

## 社會科學研究的對象

石之瑜\*

### 摘要

社會科學研究的對象並非理所當然地存在，當代社會科學主流，在知識論上採取主客二元對立的立場，並假定研究對象是屬於原子化、同質化的個人。影響所及，發展成了當今社會科學流行的個人主義方法學。本文追溯這個知識論的歷史背景至宗教改革，並概略陳述對當代社會科學哲學的影響。

關鍵詞：社會科學、知識論、方法論、個人主義、宗教改革、客觀

---

\*台灣大學政治學研究所教授



# An Epistemological Note on Objectivism in Social Science Research

Chin Yu Shin

## Abstract

Objectivism has dominated social science research in the past century. This paper traces the historical origin of objectivism and reflects upon the nature of knowledge thus produced. It also discusses methodological individualism in particular.

**Key words:** social science, epistemology, methodology, individualism, Reformation, objectivism

## 社會科學研究的對象

石之瑜

### 一．問題意識：檢討社會科學研究對象的個體化

社會科學研究過程中有研究的主體，也有研究的對象。做為一個社會科學研究主體，和所研究的對象之間，有各種各樣直接或間接的關係，因為研究者的研究活動，不得不相當程度反映研究者的情感傾向，他們藉由研究活動使情感上的需要，投射至研究對象身上，並在研究結果中有意無意地表達出來。<sup>1</sup>不過一般對方法論的探討，只集中在研究對象上，但研究對象的發生，並不能脫離研究者對自己的理解，這是為什麼方法論的探究，必須回溯歷史，追問社會科學百餘年來所研究的對象，如何隨著研究者對自身理解的變遷，逐漸發展而來。

本文所關切的，不是立即的研究課題如何選取。的確，界定研究對象的方式，並不只是受到歷史和哲學的影響，因為社會科學家與一般人一樣地也依賴於社會環境，包括公眾的熱忱、喜惡與習俗，故科學家對題目的選擇，也就受環境的支配與影響。往往科學家對某一研究題目的選擇，基於受到同行或社會的承認的考慮勝過基於理論學說的啓示，科學家也會為迎合提供研究資源者的愛好而修正變更其研究題目。<sup>2</sup>但本文關心的是更深遠的力量，即來自於在知識論上假定的主客二元對立，此一假定使得任何對客體的研究，都被認為是有可能達到客觀中立的境界。

可以作為研究對象的，包括人的行為，人與人的關係等等；在分析層次上可以是一個個人，或是一個整體。任何一個被認為合理的社會科學研究對象，都是經過一段非常長的歷史過程發展出來的，並不是像課堂上每次學到一個研究課題，便可以立即知曉適當的研究方法。例如決定研究國家與社會的關係時，研究

<sup>1</sup> 社會科學家的興趣，不但受社會壓力的支配，而且其研究資源的提供也受社會因素的限制。從事研究工作的社會科學家私人的價值觀與其對研究成果的解釋，也有極其自然的價值評斷的成份。研究者個人的期望常常影響到他在研究工作上是否留意觀察研究中的信號。科學家對自己研究成果的瞭解與期望，成為從事此研究的科學家不可避免的先入之見，甚而影響對研究成果的解釋。又當科學家決定是否採納他人的研究成果時，私人的價值觀與道德觀也難免參雜介入此評價行為。李明燦，《社會科學方法論》（台北：黎明，民67），頁44，47。

<sup>2</sup> 李明燦，頁45。

者可以選定社會上一個大企業，觀察企業與政府之間的互動；研究者視大企業為代表社會的一個能動者，這在現今的社會科學界似乎理所當然，但是這樣界定社會的方式，顯然有其歷史背景，也有某種哲學基礎。界定研究對象所依據的歷史背景，研究者不應當遺忘，否則就會以為研究對象的存在不容質疑，於是接著相信所因應而發展成的研究方法也是普世皆準。

科學主義者表述研究對象最普遍的說法，就是「外在客觀世界」，通常居於社會科學最核心的是人的行為結構，社會科學家相信，只要方法正確，不同研究者所研究得出的結果，應當是一致的。這個說法當然引起批評，<sup>3</sup>可是批評者從來沒有改變社會科學主流對於「客觀對象」當然存在的信仰。客觀的外在對象在觀念上可說是無所不包，比如用品的生產過程、車禍、送禮、打仗、課堂行為等等。若以課堂上打瞌睡的學生作為解釋對象，天氣的溼度、教師的性別、課目的性質到學生的階級各自有其影響。換言之，在科學主義的信仰中，連瞌睡都有其結構可循，表現出所有行為都必然受客觀法則制約的信念。

社會科學領域中的科學主義者應當回答的是，被他們認為是客觀存在的研究對象，在知識發展史上是如何出現的，是在什麼歷史條件下，研究者開始理所當然地把人的思想行為當成是外於自己的研究對象？也就是研究者進行人類行為結構的發現時，總是把觀察點放在個人的具體行為上，相信其思想行為是由某種外在結構所導致。<sup>4</sup>故實際的研究，必須觀察許多個別行為者，而不能只研究抽象的概念，例如民族主義，常被社會科學家批評為流於玄學空談。如果要研究民族主義，研究者應當觀察某一群人如何各自具體地受到民族主義觀念的影響，研究對象須要是一個個的個人，民族主義觀念也必須有具體的指涉，這是社會科學界主流的想法。以下本文簡略反省這個想法的歷史基礎，以說明所謂研究對象，並不是自始就是客觀的自然存在，或理所當然的要以個人為觀察對象。

## 二．研究對象個體化的歷史背景之一：主客二元主張

### （一）新時代與舊時代的對立

研究現代化的人有一種想法，認為文藝復興與宗教改革之後，世界正往現代化的

<sup>3</sup> 社會的「事實」通常總是透過隱含了價值的語言來構思的。甚至社會科學家們所使用的專有名詞如「經濟不景氣」，「社會脫序」都隱含價值判斷；故眾所周知，所謂不景氣的經濟是一種不好的經濟情況，故可以推論說，價值中立的社會科學不可能存在。黃藿（譯），《當代社會哲學》，（著）Gordon Graham（台北：桂冠，民84），頁187。

