

告別信條與幻影?: 社會工作價值 基礎的再思*

鄭鈺鈿

香港理工大學應用社會科學系博士研究生

摘要 本文指出如何在現代社會中證成社會工作價值的問題，對社會工作社群構成重要的挑戰。本文試圖透過麥金泰對現代社會道德困境及泰勒對“意義事態”及“共通意義”的分析，揭露現存社會工作價值的討論在價值理論上的一些盲點，並為進一步探索社會工作價值的性質，作一點鬆土的工作。最後，本文將就社會工作價值的反思跟後設理論的關係作一點初步、探索性的分享。

一 引言

今天，社會工作在管理主義當道、福利國家的理念與實踐衰敗及後現代主義風潮席捲的情況下，尤如處身十字街頭，¹ 惘無歸著。而在一片重估社會工作的使命、優次及社會角色的聲音中，談論社會工作的本質少不免有點“食古不化”，而社會工作作為一種“社會及歷史建構”(social and historical construct)的論調更是甚囂塵上。² 過往在有關社會工作的本質的討論中，社會工作的價值向來被視作是構成社會工作舉足輕重的核心元素。在今天的風潮下，社會工作面對嚴峻的身分危機，傳統的社會工作價值能否肩負統攝面臨崩解散裂(fragmentation)的社會工作實踐已備受質疑。³ 或許社會工作價



值已不可能再被視為不被質疑的信條 (article of faith)，但若然如部分論者所言，社會工作價值就彷彿如海市蜃樓，只是存活在社會工作的文獻——甚或個別社會工作者心中的幻影 (mirage)，那麼社會工作價值又怎可能是社會工作社群共同持守的價值呢？這樣看來，對傳統社會工作價值的反思，不單對社會工作實踐的繼往開來毫無助益，甚或容讓把社會工作視為奠基於(共同)價值的專業 (value-based profession) 的“迷執”延續下去。

本文並不會直接就社會工作是否存在某種本質的爭論進行梳理；反而筆者將目光轉向有關社會工作價值基礎的反思。首先，筆者將藉著檢視近年有關社會工作價值的討論，指出部分論者一方面提出社會工作價值只是一種幻影的論調，但另一方面卻同時認為，社會工作價值表達社會工作社群所根本持守的價值。筆者認為以上的矛盾，可能是基於某種價值理論上的盲點，以為價值最終只是個人的、主觀的體驗。透過麥金泰 (Alasdair Macintyre) 對現代社會道德困境的剖析，筆者試圖剖析導致上述觀點出現內部矛盾的預設，並希望藉泰勒 (Charles Taylor) 對“意義事態” (meaning event) 及“共通意義” (common meaning) 的分析，指出這些預設對反思社會工作價值所帶來的誤解及困難，提出社會工作價值作為社會工作社群的共通價值所具有深一重的理論根據。筆者希望這番努力，能為進一步探索社會工作價值的性質，作一點鬆土的功夫。

二 從信條到幻影？：再思社會工作的價值基礎

長久以來，在英語世界有關社會工作的文獻中，社會工作被視為一種道德實踐 (moral-practical activity)。⁴ 而社會工作被



視爲一種道德實踐又似乎與它的價值持守分不開。田默 (Noel Timms) 曾在他對社會工作價值的著名研究《社會工作價值》 (*Social Work Values: An Enquiry*) 中指出，社會工作實踐在每一個重要的部分均與價值相關。⁵ 而部分論者不單只視社會工作的價值，爲構成其專業身分不可或缺的一部分，並且指出，由於社會工作的價值在構成社會工作的身分 (social work identity) 中所具有的特殊地位，使它有別於其它專業。⁶ 故此，社會工作堪稱是建基於價值的專業 (a value-based profession)。毋容置疑，在社會工作的主流文獻中，社會工作價值是被高舉的。但值得我們深思的是，社會工作價值被高舉的背後，社會工作社群是怎樣看待社會工作價值呢？是重視、輕忽或是遺忘？是口頭的信守、竭力的堅持還是批判的承繼？

社會工作價值許多時被視作彷彿不被質疑的信條 (article of faith)。但自上世紀八十年代中期，冒現了一些對社會工作的價值基礎持批判態度的討論，⁷ 這些討論部分是基於意識到社會工作的價值基礎，不可能單是社會工作社群所認同的某組價值，更需要尋求具普遍性的理性基礎；而另一些討論則指出早一階段的討論太個人化、太抽離於社會工作所處身的政治及社會脈絡，而忽視了社會中的結構性壓逼及社會工作的政治面向。⁸ 到了九十年代，高舉市場、消費者權益的政策改革衝擊社會服務體制，社會服務體制的崩解散裂更爲社會工作實踐帶來劇變，⁹ 過往所承繼的社會工作價值是否仍能切合新的場景成爲迫切而尖銳的問題。這些討論促使部分社會工作學者反思：是否可能列出一張社會工作所該持守的道德原則的清單，而這清單的內容是一致兼且沒有互相矛盾的地方？¹⁰

這種問題的提出，在筆者看來，是基於部分社會工作學者意識到，社會工作價值的證成是觸及現代社會的道德困境。正如凱曼 (Richard Hugman) 及史密夫 (David Smith) 所言：“假若



因為普遍的倫理原則不可能訴諸對社會及道德的善 (social and moral good) 的共同理解，故此試圖提出上述原則的努力必定以失敗告終，我們是否只得接受後現代相對主義 (post-modernist relativism) 的見解，認為沒有任何穩固的基礎，可以讓我們在倫理上的選取建基其上呢？”¹¹ 這也就是說，在普遍、公共的道德原則的證成被視為不可能的現代社會，社會工作價值也似乎找不著具理性基礎的歸宿，因而其具有規範社會工作實踐作用的依據，亦成為疑問。這樣看來，如何證成社會工作價值的挑戰，對社會工作所帶來的衝擊，絕不下於上述洶湧的風潮，甚至可能來得更深刻及徹底。問題不再是，傳統的社會工作價值是否不合時宜，反而是社會工作價值是否不可能被證成，若然如是，社會工作價值的規範性又從何說起？

可惜，以上的問題只有少數社會工作學者關注，而祁樂 (Chris Clark) 便是其中一個重要的代表。在其《社會工作倫理》(Social Work Ethics: Politics, Principles and Practice) 中，祁樂試圖系統地回應如何在現代社會中為社會工作提供價值指引。令筆者感興趣的是，祁樂一方面力圖挑戰傳統的理解，指出社會工作的價值不單不具有不證自明的神聖地位，甚至極可能只是迷惑人心的幻影 (mirage)。但另一方面，他卻為如何指引社會工作實踐，提供四組明確的倫理原則。筆者認為祁樂對社會工作價值的理解所呈現的內部張力及矛盾，可能和他在價值論上的盲點有關。但在一窺祁樂對社會工作價值的討論的癥結所在之前，我們須要把他的觀點安放在現代社會的道德困境中，方能進一步澄清他怎樣理解價值的性質。

以下筆者將藉著剖析祁樂對社會工作價值的討論，進一步扣連現代社會的道德困境與社會工作價值基礎的關係。筆者希望指出，祁樂既視社會工作價值只是一種幻影，卻同時認為，社會工作價值表達社會工作社群所持守根本的道德原則。筆者



認為祁樂陷於以上的矛盾，可能是基於某種價值理論上的盲點，接受一種現代社會主流的信念，以為價值最終只是個人的、主觀的體驗。由於價值只是個人主觀的體驗，故此，道德的原則最終只是個人對生命某種態度的表達，是因人而異的，亦沒有更高的、理性的標準可以裁決互相衝突的原則。換句話說，普遍、公共的道德原則的證成也是不可能的。筆者希望指出，祁樂對社會工作價值的論調，是預設了上述這種對現代社會的道德境況的理解。

1 祁樂對社會工作價值的理解

在剖析祁樂對社會工作價值的論調，與對現代社會道德境況的一般理解的關連之前，首先讓我們看一看祁樂稱社會工作價值只是彷彿如海市蜃樓般的幻影的理據。祁樂在其《社會工作倫理》中首先區分了社會工作價值 (social work values) 及社會工作者的價值 (social workers' values)。¹² 前者是指一種制度性的價值，由正規及非正規組織支撐，並同時藉這些組織表達的一種社會實踐；而後者則是指一種個人的價值，是社會工作社群的個別成員的態度及意見。在區分了社會工作價值及社會工作者的價值之後，祁樂指出雖然在社會工作的文獻不時提及社會工作價值，但是我們若想實在地找著它，卻出現極大的困難。在此，祁樂作了一個極生動的譬喻：社會工作價值好像是存活在寓言、想像及神話中的奇珍異獸，雖然我們帶備了各式各樣的陷阱及羅網，我們卻不可能捕獲這珍奇的生物。為甚麼祁樂這樣說呢？因為祁樂認為無論我們搜查社會工作的文獻，或審視有關社會工作者的態度及價值數量有限的實徵研究 (empirical research)，我們均無法尋獲一種對社會工作價值的較統一的理解。按祁樂的分析，社會工作只是確認現代西方社會



普遍接受的政治及道德價值，而社會工作有關價值上的論爭，卻往往並非就這些被普遍接受的價值有所爭議，我們所發現的，反而是對這些價值種種迥異的、具體的演繹。¹³

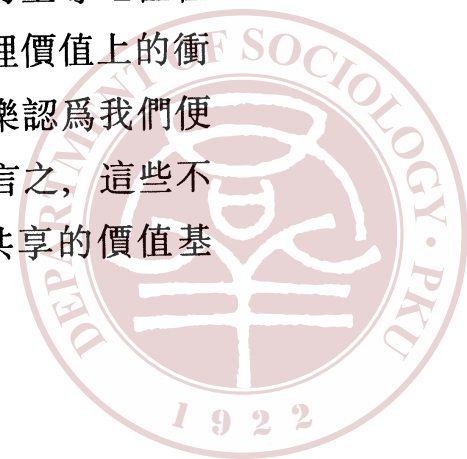
建基於上述的剖析，祁樂接著提出一個重要的問題：究竟社會工作價值、社會工作者的價值及西方社會普遍接受的價值是否存在有意義的差異呢？若然社會工作價值在概念上既不清晰，亦沒有具體的內容，而社會工作中價值的重要性只是一種毋用言明的信仰，而非深思明辨後的結論，那麼，我們談論社會工作價值還有甚麼意義？我們是否該廢止繼續使用“社會工作價值”這概念？祁樂認為我們不必接受這樣激進的結論，他為我們提供了另一個富想像力的意像去理解社會工作價值。祁樂有別於社會工作主流的觀點，認為社會工作價值並非良好社會工作實踐的基石；反而祁樂把社會工作價值類比海市蜃樓。就如海市蜃樓是因某些特殊的氣象所產生的令人迷惑的景像，社會工作價值亦只是對現實一種誤導及扭曲的呈現，並且是對實務一種拙劣的指引。

在提出社會工作價值只是海市蜃樓、幻影的說法之後，祁樂卻進一步正面提出指導社會工作實踐的倫理原則。他這樣的處理是否難免令人產生憂慮及狐疑呢？為甚麼祁樂一方面可以承認社會工作價值是幻影，是對現實一種誤導及扭曲的呈現，但另一方面卻視社會工作價值和社會工作者的價值跟西方社會普遍接受的價值沒有兩樣，甚至進一步從西方社會普遍接受的價值，抽取其中他認為不可或缺的道德原則，以指引社會工作的實踐呢？筆者認為其中的關鍵，在於祁樂在討論社會工作價值作為社會工作社群所共享的價值 (shared values) 時所出現的混淆。一方面他似乎認為當我們無法尋獲一種對社會工作價值較統一的理解時，社會工作價值作為社會工作社群所共享的價值便不復存在。但另一方面他卻認為社會工作社群跟主流社



會共享一組價值，並可訴諸這組價值指引社會工作的實踐。問題是祁樂對何謂共享的價值似乎存在兩種不同的理解。一方面，他似乎認為價值是個人態度的表達，而共享的價值也就表示社群的成員存在相同、統一的態度，另一方面他亦視共享的價值是制度化的規範 (institutional norms)，但他卻沒有解釋兩者的區別，更沒有進一步解釋若然社群的成員持有不同的態度，他所謂的制度化的規範是否便不復存在。

