

# 修身爲求知之本 ——社會科學中國化的思考

黃國清

政治大學社會學研究所

**摘要** 社會科學本土化，在歷經二十多年的推動後，在台灣學界中，出現了本土化已經終結的聲音。然而，關於本土化的學術討論，仍舊持續推動中。此一冷熱對照，促使筆者反思社會科學本土化的可能性。本文將以楊國樞、黃光國與葉啓政三位學者的論述，作爲本土化論點的代表，並借助後殖民主義論述的反省，試圖指出這些本土化論點，可能存在著“東方主義”式的陷阱，以至於在處理本土化議題時，難免西方學術中心的羈絆。爲了跳脫此一窘境，本文以爲“本土化”，應該回歸中國傳統學術，特別是儒家思想，培養一理想人格，作爲整個工作的基礎，以能在全球化過程中，真正突顯出學術的本土特色。

## 一、緒論：“社會科學本土化”被終結了嗎？

### (1) 問題源起

近來台灣的學術界，在執政當局“提高國際競爭力”，以便“讓台灣走出去”的“號召”下，全力動員，努力生產論文，向國際級期刊投稿，特別是納入SCI、SSCI資料庫中的期刊。原因無他，只因相關的政府機關，對學術界採取一種制度性的做法：以該單位教職人員，發表在SCI、SSCI資料庫期刊的論文數量，



來進行大學系所評鑑的標準之一。就在2004年教育部，公佈大學系所評薦結果後，反而引起軒然大波。

其中的關鍵在於，社會人文科學，不像自然科學，或是理工學科，具有所謂知識的普遍性。前者往往因為語言、文化、社會等背景的差異，以至於相關教授的論文發表，並未以SSCI為標的，因為該資料庫所登錄的期刊，以英語為主。而此一總量式的評鑑，不僅將不利於以人文社會學科為主的學校，同時對人文社會科學領域的教職人員，也將是一項莫大的壓力。至於未來此一評鑑做法，是否會固定下來，或是將有何種變化。到目前為止，尚未知曉。

社會科學界，在面對此一學術全球化的趨勢（政府的壓力？），則試圖推動建立自我評鑑的標準，TSSCI，以作為回應。<sup>1</sup>至於TSSCI在未來將如何定位，是作為純粹的資料庫；或是同時也具有評鑑學術期刊的權威，到目前為止，亦無法知曉，仍有待觀察。

就在此際，社會學界的資深教授，也是“社會科學本土化”的積極倡議者葉啟政，則在發表〈台灣社會學的知識——權力遊戲〉一文，透過歷史回顧，以及對台灣社會學社群的活動特徵的分析下，對社會學“一味地向國際傾斜的發展模式”，表達了反對立場。他認為，這種制度化的評鑑，實際上夾雜著權力運作於其中，在學界“權力集團”向外國學界看齊時，以其國外留學時所習得的標準，用於審查期刊論文，對台灣社會學界的蓬勃發展，將會是一種扼殺。因為，在論文的發表壓力下，學者無疑的將被迫去迎合制度化的“上國”標準。這種將社會學知識的發展，貼近西方主流社會學，甚至具備國際化的要件，都只是一場文字遊戲，“內容則缺乏生命力”，最後只會淪為奢侈的裝飾品。唯有本土化，才能使台灣的社會學，在國際上佔有一席之地。<sup>2</sup>



然而社會學界中，卻有著另一種相反的聲音。在2004年出版的《社會學與台灣社會》教科書中，王振寰，這位曾擔任過“國科會社會學門”召集人的社會學者，也是TSSCI的推動者之一，在〈社會學是什麼〉一文中，提到80年代中期，台灣社會已逐漸成為研究主體，而“到了今天，社會學在台灣的發展已相當專業化，本土化的問題不再成為學術討論的一部分”。<sup>3</sup>

除此之外，尾隨〈權力遊戲〉之後，蔡明璋（簡稱蔡），這位曾在80年代也發表過簡短文章，談論中國化的學者，也在期刊上發表書評，評論葉所著的《社會學與本土化》。蔡從三個方面回應了葉的本土化意見，首先，他認為即便是韋伯的“中國的宗教”，與馬克思的“亞細亞生產模式”的論點，也有葉所推崇的費孝通研究中所具有的契合性；另一方面，蔡指出，葉透過提出一種具有理想的本土化觀念——“植基於對研究對象的身心狀態具有深層的歷史認知所建構而成的研究典範”，是一種本質性的描述，雖然與葉所批判的“本土契合性”，一種窄化的本土化做法，可以在概念上作區隔，但是，“在實際的研究化過程中，可能有非常強的選擇性親近”。最後，蔡引Frantz Fanon的說法——黑人如何在被殖民奴役而獨立後，反倒出現努力想成為白人的心態，來“隱喻”台灣學術社群的狀況。他指出，在西方社會科學的助益下，台灣社會學研究，獲得明顯的助力。葉（包括楊國樞）對於“歷史特殊性”的堅持，可能會使得一些，可以移植西方的“社會學想像”，“未能得到更正面的評價”。<sup>4</sup>

對於葉〈權力遊戲〉一文，蔡也作出回應。他指出，新制度不僅衝擊葉所力倡的本土化研究，也涉及到學界中“內部地位與利益競爭（本土化vs.非本土化，英文書寫vs.中文書寫……）”，而這個牽動“利益與學術地位”分配的問題，“才是引起這麼多的不滿與怨懟的根本因素”。至於像葉這種本土化的主張，不僅



難以見容於“世俗世界”，且該書將是“另一種歷史的終結”，而葉啟政“則是用力思考本土化的‘最後一人’”。<sup>5</sup>

不過，另一有趣現象是，在1992年創刊的《本土心理學》，至今仍舊繼續刊行；而1998年創刊的《社會理論學報》，則是以“社會科學中國化”，作為其徵文的主要議題；<sup>6</sup>而黃光國，這位與葉啟政一樣，早在80年代初就加入“中國化”討論的心理學教授，在近期的《人文與社會科學簡訊》中，以國家講座教授的頭銜，發表文章，<sup>7</sup>提到心理學本土化，有待努力。

“社會科學本土化，在今日真的要終結了嗎？”這一冷一熱的對照，不正暗示著，“本土化”更值得“用力”的反思嗎？

本土化的推動，難免被視為一種文化鬥爭，權力鬥爭。也因此不免有學者，會從權力觀點，來看待此一現象。<sup>8</sup>更何況目前還有國科會等政治力量，若隱若現的遊梭其中，此一論點，不失其可觀之處。然而，社會科學本土化，也可以是個重要的學術課題，是可以以謹慎的態度，理性的論證，來加以思索。故而，我決定捨棄具有鬥爭屬性的研究取向，打算直接去檢討，歷來這些本土化的主張，是否可行？是否有其合理之處？它們是否真的凸顯“本土”特色，足以與歐美的社會科學分庭抗禮，彼此交流。如果不行，那又應該如何另闢蹊徑？這是本文的主要目的。

## (2) 寫作策略

“社會科學中國化”，是在80年代一場名為“社會及行為科學的中國化”研討會，所掀起的議題。<sup>9</sup>自此以後，研討會、相關文獻陸續舉行、出版，而參與的學者，也漸擴及兩岸三地學者。在題材繁多，篇幅有限的情況下，本文只挑選三位具有代表性的學者與觀點，來加以討論。這三位分別是，楊國樞、黃光國與葉啟政。





資料收集的便利性，固然是理由之一，但更重要的是，三人從80年代初，就開始參與討論，一直持續到今天。各自發展出其相對完整的觀點、論述或著作出版。其他的參與者，可能只發表過幾篇相關的文章，就未再涉足此一議題，比如蕭新煌，蔡明璋等等。再者，楊、黃、葉三人的觀點與做法，各自有其特色，可以相互參照。

## 二、社會科學本土化，各自表述！

### (1) 本土化何以被終結？

爲什麼“本土化已終結”的聲音會出現？除了將之視爲，學界內部權力鬥爭之外，我們是否可以回歸到思想的層面上來思考，爲何這個聲音，說得那麼理直氣壯。

前文提到，在蕭新煌分類中，這些當時屬於社會學界第四代成員的學者，<sup>10</sup> 打算藉加強“英語化”，<sup>11</sup> 將台灣學術推進全球化，取消“本土化”。上述蔡文的論點，已交待過，這裏我們就來看，王文是如何論述。

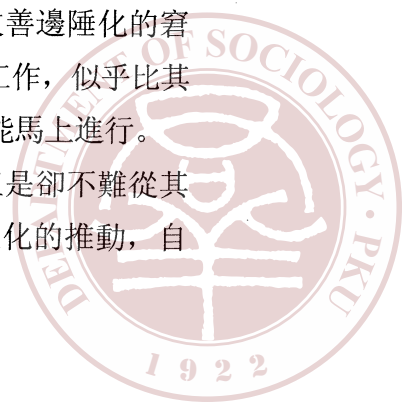
王認爲，當初所以有社會科學中國化的運動，是因爲留學過的學者，驚覺他們對於外國社會的瞭解，竟遠勝於本身的社會，而未能將自己所處之社會、文化等背景因素，反映在研究活動中，因此“企圖以社會科學的方法來研究中國社會，要使中國文化的特色融入社會科學的研究，擺脫西化的色彩”。不過當時間到了80年代中期後，台灣社會成爲研究主體。一方面因爲土生土長的台灣學者，留學返台並進入大學或研究機構，對台灣有更深切的關注；另一方面，則是國民黨政府對學術的打壓減弱，加速了本土化的進行。最後，他的結論便是前文提過的，本土化已不再是個問題。<sup>12</sup>



如果我們將這些說法，與80年代推動社科中國化的一些想法，<sup>13</sup> 加以對照，其實蔡與王的說法，自有其遺緒可紹：比如說，社科中國化／本土化，是要擺脫西方學術的附庸，要以華人社會或文化現象，也就是研究者所成長的社會，所認同歸屬的文化，或名中國，或名台灣，<sup>14</sup> 為研究對象；科學沒有國界，全世界只有一種社會科學，所以，不是要建立中國的社會學，而學者仍是要先“進入”西方社科領域，瞭解其限制與優點，才能“出來”加以“中國化/本土化”。不過，學者要自覺到，西方理論、方法、概念，在本土社會研究中，潛在的被依賴性與不適用性。本土化的工作，就是要在理論上、概念上與方法上，尋求突破與創新，並對世界的社會科學，作出獨特的貢獻。

況且，台灣社會學界，已開始嘗試自編教科書，用以取代以西方社會為主的“原文書”。王文的論證，就是立基於這些學術成果而發。這些書，再加上《台灣社會學刊》的諸多論文，的確是用社會科學的方法，對台灣社會進行許多的研究與認識，相較於早年，只是移植、介紹西方社會學，或是強套理論、概念的做法，本土化多了。而在概念使用、研究工具、問卷上的設計，也有大幅的調整，以更進一步的掌握台灣社會受訪者的特質，同時學界也建立起長期研究的資料庫。或許，可以批判他們做得太粗糙，效度有待提昇，研究品質不夠；但不能否認，現在本土化的研究，多了對鄉土的關切後，已經被徹底的落實了。接下來只是時間的問題，如何去提昇相關工作的品質、提出理論，最好就像Frank提出“依賴理論”，讓西方學界注目。而英語化是必要的，因為就算成果有原創性，沒有英語化，還是難以改善邊陲化的窘境。而且，相較於其他工作的曠日廢時，英語化的工作，似乎比其他的工作（至少這些已經有明確的成果），顯得更能馬上進行。

雖然王、蔡簡略的論證，非全然無的放矢，但是卻不難從其中感受到相當的政治意涵。不容否認的，學術本土化的推動，自



有其政治限制需要突破。然而，如果只將政治限制的超越，視為其學術目的的達成，甚至要透過制度化的強制作為，試圖將“本土化”作某種界定，以壟斷對此一議題的詮釋權，並達成某種特定的目的；那無非又是另一種限制，窄化學術的發展。這是學術工作者所應自省，而極力避開的陷阱。

