

「靶子論壇」、辯證詮釋與「互為主體」

黃光國

摘 要

本文以作者長期推動社會科學本土化的經驗，說明高達美(Gadamer, 1900-2002)辯證詮釋學的基本主張，科學方法不可能揭示新的真理；真理之所以會被發現，並不是透過「方法」，而是透過「辯證」。唯有以不斷地提問作為回應事物的方式，才能趨近所要探究的事物。在「方法」中，進行探究的主體在主導著、監控著和操作著探究的方向；在「辯證」中，被探究的事物則提出問題，個人必須以他所處的時空環境作為基礎，對事物作出回應。

「成見」是歷史傳統對人類理解能力的制約性因素。重新肯定「權威」和「傳統」的重要性，是詮釋學的基本出發點。理性和傳統，並不是相互對立的力量；理性只有以傳統力量作為中介物，才能發揮其作用。從積極的角度來看，傳統不但不會限制認識的自由發展，而且會為認識的進一步發展提供多種的可能性。

當讀者帶著自己的歷史「視域」去理解某種歷史作品時，兩種不同的歷史「視域」必然會產生一種「張力」(tension)。讀者必須擺脫由其自身歷史存在所產生的「成見」，但又不能以自己的「成見」任意曲解其理解的對象。只有在解釋者的「成見」和被解釋者的「內容」融合在一起，並產生出意義時，才會出現真正的「理解」。這種過程，高達美稱之為「視域融合」(fusion of horizons)。

兩位學者針對某一特定的學術議題，進行長期的反覆辯論，這是雙方各自以自身主體的「視域」，跟對方進行辯證詮釋的過程。這樣的過程可以彰顯出雙方的主體性，這就是所謂的「互為主體性」(intersubjectivity)。

非西方國家的學術社群如果對自己的文化傳統欠缺相應的理解，不懂得如何針對自己的文化傳統建構社會科學理論，而傾向於以西方的社會科學理論，解釋自己的社會文化現象，他們的「知識論主體」便很可能處於「自我殖民」(self-colonization)的狀態。

關鍵詞：「儒、釋、道」、辯證、主體性、辯證詮釋學、自主學術傳統

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

《輔導與諮商學報》決定要以「輔導與諮商本土化」作為未來的主要發展方向，邀請我擔任編輯委員。我第一次參加該學報編輯會議，即建議在該學報上設立「靶子論壇」，並獲得大家同意。對於設立「靶子論壇」的意義，對我個人學術生命的成長，有十分深刻的影響，特地應編委們的要求，寫一篇文章，與同仁們分享。

一、《儒家關係主義》的寫作背景

1992年，楊國樞教授正在規劃出版《本土心理學研究》期刊，邀我寫一篇「靶子論文」，和學術界同仁一起討論本土心理學的發展方向。當時我正年輕氣盛，立刻毫不猶豫地一口答應，很快地寫了一篇論文，題為〈互動論與社會交易：社會心理學本土化的方法論問題〉，由楊教授邀請社會科學界的幾位資深同仁，針對我的主張提出批判。他們所提出的批判和質問，使我十分難以招架。尤其是在北京大學社會學系講授科學哲學多年的蘇國勛教授，他單刀直入地指出：『『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，尤其不是用於社會心理學和社會學』它「是科學史家 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。

蘇教授的說法基本上是正確的。作為科學發展前鋒的西方核心國家，科學哲學確實是思想史家或哲學家針對「科學史上出現的和發生影響的各種學說和理論」做出反思和評價所得的結果，並不是「科學工作者自身所用的」。然而，對於像台灣或中國這樣非西方社會的邊陲國家，難道我們不能借重西方國家的發展經驗，利用科學哲學來幫助我們發展「本土心理學」或「本土社會科學」嗎？

（一）社會科學的理路

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，也不透徹。蘇教授是在北京大學社會學系講授科學哲學的權威學者，我要反駁他的論點，唯一的方法就是用我的主張，做出具體的研究成果，「拿證據來」。當時我的研究成績乏善可陳，根本做不到這一點，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。要使「科學」在華人的文化中生根，不僅要有人像唐代高僧翻譯佛經那樣，將西方科學哲學的經典名著逐一譯成中文；而且要有人能夠撰寫專著，析論各家科學哲學之間的關聯，讓科學研究工作者，能夠相對容易地理解各種科學哲學之間的辯證性發展。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，介紹二十世紀裡十八位最重要的哲學家對於本體論、知識論和方法論的主張。