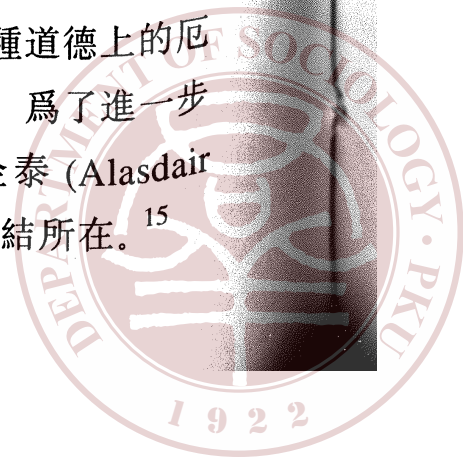
祁樂所流露對社會工作價值含混的地方，筆者相信與他在其著作中表明的一種文化及價值多元的立場不無關係。¹⁴ 祁樂認為社會工作所處身的已發展社會並不存在對社會生活普遍、共享的價值及理解。而這種文化及價值多元的狀況是值得欣羨的。這是因為，當沒有任何人能確定他把握了何謂美善的社會生活的答案，我們便必須接受挑戰、抱持開放的態度聆聽，及作好準備，對與自己相異的立場所持的理據進行重估。這就是說，祁樂預設了不可能提供一個統一的、理性的標準，來衡量對社會工作價值的不同理解中，哪些是較合理、哪些是較偏頗的。在祁樂的眼中，對社會工作價值的不同理解，似乎只是表達不同論者的意見及態度，根本沒有合理與否可言。既然沒有更高的準則可以統攝不同的意見及態度，當我們無法尋獲一種對社會工作價值較統一的理解時，一個顯而易見的結論是，我們根本缺乏基礎去談論作為社會工作社群**共享價值**的社會工作價值。但另一方面，他卻相信一些道德及政治觀念是任何道德及政治討論或理論建構所不可或缺的 (indispensable)。雖然這些道德及政治觀念並非不可被挑戰，但這些觀念的主導地位在未被挑戰之前，祁樂認為我們仍須以這些觀念處理價值上的衝突。若有關衝突涉及這些不可或缺的觀念，則祁樂認為我們便得在這些不可或缺的觀念間謀取適當的平衡。換言之，這些不可或缺的道德及政治觀念又可說是現代社會所共享的價值基



礎。而透過訴諸上述這些觀念，祁樂認為便可以為社會工作提供價值上的指引。但這樣看來，祁樂的說法存在不少內部的張力。他須要面對的是，他所持守的文化及價值多元的立場似乎無法充分解釋為甚麼某些道德及政治觀念是不可或缺的。若然祁樂基於文化及價值多元的立場，認為社會工作所處身的已發展社會並不存在對社會生活普遍、共享的價值及理解，那麼，這跟現代社會共享一些被視為不可或缺的道德及政治觀念的說法又是否自相矛盾呢？他又怎能在不存在對社會生活普遍、共享的價值及理解的基礎上，提出指引社會工作實踐的價值原則呢？

2 現代社會的道德困境：麥金泰的剖析

揭示了祁樂對社會工作價值的理解的一些內部衝突後，筆者認為要較充分地評價祁樂的論點，必須把支撐這論調的文化及價值多元的立場，扣連到現代社會道德境況去進行理解。祁樂所宣示的文化及價值多元的立場，若然對我們產生強大的說服力，其中一個很主要的原因，是因為他所表述的立場正是一般現代人所持守的信念。一方面，現代人眼中不存在普遍認受的社會及道德價值，更不相信任何人能確定擁有“甚麼是美善生活？”唯一的、終極的答案。這固然緊扣現代社會中個人享有追尋屬於自己的美善生活的自由，以及對他人的生活抉擇的尊重及開放的態度；但另一方面，現代人經驗價值衝突時，由於沒有普遍認受的社會及道德價值準則，因而也往往無法理性地去疏解有關的價值衝突。而現代人所體驗的這種道德上的厄困，筆者認為是扣連著現代人對道德判斷的理解。為了進一步剖析現代社會的道德境況，筆者將會藉著麥金泰 (Alasdair MacIntyre) 的洞察，勾勒現代社會道德困境的癥結所在。¹⁵



麥金泰怎樣勾勒現代社會的道德困境呢？他首先指出爭論不休的道德爭拗(例如關於墮胎、分配公正、有理的戰爭 [just war] 的爭辯) 的三項特點：第一，麥金泰指出在上述的道德爭拗中，論辯雙方的論證是“概念上不可共量的”(conceptually incommensurable)。麥金泰所謂“概念上不可共量的”意思是，若我們獨立檢視爭拗中雙方的論證，會發現他們的結論均是由其前設邏輯地推演出來，但問題是當我們把雙方的論據一併檢視時，將會發現論辯雙方的論證卻是基於迥異的道德原則立論，而我們卻沒有理性的基準去衡量哪一方所訴諸的道德原則是更為合理。以有關墮胎的爭拗為例，支持的一方每每高舉婦女該享有自主選擇的權利，但反對的一方亦有力地指出，基於推己及人的原則 (universalizability)，既然我們不可能祈願我們的母親墮胎，從而剝奪我們生存的權利，我們不得不反對婦女擁有墮胎的權利。但我們可以理性地訟裁自主選擇的權利和推己及人的原則，哪一個是更為根本的道德原則呢？於此，麥金泰進一步指出，若我們缺乏理性基準衡量不同的道德前設，那麼我們不僅在上述的道德爭拗中難以說服對手，若我們撫心自問，究竟憑藉甚麼理據持守我們的立場亦成疑問。這樣看來，在我們堅守的道德立場背後，是否隱藏了絲絲我們不願揭示的任意。

麥金泰提出現代道德爭拗的第二項特點是，論辯雙方的論證是訴諸非個人的 (impersonal) 基準。他指出道德及評價性語句的一項特性是，它所提供的理據的力量，並不取決於當事人的角色及處身的脈絡。為了說明這一點，麥金泰區分了我們接受其他人的命令或差遣的兩種情況。在第一種情況，當我們向發出命令的朋友，要求他提出我們需要接受他命令的理據時，對方表示這要求只是基於他個人的意願或慾求，那麼我們便視乎對方的身分及我們所處身的境況，來衡量對方所表達的意



願，能否構成我們服從對方要求的理據。若我身在軍中，而對方是我上級的長官；或是我有求於人，希望得到對方的協助；又或是對方是我心儀已久的對象，我打從心底裏希望贏取對方的好感，在以上的種種情況，對方表達的個人意願或慾求，皆可構成我們服從對方要求的理據。但若對方提出的理據，並不是基於他個人的意願或慾求，而是基於道德理據時，這和前一種情況是否存在重要的區別呢？例如，當對方宣稱這將惠及最多受影響的市民；或是這是你不可逃脫的義務；又或這是你享有不可被剝奪的基本權利，這些理據和我對你的要求只是因為我喜歡、或這是我長久的渴求的根本分別在哪裏？麥金泰指出這兩種情況存在兩點區別：一、若對方的要求是基於道德理據時，提出的理據是否充分並不取決於這是由誰人提出，亦與當事人之間的關係無干，甚至我們可以把所提供的理據，抽離它原初的具體處境進行獨立的檢視；二、既然提出的理據是否充分，並不取決於當事人的身分及關係，基於道德理據所提出的要求便預設了非個人、公共的基準來衡量那些理據是否充分。基於以上的剖析，麥金泰認為，以道德及評價性語句作為理據的力量，並不取決於當事人的角色及處身的脈絡。

至於麥金泰所提出有關現代道德爭拗的第三項特點是與前兩點緊密相關。麥金泰指出這些“概念上不可共量的”論證，透露了它們各自有其歷史及源起。再以上述有關墮胎的爭拗為例，麥金泰指出當中有關權利的概念源於洛克 (John Locke)，而推己及人的原則無疑帶有承傳康德的說法的味道。他認為這些道德概念的恰當使用，跟孕育它們的歷史脈絡及其它相關的道德概念是緊密相連的。故此，他認為人們以“多元論”來概括道德爭拗中，論辯雙方的論證是“概念上不可共量的”這種情況，未免流於粗疏。這是因為，論者未能區別在道德討論中：一、不同的論據井然有序及相互交織的狀況；及二、一種



道德秩序分崩離析，而來自不同歷史源流的碎片，散落各處而互相衝突的境地。而麥金泰認為現代社會正陷於後一種境況中。

基於以上有關現代道德爭拗的首兩項特點，麥金泰進一步指出，若我們一併考慮這兩點特性，便會發現現代道德爭拗所呈現異常弔詭的地方。一方面，道德論證最終只是基於個人任意選擇持守的前設，故此不同的道德論證，亦只不過是敵對的意志的衝突及角力；但另一方面，若我們檢視道德語言的運用時，我們發覺基於個人的意願或慾求所提出的要求，和基於道德理據的訴求是存在重要的區別，而我們提出道德理據來支持我們的訴求，並不單只是希望表達我們的喜惡及偏好，最少我們還是意圖訴諸非個人、公共的標準，來為我們的訴求提供合理的依據。換句話說，現代道德討論既被視為一種個人喜惡感受的表達，亦同時是訴諸非個人、公共的標準的理性活動。

基於以上剖析，我們看到現代社會的道德困境，隱隱然是與現代人如何理解道德判斷的性質有關。為了進一步探討這聯繫，讓我們繼續追隨麥金泰進行有關的探索。在其名著《德性之後》(After Virtue)，麥金泰設想批評者將對他有關現代社會道德困境的分析，提出這樣的質疑：“究竟他所謂現代社會的道德困境，是否如他所言是現代社會所面對的獨特困厄，還是道德爭拗從來都是不可能理性地疏解的呢？”麥金泰怎樣回應以上的質疑呢？在此以前，讓我們先釐清麥金泰如何理解“情緒論”(emotivism)的問題。

在麥金泰眼中，“情緒論”是意圖為道德語言所具有的意義(meaning of moral language as such)提供具普遍性的解釋。而麥金泰把“情緒論”歸結為下述重點：一、“情緒論”把道德判斷視作一種態度的表達；二、道德判斷所包含的事實判斷及價值判斷可被截然二分。其中事實判斷的部分有真假值可



言，但價值判斷的部分談不上真或假，因而也沒有理性的辦法保證必然可帶來價值判斷部分的共識。以下述有關墮胎的道德判斷為例：“墮胎剝奪嬰兒生存的權利，在道德上是錯誤的。”“情緒論者”會認為“墮胎使孕婦腹中的嬰兒死亡”，是上述有關墮胎的道德判斷的事實判斷部分，而我們可以藉著檢視這判斷是否對應現實（例如墮胎是否必然導致嬰兒的死亡）來判定當中的真假。至於這種行為在道德上是錯誤的看法，即“墮胎使孕婦腹中的嬰兒死亡是剝奪嬰兒生存的權利”，是上述有關墮胎的道德判斷的價值判斷部分。“墮胎是剝奪嬰兒生存的權利”只是表達一種不接受、排拒墮胎這種行為的態度，既談不上真或假，也沒有公共標準來疏解對這價值判斷的爭議，至於最終能否達致共識，則視乎當事人是否認同這種態度。換句話說，“墮胎使孕婦腹中的嬰兒死亡”的真假值是可以被客觀驗證，但“墮胎剝奪嬰兒生存的權利，在道德上是錯誤的”卻是隱藏了排拒墮胎的價值判斷，而這判斷並無真假可言。三、雖然沒有理性的辦法可帶來價值判斷部分的共識，但可透過理性以外的 (non-rational) 辦法，使持不同價值判斷的對象達致相同的感受，而道德語句的作用不單是態度的表達，亦能喚起我們相關的道德感受，並從而促進共識的達致。例如當我們稱墮胎是不道德時，我們可藉此喚起其他人對此行為的不接受，促成我們達致“墮胎是不可接受的”的共識。

而麥金泰認為“情緒論”至少在三方面出現嚴重的缺失。首先，麥金泰指出，既然“情緒論”藉著道德語句具有的情感表達作用，來說明道德語句的意義，那麼，“情緒論”必須充分解說道德語句所表達的是甚麼情緒或感受。但麥金泰認為，正正在這問題上，“情緒論者”不是沈默便是落入循環論證的困局中。當我們向“情緒論者”提問，道德語句（例如“任何人皆應該履行所作的承諾”）所表達的是甚麼情緒或感受，對



方可能回覆是表示贊同及認可的情緒。但若我們再逼問，這是哪種贊同及認可的情緒時，“情緒論者”不是無言以對，便是指出這是表示道德上贊同及認可的情緒。但後一種處理卻顯然是犯了循環論證的問題：“情緒論者”從道德語句具有的情感表達作用，來說明道德語句的意義，但最終又不得不回到藉道德上贊同及認可的情緒，來解釋道德語句表達的是甚麼情緒。

