

# 社會科學本土研究的知識論札記

石之瑜

台灣大學政治學系教授

收稿日期：91 年 9 月 25 日 接受日期：91 年 11 月 20 日

## 中文摘要

本文探討社會科學本土化對科學主義在知識論上的挑戰，說明建立本土化研究議程的重要性，並試圖超越相對主義的局限，提出偶然主義以爲因應，同時回溯社會科學進入中國歷史脈絡的經歷，作爲反省當代社會科學中科學主義的基礎。社會科學本土化最主要的訴求，就是要擺脫具有歷史目的論的普世主義，要正視本土社會的概念，來掌握本土的行爲，分析本土的行爲規範是透過什麼途徑發展，從而變成是合理正當的行爲。爲了要做到這一點，必須即早進行自我檢討，當前學術體制中所採用的語言、概念，都必須要重新反省，在多大的程度上，這些概念誤導了研究者；在多大程度上，這個概念已經轉化了行爲者的觀念？研究者還有多少可能脫離既有社會科學概念的空間，能不受拘束地與本土的人溝通，或是已經完全失去了自己在社會科學概念以外溝通的能力。

關鍵詞：本土化，相對主義，普世主義，偶然主義，科學主義，知識論

## 一、本土化作爲一種知識心態

一般初學者在入門社會科學有關理論時很難適應，因爲許多抽象的概念是從英文翻譯過來，尤其關於方法論與知識論的探討更是如此。這是爲什麼各地都興起社會科學本土化的討論，就是針對當前社會科學中的西方中心主義而來。

在台灣，社會科學本土化這個問題起碼有二十年以上的討論歷史，<sup>1</sup>過去是由台灣最早接受西方社會科學訓練的前輩提出，他們的背景往往是中式教育，對於西化原本有強烈執著，後來開始反省。對他們許多人而言，本土化就是中國化。二十年後這問題再度被他們的學生提出來，這批多數是戰後成長於台灣的學生輩，受西式教育，而且對社會科學的接觸較早。他們對本土化的理解顯得非常多元，主要訴求是去西化，但去西化並不同於中國化，提出的本土化研究計畫在國家科學委員會審查時，經常遭受許多質疑，<sup>2</sup>但隨著全球化論述的興起，英語學術界也開始反省這一類問題，<sup>3</sup>則本土化的探討就不能以中國化或去西化來定位。<sup>4</sup>國內主流學界逐步認識到本土化的趨勢，只是目前迄未列入教學議程，值得花些功夫來探討。

<sup>1</sup> 早期稱爲社會科學中國化，見楊國樞，文崇一（合編），《社會及行爲科學研究的中國化》（台北：中研院民族所，民71），頁1-2。

<sup>2</sup> 比如中央研究院院長提到要國際化與本土化並重，但當時國家科學會人文社會處的主管官員認爲本土化會引起反國際化的不當現象。《中國時報》（民87.8.2）。

<sup>3</sup> 例見 John G. Adair, "Indigenization and Psychology," *Applied Psychology* 48, 4 (1999): 397-402; Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

<sup>4</sup> 有研究指出，目前在台灣對於社會科學本土化的主張，至少有四種以上的不同解讀，見石之瑜，〈從東方主義批判到社會科學本土化〉《二十一世紀》74 (2002)。



本文對於社會科學本土化的探索，首先卻必須迴避定義本土化，因為主張社會科學本土化的人，彼此之間對於本土化的概念推動與背後的歷史有諸多不同的看法，甚至基本心態也不同，<sup>5</sup>故佔絕大多數沒有參與推動本土化的學者，彼等觀望或反對的理由也不同，只能說希望推動社會科學本土化的各派之間分享了一個共同心態，就是認為社會科學是歐美發展出來的科學，拿到各個非歐美、特別是非基督教的地區適用時，有許多套不進去之處必須作修正與限制。<sup>6</sup>

## 二、在地知識的生產

推動社會科學本土化的原因，如前所述因人而異，但從知識論看，關於本土化之前的知識有偏頗則無異議。尚未本土化的社會科學會帶來什麼結果？是以一類比說明。假設在清末的時候，美國要建造大鐵路，因此需要各式各樣的礦產如煤、鐵，還需要大量人力，於是美國人到中國大陸調查，看能找到多少煤、鐵、人力可用，有什麼樣的交通工具或技術，可以運送中國的煤、鐵和人力，從此也就依此來研究中國。這時美國研究者的中國，是資本主義開發的原料來源，故中國的意義就是煤、鐵和人力三個生產因素，如果多數美國人來中國，都是研究中國的煤、鐵、人力和交通，久而久之，除去這些東西

<sup>5</sup> 參考溝口雄三，《作為方法的中國》，（譯）林右崇（台北：國立編譯館，民88）；朱雲漢、王紹光、趙全勝（合編），《華人社會政治學本土化研究的理論與實際》（台北：桂冠，民91）；楊國樞，〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉，《本土心理學》1（民82）：6-88；胡佛，《政治學的科學探究（一）：方法與理論》（台北：三民，民87）；黃光國，《社會科學的理路》（台北：心理出版社，民90）；蕭全政，〈社會科學本土化的意義與理論基礎〉《政治科學論叢》13（民89）；石之瑜，《政治學的知識脈絡》（台北：五南，民90），第六章。

<sup>6</sup> 參見黃光國，〈從科學哲學的演變論社會科學本土化的方法論問題〉，輯於喬健，李沛良（合編），《社會科學的應用與中國現代化》（高雄：麗文文化，民88）。

之外，中國沒有其他意義。既然公認美國比中國先進，中國人要研究自己時，自然便向美國學，學完之後所研究的議題竟然也是中國有多少煤、鐵，與開發技術；也許還更細，包括如何可以訓練出適當的勞動技術。接著留學生到美國去，浸淫於一樣的問題意識，則中國對中國人自己的意義也就是煤、鐵與勞力。

