

評存在論的文化主體策略

黃光國

摘要

用建構實在論 (constructive realism) 的角度來看 (Wallner, 1994), 「儒家倫理與道德的結構」是支撐住華人生活世界的「先驗性形式架構」(transcendental formal structure), 它會展現在華人社會生活中的各個不同層面之中。

用「科學研究綱領」(scientific research programme) 的角度來看 (Lakatos, 1978), 「儒家倫理與道德的結構」是「儒家關係主義」這一系列「含攝文化的理論」的「硬核」(hard core), 它必須非常強韌, 經得起各種不同方式的檢驗與挑戰; 這一系列理論模型則是其「保護帶」(protective belt)。以「儒家倫理與道德的結構」作為基礎, 我們可以針對不同議題, 建構出更多的「含攝文化的理論」。

本文的主要論點是: 「存在論」的心理學固然有助於心理學者瞭解案主過去生活的「歷史», 但如果他想進一步瞭解其「文化», 還得藉助於「實在論」心理學者所建構的理論, 這兩種研究取徑是相輔相成的。可是, 一個心理學者不管是採取「實在論」或「存在論」的立場, 他都必須旗幟鮮明地反對「實證論」。

關鍵詞：實在論、存在論、先驗性形式架構、硬核、保護帶、含攝文化的理論

黃光國 高雄醫學大學 ((kkhwang@ntu.edu.tw))

壹、「存在論」的「歷史反思」

在〈心理學者的自我模式〉一文中，作者指出：「實證論」和「實在論」的科學哲學蘊含了兩種截然不同的「人觀」，同時也蘊涵了心理者可能有的兩種自我認同和社會認同（黃光國，2015）。然而，在李維倫（2016）所寫的〈從實證心理學到實踐心理學：現象學心理學的本土化知識之道〉中，他卻指出了心理學者可能有的第三種認同，亦即主張現象學心理學者所認同的「存在論」。

李維倫非常清楚地指出：他所主張的現象學心理學奠基於「存在論」的知識之道：

現象學心理學首先由德國現象學哲學家胡塞爾（Husserl）提出，做為現象學哲學的一個環節，同時也具有澄清心理學概念的功能，可以做為心理學研究的基礎。不過，隨著接續的學者如海德格（Heidegger）、沙特（Sartre）、梅洛龐蒂（Merleau-Ponty）、呂格爾（Ricoeur）等在現象學的發展上產生影響，現象學心理學的內涵也隨之變動。此外，現象學心理學進入心理學領域後，原先胡塞爾所設想的，為心理學奠基的功能並沒有出現，它反而成為種種心理學流派之一（Kockelmans，1967）。就像胡塞爾原本設想的現象學是為了給予知識嚴格的基礎，讓諸種學科的認識成果有堅實的地基，不過後來的發展卻呈現為對人之種種存在特徵的揭露。

一、兩種不同的「實在」

從題目來看，李維倫的這篇論文很容易讓讀者以為：本土心理學的「知識之道」只有「實證心理學」和「實踐心理學」兩種。細讀之下，我們很容易發現：他最在意的，其實也是一種「實在論的心理學」（psychology of realism）。然而，由於我們兩人的生命經驗不同，我們的治學目標各異，我們所關懷的「實在」也有所不同。在該文中，李維倫（2016）指出：

我們因此可以看到，當人們對「我不舒服」發出「發生了什麼事？」的問號時，文化就滲入了身體經驗過程之中；或者說，身體不適經驗也正是一種文化歷程。這裡，「生物醫學論述」跟「祖靈論述」功能上是並列的、一致的，都是人們啟動「消病」、「護生」、與「解厄」等的理解與行動中的一環，都是文化下的運作，沒有一個比另一個更加真實。如此，我們也就可以明白，重病者與家屬既會相信尖端醫學科技的解釋與醫治，也會求神問卜。這不是科學與迷信的不一致，而是表明了「醫學實在」與「神靈實在」同樣從屬於「實在的多重構作現象」（余德慧，1998）。

由於李維倫和余德慧的專業是「臨床心理學」，他們關注的主要問題是案主對於「我不舒服」的解釋，因此它們所探討的「實在的多重構作現象」，是諸如「醫學實在」與「神靈實在」之類的「多重實在」的「構作」。

與之對比之下，我是一個以建立華人本土自主社會科學作為終身志業的學者，一向主張以西方的科學哲學為基礎，用「多重哲學典範」的研究取向，建構「含攝文化的理論」。李維倫論文中提到的實證主義、後實證主義、建構實在論、批判實在論，對於這種理論的建構都分別扮演了不同的角色，尤其是 Archer 所主張的「文化實在論」(cultural realism)，其份量更是重中之重。然則，這兩種「實在」究竟有什麼不同呢？

二、本土心理學的「知識論困局」

在〈華人本土心理學的文化主體策略〉一文中，李維倫（接受中）指出：心理學本土化運動源起於第三世界國家的學術界，就其演變來看，這並非只是一個知識權力的運動，更是一個學術路線的開創運動：

其中最重要的工作，我認為，是如何在學術殖民的陰影下，於知識論與方法論上抵擋跟著西方心理學來的實證主義方法論之普遍真理觀，但又不流於封閉的文化相對主義陷阱，甚至形成另一種「東方主義」(Said, 1978)。簡單來說，強調社會文化差異的本土心理學似乎可以對抗歐美心理學的學術霸權，但這樣的主張在普遍真理觀的眼光下沒有知識上的地位，且主張文化脈絡支配心理與行為意義的文化相對論又可能讓本土心理學步入「敝帚自珍」的困境。(李維倫，已接受)

為了避免「文化相對論」讓本土心理學步入「敝帚自珍」的困境，在〈從實證心理學到實踐心理學：現象學心理學的本土化知識之道〉一文的結尾部分，李維倫指出：本土心理學者一向重視「不同地域文化的個別性與差異性的知識價值」。為了突顯這樣的知識目標「一直以來學者在推動本土心理學上呈現出針對普遍性追求的逆操作：返回地域文化差異的東西之別論述。不過，由於沒有徹底反省實證主義所奠基的實在論主張，普遍性與殊異性的矛盾成為本土心理學發展上揮之不去的知識論困局」。

