

「實在論的心理學」與「主體的辯證」

黃光國

摘 要

針對李維倫與葉光輝對於我撰寫之「靶子論文」所作的評論，本文逐一作出回應：「多元哲學典範」並非意指：每位研究者均可依照自己的目的，採用不同的哲學典範，來從事研究。它是我為了建構「含攝文化的理論」，而發展出來的一套既定的研究程序，這樣的研究成果可以利用來發展更多「含攝文化的理論」，卻很難加以複製。更清楚地說，這種研究取徑可以幫助在「儒家文化區」從事研究工作的學術社群認清其「知識論主體」。一位社會科學工作者以自己的「視域」為基礎，對我的研究成果進行辯證性的詮釋，進而建構其「含攝文化的理論」，則可能完成其學術的個別主體。

關鍵詞：多元哲學典範、含攝文化的理論、知識論主體、個別主體

黃光國 台灣大學心理學系暨研究所 (通訊作者: kkhwang@ntu.edu.tw)

我很感謝李維倫、葉光輝二位教授對我在《輔導與諮商學報》之「靶子論壇」上發表的論文〈「靶子論壇」、辯證詮釋與「互為主體」〉所提出的評論。他們的評論並不僅只是針對這篇論文，而是廣及我的整體研究工作，因此我的回應也不能畫地自限，而必須針對他們的問題，作出切題的回應。

一、「實證主義」的宰制

李維倫教授說：「台灣科學教育一直以來都是毫無反省地傳誦著已經過時的實證主義(positivism)，使得進入心理學的學生乃至學者以為靠著實徵研究就可以累積或抵達真理。而今推翻實證主義真理觀之邏輯實證論(logic empiricism)所成就的後實證主義(post-positivism)也已逐漸退場。以維也納大學為中心，新興起的建構實在論(constructive realism)拾回邏輯實證論者所拋棄的實在論問題，除了科學理論建構的微世界(realität, microworlds)外，更強調既予的世界(wirklichkeit, The given world)與生活世界(lebenswelt, lifeworld)在科學活動中的根本地位，並以具實用主義(pragmatism)色彩的外推(strangification)策略來說明科學理論的意義其實來自生活世界的行動(沈清松, 1997; Wallner, 2006)」。

這段論述的第一部分是正確的。從我開始致力於發展本土心理學以來，便旗幟鮮明地反對「實證主義」(positivism)或「素樸實證主義」(naïve positivism)的研究取徑，這種研究取徑堅持邏輯實證論者的格言：「一個命題的意義，就是證實它的方法」。大家盲目移植或套用西方理論或研究典範，累積了許多實徵研究的發現，卻不曉得如何建構理論，來和西方理論相抗衡。

二、「實證主義」的陷阱

這是台灣或華人學術社群中常見的現象，

即使是所謂「本土心理學研究者」，也經常陷入同樣的陷阱。舉例言之，Michael H. Bond 是因為研究「中國人心理學」而享譽國際心理學社群的第一位心理學家。他在中文大學任教期間，便出版了《中國人的心理學》(Bond, 1986)，其後又在香港的牛津大學出版社出版一本他所編的《中國心理學大全》(Handbook of Chinese Psychology)，將「中國心理學」這個概念帶入了國際學術社群(Bond, 1986)。2010年，他又出版了一本 *Oxford Handbook of Chinese Psychology*。這本書包含四十一章，動員了數十名的中、外學者，涵蓋領域包羅萬象，幾乎把過去數十年內有關內有關中國人所作的心理學研究都網羅在內。

一位任教於西班牙巴塞隆納的華裔學者 Lee(2011)深入回顧這本書之後，一針見血地指出：「這本書沒有清楚的結構，除非仔細閱讀整本書的目錄，否則讀者很難看出這本書包含有那些內容，並辨認出針對某一特定議題的章節」(pp. 271)。不僅如此，「整本書大多缺少理論(there is a general lack of theory in the whole book)，這些以議題取向的章節，對於關於華人所作的經驗研究發現，作了相當詳盡的回顧與報告，然而，只有極少數的幾章提出華人心理學的本土理論」，「儘管他們公開宣稱要推動本土研究，他們的水準大都停留在支持／不支持西方的發現，並且用諸如集體主義、權力差距之類的文化向度來解釋他們的發現」。尤有甚者，這本書中所引的研究大多以『中國和西方』二元對立的方式，來處理他們的研究發現，無法掌握現實世界中更為精緻的複雜性(pp. 271-272)。