所以本土化論者主張開始反省，學了幾十年美國社會科學對台灣或大陸的研究，是不是像中國的孩子到美國資本家那兒去認識作為煤、鐵和勞力綜合指標的中國？不能否認這種知識都很科學——什麼叫煤可以定義，多少煤可以測量出來，煤鐵開發的技術很有威力，運到港口需要多少成本，勞力送到美國去建造大鐵路需要多少時間來組織與訓練。隨著研究議程的發展，這些問題全可以掌握得愈來愈好。投資成本可以愈算愈精密，所以資本家就愈覺得對中國瞭解，跟在同一個生產過程之後學習的留學生，可能也覺得自己對中國愈來愈瞭解。可是從自己的生活脈絡看，這樣的中國知識異化了本土的研究者，難稱愈來愈瞭解。<sup>7</sup>

把這種知識過程拉到台灣研究的議程觀察，先是有美國學者來台灣檢視台灣有沒有反對黨，有沒有司法獨立，接著作人權報告，學者們的研究做來做去都是台灣的民主化，台灣的留學生在美國學成了，自然採用同一種角度來分析台灣，於是這些向美國學習的留學生難免以為，關於台灣的知識就在於台灣司法有沒有獨立、反對黨有沒有茁壯，這似乎正是一個關於煤、鐵與勞力之類的問題。這個類比提醒當代研究者有沒有在研究過程中，喪失對自己社會的理解能力，而充其量是幫美國資本家調查。同理，研究中國有多少煤、鐵、勞力的學者們，在這個知識過程中喪失了對中國認識的能力。社會科學本土研究者首先要提出的就是，當代社會學研究是在幫助人們了解一個地區，

<sup>7</sup> 參見葉啟政，《社會學和本土化》（台北：巨流，民90）。



還是幫助人們掩飾不了解一個地區的尷尬？<sup>8</sup>

假如美國人不了解中國，只能掌握中國煤、鐵、勞力的資訊，而中國人自己對於先進知識的理解，同樣是掌握這種資訊，所以當中國學者碰到美國學者時，討論內容千篇一律是關於中國的煤、鐵、勞力，那美國學者不就更覺得自己了解中國了？假如美國學者來到台灣，台灣最好的教授也與他們大談反對黨與司法獨立的問題，則美國人不就自覺很了解台灣了嗎？而在地學者也覺得，可以與科學能力最好的美國學者溝通很光榮。<sup>9</sup>如果多數台灣人不能與美國學者溝通司法獨立的價值，那這些可以與美國人分析司法有沒有獨立、反對黨有沒有茁壯的人，就高人一等了！因為多數國人的民主化知識還很落後，所以任何後起之秀如果要坐到教授位置的話，就要學會和美國人分析台灣司法獨立的情形，或台灣的人權，與其說這是在與美國人溝通，不如說是學會用美國的語言，把台灣變成讓美國人可以感覺到心安，且可以理解的對象。在地社會科學界之所以抗拒本土化，背後所反映出的一種態度，就是不願意質疑社會科學這一套自己已經習以為常的概念，但恰恰就是這一套普世皆準的知識生產過程，阻撓當地人了解自己的狀況，或阻撓研究者去體會所研究的對象。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 高承恕，〈社會科學中國化之可能性及其意義〉，《中央研究院民族學研究所專刊乙種》10（民71）：31-50。

<sup>9</sup> 參見葉啟政，〈邊陲性與學術發展〉，輯於喬健（編），《現代化與中國文化研討會論文彙編》（香港：香港中文大學社會科學院暨社會研究所，1985）。

<sup>10</sup> 參見楊國樞，《我的學思歷程》，國立臺灣大學共同教育委員會（編），（臺北：國立臺灣大學出版中心，民91）。又比如，有一位民進黨的領導幹部，在一次去美國參加第二軌道會議，預期將和大陸學者見面，在上飛機之前，手上持一本 Lucian Pye 所寫的關於如何與中國人談判的書在惡補，難道平常他沒有與黨內同志、椿腳、配偶、其他黨派、市場小販、父母子女討價還價的經驗嗎？怎麼會忘了如何與中國人談判呢？竟感到自己必須從美國學者寫給完全沒有中國經驗的人看的書中取經，可見在學習社會科學語言的過程中，學者們其實異化了自己本身的環境，或疏離了研究對象的情境。

### 三、超越相對主義的本土化思惟

提出社會科學本土化，追求認識論上的根本變革，第一個所必須推翻的預設，就是關於知識的普世性，否則不能說服人們從當地的情境裡汲取知識，而會錯誤地將研究者自己習以為常的情境，強加於研究對象上。亦即，社會科學知識不是普遍的，不能用一種普遍主義的態度來生產關於在地的知識。如此一來，下一個必須回答的問題就是：社會學本土化是不是在主張文化相對主義？也就是中國人、美國人、台灣人各有自己的行為準則，這個知識論上的立場在人類學家、政治學家、文化心理學家之間也許多討論。<sup>11</sup>從普遍主義與相對主義出發的知識生產，有著十分不同的問題意識，普遍主義者為全面理解人類行為，在前往原始部落考察時，主要是研究人類發展進程的線性過程，整理並定位每個社會在線性發展中的位置，且指出特定社會將來應該會往何種方向進一步演化，如果是好心的研究者，更會建言如何使之快一點發展，能更迅速到達更高的境界。相對於此，相對主義者堅信，每個社會自己原來的文化特色與其他所謂先進社會並不一樣，所以，研究者要去掌握各地自己本身的那個道理與路徑！

在普遍主義下，人是普世的，行為受到一種共同的結構所制約，故類似於早期科學家想去找由上帝建立的結構；在相對主義下，幾乎可以得出每個人都不一樣的推論，因為如果相對主義者主張中國人與美國人不一樣，那麼同樣可以說湖南人與陝西人也不一样，長沙人與常德人當然也不一样，如此不斷分，一直到每個人都不一樣為止，則這種文化相對論的研究在實際上如何可能推動呢？每個人都不一樣時，是不是還能稱文化相對論？而且，在將知識主體化約成個人之後，相對主義與以個人為主體的普遍主義反而更親近了。有一篇發表

