

從東方主義批判 到社會科學本土化

• 石之瑜

一 對社會科學的反省

如同東方主義之類的文化研究，也開始對社會科學進行批判反思，指出社會科學的比較研究所仰賴的某種跨領域理論假設，犯了東方主義的謬誤，以致學者把研究對象放在一個象徵歷史進化的現代化標準上。這種對東方主義反省的力量，衝擊到當代的比較研究，包括中國研究與台灣研究。

阿拉伯裔學者薩伊德 (Edward Said) 提出的東方主義批判^①，近年來引起學術界廣泛的注意，其影響力逐漸從文學、史學的領域，向社會科學蔓延。依照東方主義的說法，伊斯蘭教的子民在歐洲為主體的文本行間，被鎖在東方這個概念之中，成為一個只能被研究卻無法發展的對象。其結果，包括他自己在內，流散在各地的東方人，一方面內化了來自歐洲的論述角度，另一方面依然因為宗教、血緣的關係，繼續遭固定在所謂東方這個身份中。薩伊德本人就是基督教的信徒，對於在中東發生的各種流血衝突似乎特別感到無奈，因此試圖在論述上將陷入衝突的各方，從他們進行衝突時所各自仰賴的身份中，加以突破解放，以便化解因為身份對立造成的相互殺戮。東方主義批判揭露了歐洲式的中東概念不但不足以化解仇恨，甚至是造成人們缺乏發聲位置而訴諸暴力的原因。

薩伊德不是社會科學家，他沒有知識論上必須以經驗研究證明他的分析的壓力，他仰賴的是文學文本字裏行間可以詮釋出來的立場。但東方主義批判終於在社會科學界引起震撼，如同東方主義之類的文化研究，也開始對社會科學進行批判反思，指出社會科學的比較研究所仰賴的某種跨領域理論假設，犯了東方主義的謬誤^②，以致學者未能從研究對象的生活經驗出發，而是自外而內地把研究對象放在一個象徵歷史進化的現代化標準上，使對象社會中的人，因為站在所被賦予的現代身份中，失去表述自己情感所需的語言與概念。這種對東方主義反省的力量，衝擊到當代的比較研究，包括中國研究與台灣研究。

美國與日本的史學界最早出現批判的聲音，雖然人數不多，卻因為具有強烈批判力而備受注目。美國史學界的批判先鋒是柯文 (Paul A. Cohen)，他提出要在中國發展歷史，而不是順着外來研究者對中國的願望 (或遐想) 來構思研究議程^③。他最大的批判，

是史學界總是用一種「刺激—反應」的模式理解近代中國，好像中國沒有自己的歷史。這個看法在日本學界找到迴響，而有溝口雄三具體提出要以中國為方法來研究中國，細心爬梳近代中國各種發展的軌迹，徹底否定史學界既有的中國史觀，說明中國近代發展受中國自己的歷史脈絡制約的程度，遠遠大於受外在衝擊所引導的程度^④。作為東方主義主要批判對象的歐陸學者，反省趨勢則較美國為明顯，對於以美國學界為主的中國研究取向保持警覺，已出現十分普遍的檢討呼聲^⑤。

對中國研究裏東方主義的傾向，也受到中國大陸與台灣學者的注意^⑥。雖然在實際研究取向上持批判態度的人仍然有限，但有關知識論的講題的出現，則已形成某種氣候。檢討聲音中最具有發展潛力的，就是關於中國研究與社會科學的關係。已有20年歷史的社會科學中國化思維，近年在台灣進一步發展出對台灣這個身份的敏感度，從而又自中國化的努力之外，另外形成要求社會科學本土化的潮流，不僅台灣的中國研究要本土化，包括台灣研究更是本土化的關心所在。社會科學本土化的討論方興未艾，對於東方主義批判所引起的迴響妥為理解，或有助認識台灣學界對於本土化各種論述的雜陳，本文的出發點即是東方主義的知識困境，以能為社會科學本土化的進程提供一條參與途徑。

薩伊德所遭到的批判是多方面的，但與本土化有直接關聯的有兩個角度，一個是從普遍主義角度的回應，另一個是來自伊斯蘭教基本教義的回應^⑦。這兩種回應都不是從主流社會科學追求符合現代化史觀的視域出發，所以，以下的對話也不是東方

主義批判者與東方主義者的對話，而是在主流社會科學之外的各個批判者之間的對話。這些對話的重點，在於東方主義批判本身有沒有一個知識論上的闕如，此一闕如引起甚麼樣的抗拒或不安？或是東方主義的知識論太過於現實或太融於具體情境，造成有關知識論的預設無法獲得其他論述者的體會？這些知識論上的對話，接着會用來啟發有關台灣學術界出現的幾種本土化論述，本文所針對的一共有四個論述，但並不表示台灣只有這四種論述，而是這四種論述的主張之間本身已經形成對話。

