

社會學 和本土化

葉啓政 / 著

◎ 巨流圖書公司 印行

本書中所收集的文章乃環繞著三個主題來進行討論：

- 1/ 社會學做為學院內的一門專業知識領域。
 - 2/ 社會學教授同時做為學者與知識分子的角色混淆與應有的倫理分際。
 - 3/ 社會學知識本土化的意涵—尤其，其對整個人類文明進展所可能具有的意義。
- 乍看之下，這三個議題是彼此獨立，但實則相互扣連，因為畢竟社會學是社會的產物，受到特定的文化與歷史條件所制約

ISBN 957-732-139-9



9 789577 321398

社會學和本土化

葉啟政／著

 巨流圖書公司印行

國家圖書館出版品編目資料

社會學和本土化 / 葉啟政著. — 一版. — 臺
北市：巨流，2001〔民90〕
面；公分

ISBN 957-732-139-9 (平裝)

1. 社會學 — 論文, 講詞等

540.7

90008903

社會學和本土化

一版 2001/6

版權所有，請勿翻印

定價：220元

著者：葉啟政
總編輯：陳巨擘

本書如有破損，缺頁或倒裝，
請寄回更換。

出版者：巨流圖書有限公司
創辦人：熊嶺
地址：台北市博愛路25號312室
電話：(02) 23711031 · 23148890
傳真：(02) 23815823
總經理：高雄復文圖書出版社
地址：802高雄市苓雅區泉州街5號
電話：(07) 2265267 · 2261273
傳真：(07) 2264697
郵撥：41299514
裝訂：高揚文化事業有限公司
聯合發行：高雄復文圖書出版社
麗文文化事業股份有限公司
巨流圖書有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版台業字第5692號

ISBN 957-732-139-9

<http://www.liwen.com.tw>

E-mail: liwen@mail.liwen.com.tw

自序

這本書裡所收集的文章，大致可以歸納成為兩類：一類是談論社會學本身以及社會學者做為學者與知識份子之雙重身份的一些問題；另一類討論的是關於社會學科研究本土化的問題。表面上看起來，這兩類議題是相互獨立，但是，事實上，二者卻是相互扣聯著的。對我個人來說，做為一個專業社會學者，其關懷的重點並不在於所行所為是否吻合「專業」本位背後所承載那厚重、甚至幾近僵化的制式規範傳統，而是社會會學者做為一個活生生的人到底應當持有著怎樣的生命期待。倘若就後者的立場來看，這兩類的議題就可以找到交集，而相互指涉著。

長期以來，在學院裡，我一直是個雙重的邊緣人。選擇做為一個學者，那是因為這樣的職業我最能忍受，也最接近我個人的能力與心性，而不是把學術看成特別偉大的志業，抱持著崇高而神聖自我期待與憧憬。或許，這樣的態度在年輕的時候曾經有過，但是，隨著歲月的流逝，這樣的態度早已是不存在了。一方面，我對把學院定位為「科學研究的殿堂」這樣一種帶著神聖意涵的「共識」價值觀，始終是抱著不能苟同的懷疑態度。我不否認、而事實上也無能力反對把「科學」當成是學院裡從事研究與教學的重要對象與取向。但是，我絕無法接受「科學」是學院裡決定一切的唯一，且至高的綱領。這使得「科學」成為一種主義、一種意識形態、一種非理性化的思想霸權。無疑的，這樣的認知

使得我成為深具「科學至上」文化氛圍之學院裡的一個邊緣人。另一方面，說真的，做為一個學者或許是自己早年為做為一個「人」所立下的權宜選擇方向，但是，做為社會學教授則純然是人生旅程中一段偶然的因緣際遇所促成，並不是在年輕時早已設定下的志願。對我，做個社會學教授，那只是一種做為一個活在現代社會裡的「人」為了活下去不得不有的一種「理性」選擇。它是一種生活方式、一種與世界接觸時較具形式化的生存形式。我不願把自己的所有生命化約成為「社會學」，整天想的是「社會學」，說的也是「社會學」，讓「社會學」盤據整個生命。當然，在我們的社會裡，這樣對自己所從事的專業盡全心的奉獻的，一向就受人尊敬，稱之為「敬業」。我不能，也不願苟同。這使得我主觀上就自我放逐，成為社會學界的邊緣人。

邊緣人的心態使我有更高的意願、也有更放得下的心，對社會學與社會學者的社會角色意義，不時進行自我批判、自我反省。這是促使我這些年來寫這些文意背後的基本動機。底下，就讓我說出一些感想，希望能夠與讀者們分享。

很明顯的，西方十八世紀的啟蒙理性成就了「科學」，使之成為主導歷史的主角。然而，像一個人一般，假若不知持盈保泰而不時自我反省、自我節制的話，物極必反，終有一天會「自食其果」的。容或科學為人類帶來許多可貴的益處，但是，長期膨脹地發展下來，它卻也同時為人類埋下不少「災難」禍根。或許，情形正如中國人常說的：「不是沒有報應，而是時候不到。」在此，我不興趣「災難」禍根是甚麼，只是希望指出一樣事，那

就是：任何事與物都有正反兩面性，認為正面好的，其實就已蘊含著反面壞的一面了。這是天命，人所能做的或許，只是如何讓這兩面呈現時以比較緩和方式進行著，而不會產生強烈而絕對的對比衝撞結果。

其實，除了「災難」之外，西方啟蒙思想（也包含科學思想）是帶給全體人類一些相當寶貴、且具建設性的禮物。其中最大的一個是要求人類養成開放的態度，也學習自我反省和自我批判的精神。按理，在這樣的精神傳統的導引下，學院做為創造理想與實踐理想的制度性機制，理當有相當的開放空間，並且以鼓勵多元化做為最起碼的要件。然而，弔詭的是，在「錯誤」的歷史因緣裡，科學主義成為奉行的一條鞭教條，而科學規範的制式化成為塑造學術權力金字塔的依據，學院於是變為思想「勞改所」。這個圍牆高高地築砌在學子們心中的深處，不自主地形成一個自我設限的心靈監牢。只是，它沒有讓在其中的人們感到被壓迫、被折磨，因此，沒有長期而繼續的痛苦感覺。正相反的，在這兒，人們看到的是不斷的獎賞，給出的是讓人擁抱著遐思的歡愉，縱然有著懲罰，那也不是明顯的壓迫與折磨。於是，這個思想「勞改所」成為神聖的殿堂，是人們膜拜的地方。

對芸芸眾生，學術機構是高不可攀的「名器」殿堂，學術語言則猶如巫師口中靈驗的咒語，雖然聽不懂，但總是有著攝人的魅力，必定是靈效的。於是，學者（特別是大學教授們）不是扮演著類似巫師的角色，為眾生解厄、消災，就成為是上帝的代言人，傳遞著真理福音。這樣的場景施及於自然科學家尤其是貼切

，因為他們口中說的、手上寫的、和腦袋瓜中想的，沒有一樣不是一般眾生無法理解的。一旦化成數學公式來表現，這樣的情形更加是明顯。社會學做為學院裡的一門專業知識，尤其做為一門科學，情形也好不到哪裡（或倒轉來說，也壞不到嗎裡）？它所使用的科學「咒語」，雖然頗多是一般人的日常用語，但總讓人們感覺到，他們口中呢呢喃喃唸個不停的，聽起來彷彿似懂非懂，或者甚至就是根本聽不懂。不過，奇怪的是，越是聽不懂，越像帶有著魔力一般地迷人，最後也就任憑他們以「專家」（其實，卻是巫師一樣）的身份擺佈著。

做為學院裡一門建制的專業知識，尤其被承認是一門科學，社會學成為神聖而尊嚴的神器；社會學家也因此成為領有著執照的「神職人員」，他們有著發言的特權，其所發的言論彷彿有著魔力的加持。結果是學術（尤其科學）充滿著霸氣，學者們神情囂張，而氣勢凌人。然而，西班牙哲學家 Jose Ortega y Gasset 的評語或許是對的。他以譏笑的口吻管稱現代的專家學者們為一群具有學習能力的「有知識的無知者」。是的，這一群往往自以為是，因為他們是科學家。但是，從另一個角度來看，事實上，他們卻是有著「偏執」的「病症」傾向。甚麼使他們有著「偏執」的「病症」傾向而不自知呢？在這本書裡，我意圖指出的就是促使「病症」傾向產生的一些歷史場景。

不過，我倒寧願說這是一個被界定為專業社會學者的自我懺悔。因此，這本書說是一本自我批判、自我反省的懺悔錄，或許更為恰當。懺悔來自對學術傳統養成學者們的自我膨脹，而且是

夜郎自大的自我膨脹。同時，懺悔也來自因自大而連帶來的無知。正且如 Jose Ortega y Gasset 所說的「有知識的無知」，無知乃根源於自認「有知識」，而且是科學知識，問題才更加嚴重，也更加難以化解。在此，需要特別提醒的是，對身處整個世界體系邊陲地帶的我們，「有知識的無知」所帶來的「智障」是倍加的嚴重。自十九世紀中葉以來，在芸芸眾生之現實世俗世界裡，歐美國文明所展現的優勢，早已使得非歐美地區的人們幾乎完全屈服在啟蒙運動所引生的歷史潮流裡。啟蒙運動所宣揚的「理性」成為天下的至理，而科學理性正是上帝所認定之其中唯一的合法「真理」。於是，在西方科學理性文化一面倒的優勢引導下，東方的過去被接引上西方的現代歷史理路，這叫做「現代化」。這一切都不容質疑，更是不必質疑，因為這內涵的是歷史性的真理，是不可變的、科學的社會規律。

雖說，或許，我們都會承認「現代化」的本質是一種歷史性的宿命，它承擔了西方人過去一切所作所為的因緣，但是，畢竟，它代表的是人類文明的一種「進步」，也是演進的必然過程。我個人願意接受「現代化」做為一種帶歷史宿命性格的事實，但是，卻始終無法承認這是演進的必然過程。接續而承擔了西歐過去的歷史進程軌跡，並不等於宣告它就是上蒼的絕對意旨。那是因為我們缺乏自覺意識，也缺乏反省與批判的機制。「本土化」就是在如此之歷史觀的立場下提出來的主張，也是努力的企圖。這是社會學者做為一個人——一個有倫理意識與美感情操的人，而不是「社會學者」之社會角色先於人本身的存在立場，應當有

的基本生命態度。

最後，對本書中收集的兩篇文章的內容需要做一些說明。〈封閉、單位與創收—訪中國大陸社會學界的一些感想〉寫於1993年左右，描寫的是1990年代初期之中國社會的場景。大家都知道，這些年來，中國社會變遷相當迅速，可以說是一日千里，因此，文中所形容的諸多現象，今日可能已經過了時，不一樣了。這是不能不特別指點出來的，所以沒有修改，說來，只是做為一個歷史性的見證來看待。其次，一樣的，〈台灣地區社會學理論的發展極其潛在問題〉一文所描繪的台灣社會學界，也是1993年之前的諸多情形，如今理當有所改觀才對，畢竟，這些年來台灣社會學界的生態，已因年輕一代的從業人口增加與參與，而有了不同的結構形態。不過，依我個人的意見，總的來看，基本的生態元神還是維持不變。或許，這是這篇文章還值得收集進來讓讀者分享的唯一理由吧！

葉啓政 識於台灣大學社會學系研究室

時2001年4月25日

目 錄

自序

第一部 社會學和社會學者

壹、大學教授的角色和使命 3

- 一、大學教授之角色倫理的定位座標…………… 4
- 二、敬業精神的形塑——「內在」性角色倫理之要義…… 6
- 三、專業化做為大學教授之職業倫理的內涵 …………… 12
- 四、大學教授的外衍性角色倫理——知識分子的使命感 20

貳、柳暗花明，迴夢一番——社會學者是甚麼「碗糕」 35

- 一、專業掛帥下之社會學家的角色與其認同 …………… 35
- 二、社會學家手中揮舞著科學「法器」 …………… 38
- 三、其實人人都是社會學家 …………… 42
- 四、社會學做為終生的職志，我不願意，也不必要 …… 46
- 五、社會學家是謙虛的藝術家——方便門的選擇是要件 49

參、封閉、單位與創收——訪中國大陸社會界的一些感想 57

- 一、封閉——來什麼吸納什麼 60
- 二、單位——中國式集體主義的現代版本 64
- 三、創收——另一個文化大革命 68
- 四、實證研究盛行的政治原因 71

肆、臺灣地區社會學理論的發展及其潛在問題 77

- 一、何謂「理論」？ 77
- 二、「理論」之教學與研究品質的發展概況 80
- 三、初期西方理論移植的線型發展趨勢 83
- 四、邁向多元發展的時代 90
- 五、一些衍生的潛生問題 98
- 參考文獻 103

第二部 社會研究的本土化

伍、對社會研究「本土化」主張的解讀 109

- 一、「本土化」的基本心理色調：民族與文化情結 110
- 二、實證掛帥的「本土化」觀 113
- 三、實用與「本土化」：兼論與全球化之分野與輻輳 117
- 四、「本土化」作為論述策略的知識社會學 120

五、「本土化」作為身心狀態的體現方式	123
六、指引「本土化」的一些參考綱領：代結語	130
參考文獻	139
陸、「本土契合性」的另類思考	147
一、由「本土契合性」的概念談起	148
二、對「本土契合化」的另類解讀	151
三、貼切而又具啟發性對「研究本土化」的意涵	155
四、從社會現實性考量「研究本土化」的意涵與實際操作的策略準則	158
五、可以再多說一點的一些話	162
參考文獻	169
柒、全球化與本土化的搓揉遊戲——論學術研究的「本土化」	171
一、外來化—西化—現代化—全球化	173
二、為「本土契合說」的提問定位	175
三、「西式現代化」本身內在理路面臨「迴轉」的關鍵時刻	177
四、具時代前瞻意義的「本土化迴轉」任務——重建哲學家人類學的存有預設前提	180
五、「本土化迴轉」的深層意義	185
六、落實「本土性迴轉」的基本實踐要件——重塑哲學家人類學存有預設前提與身心狀態	191
參考文獻	204



第一部

社會學和社會學者

壹、大學教授的角色和使命

激情是真實之物，是人之力量的唯一權衡。

我們所居住的這個時代是敗壞的，因為它不具有激情。

——齊克果《日記》（一九四一）

真理即是主體用它對無限發出的激情，所遴選一項客觀不確定性的冒險。

對存在的個人而言，並無客觀上的真理，有的僅是近似。

就主觀而論，真理僅存在於主體的內向性中，因為真理的決斷性係根植在個人的主體性裡。

——齊克果（附筆）《第二書》

形式上，大學教授是職業上的稱謂，其身份是「教師」，與中、小學教員並無不同。他們同屬於建制之教育體系中的成員，職責是擔負教育的工作，套用一句常見、略帶誇張的語言，即「作育英才」。但是，一般社會大眾對大學教授的角色，似乎抱著更多、更為殷切的基待。在他們的認知裡，大學教授的任務，不應祇侷限於「教師」此一角色所界定之擔負教育工作的狹義範圍，而是應當有更為寬廣、更為深遠意義、更富挑戰性的社會責任。

除了教學之外，大學教授應有或可扮演的角色為何，是一個值得細究的嚴肅課題，也正是本文所欲討論的主題。在此，姑且先不去細究此一問題，顯而易見的，在過去可溯及的歲月裡，正是此一特別的多元角色期待，使得大學教授的社會地位，並非同為「教師」之職業類屬的中、小學教員，可以依序類推地加權比擬，其所具的社會意義也因此迥然有異。基本上，他們之間在社會地位上所具的主觀差距，不是量差，而是具質上根本差異的區分。套用現代西方社會學的術語來形容，他們可以說是分屬於兩個不同的社會階層。大學教授往往被視為是社會精英階層中重要的組成成員。他們的職業聲望崇高，具有社會地位，為一般社會大眾所景仰、甚至崇拜。

其實，這樣的說法相當地粗糙、籠統、曖昧，十分不實在。任何有關角色扮演和期待以及社會地位的討論，都必須緊扣著時空條件，才可能把握住實際體現在人們之日常生活中的意涵。對於大學教授之角色和使命的討論也是一樣，一旦抽離掉特定時空的結構條件，任何有關的論述都不免會是虛空，非常不實在，非但無法使社會意義剔透出來，更無法進行具建設性的批判工作。

一、大學教授之角色倫理的定位座標

倘若上述的論點可以接受的話，接著來的問題是，與形塑大學教授之角色和使命最具關鍵性的時空要件是什麼？這原本就是一項複雜、難以提供週全答案的論說工程，可能觸及的面相可大可小，因此，論述能否圓滿，也就見仁見智的。不過，就可能牽

涉之條件的邏輯性來看，我們是可以駁繁化簡地從中找出核心的必要要件來的。

以現代社會強調形式名份的特性來看，大學教授，誠如前示的，既然是具「職業」意涵的角色稱謂，它於是必得依附在一個具生產意義的制度體，實質的社會意義才可能表現。很顯然的，這個生產制度體即是「學校」，更具體而恰確的話，則是「大學」。因此，「大學教授」是有了「大學」這種制度設施後的產物；兩者之間有著唇齒相依的共生關係，都不可能單獨存在的。於是乎，大學教授的角色應當如何規範，端看「大學」的社會功能和意義在不同的社會裡如何詮釋、定位後，才可能確立下來。

儘管話是這樣的話，大學教授和大學之間還是存有著一些基本、且普遍的關係結構特質。這些特質並不會因大學的功能和意義有了不同的詮釋或定位立場而有所改變，也不會因所指涉的教育建制位階不同而有所差異。

就結構而言，教授與學生是組成大學此一制度化組織不可或缺的兩個共生主體，學生來此接受教育，而教授則是教育者。事實上，這樣的「教育者—被教育者」對偶關係並非大學所專有，而是任何建制之教育形式所共同具備的特質。其間若有顯著之不同，應當是在於此一對偶關係的表現方式與教育的內容上面。這正是探討大學教授所具之「教育者」角色不容忽視的重要面相，也是與其他位階之教育者的角色扮演可能有所區分的主要分離點。

以上的論述剔透了一個重要的訊息，那就是，大學教授之角

色倫理的第一原義，必得從其為教育建制體系內之教育者此一職業身份的普遍意涵來捕捉，才可能凸顯出來；也就是說，其角色必須由教育體制內被形式化的正式職業責任與義務關係來理解，其基本意涵才能把握而充分展現。這樣的立場本質上是肯定「職業」具有正當性的社會意義，而且可能採擷倫理的角度來證成。我們不妨稱經由職業之立場來關照大學教授的社會角色倫理為「內在」性的意涵，與下文中論及由知識分子之社會責任來關照的「外衍」性角色倫理意涵乃有所區別的。

二、敬業精神的形塑——「內在」性角色倫理之要義

既然就職業角色的基本意涵來說，大學教授的角色定義與其他的教育者並無二致，那麼，其角色就有著共同的內涵。用韓愈的話來描述，他們都是扮演著「傳道、受業、解惑」的角色。當然，由於社會結構的變遷，傳道、受業、解惑的內容和方式，必然隨時隨地而有所變更。同時，由於所依附的教育建制在性質與功能上有所差異，大學教授所以傳道、受業、與解惑的要件，自然也與其他建制內之教育者有所不同。但是，不論如何，傳道、受業、解惑的工作似乎蘊涵著一個不變、且具普遍性的要旨。這是對任何教師之角色的共同要求，其實，也可能是對任何職業的基本倫理要求。簡單來說，這個倫理即要求當事人具備敬業精神。

這是一個講求實證和實用的時代，一切事理的判斷，均以感受得到的經驗和具體之外顯行為表現為標竿，強調的是對具效益性意涵的事實結果和證據的評估，科學精神就是一個例子。在這樣的氛圍之下，敬業精神做為一種職業倫理，或許可以德國社會學家韋伯（Max Weber）所謂的「責任倫理」（ethic of responsibility）做為原型來表現。

責任倫理基本上是把倫理的標準設定於行為表現的責任意識上面，亦即，認為是角色份內應當做的，即義無反顧的一以貫之，勇行直前。因此，現實而言，責任倫理做為一種程序倫理，它強調的是一切行為程序是否具有正當性；做為一種效果倫理，它著重的則是當事人當負起其具體外顯行為表現可能產生之社會效果的責任。因此，站在旁觀者的立場來看，責任倫理發展到極致，並以此來評斷一個人時，可以不顧當事人的行為動機與背後支持的信念。其所關心的毋寧地只是以某種倫理立場，針對行為可能的實際效益狀況與程序正當與否予以判斷。相對地來看，所謂的信念倫理推至極致的意涵則是倫理的判定基礎不必然在於行為的可能具體效果，而是動機是否純潔或信念是否合乎正義原則的問題。很明顯的，這樣的倫理推展到極端，往往只要自認或被認為動機是純正或信念是神聖就可以了，可以不必對行為的過程與可能結果負責。無疑的，這樣的倫理施之於強調經驗實證與效益價值的現代社會，是扞格不入的。它可能導致一個人行為為惡，但卻因動機與信念難以檢驗，而無法約之以倫理規範。無疑的，這與著重可經驗之結果現象的現代精神是有出入，甚至可以

說是不相容的。

上述區分責任倫理和信念倫理，在概念上所以可能、而且有效，乃是立基於方法論上的權宜立場。當我們以為責任倫理可以不顧問及動機和信念，或相反地，信念倫理可以不必涉及具體行為結果之意義（或責任）時，我們只是就其各自概念的社會邏輯進行演繹所得來的結論現象做為原型來論述的。這是何以特別標明出「責任（或信念）倫理發展到極致」這樣一句話的道理。因此，這樣的「理念類型」式的區分，基本上是一種瞭解、分析社會現象的方便策略，其意義在於「啟發」人們去捕捉不同時代、文明、或社會發展的基本主導特質，而做為勾勒社會現象的概念工具。

事實上，在形塑責任倫理的過程中，信念和動機還是有一定的重要性，是不容輕易忽視的。任何確立責任的形式規則或非形式依據都是立基在一些有關人與社會的預設命題之上。這些預設命題，不管內容為何，均是反映某種哲學人類學觀點，其所展現的基本特質是有關人或社會是什麼，應當是什麼的信念，也因此必然關涉到人行為背後動機之正當與否的問題。只是，經過長期形式化，尤其制度化機制的運作，表現倫理的行為模式一旦被形塑、確立下來之後，人們可以只對具體行為結果採取「責任」追究方式來定義、檢查倫理的內涵。在此情形之下，雖然理論上的倫理信念、乃至動機，往往可以存而不論地被供奉起來，雖然而倫理的機制依舊可以有效地產生作用。

很顯然的，要使倫理的運作脫離信念，必須有一些社會條件

與之互相配合。其中最為主要的莫過於是，社會具有能力吸收信念，並將之轉化成為制度化的行為模式。更重要的是，人們可以具體而「客觀」地對具體行為表現的後果意涵，從事責任的檢驗工作。換句話說，責任倫理之所以有效，乃預設外在客體形式化之規範文化足以保證基本信念得以充分，至少相當程度地被實踐。如此，對局外人而言，行為表現本身之結果的效益或影響評估，即足以確保倫理的正當性。信念於是可以、也必然退位，成為隱而不彰的影子。

根據以上的論述，責任倫理能夠形塑而產生充分的作用，還是需是、也應當以信念做為源起狀態。兩者之間具有內存性的關係，基本上是不能分割的。準此觀點，雖然信念的存在並不足以保證責任倫理必然有成就，但是，沒有信念做為源起狀態的責任倫理，將成為只是一具缺乏靈魂的虛空軀體。它所展現出來的只是一種徒具形式的「理性」行為判準，是冰涼、是僵化，引不起人的激情的。於是，情形應當是誠如韋伯說的，「真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人（無論年紀大小），真誠而全心地對後果感到責任，按照責任倫理行事，然後在某一情況來臨時說：「我再無旁顧；這就是我的立場。」這才是人性最真性的表現，使人為之動容。」在這情形下，信念與責任倫理並不是兩極對立，而是互輔相成地構成一個真正的「倫理」人。

敬業精神做為一種職業倫理來看待，既以信念倫理，也以責任倫理的姿態呈現。對大學教授而言，既必要以具體外顯之行為表現來證成其角色，也內涵著矜持某種態度與供奉某種信念是定

義其角色的基本要件。職是之故，敬業精神若要充分展現，固然成功地形塑責任倫理的正當性是有利、而且必然的條件，但是，培養具起碼之群體共識的信念「激情」，卻是最基本，也是不可或缺的火種。一個連起碼的共識信念都無法形成的群體，根本談不上責任倫理的。若有，這充其量只是當成「名」來供奉而已，並無法發揮實質的規範作用。因此，當一個社會之責任倫理的正當性尚未被肯確之前，如何激發熾烈之信念火苗，以促使倫理的源起狀態孕生，就變成是必要的前提了。這正是當前台灣大學教授群內最迫切有待確定的課題，也是大學能否發揮其理想意義之社會功能的要件。

倘若激發信念倫理感是發揮大學教授之教業精神的首要之務，敬業精神的內涵為何，則是形塑基本信念最主要的課題。基本上，敬業精神所可能意涵的有兩個部份：一是表現在職業工作內容之中的實際指向；另一是精神本身內涵的情感性態度傾向。前者是一種理性抉擇和判定的問題，施之於大學教授的角色上，所謂「專業化」即為最為主要的課題，這將在下節中敘論。至於後者，其特質是一種激情性情操的形塑，乃根植於人之感性且具鼓舞、啟發、與昇華轉化的作用。它具有引發動能性之動機的意思，更是形塑「信念」的心理基石。

簡單地來說，具備工作熱誠與奉獻的態度，可以視為是表現敬業精神最起碼的感性情操要素。孔子之「誨人不倦」或「有教無類」的精神，即是這種情操的古典表現。以現代的表現形式來看，這種情操可以是源於外塑的責任意識。在前文中，作者已暗

示著，一個理想的責任倫理不應當只是一昧地以事先或事後對具體外顯行為的結果表現之效益評估來建構，更不必然只是以利益互惠為倫理基礎之權利義務觀的責任意識的產物。任何客體外塑化的責任倫理，一旦缺乏以內發自省之道德意識為本的信念激情為後盾，必然會流於異化，使倫理徒具軀殼形式，靈魂廉價地被出賣掉。責任倫理變成如此，勢必使人喪失了主體獨立自主性，成為只是受外力鞭策的「理性」動物。他或許可以如實地履行責任，但不必具有激情感受，也可以不必有著深切認同。

在我的心目中，一個具有自由、且主動之主體性的大學教授，不應當是以諸如授課時數、實際發表論文、擔任職務、指導學生數量、或承接研究計劃之多寡等等具體外顯行為的表現來定義其工作熱誠與奉獻的程度。以諸如這樣的結果效益方式來定義倫理，正是現代社會中之客體化責任倫理觀所可能面對的困境。固然這或許可能相對有效地抑阻人性中醜陋行惡的一面，但它卻也同時低估、壓抑了人性中美麗、偉大之善良一面所可能發揮的潛力。因此，這樣的責任倫理觀所表現的，無疑是一種相當保守、具防衛性的消極作法。失去信念，做後盾的客觀化責任倫理，即等於喪失了對人性做正面肯定而冒險投資所可能帶來更大成就的機會。或許，這是因為人類的歷史一再給了我們太多慘痛的教訓，而導使我們不敢高估人性善良的一面，同時喪失了信心的緣故吧！這施及於期待具理想性格的大學教授身上，毋寧地更加是一種諷刺。

不過，不管如何，基本上，一個具有自主、且主動的主體性

之工作倫理，應當是以發之於內心、源於類似「愛」或「慈悲」為本之熱誠關懷與奉獻態度為要件的。這樣的態度絕不是以形諸於客觀外塑性之權利義務觀的責任意識來促動即可以證成的。這正是齊克果所謂之「激情」的一種精神實踐形式。對久浸於強調具內發道德意識之文化傳統、但卻又極端缺乏責任倫理精神的台灣社會，重建以愛與慈悲為信念之本的敬業精神，容或調子略高，但是施之於大學教授身上，卻還是具有時代性的意義的。尤其，考量到下文將討論之知識分子的社會責任，此一精神的重要性更是可以肯定。

三、專業化做為大學教授之職業倫理的內涵

把大學定位為傳授高等專業知識的教育機構，是現代社會普遍觀的趨勢。尤其，視大學為社會儲備高級專業性職業之從業人才的場所，更是居佔優勢的教育思想。這樣的定位已牢固到難以鬆動，這使得傳統強調具通識性質之博雅教育的精神，雖然未必完全消失，但卻是欲振乏力，至少必須向強調專業（尤其技術）性知識之傳授的功利實用主義妥協，甚至低頭。當然，大學應當怎樣予以定位，可爭議之處尚多。不過，無疑的，時代的潮流已使得專業化在大學教育之定性中，具有不可顛覆的位置。這是大學從歷史中所承擔下來的結構特質，在一定時間內是不可能改變，而事實上，也並不必然要改變的。

在這樣格局裏，尤其，當一個社會的生產與其他機制的運作，被形塑成為在在必須仰賴專業知識來支撐時，大學教授做為專家的要件無形之中更為重要，也更被確認。其實，單就社會的效益功利角度來看，大學教授的地位所以被看重，專家的權威身份正是重要的決定因素。他們被視為是對社會、政治、經濟、與科技發展具有決定性之影響力的關鍵人物。現在，讓我們把問題單純化，先不去爭論「大學教授是否必然是專家」這個值得再細究的問題，而採取現實的態度，接受這樣之角色定義的事實來討論大學教授的角色倫理。

知識專業化之所以可能成為潮流的基本結構要件是分工生產的形式已臻成熟。所以，分工做為生產的形式要件，乃專業化之所以可能形成的歷史性前提。這樣的關係正說明著，一旦知識變成是重要的社會資源，其意涵要旨未必即在於它豐富了整個社會的文化象徵意義，而是充分它發揮分工生產體系原先預設的效益功能。其所為的是成就某一特定的功能目的，而不在於衍生、創造更豐富、更深邃的文化意義。毋庸置疑的，這樣的角色定義使得大學教授的專家身份基本上與工程師無異，都是依附在既有建制下，為完成某一項特定工程而獻身設計的人。大學教授所特有的，只是於研究設計之外，還負責教授功能性之專業知識而已。他們可以不必追問有關生存意義或文化意義這類的問題；而事實上，他們往往也是既無意願、更無能力追問的。

韋伯在其名著《學術作為一種志業》文中曾指出：「……凡是不能讓人懷著熱情去從事的事，就人作為人來說，都是不值得

的事。然而，同樣肯定的是，無論這份熱情是多麼熾烈、真摯和深邃，它並不能保證對一個問題必然會產生學術上的成果……」因此，做為大學教授，如同從事其他行業一般，具備熱誠和奉獻精神只是先決的態度要件。更重要的應當是，此一態度如何具備地呈現，呈現在什麼地方。

基本上，大學教授以專家的姿態出現，其敬業精神所內涵的熱誠和奉獻態度，按理，應是以專業自身可能衍伸的最大社會場域為限的。這是專業所以稱為「專業」之定義內涵的要件，其倫理也自然應當以此定義要件來建構。這意味著，就職業倫理而言，大學教授的熱誠和奉獻精神應僅止表現在其做為某一方面之專家的工作角色之中，不應當有任何明顯的踰越。譬如，一個數學教授以專家的身份替政府訂定公共電視法規，就專業倫理而言，就有踰越角色之虞的。此時，他只是以一個「公民」的身份參與。或者，頂多他是一個比較有見地、而具關心公共事務的老百姓而已。所以如是地說，乃因為在這兒我們必須做個假定：除了其所專長或相關之領域外，大學教授與其他人一般，基本上都可能一樣是無知的。因此，大學教授並非在任何知識上都具備有權威性的。即使就強調效益的工具理性角度來看，他也並沒有優先參與或意見被優先考慮的正當性。

有關上述的專業角色定位問題還很多，我們留待下節中再細述。現在，讓我們順著專業之效益功能觀的角度來引申。根據此一角度，我們會很自然地以為，大學教授做為專業知識的傳授者，其基本任務理當是認真、負責地把學生的專業知識教好，也

把研究做好，讓學生出了學校能夠在專業上充分地學以致用。此一角色的定義，就充分發揮大學的專業職業教育功能而言，是說得過去的。但是，倘若我們從另一個角度來定位大學的社會意義，則如此的敬業表現方式就不免顯得太過低調、保守、缺乏理想性，也欠缺對更具前瞻性的社會責任意識有所考量。

早在明末清初，黃宗羲《明夷待訪錄》〈學校〉篇中，曾對學校的社會意義表示過這樣的看法。他說：「學校所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝、布令、養老、恤孤、訊讎、大帥旅則會將士，大獄訟則期吏民，大際祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之士，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣；天子之所是未必是，天子之非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。」

把這段寫於十七世紀之古老中國的話用於今天的大學，尚具有振聾發聵的啟迪作用，足以把大學的古典精神特質勾勒出來。黃宗羲這段話用於當前，養士意即培養各行各業的高級專業人才。但是，依他的說法，這還不夠，學校還有更深遠的社會意涵——公非是。以現代的說法，這意指的不只是論各種專業知識之內在經驗效準與邏輯一致性等的是與非，而是辨其所可能蘊涵的人文意義，這才是整個教育最重要的核心課題。事實上，也惟有如此，才能超越效益功利功能性，為知識開啟更寬廣的文化意涵。就此立場來看，以專家為典型的大學教授做為教育者，其所

應當具備的倫理要件，就不應當只停留在盡心盡意的傳授其專業知識的技術性內容自身，而是有責任對其專業知識（尤其與應用科技有關的）的文化與社會意涵做充分的瞭解。然而，問題就在於此：要求學有專長的技術型教授省思，甚至只是瞭解其專長之知識的人文意涵，似乎都已超出了他的能力範圍。

長期以來，經過科學結合技術之高度發展的洗禮，西方人提出來之人本為主的理性主義，落實在學院內而運生的主導思想就是科學主義。所謂的科學方法遂成為是認識世界、甚至經營人生意義惟一具有正當性的方式。而且，這種方式被認為是確保真理的至上判準，任何事理若經不起科學方式的考驗，都無法被承認的。然而，事實上，任何人類所創造出來的概念、方法、或事物，都有特定的概念預設做為後盾，而預設反映的是人的認知能力與習慣，這背後往往帶有著意識形態的色彩的。這一部份是科學方法無法掌握，但卻又是使用科學方式來處理現象時不可能避免的。只是，一般的情形是，此一涉及象徵意義的預設認知部份，頂多變成為整個科學知識體系的深層結構，潛存在人們的日常生活之中，而成為理所當然且不假思索的自然態度。

在這樣的情形之下，一般對科學家所要求的頂多、而且僅止乎於此的，往往只是在進行科學研究時，程序上嚴守科學法則界定下的所謂「客觀性」而已。然而，研究程序的客觀中立性本身並不能保證科學研究與教學的活動是可以完全保持價值中立的。對科學家而言，當他自以為所推出的研究成果是具科學上的客觀性，其實並沒有因此證成其成果在社會定義上是價值中立的，而

事實上，他可能只是對價值採取存而不論的移位態度。換句話說，整個科學活動背後的歷史哲學觀往往並不是科學家所關心的。忽略而誤以為科學活動本質上是客觀且價值中立，無疑地正是因為缺乏具歷史意識之反省態度的結果所致。

經過科技、民主政治、與資本主義等歷史潮流的衝擊，西方之人本理性主義呈現出來的是一種強調外控的哲學觀。人們以為人定勝天，於是，戡天役物被用來肯定人本精神，也用以彰顯對人本精神充滿著信心的基本內涵。這樣的哲學觀，無形中鞏固了科學方法之效準與效益性的地位，科學也因具有實踐外控哲學的能力而獲取到正當性，並且成為真理的代名詞。於是乎，一切事理唯以是否符合科學方法與精神為判定其價值的歸依。在這樣的情形之下，科學在知識界中獲得到領導權，其所具的效益功能性也因此而具有無可動搖的地位。「效益」由原本只是一種特定價值的形態，於無形之中卻變成毋庸置疑的普通真理判準。

無疑的，正因為上述的歷史潮流被人們自然態度化支撐出專業化結構的功能性，它不但使得知識人非必要自我反省與自我批判，而且，也使他們喪失了此方面的能力。這一切使得科學家更是自以為可以避免涉及價值而信守住中立的要求。他們因此甚至認為，其所扮演的職業工作角色可以不必承擔任何倫理上的責任。然而，真正的情形並不是如此的。譬如，二次大戰期間，參與所謂「曼哈頓計劃」製造原子彈的物理學家，即曾為其研究作為而面臨了責任倫理上的困境。人之所以為人，都不免會為自己的所做所為問及「為什麼」的意義問題，做為專業型的大學教授

更是不可能避免。然而，一旦科技與人文之間產生了斷裂，而一個科技專業型的教授，對其角色所可能涉及人文意義上之「是非」的判定問題渾然無知或拒絕過問，那麼，這就將是專業倫理上不能不重視的問題了。

很明顯的，上述的倫理問題所牽涉的是有關專業知識本身的社會倫理評估。由於大學教授的專業角色主要是表現在象徵符號的創造、飾化、解釋、與傳授上面，其行為表現乃以論述為主要形式。然而，把論述做為行為表現的形式看待，我們很難具體「客觀」地在事前、甚至事後去探究其所可能衍生後果的責任問題的。因此，要確保一個大學教授具有強烈的責任意識是相當困難的。易言之，對於大學教授透過教學或從事啟蒙工作而發表的言論，其所應負之責任不但難以客觀而明確地予以認定，更無法使得當事人自願、乃至被迫地承擔起來。就此立場來看，把強調對適當行為之可能社會意涵與後果負責的責任倫理施於教授此一職業角色上，似乎必然會產生曖昧而模糊的地方。在此情形下，大學教授的職業倫理應當擺在怎樣的基礎上呢？這於是乎成為問題。

用日常語言來描述，所謂的「學術良知」可以說是大學教授做為專業之研究和教育者應當具備的倫理。基本上，這是融合了信念和責任倫理之特質於一的一種倫理形式，乃意涵著「責任」的概念只能在信念的支撐下，以事先預做評估的方式來證成。換言之，要求大學教授具有學術良知，最主要的並不是要求他必需為其所傳授之專業知識負無條件的責任。良知做為責任的要件，

大學教授所應負的責任是有條件的。

大體來說，「學術良知」至少有三層的意涵。第一、一個教授以專業之職業角色呈現自己時，他的言論內容不應踰越其所專長所及的最大可能範圍。第二、我們無法、也不必要求一個教授立論時保持絕對的「客觀」與價值中立立場，因為這是任何人都做不到的。但是，我們有權利要求教授立論時，應當先對自己之立論的預設前提有所澄清，而且有義務向學生、聽眾、或談者說明清楚。當然，直接而明顯涉及具道德或倫理意涵的論述，更應當是如此。這對其專業乃與人文或社會學科有關之教授，尤其是重要。否則，其立論很容易被扭曲、誤解、淪為遂行某一特定意識形態或利益團體的工具。第三、對實徵經驗的現象解析而言，一個教授做為研究者或教育者，不能在其知識可及的意識範圍內，為了圖謀某種既得利益或特定意於理念，刻意扭曲研究程序的邏輯來操縱結果，以獲致某種預設的結論。

