不能完全測度的。因此，它是神秘的。這些觀點在現代人身上打上深深的烙印，即使那些在學術上拒斥表達理論的人們，也不可避免地受其影響<sup>9</sup>。

#### （四）語言理論譜系的考察

參考泰勒的討論<sup>10</sup>並加以充實，我以表1把握西方現代語言理論譜系的概況。這個表格容量有限，漏掉一些重要理論也在所難免。弗雷格(G. Frege)與日常語言分析均不在此列，但是可以沿著表中的線索把他（它）們牽連出來。

表1從上到下的順序突出了兩個維度的支柱作用，從左到右的順序則強調語言理論對社會科學的影響。一些偉大的社會理論不只受一種語言理論的影響，因此馬克思、弗洛伊德、塗爾幹等的名字出現不只一次。



表1 語言理論流派及其在社會科學中的影響

語言理論 (思想)	主要觀點	在社會科學中的影響
指稱理論	(1)客觀性支點在獨立於語言的事物中。 (2)指稱是在詞與事物之間建立對應關係，此關係使語言有意義。 (3)“話語—思想”以理念的排列方式表徵事物(笛卡兒)。 (4)理念是原子論的，話語是“分解—集合”的過程(霍布士、孔狄亞克)。 (5)詞是排列理念的工具；推理像計數，將各群、各類的和再加起來(霍布士)。 (6)語言是可完全控制的透明工具(霍布士、孔狄亞克)。	模仿自然科學的解釋， 工具理性解釋， 統計方法。 斯金納的行為主義心理學。 塗爾幹的集體表徵、實證主義社會學。
新指稱理論 (neo-designative)	(1)同上。 (2)指稱是在語句與其外的真理條件建立關係(戴維森, Donald Davidson)。 (3)說出真理需要闡釋，但客觀性支點在闡釋之外的真理條件之中(戴維森)。	資訊加工模式的心理學。
有物化傾向的 符號表達思想	符號表達是物質性真實的扭曲所致(馬克思、弗洛伊德)。	對馬克思和弗洛伊德的物化解讀： 弗洛伊德：夢、失語等符號、症狀是生物欲望受到壓抑後的扭曲表達方式； 馬克思：意識形態、宗教是物化的社會條件的扭曲表達。
結構主義理論	(1)語言有一個整體論的結構(索緒爾)。 (2)此結構是言說行動積澱而成，但此理論關心的是語言結構(索緒爾)。 (3)此結構是相對封閉的，因此具有客觀性(索緒爾)。 (4)個人對此結構的深層是無意識的(喬姆斯基)。 (5)此結構表徵的是社會自身(塗爾幹)。	列維—斯特勞斯的人類學。 拉康對弗洛伊德的符號學解讀。 阿爾杜塞對馬克思的符號學解讀。 皮亞傑的發生心理學。
(後)結構主義 思想	(1)、(4)、(5)與上同。 (2)此結構是社會話語所構成的，是流動的(福柯等)。 (3)此結構異化人的自然本性(洞見來自弗洛伊德)。	拉康的精神分析理論。 福柯的權力理論和《性史》。



浪漫主義 表達理論	<p>(1) 描述是以詞指稱物的基礎，語言不是原子論的（赫爾德）。</p> <p>(2) 語言是反思性行動（赫爾德）。</p> <p>(3) 語言建構人類情感和關係（赫爾德、洪堡）。</p> <p>(4) 語言是張整體論的“網”，個人對其絕大部分是無意識的（赫爾德、洪堡）。</p> <p>(5) 個人的原創表達與整體論的“語言之網”之間形成辨正關係（洪堡）。</p> <p>(6) 語言是實現人類在世界中存在的方式（赫爾德、洪堡）。</p>	<p>馬克思的深層結構、虛假意識。</p> <p>狄爾泰的歷史詮釋學。</p> <p>馮特的民族心理學。</p> <p>塗爾幹的集體表徵。</p> <p>韋伯的理解社會學。</p> <p>弗洛伊德的無意識與闡釋概念。</p> <p>埃裏克森的自我心理學、歷史心理學。</p> <p>馬斯洛、羅傑斯的人本主義心理學。</p>
後浪漫主義 (post-Romantic) 表達理論	<p>(1) 至 (6) 同上。</p> <p>(7) 表達不是主觀主義的，語言能夠表達自然之真實（海德格爾）。</p> <p>(8) 語言是對話而不是獨白的（海德格爾、伽達默爾）。</p>	<p>泰勒的自我理論與政治理論。</p> <p>社會科學的“對話”準則。</p>

可以看出，表達理論的發展很連貫，因此，泰勒將浪漫主義時期的赫爾德、洪堡與當代的海德格爾連在一起，合稱“三H” (triple-H) 理論<sup>11</sup>。弗雷格和日程語言分析學者指出，語言的單元不是詞，而是語句。而早在18世紀後期赫爾德在就為這個觀點埋下了伏筆。他指出，只有在能夠描述事物的基礎上詞才能指稱事物。後期維特根斯坦指出，“疼”這個詞的意義要牽涉它周圍的詞語、在語言脈絡中理解。韋伯更早指出，要牽涉行動所在意義脈絡理解它們的動機。而這些觀點都萌芽於洪堡的“語言之網”概念。

結構主義在當代社會理論中獨樹一幟，而相關理論家大多受了表達理論的影響。列維-施特勞斯沈醉於梅洛-龐蒂，拉康癡迷於黑格爾和海德格爾。而結構主義語言理論的矛盾之處恰是它與表達理論的分歧之處。表達理論認為語言的結構是開放的，而結構主義理論認為這個結構是封閉的。這個封閉觀點便於把客觀性支點放在語言結構之中，但它轉而使僵化的結構圖像失去生命力。



一些英語世界的學者在語句和世界之間建立了開放的關係。例如，比爾茲利（M. Beardsley）指出，在語句的層次上，隱喻拓展了詞的多義性，因此能夠創造性地描述現實。這些觀點突破了結構主義的僵化模式，促使符號語義學轉向話語語義學。而這些觀點與表達理論的基本思想是相通的，因此利科能自然地將它們納入詮釋學之中<sup>12</sup>。新指稱理論在指稱自然方面是開放的，這是它與表達理論的相似之處。但是，它的“邏各斯”過窄，因此在社會、文化問題上蒼白無力。而表達理論卻能在這些領域大顯身手。

#### （五）兩個維度的辯論

好像在以中立的姿態描述事物時指稱維度是基礎的，在情感與藝術表達時表達維度是基礎的，兩個維度各有所長。但在自然科學勝利的影子中，英美學者常宣稱指稱是唯一基礎的維度。表達理論的反駁是，表達維度不能還原為指稱維度，而且在社會生活的衆多場合裏起基礎作用。

赫爾德曾在回應孔狄亞克時指出，用詞指稱事物的基礎是語句的描述，而描述的背後是反思性覺察，表達這種反思能力才是深層語言能力。

當代新指稱理論承認指稱依賴於語句的描述，甚至承認描述牽涉闡釋。但它認為語句的意義仍然是指稱關係所決定的，語句仍然像鏡子一樣表徵事物。指稱的基礎模式是“如果p則s為真”（s is true if p），因此這個理論也稱“真理一條件”（truth-conditional）理論。根據這個理論，研究者可以純粹觀察者的立場來學習和理解語言。

對此，“三H”理論的回應是，“真理一條件”模式是“獨白”的，而本質上語言是“對話”的。而“對話”的“公共空



間”(public space)是表達維度張開的，因此，表達維度不能還原為指稱維度，而是基礎維度<sup>13</sup>。

設想在一節悶熱的列車車廂裏，一個人對他鄰座的人說：“喲，這兒太熱了”。這句話既陳述了車廂裏悶熱的情況，又挑起了話頭，好像同時在指稱和表達維度之中，很難說哪個維度更基礎。但是，這個人也可以不說這句話，而只是對鄰座的人笑笑，說：“喲！”。這就在兩個人之間建立了一種關係(rapport)，接著他們就可能聊起來。

這個人的微笑和“喲！”並不指稱什麼，而是只是表達，它把悶熱的事情放在兩個人之間的“公共空間”裏。這個表達沒有揭示原來遮蔽著的事實，悶熱的事實是對方一開始就知道的。但是，這個表達揭示了把這個事實放在公共空間裏的意思，以此建立了兩個人之間的“我們”關係，“我們”要一起忍受悶熱了。

這個例子說明表達維度可以在無表徵的情況下存在。但是，反之則不然。在日常談話中，人們總是以不同的表情、語氣、措辭建立不同的關係，朋友的、親密的、偶然的、疏遠的，等等。即使在政治審議、司法辯論這樣的正式場合裏，雖然政治家、律師常以描述事實的方式進行辯論，但是他們也以一定的修辭建立公共空間。這不是說他們一定要扭曲事實，而是，他們要做出一個姿態，把自己或者自己處理的事實呈現在公共空間之中，在這個空間中獲得信任。而排除所有表達姿態的、完全中立的表徵則只可能存在於抽離於社會生活的語境之中，例如在實驗室裏。因此，通常，以表達維度為基礎的言說行動是無法以自然主義的觀察方式來理解的。

在一篇重要論文<sup>14</sup>中，戴維森通過一個學習陌生部落中語言的故事來闡述新指稱理論。研究者來到一個陌生部落，覺得人們說的話像噪音一樣，不懂它們的意義。這時，他可以觀察人們說





話，觀察他們說話的情境，對他們的意向和關於事物的知識進行歸因……漸漸地，他就能學會他們的語言。

泰勒以“三H”理論為基礎對戴氏進行了回應<sup>15</sup>。雖然戴氏也討論闡釋，但是，根本上，他的立場是自然主義的：語言最終是表徵語言之外的真實的，或者，“真理一條件”是獨立於語言而存在的。泰勒指出，社會科學的基礎素材，人類情感與關係，是語言參與構成的。語言所要表徵者本身是由語言所構成的，因此，“真理一條件”並非獨立於語言而存在。

假設一個研究者對古希臘完全陌生，他到了那裏，聽見人們發出“平等”的聲音，他怎樣理解“平等”這個詞的意義呢？這個詞和周圍的“自由”、“公民”等其他詞構成了一個意義脈絡，只有牽涉這個脈絡才能理解“平等”所表達的那個生活模式的積極價值。這個語言脈絡構成一個價值視閾(a horizon of value)，“平等”的意義的就在其中呈現出來。

因此，研究者是不能以純粹的旁觀者姿態學習其他語言的。如伽達默爾所說，在研究過去社會的時候，研究者需要建立一個語言，它既不只是研究者所在時代的，也不只是研究素材所在時代的，而是能夠溝通兩個時代、揭示它們之間差異的語言。研究同一時期的陌生社會也是如此，要在研究者的與陌生社會的語言之間建立第三個語言，這樣才能拓展研究者原有語言的視閾，在“對話”中理解原來陌生的語言。而不與這個社會中的人們進行活生生的交流，而只以旁觀者的姿態，是不能建立這第三個語言的。

語言參與構成了人類真實的情感，參與構成了真實的社會關係，語言在表達維度中實現了人類存在的方式。因此，維特根斯坦說：“想象一個語言意味著想象一個生活方式。”而這個實現人類存在方式的功能是語言的基礎功能，它不是在指稱維度的基礎上衍生的，意義理論不能純粹是旁觀或者“獨白”的。



總結上面的討論。社會科學的深層基礎是語言理論所錘煉的，而現代語言理論譜系中的各流派是在指稱和表達維度之間的激蕩中形成的。在這些流派中，表達理論是思想最連貫、最具啓發力。而詮釋學的“對話”既植根於表達理論，又是這種理論的前沿觀點，因此，它可以作為社會科學的基本準則。

## 九 詮釋學進路理論圖像的建構

### (一) 矛盾中的澄清

詮釋學進路可以滲入目前社會科學所及的最細膩的經驗之中，同時它對經驗的把握是以明確的理論圖像為基礎的。而怎樣根據“對話”準則建構理論圖像又難以寫出簡明的方法手冊，我只能在一些矛盾中澄清誤解，漸進地介紹。

#### 原創與“邏各斯”

今天的中國大眾很容易理解這樣的消息：一位小提琴家的精彩演出重新詮釋了一支經典樂曲，一位大學生捨身救民工的事迹重新詮釋了見義勇為的傳統美德。消息中“詮釋”一詞是從學術領域延伸出來的，這是詮釋學影響擴大的結果。一般人可能對這個概念不多思考，或者只注意到它的“原創”含義，卻不追究到它與“邏各斯”的關係。