所以，我們必須先撇開政治／權力問題不談，仔細來思考此一議題。在實證主義的典範下，像王、蔡這種說法，大致上是正確的。在“經驗科學”一詞下，大概也不會有人反對實證研究、經驗研究的必要性。但是，就學術的角度來說，本土化的終結與否，其關鍵的問題應在於，所謂的“本土特色”，應該如何表現？就那些在本土化議題上，堅持不懈的人而言，對實證主義不加反省與批判，僅是埋頭作經驗研究，實不足表現本土特色。因為知識客體，或知識體系的特殊性，使得整個工作必須提昇到方法論、認識論，甚至存有論等哲學層次。換句話說，實質的經驗研究是必要的，但方法論等層次的反省，卻是根本的。

而楊國樞、黃光國、葉啟政，則是在這個層次上，各自提出他們的論點，以至於他們在本土化論述上，有著不同的面貌與成果。

## (2) 楊、黃、葉，各立一家之言

在這一小節中，主要處理楊、黃、葉三人，在本土化研究的意義、做法等層面的論點。由於三位學者，論述豐富，所以，在此無法一一回溯，而是鎖定其最具代表性，或是晚近確立的論點，來加以分析。

### 甲、楊國樞：本土契合性

首先要介紹的是楊國樞的論點。其在本土化研究的論述上，晚近且最具代表性的論點，莫過於“本土契合性”，或是“本土



性契合”概念的提出。雖然前後以兩篇長篇論文<sup>15</sup>來加以說明。不過整體來說，此一觀點的提出，不算是方法論層次的反省；而是在找到一個判準，用以區分經驗研究是本土，或非本土；以及衡量研究的本土化程度。這可以從三個層面來處理：一是為什麼會有本土化研究；一是本土契合性的定義；最後則是，怎樣才能達到（高度）本土契合性。

在立基於“人類與環境互動論”的基礎上，楊指出，被研究者的心理與行為，會同時受到生物性進化、遺傳因素，與社會、經濟、文化、哲學、歷史等脈絡性因素，兩因素集的單獨性影響，以及兩者間相互作用之結果的兼顧性影響。所以，若要瞭解中國人的心理與行為，研究者就必須同時根據這些因素，<sup>16</sup>“提出妥切的問題，建構合適的理論、設計有效的方法”。<sup>17</sup>另一方面，根據知識社會學的說法，知識會受到其所從出的社會、文化、經濟等等脈絡性條件的制約。所以，在不同的國家、或社會，研究者的“研究活動”(J)、“研究成果”(K)，會有所不同，且各有特色。

因此本土化研究，一方面要能掌握研究者所研究之對象的特殊性（通常是研究者所生活的社會），另一方面，研究者要創造出不同於其他社會，具有當地社會特色的知識體系。瞭解了這點後，楊複雜的本土契合性概念架構圖，<sup>18</sup>與促進機制圖，<sup>19</sup>才能清晰易讀。楊在修正早期論點後，將本土契合性作如下定義：

研究者之研究活動及研究成果與被研究者之心理行為及其生態、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為及其脈絡。<sup>20</sup>

其實，如果只就本土契合性的字面定義，實在看不出來，“本土化研究”所具有的雙重意涵。儘管此一定義，相對



較來得週延。這得透過分析“本土契合性的促成機制”，才易看出。楊提到，知識會受到脈絡條件的限制。但這是脈絡條件，先影響到研究者的“日常生活的心理與行為”(I)，然後才影響到(J)(K)。按楊文的邏輯，此一影響，適足以讓(J、K)具有本土特色，這是上文所說的本土化研究第二層意涵。不過，楊則是以“反映性本土契合性”來指稱。這是因為一方面，在促成的機制中有“自然反映”與“內省”，而後者的範圍較小之故。另一方面，楊是從本土契合性的定義，來論證所致：因為反映與內省，“都會促成J(及K)對I的配合、符合及吻合”。<sup>21</sup>

至於第一層意涵，則是在於(J、K)能反映出“被研究者的日常心理與行為”(“H”或G)。這個(H)本身作為一個現象，同時也包含“基本生心理機制、行為策略”(C)，與其所處的社會、經濟等脈絡條件(D、E、F)。<sup>22</sup> 如果研究者與被研究者，在一共同生活的社會中，又共享相同的次文化，使得(I)(H)有高度相似性時，也提高了(J、K)與(H)間的本土契合性，也就是更能反映出被研究者的(G、C、D、E、F)。而此一本土契合性得以高度的達成，則是取決於研究者是否能作到以下五項動作（楊稱之為機制）：承接以往思想的傳統、善用默會之知、發揮同理心與同情心、檢討本土性研究文獻、從事探索性實證研究。由於本土化研究，既要反應出(G)，又要反應出(C、D、E、F)，以至於楊所說的本土契合，一共有十二種。這只是概念上的分類，在此就不逐一介紹。

最後，再處理兩個問題，一個是有了本土契合性為判準後，誰來斷定某研究是否達到高度本土性契合。楊採用了“交互主觀”的觀點，也就是由“內行人”與學術社群來斷定。至於學者若要能作出有效而正確的判斷，“就必須對當地的社會、文化、哲學與歷史有豐富的知識與瞭解”。<sup>23</sup> 另一個則是，本土心理學的



界定。這可算是區分本土性研究的另一個判準。楊認為，在題材上，若一樣是研究當地受試者的心理與行爲，並不能代表就是本土心理學，如果，其“研究方式是將西方所探討的課題、所運用的理論、所界定的變項、及所製作的測量工具等加以翻譯，並在內容或形式上略加修改或調整”，然後就來研究當地的民衆，這只能算是“西化或美化的心理學”。它是無助於瞭解當地人的心理與行爲，也無助於解決，或預防其心理生活的問題。<sup>24</sup>

在扼要的分析完楊國樞的觀點後，我們可以發現，他藉由本土化研究，想要凸顯的本土特色，主要還是來自於研究題材與內容的選定，也就是與華人社會的心理與行爲，包括對該社會的脈絡性條件（哲學傳統、價值體系……）的分析。至於研究者，是否能透過自然反映、內省等等機制，而讓整個研究活動、知識成果具有本土特色，這些牽涉到方法論，甚至到知識論的問題，則未被適切的處理。<sup>25</sup> 所以，即便楊文的論證具有其系統性與方向性，但是，由於其未能處理知識論、方法論的問題，使得整個論點的提出，雖然仍受肯定，但卻也容易在嚴密檢視下，而有所動搖。葉啟政、黃光國，就是分別從方法論的角度切入，對此有所批判。葉試圖指出，所謂本土契合性的內涵，是模糊而待釐清的，是缺乏理論基礎，而未能作為定論，也無法表達本土化的終極意義。<sup>26</sup> 而黃光國便分別從方法論的角度（以愛因斯坦為例），與Coser “理念人”（men of ideas）的觀點切入，指出知識體系未必要與現象契合。<sup>27</sup>

總之，對楊來說，本土化心理學的建立，是有賴於本土性研究逐步發展而成。但是，這加總式的經驗研究累積，是否一定會形成本土特色的心理學，尚未可知，也因此，在研究方法上，他是採取“黑貓白貓”論的多元態度，只要能有助於瞭解當地民衆的心理與行爲，便可以接受，然後逐漸去蕪存菁。<sup>28</sup>





## 乙、黃光國：多元典範——大拼盤或——多相融？<sup>29</sup>

黃光國的本土化研究，已超過二十年，作品含蓋實徵研究與方法論的討論，不過本文在此，主要是針對社科本土化的意義、實作原則或方法，或是如何突顯台灣社會科學的本土特色。關於這些，在90年代之後的幾篇論文中，黃作了清楚的交待。整理如下：

黃所謂的中國化，或是本土化，最終的目的，與其說要像楊國樞所標榜的：凸顯出非西方國家/社會，可以建立一套具有本土特色的社會科學；倒不如說，他從一開始，就只是想透過社會科學的方法，來研究中國人的行為與社會，然後建立一套嚴謹，並在既有資料支持下的理論體系，可以描述、解釋、預測……所欲研究的對象。<sup>30</sup> 所以，對他來說，在研究或知識體系上區分“本土化”，或是“西化/美化”，並不是那麼重要的事。因為科學知識“是”且“要”具有普遍性的意含，是用以研究人類心理的一般功能與歷程；而本土心理學，在說明被文化因素影響的特殊性心態時，就得必須兼顧到普同性的要求，否則將會淪為歷史研究，也無法應付主流心理學，對於本土心理學價值的質疑。<sup>31</sup> 正是因為學術的“夷夏之防”薄弱，所以，黃才會宣稱：學術研究是要“綜攝人類思想精華、糅合、創造，何必強分本土概念與外來概念呢？”<sup>32</sup>

也因此，當我們去檢視幾種代表性著作時，會發現其中夾著許多西方的理論、概念或方法。而在黃反思、定位過去所作的研究時，他也毫無迴避的指出此一現象。比如說，他指出關於〈人情與面子〉一文中，便是夾雜著西方“社會交易論、符號互動論”、“正義理論”……，並宣稱是以符號互動論的精神，來建立此一理論模式。<sup>33</sup> 又如，他認為，若要研究中國人社會特有的行為現象，就必需要考慮到中華文化傳統，對於被研究者的影響。在說明如何影響之前，就必須去分析中華文化傳統為何物。



而他就採取所謂“結構主義”式的分析。<sup>34</sup> 這在《儒家思想與東亞現代化》、《王者之道》都可以看得出來。

故而，黃宣稱其所要建立的本土化研究傳統，是採取所謂的多元典範：以“‘實在’建構理論，以‘結構主義’分析文化，並以‘實用主義’從事經驗性研究，在從事不同研究工作時，我們採用不同的研究典範，構成一種具有‘多重典範觀照’的研究傳統”。<sup>35</sup>

在早期的思索中，黃認為，科學活動歷程涉及三個層面：第一，是科學研究對象，要是經驗事實；第二，是科學研究方法的確立，由事實歸納出理論，由理論導衍假設，再回頭以事實資料來驗證；最後，則是建立一個邏輯嚴謹、並有相當預測力的理論。<sup>36</sup> 然而，因為研究對象所具有的特殊性，以至於在進行實證研究的同時，必須重新思考所選用的研究方法，以及建構理論的方法，與所建構出之理論的性質。一方面要能反應具體特殊的事實，一方面又要能接受國際學術的嚴格檢驗，才能使本土化研究，可以回應主流觀點挑戰，甚至加以取代，而不會有“關起門來當皇帝”之嫌。<sup>37</sup> 如此一來，就將黃在推動本土化的努力，帶入了諸多方法論、科學哲學的反省工作上。或許，也正因為如此，才會出現基於不同研究階段的需要，出現拼湊不同科哲典範的說法：為了在經驗研究上，解釋特別的現象問題（中國文化），引用勞登（Lauden）的實用主義立場。為了要從豐富雜多的經典中，找出可用以解釋的觀點、概念，所以他採取結構主義；為了達到其對理論體系的要求，他採取“維也納學圈”的建構實在論。

所以，我們可以看見，在90年代之後，黃在關於本土化議題的討論上，特別是定位其過去研究的論文中，他充分展現出在科學哲學上的努力。<sup>38</sup> 在他看來，本土化研究，要有未來，“一定要先深入西方科學哲學的理解，再回頭研究自己的文化與社



