政治科學論叢／第二十期／民國 93 年 6 月／頁 79～102

找魚：後現代社會科學研究倫理試論*

石之瑜**、王宏仁***、李偉俠****、李樹山*****

摘　要

孟子說：魚與熊掌不可兼得。當某人選擇了熊掌而捨棄魚時，社會科學家便會開始好奇一個人選擇熊掌的理由。因爲，對於社會科學主義者而言，社會科學的目的在於，如何藉由建立一套客觀的理論法則，將人的行爲，根據可操控的因果關係來加以解釋並預測。找魚，乃是相對於熊掌而來。本篇文章旨在說明，在魚與熊掌可兼得情況下，熊掌作爲一項選擇的前提，是魚必須也同時爲一個真實的選擇，故社會科學的目的不只是解釋熊掌被選擇的理由，還要去找尋熊掌以外的可能性，發掘讓熊掌之所以成爲一種選擇的魚是什麼。本文進一步指出，社會科學主義者追求對於人類行爲的普遍性解釋，會構成一套封閉性的理論系統，爲人類社會的生活帶來某種暴力性。因此，如何藉由「找魚」，打開原本封閉的解釋系統，指出任何行爲選擇均不具備必然性，以及思考做爲其他選項的「魚」，存在於未來的各種可能發展型態，是本文論證的重點。

關鍵詞：社會科學、知識論、本體論、異己、暴力

---

*　本文爲中山大學（民 91.4.19）邀約演講稿經四位作者反覆刪增修正加註後完成

**　台灣大學政治學所教授

***　中央研究院近代史研究所「一九五〇年代海峽兩岸研究群」群助理

****　陸軍少尉預備軍官

*****台灣大學政治學所碩士肄業

收稿日期：92 年 9 月 8 日；通過日期：93 年 1 月 6 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、普遍法則與行為選擇之間的矛盾

目前人們所熟知的社會科學理論，[1] 主要是受到二十世紀初，美國流行的行爲主義所影響。[2] 準此，社會科學的理論建立在如何藉由自然科學的方法，將人的行爲歸諸於因果模式的解釋途徑。重要的是，除了找出特定事件或行爲之所以發生的原因之外，社會科學的進步性更在於找出一套普遍法則，使得不論在何時，只要當某些條件成立時，某種行爲必然發生；換句話說，個別行爲者的差異性變得不那麼重要，甚至一個人的行爲不再具有選擇性與隨意性，反而是能夠事先預測的（李美華等合譯，1998：96-99）。[3] 這裡出現幾個問題，值得社會科學研究者反思。首先，人的行爲如果有可預測性，研究者甚至可以試圖操控人的行爲結果，如同科學家可以在實驗室中控制好一切的環境條件，得到一個可以預測的答案。這樣情況下的行爲，還能不能稱爲一個選擇？[4]

舉例而言，當孟子說：「魚與熊掌不可得兼」時，如果孟子選擇了熊掌，則社會科學家應說明原因何在。比如我們可假設，孟子在幼年時曾有魚刺卡在喉嚨的不愉快經驗，所以造成了孟子之後在面臨「魚」和「熊掌」

1　一位匿名審查者提到：「然而，作者所理解的社會科學究竟爲何，始終未曾在文中明確揭露，更遑論去探究社會科學大家族內部的複雜性。當被討論的對象始終含混不清時，即不可能有清晰的、有意義的討論。」事實上，筆者承認社會科學內部所存在的複雜性（關於社會科學的歷史發展與自然科學、實證主義以及其它從實證主義所延伸的立場之間的關係或辯論，詳見彭懷恩譯注（1999）；或見韓培爾（1998））但是，本篇文章主要討論的問題，並不是關於這個複雜性的內容爲何，而是關於後現代社會科學研究的倫理討論。如果眞的必須藉著指出本文所樹立的「稻草人」爲何，才可以清楚瞭解誰是本文所「抨擊的對象」，則可以說，接受那些隱含了實證主義（positivism）假設的社會科學研究理論（關於這些假設，可見 Smith and Booth, eds. (1996)），都可以是本文討論的對象。

2　可參看幾本在二十世紀初期的代表性著作：Wallas (1920)；Bentley (1949)；Merriam (1969)。

3　在社會科學的領域中，經濟學可以說是將此原則運用的最成功，也被稱爲最科學化的社會研究（Friedman, 1991: 53）。

4　在科學史上，這個困境稱爲笛卡耳的焦慮（Cartesian Anxiety）（張憲譯，1992：3）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的困難選擇時，最終會倒向選擇熊掌。如此一來，便建立了「魚刺卡在喉嚨的不愉快經驗」和「選擇熊掌」的相關性。如果研究者再進一步觀察到，享有同樣「魚刺卡在喉嚨的不愉快經驗」的不同人，在面對「魚」與「熊掌」時都會同時選擇「熊掌」，便會建立起一種因果上的相關性，並認定這種相關性具有普遍性。不過，假如找不到別人也有類似經驗時，即便孟子以爲自己選擇「熊掌」的理由是由於「魚刺卡在喉嚨的經驗」，研究者仍必須在多次觀察後，認定孟子主觀上的理由通不過相關性的檢測。由於社會科學要求一套普遍性的因果法則，這時研究者便不得不重新找尋其它的可能原因，來解釋孟子之所以選擇熊掌的理由。孟子既然發生主觀的錯誤，就不能還說他是選擇了熊掌，充其量，他是誤打誤撞選對了熊掌。

其次，如果「社會科學家可以預測人的行爲」，到底這只是一種預測而已？還是同時也是一種規範的建構？這樣的懷疑基於兩個疑問：第一，社會科學家是否真有能力進行普遍性的解釋；第二，人的行爲能否被科學所解釋。前者是對自變數的懷疑，即是否在宇宙中真的存在一個跨時空的同一結構，縱使此同一結構存有億萬種變數，但只要研究者愈能接近此一結構，愈能掌握表面現象，就愈能成功的對此一結構進行解釋（王銘銘譯，2000）？[5] 後者的疑問則是關於因變數，即是否人的行爲真能被解釋？是否每個人縱使外表個性千差萬別，卻各有內在的一致性，從而容許相互比較而得出普遍的行爲模式？[6] 不論是哪一種情形，如果社會科學家相信可以透過科學方法發現自變數與因變數之間的關係法則，解釋了人的行爲，則不可避免的，此一科學解釋將等於規定了行爲發生的原因，以及這個規定的充分性，故這個原因理當對人的行爲產生某種規範性。每當研究者宣稱找到了一個社群中代表眾數的行爲模式時，這個被「發現」出來的行爲模式，因其預設了普遍法則，難免就具有規範性。因爲，不依照這個行爲模式的行爲選項，想必是受到某些其他因素影響，以致其行爲與普遍法則有出入，所以必須進一步找出這些其他因素，譬如說行爲者太窮、沒受過

---

5 一般社會科學研究中，有假定「主客二元對立」的說法，即，有一客觀的事實存在（out there），成爲研究的對象（George, 1995: 43）。

6 著名文學作品《魔鬼詩篇》及其書評均對於人的內在一致性有所質疑（佚名譯，2002）。另可參見網站 http://www.wsu.edu/~brians/anglophone/satanic_verses/