<sup>11</sup> 彭克宏（編），《社會科學大詞典》（北京：中國國際廣播，1989），頁347。



在《中國大陸研究教學通訊》上的文章則把普遍主義相對化，舉了一個歐美人唱歌劇，而中國人唱京劇的比喻：如果以美國人的方法研究中國的話，就等於是用歌劇的調子，唱京劇的詞兒，將是很奇怪的組合。<sup>12</sup>（不過這個比喻也有問題，京劇難道就只有一種正確唱法嗎，現在唱法與清朝的京劇比、有沒有出現進展？是怎樣發展？還是京劇本身必須具有一個固定不變的本質呢？）換言之，相對主義者認為，普遍主義具有歐洲中心的傾向，是從歐洲歷史發展出來的知識論。

文化相對主義還可以根據相對的程度分為兩支，則社會科學本土化也可以相應分成兩個知識立場，其中之一採用絕對的相對主義，比如中國人和美國人就是不一樣！沒有相容性，之前沒有，之後也沒有，所以不能放在同一個脈絡中比較；另一個是相對的相對主義，有如比較上海人與廣東人，他們雖然都是相對於彼此而不同，但未必不能進一步發展相同處，或具有某種部分的共通性，只是強調不能否定其中的相對性！絕對的相對主義主張有邏輯的矛盾，因為假如中國人與美國人是相對的，則中國人有自己內在的一個普遍本質，於是等於承認了湖南人與陝西人之間有普遍的共同性存在，那如何主張湖南人與陝西人是相對的？而倘若湖南人與陝西人是文化上相對的，就沒有意義去主張中國人與美國人是相對的，因為中國人與美國人都不能構成一個內在一致的比較基礎。

慢慢的，即使文化相對主義者也不能不承認，每個世人之間可能具有普遍性，受普遍化行為結構所制約，只是保留立場認為普世主義還言之過早，以後再說，不該是今日應該討論的問題，今日應該討論的是，研究者先去根據在地的特色，用在地的語言，使用在地熟悉的概念，來分析在地人的行為，體現在地人的動機，先做到這一點，等這一點做到了，將來再來判斷韓國人、日本人或中國人有沒有可以共

<sup>12</sup> 鄭詩平，〈中國國際關係研究的現狀和困境〉《中國大陸研究教學通訊》第35期（民88）：1-3。

享的行為結構，假如有的話，便把普遍性的層次往上提。<sup>13</sup>也許未來的目標，是建構一個能夠解釋全人類行為的超大結構性知識。故任何普遍性知識框架的建立，要透過對在地行為的研究，而不能先去觀察歐美的社會環境，然後將歐美的行為模式做為知識範本，套到非歐美社會去比較，亦即認為這個以普遍主義的前提，以歐美經驗為基礎的途徑是錯的。<sup>14</sup>

台灣的心理學本土化研究中，便流行這一個觀點，不否定人與人之間可能受某種普遍行為法則制約，甚至有的看法確信有這個法則，<sup>15</sup>但是現在要宣布掌握人類行動的普同性還言之過早，這種立場反映了普遍主義知識論的壓力很大，造成即使相對主義者，也不願意過於鮮明地反對主流社會科學追求人類普遍的行為法則，但如此文化相對論當然沒有資格稱作科學，等於承認自己對主流社會科學提出的挑戰不可取。如果人類結構行為真是相對的而不是絕對的，表示人是受到在地的情境影響，人與人之間的共通性闕如，實際上並沒有一個共通的法則約束人類必然會如何行動，則無異就否定有一個掌握真理的上帝存在，使文化相對論在宗教情感上處於不利的位置。雖然在歷史上，宗教與科學曾是對立關係，但科學家雖然反對創世紀的言說，其實支持了對真理的執著，如果不是上帝，豈能說明真理本身的存在，那人類的行動如何可能是來自於信仰？這就是所謂笛卡兒的焦慮。文化相對主義的提出，已經引含了文化相對主義不科學的意涵，而不科學成為違反上帝道理的表現。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 高尙仁，《心理學新論》（台北：揚智文化，1996），頁21-22。

<sup>14</sup> 劉建國，《主義大辭典》（北京：人民出版社，1995），頁71-72。

<sup>15</sup> 楊國樞，〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學〉。

<sup>16</sup> 典型的說法是「科學家們便著手積極研究這些尚未歸為科學化的原理，企圖使之符合上帝所創造的和諧秩序，卻也成了科學發展的原動力…」參見，《高級中學世界文化史》上册（台北：國立編譯館，民86），頁89。



回答這個問題的壓力很大，除非論者能說明何以相對主義是更高系統的主張。然而，文化相對主義是因應普世主義而來，故不可能在知識論的層次上高於普世主義。在歷史進程上，先有現代化的宣告促使科學家高舉普世主義的旗子，從而刺激出了相對主義式的回應。譬如人們主張台灣是一個新的主權，是回應有人提出台灣與大陸的人民都是炎黃子孫，有共同文化血緣的普遍性命題，這時提出台灣人是一個新民族才有文法語義上的意義。同理，相對於主權中國的概念，是過去先有西方的帝國主義入侵了天朝的秩序，於是有了中國人要驅逐外國勢力的訴求，在此之前，中國過去講的是「天下」的概念。相對於天下，爲了驅逐帝國主義，天下的共主竟也提出主權的概念，自囿於固定的疆域之內。恰恰來自於歐洲的所謂主權秩序，也是在針對普世主義式的教皇勢力而提出，如果教皇不宣稱子民們全都在教廷的管轄之下，各地就不需要有驅趕異教的作爲。可見，「相對」是指相對於普遍而言，若沒有普遍主義式的主張，就不會產生相對的主張。<sup>17</sup>