但是研究者的闡釋要有“邏各斯”的基礎。一般讀者可以對《紅樓夢》有獨特的理解，但是紅學研究要把細膩的心理闡釋、把對行為動機的推測與對社會、文化脈絡的把握勾連起來。可能當今的研究者還有必要表明，他對書中情結的新理解部分地依賴於當今心理學或者社會結構研究的新進展，或者是以當代觀點與小說所描述時代觀點對話的結果。這個對話揭示了新的“效果歷



史意識”，而這個“效果歷史意識”則具有一定的普遍意義。因為這種普遍意義，不同研究者甚至大眾可以就此進行辯論，形成更清楚、更真實的意識。突發奇想、大膽假設可能是有益的，但是研究者的闡釋只有依託我們共用的文化脈絡，依託社會科學的“邏各斯”才能具有普遍意義。

### 理論與經驗

經驗主義所說的經驗排除了闡釋的內容，因此這個進路有排斥理論研究的傾向。詮釋學則認為闡釋參與構成了人類的真實經驗，因此，經驗研究與理論研究之間只是層次的不同，而不同層次的闡釋之間可以形成良性迴圈。

弗洛伊德開創的心理分析、埃裏克森開創的歷史心理學和馬斯洛、羅傑斯領導的人本主義心理學都在廣義的詮釋學取向之中，它們能夠進入至今為止社會科學所能進入的最細微的經驗之中。而近期，當代詮釋學的“對話”觀在人格心理學、心理治療和心理病理學等領域中的影響漸強，這是對單向闡釋的修正。

自海德格爾以來，詮釋學和現象學密不可分。現象學有助於分析即時經驗，但是以舒茨的理論為例，現象學進路有時可能消解歷史意識。而伽達默爾對話觀有助於挽回歷史意識，把即時經驗與文化邏輯結合起來。

相關的一個問題是，詮釋學進路能不能進行量化研究？從詮釋學的立場，意義參與構成了社會科學的主要素材，心理學實驗、社會調查中的每個得分背後都有需要闡釋的意義。如果能夠闡釋清楚這些意義，這個得分還是有意義的。因此，可以在闡釋意義的基礎上進行定量研究。

有赫爾姆霍茲、狄爾泰、弗洛伊德、韋伯、格爾茨等的開拓，詮釋學取向已經在心理學（主要指心理分析）、社會學、人類學和歷史學等領域開拓疆土。在泰勒等當代學者的努力下，這個進路可以在更寬廣的領域裏施展威力。



### 微觀與宏觀

列維－施特勞斯、哈貝馬斯解釋、批判社會結構，而泰勒描繪自我的圖像，這容易使人把結構主義和批判理論與宏觀研究，詮釋學進路與微觀研究對應起來。事實上，當代理論家都努力突破二元對立，哈貝馬斯的生活世界、福柯的權力網路都指涉微觀領域，泰勒也參加宏觀政治的討論。

幾個重要進路都能兼顧宏觀與微觀的研究，但是，它們的視角仍有不同。哈貝馬斯是在認知層次涉入主觀世界的，福柯是以局外人的姿態看微觀的權力脈絡的。而泰勒則盡可能設身處地地理解具體情境中的人，從具體情境中提升哲學意義，再以此哲學意義為基礎參與宏觀政治的討論。

最終，各進路的視角與其後設理論是聯繫在一起的，它們的透視法（perspective）是相對穩定的。而不同透視法所能描繪的圖像是不同的，哈貝馬斯的溝通結構是認知旨趣的，福柯的權力結構是排除主體性的，而泰勒的政治是以主體性為基礎的。

### 批判與繼承

浪漫主義始於對啓蒙運動的反動，因此有人認為詮釋學進路長於繼承而短於反思。這個理解過於簡單。利科指出，詮釋學也吸收了啓蒙運動的批判思想，它並不認為傳統神話比“邏各斯”更重要<sup>16</sup>。泰勒進一步指出，他在自然主義那裏獲益匪淺，但是後者把“邏各斯”窄化了。他要依託於更深厚的“邏各斯”來理解自然主義，把它的深層貢獻揭示出來，同時指出它的不足。

浪漫主義曾為現代轉化做出突出的貢獻，這一點我將在後面繼續討論。這裏要指出的是，詮釋學進路並不迷戀過去，而是與過去進行對話。對話本身就是批判性的，只是這個批判不能在文化之外而只能在文化之中、之間進行。



## (二) 泰勒的自我圖像與政治理論

和其他一些當代社會理論名家一樣，泰勒在後設倫理學（meta-ethics）上著墨甚多。但是，這裏不擬進行艱深的哲學討論，而盡力把倫理學問題與心理學、社會學結合起來，以說明三層闡釋之間的連續關係。

### 經驗與觀念的迴圈

泰勒的表作《自我的根源：現代認同的形成》<sup>17</sup> 是一部哲學巨著，但他的問題意識不是哲學脈絡所固有的。

這本書是系譜學的（genealogical）。我的起點是當前的情境、形成的理念和我們有所衝突的自我理解形式，我試圖挖掘這些形式衍生於的先前形式……它不是歷史全貌的重構，而是爲了重新發現這些根源而有所選擇的回溯<sup>18</sup>。

可見，泰勒是帶著當前的問題而進入思想史的。他在後來的電視演講<sup>19</sup> 中指出，二戰以來，西方現代文化的走勢令一些有反思能力的西方學者感到隱憂（malaise）。這主要體現在三個方面：(1) 個人主義日趨淺薄和狹隘，(2) 工具理性泛濫，(3) 群眾對政治的冷淡引發新的專制危機。泰勒圍繞(1)展開討論。

他列舉“放任社會”（permissive society）、“我這一代”（me generation）、“自戀主義”（narcissism）等頹廢現象，引述了一些學者的診斷：“自我實現”的個人主義觀念是這些病症的病因。

在馬斯洛的心理學理論中可以看到這個觀念的積極影響，但是，如果它走向淺薄也會成爲頹廢病症的病因。馬斯洛本人意識也到這個問題，他晚期試圖吸收中國道家思想來建立超越個人主義的理論。



馬斯洛的理論聲明遠揚，這在一個側面說明個人主義觀念是與細膩的心理經驗是密不可分的。這些經驗豐富多彩，相應地，人們對個人主義的評價也有所不同。悲觀論者認為個人主義不可避免地走向淺薄，進而全盤否定現代文化的價值。樂觀論者認為現代文化尊重個人的自由選擇，應該繼續沿著這個道路走下去。

泰勒的態度偏於樂觀，但是反對樂觀論中的道德相對主義觀點。道德相對主義認為價值問題隨個人喜好而定，而不能進行理性討論。泰勒則認為，現代人的“自我實現”有著深遠的哲學基礎，那就是浪漫主義的“真誠性”（authenticity）觀念。這個觀念是在對話形成的，有不可逃避的視閾。而道德相對主義隱藏了這個視閾，也使這個觀念流於淺薄。他要呈現這個視閾，尋回這個深刻的自我理想，以此解決現代性的隱憂問題。

“真誠性”指涉細微而深層的情感，因此這個觀念與心理分析關係密切。泰勒則追溯它的思想起源，使原創情感與哲學概念結合起來。進一步，他還要以這個觀念為基礎參與更廣泛（包括政治領域）的對話。因此，他的研究最能凸顯詮釋學進路“心理—歷史—對話”的特徵。

《自我的根源》不僅論及“真誠性”，而是追溯了現代認同諸多方面的思想根源。這些方面包括“內向”（inward）、“抽離”（disengaged）、“真誠”（authentic）、“日常”（ordinary）、“仁慈”（benevolent）、“多元”（plural）以及“政治”（political）等等<sup>20</sup>。它們都是從當前經驗開始概括出來的，泰勒以它們作為回溯歷史的維度。最後，他又回到當代處境，提出解決認同問題的方案。這樣，他在現實和歷史之間完成“當代—歷史—當代”的迴圈。



### “對話的自我”

把自我當作一個名詞，在self的前面加上定冠詞“the”或者不定冠詞“a”，這是西方現代特有的現象。受個人主義觀念的影響，自我有時被看成實體一般。

但是，如米德指出的，自我是在對話中形成的。“主我”(I)指涉個人原創意志，“賓我”(me)指涉社會聯結。吉登斯進一步指出，“主我”與“賓我”的關係是內在於語言的，“主我”的意義也不完全在語言之外。“主我”是一個語言轉換器，它的意義也是在語言網路中獲得的<sup>21</sup>。

英語中“主我”、“賓我”各有其詞，現代漢語只用一個詞“我”表達這兩個意思，語言的這些功能為主體意識的產生創造了條件。主體性的定義還要牽涉文化脈絡的其他因素，因此“人”(person)的概念依文化而有所不同，

但是，不同文化中的人們都有自我理解，這是人類社會的普遍現象。社會科學中的自我概念正是介於這普遍與特殊之間的。狹義的自我專指現代西方認同，廣義的自我指涉任何文化中的自我理解。人是“自我闡釋的動物”，而這種闡釋是在對話中進行的。“對話的自我”是泰勒的基本假設，他是以這個假設為基礎追溯西方現代認同的思想根源的。

### 心理學、社會學的解釋

自我既不是以個人身體為界限的實體，也不是其他什麼物體，而是闡釋參與構成的。這樣的圖像很難描繪，而這個困難是人的真實心理經驗所決定的。身體上的人是單個的，但是心理上個人之間的界限卻不這麼清晰。一個人的內在生活是與其他人（以及其他存在）的對話序列，它有時像複調，有時充滿雜音，以致在對話中形成的“我是誰”的概念總是超越個人的界限，指涉我與重要他人（significant others）的關係<sup>22</sup>。



這些心理經驗是在身體互動中積累的。關於身體互動與自我之間的關係，心理學、社會學描繪了生動的圖像。

人類生活需要“本體性安全感”(the feelings of ontological security)，這是心理分析與存在主義哲學共同揭示的真理<sup>23</sup>。

埃裏克森指出，在個人的成長中，這種感受開始於嬰兒與看護者（通常是母親）之間的基本信任(basic trust)。基本信任是以情感為主的社會聯結，它是從出生到一歲形成的。在這個時期，嬰兒還沒有掌握語言，因此基本信任的情感尚在嬰兒的無意識之中。在看護者不在的時候，嬰兒相信她（或他）會回來。這樣，嬰兒和看護者之間的情感聯繫創造了一個溫尼科特(D. W. Winnicott)所說的潛在空間(potential space)。在潛在空間中，嬰兒和看護者既有所距離，又保持聯繫。依靠潛在空間，嬰兒與環境的互動方式從全景(omnipotence)控制轉向依靠真實原則(the reality principle)。這裏的“真實”不只是給定的客體世界，而且是嬰兒和看護者的互動經驗參與構成的。因此，嬰兒的一舉一動，都不是控制所有相關要素，而是具有一定的風險。她（或他）需要基本信任的情感支援，培養“存在的勇氣”(courage to be)，有所選擇地面對風險。

嬰兒的自主性(autonomy)是在基本信任的基礎上發展起來的。發展自主性的關鍵時期是一歲到三歲之間，即學說話的關鍵時期。看護者的態度影響著嬰兒形成“理想自我”(這個概念來自弗洛伊德的ego-ideal，吉登斯把它改稱為ideal self)，而“理想自我”是自我的核心部分。因為它形成了實現積極願望的渠道，自我的敘事就是以實現這些願望的方式展開的。如果嬰兒實現了積極願望，他（或她）就會有自主感，否則會有羞恥感。隨著嬰兒語言能力的發展，他的自我意識也清晰起來。而同一性(identity)<sup>24</sup>的形成，則需要一定的社會經驗。形成此同一性的





關鍵時期是青少年時期，它的形成標誌著童年期的結束和成年期的開始。

一個人掌握了語言之後也不能以全景的方式控制環境，而只能有所選擇地解決問題。他可能根據自己的需求、欲望來選擇問題，但是即使自然的欲望、需求起決定作用，它們共有多少，它們按重要程度的排列順序是什麼，社會科學中也沒有定論。真實的情況是，個人只能不斷對自己的欲望本身進行評價，排列哪個更重要、哪個可以居次。泰勒把這種評價稱為“強評價”(strong evaluation)<sup>25</sup>。