這四種本土化主張分別是楊國樞、黃光國、蕭全政與本文作者所提出，前兩者是社會心理學範疇之內的自我檢討，後兩者則是政治學領域的反省。本文所沒有討論到台灣的其他社會科學本土化論述，包括葉啟政、胡佛、瞿海源、蕭新煌、朱雲漢、徐振國、林端在內的等等，並不是後面幾種論述不重要，而是所選定的四個主張之間本身已經出現對話，其中以針對楊國樞為起點的對話，最近同時來自黃光國、蕭全政與本文作者，因此在討論上有其方便性，不僅對話者已經有意識地在對話，而且還從對話中進一步形成自己的知識論立場。不過，在討論中，本文也會透過間接或加註的方式，邀請並未成為直接對話的論述者加入。至於反對本土化的立場主要出現在主流科學陣營中，並非本文的重點。

二 新馬克思對東方主義的回應

對薩伊德的批判力道最強的普遍主義力量，是來自新馬克思主義。在

薩伊德所遭到的批判與本土化有直接關聯的，一個是從普遍主義角度的回應，另一個是來自伊斯蘭教基本教義的回應。這兩種回應都不是從主流社會科學追求符合現代化史觀的視域出發，所以，對話的重點在於東方主義批判本身有沒有一個知識論上的闕如，此一闕如引起甚麼樣的抗拒或不安？

對薩伊德批判力道最強的，是來自新馬克思主義。照新馬批判的推論，後殖民主義研究只會幫助世界資產階級化解來自前殖民地的反彈。其結果除了造成在地知識份子無力的抗拒之外，只能是提醒資本主義要以多采多姿又多元的面貌出現，反倒更有效地穿透前殖民社會。

新馬克思主義的角度裏，從東方主義批判一脈而來的後殖民主義，充其量只能稱為是一種香水，替世界資本主義結構的剝削制度擦香抹粉，遮掩其本質^⑧。照新馬批判的推論，後殖民主義研究只會幫助世界資產階級化解來自前殖民地的反彈，通過了解殖民地人民的情緒，調整自己的策略，包括增加僱用在地的菁英管理階層，吸收在地的投資，設計適合當地品味的包裝，甚至研究當地特殊性的副產品。其結果，東方主義批判不但不能讓多數在地人警覺到殖民母國(或先進工業或後工業文明)的帝國主義式宰制，除了造成在地知識份子一些無力的抗拒之外，只能是提醒資本主義要以多采多姿又多元的面貌來到，反倒更有效地穿透前殖民社會。

以台灣的情形為例，外資在台灣設立的公司，幾乎都是以台灣本地的社會菁英充任公司領導，不論是高科技的資訊產業，或是大眾消費型的麥當勞、星巴克咖啡。資訊產品的本土化主要是中文語境的介入，偶爾有適應當地需要的軟體，有時甚至回銷歐美。消費產業中後殖民主義的香水特性似乎較為明顯，如麥當勞產品線上會出現適合東方口味的食品，取消生冷的沙拉，或與其他本地產品進行聯盟，相互拉抬。外資公司的調整，讓這些公司生產的全球性產品充滿了特殊風味，完全符合後殖民主義者所鼓吹的雜陳、混血、異質現象。然而，這種調整所達成的更高消費文化習性，使後殖民地益加歡喜的依賴全球資產階級，又絕非東方主義批判所意圖達到的境界，故在台灣本土化發展很難謂之為更具有本土性。

進一步的質疑還提出^⑨，今天帝國主義的性質發生了很大的變化，過去理解的以某個帝國為基礎的帝國主

義不存在了，人們面臨的是一個去中心的帝國，亦即一種深入人心的生產秩序。在沒有中心與邊緣之分的情況裏，不存在帝國主義的可能性，宰制者就是每個人自己，即有利於帝國宰制的文化習性，已經成為人類的生物構成中不可或缺的一部分，以致於每一個人都是帝國秩序的維護者。換言之，帝國只是一種有利於資產階級的生產秩序，這個秩序本身具有懲罰與規範的力量，後殖民主義只能混淆人們對這種宰制性秩序的認知，因為後殖民主義批判所鼓吹的知識，使得面貌多變的帝國生產秩序，正由於具備了混血與雜種的性格，而成為理所當然的合理現象。原本混血的是前(或後)殖民地的人民，在母國先進文化與在地傳統文化的檢證下，對自己身份認同充滿雜質而不安，時而抗拒傳統，時而抗拒母國；在帝國秩序中，後殖民主義者可以輕易揭露，所有全球生產結構也都是混血的，於是後殖民地地區的人民不會再為自己的不純而焦慮，心甘情願成為帝國秩序的保衛者。

新馬克思主義的質疑並沒有得到東方主義批判者的有效回應，甚至可以說後殖民主義者大體而言對這種批判沒有興趣。這除了是因為新馬克思主義對於帝國的批判從來不是東方主義所反對的，只是同時注意到，自己對帝國的抗拒，在沒有適當身份的困境裏，幾乎是不可能的。東方主義式的抗拒方法，是既不完全接受所謂先進的文明標準，但也不完全拒絕之，故主要希望使人們心中的那種缺乏身份的不安得以化解，故不是完全針對帝國主義或帝國秩序。