故假如社會科學中沒有普世主義的方法論，就不會有向普世主義挑戰的文化相對主義。這時如果社會科學本土化的論者挑戰普遍主義，還要用相對主義理解社會科學本土化就發生問題。換言之，因爲主張社會科學本土化的人並不奠基於普世主義的概念，而普世主義與相對主義是相互隱含的，所以用相對主義推動社會科學本土化便產生了困境：一、相對主義者必須先否定普世主義，從而使相對主義處在持久的防守心態中，不能從否定普世主義的任務中解放；二、關於本土化方法的優劣，有無普遍方式可以加以評價，還是任憑研究者自己說了算？<sup>18</sup>三、何況，文化相對主義自己還隱含了一種固定的文化範圍、知識範圍、血緣範圍內的絕對性主張，所以普世主義的尾巴怎麼

<sup>17</sup> 劉建國，頁 91。

<sup>18</sup> 參見阮新邦，〈「價值相關性」、「強烈價值介入論」與社會科學中國化的規範基礎〉《社會理論學報》2：1（民 88 春）：頁 105-137。

也砍不掉。<sup>19</sup> 相對主義的這種困境，將討論引向了偶然主義。

#### 四、偶然主義知識論的嘗試

偶然，並不見容於社會科學主流，因爲它否定了預測、控制的可能性。偶然主義不適合被定義，不然偶然就成爲某種可固定的性質，不如舉例說明偶然這個觀念。比如學生某甲要坐公車來學校，如果不來上課，被點到名也許會被當掉，但由於等不到公車改搭計程車，計程車又拋錨了，這一連串事情對個人而言，都是巧合的，但由於某甲遲到了，就開始想對老師編理由，正好老師在上課時講人不要說謊，這是他進教室之前想不到的事情，但現在開始覺得自己怎麼可以說謊。對某甲而言，他思緒的變化與事情的發展都是掌握不住的，此之謂偶然主義的知識。歷史的發展充滿了偶然，但並不是說今天的一切和下一步完全無關，而是說歷史發展的過程中充滿了不確定性，當不確定的因子發生的時候，會與正在進行的因子產生互動，因而導引正在發生事情脫離原來的軌道，產生新的軌道，這是本體論上的偶然主義。

偶然主義原本在哲學上是客觀主義的一支，許多哲學家都將偶然視爲促成事物發展的客觀聯繫所不可或缺，甚至主張必然性的法則可以從偶然性的現象中發掘。<sup>20</sup> 但此地所指的偶然主義具有意識的作用，故更強調人在一念之間的自發性、創造性與不可決定性 (undecidability)，由規律支配的情景只是一種抽象的理想境界。偶然主義並不是一個普世主義或相對主義的概念，偶然性不是一個普世皆準的道理，不是在座的每一個人，如果進入同一種情境，都會發生同樣的行

<sup>19</sup> 參見林正弘，〈外行人的幾點困惑〉，《本土心裡學》2（民 82.12）：178-184。

<sup>20</sup> 哲學大辭典編輯委員會（編），《哲學大辭典》（上海：辭集，1992），頁 432-433。



為。歷史所產生的千萬種偶發狀況，並不是事先可以規範的，但也不是說完全不能建立規則。比如說教授進教室時，通常會預期大家都坐著聽講，若有一天走進教室，看見大家都站在椅子上，可能就不知道該怎麼辦，因為完全和預期有出入，所以也不是說行為中完全沒有規律可循，任何人都還是根據自己學習與體驗，對將要發生的事有一些預期，但是這些預期當中，會出現一些所沒有預期到的事，當這些沒有預期到的事發生時，有些人會注意到，有些人不會注意到，儘管沒注意到的人不會去討論，有注意到的人則會去討論意外現象，這時就產生了各種各樣新的可能性，由於新的可能性所運動的方向不能事先規定，姑且稱之為偶然主義的知識論。

但偶然主義又不像在路上發生車禍這種絕對無法掌握的事，故不是一個革命發生了，舊社會即完全變成新社會；不是一個政權變動，舊政權就完全變成新政權。偶然性不是斷裂，比如說台灣在政黨輪替不久發生了八掌溪事件，這是一個偶然的事件，對於老百姓如何看待新政府，產生了很多影響，固然可以用社會科學的理論來研究，為什麼新政府對八掌溪事件的回應，會造成一些社會的動盪，但是這不能解釋八掌溪事件一定會發生，或者假如八掌溪事件沒發生，將來還是有類似八掌溪事件的事情會發生，所以遲早老百姓會看穿問題，然後就必定產生一些動盪。因此偶然主義既不是普遍主義，也不是相對主義。

偶然就是指不存在必然的規則，但並非沒有規則，在每一個階段、每一個歷史脈絡、每一個本土情境中，都有自己的規則，<sup>21</sup>然而這個規則不是不可變的，也不是必然會這樣發生的，當研究者不是在普世主義或相對主義的概念中選擇時，就不再會堅持發現讓某甲如此，則每個人在同一條件下也都是如此的法則；另一方面，雖然像一

個教室裡的規則，看似具有絕對性、本質性、不可變性，但如果有一個新的學生來加入，則必須學習適應這課堂上的規則，故這規則對新人也具有拘束性，但是由於新來的人不可能立即完全受到拘束，因為新來的人可能有一些歷史意識和大家不完全一樣，甚至慢慢會感染到其他人，教室裡的規則就會發生轉變。所以即使有規則、有結構，但是這些規則和結構並不是固定的，也不是歷史規定的，而且通常具有特定時空的拘束力。

偶然主義並不是專門以推翻歐美普世性理論為職志的社會科學哲學，因為偶然主義間接認可歐美的普世主義可以作為生活實踐中的理想，透過人際規則的發展，使規則逐漸有自己的邏輯，而且這些規則可以控制演變，使偶然的因素不至於造成當下社會演變方向的不固定，以致於並不是每個人都能夠根據自己的意識，跳脫出既定規則，這就是歷史發展得以形成普世規範的道理。不過，偶然主義所挑戰的，乃是普世規範作為人為推定的行為法則，並不能視為是解釋行為的依據，而是應當被解釋的對象。社會科學本土化正是要研究一個社會如何發展到當前階段來的，這個社會的政治行為、社會行為以及各種各樣的規範，如何演變出對人們生活產生的拘束力？同時要進一步去問，這個規範從過去變遷到今天，與往未來變遷的方向中，曾經受到什麼因素的影響。

