

本土社會研究的本土視角： 反省、批判及出路*

翟學偉

南京大學社會學系

摘要 本土化運動造成了本土研究者們試圖通過本土契合性來認識和理解中國人與中國社會。而這種進入本土社會的研究方式在事實上並沒有改變研究視角和立場上的西化特徵。本文提出，本土研究是在一種現代的學科分類及其邏輯敘述中從本土的現象及問題出發而進行的理論、概念及方法上的創新研究，其目的是力圖通過對本土社會與文化，尤其是概念的探討、把握和詮釋來擴張或更新該學科的現有框架，要實現這一點，本土研究者應避免陷入西化和中化的討論或使自己只承續某種特定的(中或西的)學術訓練傳統，而是努力接受一種出入於東西方學術之間的研究訓練，以此確立本土社會研究的視角和起點在哪裏。

社會與行為科學本土化的運動在華人學術界已開展了近二十年，比較而言，它的發展在各地顯得不太均衡，其中以台灣地區開展的時間最早，熱情最高，討論最熱烈，成果也最多，香港其次，而大陸相對滯後。從直覺上來判斷，造成這一格局的原因主要同一個地區的學術帶頭人的學術旨趣、學者所處的社會背景及研究資金投入的方向和要求有很大的關係。如果說我的這一直覺判斷沒有錯的話，那麼中國大陸目前所處的學術氛圍在這幾個方面都還比較欠缺，也就是說，由於大陸的社會與行為科學是隨着改革開放而得到恢復和發展的，因此一方面



“改革”必然帶來政府對學術應用性成果的需求，許多社會科學的價值是在政策導向、政策諮詢及其相關的基金投入中得到體現的；另一方面“開放”又導引着學者盡可能地向外學習和借鑒，此時學術的評價標準往往是以知道的外國東西多少來衡量的。由於我雖身處大陸，但卻一直在從事本土的研究工作且不在台港兩地的本土化研究圈內，這就使我可能站在一個“邊緣人”的角度來獨立地思考和檢討這二十年來的本土化運動與西方學術體系的關係及怎樣進行研究才算合理等這樣一些較為根本性的問題。現在，我將這些思考和自己的實踐體會寫出來。需要申明的是，我的這篇文章並不是要對這二十年來的運動作出客觀的評價，其主要目的只是將我認為值得探討的問題提出來，以求得更多的人來思考和關心。當然面對這些問題，我也試圖提出一些我自己的初步看法，而這些看法僅僅是方向性的，也就是說不可能對一些重要問題詳加闡發和做慎密的推論。

一 本土化的理想與現實之檢討

回顧近二十年來的研究，我發現，本土化研究的發生與展開經歷了先是不知不覺地習慣於在西方學者規定的研究框架裏做研究，進而逐漸轉化到其結論的對立面上來做結論，現又發展到呈現出多元格局的一個過程。比如，我們原先的許多研究只知道用西方的現成理論、概念、方法來描述和分析中國人與中國社會，而從不考慮它們同研究對象及其脈絡之間是甚麼關係，以及不同社會成員對自己的社會有沒有不同的預設等問題。隨着本土化研究在華人學術界的一步步開展，儘管上述問題已有了較大的改觀，但比較文化上的二元對立傾向又隨之

露出來，即我們從原來的生搬硬套西方成果轉向了在西方許多研究的對立面上來呈現自己的社會與文化特徵，諸如西方人的價值是個人主義的，中國人的價值是集體主義的；西方人的行爲是普遍主義的，中國人的行爲是特殊主義的；西方文化是罪感文化，中國文化是恥感文化；中國社會代表着傳統，西方社會代表着現代等等。看起來，這樣的研究比照搬西方理論與方法或一味驗證西方學者的研究結論，已有了很大的不同或進步，而且從結論上看起來也很貼近中國實情。但這類研究很輕易地就把中西文化擺在了比較的兩極，好像它們之間始終有一條涇渭分明的界限一樣。現在的多元化格局儘管造成了更多的討論空間，不同的學者在其中可以尋找自己的視角和方法，¹

但這未必就意味着本土化有了甚麼實質性的進展，因為走投無路或東張西望都可能導致多元化，比如原先的套用和二元對立也還在繼續潛在地發展着，它們本身也構成了本土多元化中的一個部分，或許還是主流。在這種情況下，我注意到楊國樞近來提出了一個從事本土化研究的標準，即“本土契合性”的問題，楊國樞的定義是：

研究者之研究活動及研究成果與被研究者之心理行爲及其生態、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，即爲本土契合性(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。²

楊國樞兩次闡述這一提法，³顯然隱含着這樣一個前提，即目前(或至少在本土化研究未開展以前)，我們的學術研究尚沒有達到上述的本土契合性標準，也不知道有這樣一個境界，現在有了這一提法，我們不但可以用它來衡量我們過去所做的研究如何，也可以知道我們下面將怎樣進行研究。



本土契合性作為一個具體的操作概念是同本土化這個大概念緊緊扣連在一起的，在我看來，在這個概念背後有一種使得整個學術研究“迫降”的動力。它意味着華人學者應該從西方研究範式中撤回來，西方學者也要從所謂的普遍性原則中收回去。大家都來做同自己社會文化相契合的研究，至於比較普遍性的研究工作則是大家下一步才要做的事。但迫降不是自發性地生長，我們面臨的問題是面對已經產生影響的西方學術，包括科學哲學、學科架構、研究方法和概念等，同我們要契合出來的研究成果是甚麼關係，具體而言，問題還是回到了楊國樞當年面對西方人的發問：如果沒有西方心理學，中國心理學是甚麼樣子？由此而牽連出來的問題還有歐美學術並沒有提出過如此複雜的本土化概念，為甚麼就沒有遇到研究過程和結果不夠本土的問題？或者說，是甚麼妨礙了我們不能把產生在西方的社會科學理論、概念、方法和工具運用在我們的學術研究中？是因為它們不產生於我們的本土文化中就不能契合嗎？還是他們的研究結論同我們對本土社會的認識不一樣（或是使用他們的方法所得出的結論同我們對自己社會的感受[認識]不一樣）？還是他們的方法用在中國是錯誤的？⁴ 如果我們真的找到了這個妨礙我們的東西是甚麼後，那麼我們在本土研究中用甚麼來取代它們（或者說得謹慎一點，來彌補它們的不足）呢？這些問題是我這幾年裏一直掛念着，而又無頭緒的問題。

我認為，對於上述問題的解決首先需要承認的是，長期以來，一種被稱之為社會及行為科學的研究框架和角度是由西方人設定的，當然他們的這種設定既不是一貫到底的，也不是一朝一夕的功夫，而是經歷了上千年的演變與錘煉，才得以逐步確立、傳播、擴散，並在世界範圍內獲得其學術統治地位的。中國學者在近百年的學術研究中一方面面對自己社會的快速轉型，另一方面面對如此強大的學術體系，他們經受了從國學向