三、「邏輯實證主義」退場了嗎？

Lee(2011)很明確地指出：提出「本土理論」的主要作者之一，就是我。他指出的許多問題，其實都反映出我說的「實證主義」研究取向。李教授說：「而今推翻實證主義真理觀之邏輯實

證論(logical positivism)所成就的後實證主義(post-positivism)也已逐漸退場」。對於西方的學術社群而言，這個說法是可以成立的。然而，對於非西方國家的華人學術社群而言，這個說法卻大有商榷的餘地。我們不妨再以一個例子來說明這一點：

1993年，我為《本土心理學研究》寫了一篇靶子論文，題為〈互動論與社會交易：社會心理學本土化的方法論問題〉的論文，請北京大學講授科學哲學多年的蘇國勛教授作評論。他單刀直入指出：『科學研究綱領』主要是適用於近代自然科學，而不是用於社會科學，它「是Lakatos作為科學史家以事後回顧的方式，對科學史上出現的和發生影響的各種學說和理論做出評價時所用的（不是科學工作者自身所用的），因此，『社會科學中國化』不應以『科學研究綱領』為謀。」完全否定了我的主張。哲學並非我的專業。在那個時代我對科學哲學的理解，其實並不深入。困窘之餘，只好寫一篇〈審慎的回應與暫時的沉默〉，虛晃一招，落荒而逃。

學然後知不足。從此之後，「做出具體研究成果以說明自己的主張」，便成為我持之以恆的學術志業。為了達成這樣的目標，我一方面持續研讀科學哲學的經典著作，另一方面在台灣大學心理學研究所講授科學哲學。在台灣大學講授科學哲學的經驗使我深深體會到：經典翻譯和詮釋的重要性。如果我們沒有把一些科學哲學的經典名著譯成中文，它們就沒有進入中文世界，一般人便很難用它們作為論辯的材料；而且要有人撰寫專著，析論各家科學哲學之間的關聯。因此我不揣淺陋，以將近十年的工夫，撰成《社會科學的理路》(黃光國, 2001)一書。這本書分為兩大部分，前半部所討論的「科學哲學」，主要是側重於「自然科學的哲學」，尤其強調由「實證主義」到「後實證主義」的轉變；後半部則在論述「社會科學的哲學」，包括結構主義、詮釋學和批判理論。該書第三版的最後一部分，則介紹如何以「批判實在論」(critical realism)的科學哲學來整合這兩種

「科學」(Bhaskar, 1975, 1979)。

四、邏輯實證論之死

李教授說：「後實證主義」已逐漸退場；和當年蘇國勛教授所說：科學哲學「不是科學工作者自身所用的」，對於西方國家而言，都是成立的。然而，我們不可或忘的是：我們是置身於非西方國家的社會科學工作者，而不是西方國家的社會科學工作者，絕不可以西方國家的標準來論斷自身，否則便會陷入「自我殖民」的困境。

基於這樣的立場，我撰寫《社會科學的理路》(黃光國, 2001; 2013)，並不是要「如實地」介紹西方的科學哲學，而是「選擇性地」介紹，其目的在於解決本土心理學所遭遇到的各項難題。在《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》再版時(黃光國, 2014)，我增加了一篇跋文，題為《實在論、多重哲學典範與含攝文化的理論》，旨在說明：我用以解決本土心理學發展之難題的科學哲學，在「本體論」方面採取了「實在論」的立場，跟「邏輯實證論」正好爭鋒相對。

在1930至1960年之間，「邏輯實證論」曾經在世界學術社群中風行一時，到了二十世紀六十年代，以波柏(Popper, 1963, 1972)為首的後實證主義，以及Kuhn(1962)的科學革命論開始在世界學術社群中風行，邏輯實證論變成了一種陳舊的觀點。美國約翰·霍浦金斯大學(John Hopkins University)甚至舉辦過一次研討會，主題為「邏輯實證主義的遺產」(The legacy of Logical Positivism)，正式宣佈「實證主義」時代之終結(Achinstein & Baker, 1969)。波柏在其《自傳》中(Popper, 1976)更引述巴斯摩(John Bassmore)的話，宣佈邏輯實證論的死亡。

五、「實在論」的興起

在Popper(1972)之後，各種被劃分為「後

實證主義」的自然科學的哲學，包括 Lakatos(1978)的「科學研究綱領」、Feyerabend(1978)的「科學無政府主義」，都採取了「科學實在論」(scientific realism)的立場。甚至參與過維也納學圈討論的 Hempel，先將其哲學調整成爲「邏輯經驗論」(Hempel, 1966)，又將其哲學的本體論修正成爲「實在論」(Hempel, 1977)。