總而言之，就其職業工作的特質而言，一個具有高度責任感的大學教授，態度應當是謙虛且經常心存保留的。無論在課堂、其他公共場合、或以寫作發表演論時，都應為一秉學術良知，一方面，不踰越自己的專業範圍，另一方面，應當盡其智慧與經驗，隨時對其專長之知識所可能蘊涵正負兩面的社會意義有所預思與評估。這樣的責任倫理是一種具預估性的倫理，正是韋伯所強調的，應當是大學教授之職業倫理最具體的表現形式，也是證成學術良知的必要條件。因此，一個大學教授做為專家，其應具備的職業倫理包含兩方面。其一是具備前述的熱誠和奉獻精神。

這無涉於職業角色之內涵行為本身對社會可能產生之意義或效果的預估，其所牽涉的是角色扮演應有的態度問題，我們不妨稱之態度或動機倫理。另一則是涉及職業行為之實質內容所具社會意涵的倫理評價與認同。這是我們在上文中一再反覆討論的預估性責任倫理。基本上這是一種實質倫理的形式，其所涉及的是，一個教授的專業知識應當如何善加運用的倫理問題。

四、大學教授的外衍性角色倫理——知識分子的使命感

學校是人為有意設計出來的一種制度化的教化組織。以現代社會的基本形構而言，大學是整個學校教育體系中位階最高的一環。所謂「位階最高」大致上有三層的意思。首先，就傳授的知識內容而言，大學裡所傳授的，遠比其他位階之學校教育的內容，更為深奧、精緻、具專業性。第二、在大學接受教育者，均已近乎成年或是已成年。此意涵著，受教育的對象是身心已漸成熟，而且具備著經驗閱歷更為豐富的人格。因此，教育者所應具備的條件，無論就人格、經驗、或學識，理當更為嚴苛。第三、在整個教育建制體系的光譜中，純就受教者的生涯史而言，大學是一個人接受制式教育過程中最近生命當刻、也是最後的學習機會。之後，他將結束制式教育，正式踏入「社會」，成為負有法律責任和實際從事社會生產的成員。

這三個位階性的特質，不但區分了大學與中、小學教育的社

會功能和意涵，也形塑了大學教授與中、小學教員在社會角色上具有質上的差異。尤其，可以理解的是，大學所具的三個最高位階性，更是使得大學教授不祇是扮演教師的角色，同時成為社會所期待的精英。他們一向被賦以創造、解釋文化象徵意義的使命。這是理解大學教授之職業角色不能不特別重視且最為重要的外衍屬性。

從歷史脈絡來看，大學不應只是培養學有專長、並足以應付職業工作之需的專業人才，而且一向也被視為是接續文化傳統、並締造理想的殿堂。因此，一個理想的大學應當是極富理想的色彩，乃醞釀理想主義的溫床，而且以培養學生具反省、批判與創造能力為教育的宗旨。一旦一個大學缺乏這樣的風格，而一個社會也缺乏這樣的功力，勢必讓現實的力量充斥而吞沒一切。一旦現實主義成為社會中唯一的實踐法則，也是基本信念，其結果不祇是導致社會庸俗化，缺乏生機和活力，而且也將無法提供人們尋找更豐富之生存意義的機會。

就此立場，並就社會的體制設計而言，大學可以說是測試社會是否具有原創之生機活力與理想精神的實驗室。大學教授是否具有獨立的風格、原創的能力、開放的胸襟、高雅的氣質、與融會感性和理想的能力，則又是決定大學之創造活力與理想色彩的重要因素。準此觀點，大學教授可以看成是在建制內創造、啟迪、落實此等精神的領航者。這也正是強調自由民主的社會何以賦予大學高度學術研究、創作、與言論自由之保障的要旨所在。職是之故，倘若大學教授無法維持理想主義的風格，相反地，卻

成為現實權力和利益的附庸，那麼，大學終將淪為政權的傳聲筒，或資本家的附屬品。一旦大學變成是既定意識形態的複製工廠；教授只不過是出賣靈魂，而且異化了心靈的勞動者而已。當然，他們出賣的不是單純的體力，而是知識與良心。

以上的論述意涵著，固然大學教授的職業角色任務主要是教學與研究，而且限定在其專長之領域內，但是，社會一向卻對他們寄以更多、更崇高的責任期待。簡言之，他們被視為知識分子，且賦予救世、至少濟世的使命。這樣的角色定義基本上是，企圖在現代的體制結構中，為知識分子的古典風格尋找一個妥當的位置來安放。大學教授只不過被判定為是最恰適其位、也是最有條件展現這種風格的人選而已。這在一向泛道德意識強烈、社會又面臨著根本性之變遷的情況中是特別地明顯的。台灣正好是一個最佳的例子。

社會對大學教授扮演救世之知識分子的期待，本質上是前現代社會的結構形態所延續下來一種具浪漫色調之「現代性」的傳統。倘若大學教授自己不以此為然，而安身立命地把自己定位成為只是具專家型的教師角色，那倒也罷了。倘若情形不是如此，教授們是以類似救世主或先知的知識分子姿態來定義自己，那麼，就有些問題不能不加以正視了。

毋庸置疑的，熱誠和奉獻是偉大的情操，它展現出人性中美麗、高貴、純潔、善良的一面。但是，任何的美德自不能以純粹抽象的情操形態呈現出來。當施及於日常生活世界當中，它必然要藉某種具體的實際行為來做為實踐的表現，才可能把內涵的社

會意義披露出來。然而，此一行為做為情操的實踐表現形式說明了一個現象，那就是：情操猶如水自身，而行為表現是水的狀態；當它是靜水細流，則可載舟；但是，當它是洶濤巨浪，則可覆舟。因此，載舟抑或覆舟，關鍵不在於情操的內容自身，而是做為實踐形式之行為表現所可能衍生的種種附加或隨伴、可預期或未可預期的實際效果與社會意涵。換句話說，情操充其量只能預設動機的純潔，但卻無法充分保證行為所可能產生的後果。一個神聖、純潔、偉大的情操，要能充分發揮其原義，必須把其實踐行為模式擺在實際的社會世界裡，預先給予適當的理性評估。這正是在上文討論大學教授之責任倫理時一再強調的重要意涵。把此一意涵用於大學教授做為具使命之知識分子的身份上，亦是同樣的有效。

從大學教授的專業性切入來討論其做為知識分子的角色意義，可以說是緊扣著大學教授之職業角色的現代屬性，同時也具備強烈的歷史意涵，有撥雲見日、以陰盪陽的作用。首先，誠如前述的，在大學教授乃專家的歷史性前提預設下，他被當成類似救世主的知識分子無疑是一種相當浪漫的期待。這與學有專長之功能性專家的身份，在邏輯上似乎有著潛在的矛盾性。對一個深具責任意職的教授，這又往往為其角色的定位帶來緊張和衝突。

知識分子雖以「知識人」為其基性，但其社會學上的意義並不是源自知識（尤其學術）或文化領域自身，而必須擺在人們的日常生活世界當中，才能充分呈現出現。一個知識分子所以稱為知識分子的古典意義是，他並不把自己深鎖在文字或符號的抽象

世界裡自我陶醉，而是手握象徵符號走進人們的日常生活世界，處理每日所見所聞之事務的文化或政治象徵意義。因此，對知識分子，我們期待、也要求他具有解讀人類種種行為並提出批判的能力、勇氣、與意願。撇開勇氣和意願不談，知識分子的解讀能力需要有智慧，見地、與洞識來支撐，才可能充分發揮出來。然而，現代大學制式的專業知識教育方式，似乎並不具有培養這種能力的條件，甚至負責教育的教授也未必具有這樣的條件。當他以專家身份展現自己時，所能扮演知識分子之角色的場合充其量往往僅限於其專長有關的事務。超出了這個範圍，大學教授與其他人之言論意見所具的正當性與能力程度，理論上可能都是一樣的。

話雖然是如此地說，以制式教育體制的立場來看，大學教授的教育水準，整體而言，畢竟還是社會中最高的。加以，他們從事的工作基本上又是處理象徵符號有關的事務，因此，社會大眾不免對他們的角色扮演產生過度膨脹的期待。在一般教育水準普遍不是很高、知識專業化不是相當具備，卻又樣樣必須仰賴專家（至少表面上是如此）的社會裡，這種期待的膨脹往往特別地明顯。大學教授，尤其有「博士」頭銜或身處明星大學者，更是稀有動物。於是，他們的身份和頭銜的實質意義與其限制很容易輕易地被忽略，而讓其「名份」產生無理性的擴散作用。社會大眾望教授彌高，甚至當成是具神才魅力的「先知」。一旦他們被寵愛，而當事人又任由寵愛，忘了對自己的角色極限有所反省，倫理的墮落自然就產生了。

忽略了大學教授做為一種專業的志業，而視之成為救世的先知來看待，是對知識之權威產生了不當的移位作用使然的。譬如，誠如我們在上面想到的，做為社會的成員，一個數學教授如同一般人一般，有權利在公開場合對任何社會事務表示意見。但是，假若他是被要求、或自以「專家學者」、甚至「先知」的身份，在公開場中對諸如憲政改革、水土保持、行政革新等問題表示意見，那麼，就職業倫理而言，他就有了踰越專業角色所議權威正當性的範疇了。依據知識的倫理來看，縱然一個教授聰慧睿智，學識淵博、洞識能力高強，任何超出其專業權威領域的言論，理論上均不能為其職業身份所庇護。容或社會大眾因種種原因有此縱容性的期待，做為當事人的大學教授，也不應當大言不慚地接受下這樣的期許，尤有進之的是，他更不應當以救世的先知姿態自居。

當然，按理，從事有關人與社會現象研究的大學教授（如法律、政治、社會等學門），就其專業的性質而言，似乎相對地對社會事務具有知識上的權威正當性，可以知識分子的姿態介入。在這兒，我們假定此類的教授乃具有哲學意識（philosophical consciousness），有能力掌握整個日常生活世界中種種社會事務運作的理路與基本哲學預設，可以幫助人們澄清問題的癥結，並引導可能化解的迷徑。但是，當我們欲求嚴守職業倫理時，還是不免會問：到底其中之尺度分寸何在？問題的癥結又是在哪兒？

大學的形成意味著某個程度之制度化的自主性必然會出現。易言之，大學裡所傳授的知識，雖然可能源自外面大社會的生活

世界當中，但是，學院內的知識符號，在科學方法論的支配下，長期下來已自成一套具自主之預設與命題的邏輯建構系統。這套系統所衍生的符號世界，往往並不完全等同於以需要或和直覺常識經驗為經緯所建構的日常生活世界。這表現在人的社會現象比自然現象更是明顯。然而，事實上，也正因為學院的思考邏輯是與一般常人的思考邏輯不同，才凸顯出學院建構之符號世界的社會意義。否則，一旦它與一般常人的思考邏輯一樣，學院又有何存在的意義？

一向，科學方法和邏輯被視為是理性思考的要件，也是判斷真理的準繩。在現代社會裡，理性又是一種至高無上的精神價值，甚至也是建立一切道德倫理判準的基礎。於是，以科學方法和邏輯為形式，尤其奉實徵經驗為圭臬而建構的符號世界，被當成是理性的歷史原型，也是建構理想之典範世界的基本骨架。在此前提下，學院所建構的符號世界贏得了詮釋正當性，也爭取到了支配領導權。用來對照日常生活世界的實際呈現，它自然而然地被視為是一種用來發皇現實的理性模型，也因此證成了學者（尤以大學教授為主體者）所創造、詮釋之符號世界，在建構、詮釋和報導日常生活世界中諸現象之意義上具有優位性。其實結果是，當一個社會愈是被理性化、制度化、分殊化，要求對被高度系統化的生活世界的「系統」性從事詮釋、整修、調理的必要性的也愈多、愈迫切。這是具專家身份的大學教授能夠成為社會所倚重的重要結構要件，也是大學教授往往會膨脹其角色能力，產生越位而不自知的關鍵所在。

以學院所建構的符號世界為理想架構來干預、並力圖改造現實的日常生活世界，是大學教授就其職業角色能力來扮演知識分子的前提要件。在前面，我們已經在數學教授的例子中明白地指出，倘若一個教授不是以其專業所建構的符號世界為依據，來對照具議題性（problematic）的相關生活世界，而是越位地去議論其專業能力所未能及的現象，那麼，他只能以一般社會成員的身份來表示意見，不是、也不應以「專家」的權威地位來形塑其影響力，或享有言論的特權，否則，這就有違職業的基本倫理。嚴格來說，倘若這情形發生的話，除了當事人應當負責之外，似乎社會本身，譬如大眾傳播媒體、政府官員等，也應當負部份的責任。因為沒有這些人的過度寵愛，給予大學教授超過其本份的特權，大學教授也不可能有機會過度膨脹自我角色與能力。不過，話說回來，對大學教授自身而言，做為社會的精英，他更不能以外在有利的結構條件為由，原諒自己對角色做不實的誇張。正相反的，做為社會裏的精英，他似乎應當比一般人更懂得反省、自制、學習謙虛的美德。

在一個處於迅速變遷、秩序基石鬆動的社會裡，人們渴切地尋求精神支柱，原是可以理解的。社會大眾（或學生）期待大學教授表現領導才能，甚至扮演先知型的領袖來扭轉、重創社會秩序，毋寧地是可預期的普遍心理。但是，誠如韋伯所說的：「各位來上我們的課，要求身為教師的我們，表現領導才能，但事先卻不曾告訴自己，在一百個教授之中，至少有九十九個人，不曾、同時也不應該自居為生命的足球教練，或者更一般地在如何

操持生命的問題上，以「領袖」自命。……使一個人成為卓越學者與學院教師的那些特質，並不是使他在實際生活導向的領域——或者特定地說，在政治的領域——成為領袖的特質。倘若一個教師同時具備後面這類特質，那是純粹偶然，而如果每一位站在講台上的教師，都感覺到了學生在不合理地期待他自稱具有這類特質，那情況就非常堪憂了。」

就職角色的內涵而言，韋伯這段話是相當剴切，很清楚地說明了教授之角色倫理的理性界範。很明顯的，以專業做為界定角色的基線，如何維持專業知識的有效範疇以避免過度膨脹而產生貽害，是韋伯心目中之理性倫理的重點。在此重點支撐下從事邏輯推演，維持命題內涵前後的一致性，則是建構倫理的要件。

姑且先不批判韋伯之理性倫理的得失，倘若這是現代專業之職業倫理的精神砥柱，那麼，大學教授自然不應該是無所不知，無所不在的預言先知，甚至連充當個具使命感的專業性知識分子都有斟酌之處。把大學教授當成先知，當然是誇張了其職業角色可能衍伸的能力，也給予了太厚重的道德壓力。先知是超凡的，因為他有預知的能力，具強烈的感召魅力，也常為人們所膜拜。倘若先知止乎預言，那還可以用經驗事實的否證來顛覆其魅力。但是，倘若先知是對未來帶有強烈的使命感，則先知的魅力與能力就不是依靠經驗事實的否證，可以輕易破除的。大學教授，就其角色的潛在屬性，有此能耐嗎？答案是什麼，應該很清楚。

使命是一種對未來肯定賦予努力的最大企圖。任何的使命都預設了對某種信念具有強烈的情操投入與賦予，註定帶有特定價

值或意識形態的色彩。只要是使命，基本上就是無可妥協的，不允許有其他具等位性的可能選擇。因此，一旦先知與使命結合而集中在某一個或某一類人身上，其負擔的責任就將十分重大，而且也極具危險性。責任重，因為他（或他們）是先知，人們仰望他，也對他有渴切的期待，期待他來領導大家走向美好的世界；危險性高，因為他使命感強，容易自以為是正義的化身，把只有片面、甚至獨斷的知識權威當成上帝名份下的真理。無疑的，把這些極富神聖之倫理意涵的責任，施之於大學教授身上，雖說十分偉大，但背負如此沈重的十字架，卻未免又是超出其角色範疇與能力所能承擔，十分的殘酷。倘若教授自己以此自許，其情操當然是壯烈的，但勢必不免會有踰越職業角色之倫理的疑慮。

今天的學術以恪守理性自許，而科學是理性最具代表性的化身。理性是一種價值表現，只是此一具價值意涵的歷史特質，在認知上被潛意識、或被中性化，使得人們不自知。這是理性有條件掩蓋其特定意理之歷史內涵，能以「真理」之姿態出現的基本要件。就其歷史內涵而言，理性做為一種價值，乃是以肯定人具自主思考能力、尊重自由、肯定平等、與確信科學方法與邏輯等等為基線來形塑的。其所開展的倫理是尊重開放多元，因此是謙沖的。在理性面前，沒有任何的主張具有代表絕對真理的能耐。一切的真理都只不過是站在設定的預設面前，透過邏輯與特定經驗認知方法所形塑出來的認知系統。不同系統彼此之間，固然可能是矛盾、對立，但是，也可以並存、互相尊重，這是何以站在理性面前，謙沖是必要態度的道理。

韋伯採取相當理性主義色彩的現實立場來為現代社會的學術工作定位。他說：「學問是一種按照專業原則來經營的「志業」，其目的，在於獲得自我的清明及認識事物之間實際的人際關係。學術不是靈視者與預言家發配聖禮和天啟的神恩之賜，也不是智者與哲學家對世界意義所作的沈思的一個構成部分。」這樣來定義教授的專業倫理，無疑地是依循理性倫理而開展出來，其態度是謙沖的。因此，先知、使命感、知識分子等等對大學教授的角色期許，都應當被揚棄，因為，依其職業理性倫理，在韋伯的眼中，大學教授之志業有三：(一)讓學生學到技術的知識，以便通過計算來支配生活、外在事物以及人的行為；(二)給學生思考的方法、工具、和訓練；(三)幫助學生清明自己。是故，「教師只能讓你知道你必須做一個選擇，而只要他保持教師的身份，無意變成一個群眾鼓動者，他就不能逾此而行。」教師的最重要職責因而不是充當先知，賜給學生肯定的終極答案，而只是充當一面鏡子，澄清各種的可能性，最後的選擇還是應當留給學生自己。

很明顯的，韋伯對大學教授之志業倫理的期許是緊扣著專業理性邏輯而來。這樣的倫理能夠被證成，有一個結構性條件是必須具備，那就是：定義下的理性已相當程度地滲透到社會中各個面相而被例行化；也就是說，理性已相當程度被制度結構化了。但是，當我們所面對的情形是基本象徵符號混亂、認同曖昧、價值淪喪、系統紊亂，與缺乏邏輯一致性，而社會本身又原就不具展現「理性」的條件，乃至做為「理性」背後之歷史概念要件——自由、平等、人之自主思考性、或邏輯等均告闕如時，我們

怎能期盼有一合理、且又具自由選擇之詮釋體系的機會出現。更具體地說，韋伯所揭櫫的理想志業倫理具有社會正當性必須具備一個要件，那是：開放、自由、公平、多元之言論對話機會的客觀條件早已隱然形成。

對一個言論自由遭受挾制、基本人權被嚴格限制或壓迫的社會而言，追求理性只是天方夜譚，這甚至被當權者視為是大逆不道的。在此情形下，社會迫切需要的是培養讓「理性」之價值能夠落實的基素。然而，對大學教授而言，在科學理性的支配下，力圖保持客觀且價值中立又是一種倫理與「價值」。如此一來，這面臨著一種自我矛盾的兩難情境，人們必須在落實「理性」價值與保持價值中立之間尋找一個平衡點。要化解這樣的情境，大學教授原則上是很難完全信守上述韋伯式之職業倫理的精神，他勢必以知識分子的姿態來爭取讓「理性」充分落實之條件能夠具備。於是乎，持有某種代表時代精神的信念（如民主、自由、尊重基本人權等理性形式），甚至以先知的方式來影響社會大眾，就變成是確保上述倫理得以有充分實現之機會不得已且必要的「為惡」行為了。這是一種帶使命感的先知行動，對理性之雛型都尚未出現的社會，恐怕是無可避免的。否則的話，信守韋伯式之專業倫理的大學教授將只是一種犬儒主義者，規避了應有的社會責任，也無法忠實於其做為教師應盡的「信念」教育責任。理性的信念被潛意識制度化，不是等於信念不重要，也不產生作用。對一個缺乏社會正義信念的社會，大學教授無論做為教師或知識分子，事實上都沒有條件規避「信念」的討論。在此前提之

下，大學教授做為社會的文化象徵精英，尤其是修習人文與社會學門者，以「先知」姿態呈現自己，是值得同情，也自然可以理解，這是改造社會必要的策略，其「為惡」所可能支付的代價似乎是不可能完全避免的。

雖然政治與文化事務基本上是一種有關品味與價值歸向的選擇，原無絕對的是與非。只有在社會需要正義原則，而對正義原則具有相當共識的情形下，倫理使品味與價值歸同變成具有是非意涵的問題。有歷史以來，人類一直在爭取正義能夠在人世間充分實現。假若這是不變之歷史期望的話，恐怕，無論是做為教師或知識分子，大學教授都不可能完全擺脫信念價值而完全中立。只是，在類似歐美社會中，有關自由、平等、民主、尊重基本生存權利等理性理念，早已相當被確認且保證的情形下，效用、效益、與權力分配的遊戲形式才會成為社會強調的規則，也才会有使不具形式也成為形式的可能條件。在這樣的社會裡，正義似乎退了位，熱誠與奉獻精神也退了燒，因為，既然是遊戲，其本質是娛樂，何需那麼嚴肅的講正義。當然，要求熱誠與奉獻自然也就變成是多餘。於是，正義原則很輕易地為公眾意見所取代。具意見意涵的品味，透過商品化的過程，成為社會的實際施寫邏輯。大學教授做為專業教師所具的技術功能性，於是乎掩蓋過其做為知識分子的使命性。在這樣的社會當中，誠如英國社會學家 Bauman 說的，知識分子不再是確立正當性的立法者（legislator），而只是提供選擇的詮釋者（interpreter）。大學教授逐漸喪失傳統講究博雅的貴族氣息，成為匠氣十足、有學習能力但卻經

常是無知的專家。

以台灣社會而言，還有一些明顯、且深具歷史意義的特點，是必須極其嚴肅來面對的。這個社會對未來的走向一直尚處於未確定的狀態，不但整個社會的整體認同模糊、系統邏輯紊亂、而且功利實用化。尤有過之的是，在父權思想傳統的影響下，甚至政治勢力始終凌駕一切，成為真理與正義的定義者。在這樣的條件下，社會的正義原則徒具其名，甚至始終沒有可以公平、公開對話或辯論的機會。社會所展現的是名與實之間嚴重的分離，更嚴重的是，一些教授昧於「學術良知」，以種種言語障眼法扭曲理性的內涵精神，甘心做為政治建制的應聲蟲。這非但已踰越做為專業之教授的角色，更是踐踏了做為一個知識人應具有的基本人格。與這些人相比，以具使命感之先知型知識分子來界定自我角色的教授，還是值得尊敬的，縱然他們的言行不免有踰越專業倫理之邏輯效度範圍可及的地方。當然，無論如何，在做為專家與知識分子之間做抉擇，任何大學教授都會面臨某種程度的兩難困境，這在結構上是無可避免的。面對著這樣的兩難情境不得不兼具時，如何尋找一個妥適的平衡點，著實不是一件容易的事。但是，至少，中國儒家主張的謙沖態度倒是一帖有益的「態度」良方。無論就職角色或社會使命而言，具備豐富、且紮實的學養外，熱誠、奉獻、謙沖應當是任何大學教授信守的三大原則，也是其角色所具備之職業倫理的基本要素。

（原文刊於《當代》1992，第73期，頁16-35）

貳、柳暗花明，迴夢一番

——社會學者是甚麼「碗糕」¹

一、專業掛帥下之社會學家的角色與其認同

一九六八年，在偶巧的機緣之下，我改了行，到美國攻讀社會學的博士學位，這算是正式開始掛起名來，做社會學的學生。屈指一算，迄今已過了三十二個年頭又有餘。就算從一九七四年回國任教充當所謂的社會學教授數起，前後也將達二十六個年頭了。人生不過六、七十個寒暑的更替，三十二年就幾乎佔了二分之一。想想，這實在已夠長久，有資格替自己的經歷感受做一番回顧和梳理吧！

在這個時代的臺灣社會裡，或許，真正嚴肅而真誠地尊重專業的人並不多見，但是，毋庸置疑的，所謂專家掛帥卻又是一種流行風尚，而且，甚至成為不必計較成本的金科玉律（至少口頭名義是如此）。尤其，以科學做為確立真理的至高判準成為一股不可抵擋的意識形態，樣樣講求實徵研究的證據，更成為一種檢證真理的儀式要求。處在這樣的時代氛圍之中，社會學做為一門專業的學問，是被接受，也被肯定的；很自然的，社會學家就因此取得了正當的發言權利，因為社會學的研究基本上被認為是符合了科學的最起碼要件的。儘管，社會學家所實際操作的所謂科

學程序與方法，以及其所具有的科學概念，或許是模糊、曖昧、而且不穩定，但是，在以科學為名義的外衣庇蔭之下，學院內的社會學知識早已成為現代「法術」，而社會學者則更是成為現代「法師」。他們手中揮舞的「法器」就是所謂的科學研究方法與科學研究工具，而「咒語」就是由學術專業語言所編織出來的種種論文。更重要的，這批人擁有著社會權威體（如教育部）所頒發的「證照」，在定義、詮釋、乃至「治療」社會時，他們具備著普遍被肯定的正當性，是「權威」。反正他們口中喃喃自語的「咒語」以及手中所搖動的「法器」，一般凡人既是看不懂，更是聽不懂的，於是乎，一般人的無知，也就保證了社會學家的絕對權威。只要把「法器」展現出來，把「咒語」也唸了出來，這些信眾們自然而然地就跟著跪下來膜拜著，社會學家於是抖起來，成為上帝的法定代言人。

專業主義做為現代社會的一種基本特質，它必然賦予了「專家」這樣的角色一定的特權機會，這可以說是專業主義的一種結構性內涵，現實上原是難以完全否定的。不過，一旦以專業工作本身來定義人生命的終極性社會意義，那麼，就有進一步的斟酌空間了。早在二十世紀的初期，德國社會學者 Simmel 就指出，當時的德國人即頗多以職業生涯上的成敗（即他所謂的客觀文化形式）來界定自己的生命價值，而缺乏自己的主觀價值的塑造與認定。然而，這樣一個現象，在十九世紀的德國社會裡，基本上卻是不常見，甚至可以說是不存在的，於是乎，Simmel 深以為，這是西方現代社會所深藏的一個問題。在這兒，姑且不論這樣一

個在俗人世界裡似乎已經相當普遍的生命價值觀是對或錯、是好或壞，以職業（特別是專業性的職業）為名分的「工作」形態做為界定一個人之生命意義與存在價值的主調，乃意涵著兩層的意思。一方面，（專業）工作的內容本身成為界定生命的基本社會內涵；另一方面，（專業）工作上的成就，順理成章地成為化約生命意義與存在價值的同質異形體。

就拿社會學者這樣的職業角色來當例子吧！當一個人是以從事社會學的研究與教學做為專業職業時，俗人所構成的社會即常常會形塑一種氛圍（或乃至是相當具共識性的規範），要求其人以由社會學為中心所形構之場域中的種種努力表現，來等同生命的全部，也藉此界定生命的意義與存在的價值。一天之中，醒的時候，想的、說的和做的是社會學；甚至，睡的時候，連做的夢也都是社會學。於是，一天二十四小時中，一直圍繞著社會學打轉的，才是核心，也才是生命意義的重心所在，其他的生活內容則都淪為次要，既是邊陲，而且也只是陪襯而已。對這樣的人，我們常常美其名為「敬業」或「奉獻」於專業工作，不但予以高度推崇，並且也給予褒獎。當然，對工作有嫌「怠惰」者，他們或許可能會以酸葡萄的口吻揶揄這種人，而稱之為「工作狂」。

一個人以專業工作的表現來證成生命的意義與存在的價值，其所涉及的，基本上是個人對生命觀做如是之自由選擇的問題，本質上，這並無所謂好與壞或對與錯的。若有可議之處的話，那麼，頂多也只不過是攸關個人品味高低的認定問題而已。對此，平心而論，別人是不可任予置喙，而加以厚非議論的。不過，當

把這樣之生命意義專業主義化的現象施及於社會學做為一門專業的知識體系上面時，這就很容易彰顯出一層涉及倫理意涵的問題來，值得我們特別加以重視。當然，這施及於其他的知識領域，特別是所謂的社會科學（如政治學、經濟學、法律學等等），情形也是一樣的。

二、社會學家手中揮舞著科學「法器」

籠統的來說，社會學者所以享有發言權，其中有一個理由是重要的，那是因為它被認為如同物理學家一般，都是科學家，而科學家是接受理性訓練的人，他們被認為善長運用理性，也具有理性。這個理性就是科學理性，而在這個時代，科學理性幾乎已被認為是判定真理的唯一判準，因此，科學家也就成為上帝的代言人。在這樣的文化氛圍孕育之下，很明顯的，一旦社會學者被認定乃屬「科學家」的行列的話，他們自然就享有著定義與詮釋社會世界及其種種衍生現象，並提供應對策略的優勢主導特權。於是乎，他們掌握了主宰論述的正當性，甚至，更是扮演著啟蒙者、引導者與救世主的角色。在事事向「先進」之西方國家看齊的所謂「發展中」國家當中，這樣的情形則又是尤其明顯。

在這兒，我不擬細論科學理性的真諦，也無意完全否定把它用來做為人類認知之基礎的價值。我只是希望指出一個社會事實，那就是：經過西方啟蒙運動所強化的科學理性具有著無比的威力，並且，在人的世界裡普遍地產生莫以名狀的懾服力。其所以會是如此，至少有兩個可能的原因。其一、它所成就的知識與

技術，經由人們感官機制的作用，經常證明著、也表現出一定的實際效用性。其二、科學理性做為一種信念的表現形式，普遍被認為有著用來破除信仰迷思與檢證真理的作用。透過其所內涵的思辯理路與方法，它的存在本身，即證明了它所具有的價值是絕對的。這也就是說，科學方法與思辯程序本身即已足夠保證真理的呈現了。基本上，這是一種具備著類似扛著紅旗反紅旗性質的高明策略，在自我消解中同時又贏得了自我的證成。無疑的，它所以有這樣的能耐，基本上乃因為人們相信、也肯定感官經驗認知的真實性，而採信經驗理性主義，認為這樣的認知方式是通達真理的唯一道路。這表現在所謂的經驗實證主義的主張中特別的明顯。

一般，「客觀性」與「價值中立性」被供奉成為檢證、同時也是保證科學理性的兩大要件。在這兒，我們不擬討論這兩個要件的內涵，因為這兩個概念牽涉的問題既廣泛、又十分複雜，在西方社會學史中不知已有過多少的論辯，但卻始終得不到最起碼的共識結論。在這樣的狀況之下，要對這兩個概念講清楚、說明白，絕非以簡單的三言兩語就可以帶過去的。其實，會有太過眾多的論辯而尚無法獲致一個正面的起碼共識，不正也就明白地告訴著我們，「客觀性」與「價值中立性」的確立，著實是令人質疑的嗎？

不過，話又說回來，在這兒，我們要特別指出的是，一般，社會學家所關心的，事實上並不在於這兩概念內涵的恰適性的問題上面。他們關心的毋寧地是，於接納「客觀性」與「價值中立

性」二者可以有所成就的前提之下，構思怎樣使之更穩固、也更堅定地為人們繼續持用。於是，整個問題的焦點變成為方法論上的問題，以為只要在研究方法上力求改進，就可以保證「客觀性」與「價值中立性」是可以達致。在這樣的認知主導之下，有關哲學人類學上的存有論（或乃至認識論）的基本預設問題（如假設人生而自由且平等）被懸擱，而讓整個複雜的問題濃縮成為只是方法論的問題。方法（當然是科學方法）於是成為最終的考量，一旦考量可得，方法就可以成為科學家手中的上方寶劍，乃確保真理得以宣稱的不二法門。

以科學方法做為建構與發掘「真理」知識的不二法門，使得社會學者踏實地相信、也安心地陶醉著築構知識的特權。他們自以為確保「客觀性」與「價值中立性」乃學術倫理的核心內涵，而且也必然有所可能。無疑的，這於是乎鞭策著有心者勤勉而「忠實」地嚴守著做為科學家的職志，從事「學術」研究與教學。尤其重要的是，他們相當有信心地肯定著研究成果的真確性與可信性。其實，這相當可以理解的，因為假若他們不相信自己所作所為是真實的話，做為社會中論述詮釋的代言人的特權地位自然而然就會動搖，正當性也將受到挑戰。不是嗎？況且，在他們的背後，有著一套厚實、且具體系性的學術建制傳統做為後盾，這構成一股龐大的共謀力量，他們的自信心當然更加地堅定，也更加地牢靠。

在我的觀念裡，任何的認知方法與程序都有著一套具「信仰」性質的預設命提做為前提。科學方法做為一種認知方法與程

序，自然也不例外，儘管在人類的感官經驗認知上，運用科學方法所得到的知識，或許的確比較具有說服力，而且，其實際展現的結果也比較具有實效性。準此立場，任何的「方法」充其量只不過是人接近世界的一種「方便」門而已，並沒有一種特定的方法有資格宣稱是通達真理的唯一道路，因為真理並不先驗地自存，而是被人創造、編織出來的。基本上，任何方法所造就的實效性都有條件的侷限，它乃相對一些預設前提而被確立著，並無法普遍而無限地涵蓋。很明顯的，把這樣的說法運用到社會學知識的身上，這即意味著，它只不過是呈現（而且是具創造性的呈現）社會世界的一種特定論述形式，既非唯一，更非至尊。

我在前面提過，學院內的專業社會學知識乃是一個具權威建制性的論述體系，它確立了論述的社會正當性。然而，倘若我們以上文所敘述這樣的立場來反照，它所內涵的深層社會意義於是乎變得很明顯，即：社會學知識只不過是一種權力形式，而且是具優勢主導地位的壟斷性權力形式。這麼一來，當我們把知識的權力本質揭露了，這自然將無端地挫敗了社會學者做為詮釋社會世界之種種現象的武林至尊地位，當然，也因此直接挑戰了以科學理性做為真理宣稱之唯一判準的意識形態。或許，有人會以為，這樣對社會學嚴加批判、並予以頓挫，是相當不公平的，而且，也著實有爭議的地方。是的，公不公平是一回事，爭議也自然會有，因為畢竟大家不太可能在哲學人類學預設上有著一致而共識的立場，看法與立場基礎的分歧，原是可以預期的，而這樣的分歧其實正是學者彼此之間紛爭所以不斷的關鍵所在。

三、其實人人都是社會學家

不管如何，坦誠地說，這樣的批判，既非有意假頓挫社會學做為一種科學知識所內涵的權力特質，而對自己做為社會學者的身分（尤其，一般社會大眾已賦予、且欽羨的神聖角色）予以自我性的摧毀。當然，這更無意借著自我頓挫的手法，抬高自己獨樹一幟之風格的地位。毋寧的，所以如此的做為，基本上只是延續著西方社會學傳統中一向敏於批判的學術風格，並施用於自己的學門自身之中，進行自我反省以求不斷的精進而已。對我來說，這是在偶遇的狀況下與社會學結了緣、並以此謀生的整個過程中，感到萬分慶幸和欣慰的地方。從業二十六個年頭以來，我深深地感覺到，相較於其他相關的學門，社會學做為學院中的一個學門，其所塑造出來的風格，相對地是開放且多元，而且也有著一定的包容性。雖說這樣的風格同時也意味，它帶有著充滿濃厚焦慮感的未確定性，但是，這卻總又令任何新進的社會學者多少感到自在，而且，永遠存有著揮灑的空間，也有了被尊重和被肯定的緣契。這種感覺是一種喜悅，也是一種幸福；即使不是如此，讓人有的，至少也是一種可以忍受下去的感覺。

把社會學看成只是接近人之社會世界的一種「方便門」，而不是不二法門，乍看之下，好像是把它從天上直往地上猛丟下來一般，跌得相當的慘重。然而，我個人卻不以為然，而且，甚至以為，這並無損它做為學院知識建制體系內一門特殊學問的基本尊嚴，因為尊嚴並不必然必須依靠壟斷了整個論述的權威身分，

才得以獲得與維持住。正相反的是，這樣「方便門」的看法反而能夠襯托出這樣一門學問的價值，也肯定它存在的意義。我們所以做如是說，乃因為這將使得社會家變得更知道謙虛，也更能坦誠地面對專家們經常愛裝腔作勢的做作，以及講究、且矜持形式的虛偽浮誇氣息。這也因此提醒著社會學者，專家的頭銜背後可能隱藏的往往是孕生具暴虐性之專斷的潛在性格。

義大利思想家葛蘭西（Gramsci）在其名著《獄中札記》中曾提到一個很有意思的見解，他認為所有的人，即使包含一般認為「不學且無術」的無產階級工人在內，都是哲學家。每個人都有他自己的一套哲學觀，而且應當被尊重，至少是被承認。把這樣一個說法打個轉，我們於是乎也可以說，所有活在社會裡的人都是社會學家。任何的他們對社會所衍生的感受與認知，一旦轉換成為論述的方式表現出來，都可以說是一種社會學。因此，社會學不是我們一般所認定之專業社會學家的專利言論。在這樣的原則之下，不是把諸如馬克思（Marx）、韋伯（Weber）、涂爾幹（Durkheim）、齊穆爾（Simmel）、米德（Mead）、派深思（arsons）、高夫曼（Goffman）、傅柯（Foucault）、哈布馬斯（Habermas）、盧曼（Luhmann）、吉登斯（Giddens）、布笛厄（Bourdieu）或布希亞（Baudrillard）等等西方大師級之社會學者的思想編串起來的知識體系才叫做社會學，也才取得有論述之正當性的證書。

我們不否認這些大師們的觀察、認知與思想能力可能比一般人都來得具有洞見，所展現的智慧也可以啟迪人們的心智，因

此，他們的作品著實有保存、學習與傳遞的價值。尤其，把他們的心智見解串連起來，加以排比、修飾、詮釋與批判，並建構成一套系統化的知識體系，確實有著一定的特殊社會意義，當然值得肯定，也值得推廣。然而，我們還是不能不注意到，社會學中任何有關社會的論述，不管多麼具有洞見，也不管多麼具有啟發能力，原則上並不即等於「社會」的自身（在此，姑且讓我們假設有「社會」這樣的東西）。更重要的，這樣的論述往往更非眾多芸芸眾生心目中的「社會」樣態。