三、「垂直模式」的本土心理學

為了擺脫本土心理學發展上的這種知識論困局，李維倫把本土心理學的研究取向分為「水平模式」和「垂直模式」兩種，所謂「不同地域文化間的差異對比來定義」，例如：在「東西之別」論述中的「本土」，將東方界定為「本土」，西方為「非本土」。這是一般心理學者所採取的觀點。

然而，從現象學心理學 (phenomenological psychology) 的角度來看，實踐心理學者必須返回「人活著」的存在處境，在瞭解中進行人與人、人與物、以及人與週遭的重構實踐，讓知識由此產出；種種心理學的本土化方式，由「理論抽象的知識追求」下降到「生活現場的實踐行動」。若以此做為心理學知識本土化的追

求方向，則可稱之為「垂直模式」的本土心理學。李維倫認為：

垂直模式的本土心理學知識既是殊異又是普遍。首先，某一特殊處境中之人的心理行為樣態很可能無法用同一文化中的普遍理解來說明。因實踐心理學意涵下的本土心理學不能僅談論文化特性，而必須下降到每一個實踐者的生活世界。在此意義下，本土心理學知識呈現出來的是殊異性。此外，實踐是公共領域中的主體行動，是在人群之中將個別意見的可理解性（intelligibility）展示出來，讓人們進入相互理解之中，因此產生了以可理解性為內涵的普遍性。

這是「實踐心理學」對於「垂直模式」的本土心理學所下的定義。為了進一步說明他所主張的「垂直模式」，李維倫進一步從 Arendt（1958）對於人類行動生活的分析，來說明現象學心理學所重視的「實踐行動」。Arendt（1958）將人的生活區分出行動生活（vita activa）與沉思生活（vita contemplativa）兩種，並將行動生活區分為勞動（labor），工作（work），與實踐（action; praxis）三個層次，進行仔細的分析。「勞動」指的是生物性的運動，是一切動作的能量來源。但在這一層次，行動者僅在於滿足生命生物性的需求。生命生物性的需求具有消耗自然的本性，對於自然的消耗有一種暴力的性質，也有爭奪的性質。

這個層次的勞動本身是一個循環，從出生，消耗自然之物，獲得體力，成長，再耗用自然，如此往復循環，直至死亡，回到更廣大的大自然循環。大自然的循環不涉生死，因此從這個層次來看，個體可說是「沒有生死」。一旦我們論及「人的」生死循環，就必須進入「人文世界」。

四、「工作」與「實踐」

「工作」是指人的工具制作。「人」依照某種因果連繫的程序，制作有效用的工具，將自然轉變成人造之物。工具雖然是由人製作的，但它一旦完成後，即擁有持續存在的特性。即使制作它的人死了，只要它在一個連繫網絡中仍然位於一個效用的位置，它仍然能夠獨立存在。跟「勞動」放入生物性運動相比，前者的時間是循環不已的；而人造物之持續存在卻予人一種持續同一的經驗，使得人獲得連續的線性時間。由於人可以藉由物離開自然的流轉循環，人才能有距離地面對自然，將自然當成客觀之物。因此工具的制作是將一個先存的理念，即效用性用途，加諸於自然之上，是一個理念指導的動作。

行動生活的第三個層面是「實踐」。在「工作／制作」中，人必然受制於自己所造之物，但人造物的特性是無法賦予自身價值。「實踐」是人的另一層面的行動，它奠基於人複數存在（plurality）的人群處境；在其中人可以言談互動、展現個人並獲得位置，成為能夠判斷與表達之人，而獲得了自己的身份。對 Arendt 而言，這個由眾人所建構出來的公共空間，其形成是人與人之間直接的活動，而不是經由物的連繫，它讓人可以超越因果關係，並以倫理為依歸。

Arendt 重新強調實踐行動領域對人的重要性：現代生活將屬於「工作／制作」

的因果經濟價值作為人生最高價值，以理念指導生活行動，讓人的實踐生活遭到遮蔽，人淪為制作者（Homo faber），而不是倫理人。Arendt 的實踐行動是：在人群之中，跟人說話。在複數的人群社會中，所有行動與反應都不只會是線性展開的，而是連鎖的、放射的，是難以用制作所依靠的因果思維來控制的。Arendt 並不是要以實踐行動來否定制作行動，而是認識到人的行動生活包括勞動、制作、與實踐三個層次。

五、「歷史」的反思

為了要說明他所主張的現象學心理學，李維倫（投稿中）更站在「實踐心理學」（practical psychology）的立場，主張「存在論」（existentialism）的心理學。在他看來，「實在論」和「存在論」對於「未知」（unknown）的態度是完全不同的：

當未知被納入人類生命中，對人類知識活動的理解就可以從實在論進入了存在論（existentialism）。也就是說：當人們將「未知」視為對被取消的對象，人類的知識奮鬥在於拓展「已知」的邊界，那麼「未知」是「尚未獲知」，是人們的知識目標。但若人們將「未知」視為人類生命中必然存在的領域地帶，人類智能終究無法主宰「未知」，那麼人們就發現「未知」是自己認識活動能夠生生不息的本體論條件（ontological condition）。

李維倫（投稿中）認為：

這兩種面對「未知」的態度指向了兩種不同性質的認識活動：實在論的認識活動與存在論的認識活動。實在論的認識活動目標在於建構理論，存在論的認識活動在於揭露以「未知」為根本的人類種種存在經驗。對後者來說，對現象的知覺是存在經驗的一部分，深究現象的同時也正是對人類存在的反身性理解（reflexive understanding）。如此，科學活動的探究是奠基於人的存在性，也是一種關於人存活於世的反身性（reflexivity），認識到的是人與人、人與物、以及人與週遭世界的關聯狀態。也就是說，從反身性出發的知識活動，是具有揭示人與他者關係的倫理性（ethicality）知識活動。

