

“價值相關性”、“強烈價值介入論” 與社會科學中國化的規範基礎

阮新邦

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文從韋伯的“價值相關性”作起點，檢視社會科學中國化的規範基礎。但“價值相關性”未能正確理解社會研究裏有關價值介入的問題，主因是此觀點仍然從一個單向理解的角度來處理事實陳述跟價值判斷的關係。本文指出，社會研究是建基於一個雙向理解模式之上，其間的價值介入是第一人身的價值判斷的介入，並由此角度探討社會科學中國化裏所涉及有關中國人的行為規範基礎的問題。最後從社會研究方法和態度，以及普遍與特殊之間的張力，來考察“本土角度”的意義。

在社會研究的領域裏，有關事實和價值的關係或價值判斷是否可以客觀驗證的問題，很多時是以韋伯(Max Weber)的社會方法學做討論的起點。但對韋伯這方面的論述通常有兩種截然不同的理解。第一種理解主要由柏森斯(Talcott Parsons)引發，為實證社會科學觀(positivistic social science)認同。¹ 這些學者認為韋伯主張把價值判斷和事實陳述作邏輯上的區分，價值判斷最後只代表了個人的主觀抉擇，沒有客觀驗證的基礎。有些更由此推出韋伯是確認有價值中立(value-neutral)社會研究的存在。

然而，近二十年來，另外的一些韋伯研究者指出，第一種理解誤解了韋伯方法學的論旨。這種誤解不但只存在着英美實證社會研究的學派裏，同時也在頗大程度上是德國法蘭克福學派(Frankfurt School)和哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)等人對韋伯的方法學的看法。² 這些韋伯研究者宣稱，韋伯並沒有提出類似價值中立



社會研究的觀點，反之，韋伯認同烈郭特(Heinrich Ricket)提出的“價值相關性”(value relevance)的概念,³認為社會研究必然會涉及相關的價值觀，他(她)們把韋伯的理論歸入詮釋(hermeneutical)社會研究的傳統裏。這是對韋伯的方法學的第二種理解。

本文作者一方面反對從實證論(positivism)的角度去理解韋伯的方法學，另一方面是認為哈伯瑪斯等人並沒有誤解韋伯的方法學觀點。雖然韋伯承認社會研究必然會涉及相關的價值，但他反對這是研究者的價值判斷的介入。韋伯明確指出，社會研究方法跟價值判斷是兩種互不相屬的範疇。但對哈伯瑪斯等批判詮釋論者(critical-hermeneuticist)而言，理解社會現象及社會研究的方法，跟研究者的價值判斷是不能截然劃分開來的。這是一種第一人身(first person)的價值介入，本文名之為“強烈價值介入論”(the strong thesis of value involvement)。

“強烈價值介入論”的觀點並不為一般社會研究者所理解，甚至一些稱為屬於詮釋學派的學者也缺乏這方面的認識。很多時，他(她)們心目中的詮釋理解(hermeneutic understanding)等同於韋伯的演繹理解(interpretive understanding)。⁴這是問題的關鍵。這種價值介入的觀點普遍地給相關的學者所忽視，特別是在華人的學術圈子裏。然而，本文的主旨並不是要證明強烈價值介入論的正確性，而是要指出，從強烈價值介入論出發，社會研究，包括當下間任何學者所作的理論探索及實徵(empirical)調查，必然涉及該學者本身的價值判斷。簡言之，社會研究是預設了一個相關的規範基礎(normative foundation)。這裏蘊含着一個跟傳統社會研究不一樣的嶄新社會科學觀。因而，有關社會研究方法的運用、研究的客觀性、因果分析(causal analysis)和深層描述(thick description)，及其對應着的觀察者(observer)和介入者(participant)的身分等問題，會在這嶄新的社會科學觀下呈現出另一種面貌。這裏正好顯示出社會科學中國化的重點。不同的社會文化背景是



有其相應的文化規範，適合於本土社會現象的研究的概念和理論必然是建築在所屬的規範基礎之上。因此，我們不能純然應用具有西方規範預設的理論來研究中國的社會現象。

本文從韋伯的價值相關性作起點去探討這些問題。我們認為，在較具體的社會研究及現實存在的層次上，韋伯顯示出其對現實分析的洞察，這特別從他對理性觀的討論裏反映出來。但另一方面，韋伯的價值相關性卻未能進入問題的核心，也未能由此顯示社會科學中國化的問題所在。我們會從強烈價值介入論入手，來檢視社會科學中國化裏所涉及有關中國人行為規範基礎的問題，並由此進一步從社會研究方法及“普遍”與“特殊”的角度之間的張力，來考察本土社會研究裏的“本土角度”的意義。

一 韋伯價值抉擇論的兩種理解

韋伯對價值抉擇的立場所引起的不同演繹的爭論，主要在於如何理解他對事實陳述和價值判斷的關係。韋伯跟隨烈郭特的“價值相關性”的看法，把價值判斷和價值相關性這兩個概念區分開來。價值判斷是個人的主觀價值取向，沒有普遍意義；反之，價值相關性是指個人或研究者所屬社群的價值系統，為人們普遍接受，因而具有普遍的意義。研究者要依賴價值相關性去選取研究對象，但這不會阻礙建立客觀的研究對象，反而有助研究者面對着經驗不能窮盡的社會世界選取有意義的研究課題。⁵

根據上述的討論，社會研究的過程和社會現象本身都無可避免地含有“價值”的成分，問題是這些“價值”的性質為何？是否可以客觀驗證？對韋伯價值抉擇論的第一種理解主要是基於韋伯強調價值相關性的普遍意義，並且認為要把社會研究方法跟價



值判斷作截然區分。但更重要的是在於韋伯指出，沒有任何科學或理性的程序可以保證價值問題或衝突必然獲得解決。⁶

對第一種演繹者，特別是具有實證取向的學者而言，價值相關性的介入並不會影響社會研究的客觀性。他(她)們提出“發現邏輯”(logic of discovery)和“驗證邏輯”(logic of justification)的區分來疏解這一個問題。⁷“發現邏輯”是處理概念形成和研究方法及技巧的運用，討論研究者如何建立其假設，以及應用何種方法和技巧在其研究上。換言之，研究對象的選取是屬於“發現邏輯”的層次。“驗證邏輯”是涉及如何客觀及有效地驗證一個科學理論或研究結果。一個研究是否合乎科學和是否具有客觀性，是決定於其驗證的程序。驗證過程會把其價值成分過濾掉。因此，在概念或假設形成的層面涉及的“價值相關性”並不會影響社會研究的客觀性。他(她)們跟着指出，對韋伯而言，價值和事實是沒有必然的關係；價值上的問題到最後只是個人的主觀抉擇，沒有客觀的理性基礎。有些更指出，韋伯主張有價值中立的社會研究。

這一種對韋伯方法學的理解近年來受到不少韋伯學專家的嚴厲批評。他(她)們歸因這主要是受柏森斯對韋伯錯誤解讀的影響。韋伯對價值和事實的關係的論述，不能如此簡單化約為一種實證論式的事實和價值截然劃分的觀點。韋伯雖然強調價值問題沒有科學上的客觀解決途徑，但並不表示他認為價值抉擇最後是純然個人的主觀的抉擇，沒有理性的基礎。特別對應着後一個問題，他(她)們不但只批評實證論者對韋伯的演繹，更指出就算跟韋伯同屬社會文化體系的法蘭克福學派和哈伯瑪斯，也有類似的誤解。

第二種的演繹者認為是要把韋伯的方法學觀點放在相關的歷史脈絡和現實的分析裏，才可以獲得確切的了解。他(她)們指出，韋伯所強調沒有任何科學程序保證價值問題一定可以獲得解



決的論旨，一方面是對應着其身處的歷史情境，其時德國大學教授沒有節制地宣揚其政治和價值理念；⁸ 另一方面，韋伯是從具體的社會研究裏來審視價值在實際社會分析裏的位置。明顯地，就現實的情況看，是沒有任何方法可以使得人民接受同一種價值理念，實踐其所接受的價值觀，或者是解決價值紛爭。他(她)們認為無論在方法學的討論，或實質的社會分析裏，韋伯是一貫重視價值存在的內外因素。因而，韋伯是不可能接受實證論者對事實和價值的看法，以及價值中立社會研究的觀點。這些學者進一步指出，韋伯不但不是實證論者，反而是詮釋社會研究的傳統裏的其中一個奠基者。⁹