把社會學家對「社會」的論述（或謂社會哲學、社會理論）等同於「社會」的自身，基本上是一種化約的作為。它反映的是西方理性主義傳統所開示強調經驗至上的真理觀。基本上，這樣一個理性主義傳統肯定科學方法與程序以及邏輯乃具有著理性的基本屬性，而且是理性的最佳（甚至是唯一）表現形式。於是，任何以此為基礎所營造出來的經驗性知識都是理性的，而且也等於是反映著現象的真實形貌。就在這樣的認知模式的主導下，尤其，以系統化的方式壟斷了教育與傳播機制，所謂理性的知識論述其實並不是十分「理性」的。事實上，做為一種實際呈現的社會表徵形式，所謂理性的知識論述，本身即形構成一種具建制性的權力形式，它對大眾施展著宰制的威力。從此角度來看，理性知識論述最重要的特色，並不在於它所具有的「理性」本身，而是它所延展那具社會壟斷性的「權力」形式。於是乎，在這樣之權力壟斷的一般狀況裡，特定的知識性論述形構成出特定的「社會圖像」。其中，居優勢的，順理成章地就取得了定義「社

會」的決定性地位，而人們被教化、也被要求去承認它、接受它、相信它。

沒有任何人可以完全擺脫既成的一些預設概念來思考與認知世界的。已經負載著上百年歷史而累積了許許多多概念傳統的社會學知識系統自然也不例外，避免不了有些特定的預設性負擔。在這樣的情況之下，社會學家，尤其那些大師們，提供給我們的知識，容或是十分精彩，見解獨到之處也自非一般人之「平庸」見地可以評比，其所具啟迪人們心靈的契機，更自非尋常，但是，這些林林總總的特殊地方，卻都無法把它只是「方便門」的基本性質變成為不二法門。是的，在心智超群、感應敏銳的社會學家面前，一般人在日常生活世界裡的所作所為或所思所想，或許顯得相當幼稚、淺薄、凌亂、不理性，既不合乎邏輯，更也常顯矛盾。但是，這一切改變不了一個「事實」，那是：一般人們心目中所塑造出來的「社會」，雖說是「蹩腳」的另類，畢竟是一種從自己之實際經驗當中塑造出來的圖像。這樣的圖像，對當事人，有著一定、且可能極為重要的意義，而且也十分「真實」。是的，這樣的圖像與其現實意義，可能是學院之社會學論述所不承認、不接受，也看不起的，但往往卻正是它們所忽視，也是它們根本就拉拔不出來的東西。

尤有進之的是，假若有所謂「社會」這樣一個指涉對象的話，這個對象並不是一個固定的「狀態」，它頂多只是一個永續「變成」(becoming)的過程而已。因此，在永續「變成」的過程中，縱然是大師，其所勾勒之圖像在論述上的空間是多麼地開

放，而且具有彈性和啟發性，但是，也都難免與人們心目中不斷迭變的社會圖像貼不緊密，中間總是有著不小的落差空檔。社會學的知識論述與現實世界的「貼切性」永遠是與時間賽跑著，也永遠接受著歷史的考驗，它的本質是流動，也是變易的。我們說任何有關社會的論述都是「方便門」之所以為「方便」，其意正在於此。「社會」既無本相，而且也因人、因時、因地而多變，任何方式的捕捉，其實都有如轉動萬花筒一般，只是展現一種可能、且是隨條件的制約的圖像而已。這個圖像固然可能有著所謂實與虛的區分，但是，卻未必有著真偽之區辨的必要或可能。在此情況之下，我們應多關切，重要、也是有意義的因而是，人們看了之後，是不是會對這樣一個圖像，產生一種妥貼、踏實、而有啟發省思作用的回應。簡單地來說，我們關心的是類似這樣的現象是否發生：人們常會發出類似「呀！這正是我感覺到，但是卻又說不上來的」這樣的共鳴。若是，這樣勾勒出來的圖像，不但發生了實際的作用，而且，既感人，又生動，是有價值，也有意義的。

四、社會學做為終生的職志，我不願意， 也不必要

事實上，一件事的真偽所涉及的，往往並不是單純之客觀事實性的判定（尤其是數量上的計算，如這個學校有多少學生或從事醫生專業的人數），而是不同意識形態群彼此之間相互鬥爭以

爭取到詮釋主導權後的效果展現問題。套句當下年輕人愛用的一句話「只要我喜歡，有甚麼不可以」來比喻，那也就是說，只要爭取得到定義與詮釋現象的主導權後，豈只「只要我喜歡，甚麼都可以」，而且是「只要我喜歡，它都是對的，也都成為真的」。社會學知識做為一種詮釋的形式，其所呈現的情形，推到終極來看，其實也正不過是如此。

就其社會意義而言，建制化的科學體系本質上是展現「權威」的一個歷史形式。在現代社會裡，這個歷史形式保證了社會學者的論述具有著優勢性，他們所說的也就順理成章地是真確的。然而，撇開客觀事實性的真偽問題不談，社會學知識還涉及到論述表現的手法，其中所剔透的乃攸關「品味」的高下問題。因此，一個社會學論述是否具有想像力與啟發性，往往才是其所以有價值、有意義的關鍵所在。這正是社會學和藝術有著相互通攝的地方，也往往正是科學化（特別是實證科學化）後之社會學知識體系最為缺欠的氣質。在一九五〇年代末期，美國社會學家米爾斯（C. Wright Mills）曾以缺乏「社會學的想像」一概念來批評當時的美國社會學，其所意涵的基本上也即是這麼一個意思。

面對著專業化蔚成潮流的龐大勢力，個己的力量是微薄，往往無法抵擋，更遑論改變它了。對我來說，我無法否認已當了超過三十年的社會學學生這樣的事實，而且，也無法完全擺脫社會學家做為一種專業職業加在身上的種種約束與規範。然而，我始終還是無法安心地以社會學者做為職志，並且如是地來統攝涵蓋（或更恰確地說，化約）自己生命的全部。對我個人，誠如上述

的，社會學只是被用來勾勒社會世界的一種方便門而已。或者，頂多，它只是一種具外在約制性的結構力量，隨緣而順勢地為我做為一個人鋪陳出一些隨制條件。這也就是說，我所以選擇所謂的社會學家做為職業生涯，純然是在因應時代環境條件之因緣際會的情況之下而為的。因此，再怎麼地說，我既不必、也始終不願把自己的全部生命賣給了它，並且以能夠與它完全結合來定義自己整個生命的內涵做為職志。對我，社會學只是一種謀生工具，或頂多是接近生命的介體而已。儘管或許可以欣賞社會學、喜歡社會學、接近社會學，並選擇它做為謀生的方式，也以它做為思考人生問題的分離點，但是，要我把整個生命的意義完全掏出來而融入，讓專業佔據整個生命的全部，那我不願意，因為對一個人短短幾十年的生命，這將是一種罪過，也將是一種踐踏、一種褻瀆。

我知道，有人會說，這樣的主張純粹是個人對生命態度的選擇問題，頂多只可以尊重，但卻不該是定為一尊。在這個講究個人言論與主張自由的時代裡，這樣的批評是應當尊重，也理當接受，它自有著一定的道理。在這兒，我所以提出如此一般的個人生命態度觀，並無企圖宣告它是正確、或乃至說它是更具有著開放性。它是否正確或較為開放，應該留給讀者們自己去揣摩與判斷。在這兒，我所以如此地提出，毋寧地是企圖對學術界長期以來承受西方人視「學術本身乃為畢生之職志」這樣的意識形態，提出一個另類的思考。尤其，一旦一個社會學者自以為自己所擁有的是具科學理性的「客觀」知識，而且他同時又懷有著知識份

子強烈的社會使命感時，他極可能因此會相信自己所擁有的社會學知識，是上蒼所賦予的「真理」，因而是濟世與救世的唯一指導綱領。這麼一來，其所連帶而來的往往是自以為是的「知識」傲慢，自以為是上帝的代言人，手中握有的是一柄「知識」的上方寶劍，銳利無比，只要見到「惡人」，就可以砍下去。是的，一個人把整個天下的職責往自己的肩膀上扛，是很偉大，其情操也令人感動，但是，這往往也是相當可怕，因為他有潔癖，而潔癖的本質是神聖的，它將會導使這個人變得固執、自恃而傲慢。它既看不起別人（特別是一般非專業的俗人），更經常是懷疑、輕蔑別人的智慧與能力、操守與道德勇氣的。這是另一種的專斷威權表現，只是它經常披著科學理性的真理外衣，以代天行道的名義來合理化自己的所作所為。然而，殊不料他的所作所為，事實上只是以潛意識的方式來遂行與貫徹一種優勢的特定主流意識形態而已。

五、社會學家是謙虛的藝術家——方便門的選擇是要件

在我的認知裡，把生命的意義全部投入專業的志業，是發揮工作倫理的一種極致表現，在現代西方社會（特別是資本主義）的發展過程中，曾經起了相當重要的作用，而且，至少一直延續到二十世紀強調消費之時代的來臨。或許，強調專業志業與發揮工作倫理是一項值得肯定、並且予以激賞的情操。就人類文明發

展史角度來看，這自有堪稱偉大的地方。是的，情形變得相當地清楚，一旦一個人把認同專業等同於生命的職志之後，要求自己嚴守行規，就有所必要了。行規的意思即要求一個專業從業者對其思考模式與立論立場，基本上都得在專業建制體系所塑造之論述概念、預設與理路傳承的範圍內孕生和運轉。這也就是說，遵守專業行規就必須學習嚴守分際，而適當地自我劃地自限，不能輕易草率地跨行「越位」。否則的話，這將是超越專業能力所界定的疆界，也就是俗語所說的「撈過界」。

事實上，在科學理性所保證的西方專業傳統中，即使接受一向他們看重的所謂客觀性與價值中立性的標規，不「越位」撈過界，再怎麼說，都是最起碼的修養要求。因此，縱然西方科學理性暗含著霸道的性格，但卻又是同時要求具備著謙虛的情操的。這個謙虛的態度施及於社會學做為一門專業性的學問，其首先要求的，即表現在於社會學家必需重新思考其社會角色的定位問題。簡單地說，這個定位啟示我們的是：社會學者的任務並不是在於確立真理的不二法門，以俾用來指導眾生如何安排自己的生活。社會學者所以與芸芸眾生不同，最為明顯的，只是他（或許是批判地）站在一個相較明顯的論述傳統上有系統地進行知識的累積。這樣的知識所以有價值，最主要的乃因為它歷經許許多多的人們（往往是聰明睿智的人）經年累月、且嘔心瀝血而集體累積出來的文化創作結果，它代表的是一個社會的集體心智的精心結晶。

雖然說情形是如此一般，但是，我們還是沒有任何堅固的經

驗事實性的理由，可以讓我們輕鬆地這樣下結論：經過這樣特殊人物所集體創作的東西，就必然代表著真理，而且，也比一般俗人的見地來得踏實、有價值。事實上，情形常常是相反的，只要專業的社會學家肯放下身段，認真而虛心地去觀察芸芸眾生的實際日常生活與其種種見解，我們將不難發現，人們的實際社會生活世界未必即如諸多偉大之社會學家所說的那個樣子。這所牽涉的，當然不是誰對或誰錯，或乃至誰說的比較客觀與有價值的問題，而是關涉到生命意義之參考指涉架構的不同。對一般芸芸眾生而言，學院裡的社會學知識頂多只是一些較有啟發作用或較具宏觀立場之參考價值的東西而已。因此，誠如鮑曼（Bauman）指陳現代知識份子時所說的，社會學家並不是社會的立法者，他充其量只是一種詮釋者而已。他存在的意義基本上只是，於人世間千千萬萬的諸多不同詮釋中，提供更多的另類詮釋樣態。一個社會學者所提供的見解是否比一般人高明，那就端看他能否掌握時代的基本脈動特徵，也看他的人格氣勢與洞視能力等等了。這一切就已非單純的科學性所能及，其所涉及的基本上是具藝術性質，講究的是想像與感應的敏感程度，以及能否表現出來的能力了。

從社會發展史的角度來看，專業化是社會分工發展的一種表現形式，它的發展有一定的歷史與文化條件做為後盾。因此，在一定的時空條件之下，這並非以個己或少數人的能力與意志可以完全扭轉的。但是，假若我們把專業職業當成人生旅程中因緣際會所促成之結構性的社會形式的話，那麼，它將一樣地只是一個

方便門，而非不二法門。這麼一來，社會學做為一種專業就不必然地要被視為目的，而變成只不過是一個具隨制性質的手段條件了。基本上，它是人們用來接近生命與創造存在意義的一種具「便宜」性的社會方式。持這樣的態度來看待，好處在於可以把社會學做為一門專業的科學知識常所衍生之「客觀而理性」的霸氣削弱下來，也可以把學門之既有論述傳統的絕對威權主導性連根拔除，而讓它成為只是一種參考架構，頂多是更具有慧通啟發性的文化傳統風味而已。本質上，這是在心態上對學院科學主義霸權思想從事謙虛化的一種再造工夫，它可以使得社會學的知識內涵空間更加開放，也會讓做為社會學家的專業從業者，更有會通的機會接近芸芸眾生之每日生活世界中那豐富、多采多姿、且多變的生活內容。無疑的，這將使得社會學者更有契機貼切地感應一般人們的生活態度與想法。

基本上，以這樣的方式來營造社會學的知識，並不是意圖完全否定了諸如馬克思、韋伯、涂爾幹、派深思、哈布馬斯、吉登斯、傅柯或布迪厄等等大師所經營之社會圖像的意義與價值。他們所提供的社會圖像自然是有參考的價值，而且，甚至可以說是不能輕易忽略的。事實上，做為一套已具系統化、且有深邃傳統之知識體系的一部份，這些大師們所營造的社會圖像，對現實社會世界的實際形構，事實上早已產生了一定的影響作用（如馬克思主義），這是不容不予以正視的。然而，在此，我們所以提出不同的意見，其實只是具修正的意思，意圖強調的，也只有一個用意，那是：做為社會學者，我們實無必要每言必非提這些大師

不可，而且，必得是琅琅上口地賣弄一下學問，才顯得學有專精。經常為了一個小論點上的是非，非得考證來、考證去地爭得面紅耳赤，方肯甘休，這是學究的作為。平心而論，這樣的作為，只有讓我們自己的心靈一再的自我設限，而活在這些大師們的思想陰影底下不得超脫。

無疑的，如此緊緊地依附在諸大師所經營的社會圖像之下來觀察這個世界，往往使得社會學家有著能耐去經營另外一種超乎常人所能理解的「社會」圖像，而正因為社會學家具備著塑構（或披露）這樣之圖像的特殊能力，所以，他們的解說是神聖，值得特別予以肯定與尊重。當然，這也往往使得社會學家們總自認為，「社會」真正有意義的圖像是那被他們賦予概念抽象化後所形塑出來的樣態。於是乎，諸如馬克思或韋伯眼中的資本主義社會、派深思所謂具 AGIL 功能的社會體系、或涂爾幹所企圖告訴我們的脫序「社會事實」等等，才是「社會」真正的圖像，而人們日常生活裡點點滴滴而瑣瑣碎碎的活動所組構成的，都只不過是一些零散而混亂的例外，是不重要的。然而，倘若我們往深處去看，持有這樣態度的社會學者，其所體現的，說穿了，到頭來只是一種知識的傲慢。傲慢再加上專業分工化，使得人的感覺變得遲鈍，眼光變得狹小，而且，整個人也顯得更為的無知。或許，這正是當前許許多多社會學家所共有的特點吧！當然，這也包含著我自己，我是這麼地自我反省著。

假若我們倒轉著社會學專業做為經營生命的目的本身，而把它當成只是接近生命真諦的一種「便宜」手段，並且，同時，以

「方便門」的想法來顛覆一向視科學方法為達致真理之不二法門的意識形態，那麼，社會學將會是一門永遠保持有生機的學問，因為它始終保有著不時自我反思與自我否定的傳統。在這樣的狀況之下，它所展現的是一個多元、且多變的論述競爭場域，充滿著生生不息的活力。因此，在社會學裡，嚴格而僵化定型的行規，基本上並不存在的。我們甚至可以說，沒有定型的行規正是它的行規，而且是唯一的行規。或許，正是因為如此，與其他學門相較之下，社會學做為一門專業，它提供給我們的，往往是更豐富、更具彈性、更開放、更多元、且更具啟發性的選擇空間。

在這樣的氛圍孕育下，事實上，社會學家可以不若其他科學家一般，他們不再是具絕對權威性的法師或祭師，而只是一種充滿著詭譎性格、但卻深具人道關懷精神的魔術師或設計師。它給人的印象，不是一個高高在上、具神聖、嚴肅、且震撼人心之權威懾服力的祭師，而是隔壁一個常常說故事的老人，他們故事總是充滿著智慧與靈性，而且富有創意，令人感到愉悅，並透露出極富美感的人文啟發感應。說來，這正是所謂社會學大師們的作品，雖然是老舊，但卻一直有人閱讀、而且必須閱讀、也值得一讀再讀的關鍵所在，因為它們屢屢能夠啟發人們的心靈，開展人們的思考與想像空間。

在自傳式的著作《憂鬱的熱帶》一書的結尾中，偉大的法國人類學家李維史陀，為自己做為一個人類學者所扮演的角色，曾經說過這麼一段頗具自我反省與批判意思的話。他說：「這個世界開始的時候，人類並不存在，在這個世界結束的時候，人類也

不會存在。我將要用一生的生命加以描述，設法要了解人的制度、道德和習俗，只不過是一閃即逝的光輝花朵。對整個世界而言，這些光輝花朵不具任何意義，如果有意義的話，也只不過是整個世界生滅的過程中允許人類扮演人類所扮演的那份角色罷了。然而，人類的角色並沒有使得人類具有一個獨立於整個衰敗過程之外的特殊地位。人類的一切作為，即使都避免不了失敗的命運，也並沒有能扭轉整個宇宙性的衰亡程序。相反的，人類自己似乎成為整個世界事物秩序瓦解過程最強有力的催化劑，在急速的促使越來越強有力的事物進入惰性不動的狀態，一種有一天將會導致終極的惰性不動狀態。」

人類世界是不是會進入惰性不動的狀態，我們在此不做任何進一步的評論，但是，李維史陀這段話倒可以給人類學家的學生兄弟——社會學者一些足堪深思的啟示。做為一個社會學者，他既是觀察者，也是參與者，因此，他既描繪世界，也在創造世界。然而，遺憾的是，他並不是萬能的神祇（雖然不少社會學家認為自己是）。在絕大多數的場合裡，當一個社會學者參與整個世界事物秩序的論述性經營工程時，他既無能力扭轉甚麼，也沒有能力摧毀任何具體而明顯的東西。充其量，社會學家只是一個說故事的人，而且經常是蹩腳的；或者，他也是一個化妝師，而且往往並不是頂高明。然而，不管怎麼說，事實上，他與眾多的芸芸眾生一般，一直是在既定的結構形式的安排之下，讓自己陪襯著整個時代的巨輪往前邁進。頂多，他只是讓自己掙扎地遊走在體制的邊緣，自以為做出了一些具挑戰性、乃至顛覆性的「駭

人聽聞」貢獻而自我陶醉著，如此而已！

（本文係由原刊登於1995年8月1日自由時報副刊「人人都是社會學家——一個所謂專業社會學家的自白」一文擴大改寫而成）

註 釋

註1 閩南話中，「東西」的諧音。

參、封閉、單位與創收

——訪中國大陸社會界的一些感想

飛機緩緩地著陸，到了北京首都機場。這已是再訪的舊地，但是，心中還是懷著一份新奇的喜悅，微漾的激動之情油然而生。對這塊土地，既陌生又熟悉，畢竟還存有著一份難以言喻的情愫。或許，歷史加在我身上的種種是錯誤的，也值得嚴厲批判，但是，實在的是心中的那份感受，這已不是透過對歷史重新理性思辨與對國家認同重新釐清，可以立刻磨滅的。情形就像是遇見了已分手多年的老情人，那早已封鎖、佈滿灰塵的情愫，還是會不由自主地浮現出來一般。

一年多前，是以純私人觀光的方式來，沒有驚動任何「官方」，一切是那麼地非正式。當時，來接的是昔日在英國牛津大學認識的老友。心情激動，感慨萬千之餘，出了關，就變得十分實際，因為面對的是一片冰冷與陌生，所有的一切都得靠自己張羅，這自然就得多費些心思和時間。這次來，透過中國社會科學院社會學研究所的安排，有了正式訪問的名目，情形自然不一樣。在人的社會裡，正式與非正式其實只是一線之隔，但是，有時卻有著天壤之別，非常不一樣。說真的，要不如此，「正式」就不是正式了，人類還玩什麼語言遊戲呢！

接待的是社會學所的沈原和趙克斌兩位先生。沈原先生第一

次見。他是個年輕人，看起來相當幹練，生性豪爽，一見如故。趙先生上回在北海偶遇過，算是舊識；他還是一如首次見面時一般，看起來憨憨厚厚的，是個不多言的年輕人。

在一個種種資源尚十分短缺、而官僚氣重的社會，「正式」往往即意味「不一樣」，而不一樣就是特殊。因此，給予特殊的客人特權是禮待的表現。其實，這種社會邏輯倒也並非只在資源短缺、官僚氣重的社會才流行；崇尚法治、強調機會均等和公平的所謂先進國家，例如美國，也是不能完全倖免的，所不同的只是程度而已，畢竟這有人性上的基礎在。只是，中國大陸這樣社會資源短缺、官僚氣息濃厚、一向又重差序人情的社會，「正式」的確賦予不同身份，代表一種成就，好處是招呼妥貼、處處方便。平心而論，這種人情味感覺起來還真十分溫馨、濃郁、窩心呢！

司機小楊上次也見過，還托了福搭過他的車遊雍和宮。用大陸當前流行的用辭，我應當稱呼他楊師傅。「師傅」這個辭兒聽起來很封建，彷彿又回到滿清的時代。看來，中共當局一向以反傳統，破封建為要務，經過幾十年，到底還是抵擋不住根深柢固的傳統。傳統是種感情，也是一種習慣，總是深植於人們日常生活的深層底部，給人的感覺溫馨、親切，往往可以把人的距離拉近。「師傅」兩字聽起來是比「同志」順耳，也親近多了。

楊師傅見了面，十分親切。上次見過一次，到底還是不一樣。對我這樣一個遠道而來的訪客，在人生地疏的情形下，有人親切的招待，還真有賓至如歸的感覺，安心許多，妥貼得很，更

是十分窩心。但是，對久已習慣以西方冷冰之理性方式處事，並視之為理想常模的人，這樣的人情味一旦散得太開，理智上還是不免令人有踰越之感，深以為不適，相當不自在。尤其，假若普羅精神很強烈，這種人情味所剔透出來的「階級」氣味，還真令人有罪惡感，混身不舒服。對我而言，近四個星期的訪問下來，這種弔詭的感覺一直存在著，可以說是個人對大陸學術界最深刻的感受。

經過共產黨宣揚之政治文化的洗禮，尤其，經歷十多年之文革的煎熬翻動，中國式的人情味，很奇怪的，還能繼續留存。這不能不說傳統是強韌，雖然它或許已非原味了。若說人情味還濃郁，那得在含蓄而生澀的保留態度之中努力去體味，才嗅聞得出來。我感覺到的是一種帶自衛性的矜持和保留；直接而濃蜜的心靈交感，不是隨便可以得到的，總得耗費一點時間和心思去突破心防，自己先拿出誠意來，才可能從對方的舉止中透出一點點來，而且是慢慢的。平心而論，這有點費力，但是，想到這幾十年來所經歷的種種，實在沒有埋怨的理由。同樣的，我也看到，在所接觸的知識份子當中，中國知識分子持有的那份悲天憫人，以天下為己任的情懷以及勇於批判的精神傳統，也隱藏在矜持而慎重的保留態度之中。這自然是歷經了悲慘的歷史經驗後的一種自衛性心理反應，除了同情之外，難道還能責怪嗎？然而，畢竟人性中有善良的一面，只有人情味打散開，信任的感覺有了，知識分子可愛的傻勁，還是可以從言談之中感受得到。我以為，這種知識分子的傻勁是中國社會未來希望的根源，雖然沒有人能確

知什麼時候這股情操所凝聚的力量才可能充份發酵出來。

一、封閉——來什麼吸納什麼

以西方的學術水準來看，中國大陸的社會學發展是「落後」許多的。經費短少導致圖書的硬體設備普遍十分簡陋。無論書籍或期刊，收藏均嫌相當貧乏，即使是一級的中央研究單位，如中國社會科學院社會學研究所亦然。我想，這並非單純由於五二年大學院校科系重組時社會學被取消的緣故。自從七九年社會學允許重建以來，迄今已有十四年頭（按：訪問時是一九九三年三月底），按理，若有心經營而經費足夠，圖書資料之收藏應當還不至於貧乏如此，可以有一定的規模才對。然而，實際情形並非如此，顯然的，未能蒙獲上級青睞，經費嚴重短缺是最主要的原因。

圖書不足，自然使得學者無法妥貼掌握自身以外之學術界同行的發展資訊，而不免有封閉的感覺。我發現，這種匱乏狀況使得有心的社會學者，對外面（尤其歐美）的知識資訊充滿著飢渴感，像塊海綿般，遇到了水，就會立刻吸得飽飽的。這是很好的學習動機，但是，也不免會有飢不擇食，來什麼吃什麼的情形。譬如，前一陣子，以色列社會學者埃森斯塔（Eisenstadt）教授曾到大陸訪問，其著作即立刻廣受注意，隨之引來一陣介紹、翻譯風潮。

熟悉當代的社會學理論者都知道，埃森斯塔之結構功能論調的現代化理論，於六〇年代期間確實曾經風靡一時，也頗具影響

力。但時至今天，隨著現代化論備受批判的命運，在西方社會學界中，他的論述似乎已經略嫌過時，從者已不多了。我這麼說，並沒有貶抑埃森斯塔教授的學養的意思，也沒有意味其學說毫無價值，而主張取而代之新論述才是好的，才有價值。在此，我只是透過這個例子指出，在資訊嚴重缺乏情況之下，大陸學者吸收外來知識所顯現的現象而已。其實，資訊不足在客觀條件上必然使得人們無從選擇，也沒有比較判斷的能力，一窩蜂地見什麼吃什麼，本就十分自然，並非大陸僅有的。說真的，今天台灣的學術界還不是一樣的，也有如此類似的情形呢！

這種來什麼吃什麼的現象也見諸當前英國最紅的頂尖社會學者吉登斯（Giddens）教授的著作上面。我們訪問北京大學時，我翻閱過北京大學圖書館的藏書目錄卡片，霍然發現不少吉登斯的著作，而且是新作。當時，我的立即反應是，北京大學不愧是中國的最高學府，藏書還真跟上了西方學術發展的潮流。說真的，除了訝異之外，還真有所讚佩。這種感覺當然不免帶有唯西方馬首是瞻的崇洋心態，個人一向就以為是不健康的。然而，這並非我談論的重點，更不是我所以這樣表示自己之感覺的心裡源頭。我的重點還是一樣，只是用來佐證「來什麼吃什麼」現象，在大陸似乎是相當普遍這一個可能的事實而已。結果，情形果然不差，詢問之下，原來北京大學社會學系曾有教員到過英國劍橋大學進修。於是，吉登斯的例子多添了一個佐證的個案。

從中國社會科學院社會學研究所蘇國勳教授的口中得知，前些年，大陸社會學界對西方社會學所謂三大家中的韋伯（We-

ber)、涂爾幹(Durkheim)與馬克思(Marx)中的前兩人,可以說一無所知。晚近因接觸日久,知者才逐漸增多,也才開始注意。大陸社會閉關已久,社會學做為一門學問長期被政權所封殺,而遭排除在學院之外,對西方社會學的理解會落到這個地步,自是可以了解。尤其,社會學重建以後,因緣際會地開始參與人員訓練的是一批華裔的美國社會學者。他們基本上是美式實證社會學訓練出來的,強調的是以量化統計方法與實徵調查為基礎的研究,餵給大陸社會學重建後第一代的從業者的自然是充滿不折不扣美式意識形態的社會學知識飼料。對深具批判、反省傳統,而且理論性高的歐陸社會學,自然就因本身不具備了解條件而被忽視了。

我嗅聞得到,在客觀條件不良、資訊匱乏的狀況下,有些大陸的同行不免有著自卑的情結。這,我很同情,也可以理解。毫無疑問的,在當今世界尚以歐美為中心的格局之下,這種對中心社會陌生而且又不了解的匱乏情形,常是冠以「落後」的字眼來形容的。我個人以為,這樣的感覺和評斷本身即已設定了判準,早已命定地宣告了結果,這本就是一種語意上的邏輯陷阱。這種邏輯陷阱很常見,平心而論,是一種迷思、偏見,很不公允。同時,我更以為,倘若「落後」是由別人感覺到,說出來,猶有可原諒之處,畢竟人多少都有著我群中心主義的偏見心理。然而,倘若這是自己一再感覺到、而且加以肯定,更因此產生了自卑心理,那就值得正視了。

依我個人在那些訪問的日子中有限的經驗體察,大體上,我

並沒有明顯地感覺到大陸同行以「落伍」為恥，也並不以此耿耿於懷而表現出崇洋媚外的舉態。這似乎與許多有關改革開放以後這些年來中國人的種種行止的傳說不相吻合。或許，這是因為我接觸的太過侷限，時間不夠長久，也太過「正式」表面化，以至於未能看到人心裡底層真正的想法和態度的緣故吧！不過，在此，我無意細究其中原委，也無心去細思其可能內涵的意義。

一向，我認為，一件事情總是可以從正反兩面來看待。陰與陽是互相懷抱，也彼此相互搓揉。缺點，換個角度來看，就是優點。因此，因承認缺點而定義的「落伍」，轉個彎，其實也就無所謂「落伍」，犯不著有什麼自卑情結。當然，人往往就是不肯這麼想，也不肯努力學習以此觀點來調整自己的心理感受，結果是使自己深陷下去，做繭自縛而自艾自憐。

十九世紀中葉鴉片戰爭失利以後，中國人始終以習夷人之長為締造新中國的必要手段。學習人家的長處要學得好，條件很多，但是，無疑的，有足夠的資訊，應當是最起碼的條件。就此而言，外界的資訊匱乏不足，可以說是大陸社會學的缺點。但是，倘若往深處去想，同時也考量社會學科知識的社會特質，這個缺點倒可能又正是優點呢！這怎麼說？說來，十分的複雜。在這兒，我只從一個重要而關鍵的角度來闡述。

任何知識都是社會的產物，基本上都是反映人所持有的特定觀點。只是，我們可能習以為常而不自覺，或者，視這些特定觀點為真理而不再去細究而已。準此，沒有一種知識是不受特定歷史與文化條件所制約。其間若有不同，往往只是程度不同、或人

的自覺度不一、或知識被接受的普遍程度有所差別而已。知識的這種歷史和文化制約性，表現在探討人之社會現象上尤其是明顯。情形常常是，基本預設立場不同、關懷角度不一樣，所衍生的知識內容也就有所差別。因此，有人以為有關人與社會的知識，基本上必然是實用的、有濃厚的「意見」成份在，中間容納有人的感受與期待，相當的主觀。

既然如此，有關人與社會的知識的價值，往往並不是在於尋找放諸四海皆準的普遍法則，相反，卻在於彰顯本土的特殊性。知識之所以重要、具有意義，於是乎，乃在於是否能夠與本地泥土的脈動相互呼應，引發人們在認知和感受上有擬情認同，並進而提供其他社會的人們更多思考的空間，開拓人類更寬廣，更豐富的視野。

二、單位——中國式集體主義的現代版本

假若社會學科之知識的性質和意涵概如上述，那麼，缺乏外面的資訊，其實，就不必然只是缺點了。外界資訊不足，可能意涵著無慮於過多雜訊的干擾，只要原創力夠，又肯用心，可以以素樸的姿態從事本地泥土的耕耘。如此靠著經驗研究不斷累積的成果，可以建立具本土特色的社會學語言、概念和理論架構。反過來，以今天台灣學術界為例。外來資訊流通十分發達，學界吸收能力不差，意願也甚高，但是，長期以來，學術活動始終停滯在趕流行的階段，一切唯歐美馬首是瞻。譬如，最近，社會學界中年輕一代的則有以歐陸，尤其法國後現代思潮為風尚的趨勢。

如此，表面上看起來，學術十分蓬勃熱鬧，生機十足，也幾乎可以與歐美最新思潮的流轉同步，但是，事實上，卻是根柢不穩且淺，隨風飄浮著。在此情況之下，對治學若稍有成長者，其成績也難以獲得同僚的肯定，因為一旦另一個新西方思潮湧進來，它的價值立刻被摧毀。幾十年下來，台灣學術界崇洋心態一直就十分強烈，本土自身努力的成果始終是零星、片斷，既難以獲得肯定，也無法紮下根來。於是已有的一些努力成果無法在世代之間延續累積，學術傳統自然難以形塑。

共產黨統治大陸後，來自西方的馬列主義信條、社會主義的生產模式以及四九年後一連串革命性的人為動員變遷，為中國社會帶來了史無前例的變動。然而，往深處看，這些變動，並沒有把舊有文化傳統和社會結構形態的底層基礎連根拔掉。傳統是股力量，因襲是種方便，行已百千年以上的行為與人際互動關係，早已根盤結錯地滲透到社會的各個角落。這絕非短短一百年內單憑人為力量可以完全根除的。雖然我們不能否認外來西方的力量，不管民主的或極權的、資本主義的或共產主義的，對中國都起了有一定的影響作用，社會結構形態也因此變，但是，我們看到更為有趣而根本的是，變的往往只是新瓶裝舊酒；表面上來看，是西方式的，但骨子裡卻是道地的舊中國貨色。

在威權專制體制下，政治力一直是主導社會變遷的重要力量。今天，中共進行所謂的改革開放，其實乃透過政府的主導，在中國傳統的宗法制度形態上，披上現代的外衣，做了某個程度的延續性轉型。人民大學社會學系李祿祿教授以「單位」為現代

中國社會的基本單元來看待，就是說明這樣一個現象的最好例子。在這兒，「單位」指的不是度量衡的單位，而是中文普通語言中泛指某某機關、學校……等等集合體的「單位」，如台灣大學即是一個「單位」。今天的中國，「單位」確實是一個很重要的社會體，尤其政府改革開放政策實施以來，「單位」的重要性又加深了一層。對中國人，「單位」不只是工作場所，也不只是掙錢養家活口的經濟來源，而是整個生命負托的地方。「單位」於是乎成為是一個生命共同體，與日常生活一切有關的，「單位」幾乎都得提供，負責到底。特別，如今，政府財政無力應付日益膨脹的物價，就來個四兩撥千金的推諉方法，下令各單位自力更生，自行想辦法創造收入，即俗稱「創收」。以西方的責任政治來看，這當然是一種不負責的作法。但是，對中國分贓式的政治現實傳統而言，平心而論，這樣的自力更生方式，卻不失是解決問題的最方便法門，中共中央可以省卻很多煩惱。

很明顯的，鼓勵「創收」強化了單位對於成員的重要性。如此一來，單位成為「公司」一般，是大家掙錢的自動轉化組合。一個機構原有特殊的功能（如大學是以教學為主要功能），在此情形之下，被「創收」的驅慾搞亂掉了。其結果使得「創收」的經濟驅力凌駕了原先預設的工作目標，本末不但倒置，而且，用句台灣俗語說，產生了「乞丐趕廟公」的情形。全國的各種不同單位，到頭來，全被齊一化成為賺錢「公司」單位，一切向「錢」看。這種情形，就現代社會組織分工的角度來看，其後果將會如何，實在是一個值得探究的有趣問題。在此，無法詳述，

還是打住不談。

說了那麼多有關當前中國式之「單位」的發展，其實只是要指出，這是典型中國式之集體主義的現代版本。中國式的集體主義可以追溯至周代的宗法制度。建立在血緣關係上的宗法制度衍生出來，施之於民間的家族與家庭。易言之，家族與家庭，在中國歷史上，可以看成是宗法制度的縮影。基本上，這種以血緣為基礎一表三千里而形成的關係網路，一直就是形塑中國社會的基本脈絡。一切人情也都是貼著這而運行，「牽親引戚」，以如父子兄弟血緣概念來建構人與人的關係，進而支配社會資源，一向就是中國社會運作的基本法則。中共統治大陸以後，表面上看起來，是打破了家族與家庭為主幹的宗法制度，但是，事實上，無論是當年的「公社」、「街坊委員會」，乃至今天的「單位」，基本上都是宗法制度所衍生的另一種具差序性的團體格局。其間有所不同的，頂多只是去掉了血緣的絕對主導地位，添加上別的關係形式而已。從這個角度來看，無疑的，大陸社會學者以「單位」為分析中國社會的單元，確實是掌握了中國社會的文化與歷史脈絡，徹頭徹尾是本土的，絕無法從西方社會學知識中移植過來的。個人以為，這樣的概念，一方面可以與傳統中國社會連接上；二方面銜接了四九年以前中國社會學已有的研究成果（如費教通教授在《鄉土中國》中所提出的許多概念），可以蔚成傳統；三方面，則又可以與西方以個人為本所形塑的社會學的知識體系有所區隔。

總而言之，至少在改革開放之前，中共統治下的中國社會，

多少是處於隔離而獨立的發展格局，否則，過去怎會稱之為「鐵幕」。在此情形下，社會自身本就具有自己的特色，加以對外資訊匱乏，而且重建的歷史不是很久，社會學於是產生了雙重的區隔性。依我個人的看法，這樣的雙重區隔性正是中國大陸社會學具有發展本土色彩之知識體系的大好本錢。若是，對外資訊匱乏不再只是負面，相反地卻具有正面的非預期性意義。留下來的問題乃在於中國的社會學家會不會善用此一契機，也在於整個社會是不是產生了阻礙發展的條件。針對此，有些隱憂存在，值得注意。

三、創收——另一個文化大革命

前面，我們提到「創收」的現象。很明顯的，一旦原有之工作角色自身的職責任務被「正當」地移了位，不但使得本末倒置的現象浮現，也會產生公器私用的情形。事實上，這些玩家已是相當普遍，譬如，為了創收，解放軍開放靶場，讓百姓（尤其所謂外賓）打靶為樂來收費，子彈、槍枝、乃至砲彈當然是公家出的。其他，如利用公家汽車和汽油，美其名迎送外賓，實則收費辦旅遊。這樣的情形雖可能並非比比皆是，但是至少也時有所聞。

平心而論，學者搞創收並非中國大陸的創舉。反觀我們台灣自己的情形，學者搞創收的也不在少數。像我寫這篇稿，投給報紙，被接納了，有了稿費，不也是一種創收嗎？熟悉台灣學術界情形的人都知道，學者替報紙寫社論或專欄，到處演講，替書商

編書，當顧問，甚至開公司、玩股票的比比皆是。甚至，有些學者所以成為舉國上下皆知的名學者，其實都是因為常在報紙上寫文章或電視台上曝光而得來，並非他在專業上有了什麼真正非凡的成就。以此角度來看，中國大陸學者只是在不同的社會結構條件下，以不同方式進行相同意思的創收活動罷了。五十步笑百步，說穿了，海峽兩岸的學術還真有共通之處，所不同的是，一個官方正面鼓勵支持，另一個官方開一眼閉一眼，裝聾作啞而已。去年（即1992年）三、四月間正在北京訪問期間，正逢北京大學為了創收，把校園一邊的圍牆打掉改建一排小屋出租給店家。當時，電視台還大事宣揚報導，大有當成一項大躍進看待一般。對視大學（尤其全中國最高學府）為神聖的學術殿堂的人來說，北大這樣的舉動，毋寧地是一項值得深思檢討的作為，何來宣揚鼓勵之有呢？然而，當一個大學基本上是以無太多實用與變通可能之人文與社會學科為主體，而又必須自籌財源時，北大這麼做，又何以苛責。若有錯，其錯恐怕不在北大自身，而是更上層的領導了。

