

# 社會學研究中的“情境性”問題

吳肅然

哈爾濱工業大學社會學系

**提要** 社會學研究者常常強調研究過程與研究結論的“情境性”，然而不同人對於這一概念的理解卻有很大差別。目前許多社會學家均站在傳統社會科學哲學的立場來解讀“情境性”，以致此概念喪失了重要的方法論內涵。從當代社會科學哲學的角度來看，“情境性”是二元對立方法論的交彙點，對它的討論既有助於破解社會學研究的方法論困局，也可以推動人們對於學科目的的反思。

## 一 有關情境性的兩種話語

當代社會學研究者大都認可經驗研究存在著“情境性”，然而不同研究者對此概念的理解卻有著很大差異。一些實證主義取向的社會學家強調，社會情境原理 (social context principle) 是社會科學研究的三個基本原理之一，“群體變異性的模式會隨著社會情境的變化而變化，這種社會情境常常是由時間和空間來界定的”<sup>1</sup>，“因果關係本身就是以一定的背景為基礎的”<sup>2</sup>。相比而言，一些反實證主義者同樣強調情境的重要性，但他們在此問題上的理論立場如“作為外在結構內化的結果，慣習以某種大體上連貫一致的系統方式對場域的要求作出回應”<sup>3</sup>與實證主義社會學家們似乎根本不在討論同一個問題。

上述情況之所以出現，乃是因為前者對於情境的討論位於邏輯經驗主義的社會科學哲學框架中，而後者的討論則位於邏輯



經驗主義的框架之外，甚至是基於反邏輯經驗主義的立場，由此造就了兩種都強調情境性，但內涵迥異的方法論話語。然而從當代社會科學哲學的發展史來講，在“情境性”問題的討論中，後者是以批判前者姿態的出現的，正是後者才賦予了“情境性”以豐富的方法論內涵，而前者對於“情境性”的論述往往停留在表面。以目前中國大陸社會學經驗研究為例，雖然長時間存在著方法論的二元對立，但是大部分研究者對於情境都持第一種認識，這就使得許多對於情境的強調成爲一種缺少理論內涵的修辭。一些實證取向的研究者習慣於在邏輯經驗主義體系內解決方法論困難，這使得情境只起到限定詞的作用；一些研究者一方面操持著反實證主義的方法論術語，另一方面也未能擺脫傳統社會科學哲學的束縛，把情境性概念變成了一面文化旗幟，這就傷害了反實證主義社會學在方法論上的嚴肅性。

當代西方反實證主義社會學方法論深受社會科學哲學的影響，然而大陸社會學界對於當代社會科學哲學並不是很了解，大部分社會學研究者對於“經驗”和“實證”的理解一直受到傳統社會科學哲學的影響<sup>4</sup>。儘管近二十多年舶來了許多具有反實證主義色彩的社會學方法論和科學哲學思想，但是大陸社會學研究者總習慣於用一種邏輯經驗主義的知識觀對這些舶來概念進行加工，從而扭曲或損傷它們的理論意義。“情境性”概念就屬於其中之一。

## 二 情境性與社會科學哲學

邏輯經驗主義運動發端於20世紀20-30年代的維也納學派，該學派將語言分析與形式邏輯相結合，致力將“模糊”的形而上學討論轉化爲“精確”的社會科學，其基本知識論觀點與實證社會學極爲接近。這些觀點可以概括如下：首先是給定實在論，



對於某個特定的研究來說，存在著給定的、外在於研究者的客觀實在。研究所要揭示的事實、屬性、特征是先在於研究的，它不受研究主體和研究過程的影響。其次是表現論，既然科學研究及科學論述的對象是一種客觀的、外在於研究者和研究過程的給定實在，那麼以探求真實為目的的科學研究就應當以揭示給定實在為己任，“全部認識活動的最終目的就是要通過一些最佳手段和方法的運用來達到對各種既定的客觀實在的準確呈現、表現或再現”<sup>5</sup>。再次是還原論，它“強調要把感覺經驗材料作為決定任何對知識的合法要求的基礎”，不僅“我們所有觀念的產生都可以在某種給與的感覺來源中找到”，而且“我們最後必須把感覺經驗作為一切信仰的檢驗基礎”<sup>6</sup>。最後是確定論，研究者必須能給出科學命題的真假判斷。命題“是否成真”可以具有或然性，但是研究者必須給出或然性的標度，這樣才能解決經驗歸納的知識問題。

可以看到，上述知識觀並未凸顯出“情境”的作用，然而這些知識觀對於經驗主義社會學家來說或多或少的構成一種自明的知識態度，這就是許多研究者在強調情境性時不得要領的原因。