《社會科學的理路》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。由於包括心理學在內的許多門社會學科，都同時兼俱「自然科學」和「社會科學」的雙重性格，今天要想解決本土心理學發展上的難題，必須採取「多重哲學典範」（multiple philosophical paradigms）的研究取向，針對不同性質的問題，採用最適恰的科學哲學來尋求其解決

之道。

（二）儒家關係主義

從 2000 年元月起，我開始擔任教育部「華人本土心理學研究追求卓越計畫」主持人。在執行卓越計畫的八年期間，一面思考如何用不同的科學哲學典範解決心理學本土化有關的各項問題，一面撰寫論文，在國內、外學術期刊上發表。該項計畫於 2008 年初結束之後，又整合相關的研究成果，撰成《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》一書（黃光國，2009）。

這本書的第一章開宗明義地指出：在全球化時代，發展本土心理學的目的，是要依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則（Shweder et al., 1998），建構既能反映人類共同心智（universal mind），又能說明特定文化中人們心態（mentalities in particular cultures）的「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories），克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt（1832-1920）未能以科學方法研究文化的難題，並整合 Vygotsky（1896-1934）所主張的「意圖心理學」（intentional psychology）和「科學心理學」（causal psychology）。

基於這樣的前提，我一面說明如何以後實證主義的科學哲學作為基礎建構〈人情與面子〉的理論模型，並以之作為基礎，用詮釋學的方法，分析儒家思想的內在結構，再對以往有關華人道德思維的研究做後設理論分析，然後從倫理學的觀點，判定儒家倫理的屬性，接著以「關係主義」的預設為前提，建構出一系列微型理論，說明儒家社會中的社會交換、臉面概念、成就動機、組織行為、衝突策略，並用以整合相關的實徵研究。三年之後，該書之英譯本改以 Foundations of Chinese Psychology 之名出版（Hwang, 2012）。

在這本書的「序言」裡，我寫下了這段值得紀念的故事。在我看來，任何真正的學術成就必然要在論辯之中成長的。《儒家關係主義》既然主張「文化系統」的研究取向，它必然要

向西方主流心理學肆意切割「非西方文化」的研究取向提出挑戰。

三、兩種研究取向的對決

Foundations of Chinese Psychology 出版之後（Hwang, 2012），2012 年 6 月 1 - 2 日，在台灣大學人文社會科學高等研究院的支持之下，本土心理學推動委員會邀請了十位國際知名的文化及心理學者，以「建構含攝文化的心理學理論」作為主題，請他們各自從不同的角度，針對此一議題，發表了十篇精彩的論文。

（一）中國心理學全集

Michael Bond 是以「中國人的心理學」（Chinese Psychology）聞名於世的心理學家。不久之前，他出版了一本 The Oxford Handbook of Chinese Psychology（Bond, 2010）。這是他以此一主題為名所編的第三本書，第一本書的題目叫做《中國人的心理學》（Bond, 1986）；第二本書是這本 Handbook 的第一卷（Bond, 1996）。這本 Oxford Handbook 包含 41 章，動員了 83 位中、外學者，涵蓋領域包羅萬象，幾乎把過去數十年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」（Bond, 1996, p. 271）。不僅如此，「整本書大多缺少理論，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(Bond, 1996, p. 271-272)。

(二)「泛文化向度」的研究取向

其中少數幾章曾提出華人本土心理學理論的作者之一，就是我。我跟 Bond 是多年舊識，他每次編纂有關「華人心理學」的書籍，都會向我邀稿。他所編的這幾本書籍，我都是其中一章的作者或共同作者。在研討會之前，我們特地把 Lee(2011)對他的批評以及這次研討會的緣起寄給論文撰寫者，邀請他在開幕式上致詞回顧他的學術生涯並作主題演講，說明他如何研究中國人的心理學結果，因此，這次研討會幾乎變成「文化系統」(cultural system)和「泛文化向度」(pan-cultural dimensions)兩種研究取向的針鋒相對。