大體上，大陸學者搞創收，要不是單位委派專人，利用己身已有的種種有利條件搞點企業，然後賺錢按一定比例分派方式大家分享，就是以其各自專業上的有利條件發揮周邊效益，譬如，替台灣出版商譯書、「搞」輔導、諮商、技術指導、辦函授課程……等等。情形若僅如此，「搞」創收基本上還並未必與專業學術完全脫節，或未連根刨掉的地步。這樣的以周邊替代核心，逐末而捨本的情形，影響較鉅的是：(一)學者未能人人都專心一致

地把心力奉獻於學術專業工作上面。這可能使得一部份（而且可能大部份）具創收能力、但在專業上鴉鴉烏的學者，因善於搞創收而掌有生殺大權，最後，導致外行領導內行，劣幣驅逐良幣的情形。無形之中，這於原已因政治干預而充斥不少學而無術之輩的社會科學界，火上加油地添增更多不利的因子進去。(二)無法有效滋生創收機會的基礎研究則乏人間津。例如哲學、社會思想、歷史等等的研究工作將是受損最大的領域。據說，去年（即1992年）中國社會科學院研究生院招生，就有一些學門因缺乏創收的前程，不是根本乏人間津，就是招不到夠起碼程度的學生，結果只好停招了。

可預期的，鼓勵學者自尋出路搞創收，雖未必使學術的根完全斬斷，但卻必然使得一部份的根腐爛掉，長出來的樹一定營養不良，樣子不會很好看。尤其創收搞的與本身工作的性質無關（如學歷史的去經營旅遊），情形將更為嚴重。同時，我們可以預期，學術發展將是實用掛帥，功利取向勢必更加明顯。這情形其實倒十分吻合中共當局一向提出的口號：「與人民結合在一起」、「為人民服務」。往深處看，這未嘗不是另一次的文化革命，只是沒見到血腥，也沒見到赤裸裸的政治鬥爭動員而已。在這中間，中國版的實用主義運動，正在政府當局歪打政策主導下，無聲無影默默地對社會進行著改造。是福，是禍，讓未來的歷史學家來評斷吧！

四、實證研究盛行的政治原因

大陸社會學自七九年恢復以後，從業人口成長十分迅速。這自然是與地大人多有關係。總地來說，不管情形是怎麼樣，就從業人口數量而言，中國大陸社會學形成為一個具規模的自足學術社區，應當是綽綽有餘的。這是大陸社會學界得天獨厚的客觀條件，台灣是比不上的。就此而言，台灣社會學界未來與中國大陸、香港形成一個華人學術圈，恐怕是難以避免的趨勢。台灣將以何姿態在這樣的學術社區中扮演其角色，這是學術界應當思考的問題。

由於五二年社會學門取消到七九年恢復中間相隔了二十七年，人才世代延續自然有了斷層。雖然當年受過社會學訓練的老一代學者猶有健在，而事實上在重建時，也扮演著火車頭的引帶任務，但是，經過文革的蹂躪，畢竟專業早已荒廢，如今年歲更是已逾或早已過退休階段，實已無法扮演積極的角色。在此狀況之下，目前各單位的社會學從業者絕大多數均來自其他學門，其中似乎以哲學的為多。他們以邊學、邊做、邊教的打帶跑方式，進行土法鍊鋼式的教學與研究工作，坦白地說，其成果的品質是十分值得保留的。然而，結構上，這是一時無法克服的限制，看來，只有無奈的接受，讓時間來解決一切了。

我們在前面提起過，中國社會學恢復後，因種種的因緣際會，使得美籍、但出身台灣的社會學者扮演著相當重要的啟蒙角色。因而，一開始，大陸社會學即深受美國社會學的實證經驗研

究傳統所影響。從中共的歷史屬性來看，這充分地諷刺。一個一向自認為最具代表馬列思想正統而又是最具無產階級色彩的社會，竟然會在短短幾年內用接受最具代表資產階級的美國社會學，而且，讓左派原極具批判精神的傳統完全淹沒在標榜價值中立的實證研究之中。不過，話說回來，在威權政體之下，即使政權本身自謂建立在左派思想之上，批判原就不被接受，也不允許的，有的只是一派的附合應聲。

話說回來，據個人觀察，美式社會學之實證經驗研究態度，所以立刻為中國社會學者所普遍肯定、採納，實與整個政治權威格局的現狀有著一定的關係。推其緣故，這與幾十年來政治上的壓力，尤其文革期間慘痛的經驗有關，因為這樣作學問的方式，大致上比較可以與政治意識形態劃清界限，至少保持一定的距離。一方面，在某個程度內可以讓學者比較有空間選擇非政治敏感的問題來研究；或者，可以在不直接觸及或屈服於意識形態下配合基本政策，從事技術性的研究。這些不是從事具自主且批判性之思想與理論研究所能做到的。另一面，採取實證經驗研究方式，尤其具量化與統計方法者，可以假「科學」之威和「客觀中立」之名，為研究成果確立言論權威的正當性。這對政府當局多少可以產生一些論述壓力，牽引改革，同時，又可以假科學之名，對學者相當程度地產生了護身符的作用。這兩個可能因素加在一齊，再加上中國人一向有強調經世致用的實用精神，自然使美式的實證經驗研究一引進即一拍即合地廣為流行。費孝通教授在七九年社會學恢復後，即力主調查研究的重要，說穿了，乃是

長期以來專制政治壓制下，學術求自保生存的妥協策略，也是很自然的心理制約反應。因此，美式實證社會學一傳入，會立即被採納與流行，實有一定的社會背景條件。

強調經驗研究並非壞事，社會學事實上即是一門經驗的學問，根本就無法脫離經驗世界的，問題是在於怎樣為經驗定位。就個人的接觸所得，大陸同行之中並非沒有人看清楚實證主義的侷限性，但終因考量外在客觀之政治條件而改弦易轍，轉批判與反對為支持，或至少保存沈默。無疑的，這是現階段學術對政治所採取的應對策略。對身處政治尚屬專制而且政統凌駕道統的現狀下，學者避免直接硬碰的論述批判，改採這樣的迂迴、隱晦策略，毋寧地是一種謀取自保的理性判斷。尤其經過文革時代的折磨，知識分子心中無可奈何之情，值得同情，更不待言喻。不過，不管如何，單就學院內的論述文化而言，以目前實證研究流行的情形來看，經過一段時間，反省批判之聲音遲早是會來臨的，我們不能確知的，只是來臨時間的問題。

如同對外資訊匱乏的條件一般，當前中國社會學從業人員均來自其他學科的訓練。這固然表示他們缺乏正統的社會學訓練基礎，但是，一失正是一得，或許正可因為他們對西方已有社會學知識傳統仍然素樸「無知」，而留有更大的原創空間。就此而言，我個人還真有鼓勵他們保持原有的素樸狀態，少去接觸西方已形成成套之知識的意思。這麼說絕不是義和團心態作祟，而是以為對西方保持適當的持疑與批判態度，實乃激發原創，讓自己多點自由空間的有利條件。準此，只要肯用上心力，素樸無知狀

態未嘗不正是締造自主知識體系的大好資本。當然，這樣的說法並不意味著，我們必須完全排斥西方知識，否定其價值。以今天的世界格局來看，現實上，這既不可能，也沒有必要。但是，對西方保持適度的接觸，在心理上不一面倒地唯西方至上，還是有正面的意義。問題的關鍵在於「適度」之尺寸如何拿捏掌握。這很棘手，也很難說出一個可以客觀言明的尺度，到頭來，全得靠體會與感覺，也會因個人立場與興趣旨意不同，有所差別。

老子說：「三十輻共一轂，當其無，有車之用；挺植以為器，當其無，有器之用；鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」中國大陸的社會學尚處於「無」的萌芽階段，無論就資訊與人員的專業素養，大體上都呈「無」的起步狀態。這種狀態正是「以為用」的時刻。如何由無而有，由有而利，且永遠保持空間，將是一大考驗。中國社會學能不能走出一條具本土原創的路子，而不會如台灣社會學掙扎在所謂國際化與本土化的矛盾泥淖之中。在這一開始重建的時刻，學者們就應當深思。

在一個學門的發展過程中，倘若孕育原創動力與主導權是重要考慮的話，一開始就必得以戒慎心態保持自我批判的習慣。當然，經驗告訴我們，這樣的論調說來總是輕鬆容易，實際做起來卻是很難的。弔詭的是，自覺批判要產生，需要條件。人總是在累積了相當的經驗，走過了一段路，才可能發現缺失，也才有條件反省。也許，大陸同行也將如台灣同行一般，必要先走過一段路後，才會回過頭來說：「怎麼會是這個樣子！」經驗是無法全

盤轉移的，單憑文字或言語來傳達經驗給別人，往往是事倍功半，甚至根本起不了作用，因為，缺乏深刻的親身感受，本身就缺乏促動改變的實際動因與動源。人似乎總是在自己走過，感受才會踏實，改革的智慧和動力才會被激發出來。

每個社會都有自身的問題，台灣社會學如此，中國社會學亦復如此。對中國社會學界，我的意見與感想不一定對，也不一定讓他們感覺到有用，畢竟解鈴還得繫鈴人。我在這兒只是說說自己的感想而已，大家看過，可以立刻忘掉。說實在的，中國大陸的事，與他人又有何干。越俎代庖，大陸同行也不一定領情。假若這篇感想還有點意思，應當是他山之石可以攻錯，借看別人的，反過來看看自己，這才是我心中早已存有的真正意思。

（本文係由原刊於《中國社會學社通訊》第12期一文〈對大陸之行的一二觀感〉擴充改寫而成，原文刊於「當代」，1993，第96期，頁124 - 139）

肆、臺灣地區社會學理論 的發展及其潛在問題

臺灣地區的大學設有社會學系以來，所謂「理論」的課程一直是學生修習的重點，所占的學分很多，通常是至少一年六學分；倘若包含社會思想史在內，總學分則高達十二個。同時，在碩、博士班研究所入學考試時，「理論」通常是必考科目，並經常也被列為必修或最後資格考試時必考的課程。

按理，在整個社會學的專業訓練與研究領域中，「理論」既然後被視為必備的基礎知識，十分地被看重，比起其他的領域，其發展理當可以預期，研究成果也應當更為豐富才對。但是，依個人的看法，情形似乎未非如此。若單以近四十多年來已出道之從業者的研究成果作品做為指標，整體而言，在「理論」方面累積的成果恐怕相當有限，其中具原創性者，更是鳳毛麟角。情形若是如此，我們不免會問道：「為何會是這麼樣子？」這正是本文將探討的重點，並進而討論其所可能蘊涵的意義。

一、何謂「理論」？

在社會研究中，「理論」一辭指涉範疇相當含糊，常常曖昧不清，界定起來，很難如自然科學一般，有較明確、清晰的共識標準。在此情況之下，當討論的主題又是某一個地區之社會學

「理論」發展時，其所可能指涉、涵蓋的對象是否相對地明確，就更形重要了。有鑒於此，對「理論」在概念涵攝上先有所耙梳，自然有必要。

臺灣社會學的從業者，尤其年齡愈大者（四十歲以上的更是明顯），絕大多數均直接或間接地接受美國式的專業養成教育，看的是美國的書籍與雜誌，思考和認知模式尤其是深受美國社會學中之主流認知傳統——經驗實證論所影響。其影響所及，最為明顯的莫過於是，在粗分研究課題的性質時，常以「理論的」相對「經驗的」來區分。

在實證主義之認識論的主導下，把研究兩分成「理論的」與「經驗的」，其所意涵的實際上往往是，前者指的是非採實證立場的研究，而後者則等同於採實證立場者。因此，此一區分由「經驗與否」再度被濃縮成為「採實證立場與否」。如此推到極致，「理論的」於是被壓縮成為既非實證者，也非經驗者。無疑的，如此以實證主義之認識論立場為標竿，採取反面手法來界定「理論」的屬性，是相當值得商榷。它不但窄化了所謂「理論」的意涵，也霸道、獨斷地為社會研究本身與其對象（即一般所謂社會現象）的屬性預先佈上了圍籬，並烙上印。這樣霸權性的作為無形中是扭曲了「理論的」與「經驗的」之區辨所可能具有啟發性與適切性的蘊涵，把整個區辨的學術意義帶上了岔路。

假若我們可以接受社會學研究的主題是人的社會行動與其呈現在互動過程中的種種特質的話，那麼，這些都是隨制於（contingent upon）特殊歷史與文化條件的經驗表現。因此，任何社會

學的研究都必然是經驗的，幾無一例外。Durkheim的「自殺論」是，「分工論」也一樣是。同樣的，Marx的「資本論」是，Weber之「經濟與社會」是，連Parsons之「社會體系」也可以是。這麼說，一向被歸類為「理論」的研究，則無一不是「經驗的」。準此看法，拿「經驗的」的相對體「非經驗的」來比符「理論的」，顯然是不妥當的。尤其欲以實證立場來補強區辨，更是大有問題，充滿著哲學上的成見。換句話說，一個有關社會的「理論」論述，不但本質必然是「經驗的」，也可以是透過實證方式來成就的。以「經驗」加「實證」對照衍生之相對體「非經驗，又非實證」來做為「理論」的原基屬性，很明顯地是不適當。這窄化了整個社會學「理論」所以孕生之認知過程的基本性質。

以上的論析意味著，「理論的」相對「經驗的」之區辨若有參考價值的話，其區辨依據並不在於研究策略自身或其背後的方法論與認論，當然，更不在於是否為「經驗的」這樣的認定上面。它的區辨基本上是約定俗成的，主要在於對知識建構的要求層次與訴求手法上面。

大體而言，「理論的」論述使用的概念，在抽象程度上，較「經驗的」論述為高。若非如此，則在前者中，由概念所形塑的命題的統攝性和衍生性也往往較後者為廣或深。前者觸及的常常是屬於較基本的命題，如社會形成的基礎是什麼。

準此，所謂「經驗的」，強調的是經驗素材直接歸納出來之概念彼此關聯的性質及其信度與效度的問題。其重點往往在於提

供或檢驗某些具特殊意義的命題。所謂「理論的」，強調的則是以一些自經驗世界的命題為基礎，利用語意內涵與邏輯法則從事命題的演繹工作。因此，「理論的」論述之不同於「經驗的」論述的，最主要在於知識建構的層次。前者乃統攝綜合諸多相關經驗論述之命題，加以重新組合、概念化，而演繹成一個具邏輯一致性的複雜命題群合。因此，「理論的」論述，在知識建構的層次上是高於「經驗的」，手法上也不同於後者，其特點是命題的演繹，而不是經驗的歸納概念化。此一標準施之於 Merton (1968) 所提出之「中度理論」(the middle-range theory) 的說法，亦可以用得上去的。

二、「理論」之教學與研究品質的發展概況

平心而論，縱然上節的論述具有澄清的作用，但是，實際用來從事「經驗的」剖析臺灣社會學「理論」的發展，則似乎還是難以明示我們，到底其具體所指的為何？套用實證方法論的說法，其操作定義為何？這個問題不說明清楚，恐怕難以說服讀者們接受下文的討論，尤其討論所得的結論和觀點。有鑒於此，我們不妨撇開上節所做的繁瑣論述，改採約定俗成的例舉比擬方式，尊重同仁們一向所慣稱的「理論」的指涉，而不再多做辯論。這樣的界範方式在概念上是有瑕疵，是十分不科學，但是，至少是相當地尊重當事人的「經驗」認知，倒具有現象學上的意

義，說來也相當吻合「實證」的精神。準此原則，簡單地說，「理論的」論述包含的乃概如 Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Parsons, Mead, Habermas, Giddens 或 Bourdieu……等等所謂理論家之作品一向所呈現的論述方式者。

以此武斷的經驗例舉比擬法則為基準，讓我們再加一但書做為界範論述是否為「理論的」的外衍要件。此要件為：論述必須具起碼之原創品質。雖然此一要件看起來是苛刻些，而原創度也並非十分容易界定，但是卻具有高度的期待作用，也賦予「理論」應有的尊敬。尤其重要的是，它可以與經驗實證論述盤據臺灣社會學的歷史事實對照，以凸顯其所衍展出來之對立的繃緊格局。策略上而言，這將對瞭解與展望整個臺灣社會學的發展，具有莫大的省思和啟發作用。

倘若以上述的嚴格標準來看，至少遲至八〇年代中期，臺灣社會學界可以說幾乎沒有真正的「理論」研究可言。倘若採取更嚴苛的標準，把以諸大師（如 Marx, Durkheim, Weber, Parsons, Habermas, Mannheim, Simmel……等）之思想為研究對象的「理論」著作排除在外，單以具自發原創而略有規模的著作為準，則情形似乎更為單純。準此標準，則屈至目前，「理論」論述雖非一片完全空白，但也幾近全無，可以說是屈指可數的。

大體上，在八〇年代以前，就文字著作成果與個人之自我認定而言，臺灣社會學界可以說沒有「理論家」。縱然是八〇年代以後，自認是理論家的恐怕也寥寥無幾，屈指可數的不會超過十位，而且絕大多數是四十歲以下的年輕一輩。當然，以臺灣社會

學界的人口來看，一個領域若有十位專業從業人員，其實已不算太少了。倘若他們能夠認真而有恆地做下去，成果實際上也不應當完全看不見的。然而，情形怎麼會是那麼不樂觀呢？仔細一分析，其中自有原因。

一開始時，我們即指出，大學裡社會學的訓練是相當重視「理論」課程的。課程即使是必修，必然有專人教授，按理，這些人理當即是以專研「理論」為其專業，因此，順理成章地應有實際的研究成果表現才對。但是，實際情形基本上並不是這樣子，而是：負責教授的教員固然有因興趣、且具起碼的訓練與素養而自願擔負起課程來，但也有不少，甚至多數，是基於課程為必修，必須有人教而被指派來客串的。雖然這些人可能對「理論」有所涉獵，但畢竟並非以此為專長或研究重點。在此現象極為普遍的狀況下，首先，專心致力於所謂「理論的」研究者自然就更為稀少，頂多發表一些介紹性的論文或撰寫教科書，原創性的作品鮮少見到，有的話，已屬鳳毛麟角。其次，由於負責傳授者本身並非以「理論」為終生鑽研之志業，教授「理論」往往只是「業餘」客串，如此一來，導使所授「理論」課程內容未能達到一定水準，學生的基本訓練因此大受影響，始終未夠紮實。同時，也因專業不在此，致使教授無法充分發揮教、學與研三者相長的精進功效。其所教的未必有助於自己的研究，而研究的成果反過來也未必有助於教學。結果，教、學與研不但無法相長，反而甚至可能相剋，使得品質降低。

這樣的情形，大體而言，在八〇年代以後已有改善跡象。在

八〇年代以後，進國內外大學研究修習社會學博士學位的畢業生日益增多。這使得就業人源充沛，大學之中補充了不少新血，其中，不乏學有專長而致心於「理論」研究者。他們在修習過程中原本就以「理論」為專長，出道之後，更是能夠一以貫之。無形之中，這對大學中「理論」的教授品質大為提升，研究的成果也自然比往昔豐富許多。惟綜觀整個成果表現，成績雖大有進步，大體上，還是以詮釋西方社會學中重要大師的思想為主，屬自我原創性的「理論」論述尚殊少見。不過，與早期之作品相比，新一代之「理論」家（若可以這麼稱呼的話）對西方社會學大師的詮釋與理解水準確實是比上一代高明了許多，其中，屢屢可見有獨特創見之佳作。

三、初期西方理論移植的線型發展趨勢

在臺灣，社會科學的知識，大致上，與歐美學界（尤其美國）的發展趨勢亦步亦趨。這不但在社會學中看到，也在人類學、心理學、政治學、經濟學與法學中很明顯地看得到。這原是十九世紀西方帝國主義勢力東漸以來，亞非社會普遍發生的現象，其所以產生有一定的社會條件為後盾。平心而論，這種趨勢似乎是命定的，想擋也擋不住的。在此，我們不擬去檢討其緣由、得失與補救之道。讓我們接受這樣的「事實」，把焦點擺在西方的理論如何在臺灣社會學圈中展開，以及此一開展的勢態帶來了怎樣的影響與其意義為何等問題上。

對臺灣社會學界而言，一九八〇年可以說是一個重要的分水

嶺。在一九八〇年以前，島內社會學的師資普遍缺乏，成立研究所的只有臺灣大學與東海大學，而且僅限碩士班。其間，雖陸續有從國外學成歸來的年輕學者，但是，大量新血注入還是一九八〇年以後的事。就以博士班與新設碩士班研究所陸續的情形來說，也是八〇年代以後的事。

就知識社會學角度來看，新血的注入反映的不祇是從業人口數量上的成長，而且可能意味著學風與品質的改變。就西方社會理論移植臺灣的現而言，毋寧地，後者所蘊涵的意義是更為重要，特別值得關注。大體上，臺灣地區對西方社會「理論」潮流移植式的學習，每十年可構成一個階段，而又可以一九八〇年為主要分水嶺分成兩段。前段的特色是美國社會學理論為主導，而後段則以歐洲，尤其德國與法國的現代社會思想為重心。

就前段而言，在五〇年代臺灣社會學的草創期間，第一代社會學者一談到「理論」，大致上是唯美國馬首是瞻，緊貼著美國社會學的發展潮流而走。他們傳授的，除了 Comte, Spencer, Durkheim, Weber, Tonnies 等來自歐陸之所謂「古典」理論大師的思想外，往往立即轉至美國社會學發展史中的重要人物，如 Sumner, Giddings, Cooley，芝加哥學派諸人物等等，而以 Parsons 為總結。對於二十世紀半葉以來的歐洲社會學理論則一應闕如，一片空白。

國民黨政權退據臺灣以後，為鞏固其統治的基礎，堅持反共的意識形態，極力壓制馬克思主義，並視之為邪說。只要有人閱讀，一經察覺，即加之以罪，輕則繫之囹圄，重者，則以匪諜之

名處以極刑。在此政治氛圍之下，直至七〇年代之前，Marx 的思想往往摒除於「理論」的傳授範圍之外，若有傳授者，則必須大加撻伐，而以「邪說」為總結。因此，在七〇年代之前，馬克思主義的理論在臺灣社會理論界中可以說是既無研究，也無所教授，是一大禁忌。

很明顯的，在保守之威權政權統治下，帶有濃厚政治意味的「理論」知識，縱然可以傳授，但也自是無法暢所欲言。教者必須言語謹慎，多有保留，甚至不惜百般扭曲，因而選擇較具保守風格、有利於既有政治建制的論述做為教授的主要內容。五〇年代以來，美國式之結構功能論論述，所以能夠成為臺灣社會學的主流思想而延續而六〇年代，乃至七〇年代亦未全衰竭，除了學術一直以美國馬首是瞻外，整個政治格局所形塑的氛圍可以說是一重要的增強條件。

臺灣在六〇年代經濟開始準備起飛，敏感的學界人士似乎已嗅聞到起飛所蘊涵的「現代化」，可能為社會帶來的鉅變將來臨，「現代化」的論述因應而生，成為六〇年代，乃至七〇年代社會學理論的熱門課題。金耀基的〈現代人的夢魘〉（1966a）與〈從傳統到現代〉（1966b）兩書成為當時的暢銷書即是明例。後者至一九八二年已印刷了八版，更可以說明「現代化」論普遍流行的情形。一九七〇年四月間，楊國樞與李亦園兩位教授推動「中國人性格」的研究（1972），事實上即是，在「現代化」論之衝擊下，回過頭來關照中國人與社會的一種研究策略與問題意識的提法。七〇年代期間，中央研究院民族學研究所之研

究人員一系列有關臺灣社會之變遷研究，更是在「現代化」論支撐下的實證研究成果。（如文崇一，1975，1976；文崇一等，1975；徐正光，1976，1977；黃順二，1975；瞿海源，1975，1976等即是明例）

就理論架構而言，Lerner（1958）式的「現代化」或 Inkeles（1966；1974）的「現代性」的提法，與結構功能論是相通的，兩者之間在意識形態上有著承續關係。這就說明了何以直至七〇年代結構功能論能在臺灣社會學界一直執牛耳而不墜的緣由。Parsons 的理論一向被視為結構功能論的代表。根據他有名的 AGIL 功能模式，分化（differentiation）、適應力之提升（adaptive upgrading）、包納（inclusion）、與價值概化（value generalization）乃四個相對於 AGIL 功能的結構性特質，而此四個結構性特質正代表著社會演化的基本方向。（Parsons, 1966）。在此概念架構下，Parsons（1952）提出了四個模式變項（pattern variables）做為分析社會演化（也就是現代化）的判準。Eisenstadt（1973）更呼應 Parsons（1966）的看法，明白地以「分化」（differentiation）的程度做為剖析現代化的基本骨幹。凡此種種概念一直就為臺灣社會學界之現代化論所衍用。因此，現代化論乃結構功能論的一種思想延續，兩者在概念上有一定的邏輯關係，可謂昭然若揭。

直到今天，臺灣的工商業仍然持續地發展，經濟也一直維持成長。縱使成長的速度或許已漸趨緩，但是，整個社會有意地被引導、也無形地被吸納進入西方主導之「現代化」歷史洪流中，則已成為不爭的事實。在此變遷過程中，社會所展現的固然不乏

深受既有文化傳統與結構慣性模式所影響而有迥異於西方者，然而，我們也觀察到一些「現代化」表面的「共相」，如高度都市化、環境污染、工業化等等。在此情形之下，粗略地說，只要所謂「現代化」持續下去，「現代化」論就可能有市場，只是其影響最鉅的可以不是「理論」論述自身，而是經驗實證式的研究。因此，縱然「理論」論述的優勢取向有所改變，但現代化論還可能一直是支撐經驗實證研究背後的深層意識形態，其影響是潛藏，也是轉形、間接而迂迴的。

在前文中我們指出，一九八〇年對臺灣社會學發展可以說是一個重要的分水嶺，此後，留學生學成返國的明顯大增。從業人口數量的增加乃意味論述立場多元化的可能機會增加；不同聲音出現，自是可以預期。在八〇年代間，首先出現德國批判學派熱，繼而又有世界體系熱。頓時，Habermas, Frank 與 Wallerstein 等人成為年輕一代學子耳熟能詳的人物。他們的作品驟然洛陽紙貴，學子爭相閱讀。連帶地，批判理論的早期人物，如 Adorno, Horkheimer, Marcuse……等人的作品也因此成為爭相學習的對象。

基本上，在八〇年代，尤其初期，臺灣社會學界之年輕學子對西方理論論述的學習偏好可以說是人為導向的；也就是說，一開始是由某些教授所引導出來的。德國批判理論（尤其 Habermas）是東海大學高承恕教授引介進來的，而世界體系論則是任職於中央研究院民族學研究所，也是臺灣大學社會學系合聘之蕭新煌教授提倡而出線的。（同時參考蔡錦昌，1993）在八〇年代初，島內研究所尚屬草創期，穩定的預備軍（指研究生）人口

才開始成長。是時，國外學術資訊取得尚不易，尚未發展出如今天一般快迅而便捷的網絡。在此格局下，教授，尤其剛由國外學成歸來者，自然成為「創新」資訊的來源，他們是引介西方理論的把關者。於是，情形難免變成是，他們從西方帶回什麼經，學生之間就流行唸什麼。其後，東海大學學生流行修習 Weber，繼而轉向法國年鑑學派的論述，與靈魂人物高承恕教授之學術心靈的蛻變息息相關，就是一個例子。

仔細地探究，引介批判理論與世界體系論進來，實不應該全歸於教授個人魅力，更不能完全委諸上文所舉之外衍因素。這些理論所以會為臺灣社會學界中年輕學子所接受而且流行起來，尚有些條件做為基礎，這是不能忽略的。大體而言，它們會被優先引介，乃與七〇年代起之美國社會學發展潮流相扣聯的。引介進來臺灣後，所以會立即風靡年輕學子，則又與整個臺灣社會的發展脈動有著密切的關係。

六〇年代至七〇年代的美國社會可以說是動盪的。六〇年代的黑人人權運動一方面挑起了人權問題而擴及女性、學生、同性戀者……等不同的次群體，另一方面，也因此對既有的社會階層結構的穩定性產生挑戰。尤其，越戰帶來許多的問題，年輕一代開始思考戰爭的意義，也懷疑到美國政府參戰的倫理基礎。舉凡種種使得知識分子（尤其大學生）對社會不滿之情表露無遺，批判風氣鼎盛，抗議活動（尤其學運）頻生。

在這樣的社會背景之下，六〇年代至七〇年代中葉前之美國社會學界開始對社會學做為一門學術的社會意義有所反省。例

如，Gouldner 於一九七〇年出版〈西方社會學來臨之危機〉一書大力抨擊 Parsons 理論的保守自閉性格。他提出反省社會學（*reflexive sociology*）的主張，以社會學的社會學方式呼籲社會學家應自我反省，不應自陷於學院自我設限的文字障中，而把它們當成至尊至貴的知識志業自我陶醉、自我滿足。社會學者應走出學院，關懷發生於周遭之日常生活世界中的種種事情，以豐富敏感度，提升自我意識來成就新的歷史境界（Gouldner, 1979:489）。

另外，在六〇至七〇年代初期間，美國社會學會曾發表宣言反越戰，支持學生運動。在一九七五年的全美社會學年會，甚至推舉了當時名氣並非十分響亮之紐約布魯克林學院（*Brooklyn College, New York*），但被視為激進派的教授 A. McClung Lee 為下屆會長。Lee 於一九七六年以〈社會學為誰？〉（*Sociology for Whom?*）為題發表會長就任論文（Lee, 1976），而於一九七八年擴大成書發表。Lee 直接對美國社會學的過去提出挑戰，揭示了社會學者做為社會之成員對現實社會事務關心的必要性。

很明顯的，在這樣內外交加的情況下，七〇年代的美國社會學界既然強調社會批判與社會參與，自然會注意到已有的相關論述以尋找理論上的奧援。他們往歐洲找到批判理論，繼而擴及西方馬克思主義，是相當可以理解的作法。事實上，在當時學生運動熾盛的期間，由德國移居美國加州、任職於加州大學聖地牙哥校區之批判理論健將 Marcuse，早已成為學運中舉足輕重的人物。他的思想成為指導學運的重要理論依據，其學說也廣為流傳。在七〇年代初期，我們即可以在美國社會學會的機關通訊報

Footnote 的徵才欄上看到，不少邊緣的學院與大學徵求具批判理論知識背景的教學人才。隨此潮流，所謂西方馬克思主義與世界體系論的論述因應而生，納入美國社會學的洪流之中。七〇年代到美國留學的臺灣年輕學子，自然也就有機會吸收這些理論。當他們學成回國時，順理成章就帶了回來。

一九七〇年代的臺灣社會已因發展迅速，產生了許多的「調適」問題。對長期浸淫於西方社會學之批判精神傳統下的社會學學生，此一現實的環境變遷，尤其在社會漸呈「開放」的趨勢下，使得他們雖未必勇於改革行動，但即敏於思考現實的問題。尤其，在政治上反對勢力日益茁壯的衝擊下，學院內的批判思考也獲得了刺激增強作用。批判理論與世界體系論的引進，很顯然地與外在社會大環境的改變是有著某種的呼應。這是這些理論引介進來後，立刻能引起廣泛迴響的重要外衍因素。

四、邁向多元發展的時代

批判理論與世界體系論的引進，一方面威脅、也顛覆了傳統結構功能論和其衍生體——現代化論的優勢神聖地位；另一方面也使其他源自美國社會學理論範疇的諸種流派，如素樸的衝突論、象徵互動論、交換論、乃至俗民方法論等等跟著有褪色的跡象；此三方面使得此二論述的主要思想前驅——馬克思主義與 Weber 的思想隨之流行起來。尤其，在高承恕教授的倡導下，呼應了史學界對 Weber 的注意與一些中文譯本的出現，在八〇年代，隨之而來的是一陣的韋伯熱。尤其，自從一九八四年九月間

Peter Berger 來臺訪問，其以亞洲四小龍之經濟發展的事實，回過頭來檢討 Weber 以儒家思想「不利」資本主義精神發展的說法，更成為臺港兩地社會科學者（尤者社會學者）討論的熱門課題。¹如此緣於臺灣地區經濟發展之事實，對 Weber 的新教倫理與資本主義精神具親近性，以及其有關儒家之社會學式的論述，遂成為韋伯熱更加熾旺的另一個增強因子。

發展至此，我們可以很清楚地理出一條軌跡來。首先，我們發現，大家的興趣與關心焦點由美國移到歐洲（尤其歐陸）。其次，注意力由「當代」轉回所謂「古典」理論。除了 Weber 之外，Durkheim, Pareto, Simmel……等主要大師的思想，逐漸引起年輕學子的注意與興趣。當然，這也與研究所階段之教育強調學生閱讀原典的風氣已開，有著密切的關係。整體而言，如此的理論訓練，乃使臺灣社會學之學院訓練日漸步上「軌道」而品質大幅提升的重要關鍵之一。

儘管四十多年來國民黨當局想盡辦法干預、阻撓人民追求民主化、自由化，也百般壓制政治異議分子，但是，為了維持政權之正當性，憲法內所宣揚的民主政治理念與制定設計還是不能不「尊重」。因此，在此極為尷尬狀況下，四十多年來，臺灣地區還是一直有各級公職人員的選舉。無疑的，此一選舉制度的不斷運作，乃使民主理念得以有實踐的可能機會，也正是使國民黨政權之威權統治終於在制度上產生鬆動的根本要件。所差的，只是其他主客觀的搭配推動條件，是否已臻成熟的時機問題了。

到了八〇年代，臺灣地區人民的教育水準，與過去四十年比

較，已普遍提升，經濟發展促進了都市化，也迫使社會走上國際化。這些因素更是錦上添花地刺激了人們有迫切追求更多自由與自主的需求，求變求新的期盼慾念相當強烈。工商業化帶動了社會結構的根本改變，因應人們利益與興趣而形成的種種民間團體如雨後春筍般地出現。這種類似歐美市民社會的民間社會的發展，無疑地首先乃與政權的權威產生面對面的衝突與挑戰，要求更多的自主性成為一股不可遏阻的力量。基本上，國民黨一向所具前現代式之幫會統治形態，已無法因應鉅變帶來各種力量的衝擊，其威權統治因此鬆動，民間各種力量頓時迸放出來。

在這樣的情況之下，批判理論與世界體系論背後的源頭——馬克思與馬克思主義，遂有突破過去之政治禁忌藩籬而冒出的機會。雖然政府明文查禁馬克思主義的書籍，尤其是中國大陸的出版品，但是，事實上，馬克思的著作早已大量出現在市面上，甚至連中共政府官方出版的中譯本也正式而大刺刺地在臺灣再版，政府法令威信掃地。所謂西方馬克思主義者，如 Althusser, Gramsci, Lukacs……等人的作品，隨之流行起來。到了八〇年代晚期，海峽兩岸實質互通之後，基於種種理由，以大陸學者為主之翻譯群，在臺灣出版商的主導下，大量地翻譯西方各色各樣的社會理論著作。

八〇年代的臺灣，在政治上，是逐漸開放、自由化。這使得社會學者在反思臺灣社會迅速變遷的當刻，得以更有機會貼近西方社會思想史的發展脈動，適切地把馬克思主義的論述引進來。就思想發展史而言，這可銜接先已流行的批判理論與世界體系

論，甚至韋伯熱，在理論上產生一氣呵成的串聯效果。就社會發展的現實而言，臺灣社會的發展則已臻至左派理論可以讓人感覺具有某個程度適切解釋之說服力的階段。到了八〇年代，左派思想所指謫、詬病之資本主義社會的種種不公、不義現象，均或多或少可以在臺灣看到。尤其，擺在整個世界體系來看，臺灣所處的位置更可呼應左派理論中許多的論述所指陳的特質。在這樣的雙重條件下，馬克思主義的論述隨之流行，延續至今，蔚成一股主要的力量。

特別值得一提的是，八〇年代（尤其後半期）在臺灣社會學發展史上的另一層意義。在七〇年代大學中所成立的社會學研究所發展到八〇年代已蔚成一股數量雖非龐大，但卻已足以展現風格的力量。尤其，在臺灣大學與東海大學成立博士班以後，博士班學生儼然形成一股潛在的力量，兩個學校分別展現出不同的風格。大體而言，在高承恕教授的領導之下，配合其他一些年輕教授的研究興趣，東海大海的研究生走向本地之企業發展（或更籠統地說，本地社會的政治經濟發展）的經驗研究。透過實際之經驗實徵研究的累積以成就具本土性的理論是他們努力的方向。

臺灣大學的研究生（尤其博士班研究生）所展現的風格就不同。或許由於學校所處區位具明顯都會開放性的緣故，或許由於臺灣大學一向所具之自由校風使然，也或許由於臺灣大學社會學系缺乏具有魅力的教授之故，臺灣大學的研究生個性強。然而他們之中卻有一個較明顯的共同點，那就是理論喜好傾向強；更確切地說，具理論喜好傾向者較多些。無疑地，假以時日，這批

預備軍若能順利在大學或研究機構謀到職位，將是臺灣社會學理論發展的中堅分子，也是生力軍。

年紀在三十歲這代的社會學預備軍，是在七〇年至八〇年代臺灣社會正面臨最大鉅變之下接受社會學教育的。他們呼吸的是較自由的空氣，思想較活潑、開放，也養成他們具備敏銳的反應能力與習慣。尤其，在經濟更加富裕的情況下，他們比上一代更早有能力購買書籍，大量的吸收外來的資訊。在八〇年代開始，政府以更寬裕經費補助國立大學充實設備，圖書經費的增加使國立大學有能力大量採購歐美的書籍。如此私人與機構之購買力的雙重增加，再加上出版界對歐美社會學相關學門之資訊管道大開，使原已有的視野無形之中又更加寬了許多。

資訊的日益充足與流通管道的開通，使得引進的西方理論可以在短短幾年內迅速擴充，由批判理論與世界體系論，而韋伯與其他古典理論、而馬克思主義、以至今天的幾近全面涵蓋了英、法與德國地區的主要理論發展。舉凡法國之 Foucault, Bourdieu, Barthes, Baudrillard, Lyotard, Serres, Morin, Castoriadis 或 de Certeau；英國之 Giddens, Archer, Williams, Elias, Bauman；文化研究論者如 Raymond Williams 或 Hall 等，與德國之 Luhmann 與批判理論者等均成為涉獵的對象。其他領域（尤其哲學與人類學）重要人物的涉獵（如 Levi - Strauss, Ricoeur, Derrida, Merleau - Ponty……）自不在話下。同時，就學風而言，則舉凡西方流行的流派，從結構主義、後結構主義或後現代主義……等等的引進，雖未必能與西方出版界完全同步，但單就資訊的流通而言，時差已縮得很短了。