而“強評價”是在文化語言與個人原創情感之間而進行的。一方面，文化語言中有評價欲望的語彙，它們影響、幫助個人進行評價。另一方面，個人要發掘原創情感，對評介欲望的語言本身進行反思，創造新的語彙進行新的評價。自我同一性就是在評價、反思的過程中形成的，它反過來影響個人判斷什麼更重要，先解決什麼問題。因此，包含價值、理想的同一性可以幫助一個人依靠真實原則面對環境，與他人進行互動，幫助他拓展自己能夠發揮作用的空間。它不在真實生活之外，而是成為真實生活的一個基礎，它始終維護著人的本體性安全。

埃裏克森指出，嬰兒的“屁股”(the behind)如果被別人過分地侵入、控制，他就會產生揮之不去的羞恥感。吉登斯認為，對自我而言，嬰兒的“屁股”與戈夫曼所說的“後臺”(behind)有相通的意味。被闖入“後臺”意味著喪失了“前臺”，這會引起羞恥或尷尬。隨著嬰兒的成長，他的活動空間不斷增大，社會交往的複雜性也不斷擡高，“前臺”、“後臺”更多地與不同社會場合聯繫起來。在各種各樣的“前臺”，人們借助交往技巧相互維護“臉面”(face)。這是在維護相互信任的情感聯結，是維護本體性安全的重要方式。在“前臺”進行表演是各文化中都



有的現象，其中，中國文化把“臉面”的道德意義放在至關重要的位置上。

戈夫曼的目的在於描述一些人們用以維護情境印象的共同技術，而個人所呈現的具體內容以及維護技術與廣闊的社會、文化脈絡之間的關係卻不在他的討論之列<sup>26</sup>。他並不繼續分析個人所呈現的道德意涵，相應地，他不對道德自我進行由淺入深的分析。這是他最受批評的地方，也是社會科學的難點所在。這樣的分析需要一個能夠納入文化思想的自我圖像，而泰勒的“自我的道德拓撲學” (moral topography of the self) 正是這樣的圖像。

### “自我的道德拓撲學”

《自我的根源》的主體部分是從一個“自我的道德拓撲學”的圖像開始的，而關於這個圖像，泰勒在一篇理論心理學論文中更有更詳細的討論<sup>27</sup>。

他指出，成為自我與擁有眼睛、心臟、肝等生理器官不同，自我不是物，它只有在道德空間 (moral space) 之中才能理解。成為一個自我意味著能夠在此空間中找到一個立場、形成一個視角，知道什麼是對的，什麼是真的值得做的，應該怎樣去做，等等。一句話，是成為海德格爾所說的此在 (Dasein)。說自我存在於道德空間之中是因為對自我的描述離不開內/外 (within/without)、上/下 (above/below) 等一些空間術語，人們是在一個空間圖像中描述自我的力量源泉的。

泰勒從負面感受開始解釋力量源泉的概念。附著饑餓、性挫折、疾病、死亡、孤獨等痛苦和挫折之上或者交織其中，人類常有精神失落的經驗。迷失 (being lost)、流離 (exiled)、不完整 (unintegrated)、失去意義 (without meaning)、不塌實 (insubstantial)、空虛 (empty) 等都是描述這種經驗的詞語。相應地，人們有擺脫失落、尋求完整、充實內心、找回自我的願望。



要實現這些願望，就要明白心靈整合、精神復原的力量來自“哪里”，復原、整合緣何發生。有人認為力量來自個人之“內”的自然本性，有人認為來自人們“之間”的感情，有人認為來自人們之“外”的“理念”與上帝，等等。這些力量源泉把人和可以“看”到的“理念”、“聽”到的“內心聲音”，以及“著落”在我們身上的聖靈聯繫在一起。無論持哪種觀念，人們總需要一個拓撲學圖像。

有印度教義認為必須打破“內”與“外”、“我”與婆羅門之間的分隔，佛教的目標——涅槃——是一個“烏有之處”(nowhere)。這些觀念試圖超越日常生活中的關於自我的空間觀念，而這些超越恰恰證實了自我的拓撲學是內在於日常語言之中的。

而這個道德拓撲學不僅是傳統教義傳下來的，它是植根於每時每刻的心理經驗之中的。當我們遇到道德困境的時候，我們需要擺脫此困境的精神力量。如果我們相信這個力量，就會問它來自哪裏。

因此，道德拓撲學和日常自我概念有著內在的聯繫。道德根源的概念扣連著我們之內是什麼或者人類存在的天賦、水平、方面的概念，把人們與這些根源聯繫起來。例如，把素樸自然主義者與程式化的推理聯繫在一起，把浪漫主義者和內心聲音聯繫在一起，把儒家和倫理感情聯繫在一起，把柏拉圖主義者和“理念”聯繫在一起，把基督徒和上帝聯繫在一起，等等。換句話說，道德根源的概念是與語言對人們之“內”的身體/靈魂、理性/欲望、意志/知識、深層自然衝動/表層強加反映的區分聯繫在一起的，而這些語彙把什麼更接近我們的真實存在，什麼是更表面的區分開來。道德拓撲學提供了區分什麼是我們的本質的脈絡，提供了定義自我的原則。



自我的道德拓撲學像具有普遍意義，《自我的根源》則在它的基礎上描繪具體的西方現代自我圖像。這裏無法詳細評介泰勒的描述，而只能參考他這篇理論心理學論文，以其中的一、兩點為例進行簡要的評價。

自我的“控制點”曾是人格與社會心理學的重要主題，而只有結合西方現代自我圖像才能理解這個心理學的興趣。西方現代認同的一個重要方面是“內向性”，而對此“內向性”的理解，又有不同的觀點，它們涉及情感與理性之間的複雜關係。

在西方思想傳統中，自我控制 (self-control) 是一個經久不衰的主題。從柏拉圖到斯多葛學派，經文藝復興到現代，期間既有傳承又有轉變。笛卡兒描繪了第一個鮮明的現代圖像：仿佛在人的頭腦中有一個幽靈，它以排列理念的方式對激情施以工具性控制。洛克進而把頭腦中的理念拋在一邊，認為人生來就像一塊“白板”一樣沒有內在的真實，而理性的控制意味著不斷重新創造習慣、塑造自己。於是，理性的自我可以“抽離”於情感、身體、社會以致宇宙，以中立的方式控制一切。泰勒稱之為“點狀 (punctual) 自我”圖像，它是“抽離”觀念走向極端的產物。

這個圖像影響了弗洛伊德的自我 (ego) 概念。這個自我是一個純粹的掌舵機制，在“本我” (id) 與“超我” (super-ego) 之間進行調節。它沒有“點狀”自我那麼大的力量，但是它仍然是一個實施工具性控制的行動者。

由此我們可以理解為什麼西方心理學那麼重視“控制點”，為什麼他們隱含地假設“控制點”在個人之“內”的自我比在“外”的有更高的價值。而來自其他文化的學者則不滿這個假設，因為這個假設只與特定的圖像聯繫在一起，而不能成為判斷所有自我的標準。



而西方現代認同的“內向性”不僅受“抽離”觀念的影響，事實上，“抽離”觀念最後走向否定“內向性”的極端。“內向性”觀念萌芽於聖奧古斯丁，他認為個人可以反向內心，直接與上帝相遇。經過文藝復興和浪漫主義運動的轉化，西方人形成了現代“真誠性”觀念，繼續探索“內在深度”（inner depth）問題。弗洛伊德的無意識拓撲學就是受了這個觀念的影響。

“抽離”與“真誠”觀念分別強調理智的情感的重要性，這兩個觀念既相互衝突又相互交流，稱為西方現代自我圖像的兩個支柱。而“真誠”觀念與社會、文化因素緊密地聯繫在一起，這是下面要討論的。

### “承認的政治”

泰勒把“對話的自我”觀點納入公共領域的討論之中，闡述了“承認的政治”（the politics of recognition）命題<sup>28</sup>，為詮釋學進路的宏觀研究樹立了典範。

社會理論中有兩種道德承諾（moral commitment）的區分。每個人都有生活的目標，有自己美好生活（good life）的見解，這是實質（substantive）承諾。而不論每個人如何設計自己的目標，人們都應當公正而平等地相互對待，這是程式（procedural）承諾。主流自由主義認為應該在實質問題上保持價值中立，泰勒稱之為“程式自由主義”。

這種觀點受到“文化多元主義”（multiculturalism）的批評。批評者指出，這種政治無視差異，它的公正只是表面的。它站在男性、白人的立場，建立了扭曲、貶低女性、黑人、少數民族等弱勢群體的認同圖像，對後者實施壓迫與異化。

這個批評把認同問題納入自由主義的討論之中。掩藏認同問題可能導致無意識的壓迫，而只從某個特殊群體的立場看待認



同問題則會各執一詞，走向相對主義，而無法繼續進行理性的討論。為解決這個兩難問題，泰勒以“對話的自我”觀點為基礎，闡述了“承認的政治”命題。

他指出，認同概念表達了一個人對他是誰以及他作為人的本質特徵的理解。而我們的認同部分地是由他者（other）的承認、這種承認的缺席甚至錯誤承認（misrecognition）所構成的。所以，如果圍繞著他們的人群與社會向他們反射出來的是一幅表現他們自身的拘禁、低下和令人蔑視的圖像，一個人或者一個群體便會遭受實實在在的傷害和扭曲。缺乏承認或者錯誤的承認是一種壓迫形式，而正當的承認則是自由政治中的關鍵問題。

正當的承認不是我們賜予別人的善意，而是人類的一種至關重要的需要。但是，不是所有時期、所有文化中的人們都明確地意識到它。現代人如此重視認同與承認的問題，文化多元主義如此批評自由主義，是因為在現代化的歷史上形成了一套相關的話語。泰勒以這套話語中的認同觀念為基礎，區分了“普遍主義政治”（a politics of universalism）和“差異政治”（a politics of difference）的概念。

普遍主義政治是與從榮譽（honor）到尊嚴（dignity）觀念轉化聯繫在一起的。在等級制度中，一些人的榮譽意味著另一些人的恥辱，榮譽的實質是優先權的問題。而現代人是在平等主義和普遍主義的意義上使用尊嚴（dignity）一詞的。康得指出，人類之所以值得尊重，是因為所有人共用理性的潛能，能夠根據原則指導生活。正是這種潛能，而不是一個人運用這種潛能所取得的成就，確保每個人都值得尊重。這個認同觀念為普遍主義政治建立了基礎，這種政治強調所有公民均享有平等的尊嚴，它的內容是權力與資格的平等化。

而從18世紀末開始，認同觀念從共性向個性轉化了。繼盧梭提倡傾聽內心之音後，赫爾德隨後闡述了“真誠性”理想。每個



人都有其獨特的存在方式，有自己的“標準”。忠實於我自己意味著忠實於我自己的獨特性，這種獨特性只有我自己才能表達和發現。在表達過程中，我也在界定我自己，在實現真正屬於我自己的潛能。這個理想既適用於與眾不同的人，也適用於與眾不同的負載某種文化的民族。

而且，在浪漫主義思想中，真誠性是在對話中形成的，關係被視為自我發現和自我肯定的關鍵所在。這種認同觀念使平等承認的政治日益成為中心議題，它也為另一種政治奠定了基礎。

這就是“差異政治”。這種政治也有普遍主義的基礎，但是這裏的承認還有其他意味。就平等尊嚴的政治而言，它所確認的原則指涉同樣的東西，如一個同等大小的籃子，裝滿各種權利和豁免權。就“差異政治”而言，承認指涉個人或群體獨特的認同，他們與所有其他人相區別的獨特性。這種獨特性被一種占統治或者主流地位的認同所忽視、掩蓋和同化，這樣的同化是抗拒“真誠性”理想的罪魁禍首。

差異政治有機地脫胎於普遍尊嚴的政治，二者都建立在平等尊重的基礎上，但是，它們是相互衝突的。前者的核心是尊重人類的共性，後者則尊重特殊性。前者指責後者違背了非歧視性原則，後者指責前者將人們納入一個對他們來說是虛假的單一模式之中，從而否定了他們獨特的認同。

很大程度上，文化多元主義對自由主義的批評是差異政治對平等尊嚴的政治的批評。這個批評中更激烈的觀點是，自由主義的價值中立只是表面的，它是以巧妙的方式實施文化霸權的，是冒充普遍主義的特殊主義。