會”。<sup>39</sup> 也因此，對於國內既有的本土化研究，忽略科學哲學的探討，多所批評。<sup>40</sup>

很顯然的，他無意去凸顯社科可否、有無本土特色；他在意的是所作出的研究，到底能否適當的解釋，其所要研究的特殊現象；以及由此而來的理論模式，是否有更普遍程度的解釋力，甚至預測力。也正是因此，在葉啟政看來，黃的做法，雖名本土，但卻充斥著諸多西方的理論、概念的介紹與檢討；雖然葉認為諸如此類的努力，可以視為“有助於尋找、確立論述的分離點”。但是，若只是藉由此一工作，然後想從中找出“最恰當”的典範，那就用不著去談“本土化具備創造性之轉化的特質”。<sup>41</sup> 再且，既然要標舉本土，就不需要向西方主流理論靠攏“求同”，而是應該求異，“彰顯理論所具有的啟發意涵”。簡單的說，黃的做法，不但嗅不到中國本土味，反倒是一種葉所反對的，具有“獨斷主義表現”、“霸氣十足之意識型態”的實證主義做法。<sup>42</sup>

### 丙、另類哲學人類學預設：“有/無”、“修養/孤獨”的身心狀態

相對於黃是由實徵研究，向上一層的科學哲學回溯；葉則採兩條路線：一條是，強調對西方社會理論的批判與反省，最後表現在《進出行動——結構困境》一書的出版；另一條則是，他強調本土化研究的進行，必須從更根本的層面入手：全面的顛覆、甚至捨棄西方存有論、認識論、人性論等哲學層次的論述，在找到了分離點後，便要建立起一個非西方的哲學人類學預設，歸結出一種另類的身心狀態，作為起點。這則表現在，1) 他透過分析西方啟蒙運動精神，指出西方現代文明，在轉入消費主義後所呈現出來的“有”，與對照東方佛老思想所提倡的“無”，是兩種不同身心狀態，或哲學人類學的對照；<sup>43</sup> 2) 另一方面，則是他藉由東方文明中的思想（主要是佛老），以提出解決存在於社會理論中，“結構/行動”二元對立困境的策略——修養與孤獨。



關於他的本土化論點，大致可以整理成三個方向：一個是關於社科本土化的意義與定位；其次是，本土化的做法應該拉昇到哲學人類學的存有預設，扣連到本土文化下的“身心狀態”來談；最後則關於“孤獨與修養”的論點。

首先，葉在晚近的著作中，在對本土化意義的界定上，已經從早期採取“學術中心一邊陲”的架構下，強調對抗西方強勢學術的意含；轉而置入“全球化”的架構下，並將對抗的意含，提昇到非西方文化傳統，對人類整體文明發展，作出貢獻。他作了以下如此的定位：

本土化的目標不是衝撞著西方現代“理性”文明，以來形塑與經營“取而代之”式的輪替性霸業，而是期待能夠藉此努力，為全體人類文明的未來，提供更合理的生活環境和生活方式，也提供給全體人類文明更寬廣、更豐富、更深邃、更多彩多姿的文化契機。……對十九世紀以來即受西方現代理性文明洗禮之亞非人(或許，特別是亞非的知識分子)而言，倘若西方人還是不肯放棄淺薄、傲慢而無知的優越感，與世界其他地區的人們來共同反省人類整體文明的前途的話，他們更是應當挑起這樣的歷史使命來！<sup>44</sup>

其次，葉認為，對於學術本土化的實踐，應從“重塑哲學人類學存有預設前提”入手：

“本土化”可使源自西方之知識體系中的存有論上的種種預設，得以因從另一文化脈絡為基礎的身心狀態去理解，相對的較有被披露、批評與重構的機會。準此，以“本土化”不應是停留在使用本土的概念、方法或研究題材等等形而下、零星，且瑣細的面向，其更具深層且寬廣的意義是在於尋找另外之社會存有哲學的基礎，建構具特色的論



述體系。因此本土化的核心任務是哲學的，它乃企圖在哲學人類學的面向上，尋找理解與詮釋人類文明之一種另類、但卻具有啟發性的分離點。<sup>45</sup>

從這一段引文中，我們不難理解所謂“哲學人類學存有預設”，所指的是在某種文化中的身心狀態。葉認為兩種不同文化的接觸，就是兩種身心狀態的相遇。而知識活動，也是在特定的身心狀態下被創造出來，西方的知識系統亦不外如是。既然如此，若要進行徹底的本土化，就應該從此一層面出發。

在這個說法下，葉將必須說明，其中存在的“實際操作”問題：該如何去“重塑哲學人類學存有預設”，或是找到一套不同於西方知識體系背後所隱藏的身心狀態？

然而，無論就理論或實作策略的角度來看，本土化對著“西式現代化”理路所塑造之“全球化”進行“大論述”方式的對話時，回歸到市井小民的日常生活世界，透過對瑣瑣細細的生活小節細部進行分析，卻是必要、也是最為根本的做法。所以這麼的主張，一個最簡單的基本認知立場是，因為只有從下而上、從唯小的“細部”而宏大的“全部”，具革命性的“迴轉”才有可能觸及人類社會世界上最根本、最底層的東西。……情形應當是：無論是概念的使用、問題意識的提引、論辯思路的架構、或研究策略的設計等，對西方既有的，均應保持一定程度的批判性警覺。提引警覺的敏感觸媒即在於，對本地之常民體現在日常生活中的行為模式有直覺、且具同理心的經驗感受。……<sup>46</sup>

對葉而言，不同文化的脈絡，而有特殊的身心狀態，以及身心狀態所具有的“此時此地”的性質，也因此使得知識的建構



上，就必須要去考慮，“怎樣的知識建構才能引起人們感知上有所共鳴、滿足認知上的需求、且具有啟發與開展理解的空間，而讓人們感到這些知識是與他們的生活經驗‘貼切’而‘有用’”。<sup>47</sup> 這個對本土化知識意義的界定，在葉的思想中，是重要的。相當於楊國樞所提出的“本土性判準”。然而也就是基於此，葉主張在知識建構上，要回到常民生活；另一方面，則是此一做法，符合“知識所具的倫理性的解放旨趣”。而所謂的解放，一方面指從“邊陲—中心”關係中，建立學術自主；另一方面，則是要避開，“傳統精英由上而下的指導心態”，以求“一種以人民為主體，尊重世俗的解放！”<sup>48</sup>

最後，則是“孤獨與修養”的議題！什麼是修養？“修養所顯的是，一個人在構思與運用策略來處理情境時所具有的一種特殊心智耐狀態。”<sup>49</sup> 這是什麼呢？葉用《三國演義》中諸葛亮的空城計來說明，用日本吉村英治的小說《宮本武藏》來說明，當然也用了某個禪宗公案來比喻。什麼是孤獨？“孤獨所企圖意旨的不是一種諸如離群索居的客觀存在狀態，而是一種具主觀感認的身心狀態。”<sup>50</sup> 這或許可以歸結為“至人無己、神人無功、聖人無名”。顯然這種帶有實踐性的狀態，對作者與讀者而言，都是很難用理論性的敘述，加以完整的表達。<sup>51</sup>

對葉來說，孤獨與修養，所展現的虛、或是無的人類存有預設，適足以化解西方文明“有”的預設下，所形成之社會結構，而加諸在人身心的限制。當然，這就容易引起讀者的疑問，比如“是否要以聖人之道代替凡人之道”、“結構限制的解除，怎麼會以消解自身，而不是擴大個體自主空間，來解決呢？”葉對此作了以下的回應：

對接受西方科學傳統訓練的社會科學家而言，甚多的人總是把佛老，或甚至儒家思想當成是屬於規範應然的範疇的





論述來看待。因此，以為我在“孤獨—修養”說中，談的是一種具規範應然性質之新人生觀的樹立，這也就有了如何實踐的問題。佛老或甚至儒家思想的本質是否具備著規範應然的性質，我不敢冒然評論，但是，至少，這不是我套用他們所使用諸多概念的原意，基本上，我只是借用這些概念來形塑另一種可能的哲學人類學預設，並用以與西方社會學傳統的哲學人類學預設對照，進而為所謂的“社會”現象，開展另類的理解模式。說來，這正是我個人認為學術研究本土化最根本的地方。……我所要論述的主張並不是提供“聖人之道”以取代“凡夫之道”，……，其實我心中真正存有的是，站在經驗實然可能的立場，以這樣的角度來審視“社會”作為一個高度結構化的體系，與供奉著世俗之“有”為人所以存在之基本前提的西方社會學理論論述相比較，到底具有著怎樣的特殊意涵。<sup>52</sup>

就如上段文末所說的，“身心狀態”的提出，是涉及實踐意義，是屬於所謂的實踐範疇，一旦葉迴避實踐意含，並試圖將之歸類為分析範疇時，就會出現矛盾：1) 這將違反他曾說過，本土化不能只是套用概念的宗旨；同時也使得所謂“本土化”，很容易淺化為，只是使用非英語的語言，及該語言系統內的“術語”；2) 這些儒、道、佛思想的概念，是各自隨著一整套相應的文化實踐而來，如果本土化，只是套用概念語詞，不論究實踐內涵；或是沒有放在一個具體的脈絡中，那麼“本土”將所指為何？而我們又將要從什麼哲學、什麼文化思想的脈絡中，來理解葉所說的孤獨與修養呢？

整個來說，葉關於本土化的論點，比較像是，藉由既有的非實證主義式的社會學觀點，在透過檢討已作出的本土化研究，企圖指出一個可行的方向。但由於整個論述，太過於理論性，或是原則性的說明。我們反而不容易從中看出，至少，對位居台港大



陸地區的華人而言，本土味的知識建構，是應該從區域（是單一，還是跨區）的常民生活研究起呢？還是由中華文化傳統切入，套用某些概念做起？

### 三、東方主義的陷阱?!

本土化終結了嗎？相信對楊、黃、葉三人而言，答案是否定的。他們二十多年來的努力，只是暖身運動罷了！但是，按這些論述所提的方法，真的就能凸顯本土特色嗎？這其中是否存在某些盲點，而限制、甚至閉塞，思考此一議題的其他可能性呢？在接下來的討論中，我將試圖指出這些盲點為何，然後，提出另類思考！

#### (1) 後殖民主義的啟示：

雖然，社科本土化，不能含混的歸為“後殖民主義”思潮的一環。但是，在同樣就知識、文化態度的層面，批判西方文化/學術霸權，而試圖“由邊陲反攻中心”的努力而言，兩者的基本精神，可謂相通。有些學者認為，關於“本土化”，應該超出粗糙的、二分的、僵硬的“中心—邊陲”、“東方/西方”架構來理解，避開後殖民主義式的論調。<sup>53</sup> 對他們來說，避開這種反殖民，帶有民族主義的論調，有助於其提出新的主張。但是，在此，我則打算採取相反的做法：去討論像後殖民主義式的這類觀點，到底最後會導致何種困境。如此一來，反而可以直接針對問題所在，構思解決之道，避免重蹈覆轍。

對某些人而言，民族主義的調性，往往會窄化視野；但是，不管如何，除非認為西方/中心的文化，不具有霸權性質；否



則，在這類反殖民主義的論述中，帶有民族主義的論調，它仍舊是必要的開端。特別是就意識面而言，就希望保有多元文化的立場而言，它還是能帶來意識解放的效果。

薩伊德 (Said) 的《東方主義》，算得上後殖民主義的代表作。在成功的結合葛藍西 (Gramsci) 的“霸權” (hegemony) 觀念，與傅科 (Foucault) “權力/知識” 觀點下，薩伊德竭力分析，從十八世紀以來，存在於歐美西方社會中，關於東方世界種種的論述，從早期的旅人報導、文學想像，到近代於知名大學中所成立的研究機構，藉由社會科學等學科方法，所得出具有客觀性、科學性的論述，指出這一整套，被他稱之為“東方主義”的思想體系，與歐美社會對於東方世界，所進行的權力宰制——不論從早期的殖民帝國主義，還是晚近藉由政治、經濟優勢力量的箝制——有著千絲萬縷的連結。使得西方世界對於東方的認識，竟是在東方缺席的情況下，帶著特殊之功利目的，與偏見的“再現” (re-present)。