臺灣大學學術期刊資料庫

教育、爲外來移民等等。之後，只要有任何行爲者也受到同樣因素的影響，便可以被歸類成有偏差傾向。爲了治療這些人的偏差傾向，政府政策或學術報告上乃以科學的名義，尋求將這些人的行爲導向社群中大多數人的行爲模式。此何以即使社會科學宣稱其研究沒有規範性，但是這個根據科學方法所產生的解釋途徑，往往具有比在道德領域的辯論更強的規範性，並進而將這些具有規範性力量的所謂解釋，塑造成人類行爲的恆常法則（劉北成譯，1992）。[7]

不過，咸信規範的力量並非來自人，而是來自上帝，因爲只有上帝才可能決定普世通尊的社會行爲結構，科學家既然以發現上帝的法則自我期勉，乃在心態上將自己排除在外，好像法則的形成與自己無關，自己僅是發現者，而非發明者（蕭寶森譯，1995：273-274）。現在，如果把社群的範圍重劃，使原先發現的行爲模式產生變化，則原本所謂的多數，可能反而變成少數，淪落成爲需要治療矯治的對象，文化大革命便是如此。矛盾的是，如果範圍的劃分可以改變行爲法則的內容，是否代表宇宙中跨時空的億萬個變數結構尚未發現？還是暗示著社會科學家的本領很大，不但具有知識，還有上帝般的權力，可以透過其研究對象範圍的界定來發明人世間的「真理」。我們當然可以承認，從前發現的真理可能會有錯誤，例如最早的公民社會概念中，女人、奴隸都不構成其中的一部份，後來才被接受是屬於公民社會的一份子。但我們可不可以就說，以前弄錯了，現在終於更掌握了事實？的確，不要以爲我們已經把範圍界定到最大了，例如當代的同志團體，雖有部分人權，卻沒有婚姻權；將來還有複製人，他們能不能被賦予人權？對於人類存在型態的多樣性、發展性、開放性、流動性、混雜性與不可決定性，社會科學家似乎還沒有辦法以寬容的態度來面對，遑論能夠掌握以人爲基礎的行爲，或是利用科學的方式來客觀地理解人的

[7] 在《規訓與懲罰：監獄的誕生》一書中，Foucault 利用軍事、醫療、教育、工廠、醫院等例子說明，爲控制和使用人，「與之伴隨的是一整套技術、一整套方法、知識、描述、方案和數據。而且，毫無疑問，正是從這些細枝末節中產生了現代人道主義意義上的人。」（1992：141）；Foucault 更在本書的結束時強調，「結束本書論述的這一終點應該成爲有關現代社會致力於規範化的權力與知識形成的各種研究的一個歷史背景。」（1992：316）。

臺灣人文學術期刊資料庫

行爲。

貳、選擇經過與選擇結果孰輕孰重

要處理孟子選擇熊掌所造成的困惑，社會科學家的任務其實是在解釋爲何所有選了熊掌的人都符合行爲法則。我們可能解釋說，凡住在鄒縣的人，因爲離海不遠，吃魚的機會多，所以總會捨魚而取熊掌；或者凡是不喜歡吐魚刺的人都會捨魚。總之，理由很多，一定要解釋出所有普遍性的充分條件才算完全成功，一旦解釋出來，並非孟子一定會選魚，也可以找出他選熊掌的機率。如果是機率的問題，則一個人的選擇比較具有彈性，其選魚和選熊掌的可能性兼而有之。問題在於，這個機率是不是跨時空不變的？機率的意義會不會因情境、因人而發生轉變？政治心理學中有所謂的設想理論（prospect theory）（Levy, 1992: 171-186），認爲人對於行爲發生的過程有好惡。這個說法本身當然有許多可以挑戰的地方，但現在可以討論的是，理性抉擇理論的研究者或社會科學家，可能無法理解人對機率本身也有好惡。人在面對極小的機率與極大的機率之時，其行爲很難去預測（石之瑜，1999：109）。

例如大學聯考的錄取率從 41%增加到 51%，一個人可能願意多出五千元去報名，如果是從 1%增加到 11%，一個人願意出的價錢可能會大增。同樣是增加十個百分點，答案一定不一樣，而且不可預測。如果從 31%增加到 41%，再由 41%增加到 51%，51%增加到 61%，也許同一個社群的人會表現出某種明白的眾數傾向，我們可以在社會上做調查，得到總的機率，了解人的傾向爲何。可是當機率在 15%以下，可能有人覺得機會太小，一毛錢都不願意出，所以 1%到 11%與 41%到 51%的價格會不同；但也可能有人會認爲，從 1%這個根本不可能的狀況增加到 11%這麼高的機率，就會有人願意花大錢考聯考。如果把這些結果都加在一起，得到的對機率高低的平均態度，完全無助於對個案的預期，每個人在不同時空中的結果可能完全不一樣。再例如墜機，如果墜機機率從 11%減到 1%，或從 61%減到 51%，對我們而言前者的吸引力高多了，考上大學是得，墜機是失，我們對於大學聯考錄取率的變化，和墜機機率的變化所產生的好惡，在即

臺灣博碩士學術期刊資料庫

使是機率相同的變化下，仍會有不同的好惡。甚至，考大學對某人是得的情境，對其他人可能是失的情境，與每個人自覺是否一定考上有關，這個自覺當然也不是固定的。換言之，一個人對於結局本身有所好惡，對使這個結局得以發生的過程也會產生好惡，甚至對於過程導致結局的機率也有可能不斷變遷的好惡。

社會科學家應該試圖去注意每個好惡的主體，或起碼那些影響好惡的變數是什麼，因爲，影響好惡的變數與主體的存在形式，兩者之間是相互構成的關係。[8] 但是，今天的社會科學家並不願意去思考這些問題，反而只關心結局，以及對結局的好惡。[9] 如果還要考慮過程及其機率，或是過程對於結局的影響，則社會科學家追求普遍法則便會發生困難。因爲，當過程比結果更重要時，過程所帶來的快樂和結果所帶來的不快樂之間，可能就會呈現一種相互構成的關係。有時結果愈不快樂，過程愈快樂，愈證明這個過程果然很重要，[10] 比如爲國犧牲，犧牲的過程比死亡重要得多，但如果沒有死亡在後，犧牲的過程就不存在。有時結果令人快樂，連帶讓過程具有價值，像籃球比賽打贏了就拼命回憶打球的過程，打輸了就不願意回憶。毛澤東的生產大躍進就恰好是過程重於結果的例子，所謂態度問題才是關鍵問題的道理在此，[11] 故推動人民公社的過程價值很高，死了一千萬人後，價值更高，若能死三千萬人價值還要高。所以毛澤東不認爲他做錯了，反而結果愈慘，就覺得過程愈有意義。

