



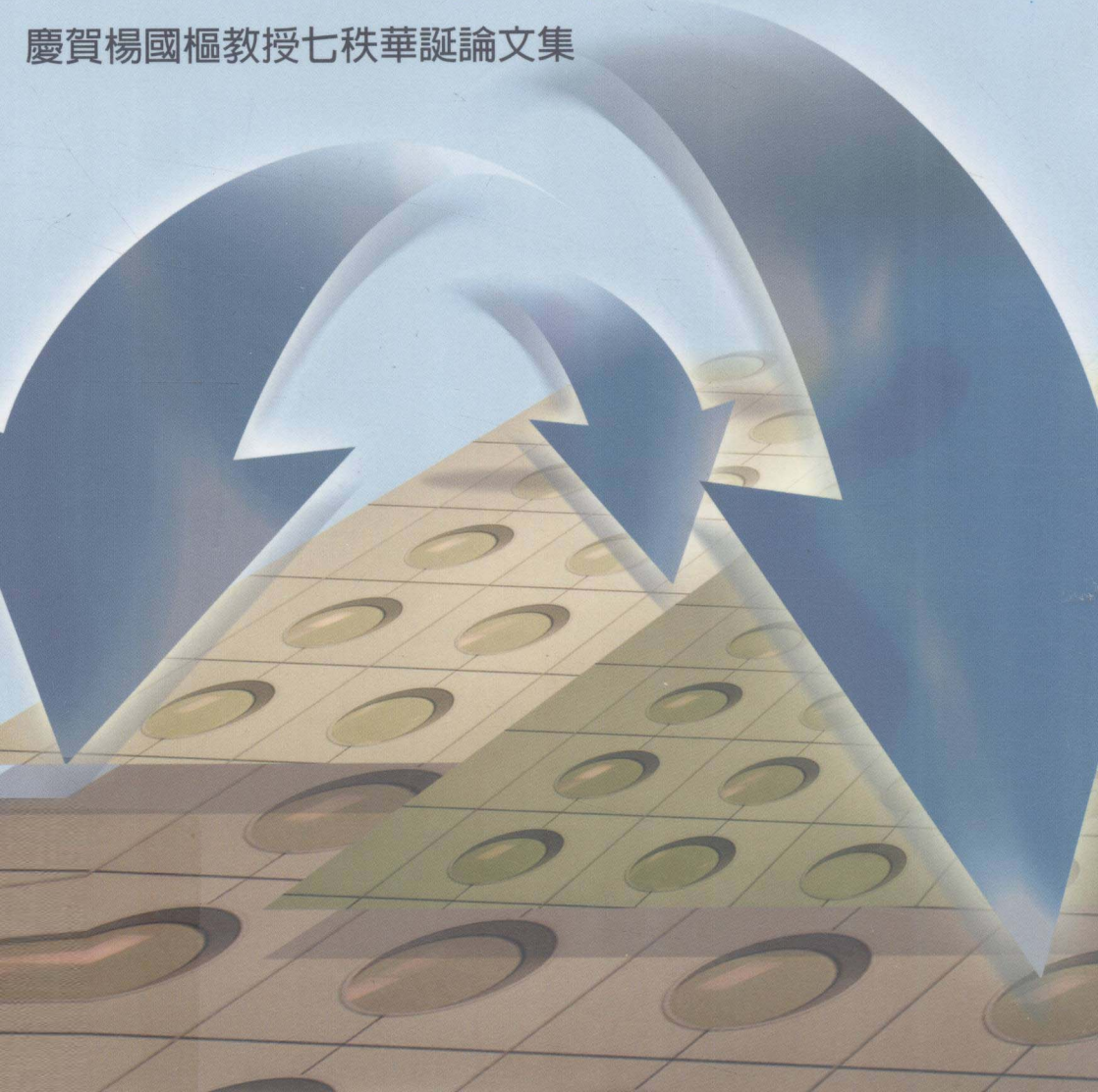
大學館

葉啓政博士◎主編

■本土心理研究叢書 5

從現代到本土

慶賀楊國樞教授七秩華誕論文集



REFERENCE BOOK

From Modernity to Indig Papers in Honor of Professor Ku

Edited by Chi-jeng Yen

楊國樞教授對華人世界的行為與社會學科界的影響，向具領風騷的舉足輕重地位，貢獻之深遠與鉅大，是學術界眾所公認的。楊教授過去四十多年的研究可歸納為三個領域：(1) 中國人的性格、(2) 中國人的心理與行為變遷（與現代化）、以及(3) 心理學的本土化等等問題。本書乃針對這些課題進行分項、但又兼具全面性的批判討論。很明顯的，擺在整個華人世界的行為與社會學科發展史上來看，這樣的討論乃深具重要意義的。

做為心理學者的同時，楊教授更是一個濟世的知識份子，對推動台灣社會的民主化有著莫大的貢獻。對此，在這本書裡，我們也有所討論，所以，這本書可以說是環繞著楊教授的學術與政治生涯來進行討論的論文集。對瞭解當代台灣之行為與社會學科界與知識份子的發展歷史，這本書無疑的是具有著指標性的參考價值。

【心理學·社會學·人類學】參考用書

ISBN 957-32-4775-5 [170]



9 789573 1247753

UR051  遠流 NT\$ 400



葉啓政博士／主編

大學館

■本土心理研究叢書 5

從現代到本土

——慶賀楊國樞教授七秩華誕論文集

國家圖書館出版品預行編目資料

從現代到本土：慶賀楊國樞教授七秩華誕論文集／葉啟政主編。-- 初版。
-- 臺北市：遠流， 2002 [民91]
面： 公分。-- (大學館；UR051) (本土心理研究叢書；5)
ISBN 957-32-4775-5 (平裝)

1. 心理學—論文, 講詞等

170.7

91018171

大學館 UR051

◆本土心理研究叢書 5 ◆

從現代到本土——慶賀楊國樞教授七秩華誕論文集

主 編——葉啟政博士

作 者——朱瑞玲·楊宜音·黃光國·李美枝·黃榮村·黃囁莉·鄭伯堃·
余德慧·余安邦·葉光輝·林以正·王為偉·瞿海源·葉啟政·
楊中芳

發行人——王榮文

特約編輯——廖怡茜

出版發行——遠流出版事業股份有限公司

臺北市汀州路3段184號7樓之5

郵撥／0189456-1

電話／2365-1212 傳真／2365-7979

香港發行——遠流(香港)出版公司

香港北角英皇道310號雲華大廈4樓505室

電話／2508-9048 傳真／2503-3258

香港售價／港幣133元

法律顧問——王秀哲律師·董安丹律師

著作權顧問——蕭雄淋律師

2002年11月1日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第1295號

售價新台幣400元 (缺頁或破損的書, 請寄回更換)

版權所有·翻印必究 Printed in Taiwan

ISBN 957-32-4775-5

Ylib 遠流博識網

<http://www.ylib.com>

E-mail: ylib@ylib.com

叢書主編序

編輯本叢書的主旨，是希望提供給對中國心理學的本土化有興趣的朋友一些參考示範書籍，讓讀者能夠對我們在心理學界所耕耘的本土化運動有一個較全面的認識與瞭解，並且能從這些書中得到共鳴及靈感，從而與我們一起進行本土心理研究，共同促使現時由外移植而來的中國「心理學」，走向把「中國人」放在研究中的「中國心理學」。

過去幾十年，中國「心理學」所走的道路是把西方或蘇聯的心理學移植進來。大部份的研究始終停留在驗證這些外來心理學理論及研究工具是否在中國人身上適用的階段。由這個思考進路出發，中國人的心理學充其量只能扮演驗證他人理論之全球普遍性的角色。而這些「放諸四海皆準」的研究成果，往往由於太過抽象，無益於幫助我們瞭解中國人日常生活中，具體的心理運作及行為背後的真實意義。這樣的研究成果，自然只能散見各學術刊物，成為少數學者們相互支持的專利品及學術圈子的點綴品。

中國心理學本土化運動是寄望中國心理研究工作者能從以上所述這樣的一個思考進路中解放出來，嘗試用一個創新的、本土的進路來理解中國人。這個本土進路是把中國人日常生活的具體行動放在其所生活的「文化／社會／歷史」脈絡中去思考，從中找出一個本土的釋義系統，再用之去認識、去尋找這些行動背後的心理意義，從而成立理解及解釋它們的研究架構。我們認為這樣的一個研究思路，可以讓我們的研究成果更能與中國人的實際生活聯繫起來，成為一門切身、有實質意義的學科。

當然，這一研究進路是否一定比以上所批評的、當前主流心理學研究進路更好，是一個實徵的問題。我們希望用這一套叢書來說服有興趣的讀者，加入我們的行列，一起來探研進行本土研究的各種途徑及策略。讓我們用研究成果來顯示我們所走的道路是正確的。

生活在某一個地區的人們自生下來，就不停地在與父母、老師，及其他週圍的人交往中，得悉一套在他（她）所處的環境中的生存（做人處事）之道。而這些道理正是當地人們集體歷經數千年日積月累下來的生活經驗。這套經驗不但引導我們如何來處理我們現代的生活，同時也會經過我們自身經驗的提煉後，成為傳遞給下一代的生存之道。所以如果我們能在各地區中國人自身所生活的「文化／社會／歷史」脈絡中，去尋找理解我們現代中國人的心理及行為的鑰匙，其研究成果想必會比現時所用的移植進路，更能事半功倍。

從宏觀歷史的角度來看，我們可以視中國心理學界的這廿年來的本土化運動為中國學術界自五四運動以降，採用「全盤西化」研究方向之後，進入「自我再認識」階段的一部份。這一再認識是想通過反思、回歸及整合的過程，把一個可以在自己的土地上紮根的「中國心理學」建立起來。

更重要地，本土心理學研究，除了可以使我們更貼切地理解中國人的心理及行為之外，還可以對普天下的心理學做出顯著的貢獻。這種貢獻絕不止於幫助驗證外來理論的全球普遍性，它有潛力可以提供現時世界主流心理學一些新的理論靈感及研究方向。中國人對許多心理學問題的探討都有相當悠久的歷史，並常引起相當激烈的爭辯。它們有些與現代心理學的看法及想法相當一致，有一些則有根本上的差異。對那些差異的研究，正好給我們提供一個機會，去用另一個視角或理論架構來探研及認識人類的心理行為。從而，給現代以西方及蘇聯心理學為代表的主流心理學注入一些新鮮空氣，使我們能對普及全人類的心理活動有一個更全面的理解。

雖然在心理學界，蘊釀本土化一運動已達廿多年之久，但是直到最近幾年，此運動始終停留在訴苦、吶喊、誓師的階段。大部份人對更進一步，腳踏實地的去進行本土研究工作，都一直裹足不前。追根究底，這個停滯的現象固然是因為許多人對本土化的定義及意義的理解不夠或意見不一所致。更可能地，恐怕還是因為許多人對如何下手一事感到茫然。不知要選什麼題目，怎麼樣去思考問題，才算是本土研究？才能使自己的研究對本土化作出貢獻。這些有志者需要的是，能得到相關的資料做參考及實際的案例做示範，從而摸索出一些可以使自己的研究真正本土化的途徑。

本叢書就是爲了順應這種需要而設計的。即將出版的書包括以下四類：

1. 對當今世界主流心理學進行批判及重建的譯著；
2. 追溯傳統心理學概念及思想的專著；
3. 整理目前本土研究所累積的經驗及成果的著作；
4. 有關如何進行本土研究的方法及個案的書籍。

由於西方心理學在歷史發展過程中的領先地位及在世界潮流的主導地位，要人們脫離慣性思維，推展新的進路是一個漫長而艱鉅的工作。中國心理學者在推動本土化的過程中，所遭遇的內在及外在阻力都很大。希望這一系列叢書能夠幫助減少一些困難，促成這個運動邁進一個實幹的新發展階段。

楊中芳

1996年初稿，2001年於香港大學心理學系修訂

序

雖然古人說過「人生七十古來稀」，這一句話或許未必適用於現代人的身上，但是，對一個人來說，走過了七十年的歲月，畢竟並不是一段短暫的時間，更不會沒有留下任何的痕跡的。今年（西元 2002 年）的二月適逢楊國樞老師七秩華誕，我們這一群先後就讀過台灣大學心理學系、且受業於楊老師的學生，有著為楊老師祝壽的念頭。只是，一開始，不知道應當用怎樣的方式比較恰當。經過大家的會商，我們覺得，針對著他過去的學術研究與做為濟世的知識份子的社會貢獻，為楊老師舉辦一個學術研討會，應當會是一個不錯而別緻的慶祝方式。對這，大家都同意。於是，我們就在今年的二月一和二日兩天假台灣大學第二活動中心的會議廳，舉行了一個名稱「從現代到本土」的研討會。這本書就是根據當時大家所提出的報告，經過修改與補充而編撰成的。我們期盼的是，希望透過這本書的內容，把我們這些學生心目中之楊老師做為心理學者和知識份子的圖像呈現給讀者。同時，我們當然更是殷切的渴望讀者們能夠分享著我們的感覺。

一般，人們總是會認為，學生們以出版論文集的方式為老師祝壽，其論總難免有所保留，甚至有著阿諛奉承的嫌疑。在這本論集中我們所寫的，或許有些是有所保留，但是，若說昧於「良知」而阿諛奉承，我個人認為是不會有的。我所以敢這麼下斷言是有原因，至少有兩點值得提出來，提供給讀者們做參考。

第一、在我的認知裡，台灣大學心理學系有一個相當特殊的傳統，而這個傳統我一直認為是優良的。自從 1949 年在蘇薌雨老師領導下創系以來，星期三的下午都保留做為系方舉辦學術討論會的時間。在台灣大學裡，做這樣安排的學系並不少，但是，對我而言，至少在我就讀的期間所經歷，心理學系的討論會有一個特色，那是：大家都坦白地把自己的意見說出來，而且，對演講者的

批評，往往又是不留情面的，即使是學生對著老師，也都是如此。因此，在這樣一個傳統的承接與鼓勵下，我們這些做為學生的，討論起楊老師的種種，自然會是「不留情」，「功」與「過」都會一起拿來談的。

第二、認識楊老師的人們都知道，我們不能單純的只是以一個專業的心理學者的身分來看待楊老師。除了扮演著盡責、且貢獻卓越的心理學者的角色之外，楊老師更是一位對台灣社會之民主發展有著莫大貢獻的知識份子。換句話說，無論就學術成果或對推動社會之民主化的貢獻的角度來說，楊老師的成就都是眾所肯定的。因此，無論從那個角度來看，他是一個值得大家拿來討論的「先輩」，根本不必要像替有些老師祝壽時，學生們需要語帶誇張的虛應「奉承」一番的。

其實，在這本論文集裡，無論是就其學術研究成果或做為濟世之知識份子的具體表現而言，我們描繪楊老師時，到底有沒有阿諛奉承之虞，反正有的是白紙寫黑字，讀者們自然會有所判斷，實毋庸我在此特別聲明的。再多說，就不免有著「此地無銀三百兩」的嫌疑了。餘下的，特別是有關為楊老師的過去種種開個研討會是否真的有必要這檔子的事，還是留給讀者們自己去做判斷吧！畢竟，公道自在人心的。

既然大家推我來負責編輯的工作，做為主編，我有責任讓讀者更加容易地掌握到書本裡所欲表達的理念。因此，我就根據個人的認知，把所有的文章做了一番歸類，分成三大部分。其中，兩個部分談的，都是直接與楊老師的學術研究生涯相關的課題。第一部分包含的，是直接討論到楊老師所提出來的概念和論述本身的論文，而這方面的最多，共有七篇。第二部分所包括的論文，雖然文章的內容並非直接以楊老師做為討論的焦點對象，但是，其論及的概念或命題，則是與楊老師過去的研究課題或主張有關係，而這樣的文章共有四篇。至於第三部分所涵蓋的，主要是針對楊老師這個人做為知識份子或做為心理學者，他對社會（包含學術界）的種種「功過」。因此，行文比較接近是傳記性質，而非所謂的「學術論文」。其中，一篇討論的是，楊老師做為知識份子在推動台灣社會之民主化過程中所扮演的角色與貢獻。另一篇則是對楊老師同時做為學者與知識份子之雙重角色的綜合性檢討。最後一篇則是細說楊老師對當代中國（大陸）心理學的發展所付出的心力與貢獻，而且，同時也對楊老師最近為學風格的「轉變」表示意見。

我知道，做這樣的歸類，一定有著個人的主觀定見成分在內，楊老師、作者們、乃至讀者們可能會不同意。事實上，有些文章著實是難做清楚而截然的歸類，譬如，曬莉的文章不只討論到楊老師所提出來的一些概念與命題，而且也細說著她受教於楊老師時的一些生活點滴與個人感想。因此，安排起來，嚴格來講，也是有再斟酌的餘地的。總之，要做到歸類適當、合理，又可以得到當事人或其他人的完全認同，說真的，並不是那麼的容易。再說，對論文先後次序的安排，更是令我感到棘手，先後調整了好多次，都末能夠令我自己完全滿意。譬如，瑞玲的文章也提到楊老師最近所發展的「雙Y基本需求理論」，但我還是把這篇論文擺在第一篇的位置，那是因為我認為她所論述的乃從楊老師早期的研究課題——人格心理學開始，而且重點也在於此。

總之，類似此等找理由來合理化先後次序之安排的事情，認真說起來，可以是「落落」長的，我想，在此，是沒有再做更多說明的必要的。底下，還是讓我透過收集在這兒這些文章的一些說詞，對楊國樞老師的圖像做個簡單的描繪，讓讀者們先有個機會決定是否繼續讀下去、或應當採取怎樣的方式來閱讀、或根本就此把它丟一旁，不用再理會。

根據楊老師自己的講法，他過去三十多年來的研究成果可以歸納成爲三個領域：(1)中國人的性格、(2)中國人的心理與行爲的變遷（與現代化）、以及(3)心理學的本土化等等問題。當然，中芳（或許，宜音也一樣的）會認爲，這還不是完結篇，而只是暫時的逗點而已，因爲楊老師還在變，這些年來他的思想趨向所謂的「國際化」，對「本土化」的愛情是否忠誠如一，中芳就認爲是可以質疑的。倘若中芳說的是有道理、也有依據的話，那麼，楊老師的研究領域應當還有第四個，而且將是以未來式的方式呈現著，這讓我們拭目以待吧！

既然楊老師自己都認爲有關中國人性格的研究是他重要、也是最早期的研究課題，讓瑞玲細細的來勾勒楊老師這塊學術研究的重要園地，說真的，實有尊重歷史與拋磚引玉的雙重作用。於是，我把瑞玲的文章擺在最前頭，讓她打頭陣。結果，她做得很稱職，把楊老師在這個領域的研究成果的來龍去脈娓娓道來。這對瞭解楊老師的學術初戀，自是一份寶貴的資料，也是一份有價值的分析性文章。

在楊老師的學術研究與扮演知識份子之社會角色的生涯中，提倡「現代化」是他的一貫主張，而且不遺餘力的推動著。對這個課題的研究，楊老師可以說

是花上他努力至今之所有心力的最大部分。對楊老師在此一課題上的研究成果，宜音在 2001 年寫了一篇涵蓋範圍相當完整的評述文章，登在北京的《社會心理研究》雜誌。這，我事先當然是不會知道的，但是，在我正進行編輯這本論文集的時候，楊老師特地告訴我這篇論文的存在。我看了之後，覺得宜音對楊老師的研究成果整理得很妥貼，也做了相當周延的回顧，把這麼一篇具綜合性的評介文章收集進來，理當是有助於充實我們對楊老師之研究成果的瞭解。再則，宜音算得上是楊老師在中國大陸培育的「大」弟子，因此，論文雖未在研討會中呈現過，但是，有了這麼一篇來自海峽彼岸的論文，楊老師一定會感覺到特別窩心。再說，在情理上，這自也是留有著一份特殊的意義，於是，我就這麼做了。

誠如宜音所指出的，就學術研究而言，研究「現代性」是楊老師對整個華人心理學界最大的貢獻之一。尤其，建構「量表」以量化的形式來從事實徵的經驗研究，更是他對此一領域之研究的一大成就，其影響所及並不限於心理學，而是推及社會學、政治學、傳播學、教育學、管理科學、乃至人類學界等等，幾可遍及所有社會學科的不同領域。如今，光國這個一向被公認是楊老師貼身的「衣鉢」傳人，竟以嚴厲的言辭來進行批判。他說的是否得當，自有公論，在此，我不敢僭越的妄加置喙。不過，有一點是可以肯定的，那是：單從光國這一篇文章的內容就足以證明，這一本帶慶祝意味的論文集，絕非單純的阿諛奉承「糟糠」。當然，學生們敢以如此直接了當的方式來批判自己的老師的作品，那也是顯顯著楊老師的學術成就確實是有價值、而且也經得起考驗的。

借用已故人類學家許烺光教授的「社會取向」概念做為理解中國人之心理運作的基本觀點，是楊老師之整個學術研究生涯中一個相當重要的發展階段。誠如囁莉所指出的，楊老師加以擴充運用而以家庭取向、他人取向、關係取向和權威取向等四個向度來涵蓋。以「社會取向」這個概念為主題，美枝檢討了楊老師在使用時所可能面對的本土契合度的問題。她所特別關心、也是批評的重點，在於質疑楊老師所建構之「中國人社會取向」理論運用於當前台灣社會的適宜性。對我個人而言，她的質疑是有意思，也是恰適的，楊老師應當會有話要說，我們等著瞧。很明顯的，若說美枝以這樣的方式來阿諛奉承她的「恩師」，任何人都看得出，這將是太笨、也是太遜的做法。

晚近，楊老師質疑著「儒家思想是塑造中國人具『社會取向』之人格特質的基本根源」這樣的主張。他改弦易轍的嘗試著從文化生態學與生態心理學的角度來分析中國人性格的生成樣態，而提出一種有關人格形成的社會條件論說方式。尤有進之的是，誠如榮村在他所寫的短文中所指出的，楊老師根據中國學者于洋之「Y型結構」說，衍生出所謂的雙Y基本需求理論，企圖整合生物與文化雙重面向的考慮。這是一項深具野心的大論說建構，一方面意味著楊老師的思想愈加成熟，而另一方面則又是說明著楊老師具有老驥伏櫪而努力不懈的學者典範，精神令人感佩。榮村當上了教育部長，日理萬機，實不敢、也不忍要求他把原先在研討會的短文擴充而寫長些，把話說得更加清楚。不過，榮村一向很會運用文字表達自己的意思，他寫來雖說言簡，但是，卻意賅的說出了一些重要而有意思的觀念。當然，他更是沒忘了「消遣」一下楊老師，提出來的意見著實有著令人深思的價值。

在心理學本土化的路子上，囑莉一直是跟著楊老師的。在她的文章中，她說出了一些對楊老師這個人的感覺與一些軼事，讀來，讓人覺得感性十足。當然，囑莉的文章價值並不只在此，更重要的是，她踏在楊老師既有的概念架構之上，走出了自己的一條路，以「忍」的概念做基礎來開展「本土化」的心理學論述，成績可以說斐然的。同時，她更用了一些篇幅討論一向被大家、甚至也被楊老師自己忽略的另一面的楊國樞教授；那是，楊老師對女性（與女性主義）的看法。別的不說，單就做為資料而言，這即已是認識楊老師這個人的面觀時所不可或缺的。

我把伯壩的文章安置在第一部分的最後，是有道理的，他談的是楊老師的「威力」實際向心理學以外的領域（在此是管理科學）滲透的一個實例。伯壩在他的文章裡說的是相當的貼切。他說：「到處都需要楊國樞教授——他到了大陸，就帶出了大陸的社會心理學熱；去了香港，香港各大學就紛紛設立了華人管理研究中心」。中芳與宜春說楊老師是一個有神才魅力（charisma）的人，那是一點也不假。其實，楊老師的魅力所及的，並不只是管理科學，這只不過是因為它較有一些具體事實的成果來彰顯的緣故而已。我在上面說過，楊老師影響所及的，至少遍及整個台灣的社會學科界，繼而並擴及香港與中國大陸。所以，伯壩在文章中所說的，只不過是一個小小的特殊實例而已。

第二部分的文章有三篇，基本上都是扣聯著楊老師的想法而衍生的議題或論說方式。德慧的文章內容，基本上並沒有直接針對楊老師過去所提出的論點，做任何進一步的闡述與批評。有的，頂多只是猶如隔空點穴一般的，企圖點向楊老師所提之「本土化」的罩門。依我個人的意見，這，德慧是做到了。這是一篇厚度與濃度均相當足味的高水準文章，理論緻密度高，其中隱涵著甚多的思考與想像空間。難怪有人說德慧是楊老師的愛將（一笑！別的弟子，千萬不要吃醋）。

安邦站在楊老師過去的既有研究成果之上，企圖挑高的來開展一個層次更高的議題——歷史心理學的定位與定性。這是一個很有意義的課題，間接的可以用來反照楊老師旗下過去所累積之諸多研究成果的「功過」，而事實上安邦也選擇了關係主義做為基點，對此進行了一些論述。在我看來，如此把自己的關照位置提升，是楊家幫弟子未來能否走出自己的路子而更上層樓的重要轉折點。安邦的努力顯然的是正朝著這樣一個方向前進。至於光輝的論文，雖然他並沒有像安邦一樣的使用那樣耀眼的「大名詞」，但是，他實際所處理的課題卻有著相互輝映的作用。他回到先秦儒家重「人、義、禮、欲」的觀點，並以此開展近代學者所論的中國人的關係主義。其中，最可貴的是他以分位性、情感性與慾欲性三個成分的分析架構來討論，自有其獨特的見解，可謂是站在楊老師的肩膀上往前更推進一步了，可貴！

至於以正與他的學生為蔣合寫有關網際網路現象的論文，基本上可以說是過去楊老師的研究所從未曾碰觸到的新興課題。以正與為蔣把這個新出現的社會現象扯到「本土化」的「老問題」，除了說明著「即使問題的內容再新穎，但總還是脫不了結構性的『舊瓶』」這樣的基本社會特質之外，更是顯示著「本土化」乃是研究社會現象時不可避免的一種基本認知態度。雖然，對如何使得網際網路現象的研究「本土化」，以正與為蔣並沒有提出具體的方案，但是，能夠意識到對這個資訊科技所帶來的新穎現象需要以「本土化」的觀點予以關注，可以說已經相當足夠了。

說到最後的三篇文章，執筆的都是楊老師的「老學生」。或許，因為是「老學生」，而且不是最近、且貼身的「嫡系」學生，所以，被安排來敘說楊老師的「總圖像」，有著比較方便「暢所欲言」的地方。結果顯現出來的，似乎也

多少有著這樣的效果。首先，海源被安排來敘述楊老師做為心理學家以外之濟世的知識份子的那一部分。他用了不少心力收集有關楊老師的種種行誼，也把楊老師發表在報紙與非學術性之政論雜誌等等地方的所謂「非學術性」著作目錄做了出來。這是一項吃力不討好而煩瑣的工程，而我們所以能夠在書中的附錄把楊老師的「雜文」呈現在讀者的面前，全都是海源的功勞。我想，楊老師對台灣社會的民主化的貢獻，是不用我們再多說的。只是，對於楊老師做為知識份子這方面的做為，有一點是需要特別點明的。而，針對這一點，海源所指出的是正確的，至少，我個人也是這麼的認為。這，他說道，楊老師的所謂非學術性的知識份子活動，其實一直與其學術關懷與努力有著密不可分的關係。譬如，海源即指出，「看起來好像他把革心的動機、自我實現者以及現代人都納入他對知識份子概念的建構中」。這真的是做到了「學以致用」的地步，楊老師至少對「現代化」概念的基本內涵，有了認同，並且身體力行的予以實踐著。

至於我個人的文章，其實，骨子裡是呼應著海源的看法，要闡明的也正是楊老師做為學者與做為知識份子那融會合一的部分。只是，台灣社會特殊的歷史背景與那快速的變遷步調，內涵著冷酷而無情的因子。今天，或許，楊老師還稱得上是一個在台面上的心理學者，但是，至於做為濟世而入世的知識份子這一部分，明顯的，已是為這個時代所婉拒。縱然他還有心要奉獻參與，整個局勢似乎並不允許了。甚至，對他過去對推動台灣社會之民主化的努力，人們更是早已忘得一乾二淨，煞像一縷輕煙一般，剎那間消散無蹤了。

在籌備過程中，當時人在香港的中芳，特別透過曬莉，提出一個要求，要求把她的文章擺在最後。平心而論，當時，我心裡頭有點嘀咕，認為在還沒看到所有的文章之前，她怎麼可以做這麼霸道的要求。於是，我打定主意，到時候，看整個情形再做定奪。如今，我真的如她所要求的，把她與宜音合作的文章擺在最後。但是，這絕不是因為她有所要求，尤其是顧到在台大心理學系就讀時她是低我一班之學妹的份上，我就答應了。我是做了一番「實際」而自認是「恰適」的考量的。中芳與宜音談的很特別，是有關楊老師前些年在中國大陸開辦的「社會心理學高級研討班」與最近走進心理學之國際舞台後的思維路線問題。我想，一方面，這些攸關楊老師的事蹟，在時間序列上都是最近的；

二方面，她們的寫作風格，不是嚴肅的學術論文，而是傳記性質的評論，與海源和我的文章性質上接近；三方面，既然楊老師一直是學者的角色來為自己定位，因此，讓最後一篇的討論回歸到楊老師的學術生涯本身，也算得上是首尾一致的相接，是一種圓滿的表現。於是，在此，公私兩相宜，就讓中芳圓了夢吧！

認識楊老師的人們，都會肯定他是一個優秀的心理學家，也是深具「有所為有所不為」之風骨的知識份子，更是一個行事穩健、深諳且通達人情世故的學術行政長才，但是，就沒有一個人會像榮村一般的想到，楊老師是「一位君子型但有堅定看法有格局的教育家」。這樣的評價倒是提醒了我們，楊老師又多了一個足以充作典範的實例，而且是實在的。這，不必多說，從中芳與宜音的敘述之中，就可以看出一些足以證實的端倪來。

依我個人的意見，楊老師老來是走著運，喜事連連。他不但榮任中央研究院副院長與院士，而且，更是為國際心理學界注意到，顯眼的走上國際舞台。這些都是這些年來發生的事。平心而論，憑著他過去的種種表現，有今天這樣的光景，其實也是名副其實，一點也不會令人感到意外的。說來，在這樣的運際下，楊老師的想法有了調整，自也是可以理解的。因此，中芳與宜音對楊老師最近之研究取向的評語（和疑慮），並不是全無道理的，至少，我個人也做如是想。

寫到這兒，我必須提到一些人和機構，代表所有的作者對他們表示感謝之意。首先要感謝的是中芳。她答應把這本書安置在她所負責而由遠流出版公司出版的《本土心理研究叢書》當中。同時，她更是慷慨的答應了兩件事：第一、書的印刷費用由她擔任執行長的「華人本土心理研究基金會」預先支付。若將來書的銷售有所盈餘的話，扣除印刷之成本費用之後，其餘的全歸給楊老師一手創辦的《本土心理學研究》雜誌。第二、她讓實際負責「基金會」業務的怡茜小姐協助我來進行這本書的先行編輯工作。說真的，沒有怡茜耐心的催稿與細心的編排、校對等等，這本書絕對是無法與讀者們見面的。這，我要特別感謝這位台大心理系畢業的可愛而美麗的小學妹。最後，我要感謝遠流出版公司的編輯同仁與發行人王榮文先生，沒有他們鼎力的支持，這本書更是出不來的。在這同時，我更需要感謝在這整個過程中許多曾經出心力而我叫不出名字的小

姐與先生們。沒有他們的奉獻參與，這本書更是不可能問世，至少不是以現在這個樣子呈現在大家的面前。

曬莉在她的文章中所說的最後一句話很有禪意，我蠻喜歡，借用來做為最後的結語，也特別用來形容（或許應當說是期許）楊老師，倒是相當恰當：

今日之後——

盡其當然

聽其自然

而不惑於偶然

隨心所欲、悠游自在

於此，我加上一句：楊老師，人生已自是瀟灑走一遭了，放懷高嘯，值得！

在這最後，對我們這些學生來說，我們願意摯誠的把這本書獻給楊老師與師母李本華老師。同時，我們更願意也把這本書獻給未來台灣社會學科界的領航者——或許，就是正閱讀到這兒的讀者——您了。

葉啟政 識於台灣大學社會學系研究室

時西元 2002 年 8 月仲夏日

本土心理研究叢書 5

從現代到本土

慶賀楊國樞教授七秩華誕論文集

目 錄

叢書主編序.....	iii
序.....	viii
1. 從「中國人的性格」到「華人性格心理學」：三十年的轉折 朱瑞玲	1
2. 社會變遷與人的變遷 楊宜音	19
3. 從「現代性」到「本土化」：論「個人現代性」研究的方法論 黃光國	41
4. 中國人社會取向的本土契合度 李美枝	83
5. 人類行為的基因與歷史觀點：從雙 Y 理論談起 黃榮村	105
6. 孰可忍？孰不可忍？ 黃曬莉	111
7. 華人組織與管理科學：由移植到創新 鄭伯壘	137

8. 本土心理學的基礎問題探問	余德慧	155
9. 歷史心理學的定位與定性：關係主義的若干啓發	余安邦	185
10. 「關係主義」：論華人人際互動關係的要素、來源及變化歷程	葉光輝	229
11. 網際網路的本土心理學？！	林以正、王爲蓓	257
12. 溫和地堅持改革的楊國樞先生	瞿海源	273
13. 遊走在學者與知識份子之間：我所認識的楊國樞老師	葉啓政	305
14. 從「本土」回到「現代」	楊中芳、楊宜音	343

附錄

1. 楊國樞教授學歷與經歷	367
2. 楊國樞教授主要學術及社會參與工作簡表	369
3. 楊國樞教授專書著作目錄	376
4. 楊國樞教授學術期刊論文目錄	379
5. 楊國樞教授書刊雜誌文章目錄	392
6. 楊國樞教授報紙專欄文章目錄	403

作者簡介	411
------	-----

第 1 章

從「中國人的性格」到「華人性格心理學」： 三十年的轉折

朱瑞玲

嚴格說起來，楊國樞先生的性格心理學研究旨趣是在 1970 年以後才真正陸續展開¹。《中國人的性格》（1972）一書的出版可以算是一個開幕式，當時此一由李亦園和楊國樞兩位社會科學界學術先驅首創的科際討論會，訂出的會議主題其實是探討中國人的「民族性」（或「國民性」），這也是國際人類學和心理學界（主要是美國）自 1920 年代開始到二次大戰後的熱門研究議題（LeVine, 2001）。若從參與者的學科背景來看，彼時共同的關注應是「文化」對「中國人」的影響。雖然由於學科相當分歧（包含了史學、哲學、人類學、社會學、心理學及精神醫學等），前後歷時一年多的討論過程乃至最後全書的章節與觀點並不統一，更無具體結論，至多是一份科際綜合研究報告，但是對於台灣甚至中國大陸的人文及社會科學界卻產生了極其深遠的影響。人格的文化比較研究雖然是起源於對文化與個體關係的探討，但此類課題在戰後美國的

1969 年秋天，楊先生於美國伊利諾大學獲得博士學位，返回台大心理系繼續任教，在大學部首次開授了人格心理學課程。在此之前，楊先生的教學和研究興趣可說比較廣泛，從生理動機到認知學習，從知覺刺激、投射測驗到筆跡、詩詞，舉凡老鼠、猴子、兒童及成人都是研究的對象。其間也曾發表過多篇與人格有關的論文，但是以「羅夏墨跡測驗」在台灣成年人施測結果的研究報告為主。作者即是楊先生第一年開授人格心理學班上的學生，1974 年當作者自研究所碩士班畢業，楊先生居然要作者擔任系裡「普通心理學」其中有關人格部分的授課工作。當時這門課在系主任劉英茂先生主持下，破天荒集合了台大心理系各領域教員合作開授，並且以兩年的時間共同寫就了一本心理學教科書，作者也就順理成章的負責撰寫「人格與人格理論」一章，這本書第一版於 1977 年由台北大洋出版社出版。

社會科學社群，卻因為對國民性研究及文化研究的反感而快速衰退，為何台灣的學術界反而才要開始？這批剛從西方一流學府受教育回國的學術領導人物扮演了十分關鍵性的角色²。從楊先生與其學生瞿海源、李美枝、黃光國³等人的論文內容來看，不論是人生觀、價值觀、現代化程度，或是社會取向的討論，不可避免的，研究概念和研究工具當然都是自西方（美國）翻譯過來，研究的對象自然也只是台灣地區的大學生；顯而易見，當時除了強調採取科學、客觀的測量工具與統計分析等研究方法，對文化內涵的掌握與論述其實是十分有限的，也並沒有真正處理到個體性格構念的層次。但是文化與性格的議題從此成為楊先生學術思想與活動的主軸應是無庸置疑，而科學性的實證主義則是其難以割捨的思考基調。

根據楊先生自己的講法，他過去三十幾年有三個主要的研究領域：

- （一）中國人之性格的研究：以過去的長期研究成果及概念分析為基礎，建立比較完整之有關中國人的社會取向（social orientation）的理論。晚近且將中國人的性格研究擴展至中國人性格之知覺的研究，並以所得結果與西方學者所得者相比較。
- （二）中國人心理與行為之變遷的研究：否定自己以往長期之研究的理念與策略，改以新的理念與策略從事有關中國人之個人傳統性與現代性的實徵研究，獲得更有系統及深度的成果，並製作多種適合不同用途的測量工具，頻為其他研究者所採用。進而以所獲實徵研究結果建立系統性的概念架構，以顯示中國人在社會變遷過程中，在心理與行為上發生變遷的內涵與方向，藉以瞭解社會現代化對中國人之心理與行為的影響。晚近且以實徵研究成果，分析現代化過程中

² 有關「中國化」、「現代化（西化）」、「科學化」等論述，當時學界已有許多討論，一如今日的「本土化」、「國際化」論戰，都是和知識生產的主體意識、學術資源的分配脫不了干係。

³ 黃光國的論文並非發表於此一討論會中，而是同時期在楊先生的指導下所做的同一性質的研究，在此楊先生首次提出了「社會取向」概念，並予以科學的測量。見黃光國與楊國樞合著：〈個人現代化程度與社會取向強弱〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，32期，頁245~278。

傳統價值觀與現代價值觀能否並存的問題，並建構有關心理聚合（psychological convergence）與心理分殊（psychological divergence）的理論，以說明在現代化過程中哪幾類心理與行為會發生改變，哪幾類心理與行為不會發生改變。

- （三）中國人之心理與行為的本土化研究：提倡與推動本土化的研究取向，消極方面強調不盲目套用西方心理學中的理論與方法，積極方面則主張在理論與方法兩方面應儘量貼合中國人的社會文化特徵，並應使研究者作為中國人的思想觀念充份融入自己所建構的理論及所設計的方法之中。過去十年中，曾以此研究取向從事有關中國人之孝道、緣觀及氣質的實徵研究，在理論概念與研究策略等方面，為此等課題之進一步的系統性探討奠定了實在的基礎。

以上的三大研究旨趣對於同一研究者而言並不是獨立的，以社會取向做為中國人心理運作的基本觀點，楊先生不僅是探討一個普同性的人類心智，文化歷史對於個體心理與行為的影響始終是其主要學術關懷，尋找研究本土心理學的理論概念與研究策略更是持續的目標。本文的重點是希望就楊先生多年來最具學術企圖心的性格心理學研究部分進行評析。在片面、侷限、不完整的閱讀與思考下，盼整理出楊先生所建構的華人性格理論其適宜性與正當性，提供往後性格研究者的可能思路並有所啟發。

楊先生對於華人性格理論建構與經驗研究的貢獻共有兩部分：性格基本向度與結構，以及雙 Y 基本需求理論。其背後所持的觀點是以社會取向為肌理，試圖理解華人心理與行為變遷的內涵與方向；貫穿其間的則是科學理性的研究派典和本土化的研究策略。究竟這樣的研究方向和目標是不是楊先生當初所想？還是今天回顧往昔，可以比較清晰的理出一個歷史脈絡和其中的變遷？

一、華人本土性格基本向度與結構

對性格結構的研究，楊先生很早即顯現出其偏好，在第一個由華人編著的社會科學大辭典中，楊先生對性格所下的定義是：「人格是存在於個體之內的一套有組織、有結構的持久性心理傾向與特徵，此等心理傾向與特徵能單獨或

配合不同情境而決定個體的認知、情緒、慾望及行爲」（楊國樞，1971）。在評論劉邵的「人物志」時，也曾提出四項有關特質論的假設——穩定性、動力性、差異性及一致性，以及三項特質論主要採取的研究方法——表徵研究法、通則研究法、及研究者觀點研究法（楊國樞，1993a）⁴。從以上的定義、基本假設及研究方法，不難看出作者對性格結構的立場以及性格研究的策略。以這樣的思考邏輯，進行個人性格或國民性格在各文化之間的相同或相異比較，並不是事前預設的問題，重要的是研究方法可否達到驗證的目的，這也是楊先生在推動心理學研究本土化時一直強調的觀念。

1970年代初，楊先生首度以人格基本向度為研究題材（楊國樞、李本華，1971），做的是非常基礎的資料打底的工作，也就是整理收集了一份相當完備的中文性格形容詞。一直到80年代末期才進行有系統的性格（知覺）向度分析，從上述研究收集的557個形容詞中，就(1)他人取向，(2)事物取向，(3)個人取向三大類，加上詞意的正性、中性及負性評價考量，經以特質取向與好惡程度兩項標準同時分類後，自九組形容詞中隨機抽出了150個詞彙進行六個不同目標人物的評量。就當時的研究結果，曾提出五個性格向度：(1)社會取向／自我中心（social-orientation vs. self-centeredness），(2)有能力／無能力（competence vs. impotence），(3)表現性／保守性（expressiveness vs. conservatism），(4)自制性／衝動性（self-control vs. impulsiveness），及(5)樂觀性／神經質（optimism vs. neuroticism）（楊國樞、彭邁克，1985；Yang & Bond，1990）。楊、彭二人（1985）認為本土編製的量表雖然也不約而同的找出五個因素，但是作者們並不認為和西方（或稱北美）的五大因素完全吻合，他們的研究發現：華人的性格知覺詞彙叢集往往會包含一個以上北美的性格因素，也就是說，「互有粗略相似之處，但同時也互有顯然不同之處」（頁184）。根據這樣的說法，當然不可能有一對一的對應因素存在，也就呼應作者認為是因為採用了本土材料工具的緣故，但是這兩篇實徵研究並未把基本性格的文化普同性假說真正的驗證。

這篇論文的目的相當有意思，作者一方面是以現代心理學特質論的觀念來檢視中國古代的心理思想，結果發現一千七百年前自生自發的本土性概念居然可以和當代西方的人格概念相符，更甚者，也已具備現代西方特質論的理論條件，因此提醒國內學者從事本土化研究時，不可一味強調中西之異，而忽視其間之同；另一方面，楊先生仍是想藉由此以理論的瞭解為起點，進而嘗試建構新的華人本土化人格理論。

多年以後，楊先生再度回到此一研究課題，在大陸與台灣地區重新收集形容詞 410 個，進行兩個地區四組樣本的調查，這次得出七個因素（許功餘、王登峰、楊國樞，2001；楊國樞，2001）。因素命名採取雙元對照形式，並且依據大陸和台灣地區還分別有不同的第七個因素，其複雜程度可見一斑⁵。但楊先生（2001）仍把這七個因素和 Costa & McCrae（1992）的五大因素做了比較，結果自然還是「均未能與外來性格向度呈現一對一的對應關係」（頁 3）。這一次的研究結果初步發現是：本土量表所測量之基本性格向度在預測社會取向的心理與行為上優於西方的工具，但也與個我取向的心理與行為有關；反之，北美量表測量的基本性格向度與個我取向的心理與行為有較密切關聯。楊先生認為「這樣的結果隱含了北美五大性格向度並不具有文化普同的特性，其所能解釋的是與個我取向相關的心理與行為向度」（頁 9）。

以上幾項研究計畫都是採取建構效度的研究策略，以社會取向理論為主要基礎，探討華人的基本性格向度的構念意義，並進行與不同地區與文化之間的比較，以驗證性格向度文化普同性的假設。在後者的目的下，楊先生認定探討性格向度是一種特質論取向的研究，而以文化比較觀點來處理。早期他在這方面的研究貢獻是採用特則式⁶（本土性）方法進行經驗資料的收集，基本上是作為進一步有關研究的基礎。近年的研究重點則是重新檢視本土及外來五大性格向度與華人心理及行為之關係。以 1985 年的研究目的為例，仍是「為尋求文化比較的知識，以知其間的異同情形」（頁 159）。當時中國化的研究理念方興未艾，楊先生等認為如果從中國人自然語言中形容性格的字詞入手，以這種「特則研究方式所做的實徵研究，才是高度中國化的心理學研究，才有可能建立高度中國化的性格理論」（頁 159）。最近的研究是以本土發展的社會取向／個我取向量表做為效標，包括了成就動機、傳統性／現代性態度，以及日常

這七個因素分別是：(1)精明幹練／愚蠢懦弱，(2)勤儉恆毅／懶散放縱然，(3)溫順隨和／暴躁倔強，(4)誠信淡泊／狡猾卑鄙，(5)外向活躍／內向沈靜，(6)豪邁直爽／計較自私，(7)樂觀自在／悲觀善感（台灣地區）或淡泊知足／勢利虛榮（大陸地區）。

「特則式」研究方法（*idiographic approach*）和「主位式」或「本土化」研究策略（*emic approach*）二者所指不同，楊先生在 1985 年的論文中所言應是後者，即主位式研究方法，但文字表述成特則式研究方法；1992 年的論文則有較清楚的定義與區分。

社會行爲三大類的心理與行爲，比較本土與外來基本性格向度預測力的異同(楊國樞，2001)。

楊先生認爲在所找到的五個或七個華人本土的基本性格向度中，多數和北美的五大性格向度有兩個以上的向度有關聯，於是傾向做二者不同的結論；而當資料呈現兩種測量工具和一組代表社會取向與個我取向的效標量表都有中等程度的相關時，也傾向於相信本土的基本性格向對華人社會心理與行爲應更具解釋力。但是事實是否如此？基本上我們很難從目前研究的實徵資料獲得明確的解答，其中的原因很多，但是有兩個關鍵性的因素值得討論。

首先，所謂五大性格向度只是一種統稱。過去數十年西方或北美(楊先生用語)研究特質的學者對於特質的數目一直爭論不休，除了 Eysenck 和 Cattell 二人因爲研究取徑不同，導致數目懸殊(Eysenck 以假設概念出發，由上而下，建構了三向度的性格特質理論；Cattell 從字典中的形容詞開始，由下往上，抽取出十六個性格特質，但也還不是其理論所宣稱的完整特質類別)。自 1980 年代開始，因爲統計分析方法的精緻化，特質研究學者希望尋找特定數目的性格分類共識逐漸形成，五大性格基本向度的認同也就不令人意外。但是不同研究者所用的性格詞彙取材本來就不完全相同(英語的相關詞彙有五千個之多)，由各自編製的量表所抽取出的五大性格向度命名和內容上當然也會有所差別。例如 Costa & McCrae 所命名的「開放性」(openness)，Goldberg (1992) 即認爲「智識」(intellect) 或「想像力」(imagination) 要更恰當些；而 Norman (1963) 當年用的名稱則是「文化」(culture)。換言之，「開放性」(openness) 的向度內涵不僅因測量工具而有所不同，受文化或語言影響也最大，複製性最低 (Caprara & Perugini, 1994; De Raad et al, 1998; Hofstee, et al, 1997)。

楊先生在不同時期所採用的北美五大性格量表其實並不相同(1990 年時用的是 Cattell 的 16 P. F. 中的四個分量表共 20 題，測的是 Norman 的五大基本性格向度；2001 年則採用 Costa & McCrae 的簡版 NEO-FFI 量表)，如果按照 Costa & McCrae 對其量表的描述與細分類⁷，楊先生的研究發現是否就可以推斷西方

五大因素每一個又可分成六個子面向 (facet)，1992 修訂的 NEO-PI-R 中每一子面向有 8 個題目，量表總題數爲 240 題，簡版 NEO-FFI 則有 60 題，也就是每一子面向只有兩個題目。

的五大性格向度無法代表華人的基本性格，可能還需要更多較精細的統計證據。最近，McCrae & Costa 等人（1999，2000）在其所建構的五因素性格理論模型（five factor theory）中，試圖把生物和環境（包括文化）對個體的影響加以區分，他們採取氣質論的觀點，認為五大性格傾向是來自先天遺傳的部分，個體發展成熟加上文化規範、生活事件、情境等環境因素的動力歷程，才塑造出一個人的（文化）適應性特徵，經此再形成個人的生命史和自我概念等認知表徵。簡單來說，他們認為文化所造成的差異並不在五大性格，而是所表現的個人態度及信念等心理與行為⁸。或者我們可以說，試圖以因素分析的方法決定性格特質的數目和內容，從來就只是研究者主觀的偏好，這點在同語言同文化的研究中也已有太多的例子。至於以一個完整的性格理論來評定時，特別是對於人格動力與人格發展歷程的理論假設，McCrae & Costa 也承認並不能單由特質論來說明，尚需要其他性格理論的補充。楊先生批評 McCrae & Costa 的五大性格向度文化普同性不足，似乎還需要和兩位北美學者做更多理論性的對話，否則可能只是在反對陣營再增加一兩個不支持的實徵資料。

其次，所謂社會取向與個我取向的理論構念本身邏輯性的問題。「社會取向」一直是楊先生多年來思考華人心理與行為特徵時的一個核心概念（楊國樞，1981，1992；Yang，1986，2001）⁹。到 1992 年提出比較完整的社會取向概念時，一再說明這是從傳統華人社會所觀察到的現象，並以文化生態學與生態心理學的觀點，分析傳統中國之宜農生態環境所形成的經濟型態與社會結構，必須經由與傳統教化方式的配合方能產生的華人傳統性格與行為（楊國樞，

一個例子就是 Chung 等人（1996）所提出的「華人傳統」（Chinese tradition）因素，學者批評此一因素比較接近一種傳統中國社會的價值及態度概念，而非基本性格向度。

楊先生最早提出此一概念是在 1972 年（見註 1），但到 1981 年才有比較清楚的理論架構；自 1986 年起，楊先生開始發表多篇英文論文闡揚此一本土性的心理學概念，誠如作者本人所言，其涵義卻數度有所改變。一開始是與個人現代性（individual modernity）、個我取向（individual orientation）對立的概念，社會取向又可分成團體和他人取向，個我取向包含個人取向和自我取向；其後再各增加了兩個成分。近年來又轉變為和個我取向形成一組四層次並存的性格構念（見 Yang，2001）。

1981)¹⁰。同時他也不認為儒家思想是中國人社會取向的基本根源，「它對社會取向的影響只是助長性的、維持性的及鞏固性的」（頁 2）。至於個我取向則是屬於現代工商社會的生活圈比較偏向的運作型態。總之，楊先生認為以上兩個概念是源自於個人與環境的動力關係，是自主與融合互有消長的結果，同時表現在個人的社會互動與人格特質兩個層次，兩者的關係是雙向互為因果的；而且不論是何種取向，每一社會各有其不同的具體內涵，所以才會說明「社會取向是華人的傳統心理與行為，個我取向則是代表華人在社會現代化過程中所逐漸獲得的心理與行為」（楊國樞，2001，頁 4）。這是不是意謂當代華人和現代社會的契合愈高，個我取向也就愈強？還是傳統社會的資源愈充足時，社會取向的傾向也就愈容易被保留下來？楊先生當然完全瞭解到社會變遷的結果會使社會取向的強度逐漸減低，個我取向的社會互動方式與人格特質則逐漸形成與加強。但是尚未嘗試說明消減與增長之間是如何進行？因為依照楊先生的推論，二者並存的可能性要不是「強勢均衡」就是「弱勢均衡」，都不是人類有利的生活方式。也就是說這種二選一的文化類型，以整個社會為分析對象時，或可容許隨時間的演進，觀察到社會朝著現代化（工業化）變遷。至於在個人身上如何運作，特別是牽涉到性格發展和改變的歷程時，性格做為一個心理動力系統，是不斷尋求穩定與一致性的過程，不可能只是社會和個我兩種取向之間的拉扯，這與楊先生所提個人傳統性和現代性態度的問題十分類似。也就是華人社會的現代性特徵和西方社會是否有相同的本質？現代的華人是否仍有傳統社會的範型（prototype）可供觀察？以上的概念在以量表的方式加以探討時，很難獲得任何可靠穩定的結論。

雖然以對偶概念討論文化差異在心理學研究領域時有所見，但是研究者都擁有一個本土文化的參照角度，所以從自己文化的視野看出去，容易有不對稱的概念內涵，更遑論不同社會的社會取向與個我取向內涵既然不盡相同，只有華人文化的觀察所得出的社會取向與個我取向定義，必定也是不夠完備。是否納入更多的其他文化之相關概念也是不可或缺的研究取徑？文化脈絡性的反身

¹⁰ 在本次研討會中，李美枝有專文討論社會取向概念的本土契合度問題（見本書第 4 章）。

性必須是本土化研究很重要的一個步驟。楊先生最近重新思考性格的本質，認為應同時有個人和社會取向兩個層次，希望能擴大西方既有的性格理論架構。顯示仰賴經驗實徵資料同時，楊先生仍然能不受大量統計證據的左右，堅信個人的社會取向是一個普同性的性格構念。

二、雙 Y 基本需求理論

本文一開始即提到，早期楊先生對於社會與行為科學必須中國化的想法甚為迫切，只要是西方（美國）提出的重要概念，楊先生都希望在華人社會加以驗證。如果說會對 Maslow 的需求階層論產生興趣，應該是從 1982 年楊先生規劃主持的第一期「台灣社會變遷基本調查」開始。當時這一項國內首創的全國性大型問卷調查，集合了數十位社會學、心理學、精神醫學、政治學、傳播學等社會科學界的學者一起參與，從規劃到計畫完成，費時四年之久¹¹。為遷就大樣本社會調查訪問的特性，在幾位心理學者的合作下，以 Maslow (1970) 的理論為基礎，參考了國外相關量表，並考量華人社會的文化背景因素，進行心理需求的擬題，最後經過預試資料的因素分析選出十六個題目，分別測量生活安定需求、人際安全需求、自我實現需求。這項研究發現：台灣民眾的需求層次不能和 Maslow 的理論假設完全對應（朱瑞玲、楊國樞，1988），其中比較重要的特徵有二：華人的自尊和隸屬感是無法分開的，合併成爲一個人際安全需求；再者，台灣民眾認爲生活安定需求的最高，其次是自我實現需求，最後才是人際安全需求，顯然反映了二十年前台灣社會的狀況。研究結果也支持 Maslow 所提之「匱乏性需求」和「成長性需求」的構念，也就是自我實現需求（代表成長性需求）和生活適應有正相關，人際安全需求（代表匱乏性需求）則與多項心理健康指標有顯著負相關；但是生活安定需求愈高，個人的無力感降低，情緒困擾也少，卻不符合其爲「匱乏性需求」的假設，由於它與公德心、

¹¹ 此項由國科會補助的學術性社會調查於 1982 年開始規劃，1983 和 1984 分別進行了兩次的問卷預試工作，正式的調查自 1984 到 1985 年間陸續完成。1989 年由瞿海源主持，再度展開第二期五年的計畫，目前在章英華的支持下，已進行到第四期第三次。

孝養觀念有正相關，顯示此一測量工具確實具有文化內涵，可惜的是受限於量表的內容與經驗資料的證據，作者只以對 Maslow 理論的部分性支持作了結論，並未見有後續的研究與討論。

大陸學者于洋（1992）出版的《Y 型結構—人性的先天與後天》一書，對 Maslow 理論做了生物遺傳學的修正，他認為需求階層論基本上只考慮生理層次的耗散平衡動態結構和人文主義精神的自我實現價值。從生物演化的角度，人類與動物是以維持生命和延續生命為生存目的，生命的發展形式是個體發育和群體進化，是從生命外部性狀得知而非基因；更高等的生命是對基因的組織，而非基因（DNA）的性質本身可以代表其優越程度，後者只是生命訊息的記錄與繼承工具，所以基因和環境（文化）都是生命價值和存在的決定因素。根據他的觀點，他把原來只有單維的需求階層修改為雙維的 Y 型結構，同樣以生理需求和安全需求為基底（代表維生的基本需要），往上再分叉為二，一端往基因複製（傳種繁衍）的目標——可分為性（與愛情）、生育、養育和教化四種基本需求，另一端則是基因表達（自我發展）的方向——可有社會依存、尊重、自我實現三種基本需求。于洋指出：西方個人主義發展出來的單維需求模型有其文化及哲學背景，但是忽略了生命的繼續與發展是可以同時並進與相互支援的兩個子系統。遺傳和自我發展都是生命的基本價值取向，二者不能相互包含和替代，但是它們相互配合與促進，共同構成生命的完整結構。社會生物學觀點顯然提供了此一模型的遺傳學理論基礎，但是生命價值可有幾個維度的問題，卻又使社會生物學取向的學者引發是否有「文化基因」的爭辯，陷入文化多元性是否一定要有生物基礎的泥淖¹²。

楊先生的雙 Y 基本需求理論（Yang, in press）可以說是于洋觀點的延伸。正因為于洋的 Y 結構是對自身所處華人社會的文化觀察，楊先生認為可以進一步把文化的特徵再做區分，其理論的細部討論主要從基因表現是受文化形塑的立論開始。在評估比較了眾多的文化概念後，他同意有兩大文化心理性狀（psychological syndromes）概念最廣為接受，也就是跨文化心理學者最耳熟能詳的「個人主義」與「集體主義」，在採用這樣的名稱之下，楊先生其實是以

¹² 黃榮村的論文應有精闢的討論與見解（見本書第 5 章）。

「個我取向」與「社會取向」的內涵取代。他把于洋提出的基因表達這一軸再分為二，也就是社會依存（人際和歸屬感）、尊重、自我實現等三項基本需求乃是根據不同的文化規約行事的，每種需求都有社會取向和個我取向的屬性，強弱程度端視文化的調教和個人的選擇。因此在集體主義文化下，社會依存需求強調的是來自關係的相互依賴和義務性，個人主義社會則使個人尋求一個雙方各自獨立自主的互動關係。自我和社會尊重的需求內涵也依社會文化建構而來，例如社會取向的自我尊重（social-relational self-esteem）不同於個我取向的自我尊重（personal-internal self-esteem），社會取向的社會尊重（social-oriented social-esteem）也不同於個我取向的社會尊重（individual-oriented social-esteem）；最重要的是集體主義社會的社會尊重需求會比其自我尊重需求優先（social-esteem dominance），反之，個人主義社會的自我尊重需求則比其社會尊重需求為先（self-esteem dominance）。依據這樣的邏輯，楊先生羅列出兩組對照的基因表達性需求概念內涵（包括需求定義、需求達成的途徑和達成的目標），他認為這樣的框架有助於跨文化、跨團體，以及個體內的比較。對於此一整合了生物與文化面向的人類基本動機理論模型，除了有待經驗證據支持，未來的挑戰仍然是來自文化心理學和演化心理學兩方面，至於有關社會取向與個我取向的分類主張，前面已有討論，此處不再贅述。

三、結語

視個人為一獨立而完整的行動體，並具有可區分的心理與行為特徵，是心理學於二十世紀初開始重視性格研究的緣起¹³。雖然性格結構與偏差行為是初期這方面研究的重點，個別差異的現象已經在人類普同的心理基本歷程之上受到更多的注意。個體生命發展的各個階段，與其所存在的環境之間有複雜且變動的互動關係，性格的形成依賴生物演化、基因及生理機制，其表現的層次和途徑則必須受各種情境脈絡——社會與文化的影響；傳統的社會心理學研究，

¹³ 1930年代開始，眾所週知，G. Allport（1937），H. Murry（1938），K. Lewin（1935）三位學者分別對性格心理學（personality psychology）的誕生做出重要的貢獻。當時性格心理學在美國學院派裡的位階和今天本土心理學有幾分相似。

即是著重於個人的思想、感受與行為如何受到他人和團體的影響。檢討過去的研究議題，咸信二十一世紀的性格心理學將強調在下列四方面：性格特質、動機、認知、社會脈絡。而隨著時代變遷，人類社會的組織與互動方式有極大的變化，不僅使性格與社會心理學的研究課題改變，神經與認知科學、演化心理學的衝擊，對個體心理與行為歷程的理解也與過去大為不同。質言之，性格與社會心理學的研究議題是相互呼應且延續的，個人內在的發展機制在社會環境的急遽改變下，已無法將單一個體行為現象孤立做為研究主題。尤有甚者，文化心理學的論述對性格與社會心理學研究的影響，已經改變了這個領域的研究派典。

楊先生努力的想要闡明華人本土的性格特質無法用西方（北美）現有的理論（五大性格向度）完全表達，主要的原因是華人文化中的社會取向特徵並未被北美心理學者考慮在內。同樣的，基本需求理論也未能解釋非基督教及集體主義文化的社會取向成就動機、自尊和人際互動。總之，北美本土心理學的發見已難以放諸四海。就性格理論內涵而言，這樣的宣稱，已是當今歐美社會性格心理學研究的重要議題。學者們也發現到單單只是語言翻譯本身的誤解，就可能在兩個社會或族群中得到不同的性格因素；一旦加入不同文化本土的語彙，五大性格向度的普同性更會降低（Saucier & Goldberg, 1996）；所以跨文化或本土化的研究策略都不可能把此一問題完全解決。再者世界上文化的多種樣貌很難窮盡，性格基本結構的範型或者基本需求層級不應只是能否描述每一文化的獨特性，重要的是能否以此基本性格或需求單位去解釋和預測不同文化下的個體心理與行為。就實證主義的觀點，如果能因擴展的需求或基本向度概念而增加解釋經驗現象的能力，而又可以具有高概括性才可能是最終的判準，但這是否也是楊先生所想的本土化呢？

此外，楊先生雖致力於現代性的學術議題多年，對現代性或現代化的理論卻少有著墨，社會變遷或文化比較反而成了研究的主要關注。以西方或美國人的心理指標（諸如現代性、個人主義）來描述台灣民眾，很容易找到同（像）與不同（像）之處，但若是從這些西方測量工具收集到的本地社會實徵發現來反推中國文化的屬性，就需要給予上述概念文化與歷史的意義，重新產生研究的命題。從另一個角度來說，如果現代性的內涵正是理性，必須盡量排除掉

經驗性的內容和對於特定對象的指涉，才有可能達成普遍性的目標，如此一來，文化的位置其實是不重要的，量化的數據本身已指稱了現代化歷程。近代文化論述的挑戰，正是否定掉理性為唯一知識的建構指標，如此一來，以實徵量化的研究方法要達成文化理解會不會終究是一個困境？這正是本土心理學在方法論上經常被質疑之處。

華人的生命倫理使得其心理狀態在本質上無法與其社會處境分離，如果楊先生的企圖只是把西方的個人（individual）加上社會性條件的考量，顯然無法導致社會取向與個我取向二分對立的應然性，但是文化視野的納入方式是多重的，初期所看到的知識不能有效理解本土社會經驗現象時，研究者會立即以「有」與「無」對比的角處理本土的文化殊性特徵，這在文化的社群分類數目增加時會造成理論概念必須一直跟著擴張的後果，雖然達到挑戰主流理論的目的，但也無法收斂歸納。或許在現階段而言，本土心理學者尚不（也並不）擔心，現象或實體的分殊性和複雜性不必然是建構知識體系的絆腳石。但是就知識論而言，重要的是最終是否可以找出彼此之間的關係，本土心理學不能只停留在「以本土化的策略，做本土化的研究」，必須拉高視野，在收集分析文化間的異同之外，對於人類心智運作歷程的差異來源與關係有所闡明，才是知識建構的目的。

性格心理學所關注的是人的本性（本質）和個別差異，西方社會不同性格理論學者在多項議題上的立場，諸如人性觀、生物／環境論、穩定性、結構單位、意識／潛意識等的討論歷經數十年仍是各有定見，這說明性格研究在主流心理學的研究派典領導下，並不容易滿足上述議題的提問。楊先生在二十多年前就注意到科學知識移植的障礙，經過長期的思辯與反省，在其堅毅性格的推動下，終於開啓華人本土心理學的學術之路（楊國樞，1993b，1997）。

最後還必須一提的，是關於「自我」的本土心理學研究。傳統上它被視為性格心理學的研究議題，事實上，自我歷程包括性格、社會認知和人際互動等諸多心理與行為現象，此一課題已經常在當代國際心理界被討論，可以說近十年來，性格與社會心理學領域同時注意到自我的研究，但是國內心理學相關的研究題目則不多見。當然，在臨床諮商或健康的研究課題中，西方現成的自尊或自我量表經常是他們研究中的一個變項，但是卻沒有真正的碰觸所謂的自我

歷程，更不會反省文化在自我歷程中的影響。有鑑於此，楊先生兩年前開始在「華人本土心理學研究追求卓越計畫」中特別規劃了一個自我研究分項計畫，親自擔任召集人，帶領一批年輕的心理學生力軍，希望以比較整體性的研究策略，發展本土的自我心理學理論。在已有了華人基本性格向度和基本需求的研究體認和思想轉折，讓我們一起拭目以待華人性格理論「完結篇」的誕生。

從容與開闊，博學而多聞，是楊先生治學的特質與長處，也因為如此，興趣的多元廣泛與思考的求全完備，常出現在其學術理路及論述文字當中。往往在楊先生的豐富申論之下，一個簡單的概念可以反覆推敲成極為細緻且複雜，但也因此讀者要有相當的耐心去理解其中的涵義及辨識出差異。以上雖然嘗試列出楊先生在不同時期所做與性格相關的研究重點和理論架構，但是後生不學，對於老師的學問總有誤解或自我詮釋的缺失，所幸楊先生碩人大量，一定會樂意和學生切磋辯論，給予指正。

數十年來，楊先生對學術的執著與熱情不僅絲毫未減，受教和共事的學界同仁，更從先生身上看到作為知識份子對於真理追求的毅力和實踐的風骨。性格心理學者或許都能同意：從事性格研究一定要有歷史的視野，因為在這個學術傳統裡，理論概念的創建與演化，多多少少和建構者以及其所在的社會文化脈絡有關，楊先生的性格理論與研究自然也不例外，不僅反映了大時代的背景和個人的學術立場——其中也摻雜了先生的性格。

人類學耆老費孝通先生（2001）在第七屆「現代化與中國文化研討會」上的講話中¹⁴，曾提到文化的發展過程並非都是單線式的，二十一世紀的全球化趨勢並不意謂文化的統一，而必須是相互截長補短的過程。他也寄望國內人文及社會科學學者在處理文化議題時，能以認識、理解文化的「和而不同」做為志業與目標。是否我們也可以期待楊先生的雄心壯志，在未來把華人性格的特

¹⁴ 此一會議的前身係源自於1980年由李亦園、楊國樞、文崇一等人在中央研究院民族學研究所召開的「社會及行為科學研究的中國化研討會」。1983年因邀請的範圍擴大（包括地區和主題），於是將會議名稱改為「現代化與中國文化研討會」，但中國化的主題仍是討論重點。這一系列的會議和另兩項以華人心理學為主的系列研討會（第四屆「華人心理學家學術研討會」和第六屆「華人心理與行為科學學術研討會」，於2002年十一月聯合舉行）也是楊先生近二十年來學術成就最具體的指標。

徵，以其他（非華人）社會能理解的概念語言表達出來¹⁵，終會在世界的學術舞台占有一席之地，相信這就是學術自由、文化自主的一種實踐方式。

參考文獻

- 于洋（1992）：《Y形結構——人性的先天與後天》。廣州：花城出版社。
- 朱瑞玲、楊國樞（1988）：〈台灣民眾的心理需求及其相關因素〉。見楊國樞、瞿海源（主編）：《變遷中的台灣社會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 李亦園、楊國樞（主編）（1972）：《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。台北：桂冠圖書公司（改版）（1988）。
- 許功餘、王登峰、楊國樞（2001）：〈台灣與大陸華人基本性格向度的比較〉。《本土心理學研究》，16期，頁185~224。
- 費孝通（2001）：〈進入21世紀時的回顧和前瞻：科技發展與人文重建〉。第七屆「現代化與中國文化研討會」，台灣。
- 楊國樞（1971）：《人格心理學》。見陳雪屏（主編）：雲五社會科學大辭典，第9冊，心理學。台北：商務印書館。
- 楊國樞（1981）：〈中國人的性格與行爲：形成及蛻變〉。《中華心理學刊》，23期，1卷，頁39~56。
- 楊國樞（1992）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見中央研究院民族學研究所（主編）：《中國人的心理與行爲科際學術研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。又見楊國樞、余安邦（主編）（1993）：《中國人的心理與行爲——方法與理念篇（一九九二）》。台北：桂冠圖書公司。

¹⁵ 以英文發表論文是近兩年來華人本土心理學追求卓越計畫的首要工作目標與研究成果的判準。暫且不論國際性、卓越性是否等同英文書寫或發聲，個人的觀察認為這不只是語言本身的問題。將文章翻譯成英文，充其量只是把本土學術或區域研究作爲一項文物展覽，是屬於技術性的工作。基本關鍵在於是否能以西方的思維邏輯論述，因為唯有當西方學者（主要指北美和歐洲）真正能理解之後才有進一步討論的空間。

- 楊國樞 (1993a) : 〈劉邵的人格理論及其詮釋〉。見黃應貴 (主編) : 《人觀、意義與社會》。台北 : 中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞 (1993b) : 〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學?〉。《本土心理學研究》(台北), 1 期, 頁 6~88。
- 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), 8 期, 頁 75~120。
- 楊國樞 (2001) : 〈本土及外來五大性格向度與華人心理及行爲之關係的比較研究〉, 華人本土心理學研究追求卓越計畫主辦《本土心理學研究追求卓越計畫研究成果》研討會宣讀之論文, 台北。
- 楊國樞、文崇一 (主編) (1982) : 《社會及行爲科學研究的中國化》。台北 : 中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、李本華 (1971) : 〈五百五十七個中文人格特質形容詞之好惡度、意義度及熟悉度〉。《台大心理學系研究報告》, 13 期, 頁 36~57。
- 楊國樞、彭邁克 (1985) : 〈中國人描述性格所採用的基本向度——一項心理學研究中國化的實例〉。見李亦園、楊國樞、文崇一 (主編) : 《現代化與中國化論集》。台北 : 桂冠圖書公司。
- Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. New York: Henry Holt.
- Caprara, G. V., & Perugini, M. (1994). Personality described by adjectives: The generalizability of the Big Five to Italian lexical context. *European Journal of Personality, 8*, 351-369.
- Cheung, F.M., Leung, K., Fan, R. M., Song, W. Z., Zhang, J. X., & Zhang, J. P. (1996). Development of the Chinese Personality Assessment Inventory. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 27*, 181-199.
- Costa, P. T., Jr., & McCrae, R. R. (1992). Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI). Professional manual. Odessa, FL.: Psychological Assessment Resource.
- DeRaad, B., Perugini, M., Hrebickova, M., & Szarota, P. (1998). Lingua franca of personality: Taxonomies and structures based on the psycholexical approach. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 29*, 212-232.
- Goldberg, L. (1992). The development of markers for the Big-Five factor structure. *Psychological Assessment, 4*, 26-42.

- Hofstee, W. K. B., Kiers, H. A., DeRaad, B., Goldberg, L. R., & Ostendorf, F. (1997). A comparison of Big Five structure of personality traits in Dutch, English, and German. *European Journal of Personality, 11*, 15-31.
- LeVine, R. A. (2001). Culture and personality studies, 1918-1960: *Myth and history. Journal of Personality, 69*(6), 803-818.
- Lewin, K. (1935). *A dynamic theory of personality*. New York: McGraw-Hill.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality (2nd Ed.)*. New York: Harper & Row.
- McCrae, R.R., & Costa, P. T. Jr. (1999). A five-factor theory of personality. In L. A. Pervin & O. F. John (Eds.). *Handbook of personality: Theory and research*. (pp.139-153). New York: Guilford.
- McCrae, R.R., Costa, P. T. Jr., Ostendorf, F., Anglettner, A., Hrebickova, M., Avia, M. D., Sanz, J., Sanchez-Bernardos, M. L., Kusdil, M. E., Woodfield, R., Saunders, P. R., & Smith, P. B. (2000). Nature over nurture: Temperament, personality, and lifespan development. *Journal of Personality and Social Psychology, 78*, 173-186.
- Murry, H. A. (1938). *Explorations in personality*. New York: Oxford University Press.
- Norman, W. T. (1963). Toward an adequate taxonomy of personality attributes: Replicated factor structure in peer nomination personality ratings. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 66*, 574-583.
- Saucier, G., & Goldberg, L. R. (1996). Evidence for the Big Five in analysis of familial English personality adjectives. *European Journal of Personality, 10*, 61-77.
- Yang, K. S. (1986). Chinese personality and its change. In M. H. Bond (Ed.), *The psychology of the Chinese people*. (pp. 106-170). Hong Kong: Oxford University Press.
- Yang, K. S. (2001, December). Indigenous personality research: The Chinese case. Paper presented at the International workshop on scientific advances in indigenous psychologies: Philosophical, cultural, and empirical contributions. Taipei, Taiwan.
- Yang, K. S. (in press). Beyond Maslow's culture-bond, linear theory: A preliminary statement of the double Y model of basic human needs. *Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 49*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. Original paper presented at the 24th International Congress of Applied Psychology held in San Francisco, August 9-14, 1998.

Yang, K. S., & Bond, M. H. (1990). Exploring implicit personality theories with indigenous or imported constructs: The Chinese case. *Journal of Personality and Social Psychology*, *58*, 1087-1095.

第 2 章

社會變遷與人的變遷

——楊國樞有關中國人「個人現代性」研究述評^{1,2}

楊宜音

發展是當今世界的一個重要主題。在全球現代化的背景下，社會變遷與人的變遷之間將形成怎樣的關係？作為「後發外生型」的發展中國家的中國人（孫立平，1991），面對現代化進程，將做出怎樣的應對選擇？在社會心理和人格心理方面，中國人會不會從「傳統中國人」演變為「現代中國人」？而「現代中國人」將會不會等同於「現代世界人」？對這些問題的探討，體現了人文社會科學家對人類命運的關懷。

社會變遷與人的變遷這一課題比較早就被納入西方學者的視野。從 1962 年起，在「哈佛國際事務研究中心」的支持下，美國哈佛大學社會心理學家、社會學家英克爾斯（A. Inkeles）和他的同事實施了較大規模的題為「經濟發展的文化因素研究」的計劃，對於個人現代性、尤其是處在由傳統社會向現代社會轉型的發展中國家的個人變化——從傳統人向現代人的轉變——進行了開拓性研究。1966 年，他們在六個發展中國家完成了實證研究，並在八年之後出版了《從傳統人到現代人——六個發展中國家中的個人變化》（Inkeles & Smith, 1974）一書，引起了國際學術界的廣泛關注和激烈爭論。

¹ 本文之簡體字版曾在中國社會心理學會會刊《社會心理研究》（非公開發行之內部刊物），2001 年，第 3 期發表。原文經修訂後，特以繁體字版正式公開發表。

² 本文為中國社會科學院重大課題《中國社會變遷的縱貫調查》的子課題「社會變遷與個人現代性研究」的文獻綜述之一。在研究中得到課題主持人沈崇麟研究員的指導，並受到楊國樞先生的大力支持。同時，與瞿海源研究員、楊中芳教授、沈杰博士（本子課題負責人）、陳午晴博士的討論對我的啟發頗大。社會學家孫立平、李路路、李培林、李漢林、折小葉、沈原諸位教授、史學家秦輝教授也對本研究提出過建設性的意見，特此一併致謝！

英克爾斯的研究目的是探討現代化歷程對個人所造成的影響，而通過對大量研究資料的分析後發現，儘管生活在不同的國家中，現代性強的人在生活態度、價值觀念和社會行爲方式等方面都具有十分相似的特徵，這些特徵主要表現在以下 12 個方面：(1)樂於接受新的生活經驗、新的思想觀念和行爲方式；(2)準備迎接社會的變革；(3)思路廣闊、頭腦開放，尊重並願意考慮不同的意見和看法；(4)注重現在與未來，守時惜時；(5)有強烈的個人效能感，對個人和社會的能力充滿信心，辦事講效率；(6)重視生活和工作的有計劃性；(7)尊重事實和知識；(8)對人及社會具有可信賴性；(9)重視專門技術，有願意根據技術水平高低來領取不同報酬的心理基礎；(10)對教育的內容和傳統智慧敢於挑戰，樂於讓自己和其後代選擇離開傳統所尊敬的職業；(11)相互瞭解、尊重和自尊，主張非權勢和平等相處，追求自由和民主；(12)瞭解生產及過程。英克爾斯提出的這些特徵，常常被用來評定人是否現代化的標準。

英克爾斯等人的研究發表之後，學界對於個人的現代性與現代化之間關係的爭論較多。到了八十年代初期，個人現代性的研究的熱潮有所回落（瞿海源，1989，楊中芳，1999）。與此同時，面對台灣社會的急劇變遷，台灣的人格與社會心理學家楊國樞還是將回答這些問題作為自己的重要使命，成為開拓這一研究領域的人格與社會心理學家。從 1965 年起，他就開始關注國民性研究（楊國樞，1965），繼而對中國人的國民性與現代生活適應（楊國樞，1971，1978a，1995，1998）、現代化過程中中國人價值觀和人格的改變（楊國樞，1972，1981，1988a；Yang，1986，1996a；楊國樞、李美枝，1972；楊國樞、黃曬莉，1984；楊國樞、張分磊，1989）、個人現代性的概念與測量（瞿海源、楊國樞，1972；黃光國、楊國樞，1972；楊國樞、瞿海源，1974；楊國樞、余安邦、葉明華，1989）、個人現代性與社會態度及行爲的關連（朱真茹、楊國樞，1976；楊國樞，1978b；Yang，1981），以及從跨文化心理學、文化心理學和本土心理學角度對個人現代性的比較研究（楊國樞，1994；Yang，1996b，2000）。同時，他也以本土心理學的取向，深入探究中國人的典型人格與社會心理，例如中國人的社會取向（楊國樞，1993）、中國人的成就動機（余安邦、楊國樞，1987）、孝道（楊國樞、葉光輝、黃曬莉，1988；葉光輝、楊國樞，1988；楊國樞，1988b；楊國樞、葉光輝，1991）、緣（楊國樞，1988c）、組織行爲（楊國樞、鄭伯壘，

1987)，並在多年的研究基礎上提出了關於個人現代性問題的理論立場、分析框架和研究結果的解釋（楊國樞，1994，1995）。可以說，個人現代性這一領域的研究是在楊國樞的倡導和指導下開展和積累起來的。這些凝聚著楊國樞及其合作者 35 年的學術興趣、社會責任和努力的成果，對於處於快速社會轉型時期的中國大陸學術界，特別是從事個人現代性、國民性、社會心態變遷、價值觀變遷等領域研究的學者來說，無疑是值得認真學習和借鑑的。本文將分五部分對楊國樞等人關於個人現代性的研究進行初步的梳理和述評。

一、理論立場與研究策略

在「個人現代性」及相關研究領域，作為一個中國心理學家，楊國樞的思考路徑是：中國人有什麼樣的人格特性和價值觀念（與外國人有什麼不同）？是否可將它們分為傳統的和現代的？它們是否可以適應社會變遷？哪些可適應，哪些不可適應？通過回答這些問題，建立以價值觀和生活方式為核心變數的個人現代性研究的理論框架，並研究中國人個人傳統性和現代性對於社會變遷的適應。當然，在這一思路背後，需要有理論立場的選擇。

（一）理論立場的轉變

從 1969 年到 1984 年，楊國樞帶領他的碩、博士研究生，大約完成了 20 項實證研究，目的是希望瞭解在現代化的社會變遷中，台灣民衆的心理與行為變遷的情況（瞿海源，1989）。這些研究採用了古典現代化理論的立場，認為傳統社會雖有不同，但現代社會只有一個，現代化的結果是殊路同歸。根據這一「社會聚斂假說」，楊國樞（1994；Yang，1996）提出了相應的「心理聚斂假說」（psychological convergence hypothesis）。他認為，現代化導致的心理聚斂可以形成一種「世界性」的人，即具有一套共同的現代心理與行為特徵的人；Yang（1988）綜合出 20 項現代人的核心心理與行為特徵。並且，認為這些特徵將取代傳統的心理與行為特徵（楊國樞，1994）。參見圖 1。

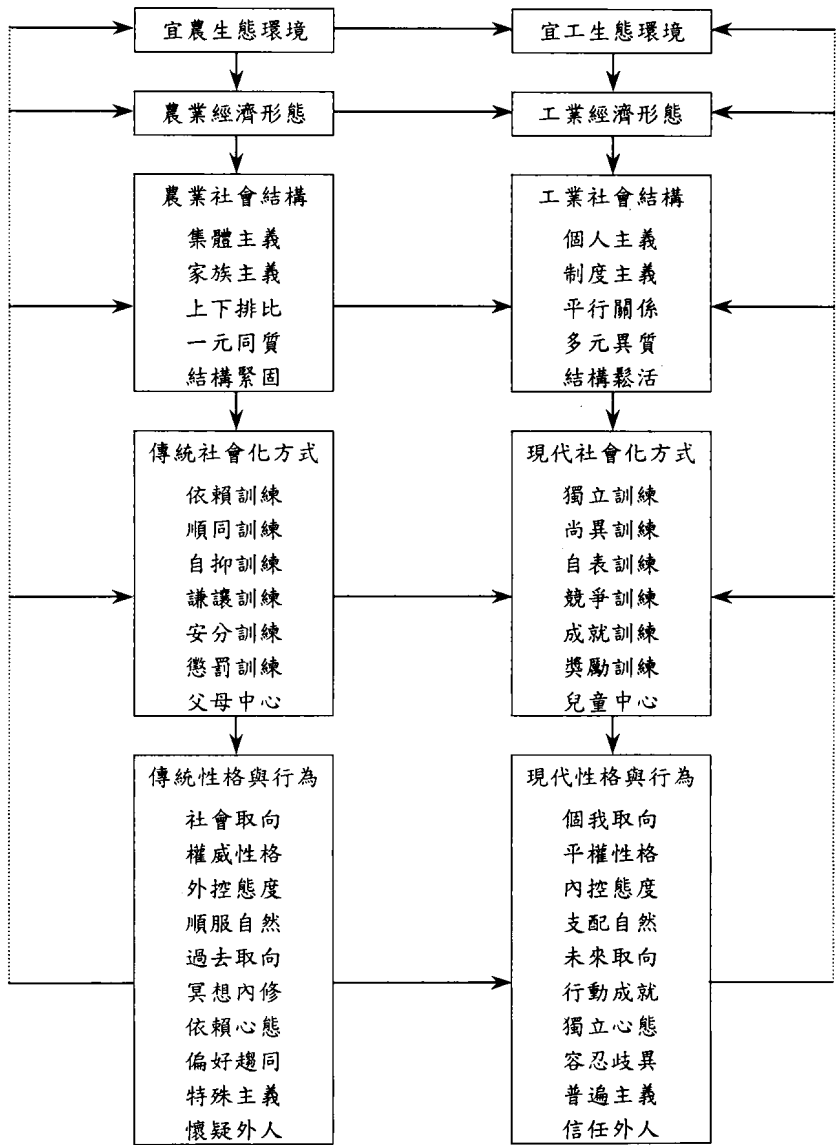


圖 1 中國人性格與行為形成與蛻變模式 (楊國樞, 1988a, 頁 407)

1985年前後，楊國樞對自己的理論立場和研究策略進行了反省，認為應該在四個方面進行改變：(1)從「對立」到「分離」；即，傳統性和現代性可能不是一個連續體的兩極，而可能是各自獨立的變數。(2)從「一元」到「多元」；即，傳統性和現代性可能不是單維變數，而可能是多維變數。(3)從「單範疇」到「多範疇」；即，現代性和傳統性在不同生活範圍中可能是不同的，應在不同生活範圍中加以測量。(4)從「普同性」到「本土性」；即，現代性和傳統性研究的重心可能應是本土性的，而不是普適性的（跨文化性的）（楊國樞、余安邦、葉明華，1989）。

這一改變重新確定了楊國樞從事個人現代性研究的方向，而不再追隨英克爾斯等人。也反映了他對跨文化心理學立場的放棄，而採取了本土心理學的立場。他看到，中國的「傳統人」到「現代人」的變化，可能不是「傳統人」到「世界人」的變化。換言之，「現代人」可能不等於「世界人」。一個中國的現代人，會是從自己的傳統人演變而來的，是適應自己的社會變遷的，而這一社會變遷或許與發達國家的社會文化變遷的趨向相一致，或許會有所不同。他認為，發展趨勢上的一致不能抹煞不同文化社會歷史造成的一致。為此，楊國樞詳細地論證和大力地推動了心理學的本土化運動，試圖建立中國人的人格與社會心理學（楊國樞，1993b，1997a，1997b）。他主張採用「跨文化本土心理學」的立場，建立中國人個人現代性發展的模型，探討個人現代性發展的心理機制，最終為人類心理學做出貢獻（Yang，1997，2000）。

（二）文化生態互動分析框架的建立

基於1985年以後的研究發現，楊國樞等人重新將個人現代性的概念進行了定義和解析。首先將個人現代性操作化為現代化的社會文化變遷過程中某一社會大多數人共同的「心理與行爲」，然後將它們根據範圍分為三種：普同性心理與行爲（各類社會）、特殊性心理與行爲（同類社會）、獨有性心理與行爲（個別社會）。依據功能分為兩種：工具性（或功能性）心理與行爲（適應生活環境，例如集體取向或個體取向）和非工具性（或非功能性）心理與行爲（格調性或終極性心理與行爲）。根據這一分類標準，可以劃分為六種心理與行爲（見表1）。

表 1 心理與行為的類別分析

	普同性	特殊性	獨有性
工具性	A	B	C
非工具性	D	E	F

楊國樞（1994）以「文化生態的互動論」（cultural-ecological interactionism）為理論依據，根據上述分類提出了新的研究假設和分析框架，其基本的內容是：

第一，在任何一個社會（傳統社會、轉型社會、現代社會）或文化中，民衆不同類別的心理與行為受到該社會之生態環境特徵、經濟社會形態及社會生活方式所決定或影響的程度各有不同。工具性的心理與行為是適應社會生態環境所必需的，因而比非工具性的心理與行為更多地受到此等因素的決定和影響。普同性心理與行為因與人類基本身心結構與功能有密切關係，不易因生態、經濟、社會及生活條件等外在因素的影響而變異；特殊性心理與行為是適應某類社會（如農業社會、畜牧社會、採集社會、漁獵社會或工商社會）的共同生態、經濟、社會及生活條件所必需的，因此其形成受到此等因素的決定或影響比較大；獨有性心理與行為的情形比較複雜，其中工具性心理與行為比其非工具性心理與行為受到此等因素的決定與影響更大。從文化生態互動論的角度看，人與文化生態處於互動的關係之中，心理與行為的改變在內涵與強度方面都不能脫離這種互動關係。

第二，現代化歷程中的生態、經濟及社會變遷主要是從某種傳統社會轉變為工商社會。在這一過程中，原有適應傳統社會的心理與行為在內涵上將有所轉變，在強度上將有所削弱，並繼續在某種程度上保持下來，並不消亡。如圖 2 所示。

第三，為了適應工商社會，民衆會逐漸形成各種新的心理與行為，即現代性心理與行為，其強度會逐漸增大。如圖 3 所示。

第四，在社會變遷中，適應傳統社會和現代社會的心理與行為可能呈現某種程度的相反特性，其變遷趨勢可能有兩種：(1)交叉型變遷趨勢：即某些傳統的心理與行為是適應傳統社會的主要心理與行為，某些現代的心理與行為是適應現代社會的主要心理與行為；(2)非交叉型變遷趨勢：即某些傳統的心理與行

為是適應傳統社會的次要心理與行為，某些現代的心理與行為是適應現代社會的次要心理與行為。如圖 4、5 所示。

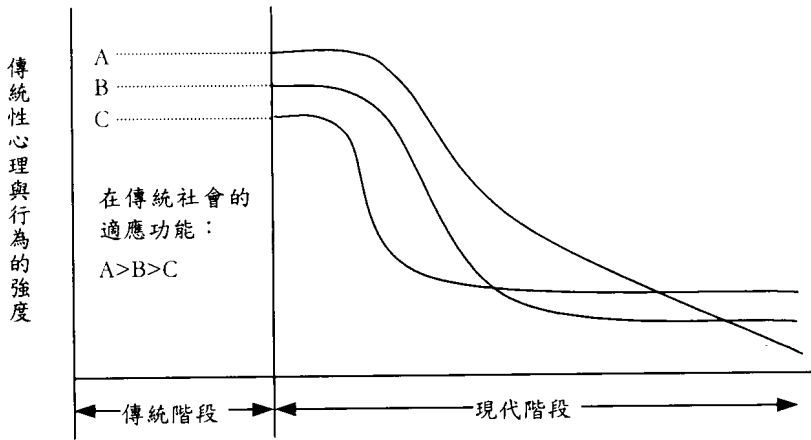


圖 2 現代化歷程中傳統性心理與行為之強度減弱趨勢 (示意圖)
(楊國樞, 1994, 頁 97)

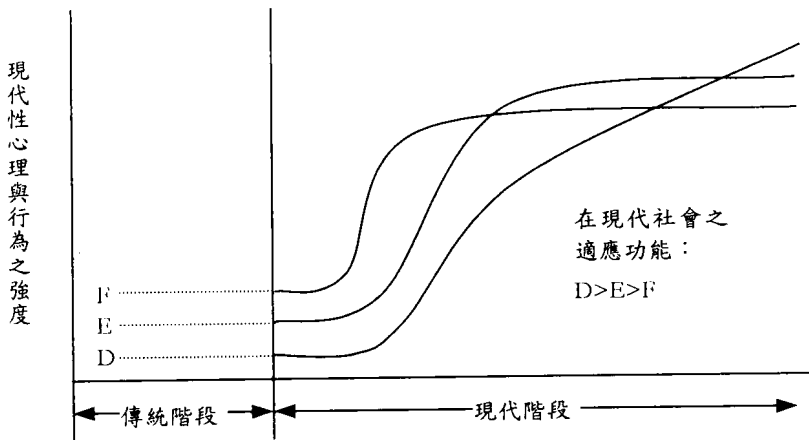


圖 3 現代化歷程中現代性心理與行為之強度增加趨勢 (示意圖)
(楊國樞, 1994, 頁 98)

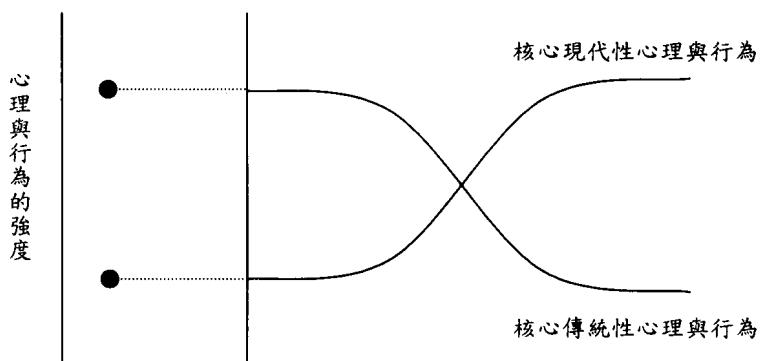


圖 4 現代化歷程中相反之傳統性與現代性心理及行為的對應變遷型態（示意圖）（楊國樞，1994，頁 100）

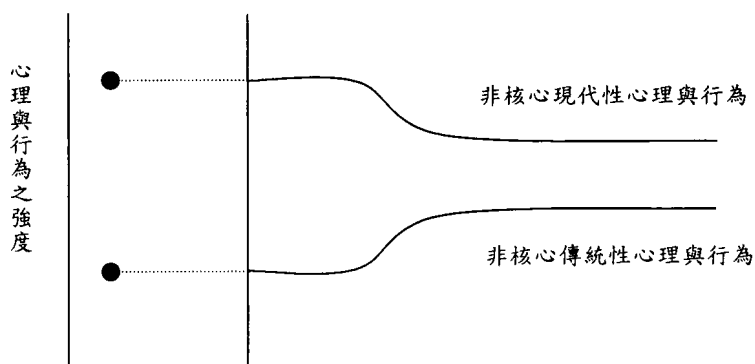


圖 5 現代化歷程中相反之傳統性與現代性心理及行為的變遷型態（示意圖）（楊國樞，1994，頁 100）

第五，在現代化過程中，兩類心理與行為的變遷速度和程度的個別差異可以分為四種：(1)簡單傳統型。即以傳統性心理與行為特徵為主的個體類型。(2)簡單現代型。即以現代性心理與行為特徵為主的個體類型。(3)強勢混合型。即傳統性和現代性兩類心理與行為特徵皆高的個體類型。包括衝突性強勢混合型

和非衝突性強勢混合型。(4)弱勢混合型。即傳統性和現代性兩類心理與行為特徵皆低的個體類型。

從這一理論立場出發，通過分析人類對環境變遷的基本適應方式，楊國樞以「心理區隔化」(psychological compartmentalization)和「心理解離化」(psychological dissociation)這兩個概念分析了人類適應變遷的心理機制，從而使個人現代性研究不僅包括對心理成分構成的探索，而且包括了對這些成分構成如何運作的心理機制的探索(楊國樞，1995)。

二、研究方法

楊國樞等人的研究主要採用人格和社會心理學的研究方法——實證研究方法。其三個主要特點是：(1)從時間向度上採用過同時性和慣時性兩種方法；(2)按照心理學人格與態度測量的基本研究程式，進行概念化、測量工具(量表與問卷)的編製、抽樣與誤差控制、施測、資料分析以及結果的分析討論；(3)根據具體的研究領域和研究目的，相應採用其他實證研究方法，如深度訪談、投射測驗、歷史文獻分析等。

採用量表法的研究曾經直接使用過國外學者編製的量表(例如，Morris 13種生活方式量表)，更多的是發展出適合測量中國人心理與行為特徵的測量工具。其中，《多元個人現代性量表》、《多元個人傳統性量表》是迄今中國人格與社會心理學界在這一領域唯一根據自己的理論框架和概念體系發展出來的測量工具，並有較好的信度(內部一致性、再測信度)和效度(構念效度)。

三、主要發現和結論

楊國樞等人關於中國人個人傳統性與現代性的研究，持續多年，相關的研究發現甚多。限於篇幅，在此僅以其核心內容——狹義的個人傳統性和現代性研究的主要發現予以介紹。

（一）心理成分

中國人的個人傳統性與現代性應包括哪些心理成分，是這一研究的目標之一。經過對個人傳統性和個人現代性主要範疇的題目編寫、預測、篩選，對回收的有效問卷（1710份）進行因素分析（主成分分析和階級檢驗），獲得五個因素：(1)遵從權威、(2)孝親敬祖、(3)安分守成、(4)宿命自保與(5)男性優勢。「遵從權威」強調在各種角色關係與社會情境中應遵守、順從和信賴權威，包括各種傳統規範和道德要求。「孝親敬祖」強調對父母的尊重、孝順、增光、贍養、繼承志業、侍奉在側等。「安分守成」強調自守本分、與人無爭、逆來順受、不求進取、依賴親友等。「宿命自保」強調明哲保身，凡事利己而又靠運氣。「男性優越」強調男女有別，女不如男。

個人現代性的因素分析結果也是五個因素：(1)平權開放、(2)獨立自願、(3)積極進取、(4)尊重情感與(5)男女平等。「平權開放」強調平權思想，主張民可以批評官，學生可以與老師辯論等。「獨立自願」強調獨立自主，也有只顧自己便可，不必多管他人的含義。「樂觀進取」強調樂觀看待人類的進步，個人應積極努力獲得更大的成功。「尊重感情」強調以真實的感情作為交往的依據，而不再看重外在的身份、年齡等。「兩性平等」強調兩性在教育機會、社會地位等方面應平等，夫妻雙方在人格上獨立等。

（二）心理成分的演變趨勢

這些被界定為中國人傳統性或現代性的心理成分或人格特質在現代化的過程中將會呈現怎樣的變化趨勢，是這一研究的目標之二。

研究結果表明，五種傳統性心理成分與五種現代性心理成分之間的反向程度以「男性優越」與「兩性平等」最為清晰。在1989年的報告中可以看到，台灣大學生和社會成人不論男女都偏向不同意「安分守成」、「宿命自保」、「男性優越」和「遵從權威」，但偏向同意「孝親敬祖」。同時，大學生和社會成人不論男女都偏向同意「樂觀進取」、「兩性平等」、「平權開放」以及「尊重感情」。可以認為，這些因素有交叉變遷、此消彼長的趨勢。

楊國樞等人的研究發現，不僅中國人的傳統性和現代性在社會變遷中是並存的，而且這些特質還會出現不同程度、不同趨向的變化。根據這些研究結果，

楊國樞形成了一個對民衆共同的心理與行為在社會變遷中可能出現的變遷趨勢的預測。詳見表 2。

表 2 現代化過程中傳統性與現代性共同心理與行為之可能變遷的方向、大小及結果（楊國樞，1994，頁 103）

	共同心理與行為類型	變遷方向與大小	變遷結果
傳統性心理與行為	A1 工具性普同心理與行為	不變或少變	大致存在如前
	A2 工具性特殊心理與行為	強度減弱較快， 內涵轉變較多	弱勢存在（新漸進線頗低），部分內涵轉變，或全然消失
	A3 工具性獨有心理與行為	強度減弱較快， 內涵轉變較多	弱勢存在（新漸進線頗低），部分內涵轉變，或全然消失
	A4 非工具性普同心理與行為	不變或少變	大致存在如前
	A5 非工具性特殊心理與行為	不變或少變	大致存在如前
	A6 非工具性獨有心理與行為	不變或少變	大致存在如前
現代性心理與行為	B1 工具性普同心理與行為	—	—
	B2 工具性特殊心理與行為	內涵重新形成， 強度增大較快	強勢存在（新漸進線頗高）
	B3 工具性獨有心理與行為	內涵重新形成， 強度增大較快	強勢存在（新漸進線頗高）
	B4 非工具性普同心理與行為	—	—
	B5 非工具性特殊心理與行為	內涵重新形成	中勢存在（新漸進線趨中）
	B6 非工具性獨有心理與行為	內涵重新形成	中勢存在（新漸進線趨中）

從表中可見，六類傳統性心理與行為都可能與現代性心理與行為同時並存，只是其中兩類在現代社會中會減弱其強度。

（三）心理機制

從人格與社會心理學的角度看，這些被界定為中國人傳統性或現代性的心理成分或人格特質在現代化的過程中將會呈現什麼變化趨勢及其原因，是這一研究的目標之三。

楊國樞（1995；Yang，1998）首先分析了人類適應環境的四種基本反應方式：(1)拒變反應、(2)遷就反應、(3)因應反應、和(4)退避反應。然後，提出了心理區隔和心理離化的概念，以此來支援他從文化生態互動論的觀點對於個人傳統性和現代性在社會變遷中會出現變遷這一事實的解釋。心理區隔化是避免陷入相互矛盾的自我防衛機制。在區隔的作用下，個體自動將引發矛盾感受的事物分別納入不同的範疇，賦予其不同的性質和運作邏輯，分別對待，從而達到矛盾的心理特質同時並存而相安無事。他指出，在對現代化變遷的適應方面，存在著兩種重要的心理區隔化現象，即：(1)精神文化與物質文化的心理區隔化，與(2)不同生活範疇的心理區隔化。心理離化是在心理上將事物的不同方面加以分解，使其各自運作。有些方面先行改變，另一些方面則依然故我。他認為，在現代化的適應過程中，最可能出現的心理離化現象主要有三類，即：(1)觀念與行為的心理離化，(2)行為與功能的心理離化，(3)器物與用途的心理離化。在經過較為詳細的分析之後，他認為現代化歷程的心理過程，可以視為「心理離化」和「反離化」的過程（如圖6）。

四、英克爾斯的研究與楊國樞的研究之對比

個人現代性問題是一個跨學科研究的領域，受到跨文化心理學、社會學的社會心理學、心理學的社會心理學、社會學、文化人類學等諸多學科學者的關注。不同學科的學者倚重不同的學科角度，選擇的理論立場和研究策略不同，所得到的發現必然有所不同。如果將著名的社會學家、社會心理學家英克爾斯60~70年代的研究與人格與社會心理學家楊國樞70~80年代的研究進行比較，我們可以發現三個比較鮮明的差異：

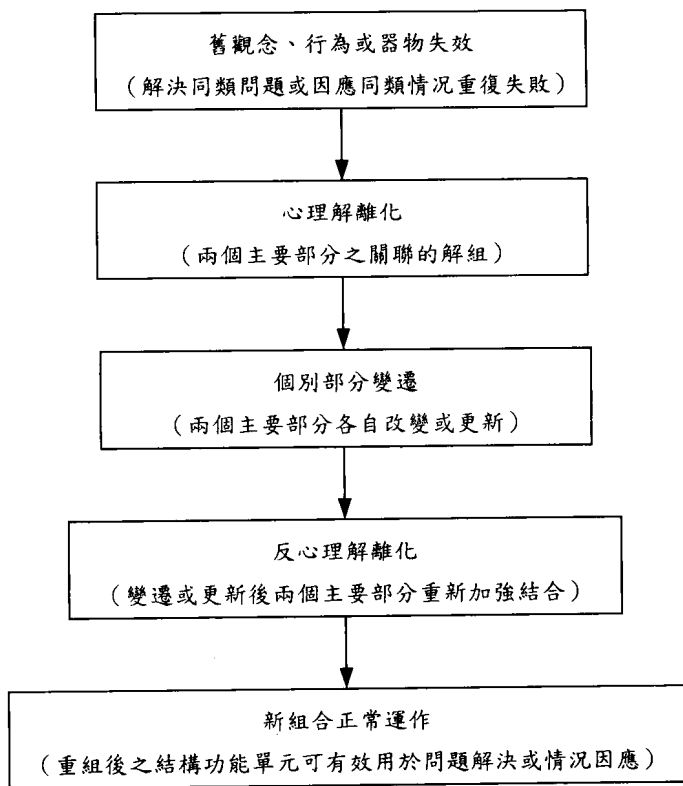


圖 6 現代化適應過程中心理解離化和反解離化歷程
(重繪自楊國樞，1995，頁 231)

(一) 研究依托的學科領域不同

英克爾斯的研究屬於社會學或社會學的社會心理學，關注的是現代社會的一些社會因素，例如，教育水平、職業、社會流動、大眾傳播、工廠就業經歷等對個人現代性所產生的影響。在他關注的社會因素背後，可以看到它的一個理論預設，即：工業化將導致個人現代性的形成，不同程度的工業化可以導致不同程度的個人現代性。他還認為，個人現代性將影響不同社會文化中的人對

異文化的開放態度，從而影響社會現代化的進程。英克爾斯更傾向於把個人現代性看作一組由工業化帶來的、與現代化相匹配的價值選擇、生活方式和行為類型。這一點我們可以從他的經典著作《邁向現代：六個發展中國家中的個人變化》（1974）和《個人現代性探索》（1983/1995）中看到。

作為一個社會心理學家，英克爾斯並非不注重人格特質。他在《民族性格：心理與社會的視角》（1997）一書中探討了國民性格的內在和外在的定義，他認為，個人現代性對於處於某一特定文化中的人接受新的文化因素，是一種至關重要的人格特性。由此，我們不難看出，英克爾斯關注人格特質的角度仍然是社會學的社會心理學，而不是人格心理學或心理學的社會心理學。他始終將個人現代性放在社會現代化的背景之中，將這兩個方面視為互為因果的關係。

而楊國樞等人的研究屬於人格與社會心理學的角度或心理學的社會心理學的角度，關注的是影響個人行為方式的人格特質、價值觀念的主要心理成分、在社會現代化變遷中個人行為改變的可能方向和心理機制方面的原因。楊國樞更傾向於把個人現代性看作一組影響個體朝向個人現代化發展和演變的人格潛質，而不是當前的行為特徵和生活方式。

進一步說，楊國樞更加具有從個體出發，應對社會變遷的思考角度，而不是研究個體的改變將對社會的改變將會形成怎樣的影響。從這個基點看，楊國樞的研究儘管是與社會文化緊密相關，但是仍然承襲了心理學的社會心理學的學術傳統。

（二）理論取向不同

英克爾斯採用的理論立場是跨文化心理學的立場，著重比較不同文化社會中個人現代化的程度，因此，這一立場背後的理論預設必然是將個人現代性視為泛文化的、可以進行比較的，其結論是：不同社會類型中的個人，其現代性是有強有弱的。換言之，英克爾斯希望回答的是：是否是工業化影響了不同國家中的人在個人現代性方面出現的差異？

除了對六個發展中國家個人現代性的研究，英克爾斯還詳細分析了俄羅斯、德國和美國在態度、價值體系、心理狀態和民族性格方面的差異，同時探討了不同國家的「幸福感」體驗，試圖發現一個不同地域複雜的價值觀系統。

他認為，發現和描畫一幅現代國家人格結構差異程度的圖畫是大有可為的事情。他新近出版的《一個世界能否出現？工業社會中聚斂與離散》（1998）和《民族性格：心理與社會的視角》（1997）以及與 Masamichi Sasaki 合編的《民族與文化比較》（1995），都反映了他的這一跨文化比較的學術取向。

楊國樞的研究採取了本土心理學（在研究的近期，這一取向的表述被修改為「跨文化本土心理學」，參見 Yang, 2000）的取向，重點在於從文化生態互動論的立場出發，建立中國本土的「個人傳統性」和「個人現代性」的概念、編制測量工具以及探討其心理機制，並提供進行預測的理論框架。他的研究背後的理論預設是：不同文化社會中的人的變遷可能有不同的方向，傳統性和現代性的各主要成分之間可能出現取代、並行、漸近等不同類別的關係。楊國樞希望回答的是：什麼是現代的人格特質，什麼是傳統的人格特質，在現代化過程中前者是否可以替代後者，人格特質在社會變遷中依賴什麼心理機制發生改變或不發生改變。

（三）選擇的研究方法與測量技術不同

由於學科角度、理論立場方面的差異，英克爾斯和楊國樞選擇的研究方法和測量技術也有所不同。英克爾斯比較偏向社會態度與社會行為的調查，他編製的量表更多地帶有態度問卷的意味。此外，英克爾斯關於發展中國家的研究樣本是在六個國家中抽取的，並用作不同國家之間的群際比較。因此，不同的工業化水平是影響個人現代性改變的因素。楊國樞的研究側重對個人傳統性和現代性包含的心理成分的探查，他不僅將傳統性和現代性作為兩個獨立的變數群，而且是用因素分析的方法，通過主成分分析獲得重要的傳統性或現代性因素，編製的量表更多地帶有人格量表的意味。楊國樞的研究樣本最初採用了台灣大學生和社會成人，但是最後的分析使用的是大學生樣本。

五、楊國樞個人現代性研究中值得討論的問題

應該說，經過 30 多年的不懈努力，楊國樞等人從人格與社會心理學的學科角度出發關於個人現代性的研究，已經進入了一個比較成熟的階段；或者說，

這一研究似乎進入了一種停滯的狀態。這也提醒我們以一個批評的立場審視這些研究，而可以找到的有關批評性的文字主要有以下三種：(1)對個人現代性的研究中暗含著價值評價的成分，而現代性中的疏離感、焦慮、壓力等現代心理問題則被忽視。楊國樞等人發現疏離感（無規範感、社會孤立感、無力感）作為中介變數與個人傳統性和個人現代性均有正相關，特別是與傳統性的成分「宿命自保」的相關達到.51，而與其他傳統性成分的相關係數平均為.43；「獨立自主」作為現代性的成分，與「疏離感」的相關高達.44，而與其他現代性成分的相關係數平均為.28，這些結果均值得深入探討（瞿海源，1989）。(2)個人傳統性與中國人的社會取向等本土社會心理之間是一種什麼樣的關係，並不清楚（朱瑞玲，1993）。(3)研究過於籠統，而沒有真正以本土的立場深入到傳統如何受到現代因素的影響下作了某種程度的改變而成為現代這一問題，個人如何以原有的心理體系重新整合（楊中芳，1999）。

這些意見提出的問題說明楊國樞等人的研究還存在一些可以討論的問題。當我們想要進行中國大陸社會變遷中人的變遷研究，就特別需要參考他們的意見，並反省楊國樞等人的研究。

從研究的目的來看，楊國樞等人近期的研究集中在個人現代性和個人傳統性的心理成分、變化趨勢以及心理機制上面。從他們的研究發現中可以看到，個人傳統性成分與個人現代性成分之間存在著比較複雜的關係，而不是簡單的對應關係或此消彼長的關係。這就會遇到這樣的問題，即二者的關係為什麼會是並存（例如，「孝親敬祖」與「樂觀進取」、「宿命自保」與「獨立自顧」）、替代（例如，「男性優越」與「兩性平等」；「遵從權威」、「安分守成」及「男性優越」與「平權開放」；「孝親敬祖」與「獨立自顧」）、既並存又替代（例如，「孝親敬祖」與「獨立自顧」呈負相關同時與「樂觀進取」呈正相關）、甚至是無關（例如，「尊重情感」與五個個人傳統性成分）？當個人現代性成分與個人傳統性成分之間存在正相關時，焉知個人現代性中是否包含著個人傳統性？當只有兩個主要的個人現代性成分或現代價值觀與個人傳統性成分之間存在負相關，而其他三個成分與個人傳統性成分之間存在多重複雜關係時，難道可以算做對從傳統將會變成現代的趨勢的足夠支援嗎？固然，楊國樞使用了「心理區隔化」解釋了傳統與現代成分的並存，使用了「心理離化」

解釋了傳統與現代成分的消長，但是，他却沒有從傳統成分本身具有的應變功能或生長功能的角度來深入傳統如何變為現代，又如何表現為傳統被繼續保持的。例如，當「孝親敬祖」包含著「光宗耀祖」的意義時，個人可能通過努力追尋社會所贊許的行為業績來實現「孝」，因此，可能與「樂觀進取」有相當程度的正相關。再例如，「宿命自保」中，不光有成事在天之義，也多少表現出謀事在人之義。這兩者的和諧共處是否說明傳統成分中包含有更加一般性的因素呢？如果把接受西方文明的開放態度看作是現代的話，那麼中國傳統文化中相容並包、隨遇而安、順應變化的特性應該看作是傳統還是現代呢？由此可見，楊中芳曾提到的有關「中庸之道」的研究，是非常具有啓發性的意見（1999）。從她的思路中，我們也可以看到一種更加深入的本土心理學的思考框架，即從傳統成分本身具有的建構性、生長性以及重新進行本土意義的組合來看文化歷史對於中國人現代化的心理歷程的影響。如果從並存、消長中看到區隔和解離是第一步的話，從區隔、解離中看到遷移、本土化則是第二步，而以文化生態論的立場解釋這些本土的心理機制恐怕是第三步了。

從社會學的社會心理學的立場來看，楊國樞等人的研究尚未從社會制度因素與人的改變之間的關係入手，深入探討影響個人傳統性和現代性的心理與行為發生改變的社會因素，例如：教育、大眾傳播、生活方式、社會流動等等。而這些在英克爾斯的研究中則成為解釋個人傳統性和現代性心理與行為的引數。楊國樞等人的研究是將個人傳統性和現代性的測量指標、心理機制、二者的關係作為研究物件的。在他的研究基礎上，可以進行不同社會群體（例如年齡群體、收入群體、職業群體、教育程度群體、地域群體、性別群體等）和心理群體（例如不同現代性程度的人）的比較研究，進一步探討不同群體之間個人傳統性與現代性出現差異（或一致）的社會原因。根據我國社會轉型這一事實，關於社會變遷與人的變遷研究，值得從群際比較的角度豐富這一領域的研究，並對社會分層與社會流動、生活方式、代際差異、婚姻質量等社會學研究領域的主觀指標研究提供支援。

在測量方面，個人現代性與個人傳統性都面臨社會贊許性的影響，這背後也包含著社會價值觀、文化價值觀與個人價值觀三者間複雜的關係。當一個並非持個人意見選擇至上、一致性同意這類價值觀念的社會，社會價值觀與個人

價值觀出現分離，而在其中生活的個體又要順應這種分離，因而創造出一種可以容許分離的文化價值觀，那麼，這三者之間對立、混融、纏繞是不可避免的。在這樣的本土背景下，使用西方的個人變遷或個人現代性的研究策略或研究進路自然也會險象環生，或者就是死路一條。

從這些方面看，個人現代性研究的沈寂階段也正是我們可以用來謀求新思路的思考階段。研究面對全球化、現代化的衝擊，中國人如何解讀變遷、迎接變遷、應對變遷，不僅將是一個非常有可能進入中國人本土心理世界的路徑，而且，也是我們社會心理學服務於社會發展和變遷的一個有價值的領域。

參考文獻

- 朱真茹、楊國樞（1976）：〈個人現代性與相對作業量對報酬分配行為的影響〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，41期，頁79~95。
- 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期，頁89~119。
- 余安邦、楊國樞（1987）：〈社會取向成就動機與個我取向成就動機：概念分析與實證研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，64期，頁51~98。
- 孫立平（1990）：〈後發外生型現代化模式剖析〉。《社會科學研究》，6期，頁86~92。
- 黃光國、楊國樞（1972）：〈個人現代化程度與社會取向強弱〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，32期，頁245~278。
- 楊中芳（1999）：〈現代化、全球化是與本土化對立的嗎？——試論現代化研究的本土化〉。《社會學研究》，1期，頁57~72。
- 楊國樞（1965）：〈現代心理學中有關中國國民性的研究〉。《思與言》，2卷，3期，頁3~19。
- 楊國樞（1971）：〈中國國民性與現代生活適應〉。見葉英堃、曾文星（主編）：《現代生活與心理衛生》。台北：水牛出版社。
- 楊國樞（1972）：〈中國大學生的人生觀〉。見李亦園、楊國樞（主編）（1988）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司。

- 楊國樞（1978a）：〈現代社會的心理適應〉。見楊國樞：《現代社會的心理適應》。台北：巨流圖書公司。
- 楊國樞（1978b）：〈工業化過程中國人性格與行爲的矛盾現象〉。見楊國樞、葉啓政（主編）：《台灣的社會問題（1984）》。台北：巨流圖書公司。
- 楊國樞（1981）：〈中國人的性格與行爲的形成及蛻變〉。《中華心理學刊》，23卷，1期，頁39~55。
- 楊國樞（1988a）：〈台灣民衆之性格與行爲：形成及蛻變〉。見楊國樞：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1988b）：〈中國人之孝道觀念的分析〉。見楊國樞：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1988c）：〈中國人之緣的觀念與功能〉。見楊國樞：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1993a）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見楊國樞、余安邦（主編）：《中國人的心理與行爲——理念及方法篇》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1993b）：〈我們爲什麼要建立中國人的本土心理學？〉。《本土心理學研究》，1期，頁6~88。
- 楊國樞（1994）：〈傳統價值觀與現代價值觀能否同時並存？〉。見楊國樞（主編）：《中國人的價值觀——社會科學的觀點》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1995）：〈中國人對現代化的反應：心理學的觀點〉。見喬健、潘乃谷（主編）：《現代化與中國文化》。天津：天津人民出版社。
- 楊國樞（1997a）：〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉。《本土心理學研究》，8期，頁75~120。
- 楊國樞（1997b）：〈三論本土契合性：進一步的澄清〉。《本土心理學研究》，8期，頁197~237。
- 楊國樞、余安邦、葉明華（1989）：〈中國人的傳統性與現代性：概念與測量〉。見楊國樞（主編）：《中國人的心理與行爲》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞、李美枝（1972）：〈中國大學生的價值觀〉。見李亦園、楊國樞（主編）（1988）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司。

- 楊國樞、張分磊（1989）：〈價值取向及其變遷——以大學生的研究為例〉。見楊國樞：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞、黃曬莉（1984）：〈大學生人生觀的變遷：二十年後〉。見瞿海源、章英華（主編）：《台灣的社會文化變遷》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、葉光輝（1991）：〈孝道的心理學研究：理論方法與發現〉。見高尙仁、楊中芳（編）：《中國人、中國心——傳統篇》。台北：遠流出版公司。
- 楊國樞、葉光輝、黃曬莉（1988）：〈孝道的社會態度與行爲：理論與測量〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，65期，頁171~227。
- 楊國樞、鄭伯璦（1987）：〈傳統價值觀、個人現代性及組織行爲：後儒家假說的一項微觀驗證〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，24期，頁1~48。
- 楊國樞、瞿海源（1974）：〈中國「人」的現代化——有關個人現代性的研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，37期，頁1~38。
- 葉光輝、楊國樞（1988）：〈孝道的認知結構與發展：概念與衡鑑〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，65期，頁131~169。
- 瞿海源（1989）：〈社會文化變遷的社會心理分析〉。見瞿海源（編著）：《社會心理學新論》，台北：巨流圖書公司。
- 瞿海源、楊國樞（1972）：〈中國大學生現代化程度與心理需求的關係〉。見李亦園、楊國樞（主編）（1988）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司。
- Inkeles, A., & Smith, D. H. (1974). *Becoming Modern: Individual change in six developing countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yang, K. S. (1981). Social orientation and individual modernity among Chinese students in Taiwan. *Journal of Social Psychology, 113*, 159-170.
- Yang, K. S. (1986). Chinese personality and its change. In M. H. Bond (Ed.), *The psychology of Chinese people*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Yang, K. S. (1988). Will societal modernization eventually eliminate cross-cultural psychological differences? In M. H. Bond (Ed.), *The cross-cultural challenge to social*

- psychology*. Newbury Park, CA: Sage.
- Yang, K. S. (1996a). The psychological transformation of the Chinese people as a result of societal modernization. In M. H. Bond (Ed.), *The handbook of Chinese psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Yang, K. S. (1996b). Theories and research in Chinese personality: An indigenous approach. In H. S. R. Kao and D. Sinha (Eds.), *Asian perspectives on psychology*. New Delhi: Sage.
- Yang, K. S. (1997). Indigenising westernised Chinese psychology. In M. H. Bond (Ed.), *Working at the interface of cultures: Eighteen lives in social science*. London: Routledge.
- Yang, K. S. (1998). Chinese responses to modernization: A psychological analysis. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 75-97.
- Yang K. S. (2000). Monocultural and cross-cultural indigenous approaches: The royal road to the development of a balanced global psychology. *Asian Journal Social Psychology*, 3, 241-264.