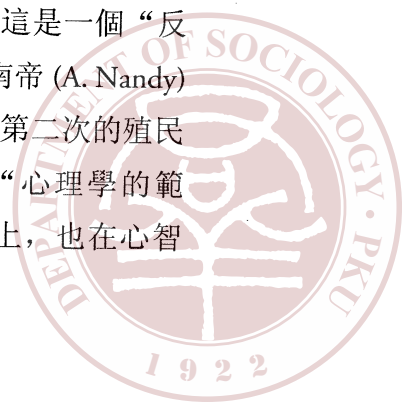
更糟糕的是，這套扭曲東方的“東方主義”，在西方學術以其政、經優勢下，竟也成為現代東方世界，在作自我界定的憑藉。薩伊德提到，在阿拉伯世界中，不只一般民衆，毫無自覺的消費美國電影中的“東方主義”，連學術界的教授與學生，也渴望前去美國接受訓練，以至於回國時能高人一等的，向他的聽眾講述扭曲後的東方知識，成為“土著報導人” (naïve informant)。簡單的說，現代東方到頭來，竟也參與了構築東方主義體系的工作。

我無意花更長的篇幅，去介紹“東方主義”的相關內容。在這裏很重要的一點是，藉著“東方主義”的成功，我們可以進一步去思考，這類批判學術中心觀點的論述，或是揭露文化霸權所產生，知識扭曲、偏見的寫作策略，所存在的一些困境。



首先，所謂的邊陲，是否真的反攻中心了呢？同是被歸為“後殖民主義者”的史碧娃克（Spivak），則曾以為，所謂的邊緣性，有可能只是中心的同盟。對邊緣論述的容忍，反而更加鞏固中心的地位。<sup>54</sup> 正如傅科所提醒過的，每一個社會在處理論述產生過程中，都存在著一套“稀釋化”（rarefaction）原則，以避開論述可能會帶來的“權力、危險、偶發事件，與沉重的物質性”。<sup>55</sup> 雖然，薩伊德宣稱，該書的主題，“不在提出像真實的或正確的東方，這樣的東西”，也不是在“提出局外人的觀點，來超越局外人的主張”，而只是去“描述一套特殊的思想體系”，<sup>56</sup> 但是，我們仍舊要進一步追問，經過“後殖民”的批判與揭露後，伊斯蘭、阿拉伯世界、文化——“他者”，會因此可以“再現自己”，而不需要“他人再現”嗎？當他慷慨激昂的控訴，西方世界與文化在談論東方時，所具有的帝國主義、種族（中心）主義時，人們更是不禁懷疑，那麼缺席的東方，應該是何面貌，是否有真實的東方，去取代東方主義化的東方呢？<sup>57</sup> 而同樣的問題，也發生在史碧娃克身上，當被問及在後殖民批判之後，是否有助於“發現，或提倡的本土理論”，答案也依然是否定的。<sup>58</sup>

另一個問題是，這種批判“第一世界”、“學術中心”的武器，卻仍是借力於學術中心內部的後現代、後結構主義的論述。如此一來，就出現“打著西方反西方”的困境。所以，當史碧娃克在被問及，關於後殖民主義者，在智識上，是否得必須依賴西方理論時，她表明沒有興趣去辯護此一問題，並指出其工作主要在於釐清學科上的困境（disciplinary predicament），這是一個“反動性的位置”（1990：69）。另一位後殖民主義者，南帝（A. Nandy）則是更敏銳，也更尖銳的指出此一問題。他提到，第二次的殖民主義，更是將時空下的西方實體，轉變成一個“心理學的範疇”。如此一來，“到處都有西方”，“在結構上，也在心智



中”。更重要的一點是，這次“同化”手段的細緻度，不僅在於它提供了一套順從的模式，同時也提供了“異議的官方模式”(model of official dissent):

今日可能存在著一種，被現代世界所指明 (specified)、提倡，並被視為適當、清醒 (sane) 與理性的反殖民方式。即便處於反對陣營 (in opposition)，其異議仍舊是可以預測與控制的。今天也可能存在著，所選擇的“非西方”，它本身就是西方的建構。……別忘了，對西方作出最猛烈的譴責，也是由法農 (Fanon) 按沙特的優雅風格，寫作而成。西方不僅產生現代殖民主義，也告知了大部分關於殖民主義的詮釋。<sup>59</sup>

所以，對他來說，像薩伊德這種援引西方理論，以批判西方自身的做法，不過是更精緻的殖民手段。雖然南帝此說，看似激進；但是，亦有其道理在。薩伊德在討論東方主義時提到，關於葛蘭西在談及“自我認識”的觀念時，指出批判的起點，就是要去認識自己，而“自己”是歷史過程的產物，“有無限的軌跡”存在於個人身上，但並沒有留下目錄。但是最後關鍵的一句話，卻常被一般譯本漏掉：“因此，在最初就絕對需要去編纂這樣的一種目錄。”<sup>60</sup>

薩伊德作如此的標舉，無非意味著，其“東方主義”的分析，便是在進行“編纂那些阻礙自我認識的目錄”。然而，他似乎沒有意識到，他所處的位置，是否也需要編纂進去？其所作的批判，是否也同樣承繼東方主義創造“新東方世界”的方法與位置，而與它有著“世俗的連續性”？只不過是，作為後起之秀的他，不需要創造新東方；而是同樣以“土著報導人”的身分，以延續、修改這些因為年久失修的方法與位置？<sup>61</sup> 簡言之，他是以批判的角色，參與增補東方主義的工作。



## (2) 拔劍四顧心茫然？

指出後殖民主義的矛盾，用意不在於駁斥，而是藉此用以對照出，本土化討論的盲點；以及再繼續發展下去，可能會面臨相似的困境。

整體來說，楊、黃、葉三人的論述，已經不是停留在批判第一世界的學術文化。相反的，他們已經嘗試建立本土化的知識，至少就可行的方向上，提出各自的構想。表面上，似乎跳過上述“後殖民批判”的問題；但實際上，他們有可能，還是會遭逢同樣的困境，甚至連“東方主義式”的陷阱，都仍未跳出。在此所謂“東方主義式”的陷阱，倒不一定是像薩伊德所指，這些論述，與歐美世界的權力運作，有著必然、複雜的關連。反而像是南帝所說，被殖民者在被殖民過程中，進入一種由殖民文化，所設定的“心理學限制”(psychological limits)，即便要試圖反抗，卻仍然是訴諸於殖民文化中，所提供的思考元素。<sup>62</sup> 如此一來，就會出現失焦的狀態：當高舉本土化的旗幟時，所欲反對為何；所欲捍衛，或所欲凸顯者又為何？

就楊與黃而言，他們所說的本土，其實仍擺脫不了對“學術中心”的跟隨。對黃而言，科學與科學哲學，來自西方，不需要在此上，強分本土與否。即便楊強力主張，要建立中國人心理學；強調方法多元化，批判性的使用西方理論，以便集思廣益，去蕪存菁；但就如余德慧指出的，當本土化研究要求，批判性的運用西方理論時，在方法論以上的層次，便會顯得捉襟見肘，而沒有批判的能力，而必須仍要借助吸收西方的發明。<sup>63</sup>

再者，楊所謂的反美國式心理學，其實指的就是美國主流心理學——實證論式的心理學，<sup>64</sup> 而葉對於實證主義的反感，前文也已述及；但是，若仔細深究，他們兩人並非全然排斥實證論式的實徵研究，只不過是反對它以科學主義的姿態，獨尊一方。就如同高承恕所說：





“實證論的觀點妨礙了這種（典範）更基礎的反省，而把問題局限在經驗的、技術的層面，經驗分析的知識在社會科學只是其中的一部分，實證論者卻加以反膨脹，乃至於忽略了詮釋的，以及批判的部分。”<sup>65</sup>

所以，即便像葉這樣反對實證主義，而主張本土化工作是哲學性的。但是，一遇到要建立其所謂的“哲學人類學存有預設”時，他還是得借力於實徵研究。也正是因為這樣，使得他的本土化構想，而顯得有些混亂與矛盾。

如果只是基於窄化學科發展空間的理由，而去反實證主義的“霸權”，並不足以標舉“本土化”。特別是當北美地區的社科學界，歐陸的後現代論述，也開始針對實證論在中心學界搞“內部殖民”，展開批判時，如果關於“本土化”的論述，還只能以“批判性的運用”之名，假借“後結構主義”、“批判理論”、“詮釋學”等等歐陸觀點或方法的話，“本土化”一詞反而只是一種偽裝，用以掩飾邊陲地區對“學術中心”熱門議題的亦步亦趨。最後，如果，天真的以為“本土化”，就是華人為了解釋自己所在社會的特有現象，而試圖在歐美眾多哲學取向中，找出各種另類觀點，來加以立論的話，就更是明顯的落入“東方主義”的陷阱。因為這不過是由“土著報導人”，所建立起的“台灣版”東方主義。

分析至此，我們可以回頭再反省，當初文崇一在推動“中國化”運動時，所寫的一段話：

美國社會學界，一九六〇年代的盛學是結構功能論，我們跟著走，已經遲了一步；七〇年代，美國忽然轉了向，又強調衝突理論，於是我們又要跟，否則就不時髦，諸如此類，我們可能還要跟從歐洲的結構主義、詮釋理論等的腳步往前走。這樣，究竟要依賴到什麼時候。<sup>66</sup>



嚴格來說，不只是因為藉用後現代、詮釋主義、結構主義，來勾勒本土化的方向，是一種學術上的依賴；或是整理傳統典籍，對華人社會進行實徵研究，是一種學術依賴；我們可以更進一步的說，為了富國強兵，而將西方移植過來的社會科學，視為惟一具正當性的知識體系時（就研究人文社會問題而言）；中國人對於中心地區的學術依賴，便已開始。這就是前文所提到的，殖民主義下所產生的“心理學的限制”：我們只有藉由西方的學科，來瞭解自己，強大自己，才足以對抗或是跟上西方。而這也符合薩伊德所提，當西方人在看待被西方帝國主義征服的東方國家時，其所具有的心態：要將現代東方，一個野蠻落後的國度，恢復到過去的光榮、偉大，就必須以現代西方的方式教化他們。<sup>67</sup>

當將反省的層次拉高時，我們會發現，社會科學本土化的障礙，不是在於哲學人類學預設為何；也不是對於科學哲學不夠熟悉；更不是有無本土契合性的問題。而是在於，社會科學本身就是西方文化、學術傳統下的產物。所以，當“社科本土化”，是以社會科學為中心而展開時，也就是在社會科學的知識框架下，來討論本土化為何，如何本土化時，必然會遇到障礙。因為，就像前文已提過，作為經驗科學的一種，社會科學不可能反實證主義；即便要批判實證主義，又將面臨學術資源不夠的窘況，只好回到歐美的學術傳統中，或是找科學哲學，或是找後現代論述……。以至於最後，當我們要高舉本土化，並試圖對照西方學術、理論，以彰顯我們的“本土味”時，反而會有困惑、茫然之感。不知西方為何，亦不知本土為何。

所以，當我們將社會科學研究對象，轉換為華人社會自身時，表面上看起來，是向建立本土化理論邁進。雖然，從其中凝聚出特有的概念，似乎也能對被研究對象，作出合理的解釋；但實際上，這並不能動搖西方社會科學的優越性與普適性。而所謂的“台灣本土實徵研究”，與西方真正的差異，只不過是論述的



對象；所提供的，是一些異國情調、奇風異俗的故事；所貢獻的，是充實歐美學界中區域研究的資料庫；而不是提出一種，有別於西方實證科學的思維方式、思想體系。

### (3) 夢裏不知身是客

在民國初年，科學與玄學論戰中，張君勱試圖站在中西文化平等交流的立場上，指出被視為萬能的科學，因其知識性質之故，而具有無法處理人生觀、人生問題的限制，以對比出傳統文化的特長。卻被力主西化，推廣科學的丁文江、胡適等人嚴加駁斥。在對傳統文化未能深入研究、理解的前提下，但也在對科學有限的認識下，一個譏張為玄學鬼；一個則是自我矮化，將傳統文化的人生觀，窄化為迷信、陞官發財等低下的現象，在遍處迷信、物質生活落後的情況下，中國需要科學的“賜福”，她還沒有資格，透過“幾個玄學鬼的撼動”，去排斥科學。<sup>68</sup>