---

8 故當孟子主張捨生取義時，並非他對生的價值有所厭惡，而是他將自己之存在，放在君臣大義之中理解，於是脫離了在魚與熊掌之間抉擇時，他所處的那個民間社會享樂的位置。作爲臣與作爲吃客，是兩種不同的主體意識，所面臨的好惡抉擇十分不同。當某人不肯捨生取義時，或者代表君臣大義的內涵出現變遷，或者代表某人脫離君臣關係理解自己的身分。

9 少數科學家認識到主體存在形式的虛擬性，但仍強調社會科學家應該在已經建構的主體形式上進行行爲法則之研究（Wendt, 1992: 391-392, 397, 402, 424-425）。

10 少數科學家雖然願意認可過程有其重要性，但卻又認爲這是異例（Riker and Ordeshook, 1968: 25-42）。

11 膾炙人口的電影《秋菊打官司》中，受冤女主角爲丈夫要的，是「一個說法」，而不是補償。這個「說法」的價值有多高無法具體衡量，要看她付出了多少心血，放棄了多少補償才知道。當犧牲的過程不斷進行，這個「說法」的價值就愈高，她在科學家眼裡看起來就愈顯得不理性。

臺灣人文藝術期刊資料庫

現在有一個對結果的好惡，有一個對過程的好惡，有一個對於從過程到結果發生之機率的好惡，而好惡本身又與結果與過程發生互動。這幾乎已經讓人類的行爲不但個人間存有差異，個人本身的內在與文化和社會脈絡的互動後更會滋生出新的差異。換言之，某人在特定情境下的行爲和另一情境下的行爲，所面臨的抉擇標的是不同的。當我們說孟子選了熊掌而不選魚時，假如社會科學家要解釋他的行爲，一是解釋他那一次在某些條件下當然選熊掌，二是解釋那一次在選熊掌的機率有多高，基本上就這兩種解釋。比較吸引人的是第一種必然性的解釋，但在傾向性的解釋裡（後者）也有類同於必然性的解釋，也就是說，在既有的社會科學框架中，兩者同樣把行爲者選擇的機率視爲跨時空不變，也同樣把社會科學的焦點放在結果的預測而非過程的考量。[12]

參、理論與行為的相互性與偶然性

社會科學家對於一個行爲的必然性解釋，無形中將人的行爲意義侷限在單一的論述系統當中，同時也預設了一個跨時空的結構存在：在這個結構中，人的行爲意義和其結構因素之間必定存在因果邏輯關係，而社會科學家唯有透過此層結構，才有可能確切地了解並解釋人的行爲意義。相較於此，「偶然性」的知識論否定了這種必然性看法，而認爲，一個人的行爲意義受情境影響，而情境與行爲者的主體意識有關，故爲行爲者所能參與決定的。因此，一個人每一次的決定，不必然會重複其先前的情境判讀，因爲每一次決定都是一個過程，對當事人來說都是重新決定自己所處的決策情境，是得或失，是否涉及與群的關係，是否聯想到上次經驗。故每一次的行爲意義都不會是如此必然，而是充滿變數或是偶然的理由。[13]

---

[12] 因爲其中隱含著：⑴機率不會變動；⑵行爲的過程是沒有意義的；⑶而且，行爲者對於結局本身的好惡，和行爲的發生是沒有關係的。

[13] 在中文的語境裡，這稱之爲「念頭」，用社會科學術語表達，則是對角色的選取，選取的行動將行爲者置於角色之上，社會學能解釋進入角色之後的行爲，但不能規範如何進入角色。研究者不應該等待行爲者採取行動後，判斷其所在角色，再用此一角色解釋行爲，如此不能說明進入角色的行動。是否進入角色是本體論層次的決定，不能被法則規範，所以念頭起作用，厥爲偶然。

臺灣大學學術期刊資料庫

生活當中，有許多例子可以說明這種偶然主義。在一次中山大學的演講會前，講者提早前一天晚上到達中山政治學研究所，並且和學校的同學聚餐。政治學所的所長因爲有事無法一同聚餐，但仍堅持至機場接機。在開車的過程中，所長覺得飛機早到，可以先一起吃飯後再去處理其私事，於是便決定一同用餐。在開往餐館的途中，所長的車子被天橋上吐下的檳榔汁所弄髒，因此他臨時決定先去洗車，浪費許多時間。回到餐館時，所長因爲餐館附近沒有停車位，就決定不參加，於是送講者下車後離去。沒想到講者坐定不久之後，所長也跟著進來，因爲一位先生臨時決定讓他停在餐館門口，於是他決定先進來吃飯再說。從所長的接機到一同用餐，是很有趣的一個過程，因爲裡面發生了很多變化，每一個變化都不在預期之中。

我們要解釋所長爲什麼跑來接客人，送到餐館，最後參加聚餐，如何完成決定行爲開始的時間。但是行動到什麼樣的程度後，可以稱爲完成一個行爲？對行爲的定義，將影響解釋的進行。譬如所長到機場接機，若稱爲一個行爲，可以被解釋成是受到傳統文化影響，本應陪同進餐卻無法陪同，所以客人一到就該去接待。期間發生了一些事情讓計劃改變了，我們固然可以解釋爲何計劃改變，也可以再解釋計劃爲何又繼續改變，但能否形成一種重複的規則，使所長每次行爲變化都解釋成理所當然？身爲社會科學家必須要有這個把握。因爲在所長接機的過程中發生三個外生變數—客人早到、檳榔汁與臨時車位，如果重複這個程序，在其他條件不變的情況下，所長的行爲一定要一樣，如果不一樣的話，解釋就會產生問題。也就是說，當檳榔汁落下之際，所長一定會先去洗車，而不會決定隔天處理；出現臨時停車位時，所長一定會留下來進餐，不會揚長而去，換言之，社會科學家有責任把已經發生的行爲，透過界定其行爲原因，判定某一結果必然根據邏輯而發生。一旦解釋了，就不能再容許所長用其他理由來解釋自己的行爲，於是所長的行爲選擇失去了所謂選擇的意義。

找「魚」，最主要的目的就是要思索、發掘、想像孟子在什麼樣的狀況下會選魚，還好，孟子慷慨地告訴我們，他的選項是熊掌和魚。但是，當研究者今天要解釋一個行爲時，行爲者通常不會告訴研究者他們的選項有哪些。除非是像所長那樣，因爲不斷遭遇偶然因素，而將又想留下，又

臺灣大學學術期刊資料庫

不想留下之間的不可決定性，自我揭露，不然即使在魚與熊掌不可得兼的狀況下，研究者根本無從得知有魚這個選項，且要找的那個魚，不只是魚而已，而是熊掌以外所有的可能性。尤有甚者，這個可能性在一千年前與一千年後會不一樣。身爲社會科學家的責任，應該是找出爲什麼孟子那天不一定會選擇熊掌，而不光只是說明造成孟子要選熊掌的普遍法則。也就是說，研究者在將社群範圍裡大多數人的行爲模式當成熊掌時，還應該問，在什麼樣的條件下，爲何社群範圍裡的大多數行爲模式不一定非是如此不可，才能把選擇的空間還給行爲者。