第 3 章

從「現代性」到「本土化」： 論「個人現代性」研究的方法論

黃光國

在 1960 年與 1970 年代，西方心理學界曾經流行所謂的現代化理論，有些學者認為：要促成一個國家或社會的現代化，必須先要有個人心理特質的現代化（McClelland, 1955, 1961）；哈佛大學的教授 Inkeles（1966）首先提倡「人的現代化」，並從心理學的角度探討現代人的特質，以及培養現代人心理特質的方法（Inkeles, 1969; Inkeles and Smith, 1974）。同時也有許多心理學者試圖編製各種版本的「現代性量表」，在各個不同的非西方社會中使用（Armer and Youtz, 1971; Dawson, 1967; Doob, 1967; Guthrie, 1977; Kahl, 1968; Schnaiberg, 1970）。

在台灣，最早以心理學方法從事「現代性／傳統性」之研究的學者為楊國樞教授。他在 1970 年代編製了「個人現代性量表」（Individual Traditionality-Modernity Scale），完成了一系列的實徵研究（見楊國樞，1981，1985；楊國樞、瞿海源，1974；Yang, 1986）。到了 1980 年代，現代化理論開始受到嚴厲的批評。許多社會學者指出：個人現代化跟社會的現代化是不相干的兩回事。有些都市地區居民生活型態高度仿效西方資本主義的拉丁美洲國家，不僅沒有走上國家現代化之路，其政治及經濟情況反倒因為他們在世界經濟體系中的位置，而比以前更為惡化（Dos Santos, 1970; Evans, 1974; Frank, 1964, 1968, 1971; O'Brien, 1975）。隨著世界依賴理論的興起（Wallerstein, 1976, 1979），西方心理學界有關個人現代性的研究也逐漸宣告式微。

儘管如此，楊氏仍然是鍥而不捨地繼續從事此一方面的研究。到了 1980 年代晚期，楊氏承認：「在從事了十五年的實徵研究之後，終於發現我們在第一個階段的研究工作可能犯了數項重大的錯誤」（楊國樞、余安邦、葉明華，1991，

頁 245)，他因此對其「現代性的範圍與內涵的看法」（從四個方面）作了重大的修正，並據此而編製出一份新的「多元個人傳統性量表」與「多元個人現代性量表」，繼續從事有關「傳統性／現代性」的實徵研究。然而，這樣的修改是否能夠改在他在第一階段所犯的「重大錯誤」呢？如果這個問題的答案是否定的，有關「現代性／傳統性」的實徵研究發現，到底具有什麼樣意義呢？

作者認為：楊氏有關「現代性／傳統性」研究的最大問題，在於它缺乏概念層次的分析，未能將其實徵研究奠立在堅實的理論基礎之上。不論是楊氏或是其他的現代化論者，他們之所以從事「現代性」的研究，或許各有其獨特的理由或動機。然而，從文化變遷的角度來看，對於世界上絕大多數的非西方國家而言，「現代化」之所以會成爲一項問題，乃是他們想要瞭解：從他們的文化傳統中，能不能發展出所謂的「現代性」？如何才能發展出現代性？

在我看來，所謂的「現代性」可以說是十四世紀歐洲文藝復興運動發生之後，從西方文明中所產生出來的理性思維方式。最能夠具體展現這種思維方式之特性者，是人們所建構出來科學的知識體系。人們在這樣的知識體系裡所使用的語言、思維方式、以及世界觀，和他們在日常生活裡所使用者，都有極大的不同。以往曾經有許多社會科學家曾經從不同的觀點，討論兩者之間的差異，而形成所謂「現代性的不連續性假設」（Hwang, 2000）。更清楚地說，所謂「現代性」的問題，有全人類所共有的部分，也有非西方社會所獨有的部分。我們要瞭解「現代性」研究的關鍵性問題所在，必須要在理論的層次上釐清：到底什麼是「現代性」？它對西方國家和非西方國家有什麼不同的意涵？

在我看來，近年來「維也納學派」所提出的「建構實在論」最能夠說明科學知識之「微世界」和人們日常「生活世界」的不同。因此，本論文將分爲五大部分，第一部份介紹「建構實在論」的重要觀點。第二部分綜合西方社會科學家對於現代性問題的討論，提出現代性的不連續假說；第三部分討論楊氏從事「現代性／傳統性」之實徵研究的方法論；第四、五兩部分則分別對他測量「傳統性」和「現代性」的方法提出批判。在本文結論部分，作者將要指出：「現代性」研究的終點，將是「本土心理學」研究的起點。

一、建構實在論

自從十九世紀，孔德（Auguste Comte, 1789-1857）提出「實證主義」（positivism）的概念之後，實證主義蔚然成為歐洲學術界的主流（Kolakowski, 1972/1988）。1921年，維根斯坦的名著《邏輯哲學論》（*Tractatus Logico-philosophicus*）出版之後（Wittgenstein, 1922/1961/1974），在 Schlick 為首的維也納學圈（Vienna Circle）積極推廣之下，「邏輯實證主義」（logical positivism）不但風行一時，而且對世界學術界產生了重大的影響。其後數十年間，社會科學的哲學有相當繁複的發展，Habermas（1971）曾經將社會科學的主要研究典範分為三種，此即為「經驗性／分析性的科學」（empirical-analytical science）、「歷史性／詮釋性的科學」（historical and hermeneutical science）和「批判取向的科學」（critical oriented science）。本文所要談的「建構實在論」（constructive realism）（Wallner, 1993/1997）則是近年來興起的「維也納學派」（Vienna School），企圖整合各派科學哲學的主要研究成果，而提出的一種新論點。在我看來，建構實在論將世界區分成「既予世界／微世界／生活世界」的觀點，對於有關「現代性／傳統性」的討論以及為什麼要發展本土心理學，具有極富啟發性的意義。由於建構實在論本身尚在發展之中，它並沒有固定的形貌，在本文中，作者將以建構實在論的世界觀作為基礎，綜合後期維根斯坦哲學、實在論、現象學、存在主義、詮釋學、和批判性理論的相關論點，說明科學知識之「微世界」和人們日常「生活世界」的不同。

「建構實在論」將世界之「實在」（reality）區分為三層：第一層實在可稱為「真實」（actuality）或實在自身（*wirklichkeit*），這是我們生存於其間的世界，也是使作為生物體之吾人得以生存的「既予的世界」。這個「既予世界」或許真的有某些結構，或是按照自身的規律而運作。然而，我們卻無從認識這些結構或規則。不管我們如何解釋這個世界，我們所能知悉的世界，完全是人所建構出來的。對於這個世界的「結構」，以及這些結構是否有時間或空間上的距離、或因果性，我們所能提出的，都只是人類所提出的預設而已。我們只能理解我們用語言所建構出來的世界。除此之外，我們不能理解其他的任何東西。

（一）微世界與生活世界

人類所建構出來的世界，又可以區分為兩種：每一個科學的建構都可以視之為一個相應的「微世界」，以「實在論」作為基礎所建構出來的理論模型固然可以看做是一種「微世界」，社會科學家在某一主題引導之下，根據某種特定觀點，針對某種社會現象所作出的詮釋，也可以看做是一種「微世界」。在眾多諸如此類的微世界中，「建構的實在」（constructed reality）取代了「既有的世界」，而成為可予以證明的建構。除此之外，一般個人生活於其間的「生活世界」可以說是第三層的存有學實在。

「生活世界」（life world）是胡賽爾在其《歐洲科學的危機與超越現象學》中最先提出來的概念（Husserl, 1936/1970），對個人而言，它是一種原初的世界，是一切事物都自明地呈現出來的世界。個人在未有科學知識之前，便不斷地在認識其日常生活中的經驗，並作出各種不同的解釋、組合，以及反應。它是一種前邏輯、前技術性、和前工具性的存有論境域，其豐富性植根於個人直接經驗的生活感受。它是不固定的，可滲透的，但也是牢不可破的；人無法超越其界線，也無法窮盡其內容。

生活世界必然存在於歷史的某一個時間點上。不同歷史世代，或不同文化中的生活世界，其內容均不相同。譬如：經濟蕭條、戰爭、或國內政爭等重大事件，都可能造成生活世界的變異。然而，生活在同一文化中的人們，其生活世界在經歷各種變異之際，卻有一種可以作為先驗條件的形式網構，持續地支撐著生活世界。這就是所謂的「文化遺產」，它包括人類的主體性在日常生活中所界定的時間和空間因素，以及對因果關係所作的解釋等等。

（二）生活形式與語言遊戲

人們在其生活世界裡，必然會使用各種語言，跟社會中的其他人玩不同的語言遊戲。「語言遊戲」（language game）是維根斯坦在其後期哲學中所提出來的概念。在《哲學探索》中，維根斯坦放棄了他早年的想法，不再認為世界有不變的本質結構；也不再認為：語言的功能就是要描述世界。相反的，他認為世界是由各種各樣的生活形式（life form）所組成的；語言則是由各種各樣的

語言遊戲所組成的。所謂「生活形式」是指：在特定的歷史和文化條件之下，人們以其所繼承的風俗、習慣、制度、傳統等等文化遺產作為基礎的思維方式和思考方式。語言遊戲必須根植於生活形式之中，而語言遊戲的基礎則是遵守規則。雖然任何遊戲都有其規則，都必須按照特定的規則進行，但這並不表示：所有遊戲藉以進行的規則都是固定的，也不意味著任何遊戲都有明確的規則，詳盡限定每處細節的玩法。我們在玩遊戲的過程中，可能自己制訂規則，也可能隨時改變它的規則（Wittgenstein, 1945/1958）。

我們日常生活中所使用的語言是由或大或小、或原始或複雜、功能各異的語言遊戲所組成的開放系統。它們之間不具有形式上的一致性，而只具有或多或少或少的相似性，維根斯坦稱之為「家族相似性」（family resemblance）。由此觀之，他早期所提出的邏輯實證論，或者是以「實在論」為基礎，所建構出來的理論的微世界，不過是眾多語言遊戲中的一種。然而，人們在科學的「微世界」和他們在日常「生活世界」中所玩的語言遊戲，卻有其根本的不同。我們可以從幾個不同的角度，來說明這兩個世界的基本差異。

（三）原初性思考與技術性思考

具體的生活世界是科學世界的基礎，可是，科學世界卻是與生活世界截然不同的另一種新的存在。自然科學世界是人類為了達到控制自然、開發自然、利用自然的實用性目的而建構出來的世界，它在本質上是一種「宰制性的建構」（dominative construction），是在特定的主題指引下所發展出來的世界。當然，科學世界並非人類所建構的唯一的主题世界，除此之外，人類還會因其不同的需求，在不同主題引導之下，建構出倫理世界、美感世界、宗教世界等等。由於每一種主題世界都是人們在某種主題引導下，用特定的詮釋方式建構出來的，與該主題不相干的現象會被排除掉，因此，它先天地具有一定程度的片面性和偏狹性。

不僅如此，人們在科學的「微世界」和「生活世界」中所使用的語言和思考方式，也有其根本的不同。人們在「生活世界」中所使用的自然語言，是生活在同一文化的人在其歷史長河中建構出來的。在該文化源起之初，人們恆久

而專注地觀察其生活世界中的事物，刻意屏除掉一己之意志，以一種虛靜的態度，儘量讓每一事物在他們所創造的語言或文字中呈現出其自身。這種思考方式，海德格稱之為「原初思考」（*originative thinking*）或「本性思考」（*essential thinking*）（Heidegger, 1966）。由於人們相信：事物的「存在」呈現在人們所締造出來的語言或文字之中，最後，人們用語言取代了事物，以為：人們所建構出來的「實在」，就等於「實在自身」。當人們用語言說出某物時，他同時也讓某物正如這些文字之意義般地出現。所以說，「語言是存在之屋」，而「存在」便安居於語言之中。

科學家們在建構其理論之「微世界」時所使用的語言和思考方式則與此全然不同。科學知識並不是由「靜觀」事物而獲得的。它是科學家為了達到某一特定目的所製作出來的一種手段或方法，具有一種強求或挑釁的性格，要求以最少的支出，獲得最大的收益。這種「技術性思考」（*technical thinking*）不再如笛卡兒哲學所說的那樣，依自己思維的法則去表象，讓存在物成為認識的對象。相反的，它會以各種不同的方式去榨取和儲藏自然界中的能源，將許多自然物轉化成為「貯存者」。

技術性思考必須以「基礎律」（*ground principle*）作為基礎。德文的「基礎律」（*grundsatz*）譯自拉丁文的 *principium*，兩者均源自希臘文的 *axioma*，原意指最有價值或非常珍貴之物；在科學命題的領域之內，它是指作為始端的命題（*first proposition*），其他命題的意義都必須在這個基本意義的照明之下，才得以成立。在基礎律的支配下，現代人總是在其表象思考中不斷地計算著。思考轉變成為理性的思考，基礎律則成為「理性」思考的根本，藉由它，理性才能完美地施展出自己的本性，才能成為真正的理性（Heidegger, 1974）。

每一個「微世界」都是科學家基於特定的觀點而建構出來的。針對人類心理的不同層面，我們可以建構出許多不同的「微世界」來加以研究。這樣建構出來的每一個「微世界」都具有獨特的任務，它們既不是永恆的，也不是絕對必然的；當其任務不再當令，或人們面臨新的任務時，科學家們便需要製作出新的建構。

(四) 兩種世界觀

不論是在生活世界或微世界中，人們所玩的語言遊戲往往蘊涵有某種特定的世界觀 (worldview)。什麼叫做「世界觀」呢？許多學者都曾經對這個問題提出他們各自不同的看法，譬如：語言學家 Whorf (1956) 認為：我們的心靈必須將變化多端的世界所呈現給我們的萬花筒式印象加以整理，整理的方法主要是依賴我們的語言系統。在學習母語的時候，我們同時學會了一套分類的語彙，用以稱呼外在世界中的事物；以及一套的語法規則，用以描述並思索外在世界。換言之，我們所使用的語言，將形塑我們獨特的世界觀。

然而，生活世界中的世界觀和微世界中的世界觀卻有其本質上的不同：生活世界中的世界觀是某一文化中的人們在其歷史長河裡，以「原生性思考」思索宇宙的性質及人類的遭遇，而逐步建構出來的；微世界中的世界觀則是科學家們為了操弄或控制某一領域中的對象，以「形上學思考」所作出的一種建構。社會學者 Walsh 和 Middleton (1984) 在其著作《轉化中的視野：形塑一種基督徒的世界觀》一書中主張：世界觀通常會回答四種問題：我是誰？我的人生處境是什麼？我為什麼會受苦？解救的方法是什麼？更清楚地說，一種世界觀不僅會描述人類的本性，而且還會說明人和其外在世界的關係，以及人在世界中的歷史處境。除此之外，世界觀還會針對人類所經驗到的問題提供一種診斷，並開立一種解決問題的處方。

然而，微世界中的世界觀並不具備此種功能。在後期孔恩的哲學 (post-Kuhn philosophy) 中，他強調：科學革命的過程會發生兩中基本的變化，一是詞義的變化 (changed of word-meaning)，另一則是觀看世界之方式的變化 (changed in ways of seeing)，世界觀的變化是以詞義的變化作為基礎。在他所提出的辭典 (lexion) 理論中，他指出：科學的辭典是由一套具有結構和內容的術語所組成，這些術語構成了一個互相聯繫的網絡。科學家們可以運用辭典中的術語，來對世界或自然界進行描述，成為理論中的命題。換言之，理論和辭典是密不可分的，不同的理論需要用不同的辭典才能加以理解，理論一旦改變，辭典也必定要隨之改變。

用建構實在論的觀點來說，一個理論的微世界，必須用一部特定的辭典來加以理解。相繼的辭典之間，有些術語是共同具有的，有些則是某一辭典所專

有，這些專有的術語具有「不可通約性」(incommensurability)，彼此之間是不可翻譯的。

科學辭典必然包含有某種分類學的範疇(taxonomic categories)。科學社群的成員在學習他們所使用的辭典時，並不是一個個地學習術語的定義，而是用「範例」(exemplars)學習某一科學社群對這些術語的約定描述(stipulative description)。這種以整體的方式，成組成套地學習科學語言中的指稱術語及相關的自然定律，他稱之為「局部整體論」(local holism)。藉由此種途徑所學到的科學辭典，蘊涵有一種認識世界的方式。科學社群的成員必須學會同一部「辭典」，瞭解其中「術語」的意義，彼此之間才能充分交流；他們必須擁有同樣的世界觀，才能思索同樣的科學問題，並且在同一科學社群中從事有關的研究工作。

二、現代性的不連續假說

任何一種科學的微世界中所使用的「辭典」，都是笛卡兒式「主／客」二元對立之思維方式的產品，它可以幫助科學家說明、預測、並控制某一特定領域中的對象(objects)，但卻不對人生處境的問題提供任何的解答。與之對照之下，人們在生活世界中以「原生性思考」所創造出來的「辭典」，往往具有一詞多義或一義多詞的特點。人們經常會創造出新的詞語來指稱生活世界中的事物，他們也會隨著外在情境的變化，修正原有詞語的用法。然則，從日常生活中這種多義而且充滿彈性的詞彙中，人類如何發展出每一字詞都經過精確定義的科學辭典？從其生活世界中的「原生性思考」，人類如何發展出微世界中所用的「形上學思考」？

這個問題其實已經涉及二十世紀間許多思想家共同關切的「現代性問題」(problem of modernity)。這個問題的核心是：人類的心智生活如何從「前邏輯」或「前科學」的思維轉化成為「理性的」或「科學的」思維呢？用更通俗的話來說，人類如何從他們對環境和傳統的依賴中解放出來，變成一種理性的存在者，而能掌握自己的行為？

二十世紀的思想家曾經從社會學和心理學兩個不同的層次來探討這個問題。不論是在哪一層次上，他們都曾經提出兩種對立的假說，一種認為這種思

維方式的發展是連續的，另一種觀點則認為：這種發展是不連續的（Moscovici, 1998）。這兩個不同層次的對立觀點有助於說明我們為什麼必須在非西方社會中發展本土心理學，因此我們有必要在此對其作進一步的闡釋：

（一）Durkheim 的集體意識

最先在集體意識（collective consciousness）或社會表徵（social representation）的層次上思考此一問題的思想家是法國社會學者 Durkheim。Durkheim（1912/1965）認為：「集體表徵」是社會強加在個人身上的文化秩序，它先於群體成員而存在，並且不會因個體的死亡而消失。「原始」宗教的思維方式和「現代」的科學思維是同一歷史過程中的兩個階段，後者是由前者發展出來的。他認為：概念和範疇都是社會生活和集體生活的產物。因為概念是集體的，所以人們才會認為它是真實的；同樣的，只有人們認為某種概念為真實時，它才能成為真實的。宗教試圖用一種心智的語言將現實表達出來，這種心智的語言將事物聚集在一起，並且在事物之間建立起一種內在的聯繫，最後將事物分類，並加以系統化。在他看來，宗教所使用的心智語言和科學所運用的語言在本質上並沒有區別。科學邏輯的基本概念起源於宗教，科學思想僅僅是比宗教更加完善的形式而已。

對 Durkheim 而言，不論是在哪一種文化之中，包括宗教和神話在內的所有社會表徵（social representation），卻都是理性的。我們甚至可以說，他的主張是：「凡是理性的事物都是社會的；凡是社會的事物也都是理性的」（everything which is social is rational and everything which is rational is social）。換言之，生活在不同社會中的人，從他們社會內部的立場來看，流傳於該一社會中的集體意識或社會表徵，不論它是神話、宗教、或科學，都是理性的。然而，在評估有關現代性的連續性時，我們必須思考的問題是：代表「現代性」的理性是不是只有一種？世界上各種不同文明所發展出來的理性，其本質是否相同？

（二）Weber 的實質理性與形式理性

在思考這項問題的時候，我們絕不能忽略 Max Weber（1921/1963）在其「宗教社會學」中對於比較世界各主要宗教一事上所作的鉅大貢獻。如眾所知，

Weber 畢生學術研究的焦點，是在探討近代西方文明中工業資本主義興起的原因。爲了探討此一問題，他曾經提出一組對比的觀念，用以突顯西方文化的特質。Weber 認爲：從十四世紀歐洲文藝復興運動發生之後，許多西歐國家在其科學、法律、政治、宗教等不同領域，都發生了理性主義勃興的現象。在他看來，十六世紀後，歐洲文明展現出來的「理性主義」蘊涵有一種獨特的「形式理性」（formal rationality），它和世界上其他文明所強調的「實質理性」（substantive rationality），截然不同。「形式理性」強調的是做一件事時，「方法和程序的可計算性」（calculability of means and procedures），它重視的是「不具任何價值色彩的事實」（value-neutral fact）。相反的，「實質理性」則是指根據某一清楚界定之立場所判定的「目標或結果的價值」（value of ends or results）（Brubaker, 1984）。前者重視方法和程序，任何人都可以用同樣的方法和程序來追求自己的目標；後者重視目標或結果，對達成目標之方法或程序卻不作明確交代。只有少數熟諳這些特殊方法或程序的人，才能用以追求自己認爲有價值的目標。

依照韋伯的理論，從某一社會的成員來看，流傳於該一社會中的所有社會表徵都是「理性的」。然而，倘若我們依照某一種意義或某一種邏輯來加以判斷，所謂「理性」的內容卻有不同的意涵。十四世紀文藝復興運動發生之後，歐洲之所以會出現「理性主義」勃興的現象，可以說是笛卡兒式「主／客」二元對立思考方式盛行所導致的結果。在歐洲的文化傳統裡，我們固然可以找到許多因素有利於此種思考方式的興起，然而，即使是從西方文明內部來看，由其文化傳統中的「實質理性」發展出「形式理性」，在本質上也是一種「質的轉化」（qualitative transformation），這兩種思維方式基本上是不連續的。

（三）Levy-Bruhl的參與律

人類學家 Levy-Bruhl (1910/1966) 對於「原始」思維方式的研究，也可以用來支持此一論點。Levy-Bruhl 深受 Durkheim 之著作的影響，把「集體表徵」作爲自己的研究主題。然而，他對現代性之連續性的觀點，卻和 Durkheim 完全相反。他認爲：原始民族的觀念，包括神話和宗教信仰，是藉由「神秘參與律」（law of mystical participation）的原則，而形成其文化系統（Evans-Prichard,

1964)。這種「參與律」把人類和自然視為是不可分割地包容在整體之中，而形成一種「宇宙整體意識」（Taylor, 1871/1929）

在「前現代」或者所謂的「原始」文化中，依「參與律」所建構出來的「集體表徵」通常不會受到經驗的駁斥，這一方面可能是因為它們受到傳統或權威的翼護，能夠抵制對立訊息的挑戰；另一方面可能是因為群體的成員只能以共同的概念和情操接觸這些集體表徵，而不會直接去檢視它們所指稱的經驗。不僅如此，人們對於矛盾的事物（contradictions）雖然都很敏感，但它們對於由「參與律」所建構出來得及體表徵卻全然不是這麼一回事。在某些「前現代」的文明中，「參與律」甚至比矛盾的消除更為重要。由於語言本身就是社會表徵的一種形式，許多「前現代」的文化會用語言盡可能地描述每一種情境裡人以及事物的意象，他們因此而擁有十分豐富的辭典（rich lexicon），其中字詞的意義不僅彈性多變，而且可以隨著意象的變化而重新加以塑造（Moscovici, 1998）。Levy-Bruhl 因此認為：被前現代文化選定為優越的思考方式（superior forms of thought），根本不可能轉化成為人類心智的普遍法則。

在「前現代」文明中，人們在其生活世界中建構知識的方式，可以說是一種「參與式的建構」（participative construction）；近代西方人以笛卡爾「主／客」二元對立方式所建構出來的科學微世界，則是一種「宰制式的建構」（dominantive construction）（Shen, 1994）。以這兩種不同方式所建構出來的知識，具有完全不同的性質，彼此之間是不可通約的（incommensurable）。用本文的架構來說，人類由在生活世界中以「原初性思考」建構出具有「實質理性」之特質的知識，到能夠以「形上學思考」建構出具有「形式理性」之特質的科學微世界，這種知識表徵的歷史發展是一系列「質的轉化」（qualitative transformations）的結果，它們不只在內容上，而且在認知結構上，都會呈現出明顯的不連續性。

（四）Piaget的同化與順化

在心理學層次上探討此一問題的代表人物是 Piaget（1972）。在他對兒童認知發展的研究中，他發現：學齡前兒童具有一種「前邏輯」（pre-logical）以及「前運演」（pre-operational）的思維方式，他稱之為「本體論的自我中心」

(ontological egocentrism)，他們無法區分符號和事物之間的區別，也弄不清楚何為主觀，何為客觀。他因此提出「同化」(assimilation)和「順化」(accomodation)的機制，認為兒童在其成長的過程中，能夠藉由和環境的互動，逐步發展出「具體運演」(concerete operational)或「形式運演」(formal operational)的思維方式。

Piaget (1972) 之發生認識論的主要論旨是：個體發展 (ontogenetic development) 的歷程將重演 (recapitulate) 其種族發展 (phylogenetic development) 的歷程。西方之兒童或「成人前文化」(pre-adult culture) 就是前現代文化 (pre-modern cultures) 中成人的翻版 (novice)。這種論點當然是極可置疑的，譬如 Moscovi (1998: 420) 即指出：Piaget 的發展心理學研究其實只是提供了此種論點的「線索」(clues)，而不是直接的「證據」(proofs)。事實上，Piaget 只是在個體發展的層次上作研究，要用這樣的研究發現來作任何有關「種族發展」的推論，都必須十分地小心謹慎。

(五) Vygotsky的知識之滲透

在心理學層次上，對這一問題持相反觀點並最早進行實徵研究者，是俄國心理學家 Vygotsky。他受到 Durkheim 的影響，認為：高等心智功能的根據既不在心靈的深處，也不在神經組織，而是在於個體之外的社會歷史 (Luria, 1976)。然而，對於社會意識的發展，他採取了 Levy-Bruhl 的觀點，認為：這是社會文化發展的結果之一，其中存有「質性跳躍」(qualitative jumps) 的不連續現象。1931-1932 年間，發生在俄國的布爾什維克革命 (Bolshevik revolution) 提供給他們一種實驗的獨特機會，讓他們可以檢驗 Levy-Bruhl 的不連續假說，即社會歷史發展的過程會造成心靈不只是量的而且是質的轉變，不只是內容而且是形式及結構的轉變。

當他們採用假設推論的方式 (hypothetical-deductive approach) 檢驗此種歷史和文化的推論時，他們同時也拒絕了 Durkheim 的連續性假說。後者認為：在演化的過程中，個體會變得比較不附從於群體，比較能夠直接知覺到客觀的事實並對自己的思想作反應，現代科學表徵也將取代非科學的思想。相反的，依照 Levy-Bruhl 的理論，科學的思想不會完全取代前科學的思想，不矛盾定律 (law

of non-contradiction) 也不會消除參與律 (law of participation)。換言之，科學的概念或表徵將轉化成為常識的表徵，而不是將之完全取代。

Vygotsky 及其學生的研究顯示：在蘇聯革命之後，兒童日常生活的思考發生了很明顯的知識「滲透」(diffusion of knowledge) 現象，科學的概念和自發性的常識概念有兩種截然不同的來源：前者來自於黨和學校；後者則是來自家庭環境。在老師與學生的溝通之中，這些表徵互相衝擊並且互相轉化：自發性的表徵有助於科學概念的同化，科學概念則使自發性概念變得更為豐富和更為抽象。更清楚地說，科學並不可能消滅掉前科學的思想。相反的，不論是文化的或科學的表徵，常識都是將其同化的必要媒介 (Luria, 1976, 1979)。

三、生活世界的演化

個人認為：現代性的不連續假說對於非西方國家的社會科學家所面臨的「現代性」問題有極其重要的意涵。我們可以借用 Habermas (1978) 的「溝通行動理論」來說明此種意涵。Habermas 認為：個人的生活世界是由「文化、社會、個體」三個要素所構成的。經由主體之間的溝通行動，在「文化」方面，人們能共同享有一定的文化遺產，能共同決定詮釋此文化的方式，甚至能共同享有更新詮釋方式的權力。在「社會」方面，溝通使人們能夠建立彼此之間都能夠接受的行動規範，形成對群體的認同感，並強化社會的整合。對「個體」而言，藉由不斷溝通所導致的成長和學習，使個人能加強其行動能力，並建立完整的人格。

社會實體在其演化的過程中，人們會從其生活世界分化出許多不同的「系統」。十六世紀文藝復興運動發生之後，對世界上絕大多數的國家而言，系統分化的前提，是人們生活世界的理性化。現代社會中的政治、法律、經濟諸系統，都是由於人們生活世界的理性化，而從生活世界中解放出來的。然而，如此分化出來的系統和人們的生活世界不僅有所區別，而且互相對立。在個人的生活世界中，溝通行動的三個層面「相互理解、協調行動、和社會化」，能滿足社會三方面的需求：「文化再生產、社會整合、和個人社會化」。然而，在現代社會中，大多數系統維繫的主要目標卻是「物質再生產」，所以系統演化

的衡量標準是「社會控制能力」的提高。爲了達到「物質再生產」的目的，每一系統都會找尋最有效率的「微世界」；在系統中勞動的人必須用「技術性思考」，解決他在工作上遭遇到的各項問題。也正因爲如此，「金錢」和「權力」迅速取代了人們生活世界中的「語言」，變成系統整合的媒介。以溝通協調尋找共識，也會納入報酬與懲罰的單向思考。系統脫離生活世界的規範約制，而愈趨自主之後，終於導致系統之指令開始工具化生活世界。Habermas 稱之爲「系統對生活世界的殖民」。結果市場力量和政府力量滲入人們的生活世界，私人經濟生活的自主性受到市場經濟消費欲求的支配；公民政治生活的自主性也轉化成爲對政府權力的消極盲從。

（一）非西方國家的發展

當前以美國作爲核心的西方資本主義生產體系是十六世紀文藝復興運動發生之後，西方人在各個不同的學術領域內，以「技術性思考」締構出一個又一個的「微世界」，用來支撐其生產系統，所獲致的一種結果。然而，非西方國家爲了追求經濟發展所移植進來的資本主義生產體制，和西方國家由其文化內部所發展出來的生產體制，卻有其本質上的不同。我們可以從一個比較宏觀的角度，來說明這個問題的重要性。社會學家 Henry（1986/1993）在以依賴理論說明世界的文化變遷時，指出：十六世紀資本主義世界經濟體系出現之前，核心與邊陲國家文化變遷的型態大致是相似的。由宗教菁英所提供的宗教象徵滿足了一般民眾的認同需求，宗教成爲文化體系中的主要部門，藝術、哲學以及其他工具性知識，都附屬在此一部門的認知宣稱之下。隨著資本主義世界體系的出現，核心與邊陲的文化遂朝著不同的方向發展。核心國家在建立其資本主義生產模式的過程中，新興的菁英逐漸控制國家機關，有系統地將科學與生產活動連接起來，並建立全球貿易體系。傳統的前資本主義文化形構也遭到瓦解：資本主義以「市場理性」以及科學性生產活動的「工具理性／技術理性」，取代了神話、儀式的理性，以及宗教形而上學的世界觀；以「形式／工具理性」和以「實質價值理性」爲原理所組成的兩種生活領域之間的平衡關係因而遭到破壞，目的理性行動（purposive-rational action）所構成的各個次領域逐漸凌駕在宗教理性之上，成爲文化變遷的主導型態。

在核心社會中，文化變遷的主導型態是「形式性與科學性的理性化過程」（processes of formal and scientific rationalization）。然而，邊陲社會中文化變遷的主要型態則是一種「結構性與象徵性的過程」（structural and symbolic processes），其主要目的是要面對使該社會淪為邊陲化的外來文化霸權（hegemony），並加以正當化。

Henry（1986/1993）以邊陲資本主義社會的兩個特徵來說明這一點。由於邊陲資本主義社會接受了它在全球經濟體系中的特定角色，其生產基礎往往極為狹窄。它通常是根據國外的需求以「原裝設備加工」（original equipment manufacturing, OEM）的方式，生產單一產品，而不是根據國內的需求或技術的創新。結果，邊陲經濟體系以極少變化的方式生產同樣的產品，這些產品多屬初級產業性質，它們對科學新知的需求極小，科學在國內紮根與制度化的可能性隨之降低，結果以形式科學理性化作為主導的文化型態也無法獲得成長。

（二）傳統性與現代性的並存

由於邊陲社會的生產過程是由外部的核心社會移植過來的，其技術資訊並不是由邊陲文化體系所提供；因此，邊陲文化體系並沒有將其知識生產部門科學化的必要。大多數邊陲國家雖然也有所謂的「大學」，然而，大學的主要任務並不是在推動文化體系的合理化，而是在訓練其「加工生產體系」的維修人員。結果在許多非西方國家中，都可能出現「傳統性」與「現代性」並存的現象。兒童在其成長過程中，先在其生活世界中學到許多行為習慣及其語言所承載的文化傳統，並以此種原初性思考型塑出個人基本的人格取向。及其逐漸成長，進入學校之後，開始學習許多源自西方的科學知識，這些不同來源和不同性質的知識在他們的認知系統中交互滲透，讓他們在不同的生活情境中應付不同的問題。

大體而言，非西方社會中的成人在某種社會系統中從事生產性的工作時，他們最可能運用某種科學微世界中的知識，以具有「形式理性」之特質的「技術性思考」，來解決他們在工作上所遭遇到的問題。然而，當他們回到親密社會，和其家人或熟人相處時，他們從其傳統文化中所學習到生活習慣和「實質理性」，便可能發揮較大的作用。尤其是個人遭遇到生命中的重大變化，而源自

於西方的科學知識又無法幫助他們解決生活中的重大難題時，他們更可能回歸其文化傳統，在其傳統的世界觀中找尋解決之道。

四、楊氏「現代性／傳統性」之實徵研究的方法論

倘若以上的論點是可以接受的，我們便可以之作為基礎，在理論概念的層次上，對楊氏有關「現代性／傳統性」所作的實徵研究提出批判。在本節中，作者將先從方法論的角度，說明楊氏之實徵研究的特點，然後在理論的層次上，對其測量「現代性」與「傳統性」的方法，提出批判。

「在第一階段中，在編製『個人現代性量表』時，其題目有兩個主要來源：(1)國外相關研究所用量表題目中之適合中國人作答者，(2)根據當時中國的社會文化背景所特別撰寫者。這樣找到了 212 個題目，為了確定各題是否與現代化程度有關，他邀請了十四位有關學者對每一個題目作一評斷，以得知它究竟是屬於現代化的方向？還是傳統化的方向？各學者在評斷各題時，以『+』、『-』、『？』三種記號分別代表在該題上答『贊成』時表示『現代化』、『傳統化』、『不能確定』。如果認為贊成該提及表示傳統化，便打一個『-』號；『+』號表示答贊成即表示較為現代化，『？』為不能確定。根據十四位學者的評斷，他選出 71 個大家意見一致的題目，包括現代化方向者 25 題，傳統化方向者 46 題。」（楊國樞，1972，頁 385）

以這樣的研究工具，做了十五年的實徵研究之後，楊氏承認：他「第一個階段的研究工作可能犯了數項重大的錯誤，而西方學者的有關研究也大都具有同樣的缺點。」（楊國樞、余安邦、葉明華，1991，頁 245）因此，他對於自己有關個人「現代性／傳統性」的看法，作了四方面的重大改變：

（一）楊氏「現代性」研究的四個基本觀點

1. 在第一階段，他把個人的「現代性」和「傳統性」看做是同一「續譜」（continuum）的相反兩端，兩者相接而組成一「雙極變項」（bipolar variable），「現代性」高者，其「傳統性」較低，反之亦然。

到了第二階段，他認識到：在現代社會中，某些傳統特質仍會繼續保存，

我們無法將傳統性與現代性視為全然對立，並視之為現代化直線性蛻變過程中的兩個不同階段。

2. 在第一階段中，楊氏像大多數研究個人現代性的學者一樣(Dawson, 1967; Inkeles and Smith, 1974)，將個人「現代性／傳統性」所組成的雙極變項看作是單向度的(unidimensional)，構成個人現代性的各項成份，組成一套「緊湊的癥結」(coherent syndrome)。

到了二階段，楊氏改變了他的觀點，而將個人「傳統性」與「現代性」視為兩套多向度的心理與行為組合，分別由數個向度或成份所組成，各個成份之間的關聯程度各不相同，有些成份間並無關聯。

3. 在第一階段，楊氏在測量現代性時所使用的題目內容往往涉及多個生活範疇，但在記分時，卻是將涉及不同範疇的分數累加，獲得一項得分，以代表個人現代化的程度。這樣的作法假設：同一個體在不同生活範疇中的現代化程度是相同的，而且他在各個生活範疇中的現代化程度有很高的關聯。

到了第二階段，他認識到：同一個人在不同生活範疇中，其言行的現代化或傳統化的程度很可能是不一致的。促成這種不一致的重要因素之一，可能是「區隔作用」(compartmentalization)。為了避免在認知上發現自己生活不同方面的言行有所矛盾，而引起自我的不安與焦慮，個人會在認知上將不同的生活範疇加以分隔，儘量不要同時想到不同範疇內的言行，這樣就可以避免感受到現代或傳統化程度上的矛盾。

4. 在第一階段，楊氏在編製「個人現代性量表」時，已經兼顧個人現代性的普同性(cross-cultural universality)內涵與本土性內涵。到了第二階段，仍然遵循同樣原則，然而，楊氏認為：

經過將近二十年的有關研究以後，我們自覺更能有系統地掌握兩方面的實際內涵。在分別測量個人傳統性與現代性時，普同性與本土性兩類內涵的相對重要性大有不同。個人傳統性的測量是以本土性內涵為主，各然現代性的測量則以普同性內涵為主。(楊國樞、余安邦、葉明華，1991，頁250)

（二）「現代性」研究的問題和方向

大體而言，楊氏第二階段對於「現代性／傳統性」的想法，和本文所主張的「現代性的不連續假設」大致是相符的。更清楚地說，對於非西方社會中的人們而言，他們在其生活世界中所使用的語言、思維方式、以及潛藏於其間的世界觀，主要是源自其文化傳統。從文化心理學的角度來看，任何一個文化中的人們在其歷史長河裡，以其原生性思維（*originctive thinking*）所發展出來的文化傳統，反映出他們所珍視的「實質理性」，應當會構成一種有組織的文化整體（LeVine, 1984），蘊藏有一種完整的世界觀。這種的文化整體也應當會現在家庭、社交、休閒、藝術、政治、經濟等各種不同的生活範疇性。從心理學的角度來看，所謂個人的「傳統性」確實很可能是多向度的。然而，作為一個心理學者，我們該如何去理解並測量這種「多向度」而又可能展現在不同範疇中的「傳統性」呢？

我們也可以用同樣的方式來問有關「現代性」的問題。十四世紀文藝復興之後，西方人以其「形上學思維」或「技術性思維」所發展出來的「現代性」，具有一種「形式理性」的特質，反映出笛卡爾「主／客二元對立」的世界觀，並且展現在他們所建構出來的各種科學知識的微世界裡。對於非西方社會而言，通常只有受過現代西式教育的專家或知識份子，才能夠有系統的掌握這些知識，才能夠在各種不同的社會系統中運用它們。在現代傳播媒體的協助之下，這種具有「形式理性」之特質的現代性，當然可能滲透進入人們的生活世界，並在各種不同的生活範疇中對生活世界進行「殖民」工作（Habermas, 1978）。然而，對於非西方社會中絕大多數的人們而言，他們通常只能掌握一些源自於西方文化的「資訊」（*information*），這些資訊並不一定能夠形成有系統的知識，或知識的「微世界」。從心理學的角度來看，在西方文化影響之下，個人的現代化程度也很可能是多向度的。然而，我們該如何用心理學的方法去理解並衡量這種多向度的「現代性」呢？

Ratner（1999）曾經將文化心理學的研究取徑分為三大類：符號的取徑（*symbolic approach*）、個人主義式的取徑（*individualistic approach*），以及活動理論（*activity theory*）。所謂「個人主義式的取徑」關注的是人類心智的普同性，

在此暫且不論。依照作者的觀點，要想回答這樣的問題，首先必須採取「符號的取徑」，用人類學的方法，在文化的層次上，分析某一特定文化的結構，成爲一種理論的微世界，然後以之作爲參考架構，採用活動理論的研究取徑，用來分析該文化中人們在各種不同生活範疇中的活動。

（三）專家的經驗「共識」

遺憾的是：楊氏的作法並不是如此。他並未在文化的層次上分析華人的文化傳統，也未在理論的層次上說明什麼叫「現代性」。相反的，他是採用所謂「實徵研究取向」，憑研究者的經驗和「共識」來判斷什麼是「現代性」，什麼是「傳統性」。

如前所述，在楊氏研究的第一階段，他根據十四位學者的評斷，他選出 71 個大家意見一致的題目，包括現代化方向者 25 題，傳統化方向者 46 題（楊國樞，1972，頁 385）。楊氏認爲：這種做法「已兼顧個人現代性的普同性內涵與本土性內涵」。不過，他也承認：當時他「對個人現代性的普同性內涵較能有確切的概念，對本土性的內涵則難以有系統地掌握」（楊國樞、余安邦、葉明華，1991）。

經過了將近二十年的研究以後，到了第二階段，他認爲：他自覺已經更能有系統地掌握住「現代性／傳統性」的實際內涵。在測量個人傳統性時，他根據自己以及國內學者的研究發現，列出下十四項心理與行爲特徵，作爲中國人之個人傳統性的大致範圍：

- | | |
|-------------|------------------|
| (1) 集體主義的取向 | (8) 自抑取向 |
| (2) 家族主義的取向 | (9) 權威態度 |
| (3) 特殊主義的取向 | (10) 依賴態度 |
| (4) 順服自然的取向 | (11) 求同態度 |
| (5) 他人取向 | (12) 謙讓態度 |
| (6) 關係取向 | (13) 知足態度（即安分態度） |
| (7) 過去取向 | (14) 外控態度 |

同時，又據國內、外學者的研究發現，列舉十四項心理與行為特徵，作為現在與可預見未來的中國人之個人現代性的大致範圍：

- | | |
|-------------|-----------------|
| (1) 個體主義的取向 | (8) 成就取向（即行動取向） |
| (2) 制度主義的取向 | (9) 競爭取向 |
| (3) 普遍主義的取向 | (10) 平權態度 |
| (4) 支配自然的取向 | (11) 獨立態度 |
| (5) 自我取向 | (12) 求異態度 |
| (6) 未來取向 | (13) 容忍態度 |
| (7) 表現取向 | (14) 內控態度 |

儘管楊氏宣稱：到了第二階段，他已經不再把「現代性」和「傳統性」想像成同一「續譜」的兩個極端，從他所列出的這些心理與行為特徵，我們仍然不難看出，其中絕大多數的「取向」或「態度」仍然是成雙成對的，譬如「個體主義的取向／集體主義的取向」、「普遍主義的取向／特殊主義的取向」、「支配自然的取向／順服自然的取向」、「自我取向／他人取向」、「自抑取向／表現取向」、「權威態度／平權態度」、「獨立態度／依賴態度」等等，都可以看做是同一「續譜」的兩個極端。不過，這一點看來似乎沒有什麼關係。因為楊氏雖然列出了這些心理與行為特徵，他並沒有對這些心理與行為特徵再作進一步的界定。他也不是要編製量表來測量這些「取向」或「態度」。然而，這樣的參考架構對他編製第二階段的個人「現代性／傳統性」量表卻有相當大的影響。為什麼呢？

在編製「多元個人傳統性量表」時，他是以前述傳統性與現代性所包涵的兩套各十四項的心理與行為作為擬題時的參考依據，然後確定八個內容範疇，在每一內容範疇中盡量撰寫各種有意義的題目，這八個內容範疇是：(1)家庭生活（下分親子關係、夫妻關係及家庭事務），(2)教育與學習，(3)職業與工作，(4)經濟與消費，(5)法律與政治，(6)宗教與信仰，(7)社交與休閒，(8)性與兩性。這些項目的撰寫和選擇，係由一位心理學教授與三位心理學博士班研究生（四者皆係專攻社會及性格心理學）共同討論後決定。

換句話說，他在編製第二階段的測量工具時，所謂「傳統性」或「現代性」的具體內涵，是由專家的「共識」（consensus）所決定的。我們要判斷他們界

定「傳統性」和「現代性」的方式是否恰當，必須進一步探討：他們用以測量「傳統性」和「現代性」的項目是怎麼來的？其具體項目又是什麼？

根據楊氏等人的說法（1991，頁 254~255），這些項目的主要來源有四：(1)直接採用以前之研究所邊有關量表中的可用題目，(2)將以前之研究所用有關量表中的有關題目加以改寫，(3)根據報章雜誌之偏向傳統性或現代性的意見，撰寫新的題目，(4)根據研究者自己對傳統性或現代性的理解與觀察，撰寫新題目。

將這樣收集到的兩套題目由參與研究者四人共同逐題討論其內容與文字的適當性，刪除內容重複或語意欠明的題目後，共得到測量傳統性的題目 299 個，現代性的題目 256 個。以台灣地區的大學生 819 人作為傳統性量表之預試對象，891 人作為現代性量表的預試對象，將測得的結果分別作因素分析，結果各得到五個因素，構成「多元傳統性量表」的五個因素是：

- (1) 遵從權威
- (2) 孝親敬祖
- (3) 安分守成
- (4) 宿命自保
- (5) 男性優越

「多元現代性量表」的五個構成因素則是：

- (1) 平權開放
- (2) 獨立自顧
- (3) 樂觀進取
- (4) 尊重情感
- (5) 兩性平等

令人極感興趣的是：儘管楊氏宣稱：他在第二階段並不認為「傳統性」和「現代性」是同一續譜的兩極端，這兩套五個因素中的絕大多數，譬如：「遵從權威／平權開放」，「孝親敬祖／獨立自顧」，「安分守成／樂觀進取」，「男性優越／兩性平等」等等，仍然形成了「對仗工整」的兩個極端。我們或許不需要為這一點感到奇怪，因為因素分析只是分析資料的一種工具，因素分析的最大特色之一，就是所謂的「資料進入，向度出來；垃圾進入，垃圾出來」

(Data in, dimension out; Garbage in, garbage out)，輸入什麼樣的資料，就會得到什麼樣的結果。如前所述，楊氏在構思測量「傳統性」和「現代性」的項目時，所根據的參考依據既然大多數是雙極對立的，他所得到的五組因素結構當然也會是雙對立的。這是不足為奇的。我們所要問的問題是：他所找到的這兩套因素，能不能捕捉住「傳統性」和「現代性」的要素呢？

五、傳統性之測量及其批判

在前一節，作者曾經引用 Ratner (1999) 的觀點，指出：文化心理學的主要研究取徑之一，是符號的取徑 (symbol approach)，在文化的層次上，分析文化傳統對個人心理與行為的影響。倘若我們採取符號的取徑來研究華人的文化傳統，我們不難看出：道家、儒家、法家、兵家，乃至於東漢時期傳入中國的佛教，對華人在其日常生活中的行動，都可能產生影響 (黃光國，1995)。換言之，華人的文化傳統本身就包含有不同的質素，想要用五個因素來測量如此異質的文化傳統，到底能不能測到所謂的「傳統性」，這是不能不嚴肅思考的一個問題。比方說，我手邊就有一本書，題目是《孫子兵法在現代企業管理》。倘若有一個人善於使用兵法在商場上經營事業，我們要說：這個人是「傳統性」高呢？還是「現代性」高呢？

楊氏或許可以辯稱：他所要研究的「傳統性」，是一般華人在其日常生活中「行之而不知，習焉而不查，百姓日用而不知」的「小傳統」，不是知識份子從書本上學習得到的「大傳統」 (Redfield, 1950)。我們不妨再從另一個角度來思考此一問題。

(一) 致中和的世界觀模型

人類學家李亦園 (Li, 1988, 1992) 曾經以華人民間宗教和神話傳說作為素材，用結構主義的方法，建立華人「致中和」的世界觀模型。「致中和」一詞出自《中庸》，原意是達致中道、均衡、與和諧。李氏認為：中國傳統宇宙觀中最基本的運作法則是追求人與自然、人與社會、人與自我的和諧與均衡。傳統文化中最理想的完美境界，都是以追求此一最高的均衡和諧境界為目標，而

要達至該一目標，就需要維持三個系統的均衡和諧。這三個系統的均衡與和諧，構成「致中和」的世界觀模型，它可以表示為圖 1。

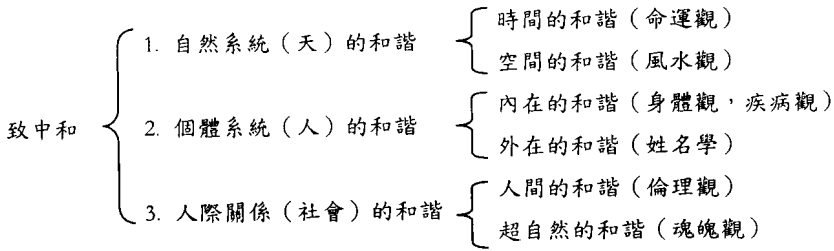


圖 1 「致中和」的世界觀模型

（取材並修改自：Li, Yih-yuan, 1992, 頁 130）

在李亦園看來，以上三個層次的和諧均衡中，第一個層次是自然系統的和諧。這其實與傳統中國價值觀念中尋求「天人合一」的思想相吻合。自然系統的和諧與均衡，包含時間和空間兩層面。漢人民間信仰對時間的和諧觀念表現在配合著宇宙時間來解釋個人的生命。每個人出生時的年、月、日、時，四個天干地支的記號，就是通常所說的「八字」。這個代表他出生時間的「八字」，決定了他一生的遭遇，這就是「命」。對很多中國人而言，「命」是與生既定的。但是，每個人的生命歷程與宇宙時間對照配合，就會有各種吉凶不同的變化，這就是所謂的「運」。除了時間的因素之外，維持與自然的均衡與和諧，還必須注意空間的安排。傳統文化中空間的和諧觀念主要是以陰陽作為基礎，然後及於五行，再進而而八卦。這些因素的綜合，表現出來的就是「風水堪輿」的信仰。傳統文化對時空的調適和諧觀念，可以說是中國人理解宇宙存在與運作最根本的架構，是人存在於宇宙間最重要的法則（Li, 1992）。

第二層次的均衡和諧，在於維持個人有機體的均衡與和諧，李氏將之區分為內在實質的和諧與外在形式的和諧。前者主要是以陰陽的對立與統一來解釋人體內部的均衡和諧。並由此種身體觀發展出十分細緻的中醫中藥系統以及食補的觀念。假如某人身體是「冷底」，則可以多吃熱性食物以求平衡；若是「熱

底」，則可以多吃冷性食物以求取平衡。假如身體出現過熱現象，則多用冷性食物或藥物，反之亦然。隨著氣候變化。冷熱食物的吃用也有所變化，冬天多吃熱性食物，夏天多吃冷性食物，以維持體內冷熱的均衡。外在形式的均衡主要表現在個人名字的運用上。對於個人而言，名字僅只是符號或象徵而已。可是，在華人傳統的姓名學中，名字對於個人卻具有一種轉換的力量。名字的轉換力量表現在兩方面：其一是表現在五行因素上，另一是表現在姓名筆畫上，這兩者都可以說是個體對外在形式均衡的追求。

第三層次的均衡和諧，即人際關係的和諧，這是中國儒家文化價值系統中最高的目標，所謂以倫理立國的意思即在於此。傳統的倫理精神著重兩方面的表現，其一是落實於家庭成員關係的安排，另一方面則延伸到家庭系統的傳承與其延續。前者是一種同時性（synchronic）的生活世界的和諧，其意義表現在「父慈子孝、兄友弟恭」等理念上；而後者則是一種歷時性（diachronic）的社會秩序的和諧，如將現生與逝世的家族或宗族成員視為一體，認為二者都得到和諧均衡才是真正的均衡，「不孝有三，無後為大」即是這種觀念的通俗表現。民間十分盛行的祖先崇拜儀式，也體現出華人對超自然均衡和諧的殷殷追求。

（二）儒家的深層結構

李亦園「致中和」的世界觀模型也涵蓋了華人文化傳統中「實質理性」的主要內容。這個概念架構中所包含的宇宙觀、身體觀、疾病觀、人觀、倫理觀等等，都可以說是一種「參與式的建構」，都可以從人文學的角度，再作進一步的分析。

比方說，作者便曾經從社會心理學的角度，用結構主義的方法，分析儒家思想的深層結構（黃光國，1988，1995）。根據作者的分析，儒家的文化傳統是由以下幾個成分所組成的：

- (1) 儒家的心之模型
- (2) 義命分立的天命觀
- (3) 仁道
 1. 庶人倫理：尊尊與親親
 2. 士之倫理：濟世以道

(4) 修身以道

1. 好學
2. 力行
3. 知恥

(5) 君子與小人

不論是從李氏「致中和」的世界觀模型來看也好，或者是從作者對儒家文化深層結構的分析來看也罷，就楊氏所測量的「傳統性」其實是相當片面而且不夠完備的。比方說，從前述儒家文化的深層結構來看，楊氏「傳統性量表」中的三個因素，「遵從權威」、「孝親敬祖」、「男性優越」，都可以看做是儒家「庶人倫理」之「尊尊法則」的具體呈現。然而，倘若我們採取「符號的取徑」，在文化的層次上分析儒家的深層結構，我們不難發現：儒家倫理在本質上是一種以「義務」作為基礎的倫理（duty-based ethics），而不是像西方倫理那樣的以「權利」作為基礎的倫理（right-based ethics）。它所強調的是：扮演不同社會角色的人，都應當善盡自己的角色義務。誠然，儒家的「庶人倫理」是強調「尊尊法則」，由佔有較高社會地位的人來作出決策；然而，佔有較高地位者在作決策的時候，卻必須遵循「親親法則」，依照「仁」的原則來分配資源，才能夠維持互動雙方的「心理社會均衡」（psychosocial homeostasis）（Hsu, 1971）。用儒家的話語來說，這就是：

仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。（中庸·第二十章）

儒家「庶人倫理」的深層結構展現在具體的對偶角色中，就形成所謂的「五倫」：「父慈、子孝；兄良、弟悌；夫義、婦聽；長惠，幼順；君義、臣忠」。更清楚地說，儒家文化傳統所強調的是人際關係的相對性，而不僅只是單方面的要求居於卑下地位的人遵守「尊尊法則」。

（三）「尊尊法則」的片面性

很遺憾的是，在楊氏對於「傳統性」的測量中，我們便看到了這種人際義務的片面性。譬如，在測量「遵從權威」時，他所用的項目是：

T₂, 76. 政府首長等於是大家長，一切國事都應聽從他的決定。

T₂, 91. 要避免發生錯誤，最好的辦法是聽從長者的話。

T₂, 129. 女人婚前接受父親管教，出嫁後則應順從丈夫。

T₂, 69. 年輕人不知天高地厚，不能讓他們獨自處理事情。

他測量「孝親敬祖」所用的項目是：

T₂, 87. 子女最大的罪過，是不孝順父母。

T₂, 133. 子女不應該做壞事，以免傷害父母的名聲。

T₂, 103. 父母交待的工作，應立即去做，不可偷懶。

T₁, 138. 子女遇到重要問題，應向父母請教，不可自作主張。

在「男性優越」方面，他所用的項目是：

T₂, 6. 夫妻意見不同時，妻子應順從丈夫。

T₁, 112. 男人是一家之主，家中的事應由丈夫作主。

T₂, 88. 妻子的喜怒好惡，應該盡量迎合丈夫。

T₂, 3. 管教子女時，妻子應以丈夫的看法與方法為準。

在華人的文化傳統裡，我們誠然是可以看到「尊尊法則」的這些層面，然而，單只測量「男性優越」，卻不談男性對女性必須承擔的義務；單只談「孝親敬祖」，卻不提親代對子代必須擔負的責任；單只談「遵從權威」，卻不論權威者必須承擔的責任和義務；這樣測得的「傳統性」只能說是片面而不完備的。

(四) 「安分守成」或「勤奮努力」

不論是從李氏的「致中和」世界觀模型或是黃氏對中華文化傳統的分析來看，楊氏「多元傳統性量表」所測得的另外兩個因素「安分守成」和「宿命自保」也相當令人感到困惑。比方說，在 1980 年代，當世界各地的社會科學家都對「東亞經濟奇蹟」的現象深感興趣，有許多學者認為：儒家傳統所強調的勤奮好學和努力工作是造成東亞四小龍經濟發展的重要因素 (Hicks and Reading,

1983; Jones and Sakong, 1980; Hofheinz and Calder, 1982)。在楊氏的「安分守成」因素中，跟學習和工作有關的項目總共有五個，它們是：

- T₁, 53. 會認字寫字就行了，受太多教育沒有什麼用處。
- T₁, 93. 責罵與體罰是管教子女最有效的方法。
- T₁, 98. 寧願拿較少薪水為親友工作，也不願拿較多薪水為外人工作。
- T₁, 38. 工作的酬勞應以年資為優先考慮，個人的能力還在其次。
- T₁, 11. 我們應盡量利用時間工作，娛樂與休閒活動愈少愈好。

我深感好奇的是：這些項目能測到華人文化中對於勤奮學習和努力工作的傳統態度嗎？如果這個問題的答案是肯定的，憑著這樣的「傳統性」，東亞國家在 1980 年代，又如何能夠造成蓬勃發展的勞力密集加工出口業？

（五）「宿命自保」

至於所謂的「宿命自保」，在這個因素上有高負荷量的項目，其意義也相當模糊。譬如：

- T₁, 100. 現在找工作很難，沒有人事背景或關係，就不得其門而入。
- T₁, 48. 當了官而沒發財，可說是不懂得把握機會。
- T₁, 97. 無錢無勢的人再怎麼努力，也不可能當選民意代表。
- T₁, 59. 窮人的子女還是窮人，富人的子女還是富人。

我實在很難瞭解：為什麼同意這些項目，就表示個人有「宿命自保」「傳統性」。更清楚地說，這些項目基本上是在描述社會一種現象而已；傳統社會中有這些現象，現代社會中不見得就沒有這些現象。為什麼同意這些項目，就表示個人「傳統性」高呢？舉個實際例子來說吧，在台灣 2000 年的總統大選中，反對黨推出的候選人陳水扁當選了總統，台灣正式進入了政黨輪替的時代，也變成了所謂「民主」的現代社會。可是，台灣卻開始面臨到政府效率低落、經濟衰退、產業外移、失業率劇增等等的一連串問題，政府對於解決所謂的「金權政治」，也顯得一籌莫展。現在如果再用同樣的問卷問台灣民眾，同意這些項目的人大概會比十年前多。這是不是表示：他們「宿命自保」的「傳統性」

增高了呢？

（六）能動宿命觀

在「多元個人傳統性量表」中，測量「宿命自保」之因素的各項目中，只有三個項目和個人的命運觀有關，它們是：

T₁, 68. 富貴貧賤，成敗得失，都是命中註定的。

T₁, 88. 生意的成敗，大半要靠運氣。

T₂, 5. 人的一生都由命運安排，自己不必去計較的與操心。

這三個項目誠然都是在測量一種宿命論的觀點。問題是：這種宿命論的觀點能不能反映出盛行於華人社會中的傳統命運觀呢？

個人認為：這個問題的回答大有商榷的餘地。專治中國思想史的哲學家勞思光（1968）曾經指出：儒家的命運觀既不像歐洲中世紀的天主教那樣，認為個人的「命運」係由「人格神」（personal god）或「意志天」所支配；也不像宗教改革運動之後的所興起的唯物論或機械論者那樣，不相信有任何超越主宰之存在，祇將「命」歸諸於事實之必然，而主張人應當儘力理解自然的規律，設法控制自然。可是，儒家卻也不像印度的佛教徒那樣，認為在「命運」的支配之下，個人的自覺根本無可作為，只能追求涅槃的境界，自求超離。相反的，儒家雖然承認超自然的力量可能對人有所影響，可是儒家對超自然的「怪、力、亂、神」卻避而不談，主張：「敬鬼神而遠之」，認為作為有道德自覺之主宰，人應當儘力實踐其道德義務。用儒家的話語來說，這就是所謂的「盡人事，聽天命」，「謀事在人，成事在天」，「永言配命，自求多福」。

李亦園（Li, 1992）在研究漢人的命運觀時，也指出：在傳統中國人的信仰中，「命」是無法改變的，但「運」是可以改變的，而且可借助各種不同的力量加以改動。對時間和諧的追求，就表現在這可改變的「運」上面。個人的時間與宇宙的時間，有時是和諧的，那就是吉，也就是好運；有時則是不和諧（沖剋）的，那就是凶，也就是壞運。所以，傳統華人在生命中從事重大事件時，都要尋找吉利的時刻，也就是所謂選擇「良辰吉日」。

不僅如此，漢人傳統「風水堪輿」的信仰，也蘊涵有掌控自然和操弄空間

因素的成份，並不全然是順應自然而已。在華人社會中，對於個人的成敗，有「一命，二運，三風水，四積德，五讀書」的說法，其中除了第一個因素之外，其餘四個因素都可以經由人的意志而加以改變。這種命運觀，李沛良（1993）稱之為「能動宿命觀」（dynamic fatalism），這樣的命運觀那裡是測量「宿命論」的三個項目所能概括的呢？

六、「現代性」之測量及其批判

楊氏所編製的「多元現代性量表」共包含五個因素，其中較令人感到訝異的，是第五個因素「樂觀進取」。在這個因素上有高負荷量的項目包括：

- M₁, 12. 科技進步為人類帶來了光明的前途。
- M₁, 103. 民主政治是最好的，因為它適合時代的需要。
- M₂, 18. 只有自由競爭的貿易制度，才能使經濟繁榮。
- M₂, 123. 大企業家擁有財富是應該的，因為那是他們努力的成果。
- M₂, 82. 現在很多社會問題，將來總會逐漸解決。
- M₂, 117. 大多數人都是誠實可信，不會去計算別人。

看到這些項目內容，我深感疑惑的問題是：為什麼會同意這些項目，就表示這個人有高的「現代性」？一個生活在「現代社會」中的人，就一定會同意這些項目嗎？

在思考這些問題的時候，我們便不能只停留在實徵研究的層次上，而必須在理論的層次上再進一步分析：到底什麼是現代性？它對人類可能帶來什麼樣的後果？

（一）理性的異化

從本文第一節的分析中，可以看出：所謂的現代性，其實就是十四世紀文藝復興運動發生之後，自歐洲文明內部所產生出來的那種「理性」，它具體表現在各種科學知識的微世界之中。然而，當人們不斷地利用科學知識，從事生產工作，以追逐更大的利益時，這種「理性」卻很可能異化成為「工具理性」。社會學家 Max Weber（1930/1992: 182）在《基督新教倫理與資本主義》一書的

結論部分，便很悲觀地預言：在宗教禁慾主義（religious asceticism）和啓蒙運動的精神相繼消逝之後，「對於財富的追逐，剝除掉所有宗教和倫理的意義，只和世俗的熱情結合在一起，卻經常造成運動競賽的性格」。「到了文明發展的最後階段，我們很可能要說：『沒有靈魂的專家，沒有心肝的肉慾主義者』，這些庸俗的蠢漢竟然認為他們已經達到了前所未有的文明水準。」

對於在歐洲文明發展中佔有主導地位的「理性」正式提出批判者，是哲學家胡塞爾。在《歐洲科學的危機及超驗現象學》中（Husserl, 1936/1970），胡塞爾指出：近代歐洲精神的最大特質，在於他們相信：藉著「理性」的力量，人類能夠獲得絕對的自主性，承擔起創造歷史的使命，並自由地創造自己的歷史。事實上，早在公元前六、七世紀，希臘人的哲學思考就已經表現出這種企求「理性」的意欲。

所謂「理論心態」（*theoria, theoretical attitude*），原先是希臘人的一種宗教儀式。在儀式中，個人必須摒除現實生活中各種實用性的關懷，而對世界中之對象採取一種超然冥想的態度，試圖穿透變化不居的表象世界，找出其背後恆不變的真理，引導人類發展出真實的存在。以這種方式所獲得有關理型世界的知識，希臘哲學家稱之為「理論」（*theory*）或「科學」（*science, logo*），有別於僅具有相對性的主觀意見（*doxa*）。

在希臘人心中，這種擺脫人類一切現實的考量而獲致的「純理論」、「純科學」，原本具有一種指引人類完成「理性」生活的實踐意涵。然而，到了十六、七世紀的啓蒙時代，作為歐洲文明主導理念的「古典理性」，卻異化成為一種「偏頗的理性」。在伽利略之後所展開的「新科學運動」中，許多自然科學家採用「觀察」、「實驗」、「分析」、「歸納」等研究方法，對研究對象進行各種量度與計算，把具體對象化約為數目字，再抽象化為數學公式或幾何圖型，希望能找出控制自然現象運作的因果規律，將宇宙或自然轉化成為「自然科學」的世界。結果十七世紀後的歐洲變成自然科學所主導的文化，「自然科學」的世界則成為歐洲人所擁有的世界。

胡塞爾指出：自然科學與古典理性其實是完全異質的兩種知識。古典理性主義努力要找尋什麼（*what*）是宇宙的本質；自然科學家所要探求的，則是大自然萬象到底是如何（*how*）運作的規律。他們相信：只要找到自然運作的普

遍性規律，人類就可以對自然現象之發生，進行某種「預測」或「控制」。自然科學的這種理性，其實是一種偏頗的工具理性，它不僅欠缺古典理性追求「理論」那種「為學問而學問」的性格，而且把人生中的信仰、美感、和意義全部排除在外。這種盲目而不具合理性目標的學問，根本不可能引領人類發展出一種合理的生活方式，這才是歐洲文化危機的根源所在！

（二）計算性格

「工具理性」的興盛對於個人的心理可能產生什麼樣的影響呢？早在二十世紀之初，社會學者齊美爾（Simmel, 1900/1978）在其所著的《貨幣哲學》（*The Philosophy of Money*）中，便曾經指出：現代國家中工具理性最據代表性的象徵物，就是「貨幣」。貨幣可以看做是一種「純粹的工具」，它的使用完全不受限制，可以用於任何的目的和意圖，但其本質又與人類的任何目的和意圖毫不相干。貨幣本來是用來實現人類目的的一種工具，隨著經濟的發展，最後卻變成人類行動的絕對目的。齊美爾指出：「現代心靈已經變得愈來愈帶有計算性」，計算的前提是將一切予以量化；這種將質化約為量的生活傾向，唯有藉由貨幣才能得到完全的體現（Simmel, 1900/1978: 278）。只有貨幣經濟，才能使現代人整天忙於估價、權衡、計算，將定性的價值化約為定量的價值，並根據數字來作出決定。從這個觀點來看，我實在很難瞭解：為什麼楊氏會將 M117「大多數人都是誠實可信，不會去計算別人」，當做是衡量「現代性」的項目之一？

這種「計算性格」使得「理智」成為現代人心理功能爭最有價值的一部分。「現代人」在待人接物上，會盡量講求實際和就事論事（matter-of-fact）的態度，他們是用「腦」而不是用「心」來作出反應（Simmel, 1950: 410）。在現代都市中，通過市場交換所維持的供需關係，具有高度的匿名性，使這種關係不帶任何個人色彩，也毫無感情可言。雙方基於理性計算的經濟利己主義而互動，不必擔心因為人際關係中無法估量的因素而出現偏差（Simmel, 1950: 412）。

（三）「權利」與「權力」

瞭解現代人的這種「計算性格」之後，我們便不難看出：楊氏「多元個人現代性量表」的片面性和不完備性。這份量表中的「平權開放」和「兩性平等」

兩個因素都是在測量受試者對於開放社會中各種機會均等或權利均等的態度，其間最大差異是後者的項目內容主要是在討論兩性關係。譬如，在「平權開放」之因素上有高負荷量的題目包括：

M₂, 56. 政府首長犯了錯，人民可以公開批評。

M₁, 21. 如果師長有錯，學生可以提出理由辯論。

M₂, 122. 為了有效監督政府，我們需要強而有力的在野黨。

M₁, 127. 政府改革者與宣傳家，應可在公眾場合演說。

M₂, 68. 如果子女覺得自己的想法合理，即使父母反對，也應據理力爭。

而「兩性平等」的代表性題目則為：

M₂, 20. 行政首長由女性來擔任，也沒有什麼不好。

M₁, 31. 妻子應有獨立的人格，不必事事服從丈夫。

M₂, 2. 男女兩性應有同等的機會接受良好的教育。

M₁, 137. 在大多數的行業中，女性與男性應該可以擔任同樣的工作。

我想任何人都會同意：「權利均等」是現代人必須堅持的一種理念。以個人對於「平權開放」或「兩性平等」的態度來衡量其「現代性」，是可以接受的。然而，我們不能不指出的是：「權利」(right)並不同於「權力」(power)。在現代社會中，每個人都有同樣的「權利」或同樣的「機會」，並不意味著每個人都有同樣的「權力」。在任何社會互動的情境裡，每個人都會因為他掌握有不同數量和性質的社會資源，而產生出「優勢」(superordination)和劣勢(subordination)的不同處境。掌握有較優勢之社會資源的一方，便可能影響或控制較為劣勢之一方。這種現象，Simmel(1950)稱之為「宰制」(domination)。「宰制」的現象，可以說是任何社會關係的常態。傳統社會固然有之，「現代社會」又何嘗沒有？其間最大差別在於：傳統社會中，人際關係的安排主要是以角色義務作為基礎(duty-based)，社會關係中的宰制經常受到角色關係的約制。現代社會中的人際關係是以權利作為基礎(right-based)，個人雖然享有較大的選擇自由，而不一定受到社會角色的束縛，可是，不掌握社會資源的劣勢者，仍然很可能受到權力的宰制。從這個角度來看，只注意「平權開放」和「兩

性平等」，而不顧現代人對於權力的追求以及現代化社會中的宰制現象，對於「現代性」的測量而言，是片面而不夠完備的。

(四) 個人主義式的自我主張

從「獨立自願」和「尊重情感」這兩個因素，我們也可以看到類似的問題。這兩個因素所包含的項目大多是在測量一種個人主義式的自我主張 (individualistic self-assertion)，不過後者的內容主要是集中在兩性關係之上。譬如：「獨立自願」的代表性項目包括：

- M₂, 94. 家庭只是個人生活的一部分，不必花大多時間與家人相處。
- M₁, 95. 妻子的意見與丈夫不同時，她應按照自己的意思做決定。
- M₁, 42. 不求名、不求利的生活態度已經過時，不值得再去提倡。
- M₂, 12. 聽到鄰居夫妻爭吵時，只要事不關己，不必前去勸阻。
- M₁, 15. 交異性朋友是自己的事，不必告訴父母。

「尊重情感」的因素則包括下列項目：

- M₂, 34. 男女未婚而同居，不該受到人們的輕視。
- M₂, 22. 彼此相愛就可結婚，不必計較對方是否與別人發生過性關係。
- M₁, 36. 高中學生結交異性朋友沒有什麼不好，不必加以禁止。
- M₁, 18. 只要彼此相愛，婚前發生性關係也無所謂。
- M₂, 54. 只要彼此相愛，女方年齡較大，也可結為夫妻。

從這些項目的內容可以看出：所謂的「尊重情感」，其實是在測量一種「愛慾取向」(eros-orientation)，這是個人在兩性關係方面的一種個人主義式的自我主張，稱之為「尊重情感」，並不恰當。儘管如此，倘若我們要說：以上兩個因素是在衡量「現代性」的某些心理特質，應當是可以接受的。

然而，在衡量個人主義式的自我主張時，我們不宜忽略「現代性」的另外一面。我們不妨再用 Simmel (1900/1978) 的「貨幣哲學」來分析這種現代人的性格：貨幣市場的作用，使得人際關係朝著非人格化的方向發展，它一方面使個體從傳統的人際依賴中解放出來，一方面又使個體變成「單向度的人」

(one-dimensional man) (Marcuse, 1964)，成為社會系統中可以相互替換的部分。在貨幣經濟裡，人們不再以各自的完整人格來對待他人，而僅只以他在系統中所佔的位置和他的功能來評估他的成就 (performance)。換言之，現代人的性格具有其雙面性，由於人際間的相互義務只嚴格限制在某些特定的範圍內，而不是無所不包的，因此個人也就有更多的自由可以發展自己的個性；可是，現代社會中這種「原子化」的個體，又必須獨自面對日益強大的客觀文化。在外來刺激變化異常快速和頻繁的狀況下，現代人很容易發展出一種「膩煩態度」 (the blasé attitude) 對任何事情都感到冷漠煩厭。

在兩性關係方面，現代人也面臨著類似的困境。一方面，現代人固然享有了選擇性伴侶的自由，一方面，這種自由也讓現代人陷入愛慾與性的衝突之中。存在主義心理分析學家 Rollo May (1969: ch.3) 在他所著的《愛與意志》中，區辨西方傳統中異性愛的兩種不同形式。第一種是性，西方人稱之為肉慾 (lust) 或力比多 (libido)；其次是愛慾 (eros)，這種愛的驅力令人有繁殖和創造的慾望。從第一次世大大戰結束之後不久，西方人開始把他們的關懷集中在以肉慾為主的「性」之上，「我們從假裝性根本不存在，猛地轉入一個全心全意為性著迷的狀態」，任何書店都可以買到談論性知識或性技術的書籍，每一天的報紙都可以看到許多有關避孕、墮胎、通姦或同性戀的消息，「人們大方地在性行為中裸露自己的身體，然而，對伴隨著溫柔而來的心理層面和心靈層面的裸露，人們則顯得戒慎恐懼」。為了克服自身的孤獨狀態，為了逃脫空虛感和冷漠的威脅，人們把自己變成了一部「性愛機器」，「伴侶們氣喘吁吁地顫抖著，希望在另一個人身上發現同樣的顫抖回應，好證明自己的身體並未麻木」。怪異的是：性行為愈開放，人們對性歡愉的感受卻愈來愈淡，熱情也減低到幾乎消退的地步，性關係變得枯燥乏味，甚至服用迷幻藥也無濟於事。Rollo May 毫不含糊地指出：這種「性格分裂的人，其實是技術化之人的自然產物」，他們躲避親密關係，碰觸不著親密關係，甚至無法感受到人與人之間的親密關係。

我不否認：現代人在選擇性伴侶一事上，確實享有較大的自由。這種個人主義式自我主張的自由，充其量只能稱之為「愛慾取向」。可是，我卻不認為「尊重情感」一詞可以適當地描述此種自由。我感到不解的是：為什麼楊氏對

於受「工具理性」宰制之現代人在人際關係方面可能感受到的冷漠和疏離，竟然甚少加以注意？

（五）現代性的另一面

整體而言，我們可以看到：楊氏對於所謂的「現代性」，可以說是相當樂觀的。他對於「平權開放」、「兩性平等」、「獨立自願」、「尊重情感」等四個因素的衡量，基本上是在強調「現代性」的「光明面」，但卻在有意或無意之間忽略掉其「幽暗面」。尤其是「多元現代性量表」中的「樂觀進取」因素，最足以反映出楊氏對於現代社會的過度樂觀。他很少考量「工具理性」對於現代社會的宰制作用，也未曾注意社會學者對於「現代性」的批判。比方說，法蘭克福學派的主要人物 Marcuse (1964) 便曾經指出：發達工業社會是一個新的集權主義社會。造成其極權性質的主要因素不是恐怖和暴力，而是技術的進步。技術的進步使現代社會可以通過電視、電台、收音機等傳播媒介，無孔不入地侵入人們的休閒時間，從而佔領人們的大腦。技術的進步使現代社會可以讓人們滿足於眼前富裕的物質生活，而不再追求自由，不再想像另一種生活方式。技術的進步還使現代社會擁有殺傷力更大的武器，可能對人類成更大的破壞。總而言之，由於工具理性的發達，現代社會雖然是一個不自由的社會，但卻是一個舒服的社會；雖然是一個更有效地在控制著人的集權主義社會，但畢竟是一個使人安然自得的社會。

我要強調的是：Marcuse (1964) 所批判的現代社會，是所謂的「發達工業社會」。對於絕大多數的亞洲國家而言，他們工業生產的技術和設備大多是自國外移植進來的。他們雖然可以用各種客觀的指標，宣稱自己已經是「現代社會」，但他們卻很難說自己是「發達工業社會」。他們的命運，其實還受到「發達工業社會」的宰制。作為亞洲社會的成員，難道看不出這樣的事實？為什麼一定要在「現代性量表」的「樂觀進取」因素上得高分，才稱得上是「現代人」呢？

七、結論

從本文的論述中，我們可以看出：楊氏有關個人「傳統性／現代性」之實徵研究的片面性和侷限性。其研究的第二階段，楊氏雖然宣稱：他不再把「傳統性」和「現代性」看做是同一「續譜」的兩個極端，但他在編製量表的時候，仍然是有意識或無意識地受到「現代性／傳統性」二元對立觀念的影響：在編製「個人傳統性量表」的時候，他只注意居於卑下地位者遵行「尊尊法則」的義務，卻忽略掉居高位者踐行「親親法則」的義務。在編製「個人現代性量表」的時候，他只注意到現代人個人主義式的自我主張以及強調權利均等，他卻很少去考量：權利(right)均等並非意味者每個人都有同等的「權力」(power)。在「工具理性」的宰制之下，沒有權力的弱勢者往往成爲資本家或政客操縱的對象。

然而，我必須承認：今天我這樣批判楊先生的「現代性／傳統性」研究，其實只是「後見之明」，對楊先生而言，並不公平。對於「現代性」所抱持的過度樂觀態度並非楊氏所獨有，而是五四運動之後，許多中國知識份子的「共識」。在五四時期，許多主張新文化運動的知識份子認爲：西方的「民主」與「科學」是可以拯救中國的兩尊「洋菩薩」，他們把源自西方的「現代文明」和傳統的中國文化想像成互不相容的兩極端，認爲要在中國提倡現代文化，一定要打倒舊傳統造成所謂「中國意識的危機」(crisis of Chinese consciousness) (Lin, 1979)。在國民黨一黨獨大的威權時代，楊氏身爲現代化和民主化的倡導者，他也不知不覺的受到這種觀念的影響，並且將這種觀念有意無意地反映在他對「現代性／傳統性」的實徵研究之中。

然而，作爲楊先生的學生之一，作爲「社會科學本土化運動」的一個追隨者，要發展「本土心理學」，又非得指出楊先生的限制不可。從知識社會學的角度來看，同一時代中人們的「共識」，也可能是「虛假的共識」(false consensus) (Mannheim, 1982)。破除「虛假共識」的主要方法，就是以更寬廣的理性作爲基礎，進行理性的溝通。就有關「現代性／傳統性」的研究而言，倘若我們接受現代性的不連續性假設，我們就必須把「現代性」和「傳統性」看做是兩種截然不同的文化體系，採用文化心理學者所主張的「符號的取徑」，分別探

討它們的內涵。譬如我們要研究華人文化中的「傳統性」，就必須在文化的層次上精確分析：華人的命運觀、風水觀、身體觀、疾病觀、倫理觀、魂魄觀，然後以活動理論的觀點，到華人的生活世界中進行研究。我們要研究「現代性」，也必須先在理論的層次上進行分析。弔詭的是：這樣的工作，恰恰是本土心理學的主要任務。火鳳凰必須浴火之後才能獲得重生。楊氏是不是認識到其「現代性／傳統性」研究的片面性和不完備性，才刻意提倡本土心理學的呢？他所提倡的本土心理學能不能完成這樣的任務呢？這些問題就留給楊先生自己去回答吧。

參考文獻

- 李沛良（1998）：〈中國文化的宿命主義與能動取向〉。見喬健、潘乃谷（主編）：《中國人的觀念與行爲》。高雄：麗文文化。
- 勞思光（1968）：《中國哲學史（第一卷）》，香港：香港中文大學崇基學院，頁 66~79。
- 黃光國（1988）：《儒家思想與東亞現代化》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國（1995）：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理出版社。
- 楊國樞（1972）：〈中國大學生的人生觀〉。見李亦園、楊國樞（主編）：《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞（1981）：〈中國人的性格與行爲：形成與蛻變〉。《中華心理學刊》，23 卷，1 期，頁 39~55。
- 楊國樞（1985）：〈台灣民眾之性格與行爲的變遷〉。見中央研究院三民主義研究所（主編）：《台灣地區之現代化及其問題研討會（第四次社會科學會議）論文集》。台北：中央研究院三民主義研究所。
- 楊國樞、余安邦、葉明華（1991）：〈中國人的個人傳統性與現代性：概念與測量〉。見楊國樞、黃光國（主編）：《中國人的心理與行爲》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞、瞿海源（1974）：〈中國「人」的現代化：有關個人現代性的研究〉。

《中央研究院民族學研究所集刊》，37期，頁1~37。

- Armer, M., & Youtz, R. (1971). Formal education and individual modernity in an African society. *American Journal of Sociology*, 71, 604-626.
- Brubaker, R. (1984). *The Limits of rationality: An essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin.
- Dawson, J. L. M. (1967). Traditional versus western attitudes in West Africa: The construction, validation, and application of a measuring device. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 6, 81-96.
- Doob, L. W. (1967). Scales for assessing psychological modernization in Africa. *Public Opinion Quarterly*, 31, 414-421.
- Dos Santos, T. (1970). The structure of dependence. *American Economic Review*, 60, 231-236.
- Durkheim, E. (1912/1965). *The Elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Evans, P. (1974). The military, the multinationals and the 'Miracle': The political economy of the 'Brazilian Model' of development. *Studies in Comparative International Development*, 9(3), 26-45.
- Evans-Pritchard, E.E. (1964). *Social anthropology and other essays*. New York: Free Press.
- Frank, A. G. (1971). *The Sociology of development and the underdevelopment of Sociology*. London: Pluto Press.
- Guthrie, G. M. (1977). A social-psychological analysis of modernization in the Philippines. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 8, 177-206.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interest*. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1978). *Theory of communicative action. Vol. II, Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking*. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1974). The principle of ground. In T. Hoeller (Eds.), *Man and world. Vol. II*, 207-222.
- Henry, P. (1986/1993). Indigenous religion and the transformation of peripheral society. In J. K. Hadden & A. Shupe (Eds.), *Prophetic religion and politics*. Paragon House.
- Hicks G. L. & Reading, S. G. (1983). The story of the east Asian economic miracle: Part One: economic theory be damned! *Euro-Asia Business Review*, 2(3), 24-32.

- Hofheinz R., and Calder K. E. (1982). *The Eastasia Edge*. New York: Basic Books.
- Hsu, F. L. K (1971). Psychological homeostasis and *ren*: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73, 23-44.
- Husserl, E. (1936/1970). *The Crisis of European sciences and the transcendental phenomenology*. (D. Carr, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Hwang, K. K. (2000). Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(2), 155-178.
- Inkeles, A. (1966). The modernization of man. In M. Weiner. (Eds.), *Modernization: The dynamics of growth*. New York: Basic Books.
- Inkeles, A. (1969). Making man modern: On the causes and consequences of individual change in six developing countries. *American Journal of Sociology*, 75, 208-225.
- Inkeles, A., & Smith, D. H. (1974). *Becoming modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jones L.P., & SaKong II (1980). *Government, business and entrepreneurship in economic development: the Korean case*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kahl, J. A. (1968). *The measurement of modernism: a study of values in Brazil and Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Kolakowski, L. (1972/1988). *Positivist philosophy*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- LeVine, R. A. (1984). Properties of culture: An ethnographic view. In R. A. Shweder & R. A. LeVine (Eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*. New York: Cambridge University Press.
- Levy-Bruhl, L. (1910/1966). *How natives thinks*. (L. A. Clare, Trans.). New York: Washington Square Press.
- Li, Y. Y. (1988). Ancestor worship and the psychological stability of family members in Taiwan. In K. Yoshimatsu and W. S. Tseng (Eds.), *Asian family mental health*. Tokyo: Psychiatric Research Institute of Tokyo, pp. 26-33.
- Li, Y. Y. (1992). In search of equilibrium & harmony: on the basic value orientation of traditional chinese peasants. In Nakane, Chie & C. Chiao (Eds.), *Home bound: Studies in east asain society* (pp. 127-148). Hong Kong: The Center for East Asain Cultural Studies.
- Lin, Y. S. (1979). *The crisis of Chinese consciousness: radical anti-traditionalism in the may fourth*

- era. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Luria, A.R. (1976). *Cognitive development: its cultural and social foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Luria, A.R. (1979). *The making of a mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcuse, H. (1964). *One dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon Press.
- McClelland, D. C. (1955). Some social consequences of achievement motivation. In M. R. Jones (Ed.), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln, NE: University of Nebraska.
- McClelland, D. C. (1961). *The achieving society*. New York: Free Press.
- Morishima M., (1982). *Why has Japan succeeded? Western technology and the Japanese ethos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, S. (1998). Social consciousness and its history. *Culture and Psychology*, 4, 411-429.
- O'Brien, P. J. (1975). A critique of Latin American theories of dependency. In Ivar Oxaal (Eds.), *Beyond the sociology of development* (pp. 7-27). London: Routledge Kegan Paul.
- Piaget, J. (1972). *The principles of genetic epistemology*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Ratner Carl (1999). Three approaches to cultural psychology: A critique. *Cultural Dynamics*, 11, 7-31.
- Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture* (p53). Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books.
- Rollo, M. (1969). *Love and will*. New York: Norton.
- Schnaiberg, A. (1970). Measuring modernism: Theoretical and empirical explorations. *American Journal of Sociology*, 76, 399-425.
- Shen, V. (1994). *Confucianism, Taoism and constructive realism*. Bruck: WUV-Universitätsverlag.
- Simmel, G. (1950). *The sociology of Georg Simmel*. (Kurt H. Wolff. Trans., Ed.). by Glencoe, IL: Free Press.
- Simmel, G. (1978). *The philosophy of money*. (T. Bottomore & D. Frisby. Trans.). London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Wallerstein, I. (1976). A world system perspective on the social sciences. *British Journal of Sociology*, 27, 243-352.

- Wallerstein, I. (1979). *The capitalist world-economy*. Cambridge University Press.
- Wallner, F. (1993/1997). *Introduction to constructive realism*. 王榮麟、王超群 (譯) (1997) : 《建構實在論》。台北：五南圖書公司。
- Wallner, F. (1994). *Constructive realism: aspects of new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.
- Walsh, B. J., Middleton, J. R. (1984). *The transforming vision: Shaping a christian world view*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- Weber, M. (1921/1963). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. (1930/1992). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. (T. Parson Trans.). London: Routledge.
- Whorf, B. L. (1956). Science and linguistics. In J. B. Carroll (Ed.), *Language, thought, and reality: Selected writings*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wittgenstein, L, J. J. (1922/1961/1974). *Tractatus logico-philosophicus*, (D. F. Pears and McGuinness Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. 張申府 (譯) (1927) : 《名理論 (邏輯哲學論) 》。北京大學出版社。
- Wittgenstein, L. (1945/1958). *Philosophical investigations*, (G. E. M. Anscombe Trans.). Oxford: Blackwell.
- Yang, K. S. (1986). Chinese personality and its change. In M. H. Bond (Eds.), *The psychology of the Chinese people*. Hong Kong: Oxford University Press.

第 4 章

中國人社會取向的本土契合度

李美枝

心理學的主體對象是人，研究者本人也是人，讀者也是人。當一個心理學者寫出有關於人的東西時，那個「東西」能否引發讀者心有戚戚焉的感覺？若研究者、被研究者及讀者都寓身相同的文化背景，照理說，三者之間是屬高度契合的情況；讀者望文生義、情有所感，應屬當然。但心理學的資料作了科學程序的處理後，這種感通性的契合感並不易維持。西方主流心理學比照自然科學主客對立的研究方式，一方面將人的心理與行為數據化，一方面將人的心理與行為概念化，於是作者與讀者之間相互進行概念訊息(一種 semantic information)的交流。心理學界最早的一本中文教科書，是台大第一任系主任蘇薌雨教授撰寫的「心理學」，那是很典型的只有概念訊息，完全沒有實例(一種 episodic information) (Squire, knowlton, & Musen, 1993) 的書。學習者需要以背的方式，才能應付以那本書為出題依據的各種考試。於是有人調侃，心理學家用別人看不懂的概念來描述、解釋大家都熟悉的你、我、他的心理與行為。事實上，看心理學文章的人難免會有這樣的期待，想從文章中看到自己，看到熟悉的周遭人的影像。比起生理、知覺、認知的專業知識，社會人格的專業知識，照理說比較直接貼近讀者的生活體驗，而易產生心有戚戚焉的感覺，所謂相互主體的感通與瞭解。

1980 年代楊國樞教授已深深體會到，看西方的心理學者寫出來的文章，不能讓他產生心有戚戚焉的感覺，因為他們所剖繪出來的人的影像，與他所了解的中國人不一樣，於是有了馬拉松長跑的社會科學中國化、本土化的學術運動(楊國樞，1993；楊國樞、文崇一，1982)。他認為與被研究者同一文化背景的研究者(包括理論的建構者)最能達到本土契合性。因為由於相同或相似的文化性與生物性因素，使當地的研究者與被研究者具有若干相同或相似的心理

與行爲，則經由設身處地的認知歷程，研究者自然容易體會、推想及理解被研究者的心理與行爲。研究者與被研究者既有相同或相似的心理與行爲，研究者只要能尊重、順應及聽從自己本土性的心理與行爲，並據以設計與調節自己的研究活動及理論建構，其最後的研究結果自然會與被研究者的心理與行爲相契合（楊國樞，1997）。以這樣的判準來期許自我，楊教授本人從理論層次落實中國人影像的描繪與解析；提出「中國人的社會取向」（楊國樞，2001a）與「中國人的性格——Double Y 理論」（楊國樞，2001b）二套頗具個人創意的理論建構。

閱讀同業學者的文章時，我多半是不自覺的執行 Piaget (1950) 所論的知識增長歷程——用既有的基模群 (schemata) 同化 (assimilate) 他的理論概念，遇有落差之處，則執行填加整合 (accommodation) 的調整歷程，新的與較複雜的認知基模與焉產生。幾年下來，斷斷續續地閱讀楊教授的文章後，在我的知識（或記憶）庫存系統內，已存有社會取向內涵的基模網路結構，包括家人、熟人、生人的關係類別；對待這些不同關係對象的不同對待法則——責任法則、人情法則、利害法則；實際行之於外的對待方式及文中例舉的生活實例行爲等等（楊國樞，2001）。但我與這些文章的交會比較是屬於 semantic information 的 processing，意即我並沒有以一般讀者的心態去體會，是否有令我產生心有戚戚焉的感覺。當我刻意回顧這個問題時，發現楊氏文中的概念指涉，有令我心領神會之處，也有令我質疑「中國人真的都是這樣的嗎？」特別想到的是，他的理論概念契合成長於台灣的中國人的程度如何？尤其是有拓荒移民歷史背景的本土台灣中國人。

最近幾年，台灣出現不少大陸故事的電視影集，如「雍正王朝」、「康熙帝國」、「橘子紅了」、「大宅門」等。前香港大學，現任教於中國大陸中山大學的心理學教授楊中芳曾對「雍正王朝」所反映的中國人性格與行爲有過拍案叫絕的讚嘆，我自己則對後二部有較多心理學的聯想。因為帝王之家，有其異於尋常百姓的人際、權力、規範等結構，其可理解性的概推度有所限制。「大宅門」（郭寶昌，2001）深深地吸引了我，因為我在裡面印象鮮明地看到了楊氏所描述的社會取向性格的各種特徵（見表 1、表 2）。我向一個非心理學界，小我十幾歲的生意界朋友鄭重推薦此片影集，她的反應出乎我的意料之外。她

說，裡面的人物及他們的言行表現，讓她覺得很遙遠、不可思議，看後，她不覺得有什麼特殊的感觸。我再三思考我與她反應落差的緣故。我的頓悟是，雖然我與她有相同的「台灣人」文化背景，她的知識庫存中，並沒有楊國樞教授的中國人社會取向性格的概念及人際互動模式的基模網路結構，因此沒有可以 assimilate 影片人物及言行的 schemata。

表 1 中國人之社會取向的主要互動或運作特徵

次級取向	特殊內涵
1. 家族取向	<ul style="list-style-type: none"> • 家族延續 • 家族和諧 • 家族團結 • 家族富足 • 家族榮譽 • 泛家族化
2. 關係取向	<ul style="list-style-type: none"> • 關係形式化(角色化) • 關係互依性(回報性) • 關係和諧性 • 關係宿命觀 • 關係決定論
3. 權威取向	<ul style="list-style-type: none"> • 權威敏感 • 權威崇拜 • 權威依賴
4. 他人取向	<ul style="list-style-type: none"> • 顧慮他人 • 順從他人 • 關注規範 • 重視名譽

表 2 三種社會關係中之不同人際對待原則與對待方式

關係類別	對待原則	對待方式	互依型態
家人關係	講責任 (低回報性)	全力保護 (高特殊主義)	無條件互相依賴
熟人關係	講人情 (中回報性)	設法通融 (低特殊主義)	有條件互相依賴
生人關係	講利害 (高回報性)	便宜行事 (非特殊主義)	無任何互相依賴

知識社會學 (Stark, 1958) 認為一個學者的理論建構或學術研究理念，會受到他所熟悉生活環境的影響，因此，我們也可以從知識社會學的角度來分析楊氏所建構之社會取向理論的適配範疇。楊教授本著他所主張本土契合度的判準，他在建構、撰寫中國人之社會取向特徵時，除了相關學術理論的概念外，他的腦海中必然源源不斷地浮現他所熟悉的中國人影像。楊教授出生於中國大陸，到高中才來台灣 (見本書第 13 章)，有中層階級地主與讀書人的家庭背景，熟讀中國的小說、典故，不論家人、熟人中，多的是老一輩相似大陸背景的人。他的知識庫存中，備有極為豐富的有關中國人的 *schemata*。最近我閱讀了幾本「百年家族」的傳記書，包括張學良 (李翠蓮, 2001)、梁啟超 (李喜所、胡志剛, 2001)、盛宣懷 (宋路霞, 2001)、曾國藩 (黃叢林, 2001)、袁世凱 (侯宜傑, 2001) 等豪門家族及大書香門第。賽珍珠的〈大地〉(1981) 也讓我看到了中國農民階層由貧而富的人際與生活樣態。這些書的內涵為有關中國人之性格與行為之 *semantic information* 提供了具體生動的 *episodic information*。然而當今台灣地區的人們的性格與行為符合楊氏知識庫存中的 *schemata* 嗎？我的答案是，有符合的部分，也有不符合的部分。以下將分別從族群性格的形塑歷程，中國大陸舊日社會中上階層的社會取向特徵，台灣的拓荒移民歷史背景與台灣人的性格來分析楊氏的社會取向理論如何契合華人的問題。

一、族群性格的形塑歷程

(一) 族群的發展

也許我們可以參考一個人的性格形成歷程來推想一個族群性格的形成。人並非生下來像 J. Watson (見 Hergenhahn, 1992) 所以為的，是一張等待後天環境與經驗來描勒彩繪的白紙，他至少帶來人類演化存遺的基型 (Jung, 1963; Diamond, 1992)，及部分屬個人獨特的先天氣秉 (temperament, Kagan & Snidman, 1991)。既然我們要談的是族群性格，就略過個人先天氣秉這部分。人類演化的動力是追求成功的概括生殖成就 (inclusiveness fitness, Hamilton, 1964)，愈能傳遞自我基因的個體愈是成功的演化者，而自我基因並非只我獨具；人類兩性

生殖的策略，使我們跟一些他人共有差序不等的基因群，親子之間 $1/2$ ，同父母的手足 $1/2$ ，異父母手足 $1/4$ ，祖孫之間 $1/8$ ，表兄弟姊妹之間 $1/8$ ……。基因是自私的 (Dawkins, 1976)，但由於與他人共有基因的聯繫，而衍生了親屬選擇 (kin selection, Hamilton, 1964) 的利他行爲。儒教的父慈子孝、兄友弟恭，不正符合這種親其所當親的演化邏輯。既使對遺傳上沒有關係的陌生人也能發展立基於「以德報德，以牙還牙」的互利行爲模式 (Trivers, 1971)。

人類群體社會的發展，由人數少而簡單到人數龐大而多元複雜，而有隊群 (band)、部落 (tribe)、酋邦 (chiefdom) 及國家 (nation) 的區別 (Diamond, 1997)。隊群是最迷你的社會，幾乎全都是只有血緣或姻親關係的親族，此種群體應是楊國樞所講的家族。部落的單位是一個村落或是幾個關係密切之村落的結合，地緣關係是其結合的基礎，部落單位與家族單位難免有重疊的部分。下一步的發展就是有中央集權領袖的酋邦社群了。當群體內的人口愈來愈多，人與人之間的爭端愈來愈不容易以血緣與地緣之親來化解，爲了群體的和平共存，逐漸需要依賴於有權勢、有威望的人來排解、控制。這個領袖人物在農村社會常常是所謂的地方仕紳，在台灣的地方自治社會中則稱爲派系領袖。當社群變得更大更複雜後，酋邦領袖除了負責排紛解爭外，也負責地方安全的維護與公共工程的推展，徵兵納稅逐漸發展成爲必要的制度，這些都有賴於政府型態的結構，國家形式的龐大社群與焉逐漸形成。套句社會學的用語是從俗民社會走上公民社會，或者說從自然社會走上文明社會了 (陳紹馨, 1997)。現代「中國人」的範圍至少包括中國大陸及台灣，而這二地區的「中國人」社群在形式上早已是屬公民社會的國家，或準國家群體了。楊國樞貼近執行精耕農業之村落社群人們而建構的社會取向理論如何能契合舊與新，傳統與現代的中國人，有待深究的地方。

(二) 下層結構與上層結構的相輔相成

心理學中國化或本土化的最高層次是系統理論的建構 (楊國樞、文崇一, 1982)，到目前爲止，在台灣有這種最高層次之學術成績者，一爲楊國樞教授 (2001a, 2001b, 2001c)，一爲黃光國教授 (1995)。同樣是論析中國人的心理行爲，楊氏採取的是 bottom-up approach 的路線；他從人與自然環境的相互關

係，推行出中國人適應宜農生態環境及精耕農業的生計型態而產生的特殊人際互動模式（見表 1、表 2）。當他做此理論建構的時候，中國人的日常生活形象鮮明地縈繞於他的 working memory 中。黃氏則是從科學哲學的角度，取材中國古典的經典著作，尤其是儒家思想經典，建構他的庶人仁、義、禮之倫理體系來對應他的「人情與面子的理論模式」，是 top-down 的 approach。

同樣是指涉差序格局的人際關係，楊氏的家人、熟人與生人關係是俗民化的，較經驗性的，而黃氏的情感性、混合性與工具性關係則是較抽象概念化的。黃氏的庶人倫理其實就是孔夫子的社會倫理觀，只是黃氏對它做了現代社會心理學的理論包裝。楊氏的理論建構並不直接扯上孔老夫子的儒家思想，但楊氏理論內涵特別契合中上階層中國人的人際現象，其實已意涵儒家教化的影響。我認為若不雙管齊下地銜接 bottom-up 的中國農業生計型態及 top-down 儒家意識型態的教化，不足以解釋幅員廣大社會結構多元化的中國人特性。

孔夫子儒學倫理的終極目標就是一個「和」字（張德勝，1989），和諧的價值觀貫通於個人的生活與社會。如金耀基（見張德勝，1989，頁 2）說的，中國人生病時說身體違和，中國人的家庭生活講以和為貴，做生意講和氣生財，最好的政治是國泰民安，盛世的最高境界是大同。孔子為什麼無限上綱地抬舉「和」的價值觀，乃鑒於春秋戰國時代的社會大動亂——諸侯僭越天子、卿大夫如斯犯上、封國之間你殺我奪、母子相姦、兄妹亂倫、烹子悅上、綱紀廢馳、社會失據、無規無範。孔子生於詩禮傳家的儒者門第，乃奮起周遊列國鼓吹道德政治，以重建西周社會的禮制和秩序為己任。然則兵權在握的諸侯王卿一心一意擴張權力與土地，孔子的苦口婆心落得一字「迂」的譏刺。孔子求官不得轉而發揚師道，門生受教轉而成師，再傳更多門生，最後成就了孔子萬世師表的豐功偉業。仁、義、禮是孔學的核心價值，其背後的終極目標就是和。仁、義、禮的推行是致祥和的手段，而仁義禮是以等級差序與權威為架構。孔子學說到漢代才登位為國學之尊，之後二千多年間，代代儒家學者以之為必修之學、必傳之道、必行之理。孔子所謂君君、臣臣、父父、子子，雖然對君、臣、父、子各有規範，但事實上則對君父多所維護，對臣子多所壓抑，因此儒學思想實為一種中央集權的尊君（父）論，正合當權當位者的所好。

儒學既然是一部社會倫理與人際倫理之學，自然以團體為執行單位，而最基本的團體就是家庭。家庭之外是親族、鄉里，而至社會、國家。社會是家庭

的擴大，家庭之理為社會之理，異涵同構，因此儒家之道一以貫之，由家到國到天下。而齊家、治國、平天下之可能始於個人的修身。然而，儒家求之於個人的修身標準，事實上是嚴苛困難的。孔子的仁學是成德之學，聖王是他期望的最高修身成果，但是他說：「聖人，吾不得而見矣！得見君子者，斯可以！」〈述而〉如何做君子呢？他又說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」〈里仁〉硬要以儒學標準為自我發展的標的及以之作為評量人的依據，事實上常人多半是力有未逮，於是製造了口是心非、裡外不一的假君子（楊中芳，1999）、但求表面不爭不鬧的虛性和諧（黃曬莉，1992）、有面子沒裡子的表相榮耀（朱瑞玲，1987）。而在以和為貴的心態下，大家也都心知肚明地不會將他人的假相戳破。什麼樣的家庭特別會產生這樣的現象？讀書人因為熟讀四書五經，做不了聖人層級的君子，至少也修出了文質彬彬的形貌與氣質。權勢家族，財大勢大，三妻六妾，子女、孫子女以數打計，家僕佣人成群。這麼偌大的一個家族，非得有一個中央集權的家長不足以井然有序地處理資源分配與人際糾紛的問題；在上者唯他至尊，一言九鼎，在下者唯唯諾諾，去我尊上以求自保。顯赫之家，名揚四里，萬人矚目，一家之長的面子，集體的大我面子比尋常百姓的面子更需要維護與尊重，當家者也要盡己之力與能擴增家庭的資產，一來鞏固自己的權威地位，二來上以榮宗耀祖，下以包庇子孫。孔子與儒學原志在教化帝王貴胄之家，民間具體而微的小王室，特別適用孔學之道，其理自明了。

中國傳統社會實則是貧富懸殊階級分明的社會，雖然科舉制度可能使一個尋常百姓「十年寒窗無人問，一舉成名天下知」，但在人口眾多的中國，是屬極少數，而且親親原則的心態，必然是「一人得道，雞犬升天」，一個人脫離原來的階級之後是再填一族尊儒學孔之家。佔人口絕大多數的一般農民，日耕而作，靠天賞飯，無書可讀，增財無門，無所可光宗耀祖的利與名，也就沒有特別需要維護的家族面子。在這樣的家庭，不易看到彬彬君子禮，言談君子氣，易言之，是沒有經過文飾洗滌的鄉土氣，如紅樓夢中進大觀園的劉佬佬，如「大宅門」中自薦當家僕的鄭老屁。我們不能說這些人沒有楊氏所論中國人之社會取向的互動特徵，只是他們缺乏充分資源去精練孔學之道，而保留較純真也較粗俗的自然人性，其中包括由演化基型的血緣與地緣之親所帶來的親其所當親

的人際行爲。反之，靠著田租、房租及其他財源，地主家庭與豪族強宗家族的成員不事耕作，自小學習經書，修仁義禮之身，齊家和之興，進而追求執掌國政的仕宦功業。在科舉時代，學識、功名、利祿是相輔相成的。因此愈是書香世家、官宦世家、豪族門閥，愈多儒學教化的雕琢，也愈多楊氏所描述的社會取向特徵。

二、從中國人百年家族看社會取向特徵的運作

楊國樞對社會取向乃中國人之社會行爲與生活的主要運作型態，溯源自五千年前黃河流域黃土區的宜農生態環境（楊國樞，1981，2001a）。古時中國人採取的是以家庭爲共事單位的精耕農業。精耕農業的耗時、耗力、靠天、生產量大於需求量的特性導引了家族共產，父系傳承，階序排比的家庭結構，四者交互爲用而衍生出家族取向、關係取向、權威取向及他人取向的人際互動型態，楊氏稱之爲社會取向的四大向度（見圖 1），而這四大向度的互動型態是連鎖的。如前所述這四種向度的聯合運作有賴於上層結構—儒家思想的教化與強化，因此特別顯見於書香傳家的地主家庭及依賴中央集權管理的豪門家族。在

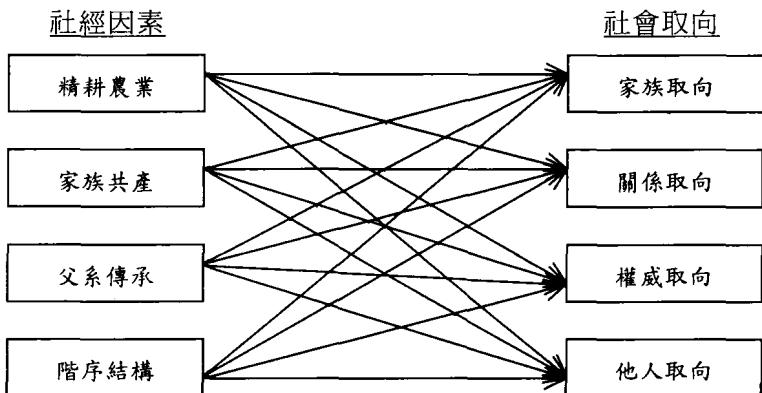


圖 1 傳統中國之經濟與社會特徵或因素對中國人之社會取向的可能影響（楊國樞，2001）

已然相當現代化的今天，要清楚感知傳統中國人際的社會運作實況，述古而作的傳記性影集與故事是一個相當直接的研究管道，茲舉部分實例說明社會取向的特徵。

（一）家族取向與權威至上

家族取向的內涵包括家族延續、家族和諧、家族團結、家族富足、家族榮譽。中國傳統大家族，不管是否數代同堂，都非常重視輩分的區別，以定尊卑的順序。輩分的區隔方法之一是以姓名的取法定之。例如「大宅門」中的白氏家族，以百草廳老太爺——白萌堂開始；第二代傳三子，均以穎字為名字的第一個字，是為穎字輩；第三代有六男為景字輩；第四代有六男為敬字輩；第五代有八男是占字輩。中國近代工業之父——盛宣懷家族也各以懷、頤、毓、承為前後四代的取名，乞丐土匪出身的東北梟雄張作霖的第二代均以學為名。

這樣的取名反映三件事實：(1)父系為主。以其字區分代別的清晰度男輩大於女輩；(2)房際不分。如白萌堂育有三房子嗣——穎園、穎軒、穎宇，他們各別生有三男（景怡、景泗、景陸）、一男（景琦）、二男（景雙、景武），但從第二代長子白穎園以大爺為敬稱，一路排下來，到白景琦稱呼為七爺。(3)尊卑有序。輩分間輩分愈大愈尊，同輩間則長者為尊，所以當白萌堂以太爺之尊一意孤行，沒人敢阻止他。精明幹練、深思熟慮、視野深廣的白二奶奶曉之以理及人際利害關係時，老太爺一句：「這裡沒有妳婦道人家講話的份」，她也就噤聲不言，以致白家陷入大劫難。二奶奶以一婦道人家，在三爺穎宇的強力反對下，接掌白氏家業，也是靠老太爺的強制命令與支持，將存有全族財產契約及祖傳醫藥秘方的保險鎖交給她，二奶奶才得以當家作主。老太爺只要下命令，不用說明理由，就能令出必行。支持其權勢的一方面是他掌控了白家產業的地契、房契及使百草廳源源生財之獨門秘方，另一方面則是子孫輩的深厚孝道觀念。

白家與詹王府的三代恩怨，一句話，禍起雙方家族面子的意外撕裂與維護，雙方都輸不起面子的丟失，因為全北京城的人都看著他們；為了扳回自家的面子，雙方未所預料地付出了慘痛的代價。「他人取向」的特徵莫不以維護家族面子為極致的表現，是家族取向的延伸。

（二）家族至上個我為小

二奶奶當家後，以盤回被朝廷查封的百草廳老舖，重振白家榮譽為使命，百般容忍私心作祟處處作梗的白三爺——白穎宇。老大穎園遇劫難前也以家和，不驚父母為重，以本房私鍰填補不肖老三虧去的公款。對他來說，敬忠職守、兄弟和諧、孝順父母是最重要的；他並以夫尊妻卑的權威壓下太太對他犧牲自己助長老三劣行的抗議。

就自然的人之情感來說，二奶奶受盡三爺的侮辱，扯後腿；當作盡壞事的三爺陰溝裡翻了船時，正是二奶奶一吐怒氣與怨氣的時候，但是她本著彼此是自家人的關係，不計前仇，救了他一命，也保留了他繼承家產的權利。這正是楊國樞（2001）所主張的家人關係：不管喜不喜歡，都要遵循責任原則，全力保護。

（三）權威敏感與關係取向

以現代的眼光來看傳統社會中若不依賴權威與關係幾乎一事難成的現象，感覺是很不舒服的。重視權威與關係的背後意味著沒有可以依靠的公正法律與公理。自家人的關係不管是基於演化基礎或儒學教化的親親原則，不必費心機，直接要求使用就是，使用外人的權威與關係，則得費盡心機與耐性。白家「百草廳」藥舖被陷害、查封幾致生路斷絕，二奶奶靠著敏銳的嗅覺，推斷宮裡的常公公是最親近老佛爺的權威人物，不惜動用僅餘修祖墳的資金，購置公館一座、俾女兩位賄賂之。明明是賄賂，常公公卻公然受之，大大稱讚二奶奶善體人意的慧心，配合她的策略打擊與白家競爭的對手。知之者對二奶奶的權威敏感度、大手筆的供奉權勢人物與為人處事的能力一片口讚心服。在一個只有人治沒有法治的社會，練就察言觀色、明辨利害、拿捏分寸、操弄人際關係的功力，是自保與生財的不二法門。

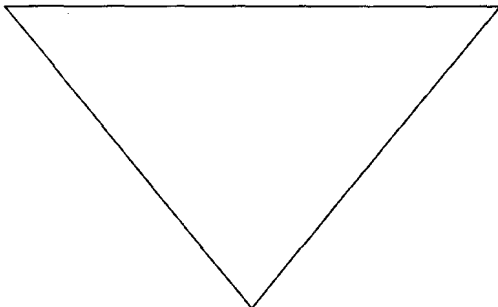
「大宅門」、「盛宣懷」、「梁啟超」等傳記故事，均屬清朝末年的事，是標準的傳統中國社會年代。熟讀楊氏的社會取向文章後，再來看這些家族的事蹟，會很驚訝於二者之間的高度契合。西方的社會人格心理學曾被批評為反映白人中產階級民眾的心理學；同樣的，楊氏的中國人社會取向理論，可能也

有它的侷限——特別契合傳統時代中上階層之中國人的心理與行爲。這些人的共同點是，家大業大，不是書香之家，如康有爲、梁啓超；就是官宦之家，如李鴻章、盛宣懷、張作霖或百年商家，如「大宅門」中的「同仁堂中醫藥局」。這樣的家族，使一家之主（輩分最高的家長）擁有全族家財的絕對控制權與分配權，有財必有勢，進而有權。財、勢、權的集中，得以反過來支撐維護中央集權的家庭結構與尊卑有序之意識型態的教化，進而更加強化楊氏所說的社會取向的各種特點。

精耕的農業生計型態從理論上來說，固然具有形塑家族取向、關係取向、權威取向與他人取向之社會互動模式的有利因素，這些互動模式的擴張強化與代代相傳，還得依賴一套可以超越時空而傳播的生活哲學。三千年來最契合，也強力主導社會取向之運作的生活哲學就是儒家思想。儒家思想透過形式的教育管道或非形式化的散漫隱晦式管道，如說書、戲曲、諺語、生活習慣、祭祀等等影響中國人。在貧富懸殊、階級分明、言論思想批判受壓抑的傳統社會，有閱讀能力的民眾比普羅大眾更多了一層儒家思想的直接教誨，因此他們應該更有吻合社會取向特徵的表現。儒家思想的直接教誨多了深化儒家價值觀的力量，家族財勢的大小則決定了表現社會取向特徵的廣度。如賽珍珠（1981）所著《大地》中的阿龍貧到僅有立錐鏟耕一小塊地時，他顯著的社會取向表現只是照顧年老父親的孝及勉爲其難分一杯羹給叔父的家族取向。等他意外致富後，他與他的第二代才有本錢逐步顯露其他的社會取向特徵。所以對中國人之心理與行爲的了解宜從如下的三角關係圖切入。

農業生計社會

儒家意識的教化



社會取向特徵

本文開始，點出了楊國樞教授的大陸文化背景與其所建構之理論的關係，意在引出其理論是否契合現代華人及台灣地區人們之眾趨性格的問題。談中國人的國民性，東西方的學者最常以集體主義（collectivism）對立於西方人，尤其是美國人的個人主義（individualism），後者特別強調拓荒的歷史背景對美國人個人主義的影響（Triandis, 1993）。若歷史背景對人的性格與行為會有影響，佔台灣人口 80% 的早期大陸移民後代是否符合楊氏建構自大中國歷史背景的社會取向理論？

三、台灣人的拓荒歷史背景與拓荒性格

文質彬彬，言詞謙和高雅是讀書人的形象特徵，尤其是熟讀訴求克己復禮之儒學的讀書人。從這個角度來追溯台灣人的先民及其世居台灣二、三百年的台灣人，也就不難理解社會取向特徵不甚契合台灣群體的道理。台灣人是華人社會中最早進行民主化選舉，也是最早走上工商業化、現代化的群體。以台灣人為多數的民進黨取得政治資源後，早期文質彬彬樣以外省人居多的國會議員愈來愈少，倒是粗言俗語，罵經滿口的議員卻是愈來愈多。曾為一國之尊的本籍元首也經常看到他自然地口出販夫走卒之語，而贏得不少群眾的愛戴。歷經二千多年的紮根，說儒學是中國傳統社會的主流文化，而仁、義、禮是其主體價值殆無疑義，但若說它也是台灣的主流文化與價值則有待商榷。

台灣的先民 83.1% 來自大陸福建，15.6% 來自廣東。中國廣大民眾以農為業，習於安土重遷，會冒著生命危險渡海來到一個荊棘遍野，又有獵頭習俗之高山族的陌生島嶼，實因原居地已到民不聊生的境地。他們不同於雖貧窮卻仍堅守安土重遷的傳統農民，是一批饑民、難民與冒險家。幾乎可以肯定他們是不認識字的文盲，他們就像人類祖先在險惡的環境中求生存的一群人，他們剛毅、刻苦、耐勞、冒險、好勇、鬥狠、直接、率直、莽撞……，在惡劣的生存環境中，他們不可避免的是自私的個人主義者。他們的處境與行為表現，可參考〈渡台悲歌〉的內容（摘錄自徐宗懋，1995）。

勸君切莫過台灣 台灣恰似鬼門關
千個人去無人轉 知生知死都是難

.....