其實早期分析哲學家大都意識到了情境性的存在，如弗雷格很早就提出，“必須在句子聯繫中研究語詞的意謂，而不是個別地研究語詞的意謂。”<sup>7</sup>但是弗雷格以降的邏輯經驗主義者大都認為，這個情境是可以被定義的，即人們可以用人工語言來描述一個語境，當某個現實語境符合了這種描述時，我們便可以清晰理解這個現實語境中所使用語詞的意義。這種觀念體現了符合論的觀點，許多當代研究者也正是這樣，雖然他們認可情境性，但他們認為，通過符合論方法的運用，人們可以將情境定義出來，以此就可以消解情境問題。由此可見，傳統的經驗證實理論與帶有方法論色彩的情境性概念是互相抵觸的，這一點很少為實證研究者所認識。



按照早期維特根斯坦的看法，語言是一幅描述世界的圖像，人們用命題來描述對應的客觀實在。之所以語言能實現這種功能，是因為語言和現實之間存在著同樣的邏輯結構。“邏輯以一種徹底的、必然的方式為所有可能的命題提供了圖解形式，因此也提供了在描述世界的實際結構時所用的‘腳手架’或‘邏輯空間’的‘坐標格’”<sup>8</sup>。

維特根斯坦在《邏輯哲學論》中界定了語言和客觀世界的關係：

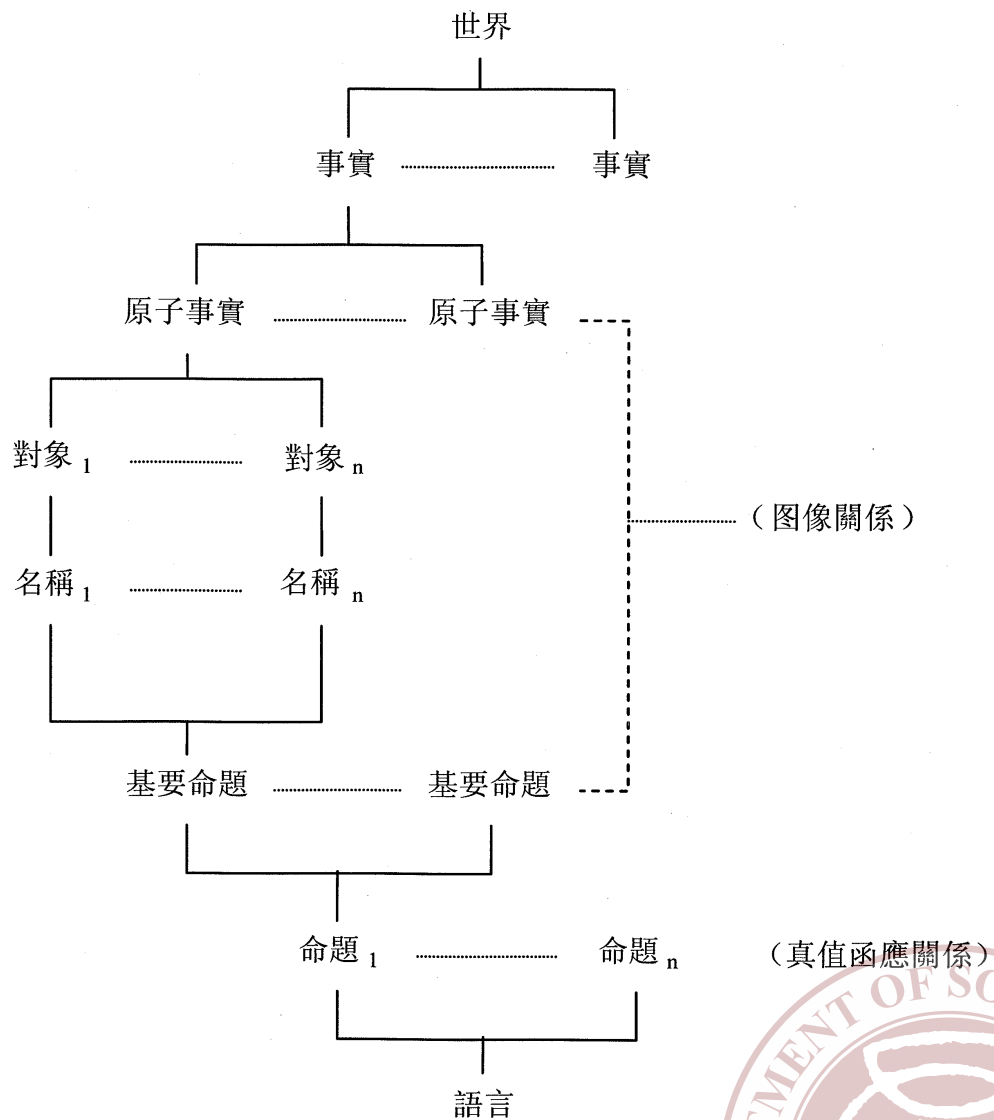


圖1：《邏輯哲學論》中世界與語言之間的關係<sup>9</sup>



圖1的上半部分描繪了客觀世界的邏輯架構，“簡單對象是不變的、永固的”<sup>10</sup>，它們是構造世界的“建築材料”。世界是由描述對象之間關係的各種原子事實組成的，這些原子事實相互組合爲人們所觀察到的各種事實。在這裏，對象、原子事實和事實都屬於給定實在，但是他們根據彼此間的邏輯構成關係分屬於世界圖像的不同層次。

圖1的下半部分描繪了人類知識和語言的邏輯架構，其中的每一個組成元素與上半部分存在著一一對應的關係，“這些對應關係是圖像聯繫現實的觸角”。名稱代表對象，“它是構成一切命題的終極材料，是純粹非複合性的，是語言的終極構成元素，也是最簡單的符號”<sup>11</sup>。基要命題是由名稱所組成的，它是組成命題的基本單位，被用於描述原子事實。

在邏輯經驗主義者看來，科學研究者必須使用一種嚴格合乎邏輯的科學語言來表述命題，而日常語言不符合這樣的要求。日常語言的概念是不精確的，其句法形式非常松散，真正的邏輯形式往往被句法形式遮蓋，因此哲學家很難使用日常語言來改造認識哲學。他們必須構造一種精確的理想語言，以此作爲邏輯分析的工具。正像萊布尼茨預言的那樣：“我們可以建立一種完全沒有歧義的‘普遍語言’，用這種語言，我們就可以把一切推理都變成演算。一旦發生了爭論，我們只要坐下來，拿出紙筆算一算就行了”<sup>12</sup>。