這一種對韋伯方法學觀點的理解是有其正確的一面，但同時亦有缺失之處。實證論者就事實和價值之關係的論旨是蘊含着一個方法學上的論點，認為有價值中立的語言從事客觀的社會研究。明顯地這不是韋伯的立場。但另一方面，韋伯跟實證論者相同之處，在於他(她)們都認為社會研究方法跟價值判斷要作截然劃分，而社會研究裏的價值介入應盡量避免的是研究者價值判斷的介入。這是哈伯瑪斯等人批評韋伯方法學的重點，也是本文要指出韋伯的社會方法學的不足之處。

問題的關鍵在於如何理解“強烈價值介入”這一個觀點。一般來說，韋伯被譽為演繹社會學(interpretive sociology)的創始人之一。¹⁰ 廣義上，演繹社會學包括的範圍或學派甚多。舉凡現象社會學(phenomenological sociology)、詮釋學(hermeneutics)、符號互動論(symbolic interactionism)、甚而批判理論(critical theory)也包括在內。¹¹ 當然，這些學派各自有其獨特之處，但這裏只注重有關價值介入的論點。一個重要的標準去分辨這些學派的相異之處，是在於以“價值相關性”或“強烈價值介入論”來理解社會研究裏的“價值介入”。不幸地，大多數的相關學者並沒有注意到這一點，甚而不為他(她)們所理解。他(她)們自覺或不自覺地從“價



值相關性”的立場來理解演繹社會學，而以馬克斯的批判傳統去理解“強烈價值介入”的觀點，但卻很少會進一步去探討此分別所涉及的後設理論層面的理據所在。這問題在批判社會學的傳統裏顯得更為重要。雖然馬克斯本人沒有在後設理論上來考察批判的意義，但此一傳統其實是蘊含着強烈價值介入的論旨。那是說，對社會現象的理解必然預設了對該現象的批判。這是一個“極強”的“強烈價值介入論”的觀點。從驗證的角度看，這裏的問題是：如何可能證成具有研究者強烈價值判斷介入的社會分析的客觀性或真確性。就本文而言，我們嘗試把此一極強的“強烈價值介入論”化約為具有研究者價值判斷介入的詮釋理解的觀點。

從後設理論的角度看，“對社會現象的理解必然預設了對該現象的批判”可以轉化為“對社會現象的理解必然預設了理解者的相應價值判斷”。當然，價值判斷亦有強弱之分，但無論如何，“價值判斷”跟“價值相關性”在社會研究價值介入的問題上有很大的分別。對前者而言，不但只在驗證社會分析上構成極大的困難，就社會研究者本身，無論是理論探索或實徵調查的學者，假如他(她)們相信社會研究裏的價值介入是相關的“價值判斷”，那麼，其研究心態、資料鋪陳和分析，跟傳統研究者習已為常的程序有很大甚而是本質上的分別。這裏要注意的是，到目前為止，我們並沒有試圖證成“強烈價值介入”的論旨，只是要勾劃出此一論旨的意義及其與“價值相關性”的分別。下文會進一步闡釋此論旨的論證結構。

問題的中心點是如何解釋“理解”(understanding)或“理解社會現象”(understanding social phenomena)這一個問題。根據上文的討論脈絡，這是涉及以演繹的方式去理解社會現象，也正好是韋伯及詮釋社會學的中心課題。演繹理解(interpretive understanding)是要找出社會行為的具體文化意義，而這是要把社會行為放在相關的文化系統裏才能獲致。但這裏牽涉兩個文化系統：行為者的



文化系統和研究者的文化系統。當研究者要理解行為者加諸其行為的主觀或文化意義時，是要以行為者的角度抑或研究者所屬的文化價值體系作參照架構呢？這是問題的焦點，特別是研究者的角度和被研究者的角度產生衝突時，研究者如何可以克服二者的差距，即二者的不同之處呢？他(她)又如何能證明其演繹角度是正確的呢？換言之，在這情況下，研究者是要從行為者的角度抑或是從研究者的角度去了解該行為呢？

可以肯定的是，要把一個社會行為和其相關的價值系統或文化意義相連在一起，才可以了解該行為的意義，這是演繹理解的主旨。但正好這裏又牽涉及兩個層次的演繹：行為者對自己行為的演繹，及研究者對行為者如何理解自己行為的演繹。這是一個“雙重演繹”或“雙重詮釋”(double hermeneutics)。¹²一方面，行為者對自己行為的理解，便是一種演繹和價值介入；另一方面，研究者由自己的角度對被研究者的行為的理解，也是一種演繹和價值介入。但韋伯及早期的德國學者，並沒有注意到後者的價值介入和演繹所蘊含着的研究方法學上的轉變，他(她)們不自覺地仍然採用“單向理解”(monological understanding)的角度去處理“演繹理解”的問題。¹³

伽達默(Hans-Georg Gadamer)的哲學詮釋學(philosophical hermeneutics)對上述的問題提出了深入的看法。他指出，“理解”是一個雙向的(dialogical)過程。所謂“雙向”是指任何理解都不可能由理解者的單一角度構成，而是需要理解者和被理解者的“合作”。研究者在理解或演繹一個社會現象或行為時，該現象或行為不是靜止不動，也沒有所謂絕對的客觀本質。研究者是要不斷依據被理解者的行為調節自己的理解和演繹。在這過程中，理解者和被理解者的角度融合(fusion of horizon)起來，構成了對社會現象的理解。任何有關社會行為的理論的準確性，是同時受制於研究者的理解角度和被研究者的理解角度。因此，理解不是一個單



向的結構，所有理解都必然是“雙向理解”(dialogical understanding).¹⁴

換言之，社會現象的構成是同時受研究者和被理解者的言行所決定。行為者的語言、價值和文化意義構成了社會現象，但若要了解社會現象，研究者的第一步是由自己的角度作演繹。然而，研究者的角度亦是由語言、價值和文化意義構成。那是說，了解社會現象此一過程，其本身便是一個社會現象。由此觀之，在了解社會行為的過程裏，被了解者如何演繹自己的行為是第一層次的演繹理解，而了解者如何演繹被了解者的行為是第二層次的演繹理解。因此，詮釋論的理解並非先是指理解者作為一個主體(subject)，用一種方法去理解外在世界的客體。反之，任何理解必然是理解者和被理解者合作而達成。理解者和被理解者的存在境況是構成“理解”的必要條件。正由於此，理解不但只是一個知識論上的問題，也是一個存在的問題。但另一方面，研究者只能從自己的演繹角度去了解社會行為，除非是研究者自覺其理解角度出現問題，他(她)才可以跳出自己的理解角度。但在何種情況下研究者才會對自己的理解角度進行反思呢？詮釋論者認為，研究者通過與被理解者的對話或溝通，了解被理解者的角度，然後反過來用被理解者的角度去批判自己的理解角度。這裏顯示出強烈價值介入的論點。研究者或理解者是自覺地把其價值判斷介入於理解社會和人的現象的過程裏。但這裏的價值介入牽涉兩層意思。第一個是指理解者介入的是個人的價值判斷；第二個是指此價值判斷是含有對自我觀或社會制度的批判意味。

二 理性、規範與社會研究方法

上一節的討論展現出一種跟傳統社會科學觀截然不同的社會



研究理念。根據強烈價值介入論的觀點，研究者的價值判斷、社會研究方法、及對社會現象的解釋，三者互相扣連着。其中最特別之處，也是為一般研究者所忽視的，是此一社會科學觀是蘊含着當下的研究者要自覺地採取一個參與者(participant)的角色，介入其價值判斷。明顯地，這不但抵觸了實證社會科學的觀點，同時也不為一般的演繹社會學學派所接受。這些觀點強調用觀察者(observer)的身分進行社會研究，就算在進行所謂“設身處地”的演繹理解時，也是從一個沒有價值判斷的角度出發。¹⁵