台灣不是人居住 可比番鴉大海邊
 馬牛禽獸無禮儀 看比心頭怒沖天
 不敬斯文無貴賤 阿旦和尚稱先生
 讀書兒童轎夫樣 比我原鄉差了天
 並無一點斯文氣 赤腳蓬頭拜聖賢
 到此斯文都饑賤 看見心頭怒沖天
 迎婚嫁娶去恭賀 未見一人有鞋裝
 赤腳短衫連水褲 洗身手帕半腰纏
 製筵無讓賓與客 搶食猶如餓鬼般

.....

不知貴賤馬牛樣 看起心頭似火煎
 無論本族及外姓 一個禮包食兩餐

.....

台灣社群的發展歷程，除了一般的「族群—部落—酋邦—公民社會」（Diamond, 1997）的自然歷程外，另有其特殊的歷史經驗，包括清政府的禁民政策，荷蘭東印度公司的殖民，五十年的日本統治，及來自中國大陸的國民黨統治。1624年荷蘭人初據台灣時，只有些許冒險來台的男性華人散居於土人茅屋中。東印度公司視糖為有利可圖的貿易品，開始招徠華人鼓勵農耕，生產稻米與糖。荷據三十七年後（1650年），台灣移民自大陸的人口有三萬四千人。1662年，鄭成功驅逐荷蘭人，有三萬名士兵、官吏和家人跟隨而來；以前由冒險家所形成的集合體才慢慢轉變成漢人的農業聚落社區。1683年，台灣變成清領土地，其後一百年間，時有禁止移民攜眷來台的規定，造成性別比例長期不平衡，缺少一般的家庭結構。村裡大多數的人是沒有妻子、兒子、尊長的青壯年農夫，大陸原居地的生活習慣與習俗若非不可行亦是因陋就簡，遑論形成如同大陸的大家族。1720年（康熙六十年）的台灣縣志，如此記載：「鄉間之人至四五十歲而未有室者比比而是，閨女既不可得，或買掠販之女為妻，或購掠販之男以為子，……有父無母，悖義傷倫，抑又甚矣。」（引自陳紹馨，1979，

頁 457) 清政府腐敗後，移民難禁，女眷同行者也增加，但是清廷駐台官員無力也無能治台，台灣如同無政府之所在，叛亂、族群械鬥、原漢相爭此起彼落。一些墾殖成功而變得較富有的地方士紳提供政府軍餉，為政府招募兵勇，大清皇帝以賞賜官職以為酬報（參考陳逸松，1994），而成為比一般農民較有權、勢、財的地方望族。然而日據以後，這些望族與其他台灣同胞同樣受到殖民政府的高壓統治。日據之前，來台墾殖的閩粵移民尚有來往台灣與大陸的通道，日據以後，日本殖民政府關閉了這條通路，並於統治二十幾年後實行皇民化（即日本化）政策——取日本名字、講日語、學習日本歷史、穿和服、木屐等等，並以利益交換忠順的方式，培養了一些親日的地方鄉紳。日據時代，地方鄉紳與望族的子女有接受較高等教育的機會，而其受教途經是東渡日本本土留學。

孔孟之學有正規知識傳播的教育管道或稱大傳統之學，有其他如水銀洩地到處瀰漫的滲透途徑，或稱小傳統的擴散途徑。尋常無力受教的大多數百姓是在小傳統的擴散氛圍中，不知不覺地感染儒學中較淺顯易明的精神——忠君、孝親、敬祖。台灣漢人始於拓荒背景、流民結構；外族統治期間縱有些私塾式的漢文教育，其層級應該不高，就學者也屬少數。小傳統之影響應在社會趨於安定之後，才慢慢由大陸引進而發生作用。因此可以斷言，台灣先民並沒有吸收儒家思想的豐碩園地。楊氏所建構之社會取向的多種特徵與台灣的民情及群性的契合度應低於中國大陸的情況，但是比起非華人，由於小傳統的可能傳播與滲透，台灣民眾仍然有較顯著的社會取向特徵。

台灣歷年來的政治選舉活動都表現很顯著的地方派系競爭（陳明通、朱雲漢，1992），尤其在中南部，可說其來有自。在移民拓荒歷史中，移民者多半為單身男性，人單力薄。來自同一祖籍的人常聚居成群，視同親人，彼此協力防範土著或盜匪的侵襲，合作開圳引水灌溉的工程。族人不足則號召鄰人共事。因此，形成以血緣與地緣為基礎的社會結構，歷經百年的群際械鬥也以這二者為基礎（陳其南，1987）。墾殖生活安定，性比例趨於平衡而有正常婚姻家庭結構後，人們也開始回大陸分來家鄉的香火與神社。血緣關係以宗祠做聯繫，地緣關係以鄉土保護神的信仰做聯繫，前者維護了原中國大陸的祖宗崇拜與世系傳承的信念，後者則成了家族團體之擴展關係網路的凝聚力。在台灣由於移民社會特性及外族統治的經濟控制不容易發展出如同大陸有過的強宗豪族及族

長式的大家庭結構，因此，總而言之，影響台灣民眾趨性格的因素包括三者：(1)部落社會－俗民社會－鄉村社區的自然發展，這一部份具有世界的普同性；(2)台灣的拓荒歷史背景；(3)與大陸原鄉的絲連關係，這種關係以祖先祭祀、信仰形式、語言、生活習慣及農閒之餘的鄉土娛樂活動保留了大陸原鄉的文化。對台灣華人而言，維繫中國人社會取向之互動模式的主要力量來自第三個因素；但由於台灣歷史短，前二個因素的存在抑制了社會取向特徵的擴大發展。

四、社會變遷下的社會取向演變

(一) 傳統力量的式微

荀子曾說：「人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」（引自張德勝，1990，頁39）前句話講的是人的自然性，後句話講的是社會控制的手段。Freud（1969）曾以自我（ego）與超我（superego）馴服本我（id）的歷程說明自然與文明的關係。在神經生理的層面，Paul MacLean（見Atkinson et al., 2000）則以引發本能動機與情緒之下視丘（hypothalamus）、臨邊系統（limbic system）及前額皮質層之認知功能的先後演化，與後者馴服前者的相對關係來影射人類由自然性到文明性的機制所在與發展歷程。易言之，人類的自然性是相同的，但文明的型態卻因所居生態環境不同及因應生態環境而衍生的人文樣貌而有群際性的差異。引用楊國樞（2001a）的說法，人是一個兼有生理、心理與行為運作的系統，寓身於一個涵蓋一群他人與大自然的生態系統中，兩者合構成一個更大的系統，稱為生活圈（life sphere）。楊氏將個體與週遭環境的關係區分為融合趨勢（homonymous trend）與自主性趨勢（autonomous trend），歐美社會走上自主性趨勢，東方社會則走上融合趨勢。本人認為人類文明的進展，是始於融合趨勢再發展成兩大趨勢；一個持續原本的融合趨勢，一個則異化為自主性趨勢。生存與生殖是人類基因達成概括生殖成就（Hamilton, 1964）的必要手段，而生存的策略在人類文明史上歷經採集游牧、農業生產與產業製造的進程，其中農業生產與產業製造都關係著人口數量的大躍進。土地

的有效利用，生產技術的改進帶來豐富的糧食資源，而促使人口大量增加，但人口繁衍到生產食糧供不應求時，一方面引發人際之間的競爭與亂源，另一方面也促發生產技術的再精進與社會的再改造。中國大陸遠在三千年以前就已經從粗耕農業轉進精耕農業，精耕農業進一步帶來商業交易行為及簡單的手工業生產。一直到 20 世紀初中國的產業型態都維持精耕農業為主，初級工商業為輔的經濟型態。在下層結構面，精耕農業的有效生產依賴人順應自然的心態，亦即融合趨勢。在上層結構面，不管是儒學或老莊之學，均源自對易經的哲理詮釋。而易經卻是一部自然生命之書：「仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，進取諸身，遠取諸物。」易言之，主導中國文化意識型態的經典之作，也是以融合趨勢為內涵。

西方以歐美為代表的國家也會歷經相同的經濟型態的發展，但十五世紀啓動的科學革命，十六世紀的文藝復興及其後的思想啓蒙與十八世紀的工業革命，使得西方的文明發展方向起了急遽的變化，概括而言，他們與環境的關係從笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）年代開始從融合轉向自主性趨勢，而其轉變的趨勢愈往後愈加速人與自然的對立與宰制。西方社會從自然社會轉向公民或國家社會的動力，下有產業結構的轉型上有人可以宰制自然的意識型態的激勵與強化。台灣歷史上日據以前，社會控制的手段依靠以宗祠祭拜與地方保護神的信仰所凝聚而成的力量，脫離家族與社群的個體得不到安全保護，因此一些傳統的信念與態度多少能夠透過這類集體的歷程而影響個人。但當日本殖民政府以警察與行政組織來維持治安時，建立在自我防衛與互助需要的傳統組織逐漸失去其潛移默化民眾的後盾力量。光復後，現代化的方向持續強化，傳統的力量更是式微了。

在西方現代化的社會，民主、法制、選舉、人權、平等、個人自主是連鎖的配套措施。楊國樞（1981）初構社會取向理念時，是將傳統與現代——就各別的生態環境、經濟型態、社會結構、社會化方式及性格與行為並列比較分析。2001 年，他再論中國人的社會取向時，已撇開社會變遷與現代化層面的探討了。可能他意識到了形式上的現代化，並不必然帶來如同西方國家人民的心理與行為。撐住西方民主、自由、選舉背後的精神是不平等的法治精神與人權的尊重，這些都是中國大陸或台灣民眾所缺乏的。台灣的情況因移民與外族統治的歷史

背景，及較早的步入現代化，一直沒有恆定而根深的主流價值，儒家思想化的特徵雖有之，不很顯著也不很普遍。五十年的日本統治，二十年的皇民化歷程，只在老一輩台灣人身上留下一些日本化的痕跡。五十年的國民黨統治雖然引進前所未有的儒家思想的全盤灌輸，但其影響力被資本主義的重金精神，及更多新興學科的學習瓜分了。沒有法治與人權的本土精神，引自西方的民主政治型態與自由主義，倒是讓民眾源於移民世代的草根性——純樸、自然、粗俗、莽撞，有了流洩的窗口。

（二）關係主義在華人社會的普遍性與恆定性

在社會取向的四個向度中，我認為關係取向與由其衍生出來的關係主義具有最強的持續力量，因為它恆有必然的演化生物基礎。從自我個體開始，必有父母、子女、兄弟姊妹、祖父母、孫子女、堂表伯叔、兄弟姊妹、甥侄……，及地緣關係的熟人，共學共事關係的熟人等等。家族取向、權威取向、他人取向等內涵，都是從人己的血緣關係、地緣關係、社群關係、事業關係因應環境特性而發展出來的。工商業化、科技化、都市化會逐漸消磨家族取向、權威取向與他人取向的特性，但人際之間仍然不變其有家人、熟人、生人之分。不管有無儒家思想中親親法則的教化，遵循親親原則本就是人類傳承基因的自然本性（Hamilton, 1964）。熟人之間的合作與互利也有其基於互饋而變親近的演化基礎，受到排斥的陌生人則可因緣各種機會變成熟人。西方的個人主義社會，其實是十七、八世紀以後才發展成形，在這之前，他們的社會也歷經部落社會、俗民社會而至公民社會的發展。法治、人權與平等的信念與尊重，使得他們在公領域不必仰賴拉關係、套關係來解決問題。易言之，人類共有親親原則的演化基源，但西方社會的哲學、政治與經濟型態的發展，壓制了生物性親親原則的膨脹與深化。反之，中國社會中，儒家思想的親親意識型態與社會生物學所講的親親演化基礎，正好 bottom-up 與 top-down 直線交相會合，相輔相成。在一個沒有法治、人權與平等理念及家、國一理貫通的社會中，不管是私領域與公領域，關係脈絡的擁有成為解決問題的重要資源乃為理所當然的發展。這樣具有歷史性的慣性行為模式歷經二千多年的有效運作自然有了功能獨立的生命

力了。從關係主義來看中國人可能會比從社會取向的四個整合向度更貼近當代的中國人。

五、結論

1981年，楊國樞發表〈中國人的性格與行為：形成及蛻變〉一文，一方面闡釋中國人的性格與行為的形塑基礎與歷程，是其社會取向理論的第一版。文中他也以西方先進社會的經濟型態與社會結構為藍圖，思考中國人性格蛻變的方向。2001年最新版本的社會取向論文則不再論述中國人性格蛻變的問題，而全面著力於完全本土化的理論建構，楊氏對本土化似乎有一廂情願的意念在內。2001年他（楊國樞，2001c）做了一篇橫跨兩岸中國人之性格向度的研究，在其文獻探討的分析及其提出的研究假設中，可看出他認為中國人性格不同於西方人的性格的堅持，但實際研究結果，卻顯現兩岸中國人有一些與西方人共有的性格特質，而大陸中國人與台灣本島的中國人，有相似之處也有相異之處。

楊國樞（1997）強調研究者與被研究者若有共同的歷史文化背景，研究者即能建構出透視被研究者之心理與行為的理論概念與研究設計，二者之間的契合度是心理學本土化的最好立基。但從知識社會學（Stark, 1958）的角度來看，在一個幅員廣大、人口眾多、社會發展多元化、已經擺脫俗民社會型態的國家，應該不容易有高度的契合性。本文透過這樣的角度及對中國幾個百年家族傳記歷史的分析，認為楊氏的中國人社會取向特別契合中國大陸舊日社會大家族的特性。其社會取向所述之四個向度的特徵，一方面如他所言，對中國農耕社會的家庭結構有其適應性，另一方面，實有他著墨很少的儒家思想的高度相應性。而中上階層家庭才有直接的儒學教化機會，愈是富豪之家，愈具有導向社會取向之特性的利基——豐富的共產資源，社會地位高的族長，在外有使家族更富足的力量，在內更有控制族員的威望與本錢。

台灣發展自一個拓荒移民社會，歷史短，期間受過不同異族的統治。移民性格有很濃厚的草根性。國民黨當朝的五十年間，雖勵行儒家化的全民教化，到底時間不長，且還受到其他力量的牽制，要形塑其社會取向特徵的力量，比起中國舊日社會的中上階層人士，其力量是相對薄弱的。在道德上，台灣一直

缺乏明確而根深的主流價值觀，倒是在現代資本主義的洪流中，不可避免的產生金錢至上的價值觀，沿用西方有其形式而沒有其內質的民主制度，則解放了不少台灣民眾源於拓荒移民性格的草根性。

參考文獻

- 朱瑞玲（1987）：〈中國人的社會互動：試論面子的運作〉。《中國社會學刊》，11期，頁23~53。
- 宋路霞（2001）：《百年家族—盛宣懷》。台北：立緒。
- 李喜所、胡志剛（2001）：《百年家族—梁啟超》。台北：立緒。
- 李翠蓮（2001）：《百年家族—張學良》。台北：立緒。
- 侯宜傑（2001）：《百年家族—袁世凱》。台北：立緒。
- 徐宗懋（1995）：《務實的台灣人》。台北：天下。
- 張德勝（1989）：《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》。台北：巨流。
- 郭寶昌（2001）：《大宅門》。台北：尖端。
- 陳其南（1987）：《台灣的傳統中國社會》。台北：允晨。
- 陳明通、朱雲漢（1992）：〈區域性聯合獨占經濟—地方派系與省議員選舉：一項省議員候選人背景資料的分析〉。《國科會研究彙刊：人文及社會科學》，1期，頁77~97。
- 陳紹馨（1997）：《台灣的人口變遷與社會變遷》。台北：聯經。
- 陳逸松（1994）：《陳逸松回憶錄》。台北：前衛。
- 黃光國（1995）：《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理。
- 黃曬莉（1992）：《中國人的和諧與衝突觀》。台灣大學博士學位論文。
- 楊中芳（1999）：〈人際關係與人際情感的構念化〉。《本土心理學研究》（台北），12期，頁105~180。
- 楊國樞（1981）：〈中國人的性格與行爲：形成及蛻變〉。《中華心理學刊》，

- 23 卷，1 期，頁 39~56。
- 楊國樞（1993）：〈我們爲什麼要建立中國人的本土心理學？〉。《本土心理學研究》（台北），1 期，頁 6~88。
- 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），8 期，頁 75~120。
- 楊國樞（2001a）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。尙未發表的文稿。
- 楊國樞（2001b）：〈Beyond Maslow's culture-bound linear theory: A preliminary statement of the double Y model of basic human needs〉。尙未發表的文稿。
- 楊國樞（2001c）：〈本土及外來五大性格向度與華人心理及行爲之關係的比較研究〉。尙未發表的文稿。
- 楊國樞、文崇一（主編）（1982）：《社會及行爲科學研究的中國化》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 賽珍珠（1981）：《大地》。見陳映真（主編）：《諾貝爾文學獎全集 23》。台北：遠景。
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Bem, D. J., & Holen-Hoeksema's (2000). *Hilgard's introduction to psychology (13th edition)*. New York: Harcourt College, pp.42-43.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish genes*. New York: McGraw-Hill.
- Diamond, J. (1992). *The third chimpanzee - The evolution and future of human animal*. Brockman Inc.
- Diamond, J. (1997). *Guns, germs, and steel: The fates of human societies*. Brockman, Inc.
- Freud, S. (1969). *An outline of psychoanalysis (rev. ed.)*. New York: Norton.
- Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behavior I, II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 7-52.
- Hergenhahn, B. R. (1992). *An introduction to the history of psychology*. California, Belmont: Wadsworth.
- Jung, C. G. (1963). *Memories, dreams, reflection*. New York: Pantheon Books.
- Kagan, J. & Snidman, N. (1991). Temperamental factors in human development. *American Psychologist*, 46, 856-862.
- Piaget, J. (1950). *The psychology of intelligence*. New York: International Universities Press.
- Sauire, L. R., Knowlton, B., & Musen, G. (1993). The structure and organization of

memory. *Annual of Review of Psychology*, 44, 453-495.

Stark, W. (1958). *The sociology of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Triandis, H. C. (1993). Collectivism and individualism as cultural syndromes. *Cross-cultural Research*, 27, 155-180.

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57.

第 5 章

人類行為的基因與歷史觀點： 從雙 Y 理論談起

黃榮村

一、楊先生這個人

楊國樞老師一直是一位具有感染力的學術領導人，因此當他在國內一手撐起本土心理學的學術運動時，門生故舊擋不住他持續的熱情與具穿透力的學術洞見，紛紛投入本土心理學的研究。現在看起來好像一切都順理成章，但在推動之時要克服很多具有極大不確定性的投入風險，居然有那麼多人干冒這種風險（想想學術界有多少升等、論文發表的壁壘需要克服），而且後來真的蔚然成林。假如沒有楊先生把這類學術領導風格發揮到極致，孰以致之！這段歷史讓我想起美國的 J. J. Gibson (1904-1979)，他在生態知覺（尤其是生態視覺）上的洞見與卓越的學術領導能力，獨木抗拒當時行為主義學派的主流派典，帶出一批卓然有成的同事與學生，學術成就不祇在人類知覺領域沒人敢懷不敬之心，也滲透到各相關學科之中，顛覆了舊有的典範，而且以革命性的方式充實了它們的內容，在認知科學、計算視覺、與神經科學等尖端領域中，無人敢撻其鋒。他首先揭櫫視知覺的生態分析方法，之後蔚成學派，在該方法的基礎上成就了可觀的科學內容，終至卓然有成。今日本土心理學的推動方式，與 J. J. Gibson 經營策略實有異曲同功之妙 (Reed, 1988)，雖然尚未達到類似的高度與廣度，但應是指日可期的。

楊先生也是一位君子型但有堅定看法有格局的教育家。他在台大長久的教育生涯、在參與行政院教育改革審議委員會、在推動大學教育的宏觀規畫過程中，主張政學不兩棲、教育中立，主張應有培育下一代大儒的完整計畫，站在教育與學術的制高點上倡導大學教育應有宏觀的推展方略，凡此種種充分表現

出時不我予的急切，以及成功不必在我的胸襟，隱約之中已呈現出老北大蔡元培校長的風範。

楊先生同時也是一位聰明有彈性的人，跟他在一起可以嘻笑怒罵互逞機鋒。至於人情世故的練達，在他那世代並不少見，但很少能像他有那種始終如一的耀眼風格。在創立澄社集結有志之士頻頻發聲的時代，他的穩健與練達，鋪就了一個得以均衡與寬廣論政的平台，海源兄與我分別接下他的擔子，確實共同度過一段美好的時光。但世事多磨，人間不免是非多，之後在理念上與諸君子不盡相伴，但他祇是優雅的淡退，縱使有一陣子踽踽獨行，在向晚時分他的身形仍然巨大。

二、人類行為的基因與歷史成分

這樣一個人，碰巧當為一位心理學家，他是怎麼處理人性的基本問題？既然七十歲祇是楊先生要宣告第二個生涯的開始，倒是可以冒昧的來預卜他未來的走向。

我經常期待楊先生有一天會宣告他當為一生研究性格與社會行為這樣一位研究者的最後回歸方式，他將會說要回歸到人性的基本面研究，而且要朝向一個大理論的建立，就像 J. Piaget 一樣。我也期待他總會去嚴肅的處理人類行為的先天後天問題。當然，我也期望他偶而會不去特別標舉本土，而主張好的研究本就應考量應該注意到的本土、文化、社會脈絡、與歷史因素，但要讓這些元素變成背景而非主角，因為主角應是人性的一般化表現。我終於看到了他正在做的一件事（Yang, 2001），好像有點契合我的期望。他在那裏展開了一項標準的研究方案，從 Maslow（1954）的單向度線性人類需求階序圖（生理→安全→歸屬與愛→尊重→自我實現的需求階序）切入，探討 Maslow 模式是否能適用在其他文化，假如不行又為什麼，如何修正，Maslow 模式是否可以成為其修正後模式的特例（需兼顧結構與動力），對相關問題的未來研究能有什麼引申？

在這件工作上，楊先生經常引用于洋（1992）的 Y 理論，那是一種類似演化樹的理論，于洋在 Maslow 需求階序圖的安全需求之上設定了一個分叉點，採分叉樹枝式的雙臂發展，左臂仍是 Maslow 的需求階序，稱之為基因表現（genetic

expression），亦即在追求這些需求的滿足時，爲的是要做基因表現，屬於一種自我向度（self domain）。右臂則是性慾→生育子女→撫育子女→子女教育的需求階序，稱之爲基因傳遞（genetic transmission），亦即在追求這些需求的滿足時，爲的是要世世代代的把自身的基因傳遞下去，屬於一種遺傳向度（heredity dimension）。該二向度之間可以躍遷可以互動。

楊先生在此基礎上提出雙 Y 理論，他找的分叉點所在之位置與于洋並無二致，但在分叉點之後採三臂分叉的方式，最重要的差別是將于洋的左臂一分爲二，其一爲集體主義式的需求階序臂，其二爲個人主義式的需求階序臂，都仍在「基因表現」的範疇。三臂分叉看起來就像雙 Y，三臂之間也可容許躍遷與互動。

他們的觀點可能是一致的，因爲在他們的模式處理中，將左臂視爲是在基因影響下所作的一生表現，將右臂視爲是將自身基因（或將基因修正得更好）傳遞到下一代或接下來的世代。他們的想法與 Maslow 原先的預設也不能說是違背。Maslow 在開展其需求階序理論時，走的仍然是 Freud 的路，推動這個結構的動力是一連串能量如何蓄積、流動、分配的過程，它可能是本能的驅力，可視之爲一種弱形式的基因表現。Freud 所處的時代正是達爾文演化論與 von Helmholtz 能量守恆原則盛行的時代，也是神經系統被興奮後若不作功消耗就會存留下來的科學啓蒙階段，因此 Freud 理論中充滿了能量流動的預設，祇不過 Maslow 同時主張需求的滿足與提昇，應該還有非本能的成分。這類想法的是是非非，在現代生物學的知識上都可再一一覆按，不必在此論述。我關心的是：(1)楊先生究竟是先對 Maslow 模式有根本性的疑問後，才找出于洋的 Y 理論來修正出雙 Y 理論；還是先看到 Y 理論後，才將它修正爲雙 Y 理論？(2)雙 Y 理論祇是是一種分類系統，在此系統上作經驗性的論証；還是雙 Y 理論本身也想要說明需求發展的先天與後天判定？

三、雙 Y 理論：需求階序的動態發展分類或先天後天研究的開始？

于洋的 Y 理論是想藉著基因表現與基因傳遞來解釋需求的發展，並斷定其先天後天機制。他顯然主張後天性狀可以遺傳下去，有社會性基因（如利他、

合作)的存在、生存競爭有群體選擇 (group selection) 等想法,這些想法又構成其 Y 理論的基礎 (徐嘉宏, 1995; 于洋, 1995)。但是新達爾文學派認為後天獲得的性狀與能力是無法遺傳的 (Maynard Smith, 1989), 因此將子女教養需求當成是可以藉著教養將子女修正出更好的基因以便傳遞給後代的講法, 依現代遺傳學來看, 是一種虛假的期望, 不能作準的。

少數演化學家 (如 Wynne-Edwards, 1962) 認為天擇或社會行為演化的單位是群體 (或種族), 社會達爾文主義的觀點與此相似, 主張演化/天擇不只來自個體間的競爭, 且來自群體間之競爭 (group selection)。傳統達爾文主義認為天擇的單位不是群體而是個體, 新達爾文主義 (如 Gould, 1997) 則主張天擇機制祇能在個體上運作, 而無法對某一特定文化有所偏好, 因為文化或族群的單位太大, 不能獨特到可當為天擇的單位。所以是能否夠主張有所謂的集體主義與個人主義的基因表現, 在學理上尚有待商榷。

尊重、自我實現是否為一種基因表現? 這兩類需求一定包含有利他、合作、自由意志、道德等元素, 但這些元素是否有基因基礎, 依目前的研究進展, 大體上不是採否定說就是採未知說 (如 Clark & Grunstein, 2000; Fehr & Gächter, 2002; Ridley, 1999)。因此雖然目前有關認知能力的基因關聯, 已開始有了令人興奮的發展 (如 Lai *et al.*, 2001; Thompson *et al.*, 2001), 但就自我實現之類的概念與實踐而言, 最好在目前還是以不要扯上基因為宜, 否則恐會陷入科學不確定性的困境。

聰明的楊先生會不會也陷入這個困境? 看起來他是暫時避開了這類複雜的基因—環境互動問題, 而以雙 Y 理論先作為分類的依據, 暫未觸及複雜的先天後天議題。但是, 楊先生那天要來探討這個困難的問題? 我想他都七十歲了, 應該可以開始著手處理這個大問題了, 現代生物學的知識對他而言也不應該造成太大的困擾, 七十歲是一個可以讓人心有所思優遊自在的年紀, 祝福楊先生有一個頭痛的開始。

參考文獻

于 洋 (1992): 《Y 形結構——人性的先天與後天》。廣州: 花城出版社。

- 徐嘉宏 (1995) : 〈評于洋 (陽) 著《Y 形結構——人性的先天與後天》〉。
《本土心理學研究》(台北), 3 期, 頁 386~390。
- 于洋 (陽) (1995) : 〈人本主義與現代生物學: 就《Y 形結構》答徐嘉宏教授〉。
《本土心理學研究》(台北), 4 期, 頁 414~425。
- Clark, W.R., & Grunstein, M. (2000). *Are we hardwired: The role of genes in human behavior*.
New York: Oxford University Press.
- Fehr, E., & Gächter, S. (2002). Altruistic punishment in humans. *Nature*, 415, 137-140.
- Gould, S. J. (1997). Individuality: Cloning and the discomfiting cases of Siamese twins.
The Sciences, 37(5), 14-16.
- Lai, C. S. L., et al. (2001). A forkhead-domain gene is mutated in a severe speech and
language disorder. *Nature*, 413, 519-523.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Row.
- Maynard Smith, J. (1989). *Evolutionary genetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Reed, E. S. (1988). *James J. Gibson and psychology of perception*. New Haven: Yale University
Press.
- Ridley, M. (1999). *Genome: The autobiography of a species in 23 chapters*. London: Fourth
Estate.
- Thompson, P. M., et al. (2001). Genetic influences on brain structure. *Nature Neuroscience*,
4, 1253-1258.
- Wynne-Edwards, V. C. (1962). *Animal dispersion in relation to social behavior*. London:
Oliver & Boyd.
- Yang, K. S. (2001). Beyond Maslow's culture-bound, linear theory: A preliminary
statement of the double-Y model of basic human needs. (Unpublished
manuscript).

第 6 章

孰可忍？孰不可忍？ ——現代化「批判」與本土化「堅忍」之間

黃曬莉

楔 子

指導教授楊國樞不愧是論文的最佳領航人。他不但具有清楚的遠航目標，也有練達的導航技巧。如他先斬釘截鐵地要我揚棄那篇「在資格考口試中高分通過」，卻是「不中不西」的構思，然後再交付我一個「建構純本土理論」的夢想。論文初期，楊先生予我充份的信任，沒有質疑，也沒有逼問，大多是好奇地詢問進度，見我寫得興味盎然且津津樂道我的「發現」，即任我自由揮灑。直至積累十餘萬字文稿後，楊先生隨即逐字閱讀。凡我心虛一筆帶過之處，他都能揪出來一一提問，不讓我輕描淡寫而過；多處難以達意的句型也在他的潤飾之下，顯現畫龍點睛之妙。另外，他雖任我遨遊於質化研究新場域，卻不讓我沈醉在迷離的敘說中，硬是逼出一個量化研究，要我紮紮實實走完「從理論建構至實徵性研究」全程，以完成他理想中博士人才之完整訓練。

論文後期，頑強的我脫軌而行，橫生枝節，以至岌岌可危。楊先生旋即快刀斬亂麻，穩住我的根幹，直向目標逼近。雖然他不禁喟然直歎「你的指導教授真難為」，我仍由衷感懷他的寬容與剛勁。走完了訓練全程，不但奠築了深厚的研究根基，也為未來開發了不盡的研究寶藏。如果這論文對華人本土心理學領域有所貢獻的話，我願意把所有的榮耀歸於楊先生。

另外，身為楊先生的學生十餘載，所浸淫的不獨是他思辨的清晰與犀利，還有他治學的功力與嚴謹，開放的視野與胸襟，學術性的堅持與開拓，培育與提攜後進的美意。最重要的是，他夙夜匪懈地向前行進，不但迭創其生涯高峰，也讓作學生的我追趕得好辛苦。

~~引自博士論文致謝詞（黃囡莉，1996/1999）

一、編織一個學術主體夢 ——從我的心理學學習歷程談起

畢業就職後，每當填寫個人履歷表的或著作資料時，在專長一欄中，很自然地我都先填寫「華人本土心理學」，然後再填寫「人格／社會心理學」；有機會作自我介紹時，也都是如此說。當然，接下來就是要再費一番唇舌告訴人家什麼是「華人本土心理學」，這好像已成為我專業現身時的一項儀式性行為。

「華人本土心理學」今日已然成為一個可以琅琅上口且見諸國際學術文獻的研究範疇與取徑，而楊先生正是此一學術取向的領導人。但是作為楊先生的學生，並不是開始即有「本土」的概念，而是在現代化（西化）與傳統（本土）之間的一種轉折過程，而傳統／現代／西化／本土之間的交錯拉鋸，以及其間內涵的矛盾性，其實並未隨著本土心理學的進展而有所解決，其張力也可能正在強化之中。本文即嘗試著從華人本土心理學在台灣之進展，以及作為學生與楊先生的互動之中，來呈現傳統／現代／西化／本土之間錯綜複雜的關係。

（一）全盤西化下的批判意識——槍口對準傳統文化

台灣人格／社會心理學領域的發展，大概可以分為幾個階段。首先是全盤西化階段，也可以說是邁向現代化（西化或美國化）階段，此時期可以以《中國人的性格》（楊國樞、李亦園，1972）一書的出版，以及現代性量表（楊國樞、瞿海源，1974）的編制為代表。

我們在學校上課時，用的是來自美國的英文教科書，讀的也幾乎都是英文期刊論文，國人自己寫的研究著作或論文幾乎是不會在課堂上呈現與討論的。當時上楊先生的人格心理學一門課，除了厚厚重重的原文書要閱讀外，還要找一篇英文期刊論文來寫報告。碩士班時修「實驗人格心理學」與「人格衡鑑」的課，光是參考書目就將近 30 頁之多，堪稱當時系上最繁重的課之一。除了努力研習西方傳來的心理學理論與方法之外，從來不敢想也不會說要有華人自己的心理學，因為那時候大家認為知識是世界性的，沒有國界。

我個人因為特殊的因緣，青少時期即迷上胡適先生與殷海光先生的「五四精神」，尤其對殷海光先生的《中國文化的展望》（當時是禁書，傳閱禁書在當時具有一種特殊的心理機制，自以為沒有隨波逐流）一書幾近倒背如流的程度，因為它充滿了批判傳統中國文化的意識，也用了很多心理學術語，如防衛機轉等，讓我以為心理學可以解決中國的積弊及不振。當時台大心理系的正規課程相當實驗取向，無法滿足我熱血奔騰的心理需求，所以就偷偷地大量閱讀坊間許多與心理學相關的翻譯書籍，尤其以「新潮文庫」的出版品為大宗。但是，這些都不被系裡視為心理學的著作，似乎大眾文庫與學院著作是不能相提並論的。

後來從友人處聽聞有一本書叫《中國人的性格》，但已成禁書，為了滿足閱讀的慾望，我鼓起勇氣敲門進楊先生辦公室，詢問關於該書一事。當時我是大學生，跟任課教師的關係原就相當疏遠，楊先生也不認識我，但是聽了我的要求及表達了個人的興趣之後，楊先生即鏗然有力地告訴我，若要學好心理學，必須精熟「統計學」，這讓我愣了好一會兒，然後要我擇期到他家拿書。現在我手上擁有的就是楊先生慨然饋贈的原版古董書，雖然泛黃老舊，卻顯得彌足珍貴。

讀「中國人的性格」一書時，最感興趣的部份是對二十四孝故事的分析，其中提到「恣蚊飽血」、「為母埋兒」、「臥冰求魚」等故事隱含著虐待兒童或犧牲子女生存權益的觀點；另外，對於孫悟空大鬧天宮後被壓於五行山之下，或被唐僧以金箍勒住之比喻（徐靜，1972），都如醍醐灌頂，引我深思；以 Erikson 的心理社會發展理論來分析華人的性格養成過程（曾炆焜，1972）也像一面魔鏡，教我們去看看自己的未曾探究的另一面。另外還有楊先生的三篇心理學的

論文——〈中國大學生的人生觀〉、〈中國大學生的價值觀〉、〈中國大學生的現代化程度與心理需求〉，也都一樣試圖從西方既有的心理學理論來審視國人當時的心理狀況，並加以比較，這樣將自己國人的心理特質放在西式的量尺中評比批判，似乎是當時的研究與論述主流。

因而在台大學生的心目中，楊先生儼然代表新一代的知識份子，好像要帶著年輕的一代擺脫傳統、衝向現代化；與當時校園中另一批學術耆老——史學家沈剛伯、哲學家牟宗三、唐君毅等懷思古幽情似的演講大異其趣。在台大校園裡，楊老師每年在新年度開學之際，都會有一場題為「如果我是大一新鮮人」的校園演講，講題中最膾炙人口且流傳甚廣的是：鼓勵男女生要多交異性朋友的「養魚政策」，亦即平時應該同時與多位異性朋友交往，最後再從中選擇一個較適合者結婚。這種說法因為帶著開明、開放的觀念與態度，在當時贏得相當多學生的欣賞與認同。至於被問到關於貞操的問題時，楊先生則提出「二度貞操」的觀念，也就是現今所謂的「串珠型貞操觀」，亦即每次只跟一位異性有親密關係，但是若離婚或失婚後則可以有再次的親密關係。這樣的說法毋寧也是對傳統的「從一而終」或「貞潔牌坊」提出挑戰，因而也博得喝采。至於敏感的話題，好像沒有人當面問過楊老師，他贊不贊成「婚前性關係」（這個問題在當時是熱門問題），這個謎底，到底該由誰來解？

（二）中國化意識的覺醒——傳統性與現代性並存？

七十年代開始，楊先生結合了一批國內社會科學界的新秀，召開了一個綜合性的研討會，並出版「社會及行為科學研究中國化」（楊國樞、文崇一，1982）一書。在該書中，楊先生有一篇重要的論文〈心理學研究的中國化：層次與方向〉，文中不但從知識社會學論述社會科學（心理學）中國化的必要性，同時鏗然有聲地提出進行心理學中國化的四個層次與方向：(1)重新驗證國外的研究發現，(2)研究國人的重要與特有現象，(3)修改或創立概念理論，(4)改良舊方法與設計新方法，文中並清楚地列舉各層次方向的可能的具體實例。除了第一層次的研究散見在楊先生所指導的碩士論文之外，第二層次開始的研究，我們都可以從楊先生歷來所指導的博士論文略見端倪，並發現楊先生逐步規劃、身體力行的務實面。

祇可惜，教人遺憾的是，此時期楊先生雖然已經提出心理學研究中國化的方向，也開始著手一些相關的研究，但是重點大多在於第二層次之研究，如「緣份」、「面子」、「孝道」、「家族主義」及對比性的概念「社會取向成就動機」等，也大都是以西方現有的相關理論、概念或方法來重解華人社會中重要且特有的現象。最有意思的地方是，此時期楊先生投入大量的心力重新建構「傳統性與現代性」的概念與測量，還強調傳統性與現代性不是單向度的兩極概念，而是多元向度且可能相互並存的（楊國樞，1991，1992a）。我私忖，楊先生在推動現代化多年之後，可能已經逐漸發現，無論如何，華人的性格或社會行為是不可能完全現代化（西化）的，尤其是涉及深層結構的部份，如家庭生活、親子教養、人際結構及關係倫理等，恐怕仍保有相當程度的傳統性，因而忍不住重新建構傳統性與現代性的新構念。

另一方面，在學校教學方面，楊先生的招牌課程仍是「實驗人格心理學」、「人格理論」及「人格衡鑑」，而沒有文化與心理，或方法論相關的課程。因而，此時關於心理學中國化的研究似乎遇上了瓶頸，而這樣的瓶頸可能來自，花大部分的時間與精力閱讀西式的心理學概念和方法，但是做研究時卻是要考察華人的心理行為現象，那麼它的文獻基礎在哪裡，它的創作性要從何而來，研究方法的突破又該從何而起？顯然地，祇有心理學的著作的閱讀與研究訓練是不足的，因而學生不斷地到外系修課或閱讀其他學科著作與文獻成了重要的自修課程，當然，無形中似乎也與西方主流心理學開始有些脫勾。

作為楊先生的研究生，他的要求是多層面的。除了大量的專業閱讀之外，那時候流行在同學間的耳語是，還要能講、能辯、能問，當然還要能寫。例如，標點符號用錯了，楊先生會說這篇文章寫得邋邋遢遢，好像沒整裝就出門；文章寫得順暢，楊先生說這像是寫散文，不夠學術性嚴謹；有些人一字字仔細推敲堆疊，深恐插入閒雜字句就壞了章法，楊先生卻要他多讀散文以增加流暢性。對楊先生而言，論文的寫作既要氣勢磅礴，論理嚴謹，用詞典雅，最好能夠對仗工整，還要如行雲流水、筆下有感情……，我常想，這樣的「嚴教」，不正是傳統性的最佳示範嗎？

但是，另一方面，楊先生也要求學生敢於發問，勇於批判。猶記得，每次週三 seminar 畢，或到校外參加年會或學術研討會，讓楊先生撞著了，他第一

句話就是：「你來了啊！那剛剛爲什麼沒有發言呢？」言下之意是，凡出席就應該發言，才像是研究生；於是，弄得每次聽演講都很緊張，一面聽，一面要想：這裡有什麼問題可以問的；幾年下來，好像也就習慣每會必有問題可以問了。像這樣強調發問與批判的習慣，顯然又不是傳統性，而應該是相當現代性的。另外，「獨立思考」也是楊先生訓練學生的重要目標，因此，每次告訴楊先生一個想法時，楊先生絕對有辦法從另一個角度加以批判，幾次下來就覺得很挫折。後來，爲了保持自尊心，就要練習極力護衛自己的觀點。但是，有一次，突然聽到楊先生對他人講述的就是我被他批判的觀點時，才恍然大悟，其實楊先生不一定反對我的想法，祇是要藉著批判，讓我把自己的想法說得更明白，講得更清楚。看來，今日若還有點「舌劍唇槍」的本事，也算是在楊先生的身教之下潛移默化而得的。那麼試問，這究竟是傳統性，還是現代性呢？

（三）本土化研究的開展——從文化傳承與學術思想中尋根

九十年代開始，「心理學中國化」（sinicization of psychological research）也轉而爲「華人本土心理學」（indigenous Chinese psychology），同時與世界潮流銜接上，成爲世界體系中眾多本土心理學之一支（Heelas & Lock, 1981）。此期間最重要的是，1993年《本土心理學研究》學術期刊正式發行，在創刊論文中，楊先生清楚地指出，本土心理學不祇是地方性的心理學罷了，而是未來全球化心理學重要的一環；該期刊現在已出版至16期，累積論文百餘篇，與世界各地的本土心理學比起來，算是最具有實質豐碩成果的地區之一，且已成爲三大文化性心理學之一（Liu & Huang, 2002）。

除了學刊之外，楊先生也致力於號召各方學人投入本土心理學的討論與研究，他一方面在台大心理系成立本土研究室，並每隔週週五晚間有定期的本土心理學小組討論會，連續至少達五年以上。小組的成員包括國內各大學或研究機構中社會心理學者（廣義的），也包含一些對本土化有興趣的其他學科的學者。小組討論會時，楊先生會敦請研究卓有成就的海內外各學科的學者來講學，包括哲學、歷史、中國思想、漢學、人類學、社會學、政治學等，或者是研究小組的學者規劃整合性的研究計劃案，彼此先行提出討論。以正在從事博士論文寫作的研究生我而言，楊先生這種既博大且深厚的討論取向與這些課堂外的

座談討論，是當時思索本土心理學創發研究最重要的養分來源。這也讓人強烈地感受到從事本土心理學研究的基石，不祇是西方主流心理學的方法論，還要涵蓋更多學科或知識的視野，其中最重要的是，還要觸及中國文化的深處，從根挖起。

顯然地，此時，現代化不再是楊先生關注重心所在，他更在乎的是，老祖宗們究竟留下了多少東西，到現在還堪用；也就是說可以從其中創發出本土化的心理學理論，讓本土化研究往第三層次邁進。看來，楊先生是不耐煩老是停留在第二層次的本土化研究的，我們從這期間楊先生所發表的論文也可略見端倪。作為一個人格心理學者，楊先生無論如何都必須試著從華人的智識傳統中整理出一套古典的華人的關於人的理論，〈劉邵的人格理論〉（楊國樞，1993a）一文正是這樣的代表作，也是楊先生認為相當具有本土契合性的理論之一（Yang, 1999）。祇是這樣的理論沒有接下去從事相關實徵性研究，也就如石沈大海一般。另外，楊先生也從聊齋誌異等筆記小說中的狐仙故事，試圖整理出華人世界中兩性關係的原型，這是楊先生稱為「歷史心理學」的一環，亦即心理學不只是研究現代活著的人，一樣是可以研究古人的心理與行為。雖然這種類型的研究沒有持續下去，但是楊先生所勾勒出來的華人傳統文化中男性中心的情愛的基型，卻也為現代社會中層出不窮的外遇問題，提供了部份的解答（黃曬莉，2001）。當然，楊先生也延續人類學者許烺光先生已經發展成熟的重要文化概念——父子軸與夫妻軸的親屬屬性，進一步發展為父子軸或夫妻軸家庭的心理與行為特色，並藉此說明現代家庭中可能遭逢的衝突問題（楊國樞，1992b）。另外，楊先生更將華人社會取向加以擴展為四種取向，如家族取向、他人取向、關係取向、權威取向，以便能夠更廣泛地解釋華人在各種層面的心理與行為（楊國樞，1993b）。而這樣的拓展也相對地容易以現代心理學的研究法完成相關之實徵性研究，且與西方主流的個人取向從事文化比較，因而截至目前仍是楊先生持續不斷的主要研究範疇之一。

楊先生除了自身不斷地朝創造本土化理論前進，同時也致力於將這樣的理念推廣出去。最明顯的是，楊先生開始在對外演講時公開認錯，宣稱自己以前所作的研究幾乎都是模仿性的研究，價值較低。即使是私下聊天的場合，也是娓娓道明自己研究轉化的心路歷程，這樣的現身說法對一個資深教授而言是很不容易的，因而也引發了更多人的共鳴，及更多人的獻身投入。這時他也開始

失去了耐性，顯得著急，他希望年輕一代不要重蹈覆轍，浪費時間，他希望看到更多本土性的、創造性的研究；他更風塵僕僕地每年暑假（連續五六年）到大陸開設「高等社會心理學講習班」，內隱的目的之一也是希望，歷經文革洗禮後的大陸社會心理學，既然要起步大躍進，就應該一開始就有本土化的理念，以避開二十多年的摸索。

另一方面，楊先生對於靜候本土理論的孵出，卻又展現其無比的耐性與堅持。以我的博士論文為例，他一再地堅持要我完成一個純本土的理論建構，或說是單文化(mono-culture)的研究，也幾近「討價還價」了多年(黃曬莉, 1999)。若要說「十年寒窗」亦不為過，要求這樣的堅忍所為何來，我想唯一能解釋的是，我們兩人都覺得「心安」或說「問心無愧」了，這可以從楊先生和我對論文口試以毫不緊張的心情來渡過得到佐證。記得楊先生看完論文的最後一個字交還給我時，問我知不知道該論文的主要貢獻在哪裡，我自稱無以名之。他說，他認為最重要的是，我將華人智識傳統中的理念轉化為現代社會科學的概念，同時從事了實徵性研究，而這也是他一直想要做的工作。我頓時若有所悟，原來貼近常民的日常生活作同理式的理解（即 bottom-up 方式），固然是本土化研究的要義，但是「以經解經」的承襲傳統的注疏方式也不是楊先生所欲。智識傳統以現代方法再注入活水，從智識傳統中轉化出現代性的概念以便從事實徵性研究（即 top-down 方式），恐怕才是楊先生心目中典型的本土化理論。

簡言之，在此時期，「本土化取向」幾乎快要無限上綱到成為研究良莠的判準，大部分研究的心思都放在重新理解古人的種種言論與行為，並藉此創發出合於現代的心理概念。既然是要同理式的理解古人，也就沒有什麼「批判」可言。那麼，除了懷思古之幽情外，這樣的窮根究底究竟對華人未來心理生活的展望與規劃又是什麼？這類的議題似乎不是本土化研究的關注所在，甚而有強化承襲華人傳統心理特質之嫌；至於與西方心理學學術主流的關係，自然也就採取疏遠的態度了。

（四）本土化與全球化的糾葛——未來可能的三條進路

但是，畢竟是「山不轉、路會轉」，本土心理學閉關鎖國式的研究與論文發表方式，在 1997 年之後面臨了新的挑戰。首先是 1997 在日本京都召開的第

二屆亞洲社會心理學會年會，楊先生受邀以英文做主題演講，講題即是關於華人本土心理學在理論建構、方法論及實徵性研究上的具體成就（Yang, 1999）。接下來，差不多每年在相關國際性會議上、會議論文集、或是專業期刊中，都有關於本土心理學的專集或專刊出版。像這樣不斷將本土心理學推向國際舞台，究竟是楊先生主動性的推廣行爲，或是鄰近各國（特別是香港、亞洲地區）的慕名，欲揭開台灣本土心理學的神祕面紗，一窺究竟而來？還是強調文化性的心理學研究（特別是亞洲地區）欲結合各弱小的文化性心理學研究，共同挑戰長期以來主流心理學中去脈絡性的研究，以分庭抗禮？

無論基於任何緣由，本土心理學走向國際化這樣的趨勢似乎已然成形。這扇門打開了，又如何能再關起來呢？以《本土心理學研究》期刊爲例，當初楊先生堅持一定要以華語爲主，即使英文摘要楊先生都認爲沒有必要。或許他認爲，如果國外友人對華人的心理與行爲有興趣，他理當先懂中文，才是對華人的基本尊重。但是，自第十四期開始，也順應潮流地附加了英文摘要（這也是國科會對符合 TSSCI 的規格要求之一）。雖然當年本土心理學以用自己的語言，了解自己人、敘說自家的故事爲職志，現在開始卻要像智障兒般，用蹩腳的外來語訴說自家的深層心底事，真是情何以堪！這麼說來，芝麻開門之後的本土心理學，究竟是幸或是不幸，則有待歷史來解。

面對全球化的挑戰，華人本土心理學未來的發展有三個可能的進路，此即：在地化、華人化、及全球化（指文化比較研究）（Liu & Huang, 2002），這三個方向將各有其勝算與冒險之處。在地化的方向最能保有本土化中原汁原味的主體性，並營造出小而美的台灣本土心理學陣式，也容易獲得社會大眾的認同，並將對台灣社會產生最大的實用性貢獻。但是，這卻有可能因爲過度的地區化而在國際舞台中缺乏能見度以及交流對話，而逐漸地愈趨邊緣化。華人化的方向則可以擴展本土心理學的研究廣度與深度，同時結合海內外華人社群共同從事研究，加上使用華語的人口數眾多，若要與西方主流心理學形成分庭抗禮之勢也才較具有想像的空間。可惜，這條路不好走，因爲涉及目前現實社會中政治正確與否的問題，而且要整合廣大的華人社群，難度也不小。第三條路是全球化路線，這條路線不但符合現階段制式的遊戲規則，又可帶給個人帶來相當的實質利益。可惜，這樣走下去，可能逐漸會與現實台灣社會脫勾，最後又重

新回歸主體性失落的原點，亦即仍依附在強有力的西方巨人之下。但是，這至少可以在國際舞台上軋上一角，即使不當主角，也可以跑跑龍套。不過，卻有可能因而使本土心理學走入壽終正寢的歸宿，這正是很多弱國小民無奈的共同宿命。當然，這三條路徑究竟何者是楊先生的最愛，在時光交替之後，我們相信楊先生會給予我們滿意的答案。

現代化、本土化及全球化原就不祇是學術上的命題而已，它是與時代的潮流及國族的命運交織在一起的。社會心理學作為學院式的知識原就是無法自外於社會現實的。以下作者將以具有本土特性的心理概念「忍」之研究為例，試圖釐析本土化中三條路徑的可能發展。

二、亟待突破的本土化概念：「忍」與「控制」之間

（一）個人主義式的控制觀：兩階段控制模式

目前流行於主流心理學界的控制觀是「兩階段控制模式」（two-process model of perceived control）（Rothbaum, Weisz & Snyder, 1982），即——初級控制（primary control）與次級控制（secondary control）。這個在美國主流心理學頂尖期刊 *JSPS* 上發表的論文，立刻引起學界的注意與迴響，因為它自稱可以整合大部分當時已經發展出來的各種關於「控制」（control）的理論，例如，Rotter（1966）的「控制中心」（locus of control）的概念、Seligman（1975）等人的「學來的無助理論」（learned helplessness theory）、Bandura（1977）的「自我效能理論」（self-efficacy theory），還有 Burgerm 與 Cooper（1979）的「控制的慾望」（desire for control）等。基本上，這些控制理論都是討論著，若個體確實主宰了他們周遭的環境之後，將可產生心理上之優勢與利益。換言之，這些控制理論假設控制是一基本慾望，每個個體都會想要改變一些外在的環境以獲取自己所欲求的，而這也是「初級控制」的基本意含。

但是，一旦個體無法執行初級控制時，就會轉而進行「次級控制」。次級控制是一連串「內在導向」的行為——即改變個體自身以適應外在環境，一方面可降低個體的損失，另一方面，卻可以保持最起碼的「控制感」（sense of

control），即其外顯行為雖與初級控制不同，但是具有與初級控制一樣的心理感受。Rothbaum 等人認為，次級控制有四種類型，即(1)「預測性控制」(predictive control)：每每更精確先預測後果，以避免失望，因而多表現出被動與退縮性行為；(2)「虛幻性控制」(illusory control)：藉著與幸運事物連結一起且積極投入大量情緒，而感受控制感；(3)「替代性控制」(vicarious control)：透過對有權勢的人或團體之認同、順從、參與而感受到控制感；(4)「解釋性控制」(interpretive control)：試圖賦予問題新的意義並接受之。另外，每一種控制類型的初級控制與次級控制都有可以區分的不同之處。簡言之，初級控制是個體的首選，唯有初級控制失敗時，次級控制才取代之；也就是說，次級控制具有對初級控制的互補或支持效應。

基本上，兩階段控制模式的基礎是北美的個人主義文化，它強調個體化的獨立發展歷程是需要與社會或環境脈絡分離，並保持適當的距離，而個體一直都有控制環境的需求，要求環境來配合其喜好（初級控制）。若此路不通，個體將尋求其他途徑以保有控制感（即次級控制）。

Heckhausen 與 Schulz (1995) 認為，初級控制與次級控制的理論可以建構成一個「跨生命全程的控制理論」(a life-span theory of control)，因而對此兩階段理論進行理論與概念的擴充，並進而從事了一系列的文獻回顧與相關的實徵性研究，果然發現它具有相當高的發展上的效度。例如，兒童與青年多呈現初級控制，中老年人因生理上的衰退及社會文化上的限制而多呈現次級控制，其中「中年」(midlife) 是重要的轉捩點。

(二) 兩面挨耳光——文化比較的僵局

關於兩階段控制觀的討論與研究熱潮不斷，《美國心理學家》(*American Psychologist*) 期刊趕緊找來兩位日本學者和 Rothbaum、Weisz 對話，他們認為，東方文化（竟然以日本人為東方文化的代表，我們這些龍的傳人能忍受嗎？）的哲學、信仰、教養方式、社會化歷程，日常生活、心理治療等，都與西方文化（以美國代表）大不相同。大體上，東方文化（日本）主要是強調次級控制，而幾乎很少用初級控制去改變外在環境。Azuma 與 Kojima (1984) 還特別提到一些深具禪味的俗諺語，如「輸就是贏」、「柔弱勝剛強」、「忍人所不能忍」

等都是文化中高度讚許的行為，即使間接迂迴也比直接抨擊，更受社會肯定等。經過這樣的文化比較（cross-cultural comparison）論述之後，至少讓原概念的提出者 Weisz 與 Rothbaum 點頭同意，無論是初級控制或次級控制都有文化上的多元風貌。

祇是，這樣的討論並沒有太大的突破性，因為基本上日本人還是沿襲傳統文化比較的思維，西方是初級控制為重，東方是次級控制為重，完全沒有質疑初級控制作為第一序是否合宜；自居於「次級」依然安然處之（這不也是一種次級控制的展現嗎？真能忍！）。不過，至少東方式的控制思維已經登堂入室地在頂尖期刊中與主流理論一起討論了。

另一方面，代表美國心理學主流的學者卻起而伐之，Ellen Skinner（不知道她是不是 B. F. Skinner 大師的女兒？）（1996）也在 JPSP 上發表一篇長論文，題為「控制觀建構之綱領」（A guide to constructs of control）（連題目都訂得權威性十足），文中她回顧了 100 多篇關於「控制」的論文，指出許多研究嚴重誤用「控制」的概念，尤其嚴重混淆控制的施為者（agent）、手段（mean）及結果（outcome）以及主觀的控制與客觀的控制等。她認為研究「控制」此一課題，必須清楚區分控制的動機、控制的前置事項、客觀的控制條件、及可能的控制後果四大部份（其實這是非常行為主義觀點的），而且要看得見且可測量的。文中更是花上一大篇幅直指「兩階段控制模式」濫用「控制」一詞，它不過是在談「控制後的可能後果」而已，根本不是在談控制本身，不但犯了嚴重的定義上的錯誤，也有誤導之嫌。從此以後，JPSP 上再也沒有出現過與「兩階段控制模式」相關的論文；相關的研究只是零星星地散見在其他的學刊上（不知道這是不是違背主流的命運？當要擺脫原來的思維模式另起爐灶的時候，似乎就再也進不了主流的學術期刊了）。

（三）互補模式的提出：和諧控制

然而，卻有一個人，他是 Beth Morling（1999），對「兩階段模式」與日本學者的對話不死心，很努力地去釐清兩者之間的關係，並進而提出了一個關於次級控制的互補模式叫做「和諧控制」（harmony control）。Morling 認為，東方文化以老子為代表（孔老夫子恐怕要吃味了！），主張對世界抱持整體的觀

點，對目標的獲取採取柔弱勝剛強，迂迴勝直取，控制的因子蘊藏於自然或社會脈絡中，Morling 將此「柔曲取向」（flexible approach）定義為「和諧控制」，並編製成量表加以測量。依 Morling 的看法，初級控制是西方人格心理學的主要研究課題，目前的研究結果也指向初級控制與人們的健康與幸福感息息相關；次級控制則是利用其他的方式執行控制，雖不一定有直接可見的控制效益，卻保有初級控制的原初感覺。換言之，所謂的次級控制即已經預設初級控制的存在。

但是 Morling 卻認為，次級控制應該有兩種形式，一種即 Rothbaum 所定義的那四種，但它們依舊對初級控制念茲在茲，祇是初級控制失敗時才轉而執行次級控制（噁魚蝦嘛好？），我們姑且稱之為「互補型次級控制」。另一種則是東方文化所提供的新形式之次級控制，即和諧控制，它獨立於初級控制，代表主動地致力於抽離且辨識出隱含在脈絡中的各種社會性或精神性力量，然後再與其融合在一起。換言之，使用和諧控制的人們，將完全接受事物的本然，接受自身的角色以及與他人之關係，也接受所有的命與運，或上天的賜予。因而不曾直接針對外在環境有所行動，就像是「無為而治」，在不做任何事中掌握一切，看似矛盾，實則不然，這就是「獨立型次級控制」。獨立型的次級控制或和諧控制多發生在集體主義（collectivism）、相依文化（interdependence culture）中，而「互補型次級控制」則多發生在個人主義（individualism）或獨立個體文化（independent culture）中。而且，這兩種次級控制的共同基礎是初級控制；簡言之，控制的歷程所呈現的是一種 Y 型的關係（這不是和楊先生所談的人類行為的基因與歷史的雙 Y 理論有異曲同功之妙嗎？）。

Morling 接著編製了和諧控制量表，經由因素分析而得五個因子，即(1)相信至高的力量（higher power）、(2)友誼關愛（friends care）、(3)考慮他人（anticipate others）、(4)與他人融合、及(5)順候運道（wait on luck）。至於和諧控制與初級控制並非呈對立關係，而是呈垂直（orthogonal）的關係。互補型次級控制與和諧控制則是互不相關。同時，由於和諧控制強調「無為而治」，因而欲求和諧必須「無我」，也就是自我並不涉入，因而也就與自尊（self-esteem）無關。

看來，和諧控制的出現，代表著文化比較研究的新進展，但是也同時沿襲文化比較的一貫思維模式：絕不反對西方主流思維——個人主義式思維，而祇

是在西方中心的基礎上做一些變化（其實，老子的理論本身就屬於相當個人主義的思維，因而易受西方學者青睞與理解）。早期喜歡以單維的兩端代表東西方文化中各種心理構念的關係，而陷入強加性（imposed）排比的泥淖中；晚進對東方文化心理的理解，雖然較講究同理式（empathy）的理解，但是還是以西方個人主義思維為主軸，而東方文化心理則居於互補的角色。

（四）本土化的省思及出路——「忍」作為文化主體性的控制觀

如果要對華人日常生活中經常使用的「忍」字從事心理學視角的研究，應該將它放在哪一個位子較合宜？以目前現有的研究來看，至少有兩個層面。

1. 「忍」的定義與功能

首先，李敏龍、楊國樞（1998）曾對「忍」下了一個心理學的定義：「忍是一種策略性的自抑機制或歷程，在此機制或歷程中，當事人為了避免對自己、他人或公眾顯然不利之後果產生，或為了預期對自己、他人或公眾顯然有利之後果的出現，不得不做以所不欲的事情，或是承受己所不欲的身心痛苦」。既然是自抑機制，也就是一種自我控制，一種帶有目的性的自我控制過程。

另一方面，從衝突化解的結構分析來看（Thomas, 1976; Rahim, 1983; 黃曬莉, 1999），忍的方式屬於第四象限，其基本心態是以對方為重，調整自己，順應他人，因此也是一種順從（deference）、調適的方式。換句話說，這是一種放棄己見，順從對方，或是犧牲己利（需求），成全對方利益（需求）的作法，也是一種委曲求全的方式。

此外，如果就與「忍」有關的俗諺語或格言小故事的內容加以分析，可以得知「忍」具有某些功能：(1)人際和諧的功能、(2)免於禍害的功能、(3)修身養性的功能與(4)超越人生的功能等。從這些功能來看，它們與「和諧」的功能（黃曬莉, 1999）具有高度的一致性。由此可見，忍讓是作為化解衝突、獲致和諧的重要方法。而李敏龍、楊國樞（1998）在以 256 位成人為受試者的實徵研究中也指出，「忍」的主要目的是「為了避免人際衝突、維持人際和諧」。

既然「忍」是以對方為重，順應對方為主，對個人而言，則是一種「委曲」或「犧牲」，而這種說法是從社會交換論的理性、資源的機械觀點著眼。但若

從陰陽辯證的有機觀著眼，「忍」可能具有更深層及轉換性的意涵。作者根據近三年來訪談約 30 位成人受訪者之後，根據人們在人際衝突中使用「忍」時的理念或心理歷程，抽出「忍」涵蓋不同的心理機制及轉化的可能性。

2. 「忍」在人際衝突中的心理機制及轉化

(1) 抑制（自我壓抑）

「忍」的第一種機制是自我壓抑或抑制，也就是強壓住自己的某種欲望、意見、或不滿、生氣、痛苦、衝動等負面的情緒。《荀子·效儒》云：「志忍私，然後公；行忍性情，然後能修」，意即強忍個人的私心及性情而不使放縱，這是自我克制的第一步。例如：忍心、忍受、忍性、忍淚、忍痛、隱忍等。在《說文》裡，忍是形聲字，指心上插刀，也意謂著「忍」本身是一種不自然的矯揉心性或是不舒服的、痛苦的經驗。

人際衝突中最需要「忍」的是「言」與「氣」。「忍氣吞聲」就是忍言與忍氣，亦即要抑制住受到壓制的怨怒情緒，也不要表達或說出來。「忍幾句無憂自在」、「忍一句，禍根從此無處生」，即是教人要「忍言」，因為「憤怒的時候說話，失禮節的多」。「忍氣」也很重要，因為怒氣通常伴隨著厲聲、遽色及疾言，而「疾言」大多欠思量，覆水難收，事後經常懊悔不及。因此，「使氣最害事，使心最害理，君子臨事，平心易氣」，換句話說，「任難任之事，要有力而無氣」。

通常，在面對強有力的對手（如威權、名份、規範等），較易採取忍讓的方式，如：子女對父母，妻子對丈夫，下屬對上司，學生對老師，弱者對強者等。此時，忍讓就與「屈從」、「順從」、「乖順」、「聽話」等同義。若在同輩間或對勢鈞力敵的對手採取忍讓的方式，則多稱為「禮讓」、「謙讓」、「辭讓」、「退讓」等。若是上對下或強者對弱者採取忍讓的方式，則多稱為「容忍」、「容讓」、「寬容」、「包涵」、「包容」、「容納」等。

自我壓抑式忍讓通常是在面對強勢或固執不通的對手或煩碎難解的爭執時，不得不採取的方式。由於多屬非自願的被動式的決定，故有強行抑制或受迫於他人、情勢之苦。此種苦相當難耐，也受個人挫折容忍力的限制。一般而言，採取壓抑式忍讓時，對方若無視於忍讓的存在而自以為是時，則會愈形跋

扈鷲張，即「君子愈讓，小人愈旺」，使忍讓者感受到「軟土深耕」的卑微、不受尊重與委屈感，於是容易引爆報復式的攻擊。「忍無可忍」指的就是忍耐到了極限，若無適當疏解，可能爆發而使衝突加劇，危害更大。若持續忍讓下去，也容易演變為心因性症狀。

顯然地，壓抑式忍讓較屬於負向的因應方式，短暫而言，對淡化衝突或化解衝突有正面效果；長期而言，卻對忍讓者的心理健康相當不利，因此有些人主張不要忍。然而生氣是一種權利，「當他人侵害我的權益時，我有權利生氣」；尤其是「有氣才有力」、「人活著就為爭一口氣」、「這一口氣，無論如何是不能嚥下去」，忍了氣無異於自貶生存的尊嚴。另外，既然「真理愈辯愈明」，如果能夠「知無不言，言無不盡」，把話攤開來講，好好「溝通」一下，應該符合理性原則。

壓抑式忍讓既然存在著內在矛盾性，一方面可以化解衝突，另一方面卻造成身心上的困擾。而且，「忍讓」的不爭處世哲學卻又是中國文化重心之所在，那麼這是否意味著中國文化是個病態的文化？其實不然，華人的「忍」的意涵遠較「壓抑」這一簡單概念為複雜且豐富。這就涉及第二種忍讓的方式了。

(2) 認知轉化（精神勝利法）

陶覺曾言：「人之七情，惟怒難制，制怒之道，惟忍之一字最妙。蓋怒以動成，忍以靜濟，怒主乎張，忍主乎閉。始怒之時，止須忍氣，一忍再忍三忍，總以強制力遏，不使發達為主。外既不怒，內亦要和，須寬自排遣，胸懷坦蕩，勿留半點鬱抑，庶不傷生。」由此可見，忍讓的第一步是強力克制，但卻不止於壓抑，因為壓抑帶來內在心理的不滿，使情緒鬱抑，不合生存之道，因而還要進一步排遣，以使心平氣和。究竟要如何排遣呢？很明顯地，「忍讓」時在某一方面已經「有所犧牲」了，為了使犧牲有其代價，此時最需要的是認知上的轉化，以獲得精神上的勝利。

「吃虧就是佔便宜」就是典型的阿Q式忍讓。這是指犧牲眼前的利益，代之以精神上的慰藉。但是，俗諺云：「學一分退讓，討一分便宜」、「退一步者，常進百步」、「不與人爭者，常得多利」。顯然地，這並不祇是精神上的自慰而已。一般而言，人際間是互惠性的，衝突之時，當下讓出一個「理」字，不堅持己見，即給對方一份「人情」。對方欠了自己一份人情，他日在他處即

可獲得人情的回報。如此便進入了人情網絡中，與人有「人情往來」，以獲致人際安全感，而不致陷入「禍福自受」的人情疏離狀態。何況，人情往來是層層相疊的，因此讓人一分即可獲得三分回報，這也是「吃虧就是佔便宜」的意涵。

另外，華人的信念是「善有善報，惡有惡報」，所以「今日被人欺，神明天地知」。今日未報，他日必得報。即使今世不報，來世也會報，所以「積善之家，必有後福」。

況且，犧牲受苦的人在道德上占有優勢，所以輸了實質利益，卻可被視為「好人」而「養望」，如「忍氣吞聲是君子」、「君子多讓」、「我不識何等為君子，但看每事肯吃虧的便是；我不識何等為小人，但看每事好便宜的便是」。忍讓者因而獲得「君子」之美稱，這也是「失之東隅，收之桑榆」的一種型態。

忍也包含「容忍」的概念，亦即包容歧異、接受異己，且任他、憑他、由他（《存心忍耐歌》）。例如，「見人不是處，只消一個容字」，「人之謗我也，與其能辯，不如能容」，「彼之理是，我之理非，我讓之；彼之理非，我之理是，我容之」，「處世讓一步為高，退步即進步之張本；待人寬一分是福，利人實利己之根基」。這些想法都是將「忍讓」的人推向高處，而將「被忍讓」的人擠到底下，高處寬平，低處狹隘，這也是「有容乃大」、「有容乃福」的意涵。「容一番橫逆，增一番器度」，藉此正可提升人性層次與生命境界。

三十年代中國名作家魯迅（1921年）寫過一本小說《阿Q正傳》，文中描寫一名流浪僱農經常在遭受欺侮、無力反擊時，自言自語道：「現在的世界太不成話，兒子打老子」。將對方置於「兒子」地位，自喻為「老子」，頗具有心理自慰的效果，後人則以「精神勝利法」稱之。魯迅寫作時，正值中國傳統封建社會解體之際，魯氏為文時係站在批判舊社會的立場，以至文中充滿譏諷鄙薄，讀來令人不禁唏噓、悲愴。在此特將忍讓時因認知與心境上的轉化而反敗為勝的方法以同名稱之，目的並不是要突顯此一方法的防衛性，而是要還給阿Q的精神勝利法一個歷史上的正向地位。因為以認知轉化而反敗為勝，正是道、佛兩家所提供的正向因應（coping）方式，它是維護著華人千年來的心理衛生之道。壓抑式忍讓則因斤斤計較於眼前所失去的利益，無法作到認知上的轉化，以至有礙心理健康。目前，西方的文獻（如 Taylor & Brown, 1988）也一

再指出，認知上的正向錯覺（positive illusion）在維護心理健康與保持幸福感上都具有莫大的功能，這和精神勝利法有異曲同功之妙。況且，華人在使用精神勝利法時，有時並不是迫於無奈以致荒誕毫無根據，而是自然主動地使用之，並有其特定的文化社會脈絡為信念基礎。

(3) 順勢迂迴

順勢迂迴是一種策略性忍，意指在衝突發生時，先按兵不動，靜觀其變，或暫時以不變應萬變。因為，在兵法裡是主張「避其鋒、挫其惰」，呂坤（《呻吟語》）將其引申為：「避其來銳，擊其惰歸，此之謂大智，大智者不敢常在我。擊其來銳，避其惰歸，此之謂神武，神武者心服常在人。大智者可以常戰，神武者無俟再戰。」

「避其鋒」係指衝突發生之際，情緒的緊張性最為高張，難免「公說公有理，婆說婆有理」，雙方急著表達自我主張且得理不饒人，以至議論紛紛，此時不宜解決問題。若等待情緒淡化或冷卻，時機成熟之際，再來「挫其惰」，則爭執之事易獲解決。由此可見，「忍讓」若加上時間此一向度，強調的就是「耐性」、「韌性」、和「持久性」。要淡化情緒，就要使事情在知覺上「大事化小、小事化無」，在時間上宜採「拖延」策略，以靜觀其變，並且「置其身於是非之外，而後可以折是非之中；置其身於利害之外，而後可以觀利害之變」（呂坤，《呻吟語》），等候另一個「天時、地利、人合」的「勢」到來，問題才能迎刃而解。這是順勢迂迴的策略性忍讓之第一意涵。

「忍尤含垢」、「忍辱偷生」、「忍辱負重」等是另一種順勢迂迴的策略性忍讓，意味著暫時忍受恥辱，捱人笑罵，實乃因負有重任抑或等待雪恥之時。《楚辭·離騷》中屈原云：「屈心而抑志兮，忍尤而攘詬」，即說明其所以能屈委心志，含忍罪過而不離去，乃為除去恥辱之故。春秋時，勾踐臥薪嘗膽、忍辱偷生，為的是報復吳王夫差並復國。韓信的「胯下之辱」所彰顯的是：要能忍一時之辱，方能等待來日成為有用之材。簡言之，順勢迂迴的策略性忍讓係指弱勢時要能咬緊牙根、堅忍苦痛，並默默培養實力，待時機一到，自有雪恥或一鳴驚人之日。

「以退為進」或「以柔克剛」也是一種策略性忍讓。這些方法係在衝突的初始階段，主動地自我貶抑，讓自己處於劣勢，並抬高對方。一再忍讓的結果，

將使對方越加跋扈囂張、得意忘形，而淪於輕敵、疏於防範；時間一久，「剛」者韌性不夠，容易出現破綻，此時再俟機乘虛而入，將可克敵致勝。這種反敗為勝的過程，也是策略性忍讓的基型之一。它通常是弱者用來取勝之道。

簡言之，順勢迂迴的策略性忍讓強調的是：忍讓是有目標性的。採取此一策略時，雖然要先自我犧牲，但卻不像壓抑式忍讓，經常抱怨「人善被人欺，好馬被人騎」，或怕對方「得寸進尺」、「軟土深掘」，使自己忍無可忍；也不像阿Q式忍讓，在道德上抬高自己，並轉移自己的需求。而是盯著目標迂迴前進，在忍讓中培育實力，並加強耐性、韌性，最後迎刃解決問題。

3. 結語：「忍」是華人的情緒智慧

總之，在人際和諧／衝突的脈絡中，華人多以「忍讓」作為衝突化解的基本方式。若從衝突化解的結構分析來看，此一事實，表面上是社會交換理論的五種衝突化解方式同構。但是「和諧／衝突動態模式」係以和諧化辯證觀為思考推衍之基礎，各象限中各式衝突解決模式都有正向與負向之可能性，亦即各式解決模式若使用極化（或時過境遷）時，則可能導致其結果有所轉化，以至初為勝者將轉化為輸，初為輸者將轉化為勝，雙贏與雙輸之間亦可能有所轉化，此即陰陽辯證轉化之特性。

作者曾以陰陽辯證思維及和諧化辯證觀為思考架構，提出一套華人的「人際和諧／衝突的動態模式」，接著再以紮根理論的質化研究法，對「人際和諧／衝突動態模式」進行實徵研究，並從質化資料中建構出日常生活世界的六種人際和諧基本類型，即三種實性人際和諧（即投契式和諧、親和式和諧、合模式和諧）。此三種實性人際和諧透過虛實轉化機制後，可能分別虛化為三種虛性人際和諧（即疏離式和諧、隱抑式和諧、區隔式和諧）（黃曬莉，1999）。實性和諧的共同性是雙方彼此信任、支持、接納，且互動特性是積極主動的；虛性和諧的共同性則是雙方彼此防衛、拒斥、隔離，且互動特性是消極被動的。

若將忍的心理機制與三種實／虛性人際和諧扣連起來，我們可以得知，「忍」絕不等於「壓抑」，也不是「懦弱」的表現。事實上，忍包涵更複雜的概念與心理機制，且更具積極的意涵。換言之，每個人對「忍」的認知能力有高低之不同，對「忍」字訣的體驗亦深淺不同。若對忍的機制停留在第一機制，其「忍」

的能力愈弱，在人際衝突中，其多運用壓抑式忍讓或人我俱毀的方式，與人的關係也經常落入「隱抑式」的虛性和諧中，或於忍無可忍時，將「撕破臉」而使衝突外顯，且因衝突虛化而陷入「糾葛式」衝突中。久之，因情緒之積累未紓解，最後可能導致身心症出現。

若「忍」的心理機制進入第二階段，其情緒或可獲致平穩，與人的關係也容易維持和諧。但因實質性的引發「衝突」之焦點問題並未解決，因而可能停留在「疏離式」或「區隔式」虛性和諧中，也可能進而為實性和諧。最後，深得「忍」字訣的人，亦即深諳順勢迂迴的最高機制（策略性忍讓）運作者，於解決人際衝突時大多能同時運用幾種策略，有進（抗爭）、有退（隔離、退避）、能屈（策略性忍讓）、能伸（協調），最後達到「統合」或問題解決。即其不但不使衝突虛化，也可能不祇與人停留在虛性和諧中，而可能具有與人進入實性和諧之能耐與智慧。簡言之，「忍」的最高機制蘊涵著華人的「人際智慧」及「情緒智慧」。

三、另一種不同的聲音：性別的觀點

綿延二千多年的制式儒家對人的涵化是將個人的心理與行為框限在各種角色規範之中，其中以五倫為其中之最。社會規範與責任凌駕個人的欲求與成長之上，長期積澱下來，實然與應然之界限顯得模糊而反思乏力。例如，若要從人文智識傳統推衍出社會科學的概念與命題，以先秦儒家文化為華人文化的深層結構，即是混淆了理想與現實。秦漢大一統之後，獨尊儒學，使得儒學國家意識型態化（張德勝，1989），儒學也因而脫離其人本精神轉而歷經法家化、陰陽家化及官僚化（黃曬莉，1999）。無疑地，如此世俗化的儒學與人文理想的儒學有了差距。以五倫為例，先秦儒學主張的是「相對性倫理」，亦即「父慈子孝、兄良弟悌、夫義婦聽」，因此相對性倫理講的是基於人之情（仁），以及以對方為重之責任（義）；但是國家意識型態化的儒學確是轉向了「片面絕對性倫理」，例如三綱五常，人際倫理逐漸脫離以仁義為主要考量，而轉為尊卑之間的順逆問題（黃曬莉，1999b，頁 437~439）。這樣的轉化，對建構在主從／附屬上下位階上之性別關係與親子關係之影響尤其為鉅。因此，本土化

的研究似乎不應該祇是同理式地理解及堅守華人的人文智識傳統與文化，而是除了釐清文化傳統對華人心理建構之影響外，更應該進一步地加以解構、批判，開創本土化研究的新議題、新空間，從而與後殖民或後現代社會接筭，它才具有源源不斷的活水。

以性別議題為例，其實楊先生也未必缺席過。根據楊先生 2001 年於淡江大學與女學會所主辦的「性別、心理及文化——本土女性主義的開展」會議的主題演講中提及，他與李本華老師早期即曾一起熱心支持呂秀蓮女士倡導的「新女性主義」運動，經常演講，甚至一起構思當時新女性主義的重要口號「先做人，再做女人」（女學會會訊第 28 期，2001）；呂秀蓮女士在獄中寫的小說創作《這三個女人》出版時，她特地敦請楊先生為之作序。在此序中，楊先生也洋洋灑灑地提出新女性主義應該包含七大原則：(1)人格獨立原則、(2)社會關聯原則、(3)兩性互助原則、(4)均衡配合原則、(5)自我超越原則、(6)多元適性原則、及(7)寧為女人原則。楊先生自稱，這些原則的提出是基於以「自我實現」為基調的女權思想，也是最富有人本精神的女權思想（楊國樞，1985）。如果以現代女性主義思潮來講，楊先生七大原則是相當具自由主義精神的女性主義論述。祇是令人納悶的是，楊先生一向有「楊八點」的雅號——亦即談論問題習慣列舉八個重點，那麼為何談論新女性主義的原則時卻獨缺一點，希望這不是潛意識作祟的結果（捉狎一笑！）。

看來，楊先生寫該文時，大概一本他當初認為傳統／現代性之間是直線前進的特色，因而以為新女性主義也就是現代新女性，才會勾勒出這樣的藍圖。據聞，楊先生在一次研討會上曾說「台灣沒有女性問題、只有個人問題」，而引起女性主義陣營的喧嘩。楊先生當時還真是西化的心理學者，祇強調個人，不談社會結構與文化。但是，現代女性主義最盛行的觀點之一是社會建構論，亦即「女人」不祇是生理上的意義，更是文化上的意義。因此，不論「做人」或是「做女人」，都無法脫離社會文化脈絡而論述的。就這一點而言，女性主義與本土心理學具有異曲同功之處。

其實，楊先生後期的本土化論文中，已經或多或少在鋪排華人社會與文化是一父權社會或是男性中心的文化。例如，他指出華人家庭是父子軸的家庭，其內部運作原則之一即是「男性中心」，代間同居且是從父（夫）居，單向強

勢（父母、丈夫及兄弟的權力居於強勢）（楊國樞，1992b）。他研究狐精故事時也指出，中國父權社會結構與父子軸家庭運作的結果，將女性塑造為兩種基型——妻和妾。妻是母親、管家、及家務勞動的綜合體，而妾則是玩伴加性伴侶，是短暫的關係（楊國樞、余安邦，1992）。但無論如何，在華人男性的心目中，女人是「功能性」與「附屬性」的，而不是以「人」的眼光來對待，更遑論體察女性的需要。在「孝道」的概念分析時，楊先生也指出，孝的目的之一在於「無後為大」的血緣宗族的繼承（楊國樞，1988）。這個血緣宗族指的是男性姓氏，男性宗祠，因而可說，中國傳統的孝道本質上也是一種「男性中心的孝道」。

這麼來看，如果楊先生有興趣再寫一篇本土化取向的女性主義原則時，那麼，這個最後的第八點應該就呼之欲出了，祇是不知道這第八點會是什麼？這個謎未來楊先生會不會為我們來解？……

跋

去年葉啟政教授提議要為楊先生辦七十大壽研討會，集合大家寫論文共襄盛舉。我身為後生晚輩加上資淺，得以不被分配撰寫事先劃定的主題，因為那些是代表楊先生作為一個學者與知識份子的重要面向。既然可以自主地選擇主題，第一個想到的是要寫「楊先生的女人緣」，我打算訪問師母、楊先生的女研究生、和楊先生經常合作研究或工作的女性學者或是其他女士，然後寫一篇報導性文章。但是主意一出，很多人都面露難色，顯然大多數人不認為這是個好主題，至於是為什麼，我也不妄加猜測。由於時間有限，執行上也有些困難，因而也就作罷了。

研討會既然要求學術論文，我想就根據最近正在進行，且與楊先生較有關的「忍」的主題寫就一篇論文交差了事。但在寫作過程中，種種關於楊先生平日教導我的言語與影像就不時浮現，加上要扣上現代化與本土化的主題，我忍不住就有許多話想說。最近年來，楊先生轉而不再鼓勵我發言，甚至要我多忍少言。但是，我想，楊先生作為「老師」的那一面，即使在他人眼中是屬雞毛

蒜皮的小事，我自忖，對今日成為學術人之我的「學術我」面向，楊先生的教導方式絕對是有莫大的影響，而這些特性，相信其他人或多或少也都有雷同的經驗。因此，我又轉而想藉著與楊先生的師生互動過程，來呈現一些楊先生在現代化／本土化轉折中所編織出來的複雜交織關係，這篇論文因而也就無法顯現一氣呵成之勢。不過，因為這是我第一次寫關於心理學的論文不用「被審查」，文體可以自創，因此寫得很自在，希望楊先生與讀者們也都可以笑納。既然自己寫得自在，也希望楊先生可以同享這樣的快樂。最後我以下面幾句話祝楊先生七十生日快樂：

今日之後——
 盡其當然
 聽其自然
 而不惑於偶然
 隨心所欲、悠游自在……

參考文獻

- 李亦園、楊國樞（主編）（1972）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司，1987年重排版。
- 李敏龍、楊國樞（1998）：〈中國人的忍：概念分析與實徵研究〉。《本土心理研究》（台灣），10期，頁3~68。
- 徐靜（1972）：〈從兒童故事看中國人的親子關係〉。見李亦園、楊國樞（主編）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司，1987年重排版。
- 曾炆煌（1972）：〈從人格發展看中國人性格〉。見李亦園、楊國樞（主編）：《中國人的性格》。台北：桂冠圖書公司，1987年重排版。
- 黃曬莉（1996/1999）：《人際和諧與衝突：本土化的理論與研究》。華人系列叢書，台北：桂冠圖書公司。
- 黃曬莉（1999b）：〈中國家庭人際倫理之辯證轉化——情意 VS 名份之間〉。

- 《中國家庭及其倫理研討會論文集》，台北：漢學研究中心。
- 黃曬莉（2001）：〈身心違常：女性自我在父權結構網中的「迷」途〉。《本土心理學研究》（台灣），15期，頁3~62。
- 楊國樞（1985）：〈從《這三個女人》看女性主義〉。《中國論壇》（台灣），20卷，9期（總246期），頁57~60。
- 楊國樞（1988）：〈中國人之孝道的概念分析〉。見楊國樞（主編）：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1992a）：〈傳統價值觀念與現代價值觀念能否同時並存？〉。見漢學研究中心（主編）：《中國人的價值觀》。台北：漢學研究中心。
- 楊國樞（1992b）：〈父子軸家庭與夫妻軸家庭：運作特徵、變遷方向及適應問題〉。行政院衛生署主辦，中國心理衛生協會協辦「1992年家庭與心理與衛生國際研討會」主題演講文稿。
- 楊國樞（1993a）：〈劉邵的人格理論及其詮釋〉。見黃應貴（主編）：《人觀、意義與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞（1993b）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見楊國樞、余安邦（主編）：《中國人的心理與行為——理念及方法篇（1992）》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞、文崇一（合編）（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。
- 楊國樞、余安邦（1992）：〈從歷史心理學的觀點探討清季狐精故事中的人狐關係〉。見中央研究院民族研究所（主編）：《「本土歷史心理學研究」研討會會議論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、余安邦、葉明華（1991）：〈中國人的個人傳統性與現代性：概念與測量〉。見楊國樞、黃光國（主編）：《中國人的心理與行為（一九八九）》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞、瞿海源（1974）：〈中國「人」的現代化：有關個人現代性的研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，37期，頁1~38。
- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Unified theory of behavioral change. *Psychological Review*, 84, 191-215.

- Burger, J. M., & Cooper, H. M. (1979). The desirability of control. *Motivation and Emotion*, 3, 381-393.
- Heckhausen, J., & Schulz, R. (1995). A life-span theory of control. *Psychological Review*, 102(2), 284-304.
- Heelas, P. & Lock, A. (1981). *Indigenous psychologies: the anthropology of the self*. London: Academic Press.
- Liu, H. J. & Huang, L-L. (2002). Multiple faces of indigenous Chinese psychology: Entering into a new era of engagement. *Journal of Psychology in Chinese Societies*, Vol. 3., special issue on the *Multiple faces of indigenous Chinese psychology*.
- Morling, B., & Fiske, S. (1999). Defining and measuring harmony control. *Journal of Research in Personality*, 33, 379-414.
- Rahim, M. A. (1983). Measurement of organizational conflict. *Journal of General Psychology*, 190, 189-199.
- Rothbaum, F., & Weisz, J. R., Snyder, S.S. (1982). Changing the world and changing the self: A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 5-37.
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement, *Psychological Monographs*, 80, 1-28.
- Seligman, M. P. (1975). *Helplessness: On depression, development and death*. San Francisco: Freeman.
- Skinner, E. A. (1996). A guide to constructs of control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(3), 5490-570.
- Taylor, S. E., & Brown, J. D. (1988). Illusion and well-being: A social psychological perspective on mental health. *Psychological Bulletin*, 103, 193-210.
- Thomas, K. W. (1976). Conflict and conflict management. In M. Dunnette (Ed.): *Handbook of industrial and organizational psychology*, (pp.880-935). Chicago: Rand Me Nally.
- Weisz, J. R., Rothbaum, F., & Blackburn, T. C. (1984). Standing out and standing in: The psychology of control in America and Japan. *American Psychologist*, 39(9), 955-969.
- Yang, K. S. (1999). Toward an indigenous Chinese psychology: A selected review of methodological, theoretical, and empirical accomplishments. *Chinese Journal of Psychology*, 41(2), 181-211.

第 7 章

華人組織與管理科學： 由移植到創新

鄭伯璦

有些人一定會覺得困惑，究竟楊國樞教授與管理科學有何密切的關聯呢？他在華人管理科學發展中的歷史定位為何？的確，要清楚地耙梳這一段歷史因緣，還得真要費一番唇舌。不過在這裡，我並不擬做針砭性的評論，而只呈現片段的歷史現場，由讀者自行去斟酌判斷。本文將從世界管理科學的興起談起，接著論及台灣的經濟發展、企業組織、及管理科學的演變，再帶出楊國樞教授在此歷史舞台上所扮演的玩票角色、以及隨性而專業的演出。姑且不論他的演出成績為何，是否能贏得廣大管理科學觀眾的如雷掌聲，但他已經為學術領導樹立了十分具體的典範——一項發揮極致的家長式領導模式。

一、二十世紀顯學：管理科學的發展

雖然有不少作風保守的人認為管理科學不夠嚴謹，難登大雅之堂；欠缺理論，不容易形成單一學科。然而，就像麥當勞的速食文化席捲全球一樣，發軔於美國的管理科學不但堂而皇之進入高等教育的學術殿堂——作為保守派大本營、古典大學代表的英國劍橋大學於 1995 年正式成立管理學院，表示最後一座堅守「管理非學術」之城堡的陷落。管理科學也突破冷戰時期的鐵幕，長驅直入社會主義天堂的共產國家，包括蘇聯、中國大陸，成為二十世紀最大的奇蹟。從過去既不受重視也不受尊敬，演變到雖受重視但不受尊敬，到現在既受重視也受尊敬，管理科學究竟是怎麼辦到的？其發展的軌跡如何？要想解答這些問題，就得從美國對工商業的看法談起，因為美國賦予了管理科學生命，並孕育了管理科學的成長。

工業革命發源於英國，於十九世紀開創了現代企業的基礎，但是英國的環境卻不適合現代企業的發展，理由是英國的人才早已被帝國的公共事業吸引一空，由於商人階級的地位與公爵、總督有雲泥之差，一個富有的工業家遠不及將軍、大使、及法官受人尊敬，因此，商人與工業家並不受英國年輕人的垂青。倫敦如此，維也納、巴黎、柏林、羅馬何嘗不然。維也納最顯赫的人物是大公爵，法國的顯要集中在研究院，柏林集中在普魯士軍團的參謀本部，至於羅馬人則以進入紅衣主教教團為榮。然而，在美國則相反，南北戰爭之後，貴族已經式微，企業家所享有的聲譽十分崇隆，這是在歐陸永遠無法獲致的；至於亞洲，則仍是殖民者的快樂天堂。因此，以管理科學而言，美國一定會居於全世界領導者的地位，這不是美國人比其他國家的人聰明，而是只有聰明的美國人才會去從商，去探究管理的奧秘（Tarrant, 1976）。在美國，人們不但嚴肅對待經濟學，而且也重視經營管理這門藝術。而不消多久，管理終將成為科學，以生產力回報美國人的眷顧。

管理藝術成為管理科學的背後，當然是由一些人孜孜矻矻努力的成果。這些個人的力量的確改變了歷史的進程與方向，他們的睿智塑造了時代的精神，他們的遠見則開創了全新的視野。以二十世紀管理科學的發展而言，至少經歷了五個較大的變化，包括重視工作的管理效率化、重視員工的管理人性化、重視組織的管理組織化、重視文化的管理鑲嵌化、及重視網路的管理網絡化，每一項「大化革新」都有才智之士首開風氣，帶領風騷。

一提到管理效率化，就不能不想到泰勒（Frederick Winslow Taylor, 1856-1915）以及科學管理（scientific management）。當然泰勒不是科學管理概念的首倡者，也不是唯一提出這個創見的人，但他卻是戮力追求最佳工作流程與工作方式的實踐者。用馬錶、相機、工程尺、及各種測驗來找出最佳的工作方法。在泰勒生產模式的指導下，美國汽車業獲致驚人的成功，生產力翻了好幾翻¹。一直到第二次大戰之前，科學管理在學術界與實務界，都享有絕對的發言權。

¹ 美國管理學院也是在這個背景下逐漸設立，首先是賓州大學，其次為加州大學、哈佛大學。哈佛大學的設立管理學院，標示了管理學術的崛起，理由是哈佛大學的學術表現在是太優異了。

然而，科學管理把工作視爲機器、認爲人基本上是懶惰與貪婪的、對嚴格控制的狂熱、以及對勞工組織所持有的敵意等，都在在引起工業心理學家與行爲科學家的大力抨擊。他們認爲當組織不把人當人看，工作方式極端違反人性、以及不顧社會動機時，工作者的工作情緒將受到戕害，於是罷工、破壞必將如影隨形。畢竟人並非機器，不是一個口令一個動作的。很快地，這些想法也獲得霍桑研究（Hawthorne Studies）的證實：人並非是機器的奴隸，人類的動機對工作表現具有舉足輕重的影響；一旦工作者能獲得肯定與尊重，所釋放出來的工作能量是無法估計的（Rothlisberger & Dickson, 1964）²。於是，管理的重點是由工作過程走向人員取向（people oriented），以人爲主體來設計工作、機器、及廠房。雖然人性化管理有其獨到之處，但仍有其盲點，例如，以偏蓋全、見樹不見林，過度強調則會妨礙到組織目標。因此，想要提升組織效能，管理者就必須從更高、更全面、更有系統的角度來加以察看，以掌握各種可能的影響因素。這些因素除了工作流程與人類動機之外，最重要的還包括做爲上層結構因素的組織本身。

準確而言，組織是一個複雜的社會體系，人則是組織內的一個複雜要素，管理最大的難題即在於：如何促使社會體系中的個人與群體彼此合作，以達成組織目標。一般而言，在正式組織中，成員、群體、及組織目標通常是扞格不入、互有衝突，而難以調和。因此，必須強調組織設計，設計的重點也就在於如何調解成員、群體與組織目標間的緊張，使組織發揮最大的效能（Barnard, 1938）³。其中，非正式組織所醞釀出來的「習俗、制度、規範、及理念」也是組織的重要特性，而必須加以處理⁴。

² 隨後管理人性化的呼聲甚囂塵上，並導致了人群關係運動（human relations movement），以及隨後而來的工作再設計（job redesign movement）運動。

³ 對管理組織化發揮最大影響力的，是巴納德（Chester I. Barnard, 1886-1961）以及他的《主管功能》（*The functions of the executive*）一書。

⁴ 對非正式組織特性的強調，爲後來組織文化的研究熱潮預留了伏筆。而且也揭示了對組織成員非正式的社會控制（social control）是可能的，而不一定要完全依賴正式的財務控制。另外，組織發展（organizational development）的強力推動，也助長了管理組織化的風潮。

美式管理在獨領風騷數十年之後，終於在八〇年代面臨挑戰。美國許多產業在日本的強烈競爭之下，顯得力不從心，並在國際競爭中節節敗退，首先是汽車業，接著是家電業。許多人都納悶著：為什麼那一群文化背景迥然不同的日本人，能夠打垮一向居於領先的美國人？他們的管理手法有何不傳之秘？而在邁向資本主義的過程中，日本的發展軌跡似乎也與歐美的經驗不同，顯然地，現代化的道路並不是唯一。於是不同的主張出來了：許多人都強調管理實鑲嵌於文化之下，什麼是有效的管理策略與方法，會因社會文化因素而有所不同。此一觀點，也獲得霍夫實堤（Hofstede, 1980）研究的支持⁵。因此，美國或西方的管理模式，實在不能被過度解釋為最進步、或是唯一有效的模式。每個文化傳統或社會係基於其自身的歷史與自我理解來界定，並由此發展出與西方迥然不同的有效管理方法⁶。在此一管理鑲嵌化的思潮下，文化與管理關係的探討、以及管理本土化的研究，仍在方興未艾之中，並有星火燎原之勢。

除了文化與管理的議題受到注意之外，由於資訊網路的興起，助長與加速了組織內部與全球資訊的流動，也使得 1990 年之後的管理科學邁向網絡化。所謂管理網絡化至少涉及兩種意義，一種是組織間的網絡化（interorganizational networking）；一種是資訊的網絡化（information networking）。前者其實是針對管理組織化而來的一種反思，管理組織化將焦點集中於單一的企業組織，然而管理網絡化則聚焦於整個產品價值鏈（value chain）中的各類組織。其次，管理組織化重視靜態之組織結構分析，以掌握企業組織的結構特性；然而，管理網絡化則重視動態之組織間關係的探討，想瞭解組織間的關係性質以及關係建構的歷程（Powell, 1990）⁷。就通訊網絡化而言，則是基於全球電腦通訊網路

⁵ Hofstede (1980) 選擇四項主要的文化價值，包括個我／集體主義、權力距離、不確定性規避、及陽剛／陰柔化作為分析對象，並比較四十幾個國家間的差異，結果發現這四個文化價值可以有效區分東西方或不同地區與國家間的差異，並形成數個文化群（cultural cluster）。這些文化群大約包括英美、南歐、北歐、日本、東亞及南美等諸類組型，每一個組型均具有獨特的文化價值，而與其他組型不同。

⁶ 雖然有些研究者認為文化對管理的影響沒有想像那麼大，但誠如有些實務工作者所指出的：管理也許有 95% 是雷同的，只有 5% 才有文化差異，但這 5% 卻是決定性的關鍵（Fujihara, 1936）。

⁷ 管理網絡化擴展了管理科學的視野與視框：視野由單一組織擴充為多家組織，由組織本身轉向組織間網絡；視框則由結構轉向歷程，由靜態轉為動態。

的發展，不但擴大了企業的全球版圖，而且加速了資訊的傳播，於是資訊技術（information technology, IT）成為管理科學的重頭戲，各種 e 化的呼聲層出不窮⁸。

經過一個世紀的洗禮，管理科學已經變得茁壯，由許多人的擔心、輕視，終於長大、成熟，而且具有十分獨特的性格。它走過的每一步也都深深地烙印出各種色澤與紋路，而成為管理科學族譜中的一員：管理效率化帶出了工業工程、作業研究、及決策科學；管理人性化分出了行為科學、領導研究、及組織行為；管理組織化衍生了組織科學、組織設計、及組織文化；管理鑲嵌化則激發出更多的文化研究議題，管理科學的所有領域都將被放進不同的文化體系，進行仔細的檢驗與校準，並帶出主位觀點（emic perspective）的全新格局；最後，管理網絡化則使得組織網絡、資訊技術、供應鏈管理、及網路行為的討論變為熱烈。有人說，管理科學就像一座叢林，各種樹木林立，百花齊放，這種說法倒也十分貼近事實（Koontz, 1980）。

二、摸著石頭過河：台灣組織管理的變遷

世界管理思潮如此，台灣又是如何呢？要討論台灣組織管理的演變，就不能不掌握台灣經濟發展的歷史。台灣的經濟自第二次世界大戰結束、國民政府由大陸撤退來台之後，就陷入了一片恐慌，面臨空前的危機。然而，一直到五十年後的現在，台灣經濟不但沒有崩潰，危機反而就是轉機，不但往預言家所預測全然相反的方向發展，而且從未開發國家、發展中國家、新興工業國家，一躍進入新興工業體的行列。

也許有人認為台灣過去幾十年來的經濟發展經驗，沒有什麼值得驕傲的，但這卻是違背一般專家的看法，台灣的經濟成就的確是相當成功的。姑且不論是什麼原因導致台灣的經濟成長，但與其他許多狀況類似的國家比起來，台灣不但擁有高度的經濟成長率，所得極為平均，而且經濟轉型極為成功：由農業經濟轉向工業經濟，由勞力密集產業轉變為技術密集產業，由資本輸入國轉變

⁸ 對管理網絡化而言，哪位研究者或創業家的用力最深、貢獻最大？目前還言之過早，

為資本輸出國，由貿易逆差轉為貿易順差，由國際分工體系中的邊陲地區轉變為中介地區，這一切都在在顯示了台灣的經濟發展極為突出⁹。也因此，台灣的經驗成了學術研究的焦點，並推翻了不少經濟學的定理，例如，主張經濟成長會導致分配不平均的顧志耐陷阱（Kuznets' trap），就得不到台灣經驗的支持（張景旭、蕭新煌，1997）。

在經濟成長的過程當中，無可避免地，台灣的企業組織也產生了巨大的變遷，從早期的公營企業掛帥，演變為公營企業民營化，民間企業主導的嶄新形式。多數人都同意，一九六〇年代之前的台灣企業幾乎是由公營企業獨撐大局的，從製造業的石油、蔗糖、肥料，到省屬行庫的金融業，再到電信、電力、運輸、及菸酒公賣等全都控制在政府手裡，政府掌握了所有企業的命脈。直到六〇年代中期，在進口替代的產業政策之下，政府才著手扶持少數民間企業投入中間與基本原料的生產，而奠定了石化工業的基礎。有了中間與基本原料之後，再往下游發展以外銷為主的塑膠、橡膠、及紡織等加工產業，並設置加工出口區，吸引外資企業投入¹⁰。

一九七〇年之後，許多企業擴大了規模，並進行多角化的經營，而誕生了極具本土特色、由家族控制的集團企業。八〇年代之後，台灣經營環境產生激烈變動，基於勞力短缺、工資上漲、土地取得不易，再加上大陸採取門戶開放政策，使得台灣企業不得不出走海外，或南進或西進，開始大量對外投資，於是多國企業的管理變得重要；同時，在政府「產業升級」的政策帶動下，高科技產業開始在台灣紮根。進入九〇年之後，更多企業再提升規格為跨國企業，積極在全球佈局，轉戰海內外；而高科技產業則有了傲人的成就，台灣成為全球第三大資訊產品供應國。未來雖然尚不可知，但以台灣企業五十年來所累積的厚實基礎，競爭力與實力都不容小覷。

如果要勉強將桂冠頒下，則電腦將是捨我其誰的不二人選。

⁹ 客觀的數據亦展現了台灣經濟的優越性—世界銀行、經濟合作與發展組織（Organization of Economic Cooperation and Development, OECD）都曾經稱許台灣為經濟發展的模範生，台灣經驗是一種奇蹟。。

¹⁰ 「拓展外銷、爭取外匯」是那時學國上下奮鬥的最高目標。隨著產品進入國際市場，不少民營企業的業績持續成長，小企業逐漸茁壯（許士軍，1996）。

和號稱奇蹟的台灣經濟發展、刁鑽靈活之創業家的傲人成就比較起來，管理科學的學術表現就沒有如此的亮麗與耀眼。表現不夠傑出，當然是有許多理由，其中最根本的，應是台灣管理科學定位與究竟為誰服務的問題。台灣第一所管理學研究所創立於1964年，是政治大學與美國密西根大學進行合作計畫設立的，並於1976年增設博士班，進行更高級人才的培育。從一開始，政大企管所就致力於管理教育的推廣，而未將學術研究納入其設立目標之內。因此，幾乎所有資源都投入管理教育的推廣，陸陸續續開辦了許多在職進修的推廣班，包括企管班、科技班、國營班、暑期班、及EMBA班，透過個案教學、活動訓練、及班際交流等方式，快速灌輸學員西方的管理知識，並拓展學員之間的人脈關係（賴士傑，1995）。但是對作為訓練推廣後盾的知識創造，卻著力不深。既然全國第一家管理學研究所的政大如此，流風所及，即使後來台灣設立了不少管理學院，但已經造成管理學術生態的無法逆轉，學術研究並非是管理學院的要務，而是附屬於管理教育推廣主業中的一項副業¹¹。

持平而言，管理科學界也不是不做研究，不過大多以移植型的研究為主，專門重複驗證國外的發現與研究成果，甚少帶出創新的觀點。誠如一些觀察者所言：台灣大多數的管理學院以教學與推廣為主，教材也大多來自西方（尤其是美國），研究也都以驗證西方已經發展良好的理論或概念為主，很少去思考作為文化傳統迥然不同的華人社會管理究竟有何殊異之處？西方管理科學是否能應用到華人社會？什麼樣的管理方式是華人組織所特有的？有效嗎？台灣管理學界對管理科學的認識總是停留在：「本質上，華人的管理科學與美國或日本人並沒有什麼兩樣」的浮面印象上，鮮少去挑戰舶來理論或概念的缺失，以及這些理論或概念對華人組織所彰顯的意義（鄭伯璜，1995）¹²。

¹¹ 所謂成也蕭何，敗也蕭何，也許管理知識的快速普及是政大企研所的倡導之功，但學術研究的一片死寂，則政大企研所亦難辭其咎。

¹² 在一九九〇年以前的台灣，驗證國外發展理論或概念的移植型研究大行其道，甚至到了氾濫的地步。每年有多少管理學院的碩、博士畢業，就製造出多少篇移植型的論文。當發現與西方大同小異時，就肯定了理論或概念的價值，並開始移植其實務訓練的作法（更糟糕的，是有些訓練的移植根本沒有經過事先檢驗，就冒然引進）。如果不能獲得同樣結果，則歸因於研究設計、研究樣本、及研究步驟等方法上的問題。因此，有些國外學者認為台灣管理科學欠缺學術，這項批評雖然頗為嚴格，但也不無道理。

對西方概念毫不保留地接受的作法，在管理科學界雖然普遍，但並不代表台灣其他學科亦不具自省能力。與管理科學相反的，人類學、社會學、及心理學等行為科學則頗具批判力。當然，批判行動仍然有賴於一些睿智之士首開風氣。1980年由楊國樞、文崇一教授召集，台灣與香港的行為科學界舉辦了「社會及行為科學研究的中國化」研討會，希望「從概念上去澄清社會及行為科學研究中國化的意義與可能性，從實踐上去討論社會及行為科學研究中國化的策略與作法，再從研究上去肯定探討中國社會與中國人特有現象的重要性」，並深切體認社會及行為科學研究的中國化不是排外主義，也不是狹隘的地域主義；而是透過對中國化的理解，掌握社會及行為科學的世界通性與中國特殊性，由吸收模仿的學習階段，邁入自我創新的時期（楊國樞、文崇一，1980）。

就在台灣科學界進行反思之際，國際管理學界對日本經濟為何像奇蹟一樣的興起，發生了極大的興趣：傅高義《日本第一》的書甫一上市，就造成了洛陽紙貴，產生極大的震撼。他指出：日本能在全球市場上所向披靡，實肇因於日本企業採取符合文化傳統的組織與管理方式（Vogel, 1979）。此一說法呼應了杜拉克（Peter Drucker）的主張，認為管理雖然是一門科學、或是一種原理，但卻是在一定的社會時空下進行，而必須與該社會的傳統文化結合在一起，方能收取最大的功效。

緊跟隨日本之後，香港、新加坡、台灣、及韓國等四小龍的經濟表現亦十分傑出，也受到了極大的注目。由於這些國家或地區在文化上都屬於儒家文化圈，因此，研究者都不免推論儒家倫理應該與經濟發展有十分密切的關係。可是這一命題本身，卻完全違反德國著名的社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）的論斷：韋伯在其著作《中國的宗教：儒教與道教》中，細密地論述儒家倫理會阻礙資本主義的發生，無法促進現代化格局開展的原因（Weber, 1964）。這種論斷亦得到一些飽學碩彥的支持，例如，1968年的諾貝爾經濟學獎得主麥鐸（Grunar Myrdal）曾出版了一本名為《亞洲戲劇》（*Asian Drama*）的書，再三強調東亞與東南亞的經濟發展必然失敗的理由。然而，幾十年過去了，透過歷史的檢證，他們顯然都錯了，東亞經歷了完全不同版本的亞洲戲劇，儒家倫理不但不是東亞奇蹟的阻力，反而是助力。

對人類歷史與世界體系而言，東亞的興起也是一項全新而重大的經驗現象，這個現象當然不能不吸引社會科學研究者的目光，以釐清此現象是如何發

生？它的屬性為何？文化傳統扮演何種角色？前景如何？等諸般問題。既然八〇年代的華人行為科學學者已經注意到文化與行為科學的關係，此一波濤壯闊的東亞熱，自然也在華人社會激起了文化與管理議題的巨大浪花。1984年，仍然是在楊國樞教授的主導下，台灣、香港、新加坡等地的華人學者、台灣本土企業家、及經濟官員，於台北舉辦了「中國式管理研討會」，探討在華人社會的華人企業內，華人管理華人究竟要採用何種策略與方法最為合適，以達到管理升級的目的（楊國樞、黃光國、莊仲仁，1984）。

此一管理研討會的影響極為深遠，不但為台灣的管理科學找到了研究方向與出路，由移植、複製逐漸邁向創新，而且帶動了其他華人地區（如香港）的中國式管理思潮，把華人管理科學的研究從「西方中心論」的視框中釋放了出來。在中國大陸改革開放之後，此一思潮更在大陸與香港具體落實，許多大學紛紛設立華人管理研究中心，進行華人管理科學的探討。暫且不論對海外的巨大影響，對台灣管理科學而言，此一研討會亦具有跨時代的意義，是台灣管理科學發展的重大分水嶺。在此之前，台灣的管理科學研究是洋式管理的殖民地，市面上充斥著各種東洋、西洋的管理聖經，完全看不到傳統文化的痕跡，也罕見具創新性的研究發現；在此之後，雖然東、西洋的管理寶典與概念仍然流行，但已經增多了一些文化議題的探討、以及對本土管理經驗的理論性分析。這種管理科學獨特性的展現，不只發生在管理學術界，也發生在產業界與實務界。經過十幾年的努力，台灣的電腦產業與半導體產業，在原是一片亂葬崗的新竹科學園區站了起來，並在全球供應鏈中佔有舉足輕重的地位¹³。電腦與半導體產業的崛起，更標示著台灣的管理科學走入另一個嶄新的境界。摸著石頭過河，台灣的管理科學，一路走來，雖然跌跌撞撞，但自有其獨特的軌跡。誠如許士軍教授（1995）所言的：「令人慶幸的是，儘管台灣企業的管理方式受到不同來源的影響，儘管對於國外引入的觀點和方法，在開始應用時或有生吞活剝的現象，但是經過一段時間，無論來自美國或日本的方法都被融入本土環境中，而成為台灣企業本身的管理一部份。……可見本土文化影響力之深厚。」

¹³ 台灣電腦業與半導體產業的發展，代表後進國家也有發展高科技產業的可能。對台灣半導體產業的表現，有人戲稱半導體產業是台灣的矽防護罩，是最堅固的國防。由於斷鏈效果極為驚人，全球產業都將蒙難，所以能夠使中共投鼠忌器，避免武力攻擊台灣。

三、首開風氣之先：楊國樞教授與管理科學

然而，什麼是本土文化呢？本土文化又是如何深深地影響企業管理行為呢？這些問題的答案，在現在看來已經頗為明顯。然而在二十年前，面目可是一片模糊；甚且在西方主流價值的宰制下，提出這些問題本身就要具備相當的遠見與十足的膽識。仍然是由楊國樞教授主導，他除了扮演倡導者的角色，大力鼓吹之外，也以身作則，率先投入，披荆斬棘，排除前進的障礙，由此闢出管理科學本土化的研究取徑，開創全新的管理科學研究視野，重要的研究議題則至少涵蓋儒家倫理與管理、及社會取向與管理兩大類。

（一）儒家倫理與管理

當儒家倫理與經濟發展的問題提出來之後，研究者首先面對的是：必須發展架構來加以解釋，並提供支持證據。那時，對儒家倫理與經濟發展關聯的架構並不多，其中之一為儒家轉化力假說（黃光國，1986），認為在本質上，儒家倫理是一種價值體系，儒家倫理對東亞國家的經濟發展的影響，必然是透過價值體系對個人行為的影響，再透過「人的行動」而影響了經濟發展。其中，仁道、修身、及濟世是三種主要的儒家倫理，促使個人對科技與知識的追求合理化與神聖化，從而有益於家庭、團體、社會、及國家，而促成了現代化。可惜儒家轉化說有些概念頗為抽象，缺乏足夠的操作定義，而無法從事實徵研究。

其二為後儒家假說（Kahn, 1987），認為組織效能應是儒家倫理與經濟發展的中介。儒家倫理包括個人的自律與節制、重視學習、工作認真、彼此互惠、效忠團體、以及愛惜面子等等，而有利於組織效能的提升。當一個社會的企業組織效能都能提高時，整個國家的經濟發展就能成功。雖然後儒家假說言之鑿鑿，但卻欠缺實徵資料的支持。於是楊國樞教授乃自行發展儒家化傳統價值的測量工具，蒐集企業組織員工的資料，直接證實了儒家倫理中的家族主義、謙讓守分、面子關係、團結和諧、及克難刻苦等五組儒家化傳統價值觀念，都與工作者的組織承諾與工作績效具有顯著的正向關係，表示當工作者具備儒家倫理時，其工作效能較高，而提供了後儒家假說的支持證據（楊國樞、鄭伯璦，1987）。

除此之外，他亦進一步把儒家倫理與心理學家已作了充分探討的成就動機做了進一步的連結。根據文化淵源，他首先把工作動機分為個我取向與社會取向成就動機。接著分析儒家倫理與兩類成就動機間的關係，結果發現儒家傳統價值觀與社會取向、個我取向成就動機均成正相關，而且與個我取向成就動機的相關高於社會取向成就動機，表示文化傳統價值觀不僅有利社會取向成就動機的形成，而且可能更有利於個我取向成就動機的塑造，並對員工個人效能具有正面的影響。此一發現將後儒家假說往前推進了一步：即傳統儒家價值觀有可能透過成就動機，而對員工效能發揮正面影響，並由個人效能擴展至組織效能與社會集體效能。

跟隨在楊國樞教授的研究之後，儒家倫理與管理議題的探討變得熱烈。首先，在儒家倫理與經濟發展的議題上，除了上述儒家轉換力假說、後儒家假說、及成就動機假說之外，亦有不同假說的提出，包括儒家倫理動能（Confucian dynamism）假說與企業主認知假說，從不同的角度來解釋華人社會經濟成長的理由。其次，在儒家倫理與工作效能的議題上，研究者將儒家倫理視為華人社會工作者的重要價值，並發現儒家倫理對工作績效具有正面效果；即使對競爭激烈、行動快速的高科技產業的研發人員而言，此效果依然強烈。至於在儒家倫理與人力資源管理的議題上，則發現儒家倫理中的謙虛價值與績效考核有關，華人工作者的自評績效較上評績效為低，所展現的自謙偏差與西方的寬大偏差（上評低於自評）是截然不同的。

（二）社會取向與管理

雖然多數人都已經知道，本土文化與企業管理有關，然而什麼是華人社會的傳統文化價值則是人言言殊，沒有一致的看法。什麼是傳統文化價值？這個問題對跨文化比較心理學家而言，並不會感到陌生。在過去幾十年來，跨文化心理學家對於世界各國家、民族間的文化價值差異，曾經進行多項比較研究，其中最著名的包括的 IBM 研究（Hofstede, 1980）與的集體主義研究（Triandis, 1986）。這些研究大多是比較世界各國間的文化價值差異，對華人社會的掌握，總是從跨文化比較的觀點出發，以西方本位的立場來描述華人的社會文化。例如，集體主義研究者認為華人社會是集體主義（collectivism）的社會，個人主

義較低 (Triandis, 1986)。這種作法卻往往不能幫助研究者仔細而全面地去瞭解一個文化，從而找出、並發覺更貼切與完整的比較架構 (Hofstede & Bond, 1984)。

因此，對華人社會文化的掌握，應該以華人本位 (emic) 為主，方具有內在的可理解性；進行比較研究時，亦不致發生誤會或產生理解不清的情形。什麼概念是理解或描述華人社會文化的重要關鍵？過去雖然有各式各樣的架構與概念，包括許烺光 (Hsu, 1981) 的父子軸與情境中心，何友暉 (Ho, 1993) 的關係取向等，但楊國樞教授 (1992) 所提出來的社會取向仍是最貼切而適用的，較能充分展現中國文化的特色 (楊中芳, 1992)¹⁴。社會取向彰顯四種特性，包括家族主義、關係取向、權威取向及他人取向 (楊國樞, 1992)。對華人地區的管理科學而言，社會取向的概念具有非凡的意義，不但指明了華人工作者的心理與行為的特色，而且帶出了許多極具本土意涵的研究議題，除了他人取向與管理的研究較少外，其餘家族主義、關係取向、及權威取向的概念都對管理科學影響深遠。

家族主義是指，以家族為主軸的運作方式。在家族主義的影響下，華人的行為與態度模式，會依循著家族為先、個人為後，家族目標重於個人目標等諸類準則，而有繁衍家族、興盛家道、及團結和諧等種種態度與行為 (葉明華、楊國樞, 1997)。透過泛家族主義傾向，上述準則與行為會類化至企業組織。因此企業組織中的組織結構、角色規範、及心理行為都會與家族內部的運作方式類似 (楊國樞, 1998)。

¹⁴ 根據楊中芳 (1992) 的評析：許烺光情境中心論的難處在於，情境必須在時間與空間上定位後才有意義；集體主義則是無所不包的概念，涵蓋了文化上層結構與社會組織制度對個人的控制、及對個人行為的影響，相當容易引起誤解。至於何友暉的關係取向也存有若干問題：第一、何氏的觀點主要是想把中國文化與其他文化分開來，而非呈現中國文化之全貌。第二、關係固然是中國人具體行為的重要決定因素，但並非唯一；而且關係取向論不見得更貼切描述中國人互動的真實情況。第三、關係取向無法涵蓋類似他人取向所討論的範圍，例如他人的需求等。第四、何氏的架構只是一粗略的概念建構，並不周延。相形之下，楊國樞認為中國人之所以表現某種社會行為的原因，除了維繫和諧與避免衝突之外，也是基於個人得失的原因。此一定義能充分說明中國人外表所顯現的行為，可能不是「反映」、而是「對應」文化要求的結果。

由於家族企業是華人企業的主要形式，所以楊國樞教授對家族主義的論述就顯得特別重要。在此基礎上，家族主義與創業行爲、組織設計、組織文化、權力傳承、及全球化管理的關係，都成了重要的探討對象。在創業行爲方面，研究者企圖瞭解：家族主義是否助長了創業行爲？家族主義中的哪個成分有助於企業發展？哪個成分則有礙於企業發展？當家族規矩與企業規範發生衝突時，華人企業家如何處置？在組織設計與組織文化上，家族企業的組織結構爲何？高階管理團隊是如何組成的？當家族企業規模擴大時，結構與組成會發生改變嗎？組織文化是否也發生變化？家族主義是否仍具影響力？都是重要的問題。在權力傳承方面，當家族企業面臨傳承時，其接班歷程爲何？所有權、經營權、及執行權又如何交接？衝突發生的原因何在？真的是富不過三代嗎？原因何在？最後，在面對全球化趨勢時，華人的家族企業會如何變遷？會更加茁壯或完全沒落？家族主義與專業主義、關係與市場又是如何互相角力、互相配合的？這些問題的解答，都成了學術研究者與實務工作者關心的焦點。

關係取向則強調華人社會具有凡事以關係爲重的特性，人際間的關係十分重要。關係取向主要是由五倫演變而來，透過多年來的教化，而形成對偶性的角色基型，使得每個人在家庭內外，都有相應的角色要求，只要彼此謹守關係角色的本分，就可以相安無事。此種關係角色的交織與擴大，就能形成一張綿密的社會網絡。在關係取向中，最重要的特點是關係決定論：個人會依照對方與自己的關係或社會連帶（social tie），來決定個人要如何與對方互動，不但會有親疏遠近的程度差別，而且性質亦根本不同（楊國樞，1992）。

在此關係取向的定義下，產生了一股關係與組織行爲、關係與交易行爲的研究熱潮，研究成果經常出現在各類國際與本土學術期刊當中。在組織內部，研究者探討了關係（*guanxi*）在各類型對偶（如上司部屬、同事與同事之間）中所扮演的角色，並發現既存的社會連帶關係有助於人際信任的提升。此結果在組織外部亦獲得證實，表示當組織與組織之間存有既定關係時，商業交往較爲順暢，彼此較能夠互惠、互利、互賴、及互信，而能夠降低交易成本。因此，對華人與華人廠商而言，關係是一種社會資本，而有利於組織管理與商業活動的順利展開。在此之上，基於關係與信任建立起來的組織間網絡，也是探討的重點，它是華人企業組織競爭力的主要來源之一。

在楊國樞教授中國人社會取向的論述中亦指出，權威取向是淵源於華人社會的父權家長制：由於父親居於家庭中的關鍵角色，擁有主要的權力，不但能夠控制經濟資源，而且透過孝道的教化，子女有完全順從的義務，因而形成上尊下卑、權力距離差距極大的狀況，而使得華人會形成一種對權威敏感、崇拜、及依賴的心理與行為傾向。這種權威取向概念對華人企業的組織管理具有非凡的意義，尤其是在組織領導與成員忠誠方面。

以領導而言，權威取向所型塑的是一種家長式領導。家長式領導是指：在一種人治的氛圍下，顯現出嚴明的紀律、父親般的仁慈與權威、及道德的廉潔性。因此，家長式領導展現了仁慈、權威、及德行三種領導作風。目前，此種領導型態已被公認為世界華人企業最突出的特徵之一，並吸引了許多研究者的注意。相對於華人組織中的家長式領導，部屬的合宜反應，則是部屬的忠誠。在華人的企業組織當中，忠誠所指涉的意義除了西方研究者常強調的認同內化之外，華人工員更表現出犧牲奉獻、全力配合、及親信輔佐等態度；效忠的對象更可能是個人重於組織，而有「私忠」重於「公忠」的傾向。面對虛擬組織（virtual organization）的興起，忠誠的議題也將是未來華人管理科學研究的主要焦點。

總結而言，「楊國樞教授與管理科學」——當管理科學遇到楊國樞教授，究竟我們要如何勾勒這一段歷史因緣，並為它下一個註腳？也許楊國樞教授的處境有點像指揮家卡拉揚：據說卡拉揚有一次由歐洲某國首都的火車站中匆匆走出，跳上一輛計程車揚長而去。司機問他：「到哪兒去？」這位著名的指揮家把手一揮說：「隨便啦，反正到處都需要我！」的確，到處都需要楊國樞教授——他到了大陸，就帶出了大陸的社會心理學熱；去了香港，香港各大學就紛紛設立了華人管理研究中心；反軍人干政，台灣就有一群人走上街頭示威，靜坐絕食抗議；辦一次中國式管理研討會，就開展了華人社會管理科學本土化的運動。到處都那麼需要他，所以也許我們該關注的，不是他做了哪些事？提倡了哪些思想？或做了哪些研究？而應是他是什麼樣的一個人？他是如何鼓動風潮的、帶動群眾的？他是如何由點而面，將許多小水滴匯聚成爲洶湧巨流的？就這個意義而言，雖然他本身也是一位管理科學的研究者，但更應是一位被研究的對象，尤其是他的領導風格。

當初黃光國教授向許多人提問：「大家知道我『人情與面子：中國人的權力遊戲』是根據什麼寫就的嗎？」他的答案竟然是：「是我進入和成當顧問時觀察所得的結論——想一想，一家公司有七位兒子，六位媳婦，說有多難搞，就有多難搞。」雖然現在許多人都說楊國樞教授的領導風格，實在是一種發揮極致的家長式領導模式，但作為一位深受傳統文化薰陶的晚輩，我卻不敢大刺刺地說：「家長式領導模式是長期觀察楊國樞教授所獲得的結果。」意識上，我的確是不敢如此唐突造次的；不過，在潛意識裡，可能未必吧！

參考文獻

- 張景旭、蕭新煌（1997）：〈台灣發展與現代化的宏觀社會學論述〉。見羅金義、王章偉（主編）：《奇蹟背後：解構東亞現代化》。香港：牛津大學出版社。
- 許士軍（1995）：〈變遷中台灣企業的管理〉。見劉水深、黃俊英（主編）：《變遷中台灣企業之管理實例發表會論文集》。台北：中華民國管理科學學會。
- 楊中芳（1992）：〈中國人真的是集體主義的嗎？試論中國文化的價值體系〉。見楊國樞（主編）：《中國人的價值觀：社會科學觀點》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1992）：〈中國人的社會取向〉。《中國人的心理與行為科際學術研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞（1998）：〈家族化歷程、泛家族主義及組織管理〉。見鄭伯壘、黃國隆、郭建志（主編）：《海峽兩岸之組織管理》。台北：遠流出版公司。
- 楊國樞、文崇一（1981）：〈序言〉。見楊國樞、文崇一（主編）：《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。
- 楊國樞、黃光國、莊仲仁（1984）：《中國式管理研討會論文集》。台北：國立台灣大學與中國時報。
- 楊國樞、鄭伯壘（1987）：〈傳統價值觀、個人現代性及組織行為：後儒家假說之一次微觀驗證〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，64期，頁

1~49。

- 葉明華、楊國樞（1997）：〈中國人的家族主義：概念分析與實徵衡鑑〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，83期，頁169~225。
- 鄭伯壘（1995）：〈差序格局與華人組織行爲〉。《本土心理學研究》（台北），3期，頁142~219。
- 賴士葆（1995）：〈政大企管所教育的回顧與展望〉。見劉水深、黃俊英（主編）：《變遷中台灣企業之管理實例發表會論文集》。台北：中華民國管理科學學會。
- Barnard, C. I. (1938). *The functions of the executive*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fujihara, G. (1936). *The spirit of Japanese industry*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Ho, D. Y. F. (1993). Relational orientation in Asian social psychology. In U. Kim & J. Berry (Eds.), *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*, pp.240-259. Newbury Park, CA: Sage.
- Hofstede, G. H. (1980). *Culture's consequences: International difference in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G. H., & Bond, M. H. (1984). Hofstede's culture dimensions: An independent validation using Rokeach's value survey. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 15, 417-43.
- Hwang, K. K. (1986). *Dao and the transformative power of Confucianism: A theory of East Asian modernization*. Honolulu, Hawaii: East-West Center.
- Kahn, H. (1979). *World development: 1979 and beyond*. London: Croom Helm.
- Koontz, H. (1980). The management theory jungle revisited. *Academy of Management Review*, 5(2), 175-187.
- Powell, W. W. (1990). Neither market nor hierarchy: Network forms of organization. *Research in Organizational Behavior*, 12, 295-336.
- Rothlisberger, F. S., & Dickson, W. J. (1964). *Management and the worker*. New York: Wiley.
- Tarrant, J. T. (1976). *Drucker: The man who invented the corporate society*. New York: Cahners.
- Triandis, H. C. (1986). Collectivism vs. individualism: A reconceptualization of basic concept in cross-cultural psychology. In C. Bagley and G. Berma (Eds.),

Personality, cognition, and values: Cross-cultural perspectives of childhood and adolescence, pp. 2-42. London: Macmillan.