在這個討論中可以看出，如何回答知識是甚麼的問題，受到論述者本身情境的影響甚鉅。新馬克思主義批

判的重心，是全球生產結構的宰制性日益強固，因此不能忍受後殖民主義與東方主義批判陷在文學文本之中，看不見壓迫的本質來自何方。可是東方主義面臨的危機是立即而明顯的，亦即人們因為自己身份的不純，而出現對外征服摧毀的侵略性行為，造成人命一再地大量流失。這個流血衝突的源源不絕，來自行為者內生的焦慮，是東方主義批判者理所當然關心的問題。薩伊德作為文化混血的阿拉伯裔人，相較於新馬克思主義的批判者而言，具有相對明顯的本土性，其知識範疇就更貼近中東地區正在出現而難解的危機。對薩伊德而言，中東的殺戮或「九一一」的攻擊行動，是比帝國秩序更直接的恐怖。故一旦進入了本土情境，則每一個人基於自己的混血性，就具備了從自己身份來論述知識的正當性，造成新馬克思主義揭穿全球性生產結構的知識失去結盟對象，從而有了以上的批判。

社會科學本土化論者也將面臨同樣的知識論選擇問題，亦即本土化的目的是要將知識的產生放在具體的本土研究對象身上，還是要將知識視為一個全球性結構中的一環？如果本土化的目的是以抗拒西方（歐洲）知識標準，重建普遍主義之外發言的身份，就不能不迴避普遍主義的知識論，則取代歐洲近代知識結構的其他普遍主義知識何在的問題，自然引不起興趣，因為這個問題強迫人們將本土化的目的，放回一個非本土為依據的歷史目的之中。因此要問，在推翻普遍進化史觀的同時，這個被解放出來的本土的人，是不是還要找尋另外一個普遍性的視野來理解自己？從新馬克思主義對後殖民主義的批判中似乎看出，這一類知識何在的問題沒有固定的答案。

三 基本教義對東方主義批判的回應

但對於另一批人而言，東方主義看來是反知識論的，因為它摧毀了基本教義派堅信的身份認同，把所有關於本質化的歷史傳統與宗教信仰認為想像，鼓勵人們歡迎混血，顛覆民族的純潔。薩伊德個人的遭遇說明了問題的嚴重，他除了在知識立場上遭到抨擊之外，連自己的人身安全都受到威脅，表示他這個信奉基督教的阿拉伯人的單純存在，都是對基本教義的顛覆。這些經驗似乎顯示，被薩伊德認為是文化混血的人，並不會因為論述上有了堂堂正正地表達混血的概念，就真能接受自己是文化混血的狀態，或放棄追求淨化的需要；相反地，他們反而還可能因為薩伊德這樣的混血者安於現狀，背叛傳統，而感到更加焦慮。的確，如果每個人都是自己，每個自己都可以成為身份典型的話^⑩，傳統（歷史、宗教、文化、血緣）所賦予的身份，似乎就沒有意義了。

東方主義的批判不能有助於反帝動員的原因就在於：它讓人們對於現狀採取容忍的態度，使得關於傳統的知識論失去了作為知識的意義，則作為傳統或本土壓迫者的外來帝國，也就不構成一種威脅。知識的來源變成是外來的帝國文化，這為甚麼可以接受？傳統身份的喪失又為何不必憂慮？薩伊德在回答這些抨擊的時候，有一點「菩提本無樹，明鏡亦非台」的味道，因為他承認自己沒有要反帝，甚至暗示反帝其實是在反抗自己身份中至今不能祛除的帝國文化影響。但是，這能夠讓巴勒斯坦人的命運，變得更能被巴勒斯坦人自己所正面地看待嗎？他們應該在現實完全沒有發生

社會科學本土化論者也將面臨知識論選擇問題，亦即本土化的目的是要將知識的產生放在具體的本土研究對象上，還是要將知識視為全球性結構中的一環？在推翻普遍進化史觀的同時，這個被解放出來的本土的人，是不是還要找尋另外一個普遍性的視野來理解自己？

東方主義的批判不能有助於反帝動員的原因就在於：它讓人們對於現狀採取容忍的態度。薩伊德在回答這些抨擊的時候，有一點「菩提本無樹，明鏡亦非台」的味道，因為他承認自己沒有要反帝，甚至暗示反帝其實是在反抗自己身份中至今不能祛除的帝國文化影響。

變化的前提之下，重新整理自己的態度嗎？

在本土身份堅強的人眼裏，不論是東方主義批判者或他們的後殖民主義同路人，都是在解決他們自己的身份問題。後殖民主義文學是帝國內部學術機構裏發展出的批判，其效果是在提升文化混血的帝國知識份子的地位，與這些知識份子在後殖民地的聯盟無關，作為他們在後殖民地的結盟者是一件尷尬的事，因為對這些帝國內部的後殖民作家支持，就是在混淆本土與帝國之間的區隔。如果這個區隔混淆了，則人們有甚麼動機幫助一位和自己分享某種共通身份的遠方學者？不過如果因此不予支持，即等於將後殖民學者歸為帝國的一邊，這將更可怕，表示後殖民地的現代化所帶來的衝擊，遲早要把所在地的人也變成到帝國的一邊。於是，那些後殖民作家返回殖民地尋求結盟，對在地知識界是一件如此另人困擾，甚至生氣的事，返國的客人把在地人本來可以理解的世界，變得充滿不確定，使帝國對自己潛在的吸引力也被揭露，趨從也不是，拒斥也不是。