麥金泰眼中“情緒論”第二方面的缺失，在於它意圖取消兩種不同情況的區別。在上述有關現代道德爭拗的第二項特點的討論中，我們已指出基於個人意願或慾求，和基於道德理據的要求是存在重要區別的兩類情況。而麥金泰指出，“情緒論”作為一種有關道德語句意義的學說，正好漠視這些區別，意圖以一套有關道德語言情感表達作用的理論，解釋這兩種截然不同的情況。故此，麥金泰認為“情緒論”的努力是徒勞的，因它期盼完成的是不可能達成的任務。

麥金泰認為，我們要進一步瞭解為甚麼“情緒論”出現上述的第二點缺失，我們便須要把目光轉向道德語句的意義及其情感表達作用之間的差異。麥金泰在帶出“情緒論”的第三點缺失時，首先讓我們注意到，我們說話所表達的情緒，並不一定取決於該說話的內容，而是受那些說話在怎樣的場合中被使用所決定。設想當售貨員告訴你，你所希望購買的商品比想像中廉宜，而你禁不住說：“十元?!”表達你的驚喜與興奮。顯明地，在這例子中你說話所流露的情緒，和你說話的內容沒有必然的關係。事實上，同樣的說話可以表達完全不同的感受。再設想你買菜時，順道向賣菜的販子要一點蔥，而他要你十元，那麼同樣內容的一句話，便可能表達你的震怒及抗議。藉著指出道德語句的意義及其表達的情感，並不存在必然的關係，麥金泰暴露了“情緒論”藉著道德語句具有的情感表達作用，來說明道德語句的意義的嘗試是失敗的。



值得注意的是，麥金泰指出“情緒論”以上三點缺失的用意，不單是指出“情緒論”未盡善之處而排拒它，他還希望藉此引出另一種解讀“情緒論”的角度。有別於其它學者對“情緒論”的理解，麥金泰並不認為“情緒論”必須被解讀為是關於道德語言的意義的論旨。反而，他希望透過點出道德語句的意義及其情感表達作用之間出現的區別，使我們考慮“情緒論”作為一種道德語句是怎樣被使用的理論（麥金泰有關“情緒論”作為一種道德語言的意義的一般性理論下簡稱為“情緒論[語言意義]”，而“情緒論”作為一種道德語句運用的理論以下簡稱為“情緒論[語言使用]”）。麥金泰“情緒論[語言使用]”的提法和一般對“情緒論”的理解存在甚麼分別呢？簡要地說，筆者認為兩者存在兩點關鍵的差別。首先，麥金泰強調“情緒論”並非如它的辯護者所宣稱，作為一種關於道德語言的理論，是具有普遍性的。“情緒論”的倡議者認為，“情緒論”對道德語言或概念的本質和結構提供了充分及普遍適用的解釋。但在麥金泰看來，“情緒論”只是適切地刻劃現代社會中道德語言的狀況，並不具有“情緒論者”所宣稱的普遍性，但它的辯護者卻不自知。此外，麥金泰對“情緒論[語言意義]”是充分地解釋道德語言的意義的觀點亦不以為然。在他眼中，“情緒論”若被看為是一種有關道德語句在現代社會，是怎樣被使用的理論，將更具說服力。這便是他的“情緒論[語言使用]”。“情緒論[語言使用]”指出，現代人傾向把道德判斷視作一種態度的表達，但弔詭地，現代人卻仍深信道德判斷是訴諸非個人的、公共的標準。換言之，“情緒論[語言使用]”正正深刻地勾劃，現代社會中道德語言的意義及其運用割離的情況。透過以上的剖析，我們看到現代社會的道德困境，與現代人如何理解道德判斷的性質的問題不無關係。換言之，“情緒論”的倡議者以為自己提出了一套對道德語言的

本質的分析，而他們的分析是價值中立並具有普遍性的，但其實他們不過一方面顯示出現代社會中如何使用道德語言的狀況，另一方面他們並不察覺“情緒論”甚至構成了現代人自我的一部分，而“情緒論”也是此一時代的產物。¹⁶ 若如麥金泰所言，“情緒論”不只是一套哲學理論，而是普遍被現代社會接受，甚至構成現代人自我的信念及相關生活實踐，¹⁷那麼這種對現代社會道德困境的剖析，對我們理解祁樂的論點所隱含的矛盾有何助益呢？

3 走出“情緒論”？——現代道德困境與社會工作價值性質的反思

要回答上述問題，讓我們返到第一節有關祁樂的文化及價值多元立場的討論。在上述的探討中，筆者指出祁樂的立場若對我們產生強大的說服力，可能是因為他所表述的立場，正是一般現代人所持守的信念。而現代人持守文化及價值多元的信念，令他們在面對價值衝突時，缺乏普遍認同的社會及道德價值，故此往往無法訴諸共同認同的道德原則，來疏解有關的價值衝突。筆者提出，現代人所體驗的這種政治及道德上的厄困，是扣連著現代人對道德判斷的理解。而在上一節，筆者藉麥金泰勾勒現代社會道德困境與“情緒論”之間的關聯。基於上一節的剖析，筆者現嘗試重新解讀祁樂對社會工作價值的觀點，指出祁樂的觀點其實是預設了“情緒論”的合理性。

在第一節筆者對祁樂的論點提出了兩組相關的觀察：一、祁樂在討論社會工作價值作為社會工作社群所共享的價值時出現含混的地方；二、祁樂既認為社會工作所處身的已發展社會並不存在對社會生活普遍、共享的價值及理解，卻同時承認現代社會共享一些被視為不可或缺的道德及政治觀念是自相矛盾的說法。



至此，筆者可以解釋為甚麼要花那麼多篇幅，討論現代社會的道德困境及“情緒論”的關係。誠如麥金泰的剖析，祁樂所表達的立場和一般現代人把道德判斷視作情緒表達的情況沒有兩樣。基於這種理解，雖然祁樂似乎隱隱然意識到現代社會共享一些被視為不可或缺的道德及政治觀念，但受制於“情緒論”的影響，他只能視這些觀念是表達不同論者個人的意見及態度，而不是甚麼非個人的、公共的標準。這樣我們便不難理解，為甚麼祁樂既無法解說清楚社會工作價值作為制度性規範的含義，亦不能澄清為甚麼一些道德及政治觀念被視為不可或缺的。這樣看來，若然無法突破“情緒論”對道德判斷的理解，我們實難以進一步說明社會工作價值作為社會工作社群共享的價值的含義。而祁樂的努力正好讓我們看到反思社會工作價值跟疏理“情緒論”的關係。

上述對祁樂的論點的內部張力的剖析實在是觸及以下的核心問題：若然我們不能超脫“情緒論”對價值的理解，我們是否能繼續有意義地說社會工作價值是社會工作社群所共享非個人的、公共的、具理性基礎的價值標準？按筆者的看法，較充分地處理這問題，似乎需要把社會工作價值的探討扣連價值所具有性質的問題去理解。可是，在社會工作相關的討論中，這種理論的探討鮮有論者深究，而少數有觸及相近議題的論著的剖析，亦存在下述問題：首先，許多時這些論著並沒有正面處理何謂價值的本質，而是把相關的討論安放在絕對主義及相對主義的名目下。¹⁸ 此外，在這些論著討論絕對主義及相對主義的有限篇幅中，不少論者只是以不同的理由把這論題“打發”，絕少進一步探究這論題對社會工作所信守的價值基礎的關聯。而筆者便試圖在以下篇幅，對這涉及社會工作價值基礎的關鍵理論問題作初步的爬梳。



在筆者看來，若要回應“情緒論”便不得不處理兩個相關的問題：一、怎樣拆解“情緒論”所預設有關價值本質的理解？二、怎樣理解甚麼是**共享的價值**？是否可能說明，在表面上存在爭議的情況下，仍存在**共享的價值**的可能？甚至是否可能提出**共享的價值**也不是任意的、可以建基於一定的理據？在以下的部分，筆者試圖尋找一種有別於“情緒論”對價值的理解的可能性。

三 共享價值作為個人價值的聚合以外的一個可能性： 共通價值

在上一節，筆者試圖把社會工作倫理中的一些關鍵問題，扣連現代社會的道德困境進行理解。在第一部分處理社會工作價值基礎的課題時，我們發現假若無法提出充分的理據支持非個人的 (impersonal) 價值標準的存在，社會工作價值頂多是社會工作者的價值的聚合或總和，而我們亦需要重新審視，社會工作價值是否該享有社會工作文獻中所預設的規範性及道德權威。但困擾現代社會的道德及政治討論的其中一個難題，正正是無法證成非個人的、公共的價值標準的存在。而筆者進一步藉著麥金泰的剖析，指出現代社會的道德困境和“情緒論”之間的關係。若如“情緒論”所言，道德語句只是個人情緒的表達，沒有真假值及理性基礎可言，而現代社會的道德討論亦預設了“情緒論”的合理性，那麼，在這樣的脈絡中考量社會工作價值基礎的課題，我們很難說社會工作價值是社會工作社群所共享的、公共的規範。如是觀之，祁樂的論點所具有的內部矛盾，便只是把我們身陷上述困境的境況清晰、明確地表達出來。基於上述的鋪陳，筆者相信讀者能理解為甚麼在以下的討



論裏，筆者把焦點鎖定在如何理解“社會工作價值作為社會工作社群共享價值”的問題上。因為在筆者看來，不直接面對這課題，不單不能有效回應如何證成社會工作價值的挑戰（而這意味著社會工作的價值基礎亦無從談起），更遑論對社會工作價值的種種挑戰及質疑作充分的回應及疏解。

1 拆解個體本源論及主觀論

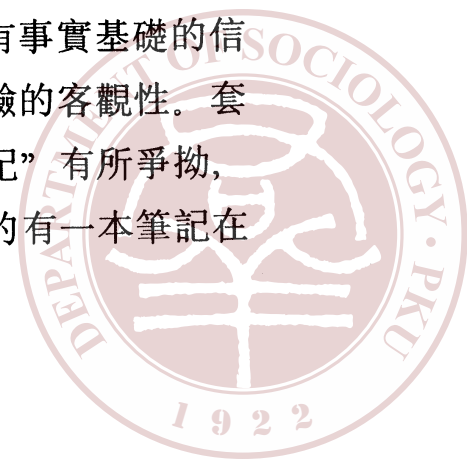
在正面回應“情緒論”之前，先讓筆者作點鬆土的功效。就筆者理解，“情緒論”預設了兩點有關價值的理解：¹⁹ 一、個體本源論 (atomism)，即個人在存在上是基本的，任何社會或集體只是由個人的聚合所衍生。按此角度理解價值，價值是源於個人，故此共享價值最終皆可還原為個別人的價值的聚合或總和；二、主觀論 (subjectivism)，即價值是個人主觀的感受 (subjective experience)，而這種理解扣連著事實與價值的劃分 (fact-value distinction) 及主客的二分 (subject-object distinction)。這兩點可說是大部分現代人所普遍接受的信念，而筆者認為“情緒論”的說服力，相當大程度上是建基於這兩點在現代人眼中幾近不證自明的看法。在筆者試圖對這兩點有關共享價值的理解進行拆解之前，讓我們深入一點理解這兩點的內容。

首先讓我們談一談個體本源論。²⁰ 個體本源論是基於一種本體論上的個人主義 (ontological individualism)。按貝拉 (Robert Bellah) 和他團隊的界定，“本體論上的個人主義”是指“相信個人 (the individual) 是構成現實的基本，而社會只是第二序 (second-order)，衍生的或人工的建構。”²¹ 本體論上的個人主義是基於一個相當顯淺的觀察——社群是由個別人的聚合所組成的。換言之，在本體論上的個人主義者眼中，所有集體皆可被分解、化約為個別的個體。個人的存在是先於集體的聚合，



故此，社會或集體只是“第二序 (second-order)，衍生的或人工的建構”。當我們談論集體時，我們實在是說組成此集體的個人及他們之間的交往互動，所以不存在甚麼高於個人的集體性的實體，也沒有甚麼難以言明其性質的集體意識。基於這點觀察，在討論共享價值的證成時，個體本源論者當然不會認為價值是由一個超越個人的集體意識所擁有，反而我們傾向把共享價值視為社群內各成員個人價值的聚合或共識，而所謂社群的價值最終皆可還原為個別人的價值，而個人價值只是一種態度的表達。這也就是說，我們承認個人價值的形成受社教化的影響，跟如何驗證個人所持守的價值無關。²² 基於個體本源論的理解，共享價值表示群體的成員具有相同的態度及評價，故此共享價值亦只可以是群體的成員沒有價值衝突的情況下才存在，筆者認為我們若然無法在這種可能性以外，尋獲其它理解共享價值的說法，我們便難以解說社會工作價值是社會工作社群的共享價值。