貳、案主「歷史」與「文化」的「主體」分析

在李維倫「垂直模式」的所下的定義中，最值得我們注意的核心概念是「文化特性」。更清楚地說，「存在論」的心理學重視的是當事人的「歷史」，而「實在論」的心理學則可以解決「文化」的問題。在前述引文中，李維倫雖然強調：身體不適也是一種「文化歷程」，然而，由於它的基本立場是「臨床心理學」，他的關注焦點聚焦在「醫學實在」和「神靈實在」之間的區分。我的終極關懷是建立

「華人自主社會科學」的學術傳統，因此，我最在意的是「文化實在」。

由於文化可以有許多種不同的定義，本文第五章從人類文明發展史的宏觀角度，說明人類所發展出來的四大文明，在軸樞時期之後，經過兩千年的交匯與整合，已經發展出三大文化系統，其中「儒家文化系統」是我最為關懷的「文化實在」。

作為一個華人本土心理學者，我們該如何研究這樣的「文化系統」呢？在發展本土心理學的過程中，我曾經提出一個〈自我的曼陀羅模型〉，並且宣稱：它是普世性的。依照文化心理學「一個心智，多種心態」的原則(Shweder et al., 1998)，如果這個模型能代表人類普遍的「心智」(mind)，則它應該也能夠用來說明心理學者的特殊心態(mentalities)，包括：「實證論的心理學者」(見圖 1)、「實在論的心理學者」以及李維倫所強調的「存在論心理學者」。

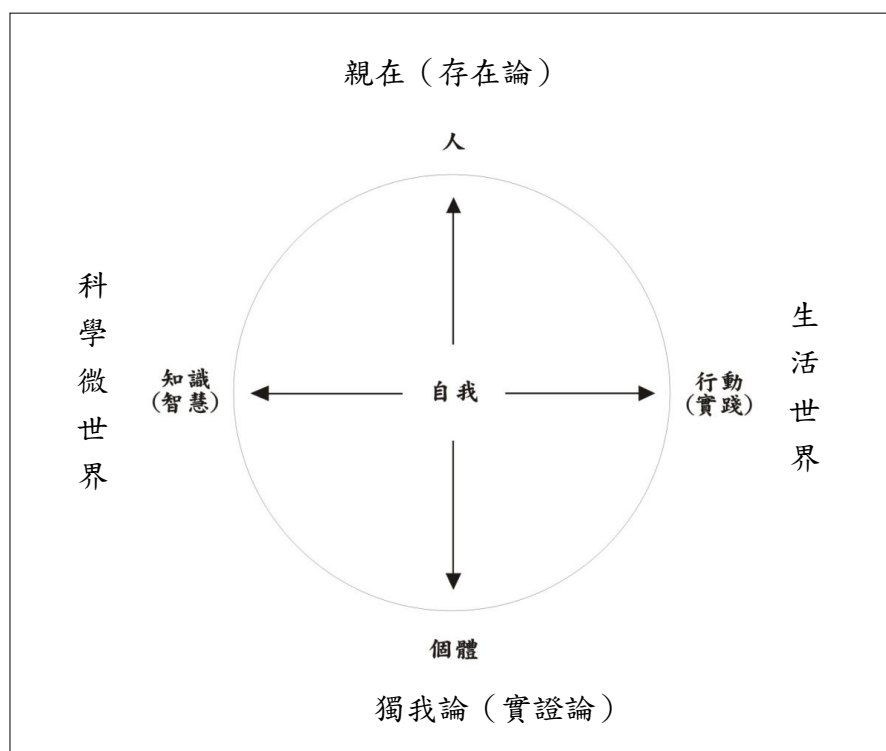


圖 1 「存在論」者的自我模型

一、大眾的生活現實

李維倫認為後實證主義的看法含藏了這樣一個傾向：繁雜的現象對於實在的表徵 (representing)，不如既有的理論來得精確，因此主流心理學研究者大多不再以觀察現象來提出假設，而是從文獻資料庫中搜尋其他研究者所提出的理論或研究結果，再提出假設來加以修正或推翻。

「理論間的對話」成了心理學的學術活動核心，而對於現象的自然觀察就不再必要。自然而然地，研究程序與標準化的實驗室成了從事「理論間的對話」的研究者所擁有的共同「現象—實在」。依循後實證主義

的心理學也就一步一步脫離一般大眾的生活現實，建立了自己的學術研究生態圈。

這個論點，其實並不恰當。目前主流心理學的理論，大多建立在個人主義的預設之上（Danziger, 2006），將之移植到非西方國家，就很可能變成所謂「怪異的」（WEIRD）心理學（Henrich, Heine & Norenzayan, 2010, a, b, c），尤其是實踐心理學者所重視的心理治療，其實根本是原自基督教的治療（Christian therapy）（Dueck, 2009）。今天假如我們要在某一特定的非西方文化中建構「含攝文化理論」，我們當然有必要和西方心理學理論進行「理論間的對話」，並以嚴謹的實徵研究方法和程序從事理論命題的檢驗工作。然而，這種「依循後實證主義的心理學」所建構出來的「含攝文化理論」，不僅不會「一步一步脫離大眾現實」，反倒更能夠貼近該文化中人們的生活世界。

二、探索宇宙的「未知」

李維倫（投稿中）雖然談到：「實在論」和「存在論」這兩種不同性質的認識活動並不一定是互斥的；但他對這一點的著墨並不多。李維倫說得不錯，由於柏拉圖不滿他的老師在大眾意見的看法下被處決，因此貶抑了由行動者所生產之意見的價值，並將真理與意見對立起來，從而讓行動者的認識成為次等的，次於沉思者的真理沉思，造就出西方思想中之「理論」優於「實務」的傳統。

蘇格拉底讓市民獲得他們自己的真理從而來使此一城市更加真實。

其方法即是 *dialegesthai*，將事物談盡（talking something through）。不過這樣的論談不是以破壞 *doxa* 或意見（opinion）的方式來帶出真理，而是反過來讓 *doxa* 進入它自己的真實當中。（Arendt, 1990, p. 81）

他以愛因斯坦（Albert Einstein）在 *The World as I See It* 一書中的一段敘述為例，說明從事實證科學研究活動的科學家也可以觸及人的存在性。