人類學家 Levi-Strauss(1973)致力於尋找人類心靈更爲實在的深層結構，致力於整合自然科學跟社會科學的「建構實在論」(Wallner, 1994)和「批判實在論」(critical realism)(Bhaskar, 1975, 1986)，也莫不採取「實在論」的立場。總而言之，所謂以「多重哲學典範」建構「科學微世界」，在「本體論」方面，必然是採取「實在論」，而拒絕「邏輯實證主義」反形上學的「極端經驗論」(radical empiricism)。這種研究取向可以稱之爲「實在論的心理學」(psychology of realism)，而不是「實證論的心理學」(psychology of positivism)。

值得特別強調的是：這裡所謂的「實在論」是指以「多重哲學典範」建構「科學微世界」所採取的「本體論」立場。在社會科學中，「科學微世界」的建構必然是以「生活世界」作爲出發點，可是，不論是在哪一個文化裡，人們都是在他們的生活世界裡玩著形形色色的「語言遊戲」，他們卻未必覺察到有任何「科學微世界」的存在。

六、「實在自身」與「建構之實在」

李教授講得不錯，我對「生活世界」和「科學微世界」的區分，是採取了「建構實在論」的立場。建構實在論將「實在」分爲兩種，一種是「實在自身」，另一種是「建構之實在」(constructed reality)(Wallner, 1994)。所謂「實在自身」(Wirklichkeit, actuality)，是指「既予的世界」，也是我們生存於其間的世界。從生物學的意義而言，這是使吾人的生存得以可能的

世界，沒有它我們便無法生存。我們稱此世界爲「實在自身」(actuality)，德文爲(Wirklichkeit)，其字面上的意義是指事物按自身來活動、運作，而其自身卻無須加以解釋。我們也無法予以解釋。此一世界或許有某些結構，這些結構或許是以距離、空間、因果性、或時間作爲其運作的基礎，我們卻無從知悉。我們對其特性所提出的都只是預設。

我們可以知悉的世界完全是建構的。我們只能理解我們自己所建構的東西，除此之外，我們不能理解其他任何東西。這個「建構的世界」，我們稱之爲「建構之實在」(constructed reality)。我們與「既予世界」的關聯甚少，但我們每天都在處理建構的實在。建構的實在乃是我們的日常世界。

七、「現象」與「物自身」

建構實在論區分「實在本身」和「建構之實在」的作法，很像康德的區分「現象」(phenomena)與「物自身」(thing-in-itself)。對於康德而言，各種不同科學所建立起的知識，都是以感官所經驗到的現象作爲基礎，而不是以本體或事物自身作爲基礎。在康德哲學裡，「物自身」是一個限制性的概念。更清楚地說，我們的感官所看到、聽到的都只是「現象」，不是「物自身」。「現象」必須以「物自身」作爲基礎，但物自身卻不在我們的感覺之內。不僅如此，我們用理性概念來建構知識，而物自身也在我們所形成的知識之外。

建構實在論所談的「實在本身」和「建構的實在」，和康德所謂的「現象」和「物自身」，可以說是互相應對的。不管科學如何進步，科學家建構出再多的微世界，他們得到的永遠是建構的實在，而不等於實在本身。這個觀點和康德哲學是相當接近的。

建構實在論認爲：所有的科學活動都必須預設有實在本身，而且必須區別「實在本身」與「建構的實在」。「實在本身」的預設雖然有

其必要，但科學家真正應該關心的是科學微世界和建構的實在。由於實在本身永遠不等於建構的實在，所以科學才會不斷進步。在本文下列各節中，我將要闡明：由心理學者依據「實在論」之「本體論」所建構出來的科學微世界，可以稱之為「實在論的心理學」(psychology of realism)；它們在人們生活世界中的應用，則可以稱為「實在心理學」(realistic psychology)。

八、「實在論的心理學」

「實在論的心理學」和「實在心理學」的區分，可以回答李維倫教授所提出的核心問題：

由於同樣關注於心理學方法論與知識論的議題，我對於黃光國教授所主張之「多重哲學典範」產生了疑問：「多重哲學典範」之主張，到底有沒可能是「針對不同性質的問題，採用最適恰的科學哲學」的彈性運用，還是根植於本土心理學發展反思道路中進程現象，如從後實證主義、建構實在論、到詮釋學的進程？對我來說，由於不同科學哲典範有不同的本體論，即對實在的看法各個不同，因此研究者很難在不同典範間遊走而不感到自相矛盾，所謂的彈性運用也就會常常使得研究者在同一個研究中出現在知識論上不相容的論述。底下進一步說明這個問題。