Bond(2014)承認：他所編的幾本書所收錄的研究，絕大多數都是採取「泛文化向度」的研究取向。他認為：在建立人際行為的模式時，「我們必須發展工具，來測量跨越許多文化群體而在量度上有相等的心理構念」，這是主流西方心理學者常用的「共有式客位」化約主義式研究取向。Bond(2014)指出：如此製作出的建構，包含主流之外的文化來源，是「非怪異」的產品。它們源自於本土，但卻可作泛文化的使用。這種跨文化心理學的宏觀研究取向試圖將世界上的不同群體，安置在一個或數個「普世性」的向度之上，藉以建構心理學家的「科學微世界」式心理空間。

(三)心理學的「東方主義」

諸如此類的泛文化向度當然也可以說是一種「含攝文化的心理學」。但是，這種研究取向並未將任何文化視為一種「文化系統」。因此，這次研討會幾乎變成「文化系統」和「泛文化向度」兩種研究取向的對決。在 Sundararajan(2014)的論文：〈本土心理學：為何及如何將科學植根於文化之上？〉中，她強烈反對這種研究文化的「向度取向」。她指出：

諸如「集體主義／個人主義」或「獨立我／相依我」之類二元對立的概念，反映出心理學中長久以來「東方主義」的陰影，「以某種向度測得的差異，在當地人民的心理上可能毫無差異」。因此，她引用 Fiske(2002)的說法：「我們〔西方心理學〕必須超出我們種族中心的架構，不止研究其他文化跟美國有何不同，而要從其內部探討他們是什麼」，並主張用文化系統取向或複雜模式來取代向度取向。

Bond(2014)也認識到：在主流「怪異」國家之外的心理學發展對於擴展西方心理學學科領域的重要性。他 2010 年版《全集》的「結論」一章，題目為：〈中國心理學科學研究邁向二十一世紀的若干前景〉，其中引到 Arnett(2008)所說的一段話：

因此，本土理論的角色是要擴大我們以科學之最佳實踐描述並解釋人類情境時所用的建構和理論。其最終功能則是要解釋如何做到「四海之內，皆兄弟也」。像中國這樣的非西方群體能擴大我們的概念領域，並將心理學建立在人類整體的實在之上，而不只是其西方，或通常只是美國的版本。

他也覺得「套用西方研究典範」的作法並不妥當，因此，在他最近出版的第四本書《中國人的組織與管理行為》(Huang & Bond, 2012)，封面上特別引述孔老夫子的名言：「學而不思則罔，思而不學則殆」，其「結論」一章的題目是：〈沒有比中國人組織行為的研究更美國化的東西了〉(There is nothing more American than research on Chinese organizational behavior)，他也希望中國學者將來「更有文化敏感度一點」(be more culturally sensitive)。

(四)多重哲學典範

事後，我從研討會上所發表的十篇論文中，選出跟此一爭議有直接關係的四篇論文，投稿給 Journal for the Theory of Social Behaviour。該刊主編看了後，認為此一議題非常重要，因此希望我擔任 Guest Editor，再邀更多重量級學者來參與此一國際辯論。後來通過審查，並於

2014 年底刊出的八篇論文，包括我所寫的兩篇：

1. “Cultural System vs Pan-Cultural Dimensions: Philosophical Reflection on Approaches for Indigenous Psychology”
2. “Culture-inclusive Theories of Self and Social Interaction: The Approach of Multiple Philosophical Paradigms”

四、理解的三重結構

我們可以用海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的詮釋學來說明這場對話的意義。海德格認為：人類主體是從屬於世界的，世界是人類在認識任何實體之前就已經存在的東西，世界和理解都是存在的本體論不可分割的成分，人必須以他的「生活世界」作為背景，將「客觀的世界」看做是其「生活世界」之內的一個結構；唯有如此，他才能夠讓這個「客觀世界」開顯自身，並做出正確的判斷和決定。