對我來說，只要能夠做到下面的事，就不再感到遺憾了：去沉思那生生不息的生命的祕密，去思考那宇宙奇妙的構造，並謙卑地試著去了解那在大自然中展現的知識的最小部分。（Einstein, 2006, 頁7）

但他並沒有提到：正是因為愛因斯坦以「探索宇宙」的精神，找出相對論，才啟動波柏（Popper）的靈感，讓他提出「進化認識論」（evolutionary epistemology），開啟了「後實證主義」的科學哲學！

三、儒家倫理的固著化

Arendt（2009）將「真理／倫理」、「理論應用／主體行動」二分，反映出源自古希臘時期亞里斯多德將「理論智慧」和「實踐智慧」二分的傳統，或是康德將「理論理性」和「實踐理性」二分的傳統。這裡我要問的問題是，我們能不能以康德的「理論理性」來分析儒家文化中的「實踐理性」呢？或者用我的詞彙來說，我們能不能以西方的科學哲學為基礎，建構「含攝文化的理論」，來說明非西

方社會中的「行動主體」的「倫理實踐」？以中國文化為例來說，我們能不能建構理論，來說明中國社會中的「倫理與道德行動」？

這樣做確實要把「儒家的倫理與道德」作部分的「固著化」(reification)(Hwang, 2011)。可是，在我來看，這件事確實是可行的。在《儒家關係主義：哲學反思、理論建構和實徵研究》一書中(黃光國, 2009; Hwang, 2012)，我又以「關係主義」作為預設，建構了一系列「含攝文化的理論」，說明儒家社會中的社會交換、道德判斷、面子概念、成就動機、組織行為和衝突解決，而其核心則為〈儒家倫理與道德的結構〉(Hwang, 2016)。

用建構實在論(constructive realism)的角度來看(Wallner, 1994)，「儒家倫理與道德的結構」是支撐住華人生活世界的「先驗式形式架構」(transcendental formal structure)，它會展現在華人社會生活中的各個不同層面之中。

用「科學研究綱領」(scientific research programme)的角度來看(Lakatos, 1978)所提出的來看，「儒家倫理與道德的結構」是這一系列「含攝文化的理論」的「硬核」(hard core)，它必須非常強韌，經得起各種不同方式的檢驗與挑戰；這一系列理論模型則是其「保護帶」(protective belt)，以「儒家倫理與道德的結構」作為基礎，我們可以針對不同議題，建構出更多的「含攝文化的理論」。目前我正在教導我研究團隊的成員，如何以「儒家倫理與道德的結構」作為基礎，針對自己所感興趣的議題，從事理論建構的工作。

參、本體論的分析：實在、真實與事實

這樣建構出來的「含攝文化」的理論，不管是儒家的「庶人倫理」或是「三綱」、「五常」，都是在「文化系統」的層次上作分析。倘若我們要以之作為基礎，從事實徵研究，我們必須在「社會—文化互動」的層次上作進一步的分析。針對這一點而言，批判實在論所主張的「本體論的實在論」(ontological realism)，以及「知識論的相對主義」(epistemological relativism)，對於自然科學和社會科學的整合是特別有幫助的，因此必須在此作更進一步的討論。

一、本體論的範疇

Bhaskar (2008, p. 162-163) 的批判實在論認為：人類對於「自然」或「實在」的知識，是有結構而且是可區分的(structured and differentiated)。作為知識對象之實體層次(entity level)，它可區分為「機制」(mechanisms)、「事件」(events)和「經驗」(empirical)三層；在本體論的範疇(ontological domains)則可以區分為「實在」(the real)、「真實」(the actual)和「實徵」(the empirical)(Bhasker, 2008, p.56)，我將本體論範疇三個向度的英文改為 reality、actuality 和 factuality，經驗(empirical)一詞則改為「實徵經驗」(empirical experience)。

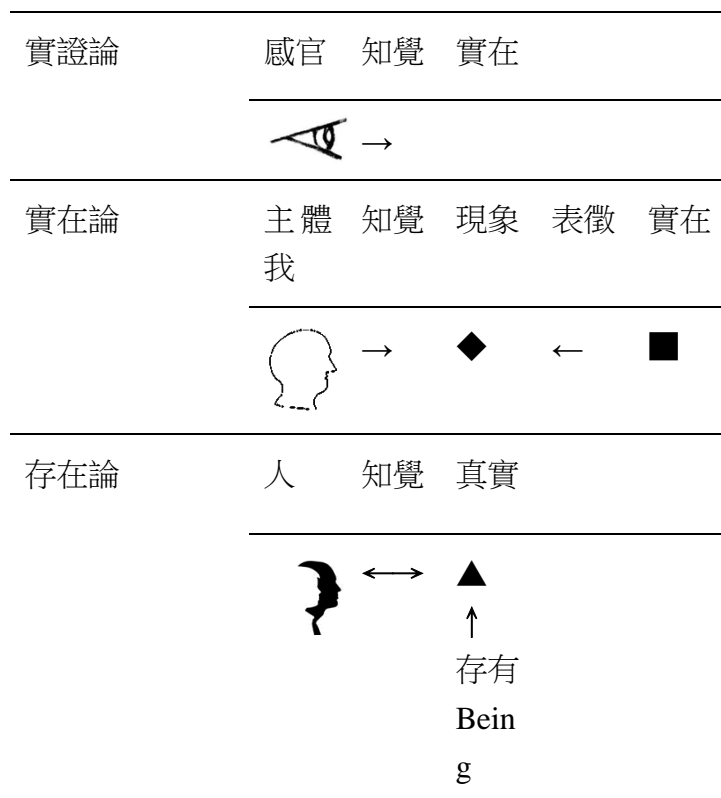


圖 2 心理學三種研究取向的知識論工作（修改自李維倫，2016a）

二、心理學的三種研究取向

用圖 1「心理學者的自我模型」來看，由於一個本土心理學者的研究取向可能有三種不同的自我認同：實證論、實在論和存在論，我們可以將圖 1 修正為圖 2「存在論」的自我模型。綜合本文的析論，我們可以看出：「實在論」和「存在論」兩種心理學和「實證論」的心理學都是互斥的，但它們彼此之間不但不互斥（見圖 1 及圖 2），反而有相輔相成的功效。這一點，可用表 1 來加以說明：