其實，如果我們小心視察，會看到在一定程度上，韋伯的社會學論述同樣展現出研究者的價值判斷、社會研究方法、及對社會現象的解釋，是如何在現實層次的社會研究裏結合起來。只是他並沒有理會三者的內在關係，仍然堅持社會研究方法跟價值判斷在邏輯上的區分。下文嘗試以韋伯的理性觀就這問題作進一步的解說。

韋伯的理性觀是以“目的理性”(purposive rationality)為主導，並以此來衡量社會行為的客觀性。韋伯認為行為的目的是沒有客觀驗證基礎，我們只可以客觀地決定或探討用以達至此目的之手段。“合理”的行為並不是指行為的目的之建構，而是指其手段。¹⁶ 韋伯把這種對“合理”行為的看法，應用在資本主義社會發展的解釋上。就以手段到目的之理性過程而言，資本主義社會提供的市場經濟和“自利”行為的目標，可以說是把“理性”發揮至完美的階段。因為除了市場訊息可以提供人類計算有效行為的手段外，如果行為的目標是要滿足自己的利益，那會更有助個人從事冷靜的計算。¹⁷

因此，對韋伯來說，一個社會行為可以分為“手段”及“目的”兩部分，但我們只能夠客觀地驗證該行為的“手段”部分。無論行為者本身或旁觀的理解者，都可以採用同一個標準——即行為的目的——來客觀地檢定行為的手段，是否符合該行為的目



的。韋伯這個分析社會行爲的論點，正符合了工具或目的理性的分析架構。從實證論的角度看，亦似乎隱隱然蘊含了事實(手段)和價值(目的)的截然劃分，即行爲的手段可以被客觀驗證，而其目的之形成卻是主觀的。

強調以行爲的目標來衡量其手段所建立的社會行爲的理解模式，是把分析重點放在個人如何利用各種手段滿足其目的之層面上，亦預設了人的行爲是以滿足個人的目的爲主，外在於個人的一切事物會被視爲是一些工具或方式，供個人衡量及利用來滿足其目的。從方法學或知識論的角度看，這亦間接假設了個人和外在世界是可以作截然劃分，即社會現象是獨立於個人的存在而存在。個人對社會世界的了解，一如他(她)的行爲的“手段”部分，可以客觀地驗證。在這意義上，目的理性成爲了一個分析架構，指導着如何客觀地衡量一個社會行爲的手段，也同時指導着如何客觀地證成社會研究的結果。

從更廣闊的角度看，這是一個“單向研究”或者是“單向理解”模式。在具體行爲的層面上，是以滿足個人的目的爲主導；在理解社會現象的層面上，研究者的理解直接針對着獨立於他(她)的存在的社會現象，只要有正確的研究方法，不用也不需要涉及自己或別人的價值判斷，便可達至正確的理解。

現在可以看到韋伯的理性觀是如何蘊含着一種社會研究的方法，亦可以在這裏顯示其對以後的實證社會科學觀的影響。此一影響特別由理性選擇理論(rational choice theory)裏顯現出來。¹⁸ 有兩點要特別留意的。首先是目的理性跟實質理性或價值理性(value rationality)的關係，這也是韋伯有名的形式理性(formal rationality)和實質理性(substantive rationality)之間的關係的看法；¹⁹ 其次是跟此關係關連着的“客觀分析”方法。

目的理性可以理解爲是形式程序上手段與目的之關係，此關係是透過行爲的目的來衡量其手段的正確性，這是形式理性。對



韋伯來說，這是具有客觀性的。實質或價值理性是指行為目的之建構，代表相關價值文化系統下的抉擇，是沒有科學方法去客觀決定此抉擇的正確性。但韋伯跟着指出，在實際的層面，除非行為的目的是有自利的傾向，否則較難精確計算達至此目的之有效手段，亦即較難實踐形式理性。事實上，對韋伯而言，資本主義社會的結構慢慢地由目的或形式理性所主宰。資本主義社會之目的跟個人之目的是一樣，出現具有形式理性內容的實質理性。理性選擇論更把此一發展轉化為自利是人的本性。在這前提下，無論是個人的行為，或者是對人行為的分析，都遵從着目的或形式理性的軌迹，並由此顯現其行為的效率性(efficiency)及對行為分析的客觀性。

另一方面，韋伯跟理性選擇論者不同的地方，是他覺察到此一具有形式理性內容的實質理性只是資本主義或西方理性化的產物，並沒有強調這是人的必然本性。但理性選擇論者卻以此為人性的設基，並由此建構個人及社會行為的解釋。²⁰這裏出現了一種情況，倘若以此人性觀來解釋社會行為愈準確，那便愈使人相信這是人的真實本性，這樣又反過來進一步加強了以此人性觀來解釋社會行為的準確性，以及其分析的方法的客觀性。這裏清楚顯現出上文所述的研究者的價值判斷、社會研究方法、及對社會現象的解釋之三者互相扣連的關係。只是此種關係不為主流社會研究者所察覺，甚而是他(她)們致力要否定的觀點。

現在或許可以看到，任何一種社會科學觀、一種社會理論、或者是一種社會研究方法，都蘊含着相應的規範基礎。從一個抽象的普遍層面看，此規範基礎是個人行為背後的理據，而此行為理據由個人所屬的社群價值規範衍生出來。因此，從具體的西方歷史發展層面着眼，此規範基礎的具體內容可以用個人主義(individualism)的價值觀來理解。



個人主義強調尊重個人的權利，這些權利很多時是指按照個人的喜好、利益和意慾作行事的標準。目的理性強調有效性，用最少的資源及最快的方法完成所需的任務或達至其目的。這一種評估標準和處事態度，很自然使得人用冷靜計算的手段去從事各類活動，並且會用行爲的目的做標準去計算外在世界的資源。倘若再配合着上述個人主義的思想，便會出現了以滿足個人一己的慾望爲首要的事情，其他外在世界的事物，包括人類，都是行爲者心目中的資源，並且會用冷靜的態度去計算和衡量這些資源的效用。這是目的理性在滿足個人慾望和人際交往裏出現的情況。²¹ 假如我們進一步把這情況扣連着科學研究裏強調的客觀方法，會更加發現在科學技術的發展上目的理性的重大作用，那會加深了人類對目的理性的信任和依賴。

三 理性、規範與社會研究中國化

現在可以看到個人行爲的理據，是如何跟相應的社會文化價值觀相連起來，並由此構成了社會研究的規範基礎。在很大程度上，此規範基礎是社會解釋的基本部分，亦在這裏顯示出西方社會研究的個人主義色彩的基設。從這一個角度來衡量，西方的社會理論並非具有放諸四海而皆準的科學地位；這裏顯現出社會研究本土化的理據。這一節嘗試對應着上文的討論脈絡來視察社會科學中國化的規範基礎。

早在三、四十年代便有社會科學中國化的推廣，但其時的本土化研究，主要是想建立一些適合國情的“實質”(substantive)或“紮根”(ground)理論，來解釋中國的社會狀況，較少觸及根本性的問題。²² 這時期的討論並沒有引起太大的注意，也由於種種客觀的社會和政治因素使然，討論很快便中止了。直至近二十



年，這一個課題在華人社會科學界再次引起討論。在中國大陸，由於社會科學是到了八十年代初期才開始復甦，因此，無論在理論的吸收上，或者是在實徵社會研究的考察上，相對地說，仍未能進入較精密的階段。不少大陸的社會科學家對社會科學的理解，仍然停留在六十年代西方流行的較粗糙的實證社會科學觀的層次。這是其中的一個主因使得他們未能較深入地探討社會科學本土化的問題。²³

相對上，這一個課題在香港和台灣則有較深入的討論。特別是台灣的社會科學界，尤其是心理學界，近二十年來在理論和概念層次上，以及實務社會研究裏，做了不少頗顯著的工作。²⁴然而，另一方面，無論是早期中國大陸的學者或現在港台的社會科學家，他(她)們在這方面的探討多集中在理論和概念上的建構，以及把這些建構應用在實際的社會調查上。這當然是社會科學本土化的重點工作，但有一點是這些社會科學家所忽略的，是近二、三十年來西方社會科學界對社會科學本質所作的反思。西方學術界在這問題上的探討既深且廣，使得社會科學研究出現了一個嶄新的局面。愈來愈多社會科學家發現社會研究的局限性，他(她)們對“科學”、“真”、“客觀”和“驗證”等概念有重新的認識和理解。²⁵社會科學，特別是社會學，再不是原先想像般把社會事實不變地描繪出來。以往要建立的社會科學理論的“普遍性”，也不能像自然科學般，其解釋力是可以超越時空的限制，而可能只是用來解釋某個社會的特定時間內的現象。