<sup>4</sup> 社會科學理論的終極目的，在於確定社會生活規律性的邏輯與持續的模式。社會科學家主要研究的是社會模式而不是特定個人的個別行為，亦即社會的規律性，反映的就是很多個人聚合起來的集體行為與狀況。研究者想出的理論是關於所有個人共同分享的生活本質。李美華等（合譯），《社會科學研究方法》，（著）Earl Babbie（台北：時英，民87），頁24-23。

方向發展。「現代化」的概念預設了「現代」的概念，而「現代」這個概念乃是相對於舊的傳統。<sup>5</sup>譬如各國新上任的政府自稱為新政府，相對於過去的就貶抑成舊政府，蓋新舊概念具有相對性。<sup>6</sup>現代化亦同，在現代這個觀念基礎上，論者傳播了往現代邁進的感覺。但是現代和傳統，先進和落後，或新與舊的對立，並不是原本就存在著，甚至可以說，在概念的發展上，是先有先進，才有落後，故是那些將自己定位為現代的人，在定義傳統與落後。假如現代的觀念不存在，當然也不會有傳統的概念，所以新舊的對立，應是先存在「新」的概念才對比出「舊」的概念，亦即先有現代才有傳統。<sup>7</sup>

文藝復興以至宗教改革的情形亦同。俟宗教改革發生，啓蒙思想家將過去教會統治的神聖羅馬帝國稱為黑暗時代，假如沒有今日的光明，獲得一種直接向上帝祈禱溝通的歡喜想像，過去是黑暗時代的概念便不會出現。<sup>8</sup>新的文藝復興與宗教改革之後，與過去最大的差異，從西方歐洲宗教發展的歷史來看，在於過去的人被教會所佔有，現代的人因為直接信奉上帝，所以已經解放。解放指的就是從教會對聖經壟斷性詮釋的統治中獲得解放，<sup>9</sup>人於是變成一個獨立的個體。<sup>10</sup>之後，人有了文藝復興與啓蒙的想法，再回首過去的時代，認為那是落後的時代。

主流的社會科學知識論中，能夠以人作為科學的主體，很重要的源頭在於人從教會解放出來，有能力直接與上帝溝通。人的存在於是不受任何其他人所質疑，可以把世界上所有外於自我的現象，當作一個客觀的對象來研究。這時就產生尋找普世真理的動機，即是世界上的所有的現象皆為上帝的創造物，尋找普世真理便是與上帝溝通。在文藝復興時期流行一種在本質上屬唯物主義的自然哲學理論，當時哲學先驅相信「上帝在萬物中，萬物在上帝中。」利用這種泛神論，

<sup>5</sup> 文崇一，〈現代化與價值觀念的轉變〉，輯於文崇一等，《現代化與價值變遷》（台北：思與言，民 66），頁 2-3。

<sup>6</sup> 何欣（譯），《邁向現代化》，（著）Alex Inkles and David Horton Smith（台北：黎明，民 70），頁 22。

<sup>7</sup> 相較於古希臘哲學思辯對時間的看法可知，「現代」是一個人為建構的論述。現代化沒有一個起點，畢竟歷史的時間也沒有一個起點，故 Plato（柏拉圖）與 Aristotle（亞里斯多德）認為時間可能是循環的。李明燦，頁 16-17。

<sup>8</sup> 最早將「黑暗」一詞加於中古時代者為法國人文學者拉伯列（Francois Rabelais 1485-1553）。十四、五世紀的人文學者、文藝復興派學人、十六世紀的啓蒙學家及許多信仰新教的史學家都認為中世紀是一個只知破壞而不知建設的時代。羅漁，《西洋中古文化史》（台北：文景出版社，民 62），頁 7-11。

<sup>9</sup> 文藝復興時期的一個重大成就，是近代自然科學的產生。在這之前，科學同哲學一樣，只是教會的恭順婢女，不得超越宗教信仰的界限一步。劉世銓、金正娥，《新編歐洲哲學史》（台北：水牛出版社，民 81），頁 140。

<sup>10</sup> 當時主要的宗教改革者 Martin Luther（馬丁路德）就指出，基督教徒要獲得解救的自由，只要內心對上帝抱有虔誠的信仰，通過研讀《聖經》，領會教義，自我懺悔就行，不必履行各種繁雜的手續。教士是教徒的公僕，教職人員不是神，與俗人沒什麼不同。教會應是教信結社的地方。劉世銓、金正娥，頁 151-153。

來論述宇宙、世界的物質統一性。宇宙、世界即是自然萬物的總匯，是多樣性的統一體。<sup>11</sup>科學研究的目的，便是在參悟是什麼力量讓人們彼此用特定的方式互動，把世界發展成爲現在的狀態，故科學研究的目的就是找一個根本的道理，是即一個上帝的道理，<sup>12</sup>因爲這個道理是上帝創造的，等於是在找尋真理。

固然人覺得擁有面對上帝的主體性，擺脫了教會的桎梏，能夠用一種客觀的態度來面對自然界，找尋其中的客觀規律，但免不了的問題是，人爲什麼會覺得必須要去找客觀的定律，甚至爲什麼會覺得客觀之中會有定律。在文藝復興之前希臘神話所有關於神的故事，其中有一個不變的想像，到了宗教改革發生之後也沒有剷除，就是神人之別。自 Disney 所發行的 Hercules 卡通片來看，Hercules 被貶到凡間，立了很多功勞又得以回到神間，神間和凡間最大的不同在於凡間的事物可以消失，而神間的事物是永恆的，凡間有生老病死，則關於天堂的想像投射了人的渴望。上帝與凡間的對比如同自然界與的科學家對比，科學家做爲人類，起起伏伏，生老病死，但自然界的規律是沒有生老病死的，保持恆定，科學家如果能夠發現自然界的定律，即如同邁入了神殿，像 Hercules 從凡間回到神間那樣。

文藝復興與宗教改革發生後，使科學家具有主體性，在面對自然界作爲一個客觀外在的對象來研究時，科學家從不懷疑（也不能懷疑）外在對象有可能是存在的，因爲他們如果產生懷疑，就質疑了上帝。長久以來，西洋世界關於神的世界是不變的，與人的世界是變的這個想像，使科學家只會懷疑自己是不是真的找到了上帝之理，而不會懷疑有上帝之理。矛盾的是，科學家的懷疑精神，保留了神的意旨的不可揣摩性，促成不斷發明創新的動機。此時人們強調考察與探究，而不是窮思冥想。啓蒙思想所賦予「思惟」的，是創造性與批判性的功能，目的在給予思惟一種塑造生活的權力與塑造生活的使命；這時的思惟不再是靜態的思辯活動，而是積極的，動態的世俗批判。<sup>13</sup>（同理，二十世紀以降對科學主義的反省，也是一種倫理活動，是另一種意識的覺醒，乃是真正的思惟和反思過程的開端，是所蘊含著的倫理意識的發展基礎，它直接喚醒在反思過程中的自我責任心，超越上帝的桎梏，這就是與科學主義相對的認識論中的主體意識。<sup>14</sup>）