著名的後殖民作家斯皮瓦克 (Gayatri C. Spivak) 在返回印度尋求奧援的時候，非常具體地遭遇到本土知識圈與她的距離感，人們甚至試圖在身份上將她區隔，諷刺她返回印度是搭乘着進步的羽翼而來^①。不過，這並不能就說，相較之下，身在中東的阿拉伯學者或身在印度的學者，就一定比薩伊德或斯皮瓦克更本土。照薩伊德或斯皮瓦克的立場，後殖民地的學者未必掌握到，他們所執着的本土文化是處在不斷地變遷之中，這些變遷在帝國主義散播之下不可避免地發生調整，而且調整中已經吸納了帝國的文化價值。後殖民主義批判作家身

信，單純地反彈是不夠的，對自己的變遷以及傳統的不可本質化，必須有更深的反省。

誰的問題意識方才能稱之為知識的起點呢？在來自本土的挑戰中，那些試圖將衝突中的在地人從淨化的身份中解放出來，希望藉此化解衝突的後殖民主義批判作家，在此，他們不再是因為太融入具體情境而遭(新馬作家)指責為忽略全球生產結構，而是因為看似虛無飄渺，遠在天邊，而被指責為是與本土需要格格不入。於是，本土性不再像是面對新馬克思主義時那樣，是留在東方主義批判者的一邊，而似乎移到了在地學者的一邊，蓋在地的本土學者對自己所在社群本身的需要及判斷，作為本土知識的根本來源更有政治正確性。這種基本教義的本土觀，預設了有某一種明確的本土疆域，此一疆域可以用地域的、血緣的、文化的、政治的手段區隔出來，唯有在區隔之後，本土的知識才有可能。這時後殖民主義者與普遍主義者都可以成為本土知識的生產者，只要他們的出發點是以區隔出來之後的本土社群利益為考量，比如後殖民主義觀點可以解決台灣主權範圍內部少數族群或離群的認同問題，而普遍主義可以設計出台灣要如何利用全球生產結構的大戰略。

在社會科學本土化的議程上，同樣出現的一個疑點是，本土化應否視為是為了本土利益而進行的社會科學研究？如果是，本土的範圍必須先加以界定，才能將位於本土範圍內的人當成思考的主體，將心比心設計有利於他們利益的研究議程。如果不是，就表示關乎本土的知識，超越了本土人的主體身份所體會的利益需求，還包括其他課題，比如這個主體身份所體會到的利益需求從何而來，主體身

份與需求如何影響或制約被定位為本土人的主體意識等等。東方主義批判者追求超越東方，並同時認可東方，這和寧願接受東方身份後拒絕再流動的本土知識份子，很難取得知識論上的調和。

四 四種本土化主張的對抗

從社會科學中國化出發，後來改提社會科學本土化，並致力於發展華人社會心理學的楊國樞，在《本土心理學》創刊號發表了一篇六萬字的學術宣言，說明本土化的重要性、本土化的一些原則與本土化的方法^②。這基本上是一個方法學上對主流社會科學的修正，因此他主張方法上的多元論，接受以本土的概念為基礎的研究議程，不以普世的比較性架構為研究的起點。準此，研究者應當採用能夠妥當說明本土現象的任何概念與方法，故而當然包括西方社會所慣用的研究方法，然而同時承認目前社會科學中的方法發展於西方社會，並不適合於用來說明華人社會全部的心理現象。楊國樞不主張事先規定研究方法，但相信任何一個研究課題的方法不能漫無標準，所以仍有好壞之別；另外，他並不主張本土研究方法只能是本土的研究者才可以用，故即使是在地學者研究在地人，也須注意追求研究者與研究對象的契合。

不過，對楊國樞而言，知識最終是要具備普世性的，所以各地的社會科學家未來需要做整合，可見他的本土社會科學並不僅止於說明本土現象而已。普世性的整體知識仍然是客觀的，經由各地本土化以後的社會科學方法的挖掘，這些透過多元方法所產生的客觀知識相互聯繫，可以形成一

個整體的人類心理學。這時候的人類心理學，就與主流社會科學在一元的方法論之下發展的普世性知識甚為不同。本土方法是通往人類知識的唯一途徑，既然研究者可以超越任何一個特定的本土，進入其他的本土研究議程，所以本土方法所得出的知識仍具普世的意義，讓人類的通性可以更準確地被掌握。