年輕一代的預備軍所以能夠對西方（尤其歐陸）理論保持高度的敏感度，除了他們有著上述種種主客觀條件為後盾外，乃與整個臺灣社會的大環境改變有著密切的關係，相反地，與社會學界已有的權威建制的學風關係卻不是那麼密切，甚至可以說是背道而馳。這是一個相當弔詭的現象，而且，無疑地乃意味著其中隱藏有一些根本性的問題。此一問題癥結可以推及到上述之臺灣社會發展的階段特質上（尤指八〇年代）。

簡言之，在八〇年代，尤其中期以後，年輕一代的理論喜好傾向於對西方理論多元地吸收，其基本上並非來自他們的老師，而是透過他們自己具有的學養與敏感度。尤其，當臺灣出版界也如其他企業界一般觸角敏感，在進口歐美書籍之訊息管道的建立上頗具規模，這無形之中可以提供需要者很方便、且最新的資訊。這是使得這批吸收力像海綿般的年輕學子有機會廣泛接觸最前衛之西方理論的外在條件。大體而言，他們的吸收力與敏感度遠遠高過於他們的師長輩。

就專業知識的養成而言，大體上，研究所階段（尤其博士班階段）的訓練，可謂是奠定往後獨立從事研究與教學之基本取向、為學立場、與思考模式的基石，除非刻意或因特殊機緣促使自我修正、調整。準此觀點，到國外留學唸博士學位，即意味必須接受留學國的建制性主流知識體系，也學習他們為學的策略與思考理路。毋庸置疑的，這套「最新」的洋武藝是受留學國之社會的奶水飼大的，與該社會的發展脈動與社會認知需要有著某個程度的呼應。因此，對本地社會而言，它們洋武藝是由外強加上

來的，與本地社會的發展脈動基本上毫無淵源，也未必能產生共鳴的感應。相反的，在本地接受研究所專業訓練者，即使所學的主要還是來自西方的學術成果，但卻可因其對社會脈動所經歷的感應而有著自行選擇與篩汰的機會。誠如上文所指出的，年輕一代對西方理論的吸收，與早期被動的單向接受到後來主動的多元找尋，事實上即多少是貼著本土社會變遷之脈動的感動而進行的。

在今天臺灣社會學界舞臺上正式露面的演員，除了少數留歐與本土訓練出身之外，幾乎全是美國製造的產品。到了八〇年代，這批在舞臺上的人物（即使包含留歐的在內）已無早期人物的幸運，可以帶什麼回來，就可以成功地壟斷市場來賣什麼的場景。固然，不管資深或資淺的，這些在檯面上的人物都可能是學有專精，但是，如今，他們所經驗的已非棄自學生辟一片仰之彌高的欽慕，而極可能是不留情的挑戰。教授所可能傳授的論述，喪失了往昔至尊的權威魅力，往往只是眾多可能選擇的論述之一。這種情形施之於所謂「理論」的領域，對留美的檯面上人物，恐怕感受尤其深刻。其結果是，無形之中，這在留洋與本土的，也在上下兩代的「理論」專業者之間埋下了緊張的局面。事實上，這種緊張局面逐漸擴及整個臺灣社會學界之中，只不過傳統威權格局猶存，緊張局面尚未表面化而已。這樣情形表現在課堂上最明顯的是學生學習不具誠意，尤其是「理論」取向濃厚的學生對「經驗實證」性格強烈的課程（如研究法、統計等），其無法顯示學習誠意的心境特別明顯，而且，學生之年級愈高，情

形似乎愈加明顯。

總而言之，從八〇年代開始，就吸取西方理論的角度來看，臺灣社會學界已失去往昔教授為主之個人魅力形式的下傾傳散現象。代之而起的是年輕一代的預備軍自動地向外多元尋找的局面。我們已指出，基本上，這是整個臺灣社會發展的局面所促成而表現在學院內的一種反權威、反宰制現象的一環，乃與學院外之政治社會的反權威、反宰制運動相互呼應著。年輕一代的預備軍以「潔白」的情況進入社會學領域，他們對社會脈動的反應，只要敏感度夠，就可能比已在檯面上的社會學者留有更多自我形塑的空間，因為他們不若這些留洋、已出道的社會學者背負者定型的知識包袱，早已被烙上定型的思考模子。特別值得一提的是，尤其八〇年代以後，學院外的民間出現了一批文化人，他們沒有學院內種種框框加身的負擔。憑著自己的敏感度、追求知識的渴望、與敏於反應社會變遷之種種現象的熱情，他們勤於學習西方社會理論（尤其歐陸，又以法國為最）。雖然不免有趕時髦之虞，也未必足以成氣候，但是，他們以發行「刊物」（如島嶼邊緣）方式來展現自己，對年輕學子，未嘗不具影響作用。這無形中自成一股力量與學院爭日月。

最後，必須再指出的是，就學院內歐陸（尤其法國）前衛思想的移植而言，在檯面上的人物（尤指剛學成回國的年輕一代）還是在「中介」上扮演相當吃重的角色。對社會學來說，只是這些人物大多不是來自社會學，而是來自其他領域，如文學理論、大眾傳播、哲學、人類學與史學界。其中，尤以文學理論界影響

最大。例如，清華大學文學研究所便是其中最重要的重鎮。

對這樣的學院內與外所展現的歐陸（尤其法國）風，社會學界中年輕一代的預備軍感染力似乎比其他學門還強，或者，更確切地說，他們相當敏感，能與這股學風同步成長。這樣的局面得以形塑，毋寧地，並非來自社會學界自身的內在動力，而是整個大社會的環境促成的。正因為如此，「理論」（尤其年輕一代預備軍所揭示的「理論」）在整個臺灣社會學界內常被視為「異數」。對絕大多數在檯面上的社會學者而言，他們的學問是由美國搬回來的，其學問也往往是在學院內自身之社會動力的催動下成長。基本上，他們幾乎無法與這批歐陸取向濃厚之年輕一代的「理論」家對話。彼此之間格格不入，各自為陣，自是可以理解。於是，「理論」在今天的臺灣社會學界變成是一個正當性最曖昧而模糊的領域，留美與本土的，上代與下代之間往往有不同的指涉與瞭解。這無形之中成為增強「理論」與「經驗」被二分而且對立化的社會條件。雖然這是誤解，但似乎難以化解。而且，事實上，彼此之間也各自為陣，在井水不犯河水的情形下，至少，至今尚可相安無事，緊張狀態還只是潛藏著。

五、一些衍生的潛生問題

以上的論述很清楚地揭示出，臺灣地區社會學理論的發展有三項趨勢是明顯的。第一、就在檯面上的社會學者而言，嚴格來說，幾無具原創風格的「理論」家。有的只是專研、論釋西方社會理論家或理論自身、或對西方理論有興趣、或本身教授理論的

社會學者。他們是圈內廣義界定的「理論」家。第二、對學習與移植西方理論，已由早期的單元線性替代模式變成今天的多元並存模式，且學習已由美國壟斷變成歐陸為主的多元格局。這種轉變的分水嶺大概在八〇年代。第三、社會學圈內「理論」傾向濃厚的，大體而言，以三十歲年輪尚在研究所求學階段的一代為多。他們對西方理論的知識很多來自自學，而不是來自他們的師長。

這三項趨勢具有一些意義，值得在此敘述。首先，八〇年代以來，引進來西方理論的多元化，表面上看來，頓時使社會學界之「理論」論述空間加大，顯得相當蓬勃，尤其是年輕學子圈內。基本上，這種情形與體現在臺灣社會其他領域（尤指經濟）的發展一般，猶如是一個門面愈大、但深度卻未加的盤子，膚淺，但卻熱鬧滾滾，刺激無比。在此，我們不擬做更多的評斷，但是，站在這樣的「事實」基礎上，無疑的，多元、開放、流通快速、且如海綿般飢渴地吸取西方理論，還是顯現出亦步亦趨的移植性格，始終還是跟著西方人起舞。然而，社會學或社會理論做為一種舶來品，這樣的移植性格在發展過程中似乎也是無以避免。就長遠的角度來看，只要保持謙虛、敏於自省與批判的態度，這樣多元的理論移植，未嘗不是提供臺灣社會學理論的發展一個更為寬闊的形塑空間。眾多的刺激對孕育創新畢竟是有利的條件。

假若理論對整個社會學的發展是不可或缺的話，那麼，臺灣地區社會學理論的未來發展是有隱憂——從業人口受限。長期以

來，受美國主流社會學意識形態的影響，本來人口就不大的臺灣社會學界，人才始終以所謂「經驗實證」傾向為主體。在大學裡，「理論」人才的吸收往往僅止於以能夠應付有關課程之教授的人數為限。研究單位又都以從事「經驗實證」研究為重點，幾乎沒有吸收「理論」人才的意願。在此狀態之下，以目前的容量來看，除非設立新的教學單位，否則，「理論」人才的需求量幾乎已達飽和狀態。這對年輕一代尚在求學階段的「理論」傾向學子，無疑地是宣告機會的絕望。既然，概如前述的，今天臺灣社會學理論在吸收西方經驗過程中所以如此多元化，主要乃得力於這批年輕的預備軍，而且，相對地，已在檯面上的「理論」家的知識領域都已有所歸，這樣的機會枯竭狀態無形中將嚴重地影響到更多元的「理論」在學院中獲取穩固之正當性地位的機會。同時，這批年輕的預備軍若能持之以恆的話，所謂西方前衛「理論」的論述重鎮，若非在學院外的民間，即在於邊陲的大學或學院，而使得中心與邊陲，學院與民間之間，形成某種程度的對立競爭狀態。

然而不管情形如何，整體而言，以臺灣之學術人口先天上就有限制的條件，要使社會學或社會理論的發展具相當程度的自主性與活潑性，聯合所有華人地區，在共享相通之文化傳統，但卻又有不同發展經驗的情形下，相互交流，逐漸形塑共同學術圈，將是極具意義的辦法。唯有具備足夠大的學術人口與形塑學術圈，一個學門才可能有多元競爭的發展機會。

再者，既然社會學本質上是經驗的學問，它又是一門不可能

完全立場中立，甚至常常是立場鮮明的學問，「本土化」是使人們之特殊身心狀態得以彰顯，進而形塑特殊觀點與立場的有效策略。透過「本土化」，我們可以晶析出相對於西方主流的「例外」來。此一「例外」的晶析正是開展嶄新論述格局的分離點。更重要的，這進一步地意涵著，此一「例外」的分離點並不在於東西社會與行為表象上的文化差異，而是東西思想在哲學人類學預設上的不同。因此，「本土化」推到極致，必然是「深層意識」的，也是「理論」的。（葉啟政，1991；1994）準此，為求社會「理論」的發展，返回既有文化傳統去尋找或創設「例外」的哲學人類學預設與思考模式，是必要的工作。這將是用來對照西方社會思想的最佳參考架構，也是創造具有特色之「理論」的有利策略。

最後，我要特別指出，除了走向文化傳統去尋找國人特有的世界觀與思考邏輯之外，從事實際經驗實證的研究，也是建構具本土性之「理論」的必要條件。這是由下往上、由量變達到質變的累積功夫，以別於前述從傳統思想著手之由上而下，由質變來開始量變的蠶變方式。對本地種種社會現象從事點滴的研究，具有累積、修飾、刺激經驗而達奏收形塑宏觀理論的作用。這是強調「經驗實證」派與「理論」派最後可以攜手合作的地方。彼此以謙虛態度互相尊重，對於社會學，尤其社會學理論的發展絕對是有利的。

（原文刊登於蕭新煌、章英華（編）《兩岸三地社會學的發展與交流》。台北：台灣社會學社，1996）

註 釋

- 註1 Berger 係於1984年9月間應「亞洲與世界社會」邀請來臺訪問，並公開演講。中國論壇社乘此機會約邀 Berger 與國內學者舉行座談。一應有關文字刊登於1984年12月25日出刊的第119卷第6期（總號第222期）。同期尚刊登了呂武吉與杜維明之對談，〈現階段儒家發展與現代化問題（上）〉（另外（下）刊於223期）。這個專刊可以說正式揭開了學界韋伯熱的序幕。事實上，在1983年3月間，於香港中文大學舉行的一個有關「中國化」研討會中，金耀基（1985）提出一篇論文〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學讀的重探〉，即已引起學界人士興趣與注意，唯未引起廣泛回響而已。Berger 訪臺之後，反響立起，全文也隨之不時為學者所引述。1986年8月間，此間自由基金會舉辦「儒家與現代化」研討會。1987年1月臺灣的中國社會學社亦舉辦了「儒家思想與中國社會」研討會。之後，在1988年間，《中國論壇》不時刊登相關的文章（參看第301、307、311等期）。同年，《中國時報》人間副刊也於7至9月刊載了一些相關的文章，香港讀者學會則於1988年12月結合哈佛大學哲學研究所等單位舉辦了一個研討會「新儒家與中國現代化」。黃光國（1988）與張德勝（1989）討論儒家思想與現代化的專書亦隨之而出。

參考文獻

中文部份

文崇一

1975 「黃華地區的群體與權力結構」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉39：19 - 56。

1976 「岩村的社會關係和權力結構」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉42：41 - 47。

文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二

1975 〈中國人的性格〉。臺北：中央研究院民族學研究所。

李亦園、楊國樞編

1974 〈中國人的性格〉。臺北：中央研究院民族學研究所。

金耀基

1966a 〈現代人的夢魘〉。臺北：商務印書館。

1966b 〈從傳統到現代〉。臺中：作者發行。

1985 「儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探」，刊於〈現代化與中國化論集〉，李亦園等編著。頁29 - 55。臺北：桂冠出版社。

徐正光

1976 「岩村的生態與經濟變遷」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉42：1 - 40。

1977 「工廠工人的工作滿足及其相關因素之探討」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉43：23 - 64。

黃光國

1988 《儒家思想與東亞現代化》。臺北：巨流圖書有限公司。

黃順二

1975 「萬華地區的都市發展」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉39：1-18。

張德勝

1989 《儒家倫理與秩序情結》。臺北：巨流圖書有限公司。

葉啟政

1991 「對社會學一些預設的反省——本土化的根本問題」，刊於〈制度化的社會邏輯〉，葉啟政著，頁1-32。臺北：東大圖書公司。

1994 「對社會研究『本土化』主張的解釋」，〈香港社會科學學報〉3：52-78。

蔡錦昌

1993 「關於臺灣地區社會學發展之性格的補充說明」，〈思與言〉31(4)：95-122。

瞿海源

1975 「萬華地區社會態度的變遷」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉39：57-84。

1976 「岩村居民的社會態度」，〈中央研究院民族學研究所集刊〉42：97-118。

外文部份

Eisenstadt, S. N.

- 1973 *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley. Gouldner, A. W.
- 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book. Inkeles, A.
- 1966 “The modernization of man”, in *Modernization: The Dynamics of Growth*. (ed. by M. Weiner) Voice of American Forum Lectures. Inkeles, A. and D. H. Smith
- 1974 “modern: individual change”, in *Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, A. McClung
- 1976 “Sociology for whom?,” *American Sociological Review* 41: 925 – 936.
- 1978 *Sociology for Whom?* Oxford: Oxford University Press.
- Lerner, D.
- 1958 *The Passing of Traditional Society*. New York: Free Press. Merton, R. K.
- 1968 *Social Theory and Social Structure*. Glenoce, Illinois: Free Press. Parsons, T.
- 1952 *Toward a General Theory of Social Action*. New York: Harper & Row.
- 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice – Hall.



第二部

社會研究的本土化

伍、對社會研究「本土化」 主張的解讀

一九三六年，楊開道為瞿同祖所著《中國封建社會》一書作序時曾寫道：「……中國社會科學的毛病，是只用外國的材料，而不用本國的材料。尤其社會學一門，因為目下研究的朋友，大半歸自美國，熟於美洲社會情形，美洲實地研究，所以美國色彩甚濃，幾乎成為一個只用美國材料，而不用中國材料，不用歐洲材料的趨勢。這種非常狀態，自然會引起相當反感的。」到了一九三九年，心理學者潘菽以《學術中國化問題的發端》為題，提出了「中國化」的主張，可謂華人社會學科界之「本土化」運動的發軔¹。（潘菽，1939，1987）

隨後，在一九四〇年代間，吳文藻主編《社會學叢刊》時，在總序中，也為當時中國社會學界大量使用外文與外國材料，深表不滿，提出了「徹底的中國化」主張，然而，當時卻未能贏得廣泛的具體回應，終於沉寂了下來。（參看瞿同祖，1978：1-3）直到四十年後的一九八〇年代，此一議題才再由台灣與香港的社會科學者炒熱起來，旅美的華裔社會學者也隨之呼應。巧的是，前後四十年間，倡導者所揭櫫的理由竟然雷同，他們所表述的基本論點與感受，也並不因時代的轉移而迥異²。

經過晚近這十多年，討論的文獻已累積不少，但是，學者之

間的意見仍然相當分歧，未能達成起碼的共識；整個運動的成果如何，也備受質疑。（蔡明璋，1987）大體來說，過去的研究似乎停留在形而下的表層，或根本就走岔了路，始終未能掌握「本土化」可能內涵的深層意義。基本上，本文即嘗試從認識論與方法論的層面來觀照，希冀能夠提出另一種詮釋理路，盼的是藉此能引起同道的興趣，共同來從事進一步的討論。

一、「本土化」的基本心理色調：民族與文化情結

Loubser (1988) 以為，本土化 (indigenization) 乃意指針對社區之緊要功能的所有面向，包含以平等、互惠基礎與其他社區產生關聯的能力，一個族國社會社區的發展具自賴、自足與自尊，易言之，自主與自立。或許以「族國」(nation) 來界範「本土化」的空間指涉範疇，誠有爭議之虞，但此一定義卻點明了「本土化」的基本意涵。基本上，「本土化」乃一具特定空間意涵之關係性的啟動式活動，指向的是一個地區之自主性的追求和肯定，也是主體性的形塑和展現。

回顧華人社會學科界，具體地來說，楊國樞與文崇一對「中國化」所列舉之四項目的與意義，不但與四十年前諸先進之見呼應，也為後進者所認同，具有承先啟後的樞紐地位，可以拿來做為具體檢討「本土化」的範例。他們以為，「中國化」可以(1)使研究成果更能反映與配合中國的歷史、文化及社會特徵而具有效

度；(2)對本土之重要和獨特問題作系統研究，有效瞭解與解決實際問題；(3)使中國學者恢復獨立性與批判力，形成具自尊與自信的專業自我意識；(4)消除一向研究過分西化（尤其美國化）的附庸地位³。（楊國樞與文崇一，1982：v）很明顯的，這樣的提法帶有濃厚的民族情結；或許這正是本土化所以會產生的心理基礎，似乎不可避免的。

「本土化」會以如此的方式被提出來，可以說與整個世界學術發展背後的國際政治、經濟、與文化生態息息相關。回顧近代史，自從十九世紀西方帝國主義勢力東漸以來，亞非地區人民所承受的並非只是政治與經濟上的被壓迫與牽制，影響更根本而深遠的是整個社會結構、文化形態、思考、價值、信仰，與認知體系，遭受到衝擊而發生巨變。單就學術而言，長期下來，我們已習慣於西方的思考與理解模式，並奉其建構出來的知識體系為正朔，學術上產生亦步亦趨的移植現象。在這樣的背景下，「本土化」具有民族情結，而成為邊陲地區之學者宣洩其儲存已久、且又過度壓抑的集體情緒，實可以理解，也值得同情。（參看翟本瑞，1987）

從歷史心理學的角度來看，基於民族與文化自尊的立場來提倡「本土化」，並沒有什麼大罪過，基於民族與文化自尊的立場來提倡「本土化」，並沒有什麼大罪過，值得大加撻伐，也毋需做進一步的論辯。這種主張本屬感性的認同，本身原就不能用理性來評價，只要它能引起共鳴，凝聚更多的共識，我們可以把它視為存而不論的動機前提來看待。事實上，做為一種人的社會活

動看待，學術研究與一般人的日常生活活動一般，不可能、也毋需完全規避非理性之情感因素的影響。只要我們讓此類因素保留為只具引導研究方向之「動機」性的心理促發因子，或用來形塑論述之哲學人類學上的存有性預設命題的觸媒，而讓科學邏輯與程序理性（假若這是大家共識的要件的話）做為研究與思考理路能被保證，帶民族情結的思考和論述模式本身，並不會扞格到學術做為理性之心智活動的要求。事實上，任何的知識都無法完全避免人類的文化「偏見」，也規避不了意識形態的作祟的。難道西方人所建構的科學理性知識就是代表絕對真理，而無特定文化上的意識形態嗎？答案當然是否定。準此立場，整個「本土化」主張的關鍵問題因此可以不存在於其所具之民族情結的非理性隱憂，而是以此為基礎之思考方式是否能夠維持哲學上（或科學上）的理性要件。這正是本文所欲揭示的重點。

暫時撇開「本土化」做為一種思考方式是否合乎理性要件這個問題不談，從學術發展史的立場來看，基本上「本土化」是極具顛覆性的反思功能的，它具有顛覆以西方為中心，且挾科學理性以自重所形塑之種種誇稱具普遍真理性的思想、認知和知識體系。因此，這可以看成是二十世紀以來亞非地區之人民，在政治與經濟上，企圖擺脫西方帝國主義者牽制，擴衍到學術思想（也是文化）上的一種族國主義的反動。更積極地說，這是邊陲地區向中心地區的學術體系挑戰，並爭取（至少屬該地區之）文化象徵的創造和詮釋主導權的整體鬥爭中的一環。做為一種理性的心智活動，「本土化」於是乃意圖運用本土所累積、形塑之文化認

知的歷史經驗，以擺脫、修飾、或超越西方知識體系幾近全盤壟斷的狀況，並進而樹立、實踐另一具獨特性之理解和詮釋風格，或乃至知識體系的理性正當化過程。其根本意義在於使得整個世界的學術更多元、開放、平等化，也更具包容性，進而讓人類文明更形豐富。

二、實證掛帥的「本土化」觀

綜觀已有的文獻，「本土化」所以被接受、肯定，乃因它被視為具有「真切」而「全面」掌握、配合本土之歷史、文化、和社會特質的「科學」性策略，有成就了「客觀」知識的動能。楊中芳在討論本土心理學之深化時，所提出之見解可以說是代表這種見解的典範。她說：「中國心理學的本土化是為了要使研究的結果幫助我們更真切及全面地描述、了解及解釋中國人的心理與行為。」所謂本土化最重要的是：「(1)以實際觀察中國人所得的心理及行為現象為研究題材；(2)選擇中國人所熟悉的心理想法或經驗為研究概念；(3)考慮中國文化/社會體系反映在「個人」心理體系（包括語言意義系統）的情況，來找出中國人行為的真正意義；(4)從而，來尋找適合研究中國人及其心理概念的設計及工具；(5)用之發展可能解釋中國人心理及行為的模式及理論；(6)依此，來建立中國人的心理知識體系。」⁴（楊中芳，1993：127）

旅美社會學者林南明顯地從方法論的立場來勾勒「本土化」，也迂迴地呼應了這樣的觀點。他以為，「從事社會學研究是一個包含歸納與演繹的主動過程」。就經驗素材而言，社會學

中國化可區分成：「一類是透過歸納過程，形成新理論所採用的『初級證據』（primary evidence）；另一類是經由演繹過程，檢驗和修改既存理論的『次級證據』（secondary evidence）」。（林南，1986：37）根據這樣的思考架構，林南以為，社會學「中國化」即「引用中國社會與民族的特徵和特性作為初級和次級證據」，並據此建立理論。如此「才是社會學中國化的主要動機與努力」（同上：38）；社會學「中國化」是否成功，則「應依社會裏所獲得的中國社會文化特徵和民族性的程度而斷定」。（同上：33）

上面的引述很明顯地告訴我們，以實證主義的立場形塑「本土化」的意涵，可以說是認同與支持的基本認知模式。然而，其理路何在？楊國樞討論本土心理學的建立時提出的「本土性契合」論，可謂最具代表性的解釋論點。他說：「……特定社會或國家的特定社會、文化、歷史、哲學及其成員的遺傳因素，一方面影響或決定當地民眾（被研究者）的心理與行為，同時又影響或決定當地心理學者（研究者）的問題、理論與方法。也就是經由這樣的一套共同因素的機制，才可保證當地心理學者所研究的問題、所建構的理論、所採用的方法，能夠充分適合當地民眾之心理與行為。也只有這樣所建立的知識體系，才能充分符合當地民眾的需要。……當地的研究者只要尊重、順應及聽從自己的本土性的心理與行為，並據以設計與調節自己的研究活動及理論建構，最後的結果自然會與當地之被研究者的相同或相似的心理及行為相契合。」（楊國樞，1993：24-25）

楊國樞進而推論地以為，由於「當地之研究者與被研究者自幼長期生活在同一環境」，所以，「前者對後者的心理與行為（相同或相似者與獨特者）甚為熟悉，經由設身處地的認知歷程，自然較易有效另解後者的心理與行為」，結果是「使自己的研究活動及理論建構能切實配合後者的心理與行為」。根據這樣的認知邏輯，楊國樞下結論地說：「只有當地的研究者以本土化的研究活動與方式來探討當地民眾之心理與行為，從而建立一套本土化的心理學知識體系，才能達到『本土性契合』的狀態或境界」。如此之契合才能保證「中國人之本土心理學所強調的，是針對中國人之心理與行為的全貌與真象，從事最真切、最徹底的描述、分析、理解及預測。」（楊國樞，1993：24-25）

雖然楊國樞（1993：26）援引現象社會學的概念來補強其「本土性契合」說，但是，他所提出「互為主觀的客觀性」說法，並不是緊貼著現象學「主體互通」（intersubjectivity）的概念脈絡而來的，相反的，他對「真切」之「客觀性」的要求與肯確，使得他的思考與認知模式與實證主義者的理路較為親近。事實上，這也正是當前華人社會學界中主張「本土化」者極普遍的立場。就其淵源來說，這多少反映出，整個華人社會學科界的基本認知模式，受美國式的經驗實證方法論影響太深了。

一般，持實證主義之社會研究者有意無意地都奉自然科學的科學觀為確立真理的圭臬。他們相信（或假定），有一個可披露、可檢證之「實在」，客觀地獨立於人的主觀認知世界而自存，雖然至今沒有任何人可以明確而肯定地告訴我們這個實在的

本貌到底是甚麼，也無法在人們之中形塑共識。但是，這無關緊要，因為他們相信，以模擬自然科學研究的認知模式、程序、與工具的使用，從事以感官經驗為基礎之所謂資料蒐集、分析和檢證，即是科學，也是客觀，其所營造而呈現的結果現象即等於是「實在」之本貌的真切符應。以這樣的方式保證「實在」本貌得以「客觀」而「真切」地符應呈現，基本上是以方法論為優位來確立真理的認知模式。

很明顯的，以肯定「實在」客存之實證方法論立場來確立論述之真理正當性是一種獨斷主義的表現，也是霸氣十足的意識形態，相當地危險。因此，倘若所以主張「本土化」只是基於對源自西方之某些概念、方法，或論述內容運用於本土時的有效性與真切性有所質疑，而認為只要能夠扣緊本土之歷史文化特質，並尊重、順應、及聽從被研究者的本土性心理與行為，就可以扭轉乾坤而有效、真切地彰顯「實在」之本貌的話，「本土化」的意涵將是被窄化，甚至可以說被扭曲，其所可能在認識論衍生的意涵也就無法充分地顯現出來。換言之，「本土化」並非只是以土取代洋之方法論層面的問題，我們必須走出方法論的面向，從更寬廣之認識論，乃至存有論的面向來思考，「本土化」的深層意涵才有被披露的可能。尤其，倘若我們不能超越強調實在具有其本貌的實證觀點，那麼，「本土化」將極可能把我們引導到一具柔性義和團心態的死胡同，它所創生的知識更不免還是具專斷的威權性格，只不過把洋衣脫掉換上唐裝或旗袍而已，到頭來，還是使經營出來的知識產生窒息的現象。

三、實用與「本土化」：兼論與全球化之分野與輻輳

實證方法論利用人類思考能力上的瓶頸限制，並挾持自然科學方法的神魅威力為後盾，靠其自身保證了由其衍生出之知識建構程序的正當性，也因此肯確了由此而營築之知識的客觀性和真切性。但是，既然強調的是經驗的「實證」，若能夠找到更具有說服力的經驗性方式來支持，則對實證立場無異具有如虎添翼的強化作用。就此而言，知識是否實用，正是最直接、具體、具常識性之直覺效用的經驗判準了。因此，實用與實證常是相伴而生。

實用乃以實就度（performativity）來證成的。根據 Lyotard（1984）的意見，效率（efficiency）是實就度的基本判準；而知識是否實用，則在於它是否有效率地達成某預期目標的效用。因此，此一實就度所證成的實用性，往往即轉成為確證知識之客觀性，以及其價值的標準。在一切講求實用功效的今天，如此以實用態度來肯確知識的價值，乃至正當性，無疑地是更加地明顯。Lyotard 即指出，以效率為鵠的實就度取代、乃至化約了強調真偽的指稱性競賽（denotative game）與重正義與否（just/injust）的規範性（prescriptive）競賽，成為形塑現代知識之正當性的最基本判準。（Lyotard, 1984: 41 - 47）如此把知識化約成資訊的操弄過程，無形之中增強了實證知識之客觀性的確認，也保證了它的正

當性，雖然它明顯地窄化、乃至扭曲了知識的歷史意涵。

不管如何，以實證立場來勾勒「本土化」和以實用態度來賦予「本土化」內涵之間，存在著一種銜接西方學術發展史的歷史親近關係。這也就是說，持實證立場之「本土化」主張者同時也傾向於從實用的角度來勾勒「本土化」的內涵，而這其實正是西方（特別美國）之社會學科的歷史特質。他們以解決本土種種有關人與社會之問題的實用功能，作為證成其對「本土化」之實證式認知的正當性基礎。上述楊國樞與文崇一所揭示四項主張中的第二項即已表露無遺了。其實，這樣的親近性早已見諸一九四〇年代的「本土化」推動者的論述之中。潘菽（1987：15）即提到：「為甚麼學術要中國化呢？那是因為要解決中國的許多實際問題。為甚麼學術能中國化呢？那也主要是因為中國有很多實際問題的刺激和誘導。所以，使學術中國化的一個基本的條件，就是使學術和中國在建設中的種種實際問題密切關聯起來。」以這種方式來勾勒「本土化」一直流行著，至今亦復如是，特別是中國大陸的學者⁵。

採取實用態度來勾勒「本土化」，很自然地會把「本土化」定位成尋找特殊性，而以全球化乃尋找普遍性來相互對照。綜觀人類文明的發展史，誠如 Moore（1966）和 Albrow（1987）等人所指出的，今天，甲地發生之事影響遙遠之乙地的機會大增，世界儼然已成為單一體系。因此，他們以為，可以有全球性的社會學科；當然，單一體系形成並不等於意涵著世界必然同質化。Archer 亦以為，當今世界已具全球性之結構和文化的衍生機制，

人類的推理具普遍性，並且接受共同之人文性（humanity）。這些都是營築單一社會學的始點，因此，社會學有條件，也應當「釐明全球性之機制如何以單一形式的方式結合地區之狀況來塑造不同的軌跡。」（Archer, 1991：139）

平心而論，人類是否將如 Archer 所樂觀認知的一般，乃已具有或必然走向相同的人文性，也共享相同的認知模式⁶，誠可存疑。事實上，這還得看所採擷的判準與哲學家類學上的預設為何，才能有所定奪的。嚴格地說，儘管西方學者在提出社會學知識全球化時，態度已十分謹慎而保留，但仍未能完全倖免 Sanda（1988）與 Park（1988）所批評之帝國主義種族中心主義心態的偏見。Archer 之普遍推理模式說法與人文性內涵的宣示，即是一例。然而，不管情形是如何，認為知識有本土特殊性與全球普遍性的區分，卻是許許多多社會研究者接受的看法。有些學者更以為，科學知識本就應該具備普遍性，「本土化」實則只是以異中求同方式來逼進、達成建立全球普遍性知識之終極目標的一種必要手段或過程。（參看李慶善，1993；蔡勇美與蕭新煌，1986：10，149；林南，1986：32；蔡文輝，1986；陳沛霖，1992：37；文崇一，1991）甚至，有的以為「本土化」所涉及的是微觀的面向，而「普遍化」所涉及的則為宏觀的理論秩序。（Akiwowo, 1988, 1989, 1990）

總結來看，這些看法反映的是實質論（substantialism）的實證主義觀點。他們以為，「本土化」所以不可避免，基本上乃因地球村或國際社會結構這樣客存、具普遍性之社會「實在」體尚

未誕生的緣故。一旦地球村完全成形之後，世界成為一體，具全球普遍性的知識自然就出現了。如此以實質論的立場來區隔本土化與全球化，使得全球與本土的關係的焦點被方法論化。這是實用之實證認知模式所衍生的知識迷思，值得嚴肅反省。

其實，全球化若被視為一個可行而有用的概念，其意涵不應是由實質論所開展出來具普遍化特徵的現象本身。它比較傾向如 Albrow (1987) 所強調的意識的普遍化；也就是說，它指涉的是人類對整個地球之處境共同關懷所衍生的文化意涵——如環境保護、生態保育等。（參看 Robertson, Lehrer, 1985）同理，「本土化」亦然，必須從另外的角度來理解，才能使它的意涵更為豐富，更具啟發作用。

四、「本土化」作為論述策略的知識社會學

翟本瑞評述「本土化」時指出，「中國化（即本文所謂的「本土化」）不以研究對象為其必要條件。如果西方的觀念與理論套用在中國文化（中國社會）之上不能稱之為「中國的」，那麼，中文譯名與思考方式加諸於西方的觀念與理論時，亦不應再被視為是「西方的」。如果研究的問題、創構的理論、運用的方法「常受社會與文化背景的影響」，則不論鼓吹中國化與否，俱已是中國化了。如果社會科學知識只有一類，則六經皆我註腳，俱為所用，則又何必進進出出，不憚其煩……」。（翟本瑞，

1987)

這段話從反面來剖解「本土化」的意涵，它給我們一個啟示：那就是，「本土化」可以是一種研究上的認知態度，不是以研究對象、主題、方法策略，或概念架構是否為純本地為唯一或至上的判準。準此，社會研究「本土化」或「全球化」並非兩個具實質性之特殊或普遍意涵之區辨的對立概念。它們是分屬不同層面的研究策略或主張，拿來做為同一層面的對立概念來排比，將使整個理解走岔了路。

基本上，「本土化」應當看成是一種認識論的課題，它為社會研究者提供多面的研究策略與論述立場，具有改善社會學科的知識建構，以寬廣處理不同社會「實在」的能力。讓我們引述何秀煌對「本土化」的說法來做為說明的導線。他說：「人自己是研究者，人自己的經驗—尤其是內省經驗—又是所研究的對象。因此，人對自己有種『切身的理解』，那就不單是理論的預測性所可以取代的。……社會科學往往必須滿足一種文化上的需要，甚至歷史上的需要。……為了滿足這種歷史的、文化的要求，社會科學從概念的構成開始，就顯現出某一歷史或某一文化的特色，不僅在成就理論時，才揭露出它的特色來。……提倡中國化的目的，不在於標新立異，有意與西方不同，創造一個『中國的社會學』。我們真正的目的，可以說是在中國的社會、中國的文化、中國的歷史脈絡中，促進社會科學的健全發展，為社會科學（而不是『中國的社會科學』或『西方的社會科學』）的向前開拓，提供中國社會科學家獨特的貢獻。」（何秀煌，1982：26－

27)

何秀煌的論點其實即蘊涵著任何知識的建構都有某種先入主見（prejudice）為軸線⁷，它來自、也回照於日常生活中的常識世界。知識的形式與內容（尤其有關人與社會活動者）於是與知識生產者之社會存在條件關聯⁸。知識既是社會的產物，生於社會，成於社會，也用於社會。知識所具如此之社會衍生性，無疑地告訴我們，任何「經驗事實」都不可能絕對「客觀」，乾乾淨淨的，它必然是立基於某種旨趣或前提預設而建構出來的（參看高承恕，1982；葉啟政，1982，1987，1991）。知識因此一直就呈多典範的狀態，社會學科尤其如是。（金耀基，1982）這樣的論點無形之中默認了社會學科的知識具「此時此地」性，無亙古不變的客觀真理典範。它的正當性很容易顛覆，它是流動的，基本上只是一種具不同共識程度的公眾意見而已。因此，建構知識的方法理當是多元的。Feyerabend（1988）即宣稱方法並無定規，世間沒有可以定於一尊而獲致唯一絕對真知的方法，任何方法都可以運用。相對而言，倒是理論思想的增殖繁衍，對知識的成長才重要。凡此論點意涵著知識並非只從經驗「事實」中歸納而來；人們運用想像力、觀察洞識力，透過對歷史與文化特質的掌握，發揮移情的詮釋能力來捕捉其中之意涵，才是知識之所以為知識的可貴之處。簡括而言，「本土化」做為一種研究策略，其所以被肯定即在於它所潛藏的這種移情詮釋能力，也在於它具有掌握「此時此地」性的實力。這是下文所欲揭示的主旨。

五、「本土化」作為身心狀態的體現方式

傅大為指出，任何科學研究綱領、典範、概念、發展策略、或問題意識，「當然都是在一『區域性』的歷史與社會脈絡中建構出來的。……但是，所有這些建構性、區域生態性的特質，並不妨礙到一個典範或理論在空間或時間上作種種的遷徙或移植。……遷徙或移植的本身，並不必然構成被殖民地區本土理論動物的『矮化』發展，遷徙的理論生物也不必然在新移民地形成一霸權的怪物。一個本土性的理論物種並不必然更適合於本土的社會與學術生態，它也不必然——僅僅是因為其具本土的『性格』——能夠適合於中國的社會與學術生態，進而對『世界學術作出特殊的貢獻』。」（傅大為，1991）

傅大為這段話看起來是相當有道理，蠻具說服力的。但是，仔細一想，撇開上文所指陳「本土化」論之「瑕疵」不談，傅大為此說與「本土化」論者的論述，事實上乃在兩條平行的立論軸上行走，根本就分屬於兩個不同的論述層面，幾乎沒有交集。

籠統說來，傅大為的論述是具演繹推論邏輯的知識建構，談的是命題成立與否的邏輯可能性。但是，除了預先肯定「本土化」而由此來陳述「本土化」之意義、策略等的論述外，「本土化」論者採取的卻是以經驗素材為基礎的歸納方式，談的是所謂中心與邊陲地區學術勢力不等關係所衍生的經驗「事實」性結果⁹。這樣的論述基本上是具歷史意涵的社會與心理「事實」性解析，與傅大為重演繹邏輯可能性的思考方式是不同的。