在偶然主義中，一個具有拘束力的普世規則，在產生拘束力之前充滿了各種可能性，即社會發展方向不能事先固定，不是如普世主義所言，發展到最後原來我們每個人所服膺的行為法則都一樣，也不是發展到最後發現原來每個人都完全不一樣。而是，研究者將能動性讀回到行為者的生活實踐中，承認每一個人的行為具有不確定性，故行為者的一念可以決定某種行為法則的約束力，因此眾人共同服膺的行為法則是學習與實踐的結果，不是先驗存在的客觀結構。於是研究者隨時期待各式各樣的驚奇和可能性，故普遍性行為法則的存在並非全不可能，但這仰賴廣泛、大量、深度與持續的學習，其間不可能不靠

<sup>21</sup> 必然陳述是指「不可能不是真的」，偶然陳述是指「在有的世界可能成真」，姚介厚，《當代美國哲學》（台北：遠流，民85），頁41-52。



一些偶然的機緣在支撐，否則之後發展出的規範內容可能迥然不同。這顯然不是普遍主義，充其量是偶然形成的普遍主義，所以即使某個看似普遍性的行為法則已然存在，並不能否定它之後消解的可能性，偶然主義將知識的生產溯源於研究對象自身，是為社會科學本土化的關鍵。

但是，在實際的世界裡，偶然主義者與相對主義者，彼此之間也是不相抗衡的，由於都不主張歷史有目的，則偶然主義與相對主義有知識結盟的可能性，因為他們的對象很明顯，都是主流的社會科學普世主義，偶然主義抗拒普世主義之處在於，普世主義不應該承認外在客觀的行為法則為先驗；相對主義則抗拒普世主義的具體內涵，反對任何一種規則的主張可以普世適用。他們各自抗拒普世主義強大的言論壓力還來不及，自然不會急於彼此辯論。不過它們之間並非完全沒有差異，可是他們不會把心思放在彼此的差異上，而會放在彼此的共通需要上，這是因為整個社會科學發展的過程中，主要是受到歐美國術界的影響，歐美國術界居於論述大權的地位，目前一直是社會科學本土化發展的主要障礙，要了解普世主義知識如何成為中國研究的目標，從而抑制了本土知識論的出現，就應該將社會科學主流的形成當成研究課題，回想近代科學的學術世界從何而來。

偶然性的知識論認為，一個行為的發生具有事先不可確定的偶然性，則社會科學家假定的那個具有邏輯一致性的外在結構組成因素之間，並不是邏輯一致的。偶然主義認為人的認知中存有大量不一致的信息，它們在不同情境下進入人腦成為制約行為的因素，有時這些不一致並未在意識層面被行為者所知曉，但也有時人們會明確經歷到類似魚與熊掌不可得兼的雙趨衝突。當一個人捨魚而取熊掌的時候，要如何分析對待這個選擇呢？必然主義與偶然主義的對策十分不同。必然主義者會去找尋可以說明這個選擇的外在因素，並推測當這些外在因素再現時，同一個行為者仍會捨魚而取熊掌。偶然主義則不然，反而會去找一些理由來說明，為什麼已經選了熊掌的人，其實不必做這

樣的選擇，從而保留了當下一次同一批外在因素組成的情境再現時，行為者仍有在論述上改選魚而捨熊掌的理由。

在偶然主義之下，每一個行為選擇都是魚與熊掌不可得兼的選擇，當行為者選了熊掌時，偶然主義知識論要求研究者先去找魚是什麼，而不是急於找到外在結構來證明選熊掌的必然性。偶然主義的魚可能已經在認知之中，而且行為者明確知道；也可能雖然不存在認知之中，但將來有出現的機緣。換言之，魚作為一種其他行為選項的可能性範圍，其內容是不斷增加的，而將新的內容放進魚的範圍中的人，可以是行為者自己，也可以是分析者。

如何去發現或開拓「魚」所涵蓋的範圍呢？當然這是從選擇熊掌的行為開始。選熊掌時已經預設了魚的存在，這是因為行為者曾經想要選魚，或其他行為者中有人選了魚，或行為者對自己選了熊掌之後的感覺是不確定的，或行為者對其他人選魚的事毫無不安與不解，或其他選了魚的行為者對行為者毫無不安與不解。換言之，人類應當具備有在認知上轉移立場的能力，有探索其他人觀點與動機的欲望，有設身處地的需要，從而發展出在論述上與不同選擇者（他們可能是其他人，可能是以前的自己，可能是未來的自己）溝通對話的能力，於是就鋪陳了行為者在下一次同一個情境下做出不同行為選擇的可能性。

可以把現代化類比成熊掌，把儒家文化類比成魚，自清末中體西用論以降，經五四運動、<sup>22</sup> 中西文化論戰、<sup>23</sup> 文化大革命、<sup>24</sup> 文化熱，<sup>25</sup> 到今天的新左派與自由主義之間的文化論戰，<sup>26</sup> 似乎一直是

<sup>22</sup> 參見周策縱，《五四運動史》（台北：龍田，民70）。

<sup>23</sup> 參見高瑞泉，《中國近代社會思潮》（上海：華東師範大學出版社，1996）。

<sup>24</sup> 參見宋永毅，《文化大革命和它的異端思潮》（九龍：田園，1997）。

<sup>25</sup> 見徐志祥，《孔子研究四十年（1949—1989）》，《齊魯學刊》6（1989）。

<sup>26</sup> 參見李世濤（編），《知識分子立場——自由主義與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000）。