面對這樣的爭論局面，泰勒指出，問題在於在承認普遍能力基礎上的平等尊嚴政治是否無一例外地導致同質化。他以加拿大文化交疊（interculture）脈絡中的法律問題為例指出，在平等尊嚴與差異政治之間，是可以走出第三條道路的。



1982年加拿大權利憲章增加了一個使特殊社會集體目標合法化的條款，這項條款為對各級政府的立法進行司法復核（judicial review）奠定了基礎。由此產生的問題是，一方面，這項條款如何對待加拿大法語居民（尤其是魁北克人）提出的獨特要求；另一方面，它如何對待原住民的同類要求。

例如，魁北克省就語言問題通過了一系列法律。其中一項規定哪些人的子女可以在使用英語的學校上學；另一項要求擁有50名以上雇員的企業必須使用法語；第三項規定不用法語簽署的商業文件為無效。魁北克政府在保存特性這項集體目標的名義下對魁北克居民實施限制，而這個限制在加拿大其他地區是不允許的。這樣的變通是否可以接受？

這個問題最終由一項擬議中的憲法修正案提出來，這個修正案承認魁北克為“特殊社會”，用以解釋包括權利憲章在內的憲法的其他部分。這似乎為加拿大其他地區在解釋憲法方面的變通開闢了可能性。而對於許多人來說，這樣的變通是根本不能接受的。這個修正案把我們帶入權利自由主義與多樣性問題的核心。

加拿大權利憲章符合20世紀下半葉的潮流，司法復核的基礎主要有兩個方面。首先，它界定了一系列個人權利，同美國以及歐洲其他西方民主國家的憲章和權利條款所保護的權利基本一致。其次，它保證平等對待公民所享有的各種尊重，保護公民不會因為各種不相關的原故，如種族或性別，而受到歧視性對待。憲章裏有保護語言和原住民等集體權利的規定。

對於加拿大英語居民來說，魁北克保護法語的集體目標會限制個人的行為，從而侵犯了他們的權利。

事實上，禁止使用法語以外語言簽署商業文件的魁北克法律被最高法院推翻了。最後，只是由於在權利憲章中增添了一個附加條款，允許立法機構在某些情況下、在不超出一定的時間限度





內逾越法院根據憲章做出的裁決（著名的not withstanding附加條款），上述規定才重新可以實行。

而且，即使不至於踐踏個人權利，支援某個民族的集體目標也被認為是內在地具有歧視性的。這是因為主流觀點認為自由主義是“程式”的，它要在“實質”問題上保持中立。這種觀點認為人的尊嚴主要在於自主性，因此個人有選擇美好生活的權利。

但是，對於魁北克政府來說，在魁北克保存和發展法語文化是一件好事，乃是不證自明的。而保存法語不是個人願意就能為之的事情。

加拿大在魁北克等問題上的司法方案是在個人權利和集體權利之間的折中方案，但是一些持“程式”觀的人卻不接受這樣的這種，這是因為他們的自由主義模式太僵化了。這轉而引起文化多元主義的激烈批評。

泰勒指出，程式自由主義模式有兩層基本觀點：（1）它在界定權利時運用統一的規則，沒有絲毫例外。（2）它懷疑集體目標。而他本人支援另一種自由主義模式，它在（1）和（2）上採取不同路線。在確定人身保護的使用範圍時完全不存在文化的差異，但是它把這些基本權利同廣泛的豁免權和統一對待假設區分開來。在處理後一層次的問題時，它有時更重視統一對待，有時更重視文化保護。

他把這個模式稱為溫和的自由主義，它把社群主義(communitarian)要素納入自由主義之中。他並不想瓦解自由主義，而要為平等尊嚴的政治解除消泯差異之單一化的指控。

他指出，自由主義者和社群主義者之間存在著相互誤解，這是因為他們沒有把本體論和提倡(advocacy)兩個層次的觀點區分清楚<sup>29</sup>。在本體論層次上，有“原子論”和“整體論”觀點：前者假設在社會之前存在著獨立的個人，後者則認為個人是不可



避免地嵌入社會的。在提倡層次上，有個人主義和集體主義論的觀點。這兩個層次的觀點不是一一對應的，表2顯示了幾位元學者在兩個層次上的複雜定位。

表2 本體論和提倡觀點之間的複雜關係

	個人主義	集體主義
原子論	諾奇克 (R.Nozick)	斯金納 (B.F.Skinner)
整體論	洪堡	馬克思

泰勒指出，自我是在社會性對話中形成的，認同不可避免地受到文化語言的型塑。這不是說個人只能服從傳統，他有反思傳統、進行自由選擇的能力。但是，這個能力的發展和成熟也不能脫離社會背景，個人的創造性體現在挖掘原創情感、為文化語言增添新概念上。至於在發揮個人自主性和服從集體目標之間的具體權衡，則要結合歷史條件來討論。

因此，原子論的本體論觀點是站不住腳的，而“程式自由主義”主要是以這個觀點為基礎的。當然，存在著例外，哈貝馬斯就吸收了詮釋學的對話觀來維護“程式自由主義”。我不擬詳細評介哈貝馬斯和泰勒在“承認的政治”問題上的對話，但是支援泰勒的本體論觀點。以這個觀點為基礎，可以看出，自由主義是在西方現代文化脈絡中衍生出來的一種政治形式，個人主義自我觀是它背後的一個基礎。因此，它不能完全做到價值中立。

自由主義的價值中立觀點是建立在公共領域/私人領域、政治/宗教等區分的基礎上的，有了這些區分，才能將那些引起爭議的差異和分歧安置在一個與政治無關的領域裏。但是，不是所有社會中都有這樣的區分，在主流伊斯蘭教盛行的社會中政教是不分的。而西方的政教分離，則與基督教的發展有關，世俗一詞原先就是基督教的語彙。



而當今的許多社會在文化上都越來越趨於多元化，因此價值問題更加突出。這時，文化多元主義關注的焦點是把某些文化強加於他者的暴力，以及使其有權強加於人的優越性。而西方自由主義在這方面劣迹斑斑，包括殖民主義的歷史，以及來自其他文化的人們在西方社會中的邊緣狀況。在這樣的脈絡裏，表面的價值中立意味著對邊緣文化的歧視。

在魁北克的問題上，平等價值的承認不是問題的關鍵所在，那裏的問題是文化保存是否可以被承認為一個合法的目標。而這裏，文化多元主義進一步要求承認不同文化享有平等的價值。

泰勒指出，文化多元主義的這個要求也是建立在平等尊嚴政治業已確立的原則基礎之上的。當然，其中還有承認差異的問題。這時，二者之間的平衡是關鍵的。而此平衡不是沒有原則的，為此，他分兩個層次來討論價值承認的問題。

首先，他假設所有文化都有平等的價值。這裏的文化指所有那些在漫長歲月中哺育了整個社會的文化，它們都為全人類提供了某些重要的東西。而社會內部的具體文化要素則另當別論，沒有理由相信某種文化中的不同藝術形式具有同等甚至是重要的價值，每種文化都會經歷衰落的階段。這個假設是一個邏輯起點。

進而，對不同文化的實際價值的判斷則需要具體研究來證實。而研究的原則是對話，這是伽達默爾所說的視闕融合過程。如果不經過這樣的證實，對陌生文化的價值判斷就是不真實的。

承認的政治的受益者要對這兩個層次做出嚴格的區分，他們需要的是尊重，而不是屈尊俯就。任何抹殺這種區別的理論，都扭曲了真實。福柯的理論就是一個例子。

福柯認為，一切價值判斷歸根結底都是各種權力結構強加於人並且反過來進一步維護這個結構的。如此，對你的要求做出有



利的判斷只是一種虛假的尊重，客觀上，這是對你智力的蔑視。做這樣一種行爲的物件，無異於自貶身價。爲了逃避這些十足的虛偽，福柯將全部問題轉換爲權力與反權力。這樣一來，問題就不再是尊重，而是黨同伐異和拉幫結派了。

泰勒不同意福柯的方案，因爲黨同伐異恰恰喪失了承認和尊重。同時，泰勒不同意文化多元主義的一個要求：匆忙地認爲所有文化實際上具有平等的價值。這個要求是強制的，這樣的價值判斷是同質的，它恰恰不給差異留有餘地。它隱含的意思是，已經擁有這種判斷的固定標準，於是，差異政治可以千人一面而告終了。而事實上，西方人的文化視閾是有限的，其他文化中的人們也是如此。對話是一個持續創造的過程，而不能事先定調。事先定調的判斷只是按照自己原有文化標準的判斷，這並沒有拓展視閾，這樣的判斷所給予的尊重也是不真實的。

可見，一方面是不真實的和強求一致地要求承認價值的平等，另一方面是在種族中心的標準中的自我封閉。在這兩難的局面下，泰勒的方案是以價值平等的假設爲邏輯起點，以對話的原則進行實際的判斷。因此，承認的政治需要一種對比較文化研究的開放意識，是以對文化的真實尊重爲基礎的。

## 十 詮釋學進路與中國社會理論

本文（上）主要在“主觀的批評”內討論，（中）納入“客觀的批評”，（下）回溯歷史，視域橫、縱兩度擴展。這裏的問題涉及中西文化的關係，視域又將擴展。在全文即將結束的時候提出這樣大的問題，是想表明我寫這篇論文的動機：理解中國人與中國社會。



### (一) 心理學、社會學之間的基礎

人類自我理解領域的科學與自然科學有所不同，我們常稱它們人文或者社會科學。這兩個稱呼沒有截然的區別，卻有不同的偏重。社會科學以行動為物件，而人文學科的素材常是文本。

為複製自然科學的勝利，社會科學把可以直接觀察的行為作為自己的研究物件。當代社會理論把“相互主觀的意義”和“話語結構”納入視域，但沒有放棄對行為的關注。韋伯把這些賦予意義、受文化脈絡影響的行為稱為行動。

經濟學關心經濟行為，政治學關心政治行為，而心理學、社會學所關心的行為更寬泛。關於經濟、政治行為的經典理論常有心理學假設（例如趨利避害），經濟、政治制度也在廣義的社會結構之內，因此，心理學、社會學是社會科學的基礎學科。心理學有認知、情感、動機、意願、性格、自我等特殊概念，社會學有描繪現代社會結構變遷的特殊視角，這又使它們有自己的特長，而不致漫無邊際。這兩門學科之間以及它們與其他學科之間的相互作用是建立成熟的社會科學的重要條件。

似乎以行動為物件的心理學、社會學與以文本為物件的歷史學、文學有所距離。而從詮釋學的立場，自我闡釋參與構成了人類行動。因此，文本與行動並非異質，社會科學可以與人文科學溝通起來。社會科學是從行動開始漸進涉入人文資源中的。

因為涉及意義與結構，社會科學難有自然科學那樣的統一框架。但是，這個脈絡還有一定的共識。這個異同交織的脈絡中，吉登斯看到新的整合希望。他倡議對各學科共同關注的問題展開討論，建構這個脈絡所共用的“社會理論”。社會學本身就關心各學科共用的中間地帶，所以可以放棄“社會學理論”，直接使用“社會理論”的概念。在“社會理論”百家爭鳴的時代，飽受爭議的社會學也引起廣泛的注意<sup>30</sup>。追本溯源，如果沒有馬克



思、塗爾幹、韋伯等社會學奠基人的傑出貢獻，社會科學的概念是難有今天這般廣泛影響的。

而如果追究社會學的來龍去脈，就會發現心理學對社會科學的特殊價值。早期，社會學是在與心理學劃清界線的同時爭取獨立地位的。後來，它又努力使心理學作為自己學科的一個基礎。

“社會”(society)一詞出現在16世紀的法語中，最初指人口加劇流動而讓人們感受到的“新實在”。它不是王國，也不是聯邦；它好像在人們熟悉的生活之外，又影響人們的生活。18世紀後期，它開始有了“工業”、“民主”、“階級”和“藝術”的含義<sup>31</sup>。19世紀，孔德創造社會學(sociology)一詞。在19與20世紀之交，塗爾幹把超越個人的印象、現代分工以及宗教起源等含義結合起來，使“社會”成為社會科學的核心概念。

Psyche是古希臘神話中的角色，Psychologia一詞最早出現在16世紀初一位不知名作家的手稿中，一位日爾曼百科全書編者在16世紀末把它用在一本書的書名上。到了17世紀，心理學(psychology)已經成為一門科學的確定用語了<sup>32</sup>。