略為討論個體本源論後，讓我們檢視一下主觀論的內容。主觀論認為價值是個人主觀的感受，而這種理解首先是基於一種主客的二分。主觀論預設了個人作為認知的客體是完全獨立於被認知的世界，而主體對世界的認知是否正確，取決於主體藉以把握世界的概念能否與外在的世界一一對應。例如“書桌上有一本筆記”這句話是否正確，取決於是否真的有一本筆記在書桌上。在這裏我們看到這種主客的二分亦牽涉事實與價值的劃分。主體對世界的認知屬於事實的範疇，由於可從認知者的信念是否對應外在世界而斷定其真偽，故此有真假值可言。而且，不同的認知者均可檢驗某些被宣稱為具有事實基礎的信念，是否對應外在世界，故此具有可被公共檢驗的客觀性。套用上述的例子，若有朋友對“書桌上有一本筆記”有所爭拗，他們也可訴諸獨立的第三者，檢查一下是否真的有一本筆記在



書桌上。但是有別於事實，價值並非外在世界的一部分。我能設想對這書桌設計的喜惡構成了書桌的一部分嗎？這似乎是不可能的。況且，不同的人對這設計亦可以有截然不同的品評，因此我們亦不傾向相信這些品味具備被公共檢驗的可能。故此，在這整套主客二分、事實與價值二分的理解下，價值只可能是個人主觀的感受。而主觀論這種價值是個人主觀感受的理解，更使個體本源論顯得理所當然。這是因為，難道我們可以超越個人的基礎上談論主觀的感受嗎？

在略為交待過個體本源論及主觀論的觀點後，筆者希望從考量一些日常運用的價值詞彙，來作一點鬆土的工作。例如當我說某位朋友非常孝順他的父母，我只是在表達對他的稱許嗎？這位朋友是否孝順他的父母是不可被驗證的嗎？讓我們想想在以上例子，我們是怎樣使用“孝順”這價值詞彙。顯然，“孝順”一詞既是被用以描述這位朋友對他雙親的態度及行為，並同時對他上述的行為及態度進行評價。值得注意的是，在使用“孝順”一詞時，我們並非先進行描述，然後才把相關的評價添加在這描述之上，我們是同時進行描述及評價。這樣看來，像“孝順”這些價值詞彙，似乎兼具描述及評價的作用。但這卻與主觀論的觀點不相乎。

事實與價值不是二分的嗎？若然事實與價值是截然二分，價值詞彙只可能具有表達使用者態度的評價性作用，但斷不可能描述世界中的狀況，因為價值並不是構成世界的一部分，價值詞彙亦不可能捕捉外在世界與其相應的面向，加以描述。但我們在使用像“孝順”這些價值詞彙時，卻又確實不是無的放矢，是對應著某些行為及事態加以描述，這樣看來，好像事實與價值又並不是像主觀論者所說那樣，兩者是截然二分，中間存在不可逾越的鴻溝。究竟問題出在哪裏？筆者一個簡單的設想是，支持主觀論的論者似乎預設了事實與價值必然截然二



分。但問題是，像“孝順”這類價值詞彙，卻似乎不能套在事實與價值截然二分的框架內而不被扭曲。看來疏理主觀論的癥結，似乎還得回到事實與價值截然二分這個基本的觀點上。在此筆者無意進入事實與價值該如何被劃分的複雜討論，²³ 筆者只希望藉福特 (Philippa Foot) 及梅鐸 (Iris Murdoch) 的剖析，點出主觀論者對事實與價值截然二分的一點執迷。

回看以上的論辯，其中的一個重要的爭持點，是價值詞彙的價值部分及事實部分是否可像主觀論所言般分離？就這一點，福特曾在其著名的篇章提出有力的回應。²⁴ 她首先指出，支持事實與價值截然二分的論者認為，基於事實語句及評價的對照，評價雖然涉及相關的事實語句，但兩者並不存在邏輯上的聯繫。這也就是說，像“孝順”這些似乎兼具描述及評價的作用的價值詞彙，雖然既包含正面評價，亦對應現實世界中親子間的一些事態。但值得注意的是，構成這些價值詞彙的描述部分及評價部分的關係只屬偶發的。換言之，以“孝順”一詞為例，其包含的評價和其對應現實世界中的事態，邏輯上並不存在必然的聯繫，雖然在我們所身處的社會，我們難以想像可以把兩者分離，但我們不能排除在一個倫理價值大異於華人社群的社會，“孝順”被視為是帶有貶意的負面字詞。

若然，評價及其所建基於的事實語句的關聯果真如是，福特指出，一個持有異常道德觀的人可以論證得出令人咋舌的道德結論，例如“一個良善的人是每天向西北偏北方洗頭三次的人”。而這位道德觀異於常人的朋友能作出以上的推衍，是因為“良善”一詞對他來說只是表達對事態的讚許或正面的評價。由於他可以自由地以“良善”一詞應用在任何他表示讚許的事態，他對價值詞彙的運用是相當不受拘束的。藉以上的剖析，福特似乎讓我們看到堅持事實與價值截然二分所引伸的荒謬結論，但問題出在哪裏呢？



福特提出，其中的關鍵在於我們如何理解價值詞彙的評價性意含 (evaluative meaning) 和其評價的對象 (object of evaluation) 的關係？究竟上述的關係是像那位道德觀異常的朋友的例子所突顯的，是一種外在的、偶發的關聯，還是一種內在的關係？爲了進一步回應這問題，福特以“自豪”爲例，解說評價性意含和其評價的對象存在的內在關係的意思。福特指出我們接受“自豪”一詞被恰當的使用，被當事人視爲足以自豪的對象須滿足兩項條件：一、該對象某意義上屬於當事人；二、該對象被視爲某種成就或優點。故此，在沒有任何進一步的解釋的情況下，某君聲稱蔚藍的天空、碧綠的汪洋或他體內奔流的血液令他自豪，我們均不可能接受他恰當地使用“自豪”一詞，因爲以上的例子均無法滿足被視爲足以自豪的對象的條件。由於恰當地使用“自豪”一詞，須滿足以上的兩項條件，評價性意含和其評價的對象的關係似乎不可能是一種偶發、外在的關聯。反過來說，任何對“自豪”一詞的使用，若不符合以上條件，在沒有任何進一步的解釋的情況下，均不可能被理解，亦失去了它作爲表達當事人對事態評價的作用。

若然福特的分析是具說服力，那麼價值詞彙的價值部分及事實部分便存在內在的關係，而並非像主觀論所言般分離。支持事實與價值截然二分的論者，不可能預設價值詞彙不受語法拘束的任意使用，均可以是被理解的。反之，他們須要在沒有任何進一步的解釋的情況下，負起說明像“一個良善的人是每天向西北偏北方洗頭三次”這樣的例子，是可以被理解的道德行爲的責任。

當然，視事實與價值是截然二分的論者，仍可堅稱以上的論證並不能駁倒“構成價值詞彙的描述部分及評價部分的關係只屬偶發的，邏輯上並不存在必然聯繫”的觀點。但這樣的堅持，對理解價值詞彙及道德行爲有何助益呢？阮新邦以下的這



段話，相信為這問題下了一個不俗的注腳：“換言之，就算我們承認在邏輯上，任何事物或行為都可以被稱為善的或惡的，但不等於是說這是一個具有清晰意義或可以被理解的道德行為。假若一個人聲稱每日搖頭三次是善的行為，那麼，在沒有任何進一步解釋下我們根本不會明白此行為的意義。事實上，把道德概念的規範性意義等同於讚許的態度，但又不需要解釋此‘讚許’的因由，就是把道德行為或情操等同於類似條件行為的反射。這樣，不單只使得道德判斷缺乏了清晰的意義，甚至會消弭了任何道德上的討論。”²⁵

若然福特的剖析，能令我們重新思考事實與價值的截然二分是否必定是那樣的理所當然、毋庸置疑，梅鐸所提出的論證或許直指事實／價值二分的要害。梅鐸曾指出從事實推衍不出價值，這個她稱為“反自然主義的論證”(anti-naturalistic argument)，實質包含兩組論證。²⁶一組是邏輯分析，指出事實性前題並不包含價值性前題，故此不能推導出價值性的結論。若從事實性前題出發，導引出價值性的結論，當中必定是隱藏了一些價值性前題。例如從“這涼瓜是苦的”一個描述性的前題，得出“這涼瓜是好的”這一個評價性的結論，顯然中間是隱藏了“凡是苦的涼瓜，皆是好的”這價值性前題。至於“反自然主義論證”的另外一組成部分，則是一種道德論證，認為若把價值視作構成世界的一部分，這種信念將令我們變得教條，對於有別於我們所持守的價值變得不寬容(intolerant)，而我們亦將視所持守的價值為理所當然，對自身的價值缺乏反省。換言之，基於強調反省、自主和尊重其他人自由的這一種道德觀，我們應該排拒把價值視作構成世界的一部分。

談到事實與價值二分的觀點，一般論者均把它視作一種建基於邏輯分析的觀點，而它那神聖不可侵犯的氛圍，很大程度亦是建基於這一種理解。而梅鐸這組分析正正切中“價值並非



構成世界的一部分”這觀點，是基於一種中性的、不包含價值介入的邏輯分析的誤解。她一方面揭示“反自然主義論證”所具有中性的邏輯分析的魅力及說服力，實際是勾連著當代社會主流所信守高舉自由選擇的道德立場。梅鐸指出，除了上述“反自然主義的論證”所包含的兩組論證外，支持事實與價值二分的論調，還涉及另一組關於道德的性質的觀點。在她眼中，上述支持事實與價值二分的論者，對道德的性質的理解，和當代社會主流所信守的沒有兩樣，均是強調道德原則、選擇、尊重別人、自由、自省等一系列價值的重要性。另一方面，她敏銳地指出，事實與價值如何被界分，本身便是一個價值問題。她看到堅持事實與價值截然二分，不純然是建基於邏輯分析的結論，反而相當程度是基於崇尚個人自主的世界觀所進行的界分，而這種界分卻以邏輯分析的外裝，排拒和這種世界觀不符的道德立場。“以其人之道，還治其人之身”，也許是梅鐸處理“事實與價值二分”的論調的寫照。她指出，倡議“事實與價值二分”這觀點的論者所隱藏的價值性前題，揭示提出“反自然主義論證”所隱藏的三組性質不同的論證，及它們之間的內部矛盾。藉著刺透“反自然主義論證”作為邏輯分析的偽裝，梅鐸的剖析，揭示了“主觀論者”所堅持事實與價值該是截然二分的重要缺失。

走了一段迂迴的路，為的是希望揭示“主觀論者”認為價值與事實截然有別的觀點，並非先前想像那樣牢不可破，特別是當我們把“主觀論者”視為理所當然的觀點，扣連到我們的生活經驗時，我們發現兩者間的差異，甚至看到舉證的責任(burden of proof)慢慢落到主觀論者的肩上。

提出了對主觀論的質疑後，筆者將回過頭來梳理個體本源論。在以上章節，筆者曾指出主觀論使個體本源論更顯得合理，但在我們發現主觀論所秉持的事實與價值的二分，並不是

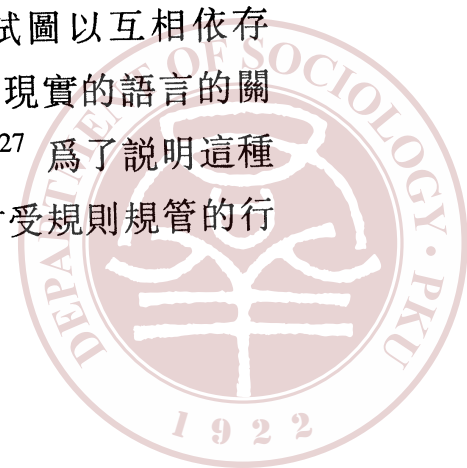


自明而不可被動搖的觀點時，懷疑個體本源論是否不再像起初那樣的不可思議呢？在以下的篇幅，筆者將嘗試處理在出現價值爭論的情況下是否可能存在深一層的一致性 (agreement)。在個體本源論者眼中，共享價值最終皆可還原為個別人的價值的聚合或總和，故此在出現爭論的情況下，根本不可能談共享價值。若然，筆者能有說服力地指出，即使在存在價值爭論的情況下，仍然可能存在深一層的一致性的話，那麼，我們便需要重新檢視對個體本源論的忠誠。在進一步拆解個體本源論之前，讓我們設想一個日常生活中常見的價值爭論。