Vogel, E. F. (1979). *Japan as number one: Lesson for America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, M. (1964). *The religion of China*. New York: The Free Press.

第 8 章

本土心理學的基礎問題探問

余德慧

一、緒言：

本土心理學是區域文化的分野，還是知識論的分野？

本文從一個極為簡單問題開始探問：「本土心理學是區域文化的心理學，還是另一種知識典論的心理學？」這個問題本來不應該以對立的方式探問，但是把知識點論與文化區域的心理學混在一起談卻甚多渾濁，本來文化區域的心理學指的是當地的心理論述，可以包含多方面的知識範典，並不需要拘於一格，但是由於歷史的緣故，卻使這個問題變得不是那麼確定。首先，我們回首看看全球的古老文明國家，很難相信幾乎所有文化深遠的國度並沒有所謂的「現代心理學」，而且這種現象並不止於亞洲的文明古國，甚至連歐洲的「心理學」也是從二十世紀的斷代才開始的，顯示出這所謂的現代的「心理學」絕不是從文化的自然土壤一路醞釀出來的，而是居於一種人類某種非常特殊的處境所製造生產的知識體系，而這套知識體系以相當程度的理性跨越了歷史文明，有效地抑制從歷史裡醞釀的自然心智，而以現代的科技為基礎對人類的心智、情緒與行為進行特定的論述。

因此，現代的「心理學」是以某種非常特定型態的心理學存在著，裡頭必然包括它的支撐結構，包括與它接壤的相關學術知識（如生理學、認知科學、社會學等）、相關社會機構（如精神療養院所、照養機構、學校輔導系統、社會救助、人因工程公司等等）以及相關的意識型態（高度資本主義、現代生命哲學、科技理性、實用主義等等）。而這些與之接壤的系統都並不必然是文化傳承性的傳統，而是經過社會改革、知識突破以及現實裡實體建構性的世界；它所承續的是現實的變化面，而不是人類歷史意義的縱深面。因此現代「心理

學」本身必須在現實的面向廣泛地連結個個生活現實面，以便確保有足夠的效用廣度能夠因應現實的變化。

可是為何各區域文化或國度卻不斷地要發展本土心理學？其中一個可能性是：現代「心理學」的意義縱深不足以涵蓋各國的文化身心意義，亦即，各文化區域的心理學家無法信服現代心理學的現代理性知識典範，認為心理學應該具有相當程度的歷史文化的縱深意義當作基礎，才能契合心理學深植於民心的要求。（如楊中芳，1996；楊國樞，1993b）

然而，以歷史文化作為縱深意義的所在並非沒有問題，尤其是對具有現實意義的「心理學」來說，這些縱深意義的詮解基本上仍然是要受到限制的，主要的原因在於具有文化意義的心理學並不完全適合「理性心理學」（*rationalistic psychology*）的要求。理性心理學有幾項相當強勢的規範，其中一項是「實證」的要求，它主張：如果要能使心理學知識獲得生生不息的力量，任何張論必須取得實際的證實。這項基本主張，對文化意義建構的幅度來說，只能算是廣闊的知識生產裡頭的一環，人類多數的文化生活裡所據以行事的知識，大部分都不具實證的性質，滲雜相當多的「便宜行事」，亦即以某種論述當作行事的理據（*discourse-acts*）而論述並不需要嚴格的實證，特別是不要求普遍的實證（這當然不是否定實證的價值，有實證當然更好），甚至大量的文化是由在地的人們自己「拚出來」的。所以文化的意義在理性心理學的眼中，就如同水在陽光底下蒸發掉一般，很難當作嚴肅的本體來做研究。

問題於焉出現：具有以文化社會縱深意義為基礎的心理學，讓理性心理學者產生疑惑，甚至懷疑這樣的本土心理學到底有沒有價值。在此我們將藉助一些案例的說明澄清這個疑慮。

（一）文化殊性的地位問題

在成熟的本土心理學課題中，少數被美國與日本注意的研究是有關 *Amae*（依愛）與依附理論交鋒的課題。這兩個研究課題之間的交鋒之所以會發生，主要來自美國及其他相關國家採用美國共識甚高的研究程序（陌生情境）與測量工具（AQS），使得這方面的研究數量極為龐大，乃至很快累積研究成果而有非常穩定的核心假設，並使得同樣使用這些研究程序或測量的心理學家們同

意，人類的感情相繫，特別是幼兒與母親之間的關係，受到人類演化的影響多且關鍵性的重要，文化的影響少而且不太緊要，所以這種依附理論可以被宣稱為人類普同性的。Fred Rothbaum 等（2000）美國心理學家結合日本的研究向依附理論的普同性挑戰，認為母子感情相繫並不能免除文化的影響，甚至提出母子感情相繫的方式是依著文化模式而異。他們有系統的將依附理論的三個核心假設，分別從測量工具與命題去分析，指出美式的研究充滿西方的文化價值與解釋，強調母親對幼兒的期待是朝獨立自主，這與日本的母子感情相繫的 *Amae* 的方式完全不同。

在 2001 年的《美國心理學家》（*American Psychologist*）期刊刊出四篇評論此文的文章，基本上都以證據的援引是否周全、某些觀點的解釋是否周延為主要的考量，可以看出這些評論仍然圍繞在實證資料的佐證力，對 Fred Rothbaum 等人的本土化主張儘可能不直接回應，只有少數觸及文化的問題被提到，但一旦觸及各文化自創殊性或局部理論，立刻引來一些「普同一殊性」的問題以及對本土心理學的懷疑。我們可以從這場論戰看出一些端倪：

1. 有關文化脈絡的心理學理論的良窳問題。

Rothbaum 等（2000）的觀點是：我們可以把通約普同的理論放在較高較抽象的層面，而讓文化殊性的理論落實在實際的操作層面，並且繼續開發同一文化區內的差異，使得一些可以實際解決的問題獲得實際的功效。但是，站在科學理性典範的評論者（Chaio, 2001）卻非常擔心，這種非殊性若沒有普同或概括性的平衡，「會扼殺理論的發展」。即使在台灣，通常站在科學理性典範的立場會很快發現，文化殊性的實質理論「因為附帶的脈絡條件愈多，它的概括性必然愈低」（黃光國，1997，頁 162），但文化論識者認為，即使因而使得「科學」的品質（高概括性適用範圍較大）受到損害，但卻使得其實用性與預測性大增（楊國樞，1997b，頁 212~213），亦即可以增益心理學對本土社會的適用性。所以，文化論識者認為，科學與文化之間是可以自由選擇的，兩者並沒有良窳高下的問題。科學論識者則認為，「確立心理學科學觀比僅僅為心理學本土化研究……更廣泛和更深切……心理學本土化的問題只能通過心理學科學化去加以解決」（葛魯嘉，1997，頁 193）。科學論識者的觀點是放在心理學全球化的效用，認為知識的累積在於確立「異中有同」，使得知識得以進

展，而且即使在某文化非常重要的心理歷程，可能在別的文化並不重要，因此只有文化殊性的理論對通約理論的形成不但沒有幫助反而是有害的，必須加上具有科學形式理論的「天篷」；反之，文化論識者認為，這只是非常狹義的科學運作，科學的複雜體系不僅項目繁多，其結構也不是單純的檢驗假設或研究設計，甚至科學的理論也不是對各文化都適用，尤其是涉及人的科學（楊國樞，1997a）。從科學理性來看，本土心理學的知識論不但可疑，甚至有礙心理學的發展。

2. 本土心理學家接著主張是：文化殊性是質的問題，也是意義的文化編排的問題，一個西方理論的跨文化驗證若使用西方文化意義所編制的工具，即使獲得與西方相似的結果，也無法證明該理論是普同的。

例如，Rothbaum 等（2000）在討論依附理論裡的測量母親的撫嬰敏感度，美國心理學家的定義與日本母親的定義完全不同，即便使用西方撫嬰敏感的量尺於日本，得到類似的結果，也只能說明西方量尺所測得的傾向可以在日本存在，可是其在日本所測的意涵絕非等於西方撫嬰理論的意涵，不能任意採用西方文化的解釋框架。所以，一個理論的效度最源頭的問題不在於其如何在研究的命題、方法或實證的結果呈現，而是在於該理論的文化社會載體如何支撐該理論。在社會文化領域與個體接壤之處，充滿了有關撫育、責任、自尊、價值、依賴等人類文化的字眼，在這些字眼底下的社會運作與文化框架又斑駁複雜，依賴文化框架所衍化出來的心理命題，非常難以把握。這又是科學理性的心理學難以忍受的。

3. 本土心理學被放到普同／特殊的脈絡來談，會被擠壓到邊緣的位置，又回到老樣子。

雖然主流心理學界對文化殊性已經被寬容以待，不再把普同／特殊當作完全的對立面來看，願意說成：「以特殊性來豐富普同性」，或者所謂「以普同性作為特殊性的基礎」，但是普同／特殊的二元對立一直無法有效提供本土心理學自身合法性，彷彿必須依賴「將來各種文化殊性的心理學」可以統合成一般的心理學。但是，這個說法是否能夠成立，全憑我們對普同性理論的界定。如果普同性是像科學那般的意義，認為是一種「放諸四海皆準」的理論，成為

所有文化的公分母，這種心理學大概只有生理心理學及其相關的心理學（知覺、認知等傳統心理學），也就是說，根本不必存在本土心理學。本土心理學的歧異性就像個體的殊異性，無法被化約成公分母，相反的，如果由諸本土心理學群合起來的世界心理學或全球心理學，倒比較接近世界的地景地貌，雖然有個世界體系的知識，但文化間的差異卻合法存在，而世界級的心理學則需自行發展一種組構機制，將全球殊異文化的心理學組織其來，使彼此產生聯繫。

所以就本土心理學的立場，將來的「世界心理學」不會是「普同心理學」，世界心理學不在於講究文化之間的區別，而是文化之間的關連，在普遍尊重各文化心理的情況下，統合的理論不在於尋找普遍性，而是產生另一層面的全球知識論，重新建構統合理論。這樣看來，科學理性典範的心理學應該與本土文化心理學做相當的區隔，換句話說，心理學不是分屬各課題領域的「一種心理學」，而是「一群」心理學，或者至少可以把本土心理學的文化本質從科學分化出來，甚至更宏觀地將文化置於科學之上。

（二）地域性本土心理學在理性心理學眼中更加疑慮

然而，真正讓本土心理學變得急迫的基本原因（假定還有其他政治、文化全球化的擠壓因素、社會發展的理由等等），可能與文化體系本身所給出的「本質差異」有關，亦即，文化是源遠流長的時間與空間的產物，文化的差異原本就在生活裡即是合法，任誰也無法否定。可是很顯然的，文化邏輯以及其相關的行事邏輯都可能超乎科學邏輯的範疇，當科學試圖以概念去確立他們，立即從指間流失。

例如，當文化殊性的假設命題或理論不斷出籠（想像古往今來全球有 1200 個文化單位，186 個以上的文化區域），識者可能會認為若是如此，心理學出現這麼多如牛毛的「小理論」，僅僅在某個地域文化適用，對心理學的知識累積是一種傷害。就心理學做為全人類的知識體系來說，無限的文化心理差異只會割據理論的地盤，讓一種統合人類的心理知識付之闕如，其所付出的代價並不值得。

所以，這裡就意味著本土心理學不單是區域文化意義的建構問題，實則更涉及全球心理學知識生產的問題。識者大抵同意，心理學的知識生產不能被殖

民，但也不能過度反殖民而使心理學分崩離析。我們不能因為某個文化優勢國家的心理學大多採用實證科學而必然順服之以昭共識，或反對之以昭獨特。但若是採用多元知識論，百花齊放，則又須有所規範，在各自的知識領域還需建立共識。

不過，本土心理學要能參與全球系統知識的建造，不能不處理大理論與局部理論的問題。如果大理論的位階處在普同化的那一端，那麼局部理論則偏向文化殊性的一端，如果兩者是對立起來，那麼普同理論必定傾向於否認局部理論的有效性，而局部理論則會扼殺普同理論的建立。一般同意，大理論如果要更具豐富的內涵，應該有能力在基本核心命題不變的情況透過文化殊性而更能說明自身，一方面本身的知識位階要深入知識系統的根部，一方面容許文化殊性有活動的空間，更重要的是發展本土心理學理論，要對自己的位階要能把握，一方面承認基本理論的普同性，也把握住局部理論的精要，而不是製造一大堆差異，讓人無所適從。例如于洋（1995）與楊國樞（Yang, 2001b）在 Y 形的研究裡，承認自我的根部結構都屬於普同性的演理理論，而在表現範疇（expressive domain）發展個體主義與集體主義特化現象，讓自我的演化透過文化社會的調製落實下來。

但是，沿著這條思路下來，我們不免要問：本土心理學知識要落實到何種現實的程度，才結束其文化殊性的旅程？任何文化的群組（例如儒家文化）要細分到何種單位（如民族單位）？例如，儒家文化群組裡頭區分華人、日本人、韓國文化等等，也許沒問題，但再加以細分，如華人文化又細分客家、苗家、瑤家等沒完沒了的區分，會使研究變得牛毛化，甚至如果發現文化體系內部的差異居然遠比跨文化差異來得大，又當如何處理？

就理性心理學的觀點，本土心理學這種不斷細分的差異所造成的問題必須加以遏止，為若要遏止這種不斷分化的知識歧異，單靠實證科學是沒有辦法的。實證科學能夠非常有效地區分確立「這是什麼」，卻無法大量連結與整合殊異，相反的，歷史社會文化等人文思維的領域卻具有這樣的資質。本土心理學要能有效地同整一個文化體系，就必須放棄實證科學的思維，透過擅長意義連結的歷史社會文化的理解（有時簡稱「歷史理解」），讓任何「當地人的範疇」（native category）有合法的立足點，以彌補實證科學的限制。

(三) 實在建構論的推論：本土心理學應是區域的心理學

如果從建構實在論的觀點，大抵可以將之解釋為：心理學知識的創見基本上是心理學術本身的「微世界」，這個微世界與生活世界的世界觀是不同的界域（Hwang, 2001），前者必然是理性建構的論述界，與充滿情緒、主體際遇的生活界不是異體同構，所以如果兩者是斷裂的，那麼本土心理學如何顯示其自身的論述具有「區域文化歷史的意涵」？Wallner & Jandl（2001）認為這是解釋脈絡的移位問題，因為研究論述是將意義從當地人生活脈絡取出，重置於心理語言的脈絡（即所謂的 Strangification），因此，即使 Kim & Barry（1993）主張用「本土的自然分類」當作分析的單位，一經過學術的脈絡移位，也會「原味」盡失。因此，依照建構實在論的觀點，本土心理學的問題不在於文化現象本身，而在於「有關文化或生活世界的論述」如何生產或再生產的問題。這個看法實與當初本土心理學者的初衷大相逕庭，甚至扞格不入。

若是如此，我們不得回頭審查到底本土心理學的殊性心理學的「殊性」所指為何？如果這個「殊性」是相較於「普同性」而言，那麼就如 Kim & Barry（1993）主張那樣，殊性可以為普同性鋪路，但唯有透過全世界文化的殊性大融合，普同性才有意義。殊性是否要為普同性的前驅者，其實是有諸多疑慮的，本土心理學是不是預先設定普同性的心理學為其目的？這觀點又遭建構實在論所反對，因為殊性文化的心理學被本土心理學者預設為「描繪本土子民的心態」，而建構實在論認為不可能，所以即使美式心理學宣稱它是「普同心理學」也不可能。這一來，殊性與普同被建構實在論轉化為區域心理學，而不是殊性與普同相對位的心理學論述。

但是在討論這個論點之前，我們最好先審查這個論點的結論如何達成的。建構實在論主張，「世界（現象）是無法被描述的」，或「世界（現象）是不可能被瞭解的」，唯一可以被瞭解的是「微世界」，也就是科學論述。因此，心理學家認為可以描述文化現象或生活世界的宣稱是無效的。顯然這裡的「瞭解」一詞是在科學的脈絡底下的意義，不是現象學或詮釋學的「瞭解」，更不是生活界裡的日常對話之間的「瞭解」。科學的「瞭解」其實是指論述系統的生產與再生產，也就是理論、命題的生產機制與生活界不同，後者明顯受制於生活現實的實際限制。

於是本土化的問題不在於文化現象的差異，而是在於微世界論述如何在該文化的脈絡之下合情合理的問題。照 Wallner 等（2001）的說法，如果將一個文化的微世界論述或命題用於另一個文化，發現結果變得很荒謬，就可以否證地推知文化之間的差異。但這又與建構實在論相矛盾，因為命題只是微世界的論述，如何「將之用於文化」？

在這裡，有一個很微妙的論點就出現了：微世界的論述系統應該也是深植於文化之中，亦即「科學本身即深植於文化之中」、「雖然不是每個科學命題都可以直接追溯到日常生活，但科學與文化之間的影響是相互的」（Wallner *et al.*, 2001: 12），也就是說，儘管不必與生活界來自相同來源，建構實在論還是承認文化殊性的理論或命題可以存在。於是，那麼在微世界具有殊性的理論，如果它並不受制於文化生活界的現實所約束，那又如何獲得其文化殊性？Hwang（2001）主張，透過微世界用詞用法的殊性而獲得某種看世界的方法，亦即這是當地科學社群相互協調的共識，無關乎生活界的現實意義。而當地科學社群憑什麼來建立自己的用詞用法或命題？顯然，主要來自當地的文化論述的傳統，例如華人文化的儒家論述。這意味著，在任何區域文化本身都可能有自己的文化論述，而且這種文化殊性的文化論述也具有微世界的性質，是一個文化傳統為了解其自身而創設的。這套文化論述不但經過長久的孕育，也在日用實踐之間供作論述行動（discourse-acts），亦即該文化的子民能夠引用該文化論述作為理解行動的理據，同時該區域文化的研究者也受到影響，「也就是透過這樣的一套共同因素與機制，才可以保證當地的心理學者所研究的問題、所建構的理論、所採用的方法，能夠高度適合當地民眾之心理與行為」（楊國樞，1997a，頁 77）。

最明顯的例子來自美國對喪親失偶的例子。美國的研究者承襲佛洛伊德的理論，認為哀傷如要復原，最好是「忘掉死去的親人」，使自己重新站起來迎向未來，因此美式的哀傷輔導都採取這個「論述行動」。可是近十年的研究顯示，哀傷者依舊在心裡深處保持與死去親人的締結，雖然美國文化不提供這方面的論述，美國的哀傷者還是獨自以這方式來安慰自己的靈魂（Klass, *et al.*, 1996）。而儒家文化的子民則在文化論述的資助之下，合法地採取與亡親的締結（余德慧、彭榮邦，排印中）。但是，一般台灣、日本的醫院式哀傷治療則

採取美式的作法，也評估為有效。所以問題出在於科學的真理觀或普同觀只是屬於非常狹義的文化論述行動，任何文化的論述行動其實都可能是多元的，尤其是像心理學這種無法十分精確的學科。因此，即使是相互衝突的論述也可以被包容在同一個文化之中，而文化論述的價值則在於文化某一面向的揭露與發展。

若是如此，本土心理學的核心就在「文化論述」的傳統，文化心理學群就是各區域殊性文化傳統群，所以，本土心理學是區域性的，透過區域文化傳統的論述建立一套有效的知識論。

然而，把本土心理學等同於文化的心理學，很可能招致反對，但是若要建立本土心理學的有效範疇，應將文化視為優位的基礎，也就是說，無論該本土心理學採用何種研究典範，無論該本土心理學研究何種課題（從學習、記憶到精神病理），都必須以文化的視野當作論述的基礎。

當然這個主張容易引起誤會，以為一種以文化為視野的心理學必然要把本土文化的特質當作起點，或者一定要發展本土文化相屬的概念，其實這些誤解都不在於其主張的對錯，而在於對文化心理的知識缺乏深思。所謂文化的心理學所主張的第一基設在於：承認心理現象是歷史條件之下的產物，至少在特定時空之下給定的現象是如此，而跨越時空的普同現象則隱而未顯，有待將來全球的本土心理學成熟之後再加以拼湊；某種心理狀態之所以能夠被定性，並不在於該心理現象的人類普同的特性，也在於在該時空之下的文化特性，而後者更加地被本土心理學所強調（楊國樞，1993b）。這個主張在心理學各種領域都有所爭議，同時各領域也依照其自身的特性加以揚抑，不一而足。所以，現成的心理學領域雖然不是都歡迎本土心理學的觀點，但也未曾妨礙過本土心理學的存在，因為任何心理學的解釋都有其存在的知識範疇或者成立的條件，文化機制的考量並非全然都具有急迫性。況且，我們考量本土心理學對文化機制的急迫性，也不全然來自那些課題急需「文化地」解決，而是透過綜觀的文化視野才獲得如此必要性。

二、文化外造性是本土心理學的異化： 從文化的一端來思考個體心理的處境

依照 Ulf Hannerz (1992) 的看法，文化是「意義的社會組構」(social organization of meaning)，亦即文化是長久透過時間的歷史生成 (historical becoming) 而有一套意義系統 (語言的組合、理念)。但是，透過社會的集體組構，任何文化的意義系統都有其偏向與強調、忽視與缺乏、或積極開顯的一面，同時更有著遮蔽不顯的方面。就此，社會科學對僅僅是歷史生成的意義系統並沒有興趣，而是對文化的社會組構有興趣：該社會如何促使意義朝某個方面偏向？而本土心理學如以文化為經，那麼個體在參與文化形構時又佔著何等角色？

(一) 文化的外造化 (externalization)

如果個體差異的來源既不是基因的差異，也不是生理與行為的差別，甚至也不在於個人內在心理機制的異同，那麼本土心理學的根本歧異之處就始於「表現」的範疇 (expressive domain)。雖然于洋 (1995) 採用生物基因的用語，將個體的發展分成「構成」與「表現」來論述自我實現的心理學，但是「表現」範疇對本土心理學的奠基意義卻遠比我們想像的還要重要。

表現本身可以伸展成自身的系統，而不是依附在表現者的內在機制。換言之，表現本身有個外向的質地，它會引起環境的反應，並因為環境的交互反應而使得某種外造結構得以成形，這就是文化本身的外造性質。

「外造結構」的概念出現在文化人類學家並不是偶然，但是碰到心理學，文化卻很容易被「內結構化」，彷彿在心理內部有個「文化之眼」長期被文化形塑，內在心理有顆「文化之心」長期被文化浸淫，或者所謂「世界觀」，由人們透過文化的稜鏡看出去的世界。這些說詞非常容易誤導，以為文化心理學可以從某種內在生成的機制來剖析。因此，文化的本土心理學意涵應該被放在幾個重要層面來考量：其一，是文化的外造化；另一則是文化的社會平準化。底下，先讓我們來討論前者。

文化心理學的「文化」一詞的意義雖然是社會歷史一路傳承下來的意義系統，可是這些意義系統卻因為不斷的外造化 (externalization)，使得文化的意

義往往轉變為「受造物」，順著當時的時代處境而展演著。因此，任何文化的意義結構都不是固定的，反而是在當前社會不斷組構之中流動。在此情況之下，到底文化心理學的「文化」座落在何處，是需要深思熟慮的要事。如果要能掌握文化流動意義，僅僅從個體的行為來把握顯然是不足的，除非個體行為可以在文化的意義被透視地掌握，然而如何掌握個體行為的文化意義，則必須相當小心，因為我們如何讓個體行為具有「文化」的意義，顯然並不是由我們事先所掌握到的文化框架（如集體主義、社會取向、關係主義），反而是我們透過個體的社會實踐才賦予這些文化框架豐富的意義結構。所以，如果想便利地摘取一些現成的文化框架來獲得對個體行為進行意義的詮釋，恐怕是得魚忘筌，或劃地自限；反之，如果我們把文化個體化或內在化，認為文化可以歸結到人的意識裡，在個體的心智系統可以發現為縮小版本的文化，那當然更是不恰當，這種觀點無論在文化的知識論或文化心理的實質研究，都已經被揚棄了。

另外，由於文化在本質上就具有外造化的性質，因此文化心理的「文化」意涵必然落在外邊，亦即個體唯有透過在社會環境裡的勾連，才可能獲得心理的意義，也就是說，這種心理意義的層面不是來自潛意識或下意識，而是來自社會意識，個體先透過社會現成的詮釋行動才勾連出個體的意義，這就是休茲（Alfred Schulz）所謂的「意義個體化」過程。根據 Natanson（1970）對休茲的詮釋，休茲的社會世界是公共的，社會的意義在社會世界是透過客觀意義而流通的，但是一旦被個體所理解，立即轉入個體的意義，搓揉了個體的生命史對事物的主觀意義，因此，那被個體化的意義是無法「內在自存」的，而是等待個體將其經驗以話語拋擲於社會，才又被社會「外在地」捕獲，重新獲得公共的意義。因此，無論文化心理學如何想將文化納入個體意義，其實都無法從個體的主觀意義原封不動地測量出來，而必須看個人的話語如何捲入社會的互動，透過人際間話語或行為之間的交互運動，才可能建構出社會的意涵。準此，個體心理學也一樣要經歷類似外化互動的過程，才可能獲得其文化意涵。

（二）文化的社會平準性

社會取向的文化並不是根據幾個社會取向的原則可以道盡的。一個社會之所以會保持社會取向當然有其社會發展的環境與背景，如果看仔細一點，我們

則應該追索一個文化體系到底如何在其社會重力場協力地調整、增益社會取向的價值，使得社會領域的價值不斷地被增強，並使得原本與其相競的其他領域不斷縮小，最後終於形成一個明顯可見的局面。我們不能忽視社會重力場作為一種實質的力量，甚至我們可以說，人們在社會重力場域裡不斷折衝妥協，終於使得種特殊型態的社會關係領了風騷，以致於意義系統的主幹被那種型態的社會關係所形塑，乃至有系統生產其象徵體系，反過來彰顯某種型態的社會關係。

社會關係型態通常分佈在親屬關係、資本與生產關係，以及兩者所建立的階層體系。但是從巨視的社會結構，我們很容易把個體平準化（leveling off），例如把個體角色化，因而淘空心理學的位置。個體同時是社會場與文化意義的具體現象，但是，個體並不完全代表文化或社會處境，也不見得是文化或社會的代理人，而只是在特定社會情境處理他人的意義。所以，從高處來看，文化是透過意義的抽象從上而下組構了社會互動的紛雜性，使之成為多元卻渾然一體的意義系統，從實踐的意涵來看，文化則是一套折衝的意念系統隨著社會行事而布滿某個地域，經過實際行事的鍛鍊，其意義系統猶如鵝卵石般的平滑趁手。這種經過社會實踐所獲得的平準性就成了一個文化的價值，被該文化賦予高貴、可期、可衍伸、可操作的系統。文化平準性的存在也遮掩了個體與文化接壤的區塊，很容易讓我們落入「文化模式」或「文化模式性格」等平準之後的擬似個體論述，或者使得個體成為文化的「代理人」。

（三）本土心理學的文化外造化與平準化的框架下建構自己

既然本土心理學強調的是文化外造性所提供的底景作為個體行為的意義詮釋，所以日常行事邏輯與文化邏輯之間就有著相互羈絆的關係。文化邏輯雖不能代替個體的行事邏輯，但卻提供有系統的見識或觀點，而這些見識往往透過相互關連的網絡形成一種易得、易取、易用的特性，即使個體因特殊處境不見得會贊同文化邏輯，基本上也不會忽視其存在。因之，文化邏輯不會因為個體的不贊同而失去作為個體心理的底景，亦即文化邏輯一方面正面地烘托個人的心理，另一方面也提供反差，使個體透過與之逆反來察覺文化邏輯的實存。從結構來說，個體心理受到置身處境直接引動，而置身處境又直接涉及社會重力場的牽引，一方面個體心理考量自身的利害，另一方面又必須在社會重力場周

旋，因此，個體所考量的行動或思維方式並不必然與文化邏輯一致，而是在文化的外造系統所提供的便利性便宜行事。如此一來，個體在社會重力場的是周旋，而在文化場域則是較廣泛的理解，或者稱之為「底景的理解」。個體在社會重力場是行事，在文化場域是世故的理解，而個體的心理過程就架在這兩個支點運作。

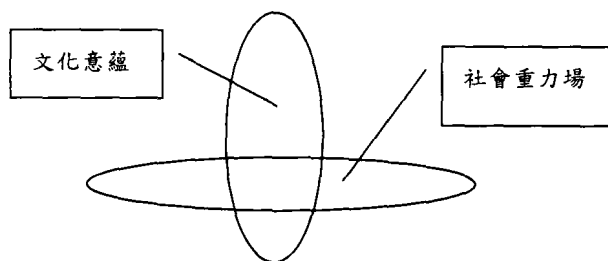


圖 1 文化意蘊與社會重力場的關係

如果我們堅持文化的外造與平準性是本質性的，個體心理則需在往外操作之間獲得認定，而不是內在的機制產生的。若然，那麼舉凡文化心理的情緒理論就與非文化觀點的情緒理論有根本的差別。非文化的情緒理論往往訴諸於內在機制（如 Ekman, *et al*, 1972），強調的是內在生理機制，而文化心理的情緒理論必然是處境性的日常行事邏輯（姑且可稱之為「情緒的意識型態」），必然涉及人際之間社會意義的摩擦與折衝，意義的執取與社會重力的運作，因此情緒的意義是歸屬於社會生活的（如 Luze, 1988）。若然，那麼葉啓政（1997，頁 128~137）主張的本土化意涵：「深植於本土傳統文化且牢刻在人們心中之潛意識深處之基本且具特色的思維與行事理路模式」背後「基本存有預設軸線的歷史性原型」揭露出來，當如何解？因為依照文化外造的原則，個體在潛意識存留的應該是比較接近精神分析學者所主張的冥識原型，或是容格所謂的「集體潛意識」，然而文化心理學所涉及的似乎比較表淺，至多是在無可言傳卻然然

可以體驗、點滴在心頭的「真實界」(The Real, 採 Lacanian 的用詞), 這部分是自我的原生處。我們並不需要急著擺平這個問題, 應該先探討從文化層如何往個體層次發展的問題。

三、文化解碼與心理學的轉置

從文化外造性往個體層次的轉置涉及兩個問題, 其一是如何對文化與社會的意義系統重新解讀, 使之能夠轉化成心理學知識的課題, 我將之簡稱為「文化解碼」; 其二為「心理學的轉置」。在「文化解碼」方面, 我將提出文化間際的交互參引(inter-culturality)的基本操作概念, 而在「心理學的轉置」, 我則落實到華人本土心理學的基設——以自我為起點的本土心理學如何透過外造化與平準性, 進入人倫日用的領域。

(一) 文化解碼

就「文化解碼與心理學的轉置」方面來說, 它是接續心理學研究本土化而來的, 通常在考慮心理學研究本土化的過程, 研究者必須培養相當程度的文化敏感度, 包括注意所研究的題目是否與華人文化社會有關, 是否接近或契合華人的心理狀態或行爲, 但是這種文化敏感在轉本土化的初期往往很膚淺, 因為就實質的理論來說, 這些文化敏感幫助不大, 因此, 必須有一個深化的步驟。根據 Adair (2001) 對印度心理本土化的觀察發現, 後來印度許多實質本土化的研究並不是由主流心理學轉變過來, 而是受惠於一些非實徵的概念分析或理論的探討, 這意味著本土化過程, 真正的轉化不是把主流心理學研究轉到本土受試者或翻譯測量工具, 而是在熟悉主流心理學之後, 反過來把上面提到這一句話: 「深植於本土傳統文化且牢固在人們心中之潛意識深處之基本且具特色的思維與行事理路模式」背後之「基本存有預設軸線的歷史性原型」揭露出來(葉啓政, 1997, 頁 128~137), 而揭露的工具多少還是憑藉著科學界的知識論。

如果我們同意將本土心理學的核心任務定位於「文化解碼」的心理論述行動, 我們對於「文化理解」多少需加以界說。

1. 文化理解的本質在於「對已經被認識的事物的認識」，這個意涵就生活經驗界來說，文化本身是透過當地的心智生態區早已認識的事物傳遞給個體，亦即個體對己身的認識能力（knowledgeability）早就歷史地存在於該地域的心智生態，個體在社會互動或社會制度的勾引行動中，不自覺之間理解了文化自身，而不必另外產生一套反思的理解。但就研究者來說，這種理解的自明性並無助於深入的探討，因為生活界的認識本身即是存在的方式，而不是研究者的反思所能認識的。研究者的文化理解必須有其獨特的詮釋空間，而這詮釋空間卻是透過研究者與生活界的經驗產生距離而創造出來。同時，這個距離不僅僅是時間空間的隔離，還是對生活經驗的陌生意識。研究者的論述傳統不僅不歸屬於生活經驗的傳統，而且還與生活界的傳統有相當程度的衝突，研究者質疑生活界的理所當然思維，質疑生活經驗的語言本身的遮蔽性。因此，研究者的文化理解顯然不是去歸納整理生活經驗，也不是調整自身，使研究論述的觀點與生活經驗和拍同調，也不是去符應生活經驗的意見，而是在經驗之外透過視角的選擇，使得再認識的過程得以產生。

以楊國樞教授（1993a）對劉邵的人格理論的分析為例來說。就時間來說，劉邵的觀點被 20 世紀的學者重新認識為一種動態的特質觀，這完全不是站在劉邵的原本意識來看。所以，對劉邵的研究並不是還原到漢朝的人事求才的處境，而是被轉置到現代心理學的人格理論的脈絡。研究劉邵的人觀並不在於忠實反應的真實想法，而是將其想法的思維原型當作材料，研究者以另一視角，不但讓自己在劉邵之外，也在美式人格理論之外，進行研究者、劉邵的人格論、美式人格論的三角對談。

這種三角對談所獲得的文化理解，我們可以稱之為「文化間際的交互理解」（intercultural understanding）。劉邵的人格論是從華人文化場域出發的視野，美式人格論則是西方文化場域所發出的視野，研究者透過兩個視野的交融，而交融的方法是把劉邵的人格論以西方人格論加以異化，使得劉邵的人格論不再被包含在中國文化的傳統，反而是由西方人格論賦予新的意義（如特質論），同時，西方人格論也透過劉邵人格論的異化，而賦予陰陽五行的意義。就是透過如此交互的異化或脈絡轉置，研究者獲得新的文化理解。

2. 文化理解可以視為文化心理的歷史考掘，亦即沿著華人的思維方式或者考掘出某些長久以來不曾有改變框視的心態或心理現象，使得研究者明顯地將文化與歷史的文本拿到檯面，以歷史的脈絡意義轉置於現代生活。這種轉置的好處是可以將一些心理學觀念將以釐清，說明這些觀念在本土歷史是如何發展出來的。當然，在文化意義的考掘過程，有時研究者也會透過某種意會來理解某個時代的人物心態，甚至重新詮釋其意義。楊中芳 (Yang, 2001) 的做人研究、鄒川雄 (1995) 的陽奉陰違、尺寸拿捏研究、汪睿祥 (1996) 的應事理法研究具屬之。這裡的脈絡轉置是在「歷史文本」與「現代意識」兩個視野中交融。鄒川雄與汪睿祥的研究都將文化理念進行「社會性轉化」，亦即將文本的意義轉置到社會行動，使得文化理念充滿實踐的意涵，這樣的轉置使得文本意義本身出現社會實踐的空間，將華人的社會空間的特性加以展演。

文化交互的理解不能是單方面的，如果僅僅將一文化的理念做「文化置換」，例如，我們如果將一個文化的理念用另一文化的意涵來約定，必然遭受知識論的批評。但是，若僅僅將一個文化的理念用自身的意義來說明，拒絕將之開放，也將使如此的知識自體繁殖，毫無新意。以汪睿祥的作法，他把「計策」轉置到較為廣泛的「用事應事」，然後把「事」如何被思維的方式轉置到「象思維」，重申象思維的意涵為「對事物的擬寫」，對 Taussig、Bourdieu 熟悉的讀者會很快發現這種思維幾乎是世界的古老文化的底層思維。同樣的，楊中芳對中國人的「我」也進行文化的考掘，將陰陽思維與之聯繫起來 (Yang, 2001)。

(二) 文化交互性做為本土心理學轉置的機制

無論如何本土，直接以傳統文本作為依據的詮釋基本上是不智的，因為無論生產這些話語或文本的人是我們的祖先或前代的人，乃至是我們當代的人，他們所生產的文本並不是直接提供研究者作為知識生產的理據，很大的程度都需要轉換參考軸與解釋，這種超乎翻譯與解釋的過程，研究者必須經歷陌生化的過程，即使是耳熟能詳的老祖宗話語，也必須加以陌生化，把我們最熟悉的人轉變程陌生的他者。如果我們無法做到這點，我們其實是無話可說，因為我們只是複製這些文本或話語。

因此，即使我們引用的資料如何本土，與我們的感覺多麼親近，如果我們要把他們的文本或話語「打開」，我們必須經歷這個詮釋學稱之為「陌生化」的過程。陌生化可以是範疇的改隸或重新規定，也可以是原意的重新轉置，也可以是文本間的交互辯駁。表面上，陌生化好似要「強暴原來的文本」，使其原意被研究者操弄，其實不然，因為任何文本或話語都可能有多重的詮釋空間，而我們最直接明白的文本或話語只是詮釋空間的中間一層，在其下有著社會脈絡與社會範疇，在其上有著文化脈絡與文化範疇。基本上這些上下層是隱晦不確定的，所謂「正確瞭解原意」的意思，若被窄化為文本或話語的中間層字義，則我們幾乎一無所獲，因為我們只獲得孤伶伶的文義，除了字義之外完全缺乏詮釋力。真正具有瞭解原意的本事只有來自對詮釋空間的「上窮碧落下黃泉」；可惜，詮釋空間的隱晦與不確定，直接由文本本身無法獲得線索，因此很大的程度需要仰賴他者的參考架座。

這只是基本的文化解碼的動作，即使這麼做，也有好壞的詮釋循環，例如過度以文引文，基本上是惡性的詮釋循環，以某種固定的概念架座對本土人們的強加解釋，如孫隆基的《中國文化的深層結構》，就是以精神分析的理論強迫解釋中國人的心理意義，此為強壓式的外在解釋，算是惡性詮釋循環。同時，試圖還原文本或話語到原來的處境也是徒勞，除了從文本過度演繹之外，其實是在消滅詮釋空間的。

然而，陌生化也不意味著狂野的想像，雖然透過某種交互參引而使得未曾看出的差異出現，例如跨文化差異、跨時空差異、跨歷史差異，雖然都可能使原本我們視為理所當然的脈絡突然浮現，但是想要有系統的去分析差異的結構面，卻不是那種單點差異可以說明的，若過度透過片面的差異想獲得系統的詮釋空間幾乎是不可能的。我們可以承認差異是文化間的交互參引線索之一，但絕不是全部。此外，差異不是只有「不同」的意涵而已，還包括「有與沒有」、「豐富與貧乏」、「多與少」、「厚與薄」等廣大的延伸空間。例如，透過你的「有」（「豐富」、「多」、「厚」）看出我的「沒有」（「貧乏」、「少」、「薄」）。

依此，我們可以將陌生化依照其偏移的角度深淺，以及偏移的操作方式，做三種類型的區分：

1. 小斜角的偏移：將本土文化的某些集體共識概念透過本國歷史的發展脈絡，僅能算是小幅度的偏移，這種以單一文化的歷史變遷所整理出來的「心理學」，由於缺乏經驗的質地，僅能以本土心理思想史視之。這類分析僅能就文本考量，卻無法涉及這些文本的使用脈絡或社會脈絡。一般本土研究如果想要獲得本土觀念的使用脈絡，可以用實徵的調查，澄清該觀念的社會實踐（如 Choi, *et al.*, 1997）。這種小斜角的偏移並非沒有價值，它可以幫助我們初步將本土心理概念加以整理澄清，其效用相當於傳統的跨文化研究，將某個優勢文化的心理概念拿到別的文化作檢測，結果更能幫助該優勢文化對自己的本土概念獲得較廣泛的瞭解（例如將美式的社會控制信念在華人世界施測）。尤其當研究者懂得詮釋空間的操作，即使不使用其他文化的知識位置，也可以讓自己站遠一點來觀看理解自己的本土概念，還是可以獲得心理深度。

2. 透過移位到外邊，觀看自己文化知識的性質。例如日本學者 Toshio Sugiman（1997）在研究自己文化的集體性發現，若站在集體性的外邊視角，可以發現集體性的「天篷」性質。這類研究採用的理解間距化的方法是：故意不採用日本原文的社會價值語言，而從社會空間的實際設想去闡明集體性的「天篷」，其分析的手法非常類似西方學者，卻具有非常「日本」式的本土概念。（反之，如果完全緊貼著本土文化的文本，在裡頭完全受到原典脈絡的控制，甚至糾纏於其中，以文引文，可能會沒完沒了，變成自我窄化的知識。）這個價值中性化的過程應該被視為理論操作的一環，因為本土概念本身無法審視自身，只能重複將某種一致性的價值顯現，如果我們僅僅「同情地理解」，依舊擺脫不了原來所架設的意義。論述本身無法敘說自身，就如同巨人無法舉起自己。

3. 深度的文化交互滲透。爲了說明方便，我們舉杜維明（1988）的〈儒家思想的自我與他人〉一文來當例子。假定杜維明的詮釋空間有個範疇，那是有關自我這個論題，把論述圈定在這範圍裡頭，然後他架起兩面鏡子，分別代表東西方對自我的看法或視野，當他祭起西方的自我觀點時，他的對象即是儒家自我，而不是西方自我，所以他並沒有祭起儒家的自我觀來論列西方。當西方觀點被祭起之時，它本身是「看者」，所以不現身，只有儒家的自我被放在西

方觀點來看。可是，由西方的自我論觀點來看時，杜氏滲用了兩類觀看的方式：其一是直接將用詞插入對儒家的論述，例如自我實現、終極關照、「超我」而不加更易；其二是將西方觀點折射，例如基督教的神聖轉換到儒家成爲天道。這兩種方法並不是用來扭曲儒家，使儒家西方化，而是透過西方對自我的意象反差地將儒家的論述空隙襯托出來；儒家的社會性自我是在個體主義的反差中鮮明地顯示出來。這樣反差的鮮明並不是採用比較的形式來論列，而是襯在儒家自我的底層，亦即儒家社會性的陰影處有個能動的主體，而這能動的主體是透過人倫的反躬實踐而獲得超越性。談到自我的超越性，杜氏又祭起基督教的神聖性來轉承儒家自我善存以及經過倫理實踐的轉化爲自我實現，而臻於天道。所以，杜氏的反差並不是尋找差異，進行切割，而是透過反差的梯度，將儒家自我的斤兩（大小、厚薄、豐瘠、有無）秤出來，而且他將西方的自我透過襯底的方式，將兩方的知識排襯起來，整個詮釋空間是立體的，不是誰化約了誰，也不是誰宰制誰，反而透過交叉的互看，開放了詮釋空間的寬廣度。

文化間際的相互參引作爲本土心理學最重要的操作，其作用主要在於透過文化間、歷史間的相互交往而獲得相互揭露與去蔽。我們相信任何地域文化或歷史時段都以其自身的智能開發某些知識，也遮蔽某方面的知識，本土心理學不是在獨特的密室自我揭密，而是在不同時空之間，我們發展異質的論述之間的開放，也意味著異文融接（conflation）的重建。

四、本土心理學的文化轉化起點：自我

（一）自我作為文化心理學的起點

文化典範的心理學必須確立一個奠基的起點，在那個起點，本土心理學可以非常明確地獲得文化造作的個體。這個個體絕不會被孤立成知覺過程、記憶機序或認知模式，反而非常明確地與文化關連在一起。

首先我們要確定，在個體的某個層次的分際上，可以讓我們清楚地看到在此層次之下，個體可以視爲一個自行運作的單元，不必仰賴其他系統，而在此

層次之上，個體明顯的與他者發生互動，而且互動本身才是生成造作的主體，包括了時間與空間的殊性生產、價值的偏向、事件的順序及其組合，乃至獲得社會與文化的意義及其編排。

就這點來說，Hallowell (1960) 很清楚指陳：「自我確立 (self-identification) 以及文化所組構的『自我』可以說是所有社會的運作主體」(頁 50)，自我可以生成造作各種紛雜的文化之物，也可以形構自我的諸種差異的行為環境，例如語言的形意功能、文化的建制結構等等。但是，自我並不是等於其形構之物，相反的，自我作為形塑者，縱然有些心智邏輯與其形構之物有重疊之處，也只是歷史處境暫時給出的情狀，持久不變的只是自我的一種「製作本能」及其所生產的「在任何行為環境提供出一種當地人可以理解的行事邏輯、秩序或是理由」，而這種「提供秩序與理由」驅力以及自我不斷解構與結構的意義系統，都賦予自我與文化之間一種毫不間斷的穿梭之運作。

(二) 從個體的一端來思考文化心理學的架構

許烺光 (1988) 的社會心理衡態 (PSH) 圖奠定了文化心理學的基本定位工作。在他的八層意識領域裡，*7、*6 是屬於個體的潛意識與潛意識領域，若依照榮格或佛洛伊德的理論，文化的原型依舊可以在此二處獲得，而中國人則概以「玄冥」稱之，不屬於現實世界，故可以暫時免除在華人心理世界的論述之內；在*5 的層次是可感卻無法表達的意識，或者找不到表達的可感意識，接近拉岡 (Jacques Lacan) 的「真實界」，屬於心理最富有存有意識的領域，也是知覺心理學最活躍的領域。雖然文化也可能深入於此領域，但在華人心理的研究卻是最貧乏的區域，所有華人文化的宗教文獻或日常心理研究，幾乎找不到這個區域的論述蹤跡。

許烺光認為最重要的*4(可表達意識 *expressible consciousness*)與*3(*intimate society and culture*)，合稱「人」(Ren)的核心，並指稱「人的意義是在人際關係中體現」，這個領域對華人本土心理學(乃至所有可稱之為本土的心理學)至關重要。不過，反觀許氏的*2 (*operative society and culture*) 則屬於「有用的社會文化層面」，是屬於人情義裡的運作，其運作的知識論應屬於 $S(P \times C)$

的模式。這個模式主張，由於文化(C)是詮解性的意義結構，個體(P)可以透過意義的使用場將之運用，因此個體的文化詮解行動可以形成一種心智狀態或現身情態，而最後由社會重力場(S)來做最後的決定。林耀華的《金翅》(1945)即採用這個類型的知識論，文化被視為象徵的理解，但是個體的社會場卻是最終的盤局。

至於*1 (wide society and culture) 以及*0 (outer world) 應屬於 $C(P \times S)$ 的模式。這個模式主張，文化(C)具有最終格局的先定性，個體心理(P)只是在自己的局部社會重力場(S)互動。只是，這個互動的意義需要在文化的詮解之下才獲得意義。例如，黃光國的人情與面子的模型(Hwang, 1987)，就是在文化格局的設定底下，決定華人個體的社會交往或交換的策略與通道。這兩個層面的操作模式與*4、*3 兩層面的 $P(C \times S)$ 的模式不同。 $P(C \times S)$ 模式指稱個人的心理狀態具有優位性，文化詮解(C)與社會重力場(S)都是個體的處境，我們並不是要將文化詮解來代替個人心理，也不認為社會重力場可以建構個體的心理，毋寧說社會與文化是個體心理的及手(ready-to-hand)物件。

許氏對這兩層的作為區分如下：對*4層來說，在這領域裡，大量無法言明的情感如愛情、貪婪、幻想、憎恨或是非感，乃至成為習氣的不自覺情緒，都屬之；*3層來說，個體面向世界，並據此產生強烈依賴感，這種依賴感非常具有文化分殊性，許氏明白指出：「(這個部分)對其他文化的人言之殊感不合理」(許烺光, 1988, 頁33)，而這兩個層面合起來可以稱之為「人」的本體基礎，或是存有的層面，與前述的 $S(P \times C)$ 的運作模式與 $C(P \times S)$ 的詮解模式有不同的層面的差異。在人際之間的心理考量著重於具有社會文化意涵的「現身情態」，例如土居健郎的「依愛」(Amae)所涉及的日本人社會文化所組構的自我(self)。

學界基本上同意將「自我」視為經驗的感受所在，個人如何將自我以某種覺知的方式反思或反身地自我認定(如Hwang, 1999; Harris, 1989)，以區別*2層的社會人與*1層的文化人(person)。以華人心理為例，華語所稱的「我」其實相當曖昧，但多半可以診斷為「社會人」，並不見得含有自我的本體意涵。如果從許烺光的*3層當作自我本體的起點，那麼自我朝向社會化的第一基礎則在於生養倫理。在這裡，文化的分化還不見得明顯，生養倫理還是具有「血濃

於水」的先定性。若依照文化的殊分與社會的形構，只有到兒童發展的後期，才會使自我脫離生養倫理的先定性而進入社會的外造性，例如傳統中國社會將生養倫理無線上綱，所以中國成年人的自我發展必須與家庭密接，而現代世界則普遍將生養倫理限制在法定成年之前，使得成人的自我發展在^{*3}層裡充滿同輩的工作或學習伙伴，而不限於家庭份子。

（三）自我的造作與空間社會化

自我的造作功能首先在於將空間人文化，也就是對空間賦予人文的秩序。空間人文化的根本性在於自我的基本行動，如視聽言動，以及與此相關的人我之間的目睹、耳聞、見證、辨識、解釋、判斷都在空間發生（蔡英文，1995）。不但如此，空間也是社會場所的發生處，如果我們要深入華人心理，而且試圖揭露華人從來就社會空間的開發的底層心理，就必須以社會空間的造作機制弄清楚。

費孝通的「差序格局」即是對華人社會空間的適當描述，也是華人社會空間的一種提綱，但這裡頭所需要探討的心理機制卻探討得很不夠。其一，對社會空間的「相互性」（reciprocity）探討得不是很徹底，雖然我們已經指明華人社會性的他人取向，但卻對「彼此」本身的運動缺乏強調。其中，華人的社會空間如何透過「彼此」的相續運動而結構起來：一個人之怒可能引發他人的畏懼，某人的悲戚可能引發他人的悲憫，這些實質的社會相互性可能操控著我們的一些社會思慮，也可能在反思的層面形成華人慣有的「兩造」論述：對社會事物持著一體兩面的整體觀。他者的神秘性好早就在華人文化的論述裡被消解了，也許華人文化的社會性早熟的原因就在其社會論述裡就把他者的行為做了預測的說明，早就信心滿滿的進行「知己知彼」的知人術，因而在人倫的規劃上，並不容許機會去探討人倫的目的論（如亞里斯多德的「尼馬倫倫倫理學」），而直接訂出君君、臣臣、父子、夫婦、兄弟的相應性質。這種思慮傾向意味著實踐的方便易行，也很快地將混亂的社會空間予以秩序化，這意味著華人文化的深思熟慮與處心積慮的營造社會空間，也意味著華人為其社會空間增生了許多可以構成一個完整體系的條件，從個人修身到治國平天下，一套配一套，環環相扣，都定位在社會空間的人文分化整合之中。

這套社會空間的營造使得我們以為華人的自我早就「社會地定了位」。如果西方心理學的個體分化原則是將個體「自我的存有」(self-existence, My Being)與「社會自我」(social ego)作二元的區分,那麼華人心理學則將個體的「社會存有」(social being)與「個體自我」(personal ego)做出二元區分,換句話說,到底一個文化將何者視為存有(being),何者視為自我(ego),以及該社會如何區辨兩者,可能成為我們理解本土心理學群的一個關鍵。牟斯(Marcel Mauss)把西方的自我範疇說得很清楚,他認為非西方文化(如中國、印度或澳洲土著)並沒有把自我的實存意識進一步發展,而是透過社會意識(如社會關係、社會角色)認識自己(Mauss, 1938/1985; 顏學誠, 2001),而西方對自我的覺察慢慢發展出個體性,不再把自己沈溺於社群裡。換言之,自我實存的覺知(將個體視為人的觀念)被西方人視為是文化的新生物,是經由自我歷史的進化發展過程而產生的。這種老套的文化演化論表面上已經被文化相對論遺棄,但在西方心理學卻處處有借屍還魂的跡象。

許烺光多少接受西方的觀點,認為華人的自我是以第三層為永居之住所,亦即華人生活的存有基礎在於家庭親族或師友之間的親密關係圈。華人將這親密關係圈當作核心,將世界收歸內聚在這個處所,使得自我就在這個關係網絡的中央,像蜘蛛網的中心位置,所以自我是由關係所界定的。這個想法大致上被儒家文化的研究者接受(C. F. Yang, 2001; Choi & Kim, 2001),但是許烺光將華人的自我與西方的自我做了區分,他認為華人的自我既是面向社會,可稱為外部的自我,而西方的自我源自朝向心理的內緣,成為內部的自我。若依照許氏的區分,華人的自我必須同時包括自我的照應面,也就是在華人的自我機制裡有個重要的面向,對他人成為自己照應面的敏感性,而西方的自我則是面對自己內部世界、自己的焦慮、自己的無意識,照應面反而只是自家的後院,不似華人的自我是自家的門庭。所謂內部、外部的自我其實涉及場域的運動方向,對外部的自我是透過自我參與社會的反身運動,而造就人際介面的社會空間,而內部自我則屬於自我反身運動(主體我與客體我之間的對話),造就自身世界。

(四) 自我的政治 (self politics)

華人的自我一開始就預設了倫理的必要性，而且這種倫理的性質將生養的存有性與自我的政治性搓揉在一起，一方面使得個體以社會的存有為主體，也將自我置於社會的爭鬥場。華人心理學必須對這現象有足夠的留心，否則無法突破傳統文化觀的論述觀點。首先，我們注意到華人的內部自我與外部自我都在社會場域。華人將個體的社會存有進一步演化為本心的精神存有，早在孔孟時代的論述就以起了頭，這一點在杜維明（1988）的論述裡說得非常清楚。與印度的自我的不同最明顯，因為印度的自我深入許氏的第七層，甚至還要加個第八層的核心，但對華人的第三層的自我全然漠視，相反的，華人卻透過第三層的生命倫理主體鍛鍊出第四層的精神體驗，而透過對佛教的接引，最多也只前進到第五層，對「命」有了神聖與宗教感。

探討華人倫理必須深刻化其自我政治的意涵。所謂「自我政治」，我們可以借用 Anthony Giddens (1991) 的界定：自我政治指的是生命決定的政治，政治的範疇可以狹義地放在國家領域的決定，也可以廣義地指稱生命存活方式的決定過程。在華人的傳統社會，最顯著自我政治表現在女性對婚姻的決定（如門當戶對）、身體習性的決定（如纏足）、生活型態的決定（如嫁雞隨雞），這些生命的決定都涉及到社會空間的運作。自我政治學的第一個問題是「如何回答我是誰」。要能回答這問題並不是透過內心的自省，而是經過實踐的反思，亦即「呈現或表達即是我的實在」（presenting or expressing is my reality itself），任何預先標註自我的任何性質都是抽象無效的，而社會處境則是自我的立即環境，引導我們區辨何者的表達為合宜。在這裡，我們先將表達所建構的倫理世界做心理學的設想。

通常我們可以把社會空間視為人際之間的人為造設，其中最基本的造設是將人做區隔再加以聯繫起來。區隔與聯繫是行事邏輯的第一法則，區隔本身的深淺或用何種意涵來區隔，就牽動如何聯繫。以華人倫理型式的區隔，採用漸層的方式，愈是在第三層內圈的，區隔愈淺，聯繫則愈深，愈往第二層走，區隔愈深，聯繫則愈淺。這種區隔與家庭主義重疊，以至忽略華人的社會區隔與聯繫的基本機制：相互照應與爭勝脫穎的辯證關係。從倫常的規定，華人在第

四層的內親系統是透過相互照顧所規定的，亦即在內親系統有自然的「大—小」、「能—不能」、「會—不會」、「有—沒有」、「可—不可」、「先—後」等。例如，成人對兒童在許多向度上都有行事上的自然差異，這些自然差異本身可以透過直接的感受將其設定，如成人採食、撫育幼兒老人。這種直接感受的共同世界可以直接造設人際間的秩序，可視為自然倫理，而自然倫理無法有效處理的非照應關係，則設在第五層的圈外。在那裡，人們作為可以依據行事的興趣與利益，進行著爭勝求利的行為。我們把這種依照自然對照面的照應與爭勝分成不衝突的兩個區段，自然地形成內外有別。但是，圈內倫理的照應系統相當複雜，有強制性的義務與責任，也有強制性的操控與壓制等權力作為，雖然家長溫情與子代孝順可以共同有效地緩解衝突，但是自然倫理一直無法解決圈內爭勝的問題。在自然倫理的長幼有序意味著長者必然勝出，也意味著並沒有自由平等的意志可以在人倫領域獲得一席之地。依照 Arendt (1958) 的觀點，爭勝的合法性在於人類如何在人為理性的著力點上架設一個不受自然人倫公共領域，使得每人暫時消除其自然性的差異，而以言論析辨的作為彰顯個體的秀異，另創一種非人倫的權力階層。Giddens (1991) 也指出，晚近的現代化也準備將這個人為造設的公共領域搬進家庭，所謂「解放的政治」即在剷除自然倫理的束縛。

於是，在自我政治的脈絡之下，我們才有基本的文化底景來探討華人個體化的問題，同時也可以讓我們透過我們處理個體化的形成與運作，而進一步重新釐清社會取向的華人性格或集體主義傾向的意義。

參考文獻

- 于洋 (1995)：《Y形結構——人性的先天與後天》。廣州：花城出版社。
- 余德慧、彭榮邦 (排印中)：〈從靈象徵領域談哀傷的抒解〉。載於《中央研究院民族學研究所專刊》。
- 杜維明 (1988)：〈儒家思想的自我與他人〉。見 A. 馬塞勒等 (編)：《文化與自我——東西方人的透視》。杭州：浙江人民出版社。
- 汪睿祥 (1996)：《傳統中國人用「計」的應事理法》。台大社會學研究所，

博士論文。

林耀華 (1945/1975) : 《金翅》。台北：桂冠圖書公司。

許烺光 (1988) : 〈跨文化的自我透視〉。見 A. 馬塞勒等 (編) : 《文化與自我：東西方人的透視》。杭州：浙江人民出版社。

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)，8 期，頁 159~172。

楊中芳 (1996) : 《如何研究中國人：心理學本土化論文集》。台北：桂冠圖書公司。

楊國樞 (1993a) 〈劉邵的人格理論及其詮釋〉。載黃應貴 (主編) : 人觀、意義與社會。台北：中央研究院民族學研究所。

楊國樞 (1993b) : 〈為什麼我們要建立中國人的本土心理學？〉。《本土心理學研究》(台北)，1 期，頁 6~88。

楊國樞 (1997a) : 〈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)，8 期，頁 75~120。

楊國樞 (1997b) : 〈三論本土契合性：進一步的澄清〉。《本土心理學研究》(台北)，8 期，頁 197~237。

葉啓政 (1997) : 〈「本土契合性」的另類思考〉。《本土心理學研究》(台北)，8 期，頁 121~139。

葛魯嘉 (1997) : 〈心理學研究本土化的立足點〉。《本土心理學研究》(台北)，8 期，頁 187~196。

鄒川雄 (1995) : 《拿捏分寸與陽奉陰違——一個傳統中國社會行事邏輯的初步探索》。台大社會學研究所，博士論文。

蔡英文 (1995) : 〈漢娜·鄂蘭 Hannah Arendt, 1908-1975 的公共領域理論及其問題〉。見錢永祥、戴華 (主編) : 《哲學與公共規範》。中央研究院人文社會科學研究所專書 (34)，頁 269~312。台北：中央研究院。

顏學誠 (2001) 〈「異」與「同」的人觀〉。論文發表於「人類學與漢人宗教研討會」。台北：中央研究院民族學研究所。

Adair, J. G. (2001). Creating indigenous psychologies: Insights from empirical social studies of the science. Paper presented at "Scientific Advances in Indigenous

- Psychologies: Philosophical, Cultural, and Empirical Contribution”, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica (Taiwan).
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Choi, S. C. and Kim, K. (2002). Naïve psychology of Korean’s interpersonal mind and behavior in close relationships. Paper presented at “ Scientific Advances in Indigenous Psychologies: Philosophical, Cultural, and Empirical Contribution”, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica (Taiwan).
- Choi, S. C., Kim, U. & Kim D. D. (1997). Multifaceted analyses of Chemyon (“social face”): An indigenous Korean perspective. In K. Leung, *et al.* (Eds.), *Progress in Asian Social Psychology (Vol. 1)*, p.3-22. Singapore: John Wiley & Sons.
- Ekman, P., Friesen, W. & Ellsworth, P. (1972). *Emotion in the human face: Guidelines for research and an integration of finding*. New York: Pregramon.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books. 中譯本：王海龍、張家瑄（譯）（2000）：《地方性知識》。北京：中央編譯出版社。
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. California: Stanford University Press.
- Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. In Stanley Diamond (Ed.), *Primitive views of the world: Essay from culture in history*. New York: Columbia University Press.
- Harris, C. G.(1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American anthropologist*, 91(3), 599-612.
- Huntington S. P. (1998). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Touchstone.
- Hwang, K. K. (1987). Face and favor: Chinese power game. *American Journal of Sociology*, 92, 944-974.
- Hwang, K. K. (1999). Filial piety and loyalty: Two types of social identification in Confucianism. *Asian Journal of Social Psychology*, 2(1), 163-183.
- Hwang, K. K. (2001). Constructive realism and Confucian relationalism: The philosophical foundation, theoretical construction, and empirical research of indigenous psychology. Paper presented at “ International workshop on scientific advances in indigenous psychologies: Philosophical, cultural, and empirical contributions. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica and

ORCIP, NTU.

- Kim, U., & Berry, J. W. (1993). *Indigenous psychologies: Experience and research in cultural context*. Newbury Park, CA: Sage.
- Kim, U., & Triandis, H. C., Choi, S. C., Kagitcibasi, C., & Yoon, G. (1994). *Individualism and collectivism: theory, method, and applications*. Newbury Park, CA: Sage.
- Klass, D., Silverman, P. R. & Nickman, S. L. (1996). (Eds.). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Philadelphia, PA: Taylor & Francis.
- Leung, K., Kim, U., Yamaguchi, S., & Kashima, Y. (1997). *Progress in Asian social psychologies*, Volume 1. Singapore: John Wiley and Sons.
- Luze, C. A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mauss, M. (1938/1985). A category of the human mind: The notion of person; the notion of the self. (W. D. Halls Trans.). In Carrithers, M., S. Collins, S. Lukas (Eds.), *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Natanson, M. (1970). *The journeying self: A study in philosophy and social role*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Sugiman, T. (1997). A new theoretical perspective of group dynamics. In K. Leung, *et al.* (Eds.): *Progress in Asian social psychology (Vol. 1)*, p.37-53. Singapore: John Wiley & Sons.
- Wallner, F. G. & Jandl, M. J. (2001). The importance of constructive realism for the indigenous psychologies approach. Paper presented at "International workshop on scientific advances in indigenous psychologies: Philosophical, cultural, and empirical contributions". Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica and ORCIP, NTU.
- Yang, C. F. (楊中芳)(2001). The Chinese conception of the self: Towards a person-making perspective. Paper presented at "Scientific Advances in Indigenous Psychologies: Philosophical, Cultural, and Empirical Contribution". Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica (Taiwan).
- Yang, K. S. (2001a). Mono-cultural and cross-cultural indigenous approaches: The royal road to the development of a balanced global psychology. *Asian Journal of Social Psychology*, 4, 241-264.
- Yang, K. S. (2001b). Beyond Maslow's culture-bound, linear theory: A preliminary

statement of the double-Y model of basic human needs. In V. Murphy-Berman and J. Berman, (Eds.), *Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 49: Cross-cultural Differences in Perspectives on the Self*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

第 9 章

歷史心理學的定位與定性： 關係主義的若干啟發

余安邦

如果你不知道你從哪裏來，你將不知道你自己的潛力在哪裏。

—— Antonio Gramsci

這是我的生活之路，你們的在哪裏？

—— 弗烈特里希·尼采《查拉圖斯特拉如是說》

一、歷史心理學的開場

欲將歷史心理學的定位與定性做一番釐清與確認，預先努力做好一些「歷史」功課是絕對必要的。但由於歷史文獻的極度匱乏，這項歷史性的任務也就格外地困難，且是莫大的挑戰。

考察西方心理學的歷史，即使在 Boring (1950) 偉大的巨著《實驗心理學史》這本書中（參考高覺敷譯，1981），歷史心理學這個詞彙仍尚未出現；可見在五、六〇年代，歷史心理學尚未成形而為心理學知識系統的一支。即便在往後 Murphy & Kovach (1972) 所寫的《近代心理學歷史導引》（參考林方、王景和譯，1980），和 Leahy (1992) 的《心理學史：心理學的主流思想》（參

考李維譯，1995）這兩本書裏，歷史心理學在學術洪流中的位置依舊缺席。甚至廿年前國立台灣大學心理學系教授張肖松（1981）在國內首先編著的《心理學史》，以及晚近北京大學心理學教授唐鉞（1994）所著的《西方心理學史大綱》，也都見不著歷史心理學的蹤跡。可見即便到二十世紀九〇年代，歷史心理學仍未成為西方心理學知識系統中一個獨立的領域，也尚未取得它在學術性格上的自主性與獨特性。

歷史心理學不僅在西方心理學史中遲遲未能取得一定的地位與重視，在現代西方社會心理學流派、體系與歷史當中，同樣也是銷聲匿跡的（Sahakian, 1982，參考周曉虹等譯，1991；周曉虹，1990）。甚至在精神分析的文化學派（如 K. Horney, H. S. Sullivan, A. Alder & E. Fromm）及文化與人格學派（例如 R. Benedict, M. Mead），雖然他們均強調文化及社會因素對人類人格的形塑與變遷的顯著作用，但他們的理論概念基本上是缺乏「歷史意識」與「歷史性」（historicity）的。

誠如楊中芳（1991，1993a，1993b）對當前社會心理學研究的批評指出：現今的社會心理學過於注重個體及個體內在之心理過程的研究，但卻忽略了從人際關係乃至整個社會的層面來研究人的行為。這使社會心理學越來越脫離社會現實及其客觀因素。社會心理學的這種走向與發展，與其說是西方「個人主義」（individualism）思想的一種體現，不如說是它已脫離人所處之歷史文化脈絡而孤獨地被抽離而置身在真空之中（Fiske，2002；Oyserman，Coon，&Kemmelmeier，2002）。歷史心理學應該有理由取得彌補當前社會心理學之缺失的位置；歷史心理學可說是社會心理學反省下的產物，因而其學術性格也就難脫社會心理學的影子。

雖然如此，這並不表示說在西方心理學知識與思想的歷史中，完全沒有歷史心理學的思想軌跡，也非全然缺乏與否定歷史心理學的活水源頭。例如，Boring（1950）在其《實驗心理學史》最後一章〈回顧〉中表示，在為數眾多的著名的科學家中，他極為推崇的偉大學者有四，他們是 C. Darwin（1809-1882）、H. L. F. V. Helmholtz（1821-1894）、W. James（1842-1910）、及 S. Freud（1856-1939）；其中，Darwin 的進化論所意涵的時間觀與歷史觀，以及 Freud 之心理分析論中「性心理發展」與「潛意識」的觀念，及其所強調的兒

童早期生活經驗對人往後之心理與行為的決定性影響等等，對於歷史心理學的產生與發展是有一定的關鍵作用的。例如，心理分析論與心理史學的發展之間、它與 C. G Jung (1875-1961) 的集體意識及集體潛意識等觀念之間、它與 Vygotsky (1934) 所強調的社會意識在人類發展本質上的重要性之間，以及它與後心理分析論 (post-psychoanalysis) 之要角 E. H. Erikson 的心理社會同一理論等等之間，皆有密切而緊要的關連性。又如，Loh (1971) 關於蔣介石早年之性格與其往後政治生涯之關係的探討，杜維明對於王陽明青年時期的思想啟蒙發展與歷史環境脈絡之生命史的分析 (Tu, 1976)，皆可作如是觀。

Gergen (1973) 是較早批評社會心理學缺乏歷史觀點與歷史意識的學者之一。他認為社會心理學研究方法具備科學的性格，因而社會行為的理論主要乃是當代歷史的一種反映或反省。心理學知識的基礎是人的行為模式，而心理學知識又反過來會修正人的行為模式。諸如心理學理論化的偏差、知識的解放效果、自由與個體性 (individuality) 等共同價值的堅持與抗拒等等，皆對歷史心理學知識的建立與發展起著一定的作用。社會心理學理論的前提與預設乃建立在研究所獲得的心理特質之上；當一個文化發生變遷，人類的特質將會跟著改變，而先前的理論前提與預設於是可能變得無效或無法成立。大多數社會心理學研究把焦點放在進行中的心理與行為過程的片斷或部分，但卻很少去注意這些片段或部分在其歷史脈絡中的性質、意義與功能。同時，社會心理學理論很少處理事件發生後之延伸時期各事件之間的相互關係。他認為社會心理學不像自然科學一般，而是宛若一種「歷史學」；它所要處理的是大量不能重覆、不可逆轉的心理事實 (psychological reality)，且這些心理事實是會隨著時間、情境脈絡的改變而變動的。

Gergen (1984) 進而提出「歷史社會心理學」 (historical social psychology) 的術語，並試圖建立歷史社會心理學的學術性格。他認為歷史社會心理學應是歷史的 (historical)、慣時的 (diachronic) 心理學，而非傳統心理學所強調的非歷史的 (ahistorical)、共時的 (synchronic) 心理學；例如 Vygotsky (1934/1962) 討論的人類認知過程對其所處文化的依賴性，Fromm (1941) 對法西斯主義 (fascism) 的歷史基礎的說明，McClelland (1961) 對成就動機在歷史條件下的組成型式的依賴性格等等，皆為早期歷史社會心理學之典型研究。

然而，歷史社會心理學探究的形式（forms of inquiry）是什麼呢？Gergen（1984）指出：以往社會心理學的探究形式之一，是建立在穩定性（stability）的假設基礎之上。持此觀點的學者主張：人類的心理功能具有普遍的原則，這些原則乃放諸四海而皆準。他們相信人類基本的心理運作與行為具有普遍的規則或心理結構，但是在不同的歷史時期，由於社會文化環境的不同，它們會以不同的方式顯現出來；這種觀點可稱為「結構觀」（楊中芳，1993a）

第二種歷史社會心理學的探究方式仍假設人類的心理功能具有普遍的原則，但這些原則卻具有慣時性的性格。換言之，持此觀點之學者關心的不是基本而穩定的心理過程在不同時期如何展現自身的問題，而是它們在不同時期秩序性的變化（ordered change）或進展（progress）的問題。楊中芳（1993a）將此論點稱為「階段觀」，並認為社會制度及文化與個人心理與行為必須經過一定的發展過程，且常常是呈現為幾個階段性的演變過程。

第三種歷史社會心理學的探究方式主張：任何具有跨時間性的心理過程都不是預先被決定，也不會重覆的；它會隨著人的不同及時代的不同而改變。大多數的心理變遷模式實質上是易改變的；每一個跨時間的過程必須放在特定的歷史背景情況下來瞭解才行。這種瞬時取向（aleatory orientation）的觀點，可稱為「瞬時觀」（楊中芳，1993a）。

Gergen（1984）對歷史社會心理學的歷史觀與其探究方式的主張，表明了如何將歷史放在心理學研究思考架構之中的可能途徑；這也就涉及了歷史（社會）心理學知識的性質，以及如何建構或發現歷史（社會）心理學知識的問題；前者即是本體論與知識論的關注之所在，後者則是方法論與研究方法的實踐問題。依筆者的瞭解，Gergen 對歷史社會心理學的探究方式是持著「瞬時觀」的立場，而此立場乃呼應著他後來所主張的「社會建構論」（social constructivism）（Gergen, 1985）。循此觀點衍伸之，在論及自我（self）與敘說（narrative）之間的關係時，Gergen 與 Gergen（1986, 1988）認為：敘說是一種社會性建構，它是在人與人之互動發展過程中發生變化的。自我敘說具備社會性論述的性質，它是關係中的人們所建構出的語言工具，且在關係中使用它。換言之，自我敘說是社會建構下的結果與產物（丁興祥、賴誠斌，2001；邱維真、丁興祥，1999）。

二、歷史心理學與心理史學的交會

假使我們要進一步瞭解歷史心理學的知識性質與研究方向，那麼對於心理史學的基本涉獵絕對是必要的，因為它是心理學與歷史學重要的交會口。

參考筆者以往的整理與分析（余安邦，1996），心理史學的研究範疇與型態大致可分成三類。第一類是有關個人傳記的研究（張瑞德，1981；Runyan, 1988a）。例如 Erikson（1958, 1969）對馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）及甘地（Gandhi）的研究；Gay（1988）對 S. Freud 之生命史與知識思想史的研究；以及丁興祥、余安邦與其學生們關於中國近現代歷史人物的傳記研究（丁興祥，1992，1993；丁興祥、賴誠斌，2000，2001；周夢如、丁興祥，1996；邱維真、丁興祥，1999；陳祥美，1994；陳祥美、丁興祥，1996；劉南琦、余安邦，1996；賴誠斌，1994；賴誠斌、丁興祥，2002）。

第二類是有關家庭史或生命史的研究（Erikson, 1975; Runyan, 1982）。此類研究仍以心理分析理論或新心理分析學派之應用為主，探討家庭歷史中個人之童年經驗對其一生性格之影響，其研究單位非僅以個人為主，而且是以家庭或家族為單位。例如，Freud（1910/1957）對藝術家達文西之童年記憶的分析；Aries（1962）對家庭生活之社會史的研究；Loh（1971）對蔣介石童年生活經驗的研究；王曉明（1994）對魯迅生命史的分析；朱法源（1977）探討宋教仁的性格與革命情懷之關係；張瑞德（1977）分析蔣夢麟早年面對學術、經濟、信仰及政治價值衝突時之平衡與適應；韋政通（1999）對毛澤東之性格與命運的分析；以及張灝（1981）對譚嗣同、符儒友（1982）對黃克強、楊碧玉（1989）對秋瑾、聶崇章（1974）對孫中山、及陳建隆（1980）對周恩來等政治人物之人格分析。另外，黃小平（1979）對朱元璋、楊開雲（1981）對康有為、及黃克武（1980）對章太炎等歷史人物的性格探討，亦屬此類。

第三類研究型態則是族群史或團體史的研究。例如關於有色人種的研究，或探討在特定時空下有共同經驗的一群人，是否有共同的性格（周又方，1991）。然而，必須指出的是：直到目前為止，大部分的心理史學論著，主要仍是根據心理分析理論或新心理分析學派，採用某心理分析方法據以探究完成的。即便目前美國史學界的心理學研究，大致上仍為心理分析或 E. H. Erikson 學派的天

下。學者或者採用傳統 Freud 的觀念，或者採用後來新 Freud 學派的理論，而集中於個人或集體的研究，或者對歷史人物或事件作臨床式的心理分析研究(孫同助，1989)，而忽略了家庭史及團體史的系統性研究(康綠島，1977/1981)。

在心理學與史學開始交會將近四十年的歷史過程中，心理史學的知識有效性(Validity)逐漸受到質疑與挑戰。例如，質疑之一是借用心理學概念或理論所得之歷史研究成果，是否更貼近歷史事實？質疑之二是採用心理分析論中童年期傷痛經驗(traumatic experience)來解釋歷史人物的一生，是否太過重視內在心理因素，而忽略外在條件因素；由於此舉含有極端化約論(reductionism)和決定論(determinism)的色彩，反而使史學家忽略了歷史事件的複雜性，以及在生命不同階段個人與其生活環境交互作用的影響。質疑之三是過度強調心理分析論中之潛意識動機的重要性，反而使得史學家未能注重歷史人物的理性選擇與行為。此外，另兩個重要的挑戰是心理史學通常缺乏有效的心理分析證據，從而其研究通常只是套用心理學理論、觀念或工具於有限的或有問題的證據之上所得的結果而已，研究結果的有效性於是難以得到肯定與支持。再者，心理學的理論、觀念或工具常是建構於且受制於其所產生的社會文化歷史時空，當直接將之引用到別的社會或文化時，其有效性與適用性難免受到質疑(孫同助，1989；康綠島，1977/1981；Eysenck, 1987)。又如在方法論層面，心理史學的方法常犯的錯誤之一，是根據短暫、片面的史料來判定因果關係；或者研究者常事先預設理論立場，再篩選史料以符合理論架構(周又方，1991)。

凡此對心理史學研究的質疑與挑戰，使得心理學與史學之間似有漸行漸遠之傾向。由過去科學心理學的歷史發展與研究進路的回顧來看，以往心理學的知識性格、思考脈絡與研究結果，似乎也未能提供給心理學與史學攜手共進的路途上一條平坦的路向。歷史心理學對於個人生命歷程及社會歷史脈絡的關注，以及對於歷史意識的重視，很難從心理史學的知識傳統獲得相當的啟發。不管歷史心理學關心的是個人或集體的心理活動、運作與現象，心理史學確有其局限，而未能充分有助於歷史心理學研究的有效開展，也某種程度無濟於歷史心理學理論概念之系統性的建立。

三、歷史心理學與心態史學的遭逢，並從中超脫

與歷史心理學息息相關的另一史學領域是法國年鑑學派，所謂「新歷史」研究之一的心態史學（梁其姿，1982，1983a、1983b，1983c，1984，1989；賴建誠，1996）。心態歷史最為關心的是某一時代人們面對生、老、病、死時的真實觀念與態度，以及這些觀念與態度在不同時代、不同地區（空間）的文化中的轉變與差異。研究者所要掌握的現象之一，是他所研究的文化與他所身處的文化在心態行為上可能的差別。心態可以說是某一時代人們的世界觀，或對世界的想像。心態本身有其內在動力，是自成一格的，它可稱作是群體之潛意識，或群體之不意識。所謂群體之潛意識是共通於整個社會的；所謂群體之不意識，即為同時期人所忽略或未被意識到的（梁其姿，1982；Aries, 1978）。心態類似 Durkheim (1982) 所謂的社會事實 (social fact)，乃獨立於個人特殊的心理現象之外。個人心理現象無法解釋心態，個人心理現象的總和也不等同於心態。心態是一種群體現象，是一個社群的群體心理，它並非參與其中之個人的心理的總和，它是與個人心理絕對不同的現象。心態具有某種強制力，個人可能感受得到、也可能感受不到它的集體力量；個人可能自覺的、也可能不自覺的服從它。「心態歷史的對象正是社會，或某個社群、某個社會階層；就算研究的對象只有一人（如 Febvre 之 Rabelais），但其所探討的，卻是這個人與他同時期、同文化的人所共有的心態」（梁其姿，1984，頁 93）。從方法論的角度來看，心態歷史研究所採取的走向是方法論的集體主義而非個體主義。在研究方法方面，心態歷史則是同時性與貫時性研究兼容，短時間與長時間研究並蓄，主觀資料與客觀資料（含量化資料）皆取，精神心態之結構與轉變並重（梁其姿，1982；Aries, 1978）。就此來看，心態歷史（史學）研究是離不開時間的，也脫不掉歷史文獻與日常生活材料的（彭衛，1992）。

筆者認為：今後歷史心理學不應祇是以個人為主的研究，不能祇是關乎個人，而僅以個人為單位，或僅以個人的總和（所謂團體或群體）為研究對象。歷史心理學應該跨出以個人為主的研究框架，回歸到 Wundt (1916) 所謂的觀察的／描述的心理學 (observational/descriptive psychology) 研究。歷史心理學除了探討個體的心智活動與心理功能之外，應該同樣去關心與探索每一時代人們

的集體表徵、集體意識、集體不意識及集體潛意識。換言之，歷史心理學者似應重新拾回對群體心理的關懷，從而才能夠比較真切的理解人們行動的原因、動機與意義（Le Bon, 1960, 參考馮克利譯, 2000）。顯而易見地，歷史心理學與心態史學已匯流在一起，但彼此又各具獨特性，因為歷史心理學所關注的主體不僅僅是個人，且包括了群體。況且，歷史心理學所強調的研究主體之歷史性與文化性、研究主題的比較性與發展性，如同心態史學所肯定的貫時性、同時性、長時間的研究進路一般，在可預見的未來必為歷史心理學者所強調、重視，且因而得以彰顯。歷史心理學所著重的脈絡性，包括時間脈絡、空間脈絡、意義結構與意義脈絡，也得以在群體精神風尚與價值觀念的追尋之中豐富的體現（Fiske, 2002; Jahoda & Krewer; Miller, 1997, 2002）。

然而，這是否就意味歷史心理學等同於心態史學呢？我想答案顯然是否定的。Price-Williams（1980, 1985），Kantor（1982），Berry（1985），Eckensberger（1988），Cole（1990），Shweder（1990, 1993）等人強調歷史心理學須以個人的心智活動、心理現象與心理功能為基本研究焦點，並立基於此所提出的核心概念、研究問題、研究進路及研究方法，可以算是當今歷史心理學的主流思潮之一。至於心態史學所強調的基本概念與研究問題，及所關注的研究對象與所採用的研究方法，也是未來歷史心理學的另一走向。這兩個歷史心理學研究進路或走向，並不相互衝突，而是可以相容並存、相互擷取、彼此借用的。

四、歷史心理學的另一界定與研究範疇

早在十年前，楊國樞與余安邦（1992）即指出：歷史心理學者可以利用一個或多個社會之人們的生活所留下之文字或非文字記錄，以及種種物質性的器物，例如古人所留下的文學藝術作品、文獻資料、個人日記傳記、學術性創作、日用物品、及公家文物（如地方誌、刑案資料）等等，來探討古人的心理與行為。以前述這些相關的歷史資料，有系統地研究古人之個人性及集體性的心理與行為，並探討其與當時之政治、經濟、社會及文化等因素的關係，從而建立關乎古人心理與行為之形成、發展及運作歷程的法則，或增進吾人對古人之心理與行為的有效詮釋與瞭解，應該成爲一種有意思的長期學術研究活動。這樣

有系統的研究活動，構成一種新的學術事業。這種事業無以名之，可以稱為「歷史心理學」（historical psychology）。

但「歷史心理學」這個名稱，很容易使人想起「心理史學」（psychohistory）。實則，兩者很不相同。歷史學的工作主要是真切地發現與敘述歷史事實，心理史學的重點則是以已知的心理因素與法則（特別是心理分析觀點的動機因素與法則）來解釋歷史事實，其主要目的在瞭解歷史事實為何發生（Binion, 1978; deMause, 1975; Lifton, 1974; Runyan, 1988b）。因此，心理史學是一種歷史學（雖然到目前為止，這方面的研究者仍以非歷史學者較多），它將歷史事實當作要想瞭解的主要現象或事件，而心理因素則只是用來解釋此等現象或事件的原因。與此不同，歷史心理學是一種心理學，它將古人的心理與行為當做要想瞭解的主要現象或事實。為了瞭解古人的心理與行為，研究者不但可用歷史著作中所敘述的歷史事實作為探討或推論古人心理與行為的資料或依據，而且也可用筆記軼聞、文學創作等所敘述之神話及其它想像性的內容（非歷史事實），作為探討或推論古人之心理與行為的資料或依據。在歷史心理學的研究中，研究者也可探討心理因素對歷史事實（實為集體行為或歷史人物之個人行為的結果）的影響，但其主要目的是在驗證或彰顯有關心理因素如何影響個人或集體之行為的法則，而非為了增進對歷史事件本身的瞭解。

依據同樣的邏輯，歷史心理學也不同于文學、神話學、民俗學及宗教學等方面的研究。這些學科探討古代的文學、音樂、藝術、建築、諺語、神話、民俗及宗教等，有時也會以心理因素或心理學的概念來解釋這些方面的現象或事實（也可以算是歷史性的現象或事實），但他們真正關心的是這些歷史性的文化現象或事實的瞭解，而不是利用這些文化現象或事實來理解古人的心理、行為及其法則。歷史心理學則不同，它所強調的是利用這些歷史性的材料或事實來推論與理解古人的心理與行為，它所關注的主要是古人的心理與行為法則，而不是此等歷史性文化現象或事實本身。簡而言之，對文學、神話學、民俗學及宗教學等學科而言，古代的文學、宗教、神話及民俗等是所要瞭解的課題，心理因素與心理學概念只是提供瞭解的工具與中介。然而，對歷史心理學而言，古人的心理與行為及其背後的法則（或基本現象）是其所關心且要瞭解的課題，古代的文學、宗教、神話及民俗等文化現象或事實只是增進瞭解的材料或依據而已。

例如，楊國樞與余安邦（1992）曾分析清代筆記小說中狐精故事之內容，研究結果顯示：清人的典型心理與行為特徵是求名、求利與求色、求情，而這些特徵與清人所處之社會、歷史及文化脈絡是息息相關的（馮爾康、常建華，1990）。又如楊國樞（1993a）以三國時代魏人劉邵的《人物誌》為對象的研究結果，指明了劉邵的性格理論基本上是類似或接近於西方性格心理學中的特質論（trait theory），認為人的身心可以分成五行、五體、五質及五德等幾個層次，而且各個層次之間互有密切的對應關係；這是一種分層結構模式（layered structure model）。在劉邵的理論中，身心的整個分層結構是位於人的身體之內（即在皮膚以內的範圍），而不是在人體之外。而且，五行與五體兩個層次的位置應在五質與五德之下或之內；也就是說，五行與五體比五質與五德更加深入、更為基本。在方法論方面，楊國樞認為劉邵的理論代表一種內在的指涉結構（internal frame of reference），也就是一種內在於中國文化或社會的觀點。換言之，從個體微觀的層次來說，劉邵的理論代表的是研究者的立場；從文化巨觀的層次來說，他的理論代表的則是被研究者（中國人）的立場（即本土化的立場）。

五、從關係主義出發的歷史心理學

以上本文概略論析了歷史心理學的發展沿革、研究範疇、意義內涵，及其與心態史學及心理史學的對話、遭逢與關係。接著筆者所關心且要討論的是歷史心理學在「心理學本土化」學術運動的思潮脈絡底下，未來可以開展出怎樣的學術性格，能夠建立具備怎樣的本土文化意涵的理論概念與知識系統。

楊中芳（1993）在〈試論如何深化本土心理學研究〉一文中曾指出：心理學進行本土化的主要目的是要能：(1)更真切及全面地去描述中國人的心理及行為現象；(2)提供一套有系統的解釋架構來幫助我們瞭解這些現象。為達到這兩個目的，當務之急是在進行本土化研究之前，必須尋求如何將文化／歷史環境放入研究思考架構之中。

誠如楊國樞（1993b）所說：「本土心理學」就是一種能達到本土性契合境界的心理學。心理學研究的本土化，重點即在使心理學的研究能夠達到「本土性契合」的標準；而所謂「本土性契合」就是研究者的研究活動及知識體系與

被研究者的心理與行為之間所形成的一種契合狀態；那也就是研究者的研究活動及研究成果與被研究者之心理與行為（及其存在脈絡與運作脈絡）之間的相應性、配合性或調和性；其中又包括「焦點本土契合性」與「脈絡本土契合性」（楊國樞，1997）。而所謂本土化的研究取向，就是研究者所選擇的問題、所界定的概念、所設計的方法、所採用的工具、以及所建構的理論，都能在當地社會、文化及歷史脈絡中相當有效地展露或詮釋所探討的心理、行為及生活現象（楊國樞，1996）。

在數十年科學心理學實徵研究（empirical study）經驗與深刻反省之下，楊國樞（1996）將心理學的定義重新擴充為：心理學是一種兼重人之生物性、心理性、社會性及文化性的實徵科學，其主旨在以自然科學與社會科學的方法探究與詮釋人在其物理的、生物的、社會的、文化的及歷史的條件下所形成之心理、行為（或行動）及生活的特徵與歷程，以及人在其群際、人際及團體脈絡（或網絡）中所展現的互動歷程與模式，以建立有系統的知識體系。在這層意義底下，心理學應能同時涵蓋「個人主義取向的本土心理學」與「集體主義取向的本土心理學」；前者可簡稱為「個體主義心理學」（individualist psychology），後者可簡稱為「集體主義心理學」（collectivist psychology）。

楊國樞（1996）並認為：「個體主義心理學」視人為獨立自主而追求自我實現的個人，在概念上將人加以孤立，強調個人之行為及其內在心理特徵、機制、歷程及狀態的研究；且特別重視當前活人的心理、行為及生活的研究，而較忽略各歷史階段中之民眾的心理、行為及生活的研究。然而，「集體主義心理學」則視人為相互依存而密不可分的成員，在概念上將人納入社會關係的網絡，強調人們之人群網絡與人際關係的研究。換言之，在研究策略上，前者偏重脈絡去除（de-contextualism）的觀點，後者側重脈絡加重（over-contextualism）的觀點。也就是說，就集體主義取向的本土心理學來說，研究人在其主要社會脈絡（或網絡）中的心理與行為法則是特別重要的；另一方面，集體主義取向的本土心理學的主要研究對象當然是當代或當前正在活著的民眾，但同時也應探討歷史上不同階段之民眾的心理、行為及生活；歷史上的民眾早已逝世，心理學者不能直接加以觀察、實驗、施測及訪問，只能藉助歷史資料（如筆記小說、遊記、傳記、自傳、詩詞、散文、繪畫、建築等）來推論古人的心理、行

為及生活；這樣的研究可以稱為「歷史心理學」(historical psychology)，它不同於「心理歷史學」(psychohistory)；前者是一種心理學，後者是一種歷史學。

筆者認為，歷史心理學做為本土心理學實質的知識領域之一，其中心思想即研究者必須持著「本土性契合」的觀點，企圖將研究對象之文化的、社會的及歷史的意涵，注入研究問題意識及歷史文本分析之中。因此，採取脈絡主義(contextualism)的觀點，強調社會脈絡(或網絡)在集體主義取向的本土心理學研究中的意義，是非常重要的。再者，「關係主義」做為中國本土歷史文化一項具有標竿意義的概念，若能將其意義與內涵融入歷史心理學的思考研究架構之中，其對未來歷史心理學的發展與進步，必能產生一定的影響與作用。

(一) 從差序格局到心理社會圖

費孝通(1948)在討論中國社會結構的特色時表示：「我們的格局不是一捆一捆清楚的柴，而是好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心，被圈子的波紋所推及的就發生聯繫。」他認為：以「己」為中心，像石子一般投入水中，和別人所聯繫成的社會關係，不像團體中的分子一般大家立在一個平面上的，而是像水的波紋一般，一圈圈推出去，愈推愈遠，也愈推愈薄。依費孝通之見，「在我們傳統的社會結構裏最基本的概念，這個人和人往來所構成的網絡中的綱紀，就是一個差序，也就是倫。」「差序格局」是傳統中國社會結構的基本概念與核心特徵；在差序格局中，社會關係是逐漸從一個一個人推出去的，是私人聯繫的增加，社會範圍是一根根私人聯繫所構成的網絡。

費孝通之差序格局的概念，旨在描繪傳統中國社會結構的性質。差序格局是既存的文化內理，人活在這個格局之中，但並不一定能夠察覺這個格局的存在。在差序格局中，社會關係的構成與親疏遠近，成為中國社會的文化理路之一。差序格局雖是一個深具創意的提法，但它畢竟是一個描述傳統中國社會性質之鉅視層次的概念，因而用它來解釋中國人複雜的心理與行為時，難免力有未逮，有所不足。

延續差序格局的理念，許烺光(Hsu, 1971)以「心理社會圖」(psychosociogram)更精緻地來說明中國人的社會心理與行為。許烺光的心理社會圖融

合了 Freud 的潛意識概念及人際互動論觀點，認為人的心理社會圖包含七個不規則的同心圓，由內而外依次是潛意識 (unconscious)、前意識 (preconscious)、未表達之意識 (unexpressed conscious)、可表達之意識 (expressed conscious)、親密社會與文化 (intimate society and culture)、運作社會與文化 (operative society and culture)、較大的社會與文化 (wider society and culture) 及外在世界 (outer world)。其中，「未表達之意識」及「運作社會與文化」兩層次的一部分，與「可表達之意識」及「親密社會與文化」兩層次，是以人作為社會及文化存在的核心部分，許烺光將之稱為「仁」(jen)；它是指人與他人之間的互動，而在這個範疇裏，每個人都必須盡力去維持人際之間動態平衡的關係；也就是達成一種「社會心理的均衡」(psychosocial homeostasis) (Hsu, 1971, 1983)。

費孝通與許烺光兩人的觀點提醒我們，當思考歷史心理學知識的形成、運作及變遷過程，以及各種「心理的實在」(psychological reality)的文化特徵時，一方面必須將差序格局的概念考慮在研究架構與思維裏頭；另一方面，亦必須將之放在各種不同的社會關係之中來思考。社會關係的不同，表示人與他人之間的親疏遠近的不同，從而歷史心理學知識的性質形式、運作法則或文化特徵，亦可能有所差異。

(二) 從情境中心論到社會取向論

許烺光 (Hsu, 1953) 在比較中國人和美國人的不同生活方式時指出：美國人是以個人為中心的，個人主義是他們的生活理想；在教導子女時，美國人不僅教導子女要盡量追求這個理想，且以個人主義作為衡量一切人的價值標準。然而，中國人的生活方式比較注重人彼此之間的相互依存；中國人的性格乃在「情境中心」(situational centered)的生活方式中發展；中國人的心理與行為的運作法則，乃隨著情境的不同，或情境中互動對象的不同而有所差異。

延續許烺光 (Hsu, 1953, 1963) 的情境中心論，楊國樞 (1982; Yang, 1981) 提出「社會取向」(social orientation) 概念來描述及理解中國人的主要心理與行為。楊國樞早期認為：社會取向主要是一種行為傾向，此種傾向使人易於表現出順從他人的行為、不得罪人的行為、符合社會期望的行為、及憂慮別人意見的行為。社會取向的行為特徵是由個人的特質與個人所處之情境互動的結

果。進而言之，中國人的心理與行為是緊扣著人所存處的社會情境之中；而社會情境包含人所互動的對象、當時之時空背景，以及所因之發生的事情。同時，人處在各種不同的社會關係之中，含有社會取向之特性，亦即包含團體取向（即家族取向）與他人取向兩項特點（楊國樞，1982；Yang, 1981）。

後來，楊國樞（1993c）繼續從社會互動的觀點闡述社會取向的主要活動或運作特徵，指出社會取向包含家族取向、關係取向、權威取向及他人取向等四個次級取向。家族取向的特殊內涵是強調家族延續、家族和諧、家族團結、家族富足、家族榮譽及泛家族化等；關係取向的特殊內涵有關係形式化（角色化）、關係互依性（回報性）、關係和諧性、關係宿命觀及關係決定論；權威取向的特殊內涵是權威敏感、權威崇拜及權威依賴；他人取向的特殊內涵是顧慮他人、順從他人、關注規範及重視名譽。簡言之，中國人的社會取向主要即指個體融入或配合其家族、其他團體、權威及非特定他人所展現之社會互動的風格與型態。社會取向中的家族取向、關係取向、權威取向及他人取向，均表明了人的心理與行為與其家族的歷史文化脈絡是相扣連而一脈相承的；人是活在各種不同的社會關係之中；因之，傳統中國人對權威的崇拜、敏感與依賴，也就不言可喻；而對他人，尤其是對重要他人（significant others）的顧慮、順從、甚至盲從，也就不難理解。

總之，不管是情境中心論或社會取向觀點，均強調中國人的心理與行為的特徵不是靜態的、特質式的，而是動態的、互動的。所謂動態的互動性表明人的心理與行為會試圖去維持某種動態的均衡狀態，使得人際之間達到一定程度的滿意水平。筆者認為：對於歷史心理學知識的理解，如能放在「社會心理均衡」的架構底下，必能有一新的認識。因此，當我們將情境中心論或社會取向論作為理解傳統中國人之心理與行為的背景之知（background knowing）時，現代人的心理與行為於其中究竟具有何種特殊的文化意涵，變成是一個重要的問題。或者說，情境中心論與社會取向論的提法，作為傳統中國文化中個人心理與行為之特徵的形式性論述（formal discourse），對於我們理解現代中國人的心理與行為，在研究概念、研究方法與分析角度等方面，是否有一番新的啟發與洞見，均值得加以慎重考慮與重視。

（三）從關係取向到關係主義

何友暉 (Ho, 1979: 143-144) 在提出中國社會的集體主義 (collectivism) 及集體取向 (collective orientation) 的心理意涵時指出：不同於個人主義 (individualism) 強調個人 (individual) 的尊嚴與福祉是至高的生活價值，集體主義主張人的社會行動 (social action) 的最高指導原則是如何保護與增進群體的福祉；群體的利益與目標必須置放於個人的利益與目標之先，因而群體中的個人期待必須臣服於群體的要求，甚至因此必須犧牲個人，亦在所不惜；更極端的是，個人甚至可以毀滅，群體則必須繼續存在。

繼提出集體主義與集體取向之後，何友暉更有系統地提出「關係取向」 (relational orientation) 之概念 (何友暉、陳淑娟、趙志裕, 1991; Ho, 1991, 1993)，並以此批評許烺光 (Hsu, 1953, 1963) 的情境中心論及楊國樞 (1982; Yang, 1981) 的社會取向論之不足與限制。何友暉的關係取向論強調，不管人處在何種社會階段或不同文化之中，人的社會行為乃普遍的發生在關係脈絡 (relational context) 裡。在這層意義下，「人際關係除了在人類性格發展過程中承擔了歷史使命外，它也在個體有生之年，為生命定出之所以為人的意義。個人的生命是不完整的，它只有透過與他人共存才能盡其意義。沒有他人，個人的身分本便失卻意義。」 (何友暉、陳淑娟、趙志裕, 1991, 頁 58)。關係取向意涵個體間的回報、互倚與相連性；然而，由於文化定義出個人對自己與他人間之關係的看法，關係因而是由文化編製出來的，可稱為角色關係，例如父子角色關係；關係也是由社會編製出來的，例如地位與權力關係。從這個角度來看，在中國文化裏，自我不是一個個體的我，它對自己的存在、獨特性、方向感、目標和意願，均沒有很強的自覺。自我與非自我間的界線不清，人我的疆界不明。中國人的自我可稱為「關係性自我」，它對其他人的存在具有高度的察覺能力。別人在自己現象世界的出現與自我的浮現，已到了水乳交融的境界；自我與他人同體，並在現象世界中分化開來，形成「在他人關係中的自我」 (何友暉、陳淑娟、趙志裕, 1991, 頁 62)。

何友暉之關係取向概念對理解中國人的社會行動是起著一定的積極正向作用的。楊國樞 (1993c, 頁 98~110) 在續論社會取向的內在特徵時，即特別就

關係取向加以闡釋，並指出：在社會互動中，對方與自己的關係決定了如何對待對方及其他的相關事項。中國人的人際或社會關係，依其親疏程度可分為三大類，即家人關係、熟人關係及生人關係；這三種關係間不只是親疏程度之量的差異，而且也有截然不同之質的區別。這些基本的區別決定了當事人互動的方式；例如，在對待原則方面，家人關係是講責任，熟人關係是講人情，生人關係是講利害；在對待方式方面，家人關係是講全力保護，熟人關係是講設法通融，生人關係是講便宜行事；在互依形態方面，家人關係是彼此無條件互相依賴，熟人關係是彼此有條件相互依賴，生人關係是彼此無任何相互依賴。

此外，黃光國（1988a, 1988b, 1995；Hwang, 1987）在分析儒家思想的內在結構，建構出「人情與面子」的理論模型中指出：從儒家的觀點來看，在社會互動的過程中，雙方「關係」中的情感性成分，對應於儒家所主張的「仁」；依照雙方「情感性成分」的多寡，選擇適當的「交換法則」，是「義」；經過考量得失後所表現出來的行為，則必須合於「禮」。根據「情感性成分」與「工具性成分」這兩種成分的多寡，人際關係可分為「情感性關係」、「混合性關係」及「工具性關係」三大類。通常「情感性關係」是指家庭中的人際關係，家庭成員是以「需求法則」進行交換；「混合性關係」是指個人和家庭外熟人的關係，彼此之間是以人情法則進行交換；「工具性關係」是個人為了獲取某種資源，而和陌生人建立的關係，彼此之間則是以公平法則進行交換。

依黃光國（1995，頁 238）的見解，儒家主張個人和他人交往時，都會從「親疏」和「尊卑」兩個認知角度（cognitive dimension）來衡量彼此之間的角色關係；前者是指彼此關係的親疏遠近，後者是指雙方地位的尊卑上下。從這兩個原則來看，儒家認為在人際互動的場合，其「程序正義」（procedural justice）應當根據「尊尊原則」，由占有尊貴地位的人扮演「資源分配者」的角色，來選擇資源分配或交易的方式。而在「分配正義」（distributive justice）方面，儒家強調以「仁、義、禮」倫理體系作為基礎的「親親原則」。儒家認為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中最重要的人際關係，儒家稱之為「五倫」。五倫中，父子、夫婦、兄弟三倫旨在安排家庭中的人際關係，是屬於「情感性關係」的範疇；朋友、君臣則是「混合性關係」；五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在「仁」的基礎之上，此即「關係主義」（relationalism）的重要

意涵之一。在儒家的觀念裏，這五種角色關係中，除「朋友」一倫外，其他四倫均蘊含「上／下」、「尊／卑」的縱向差序關係（黃光國，1999）。

比較許烺光（Hsu, 1971）的「心理社會圖」、楊國樞（1993c）的社會取向論及黃光國（Hwang, 1987）的「人情與面子」理論模型，我們似可發現它們之間某種程度的對應性。許烺光的「仁」的概念如同資源分配者與他人關係中的「情感性成分」；「親密社會與文化層」包含「情感性關係」與「混合性關係」；「運作社會與文化層」則涵蓋「工具性關係」；而各種「合宜（義）的」交換法則與他人交往，則旨在保持個人「社會心理的均衡性」。楊國樞所謂的「家人關係」可對應到黃光國的「情感性關係」，「熟人關係」可對應到「混合性關係」，「生人關係」則可對應到「工具性關係」。從何友暉的關係取向（何友暉、陳淑娟、趙志裕，1991；Ho, 1991, 1993），經楊國樞（1993c）的社會取向論，到黃光國（1999；Hwang, 2000）的「關係主義」的提法，顯然地，不僅在實質課題方面提供給我們思考傳統及現代中國人的心理與行為一個很好的觀照面，且在方法論方面也刺激我們如何具備歷史心理學創新的研究分析方向與視野。

（四）方法論的關係主義

何友暉（Ho, 1991, 1993）指出：當前主流社會心理學是以「方法論的個人主義」（methodological individualism）為依歸的；強調社會心理學旨在瞭解並說明「個人」的思想、感受和作為如何受到他人真實的、想像的或隱含的出現之影響；主張「個人」是社會科學分析的基本單位；其所建構的或發現的知識，是屬於個人現象的事實。

有別於方法論的個人主義，「方法論的關係主義」（methodological relationalism）是承襲自關係取向概念而來；強調關於個人的事實本身不足以用來說明社會現象；社會現象的事實或原則不能化約到個人的知識之上，它們是來自於許多個人的關係、群體、制度的形塑過程，且是獨立於個人的特徵之上的。換言之，「方法論的關係主義」主張關於個人的任何事實都必須放在社會脈絡之社會關係中來加以理解；這也就是前述 Durkheim（1982）所謂「社會事實」無法且不能用個人事實或心理事實來理解的本意（參考林端，2001）。何

友暉 (Ho, 1991, 1993) 進而指出：方法論的關係主義的策略分析單位，並非單獨的個體或情境，而是「各種關係中的人」(person-in-relations)，其焦點是各種不同關係中的個人，以及「關係中的人們」(persons-in-relation)，其焦點為在某一關係脈絡中的人們。再者，在分析關係時，必須先考慮文化如何界定關係，而「各種關係中的『人』」和「關係」中的「人」們，是兩個非常重要的概念，尤其是文化中的「人」的觀念更是居於關鍵的地位 (Ho, 1998; Ho & Chiu, 1998)。例如，Harris (1989) 關於個體 (individual)、自我 (self) 與「社會人」(person) 的區別與論述，Gergen & Gergen (1989) 對於「社會人」的社會建構的分析，以及黃應貴 (1993a, 1993b) 有關柬埔寨農人之人觀的探討，都可以在這層意義上來加以理解。

六、清代妻妾關係的歷史心理學研究

最近，筆者曾採取關係主義的觀點，以清代筆記小說中妻妾故事為分析材料，探討清人妻妾關係之間的「報」與「情」，從而試圖對清人的心理與行為有一番不同角度的認識與理解 (余安邦, 2001)。

個人以為，就實質層面而言，差序格局、心理社會圖、情境中心論、社會取向論、關係取向、「人情與面子」理論、及關係主義等概念，提供了傳統中國社會結構之特色與中國人心理與行為的主要特徵的具體描述，讓我們對清代妻妾關係的理解與分析，尤其是對清人妻妾關係之報的規約與情的糾葛，將有一番更深刻的認識。

具體而言，妻與妾屬於傳統中國社會家庭或家族的一份子，彼此之間有著緊密且緊張的關聯性。從差序格局來看，彼此的關係距離應是相當接近的；從心理社會圖來看，妻妾應是屬於「親密的社會文化層」；他們之間的對待原則與互動方式之文化特徵，可以從「親密的社會文化層」的特徵來加以審視，尤其在「報」與「情」這兩個面向的瞭解，尤須如此。從社會取向及關係取向的角度來看，妻妾關係應屬於家人關係的一種，因而他們無論在對待原則、對待方式、互依型態、及互動效果等方面，應有別於熟人關係或生人關係。問題是：以清代筆記小說中的妻妾故事為例，有清一代的妻妾所處的歷史文化氛圍，如

何給出他們之間彼此對待與互動的心理與行為特徵，也就值得思考與探究。進一步說，妻妾之間的報的規約與情的糾葛必須置放在清代的歷史文化脈絡中，方能深刻而整體的理解。因此，有關清代社會的社會經濟條件、婚姻制度與婚姻觀念，更是我們在探索這些問題時必須加以釐清與解析的。

再從黃光國（1988a, 1988b, 1995; Hwang, 1987）的「人情與面子」理論模型來看，妻妾之間似較接近情感性關係，而以需求法則互相對待。問題是：妻妾之間更是一種非常特殊的、非五倫關係之內的人倫關係，因而他們之間所可能發生的對待法則與對應方式，可能有別於單純的以家人關係為主的情感性關係，而這個問題正是筆者所關心的主題之一（余安邦，2001）。如前所述，欲綜觀妻妾之間報的規約與情的糾葛，必須將分析的視框放大到清代的社會結構、婚姻制度與家族組織來看；妻妾之間不只涉及他們兩個人而已，舉凡家族中其他關係人，例如夫與妻、夫與妾、妻與子女、妾與子女等等，皆須同時審視，加以觀照，方能窺其全貌。這也就是關係主義所強調的「各種關係中的人」與「關係中的人們」的雙重考量。也就是說，妻妾關係必須置放在社會結構、社會制度與社會關係之中，方能顯現其間之心理與行為的社會與文化意涵。

基本而言，筆者認同方法論的關係主義論者的基本論點與主張，並認為未來歷史心理學的研究方法論可以採取關係主義的方法論，來建構其理論概念與知識系統；而其知識性質或許也將因研究方法論的獨特性而有不同的意義與建樹。

七、歷史心理學與 Vygotsky 的社會歷史心理學的接軌

前述源自於傳統中國文化與社會結構的「關係主義」及其它相關之概念，對於歷史心理學的定位與定性，確實可以做為我們思考這個心理學領域知識發展的參照。而在西方心理學學術傳統中的社會歷史心理學取向（如 Vygotsky）及文化歷史心理學派（如 Cole），亦將有助於本土歷史心理學的定位、定性、發展與建構。

一九二〇年代以前，蘇聯的心理學大致上可以分為三個流派：(1)延續傳統，繼續把「意識」（consciousness）視為是心理學研究的客體（如 G. I.