一般認為1879年馮特建立的實驗室是科學心理學誕生的標誌，而塗爾幹運用統計方法的社會學名著《自殺論》則在1897年發表。無論是思想準備還是模仿自然科學的研究，社會學都晚於心理學。

19與20世紀之交，各種心理學輪番登場。在實驗心理學之外，還有馮特的“民族心理學”，弗洛伊德的心理分析，黎朋(Le Bon)、塔德(G. Tarde)的“群眾心理學”與“模仿心理學”，以及詹姆斯(William James)的自我理論。一時間，如韋伯指出的，好像凡不屬“物理”的，就是“心理”的，心理學儼然成了人科學中的物理學<sup>33</sup>。



但是，“心理”與“物理”有質的區別，心理學不會成為物理學。偉大的物理學家赫爾姆霍茲早在1861年就從這點切入，拉開精神科學方法論的序幕。狄爾泰積極回應，建立了“心理—歷史”維度的傳統詮釋學。但此詮釋學以文本為素材，將它用於直接經驗還需討論。弗洛伊德借鑒闡釋概念解釋直接經驗，但他“性欲/文化”的二元對立難以得到人文學者的廣泛認可。

就是，現代心理學自誕生起就沒有統一的方法論。一方面，實驗心理學靠近自然科學，但它只能觸及“心理”的表層。另一方面，哲學心理學站在思想之巔，但它太過抽象。中間的各種心理學理論各具洞見，但是好像各說各話。在這樣的狀況下，韋伯對心理學的闡釋概念進行社會學的轉化。

“社會學轉化”起於馬克思。他說，“人的本質不是單個人所固有的抽象物，事實上，它是一切社會關係的總合。”沿著這個思路，塗爾幹、韋伯張開了社會空間的想象。事實上，“集體表徵”和“基督教理念”不是對立於而是關於社會、文化心理的。後來的社會學流派則直接吸收心理學概念，法蘭克福學派和（後）結構主義鍾情“無意識”，“符號互動論”則偏愛“自我”。

經驗主義社會學、心理學積累了很多收集、處理直接經驗的方法，充實了社會科學的“彈藥庫”。而（後）結構主義和詮釋學則分別長於社會空間和心理時間的描繪與闡釋，起到制定作戰方案的“沙盤”和“時間表”的作用。現在，“經驗”、“結構”和“闡釋”已經成為一般社會科學學生耳熟能詳的概念，他們可以在具體研究中對它們進行不同層次的整合。與使用作戰武器相比，制定作戰方案更加困難。

費孝通在《鄉土中國》的“後記”中說，社會學的長處是在社會科學的堂奧之處進行綜合，而在綜合的時候處理好社會



學和心理學之間的關係是最困難的。心理學的跨度很大，生理心理學在底層，社會心理學在高層，它們好像兩片麵包一樣把社會現象夾起來<sup>34</sup>。在建構“差序格局”理論的時候，他所遇到的最大困難是心理時間維度中的闡釋問題。而這正是詮釋學進路的所長。

## （二）中國社會科學的文化自覺

### 早期“中國化”探索

中國有著深厚的心理與社會思想，但是沒有開出心理學、社會學這樣的科學。中國的社會科學是從西方移植過來的，它們的生根、生長還要適應中國的文化水土。

19世紀末，為扭轉中國被動挨打的局面，中國知識份子開始從西方引入社會科學。在留學歸來介紹西學的中國學者中，嚴複是第一人。王國維指出，自明末西方的數學、天文學就開始傳入中國，但它們只被中國人當作一般技術，直到嚴複引入功利主義和進化論，才真正觸動了中國思想<sup>35</sup>。嚴複把斯賓塞的 *The Study of Sociology* 譯為《群學肆言》，於1902年出版。在解決中國現代化的問題上，他開出以闡釋現代性為宗旨的社會學藥方。

然而，嚴複的觀點受到中國人文學者的批評<sup>36</sup>。他們指出，中西學術都有堂奧之處，那裏涉及對人心的理解。而嚴複並未入此堂奧查其精微，就在中西學術之間進行粗略的比較。功利主義也有心理學假設，但它太過狹窄，即使在西方也遭批評，塗爾幹、韋伯就是有力的批評者。嚴複以此為基礎批評中國文化，中國人文學者進行反駁也就不足為怪了。當然難以從中國傳統的心性思想直接推出現代“外王”方略，中國的社會學還需現代心理學的配合。





1912年京師大學堂改爲北京大學，嚴復任第一任校長。1916到17年，這所中國最高學府先後開設社會學班、建立心理學實驗室。此前，美國基督教會在上海開辦的滬江大學已於1913年建立社會學系，而中國最早的心理學系則在稍遲的1921年在南京高師建立。

到了1939年，心理學者潘菽在《讀書月刊》上發表“學術中國化問題的發端”一文。1943年，吳文藻又在《社會學叢刊》“總序”中提出社會學“中國化”的問題<sup>37</sup>。1940年代，費孝通帶著“中國化”意識組織一些學者在燕京大學和雲南大學合作的研究室（後因遷移到呈貢“魁星閣”而被稱爲“魁閣”）進行討論。他們的宗旨是建立適合國情的社會學、人類學“實質”理論，而較少涉及方法論問題。由於抗日戰爭、政治動蕩等原因，討論很快就中止了<sup>38</sup>。但是，這個問題意識的成果非凡。費孝通提出“差序格局”概念，許烺光後來提出“心理社會平衡”（PSH）概念，這兩個具有濃厚中國意味的理論也在國際上享有盛譽。

### 海外“中國化”、“本土化”討論

1949年，中國大陸和台灣政治分立。50年代，大陸高校中的心理學系、社會學系盡被取消，而台灣高校中這兩個學科的力量尚顯薄弱。在1956年東海大學建立社會學系的時候，台灣的社會學者還不到十位。1959年，在台灣大學申請建立社會學系的時候還遇到麻煩，因爲國民黨政府中的某些人士認爲社會學是社會主義的代言人<sup>39</sup>。60年代起，台灣政府加大教育投資，分批派出學生、學者出國（主要是美國）學習、進修。到70年代後期，學成歸來的學者卻已成氣候，開始探討台灣地區社會科學的建設問題。



楊國樞等在《社會及行爲科學研究方法》的“序言”中指出，經過十幾年的發展，台灣在自然科學方面的教學與研究水平提高很快，在大學本科階段的程度已經接近西方發達國家。但是，在社會科學方面的發展卻比較落後。這與方法論方面知識的欠缺有關。社會及行爲科學的各學科之間在研究方法上有相通之處，而台灣高校中的各學科卻常常劃地自限，這個局面不利於社會科學的發展<sup>40</sup>。在21位參加編寫的各科學者中，心理學者占12位，社會學者占6位，可見這兩個學科的基礎作用。“序言”還指出，方法論（methodology）是更基本的問題，而研究方法（research method）是更具體的問題。社會科學不容易像自然科學那樣局部地從西方“借用”與“移植”，這涉及文化差異的問題。

順著這個思路，1970年代末，楊國樞在香港聯繫金耀基、李沛良（社會學）、喬健（人類學）、劉述先、何秀煌（哲學）等，再次討論“中國化”問題。1980年，楊國樞又在台灣召集更多學者進行討論，使“中國化”成爲海外華人學者的重要議題。80年代起初，社會學界的討論最多，心理學界較弱。1987年，楊國樞等把討論的旗號改爲“本土化”，他所領導的“本土心理學”也成爲這場跨學科運動中的主要力量。

關於改名的問題，楊國樞解釋道，在1949年後的幾十年裏，台灣、香港和大陸在政治、經濟制度以及現代化程度的差異，已使三地華人的生活各有特點。爲尊重三地的獨特性，“本土化”的旗號比較妥帖。而且，“本土化”更有普遍意義。不僅三地華人，而且其他國家和地區的人們都可以有自己的本土心理學。各個層級的本土心理學可以自下而上地形成一個金字塔，塔尖是人類或者全球心理學<sup>41</sup>。

社會學者葉啓政指出，“本土化”一詞的不足之處是背負了太濃的歷史情結與意識形態，他自己更欣賞“主體性”的提



法。但他認為，在呼應世界學術潮流上，“本土化”一詞還是比“中國化”恰當。如果把這個概念限定在社會科學之內，大家既掌握其要旨，心中又可以存保留之意，它就可以促進具體研究的開展<sup>42</sup>。

我們可以把這個要旨概括為社會科學的文化自覺。在這個意義上，“本土化”與“中國化”的同多於異。

到90年代初，本土心理學已經積累了“面子”、“人情”、“緣”、“報”、“關係取向”、“孝道”等二十幾項主題的研究<sup>43</sup>。這些主題不僅容易為一般中國人所理解，而且引起國際學界的重視。至今只有少數華人學者的論文被《美國社會學期刊》錄用，而香港社會心理學者何友輝、台灣社會心理學者黃光國的“面子”、“人情”研究就在此列<sup>44</sup>。

受當代方法論討論的影響，這場文化自覺的討論把方法論問題推到前臺。楊國樞指出，“本土化”指涉一種基本的方法論，它的包容性很強。在這個取向之中，研究者可以根據個人氣質和所受訓練的不同，在具體研究中採取不同的方法。這裏，他把經驗主義、詮釋學、現象學看作具體方法或典範，鼓勵多元典範並存<sup>45</sup>。但是，這些進路之間的分歧涉及科學觀的根本問題，“本土化”的提法也是如此，如果不就這個問題進行透徹的解釋，“本土化”就可能既引起反對者的批評，又引起參與者的困惑。

在楊國樞的討論中可以看出，“本土化”至少包含兩個辯證的含義。一個是對產生於西方的心理學概念、方法進行轉化，以與中國本土的情況相契合。這是從科學向本土的“化”，很貼近英語 *indigenization* 的直接意思。另一個是吸收中國本土的資源，建構心理學的概念、方法。這是從本土向科學的“化”，它把 *indigenization* 的方向逆轉了。他特別強調後一個方向的“化”，這裏涉及保存、維護中國文化的歷史使命感問題。



素樸經驗主義認為科學是無涉文化的。如此，則這兩個方向的“化”都無從談起。溫和經驗主義認為社會科學不能回避價值關聯問題，但是認為研究的主要過程和結果是價值中立的。以一些西方經典研究為例，如果它們既要牽涉社會、文化的脈絡，又不甘於只收集即時而低淺的材料，而試圖具有理論價值，它們就常有“內在的價值傾斜”，而違背了價值中立原則。而“本土化”研究的選題常刻意突出中國文化的價值，它們的分析常牽涉中西脈絡的比較，而且要在時空跨度很大的脈絡之間提出理論觀點。它們明顯具有“內在的價值傾斜”，因此受到經驗主義者的反對。

楊國樞並沒有從其他立場進行回應，事實上，他在具體研究中基本上是持經驗主義立場的。

這樣的矛盾在另一位倡導者楊中芳身上表現得更突出。在美國學習的時候，她曾受哥根領導的美國“社會心理學危機”運動影響。這也是她回來倡導“本土化”的重要原因<sup>46</sup>。哥根曾是實驗自我心理學的代表人物，正是對經驗主義心理學的局限有切身的體會，他才發起反思運動，並轉而進行其他進路的心理學探索。楊中芳對西方實驗心理學的弊端也有深刻的認識<sup>47</sup>，對中國人自我觀的討論更具洞見<sup>48</sup>。但她認為，邏輯實證主義（經驗主義）的“假設—演繹”（hypothetico-deductive）是科學研究的基礎方法，本土心理學最終也要以這種方法來驗證理論的真偽<sup>49</sup>。

美國華裔社會學者林南也有類似觀點。他指出，社會學研究是一個包含歸納與演繹的主動過程。社會學的經驗素材可以區分成兩類：一類是透過歸納過程，形成新理論所採用的“初級證據”（primary evidence）；另一類是經由演繹過程，核對總和修改既有理論的“次級證據”（secondary evidence）。“中國化”的主要動機和努力是引用中國社會與民族的特徵和特性作為初級和次級證據<sup>50</sup>。



因為這些觀點的影響，葉啟政稱“本土化”是實證主義（經驗主義）掛帥的。他指出，這些觀點認為人類生活的“真實”是獨立於人的主觀認知的“客觀實在”。這個假設是可以質疑的，它涉及本體論的問題。而這些學者並沒有為這個假設進行辯護，卻在默許它的情況下把此進路定為“本土化”的基礎方法。這樣的觀點是獨斷的，它不僅窄化甚至可能根本扭曲了“本土化”的意涵<sup>51</sup>。