在這之中，我們可以看見，當科學的重要與萬能不斷被強調時，往往會因為傳統文化中的缺乏科學，而使得本有文化的特長，與珍貴之處，為學人所棄置。在這種無意識的“文化殖民”過程中，文化傳統容易逐漸被遺忘，而文化交流時的“截長補短”，也流於空談。在“社會科學本土化”的運動中，也可以看見類似的問題。

在以“中國化”之名，推動此一議題之初，“中國”實已徒具虛名，或是只有地理位置上的意義。因為在當時的主要想法中，“社會科學只有一個”，所以，從事“社科中國化”工作的首要任務，仍是要先熟悉西方社會科學的種種。<sup>69</sup> 不管後來，是像楊、葉所說，要“批判性”的運用，或是對之保持批判性的理解；還是黃所說，要對科學哲學有通盤的熟悉；像這種站在社會科學立場上，而主張本土化研究，應先從熟悉社會科學理論入手，就會產生上一小節所討論的盲點。



在楊、黃、葉三人的論述中，研究者的本土身分，似乎代表著他們對於本土文化、社會現象的理解，具有一種先天的優勢：相同的語言、生活方式，甚至是研究對象中的一份子。趙旭東曾提出，像這種基於本土身分，而以爲有助於契合性達成的看法，反而忽略了存在於研究者與被研究者間，在社會階層上的差異，其實是有礙於研究者的認識。<sup>70</sup>

其實，此一問題倒屬其次。真正會構成日後本土化工作的障礙，其實是：這種隱藏的“本土身分”優勢，將使得研究者把所有的工作，放在浸淫於西方社會科學的種種；反而使他忽略了對於本土文化傳統，比如中國傳統文化的學習與瞭解。如此一來，便少了個“出口”，可以讓他進入“西方社會科學園地”後，還能得以“完心”而退。也就是說，當他想回頭思考西方社會科學中的優劣時，他將無法立足於非西方的學術傳統，來進行這項工作。他所能依靠的只是，“在日常生活中，我們是中國人；從事研究時，我們卻變成西方人”<sup>71</sup>的簡單對比。但是，也會因爲“有意無意地抑制自己的中國式的思想觀念與哲學取向”<sup>72</sup>的情況不復存在，而使得此一對比所帶給研究者的矛盾與掙扎，逐漸消失。因爲這些“本土”的哲學思想、價值觀，可能在“理所當然”而未深入探究的態度下，在世代交替的過程中，特別是日常生活方式，與所消費的文化商品，都日漸西化的情形下，將逐漸的爲研究者所遺忘。結果，他只能繼續依賴西方的觀點與方法：不是整理歷史文獻，提煉出特別的語詞；就是將研究對象，轉換爲當地的社會現象，用此來作爲“本土化”的象徵。像葉藉力於佛老思想，而提出“孤獨一修養”一說後，後續的論述，卻仍舊建立在對西方文獻的徵用上，以便支持他的觀點，名之爲“修養社會學”。<sup>73</sup>這其實是很弔詭的結果。因爲如此一來，辛苦建立的本土化觀點，就在論述過程中，稀釋了“本土特色”，同時也稀釋了苦苦追求的學術“主體性”。



到頭來，這些做法，還是不脫“東方主義式”的陷阱。像薩伊德、史碧瓦克，這類後殖民主義者，雖然因爲血緣之故，算是本土學者，但是由於長久待在國外 (in exile)，受西方學科、理論的訓練，往往使其與所從出的文化傳統，有著難以接續的窘境。因此，一旦作完“後殖民批判”後，他們便將面臨這樣的問題：什麼是他們在批判西方文化霸權之際，所試圖想要捍衛的文化傳統？那個看似呼之欲出的“本土理論”，卻始終未曾得見。

#### 四、修身爲求知之本

##### (1) 向傳統學術回歸

在某些人看來，這種與傳統文化的割裂，是無法避免，一方面因爲時空偶發事件，帶來的劇烈變動，而終止文化傳統的延續，如因國共內戰，帶來台海兩岸分治，以致傳統文化與當今中國人的生活，未能有契合感；一方面是因爲在接受西方學科訓練過程中，本來就會與生活世界產生疏離，與傳統文化產生斷裂。

以致於本土化工作，雖然重要，但其重心，卻不是回歸傳統文化；或是整合進全球化的架構，或是去發掘當地社會中，被壓抑忽略的“他者”社會科學；或是將傳統文化視爲一套文本，來場古今對話，歷史距離的理解。<sup>74</sup>

還有另一種提法，便是在現代化過程中，非西方國家（被迫？）引入許多第一世界的事物，從飲食（如麥當勞），到文化商品（好萊塢電影），直到思想觀念、價值取向，與當地原有的生活，產生一種交雜並置的現象。所以並不存在“完全的中國人精神”，或是“純粹”的中國文化。像後者這種虛構中，甚至可能隱藏著一種復仇的情感。至於被西方文化殖民的問題，其實也





不存在。因為，文化交流是雙向的。儘管有著實力懸殊造成的差異；但是在西方事物的進駐後，也同時會加入中國文化的元素。所以有學者主張，應將本土化工作的重心，轉移到研究不同文化交相影響的現象上。<sup>75</sup>

然而不論是，上述兩種替代方案，還是前文所說的兩個思考的盲點，他們在討論社科本土化時，都有著相同的思考邏輯：將文化置於社會科學中；而非將社會科學置於文化脈絡中。

當研究者“將文化置於社會科學中”，他便是立足 (dwell in) 社會科學之上，然後以此來看待“非西方文化”。在實證主義的方法論下，“本土”被轉換為一個個獨特的社會現象，社會事實；要不就是一套套要重新解譯、整理的文獻、論述，或是可以當成古今對話的“文本”。“文化”，是一個有待“概念化”(conceptualization)、“明確化”(specification)、操作化(測量)的建構 (construct)。在這種思考方式下，無形間將會構成一組認識位置：來自西方的社會科學，位居主位；而非西方的本土，則是客位。借用薩伊德的話說，非西方的“本土”，“成了一個判決的對象，一門被研究的學問，一個被規訓者，一隻被描繪的動物”。<sup>76</sup>

簡言之，本土仍是被西方文化凝視 (gaze) 的對象。我無意加入傅科在運用該詞時，所帶有的權力意涵。但是，我想要藉此凸顯的是，當研究者以社會科學，作為惟一認識的正當憑藉時，便會設下一種認識關係的結構：蘊育自西方文化的社會科學，才是認識活動中的主體、或是居於主體地位；而所謂的“本土社會/文化”，則仍只位居客體地位，等著被觀察、被研究、被再現——以西方文化所提供、所能理解的方法再現。即便，凝視者是本土研究人員，但是，他並沒有改變其中的認識結構、改變“語言遊戲規則”。他仍舊位居西方文化所設下的強勢位置；因而沒有足夠的“文化資本”，去修改遊戲規則；有時，也或許滿足據有此





一位置的優勢。所以，他的參與，不但沒有為學術中心下的“邊陲”、“他者”平反，反而是更加強化原有的認識結構與規則。雖然未必存在權力聯結，但是這種本土化工作，仍是不折不扣的“東方主義”。

衆人在討論本土化議題時，幾乎都不忘帶上一句：不同的社會文化脈絡，會產生不同的理論觀點；但是，卻沒有想過，它也會產生一套不同的知識體系。用以提供該文化成員，面對日常生活，解決問題，建構社會生活方式的思想憑藉。所以，如果本土化，就是要建立起學術自主性，要在西方科學知識之外，建立起多元的知識體系，甚至是要為人類文明，提供理性科學之外的貢獻。那麼，其基本工作，就不是一味“批判性”的研究西方社會科學，科學哲學……。

相反的，應當是要回歸各自原有的文化傳統。去深入理解，該文化傳統在面對人文社會現象與問題時，提供了什麼樣的智識資源，因而建立了何種學術傳統。更重要的是，在今天，社會科學已經建制化，傳統文化逐漸被忽略遺忘之下，本土化的工作，更應將其重心放在傳統學術的研究上。

這種回歸傳統文化的做法，有兩層意義。首先，就如同前面所說的，每個社會文化脈絡下，會各自有其獨特的學術系統，以思考、研究其所面臨的社會、人文、心理問題。<sup>77</sup> 既是作為一個學術傳統，自然就有一整套系統，有其自成一格的研究方法可循，有其獨特的認識對象與表達形式。更重要的是，有其自成一格的“知識旨趣”——希望透過該知識的追求，來達到什麼樣的目的；或者說，對於知識，在實際生活世界中所應具有之意義。所以，當我們在思考“社會科學本土化”時，我們必須放棄社會科學的認知框架，而溯源到：社會科學，在解決人類社會、心理……等問題上，只不過是眾多知識體系中的一種。如此一來，當位居非西方世界的我們，在回頭研究自身所歸屬的學術傳統



時，就應該像波藍尼所說的，要致力 (commit to) 其中，立基 (dwell in) 在它的方法、技術、預設，認同它的目標，或知識旨趣，並以它作為認識世界的憑藉。<sup>78</sup> 所以，當我們要回頭研究儒家、道家思想時，就不能用結構主義、詮釋學、哲學人類學存有的預設，來分類、對話……，而是必須去找出，並透入內在於其中的研究方法，是“養氣”、“養心”；還是所謂的“心齋坐忘”……。如此，才能理解此一學術傳統的特長為何，它具有多大的適用性，不論是就時間上，或是空間上。

另一層意義，則是透過學術傳統的研究，在外來科學移植進來後，賦予其適當的文化意義，以便能對該科學作適度的取用與轉化。特別是當原有的學術傳統，在現代化以前，具有長久的支配地位，也對該地生活成員，有深刻的影響時（如儒家思想）。如此一來，可以使得研究傳統學術，不會淪為閉門造車，也不會在文化交流中，因為對方軍事、政治、經濟力量的優勢下，就不自覺的陷入“自我殖民”的狀態中。這樣才能真正達到文化平等交流中，截長補短的意義。

當葉提到，本土化知識的建構，必須要能“引起人們感知上有所共鳴、滿足認知上的需求、且具有啟發與開展理解的空間，而讓人們感到這些知識是與他們的生活經驗‘貼切’而‘有用’”。這話實有其意義。只不過是，接下來的工作，不應是企圖透過實徵研究，針對此時此地的居民，以歸結出另一套身心狀態。相反的，應該是回過頭去理解，原先佔有主流地位的思想傳統。因為，是它在漫長的歷史過程中，塑造了人們對於“知識”，有特殊的認知需求與偏好；也讓人們在學習該知識的過程中，形塑出當地人們特有的“身心狀態”。

科學，對西方有其獨特的文化意義，在文藝復興開啟人文主義後，科學代表人類理性與上帝的天啟，一樣完美，一樣正確。<sup>79</sup> 人類的主體性，由理性來確立，人類的價值與生活，世界



萬物的真理與秩序，則由科學來證成、安排與訂立。上帝退位，人類是萬物的尺度。所以，社會科學，以科學之名，排除了其他另類知識，在社會上取得正當性。科學被編入社會生活，是主要的定位工具，解決問題的手段。不論出現多少自我批判的聲音，也都只是一種系統內部自我修復的機制與過程。<sup>80</sup>

然而，對非西方地區而言，科學缺乏這種文化意義。特別是當地已具有悠久的文化學術傳統。不管如何移植、包裝，科學總是位居客位，是眾多知識選項中的一種，是個人生涯規劃中的職業選擇。一旦在現實中，遇到人文、社會、心理問題時，社會科學或許會被提出，但未必會被採用。在科學、社會科學已算發達的台灣，算命、風水、看相卻仍大行其道，其中的顧客，亦不乏有社會科學從業人員。心理治療師，有時可能還比不上廟祝的收驚。在失業後前途未知，情感頓挫下，佛洛伊德的心理分析，馬克思的資本論，並不能滿足認知上的需要。