從希臘羅馬一路發展而來，當前的社會科學主流似乎不再懷疑是否存在一個不變的真理，可是有一個矛盾卻一直潛藏在深層，科學主義始終沒有處理。既然世界的秩序爲一，不受時空的限制，表示這個秩序在文藝復興、宗教改革之前，人尚未獲得解放時就已經決定了，這種社會科學理論放諸四海皆準的信仰，

<sup>11</sup> 劉世詮、金正娥，頁 140-141。

<sup>12</sup> 文藝復興後，許多人認爲上帝也存在於祂所創造的事物之中。這便是所謂的「泛神論」。而我們可以藉著研究萬物，來尋找一個上帝所創造的真理。蕭寶森(譯)，《蘇菲的世界上》(著)Jostein Gaarder (台北縣：智庫，民 84)，頁 273-274。

<sup>13</sup> 洪鏞德，《社會科學與現代社會》(台北：牧童，民 65)，頁 25。

<sup>14</sup> 高宣揚，《解釋學簡論》(台北：遠流，民 80)，頁 59。

其中存在著危機。作為普世的秩序，對歷史時空中任意一點所解釋的人的行為，在放到歷史上其他時空點上，也要成立，才能號稱客觀定律。那麼，在文藝復興、宗教改革以後取得主體性的這些人的行為，和在文藝復興、宗教改革之前受教會統治還未獲得解放的人，他們之間的行為便受制於同一種定律規範，則從沒有主體意識到有主體意識，就無所謂解放了。

這是一個非常有趣的扭曲。人們在宗教改革以後取得的主體，面對自然界以一種客觀態度加以研究，並在研究過程中鞏固主體意識，從而面對外在客觀對象不質疑其是否真的存在，相當的因素是人們繼續嚮往宗教改革發生之前，關於神界、上帝、真理不死不變不朽的這些想像。這些想像協助研究者在取得主體地位獲得解放之後，有一個對照用的外在客觀自然界。但客觀世界的定律不但適用於已獲解放的人，也要適用過去還沒解放的人。假如研究自然科學，這種矛盾不致流於荒誕，比如在宗教改革發生之前有關天怎麼下雨，與在宗教改革發生之後有關天怎麼下雨，可以有不同解釋，這不代表定律有變化，畢竟只是過去的人愚昧，不知道天何以下雨。但如果是社會科學就發生困難，假如規範人類行為的定律跨四海皆準，因此應該也規範宗教改革之前的人。<sup>15</sup>

但是宗教改革之前的人是沒有主體性的，其行為並非根據自己的需要，而是受各種神權宰制。未被解放之人即是仍未敢與上帝溝通的人，那麼，經歷解放前後的啓蒙思想家，與之前的父祖及之後的子孫，在主體意識與行為表現上的差異，是程度的或本質的？這就像當代社會科學家喜歡研究非基督教地區還沒被解放或不具主體意識的人時，也得問自己這個問題。如不界定這兩種人有什麼本質上的差異，社會科學家自己號稱已解放的主體意識就被顛覆了；同時，研究者還必須說明，從未解放到解放的過程，也受某種定律的制約，然後藉由這些定律說明，何以有的人像研究者自己已經解放，有的其他人卻沒有。如何可以被解放，是今天社會科學主要研究內容，不論從現代化、民主化、全球化任何角度看，都是在處理解放之前與之後可能沒有差異的矛盾，研究者要將未解放的人的行為研究出定律來，將解放的過程也研究出定律來，才能說服自己是個已然解放的人，故既與未解放的人適用不同行為法則，但又共同臣服於遲早會經歷解放的更高法則。要是沒有民主化、現代化、全球化的理論，社會科學家的思想、行為深層就不能代表先進歷史，這是否暗示他們可能乃是非基督教地區或宗教改革之前的同一種人，則豈不是表示研究者本身還沒有被解放？

<sup>15</sup> 照講解放後的人是不一樣的人，據稱文藝復興與宗教改革之後，人可以自由的思考，用自己的方式生活，向各種權威挑戰，可以在不同的壁壘間遊走，毫無障礙的自由想像。郭兵，曹秀梅，季廣志（合譯），《人的解放》，（著）Van Loon Hendrik Willem（北京：北京出版社，1999），頁144-164。

## （二）新舊對立的不完全

社會科學研究是假設有一個外於研究主體的外在客觀的對象，假設有大量的事物 out there，亦即外於我，不在研究者的主體意識之內，而在主體之外。反推得知，既然這些外在事物是客觀的，外於我的，則研究這些外在事物，等於確認了研究者的主體性。Out there 最原初的根本，是來自於基督教對上帝、神界不變不朽的想像，這種幻想給研究者一種某種不變真理存在世界上的前提，有了這個前提，科學才得以發展。在這點上，社會科學與自然科學沒有差別。<sup>16</sup>倘若沒有一個外於主體的客觀物件做為研究的對象，研究者就和自然界成爲一體，將回到中國先人所講的天人合一關係。社會科學研究對象的發生，相當程度關係到文藝復興及宗教革命之前與之後的對立並不完全，也正因爲不完整，關於之前上帝、神界不變不朽的想像，在之後可以延續。上帝既是主體意識的來源，又是客觀規律的創造者，這可以說是科學與宗教的深層結合。

且以教會壟斷與上帝的溝通這點來看，就算教會的腐敗是黑暗時代的淵藪，<sup>17</sup>但新興的啓蒙思想家並沒有推翻教會賴以宰制的根本前提，那就是人間與神間是可以溝通的。於今，新教倫理之下，每個人都可以和上帝溝通，科學家尤其溝通得好，他們與舊教會的差異在於，他們反對舊教會對於聖經詮釋權的壟斷，但是從不反對人與上帝溝通的可欲性，除去這個可欲性，研究者不會想要也不能夠研究客觀世界的定律。所以，舊教會被認爲是墮落、腐化、宰制人民，其錯誤不在於教會與上帝溝通，而是錯在壟斷。所以當社會科學家探討上帝真理時，並非如同科學主義者所說的是與黑暗時代的徹底決裂，在新舊對立的傳說之中，隱藏很多新舊之間千絲萬縷，綿綿不絕的關係。