表 1

心理學三種研究取向的本體論，知識論和方法論

	本體論	知識論	方法論
實證論	事實●	真理	實證論
實在論	實在■	近似真理	否證論
存在論	真實▲	信仰	實用主義

由於「實證論」、「實在論」和「存在論」這三種心理學各有不同的本體論、知識論和方法論(見表 1)，它們在本體論上分別探討三種不同的「本體」(noumena)：

「事實」(factuality)、「實在」(reality)與「真實」(actuality)(圖 2)；它們在知識論上分別追求三種不同的知識(knowledge)：真理、近似真理、和信仰；它們的方法論則分為「實證論」、「否證論」和「實用主義」。我提倡的本土心理學旗幟鮮明地主張「實在論」的心理學(亦即後實證主義)，卻堅決反對「實證論」的心理學(見圖 7-1)。李維倫提倡的現象學心理學主張「存在論」，但是他也必須反對「實證論」。

三、「主體我」的「親在」

在《社會科學的理路》一書第七章中(黃光國, 2013)，對於以「邏輯實證論」作為代表的「實證論」和以「進化認識論」作為代表的「實在論」，在本體論、知識論、方法論等各方面的對比，我曾經作過清楚的析論(見表 7-1)。在〈「實在論」者的文化主體策略〉一文中，我曾經比較「實證論」與「實在論」所主張的知識工作(黃光國, 2016)。這裡我們必須對表 1 中的幾個重要概念，作進一步的析論。

首先我們要談的是「主體我」和「親在」的不同。以「實在論」思考處在世界的「主體我」(agentic self)源自於笛卡爾「主/客」二元對立的哲學。在古希臘文化傳統的影響之下，西方人傾向於思考：在變動不居(becoming)的現象之後，不變的「存在」(being)到底是什麼？

在《存在與時間》一書中(Heidegger, 1927)，海德格認為：要破解「存在」的意義，必須從一種特殊的存在者入手。這種存在者是「為存在本身而存在」，而不是為成為什麼東西而存在。作為「存在」問題的發問者，「人」便具備有這樣的特性。海德格因此而賦予「人」一個特定的名稱，叫做「親在」(Dasein)，意思就是說：人必須不斷地親臨「存在」。

和其他存在者相較，「親在」有幾點明顯的不同之處：海德格把人描述為「在世界的存在」或「存在於世」。人是被「拋入」這個世界的，沒有人挑選過自己的父母，每個人都是在一定的時間、一定的歷史年代、一定的社會、帶著天賦的遺傳結構，被父母生養出來，而且必須按照這一切去過生活。人生的起點就像是投骰子一樣，有無法逃避的偶然性，也毫無自主性可言。「存在於世」的每一個人，在這個世界上的一切都是被「給予的」，他必須以此為前提，進入自己的實存之中。除了「存在」之外，別無選擇。

四、反思存在的意義

對海德格而言，人類最基本的特性並不在於「我思」，而是在於他不僅「存在」，而且能夠思索並理解「存在」的意義。這是他和其他「存在者」的最大不同之處。這個特性也因此而決定了「親在」在本體論上的優先地位。詢問本身，是「親在」存在的方式，它和被詢問的「存在」有著本體論上的關聯。「存在」並不是既定的

實體，我們不能從任何實體的屬性來理解「存在」；唯有透過「親在」的詢問，「存在」的意義才夠展現出來。因此，海德格把笛卡爾「我思，故我在」的命題顛倒過來，變成「我在，故我思」。

作為「存在於世」的「親在」，本身就是一種開放的空間。在這個開放的空間中，各種「存在者」會以不同的方式揭示自身。為了要繼續存在，「親在」必須不斷地蛻變成為「異於其所是」，而不會只停留於其所是。這時候，「親在」不僅要反思自己的存在，而且要以自己的存在狀態為基礎，來探究其他各種存在者的屬性。這樣探究的結果，便構成了各門不同的科學。

由於「親在」會反思自身存在的意義，存在論的知識工作正反映出 Arendt 的「實踐」概念：任何一個「人」，都會以其置身（situated）的處境，反思不是線性因果關係所能解釋的「人活著」的存在奧秘。因此，「實踐」，並不只是理論的應用，而是公共領域中的主體行動。在此意義下的「實踐心理學」是由「實踐」來生產並確保心理學知識的「真實」與「有效」。

因此，以「存在論」作為基礎的「現象學心理學」所要探討的「知識」是個人對其「存在」的詮釋（見圖 2），亦即其「信仰」；其「方法論」則為「實用主義」（見表 1），亦即鄧小平的名言：「實踐檢驗真理」。

五、有用性的判準

在《實用主義》一書中（James, 1907），詹姆士從生物學的觀點，提出了另一種「有用性的判準」（the criterion of usefulness），認為：惟有對我們有用的「真理」所構成的概念體系，才是有意義的。詹姆士對「真理」之認知，是一種純然生物學的解釋。更清楚地說，對他而言，人類所認知的「真理」，並不是該一敘述與事物實然方式之間的對應，而是該一敘述與接受此等敘述後可能會經驗到的滿足之間的對應。真理、信念、和科學理論一樣，都不是獨立於人類處境之外的客觀實體，而是人類用來應付環境中各項問題的實用手段。在他看來，「唯一的實在」（the “only reality”）就是最廣義的、而且是主觀的人生中的成功。人類有權相信任何事物，只要我們相信它對我們有益，或是對我們的生活有所幫助。因此，在他看來，「心理學就是心靈生活的科學」（James, 1918），意識（consciousness），包括各種不同的宗教體驗，自然也可以成為心理學研究的合法題材（James, 1902）。詹姆士的心理學也因此而被人稱為功能主義（functionalism）的心理學。