所以，在面對這種情況時，不是藉由政治力量，或是建制化的強制方法，運用外來的理論、觀點，來強加在人們身上。當然也不是採取葉的做法，那樣不過是遷就現象。且如果照他的講法，社科本土化的推動，就不是學術工作，反而是要去學習算命、看相、扶乩等方法，透過它所得到的知識，是最能讓台灣當地人們感到“貼切”，且“有用”！既然作為一種學術工作，“本土化”就應該回歸到儒家思想，或是道學的傳統上。庶人傳統由它而來，當地人們既有的價值觀、倫理觀，身心狀態，對於在認知上的特定需求，主要也是由它衍生而來。只有透過對傳統學術的理解，才能真正認識到，人們需要何種知識，而不會在科學無法滿足認知需求時，迷信的求助於算命、扶乩……。也才有辦法認識到，引進社會科學後，要如何適當的運用，以避免出現扞格不入的混亂狀態。

簡單的說，社科本土化，應以“文化”為單位，而不是以一



國家、區域為單位，作為本土的指涉對象。如果只是想用本土化，去凸顯區域上的差別，而忽略社會科學本身就是西方文化產物；那麼本土化的研究，仍將無法避免借力於西方學術傳統的窘境。此一結果，既不會凸顯本土特色，也達不到學術自主的目的；更不存在，提出非西方文明的學術貢獻。

最後，我以為，應該要再一次正名。恢復當初的“中國化”一詞。不只是因為，本土化工作要回歸中國文化脈絡；更重要的一點是，因為不同的文化傳統，在面對如何將社會科學融入其中，各自有其方法與策略。所以，在思考如何本土化時，不應該站在一般性，或理論性的層次。因為這種做法，表面上似乎可以發展出一套論述、方法，通用於所有非西方地區，讓學人避開權力、認同等政治因素的干擾；但實際上，卻會因為無法接續於某個特定的文化傳統，以至於在思考上，陷入難以為本土定位的矛盾。

## (2) 修身為求知之本

在歐美文明發動殖民入侵以後，不同文化之間的交流，已經無法避免。只不過是在彼時，因為強國保種、富國強兵的急迫壓力下，等不及自家文化傳統調整、轉型，便大加貶抑，不假思索的移植外來文明。然而很幸運的，在殖民帝國主義結束，後現代、後殖民主義思潮當道下，非西方世界地區的文化、學術工作者，可以有更大的空間，回歸各自的傳統文化，冷靜的、深入的檢視其優劣之處，並找出存續發揚之道。文化傳統的回歸，不是要透過政治手段，大動干戈的民族主義；也不是排外式的固步自封。相反的，藉由文化傳統的回歸，才能有助於非西方世界，與歐美文明，進行相對等的文化交流，各自截長補短。

既然本文主張，社科中國化工作的重心，就是要向傳統文化回歸；在論文最後的部分，我有必要再作進一步說明。特別是在



社會科學的領域，在社科學術工作發達的今天，竟要提出回到中國哲學的主張。這無疑是怪異的，甚至是“撈過界”的。尤其是，對某些人而言，傳統文化，相對於現代（可能還是後現代）生活，是一種歷史的斷裂，是難以接續的。

首先，我必須要釐清，本文所提到，要回歸中國文化傳統，指的是回歸儒家學術傳統。一方面，雖然傳統文化中，不是只有儒家思想，但是，不容否認的，它的影響卻是最深厚的；另一方面，相較於道家與人間世保持距離，儒家的齊家、治國、平天下的思想，更是密切針對著人文社會問題而來。至於，如何在現代生活中，回歸儒家學術傳統，我的答案很簡單：在現代生活實踐中，培養出儒家思想所提倡的“理想人格”——君子 / 大人 / 仁者，以至於聖人。

所謂的人格的養成，不只是一種哲學人類學的“預設”，而是具體的實踐，是“入乎耳，著乎心，佈乎四體，形乎動靜”，用以“美七尺之軀”；是“仁義禮智根於心，其生色也，粹然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻”。它是葉啟政所說的，帶有創造性的“身心狀態”；<sup>81</sup> 它也是黎士曼（Riesman）所說，是一套驅力（drives）與滿足（satisfaction）的組織，用以與世界及人群接觸；<sup>82</sup> 它也可以是伊里亞斯（Elias）所說，是關於慾望（desire）、情感（affection）、衝動（impulse）的結構。<sup>83</sup>

對以觀察現象為務，並找出現象之間規則（而非本體）的社會學家而言，人格結構是受制於社會歷史條件；但是，就儒家思想而言，則是基於對人的“自我認識”（self knowledge），而提出人之為人，有其不易之“常道”，不管是古代人、現代人，都是人，皆有其不變的為人之道，不因時代、社會生活內容的差異，而有所變化。大人、至人、聖人，甚至神人，則是人之為人的極致表現，故謂“繼天道、立人極”。理想人格之養成，無礙於從商，無礙於為政，更無礙於成為醫生、軍人，因而有所謂的





儒商、儒醫、儒將之稱。當然也無礙於成爲（社會）科學家。理想人格的養成，則是讓“人”，在不同的時空環境下，都能成爲“真人”，一個真正的人。它不但沒有抹殺差異，壓制個別性；相反的，它讓差異更加出色，個別的人格，更加得以良善的發揮。故謂“唯聖人能踐其形色！”

將回歸傳統學術的做法，定位爲“理想人格”的養成，有幾層意義。首先，或許，對許多人而言，“學習做人”，算不上學術工作。特別是在學術建制化的今天，學術工作的成果，就是一篇篇研究論文，一本本研究專書。著作的數量才是判定學術成就的標準。理想人格的養成，是私人的生活事務，人生工作，與“追求知識/真理”的學術工作無關。就本文的主張來看，這種將學術工作，等同於“論述或研究論文”的生產，不過是某種“特定的形式”，而非惟一的形式。如前文所提到的，既然要進行學術本土化的工作，就必須打破這種思想上的限制。

對於理想人格培養的強調，本就是儒家學術中最重要的工作，也是最重要的作用，從《論語》的“克己復禮”，到《孟子》的“養氣、養心、養志”，到宋明理學的“學聖”、<sup>84</sup>“致良知”、“體認天理”，皆不外要求學者返回自身，在身心修養上下功夫。講學修德，明善誠身，博文約禮，雖然入手處有先後不同，然要之不外成就一理想人格。希臘哲學名言：“認識你自己。”這何嘗不是西方人文社會科學的目標？而實證論的社會科學研究，透過現象、事實的觀察、搜集與分析，其旨亦在獲得關於人的知識；相對於此，儒家思想的“識得仁體”、“體認天理”、“致良知”，也是基於一種對人、對生命本然的認識，而進行的學術工作，只是在方法上有不同的側重（強調學者的身心修養）；在認識層面的側重，或最終所欲達到的認識結果有所不同（仁、明德、良知），以及學術成就的表現不同（完美人格的養成）。<sup>85</sup>





其次，對某些人而言，儒家思想的問題，便是在於，它只注重“理想人格的養成”，而忽略了對外在現象的認識與探索；不關心公共事務，獨善其身。在我以為，此種論斷，其實仍是基於近代西方（社會）科學的實證論立場而發。

如果我們回到儒家學術傳統來看，就會發現，理想人格的養成，不是建立在“自掃門前雪”的自私，或是“排斥認識外在現象、事物”的無知。相反的，我們可以發現，在儒家思想中，對於公共事務“無私的關注”，對外在現象“獨到的認識”（相對於實證論式的科學知識），反而是藉由“理想人格的養成”以達到。<sup>86</sup> 而此一思想的極致表達，莫過於《中庸》一書中所提及的：“惟天下至誠，能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”因為至誠，故能以德化人；因為至誠，故“可以前知”。<sup>87</sup>

引用該文，無非是要指出一事：一種理想人格的養成，同時也培養出一種特有的“知”，一種“認識能力”，朱子所謂的“知致”，陽明子所謂的“良知”，或是“德性之知”。<sup>88</sup> 儒者以此能力，觀己、觀人、觀事、觀物；以此能力修身、齊家、治國、平天下。故言“修己以安百姓”，“篤恭而天下平”。基於對（人）生命的認識與理會，儒家思想的知識旨趣，在意的是一種理想人生觀的呈現，<sup>89</sup> 在意的是心與物、人與人、人與天（大自然），不同“特定存有”之間，其和諧關係如何建立與維繫。而學者就在此一學習與實踐過程中，養成一理想的人格。它需要的是“知與行”的合一。此時的知識主體，所面臨的認識對象，也是其社會行動的對象，不是可以精心設計，反複操弄的變項、數據；而是變動不居，複雜糾結，且往往無法重來的生命（活）過程、真實世界。因此，主體在認識活動上，所要照應與調和的，就不只是理性，還有情感、衝動、慾望、意志。而此時所需



要的“知”，所培養出的“知”，便已不同於，由“客觀觀察現象”、“邏輯分析、推論”而來的科學知識。正是在這一點上，中國傳統學術對人類現在，與未來的文明，能作出重要的貢獻。正如梁漱溟所說的“中國就是以其人生態度貢獻給世界，而為世界和平奠立其基礎”。<sup>90</sup>

理想人格培養的最後一層意義，就在於它本身就是件有意義的工作。我們不妨透過韋伯的《新教倫理與資本主義精神》的研究，來加以說明。此一著作的重要，已經不需在此多作介紹。對許多社會學家而言，往往將焦點放在宗教或是文化因素，對於資本主義形成的影響。所以，當80年代東亞經濟的繁榮，使得華人學界出現“韋伯熱”時，許多論述的重心，皆在論證儒家思想足以發展出資本主義，以反駁韋伯在其“中國研究”中，對於儒家思想的否定。

對此，我們其實可以採取另一個角度。在西方資本主義的興起，不是在於資產階級，多為新教徒。而是在於，新教倫理為西方社會，創造一種新的人格特質，一種新人，它有著勤奮、節儉、守時、禁慾，……的特質。<sup>91</sup> 換句話說，資本主義社會的運作，需要一種特定的人格特質、結構，藉由新教倫理的信仰，可以塑造出來。隨著，資本主義社會的到來與穩固之後，這類新的人格特質，就不再需要借力於新教倫理，就像傅科《規訓與懲罰》所暗示的，透過四散的社會化機制（權力技術），就可以依新的社會秩序（社會機構運作所需要的秩序，學校、醫院、軍隊……），資本主義運作的需求（工人生產），對於人員作出有別於傳統的、粗暴的管理，創造出一個理性的、可以自我管理（監視）的主體、靈魂。<sup>92</sup>

從社會學的角度來說，是外在的社會力量（或說結構、權力技術等等），形塑著人格結構。然而，韋伯的資本主義研究，卻可能蘊含相反的意義：一個新社會（文化），資本主義社會，一



個理性化社會（文明）的創生，竟是透過原先位居社會邊緣的團體，來開啟，然後逐漸展開。而其中創生的憑藉與動力，是藉由宗教信仰，所建立起的獨特人格特質。這層意含，對社科中國化工作而言，是很有意義的。

今天所謂的“社科本土化”工作，常被視為是一種“創造性的轉化”。但卻是局限在學術研究、論文、論述的生產上。既然，“本土化”工作是秉持著不同的社會文化，會發展出不同的知識體系。那麼當我們處於現代化的今天，高喊發展出具有本土特色的社會科學時，其實就是意味著，非西方地區的社會應設法將其傳統現代化，才能在源自歐美第一世界的現代生活中，展現出本土特色。而這個過程，就包括著對於引入的社會科學等理論、觀點，進行特有的篩選、詮釋、定位與運用。扼要的說，社會科學中國化，既然是創造性的轉化，那麼這個過程，就是傳統文化在面對現代生活種種時，所作出的刪減、調整、創生過程中的一環。它所可以憑藉的，同時也是它將成就的，就是一種理想的人格特質。故謂“人能弘道，非道弘人”。