假若兩位朋友就是否該投票支持某候選人晉身立法機關而爭拗起來。這兩位朋友對是否支持該候選人的立場南轅北轍，在這種情況下，他們的爭議是否存在深一層的一致性？一般看來，似乎對這個問題的答案，明顯地該是否定的，但筆者卻希望停下來仔細看看。

他們真的沒有任何共識嗎？筆者認為在他們爭議的背後，預設了深一層的共同理解。雖然兩位朋友對是否支持某候選人的立場存在爭議，但筆者認為他們這個爭議得以可能發生的背景 (例如何謂投票、何謂立法機關、何謂公民) 所具有的社會意義 (social meaning) 持有共同的理解。這也就是說，他們對構成相關的制度、社會實踐及價值理念的社會意義具有共同理解，而他們的爭論是在這一系列共同理解所交織的意義網絡的基礎上開展。為了進一步說明以上的觀點，筆者將在以下的章節，借助泰勒的剖析，釐清社會意義與社會現實相互建構的關係。

在泰勒其中一篇享負盛名的論文中，他曾指出社會意義與社會現實存在相互建構的關係，以至我們試圖以互相依存 (mutual dependence) 來解說社會現實及描述該現實的語言的關係，反而使這區分生硬、人工之處格外顯露。²⁷ 為了說明這種建構性的關係，泰勒引用塞爾 (John Searle) 對受規則規管的行



為 (rule-governed behaviour) 的分析，指出規則與行為之間存在兩類不同的關係。按塞爾的分析，規則與行為之間的關係，許多時被視為是一種調節性 (regulative) 的關係。換言之，被規管的行為是獨立於加諸其上之規則而存在，例如進食的行為是獨立於加諸其上的種種禮俗，是否以刀叉、筷子或其它的食具進食，只是不同社群規管進食的活動所顯現出來各異的形態。事實上，不使用任何食具，或不按任何禮俗的進食行為，雖被視作違規及失禮，卻是我們可以想像及目睹的情境。相對於上述的關係，塞爾指出規則與行為之間亦存在另一種被稱為建構性 (constitutive) 的關係。若然取消或改變相應的規則，被規管的行為便無法被有意義地談論，我們便說這些規則與行為之間存在建構性的關係。例如沒有構成中國象棋的規則，我們不能理解何謂“馬行日、象行田”，換言之，沒有今天中國象棋的規則，我們無法有意義地談論棋盤上各棋子可被接受的移動。跟上述有關進食的例子有所不同，不按任何禮俗的進食行為仍是進食行為，但沒有中國象棋的規則，則“馬不成馬、車不成車”，更遑論“馬可否行田、車能否行日”。

基於塞爾對規則與行為的關係的剖析，泰勒進一步把上述建構性的關係延伸到受規則規管的行為以外的範疇。泰勒認為即使沒有明確規則規管的範圍，亦存在構成相關社會制度及實踐的建構性區分 (constitutive distinctions)。²⁸ 以投票為例，泰勒指出任何投票的活動必須是“由一系列的微觀、個別的選擇 (micro-choices)，按著既定判決優勝劣敗的標準，而達至的決定或裁決”。²⁹ 泰勒指出，若然我們的選擇並不具有上述的意義及重要性，任何在所謂“選票”上的記號、舉手或其它表達“投票者”意向的舉動，皆不可能被視為“投票”。故此，選舉制度的存在必須建基於一些建構這制度的區分之上，而公眾必須對這些區分存在共同的理解。這也就是說，若然在某社



群，當選和落選沒有差異，均可晉身立法機關，有效的選票及無效的選票不被區分，皆可被計算在投票結果內，而以上種種竟沒有背離此社群對“投票”的理解，我們不可能接納這種“投票活動”及“選舉制度”，跟我們所進行的投票及選舉無異，是性質相同的社會制度及實踐。

透過對投票活動的分析，泰勒顯明了社會制度與相關的建構性區分相互建構的關係。基於泰勒的剖析，我們可以說社會制度的存在，預設了公眾對相關的建構性區分具有共同的理解。故此，在先前的例子，雖然兩位朋友就是否該投票支持某候選人晉身立法機關而爭拗起來，但這爭拗卻顯然建基於他們對何謂投票、選舉、立法機關等社會制度及實踐的共同理解。而他們的爭辯得以開展，若然不是對一系列相關的建構性區分持有共同理解，是不可想像的。這樣看來，在出現價值爭論的情況下，不單可能存在深一層的一致性，甚至，在對建構社會制度及實踐的區分，不存在共同理解的情況下，價值爭論可能亦無法出現。

但以上的論證卻不一定能令個體本源論者動搖他們的立場。即使以上的分析能建立，價值爭論的雙方對建構社會制度及實踐的區分存在共同的理解，但這並不等於雙方存在任何深層的價值共識。爲了對以上的質疑，提出進一步的辯解，筆者首先須要指出，能夠參與價值爭論，意味著當事人理解有關價值爭論值得爭議的地方。爲了說明這一點，讓我們再次回到先前的例子。筆者認爲他們除了對何謂投票、選舉、立法機關等社會制度及實踐存在共同的理解，這兩位朋友亦起碼認爲“該支持那一位候選人”這課題是值得爭議的。換句話說，那些候選人晉身立法機關對他們是件重要的事情，甚至關乎整個社會的福祉。



筆者希望說明甚麼呢？筆者希望指出，我們理解這個有關支持那些立法機關候選人的爭論，是因為我們理解這議題的意義／重要性 (significance)。反過來說，若然我們不能理解被爭議的對象之所以值得爭議，我們也不能理解這是怎樣的爭議。但若我們不能理解這爭議，我們便不可能參與有關的爭論。也就是說，我們不能理解被爭議的對象為甚麼是值得爭議，我們便弄不清在爭論些甚麼，亦無從參與有關的爭論。故此，若我們能參與有關的爭論，已經意味著我們和其他參與論辯的朋友，起碼在被爭議的對象具有的意義／重要性這一點上，存在一定程度的共識。

“即使如此，但是也不等於說，價值爭論背後是存在價值上深一層的一致性。”面對這樣的質疑，筆者試圖進一步說明為甚麼從“被爭議的對象具有的意義／重要性”這一點上，我們能引伸“價值爭論背後是存在價值上深一層的一致性”的結論。而筆者認為其中的關鍵在於，如何理解“重要性”或“意義”的課題跟深一層的價值判斷的扣連。³⁰ 首先，讓我們花一點篇幅談談甚麼是行動的“意義”。泰勒曾指出，一般我們以意圖達至的目的描述我們的行動，而以其中牽引或驅動我們的慾求、情緒或感受解釋有關行動。³¹ 故此，當我們明白行動背後的慾求或意圖，我們便算是把握了行動所具有的“意義”。例如當看到一位朋友突然在我們面前翻筋斗，正感到大惑不解時，順著那朋友的視線，我們發現這位朋友心儀的異性正站在不遠之處，這一刻，我們彷彿明白了這位朋友異常的舉動背後的意圖，亦相信已對這舉措的“意義”了然在心。但行動所具有的“意義”，卻並不像一般人對感官經驗的理解那樣，是明明白白地顯明在我們眼前，而是需要被演繹的。回到剛才那個翻筋斗的例子，那位朋友異常的舉動，是否基於希望引起他心



儀的異性的注目，並非是標示在他的行為上，而是需要我們對他的動機及意圖加以演繹。

行動所具有的“意義”除了需要被演繹外，行動的動機及意圖亦有輕重之別。該怎樣去理解“行動的動機及意圖亦有輕重之別”的說法呢？就這一點，泰勒再一次為我們提供了精妙的分析。他提出把我們的動機及慾求區分成第一序的 (first order) 及第二序和更高序的 (second and higher orders)。³² 甚麼是第二序的慾求呢？第二序的慾求是對第一序慾求的慾求，例如在烈日高張的路上，等候公共汽車的我，興起吃冰淇淋消暑的慾求，而吃冰淇淋消暑可說是第一序的慾求。但當我到附近的小商店，購買冰淇淋時，發現那裏有我喜愛的巧克力，可是我卻沒有足夠的錢買冰淇淋及巧克力。那一刻，我得盤算究竟該放棄吃冰淇淋的念頭，還是等待再一次遇上我喜愛的巧克力的機會，先消一消那磨人的暑氣。在這情況，我便得對第一序的慾求作出評價，而這評價便是第二序的慾求。

建基於“第二序的慾求”的概念，泰勒區分了兩類不同的第二序的慾求，分別是“弱評價” (weak evaluation) 及“強評價” (strong evaluation)。³³ 而剛剛那個有關是否該放棄我喜愛的巧克力，滿足吃冰淇淋的慾望是前者的例子。在這類牽涉“弱評價”的例子，當事人所取捨的慾求，一方面說不上那一個是更為有價值及重要，反而我們對那一個的渴求更為熱熾，是主導我們如何評價的因素。例如，假若我真的渴得要死，吃冰淇淋的慾望遠遠超過對巧克力的渴求，我於是選擇吃冰淇淋，而這選擇並不比選取巧克力來得更有價值或高尚。另一方面，這些慾求也不必然互相衝突，在以上的例子，只是因為我沒有足夠的金錢，才不能同時滿足這兩個慾望，若我手頭多點錢，我大可以既享用冰淇淋亦一嚐我心愛的巧克力。



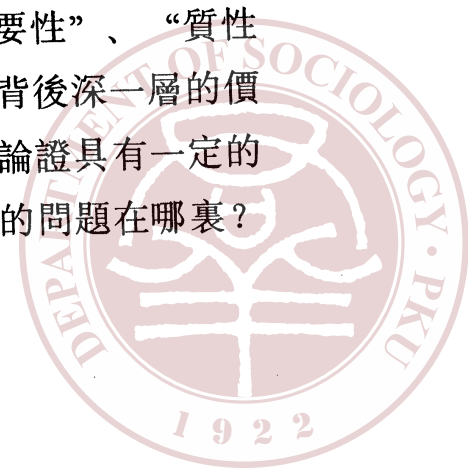
相對於“弱評價”，“強評價”並不具備這兩點特性。換言之，我們對行動的強評價，除了就這些動機及意圖作質性的區別外，這些慾求亦必然互相衝突，不可兼得。例如我們會認為當值的救生員拯救遇溺的泳客，比起救生員滿足他吃冰淇淋消暑的慾求更為重要。事實上，若然他為了吃冰淇淋而致遇溺者於不顧，他除了需要承受處分外，還會受到道德上的譴責。而在進行這些評價時，我們是運用一些具質性對照 (qualitative contrast) 的語言 (例如高尚 / 卑污、令人肅然起敬 / 為人所不齒、優雅 / 粗俗) 來進行比較，並藉此顯明當中的價值及重要性。而救生員在此面對的，是在盡責或失職這兩個不可相容的結局中進行選擇。

基於以上討論，是時候讓筆者說明“意義 / 重要性”的課題怎樣扣連著深一層的價值判斷。如前所述，我們在進行價值評價時，我們是運用一些具質性對照的語言來進行比較，而我們對世界進行理解時，我們亦是基於所持守眾多的質性對照進行理解。套用上述救生員的例子，我們認為他為了吃冰淇淋而致遇溺者於不顧，他需要承擔道德上的譴責，是因為我們明白吃冰淇淋消暑的慾求，和拯救遇溺者的責任，對一個救生員來說，是絕對不可能等量齊觀的事情。對我們來說，拯救遇溺者較諸吃冰淇淋消暑，是不同層次，價值上更為重要的。若然，我們到達一個地方，當地人竟然把這兩件事情看得同樣重要，甚至救生員為了吃冰淇淋而致遇溺者於不顧，他們亦視之為那位救生員的個人選擇，我們很難不感到震憾、驚愕及不理解，而我們有那樣強烈的反應，是因為“堅守崗位拯救遇溺者較諸吃冰淇淋消暑滿足一己私慾，是價值上更為重要”的評價，是由一系列質性對照 (例如盡責 / 失責、責任 / 私慾、神聖 / 庸俗等等) 所構成，而這些質性對照是我們深深地持守，並藉以理解世界的角度。從以上例子看到，我們是藉賴由質性對照所