社會科學家觀察到的行爲和社會科學理論間，是一種相互構成關係，[14] 不是單純的發現。當社會科學家做出一個預測時，其預測表現了一個社會現象，而這個現象其實對研究者而言也具有意義。因爲，研究者在社會之中生活，所以研究者能用其生活在社會當中的經驗來分析，從而發現研究對象與觀察者的生活體驗有多接近。於是，在生活、教學、理論與實踐當中，就發生了無法區分的相互構成關係。舉例來說，東方社會的人講求孝順父母，講到孝順父母，大家情感上都會有波動，但在美國社會的人，其情感波動程度可能就比較低，不容易以孝順作爲建立行動者行爲法則的依據。在東方社會裡聽到孝順父母的情感波動，之所以比美國社會的反應程度來的大，可能是和社會科學家受到東方社會歷史脈絡影響的結果有關。歷史脈絡影響了理論構成，理論又進一步再製脈絡，兩者辯證地相互鞏固。比如國際關係理論中的現實主義，到底是現實主義者教導國家領導人的結果，還是歸納他們的行爲而已呢？其所稱之爲客觀實存的國際關係現狀，在必然化的語言下已經成爲規範。不只現實主義，股票市場也是如此：很多人認爲股市的行爲可以用模式預測，但是股市分析師得先教投資者股票的規則是什麼，定義什麼是贏。他們所根據的原則，又是立基於早

[14] 研究者與研究對象相互構成的結果，是研究者不可迴避是在研究自己。這種相互構成，可以用 mimesis (the imitation of life)、the ability to mime 來形容（Taussig, 1993: 10）。如果依照 Thomas Kuhn 的說法，知識的建立，是依憑於科學社群成員，遵照某種共識、規範、傳統所得來，則更不可避免的是，研究者的位置、影響研究者動機的因素以及科學社群共識、規範或傳統所帶給研究者的影響，都成了研究者在分析社會現象時的變數。參見李偉俠（2003）。

臺灣學術期刊資料庫

期股票市場出現時，人在實踐與摸索中的經驗，據此得出模式來教導投資大眾。所以，實踐（practice）和理論（theory）之間發生互動（Naroll, 1965: 428-451；Roty, 1991: 46-62, 151-161；Gadamer, 1975: Part I: Chapter I, II, Part II: Chapter I；Polanyi, 1962: Chapter I, II；Oakeshott, 1985: Chapter III, IV, V），分析者注意到的最早的實踐，影響理論發展至鉅，理論的預測性成爲一種理論引導人行動所得到的結果。

肆、社會科學的暴力傾向

歷史脈絡影響理論構成，而理論則反過來鞏固或形塑歷史，社會科學家所發展的理論又隱含「正常人」與「不正常人」的界定，那麼某種程度來說，社會科學理論本身是具有暴力性的。社會科學理論所產生的暴力，是去否定異己（Alterity）的存在，所謂異己，就是一種不同於我們存在的型態，這與所謂的 Other（他者、對象）不完全一樣。異己其實是「我」（self）自己存在的另一種可能性，可是這種形式卻是「我」不願意承認的；而 Other 是「我」所認知存在的，Other 和「我」不一樣，所以變成「我」的對象，「我」透過和「他者」的互動而產生了對自我的具體形象。換言之，self 與 Other 是相互構成的（Connolly, 1991: 9-10）。異己還包括根本是「我」不願意看到的東西，因爲在「我」的經驗中，「我」根本不承認「異己」作爲經驗主體的可能性。有的異己是一種超出經驗範疇的存在，這種存在否定了範疇之內的經驗有必然性與普遍性，使經驗中的「我」失去對經驗的壟斷，產生遭到異己的消滅的恐懼，故「我」不願意相信自己會變成「異己」。譬如說當前同性戀不可以取得公民權與婚姻權，否則同性戀將與異性戀共享在政治本體上同一種存在的身分，異性戀淪爲一種偏好，而不是必然的存在，在異性戀居於主流的社會科學理論中，因而強烈傾向要去治療同性戀。如此「我」永遠不可能變成「他」，「我」就不需要去證明必然「他」可以作爲異性戀存在，而在認知上只認爲是同性戀生病了，如此定義便把異己消滅掉了。社會科學家找到社會上絕大多數人已學會的性傾向，然後研究那些性傾向不同的人爲何偏差，去治療他們。

這些性傾向不同的人，就屬於之前所講的「魚」的概念範疇。他們的

臺灣大學學術期刊資料庫

存在讓異性戀充其量是一個偶然的相對現象，因而並非異己。但是社會科學家要把已經實踐異性戀文化的行爲，以及這個行爲得以發生的條件解釋出來，成其一種理所當然的存在，就使得未以同樣型態存在的人，其所可能產生其他的樣貌，或是其他的行爲意義，因此而在本體論上被消滅。對於社會科學發展而言，這是一個很嚴重的偏差，因爲早先科學的意義之一，恰恰就是抗拒封建君主或極權獨裁的專斷（莊文瑞、李英明合譯，1989）。社會科學家今天應該要覺悟到，自己在找「魚」之前，有的魚早已有自己生活的方式，只是尚未被理論所認識而已，比如說同性戀停留在暗櫃中（closet），還沒有現身。或者複製人根本還沒出現，理論上不存在並不代表將來不會出現；或者可能已經出現，但是尚未被承認而已。

作爲社會科學研究對象的人類，在歷史偶然因素下，發展出不具備必然性的各種各樣存在方式，這些存在的方式雖然不全爲我們認可，並不代表就不存在。而且他們的生活實踐可能與我們的關係是如此密切，當我們沒有辦法再躲避時，就必須決定，是消滅他們，或承認自己經驗的相對性與偶然性。莎士比亞中曾提到，皇后到最後透漏自己其實是個希伯來人，國王很驚訝，不知道該如何處理，但是因爲他深愛妃子，所以就必須認可猶太人的存在是個事實。這個妃子可能當時是有意識地隱藏其希伯來人身分，所以才能成爲皇后。今天的同志團體之中，也有同樣的心態，盼望一個個備受喜愛的運動明星或電影明星，紛紛出櫃承認其存在，別人可能就可以很嚴肅、認真地接受這種存在的型態是正常的。

這些不存在的異己，在後殖民的研究裡稱之爲弱勢，弱勢者的發聲必須透過社會的主流論述（Spivak, 1988: 271-313），假如他/她獲得大眾的喜愛之後，再告訴大家，其實他們所喜愛的並不是由基督教社會發展出來的熟悉經驗或意義，而是從印度的社會、埃及的社會或其他社會文化脈絡中發展出來，這個時候大眾可能就願意正視印度社會或埃及社會的相對型態，是一種既相異的，卻又可以跨越的存在型態，也是所謂正常的文化型態。弱勢者、低階者的發聲，就是找「魚」的契機，但雖然在本體論上已經預設了魚的存在，它不一定要存在於今天的世界中，可能會以前所未有的型態現身於未來，所以我們就有了不斷從事選擇的責任，但我們社會科學家需要有一種語言，讓我們在心態上與知識上準備好，向我們今天所不