## 五、結論

不論是社科中國化，或是本土化的工作，都是在一個長期過程中，積衆人之力而成的。楊、黃、葉三人反學術西方化的論述，正是作為這漫長工程的前驅，開啟了該議題討論的空間。但如果只是停留在“以西方之矛，攻西方之盾”，只會使得社科中國化/本土化的工作，而難以超脫西方文化的藩籬，而所謂的中國化/本土化特色，自然就難以凸顯。

在這個摸索的過程中，誰也無法清楚的描述，中國化後的社會學，是何模樣。如同我們也常被問及“社會學究為何物”，卻



難以回答。我們現在能作的，是不斷的去反省、檢討此一努力過程的方向，立論的基礎，嘗試新的各種可能性。而不是運用一種制度化的方式，有意無意的，壓縮各種可能思考的空間。這絕非是一個文化體，在面臨挑戰時，所該具有的創造性回應。

最後，當我們在努力思考社會科學中國化時，不可避免的，會吸收大量的社會科學知識。然而，我們卻必須清楚的認識到，社會科學就是外來文化實踐下的產物。在此一前提下，社科中國化的學術工作，就會有不同層次的意義，我們可以將之界定為，讓社會科學能順利的移植，而不至於夭折、或只能作小規模的發展；當然，我們也可以將之界定為，在中國傳統學術的基礎上，對於社會科學知識（概念、方法、制度……），作適度的取用與調整。蔡、王等人，或許可以說是站在前者的立場，所以，在台灣社會學學界，已經有相當發展的規模下，對他們來說，本土化的工作是已經完成了。

而本文則是採取後一種立場。在這個立場上，我們不會偏廢對於西方社會科學的學習，因為它是理解、適應現代社會生活的一部分。然而，一種理想人格的培養，更是社會生活中——不論是古代，或是現在——所不可或缺的元素。就如同黎士曼在分析美國現代消費社會中提到，這個以“他者導向”（others-direction）性格（character）為主導的社會，“需要的東西，不是重要商品（staple），也不是機器；而是一種人格”。<sup>93</sup> 對認同西方社會學的人而言，我所說的“中國化”工作，算不上是社會學。然而，它是現代人參與現代社會生活所應有，但西方社會學卻無法傳授的東西。它所具有的社會學意義，不容否認。它或許可以用言詞指涉，卻無法完整表達，它是一種“默會之知”。

社科中國化，看起來只是學術活動、議題中的一項。但實際上卻是涉及不同文化間交流的漫長過程，我們不能只是受限於現在常見的學術活動：概念、語詞的轉換與發明，文獻的考古與回



顧，現象的調查與訪談。我們需要將之進一步深化，並設法進而付諸於生活實踐中。如果我們相信，獨特的學術成就，是立基於特定的社會生活之中，那麼所謂中國化社會科學的醞釀，就應該是透過對傳統學術的研究，去活出具有（傳統）文化特色的現代生活，進而闡發前者的意義。否則“社科中國化”，最終只會淪為剝削的研究題材，學術生產的原料。屆時，才真的是叫“歷史的終結”！

### 注釋

- 1 黃厚銘，〈邁向理想的評鑑制度〉，《台灣社會學會通訊》，第51期（2004），13。
- 2 葉啟政，〈台灣社會學的知識——權力遊戲〉，《政大社會學報》，第三十五期（2003），1-34。
- 3 王振寰，〈社會學是什麼〉，載於《社會學與台灣社會》，王振寰、瞿海源編（台北：巨流圖書公司，2004），19。
- 4 蔡明璋，〈葉啟政，《社會學和本土化》〉，《台灣社會學刊》第三十二期（2004），218-221。
- 5 同上注，221-222。
- 6 社科本土化本就是从“中國化”演變而來，只不過是台灣學界後已慣用本土化一詞。不過我仍以爲應回到中國化一詞。後文會再說明。
- 7 黃光國，〈心理學本土化運動的過去、現在與未來〉，《人文與社會科學簡訊》（2004，六月號）。國科會。
- 8 傅大爲，〈歷史建構、邊陲策略與“中國化”〉。《島嶼邊緣》第一期（1991），103-125。
- 9 社會科學中國化的議題，若要追本溯源，是推到民國初年。見葉啟政，〈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〉，載於《社會及行爲科學中國化》，楊國樞與文崇一編（台北：中研院民族所，1983）；葉啟政，〈對社會研究“本土化”主張的解讀〉，載於《社會學和本土化》（台北：巨流，2001）；蕭新煌，〈三十年來台灣的社會學：歷史與結構的探討〉，《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》，賴澤函編（台北：東大，1987），332。有一類的做法，則鎖定在民國三十八年，國民政府來台之後。見楊國樞，〈人文學與社會科學研究的台灣經驗〉，載於《三十年來我國人文及社會科學之回顧





與展望》，賴澤函編（台北：東大，1987）。另一類則是傅大為的做法，追溯到70年代“中國人性格”研討會，以及鄉土論戰。見傅大為，〈歷史建構、邊陲策略與“中國化”〉。最明確的提出，就是正文所說的研討會。之後，這個議題，就開始受到重視。整個80年代，可說是此一學術活動的巔峰期。隔年，中國社會學會在東海大學，也辦了一場研討會；接著是香港的中文大學、台灣旅美的社會學者，也陸續辦了相關的研討會，而這些討論成果，也都分別集結成冊，或在刊物上登載，是回溯此一議題發展的重要史料。不過，到了90年代之後，《本土心理學》期刊的創辦（1992年創刊），似乎是為本土化討論，搭起常設性的平台，取代了過往的學術會議。自此，這類學術活動似乎就少有人推動。不過有趣的是，到了90年代末，現在的南華大學應用社會系，從1999年起，到2002年，舉辦了三場“社會科學理論與本土化”，並宣稱是承繼1981年舉辦的“社會及行為科學中國化”會議。

- 10 蕭新煌，〈三十年來台灣的社會學：歷史與結構的探討〉，《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》，332。
- 11 除了透過國科會，推動TSSCI作為前進SSCI的踏板外，還可以參看《台灣社會》的第一章，由王振寰所寫的緒論。該書代表第四代以後的社會學者，展現致力“台灣社會學”的成果，而《社會學與台灣社會》則是此書的精簡本。王振寰，〈台灣社會的社會學意義〉，載於《台灣社會》，王振寰編（台北：巨流，2003），1-19。
- 12 王振寰，〈社會學是什麼〉，載於《社會學與台灣社會》，19。
- 13 這主要是取之於兩篇關鍵性的文章，一份是由楊國樞與文崇一所撰，作為《社會及行為科學中國化》一書的序言，代表著當初推動社科中國化的主要想法；另一份文件，則是楊國樞所撰，〈人文學與社會科學研究的台灣經驗〉，正式標示出“中國化”一詞，將過渡為“本土化”。也順利的將研究對象，從抽象而遙遠的中國（文化），轉變為具體而明確的台灣社會。而後者，也就不再是大陸地區的替代品或社會實驗室。這不但具有學術意涵的轉變，更有著政治意義於其中。楊國樞、文崇一，〈序言〉，載於《社會及行為科學中國化》，1983，i-vii；楊國樞，〈人文學與社會科學研究的台灣經驗〉，載於《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》，1987。
- 14 到了《本土心理學》創刊後，範圍就包括香港，大陸地區。這時本土化，是帶有區域化性質，而非指一個國族。
- 15 楊國樞，〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學研究》第一期（1993），6-88；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），75-120。





- 16 關於這兩大因素的細項，可以參考楊國樞〈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），86，圖2。
- 17 楊國樞，〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學研究》第一期（1993），26。
- 18 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），86。
- 19 同上注，89。
- 20 同上注，87。
- 21 同上注，90-91。
- 22 CGIJK是簡化楊國樞論文裏分析圖中概念的代號，每個概念有其詳細內容，請參照上注，86頁，圖2，與上注89頁，圖3。至於行文中先用“兩大因素集”，後用英文代號，是配合楊在不同論文中的概念語詞。基本上是相通的，只不過是，後發表的論文，對先前的論點，作進一步的釐清與擴充。
- 23 楊國樞，〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學研究》第一期（1993），25。
- 24 同上注，96-97。
- 25 筆者個人以為，楊所提的這些認識“機制”，其實是大有商榷的空間。舉例來說，關於默會之知的運用，研究者從事研究，也需要一套科學觀察、解釋等等默會之知；但是楊則以為，研究者因為同時作為被研究者，所以可以將其日常生活中的心理與行為，帶入研究活動與成果。但科學知識，與日常生活知識（默會知識）的形構，本來就有不同的性質。如果用舒茲（Schutz）的現象學觀點來說，這兩個是不同的世界，科學活動的確要建立在屬於生活世界的勞動上，比如測量、觀察、操作工具、寫報告等，而它的確存在默會知識（參看Schutz, Alfred,《舒茲論文集》，盧嵐蘭譯，台北：桂冠，1992，271）。但是，(1) 這些楊國樞所說，屬於研究者的默會知識（見〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，92），若用博蘭尼的概念來看，則是屬於從事建構科學知識時的“支援意識”（subsidiary consciousness）（參見 Polanyi, Karl, *Personal Knowledge*, Chicago University Press, 1958, ch.4）；而非其與被研究者所共享的日常生活知識，後者，是被研究者用來解決實際問題的知識；能否帶進套用，以及如何影響，是很需要釐清；(2) 就研究者在進行科學理論的思維時，研究者是在從生活世界，躍入（leap）另一個世界中，此時，原先來自於生活世界的默會知識——情感、基本焦慮、（身體）物理存在、，以及以身體為中心會被“放入括弧內”（Schutz, Alfred,《舒茲論文集》，271），此時，是否還存在所謂的“自然反映機制”，亦需要商榷。



- 26 葉啟政，〈本土契合性的另類思考〉，載於《社會學和本土化》（台北：巨流，2001）157-158。
- 27 黃光國，〈評深化本土心理學研究的方法〉，《本土心理學研究》第一期（1993），161-163；167-168。
- 28 楊國樞，〈我們爲什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學研究》第一期（1993），27。
- 29 這是林端評論黃光國多元典範的用語。林端，〈多元典範的研究取向與社會心理學的本土化〉，《社會理論學報》第三期第一卷（2000）：31-54。
- 30 此一宗旨，在他早期的文章，便可看出端倪：所謂的社科中國化的意涵有二：第一是“以社會及行爲科學的方法研究中國人的行爲和中國社會”；另一個則是“在中國社會裏傳播社會及行爲科學的知識，讓大多數的中國人能夠用科學的思考方法來瞭解中國人的行爲和社會。”黃光國，〈社會及行爲科學之中國移植〉，載於《社會及行爲科學中國化》，230。
- 31 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），161-164；〈心理學本土化運動的過去、現在與未來〉，《人文與社會科學簡訊》（2004，六月號）。
- 32 黃光國，〈評深化本土心理學研究的方法〉，《本土心理學研究》第一期（1993a），199。
- 33 黃光國，《王者之道》（台北：學生書局，1991），1-2；〈互動論與社會交易：社會心理學本土化的方法論問題〉，《本土心理學研究》第二期（1993b），95。
- 34 黃光國，《王者之道》，3；〈多元典範的研究取向〉，《社會學理論學報》第二期第一卷（1999），12-13。
- 35 黃光國，〈多元典範的研究取向〉，《社會學理論學報》第二期第一卷（1999），45。
- 36 黃光國，〈社會及行爲科學之中國移植〉，載於《社會及行爲科學中國化》，231。
- 37 黃光國，〈心理學本土化運動的過去、現在與未來〉，《人文與社會科學簡訊》（2004，六月號），38-39。
- 38 黃光國，〈互動論與社會交易：社會心理學本土化的方法論問題〉，《本土心理學研究》第二期（1993b）；〈多元典範的研究取向〉，《社會學理論學報》第二期第一卷（1999）；〈心理學本土化運動的過去、現在與未來〉，《人文與社會科學簡訊》（2004，六月號）。除了論文外，黃同時也針對科學哲學，寫了兩本專書：《社會科學的理路》、《科學哲學與創造力》。