構成的理解架構，對世界進行理解。也就是說，我們不理解構成別人世界觀的質性對照，我們亦無法理解他們的行為及背後相應的規範及價值，更遑論他們之間的爭議。若我們把這一點，扣連前述有關社會意義與社會現實相互建構的討論時，我們看到我們持有的質性對照和構成某社群的社會制度及實踐的建構性區分不吻合時，我們便無從理解他們的社會生活。換句話說，我們能參與他們的社會生活，意味著我們一定程度理解他們的社會生活，亦即我們共享一系列使我們的理解得以可能的質性對照。

但質性對照及其所構成的理解架構和價值判斷有甚麼關係呢？讓我們回想一下一些質性對照的例子。像驕傲／謙卑、勇敢／懦弱這些質性對照不正是一系列的價值判斷麼？這樣看來，我們理解世界的架構（亦即泰勒所謂“無法迴避的道德架構” [inescapable moral framework]），是由一系列具質性對照的價值判斷所構成。故此，掌握價值爭議的“意義／重要性”時，我們必先理解相關的質性對照，亦即構成這些質性對照的價值判斷。若然我們不掌握這些價值判斷，我們便像初次看足球的孩子，不明白為甚麼不給每一個在場上跑動的人一個足球一樣，不能理解甚麼是足球，無從參與評價哪一隊的表現較佳，更遑論介入因此引起的爭論。換言之，我們藉以理解世界的道德架構，若不是存在相當的一致性，我們連溝通也不可能，更遑論達致可以彼此爭辯的條件。反過來說，我們若對爭議對象的“意義／重要性”存在共識，亦意味著，構成爭辯雙方對被爭議對象的理解的價值判斷，存在深一層的價值共識。談到這裏，筆者希望讀者看到爭議對象的“意義／重要性”、“質性對照”、“無法迴避的道德架構”及價值爭論背後深一層的價值共識，是如何緊密地扣連在一起。若以上的論證具有一定的說服力，我們是不是值得檢視一下個體本源論的問題在哪裏？



在本節中筆者曾提出，若能有說服力地指出，即使在存在價值爭論的情況下，仍然可能存在深一層的一致性的話，那麼我們便須要重新檢視對個體本源論的忠誠。筆者希望以上的剖析，能讓讀者看到個體本源論的立場並非堅不可摧。即使在出現價值爭論的情況下，我們仍是對使這些爭論得以可能的價值，存在深一層的共識。在連番鬆土工作之後，筆者希望在下一節藉泰勒所提出的兩組區分，進一步剖析個體本源論的癥結所在，並試圖正面地提出一種被忽視的、深層的共享價值。

2 “意義事態”、“共通意義”及共享價值的再思

在以上的討論裏，筆者試圖對個體本源論及主觀論提出質疑並予以拆解，在以下的章節，筆者將嘗試提出第二種對共享價值的理解。但在此之前，讓我們看看泰勒如何剖析個體本源論的癥結所在。泰勒認為個體本源論存在一個重要的缺失，就是漠視“意義事態”(meaning event)的存在，以為所有的事態均為“平實事態”(plain event)。³⁴但甚麼是“平實事態”，又甚麼是“意義事態”呢？按泰勒的說法，“平實事態”就是那些並沒有預設背境意義(background meaning)的事態，而“意義事態”則預設相關的背境意義，這背境意義蘊含界定該事態的正確性條件(validity conditions)。簡而言之，兩者的區別在於後者預設了相關的背境意義，而前者則否。我們在社會上扮演不同的角色，例如父親、消防員、社會工作者等等都可以說是後者的例子；而在路旁拾起一塊石，或是躺在沙灘上，看夜空的流星便是前者的例子。

但究竟甚麼是“意義事態”呢？要理解“意義事態”，我們不得不把握甚麼是“背境意義”。讓我們從辨別語句是否正確開始介紹“背境意義”的概念。若我們細心檢視我們怎樣辨



別語句是否正確，我們將發現在辨別某一語句是否正確時，已預設我們把握了一組相關的背境意義。³⁵ 例如當你告訴我桌上有一枝黃色的鋼筆，而我去看看是否真是有一枝黃色的鋼筆時，我能成功完成這工作，意味著我懂得區別黃色和其它不同的顏色。不單如此，事實上我也必須掌握黃色是一種顏色，故此我也得理解這並不是指那鋼筆的輕重、粗幼、長短、大小等等。換句話說，辨別桌上是否有一枝黃色的鋼筆，這看似簡單的工作，已預設了筆者掌握辨別黃色這顏色的相關的背境意義、區分及生活實踐。藉著這例子筆者希望說明甚麼呢？筆者是意圖帶出語言就好像一張網，縱橫交錯，而我們運用語言時總是免不了牽一髮而動全身。我們是不可能孤立地運用個別的詞彙，而不觸動語言的其它部分，套句泰勒的話，僅得一個詞的詞彙是不可想像的荒謬。³⁶

若背境意義是構成任何個別字詞或“意義事態”相關的意義網絡，那麼背境意義蘊含界定該事態的正確性條件又是甚麼意思呢？套用以上的例子，掌握與辨別黃色這顏色的相關的背境意義及區分，使我們可以提出我們是否正確地辨別了這種顏色的問題，亦讓我們明白在哪些情況下可以說是正確地辨別甚麼是黃色。也就是說，假若其他使用中文的朋友質疑我的辨別有沒有出錯，我需要指出我是依據鋼筆的色彩，而不是其他諸如長短輕重的面向，兼且鋼筆的顏色須是黃的，而不是其他諸如橙色、紅色等顏色，我才可稱得上是正確地判別那枝鋼筆的顏色。

在以上的討論，談及背景意義時，我們並沒有仔細處理語言正確性的問題。在這裏值得注意的是，語言的運用是牽涉到所運用的語句是正確與否的問題。而語言的正確性具有泰勒所謂的“不可還原性”(irreducible rightness)。³⁷ 泰勒所謂的“語言正確性的不可還原性”是指語言運用的正確與否，不可能還



原到語言以外的結果來談論。這也就是說，語言運用的正確與否，並不同於正確地完成相關的事工 (task-rightness)。套用以上的例子，究竟我能辨別黃色，跟實驗室中的白老鼠能“辨別”黃色有沒有分別？

爲了進一步解說泰勒所謂的“語言正確性的不可還原性”，試設想一位狗主，他的狗很聰明，能執行它主人許多的命令，例如開門、開關電視等等。有一天這位狗主對朋友說，他認爲他的愛犬已掌握了大量的詞彙，他相信他已訓練出一隻能理解人類語言的狗。你會怎樣回應這位自信的狗主呢？若按泰勒的觀點，這位狗主以爲他的愛犬能執行他所發施的號令，便等同於掌握了人類的語言，正正是一種事工還原論的觀點。這位狗主相信當他對他的愛犬說：“開門。”而它真的把門開了，便表示它已掌握了這詞彙。但泰勒認爲這種事工還原論未能充分留意到，我們是否掌握某詞彙，和我們是否具備能力判斷該詞彙的運用是否正確有關。回到那位狗主的例子，若在門已經打開的情況，而他仍說：“開門。”一個掌握這句語的朋友，便可以指出那位狗主可能說錯了話，甚至詢問後者想說的是甚麼。換言之，泰勒認爲單是能完成某項指令，並不表示當事人已掌握某詞語，他還必須理解爲甚麼他是正確地執行了那指令，或是能指出在那些情況下他才算背離了那指令。故此那位狗主的愛犬雖然多才多藝，但我們卻不可能認真看待它的主人認爲它可以理解人類語言的觀點。

藉著那狗主的例子，我們略爲談論過“語言正確性的不可還原性”。以下筆者將試圖就這一點作進一步的引伸。泰勒認爲因著“語言正確性的不可還原性”，語言的運用打開了一個“語義的向度”(semantic dimension)。³⁸ 對泰勒來說，語言的運用所打開這一個“語義的向度”意味著，語言使用者有別於非語言使用者，須要面對“語義向度”的要求，須要回應其語



言的運用是否正確的問題。這也就是說，語言具有一雙重的結構，一方面任何語言社群均有其語言運用的法則或文法，另一方面我們每次使用語言，每說一句話，每寫一段文字都必須訴諸這些法則。³⁹ 故此，因著法則的存在，語言的運用便不可能完全任意，而需要處理是否正確恰當的問題。此外，法則與語言運用兩者還存在一循環及互相依存的關係：語言的使用固然預設法則的存在，但法則亦是藉著每一次語言的使用得以再現，並因著語言使用的變化而變化。

筆者不是說希望闡釋泰勒如何剖析個體本源論的癥結所在，為甚麼筆者花那麼多功夫談語言運用的問題？筆者希望以下的討論，可以解開以上的疑團。其實以上有關語言運用的討論，主要是為筆者解說何謂泰勒所提出的“意義事態”及“平實事態”的區分鋪路。首先，按筆者理解，“意義事態”是發生在“語義向度”的事態，而置身於“語義向度”中便不能迴避與“背境意義”相關的一組正確性宣稱。而“意義事態”的特點，是我們不能抽離賦予某事態的背境意義來理解該事態，而其背境意義亦只可訴諸某一語言社群持續的語言運用來把握。套句泰勒的話，“意義事態”是存在於兩度空間 (two dimensional space) 中，是由一、某事態及二、其相關的背境意義所構成。⁴⁰ 以我們扮演的社會角色為例，當我扮演學生或兒子的角色時，我能扮演這些角色，是因為在我們的社會存在一組有關怎樣才算恰當地扮演上述角色的理解。即使我立意做一個不孝的兒子或是頑劣的學生，我也不得不訴諸構成這些角色的理解 (例如“兒女當孝順父母”、“學生須服從老師的權威”) 來進行叛逆。

交待了何謂“意義事態”之後，筆者便可以指出，這概念在點破個體本源論的癥結的重要性。按泰勒的看法，個體本源論與社會本源論 (social perspective) 的爭辯一直和意義向度存



在與否的論辯交纏。當我們抹煞了意義向度的存在，亦即是對“意義事態”視而不見時，把所有“集體的”分解為“個人的”便顯得理所當然，甚至語言看來也只是個人的事務，是個人如何把心中的意念，和口中所發出的聲音，或手中所書寫的符號，聯繫上來的問題。故此，承認“意義事態”的存在，是轉移如何理解個體本源論決定性的一刻，正如泰勒所言：“承認語言法則 [langue] 面向的獨立位置，意味著接受一些不能被分解為個別事例的東西，進入我們的社會本體論 [social ontology]。這是脫離個體本源論關鍵性的一步。”⁴¹

至此，我們看到個體本源論的癥結，在於漠視“意義事態”的存在。因而，亦看不到“‘意義事態’是存在於兩度空間中”，也就是，在個別事態背後是預設了其相關的背境意義，而這些背境意義是公共、集體的，而非個人的。正如上述有關兒子的角色所顯示，我們扮演的社會角色亦是一種“意義事態”，“意義事態”實在是滲透我們的生活，甚至我們的社會生活亦可說是由“意義事態”所構成。相對於個體本源論者，基於“意義事態”及“平實事態”的區分，筆者認為價值不單不可能還原到個人的看法或感受，反而必須訴諸相應的社群才可以被理解。正如上述有關社會角色的例子，我們扮演社會工作者的角色時，我能扮演這角色，是因為在我們的社會，存在一組有關怎樣才算恰當地扮演社會工作者角色的理解。顯然，這些理解不能等同於個別社會工作者對此角色的理解，而社會工作社群所承傳對社會工作者角色的理解，正是構成這些公共、集體的理解的一個重要部分。

談論過個體本源論的癥結所在之後，筆者希望藉泰勒所提出的另一組區分，正面地提出何謂深層的共享價值。在介紹過“意義事態”及“平實事態”的區分後，讓我們看看另一組區分：“聚合意義” (convergent meaning) 及“共通意義”