為了破解「本土化」的「迷思」，傅大為以為，「本土化」論者，如前引楊國樞與文崇一所編一書中的諸多作者，所提出支持「本土化」的理由，事實上只是反映學術界（特指台灣）的惡質狀況而已，與「本土化」必要與否基本上無涉。他認為，台灣學術界中充滿著「粗暴的理論『套用』、機會主義式地『援引』中心國家的學術權威」，而這些現象所以會存在，癥結在於「出版社會學」和文化與學術「政治經濟學」上，同時，此惡質癥結所以產生，並使主體性喪失，則又是與「惡質的學術生態、制度性的依賴惡質權威管道、『學術—國家組織（state）—社會諸階級』的惡質三角關係等」密切關聯，「而非一移植理論的知識論或古典知識社會學的問題」¹⁰。（傅大為，1991：115）

依作者個人的意見，這種對台灣學界之「缺乏」的指責，大抵相當吻合很多人的經驗體認。但是，以此理由來否定「本土化」主張，則未免有一竿打落全船人之嫌，也扼殺了「本土化」論述所具更正面、深廣的意涵。

沒錯，就理論而言，知識典範的移植本身不應帶有「原罪」，它既不必然完全不適用，事實上也不應有適不適用這樣的問法。人們更沒有理由把因「適應不良」帶來的諸多問題歸咎於移植產生此一事實本身。從文化社會學的角度來看，當援引外來概念或理論來說明本地的種種社會現象時，令人感到論述未能貼切「現實」狀況，毋寧的是可以想像得到，是十分地自然。這中間牽涉的往往並非現象的真偽認定的問題，而是因不同書寫與閱讀「現象」的方式所引起認知與瞭解上的意見分歧問題。

當兩種文化相接觸，也是兩種身心狀態對上時，一旦兩者之間的異質性高，而且優劣勢的勢態明顯¹¹，就劣勢者而言，企圖藉著移植優勢者的文化來扳回劣勢局面，幾乎是不可避免。此時，問題已不單純是文化體質適不適合的判定，而是如何有效而「妥善」加以轉化運用。更重要的是，營構出來的論述是否具有啟發性，可以贏取人們具共識性的肯定和感受，不至於引起上述的「惡質」狀況。這過程中，人們之身心狀態如何形塑、轉化，與實際運作，最為關鍵。

在此，簡單來說，身心狀態類似 Bourdieu (1977, 1990) 所謂之「習性」(*habitus*) 的概念，指的是人做為具有認知、思想、感受與反應能力的行動主體，其長期以來所孕生、呈現的一種具總體性之蓄發準備慣性狀態。這種狀態所表現且觀察到的是當前此刻的「此地」，雖然蓄發狀態乃經長期累積儲備起來的。職是之故，身心狀態一方面凝聚、創生經驗，另一方面必然反映具相當穩定持續性的稟性。這種狀態具為稟性，乃對長期所處之物質與社會環境的歷史文化條件，生成敏感的反應能力和習慣而形塑、表現出來的。反過來，它也是決定一個人對所處之環境從事理解、詮釋、創造、衍生意義的最主要因子。因此，身心狀態既具客體性，也表現了主體性。

提出這樣的身心狀態的概念，其意義有三：一則，闡明了人的任何行動，可以看成是當事人自身已形塑之身心狀態與外界種種「客存」條件的互動結果表現；二則，肯定了人們共處的歷史與文化情境有創造出具類似性的身心狀態的可能；三則，也是更

重要的是，不管是個人的或共同的，身心狀態的存在乃意涵著人們的任何行動背後必然有一套具相當程度之共有性的價值、信仰、與意識形態等存有性預設為後盾，只是通常人們習以為常，未充分意識到而已。

知識建構與一般人的日常生活活動一樣，都是在一種特定身心狀態下被創造出來的，也在特定身心狀態下被使用著。所謂知識被適宜地詮釋、理解與運用，指的往往是創造者與詮釋或運用者彼此之身心狀態能否相互符應、移情地瞭解的問題。但是，其中最隱藏未彰、容易被忽略、卻可能最為關鍵的是知識背後之哲學人類學上的存有預設了。Habermas (1968) 即指出，即使實證社會學的理论建構表面上看起來似具普遍性，但其經驗結論還是以一些預設價值為後盾。(同時參考葉啟政，1987) 只是，他們常把這些原帶特定價值與意識形態的預設命題供奉成為理所當然的公理，要不，就是素樸地毫不察覺到此等預設命題的存在。

準此論點，西方人建構的知識系統，與無論何種人所建構的一般，其論述背後有為特定時空條件制約之「存有」論上的預設哲學。雖然，如此並未必即表示我們不能據以瞭解、詮釋非西方之社會而具啟發作用，但是，無疑地，它所呈現的終究只是代表西方人之身心狀態所投射出來的見解而已，並非絕對的真理。不過，就近代世界發展史來看，誠如上文所提示的，西方的科技工業文明，自十九世紀起，即成為牽引整個世界變遷的主力，其所建構出來的論述因此相對地乃與客觀時勢潮流背後所形塑之身心狀態相「契合」，也顯示出具優勢之主導、牽帶作用。這是何以

西方的論述能夠發揮詮釋能力，而往往不至於讓人們感到完全不貼切的主因。然而，此一情形並不因此完全否定了任何源自非西方之論述所可能具有的啟發作用與解釋上的適切性。

固然我們並不完全排除人類有一些共識的書寫與閱讀現象的模式，但是，身心狀態之「此刻此地」性無疑地宣示著特殊與例外一直存在著，而且只有特殊與例外才是最普遍，也最「正常」的，這正是知識建構不可否認的特色。對人們而言，於是，問題即在於怎樣的知識建構才能引起人們感知上有共鳴、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」。假若此一問題是考量知識適宜性之關鍵的話，我們就不能不嚴肅而認真地思考知識由外移植進來時，因為雙方原具身心狀態與所處之文化歷史脈絡不一樣，所導致產生了誤解與誤用之創衍性學習和採納的現象¹²。這種情形在學習、採納抽象度高、文化特殊意涵濃、體系性複雜的思想論述時，尤其地明顯，也尤其地嚴重。

針對這樣的誤衍採納情況，「本土化」即具有消滅、轉化、釐清、乃至超越此種知識創衍移植學習之誤偏現象的作用。對解構西方知識體系長期優勢牽制下的認知模式，具有一定的政治經濟學上的意義。就此而言，「本土化」可使源自西方之知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，相對地較有被披露、批評與重構的機會。準此，「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。雖然，表面上看來，「本土化」看似成於某一特殊地區的一種「例外化」，但是，從知識建構的哲學人類學角度來看，這樣的「例外」卻是成就社會研究具「普遍」呈現的歷史性源頭。只不過，在學術史上，由於西方學術傳統長期以來壟斷，以至於使西方「例外」的哲學人類學被視為具「普遍」意涵的唯一知識建構基礎，這是歷史命運所造就的。

當一個社會處於「外來」與「本土」傳統兩股文化力量的交錯衝擊之下，人的行為與社會結構的呈現也因此同時交著這兩股力量所投射出來的文化光譜。雖然人們並不必然因此感到認知失調、無以適從，外來文化也不必然無法在當地生根茁壯，但是，無疑地，一旦這兩股力量異質性高、磁滯性又強，而外來文化所具之生存機會控制性又明顯，則外來文化的優勢性會產生擴散，使之具主導地位，掌握了社會體系邏輯，形塑許多具支配性的結構表象（尤指器用方面）。相對地，本土傳統文化則因長期的累積與滲透，往往穩固地沉澱於人們的象徵認知與感受，也持續地支配著人們的身心狀態和行為模式。（參看葉啟政，1991a）

在這樣的情形之下，社會體系邏輯所反映的理想和日常施為邏輯所營造的現實必然有了差距。其所交織出來之人們的實際日常生活世界，事實上是潛存著許多矛盾與緊張因子，只是，人們

可能因自我查覺能力不足或因循日久而未感受到矛盾，認知產生失調，不過，不管如何，縱然外來優勢文化可能足以撼動了既有社會結構，而帶動了相當幅度的變遷結果（如具備民主法治的政治制度），但是，人們實際的身心狀態卻未必立即隨之（尤指社會體系邏輯的變遷）而有所調整（如未具備民主態度與素養）。傳統文化基素長期的滲透，具有強烈的磁滯作用，它深嵌進人們的意識底層，支配著人們每日生活世界中實際施為的細節。外來文化基素所牽動而衍生的理想「體系邏輯」往往因此只是一個表面上撐著的殼子，頂多只是做為門面。當然，它也往往成人們（尤其知識分子）從事抗議與改革的正當性依據。

因變源衍自外部而帶動的變遷，最宜使社會的體系邏輯與施為邏輯脫節，而產生名實分離的情形。這正是「本土化」所以具有意義的客存結構條件。上文所引楊國樞之「本土性契合」說，擺在這樣的歷史脈絡來思考，其所謂之「契合」指向的對象其實即是在日常生活世界中人們實際行動施為的種種表現，也就是身心狀態。「本土化」所以必要，乃意即強調研究者走進被研究者的日常生活世界當中（尤其是他們思想、認知、感受、語言表達世界），移情地去捕捉其實際施為行為的特徵與意義，而不是由外來文化所形塑之理想的社會體系邏輯與其所衍生的行為表徵命題自身，更不是將其形構成之一套語言表達、認知與感受建構硬套在被研究者身上。這樣的做是無法「如實」般地「貼切」被研究的實際施為世界與其所呈現之種種行為背後的邏輯的。

六、指引「本土化」的一些參考綱領：代結語

在人類世界已走向「地球村」而成為一體的今天，西方的學術思想傳統早已深嵌進亞非社會的學術界，成為其傳承中不可分割的一部分。因此，以義和團式心態來排斥外來學術，無疑地是罔顧現實，行不通的。以此為前提，「本土化」基本上乃必須在繼續接納外來西方學術思想傳統的條件下來進行，才有意義，也才可行的。以上的討論很明顯地指示著，「本土化」實際上可以看成是一種新學術之身心狀態的形塑過程。就其理想意涵而言，它所發展出來的特質是既有別於過去本土傳統既有的，也不同于外來原有的面貌，但卻又同時與二者有著某種歷史延續性的臍帶關係。因此，「本土化」是一具自我反省性的象徵創造轉化活動（葉啟政，1991b，1994）。它猶如一把兩刃刀，既破壞，又建設；既吸納、保留，又揚棄、批判。然而，主角是誰呢？這是一個不能不立刻回答的問題。

學術作為一種社會活動的形式來看待，導演當然是研究者，而演員不只是被研究者，研究者也是，甚至往往才是要角。這樣的自導自演狀況很明顯地告訴我們，學術「本土化」必須是從研究者自身的自覺與自省開始。它首先要求研究者對其自己的身心狀態有所自省瞭解。若用張家銘（1987：29）的說法，即首重釐清、界定「自己的」問題意識、方法論立場、文化觀點，甚至實

踐態度¹³。或如傅大為（1991）更具概括的說法，即尋找與確立「主體性」。（參看黃光國，1992）但是，身心狀態在此的指涉應當更廣闊，它包含對其呈現背後所賴之哲學人類學上的存有論預設與認識論基礎，從事自我披露與反省。這是一個人對自己從事自我剖析最徹底的做法，也正是「本土化」最根本、徹底的做法。在此要件之下，「本土化」因而是研究者如何以自己自覺之身心狀態來轉化地理解、詮釋、運用外來，尤其本土已有之知識傳統和認知思考模式，並能掌握所處之時空意義，以創造新論述，並使之生根、發芽、茁壯、開花、結果，而再繁殖。

如此為「本土化」之行動破題，基本用意乃要求研究必須與所處之社會發生的種種現象，在意義的衍生與理解，尤其意義認知的現實動機欲求上，具有共識性的契合。這也就是說，研究必須緊扣著當地之時空脈絡來進行。簡單來說，這即是「主體性」的展現，本身具有「實用」的意思。在此，實用所指的只是，就「本土化」主張的「問題意識取向」而言，表面上立即可見的實證性意涵。然而，「本土化」實際上應有更廣、更深的意義。其中最突顯、也是最值得注意的是：它意涵、也要求研究者必需返回人們的日常生活世界，從人們具體之一言一行的施為著手，探討具常識性之意義認知背後的理路與其可能更為深刻的衍生意義。

強調人們的日常生活世界，基本上乃肯定、尊重施為行動當事人的身心狀態與其行為體現，畢竟這才是建構社會知識的核心，而不是研究者們認知中所建構的抽象社會理論自身。從社會

實用的角度來看，也唯有如此才能確保經過研究者予以抽象概念化來移情詮釋而築構的知識，具有主體互通之「契合真切」的可能性。因此，研究者如何走進被研究者的生活世界，具有掌握被研究者的身心狀態特質，並以概念化方式「呈現」¹⁴其形貌的能力，自然就成為「本土化」最重要的具體問題，而「本土化」的現實意義也正在於此。

在上文，我們提及，日常生活世界具此時此地之當刻性。此一當刻性乃就施為行動者行動發生的物理性而言。就社會心理的分析角度來看，當刻性乃凝聚在一定空間中具貫時性之個人（或集體）經驗總合起來的生活場域。它包含著過去的經驗與對未來的期望、預測。無疑地，無論就形塑或瞭解日常生活世界而言，此一貫時性說明了「歷史」的重要性。

在此，「歷史」並非只是如朱瑞玲（1993：13）所強調的實際史料，而是過去漫長時間內一個地區的人們所累積、形塑出來之身心狀態表現的文化樣態。它意涵的是一種具貫時性的文化產品和總體，特別是內涵的氛圍與感覺，用日常語言來說，即是歷史感。基本上，對承受外來文化基素強烈衝擊的社會，歷史感是探討社會與行為模式或身心狀態轉變、產生斷層等等之分離點不可或缺的敏感試石。唯有回到歷史傳統中的種種過去去捕捉此一感覺，才可能尋找到外來文化衝擊後為社會帶來變遷之分離點是甚麼，在哪兒，也才是「本土化」之意義得以充分彰顯的要件。其中，對象徵表達（尤其語言與書寫）的歷史透視，可說是其中最足彰顯「本土化」特色的面相。譬如，費孝通教授於成於一九

四〇年代之著作《鄉土中國》中所提出的概念如「差序格局」、「長老統治」……等等，就是最佳例證。（費孝通，1948）這些概念都相當具歷史感，而且很高明地掌握了中國人之實際日常生活世界的施為特徵，本身極富原創，而且十分傳神。對中國人或熟悉中國文化的人們而言，閱讀了之後，都會有於我心有戚戚焉的會心微笑。

返回一般人的日常生活世界來築構社會知識，總的來說，具有著雙層意義。首先，它意涵著任何有關社會和行為的知識唯有區域化，才能充分發揮知識具主體互通的共識契合價值，彰顯其所具認知上的「真切」性，而發揮知識在日常生活世界中的實用意義。在此，具「真切」性指涉的是研究者與被研究者彼此的主觀認知世界間有可溝通、理解，與締造共識性認定之可能的狀態。同時，區域化並不侷限在空間的限制而已，而是泛指表現在人與人互動時，其施為可以延伸的範圍限制，它可以是個人身心狀態的區域化，也可以是群體之集體表徵的區域化。其次，只有回歸人們的日常生活世界中的一言一行來建構，知識所具的倫理性的解放旨趣，才有被實踐的機會。

解放有兩層的意思。第一，它指的是邊陲地區的學術脫離中心地區的學術傳統的壟斷，展現具自由性的認知與思考風格。這針對的是世界體系中區域間牽制的解放。第二，它要求的是研究者不時對自身所思所言所行的自我反思與批判。其目的是使研究者走出唯我獨尊、高高在上、以智者與權者之身份主導知識建構的格局，讓自己以謙沖、肯定、尊重的態度對待被研究者的生活

世界與其種種施為，並且以移情方式來重構他們的認知經驗。這是一種以「人民」為主體、尊重「世俗」的一種解放。對研究者，這種解放是一種學習揚棄自屬「階層」意識與自為階層利益的行動，其基本態度即學習始於對已有之知識建制保持相當程度之質疑的習慣。

如此的解放是一種對身心狀態從事革命性的內塑行動，乃使「本土化」具有歷史意涵之解放動能的根本要義。它要求由「底層」出發，以平等之參予方式取代傳統由上而下的指導心態來從事知識的建構。與傳統具精英專制式的知識建構格局相比，這毋寧地是一種具下傾性、去中心、民主化的施為。它讓行動者（即人民）本身可以以「默會」方式參予知識的建構。缺乏了這一層面的解放意涵，「本土化」將是不完美，也無法發揮其所具的歷史意涵。

Weber 說過：「學術工作得出的結果有其重要性，亦即『有知道的價值』。顯而易見的，我們所有的問題都包含在這裏，因為這項預設無法用學術方法證明。這個預設，只能根據它的終極意義來詮釋，而這個終極意義，個人只能根據自己對生命所抱持的終極立場，加以接受或排斥。」（Weber, 1985: 134 - 135）「本土化」涉及的正是一種有關知識旨趣與涉入的存有論立場，以及有關終極價值之分離點的選擇。Weber 的話正為「本土化」的此一哲學上的意義做了最佳的註腳。

「本土化」的社會學意義是具歷史性的。它乃針對長期以來為西方思考和認知模式壟斷之知識體系從事顛覆的知性工作，可

以說是源於弱勢「區域」之一種具全球性意義的書寫與閱讀方式。它同時兼具解構與重構的雙重任務，讓人們有機會開展更寬闊的想像、理解、感受，與行動實踐空間。對本地而言，成功的「本土化」可以讓當地的人分享知識所具的感受共鳴，而會說：「這才是我心中感受到，但又說不上的真相」。當然，這個「真相」並不存在，因為世界無本相，鏡子照不出來的。人的世界並沒有真理自存，真理都是被創造、編織出來。這個世界有的只是故事。「本土化」是一種說故事的特殊編輯手法，也猶如一個導演用鏡頭把人的生活的點滴片面選擇性地編聯起來，成為一齣有情節、可能感動人的戲一般。它有的只是理性的「創造詮釋」，絕對不是如鏡子一般把「實在」真實性反映出來。

從團體動力的角度來看，「本土化」運動得當，具有凝聚論題，使概念之思考和認知理路輻輳化，彰顯具主體性的論述傳統的作用。這對長期來亦步亦趨地奉西方學術潮流為無上綱領之邊陲地區的學術，是形塑自主、原創、有風格之學術傳統的策略。唯有如此，學術社區才可能逐漸孕生共同關心的議題，產生共同語言，與形塑具共識且又可辯論、可否定的哲學人類學預設。否則的話，主體性找不回，成為永遠的邊陲。當然，本土化並非意圖形成另一個霸權中心；它的動機是謙沖的，因為它努力的只是去中心，讓這個世界有多些書寫與閱讀故事的方式與體裁，多元、開放，而不定於一尊。這樣，或許人類會過得更自在、愉悅、也有更多的選擇。

(原文刊登於《香港社會科學學報》，1994，第3期，頁52-76)

註 釋

- 註1 個人以為使用「本土化」一詞比「中國化」更妥貼些，因為前者較能傳達整個意識的旨趣，也有著較寬廣的學術意涵以呼應整個世界的學術潮流。話雖如此地說，「本土化」一詞猶如「現代化」一般，負載著太濃厚的歷史性情結與文化意識形態，在語意上深具危險性，平心而論，並非十分妥適的概念。個人其實比較傾向接受博大為教授的「主體性」提法。（參看博大為，1991）只是，若再經此一名詞上的翻動，雖有理愈辯愈明的優點，但又得大費周章地說明，認知上徒生更多分歧。既然中外學界對「本土化」一詞的意涵已逐漸形塑出具共識的輪廓，只要大家能掌握其要旨，使用它，倒有著約定俗成之便，因此，也就從俗地使用，只是多加上引號，以表示心中尚存保留之意。最後，特別要指明，在下文中，除非另加說明，否則，「本土化」乃專指社會研究，而非作為泛稱來使用。
- 註2 參看楊國樞與文崇一（1982）、朱瑞玲（1993）與蔡勇美與蕭新煌（1986）。其實，「本土化」的呼籲是全球性的，Atal 於1981年亦提出相同的主張。（參看 Atal, 1981）另外，參看 *International Sociology*，第三卷，第三期（1988）；Genov（1989）；Albrow & King（1990）。

- 註3 如此期待「本土化」，尤其第三與第四項，也同樣地見諸於其他地區之學者的論述之中，參看 Akiwoko (1988, 1989, 1990)。
- 註4 其他持類似觀點的，可參看徐經澤與吳忠民 (1987)、沈德燦 (1993)、陳沛霖 (1992)、章志光 (1993)、張志學 (1993)。同時，根據蕭新煌的調查，此一看法亦明顯地存在於台灣的社會學界。(參看蕭新煌，1985)最後，參考蔡勇美與蕭新煌《社會學中國化》一書 (1986) 中諸旅美華裔社會學者與社會工作學者的著作，情形亦復類似。
- 註5 參看註4。
- 註6 以 Archer 的意見，此即西方人所謂的理性思考邏輯，如三段論與科學方法等。
- 註7 借用 Gadamer (1975) 之用詞。
- 註8 此即 Mannheim (1936) 所謂的關聯主義 (relationism) 的說法。
- 註9 這樣的說法其實相當危險。一則，並非所有「本土化」論者均自覺、也確實採取歸納的論述方式；二則，即使是，其理路也未必完全合乎歸納邏輯的要件。此處所以採取這樣的說法，只是為了突顯兩種立論的特點，而故意誇張地拉張出來以成為一種具「啓發」作用的說法而已。

- 註10 這樣的區分類似西方科學哲學史中對 Popper 與 Kuhn 之理論的區分。前者被冠以「發現的邏輯」(logic of discovery)，而後者則被稱之為「研究的心理學」(psychology of research)。(參考 Kuhn, 1970)
- 註11 其實，文化優劣的判定十分主觀，而且霸道。就世俗眼光來看，最具經驗效準性的標準恐怕是從兩造中誰實際從誰那兒學習、採納較多，或誰影響誰較深的「事實」來認定了。有關的討論，參看葉啓政(1991a)。
- 註12 即使是「本土化」主張，也會因認知立場不同，在指涉主體上有所不同。以台灣為例，徐正光即以台灣本土之本位立場批判楊國樞等人之「中國化」主張缺乏歷史實體感，乃虛切之大中華沙文主義作崇下的夢想，沒有掌握到「本土化」所內涵之主體性的歷史意識。(參看徐正光，1991)
- 註13 黃光國亦有類似說法，參看黃光國(1994)。
- 註14 此處強調的「呈現」，不是還原本貌的意思，因為任何現象都無甚麼本貌，所以也就無「還原」的可能。雖然有人說「呈現」是依據對象的某些「客存」的特質才有可能，但是，我們毋寧傾向以為，這是一種具原創性之象徵符號的組合。

參考文獻

中文部份

文崇一

1991 「中國的社會學：國際化或國家化？」〈中國社會學刊〉
15：1-28。

李慶善

1993 「社會心理學中國化必然性之思考」見李慶善（編）〈中國人社會心理研究論文集：1992〉。香港：香港時代文化，43-53。

朱瑞玲

1993 「台灣心理學研究之本土化的回顧與展望」〈本土心理學研究〉1：89-119。

何秀煌

1982 「從方法論的的觀點看社會科學研究的中國化問題」見楊國樞與文崇一（編）〈社會及行為科學研究的中國化〉。台北：中央研究院民族學研究所，1-30。

金耀基

1982 「社會學的中國化：一個社會學知識論的問題」見楊國樞與文崇一（編）前引，91-114。

沈德燦

1993 「社會心理學本土化研究的幾個問題」見李慶善（編）前引，45-53。

林南

1986 「社會學中國化的下一步」見蔡勇美與蕭新煌（編）《社會學中國化》。台北：巨流，29-44。

徐正光

1991 「一個研究典範的形成與變遷：陳紹馨〈中國社會文化研究的實驗室—台灣〉一文的重探」《中國社會學刊》15：29-40。

徐經澤與吳忠民

1987 「關於社會學中國化的初步研究」《社會學研究》4：43-50。

高承恕

1982 「社會科學中國化之可能性及其意義」見楊國樞與文崇一（編）前引，31-50。

章志光

1993 「中國人社會心理研究現狀與爭議」見李慶善（編）前引，6-18。

張志學

1993 「社會心理學研究的反省與更新」見李慶善（編）前引，19-42。

張家銘

1987 「社會的劇變：社會科學工作者的機會和挑戰」《中國論壇》294：28-32。

陳沛霖

1992 「論建立有中國特色的心理學」《新華文摘》4：36 - 39

。

費孝通

1948 《鄉土中國》。上海：觀察社。

黃光國

1992 「知識主體的追尋：論社會科學本土化的方向」論文宣讀於台灣師範大學教育系主辦「大學教育學術研討會」，11月27 - 28日。

1994 「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》2：94 - 142。

傅大為

1991 「歷史建構、邊陲策略與『中國化』：對台灣『行為及社會科學中國化』提法的思想研究」《島嶼邊緣》1(1)：103 - 127。

楊中芳

1993 「試論如何深化本土心理學研究：兼評現階段之研究成果」《本土心理學研究》1：122 - 183。

楊國樞

1993 「我們為甚麼要建立中國人的本土心理學？」《本土心理學研究》1：6 - 88。

楊國樞與文崇一

1982 《社會及行為科學研究的中國化》。台北：中央研究院民

族學研究所。

楊開道

1978 (1936) 「序」見瞿同祖《中國法律與中國社會》。台北：
 僑勉，1-3。

潘菽

1939 「學術中國化問題的發端」《讀書月刊》1(3)。

1989 「學術中國化問題爭議」見潘菽《潘菽心理學文選》。江
 蘇：江蘇教育，37-52。

葉啟政

1982 「從中國社會學既有性格論社會學研究的中國化方向與問
 題」見楊國樞與文崇一（編）前引，115-152。

1987 「對社會學一些預設的反省—本土化的根本問題」《中國
 社會學刊》11：1-21。

1991a 「文化優勢的擴散與『中心—邊陲』的對偶關係」見葉
 啟政《制度化的社會邏輯》，台北：東大，153-191。

1991b 「『創造性轉化』的社會學解析」見葉啟政，前引，193
 -223。

1994 「期待黎明——對近代中國文化出路之主張的社會學初析
 」見陳其南與周英雄（編）《文化中國：理念與實踐》73
 -108，台北：允晨。

翟本瑞

1987 「社會科學中國化的再思考」《中國論壇》294：16-22。

蔡文輝

- 1986 「派森思理論與中國社會—兼論「社會學中國化」問題」
見蔡勇美與蕭新煌（編）1986：45 - 72。

蔡明璋

- 1987 「社會科學經驗研究的中國化：問題與策略」〈中國論壇〉
294：23 - 27。

蔡勇美與蕭新煌（編）

- 1986 〈社會學中國化〉。台北：巨流。

蕭新煌

- 1985 「再論社會學中國化的結構問題—台灣的社會學家如是說」
見李亦園等人（編）〈現代化與中國化論集〉，台北：
桂冠，287 - 328。

外文部份

Akiwowo, A.

- 1988 “Universalism and indigenization in sociological theory: introduction,” *International Sociology* 3:155 - 160.
- 1989 “Building national sociological tradition in an African subregion,”
in N. Genov(ed.) *National Traditions in Sociology*. London: Sage,
151 - 166.
- 1990 “Contribution to the sociology of knowledge from an african oral poetry,”
in M. Albrow & E. King(eds) *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage, 103 - 118.

Albrow, M.

- 1987 “Sociology for one world”, *International Sociology* 2:1 - 12.

Albrow, M. & E. King(eds)

1990 *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.

Archer, M. S.

1991 "Sociology for the world: unity and diversity", *International Sociology* 6:131 - 147.

Atal, Y.

1981 "The call for indigenization," *International Social Science Journal* 33:189 - 197.

Bourdieu, P.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

1990 *the Logic of Practice*. Oxford: Polity Press.

Feyerabend, P.

1988 *Against Method*. London: Verso.

Gadamer, Hans-Georg

1975 *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.

Genov, N.

1989 *National Traditions in Sociology*. London: sage.

Habermas, J.

1968 *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Rress.

Kuha, T.

1970 "Logic of discovery of Psychology of research?" in I. Lakatos & A. Musgrave(eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, 1 - 24.

Loubser, J. L.

1988 "The need for the indigenization of the social sciences," *International Sociology* 3:179 - 187.

Lyotard, Jean - Francois

1984 *The Postmodern Condition*. University of Minnesota Press.

Mannheim, K.

1936 *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace & World.

Moore, W. E.

1966 "Global sociology: the world as a singular system," *American Journal of Sociology* 71:475 - 482.

Park, P.

1988 "Toward an emancipatory sociology: abandoning universalism for the indigenization," *International Sociology* 3:161 - 170.

Robertson, R. & F. Lechner

1985 "Modernization, globalization and the problem of culture in world - systems theory," *Theory, Culture and Society* 2:103 - 117.

Sanda, A. M.

1988 "In defence of indigenization in sociological theories," *International Sociology* 3:161 - 170.

Weber, M.

1985 《學術與政治》，台北：允晨。

陸、「本土契合性」 的另類思考¹

在台灣的行為與社會學科界中，楊國樞教授是推動「研究本土化」的開路先鋒。經過二十餘年來不斷的努力，他的成就和貢獻堪謂厥偉，無人能出其右。這一篇論文可以說代表著楊教授對心裡學「研究本土化」，在認識論、方法論，特別是具體研究策略上的基本看法。若說這是楊教授二十餘年來對心裡學「研究本土化」之整體思考的精華成果，應當是十分恰當的。

理論上，假如我們一如許多自然科學家在探討自然現象時所認為的，認為也可以從人的社會行為與現象中尋找到普遍法則，而且科學活動的終極目的也正是如此的話，那麼，在人類與環境互動下生成的特殊文化生態，對瞭解人的社會世界與行為，就將是毫無關係了。情形果真是如此的話，「研究本土化」的說法，很自然地就不必要，而且也不可能。不過，社會情境的實際展現狀況似乎並不是如此，它既分殊且又多變。正因為是這麼個樣子，楊教授在這篇文章裡以人類與環境互動之文化生態觀的立場來開題，個人以為，基本上是掌握了人類社會行為之生成過程的基本特質，剴切地為社會行為研究「本土化」這樣的主張鋪陳了論述的基石。

就在這樣的論述前提的支撐之下，楊教授提出「本土契合

性」的概念來鞏固心理學「研究本土化」的主張，而終其文章，他以頗為繁複的分類方式對「本土契合性」的內涵反覆地從事討論。在這樣多層面分類的分析當中，楊教授企圖恰適地把許多西方心理學理論（其實，更恰確地說，應當是美國心理學理論）鑲嵌進入他自己所搭架起來的類型架構之中來討論，並為它們分別加以定位。很明顯的，楊教授這樣的處理心理學「研究本土化」，特別是「契合性」的議題，自有他自己的論述習慣、立論立場與目的考量為依據。在論述上，這自然有著一定的正當性，在此，既不宜、也不準備予以置評。底下所將論及的將僅及於：(1)對一些概念的說法，表示些不同意見，以及(2)由楊教授的論述引申出一些筆者自認為相關的重要議題。

一、由「本土契合性」的概念談起

楊教授企圖以相當繁複的論述方式來釐清「本土化」，特別是「本土契合性」的概念。這樣的做法是可以理解，而事實上也應當予以肯定的，因為這個概念的內涵是他所欲探討，也正是予以肯確，並意圖大力推展的核心課題，花費較多的篇幅反覆地論證，對概念內涵的釐清似乎是有必要的。不過，就文中所敘述的，個人對楊教授「本土契合性」一概念的說法是有一些疑問，也有一點不同看法，在此提供出來就教楊教授，也同時就教各位讀者。

首先，為了強化「文化生態互動觀」的基本立場，楊教授以更細緻而繁複的概念架構來釐清、修正並補充一九九三年所提出

有關「本土契合性」一概念的內涵。楊教授自認其一九九三年的定義有狹隘之處，應予以擴充；其擴充之處有三：除了第三點涉及的，個人認為，就論題本身而言，乃屬較具次要性之立論要件的問題，因篇幅關係可以暫時保留而不談外，其他兩點則是楊教授對一九九三年定義予以擴充之關鍵所在，在此，不能不特別加以正視。

楊教授在其一九九三年所定義之「本土契合性」一概念中指出，「由於受到同一組文化性與生物性因素的影響，研究者的研究活動及知識體系與被研究者的心理行為之間，便易於形成一種契合狀態。這樣一種當地之研究者的思想觀念與當地之被研究者的心理行為之間的密切配合、貼合、接合或契合，可以稱之為「本土契合性」。」（楊國樞，1993：24）對這樣的定義，楊教授覺得有進一步釐清與補充的必要，其釐清與補充之處主要有兩點：

(1)在研究者這一邊，應該與被研究者的心理與行為等配合或符合的，不只是各種研究活動（課題選擇、概念釐清、方法設計及理論建構）（如一九九三年的定義所說），而且還包含各種研究成果（研究發現、概念及理論、方法及方法論）。

(2)在被研究者這一邊，研究者的研究活動及研究成果所應有效反映、顯露或重構的，不只是被研究者的心理與行為（如一九九三年的定義所說），而且還有被研究者的基本生理機制、心理機制及行為策略；尤有進之者，也有效反映、顯露或重構被研究者的心理與行為的經濟、社會、文化、及歷史等脈絡特徵（包含

所研究之心理與行為與其脈絡間的關係)。(楊國樞, 1998: 9)

楊教授以為, 根據以上的考慮, 可以為「本土契合性」概念提出一項更周延的定義: 「研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理行為及其生態/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)。」(楊國樞, 1998: 9)

從以上簡扼的引述, 我們可以很清楚地看出, 在楊教授的心目中, 所謂「本土契合性」(或「本土性契合」)的最重要判準, 乃在於研究者的研究活動本身與其成果的展現樣態, 能否和被研究者的心理行為及其種種特殊環境脈絡密切或高度地配合、符合及調和著。或許, 絕大部份關心、尤其主張「研究本土化」的學者們, 原則上可能都會同意這樣說法背後所內涵之認識論上的基本意涵, 即: 任何有關社會行為與現象的研究本質上即是一種特殊的社會性活動, 因此, 與人類其他社會活動一樣, 它免除了權力運作的影響。於是乎, 既有的優勢認知模式往往成為界定現象之基本樣態的論述依據。以這樣的認識論做為支撐, 所謂「本土契合性」的說法, 做為一種論述的方式, 原則上乃具備了正當性, 理當被尊重與肯定的。然而, 問題在於, 就整個「研究本土化」志業之社會學意涵的角度來考察, 楊教授所提出有關「本土契合性」如是這般的說法是否貼切, 其意涵是否足夠清晰而周延, 就不免有進一步討論的空間了。

假若我們不在文字定義上吹毛求疵的話, 依個人的意見², 表面上來看, 「研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理

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）」這樣的說法，基本上是企圖貼著「研究本土化」之認識論的軸線而進行的。不過，問題是，這樣的說法是否足夠貼切地展現此一認識論的基本內涵？或者，換個另外的說法來表達：(1)是否一旦研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理行為及其生態／經濟／社會／文化／歷史脈絡能夠密切或高度配合、符合及調和了，即表示具備了「本土契合化」的要件？(2)若是，那麼，如何的情況才足夠稱得上是密切或高度配合、符合及調和？若不是，那麼，甚麼才是「本土契合化」的基本要件呢？這些都是不能不釐清的問題，也正是下文即將討論的重點。

二、對「本土契合化」的另類解讀

研究者做為一群具特殊社會角色屬性的人們（如受過專業知識與研究策略訓練、持特定之存有論的預設立場等等），他們的角色高度被制度化，也職業化。因而，他們對人之世界的理解，基本上或多或少是有別於一般人在日常生活中所習以為常地認為的樣子。事實上，這樣的差異必然是要存在的，因為這正是大家對研究者之所以為「研究者」之制度化角色的基本期待。否則的話，假如一個研究者所能告訴我們的，與一般人所以為的內容完全一樣，那麼，他做為「研究者」之職業角色的正當性就難以被證成了。在這樣的前提之下，我們期待一個研究者所能告訴我們的，因此，往往是多於、甚至必須也異於一般人所以為的，而

且，其所提供的必要是一套具體系性的知識。很明顯的，這麼一來，我們如何在必然、且要求具備「相異度」的前提之下，又要求研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理行為及其生態／經濟／社會／文化／歷史脈絡能夠密切或高度配合、符合及調和呢？這麼一來，豈不是互相矛盾嗎？要釐清這個問題，就不能不仔細地探究所謂「配合、符合或調和」的意涵了。這個問題至為關鍵，值得在這兒表示意見。

假若我們翻開西方社會學科的發展史來看，我們不難發現，早在十九世紀末的德國學界即已觸及到一個類似如此一般的問題了。當時，在所謂精神科學（*Geisteswissenschaften*）的傳統下，面對著自然科學之認識論（特別是實證主義）的衝擊，學者們在為有關人之研究尋找適當的研究態度與策略時，提出了兩條不同的基本路線。其一是以 Dilthey 為代表的所謂新觀念論（*neo-idealism*）；另一則是以 Rickert 為典範的新康德主義（*neo-Kantism*）³。就在這樣的雙軌學術傳統的交錯之下，Weber（1978：4）企圖尋找一個折衷點而提出了他那著名之有關社會學的定义。在這個定義裡，除了確立源自新康德主義主張客觀性之因果關係探討在論述上具有正當性外，Weber 也同時接納了新觀念論的主張，認為主觀意義的詮釋乃研究人之社會行動與現象時不能不關照的重要面相。以今天西方學術界的研究傳統來看，Weber 這樣的詮釋社會學與所謂的詮釋學（*hermeneutics*）的傳統相銜接，成為瞭解人類社會行動與現象的重要法門。其所及者已不僅限於社會學，而廣及所有研究有關人之社會行動與現象的學問，

心理學當然也包含在內。

假若楊教授所謂的「配合、符合或調和」乃意涵著，研究者必須學習適當且有效地掌握被研究者的心理與行為背後的主觀意義的話，那麼，整個問題似乎可以化約成為：到底，我們如何來進行主觀意義的詮釋才是恰適，也才具備了正當性呢？很明顯的，一個研究者不能把他自己對現象的詮釋，毫不保留、也毫不修飾地完全還原到被研究者自身所認知、詮釋、與感受的樣子上面。這正是何以在上文中我們提到：「對一個研究者，我們期待的，往往是他所提供給我們的，乃多於、甚至必須也異於一般人所以為的，而且，其所提供的必要是一套具體系性的知識」這麼一段話的理由所在。職是之故，對被研究者的心理與行為從事 Schutz (1973) 所謂的「二度詮釋」，毋寧地是其必要的任務和工作。然而，怎麼樣子的「二度詮釋」才是恰適的呢？這就成為緊接著而來的關鍵問題了。Weber 對主觀意義詮釋的見解，正可以提供我們一個足資參考的起點。

在 Weber 的心目中，主觀意義的「二度詮釋」⁴，除了不是還原到行動者自身那立基於個人利益或認知旨趣等動機在其日常生活情境中所衍生的意識性詮釋（即 Schutz 所謂以「自我」與「此處」為出發點的「一度詮釋」）外，它也不是研究者任意順著其所認同、喜好或熟悉之理論立場而為的解釋，更不是如深受自然科學實證主義思想所影響之學者以為的，乃具普遍解釋意義之因果律的建立。毋寧地，它所企圖指向的是，掌握具主導性之優勢文化歷史脈絡對人們引發行動所可能具有的社會（而非個人