前文提到：我撰寫《社會科學的理路》的意圖，是要解決發展本土心理學時所遭遇到的各種難題，而不是要如實地介紹西方科學哲學中「所有的」典範。我用來建構「科學微世界」的「多重哲學典範」，在「本體論」方面，都採取「實在論」的立場。所以這種「含攝文化的理論」可以叫做「實在論的心理學」(psychology of realism)。

九、現象學的「極端經驗主義」

李教授指出：「實證主義的知識目標是去獲

得對實在的描述」，邏輯實證論者在本體論方面更採取「極端經驗論」(radical empiricism)的立場，認為藉由感官經驗所獲得的事實(empirical facts)，就是唯一的「實在」(reality)。

主張現象學的胡賽爾反對實證主義。他認為：在「實證心態」(positivistic attitude)的影響之下，心理學家援用研究因果規律的模式，把類人的心理活動看作是對外在刺激的反應，把精神作用化約為種種想像、知覺、感覺能力，完全抹殺了認知活動中，意識主體賦予意義的作用。假若我們採用笛卡爾式的懷疑法，對構成認知現象的各種部分進行嚴格的批判，則我們可以將其構成部分區分為「無可懷疑」與「可疑」的部分。

認知現象中具備自明性而絕無可疑的部分，是意識中蘊涵有內容的種種「意識狀態」(state of consciousness)或「經驗之流」(stream of experiences)，它可以說是個人對各種事物的知覺經驗，回憶經驗，或判斷經驗之存在性。在意識流之外，外在世界中一切事物的實有性，則是一種假定，隸屬於可疑性的範圍。胡塞爾因此主張用現象學的「存而不論」方法，把不能在意識流內自明地呈現出來的事物，剔除在研究範圍之外。

放在「括弧之中」(bracketed)，對意識所「意識及」之事物的「實有性」置諸不議。這是現象學者自我約控的方法，約束自己不對意識之外的事物下任何斷言。唯有透過這種極端經驗主義(radical empiricism)的態度，現象學者才可以保證他們所探討的學問，完全限制在「絕無可疑」的範圍之內。

十、「含攝文化的理論」

換句話說，現象學者雖然反對實證主義，他們在本體論方面卻同樣採取「極端經驗主義」的立場。實證論者重現感官經驗，現象學者卻強調意識現象。胡賽爾的學生海德格對於這一點非常不滿，所以才有李教授所說的：

我曾論述源於海德格存在現象學 (existential phenomenology) 之存在論 (existentialism) 觀點的實在論及其相映的科學活動，指出不可抵達的實在做為「未知」，不但在實在論的觀點下可以合法地為人們所接受，也成為人類生活重要且不可忽視的特徵。據此，存在論的認識活動在於揭露以「未知」為根本的人類種種存在經驗。對後者來說，對現象的知覺是存在經驗的一部分，深究現象的同時也正是對人類存在的反身性理解 (reflexive understanding)。如此，科學活動的探究是奠基於人的存在性，也是一種關於人存活於世的反身性 (reflexivity)，認識到的是人與人、人與物、以及人與週遭世界的關聯狀態 (李維倫，2015)。

海德格的「實在論」非常重視「不可抵達的實在」。以「未知」為根本的種種存在經驗，包括對人類存在賦予意義的宗教和文化經驗，都是「存在現象學」關注的題材。

從這段論述中我們可以看到「含攝文化之理論」的重要性。倘若心理學者能夠以「實在論的心理學」建構「含攝文化的理論」，則我們不僅可以解釋用存在現象學之取徑所收集到的研究資料，而且可以對量化經驗研究的結果作出合理的預測。將這樣建構起來的「科學微世界」應用在「生活世界」中，則成為我所說的「實在心理學」 (realistic psychology)。

相反的，如果我們不能建構出「含攝文化的理論」來整合經驗研究的發現，則不論我們採取「素樸實證主義」的量化研究方法，或是存在現象學 (或其他) 的質化研究方法，都只能收集到一堆瑣碎的研究資料，並陷入「意義失落」之困境：正如海德格所說的：「語言破碎處，萬物不復存」！