在科學對象的發生過程中起重要影響的一個人是 Descartes（笛卡兒），科學哲學常常講到所謂 Descartes 式的焦慮（Cartesian anxiety）。Descartes 說過，我思故我在，乍聽之下 Descartes 似乎是唯心論者，因爲他視思考爲存在的基礎，這是他著名的懷疑論的精髓所在，亦即質疑科學發現本身必然是屬於人的認知活動，故不可能是客觀現實的反映。在不斷質疑中，科學家使自己「作爲絕對不可懷疑的實存，作爲某種不能揚棄的東西，某種即使這個世界不存在，它還會存在的東西。」<sup>18</sup>Descartes 的「思」是透過數學，<sup>19</sup>數學作爲一種人的認知活動，協助

<sup>16</sup> 王道遠（譯），《科學革命的結構》，（著）Thomas Kuhn（台北：允晨，民 74）。

<sup>17</sup> 在後人眼中，此時的教會在政治上與封建政權結合，教會至少有全國三分之一的土地；他們利用這些莊園和耕地，殘酷的剝削農奴，還向所有教徒徵收什一稅，利用神權對人民進行敲詐勒索，在文化教育上，教會通過各種途徑，宣傳蒙昧主義，禁欲主義，使人民逆來順受，還實施文化專制主義，把一切革命的社會理論，科學發明視爲異端，嚴加限制。田德全（編），《世界古代史》（上海：華東師範大學出版社，1991），頁 291。

<sup>18</sup> 張憲（譯），《笛卡兒的沉思》，（著）Edmund Husserl（台北：桂冠，民 81），頁 3。

<sup>19</sup> 「笛卡兒希望用數學方法來進行哲學性的思考。他用一般人證明數學定理的方式來證明哲學上的真理。換句話說，他希望運用我們在計算數字時所用的一種工具——理性——來解決哲學問

人類界定自然界的客觀定律，運用數學的主體就是第一個「我」，這個我有思考能力，具有主體性，故而其「我」之存在不可否定。第二個「我」是相對於黑暗時代「教會思故我不在」之未解放的我。如果不存在一個外在世界客觀的秩序，科學就淪為人的空想，則主體的「我」就不在。

Descartes 的焦慮乃成為科學研究的根本動機，科學家將世界當成是存在，懷疑眼前一切，就猶如真實的道理尚未被完整發現，因此必須努力不懈。<sup>20</sup>他所焦慮的是，若外在客觀世界不存在，將意味著所謂啓蒙，並未真正跳脫出教會統治的黑暗時代。我的思惟透過數學仍可能是人的心靈思考的一部分，則科學家所了解的也不過是自己思考的一部分，那麼主觀思惟和外在客觀的聯繫是否建立，根本無緣得知。自 Descartes 以降，科學哲學至今不能提出滿意的答案。

### 三．研究對象個體化的歷史背景之二：同質觀念的建立

從 Descartes 提及的數學、物理學談起，其特性在於假設空間與時間可以被切割，這正是幾何學的基本運算邏輯。幾何學的發展和文藝復興息息相關，人本精神與主客二元對立的思惟，容許取得主體性的人在抽象概念中操弄原本由教會壟斷的普世空間，要是沒有幾何學之後的發展，空間可以切割的邏輯就不會在概念上出現，今世的國家主權概念亦無法形成，如此當前的政治學研究對象將完全不同。所以從整個歷史過程看來，Descartes 利用數學與物理學這種精緻的能力，也是當代社會科學發生的必要條件。在可以切割的空間中，空間上每一個點都是同質的，一條線便成了線性函數，向量還可以在空間中平行移動，三角函數中的角也可以在視覺上翻轉，這種技術上的定義與操弄，邏輯的把持，給社會科學家極大啓發。同理，社會空間中每一個點都可以定義成是同質的，社會空間也是可以切割的，故從社會科學來說，研究者要研究的對象不論為某甲或某乙，對發展社會科學定律沒有影響。社會上的人不同，在於結構與環境不同，就如同自然空間中每一點的密度、溼度不同，但都接受同一種關於密度或溼度的法則所限制，這個法則乃是各別的点或人所參透不了的。

所以不論研究對象為任何特定的個人，關於定律的結論必然是只有一套。可以切割的時空，協助研究者進一步區分主客體，容許研究者在觀察一個空間或時間中的現象時，猶如自己不會參與其中，蓋每一個點都是客觀存在，受到相同的

題，因為唯有理性才能使我們得到確實的知識，而感官則並非如此確定可靠。」蕭寶森，頁 323。  
<sup>20</sup>「雖然我們知道或相信所有的知識都不是完整的，可是我們仍應繼續建立或追求完整的知識。」  
顧燕翎（譯），《赫塞語粹》，（著）Hermann Hesse（台北：九大，民 80），頁 45。

定律所限制。實證主義應運而生，要求研究者要從實際的經驗當中找尋證據，確立管理人類行為的客觀定律，這之所以是可為的，因為每個點所臣服的行為法則都是一樣的，只要觀察的範圍夠廣泛，例子夠多，實證主義者就相信可以愈加接近真理。統計學中的隨機抽樣就不問個別樣本內容，研究都能進行。如果定義空間中每一個點臣服的行為法則都不相同，即使蒐集了百分之九十九的人類行為樣態，都無法宣稱普世。在空間中每個點都同質的假設裡，透過隨機的抽樣取得的研究對象具體是誰一點不重要，重要的是他們的結構環境，比如薪水、學位、年齡、性別、職業。任何人身在同樣的社會空間中，行為傾向就應當相同。如此而得的知識，實證主義者認為即是對此經驗世界正確描述、預測的工具。<sup>21</sup>如果結構可以探究得知，管理人類行為的真理就能被掌握，不再有 Descartes 的焦慮。