Chelpanov)；(2)由 I. P. Pavlov 和 V. M. Bekhterev 等人所掀起的主流，反對研究主觀的心理現象，而把心理學定義為「行為科學」；(3)以 K. N. Kornilov 為代表，強調上述兩種觀點的整合。然而，以上這三種觀點皆不為 Vygotsky (1934, 1978, 1981) 所認同；他認為不論是 Chelpanov 等人強調意識作為研究的主要對象，或是 Pavlov 所謂的行為科學，其背後的思考架構皆是把意識（或心智）和行為分離成兩個獨立的概念。相反的，Vygotsky 則主張心智與行為應當受到心理學者同等的關心。但是，和 Kornilov 不同的是，Vygotsky 並不認為透過主觀主義與行為主義表面上的整合就可以成就一門學問。他認為真正的心理學必須要重建一套新的理論與概念系統，來解決傳統上將心智與行為二分的謬誤，而必須在概念上將心智與行為視為是一個完整的整體 (Ratner, 1991, 1997)。

(一) 人類行為的中介本質與高等心理功能

Vygotsky (1978, 1981) 認為人類和其他物種之間的關係在演化上是不連續的。人類之活動與其它動物之活動的分野，在於動物的行為基本上是受生物性決定的，其在面對刺激時所產生的是一種直接的、非中介的反應。然而，人類的行為則反映了中介的本質，是一種被建構的反應 (constructed response)。這樣的觀點並非意味著 Vygotsky 的社會歷史心理學否定人類行為的生物性基礎；相反的，Vygotsky 注意到了生物性的重要性，認為人類的生物性本質所提供的反而是減小了生物性對人類行為的控制和影響，使得人類對於建構其活動擁有更大的自主空間。

換言之，在 Vygotsky 看來，對人類而言，生物性的機制並未決定人類任何的感覺和反應，以及此二者間直接的關聯性，而是有一種被建構的活動中介了刺激和反應之間的連結（如：S—“X”—R）。這些中介歷程包含了：(1)意識（或心理活動），(2)社會性（sociality）（或社會合作），以及(3)工具與記號的使用等三種形式；其中，意識方面的中介歷程包含一切對事物的覺察與主動的訊息處理活動（如：分析、解釋、計畫、記憶等）。或許這些心理活動對於認知心理學家來說都是耳熟能詳的，然而，如同符號互動論者所指稱的，任何事物被轉換成符號之後，便富含意義和價值；人們並非只對事物的物理特徵做反應而已，他還從中知覺到了其對於個人的特殊意義。至於在社會性方面，則涵括了

對他人之意向、目的、思考、感覺等的理解，以及對他人的關心，與他人互動、溝通、合作等層面（Cole, 1996; Ratner, 1991）。

然而，受到了 F. Engels 的影響，Vygotsky 尤其強調工具與記號的創造發明和使用（即第三種中介）在人類與環境（或刺激與反應）之關係上所扮演的重要角色。他強調人類也會影響自然、改變自然，並為自己的生存創造出新的自然條件，而並非只由自然條件單方面地決定了人類的歷史發展。他並主張工具與記號的發明和使用，不僅協助人類能更有效地去應付外在的自然環境，同時也會造成內在心理結構或活動的翻新與改變。

Vygotsky (1978, 1981) 將以上這些具有中介特徵的心理活動稱之為「高等心理功能」（higher psychological function），並指出高等心理歷程與「刺激—反應」般的基本心理歷程之間並非僅是一種層次上的差別，高等心理功能所代表的是一種取代過後的新心理結構與活動。藉由這些高等心理功能的中介特徵，Vygotsky 試圖去闡明內部心智歷程與外顯社會行為之間的緊密連結，以解決傳統上將心智與行為二分的問題。

（二）高等心理功能的社會起源

1. 趨近發展區間

所謂「趨近發展區間」（zone of proximal development）指的是「真正發展程度」與「潛在發展程度」兩者間的差距地帶。其中，「真正發展程度」決定於兒童獨立解決問題的能力；「潛在發展程度」則是指兒童在成人的指導下，或在與更有能力的同輩合作下，所能完成的問題解決能力。因此，「趨近發展區間」可以被界定為兒童無法獨自做到，但在他人的協助下便可完成的問題解決能力。換言之，這裡所界定的能力是指那些尚未成熟但正處於成熟過程中的能力，它們有如發展中的「花蕾」或「花朵」，而非發展的「果實」。由此可知：「人類的學習與發展深具某種特別的社會性質，並且必須經歷的過程是，兒童從圍繞在他周圍的那些知性生活裡長大成人」。以語言的習得來說，語言可以說是最先產生於兒童與其所接觸的人之間的一種溝通方式。只有當「外在語言」轉換為「內在語言」時，語言便成為幫助兒童組織思考的方法。此時，

語言已變成了一種內在的心智活動。這個例子說明了高等心智功能的一般發展法則——「內化」(internalization)，同時也凸顯了人類心智歷程的社會文化基礎。

2. 高等心理功能的內化

Vygotsky (1929, 1978, 1981) 認為，高等心理功能的內化涉及了以下一系列的轉化過程：(1)最初代表外在活動的操作被重新建構，並且開始發生於內在。對於高等心理歷程的發展格外重要的是，它涉及了記號使用之活動的轉變；不論是實用智力、自主性注意力、或記憶的發展，都顯示了這些記號使用之活動的歷史和特徵。(2)人際間(interpersonal)的過程轉化為個體內(intrapersonal)的過程。Vygotsky 認為，在兒童的文化發展中，每一個功能都會出現兩次；首先在社會層次，而後在個人層次。或者說，最初是發生在人與人之間的人際心理(inter-psychology)，而後轉化為兒童之內的個人心理(intra-psychology)。換言之，所有的高等心理功能都是源自於社會的、人際間的活動。(3)人際間過程到個體內過程的轉化乃是一系列長期發展事件的結果。Vygotsky 認為，在轉化的過程中仍然會有外在的活動形式存在，並持續地發生改變；且必須經歷很長的一段時間，才會完全的轉向內在。

由此可見，行爲的文化形式之內化，需要心理活動在記號操作的基礎上重新建構。那些在動物身上可見的基本「刺激—反應」形式將不復存在，而是被融合到新的行爲系統中，並且經過文化的重新建構，發展成新的「心智實體」。這種具社會根源與歷史性發展的活動之內化歷程與結果，正是人類心理歷程的區辨性特徵，亦為從動物到人類心理之間在質的方面之跳躍改變的基礎。

(三) 起源研究法

Vygotsky (1934/1962, 1978, 1981) 所強調的社會歷史理論取向以及據此而形成的方法學，是一種將「改變」(change) 嵌入於其中的理論與研究方法。因此其研究的主要目標，在於對高等心理功能進行分析，並試圖探析高等心理功能的發展過程。故他強調研究分析的是「過程」，而非「被研究對象的客體」。他認為應當採用過程分析來取代過去實驗心理學所提供對於被研究對象進行的

客觀分析。此外，他主張我們所需要的是理解而不是描述。過去不論在聯結論（associationism）或內省論（introspectionism）的心理學之下所作的分析，基本上只是一種描述而不是解釋，而且這一類的描述無法揭露真正構成現象背後的動力關係基礎。反之，我們所需要的是一種能夠展現出真實、原因或動力關係的解釋性分析。除此之外，他更強調發展的分析是要能夠重返發展的根源，並且對一個特定的發展過程，重新去建構發展過程中所有的關鍵時刻與特徵。

基於這些主張，Vygotsky 力倡「起源研究法」（genetic method），強調對於人類心理歷程的發展研究不但應包含微觀起源的（microgenetic）與個體起源的（ontogenetic）探究，同時還應當兼顧對社會歷史與物種起源的關照。

1. 物種起源史（phylogenesis）

在物種起源方面，Vygotsky 花較多的精神在於比較高等發展的人猿與人類之間的差異。如同先前提過的，Vygotsky 認為人類與動物的分野在於高等心理功能的出現與發展；因此要真正解決人類與其它高等靈長類在物種發展史上的差異，還必須包含對於各種工具的創造、發明與使用，以及勞動形式改變的分析，尤其是語言或文字的出現與使用，而此部份的工作便涉及了對於整個人類歷史與文化的發生與發展的分析。

2. 社會文化之歷史（sociocultural history）

依循著 K. Mark 與 F. Engels 等人的歷史唯物論，Vygotsky 特別重視各種工具與記號系統（如語言、書寫、數字等）在人類歷史中所扮演的重要角色。他認為，這些工具與記號系統是由社會在人類歷史過程中創造的，並且會隨著社會形式的改變與文化發展而改變。甚至，這種經由社會與文化所製造的工具與記號系統將內化而導致人們在心理歷程與行為上的轉變，從而形成個體發展的最初與最後形式之間的橋樑。換言之，Vygotsky 認為個體的發展變化是根植於社會、歷史與文化的，因此在研究人類的心理歷程時必須同時關注整個社會與文化的歷史條件與歷史過程。

3. 個體發生史（ontogeny）

個體發生史所關心的是個人從出生到老死之間整個心智發展歷程所涉及的

改變，此也正是一般發展心理學家所关心的主要範疇。同樣的，Vygotsky 對於兒童知覺、注意力、記憶、思考等心智功能的發展與純熟所做的研究，大多是屬於這方面的分析。

簡要而言，Vygotsky 的起源研究法可以歸納為以下五點主張：(1)人類心智歷程的研究必須採用一種起源分析方式來檢測這些歷程的根源與轉變。(2)人類心智歷程的起源除了涉及演化上累積性的改變外，還涉及了質的革命性改變。(3)起源的進步與轉化是受到中介方式（如工具和記號）所界定與制約。(4)各種起源的面向（包括物種起源史、社會文化之歷史、個體發生史、與微觀起源學）必須同時受到注意與分析，以提供人類心智歷程一個較完整而精確的說明。(5)不同的發展驅力（force）在不同的起源面向中，皆自有其解釋與運作方式。

總地來說，以 Vygotsky (1934/1962, 1978, 1981) 為首的社會歷史心理學研究進路有三個核心概念：(1)透過（經由）人為飾物之中介（mediation through artifacts）：這個研究學派（取向）強調人類的心智歷程乃與其新的行為形式同時產生（發生）的。於此新的行為形式中，人類藉著器物之製造、使用與修飾，以此調控、規定人與他人或世界互動之方式。這些中介的器物（mediational device），如工具（tool），稱為人為飾物（artifact）。(2)歷史的發展（historical development）：根據此一學派之觀點，文化被視為是整個社群在其歷史經驗過程中之人為飾物總的堆積。人所使用的各種工具，所創造的各類藝術，所運用的各式語言等等，皆為人為飾物的不同面向或不同類別。一個社群所累積的人為飾物——文化——乃是人類（心智）發展的媒介（medium），而且它具有人種特定性（species-specific）。就這層意義來看，文化是「現在的歷史」（history in the present）。媒介（文化）之發展能力（潛能／能量），以及它在世世代代的繁殖、生產與再生產的安排，變成是人類的顯著特徵。(3)實際的活動（practical activity）：強調人類心理功能的分析，必須根植於其日常活動。透過文化／歷史研究取向，物質論（materialism）與觀念論（idealism）、主體（subject）與客體（object）、主觀性（subjectivity）與客觀性（objectivity）等二元對立之困境，才有被取代、更換或超越的可能（Cole, 1996: 108-110）。

以 Vygotsky (1934/1962, 1978, 1981) 為首的社會歷史研究取向除提出以上三個基本概念外，另一重要的觀點是：人類思考（維）歷程有其社會的起源（social

origins of human thought process)。誠如 Vygotsky (1929) 所說：文化行為之所有工具（方法）（即人為飾物）本質上就是社會的（all means of cultural behavior are social in their essence）。人為飾物的起源（發生）與變遷之動力，同樣也是社會的，而它們乃表現於 Vygotsky 所謂的文化發展的一般法則之中（the general law of cultural development）；也就是說，兒童文化發展的任何功能乃出現在兩個層面，一個是社會層面（social plane），另一個是心理層次（psychological plane）。但是，首先它乃出現在人與人之間，也就是社會層面，那是屬於心理間之類別（inter-psychological category）；其次它才出現在個別兒童之內，也就是心理層面，那是屬於心理內之類別（intra-psychological category）。然而，毋庸置疑地，內化（internalization）會轉換文化發展的歷程，且會改變它的結構與功能。從起源的或發生的觀點來看，社會關係或人際間關係是人類所有高階心理功能及它們之間的關係的基礎（Vygotsky, 1981: 163）

筆者認為，以 Vygotsky 為首的社會歷史心理學派給我們的深刻啓示是：未來本土歷史心理學的定位與定性，勢必不能再走（或僅走）自然科學心理學的老路。實證主義（positivism）的意識型態與思考路線只是歷史心理學研究的一扇小窗或一道小門，它無法引領我們去發現與再發現多元世界的無限可能，以及多元實在（multiple realities）的萬種風貌。Vygotsky 的社會歷史研究取向將帶領我們把研究的視野開展到個人的心智活動、心理運作過程，及其與社會政經結構、歷史物質條件之間的動態複雜關係的關心與觀察。不可否認地，依此觀點所關涉的歷史心理學知識的本體論、認識論及方法論，尚待有識之士認真的思考、論述、探索與建構。

八、歷史心理學與 Cole 之文化歷史心理學的對話

Cole (1995, 1996) 在賴比瑞亞三十餘年的教育研究工作可說是他真正開始涉入到文化與人類心理歷程的研究，也是其理論成形的關鍵時期。由於接受了美國數學學習理論（mathematical learning theory）傳統的訓練，Cole 原先也是滿懷希望地以為傳統實驗法將能成功地找到學習和發展的文化根基。然而，在賴比瑞亞最初十年的觀察研究之後，Cole 漸漸地體認到將傳統自然科學典範下的

研究方式應用到跨文化研究上的困境，從而他開始對標準化的實驗程序在闡明認知思考與文化間之關係的效力產生了莫大的懷疑。因此，Cole 開始思索科學哲學與方法論的相關問題，並希望能夠尋獲一種更適於用來闡明人類認知發展與文化間之關係的研究途徑。

後來 Cole 承繼了 G. Vico、G. Miller、D. Price-Williams、R. Shweder、J. Bruner、及 L. S. Vygotsky 等人的哲學與文化觀點(Cole 將這些人統稱為文化心理學者)，採取所謂「文化—歷史心理學」(cultural-historical psychology)的研究進路，主張「心智」(mind)既非是潛藏在肌膚之下的內在實體，亦非外在的人為飾物，而是由主體(subject)、人為飾物(artifact)、與客體世界(object)三者間持續互動下的一種性質的表徵。他假設「心智」是發生在人類集體的活動當中，是一種集體或共同的建構(co-construction)。因此他的「文化—歷史研究進路」認為心理學研究的核心對象應是脈絡底下的文化中介行動(mediated action in a context)；並且強調對人類心理歷程的理解應當根植於對日常生活事件(everyday life event)的關照，包括「歷史的」(historical)、「個體發生的」(ontogenetic)與「微視起源的」(microgenetic)等三個層次的分析。

整體而言，文化中介(cultural mediation)的概念，以及對每天日常活動(everyday activity)的關心，可說是 M. Cole 之理論中兩個最重要的核心觀念。由此我們不難看出 M. Cole 的理論其實受到了蘇維埃社會歷史學派(如 A. Luria、L. S. Vygotsky 等人)，以及象徵行動理論(如 E. Boesch、L. Eckensberger 等人)兩大傳統的深遠影響。

(一) Cole 的文化歷史心理學(cultural-historical psychology)

由於在賴比瑞亞最初十年的跨文化比較研究，讓 M. Cole 深深體會到傳統實證科學典範應用到跨文化研究上的困難，並使得 Cole 回到方法論上重新思索心理學的定位問題。與 Toulmin (1980) 一樣，Cole 認為 Wundt (1916) 所提的第二種心理學(即 Volkerpsychologie—民俗心理學)應當重新受到大家的重視。基本上這種心理學所關心的對象是高層心理功能與集體意識層次，並且在方法上主張採取起源發展的觀點與文化人類學的研究方式來探究集體意識(心智)。

因此，如同其他的文化心理學者一般，Cole（1990, 1995, 1996）強調文化在心理歷程或發展上扮演著舉足輕重的角色，認為人類的心智歷程就是由文化的實踐發展出來的，並且宣稱自己所採取的是一種「文化—歷史研究進路」（cultural-historical approach）。

（二）文化猶如人為飾物構成的中介（culture as a medium of artifact）

承繼了 L. S. Vygotsky 等人的觀點，Cole（1996）認為人類心理歷程的主要特徵（與其它物種的不同之處），就在於他們是居處在一個由世代相傳、轉變的「人為飾物」（artifact）所中介的世界。然而和 Vygotsky 不同的是，Cole 認為以 Vygotsky、Luria 等人為首的蘇維埃社會歷史學派，過度地強調工具（tool）的概念，而將文化中介的層面局限在工具的創造、發明和使用的層面上。換言之，Cole 認為蘇聯社會歷史心理學派過度強調工具中介（tool mediation）在文化中的重要性，如此恐怕會落入方法論的陷阱而不自知，所以他將工具視為文化的一種副類別（subcategory），而著重於對人為飾物的強調與闡述。Cole 甚至質疑這種將工具的創造與運用視為社會進步的指標，而將人們區分為現代人與非現代人的做法，以及主觀上認為非現代人（或不識字的人）在認知能力上不如現代人（或識字的人）的偏見，只會使我們再次地陷入到和跨文化研究所遭遇到的相同困境。因此，Cole 個人比較傾向將工具視為只是人為飾物的某個層面，而以人為飾物這個較廣義的概念來界定文化的意涵。

Cole（1995, 1996）認為，由於一般人皆將人為飾物視為實質的客體（object），即人類所製造的某種物品，因而才會貿然地將工具與人為飾物劃上等號。然而，這樣的作法在幫助我們對文化的理解上並無多大的助益。相反的，Cole 對於人為飾物的看法則較相近於 J. Dewey、G. W. Hegel 與 K. Marx 等人，認為人為飾物雖具有物質世界的表象，但這樣的物質世界卻是由一長串的人類（目標導向）行動所構築的；因此在本質上，人為飾物可以說兼具了物質（material）與觀念（ideal）兩個層面。例如，在物質層面上，一張實質的桌子便是一種人為飾物；然而，我們對於桌子的概念及其它相關的想法，則涉及了觀念的層面，包括我們如何、為何創造它、使用它，甚至它如何改變我們的的生活方式等等。因此，

人為飾物所包含的絕非只有物理表象而已，在觀念層面上它同時也涉入了人類的活動，決定了人類與世界的互動方式。

Cole (1996) 繼而指出：一般人常將人為飾物視為實質客體，即人類所製造的某種物品，它是物質世界的一個面向（層面），它在人類歷史過程中被創造與修正（飾），它混入且合併到人類的的生活目標之中，而且它引導人類的行動。但 Cole 認為：人為飾物本質上既是觀念（概念）的，且是物質的，此即人為飾物的二元性。人為飾物的觀念面與人類的認知表徵或再現有密切關係。Cole 指出：人為飾物的二元性觀點有助於解決人類學長久以來對文化的爭論，即文化究竟應被視為個體之外的活動產物，抑或其內在的知識信念。主體與客體一方面是以人為飾物（文化）為媒介（中介）而間接的聯繫，另一方面彼此則可直接的聯繫。對人類而言，世界是二元的，但每一實質物（客）體都有其主觀成份。在此二元觀點下，Cole 認為語言（人為飾物的一個層面或次類別）為人類非常重要的中介概念或概念工具。

依此看來，人類不但生活在一個自然的世界之中，同時也生活在一個由物質的／觀念的人為飾物所堆積、互涉而成的世界裡。這種同時居處於自然／人為飾物（nature/artifact）雙重世界（double world）的特色，正如同圖 1 中的三角形所示。

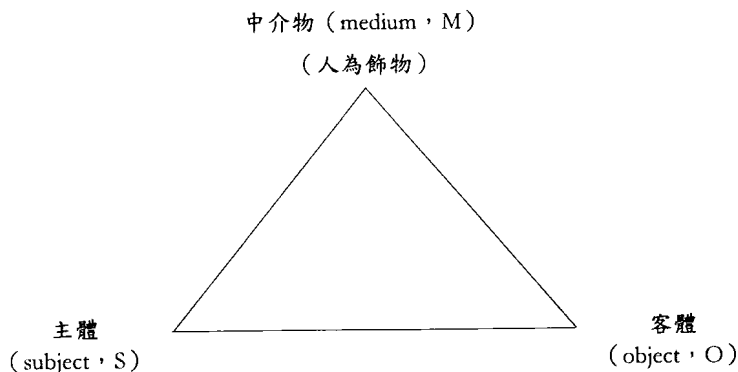


圖 1 （取自 Cole, 1995, 頁 33）

蘇維埃社會歷史學派以此三角形說明了中介物 M (medium 或 mediator) 或人為飾物 (artifact) 同時以直接的、自然的途徑 (natural route) 與間接的、文化的途徑 (cultural route) 兩種方式介入了人類的活動：(1) 三角形的底部代表著主體 S (subject) 與客體 O (object) 間的直接聯結；(2) 三角形的頂點則凸顯了主體 S 透過人為飾物的中介而認識到客體 O。以閱讀為例，在閱讀這種心智活動中涉及了被讀的文本 (text) 的中介。換言之，一方面讀者可以憑藉著世界既有的樣貌而認識到世界 (讀者→世界；即直接的自然途徑)；另一方面讀者同時亦可透過文本的中介而認識到世界 (讀者→文本→世界)。因此，我們若將原本的圖 1 依此例修改，則成了圖 2 的樣子。

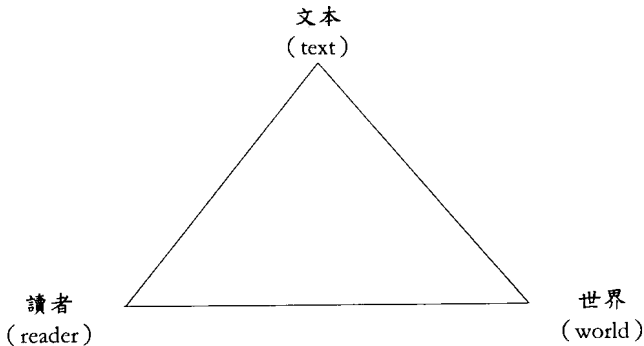


圖 2 (改自 Cole, 1996, 頁 273)

由此，人類的心智歷程或活動（如閱讀）便和文化（如人為飾物）起了聯結，人類的認識活動可以說是同時透過了自然（非中介）的與文化（中介）的兩種途徑而獲得對於世界的理解。

總括來說，Cole (1996) 認為人為飾物是人類歷史的產物，並且它同時是物質的與觀念的（或精神的）。文化便是這些人為飾物世世代代的累積；它既為人類歷史所創造，同時也中介著人類種種的心智歷程與活動。這種文化中介

的本質，正是人類心智活動發展的特色。然而，儘管這樣的圖示說明了此種特色，但 Cole 仍覺得它缺乏了文化中介活動的動態性與時間性，因此，Cole 傾向於以圖 3 來表達文化中介活動的意涵。

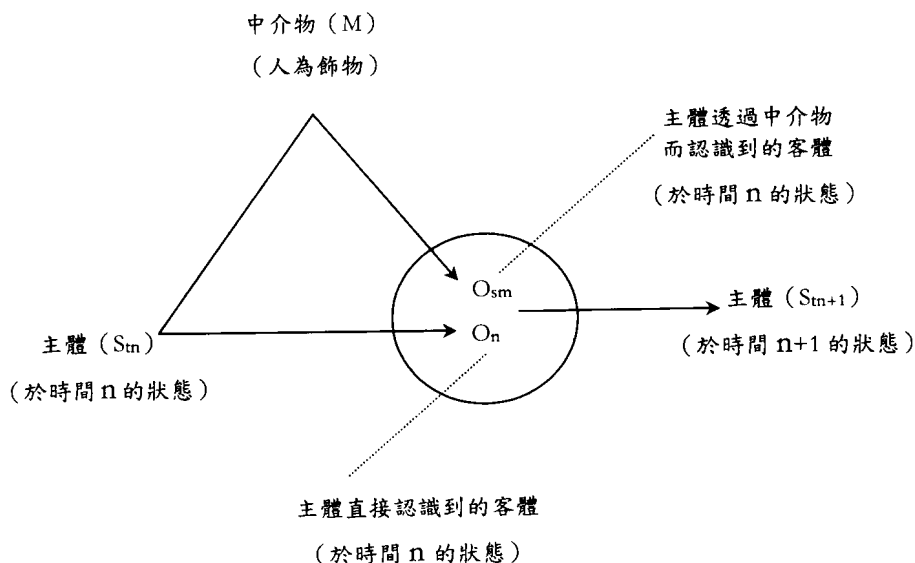


圖 3 (取自 Cole, 1995, 頁 34)

Cole (1996) 認為圖 3 不但表明了文化中介活動的雙重途徑，它更明白指出了經由兩種不同途徑獲得知識的差異 (O_n 與 O_{sm})，以及這當中主體對這兩種知識在整合上所作的努力，而使得認識前後的主體在知識狀態上產生某種程度的改變 (S_{tn} 與 S_{tn+1})。

Cole 更進一步強調人為飾物的創造與中介實為文化的核心，但這並非意味著文化是由人為飾物所隨機堆砌而成的。相反的，他認為人為飾物之所以為文化的核心，就在於它們是以某種文化型式和意義象徵串連起來而組成一個整

體。此外，Cole 並認為文化的中介總是發生在較大的單位（社會—文化結構）下，如脈絡、情境、實踐、活動等。因此，認識的歷程絕非是個人的認識而已而是一種集體的活動，一種在社會情境或文化脈絡底下的實踐。

（三）心智發展的歷史性

受到了 Vygotsky 等社會歷史學派的影響，Cole（1996）認為：人類的認知發展同時涉及了物種起源史（phylogenetic history）、文化之歷史（cultural history）、個體發生史（ontogeny）、以及微視起源史（microgenesis）等幾個不同面向的發展結果。若我們將這幾種不同的發展（改變）進程同時放到時間度上來加以思考的話，個人的認知發展與上述幾種改變進程之間的關係就如同圖 4 所示。

1. 過去、現在和未來

Cole（1996）認為，新生兒甫出生之初，雖然還無法使用現存的人為飾物來調節他們的活動，但是不容置疑的，他們是誕生在那些被人為飾物（文化）中介所影響的成人們所提供的世界裡。因此，當新生兒一生下來，他們便成了成人世界中的客體，文化的條件已然開始作用。具體來說，種種現存的文化條件給出了新生兒未來發展的可能結果。這種對於未來的預期將向後退回到新生兒的現在，而成了新生兒目前發展上的處境。這個概念即是 Cole 所謂的「Prolpsis」，意指未來發展的表徵被帶回到現在而現存於現在（bringing the future into the present）。關於此點，我們可由 Cole 所舉的例子——Aidan Macfarlane 對婦科醫師與新生兒父母之間的對話記錄，來進一步說明「Prolpsis」之概念，以及個人的認知發展與文化之間的關聯。

2. 文化限制的傳遞與轉移

在 Macfarlane 的記錄中可以發現：婦科醫師與新生兒父母之間的談話內容，不但涉及了物種發展特徵（如男女解剖上的差異），並且涉及了他們本身所遭遇的文化特徵（如典型的男孩、女孩應該是如何如何）。例如，一場關於女新生兒的相關談話為：「當她十八歲時，我可能會為她想要踢足球而擔心個半

死……」。像這樣對於特定性別的負向反應說明了成人們常常不由自主地根據人們自己的過去（文化）經驗來解讀新生兒的生物特徵（如性別）。這樣的歷程就如同圖 4 中 1、2、3 三條弧線所示：(1)首先，母親（M）憶起了她本身的「文化的過去」（cultural past）；(2)接著，母親如此的回憶被帶到新生兒（C）的未來，而預期並建構了新生兒的「文化的未來」（cultural future）；(3)然後，這樣的未來又被帶回到現在母親對新生兒的照顧。

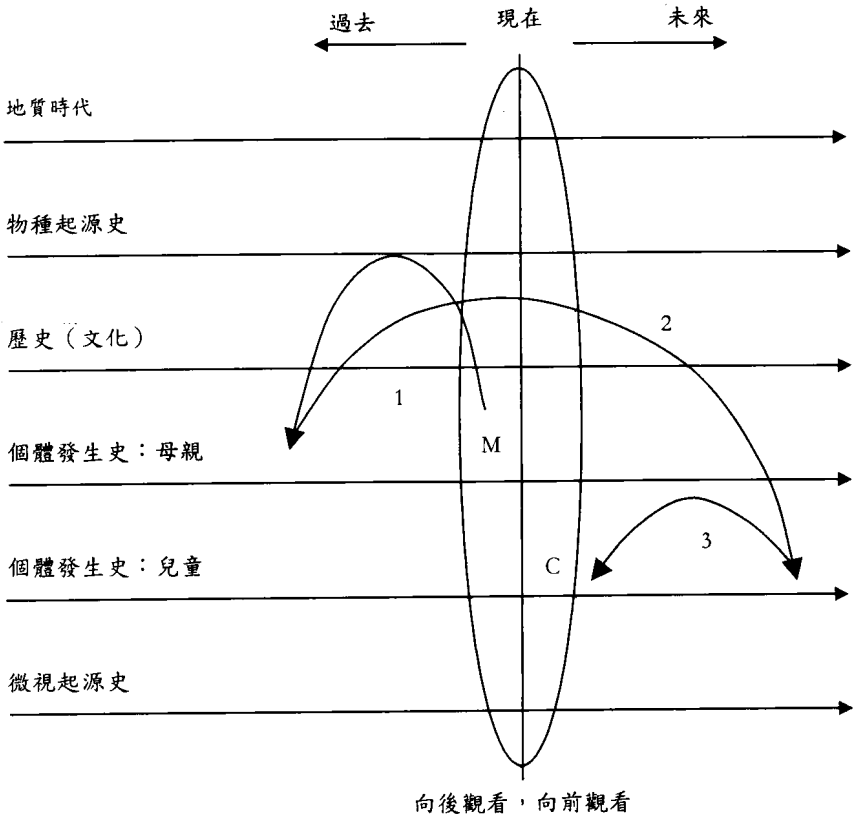


圖 4 (改自 Cole, 1996, 頁 185)

以上這個例子不但說明了「Prolapsis」之概念在人類心智發展上所扮演的角色，並且指明了成人過去的文化經歷與限制，將透過這樣的歷程而轉移到新生兒身上，成為新生兒在發展上的另一種文化限制。換言之，成人會根據他們自身的文化經驗所給出的世界來創造與嬰兒互動的環境。Cole (1996) 認為，唯有擁有文化的人類能夠回到「文化的過去」，並將它投射到未來；然後，再把這個概念上的未來帶回現在，而構成了新成員的社會文化條件。反過來說，是文化的中介 (cultural medium) 允許了人類這樣將自身的過去投射到後一代的未來。這個觀點使得我們能夠在文化身上找到心理歷程的連續性。

(四) 心理歷程的基本分析單位——脈絡中的活動

Cole (1996) 的文化中介概念指出，文化既是人類活動的歷史所堆積而成的，而人類的心智活動又是受到這些歷史堆積的文化所中介。這種文化與心智活動相互建構的觀點說明了我們在從事心理歷程之研究時，應當同時注意到文化與心智歷程之間交織糾纏的關係。因此，Cole 批評以往跨文化心理學者將文化視為獨變項，將心智 (mind) 視為依變項的做法。他認為這樣的做法無形中把文化與心智分離成兩個獨立而不相干的概念，這不但有違文化與心智間的真實關係，更使得研究結果相當令人質疑。

此外，Cole (1996) 認為以往的心理學研究還有另外一個問題，便是主流心理學的方法論過度地強調實驗的標準化程序以及量化的取向。這樣的研究取向背後隱含了去脈絡 (context-free) 或跨脈絡一致性 (cross-context consistency) 的預設立場，使得其研究結果往往是過度化約與簡化而忽略了真實現象之本質。

Cole (1996) 認為：思考的文化基礎之闡明有賴於對人們每天的日常生活 (everyday lives) 進行分析；換言之，就是必須把「文化脈絡底下的人類活動」視為心理學分析的基本單位；這不僅意味著我們的研究情境或作業 (task) 應當貼近於真實的脈絡情境，甚至我們的研究對象本當是脈絡底下那些活生生的人類活動。

總括來說，Cole (1995, 1996) 認為人類的思考是發生在日常的文化組織活動當中，因此，心理學家應當擴大他們的關心，並提高各種的分析能力，如對脈絡、論述 (discourse)、以及文本進行分析，或利用場地工作誌、錄影等方

法，記錄人在情境中的思考活動（thinking-in-situation），並且將注意力放置在個體如何參與到他們所建構的社會文化活動當中。

九、歷史心理學的轉進與迴旋

經由本文的闡述與論析，筆者希望能夠將歷史心理學，或者是本土歷史心理學的定位與定性做某種程度的整理、歸納與評析，從而便於我們看見歷史心理學的知識性格其實乃充滿著歧異性與不統一性。同時，歷史心理學研究的方法論也迫切需要哲學人類學與科學哲學所關注的「文化」概念，以及本體論及知識論之嚴肅課題的必要論述。如此這般的歷史心理學的知識性格，正好給出了相當寬廣與開放的空間，等待有識之士未來更多的努力耕耘與開發，從而期待能夠關建出一塊歷史心理學知識生產的肥沃園地（Miller, 2002）。

最後，筆者想引述余德慧（1998）關於什麼是史性心理學的一段話，來點明歷史心理學之定位與定性的另一種可能性。余德慧（1998）在論及本土心理學的現代處境時曾指出：我們須將史性經驗當作不可知的過去，但將之視為泉源，一種基礎地，一種傳統；但是心理學家並不是探究「經驗」的事實，而是「正在經驗」的歷史感。……心理學的史性是「去看」、「去聽」，而不是「引用文本」，是「在經驗之中」（*experiencing*），而不是已經客化為文本的經驗。而所謂的歷史感，是如葉啟政（1994）所說的：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。它意涵的是一種貫時性的文化產品的總和，特別是內涵的氛圍與感覺……。

余德慧的這個論點基本上我是同意的。我想他心中的歷史心理學應該就是史性心理學罷！因此，在歷史心理學的知識範疇中，接下來相當重要而且需要深思的是歷史觀與歷史性的問題。另外一個重要的問題是：歷史心理學做為一種實徵性研究學科，研究者對於經驗與現象之間、經驗與文本之間、以及經驗與社會結構之間的辯證關係的認識、瞭解與釐清，將是一個必要且重要而有待解決的問題。相信這些問題都是未來歷史心理學研究者必須迎接的挑戰與面對的任務；希望那不是一件不可能的任務。

參考文獻

- 丁興祥（1992）：〈中國傑出思想家的成長背景研究：以宋元明思想家為例〉。中央研究院民族學研究所行為研究組主辦「本土歷史心理學研究」小型專題研討會宣讀之論文。
- 丁興祥（1993）：〈中國傑出思想家創造發展的社會文化因素：一種歷史計量分析〉。《應用心理學報》（台灣），2輯，頁45~74。
- 丁興祥、賴誠斌（2000）：〈沈從文的文學創作歷程初探：其個人適壓功能與其創作之關係〉。《輔仁學誌（人文藝術之部）》（台灣），27期，頁75~108。
- 丁興祥、賴誠斌（2001）：〈心理傳記學的開展與應用〉。《應用心理研究》（台灣），12期，頁77~106。
- 王曉明（1994）：《無法直面的人生——魯迅傳》。台北：業強出版公司。
- 朱宏源（1977）：《宋教仁的革命人格》。台灣大學政治研究所，碩士論文。
- 何友暉、陳淑娟、趙志裕（1991）：〈關係取向：為中國社會心理方法論求答案〉。見楊國樞、黃光國主編：《中國人的心理與行為（一九八九）》。台北：桂冠圖書公司。
- 余安邦（1996）：〈文化心理學的歷史發展與研究進路：兼論其與心態史學的關係〉。《本土心理學研究》（台北），6期，頁2~60。
- 余安邦（2001）：〈報的規約與情的糾葛：清代筆記小說中的妻與妾〉。發表於「情欲明清」國際學術研討會。台北：中央研究院近代史研究所。
- 余德慧（1998）：〈本土心理學的現代處境〉。見喬健、李沛良（主編）《社會科學的應用與中國現代化》。高雄：麗文文化事業公司。
- 周又方（1991）：《美國心理史學研究》。中國文化大學史學研究所，碩士論文。
- 周夢如、丁興祥（1996）：〈張君勱價值體系的建構及其政治及文化行動的選擇〉。《應用心理學報》（台灣），5輯，頁136~164。
- 周曉虹（1990）：《現代西方社會心理學流派》。南京：南京大學出版社。
- 林端（2001）：〈「多元典範」的研究取向與「社會心理學」的本土化：

- 知識社會學與科學社會學的觀點》。見阮新邦、朱偉志（主編）：《社會科學本土化：多元視角解讀》。美國，紐澤西州：八方文化企業公司。
- 邱惟真、丁興祥（1999）：〈朱光潛多重自我的對話與轉化：一種敘說建構取向〉。《應用心理研究》（台灣），2期，頁211~249。
- 韋政通（1999）：《無限風光在險峰：毛澤東的性格與命運》。台北：立緒出版公司。
- 唐 鉞（1994）：《西方心理學史大綱》。北京：北京大學出版社。
- 孫同勛（1989）：〈心理學理論在美國史研究上的應用及其得失〉。《美國研究》，19卷，3期，頁1~29。
- 康綠島（譯）（1977/1981），Mazlish, B.（著）：〈對目前心理史學發展的回顧〉。見康樂、黃進興主編：《歷史學與社會科學》。台北：華世出版社。
- 張 灝（1988）：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想分析》。台北：聯經出版公司。
- 張肖松（1981）：《心理學史》。台北：國立編譯館。
- 張瑞德（1977）：〈蔣夢麟早年心理上的價值衝突與平衡〉。《食貨月刊（復刊）》（台灣），7卷，8期，頁446~452。
- 張瑞德（1981）：〈心理學理論應用於中國傳記研究的一些問題〉。《國立台灣師範大學歷史學報》（台灣），9期，頁375~381。
- 梁其姿（譯）（1982）：〈心態歷史〉，P. Aries（著）。《思與言》（台灣），20卷，4期，頁377~393。
- 梁其姿（譯）（1983a）：〈新歷史（上）〉。《食貨月刊（復刊）》（台灣），12卷，10~11期，頁64~71。
- 梁其姿（譯）（1983b）：〈新歷史（中）〉。《食貨月刊（復刊）》（台灣），12卷，12期，頁30~34。
- 梁其姿（譯）（1983c）：〈新歷史（下）〉。《食貨月刊（復刊）》（台灣），13卷，1~2期，頁91~99。

- 梁其姿 (1984) : 〈心態歷史〉。《史學評論》(台灣), 7 期, 頁 75~97。
- 梁其姿 (編譯) (1989), 布洛克等著: 《年鑑史學論文集》。台北: 遠流出版公司。
- 符儒友 (1982) : 《黃克強的政治人格》。政治大學政治研究所, 碩士論文。
- 陳建隆 (1980) : 《周恩來的政治人格》。文化大學大陸問題研究所, 碩士論文。
- 陳祥美 (1994) : 《梁啓超生命夢想的形成與發展: 一種心理傳記學研究》。輔仁大學應用心理學研究所, 碩士論文。
- 陳祥美、丁興祥 (1998) : 〈人際際遇與生命夢想的形成與發展: 以梁啓超的心理傳記學研究為例〉。《本土心理學研究》(台北), 10 期, 頁 235~285。
- 馮爾康、常建華 (1990) : 《清人社會生活》。天津: 天津人民出版社。
- 彭 衛 (1992) : 《歷史的心鏡——心態史學》。鄭州: 河南人民出版社。
- 費孝通 (1948) : 《鄉土中國》。上海: 觀察社 (香港鳳凰出版社重印)。
- 黃小平 (1979) : 〈朱元璋: 一個歷史和人格的研究〉。《師大學報》(台灣) 24 期, 頁 139~161。
- 黃光國 (1988a) : 〈人情與面子: 中國人的權力遊戲〉。見黃光國主編: 《中國人的權力遊戲》。台北: 巨流圖書公司。
- 黃光國 (1988b) : 《儒家思想與東亞現代化》。台北: 巨流圖書公司。
- 黃光國 (1995) : 《知識與行動: 中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北: 心理出版社。
- 黃光國 (1999) : 《華人本土心理學研究追求卓越計畫書》。台北: 台灣大學。
- 黃克武 (1980) : 〈章太炎的早年生涯——一個心理分析〉。《食貨月刊》(復刊) (台灣), 9 卷, 10 期, 頁 45~51。
- 黃應貴 (1993a) : 〈導論: 人觀、意義與社會〉。見黃應貴 (主編): 《人觀、意義與社會》。台北: 中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴 (1993b) : 〈人的觀念與儀式: 柬埔寨布農人的例子〉。見黃應貴 (主編): 《人觀、意義與社會》。台北: 中央研究院民族學研究所。
- 楊中芳 (1991) : 〈緒論〉。見高尙仁、楊中芳 (主編): 《中國人·中國心

——傳統篇》。台北：遠流出版公司。

楊中芳(1993a)：〈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》(台北)，1期，頁122~183。

楊中芳(1993b)：〈中國人真是「集體主義」的嗎？試論中國文化的價值體系〉。
見楊國樞(主編)：《中國人的價值觀——社會科學觀點》。台北：桂冠圖書公司。

楊國樞(1982)：〈心理學研究的中國化：層次與方向〉。見楊國樞、文崇一
主編。《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。

楊國樞(1993a)：〈劉邵的人格理論及其詮釋〉。見黃應貴(主編)：《人觀、
意義與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。

楊國樞(1993b)：〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉。《本土心理學
研究》(台北)，1期，頁6~88。

楊國樞(1993c)：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見楊國樞、余安
邦主編：《中國人的心理與行為——理念及方法篇(一九九二)》。台
北：桂冠圖書公司。

楊國樞(1996)：〈心理學之定義的擴充：兼論家庭心理學與歷史心理學〉。
中國心理學會八十五年度年會大會主題演講文。台北：中央研究院。

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)，8期，頁75~120。

楊國樞、余安邦(1992)：〈從歷史心理學觀點探討清代狐精故事中的人狐關
係：(一)內容分析的結果及解釋〉。中央研究院民族學研究所行為
研究組主辦「本土歷史心理學研究」小型專題研討會宣讀之論文。

楊開雲(1981)：《康有為的政治人格研究》。政治大學政治研究所，碩士論
文。

楊碧玉(1989)：《秋瑾政治人格之研究》。台北：正中書局。

葉啓政(1994)：〈對社會研究「本土化」的解讀〉。《香港社會科學學報》
(香港)，3期，頁52~78。

劉南琦、余安邦(1996)：〈節的觀念及其心理意義：以明清之際士人的分析

- 爲例)。中央研究院民族學研究所主辦「歷史心理學專題研討會」宣讀之論文。
- 賴建誠(譯著)(1996):《年鑑學派管窺》(上)、(下)。台北:麥田出版公司。
- 賴誠斌(1994):《鄉下人的戰爭:沈從文的生命故事》。輔仁大學應用心理學研究所,碩士論文。
- 賴誠斌、丁興祥(2002):〈歷史及社會文化脈絡中個人主體性之建構:以沈從文的堅持爲例〉。《應用心理研究》(台灣),15期。(出版中)
- 聶崇章(1974):《孫中山先生革命人格的形成(1866-1894)》。台灣大學政治研究所,碩士論文。
- Aries, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life*. Translated from the French by Robert Baldick. New York: Bintage Books.
- Aries, P. (1978). L'histoire des mentalites. In J. Le Goff (Ed. & Tran.), *La nouvelle histoire*. Paris: PETZ.
- Berry, J. W. (1985). Cultural psychology and ethnic psychology: A comparative analysis. In I. Reyes & Y. Poortinga (Eds.), *The making of psychological anthropology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Binion, R. (1978). Doing psychohistory. *Journal of Psychohistory*, 5, 313-323.
- Boring, E. G. (1950). *A history of experimental psychology*. NY: Appleton Century Crofts.
- 高敷覺(譯)(1981):《實驗心理學史》。北京:商務印書館。
- Cole, M. (1990). Cultural psychology: A once and future discipline? In J. Berman (Ed.), *Nebraska symposium on motivation (1989)*, 37, 279-335. Lincoln: The University of Nebraska Press.
- Cole, M. (1995). Culture and cognitive development: From cross-cultural research to creating systems of cultural mediation. *Culture & Psychology*, 1, 25-54.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DeMause, L. (1975). *The new psychohistory*. New York: Psychohistory Press.
- Durkheim, E. (1982). *The rules of sociological method*. New York: The Free Press.
- Eckensberger, L. H. (1988). From cross-cultural psychology to cultural psychology. Paper presented at the 24th International Congress of Psychology, Sydney

Australia.

- Erikson, E. H. (1958). *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1969). *Gandhi's truth*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1975). *Life history and the historical moment*. New York: Norton.
- Eysenck, H. J. (1987). What is wrong with psychoanalysis? In G. Cocks & T. L. Crosby (Eds.), *Psycho/history: Readings in the method of psychology, psychoanalysis, and history*. New Haven: Yale University Press.
- Fiske, A. P. (2002). Using individualism and collectivism to compare cultures—A critique of the validity and measurement of the constructs: Comment on Oyserman et al. *Psychological Bulletin*, 128(1), 78-88.
- Freud, S. (1910/1957). Leonardo da Vinci and a memory of his childhood. *Standard Edition*, 12, 3-83. London: Hogarth Press.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. New York: W. W. Norton.
- Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26(2), 309-320.
- Gergen, K. J. (1984). An introduction to historical social psychology. In K. J. Gergen & M. M. Gergen (Eds.), *Historical social psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40(3), 17-56.
- Gergen, K. J. & Gergen, M. M. (1986). Narrative form and the construction of psychological science. In T. R. Sarbin(Ed.), *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Gergen, K. J. & Gergen, M. M. (1988). Narrative and the self as relationship. *Advances in Experimental Social Psychology*, 21, 17-56.
- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91(3), 599-612.
- Ho, D. Y. F. (1979). Psychological implications of collectivism: With special reference to the Chinese case and Maoist dialectics. In L. Eckensberger, W. Lonner, & Y. H. Poortinga (Eds.), *Cross-cultural contributions to psychology*, pp.143-150. Netherlands: Swets and Zeitlinger.

- Ho, D. Y. F. (1991). Relational orientation and methodological relationalism. *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, 26-27, 81-95.
- Ho, D. Y. F. (1993). Relational orientation in Asian social psychology. In U. Kim & J. W. Berry (Eds.), *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*. Newbury Park, CA: Sage.
- Ho, D. Y. F. (1998). Interpersonal relationships and relationship dominance: An analysis based on methodological relationalism. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 1-16.
- Ho, D. Y. F. & Chiu, C. Y. (1998). Collective representations as a metaconstruct: An analysis based on methodological relationalism. *Culture & Psychology*, 4(3), 349-369.
- Hsu, F. L. K. (1953). *Americans and Chinese: Two ways of life*. New York: Henry Schuman.
- Hsu, F. L. K. (1963). *Clan, caste and club*. Princeton, NJ: Van Nostrand-Reinhold.
- Hsu, F. L. K. (1971). A hypothesis on kinship and culture. In F. L. K. Hsu (Ed.), *Kinship and culture*. Chicago: Aldine.
- Hsu, F. L. K. (1983). *Rugged individualism reconsidered*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Hwang, K. K. (1987). Face and favor: The Chinese power game. *American Journal of Sociology*, 92(4), 944-974.
- Hwang, K. K. (2000). Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(2), 155-178.
- Jahoda, G. & Krewer, B. (1997). History of cross-cultural and cultural psychology. In J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 1: Theory and method*. Boston: Allyn and Bacon.
- Kantor, J. R. (1982). *Cultural psychology*. Chicago: Principia Press.
- Leahey, T. J. (1992). *A history of psychology: Main currents in psychological thought*. 李維 (譯) (1996) : 《心理學史：心理學的主流思潮》(上)、(下)。台北：桂冠圖書公司。
- Le Bon, G. (1960). *Crowd: The study of popular mind*. Viking Press. 馮克利 (譯) (2000) : 《烏合之眾：大眾心理研究》。北京：中央編譯出版社。
- Lifton, R. J. (1974). On psychohistory. In R. J. Lifton (Ed.), *Explorations in psychohistory*.

- New York: Simon & Schuster.
- Lo, P. P. Y. (1971). *The early Chiang Kai-shek: A study of his personality and politics, 1887-1929*. N.Y.: Columbia University Press.
- McClelland, D. C. (1961). *The achieving society*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Miller, J. G. (1997). Theoretical issues in cultural psychology. In J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 1: Theory and method*. Boston: Allyn and Bacon.
- Miller, J. G. (2002). Bringing culture to basic psychological theory — Beyond individualism and collectivism: Comment on Oyserman et al. *Psychological Bulletin, 128*(1), 97-109.
- Murphy, G. & Kovach, J. K. (1972). *Historical introduction to modern psychology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 林方、王景和 (譯) (1980) : 《近代心理學歷史導引》。北京：商務印書館。
- Oyserman, D., Coon, H. M., & Kemmelmeier, M. (2002). Rethinking individualism and collectivism: Evaluation of theoretical assumptions and meta-analyses. *Psychological Bulletin, 128*(1), 3-72.
- Price-Williams, D. R. (1980). Toward the idea of a cultural psychology: A superordinate theme for study. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 11*, 75-88.
- Price-Williams, D. R. (1985). Cultural psychology. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *Handbook of social psychology, Vol. 2*, 993-1042. New York: Newbery Award Records.
- Ratner, C. (1991). *Vygotsky's sociocultural psychology and its contemporary applications*. N.Y.: Plenum Press.
- Ratner, C. (1997). *Cultural psychology and qualitative methodology: Theoretical and empirical considerations*. N.Y.: Pleum Press.
- Runyan, W. M. (1982). *Life histories and psychobiography: Explorations in theory and method*. New York: Oxford University Press.
- Runyan, W. M. (1988a). A historical and conceptual background to psychohistory. In W. M. Runyan (Ed.), *Psychology and historical interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Runyan, W. M. (1988b). Progress in psychobiography. In D. P. McAdams & R. L. Ochberg (Eds.), *Psychobiography and life narratives*, 295-326. Durham: Duke

University Press.

- Sahakian W. S. (1982). *History and systems of social psychology*. WA: Hemisphere. 周曉虹等 (譯) (1991) : 《社會心理學的歷史與體系》。貴州: 貴州人民出版社。
- Shweder, R. A. (1990). Cultural psychology—What is it? In J. W. Stigler, R. A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development*, 1-43. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1993). Cultural psychology: Who need it? *Annual Review of Psychology*, 44, 497-523.
- Toulmin, S. (1980). Toward reintegration: An agenda for psychology's second century. In R. A. Kasschauand & F. S. Kessel (Eds.), *Psychology in society: In search of symbiosis*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tu, W. M. (1976). *Neo-Confucian thought in action: Wang Yang-ming's youth(1472-1509)*. Los Angeles: University of California Press.
- Vygotsky, L. S. (1929). The problem of the cultural development of the child. *Journal of Genetic Psychology*, 36, 414-434.
- Vygotsky, L. S. (1934/1962). *Thought and language*. Cambridge: MIT Press.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vygotsky, L. S. (1981). The genesis of higher mental functions. In J. V. Wertsch (Ed.), *The concept of activity in Soviet psychology*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
- Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology*. London: Allen and Unwin.
- Yang, K. S. (1981). Social orientation and individual modernity among Chinese students in Taiwan. *Journal of Social Psychology*, 113, 159-170.

「關係主義」：論華人人際互動關係的要素、來源及變化歷程

葉光輝

在心理學本土化運動的影響下，近十年來討論到中國人的人際互動現象時，「關係主義」的理論觀點持續的受到學者們的喜愛與關注。所謂「關係主義」理論觀點的核心：主張中國人的人際交往模式，是會按照與互動他人關係深淺的不同，而採用不同的互動模式交往的。在社會科學界最早提出這一觀點的，可以追溯到社會／人類學家費孝通（1948）的「差序格局」概念。費氏認為傳統中國人的人際交往模式，是以自己為中心，把與自己交往的他人按照親疏遠近分為幾個同心圓圈；關係親密的，安置在離自己中心點較近的同心圓圈內；關係疏遠的，則安置在離自己中心點較遠的同心圓圈上。然後，人們會採用不同的交往法則，對待屬於不同圈層裡的成員。至於用以區分關係親疏遠近的標準，依照費氏的觀點，是源自於血緣（生育）與婚姻關係事實所建構出來的親屬關係網絡。概略的說，「差序格局」的人際互動模式反映的，就是中國儒家人倫規範所要求的「親親」與「尊尊」人際互動法則。其後，梁漱溟（1963）稱中國人這種凡事以關係為依歸，並從家庭人倫關係推廣出去，終至涵蓋全社會之人的互動行為特徵，名之為「倫理本位」。Solomon（1971）建議使用「關係中心」（relation-centered）來稱呼這樣的人際互動現象，而其他多位學者（黃光國，1985；文崇一，1988；何友暉、陳淑娟、趙志裕，1991；King, 1985; Yang, 1986）則稱之為「關係取向」。然而不論學者間使用的名稱為何，對於中國人此一人際互動現象的主張觀點，大約都可以使用「關係主義」一辭來涵攝。

上述眾多學者雖然不約而同的，都強調關係的親疏遠近對中國人日常生活的重要性與突顯性，但不同學者間對於「關係主義」論點的主張內涵與強調重

點，以及它如何對中國人人際互動發生影響的看法卻不盡相同。另外，雖然這些主張觀點可以有效說明，中國人習慣採用不同的互動法則來應對不同互動關係人的現象，但是對於在同一種角色（如親子）關係下，個體的互動行為模式到底如何發展變化，以及為何存在著個別差異的情形，似乎沒有太多的著墨與討論。提出本文的用意，主要是透過檢視先秦儒家主張的「仁、義、禮、欲」等概念意義的基礎下，回過頭來釐清以往學者們在論述關係主義觀點上的異同、混淆與不足之處，尤其是針對個體在建構與發展「人己」關係歷程上的個別差異問題提出討論。作者認為學者們論述關係主義觀念的源頭，主要是來自於先秦儒家的「仁義禮欲」概念意涵。因此，如果能夠先對這些「仁義禮欲」概念說法，有進一步的認識與討論，相信必能對不同學者間論述關係主義觀點的異同、混淆與不足之處，有一番理解。最後本文在先秦儒家「仁義禮欲」概念的基礎下，試圖建構出一套對「關係主義」概念的新論述觀點，並運用這一新論述觀點，討論它如何在現代華人的關係中實際運作。

一、「差序格局」下的「自我主義」

事實上，費孝通（1948）談「差序格局」的文章中，有一項很重要的觀點，一直是過去引用「差序格局」概念學者所忽視的。費氏在文章中特別指出，每個中國人的差序關係網絡所罩住的同心圓圈結構的內涵，並不是人人都一樣的，而是具有個別差異的。他稱呼這種因人而異，由「己」為中心往外推的差序關係網絡現象為「自我主義」，並進一步說明它與西方「個人主義」不同的地方。

依據費氏的觀點：「個人主義」中的個人是針對團體而說的，是分子對全體的。在個人主義下，有兩項特點：一是平等觀念，它指出在同一團體中各分子的地位相等，個人不能侵犯別人的權利；另一則是憲法觀念，指稱的是團體不能抹煞個人，只能在個人所願意交出的一分權利上來控制個人。這兩項特點都必須在個人的觀念之外，假定了團體的先驗存在。但在中國的傳統思想裡，是沒有平等與憲法這套觀念的，因為我們有的是：一切價值是以「己」作為中心的自我主義。

費氏進一步指出孔子的人倫觀念就是一種自我主義，這種自我主義是可推己及人的，可依著脈絡的需要推廣或縮小，能放能收，因此包含著相對與伸縮的特性。由於以自我主義為核心的「差序格局」觀念，具有著這一相對及伸縮的特性，所以中國人自私的問題也就獲得了答案。因為在必要時，中國人是可以為了自己而犧牲掉家，為了家可以犧牲掉黨，為了黨可以犧牲掉國，為了國可以犧牲掉天下的。當然同時，中國人「民胞物與」的行為也是可以理解的；它必須透過「克己復禮」的修身功夫為出發點，由己身的「仁」心逐步往外擴大推展出去，逐步包含在自我的觀念底下。不過在不同的關係脈絡下，相配適用的道德要素是不同的，例如在親屬關係脈絡下，相配的元素是孝、悌，在朋友關係脈絡下則是忠、信。進一步來說，在差序格局概念架構下，中國人的人際互動行為雖然可以按由互動角色關係下的「禮」規範作為依循，但卻具有伸縮性。至於個人這一伸縮變異的彈性，則是經由自我在不同關係脈絡下，透過實際的體驗逐漸型塑而成。

換言之，在費氏的「差序格局」觀念中，他關注到了不同個體面對同樣的角色互動關係時，為何會表現出個別差異的現象。依照費氏的觀點來看，傳統中國人並不易存在著團體這一概念，即便存有團體這一概念，也絕對不會像西方人那般，將團體當作是一項先驗的概念，並且將它與自己對立起來，成為兩個相互競爭與衝突的實體；它反而較會是採以自己為中心往外延伸出去，並把自己也涵括在內的「自家人團體」。至於這一自家人團體的範圍應該包涵著哪些成員，將會因個體的生活體悟而異。同時，即便對歸為自家人團體中的成員，也不會是每位成員都維持著與自己同等的關係，套用著相同人際互動法則的。只是費氏對於為何有些人的自我範疇會往外擴，或有些人的自我範疇會往內縮的動力來源（motive），著墨並不多，以至於對為何有些人會成為如先天下之憂而憂、後天下之樂而樂的范仲淹，但有些人會成為如拔一毛以利天下皆不為的楊朱的差異現象，並沒有給予清楚的解說及討論。

二、「倫理本位」與「角色規範」

梁漱溟（1963）與費孝通一樣，都認為傳統中國人缺乏（而不是沒有）「團體（集體）生活」的設計與經驗的。所謂團體生活特徵，梁氏舉出四點來說明：

公共觀念、紀律習慣、組織能力與法治精神。若用一詞來總括這四點特徵，則可用「公德」——人們為經營團體生活所必需的品德——來代表。梁氏認為，由於缺乏集體生活，中國人特別倚重家庭與家族，由家庭關係往外推廣發揮，並以家庭倫理來組織架構社會，藉此來消融像西方社會中長久存在的個人與團體二元對立的關係。不過，梁氏並不願意用「家族本位」來命名這種特徵，而是以「倫理本位」來稱呼。他認為在宗法社會下或還可說這種特徵是「家族本位」，但在宗法社會早已瓦解的近代中國社會結構下，若還說它是「家族本位」未免太狹隘、太偏頗了。梁氏認為人生實質存在於各種關係之中，此種種關係，最先發生於家庭，其後再推衍到社會上的其他種關係上。他認為種種的關係，即是種種的倫理，亦是蘊含著人與人相互間的各種情誼與義務關係，因此，使用「倫理本位」來代表這些人際關係的特徵，應該是較為合適的。

雖然梁漱溟與費孝通兩人都主張中國人對於不同關係人的互動模式是不相同的，然而，梁氏的「倫理本位」觀點與費孝通的「自我主義」觀點，兩者所強調的人際互動原則的來源，卻是各有偏重的。梁氏的倫理本位社會，是一種重情誼的社會，強調的是由人類真切的美、善感情發端而來，把自己放得很輕，處處為對方設想，念念以對方為重，彷彿是互為他人而存在的一種盡己責任的義務關係與互動模式。這與費孝通的「自我主義（不是個人主義）」，強調各人的體驗修養不同，會由自己為伸縮中心，形成親疏層級、人人各異的義務關係與互動原則，是明顯不同的。在梁氏的觀點裡，中國人幾乎看不見有自己，似不為自己而存在的，各人盡自己的義務為先，權利則待對方賦予，莫能自己主張。因此，梁氏是比較偏向採取傳統士紳認定的，在各種人際角色關係下，以固定的倫理或責任（五倫為主）為互動核心的；而費氏雖然不否認在各種人際角色關係下，存在著約定俗成的倫理與責任的互動原則，但卻偏向採取由一般鄉民實際生活體悟，以各人自己的德行修養高低，來調節約定俗成的倫理規範的作用範圍。因此，相較於梁氏的「倫理本位」互動原則，費氏的「自我主義」互動原則觀點，應更可以用來說明為何在同一種角色關係下的互動行為模式，仍然存有著明顯個別差異的原因了。

人類學家許烺光（Hsu, 1953）曾以情境中心取向（situation-centered）與個人中心取向（individual-centered）的概念，來說明中國人與美國人兩者在人際與

日常生活行為上的族群差異。不過，Solomon（1971: 106）認為使用「關係中心」取向（relation-centered）概念要比情境中心取向概念，更能精確的描述傳統中國人的人際與日常生活行為現象。索氏指出中國人的社會結構特徵，可以反映在中國人高度分化的各種社會與家人關係術語（terminology）上。索氏除了引用論語章中，孔子回答子路探問如何為政的問題：「必也正名乎？……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」（《論語·子路第十三》），來說明「關係」對中國人的重要性之外，他還另外指出「大清律例」中，對於家人關係的稱謂足足有四十一種之多，而且在每種稱謂名號底下，都各有適用的規範禮儀作為互動雙方依循應對標準的事例，來證明關係對中國人的重要性。基本上索氏與上述費孝通及梁漱溟兩人相同，再次強調了中國人在不同人際關係中，各有不同的「規範原則」作為互動行為的依循，然而略有差異的是，索氏認為這樣的規範原則就是以「禮法」為根據的「角色規範」，而非梁氏所強調的「倫理規範」，也非費氏的「自我主義規範」。

三、孔子之前的「禮」、「義」意義

索氏的「角色規範」與梁氏的「倫理規範」人際互動原則，雖然都是以儒家的「禮法」為根據，但兩者的差別，大約可以用「禮」與「義」兩概念的差異來加以說明。禮的意義，原本是根源於宗教祭祀時的種種儀節、器用與序位。周公制「周禮」時，將禮的內容加以擴大，除了傳統的宗教儀節外，也涵攝當時一切人文創制的政治體制、社會規範與倫常秩序等，正史上稱之為「周文」（方穎嫻，1996）。周禮的重點，主要表現在以「親親」與「尊尊」兩大原則所創制的「宗法封建」政治體制；簡言之，它是為了減少宗族間的相互覬覦與猜忌，建立出一套自天子、諸侯、卿、士大夫以下，「各有分親，皆有等衰」的「從其等」的政治秩序。它在實作踐行上，是以「名位不同，禮亦異數」的禮治手段來達成其效果。所以表達禮治的名物禮數，嚴格來說，本身並不是目的，而只是一種為求實踐「名位」之「宜」的具體工具或外顯表現罷了。其實實踐禮數的真正本質，是在於達到「義」的精髓。所以《左傳》云：「名以制

義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽，易則生亂」（〈桓公二年〉）。禮與義兩者，彼此是互為外在具體表現與內在本質精髓的表裡關係。

至於名位之「義」，指稱的是名位所牽涉到的種種權利與義務、功能與責任的適當表現。採用「適當表現」辭彙來界定或說明「義」的內涵，是相當抽象與模糊的。基本上「義」是一種形式的泛稱，它可以包含著「父義」、「子義」、「君義」、「臣義」等等，其具體的內容或可用「何謂人義？父慈、子孝；兄良、弟悌；夫義、婦聽；長惠、幼順；君仁、臣忠，十者謂之人義」《禮記·禮運篇》這段話來理解。在當時社會裡，人們認為，為人父母應慈愛子女，為人君王應體恤臣民，為人子女應孝敬父母，為人臣子應忠信君王，都是就每個人名位其至宜、合理的表現來規範界定的。

從上述討論了解，「義」指謂的是每一種名份具含著一種義務與責任；能正確合理的以相應的人文儀節來表現，便謂之「禮」，禮是用以行義的。故春秋時期人們皆以「禮義」連辭，並往往以「禮」字概括，謂之合禮，同時隱括其合義。

經由討論「禮」與「義」兩概念意義後，對照用來理解索氏的「角色規範」與梁氏的「倫理規範」的差別，應該是顯而易見的。基本上，索氏所強調的「角色規範」人際互動原則，是源自於名位下的禮儀規範，反映的正是「禮」的規範意義；而梁氏重視的「倫理本位」原則，則是源自於名位下合情合理的責任與義務要求，反映的恰是「義」的規範意義。在一般正常情形下，這兩者應該可以看成是一種互為表裡、而且對應一致的人際互動規範概念。但在某些情況下，特別是當角色義務與實際情誼兩者間產生明顯落差時，「禮」（分位）與「義」（應有的情感表現）各自衍生出來的規範訴求，就可能出現不一致，甚至產生令當事人左右為難的困境。針對此種狀況，在後面的文章中會有進一步的討論。

事實上，按照新儒學家方穎嫻（1996，頁95）的說法，上述討論的「義」概念意義，僅僅只能當作是西周至孔子之前的「義」概念的內涵而已。它強調的是人在其某一特定分位內所當行的職責與義務。因為它是分位內當行的，故是合理的，又由於其合理性是以名分來界定，故此「義」規範是一種他律性的道德規範，它明顯的不同於孟子的「義」的意義，後者強調的是由主體人之道

德修養與道德價值自覺而展現的自律性道德規範，是一種抽象且普遍的「應然」意義。當然，當論及到如何才能夠將他律性的「義」道德轉化成爲自律性的「義」道德時，吾人實不能不討論到孔子的「仁」德思想體系。

四、孔、孟的「仁」、「義」思想

孔子的偉大處，在於他能夠將西周以來由禮義所建立的他律性道德，轉化成爲由「近取譬」的自律性「仁德」思想體系。孟子則是更進一步就孔子此一企圖趨向，提出一先驗普遍存在的「仁（人）心」來倡言其性善主張，並作爲奠定此自律性道德一超越理據的基礎（方穎嫻，1996）。

從歷史發展角度來看，春秋時代是一個「禮崩樂壞」的社會。當時的人大多未能踐履其分位內裡所當行的規範，因此，禮之「義」並不能夠落實。即便行禮，也大多只是徒具虛文的形式表現；親親尊尊之道失落，人際關係紊亂。由是在當時，如何才能體現人際諧和關係——「仁」的問題，遂成爲孔子關注與重視的焦點，所以在《論語》中，才會多處出現孔子回答弟子問「仁」的對話。

方穎嫻（1996）論述先秦儒家「仁」的要義時指出，當從《左傳》或《國語》典籍中談及仁的內容分析來看，春秋時代最主要是以能「善盡人際關係」作爲「仁」的要義。在上述典籍中，言「仁」或「不仁」的內容，俱落實在具體行爲表現，是否合於個人分位上所當爲者據下判斷的；亦即，是就人際各種倫序關係表現是否得宜作爲分界的，而這些關係主要包括了父子、兄弟與君臣等等倫常關係。方氏認爲，這或許就是春秋時代的人對於「仁」觀念的共識。至於後來的《論語》典籍中言「仁」，原則上雖還是上承著「善盡人際關係」的要義，但多少已逐漸轉化成以「綜合之德」爲核心的「仁」義。方氏指出孔子解釋「仁」義，時時引用到古語，而且引用這些古語說明人際關係之「仁」義時，必定落在於人與人合理且和洽的相處，即傳統所謂的「禮敬」觀點來敘說。換言之，孔子仍嚮往「周禮」所提倡的親親尊尊次序，並採之作爲一切倫理的、社會的，同時也是政治的行爲準則。

不過孔子重視的禮敬，與春秋其他賢者所著重的禮敬，仍然有所差別。春秋其他賢者所重視的是「禮」在具體政治上的效用與影響，對於如何充實「禮」

的意義，亦即使「禮」所以作為「禮」的「敬」，並不在意與探求。因而，把「敬」視為是執行一切客觀規範與典章制度之「禮」時的一種附帶外在表現，對於禮敬在個人價值與修養上的意義，也只能從對政治生活所發生的實際影響間接透出而已（方穎嫻，1996）。所以古語「克己復禮」，在當時賢者的心目中，僅止於對「合禮」的強調，指向的是對一外在客觀規範體制的遵從；對於人之道德主體性的建立，基本上並未特別強調。孔子在引述古語後，覺得有必要進一步補充說明這些細微差異，故再提出「為仁由己而由人乎哉！」（《論語·顏淵第十二》）的呼籲，以標示出個人本身，自有內在的道德責任感；可作為建立一自我主體性道德之基礎。

其中，最能用來代表「為仁由己」與體現人心之「仁」義的，首推下面孔子答問子貢問仁的一段對話。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語·雍也第六》）

孔子認為「博施濟眾」固然是仁者企圖達成的理想，但這是從功效業績來評斷的；若從功效業績來評價，任何人都無法保證一定達成；即便是堯舜之輩也仍會擔心自己做不到；能夠達成者，必然是聖人無疑。所以孔子主張人欲行仁，只須要能循其「近取譬」之心即可，至於成效則不必計較。這正是所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」，盡其心以為人的「忠」道精神。若再涵括回答仲弓問仁，孔子以所謂「己所不欲，勿施於人」的「恕」道精神在內，則孔子的為「仁」之道，就循此「忠恕」精神原則，在「如何為仁」以及「如何不為不仁」，此兼顧積極與消極兩面條件下，充分體現。

此處必須澄清的是，孔子所謂的「欲」與「不欲」，雖然照顧到了人己之「欲」，但這是從人心上所說的「道德情欲（意）」，是兼顧人心之「情」與「理」的欲，而並非如 Freud 所謂源於人類生物本能的「生物情欲」，也非如行為主義者強調經由後天學習歷程建立起來的「習得情欲」。

基本上，源自人類本能的生物情欲，乃是人性中普遍具有，是人性之自然現象。它本無善惡之分，人們可以用之為惡，如桀、紂；也可以用之為善，如

公劉、壇父。凡欲經由生物性情欲之私，推為惡念惡行或善念善行，端賴人能否運用其道德理性判斷，或發揮其道德意志，作向善、向上的自由選擇。對於孔子所謂仁心上的「道德情欲（意）」，如何可以在無外力規範下，轉化成為人可以運用的道德理性與意志，則還須進一步由孟子的「仁心」觀點來說明。依孟子之見，乍見孺子將入於井的惻隱心，是超越一切目的性的純粹道德本情的自然展露，是生為人所內具的天性。這是對於人身上存有道德情意，提出一先驗（a priori）的說明，也是孔子主張「為仁由己」的基礎。它說明了人不獨能體認自身有此不為任何目的而愛人的善意，同時也能體認他人亦有此善意冀望求取發揮，所以順著推己之忠，以成就他人之「欲」。

以孺子入井為例，人因有此「不忍」之「仁」端，然後乃引發為「應救」孺子的「義」念與「義」行。至於孺子真否得救，實無礙於此最先呈露的惻隱之情本身為善、為仁的本質。仁心是純粹的道德情意（欲）與本質，固然可以因為道德行為的實踐而得以體認，然而亦可以獨立於行為的成效仍得以存在的價值，因而具有跨越時空限制的特性。由此，仁遂被界定為諸德的根基，綜合德行的至高理想。

一般對於孔、孟「義」觀念的認識，大多源自《中庸》：「義者，宜也；尊賢為大」的解釋而來；這是從對一切合宜之事的肯定，推衍至對於睿智明理之賢者的尊敬。基本上，所謂合宜、合理的標準，其涵義相當廣泛，大約可分為三方面：(1)由社會成規或習俗之宜來界定「義」，即合乎社會規範的「合宜」；(2)就個人分位所蘊涵的應行責任與當得權利來界定「義」，即就社會人倫理序上的「合宜」來說；(3)從內在形上的道德意識或法則之應然來界定「義」（方穎嫻，1996）。無論是社會規範的合宜，或是人倫理序的合宜，若沒有一內在絕對的道德法則作為根基，則一切合宜的「義」，就容易陷入相對論的爭辯，導致空泛。孔子基於對此點的察覺及領悟，所以，正如同對「仁」意義觀點的轉化一樣，對「義」概念的觀點，從《論語》的內容分析所見，也對應出現轉化的涵義：它從原先承續春秋時代的「禮義」觀念，強調依分位之當為的「義」，轉化成為下啓孟子強調道德意識之絕對應然的「義」。

就孔、孟觀點而言，人可以實踐道德，除了由「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民」（《左傳·桓公二年》）等外在強制標準作為規範之外，

還需要有超越趨利避害欲求的自主德行作為引導。當然，「仁——人純粹無私的愛」是最適合作為這種自主道德意志的「本」與「體」的；因為此愛本身便是「善」，可作為一切德行的源頭。而達成這種自主道德意志的「理」及「道」，便被稱為「義」，泛指一切達成仁德的正當途徑。所以孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉」（《孟子·告子上篇》）。又曰：「居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣」（《孟子·盡心上篇》）。至此，「仁義」並辭，指謂的是理想人道圓滿的實踐。

歸納上述對影響中國人人際互動規範深遠的儒家「仁、義、禮」觀念的討論，大致可以有一較為系統性的完整輪廓。其整體意義大底如下：不論在哪一階段時期，「仁、義、禮」三者可看作是同一道德實體的兩層面向，它們大抵遵循著仁、義為「本體」，禮為「行效」的劃分功能。當用來作為人際互動的規範標準時，春秋時期的「義、禮」觀念強調的是一種他律性的道德規範，重視的是為求政平人和的實際功效，而由每個人的「名分」所當遵從的規範與責任出發，彰顯其「行效」功能的意義。雖然它可以作為一客觀的標準，但較缺乏內在的反省與自主特性，是一種會因時代環境的變遷而調整內容的規範。至於孔、孟之後的「仁、義」觀念，強調的是一種自律性的道德規範，重視的是個人自有「心性」善念的砥礪修煉與向上提升，由每個人內在無私的愛人動機出發，彰顯其「本體」功能的意義。雖然它並不能保證其執行後的功效，但卻可以作為一絕對普遍的標準，並不會因為時代環境的變遷而有調整。

五、孔、孟對生物「慾欲」的看法

先秦儒家特別重視道德理性，如孔、孟的仁、義，並強調此道德理性是個體先天具有的，這與中國傳統文化對於宇宙及天人關係的理念息息關聯。華人的宇宙觀是累積與生態環境的互動經驗後產生的。它展現了中國人文思想成熟時，中國智哲者對於自然環境、宗教、政治、社會與人際關係等種種宇宙人生問題的體認與實證的結晶。其中，天人合一是最具代表性、影響性的想法與觀念。它源於中國人注意到天地自然時序的運行，對農牧魚獵生產、溝洫房屋經營等人類事務的影響，因而強調人與天地和諧運作的必要性。這使得中國

人進而主張人必須配合天地自然時序的運轉，期使災害不生、民生無虞，然後天地承平、人與萬物皆獲得其所。中國文化中這種重視自然與人文和諧共存的均衡主張，當反映在家庭至親的血緣關係互動上，最基本的，就是對於「父慈子孝、兄友弟恭」和樂景象的嚮往與追求。

舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。舉八元，使布教于四方：父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。內平外成。（《左傳》）

這種和諧景象由家庭向外推，可以成就社會各種人際關係間的諧協與合作無間，而這些諧和景象正是儒家人倫道德理序的基礎。然而，人畢竟是一個有自然情欲的個體，存在著七情六慾，會受到生物性需求的驅使，並時時做出違反道德理性的衝動行為。孔、孟賢哲並未迴避此一棘手問題，而是透過正視，並主張採用導化的手段，來結合道德理性與情欲衝動的差距與衝突。孔子主張的消極手段，是要求人們保持清心寡欲，以獲致「安貧樂道，富貴如浮雲」的心境；在積極方面，則是訴諸「修己以敬、克己復禮，以歸仁」的超越心境。同樣的，孟子主張透過「踐形」（體驗與實現）的途徑，來發揮人身上已有的仁心、仁性，期使消除轉化人身上存有的生物性本質，以成就「身心」同體同一，達到天人合一的境界（楊儒賓，1996）。從孟子的觀點而言：

養心莫善於寡欲。（《盡心下篇》）

故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。（《告子下篇》）

人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶務，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（《離婁下篇》）

換言之，孟子對於個體欲實踐仁義道德的艱困處境，是感受深刻的。他所以認為會這般艱困，實乃意識到人與禽獸的差異並不太大，同樣存有他稱之為「小體」或「賤體」的衝動、情緒與欲望等生物性本質。但他更重視人身上也有他稱之為「大體」或「貴體」的「四心」：仁肇端的「惻隱心」、義肇端的

「羞惡心」、禮肇端的「辭讓心」以及智肇端的「是非心」等。他建議人們應該妥善培養其「大體」、「貴體」，而克制消彌其「小體」、「賤體」的作用。

體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其楛棘，則為賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。（〈告子上篇〉）

總之，從孔、孟的人觀來說，人的「義理」與「慾欲」是同源一體、交融互動的，若以「心」與「身」二元來代表，則彼此是交攝合一、互為消長的。也就是說，「理義」與「慾欲」兩者之間，存在著同體異質但卻又相生相剋的辯證關係。這意味著人的道德「理義」心，需要通過身體的體驗與實踐，才得以強化提升，擴充體現於軀體之中，並在同時消彌了同一軀體內的生物性「慾欲」。相對的，人的生物性「慾欲」也需要通過身體的體驗與實踐，才得以滿足如意，並藉此滿足如意時機，消融壓抑了同一軀體內的道德「理義」特質。

六、人際互動關係要素： 「分位」、「情感」與「慾欲」性成分

上述關於儒家「仁、義、禮、欲」概念意涵的討論，主要偏重針對華人人際互動「原則」的立論來源進行探討的。然而，個體實際與他人互動時，究竟會採取哪種互動模式，還涉及對於互動關係的定位議題，而這一議題也會與儒家「仁、義、禮、欲」概念的意涵密切關聯。因此，底下將花些篇幅來討論關係主義理論觀點中的另一個重要面向議題——個體如何定位彼此的「互動關係」。

在Solomon的「關係中心」與梁漱溟的「倫理本位」概念中，所關注的關係定位問題，都僅只是針對「分位」性這一成分加以討論而已。然而，在費孝通的「自我主義」概念中，除了關注基本的角色分位成分外，它還涉及交往兩人的「情感」性成分；也就是說，除了考量彼此間既定的角色關係規範要求外，還蘊含著由過去兩造實質交往所累積下來的情感情誼，提供作為如何接續互動

的參考。當然這些情感情誼可以是正向的，也可以是負向的。其中，正負向的情感情誼，反映的恰是孔、孟賢哲分別述及的「仁義道德」與「生物慾欲」情意（欲）。由於費孝通注意到這一「情感」性成分對於人際互動行為的重要性，因此，晚近倡導關係主義觀點的學者，大多也將「情感」性成分採納作為判斷互動關係類別的重要參考。例如楊國樞（1993）在其「關係取向」概念的說明中，主要就是以情感成分的厚薄，將人際關係區分成情感性成分較多的家人關係，其次的熟人關係，以及較薄的生人關係。另外，在黃光國（1985）的「人情與面子」理論模式中，同樣也將資源支配者對請託者進行關係判斷時，納入了情感性元素。不過，他還另外加入了工具性成分一起考量。他以情感性及工具性兩種成分的多寡，區分出三種不同的互動關係類別。其中，劃歸為兩人情感性成分多而工具性成分少的，被界定為情感性關係；而劃歸為工具性成分多而情感性成分少的，被界定為工具性關係；至於介於兩者中間的，由於無法說出其實質內涵，暫時稱之為混合性關係。

雖然楊、黃兩氏都注意到情感性成分在人際互動關係判斷上的重要，但要特別提出來討論的是，兩人在文章的論述中，卻都又同時有意無意的，將情感性成分與角色分位性成分混同一起看待。所以，他們兩人都認為，家人角色關係應該歸屬為情感性成分比較高的情感性關係，同事、同學或師生等角色關係應該歸屬為情感性成分中等的混合性或熟人關係，而消費者與店家老闆、個人與非洲饑民的陌生人角色關係，則是歸屬為情感性成分比較低的生人關係。

不同的角色對偶關係彼此在情感性與工具性成分上的配對情形，在傳統華人社會環境下，也許會有較高且一致的對應關係。但是在快速變化的現代社會環境下，其間的對應關係應是愈來愈容易顯現差距的；有時甚至還會激化成為矛盾衝突的中心。其中，最容易見到的矛盾衝突來源，大多來自於角色分位性成分的「應然」規範，對立著情感性或工具性成分的「實然」狀況所造成的衝突爭議。因此，在華人社會慣常使用的人際關係一詞下，實有必要去釐清兩個次概念：「分位（角色）關係」與「互動關係」。其中，分位關係一詞係指因身分角色所衍生的各種人際對偶關係的統稱。而任何社會經由這一分位關係制度所建構出來的人際交往規範要求，在本文中稱之為分位性成分（或感情），它大致有一約定俗成的外在標準，是人與人在公共領域下溝通互動的基礎。至

於互動關係一辭則指稱不同對偶間，除了因角色身分的分位性感情要求外，還會針對以往實際的交往經驗累積下來的交流感情賦予總體的評估。這一總體交流感情評估是個體在實際交流互動時，會針對彼此關係給予定位的地方。因此，本文要特別提出釐清的是，關係主義觀點中強調：華人的際交往模式，是會按照與互動他人關係深淺不同，採用不同的互動交往模式。這其中，所謂的「與互動他人關係深淺不同」，指稱的應該是本文的「互動關係」（也就是針對彼此交流感情的總體評估），而不是「分位關係」（僅針對彼此的角色規範感情要求部分）。這正是本文與以往多數討論「關係主義」學者的觀點中，最重要的不同點。因此，例如甲、乙兩人間的分位關係，可能是同學關係，但兩人間實際的互動關係卻可以是屬於親如兄弟的手足（交往）關係，也可以是淡如陌生人的生人（交往）關係。分位關係與互動關係兩者間，並沒有必然的對應關係。

當討論個體如何定位交往兩人的互動關係（或總體的交流感情評估）時，本文認為至少應涉及分位性、情感性及慾欲性這三種感情成分。這三種感情成分雖然彼此性質不同，但卻是互有關聯或重疊的三種獨立要素（請參見圖1）。兩人實際交往關係的定位，就是決定於過去交流經驗累積下來的分位性、情感性與慾欲性三種成分多寡的組合情形。經由組合這三種成分所定位的互動關係，會支配著個體接續所採用的交往法則與行為。其中，分位性感情是傳統華人人際互動的核心與必要成分。它雖然是由社會所規範，但個體對這些規範要求的接受程度卻會有不同，甚至還會因為情感性與慾欲性兩種成分涉入的多寡而有所調整。至於它與情感性成分的差別，恰可以採用胡先縉（Hu, 1949）所區分「既定的（assumed）」——義務性的、合乎禮的——與「真正的（real）」——發自內心的、自願的——兩種感情類型的觀點來加以了解。當然，這樣的觀點也與本文前面討論的「仁、義、禮、欲」的意涵內容，存有若干符節對應的地方。針對這三種感情成分的屬性特徵說明如下。

本文認為「分位性」感情，正是屬於西周與孔、孟時期之前的「禮義」意涵中，強調的「名位」關係下所對應表現的感情類型；它就是胡先縉之感情分類中所區分的既定感情型態，是屬於「應然的」、「義務的」、「強制的」，是要合乎「禮法」的感情；例如何友暉等人（1991）在其關係取向論述中所提

及的「地位」與「權力」關係，或者是偶然締結的「相識」關係，或者是楊國樞（1993）提及的「家人」、「熟人」或「生人」關係中闡釋的感情，都可以由「分位性」的角度來看待它們，而將這些各式關係的感情展現，歸納在「分位性」類感情之下。在傳統中國社會下，慣常使用到的「人際關係」概念下對應指稱的感情展現，大多是以此類的感情為標的。

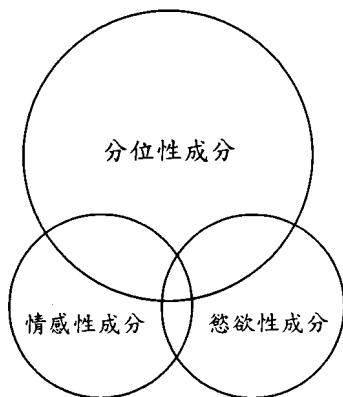


圖 1 判斷華人互動關係的組成要素

然而本文所謂的「情感性」感情，主要是屬於孔、孟時期的「仁義」意涵中，強調的「人心（人同此心）」關係下所對應表現的感情類型。它是胡先縉之感情分類中所區分的真正感情型態，雖然它們有時被視為是「應然的（有時也可以視為是自然的）」，但卻是「自發無私的」、「非強制的」，是要合乎「仁義」的感情。例如不為任何目的的「助人」關係（朱瑞玲，1993），或者是 Fiske（1991）在其人際關係原型中所提出的「共同分享」（communal sharing）關係中展現的感情，都可以看成是屬於這個類型的感情展現。至於它與黃光國（1985，1988）在「人情與面子」理論模式中，所提出的情感性關係所對應的感情成分之間有點相似，但卻又不盡相同。其間最大的差別，在於這個類型感

情表現，直指人內心自發的情愫，而無須像黃氏文章的討論中一般，須借助任何名分或外力因素來要求其應然性。因此，這類型感情在某一程度上與分位性感情相互連通，但卻是性質明顯不同的感情類型。

至於，最後所謂的「慾欲性」感情，是屬於人生物性的需求與本能，經由或然 (*contingent*) 連結或學習法則所建立起來的「習慣 (*habit*)」行為模式下，所對應表現的感情類型。它主要是出自於私人「慾望」及「需求」下的感情型態，是「實然的」、「本能或自動化的」、「工具性的」，是要合乎「效用的」感情。例如在臨床或輔導案例中，喪失功能的人際關係 (*dysfunctional relationship*)，或如 Bowlby (1969, 1973, 1980, 1982) 提出的不安全型親子依戀關係 (*insecure attachment*)，或者如馬基維利主義 (*Machivaelianism*) 者在人際關係中展現的感情，都可歸屬為此類型的感情展現。當然，華人社會下的「養兒防老」或「覬覦家產」親子關係下，所展現的感情型態也可歸為此類型的成分。值得提出說明的是，這些私人的慾望與需求成分，在一般人際交往中是不易被對方認可或接受的，因此它常常會假借成分位性或情感性成分的表現方式，即以這兩類成分同型異構的模式，來掩蓋其不被認可性。這也就是為何在圖 1 中，顯示著它與其他兩成分會有部分重疊的原因。

此處特別要說明的是，由本文所界定的慾欲性感情成分，與黃光國 (1985) 在「人情與面子」理論模式中，以及楊中芳 (2000) 在「人際關係與人際情感的構念化」論述中，所界定的工具性成分的意涵是不相同的。雖然三者的作用都是為了爭取個人的目標與需求，但在黃氏的工具性成分所主宰的工具性關係下，其適用的交往法則是公平法則，而楊氏的工具性關係下適用的交往法則是互惠原則。它們明顯的不同於本文界定的慾欲性成分主宰關係下的「效益原則」，這一交往原則它常常既不公平，也非合情合理，反而倒常是情緒衝動的或功利掛帥的。在一般情況下，這種慾欲性成分主宰的交往模式，由於個體多受制於私人「慾望」或「需求」的驅使，是要合乎「效益的」，因此，情緒衝動或不擇手段是最常見的反應行為模式。至於由公平原則或合情合理原則所界定的工具性關係，在本文的分類架構下，反倒是比較適合將其歸類為強調責任義務的分位性互動關係下的交往模式。對於這三種互動成分所對應的特徵要素的屬性說明，請參見表 1 的整理。

表 1 構成現代華人互動關係的評價要素及其屬性特徵

互動關係評價要素	與仁、義、禮、欲 的對應關係	在應然與實然面向 的分際	重要屬性特徵
分位性成分	禮	應然的	強制、責任、義務的
情感性成分	仁、義	應(自)然的	自發、無私、形上的
慾欲性成分	欲	實然的	本能、衝動、效益的

本文主張個體在定位彼此的互動關係時，分位、情感與慾欲這三項感情成分，是同時發生作用的。只是在不同的情境條件下，個體對這三項成分作用的加權值並不會相同。即便針對的是同一種分位關係（如父子關係），但由於過去累積的交往經驗並不相同，不同個體最後定位出來的互動關係類型，也是會有個別差異的。基本上，依據分位、情感與慾欲三成分多寡不同，可以組成相當多種的互動關係類型，此處並無意對這些組合類型一一命名。然而根據「關係主義」觀點，當華人对彼此的交往關係給予不同的定位時，接續所依循採行的人際交往法則是會有差異的。

七、人際互動關係的變化歷程

當理解了論述華人「關係主義」觀點基礎的「仁、義、禮、欲」意涵，以及這些意涵在互動關係上的運作情形後，再重新來審視以往論述這一觀點學者的立論根據時，就可以具體的區分出其間的差異（請參見表 2 整理）。基本上，除了費孝通的「自我主義」、梁漱溟的「倫理本位」以及黃光國（1985，2001）的「關係主義」理論觀點，約略談到個體自主「仁義」道德意識的作用外，其他諸如 Solomon 的「關係中心」，以及金耀基（King, 1985）、楊國樞（Yang, 1986）、文崇一（1988）與何友暉等人（1991）的「關係取向」概念，主要都集中在分位性成分的運作範疇內，而未提及「仁義」情感性成分如何對人際互動產生影響。不過，費、梁、黃三氏雖然討論了儒家「仁義」自主道德意識內容的作用，但梁、黃兩人卻偏重採取孔、孟時期前屬「分位性感情情誼」的仁義內容意義，而未能如費氏強調可以透過克己修練過程，來提升與改善自己「人我」關係層

級的內容意涵。所以兩人當然也未能如費氏一般，可以彰顯出人際互動反應中，可能的變化歷程。不過即便費氏已是如此，可惜的是在其「自我主義」觀點下，仍然未能詳細的討論同一對偶互動關係下的變化歷程。

表 2 以往論述「關係主義」理論觀點的異同比較

關係主義相關觀點的 作者	理論觀點 的代表名稱	強調的人際 互動原則名稱	與仁義禮欲 相對應的成分	涉及的關係成分
費孝通 (1948)	差序格局	自我主義	仁、義、禮、欲	分位性成分 情感性成分 慾欲性成分
梁漱溟 (1963)	倫理本位	倫理規範	仁、義、禮	分位性成分
黃光國 (1985)	人情與面子 關係主義	需求、人情 與公平法則	仁、義、禮	分位性成分 情感性成分 工具性成分 (註 1)
楊國樞 (1986, 1993)	社會取向	關係取向	禮	分位性成分
Solomon (1971)	關係中心	角色規範	禮	分位性成分
何友暉等人 (1991)	關係取向	分位規範	禮	分位性成分
楊中芳 (2000)	人際關係與人際 情感的構念化	合情合理	仁、義、禮	分位性成分 情感性成分 工具性成分 (註 1)

註 1：黃光國、楊中芳兩人雖然也使用工具性成分一詞，但其意義與本文中所界定的慾欲性成分的意義並不相同，其間差異，請參閱文章中的討論說明。

雖然黃光國曾在其「人情與面子」理論模型中，就個體如何透過套關係、拉關係的途徑，使彼此的互動關係，從陌生人的工具性關係，轉變成為具有「人情」意涵的混合性關係。但由於黃氏混同看待分位（角色）與互動兩種不同性質的關係概念，因此他認為從工具性及混合性的互動關係，是很難轉變成為情感性關係的。本文並不認同這樣的觀點。基本上，人際互動關係的變化是一項涉及時間因素的動態演變歷程。在實際交往過程中，當兩人的互動關係經確定後，個人會依過去經驗，採用自認為對應合宜的交往法則或行為模式與對方互

動。一旦採行的交往法則或行為模式的結果符合個人預期（即同時符合對分位性、情感性及慾欲性三成分表現的期待）時，此判定的互動關係類別會被保留到下次的交往（如果還有下一次交往機會的話）。然而，當採行的交往法則或行為模式的結果不符合個人預期時，則下次交往用以判定互動關係類別的三要素（分位、情感及慾欲性感情三者）的加權值，將可能因此而調整。恰正是這一不符期待、局部修正的調整機制，使得互動關係的變化歷程成為可能。所以，透過實際交往後的調整機制作用，在時間因素的發酵下，即便是骨肉至親的角色對偶關係，都有可能演變成爲只想從對方身上獲取最大利益的競爭互動關係狀態；相對的，雖然原先只是毫無血緣連帶的角色對偶關係，也可能發展演變成爲即使爲對方犧牲生命也在所不惜的至情互動關係狀態。

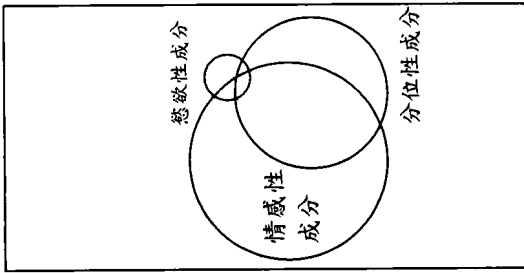
在楊中芳（2000）的「人際關係與人際情感的構念化」文章中，她主張應該將人際（互動）關係、人際交往與人際情感（感情）三個概念分開處理，以利互動關係變化歷程的探討。基本上，本文肯定她的觀點，而共同認爲互動（人際）關係是一個靜態狀態的概念，指謂的是交往過程中，在某一時間點前對總體交往狀況的評估。而人際交往是一個動態歷程的概念，指謂的是進入人際交流時，針對彼此總體的互動關係狀態，進行一項再覆核（cross-validation）的檢驗過程。至於人際情感則指謂內涵於交往關係中的感情元素，它們是經由人際交往中所建立累積出來的。在人際交往時，個體對這一交流互動，大多已經存有著先前經驗累積下來的總體互動關係判斷（全新關係的起始狀況除外），它是同時包含了對分位、情感以及慾欲等三種感情元素所形成的組合類型的判斷。在概念層次上，由於這三者是人際互動過程中的三個不同且重要的面向，因此在討論它們時，確實有必要區辨它們。然而在實際的互動過程中，本文認爲這三者應該是一連續動態過程中彼此緊密關聯的三個部分，因此討論其中的一個面向時，是無法不涉及其他兩個面向的。

至於本文與楊氏觀點略有差別的地方，是本文認爲人際交往中很難不受到慾欲性感情因素涉入的影響，因此並不認爲它們必須依循著「合情合理」的原則來交往，否則也不會看到所謂「關係交惡」或想要「斷絕關係」的變化情況。所以，本文認爲當討論到現代華人的交往原則時，若對應於分位、情感及慾欲等三種感情成分主宰作用下的對應交往法則，應該分別是「分位責任原

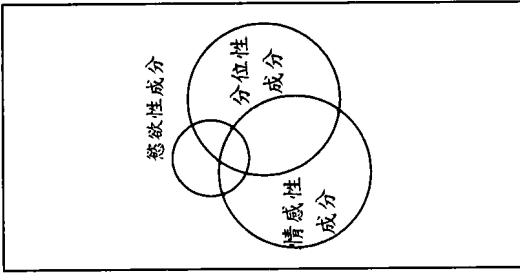
則」、「自發情感原則」以及「功效利益原則」三種。至於一般人際交往中，實際展現出來的互動原則，則大多是由這三種基本原型所衍生出來的各式變形或亞型原則。

另外，本文還欲從系統思維角度（systemic perspective），來說明一項以往論述關係主義學者未曾述及的觀點。從系統思維角度而言，個人用以組成某一定對偶關係的三種主要感情成分——分位性、情感性與慾欲性，彼此之間是相互關聯，又相互獨立的。說它們彼此相互關聯，指謂的是它們彼此之間各有或多或少的重疊部分。在傳統華人社會情境下，當進行互動關係判斷時，由於角色責任的要求特別受到重視，因此分位性成分所佔的比重通常是較大的，所以它與情感性成分及慾欲性成分相互關聯而重疊的比例相對的也較高。至於說它們彼此間是獨立的，指謂的是它們各自具有自己獨特的特質，可用來明確的與其他的成分相區隔。因此，這三者間既相互關聯又彼此獨立的關係，大約可以採用如圖 1 的方式來看待（請參見圖 1）。

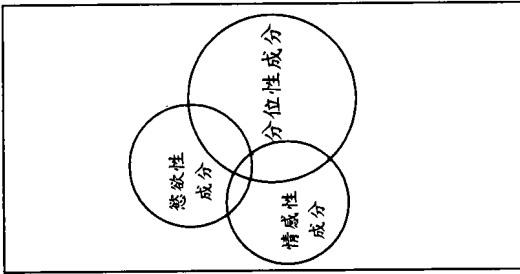
需要進一步說明的是，這三種成分在個體的認知裡，將會因為個體的成熟因素及互動對象與情境的不同，產生相互消長的各式組合情形。例如以親子關係的變化發展為例，大體而言，在較不成熟的孩童時期階段，個體對親子關係的判斷，恐怕還是以慾欲性成分所佔的比重較大。然而隨著年齡的發展以及親子互動經驗的累積，個體在親子關係中三種感情成分的組合情形，將逐漸加大其分位性及情感性成分的比重。其中，分位性成分的認知會經由家庭社會化歷程的深化而快速增加。至於情感性成分比重的增加，則要靠親子間親密且真誠接納的深刻體驗過程，才得以逐漸累增。當然這些組合變化的發展過程，將會因個人實際的互動經驗與體驗的不同，存在著個別差異情形。因此，一旦個體到達了儒家所謂聖賢者的境界時，吾人將可以預期個體對親子關係的判斷，應該出現情感性成分比重明顯大於分位性成分，而這兩者又遠大於慾欲性成分的組合情形（請參見圖 2）。



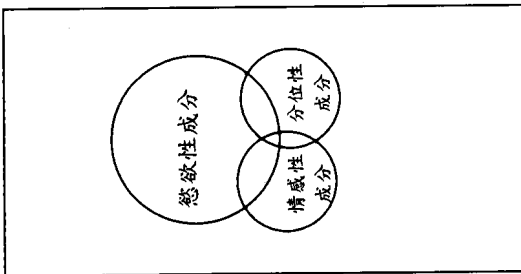
聖賢者



社會化晚期



社會化中期



社會化初期

圖 2 親子關係發展變化情形

八、現代華人人際關係要素的轉變

從建構主義（constructivism）的觀點而言，人的感官知覺、言語溝通、情感表達以及社會行為等模式，都逃離不開所處社會制度的制約。在傳統儒家強調一切以仁義禮教為依歸，勉勵個人透過修心養性功夫，努力追求完美道德人格，其最終的目的就是要建立一個講求「倫理」的和諧社會。因此，重視由名分地位的規範來約束人們的言行舉止，乃至人際互動行為，自是鮮明又容易理解的道理。在此情況下，傳統華人社會的人際互動，重視由分位性情感或由其衍生出來的「分位責任原則」來規範與主導個人的交往行為，也是相當自明清清楚的。這正是以往論述關係主義的學者，幾乎無不把「禮」所對應的「名分」關係及其感情成分，當作是華人人際關係判斷的核心；更極端者，甚至把「名分」關係及其對應的互動感情成分，當作是華人人際交往的全部。但是，這樣的觀點若繼續被用來描述現今與未來華人社會下的人際互動現象時，將逐漸遭到質疑，其主要理由如下：(1)名分規範的適用範圍已經逐漸窄化。傳統華人的名分關係，主要是從儒家的「五倫」或「泛家族主義」的基礎衍生出來的，但是在現代華人人際關係中，「五倫」或「泛家族主義」規範的可適用範圍（range of convenience），已經愈來愈窄化縮小了。因此，「名分」規範是否還是華人人際交往的核心或全部，實值得質疑。(2)名分規範受到重視的程度已經減弱。即便是在「五倫」規範核心所適用且強調的家人關係中，近年來的一些實證研究也發現，這些互動關係中的角色性屬性愈來愈不受重視，而是朝向重視情感性屬性的趨向發展（楊國樞，1997；葉光輝，1998）。(3)名分規範的適用內容也逐漸改變。另外，由於社會環境明顯改變，不少過去依循名分角色規範，被認為是合適或正當的互動行為與要求，在現代社會的環境條件下，也已經開始轉變成為是不合適或不可行的規範與行為了，例如，百依百順、婚後同住或傳宗接代的孝道規範（黃堅厚，1982；葉光輝，1997）就是一些實例。

在現代華人人際互動過程中，除了上述用來規範「分位關係」的「禮」，其適用範圍與適用焦點（focus of convenience）逐漸縮小與模糊之外，由這一轉變現象所衍生出來的另一特徵就是，分位性規範與情感性及慾欲性感情兩兩間的「疏離」情形愈來愈凸顯，甚至出現相互扞格或競爭的情況。換言之，在傳統禮治社會中，一旦出現分位性規範與慾欲性需求發生衝突的狀況時，居強勢

主導態勢的分位性規範，理所當然的會壓抑與克制慾欲性需求的誘惑，形成或「相容」或「妥協」的和諧狀態。然而一旦分位性規範不再居於強勢主導地位時，慾欲性需求的聲音將逐漸發展成足以與分位性規範相互抗衡的強度，而顯現出或「外顯的」或「內隱的」衝突狀態。雷同的「疏離」情況也可能發生在分位性規範與情感性訴求之間。在傳統社會的大多數情況下，這兩種訴求的對應關係是一致的，因此兩種作用力間通常是對應和諧的。然而在現代社會中，卻經常出現互動雙方所認知的分位性規範要求的適用範圍與適用焦點不相一致情形，因此容易導致彼此間對對方感情表現期待的落差，而影響了雙方「真實」情感關係深化發展的可能，最後導致彼此關係的緊張與衝突。例如，許多現代家庭的親子或夫妻間，彼此就經常出現對於對方角色要求期待出現明顯落差的緊張關係，最後甚至導致關係斷裂或分離的嚴重後果。至於屬於「名疏」而「情厚」的不對應互動關係類型中，雖然不至於發展成關係交惡或斷裂的嚴重後果，但同樣的也會為現在的人際互動帶來些許的困擾。

總之，從現代華人人際互動關係的角度分析，本文認為構成人際互動關係判斷的主要成分，固然還是以分位性、情感性及慾欲性三者為核心要素，但是這三者間的比重及相互關係，已經從分位性成分佔較大比重的情況，逐漸轉變成為三者約略均等，甚至未來有可能逐漸往加重情感性或慾欲性成分比重，甚至超越分位性成分比重的趨向發展。本文認為情感性成分有可能位居更核心地位的主要考量因素是：當社會變遷速率過快，致使人們在人際交往關係中無明確規範可遵循時，人們可能會逐漸意識到，真誠無私的情感情誼才是最恆久穩定，也是最值得信賴的人際交往評量核心。至於認為慾欲性成分有可能位居核心地位的主要考量因素則是：同樣的，當社會變遷速率過快，致使人們幾乎無法掌控或預測週遭事物時，人們也很可能逐步退化到強調原始生物本能的初始狀態，並且受到這些欲求本能驅使的誘惑，因而愈發重視慾欲性成分的功效與利益結果，以求滿足 Maslow 所謂人類最基本的生理與安全需求。然而，未來不論是趨向於三者成分比重均等，或者是各往情感性或慾欲性成分居主導核心的發展趨向，由於後兩者相對於分位性成分而言，是較為「自主化」與「個人化」的。因此，本文相信這些轉變特徵必然會影響未來華人的關係與互動歷程，更趨向於「自主化」、「個人化」或「多元化」的方向發展。

九、結語

每個人自出生後，便開始與週遭的人建立起各式各樣的連帶關係，並隨著年齡的增長、生活圈的擴大，使得這些關係的內涵更為豐富與複雜。誠如以往多位學者指出的，相對於西方社會的生活重心是個體中心的，華人社會的生活重心是關係中心的。人際互動關係背景對於了解華人生活及行為的重要性，或許可以用中國大陸改革開放後，近幾年相當流行的一段順口溜：「有『關係』就沒『關係』，沒『關係』就有『關係』」來凸顯。這兩句話的前者「關係」辭，指謂的是正向的互動關係，而後者「關係」辭，指謂的是有無困難或麻煩的意義。人際互動關係背景不僅影響著華人性格的發展，同時也是華人社會生活中身分辨認與認同的基礎，甚至是人之所以為人的意義核心（何友暉、陳淑娟、趙志裕，1991）。