十一、「接著說」與「照著說」

針對我的論文，葉光輝教授題了三點意見。第一點意見大致我可以同意。然而，葉教授說：

由於每位學者都可以根據自己的目的、需求甚至是想像，來建構對世界知識的揣測，因此也就衍生了各種不同的哲學典範或論述邏輯來支撐自己所建構出的世界知識，這也正是黃教授主張採用「多重哲學典範」觀點來建構及發展華人本土心理學理論與知識的原因。

這個說法卻誤解了我的意思。我所說的「多重哲學典範」並非意指：「每位學者都可以跟據自己的目的、需求甚至是想像」，運用「各種不同的哲學典範或論述邏輯來支撐自己所建構出的世界知識」。而是指我在克服建構本土心理學理論所遭遇到的各項難題時，所使用的各種不同哲學典範。職是之故，我在《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》再版時 (黃光國，2014)，特別增加了一篇跋文，題為〈實在論、多重哲學典範與含攝文化的理論〉，說明「多重哲學典範」的意義。

既然我所說的「多重哲學典範」有其特定的用法，它就不是「人人可得而為之」的，所以我常常跟我的學生說：「你們不要想做效我，但一定要懂得利用我」。這就是新儒家常說的：對於牟宗三的哲學要「接著說」，不能「照著說」。有一位陸生聽了這些說法問道：「齊白石告訴他的學生『學我者生，做我者死』，是不是這個意思？」我回答道：「正是此意」。

十二、誰的「視域融合」

由於我的研究成果據有這樣的特性，它又涉及葉教授針對「詮釋學的循環」所問的第二項問題：

個人同意透過先設的知識結構，個體才能夠讓這個「客觀世界」開顯自身，但並不認為個體對「客觀世界」開顯自身後，就必定能夠理所當然地「作出正確的判斷和決定」；同樣的，個人也贊同透過「前見」的詮釋結果，個體會形成「詮釋學的循環」，但並不認為這樣的詮釋學循環必然會呈現出一次比一次「理解得愈來愈清楚」的線性累加過程。

這話說得一點也不錯。高達美的「辯證詮釋學」是個人主義文化中的產品。他所說的「辯證」或「視域融合」基本上卻是個人自家之事，並沒有保證「詮釋者」和「被詮釋者」雙方都能夠達到「視域融合」。更清楚地說，每個人都有不同的生命經驗，每個人由其生命經驗所產生的「視域」(horizon)也各不相同，他們雙方怎麼可能藉由一場「辯論」，就達到「視域融合」？

十三、堅持辯論的一方

舉個例子來說吧，葉教授說：

另外，黃教授也運用高達美的辯證詮釋學的「視域融合」概念來闡述相互理解如何可能，並以自己與瑞典哥登堡大學(University of Gothenburg) Carl Martin Allwood 教授針對華人本土心理學之發展如何可能所進行的長期國際辯論，作為說明達成「視域融合」或相互理解的實例。然而，此例是否確實能為異文化學術社群間達成視域融合的可能途徑提供支持，個人同樣也有部分存疑。先以黃教授與 Allwood 教授的長期國際辯論來說，雖然目前已畫下了停戰的休止符，但兩人是否已達成對於彼此觀點的相互理解，或只是雙方的辯論已無助於進一步理解而使溝通隨之停滯，仍有待確認。

這話基本上也是正確的。我們確實沒有任何證據來說明：Allwood 對 APA 的「本土心理學推廣小組」(Task Force for Promoting IP)宣佈 debate is over 時，究竟雙方是否「已經達成對於彼此觀點的相互理解」，或是「雙方的辯論已無助於進一步理解而使溝通隨之停滯」。然而，從辯證詮釋學的角度來看，真正有達成「視域融合」的，是堅持不肯放棄辯論的那一方，而不是挑戰的一方。因此，當 Allwood 宣佈「辯論結束」時，Nova Science Publishers 立刻與我接觸，希望我將辯論的過程寫一本書，我也立即答應他們寫一本「心理學的第三波：以實在論的心理學聯結科學與文化」(The Third Wave

of Psychology: Linking Science to Culture by the Psychology of Realism)。Nova 絕不可能要求 Allwood 寫這樣的一本書，即使他們要求 Allwood 寫，他也寫不出來。

