評論

「互為主體」或「主體消融」：非西方國家社會科學工作者的困境

黃光國 中國文化大學史學研究所

劉斐玟、朱瑞玲（2014）主編的《同理心、情感與互為主體》一書，總共收錄九篇論文，四篇人類學論文，四篇心理學論文，第九篇則是闡述高達美的詮釋學所引起的爭議。本書開始之前，附有一篇編者所寫的導論，其內容主要在討論「同理心」和「情感」之間的關聯，卻殊少論及本書標題所揭示的「互為主體」（intersubjectivity）。

「互為主體」的論述

倘若我們將這九篇論文的內容一起列入考量，我們立即可以看出：對於身為非西方國家的台灣而言，「互為主體」才是台灣社會科學界最應當嚴肅思考的議題。對於身為西方國家學術殖民地的台灣而言，如果不去嚴肅思考：如何彰顯台灣文化的主體性，反倒一味強調：如何以「同理心」和「情感」從事社會科學研究，結果只會加深台灣學術實踐的「自我殖民」，根本無法建立研究者和被研究者的「互為主體性」。

這道理其實並不難理解。西方人發展社會科學的主要目的，在於瞭解西方自己的文化傳統，而不在於瞭解非西方文化的「他者」（the Other）。西方人研究自己社會的學問，叫「社會學」；研究「他者」的社會，則叫「人類學」。在心理學的領域裡，自從認知心理學興起之後，主流心理學社會社群更以「個體主義」作為預設，建構了許許多多的理論，用來瞭解「個體主義」文化中個人的心理歷程。這樣的過程所要彰顯的是：西方「個體主義」文化的「主體」，或西方「個體主義」文化中作為「主體」的「個人」。其他非西方文化，或非西方文化中的「人」是隱而不見的。

在西方學術的強勢宰制之下，作為西方文化之「他者」的非西方學術社群，如果缺乏清楚的「文化自覺」（cultural self-awareness），不懂得如何建構「含攝自身文化的理論」，反倒跟隨著西方學術主流而人云亦云，則他採用「同理心」加「情感」的研究取徑，充其量只能突顯「被研究者」的主體性，並不能像西方人那樣，藉研究他者來彰顯自身的「主體性」；所謂「互為主體」云云，恐怕淪為「難以交待」的議題，所以只好「避而不談」，或「點到為止」。

在這篇評論中，我將把這九篇論文依其學科性質分為兩大類，並以高達美和哈柏瑪斯的辯論作為切入點，說明「同理心」、「情感」和「互為主體」這三個概念，對於非西方國家發展這兩門學科的不同意義，藉以補充「導論」之不足。

「心之不透明」

本書第一章〈共做的「同理心」：重反/返所羅門群島Langalanga礁湖區的田野工作〉，是一位非白人的女性人類學者在所羅門群島Langalanga礁湖區所作的田野紀錄。

在Langalanga的語言裡，malata「心」這個字一方面指各種思考活動，包括想法、推論、意志、意圖等，另一方面是指涉情感的向度，包括想念、感覺等，是思考與感覺（thinking and feeling）二者的揉雜。作者指出：許多大洋洲社會都有「心之不透明」（opacity of mind）的論述，Langalanga也認為：知道他人的想法是不可能的。為了要找尋理解當地文化的途徑，作者在本文中仔細析論當地人「共做」（co-acting）的社會生活，並認為：人類學的田野工作者可以藉由「共做」來瞭解當地文化。

在這篇論文中，作者回憶：1997年三月，她第一次進入她的田野T村。之後她努力學習當地語言，跟當地人過一樣的簡樸生活，平日的應對進退，都跟刻板印象中的「白人」大相逕庭，到了田野後期，她認為自己已經從「白人」變成了「Langalanga女孩」。當地的一位老爺爺稱讚她「懂得做朋友」（Kwaimana），村民也能夠忍受這個「外人」某些「過於獨立的行為」，

「沒有真正觸犯什麼禁忌」，但是她也承認：「在『共做』的實踐程度上距離理想的Langalanga人還差得遠」。

在這篇論文的結尾部分，作者指出：在強調行動、共做的Langalanga社會，唯有act along，才能think/feel along，所以她不同意A. S. Gronseth的主張：「民族誌同理心」（ethnographic empathy）是體現「互為主體地建構理解的過程」，因為「理解」的達致，不是透過「觀點的互惠」，而是透過「在一起、協同工作」的實作。

「主體」的困惑

整體而言，這篇論文的內容最能夠用來說明編者在「導論」中的主張，跟編者在「導論」中析論的「同理心」和「情感」也扣得最緊。即使如此，讀者仍然不容易理解書本中所謂的「互為主體」到底是指什麼。是說她透過「共做」的方式，和村民「搏情感」，讓村民認識到她「不是白人」，就能夠和村民「互為主體」？或是讓村民接受她作為「研究者」的主體？抑或是這種和「他者」打成一片的方式，最能夠讓「研究者」穿透「心之不透明」，看清楚「被研究者」的主體？