楊國樞的方法與知識論息息相關，雖然他不是以人類的通性為起點，但相信最後反而更有助於發現人類通性，這個知識論道出他沒有具體明言的方法論，那就是甚麼方法都好，只要能說明本土的心理過程，就是在對人類通性何在這個問題作答的貢獻。楊國樞因而仍堅持知識論上的普遍主義與客觀主義，只是不承認當代主流科學的方法能夠達到這個目標。正由於他已經接受了普世性知識的可欲性，所以他對西方的批判，只能限於西方社會科學家的發現並非真的是普世性這一點，這時他所謂的本土性何在，就不能不受懷疑。而方法上的本土化怎樣接受知識檢定，他也沒有交代。他不像胡佛，胡佛是要從本土經驗中提煉出普世性的人類行為研究方法^③，楊國樞這樣在方法上放棄普世，在知識上以普世為目的的主張，果然在本土心理學脈絡之下引起修正。

黃光國於是把本土化的討論提升到知識論的層次。他不認為研究方法可以作無限的開放，任何方法必須符合知識上的一些要求，這些要求在有關社會科學發展的歷史中已經汗牛充棟，他主張吸收這些知識論的智慧，畢竟社會科學原本就是西方學術傳統一脈而來，所以要談社會科學本土化，不但不能拋棄西方的知識傳統，反而還該加以深究學習，掌握何

在社會科學本土化的議程上出現的一個疑點是，本土化應否視為是為了本土利益而進行的社會科學研究？楊國樞曾撰文說明本土化的重要性、本土化的一些原則與方法。對他而言，知識最終是要具備普世性的，所以各地的社會科學家未來需要做整合，可見他的本土社會科學並不僅止於說明本土現象而已。

黃光國主張，要深究學習西方的知識傳統後，才有資格探討本土化的問題。在新馬克思主義找尋普世結構的視野裏，黃光國接受西方知識論的結果，只能讓他所發現的那些看似不具共性的在地知識，成為規範在地人的論述工具，就如同是幫助主流社會科學家推銷一元知識論的香水。

謂知識之後，才有資格探討本土化的問題^⑭。所以黃光國對西方學術的批判基礎，是先站在西方所已經發展成熟的起跑點上，如此才有與西方對話的能力，所發展出的研究成果，才能受到尊重，使本土的知識系統與西方社會的知識系統並列。可以說，黃光國的本土化與楊國樞的在知識論上完全相反。

對黃光國而言，本土的知識與所謂西方的知識是沒有共性的，所以不存在楊國樞那個關於人類心理學的未來知識境界。他自己就在西方個人主義方法論與社會交易理論的脈絡下，發展出了一套專屬中國人的權力遊戲知識^⑮，他之所以在關於中國人特殊性的研究結論上仍能與主流社會科學對話，正是因為知識論的共享。他這種共享知識論卻不能共享知識的主張，本文作者稱之為後現代的科學主義^⑯。另一方面又有林端稱之雜家，原因是西方的知識論傳統多端並進，黃光國則熔為一爐，並大括之為社會實存論，由於他並不能充分掌握知識論本身的多元，故充其量黃光國只是截長補短的一家之主張^⑰。黃光國並不介意這一類批評，因為他是在藉西方的知識論語言取得與西方的對話資格，即使他借用的哲學家之間存有諸多公案難斷，他也並沒有要介入的意思。

可是黃光國的知識論立場會不會妨礙到研究方法的本土化呢？楊國樞就對黃光國的權力心理分析採用了主流的個人主義方法論有所保留，認為這個方法不能用來研究義務與責任導向的心理現象^⑱。所以對黃光國來說屬於本土心理的特性，既然堅持了西方的知識論，在楊國樞看來已經不本土(或不中國)了，這就像反對薩伊德的基本教義派，不能接受薩伊德等人

與自己分享同一身份的宣告。相反的，黃光國則如同後殖民主義在揭穿在地人，所謂的本土，早就掉進西方科學主義知識論的設定，若不自知，不如坦然接受。而楊國樞又不全像基本教義派，因為他邁向人類心理學的知識目的，又帶有新馬克思主義找尋真正普世結構的風格，在這種普世的視野裏，黃光國接受西方知識論的結果，只能讓他所發現的那些看似不具共性的在地知識，成為規範在地人的論述工具，就如同是幫助主流社會科學家推銷一元知識論的香水。

不論是楊國樞或黃光國，對於本土之指涉為何並未嚴格規範。楊國樞的本土化心理學與華人心理學是互用的兩個概念，他當然不反對各地華人社會產生不同的心理。不過，他由小而大，由微觀的基層向宏觀的高層逐步演進的目的很清晰，以至關於台灣的社會心理知識，就不得不放在華人心理學之下來進行研究設計。至於黃光國，早年雖然也研究華人心理^⑲，但近來在知識論的探討下益加重視台灣作為一個單獨的本土單位。對黃光國而言，本土範圍怎麼劃並不是問題，任何本土的範圍，都應該在同一套知識論之下來進行研究設計。楊國樞對本土範圍的處理方式，與黃光國的不處理方式，引起對於本土範圍非常敏感的蕭全政的注意。蕭全政認為所謂本土的指涉，理所當然應該是台灣，因此他認為楊國樞的華人心理學不能屬於本土研究^⑳。華人這個概念主要是中國大陸，將台灣的社會科學放進華人的範疇，甚至有反本土的可能性。