一場魚與熊掌之間的困難抉擇。不過，魚或熊掌所指涉的範圍卻不斷在變化，如果我們只問現代化潮流如何勢不可擋，或人為什麼紛紛調整自己來回應現代化的要求，就不能看到現代化的發展在什麼意義中保留了儒家文化，則對現代化的解釋就帶有一種規範性的期盼，封閉了儒家文化繼續制約行為的分析角度。科學主義或必然主義的解決方式，是將儒家文化視為一個變數，與現代化潮流並列，看誰的內容與行為模式更具相關性。但這樣的話，行為者的位置就是在儒家文化之下，則我們所討論的偶然性就消失了，現代化與儒家文化之間的難以抉擇就變成邏輯一致的關係。

## 五、中國研究領域中的科學主義

科學主義輸往各地並不是命定的結果，而偶然主義的知識論容許人們重新檢視，各地在接納科學主義的過程中，各自的歷史脈絡與情境對科學主義教育所產生的制約效果，或顛覆效果，因此像中國研究這個領域的本土研究，便應當從近代的科學輸入中國說起。<sup>27</sup> 這個歷程與社會科學本土化息息相關，如果不了解科學主義怎麼樣引進在地社會的話，侈談社會科學本土化，恐怕會淪為反帝國主義的歷史情緒，而導致自己在本土化上的一種偏差，所以還是要先對過去歷史發展的背景作簡單的交代。這裡所謂在地，指的是研究對象所在地。對於中國研究界的知識生產而言，在地科學主義的引入，則為具有中國身份的研究者對自己採取科學主義研究的態度。

早期的國人認為科學就是洋槍大砲，只要炮射得遠，槍彈能打出去，這就是科學。當年為了討伐太平天國，李鴻章去上海找洋人拉關係，李鴻章對洋人的發明如槍械非常地崇拜，認為他們的科學真可

<sup>27</sup> 參見程光裕，《中國通史》（台北：中國文化大學，民69），頁500-504。

取。<sup>28</sup> 歷史學家後來在講科學引進時多提到洋學堂，相對於洋學堂的恰是私塾，也提到機械局、軍火兵工廠、同文館、學校、醫院等等。洋人的醫學強化了李鴻章對科學的信仰，因為他心愛的小孩得了重病，是靠洋人的醫學治好的。其實最早對洋玩意發生興趣的是康熙皇帝，康熙皇帝桌上有很多度量衡的刻記，下朝常找傳教士教授科學、星象。他自己南征北討的時候，能在沙漠當中觀天象來推斷水源，這都是洋教士教的。所以康熙相信、喜歡這些奇術，他還教大臣幾何，出題考他們。但很有趣的是，康熙的治術完全沒有挑戰到他自己的天下世界觀。<sup>29</sup>

到後來清朝沒落，帝國主義進來，大家才開始注意，對科學產生劇烈的心理動盪，甚至使「中國文化發生了存亡的問題」。<sup>30</sup> 而把科學帶到中國來的，眾所周知就是傳教士。近代史都是很矛盾的，2000年教廷封聖活動引起中國大陸地區很大的憤慨，<sup>31</sup> 因為受封之人中有一些八國聯軍時死的傳教士，都是在中國近代史記載中最欺負中國人的。到底傳教士是欺負中國人呢？還是在拯救中國人呢？這都是社會科學本土化過程中很重要的反省依據，畢竟是傳教士把科學這個概念帶進來，而且也是他們把中國這個概念在研究時科學化。

像美國的教會最重要的對象就是中國。<sup>32</sup> 幾乎十九世紀的美國教會把主要的心力都放在中國，這對後來的中國研究有莫大的影響，<sup>33</sup>

<sup>28</sup> 認為是天下無敵，非中國所能及，見孫廣德，《晚清傳統與西化的爭論》（台北：商務，民71），頁14。

<sup>29</sup> 揚帆，《康熙的人生哲學》（台北：漢揚，民86），頁56。

<sup>30</sup> 孫廣德，頁6。

<sup>31</sup> 杜聖聰，〈教廷封聖 中國天主教團強烈抗議〉，《勁報》（民89.9.27.）。

<sup>32</sup> 參見 Richard Madsen, *China and the American Dream* (Berkeley: University of California Press, 1995).

<sup>33</sup> John Leighton Stuart 回憶到，「我得以一個美國兒童在中國長大，後來又回到那裡去傳教、研究中國文化、擔任福音的傳播者、神學教授，然後擔任大學校長，實為一種難得的榮幸。」司徒雷登，《司徒雷登回憶錄》（台北：大華晚報社，民43），頁20-21。



今日美國學術界在台面上著名的中國通，年輕的差不多四、五十歲，他們的老師幾乎都是傳教士的後代，可稱之為隔代遺傳。早年傳教士不但把科學概念帶進中國，同時也是把中國地理化、客觀化的人。<sup>34</sup>傳教士認為中國必須要加以改造，所以早年傳教士來到中國，覺得中國人受到封建王朝的統治，感到很不贊同，但最早期的像耶穌會的人就很認真地調整步伐，因為他們都了解到中國是一個很大的文明，不能等閒視之，要轉變改造她，傳播福音，便應順著既有的文化習性，不能逆著。所以利瑪竇 (Mathew Ricci) 就學作中國人，鼓勵可以同時信奉上帝與祭拜祖先，出現了所謂孔子加耶穌地戲稱，<sup>35</sup> 就是可以祭孔、拜祖先，但同時拜耶穌，後來傳教士的作法在歐洲教會內部發生爭執，教廷要求打破偶像崇拜，唯一的只能信奉上帝，怎麼可以祭拜祖先？慢慢美國教會也覺得不可祭拜。

另外，早期歐洲教會與天朝大臣之間維持緊密的關係，像是欽天監之類的官職都是由教士擔任，而中國人最早的鐘也都是傳教士造的，甚至軍隊也由傳教士率領，即使滿朝伊始，清廷打勝仗而簽訂的尼布楚條約，清朝沒有得利的原因，部份就是在於中俄雙方談判代表都有傳教士。鴉片戰爭之前，傳教士通風報信，說八旗軍不堪一擊，八旗練軍時騎馬射箭，箭射在空中產生愈大聲響的人得愈高分，根據傳教士的記載，如果搞不清楚狀況的人，會以為八旗在唱平劇。<sup>36</sup> 總之他們對清軍狀況掌握得很好，寫了很多報告，連清軍有時也會靠傳教士在帶隊，包括葉名琛這些反洋教的名臣都不例外。所以大陸官方近年指責傳教士侵略中國，都是有其歷史因素，因為清末的傳教士幾乎與帝國主義是同步的，他們需要靠帝國主義的兵力作為傳道的後盾，他們覺得中國人太不知道自己的落後，想要趁機給點教訓，故不

<sup>34</sup> 如衛匡國的中國新圖，荷蘭版的新地圖，安斐爾的中華新圖等等。

<sup>35</sup> 參見董從林，《龍與上帝》（北京：三聯，1996）。

<sup>36</sup> Peter Fay, *The Opium War 1840-1842* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975), 344-345.