這場討論中並非沒有其他聲音。社會學界的金耀基、高承恕都反對經驗主義的壟斷<sup>52</sup>，心理學界的黃光國稱自己個人嘗試使用“多元典範”，余德惠則進行詮釋現象學的心理學探索。但是，總體而言，“本土化”是經驗主義掛帥的。

2000年，香港理工大學應用社會科學系召開研討會對“本土化”的開展進行了反思。參會者肯定楊國樞、楊中芳和黃光國的突出貢獻，並對他們的方法論觀點進行評論。

楊國樞曾在一個“人類與環境互動論”的框架中確立“本土契合性”的標準<sup>53</sup>。為突出心理維度，他使用了“默會之知”（tacit knowledge）、“移情”（empathy）等概念。為了把心理維度與周遭脈絡扣連起來，他提及“闡釋心理學”（interpretative psychology）、“社會建構論”（social constructivism）。為了突出“本土”的“內源性”，他使用了“客位”（etic）和“主位”（emic）的概念。這些概念都曾在反思經驗主義的脈絡中發揮力量。可見，他試圖建立一個超越經驗主義的框架。

但是，阮新邦指出，楊國樞的基調仍然是經驗主義的<sup>54</sup>。在這個宏大的框架裏，微觀的人際互動受文化影響，而文化最終受生態環境的影響。如此，人的主體性被消解，卻突出了這樣的觀點：人類心理與行為的發展是完全受制於非人類所能控制的客觀因素的。雖然楊氏使用了“移情”等概念，但是這個框架會把它們的影響因素最終歸於“客觀真實”。因此，這個框架背後的本



體論假設是：主客二元對立，客觀決定主觀。准此，研究者應該選擇價值中立地的姿態單向地研究客觀物件。而這正是經驗主義的基本觀點。

楊中芳曾在一系列論文中指出，自我因文化而有所不同，心理學的“本土化”就是把社會、文化、歷史的脈絡納入考慮<sup>55</sup>。阮新邦評論道，楊氏已經在一定程度上建立了一個深化“本土化”研究的框架。但是，受經驗主義立場的束縛，她沒能突出自己框架中的要旨，並就此進行更深入的探討。如果吸收詮釋學的思想，就可以進一步發揮這個框架的解釋力量<sup>56</sup>。

黃光國稱自己以“實在論”為基礎建構“人情與面子”的理論模式，以結構主義方法分析中國文化傳統，以“實用主義”方法從事社會心理學研究，他一個人就進行了“多元典範”的探索<sup>57</sup>。林端評論道，雖然黃氏一貫堅守“科學的心理學”立場，但其背後卻有中國傳統學者“一多相融論”的特色<sup>58</sup>。

當代社會理論指出，一個進路有一定的本體論假設，黃氏的“多元典範”卻涉及不同甚至矛盾的本體論假設。他沒有理清這些假設的關係，也使自己的方法論顯得有些混亂。因此，在參會學者中，不僅實證主義者，而且詮釋學者也難以接受他的觀點。可能如林端指出的，黃氏受了中國傳統“一多相融論”的影響。但是，“一多相融論”是以模糊的方式擴大自己的包容能力的，它與把幾個既清晰又有所矛盾的觀點組合在一起是不同的。

這樣，“本土化”處於兩難之中。一方面，它與經驗主義的基本原則是矛盾的。另一方面，其他進路的探索又十分困難。反思經驗主義的研究常要進行後設理論的討論，這樣的討論既艱深又難以圓滿，還涉及中西文化的距離問題。如果說一般經驗主義研究像在既有軌道上開火車，那麼結構主義、詮釋學等進路的探索就像先鋪鐵軌再開火車。



“本土化”的領導者多是在經驗主義研究中卓有成就的中老年學者，他們年輕時並未受過（社會）科學哲學的訓練，現在又要為本土經驗研究做出樣板，因此難以進行深入、系統的方法來討論。年輕的跟隨者則因為事業上的競爭問題，也會選擇成果來得最快也最容易得到認可經驗主義進路<sup>59</sup>。

海外“本土化”運動並非完滿，但是楊國樞等的貢獻還是令人欽佩的。在大陸心理學、社會學等學科一度停滯的情況下，他們在國際發出了中國的聲音，為漢語脈絡積累了寶貴的話語。

在2000年的香港“本土化”問題研討會上，大陸青年學者翟學偉、楊宜音和趙旭東也宣讀了論文。這讓我們看到新的希望。

#### 大陸近期的文化自覺

1979年，大陸的心理學、社會學開始重建。隨即，潘菽提出“中國心理學”問題，並和高覺敷一起組織中國心理學史的研究<sup>60</sup>。後經燕國材等的努力，到1980年代末，大陸中國心理學史的研究已經不遜於台灣、香港。但是，這類研究還與經驗研究距離較遠<sup>61</sup>。一般認為，經驗研究依賴於重建的主流心理學。

這種心理學選擇了自然科學的模式。在北京大學、北京師範大學、華東師範大學和杭州大學中率先建立的幾個心理學系基本上招收理科學生，在中國科學院中建立的心理學研究所屬於生命科學和醫學學部，中國一流心理學者參加這個學部的院士評選。自1980年恢復院士評選到2005年止，共增選886名院士，但是只有中科院生物物理研究所的陳霖在2003年以認知科學和實驗心理學者的名義當選院士。此前，只有潘菽1人在文革前當選心理學院士，是陳霖的當選才結束了潘菽去世後15年來沒有心理學院士的尷尬狀況。



就是，在重建的十幾年間，大陸心理學主要在兩邊發力，一邊是主流心理學向自然科學靠攏。它既在自然科學體系中居末流地位，又無力在社會科學中發揮基礎作用。一邊是中國心理學史以中國古代思想為素材，它在心理學中地位很低，也難以影響經驗研究。借用費孝通的比喻就是，這兩片心理學的麵包還不能包成一塊三明治，中間還缺少“社會學轉化”的夾層。文化自覺尚不入心理學的主流，更沒有對社會科學產生重要影響。

大陸社會學重建之初，費孝通就很關注海外學者的“中國化”討論，並且呼籲集中各地區的中國學者對這一問題作進一步討論。在他與海外同行的聯合推動下，大陸、台灣、香港、美國、新加坡等地華人學者於1983年聚集於香港中文大學，繼續探討社會科學“中國化”問題。此後10年間，香港中文大學和北京大學交替舉辦了3屆此類研討會<sup>62</sup>。

但是，大陸社會學首先是當作一門應用工具來重建的，而文化自覺是深沈的理論問題。十幾年間，文化自覺也未入社會學的主流。

美國社會學以工具性方法見長，華裔學者有濃厚的故鄉情節，種種機緣促成林南等在大陸社會學的“補課”中發揮了重要作用。在一個以馬克思主義為主導意識形態的社會裏，社會學的“補課”卻從經驗主義方法開始，期間的矛盾恐怕只有在理論“補課”之後才能看清。而理論“補課”更需時日。直到1987年才出現蘇國勳系統評論韋伯的著作<sup>63</sup>，而對塗爾幹的系統評介則是1990年代以後渠敬東等的貢獻。對西方社會理論知之甚少，也是文化自覺較晚的一個原因。

1994年到1996年的幾年間，在《中國社會科學季刊》暨《中國書評》的推動下，大陸學者展開“社會科學規範化與本土化”討論。參與學者的學科眾多，但卻沒有在“本土化”問題





上取得什麼進展。他們認為，在大陸社會科學十分混亂的情況下，“規範化”才是當務之急<sup>64</sup>。

在勢力較小的社會心理學和人類學中，卻較早出現出色的文化自覺研究。翟學偉把文史領域的“文獻法”、“訓詁法”和人類學的比較方法結合起來，寫出第一本中國本土社會心理學研究專著<sup>65</sup>；葛魯嘉以實證主義與非實證主義心理學之分為基礎，寫出探討中西心理文化區別與溝通的專著<sup>66</sup>；王銘銘在檢討西方人類學“本土化”問題的基礎上，探討中國人類學的“本土化”問題<sup>67</sup>。他們的著述已與海外華人學者“本土化”討論接壤。

早在1988年，楊中芳就在大陸舉辦社會心理學研討班。後來，楊國樞又召集楊中芳、黃光國、葉啟政等十幾位台灣、香港學者，協助中國社會科學院社會學研究所舉辦“社會心理學高級研討班”。他們參照美國博士班課程，並且增加“本土心理學”和“文化社會學”課程，與來自大陸各地的社會心理學學員進行研討。在1992到97年的六個暑期中，這個研討班共完成139人次的培訓。很多學員後來成為文化自覺的研究者。楊宜音、陳午晴等在中國社會科學院社會學研究所進行本土心理學、文化心理學研究，並在近期創辦書刊《中國社會心理學評論》；汪鳳炎、鄭紅伉儷在南京師範大學心理學系進行中國心理學史研究，近期出版專著《中國文化心理學》<sup>68</sup>；趙旭東轉入人類學領域，近期在中國農業大學社會學系組織“新鄉土社會研究”，等等。

2000年後，北京大學心理學系的王登峰、侯玉波組織實施一項社會心理學的“本土化”計劃；北京師範大學心理學院的劉力以法國的“社會表徵”(social representation)概念為基礎，聯繫中國的“陰/陽”概念，進行中國社會心理學的探索<sup>69</sup>；華南師範大學心理學系的申荷永寫出以漢字“心”為基礎的心理分析專著<sup>70</sup>；吉林大學社會心理學系的葛魯嘉完成50萬字的《中國新心



性心理學》書稿；中國政法大學社會學院的應星等探討中國社會學的“本土化”問題。

經過在20多年的培育，大陸一些重要心理學、社會學機構中的一批很有潛力的中青年學者紛紛發出文化自覺的聲音。但是，好像這些聲音仍然不入大陸社會科學的主流。

主流心理學不再像十幾年前那樣一邊倒地靠向自然科學，但是它仍然模仿自然科學的方法。它在自然科學中仍是末流，也無力在社會科學中發揮基礎作用，但是對其他進路卻保持“傲慢與偏見”的姿態。因此，劉力在他的心理學院中難以得到充分認可，葛魯嘉也難以得到國家社會科學基金的支援。同時，因為經驗主義的“邏各斯”太過狹窄，一些心理諮詢員又走向另外一個極端，索性認為規範與否無關緊要，“不管黑貓白貓、抓住老鼠就是好貓”。還有一些應用心理學者，缺乏任何理論支援，卻說這符合後現代理論的精神。真正理解後現代理論的來龍去脈，恐怕還要社會學的介入。

但是好像主流社會學仍然只是一個工具而已。中國社會科學院研究生院的社會學系仍然只有應用社會學一個專業，國家社會科學基金對社會學的支援也主要在政策與應用方面。近幾年來，高校中又一下子建立一百幾十個社會工作系或專業。在應用社會學急劇膨脹的趨勢面前，理論社會學好像只能勉力維持。好像社會學賴以成爲一門獨立學科的理論意識——探討現代性的根本問題——已被拋在一邊。

2006年，《社會學研究》編輯部組織研討會對此狀況進行了反思。學者們指出，近30年來，中國的社會學在“規範化”方面做出很大努力，學者們也逐步認識到中國經驗本身的獨特性及其對社會學理論所具有的意義。這個意義不是模仿和移植的“規範化”或者未經理論準備的田野調查所能理解的，而需要文化自覺的意識。而我們目前的狀況是，許多經驗研究不是自說自話、



閉門造車，就是拿著資料或材料匆匆忙忙去與國際“接軌”。長此以往，社會學的經驗研究會處於無根之木、無源之水的尷尬之中。而擺脫這樣的尷尬，就需要理解或建構中國社會學的思想傳統，使之成為中國社會學研究取得實質性進展的源頭活水<sup>71</sup>。

應星指出，所謂中國的社會學思想傳統，是將中國社會學的基本問題鋪展在古老中國的現代化脈絡中去思考的傳統。這個思想傳統本身就是以“本土化”的方式開始的。它始於嚴復以古漢語闡釋西方社會學理論，繼以劉師培、章太炎等借西方社會學理論重新闡釋中國國學。在這樣的思想脈絡裏，中國社會學於1920年代進行了學科形式的“本土化”。社會學專業從教會大學擴展到國立大學之中，社會學教授由外籍學者擔任到以本土學者為主，社會學教學和研究開始在西方理論和概念中填充本土材料。在上述三個階段之後，中國社會學於1940年代進入學科實質的“本土化”。學者們創造了自己的概念、主題、方法和學派，例如吳文藻、費孝通的社區研究學派或燕京學派，瞿同祖、李安宅、潘光旦的中國歷史社會學研究，以及孫本文的中國社會學理論和社會心理學體系建構。