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館 期刊資料庫

能夠經驗到的型態開放。因爲，目前並不存在的型態可能在過去存在，或在將來會形成，如果今天我們在本體論上不容許經驗世界以外的可能性出現，而相信這個社會上有放諸四海千年而皆準的行爲法則，那就不可能會容忍與我們今天所經驗的自己完全相異的存在。[15]

如果說在歷史的發展過程中出現某種存在的形式，但卻由於人類知識上的限制，使得前述的存在不是被無意識的忽略，就是被刻意的排除，那麼這也就意味著理論暴力的形成。[16] 理論上的暴力並不單純是知識上的暴力，也是肉體上的暴力。歷史上的大屠殺都與有權力的人在知識概念上無法容納異己有關，認爲異己不能存在於我的經驗範圍之內，因而是不正常的病態。知識上的暴力於是轉爲實踐中的暴力，再演變成種族滅絕（Campbell, 1999: 29-56）。種族滅絕的對象可以是同志團體，可以是奴隸，也可以是在紐約唐人街地底下工作的工人，這些都是看不見、聽不到的生活經驗。以溫州人爲例，現在世界上到處都有所謂溫州人，爲了要讓溫州人行走四方，還發展出讓溫州人到各地去的行業，很像台商之間會興起另一種行業，專門支應台商赴大陸發展。早期的模式是秘密的，透過第三人名義，後來慢慢公開，到現在則是完全公開。愈來愈多新興的組織來支應跨界的活動，而跨界的本身在舊的社會科學中是不被處理的，以致於在跨界時的死亡、暴力、剝奪都不爲人知。跨界現象的無聲無息，似乎反映了傳統理論中疆界意義的僵固性。

「界」的本身，決定了做研究時所要摘取的眾數從什麼範圍而來。假

---

15 事實上，我（I）的存在，是始於異者（alterity）的存在，沒有異者、他者（the other）與我（I）的關係（relationship），則就不會有我的存在，不會有我的認同（Levinas, 1969: 36-39）。

16 一位匿名的審查者提到，「……理論上（及實際上），知識份子確實會因爲太笨而看不到問題，並非完全如作者所說，都是出於惡意的壓制和排除。」即使如此，這裡還有一個關於社會科學理論本身的問題。也就是說，理論本身不光只是告訴我們一種預測或是解釋的結果，還界定了有哪些“可能性”存在於人類行爲之中。換言之，科學主義本身在研究前，就已經假設了其研究對象在本體論上具有同質性的存在。例如，一位本來是異性戀的人，不管其性向是否在研究過程中有改變的可能（由異性戀改爲雙性戀或同性戀），但在研究之前已經被界定在異性戀的範疇中。這裡因爲方法論上所造成本體論上的暴力（石之瑜，2002：8），已經不是單純的「知識份子是否因爲太笨而看不到問題」所可以解釋。

臺灣學術期刊資料庫

如要做中國大陸經濟發展，溫州人這個範圍就無法被傳統社會科學理論所觀察到，中國大陸的經濟發展也就無法得到全貌，因爲溫州人到阿姆斯特丹，到紐約，無法在「界」的概念下被認知。溫州人無法被認知到的概念困境，就是表示不單只是江蘇政府在政策上不存在這種型態的溫州人，中央政府更視而不見，他們對於以國家爲單位的統治者或科學研究者來說都是很大的挑戰。社會科學家要重新不斷地找尋、建立研究對象，不斷重新劃定範圍，容許這個範圍在歷史上不斷變動。那麼，如何在變動的過程中不發生暴力？比如說我們政府看到台商時就批評，一開始是否定，否定不了就制止，制止不了就羞辱他，這一連串的過程可以看到知識論或本體論層次上的無能，因爲我們無法認識到跟自己既有經驗不同，或與自己人生目的不符合的存在境況，所以必須設法改造或抹煞其意義（陳維剛譯，1991）。否則，如果台商可以存在，就表示政府今天所存在的本體論上的安定地位，其實並不安定，這對一向相信世界是同一結構、跨時空皆準的人而言，是一個威脅，而必須加以排除。

伍、魚與熊掌意義的不可限定性

在新興的文化研究中，我們看到很多所謂「後學」研究者，努力地去找尋「魚」的所在。他們找到很多蛛絲馬跡，透過這些蛛絲馬跡進行突圍。這些後學研究者，特別是後現代與後殖民，找到各種各樣主流社會科學論述裡所想像不到的存在型態，希望藉此顛覆主流社會科學的研究對象，即原子化的、內在一致的個人。後學學者取得了很多的成就，發掘出社會上很多主流社會科學不能夠研究的對象。這裡所謂「不能夠研究」，是指在概念上無法界定。當我們發現這些文化研究者揭露出愈來愈多這類現象時，我們可能以爲這類被揭露出的現象已經撞擊、解構原先所認知的同一結構；或者，打開了一種可能性，去發展出其他語言上的機制，似乎使我們得以與異己溝通。但事實並不盡然，這些後現代的作家或研究者所謂的能動性，並不能真正解構社會科學（Kelly, 1994）。即使有些無法說明的行爲與動機被後現代學家找出來，但找出來之後，卻不見得能有效鑿開社會科學的霸權，反而自己失魂落魄，失去目標（Glass, 1993: 14-23）。甚

臺灣大學學術期刊資料庫

至，霸權之爲霸權正是其有能力將後現代的研究者揭發的異己，成功地將其收編至主流論述中，作爲美化霸權的工具（Dirlik, 1997: 501-528）。

這裡就讓找「魚」的工作面臨一個困難：「找魚」，不單是要找魚，還要找出魚如何存在、如何可能在將來進一步發展，即異己以何種型態存在、如何從主流社會理解的方式表達出來，並與其溝通，顛覆它、撞擊它。除此之外，可能還要進一步研究在主流社會統治者的文化霸權論述中，有哪些可以發展成異己論述的潛能與空間，進一步擴展其它可能性（Paolini, 1999）。也就是說，不是在主流論述之外找到一些東西，然後說明主流論述所界定的存在型態是錯誤的就可以了，還必須從主流論述裡面去觀察魚發生的可能性。找「魚」，不但是要在熊掌之外找孟子可能會找的其他東西，也要去從熊掌裡面看到發生魚的可能性。這時的熊掌不再只是熊掌，熊掌的意義可以發生轉變，孟子對熊掌的認識和他當時選擇熊掌時對熊掌的認識，是可以不一樣的。

有時，文化霸權者掌有之能動性往往高於其他行爲者。以台灣爲例，主張台獨的陳水扁當選爲中華民國總統，其支持率卻不到 40%。這或許代表台灣的社會具有很高的能動性，是主流社會科學理論所無法理解的一種民主。到今天爲止，西方還在宣揚台灣的民主，期待台灣的民主能對大陸產生影響。尤其是陳水扁剛當選總統時，國外媒體對於兩岸關係的預期好像有一種默契，都有兩岸將益加分離的看法，但是後來兩岸民間的發展很顯然並不是如此，而且其實在當時早就不是如此。像許文龍在大陸有大量投資，這個同他台灣獨立的想法完全沒有什麼衝突，但是對李登輝而言這卻屬於很不一致的行爲。許文龍的奇美實業早就在一九九四年向經濟部投審會提出廣東省惠州市大亞灣附近投資的投資案，因而成爲台灣第一家提出赴大陸設廠的中間石化原料廠（經濟日報，1994/9/6，第一版）。不過，對於李登輝而言，稟持「戒急、用忍」，才是政府因應兩岸關係的大原則，因爲，「這裡是我們共同的家園，唯有這個家園繼續成長發展，我們才不會成爲失去根基的人，不管各位在世界上那個地方奮鬥，台灣永遠是安全、溫馨的避風港。」（聯合晚報，1996/9/14，第一版）這是很有趣的現象，好像社會科學理論、台灣民族主義論述無法掌握許文龍這個人的能動性。故具有能動性的，不是只有在國際強權政治之下無聲，且在大陸當台