十四、主體性的「身分認同」

再來我們就要談到葉教授的第三個問題：「華人本土心理學（或本土社會科學）的主體性如何建立」。這也是我這篇靶子論文的訴求重點。

葉教授說：

主體性卻始終是一個各家爭論、意義分歧的概念，它可能指涉以下幾種不同的意義（吳豐維，2007）：(1)身份認定(identity)：個人內在統一的自我或是群體的身份認同，代表著與他者與他群相對；(2)獨立性(independence)：個人或群體乃獨立自持，不受其他個人或群體的影響與干擾，是自足而不依賴的；(3)自律性(autonomy)：個人或群體可為自身立法或作決定的能力，與他律性相對立；(4)主觀性(subjectivity)：以自身意識為出發點的認識、把握、理解客體或內省自身的特定視角，與客觀性相對。我推測黃教授文章中論及主體性概念時，指涉的意義應是上述第(2)、(3)項涵義，主要是用以呼籲華人心理學者或學術社群進行學術研究與作品生產時，能不受歐美學者或學術社群之理論觀點的影響。然而

葉教授的疑問，代表了大多數心理學者(包括 Allwood)的觀點，也代表了幾乎所有華人本土心理學者（除了我）的觀點。這個觀點認為我所談的「主體性」，指涉的意義是「獨立性」和「自律性」，而不包含「身份認同」。這種說法是錯誤的。我所說的「主體性」最重要的是指「身份認同」。換言之，華人本土心理學者必須清楚地瞭解「華人本土心理學群」的獨特性。我在談「主體性」的時候，經常借用 Piaget(1968)的「結構主義」，將主體區分為「認識論的主體」和「個別的主體」：就前者而言，同一個時代認

識水平所公認的科學真理，它是同一個時代所有主體共同認知的核心，並不會因為個別主體的認識而成立或不成立。我們必須從中華文化的獨特性來說明為什麼我們要特別強調華人社會科學社群的「認識論的主體」。

十五、四大文明

德國哲學家雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 在其所著的《歷史的根源和目標》一書中，指出：在西元前 800 年至西元 200 年之間的 600 年間，是人類文明發展的「軸樞時期」(Axial Age)。在這段期間，世界上幾乎是彼此互相隔絕的地區，分別出現了許多思想家，由四位偉大的聖哲分別將其整合成獨立而且完整的思想體系，他們是：蘇格拉底、耶穌、孔子和佛陀。

佛教在漢明帝（西元 28-75 年）時代傳入中國之後，和中華文化傳統互相結合，塑造出「儒、釋、道」三教合一的東亞文明。儒家文明最大的特點，便是擅長於吸納外來文化。「遼以釋廢，金以儒亡」，在歷史上，許多外來文化進入中國之後，都因為接受業已融為一體的「儒、釋、道」三家思想，而被儒家文化同化掉。

從人類文明發展的角度來看，今天的台灣社會是三大文化系統的交匯之處：教育系統裡傳授的是以「個人主義」作為預設的西方社會科學理論。在 1994 年教改啟動之後，在政治勢力「去中國化」的刻意打壓之下，儒家文化傳統在台灣教育界中不僅是「花菓凋零」，而且是氣若游絲。今天我們在充分吸納西方科學哲學之後，可以很清楚地辨認出之支撐住華人生活世界的「先驗性形式結構」(transcendental formal structure)。相信「緣起性空」、「借假修真」的「人間佛教」團體，不僅已經把台灣打造成為「文化中國」的中心，而且成為在民間社會支撐儒家倫理的最重要的力量。

十六、「理性化」與「世俗化」

這裡我們必須先釐清「三大文化系統」的概念。1970 年代有許多主張「現代化論」的學者認為：非西方國家的現代化可分為三個層次：(1)器物層次的現代化；(2)制度層次的現代化；(3)思想行為層次的現代化。其中以「器物層次」的現代化最容易，「思想行為層次」的現代化最艱難，在許多情況下，它甚至會引發許多價值衝突（金耀基，1996）。

然而，不論是從理論或是從實徵研究的發現來看，所謂的「現代化論」其實是受到「西方中心主義」的影響，以為非西方國家經過「現代化」之後，都會變得跟西方國家十分類似。從雅斯培的觀點來看，世界上構成「四大文明」的完整文化體系，其實只有四個。從文化實在論(culture realism)的角度來看這種完整的文化體系各有其文化型態學(morphostasis)，它們在歷史上的變化，也有其文化衍生學(morphogenesis)(Archer, 1982)，是耐久而不會消亡的。

近代所謂「多元文化主義」(multi-culturalism)的說法，以為來自某一國家或使用某種語言的族群就代表了一種文化。事實上，許多相信「神靈」或「萬物有靈論」的巫文化，在跟這四大文明接觸，經過理性化(rationalization)或世俗化(secularization)的「除魅」(disenchantment)歷程後，其核心價值觀便可能被逐漸被同化，留下來的習俗也僅只留下「文化認同」(cultural identification)或「文化展演」(cultural performance)的功能。