西學的轉化。儘管他們轉化時心態並不相同，立場也不一樣，但不得不加以肯定的是，這種轉化在相當程度上給中國學術注入了新(科學性)的、現代性的特徵，因為在中國學術的自身成長中既沒有社會學、心理學、社會心理學、文化人類學、經濟學及政治學等學科，也沒有哲學、倫理學、文學及宗教學上的分類，而僅僅是通過經、史、子、集之類來思考和探究人和社會的。不僅如此，中國傳統學術裏的一個主要特徵就是它的說教性，也就是說，中國傳統學術一向不注重給人們提供心理與社會構成與運作上的原理分析和說明，而只是注重提供人們在社會中該怎麼做的知識，所謂“修身、齊家、治國、平天下”即是典型。因此，如果說中國學者在東西文化的碰撞中最終接受了西方學術，那他們接受的不僅是西方對這些學科的分類，同時還有西方人文、社會及行爲科學中的視角，以及由這一視角確立的概念、理論和方法，或者說，整個西方學科的研究範式已成爲近代以來中國學者的研究指南。在這一單方面的吸取過程中，我們的研究視角理所當然地被西方人規定下來，我們的研究理路和方法被他們訓練成一種程式，而熟練地運用這些程式就意味着我們獲得了從事這些學科研究的資格證書。但隨之而來的問題是，在這樣的程式化研究中，一方面學者們研究的中國社會、文化、歷史和人的心理與行爲開始具有了科學(客觀性)或學科性的特徵，許多研究成果是過去傳統學術所不可想像的和不可及至的，但另一方面有關中國人與中國社會的結構、特徵和行事理路等研究卻並不因此學術轉化就變得越來越清晰，變得越來越具說服力，而是越來越模糊，也越來越不符合事實。社會，在衆多的研究報告中變成了一個沒有自己歷史和文化的社會；人，在許多調查和實驗中變成了沒有社會背景和情境下的人。人文、社會及行爲科學的本土化及隨之而來的本土契合性概念正是在這種情況下被提出來的。



從這個角度來審視本土化和本土契合性，我發現這裏面存在一個重要而隱蔽的問題被忽略或省略掉了，這就是面對上述這兩方面而產生的悖論（吊詭），我們到底要“化”甚麼？本土契合性的提出顯然是要把“化”的那些東西具體化，那麼怎樣來確定這種契合性呢？我這裏的意思不是說我們要找多少條來衡量一項研究是否契合了，而是說，我們在甚麼程度和層次上來進行契合呢？一涉及到程度和層次就必然要面對西方和中國不同的學術傳統。應該說有不少西方理論是高度抽象的，正因為它們本身高度抽象，因此也到處契合，當然我們也可以說到處契合就是不契合，結果我們還是要用迫降的方式繞回到本土研究和西方學術傳統的關係上來。比如當一個西方理論在解釋本土社會現象時再“貼切”，是不是也沒有我們自己的研究貼切？再比如，如果我們寫出了一份沒有受過西方學術影響的研究論文，是否就意味着它就與本土非常契合了？因此我認為本土化也好，本土性契合也好，儘管楊國樞的意思是要根據本土的歷史、文化及遺傳等來建構理論、概念與方法，但由於本土化運動本身關於兩種學術傳統的關係問題沒有解決，因此它在實施中就只能是一個從西往東，從外到裏的過程。這在操作層面上，更多的研究就是拿西方的研究方法和手段來處理本土的概念，然後發現出不使用這種本土概念所不易得出的本土結論。沿着這樣的思路來認識本土化，任何一個從事社會與行為科學研究的人，總是先要接受嚴格的西式訓練，然後再來轉變他的觀念，讓他去做同本土相契合的研究。

我這樣講，不是要反對本土化，而是說，本土化研究是關於中國人與中國社會研究中的途徑之一，而大陸學者如此熱衷於西方學術的套用，也是途徑之一，只是就目前的研究情況和水平來看，前者的確比後者能更進一步地認識和解釋中國人與中國社會罷了。我這裏要講的本土社會研究的本土視角是想

出這樣的問題：除了這兩種途徑之外，還有沒有其他的途徑讓我們不“套”也不“化”，而能夠研究中國人與中國社會呢？

二 本土研究與本土訓練

不“套”也不“化”，不是要回到中國過去的學術分類傳統中去認識社會，也不是要提倡給常識社會知識，如本土的傳統心理學思想，留下它存在的合理性，⁵ 因為我在前面已經說明，中國傳統學術的說教式特徵並沒有帶給我們現代科學研究所需要的原理，而是要在現有的學科框架（包括已經交叉的或可能交叉的學科框架）中來進行學科性的自生性研究。我認為應該這樣做的理由是，因本土研究而建立起來的社會與行為科學知識形態應該既不同於西方的相關理論和概念，也不同於中國傳統學術中的社會知識和本土化過來的研究成果。所謂不離學科框架是說我們的學科對象是確定的，比如社會學針對社會，心理學針對心理，人類學針對文化等，只不過不同學者看到和理解的社會、心理或文化可以大相徑庭罷了，而學科自生性是指理論、概念和方法要由本土研究者自己開發的意思。可見，我的觀點是不撇開現有的學科分類框架來做本土的事業。但這個看起來再簡單不過的問題，其實隱含着一個大問題：如果這個大框架是西方人劃分的，那麼它是否就不可能本土了。關於這一點，我們要搞清楚的是，一個學科框架的確立是否意味着它的內涵和外延就非常一定，比如說西方的社會學、心理學和社會心理學是一個甚麼樣的框子？它們是否一定是這個樣子而不是那個樣子的？如果是的話，我覺得本土化可施展的餘地是不大的或者只好退回到中國傳統學術中去看中國，要麼就只能採取現在本土化研究中的做法，在西方的學術傳統中