靠兵力不行。<sup>37</sup>

在中國近代史之中，一直到八國聯軍才徹底把中國人整個信心都打垮，舉國上下要學科學，接著日俄戰爭中居然日本打敗俄國，於是大量的留學生前往日本學習，幾乎所有興中會以降至國民黨早期的領導人物，都到過日本，正是因為嚮往日本的明治維新學習科學後打敗俄國人的成就。把中國科學化、客觀化的人是傳教士；把科學概念引進中國的也是傳教士；而中國的留學生和年輕的知識份子所要學的正是科學。終於科學變成神聖的目標，五四運動的口號即為「民主、科學」。對在地知識分子而言，科學與民主好像是兩個分開的概念，但科學與民主同時進到中國，對於中國研究的社會科學化影響甚鉅。人們相信，既然覺得科學很神聖，所以假如應該用科學來研究中國的話，不但是中國人應該學習科學，也要用科學態度來發展中國，更同時要用科學態度來認識中國。

對這樣一個歷史發展的背景，如果不了解的話，就不能夠掌握今天科學的概念如何進到國人的生活世界來，把這個世界的人掌握住。民初以降，科學變成一種主義，流傳至今，當時一個辯論是在西化派與國學派之間進行，國學派批西化派是科學蟲，西化派批評國學派是玄學鬼，包括寫憲法的張君勱也居於玄學鬼之林。<sup>38</sup> 但基本上在當時的時代潮流下，西化派在言論戰場上是佔上風的，科學在人心逐漸具有不可撼動的地位，<sup>39</sup> 而這個地位自始還是透過洋槍大砲才建立起來。科學傳入中國和用科學研究中國是兩件在知識社會學上不可分開處理的現象，這涉及前述提到的，包括台灣前往美國去唸書的學生，在研究中國時候的指導老師，基本上是歸國傳教士之子的傳人，之後鼎鼎有名的早期中國通譬如 John Fairbank、Benjamin Schwartz、

<sup>37</sup> 參見顧長聲，《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，1991）。

<sup>38</sup> 參見帕米爾書店編輯部（編），《科學玄學論戰集》（台北：帕米爾，民69）。

<sup>39</sup> 胡適，〈科學與人生觀序〉，輯於帕米爾書店編輯部（編），頁2。



Lucian Pye 等，皆來自傳教士家庭，Pye 在青少年時期才回美國，那時還會說中國話，但返國之後他故意不說了，有人或許訝異像白魯恂這麼有名的中國通，對中國人的人性刻畫至深，如何可能不說中國話。其實是後來他被他的同儕團體排斥，他強迫自己故意忘記中國話。<sup>40</sup>

包括今天有些美國中小學生教科書中，如果談到中國的部分，還散播許多早年天主教會關於中國封建的印象。有的學校是教會學校，所寫的中國是殘留了八國聯軍那個時代的印象，可是到了新世紀的教科書還有停留在數十年前的痕跡，令人對此感到訝異。或許是因為美國廣土衆民，不若台灣小地方的四通八達，也沒有教育部制訂的統一教科書，在市場開放之下，教會自己編輯的教科書變化相對緩慢。既然我國到美國留學的學生，他們所學到的關於中國的知識，是從傳教士一脈而來，由他們自己來看中國，也總是憂慮中國科學化到什麼程度？中國文化或當前的體制到底適不適合科學的發展？這裡接著就出現了政治的問題，就是科學家用科學來發展中國的過程中，會不會受到政治干預？中國有沒有這樣的科學制度能夠保障科學家的專業認同和專業領域？<sup>41</sup> 科學家能不能不受政治干擾自由研究，乃變成了看待中國是否進步的一個很重要的標準。

科學家專業的培養極為仰賴獨立運作、自給自足的市民社會，很多美國研究大陸的學者，就是專門在看大陸市民社會有沒有興起，市民社會茁壯的條件成熟了沒有？中國人能不能積極主動參與政治，來提升自己的福祉？美國人是否能夠在這過程中起作用，催化市民社會的誕生？可見，研究議程與歷史知識的發展一脈相承。

<sup>40</sup> Pye 向筆者自述這個經歷。後來他再接受中文訓練，擔任翻譯官，見唐光華，《政治文化的沉思者》（台北：允晨，民71），頁17-28。

<sup>41</sup> 馮承柏，〈二十世紀的美國史學理論與中國社會變遷的研究〉，輯於《二十世紀社會科學研究與中國社會》（台北：馨園文教基金會，民88），頁196。

## 六、新銳學者的知識定位

在研究社會科學本土化的時候，首先要了解的是，為什麼會認為主流的社會科學概念輸入到近代中國知識界，會產生壓迫性？<sup>42</sup> 科學主義並不是憑空輸入，而是有其歷史背景存在，是在「科學」這個概念打垮了近代中國人的自信後，科學與民主兩者才進入到中國知識界來。自五四以降，知識界不斷透過各式各樣的自我清洗，<sup>43</sup> 試圖說明並表現成自己已經是科學文明。可是在實際發展過程中，不論是人際脈絡或公私之間的規範，很少有和美國知識界一致的，比如師生關係，國人的師生關係正在慢慢轉變，但師生間的人情關係仍是非常濃厚的，這個傳統和科學家所說一切要用客觀標準來看待，其實是兩種不同的態度。