心理)意義。這也就是說,其所欲解釋的重點,乃是特定之文化因子,做為促發人們行動的一種集體性動力,到底對人們產生了怎樣的作用,具有了怎樣的潛在或明顯的社會意義。所謂「理念類型」(ideal type)的建構與運用,基本上就是因應這樣的思維立場而提出來的研究策略。就 Weber 的意見,這樣的研究策略,並不單單在於展現具備指陳歷史事實的經驗有效性,更重要的是做為一種啟發人們思考與反省的設計,乃具有彰顯人文關懷與啟蒙的意義的。(Weber,1949)

在詮釋人的社會行動與現象時,「理念類型」是否即為絕對不能不用的研究策略,而人文關懷與啟蒙是否必要,事實上都有爭議的空間⁵,在此,我們都存而不論。不過,不可否認的,Weber(與其後興起之詮釋學者們)強調意義詮釋之重要性的基本立場,事實上,無論在認識論或方法論的層次上,都暗示著「研究本土化」(依楊教授的想法,隨之而來的很自然地是「本土契合性」或「本土性契合」)做為一種論述形式(或重點),乃具有可行性、正當性和/或必要性。然而,就此而言,整個問題的重點應當不是如楊教授所謂的「研究者的研究活動及研究成果與被研究者的心理行為及其生態/經濟/社會/文化/歷史脈絡」如何密切或高度配合、符合及調和的問題,而是研究者要如何掌握被研究者的心理與行為,其文化與社會意義才能夠貼切而具啟發性地呈現的問題。所以這麼地加以修改,乃基於楊教授所謂密切或高度配合、符合及調和的說法似乎有嫌籠統和曖昧不清之處。因為這種可能意涵著,研究者的解釋必須儘可能如實地向被

研究者自身的「一度詮釋」靠攏。它也可能意味著一種充滿著實證主義色彩的立場，即：即使文化歷史脈絡始終是特定且可變的，但其在一定時空下所能規範之人的行為，仍然具有相對普遍的規律性，因此，研究者應當、且能夠做的，將有如自然科學家對待自然現象一般，基本上儘可能順著行動者的原意⁶，對行為進行「如實」地解釋，特別是因果式的解釋。

三、貼切而又具啟發性對「研究本土化」的意涵

那麼，研究者要如何掌握被研究者的心理與行為，其文化與社會意義才能夠貼切而又具啟發性地呈現出「本土」的風格呢？無疑的，這樣的問題要顯得出有意義，首先必須確立的是：在一般人的日常生活世界裡，是否存有著一種具相對恆常性的集體能動力量，而它足以明顯、且相對普遍地影響人們的行為？譬如，平常我們所說的「文化」，經常即被視為是這麼一個具潛在動能性的集體力量形式。然而，仔細地思考，我們不免將發現，這個問題所牽涉的不是那麼地簡單。基本上，它涉及了對人與社會世界在哲學存有論與認識論上的基本預設問題，其間之糾結複雜無比。在此，我們實無能力對這個基本問題提供圓滿的回答；我們所能做的，恐怕只是先假設有著這麼一個具潛在動能性之集體力量形式罷！否則，下面的討論就難以進行。

理論上，當我們說：「一個現象的文化與社會意義貼切而具

啟發性地被呈現」時，貼切乃意涵著，研究者掌握得到那足以、且往往已經產生廣泛影響動能的優勢集體力量形式，而且，更進一步地，他有能力對這股（或這些）集體力量形式所可能帶來的影響與其衍生的種種文化象徵意涵，在論述上予以充分的發揮，且言一般人所未能思及者。因此，所謂貼切，不但意味著實際有效地掌握到那在經驗現實上足以（且往往已經）產生廣泛影響動能的優勢集體力量形式，而且更重要的，實際上乃意涵具備了發人省思的啟發性作用。譬如，在 Weber（1978）的眼中，所謂的「理性」（rationality）與「理性化」（rationalization），即被認為是主導西方現代文明之形成和發展的歷史主軸。因此，要對西方現代社會的特質有著經驗上貼切、實際有效、且又具啟發性的認識，掌握這條軸線的發展歷史脈絡，可以說是絕對必要的。事實上，Weber 的社會學論述所以成為西方社會科學的經典，幾乎任何領域的論述都可以看到他的靈魂漂蕩其中，其最為重要的理由，恐怕就是因為他在經驗上貼切、實際有效、且又具啟發性地掌握住了這條軸線的發展歷史脈絡的緣故吧！

於是乎，就實際社會情境中的語用意涵而言，經驗上貼切、實際有效且、具啟發性是相互含攝、扣合並證成的，類似一體的多面。若此，貼切與否，絕大部份就端看人們對所研究之情境的經驗感知敏感度與體會的共識程度，而不是單純之經驗事實的有無的認證問題了。職是之故，貼切感能否形塑得出來，往往取決於作者與讀者之間能否形塑出共享之感受、想像與認知空間。基本上，這是有關「取向」的共識問題，其間涉及的是意識形態的

競爭與定位，而經驗真實性的認定，說來只不過是整個論述議題中的基本前提而已。或許，正因為是如此，所以「研究本土化」（因而，「本土契合性」或「本土性契合」）的形塑是那麼的不容易，而且意見常常難以達成一致。

總地來說，既然貼切與否基本上是以具主導能動性之文化與歷史脈絡是否充分地被掌握到為判準，把它運用到對華人與其社會從事「研究本土化」的志業（特別是心理學）上面來，首要之務因而就在於，是否掌握到根植於本土傳統文化、且牢刻在人們心靈中之潛意識深處之基本、且具特色的思惟與行事理路模式，其中又以對人及社會世界的哲學人類學上的存有預設最為關鍵，因為這些是形塑具主導能動性之本土傳統文化與歷史脈絡條件之影響作用的根本，而且更是足以拿來與西方優勢文化與歷史脈絡條件之影響作用對照，以便有所區辨，尤其有所反思的關鍵所在⁷。

情形若是如此的話，那麼，很明顯的，「研究本土化」之志業的深層核心議題，並不是在於、更不是始於毫無保留地套用人們在日常生活經驗中常見、且深具文化特殊性的種種概念而已。例如，在深受中國傳統文化影響的地區，強調對有關諸如「緣」、「報」、「孝道」等等概念從事獨離式的剖析。類似這些深具文化特殊性之概念的剖析，當然是「研究本土化」志業不可或缺的重要課題，但是，倘若毫無意識到人們所持有之具本土特殊性的思惟與行事理路模式，尤其，更未涉引到本土傳統文化對人及社會世界的哲學人類學上的基本存有預設，單對這些概念

從事剖析，似乎難以深刻且貼切地把「本土化」的終極意義表現出來。

四、從社會現實性考量「研究本土化」的意涵與實際操作的策略準則

從理論的角度來看，上面所表陳企圖以本土理想之傳統文化典範為思考「本土化」之標竿的論述，或許有著一定的意義，但是，從社會現實的狀況來看，整個的情形似乎有進一步再斟酌的空間。就以今日的中國社會，特別是鄧小平實施改革開放政策以後的當前狀況來看，就是一個好例子。首先，常識經驗的推斷已足夠明白地告訴我們，長期來，在西方現代理性（特別是科技）文明的優勢支配下，中國本土文化傳統所內涵或開展之思惟與行事理路模式，乃至哲學人類學上之存有預設命題，對中國人之心理與行為的形塑作用已絕非往昔的樣態，而且也不是唯一，甚至更非最關鍵的作用因子。換句話說，在外來西方現代「理性」文明不斷地滲透與挑戰下，其「理性」邏輯所內涵的優勢性，特別是表現在科技理性上面者，以極具體系化的形式產生了擴散作用。這終於使得本土傳統之集體意識的記憶存留能力與其作用力量大不如前。如今，我們實在已經難以在這個社會裡找到本土傳統文化的展現原型，更遑論其純粹的原味作用了。這種情形在所謂「開放」與「發展」較發達的地區更加地明顯。

這樣的歷史條件運行下來，實際所展現的毋寧地是，外來現

代與本土傳統兩種文化原型所內涵的結構性運作理路，以某種方式交錯地作用而生成出一種類似騾子的樣態。說它是馬，像；說它是驢，也像。但是，說它不像馬，對；說它不像驢，也對。對一般中國人而言，這種有如馬與驢交配生出騾子一般的混種文化樣態，到底真正的樣子是甚麼、如何形成、結構性理路如何運作與產生了怎樣的效應等等，往往都是在於他們思想所能及之外的。就第三者的觀察與分析的立場來看，在絕大部份的場合，人們始終是以著習以為常的既有經驗來應對發生在周邊生活世界的事務。其中的思惟與行事理路模式，乃至哲學人類學之存有預設為何，他們並不關心，況且，縱然有意要關心，也未必有充分知曉的能耐。對他們來說，一切的行事似乎總是像一個交響樂團雖然沒有指揮，但卻還是能夠演奏出和諧而美妙的音樂一般地順當⁸。

把如此外來現代與本土傳統文化交錯作用的情形擺在台灣社會來看，當我們進行考察「研究本土化」的可能性與實際運作的問題時，整個問題所糾結的，將更是複雜。單以近四百年來的歷史來說，台灣社會一開始就具有著移民邊陲社會常可看到的文化性格，而且至今似乎還一直存在著。在人們的日常生活世界中，固然從母社會（即指中國）承繼來的文化痕跡仍然處處可見，但是，卻也同時看到許多為了適應新的環境而修飾或創生的東西和行為模式。例如陳其南（1987，1990：57-96）即指出，在有清一朝，來自中國的漢人，到了台灣之後，經過幾代，就形成了極具特色的宗親組織，其發展所擴及之處，終於形塑出具「土著

化」的現象。

假若台灣社會確實發展出陳其南所謂的「土著化」現象，而這個現象延續至今，已形成為一個極具特色的文化與社會結構形態，那麼，就文化根源而言，固然中國的漢人文化是其中極其重要、甚至是最主要的源頭，但卻絕非是唯一的。諸如原住民、荷蘭、西班牙，尤其日本等文化，在不同的時期，對主流的漢人文化都產生一定的衝擊，也為台灣文化與台灣人的心理和行為注入一些無以估量的影響。事實上，撇開二十世紀來以美國為主之現代西方文化排山倒海般地侵入不談，單單這些文化，就足以把台灣社會的文化形塑出一種不但異於源自中國之漢文化的原型，也因而難以明確認定的文化傳統模式。這並不是說，我們在台灣找不到一套相對恆定的文化傳統模式，而是在其所表現出來之整體文化模式中，那較常變易的部份，才最能彰顯台灣社會的特色。

在此，讓我們撇開何謂典型之表徵文化的問題不談，甚麼是台灣社會的文化傳統典範——因而，甚麼是台灣社會之傳統思惟與行事理路模式典範，以及哲學人類學上之基本存有預設，無疑地就無法可以簡單地用我們所認為中國文化傳統中的典範模式來等同了，假若我們接受中國文化傳統中的確具備有這麼一套典範模式的話。

總地來說，縱然從歷史經驗中，我們可以肯定地認定出一套具本土特色之思惟與行事理路模式的典範傳統，也可以離析出其背後一些基本之哲學人類學上的存有預設，然而，面對著整個世界已被西方現代理性文明全面滲透、而且高度體系化的歷史格

局，這一套具本土特色之思惟與行事理路模式的典範傳統與背後那些哲學人類學上的基本存有預設，就經驗現實的角度來看，還具有多大的分析意義，著實有認真思考與討論的空間（特別是在台灣）。基本上，其分析意義的有無與大小，端看在經驗上這套本土思惟與行事理路模式的典範傳統與背後基本存有預設的重要性如何被認定了。其中可以考慮的因素包含諸如：(1)此套典範傳統內涵之邏輯性的嚴密程度、(2)它實際在社會中被制度化（特別是內化）的根植深度、(3)它在人們心目中所可能存留的集體記憶程度與能力，以及(4)它與外來西方現代理性文明背後之結構理路的相容或可絕隔程度等等。因此，以本土典範傳統為主軸的分析架構，做為證成「研究本土化」的基本策略是否得體而且貼切，乃與這些因素所營造出來的文化特質有密切的關係。當然，這也與整個論述的理論架構做怎樣的選擇有密切的關係。準此立場，在肯定研究必須「本土化」的基本前提之下，一個研究者在進行研究時，應該做怎樣的抉擇，於是乎是另外一門深奧的學問。

事實上，假若我們可以接受「西方現代理性理路已幾近全面地滲透進入我們的社會」這樣一個命題的經驗事實性的話，從西方理性思惟與行事理路模式與背後基本存有預設來分析我們的社會，不但在論述上有著一定的正當性，而且，就文化傳散的角度來看，具有一定的歷史意義。所以這麼地說，乃是因為，相對著從本土典範傳統出發的分析策略，從具主導性之外來優勢文化典範的角度來切入分析，基本上只不過是在歷史的時序上把觀察的參考焦點倒轉過來而已。正是這麼一個具歷史意義的原因存在

著，若能恰當地援引西方的理論論述（譬如 Weber 的權威理論）或概念（譬如 Weber 的理性化概念）來考察我們當前的社會現象以及人們的心理和行為，仍然是有效、也是適當的，並且更能彰顯出某種特定的「本土」意義⁹。

當然，在援引的過程當中，我們是不能不同時謹慎地考量本土傳統之思惟與行事理路模式典範與背後的基本存有預設，如何對這外來優勢文化典範做反應的問題。職是之故，假若誠如楊教授所提出的，「本土契合性」或「本土性契合」是「研究本土化」所追求的基本要件，也是科學研究證成經驗有效貼切性的必要策略的話，那麼，整個問題的重心就理當在於，拉出「本土傳統之思惟與行事理路模式典範與背後的基本存有預設」這一條軸線出來後，檢視其在外來優勢思惟與行事理路模式典範與背後的基本存有預設的層層壓力交錯作用下，人們所作種種反應的表徵模式與其背後的運作理路為何等等問題了。以現階段非西方社會的自我意識逐漸抬頭的趨勢來看，重新思考西方理性文明的歷史意義，乃至某個程度地對抗西方理性文化優勢性無限的擴散，實乃整體非西方世界必須共同面對的問題。就此立場，「研究本土化」毋寧地是奠定重新思考與對抗之基礎的必要策略，也是必要的先前條件。

五、可以再多說一點的一些話

準此以上之論述為基礎，「研究本土化」所涉及的，基本上與傳統西方人類學家（如楊教授所引述的 Pike）所謂的客位（et-

ic)與主位(emic)分立的爭論焦點還是有段距離的，因為整個議題的焦點並非單純的是，到底研究者由外來或超然(假若有的話)的「客觀」(特別是考量結構因素)立場，或透過「主觀」之「擬情」(empathy)方式來瞭解被研究者的情境的分野問題。因此，楊教授所引伸出來(1)文化特有／非特有、(2)研究者觀點／被研究者觀點和(3)跨文化研究／單文化研究之三組對比差異的論述方式的意義何在，就有了討論的空間。(楊國樞，1998：22-26)同時，我們也就不必去追問西化的或外國的心理學研究是不是正常、是不是確實與有否扭曲的問題了。(楊國樞，1998：25)問題的真正核心毋寧地是在於上述的貼切性，尤其，緊扣著文化歷史脈絡的啟發性。準此，縱然是西化的或外國的心理學研究，也不必然是不正常、不確實或扭曲的。情形應當為何，但看其實際上是如何地論述才能定奪。

綜合以上的種種論述，假若我們以中國社會(甚至是台灣社會)為考慮的對象，那麼，針對著「研究本土化」志業的完成，特別是充分發揮楊教授所提出的「本土契合性」或「本土性契合」概念，以做為落實、貫徹並彰顯「研究本土化」之終極意義的基礎，我們所應當處理的，似乎可以是順著下面羅列的這麼一個系列議題來進行；它們分別是：

(1)首先，必須分別對本土與外來之思惟與行事理路模式典範與背後的基本存有預設軸線的歷史性原型有所耙梳。這是為「研究本土化」提供「分離點」的必要步驟。

(2)然後，比較二者彼此之間相容／獨離性的可能程度，並進

一步決定其間的優位性。不可相容與獨離之優位性的釐析，將有助於我們確立上述本土與外來之歷史性原型，做為樹立「研究本土化」之策略「分離點」時，在經驗世界中的實際有效程度。

(3)實際考察人們如何搓揉本土與外來之歷史性原型來形塑其行為，並探討此一搓揉出來之行為模式典範為何。假若我們可以接受「理性化」乃人類現代文明發展的基軸的話，那麼，由此，我們可以再進一步地分析，面對著「理性化」的優勢導引，此一搓揉出來的行為模式典範，到底具有怎樣的社會與文化意義。

(4)在這樣的情況之下，繼之可以、且應當進行探究的是，面對著西方「理性化」（特別是所謂的工具「理性化」）的幾近絕對優勢影響，尤其是為全體人類之世界所帶來的可能災難與困境，東方（特別是中國）的傳統表徵文化典範，是否能夠為未來全體人類，提供一條另類、但卻更賦有人文氣息的「理性」途徑。當然，如何界定才夠得上稱之為具有「人文氣息」，這又是一個十分困擾的腦力激盪問題。

根據以上的論點，很顯然的，「研究本土化」所可能達致的不只是完成貼切地刻劃人們的心理與行為的志業，更值得我們注意的應當是，它提供我們一個異於既有之西方優勢思考模式與哲學人類學存有預設的另類思考方向。一方面，我們可以用來對抗既有的西方優勢學術傳統；另一方面，這更是學術朝向全球多元化發展過程中不可或缺、且必要努力的途徑。尤有進之的是，這樣之另類思考模式，尤其哲學人類學存有預設的提出，對整體人類文明的未來發展，具有極其重要的意義。假若我們都深感同意

地認為，長期以來，西方現代科技「理性」文明幾近「非理性」地一味猖狂發瘋，到了今天，已經顯露出能疲的狀態，而且也極其可能為人類帶來幾近浩劫之隱憂的話，或許，以東方傳統之一些哲學人類學存有預設的說法（譬如佛老或儒家思想）來經營有關人與社會之知識體系的建構事業，正是一帖可以拯救人類文明於絕地的良藥，至少是一個足資參考、對照且具啟發省思性之另類「理性」的集體反省思考方向。

總地來說，「本土化」的主張與推動，尤其「學術研究本土化」的志業，絕不能與整個人類文明發展的歷史脈絡隔離，成為僅是類似清末義和團盲目之揚土排外的區域化運動而已。因而，「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，也提供給整體人類文明更寬廣、更豐富、更深邃、更多采多姿的文化契機。因此，「本土化」是人類文明朝向「全球化」之現實歷史軌跡中絕對不可或缺的一環，二者互為表裡，也相互支撐、扣銜與含攝。如此，「全球化」才不會淪為只不過是「西化」的一種中性化的代名詞，而讓西方的文明在世界舞台上一直扮演著一枝獨秀的角色。對十九世紀以來即深受西方現代「理性」文明洗禮之亞非人（或許，特別是亞非的知識份子）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共同來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！

楊教授一向極具古代中國知識份子「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的精神典範。以我個人對他的認識，似乎可以感受得到，他之所以主張和鼓吹「學術研究本土化」，並非單純地只是基於學術上所謂的「理性」考量而已，而是有著更深一層的歷史意識感在催動著。這份歷史意識感或許就正是來自我們所說的亞非人的歷史使命吧！

寫這一齣戲之源起戲碼的，楊教授是最關鍵的劇作家，也是最主要的導演。但是，這並不是一齣獨腳戲，楊教授應當也絕不會希望是如此的。因此，再下來的，這一齣戲能不能愈演愈好，就得看所有有心參與者如何來經營了。在此，我所提出的，充其量只不過是一種拋磚引玉的另類起步功夫的說法而已，除有待各方予以點撥、指正之外，更有賴大家共同努力來推動。

（原文刊登於「本土心理學研究」，1997，第8期，頁121 - 140）

註 釋

- 註1 本文乃應「本土心理學研究」雜誌之邀，對楊國樞教授之作「心理學研究的本土契合性及其相關問題」一文所作的評論。為求理解上的效果，讀者們可以配合該文（楊國樞，1997）來閱讀。
- 註2 這兒所說的意見乃包含個人平時與楊教授交談、聽其演講與從其著作內容等綜合而來的一般印象。
- 註3 有關的討論，參看 Martindale（1960：377-393）或高宣揚（1991）。
- 註4 事實上，Weber 並沒有直接使用「二度詮釋」一詞，但是，其所謂意義的詮釋卻有著類似的意涵。
- 註5 譬如，Foucault 對這樣的研究策略就深不以為然，有關的討論，參看 Dryfus & Rabinow（1983：132）。
- 註6 儘管這樣的假設狀況是否可及現實上是十分可質疑的，不過，人們似乎還是常做。
- 註7 有關這樣之論點的詳細討論，請參看葉啓政（1991a, 1994a）。
- 註8 有關上述之論述的詳細討論以及初步性理論架構的經營，參考葉啓政（1984, 1991b, c, 1994, 1995, 1996a, b）。同時，此一最後的比喻說法借自 Bourdieu（1977：72）。
- 註9 有關的討論，請參考葉啓政（1991b, c, 1994b, 1995,

1996a, b)。

參考文獻

中文部份

高宣揚

1991 《德國哲學的發展》。台北：遠流。

陳其南

1987 《台灣的中國社會》。台北：允晨。

1990 《家族與社會》。台北：聯經。

楊國樞

1993 「我們為什麼要建立中國人的本土心裡學？」〈本土心理學研究〉。第1期，6-88。

1997 「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8期，75-120。

葉啟政

1984 「近代中國文化面臨的困境」見氏著，〈社會、文化與知識份子〉。台北：東大，175-198。

1991a 「對社會學一些預設的反省—本土化的根本問題」見氏著，〈制度化的社會邏輯〉。台北：東大，1-31。

1991b 「文化優勢的擴散與「中心—邊陲」的對偶關係」見氏著，〈制度化的社會邏輯〉。台北：東大，153-191。

1991c 「「創造性轉化」的社會學解析」見氏著，〈制度化的社會邏輯〉。台北：東大，193-223。

1994a 「對社會研究「本土化」主張的解讀」〈香港社會科學

- 學報》。第3期，52-78。
- 1994b 「期待黎明—對近代中國文化出路之主張的社會學初析」見陳其南、周英雄（編）《文化中國》。台北：允晨，73-108。
- 1995 「結構之外—歷史的社會學理路初探」《二十一世紀雙月刊》32：39-49。
- 1996a 「傳統與現代的鬥爭遊戲」《社會學研究》61：32-38。
- 1996b 「再論傳統與現代的鬥爭遊戲—正規化的搓揉形塑」《社會學研究》66：81-90。

外文部份

- Bourdieu, P.
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. L. & P. Rabinow
- 1983 *Michel Foucault*. University of Chicago Press.
- Martindale, D.
- 1960 *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton
Schutz, A.
- 1973 *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague:
Weber, M.
- 1978 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Volume 1 (eds. by G. Roth & C. Wittich) University of California Press.

柒、全球化與本土化的搓揉遊戲 ——論學術研究的「本土化」¹

台灣的社會與行為學科界提出所謂學術研究「本土化」²的主張與呼籲，可以說肇始於台灣大學心理學系楊國樞教授結合中央研究院民族學研究所李亦園與文崇一兩位教授所共同倡導的。他們於一九八〇年十二月二十一至二十四日，在中央研究院民族學研究所舉辦了一場名稱「社會及行為科學研究的中國化」的研討會。爾後，「本土化」的主張與呼籲所帶動的氣勢，雖未必雷霆萬鈞，也未見有風掃落葉的局面出現，但是，得到相關學術領域之人士們的認同，而有所討論，卻是不爭的事實。對這樣主張的討論，在一九九〇年代，推展擴及中國大陸與香港的社會與行為學科界，甚至也獲得到一些旅美華裔社會學家的注意，他們隨即加入討論的行列³。延續到今天，年輕一代的社會與行為學科的學者們，對這樣一個議題，還是鍥而不舍地給予以關心⁴。

其實，回顧最近這二十年世界社會與行為學科的發展史，提出「本土化」的主張與呼籲，並不只是侷限在華人學術圈。單以社會學這個學門為例，幾乎與楊國樞教授等人提倡學術研究「本土化」的同時，一些社會學者即在《國際社會科學雜誌》（*International Social Science Journal*）極力倡言「本土化」，並認為這才是社會研究必要而「正確」的基調。繼而，世界社會學會的機

關刊物—《國際社會學》（*International Sociology*），在一九八八年發行的第三卷第三期，甚至以整期的篇幅討論「本土化」議題。隨後，討論的專書與論文更是陸續問世，而值得注意的是，對如此主張的討論，也同時見諸於國際心理學界（特別是社會心理學界）。譬如，二〇〇〇年十二月出刊之第三卷第三期的《亞洲社會心理學刊》（*Asian Journal of Social Psychology*）即以本土化為主題。

總之，綜觀整個世界之行為與社會學科界（特別是西歐與美加之外的地區）的發展趨勢，推動研究「本土化」的力量或許只是方興未艾，但是，此一潮流逐漸受到重視、而且日益茁壯，卻是不爭的現象。因此，我們實在沒有理由說，「本土化」的主張與呼籲，單純地只是因為某些特殊個人因素的催動，而成為華人學術圈特有的議題。正相反的，它儼然已蔚成為國際社會與行為學科界重視的課題。顯然的，其間是有著具全世界性的因素在背後促動著。至於這些可能因素為何，不擬做進一步的探究。在此，把這個現象提點了出來，為的是要點明「『本土化』的主張與呼籲已獲得相當普遍的共鳴」這樣一個「事實」趨勢。即使我們退一步，以更為保守的態度來說，可以肯定的是：至少，這絕非單純地只是一個特定地區中一小撮社會與行為研究者所持有特殊而片面的意見而已。

在此，有另一個「疑難」常為對學術研究「本土化」持質疑態度者所提出⁵。這個「疑難」是：人類文明已明顯地步入「全球化」的階段，整個世界早已成為一體，「本土化」無疑的將是

一種開倒車的主張，實不足取。對此，個人不以為然，而認為情形正好相反，正是因為人類文明已步入「全球化」，所以，「本土化」才顯得更有特殊的意義。本文所欲論證的要旨就在於此。

一、外來化—西化—現代化—全球化

基本上，「本土化」一辭，需得有著內涵相對立的辭彙來對照，同時也必須擺回整個現代世界史的發展脈絡來考察，其所內涵的深刻意義才得以顯現出來。首先，就辭彙的表面意思來看，很明顯的，意涵與「本土化」相對立的辭彙應當是「外來化」一辭。然而，單單這樣子相對的考察還是不夠的，我們必須把另外的一個層面納入考量，其中，具行動意涵的背景動機正是這樣一個必要考量的層面。就此而言，「本土化」可以說是一種具有著特定意識指向的實踐行動，它所以會被提出，是因為「外來」文化力量的衝擊很大，而且大到足以使得該社會原有的感情表現以及思考認知理解模式（對此，以下簡稱「感知模式」），以及因此而形塑的身心狀態⁶受到明顯而嚴重的威脅。進而，威脅影響所及，使得一些人（甚至是大部分的人，而尤其是所謂的知識份子）主觀上深刻地感覺到，「外來」的感知模式（特別是其所依附的知識體系），不但無法「貼切」而「恰適」地滿足他們對現象的理解和感應，而且甚至挑引起強烈的文化認同危機感⁷。

就此立場、並擺回到十九世紀之人類文明的歷史場景來考察，弱勢地區的「本土」感知模式（特別是知識體系）受到嚴重威脅的主要「外來」來源，基本上是承接啟蒙理性傳統的現代西

歐文明。對此一「外來」文明，我們姑且稱之為「西化」⁸。因此，就歷史演進的軌跡來看，對非西歐地區（特別是亞非地區）而言，從經驗概率性的角度來看，「外來化」即「西化」，而「西化」正又是所謂「現代化」的元神。如此特殊的歷史際遇使得這三者之間在概念意涵上產生了幾近等同的轉移現象。準此，否認「現代化」不是「西化」，而是多於、甚至異於「西化」，那將是完全忽視了人類十九世紀之世界發展史的歷史經驗的「元神」，而把整個問題以「去歷史」、也是「去文化」的姿態予以平面化。

就不同文化地區之歷史演進的比較立場來看，人類的世界與其文明確實有著「全球化」的趨勢。（參看 Albrow, 1995; Bauman, 1998; Featherstone, 1990; Featherstone, Lash & Robertson, 1995; Held et, al, 1999; Hirst & Thompson, 1996; Beck, 2000）毫無疑問的，主導這樣一個「全球化」現象的基本結構性理路是「西化」的「現代化」，我們不妨姑且稱之為「西式現代化」。就其內涵而言，「西式現代化」指涉的相當廣泛，相對地，也是深具多元性的。但是，它所以搶得先機而成為形構「全球化」的主導歷史動力，有一個基本關鍵是不容忽視的。簡單地說，這個關鍵即在於它以「知識」的形式被展現、且高度地予以體系化，而這正是西歐啟蒙理性表現其以「理論論述」帶動「行動實踐」（或謂「實作」）之歷史特質最為顯著的地方⁹。經過至少一個多世紀以來的導引，這樣一個來自西歐世界的知識體系，特別是隨著科學技術的快速發展，在整個人類的世界裡灑下了天羅地網，形構

成為一套龐大無形、且極具自我組織、自我再製、自我衍生和自我指涉等等特質的「體系」怪物¹⁰。正是這樣之理論論述「體系」怪物的內在理路，搶得了建構各種領域（包含政治、經濟、文化、社會互動等等）之基本結構形式的歷史主導權，而且，長期以來，它一直立於不敗的地位。

二、為「本土契合說」的提問定位

話雖是這麼說，不管「西式現代化」文化模式的結構理路具有多大的威力，也不管居劣勢社會之既有文化傳統的結構理路多麼地「落後」、脆弱，現實上，劣勢社會既有的一些文化傳統與行事模式是不會完全被淘汰掉的。在人們的日常生活世界裡，舊有的結構性與實作性理路，仍然有著一定的啟承作用。基本上，這是因為任何一個社會的文化傳統因子多少都會產生一定的磁滯作用，而以一些表徵結果呈現出來。這樣的情形可以說幾乎是普遍而不變的。因此，不管承受「西式現代化」文化模式的壓勢有多麼巨大，任何劣勢社會所呈現的文化樣態，總是讓本土舊有的與外來「西式現代化」以某種方式平行並呈或交融混和的呈現著。正是這樣的文化展現樣態一直就是「常態」，一旦劣勢社會的學者毫無保留地接受西方的論述架構做為理解和詮釋本地社會的基軸（而遺憾的，情形常常是如此），而且，行之日久，往往就常會令人深感覺到，其所論述的既不貼切、也未必恰適。就台灣社會與行為學科界而言，正因為情形是如此，才出現了如楊國樞教授（1997）所主張的，認為學術研究「本土化」的基本目的

是追求研究的「本土契合性」¹¹。

對任何具「科學」性的研究而言，能否對現象做「貼切而恰適」地理解和詮釋，原本就是最起碼的要求。因此，在理解與詮釋本地的社會現象與行為模式上，追求研究的「本土契合性」，可以說本就是任何有關社會與行為的研究追求符合「科學」性的基本要件。當然，如何做為才具備「貼切而恰適」的「本土性契合」，的確是一個令人頭疼的課題，是值得進一步加以討論的。

依我個人的看法，若說追求研究的「本土契合性」是「本土化」最重要、且具終極性（或甚至唯一）的目標的話，這就有仔細斟酌的空間了¹²。在此，暫時不去細論情形是否應該如此的問題，審視強調「本土契合性」的主張，大體上，它從兩個層次來定位「本土化」的課題。這兩個層次分別是(1)方法本身或方法論以及(2)認識論的層次。持方法本身或方法論的立場來看者，以為「本土化」所需要做的，乃是就「本土」現象的特質，針對西方既有的科學研究方法與策略謀求改進，或頂多提出另類具創新性的研究方法或策略，以便更能適用於「本土」的情境。而，當問題被認為是屬於認識論層次的時候，情形則是以為，改用一些具「本土」意涵的概念做為論述軸線，即使（甚至必須）採取與西方學者同樣的研究方式與認知模式來從事如此一般的「科學性」經驗研究，即達成了「本土化」所應努力的目標。於是，譬如，以為使用量表方式把某一個具本土性的概念（如孝道、緣份、人情等等）予以「操作化」，並從事問卷調查，爾後對收集到的資料進行「變項」式的實徵分析，即是符合了「本土化」的實際操

作活動。

基本上，個人並不否認，無論就研究方法本身、或方法論或乃至認識論的層次，都可以為「本土化」找到一些足以著力、且極具意義的問題。況且，事實上，這也是「本土化」應當努力、且不可能規避的重要面相。但是，對我個人來說，以這樣的層次立場為研究的「本土契合性」定位，充其量，只不過是「本土化」應該努力最為起碼的起點而已。一旦把「本土化」的整個運作侷限於此，就知識體系的建構與經營而言，將不免使得它可能內涵更為深刻的歷史意義，於無形之中一下給抹殺掉了。往更深處來看，本土性的契合至少尚進一步地涉及一個特定地區之人們長期自前代所綿延承繼下來的「感知模式」和身心狀態的問題。基本上，這個問題是具歷史性，也饒富哲學意涵的，它乃同時指向著對整個社會中之一般人們與知識體系背後的哲學人類學的存有預設命題。因此，對這樣的存有預設命題——特別是西方現代知識體系賴以形塑的部份，進行具反思性的「迴轉」¹³工夫，才是「本土化」具時代意涵的根本。

三、「西式現代化」本身內在理路面臨 「迴轉」的關鍵時刻

在我個人的觀念裡，世界上的任何東西或事務（當然，知識體系也不例外），縱使其威力再怎樣強大而足以叱吒風雲，其結構理路所內涵之演繹能量的威力終會走上極限，而有由盈轉虧的

命運威脅著。或者，若套用 Hegel 的辯證說法，這就是量變到一個程度後，終將導致產生質變。把這樣的說法運用在「西式現代化」主導的文明發展過程，它所進一步意涵（或謂衍生）的問題無疑的即：「西式現代化」的文明是否已走到接近盡頭的地步？對此，許多的西方思想家都已注意到，「西式現代化」的社會理路來源——啟蒙的「理性」概念，具有 Bateson（1972：201 - 227）所說的「雙重束縛」（double bind）的特質。打從搶得了歷史主導權以來，啟蒙「理性」就一直掙扎在自身所設定之理路的自我矛盾困境裡而不自知、也不能自拔。（參看 Tarnas, 1995：492 - 529）

大體上，至少從十八世紀以來，在西方社會思想家的認知裡，當人們以實際的行動締造理想的社會形態時，基本上必須以具理論基礎的「大論述」為基礎，才得以可能。就實際的歷史進程來看，以「持具個人」（possessive individual）之「有」的形式為本的自由主義思想，恰恰即是這樣一個「大論述」的歷史元神¹⁴。對西方社會思想家來說，正是依附著此一「大論述」的歷史元神，對社會制度體制進行革命性的改造，理想社會才有可能達致，全體人類的幸福，也才得以保證。就西方近代歷史發展的歷程來看，這樣的社會改造觀，不但奠定了古典自由主義，同時也成就了社會主義（與共產主義）的實踐動力，而且，一直延續到二十世紀的中後葉。但是，在一九八〇年代中，陸續發生於舊蘇聯、波蘭、東歐等地區之共產制度的解體，以及中國共產黨推動名為「社會主義的市場經濟化」的改革，一再的顯示著，在現

實上，資本主義形式為導引的自由民主體制搶到了繼續主導人類文明發展的契機。整個情勢似乎宣告著，在這樣之西方社會改造觀導引下的歷史結構格局，至少將暫時告一個段落。無怪乎，日裔的美國學者福山（Fukuyama, 1993）會說歷史終結於自由主義。

這樣的歷史場景提供我們怎樣的訊息呢？簡單地來說，這個訊息是：當社會主義做為「否定辯證」資本主義的歷史形式這樣的信念被歷史現實殘酷的瓦解後，在可預期的未來，針對社會的制度性體制，人類缺乏引發讓其基本結構典範產生「革命」性之「辯證」變遷的動力。結合資本主義之經濟型態與強調自由的民主政治體制，將繼續成為主導整個世界發展的基調。在這樣的歷史格局裡，特別是促動符號消費的結構性力量日益茁壯之際，我們看到，社會理路的基調已逐漸從「生產」面轉到「消費」面。在自由主義之信念傳統繼續發揮作用的情況之下，這樣的轉移意味著「文化」的面相日益受到重視，而且，社會日趨多元化、平等化、去價值單一化，主體意識更是逐漸消淡，一向文化傳統所展現現代延續的意義，也跟著起了變化，甚至日漸被揚棄。於是，人們只活在「現在當刻」之下，講究的是不具任何特定文化與歷史性意義的「功能」。在這樣的情況之下，時間與空間產生摺疊，使得「文化」與「歷史」不但同時退了位，而且成為只供人們偶而憑弔的名詞。它不再具有任何延續不同世代、並形塑共同記憶與意識的的實質而感性的意義。很明顯的，這一切日益浮現的特徵，不正是與所謂「後現代主義」者強調與追求的頗為一

致嗎？這不是巧合，而是啟蒙理性精神內涵之結構性理路的歷史命運。（參看葉啟政，1999）

面對著以「持具個人」之「有」的形式為本的自由主義一路開展出來如此一般的歷史場景，「西式現代化」內涵的社會理路似乎已走到了其因果演繹能量所及的盡頭了¹⁵。若是，其基本結構性理路的基調，因而有了進行「迴轉」的空間。事實上，在西方世界裡，自一九七〇年代明顯興起的所謂「新時代運動」（New Age Movement），即已做了最好的說明。雖說，在這個運動的旗幟下，因理念、運作策略、強調面相等等的差異而有著不同的派系，但是，他們有一些共同的信念與強調重點，卻是相當的明顯。簡單地說，這個共同的信念是，企圖重新結合科學與宗教信仰而強調個體心靈世界的提升¹⁶。準此，整個問題的焦點從十七、八世紀之重視外在社會制度體制的改造，轉至以個體身體為基礎的心靈修煉¹⁷。無疑的，這樣的轉移明顯的意味，主導社會運作的基本結構理路將面臨著根本性的「迴轉」，而這個根本性的「迴轉」所觸及的，正是在第二節結束前所提到有關指導基本結構理路背後之哲學人類學的存有預設前提。說來，這才是人類文明未來所面對真正、且根本之問題的關鍵所在。