(common meaning) 的區分。⁴² “聚合意義”是指，對很多個人來說某些事態具有相同的意義，但在這些人之間並沒有公開承認大家均有相同的理解，例如在一個酷熱的下午，在等候公共汽車的長龍中，所有苦候上車的乘客，都感到這種等候很辛苦、很磨人，但他們之間卻沒有任何對話，甚或眼神的交流。雖然所有人都感到很辛苦，但這並不是大家公開承認的共同理解。相對於“聚合意義”，“共通意義”是這些相同的理解被公開承認，甚至再不可以說這是你的理解或是我的理解，而是我們的理解。這就是說，你和我不單碰巧有相同的理解，而這種共同的理解還構成你我的構成，並使你我成爲一個集體。換句話說，你我得以成爲我們是由共同的理解所構成。以一對互相傾慕的男女爲例，雖然他們互相傾慕，但一天他們不向對方表白，把這種相同的理解公開並相互確認，他們始終未能跨出一步，進入戀人的關係。而其中的關鍵，正正在於愛侶的關係是由“共通意義”所構成，不單是你愛慕我，或是我傾情於你，而是我們確認我們互相傾慕愛惜對方。而這種關係能得以延續，正正在於構成這種關係的共同理解仍然存在，假若一天，其中一方認爲此情不再，亦即是構成這種關係的共同理解出現崩解，那麼你或許仍是你，但我倆便不再是我倆。

這樣看來，“聚合意義”及“共通意義”的區別，在於後者是建基於公開承認的共同理解 (common understanding)，而這共同理解還構成了持守這理解者之間的關係，正如前述那一對戀人的例子一般，使他們成爲一個集體。但顯明地，正如一段穩固的關係絕不排除雙方爭吵或出現衝突的可能，存在“共通意義”並不表示沒有紛爭，甚至正正因爲存在“共通意義”那些紛爭更爲熾烈。若我們沒有忘記信奉社會主義的陣營內百多年間不斷的爭論，我們便明白不能單從是否存在爭論，便認爲爭論的各方並不存在共同的理解。在解說了“聚合意義”及



“共通意義”的區分後，筆者是否已隱隱然揭示了一種重新思考共享價值的可能呢？社會工作社群是否建基於“共通意義”而得以承傳？社會工作價值是否構成社會工作社群的“共通意義”一個相當重要的部分呢？

在本節的上半部，筆者力圖揭示個體本源論的癥結所在。藉賴“意義事態”及“平實事態”的區分，筆者指出個體本源論者的缺失，正正是忽視了“意義事態”，誤以為所有事態均為“平實事態”。而帶出“意義事態”，是存在於由該事態及其相關的背境意義所構成的兩度空間的觀察，讓我們辨清“平實事態”跟“意義事態”的區別。這點洞察讓我們看到，有別於個體本源論，價值不單不可能還原到個人的看法或感受，反而必須訴諸相應的社群才可以被理解。而由於我們扮演的社會角色亦是一種“意義事態”，我們能扮演社會工作者這角色，亦是因為在我們的社會，存在一組公共、集體、具規範性的理解構成“何謂扮演社會工作者”的標準。

至此，引出“聚合意義”及“共通意義”這區分，筆者看來，是有助於指出有別於個體本源論的立場，共享價值除了個體本源論所承認存在的理解外，還有被忽視的另一種可能性。憑著“聚合意義”及“共通意義”的區分，筆者指出後者是建基於**公開承認的共同理解** (common understanding)，而這共同理解還構成了持守這理解者之間的關係，並使他們成為一個集體。在筆者眼中，個體本源論者的盲點，正正是忽視了“共通意義”存在的可能，故此他們看不到像友情、戀人甚或革命同志的關係是由具有“共通意義”的共享價值所構成(以下簡稱這種共享價值為“共通價值” [common values])。他們也看不到不同類型的社團及組織是藉賴“共通價值”而得以存在。若沒有對圍棋的熱愛，我們能想像形形式式的棋社能健康發展嗎？沒有了對天文學作為一種有價值的活動的“共通價值”，



天文學還可以繼往開來嗎？一旦我們正視“共通價值”是廣泛存在，甚或承認“共通價值”是構成社會關係及組織的必要條件，祁樂的論點陷於自相矛盾的情況是否可被重新的理解？我們能不懷疑祁樂不能自圓其說是因為他對“共通價值”的漠視嗎？社會工作是否可能亦是由某組“共通價值”所構成？

如是觀之，承接有關“意義事態”的討論，社會工作社群所承傳對社會工作者角色的理解，不單是構成扮演社會工作者角色的公共、集體、具規範性的理解的一個重要部分。按以上有關“共通價值”的討論，這些共同理解還構成了持守這理解者之間的關係，並使他們成爲一個集體。換句話說，對社會工作具備一定程度的共同理解，亦是模塑及維持社會工作社群及其相關實踐不可或缺的必要條件。

筆者認爲上述的理解，對揭示“反思及討論社會工作價值所不可或缺的條件”的探究，具深遠的含意。若然，社會工作價值不可能抽離社會工作社群及其相關實踐而單獨存在，對社會工作價值的反思及討論便預設相應的社群及實踐。按上述有關“共通價值”的分析，“共通價值”構成了持守理解者之間的關係，並使他們成爲一個集體，那麼社會工作社群及其相關實踐的承傳，亦必須預設一組相關的“共通價值”的存在。假若祁樂的過失是在於對“共通價值”的漠視，那麼對社會工作價值的反思及討論，便必須建基在構成社會工作社群的“共通價值”。

在本部分，透過對“情緒論”的預設的剖析，筆者相信已相當程度回應了“情緒論”加諸於如何理解社會工作價值性質的限制。除此以外，筆者亦試圖初步勾勒何謂“共通價值”，並且提出探索構成社會工作的“共享價值”的可能性。

在筆者進一步探索本文圍繞“情緒論”的論辯，對社會工作價值的探討的深遠含意之前，讓我們略爲扣連這兩節有關主



觀論、個體本源論、“意義事態”及“共通價值”的討論，跟第一部分所提出的問題的關聯。承接第一節對現代社會的道德困境和“情緒論”之間關係的討論，筆者提出，若如“情緒論”所言，道德語句只是個人情緒的表達，沒有真假值及理性基礎可言，而現代社會的道德討論亦預設了“情緒論”的合理性，那麼，在這樣的脈絡中考量社會工作價值基礎的課題，我們很難說社會工作價值是社會工作社群所共享的、公共的規範。

如是觀之，祁樂的論說亦可說是預設了“情緒論”的合理性。而他所遇到的困難，只是任何局限在“情緒論”那種對價值性質的理解下，試圖在現代社會道德困境中為對社會工作尋求價值指引的嘗試，所不能迴避的阻障。筆者認為“情緒論”的殺傷力，在於有力的挑戰任何試圖為“社會工作價值”作為“社會工作社群共享價值”的看法辯護的觀點。由於在筆者看來，不直接面對共享價值的本質的課題，不單不能有效回應“情緒論”的挑戰，更遑論進一步對“如何在現代社會道德困境中證成社會工作價值”進行探討。故此，筆者在本節著力拆解“情緒論”的兩個基本預設，即個體本源論及主觀論。在連番鬆土功夫後，筆者相信已相當程度把上述兩組論點的偏誤之處揭示，並藉著提出“共通價值”的理念，展示把社會工作價值視作社會工作社群共享的價值的另一種理解。

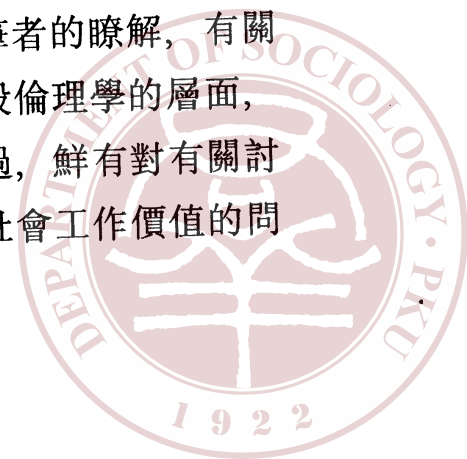
四 結語：一對奇異的伙伴？——試論後設理論與社會工作價值的反思

在我們漫長而曲折的討論終結之前，讓我們回顧在本文開始時筆者所提出的一點觀察。在本文的開端，筆者指出今天，



社會工作在管理主義當道、福利國家的理念與實踐衰敗及後現代主義風潮席捲的情況下，尤如處身十字街頭，惘無歸著。而在社會工作面對嚴峻身分危機的境況下，傳統的社會工作價值能否肩負統攝面臨崩解散裂的社會工作實踐已備受質疑。但是仍有不少關心社會工作的學者，力圖反思社會工作價值該怎樣蛻變更新，才能適切地回應席捲社會工作實踐的洪流。但筆者認為，在普遍、公共的道德原則的證成被視為不可能的現代社會，如何證成社會工作價值的挑戰，對社會工作所帶來的衝擊，絕不下於上述洶湧的風潮，甚至可能來得更深刻及徹底。問題不再是，傳統的社會工作價值是否不合時宜，反而是社會工作價值是否不可能被證成，若然如是，社會工作價值的規範性又從何說起？

放在上述的脈絡中，祁樂的論說的重要性在於試圖系統地回應如何在現代社會中為社會工作提供價值指引。透過對祁樂的論說及其所遇到的困難的剖析，筆者力圖突顯“情緒論”對如何證成社會工作價值的探討的深遠含意。在筆者思考推敲如何回應“情緒論”的過程中，發現在現存有關社會工作價值的討論中，缺乏剖析“情緒論”的理論資源。筆者察覺到唯有把“情緒論”安放在現代社會的道德困境中，方能明白“情緒論”顯得深具說服力的一些特質。現代社會的道德討論傾向把道德語句視作只是個人情緒的表達，沒有真假值可言，亦談不上甚麼理性基礎的理解，有力地承托了“情緒論”的論調。而任何對“情緒論”較充分的回應，似乎都不可能迴避“情緒論”的哲學預設。而正正在這一點上，筆者深深感受到有關社會工作價值的討論中，理論資源的匱乏。按筆者的瞭解，有關社會工作價值的討論中，並不是沒有觸及後設倫理學的層面，但在絕大多數情況均只是蜻蜓點水地輕輕帶過，鮮有對有關討論作深入介紹，更遑論把這層次的分析扣連社會工作價值的問



題加以討論。但是在面對“情緒論”的挑戰時，現有討論在後設理論層次的蒼白及貧乏，便顯露無遺。

筆者意識到這種對後設理論的忽視，可能反映現存有關社會工作價值的討論，未能理解後設理論層次探討的重要性。在現存有關社會工作價值的討論，鮮有觸及價值論層次的問題。對“何謂價值？”“價值只是一種品味 (taste) 還是一種洞見 (perception)？”“社會工作價值可以被視為一種品味嗎？”

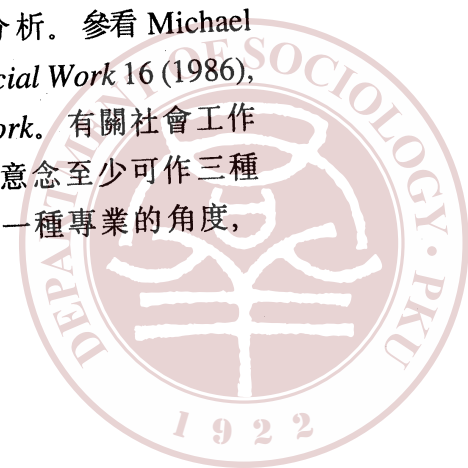
“若然社會工作價值被視為一種品味，這和社會工作價值所具有的其它特性，例如被視為是具有規範性的道德原則，有可能互相衝突嗎？”等涉及後設理論層次反省的問題，現有討論均未嘗置喙，更遑論這些課題是否有被提上議事日程的一天。故亦不用對現存文獻正面處理社會工作價值的討論之得以可能的條件 (conditions of possibility) 抱存幻想。在此筆者無意貶抑過往有關社會工作價值的探討的成果，筆者只是希望指出從回應“情緒論”的歷程所得到的啓示。從圍繞“情緒論”及其哲學預設的論辯，我們看到，若不觸及事實與價值的劃分、社會本體論上個體本源論及社會本源論的論爭等後設理論層次的課題，我們似乎不能充分理解“情緒論”的論據及偏誤。而這出現正好表示，由於過往缺乏對社會工作價值的性質的理論反思，社會工作社群實難以抗拒“情緒論”的誘惑，更無從指出對辯者的盲點。在此，筆者希望進一步指出，以上的局面更暴露了社會工作價值的討論，對社會工作價值得以可能的條件，亦缺乏深入的理解。若然社會工作社群對社會工作價值的存在基礎亦未嘗深究，我們從何著手處理如何證成社會工作價值的難題，更遑論能否自信地奢談、反思甚或更新社會工作價值，進而迎向時代的挑戰。或許，在時代洪流的衝擊下，社會工作社群開始須要認真考慮，跟“後設理論”這位從未遇上的伙伴，開展一段教人驚訝的關係。