本文要強調的是，以往學者建構的華人「關係主義」觀點，大多把研究重心，放置在探討不同關係脈絡所延伸出來的差序式互動模式問題上，而忽略了探討同一種對偶關係脈絡下的變化發展歷程。對於後一焦點議題，尤其是針對特定家人關係（如親子或夫妻關係）或親密關係課題的研究，在家庭心理學領域的研究課題上，是重要而且必要的。本文更進一步指出，決定某特定互動關係變化發展的核心關鍵，就在於人們用於判斷該互動關係組成的分位性、情感性及慾欲性三感情成分的組合與變化情形。尤其是經由實際互動交打下，對這三種感情成分所造成的消長辯證變化，更是這一研究課題的重要關注。例如利翠珊（2000）指出在華人社會中，由夫妻間角色分位所衍生出來的「感激」與「欣賞」之情，以及由溝通互動所衍生出來的「親近」與「契合」之情，都是婚姻親密關係變化發展的核心成分，它們與西方研究夫妻親密關係相當重視的「性親密」之情是大不相同的。對照上述提出的「關係主義」新架構而言，利氏的「感激」與「欣賞」之情，正好對應於本文提出的分位性感情成分，而「親近」與「契合」之情，則對應於情感性感情成分，它們恰都包含在儒家「仁義禮」所期待的夫妻感情範圍之內，同時也是典型論述華人夫妻關係的重要成分。至於較為西方夫妻關係研究中強調的「性親密」感情成分，屬於本文另外強調的慾欲性感情成分之一，它就是衍生自「欲」需求所作用的感情範疇。另外，

葉光輝 (Yeh, 2002) 也指出華人親子關係間的孝道核心內涵，主要可分成兩個面向成分：相互性孝道 (reciprocal filial piety) 與權威性孝道 (authoritarian filial piety)。其中，前者的成分是衍生自人性的善良與情感本質，經由溫暖接納的親子互動歷程下，自動自發的在日常生活中實踐出來。至於，後者的成分則是衍生自角色地位責任，經由社會教化與制度規範的要求下，在成長過程中逐漸型塑下來。如果仔細分析這兩種孝道內涵意義，可以發現它們各分別與本文提出的情感性與分位性感情內涵是相對應的。它們同樣的又恰都包含在儒家「仁義禮」所期待的親子感情範圍之內，也是典型論述華人親子關係的重要成分，而明顯與西方學者探討親子關係時強調為滿足個人的本能衝動與需求，如為求克服情結、自卑而產生的認同或超越，為滿足需求而形成的互動習慣，以及為應付威脅、壓力以求生存而發展的依戀關係等，即本文所謂衍生自慾欲性感情的成分，是大不相同的。

過去華人「本土」的人際關係研究，偏重於探討傳統社會、文化、歷史脈絡下導衍出來的人際關係組成要素及作用原則，例如「仁義禮」的內涵及運作原則；它們對於了解「現代」華人的互動關係與歷程，絕對有其貢獻與必要。然而，僅僅只採用這樣的觀照點，就冀求能全然的了解身處在全球化 (globalization) 影響下現代華人的互動關係與歷程，則是稍嫌不足的。本文提出以「仁義禮欲」為基礎的「關係主義」觀點，正是欲提供作為未來研究現代華人人際關係議題的一項拋磚引玉之舉，以開拓華人本土心理學者一道更廣闊的研究方向與空間。

參考文獻

- 文崇一 (1988)：〈中國人的富貴與命運〉。見文崇一、蕭新煌 (主編)：《中國人：觀念與行為》。台北：巨流圖書公司。
- 方穎嫻 (1996)：《先秦之仁、義、禮說》。台北：文津出版社。
- 朱瑞玲 (1993)：〈中國人的慈善觀念〉。見楊國樞、余安邦 (主編)：《中國人的心理與行為——文化、教化及病理篇 (1992)》。台北：桂冠圖書公司。

- 何友暉、陳淑娟、趙志裕（1991）：〈關係取向：為中國社會心理方法論求答案〉。見楊國樞、黃光國（主編）：《中國人的心理與行爲（一九八五）》。台北：桂冠圖書公司。
- 利翠珊（2000）：〈婚姻親密情感的內涵與測量〉。《中華心理衛生學刊》（台北），12卷，4期，頁29~51。
- 梁漱溟（1963）：《中國文化要義》。台北：正中書局。
- 費孝通（1948）：《鄉土中國》。香港：鳳凰出版社。
- 黃光國（1985）：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉。見李亦園、楊國樞、文崇一（主編）：《現代化與中國化論集》。台北：桂冠圖書公司。
- 黃光國（1988）：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉。見黃光國（著）：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國（2001）：〈儒家關係主義的理論建構及其方法論基礎〉。《教育與社會研究》，2期，頁1~34。
- 黃堅厚（1982）：〈現代生活中孝的實踐〉。見中華文化復興運動推行委員會（主編）：《傳統文化與現代生活研討會論文集》。台北：中華文化復興運動推行委員會。
- 楊中芳（2000）：〈人際關係與人際情感的構念化〉。《本土心理學研究》（台北），12期，頁105~179。
- 楊國樞（1993）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見楊國樞、余安邦（主編）：《中國人的心理與社會行爲——理念及方法篇（一九九二）》。台北：桂冠圖書公司。
- 楊國樞（1997）：《父子軸家庭與夫妻軸家庭的運作法則與變遷方向：夫妻關係》。國家科學委員會研究計劃之研究報告。
- 楊儒賓（1996）：《儒家的身體觀》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 葉光輝（1997）：〈台灣民眾之孝道觀念的變遷情形〉。張笠雲等主編：《九〇年代的台灣社會：社會變遷基本調查研究系列二（下）》。台北：中央研究院社會學研究所籌備處。
- 葉光輝（1998）：〈孝道概念的心理學探討：雙層次孝道認知特徵的發展歷程〉。

《本土心理學研究》（台北），9期，頁53~117。

- Bowlby, J. (1969/1982). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. 3. Loss: Sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of social life: The four elementary forms of human relations*. New York: Free Press.
- Hsu, F. L. K. (許焯光)(1953). *Americans and Chinese: Two ways of life*. New York: Abelard-Schuman.
- Hu, H. C. (胡先縉)(1949). *Emotions, real and assumed, in Chinese society*. Institute for Intercultural Studies, Columbia University, New York, No. RCC-Ch-PR4.
- King, A. Y. C. (金耀基)(1985). The individual and group in Confucianism: A relational perspective. In D. E. Munro (Ed.), *Individualism and holism: Studies in Confucian and Taoist values*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Solomon, R. H. (1971). *Mao's revolution and the Chinese political culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yang, K. S. (楊國樞)(1986). Chinese personality and its change. In M. H. Bond (Ed.), *The psychology of the Chinese people*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Yeh, K. H. (葉光輝)(2002). The beneficial and harmful effects of filial piety: An integrative analysis. In K. S. Yang, K. K. Hwang, P. B. Pederson, and I. Daibo (Eds.), *Asian social psychology: Conceptual and empirical contributions*. Greenwood Publishing Group, Inc. (In press)

第 11 章

網際網路的本土心理學？！

林以正、王為蓓

一、緣起

就這兩天研討會的報告人之中，我算是「排行」最低的一個，而除了我以外，幾乎其他每一位報告人都是從學生時代就長期受教於楊先生門下，曾經由楊先生指導過學士、碩士或博士論文。很早就開始體認到楊先生對於社會的熱情與文化的關切，也受到楊先生對於以心理學研究為志業的感召而不同程度地投入本土心理學的研究。本來論資歷與研究的深度，我實在並沒有資格來這裡報告。但是由於我對於楊先生的認識很顯然與大家都有所不同，或許也連帶著對本土的思索也不盡相同，因此或許也可以提供一個「另類觀點」吧！首先，我想對與楊先生互動的背景作一個交代。第一次遇見楊先生是在剛進大學時參加一次以「愛情」為主題的演講。印象很深刻的是，楊先生當時鼓勵我們要用「養魚政策」來談戀愛，這在當時顯然也是一個非常具有震撼性的觀點，於是一開始我蠻喜歡這樣的一位教授的。但是後來的經驗卻有了一百八十度的轉變。直到碩士班畢業，我一共修了楊先生四門課。關於人格心理學，當時由於蹺課太多，已經不復記憶。另外三門課，一門研究法，一門高等人格，一門人格衡鑑，我最為深刻的印象是這麼嚴格的要求，永遠不可能完成的指定閱讀，這傢伙大約是有虐待狂的傾向。而在碩士班時楊先生擔任系主任，每學期都要親自嚴格審核研究生的選課，更糟的是當他擔任我碩士論文的口試委員，認為我的論文一場糊塗，拒絕簽字時，我可以說是相當討厭他的。

還好，數年之後當我在美國唸書時，有一個機會與楊先生重逢，轉變了我對於楊先生的觀點，甚至也影響了我一輩子生涯的選擇。大約是 1988 年，我當時在 University of Rochester 讀書，而楊先生則剛好到 Cornell University 幾個月。

由於 UR 當時的一位教授 (Prof. Wheeler) 與楊先生在香港是舊識，因此邀請楊先生就近過來演講，而我也自然擔任接待的任務。當晚，楊先生住在我家，與我有一番長談。其中楊先生談到兩件事對我的震撼非常之大。其中之一是，楊先生提到他那一年與許多美國學者談到本土心理研究的概念時，曾經有一位學者質問他：「本土心理學的發展其實是對於主流心理學的反動，然而倘若根本就沒有西方的心理學先存在的事實，那麼是否本土心理學也無從依附了呢？又倘若在那一種情形之下，完全由華人自行所發展出來的心理學會是怎樣的一種形貌呢？」楊先生自己當時也幾乎無言以對，而這對於當時念得困頓極了的博士班學生的我來說，顯然提供了一個很好的外歸因，原來念得這麼格格不入，就是因為老美的東西不適用於我，而不是我自己的錯耶！隨後，楊先生也抒發了他的心情，他說在他反省自己數十年來的研究之後，覺得自己過去的研究其實都作錯了，大半幾乎都是垃圾，還好現在還有機會重新做起等等。當時，我立刻肅然起敬！一般的研究者，無不吹噓自己的研究有多偉大，多重要，並且以批評別人為能事。當然這也是無可厚非的，因為當一個人面對著自己從事一輩子的東西，倘若要說這些都是垃圾，實在是一個無法承受的認知失調，再加上「學術專業」這個難以被挑戰的權威，絕大多數的研究者都是隨著年紀與權力的增加而逐漸膨脹自己。經常宣稱我就是「真理與道路」的學者，實在比比皆是。然而楊先生即便是面對一個後生晚輩，他勇於反省的誠實態度，實在是我生平所僅見。當場，馬上就開始崇拜起他來了！

兩年之後，楊先生所埋下的種子發芽了，我必須休學回台給自己一段時間處理楊先生當時所誘發的疑惑。休學的這一年其間擔任黃光國老師的助理，執行一個本土重點科技發展的研究，並且加入本土心理學座談會，真正認真的去理解楊先生一直以來的著作與思維，並且觀察台灣本土心理學的發展。爾後，不知幸與不幸，在感動之餘又回美完成學位，並且回來加入這個陣營。幾年下來，雖然依舊幾番地在不同的困頓與疑惑中掙扎著，雖然幸運地發現西方的心理學果真是不適於我，但是也痛苦地感受到這些近在咫尺的其他人的本土心理學也與我有相當的距離。此時，我依舊受著楊先生的鼓舞，持續的找尋與我具有高度「契合性」的本土心理學。或許，本土取向的心理學確實是這些在台灣社會心理學研究者命定的方向，但是在這個大方向之下，每一個研究者又要

如何去形塑那個屬於自己的本土心理學呢？不同世代的研究者又如何讓本土心理學的研究與自身生命發生共鳴呢？這是我想要在這裡討論的題目。

二、從行動的困頓中體認本土心理學

講述這一段經驗並不只是講故事而已，而是要表達不同世代的心理學研究者在意識到本土研究取向的必要性時，文化反省的熱情固然可以共鳴，但是在實踐的過程中卻仍然必須要與他自身的困頓結合才能產生意義。而不同世代的研究者由於生活經驗的不同，相信與本土取向「結合」的機緣也將會有很大差異。

我相信，每一個研究者的研究取向與研究題材多少都反映著他自身的生活經驗。楊先生有次在敘說他的大學生活時，說到當時大學生之間普遍存在著對於社會、政治、中國未來發展等等的強烈憂患意識，對於中國的現代化有著恨鐵不成鋼的焦急。然而，如何理解中國現代化的困境究竟從何而生，又如何「促進」現代化的歷程呢？而在這種憂慮之下，誠如葉啟政老師所指出的，楊先生研究「中國人的性格」其實是對反於「現代性」的潮流而生。當時西方現代文明正展現出極其強大的優勢力量時，「現代化」似乎就必然是一個不可逃避的趨勢。然而這個現代化的歷程之所以遲遲無法進展，「中國傳統性」顯然地就是一個阻礙，並且亟需透過教化來改變的。如此一來，「傳統性」與「現代性」就形成兩極而且不相容的兩端。雖然楊先生自己以及大多數的研究者目前已經不太採取這樣對立的觀點，但是我自己覺得這樣的觀點，正反映出在當時知識份子處在一個歷史轉捩點時的困頓所必要的思索。隨後，楊先生所指導的「第一代」研究生，倘若以瞿海源先生與黃光國先生兩人為例來說，瞿先生多年來主持社會變遷調查，而黃先生深研儒家思想的深層結構等，我私下揣摩他們所關切的問題是變遷過程中「變與不變」的究竟為何？而這或許也正是因為他們的生活經驗就是在台灣劇烈之至的變遷過程中所孕育的。隨後倘若由楊先生所指導的博士，若統稱為「第二代」本土研究者來看，似乎關切的問題又轉變成比較傾向於變遷「後遺症」的解析，例如家庭與教化、成就、孝道、人際衝突等可以籠統的歸類為變遷發生到一定程度之後，所衍生出的社會難題，而這不

也反映著這些研究者自身的生活反思嗎？依此看來，本土心理學在華人研究社群的迫切性，毋寧是建立在華人社會發展與研究者之生活經驗的交互作用下的產物，而這個迫切感的主要來原則是環繞在「變遷」的這個無可避免的潮流之中！那麼我們的下一代這些正在成熟中的研究者，他們又將塑造出怎樣的本土心理學呢？

倘若以現在的大學生，甚至更年輕的世代，他們在電腦與網路中成長，相信他們的生命體驗，以及他們將在他們未來的研究中所展現的旨趣，又將與先前的本土研究者的關切有非常大的差異。我們相信，在一個文化下發展的生命經驗，必然要與其所處的歷史、文化、社會交纏著，因此本土心理學的研究取向應當也能夠在每一代的研究者的生命反思中得到共鳴。如此，我們是否也能試著思考在高科技底下的網路中，如何存在著本土心理學的可能呢？跳脫出在經史子集中尋找中國人的典型性格之後，本土心理學在新的題材中會有怎樣的表現呢？我希望在本文中做一些嘗試。

（一）由網路所引發的衝擊，探索人們自我歷程

當網路逐漸滲入人們的生活中，是否這也逐漸形塑一個新的行為型態呢？因為網路的分化、流動、分散、非同步、語言等等特性衝擊著慣常於真實生活中所使用的方式，而當這樣的一個網路新世界已經逐漸的成形時，我們每個人又不可避免的成為其中的一份子。如果這也反映了一個程度的文化變遷，那麼究竟我們所面對的是怎樣的一種變遷衝擊呢？究竟我們將會面對怎樣的新的適應問題？究竟這些改變會怎樣解構而又重構我們的人際世界？在這個新的世界中我們是否也將會被重新塑造成怎樣的人呢？這些問題或許都對我們未來的發展具有關鍵的影響。而既然這個變遷與衝擊會對社會及個體造成莫大的影響，本土的反思又怎麼能夠缺席呢？

我們關切網路的相關現象並不只是因為這是一個熱門或流行的趨勢而已，雖然新潮流行的熱門題目確實容易使得審查人比較寬容，但是我們也深切的體認到，中介生活方式的媒體經驗的變遷勢必將連帶著引發心理學中非常基本的議題的重新反省。而透過網路這個迥異於目前一般生活情境所造成的衝擊，我們彷彿建構了一個大型的實驗室，其中諸多變遷所引發的連鎖效應，將會使研

究者更深刻的看到人類行為的基本歷程。筆者以為在網路的種種特性中，基於其虛擬、即時互動、匿名等等效應的組合，首先解構了人們原本對於時間與空間所加諸的種種限制，進而開啓的是人們跳脫出真實世界的另一種想像經驗之可能性！而當虛擬世界中的想像開始時，人類的思維其實就不再被物理世界所限制了！同時，當人們不斷的在真實與虛擬的世界中穿梭往來之後，這些交錯的經驗，又更進一步的模糊了所謂虛擬與真實之間的界線。

（二）網路行動反映出整體價值的變遷趨勢

虛擬與真實之間的模糊性，並不只是使得生活的不同面向彼此間交織混雜而已。對本文的關切而言，它更根本的議題是代表了所謂的「自我」由單一、集中、穩定逐漸的轉變成為多元、分散、與變動。而這顯然是我們迫切必須要誠實面對的一股新的潮流，它不是只在發展中而已，事實上這已經逐漸的成為這個社會的主流文化價值了！倘若更深刻的來反省這個問題，那麼網路及其他通訊科技的興起，為人類社會帶來了甚大的衝擊，例如，社會生活範圍的廣延，人際聯繫的暴增，以及多元價值的標榜等等，而這其實更可以被視為是現代主義社會邁向後現代主義社會的主要展現。這種沛之莫能駁的價值變遷是指，過去現代主義所強調的是藉由累積客觀與科學的知識邁向發展與進步，所崇尚的是真實及可預測的特質，已經明顯的變遷成為以個人價值及理性主義發展到極致的後現代主義社會，而其中心特徵則是流動的，多元的，轉變的（Gergen, 1991, 1992）。當人們處在這樣的轉型變遷中，一個無可避免的問題便是，承繼著現代主義傳統價值觀的人們，如何在一個多元而變動的科技社會中安身立命；而這其中，一個具有張力的心理學議題便是，現代主義所崇尚的統整自我，在後現代主義社會中將面臨怎麼樣的重新界定。

究竟這個變遷是因為科技產品的推出，如工業革命般地由電腦及網路這些新工具的發明所造成的呢？亦或是由於社會文化的變遷本身造就了這個媒介的蓬勃發展？研究者以為這應該是一個互為因果的問題。一個社會的文化價值仿如一片溫床，沒有這些既有的或逐漸萌芽的價值觀作為基礎，新的科技也只能被留置在實驗室的角落中，絕對不會被大眾所接受，也不可能融入到一般人們的生活當中，形成一個被廣泛採用的工具。而網路之所以會普遍的被接受，並

且大為流行的原因則是它背後所蘊含價值觀正與目前社會價值觀的發展朝向後現代主義有著互為表裡的關係，也因此第一波對於網路有大幅度投入與接受度的人，大部分都是後現代價值取向比較濃厚的青少年族群。另一方面，雖然科技的發展確實能夠形塑一個新的生活與文化型態，但是，一旦科技產品變成人們日常生活中常用的工具時，人們也會對此一科技產品進行一個「社會化」的過程，使得此一產品的使用能夠符合使用者的需求與價值觀。而此一使用的目的與發明者原本的目的並不一定相同。例如，貝爾當初發明電話的時候一直把它當作傳播工具而不是溝通工具，他用電話來作一對多的古典音樂廣播媒介，結果卻發覺人們買了他的產品是為了一對一聊天對話。就網際網路而言，雖然資訊的流通是當初設計的主要目的，但似乎將它用來滿足溝通、互動、社交與發表的情況才是它最為主要的功能。

這個分析主要的目的是要指出，儘管我們習慣稱呼網路的交叉連結所建構出來的人際場域為虛擬社會，但是由於使用者就是真實的個體，而這些在虛擬世界的行動其實也一定程度的會反映出這些個體在其日常生活中的諸般現象。在這樣的情形下，我們不宜只是將網路研究視為一個小而特定的場域來研究，或把它設想成爲一個只佔日常生活中極小部分的一個特殊現象。相反的，當我們用一個大的角度來思索這些現實與虛擬之間的交纏互動時，我們看到的是一個社會與價值變遷的濫觴，並且能夠對於這些變遷與適應過程，有先一步的掌握。以本研究所關切的「自我」的現象來說，一些重大的變遷事實上已經悄悄的影響了新一代的年輕人了！舉例而言，近來在《美國心理學家》期刊上的一篇論文（Arnett, 2000）中就指出，在美國這幾年來出現了一群新的世代，年齡大約是介於 18 歲到 25 歲之間。他們的教育程度相當高，很多人甚至是接受雙主修的教育，同時他們的經濟能力也不差。但是不同於他們的父母親那一代的是，他們並不願意投入一個特定的工作或生涯中。在多元文化的衝擊下，他們大幅度的延長了尋求自我以及獨立的探索時間。此一新世代的出現，反映的是在後現代潮流中，個體所面對自我定位的新課題。而近年來網路科技的蓬勃發展及網路使用族群所面對的困境，又正是這個潮流最為具體的表現。

類似的現象也同樣的發生在華人文化之中。當成就的定義上不再侷限於升學考試等單一的價值定義，在教育上不斷的強調多元管道與個體獨特性的發

揮，但這同時也反映著青少年必須面對著更為多元的選擇與衝擊，並且面對必須花更大的力氣去探索與定義他們自己。過去在台灣的青少年們並沒有很明顯的青春風暴這一類的過程，而在這樣的變遷衝擊之下，所謂的「青春風暴」現象也隨著現代化的過程而越來越明顯。現代的青少年顯然經歷著較過去更為明顯而強烈的青少年風暴期。這是他們命定要去面對的新的生命的課題，因為當一個社會逐漸的轉變成越來越多元，越來越複雜時，個人所需要做的選擇也就越來越多。所以，以前填大學志願時，並不需要問「你的興趣是什麼啊？」，因為只要照著分數順序填就好了。但是現在科系這麼複雜，學校這麼多樣，這麼一來「你的興趣是什麼啊？」就反而成為第一優先的問題了。換言之，越是在一個多元的社會中，一個人越需要為自己做決定，也就是說也越需要明瞭自己是什麼人。然而，爲了要找到自己的一個明確的認同，就會有一個比較掙扎的認同過程。雖然這是一個成長的過程，當然，它也同時是一個可能的危機。若將此一議題，對照著網路的環境來看，網路的一個相當獨特的特性是它提供了一個環境，使得個人有更多的機會能夠在所謂的「虛擬」的環境中，有更大的幅度及空間去探索自己的可能性。個人可以在匿名的情形下，讓自己到截然不同的場域中扮演截然不同於 3D 世界中的自己。這個現象所反映出的並不是哪一個我才是真正的我的問題。事實上，每一個視窗中的行動與扮演都或多或少的反映出一部份平時已經顯現或被壓抑的自我。只是在日常生活之中，由於一致性與穩定性的要求較高，因此個體往往沒有機會去呈現這麼多面貌的自我，也沒有機會在短時間內去經驗具有這麼差異性的多重自我。在這種情形下，上述的衝擊、掙扎、成長、與危機的歷程在網路中就更具有爆發力了。也就是說，網路其實是後現代價值一項具體而微的表現，因此網路可以看成是研究者窺探未來變遷趨勢下人類行為方式的一扇窗口。

（三）網際網路的空間特性與自我概念的探索

人們認識與他所處世界的其他人時勢必要藉助某種媒介。例如，語言就是一個最為普遍的媒介。當然，有時候會更為複雜些，例如，透過電話、信件等不同性質的中介！但不論是非口語的訊息，語言，或其他的媒介物，其實這些媒介物的特性都會影響並且塑造人們認識這個世界的方式。而當網路成為人們

溝通與認識的媒介時，這個媒介效應顯然將更為凸顯，也因此提供了我們一個分析與研究人與其生活世界互動的絕佳機會，而這不就正是本土心理學的旨趣嗎？

就自我這個議題來說，近年來「自我」的研究一直是跨文化與本土研究的一個中心議題。從這個角度來思考，網路提供了一個相當不同於現實世界的媒體特性，而這些特性對於個人探索自我的進行是十分有利的。在現實生活中的個人處於一個既有的生活情境中，會被週遭的人以對其既定的認知模式加以看待，因此個人試圖改變或突破原有的自我形象時，要面對的是週遭人的不願改變觀點的抗拒，而新的自我認同只有在周圍的人給予支持之後，才會成為個人的一部份。同時在面對面互動中，雙方的外表資訊也會加深對於對方形象的刻板印象，而這些資訊，透過網路上的身分隔離功能，得以被隱匿起來，從而擴展了在網路上發展新的身份認同的可能性（王澄華，2001）。另一方面，也有研究指出，自尊的改變，最有可能的情形是配合著日常生活事件上的重大改變，例如搬到一個新城市、離家上大學、或換了一份新工作；亦即是發生在脫離了原本生活秩序的狀況中（Mckenna & Bargh, 2000）。

而網路的空間特性，某種程度上正是這種脫離原本生活秩序而自成一格的活動場域。Sherry Turkle 稱之為後現代主義的社會心理學實驗室，在其中個人可以進行各種不同的身份轉換，進行自我探索的遊戲。在其中，有些人的網路經驗得以正面地回饋到現實生活中，有些則否（雪莉·特克，1998）。以 Simmel 對於橋與門的譬喻來說，網路的特性就是典型的「門」的代表。其中，「橋」的功能只偏重於連結，而「門」則結合了連結與隔離。門區隔了內外，使人得到安全，但又因為可以開啓與關閉，所以其自由度又比牆來得高（Simmel, 1997）。相對於現實世界而言，網路的隔離功能使得個人得以暫時脫離日常生活，排除既有的身分與其相應的社會關係，進而決定要以何種面貌與人接觸，無須承擔既有的社會壓力與人際焦慮。而網路的連結功能則使人得以在其中漫遊或是參與社群，進行自我認同的探索，或是找到相應的朋友。再以 Goffman 對於舞台的敘述來說，我們可以把網路空間視為一個前台，把真實世界視為一個後台，個人可以在前台上盡情表演，探索或塑造不同於真實世界的自我認同；而在網路上，不同的活動範圍也可視為數個可能彼此交疊或不相交疊的前台，

使得個人得以在觀眾區隔的場景中，同時探索不同面向的自我（高夫曼，1992）。網路上的這些空間特質，使得個人在網路上的經驗，成為類似 Simmel 筆下「探索」的概念：探索的經驗確實是個人存在的一部份，直接地和其他前後的部份經驗連續。然而同時，就它的深層意義而言，它發生在這個生命的一般連續性之外，亦即是個人生命連續性的脫離（Simmel, 1971）。而網路自成一個可供人冒險探索的場域，這樣的「冒險」是以真實生活的經驗為基礎，卻又發生在經驗的一般連續性之外，對立於生命連結的扣合。

然而要注意的是，在網路上所進行的自我探索，並非個人任意「創造」出許多不同的自我面向，而是原本存在於自我概念之中。但在現實生活中受到壓抑、未曾察覺、或不容易展現的自我面向，在網路環境中受到激發，進而展現出來。因此在網路上個人，可能比現實生活中呈現出更為多元的自我面向。而個人進行自我探索的主要場域之一，即在於網路上的虛擬社群，透過投身虛擬社群，個人對於所參與的團體形成團體共識，與其中的成員形成人際關係；而個人與團體及團體成員互動的結果，都將影響個人的自我概念。在這個點上，又正好提供了一個觀察華人的關係主義或集體傾向如何在這一個全新的場域中展現的機會。

（四）虛擬社群參與與自我概念

虛擬社群乃指在網路上，由具有共同興趣或來自同樣團體的人們，因為互動的需求所凝聚而成的團體；例如特定的新聞群組，主題聊天室，電子佈告欄中的版面，家族網站等等。

「自我」必須在「社會」的背景下才能夠成立。Mead 在討論自我與社會的關係時也就清楚的指出，自我是由社會成分的我及個人成分的我所同時組成的（米德，1998）。而根據社會認同理論，個人投身於社群，在團體中與其他成員進行互動時，其態度與信念都會受到所屬團體的影響，團體的態度與信念也會逐漸的內化成個人的一部份，因此個人的團體認同也就成為個人自我概念的一部份。而當個人投入團體的程度越多，就表示其對於團體的認同越深，因此團體的價值觀與信念與個人的價值觀與信念就越接近，團體中的人際互動對個人自我概念的影響也越大（Coats *et al.*, 2000）。

即使在網路相關研究並不豐沛的情形下，不少研究者也發現社群參與對於自我具有顯著的影響。例如社會邊緣族群透過新聞群組的參與，其自我接受程度與自我價值感都會隨著參與程度而增高；並且越認同所參與社群的個人，在現實生活中也越容易對於其敏感的身份「發聲」，如此一來虛擬社群的參與經驗對於現實生活便產生正面回饋（KcKenna & Bargh, 1998）。由此可見，個人選擇並投入某種虛擬社群，不但是反應了個人的自我概念，而在加入之後所產生的團體認同與所發展出的人際關係，也會對個人的自我概念加以型塑影響；而越投入其中，對所處團體的認同便越深，團體認同也就越能反映出個人自我概念中的某一面向。

一般在典型的社會認知研究中通常也可以發現，對於描述受試者自己本身特質及態度的詞，如果該詞剛好也符合受試者所屬團體的特質及態度，則受試者的反應時間會比不符合所屬團體特質及態度的詞來得短；亦即，團體的特質與態度與受試者本身的內在自我表徵具有相當的重疊性，因此團體認同也可以說是個人自我概念中的一部份。團體的價值觀、偏好態度、特質，都會與個人的自我概念有所重疊。依此結果來推想，若個人在網路上參與越多之性質不相近的虛擬社群，同時對越多的虛擬社群擁有高度的認同感，他所展現的自我概念結構很可能也會相對地越趨於複雜。此乃由於他的內在自我表徵分別與許多性質不相近的團體有所重疊，因此展現出來的自我面向也就越多元（Smith, 1999; Coats *et al.*, 2000）。William James 也曾指出：個體關心多少個不同群的意見，他就會表現出多少個不同的社會自我。在每一個不同的群體前，他都會表現出自我中的一個不同方面。因此，自我概念可說是與個體所屬群體緊密相關的（黃厚銘，2001）。

我們以為這個現象對於探討華人社會的變遷確實具有重大的意義。當研究者嘗試著理解華人文化時，通常都會注意到華人「關係主義」的特性，而這個關係主義一般也都是以家庭作為其核心主軸。但是對於新的一代來說，由於他們所參與的社群趨於複雜，同時在他們生活中，同儕、工作，甚至網路社群的比重也越來越大，這是否將連帶著引發華人對於自我與生活的定位有所變動呢？我想，本土心理研究不僅看著過去的歷史時間脈絡如何流動到現代，現在我們藉著網路研究這扇窗，是否得以窺探向前流動的方向呢？這是研究者以為

本土心理研究對於新一代研究者生命課題相結合的可能性之一。

（五）網路中的自我與人際關係

回到更細節的人際互動來看，人與人的連結必然也要在他們彼此的互動中去展現，因此人際的議題也就一直是社會心理學所關心的課題之一。從印象整飾到親密關係的建立，社會心理學家嘗試著從人們的生活當中尋找人際關係的運作與可作為預測的隱含意義。過去的研究嘗試著從人們真實的人際互動去找題材，而今，網路的普及，人們的社交行爲，已經不侷限於真實的生活狀況。對於某些人而言，網路上的社交可能佔了其社交生活的全部，因此，經由網路所建立的人際關係脈絡，或所從事的社交行爲，是否也可以找到一些有意義的內涵一如將網路視爲社交場所的使用者，其特質爲何？在網路上所建立的人際脈絡對於人們有何意義？甚至可以遙想未來網路世界對於人類的人際社交生活有啥衝擊？這些都是十分值得關注的課題。

根據研究者的觀察以及初步問卷的分析，發現學生族僅 1.6%未曾使用電腦，而電腦的使用主要從事的項目以網際網路（41.31%）居首，其次爲文書處理（29.34%）與通信（13.23%）。而使用網際網路，其使用功能主要爲 BBS（41.6%）、WWW（36.11%）與 E-mail（28.34%）；上網際網路最常進行的活動則以生活休閒資訊（30.77%）居首，其次爲交友聊天（14.81%）、閱讀新聞/雜誌（13.2%）、通訊（12.40%）。從以上的結果我們可以看到大學生網際網路的使用，以 BBS、休閒資訊、交友聊天與通訊等與人際有關的項目爲主。而文書處理，則可以視爲目前課業上的使用，因此，對於大學生而言，網路可能是另一個人際場域。郭欣怡與林以正（1998）也發現網路使用者與其他使用者的親密與依賴，或是對於某個網路團體或討論版面的認同，都明顯的隨著使用時間的增加或是對於網路的投入程度而明顯的增加。這個結果顯示，網路的使用不只是一個人的行爲，也不只是個體單向的獲取訊息，網路的虛擬世界明顯的構成了一個新的人際空間，而在這個空間中，人們也正在建構一個我們完全不熟悉的社會組織。

據此，探討網路對於人們生活的影響之，一個極爲重要的課題，就是網路人際關係的各種心理機制。網路不僅爲傳播媒體，更是可與多人互動的多元媒

體。網路本身做爲一種新興的媒體，它具備了有別於其他溝通媒體的特性。尤其，網路的使用者並不是單獨的在虛擬的世界中遊蕩，他們往往與其他的使用者之間會建立起相當高程度的認同與歸屬感。事實上，網路的活動是真實生活中的一種延伸，同時真實世界也可以被反觀爲虛擬世界其中的一扇視窗。因此虛擬與真實之間並沒有一道清楚的界線。當一個人以多重的角色出現在不同的網路場域時，也就相當於自我以多重的面貌在展現與相互對話。而且，如果每一個人際關係之中都映照了一個屬於參與期間之個體自我，那麼這些自我之間是分隔的呢？還是尋求統整呢？連帶著，多元自我所營造出來的各種人際關係之間，又有怎樣的同質與變異關連呢？我們在探索一個新的現象的同時，似乎又回歸到了社會心理學最爲根本的議題。在我們現在所進行的研究中也一直期待重構網路使用者的心理特性、網路沈迷行爲、網路社群的建構、網路人際關係、虛擬與真實的互動對自我的影響等幾個面向來理解網路的面貌，同時也展現人與其生活世界的種種微妙關連。

（六）從多元自我重新反省心理健康

從 Freud、Mead 到 Erikson 都主張人格中不同或相對的成分必須被加以整合；良好的社會適應，健康的人格，都來自一個統整的自我（Rappoport *et al.*, 1999）。在 Freud 的理論中，個體不健康的主要原因乃是因爲個體人格結構中不同的「我」（超我、自我、本我）產生衝突而無法適當的紓解，也因此在其自由聯想的治療過程中，以治療者的詮釋做爲支撐，來使得個體得以紓解衝突的壓力，並且重新獲得順暢運轉的自我機制。雖然，人本治療學派所採取的人格理論非常不同於心理動力學，但是，就以 Carl Rogers 來說，他也主張個體的情緒困境主要是來是於自我系統的不一致，也就是個體之理想我與現實我之間的衝突。而治療的情境則是運用治療者的同理心以及無條件正向關懷等來營造一個可以讓個案充分敘說的空間。在這樣的敘說空間中，治療者得以支撐個案要面對種種自我面向的衝突與矛盾所可能引發的困境與副作用。更近期的理論如 Higgins 等（1985）也主張，個體的主要情緒困擾是來自於自我系統間的不一致所造成的。因此，一個分歧多面的自我，似乎代表著一個不正常的人格，需要加以統整以回歸到單一的自我。

然而，近年來也有許多學者針對自我概念的內容和結構，提出多元的可能性（Linville, 1985, 1987）。特別是當後現代主義的社會價值的趨勢與所謂多元自我的議題相結合下，擁有許多不同面向的自我概念，可能正是一種適應社會的利器，甚至多元自我的本身也可能正是多元社會下的一種產物。例如，Linville 的研究指出，有越多不同社會角色的人，同時可能也具備越多不同面向的自我，其自我概念結構便越複雜，而如果同時每一面向的自我都被切割得清清楚楚，這樣的人，當其某一面向的自我受到傷害時，其他大部分面向的自我因為與之沒有很多的相關，便能保持原來面貌，因此對於壓力事件所造成的憂鬱情緒與疾病能夠有較好的因應能力。此外，不同的自我面向，各有其情感及評價成分，因此有越多區分清楚的自我面向的人，通常較少現出一般較高或較低的自尊，而是應情境的不同而表現出與情境相應的自尊（Linville, 1985, 1987; Linville & Carlston, 1994）

Gergen 從敘說理論（narrative theory）出發，也認為自我認同是在與他人的關係中被建構出來的——亦即在各種社會關係中所呈現出的各種不同「關係我」，建構出多元的自我認同。看來，現代主義社會中的單一穩定的自我正在消逝之中，多元自我成為充斥各樣通訊科技的後現代主義社會中的一種產物。擁有多面向自我的個人，在後現代主義社會中，通常是比較健康且快樂的人（Gergen, 1972, 1991, 1992）。Sarbin 及 Allen 的研究也指出，擁有較多角色認同的人，較能面對生活中的改變及壓力（Mckenna & Bargh, 2000）。

多元自我的展現對於心理健康的正面影響已受到許多研究的支持，但目前為止大部分的研究都著眼於現實生活中的社會角色或是在現實生活中所展現出來的自我概念。同時也沒有研究者具體的指出多元自我為何會造成如此兩極化的結果，究竟其中的中介歷程為何？為何在後現代的價值潮流中，當一個人擁有多元自我時，卻不會陷入混淆與衝突的狀況呢？

其實，多元自我並不是一件新奇的事情。正如同過去的研究者都會注意到每一個人本來就會有不同的自我面貌。事實上，一旦我們開始思考自己是誰的時候，就一定會有兩個自我同時存在了，一個是被觀照的自我（Me），而另一個則是主動觀照著的自我（I）！我們在日常生活之中，也往往會隨著情境的要求不同而扮演著不同的角色，並且呈現出不同的自我樣貌來。在家是一個善於

照顧人的父母親，而在工作上則是一個相當嚴苛的老闆，但是在同伴之間，卻又是一個很搞笑的朋友。但是在大多數的情形下，我們並不會覺得有任何的困擾，因為我們將不同的場域做了明確的區分，而在這些場域之間，角色的分際以及自我的樣貌的切割明確，彼此並不相衝突。當然，這些場域與角色之間一旦互相交疊，那麼衝突就在所難免了，而情緒也自然會隨之衍生。此時，個體就必須要重新建構其對於生活場域、角色安排、自我面貌之間的重新整理。

很自然的，解構自己過去似乎井然有序的對於生活世界的知覺，改變已經習以為常的行為模式，而且在一定的程度上過往的模式也代表著自己各方面的需求曾獲得了平衡，而現在則必須再經歷一番掙扎。事實上，筆者以為所謂要能夠完全的「整合」不同的自我是一件不可能的事情。由於現代人的生活情境相當的繁複，而各種生活場域的流轉也相當的快速，因此要維持一個一致而且非常具有跨情境穩定性的單一自我樣貌，不僅困難，也並不見得具有實際上的適應性。因此，或許對新人類這一代來說，成長與成熟的重點可能並不在於不同自我之間的整合，而是在於個體是否能夠發展出一套清晰的自我的架構，使得不同生活場域之間的切割具有其合理性，而且個體所需要滿足的不同心理需求也可以各自的在不同的自我範疇之內獲得。在自我概念的結構中，有了這樣一種確定性或清晰性之後，個體就能夠讓各個自我的面向彼此「各安其位」的發揮功能，同時也能夠避免他們互相的衝突與矛盾。

一個人自我之間的衝突與化解，整合與分工等一直是社會心理學中最為核心的議題之一，而對於這些現象的分析，並不只是社會心理學家在實驗室中的思考遊戲而已，更是下一代所即將面對的最核心的生命課題，甚至是他們安身立命之所在。如果這些課題對於整個華人新世代具有重要的顯著性的話，本土心理學又怎能置身事外呢？由於本土心理學的研究最核心的就是掌握個人與其文化及社會環境的交互關連，面對這樣的課題，網路本土心理學又怎麼不可能呢？

參考文獻

- 王澄華（2001）：《人格特質與網路人際互動對網路成癮的影響》。輔仁大學心理學研究所，碩士論文。

- 米德 (1998) : 《心靈、自我與社會》。胡榮、王小章 (譯)。台北：桂冠圖書公司。
- 高夫曼 (1992) : 《日常生活中的自我表演》。徐江敏、李姚軍 (譯)。台北：桂冠圖書公司。
- 郭欣怡、林以正 (1998) : 〈網路使用者的心理特性與人際關係〉。《教育資料文摘》，頁 66~80。
- 雪莉·特克 (1998) : 《虛擬化身——網路世代的身份認同》。譚天、吳佳真 (譯)。台北：遠流出版公司。
- 黃厚銘 (2001) : 《虛擬社區中的身份認同與信任》。國立台灣大學社會學研究所，博士論文。
- Arnett, J. J. (2000). Emerging Adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55, 469-480.
- Coats, S., Smith, E. R., Claypool, H. M., & Banner, M. J. (2000). Overlapping mental representations of self and in-group: Reaction time evidence and its relationship with explicit measures of group identification. *Journal of Experimental Social Psychology*, 36(3), 304-315.
- Gergen, K. J. (1972). Multiple identity: The healthy, happy human being wears many masks. *Psychology Today*, 5(12), 31-35, 64-66.
- Gergen, K. J. (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books Inc.
- Gergen, K. J. (1992). The decline and fall of personality, *Psychology Today*, 25(6), 58-63.
- Higgins, E. T., Klein, R., & Strauman, T. (1985). Self-concept discrepancy theory: A psychological model for distinguishing among different aspects of depression and anxiety. *Social Cognition*, 3(1), 51-76.
- Linville, P. W., & Carlson, D. E. (1994). Social Cognition of the Self. In P. G. Devine, D. L. Hamilton, & T. M. Ostrom (Eds.), *Social Cognition: Impact on Social Psychology*. CA: Academic Press.
- Linville, P. W. (1985). Self-complexity and affective extremity: Don't put all of your eggs in one cognitive basket. *Social Cognition*, 3(1), 94-120.
- Linville, P. W. (1987). Self-complexity as a cognitive buffer against stress-related illness and depression. *Journal of Personality & Social Psychology*, 52(4), 663-676.

- McKenna, K. Y. A., & Bargh, J. (2000). A plane 9 from cyberspace: The implications of the internet for personality and social psychology. *Personality and Social Psychology Review*, 4(1), 57-75.
- McKenna, K. Y. A., & Bargh, J. (1998). Coming Out in the Age of the Internet: Identity “Demarginalization” Through Virtual Group Participation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(3), 681-694.
- Rappoport, L., Baumgardner, S., & Bonne, G. (1999) Postmodern culture and the plural self. In J. Rowan, & M. Copper (Eds.), *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*. (pp. 93-106). London: Sage.
- Simmel, G. (1971). The adventurer. In D. N. Levine (Ed.), *George Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago.
- Simmel, G. (1997). Bridge and Door. In D. Frisby & M. Featherstone (Eds.), *Simmel on Culture: Selected Writings*. London: Sage.
- Smith, E. R. (1999). Affective and cognitive implications of a group becoming a part of the self: New models of prejudice and of the self-concept. In D. Abrams & M. A. Hogg (Eds.), *Social identity and social cognition*. (pp. 183-196). Malden, MA: Blackwell Publishers Inc.

第 12 章

溫和地堅持改革的楊國樞先生

瞿海源¹

本來，我負責寫楊先生的「非學術部分」，因為大家覺得楊先生不但在學術上有重大成就，在社會政治改革上也有實質的貢獻，我參與社會政治改革的推動，在澄社曾擔任楊先生第二任社長時的總幹事，所以大家認為，我自己也認為可以來記錄和分析楊先生在「非學術上」的貢獻。但是，到開始著手構思這篇文章時，發現硬要把楊先生「非學術」部分獨立出來是不可能的，也是不對的。在一次研討會的籌備會上，老葉、光國和我談著談著，都認為楊先生在學術上種種，尤其是開創學術研究和推動許多大型計畫，其實都和所謂的非學術活動交織在一起。在構思過程中，閱讀許多有關資料，愈來愈發現楊先生的非學術部分還是和學術部分緊密結合。

原本規劃要把楊先生的「非學術」部分做一個「完整」的記錄。就列出楊先生大學時代、投稿文星、主編大學雜誌時期、參與科學月刊社務、擔任軍事行為研究中心顧問、參與中國論壇編輯時期、介入政黨溝通事件、發起並擔任澄社創社社長時期、主導反軍人組閣行動、擔任學改會理事長時期、參與行政院教改會和擔任中研院副院長時期各種實際情況詳加了解提出完整的報告。後來又認為楊先生的學術和非學術是切不開的，又想把早期研究、個人現代性研究、中國人性格研究、中國化和本土化研究、青少年問題研究、犯罪問題研究、社會變遷基本調查、中國社會科學院社會學研究所社會心理學訓練計畫、在中

¹ 本文初稿原來有第二著者蔡智賢先生，但在修訂本文時，覺得行文語氣仍然是我個人的口吻，因為有許多狀況都是我個人實際經歷過的，所以改為由我單獨具名發表。關於楊先生早年口述的錄音是由智賢幫忙完成逐字稿。同時本文也參考了智賢的碩士論文「《中國論壇》的形成與發展：知識分子特質的分析」以及他訪問楊先生的逐字稿。特此說明，並向智賢致謝。

研院推動人文社會科學研究等等重要研究及推動研究之工作與所謂的非學術活動之間交織起來，進行完整的探討。在開始撰寫本文後，發現不但要將楊先生的學術與非學術交織來探究，牽涉太廣，根本不可能在短時間做到。即使把學術部分放棄，只拿學術研究部分當成大的背景，只記錄非學術部分，也因資料極多，而有未能深入掌握的，也不可能在本文中達成。在本文寫了接近一萬五千字的時候，眼看是不可能寫完整的，就把即將寫完的部分留下進行編輯，再加上若干我認為比較重要的，或是我個人因參與而比較知道的，先在此寫出來。於是，本文將就楊國樞先生學生時代、對知識份子之概念建構、軍事行為研究中心事蹟、澄社時期、中研院副院長時期進行比較詳細的記錄與討論。關於楊先生參與中國論壇的情形，在本文蔡智賢的碩士論文已有詳細論述，關於楊先生參與一九八五年和一九八六年國民黨與黨外公政會及後來民主進步黨成立之中介溝通，則在中國文化大學政治研究所陳信傑的碩士論文《民主進步黨的創黨過程：外省菁英分子所扮演的角色》（胡佛教授指導）中有深入的分析，這兩件事是楊先生溫和地堅持改革極為重要的，但我們無法在此詳加記錄和論述，我們大約只能在論述楊先生之知識份子概念建構時，納入討論。

想了許久，改了又改，還是以這個最早想到的題意定了「溫和地堅持改革的楊國樞先生」這個題目。最先定下的題目是「一個溫和堅持改革的知識份子——楊國樞教授非學術的貢獻」，一方面題目太長，另一方面又似乎有所限定。仔細琢磨楊先生的所謂非學術貢獻，讀了些有關資料，覺得這個說法是不通的，因為楊先生種種志業都和學術有緊密的關連。可是溫和、堅持和改革這三項，無論怎麼去考量，都是我所了解的楊國樞先生的核心價值乃至是特質。在行文上，如果拿這三個特質來組合，堅持溫和改革也是通的，但是如此來捕捉楊先生的精神，似乎不太切合，而以溫和的改革者來相稱也不很對勁，最後還是覺得楊先生是一個溫和地堅持改革的知識份子。本來捨不得把知識份子四個字拿掉，可是想想，又有誰會否認楊先生是知識份子呢？在題目上不要特別標明，也不錯。在網路上查尋報社資料庫，發現我曾經在接受記者訪問時，也曾說李遠哲院長是個「溫和而堅定的改革者」，不只提升了中研院的研究水準及環境，更鼓勵打掉中研院與社區間無形的圍牆、走入社會。李院長在楊先生卸任副院長時，說當年他年輕時回清華教書時，就被學生邀了去聽楊國樞先生的演講，

自認深受楊先生改革思想的影響。若說兩人是溫和而堅持改革的知識份子也應該是合理的。（楊先生當年轉心理系時，系主任蘇薌雨先生說太晚了，楊先生情急之下竟流淚，而感動了蘇先生；李遠哲當時想從化工系轉化學系，竟然打網球耽誤了時間，系主任也說太晚了，倒是因為化學成績有九十分而改變了系主任的決定，這兩位轉系成功的例子倒有些類似，是很有趣的巧合。）

一、就讀師大附中和台大時開始關心社會事務

楊先生在一九八三年就他的學院生活的追索過程寫了一篇長文，敘說了自高中至教授階段的生涯重要經歷，後來，蔡智賢在進行碩士論文探討中國論壇現象時，也訪問楊先生，有些相關的記錄，爲了撰寫本文，瞿海源在二〇〇一年十二月十五日又再度訪問楊先生。根據這兩份訪談記錄，我們整理出楊先生的重要經歷。在早期，即高中至大學時代，在一九八三年〈學院生活的追索〉雖已有楊先生自己相當詳細的說明，我們還是試圖做更完整的記錄。在記錄這段時期楊國樞個人的發展時，主要是根據兩次訪談記錄和楊先生自己撰寫的〈學院生活的追索〉一文。大部分都直接改寫自訪談楊先生的記錄，這樣比較貼近楊先生的本意，當然也是因爲作者暫時還未能進行深入的分析討論。

楊國樞先生指出他會開始對社會事務關心，大概可以回溯到高中時期。在師大附中時，像那個年代的高中生一樣，大家都有想要改造社會、文化的理想，因爲五四思想餘緒還在。當時每天吃完午餐，幾個要好的同學都會跑到現在空總前面，那時都還是稻田，跑到那邊稻草堆裡談未來抱負。對他個人而言，當時最大感觸，是很多西方好的社會典章制度，一傳到我們中國，就變了質。對這個問題，他一直認爲這是人的心理問題，也是活在人身上的一種文化問題。

另外，在唸高中時，有段時間，因爲家裡的情況不大好，就送他去當學徒，到火車站前，現在忠孝西路附近的太平洋電纜當學徒，三天他就逃走了，當然也因此不好意思再跟家裡拿錢，就因此住到同學家裡。住到同學家裡，他發現，同學家左鄰右舍夫妻經常吵架，都是因爲觀念上的問題所引起。

受了這些事情的刺激，楊國樞先生後來覺得，社會要進步，人的「觀念」是非常重要的點，不管從個人、家庭或是社會層次，都是屬於心理上的問題，

所以從那時開始，他就下定決心要研究心理學（關於這一點，可能還要暫時做一些保留，要去追問楊先生是怎麼知道有心理學這個學術領域，以及他心中想像的心理學是什麼）。

那時因為不再跟家裡要錢，所以考上台大森林系後，一方面因為考得不錯，爭取到傅斯年森林系獎學金，再加上家教，就利用這些錢來維持生活費。那時經常一拿到錢，一次就吃掉十個八個饅頭，沒錢的時候，就有一餐沒一餐的撐過去。

大二時，檢查發現自己得了肺病，可能是因為長期營養不良的緣故，反正也不想讓家裡知道，就到五堵另一個朋友處，是後來與蔣家結成姻親的石家的工廠，朋友在那邊監管工廠，他就住在那邊。在工廠的閱覽室裡，正巧擺了一套《自由中國》雜誌，那時差不多是一九五五年，因為沒事，他就一本一本的把整套書看完（這和楊先生在學院生活一文中所說的不同，在那篇文章中他說「其中一份雜誌——《自由中國》雜誌，對我日後的部分思想有相當大的影響。當時一位朋友送給我全套《自由中國》的過期雜誌，並按時送給我當時的新雜誌。」似乎以楊先生在養病時於五堵工廠閱覽室看到比較合理，朋友如此大方送的情形頗特殊，或許要楊先生說出到底是誰送的，比較容易釐清。不過，無論如何，正如許多那個年代的知識份子一樣，受到《自由中國》雜誌的影響是毋庸置疑的）。

另一種看比較多的，就是關於人生觀的書。因為當年得肺病，是件很嚴重的事，前途看起來黯淡，就讀了不少相關的書，包括《拾穗》等。然後再結合前面想到的抱負與文化問題，就開始在想一個所謂「平凡人生觀」，有點像孫中山講做大事不要做大官之類的想法，讓他對人生的問題看得比較淡。也是因為這樣的影響，後來有幾次當官的機會楊先生都沒去。甚至李遠哲先生找他當副院長，他也猶豫了好久，不過因為這是個學術職務，才勉強答應。所以李敖罵他晚節不保，根本是李敖不懂，副院長這職務與系主任差不多，與當官是不同的。

而《自由中國》這套書，也讓楊先生更去體看到我們政治社會教育等等的一些問題，而對他們寫的文章相當佩服，也有點想見賢思齊的味道，所以開始有想做知識份子的想法，不過當時想法都不是很清楚，只是隱約有這種想法。

所以在平凡人生觀與《自由中國》雜誌的言論兩相影響下，讓他下定決心想轉心理系。就是想要改造人心，他認為這才是社會改革進步的根本。這對不對是另一個問題，不過他覺得當時確實是這麼想的（楊先生想進心理學系，在這裡的說法又和前面不太一樣，或許在這裡的說法比較合乎情理，因為進了大學似乎才比較有可能接觸心理學。在〈學院生活的追索〉一文中，楊先生提到「當時我們這群朋友當中，至少有兩位矢志將來要學心理學，一位是我本人，另一位就是張健天先生」「……後來我的好友張健天先生順理成章地進入了心理學系」）。

心理系在當時是個沒什麼人要念的科系，尤其是男生，當時全班九人，只有他一個男生。家裡後來知道了，也有不少意見，不過楊先生覺得很清楚自己在做什麼。早期那個時候，台大心理系根本沒有什麼臨床心理學或諮商心理學的課。不過到大四，想法就變了，那時他發現一個心理學者可能要好多年才能整理出一個個案，他可是並不是那麼有耐性，且這樣一輩子能幫的人太有限了，所以就想去研究人不正常心理的成因，例如像精神官能的成因，所以從那時開始，就非常熱衷於做實驗。

不過後來覺得這樣還是不行，必須去了解這些問題的行為到底是怎麼來的，包括正常或反常行為，這些到底是怎麼學來的？所以他就開始對學習心理學產生興趣。而這興趣也讓他更往基礎理論的方向走，可是這樣一直走下去，後來還是覺得不大對，所以最後又偏向人格心理學的研究方向，這是在沒出國前，就是在心理系當了四年助教，四年講師那段時間就決定了。

二、對知識份子概念的建構

做為後五四時代的外省籍青年，在高中時就已經有些做知識份子的念頭了，但對知識份子概念進行建構，並親身實踐則大約是在獲心理學博士回國後了，特別是在主編大學雜誌時期。閱讀楊先生早期的專欄，發現他透過對青年關心國是的建議，提出若干條件，似乎是他建構知識份子概念的濫觴。在早期專欄中，又發表革新需要革心，而又提出三項應有的動機，另外也在專欄和演講說明自我實現者的特徵。在第一階段的個人現代性研究告一段落時，楊先生

在報上也發表中國人的蛻變來強調現代人的特質。於是，看起來好像他把革心的動機、自我實現者以及現代人都納入到他對知識份子概念的建構中。一九八六年，中國論壇舉辦「知識份子與台灣發展」研討會，楊先生擔任總結報告，提出知識份子八項條件的說法，雖說是總結，在歸納與會學者的論述，但是似乎是楊國樞先生藉機發揮自己對知識份子的看法。隨後，這八點也成了楊先生對知識份子的主要認定。由於一九八六年適值民進黨成立，楊先生又直接介入國民黨和民進黨的中介溝通，引發國民黨保守人士的強烈不滿。當楊先生公開提出對知識份子看法，就遭到「幾家背景特殊的報紙為文『圍剿』，歷時竟有數週之久」。後來楊先生連著寫〈知識份子不可做政治幫閒〉、〈再談知識份子及其相關問題〉及〈三談知識份子及其相關問題〉三篇文章，終於完成了他有關知識份子概念建構的過程。我們以下就依序記錄和討論楊先生有關知識份子的論述。釐清楊國樞對知識份子概念的建構過程，對他前前後後的種種表現乃至行動就會有比較完整而深入的認識。他關於知識份子在概念上的認定對他後來主持澄社期間的作為有很大的影響。

在一九七二年十月十日，楊國樞先生發表第一篇報紙專欄，至少根據記錄是第一篇在聯合報上的專欄。在這個專欄裡，楊先生以回信給一位年輕人的方式談「青年關心國是的幾個原則」，當時楊先生是四十歲，也還是青年人，他所提的幾個原則也可以說是他對自己的期許。他認為青年人關心國是要顧及五個原則，「便會有益無弊，更不致於犯什麼大錯」，這五個原則是：

- 一、有長遠的理想，包括：(1)追求全民在經濟平等，(2)追求全民在政治平等，(3)追求全民在法律上的平等，(4)追求全民教育與發展機會上的平等，建立開放創造的社會，以啟發理性與潛能，促進思想與信仰，使全民的精神生活與人性尊嚴發揮至最高境界，并能充分保留進步超越之契機。
- 二、要有法治的精神。應該以平心靜氣的文明，即合法的方式來解決。「最近，在世界上比較講究法治的幾個國家中，青年人關心國事的方式漸漸發生一些可喜的轉變：放棄消極性、破壞性的擾亂活動，改採積極性、建設性的參與活動，亦即以合法的方式取代不合法的方式。」

三、要有相對的期望。對國事期望的高低應善加斟酌。

四、要有開明的態度，包括：(1)對異己容忍尊重，(2)要有服輸的精神，(3)自己意見未被採納，應探究不被採納的原因，(4)論事要訴諸理性，(5)要重視證據與事實，(6)要將人與事分開。

五、要有必需的知識。

楊先生該第一篇報紙專欄，究其深意，也可以說是他對知識份子最早的界定。在戒嚴威權體制下，在報紙國慶特刊上登出這篇文章，顯然充滿著憂時憂國的意緒，但也可以看出溫和謹慎的堅持改革的訴求精神。如果簡單歸納一下，則青年關心國事要有理想、要開明，更要有知識，應該是核心特質。這三個核心特質，在後來楊先生界定知識份子都一直包括在內，或許這也是在界定現代知識份子時必須列入的條件。至於法治精神乃至相對的期望大約是受當時威權政治的制約產生的。初次看到「法治的精神」這個小標題，覺得很奇怪，也有些不解，和核心的特質幾無關係。再細看內文，原來是強調改革要以合法的方式進行，楊先生盛讚先進國家青年放棄消極性、破壞性的擾亂活動，改採積極性、建設性的參與活動，亦即以合法的方式取代不合法的方式。其次，楊先生又從心理學角度提出相對期望的觀念，雖說言之成理也可以說是煞費苦心，但是總讓人覺得還是受戒嚴威權的制約。這也就顯示了楊先生在堅持改革時是以溫和而合法為前提，也正顯示他們那一代被制約乃至被恐嚇到極謹慎小心的地步，在後來推動改革運動時，就比較保守。但是在情勢推移下，楊先生還是漸漸有所突破，在一九八九年規劃以靜坐方式抗議資深中央民代遲不退職，雖未實行，但在一九九〇年帶領靜坐反軍人組閣。或說楊先生能祛除戒嚴制約的影響，推動改革，可能會更有力，然而，證諸當時的情境，特別是一九八七年解嚴前，這種要求大約是很過分的。換言之，當時楊國樞、胡佛、李鴻禧、張忠棟等人的勇氣已經算在學者中是最大的了。

在一九七三年一月二日第二篇聯合報專欄〈革心與革新〉中，楊先生從心理學的角度，分析了三個和革新進步有關的心理因素，即自發成就動機、關懷公眾動機、及依賴指示動機，前兩者有利於革新進步，而第三者顯然是有害的，楊先生認為很不幸的是中國人自發成就動機和關懷公眾動機都很弱，而依賴指

示的動機卻很強，革新要成功，就必先革心。雖說，在結論中是在呼籲公務人員革心，但是也可以說是也是知識份子應具條件的另一種說法。

一九七四年楊先生在台灣新生報寫〈自我實現者的畫像〉，指出根據研究，自我實現者有十三項特點：(1)對現實與環境認知能力較佳、(2)較能接受自己、他人與自然、(3)行為比較自然、從容而有活力、(4)以問題而不以自我為中心、(5)看事比較客觀、(6)信念比較堅強、(7)比較特立獨行自動自主、(8)較能建立久遠的人際關係、(9)具有較強的民主性格特質、(10)有強烈的道德觀念與確定的行為原則、(11)有不帶敵意而又富哲理的幽默感、(12)接受與欣賞新奇的事物或經驗、與(13)比較具有創造性。

這十三項自我實現者的特點似乎也就是後來楊先生對知識份子的定義，也和現代人的定義有關。一九七六年五月三日，楊先生在台灣新生報上寫〈中國人的蛻變〉，又指出追求成就動機、主宰自然的觀念、操之在我的感覺、重視未來的想法、適應變革的能力、平權性的態度、獨立自主的需要、平輩關係的重視、容忍異己的態度。其實這是現代人的特質。在一九七五年楊先生總結第一階段的個人現代性研究，寫了一篇長文〈中國「人」的現代性〉於中央研究院民族學研究所集刊發表，我是該文的第二作者，因為我是在楊先生指導下第一個進行個人現代性研究的學生。在這篇論文中，就在歸結現代人的特點。根據這些研究，楊先生寫了這樣的報紙專欄，其實是在推廣自己創造的知識。楊先生界定的現代人和自我實現者，似乎也高度重疊，並和知識份子的定義密切相關。循此脈絡，楊先生對知識份子的認定顯然受到心理學研究深刻的影響。

在一九八六年中國論壇社舉辦「知識份子與台灣發展」研討會上，楊先生做了總結報告，後來這個報告成為會議論文專書的序。在這個總結報告中，楊先生根據所有會議論文歸納出知識份子應該具備的八個條件。不知道楊先生的綽號「楊八點」是不是從這裡開始的，大家都說楊先生是研討會總結報告的最佳人選，而他常常做八點結論。在這篇有關知識份子研討會的總結報告中，知識份子應具備的八項條件是：

第一，要有豐富的知識見識。這一點是最基本的，是做一個知識分子的先決條件。

- 第二，要有崇高的無私理想。要有一點兒理想主義，甚至一點兒使命感。
- 第三，要有強烈的獨立精神。不盲目或是基於個人的利益去贊成或反對什麼。這種獨立精神並不是為反對而反對，總是站在一個對立的立場。基於自己的判斷、理論或看法，認為當道者、政府或而談論的對象是對的，照樣可以站在贊成它的一邊、獨立精神並不是否定精神。
- 第四，要有旺盛的批判精神。不老是說好話，具有批評的傾向，能看出問題的癥結所在，甚至有「吹毛求疵」的能力，當然吹求的不盡是小疵而是大處著眼的問題。
- 第五，要有高度的分析能力。否則只是叫叫口號，講不出道理來，就會缺乏說服力。
- 第六，要能真正的志慮精純。目標要正當，意圖要純潔，心思要真誠。
- 第七，要有足夠的社會關懷。亦即要有「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的精神。
- 第八，要有堅韌的抗壓能力。身心皆有足夠的強度和韌度，能夠忍受或抗拒外界的不當壓力或誘惑。

這八項條件，顯示楊先生做總結的功夫和精神，即在儘可能包容所有的意見，於是多少會有些重複，架構就會略微模糊。八個條件簡約來說，就是有豐富的知識見識、有崇高的無私理想、有強烈的獨立精神、有旺盛的批判精神、有高度的分析能力、能真正的志慮精純、有足夠的社會關懷、有堅韌的抗壓能力。楊先生在這裡在每個條件上加了很強的形容詞，是在加強語氣，究其根本，實際上一個人若有知識、理想、獨立精神、批判精神、分析能力、社會關懷、抗壓能力，並且志慮精純也就是很可以被肯定的知識份子了。如果再做一些分析歸納，志慮精純這種很傳統的用語似乎也非必要，有了其他七項精神，不太可能一個人他的目標不正當，意圖會不純潔，甚至心思會不真誠。其次，分析能力也者應該是與知識見識有關，真正有知識的人有見識的人不可能沒有高度的分析能力。抗壓能力看起來很重要，尤其在經歷了威權的戒嚴時期之後，會深深體會抗壓能力的重要性。然而，一個有獨立精神和批判精神的人也就應該有很強的抗壓能力，否則外界壓力一壓，誘惑一來，就屈服了，怎能說是具有

獨立和批判的精神呢？這樣再分析歸納，則一個知識份子應該就是有知識見識、有理想、關懷社會而具獨立批判精神的人了。然而，以楊先生自己來印證這些條件，似乎真的少了什麼，那就是抗壓和志慮精純，依我們的意見也正是溫和與堅持的意思。當他擔任大學雜誌總編輯時，認為知識份子為社會問題的診斷者、社會事務的批評者、社會改革的建議者、和社會理想的提供者。在〈學院生活的追索〉一文則強調全能的教授有四個角色，即製造知識、傳播知識、輿論參與、與諮詢服務。兩者不但有明顯的差異，兩者合起來，似乎就是八六年的知識份子概念了。

一九八六年九、十月間，在知識份子與台灣發展會議後，楊國樞先生應敦理出版社邀請先後在台北和高雄演講，在台北的演講題目是「社會多元化與政治開放化」，其中提到知識份子應有的條件，其實也就是根據南園會議的結論，只是從原來的八點變成九點，即豐富的知識、社會的關懷。純正的動機、遠大的眼光、崇高的理想、分析的能力、獨立的精神、批判的精神、抗壓的能力，多出一項遠大的眼光。如此看來，在南園會議總結出知識份子的條件，其實看起來還是楊先生本身的理念，這些理念已經很久了，而且一直在身體力行。

在一九八六年十一月六日，楊先生在高雄演講「知識份子與政治改革」，指出豐富的知識、社會的關懷、崇高的理想、純正的動機、道德的勇氣、遠大的眼光、分析的能力、獨立的精神、批判的精神、理性的態度與抗壓的能力等十一個知識份子應有的特質，其中多出遠大的眼光、道德的勇氣和理性的態度，志慮精純則改為純正的動機。

在一九八九年澄社成立時，楊先生在「我們為什麼組織澄社」一文，指稱澄社社員有六項特徵：(1)學有專長，有厚實的知識基礎；(2)論事理性，有良好分析能力；(3)關懷社會，有純正的動機目的；(4)超然獨立，有足夠的抗壓彈性；(5)有所不為，有高度的反省意願；(6)胸襟開敞，有豁達的處事態度。

在南園後，楊先生就一直以八點結論為基礎倡言知識份子的條件。如果我們在前面的分析歸納，一個知識份子應該就是有知識見識、有理想、關懷社會而具獨立批判精神的人。後來在演講中加的眼光遠大、道德勇氣和理性態度似乎也是多餘的，有知識有見識足以遠大個人的眼光，有理想而又關懷社會必定要有道德勇氣，有獨立批判精神而又有知識和見識者，必然具有理性的態度。

86年9月 南園會總結	86年10月 台北演講	86年11月 高雄演講	89年6月 澄社成立
豐富的知識見識	豐富的知識	豐富的知識	學有專長， 知識基礎厚實
足夠的社會關懷	社會的關懷	社會的關懷	關懷社會
真正的志慮精純	純正的動機	純正的動機	純正的動機
崇高的無私理想	崇高的理想	崇高的理想	
高度的分析能力	分析的能力	分析的能力	有良好分析能力
強烈的獨立精神	獨立的精神	獨立的精神	超然獨立
旺盛的批判精神	批判的精神	批判的精神	
堅韌的抗壓能力	抗壓的能力	抗壓的能力	足夠的抗壓彈性
	遠大的眼光	遠大的眼光	
		道德的勇氣	有所不為
		理性的態度	論事理性
			胸襟開敞，處事豁達

在一九八六年十月十一月間，楊先生在自立晚報三談知識份子及其相關問題，重提知識份子的八個條件是爲了反駁圍剿他的國民黨保守份子，主要目的也是因爲對當時民進黨創黨成功所形成的新局面中知識份子的角色有很深的感觸，所提出進一步對知識份子角色的新期待。其中有三個重點應該在這裡提出來略做討論。其一，是第一篇專欄指出的「知識份子不可做政治幫閒」強調知識份子獨立的精神，認爲總是袒護政府或一味反對當道都不能算是真正的知識份子。這種對知識份子的期許，在民進黨成立時提出確實有深意。其二，楊先生特別強調知識份子在台灣除了受政治權威、大眾傳播和工商企業三方面誘惑外，也受到群眾的誘惑與壓力。他認爲「爲了對抗來自現實政治權威的誘惑與壓力，知識份子特別需要群眾的認同與支持，因而也特別容易受到群眾的影響，而喪失了分析判斷的獨立性與客觀性」。顯然，楊先生開始左批保守的政治幫閒者，也右批深受群眾誘惑參與反對運動者。其實，如果一個人受群眾誘惑而

喪失獨立判斷能力時，就不再是一個知識份子。楊先生痛惜投身社會運動的知識份子的迷失，才有此批判。

最後，卻也是最重要的，楊先生對知識份子到底應否起而直接採取實際的行動。在這個問題上，楊先生似乎有些矛盾和困惑，所幸他最後提出的具體答案似乎解決了這些矛盾和困惑。不過，證諸後來楊先生親身帶領澄社的行動，似乎矛盾和困惑並未盡除。以致，澄社一直壓低直接行動的作為，但楊先生最後也得帶領大家進行靜坐抗議行動。這些後來發生的事，竟可在這篇專欄中得到預示。基本上，楊先生認為知識份子是一種觀念人，而不是一種行動人，甚至他認為知識份子的作用應該是「坐而言」而不是「起而行」，楊先生更直指第三世界知識份子親身參與改革或革命多失敗來強調知識份子不應該是行動人。

然而，他又指稱分析、批評及建議也是一種行動，「但卻是坐而言的行動，而不是起而行的行動」。於是他最後又提出知識份子的四類行動：(1)推廣知識的行動，(2)團結性的行動，即成立有組織的社團發揮影響力，此時楊先生以陶百川先生倡議成立類似費邊社為例，似正預示澄社的成立，(3)實驗性的行動，驗證改革的可行性與有效性，(4)抗議性的行動，以和平的方式抗議不公不義。摘錄了這些楊先生的宣示性說法，似乎也沒有必要再做引申。實際上，兩年後澄社在楊先生帶領下就在實踐四類行動。澄社行動實際上以第一、二、四類為主，在初期甚至也試圖推動民主列車和澄社書院進行第三類的實驗行動，但未能成功。

一開始，我們試圖將楊國樞先生對關心國事青年的期許、革心的動機、自我實現者的特質、以及現代人的特質視為楊先生有關知識份子概念的先期認知，但經過仔細比對，雖可找出一些與後期知識份子八條件相合的若干點，但終究不能一一匹對，似乎前期這些想法和認知並不是楊先生對知識份子的認定。不過，我們還是相信，這些想法，有些是基於國內現實有所感所提出，有些是楊先生學術研究所得，仍然對他形成知識份子的概念以及身體力行有重要的影響。我們大約可以說現代的知識份子應該是一個能自我實現的現代人。

三、擔任國防部總政治作戰部軍事行為研究中心顧問 ——一個小插曲

一九七一年初，在服役的蕭新煌聯合李振瀛、謝榮藤、謝靖中、蔡禎文等四位預官提出研究軍隊的社會科學研究計畫，最後竟獲蔣經國同意，成立國防部總政治作戰部軍事行為研究中心。新煌推薦了楊國樞、胡佛、文崇一、李亦園、吳聰賢幾位教授和我跟民族所的同事黃順二等七人擔任顧問。這個很特殊的研究中心在一九七四年底結束，先後完成三個研究計畫，即「新兵訓練制度之評估與改革」、「預官制度之評估與改革」及「政戰制度之評估與改革」。平常說顧問多顧而不問，但這個顧問群確實對相關研究提供必要的諮詢。一九七一年也正是楊先生接任大學雜誌總編輯的時間，軍方能接受楊先生擔任政戰部這個黨和軍隊的特殊權力機構所成立的研究中心的顧問，我們可以推測這沒有蔣經國的核定，是不可能的。當時的政戰部執行官王昇應該沒有這樣的氣度和見識，敢於做這樣的決定。到一九七四年，在王昇手上終結了這個研究中心，也可以佐證。甚至王昇後來指稱行為科學、邏輯實證論和存在主義是三大毒草，也是在這個中心被解散之後的事。姑不論王昇和軍事研究中心的糾葛，單就楊國樞等人，特別是楊國樞和胡佛兩位能被核定擔任這個研究中心的顧問，似乎真值得注意其政治涵義。依鄙見，蔣經國對楊國樞應該有不錯的印象，在政治上有意要引進主張溫和革新保台的青年學者。但是，說一九七四年解散軍事行為研究中心和蔣經國無關似乎也說不過去，後來蔣經國又授權王昇主持劉少康辦公室幾乎到亂政的地步，又可以看出蔣經國的開明是有限的，對楊國樞這一類的自由派知識份子也不是真心的。在擔任大學雜誌總編輯後期，竟然由王唯農出面請楊先生去擔任青工會的副主任，是收編，也是不夠尊重，和這裡發生的狀況合併來考量，就可以看出自由派知識份子和蔣經國及國民黨之間的根本矛盾。

我個人雖然只是剛獲碩士的小小助理研究員，也承蒙新煌推薦擔任政戰部軍事行為研究中心的顧問，親身經歷到一些實際的狀況。例如有一次，我們顧問開會，王昇要來致詞，我們先到，大家都坐在那裡，王昇來了，突然有軍官大喊立正，雖說這是軍人規矩，可是我們學者，甚至我這個學界新人，不能接受這樣威權的仗勢。

一九七三年，在政治作戰學校政治研究所擔任所長的繆全吉教授邀請楊國樞、胡佛、吳聰賢等人前往任教。可是校方就是不同意楊先生去教，據說繆教授還說我們政戰學校幹麼怕一個楊國樞，最後硬是不行，就由我代替楊先生去教社會心理學。那時我還是講師，竟然到研究所教起書來。不過現在把時間一對照，此事又有另外一種政治意涵。因為這個時間，楊先生雖然已經不是大學雜誌的總編輯，但是還是政戰部軍事行為研究中心的顧問，政戰學校還是不放心，怕楊國樞去教書。國民黨對楊先生的愛憎看起來就很複雜了，但是基本上還是把楊先生看成是敵對者，是他們不能接納的知識份子。

四、擔任澄社創社社長任期內的作為

在大學雜誌擔任總編輯時，楊先生與許多學者有了進一步的共事關係，有的是老友，有的是新朋友。在思與言雜誌又和一些那時是青壯代的學者，合作推動行為科學研究，又在中央研究院民族學研究所支持下，和李亦園先生、文崇一先生合辦中國人的性格研討會。中國人性格研討會之後，又推動現代化研討會，但未成功。在這些學術活動中，楊先生是一個很重要的推動者。結合大學雜誌和學術合作研究的經驗，後來在中國論壇成立時，就匯合了起來。到一九八〇年中，楊先生和一些長期交往合作的朋友，就開始有籌組類似費邊社的知識份子組織的念頭。幾經醞釀，在一九八八年他和胡佛教授同年赴美期間就討論出一個芻形。回國後，和何懷碩教授、文崇一教授、韋政通教授等多次聚會商議，就決定成立澄社。

一九八九年四月十七日晚上澄社在台北忠孝東路假期飯店二樓召開成立會議，創社社員文崇一、李永熾、李鴻禧、何懷碩、林正弘、林俊義、胡佛、徐正光、張存武、張清溪、張曉春、韋政通、黃光國、黃榮村、葉啓政、楊國樞、蔡墩銘、蕭新煌和瞿海源等十九人出席會議，而張忠棟和陳師孟則請李永熾和張清溪代表出席，所以一共有二十一人，當晚還另有兩位參加會議，一位當場表示決定不參加，一位在第二天表示不參加。在會上，胡佛、楊國樞、何懷碩、文崇一、李鴻禧、張忠棟和葉啓政當選為第一屆執行委員，接著由執行委員推選楊國樞為首任社長。

關於澄社的基本精神，楊先生在〈我們為什麼要組織澄社〉一文中做了很清楚的說明。主要是在「我們組織澄社的目的，就是要超越傳統知識份子『散兵游勇』的作風，凝聚多人的智慧，統合不同的知識，以發揮集體的力量，共同為促進與實現自由、公平、民主、多元及均富的現代社會而努力。」要達到此目的，就要推動改革，於是「作為自由主義者，澄社社員大都是進步主義者，也是改革主義者。我們認為只有經由不斷的改革，才能締造繼續進步的績效。但改革的手段必須合理，且應合乎人道的原則。激進的破壞與暴力的做法，常難導致進步的成果，反會造成悲慘痛苦的結局。」對手段的界定顯然和一九七二年在提出青年關心國是時的主張是有關的，但是在這裡講得比較清楚比較正面而積極。在作風方面，楊先生也明白指出「澄社今後的作風，就是要以純淨的動機、用透明的方式來論政與論事，以達到澄清觀念與問題的目的。」接著他強調他相信澄社社員能做到這一點，「因為澄社社員具有幾項與此相關的有利特點：(1)學有專長，有厚實的知識基礎；(2)論事理性，有良好分析能力；(3)關懷社會，有純正的動機目的；(4)超然獨立，有足夠的抗壓彈性；(5)有所不為，有高度的反省意願；(6)胸襟開敞，有豁達的處事態度。」在這裡，可以看出，澄社社員就是知識份子，這六個特點是來自於南園總結的八點，只是在關懷社會項下加上純正的動機，原來純正動機是志慮精純，是單獨一項，在超然獨立項下又加了抗壓彈性，抗壓能力原來也是另列一項。其間少了批判精神，又多了有所不為和胸襟開敞。有所不為在動機純正的前提下似乎是多餘的，但在此處提出前所未有的胸襟開敞，卻是很特別，這和眼光遠大不一樣，而眼光遠大在有理想的狀況下似乎不成問題。在這裡又缺了崇高的理想，似乎胸襟開敞可代替崇高的理想。

澄社是第一個自主性的知識份子團體，是由自由派學者組成。雖然成立時已經是解嚴後，但是澄社仍然因為突破禁忌、推動民主化、乃至爭取基本權利而為社會及輿論所重視。楊先生出任創社社長，對澄社精神、論政風格、和政治社會行動手段等的確立，有很大的影響。在擔任社長兩年期內，除了開創性工作外，有若干重要工作引發媒體和大眾高度的注意，因而發揮了澄社創立的若干目的。由於活動很多，有衝擊作用的也不少，我們只在本文討論兩個狀況，一是活動乃至行動原則的建立，另一則是若干有重大影響的行動。我們在這裡就這兩方面摘錄完整的澄社會議記錄來加以分析和評估。

關於澄社的活動乃至行動的原則，在一九八九年五月七日第二次社員大會時就有兩個提案很重要，大體奠定了澄社的行動原則。在成立大會時，主要是修正通過創社宣言以及選舉執行委員、財務委員和社長，二十天以後的第二次社員大會討論了行動原則以及具體的行動規劃。

第二次社員大會提案五「本社處理推動淨化選舉運動二原則，擬請議決」，決議「修改後如下：(1)本社不以團體名義參加淨化選舉聯盟，但社員可以個人身分參與。(2)必要時，本社可單獨或聯合其它社團從事某些淨化選舉行動，並斟酌支援或配合該聯盟之活動，其細節由執委會議決處理」。這兩個原則一直是澄社處理參與政治運動及與其他組織聯合行動的根據。不以團體名義參加某些運動，最早的例子是呂秀蓮推動淨化選舉運動，也是澄社被邀請，才會在第二次社員大會上提出討論，做成不以澄社名義參加的決議，後來在七月二日第三次社員大會時，又以臨時動議方式討論是否以澄社的名義參加，決議仍然是不以團體名義參加呂秀蓮組織的淨化選舉聯盟。在二〇〇一年，被澄社拒絕參加的也是呂秀蓮推動的世界和平運動，當時呂秀蓮是政治反對運動的推動者，最近一次則是她擔任副總統。澄社之所以決定不以團體名義參加，是要維持本身的獨立性和自主性。但是有時明明參加了，卻不准用澄社名義。例如，一九九〇年反軍人組閣行動和一九九一年知識界反政治迫害聯盟，澄社實質上參加了，甚至是澄社社長擔任召集人，執委會卻決議不以澄社名義參加，似乎就有一點要做卻又怕弄髒手，對澄社與其他社團團體的關係有時會產生緊張。也許澄社地位確實很高，但有時卻也會讓人覺得澄社自鳴清高。

值得注意的是，澄社可能對其他團體所提的政治行動比較敏感，往往不輕易涉入，尤其不願以整個澄社的名義捲入。但是對於支援社會運動就有不太一樣的立場。同樣是在第二次社員大會的提案，而且是緊接著的提案六「本社處理支援社會運動及自力救濟團體之原則」，決議「(1)本社活動應以自行主動倡導與設計者為優先。(2)至於其它團體要求本社支援者，由執委會以個案方式考慮之，是否送社員大會，亦由執委會決定」。這裡雖然仍舊強調以自主規劃者為優先，但是要求澄社支援時，授權執委會決定，和提案五的第二項決議不很一樣，顯得比較寬一些。也因此，該次會議的第一個臨時動議就通過了。這個動議是「最近一群國小老師籌組『住者有其屋聯誼會』，希望本社以『澄社』

名義予以聲援」，決議「(1)交由執行委員會討論具體決議。(2)在該會成立之前，若未及召開執行委員會，則請楊國樞社長與夏鑄九社友代表澄社前往」。於是澄社成立後就以澄社名義聲援無殼蝸牛，甚至還決議社長可代表澄社前往參與。

這些原則的訂定，雖是由社員大會議決通過的，但是在議程上排上提案，社長是有相當裁量的空間的。如果擔任社長的楊先生完全贊成或完全反對，都會產生很大的引導作用。至少，如果他反對，他甚至可以不排除入議程。於是，我們可以估量，楊先生本人並不完全反對澄社參與社會政治運動，但他的態度還是很審慎的，特別是對政治運動或行動。

在澄社頭兩年楊先生主持社務期間，發表了許多重要的聲明，也進行了不少運動或行動。比較突顯的是逼退中央資深民代、評鑑立法委員和縣市長候選人、反軍人組閣行動、發表台灣十大問題評析、舉辦雷案三十週年學術研討會、發表公營事業民營化研究報告、舉辦國建六年計畫評析座談會等等。以下，我們挑出逼退資深中央民意代表及評鑑立法委員和縣市長候選人兩個重要行動計畫來進行討論。因為逼退資深中央民意代表案從執委會提議採取靜坐抗議方式進行到最後以發表聲明交代，再又規劃抗議行動，最終卻未實現，顯示澄社在坐而言和起而行之間的擺動，而還是以坐而言為主調，然而第二年反軍人組閣則採取連日靜坐抗議方式進行。因此對這個行動規劃和施行進行討論，很可以幫助掌握澄社乃至創社社長的對政治行動的拿捏。至於評鑑立委及縣市長候選人則是這個評鑑結果宣布後引爆極大爭議，在報紙上延燒長達兩週之久，對澄社造成很大的衝擊，而楊先生在這個案子上的表現也十分關鍵。其影響甚至及於後來幾年澄社正式評鑑國會的作為。於是這個事件就顯得特別突出，我們在本文中將提出討論。

一九八九年七月十二日第一屆執行委員會第八次會議提案五「資深立委、監委及國代退職緩慢，本社應否聯絡與發動各校大學教授從事『促退』行動」，決議「由本社主動發起，聯絡並動員大學教授，至立法院、監察院、國民大會及總統府門前靜坐抗議，並遞交抗議書」。

八月八日執委會第九次會議，促退老中央民代事，再列入討論事項，是提案四，即「上次執行委員會決議本社推動、連絡及動員大學教授，至立法院、監察院、國代大會門前靜坐抗議，並遞交抗議書。上次會議後，曾與部分社員

及大學同仁私下交換意見，其中有人認為此一方式進行時可能有其困難。此案關係重大，必須謹慎從事，謀而後動，特此提請再加研議，以決定最佳之進行方式。」會議決議為「(1)由本社自行從事此項抗議活動，(2)請社長研擬詳細計畫，提請下次執行委員會討論與議決，(3)請社長撰寫抗議文件」。

九月八日第十次執行委員會會議，對於促退資深民代案，再成為提案，決議為「舉行記者招待會，發表促退聲明」。

九月十七日記者會的第二天，聯合報就在二版報導〈促進國會全面改選、澄社出擊，聲言結合社會正義提升抗爭〉。

由國內廿餘位自由派學者組成的論政團體「澄社」，昨天首度對國會改造發表嚴正聲明。對於資深中央民代挾退職條例的「自願原則」頑抗拒退，執政黨為政治利益消極應對，給予強烈的批評，並聲言結合社會正義，為國會全面改造抗爭。學者們雖建議由總統宣布終止動員戡亂時期，但對當前修憲立法改革國會的瓶頸，依然束手無策。

標榜促進自由、公平、多元及均富現代社會為宗旨的澄社在聲明中指出，民意代表是定期改選，是任何民主政治最基本的運作原則，國會改選乃當前政治革新的根本核心，資深民代牛步化的退職速度及種種不可理喻的拒退動作，無異斲喪民主政治發展生機。民代資格及任期應取決於合法選舉，與貢獻及適任與否無關。

聲明表示，自願退職條例原為避免老代表難堪而勉強設計的下台階，而今反成老代表戀棧不退的新護身符，經歷四十年的政治改革，如今應是國會改革完成階段而非起步，執政黨應深自反省，以「贖罪心情」為民主政治發展作積極貢獻。

對於現階段退職的成效要求，部分學者認為即使設定為全面改選亦不為過。澄社社長台大教授楊國樞則強調，至少在立法委員年底選舉後，要使增額立委的人數超過資深立委，成為立法院主導。

楊國樞表示，如果近期退職的效果仍不理想，澄社將逐漸提升抗議手段，以前往國會遞送抗議書及發動靜坐示威活動等方式抗爭到底。

中國時報更在二版頭條以大標題報導「學者團體發難、要求資深民代退職」副標題為「澄社發表聲明指國會改造延宕、執政黨難辭其咎、將遞交抗議書並發動集體持續靜坐」：

鑑於資深中央民代牛步他的退職速度及種種拒退動作，由一群學者組成的「澄社」將率先發動一連串「改造國會運動」。該社昨日首先發表有關國會改造的嚴正聲明，接著將由會體社員至國民大會、監察院、立法院遞交抗議書以要求儘速退職。澄社並將擴大參與層面，進一步發動學術界、知識界與全國社會大眾，以集體抗議方式持續靜坐，一直到資深民意代表不能再主導國會為止。

由自由色彩甚濃的學者共同組成的「澄社」昨日公開表明，在「萬年國會」依然故我的情況下，將率先發動國會改造運動，該社在「沈痛與憤慨」的心情下發表了一篇嚴正聲明指出：「我們將結合一切正義力量，為國會的全面改造抗爭到底。」

聲明中表示，資深中央民代為了拒退以得到個人利益，執政當局為了逢迎以獲取政治利益，一直宣稱老代表們對國家有重大貢獻，而且堪任現職。但在真正的民主政治，是否有貢獻及能否適任，必須經由合法的選舉加以檢驗與決定，豈可自說自話，任作空泛的肯定？聲明中並強調：「民意代表的資格及任期既取決於合法的選舉，自與其貢獻多寡無關，亦毋庸探究其是否年邁體衰，或是否仍堪勝任。」

此外，學者對於資深民代頻頻以退職條例中的「自願原則」自保的現象提出批判，聲明中亦強調國會改造工程延宕至今，執政黨難辭其咎，而執政黨年底選舉的政治建設主張，卻又無具體的改革方針。因此在執政黨犯下如此重大的錯誤後，更應以贖罪的心情落實國會改革，不可再以政治權謀與一黨之私利，繼續貽誤政治發展的前程。

澄社表示，如果資深民代依舊執迷不退，如果執政黨局再不速採壯士斷腕的手段，澄社社員除親自至三國會抗議外，亦將發動學術界、輿論界、知識界及社會大眾加入國會改造運動，並持續以靜坐抗議的方式，一直抗議到資深民代不能再主導國會為止。

十月九日第十一次執行委員會議在報告事項中說明九月十七日在元穠茶藝館舉行記者會「發表強烈聲明，促請資深中央民意代表早日退職；隨即舉行座談，討論年底選舉之相關問題。次日國內各報導本社之聲明及座談報導頗多」。

一九八九年十月二十九日第四次社員大會除在報告事項上次社員大會提案決議之執行情形（其實第三次社員大會並沒有這個提案）時說明九月十七日記者會發表聲明事，在討論事項由執委會名義再提案，是該次會議的第一個討論案：「本社曾於九月十七日舉行記者招待會，發表促請資深中央民意代表早日退職之聲明。聲明中曾稱政府與執政黨如未積極大量勸退資深民代，本社將『結合一切正義的力量抗爭到底』。一個半月已經過去，政府與執政黨全無積極勸退的行動，本社勢須採取適當之抗爭，抗爭行動可採取漸進的方式，依次從事如下的做法：(1)全體社員赴立法院、監察院及國民代表大會門前宣讀抗議書，並遞交抗議書；(2)全體社員赴上述機構之門前或附近靜坐抗議；(3)由本社邀約或發動學術界及輿論界參加靜坐抗議活動；(4)由本社聯合其他社團共同從事靜坐抗議活動；(5)號召學術界、輿論界、其他社團、大學生及社會人士，在國父紀念館舉行大規模之靜坐抗議活動。」決議「(1)在十一月中旬由全體社員赴立法院、監察院及國民代表大會門前宣讀抗議或請願書。(2)請社員在日後各種演講的場合（特別是大學生舉辦之演講會），致力闡述此一主題。上述三項之細部計畫由執委會負責研擬。(3)以抗稅做為抗爭方法之可行性，請林忠正社友、朱敬一社友、王志文社友負責研議」。

在十一月三日第十二次執行委員會議時，第一項討論事項稱「有關抗議資深中央民意代表拒退之事，第四次社員大會通過由全體社員於十一月中旬赴有關機構遞交抗議書或謂兵書之事，究應如何進行」，決議「本社針對資深中央民意代表之抗議行動，選前舉辦困難頗多，擬延至選後舉行。此項變動須提請第五次社員大會議決」。

十一月十日第五次社員大會提案一「有關抗議資深中央民代拒退之事，上次社員大會決議由全體社員於十一月中旬前往有關機構抗議或請願，經執委會謹慎審研議後，發現選前從事此項抗議或請願行動，實有以下多項困難：(1)政府與執政黨正忙於應付選舉，不可能在選前從事勸退工作。(2)立法院會期已過，此時前往抗議或請願，難以引起資深立委之注意。(3)執政黨高級幹部及政府有關機關首長多忙於輔選，抗議或請願之時，可能只能見到中級人員。(4)新聞界忙於選舉新聞之蒐集活動，對資深立委促退新聞不會重視，即使報導，亦必簡短，難收預期成效。(5)正式競選期已屆，不少社員忙於為友人助講，舉行抗議或請願活動，恐有多位難以到場。基於以上困難，執委會建議將抗議或請願行動延至選後舉行」，決議「移至選後舉行」。

實際上，或許是在十一月底澄社立委和縣市長候選人的評鑑引爆很大的風波，接著又是國民黨二月政爭、總統選舉、三月學運、五月反軍人組閣，在選後澄社也就沒有對逼退資深中央民代採取什麼行動。似乎社長和執委也就順勢不再提此事。雖然最後並沒有以靜坐方式表示抗議，但是九月十七日記者會的書面聲明和出席社員的發言都在兩大報和自立與自由時報大幅報導，澄社義正詞嚴促進國會全面改選應該透過報紙媒體產生很大的衝擊。要特別強調的是，那時三台電視幾乎從來不報導澄社的消息，所以澄社發揮影響主要是靠報紙。

現在來就整個行動進行分析。如果在一九八九年九月楊國樞教授率領澄社社員靜坐要求中央老民代進行，效果可能有兩種：這種行動在當時被認定為太激進而遭致批評；另一種可能則是成為更大乃至爆炸性新聞。這兩種可能性後果發生的機率大約差不多。以當時國民黨仍然主導乃至主宰的影響下，澄社，因為是由學者組成，採取靜坐抗議手段很可能被批判為太過激烈，有失理性。不過，中央老民代退職已成全民共識，連國民黨都擋不住，只是老民代在頑抗。只要澄社發動靜坐，很可能引爆大規模抗議行動。只是當時並沒有特殊事件，也可能引爆力不強。

值得推敲的是，為什麼終究澄社沒有在八九年採取靜坐抗議這種比較激烈的手段來要求已為大家所支持的老民代的退職。同時我們也要考量發表嚴正的聲明是不是也達到了激烈的抗爭手段相同的效果，甚至邊際效果是最大的。不過，雖然兩大報在澄社發表聲明的第二天，都顯著報導，但在接著幾天就沒有

什麼消息，這或許是當時爆發了蕭天讚關說案，又有余登發猝死案，新聞被壓縮，但是澄社本身沒有進一步的行動，也似乎沒有什麼好進一步報導的。因此，媒體的效果可能也就是一、兩天而已。

澄社積極推動抗議資深中央民代退職延宕，聲言要以靜坐方式抗議，主要是因為資深中央民意代表退職已經成為當時政治上重要但又無法突破的問題。當時要逼退資深民代的不只是澄社，民進黨在同時也頻頻有逼退的行動。至少自七月初開始，立委吳勇雄一再以杯葛立法院議事方式來逼退老立委，後來民進黨成立「趕老賊下台行動委員會」。這個逼退行動從七月初開始就連續不斷，以下是聯合報從七月五日到九月十九日二十三則新聞，在八月一度消息甚少，但在七月和九月幾乎每天都有新聞。另外，值得一提的是在九月二十五日左右陶百川先生也在中國時報上寫了一篇〈國會改選的兩全設計〉不算短的專欄。若要再推究，其實要求資深中央民代退職已經成為全民的共識，國民黨政府在一九八八年初就開始草擬訂定退職條例。於是澄社要求資深中央民意代表儘速退職的訴求，在整體環境而論，大約是知識份子最起碼的，或是說論政的澄社最起碼該做的。澄社最終未能以靜坐抗議，似乎效果就有限。

一九八九年七月至九月逼退資深中央民代新聞一覽：

- 七月五日 立委跳上發言，主席動用警察權
- 七月六日 退職問題又在立院鬧翻天逼退秀 第二場
尤清吳勇雄 雙挑 13 老 佔據主席台 鬧了一早上
- 七月七日 撕退職表摔麥克風 誰比較浪費公帑？
吳勇雄第三天表演逼退秀
- 七月八日 5%到 15%，退職速度影響選票知多少？
增額立委不滿退職太慢 梁肅戎林棟否認曾作過承諾
- 七月十一日 銀行法擱淺，
逼退秀礙了主戲 協商停戰議程若無法進行 不惜表決
- 七月十二日 逼退秀主角 昨天又登場，
吳勇雄 箭頭轉向總統提案建議宣布終止動員戡亂時期
- 七月十四日 朱高正 批判自己人，

吳勇雄霸占發言台 幹事長看不順眼 大師兄上台訓師弟
鼓掌聲三度響起

七月十五日 執政黨增額立委批判資深立委引起反彈，
點名逼退！影響提名？

七月十六日 不開會不退職 資深立委 執政黨將展開 優先勸退，
立院出席記錄大公開 有人全勤有人繳白卷

七月廿六日 面對日益強大退職壓力 多位資深國代尋求自保

八月十一日 民進黨逼退秀 給老國代作智力測驗，
蔡式淵說，今天還要推出許曉丹的爆炸性秀

八月二十日 建議聘請醫生團 促退臥病同仁，資深立委 醞釀抗退
聯線作業 增強實力 立院形勢 山雨欲來

九月一日 立院新會期今起辦報到 康乃馨 退職表 見面禮！？
國民黨對逼退做好萬全準備 民進黨卻決議進行軟性訴求

九月二日 無刺玫瑰失色軟性訴求走樣 立院逼退戲 文場變武打，
劉闊才進會場遭到擋駕 警衛和民進黨委員拉扯動粗
梁肅戎火大曾下令清場

九月三日 《焦點話題》登記總質詢 不再禮讓了，
資深立委 抗退反撲 立法院秘書處的憂慮---
委員談話會 逼退新舞台？
梁肅戎批評逼退行動 認輿論不該推波助瀾

九月五日 面臨逼退意見分歧 立院三「巨頭」戰略各一套，
劉闊才：平常心處理 梁肅戎：決維持秩序 郭俊次：看情況
因應

九月四日 民進黨逼退 決設委員會，
第一砲提名立委候選人十九日靜坐示威不打響！？

九月十二日 颱風吹亂立院舞台？談話會今天照常舉行，
國民黨立委黨部希望藉民進黨立委因風雨缺席，而避開一場逼
退秀……

九月十三日 立法院 談話會 主席首度表決產生，

民進黨立委出招 劉闊才下台又上台
 逼退與台獨 立院引發大激辯，
 民進黨立委輪番挑釁 吳延環董微上台應戰
 九月十七日 多事之秋 動員不易，民進黨逼退行動可望和緩
 九月十八日 「蕭天讚關說案」「逼退老委員行動」
 兩項大題目 看攻守策略
 九月十九日 逼退老委員 部長涉及關說疑案 余登發命案，
 立院今開議 焦點話題將先迴旋

民進黨「趕老賊下台行動委員會」在九月十九日在立法院前的逼退活動，效果很差。據中國時報九月二十日報導「逼退秀外張內弛，立法院風平浪靜」「各路人馬三三兩兩各說各話、地盤之爭言語衝突略見火花」記者報導：「民進黨十九日在立法院門口的逼退活動，由於擔綱的吳勇雄號召力不足，加上協調不夠，到場的人稀稀落落，並沒有預期的緊張及火爆場面，抗議活動草草收場。」同一天聯合報的報導也稱：「民進黨與勞動黨昨天不約而同的在立法院正門外，各演各的『逼退秀』，因勞動黨『螞蟻行動劇團』演出的『幽靈與大餅』短劇，諷刺民進黨與國民黨立委都在資本主義的幽靈下追逐金錢，掀起民進黨與勞動黨兩黨黨員間衝突，民進黨黨工要追打勞動黨員盧思岳，雙方一度拉扯，數度口角場面火爆。昨天到立法院逼退的主要人馬包括民進黨、勞動黨、老兵同盟三批，這三批人馬時而同聲唱逼退，時而各唱各的調，使逼退主戲成爲多樣化，熱鬧而未見激烈。」第一屆立法委員和國大代表一直到一九九一年才退職，這些資深民代在國民黨堅持下，仍然拖了一年多快兩年，澄社聲言說要持續靜坐抗議直到資深民代不再主導國會，顯然有點虛張聲勢，而最終卻沒有付諸實施。

或許楊先生本人的溫和個性是一個重要的因素，也可以說是創社社員和首任執委也大多如此。在創社社員當中大約只有張忠棟教授動作比較大些，其他如胡、文、何等人大約也都和楊先生一樣溫和。這種溫和的政治性格主要是受到戒嚴威權體制所制約，但重要的是即使是溫和，但堅持改革，尤其是在那個年代也是要有很大的勇氣的。雖然已經是解嚴兩年了，澄社還是第一個學者組

成的團體來對抗依舊是威權的國民黨及其控制的政府。可是我們也還是可以批評楊先生「太溫和了」，自我約制太強。在一九七三年第一篇報紙專欄談青年關心國是，就說要有法治精神，實際上所指的就是要溫和要合法。可是，從前後發展來看，「促退」是社長和執委提出的，至少查尋第二、三次社員大會記錄都沒有類似的決議。如此看來，是執委乃至是社長主動提出要靜坐抗議的行動。或許，這就是當時主張改革者的矛盾。以溫和的方式堅持改革，國民黨在李登輝領導也還是強力阻擾改革，似乎沒有效果（澄社大部分社員都不認為李登輝是什麼台灣民主之父），以靜坐的方式進行在當時也是很大的禁忌，（第二年反軍人組閣行動，靜坐行動仍然是很緊張的，楊先生還被罰款）。於是澄社在發表聲明寫文章和起而有所行動兩者之間是頗為難的，直到瞿海源接任三、四任社長時也都不時會有類似的矛盾情勢。在文字上，澄社諸公用「促退」而不用「逼退」，稱「資深中央民意代表」，而不稱「老賊」，也足見其溫和乃至溫厚了。不過要特別指出的，雖然溫和，但堅持資深中央民代必須儘速「退」職。

澄社在成立當年十一月底發佈立委和縣市長候選人評鑑結果，引發一場在報紙上延燒兩個星期的爭議，或許可以說是澄社領導的溫和姿態，受到年輕社員的催動而變得稍微激進些。其間，兩位執委因而退社，相對的，楊先生仍然堅持執行社員大會決議，也直接遭受慘重的保守勢力的圍剿和謾罵。這個事件，十分重大，也有深遠的影響，在〈澄社十年〉一文中，瞿海源做了一些印象式的分析。現在根據澄社內部會議記錄，進行比較深入的探討，從中，也再分析楊先生溫和地堅持改革的精神。

如果窮本究源，澄社在一九八九年進行立委和縣市長候選人評鑑，最早可能是在成立後的第二次社員大會中，通過提案八「籌組以立法委員與監察委員為對象之『問政績效評鑑委員會』」，決議「原則通過，請法政小組進一步研議其可行性與細部計畫」。是評鑑活動的依據。在瞿海源接任社長後、在黃榮村擔任社長任內、以及二〇〇〇年瞿海源再任社長都進行立委評鑑，都是以此為依據。不過，在一九八九年推動評鑑活動時，似乎沒有明言是根據第二次社員大會這項決議。

最早的具體提案是在十月二十九日第四次社員大會時，提案三「部分社友提出建議，認為本社應於年底選舉期間，舉辦候選人評鑑工作，以利選民之抉擇，並可使優秀之候選人增加當選之機會，以促進民主政治的發展。評鑑對象可先以立法委員及縣市長為限，評鑑委員不限於本社社員，可邀請公正之新聞記者及各界意見領袖參與評鑑工作」，決議「社員間進行一次假投票，事後公布各候選人之得票結果，並附列評鑑標準，供社會大眾參考」。這個提案已離五月七日的社員大會有半年以上，提案中也沒有提到第二次社員大會的決議。

第四次社員大會這項決議，在第十二次執委會討論如何執行時，發生了問題，執委們傾向於不同意進行假投票。該次執委會提案三是「依第四次社員大會決議，本社將於選舉期間以候選人為對象之全體社員『假投票』，此事究應如何進行，提請討論與議決」。會議決議是「本社社員以候選人為對象所擬舉辦之『假投票』，執行時將有困難，雖獲良好成效，實不宜舉辦。此項建議是否可行，須提請第五次社員大會議決」。

到了十一月十日第五次社員大會提案二「上次社員大會決議，本社將於選舉期間舉辦以候選人為對象之全體社員『假投票』，並交由執委會研議進行辦法」。經執行委員仔細研議後，認為此事執行時有以下嚴重困難：(1)本社社員每人只能對少數候選人有所認識，對大多數候選人（尤其是台北以外地區者）則全無瞭解。在此情形下，假投票結果難有重要意義。(2)本社社員只有二十多人，候選人則人數眾多。假投票結果，票數必然分散，得票數多者，可能也不過三數票，如此結果實難公布。基於以上重大困難，執委會建議『假投票』之事暫緩舉辦，決議「(1)廢棄『假投票』之名，改用『候選人評鑑』。(2)評鑑對象縮限於增額立委及縣市長候選人。(3)評鑑方式增額立委評分式。由社員以每位候選人為對象加以評分，滿分是十分。棄權（不給任何分數）亦可。縣市長投票式。以兩黨（國民黨、民進黨）提名之候選人為對象，每位社員將自己之一票投給其中一位候選人。(4)評鑑結果得票率過低之選區或候選人（即社員對他們相當陌生），予以刪除。結果將於翌日（十一月廿六日，禮拜天）上午十時三十分，假台大校友會館的記者招待會上，予以發表」。

經由第五次社員大會修改辦法後決議進行候選人評鑑，至此，執委會就著手具體的規劃，在第十三次執委會提案討論：「本社評鑑立法委員及縣市長候

選人之工作將於近期從事，有關事宜應如何進行」，決議「(1)評鑑工作將於十一月廿五日（星期六）中午十二時三十分社員聚餐之後進行（原時段之『澄社沙龍』暫停一次）；並於翌日上午十時三十分，假台大校友會館舉行的記者招待會公布評鑑結果。(2)公布評鑑結果時，應否一併公布支持票之社友姓名，將於廿五日舉行評鑑之當日臨時議決」。於是在十一月廿五日依原訂計畫在澄社辦公室舉行之立委和縣市長候選人評鑑。每位出席社員針對每一位立委候選人以十分制，進行評分，以假投票方式對縣市長候選人進行投票。大家評鑑完，即進行統計，以平均數再分級來做為評鑑立委候選人的結果，以假投票的得票數來做為縣市長評鑑的結果。統計結果出來後，社員再進行詳細討論，有些社員對是否公布有些保留，但絕大多數意見支持公布。最後決議依原訂計畫在廿六日上午在台大校友會館公布，並公推葉啓政和瞿海源陪同社長主持記者會。第二天，就在台大校友會館C室舉行記者會。C室是個小房間，不過大約幾個主要報紙的記者都來了。當天三家晚報都大幅報導，而隔天日報也繼續大幅報導，立即引爆澄社成立以來的最大風暴。

從廿六日起，數天之內楊先生被蜂擁而至的電話和信件謾罵，瞿海源也受到類似的待遇，不過災情小得多。接下去半個月左右，澄社受到兩大報圍剿，社員也奮勇應戰，在報上提出辯解。

媒體圍剿澄社而國民黨反應十分激烈，於是楊先生以社長身分臨時召集社員大會，即十一月二十九日的第六次社員大會。社長開場致詞為「本社對增額立委及縣市長候選人的評鑑結果公布後，引起部分社會人士的強烈反應。今晚臨時召開社員大會，就是要針對此事，聽聽各位社員的意見」。出席社員幾乎每個人都發言，以下是發言記錄：

夏鑄九：匯集各方說法整理出四點：有人猜想澄社企圖推翻國民黨、也有人認為澄社這次幹得很漂亮、據傳國民黨中央階層震怒不准某報有任何有利於澄社的文章上報、有人說評鑑技巧粗糙可能導致日後遊走空間喪失。我建議日後每一位社員可以多寫文章，針對這些指責做反駁。

黃光國：合眾國際社記者認為澄社評鑑一發表，社會就少了一個中立的公正團體，他們搞不懂，我們到底是要玩球，還是要當裁判。

張忠棟：退一步說，這次我們做的即使有錯，仍要一致護衛此事。

韋政通：社會的反應一定相當複雜。從舉行的觀點來看，因為評鑑本身可能不夠嚴謹客觀，招來批評是可以預見的。但是，從現實的層面出發，考慮台灣目前的處境，則容易對我們的作法產生誤解。這兩種層次都是非常基本的。

黃榮村：我也有話要說。(1)楊先生這幾天被修理得很慘；(2)各家報社本來對澄社都蠻捧場的，但現在鼓噪謾罵者佔多數。有人反應，澄社關照政黨政治為出發點的大方向是對的，但評鑑技巧太粗糙了些。

陳師孟：其實這件事只要我們向年輕一代解釋清楚，整體說來還是值得肯定的。

李鴻禧：評鑑這件事，我做了以後覺得非常舒服，覺得加入澄社真有價值。我們言社會所不敢言，並且有能力承受社會壓力。國民黨過去任意踐踏在野黨，把他們醜化成流氓暴民，實在毫無道理。另外，我自信評鑑的方式並不粗糙，而且當天我也評得很謹慎。不過，我覺得當初用「評鑑」兩字的確不妥，應該改用「澄社民意調查」，樣本就是澄社十九位社員。

張清溪：我個人評鑑時相當草率，因為在目前的國會結構下，我覺得沒有細膩的必要。而且，我認為我們應該繼續批評下去，像國民黨霸佔三台，濫用公器等事，都值得再提出來檢討。

胡佛：評鑑當天我沒有出席，我的基本考慮是：澄社由這一群人組織起來，應該做什麼樣的事。當初的決議是：不參政，只論政。像林俊義，只要他一當選，就必須退社，就是希望我們的言論空間自由廣大。這個社會可議可究之處甚多，但要選擇議題來做評論，像選舉的介入，本來就應該特別小心。結果這次評鑑一發表，大家都認為我們在替民進黨造勢。我們以後要好好討論一下，該把自己定位在那裡。其實那一黨不對，那一黨違反民主，我們都應該批評的。我贊成由個人寫文章為自己的理由去辯護，並且態度一定要誠懇。

王志文：對於外界顯然偏頗、惡毒、過份的批評，我認為最好不要以社的名義做反擊，以免又成了新靶子。最近陸續已有不同的聲音出來，可以慢慢提供大家另一個思考的方向，同時化解情緒性的批評。

朱敬一：我贊成以社的名義做公開反駁。一來我們開闢另一個思考空間，希望扭轉選民的誤解，二來文工會與國民黨惡意壟斷媒體，集體聲明的力量穿

透壟斷局面的可能性比較高。

林忠正：其實，根據我的瞭解，欣賞我們的人也很多，認為我們代表了沈默多數的意見。

蕭新煌：我們不需要對新聞媒體圍剿一事再多做抗爭。消基會在草創之初，還不是受盡圍剿。我們應該重視的是長期清譽的經營。

文崇一：我當天沒有出席的原因，是認為無法在諸多候選人中做一公正的裁斷。但是如果社長要坐牢，我願意跟著去。對於外界的批評，不必看得太嚴重，應該先學習容忍與消化別人的意見，別先急著吼回去。

由於評鑑案造成執委對社員大會決議有意見，經過執委和社員大會折衝，最後才執行。執委和社員大會之間看法不一致，因此十一月十五日進行評鑑前的第十三次執委會通過一項臨時動議，希望設計一套制度來解決這個程序問題。臨時動議為「社員大會通過後，交由執委會研辦的議案，若多數執行委員並不贊成此案，該如何解決此類衝突」，決議「請胡佛及文崇一研議」。到一九九〇年一月十四日執委第十四次會議財委第五次會議聯席會議提案三「『澄社組織章程』應如何修改，方能釐清執委會與社員大會之權責關係」，決議「暫不必修改本社組織章程。在處理議案方面，執委會與社員大會之運作關係與程序如下：社員大會交付執委會研議執行之議案，後者如認為滯礙難行，可提請前者復議。社員大會復議後，如仍堅持原案（應出席社員三分之二通過），即退回執委會執行。執委會如以三分之二多數再次否決，則執委會即應提出總辭」。

立委和縣市長評鑑事件後，社員張存武竟誤會這是台獨行動，憤而退社，胡佛和文崇一都有意退社，隱忍到第二年春天就正式退社。葉啓政約在八月退社，據了解部分原因都和評鑑事件有關。

在擔任澄社社長期間，楊先生曾一再私下表示，澄社做的許多事，他的朋友都不以為然，甚至有人因此而不理他的，但到底是那些朋友，他從來不說，明白說的只有一位。這是楊先生那個世代自由派學者，特別是外省籍學者的難處，只有少數個性特別的學者，像張忠棟教授可以很痛快地豁出去。尤其面對台獨主張，他們實在很難接受。楊先生雖然有這樣的難處，但仍然是其中最開放的一個，他自己不走極端，但由於溫和寬厚，所以也不至於和立場不和者就截然對立。在澄社他也就不輕言退出。這當然也因為他是創社社長的緣故。不

過，他終於在去年退社，我們心中還是有點疑惑，澄社標榜的目標還沒有達成，創社的社員怎麼都退社了，甚至創社社長也退了。

五、擔任中央研究院副院長

中央研究院是學術機構，院長和副院長當然是學術界的領袖。有人說楊先生晚節不保，就是誤把副院長當作是官。光國兄在楊先生就任副院長時說「反對『學而優則士』卻又接受中研院副院長之職，在我看來，楊先生在決定接受這項任命時，內心很可能面臨了強烈的衝突與矛盾。這樣的衝突和矛盾又是他半生徘徊在學術研究與社會參與之間的必然結果。」這樣的推測與論斷在我來看，是錯的。中央研究院是學術機構，副院長是學術行政工作，不能算是出仕。光國和啓政兄的「徘徊」論我是不能同意的。或許他們自己徘徊後比較更專於學術，我至今還不覺得楊先生自己覺得在徘徊，只是他自己常說時不我予，覺得在學術研究要做的還很多。可是他也不認為他要放棄知識份子的角色，他目前還是在積極參與教育改革的工作。

楊先生在一九九六年擔任中央研究院副院長，到二〇〇〇年卸任。中研院的慣例，院長加兩個副院長，分別負責數理、生物和人文三大領域，楊先生接著張光直先生出任副院長，負責人文社會科學，同時也接著羅銅壁副院長負責行政工作。行政副院長管許多大大小小的事，重大事務例如中央研究院組織法的修訂，人事制度的更張，人文社會館的規劃等等，小的事情像是宿舍管理辦法的修訂，司機命案的處理，甚至房舍院區環境等等，都得管。在擔任副院長期間，楊先生完成組織法的修定草案，這事攸關中央研究院的發展。雖然中央研究院組織法在一九九〇年才修訂過，但仍然不符研究院發展的需要，當時修訂也太保守。於是李遠哲先生出任院長後，就希望修訂組織法，但是一直沒有什麼實質進展，楊先生接任後，組織法修訂案是他最主要推動的。於是他成立了一個修法小組，經過小組許多次會議研議，再在院務會議多次討論，最後又在評議會詳加修訂，終於確定了組織法的修正草案，於一九九八年五月函送總統府核轉立法院審議，但是八十七年六月二十日總統府函覆要等「中央政府機關組織基準法」及「中央政府機關總員額法」草案於立法院通過後，再適時核轉行政院函送立法院審議，結果就「暫時緩議」。這是李登輝總統輕忽研究