早期維特根斯坦認爲：“所有命題都是基本命題的真值運算結果”<sup>13</sup>。真值函數關係有很多種，以最簡單的“並列”關係爲例：對於命題p“這是一張方桌”，就可以轉化爲命題q“這是一張桌子”和命題r“這是方的”的邏輯組合。用符號語言來表示，即 $p=q \cdot r$ 。命題p即使再複雜，也應當可以轉化爲這種形式，否則它就是沒有科學意義的形而上學命題。



假設存在三個基要命題  $p$ 、 $q$  和  $r$ ，人們並不知道它們的真（T）假（F），但這不影響人們對其進行邏輯研究。比如存在一個命題  $m=p \cdot q \cdot r$ ，那麼就可以建立如下的真值表：

表1: 命題與基要命題之間的邏輯關係

<b>p</b>	<b>q</b>	<b>r</b>	<b>m</b>
T	T	T	T
F	T	T	F
T	F	T	F
T	T	F	F
F	F	T	F
F	T	F	F
T	F	F	F
F	F	F	F

上表給出了三個基要命題以“並列”關係組合起來的全部可能性，一共存在著8種可能，這8種可能的事實組合在一起構成邏輯空間，這就是邏輯哲學的考察對象。在8種可能中只有一種符合現實，這種符合現實的情況稱為“正事實”，其餘則為“負事實”。自然科學的命題都是描述正事實的真命題，因此“真命題的總體就是全部自然科學”<sup>14</sup>。

可以看到，現實世界是邏輯世界真值表中的一行，命題  $m$  的真理性的確是由  $p$ 、 $q$ 、 $r$  等基要命題的真理性以及它們之間的邏輯關係來保證的。由此可見，邏輯經驗主義者在知識的確定性問題上繼承了培根的思路，認為世界上存在著一些不可分解的簡單性質，人們可以通過科學研究得到關於這些性質的基要命題。這些基要命題必然是可靠的，通過基要命題的邏輯組合得到的更為複雜的經驗判斷也必然是可靠的。經驗研究的任務就在於發現原子事實，並通過基要命題將它們固定下來，這些基要命題就是確定



無疑的真理。科學研究中絕大多數的經驗命題都可以化約為基要命題的類、關係、順序等邏輯組合。如果一個經驗命題能夠以符合形式邏輯的方式化約為基要命題，那麼這個經驗命題必然也是確定性的真理。只要人們找到原子事實，確定了基要命題，科學研究的情境性問題就被消解了，任何不同的情境只不過是原子事實的不同邏輯組合，經驗研究中所謂的“情境性”，僅僅意味著基要命題的組合未被完全展開而已。