注釋

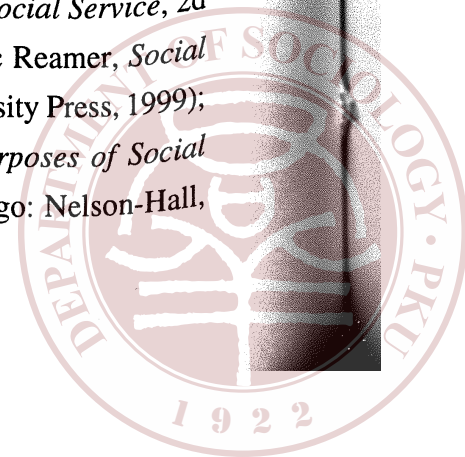
* 感謝阮新邦及曾乃明兩位老師對本文的批評及啓迪。

- 1 這裏是套用“Social Work at the Crossroads”一文的意象，參看Mark Lybery, “Social Work at the Crossroads,” *British Journal of Social Work* 31 (2001), 369–384。近十年來對社會工作面對的挑戰作反省的文獻不少。參見Nigel Parton, ed., *Social Theory, Social Change and Social Work* (London: Routledge, 1996); Bob Pease and Jan Fook, eds., *Transforming Social Work Practice* (London: Routledge, 1999); Barbara Fawcett et al., eds., *Practice and Research in Social Work: Postmodern Feminist Perspectives* (London: Routledge, 2000); Jim Ife, *Rethinking Social Work: Towards Critical Practice* (South Melbourne: Longman, 1997); Nigel Parton and Patrick O’Byrne, *Constructive Social Work: Towards a New Practice* (Basingstoke: Macmillan, 2000); Frederide W. Powell, *The Politics of Social Work* (London: Routledge, 2000)。
- 2 參看 Parton and O’Byrne, *Constructive Social Work*, 34 及 Malcolm Payne, *What is Professional Social Work* (Birmingham: Venture, 1996)。筆者認為，提出社會工作作為一種“社會及歷史建構”，只是指出社會工作的出現並非邏輯或歷史的必然，但假若論者並不認為他能處身於歷史之外，這種社會建構論的觀點並不足以否定社會工作所承傳的規範、價值及成規仍具有規範性的作用。況且我們還需弄清楚論者所提的是哪一門子的社會建構論，參看 Ian Hacking, *Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), chap. 1。
- 3 參看 Richard Hugman and David Smith, eds., *Ethical Issues in Social Work* (London: Routledge, 1995); Sarah Banks, *Ethics and Values in Social Work*, 2d ed. (Basingstoke: Macmillan, 2001); Michael Horne, *Values in Social Work*, 2d ed. (Aldershot: Ashgate, 1999)。雖然本文的分析主要是基於英美的討論，由於中、港、台三地社會工作的發展，跟英語世界中社會工作實踐存在千絲萬縷的關係，故以下的討論相信對漢語世界的讀者亦仍存在相當的關聯。
- 4 以下主要是基於英語世界的社會工作文獻進行的分析。參看 Michael Whan, “On the Nature of Practice,” *British Journal of Social Work* 16 (1986), 243–250 及 Parton and O’Byrne, *Constructive Social Work*。有關社會工作作為道德實踐的意含仍有待澄清。就筆者理解，這意念至少可作三種不同層次、不同角度的理解：一、從社會工作作為一種專業的角度，

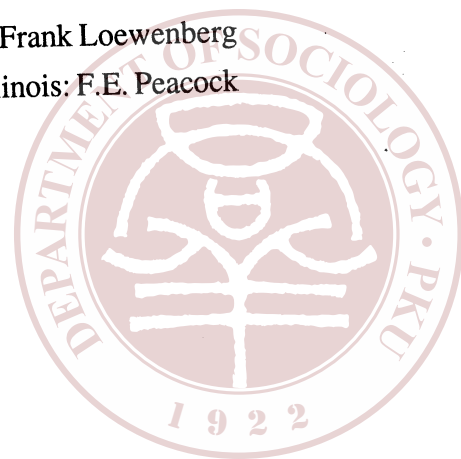


筆者曾在碩士論文中指出，基於社會工作處理的事務涉及道德議題；社會工作具有本身的專業道德；以及社會工作受命介入受助者的生活這三點，指出社會工作是一門道德事業 (moral enterprise)，參看 Cheng Yuk Tin, *Towards An Alternative Account Of Ethical Decision-Making In Social Work Practice: A Study of Ethical Decision-Making and Moral Perception of Social Workers in a Children and Youth Centre* (Hong Kong: Hong Kong Polytechnic University, unpublished thesis, 1996), 9–18。二、從社會工作的知識及運用的理論的角度，發掘這些理論所隱藏的價值預設，參看 Banks, *Ethics and Values in Social Work*, chap. 4。三、從社會工作人員在實踐中的價值介入的角度，理解社會工作作為一種道德實踐的含義。阮新邦教授曾在其講座中清楚地指出，過往的討論未能意識，從第一人身及第三人身角度看待社會工作作為道德實踐的重要區別及含意。有關以上觀點的詳細闡釋，參看阮新邦教授在今期的論文。

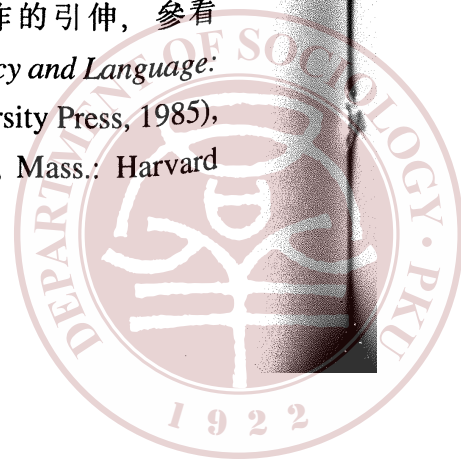
- 5 Noel Timms, *Social Work Values: An Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), 16–17.
- 6 William Horner and Les Whitbeck, “Personal versus Professional Values in Social Work: A Methodological Note,” *Journal of Social Service Research* 14, no. 2 (1991), 21–43. 當然亦有部分社會工作學者對此不以為然，見 Roland Meinert, “Values in Social Work called Dysfunctional Myth,” *Journal of Social Welfare* 6, no. 3 (1980), 5–16。米略 (Roland Meinert) 似乎認為社會工作本身並不具有甚麼它獨有的價值。在他眼中，社會工作價值與他所處身的英美社會中一般市民所持守的價值沒有差異。此處觸及社會工作價值、社會工作者的個人價值及其所屬社群價值三者的關係的問題。
- 7 參看 Timms, *Social Work Values*; Horne, *Values in Social Work*; Hugman and Smith, eds., *Ethical Issues in Social Work*; Banks, *Ethics and Values in Social Work*; Chris Clark, *Social Work Ethics: Politics, Principles and Practice* (Basingstoke: Palgrave, 2000); Chris Clark and Stewart Asquith, *Social Work and Social Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985); Margaret Rhodes, *Ethical Dilemmas in Social Work Practice* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986); Frederic Reamer, *Ethical Dilemmas in Social Service*, 2d ed. (New York: Columbia University Press, 1990); Frederic Reamer, *Social Work Values and Ethics*, 2d ed. (New York: Columbia University Press, 1999); P. Nelson Reid and Philip R. Popple, eds., *The Moral Purposes of Social Work: The Character and Intentions of a Profession* (Chicago: Nelson-Hall, 1992).



- 8 這是參考了凱曼 (Richard Hugman) 跟史密夫 (David Smith) 及賓士 (Sarah Banks) 的觀點, 參看 Richard Hugman and David Smith, "Ethical Issues in Social Work: An Overview," in *Ethical Issues in Social Work*, ed. Hugman and Smith, 1-12 及 Banks, *Ethics and Values in Social Work*, chaps. 2 and 3.
- 9 Banks, *Ethics and Values in Social Work*; Horne, *Values in Social Work*, 94-97; John Harris, *The Social Work as Business: The State of Welfare* (London: Routledge, 2003).
- 10 參看 Hugman and Smith, "Ethical Issues in Social Work;" Reamer, *Ethical Dilemmas in Social Service*, 10-13; Rhodes, *Ethical Dilemmas in Social Work Practice*, 11. 另外, 祁樂基本上認為這種努力是徒然、無結果的前提下, 從多元論 (pluralism) 的立場去尋求指導社會工作的道德理論基礎。據筆者有限的涉獵, 祁樂是英語世界中第一位明確地把多元論引入社會工作倫理討論的學者; 此外, 值得注意的是祁樂的多元論立場不單是指價值上, 亦是涉及知識上, 參看 Clark, *Social Work Ethics*, 65-68, 另參看 Banks, *Ethics and Values in Social Work* 中相關討論。
- 11 Hugman and Smith, "Ethical Issues in Social Work," 10.
- 12 Clark, *Social Work Ethics*, 32.
- 13 同上注, 34. 祁樂並沒有進一步解說此點, 但在同書的69頁, 他指出社會工作的價值源於西方社會三大道德傳統, 它們分別是個人主義、社會改革主義 (social reformism) 及公共問責的倫理 (ethics of public accountability)。在82頁他以案主自決的不同演繹為例, 解釋價值原則衝突時涉及演繹的情況。
- 14 同上注, 65-68. 正如注13所提到祁樂的多元論立場不單是指價值上, 亦是涉及知識上, 但由於他沒有詳細交待他接受知識上的多元論的論據, 兼且這亦非本文關心所在, 故此此處有關多元論的討論是針對祁樂的文化及價值多元論立場。
- 15 以下的分析是依據麥金泰在 *After Virtue* 對 "情緒論" 及道德爭拗的剖析, 參看 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2d ed. (London: Duckworth, 1985), chaps. 1 and 2.
- 16 此處進一步的引伸得力於阮新邦教授的提點。
- 17 參看 MacIntyre, *After Virtue*, chap. 3.
- 18 參看 Reamer, *Ethical Dilemmas in Social Service*, 55-57, Frank Loewenberg et al., *Ethical Decisions for Social Work Practice*, 6th ed. (Illinois: F.E. Peacock Publishers, 2000), 46-48.



- 19 以下的剖析受泰勒處理“社會性的善”(social goods)的討論啓迪，參看Charles Taylor, “Irreducibly Social Goods,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 127–145.
- 20 個體本源論的討論異常複雜，涉及政治理論及社會科學哲學的關鍵論辯，若以泰勒作軸心探討以上討論，參看Mark Redhead, *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity* (Maryland: Rowan & Littlefield Publishers, 2002), chaps. 3 and 5.
- 21 Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California, 1985), 334.
- 22 此處有關價值的形成及證成的區別得力於阮新邦教授的提點。
- 23 參看 Marinus C. Doerer, “Can the Dichotomy of Fact and Value be Maintained?” in *Facts and Values: Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*, ed. M. C. Doerer and J. N. Kraay (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), 1–19; Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 127–149, 201–216.
- 24 Philippa Foot, “Moral Beliefs,” in *Theories of Ethics*, ed. Philippa Foot (New York: Oxford University Press, 1967), 83–100. 福特在此文中曾提及事實／價值二分對評價的理解涉及兩組假設，在此只觸及她對第一組假設的分析。
- 25 阮新邦，〈社會研究的本質〉，載於《當代中國農村研究(上)》，阮新邦及羅沛霖主編(新澤西：八方文化企業公司，2000)，6。
- 26 Iris Murdoch, “Metaphysics and Ethics,” in *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (New York: Penguin Group, 1997), 64–67.
- 27 Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 34.
- 28 同上注。
- 29 同上注，35。
- 30 以下的分析是基於泰勒的“強評價”(strong evaluation)及“無法迴避的道德架構”(inescapable moral framework)的分析所作的引伸，參看Charles Taylor, “What is Human Agency,” in *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 15–44; Charles Taylor, *Sources of The Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chap. 1.



- 31 Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," 23.
- 32 Taylor, "What is human agency?" 15-16.
- 33 同上注, 16-27.
- 34 Taylor, "Irreducibly Social Goods," 133.
- 35 泰勒有關語言的討論, 參看 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Part III 及 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), chaps. 5, 6 and 9.
- 36 Taylor, "Irreducibly Social Goods," 133.
- 37 參看 Charles Taylor, "The Importance of Herder," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 79-99 及 Charles Taylor, "Heidegger, Language, Ecology," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 100-126.
- 38 同上注。
- 39 Taylor, "Irreducibly Social Goods", 134.
- 40 同上注, 134-135.
- 41 同上注, 135.
- 42 同上注, 138-139.