近代西洋哲學家的理論呼應 Descartes 的焦慮，如 Hobbes 的理論相當明確地把所謂國家統治者「巨靈」類比成上帝，<sup>22</sup>他為國家主權者的權力辯護，聲稱人們基於要逃避蠻荒恐怖的需要，自願接受巨靈統治，這個主張與 Descartes 的邏輯平行：個人作為空間中的點存於自然界中，每一個質皆等同，他們進入巨靈統治的世界後，更成為微不足道的無名無姓的臣服者。自然科學家研究的是關於時間與空間具有什麼特性，受到上帝什麼真理的管束，Hobbes 則研究自然界中每一個人皆是自利自私的，<sup>23</sup>這些自私的人應該如何集合起來臣服於上帝的秩序。上帝的秩序在 Hobbes 的理論就是「巨靈」的統治。Hobbes 的理論與 Descartes 的科學哲學觀平行之處在於，他視自然界的人為自私自利的原子狀態下同質的存在，且個體的人之間應有一個共通的秩序，每一個人人都應該臣服於象徵上帝的巨靈。

但 Hobbes 遇到與 Descartes 同樣的問題，即「巨靈」到底是人透過思惟後，在內在的認知活動中所創造，還是巨靈真的客觀地存在？Hobbes 當然沒有否定上帝的可能性，他既然解釋了上帝的靈性，就是確認上帝必然存在。<sup>24</sup>不過包括 Hobbes 與 Descartes 都認為真理的追求屬於認知活動，而認知活動是後天發展出來的，不是先天具有的。如果人先天具有這樣的能力，那麼人根本不會先有茹毛飲血的蠻荒時代，而會直接進入巨靈統治的秩序。故人一定是透過後天學習到各種認知上的活動，才能找到或接近外在世界的客觀定律，

<sup>21</sup> 夏林清、鄭村棋（合譯著），《行動科學——在實踐中探討》（台北：張老師出版社，民 78），頁 13。

<sup>22</sup> Hobbes（霍布斯）曾道出上帝的秩序與巨靈的關係：「偉大的巨靈，或更尊敬地說，人間的上帝，我們受恩在不朽的上帝保護下，得享和平與保衛。」藍玉人（譯），《霍布斯》，（著）John W. N. Watkins（台北：長橋出版社，68），頁 229。

<sup>23</sup> Hobbes 曾在他的文獻中提到「凡是人類自願的行動，就是對他是好的東西。」；「每個人都想得到對他有好處的事物，都想躲開有壞處的事物」。藍玉人，頁 110, 115。

<sup>24</sup> 藍玉人，頁 225。

可見人並非天生就具備和上帝溝通的本能。那麼科學家研究的結果到底是什麼？如果研究者的研究結果是認知活動所產生，此結果顯然是學習的結果，如何發展出外在客觀世界的定律？

著名的懷疑論者 David Hume（休姆）便認為，所謂外在世界客觀定律是人的認知活動產物，所有科學研究也都屬於人的認知活動。<sup>25</sup>既然只有被人認知到的外在世界才可能被認為存在，人所認知不到的外在世界對 Hume 而言不算存在。另外包括 Immanuel Kant（康德）亦有過同樣懷疑，Kant 與 Hume 一樣相信，因果律是根植在我們的內心的。他同意 Hume 的說法，認為世界本身和人們眼中的世界是不一樣的，人們永遠無法確知事物本來的面貌，所知道的只是眼中看到的事物。<sup>26</sup>Kant 則認為人天生就有歸類、類比的能力，可以被人類天生歸類、類比的就可以存在，他比較願意強調人天生的特性，比如 Kant 一向覺得是與非、對與錯之間確實是有分別的，在這方面他同意理性主義者的說法，認為辨別是非的能力是天生存在於人的理性中，不是後天學來的，而是人心固有的觀念。這與 Hume 不太一樣，<sup>27</sup>Hume 會認為歸類、類比都是後天學習而來的。

哲學家之間看法的差別，在科學哲學史的發展上無法產生定論，要是如懷疑論者所擔心，那些減輕 Descartes 焦慮的外在世界客觀定律，只能存在於認知之內，則無論結果為何仍是認知活動，那又何以要追求外在世界客觀定律？一般科學哲學家在這個問題上並沒有提出一個令他們自己滿意的答案，但如果研究者不去追求客觀定律，會因為失去主客二元對立而無法運作，失去機動力。研究者必須不斷假設外在世界存在，不斷追求，才能活下去。<sup>28</sup>孔夫子說的「祭神如神在」在此可與「我思故我在」相聯繫，「我思故我在」是藉由數學來了解上帝的真理，人在研究過程中所建立的主體性因而存在；「祭神如神在」的反面是如果神不存在，則天子亦然，接著天下一家、四海之內皆兄弟的道理跟著不存在了，周天子的王位隨即崩潰。神就是外在客觀世界，研究者必須視為是給定的先驗條件。

像 Hume 等懷疑論者最後依舊是妥協的，即勉強承認世界有其客觀存在，這是何以 Hume 作為懷疑論者竟也會被質疑最後向實證主義者靠攏，但 Hume 後來不再著墨於這個問題。就算客觀外在世界的有關定律是後天知識，就算「巨靈」

<sup>25</sup> Hume「只接受他用感官所認知的事物，他認為除此之外，一切事情都有待證實。」蕭寶森（譯），頁 374。

<sup>26</sup> 蕭寶森（譯），頁 451。

<sup>27</sup> 蕭寶森（譯），頁 460, 461。

<sup>28</sup> 根據存在主義觀點，存在的意義就是要創造自己的生命，故人會試圖證明「存在」的概念是存在的，而且人透過自己的感知去意識到「存在」，如此而發掘生命的意義，人才能活下去。蕭寶森（譯），頁 641。

的誕生是人透過認知活動，為找出上帝的真理想出的辦法，讓「巨靈」代替上帝給人間社會一個秩序，就算無論什麼知識都是後天來的，它們都是幫助掌握上帝所創造的外在世界客觀定律的一個手段。假如是這樣，社會科學家們就繼續做下去吧！可是物理學家卻不甘於此，在不斷的進一步探索精神下，到了 20 世紀初期，量子物理學、相對論紛紛問世，普世不變不朽的真理受到質疑，時間與空間每一點是同質可以切割的想法面臨挑戰。