十七、三大文化區

再從實徵研究的發現來看，Inglehart 和 Baker(2000)曾經在 65 個國家作了三波的「世界價值觀調查」(World Values Survey, WVS)，結果顯示：在控制經濟發展的效果之後，在歷史上屬於基督教、伊斯蘭教和儒教的三大文化

區，顯現出截然不同的價值系統。這些社會在「傳統／世俗-理性」(traditional versus secular-rational)和「生存／自我表現」(survival versus self-expression)的價值向度上有所不同。雖然大多數社會（包括西方）都朝向「世俗-理性」及「自我表現」(即現代與後現代)的方向變動，但其速度並不相同，而且各文化區之間仍然保有其差異性。

他們的研究顯示：如果將經濟發展的因素加以控制，則世界各國可以區分成基督教（包括新教、天主教、東正教）、儒教和伊斯蘭教三大文化區。因此他們懷疑：「在可預見的未來，所謂现代化的力量是否會產生一種同質的世界文化 (homogenized world culture) 」(Inglehart&Baker, 2000: 49)。

Li和Bond(2010)以一種更為嚴謹的方法測量「世俗性」(secularism)，並且重新分析許多波的「世界價值觀調查」，結果佐證了 Inglehart和 Baker(2000)的發現。在過去二十年間，世界各地的「世俗性」雖然不斷增加，但其基本價值既未趨同，也未趨異，而是一直保有各區域間的差異性(Schwartz, 2011)。

十八、「個別主體」的認知結構

這是我之所以不憚其難，耗盡半生精力，撰寫《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》一書的主要理由（黃光國，2015）。葉教授並非完全不瞭解我對這兩個層次之主體性的區分，所以他會進一步提問：

上述這些討論的焦點，似乎聚焦在個人層次的學術主體性上，當把這樣的討論定位在提升特定地區或族群學術社群層次時，那我們又該如何看待與推動更高層次的學術主體性呢？區域或族群層次的學術主體性問題所牽涉的面向恐怕要複雜許多，而不單單只是像黃教授靶子文章中透過喚起華人心理學者自身的主體性意識即可解決一切問題，而必須同時從該地區或族群的學術審查、評估及獎勵制度等根本問

題改革起。

這個說法是一點不錯的。因為個別主體在開始認識世界的時候，總是會有自我中心的現象，個別主體在其認識層次上要掌握結構，必須經過不斷地去除中心的作用；只有逐步地去除自我中心的認知，瞭解相反的事實，其認知在同化和順化的過程中，才能進行協調，才能獲得較具普遍性的結構。這樣一個過程，是永遠處於不斷地構造和再構造之中的歷程。由於絕大多數的心理學者都是抱持著一種「素樸實證主義」的心態在從事教學及研究工作，我們必須用各種不同方式，旗幟鮮明地提倡「實在論的心理學」，才有可能讓更多的個別主體發生改變，將其立場從「實證論的心理學」轉變成為「實在論的心理學」，而逐步形成「知識論的主體」。

十九、「心理學的自我模型」

爲了幫助心理學者「認識自己」，在《心理學的第三波：以實在論的心理聯結科學與文化》一書中(Hwang, in press)，我刻意綜合該書各章的論述，提出一個〈心理學者的自我模型〉，該一模型強調：「實證論」和「實在論」的科學哲學蘊涵了兩種截然不同的「人觀」：由於邏輯實證論採取了基進經驗主義(radical empiricism)的立場，認爲所有形上學的概念都應當排除在科學研究的範疇之外，因此，實證主義強調價值免除(value-free)或價值中立(value neutral)，文化價值不能成爲實證主義者的研究對象。以實證主義作爲基礎，也只能發展出行爲主義的心理學，認爲人只受避樂避苦的享樂原則(principle of hedonism)所支配。用〈心理學者的自我模型〉來看（見圖 2），如果一個心理學者自我認同於「實證論」(尤其是「邏輯實證論」)，他在從事研究工作傾向於將文化價值排除在外，其行動正如受「唯我論」支配的生物學之「個體」。