(一) 心境、理解、和言說

「存在於世」的「親在」如何開顯出自己及其精神世界呢？在《存在與時間》(1927/1990) 中，海德格列出了親在開顯自己及其世界的三種方式，即心境、理解、和言說。所謂「心境」(Befindlichkeit)，包括「親在」發現他自己時的內在及外在情況。每一「親在」周圍的實際情形，海德格稱之為「現實性」(Faktizität)，它指的是「親在」存在於世必須面對的情況，包括被投擲性、共同存在、恐懼(怕)、憂慮(畏)等等。

「理解」是隨著心境的開顯而展示出來的。在理解中，同時會開顯出指向性，更清楚地說，理解可以指向自己，也可以指向世界；它會為「親在」的存在方式籌劃各種不同的可能性。理解朝向各種不同可能性籌劃的開展過程，海氏稱之為「詮釋」(die Auslegung)。

「親在」在心境中藉籌劃與詮釋而理解自己及世界之後，就可以進一步以「言說」(Rede) 表達出來。所謂「言說」，就是「可理解的清晰

表達」，在詮釋及言說中所表達出來的就是意義(Sinn)。換言之，言說是詮釋和陳述的基礎；在心境中所理解到的整體關係，可以藉由言說而表達出來。

(二) 理解的「三重結構」

海德格認為：人在詮釋某一特定領域中的事物時，被詮釋的對象必須已經預先存在其「生活世界」之中。人必須透過三重「先設結構」(fore-structure)，才能夠清楚地詮釋或理解某一對象，這可以說是理解或詮釋活動的預設條件（陳榮華，1992：34-37；張汝倫，1988：106-107）。

(1) 先設所有 (Vorhabe, fore-having) 或譯為「前有」。人在有自我意識或反思意識之前，他已經置身於其「生活世界」之中。他的文化背景、風俗習慣、生活經驗、以及他生活時代的知識水平、物質條件、和思想狀況等等，都是從他意識到自身的存在時，即已經為他所有，並成為不斷影響他、形成他的力量，這就是所謂的「前有」。「前有」像是宇宙間隱而不顯的神秘法則，它始終在發生作用，並決定「親在」的理解和解釋，但卻永遠無法為人清楚地把握。

「親在」對其世界的理解和解釋，永遠無法超出「前有」的範圍；所以說「前有」規定了我們對世界的理解和解釋。

(2) 先設觀點 (Vorsicht, fore-sight) 又譯為「前見」。「前有」是內涵相當穩定，外延卻十分模糊的存在視域，它包含有無限多的可能性。當人要理解或解釋其「生活世界」中的某一對象，他一定要根據某一個預先設定的立場或觀點，才能作「首度的切入」(first cut)，使其鋪陳在吾人面前，這個預先設定的觀點，稱為「前見」。

「前見」也是「先設所有」的一部分，唯有通過「前見」，才有可能闡明某一對象。

(3) 「先設概念」(Vorgriff, fore-conception) 又稱為「前設」。「前見」的功能是將人的注意力引向某一個問題領域，「前設」則是用一個結構性的概念模式來把握該一對象。「前有」、「前見」、和「前設」是任何解釋的基礎，這三者構成了

理解的「先設結構」。

（三）詮釋學的循環

用我跟 Michael Bond 的這場對話為例來說，我在這場會議上提出的論文〈批判實在論與多重哲學典範：建構含攝文化的心理學理論〉（黃光國，2013），代表了我對這個議題的「前見」。它是我對這個議題的「首度的切入」。在 JTSB 主編的要求下，我所寫的兩篇論文，則是試圖用一個結構性的概念模式來把握該一議題，反映出我對此一議題的「先設概念」。依照海德格的觀點，「熟悉」和「理解」，先於認識。在我們將某一個對象選出來，進行理性認識或理論認識之前，它已經存在於我們的「前有」之中，和我們的世界產生關聯。我們對它必須存有某種「前見」，才能對它進行認識；認識的結果又構成新的「前見」，構成了一種「詮釋學的循環」。我們對它的認識也會透過這種不斷往復的循環，而變得愈來愈清楚。

在平常情況下，一般人對他所要解釋的對象，並不一定有清楚的瞭解。可是，他一定要或多或少對它有所瞭解，才能夠將它解釋出來。是以海德格將理解的這三重「先設結構」稱為「詮釋學處境」。