#### 四·研究對象個體化的歷史背景之三：可否證定律

量子力學在物理學界的發展讓科學哲學界產生很大的震撼，科學哲學界的發展當然也影響社會科學界，假如自然科學家要求社會科學家提出社會科學所謂的原子，社會科學家會說，社會科學界的原子就是人，（對精神分析家來說則是 ego），但量子力學在社會科學界的衝擊和自然科學界不同，自然科學界檢討了過往的科學哲學，以量子學為例，「哥本哈根學派」對量子力學的詮釋，引導研究者注意自己在研究對象的存在狀態中，這是原本科學主義者所拒斥的，因為後者堅持量子物理就如古典物理般具有客觀性。<sup>29</sup>但新起的科學哲學觀點承認，作為觀察者的科學家數目多寡，影響到觀察對象存在的狀態。

根據 Werner Heisenberg（海森伯格）的「不確定原則」（uncertain principle）及 Niels Bohr（布爾）的「互補原則」（principle of complementary）所發展的量子機械體系的未決定性原理，物質無法同時擁有確定的位置及確定的運動量，因二者的特性是隨時相互影響的。由此，海氏及布氏建議未決定性是所有現象的特性，但此只在次原子層次中較為明顯。同時，他們發現，在研究次原子層次的現象時，研究行動是不可能不影響到研究對象的，而且所觀察到的結果是「被觀察現象」與「觀察工具及模式」交互影響的產物，因此這個觀念打破了科學家可以置身於其研究現象之外的想法，科學家並不能自研究結果中發現外在客觀的知識，而是發現自己參與外界互動後的知識。因此，由研究所得之科學知識是同時有關研究者，以及他所研究現象二者的知識。<sup>30</sup>若然，跨時空的普世定律如何能存在？社會科學的調整方式不是去質疑主客二元對立的本體論，而是承認既有研究方法不完美，所以認為要尋求更好的方式去接近客觀的外在世界，從而有了影響社會科學哲學甚鉅的 Karl Popper 的「可否證性」主張，即研究者對有關人的行為法則提出假設，然後加以驗證，所有因而被發現似真的定律，都不承認為最終的定律，

<sup>29</sup> [http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo\\_theo.prac/data.base/](http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo_theo.prac/data.base/) (2001.1.19)

<sup>30</sup> 夏林清、鄭村棋（合譯著），《行動科學——在實踐中探討》（台北：張老師出版社，民），頁 8-9。

而必須有待未來新的證據加以否定，因此只可能有尚未被否定的假設，而不存在已經被肯定的定律。因為研究者的研究仍僅是認知活動的產物，故研究者必須警覺自己當前研究出的定律是不完全正確的，在未來的研究當中，仍須找出各種各樣的方法來否決研究者已經大體決定的定律。可否證性就是容許不斷找尋證據，去否定已經驗證的假設，研究者提出任何假設後，都只能試圖避免被否定，而不能被證明，而否定的基礎就是人的認知所無法完全接近的外在客觀世界。<sup>31</sup>

這是社會科學家用來因應量子物理學挑戰既有宇宙本體論的策略，在既承認知識是一種主觀認知，又保留了客觀世界的策略下，Popper 維繫了主客二元對立的知識論。可否證性的強調與 Thomas Kuhn 所講的典範轉移有足資互通之處。Kuhn 指出，在同一個時代裡，科學社群對於研究問題的提出，研究方法的標準，與研究結果的評定，往往呈現某種時代性，稱之為典範 (paradigm)，直到研究社群認知到一些無法解釋的現象之後，才會發展出另一套研究議程與方法，則出現典範的轉移，形成新的科學社群。<sup>32</sup>這個過程有點像 Popper 的可否證性主張，一步一步發展更好的定律，但 Popper 說的是一種哲學主張，而 Kuhn 則是表述知識社群發展的過程；Popper 期盼理論假設在不斷的被否証當中能有更好的知識，Kuhn 是看到知識社群在碰到無法解決的實際問題時，自然會調整知識論與方法論以便解決當下問題的歷史現象。不論是執行 Popper 的主張，或閱讀 Kuhn 的科學史，他們對知識的發展都傳達一種進步的感覺，充滿達爾文的演化觀點，<sup>33</sup>這與 Descartes 對文藝復興、宗教改革後人類社會不斷往前進的想像是一致的。

進步的感覺不但是知識研究的一種情感效應，也成為政治制度上重要啓示的來源。Popper 就在政治社會學領域中延伸可否證性的主張，他在《開放社會及其敵人》這本書中提出對於極權社會的批判，相對於極權，Popper 的民主政治即是所謂的開放社會，他反對宏觀的社會改造，因為統治者作為人是不可能掌握真理的，故而建議嘗試錯誤式的碎步 (piecemeal) 改造。<sup>34</sup>政治人物提出政策的立場，如同一個科學的理論假設般在政治市場上讓選民選擇，選民的選擇等於假設檢定，

<sup>31</sup> 夏林清、鄭村棋，頁 8-9。

<sup>32</sup> 要理解任何個別科學研究者的活動，我們必須考慮兩組關係，研究者和所探討的現象之間的關係；研究者和同儕科學家之間的關係。但討論方法論的作者們卻往往低估第二種關係的重要性。科學家所探討的現象，在他們眼中乃是研究的一個對象，他觀察它們，注意到它們的特定事實。但是，這也預設已經有了某一種溝通模式，而溝通的進行包括了某種事先給定的規則。因為研究者注意某件事情，就已經是在根據給定的規則辨識有關的特性，換句話說，研究者必須對這種特性有某種概念，必須有能力依據規則來使用某種指稱那些特性的符號，這只有在和同儕科學家的關係中，才知道如何遵循這種規則。張君政（譯），《社會科學的理念》，（著）Peter Winch（台北：巨流，民 85），頁 111-112。

<sup>33</sup> [http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo\\_theo.prac/data.base/](http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo_theo.prac/data.base/) (2001.1.19)

<sup>34</sup> 莊文瑞、李英明（合譯），《開放社會及其敵人》（台北：桂冠，民 78）。

政策執行一段時間後，又舉行新的選舉，政治人物會修正不好的政策，再讓選民來選擇。Popper 將可否證性的提倡，轉移到他對政治規範的看法，可否證性就是民主性，成為政治社會的道德原則。因為開放，所以民主社會不斷的進步，是一個不斷邁向真理的社會。