這是問題的關鍵。社會科學本土化的推廣運動，是源於不能純依靠建基在西方文化脈絡之上的社會理論，來解釋中國的社會現象。然而，如何才可以較精確解釋社會現象卻是近年來西方社會科學界爭論不休的問題。因此，這也是社會科學本土化的重要課題。當然，這並不是說先要解決此課題才可以從事理論及實徵層面的本土化研究。反之，我們有理由相信這問題是沒有最後的



一致答案的。但要指出的是，對這問題的一定理解可以促使研究者更能明白社會研究的本質及局限，以及明瞭社會科學本土化的各種不同層次的建構。這樣會減低對本土化研究的過高期望或迷惘。本文的其中一個主旨是要顯示出一個跟傳統截然不同的社會科學知識觀；此知識觀是要求更深層次的社會科學本土化的關注面。

簡言之，社會科學本土化是要伸延至後設理論層面的探討，並由此揭示跟傳統模式不一樣的社會研究態度、方法及其要關注的重點。就上述的討論而言，本土化的社會探索是預設了兩個研究的切入點：自我觀及行爲的規範基礎。倘若回到上文有關韋伯理性觀的討論，會發現那看似價值中立的形式理性其實是構成了現代社會及個人行爲的規範基礎。如果進一步由個人主義的角度視察，那會清楚看到此形式或目的理性是具有實質內容：以個人的善惡感受作行爲的基礎。換言之，從近代西方社會制度和道德規範的層面看，很多時個人的感受是構成了其行爲的價值或道德理據。²⁶ 因此，西方的社會制度或社會現象雖然會模塑和影響個人的行爲，但同時也可以理解為在一定程度上是依據個人的感受而發展；而個人的感受也成爲了評估社會制度、政策及相關社會現象的“合理性”之依據。這是西方的個人觀，以及個人與社會關係的看法，同時也是西方社會科學的重要基設。在這意義下，所謂以個人層面的現象去理解社會現象很自然是以個人感受作依歸。這是本土社會研究的重點所在。因爲應用西方社會科學理論去解釋其他社會情境時，也很自然接受了這一種個人觀及個人與社會關係的預設，不自覺地依據西方的觀點，用個人的感受做基礎研究社會現象，這很容易會出現了硬套西方理論於中國社會分析的情況。

上文的討論顯示，西方的社會及文化發展是適宜用自我觀作研究起點，特別是就其強調的個人自主性而言。但相對着如傳統



中國般的社會，其個人自主性不彰顯，用自我觀做研究的切入點是否有值得商榷的地方呢？因為儘管不同的學者提出不同的架構來解釋中國人的獨特行爲，但這些架構大多有一個共通點，是強調相對於西方人來說，中國人並非以個人感受，而是以群體“大我”的價值觀來作行爲的理據。因此，有人會質疑用個人層面的自我觀及其相應的感受作為研究中國人行爲的恰當性。

這是社會科學中國化的關鍵問題。就現有的相關研究來看，一般都集中在建立適合本土脈絡的概念和理論來解釋中國的社會現象，其中最爲人廣泛引用的是“人情”、“面子”、“關係”等概念，他(她)們以這些概念從事理論探索和實徵研究。但如果作進一步的觀察，會發現這些學者很多時是用西方的理論和角度來重整這些概念。²⁷這裏引出一個問題，如何調和西方社會理論裏蘊含着的各種預設和中國的本土文化概念呢？換言之，本土社會理論的探究，是要進入比“人情”、“面子”、“關係”等概念的建構更深入的後設層面，才有可能理解和處理西方社會理論的深層次預設及其影響下所產生的問題。因此，我們不但只要小心應用西方理論來引介或類比這些本土概念，也要意識到我們研究裏的提問方式也可能是從西方的角度出發。這是社會科學中國化的吃緊和困難之處。從傳統的實證模式社會科學觀出發是很難恰當地處理這些問題，特別是此知識觀強調理論只是用來描述現實世界，看不到理論是同時構成此現實世界。正由於此，有人會認爲西方社會理論的提問、角度、及概念可能不能進入中國社會現象的核心。這當然是有可能的事情；但另一方面，我們也要注意，根據詮釋學的觀點，無論在方法學上或現實的發展層次裏，純中國的概念和理論是不存在的。這是箇中的吊詭。在一定程度上，上文有關“強烈價值介入論”的討論是回應這一個問題。本土社會研究不但只牽涉研究者和被研究者的兩個不同的角度，同時也涉及研究者如何調和本土文化和西方文化的角度。就本文的主旨而



言，對社會研究的規範基礎的探索正好是從較根本的層面顯示中國人的行為特質。但當然上述的討論仍未解答以自我觀、個人感受及行為理據作切入點研究中國社會現象的合適性這問題。

社會學的其中一個主要研究對象是那些支配着人類行為的規範法則。規範法則對人類行為的影響大概可以分為隱性和顯性兩種。前者是指個人在不自覺的情況下受其支配；後者是指個人自覺其影響力，並且在有需要時以此規範基礎為理據來解釋或支持其行為。自我觀的建構及其相應的個人感受在很大程度上跟理據使用的模式及其發展緊密扣連着，但中西方在個人觀的發展上有着重大的差別。根據中國的情況，個人層面顯現的自我觀跟群體接受的價值規範是緊密相對應。中國人重視的人際和諧關係及對“大我”認同正好反映這一點。以自我觀作研究的切入點，在一定程度上是預設了以個人自主性為中心作研究的起點，這是西方社會理論的基本預設。但另一方面，此基本預設並非必然跟本土社會研究互相排斥，只要小心處理這些預設跟不同的本土研究層次的各種關係，那麼，這些預設不但不會阻礙本土化社會研究的發展，反而會擴闊其視野和深度。下文嘗試從批判詮釋論的角度探討這些問題。

這裏首先要注意的是，自我觀或自我認同並非如個人身體上的器官般具有特定的客觀位置，而是一個不斷演變的自我建構或演繹的歷程。自我觀的構成當然會受外在的社會、文化和政治的影響，但另外一個重要的影響因素是個人對自己的理解和演繹。個人對自己的演繹一方面加深了對自己的理解；但另一方面，此演繹過程同時會模塑和構成個人的自我觀。²⁸ 就近代西方歷史發展看，此種自我演繹的過程催生了一個重理性的年代。人類對外世界的結構、對個人的存在、對道德宗教事務上的了解，再不是以神的意旨為理解的準則，而是建基於理性的思考上，並且以理性辯論來代替道德教條作社會整合的準則 (principle of social



integration)。²⁹ 換言之，在個人和人際交往的事務上，這是強調了要透過平等、開放和理性論辯的態度來解決衝突和協調社會行爲。這一種轉向提升了個人的存在地位，促進了個人自主意識的發展，建構了現代人的自我觀。

倘若由這樣的一個分析角度來觀察現時中國的轉變情況，會發現一種新的中西價值理念的衝突正在形成中。這是一種重視個人的感受，並以此爲行爲的理據的價值觀衝擊着以“大我”爲依歸的傳統道德理念。事實上，近數十年來有關中國人的行爲和社會現象的研究，其中一個重要的範圍和指涉對象，是中國現代化的發展過程，由傳統社會到現代社會轉折間所遇到的問題，特別是有關中國人在現代社會的適應性和自我建構的問題。社會科學中國化的主旨，是要建立適合中國社會和文化脈絡的理論架構。所謂“適合中國社會和文化脈絡”是指其相應的時代而言。當然，這並不是要否定中國人或社會可能具有超時代的特徵，我們只是認爲，在現階段對這些特徵的有意義討論，是要對應着現代中國社會發展的問題而開展。根據現代社會的發展脈絡，個人自主性的發展是現代社會的一個重要特徵，但此特徵是在頗大程度上與傳統中國人的自我觀相抵觸。