六、文化與宗教經驗

基於這樣的立場，詹姆士出版了他的另一本名著《宗教經驗種種》（1902/1985），並且提出了評價宗教經驗的三個主觀標準，他稱之為「直接的和諧性」、「哲學上的合理性」、和「道德上的有益性」，對於後來宗教心理現象的研究，起了相當大的激勵作用（Sharpe, 1986/1991）。值得強調的是：詹姆士所謂的「宗教經驗」，

幾乎都是在談基督教文化傳統中的「宗教經驗」。對於基督教之外的宗教，他討論得很少。更清楚地說，這三個評價宗教經驗的主觀標準，基本上是評價「基督教」宗教經驗的標準，即使我們採取「實用主義」的立場，在研究本土社會中的宗教經驗時，我們也得另立標準，不能盲目套用。

肆、「實在論」與本土心理學的開展

從本文前述各節的析論中，我們可以看出：「存在論」的心理學固然有助於心理學者瞭解案主過去生活的「歷史」，但如果他想進一步瞭解其「文化」，還得藉助於「實在論」心理學者所建構的理論，這兩種研究取徑是相輔相成的。可是，一個心理學者不管是採取「實在論」或「存在論」的立場，他都必須旗幟鮮明地反對「實證論」。

一、本體論的實在論

批判實在論也採取科學實在論的立場，認為：實在自身（*reality in itself*）獨立於我們對它的知識之外（Sayer, 2000, p.10）。這一點，跟建構實在論的立場一致（Wallner, 1994, 1997），跟康德的本體論主張也是一致的，他認為：物自身（*thing-in-itself*）並不可知，人類所能知道的僅只是現象（*phenomenon*）而已。

科學實在論認為：科學家所建構的理論機制或模型必然指涉某些實在的對象。實在之範疇所涉及的客體，可以是物質的，也可以是社會的，客體的存在跟我們對其性質是否有足夠的知識完全無關。

批判實在論認為：不論哪一種客體都有某些結構和力量（*powers*）。在社會科學的領域，結構是由一組內部彼此關聯的客體或實踐所界定的，它可以是個人層次的，例如我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉（黃光國，2011；Hwang, 2011）；或是人際層次的，例如〈人情與面子〉的理論模型（黃光國，2009；Hwang, 2012）；也可以是更大的社會機構，例如一般的社會學理論。當然它也可以是神經學層次（*neurological level*）的非社會性結構。這些理論所涉及的對象都是實在的，這樣的主張稱為「本體論的實在論」（*ontological realism*）。

表 2

Bhaskar 的三種本體論範疇

本體論的範疇 實體的層次	實在的範疇	真實的範疇	事實的範疇
機制	✓		
事件	✓	✓	
實徵經驗	✓	✓	✓

資料來源：修改自 *A realist theory of science* (p.13). by Bhaskar, R, 2008, New York: Routledge.

二、真實 (Actuality) 的範疇

Collier (1994, p.62) 認為：「力量」是「非技術性的名詞，它指稱（發生性機制）能作那些事情」，而「發生性機制」(generative mechanism) 則是「技術性的名詞，它指稱獨立並超越於事件模式 (patterns of events) 之上的某些實在之物」。在我看來，我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉和〈人情與面子〉的理論模型都可以說是「發生性機制」，它們的存在是發生事件的根源性力量 (causal powers) (Bhaskar, 2008, p.50)。

我們可以用各種不同的方法來檢視產生力量之機制的結構，我們也可以預測：在某些條件或有某種投入 (input) 的情況下，客體的結構會開始運作，並產出某種變化或「事件」(event)。

客體的力量被激活後所發生的事件，即屬於「真實」(actuality) 的範疇。在社會科學的領域，當社會結構或個人使用其力量 (社會學家稱之為「施為」) 時，這些力量所要作的事，以及隨之而發生的事件，亦屬於「真實」的範疇 (Sayer, 2000, p. 12)。

三、知識論的相對主義

在《儒家關係主義》第五章一書中 (黃光國, 2009; Hwang, 2012)，我說明我如何以〈人情與面子〉的理論模型作為概念架構，分析儒家思想的內在結構。我所分析的文本是先秦儒家諸子所說的話語。《盡己與修養：破解韋伯的迷陣》(黃光國, 2015)，則是以〈自我的曼陀羅模型〉作為概念架構，從心理學的角度分析儒家關於修養的文本。這是在文化系統的層次上檢視：當先秦儒家諸子身上的這些「發生性機制」被激發出來之後，他們所說的話語或「語言行動」(speech act)。用「科學微世界 / 生活世界」的區分來看，這樣分析所得到的「儒家的庶人倫理」，

成為我所說的「含攝文化的心理學理論」，是屬於「科學微世界」的範疇。〈人情與面子〉的理論模型以及〈自我的曼陀羅模型〉是普世而且客觀的（objectivist）；據此而建構的「儒家的庶人倫理」或其他「含攝文化的理論」，則是文化特殊而且「可錯的」（fallibilist）。因此，我的研究工作可以作為實例，用來說明批判實在論關於「本體論的實在論」以及「知識論的相對主義」（epistemological relativism）的哲學主張。

以這種「含攝文化的心理學理論」作為基礎，我們可以在文化-社會互動的層次上檢視：當華人社會中某一行動者之「發生性機制」的力量被激發出來後，他們所說出的話語，或採取的語言行動。用前述將「科學微世界／生活世界」的區分來看，這是發生在華人「生活世界」中的「事件」，是社會科學中質化研究（qualitative research）的材料。

同樣的，以「含攝文化的心理學理論」作為基礎，我們也可以考量華人社會中的現實情況，導引出各種不同的假設，從事實徵研究。這樣收集到的實徵資料，是用「主／客」二元對立的方法可以直接或間接經驗到的，屬於傳統社會科學量化研究（quantitative research）中所謂「事實」（factuality）的範疇。

在《儒家關係主義》一書中（黃光國，2009；Hwang, 2012），我以普世性的〈人情與面子〉理論模型作為基礎，分析儒家思想的內在結構，並從西方倫理學的觀點，探討儒家倫理的屬性。在這本文的其他章節中，又以關係主義作為預設，針對儒家社會中的社會交換、面子概念、成就動機、組織行為、與衝突解決，建構了一系列「含攝文化」的理論，來整合相關的實徵研究成果。從以上各章的分析來看，只要本土心理學者致力於建構含攝文化的心理學理論，量化和質化研究應當是可以互補的。