Popper 影響到另一個縱橫數十年的當代政治學大家 Gabriel Almond，此人具體地將社會科學研究方法與 Popper 的《開放社會及其敵人》結合起來論述。因為認為民主社會是開放社會的典型，而 Popper 使用的社會科學方法是也是開放的，故 Almond 稱其社會科學方法是非意識形態的，即 Almond 把 Popper 的可否證性方法論當成是反對意識形態的方法。但 Popper 並未稱其社會科學研究方法為非意識型態，甚至相信研究假設的提出可以有意識形態，<sup>35</sup>他只是宣稱開放社會裡的民主政治是非意識形態的，並以此批評極權社會的意識形態。Almond 把這兩個理論結合，推論其研究方法是無關意識形態，但他反而暴露了意識形態，因為他將政策的規範與社會科學方法結合在一起，這個結合，在其信仰背景裡堅定地存在，因而不能注意到民主制度本身在西洋歷史中的發展，並不完全是碎步的，在向其他非基督教地區推廣民主制度時，更難脫離宏觀改造的風格。一旦 Almond 將知識論與政治學相連接，Popper 的開放社會本身是否可以也是否證的對象的問題，就不得不被加以思考了。

其實，Popper 晚年對於客觀世界的執著已經超乎循常，他把那個不可接近的外在世界作為研究對象的地位，直逼上帝的地位。故他雖然堅定主張要以開放的態度，接納研究假設的提出，但卻愈來愈不容許客觀世界本身的秩序可以變動。

所以他在知識論上雖然承認了研究對象的多元可能，在本體論上封閉了客觀秩序本身即有可能是變動不拘的。如此一來，Popper 的知識論中容不得 Becoming 的知識現象，即否定了本體作為不斷形成中的某種流動狀態，而預設了本體存在於固定的 being 之中。<sup>36</sup>則開放社會的意義，也就必須審慎思量了。

<sup>35</sup> 民主社會應當保護研究假設的提出不受限制，何況，對實體「毫無預設」的認知，必導致「存在判斷」的混沌。只有在「實體只有一部份是我們所感興趣而對我們有意義」的條件下，秩序才能被加諸於混沌之上。故在整個過程中，最重要的第一步是形成概念。藉著概念的 formed，混沌已經被賦予了一些秩序，因而，概念形成的樣式，已決定了科學認識的活動過程。瞿本瑞、張維安、陳介玄，《社會實體與方法》（台北：巨流，民 78），頁 49-50。

<sup>36</sup> 諸如 Nietzsche（尼采）認為人的行動是將「成為」固著為「是」的狀態，或將「變動」凍結為「不變」的一種過程，這種過份具體化了真實，將概念、語文、經驗認定為真實世界，一直是人類行動的特性。而 Jung（容格）則認為人們在用以建構外界並與外界交涉的象徵結構中與自己相會，比如 Heisenberg（海森柏格）認為科學行動是個人與自己對質的行動，因為此行動與發揚檢查自己如何看待、處理世界的看法不謀而合。夏林清、鄭村棋，頁 9。

## 五·研究對象個體化的歷史背景之四：原子化的研究對象

從宗教改革一脈發展而來到 Almond，可以看到社會科學研究的對象是如何一步一步形成的。最早有一個存在於人主體之外的客觀外在世界，其中的空間和時間具有同質性，研究者擷取外在世界時空的一部分，人就可以探究上帝的真理，接著實證主義發展出來，人的認知活動有可能描述所謂的客觀世界，科學哲學將研究對象一步一步發展至今，而社會科學研究的對象亦由此一步一步展開。在空間與時間是同質且原子化的前提下，每一個人就理所當然成為掌握人類社會行為普遍模式的一個有效基礎，<sup>37</sup>而且每一個人的行為中都隱含著一種必須要靠研究者透過學習才能發現的普遍性秩序，這個普遍秩序最早是由 Hobbes 的巨靈來代表，慢慢演變成民主政治的倒影，像是上帝的真理逐步被主體性益加堅強的科學家所掌握。當一個社會沒有辦法採用民主政治這種開放制度時，可能相當程度是這個社會還不能跟上帝溝通，或是受到傳統、教會的宰制，故尚未成熟。

如果走出這個歷史脈絡，研究者的視野將有所不同，比如說主體與客體的二元區分，以及客體世界的原子化與同質化，這些科學哲學的主張，一旦進入到研究對象不能夠被原子化或同質化，且主客體的對立意識模糊的歷史脈絡時，會對研究者產生什麼影響？

假如研究社團行為，現在的社會科學家一定質疑社團不是行為主體，社團且是一個抽象的概念。同理，家族、國家、公司也不會有行為，故必須要研究家族的概念與家庭的結構怎樣影響到家族內部個別的具體成員。研究民族主義則須化約到個別民族成員，觀察民族主義的觀念如何影響到個別民族成員的行為，而不能研究一整個民族或家庭的行為。試想，倘若可以研究以一個民族為單位的研究

對象，承認民族本身具有主體性，能發展出行為模式，那麼作為民族成員的個人就不重要了；如果民族中的個人不重要，作為一個研究主體的研究者所作所為，等於是成為一個民族對另一個民族的研究，那麼研究主體的主體性就被銷融了，成為宗教改革之前的無主體狀態。<sup>38</sup>所以可見，外在世界的原子化是研究者

<sup>37</sup> 行為研究法建立在一個基本假定之上，即吾人必須從人們實際行為著手，而這些行為可用科學方法觀察、分析試驗而獲得可靠結論，基於這項假定，從事政治行為研究的學者，乃以個人行為，和社區及國家的研究為課題，但後兩者，被認為不過是個人行為的延伸，是個人行為的集體表現而已。[http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo.\\_theo\\_prac/data.base/Behaviorism.html](http://ceiba.cc.ntu.edu.tw/demo._theo_prac/data.base/Behaviorism.html) (2001.1.19).