蕭全政最早是用國民主義作為研究設計的參考依據，國民的範圍是指台灣則無庸置疑^㉑。他認為社會科學的研究，應當與研究者所處的情境相

契合，但他並不否定科學主義所預設的外在結構，然而如何理解這個外在結構，是隨研究者的主體地位而不同，因此同樣是客觀實存，在行為上所牽動的結果卻會不同。這裏，客觀實存與研究者的主觀位置得到了聯繫，因此蕭全政在客觀主義與科學主義本體論上，並沒有與楊國樞或黃光國分開，他甚至在本土知識與非本土知識是否具有共性這一點上接近楊國樞，可是他們卻對於本土的概念有南轅北轍的差別。

蕭全政是用研究者的位置在定義本土²²，故社會科學本土化是指為了本土而進行社會科學。但楊國樞的本土化是對研究對象的契合與靠近，所以有一種要超越研究者地位的科學立場在其中，即不讓研究者自己的位置影響到研究結果。蕭全政完全相反，是有意識的認知到研究者的位置，他所沒有明確解決的問題是，研究者的位置如何界定，而很直接地將從事社會科學本土化的本土用台灣的概念來界定。這與他主張國民主義，接受國際政治學以主權範定疆域的現實主義分析模式有關，而用台灣當成是本土的範疇是政治學所已經決定了的事²³。在這一點上他接近了黃光國，即必須在西方知識傳統上來與西方對話，才能讓關於本土的知識獲得尊重。比較楊國樞、黃光國與蕭全政會發現，即使同樣視知識為客觀的與科學的，主張卻仍可如此不同。

相較於前三個本土化的立場，所缺少的一種本土化觀點是能對科學主義加以批判檢討的，本文主張研究者與研究對象同樣必須關注，故在研究對象方面，支持楊國樞主張的契合說，並稱此為神入的方法學²⁴。這種方法要求研究者不可以設定研究議題，而應該讓研究對象引導發問。因

此研究者的第一個問題，應當就是研究對象所正要解決的問題；第二個問題則是問研究對象要解決的問題是如何在歷史上發展而來²⁵。但此地所謂的方法論是一種無方法論，與楊國樞的多元方法論針鋒相對，蓋神入研究的知識論是相對的與多變的，認為各個研究者的知識需要各有不同，這點與蕭全政相同；但因為主張每個研究者的主體身份卻會依情境而發生流動，因此又與蕭全政迥異。

筆者主張研究者應該對自己的知識位置明確反省，但拒絕用外在客觀實存的概念來決定研究者的主體身份，所以對筆者來說，楊國樞的本土範圍定在華人，黃光國的不決定，以及蕭全政的定在台灣，三者都是有意義的。但每位研究者都應當經常自我反省，自己這個關於本土範圍的決定，預設了甚麼樣的本體論、目的論或知識論。至於筆者的本土範圍在研究中則發生不斷變動，在與主流社會科學的中國研究界對話時，本土範圍是由儒家文化範定，故與楊國樞相同；但在與台灣學界對話中國研究的時候，本土範圍是由儒家文化與西化共同構成的後殖民自我在指涉。如何決定本土範圍，是由研究對象所提的問題在引導設定，另一方面也由對話的對象在互動時的情境所引導設定，故很難有一個事先能掌握的標準，以致徐振國批評筆者是處在一個失去重心的狀態中²⁶。

蕭全政警告研究主體不可迴避自身的位置，筆者在同意之際卻又不得不辯稱，這個自身的位置不可以固定，唯有如此，研究者才有可能進入研究對象的情境，來去自如，避免研究者的主體身份與研究對象的身份實踐發生衝突，導致無法神入，並造成知識建構中研究對象的異化。由於知

蕭全政認為社會科學研究應當與研究者所處的情境相契合，但他並不否定科學主義所預設的外在結構。他是用研究者的位置在定義本土，故社會科學本土化是指為了本土而進行社會科學。他所沒有明確解決的問題是如何界定研究者的位置，而很直接用台灣的概念來界定從事社會科學本土化的本土。

東方主義是以抗拒為目的的一種知識批判，抗拒者往往具有某種身份的主張。在台灣，社會科學本土化的提出，也是代表着對主流社會科學一意建立歐洲中心的普遍主義的抗拒，既然抗拒經常隱含身份主張，社會科學本土化的號召就免不了關於身份的探討。

識是在研究主體與研究對象的辯證互動中產生，研究主體的位置也難免隨着研究活動發生變動，這是為甚麼筆者認為不宜承認有客觀實存，並進一步否定所謂主觀與客觀的區別。筆者認為知識是一個從理論到實踐，再回到理論的不斷的過程。在這一點上，等於接受了薩伊德的混血身份，把研究者與研究對象同時解構，這時的知識具有高度的情境性與偶然性，故認為本土研究的目的，是為研究者與研究對象保留（甚至開創）種種偶然的機緣。