然而，當我們說不能以西方的角度，以個人感受去理解中國社會的發展和結構，並不是說個人感受不可以作爲研究的切入點。我們不是說不能以中國人的“感受”去了解相關的社會現象。例如，傳統中國農村裏的婚姻雖然並非建基於對妻子的愛恨感受上，但這並不是說不能從個人的“感受”去了解其婚姻等事項。因爲，個人的感受跟社會現象的關係並非只有近代西方的一種發展和解釋。雖然傳統的中國人並非如西方人般，其自我建構及行爲規範是以個人感受爲基礎，這並非意味着中國人是沒有個人的“感受”。反之，我們是能夠清楚看到傳統中國人的感受和存在困境，是如何受相應的社會制度和價值規範的影響，並進而



構成他(她)們自我觀的重要部分。其有別於西方情境的地方，正好是他(她)們不能以個人感受去接受或捨棄相應的社會現象和規範，因而鑄造出其存在的苦難。換言之，從本土化研究的角度着眼，我們要分別出中國人的個人感受和社會現象的關係，是跟西方有着不同的模式。中國人是有着不同的自我觀結構及其存在困境。³⁰

上述的中國發展情況，並不可以純然從中國文化及本土脈絡去了解。因為，無論問題的本質、其形成、以及提問，都涉及西方的文化社會脈絡和相關的社會科學理論。亦正好這樣，西方的社會脈絡、制度和文化給中國的現實情況，提供另類的生活方式以作對照。西方的社會科學理論亦由此而成爲了一個參照架構，給中國的研究者去觀照、對比、甚而是批評中國的生活方式的合理性。這樣我們看到的是，傳統文化脈絡、批判理解與西方理論的應用，如何在本土化研究裏結合起來。

在這意義下，我們看到一個在轉變中的中國人行爲的規範基礎。這規範基礎包括中國人傳統的價值信仰及其服從“大我”的自我觀結構，但同時亦從其現代轉變中窺見其現代人自我觀的建構，突顯了自主意識的提升。社會科學中國化是由探索此現代中國人行爲的規範基礎作起點，並配以一個批判詮釋的角度。但這裏仍然會出現一個提問：上述的本土研究的進路是否只能適用於現代中國的情況，不能以之分析和理解傳統的中國社會呢？這是一個較複雜的問題，同時亦返回本土社會研究的根本層次。事實上，作此提問者仍然跳不出傳統知識觀的框框，看不到“強烈價值介入論”在社會研究裏的要旨。

首先，提問者是假設有一個方法可以用來描繪已過去了的傳統中國社會，勾畫此傳統社會脈絡及其對個人行爲的影響正符合了本土社會研究的要旨。然而，倘若上述有關知識觀的分析是正確的，那麼，根本沒有對傳統中國狀況的唯一的正確了解。研究



者必然是從其本身的角度或其身處的社會情境所關注的問題來展開研究。無論是傳統中國人或現代中國人行爲的規範基礎，都只能夠在一個流轉變動的歷程中去理解。這裏當然不是反對有本土理論或概念去理解中國人的行爲和社會現象，但正如上文指出，此等概念和現象是加入了研究者本身的價值判斷，甚而無可避免地牽涉及西方的價值理念。我們這裏所強調的是，要保持批判詮釋角度的自覺性才能較確切理解相關的現象和行爲。

這裏引出另外一個關鍵的問題。是否有較明確的準則指導着如何揉合本土和西方的角度來從事社會研究呢？倘若研究中國社會現象必然涉及西方的角度，那麼，所謂社會科學中國化或本土化的“本土”意義在哪裏呢？其實這正好是上文要致力解決的問題。但就強烈價值介入論的社會研究觀點而言，是不可能由明確的準則指導本土社會研究。可是，本文突顯的社會研究中國化的規範基礎點出了“本土”的意義所在。從微觀的個人層次看，此規範基礎是指個人如何使用理據解釋或支持其行爲；但另一方面，此理據卻是由相關的社會文化脈絡及價值規範孕育出來的。在這意義下，本土概念如“人情”、“面子”、“關係”等，以及價值規範如“五倫”，便成了重要的本土研究架構。只是本文強調此等架構跟行爲理據使用的關係要在社會發展的脈絡裏去掌握。這裏也正好呈現出理解與批判，以及本土與西方角度之間的張力。在最後的兩節裏，我們分別從社會研究的方法，及從普遍性與特殊性之間的關係來進一步討論這一個問題。

四 社會分析與研究態度

現在或許可以看到，社會科學中國化的規範基礎不能從“價值相關性”的角度來處理，而是要透過行爲者如何使用理據去解



釋或支持其行爲，以及相關的價值判斷來從事探索的工作。上文也指出，研究者的價值判斷的介入是了解這些問題的關鍵，同時這也導致了研究者在分析社會現象的態度上的變換：描繪者的觀察者角色滲入了介入者的身分。這裏糾纏着一連串的問題：事實與價值不可分割、觀察者角度的分析與介入者身分從事的深層描述之間的關係、本土文化脈絡的研究取向與批判詮釋引用西方理論的分析之間的包容性。³¹ 每一個問題都似乎抵觸了傳統的知識觀。同時，這些問題顯示出，對社會現象的了解和陳述再不能純然採取一個觀察者的分析角度；社會研究的本質遠比主流學派想像般複雜。

可是，長期以來研究者所接受的知識觀，無論是實證或非實證的，都傾向採取觀察者的角度來描繪和解釋社會現象。在一定程度上，這是由於研究者，甚而是一般人，自覺或不自覺地依照自然現象的結構和規律來理解社會現象，認為社會現象都具有客觀存在的本質。這亦是造成了研究者那麼難於理解“強烈價值介入論”的觀點的主因。疏解這困境的一個關鍵是要重新檢視何謂“理解”或“解釋社會現象”這一個問題。這裏包括兩個層次的理解，一是因果分析的解釋，二是深層描述的解釋。前者是要找出現象的因果關係，後者是對應着相關的文化和社會脈絡來深入描述現象的獨特意義。但不少研究者企圖把深層描述的表達形式還原至因果分析的陳述句模式，以便可以作客觀驗證。³² 這是實證社會科學觀的取向，但同時也誤解了理解的本質，因而不能正確了解深層描述的結構。

上文指出，掌握現象的深層意義很多時是把此現象跟相應的價值規範扣連起來。換言之，對社會現象的深度了解是需要了解支配這些現象的社會規範，而社會規範是賦予人類使用理據及評估事物的基礎。這裏進一步顯示出社會現象的結構及對其意義的掌握，是對應着上述的批判詮釋的研究態度。那是說，理解和批



判是不能劃分開來的。倘若這樣，觀察者的研究身分和因果分析的方法，跟深層描述的介入者身分的相關性在哪裏呢？這不是容易解答的問題。³³ 下文試圖透過分析自我觀的理解結構作進一步的闡釋。

個人在其生命的歷程裏所面對的價值衝突或道德困境而作出的抉擇，會慢慢地形成了個人的性格或自我觀。因此，對個人現象的了解是蘊含着對相關道德困境的了解。³⁴ 但另一方面，社會研究的重點是群體層面的道德困境，並由此去理解群體共同接受的自我觀；而每一個時代都有其本身的特徵，這些特徵構成了該時代人的自我觀的重要部分。因此，對每一個時代的個人自我建構的了解，是必然涉及對該時代的道德價值取向的了解。這裏顯示出微觀的個人感受或自我觀結構跟宏觀的社會特徵的關係。深層描述的方法正好是要把這些現象扣連着此一廣闊和不斷流轉的脈絡裏展開敘述的工作。

個人一方面自覺地提出理據支持和解釋其行為，但在另一方面，其行為在很大程度上是不自覺地受社會規範及其他不能表述的(*unarticulated*)因素影響着。³⁵ 研究者不但只要理解這些行為背後的理據，同時也盡可能把此理據放在行為者所不自覺的其他規範的層面來作解釋。然而，研究者對社會現象的理解和分析過程本身也是一種社會理解和社會現象。因此，研究者的研究過程也同樣受制於如上述行為者的自覺或不自覺的規範基礎。深層描述不但只是要研究者勾畫行為者的理解或自我演繹過程，同時也要從行為者的角度來反照自己理解上的規範制約。在這意義下，社會理解的深層描述意義是同時牽涉理解者和被理解者雙方的歷程。這正好呈現出社會研究裏研究者同時是具有介入者的身分。