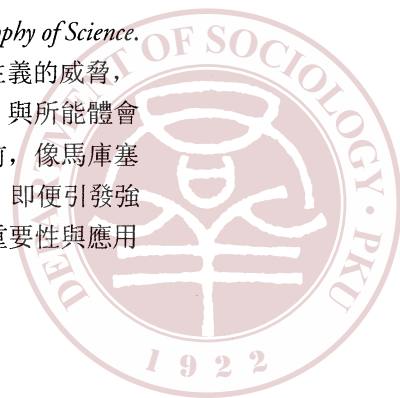
- 39 黃光國，〈多元典範的研究取向〉，《社會學理論學報》第二期第一卷（1999），45。
- 40 黃光國，〈本土契合性：學術研究的方向，或學術研究的判準〉。《本土心理學研究》第八期（1997）；黃光國，〈心理學本土化運動的過去、現在與未來〉，《人文與社會科學簡訊》（2004，六月號）。
- 41 葉啟政，〈談的是“本土化的”“方法論的”問題嗎？〉。《本土心理學》第二期（1993），175。
- 42 可以參看葉啟政，〈啟蒙人文精神的歷史命運：從生產到消費〉。《社會理論學報》第二卷第二期（1999），313-346。
- 43 葉啟政，《社會學和本土化》（台北：巨流，2001a），116, 173。
- 44 同上注，165。
- 45 同上注，127-128。
- 46 同上注，195-196。
- 47 同上注，127。
- 48 同上注，133-134。葉這種說法，是令人感到困惑的，當他已經將層及拉昇到所謂的存有預設，就哲學層次而言，它往往是規範性的預設，即便不是，然而一旦更動存有論，無疑的就牽動認識對象的變動，也就是涉及知識論的轉換，接著將牽連到方法論的問題，而何況，這也是他宣稱要全面顛覆的對象。如此下來，最後，整個知識型態勢必要跟著做調整。那麼，在此處竟還繼續採用實徵研究——向來為他所批判，在邏輯上不是矛盾嗎？即便態度的差別，或加入“同理心的經驗感受”，應該還不至於影響，或換轉實徵研究的現象論預設、方法及程序吧？除此之外，或許因為工程太龐大，也太抽象，常會失去他所強調的自覺與警省。除了上文提到，令人困惑之處外，例如，當他認為黃的〈人情與面子〉，摻雜笛卡兒二元式的思維，不夠“本土”時；他卻堅持西方後現代中，“反精英專制”、“去中心”、“知識民主化”的思維，而主張將“本土文化”鎖定在常民的日常生活。此外，所謂“知識的倫理性的解放旨趣”，不也是在哈伯馬斯與傅科觀點間遊移的思維方式嗎？這算是本土味嗎？還是，葉關於本土化的論述，只是一種對於本土學術界，長期處於邊陲而不自知，所進行的一種啟蒙論述呢？如果是，這種借助西方批判觀點，來進行的啟蒙工作，不也又回到他所呼籲要掙脫的中心想法嗎？而且，還是不免有那麼點精英的味道！
- 49 葉啟政，〈柳暗花明又一村〉，《社會理論學報》第五卷第一期（2002），72。
- 50 同上注，75。



- 51 此一論點的提出，對葉而言，與其說是，他在經過冗長枯燥的寫作歷程後，不得不暫時收尾；倒不如是，一種嘗試、摸索與努力。當他努力試圖說明，修養與孤獨時，不僅大量加入中國道家、禪宗的思想；竟也將《三國演義》、日本的《宮本武藏》等小說的內容，拿來作為註解。由於這不是文學分析，此一做法，其實是大有可議之處；再者，這種說明，同時夾雜著中國、日本、佛教文明，有聖、有俗、有菩薩，也會造成一種思考混亂，因為“不同文化相遇，是不同身心狀態的接觸”，那麼這三種文明，應該是三種身心狀態，哪一種才是葉的“本土身心狀態”呢？而且，此一做法也與前面提到，要從本土區域的常民生活，提煉哲學人類學存有預設，大相違背。
- 52 葉啟政，〈柳暗花明又一村〉，《社會理論學報》第五卷第一期（2002），63。
- 53 如傅大為，從學術與社會權力關係的角度來看，主張以“自主性”代之；或是林耀盛，指出社科本土化運動，不僅發生在非歐美地區的第三世界，即便北美地區，也在進行類似的反省，以突破實證主義的內部殖民。所以，若是將本土化停留在上述的二分架構內，無疑會窄化其內涵。參見傅大為，〈從避秦到反依賴〉，載於《知識與權力的空間》（台北：桂冠，1990）。林耀盛，〈社會心理學本土化：反殖民主義與後現代論述之間〉，《本土心理學》第八期（1997），285-310。
- 54 Spivak, G. C., *The Post-Colonial Critic* (London: Routledge, 1990); 朱剛，〈薩伊德〉（台北：揚智，1997），217-218。
- 55 Foucault, Michel, “Discourse on Language” in *Archaeology of Knowledge*, (N.Y: Pantheon Books, 1972), 216.
- 56 Said, Edward, 《東方主義》，王志弘等六人譯（台北：立緒，1999），469、474。
- 57 陶東風，〈後殖民主義〉（台北：揚智，2000），90-94。
- 58 Spivak, *The Post-Colonial Critic*, 69.
- 59 Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy* (Oxford: Oxford University Press, 1983), xii.
- 60 Said, Edward, 《東方主義》，34。
- 61 Said, Edward, 《東方主義》，185。
- 62 Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy*, 1983, 1-4.
- 63 余德慧，〈本土心理學的現代處境〉，《本土心理學》第八期（1997），250-251。
- 64 余德慧，〈本土心理學的現代處境〉；林耀盛，〈社會心理學本土化：反殖民主義與後現代論述之間〉。
- 65 高承恕，〈社會科學中國化及其可能意義〉，載於《社會及行為科學中國化》，44。



- 66 文崇一，〈談學術上的自省與自信〉，《人文學報》第五期，（1980），2。
- 67 Said, Edward, 《東方主義》，121。
- 68 見《科學與人生觀》中收錄的〈胡適序〉，張君勳的〈人生觀〉，與丁文江的〈科學與玄學〉。由於筆者所持之書久遠，無年代與出版社可考。
- 69 楊國樞、文崇一，〈序言〉，《社會及行為科學中國化》。
- 70 趙旭東，〈本土心理學的啟蒙觀〉。《社會理論學報》，第二卷第一期（1999）。
- 71 楊國樞、文崇一，〈序言〉，《社會及行為科學中國化》。
- 72 同上注。
- 73 葉啟政，2004，〈個體化社會的理論意涵：邁向修養社會學〉，《社會理論學報》第七卷第一期（2004）。
- 74 余德慧，〈本土心理學的現代處境〉；林耀盛，〈社會心理學本土化：反殖民主義與後現代論述之間〉。
- 75 陶東風，《後殖民主義》，182–186；趙旭東，〈本土心理學的啟蒙觀〉，98。
- 76 Said, Edward, 《東方主義》，56。
- 77 但也可能沒有，比如非洲、南美洲叢林、草原中的原始部落。但是，就中國文化而言，一套獨立的學術傳統是存在的。
- 78 Thorpe, Charles, “Science against Modernism”, *British journal of Sociology*, 52(1) (2001), 25.
- 79 “Galileo確信在數學的領域中，人可以到達所有知識的最高點 (climax)，一種並不亞於神性智識所取得的知識。當然，神性智識較諸於我們，得以認識並設想無限多的數學真理，但是關於人類心智所識得之少數真實，其客觀確定性 (objective certainty) 與上帝所獲得的，是同樣的完美。”見Cassirer, Ernst, *An Essay on Man* (Yale University Press, 1962, 16)。
- 80 關於這一點，我們不妨思考兩件事。一件是科學研究與科學（哲學）界的論戰，“索可事件”的學院內爭端，更是經由媒體報導，溢出到社會生活世界。這種對科學霸權的挑戰，但卻不是否定，參見 Roth, Paul A., “Will the real scientists please stand up? Dead Ends and Live Issues in the Explanation of Scientific Knowledge” *Studies in History and Philosophy of Science*. 27 (1) (1996), 43–68；以及科學（哲學）界，視之為相對主義的威脅，與對此所作的激烈反擊。就不是在非西方社會中所會發生，與所能體會到的。另一方面，當傅科的身體系譜學研究，還包括更早之前，像馬庫塞 (Marcuse) 等左派學者，對於社會人文科學所作的激烈批判，即便引發強烈的震撼與反省，但是，並未因此而影響社會人文科學的重要性與應用性。





- 81 葉啟政，《社會學和本土化》，125。
- 82 Riesman, David, *The Lonely Crowd* (Yale University Press, 1961), 4.
- 83 Elias, Norbert, *Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994).
- 84 濂溪先生有云：“聖可學乎？可。有要乎？有。請問焉。曰一爲要，一者無欲也，無欲則靜虛動直……。”《近思錄》，卷四首章。
- 85 對某些人而言，儒者的著作，往往都是語錄、論學書信，相對西方系統性論述的專著、論文等學術作品，前者顯得簡略不成文章。頂多算是工夫條例，甚至不算是學術作品。諸如此類想法，便是正文所說的學術版的“東方主義”。面對此一對比時，當回頭就儒家思想來思索，爲何儒者不爲文章纍牘之事，當有其原故所在。儒者提及此事甚多，在此姑舉一例而論。伊川答“作文害道否？”之問，曰“害也，凡爲文不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也，書曰玩物喪志，爲文亦玩物也。……古之學者，惟務養情性，其他則不學，今爲文者，專務章句，悅人耳目，既務悅人，非俳優爲而何。……人見六經，便以爲聖人亦作文，不知聖人亦摠發胸中所蘊自成文耳，所謂有德者必有言”（《近思錄》，卷二）。務養情性，是成德工夫所繫，明明德爲先，德有所成，文章亦在其中矣，故非學者爲學之所汲汲。由此可知，不同學術傳統，會依其立論宗旨，而有所強調，自成一格。
- 86 “大人者，以天地萬物爲一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。……大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與。”見《陽明全書》，〈大學問〉。
- 87 見《中庸章句》第二十二、二十三、二十四章。
- 88 關於人格結構與知識的關係，並非只是一種哲學思考。社會學家伊里亞斯，也將其文明化過程研究的成果，應用到人類知識的發展上，指出人格結構的發展，與人類的認知能力之間，是有所關聯的。可惜的是，他主要是以歐洲社會的歷史爲討論對象。以至於在此處，難以直接引以爲支持。見Elias, Norbert, *Involvement and Detachment* (Oxford: Blackwell, 1987)。
- 89 觀於這點，可以參照張君勱的文章，〈科學與人生觀〉。
- 90 李淵庭，閻秉華，《梁漱溟先生年譜》（廣西師範大學出版社），185。
- 91 Landes, David, *The Wealth and Poverty* (London: W. W. Norton & Company, 1999), 174-178.
- 92 Foucault, Michel, *Discipline and Punish* (N.Y: Vintage Books, 1977), 220-221, 230. 除此之外，伊里亞斯的《文明化研究》也指出，現代社會的形構與運作，的確需要高度自我節制能力，一種不同於封建社會的人格結構，以控制人的情緒、衝動、身體暴力的任意施展。見Elias, Norbert, *Civilizing Process* (Oxford: Blackwell)。
- 93 Riesman, David, *The Lonely Crowd*, 45.