橫切入本土社會的特徵。這裏，我們且不談台港學者關於本土化的文章怎麼說，只要看看他們的做法，就覺得他們的確是在不破壞這些大框子的情況下來從事本土化研究的，雖然這一點同我的觀點沒有多少差別，但接下來的重要差異是他們又進一步假定了這個框子的樣子是一定的。比如說在西方學術中，實證主義和現象學是他們看世界的一主一次的方法，本土化的研究成果中有甚麼突破呢？他們要爭論的不是實證主義和現象學是否一定是用來框定這些學科的不二法門，而是爭論在中國人與中國社會的研究中是實證主義好，還是現象學方法好，或者兩種都可以試試看。這樣一種研究本土化的思路看起來是多元化的，實際卻讓人有山窮水盡之感。其實，就西方學術發展史，如就社會學或心理學來看，雖說有一個框子，但這個框子樣子本身卻是定不下來的，比如孔德 (Auguste Comte) 提出了社會學及其實證主義，不代表這個框式就得由孔德來定，正因為孔德說了不算，才会有後來的斯賓塞 (Herbert Spencer)、涂爾幹 (Emile Durkheim)、韋伯 (Max Weber)、米德 (George Herbert Mead)、舒茨 (Alfred Schutz)、霍曼斯 (George C. Homans)、哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 及布林迪厄 (Pierre Bourdieu) 等人在社會學這個框子裏看到了不同的社會機理而建立起不同的視角、理論和方法。看起來，社會學的樣子在他們手裏發生了變形，但他們卻都不斷地發展和推進了社會學。再看心理學，精神分析和行爲主義對心理學的理解完全不同甚至極端對立，人本主義也有自己的一套想法，但不影響它們都在探討心理學，推進心理學。由此可以認為，由研究對象而確立的研究領域框子雖是需要的，但是不成型的。但我們也不能因此而認為我所謂的這個框子只有研究對象的差別而已。由學科對象而形成的框架已不能靠對象本身來表示，它的確定一面更多的是由他者 (客觀性)、邏輯敘述、概念表達和共同體規範

(如頒佈注釋體例)來確定的，也正因為此，它的不確定一面也始終能給後來人留下了進一步擴展的空間。但現在的本土化是怎麼做的呢？我們能討論的只是你是心理實驗，他是量表測量，而我是行爲個案調查；你是非實證取向，我是實證取向；你是詮釋學，我是現象學等等。這些關於研究方法取向的關懷本身就已經排除了我們在本土研究中尋找其他(本土)取向的可能性了，而本土化研究能做的事不過就是在西方的某種取向下做些具體研究來告訴大家，我們的研究同西方的結論不一樣而已。

我這裏想說的意思是將中國社會文化特徵作本土性的研究不單是一個本土化的問題，即轉化和重構西方學術理論與方法來研究本土社會的問題，而是一個參與改變一種學科框架或推動這個學科框架發生進一步的擴張性的問題。在我近些年的學術交流中，我發現凡從事本土化研究的學者多少都受過某一特定的西方學術傳統的訓練，比如有的接受的是實證主義的訓練，有的接受的是現象學的訓練，有的接受的是批判理論的訓練，有的接受的是詮釋學的訓練，走到一起後，各人都有自己的看家本領，結果做本土化研究的方法也不一樣，對本土化研究的認識也不一樣。從表面上看，本土化研究呈現出了百花齊放，百家爭鳴的局面，但我想到的，爲甚麼沒有人接受的是本土的訓練。這種訓練在西方學術沒有進入中國前，許多國學大師曾經不自覺地接受過，因爲他們別無選擇，但我要說的是，在西方的學科框子裏，爲甚麼不可以有本土的訓練呢？由於這種訓練是在西方的學科框子裏進行的，我想它的內容和作用也不同於過去，過去的國學訓練使得不少國學家底很好的學者打不通本土學術與西方學術之關係，結果他們面臨的只能是放棄與選擇，而現在的本土訓練偏偏需要對西方學術傳統做全面的認識和批判。本土化的學者往往是只接受一種西方學術傳



統的一種路數而不顧其它，結果他們只是想把他接受的那個學術傳統嫁接在本土化的研究上，以便得出不嫁接前得不出的研究成果。本土訓練不是這樣，研究者不是去接受西方的哪種學術傳統，然後化成中國的東西，而是對西方的各家路數做平行的了解，又因為自己是一個研究本土社會的人，因此可以在它們之間發生的碰撞中進行思考，最後來確定自己所研究的問題的最佳位置在哪裏。也許有人認為這種訓練方式裏面似乎隱含着某種神秘色彩而讓入門者無所適從。其實上述問題在西方人類學中已有過爭論，而且已有重大進展。在人類學的傳統中，西方人類學家一直是用自己的話語來描述和解釋非西方民族和部族的，但他們也發現這種描述和解釋同其研究社會中的當地人的描述和解釋得不一樣。六十年代後期，派克 (Kenneth L. Pike) 提出了人類學的研究中存在着客位 (etic) 研究和主位 (emic) 研究的差別，客位研究是西方人類學家所從事的客觀性研究，主位研究是當地人的見解，⁶ 但需要爭論的問題是哪種研究能夠真實地反映當地的社會事實呢？當這個問題在人類學中還沒有結論時，另一個相關的問題又產生了，也就是在西方人類學史上，即使兩個都採取客位研究的人類學家在研究同一個部族時竟然也得出了完全不同的甚至相反的結論，可見客位研究也不一定就具有客觀性。⁷ 由此一來，我們既不能說客位研究沒有主觀性，也不能說主位研究沒有客觀性。正是在這種背景下產生了吉爾茲 (Clifford Geertz) 的“深描說” (thick description)。⁸ 吉爾茲的方法並不意味着這裏面已經沒有了爭論的空間，也不意味着這裏面存在的問題已經解決了。但可惜的是在這個對本土化研究者而言最需要研究和爭議的地方卻只有楊國樞倡導的本土化的研究是主位性的研究，⁹ 而這裏的主位就是我們上面談到的那種嫁接式的研究。



因此，我認爲本土化的訓練因爲內含着一種不能揚棄的西方方法取向和門派訓練，而使本來有希望在方法論上有所突破的研究恰恰被忽視了，許多研究只能達到在具體個別的同西方研究上有差異的結論。我提倡的本土訓練則是一種對東西方學術傳統瞭如指掌的訓練，其目的是在參與學科框架的更新。從學科發展史來看，研究框架的更新會迫使接受和採納這個框架的後來學人來進一步地修正、實施、深化這種研究取向，從而形成一個看人和看社會的新視角和新方法。當然即使一個學者不搞本土化，或不贊成本土研究，他也完全可能實現這一目標，但本土研究同它們的區別就在於我們正是要求一個研究者通過其本土研究來實現這一目標。遺憾的是本土化的研究者沒有看到這一點，而在忽略這一點的前提下產生的本土化理論，一定是比較小器的。