五、辯證詮釋學

在任何認知活動之前，理解的三重「先設結構」早已在發生作用。想要創造出一種完全不受觀察者影響的詮釋學，根本就不可能。然則，在自然或社會科學的範疇裡，我們該如何進行學術性的「客觀」詮釋呢？海氏的答案是：以事實本身作為選取學術題材的基礎，使詮釋學循環形成一種「事實的圈子」(Faktum des Zirkels)。換言之，海氏雖然強調詮釋之存在結構的主觀層面，但他並不否認詮釋必須重視客觀事實。海氏對於理解和詮釋的觀點，為本體論的詮釋學奠定了基礎，讓他的學生高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)得以繼續發揚光大。

（一）理解的視域

海德格認為：「前有」、「前見」、和「前設」是理解的三重「先設結構」。高達美繼承了這樣的論點，但卻不在這三方面作結構上的劃分，而統稱之為「成見」或「視域」(horizon)。「視域」一詞的字面意義是「地平線」，其涵意為：個人必須在其歷史的存在中，展開理解活動。由歷史所形成的「地平線」，決定了他的理解視野。每一代的人，都必須從這樣的「地平線」上起步，他不可能超越這個視野去理解人生。

高達美認為：「理解」在本質上不是一個方法問題，而是人存在的方式，也是人對世界體驗的一部分。在他對歷史性的分析中，高達美指出「以成見作為理解之條件」的深刻意義。他認為：「成見」是吾人歷史存在的濃縮物，它表現出每一存在者之歷史經驗最初的發展傾向，同時也表達了我們藉以理解世界的基本內容。

「成見」是歷史傳統對人類理解能力的制約性因素。重新肯定「權威」和「傳統」的重要性，是詮釋學的基本出發點。理性和傳統，並不是相互對立的力量；理性只有以傳統力量作為中介物，才能發揮其作用。從積極的角度來看，傳統不但不會限制認識的自由發展，而且會為認識的進一步發展提供多種的可能性。

（二）視域融合

當讀者帶著自己的歷史「視域」去理解某種歷史作品時，兩種不同的歷史「視域」必然會產生一種「張力」(tension)。讀者必須擺脫由其自身歷史存在所產生的「成見」，但又不能以自己的「成見」任意曲解其理解的對象。只有在解釋者的「成見」和被解釋者的「內容」融合在一起，並產生出意義時，才會出現真正的「理解」。這種過程，高達美稱之為「視域融合」(fusion of horizons)。

理解一部作品，本身就是解釋者應用其成見，並改變其成見的一種活動。如果他想要完全理解作品，他一定要將作品和他所處的解釋情境聯繫在一起。他在理解作品的同時，作品

的「視域」也融入了他的「成見」，並擴大了他的「視野」。我們可以用我跟瑞典哥登堡大學 (University of Gothenburg) 教授 Carl Martin Allwood 進行的一場長期國際辯論為例，來說明高達美的辯證詮釋學。

瑞典戈登堡大學的教授 Allwood 曾經和加拿大著名著名的本土心理學者 John Berry 對世界各地本土心理學運動作過一次大規模的國際性調查 (Allwood & Berry, 2006)。事後 Allwood (2011) 寫了一篇論文，題為〈論本土心理學的基礎〉，刊登在一本名為《社會知識論》(Social Epistemology) 的國際學術期刊之上。論文指出：「在 (以英文發表) 的本土心理學研究文獻中，文化通常都是被以相當抽象而且有限整體 (delimited entity) 的方式，界定為某一社會成員或多或少都有的某種理解 (包括能力) 以及活動。有些人還經常強調：文化存在於群體的層次，諸如此類的預設都在強化一種觀念：文化是「抽象的整體」，而且是社會成員所共有的。」

他提出本土心理學的三個特定例子，批評這種文化的觀念是「相當老式的」(somewhat old-fashioned)，它「受到早期社會人類學著作的影響」，他們通常認為特定的文化是「特定社會或群體」的圖像，這種觀點太過於「本質化」(essentialized) 或「物化」(reified)，假設社會中的文化是一種獨立而且相對穩定的存在，「飄浮在」社會其他的物質及社會系統之上。