臺灣大學學術期刊資料庫

商的弱勢者[17] 許文龍，還包括在台灣進入統治階層與文化霸權的許文龍，特別是投資者的身分所具的能動性可能更強，強到可以吸納、包容那些試圖幫弱勢者發聲的身分，把他們納入體制裡，然後就好像容許弱勢者發聲。可是，這個弱勢者的發聲，是建立在與主流搭接的情況下，[18] 其產生的效果是，那些號稱正常的眾數繼續透過體制運作發聲而成爲主流論述，而異己變成是另外一種可以被認可存在的型態，這種型態不是純正的（pure），而是具有特殊歷史性、區域性與混血性的少數。這個過程，姑且稱之爲異己的對象化或他者化，雖然仍未能取得發聲的位置，但已經是一種身分上的躍升，滿足了現身的需要。台灣之於國際，或台商之於台獨都是如此。

所謂認可統治者的能動性，是要根據統治者的能動性在統治者的文化霸權論述裡面，去發展出與統治者意義相反的論述，而不僅僅是在統治者的論述之外，去找尋其他的人怎麼樣苟活在統治者的文化霸權邊緣（Skelton and Allen, 1999）。[19] 如同談到台灣社會對孝道情感波動的程度，就是連續一百年都大過美國社會時，還應再問：將來有可能不同嗎？社會科學家可以試圖去說明，爲什麼台灣社會的人，對孝道文化的情感波動在什麼樣的偶然條件、狀態下，會變成和美國人對孝道文化的情感波動是一樣的，或者甚至更低。這不代表事情一定會發生，可是研究者要有一種論

---

[17] 這裡所說的弱勢者，是一個相對的權力概念，是指民間企業、台商相對於台灣、中國大陸的政府機構。在大陸投資的台灣商人，常常強調兩岸政策應採政治、經濟分離的主張，否則遇到例如北京政府，對於支持民進黨、台獨言論的企業進行投資的緊縮政策，台商往往因此而犧牲。不可諱言，有些民間企業的確會因爲其經濟實力，影響到政治決策的運作（例如在選舉前夕企業的動態）。但是在政治學上，如果將「權力」作爲一個政治系統運作的特色，則勢必還必須和其它概念「影響」（influence）、「控制」（coercion）、「強制」（force）進行區分（胡佛，1998: Chapter 1）。

[18] 例如，當許文龍被問及陳水扁政府開放小三通和李登輝戒急用忍政策的比較時，許文龍回答：「三通是兩岸發展的趨勢，政治談判也是，這一點李總統和陳總統並沒有什麼差別。但是在交流過程中，也不能傷害我們的國家安全。」對於李登輝路線被定位爲台獨路線，許文龍則說：「我定義中的李登輝路線是自由民主，中共卻定義爲台獨，令人遺憾」（中國時報，2000/6/7，第一版）。

[19] 在表面上看起來和原有的政治結構、經濟力量相衝突的矛盾，其實卻也促成了本體論上的改變，從而體現了一般人（或說被統治者）的能動性（Gill and Mittelman, 1997）。

臺灣大學學術期刊資料庫

述機制，讓這種可能性真的發生時可以被經驗到。畢竟我們這個社會的人，受到孝道文化的影響，是因爲孝道文化的理論、教育使我們接受孝道文化，因此我們可以用受孝道制約的社會科學，來解釋我們的人怎麼受到孝道文化的影響。

陸、選擇文化霸權

社會科學家的更大責任是說明，社會中和我們相同的人，在什麼樣的條件下，可能不會在共享的文化模式（pattern）裡選擇。這並不代表他們不應該被納入模式中，也不代表當一個人在愈來愈多情境中，都不受既有模式規範時，將來就也一定不再受到孝道模式的影響。[20] 而是說，孝道文化作爲台灣社會文化霸權的霸權性消失，變成一種選擇經驗機制何在的問題。孝道文化可能繼續影響我們每一個人，可是它失去了霸權性；它並不必然要宰制我們，可是它實際上是在決定我們的行爲。制約我們的這個法則看似普遍，但不能夠用來證明我們一定要受它制約。這聽起來很矛盾，但是儒家社會的人不一定只學會孝順父母，人們有其它從現代化市場與公民社會中學到的理由。而社會科學家的工作在於說明、發掘，甚至開放這類理由。發掘之後，並不代表儒家文化一定會淘汰，不過這時，不是儒家文化在決定台灣人的存在型態，而是人們自己已具備能動性，可以在特定情境下選擇臣服於儒家的行爲法則。只有當儒家文化說，「如果人決定爲了市場需求而拋棄雙親，我們要將之處死」，這個時候的儒家文化才是有問題的。可是當儒家文化說：「我們每個人要孝順父母，不孝順父母是不對的，有人不孝順父母的話，我們堅定批評他不對」，但是僅止於此，此時儒家文化便不具有霸權性。

儒家於是仍然對我們的行爲有影響力，但此一影響，既非科學解釋的必然，也非霸權下的宰制規訓。我們留在儒家文化之下要去孝順父母的人，也因此取得位於儒家文化之上的經驗可能，因爲在儒家文化之下的人有可能在特定情境中脫離儒家文化後，將來在同一情境下又返回儒家的文

[20] 比如落葉歸根的需要，往往在晚年才顯得強烈。

臺灣大學學術期刊資料庫

化模式。則今天居於儒家文化之下的人，等於是選擇自己成爲儒家文化之下的子民，因爲寬忍了旁人的暫時脫離，而在本體論的層次實踐了一個停留的決定。即儒家文化的正當性，在於儒家文化之下的人並非必然要在其下。正因爲它不具有霸權性，且儒家文化之下的絕大多數人都會在至少若干情境下實踐孝順父母的價值，即使有人選擇放棄孝順父母，也能夠繼續保留返回的可能性，這時儒家文化的正當性，變得無可抹滅。正因爲儒家文化不能宰制我們，其影響變得是我們自己的選擇；這個選擇不是我們出生之後有意識的選擇，而是對我們將來有可能變成異己的可能性開放。這種可能的存在，使得我們在本體論上跳到儒家文化之上，也讓社會科學家無法簡單假設儒家文化的前提後，就來解釋我們之所以行爲如此的原因（參考杜維明，2000；石之瑜，2001）。