也在這裏我們看到研究者或敘述者是要透過第一人身的價值介入才可以從事研究工作，但同時亦顯示出觀察者的客觀分析的意義。前者強調用同情理解的角度描繪個人感受和遭遇；後者則



以較客觀的取向分析時代的特徵。但正如上文指出，對社會現象的理解是必然涉及一個雙向的理解歷程。因此，從存在的理解層次着眼，個人價值的介入及深層描述的方式是所有社會理解的基礎；但就宏觀的角度來衡量，特別是針對着那些不為行為者所察覺的影響行為的因素，研究者傾向採用觀察者的客觀分析來從事社會探索。其實這裏仍然預設了個人介入的深層描述層次，只是研究者對此習以為常或由於其長久共同接受了規范，使得他(她)們以為可以脫離深層描述的方法。

根據上述的分析，介入者的身分和觀察者的身分並非是兩個各自獨立的範疇，其區分只是作為一種分析上的方便，並沒有實質區分上的意義。從驗證或客觀分析的角度看，研究者一般傾向把深層描述和其相應的介入者身分所從事的社會研究及結果，視為不能客觀驗證的論述。其實，倘若小心觀察，正如上文指出，會發現不少所謂從客觀觀察者角度的社會分析，也是以深層描述的敘說做基礎的，只是其研究對象通常是一些經過長久發展並為一般人接受的價值規范。對這些相關現象的描述所產生的客觀分析感覺，並非是這些描述及價值規范本身具有客觀性質，而是其高度及普遍被接受的“認受性”特質罷了。這些被普遍接受的規范是一樣具有如深層描述的對象的特徵。因此，所謂以觀察者身分從事的客觀分析，其出發點仍然是要建基於深層描述之上。不幸的是，大多數的社會研究者看不到此關鍵，甚而輕視深層描述的方法及由此產生的研究結果。這情況在華人社會科學界特別顯著。

上述的討論或許可以進一步突顯出，從強烈價值介入論的角度考察社會科學中國化的規范基礎的意義所在。下一節會順應此討論脈絡，從普遍性與特殊性的關係來考察社會研究本土化的“本土角度”的意義。



五 普遍主義與“本土角度”的意義

社會科學本土化本身正好是反映着從一個特殊的角度來探討社會現象，但這並不表示這種研究取向要排斥社會科學的普遍性。在一定程度上，這裏牽涉普遍主義與特殊主義之間的張力及對立的問題。這個問題一直困擾着哲學、社會及政治理論裏的討論。

就本土化社會研究的層面來說，普遍與特殊之間的問題可以作如下的理解。本土化的社會研究是對應着社會科學的普遍性而開展的。這裏產生兩種情況，一方面是顯現出本土社會研究的特殊性，但另一方面涉及是否有普遍標準去評估和指導此特殊性的本土社會研究。對批判詮釋論者而言，是沒有純本土角度的社會研究的存在，我們是要調和本土和西方的角度去從事社會研究。這裏引出了對本土角度的涵意的提問。一個直接的回應是：不同的社會處境有不同的本土角度的內容。就中國的情況而言，本土的角度包括如從“人情”、“面子”及“關係”等概念，以及中國人的行為規範基礎出發展開研究工作。但跟着的問題仍然是：是否有普遍的準則去指引如何應用這些概念和行為規範基礎從事本土社會研究呢？

這裏點出普遍與特殊之間的張力，也反映着不少本土社會研究的倡導者的實際情況。他(她)們強調要建構本土概念去研究中國社會現象，但同時亦會嘗試引用西方理論去整合本土概念。這是否意味着要有更普遍性的準則去肯定本土社會研究的“本土”意義呢？這樣的話，本土角度的意義在哪裏，其意義會否跟普遍性準則混淆起來而顯得模糊不清了呢？這是在本土社會研究的討論裏反覆爭論的問題，但也在這裏顯示出本土社會研究涉及更深層次的理論探討。本文在後設理論層次討論社會研究中國化的規範基礎便是這樣的一個嘗試。一方面我們強調實質本土概念建構的



重要性，另一方面又指出，中國人的行為規範基礎顯示出跟西方社會科學理論所預設的個人觀，以及個人與社會關係的相異之處。

我們以自我觀及相應的行為理據作為社會分析的切入點，並以此為探討社會科學本土化此課題的出發點。同時，我們是採取一個批判的研究進路，強調理解是一個不斷演變的雙向歷程，沒有絕對客觀理解的存在，而任何理論都蘊含着批判的意味。然而，批判總要有一個角度或準則，這是否表示批判詮釋論裏的“批判意識”具有一種普遍的意義呢？換言之，本文強調的強烈社會價值介入論所蘊含着的研究方法和態度，是否可以作為一種普遍準則來指導社會研究呢？這裏又回到上文有關何謂理解的問題。如果對社會現象的理解是必然蘊含着一個批判的角度，那麼，這種批判的角度是否可以作為任何社會研究的規範基礎呢？倘若是這樣的話，此種規範基礎跟特殊的社會科學中國化的規範基礎有何關連呢？對這些問題的了解不但只有助於對本土社會研究的了解，同時亦會在一定程度上疏解普遍與特殊之間的張力。

這裏首先遇到的一個問題。既然詮釋論者認為沒有絕對客觀的理解的存在，那麼，有何理由指稱理解是一個雙向的歷程，要由理解者和被理解者的合作才可以達至“理解”呢？為甚麼不可以從理解者的角度去界定理解的內容，甚而是從一個權力或對人控制的角度去決定理解的正確性呢？本文的主要目的並非要證成詮釋理解的論旨的正確性，而是要展示此一角度跟社會科學中國化的研究的關係。

詮釋論所強調理解的雙向性，其實是預設了一種如哈伯瑪斯所言的理想溝通情境 (*ideal speech situation*)。³⁶ 理解者和被理解者雙方處於一種平等和真誠的溝通狀態，不受內在和外在的權力制約，只是根據一些語言的規範來進行溝通或討論而達至理解或共識，這是詮釋理解的意義所在。循此脈絡推論，我們可以看到，



人類在使用語言的時候，蘊含着追求一種理想溝通形式。對此理想溝通形式的進一步分析，會發現涉及一個規範基礎。這一個規範基礎是連繫着一個沒有內在和外在制約，只是有“更佳論據的力量”(the force of better argument)來指引的言辭情境。因此，言辭情境是指涉着一個人與人之間的溝通脈絡，而只有在一個開放和自由的社會裏，才容許這樣的溝通情境的出現。³⁷

這裏的推論是要小心理解的。首先，我們並不是說由此可以建立一套普遍的道德法則，甚或一個理想的社會類型。³⁸其次，我們也不是說這是反映着實際的人類溝通形式，反之，現實世界是充滿着扭曲的溝通。這裏只是要強調在“理解”的本質及語言的使用裏，是顯示出人類希冀着一個理想的溝通情境。這個理想溝通情境或許可以理解為是一個普遍準則規範着社會行爲。

上述的分析如何有理解“本土角度”的意義，及其處於普遍與特殊之間的張力呢？言辭的普遍使用所蘊含的規範基礎是超越中國的特殊情境的。這是問題所在，也由此顯示社會研究中國化此課題涉及的深層次的地方。根據上文的討論，對社會科學本土化的規範基礎的探索同時也是指對相關行爲理據的探索，而批判詮釋的理解是蘊含着平等的溝通形式。這裏表現出西方尊重個人自主性的價值取向及由此導衍出的相應生活方式。這是西方社會行爲的規範基礎。在此基礎上建構的個人觀，以及個人和社會的關係，成爲了西方社會理論的預設。因此，我們不能純然應用西方理論於中國的社會分析裏。這是引至提倡本土角度的社會研究的主因。但我們現在卻指出，在人的言辭情境裏是蘊含着一種理想的溝通方式，並以此爲所有社會研究的規範基礎。那麼，這又豈不是推翻了社會研究中國化裏的“本土角度”的意義了嗎？又或者這裏是否意味着一種西方社會先行一步的進化式觀點呢？那是說，平等溝通形式是所有人類社會遲早達至的社會型態，只