(三) 心理學的第三波

我看到這篇論文後，寫了一篇回應文章，題為〈本土心理學中的文化物化：成就或錯誤？〉(Hwang, 2011)，文中很直率地指出：Allwood 的說法，代表了西方主流心理學界「文化虛無主義者」的標準論點。他不知道本土心理學者所要解決的問題，也不瞭解他們解決這些問題的「理論素養」。本土心理學者建構「含攝文化的理論」，誠然可能把文化物化。Allwood 自己承認：西方主流的心理學也是一種本土心理學。西方主流心理學的理論，大多是建立在個人主義的預設之上，這難道不也是一種「物化」嗎？

為什麼把個人主義的文化「物化」，是心理學史上的重大成就；把關係主義的文化「物化」成心理學理論，就是一種錯誤？

《社會知識學》的執行編輯 James Collier 對我主張的「後實證主義」研究取向大感興趣，因此請他的兩位博士後研究生，提出了十五項與本土心理學發展有關的關鍵問題，對我進行訪談，由我逐一作答，並以〈呼喚心理學的科學革命〉為題，在該刊登出 (Martin & Gregory, 2011)。

這次訪談使我和 Allwood 展開為期三年的學術辯論，雙方在《社會知識學》上發表的論文多達十七篇；到了今 (2014) 年十一月，Allwood 教授終於宣佈這場辯論已經宣告結束，他並將此消息公佈在美國心理學會 (APA) 本土心理學推廣小組 (Task Force for Promoting Indigenous Psychology) 的交流網站上。英國出版商 Nova Science Publishers, Inc. 立刻與我連絡，要求我將辯論內容編成一本專書。目前我正致力於此一工作，希望在該出版社之叢書 *Advances in Social Theory Research* 中，可以編成一本專書，題為《連結科學與文化：心理學的第三波》(Linking Science to Culture: The Third Wave of Psychology)，對國際心理學界產生更大的影響力。

六、主體間的辯證

海德格的詮釋學從存有學上來設想「理解」的事件，而高達美則更進一步，將理解的存有學發展成一種辯證的詮釋學 (Gadamer, 1986/1993)。他像海德格一樣，批評現代性是屈從在「技術性思維」之下的。這種技術性思維是以對立於客體的「主體性」作為基礎，並把人類的主觀意識，以及根植於這種意識的理性確定性，當做是人類知識的最終參照點。笛卡兒以前的哲學家，例如古希臘人，把思維看作是存在本身的一部分；他們並不把「主體性」當做起點，以之作為基礎，再建立知識的客觀性。他們所做的是一種辯證的考察，並嘗試讓那被理解的事物來引導自己。知識是他們參與

於其中的某物，而不是他們後天獲得的財產；他們參與其中，讓自己被引導，甚至讓知識來佔有自己。古希臘人以此方式去接近真理，邁向真理；這種思維方式，超越了現代人希望以「主／客」對立的思考模式建立確定性知識的限制。

（一）本體論的詮釋學

嚴格說來，科學方法不可能揭示新的真理；它只能將隱含在方法中的真理透顯出來。真理之所以會被發現，並不是透過「方法」，而是透過「辯證」。唯有以不斷地提問作為回應事物的方式，才能趨近所要探究的事物。在「方法」中，進行探究的主體在主導著、監控著和操作著探究的方向；在「辯證」中，被探究的事物則提出問題，並要人對其回應。一個人只能以他所處的時空環境作為基礎，對事物作出回應。此時，探究者不需要針對其對象建構出「方法」，以便掌控對象。相反的，探究者突然發現：他自己是被「主題」所質問的存在者。高達美的詮釋學基本上是海德格式的，可是，其中又包含有黑格爾的哲學思想，超越了海德格的觀點。當他談及「經驗」和「視域融合」的時候，特別強調這兩者在「理解」過程中動態的交互作用。

他的詮釋學把「理解」和「解釋」看作是人類在現實生活中從事創造世界之活動的「總經驗」。這種「總經驗」共同的精神基礎，就是「人的最基本感受」。哲學詮釋學的任務，就是向這種「人的最基本感受」回復、靠攏和回歸，以便在人的內心深處，形成精神活動的彈性結構，把過去、現在和將來的許多種可能性，組合成既具有延續性、又具有超時空性的一種「場域」，供人們的精神力量任意馳騁。人的精神可以在這裡進行新的創造，並作出新的發現。實際上，任何詮釋都不可能是重複的，任何詮釋都是在「人最基本感受」的基礎上，所作出的新創造和新發現。