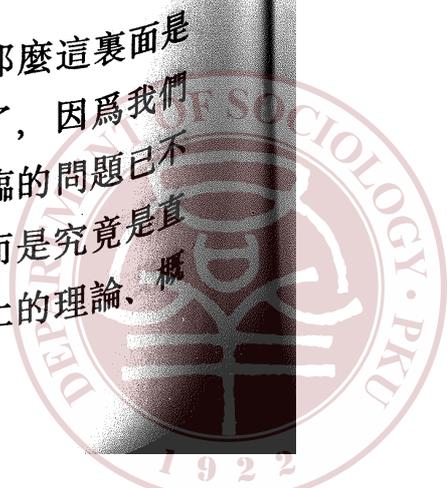
那麼，這樣一種由內向外走的（由兩種文化學術碰撞的）研究實例是否有過呢？我這裏先舉一個比較早期的非社會與行爲科學學者的觀點，來看一看如果有一個符合我上面本土訓練條件的學者來談對中國人與中國社會的認識，他會給我們一種甚麼樣的視角和理論，此人就是自稱“兩腳跨東西文化，一心平宇宙文章”的林語堂。林語堂關於中國人與中國社會的精闢見解主要集中在他的《吾國與吾民》（1935）一書中。在這本書中，我注意到他對中國人社會生活的概括是所謂的“陽性三位一體”（the male triad）和“陰性三位一體”（the female triad）。¹⁰用今天的學科分類來看，陽性三位一體是一個社會學的本土模式，其不同於西方社會學框架之處在於它完全站在本土的立場上來認識中國社會，他提出中國的社會等級是由官、紳、富來綜合體現的。這裏面有意思的地方是這個模型多少同韋伯提出來的權力、榮譽、財富有幾分相似，但我可以肯定當時的林語堂沒有機會知道韋伯的觀點，但即使他知道這一觀點，轉而用



韋伯的劃分標準來看中國等級，我覺得還是沒有陽性三位一體好，因為在中國研究“官”，我們可挖掘出來的內容可能要比研究“權力”要豐富，因為後者太容易把我們引到西方的概念裏面去了。¹¹ 林語堂的陰性三位一體在今天來看，是一個社會心理學的本土框架，他提出中國人的行動受面、命、恩的支配。這個框架在西方的社會心理學中連可參照的框架都沒有(如果有的話，是林語堂幽默地將其比喻為中國的女神，這會讓人聯想到西方的平等、自由、博愛等概念)，但我認為它實在是把握住了中國人的心理與行為的精髓。還有一個值得我們思考的是，林語堂為甚麼不直接提出三個本土概念就算了，而要用三位一體這個說法呢？我覺得這裏面可能想說的意思是它們之間的關係是不可分的，或建議我們不要分開來看，這一點可以引申出我下面要談到的對中國傳統概念的思考。比較我自己對中國人際關係的研究，我在沒有參考林語堂的框架的情況下曾提出中國人際關係的模式是人緣、人情、人倫構成的三位一體，¹² 現在看來它們正好同林語堂的陰性三位一體之間有一致的對應性，其中命對緣，面對情，恩對倫。這種對應關係讓我意識到本土研究不同於本土化的地方在於前者的起點是由內向外發展出去的，而後者的起點是由外向內的轉化。

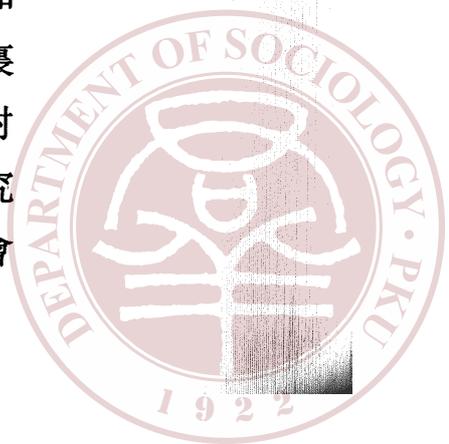
三 本土立場與學科框架的關係

如果我認為本土的研究是由內向外發展的，那麼這裏面是否還有一個本土契合性的問題呢？我認為就沒有了，因為我們做出來的研究都是本土的研究，這時的研究所面臨的問題已不是食洋不化的問題，也不是能不能化成的問題，而是究竟是直接使用西方的理論、概念、方法好，還是建立本土的理論、概



念、方法好。如果我們說一種本土的理論、概念、方法是好的，不意味着西方的就不好。每一個社會都有自己的關懷面向和運作模式，當我們說一種西方的理論不好時，不是指它的本身，而是指用它來解釋我們關懷的東西和我們的運作模式時，它看不到我們所要的那些面向。但西方學者在理論方面是很歡迎這種本土理論見解的，他們歡迎的目的在於他們想修改和擴大其理論的解釋力，同理，雖然本土理論是從本土中產生的，但建立者的目的也不能限制在回到本土中去，而是可以把它放到同類社會（如中國和東南亞），也可以在吸納其他本土理論或西方理論時修正出一個具有更普遍意義的理論。我的這一闡述並非空穴來風。比如最早的面子研究就是針對中國人的，但被美國社會學家戈夫曼 (Erving Goffman) 拿過去後變成了一個人與人之間普遍的互動原則，¹³ 之後又對他的戲劇理論 (dramaturgical theory) 產生了重要影響。¹⁴ 我舉這個例子是我很懷疑一種學科的普遍性是在幾種平行的本土理論基礎上產生的這一說法，從以往理論產生的事實上看，普遍性往往是一個被理論家個人（或持相同觀點的群體）做出來並被反覆求證的過程，而不是被幾個觀點不同的學者討論出來的結果，因此如果世界的不同地方真的出現了幾種本土理論，我能想到的不是如何整合的問題（因為做到這點並不難），而是誰來整合的問題。

關於本土研究，我不贊成一個不了解西方學科或相關領域發展的人來做，我尤其不贊成那些不了解科學研究方式或科學哲學的人來做，這就是我上面提到的任何研究還是要有一個框子，走出了這個框子，我們就會不知道對方在說甚麼，也不知道自己要幹甚麼。中國古人的研究基本上就不在這樣的框子裏面，因此古人的研究成果在今天看來只能當作本土研究的對象、參考文獻和要挖掘整理的資料，而不能作為一種本土研究成果或理論來對待，也就是說，中國古代思想者、學者對社會



和心理等方面的看法同今天的社會與行為科學家研究成果及其理論是完全不同的兩個東西，一個在框子外，一個在框子內。¹⁵我們知道，儒家、道家或佛家如何認識人與社會與我們在學科裏認為儒家、道家或佛家如何認識人與社會是完全不同兩種研究思路。本土研究應該是指受過科學研究思維訓練的那些人對本土社會與人進行的研究。