<sup>38</sup> 外在世界中的意義客體化(objectification)，都只是研究者意向意義的「指標」，也就是研究者對另一同質之人存在的信念，是對自己之存在所抱持的置信或懷疑的動機。如同觀察者所能看到的他人身體之變化，這些變化具有內在生活之指標的功能。因為他人身體不僅是如同木棒、石頭等有形客體，而且還是一個表達領域，旨在呈現他(她)我之身心整合體的生活經驗。參考盧嵐蘭(譯)，《社會世界的現象學》，(著) Alfred Schultz (台北：桂冠，民88)，頁19。

保有主客觀區隔的重要基礎。必須把外在世界原子化，做一個研究者的主體才能確定。

然而，很多非基督教地區的行爲原子化概念並不流行，反而有很多集體化的行爲發生，集體認同是行動參與者的內在特質，沒有集體認同則不成其爲人，故並非先爲人之後再接受集體認同。膾炙人口的文明衝突理論，<sup>39</sup>就承認這種看似落後封建的態度，不會向基督教文明靠攏。對於非原子化本體論的焦慮，也反映在另一個風靡全球的歷史終結理論裡，<sup>40</sup>所謂歷史的終結指涉廣泛，包括民族主義的終結，意識形態的終結、中國的終結、伊斯蘭的終結。兩個理論的差異在於，文明衝突論認爲進化不是歷史的必然，故已進化與未進化之間必須一戰，歷史終結論則對進化表現信心。站在已獲解放的人的立場去看歷史上還沒被解放的人，研究者難以將研究對象原子化，研究對象不能被原子化時，研究者就要質疑研究對象的發展問題，而非研究方法有問題。<sup>41</sup>

Almond 研究利益團體，包括利益如何被認知，形成論述、進入政綱，形成決策等，他過去拿這套方法研究美國，研究政策過程的分工。這個關於分工的前提是，社會與國家是分立的，社會是原子化的個人所組成，原子化的個人基於自己的利益組成利益團體，利益團體將原子化個人的共通利益向政黨遊說，政黨接著把它匯集爲政綱，由政府做成決策，政策的優劣再投票決定。他以相同的模式研究前蘇聯，發現利益的提出、整合、決策都是共產黨，決策出現問題時裁決的也是共產黨，於是結論出原來共產黨是結構仍未分化、落後的政治。<sup>42</sup>這個結論究竟有助於瞭解或是反而有礙於瞭解當時蘇聯政治體制？在美國高度分工的事在蘇聯都是共產黨獨攬，所以蘇聯是極權社會？他任由共產黨解釋了一切，可是不過是把不瞭解的現象以美國人熟悉的語言講出來，自欺欺人以爲瞭解了蘇聯。<sup>43</sup>是研究方法有問題還是蘇聯政治體制分工有問題？同理，台灣的社會科學家近年因爲國內舉行總統大選，就對大選特別重視，在研究大陸時，因爲當地

<sup>39</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); "The West: Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* 75, 6 (Nov/Dec 1996): 28-46.

<sup>40</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Aron, 1992).

<sup>41</sup> 社會科學家有此弊病由來已久，Durkheim (涂爾幹) 在其著作嘗言：「他（社會科學家）之引證於事實，是僅僅為要證明他的理想，非真是要想把事實當個極重要的事來研究；他之所謂事實，是次於思想的，是作思想之印證的東西，算不了是科學的對象。他所謂之科學，是由理想以估量事實，而非自事實以〔制約〕理想。」許德珩（譯），《社會學方法論》，（著）Emile Durkheim（台北：台灣商務，民79），頁18。

<sup>42</sup> Gabriel Almond, *Comparative Politics Today* (Boston: Little Brown, 1974).

<sup>43</sup> 社會心理學家 Kurt Lewin 相信理論的增進與對社會問題的了解是互相依賴的。依據他的看法，科學研究者可以同時關心他的發現在應用上的潛力，如果社會科學家們不能觀察社會文化脈絡中的人們，我們很難期望他們對領導、政治與經濟行爲等，可以獲得完整的了解。章英華（譯），《應用性社會研究的倫理與價值》，（著）Allan J. Kimmel（台北：弘智文化，民88），頁18。

國家主席不是全民大選產生，所以定論大陸是一個極權社會，但這個結論無助於瞭解大陸。<sup>44</sup>在缺乏原子化研究對象的時候，研究者的研究活動以確認自己的主體地位為重要，根據客觀外在世界的假定，社會科學研究隱藏了一個因為擺脫教會而萌生的主體意識觀點，一個關於進步的觀點，與一個關於現代化的觀點。這個主體意識的概念，強迫研究者把外在世界原子化，因為只有外在世界原子化時，主客體的對立才得以維繫，才可以把所謂的外在世界透過抽樣加以個體化，藉由這些點的研究來探究上帝的真理。

## 六·結論：研究對象個體化所隱含的政治主張

關於政治社會是外在客觀世界的想像，無所不在的介入研究前提，到底主客體的區分所代表的研究方法，在多大的程度上會強迫研究者把未經宗教改革洗禮的地區看為是落後的？只要翻翻坊間常見的教科書，就會發現人們不一定真的研究中國大陸，或某個非基督教地區，卻試圖用簡單的概念掌握這些地區的一些現象，其實這些概念蒙蔽了研究者，使不能真正認識在地行為的意義。如果不跳脫出承繼宗教改革的歷史脈絡，甚至是反映宗教改革之後的新舊對立，則社會科學研究不能夠擺脫淪為某種政治主張的困境。表面上是社會科學研究，但是研究者不自覺地是在推動一種政治主張，使得科學和政治的區分模糊。

當代社會科學的知識論，其重要的歷史意義在於幫助研究者取得主體性。不是如同 Hume 所說，以為人有了主體性之後去研究客觀世界，Hume 認為不能不先假設真實定律是存在的，否則人的世界沒辦法進步，只是他仍然承認所有外在世界都是人的認知。Hume（乃至於 Popper, Descartes）拒絕面對的是，利用研究活動來強化主客二元對立的做法，並不等於說主客二元對立就是宇宙本體的客觀事實。世界各個文化中，非原子化的人際關係仍然十分普及，所以如果研究的起點要把社會上的個人都加以原子化，社會科學研究對象的再界定，幾乎不可能。比如，關於極權社會中沒有分工的分析，只是掩蓋研究者不願意也不敢於瞭解不同的社會本體形式。怎樣在被界定成原子化形式的個人之外，認可其他正當合理的研究對象，來瞭解人的行為，同時是建立研究主體與研究客體之間倫理關係的關鍵，這將是二十一世紀社會科學的重要方向。<sup>45</sup>

<sup>44</sup> 環境對研究主體的影響十分重大。凡是需依賴社會所定的優先層次與重要性的科學研究，都缺乏獨立自主的實質。李明燦，頁 43。

<sup>45</sup> 此地值得參考的一段反思是，我們之外的經歷，是從我們自己的大量經歷中，通過調換位置來想像和理解的，我用理解的方法，把固有的自我放置到一種外在的東西中，因此，過去的經歷或者異己的經歷又再現於我自己的經歷中。郭官義、李黎（合譯），《認識與興趣》，（著） Jürgen Habermas（北京：學林，1999），頁 140。