以上述思路為經驗主義的知識理論尋求確定性論證，邏輯經驗主義者就必須回答，到底什麼樣的命題才是無可懷疑的基要命題？在《邏輯哲學論》中維特根斯坦沒有回答這個問題，儘管他的論證完全基於邏輯原子主義，但他“從來沒有對構成符合事實（世界中的事態）的‘簡單物’的性質作過具體說明”<sup>15</sup>，或許在他看來這是哲學家必須對之保持沈默的“不可說的東西”。

其他早期分析哲學家大都直面了這個問題。羅素寫道：“所有認知關係——注意、感覺、記憶、映像、相信、不信等等——都以親知為先決條件”<sup>16</sup>，“我們親知我們直接覺察到的東西，既不要任何推理過程作媒介，也不要任何真理的知識作媒介”，“我們可以理解的每一個命題都必須完全由我們親知的成分構成”<sup>17</sup>。從這裏可以看到，為了解決基要命題的識別問題，羅素訴諸了知識的還原論：基要命題都是由徹底還原後的確定性知識所構成的。後來卡爾納普和紐拉特等人所倡導的現象主義及物理主義還原，均出於同樣的理論動機。

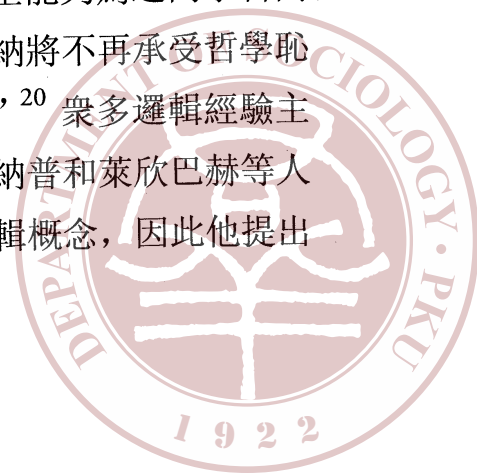
然而邏輯經驗主義者一直未能找到可以作為基要命題的感覺基礎，後來的科學哲學家也對還原論予以了嚴厲批評，普特南就曾說道：“傳統哲學假定‘感覺材料’發揮了認識論作用，而這種作用要求它們是被‘給予’的東西，是我們絕對確信地獨立於科學理論的東西。這種我們從17世紀繼承而來的科學實在論迄今仍沒有喪失它的全部威望，但是它使我們承受著一幅災難性的



世界圖畫。到了我們該去尋求一幅不同的圖畫的時候了”。像顏色、固體性及可溶性這些概念都遠比人們想象的要更為主觀，人們根本無法將它們還原到感覺基礎之上，遑論社會科學中那些野心更大的還原計劃了<sup>18</sup>。

同樣的方法論理路體現在了邏輯經驗主義者對歸納邏輯的探討中。爲了真正解決經驗主義研究中的休謨問題，從20世紀40年代開始，以卡爾納普和萊欣巴赫爲代表的邏輯經驗主義者著手建立現代歸納邏輯。相比培根和密爾的古典歸納邏輯，現代歸納邏輯的一大特點是將概率引入了歸納過程。在現代歸納邏輯學家看來，古典歸納邏輯的最大問題是忽視了歸納推理的前提和結論之間的或然性，這就是休謨問題的根源。當一個人連續打靶100次均命中時，古典歸納學者往往會做出“第101次會命中”的判斷，由此導致了不少與現實不符的論斷，從而使得人們對經驗歸納的可靠性提出了懷疑。按照現代歸納邏輯學家的看法，“第101次會命中”這個結論是一個概率語句，古典歸納邏輯僅給出這樣一個語句，這是不夠的。真正科學的做法是在給出這個語句的同時也給出這個語句成真的概率，從數量上來精確刻畫歸納推理的那種或然性，這就是現代歸納邏輯的特點。比如同樣是連續打靶100次均命中，根據拉普拉斯後繼原則，人們能夠計算出“第101次會命中”爲真的概率是 $\frac{101}{102}$ 。

邏輯經驗主義者認爲自己所從事的是“結束一切哲學的哲學”<sup>19</sup>，傳統哲學爭論中的意義問題和真理問題都可以被他們的理論所化解。G.H. 賴特在《論歸納和概率》一書中的宣言充分體現了現代歸納邏輯學家們的雄心：“我希望能夠爲這門學科開辟一個新的歷史時代——在這個新時代裏歸納將不再承受哲學恥辱之惡名——這個希望鼓舞我寫了這本書。”<sup>20</sup> 衆多邏輯經驗主義者在此問題上投入了大量精力，尤以卡爾納普和萊欣巴赫等人爲代表。卡爾納普認爲概率是一個純粹的邏輯概念，因此他提出