四、反實證主義

批判實在論的本體論主張一種「層疊化的實在」（stratified reality），它跟實證主義對於「實在」的預設有其根本性的不同。批判實在論主張：經驗「事實」的範疇含攝在「真實」的範疇之內；這兩者又含攝在「實在」的範疇之內，即 $dr \geq da \geq df$ （見表 1）。而實證主義的本體論主張則是：感官所能觸及的「事實」是唯一的「實在」，即 $dr = da = df$ （Bhaskar, 2008, p.56）。

對於非西方國家的心理學者而言，批判實在論和實證主義對於本體論的不同主張具有十分重要的意涵。由於大多數的心理學者都採取了實證主義的立場，他們在從事研究的時候，大多假設：人是「既有事實的被動接受者」（passive recipients of given facts）及「其常態性結合的記錄者」（recorders of their constant conjunctions）（Bhaskar, 2008, p.16），他們既不會將這三個不同層次的範疇加以區分，也不懂得如何在「實在」的層次上建構「含攝文化的理論」。結果非西方國家的心理學研究大多是在套用西方國家的研究典範，一方面造成非西方國家學術研究水準的低落，

另一方面也導致其文化主體性的喪失。這是非西方國家的本土心理學者必須以批判實在論作為借鏡的主要理由。

五、多重意義的解釋

「存在論」旨在瞭解案主的「歷史」，「實在論」則有助於實踐心理學者瞭解案主的「文化」，明白這一點，我們便不難回答林耀盛（2015）的另一個問題：

建構取向的實在論主張，如何納入「詮釋實在論」(hermeneutic realism)，其主張就是多重科學哲學的典範，在於促發意義的多樣性，將傳統心理學從置身孤立脈絡解放，不在以客體化觀點詮釋生活實體。例如，Slife & Christensen(2013)指出，心理學家只有將人類存有浸潤於意義脈絡，才有希望詮釋人們存有的完整性。只是將心理學視為以客觀證據為基礎的科學，將會導致否定人們經驗的根本特性（如可能性、可變性、關係、獨特面向）。因此，倡議一種意義情境取向的心理學新理解，是重要的理論建構與實踐道路。如此，實在論的本體是生活世界的多重意義詮釋，還是一種客觀知識的科學哲學預設，就需要進一步釐清。

在我看來，實在論的本體論不僅祇可以作為「一種客觀知識的科學哲學預設」，讓有志於從事研究估作的心理學者建構出一系列「含攝文化的理論」，這樣建構出來的理論也可以作為心理學的實務工作者觀看世界的眼鏡，對其案主的生活世界提供「多重意義的解釋」。我們可以用一個實例來說明這一點。

六、觀看世界的眼鏡

大概從十年前開始，我應邀擔任《中華輔導與諮商學報》編輯委員，經常為該刊審稿，因而注意到一個現象：由於對素樸實證主義式量化研究的支離破碎感到不滿，諮商輔導領域裡的質化研究有日益增加的趨勢。語言是文化的承載者，而目前的臺灣文化是「儒、釋、道」三種文化傳統再加上西方外來文化的混合體。在人們的生活世界裡，各種不同文化傳統藉由語言學習，進入人們的潛意識之中，不知不覺地影響人們的思想與行動。社會科學理論則是學者觀看世界的眼鏡，由於臺灣社會科學界業已「全盤西化」，心理學者普遍戴上了西方理論的眼鏡，也因而普遍患有「文化視盲」(culture blind)，不知道自己文化的特色是什麼。由於西方社會科學的傳統訓練根本不知道如何建構「含攝文化的理論」，許多臺灣學者在本土文化中進行質化研究時，即使蒐集到許多蘊涵高度文化意涵的「事件」，對於其中的文化意義也可能視而不見。

2012年，由於《中華輔導與諮商學報》積累了許多待出版的稿件，為了消化積稿，編輯委員會決定出版專刊。我因而自告奮勇：由我從積稿中挑出將近十篇的論文，用我所建構的「含攝文化的理論」重新加以詮釋，藉以說明「儒家倫理療癒」的理論和實踐方法。這些論文都是套用西方的理論或研究方法，而且依照

學報規定，經由專業同儕審查通過。2013年出版的這本專刊，刊載了論文原著以及我的重新解釋，兩相對照之下，許多人都大為訝異：為什麼原作者看不到這些顯而易見的事實？

七、「實證論」的毒藥解方

必須指出的是：我所主張的「建構取向的實在論」，也是「以客體化的觀點」在詮釋生活實體。這種研究取向確實無法擺脫「科學」與「生活」二元性的主張。這一點涉及林耀盛（2015）整篇評論中最为關切的核心問題：

這是一個辯證問題，同時是一個開放性的問題領域，實在論的科學哲學可以形成實證論毒藥的解方，那實在論的建構，又要如何回應生活世界自身與人我共在的重要性，進而讓多元典範得以在「視域融合」下互為理解的詮釋循環開展，而非確立一種普遍性的理論主張，恐怕需要更多的澄清與論證，才不會落入一種二元性的陷阱。亦即，「詮釋實在論」與「建構實在論」的對論，如何彼此成為競爭典範，涉及本體論層次的思考，不僅是認識論與方法論的探問。從客觀科學的優越性還原到生活世界的優位性，需有更多的實徵探討。

從本文的論述脈絡中，我們可以看出：實在論的科學哲學確實「可以形成實證論毒藥的解方」。然而，我並不認為「詮釋實在論」與「建構實在論」會形成一種「對論」，或「彼此成為競爭者」。相反的，從以上的論述中，我們可以看出：以「實在論」作為基礎所建構出來的「含攝文化的理論」，可以讓研究者更加清楚地瞭解人們在其生活世界中的行動。林耀盛（2015）說：