從本書收錄其他三位人類學者所寫的論文中，我們可以看到類似的困惑。在第四章中，研究者透過扮演習藝者角色的途徑，和緬甸民族音樂家U Thein Aung建構出長期的「互為主體」的關係。藉著音樂家的自我表述，描述他在緬甸傳統古典音樂現代化的過程中，如何開展出孤立而且排外的多元的音樂自我（musical self）。她的描述所要建構的，是她對於這位緬甸民族音樂家的知識。作為「研究者」的「主體」，其實是若隱若現、晦暗不明的。

第五章描述中國少數民族之一哈尼族中，人數最多的一個支系阿卡人（AKHA），其女性的「尼帕蛻」（nipaga），從一位病者「如蟲化蝶」般地變成一位巫醫「尼帕」（nipa）。在這個過程中，「病者」必須經歷一番痛苦，甚至會暫時失去意識，接近死亡，才能跟她的「主人」（神靈）「達到某種層面上的同理」。編者說：「第五章作者豐富的民族誌材料中，生動地

刻劃了尼帕成醫過程中，和『主人』互為主體的生命交逢」。她沒有清楚指出的是：在這篇典型的人類學論文中，她所謂的「主體」，是這位阿卡族女巫醫自己的「神靈」，而不是研究者。

消蝕「主體」

在第七章〈女書和女歌的文化心理情結〉中，作者藉由語言人類學與民俗學所發展出來的「展演理論」（performance theory），分析人類學家在湖南省江永縣瀟水流域研究女書和女歌時的對話空間、主體感知、和情感書寫。她的分析很清楚地指出：當「敘說客體」與「聆聽主體」處在同一個「情感共同體」（a community of sentiment）之中時，女書的內容主要是傳統的「訴可憐」，描述「江永婦女相互投射的生命故事」。然而，如果女書學者將女書「物化」為文本，「聆聽主體」無法經由類似「意識的轉換」（altered state of consciousness），而「擬入」「敘說客體」的內心世界之中，則「敘說客體」給出的女書內容，便不能滑移成為「歌功頌德」。

從她的分析及其分析所使用的詞彙，我要問的問題是：在人類學的傳統中，「搏感情」和「同理心」固然有助於研究者獲得關於「被研究者」的知識，然而，「搏感情」的方法究竟是要彰顯「研究者」的「主體」，抑或是要透過「意識的轉換」或「魂遊象外」（trance）來消蝕其「主體」？

「主/客對立」

我們可以用第九章對高達美詮釋學的介紹，把我的問題表述的更清楚一點。在高達美的詮釋學中，「視域」（horizon）是指：個人在某一特定處境或立足點上，其心域視野所能涵蓋的範圍。不管是「研究者」或是「被研究者」，都會因其生命經驗的不同，而各自有其背景「視域」。「互為主體」的雙方達成理解的主要途徑，就是經由不斷的溝通和辯證，而達到「視域融合」（fusion of horizon）。本書上述各章所談內容很清楚地顯示：依照西方的傳統，人類學研究的主要目的是要獲致有關「被研究者」的知識。「同理心」和「搏感情」固然可能有助於「研究者」對「被研究者」的理解，但這

種理解的過程，並不是「互為主體」式的「視域融合」，而是「主/客對立」式的同情地理解。

從本書收錄的四篇心理學論文中，我們可以更清楚地看出：西方社會科學中因為「主/客」對立的傳統所造成的緊張和對立。自從科學心理學之父馮特（Wilhelm Wundt, 1832-1920）於1879年在德國萊比錫設立第一個心理學實驗室以來，西方心理學的主流一直是採用「主/客」對立的自然科學典範，在從事研究。即使是認知心理學興起之後，跨文化心理學者（cross-cultural psychologists）在從事文化比較研究時，亦不例外。本書第六章〈由親子對談窺探關於學習信念的文化詮釋框架〉，以超過兩百對親子作為參與者，請他們針對兩種特定情境，自由敘述孩子近日經歷的相關學習事件，逐字謄寫錄音的話語資料，再以量化檢測與質化詮釋的方式加以分析。

不論是「量化檢測」、「質化詮釋」，都是跨文化心理學者常用的「主/客」對立的研究取徑。由於研究者不知道如何建構「含攝文化的心理學理論」（culture-inclusive theories of psychology），所以她只能宣稱：透過介於田野與實驗之間的蒐集資料方式，以及多層次的比較，親子對談能夠提供「窺探學習信念文化面貌之視窗」，並顯現「日常社會化之可能歷程」。