了“邏輯概率”一詞，用以表達證據對於假說的“驗證度”。科學家應當給出“邏輯概率”的準確數值，這樣才能保證所給命題的真理性質。而以邏輯經驗主義者為代表的哲學家的任務就在於建立一套如何理解和計算“邏輯概率”的理論，以此“為歸納推理的程序提供一個清楚而又合理的基礎”<sup>21</sup>。萊欣巴赫認為，古典經驗主義者混淆了人類知識的不同類型。人類的知識分為過去、現在和未來的知識，人們能夠觀察到的知識只限於過去和現在，未來的知識則是不可觀察的。而古典經驗論者始終堅持“經驗知識得之於感性知覺……一切綜合知識是可觀察型的”，這就導致了悖論，因為“當知識成為可觀察的知識時，它已不再是關於未來的知識了”，因此“關於未來的陳述必須給予一種不同的解釋；關於未來的知識必須被理解為本質上與關於過去的知識不同”。在萊欣巴赫看來，概率理論便是處理未來知識的合法工具。未來知識具有或然性，但人們不應像休謨一樣走向懷疑論，而應當使用概率的工具來對這種或然性進行處理，“說關於過去的觀察是確定的，而預言只是或然的，那並非對於歸納問題的最後答案；這只是一種中間答案，除非有一個概率理論得到闡發，把我們稱為‘或然的’東西以及我們能確認為或然性的根據解釋明白，那仍是不完全的”<sup>22</sup>。

現代歸納邏輯學家對古典歸納邏輯的批評，與定量社會學家對定性社會學的批評有著很相似的邏輯。定性研究者往往對因果關係給出一種確定的判斷，在量化研究者看來，這是一種很不“現代”的方法，雖然決定性的表達方式看上去更吸引人，但是從科學的角度來看，概率性的因果表達才是更加正確的做法<sup>23</sup>。只要研究者給出描述或然性的數值，那麼就既解決了理論與經驗之間常出現的不一致，也確保了知識的真理性質。量化研究中的許多重要概念，如置信度和判定系數等等，都是解決該問題的工具。



然而，從認識論哲學的角度來講，現代歸納邏輯是否真的像萊欣巴赫所說的那樣，真正解決了科學預言的或然性問題，真正為知識找到了確定性的根基呢？這裏我們需要進入概率論的領域，來看一看卡爾納普所說的“邏輯概率”究竟是如何得到的。仍以打靶為例，當一個人連續打靶100次並命中100次時，拉普拉斯計算出第101次打靶的命中概率為 $\frac{101}{102}$ 。在計算這個結果的過程中他需要運用全概公式和貝葉斯公式，並且需要做一個重要的假設：當研究者對研究對象一無所知時，某事件發生的概率 $p$ 在 $[0,1]$ 之間具有均勻的概率密度。只有當這個假設成立時研究者才能得到一個確定的概率值。這時問題就出現了，這個等概率假設存在的合理性在哪裏？對照具體的研究對象（打靶），此假設的意義何在？如果按照羅素的說法，拉普拉斯的這個假設“是一個荒謬的假定”<sup>24</sup>，那麼他計算出的概率值也就難免荒謬了。

事實上，只要研究者嘗試算出一個確定的概率值用以精確刻劃歸納結論的或然性時，他就必須引入或多或少的假設。任何的概率理論都涉及初始概率，而“如何求初始概率”卻是概率理論自身不能解決的問題。拉普拉斯在確定初始概率時使用的是“不充足理由原則”（the principle of indifference）：“對某一條件下某些隨機事件，如果我們沒有足夠的理由認為其中的某些比別的更有可能發生，那麼就應該認為它們具有相等的概率”。這個原則看似符合人們的常識，但在處理具體的概率問題時會出現嚴重的謬誤。假設有兩個研究者，甲研究某物體的體積，乙研究該物體的密度。現已知該物體的體積在1到3之間，那麼甲研究者通常會假定概率在 $[1, 3]$ 之間為均勻分布，因此可得到體積在 $[1, 2]$ 與 $[2, 3]$ 內的概率相等，由此亦可得到密度在 $[1, \frac{1}{2}]$ 與 $[\frac{1}{2}, \frac{1}{3}]$ 內的概率相等。可是研究密度的乙研究者通常會直接假定密度在 $[1, \frac{2}{3}]$ 與 $[\frac{2}{3}, \frac{1}{3}]$ 內的概率相等，這就與甲的假定構成了矛盾。