院需要的做法。陳水扁擔任總統後，表示全力支持，但政府本身又遭逢在野黨強力杯葛，中央研究院組織法修訂案到二〇〇一年十月才由立法院通過。楊先生主持修正完成的草案相當完備，但在立法院審議過程中，為取得有利通過的狀況，簡化了許多，不過有若干對研究院發展極有幫助的條文獲得通過，也還算不枉楊先生所付出心血。這也是楊先生溫和地堅持改革的一項具體貢獻。在組織法修訂草案擬定過程中，爭議極多，開始大家並不看好可以完成，甚至到小組把草案提好送交討論時，不少人都覺得不樂觀。楊先生發揮充分的耐心，也採取若干有效策略，這個重要的修訂案才終於在評議會通過。

此外，在研究人員人事制度上，就考績辦法，楊先生堅持修訂辦法要汰除不適任之研究人員，最後訂定三年內沒有受審查之論文出版者，考績為丙，再連續三年如此，考績為丁，即解聘。這個辦法雖然溫和，但有人超過五年甚至超過十年沒有著作也被嚇到，趕快辦退休。這個辦法看似溫和，但不是沒有阻力，在人事委員會的初次討論並不順利，副院長就指派由五位所長成立專案小組，由瞿海源召集，草擬出具體辦法後，送院務會議通過。這也是楊先生溫和地堅持改革的成果。

楊先生積極試圖提升人文社會科學水準，剛到任不久，就召集人文社會科學各所所長，討論如何提升人文社會科學的發展，主要是楊先生已經有一些構想，他提出要成立八個研究推動委員會。於兩年之內分別成立了漢學研究推動委員會、台灣研究推動委員會、社會問題研究推動委員會和大陸研究推動委員會等四個委員會。這些委員會都由楊副院長與相關所長及院士商議規劃，再由院長聘請委員而成立。漢學推動委員會由李亦園院士擔任召集人，史語所杜正勝所長擔任執行秘書；台灣研究推動委員會由麥朝成院士召集，先後由台史所籌備處黃富三和劉翠溶主任擔任執行秘書；社會問題研究推動委員會由楊先生自己召集，由我擔任執行秘書；大陸研究推動委員會在一九九八年七月三十一日成立，由莊英章擔任召集人，章英華擔任執行秘書。這幾個委員會後來都動了起來，但也多只籌辦研討會，如第四次國際漢學會議、台灣解嚴十年國際研討會、大學教育問題研討會、台灣社會問題研討會、中國改革開放的制度變遷小型研討會。由於院方也沒有什麼其他實質的支援，這些研究推動委員會在楊先生離職後，大多已少有實際運作了。

倒是在一九九九年春天，楊副院長在陽明山中國大飯店召集人文社會科學各所所長開會，這也是年度中央研究院學術及行政主管會議的會前會。在會上確定進行人文社會科學各研究所處的評鑑。後來再經學術諮詢總會詳加規劃，訂定具體辦法，目前已在施行。對人文社會科學研究所及其研究人員產生很大的衝擊。

從這些改革措施的制定來看，都是爲了學術的發展，中央研究院本來就是學術研究機構，副院長是推動及提升學術研究的舵手。副院長的職務根本和參政無關，真不知光國兄怎麼會有這麼大的誤會。要說和楊先生的社會參與有關，大約就是他堅持改革的精神，學術界和學術研究機構也真正需要改革。由於楊先生擔任學術主管職位以及學會理事長職務的事，在這個研討會裡，並沒有論文會加以評估分析，本文就將楊先生擔任中央研究院副院長期間的改革工作，提出簡略的說明。也顯示楊先生的學術和社會政治參與間是有關的，或是說他的非學術部分和他的學術有關，而且不可切割開來。

六、簡單的暫時的結語

楊國樞先生以知識份子自許，以學術爲志業，在關懷國家社會發展上堅持改革主義，但也堅持必須採取溫和的手段。可以說是一個溫和地堅持改革的知識份子，也可以說是堅持溫和改革的知識份子。更重要的是他堅守學術研究崗位，從未鬆懈，因爲學術研究是他堅持改革的重要基礎。法國社會學家布迪厄日前逝世，他的學術泰斗地位和他的社會參與是同樣重要的，而他社會參與的頻率和強度大約比楊先生或台灣任何學者要多出很多也強許多。台灣學者參與社會政治改革大約都是很溫和的，但能堅持的卻也不多。

這篇文章寫到這裡，其實並沒有結束，還有許多楊先生的重要社會政治參與的事務，還沒有討論。例如，對於大學雜誌總編輯、參與中國論壇編輯、爲國民黨及黨外公政會中介溝通、擔任澄社社長期間反軍人組閣行動、參與教育改革諮議委員會、主持學改會，以及最近參與大學教育改革等等，都值得再探究。但是限於資料收集還不齊全，而這篇文章已經很長了，只能暫時在這裡打住。

第 13 章

遊走在學者與知識份子之間： 我所認識的楊國樞老師

葉啟政

一、前言

爲一個與自己有著師生關係的老師的畢生學術生涯和扮演知識份子的角色寫評論性的文章，而能夠恰到好處，既不傷到感情，又不會有噁心的阿諛吹捧嫌疑，說真的，並不是那麼容易。在這篇文章裡，我只能盡自己的所能，保持一定的自我警覺，把自己心中所有的感覺忠實地寫出來。尤其，還得記住不時要有所批評，這樣，人們看了，才比較會相信文章尚有公允可取之處。

對任何寫作的對象（不管是人物或事物現象）進行所謂的批評性討論，要求點出缺點，並從事著帶著一定之「負面」性意見的表陳，可以說是當下台灣學術界慣性的制式做法。否則的話，文章寫得再好，都會被認爲是有遺憾的。長期以來，學者們總認爲，具這樣的批判性文體，正是從西方學術傳統學來的「優良」規矩，應當好好保存下去。具有著批評的態度、並且是善意的，我不反對，況且，事實上，我也沒有能耐反對，因爲這早已在學術界裡蔚成爲根深蒂固的制式共識了。但是，假如批評缺乏以同理心做爲基礎來爲批評的對象設身處地思量的話，這就像一個酷吏的舉止一般了，其所作所爲嚴峻苛刻，既不近人情，也不夠厚道。

尤其，人們總是常有著這樣的心理慣性（特別是恃才傲物、且自認是「天才」的年輕學者）：超高的標準總是爲別人設定，而一旦批評回到自己身上時，則又責怪別人學藝不精，有眼無珠，不懂得欣賞自己的才華，把批評的焦點都擺錯了。其實，大家都知道，用嘴巴批評別人，遠比實際的爲人處事來得容易。一樣的，批評一個人的文章，也總是遠比自己寫一篇來得容易。有鑑於此，在

這篇文章裡，原則上，我準備以所謂建設性的批評態度來寫出我心目中所認識的楊老師。當然，我也不否認，因為長期以來與楊老師之間發展出亦師亦友的關係，在情感上難免會有著偏見的傾斜，不自主地往楊老師的「好處」想，下筆自然也就會偏著的。這是人的常情，本來就不容易避免的，不是嗎？

在我的心目中，楊老師是一個胸襟開敞、勇於自省、且又樂意接受批評的知識份子¹。或許，這與他那碩高的體型、也與他生長於山東的背景有關吧！這樣的體質夾著地理環境說，在西方人格心理學的理論傳統中是有著的，然而，到底是可信或可疑，我沒資格論斷，還是讓楊老師這位人格心理的權威心理家自己來評斷吧！在這兒，其實，我真正要說的是，正因為楊老師是一個有雅量、也樂於接受別人批評的人，所以，我大可以在這篇文章裡，毫無保留地把這四十年來對楊老師的個人印象「如實」寫出來。當然，這寫出來的，絕不可能是楊老師的「本尊」，也不是他的一切「自性」，自然更不一定是別人眼中的「楊老師」。事實上，任何接觸過近代西方社會學科中所謂社會建構論或詮釋學者都知道，不論是社會的圖像或人的形象，都沒有甚麼可以「如實」描繪的「本相」可言。一切有關社會之圖像與人之形象的描繪，基本上都有著建構的成份，也沾有著經過人們予以詮釋的痕跡。

進行到此，倘若對這樣一個長存於西方社會學科界之認識論與方法論的難題，再多做進一步的闡述，顯然將是不識大體，走上了叉路，那只有不食人間煙火的蛋頭教授才會這麼做。不過，在此，我還是不得不先有個簡短的聲明，那是：當我說：「無保留地『如實』寫出來」時，我說的「如實」指的是，以戒慎、嚴肅、誠懇、忠實、且不時自我提醒與反省的態度，把常存在個人記憶倉庫中對楊老師之所知、所憶與所感的寫出來。在這樣的情況之下，這頂多只是對楊老師的個人「形象」做一種忠於個人所認知和感受的敘述而已。當然，這自然會因為諸如記憶不實、所知有限、情有所鍾、或潛意識地預設了一些立場等等因素的作祟，而難免有所疏漏，也有了偏頗。

¹ 在這兒，我特別使用「知識份子」而不用別的字眼，是有用意的。那是因為我始終認為，楊老師的心靈底處一直存有的是中國傳統儒家士大夫勇於自省與自律、且與人為善的中庸精神。

自從在 1960 年代初期認識楊老師，並且受教於他，算起來，已接近整整四十個年頭了。在這四十年中間，除了在台灣大學心理學系就讀時曾經接受過楊老師的教誨之外，我們還在許許多多的場合共事過。這些場合不只是學術性的，更多的是屬於政治性、或所謂社會性的。後者，用過去台灣社會裡常用的說法，就是我們曾經一齊爲了台灣社會的民主化打拼過，也盡過一份心意。在這樣的情形之下，我個人有著更多非學術的場域機會接近楊老師。無疑的，這使得我有著更爲多元的角度來觀察與評價老師，尤其是針對他的學術生涯。底下，讓以傳記的敘事形式，順著年代的流轉來描述一些個人的心得罷！

二、一個熱愛學問的年輕「實證主義者」

我於 1961 年考進台灣大學哲學系就讀，翌年轉到心理學系繼續學業。在就讀哲學系一年級時，就認識楊老師這個人。當時，他是我們修習蘇薌雨老師（當時心理學系的系主任，也是系的創辦人）所授「普通心理學」一門課的助教。當然，那個時候，只是我認識他，他並不認識我的。與楊老師真正有著面對面相見的機會，是在一個課堂以外的場合。爲了說明我對楊老師的最初印象，讓我多用些篇幅來描繪一下當時的一些背景。所以需要這麼做，那是因爲我覺得對一個人的最初印象往往相當關鍵，對往後互動情況的發展，會起了相當重要的決定作用。起碼，我對楊老師的印象是這麼建立起來的，而且，也因此深深影響了我與他接近的緣份圓成。

在我進入哲學系就讀時，班上有一個名字叫李本媛的女同學，她是師母李本華老師的胞妹；也就是說，她後來成爲楊老師的小姨子。在 1962 年，本媛和我兩人不約而同地同時轉入心理學系，繼續就讀二年級。大學畢業後，我們又同時隨即考進心理學研究所修習碩士學位。所以，我們兩人在台大整整做爲六年的同學。促成在課堂之外第一次與楊老師面對面地相見的，就是這位女同學，而地點正是座落於如今之中正紀念堂臨信義路這邊的一座日本式大宅裡。這座宅屋是楊老師的岳丈李立柏將軍的公館，也就是李本媛的家。記得，那是唸大學二年級時，時間應當是 1962 年底或 1963 年年初屬於冬天的某一天，李本媛邀請我們全班同學（全部出席的話，也只不過是九女七男，共十六個人）到她

家吃飯聊天。當我們吃完飯後在客廳裡坐著的時候，看見楊老師身穿中式長袍由走道緩緩步入客廳，加入了我們。這個印象相當深刻，說得上是畢生難忘。

在一九六〇年代初期的台灣大學，自中國大陸來了不少所謂「外省籍」的教授，而以文法學院特別多。據說，當時的文學院，教授之間就有著北大派和清華派的區分。當然，這樣的校際區分，只是教授們彼此之間進行權力鬥爭時的派系區隔，對我們這些學生而言，並沒有太大的實質意義的。倒是體現在日常上課日子當中那看似瑣細的細微行為表現，這些「外省籍」教授的一些舉止表現，經常會讓我們（至少是我個人）留下難以磨滅的印象。在大學部唸書的四年當中，我常回文學院哲學系修課或旁聽，有著較多的機會遇見來自大陸的「老」教授。在冬天時份，常可以看見他們（譬如當時的院長、也是歷史學系的教授沈剛伯教授和哲學系的許恪士教授）穿著一襲藏藍色長袍漫步在文學院的走廊或校園裡。對我來說，這樣的穿著有著一份瀟灑而脫俗的文人氣，心儀得很。

如今認真地加以分析，這樣對身著長袍的特殊感覺，純然是個人的成見，並沒有甚麼太多的道理可說。想來，這或許與我個人當時看了太多描繪民國時代（特別是抗戰時期）之大學生的小說有關吧！在小說中，當時的北大、清華或燕大等名校的大學男生都是這麼穿，外披一領白圍巾，就是王藍之小說《藍與黑》中的男主角張醒亞了。對當時只是十七、八歲的我，這樣子的裝扮就是心目中偶像的典型造型。

接著，我必需提到的是，在一九六〇年代的初期，台大一些年輕講師、助教和研究生們（如哲學系的許登源、陳鼓應與張尚德、歷史學系的李敖、數學系的洪成完、醫學院的王尚義等等先生）奉哲學系殷海光教授為精神領袖，以演講與發表文章（《文星》雜誌就是他們發表文章的主要園地）的方式，在台大校園裡推動著民主、自由與科學精神，並引介當時流行於西方世界的種種思潮。當時，這被拿來與發生在1919年北京大學的五四運動相比美，甚至稱之為「新五四運動」。當時的我，懷著一顆虔誠、且幾近膜拜的心看待著「學問」，總認為天下第一等人就是做學問，而且，又以為做為哲學家最為尊貴。因此，是時，我總是跟著這些人的演講跑，幾乎是場場必到，對他們心中崇拜得緊。

最令我印象深刻的是李敖先生。記得，有一天的晚上，在文學院大門進去靠左往前走之邊道的一個教室裡（如今被用做倉庫），好像是許登源先生應邀

演講，評論當時轟動社會之魏平澳與紀翠綾的感情事件。演講進行到一半，站在窗外的李敖先生（對我，這是事後聽別人說，才知道是他）發了言。他以超強的記憶，引唐律、宋律、明律和清律中的法條，並且引經據典地表示著意見。他的博學多聞，令初出茅廬、青澀幼嫩的我欽羨不已，以為做學問當如是。當然，如今想想，當時他引述的，到底是對、還是錯，是恰當，還是不恰當，其實，我們都沒有能力判斷的。縱然他瞎掰，說真的，我們是不知道的。不過，我所以提出來，重點並不在判斷他說的是與非，而是在於他說話時所給人那種懾人而震撼的印象。當時，李先生穿著的即是一襲藍長袍，再加上口若懸河的滔滔不絕言論，視覺和聽覺的效果加在一起，令人在內心上不油然地產生了一種打心底裡折服的欽羨感覺。無疑的，這加深了長袍對我的心理「月暈」效果，幾乎成爲一種極具神聖象徵意義的符號。後來，回國教書，在一個偶然的機會裡，我也在地攤上買了一件長袍，如今，在冬天裡，我還偶而穿著呢！說這是早期經驗的潛意識作用，還真不爲過，不是嗎？

當時，楊老師也算是參與這個「新五四運動」的人物。此刻，我立刻想起來的是，他即曾在《文星》爲文挑戰權威，以條列的方式批評鮑家聰教授所寫有關變態心理學一書中的種種錯誤。這曾轟動了心理學系的師生一段時間。但是，在我的記憶裡，當我唸大學一年級忙著到處跟隨這批年輕氣盛學者的演講受教時，卻從未曾聽過楊老師的演講。轉進了心理學系之後，才逐漸知道這個助教不簡單，他是心理學系一顆竄起的新星，也是許多心理學系學生心目中嚮往的年輕偶像老師。有關這一點，容我在後面再來敘述。在此，先讓我回到他穿長袍的事兒上面。

其實，從我在上面看來是岔出本文主題的描繪，聰明的讀者們應當可以看出我爲何要特別提到楊老師穿長袍的事兒了。在當時，老先生們，特別文學院的老教授們穿長袍，說來並不是那麼稀奇，值得讓大家大驚小怪的，因爲那是早已在他們的日常生活世界裡習以爲常的穿著方式。借用 Bourdieu 的說法，這就是形成爲他們生活世界裡的一種「慣域」（habitus）了。畢竟他們是成長於前清時代，在衣著上有理由維持傳統的穿著形式。但是，對像楊老師這一代生於民國時期、且經過五四新文化運動洗禮、並接受西式高等教育的年輕學者，穿著長袍到處走動，毋寧地是顯得相當獨特，甚至可以說是標新立異的。特別

是他們生活在這個剛由日本殖民主手中取得、且地處中國文化傳統影響所及之邊陲地帶的台灣，這樣的裝扮當然更加是顯眼、也更形突兀。因此，身穿長袍「招搖」於眾人（特別是年輕人）面前，多少有著反映一個人之基本人格與生命觀的指標意涵，有助於我們理解一個人的。正是如此，當我看到穿長袍的楊老師時，我立刻就認為這是一個有個性的人。當然，根據上面所描繪的背景，很明顯的，對我，身穿長袍更是表示古典文人優雅精神的一種神聖象徵。在那個時代，尤其，在地處文化邊陲的亞熱帶台灣，一個年輕人穿著長袍，在我的認知裡，毋寧地更是一種浪漫的表現。這是我對楊老師的第一個綜合性印象。

不過，說實在的，說楊老師有著人文浪漫氣息，在我轉進心理學系就讀，與他有著更多接觸機會後，卻曾經一度起了疑惑。我的疑惑起於楊老師所一再表現出來那不折不扣的實證主義的治學態度。對當時的我來說，實證主義的治學態度基本上是科學的，冷靜而中規中矩得近乎冰冷，這恰恰與人文浪漫氣息是相互扞格的。當然，如今年歲較大，知道一個人本就有好幾面相，而且，這些面相極可能是相互矛盾、或至少是相互獨立的。它們可以分別出現在不同的場合而被供奉著，所以，未必會引來太多的問題。我想，楊老師的情形正是如此，而依我後來與他接觸的經驗來看，情形似乎也就是這麼一個樣子。

我個人認為，楊老師做為一個實證主義的忠實信徒，與當時台灣的人文與社會學科界的條件、也與心理學做為一種科學性之學科的處境有關聯。在整個台灣學術界的制度體制當中，心理學一向被視為是與生物科學較為接近的學問。被歸屬於理學院這樣的安排，很自然地更是使得系內的師生們不免會以科學家做為自我定位。尤其，當時系內的老師基本上是以實驗心理學見長。別的不說，當時剛自美國學成回來任教的劉英茂老師即以實驗的學習心理學家自我定位，持有的治學態度基本上是師法自然科學的認知模式，矜守的正是不折不扣的實證主義信念。而，事實上，這也正是我們以美國心理學的知識傳統做為學術神社所習得的基本「教義」，沒有人敢對抗，更是沒有產生不同聲音的主客觀條件。

當時，在殷海光教授的領導下、台大「新五四運動」所宣揚的基本科學觀，就是以諸如 Hempel 或 Nagel 之論述為典範的邏輯實證論。於是，科學方法與邏輯結合了民主與自由是學界（至少，台大的這批「革命份子」）手中所握的無

上律令，也是殷教授用以批評時政以及他所認定之新儒家（如錢穆、徐復觀、唐君毅與牟宗三等先生）思想時手中所握有的利器。風氣所及，學子們對邏輯實證論的著作趨之若鶩，我個人也不例外，當時即以極具膜拜的方式唸起這類的書籍。當然，情形是「有唸沒有懂」。記得，在我大學三年級楊老師初當講師之際，他在大學部開了一門有關心理學研究方法論的課，即以一本實證取向的薄薄英文書籍做為閱讀與討論對象。無疑的，這是對著殷海光教授所倡導之「邏輯實證論」立場的一種直接而正面的呼應。

其實，要肯確楊老師是實證主義的信徒並不難，最好的辦法莫過於是，同樣地以實證主義者所強調的經驗實徵方式，從他過去所發表的學術作品中去認定就可以了。不過，對我來說，這樣的求證方式有嫌太過呆板，不若運用敘事的手法來得有人味，也比較能夠把整個歷史感彰顯出來。如此，或許可以更清晰地體顯出一個時代的文化氛圍如何對人們產生了影響。準此立場，我願意再利用一些個人所經歷的事請做進一步的陳述。

轉到心理學系就讀後，我曾主動找過楊老師，希望他給我一些指點，以加強自己在心理學上的知識基礎。當時，他建議我從心理物理學下手，並給了我幾篇有關韋伯法則（Weber's law）的英文論文閱讀。至於閱讀的內容，如今，我已完全沒有任何的記憶，不敢確認這個韋伯是否就是德國社會學家韋伯（Max Weber）²。再者，此刻，我更是記不得，所以選擇心理物理學做為開始踏入心理學的奠基石，是因為那個時候正修習鄭發育老師所授的「實驗心理學」而心理物理學正是該課開頭的內容，還是因為楊老師刻意的安排。不過，不管怎麼說，當時的楊老師同意心理物理學是修習心理學的重要入門基礎課題，應當是可以肯定的。在此前提下，心理物理學所賴以奠基的實證的研究進路，自然是必需接受，而且給予以全然的肯定的。

在我大學三年級時，除了開授上述那門有關心理學研究方法的課之外，楊老師還負責開授當時必修的「比較心理學」。假如我的認知沒錯的話，當時，楊老師所以開授此一非他專長的課程，顯然是因為系內沒有更適當的人選可以

² 我所以有這樣的質疑，乃因為被視為社會學家的韋伯曾經發表過有關心理物理學的論文。參看 Max Weber "Marginal utility theory and fundamental law of psychophysics" *Social Science Quarterly* 56(1), 1975, pp.21-36。

教授的緣故吧！在臨危授命的情況下，楊老師被要求披掛上陣，否則的話，該課也不會是讓三、四年級的學生一齊修習的³。

以當年我在心理學系唸書前後五年的經驗來看，很難說系內的老師教學不用心。平心而論，大體上，他們都盡著心來授課，除了極少數一兩個兼任老師以外。假若老師們之間有甚麼不同的話，最主要的恐怕有兩樣。其一、老師平時對自己學問之進修的用功程度不一樣；其二，老師個人的天賦不同。以這兩個判準來說，楊老師是屬於既有天份、又用功的老師這一類。就拿楊老師教授非自己專長之「比較心理學」一課來說吧！他選用的課本出版於1960年，而課是開在1963年的秋季學期。依當時台灣與國外學術界的資訊流通情況來說，能在1963年學年度的上學期就使用1960年出版的英文教科書，毋寧是相當快速的。無疑的，這表示楊老師是敏於吸取西方心理學界的「先進」知識（其實，應當說是美國心理學更為恰當）。

事實上，在當時的學生心目中，除了劉英茂老師之外，楊老師即被認為是吸取西方心理學之新知識最用心、也是最積極的老師。在此，值得一提的是，在教授這門非專長的課程時，楊老師採取的是按章節循序教學的方式。這樣的教法最容易流於照本宣科，過份的，甚至是教學生逐字翻譯。然而，楊老師並沒有犯上這樣的毛病。一方面，他逐章循序詳加說明；另一方面，他把整本書都教完⁴。依照當時我在台大唸書的經驗，這樣的做為是不多見的。有許多的老師是用了教科書，但是，一個學期下來，不是停留在前面幾個（甚至只是第一或第二個）章節，就是虎頭蛇尾地瞎扯一番。平心而論，像楊老師這樣的教法，肚子裡沒有一點學問，還是做不好的。他總是旁徵博引地來加以解說，讓學生聽得下這麼一門原本內容相當枯燥的「動物心理」學。當然，也正是在這麼一門課中，讓我親身體驗了楊老師這麼一位年輕講師的學問底子，也同時看

³ 我手頭還留有當時所用的「盜版」教科書。這是 Rolland H. Waters、D. A. Restlinshafer 與 Willard E. Caldwell 三人所編，1960年由紐約 Graw-Hill 公司出版的《比較心理學原》（*Principles of Comparative Psychology*）。

⁴ 這一點的佐證是我當時把整本書都唸過了，因為從中學時代開始，我唸書時有以紅筆畫下重要內容的習慣，而在這本書裡紅線是畫到最後一頁的。依當時大學生的唸書習慣，若不是老師要求，是不會主動把教科書唸完的。這是人常有的惰性，其實並不足為奇。

到了他做學問的專一用心。總之，從這一門在心理學系唸書五年間受教於楊老師的唯一課程，我感受到楊老師對心理學中各個領域確實都有著一定程度的涉獵，學識可以說得上是淵博的⁵，這令我深感佩服。

如今回想起來，對修習這門課，還有剩下一樣事需要特別指陳出來，那是：這進一步地肯確了楊老師的認知深層裡存有的是實證主義的思想模子。「比較心理學」教的，一向就是以「低」於人之動物的行為現象為主題，而這些研究的成果絕大部份都是建立在實驗的基礎上面。在我的記憶裡，楊老師教授這樣的課程時，對根據這樣的方法論立場所得的知識體系，從未有過隻字片語的批評。顯然的，他是堅信著實證科學觀的，至少，當時應是如此的。當然，以當時「邏輯實證論」蔚成顯學、並成為「科學」的代名詞的情況來看，要求對實證主義的方法論立場有所質疑，幾乎是不可能的。因此，把當時的時空因素完全架空的「事後」批評，無疑的，只是一種「事後聰明」之「諸葛孔明」的論事態度，個人認為是不可取、也是不公允的。

不過，為了肯確楊老師持有的是實證主義的思想模子，還有另外一件事可以藉此機會提出來。在我就讀心理學系大學部的時期，系方要求學生在大學四年級畢業前提交一份畢業論文。以今天的學術環境來說，這樣一個要求是否合理與必要，實有討論的空間。不過，在此刻，我不想節外生枝去議論這個規定的合理性。當時，這既然是系方的規定，為了獲得文憑，自然只好遵從。可想而知，單單以過去結下的因緣以及個人心性的接近，選擇楊老師指導論文可以說是必然的。

其實，按理，以當時劉英茂老師在系內師生間所具的聲望地位，他應當才

⁵ 就當時心理學系兩位明日之星的老師而言，大家都公認，劉老師是一位極為優秀的心理學家，做學問有原創性，總能把前人已有（當然是洋人）的研究成果往前推進，只是，其所針對的乃是心理學上一個「專而深」的特定議題。在當時的台大心理學系裡，像劉老師這樣能夠在美國心理學界一流期刊發表論文的老師，說起來，還是絕無僅有的。無怪乎，他被心理學系所有的師生視為「系寶」，當然，更是支撐整個系的台柱。總之，依我個人的觀點，劉老師做學問嚴守專精的規範，深具自然科學家常見守持的風格，乃屬於一步一腳印而不踰矩地從事研究的學者。楊老師則不同，做學問較有衝撞的野性，勇於充當先鋒，開創新格局。關於這一點，我在底下會再表示更多的意見。

是眾望所歸的。然而，我沒有這麼做，那是有理由的。第一、我深知在心性上與他是不相合的；第二、自認對他的專業領域望之彌高，不敢攀引；第三、也是最重要的，那是：劉老師一向沈默寡言，讓我感覺到不可親近。楊老師則不同，除了上面所提到的一些個人因素之外，他年輕，全身充滿著旺盛的精力，讓我感覺到較有親和力。這使我聯想到美國社會學界的一段軼事。一九三〇至四〇年代的哈佛大學社會學系有兩位老師——Sorokin 與 Parsons⁶。出身俄國的 Sorokin 到哈佛大學社會學系任教前，已是成名的學者。他博學多聞，而且全身充滿著歐洲舊世界之貴族階層的高貴氣息，總是讓學生覺得高不可攀，敬而遠之，不敢接近。再加上他的英語不是那麼流利，這更加使得學生不願意多接近。Parsons 則不一樣。他是道地的美國人，年紀輕，又剛從歐洲留學回來，有學問，又有創意，親和力高，於是，許多學生樂於與他接近，成為深受歡迎的人物。對當時就讀台大心理學系的我們來說，情形有點類似。劉老師像 Sorokin，而楊老師則是 Parsons。

言歸正傳，不管怎麼說，當時，我捨當紅的留美副教授劉老師，而選擇了年輕的本土講師——楊老師擔當指導老師。那個時候，楊老師醉心於 Leo Festinger 的「認知失調」(cognitive dissonance) 理論。順理成章的，他要求選他做學士論文指導老師的兩個學生——李本媛和我，就以與之相關的兩個課題分別進行研究。時至今天，我已忘了做的是怎麼樣的題目，只記得是以老鼠做迷津實驗⁶。如今，回想起來，一個專攻人格心理學的心理學家會接受實驗的

⁶ 當時，實驗用的老鼠來自美國海軍之實驗室所淘汰下來的。我們拿來後，自己養育，並且讓它們生下下一代，再用這下一代的老鼠，加以馴化（指的是心理學進行動物實驗時所需要的 taming 標準步驟）後，才進行實驗的工作。這樣的做，當然是用以確保這些老鼠過去是「清白」的，沒有任何「學習」的歷史記錄。記得，當時，用的是系內技士「進桑」陳台堉先生親手製作的 T 型迷津箱 (maze-box) 來進行實驗的。我一向最怕老鼠，尤其，看不得那一環環鱗片般的尾巴。因此，要我把老鼠捉來，用手撫摸，並任由它在身上爬行，對我，毋寧是一種最嚴厲的折磨懲罰。在這樣的心理壓力下，當然，對老鼠的「馴化」工夫是不可能做好的。這麼一來，一把老鼠放入迷津，它當然不會乖乖地在箱內循著軌道往右或往左走的，而是跳出來在教室裡亂跑。所以，整個實驗進行當中，我大部分的時間是在教室內追捕「逃犯」。所謂的實驗，結果會是如何，不用我說，也可想而知的。最後，楊老師給我一個「可」的評語，那就等於是 60 分的勉強及格分數而已。看來，楊老師還真有眼光，沒有被

方式做為研究策略，而且又是以老鼠做實驗，我不願批評說這是不對頭，但至少是相當詭異（用英文來表達，即 very weird）。對此，我所能想到的唯一理由是，實證主義的信念使得此二者之間內涵的文化性矛盾可以巧妙安頓著。然而，不管如何，從這兒，楊老師信仰實證主義的信念，是更加可以確定的，而這已不必大費周章地從其後來的研究作品中去尋找證據了。

三、在臺灣行為與社會學科界中做為實證主義者的歷史地位

在上面，所以一再以不同例子反覆佐證楊老師是個實證主義者是刻意的，但是，這絕非純然為了彰顯楊老師的學術缺失或弱點而窮追猛打，以挑戰他的學術權威地位。依我個人的觀點，做為一個實證主義者，並不是羞恥，更不是落伍的象徵。就像信教一般，沒有那個宗教原本就比另外一個宗教更為高貴、或更為接近真理。在此，所以這麼一再強調「實證主義」的特徵，是另有原因的。一方面，這是基於對整個臺灣行為與社會學科界之發展的知識社會學考量，因為這是主導著整個臺灣學術研究之走向一股不可忽視的潮流，發展至今，其威力依舊。另一方面，對理解楊老師個人之學術生涯的演進，這又具有著關鍵性的意義，絕對不容忽視的。底下，讓我從這樣的角度做為出發點，對楊老師接續的學術生涯再多做點剖析的工夫。

楊老師於 1966 年赴美國伊利諾大學心理學系深造，次年，即獲得碩士學位，復於 1969 年獲得博士學位，前後只花了三年。以這樣的快速速度唸完博士學位，是極為少見的。很明顯的，這說明了一件事，那是：對楊老師來說，到美國拿博士學位，只不過是一種「程序」的形式問題。以他出國前對心理學（尤其，他所專長的人格心理學）已具備的知識，早已遠遠超過一般留美心理學博士的程度了。這可以說是當年心理學系裡認識楊老師的所有學生大家所公認的。無疑的，單就這件事，其實就可以看出楊老師為學用功的態度，也可以看

我這個不用心的學生矇騙過去。這次的經驗，使我發誓，即使以後繼續唸心理學，絕不做實驗，更別談以動物做研究。所以，我在心理學系繼續修習碩士學位時，就以社會心理學為重點，使用問卷調查來收集論文所需的資料。

出他在學問上所累積的深厚底子。

從 1966 年楊老師出國留學至 1974 年我回台任教這段時間內，我個人也因為 1968 年出國唸書，使得與楊老師共處一地的機會錯開了。因而，對這段時間內楊老師的種種，我所知的，不是來自周遭朋友的傳言轉告，就是從傳播媒體的報導中零星得來。不過，這段約有八年之光陰的親身接觸空檔，並不妨礙我對一九七〇年代初到一九八〇年代底這二十年間楊老師個人同時做為心理學者與知識份子的生涯，有著一定貼切程度的概括性觀察。

依我個人的意見，無論就學術生涯或扮演濟世之知識份子的角色，從一九七〇年代初到一九八〇年代底這二十年間，都可以說是楊老師的黃金時期。當然，這並不是意味著，自一九九〇年代以後楊老師的學術成就就退了步或甚至停頓了，容或他做為濟世之知識份子的角色是「褪了色」。有關最近的這一段時間，我個人的觀察印象為何，留待下面再敘述。

在此，容我先接續著上一節中所關注的焦點——楊老師是個實證主義者這個議題，做更進一步的確認。這麼做，絕非是企圖來個「趕盡殺絕」，而是希望在楊老師的「客觀」學術作品之外，提出多一點發生在實際日常生活世界之互動中的實例，做為瞭解楊老師這個人的依據。對將來有人想替楊老師寫傳記時，就來自「個人回憶」這一部份的資料而言，這應當會是有價值的參考資料的。

我於 1974 年回國任教於政治大學民族社會學系，即開始為一些雜誌寫文章。當時，留學生返台任教的還不是那麼多，尤其是社會學界。在這樣的情況之下，我這個「廖化」也可以當起先鋒，雖說並不是炙手可熱，來邀約文稿的，倒也有一些。我記得第一篇比較正經（這是說比較具所謂「學術性」）的文章是，1975 年在當時政治大學民族社會學系系主任林恩顯教授邀約下，替由一些較親國民黨的學界人士所辦的《人與社會》雜誌寫的。文章的主要脈絡是借用 Parsons 之社會體系的 AGIL 觀點來討論社會發展的問題。基本上，我不善運用通俗平易的文字來表達個人的思想，特別是有關抽象的理論性思想。即使經過了這二十多年的寫作磨練，情形還是沒有改善。當時，寫的又是有關 Parsons 的理論，其理論原本就很抽象、難懂，因此，整篇文章寫來過於抽象，用字自然有嫌艱澀而拗口，不是那麼容易讀得懂。

記得，文章出來後的某一天，我到台大心理學系看楊老師，他即告訴我，要多多洗鍊中文的表達能力。這當然是師長輩對晚輩善意的建議，我是十分感激的。但是，在此，我要說的不是領不領這份情的事兒，而是另外一件事。當時（同時也在往後的幾個場合裡），楊老師認為，我寫的不是學術論文，而是議論文。顯然的，在當時的楊老師的心目中，所謂學術論文必然要是有經驗實徵資料做為依據的才算，而最典型的自然就是出現在諸如美國心理學專業期刊上那類經驗實證型的研究報告了。說來，這正是持實證主義立場之行為和社會「科學」家們最典型的認知模式。

一九七〇年代後期的台灣社會學界回來了一批留美的年輕社會學家，為台灣社會學界注入一股朝氣，也為整個行為與社會學科界帶來了一定程度的衝擊。針對實證主義而言，無疑的，東海大學社會學系高承恕教授引介進德國的 Max Weber 與批判理論（特別是 Habermas），起了一定的影響作用。記得，當時，有一次遇見高教授，他提到，被邀請到中央研究院民族學研究所演講（談的主題當然脫離不了他當時的專長）時，楊老師在場，於演講後，曾發言對非實證立場的論述方式表示不滿，以為這是年輕一輩社會學者（當時，也只有社會學界有此不同的聲音）過於好高騖遠，沒學好走路就想飛翔。其實，在高教授演講後，類似這樣的評語，楊老師在私下的場合裡也對我提起過。當然，當時，我心中是不以為然的，但是，畢竟還是保持沈默，不說任何一句話。現在，回想起來，當時的我還真通點「世故」呢！

熟悉西歐社會學（特別是德國社會學）發展史的人都知道，在十九世紀末，即有了以自然科學／文化科學（如代表新觀念論的 Dilthey）、抑或歷史／科學（如代表新康德主義的 Rickert）之區分的兩種不同立場來為社會學的屬性定位。以這樣的學術傳統為背景，Max Weber 即以爲，社會學乃是以詮釋理解的方式來探討社會互動，並進而對其路徑和結果從事因果解釋的一種科學。這樣的詮釋社會學說法，基本上就是企圖在這兩個對峙的學術傳統之間尋找一個妥協點。當然，如此深具妥協性的方法論立場是否有著可資批評之處（譬如，有人批評 Weber 的骨子裡深藏的其實是實證主義的信念），並非我在此所關心的課題。所以提出 Weber 之方法論立場的用意是要指出，在西方社會學的傳統裡，早已對源自自然科學思考模式之實證主義的方法論典範有著不同的意見。而

且，尤有進之的，這個不同的想法已成爲西方社會學研究方法的傳統之一。在此，更不論尙有其他與嚴格之實證主義立場更爲相左的立論了（如當年高教授所引介的批判社會學）。顯然的，對深受歐洲實證主義結合了本土之實用主義所塑造出來的美國主流心理學而言，西歐社會學傳統所具這樣（至少在方法論上）的分歧性是經驗不到的。因此，接受美國主流心理學洗禮的楊老師，自然也就看不到西方社會學裡所具這樣一個另外的面貌的。

在經過一九六〇年代殷海光教授獨惠邏輯實證論的歷史背景下，七〇年代以後的行爲和社會學科的研究者，莫不以實證主義做爲執行研究工作的基本信念⁷。對留學美國學成歸國任教的，情形尤其是明顯，而時至今天，整個情形也並沒有改善太多。然而，七〇年代後期台灣社會學界添增的生力軍，透過西方社會學所特別具有的多元化研究傳統，爲台灣行爲與社會學科界帶來了另類的思考方式。無疑的，這對實證主義已霸據一段時間的台灣行爲與社會學科界產生了一定的衝擊，只是，這個衝擊所能發揮的效果相當緩慢而已。很明顯的，這一切與楊老師做爲行爲與社會學科界之靈魂領導人物的角色扮演，有著一定的密切關係。這正是我所以一再不厭其煩地以各種親身的經歷來佐證楊老師的實證主義立場的根本原因。

在往後的這些年裡，年輕一代的學者輩出，尤其是，在各種主客觀條件的推動下，台灣社會對西方學術中各種主流思想的發展，不但有著較爲貼切的掌握，而且，拜諸如經濟發展與傳播科技進步之賜，資訊傳散的時差大爲縮小，同時，獲取也相對容易了。於是，西方世界（特別是歐陸）裡各種的思想如流水傾瀉般地進入台灣。在這樣的情況之下，年輕一代的學子對知識的獲取來源，不再侷限於老師（特別是留洋回國的老師）而已。這使得過去大學教授所掌握

其實，當是時的美國哲學界已出現了不同於實證論的聲音，譬如，Maurice Natanson 所編之《社會科學哲學：一個讀本》（*Philosophy of the Social Sciences: A Reader*），即於1963年由紐約之Random House公司所出版。此書收集了一些對實證主義有著正反不同意見的重要論文。而，其師 Alfred Schutz 的現象學又是編者所特別屬意用以與實證主義對張的不同方法論立場。在一九六〇年代，殷教授推動邏輯實證論時，顯然地並沒有注意到這個另類的聲音。說來，這是像我們這樣一個學術處於邊陲的社會，在引介西方主流學術傳統時所常見的現象。其所引介的，往往與領導風尚者對西方學術的理解內容有關。

的知識專利權受到嚴厲的挑戰，也往往使得在課堂中師生之間的互動，常有缺乏真誠的情形發生。這發生在一向即極具多元性、且強調批判的社會學界尤其明顯。其所以如此，有一個極為明顯而重要的根源，這是：絕大部份的老師都是留美的博士，接受的是不折不扣之實證研究策略的訓練。容或這套訓練是嚴謹的，但是，卻無法滿足學生對知識的現實期待。更不用說學生們從其他管道接受了一樣是來自西方中心、但卻是不同學術典範傳統的知識體系，而且，偏偏這些又頗多代表著方興未艾的時髦論述（如結構主義、解構主義、後現代主義等等）。對持美式實證主義立場、強調所謂「經驗實徵研究」、且身居學術在權者地位的教授們而言，面對著這樣的學生，無論是在認知基礎或對知識的現實期待上，彼此之間自然會有著落差。這正是在課堂裡老師授以嚴格的實證性知識時，學生常會顯露出缺乏興趣、甚至「鄙視」之心理的關鍵所在。

我個人認為，年輕一代的學子（特別是在社會學界裡）所以對實證取向的知識產生信心危機，無法引發興趣，是有些原因的。一則，雖然，實證取向的知識經營起來，顯得有板有眼，有著嚴謹的規矩，但是，由於拘泥於研究方法與策略上的邏輯性要求⁸，它卻往往有嫌過於技術化，同時也為學院既有議題之引生傳統構造的種種概念框框（如 CS-UCS 之時距對制約學習效果的影響）所侷限。這樣的研究策略，容或形式上是具備著「科學性」，而其所經營的知識內容更是深具自我衍生的自足體系性，但是，其內涵卻往往與現實社會世界脫了節⁹。二則，發展到了一九七〇年代（特別是到了一九八〇年代）的台灣社會，以勞力密集為本之加工工業形態是帶動了經濟快速成長，但卻也為社會帶來諸多更為明顯、也更形嚴重的不平等現象。同時，社會裡要求政治自由民主化的力量日益茁壯，這也連帶地把一些潛藏於人們（特別是知識份子）心理底層的「社會存有」問題（諸如文化與國族認同的棘手問題）牽引了出來。對知識份子（特別是年輕一代的大學生）而言，他們迫切需要一套具反省性和批判性的社會論述，以用來「有效地」理解台灣社會的根本問題，並做為尋找出路的參

⁸ 這樣的邏輯性是否即為證成「真理」唯一或最有效的判準，其實是可以討論的。

⁹ 對許多科學家，科學活動與現實世界有著一定的距離（或脫節），原是其本質，也是期待、甚至是刻意經營的特質。

考依據。在這樣迫切需要具「恰適」詮釋之理論論述的普遍渴求下，實證主義式的知識體系顯得是溫吞、保守，而緩不濟急，乃至是與整個現實世界脫節，而犯了現實「失血症」的癥候。於是，一些較具批判性、現實性、歷史感的思想性論述，諸如（新）馬克思主義、世界體系論、依賴論、批判論、乃至結構主義與後現代主義等等的流行遂因應而起。這些來自西方的另類理論體系，很自然地挑戰了實證主義為基礎所經營出來那看似「客觀中立」、四平八穩、但在這些學子心中卻是貧血而泛白的知識體系¹⁰。

大體上，對實證取向之知識體系的權威正當性起了懷疑、並加以批判，是起於社會學界。但是，台灣的學術界原本就不大，彼此之間互動密度相當高，起於社會學界裡這樣對實證取向的知識體系進行批判，很快地就傳散到其他的領域。至少，就訊息的傳散這個角度來說，情形是如此的。只是，到底產生了多少的實際作用，這就的確值得進一步追問的。以我個人的觀察，其所帶動出來實際的「顛覆」效果，至今還是相當有限的。最受影響的恐怕也只是侷限在社會學界裡，而對那「科學性」較強的心理學界，特別是經濟學界，幾乎是無所撼動的。

話說回來，即使是社會學界，居主導地位的論述典範，基本上還是以美式的實證取向為主流。情形所以是如此，其實是不難理解的。理由很簡單，那是因為絕大部份的從業者都是直接或間接受美式實證典範的訓練的緣故。對一個學者，早期學術養成的社會化所加上的烙印是十分重要的，它不但是深刻，而且先入為主，難以輕易更改。中國人不就常說：「江山易改，本性難移」嗎？再者，當一個年輕學子拿到博士學位出道教書和做研究時，他就被要求立刻要有所「產出」。在這樣的現實要求下，一個年輕學者自然只能以依樣畫葫蘆的方式，過去學到甚麼，就生產甚麼來應對。通常，循著博士論文的研究課題與方法做為線索來衍生進一步的研究，是最常見的做法。於是，在這樣的學術生產線上，著實是沒有太多的空間讓一個學者有著因反省而徹底改弦易轍的機會，因為極可能在沒轉型成功之前，早就會因沒有足夠的「產出」而被判三振

¹⁰ 就對實證主義的態度而言，譬如，在一九七〇到八〇年代的台灣社會學科界裡，Theodor W. Adorno 等人所編 *The Positivist Dispute in German Sociology* 一書（英文版在 1976 年由倫敦之 Heinemann 公司出版），就對年輕學子們起了一定的影響作用。

出局了。況且，一旦一個人假科學之名地把一種特定的論述形式當成信仰之後，要求他更改路線，原就是不很容易的，因為那無異於否定了他過去所有的努力成果，甚至是毀滅了他整個的學術自我。

我在前面提過，把自己定位為實證主義者並不羞恥，更不能說是錯誤的選擇。事實上，對瞭解人的行為和社會現象，實證取向的研究策略自有一定的意義與價值，是不容忽視和否定的。只是，倘若把實證取向的研究策略看成是進行科學研究的唯一形式而別無分號，那麼，這樣的認知模式就顯得十分霸道，不只是不可取，而且相當危險。對此，做為一個實證主義的實踐者，楊老師似乎並不是堅守「基本教義」的死硬捍衛者。我認為，這與楊老師有著一份柔軟而羞澀的性格有關。他對人處事態度謙虛，常懷保留，但卻勇於自我反思、且願意接受新觀念和新看法。基本上，我並不認為這樣的心態是缺點。相反的，它反映著傳統儒者的謙遜，也剔透出佛家所說的慈悲心。老師這樣的人格特質，在往後幾年內我與他接觸的經驗裡，一再地在各個不同的場域中看到。在此，先不說這一點，讓我回到原先想說的主題。

在上面，我所以耗費那麼多的篇幅針對實證取向的研究典範做說明和批評，還有更進一步的理由，而這理由乃基於下列兩個觀察到的現象。第一個觀察到的現象是，做為一九七〇年代以來台灣之行為和社會學科界的先驅，楊老師是幾個學術運動的領航者（這將在下文中提及），對後來的研究者起了相當重要的影響作用。在這樣的背景下，他所持之實證取向的研究典範順理成章地為他的追隨者所延續，而特別是成為台大心理學系出身之「人格和社會心理」家從事研究時的註冊商標。說來，既然是註冊商標，就是特色，理當是「好」的。或許，這麼說也是可以的，但是，卻有兩點「後遺症」值得注意。首先，在這樣一個學術研究剛起步的時代裡，過早把整個研究的基調與風格定於一尊，會使得整個學術因缺乏多元的刺激而打從一開始就顯得呆滯、疲軟，沒有活力。說來，這樣的「早熟」特徵，不只是出現在人格和社會心理學界（或謂整個心理學界），也同時出現在各個相關的學術領域裡。無疑的，這與整個台灣學術從發展的一開始就無條件地向美式實證典範傾斜的歷史背景有關。再者，因為實證取向的研究典範具備著方法決定論的特質，其所經營出來的論述具有著相對封閉、且科學「迷思」信仰性較明顯的「制式」格局，因此，不太容易容納其他形式的思惟和認知理路以及論述形構典範。

另一個觀察到的現象是則指向著楊老師個人的研究成果。在一九七〇年代中後期開始，受到來自社會學界持不同方法論立場之聲音的衝擊後，在幾次相遇的場合裡，楊老師所表示的，讓我肯定地感覺到，他已認識到實證取向之研究策略內涵的侷限性，並且，同時也接受了其他「科學性相對較為軟化」之研究策略在學術研究上的正當地位。這自然是經過自我反省後所產生的一種認知調整。平心而論，對一個已成名的學者，能夠做這樣的認知調整並不是一件容易的事，因為，再怎麼說，這無異是對自己過去累積的學術成果開刀，將使得其所具有的意義大打折扣，至少，主觀上是會有著這樣的心理意涵的。

四、兼具人文關懷與實證科學精神—— 遊走於知識份子與學者之間

沒錯，實證取向的研究策略是使得研究所得之成果的內涵有所侷限，但是，有所侷限卻是任何研究策略都不可避免的現象，因為侷限不是在這兒，就是在另外的那兒。得與失的評斷，端看我們希望把標準擺在那兒而定。因此，如我在上面一再強調的，以一個研究者所採取或信仰的方法來論斷他畢生之學術成果的成敗，既是不足取，也是不公平的。這用在對楊老師的學術貢獻的評價上面，尤其是如此的。況且，在一九六〇至七〇年代的台灣，提出實證主義的主張，畢竟是具有著一層潛在的政治意涵。這在一九五〇年代起台大哲學系殷海光教授扛著邏輯與科學方法的旗幟來批評時政的時候，即已展露出來了。

在一九五〇年代以來之國民黨獨裁威權的統治體制下，固然批判言論的空間並非完全沒有，但是，受到有關的黨政情治單位高度的監控與壓制，卻是不爭的事實。因此，在那個年代裡，敢於批評時政最重要的，其實並不是在於有著豐富的相關（如對民主憲政）知識，而是必需具備無比的勇氣與毅力。就這一點，殷海光教授可以說是當之無愧，而且幾乎是學院內絕無僅有的。特別是到了一九六〇年代的初期，在上面已提到掀起於台灣大學校園裡（至少在文學院裡）的「新五四」思想啓蒙運動裡，我已經提及過，在周圍那些年輕講師、助教與研究生「運動者」的烘托下，殷先生於無形之中被供奉成爲整個運動的「教主」。他是許許多多知識份子（至少當時台大的許多學生）心目中的英雄，

更是被視為宣揚真理的代言人。他不但獲得到不滿時政之知識份子們普遍的尊敬和崇拜，而且，言行也成為許多學生信仰的理念與遵行的準則。在此，讓我們撇開勇氣與毅力的問題不談，單單來看何以邏輯與科學方法（尤其，實證主義的科學觀）取得了做為批評時政的正當性這樣一個看來相當詭異的現象。

以我個人修習過殷先生所授「理則學」一課的一些經歷做為例子，邏輯與科學方法可以說是殷先生用來批評時政而能夠普遍地獲得認同和肯定的最佳利器，更是確立言論具正當性的唯一法寶。他最常掛在口中的，就是這麼一句話：「……經不起邏輯和科學方法的考驗，就不可能成為真理」。在殷先生的心目中，邏輯與科學方法是使得人們得以逼近真理的不二法門，具有著無可動搖的正當地位。如此一來，用邏輯與科學方法來檢驗獨裁威權之權力者的種種言行，雖然，對實際政治運作可能展昇的效果或許仍然顯得相當單薄、脆弱，但畢竟這是捍衛自己言論之正當性一道不可多得的防線，也是一個讀書人貢獻社會最可以做得到的方式。尤其，這用在一切講求證據與說理的學院裡，似乎又是特別有效，至少，施行者自己相信情形應當是如此¹¹。況且，事實上，許多的知識分子（特別是大學生）也相信是如此的。當然，這樣的秀才行止碰到了情治單位的「兵」，有理還是講不清的。到了節骨眼，說要禁、要辦、要捉、要刷，還是就禁、就辦、就捉、就刷的。後來，這不就發生在殷先生的身上了嗎？

在當時殷先生的心目中，實證主義的科學觀即等於科學本身，講求經驗證據是判斷真偽與否最有利、乃至是唯一的依據。特別是經過諸如許登源與洪成完等年輕一代學者（楊老師應當也可以算是其中一個吧！）的幫襯助聲，實證主義於是成為當時學院裡的一種普遍信仰，取得了崇高神聖的神社地位，幾乎是判定一切人間事物之真偽的唯一判準¹²。在這樣的歷史背景下，楊老師提倡

¹¹ 其實，這也在當前的中國社會裡產生類似的作用。據一位我認識、且在中國社會學科界裡居領導地位的朋友的說法，提出「實證」的主張，是獲取言論正當性的一個有利依據。至少，在政治上，對個人言論所帶來的安危，這樣的立論方式具有著一定程度的保護作用。

¹² 記得1961年修習殷老師的「理則學」課時，殷老師即不只一次地表示他從來不看電影，因為電影裡的故事情節都經不起邏輯的考驗。還好，當時電視還沒在台灣社會裡流行起來，否則，殷老師也必定是不看電視節目的。在那個年代裡，我喜歡看電影，為此，我內心甚感疑惑，認為縱然電影的故事情節的確是經不起邏輯的真偽檢

實證主義，表面上看起來，只不過是在既有的學院基礎之上往前、也往深處更推一步而已。但是，依我個人的看法，對後來台灣心理學、也是對整個台灣之行為與社會學科的發展，楊老師的提倡有兩點是重要的。第一、楊老師首先明白地以科學實作方法的方式把哲學上的實證主義介紹給心理學界，並推及於社會學科界。第二、幾十年來，他以具體的行動落實實證主義的研究方法，而這個具體的行動最值得一提的是結合著「科際整合」、「中國人的性格研究」、「現代化」與「行為與社會學科研究本土化」等等學術性的運動推展出去。這樣的搭配推動深具擴大底盤的紮根作用，終於使得實證主義的科學觀在台灣的行為與社會學科研究中取得了主導的地位而迄今。關於這些學術性運動的檢討，我留在下一節再討論，底下，我想說的是，在當時深具肅殺性的政治氛圍下，這樣的學術運動到底帶來了怎樣的政治性後果。在這同時，也看看在當時楊老師如何扮演知識分子的社會角色。

楊老師的精力充沛、活力又是十足，是一個永遠閑不下來的人。尤其，他甚具領導魅力，喜於參與種種的活動，這可以從他在留學美國取得了博士學位返台大復職任教之後，即一連地推動了一些學術研究活動看出一斑。首先，楊老師結合了當時屬於台大少壯輩的李亦園（人類學系與中央研究院民族學研究所合聘）、胡佛（政治學系）、袁頌西（政治學系）、文崇一（政治學系與中央研究院民族學研究所合聘）和吳聰賢（農業推廣學系）等先生¹³ 推動所謂「科

驗，難道人間的萬事萬物都必須經過邏輯的真偽檢驗，才有價值和意義嗎？有一天，我終於鼓起勇氣，在下課的時候，向殷老師提出這樣的疑惑。當時，殷老師立刻變了臉，口中「你你你……」一大陣子之後，說出一句「孺子不可教也」。當時，我嚇呆了，從此以後，再也不敢問他問題了。由此，可以明白地看出，對殷老師，邏輯與科學方法是不可撼動的根本信仰，也是一切感情的最終、且唯一的歸依。

¹³ 就我個人所知，所以沒有從社會學系中尋找同仁加入，乃出於在當時的社會學系裡難以找到可資合作的適當人選得緣故。在這樣的情況之下，文崇一先生雖出身歷史學，但當時以改行從事社會學的研究，就成為邀約的對象。而，吳聰賢先生也甫自美國威斯康辛大學拿到農業推廣的博士學位返國任教，他對鄉村社會學有一定的涉獵，因而也被邀約進來。同時，根據我個人所瞭解的來推測，胡佛先生所以加入，一方面是由於他與楊先生一直私交甚篤，另一方面，除了一向所專注的憲法理論和制度研究之外，胡先生也漸漸接納當時在美國政治學界流行的政治行為研究，並為其所吸引而開始規劃進行實證性的選舉行為研究。這與楊先生的研究取向相當貼

際整合」的研究。熟悉美國社會學科發展史的都知道，這是一九六〇年代美國社會學科界所推動的一個運動，其中，特別是以社會學、心理學與人類學做為鐵三角學門¹⁴。因此，楊先生自美國留學回來，把這股潮流帶了回來，自是可以理解的。當然，這也同時顯示出他對中心國家之「新學潮」，一直就保持著高度的注意，而且，反應相當敏感。在此，我暫時不談這樣的結合對後來台灣社會學科界的發展到底產生了怎樣的實質影響，只把重點擺在它所衍生的一些政治性後果，特別是對一些當事人曾經帶來的潛在「危機」（至少是困擾）。

在前面提過一九六〇年代初發生在台大校園的「新五四運動」，殷海光教

近，自然而然地也就加進來了。當時，袁頌西先生恰甫自美國專研政治行為回來，加入這樣一個組合也就可以理解了。至於李亦園先生，當他與楊先生同當講師的時候，兩人即已密切合作進行研究工作。譬如，在我大學四年級時，我們這一班即在他們兩人帶領下到花蓮原住民部落進行羅夏墨跡測驗的調查研究。後來，在李先生擔任所長期間，楊先生被中央研究院民族學研究所合聘，同時合聘的還有吳聰賢先生。此時，在李先生主導下的民族學研究所內部展開嶄新的結構性組合。這個組合的特色就是科際整合，該所除繼續聘用人類學背景的研究人員之外，也增聘社會學與心理學背景的研究人員，真正展現「科際整合」的組織格局。這一些事蹟在在說明著楊先生這一輩之社會學科領域的學者們用心推動學術發展的企圖，而楊先生無疑地在其中是極具左右影響力量的最重要人物。

¹⁴ 早在 1948 年的秋天裡，美國哈佛大學社會關係學系的一些教員們（中間，社會學者 Talcott Parsons 是最主要的成員）與紐約卡內基法人基金會（Carnegie Corporation of New York）的人員有著非正式的討論。討論德主題是有可能對有關「社會關係」此一領域的理論資料做一點盤點的工作。雙方同意，對系方兩年來在此方面已累積的一些理論性基礎做一些分析，應當是很好的開始。於是，基金會給系方一筆經費，讓 Parsons 在 1949~50 學年度的秋季學期暫停教學與行政工作而全心來進行研究。同時，並且邀請加州大學心理學系的 Edward C. Tolman 教授與芝加哥大學社會學系的 Edward A. Shils 教授來參與。之外，哈佛大學俄羅斯研究中心的研究員，社會人類學家 Richard C. Sheldon 也被邀請以全職的方式參加。於是，這四個人構成了此一計畫的成員，並決定與選定的兩組專家進行一系列的討論。從 1949 年 9 月底至 1950 年 1 月，每個星期聚會一次來進行討論，而部份的討論成果則以論文方式呈現，並於 1952 年以《邁向行動的一般理論》（*Toward a General Theory of Action*）之書名出版。其中的作者包含三個社會學家、兩個人類學家與四個心理學家。除上面提到的四個成員之外，尚包含社會學家 Samuel A. Stouffer、人類學家 Clyde Kluckhohn 與心理學家 Gordon W. Allport、Henry A. Murray 和 Robert R. Sears 等人。這無疑地開啓美國社會學科界之「科際整合」的先聲。

授被有關黨政與情治單位（以下使用「有關單位」一詞總稱之）貼上「首謀」標籤而被點名是「領導人」。其跟隨者主要的是文學院（特別是哲學系）的一批年輕講師、助教與研究生們。無疑的，這正是奠定後來所謂「台大哲學系事件」之禍因的關鍵所在。在此，我不擬談論這個事件的本身，讓我把討論的焦點擺回到楊老師的身上。在我所理解的範圍裡，在當時，楊老師只能說是這個運動的外圍份子而已。無論就他在報章雜誌（特指當時的《文星》雜誌）或公開演講場合的表現，楊老師都不是最激進、最受「有關單位」注意的一個。當時，民主自由的精神是感染了楊老師的靈魂，但是，就行動所迸發的可能效應而言，在我的經驗認知裡，更為重要的，毋寧地是運動所帶動出來的實證科學精神，才是激發了楊老師最具意義的東西。對楊老師而言，當時運動所推動的另外一項主張——民主自由精神，在他身上真正發酵而產生實質之影響效應作用，應當是一九七〇年代的事，而這正是我在底下要談論的。

依我個人的觀點，楊老師結合當時屬於少壯輩的學者們進行「科際整合」的研究，可以說是種下了（至少是隱藏性的）政治「禍端」、並受到「有關單位」特別青睞的重要關鍵。熟悉一九七〇年代初之台灣知識份子史的人都知道，在《文星》雜誌停刊之後，《大學雜誌》接替著扮演起社會啓蒙與批判時政的重要任務。楊老師是該雜誌的重要成員，受到「有關單位」注意，自是可以理解，也是必然的。假若我們要把線索拉長，更是不能不考慮那在一九六〇年代由當時人文與社會學科界中年輕一代所創辦的《思與言》雜誌了。在該雜誌被「有關單位」定位為「左傾」之哈佛大學費正清教授集團的「外圍」組織的情況下，楊老師做為其中的成員，自不能倖免地被「關愛」著。但是，我何以不以楊老師在此二雜誌上的活動做為討論的起點，理由其實很簡單，那是因為他不是「首謀」，儘管楊老師因參與這些雜誌的活動，早已備受「有關單位」親臨予以「關切」。

一九九〇年代以前蔣家父子主導下的國民黨，基本上是一個備受外在敵對政權勢力威脅、且自身的統治正當性也深受質疑的極權專制政權。它的統治一直就是處於不安全的狀態之中。這導致統治集團有著強烈的信心危機，對老百姓充滿著不信任，必需依賴強而有力的情治系統來鞏固政權。同時，他們有著許許多多的忌諱，而其中最感忌諱的，莫過於懼怕知識份子結社成群，尤其忌諱在大學校園裡這麼做著。當時的國民黨執政當局就總認為，他們所以在中

國大陸失敗，那是敗在學生運動連連不斷發生的上面。顯然的，對這樣一個極權專制的統治集團，他們最害怕的是那些有腦袋、會想問題、老是不滿而發牢騷的讀書人。一旦讓這些人有機會集結在一齊，禍患必定是無窮的。因此，當楊老師一個接一個地推動著運動時，雖說這些都只是學術性的活動，但是，畢竟這使得一群知識份子有機會聚結在一齊，更何況，聚結的又是台灣最高學府台灣大學的教授們，而且是令執政當局最不放心的人文與社會學科方面的教授。這一切怎麼會讓執政當局感到安心呢？這樣的不放心在楊老師推動「中國人性格的研究」、尤其「現代化」的研究時，就表露無遺了。底下，讓我以個人所經歷的一段經驗做為例子來做為佐證。

對依附在國民黨統治集團底下之「有關單位」的「愛國者」和那些「御用文人」，楊老師以西方現代性為標竿來對照中國人（與社會）的傳統性格（或文化特質），基本上是冒犯了、也褻瀆了他們心目中偉大的中國文化傳統。更重要的，這自然也詆毀了執政當局以宣揚中華悠久文化傳統做為統治之意識形態的一貫「國策」。在這樣的格局下，「有關單位」的人員又總像有著妄想、迫害與疑心等等症狀的傾向一般。他們總認為，像楊老師以「現代化」為對照點來研究中國人的性格與中國社會¹⁵，其心必異，不但動機可疑，而且其行更是可誅的。「有關單位」人員存有著這樣的心態，在楊老師推動「現代化」與其研究以後，更加明顯，也更積極展開「整肅」行動，時間大約是開始於 1978 至 79 年間。

在一九七〇年代，政戰系統出身的王昇將軍權傾一時，由其所負責那專對著大學校園的「劉少康辦公室」，更是人人聞之色變的地下「特務」機構。在「台大哲學系事件」發生之後，大學校園內的「反對聲音」是沈寂了下來。對這些「忠黨愛國」的「特務」們，楊老師推動這一連串的學術「運動」無疑地被認為是，又為好不容易「平靜」下來的校園再投下「不安」的波瀾。他們是不放心，更是有著疑慮，因此，認為必需加以制止。一開始，制止當然不能以太粗暴的武鬥方式來進行。利用報章刊物來進行「消毒」的文鬥批判方式，原

¹⁵ 在那個年代裡，「中國」與「台灣」二詞的指涉基本上是不分的。在絕大部份的時候，指的對象都是「台灣」，而不是獨派所說的「中國」或統派所說的「大陸」或「中國大陸」。

就是他們一貫使用的伎倆，於是，如何運用這樣的文鬥方式來進行消毒整肅的工作，自然就成為他們考慮的基本策略。

那段時間裡，我在政治大學民族社會學系兼任一門課程，平時都搭學校的交通車往返，因此，有機會在車上會認識一些同仁。就在這樣的場合裡，我認識了一位也在政治大學兼課的先生¹⁶，由於所學相近，自然難免會在車上多聊一些話。當時，平心而論，我對「現代化」一概念的內涵與其歷史意義頗有意見，也會在課堂上提出批評。在交通車上，我也一樣地對這位先生表示對「現代化」一概念的意見。經過一段時間，顯然的，這位先生認為我可以，因而，邀請我參加籌組一份新雜誌（好像叫做《七十年代》，我不敢確定）的座談會。地點是座落在台北市愛國西路的「自由之家」（如今已經歇業了）¹⁷。

到了之後，我發現負責人竟然是當年涉入「台大哲學系事件」的重要主角之一。當時，討論的主題，也就是雜誌發刊的重要議題，就是批判現代化。我立刻警覺到，這是與「劉少康辦公室」有關之一系列有系統文鬥活動的序幕，我怎麼可以「助紂為虐」，尤其是對著自己的老師而來。當然，我以婉轉的方式表示了婉拒的意思。結果，經過了一段時間，這位先生轉而與當時就讀於台大社會系碩士班的蔡錦昌與黃瑞祺兩位先生接觸。事後，他們中間之一立刻告訴我，我對他警告說，這是一項政治陰謀、也是另一個整肅學術界的序幕，囑託他絕對不要捲進去¹⁸。還好，他們兩人都聽進了我的勸告，沒有捲進去。後

¹⁶ 他也在台大哲學系與其他學校兼課。對當時之國民黨政權的行事風格有所瞭解與認識的人而言，這樣到處兼課者，有一種是具有著一層可能的意義（或謂任務）的。這自是不必明言，大家就已經心知肚明的。

¹⁷ 就我個人所知和所經歷的，這個「自由之家」是當時國民黨中央黨部許多單位開座談會之類的會議時常借用的場所。說來，把這個名稱與如此一般的使用者連在一齊，著實是相當諷刺的——在「自由之家」進行扼殺「自由」的陰謀。

¹⁸ 其實，早在這之前，環繞著胡秋原先生之《中華雜誌》的一些民族主義者已發難批判「現代化」了。我曾在政治大學新聞研究所授課時教過的一位學生即在該雜誌為文，點名楊老師，批判他的「現代化」概念，當時，楊老師還以為是我授意的，十分不高興。其實，我是冤枉的，因為我事先一點都不知道。在事後，我也說了這位學生一頓說：「年輕人為了出名，不視大體，也分不清誰是好人、誰是惡人，還在這樣充滿著肅殺之氣的節骨眼上於傷口上撒鹽，為那些特務所利用。」記得，當時，我還要他向楊老師道歉。

來，也因為據說由於權重震主，而且行止過於囂張，王昇被當時的領導人蔣經國先生罷黜了負責特務工作的重責，並且被「貶」到烏拉圭當大使去。這個充滿著肅殺的批鬥，也緩和了下來。當然，所以如此緩和下來，其中是否另有原因，我就不得而知了。

事實上，當時，整個台灣社會的情境已非昔日可比，社會裡各種的力量興起，使用高壓的方式顯然地已不足以奏效了。因此，縱然這樣的整肅行動繼續進行著，是否即能對楊老師構成嚴重的身心威脅，其實還是未可知的。當楊老師在一九八〇年代初期推動「行為與社會學科研究本土化」時，據我所知，就沒有明顯再接受到「有關單位」的特別關照了。

平心靜氣地來看，其實，楊老師所帶動的學術運動，原本只不過是基於熱愛學術所推動的純學術性活動而已，與政治可以說是毫無相關的。但是，在那樣一個時代裡，對那些充滿著幻想與疑心症傾向的「有關單位」人士，任何東西都可以與政治拉上關係而按上罪名的。不過，話說回來，的確，楊老師所推動的「運動」都有著一定的現實社會意義的。沒錯，他對自己所處的現實世界，始終是抱持一定的敏感度，也展現出一定的關心情懷。他所以研究「中國人的性格」，顯然是與「現代化對中國人的傳統人格典範有所衝擊」這樣的歷史經驗感受有關。而「現代化」研究所以接著被提出來，又是與整個中國現代歷史的遭遇經驗有關。相當明顯的，這中間，還是不免含有著晚清以來中國知識份子力圖「富國強兵」之強烈使命感的成份。甚至，他後來所以提出「行為與社會學科研究本土化」，除了有感於完全移植西方之概念與理論於台灣社會（當然，對楊老師而言，更關心的是中國社會）的不當之外，這樣之知識份子的歷史性情結不能說是完全無關的，只是因為時空的轉移而做了一點調整罷了！準此觀點，楊老師做學問和做為知識分子一樣，基本上可以說還是相當著重經世濟用的。或許，這也與他接受實證主義的洗禮有著一定的親近性的緣故吧！總之，除了早期是模仿西方人做學問的摸索期外，對楊老師，企圖結合自己所處的文化社會情境與他所習得來自西方的理念世界，一直就是他為人處世、更是做學問的基本關懷點。我認為，這是中國知識份子之傳統典範的一種現代表現形式。

對楊老師做為關心社會（特別是政治）事務的知識份子，中國宋代范仲淹以天下為己任的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」態度，以及明代萬歷年

間東林先生顧憲成之對聯「風聲雨聲讀書聲聲聲入耳，家事國事天下事事事關心」所刻劃的心境，可以說就是相當貼切的寫照。1974年回台任教後，我所以也在報章雜誌上寫文章與到處演講來批評時政，就是為楊老師的知識份子精神所感召的。當然，更多的是他拖我下水的緣故。我所以參加《中國論壇》與《思與言》雜誌社充當編輯委員，以及參與「澄社」，都與楊老師脫不了干係的。這還不說他經常「陷害」我，把許許多多人家找他寫文章與演講的「工程」轉包給我。後來，我所以在學校外面有點小名氣，說來，都是楊老師造就的。對這，我不知該感謝他，還是埋怨他。

做為知識份子的楊老師與做為學者的楊老師一樣，都是一個領導型的人物。在一九八〇年代，他與台大政治學系的胡佛教授一齊被「有關單位」冠以「胡楊之亂」的「雅號」，被認為是專為社會製造「混亂」的禍首。若再加上歷史學系的張忠棟教授與法律學系的李鴻禧教授後，又轉而變成為台大的「四大寇」或「四大毒草」。單憑這些稱號，就足以說明那個時代的楊老師在台灣知識份子界裡的地位，也可以看出他在「有關單位」人員心目中的份量。無疑的，在那肅殺氣氛仍然嚴峻的時代裡，楊老師算得上是一個有勇氣、敢說真話、敢批評的知識份子。為了促進社會的和諧，他與胡佛教授兩人帶頭，結合了張忠棟教授與李鴻禧教授，負起當時之黨外（與後來的民進黨）與國民黨之間的「溝通」任務。這是「四大寇」這個「雅號」所以得來的主要原因吧！總之，楊老師當年所做的這些事，都有著風險，原本就是一項吃力不討好的工作。雖說這可以贏得社會清譽，但卻極可能到頭來需要付出失去自由的代價的。

從《大學雜誌》時代起，楊老師就一直活躍於台灣異議份子界裡的風雲人物，到了《中國論壇》時期，情形更加明顯。有了《中國論壇》這樣一個發表言論的園地，楊老師充分發揮了知識份子向所期待學術與實務結合的心願。在這份政論雜誌裡，我們可以不時地發現到楊老師思想所衍生的痕跡，舉凡他所關心的課題，特別是有關「傳統與現代化」的衍生討論都可以找得到。說來，這是把學院裡的議題向社會大眾推廣、並產生影響作用的一種良好而善意的安排。依我個人的意見，這樣以言論報效社會，才是楊老師心目中的知識份子真正的社會責任。換句話說，基本上，他並不主張知識份子以具體行動（乃至包含上街遊行抗議示威）來表示意見的。說來，這是他與我對當時台灣知識份

子之時代角色的認知有所差異的地方¹⁹。

楊老師這樣對知識份子角色的認定，我個人認為，並不單純來自於認知上的基本信念，而是涉及到他的性格。這可以從他擔任澄社首任社長期間的一些作為看出端倪。1989年4月17日澄社成立之前後，台灣社會裡異議團體的作為已開始走入另外一個歷史新階段。大體而言，此後，知識份子以具體的抗議示威行動來表示不滿的作為連連不斷，特別是來自學院之學生與教授組成的團體，抗議活動更是接二連三地呈現。澄社做為知識份子論政的團體，對這樣的活動自是不能完全不聞不問的。楊老師做為社長，更是無法完全置身於外。譬如，於1990年3月16日學生所發動的所謂三月學運，到底，到不到現場參與學生的靜坐以表示支持，對楊老師，毋寧的就是一項同時涉及性格與基本信念交戰的考驗。依我個人當時所觀察到的，楊老師是到座落於台北市中正紀念堂廣場的靜坐現場，但是，他只是以極為低調的姿態「虛應」一場而已。對此，我不認為楊老師是害怕受到牽累而被警方逮捕，因為他過去的種種所作所為早就遠超過可能被逮捕的風險了。楊老師所以對參與這樣的抗議運動方式有所遲疑，無疑的，一方面是來自於他認為知識份子應僅止於做個「概念人」或「思想人」以言論來扮演其社會角色，而另一方面則是楊老師的個性原本就有靦腆而敏感的成份。對他來說，頭綁布條上街頭遊行或靜坐抗議，是一件相當不自在、乃至有失體面的事。要楊老師跟著大家這樣做，平心而論，是一件折磨他的事情。

當1990年李登輝總統任用郝柏村將軍為行政院長時，一時輿論嘩然，認為不應當由具有軍人身份的人士擔任這項職務，因為這不免有軍人干政的疑慮。當時，澄社做為知識份子論政的龍頭團體，自是不能不對此事表示意見。或許是受到不時發生之抗議活動風潮所感染，也或許是澄社裡年輕一代的成員作風上較為積極而「激進」，因此，多有主張以靜坐方式來表示不滿者。然而，澄社中較年長的成員一直對決定以靜坐抗議來表示不滿的做法，不以為然。可以想像得到的，對身為社長的楊老師，這樣的分歧意見應當是一項對個人心性的

¹⁹ 這可以從刊登於1987年5月4日至5日之自立晚報自立副刊，楊老師與我對知識份子之社會角色的對談記錄《概念人、思想人或行動人》中明顯看出來。

挑戰。靜坐抗議既不合他對知識份子的角色認定，又有違他的個性，但是，政個氛圍使得楊老師還是以個人身份去靜坐了。我想，這應當是他人生經驗中一項相當「特殊」的身不由己經歷吧！別說又吃上了官司這檔子的事²⁰。爲了做一個知識份子，沒想到到頭來，還得做自己不願意的事，這應當可以說是楊老師參與台灣的社會事務中一段有違其稟性的尷尬經歷吧！如今回頭來看，不知楊老師有著怎樣的感想？

回顧 1949 年國民黨政權被迫退處台灣此一撮爾小島後的異議知識份子史，一九八〇年與一九九〇年代可以說是分別代表著兩個重要階段的分水嶺。一九八〇年代代表的是，異議知識份子表達不滿的方式由單純的言論形式轉成爲具體的抗議示威行動。一九九〇年代則是象徵著抗議議題性質的轉變。大體上，從一九七〇年代開始，民間要求政府進行政治改革的聲浪（特別是廢國民代表大會與中央民意代表全面改選）明顯地是愈來愈大。到了一九八〇年代，這儼然蔚成一股不可抵擋的力量，尤其是展現在大學生的身上。學生以各種方式進行運動，成爲這個時期異議份子表現不滿聲音最重要、也是最突顯的形式。沒錯。在這段時間內，過去以言論方式表達不滿的知識份子（特別是大學教授們，楊老師無疑地是其中之一）尚保留有相當程度的能見度與影響力。至少，他們在社會裡所累積的聲譽，是獲得到一般人肯定和尊敬的。特別的是，無論對從事黨外（與後來的民進黨）的政治活動者或那些所謂的「學運份子」而言，這些享有聲譽的異議學者是先輩，他們的聲譽與名望是進行政治運動時一份可以運用的象徵資本。因此，在這段時間內，像楊老師這樣以言論見長的異議知識份子能夠得到展現的空間，比起過去，甚至可以說是更寬廣、也更能揮灑，而且，在大眾媒體上，也更加有著曝光的機會。對楊老師來說，贏得上面所提到之「胡楊之亂」、「四大毒草」或「四大寇」的稱呼、或實際進行當時稱爲黨內外的「溝通」工作，都是在這段時間內發生的事。

然而，擺回台灣社會之異議份子運動史的歷史光譜來看，到了這個時期，除了強調以具體的抗議示威方式來表現不滿之外，選舉時爲黨外（與後來的民進黨）候選人站台演講，也蔚成異議知識份子「報效」社會的作爲。顯而易見

²⁰ 這樣的感覺，楊老師曾在事後我們兩人私下聊天的場合裡提起過。

的，像楊老師這批以言論見長、且又要求自己與實際政治勢力保持一段距離的「老」知識份子，其充當社會良心之代表的批判角色任務，現實上已經達到了頂峰，而且立刻轉入「強弩之末」的階段。到了一九九〇年代，他們更是馬上被整個歷史宣判了「強迫退休」的終結命運。沒錯，這很殘忍，也很現實，但卻是整個歷史內涵的結構性條件變遷所帶來不可逆轉的命運使然的。

簡單地來說，在過去，有識之士都有一個共識，認為台灣社會最重要的根本問題是在於政治的面相，而確切遵行憲法裡所揭櫫之民主憲政的體制是其中最為關鍵的課題。因此，在那個時代裡，只要具備有民主憲政的基本常識者，事實上都知道整個社會問題的根本癥結所在。誠如我在上面已經提過的，人們之間所差別的最主要的是，有沒有適當的客觀機會與足夠的勇氣說出來而已。大體上，在一九九〇年代（特別是一九八〇年代）以前，國民黨政權當局尚矜持著那脫離社會現實之「戒嚴」式的權力結構形式不放，因此，運用西方古典自由主義的傳統論述，以諸如胡佛教授所說的「回歸憲政體制」論點，就足以讓知識份子有著批判（或乃至顛覆）國民黨政權的利器。這是當年我為何一再強調「連心理學家都可以談民主政治」的道理所在。當然，在這樣的說法裡，我所意指的「心理學家」，很明顯的，就是楊老師。對這，我不必、也不應避諱地否認。否則的話，這將是不可原諒的矯情，也是愚蠢至極的謊言，因為任誰再笨都可以輕易地加以戳破的。

到了一九九〇年代，特別是1991年，因「有關單位」處理「獨台會案」失當而帶來社會（特別是來自學院）的劇烈反彈²¹，政府被迫廢止「動員戡亂時

²¹ 在處理這個特殊的案子時，「有關單位」首犯的錯誤是，在未得學校當局同意之前，逕行進入清華大學逮捕當時就讀於歷史學研究所的廖偉程先生。兩日後，警方又運用鎮暴車以強力方式把當時在中正紀念堂廣場靜坐抗議的各校教授與大學生載離現場。特別嚴重的是，負責遣離工作的保安警察毆打靜坐的教授與學生。這立刻引起各大學校園（特別是台灣大學）裡學生們普遍的不滿，而進行罷課以示抗議。這是國民黨統治台灣近五十年來從未曾發生過的現象。之後，抗議的教授與學生群決議上街頭示威遊行。顯然的，政府當局是感覺到事態嚴重，行政當局才會商情立法院以逕付三讀（或二讀，我記不清楚）方式立刻通過廢止「動員戡亂時期懲治叛亂條例」，並隨即釋放逮捕的五個所謂「台獨」份子。如此一來，整個事件才暫時平息下來。

期懲治叛亂條例」與刑法第 100 條之後，在體制形式上，國民黨政權已喪失了繼續採行獨裁威權統治的正當條件。形式上，台灣社會步入了民主自由社會的行列，可以說是水到渠成的。加上李登輝總統本身缺乏延續獨裁威權的政治實力，而他個人也可能並無此意願，整個社會走向自由而開放的民主形式，已是一條必然的道路。此時，除了與中國大陸的關係如何定位的問題依舊存在之外，整個台灣社會之問題的基本軸線已經產生了明顯的位移現象。本質上，這些問題涉及的是，一個採行資本主義之經濟形式的民主法治社會，如何達致具品質、且有合理性與正義原則之種種內部問題的細緻經營上面。這些問題包含的是諸如高品質之政治文化的經營、資本主義經濟體制缺點的彌補、既有憲政體制的更新與強化、社會福利制度的建立、或環境保護的進行等等。

除了涉及在民主體制的內在理路下進行技術性的內部細緻經營問題之外，1990 年以後的台灣社會所面對之基本問題的轉變，尚表現在兩方面。一方面是有關國族認同之「政治正確」路線的爭議問題；另一方面，說得平白一點，則是各種政治實力團體如何實際進行搶奪權力資源的現實角力問題。尤其，在大眾傳播媒體（特別電視頻道）大幅度開放而顯現極端墮落的情形之下，知識份子要參與政治事務，很明顯地是必須在各個主要政黨之間選邊佔，以表明自己的「政治正確」立場的²²。像楊老師這樣主張知識份子應以所謂立場中立的單純「概念人」或「思想人」的姿態來論政，自然是不合時宜了。再說，一則，既然整個台灣社會裡需要的是一些對現代民主政治體制之公共政策具技術性知識的「專家」，而不是那楊槩基本民主理念之具革命開創意義的「大知識份子」，社會所需要的論述早已超出古典自由主義這樣一幅旗幟可以涵蓋之單純的基本理念的範圍了。二則，在國族認同的「政治正確」性成為整個社會不可規避的敏感政治議題的情況下，楊老師這樣一個「老」一代的知識份子，縱然過去對台灣社會之民主化的推動有多大貢獻，終究是要被遺忘、甚至被批判的。而且，現實上，他甚至也無法在這中間再為自己找到適當的位置的。

在這樣的歷史格局之下，很自然的，對過去曾經是站在同一線上的「獨派」

²² 在電視頻道上所謂政論座談與「叩應」（call-in）節目中，這種情形表露無遺，乃眾人有意共睹的。

「革命同志」，楊老師的「外省人」身分與（至少是隱性的）「大中國情結」，使得彼此之間是漸行漸遠。反過來，容或，在國族認同上，楊老師與如今在野、且理當扮演著批判與監督執政當局的「泛藍」集團是較有著親近性，但是，基於這個集團是自己過去所批判的對象，加以其實際所展現的政治品質依然如舊，是低落、甚至是更加墮落著的，因此，無論就現實狀況或基本理念的角度來看，實在都沒有支持的條件。況且，在變遷極為迅速的台灣社會裡，這二十年來，無論在那個領域裡，權力菁英的世代交替儼然已形成。這樣的世代交替所帶出來的結果是相當的無情，別說像楊老師這樣一個世代的知識份子，就連我這個世代的，都已是被判定出局了。

台灣人是一個善忘的民族，眼裡只看著當前此刻，既留不住對過去的回顧性感應，也對未來形構的想像沒有興趣。在我的認知裡，新一代的菁英並沒有因為多受了一些「現代」西方文明的洗禮，也多經歷了一些追求自我認同的經驗，而對歷史（尤其，對前人的努力）顯現出多一點的同情感。與上一個世代的一樣，他們還是缺乏強烈而明顯的集體歷史意識。他們不必對過去有記憶、有感懷，相反的，他們總是用當前此刻的現狀感覺來評斷一個人的功過，因此，前人已有的努力總是可以輕易地遺忘、也可以草草地撤銷和否定。尤其，一旦基本政治立場是不一樣的話，對前人的努力貢獻，遺忘得特別快，也否定得特別振振有詞。在這樣的情況之下，楊老師做為一個知識份子，為台灣社會所曾付出的種種努力貢獻，顯然地並不為新的世代所感知，甚至理當有所記憶的，也都把它給遺忘了。當然，假如，一個知識份子過去對推動民主化所曾經付出的心力與成就的貢獻，只因為他在國族認同上與自己的主張有所不同，就可以那麼輕易地予以忽略，甚至是一筆否定勾銷的話，那的確是無情，著實令人傷感的。然而，體現在我們社會裡那極具不可共識性的國族認同的對立差異，卻又是台灣的特殊歷史條件所帶來的結構性結果。其中糾結的是濃得難以化解的情感性認同歸依，彼此之間根本就找不到足以溝通與妥協的交集點。雙方懷著怨懟的情緒對立著，甚至可以說是幾乎無以抗拒的命運。說來，這是台灣這四百年歷史所孕生出來的悲劇成份，一時之間是不容易消除的。要說是遺憾，那或許只能怪我們所活的這樣一個時代，而偏偏在我們的有生之年，又是無力更改的。這很殘忍，但卻相當實在。處在這樣的社會環境裡，做為一個關心社

會事務、並有意奉獻心力的知識份子，或許心中都需要有一種態度準備著。那是：培養不太在意人們回報與感恩的態度是必要的，否則的話，他將懷著怨懟的心情過一輩子。

五、從「科際整合」到「行為與社會學科研究本土化」

最後，讓我再回到楊老師的學術生涯上面，並進而表示一些個人的看法。首先，我要討論的是有關「科際整合」的問題。平心而論，祈求在接受不同學門訓練的學者們之間產生「有效」的科際整合，我個人一向就抱持著相當保留的態度。基本上，我認為，這是不可能、也沒必要。若說有整合的可能，那唯有發生在一個特殊的個體人身上；這也就是說，整合在一個特殊學者的身上。假如這樣的說法可信的話，可預見的，楊先生的「科際整合」努力，終將成為只是一件曾經發生過在台灣社會學科界的學術運動而已。到頭來，情形猶如投石於水中，過後，水波漸逝，湖面依然是平靜如鏡的。因此，倘若未能掌握諸學門所共享更根本的深層面相（如基本哲學人類學預設）的話，那麼，「科際整合」頂多只是使得幾個相關領域的人們，對彼此的專業知識，在這兒或那兒地略微增加了一些零星的瞭解而已。結果往往還是各說各話、也各行各道的。不過，話說回來，雖說「科際整合」或許是未必能夠「成功」的，但是，經過楊先生這樣的帶頭動員，台灣的行為與社會學科界卻是動了起來，不但能見度提高，也日益受到社會裡文化界的注意。更重要的是，他帶動了研究的風氣、也奠定了一些共同研究的基本方向，並因此帶出了一批接續的後繼者而延續至今。

在上面我已經提過，跟隨著「科際整合」，楊老師推動了一連串的运动，其中最為明顯的，莫過於上述提過那醞釀在一九七〇年代初期有關「中國人性格」與繼之而來的「現代化」討論與研究，以及接著在一九八〇年代初期推動的「學術研究本土化」。單憑推動這些活動的記錄來看，對一九七〇年代以來台灣行為與社會學科界研究潮流的發展，楊老師可謂是首開風氣最重要的推手，其貢獻之厥偉是應當肯定，而且也堪稱無人出其右的。底下，讓我對這三個研究主題的推動提出一些個人意見。

依我個人的見解，推動「中國人性格」的研究可以說是實踐「科際整合」的最佳實例。這個集體的研究與討論包含了心理學、社會學、人類學、精神醫學、歷史學、政治學與哲學等方面的專家。說來，這樣以一個專門的課題來展現「科際整合」的嘗試，雖未必真正奏收預期的功效，但卻不失是推動此一研究目標的良策。這樣子，即使沒有真正達致「科際整合」的最終極立意，但至少可以有一些具體的研究成果展現出來。對此我不擬多加評論，在底下，我準備把討論的焦點擺在「中國人性格」與「現代性」研究之間的關聯性和其所可能內涵的社會意義。

在前面我已約略點到過，楊老師之「中國人性格」的研究與「現代性」的研究具有著不可分割的關聯性，其所反映的，基本上是晚清以來中國知識份子表現關懷國家前途之愛國情操的一種現代版本。在此，我不準備討論這樣之愛國情操表現的得失損益與其所內涵的意識形態問題。我比較關心的毋寧地是，對研究課題做這樣的關聯，到底凸顯出怎樣的時代意義？同時，特別針對楊老師後來推動的「學術研究本土化」運動，這樣具關聯性之研究課題的推動，又衍生了怎樣的意涵？

做為心理學家，楊老師一開始即把人格心理學定位為自己的專門領域。我不清楚當初楊老師何以會選擇此一領域做為自己的專攻專業。他之所以如此選擇，是否與我在上面所指出之中國知識份子的歷史情懷有關，這，我不知道。再說，在此，這也不是我關心的重點，可以存而不論。不過，很顯然的，楊老師所以推動「中國人性格」的研究，是以「整個社會承受到現代化的劇烈衝擊」這樣的歷史條件做為認知前提的。相信，我做了這樣的詮釋性理解，應當是可以成立的。換句話說，楊老師是把對「中國人性格」的理解安頓在「現代性」的概念下來進行。準此，「中國人性格」與「現代性」這兩個研究課題，事實上可以看成是一體的兩面，彼此相互扣聯而對彰著。我認為，這是理解楊老師的思想發展脈絡至為關鍵的地方。

針對著源自西方世界的「現代性」一概念，基本上，楊老師與許多學者（如金耀基、胡佛等教授）分享著共同的認知模式。這個認知模式是：企圖把「現代性」這個辭彙予以「去西方歷史脈絡化」與「去西方文化規約化」，而把它視為是單純涉及「客觀中立」之普遍社會事實的一個科學性用詞。尤有進之的，

這些知識份子視這個「現代性」的實現為社會發展的理想目標，打從心靈的深處即充滿著「應然」特質的期待。這既是不可規避，也是社會發展所欲推動的必然歷史趨勢。於是，知識份子這樣的共同期待，讓「現代性」此一概念在知識界中取得了用來對照地理解社會現狀、也是經營社會未來榮景之依據的正當性地位。無疑的，這個正當性轉而確立、也強化了此一概念乃具「客觀中立之普遍社會事實性」的認知迷思。

沒錯，面對著十九世紀以來西方現代理性文明持續不斷而來的優勢壓力，無論對台灣或中國，「現代化」是一個不可能規避的歷史潮流，畢竟情勢是比人強的。尤有進之的是，如此的潮流其實已經很明顯地告訴了我們，這樣的發展趨勢將是全球性的，幾乎只要是有人居住的地區都無法倖免的。在如此一般的認知前提下，以這樣的歷史趨勢來做為研究「中國人性格」問題的對照點，說來，原是深具歷史現實意義的，既無法予以忽視，更可以說是一項極具歷史感的睿智選擇。但是，問題在於以怎樣的方式來進行掛聯的工夫？尤其，如何理解這個時代的優勢標準——「現代性」，而能夠在整個研究過程中給它適當的歷史地位，更是不能不關照的課題。準此，具備一些配套的思考條件是必需的，其中最為關鍵的莫過於是，在進行研究考察「中國人性格」和「現代性」的過程中，必需同時對西方與中國（或台灣）社會的文化特質，尤其一些重要觀念的內涵（當然，首要的即是「現代性」一概念）進行歷史性的考察。底下，讓以這樣的要件為前提，對楊老師過去的相關研究提出一些個人的意見。

第一、「現代性」的歷史本質為何的問題是不能不關照的。對此，我認為，至少審視十八世紀西歐啟蒙時期之主導文化的歷史特質，是絕對必要的。我們不能毫無條件地只是以譬如 Inkeles 那經過「現代美國化」後的「現代性」概念，做為建構可資運用於台灣（或中國）地區之實際研究的唯一參考指標。我的意思是，還原到「現代性」的西歐歷史性源頭，再以此源頭概念來呈現那體現於多方面的現實具體社會現象（諸如民主化、自由化、個人主義化、科學化、科層體制化等等），乃是建構此一概念之當代意涵的必要條件。對我而言，「現代性」的這個歷史性概念源頭，簡單地來說，即是所謂的「理性」(rationality)。於是乎，掌握這個理性的歷史內涵與其演變，是經營和批判「現代性」此一概念所不可或缺的要件。

第二、以「現代性」一概念與「中國傳統性」對反彰顯，一般可以有兩個方向來進行。一是以「反中國傳統性」來彰顯「現代性」；另一則是藉著西方「現代性」之基本特質的對反來表彰「中國人性格」。楊老師早期建構的「現代性」指標看起來即是採取第一個做法，基本上，其呈現的其實只是「反中國傳統性」。如此，這顯然地並未能充分發揮「現代性」內涵之「理性」概念所具的歷史本質。至於，當捕捉「中國人性格」的典範內涵時，楊老師卻又以隱涵著「反」現代性的方式平行地選擇所欲考量的特質，並沒有優先地考量中國文化的特殊特質，而擺回到中國的特殊歷史脈絡去捕捉其精髓。如此，在這樣原本具聯掛性的兩個研究中，其概念卻只是個別地以對反的方式定義著。這麼一來，「中國人性格」與「現代性」的個別歷史／文化源頭特質都同時脫了鉤、也流失掉，成為分別只是一個研究架構之兩個面相的翻轉而已。因而，兩者其實並沒有任何具歷史意義的明顯交集，而只是個別地自成爲一個具自我指涉的知識（或謂，概念）體系。這麼一來，從十九世紀中葉起中國（台灣）與西方兩造的歷史與文化脈絡所引發的歷史互動相關性，做爲重要的關鍵條件而言，基本上是給丟掉了。

第三、以量表做爲研究工具是楊老師對「中國人性格」與「現代性」進行實徵研究時所採取的主要策略。就其所內涵的特質來看，以量表爲主要工具來進行實徵研究，無論是有關「中國人性格」或「現代性」，基本上都會把整個議題原本極爲豐富的文化內涵予以壓縮。其關鍵在於，這樣的研究策略必然是採取平面化的「變項」相關或因果分析方式做爲進行論述的主調。如此一來，整個歷史流動感是難以充份被呈現出來的。這可以說原本就是這類實證性研究策略內涵的結構性限制，是難以克服的。看來，楊老師早已意識到這樣的先天性缺失，因而，在研究「中國人性格」時，他後來改採敘事性的研究策略，嘗試回到中國古典的經史子集與筆記小說等等歷史性文獻中去重建中國人的傳統性格典範。這樣的做法當然具有著更爲深刻的歷史意涵，自不同於以量表對現代台灣（或中國）人所進行平面化的研究方式的。其實，就研究策略而言，這二者的研究方法若能搭配好，對理解「中國人性格」的典範這樣的研究課題，必定可以提出相當亮麗的成績。譬如，在一九六〇年代裡，美國社會學界（如 Norman K. Denzin）即曾推動同時運用多種研究方法與策略，而提出了所謂的

「三角定位」(triangulation)的主張。或許，這也是未來從事「中國人性格」和「現代性」之實徵研究可以參考的研究策略。不過，不管怎麼說，在此，我願意特別指出的是，楊老師確實是有著勇於接受新觀念與嘗試新方法的開通心態。單單這一點，就值得後輩效法。

第四、考量這四百年來台灣社會的特殊歷史背景，對現代台灣人進行人格特質的研究，其所得來的結果是否足以做為中國人性格的典範代表，的確是值得斟酌、更是可爭議的。當然，楊老師是注意到這樣一個問題的，所以，他轉而到中國本土去進行實地調查研究。這自然是一項恰確的研究轉向選擇，但是，一些根本性的問題依然是存在著。譬如，回到中國古典的經史子集與筆記小說等等歷史性文獻中重建中國人的傳統性格典範，其所呈現的往往只是在過去歷史進程裡一種被「典型建構化」後的理想人格，而未必是經驗現實裡可以看到的種種實際的人格類型。話說回來，當然，這樣對中國傳統之理想人格典範的重建，還是有著一定的歷史意義，是值得研究的。問題就在於：一旦與「現代化」的現象對照來看（偏偏這又是極為重要的現實問題），這樣對傳統理想人格典範的重建，到底對理解現代中國人（尤其台灣人），又具有著怎樣的理論性和現實性的意義呢？無疑的，這是一個相當重要的課題，是不能不進一步追問的。同時，自十九世紀承受西方現代化的衝擊以來，當代的台灣（或中國）人已非往昔的台灣（或中國）人了，其人格特質所呈現的，已經同時包含著來自傳統中國和現代西方的成份。尤其，這體現在台灣人身上的更是複雜，因為理論上還可能包含有日本殖民統治所建構而遺留下來之人格特質的遺跡。在此情況之下，如何恰確地區分出傳統性格的原型與經過現代化與殖民化洗禮後的混合特質，還真是一個棘手的重要問題。

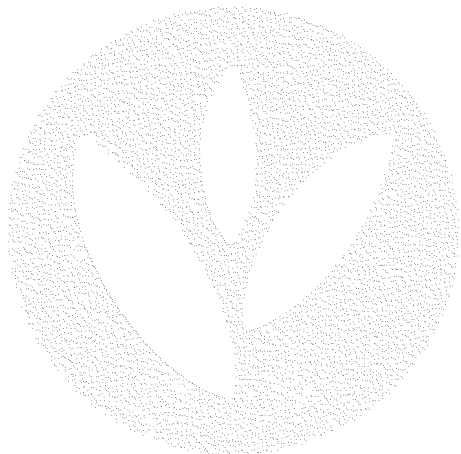
最後，我要特別提到的是，「中國人性格」與「現代性」的對反彰顯，應當是讓楊老師提出「學術研究本土化」很重要的背景條件。體現在中國或台灣社會情境中之傳統與現代之間的落差，不但告訴了我們整個社會之現實問題的根本所在，同時，也提示了在研究過程中認知立場如何擺放的問題，而這更不用說做為知識份子常會關懷社會未來應有之走向的現實問題了。總之，在這期間，我個人不知聽楊老師提過多少次有關運用西方人的概念與理論來研究中國人性格時所遭遇到的心理困境。這個困境所指向的，基本上不是因為感覺到對

西方概念與理論有著永遠無法充分掌握的困難，而是「貼切適用」性的問題。整個問題所以產生的關鍵無疑地是在於：固然，整個社會朝向西方所提陳的「現代化」方向發展，而且是一各無以抗拒的歷史潮流，但是，社會原有的文化傳統和既有的結構性條件，卻還一直有著一定的影響作用。這是一項不可否認的經驗事實，因此，在此情況下，如何形塑一些妥貼而恰適的概念（尤其理論）來做為理解的基礎，乃是不能不關心的課題。正是在這樣的感知背景之下，「學術研究本土化」被提出來了。

楊老師這個疑問（也是口號）的提出，立刻獲得許多相關領域之學者們的迴響。我個人對這樣的運動是百分之百的支持，但是，關鍵在於「如何執行」這樣的問題上面。或者，換個角度來說，問題的根本癥結何在？對此，我個人認為，楊老師對「學術研究本土化」的推動所觸及的層次，有嫌過於侷限在經驗實徵的形而下面相。以我個人的意見，「學術研究本土化」的根本問題，並不在於使用或分析屬於本土的概念（如孝道或緣份等等）、或尋找適當的研究方法、工具與策略、或進行研究（尤其借引西方理論）時應當考量本土文化特質等等而已，而是有著更為根本的底層問題存在著。簡單說，尋找整論述所賴以建立之基本哲學人類學預設的分離點，才是最為根本的問題。當然，同時走回西方與本地的文化傳統，對重要的概念和思想進行歷史性的分析，更是不可或缺的。準此，總結來說，指向以語言體系為本之意義結構進行歷史與哲學性的研究，乃是「學術研究本土化」必要的基本功課。顯然的、也是感到遺憾的，這些卻都是楊老師一直忽略的層面。

行文至此，我必需再度呼應上面提到的一個論點，那是：批評者永遠像是一個事後總是聰明的諸葛孔明一般。批評一個人的論說，總是比建立一種論說來得容易。我自己做為一個從事研究工作的學者，深體味到寫作時因種種主客觀條件之限制帶來的無奈，也知道提出一種具創新性之觀點的不容易。因此，倘若要以上述種種「事後聰明」的批評來否定（或乃至只是藏否）楊老師的研究成果，那絕對是不公平，也是踰越了常情的根本。任何的作品都有一定的時空背景做為後盾，也多少是反映著特定社會情境的需要和刺激。我們沒有理由要求一個學者的研究觀點與內容具有著永恆的「正確性」。一個學者能夠開往繼來，就已經是十分了不起了。這三十多年來，在台灣的行為與社會學科界裡，

楊老師始終是扮演著帶領研究潮流的領航人。單單這一點，他的成就與貢獻就彌足珍貴，也是眾人不能望其項背的。這早已就足夠了！不是嗎？



第 14 章

從「本土」回到「現代」

——楊國樞院士在大陸學術界影響之回顧與前瞻

楊中芳、楊宜音

一、近春園：2001 年冬天的北京之行

12 月 7 日的晚上，一場傍晚開始降臨的大雪還沒有停，路面的積雪在車壓人踩下，變得又硬又滑。這時候沒有出租車司機願意載客，公共交通癱瘓，許多下班後的風雪夜歸人只好在路上徒步跋涉。

就在北京人忙於應對這一不期而至的大雪之夜，楊國樞先生如期抵達北京機場。清華大學的接待人員用了六個小時才將他從機場接到清華近春園。

晚上 10 點鐘，楊先生還在忙著安排未來幾天與學員聚會、與中國社會科學院社會學所副所長黃平研究員的會面，以及與中國科學院心理所楊玉芳所長、荆其誠教授和張侃教授的會面時間。

12 月 8 日上午楊先生休息了半天，以解前日的過度勞累。下午，黃平研究員和楊宜音副研究員一起來到近春園，與楊先生商議 2003 年由中國社會科學院社會學所在北京舉辦第 36 屆世界社會學大會的諸多事宜，楊先生欣然同意參加這次盛會，並提出了許多建議，從大會的主題、經費的籌措，到會務中的細節都涉及到了，一直談到這天晚上 8 點多鐘。

12 月 9 日的上午，原本安排在中午的「社會心理學高級研討班」在京學員的聚會，還沒有到 10 點，就有性急的學員提前來看楊先生了。事前，操辦這次聚會的李慶善教授總是擔心預定的兩桌飯菜，可能會因很多人不能來而浪費掉。結果，當學員們從京城的東西南北趕來，一個一個出現在楊先生面前時，各有十個位子的兩張餐桌已經圍坐不下了。楊先生坐在學生中間，談笑風生，與窗外的嚴冬相比，餐桌旁儼然是一派春色。

其實，爲了這次聚會，楊先生早早就從臺北打電話給李慶善和楊宜音，在兩個多星期前便由他們告知了在京的 20 多位學員。這樣的聚會幾乎已經快成爲一個傳統，是楊先生每次來北京的一個「保留節目」。不過，這樣聚會的淵源，還必須回溯到那連續六年，由中國社會科學院社會學研究所主辦的暑期「人格及社會心理學高級研討班」。在那六期，每期延續四十多天，的暑期培訓班中，共有來自大陸的 94 名學生和來自臺灣、香港的 17 位老師，參加了類似這樣的聚會。現在，那些大陸學員中已經有 24 位獲得了博士學位，25 位正在攻讀博士學位。有十幾位晉升了副教授以上的職位，有了自己的碩士研究生。大家對在這個培訓班的引領下「走近學術」的經歷十分珍惜，也漸漸感受到在這個班歷屆學員中，所形成的學術交流、評價及合作之氛圍的可貴。

聚會之後，楊先生以「心理學本土化研究的國際動態」爲題，介紹了在認知革命和文化革命脈絡中的本土心理學。他回憶起自己幾次在學術會議上，作爲本土心理學的倡導者，與跨文化心理學、文化心理學大師們的見解碰撞交匯的經過，話語中充滿自豪與自信。在那個夾道上坐滿聽衆，甚至門口也站滿聽衆的教室裏，他的演講點燃了青年學子心中的理想之火。講演結束後，楊先生照例難以離開講臺，他被這一團一團的理想之火簇擁著，耐心地回答他們的問題。

12 月 10 日是清華大學主辦之「華人文化與心理輔導國際學術研討會」開幕的日子，參加此會是楊先生來北京的主要活動。作爲該研討會的主要嘉賓之一，他坐在主席臺上向近兩百位與會者致辭。接下來又作了題爲「華人心理治療與諮商理論、研究及實務的本土化問題」的主題報告。晚上，應邀赴北京大學心理系，參觀該系剛裝修完畢的系館，並出席他們的晚宴。

12 月 11 日上午楊先生去聽了研討會中的一些報告，下午抽身與北大心理學系王登峰教授商談一個合作研究項目。晚上，與王共餐。

12 月 12 日中午「華人文化與心理輔導國際學術研討會」閉幕。下午，楊先生與前國際心聯副主席荆其誠教授、中國科學院心理所所長楊玉芳教授和中國心理學會會長張侃教授一起商議 2002 年在臺北召開第四屆華人心理學家學術研討會，以及 2004 年在北京召開第 28 屆國際心聯大會的籌備工作。

12 月 13 日上午楊先生約見了中國人民大學出版社的編輯，商量在大陸出版他的專著的事情。中午是老友，中國社會科學院社會學所前所長陸學藝教授，

設宴款待楊先生。除了敘舊之外，席間的話題仍然離不開大陸社會心理學的教學、招生、研究、刊物等等。楊先生也對 2003 年在北京召開的 36 屆世界社會學大會的組織籌備工作，提出了自己的看法和建議。下午楊先生應北京師範大學心理學院許燕教授的邀請，進行了一場演講，題目是「自我、人格及幸福感：個人取向與社會取向的觀點」。演講的教室一換再換，最終在一個可容 400 人的大教室開講，但是仍然有許多人不得不席地而坐，總共大約有 500 人來聽講。晚上，接受北師大同仁的宴請。之後，又與北大的朱滢、吳艷紅兩位教授討論他們的研究直至深夜。

12 月 14 日上午，楊先生離開清華近春園，飛返臺北。

這匆匆 8 天的北京清華大學近春園之行，可以讓我們管中窺豹般地推知楊先生過去 12 年在大陸所進行的各項學術工作及活動。他就是這樣一個接一個地約談、演講，步履匆匆，儘管身在冬日，卻追趕著將至的春天。讓人感到楊先生好似在以一種普羅米修士式的忠誠，執著地推動著兩岸三地的心理學本土化運動。他的 12 年大陸行，也是 12 年的近春行。

二、近春行：大陸十二載

楊宜音：楊先生最早到大陸來還是與您有關吧？

楊中芳：是啊！我可以說是楊先生與大陸心理學家接觸的引介者。1989 年冬季，楊先生來港大進行訪問，我和他談了我從 1984 年以來，獨自在大陸進行的各項學術交流活動，其中特別談到 1988 年在廣州外貿學院院長錢益明教授的支持下，在廣州開辦的「社會心理學研究方法培訓班」。他聽了之後說，這是一個很有意義的活動；不過，我這樣單槍匹馬地幹，勢單力薄，應該組織更多的人力、財力，大家共同一起幹才好。當我告訴他我將於 1990 年夏天，在大連理工大學管理學院余凱成教授的協助下，在大連開辦第二期培訓班時，他很痛快地答應，如果手續辦得順利，他會來大連給我打氣。1990 年暑期在大連，繼方法培訓班之後，我還舉辦了一個「社會心理學教學研討會」。在研討會接近尾聲時，楊先生從山東老家轉道來到大連，帶了幾瓶好酒與學生們分享，把他們的積極性都調動了起來。大家圍著他，晝夜長談。

楊宜音：對，楊先生是有 charisma 的人，學生們很容易就被他所感召和激勵。

楊中芳：之後，我們一起由大連乘火車赴北京。中國社會科學院社會學研究所的領導們在火車站接我們。之前，在 1989 年夏天我來北京，你會介紹我認識了所裏科研處的沈原處長，和他討論了人才培養的計劃，得到他熱烈和積極的支持。立即策劃在 1990 年與楊先生見面，討論將來與該所合作培養研究生的事宜。所以，那時我們到北京，就是由你們所安排接待，住在光華賓館。那天你也在場吧？

楊宜音：沒有。我那次在大連參加完培訓班之後，因為單位要求必須回京政治學習，而沒有能繼續參加後面的教學研討會。是侯積良陪你們回來的。我是在你們從北京去天津開中國社會心理學大會時，才第一次與楊先生見面的。

楊中芳：噢，是這樣的。對了，那時你還沒有調到社會學所來工作。那次在火車站，你確實不在。不過，我們是在那裡第一次見到李慶善教授的。楊先生與中國社會科學院社會學研究所陸學藝所長和沈原處長見面後，商討把原來由我個人獨辦了兩次的「培訓班」，改為由港臺學者與社科院合辦的「研討班」。我記得當時「六四」剛過，政治與社會氛圍都相當緊張。各高校與外界，包括港臺，作任何接觸，都可以說是「自找麻煩」。我們的「培訓班」改名叫「研討班」，好像也是為了這個原因，對不對？

楊宜音：是的，1990 年是一個特別的年份。由於政治上比較緊張，許多有名的學校對於接待外國及港、台學者，還心存疑慮。邀請港、台學者講學或實行培訓計劃，就更是避之唯恐不及，生怕被認為是「失去立場」。就連社會心理學這個科目，在高校的教學、研究論文發表等，在當時都必須承擔一定的風險。您記得嗎？這曾迫使中國社會科學院社會學所在 1991 年的夏天，先嘗試在研究生院辦了一個「社會心理學系列講座」，為後來系統辦班作一個試探及鋪墊。在安排時，也頗費了一番心思。不敢只請港臺的學者，也邀請了一些國內的學者，穿插進行，以免落為口實。當時有 40 多名學員參加了這一講座。港臺的學者除了楊先生，還有您和黃光國先生。就是這樣小心又小心，我記得，講座進行到一半時，研究生院新黨委書記上任，在院內小小校園裏，小樹幹上都貼滿了政治標語。這是改革開放後十年中，從沒有見到過的政治緊張時刻。

楊中芳：對，當時各高校敢於承受這種風險的領導確實不多。社會學所陸所長、沈處長及社科院上級領導的魄力和勇氣著實讓人欽佩。

楊宜音：當時，若不是中國社會科學院在任的院級領導不懼怕承擔風險，若不是陸學藝所長、科研處沈原處長不懼怕壓力，全力支援、盛情邀請，楊先生和您在大陸培養社會心理學高級人才的心願恐怕是無論如何不能實現的。

楊中芳：還有社會心理學研究室李慶善主任和你也是功不可沒。要是沒有所裏的工作人員具體落實、堅持數年，那幾年的培訓工作也不會那麼成功。

楊宜音：後來，不僅楊先生成了社科院的好朋友，還創造出了一個所謂「楊國樞模式」來。

楊中芳：什麼是「楊國樞模式」？

楊宜音：因為有了與楊先生從 1992 年開始合辦這一「社會心理學高級研討班」的先例，後來臺灣的李亦園先生與北京大學社會學人類學研究所也合辦了一個文化人類學高級研討班。李亦園先生對北大的籌備人員說，就按照楊國樞的模式辦。後來福特基金會與中國社會學會聯合辦了很多期研究方法培訓班，也都是沿用這個模式。連我們的招生簡章、上報文件都被他們拿去作參考。

楊中芳：從 1992 年開始，我們一共辦了六年，對吧？

楊宜音：1991 年的講座算是試辦成功。講座結束後，您和楊先生與社科院一起草擬了一個培訓備忘錄，安排從 1992 年開始，合辦一個為期三個暑期、12 門博士水平課程的研討班，每個暑期授四門課，共上課六周。這個備忘錄包括了課程設置、全國招生計劃、考試與錄取、設備及費用等諸項事宜。三年後，又決定再辦三年，由 1995 年辦到 1997 年。至此，才決定結束這一培訓工作。這六年中，我們在全國不同的地區開班，在當時也是創舉：1992 年在北京，1993 年在山海關，1994 年在呼和浩特，1995 年在廬山，1996 年在長春，1997 年在昆明。

楊中芳：那時決定在不同的地方辦班是什麼原因來的？

楊宜音：當時有幾方面的考慮。一方面是可以找一些費用較低的學校或賓館，以節約經費。另一方面是可以為第一次來大陸義務教學的老師提供一個就近旅遊的條件，作為他們義務來任教的象徵性酬勞。第三方面是幫助推動地方社會心理學會的活動，使各地能有更多的當地學員參加。為此，李慶善先生也

真是費盡心機，動用了他的各種社會關係，當地的學校、師生也幫了很多忙，真是很不容易的。

楊中芳：這六年辦班，經費大部分是楊先生自籌的，好像學員們都無須繳費，對嗎？

楊宜音：第一年開始時，我們研究所提供了一些費用，並讓學員交了一點資料費。學費則全免，還給學員免費提供了部分教學資料。不過，食住及旅費是由他們自己負責的。後來發現一些學生確實在經濟上有困難，沒有能力付住宿費和路費。從1993年開始，免收學員的住宿費、資料費、學費，還提供硬座火車票費用。除了大部分來教書老師的旅費是由他們自付之外，所有其他經費，全由楊先生自籌。有一年辦完班，楊先生在北京住了一兩天。他自己到西單商場買了一把扇子。我問他買扇子作什麼，他說這一期的經費是他妹妹捐助的，爲了表示感謝，他特別買了這把扇子給她作個紀念。

楊中芳：自從1992年，由楊先生領導與社會學所合作，系統地開辦培訓班之後，我才從1988年、1990年獨力辦班的苦境中脫離出來，無論在財務及師資的聘請方面都不再需要我掛心。特別是，1993年我在香港大病一場，一年多無法參與這項工作。回頭想起來，當時真是相當幸運。由於楊先生的接手和許多其他老師的參與，沒讓這個研討班因我的病而中斷。1992年以後，政治氣氛轉爲緩和，我們的班也開始走上正軌，這是我們決定再接再續辦三年的原因吧？