是中國仍未發展到此一境況罷了。這樣的話，我們似乎要重新檢討本土化社會研究的問題了。

這些問題是沒有簡單和直截了當的答案，其中涉及對不同生活方式及價值標準的取捨，很多時這只能夠從更具體的歷史發展脈絡和生活方式的角度去理解。下文只是試圖對這些問題作一簡單的闡釋。

就傳統中國文化而言，平等溝通並非是中國人追求的理想生活方式，但關鍵在於是否有迹象顯示出，對此種理想生活方式的追求其實是蘊含於人類的言辭使用裏。這又回到對理想溝通情境的分析的問題上。然而，就算我們接受這分析是正確的，但一如上文指出，從詮釋理解所蘊含着的規範基礎並不能推出具體的理想生活方式或道德法則。我們所能導引出的，可能只是一些為人所普遍接受但卻對現實世界缺乏解釋能力的語言使用規則罷了。換言之，論者是質疑面對着如此複雜和多元化的經驗世界，詮釋理解裏所蘊含的規範基礎對疏解現實及理論層次上的衝突起不了作用。這裏其實是蘊含着一個預設，是預設了追求知識的目的是要解決上述所言的衝突，並且以此目的為其中一個標準來評估學術研究的結果的效用或正確性。但另一方面，這裏又正好顯現出理論上的探討跟現實世界之間的差距，以及人類存在的局限性。對普遍原則的追求本身便意味着是一種超越個人局限性的追求活動，而此知性追求的活動在一定程度上可以理解為人類存在意義的一種表現。因此，就算詮釋理解所蘊含的規範基礎對現實世界的解釋是那麼薄弱，但卻正好反映出個人存在的局限及其要追求普遍原則之間的張力。

批判詮釋論強調理解是一個雙向歷程的一個主因，是由於理解涉及的背景 (background) 資料和脈絡，不少是超越了個人自覺的範圍，甚或其中部分的脈絡本身，是構成了理解的一部分，不能為理解者在自我的反思裏認知的。理解的雙向性正是由參與對



話者，透過對方的角度反過來批評自己的角度，希望由此能局部地檢視那原本不為個人反思裏所自覺的背景脈絡。但這也只能夠點滴進行，是沒有全面反思這回事的。上一節指出的研究者同時具有介入者的身分，表明了學術探索的活動也一樣受制於不能為經驗窮盡的理解背景脈絡。因而其理論層次上的探究在本質上是不能達至對社會現象的全面理解。這亦是具有普遍意義的準則是那麼難於建立的原因。

這裏似乎顯現出一種“兩難”的處境。一方面是理解受制於背景脈絡的局限，另一方面是人類具有追求全面理解的存在意慾。從個人理解的層次着眼，那不能為個人經驗窮盡的理解背景脈絡構成了理解的一部分，因而限制着全面反思的可能性，但個人不斷從各種途徑及以各種方法企圖衝破此理解的局限，顯示出在其受制於不可知“命運”或不能表述的背景脈絡之下的個人自主性的特徵。那是說，人類是希冀有全面自決及普遍理解的存在，包括了對知識追求和價值層面上的自決和理解。但這種全面性的追求活動在理論上是不可冀及的，只可以作為個人在其有限的時空存在的一種執着。這亦可以理解為在個人生命裏的一種“當下間”對理性或真理的“執着”。³⁹ 這裏顯露出特殊與普遍之間的另一種層次上的張力，但同時也提供疏解此張力的可能契機。

雖然很少人再會認為有唯一真理的存在，但這並不表示在學術的探究裏不需要預設追求真理的心態。因為當說話者提出一個像“外面下着雨”的斷語(assertion)的時候，必然蘊含着提出者當下間以此斷語為真的，否則便不是一個斷語了。這是一種“當下間的承諾”(commitment now)，是指說話者提出斷語的同時，並以此為當下間的真。此一種“當下為真”的心態正好顯示出在當下間，說話者以之為唯一的真理。⁴⁰ 倘若由此回到普遍與特殊的關係的問題上，此一當下為真的心態，不但只進一步表述了個人對普遍性追求的存在意義的意慾，同時也顯示出使得日常及學術討



論 (discourse) 之成爲可能的一些必要條件。討論的可能性是建基於討論者遵守討論的規則，這些規則的存在是預設了有相應的社會規範的存在。因此，我們起碼可以這樣說，無論在本體或邏輯的層次上，所有參與的討論者都要接受上述當下間的存在意義或當下爲真的心態。

“當下爲真”的存在心態，配合着其爲斷語使用及溝通的必要條件，可以說在較低的層次裏建立了社會研究的普遍意義。“當下爲真”的心態的“當下”之意義，從一個較廣闊的層面看，可以理解爲是參與討論者或研究者所屬的時代背景及其關注的問題；語言使用規則卻可以理解爲是構成了理論或邏輯層次上人類溝通的必要條件。此二者的結合給社會研究提供了一個具有普遍性的批判規範基礎。

倘若由以上的分析回到社會科學中國化的討論裏，會看到本土化的社會探討並非如一般的研究所顯示，只是要建立本土概念和理論那麼直接的一回事。本土概念層面的建構，當然是朝向社會科學中國化的重要一步；但另一方面，要有效地運用這些概念去理解中國人的行爲，正如上文指出，是要進入更深的探索層次。從這些本土概念裏，我們看到中國人如何使用理據去解釋和支持其行爲，但同時也可以看到，這些概念在一定程度上構成了中國人行爲的背景脈絡。這些背景脈絡有很大部分是不爲人所察覺的，甚而是一些不能表述的背景資料。這裏揭示了個人行爲的自主性及其局限性的兩種特徵。其局限性是其行爲受制於此可表述部分及不可表述部分的背景脈絡。但另一方面，行爲理據的提出是蘊含着行爲者在一定程度上是自覺及自主地從事此行爲活動；更進一步而言，理據的提出蘊含着跟對話者進入討論的活動，亦可由對方的角度反過來揭示自己那原本不可表述的部分的背景脈絡。這裏同時也呈現出個人的自主性。

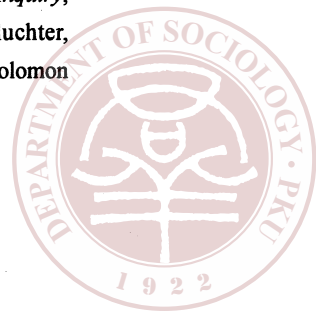


從一個特殊的角度看，中國人的行為基礎是建基於跟上述的本土概念相連的脈絡之上。但另一方面，此特殊的本土脈絡顯示出中國人深層性格的普遍特徵。但此特徵亦會隨着時代的發展而作出相應的改變。就近現代中國歷史和社會的發展情況看，此一時代發展蘊含着傳統中國文化價值以外的因素或特徵，其中特別顯著的是現代社會尊重個人自主性的特徵。現代中國的發展在一定程度上是傳統的一些價值理念，跟此現代社會特徵的衝突；同時亦可以理解為朝向平等溝通生活形式的發展。但此種朝向平等溝通生活的取向並不必然會跟中國的傳統生活方式起衝突。事實上，傳統生活方式和價值理念構成了我們的理解，是不可能全面跳出此價值規範的，但卻可以就具體事態的發展局部地批判這些價值理念及相關的生活方式。這亦是上文引用中國近代歷史發展及現時的境況來扣連批判詮釋理解的主因。這裏正好體現了本土角度跟批判詮釋論結合的社會研究路向的特徵。此研究進路一方面在具體現實層次上，進入了中國人行為的深層結構，另一方面卻提供了一個基礎，去分析和評估中國社會的發展方向及其制度的合理性。

注釋

* 本文初稿曾在香港理工大學應用社會科學系於一九九八年十月主辦之會議：“韋伯與中國研究：後設理論層面探討”上宣讀。

- 1 關於帕森斯本人的分析，參閱Talcott Parsons, “Value-Freedom and Objectivity,” in *Understanding and Social Inquiry*, ed. Fred R. Dallmayr and Thomas McCarthy (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 56-65. 對韋伯和帕森思的詳細比較，參看Jürgen Habermas, “Discussion,” in *Understanding and Social Inquiry*, ed. Fred R. Dallmayr and Thomas McCarthy, 66-72; 及Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, trans. Neil Solomon (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), chap. II.