可是我們不能說他們誰錯了，這個矛盾就是由不充足理由原則所帶來的<sup>25</sup>。

包括貝努利和貝葉斯在內的絕大多數古典概率論者都採用“不充足理由原則”來確定初始概率，這受到了後來衆多數學家的批評。布爾認為，“古典概率論的適用範圍太為狹窄，有許多問題都不能利用古典概率論來解決。比如說，對於處理社會統計方面的問題，我們不可能按照不充足理由原則來求初始概率，因為這裏往往有多個因素相互作用，無法歸結為相互獨立的等可能的基本事件的某種組合”<sup>26</sup>。摩根和文恩等數學家也強烈批評了“不充足理由原則”，他們認為研究者在確定初始概率時離不開經驗的指引，基於基本事件來保證初始概率的準確性只是研究者的一廂情願。

出於對“不充足理由原則”的不滿，文恩甚至將著名的貝努利極限定理稱為“實在論所剩下的最後一個遺物”<sup>27</sup>，這勢必引起其他數學家的反對。著名經濟學家、現代歸納邏輯的創始人之一凱恩斯就在自己提出的概率論中捍衛和修訂了不充足理由原則。凱恩斯認為，運用不充足理由原則時必須滿足對稱性條件，對稱性條件中有一條基本的要求，即作為基本事件的a、b、c、d等必須是終極選擇或者是具有相同形式的命題，根據這樣的規定就能避免不充足理由原則所導致的悖論。然而我們不禁要問，如何判斷對稱性條件是否得到了滿足呢？正如蒯因對邏輯經驗主義者的批評<sup>28</sup>，人們在做上述判定時必然要訴諸經驗，凱恩斯最終是在用經驗而非邏輯為歸納奠基，因此現代歸納邏輯仍然需要借助經驗主義的還原論假定。正因為如此，為了完善自身的概率歸納理論，後期凱恩斯提出了“有限獨立變化”的假設，認為“世界上的一切性質都只能由數目有限的基本性質產生出來”，以此保證不充足理由原則的可行性，同時也確保了研究者在面對全稱



命題等語句時依然能夠給出邏輯概率的數值。可以看到，“‘有限獨立變化’假設本質上乃是培根的簡單性質有限這一假說的改進與精緻化，凱恩斯這種以某種關於外部世界的基本假設保證歸納結論確定無誤的主張，明顯地表現著古典歸納邏輯的影響”，盡管現代歸納邏輯學家“放棄了制訂旨在獲取確定無誤的結論的歸納法規則，轉而考察歸納結論與前提間的概然性關係”<sup>29</sup>，但是他們在嘗試精確刻劃這種概然性的過程中，卻墮入了自己所指出的那口決定論陷阱之中，以致於在方法論的自我論辯中回歸了古典歸納邏輯學者的老路。波普評價道：“如果有人將歸納概率視為對知識信仰合理性或知識可靠性的度量，那麼這種對概率歸納的執迷不悟就清楚表明了他仍然像培根那樣堅守著真知(*epistēmē*)的理想”<sup>30</sup>。

根據“不充足理由原則”來確定初始概率的方法屬於對概率的一種“量程定義”，除“量程定義”外，在現代概率論的體系中還存在著信念定義和頻率定義。雖然這三種定義對初始概率的認識截然不同，但都各自發展出了較為成熟的理論體系，也各自在不同的問題中體現著應用效果。所謂信念定義，是一種對概率的主觀主義講法，以打賭的方法，通過考察某人在押賭注時所能接受的輸贏比來獲取初始概率。這種方法在普通人看來或許頗為“不科學”，但是這種定義所發展出的主觀貝葉斯學派已成為現代歸納邏輯中的一個重要分支，它在社會科學的決策理論中得到了廣泛應用。所謂頻率定義則是一種經驗定義，通過考察實際發生的頻率，對其求極限來獲得概率，其代表人物是邏輯經驗主義者萊欣巴赫及奧地利學派的著名學者米賽斯等。這種定義發展出的概率理論在自然科學中得到了非常廣泛的應用。

克拉夫特指出，“由於概率運算的命題是關於無限系列的命題，而經驗上給定的系列總是有限的，所以證實是不可能的。不論這種系列與數學的概率判斷之間的一致是多麼的緊密，對於這