應星還指出，此思想傳統還有一個重要特徵，就是存在實證主義和反實證主義的分野。嚴復在思想上賦予社會學實證主義性格，自稱“綜合學派”或者“系統社會學”的孫本文也大體在孔德—塗爾幹的實證主義之中。梁漱溟則是反實證主義社會學的代表，他所謂“理智運用直覺”與“直覺運用理智”的對立其實不僅是東西方的對立，而且是科學取向與人文取向的對立。他對科學精神的懷疑和批判，引發了後來著名的“科玄論戰”<sup>72</sup>。

吳飛進一步指出，梁漱溟在中國的社會學思想傳統中有著重要的地位，雖然他不是專業社會學者。他的社會學思考是從屬於整體性的文化再造的，他的鄉村建設運動是爲了在中國文化中創



造出“個人相對團體”的一倫。他的整體論觀點有助於我們思考中國社會學在整個文化體系中的位置<sup>73</sup>。

以費孝通的研究和反思為例，趙曉力指出，沒有理論的調查不具有社會“學”的意義。中國鄉村的工業化不僅是個技術問題，而且是個社會重組的過程，而社會重組就涉及文化觀念的問題了。正是在文化反思的層次，費氏提出具有社會學意義的理論。在中國傳統社會的基本結構面臨解體危險的今天，我們仍然可以重新闡釋費氏的理論，提出新的社會學問題<sup>74</sup>。

我想在方法論上繼續澄清這幾位學者提出的問題。

1920年代以後，社會科學中的實證主義主要指邏輯經驗主義。雖然在心理學、社會學中幾經修正，它的基本原則沒有變化。近30年來，中國大陸社會學的“規範化”就是以這種實證主義或者經驗主義為標準的。

而孔德—塗爾幹的實證主義雖然在認識論上靠近經驗主義，但在本體論卻與經驗主義相左，因此本身有所矛盾。塗爾幹的“集體表徵”不是通過直接採集個人態度所能驗證的，他的結構概念卻為反對實證主義（經驗主義）的（後）結構主義者所發揮。孫本文重視系統與綜合，因此靠近孔德和塗爾幹，但卻與當前一般所說的實證主義（經驗主義）有所不同。

梁漱溟懷疑當時的社會科學觀，但那時正是邏輯經驗主義盛行之時。他的懷疑引發了後來的“科玄論戰”，但他並不是以形而上學來反對科學的。在講解儒家思想的時候，他故意省略形而上學的問題，而專門討論可以根據事實來驗證的問題。他所說的事實，是兼生理與心理的生活經驗。他也注意到闡釋的方法，但他對此也有所懷疑。他認為，“最要緊的方法，是要把符號用事實去驗證出來。”就是，只有在生活中經驗到這個意義，才算是驗證了符號<sup>75</sup>。



仔細分析，他所說的事實不是經驗主義的，而是具有道德意義的“體驗”。這裏的意義與泰勒所說的“經驗性意義”(experiencing meanings)有些相似。而且，他認識到，一些西方理論把符號或其結構實體化了。在一定意義上，梁氏可與一些西方當代社會理論家溝通。同時，他們之間還有深刻的差異，例如他沒有西方理論家那般對語言的信念。

只有吸收當代方法論討論的成果，發生社會科學觀的轉變，才能理解思想傳統對具體社會學研究的意義。而有了新的社會科學觀又會發現，30年來大陸社會科學的“規範化”還很淺薄。

的確，科學研究需要“假設—演繹”的方法，問題在於什麼樣的假設和什麼樣的演繹。中國經驗具有整體論特徵，人們常常感到很難在各個事件之間或者意識之間進行清晰的劃分，感到事物常常是“牽一髮而動全身”的。因應這種經驗，研究者也有意無意地具有綜合的傾向。他們常常發現，面對這樣的經驗，哪個具體的西方概念、量表都只有隔靴搔癢的作用。他們可能在不同西方概念、量表之間進行綜合，也可能在此基礎上補充中國概念、量表。這時要注意的問題是，不同的西方概念、量表背後的假設可能不同，對它們的綜合需要理論的重構。而在“牽一髮而動全身”的中國脈絡裏提出概念、編制量表，則需要更充分的理論準備。關於社會生活中的“真實”，經驗主義的假設十分狹窄，因此這個進路難以涉入中國經驗的“全身”。這時，拓展關於“真實”的假設，並且因應新的假設而改變演繹方法，這恰是深層“規範化”的需要。

心理學、社會學是關心經驗的科學，但是同時，這些研究的效度(validity)很大程度上是由理論決定的。缺乏理論準備的研究，無論它們佔有多少資金，聚攏多少人員，它們的價值都是有限的。而提高理論效度，加深“規範化”的層次，又必然進入文化自覺的層次。



### (三) 詮釋學進路與中國社會理論

#### “差序格局”與“心”理闡釋

“差序格局”是早期“中國化”的成果，是近期“中國化”、“本土化”的榜樣，更是一般中國社會研究中引用率最高的概念之一。有人試圖把它轉化為可操作的變數，有人試圖在田野研究中再驗證它。然而，費孝通本人並不讚賞這些做法。他在一個學生博士論文的答辯會上說，新一輩研究者不應該這樣僵化地驗證這個概念，而應該聯繫社會變遷中的新經驗深化、發展它，甚至推出新概念。這是一個理論創新的期待，它要求研究者一方面敏感於當前的經驗變化，另一方面把自己的問題放在更寬廣的思想脈絡中進行考察，在話語之流中把握變動經驗的深層規律。

費孝通把中國傳統社會的結構描繪成一個石頭丟入水中所泛波紋的形象，而這個引起波紋的石頭是自我。他指出，這個自我是受中國思想中的“自我主義”影響而成的。此“自我主義”有兩個思想來源，一個是楊朱，一個是孔子。楊朱的“自我主義”是明顯的，“拔一毛而利天下不為也”。而孔子不像楊朱一樣以“小己”來應付一切情境，也不像墨子那樣無限地擴大道德的範圍，而是將道德範疇依著需要而推廣或縮小。這種能放能收、能伸能縮的“自我主義”影響更大，使人們的真實心理與行為“有私無公”。“中國傳統社會裏一個人為了自己可以犧牲家，為了家可以犧牲黨，為了黨可以犧牲國，為了國可以犧牲天下。”這條路線，與《大學》中的“修身、齊家、治國、平天下”，條理是相通的，方向是相反的<sup>76</sup>。

“差序格局”是受生產方式影響的，也與血緣、地緣等物質基礎相關。但它不是我們在飛機上直接可以看到的物質形態，而需要聯繫文化觀念來理解。而一旦進入思想脈絡，便會引起爭議。



費氏的楊朱形象來自《孟子》，他的表述又容易使人聯想到功利主義的自私假設。但從道家的立場，楊朱的形象不是這樣的。《列子·楊朱》指出，楊朱的“爲我”與“不爲”是與“輕物重生”聯繫在一起的，是反功利的概念<sup>77</sup>。當然我們可以反駁道家的觀點，但是爭論是不可避免的。可能費氏的重心在孔子上，因此楊朱可以一筆帶過。可是，從費氏筆下孔子形象也難以推出與“修齊治平”“條理相通、方向相反”的結論。

但是，很多中國讀者沒多思考地接受了費氏的觀點，這是因爲它依託了一個話語脈絡。嚴複在引入功利主義之時即批評中國社會缺少公共基礎，而梁啟超關於中國人缺少公德的觀點更有煽動力。在20世紀初的幾十年裏，中國學者積累了一個“道德落空論”的話語流<sup>78</sup>，認爲儒家理想難以在現實中落實，甚至與現實行爲恰好相反。費氏的“自我主義”也在這個話語流中，人們便順勢接受了它。

“差序格局”的空間圖像很容易打動中國讀者，也是因爲它依託了一個話語之流。

梁漱溟較早指出，在西方社會中，個人與團體相待而立，而將家庭淪爲虛位。而中國人則將家庭關係推廣發揮，以倫理組織社會，從而消融了個人與團體的兩端。所謂“倫”，就是人與人相互的交往。由交往產生感情，有了感情就有了關係的基礎。從家人關係到社會關係，隨著一個人年齡的增長和生活的開展，會有各種遠近不同的關係。中國社會就是以這些倫理關係爲基礎建立起來的，因此是“關係本位”的<sup>79</sup>。

另一個“心理力學”的“差序”圖像萌芽得更早。以“厚黑學”而聞名的李宗吾在自己認爲的代表作《心理與力學》<sup>80</sup>中指出，人的心理與行爲，以及人際關係的演化都遵循一種關於利益和權力“力學”規律。他用很多同心圓的圖示來闡述心理與力學相近的規律：心所好的東西，就引之使近；心所惡的東西，就推



之使遠。這些同心圓的中心都是“我”，一層層向外則是關係由近及遠的不同人（群）乃至事物。他用從圓心一層層向外看的方式解釋孟子的觀點，用從外面一層層向內看的方式解釋荀子的觀點。由此看來，所謂“公”與“私”不過是從不同角度看到的現象而已。

就是，在中國學者帶著中國現代化的問題在自然科學、西方社會理論與中國傳統思想之間進行碰撞的過程中，一個“差序”的圖像漸漸顯現出來。費孝通的突出貢獻是為這個話語流注入社會學的力量，許烺光後來的特殊貢獻則是注入心理分析的力量<sup>81</sup>。社會科學的原創概念就是這樣在話語之流中展現出來，而不是無中生有的。

可能如許烺光所說，同心圓的圖像可以用來解釋各個文化。但是，對這個圖像的強調是中國思想的影響，古希臘思想的影響可能是強調點狀個人所構成的幾何圖像。如果太過抽象，這些圖像就會離真實經驗太遠。而這些圖像的具體化則涉及對自我的闡釋，文化的特徵也隨之呈現出來。

因此，“差序格局”與中國經驗之間的契合性很大程度上依賴自我的闡釋。費氏晚年指出，“我”之內是“心”，“心”才是“差序格局”的內在基礎。中國古代有關於“心”的深刻思想，它們塑造了中國人的自我。此文化的自我不僅是心理學的物件，也是社會學的主題。我們應該以詮釋學的方法解讀“心”，這對理解今天的自我建構和社會結構會有深刻的啟發。他引用梁漱溟的話說，中西方文化各有所長，我們不能因為一時的失敗就徹底否認自己的文化，而應該抓住文化碰撞的新機遇而繼續挖掘自己文化的潛力。在這種文化自覺的研究中，中國社會學者可能為國際社會學做出特殊的貢獻<sup>82</sup>。

這個觀點包容了近期文化自覺的心理學觀點：中國人的心理分析應以“心”的概念為基礎<sup>83</sup>，本土心理學要把自我放在“差





序格局”的圖像中來考察<sup>84</sup>。而在這新的綜合之中，詮釋學是一個有力的進路。由批評“自我主義”到闡釋“心”不是由否定到肯定的簡單搖擺，而是由忽視到重視“心理—歷史—對話”的轉變。

### 詮釋學與中國社會理論

詮釋學是西方現代的一個思想流派，即使西方古人也會對它感到陌生。更不用說，它與中國傳統思想是有所距離的。另一方面，它不斷在西方古代思想中吸取資源，頗能表現西方文化的傳承特徵。而且，在它發軔、成熟以及後續的幾個關鍵時期，西方學者還以中國思想為他山之石為它奠定了基礎，這又有利於我們反過來把詮釋學當作理解中國文化的他山之石。

在西方現代浪漫主義發軔之時，盧梭、赫爾德受中國思想啟發而以情感定義人的本質。隨後，洪堡受漢語啟發而提出“語言之網”的概念。到了20世紀，重視道家思想的海德格爾又使本體論成為西方現代哲學的基本問題。由此，詮釋學“自我闡釋的動物”命題與中國傳統自我修養的思想有“相通之處”不是偶然的。