但這裏面會隨之又出現了一個很複雜的問題，這就是我在前文認為這個框子是有擴張性的，可以變化的，現在又認為這個框子是要確定的，是有框內研究和框外研究之分的。那怎麼來肯定一種研究成果既沒有出框子，但又具有擴張性和可變性呢？我認為這個問題還需要進一步的寫專文來探討，特別是在後現代理論出現後，情況更為複雜。但就目前我能想到的做法是今天的本土研究者最好能夠出入於中西方學術之間，他們對這個複雜問題的處理是在東西方學術的自由出入中確立的。具體地講，西方學術研究一般對實證與思辨、演繹與歸納、因果分析和相關分析、定性研究與定量研究等區別和運用得都十分清楚，而本土化在深層次上則表現出用這種思維方式在理解和解釋中國人上不甚成功。我認為，當一個學者採用這種思維來研究中國人與中國社會時就已經隱含了他是在用西方的方法來切割、看待和處理中國的問題了。這種研究方法一種可能會把中國社會中的許多關鍵問題切割掉了，另一種可能是以為東方社會具有神秘的或巫術的特徵（試想一下站在西醫的角度看中醫的感受），但反過來說，如果為了研究本土現象，我們用中國（中醫）的思維和概念來言說，我們自己是明明白白的，但在科學裏表示甚麼也就不清楚了。這樣的正反事例在本土化研究中都已經出現，從西方學術立場連接本土研究的有楊國樞的“中國人的性格與行為的形成及蛻變”（1988）、黃光國的“儒家思想的內在結構：庶人倫理與士之倫理”（1995）、余安邦、

楊國樞的“社會取向成就動機”(1991)等,¹⁶而反過來用中國的思維來統合西方思維的企圖是李美枝、王鎮華的〈發現、詮釋與感通——心理學知識旨趣與實踐旨趣的融合〉(1997)¹⁷。但這兩種做法對本土研究而言都很危險，這就是我反覆強調還是要進行兩種學術傳統碰撞的原因，為甚麼說在碰撞中才有本土性，而上述兩種方式卻不具本土性呢？因為採用西方思維方式的學者在研究本土化問題時往往會長驅直入，他這時無法發現他面臨的問題在哪裏（這裏不是指他要研究的問題，而是研究方法上的問題），反之堅持本土思維的學者也可以使在西方本來很清晰的思路被中國思維方式（如易經）搞得含含糊糊，因此只有兼具兩種學術傳統的學者才能很好地平衡這裏面可能出現的傾斜。這裏我不妨再舉一個例子。我在最近的研究中發現，中國人對概念的理解和分類同西方人不同。¹⁸比如中國人好禮。可這個禮是甚麼意思呢？翻閱儒家的經典，我們不但不能獲得關於它的明確定義，反而發現做人中的是是非非、大大小小、方方面面都同禮有直接的關係，就連一個人還算不算個人，也同禮直接有關。如果從一個人的一舉手一投足到一個體是否是人都要用禮來衡量，那這個禮指甚麼？假如我們像董仲舒和朱熹那樣也將禮闡述一番，那就是在學科框架之外的，假如我們力圖用一個現代的學科概念來表示禮，那就是學科內的，結果我們知道，在現代概念中關於禮的最恰當概念莫過於說它是一套原則和規範，但這可能又不知不覺地陷入了西方的學術思維之中。任何一個生活在中國社會的人都會感覺到原則和規範並不能表達出中國人在禮上的講究，因為禮所要求的施禮者具有的靈活性和隨機應變能力是原則和規範所不及的，甚至是原則和規範所不許的。這時，我們再來看下一項符合我講的出入於中西方學術的學者的漢學研究是如何既用現代概念，又突破西方思維的例子。美國學者郝大維 (David L. Hall)



和安樂哲 (Roger T. Ames) 在關於中國人自我的研究中指出：

禮並非只是固定於一個文化傳統內部的適切性的標準 (standards of appropriateness)，這些標準有助於塑造和管理這一傳統的參與者，它們還具有重要的創造意義。因為禮與作為秩序的來源的規則與原則的區別就在於，禮不僅告訴參與者甚麼是適當的，而且這些由他們加以實行。它們是這樣一種形式的構造，為了具有效驗，它們必定個性化以適應每個參與者的獨特性和品性。¹⁹

我所謂的本土訓練，出入於東西方學術之間，就禮的研究而言，就是希望本土的研究不要用原則和規範來研究中國的禮，因為這種研究會把中國文化中最精華的部分漏掉，也不要站在儒家學說立場上說禮是這個意思還是那個意思，而是能在一個學科框架裏面敘述出中國的禮的含義與特徵，且比較它與西方人所講的規則有甚麼差異，然後再來看這些含義與特徵如何影響了中國人的心理與行為以及如何構成了他們對社會的理解，結果就能發現中國人與中國社會自己的一套運作方式。關於這套運作方式的知識建立就是我們的本土研究，它的建立本身就拓展我們認識世界的單一途徑。回想我在給“臉”和“面子”下定義時的艱辛和困惑，²⁰ 我當時以為這只是因為臉面這個概念比較特殊，比較不好把握，現在才能體會到在中國社會，無論是先哲們的知識訴求，還是現實的生活，人們主要是靠體會和感悟來把握知識的運作及其規律的，而非先獲得一套帶有原理的“知識”，然後來實踐它的。但這樣一種文化是不可描述和闡述的，更不能認為是不可研究的，關鍵是我們如何來將這個社會與文化的特徵在某種學科框架內準確地表達出來。這



裏的描述、闡述和準確表達就是一個學科框子在任何時候所必須的，而我們在力圖表達它們的同時，就很可能正在構造該學科框子內解釋人與社會的另一種視角和理論。還是以郝大維、安樂哲的關於中國人的自我研究為例，他們認為西方關於自我的研究是在心靈論、身體論、目的論和意志論等框架中進行的，而中國人的自我是無我的、無心的、無軀體的、無目的的和非意志的自我，這樣就需要給自我的研究再加入一個框架，他們稱之為“焦點——區域式自我”，即大多數中國學者關於自我的認識既不憑藉“一般本體論”(*ontologia generalis*)，也不求助於“普遍原理的科學”(*scientia universalis*)，而是用“語境化方法”(*ars contextualis*)，把特殊的家庭關係、或社會政治秩序所規定的各種各樣特定的環境構成一種區域，區域聚焦於個人，個人反過來又是由他影響所及的區域塑造的。²¹這時，我們比較一下各個理論在說明中國人的自我問題上的解釋力，我們就會認為最後一種概念比較合適，但我們也清楚地意識到，如果郝、安兩位先生不通西學的話，也是提不出這樣一個合適的自我研究框架的；同樣我們也可以意識到這個關於自我研究的新框架是對自我研究的一個貢獻。

四 本土概念的研究方式

從上面的討論中可以看到，本土研究的成功與否最關鍵的問題是我們如何對待本土的概念。目前在本土化運動的推動下，我們的做法是先找出本土的概念，如緣、面子、送禮、孝等，然後進行一番界定，最後用實證主義的方法來研究它在研究對象中的表現方式或態度或發現一些不同於西方人的地方等。這當然是一種方法，但它進入本土研究的方式顯然是我上