種一致在系列繼續延長時是否繼續成立仍舊是完全不確定的和完全不可判定的”，“不可能通過概率計算來精確地確定被看作命題驗證度的標準的那種命題概率”<sup>31</sup>。克拉夫特的話道出了萊欣巴赫概率方法的一個重要缺陷，當萊欣巴赫以相對頻率的極限來獲取概率時，他實際上假定了統計序列的有窮性。但是對於全稱命題來說，這個序列往往是無窮的，它完全有可能只是在研究者所考察的這一段呈現收斂狀態而在其他部分都是發散的，正如物理學家波爾茲曼說的那樣：“我們對這個世界的有序性的震驚是沒道理的。我們已知的宇宙也許只是無限宇宙的一個微小的隨機波動”<sup>32</sup>。

萊欣巴赫後來意識到了上述問題，他解釋道：“倘若一序列在人類觀察所能及的範圍內‘充分地’收斂，而其余的無限長的部分即或發散，那也無關緊要”<sup>33</sup>，由此萊欣巴赫走向了一種實用主義，通過歸納邏輯能對未來實現有用的預測，這便證明了其合理性。在他看來，邏輯經驗主義者追求知識的絕對確定性並試圖用形式邏輯達到此目的，這是注定要失敗的。在歸納邏輯中尋找原子事實和基要命題，計算出確定的初始概率，最終消除背景知識的模糊性，這種計劃不可能成功。

邏輯經驗主義運動在40年代後對美國的社會科學產生深遠影響，然而在其發源地的歐洲，邏輯經驗主義的知識觀很早就淡出社會科學哲學，維特根斯坦個人思想的轉變對這一過程起了重要作用。早期維特根斯坦持邏輯原子論的觀點，雖然他只是遊離於維也納學圈的周圍，卻被視為邏輯經驗主義運動的扛鼎學者。早期維特根斯坦試圖將語言分析納入實證主義框架，隨著研究的深入，他發現上述目標根本不可能實現，語言不會遵從邏輯形式的規則，相反，“數學和邏輯體系反倒要受到日常語言的限制”<sup>34</sup>。邏輯經驗主義者試圖為社會科學研究搭建邏輯的方法論平台，此舉倒錯了語言和邏輯的關係。



在其後期代表作《哲學研究》中，維特根斯坦著力批判了邏輯經驗主義的“語言圖像論”，主張語詞的意義在於其用法，而非其所指的對象。比如一對夫婦在廚房做飯，此時妻子說：“鹽！”，於是丈夫把鹽盒拿給妻子。很明顯，妻子所說“鹽”字的意義絕對不同於我們在語言圖像論中對鹽的理解（在語言圖像論中我們大概會這麼理解“鹽”：白色的粉末狀晶體。學過化學的人或許會用氯化鈉三個字來對應）。可見，此處妻子說“鹽”字所要傳達的意義並不能用該字的圖像來解釋。

上面的例子司空見慣，可是人們並不會因此就放棄對語言圖像論的堅持。堅持“指物定義”的人們會提出：“在那個句子裏，‘鹽’只不過是‘把鹽盒拿給我’一句話的縮寫罷了”，因此只要我們把這句話補全，那麼這句話的意義仍然可以用“指物定義”來說明。也就是說，當人們補全了這句話，然後再對這句完整的話中的語詞進行語言圖像論的拆解和分析，那麼就能明白說話人想表達的意思。然而，“把鹽盒拿給我”也不是完整的，對這句話進行邏輯語義分析還是無法得到確定的意思。假設該夫婦的兩個孩子在做遊戲，女孩說：“鹽！”或者“把鹽盒拿給我”，於是男孩把一張畫著鹽盒的圖片拿給女孩。如果孩子的父親在一邊看著，那麼正常時他會對男孩的舉動表示贊許。可是，如果這位父親是個嚴格的語言圖像論者，他就會把這句話理解為妻子做飯時所說的意思，並堅持認為男孩誤解了女孩的意思，這就顯得很荒唐了。當然，語言圖像論者可以進一步辯解：“女孩說的‘把鹽盒拿給我’是‘把鹽盒的圖片拿給我’一句話的縮寫，只要把這句話補全，我們還是可以從語詞中獲得這句話的真實意義。”那麼我們不妨再假想，女孩“補全”了這句話：“把鹽盒的圖片拿給我”，然後頑皮的男孩用腳夾著圖片遞給女孩。此時的圖景是否符合語言圖像論者對“把鹽盒的圖片拿



給我”這句話所做的語義分析呢？大概語言圖像論者又要再一次對句子進行補充了。

從上面的例子可以看到，語言圖像論要成立，就必須找到一個“完整”的句子，然而人們根本找不到。之所以“補全”句子顯得有用，那是有時出現了誤解，所謂“補全”只不過是一種消除誤解的解釋方式。語言圖像論者的誤識在於，他們認為每句話都存在一個“真實意義”，把句子補全了，其真實意義就能通過對語詞的邏輯分析而得出。那麼我們不妨反問，當妻子對丈夫說“鹽！”時，這句話的完整形式應該是什麼樣子的呢？筆者在上一段中的嘗試已經失敗了，而語言圖像論者也根本回答不了這個問題。