生活世界的轉向，顯示開放性的現場，是存在多元性的現象，只是過往慣性地被認知系統殖民，遮蔽如此的多元性。生活世界的多重真實，或許，「後現代」的本體論、認識論和方法論，本身保持「多元典範」的詮釋內涵，如此的「後現代論」動能，應該是可以成為與「實在論」的對話對象。如此，才不至於陷入「兩種文化」的對立。

八、由「現代」到「後現代」

這段論述基本上我是可以同意的。然而，以「實在論」建構「含攝文化的理論」其實也是一種「現代性」的展現。我一向堅持：像中國這種有深厚文化傳統的國度，沒有經過「現代性」的洗禮，是根本不配談什麼「後現代」的。正是因為我建構了一系列「含攝文化的理論」，所以我才會把自己的一本文集命名為《倫理療癒與德性領導的後現代智慧》（黃光國，2014）。林耀盛（2015）說：楊國樞教授的路數是「從傳統到現代」，是否如此，在此難以細論；不過，他說我的步伐是「從現代到傳統」，我倒是可以接受的。正是因為如此，我不同意他所說的：

我們或許可說，後現代思考不是停留在「文化是什麼」的意義資源之爭奪；該正面迎接的敘說是，在特定時空下，無論是互久傳統的，抑

或社會變遷的過程，「文化的可能蛻變會是什麼」。

在我看來，如果我們說不清楚「文化是什麼」，我們如何可能說不清楚「文化是什麼」，我們如何說清楚「文化的可能蛻變是什麼」？我之所以不憚其煩，用二、三十年光陰撰成《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》，便是要以儒家的「文化形態學」（morphostasis）說明儒家「文化是什麼」；再以其「文化衍生學」（morphogenesis）說明儒家「文化的可能蛻變是什麼」。因為我深信：沒有經過現代性的「重構」，中華文化是不可能進入「後現代」的。

參考文獻

- 李維倫（已接受）。華人本土心理學的文化主體策略。本土心理學研究。
- 李維倫(投稿中)。從實證心理學到實踐心理學：現象學心理學的本土化知識之道。台灣心理諮商季刊。
- 林耀盛（2015，11）。「榮進」之後：黃光國難題，我們的難題。黃光國「榮進」研討會。台北心理系北館。
- 黃光國（2009）。儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究。台北：心理出版社。
- 黃光國（2011）。心理學的科學革命方案。台北：心理出版社。
- 黃光國（2014）。倫理療癒與德性領導的後現代智慧。台北：心理出版社。
- 黃光國（2013）。社會科學的理路。台北：心理出版社
- 黃光國（2015）。盡己與天良：破解韋伯的迷陣。台北：心理出版社。
- 黃光國（2015）。心理學者的自我模式。黃光國教授「榮進」論文集。台北：臺灣大學心理學系。
- 黃光國（2016）。實在論者的文化主體策略。儒家文化系統主體的辯證。台北：五南。
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science*. New York: Routledge.
- Collier, A. (1994). *Critical realism: An introduction to Roy Bhaskar's philosophy*. Verso.
- Danziger, K. (2006). Universalism and indigenization in the history of modern psychology. In A. C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology*. New York: New York University Press.
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010a). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61-83.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1918). *Principles of psychology*, 2 vols. New York: Dover University Press.
- James, W. (1907), *Pragmatism: A new way for some old ways of thinking*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Lakatos, I. (1990). 科學史及其合理重建。科學研究綱領方法論(于秀英譯)。台北：結構群。(原著出版於1978)
- Peirce, C. S. (1878). How to make our ideas clear. In A. Rorty (Ed.), *.Pragmatic philosophy*. New York: Anchor Books.
- Sharp, Eric J. (1991). 比較宗教學：一個歷史的考察。(呂大吉譯)。台北：久大。(原著出版於1986)
- Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., Le Vine, R., Markus, H., & Miller, P. (1998).

- The cultural psychology of development: One mind, many mentalities. In W. Damon (Ed.), *Theoretical models of human development*. (Handbook of Child psychology, Vol.1). NY: John Wiley & Sons.
- Heidegger, M. (1962). *Sein und Zeit*, 15. Tübingen: Max Niemeyer. *Being and time*. (Macquire, J. & Robinson, E, trans.). Oxford: Basil Blackwell. (Original work published 1927)
- Hwang, K. K. (2011). The mandala model of self. *Psychological Studies*, 56(4), 329-334.
- Hwang, K. K. (2012). *Foundations of Chinese psychology: Confucian social relations*. New York: Springer.
- Hwang, K. K. (2016). The structure of Confucian ethics and morality. In Fuller, M. (Ed.), *Psychology of morality: New research*. (pp. 19-59). New York: Nova Science Publishers.
- Sayer, A. (2000). *Realism and social science*. London: Sage Publications Inc.
- Wallner, F. (1994). *Constructive realism: Aspects of a new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.
- Wallner, F. (1997). *The movement of constructive realism*. Vienna: Wilhelm Raumuller.

Comments on the Strategies of Existential Psychology for Cultural Subjectivity

Kwang-Kuo Hwang

Abstract

Viewing from the perspective of constructive realism (Wallner, 1994), Confucian ethics and morality is the transcendental formal structure for supporting the lifeworld of Chinese people which may be manifested itself in every aspect of Chinese social lives.

Viewing from the perspective of scientific research programme (Lakatos, 1978), the structure of Confucian ethics and morality is the hard core of a series of culture-inclusive theories on Confucian relationalism. It must be robust enough to be examined by various methods of empirical research. The series of theoretical models constitute its protective belt. We may construct more culture-inclusive theories on the basis of same hard core.

I am going to demonstrate in the discourse of this article that the psychology of existentialism may help us to understand the client's history, while the culture-inclusive theories constructed by the psychology of realism may contribute to our understanding of the client's culture. These two approaches are supplementary to each other. Nevertheless, no matter a psychologist takes the position of either existentialism or realism, s/he should insist firmly on the ground of anti-positivism.

Keywords: realism, existentialism, transcendental formal structure, hard core, protective belt

Kwang-Kuo Hwang Kaohsiung Medical University
(kkhwang@ntu.edu.tw)