（二）互為主體性

兩位學者針對某一特定的學術議題，進行長期的反覆辯論，這是雙方各自以自身主體的「視域」，跟對方進行辯證詮釋的過程。這樣的過程可以彰顯出雙方的主體性，這就是所謂的「互為主體性」(intersubjectivity)。

不論是對於集團行動者(corporative actors)如國家、機構、公司等等，或是對於個人行動者(individual actors)，「主體性」的具體展現是對「自我」(the Self)的認識。這樣的「自我」是行動者在生活世界的歷史經驗沉澱與現實制約中形成的。用馬克思主義的辯證法講，它是特定物質條件與上層建築的產物，一方面具有穩定性，一方面也不斷地在發展、變遷。所以「自我」是一種「自然存在」、「社會存在」，也是一種「歷史存在」；它的存在條件與狀態和「人」的存在是一致的。

個人對於「自我」的認識，不可能脫離作為其物質條件的語言。有系統的語言表達則是「論述」(discourse)。所以「自我」的認識是一種「社會語言實體」(sociolinguistic entity)，是一種關於「自我」身分的論述。失去語言的條件，任何對「主體性」的理解，就無法被掌握。語言是文化的承載體，沒有「語言」就沒有文化，沒有「自我」，也就沒有「主體性」。這是人與動物最大的區別，也是二十世紀社會科學理論中，所謂「語言學轉向」(the linguistic turn)、或「社會學轉向」(the sociological turn)的宗旨。

（三）知識論的主體

在結構與主體的關係方面，皮亞傑(Jean Piaget, 1896-1980)反對「有結構就沒有主體」的論點。他的結構主義(structuralism)將主體區分為「知識論的主體」和「個別的主體」：前者是同一時代認識水平所公認的科學真理(Piaget, 1968)，它是同一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。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。

對於非西方國家的學術社群而言，如果他們對自己的文化傳統欠缺相應的理解，不懂得如何針對自己的文化傳統建構社會科學理論，他們傾向於以西方的社會科學理論，解釋自己的社會文化現象，他們的「知識論主體」便很可能是處於「自我殖民」(self-colonization)的狀態。

(四) 打破「自我殖民」的心態

我可以舉一個例子來說明這種心態。中央研究院民族學研究所的兩位研究員合編了一本書，題為《情緒、同理心、與互為主體性》，請我當審查委員。我以「互為主體性」的概念作為基礎，對書中每一章都提出了批評。將這篇長達萬餘字的評論文交給承辦人。不久之後，她告訴我：在該書的九位作者中，有幾位願意根據我的評論，修改他們論文的內容，但整體而言，他們不會對我的評論作正式的回應。

我問她：「那我寫的這篇評論該怎麼辦？」

「我們所裡出版的《台灣人類學刊》中，有一項『書評』，您是否願意刊登在那上面？」

我表示同意。不久之後，她又寫了個 E-mail 給我：「非常歡迎黃老師投稿。但由於投稿須知中列明：

(三) 書評 (Book Review)

針對新近出版專書之評論並推介。評介中文專書請以英文書寫為原則，篇幅則以一千字以上至一千五百字為限。評介英文專書請以中文書寫為原則，篇幅則以一千五百字至三千字為限。所以是否可改寫成英文稿？」

我看了之後簡直啼笑皆非。要我將一萬多字的「書評」濃縮成十分之一，還要改寫成英

文。這擺明了是要我作「推介」，那裡還有「評論」可言？經我向該刊的「書評編輯」提出抗議，書評編輯才告訴我：「兩位主編曾對黃先生的評審意見提出答辯。今徵得該兩位專書主編的同意，願意增修並潤飾該篇回應，附在黃先生大作之後，共同投稿《台灣人類學刊》。」