五 從抗拒到迴避的知識論風格

東方主義是以抗拒為目的的一種知識批判，抗拒者往往具有某種身份的主張，這個主張自然也會引起新的對立，東方主義對於伊斯蘭身份的反省，果然引起各方的質疑，我們關心的是同樣在質疑主流論述的其他人（新馬克思主義者、基本教義派）如何看待東方主義，然後發現他們對於身份認同有各自的主張。在台灣，社會科學本土化的提出，也是代表着對主流社會科學一意建立歐洲中心的普遍主義的抗拒，既然抗拒經常隱含身份主張，社會科學本土化的號召就免不了關於身份的探討，這個身份探討說明了，每種本土化立場都有身份認同上的效果，至於這個效果能不能回溯到每一種主張提出時的意圖，本文沒有加以判斷，但是如果本土化對於身份的建立確實發生影響，則如何選擇本土化，或如何抗拒主流社會科學，就不得不是一個政治問題。

楊國樞對主流社會科學抗拒的重點，在於挑戰其所建構的普世行為知

識，認為那不是真的普世的，普世知識必須仰賴各地本土研究者，依照適合的本土方法所得的知識逐步累積。這個主張既有新馬克思主義以自己的普世結構，挑戰資本主義普世結構取而代之的氣魄，又有基本教義派那種本土身份不可超越的抗拒意識。黃光國則是在接受西方知識論的前提下，抗拒主流社會科學對於知識共性的主張，也迴避楊國樞用華人來定位本土的選擇，使得台灣可以理所當然成為一個產生知識，且是屬於與其他地區不具共性的知識場所，且是可以為西方接受的知識場所，如此華人與西方都不能壟斷本土，卻又都影響到本土知識的產生，則本土的概念就不能簡單地置於華人的範疇之下。

蕭全政如同黃光國，不願在華人的範疇之下來定位本土，但他並沒有採用迴避的策略，而是將本土的焦點轉移到研究者的主體意識中，於是將主張華人社會科學的楊國樞排除於本土研究之外。其中他將研究者帶入的主張，是本文作者一向的研究態度，可是筆者對於華人身份沒有抗拒，反而是對蕭全政要用台灣主體來完全地界定本土有所抗拒。但筆者的抗拒手法類似黃光國，那就是用一種迴避的策略，拒絕對本土的範圍作規定。筆者的迴避可能比黃光國更極端，即不接受主流社會科學知識論中的主客觀二元對立，與黃光國類似之處在於，兩者都採取東方主義式的立場，即甚麼都承認有一點。只是與黃光國相較而另成一格的是，筆者有意識地不讓任何既有知識論佔據，故一方面支持黃光國對知識共性的否定，另一方面又反對黃光國迴避不讓研究對象自己決定本土的指涉，也反對他將本土知識的意義用主流社會科學的知識論來規定。如果黃光國是類同於主張混血

的後殖民主義式知識論，筆者或許可以類同於不斷再混血、反混血、重混血的後現代主義式知識論。

筆者雖然認為楊國樞與黃光國之間，是一種科學主義陣營內部的鬥爭，但若把蕭全政的研究者本土意識加入之後，發現在身份認同上，楊國樞的抗拒策略與筆者的迴避策略反而又接近起來，都對華人作為本土知識的生產來源正面積極接受。然而，筆者另外藉由所有其他身份都可能成為知識來源的機緣，抗拒任何一種特定身份（包括華人）的知識生產所可能帶來的壟斷，這個看法必然不是主張固定研究主體身份的蕭全政所能接受，更不是認為本土知識具有客觀性的黃光國所能接受，當然也不是以普世人類心理學為知識目的的楊國樞所能接受。

東方主義批判所激盪出來的各種再批判顯示，抗拒是一種身份上的自我揭露，這個自我揭露並不一定具體或直接由自己來執行，而可能是對抗拒者之間的再批判所造成的效果，再批判於是就同時是身份的揭露。這一連串揭露的影響所及，使參與社會科學本土化的人學習改採迴避的策略，黃光國與筆者都是例子，他們將自己放在不止一種身份中，比如黃光國雜家式的西方知識論，加上本土知識論的知識無共性主張，或如筆者的研究者與研究對象相互構成，加上反對方法論而容許研究者與研究對象各自開創知識的主張。如此我們迴避了身份的特定內涵，使身份作為知識論的一個功能、或效果、或目的，是社會科學本土化發展至今的重要特色，有可能回過頭來對關於東方主義批判的辯論，提供一些啟發。

東方主義批判是在抗拒中尋求認可，於是形成對不同身份認同者的威脅，這裏涉及論述者自己所需要處理

的當下危機為何，或所浸淫的問題意識為何。如果當下流血衝突十分慘烈，則具體提供第三種身份選擇的批判策略如東方主義就十分必要；如果面臨的是失去位置所造成的沮喪或能動性的喪失，則基本教義作為暫時的解決方案有其效果；如果碰到的是霸權宰制，或弱勢失聲的宏觀歷史，則後現代的顛覆有其作用。黃光國是在衝突的身份中謀求第三種知識的基礎，蕭全政與楊國樞則是在努力保留特定身份作為知識來源的正當性，而筆者是試圖從無所不在的科學主義霸權之下尋覓顛覆的契機。假如東方主義的批判面臨的抗拒過於龐大，則後現代式的顛覆或可有參考的價值。

註釋

① Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); *Cultural Imperialism* (New York: Vintage, 1991).