「消蝕自我」

這種研究取向引起了非西方國家心理學者的普遍不滿。最容易感受到不滿的是必須協助精神病患解決其心理困擾的臨床心理工作者。本書第二章的作者認為：文化人類學與精神分析在知識論和方法論層面的可能交集，或許是活化主體知識，將「人」置回經驗研究與臨床實踐的必要途徑。因此，她提出「臨床田野」作為精神分析與文化人類學田野工作間對話的「初步工作概念」，希望能夠藉此把「人」找回來，「回答當代主體如何可能被認識的根本問題」。

除了臨床心理工作者之外，許多非西方國家的心理學者也對盲目移植西方心理學的研究典範感到不滿，因而發起了「心理學本土化運動」。本書第三章的作者在快速而且簡略地回顧本土心理學在台灣的發展之後，指出：

心理學素來講求其研究對象必須「可被觀察」，但觀察時不免會受到觀察者的情感、記憶、經驗所左右，解決偏誤的調節閥便是同理心，它是一種「狀態、歷程、更是一種能力」，「在觀看他人之餘，又能以他人為鏡，觀照自身」。因此，在該章中，他以三場「放生」的田野現場紀錄為例，說明研究者如何「藉由瞭解研究對象，來修正研究的預設立場」。

這種論點，跟本書第二章作者所主張的：「非知」（le non-savoir）是聆聽的前置話題，「唯有懸置預設的開放式聆聽，不斷進行自我檢視的反思訓練」，才更可能接近被研究者的「主體」，可謂「異曲同工」。第二章作者描述他跟慰安婦阿嬤之間的關係，第三章作者所描述的「放生」，以及本書其他四篇人類學論文所描述的「共做」、「音樂自我」、女書、尼帕蛻等等，都千篇一律地主張：研究者必須藉由「同理心」和「搏情感」來「消蝕自我」，而不是什麼「互為主體性」。

「自我殖民」

更清楚地說，近代社會科學是西方啟蒙運動發生、「理性主義」興起之後的一種文化產品。研究者必須以「主/客」對立的態度，用自己的「理性」來研究「被研究者」。他必須很清楚地瞭解：因為被研究對象的「本體」（noumenon）是「超越的」（transcendent），不論他如何努力設法理解被研究者，他所能描繪的，仍然只是研究的某些「面相」（aspects）而已，這就是Weber（1949）所謂：社會科學研究的「片面性」（one-sidedness）。

社會科學家從事研究的主要目的，就是建構理論，把知識客體化，來認識自身社會和文化的「主體」。在這個過程中，研究者必須要用「理性」，而不是用情感；他只能談「同理心」（empathy），而不能談「同情心」（sympathy）。這就是希臘德斐阿波羅神廟（Temple of Apollo at Delphi）所強調的「認識你自己」（know thy self）。非西方國家的社會科學家如果無法掌握西方文化中這種「主/客」對立的精神，反倒是亦步亦趨地跟隨在西方學者之後「邯鄲學步」或「鸚鵡學舌」，「自我殖民」的結果必然是淪為「自我」消蝕，哪裡談得上什麼「互為主體」？

批判、辯證式「鸚鵡學舌」

本書第八章的作者指出：歐洲在漫長的殖民歷史中，對於「他者」（the Other）已經形成了一種顛倒現實的想像與認識。在西方主流心理學所謂「文化轉向」的風潮下，所出現的文化心理學、跨文化心理學、甚至是本土心理學，其實只是為了提供「文化他者」（cultural Other），幫助西方人以對照的方式瞭解他們自身。即使有許多非西方學者強力批判西方社會科學界的「東方主義」（Orientalism）、「歐洲中心主義」（Eurocentrism）或「美國中心主義」（Americentrism），然而，因為非西方國家的社會科學家未能建構出「含攝自身文化」的心理學或社會科學理論，來和西方理論相抗衡，結果連所謂「歷史地考察心理學與他者之間的權力—知識—欲望關係」，都變成了一種「邯鄲學步」或「鸚鵡學舌」。

更清楚地說，今天非西方國家之社會科學工作者必須懂得如何建構「含攝自身文化的理論」，作為理解自身的「背景視域」，他們才有可能跟「文化他者」進行「互為主體性」的溝通。用高達美的辯證詮釋學來說，人類由其生命經驗所獲致的「成見」（prejudice）是他理解日常生活中諸般事物的「背景視域」，絕不可能用諸如「非知」、「懸置預設」或其他任何方法予以去除。無法對自己的生命經驗建構出「客觀知識」來理解自身，反倒一味要用「非知」或「懸置」的方式「消除」自己心中的「預設」，其實是一種對「成見」的「成見」（prejudice towards prejudice），值得本書的編者及各位作者再三深思。

從高達美的辯證詮釋學來看，非西方國家的社會科學工作者唯有透過彼此之間反覆的對話和辯證，達成「視域融合」，才有可能建立自立的學術社群。在這本書中，唯有第八章作者對兩位審查者的意見作出答辯，並將其「答辯詞」附在其論文之後。我希望這本書的編者和作者有人能夠針對我的評論作出答辯，相信這對華人自主社會科學的建立，將會有相當大的助益。