剛從國外回來的一些新銳社會科學家，回到國內鼓吹用科學的角度，研究中國大陸和台灣的政治發展，不能再像過去用匪情專家的角度，認為那是落伍的。過去研究一個人，比如周恩來，研究者是靠自己認識他，了解他的個性為根據，所以無論他講什麼話都能大致判斷他是什麼意思。但這樣似乎是不科學的，所以新一輩的研究者主張改變研究方式，用科學的理論來做研究，於是研究大陸市民社會的力量壯大了沒有之類的理論問題？新一代學者的問題和他們的老師所習慣的問題，是不一樣的問題，後者問的是周恩來在幹嘛？相形之下可以看出，知識的生產深受個人經驗所制約，這種問題意識當然是那一代所仰賴的研究動機，即弄清楚作為敵人的周恩來的可能意圖，判斷他是會如何對付自己；今天的研究在科學主義型態下，不是要研究某個人物要幹嘛？而是研究他的行為，是否反

<sup>42</sup> 馮承柏，頁194-195。

<sup>43</sup> 參見薛綯（譯），《費正清論中國》，（著）John King Fairbank（台北：正中，民83），頁241。



映了中國人對科學化、民主化的態度有進步？

這個問題最先是誰關心的？過去是傳教士，現在則是新銳學者的美國老師關心的。因為受教自傳教士一脈而來的知識傳統，引導新銳學者問同樣的問題，寫學術論文，只有這類研究最容易讓自己的學位論文過關，不然自己其他的研究興趣對美國老師沒有意義！在研究的過程中，新一代學者學會了科學主義的語言，這一套語言取代原先所熟悉的語言，亦即本文一開始的註釋所曾提到，民進黨領導要去看白魯恂寫的如何與中國人談判的教戰守則，背誦其中層層口訣，但在熟悉這些口訣後，卻忘記了自己以前在市場、家庭、政壇怎樣和人討價還價的本領。可見，社會科學的語言，在國人面對大陸，或台灣社會的時候，取代了原先自己所熟悉的語言，取而代之的科學語言，卻讓研究者在與研究對象接觸的時候，產生溝通不良的效果。

比如一個溝通理論學的博士論文，研究立法委員如何透過立法過程的參與，影響行政院對立法院的提案，關於這類主題的設定是非常西方中心的。首先，一個立委可能沒有興趣要影響行政院的提案。多數人也許是透過關說而不管提案，只關心如何在行政執行的過程中，讓某個法不要執行到自己選民的身上，但若執行到別人的身上則不會在意，因此很難謂之為是要影響立法程序。研究者的問題意識就否定了這個道理，所以一味地進到立法院，拜託立法委員做問卷調查，好不容易某位立法委員同意了，交給他／她一份問卷，但又是誰在回答呢？通常是立委的助理在填答。若在美國做研究，發生這種代答的事情是很嚴重的，助理怎麼可以代填委員的意見呢？照理每個人都應該有自己的意見，故助理的意見與委員不可能完全一樣。我們把在美國做研究的模式拿到台灣，也照樣做，問卷也發出去，畢竟現在國會議員愈來愈多，以致無法逐一訪問，只好發問卷，請助理轉交，助理覺得很煩，乾脆自行填寫，研究者還以為已經了解立法委員如何透過立法參與影響行政決策。即使問卷

結果、統計數字都出來了，也可以做迴歸分析，很漂亮的圖表依次製作出來，這個完全符合科學的研究程序。

科學主義的語言取代了研究者與研究對象間的共通語言，故即使立法委員本人回答問卷，知識製造的問題不是就能解決，因為他們不一定能夠了解問題，或是其實他不關心這些問題。如果問他們，「你多久與行政院官員見一次面？」或「你多久提一次案？」，像這些問題，他們雖然表面上很有成果，實際上可能根本不關心，但卻是根據歐美經驗的研究者要調查的事，因為歐美學者想用這類調查了解，如同台灣這樣的社會到底多接近美國模式，只是研究者沒有意識到這是與美國社會的行為模式有關，而誤以為是在建立普遍化模式。所以，社會科學語言產生的社會效果，取代了自己所熟悉的本土語言。平常如果有一個朋友是立法委員的助理，或是立法委員本人，與他們一起吃飯、一起聊天時所講的話，與做研究時所要問他的，竟是兩種完全不同的話。也就是在做研究的時候，必須要脫離本土的情境、疏離異化自己，這樣做出的研究，不能說是客觀的研究。

## 七、反省作為研究議程

社會科學本土化最主要的訴求，就是要擺脫具有歷史目的論的普世主義，要正視本土社會的概念，來掌握本土的行為，分析本土的行為規範是透過什麼途徑發展，從而變成是合理正當的行為。為了要做到這一點，必須即早進行自我檢討，當前學術體制中所採用的語言、概念，都必須要重新反省，在多大的程度上，這些概念誤導了研究者；在多大程度上，這個概念已經轉化了行為者的觀念？研究者還有多少可能脫離既有社會科學概念的空間，能不受拘束地與本土的人溝通，或是已經完全失去了自己在社會科學概念以外溝通的能力。既不能否定社會科學的語言已經改造了我們，又不能不認識到它沒有完全掌握我們，這就是推動社會科學本土化過程中所要一點一滴去整理的現象。



# Indigenous Social Science? An Epistemological Note

Chih-yu Shih

Professor, Department of Political Science,  
National Taiwan University

## Abstract

This paper Challenges the epistemology of mainstream social science by raising the issue of indigenization. It uses an analogy to illustrate why scientific universalism is misleading. However, the paper questions the validity of relativism at the same time. Instead, it welcomes an epistemology that incorporates the element of coincidence or contingency. The paper also examines the historical process that has brought scientism into China studies.

**Key words:** indigenization, relativism, universalism, contingency theory, scientism, epistemology