楊宜音：1992年政治氣氛稍有緩解，在我們的招生簡章上，就詳細羅列了港、台心理學家的大名和學歷及任職，不必處心積慮地找大陸學者做「掩護」。但是，那時從一些小事仍然看出餘存的緊張。例如，從臺北寄來的教科書莫名其妙地在海關壓了六個月。郵寄到臺北的試卷，還必須由單位開介紹信，拿到特殊機關經過檢查，才可以寄出。開課時，也偶爾有保衛部門的人光顧課堂。有些學校的老師接到招生簡章，也不敢輕易讓學生來報考。有些學校不敢參與協助辦班，因爲學校領導不敢作主。到了1993年就好得多了，我們公開在簡章上說明本研討班接受「華人本土心理研究基金會」的贊助。特別是，我們的學員已像撒向全國的種子，通過他們廣爲宣傳，使得這個班的學員和影響遍及全國。每年求知若渴的研究生和青年教師及研究人員報名非常踴躍，超過招生人數的幾倍。所以才決定在1995年再續辦三年。

楊中芳：楊先生好像每一年都參與了教學工作。只有最後一屆沒有參加，那時他已經接任了中央研究院常務副院長的職務，無法分身。

楊宜音：楊先生為這個班真是費盡心力。每年楊先生親自選聘教師、親自授課。我記得在山海關，楊先生甚至每天晚上與學員們一同在教室讀書。楊先生知道哪位學員早上幾點到教室早讀，哪位學員晚上幾點回去睡覺，那些文獻讀了多少。楊先生幾乎就是陪伴大家讀書。在炎熱的夏季，蚊蠅叮擾，沒有空調設備，那些從鄉村小學臨時借來的課桌破舊不堪。有的學生說，楊先生不走，我們也不好意思走。在不很遠的海邊，有涼爽的海風；在天下第一關的城樓下，有粉墨登場的街頭表演；來自全國各地的年輕學生彼此間，又有說不完的話；一些學生還有一些難以割捨的暑期打工機會。可是，楊先生在教室裏穩穩地坐著，大家好像沒有理由不好好讀書。楊先生真是相當有 charisma 的那種老師。大家在一個餐廳吃飯，他不光在周末給學生補貼餐費加菜，而且看到學生的飯菜比較差，總是把自己桌上給老師的飯菜端到學生的桌上。其他的老師也都這樣做。那些年一起學習的經歷令許多人難忘。同學們之間、同學和老師之間，同學和楊先生之間都成為很好的朋友。我現在還留有一張照片，楊先生站在教室中間，學生們坐在各自的座位上望著他，大家都在笑，楊先生就像慈父一樣。那種和睦的氣氛，真讓人覺得好像是個家，來教課的老師及來聽課的學員，都是楊先生這個大家長坐鎮下的家庭成員。

楊中芳：是的，他像是大家的慈父。

楊宜音：很多學生後來知道這個班停辦了都很失望。直到現在還經常有人來打聽，是否還辦這樣的班。當時決定停辦的理由為何？您能說說嗎？

楊中芳：關於停辦，考量是多方面的。最重要的一個是認為，到了 1997 年，大陸當時的心理學教學單位已經有能力可以自己培養高水準的研究生了。我在 1984 年和大陸心理學界剛剛接觸之時，人格／社會心理學方面的教學及研究可以說是相當薄弱，老一輩學者已經退休，新一代學者還沒有成長起來。各高校培育研究生的能力，無論在師資還是在教材方面均相當匱乏。我當時認為，要發展本土心理學，首先必須先培養知道如何做研究的人才，所以把國外培養研究生做研究的主要課程內容濃縮後，在大陸開辦為期一個月的「育苗班」。希望他們將來可以像種子一樣地被撒播出去，把做研究的基礎知識及技術抓好。

就這樣開啓了後來的培訓工作。但是到 1997 年，整個大陸學術界改革開放已經超過 10 年，各高校的心理學系已經恢復得相當完整，甚至已有留學生學成回國任教。各校也都相當有系統地建立了培訓研究生的計劃。我覺得我們的輔助教學任務可以告一段落了。我們原本參與培訓的目的是，將之視為是推動人格／社會心理學研究本土化的前期工作，並不是我們的最終目標。所以，一但當我們覺得這一工作已經不需要我們再做時，就決定停下來，並去計劃我們真正要做的下一步工作。那就是，去進行本土研究的紮根及推廣工作。於是，我向楊先生提出了結束培訓班的建議。

楊宜音：楊先生當時公務太忙，不能再親自參與，恐怕也是原因之一。

楊中芳：這當然是另一主要原因。其次，培訓每年的花費不菲，廣種薄收。這也是一個原因。每年培訓出來的人數有限，許多學員無法連續三年，一氣呵成地完成整個課程，以致造成某種程度的浪費。我們當時想，也許用同樣的經費，我們可以用於開闢網站，讓更多人知道本土心理學是什麼，以及鼓勵後進學者進行本土研究化研究，可能更符合經濟效益。

楊宜音：六年的培訓工作雖然結束，許多學員固然因為種種原因，未能完成所有的課程，但是，如果從學員的成長來看，應該是影響深遠的。在 94 位學員中，49 位已經獲得博士學位或者正在攻讀博士學位。除去在國外和香港讀博士的之外，在大陸讀人格／社會心理學博士是一個很困難的事情，主要是因為博士點非常少。大家不得不通過各種途徑進入這一研究領域。有的是通過社會學或人類學系的博士點，有的則是通過心理學系心理輔導、發展心理、認知心理學、甚至動物心理學的博士點，來做人格／社會心理學的研究工作。不過，由於他們已經有了在培訓班中所累積的做研究的基本訓練；本土研究的意識也已經潛移默化地滲透在大家的頭腦中了，這些研討班的經驗將來對他們做研究的影響，是不可低估的。這 94 位學員中已經有 10 多位做了副教授和教授職位，有了自己的碩士研究生，出版和發表了一些著作和論文，在學術研討會上也經常可以看到他們。

楊中芳：這些年來，我一直感覺，楊先生開放、寬容的態度及在學生面前所扮演的父親角色，是感召學生的最大力量。在這些年培養年輕人的過程中，他所做到的遠遠大於我原先想憑我自己的力量所想做的。所以，我覺得我自己

十分幸運，能在 1989 年和他在香港再續師生緣，讓我們為共同的理想合作了這麼多年，令我自己的理想得以超前及更圓滿地完成。在這個過程中，我也從他那裏學到許多做人處事之道。其實，在培訓班結束後，楊先生也並未停止他與大陸學術界的交流。對嗎？

楊宜音：對呀！一開始由於他在中央研究院所擔任職務的特殊身份，在入境程序上有一些麻煩，以致有一個在北京開的會，沒能及時趕上。後來，多次通過社科院這個已通的管道，則都還算順利。在 1999 年，他參加了在北京召開的「第三屆華人心理學家大會」，在這個會上與您一起主辦過一個茶話會，介紹了本土心理學研究，也與各年研討班學員們聚了一次。2000 年初他參加了在香港理工大學社會學系召開的「社會科學本土化之多元反思」研討會。在會上，與來自大陸、香港的學者一起討論本土化問題。會間，我們當時在港的四個培訓班學員也和楊先生聚了一次。2000 年秋，他接受北京大學王登峰教授邀請，前來北京商議合作研究事宜。也和北師大心理學系的老師們進行交流，當時北師大正在醞釀改組，他也就人格／社會心理學未來的前景，提出他個人的看法及建議。當然，與學員們聚會這一保留節目，也照辦了。

楊中芳：2000 年，離開北京之後，好像他還到過其他幾個地方，與其他高校進行了交流，是嗎？

楊宜音：是的。離開北京，他還去了武漢的華中師範大學，上海的復旦大學及上海師範大學，以及廣州的中山大學。2001 年六月也參加了廣州中山大學心理學系的復系典禮，年底這不又來了北京，在清華開會。

楊中芳：除了訪問，他和高校的一些老師也進行合作研究，對提携後輩或給與特殊指導，都不遺餘力。

楊宜音：記得他每次見到研討班的學員時，總是說如果大家需要什麼資料可以與他聯繫。北京市社科院的一個學員給他寫過一封信，索要文獻資料。楊先生把自己的藏書寄給她。這位學員說，真沒想到，楊先生說到做到，真不知道要怎樣感謝他才好。楊先生在他送學員的書上一一簽名，他說，這樣別人就不好意思把你們的書借走不還或者順手牽羊了。他與北大王登峰教授多年的合作研究好像已經基本完成，不過兩人又在策劃新的研究項目了。與華中師大的佐斌教授也有合作研究。此外，他對我們研究所進行的社會變遷縱貫大型調查

中有關個人現代性研究，也給予了極大的關注。爲此，多次找我和課題組的沈杰和陳午晴進行具體指導和共同討論，給我們寄送資料。此外，楊先生也給一些書寫過序言，例如李慶善主編的《中國人社會心理研究·1992》（1993，香港時代文化出版公司）。還給翟學偉那本討論面子問題的書也寫過序言。

楊中芳：在幫助翟學偉出版那本《中國人的臉面觀》上，楊先生好像費了很多心力？

楊宜音：是的，翟學偉這本書的初稿，我是在1992年看到的。由於當時在大陸出版學術著作困難重重，我幫助他聯繫了幾家出版社都不成。出版社要求他改成大眾通俗讀物才肯出。我覺得這樣太可惜了，就向楊先生推薦，看看能否在臺灣出版。1993年初春我陪余安邦博士到南京，讓他看了書稿。余安邦不僅連夜看完，提出了許多有價值的意見之外，還直接帶回臺北給楊先生看。楊先生提出了許多詳細修改意見。那年夏天我們在山海關暑期班學習，翟學偉把書稿拿到班上，廣泛徵求意見，學員爲此專門討論了他的書稿，提過不少修改意見。那時候翟學偉的工作條件極差，楊先生還用自己的錢給他預支了一部分稿費。該書在三年後終於修改完畢出版了。我覺得這本書的出版，對翟學偉以後的學術發展起了很重要的作用，成爲社會心理學界非常有影響的一位學者。他現在是南京大學社會學系教授，社會心理學研究所的所長，帶了自己的研究生，並且在大陸、香港重要的學術刊物上發表過很多有分量的論文。楊先生提携後學的事情還有很多，比如鼓勵我們的學員在《本土心理學研究》上發表論文。目前已經有五、六位都在這個刊物上面發表過論文了。另外，還邀請我們到臺北開會，與港、台學者進行學術交流。大批大陸心理學家到臺灣參加學術會議，是從1995年由楊先生帶動的吧？

楊中芳：對，是1995年在臺北召開的「第三屆中國人的心理與行爲科際學術研討會」開始的。

楊宜音：後來，1997年在臺北召開了第四屆，2000年開第五屆，都有不少大陸學者參加。楊先生爲操辦這些會付出了很多心血。但是，收穫還是很大的。現在，大陸的心理學界和社會學界，特別是人格／社會心理學界，對臺灣的學術界及楊先生都比較熟悉了。舉例來說，在大陸出版的社會科學書裏，已經有一些篇幅專門介紹港、台心理學進展以及本土心理學研究。例如，周曉虹主編

《現代社會心理學史》（1993，中國人民大學出版社）、樂國安、沈杰主編的《社會心理學理論》（1997，蘭州大學出版社）、張琢主編的《現代中國社會學》（1998，中國社會科學出版社）、石俊杰主編的《理論社會心理學》（1998，河北大學出版社）等。

三、近春思：「本土化」的本土「現代化」

楊宜音：按照中國人的習慣，12年是一輪，值得我們回味及反思。

楊中芳：反觀過去12年，楊先生在大陸所進行的這些活動，表面看來當然是相當順利與成功。但是在實質推動本土心理學研究方面，卻在不同的時期，遇到不同的阻力。早期，大陸對人格／社會心理學是什麼尙處在從翻譯外國人的書中去窺探的階段。本土心理學對大陸學者來說是「過早」地來臨了。既然人們對人格／社會心理學是什麼都還處在探索之中，又如何能想到本土化的問題呢？現今，大陸學者又忙於把剛剛可以掌握的心理學知識轉化為實用的技術及產品，去轉賣給求之若渴的應用者。本土心理研究又被視爲是「等不及」去做的，也成爲心有餘而力不及的事項。不過我想，未來也許當大學教授的生活有了大幅度的改善（與國際接軌）之後，人們會想到，現有心理學知識的應用，有不符合中國國情（或有具有中國特色）之處，從而才能真正看到本土研究及研究本土化的重要性。那時，可能是10年之後，或是更長。我深信本土研究遲早將會從研究者的靈魂深處浮現出來，特別是那些接受過我們培訓過的學員。那時，所有研究中國人的人格／社會心理學的人都不知不覺地進入本土研究，研究將不必分什麼本土不本土，也不需要推動什麼本土化。我們的歷史使命也就可以告一段落了。

楊宜音：從楊先生在近春園給學員們所做的演講中，我比較明顯地感覺他特別注重國際上的評價和如何給本土化研究在國際學術圈定位，好像他推動本土化的方向上，有所改變似的？

楊中芳：確實是這樣的，我自己這幾年也注意到他的這一改變。好像是從1996年他出任中央研究院常務副院長開始的。具體地說，我感覺到楊先生的改變，大致可以包括以下三個方面：

第一，在這五年中他出版的論文主要以英文為主，閱讀對象自然主要是外國的學者。他所談論及對話的焦點也好像不再是華人社會本土心理研究本身，而是這一類研究與世界主流心理學接軌的位置問題。這一類論文的出版，以及他公務纏身，自然必須犧牲中文論文及書籍的出版計劃。例如，他在較早前計劃要出一套上、下兩冊中文版的《本土心理學》教科書，就一直沒有完成。《本土心理學研究》這個期刊，也屢有拖期現象。

第二，2001年他對《本土心理學研究》編輯部進行改組，以及重新改換內容及重點。這是爲了要面對世界大潮流的衝擊，爲了要確保這一期刊的生存及活力，必須要爭取到在臺灣 TSCI 和 TSSCI 的期刊的最高評級。爲此，就不得不加入英文摘要，內容重點放在以實徵研究爲主。編輯部也作了新的布署，把我們這些在外圍沒有參與實際編輯工作的編委，都趕到一個叫顧問委員會中。因爲這樣我們的文章的出版，才不會被認爲是「內部優惠」的結果。

楊宜音：那麼，第三方面呢？

楊中芳：楊先生這幾年的第三個變化是把研究的視野由提倡對當時當地的本土研究，轉向提倡全球化的本土研究。也就是說，提倡人們在研究基督教、伊斯蘭教、儒家及佛教等文化的本土研究之上，來合成或歸納出一個具有全球性的本土心理學。這樣一來，把本土心理學看成是能夠包容跨文化心理學及文化心理學的學問。由這一點，我們也看到他在理論思維上，是放眼在一個更大於自身文化，以及更高於個別文化層次的知識範疇。

楊宜音：我也感覺到楊先生對進入國際學術舞臺的迫切心情，那您認爲這是什麼引發的改變呢？

楊中芳：我想我們必須把他在這些方面的改變，放在一個比較更宏觀的、學術大氛圍之改變的視角，以及一個他個人這幾年來之特殊經歷的視角來理解，才比較全面。宏觀大環境的改變，總的來說，是由歐美學術界掀起，而後傳過來的。也就是說，歐美國家的高校，在過去 10 年左右所進行的制度組織改革，終於傳到了亞洲國家各高校。歐美國家由於經濟不景氣，研究經費縮減，早在若干年前已經實施科學組織管理，用效益來決定一個教員的好壞。一些硬性指標，如文章被其他學者引述的次數，教課的學生人數及學生評價，以及向外成功申請經費的數目，是決定老師好壞及去留的主要參考因素。亞洲各地區

的高校，除了在組織改革方面本來就是追隨歐美（美其名為與國際接軌）、但是慢半拍之外，也因 1997 年金融風暴之後，經濟蕭條，經費緊縮，把原來慢的半拍加快了四分之一拍。所以一陣間，所有港、台的高校及研究所，也開始用硬性指標來考核教員的業績。然而，由於自己尚未建立像西方 SCI、SSCI 等指標一樣的本土指標，也爲了要鼓勵大家向國際學刊上進軍，於是就用國際通行的 SCI 及 SSCI 這兩個外來指標，來評論本地教員的研究成果。因而促使許多老師不得不放棄中文寫作，求取在國際上 SCI、SSCI 指標名單的期刊發表自己的論文。這兩年，在臺灣雖然社會科學界在嘗試建立自己的 TSCI、TSSCI 指標，但是公信度不高。我想在可見的將來，用西方的指標來決定本地人的學術水平是一不可阻擋的趨勢。

楊宜音：楊先生從 1996 年至 2000 年擔任中央研究院的常務副院長的這五年之間，好像正是這一大趨勢在港、台成型的期間。其實，大陸的學界也遇到相同的潮流影響。他在見到我們的時候，也詳細詢問大陸一些大學的改革方案和效果，包括考核、晉升、福利等等。他談到他的行政業務中，也涉及對人員考核標準的設定，認爲是非常困難的一件事。而且，他每每談起中研院和臺灣，都不再僅僅是人格／社會心理學領域，他的視野已經從心理學轉爲中研院所有學科。他會比別人更及早及更多一些去用國際的視角來看問題。

楊中芳：不僅如此，事實上在人格／社會心理學這一領域裏，從美國主流心理學的宏觀趨勢來看，也有很大的改變。那就是文化心理學的興起。文化固然一直在心理學的研究中是一個變量，但是它過去在主流心理學中一直被視爲是細支末節。對另外一個文化的理解總是從歐美主流文化的視角來審視。近年來，許多政治及種族事件的發生，以及全球化的大趨勢，已經讓歐美國家注意到，對另一些文化的本土認識，以及研究各民族文化共存，不是同化，才是尋求世界和平之道。所以主流心理學開始對文化的研究掀起了一股新的熱潮，命名爲文化心理學。這一熱潮把跨文化研究變成了人格／社會心理學的焦點，讓更多的國際心理學家對本土心理的研究，產生濃厚的好奇心，想知道我們在幹些什麼，有什麼新發現。於是，楊先生作爲臺灣本土心理學的領袖，自然成爲他們詢問的對象。也從而讓他看到了與國際接軌的契機，向他們介紹本土心理學及其成果，也成爲他目前最關心的焦點。

楊宜音：對了，楊先生在 1997 年，被選定為亞洲社會心理學會 1999 年到 2001 年的會長，並接辦了 1999 年在臺北舉行的「第四屆亞洲社會心理學會國際會議」。這次大會的主題就是「本土心理學、跨文化心理學及文化心理學」。他成為華人本土心理學的發言人，必須面向國際學術界，向他們介紹本土心理學，並與國際人士爭辯，本土心理學與另兩種心理學的不同。

楊中芳：除了這些個人經歷之外，另一個促使他必須把眼光放在國際舞臺的個人經歷是，1999 年在他與黃光國教授的共同策劃及召集下，成功地申請到了一項由臺灣教育部助資的、名為「華人本土心理學研究追求卓越計劃」的四年經費。這一大型研究計劃，雖然是以本土研究為主題，但是其設定的最終目的是要把本土研究成果與國際接軌。受到這一最終目標的約束，這一研究計劃從一開始就望眼國際了，以致使原為追求本土研究的「卓越」，轉為變成對能否在國際英文刊物上發表的「焦慮」。這也是促成楊先生在其言行間，對在外國期刊上發表論文的數量，轉而有正面評價的原因之一。

楊宜音：噢！原來是這樣的。

楊中芳：我們在楊先生身上所看到的轉變，大部分是臺灣整個社會／學術大環境使然。而他個人的經歷，恰恰令他成為這個大環境的轉變之濃縮版。他的改變也代表了個人應對大環境之改變的一種模式，恐怕也是相當典型的應對模式。由於他在臺灣心理學界的影響力，目前我也看到了這一領域隨之而起的異動及不安，是頗耐人尋味及令人憂心的。

楊宜音：為什麼呢？

楊中芳：本來本土研究是想要先把與國際掛鉤接軌放在一邊，埋頭把自己的研究在自己的文化／社會／歷史的脈絡中看清楚、整理好，再去看看如何與國際接軌。然而，港、台人文／社會科學大環境的迅速改變，以及國際上「過早地」重視本土心理學研究，都令這一領域在沒有發展成熟的情況下，為了順應這些大潮流，而不得不「急就章」、「急上陣」，在國際舞臺上施展拳腳。這一應變的後果，可能是負面的。

楊宜音：您是指對本土心理學的整體發展？

楊中芳：是的。這主要是體現在對有志進行本土心理研究者，在奮鬥目標上所帶來的迷惘上面。本土心理研究的發展，經過楊、黃兩位先生二十年的推

動，在臺灣心理學界總算成了一個氣候，得到了大部分人格／社會心理學領域工作者的認同，建立了做研究的新價值觀，那就是，不盲目追求西方的潮流。這一成績有目共睹，但是卻是費了九牛二虎之力才得來的。然而，正當大家好不容易有了認同及共識，想在「卓越計劃」的優越條件下，追隨他們，好好把本土研究做出一些名堂來之際，楊、黃兩位領袖的熱衷國際，令許多跟隨他們的研究者都突然感到好像原有的「遊戲規則」被改掉了。向國際刊物進軍、SCI及SSCI指標突然成爲新的價值標準。用這些標準，人們如何還能不去盲目地追求西方的潮流呢？這樣，我們不是轉一個圈，又回到原地了嗎？

楊宜音：是呀！國際刊物的編輯們有興趣刊登的論文，可能是跨文化的，而不是純粹本土的。我覺得寫給中國人看的是同一文化影響下的差異或相同之處，以及找出其本土原因。而寫給外國人看的是中國人與外國人的差異或相同之處，原因已經設定在文化的不同了。這兩類研究在興趣上的不同，會令在研究進路上也有相異之處吧？

楊中芳：最重要的是，這對那些正在努力進行本土研究者在信念及士氣上的打擊。尤其是有些比較心實的，在受到楊、黃兩位先生的感召之後，努力掙扎了許多年，在尋求一個做本土研究的方向上，也好不容易累積了一些心得，看到了一些曙光，覺得再假以一點時日，可以有一些本土成果出來。然而，楊、黃兩位先生現時轉爲提倡這些更新的價值觀，讓許多人感到失落、沮喪及氣餒，不知道自己過去這多年的努力是否全是白費了。到頭來，還是要用「是否能在國際刊物上發表」來被評價。同時，也覺得現時再去改變思路，好像又太晚了。

楊宜音：這顯然會對整個本土心理學未來的發展帶來不小的衝擊。

楊中芳：是的，因爲本土心理學是不能只靠一兩個明星來向外宣傳，必須靠圈中大家共同努力，把成果累積出來。如果大家的情緒低落、沒有動機，如何能做出好的研究？在沒有累積出任何有份量的成果之前，就匆匆亮相於國際舞臺，其結果可能對本土心理學有害而無益。國際學界在看不到什麼本土特色之餘，會用「也不過如此」，將未來有可能做出成績的本土研究一筆勾銷。

楊宜音：您的意思是，「臺上一分鐘，台下十年功」。國際舞臺早晚要登，但是如果能讓本土研究再多琢磨幾年，更成型了，再向國際發展，可能會有比較好的成績給人看？

楊中芳：是的。然而，我也知道時機是不會等人的，來了就是來了，擋也擋不住。楊先生的急於應變，想來也是因為不得不做、不得不搏。國際學術界向來對文化這一課題就不重視，如果不好好把握這突來的寵幸，讓這一時潮流變為大氣候，將來斗轉星移，文化這個題目可能很快就變為歷史、古董。所以，做為一個本土運動的參與者，以及楊先生這幾年改變的旁觀者，我心中可以說是充滿了無奈及傷感。過去大家在一起的討論總是說，某某某的研究不夠本土。大家爭論的都是怎麼樣才能把研究做得更本土。現在大家的討論焦點，卻總是某某某的研究是英文的，有多少篇是在 SSCI 或 SCI 的刊物上刊登。

楊宜音：《本土心理學研究》最近編輯部的改組，是不是也是順應這一大趨勢的結果？

楊中芳：這兩年台灣也在把 SCI 及 SSCI 實行「本土化」，想產生自己的 TSCI 及 TSSCI 指標，把學術成就及升遷與這兩個本土指標掛鉤。爲了要能被納入成爲台灣本地的 TSSCI 刊物，楊先生不得不大刀闊斧地修剪原來的編委會，將原來和這個刊物一起打拚的「舊臣」「請出」，以便使他們可以成爲與編輯部「無關聯」的作者。這固然是使該刊物更趨向正規化下所必須做的，我也理解楊先生的苦衷——爲了要使更多的作者來投稿、來參與，《本土心理學研究》不得不加入本地 TSSCI 的競爭行列。所以，對我來說，這一決定帶來的是另一些無奈及傷感。你是和我一齊被請出的編委之一吧？你的感覺怎麼樣？

楊宜音：我感覺倒還好，反正我原來並沒有真正的參與過編輯工作，也少有投稿。不過，我是擔心爲了使這一刊物的素質「提高」，而把過去被認爲比較本土的、比較貼近本地人生活的觀察及調查研究，特別是那些看起來不成熟的、探索性的，同時又特別有潛力的研究摒除在出版之外，反而充斥一些看起來花拳綉腿，而缺乏問題意識、研究偽問題的論文。這正是與在那六年的研討班上，楊先生和諸位老師對我們的諄諄告誡相反的東西。但願這個雜誌是萬變不離其宗，保持這本刊物的安身立命之本。

楊中芳：這也是我的隱憂之一。這本原來是本土心理研究者的搖籃，可以讓有志者在其他一般心理學刊物未必容許的情況下，在裏面討論及爭議問題。在「正規化」了之後，它就變成和任何一本其他的心理學刊物一樣了，不再有「本土」特色了。對大家來說，這不能說不是另一個打擊。

楊宜音：楊先生這些改變所帶來的衝擊，難道沒有人反應給他聽嗎？

楊中芳：這多少反映了楊先生與其他本土心理研究者之間的互動模式。大部分的研究者是他的學生，圍繞著他形成了一個大家庭，他就是這個家庭的大家長。他對待這些學生的態度及方法是和藹慈祥的父親，但是他的說話及心意對學生們來說卻是權威及命令，少有人敢提出異議。就拿《本土心理學研究》這一期刊來說吧，楊先生的經營方式可以說是採用了父權家長權威式的。他把它當成是自己的孩子，對它呵護備至，盡心盡力，事必躬親。在整個編輯過程中，多少摻雜了一些獨力苦行的堅毅，缺乏了幾分與其他工作人員商量及分擔的餘地。所以，這幾年他辦這個刊物非常辛苦，但是我們這些編委卻又感覺插不上手。這不完全是因為我們不在臺灣的原因，現在電郵這麼方便，距離不是問題。

楊宜音：這次在北京看到他忙得不得了，也覺得他是太投入了。冬天已經來了，春天不會遠了嘛。我也想勸他，今後要換一個方式來繼續他在大陸推動本土研究的工作。當然我們說說容易。動員他人參與，在中國文化中是要身體力行，靠感染的力量。

楊中芳：問題就在於他是所謂 charisma 型的領導人物，這類領導是靠個人魅力來感召及激勵群眾的，他不這樣辛苦也不行。我想他自己可能也閒不住，樂此不疲。

楊宜音：從您描繪的臺灣本土心理學領域這一兩年來的變化，您認為將來本土心理學在大陸發展的情況會不會更有難度？

楊中芳：這一兩年我在訪問大陸的高校時，感受到大陸心理學界目前也面臨著以上所述港、台高校所經歷的相同改變。學術大氣候也是逐漸朝著：(1)強調與國際接軌；(2)用科學／硬性指標管理；(3)自負盈虧等三個方向前進。在第(3)方面，我甚至認為港、台是在向大陸的學術界學習。這對人格／社會心理學本身的發展都相當不利，更不用說本土研究了。你應該比我更清楚。

楊宜音：其實，我認為朝這三方面發展本來並沒有什麼不對，不過對人格／社會心理學而言，發展本土研究的阻力，恐怕會如在港、台所經歷的那樣，有增無減，特別是在吸引年輕人安心來做研究方面。各大院校強調與國際接軌的訴求，以及用客觀標準作為評價一個大學教師的學術成就，並以此作為升遷

的標準，本身是好的。但是，現在我們所用的客觀標準，SSCI 和 SCI，是歐美學界用來評定一個出版刊物影響力的指標，其最具影響力的刊物自然源自歐美。這對自然科學的各個學科是一件好事，因為它們的研究對象是沒有民族和文化之分的。然而，如果我們用這些國際認可的標準，來評定受到文化影響的科目，如人格／社會心理學，其結果是讓許多正在建立學術方向及有升遷壓力的年輕學者，走向追求在國際刊物上發表，變成以國際學術潮流及國際學術人士（通常是歐美學術權威）之喜好為自己的喜好。這當然是與本土化運動所走的方向背道而馳了。本土化運動最基本的一個訴求就是不要盲目跟從歐美的學術潮流及理論權威打轉，本土研究就是不想為了在國際上出頭，而忽略了在本土上耕耘，讓心理學能在自己的土地上生根開花結果，枝繁葉茂，最終讓當地的老百姓可以在這個大樹下食果納涼。

楊中芳：這一、兩年，我在目睹幾間學校的心理學系的重組過程中，甚至感到人格／社會心理學有完全被吞噬的危機。

楊宜音：真是這樣。這就是人格／社會心理學本土化在大陸面臨被本土「現代化」的背景。大陸人格／社會心理學目前面臨的另一個考驗是，因經濟的快速發展而引至對應用心理學的迫切需求。目前不管在教育、工商管理、廣告營銷、儲蓄投資、心理諮詢及治療等領域，還是在公共安全、民族政策、社會結構變遷、大眾傳播、社會保障、宗教信仰、海外華人華僑政策、還有像法輪功、下崗、農民流動等眾多社會問題等等方面，心理學和人格／社會心理學知識均受到高度重視。在外面演講及授課均可以受到歡迎，並取得極高的報酬。人格／社會心理學正是上述這些領域的主要基礎之一。然而，作為基礎，它不及認知心理學更基礎，作為應用，它又不及教育、工商及臨床來得應用，因此常被兩方面的力量吸走，成為真空。並且，也因此成為每一個心理學系外出創收的來源。各校的人格／社會心理學教師都成了賺錢的工具，疲於奔命，在各地辦班講課。在這兩種推力和拉力下，很難有人能夠堅守住自己的學術定位，做那些費時費力、前途未卜的本土研究了。這一點，大陸的情況可能與港、台有比較大的不同。其實，在廣大的民衆及工商界，心理學的知名度及受重視的程度增加了，各高校的收入也相應增加了，教師的生活有了很大的改變，這本來是好事。但是這些人格／社會心理學家在自己的專業領域中卻拿不出最好的東

西，因為他們沒有時間去做研究。更何況，有關社會文化的研究又難於擠身於國際刊物（除非進行跨文化研究的國際合作）。在日益全球化，並以 SCI 及 SSCI 指標來評價學術地位的時刻，這些教師的處境非常令人擔憂。他們成為各系賺錢的工具，然而他們所辛苦賺來的血汗錢，卻常被系裏用來支援需要昂貴儀器才能獲得國際認可成果的同事的研究及獎勵基金。更可悲及極具諷刺性的是，他們往往在系中的地位最低，正是因為他們都在為他人作嫁衣，自己無法也無暇做出能在國際刊物出版的論文。更加無奈的是，我們沒有權利要求人格／社會心理學家放棄高收入，在缺少資助的前題下，冒著可能沒有發表成果機會的危險，來潛心做本土研究。由此看來，「本土化」也必然受到「本土」環境與本土知識份子本身的影響。反觀社會心理學與人格心理學「本土化」這一過程，好像有些「本土化」被本土化的意味。

楊中芳：你可以更清楚地解釋一下你這一提法的意思嗎？

楊宜音：我的意思是，本土化是一個在知識建構中不會終止的過程，因為知識建構總是存在交融和包容，就是包容那些獨創性和個別性的知識。同時，這一過程本身，例如我們現在經歷著的本土化過程，也必然受到本土條件的限制。這就是說，本土化也處在一個被本土的人和情境加以個人化和情境化的過程中。而這一本土化過程又與個人的現代化取向有著關聯。以楊先生為例，楊先生目前更重視本土化的國際化和現代化，這就是楊先生個人和楊先生所處環境對於本土化這一理念形成的影響。所以我說，這是「本土化」的本土化。

楊中芳：如果按照你的說法，那麼應該是「本土化」的本土現代化了。這正是我們對本土化的憂思所在。

楊宜音：本土化目前所處的環境對它來說是不利的。

四、近春盼：乍暖還寒中的期待

楊中芳：對，上面我們談到的這些都是對本土研究相當不利的大趨勢。不過，不管形勢怎樣的不利，本土研究的發展還是要在這一現代中國人所面臨的大氛圍中進行，別無選擇。當前不管在港、台還是在大陸，學術界的大環境就是講與國際接軌，講 SCI 或 SSCI，以及講應用。從比較正面的視角來看，這對

本土心理學的發展，固然有阻力，但也有契機。大環境要求應用的一方面，讓我們必須要與人們實際生活中所產生的問題，不管是學生自殺的問題，還是工人下崗的問題結合起來做研究。本土心理研究的訴求之一，不就是要令研究貼近人們的生活嘛？所以，與心理學中較實用的領域，管理與人力資源心理學、諮商與治療心理學、教育學習心理學等相結合，以及發展跨學科領域的研究，是可以促進本土心理研究的發展的。

楊宜音：在應用領域中實際上會更直接地感受到現有的理論在受到挑戰，迫使人們做出真正好的研究，而不是照搬照抄或者玩弄數字遊戲。我們不是常說，理論是灰色的，而生命之樹常青嗎？重要的是，應用與應用理論研究是有差別的。如果在應用領域中，依然保持學術關懷，而不是把應用理解為宣講西方人格／社會心理學的教科書，那麼，我們可以期待由應用推動人格／社會心理學的發展，這其中自然不能不包括本土心理學的發展。

楊中芳：另外，學科與學科之間過去維持的界限也是人為的，將來凡是有人介入的學科，心理學都將成為其中的一部分。學科的交流協作，也是目前發展的大趨勢。例如健康心理學，就是跨醫學、腦／認知、體藝／休閒與人際關係於一體的綜合性學科。又如網絡心理學可以是集資訊科技、認知、溝通與人際交往等於一體的綜合性學科。這些跨學科研究領域的開發，均是把現代人的日常生活與學術研究聯繫在一起。在研究這些生活於現代高科技、開放性大環境中人們的心理活動，不也正是本土心理學要研究的重點嗎？只不過，本土研究的架構是從我們自身的社會／文化／歷史的特殊脈絡中提煉出來的。因為我們認為這樣才更能讓我們看清楚，現代生活背後的真正心理意義。

楊宜音：所以，看來，「本土」心理研究本身也要隨著時代的潮流，在「現代」化。

楊中芳：在時間的長河裏，每一個時期大環境的不同，人們所執著的東西也不同。本土心理學研究在不同的時期和不同環境中，看來是把原來所堅持的東西拋掉了，而令像我這樣的人有些傷感。也許，這些改變也正會給這個運動帶來活力。有些潮流是來得快去得也快，來時氣勢汹汹，人們不免被它所撞倒，人仰馬翻。但是本土心理研究所提倡的，開闢思維空間、勇於自力更生、連接歷史文化、貼近人民生活等訴求，在時代的洪流中，固然有必要以不同的方式

來表現，但是其精神是長存的。

楊宜音：這也是我們寄望楊先生的：能帶來一股穩定的力量，讓本土心理研究的基本價值訴求，能經得住考驗。

楊中芳：像楊先生這樣，靠個人感召，來吸引大批群眾參與的領導，在這個時代已經是不多見了。未來，可能要絕種了。那時，我們必須靠的是有效的組織及制度，來推動本土心理學了。到時，就要有志者在平權的基礎上相互切磋支援，設立培養研究生的基地，相互合作以爭取研究經費，以及建立快速、全面的聯絡網路，來集體經營這一領域了。我認為，他要如何運用他的個人力量來鋪開這一個不可阻擋的學術運作趨勢，會是對他的下一個挑戰。

楊宜音：像他這一次來和暑期班學員聚會，就不只是敘舊，而是把他的一些新的想法及理念說給大家聽，並逐漸要求大家報告自己的研究，使敘舊變為學術交流。這可能是他已經在落下一步的棋子了。

楊中芳：看來，楊先生所帶領的本土化運動，本身的經歷可以成為他的另一個研究最愛——現代化研究的一個最佳案例。他的勇於求新求變，充分地表現了他願為本土心理學的長存，去冒險及去嘗試。我們祝願他能繼續施展其個人魅力，成功地把「本土」帶入「現代」，讓本土化運動能安然無恙地經歷這一場現代化。

附錄

附錄 1 楊國樞教授學歷與經歷

出生地：山東省膠縣

生 日：1932 年 12 月 22 日

現職

佛光人文社會學院心理學研究所講座教授（2002~）

學歷

國立台灣大學理科學士（心理學）（1959）

美國伊利諾大學文科碩士（心理學）（1967）

美國伊利諾大學哲學博士（人格及社會心理學）（1969）

經歷

國立台灣大學心理學系（所）助教（1959~1963）、講師（1963~1969）、副教授（1969~1973）、教授（1973~1997）兼主任（1980~1986）

中央研究院民族學研究所副研究員（1971~1973）、研究員（1973~2002）兼副院長（1996~2000）

國際生命線協會中華民國總會理事長（1975~1976）

中國心理學會理事長（1977~1979，1981~1983）

香港中文大學心理學組高級講師兼主任（1978~1979）

中國心理衛生協會理事長（1985~1987）

美國加州大學（洛杉磯分校）心理學系訪問學人（1987）

美國康乃爾大學訪問學人（1987）

天津社會科學院客座研究員（1991~）

北京大學客座教授（1995~）

南京大學客座教授（1995~）

亞洲社會心理學會理事長（President）（1999~2001）

編輯

- 《大學雜誌》總編輯（1970~1972）
- 《中華心理學刊》主編（1974~1976）
- 《中國論壇》編輯委員（1975~1989）
- 《異文化間關係國際學刊》（*International Journal of Intercultural Relations*）顧問編輯（Consulting Editor）（1977~1981）
- 《跨文化心理學刊》（*Journal of Cross-cultural Psychology*）顧問編輯（1982~1995）
- 《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》主編（1991~1994）
- 《香港心理學刊》（*Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*）顧問編輯（1992~1999）
- 《本土心理學研究》主編（1993~）
- 《香港社會科學學報》（*Hong Kong Journal of Social Sciences*）編輯委員（1993~2000）
- 《世界心理學》（*World Psychology*）顧問編輯（1995~）
- 《亞洲社會心理學刊》（*Asian Journal of Social Psychology*）資深編輯（Senior Editor）（1997~2001）
- 《華人心理學報》（*Journal of Psychology in Chinese Societies*）顧問編輯（2000~）

榮譽

- 國際青商會中華民國總會十大傑出青年獎（學術研究）（1970）
- 中華民國中山學術文化基金會中山學術論文獎（1974，1982）
- 國家科學委員會傑出研究獎（1985~1987，1987~1989，1989~1991，1992~1994，1994~1996）
- 國家科學委員會特約研究獎（1996~1999，連續三年）
- 傑出人才發展基金會「傑出人才講座」（1996~2001，連續五年）
- 國立台灣大學心理學系暨研究所名譽教授（1997~）
- 國際應用心理學會主辦之「第廿四屆國際應用心理學會議」（International Congress of Applied Psychology）三位大會主題演講人之一（San Francisco, 1998）
- 中央研究院院士（1998~）

附錄 2 楊國樞教授主要學術及社會參與工作簡表

年代	學術參與	社會參與
1959~1963	任國立台灣大學心理學系助教	
1960	參加台大哲學系殷海光教授召集之每週學術座談會	在李敖主編的《文星雜誌》撰文，討論中國國民性與現代化之關係
1963~1966	任台大心理系講師	
1966	赴美國伊利諾大學心理學系進修	
1969	獲伊大心理學之哲學博士學位，返回台大心理系擔任副教授	參與《科學月刊》之籌辦工作
1970	開始推動中國人之個人現代性的長期實徵研究工作 當選國際青商會中華民國總會第九屆「十大傑出青年」（學術類）	
1970~1972		任《大學雜誌》總編輯
1971	與李亦園教授籌辦「中國人的性格：科際綜合性的討論」研討會（中央研究院民族學研究所主辦）	
1971~1973	任中研院民族所兼任副研究員	短期受聘擔任總政戰部軍事行為研究中心顧問
1973~1977	任台大心理系教授及中研院民族所合聘研究員	開始在報紙雜誌撰寫政論文章
1974	首獲中山學術文化基金會之「中山學術著作獎」	
1974~1976	任《中華心理學刊》主編	
1975	開始認真思考心理學研究之中國化問題，並陸續與少數台大心理系同仁個別交換意見	任《中國論壇》編輯委員

年代	學術參與	社會參與
1975~1976		任國際生命線協會中華民國總會理事長
1977~1979	任中國心理學會理事長	
1977~1982	任《異文化間關係國際學刊》 (<i>International Journal of Inter-cultural Relations</i>) 顧問編輯	
1978	與中研院民族所李亦園、文崇一兩位教授多次討論社會及行為科學研究之中國化問題，達成共同推動之共識 與文崇一、李亦園兩位教授籌辦「社會變遷中的青少年問題國際學術研討會」(中研院民族所主辦)	
1978~1979	任香港中文大學社會學系心理學組高級講師兼主任 與金耀基、李沛良、喬健、何秀煌、李金漢諸先生，在香港中文大學組織社會及行為科學研究中國化討論會，定期聚會研討	
1980	與文崇一教授籌辦「社會及行為科學研究的中國化研討會」(中研院民族所主辦)	
1981	籌辦「國際跨文化心理學會議及國際心理學家會議：亞洲區域會議」(IACCP-ICP, Asian Regional Conference) (台大心理系主辦)	
1981~1983	再任中國心理學會理事長	
1981~1988	與台大心理系研究生組織心理學研究中國化討論會，定期聚會研討	

年代	學術參與	社會參與
1982	再獲中山學術文化基金會之「中山學術著作獎」 與文崇一、李亦園兩位教授籌辦「社會變遷中的犯罪問題及其對策研討會」（中國社會學社、中國心理學會、及中國民族學會主辦）	與陶百川、胡佛、李鴻禧三位先生共同擔任國民黨與黨外公政會之間的政爭調解工作
1982~1995	任《跨文化心理學刊》(<i>Journal of Cross-Cultural Psychology</i>) 顧問編輯	
1983~1985	籌備並主持首次「台灣地區社會變遷基本調查」	
1985		
1985~1986	任中國心理衛生協會理事長	
1985~1996	五次獲國家科學委員會「傑出研究獎」（每次連續兩年）	與胡佛、文崇一、韋政通、何懷碩、張忠棟、李鴻禧等三十位教授創立「澄社」（客觀中立之學者論政團體）
1987	赴美國加州大學洛山磯分校及康乃爾大學各訪問半年	
1988~	邀請各大學心理系有興趣之教授、副教授、助教授、講師、助教及研究生三十餘位，組成本土心理學研究群，定期舉行演講與研討，並推動個別型與整合型研究 在台大心理系組成「本土心理學研究室」	
1989~	籌辦「第一屆中國人的心理與行為科際學術研討會」（台大心理系主辦）	

年代	學術參與	社會參與
1989~1992		任「澄社」第一、二兩任社長
1991		任「知識界反對軍人組閣行動聯盟」召集人
1991~1994	任國科會《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》創刊主編	
1992	籌辦「第二屆中國人的心理與行為科際學術研討會」（中研院民族所主辦）	
1992~1997	與大陸中國社會科學院社會學研究所陸學藝（所長）、李慶善及香港大學心理學系楊中芳三位教授合辦「人格及社會心理學高級研討班」（暑期舉行），前後歷時六年，共約一百位大陸青年心理學者曾為學員	
1992~2000	任《香港心理學刊》（ <i>Bulletin of the Hong Kong Psychological Society</i> ）顧問編輯	
1993~2000	任《香港社會科學學報》（ <i>Hong Kong Journal of Social Sciences</i> ）編輯委員	
1993~	創辦《本土心理學研究》期刊，並任主編	
1994~1995		任大學改革協會理事長
1995	籌辦「第一屆華人心理學家國際學術研討會」暨「第三屆中國人的心理與行為科際學術研討會」（台大心理系主辦）	
1995~1997		任行政院教育改革諮詢委員會委員

年代	學術參與	社會參與
1995~	任北京大學客座教授 任南京大學客座教授 任《世界心理學》(<i>World Psychology</i>) 顧問編輯	
1996~1997	任中研院民族所合聘研究員兼副院長	
1996~1999	獲國家科學委員會之「特約研究獎」	
1996~2001	膺傑出人才發展基金會之「傑出人才講座」	
1997	籌辦「第四屆華人心理與行為科學國際學術研討會：思維方式及其現代意義」（中研院民族所及台大心理系主辦） 自台灣大學退休，獲聘名譽教授	
1997~2000	任中研院民族所研究員兼副院長	
1997~2001	任《亞洲社會心理學刊》(<i>Asian Journal of Social Psychology</i>)資深編輯	
1998	當選中央研究院院士 「第24屆國際應用心理學會議」 (24 th International Congress of Applied Psychology) 在舊金山舉行，應邀擔任三位大會主題演講人之一	

年代	學術參與	社會參與
1999	<p>籌辦「第三屆亞洲社會心理學會國際研討會」(Third International Conference of the Asian Association of Social Psychology)(中研院民族所、台大心理系、及亞洲社會心理學會主辦)</p> <p>與黃光國教授撰擬「華人本土心理學研究追求卓越計畫」(四年大型計畫)，經台灣大學提出，獲教育部審查通過</p>	
1999~2001	<p>亞洲社會心理學會(Asian Association of Social Psychology)理事長</p>	
1999~2002	<p>任中研院民族所研究員</p>	
2000	<p>籌辦「第五屆華人心理與行為科學學術研討會：家人關係及其心理歷程」(中研院民族所及台大心理系主辦)</p>	
2000~2004	<p>擔任「華人本土心理學研究追求卓越計畫」第三分項計畫(華人自我的本土化研究)主持人</p>	
2000~	<p>《華人心理學報》(<i>Journal of Psychology in Chinese Societies</i>)顧問編輯</p>	

年代	學術參與	社會參與
2001	與 U. Kim、黃光國兩位教授籌辦 「本土心理學的科學進展：哲學 的、文化的、及實徵的貢獻研討 會」(International Conference on Scientific Advances in Indigenous Psychologies: Philosophical, Cultural, and Empirical Contributions) (中研院民族所及台大華人本 土心理學研究追求卓越計畫辦 公室主辦)	
2001~	與謝清俊教授籌備「數位典藏國 家型科技計畫」，並任總計畫主 持人	
2002	自中央研究院退休 籌辦「第四屆華人心理學家國際 學術研討會」暨「第六屆華人心 理與行為科際學術研討會」(中 研院民族所、台大華人本土心理 學研究追求卓越計畫辦公室、及 佛光人文社會學院心理學研究 所主辦)	
2002~	任佛光人文社會學院心理學研 究所講座教授	

附錄 3 楊國樞教授專書著作目錄

1972 年

《中國人的性格》（與李亦園主編）。台北：中央研究院民族學研究所。桂冠圖書公司（1987 改版）。

1978 年

《現代社會的心理適應》。台北：巨流圖書公司。

《社會變遷中的青少年問題論文集》（與文崇一、李亦園主編）。台北：中央研究院民族學研究所。

1979 年

《當前台灣社會問題》（與葉啓政主編）。台北：巨流圖書公司。

1982 年

《大學生的心態與行爲》（主編）。台北：黎明文化事業公司。

《社會及行爲科學研究的中國化》（與文崇一主編）。台北：中央研究院民族學研究所。

《社會變遷中的犯罪問題及其對策研討會論文集》（與文崇一、李亦園主編）。台北：中國社會學社。

《青少年心理測驗手冊》（與李本華合著）。台北：台北「張老師」青少年輔導中心。

1984 年

《台灣的社會問題（一九八四年版）》（與葉啓政主編）。台北：巨流圖書公司。

《中國式管理研討會論文集》（與黃光國、莊仲仁主編）。台北：國立台灣大學。

1985 年

《現代化與中國化論叢》（與李亦園、文崇一主編）。台北：桂冠圖書公司。

1986 年

《影響國中與國小學生近視程度的心理與行為因素》。台北：行政院研究考核委員會。

1988 年

《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。

《中國人的管理觀》（與曾仕強主編）。台北：桂冠圖書公司。

《中國人的心理》（主編）。台北：桂冠圖書公司。

《變遷中的台灣社會》（與瞿海源主編）。台北：中央研究院民族學研究所。

1989 年

《未升學未就業青少年學習適應與職業成熟之系統研究（上、下）》（與吳英璋、鍾思嘉、張本聖合著）。台北：行政院勞工委員會職業訓練局。

1991 年

《中國人的心理與行為（一九八九）》（與黃光國主編）。台北：桂冠圖書公司。

《台灣的社會問題（一九九一年版）》（與葉啓政主編）。台北：巨流圖書公司。

1993 年

《台灣地區社會變遷基本調查計劃：第一期調查計劃執行報告》（與瞿海源主編）。台北：中央研究員民族學研究所。

《中國人的心理與行為——理念與方法篇（一九九二）》（與余安邦主編）。台北：桂冠圖書公司。

1994 年

《中國人的心理與行為——文化、教化及病理篇（一九九二）》（與余安邦主編）。台北：桂冠圖書公司。

《中國人的價值觀——社會科學觀點》（主編）。台北：桂冠圖書公司。

1999

《台灣地區心理學論著摘要彙編：人格及社會心理學》（與余安邦、葉光輝主

編)。台北：中央研究院民族學研究所。

2001 年

《新世紀大學教育》（與瞿海源、林文瑛主編）。台北：前衛出版社。

2002 年

《華人心理的本土化研究》。台北：桂冠圖書公司。

《台灣社會問題研究》（與瞿海源、蕭代基主編）。台北：巨流圖書公司。

Asian social psychology: Conceptual and empirical contributions. K. S. Yang, K. K. Huang, and I. Daibo (Eds.). Westport, CT: Greenwood.

附錄 4 楊國樞教授學術期刊論文目錄

1960 年

〈「捉對比較法」中各對刺激之適當出現次序〉。《中國測驗年刊》，8 輯，頁 59~63。

A preliminary study on the manipulation motive of young children (With S. S. Chang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 2, 33-42.

A study of habit regression in the Albino rat. *Acta Psychologica Taiwanica*, 2, 79-89.

1961 年

The exploratory drive of the rat (With S. S. Chang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 3, 44-46.

The functional relationship between the pleasantness value and character number of the Chinese classical poem. *Acta Psychologica Taiwanica*, 3, 125-131. 中文譯文見吳宏一（主編）呂正惠（助編）（1980）：《中國古典文學論文精選叢刊（詩歌類）》。台北：幼獅文化事業公司。

The manipulative motive of young children (With S. S. Chang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 3, 1-17.

1962 年

〈十張羅夏墨跡圖片之好惡序第及其性別差異〉（與李本華合著）。《中國測驗年刊》，9 輯，頁 92~96。

〈我國正常成人在羅夏墨跡測驗上的反應：(1)墨跡區位之劃分〉（與蘇娟、許懷惠、黃千惠合著）。《國立台灣大學心理學系研究報告》，4 期，頁 78~103。

Manipulation and learning in monkeys (With S. S. Chang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 4, 11-20.

1963 年

〈我國正常成人在羅夏測驗上的反應：(3)反應數量與回絕數量〉（與蔡式桂、黃梅莉合著）。《中國測驗年刊》，10 輯，頁 127~136。

Rorschach responses of normal Chinese adults: II. The popular responses (With H. Y. Tzuo, & C. Y. Wu). *Journal of Social Psychology*, 60, 175-186.

The social distance attitudes of Chinese students towards twenty-five national and ethnic groups (With P. H. Lee & C. F. Yu). *Acta Psychologica Taiwanica*, 5, 37-51.

1964 年

〈中文筆跡與人格：一項探索性的研究〉（與林碧峰合著）。《國立台灣大學心理學系研究報告》，6 期，頁 39~62。

Self-concept congruence in relation to juvenile delinquency (With H. Y. Su). *Acta Psychologica Taiwanica*, 6, 1-9.

1965 年

〈現代心理學中有關中國國民性的研究〉。《思與言》，2 卷，3 期，頁 3~19。

Rorschach responses of normal Chinese adults: IV. The speed of production (With W. Y. Chen & C. Y. Hsu). *Acta Psychologica Taiwanica*, 7, 34-51.

1966 年

A comparative study on motivational and temperamental characteristics of Malaya and Singapore overseas Chinese students in Taiwan. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 22, 139-168.

A preliminary study on relationship of effort to postasymptotic performance decreasing. *Acta Psychologica Taiwanica*, 8, 38-44.

1967 年

Need patterns of overseas Chinese students in Taiwan from different Southeast Asian countries. *Acta Psychologica Taiwanica*, 9, 1-23.

1968 年

Personality and evaluation of appropriateness of role behavior. Master thesis. Department of Psychology, University of Illinois, Urbana.

1969 年

Cognitive dissonance and recall of interrupted and completed tasks. Doctoral dissertation. Department of Psychology, University of Illinois, Urbana.

1970 年

〈台大學生對他族或他國人民之刻板印象〉（與李本華合著）。《台大心理學系研究報告》，12 期，頁 7~23。

Authoritarianism and evaluation of appropriateness of role behavior. *Journal of Social Psychology*, 80, 171-181.

Suppressor variables revisited. *Acta Psychologica Taiwanica*, 12, 68-79.

1971 年

〈人格心理學〉。見陳雪屏（主編）：《雲五社會科學大辭典》，第九冊。台北：台灣商務印書館。

〈五百五十七個中文人格特質形容詞之好惡度、意義度及熟悉度〉。《台大心理學系研究報告》，13 期，頁 36~57。

〈中國國民性與現代生活的適應〉。見葉英堃、曾文星（主編）：《現代生活與心理衛生》。台北：水牛出版社。

Cognitive dissonance and the recall of completed and interrupted tasks. *Psychological Reports*, 29, 63-75.

1972 年

〈小學與初中學生自我概念的發展及其相關因素〉。見楊國樞、張春興（主編）：《中國兒童行爲的發展》。台北：環宇出版社。

〈中國大學生的人生觀〉。見李亦園、楊國樞（主編）：《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈中國大學生的價值觀〉（與李美枝合著）。見李亦園、楊國樞（主編）（1988）：《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈中國大學生現代化程度與心理需要的關係〉（與瞿海源合著）。見李亦園、楊國樞（主編）（1988）：《中國人的性格》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈中國學童焦慮量表之修訂〉（與林碧峰、繆瑜、楊有維合著）。見楊國樞、張春興（主編）：《中國兒童行爲的發展》。台北：環宇出版社。

〈個人現代化程度與社會取向強弱〉（與黃光國合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，32 期，頁 245~278。

〈認知失調、壓抑程度及中斷性作業之記憶〉。《國家科學委員會年報》，5 期，頁 15~22。

〈台大學生對他族或他國人民之刻板印象的變遷：一九六二到一九七一〉（與李本華合著）。《國立台灣大學心理學系研究報告》，14 期，頁 137~156。

〈學前國小兒童口頭語言之發展及其相關因素〉（與楊有維、蕭育汾合著）。見楊國樞、張春興（主編）：《中國兒童行爲的發展》。台北：環宇出版社。

A cross-cultural study of role perceptions (With H. C. Triandis, H. McGuire, T. G. Saral, W. Loh, & V. Vassiliou). In H. G. Triandis et al. (Eds.), *The Analysis of Subjective Culture*. New York: Wiley-Interscience.

Immediate recall of consistent and inconsistent self-related material. *Acta Psychologica Taiwanica*, 14, 92-99.

1973 年

〈台大學生在做些什麼？〉。《思與言》，10 卷，5 期，頁 6~29；6 期，頁 1~19。

〈失敗與疼痛條件下焦慮與作業間關係之初步研究〉（與黃光國、侯琦合著）。《國家科學委員會年報》，6 期，頁 261~269。

Some correlates of achievement motivation among Chinese high school boys (With W. H. Liang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 15, 59~67.

The effects of anxiety and threat on the learning of balanced and unbalanced social structures (With P. H. L. Yang). *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 201-207.

1974 年

〈中國「人」的現代化：有關個人現代性的研究〉（與瞿海源合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，37 期，頁 1~38。

〈注音鍵盤的初步定位〉（與鄭昭明合著）。《中華心理學刊》，16 期，頁 87~94。

〈國中學生的心理特質與學業成就〉（與柯永河、李本華合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，35 期，頁 41~86。

〈漢字排列方式與選字效率的關係〉（與鄭昭明合著）。《中華心理學刊》，16 期，頁 73~86。

Relationship of repression-sensitization to self-evaluation, neuroticism, and extraversion among Chinese senior high school boys (With P. H. L. Yang). *Acta Psychologica Taiwanica*, 16, 111-118.

1975 年

〈人口的心理學研究〉。見國立台灣大學人口研究中心（主編）：《人口問題與研究》。台北：國立台灣大學人口研究中心。

〈學校環境與大專學生的心理健康〉（與柯永河、鄭心雄、李本華合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，39 期，頁 125~149。

An analysis of direct questioning and pictorial thematic interviewing as two methods of

measuring ideal family size and son preference. *Acta Psychologica Taiwanica*, 17, 85-104.

1976 年

〈四種生育意向理論模式的驗證〉（與劉君業合著）。《中華心理學刊》，18 期，頁 149~168。

〈兒童內外控信念的先決及後果變項〉（與楊瑞珠合著）。《中華心理學刊》，18 期，頁 105~120。

〈社會焦慮量表之修訂〉（與廖克玲合著）。《測驗與輔導》，5 卷，1 期，頁 266~270。

〈能力分班對學業成績與心理健康的影響〉。《科學發展月刊》，4 卷，1 期，頁 1~27。

〈個人現代性與相對作業量對報酬分配行為的影響〉（與朱真茹合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，41 期，頁 79~95。

Handedness in a Chinese population: Biological, social, and pathological factors (With E. L. Teng, P. H. Lee, P. C. Chang). *Science*, 193, 1148-1150.

Psychological correlates of family size, son preference, and birth control in Taiwan. *Acta Psychologica Taiwanica*, 18, 67-94.

1977 年

〈成就歸因歷程對成就動機與學業成就的影響〉（與鄭慧玲合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，43 期，頁 85~127。

〈違犯行為的自我判斷與他人判斷的差異〉（與余德慧合著）。《中華心理學刊》，19 期，頁 111~124。

Locus of control and Chinese college students (With R. C. Lao & C. J. Chuang). *Journal of Cross-cultural Psychology*, 8, 299-313.

1978 年

〈工業化過程中中國人性格與行為的矛盾現象〉。見楊國樞、葉啓政（主編）：《台灣的社會問題（一九八四年版）》。台北：巨流圖書公司。

〈升學主義下的教育問題〉。見楊國樞、葉啓政（主編）：《台灣的社會問題（新編一九八四年版）》。台北：巨流圖書公司。

〈家庭與社區環境對國中學生問題行為的影響〉（與朱瑞玲合著）。見文崇一、

- 李亦園、楊國樞（主編）：《社會變遷中的青少年問題》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 〈國中學生的心理需求與問題行爲的關係〉（與黃國彥、鄭慧玲合著）。見文崇一、李亦園、楊國樞（主編）：《社會變遷中的青少年問題》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 〈現代化的解析〉。見楊國樞（主編）：《現代社會的心理適應》。台北：巨流圖書公司。
- 〈現代社會的心理適應〉。見楊國樞（主編）：《現代社會的心理適應》。台北：巨流圖書公司。
- 〈影響工人工作滿足感的因素：領導方式、情境因素及人格特質〉（與鄭伯璦合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，44期，頁13~45。
- 〈影響國中學生問題行爲的學校因素〉。見文崇一、李亦園、楊國樞（主編）：《社會變遷中的青少年問題》。台北：中央研究院民族學研究所。

1979年

- 〈企業組織中員工的工作環境與工作士氣〉（與黃光國合著）。中央研究院經濟學研究所（主編）：《台灣人力資源會議論文集》。台北：中央研究院經濟學研究所。
- 〈問題行爲少年在壓力情境下的鏡描作業〉。《中華心理學刊》，21卷，2期，頁91~98。
- 〈問題行爲少年對成功與失敗的心理反應〉（與歐真妮合著）。《中華心理學刊》，21卷，1期，頁49~59。
- 〈歸因特質的測量與研究〉（與洪光遠合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，48期，頁89~154。
- Lateral preferences for hand, foot, and eye and their independence from scholastic achievement (With E. L. Teng, P. H. Lee, & P. C. Chang). *Neuropsychologia*, 17, 41-48.

1980年

- 〈夫妻角色行爲與婚姻滿足程度〉（與陳嘉鳳合著）。《中山文化學術基金會集刊》，25集，頁1~121。
- 〈生活素質的心理學觀〉。《中華心理學刊》，22卷，2期，頁11~24。

〈從心理學看民族主義〉。見中國論壇社（主編）：《挑戰的時代》。台北：中國論壇社。

Ethnic affirmation by Chinese bilinguals (With M. H. Bond). *Journal of Cross-cultural Psychology*, 11, 411-425.

1981 年

〈中國人的性格與行爲：形成及蛻變〉。《中華心理學刊》，23 卷，1 期，頁 39~55。

Problem behavior in Chinese adolescents in Taiwan: A classificatory-factorial study. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 12, 179-193.

Social orientation and individual modernity among Chinese students in Taiwan. *Journal of Social Psychology*, 113, 159-170.

1982 年

〈心理學研究的中國化：層次與方向〉。見楊國樞、文崇一（主編）：《社會及行爲科學研究的中國化》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈成敗歸因與情緒反應〉。《中華心理學刊》，24 期，頁 65~83。修訂後又見《中山學術文化集刊》，1984，30 集，頁 1~41。

〈當前大學生的價值觀念與思想行爲〉。見楊國樞（主編）：《大學生的心態與行爲》。台北：黎明文化事業出版公司。

〈緣及其在現代生活中的作用〉。見中華文化復興運動推行委員會（主編）：《傳統文化與現代生活研討會論文集》。台北：中華文化復興運動推行委員會。

Ethnic affirmation vs. cross-cultural accommodation: The variable impact of questionnaire language (With M. H. Bond). *Journal of Cross-cultural Psychology*, 13, 169-185.

Human Values in nine countries (With S. H. Ng and others). In P. Rath, H. S. Asthanam, D. Sinha, and J. B. P. Sinha (Eds.), *Diversity and Unity in Cross-cultural Psychology*. Lisse, Netherland: Swets and Zeitlinger.

1983 年

〈變遷社會中的青少年思想與觀念〉。見韋政通、李鴻禧（主編）：《思潮的脈動》。台北：中國論壇社。

1984 年

〈現代性員工與傳統性員工的環境知覺、工作滿足及工作士氣〉。見楊國樞、黃光國、莊仲仁（主編）：《中國式管理研討會論文集》。台北：國立台灣大學。

1985 年

〈大學訓導問題：概念性與實徵性分析〉（與黃光國合著）。《中華心理衛生學刊》，2 卷，2 期，頁 53~60。

〈中國人描述性格所採用的基本向度：一項心理學研究中國化的實例〉。見李亦園、楊國樞、文崇一（主編）：《現代化與中國化論集》。台北：桂冠圖書公司。

〈台灣民眾之性格與行為的變遷〉。見中央研究院三民主義研究所（主編）：《台灣地區之現代化及其問題研討會論文集》。台北：中央研究院三民主義研究所。

〈台灣社會的多元化：回顧與前瞻〉。見中國論壇編輯委員會（主編）：《台灣地區的社會變遷與文化發展》。台北：中國論壇社。

〈現代社會的新孝道〉。見中華文化復興運動推行委員會（主編）：《現代生活態度研討會論文集》。台北：中華文化復興運動推行委員會。又見《中華文化復興月刊》，9 卷，1 期，頁 56~67。後以〈中國人之孝道的概念分析〉為題收入楊國樞（1988）：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。

1986 年

〈大學生人生觀的變遷：二十年後〉（與黃曬莉合著）。見瞿海源、章英華（主編）：《台灣的社會與文化變遷》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈大學生價值觀的變遷：二十年後〉（與雷霆合著）。見瞿海源、章英華（主編）：《台灣的社會與文化變遷》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈家庭因素與子女行為：台灣研究的評析〉。《中華心理學刊》，28 卷，1 期，頁 7~28。

Chinese personality and its change. In M. H. Bond (Ed.), *The Psychology of Chinese People*. Hong Kong: Oxford University Press.

1987 年

〈人文學及社會科學研究的台灣經驗〉（緒論）。見賴澤涵（主編）：《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》。台北：三民書局。

〈工作取向領導行為與部屬工作績效：補足模式及其驗證〉（與鄭伯壘、莊仲仁合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，60 期，頁 61~119。

〈社會取向成就動機與個我取向成就動機：概念分析與實徵研究〉（與余安邦合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，64 期，頁 51~98。

Chinese values and the search for Culture-free dimensions of culture (With M. H. Bond and others). *The International Journal of Psychology*, 18, 143-164.

1988 年

〈中國人與自然、他人、自我的關係〉。見文崇一、蕭新煌（主編）：《中國人：觀念與行為》。台北：巨流圖書公司。

〈中國大學生價值取向及其變遷〉。見楊國樞：《中國人的蛻變》。台北：桂冠圖書公司。

〈台灣民眾的心理需求及其相關因素〉（與朱瑞玲合著）。見楊國樞、瞿海源（主編）：《變遷中的台灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈台灣民眾的疏離感及其先決因素〉。見楊國樞、瞿海源（主編）：《變遷中的台灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈孝道的社會態度與行為：理論與測量〉（與葉光輝、黃曬莉合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，65 期，頁 171~227。

〈孝道的認知結構與發展：概念與衡鑑〉（與葉光輝合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，65 期，頁 131~169。

〈傳統價值觀、個人現代性及組織行為：後儒家假說的一項微觀驗證〉（與鄭伯壘合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，64 期，頁 1~49。

The role of *guan* in Chinese social life: A conceptual and empirical analysis (With D. Y. F. Ho). In A. C. Paranjpe, D. Y. F. Ho, & R. W. Rieber (Eds.), *Asian Contributions to Psychology*. New York: Praeger.

Will societal modernization eventually eliminate cross-cultural psychological differences? In M. H. Bond (Ed.), *The Cross-cultural Challenge to Social Psychology*.

Beverly Hills, CA: Sage.

1990 年

〈知識份子的心理特徵與社會角色〉。見韋政通等著：《自由民主的思想與文化》。台北：自立晚報社文化出版部。

An inquiry into Confucian socialization related to the development of juvenile delinquency. *Chinese Journal of Psychology*, 32, 75-94.

Exploring implicit personality theories with indigenous or imported constructs: The Chinese case (With M. H. Bond). *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 1087-1095.

International preferences in selecting mates: A study of 37 cultures. (With D. M. Buss and others) *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 21, 5-47.

1991 年

〈中國人的個人傳統性與現代性：概念與測量〉（與余安邦、葉明華合著）。見楊國樞、黃光國（主編）：《中國人的心理與行爲（一九八九）》。台北：桂冠圖書公司。

〈成就動機的本土化反省〉（與余安邦合著）。見楊中芳、高尚仁（主編）：《中國人·中國心：人格與社會篇》。台北：遠流出版公司。

〈孝道的心理學研究：理論、方法及發現〉（與葉光輝合著）。見高尚仁、楊中芳（主編）：《中國人·中國心：傳統篇》。台北：遠流出版公司。

〈孝道認知結構組型之分析〉（與葉光輝合著）。《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》，1 卷，1 期，頁 32~55。

〈傳統孝道的變遷與實踐：一項社會心理學之探討〉（與莊耀嘉合著）。見楊國樞、黃光國（主編）：《中國人的心理與行爲（一九八九）》。台北：桂冠圖書公司。

〈緒論〉。見楊國樞、葉啓政主編：《台灣的社會問題（一九九一年版）》。台北：巨流圖書公司。

Three normal and deviant syndromes of Chinese youth: Quantitative differentiation and psychological profiles (With D. H. Yue & E. C. Wu). *Proceedings of the National Science Council, Part C: Humanities and Social Sciences*, 1(2), 260-279.

1992 年

〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。載中央研究院民族學研究所（主編）：

《中國人的心理與行為科際學術研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。又載楊國樞、余安邦（主編）（1993）：《中國人的心理與行為：方法與理念篇（一九九二）》。台北：桂冠圖書公司。

〈從歷史心理學的觀點探討清季狐精故事中的人狐關係：內容分析的結果及其解釋〉。中央研究院民族學研究所行為研究組（主編）：《歷史心理學研討會論文集》。台北：中央研究院民族學研究所。

〈傳統價值觀念與現代價值觀念能否同時並存？〉。見漢學研究中心（主編）：《中國人的價值觀》。台北：漢學研究中心。亦見楊國樞（主編）（1994）：《中國人的價值觀——社會科學觀點》。台北：桂冠圖書公司。

1993 年

〈大學聯考對大學教育的影響〉（與林文瑛合著）。《教育研究資訊》，1 卷，6 期，頁 91~110。

〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學？〉。《本土心理學研究》，1 卷，1 期，頁 6~88。

〈性格測驗之發展與本土化〉（與莊耀嘉合著）。中國測驗學會（主編）：《心理測驗在臺灣的發展》。台北：中國測驗學會。

〈劉邵的人格理論及其詮釋〉。見黃應貴（主編）：《人觀、意義與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。

1994 年

The nature of achievement motivation in collectivistic societies (With A. B. Yu as the first author). In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitcibasi, S. C. Choi, and G. Yoon (Eds.), *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Application*. Newbury Park, CA: Sage.

1995 年

〈中國人對現代化的反應：心理學的觀點〉。見喬健（主編）：《現代化與中國文化》。天津：天津人民出版社。

〈家族化歷程、泛家族主義及組織管理〉。見鄭伯壘（主編）：《台灣與大陸的企業文化及人力資源管理研討會論文集》。台北：信義文化基金會。

Chinese social orientation: An integrative analysis. In T. Y. Lin, W. S. Tseng, and Y. K. Yeh (Eds.), *Chinese Societies and Mental Health*. Hong Kong: Oxford University Press. (A preliminary version published in L. Y. C. Cheng, F. M. C. Cheung, and

C. N. Chen (Eds.), *Psychotherapy for the Chinese*. Hong Kong: Department of Psychiatry, Chinese University of Hong Kong)

1996 年

Theories and research in Chinese personality: An indigenous approach. In H. S. R. Kao and D. Sinha (Eds.), *Asian Perspectives on Psychology*. New Delhi: Sage.

The psychological transformation of the Chinese people as a result of societal modernization. In M. H. Bond (Ed.), *The Handbook of Chinese Psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.

1997 年

Indigenizing Westernized Chinese Psychology. In M. H. Bond (Ed.), *Working at the Interface of Cultures: Eighteen Lives in Social Science*. London: Routledge.

1998 年

〈三論本土契合性：進一步的澄清〉。《本土心理學研究》，8 期，197~237。

〈中國人的忍：概念分析與實徵研究〉（與李敏龍合著）。《本土心理學研究》，10 期，頁 3~68。

〈中國人的家族主義：概念分析與實徵衡鑑〉（與葉明華合著）。《中央研究院民族學研究所集刊》，83 期，頁 169~225。

〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉。《本土心理學研究》，8 期，頁 75~120。

〈台灣社會科學的發展：困頓與超越〉。見中國社會科學院學術交流委員會、中國社會科學院哲學研究所（主編）：《中華人文精神的呼喚：海峽兩岸宏揚中華傳統文化學術研討會》。北京：九洲圖書出版社。

Chinese responses to modernization: A psychological analysis. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 75-97.

1999 年

〈楊國樞〉。見國立台灣大學共同教育委員會（主編）：《我的學思歷程》第一集。台北：國立台灣大學出版中心。

Towards an indigenous Chinese psychology: A selective review of methodological, theoretical, and empirical accomplishments. *Chinese Journal of Psychology*, 41(2), 181-211.

2000 年

An external orientation to the study of causal beliefs: Applications to Chinese populations and comparative research (With E. Lieber, as the first author, & I. C. Lin). *Journal of Cross-cultural Psychology*, 31(2), 160-186.

Monocultural and cross-cultural indigenous approaches: The royal road to the development of a balanced global human psychology. *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 241-264.

2001 年

〈台灣與大陸華人基本性格向度的比較〉（與許功餘、王登峰合著）。《本土心理學研究》，16 期，頁 185~224。

2002 年

Beyond Maslow's culture-bound, linear theory: A preliminary statement of the double-Y model of basic human needs. In V. Murphy-Berman and J. Berman, (Eds.), *Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 49: Cross-cultural Differences in Perspectives on the Self*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

附錄 5 楊國樞教授書刊雜誌文章目錄

1971 年

- 〈從心理學的觀點談學校建築問題〉。《教育文摘》，16 卷，11 期，頁 6~8。
〈從心理學的觀點看學校建築問題〉。《大學雜誌》，45 期，頁 34~36。

1972 年

- 〈信任與尊重我們的年青人：與友人談「一個小市民的心聲」之一〉。《大學雜誌》，53 期，頁 47~52。
〈從心理學的觀點談暴戾行爲及其預防〉。《心理衛生通訊》，17 期，頁 6~7。
〈偏安的心態與中興的心態：與友人談「一個小市民的心聲」之二〉。《大學雜誌》，53 期，頁 53~55。

1973 年

- 〈革新與革新〉。《台糖通訊》，52 卷，1 期，頁 11~13。

1974 年

- 〈教師的心理問題〉。《教育與文化》，415 期，頁 4~5。
〈請勿因私而害公：我對私立中小學「改制」問題的看法〉。《大學雜誌》63 期，頁 37~39。

1975 年

- 〈自我實現與社會生活〉。《幼獅月刊》，41 卷，2 期，頁 32~37。
〈國中「能力分班」真有實效嗎？〉。《中國論壇》，1 卷，6 期，頁 34~37。
〈從心理學看文學〉。《中外文學》，4 卷，1 期，頁 106~115。
〈爲「題庫」的運用進一解〉。《中國論壇》1 卷，3 期，頁 4~5。
〈當前的中國與中國人〉。《中國論壇》，1 卷，1 期，頁 10~12。
〈聯考放榜前後：給考生與家長的一封信〉。《中國論壇》，2 卷，8 期，頁 36~38。
〈學校豈可輕易開除學生〉。《中國論壇》，2 卷，5 期，頁 2~3。

1976 年

- 〈面臨挑戰的貞操問題〉（座談會發言記錄）。《健康世界》，9 期，頁 17~29。
- 〈從心理學的觀點談社會風氣的改革〉。《國魂》，373 期，頁 24~25。
- 〈管教態度與兒女性格（一）〉。見中國青年救國團青少年輔導中心張老師與中國心理衛生協會（主編）：《家庭與青少年》。台北：幼獅文化。頁 127~141。
- 〈聯考、教育、社會〉。《中國論壇》，2 卷，4 期，頁 7~8。

1977 年

- 〈一個行為科學者的感想（上）〉（演講記錄）。《中國論壇》，5 卷，2 期，頁 41~45。
- 〈一個行為科學者的感想（下）〉（演講記錄）。《中國論壇》，5 卷，3 期，頁 35~40。
- 〈子女犯錯時〉。見中國青年救國團青少年輔導中心張老師（編）：《我需要的好家庭》。台北：張老師。
- 〈民主政治的前途〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，5 卷，1 期，頁 5~16。
- 〈如何瞭解人的性格（上）〉（演講記錄）。《科學月刊》，8 卷，11 期，頁 53~56。
- 〈如何瞭解人的性格（下）〉（演講記錄）。《科學月刊》，8 卷，12 期，頁 58~60。
- 〈多講理，少罵人〉。《中國論壇》，5 卷，4 期，頁 1~2。
- 〈我對《了解我》這本書的一些了解〉（程其芸記）。《書評書目》，53 期，頁 29~33。
- 〈社會文化發展的形態與方向〉。（座談會發言記錄）《中國論壇》，5 卷，1 期，頁 17~30。
- 〈青年參於社會、青年參與政治：大學生應嘗試在校園裡發展青年文化〉。《綜合月刊》，112 期，頁 124~136。
- 〈信念與行動的脫軌〉。《中國論壇》，3 卷，12 期，頁 17~18。
- 〈面臨挑戰的婚姻問題〉。《中國論壇》，3 卷，11 期，頁 23~44。
- 〈從中國人的性格談民主在中國的前途〉（耿榮水記）。《仙人掌雜誌》，2 卷，8 期，頁 41~56。

- 〈從心理學觀點談社會風氣改革〉（演講記錄）。《社會建設》，29期，頁129~132。
- 〈現代化的解剖〉。《台灣教育》，321期，頁18~24。
- 〈新孝道與新慈道〉。《海外文摘》，330期，頁6~9。

1978年

- 〈如何了解人的性格？〉。《中華文化復興月刊》，11卷，1期，頁60~65。
- 〈如何改善工作態度〉。見楊國樞（主編）：《實用心理學》。台北：黎明文化事業出版公司。
- 〈序〉。見吳祥輝（著）《斷指少年》。台北：遠流。
- 〈「社會變遷中的青少年問題」研討會總結報告〉。《中國論壇》，6卷，7期，頁35~43。
- 〈青少年問題行為的研究〉。《中國青商》，27卷，1期，頁7~11。
- 〈青年的政治參與〉。見楊國樞等著：《青年與參與》。台北：黃河雜誌社。
- 〈要組大家庭還是小家庭？〉。《婦女雜誌》，12期，頁130~134。
- 〈理性、知識與善意〉。見楊國樞等著：《青年與參與》。台北：黃河雜誌社。
- 〈現代化與民族主義專題〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，7卷，1期，頁47~72。
- 〈現代社會中的適當態度與行為〉（演講記錄）。《健康長壽月刊》，25卷，5期，頁9~19。
- 〈進入心理學的園地〉。《書評書目》，63期，頁68~72。
- 〈新孝道與新慈道〉。《自由青年》，59卷，4期，頁41~46。

1979年

- 〈人倫之基：夫婦關係〉（陳琪記）。《婦女雜誌》，11期，頁73~75。
- 〈大學教授談大學教授〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，8卷，6期，頁10~20。
- 〈如何提高學術研究水準〉。《中國論壇》，8卷，11期，頁8~27。
- 〈如何開發高超精緻的文化〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，9卷，2期，頁40~65。
- 〈培養現代的觀念與行為〉。《中國論壇》，9卷，2期，81-85。

1980年

- 〈大學生與社會〉。《訓育研究》，19卷，1期，頁13~14。
- 〈工作動機與工作選擇〉。《中國論壇》，10卷，2期，頁33~37。
- 〈台灣要更好〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，9卷，7期，頁36~51。
- 〈民主政治的心理基礎〉。《國家論壇》，13卷，5期，頁2~3。
- 〈多元社會與多元價值〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，10卷，6期，頁7~32。
- 〈青少年問題行爲的研究〉。《中國青商》，27卷，1期，頁7~11。
- 〈青少年輔導工作的目標與原則〉。《中國論壇》，10卷，4期，頁29~33。
- 〈青年的政治參與〉。見黃河雜誌社（主編）：《青年與參與》。台北：黃河雜誌社。
- 〈國中「能力分班」真有實效嗎？〉。見張春興（主編）：《國家建設與教育》。台北：聯經出版社。
- 〈從中國的歷史文化看台灣的現在與未來〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，11卷，1期，頁25~43。
- 〈從心理學看民族主義〉。見中國論壇社（主編）：《挑戰的時代》。台北：中國論壇社。
- 〈剪不斷·兜得轉的親子關係〉（演講記錄）。《婦女雜誌》，138期，頁112~117。
- 〈現代化與民族主義：中國論壇叢書〈現代化與民族主義〉代序〉。《中國論壇》，10卷，9期，頁23~26。
- 〈現代社會中的市民性格〉。《中國論壇》，10卷，10期，頁6~24。
- 〈從紫微斗數說起〉。《中國論壇》，9卷，10期，頁41~57。
- 〈從暴徒殺害警察談起〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，11卷，2期，頁8~23。

1981年

- 〈加速推展我國民主政治：對國民黨十二全會的誠懇建言〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，11卷，12期，頁20~35。

- 〈代溝與溝通〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，12卷，5期，頁9~19。
- 〈考政缺失知多少：公辦考試制度與實務的檢討〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，12卷，4期，頁7~20。
- 〈科技發明與社會發明〉。《中國論壇》，12卷，12期，頁1。
- 〈張曼濤教授其人其事〉。《湖南文獻》，9卷，2期，頁33。
- 〈熊熊的一盆火：理想青少年的思想、觀念及行爲模式〉（座談會發言記錄）。《幼獅月刊》，53卷，2期，頁4~6。
- 〈輔導理論與方法的中國化〉。《張老師月刊》，8卷，2期，頁20~31。

1982年

- 〈心理衛生與工作效率〉（陳家聲記）。《石油通訊》，368期，頁17~20。
- 〈民主政治的心理基礎〉。《聯合月刊》，10期，頁109~115。
- 〈同情心與同理心〉。《中國論壇》，15卷，11期，頁1。
- 〈你瞭解人的性格嗎？〉（演講記錄）。《張老師月刊》，10卷，2期，頁50~51。
- 〈社會革新的策略〉。《中國論壇》，14卷，12期，頁1。
- 〈從學術欺騙談學術自由〉。《聯合月刊》，8期，頁26~27。
- 〈當前大專青年的價值觀念與思想態度〉。《自由青年》，67卷，1期，頁6~15。
- 〈當前學術審查制度之探討〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，14卷，4期，頁9~35。
- 〈緣及其在現代生活中的作用〉。《中華文化復興月刊》，15卷，11期，頁19~42。
- 〈學人對經濟問題的看法〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，14卷，9期，頁9~29。
- 〈親子之間的溝通〉。（黃維揚記）。《訓育研究》，21卷，3期，頁28~29。

1983年

- 〈中國人的性格與企業管理〉（解勤耕記）。《郵政研究》，8期，頁40~47。
- 〈公務員爲什麼會貪污：歷史、社會文化、經濟發展、行政法規層面的探索〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，16卷，7期（總187期），頁8~22。
- 〈台灣是不是多元社會〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，17卷，5期（總

- 197 期)，頁 10~27。
- 〈台灣還不是一個多元社會嗎？〉。《中國論壇》，16 卷，11 期（總 191 期），頁 61~62。
- 〈如何做一個良好的民意代表〉。《中國地方自治》，36 卷，4 期（總 416 期），頁 8~9。
- 〈事件歸因的主觀陷阱〉。《中國論壇》，16 卷，7 期，頁 1。
- 〈社會心理與科技發展〉。《中國論壇》，16 卷，11 期（總 191 期），頁 42~43。
- 〈社會變遷與青年的角色適應：訪楊國樞教授〉（宋國誠記）。《中國論壇》，15 卷，12 期（總 180 期），頁 7~11。
- 〈科技對個人與社會的衝擊〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，17 卷，6 期（總 198 期），頁 31~50。
- 〈國情與民主〉。《中國論壇》，17 卷，1 期（總 193 期），頁 28~30。
- 〈為大學的功能與運作會診〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，17 卷，3 期（總 195 期），頁 7~29。
- 〈學院生活的追索（上）〉。《中國論壇》，16 卷，3 期（總 183 期），頁 48~54。
- 〈學院生活的追索（下）〉。《中國論壇》，16 卷，4 期（總 184 期），頁 65~72。
- 〈黨外政團應深入瞭解選民〉。《前瞻月刊》，3 期，頁 28~32。
- 〈變遷社會中的青少年思想與觀念〉。見韋政通、李鴻禧（主編）：《思潮的脈動》。台北：中國論壇社。

1984 年

- 〈台灣社會與文化變遷〉。《自由青年》，72 卷，5 期，頁 30~36。
- 〈在現代化社會中的人際關係〉。《自由青年》，72 卷，1 期（總 659 期），頁 9~16。
- 〈青年的人際關係：了解人生的第二次「獨立運動」〉。《中國論壇》，17 卷，12 期（總 204 期），頁 11~17。
- 〈做一個可進可退的現代人：心理健康的維護〉。《自由青年》，72 卷，6 期（總 664 期），頁 36~41。
- 〈逐工作而居的現代「遊牧民族」〉。《中國論壇》，18 卷，6 期（總 210 期），

頁 1。

- 〈婚姻浮生錄：婚姻問題知多少？〉。余德慧、楊國樞（講）。《張老師月刊》14 卷，1 期，頁 26~32。
- 〈楊國樞的十一健心法〉（顧瑜君記）。《張老師月刊》，14 卷，2 期（總 80 期），頁 76~77。
- 〈楊國樞對中國現代化的思考〉（王桂花撰文）。《張老師月刊》，13 卷，4 期（總 76 期），頁 13~15。
- 〈揭開歷史的新頁：對新內閣的建議和展望〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，18 卷，4 期（總 208 期），頁 8~27。
- 〈與林毓生教授再談多元社會〉。《中國論壇》，17 卷，7 期（總 199 期），頁 55~58。

1985 年

- 〈台灣社會多元化：回顧與前瞻〉，中國論壇編輯委員會（主編）：《台灣地區社會變遷與文化發展》，台北：聯經出版社。
- 〈如何保護自我〉。《自由青年》，73 卷，2 期（總 666 期），頁 58~61。
- 〈從「這三個女人」看女性主義〉。《中國論壇》，20 卷，9 期（總 237 期），頁 57~60。
- 〈從「進」與「退」的衝突中成長〉。《中國論壇》，21 卷，6 期（總 246 期），頁 1。

1986 年

- 〈大學自主與學術獨立〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，23 卷，3 期（總 267 期），頁 8~24。
- 〈中國人真不配實行民主嗎？〉。見柏楊（主編）：《台灣是誰的家》。台北：敦理出版社。
- 〈防止青年價值觀念的軟化〉。見張曉春、蕭新煌、徐正光（主編）：《社會轉型》。台北：敦理出版社。
- 〈我為什麼不贊成教師體罰學生〉。《中國論壇》，22 卷，10 期（總 262 期），頁 53~56。
- 〈社會衝突與衝突解決〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，24 卷，4 期（總

280 期），頁 9~25。

〈知識分子的過去現在與未來〉。《中國論壇》，23 卷，1 期（總 265 期），頁 150~156。

〈現代社會的新孝道〉。《中華文化復興月刊》，19 卷，1 期，頁 51~67。

〈「開創競爭優勢的管理策略」座談會〉。《現代管理月刊》，119 期，頁 6~39。

〈對智力的了解與誤解〉（演講記錄）。《科學月刊》，17 卷，12 期（總 204 期），頁 948~952。

1987 年

〈「台灣結與中國結的對話研討會」總結報告〉。《中國論壇》，25 卷，1 期（總 289 期），頁 197~202。

〈兩性關係今昔談（上）〉。《今日生活》，252 期，頁 11~14。

〈兩性關係今昔談（中）〉。《今日生活》，253 期，頁 12~14。

〈兩性關係今昔談（下）〉。《今日生活》，254 期，頁 61~63。

〈突破中國結與台灣結的困境〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，25 卷，2 期（總 290 期），頁 10~25。

〈殺人犯罪的社會分析：文化、法律、心理的觀察〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，25 卷，4 期（總 292 期），頁 24~34。

〈修訂大學法的一點補充意見〉。《教育資料文摘》，20 卷，4 期（總 117 期），頁 13~16。

〈陶百川、楊國樞、胡佛、李鴻禧談民進黨與政黨政治發展〉。《中國論壇》，23 卷，10 期（總 274 期），頁 8~25。

〈教育改革的三大挑戰：大學法、師範教育、聯考制度〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，24 卷，9 期（總 285 期），頁 8~26。

〈培養現代化的觀念與行爲〉。《台灣教育》，437 期，頁 7~11。

〈開創民主新局，期待徹底改革〉。《時報新聞週刊》，54 期，頁 60~63。

1988 年

〈中國人與自然、他人、自我的關係〉。見文崇一、蕭新煌（主編）：《中國人：觀念與行爲》。台北：巨流圖書公司。

- 〈以自主的新聞工會提振新聞自由〉（座談會發言記錄）。《當代》，31期，頁82~98。
- 〈台灣民眾的有力感〉。《中國論壇》，27卷，1期（總313期），頁6~7。
- 〈研究是無法回頭的路：訪心理學家楊國樞〉（莊慧秋記）。《張老師月刊》，21卷，4期（總124期），頁34~41。
- 〈從兩岸關係的發展談大陸政策〉。《中國論壇》，27卷，6期（總318期），頁31~33。
- 〈教師法要尊重教師權利〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，26卷，12期（總312期），頁28~38。

1989年

- 〈大陸變局與台灣前途〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，28卷，6期（總330期），頁7~29。
- 〈大學聯考公平嗎？〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，28卷，2期（總326期），頁71~77。
- 〈「五四」前夕談台灣的學生運動〉。《中國論壇》，28卷，3期（總327期），頁38~42。
- 〈台灣經驗與大陸經驗：交流、比較和影響〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，27卷，8期（總320期），頁7~29。
- 〈傳統文化與現代中國人〉（范信賢記）。《研習資訊》，55期，頁9~12。
- 〈電視暴力與攻擊行為〉。《中國論壇》，27卷，8期（總320期），頁4~5。

1990年

- 〈未升學未就業青少年學習適應與職業成熟問題之探討〉。《就業與訓練》，8卷，1期，頁23~28。
- 〈民進黨革新與台灣民主〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，29卷，10期，頁18~32。
- 〈使自己快樂的八種方法〉。見楊國樞、吳靜吉、鄭石岩、曾昭旭等（著）：《快樂如何追求——尋訪現代精神生活的桃花源》。台北：遠流出版公司。頁7~25。
- 〈從社會變遷展望廿一世紀〉。《輔導月刊》，26卷，3/4期，頁5~12。

- 〈國家認同與憲政危機〉（座談會發言記錄）。《中國論壇》，29卷，9期，〈報的功能與變遷〉（林麗雲記）。見張老師月刊編輯部（主編）：《中國人的世間遊戲——人情與世故》。台北：張老師出版公司。
- 〈最後一次錯誤？〉。《中國論壇》，29卷，10期（總346期），頁4~5。

1991年

- 〈台灣社會的開放化與多元化〉。《二十一世紀》，5期，頁53~56。
- 〈年底大選初探——期待第三種聲音的奏鳴——訪楊國樞教授談年底大選〉（蔡其達記）。《中國論壇》，32卷，3期（總375期），頁46~49。

1993年

- 〈大學聯考對大學教育的影響〉。林文瑛、楊國樞。《教育研究資訊》，1卷，6期，頁91~110。
- 〈我國法治乖常根源之探討——宗教與文化根源〉（共同討論，陳怡君記）。《中國比較法學會學報》，14期，頁426~435。
- 〈我對大學及大學教育的基本理念與看法（上）〉。《律師通訊》，166期，頁28~32。
- 〈我對大學及大學教育的基本理念與看法（下）〉。《律師通訊》，167期，頁23~28。

1994年

- 〈從新大學法到新大學〉。《教師人權》，49期，頁40~41。

1995年

- 〈從廿一世紀的人與社會談教育目標的釐訂〉。《教師天地》，74期，頁4~8。

1996年

- 〈現代社會傳統信念的變遷機制與方向〉。《明報月刊》（香港），31卷，8期（總368期），頁33~34。
- 〈現行學制的檢討與改進〉。《教改通訊》，19期，頁18~24。台北：行政院教育改革審議委員會。
- 〈現行學制的檢討與改革〉。《教改通訊》，24期，頁19~23。台北：行政院教育改革審議委員會。

1997 年

〈台灣知識份子的困頓與超越〉。見張麟徵（編）：《知識份子與二十一世紀》。台北：國立台灣大學共同教育委員會。頁 111~122。

1998 年

〈台灣社會科學的發展：困頓與超越〉。見中國社會科學院學術交流委員會與中國社會科學院哲學研究所（編）：《中華人文精神的呼喚：海峽兩岸宏揚中華傳統文化學術研討會論文集》。北京：九州圖書出版社。頁 522~543。

〈現代爸爸與傳統爸爸不同之時代意義：與孩子互動之情形〉。《人本教育札記》，110 期，頁 98~99。

〈鼓吹全才讀書人〉。楊國樞、游常山。《天下雜誌》，200 期，頁 148~149。

1999 年

〈自由主義者張忠棟教授〉。《當代》，25 期（總 143 期），頁 55~75。

〈知識份子與社會良知〉。見余英時、李亦園等著：《知識份子 12 講》。台北：立緒出版社。

2000 年

〈心理學與管理學的互動〉（訪談記錄）。《華人企業論壇》，1 卷，1 期，頁 15~23。

〈我對大學及大學教育的看法〉。見廖英鳴文教基金會（主編）：《展望廿一世紀論文集》。台中：廖英鳴文教基金會。

〈尋根，蛻變，我的使命：專訪華人心理學先驅〉（莊慧秋記）。《張老師月刊》，267 期，頁 20~27。

〈點起希望平安的火：祝福平安世紀對談之三，聖嚴法師與李亦園、楊國樞對談〉。《人生雜誌》，199 期，頁 110~114。

2001 年

〈發展海洋性格：開闢新天地，吸納新觀念〉。《遠見雜誌》，182 期，頁 276~277。

附錄 6 楊國樞教授報紙專欄文章目錄

1970 年

〈民主政治的心理基礎〉（沈錦添記）。《民族晚報》，3 月 23 日，2 版。

1972 年

〈青年關心國是的幾個原則〉。《聯合報》，10 月 10 日，14 版。

〈革新選舉與徵聘大學生服務〉。《民族晚報》，12 月 1 日，14 版。

1973 年

〈革心與革新〉。《聯合報》，1 月 2 日，2 版。

〈請勿因私而害公：也論私中、私小改爲代用國中、國小的計劃（上）〉。《自立晚報》，3 月 11 日，4 版。

〈請勿因私而害公：也論私中、私小改爲代用國中、國小的計劃（下）〉。《自立晚報》，3 月 12 日，4 版。

1974 年

〈自我實現者的畫像〉。《台灣新生報》，4 月 22 日，2 版。

〈現代人的畫像〉。《台灣新生報》，12 月 16 日，2 版。

1975 年

〈我們的一點心願：由科技合作促進社會科學在國內的發展〉（與張春興、文崇一合撰）。《聯合報》，9 月 9 日。

1976 年

〈怎樣走向「全民團結」〉。《聯合報》，1 月 1 日，15 版。

〈人人都能成龍成鳳嗎？〉。《中央日報》，3 月 31 日，12 版。

〈中國人的蛻變〉。《台灣新生報》，5 月 3 日，2 版。

〈從一封來信看國中教育〉。《自立晚報》，6 月 30 日，專欄：每週評論。

〈給考生與家長的一封信〉。《聯合報》，7 月 22 日，3 版。

〈管教態度與子女性格（一至九）〉。《聯合報》，8 月 8 日至 17 日，7 版。

〈我讀大學生活面面觀〉。《聯合報》，9 月 12 日。

- 〈從心理學的觀點談社會風氣的改革〉。《聯合報》，10月5日，3版。
 〈幾項基本觀念的商榷〉。《聯合報》，10月10日，14版。

1977年

- 〈新孝道與新慈道〉。《聯合報》，4月5日，14版。
 〈惡補與平等〉。《聯合報》，6月26日，3版。
 〈開來重於繼任〉。《中國時報》，10月10日，14版。
 〈地方選舉引起的感想〉。《中國時報》，11月30日，2版。

1978年

- 〈從大學青年的一些心態談起（上）〉。《聯合報》，1月13日，2版。
 〈從大學青年的一些心態談起（中）〉。《聯合報》，1月14日，2版。
 〈從大學青年的一些心態談起（下）〉。《聯合報》，1月15日，2版。
 〈青年的問題在哪裡？〉。《大華晚報》，3月16日。
 〈我的中學生活（上）〉（丁偉華記）。《大華晚報》，4月18日。
 〈我的中學生活（下）〉（丁偉華記）。《大華晚報》，4月19日。
 〈社會變遷中的青少年問題〉。《聯合報》，6月20日，3版。
 〈交友與擇偶〉（座談會發言紀錄）。《大華晚報》，7月17日，3版。

1979年

- 〈中國必須統一於「台灣模式」（上）〉（王健壯記）。《中國時報》，5月24日，2版。
 〈中國必須統一於「台灣模式」（下）〉（王健壯記）。《中國時報》，5月25日，2版。
 〈台灣·香港·腓尼基一個文化層面的警覺〉（黃年記）。《聯合報》，5月24日，2版。
 〈我們為什麼要組織「澄社」：試談個人的一些認知與體驗〉。《中國時報》，6月22日，專欄：澄思集。
 〈沉潛致遠·以小化大一當前幾項基本觀念的檢討〉。《聯合報》，6月25日，2版。

〈中國青年與青年中國：從當前青年的一些文化意識與思想動向談起〉。《聯合報》，7月1日，12版。

〈兩種典型·不同模式：心理評析·各具意義〉。《聯合報》，8月10日，3版。

〈肯定理性價值·民主是為愛國：從中泰賓館事件談若干政治人物言行的偏差〉（陳祖華記）。《聯合報》，9月12日，2版。

〈社會變遷與教師地位〉。《聯合報》，9月28日，14版。

〈中國穿的回響〉。《聯合報》，12月19日。

1980年

〈中國民主憲政發展的前途〉（座談會發言紀錄）。《聯合報》，1月18日。

〈人類需求與生活素質〉。《聯合報》，8月13日，3版。

〈生活水準與生活品質並重〉。《聯合報》，8月13日。

〈以真正公平的選舉贏取安定和諧〉。《聯合報》，11月21日。

1981年

〈超越台灣生存發展的基本矛盾〉。《台灣時報》，1月1日，15版。

〈開放的多元社會〉。《聯合報》，1月8日，2版。

〈從張曼濤教授的逝世談起〉。《聯合報》，3月7日。

〈如何提高大專院校的師資素質與學術水準〉（魏誠記）。《聯合報》，3月14日，2版。

1982年

〈以三民主義統一中國應自政府做起〉。《自立晚報》，1月12日，2版。

〈衝動性凶殺案的特徵與對策〉。《中國時報》，2月5日，3版。

〈保持文武分治的優良政治傳統〉。《自立晚報》，5月27日，2版。

〈憂而不懼·患而不亂〉（陳朝平記）。《聯合報》，8月19日，2版。

〈社會變遷中的教師角色〉。《中國時報》，9月26日，14版，15版。

〈誠懇的溝通·穩固的共識：楊國樞教授談建立共識之道〉（陳朝平記）。《聯合報》，10月22日，2版。

〈社會情緒與政治活動：從一個心理學的角度談起〉。《聯合報》，12月17日，2版。

1983年

〈我們需要甚麼樣的民意代表：談良好民意代表的「守」與「為」〉。《聯合報》，6月14日，2版。

〈瞭解青少年們的心路歷程，讓他們安度「危險」的十七歲〉（陳清榮記）。《大華晚報》，6月14日。

〈正視我們對科學研究的心態和作法：沈君山教授與楊國樞教授對談〉（聯合報專欄組摘記）。《聯合報》，7月19日，2版。

〈台灣還不是一個多元社會嗎？〉。《聯合報》，9月9日，2版。

〈青年的人際關係〉（符芝瑛記）。《聯合報》，10月17日，3版。

〈現代中國人應有的觀念和行爲〉。《大華晚報》，10月23日，專欄：書齋座談。

〈選罷法限制太嚴，使社教功能降低〉。《聯合報》，12月05日，3版。

1984年

〈當前倫理的危機〉（訪談記錄）。《聯合報》，1月1日，8版。

〈在社會化過程中壓抑個人自主，中國人性格與現代社會難相容〉（王震邦記）。《民生報》，1月10日。

〈社會在變，人際關係也在變，現代人究竟怎樣與別人相處？〉（王震邦記）。《民生報》，2月7日。

〈邁向民有民治民享的真正多元社會〉。《中國時報》，3月25日，2版。

〈心理病態與暴戾行爲〉。《中華日報》，4月20日，8版。

〈我們需要銳意開創的新內閣〉。《聯合報》，5月4日，2版。

〈山窮水盡疑無路·柳暗花明又一村：試談黨外今後應有的一些做法〉。《自立晚報》，8月20日，2版。

〈既要掃黑·也應漂白〉。《自立晚報》，11月19日，專欄：每週評論。

1985年

〈青少年的心路歷程（上）〉。《中華日報》，3月16日，5版。

- 〈青少年的心路歷程（中）〉。《中華日報》，3月17日，5版。
- 〈青少年的心路歷程（下）〉。《中華日報》，3月18日，5版。
- 〈防止青年價值觀念的軟化〉。《民生報》，3月29日。
- 〈台灣民眾性格與行為的變遷〉（邱國禎記）。《民眾日報》，7月2日，3版。
- 〈如何適應資訊化社會〉。《聯合報》，8月10日，12版。
- 〈人才的培育與起用〉。《聯合報》，10月10日，特刊版。

1986年

- 〈黨內外處理組黨問題的上策、中策及下策〉。《自立晚報》，1月20日，2版。
- 〈兩性社會的新展望：兩性再教育〉（廖武龍記）。《民眾日報》，3月12日，3版。
- 〈從劉宜良案擷取教訓〉。《自立晚報》，4月15日，專欄：每週評論。
- 〈充實中央民意機構的基本觀念〉。《自立晚報》，4月21日，2版。
- 〈通權達變以突破歷史的鐵律：賀經國先生就職第七任總統二週年〉。《工商時報》，5月20日。
- 〈從理性溝通邁向民主政治的坦途：訪楊國樞教授談當前政治情勢〉（陳朝平記）。《中國時報》，6月11日，2版。
- 〈論道德規範在今日社會的重要性〉。《青年日報》，7月13日，2版。
- 〈知識份子不可做政治幫閒〉。《自立晚報》，10月20日，2版。
- 〈談知識份子及其相關問題〉。《自立晚報》，11月8日，2版。
- 〈民主風範與政治參與/楊國樞，簡又新（主講）〉（座談會發言紀錄）。《民眾日報》，12月28日，2版。

1987年

- 〈三談知識份子及其相關問題〉。《自立晚報》，1月12日，2版。
- 〈自立救濟與社會運動何其多〉。《自立晚報》，4月27日，2版。
- 〈概念人·思想人或行動人——楊國樞、葉啓政對談知識份子應扮演的角色（上）〉（方梓記）。《自立晚報》，5月4日，10版。

- 〈概念人・思想人或行動人——楊國樞、葉啟政對談知識份子應扮演的角色（下）〉（方梓記）。《自立晚報》，5月5日，10版。
- 〈迎接政治蛻化的新紀元：解嚴後所面臨的三大政治習題〉（倪炎元記）。《中國時報》，7月4日，2版。
- 〈譴責暴力，探究背景〉。《聯合報》，8月8日。
- 〈修訂大學法的一點補充意見〉。《自立晚報》，9月7日，2版。

1988年

- 〈從「強人政治」到「常人政治」〉。《自立早報》，1月21日，2版。
- 〈運用民間力量，培養統一基礎：對大陸政策的檢討〉。《聯合報》，6月21日，2版。

1989年

- 〈我們為什麼要組織澄社〉。《中國時報》，6月22日，2版。
- 〈對待台獨問題應有的態度與作法〉。《自立早報》，11月13日，2版。

1990年

- 〈副總統人選已定，強求的制度配合：程序民主不應就此犧牲〉。《聯合報》，2月12日，5版。
- 〈當選後就職前，由總統召開最好，成員應超越政府和黨派，法理及代表性要站得住腳〉。《聯合報》，3月19日，6版。
- 〈期望是第一次也是最後一次：學生靜坐抗議活動的觀察與省思〉（訪談紀錄）。《聯合報》，3月23日，4版。
- 〈我們需要怎樣的「第三黨」？〉。《中國時報》，4月23日，2版。
- 〈政爭聲中談兩大願望〉。《自立早報》，5月1日，4版。
- 〈這次國是會議不是雞肋〉。《中國時報》，6月18日，2版。
- 〈胡適百年誕辰談此間知識分子的容忍精神〉。《中國時報》，12月17日，4版。

1991年

- 〈朝野政黨應堅持民主法治的道路：「四一七」遊行抗爭事件所引發的省思〉。《中國時報》，4月23日，6版。

〈理性和平遊行之後，知識界仍應努力保持清流角色〉。《中國時報》，5月21日，3版。

〈對「李郝體制」的期望〉。《民眾日報》，7月4日，3版。

1992年

〈談二二八事件善後問題的幾個觀念〉。《中國時報》，3月8日，6版。

1993年

〈談知識份子的角色、功能〉（訪談紀錄）。《自立晚報》，12月13日，13版。

1994年

〈課堂探索生死：透過對死亡的理解，積極了解生命可貴〉（訪談紀錄）。《聯合報》（台中版），3月6日，11版。

1995年

〈台大哲學系事件不是孤立事件〉。《中國時報》，5月29日，3版。

1996年

〈高等教育應以學程制代替學系制〉。《自立晚報》，8月17日，7版。

1997年

〈超越時空的幸福〉（演講摘記）。《中國時報》，4月10日，26版。

〈矢志做個全方位的學者—楊國樞談讀書與人生〉（黃宜聖記）。《中央日報》，5月31日，18版。

1998年

〈性格即命運：《皇帝變》裡的名山大川〉。《中央日報》，11月30日，22版。

1999年

〈新台灣社會的跨世紀願景：從當前四大問題的省思談起〉。《聯合報》，1月1日，4版，15版。

〈知識分子與社會良知〉（簡竹君記）。《聯合報》，1月30日，37版。

〈培育人文與科技並重的新人類〉（演講摘記）。《中國時報》，4月24日，15版。

本書作者簡介

朱瑞玲 (Chu, Ruey-Ling)

學歷：台灣大學心理學研究所博士

經歷：輔仁大學教育心理系／應用心理系講師、副教授
政戰學校政治學研究所副教授

著作：〈華人家庭教化〉、〈人際互動〉等學術論文多篇

專長：人格心理學、社會心理學

現職：中央研究院中山人文社會科學研究所研究員
台灣大學心理學系暨研究所副教授

楊宜音 (Yang, Yiyin)

學歷：北京經濟學院經濟系經濟學學士（政治經濟學）

北京師範大學心理學系教育學碩士（教育社會心理學）

中國社會科學院研究生院社會學系法學博士（應用社會學）

經歷：北京經濟學院學生品德教育教研室助教、講師

中國社會科學院社會學研究所社會心理學研究室助理研究員

著作：《心界》（1992，濟南：濟南出版社）

《宗教心理學》（譯著，1997，台北：桂冠圖書公司）

《性格與社會心理測量總覽》（合譯，1997，台北：遠流出版公司）

《事業共同體——第三部門激勵機制個案探索》（合著，1999，杭州：
浙江人民出版社）

專長：社會心理學

現職：中國社會科學院社會學研究所社會心理學研究室副研究員

黃光國 (Hwang, Kwang-Kuo)

學歷：台灣大學心理學系學士、碩士

美國夏威夷大學心理學博士

經歷：中華心理衛生協會理事長

美國密西根大學中國研究中心訪問學人

美國東西文化中心校友駐訪研究員

美國東西文化中心訪問學人

著作：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》（1995，台北：心理出版社）

《社會科學的理路》（2001，台北：心理出版社）

專長：社會科學方法論、本土社會心理學

現職：台灣大學心理學系教授

教育部「華人本土心理學研究追求卓越計畫」總主持人

國家科學委員會心理學門召集人

國家科學委員會特約研究員

李美枝 (*Li, Mei-Chih*)

學歷：台灣大學心理系學士、碩士

美國佛羅里達大學心理學研究所碩士

美國賓州州立大學心理學研究所博士

著作：《女性心理學》（1985，台北：大洋出版社）

《性別角色面面觀》（1989，台北：聯經出版社）

《社會心理學》（1993，再版，台北：大洋出版社）

專長：人際關係／群際關係、性別角色、犯罪問題、方法論

現職：政治大學心理學系教授

黃榮村 (*Huang, Jong-Tsun*)

學歷：台灣大學心理學研究所博士

經歷：台大心理學系教授

國科會人文及社會科學發展處處長

遠哲教育基金會董事長

行政院政務委員

行政院九二一震災災後重建推動委員會執行長

專長：人類知覺、認知科學

現職：教育部長

黃曬莉 (Huang, Li-Li)

學歷：台灣大學心理學研究所博士

經歷：本土心理研究期刊執行編輯

第八屆女學會會長

著作：《人際和諧與衝突——本土化的理論與研究》（1999，台北：桂冠圖書公司）

《跳脫性別框框——兩性平等教育教師／家長手冊》（主編，1999，台北：女書文化）

專長：華人本土心理學、人格／社會心理學、性別研究

現職：淡江大學通識與核心課程組副教授

鄭伯璦 (Cheng, Bor-Shiuan)

學歷：台灣大學心理學研究所博士（工業心理學與社會心理學）

美國柏克萊加州大學工業關係研究所博士後研究

經歷：政戰學校心理學系教授兼系主任

美國柏克萊加州大學工業關係研究所研究員

英國劍橋大學管理學院訪問教授

著作：《海峽兩岸之企業文化》（合著，1998，台北：遠流出版公司）

《海峽兩岸之企業倫理與工作價值》（主編，1998，台北：遠流出版公司）

《海峽兩岸之人力資源管理》（主編，1998，台北：遠流出版公司）

《海峽兩岸之組織與管理》（合著，1998，台北：遠流出版公司）

《組織文化：員工層次的分析》（合著，2001，台北：遠流出版公司）

《Ivey 管理個案叢書（四冊）》（主編，2002，台北：遠流出版公司）

專長：工商業心理學、組織行為、華人組織與管理

現職：台灣大學心理學系暨研究所教授

余德慧 (Yee, Der-Heuy)

學歷：台灣大學心理學研究所博士（臨床心理學）

經歷：台灣大學心理學系副教授

著作：《詮釋現象心理學》（2001，台北：心靈工坊出版公司）

專長：文化心理學、宗教人類學、宗教與文化、田野工作、文化諮詢

現職：東華大學族群關係與文化研究所教授

東華大學諮商與輔導學系主任

余安邦 (Yu, An-Bang)

學歷：台灣大學心理學研究所博士

經歷：中原大學心理學系兼任副教授

輔仁大學心理學系兼任副教授

著作：〈成就動機的建構效度研究〉、〈文化心理學的歷史發展與研究進路〉
等學術論文多篇

專長：社會心理學、人格心理學、文化心理學

現職：中央研究院民族學研究所副研究員

葉光輝 (Yeh, Kuang-Hui)

學歷：台灣大學心理學研究所博士（主修社會人格心理學）

經歷：政治作戰學校心理學系講師、副教授

著作：《台灣地區心理學論著摘要彙編：人格及社會心理學（1954 - 1995）
（上、下冊）》（合編，1999，台北：中研院民族學研究所）

《家庭心理學：系統思維觀點的探討與應用》（主編，1999，台北：
五南圖書公司）

《情感、情緒與文化》（合編，2002，台北：中研院民族學研究所）

專長：社會心理學、人格心理學、本土心理學、家庭心理學

現職：中央研究院民族學研究所副研究員

台灣大學心理學系兼任副教授

林以正 (Lin, Yi-Cheng)

學歷：台灣大學心理學系學士、碩士

美國羅徹斯特大學博士

著作：著有〈華人的社會比較〉、〈網路人際關係〉等相關學術論文

專長：人際親密、社會比較、網路人際互動、網路成癮

現職：台灣大學心理學系副教授

瞿海源 (Chiu, Hei-Yuan)

學歷：台灣大學心理學學士、碩士

美國印地安那大學博士

經歷：澄社社長

中央研究院社會學研究所所長

台灣社會學社理事長

著作：《氾濫與匱乏——八十年代社會評論》（1988，台北：允晨文化）

《社會心理學新論》（1989，台北：巨流圖書公司）

《重修台灣省通志人民誌宗教篇》（1992，台北：台灣省文獻委員會）

《台灣宗教變遷的社會政治分析》（1997，台北：桂冠圖書公司）

《宗教與社會》（2002，台北：時報文化）

《針砭——瞿海源評論集》（2002，台北：圓神出版社）

專長：社會心理學、宗教社會學、社會變遷、社會階層化

現職：中央研究院社會學研究所研究員

台灣大學社會學系教授

葉啟政 (Yeh, Chi-Jeng)

學歷：台灣大學心理學系學士、碩士

美國密蘇里大學社會學博士

著作：《制度化的社會邏輯》（1991，台北：東大圖書公司）

《進出「結構—行動」的困境》（2000，台北：三民書局）

《傳統與現代的鬥爭遊戲》（2001，台北：巨流圖書公司）

《社會學和本土化》（2001，台北：巨流圖書公司）

專長：文化社會學、社會理論

現職：台灣大學社會學系暨研究所教授

楊中芳 (Yang, Chung-Fang)

學歷：台灣大學理學院心理學系理學士

美國芝加哥大學文學碩士、哲學博士（主修社會心理學，副修統計學）

美國耶魯大學心理學系博士後研究員

加拿大英屬哥倫比亞大學資源生態研究所博士後研究員

經歷：美國李奧貝納廣告公司研究部研究員

美國西雅圖華盛頓大學市場及國際企業學系訪問助理教授

美國南加州大學商學院市場系助理教授

香港中文大學商學院市場與國際企業學系講師

著作：《廣告的心理原理》（1986，台北：遠流出版公司）

《中國人·中國心》（共三冊）（合編，1990，台北：遠流出版公司）

《性格與社會心理測量總覽》（合譯，1997，台北：遠流出版公司）

《如何研究中國人》（2000，台北：遠流出版公司）

《如何理解中國人》（2001，台北：遠流出版公司）

《中國人的人際關係、情感及信任》（主編，2001，台北：遠流出版公司）

專長：社會心理學、本土心理學、人際關係、自我

現職：香港大學心理學系資深講師

廣州中山大學心理學系教授兼系主任

[General Information]

书名=Untitled11587975