面講的那種本土化式的，也就是從外向內的，由西向東的，從上往下的，這裏的“外”、“西”、“上”指的就是西方看世界的理念和方法，只不過它們所框定的概念和現象發生了非西方性的變化。當然僅就是這種變化，我們也能看到一些西方學科中所看不到的東西，但至少西方學術提供了我們看這些東西的角度和工具。目前還有一種本土的概念研究是對概念進行深層次的探討和文化上的解釋，有雄心的學者會以此建立一個理論模式。但這樣一些研究都有一個共同的傾向，就是對本土概念界定及分類上的西式追求。然而問題就出在很多本土的意蘊都是在這種追求中喪失的，比如我們研究報恩和人情這兩個本土概念，但界定後發現它們就是西方社會學中所講的社會交換 (social exchange)，再比如我們界定面子，界定的結果發現它就是西方社會心理學中講的印象整飾 (impression management)。而事實上一個對中國人與中國社會很熟悉的人會發現，中國人所講究的這些概念並不是這種意思，它們在不同的社會裏會有不同的理解和不同的心理感受及不同的行為表現，但一旦變成一個界定清楚的概念後，這種不同就消失了。儘管我們承認這對西方人想建立一種普遍性的理論是合理的，也是他們的思維方式決定了他們要這樣做，但就對研究中國人與中國社會而言就不合理了，再有一個問題就是我們會因此而只能建立起單一性的理論模式。而郝大維和安樂哲則清楚地意識到：

與西方哲學傳統主流相比，中國傳統是歷史主義的，它呈現為系統。就此而言，它抵制以理論的和概念的語言來表達，這種語言預先假定了諸如客觀性、嚴格的同一性等這樣一些它不熟悉的觀念。概念化需要原理、單一的意義、命題與事態的符合，以及參照意識，這些與由價值論聚合在一起的中國的倫理學、美



學和宗教的傳統毫不相干。漢人的故事是一個連續不斷的文化敘述，而不是各種可孤立理解的學說和意識形態，對它的研究，向我們展示了一個具有其內在邏輯、奔騰向前、持續不斷，又總是隨機而變、不可預料的傳統。²²

結合我自己的研究，我發現，許多中國本土的概念不一定要靠一個完整而準確的定義來完成我們的研究，它在很大程度上是靠我們結合文化性的敘述和典型的故事來完成它們的意義的，我在《中國人的臉面觀》(1995)一書中提出的“描述-情境-詮釋法”就有這一層意思。如果我們這樣做的話，是否意味着要放棄我們研究中所堅持的學科框架或對概念界定的追求，而必須在中國傳統的學術思維框架中來實現我們獨特的研究成果呢？當然不是。我認為，我們可以對我們要研究的本土概念做這樣的處理：一般而言，那些比較難定義的概念都是由中國傳統文化自身孕化出來的，並被中國人在日常生活中及在儒家(或其他家)思想中反覆使用的概念，比如孝、己、人情、關係、面子、緣、恩、義、禮等。對於這些概念，定義它們不但是困難的，而且定義了以後會帶來很多問題，比如是否進入了西方的概念中去，或擠乾了本土文化的內涵，或用西式的思維來看中式的現象等等。與其這樣，那最好就不要定義它們。但這不是說不定義它們就不可以在現代學科框子裏對其進行探討，在現代學科研究中，概念是否一定要定義本身就有爭論。對概念不加定義而仍然是現代學科性研究的例子，可以從布魯默(Herbert Blumer)提出來的一個對概念的構想來獲得啓示。布魯默在建構他的符號互動論時遇到了一個比較相似的問題，這就是：



社會學家們都希望通過運用更多的定義性概念來討論各種被精確定義的事件，但是經驗世界的性質使這一願望無法實現。這是因為經驗世界是由在不同情境中的行動者之間不斷變化的符號互動過程所組成的，因此，那些只能在某些情境中剖析某些事件的概念不可能把握現實社會的整體關聯性。更為重要的是，社會現實最終是由個體之間的符號互動過程建造起來的，這一事實更有力地說明，由概念所指示的實際情況將會轉化與變動，因此不能通過嚴格的操作定義作出簡單的分類。²³

布魯默認為雖然經驗世界的本質阻礙了定義性概念的發展，但我們可以用“敏感化概念”(sensitizing concept, 又譯觸發性概念)來把握這變動不定的經驗世界及社會事件的過程及其評價，而在這個概念的基礎上，建立起社會學的理論也是完全可能的。²⁴我這裏不去評論布魯默的這個概念建構的如何，也不是說布魯默的這個概念就一定可以用於研究中國傳統文化中的概念。我想表明的是，建立理論體系或擴張一個學科的方法不是非此即彼的，西方學者之間也有分歧。而我們不能簡單到要麼就用西方的，要麼就得回到中國的前現代學科性的本土思維中去，我們為甚麼不能發展出一個現代的、學科的而又是本土的方法進入本土的現象中去呢？

我們還應該看到，本土的研究也不是一定要在本土社會中尋找、挖掘、收集、整理那些被中國傳統日常社會反覆使用過的概念。有些研究在對上述的本土概念或本土現象進行了描述、闡述或總結後，很有可能產生一些現代學科性的學術概念，比如費孝通的差序格局、²⁵許烺光的情境中心、²⁶梁漱溟的倫理本位、²⁷楊國樞的社會取向²⁸及前述的焦點-區域式自

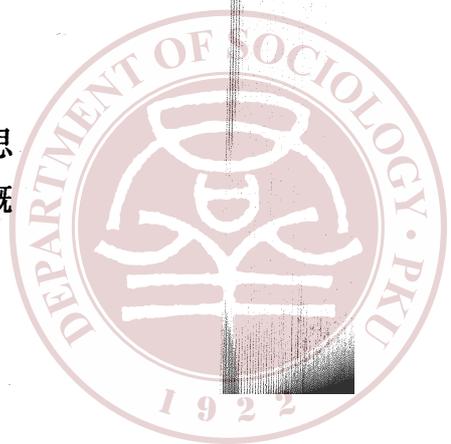


我等，而這些概念由於不是源自中國傳統社會的日常話語，而是來自一個學者對於本土文化的某一重要或核心問題的界定，因此它們就是可以被精確地定義的。我自己近來發表的一篇題為“個人地位：一個概念及其分析框架——中國日常社會的真實建構”²⁹就是想表明從面子、人情、報、關係等一些很難定義的本土概念，到建立一個明晰的學術概念的可行性和可過渡性。

吉爾茲在討論客位研究和主位研究時也曾經提到過兩個概念，“貼近感知經驗的概念”和“遙距感知經驗的概念”。顯然吉爾茲的意思是這兩個概念並沒有誰高誰低的說法，但有各自的問題，前者太通俗瑣碎，後者太抽象術語化，因此他提出：