若如此，將使得被儒家文化視爲是異己的人，亦可以和儒家文化之下的其他人共處。「找魚」，不是跑到儒家文化之外，找來一群不能事親的貧賤夫妻，或是久病無孝子的家庭，而是對這些看起來和我們一樣，同樣在儒家文化之下的「正常人」，在什麼情境下偶然地實踐了不符儒家價值的其它行爲法則。

綜合以上討論可以得知，信仰社會科學主義者著重於行爲結果，由結果去回溯解釋行爲的法則，因而忽略人的每一個抉擇蘊含了不可決定性，包括了情境性與偶然性，及因而所揭穿的模稜兩可。這種忽略所帶來的後果是：研究者用科學理論武斷地解釋人的行爲爲何發生，並據此界定出普遍行爲與偏差行爲。社會科學研究者常常難以意識到，其生產出的理論是根植在自己的歷史脈絡中，在歷史過程裡有許多的情境因素和歷史偶然一併被嵌入所謂的「客觀理論」中，諸多對社會行爲者的分類方式也是從這個歷史中派生出來，而不是理所當然的自然形成。社會科學理論所帶有的暴力性，就是這些被誤以爲是客觀的觀點和立場（但其實是帶有特定偏見的論述），在社會中各層面以科學之名不斷強加在人們的生活中，並界定出「正常」與「不正常」。這樣的偏差，使人類生活中其他存在形式的可能性，或是本體論上的多元討論，都被予以抹煞。要去除這種社會科學的偏狹性和暴力性，研究者既不應預設一個行爲是在反映更大的普遍法則，左右人的行爲，也不該預設人的行爲必然受特定結構或文化脈絡所制約，

臺灣博碩士學術期刊資料庫

因爲個人的行爲除了文化、歷史、政治、社會等結構性因素外，還有更多複雜不可決定的偶然性在作用。人們即使經常面臨類似的決定，但由於對處境的理解不同，並且人會不斷反省，在情境之間往返，因此行爲選擇也不必一樣。既然有如此複雜繁多的因素在行爲過程中，加上人之爲人所不可決定的游移性，社會科學就不應簡單的以「原因—結果」的化約方式解釋人的行爲意義，而必須從人整個的行爲過程中，找出其行爲如何不必具有科學的必然性，亦即找出其行爲的其他可能性，如此不僅可以更深刻的了解人的行爲，也可以避免以科學之名，封閉人類生活的無限可能性。

柒、結　論

本文原本是講演紀錄，因爲美國侵略伊拉克而拾出匣櫃。二〇〇三年三月份，（也是本文作者之一撰寫學位論文結論之際），美軍宣稱伊拉克藏有大批生化武器，逕自攻擊伊拉克，無數伊拉克平民遂同以往戰爭中默默無名遭犧牲的群眾一樣，被迫以性命寫書這段社會科學家筆下可以被解釋的歷史。戰爭籠罩下的士兵、家屬、民眾無端被殺害，人們則透過媒體的攝影機、英美聯軍的槍管、學者的筆尖與抗議者稍縱即逝的悲憤眼神，凝視他們。一名十歲出頭，因爲炸彈掉在他家而親人俱亡，雙臂截肢的兒童阿里，面對鏡頭，由護士應媒體要求屢屢解開繃帶，以饗外界對他痛苦神情的期盼，卻說了兩句話，「就算一座山也無法承受我的痛苦」，「你們是想看我掉淚，但我絕不會掉淚。」

人們也許會問，這篇文章滔滔不休鼓吹後現代主義，爲什麼是應伊拉克戰爭而起呢？難道是要指控社會科學截了阿里的雙臂？沒錯，我們正是要指出阿里的截肢與社會科學的客觀主義之間，有雖然遙遠卻緊密難分的關係。主流社會科學家以發現行爲法則與真理爲職志，如同主導國際關係研究的現實主義，及其當代的建構主義同僚們會告訴我們，歷史發展至今，國家之間已經無法避免要經歷無政府狀態，所以本來就會有犧牲者，社會科學只是發現這個正在左右國家的法則，並沒有主張戰爭，也沒有賦

臺灣大學學術期刊資料庫

予戰爭正當性。[21] 準此，充其量學者乃站在戰爭之外解釋，不能歸爲是戰爭的共謀，否則沒有客觀的知識，誰來洞悉戰爭的原理？故如果有小孩因戰爭遭到截肢，只能惋惜，或者就算不惋惜，你們也無權將責任放在社會科學家身上。何況，如果你們是小布希，也不會有什麼不同，倘若反而因爲不相信戰爭的客觀規律，一味反抗、解構，犯了左傾幼稚病，那世界垮得甚至還更快。

然而，除了社會科學家與他們在國家領導階層的知識夥伴，是不是每個人都能忍受、接受同樣一套客觀法則視爲理所當然的殘酷現象。太多他們看不見的人在支持他們目空一切的找尋真理，或實踐真理，甚至包括他們的敵人在內，但卻不是每一個人都這麼幸運，有家庭的資助，社會的信任，群眾的崇拜，能進到這樣一個有權實踐真理的位置。知識的生產與個人的權位、國家的意義、資源的配置息息相關，[22] 它們在歷史進程中如何形成結合，相互構成，本身就是一門大學問。在電視大談美軍高超戰術的學者，幕後運籌帷幄的國家安全顧問，熟練地選擇目標下令發射飛彈的將軍，能不能想像主客易位，自己成爲截肢阿里時，真理的意義依舊不變？痛苦能不能化約成文字，或應不應該化約成文字呢？把痛苦列入考量的話，會不會摧毀社會科學的客觀性？不論客觀主義或解構主義，如果以爲自己能說明解釋真理，就只能把信仰加諸於旁人，視旁人的痛苦爲理論之中沒有意義的惋惜對象。

後現代的知識論沒有什麼高超過人之處，只是呼籲社會科學家停止自欺欺人，承認知識的建立要經過大大小小的鬥爭，最後也才能屹立不搖於一時。不要爲了滿足知識的想像，臣服給那個關於宇宙真理的信仰，不斷試圖在一些知識碎片中拼湊，喃喃自語說它們本來是一整片的。爲了證明我們的碎片，比你們的更真實，權力已經成爲知識界建立自己客觀法則的依靠，於是感覺遠離了社會科學家，以爲在讓餓死的小孩堆積成山以後，根

---

[21] 現實主義將國家之間的戰爭視爲體系內生的因素，國際關係領域中的所謂建構主義，雖然不是那麼堅信命定說，但卻同意，一旦國家之間的關係，被各國領導人理解成爲無政府狀態後，這個狀態就成爲具有制約性的法則，但將來仍會透過建構的過程，慢慢邁向世界政府的歷史終點（Wendt, 2003）。