- 2 Christopher G. A. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research* (London: Macmillan, 1985), chap. 4; and Hermann Lübbe, "Are Norms Methodologically Justifiable? A Reconstruction of Max Weber's Reply," in *The Communicative Ethics Controversy*, ed. Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).
- 3 Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Science*, ed. and trans. Guy Oakes (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 88-89. 有關這方面的討論, 參看 Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*, chap. 3; Guy Oakes, *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), chap. 2; Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), chap. 2.
- 4 在中國大陸和台灣的學術界裏, "interpretive understanding" 一般譯為 "解釋理解"。本文作者認為把 "interpretation" 譯為 "演繹" 較為恰當, 亦符合一般日常語言的用法, 只是要小心不要把此 "演繹" 跟 "演繹邏輯" (deductive logic) 裏的 "演繹" 混淆起來。
- 5 Oakes, *Weber and Rickert*, chap. 1; Susan J. Hekman, *Max Weber and Contemporary Sociology* (Oxford: Martin Robertson Press, 1983), 26-43.
- 6 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, ed. and trans. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: The Free Press, 1949), 19. 就這問題的進一步演繹和討論, 參看 Lübbe "Are Norms Methodologically Justifiable?"。
- 7 有關這個問題的經典討論, 參看 Ernest Nagel, *The Structure of Science* (London: RKP, 1961), 473-502; 及 Richard S. Rudner, *Philosophy of Social Science* (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1966), 5-7.
- 8 Wolfgang Schluchter, "Value-Neutrality and the Ethics of Responsibility," in *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, ed. Guenther Roth and Wolfgang Schluchter (Berkeley and Los Angeles: University of Californian Press, 1979), chap. II, esp. section 3.
- 9 Alan Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), chap. 2.
- 10 參看 Dirk Käsler, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 175-180; 及 Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1979), chap. 4.
- 11 同上注。
- 12 Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson, 1976), 79, 158.



- 13 有關這問題的討論，參看Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David E. Linge (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), Part I; Richard J. Berstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), Part III; 及 Susan J. Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge* (Oxford: Polity, 1986), chap. 4.
- 14 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. and trans. Garrett Barden and John Cumming (New York: The Seabury Press, 1975); and *Philosophical Hermeneutics*.
- 15 這一種觀點特別從符號互動論 (Symbolic Interactionism) 一派裏顯現出來。參看 Margaret M. Poloma, *Contemporary Sociological Theory* (London: Macmillan, 1979), Part II; George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: The McGraw-Hill Company Inc. 1996), chap. 9; Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (California: Wadsworth Publishing Company, 1991), Part Four.
- 16 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978), 3-28.
- 17 同上注。
- 18 有關理性選擇論的詳細的討論，可參看James S. Coleman的巨著, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990); 及Patrick Baert, *Social Theory in the Twentieth Century* (New York: New York University Press, 1998), chap. 7.
- 19 Weber, *Economy and Society*, 85-86.
- 20 有關這問題的進一步討論，參看Amartya K. Sen, “Rational Fools,” in *Philosophy and Economic Theory*, ed. Frank Hahn and Martin Hollis (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- 21 對這問題的詳細討論，參看Elizabeth Anderson, *Values in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
- 22 在三、四十年間，吳文藻在他編的社會學叢刊的總序裏，指出促使社會學中國化的重要性。見瞿同祖，〈中國法律與中國社會〉(台北：里仁，1984)，1-4。另外，費孝通於三十年代的調查研究，更被認為是早期社會科學中國化的代表作。有關費氏的調查報告，見其英文著作 *Peasant Life in China* (London: RKP, 1939)。中譯本為《江村經濟：中國農民的生活》(香港：中華，1987)。
- 23 有關社會科學本土化或中國化在中國大陸社會科學界的討論，最顯著的例子是《中國書評》於1995年總第三期開始，開闢一個專欄長期討論社會科學規範化和本土化的問題。有關中國大陸社會科學界對“規範化”問題的興趣多於對“本土化”的問題，可參看〈社會科學的規範化與本土化學術討論會輯要〉，《中國社會科學季刊》(香港)總第十期(1995)，164-165，及梁治平，



- 〈規範化與本土化：當代中國社會科學發展面臨的雙重挑戰〉，《中國書評》總第三期(1995)，65-73。有關這些問題的綜合論述，參看鄧正來，〈化解整體的社會科學觀——“中國社會科學規範化”討論的討論〉，《中國書評》總第六期(1995)，41-55。
- 24 台灣的社會科學界有關社會科學本土化的討論始於八十年代初期，其時的討論仍然只是集中在一般性的層面。到了八十年代末，才開始進入較精密的階段，建構符合中國本土文化脈絡的概念、架構和理論去探討中國人的行為和社會現象。至近期楊國樞主編的《本土心理學研究》期刊出版，更進一步匯聚了不同學科的社會科學家，較有系統地從事社會科學本土化的理論探討和實徵社會研究的工作。有關中國社會科學界，特別是台灣地區已發表的社會研究本土化之詳細著作目錄，可參看楊國樞，〈我們為甚麼要建立中國人的本土心理學？〉一文的參考文獻。該文載於楊國樞編，《本土心理學研究》創刊號(1993)，6-88。
- 25 就這些問題的詳細討論，參看 James Bohman, *New Philosophy of Science: Problems of Indeterminacy* (Oxford: Polity, 1990)。
- 26 參看 Sulamith Heins Potter and Jack M. Potter, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), chap. 9。
- 27 黃光國是這方面的代表人物。參看其最新的著作，《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》(台北：心理出版社，1995)。
- 28 有關這問題的詳細討論，見 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), Part I; 及 “The Moral Topography of the Self,” in *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychology*, ed. Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988)。
- 29 對這問題的較詳細討論，參看阮新邦，《批判理性、社會實踐與香港困境》(新澤西：八方文化企業，1997)，第二章。
- 30 參看阮新邦、羅沛霖、賀玉英，《婚姻、性別與性：一個當代中國農村的考察》(新澤西：八方文化企業，1997)，245-251。
- 31 同上注。
- 32 James S. Coleman 指出，如果可以從個人利益的角度解釋一個社會現象，那便可以說已經徹底地解釋清楚此現象。見其 *Individual Interests and Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1。Coleman 在這裏一方面顯示出社會研究裏的深層描述的意義，但另一方面也正好反映出實證主義的深層描述的觀點。他雖然引出深層或豐富 (rich) 描述此一概念，但卻跳不



- 出實證社會研究的模式，到最後的驗證層次，仍然把所有社會解釋還原至因果關係層面的解釋來符合客觀驗證的要求。
- 33 哈伯瑪斯曾用這兩種身分對應着因果分析和深層描述的方法，來檢視“體制”(system)和“生活世界”(lifeworld)之間的關係，但他的討論仍然未能澄清此二者之關係所牽涉的一連串後設層面上的問題。見Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), Part VI.
- 34 Taylor, “The Moral Topography of the Self”.
- 35 參看 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995), chap. 9; Charles Spinosa, Fernando Flores and Hubert L. Dreyfus, *Closing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and Cultivation of Solidarity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997)。在一定程度上後一本書可以理解為專注討論這一個問題，並且提出一套技巧方案去改進個人生活上遇到的“不協調”(disharmonies)的處境。
- 36 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 38-39, 99-100, 305-309; *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), 50-59, 66-68.
- 37 就這問題的進一步闡釋，參看 Thomas McCarthy, “A Theory of Communicative Competence,” in *Critical Sociology*, ed. Paul Connerton (Middlessex: Penguin, 1978), 495; 阮新邦，《批判理性、社會實踐與香港困境》，第二章。
- 38 這也是哈伯瑪斯對類似批評的回應，參看 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 404-405.
- 39 這裏的討論是借用了 Mary Hesse 對哈伯瑪斯的理論的演繹。見 Mary Hesse, “Science and Objectivity,” in *Habermas: Critical Debates*, ed. John B. Thompson and David Held (London: Macmillan, 1982), 108。對這問題的進一步解說，參看 阮新邦，〈溝通理性的普遍意義〉，《社會理論學報》第一卷第一期(1998)，13-16。
- 40 同上注。