這兒，真正的問題，亦即馬林諾夫斯基通過用“文化持有者內部的眼光”這個個案的展示所提出的問題是，你不必真正去成為特定的“文化持有者本身”而理解他們，亦即文化人類學的分析方法所昭示的兩種概念所揭示的角色處理問題。或者，更確切地說，在不同的個案中，人類學家應該怎樣使用原材料來創設一種與其文化持有者文化狀況相吻合的確切的詮釋。它既不應完全沉湎於文化持有者的心境和理解，把他的文化描寫誌中的巫術部分寫得像是一個真正的巫師寫得那樣；又不像請一個對於音色沒有任何真切概念的聾子去鑒別聲音似的，把一部文化描寫誌中的巫術部分寫得像是一個幾何學家寫得那樣。³⁰

吉爾茲顯然是站在西方學者的角度又希望能克服西方的學術思維來說這番話的，其實我們上面所說的人情、面子、關係等概



念同貼近感知經驗的概念有幾分相似，當然區別也是有的，這就是它們在中國社會也可以很抽象，一種沒有確切定義的抽象，而我所說的可準確定義的現代科學性概念也接近遙距感知經驗的概念，但對本土研究來說又是很貼近的。因此本土概念的處理方法即使用吉爾茲的分類概念來看，為甚麼不可以是從貼近感知經驗的概念到遙距感知經驗的概念都由本土的學者自己來完成呢？其結果可能就比西方人類學家做得更好。

五 結論

可見，我的所謂本土研究，無論是其視角、理論、概念、方法，還是具體的社會現象等，都與本土化研究有所不同。我的基本看法是首先本土研究應該在現代的、發展的、有學科分類的基礎上來進行，但這種進行既不需要去“化”西方社會及行為科學中的甚麼東西，也不需要一隻手拉住西方某一理論流派的方法，另一隻手操弄本土的概念和變數，而是回到中國社會現實中去看、聽、聞，去觀察、發現、體會，然後去尋求用甚麼來表達它們是甚麼。這種尋求既不是在西方的理論、概念和方法指引下來確立我們的研究對象和內容，也不是找到研究對象和內容後用西方的視角和方法來看，更不是回到中國傳統的學術思維中去尋求解決問題的途徑，而是在中西方學術之間做本土的定位。我認為這樣一種研究思路不存在本土化過程中出現的二元對立性和本土契合性。一種由中國社會中產生出來的研究概念、方法和框架是不以這種方式看中國社會的，它既不會關心如何使用一套西方的理論，也不會關心如何讓自己的研究如何同西方結論相反，而是關心我們在這個社會中能有甚麼樣學術成就來準確地反映和合理地解釋這個社會。當然，這

裏面可能涉及到這樣一個問題，即一個研究者應該接受甚麼樣的學術訓練才可能讓他做到這一點呢？因為一種能被稱之為社會學、心理學、文化人類學的學科，首先就是由西方人確立的。但我認為，接受這些學科框架，並非就是接受某種範式、理論、方法等傳統，也不是一定要去證明某種理論的正誤，而完全可能是獲得一種學術眼光、學術敏感、處理資料的方法及獲得闡述、分析與解釋上的邏輯和語言能力而已。站在這樣的立場上來看，閱讀西方的學術經典，並不意味着我們在進行學術洗腦，而是讓我們感受到一種社會和人的現象被有洞察力地敘述的張力有多大。而在這種立場上所可能採用的研究方式在認識上也不同於本土化中的種種爭論，在結論上又是由自己社會的問題意識所引導的。它們不源於西方某個理論，也不必然同西方社會相對立，而在所獲得的研究結論上又不同於當地的民衆生活經驗和當地傳統思想經典，如儒家思想等，甚至還能建立起導致學科進一步擴張的視角、理論或方法。

總之，我的觀點是，所謂本土的研究就是不去套用西方現成的東西，也不投機取巧地做二元式的對比，更不應回到傳統學術思維中去，最好還不要去試圖化西方的甚麼東西，而是一方面全面了解西方有關學術思想，另一方面直接面對我們自己的社會、文化、心理與行爲，重新進行思考和研究，或者說，本土研究就是讓我們在確立學科框架的同時換一個角度，即不直接通過西方學科中的概念、理論和方法來發現現象和問題，而是從本土的現象和問題出發，來尋求相應解決問題的途徑、方法和對應工具，建立本土的學術概念、理論和分析框架。因為在這種視角中，我們既能看到我們的歷史演變和文化理念如何造就了我們的社會，我們的社會背景和特定情境如何模塑了我們的心理和行爲，以及現在我們的社會與文化面對現代化究竟能有甚麼樣的改變，又能看到我們所看到的這些東西在視角



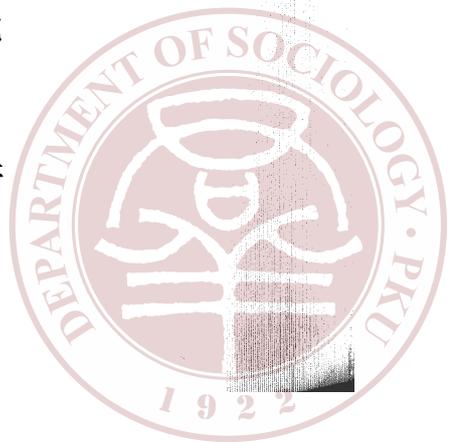
與方法論、理論與概念、研究方法與研究工具等方面能為我們所投身的學科做出甚麼樣的貢獻。目前世界人文社會科學發展中有兩種現象應該引起本土研究者的注意，一是自二十世紀七十年代以降，西方的社會學、社會心理學、文化人類學等都相繼進入了各自的危機階段，許多西方學者在其中進行深刻的檢討和反省；二是後現代思潮的湧現，其中一個重要方面就是打破工業化給我們社會帶來的單一化和標準化，以此提昇人的自主性和選擇性。雖然中國社會與行為科學本土化的發起並不一定同上述學術背景有多少關聯，但在這種背景中從事本土研究畢竟是一個絕佳的機會，即為社會與行為科學作出貢獻的機會。試想如果西方社會與行為科學處於強勢狀態，本土研究的成果要想注入就會相當困難，如果西方人自己就在進行自我批判，那麼一種本土研究就有極大的可能來推動世界學術向前發展。如果我們的本土化研究只是局限於一種從外向內的研究方式轉換成從內向外的研究方式，那我們也就等於失去了這個機會。