② 例見Tani Barlow, ed., *Formations of Colonial Modernity in East Asia* (Durham: Duke University Press, 1997); Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (London: Routledge, 1999); Lily H. M. Ling, *Postcolonial Learning between Asia and the West: Conquest of Desire* (London: Palgrave, 2001); Uma Narayan and Sandra Harding, eds., *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* (Bloomington: Indiana University Press, 2000); Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (Boulder: Lynne Rienner, 1997).

③ Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical*

東方主義批判所激盪出來的各種再批判顯示，抗拒是一種身份上的自我揭露，使參與社會科學本土化的人改採迴避策略。如筆者的研究者與研究對象相互構成，反對方法論而容許研究者與研究對象各自開創知識。如此我們迴避了身份的特定內涵，使身份作為知識論的一個功能、或效果、或目的，是社會科學本土化發展至今的重要特色。

Writing on the Recent Chinese Past (New York: Columbia University Press, 1984).

④ 溝口雄三著，林右崇譯：《作為方法的中國》(台北：國立編譯館，1999)；李甦平、龔穎、徐滔譯：《日本人視野中的中國學》(北京：中國人民大學出版社，1996)。

⑤ 近年在歐陸以某種社會科學流行觀念為檢討而召開的小型研討會不計其數，主要涉及這些觀念背後的科學主義與自由主義預設。

⑥ 例見朱雲漢、王紹光、趙全勝合編：《華人政治學的本土化》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2002)；石之瑜編：《中國大陸研究教學通訊》，第34期(1999年10月)有關華人政治學本土化之專輯。

⑦ 台灣立緒版的《東方主義》譯本中，薩伊德對於批判他的這兩種角度都有所回應。見薩伊德著，王志弘等譯：《東方主義》(台北縣新店市：立緒文化事業有限公司，1999)。

⑧ Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, ed. A. McClintock, A. Mufti and E. Shohat (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 501-28.

⑨ 詳閱Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

⑩ 這個觀點似乎曾出現在楊善民：〈文化傳統論〉，《山東大學學報》，1988年第3期對儒家文化變遷的看法中。

⑪ 她的答覆見Gayatri C. Spivak, "Teaching for the Times", in *The Decolonization of Imagination*, ed. J. N. Pieterse and B. Parekh (New York: Zed Books, 1995).

⑫ 楊國樞：〈我們為甚麼要建立中國人的本土心理學〉，載《本土心理學研究》，第一期(1993年6月)，頁6-88。

⑬ 參考胡佛：《政治學的科學探究(一)：方法與理論》(台北：三民書局，1998)。

⑭ 參見黃光國：《社會科學的理路》(台北：心理出版社，2001)。

⑮ 參見黃光國：《知識與行動》(台北：心理出版社，1995)，第四、五章。

⑯ 石之瑜：《後現代的政治知識》(台北：元照出版有限公司，2002)，頁40。

⑰ 林端在國家科學會社會科學研究中心支持的政治學與文化研究系列研討上對黃光國的評論(台灣大學社會科學院，2002年11月18日)。

⑱ 在一次訪談中，楊國樞舉了一個例子，當一個父親準備將遺產平分給兩個孩子的時候，並不代表對兩個孩子一樣喜歡，而是作為父親的角色使然，這個角色的概念在黃光國的本土心理中不存在，對黃光國而言，行為是基於利益或情感而發生，不會是基於責任或義務。因此楊國樞認為黃光國的分析失去本土性。

⑲ 例見黃光國：《儒家思想與東亞現代化》(台北：巨流圖書公司，1988)。

⑳ 蕭全政：〈社會科學本土化的意義與理論基礎〉，《政治科學論叢》，第13期(2000年)。

㉑ 蕭全政：《台灣新思維：國民主義》(台北：時英出版社，1995)。

㉒ 參考蕭全政：〈為甚麼不本土化？——對於台灣社會科學本土化狀態之政治經濟學分析〉，發表於「社會科學在台灣」學術研討會(南投，2000年12月23日)。

㉓ 例見〈政治民主化與台灣的對外政策：「一個中國」原則的鬆懈〉，《政治科學論叢》，第7期(1996)，頁287-304。

㉔ 石之瑜：《大陸問題研究》(台北：三民書局，1995)，第一章。

㉕ 石之瑜：《政治學的知識脈絡》(台北：五南圖書出版公司，2001)，第六章。

㉖ 徐振國：〈無法確認是敵是友〉，於《後現代的知識脈絡》。