我談這段故事，想指出的是：這在台灣的學術界中，絕非罕見之例。今天《輔導與諮商學報》決心要設立「靶子論壇」，發展「輔導與諮商本土化」，目的就是要促進本土學術社群之間的坦誠溝通，打破這種「自我殖民」的心態，以提昇台灣學術社群作為「認識論主體」之學術水平，以引領華人本土社會科學之發展。凡我同志，盍興乎來！

收稿日期：104.1.7

通過刊登日期：104.2.1

參考文獻

- 王慶節、陳嘉映譯 (1990)。存在與時間。台北：桂冠圖書公司。Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, 15
- 黃光國 (2001)。社會科學的理路。台北：心理出版社。
- 黃光國 (2009)。儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究。台北：心理出版社。
- 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*.
- 張汝倫 (1988)。意義的探究：當代西方釋義學。台北：谷風出版社。
- Allwood, C. M. & Berry. J. W. (2006). Origins and development of indigenous psychologies: An international analysis. *International Journal of psychology*, 41(4),

- 243-268.
- Allwood, C. M. (2011). On the foundation of indigenous psychologies. *Social Epistemology* 25 (1): 3-14.
- Arnett, J. J. (2008). The neglected 95 percent: Why American psychology needs to become less American. *American Psychologist*, 63, 602-614.
- Bond, M. H. (1986). *The Handbook of Chinese Psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Bond, M. H. (1996). Chinese values. In M. H. Bond (ed.) *The handbook of Chinese psychology*, pp. 208-226. Hong Kong: Oxford University Press.
- Bond, M. H., (2010). *The Oxford handbook of Chinese psychology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bond, M. H. (2014). How I am constructing culture-inclusive theories of social psychological process in our age of globalization. *Journal for the Theory of Social Behavior*. 45(1), 26-39.
- Fiske, A. P. (2002). Using individualism and collectivism to compare cultures--a critique of the validity and measurement of the constructs: Comment on Oyserman et al. (2002). *Psychological Bulletin*, 128(1), 78-88.
- Gadamer, H. G. (1986/1993). *Wahrheit und Method: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr. 洪漢鼎 (譯)。真理與方法。台北：時報文化出版公司。
- Huang Xu. & Bond H. B. (2012). *Handbook of Chinese organizational behavior integrat-*ing theory, research and practice. Hong Kong: The Hong Kong Polytechnic University.
- Hwang, K. K. (2011). Reification of Culture in Indigenous Psychologies: Merit or Mistake? *Social Epistemology*, 25(2), 125-131.
- Hwang, K. K. (2012). *Foundations of Chinese psychology: Confucian social relations*. New York: Springer.
- Lee, Y. T. (2011). Book review [Review of the book the Oxford Handbook of Chinese Psychology] . *International Journal of Cross Cultural Management*, 11(2), 269-272.
- Martin, E. & Gregory, S. (2011). Interview-Calling for Scientific Revolution in Psychology: K. K. Hwang on Indigenous Psychologies. *Social Epistemology*, 25(2), 153-166.
- Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., Le Vine, R., Markus, H., & Miller, P. (1998). The cultural psychology of development: One mind, many mentalities. In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology (Vol. 1): Theoretical models of human development*. NY: John Wiley & Sons.
- Sundararajan, L. (2014). Indigenous Psychology: Grounding Science in Culture, Why and How? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 45(1), 64-81. Article first published online: 14 FEB 2014. DOI: 10.1111 / jtsb.12054.

Forum for Discussion on Target Article, Dialectical Hermeneutics and Intersubjectivity

Hwang, Kwang-Kuo

Abstract

The Chinese academic community of science is destined to accommodate the Western philosophy of science to study their cultural heritage of Confucianism, Buddhism and Taoism for the sake of establishing their autonomous academic Tradition. The dialectic spirit originated from ancient Greek is the most important essence of Western philosophy of science. Based on such a premise, I propose the establishment of a forum in The Archive of Guidance and Counseling for discussion on a target article,

Just like what we have in Research on Chinese Indigenous Psychology. In order to set up such a dialectical tradition, I take my own experiences as an example to illustrate how the participants of dialogue may enrich their own subjectivities through the process of dialectical hermeneutics..

Keywords: cultural heritage dialogue, subjectivity, dialectical hermeneutics, autonomous cultural heritage

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