後實證主義者完全反對這種觀點。後實證

主義雖然也採取「主/客」對立的立場，然而，對於後實證主義者而言，「人」是行動的主體，不論是心理學的研究者或被研究者，其行動必然受其文化價值的影響。任何一個文化群體所重視的價值觀都是實在的，因此，研究者必須採取各種方法，努力探討被研究者所重視的文化價值。用〈心理學者的自我模型〉來看，一個心理學者若是想要在研究工作上有所創發，必須自我認同於「實在論的心理學」(psychology of realism)，同時必須旗幟鮮明地拒斥「實證論的心理學」，採用各種不同的哲學典範，來了解自己的文化傳統，並致力於建構「科學微世界」，以研究生活於該文化傳統中的參與者。

二十、「反求諸己」

當然，一個心理學者並不一定要自我認同為創造心理學知識的研究者。然而，不管他想要成為心理學的實務應用者，或是扮演一個稱職的心理學研究成果的評鑑者（如論文審查人或口試委員），他對於「實在論的心理學」也必須要有相應的理解，否則他將很難在非西方國家中「實踐」他從主流心理學所學到的心理學「知識」，也很難對「實在論心理學」的研究成果作出公正的評價。

這一點可以回應葉教授評論所提的最後一個問題：究竟我們應當先「喚起華人心理學者自身的主體性意識」，還是應當先改革「該地區或族群的學術審查、評估及獎勵制度等根本問題」？

儒家對這個問題的回答其實是清楚不過的了：「反求諸己」。如果作為心理學者的個別主體都不能清楚地認識自己，不能扮演好自己的角色，而只想在既有的制度下撈取一點好處，我們怎麼能期待他去改革現有的「審查、評估及獎勵制度」？

收稿日期：104.11.1

通過刊登日期：104.11.16

參考文獻

- 于秀英譯（1990）。科學研究綱領方法論：科學史及其合理重建。台北：結構群。Lakatos, I. (1978). History of science and its rational reconstructions. *The Methodology of Scientific Research Programmes*.
- 黃光國（2001）。社會科學的理路。台北：心理出版社。
- 黃光國（2014）。儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究（再版）。台北：心理出版社。
- 沈清松（1997）。「建構實在論」評介。《哲學雜誌》，22，224-239。
- 陳榮華（1992）。海德格哲學：思考與存有。台北：輔仁大學出版社。
- 倪連生、王琳譯（1984）。結構主義。北京：商務印書館。Piaget, J. (1968). *Le Structuralisme*.
- 程實定譯（1989）。客觀知識。台北：結構群。Popper, K. (1972). *Objective knowledge: An evolutionary approach*.
- 結構群譯（1990）。自由社會中的科學。台北：結構群。Feyerabend, P. (1978). *Science in a Free Society*.
- 傅季重、紀樹立等譯（1986）。猜想與反駁：科學知識的增長。上海：譯文出版社。Popper, K. (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*.
- Achinstein, P., & Baker, S. F. (1969). *The legacy of logical positivism: Studies in the philosophy of science*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Bhaskar, R.A. (1975). *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Bond, M. H. (1986). *The Handbook of Chinese*

- Psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Bond, M. H., (2010). *The Oxford handbook of Chinese Psychology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hempel, C. G. (1966). *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliff, NJ: Prentice-Hall.
- Hempel, C. G. (1977). Formulation and formalization of scientific theories. In F. Suppe (Ed.), *The structure of scientific theories* (pp. 245-254). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Inglehart, R., & W. E. Baker. (2000). "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." *American Sociological Review* 65, 19–51.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, C. (1973/1978). *Structural anthropology* (M. Layton, Trans). Chicago, IL: University of Chicago.
- Popper, K. (1976). *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Washington: Fontana Press.
- Wallner, F. G. (1994). *Constructive realism: Aspects of new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.

Psychology of Realism and Dialectic of Subjectivity

Hwang, Kwang-Kuo

Abstract

In responding to the comments on my "Target Article" made by Prof. Lee & Yeh, this paper emphasizes that "multiple philosophical paradigms" does not mean that every researcher may follow any philosophical paradigm to accomplish the academic goal of his/her research works. It is a particular procedure of research which I used to construct culture-inclusive theories of psychology. My academic performance might be utilized to develop more culture-inclusive theories in a variety of domains, but it is very hard to replicate it.

This approach may help the scientific community of Confucian cultural zone to recognize their epistemological subjectivity. If a researcher decides to construct his/her horizon, S/he might accomplish his/her personal subjectivity.

Keywords: multiple philosophical paradigms, culture-inclusive theory, epistemology subjectivity, personal subjectivity

Hwang, Kwang-Kuo Department of Psychology, National Taiwan University.
(Corresponding Author: kkhwang@ntu.edu.tw)