注釋

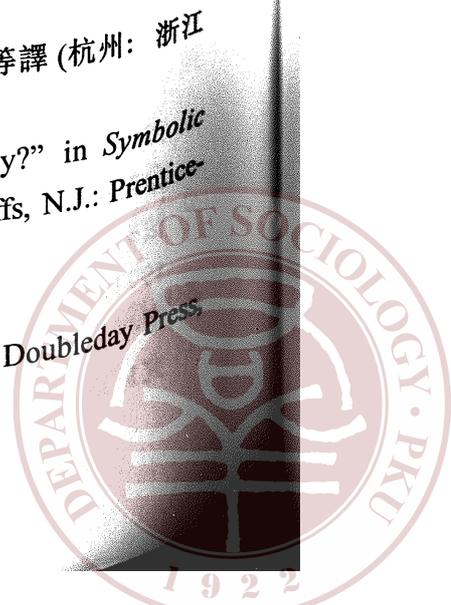
- * 本論文之原文是為2000年1月21-22日在香港理工大學應用社會科學系主辦的“社會科學本土化之多元反思”研討會而寫的發言稿，後經會議評論人的評議和《社會理論學報》編輯的評審意見，我對文中不少地方進行了修改和加工，並在此對他們表示感謝。文章的觀點是我自己的觀點，若有甚麼差錯，概由我本人負責。
- 1 參見楊國樞主編的《本土心理學方法論》中的各篇論文，詳見《本土心理學研究》第八期(1997)。
 - 2 楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，《本土心理學研究》第八期(1997)，87。



- 3 第一次是楊國樞在〈我們爲甚麼要建立中國人的本土心理學？〉一文中提出來的，詳見《本土心理學研究》第一期(1993)，6-88。
- 4 楊中芳、趙志裕，〈中國受測者所面臨的矛盾困境：對過分依賴西方評定量表的反省〉，《中華心理學刊》第二十九卷第二期(1987)，113-132。
- 5 葛魯嘉，〈本土傳統心理學的兩種存在水平〉，《長白學刊》第一期(1995)，30-34。
- 6 Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2nd rev. ed. (The Hague: Mouton Press, 1967).
- 7 王海龍，〈導讀一：對闡釋人類學的闡釋〉，載於《地方性知識：闡釋人類學論文集》，吉爾茲著，王海龍、張家瑄譯(北京：中央編譯出版社，2000)，17。
- 8 詳見格爾茲，《文化的解釋》，納日碧力戈等譯(上海：上海人民出版社，1999)。
- 9 雖然楊國樞在近年討論“本土契合性”的文章中涉及到了這一點，但他沒有就此提出看法，而是想通過本土契合性來取代這一討論，詳見楊國樞，〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，75-120。
- 10 Yutang Lin, *My Country and My People* (New York: The John Day Company, 1935), 192-202.
- 11 我們可以試舉錢穆的一個研究心得。錢穆說：“中國自秦迄清，大體說來，政府均設有宰相。最底限度說，在明以前是有宰相的。明代廢宰相，但仍有‘內廷’與‘外朝’之分別。其間細節雖多變，但大體制則沿襲不改。宰相以下，政府百官，在中國歷史上稱爲‘職官’，或稱‘官職’。西方論政重‘權’，中國論政重‘職’。一官即有一職，職官即是政府組織中之職位分配。我們此刻稱君權、相權云云，實由西方觀念來。實際中國政府僅有職位之分，無權力之爭。中國人稱‘權’，乃是權度、權量、權衡之意，此乃各官職在自己心上斟酌，非屬外力之爭。故中國傳統觀念，只說君職、相職。凡職皆當各有權衡。設官所以分職，職有分，則權自別。非在職位之外別有權。中國史有‘職官制’，君亦一職，僅在百官之上，非在百官之外。又燎烏得有西方人之所謂‘君權專制’？在中國，權在職之內，非有權始有職。此層分辨極重要，惜乎我在此刻不能暢爲發揮。”見錢穆，《中國歷史研究法》，《錢賓四先生全集》第三十一卷(台北：聯經出版事業公司，1994)，27。
- 12 翟學偉，〈中國人際關係的特質——本土的概念及其模式〉，《社會學研究》第四期(1993)，74-83。



- 13 Erving Goffman, "On Face Work: an analysis of ritual elements in social interaction," *Psychiatry* 18 (1955), 213-231.
- 14 Erving Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday Press, 1969).
- 15 比如三國魏文帝時期的學者劉邵寫的《人物誌》對人的研究就不是學科框架內的研究，他的觀點只能作為我們研究本土心理學的對象，而非視角。有關劉邵的心理學思想，參見楊國樞，〈劉邵的人格理論及其詮釋〉，載於《人觀、意義與社會》，黃應貴主編(台北：中央研究院民族學研究所出版，1993)，89-128。
- 16 這裏採用了李美枝和王鎮華的說法，見李美枝、王鎮華，〈發現、詮釋與感通——心理學知識旨趣與實踐旨趣的融合〉，《本土心理學研究》，第八期(1997)，7。李美枝和王鎮華所列舉的三個例子，可參見楊國樞，〈中國人的性格與行爲：形成及蛻變〉，載於《中國人的蛻變》(台北：桂冠圖書公司，1988)，373-418；黃光國，《知識與行動：中國文化傳統的社會心理學詮釋》(台北：心理出版社，1995)；余安邦、楊國樞，〈成就動機本土化的省思〉，載於《中國人·中國心——人格與社會篇》，楊中芳、高尚仁主編(台北：遠流出版公司，1991)，201-290。
- 17 李美枝、王鎮華，〈發現、詮釋與感通〉，3-36。
- 18 翟學偉，〈儒家的社會建構：中國社會研究視角和方法論的探討〉，《社會理論學報》第三期(1999)，53-80。
- 19 郝大維、安樂哲，《漢哲學思維的文化探源》，施中連譯(南京：江蘇人民出版社，1999)，36。
- 20 翟學偉，《中國人的臉面觀》(台北：桂冠圖書公司，1995)。
- 21 David L. Hall & Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998).
- 22 郝大維、安樂哲，〈作者中文版自序〉，《漢哲學思維的文化探源》，5。
- 23 喬納森·H·特納，《社會學理論的結構》，吳曲輝等譯(杭州：浙江人民出版社，1987)，418。
- 24 Herbert Blumer, "What is Wrong with Social Theory?" in *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969), 140-152.
- 25 費孝通，《鄉土中國》(北京：三聯出版社，1985)。
- 26 Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese* (New York: Doubleday Press, 1970).



- 27 梁漱溟, 《中國文化要義》, 《梁漱溟全集》第三卷(濟南: 山東人民出版社, 1990)。
- 28 楊國樞, 〈中國人的社會取向: 社會互動的觀點〉, 載於《中國人的心理與行爲: 理念與方法篇(一九九二)》, 楊國樞、余安邦主編(台北: 桂冠圖書公司, 1992), 87-142。
- 29 翟學偉, 〈個人地位: 一個概念及其分析框架——中國日常社會的真實建構〉, 《中國社會科學》第四期(1999), 144-157。
- 30 吉爾茲, 《地方性知識》, 73-74。