四、具時代前瞻意義的「本土化迴轉」任務 ——重建哲學人類學的存有預設前提

經過一個多世紀一直以優勢的姿態運作著，「西式現代化」

所內涵的理性邏輯，早已把整個世界塑成為一個緊密關連的「全球化」體系，並且蔚成為組構人類文明社會的文化「傳統」基素，而且具有著主導的作用。在前面曾提過，雖非所有的、但至少部份的文化「傳統」因子具備有結構性的磁滯作用，尤其是居優勢、高度體系化、且具主導作用的「傳統」建制為最。因此，就整個文化「體系」的結構而言，即使內在的諸多元素因子（尤其創新的成份）彼此之間，或許不是那麼的互相貼切，也無法和諧的共鳴作用著，但既成的優勢「傳統」，往往還是一時難以完全被揚棄的。這樣的基本特質使得我們不得不承認，即使「西式現代化」之結構理路的演繹能量面臨著根本性的瓶頸，它本身對社會（特別是結構性的）理路進行內在轉化，還是一股帶動「迴轉」的可能動源。然而事實上，從上述有關當前整個西方文明發展的歷史軌跡來看，西方世界本身對其社會理路進行內在性的轉化，已經是相當明顯的跡象。然而，綜觀當前整個世界儼然已成為一個相互扣聯的體系格局，劣勢邊陲地區早已非昔日阿蒙，任由優勢中心地區宰割。或許，這些地區劣勢依然、邊陲地位也依舊，但是，在高度體系化的情形之下，牽一髮足以動全身，蝴蝶效應是不容忽視的。因此，我們不免要問：在可預期的未來，西方世界對其社會理路所進行的內在性轉化，是不是締造整體人類新文明的唯一（或至少最重要）動力？面臨著此一可能來臨的歷史轉捩點，非西方地區的文化到底可以扮演著怎樣的角色？

對此一問題，我們何妨翻轉另一個角度來看，那就是：當劣勢邊陲地區的人們也一齊參與這個具全球性的（知識）「迴轉」

志業時，沒錯，他們身上所展現的另類感知樣態，或許，一開始是顯得軟弱無力，起不了甚麼大作用，但是，長遠來看，對為人類未來的整體文明開創一個嶄新的格局而言，這卻極可能是最有利的利器。這話是怎麼說的呢？我的基本立論是這樣子：因為他們身上所承擔的是本土傳統與外來西方現代文化相互衝擊後所迸發的經驗火花。在這些經驗當中，慘痛而屈辱地掙扎在挫敗與迷失的心境時刻居多，甚至可以說，它極具災難性的。正是這災難性的經驗火花，刺激了劣勢邊陲地區之人們（特別知識份子）進行著沈痛、但卻深刻的自我反思。在參與全球性的（知識）「迴轉」任務時，這些歷史經驗無疑的極可能賦予他們極為特殊、但卻寶貴的經驗認知「優勢」。

是的，一再挫敗與迷失帶來的慘痛而屈辱歷史經驗，固然可能使得人們產生強烈的自卑感，喪失了自信心，甚至讓自己變得感覺麻木、迷失、或盲從。但是，倘若人們有自信心，也懂得自省，那麼，慘痛而屈辱的歷史經驗，卻可能化阻力為助力，使得人們變得更聰明、更敏銳、更有洞見、也更具智慧。所以這麼說，那是因為這種「災難」性的經驗是居處文化優勢主流的西方人所缺欠的，而這個缺欠往往會使得他們看不到自己之優勢文化傳統背後的「盲點」。尤其，長期處於優勢的地位，使得他們不免以傲慢的態度看待「落後」地區的任何東西。這容易導致他們產生了後天性的「色盲」，看不到「落後」地區之文化的「優點」，更感應不出這些「落後」文化的「優點」所內涵的潛在「優勢」。就在這樣的歷史「風水」條件下，居處文化優勢主流

的西方，極可能反而把帶動「迴轉」的先機給丟失掉了。

假若這樣的說法具有著經驗上的可能性的話，那麼，這一百多年來我們所經歷的歷史災難經驗，雖然讓整個社會（包含歷史）付出了不少慘痛的代價，但是卻也可能賜予我們有利於帶動整個人類文明「迴轉」契機的反省與啟動條件。中國人不是常說「塞翁失馬，焉知非福」這麼一句話嗎？或許，這句話正應著這樣的歷史場景，也是上蒼賜給劣勢邊陲地區人們的一種恩澤，做為所受過「苦難」的補償。持盈，真需要懂得保泰，否則，月有圓缺，圓滿了，自然就會虧損。或許，風水真的是會輪流轉，處於劣勢的人們，總有著「否極泰來」的時候。不過，話還是得說回來，我們能否掌握這樣的歷史「隨制」契機，而有著「否極泰來」的機會，那還得端看我們是否夠努力、也是否有著足夠寬廣的視野、敏銳的感應度與具洞識的想像能力來掌握住左右整個歷史轉變先機的關鍵樞紐。

在進行進一步的闡述之前，必須對「全球化」做為未來世界發展的基調這樣一個現象（或說法）表示一點意見。基本上，「全球化」是未來世界發展的基調這樣的看法是用不著否認的，但是，這個基調若是存在的話，其最為重要的，並不在於呈現出來的種種共同表象上面，而是其所內涵那具決定性的基本「結構理路」軸線是什麼的問題。顯然的，正如在第一節中所指出的，因為「西式現代化」是主導「全球化」的基本歷史動力，所以，至少，在現階段與可預期之未來的一段時間裡，主導「全球化」的結構理路也正是「西式現代化」內涵的基本結構理路。假如允

許我們使用簡略而化約的化來說，基本上，這即是啟蒙理性之內涵所衍生的歷史理路。

在這樣的歷史場景裡，一個居處劣勢的地區之具體而表象化的文化表徵，除了反應該地區特殊文化傳統所內涵之結構理路與實作理路的磁滯效果之外，也同時對具主導作用之外來優勢文化的「基本結構理路」有所回應。無疑的，因為種種的地區性差異特質（包含自然資源、地理環境、社會形態條件等等，尤其本土原有的結構理路與實作理路）的隨制作用，對外來之優勢「基本結構理路」的回應，自然會呈現出不同的「同構異形」面貌。顯而易見的，在居處劣勢的地區強調「本土化」，其所具重要、且應當發揮的著力點正在於：此一諸多不同來源之各種（至少包含結構性與實作性的）理路與具體文化表徵之間，糾結著多重層次的複雜關係，而這是居處優勢主流文化地區所沒有的。對後者而言，社會的動力來自自身的內部，於是，基本（結構與實作）理路與文化表徵之間有著較高、且不成問題之「邏輯一致性」的機率，自然也就比較明顯。但是，對居處劣勢的地區，情形就不一樣了。「本質」上，外來現代與本土原有的基本（結構與實作）理路彼此之間是存有著異質性的，因此，基本上，它們相互之間一直潛藏著產生齟齬、乃至矛盾對抗的因子。事實上，居處劣勢地區過去上百年的歷史即已明白地告訴了我們，這樣的情形一直就是存在著。因此，如何使得此二雙重、且雙層面的理路（指「本土原有與外來現代」以及「結構與實作」）創新性地交匯、並產生具時代意義的發皇，無疑的，是一項必須面對的課題，而

這正是「本土化」所應擔負的基本任務。

基於上面如此一般對「全球化」之基本內涵的分析，我們很清楚的看出，至少在未來可預期的一段時間裡，任何「本土化」的論述形式，一旦指向的是基本結構理路之哲學人類學的存有預設層次，它就不可能、也不應該把「西式現代化」所架設出來之「全球化」的既有基本理路軸線完全顛覆掉的。理由很簡單，那是：因為現實上我們不可能、也沒有能力完全否定「西式現代化」為人類全體文明已深埋下結構定型性的「事實」成就¹⁸。因此，對「本土化」進行操作時，實際而有效的，毋寧的將必須是：與「西式現代化」所架構出來之「全球化」的基本理路軸線相互對照輝映，而進行具搓揉性質的「迴轉」工夫。這也就是說，它們彼此之間的互動，絕不是「非彼即此」或「你死我活」之對立取代性的鬥爭，而是一種「你中有我、我中有你」的交融混和狀態。正是如此，所以，我們才使用具搓揉性質的「迴轉」這樣的說法。總之，若說這樣的「迴轉」進路是十九世紀西方列強之發展史帶來的宿命結果，或許不免是把歷史責任完全推給西方人，有嫌過當之虞。但是，這樣的歸因，卻不失是引發一個充滿歷史顛覆性的論述起點，用來詮釋當代與推展未來的人類文明，著實具有啟發性的。

五、「本土化迴轉」的深層意義

以上的說法，其實內涵著一個極具歷史辯證性的認知理路，而且，也暗蘊著一種感知性的期待。這是：「本土化」的知性活

動必須走出，不應僅只是追求「本土契合性」這樣一個極具局部性的認知旨趣格局。面對著當前歷史氛圍所孕生的時代感知期待，它乃指向於成就另類的認知圖像（尤指哲學人類學的存有預設命題），藉此，進而對「西式現代化」主導之「全球化」的結構性理路進行艱鉅的「迴轉」改造工程。就此，「本土化」是一股極具革命性的論述進路，它首先面對的將是創造一個有利的歷史條件，以讓另類的認知圖像（與哲學人類學的存有預設命題）具備有足夠的動能，可以帶出另類的社會結構理路，繼而實際參與著導引（甚至主導）人們日常生活之現實實作理路的基調的塑造工作。在此，必須特別再次強調，「本土化」並無法完全顛覆（因而取代）「西式現代化」所搭設的理路架構軸線（例如以人文關懷做為定義理性的基礎）。就現實的角度來說，它所企圖經營的，還必需、也必然以此一優勢結構理路的一些基軸做為出發點的。這也正是所以使用具搓揉意味之「迴轉」一概念來刻劃「本土化」的基本內涵的緣故。

在「本土化」以相互對照輝映的方式進行著搓揉「迴轉」工夫的努力過程當中，雖然「西式現代化」塑造「全球化」的體系性威力一直是存在，而且還會繼續發酵著，但是，無論就努力的目標或搓揉的對象而言，「本土化」企圖影響所及的動力理論上是朝向「一般性」、終而臻至「整體性」。只是，這個「一般」而臻至「整體」，必然要是始於「特殊」，因而，不得不被視為是「部份」的。

這怎麼說呢？主要的意思是：既然「本土化」的根本任務被

設定在對著主導整體人類文明演進之西方基本結構理路與其背後的哲學人類學存有預設從事「迴轉」的搓揉工夫，那麼，其任務自然也就邁向能夠產生具「一般性」之作用效果的方向，雖說，現實上，本土地區之特殊歷史背景必然為其塗染上特殊的文化色彩，而且可能也一直持續的呈現著。易言之，面對著「西式現代化」以其特殊的文化與歷史基素做為源起狀態、而成就了具全球「一般性」之結果特質的結構理路，「本土化」乃以其原有的特殊歷史文化基素，與之相互對照輝映、並還原其歷史元神，以進行著二度迴轉的工程。於是，雖說「本土化」之迴轉能量的現實來源基礎是「特殊本土」的，但是，其預期目標與實質效果（假如有的話），在現實上，則是「一般」的。尤有進之的，因為「本土化」處理的對象是已成就有「一般性」之結構理路的內涵性質，所以，無論就理論（即預期目標）或現實（即實質效果）的立場來說，其結構理路的「因果能力」¹⁹，原則上，有機會可能透過人們的社會認知與實作，再度產生理路的內在演繹現象，而擴及社會「整體」。這正是在前面所以說「本土化」所進行的革命性「迴轉」，不是局部的修飾，而是社會「整體」之全盤性、且涉及基本感知理路（包含基本哲學人類學存有預設）等等根本問題的迴轉對話的緣故。

原則上，當我們說迴轉對話乃指向「西式現代化」知識體系的基本感知理路以及基本哲學人類學預設等等根本問題，並以此做為開始，其實，我們說的是，企圖從其發展脈絡中勾勒出其內涵的歷史侷限性，並進而尋找出可能的「分離點」。所以必需

這麼的說，理由很單純，那是因為知識做為一種體系化的感知模式，都內涵有一定的文化特質，而這特質正內涵著一定的侷限性。說得更具體些，侷限性乃反映在其特有的文化基素與歷史條件裡面。基本上，這並不涉及對錯或乃至真假的問題，它所涉及及最重要的毋寧的是：對處於一個特定時空條件（在此，特別指涉未來的二十一世紀）下的人們，它是否能夠引起具「意義性」的感應與啟發的問題。在此，所謂「意義性」特別指涉的是，對人們的感知需要與時代的基本脈動的掌握是否「貼切」而具有著前瞻性的問題。

當我們說不斷尋找「分離點」的「本土化迴轉」工夫首先涉及的是西方人之基本感知模式（包含基本哲學人類學預設）的根本問題時，我們所觸及的，其實是有關現代西方人之身心狀態（也是現代西方文明）的基本特徵為何的根本問題。若是，續接而來的問題則應當包含：(1)建構其根本理路的歷史與文化條件為何、(2)根本理路的歷史演進是否（也如何）使得這些基本特徵內涵著演繹性的極限、以及(3)對應著這樣的結構理路的演繹性極限癥結，「本土化」能否（也如何）提供有意義、且具時代感的可能「迴轉」方向等等。就承接的層次而言，這可以有效地化解「西式現代化」理性所面對的歷史困境；而在開展的層次，它又可以為人類未來文明開啟更具開放性的希望，也更能夠「合情合理」地順應著「自然」（「天命」）而發展。

說到這兒，為了讓底下的論述更具有說服力，對實證經驗主義所持「平面化」的科學普遍真理觀表示一點意見，或許是會有

點助益。基本上，這樣的普遍真理觀忽略了一件重要的歷史性「事實」，那就是：他們所認為的那些超越時空限制而具普遍性質的概念（諸如結構、體系或乃至諸如中央趨勢、離散度、常態分配等等統計概念），其實都是特定（具體說，即現代西方）社會條件支撐下具某種特殊歷史意義的文化產物，其間充滿著特定的意識形態，也帶著特定的集體期待。更具體的就當前其所呈現的效果性結果來說，或許，它只是居歷史優勢地位的西方人，在企圖做為上帝的代言人時，所顯現的一種「未預期結果」罷！他們假借著「全球化」之表象為名義來宣揚，但是，實際上，潛在醞釀的卻是捍衛著「西式現代化」這樣一個歷史霸權的永恆主導地位。

啟蒙理性成就了科學，但卻沒有把科學原本已有所質疑之「上帝」概念的歷史陰影完全去除。人們往往是短見、淺薄、而固執的，這使得科學沒有發揮啟蒙理念原先內涵之自我批判與自我反思的謙虛情操。正相反的，實際的情形卻是，一旦科學成為具自我組織、自我再製、自我衍生與自我指涉能力等等特性的知識體系之後，它接續了「上帝」的位置，承擔起宣判真理之至高無上的神聖任務。在現實的情況裡，科學成為一具不折不扣的怪獸，雖是無形，但卻無所不在，也無所不能。於是乎，社會學家做為科學家的一員，他們一手捧著聖經，另一手則拿著利劍。當聖經展現出來，看的人俯首接受，很好，收編了，也沒事。但是，一旦人們不聽從，另一手拿的利劍就砍了下去，理由是他們愚蠢、他們墮落、他們無知，都只因為沒有接受科學「真理」洗

禮的緣故。說來，這樣的科學態度是一種強烈意識形態的表現，極具暴力性質的。

擺回這樣的歷史演進過程來考察，針對著這樣一個假「科學理性」所塑造的「全球化」趨勢，「本土化」的基本意義，即是以懷抱搓揉的方式，進行具脫胎換骨之意涵的滌清作用。在此，必須特別提醒，我們說「本土化」乃是經由西方啟蒙精神的隨制激發作用後，劣勢 羣體地區對著優勢主流文化所進行的一種「迴轉對話」，而不說它是一種具對立抗衡性的辯證（如「反抗」或「否定」一辭）²⁰，原是有道理的。我們的理由是：既然「本土化」做為一種社會的行動，其特質是「文化」性，而且，更是以論述的形式做為起步，那麼，使用「迴轉對話」這麼的說法來彰顯「本土化」的基調，於是乎就有著展現本土文化之特色的特殊意義了。對此，做一些進一步的說明是需要的。

沒錯，使用「迴轉對話」這樣的辭彙，比起諸如「反抗」或「否定」這樣極具對立抗衡性的辭彙，不只溫和謙虛許多，而且，在語意上，甚至留有更大的轉圜空間。同時，諸如「反抗」或「否定」這類的辭彙，原本就深具西方慣有之二元實體對張的認知特性，本身即深染著特殊的文化期待色彩，一旦用上了，就不自主的又陷入西方意識形態史所編織的語意陷阱。這麼一來，「本土化」就難以究竟全功。一方面，它既喪失了「迴轉對話」所可能激發較大、且較有彈性的啟發與反思空間；另一方面，這更是無法把其所內涵的特殊社會學意義剔透出來。

那麼，甚麼是「本土化」內涵的特殊社會學意義呢？基本

上，這會因各地區之文化傳統不同而有差異的。譬如，以承繼中國文化傳統的地區來說，其最為明顯、而典型的，或許即是強調陰柔包融特質之搓揉性的行事理路罷²¹！而，依據上文中對「西式現代化」文明的歷史所做簡單的描述，情形其實已經是很清楚的。在現階段，使用足以把中國文化傳統一向所強調具陰柔包容特質之搓揉行事理路彰顯出來的辭彙，實有翻轉「西式現代化」所內涵具陽剛、對立、攻擊性格之文化理路的深刻歷史意涵。因為，一方面，這正是人類對二十一世紀文明所期盼予以「顛倒」的，而且，另一方面，這也同時呼應著在上面所提到西方文明之結構理路走到盡頭後將可能轉折出來的基本方向。

六、落實「本土性迴轉」的基本實踐要件 ——重塑哲學人類學存有預設前提與身心狀態

既然「本土化」不是用來完全顛覆既有的「外來」主流主張，而是借助既有文化傳統的感知模式特質，並佐以個人的經驗與感應洞見等等來予以對照「搓揉」，以產生另類面貌的論述性「迴轉」，因此，「本土化」要有實際的效果作用，首要之務即慎選基本概念，否則，將立刻再度陷入西方既有的感知模式巢臼，而窘境立現。在上面，對使用「迴轉對話」，而不用「反抗」或「否定」一概念，做為表達「本土化」之基調的說明當中，這樣的意思其實已經表示得相當明白了。

既然「迴轉對話」的說法是一種態度柔和而謙虛的表達方

式，意思是對話的雙方地位是平等的，而且，也為雙方都保留有各自的空間²²。這麼一來，透過「本土化」的過程所轉移的，其實只是一種對立論基點的選擇可能性，而絕非尋找絕對「真理」的替代性宣稱。很明顯的，這不但彰顯了東方傳統常見的謙沖情操，而且剔透出一種特殊的感知態度。這態度是：在做事與看事務時，我們不能把所有說的與做的都卡得死緊，沒有留下一點轉圜的空間。正相反的，諸如「反抗」或「否定」一概念，意涵的就不一樣了。基本上，這兩個是屬於剛性的概念，乃意味著雙方是以硬碰硬而緊繃對張的方式對立著，必得分出絕對性的勝負結局，讓一方完全取代另一方。這樣緊繃對張、且具線性的認知方式，是承繼啟蒙理性之「現代性」的特點，而就當前所展現的時代潮流來看，這不正是強調非線性之「後現代」的基本精神所欲「迴轉」的嗎？

在此，應當可以不用再多說下去。其實，僅以上述這些簡單的對比描述，就足以顯示出一個事實：運用的辭彙不同，衍生的意涵也就不一樣。「本土化」既然是以論述的形式做為起步，慎選概念自然就是圓成整個論述，也是發揮人們對其所期待之反思與啟發作用的必要前提。顯而易見的，假如這樣的說法可以接受的話，對源自本土的種種概念，特別是來自常民的日常生活世界者，進行層次性的釐析於是乎就有必要。對此，至少，可以依其所具跨越特殊時空之有效性的程度，而區分出諸如「僅具本土（傳統）特殊意義」（如忠孝節義的概念）與「潛在地具全球性意義」（如緣、道、勢、氣等等）兩大類概念。同時，後者可以

做為營造「本土化」論述之基本概念的參考架構，而前者則做為檢驗和衍生此一架構之適切與有效性的經驗素材。

準此，對本土傳統概念的字源語意（尤其所謂「潛在地具全球性意義」者），進行具歷史性的細緻爬搔梳櫛工夫，乃成為「本土化」發揮最大功效不可或缺的首要環節。在此，必須再次強調，這樣對基本概念做選擇性的爬搔梳櫛工夫，不止乎本土傳統的概念，而應當同時對源自西方的重要概念（如社會、文化、結構、異化、乃至一般認為具中性特質的概念如「平均值」等等）進行歷史性的理解。如此才可能讓雙方的概念相互交錯激盪，而有著孕生一些具時代前瞻性的新概念的契機。以這樣具新意涵的新概念（或乃至是舊概念具新意涵）為經緯而搭架起來的理論，正是「本土化」與以「西式現代化」為本之「全球化」產生迴轉對話後可能孕生的結晶成果。

這麼一來，顯然的，「本土化」的首要工作，除了同時對本地與西方既有的哲學人類學基本存有預設前提從事哲學性的分析比較之外，同時走向自己與西方的傳統，對重要的概念與思想（特別是上述「潛在地具全球性意義」者）進行「史」（同時包含所謂的內部史與外部史）的分析，更是不可或缺。指向以語言體系為本之意義結構的歷史與哲學性研究，於是就成為「本土化」必要的基本功課了。就此來看，社會與行為學科研究的「本土化」要有所成就，至少必須要有著哲學家、語言學家與歷史學者的共同協助，才可能的。或者，退一步來說，情形至少應當是，社會與行為學科的研究者必須保有哲學素養、並對東西雙方

的歷史（特別社會思想史與社會史）有一定水準的認識，「本土化」才可能有所成就的。

在此，需要再做進一步說明的是，這樣的「迴轉對話」基本上是同時結合著感性與理性兩種成份的論述性行動，而論述只是起點，它內涵有帶動「社會動員」的潛在因子，本質上具備著「實踐」的動力。尤其重要的是，誠如在上面指出的，「本土化」所指向的，不僅只是對既有的文化基模（不管是外來的或本土的、傳統的或現代的），從事局部的修飾工作，而是進一步的展現出對人類之基本行事與認知理路進行重構的強烈企圖。因此，它的意義既是具「整體革命」的性質，而且，必然是指向以語言體系為本之意義結構的「整體」為重點、也做為起點。唯有如此，對社會本身進行「整體」性重構的終極目標，才有可能達成的機會。

顯而易見的，我們所以把「本土化」定位為一種始於對「意義」的理解、詮釋與建構體系進行具革命性的塑造和迴轉，道理其實很簡單。概如在上面所提到的，「本土化」做為一種學術志業，它所被要求指向的，本質上是「論述」，而且是以具體系性的「知識」姿態來呈現。因此，「本土化」所直接而立即面對的，是對既有之優勢知識論述體系進行典範的迴轉，進而，期待對主導歷史演進軸線能夠有產生二度迴轉的機會。就演生的時間序列來說，二度迴轉進行的基本樣態，是先由外來對著本土，轉為本土迴向來對著外來而進行著。理論上，這是本土與外來兩者一再相互迴向對話的無限迴轉工夫，直到此二者的區分被人們認

為不再具有現實上的意義為止。當然，這樣的情形是否終會來臨，是一個有趣的問題，更是人類未來文明的一個謎題。或許，到頭來，它終究還只是人類所期盼的一個烏托邦罷了！

既然歷史的發展脈絡有著促使「本土化」被視為是引導人類走出「西式現代化」困局的可能出路，那麼，其所應該著力的層次，誠如在上面一再重述的，自然就不應只是停留在形而下的方法本身（或方法論）或只是強調使用具本土傳統色調的概念，特別是上述所說的「僅具本土（傳統）特殊意義者」²³，而是以哲學、語言學、社會思想史與社會史等等兼具的角度，重新檢討「西式現代化」論述背後的基本哲學人類學存有論預設。如此一來，我們就不免很容易會以為，「本土化」指向的必然是具相當抽象程度的「大論述」，乃遠離著一般市井小民的日常生活世界。是的，「本土化」指向的是攸關人類（與社會）存在的基本哲學人類學存有論預設，而這勢必涉及具相當抽象程度的「大論述」。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、從微小的「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中最根本、最底層的東西。假如這樣的說法有道理的話，進行經驗實徵性的研究是「本土化」的根本基礎，而且，必需是同時對著西方主流與本土地區進

行著。當然，問題的關鍵在於以怎樣的態度來進行。就個人的意見，要圓滿地達成這樣的任務，首先，研究論述不能以亦步亦趨的方式向所謂「國際學術圈」（實則是西方國家，尤其是美國社會學科界所定義）的重要理論做移植性的靠攏，也不能毫無保留地沿用西方的概念（譬如「市民社會」〔civil society〕一概念，就是最好的例子）。正相反的，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。所以做這樣的主張，有兩方面的理由。一則，就現實實用的立場來看，研究最後所得的，終將迴轉而落實到常民的日常生活世界之中來實踐。另一則的理由，則似乎更形重要，也更為根本；留在底下，用多點篇幅來說明，也藉此有個交代，而就此做為結語。

不管「本土化」的目標是尋找一個對本土社會情境與行為模式的解釋和理解具有一定貼切性與恰適性，或是為人類的共同未來確立一個可能的另類感知模式，經驗上來說，從人們在日常生活世界裡所呈現諸多細微的部份，特別是其中顯現（最重要的，還是隱匿或蘊涵）焦慮、不安、抗拒或曖昧的「陰暗」部份（而不是順應、調適進入主流文化模式的那些明亮的部份），更是最具意義的地方。基本上，這部份所應包含的，不只是源自「西式現代化」之的結構理路者，也應包含來自本土傳統的社會理路的部份。所以做這麼的主張，基本上，那是因為這一「問題」部份

最能具體的反映一個文化模式原有結構理路的內在深層「癥候」的罩門。唯有對著本土與外來西方之社會理路進行雙重夾攻，人們所展現之兩難困境的基本癥結，才可能顯現，也才可能從中間找出一條路子來。當然，這條路子絕不只是單純的同時對本土原有的與外來現代之論述典範的「保護帶」做嫁接式的修飾而已，而是對整個論述典範的「核心」進行結構性的「整體」迴轉²⁴。正是如此，這樣的做法本身就深具理論性、也展現出歷史性的意義。

最後，必須再強調一次在前面提到的論點。個人以為，人類過去的歷史經驗一再告誡著我們，一個人（一個文明傳統也一樣）直到現在此刻立於不敗，並不等於表示永遠不敗的。或許，「物極必反，否極泰來」這句出自中國「易經」一書的短句，正道出了「西式現代化」之「全球化」的未來命運。面對著這樣的歷史場景，上蒼似乎賦予非西方社會一份特殊的歷史使命，也是一項恩寵。「本土化」的力量是這項恩寵，它將扮演著決定未來歷史的重要角色。「本土化」是起點，而且永遠是起點，更是永遠的起點。現在是，未來更是。不管人類文明如何的愈來愈顯現出「全球」體系化的情況，特定地區的人們都還是有著屬於自己的特殊感知模式，因而有著特殊的文化表現形式。「全球化」不但不是削弱「本土化」的作用，反而是提供「本土化」更多活動的空間。這是「全球化」之結構理路所具諸如平等、多元、易變等等特質內涵的必然趨勢，雖然這或許很弔詭。事實上，正是這樣的結構理路內涵著弔詭性，歷史才有「迴轉」的可能，也才有

「迴轉」的必要。來自非西方世界（或許特別是東方世界）的「本土化」，也才有「迴轉」歷史的機會。情形會是如何，讓我們拭目以待，當然，也讓我們共同努力來促成。

（原文刊登於《社會理論學報》，2001，第4卷，第11期，頁43-71）

註 釋

- 註1 本文係修改自應南華大學社會學研究所邀請，於該所在2000年10月6-7日舉辦之「第二屆社會科學理論與本土化研討會：全球化與本土化的省思」中專題演講的講稿。
- 註2 就台灣社會與行為學科界而言，在1980年代裡，基本上大多維持一開始使用的「中國化」一辭來稱呼這個學術運動。大約最慢到了1990年代的開始，「本土化」一辭才慢慢地取代。顯然的，這與當時台灣社會之政治變遷的基調轉變有著一定的關係。不過，即使撇開這個有關國家（與文化）認同的特殊情感因素不談，在意涵上，使用「本土化」還是比「中國化」一辭更為中性，而且也更周延、寬廣、具普遍性，應當是比較恰當的。
- 註3 有關的論述相當多，讀者參看「本土心理學研究」（台北：桂冠）自第一期開始各期中的相關論文或「社會理論學報」（香港：八方）之第二卷第一期與第三卷第一、二期中的相關論文。此外，可參看葉啓政（1994）或楊宜音（2000），其他的著作眾多，就不再羅列了。
- 註4 譬如，在1999至2000年短短的這兩年內，南華大學應用社會學系就一連舉辦了兩次有關社會科學本土化的研討會。1999年5月7-8日所舉行的研討會論文，後來以

「社會科學理論與本土化」為名成書出版。（南華大學教育社會學研究所暨應用社會學系，2000）同時，就筆者所知，單單在2000年一年間，就有三個大小不一的研討會針對本土化進行討論。其一、在行政院國家科學發展委員會社會科學研究中心的支助下，中正大學社會科學院院長汪琪教授主持了一個一系列的「社會科學本土化」的小型討論會，會中發表的文章將成集出書。其二、在2000年1月21-22日，由香港理工大學應用社會科學系阮新邦教授負責，邀請中、台、港三地相關學者參加，舉辦了「社會科學本土化之多元反思研討會」。研討會中的文章後來分別刊登於「社會裡論學報」第三卷、第二與第三兩期。另外，於2000年12月8-9日，在台北中央研究院民族學研究所召開的第三屆華人心理學年會，即有一個場次專門討論尋理學本土化的問題。

- 註5 誠如楊宜音（2000：78）所指出的，對學術研究「本土化」持質疑態度者所提出這樣的「疑難」，基本上並沒有形諸於文字。它們都是在有關之論文發表會或研討會的場合時提出。
- 註6 關於身心狀態一概念的說法，參看蔡錦昌（1989）、葉啓政（1994）或鄒川雄（1995）。
- 註7 個人認為，以這樣的理由來證成「本土化」的正當性，

整個論證基礎似乎過於單薄、狹隘，而且不免有嫌陷入文化本位主義的窠臼。如此一來，「本土化」一概念所可能內涵的時代意義將無法充分展現。對這樣的意見，將在下文裡做進一步的說明。

- 註8 在這篇文章裡，「西化」指的是，至少自十九世紀起，源自英、法、德三國、繼而包含美國與加拿大二地區發展出來之文化模式所帶動的催化表現。
- 註9 關於西歐啓蒙理性所具這個特質的討論，參看 Koselleck (1988)。
- 註10 關「體系」所具這樣之特質的討論，參看 Luhmann (1995)。
- 註11 楊國樞教授此一說法的檢討，參看葉啓政 (1997)、余德慧 (1997a)、楊中芳 (1997)、黃光國 (1997)、梁覺與吳培冠 (1997)、黃應貴 (1997)、葛魯嘉 (1995, 1997)、阮新邦 (2000) 或翟學偉 (2000)。
- 註12 如何實際進行心理學「本土化」，余德慧 (1997a, b) 已做過相當細緻、且深具理論性的研究策略性分析，著實具有創意與啓發性，讀者可參考。
- 註13 所以特別使用「迴轉」一辭，而不用西方社會學之流行辭彙（如反抗），自是表現「本土化」的深層意涵。對此，在下文中適當的地方，再做更詳細的闡述。內涵上，與「迴轉」概念相接近的是林毓生所提

出的「創造性的轉化」一概念。在這兒，我不採用「創造性的轉化」而使用較為簡單的「迴轉」二字，最主要的用意在於「創造性的轉化」一概念仍然意涵著以「西式現代化」為主調來加以轉化。但是，「迴轉」一辭就不必然有此意涵，因而，有著較具彈性的語意空間。

- 註14 有關「持具個人主義」概念的討論，參看 Macperson (1962)，而有關對以「持具個人」之「有」形式為本的社會觀的批判，參考葉啓政 (2000: 539-547)。
- 註15 有關這樣之論斷性的說明，參看葉啓政 (1999; 2000，特別是第十二章)。
- 註16 最為典型的例子即 Ferguson (1994) 的「寶瓶同謀」與 Jane Roberts 所著一系列的所謂「賽斯資料」(The Seth materials)。(諸如 Roberts, 1991, 1994a, b, c, 1995, 1997, 1998) 此方面的書籍，如雨後春筍般的問世，不勝枚舉，在此就不一一列舉了。
- 註17 另一方面來看，這也說明著，在1980年代之後的西方社會學裡，何以諸如所謂「身體社會學」、「消費社會學」、「休閒與旅遊社會學」等等會大幅度地興盛起來。而且，這些領域的探討基本上供奉著「持具個人」的「有」形式，並同時相當強調符號學做為立論的最根本基礎。

- 註18 或謂「創傷性的殘害」亦無不可，反正只要立論的基本預設前提一改也就成了。
- 註19 轉借自實在論者所強調的「因果力」（causal power）這個概念，參看 Sayer（1992）。
- 註20 很明顯的，依照西方慣有的思考模式與西方啓蒙運動的歷史內涵，其實，我們大可以使用時下西方社會學界的流行辭彙，諸如「反抗」（resistance）或否定（negation）等等的辭彙來形容「本土化」做為劣勢邊陲文化對優勢主流文化有所反應的一種表現，而這也正是自詡為激進左派者經常愛用的辭彙。
- 註21 因為這非本文立論之宗旨，所以，在此不擬多加細論。有關中國人之認知、思考與行為模式的討論，蔡錦昌（1989）之《從中國古代思考方式論荀子思想的特色》一書極具價值，值得參考。另外，可參考鄒川雄（1995）、汪睿祥（1996）、劉長林（1990）、中村元（1990）、余英時（1987）、費孝通（1993）、唐力權（1989）或梁漱溟（1963，1968）等人的著作。
- 註22 說來，這還真符合當前強調民主與多元化的時代意識呢！
- 註23 當然，對具「潛在地具全球性意義」概念進行理論性的建構，自是另當別論。
- 註24 「核心」與「保護帶」的概念借用自 Lakatos（1978）。

參考文獻

中村元

1990 〈東方民族的思維方式〉。台北：淑馨。

余英時

1987 〈中國思想傳統的現代詮釋〉。台北：聯經。

余德慧

1997a 〈凸顯己意。六經皆為我註腳〉，〈本土心理學研究〉
(台北)第8期，141 - 152。

1997b 〈本土心理學的現代處境〉，〈本土心理學研究〉(台
北)第8期，241 - 284。

阮新邦

2000 〈從詮釋論的角度評楊國樞的本土社會科學學觀〉，〈社
會理論學報〉。(香港)2卷1期，1 - 30。

汪睿祥

1996 〈傳統中國人用「計」的應事理法〉。台灣大學社會學系
博士論文。

南華大學教育社會學研究所暨應用社會學系

2000 〈社會科學理論與本土化〉。嘉義：南華大學教育社會學
研究所暨應用社會學系。

唐力權

1989 〈周易與懷海德之間〉。台北：黎明。

梁漱溟

1963 《中國文化要義》。台北：正中。

1968 《東西文化及其哲學》。台北：虹橋。

梁覺與吳培冠

1997 〈本土心理學的國際化〉，〈本土心理學研究〉。（台北）8期，173 - 180。

費孝通

1993 《鄉土中國與鄉土重建》。台北：風雲時代。

黃光國

1997 〈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〉。（台北）第8期，159 - 172。

黃應貴

1997 〈從人類學的立場看心理學本土與本土契合性〉，〈本土心理學研究〉。（台北）第8期，181 - 186。

葛魯嘉

1995 《心理文化論要—中西心理學傳統跨文化解析》。大連：遼寧師範大學出版社。

1997 〈心理學研究本土的立足點〉，〈本土心理學研究〉。（台北）第8期，187 - 196。

楊中芳

1997 〈需要這麼細分嗎？〉，〈本土心理學研究〉。（台北）第8期，153 - 158。

楊宜音

- 2000 〈社會文化視野下的社會科學：近期中國大陸社會科學本土化及規範論述析評〉，《社會理論學報》。(香港)2卷1期，69-96。

楊國樞

- 1997 〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉，《本土心理學研究》。(台北)第8期，75-120。

葉啟政

- 1994 〈對社會研究“本土化”主張的解讀〉，《香港社會科學學報》。(香港)第3期，52-78。
- 1997 〈「本土契合性」的另類思考〉，《本土心理學研究》。(台北)第8期，121-140。
- 1999 〈啟蒙人文精神的歷史命運：從生產到消費〉，《社會理論學報》。(香港)2卷2期，313-346。
- 2000 〈進出「結構—行動」的困境〉。台北：三民書局。

鄒川雄

- 1995 〈拿捏分寸與陽奉陰違——一個傳統中國社會形式邏輯的初步探索〉。台灣大學社會學系博士論文。

翟學偉

- 2000 〈本土社會研究的本土視角：反省、批判及出路〉，《社會理論學報》。(香港)2卷2期，193-219。

蔡錦昌

- 1989 〈從中國古代思考方式論荀子思想的特色〉。台北：唐

山。

劉長林

1990 《中國系統思維》。北京：中國社會科學出版社。

Albrow, M.

1995 *The Global Age*. Cambridge, England : Polity Press.

Bateson, G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York, N. Y. : Random House.

Bauman, Z.

1998 *Globalization*. Cambridge, England : Polity Press.

Beck, U.

2000 *What is Globalization?*. Cambridge, England : Polity Press.

Featherstone, M.

1990 *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*. (ed.)

London : Sage.

Featherstone, M. , S. Lash & R. Robertson

1995 *Global Modernities*. London : Sage.

Ferguson, M.

1994 《寶瓶同謀》。台北：方智。

Fukuyama, F.

1993 《歷史之終結與最後一人》。台北：時報文化。

Held, D. et. al.

1999 *Global Transformations*. Cambridge, England : Polity Press.

- Hirst, P. & G. Thompson
1996 *Globalization in Question*. Cambridge, England : Polity Press.
- Macperson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*.
Oxford University Press.
- Koselleck, R.
1988 *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern
Society*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Lakatos, I.
1978 *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge U-
niversity Press.
- Luhmann, N.
1995 *Social Systems*. Stanford, Ca. : Stanford University Press.
- Roberts, J.
1991 〈個人實相的本質〉〈上／下〉。台北：方智。
1994a 〈靈界的訊息〉。台北：方智。
1994b 〈未知的實相〉〈卷一與卷二〉。台北：方智。
1994c 〈個人與群體事件的本質〉。台北：方智。
1995 〈靈魂永生〉。台北：方智。
1997 〈心靈的本質〉。台北：方智。
1998 〈夢與意識投射〉。台北：方智。
- Robertson, R.
1992 *Globalization : Social Theory and Global Culture*. London : Sage.

Sayer, R. A.

1992 *Method in Social Science : A Realist Approach*. (2nd . Ed.) London : Routledge.

Tarnas, R.

1995 〈西方心靈的激情〉。台北：正中。