我們當前的處境是，中國社會科學不能擺脫西方社會科學而另起爐竈，而社會科學又不能脫離文化的基礎。因此，中國社會理論的建構是在中西文化對話之中進行中國文化的現代轉化過程。在兩個地理距離較遠、語言差別較大的文化對話中，這個“相通之處”就有了特殊的意義。這裏可能是建立溝通中西的第三個語言、提出更具普遍性概念的起點。

可能還有中國學者認為沒有必要選擇結構主義、詮釋學這樣的西方進路，而應該直接建立以中國思想為基礎的新進路。這是更大的成就。但是，以中國社會科學尚不成熟的狀況，積極吸收西方社會理論的成果、漸進實現深度“規範化”才是比較可行的做法。



在中國出現獨立的社會學、心理學的20年後，潘菽、吳文藻相繼提出“中國化”問題。在台灣加大教育投資的20年後，那裏成爲海外“本土化”運動的中心。在中國大陸重建心理學、社會學的20年後，文化自覺成爲一批頗具潛力的中青年學者的共識。社會科學在中國歷經坎坷，但是，每當它們穩定發展一段時間，就會出現文化自覺的聲音。這說明，中國社會科學的文化自覺不是偶然的。而且，當代方法論討論表明，文化自覺也是國際社會科學共用的趨勢。因此，文化自覺也是中國社會科學贏得國際尊重的必由之路。

據台灣社會學者高承恕回憶，哈貝馬斯曾對他說，“以你們長遠而深厚的文化傳統，你們應當有更多的貢獻”<sup>85</sup>。在“三千年未有之大變局”中回溯歷史、探討現代中國社會的走向，觀察細微的經驗變化、闡釋深度自我。這是詮釋學進路建構中國社會理論的方式，也頗得中國思想的神韻。《易·系辭下》說，“夫易彰往而察來，而微顯闡幽”。如此，則詮釋學是建構中國社會理論的有力進路。

## 注釋

- 1 Taylor, “Language and human nature”, *Human agency and language*, 217–218.
- 2 Ibid., 216–217.
- 3 Ibid., 218–221.
- 4 Ibid., 223.
- 5 Ibid., 224.
- 6 Ibid., 224–226.
- 7 Ibid., 227–231.
- 8 Ibid., 231–234.
- 9 Ibid., 234–235.
- 10 Ibid., 240–245.
- 11 Taylor, “Theories of meaning”, *Human agency and language*, 255–256.
- 12 《解釋學與人文科學》，11–14。



- 13 “Theories of meaning”, 263–267.
- 14 Davidson, “Radical interpretation”, *Dialectica*, 27 (1973), 313–328.
- 15 “Theories of meaning”, 273–282.
- 16 《解釋學與人文科學》，64–66。
- 17 Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1989). 中譯本見泰勒《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯，北京：譯林出版社（2001）。
- 18 這裏引自 Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 72. 詳見 Charles Taylor, “From philosophical anthropology to the politics of recognition: an interview with Philippe de Lara”, *Thesis Eleven*, 52 (February), 103–112.
- 19 這個講稿出版成書，Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation (1991); *The ethics of authenticity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1992). 第一版的中譯本見查爾斯·泰勒，《現代性之隱憂》，陳煉譯，北京：中央編譯出版社（2001）。
- 20 這些特徵是在《自我的根源》主體部分的諸多章節中討論的，這裏把它們突出出來，這是參考了 Ruth Abbey 的解讀，見 *Charles Taylor*, 79–100。
- 21 Anthony Giddens, *Modernity and self-identity*, Cambridge, UK: Polity Press (1992), 52–53; 吉登斯，《現代性與自我認同》，趙旭東、方文譯，北京：三聯書店（1998）。
- 22 這裏參考了 Abbey 的解讀，*Charles Taylor*, 68。詳見 Taylor, *Sources of the Self*, 36。
- 23 這裏參考了吉登斯的討論，見 *Modernity and self-identity*, 35–108; 《社會的構成》，109–77。
- 24 在翻譯 identity 一詞時，可以根據語境而選擇適當的譯法。在個人發展的心理學語境裏可以譯為同一性，而在文化與政治的討論中可以譯為認同。
- 25 Taylor, “What is human agency?” *Philosophical papers I*, 15–44.
- 26 戈夫曼，《日常生活中的自我呈現》，黃愛華、馮剛譯，杭州：浙江人民出版社（1987），14。
- 27 Charles Taylor, “The moral topography of the self”, in Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: interpretive perspectives on personality, psychotherapy, psychopathology*, London: Rutgers University Press (1988), 298–320.
- 28 Charles Taylor, “The politics of recognition,” Amy Gutmann ed., *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*, Princeton, NJ: Princeton University Press (1994).



- 125-167. 中譯文見泰勒, “承認的政治”, 董之林、陳燕谷譯, 葉蔭聰校, 於陳清橋編, 《身份認同與公共文化》, 香港: 牛津大學出版社 (1997), 3-46。
- 29 Charles Taylor, “Cross -purpose: the Liberal-Communitarian debate”, in his *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1995), 181-203. 中譯文見泰勒, “相互誤解: 自由主義和社群主義的辯論”, 徐冰譯, 《國外社會學》(北京), 2000年第6期, 1-14。
- 30 吉登斯, 《社會的構成》, 李康、李猛譯, 王銘銘校 (北京: 三聯出版社, 1998), 31-36。
- 31 Lionel Trilling, *Sincerity and Autjenticity* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), 19.
- 32 墨頓·亨特, 《心理學的故事》, 李斯譯 (海口: 海南出版社, 1999), 68。
- 33 韋伯, 《社會學的基本概念》(台北: 遠流圖書公司, 1997), 顧中華譯, 41。
- 34 費孝通, 《鄉土中國, 生育制度》(北京: 北京大學出版社, 1999), 93。
- 35 余英時, “嚴複與中國古典文化”, 余英時, 《現代危機與思想人物》(北京: 三聯出版社, 2005), 104-121。
- 36 陳衍的批評見“嚴複與中國古典文化”; 王國維、錢鍾書的批評見甘陽, “可憐無補費精神”, 《將錯就錯》(北京: 三聯出版社, 2002), 269-270。
- 37 葉啟政, “對社會研究‘本土化’的解讀”, 葉啟政, 《社會學和本土化》(台北: 巨流圖書公司, 2001), 109。
- 38 阮新邦、朱偉志主編, 《社會科學本土化: 多元視角解讀》(香港: 八方文化公司, 2001), v。
- 39 葉啟政, “從中國社會學既有性格論社會學研究‘中國化’的方向與問題”, 楊國樞、文崇一主編, 《社會及行為科學研究的中國化》(台北: 中研院民族所, 1982/1991), 127。
- 40 楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦圓編, 《社會及行為科學已經方法》(台北: 東華書局, 1989), i-v。
- 41 楊國樞, “我們為什麼要建立中國人的本土心理學”, 楊國樞主編, 《本土心理學研究》第一期 (台北: 桂冠圖書公司, 1994), 6-89。
- 42 “對社會研究‘本土化’的解讀”, 136。
- 43 同上。



- 44 D. Y. F. Ho, "On the concept of face", *American Journal of Sociology* (1976), 10, 867-884; K. K. Hwang, Face and favor: the Chinese power game, *American Journal of Sociology* (1987), 92, 944-974.
- 45 “我們爲什麼要建立中國人的本土心理學”，41，68。
- 46 楊中芳，“我的‘自我’探索”，於台灣“中國心理學會”第八十六度年會（1997年）上的發言。
- 47 楊中芳，“試談中國實驗社會心理學研究的本土化”，楊中芳，《如何研究中國人》（台北：桂冠圖書公司），125-158。
- 48 楊中芳，“試論中國人的‘自己’：理論與研究方向”，楊中芳、高尚仁，《中國人、中國心——人格與社會篇》（台北：遠流圖書有限公司，1991），93-146；“試論中國人的道德發展：一個自我發展的觀點”，楊國樞、黃光國主編，《中國人的心理與行爲（一九八九）》（台北：桂冠圖書公司，1991），1-47。
- 49 同上。
- 50 詳見林南，“社會學中國化的下一步”，蔡勇美、蕭新煌編，《社會學中國化》（台北：巨流圖書公司，1986），29-44。
- 51 “對社會研究‘本土化’主張的解讀”，113-116。
- 52 《社會及行爲科學研究的中國化》。
- 53 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（台北：桂冠圖書公司，1997），75-102。
- 54 阮新邦，“從詮釋論的角度評楊國樞的本土化社會科學觀”，《社會科學本土化：多元視角解讀》，51-85。
- 55 其中一篇論文的討論最詳細，見楊中芳，“試論如何深化本土心理學研究：兼評現階段之研究成果”，《本土心理學研究》第一期，122-183。
- 56 阮新邦，“楊中芳的本土化研究觀的詮釋學意含”，《社會科學本土化：多元視角解讀》，189-210。
- 57 黃光國，“多元典範的研究取向”，《社會理論學報》（香港），1999年春季刊，1-51。
- 58 林端，“‘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”，《社會科學本土化：多元視角解讀》，273-301。
- 59 這裏參考了黃光國的討論，“‘多元典範’的三層意義：敬複林端教授”，《社會科學本土化：多元視角解讀》，305。
- 60 “我們爲什麼要建立中國人的本土心理學”，16-18。



- 61 “試論如何深化本土心理學研究”。
- 62 喬健，“序言”，喬健、潘乃谷主編，《中國人的觀念與行爲》（天津：天津人民出版社，1995），1-2。
- 63 蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》（上海：上海人民出版社，1988）。
- 64 楊宜音，“社會文化視野下的社會科學：近期中國大陸社會科學本土化及規範化論述析評”，《社會理論學報》（香港），2000年春季，69-96。
- 65 翟學偉，《中國人的臉面觀》（台北：桂冠圖書公司，1995）。
- 66 葛魯嘉，《心理文化倫要——中西心理學傳統跨文化解析》（大連：遼寧師大出版社，1995）。
- 67 王銘銘，“本土人類學：超越文化局限的實驗”，載於馬戎、周星編，《田野工作與文化自覺》（北京：群言出版社，1998）。
- 68 汪鳳炎、鄭紅，《中國文化心理學》（廣州：暨南大學出版社，2004）。
- 69 Liu Li, “Sensitising concept, Themata and shareness: a dialogical perspective of social representations”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* (UK, 2004), 34:3, 250-262; Quality of life as a social representation in China: a qualitative study. *Social Indicators Research: An International and Interdisciplinary Journal of Quality of Life Measurement*. 75, 217-240.
- 70 申荷永，《中國文化心理學心要》（北京：人民出版社，2002）。
- 71 應星、吳飛、趙曉力、沈原，“重新認識中國社會學的思想傳統”，《社會學研究》2006年4期，186-200。
- 72 同上。
- 73 同上。
- 74 同上。
- 75 梁漱溟，“方法”，《梁漱溟談孔孟》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），7-10。
- 76 費孝通，“差序格局”，費孝通，《鄉土中國，生育制度》（北京：北京大學，1998年再版），24-30。
- 77 馮友蘭，《中國哲學簡史》，北京：北大（2000），54-59。
- 78 關於“道德落空論”，見金耀基，“中國人的‘公’、‘私’觀念”，喬健、潘乃谷主編，《中國人的觀念與行爲》（天津：天津人民出版社，1995），40-50；以及陳午晴，“公私之辨”，《中國社會學年鑒1995.7-1998》，（北京：社科文獻出版社，2000），241-252。



- 79 這個思想在《鄉村建設理論》中就出現了，在《中國文化要義》中表達得更系統。梁漱溟，《中國文化要義》（上海：學林出版社，1996），77-94。
- 80 此書的構思始於1910年，1936年首次出版。李宗吾，《心理與力學》（北京：中國檔案出版社，2006）。
- 81 Fransis L. K. Hsu, “The self in cross-cultural perspective”, in Anthony J. Marsella, George DeVos and Fransis L. K. Hsu, *Culture and self: Asian and Western perspectives*, New York: Tavistock (1985), 24-55.
- 82 費孝通，“試談拓展社會學的傳統界限”，《新華文摘》（北京），2003年9月，13-21。
- 83 《中國文化心理學心要》。
- 84 楊中芳，“一個中國人人際交往的釋義系統”楊中芳主編，《中國人的人際關係、情感與信任——一個人際交往的觀點》，（台北：遠流圖書公司，2001），92-94。
- 85 高承恕，“社會科學‘中國化’之可能性及其意義”，《社會及行為科學研究的中國化》，49。