[22] 研究者的研究與其社會地位之間，存在千絲萬縷的關係（O'Connor, 2001: Chapter 1）。

臺灣大學學術期刊資料庫

據我們手邊碎片所指向的知識境界，就會更快來到。

科學家可以引述 Karl Popper 來質問我們，沒有客觀知識的想像，不是讓獨裁者更好地運用權力來遂行宰制嗎？伊拉克戰爭卻提醒我們，Popper 所理解的世界情境已經流散了，獨裁者正是把自己的權力建立在對真理的宣稱之上，科學家如果認爲自己可以比獨裁者更好地掌握真理，從而獲得解放，就是同意獨裁者也可以經由科學家來掌握真理，科學家因而賦予獨裁者憧憬真理的動機，製造一批人團結起來，追求藉由剷除異己、接近真理時的快感。只有當世界充滿不確定與可能性的時候，我們所棲身的破碎的知識片段，才有可能獲得容忍，享有安定，使自我與異己成爲可以相逢團員、彼此欣賞的同類。本體的不確定性反而成爲安定的保障，這時人們沒有邁向真理境界的需要，也就沒有獨裁者發動規訓懲戒的殺戮。

參考書目

一、中文部分

《中國時報》，2000 年 6 月 7 日，第一版。

石之瑜，1999，《政治心理學》，台北：五南圖書。

石之瑜，2001，「超級濫打兄弟——開啓後（現代）儒（家）政治學的可能性」，《思與言》，39(4): 83-105。

石之瑜，2002，《後現代的政治知識》，台北：元照出版社。

李偉俠，2003，《客觀知識的形塑：權力與認識論分析》，台北：國立台灣大學政治學系碩士論文。

杜維明，2000，《東亞价值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社。

胡　佛，1998，《政治學的科學探究㈠：方法與理論》，台北：三民書局。

彭懷恩（譯著），1999，《政治學方法論 Q&A》，台北：風雲論壇。

《經濟日報》，1994 年 9 月 6 日，第一版。

《聯合晚報》，1996 年 9 月 14 日，第一版。

臺灣大學學術期刊資料庫

韓培爾，1998，《社會科學方法論》，台北：風雲論壇。

二、英文部分

Babbie, Earl 著，李美華等譯，1998，《社會科學研究方法》，台北：時英出版社。譯自 *The Practice of Social Research*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co. 1986.

Bentley, Arthur F. 1949. *The Process of Government*. Bloomington: Principia Press.

Buber, Martin 著，陳維剛（譯），1991，《我與你》，台北：久大文化。譯自 *I and Thou.* Edinburgh: T. & T. Clark. 1958.

Campbell, David. 1999. "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy." In *Moral Space: Rethinking Ethics and World Politics*, eds. Campbell. David and M. Shapiro. Minneapolis: University of Minnesota Press, 29-56.

Connolly, William. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiation of Political Paradox*. Ithaca: Cornell University Press.

Dirlik, Arif. 1997. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitlism." In *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives,* eds. McClintock, Anne, Aamir Mufti and Ella Shohat. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel 著，劉北成，楊遠嬰合譯，1992，《規訓與懲罰：監獄的誕生》，臺北：桂冠圖書。譯自 *Discipline and Punish: The Birth of Prison.* New York: Vintage Books. 1995.

Friedman, M. 1991. "The Methodology of Positive Economics." In *Explaining and Understanding International Relations,* eds. Martin Hollis and Steve Smith. Oxford: Clarendon Press.

Gaarder, Jostein 著，蕭寶森（譯），1995，《蘇菲的世界》（上），台北：智庫文化。譯自 *Sophie's World: A Novel About the History of Philosophy.* New York: Farrar, Straus and Giroux. 1994.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. Trans. & eds. Garrett

臺灣大學學術期刊資料庫

Barden and John Cumming. New York: Seabury Press.

George, Jim. 1995. *Discourse of Global Politics*. Boulder: Lynne Rienner.

Gill, Stephen and James H. Mittelman, eds. 1997. *Innovation and Transformation in International Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glass, James. 1993. *Shattered Selves: Multiple Personalities in a Postmodern World*. Ithaca: Cornell University Press.

Husserl, Edmund 著，張憲譯，1992，《笛卡耳的沈思》，台北：桂冠圖書公司。譯自 *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1973.

Kelly, Michael. 1994. *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: MIT Press.

Levinas, Emmanuel. 1969. *Tatality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingus. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levy, Jack S. 1992. "An Introduction to Prospect Theory." *Political Psychology* 13, 2 (June): 171-186.

Merriam, Charles Edward. 1969. *American Political Ideas: Studies in the Development of American Political Thought, 1865-1917*. New York: A. M. Kelley.

Naroll, Raoul. 1965. "Galton's Problem." *Social Research* 32: 428-451.

Oakeshott, Michael. *1985. Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Connor, Alice. 2001. *Poverty knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-century U.S. History*. Princeton: Princeton University.

Paolini, Albert J. 1999. *Navigating Modernity: Postcolonialism, Identity, and International Relations*. Boulder: Lynner.

Polanyi, Michael. 1962. *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Popper, Karl 著，莊文瑞，李英明譯，1989，《開放社會及其敵人》，台北市：桂冠圖書。譯自 *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1966.

Riker, William H. and Peter C. Ordeshook. 1968. "A Theory of the Calculus of Voting." A*merican Political Science Review* 62: 25-42.

Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rushdie, Salman 著，佚名（譯），2002，《魔鬼詩篇》，台北：雅言文化。譯自 *The Satanic Verses.* New York: Viking. 1989.

Sahlins, Marshall 著，王銘銘、胡宗澤譯，2000，《甜蜜的悲哀》，北京市：三聯書局。譯自 *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology.* Current Anthropology, 37: 395-415. 1996.

Skelton, Tracey and Tim Allen, eds. 1999. *Culture and Global Change*. London: Routledge.

Smith, Steve and Ken Booth, eds. 1996. *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana Champaign: University of Illinois Press, 271-313.

Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge.

Wallas, Graham. 1920. *Human Nature in Politics*. London: Constable.

Wendt, Alexander. 1992. "Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics." *International Organization* 46: 391-425.

Wendt, Alexander. 2003. "Why a World State Is Inevitable?" *European Journal of International Relations*. 9(4): 491-542.

臺灣大學學術期刊資料庫

Undecided Mencius: Opening up Ontology for the Responsibility of Choice

Chih-yu Shih*、Hung-jen Wang**
Wei-hsia Li***、Shu-shan Li****

Abstract

Contrary to the mainstream epistemology of social science, this paper argues that the mission of social science is more than explaining. It treats behavior as product of both situation and mind that is always undecidable until it happens. Accordingly, the mission of social science is to discover those other behavioral possibilities that could have occurred but did not. These possibilities are often explained away in theory-driven research, as if external, objective structures close them off. As a result, the actors under study are left without responsibility, to the extent that anyone in the same shoes would act in the same way. This paper borrows Mencius's analogy of himself deciding between a fish and bear's paws and eventually favoring the paws. The paper contends that Mencius did not really favor the paws. Based on this assumption, it is epistemologically imperative to discover the fish, which disappeared in Mencius's decision. It is the fish that made Mencius's choice of the paws a genuine choice, and Mencius, a real person.

Key word: social science, epistemology, ontology, alterity, violence

* Professor of Political Science, National Taiwan University.
** Research Assistant of Modern History, Academic Synica.
*** Second Lieutenant, Republic of China Army.
**** Research Assistant of Political Science and Cultural Studies, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