理解了這個例子，我們就會明白“語詞的意義在於用法”這個說法：只要人們實現了成功的溝通行動，那麼這個行動中所使用的語句或語詞自然就是有意義的、“完整的”，語詞的意義不在於其所指的某個客觀圖像，而是由人類實踐活動的情境性所賦予的。人們之所以會把“鹽！”當作一個不完整的句子，是因為在人們的生活及語言中，存在著許許多多不同的關於“鹽”的行動及語言用法，而“把鹽盒拿給我”這種結構乃是常用的、可以完成上述遞東西的動作而又不大容易造成誤解的一種用法，它的意義同樣在於它的使用之中，而不在於這句話中語詞的本質。

後期維特根斯坦的語言哲學大大轉變了人們對於語詞意義的理解，受他影響的溫奇、加芬克爾、阿佩爾、哈貝馬斯、美國分析哲學家、英國日常語言學派、科學知識社會學派等都將情境性因素重新帶回認識論的討論。1958年，英國哲學家彼得·溫奇出版了《社會科學的觀念及其與哲學的關係》一書，引來了一場關於社會學方法論的大爭論。在該書中，溫奇借助後期維特根斯坦認識哲學中的語言遊戲論(Sprachspiel)，對社會科學研究中的“實



證主義”進行了強烈批判。他主張，社會科學研究者所追求的“理解”不能脫離人們的“生活形式”，必須依賴理解對象和理解者的文化背景。同時，人們在“理解”過程中必須以語言為媒介，而語言的指涉是由實踐規則所支配的，因此實證主義者所追求的那種表現主義式的社會學“理解”便失去了可能。

從溫奇的分析來看，當社會科學家對社會現象展開考察時必須利用背景意義，社會學家對於概念的理解在前，其所作的社會學考察在後，這種因果關係與邏輯經驗主義者的表述完全不同。實證研究者試圖通過社會學考察來獲得概念意義的做法，倒置了意義與對象的關係。正如塞爾所說“說明背景論題的最簡單的論點就是，任何語句的真正意義只有參照那些本身不是句子語義學內容的一部分，如能力、趨向、技能等背景，才能決定它的真值條件或其它滿足條件”<sup>35</sup>。當我們在研究中探尋某些命題或概念的“真假”時，必須把不可對象化的文化意義納入理解。如果我們總試圖把語詞對應到去文化、去歷史的給定實在上面去，那麼往往就違背了它們的實際用法，以至於費盡力氣找出的事實“幹淨”到根本無法進入人們的理解結構當中，就像英國偵探小說家多蘿西·塞耶斯的警句：“事實就像奶牛，如果妳過於嚴肅的盯著它們，它們就會跑掉了”<sup>36</sup>。

### 三 情境性與社會學經驗研究

目前社會學界一些較重要的方法論爭論都體現出社會學家對情境性的差異性理解。以對個案研究的批評為例，許多研究者認為，個案研究是不可靠的，因為從一個個體中無法得到多個個體的結論，個案無法保證具有代表性。





上述論證看似自明，其實它在很多時候沒有恰當理解情境性與經驗研究的關係。每個語詞背後並不存在一個固定不變的事實圖像，語詞的意義在於其是如何被使用的。換句話說，一個語詞代表什麼意義，是和它所被使用於的具體語境有著密切的聯繫。一個買水果的人對老板說：“蘋果！”、一個英語教師指著“apple”這個單詞對學生說“蘋果！”，這兩個“蘋果”的意思差別很大。當我們說“從一個蘋果好吃無法推出所有蘋果好吃”時，這句話的真理意義在於它的語境，而不在於其中的形式邏輯關係。我們不應把“蘋果”理解為一個抽象的邏輯符號“A”，把“好吃”理解為另一個邏輯符號“B”，然後指出：從“一個A具有屬性B”推出“所有A具有屬性B”倒置了全稱命題與特稱命題的關係，違背了形式邏輯基本的蘊涵規則。之所以不能這麼做，是因為從“蘋果”一詞是不能不分理由直接投射到一個抽象的邏輯符號“A”的。假想研究者調查了兩個小販，甲小販說：“蘋果賣完了”，乙小販說：“蘋果沒賣完”，這時研究者把“蘋果”一詞對應到“A”，那麼兩人的話就成了“A賣完了”和“A沒賣完”，這就違背了矛盾律。這種邏輯矛盾顯然是研究者自己造成的。

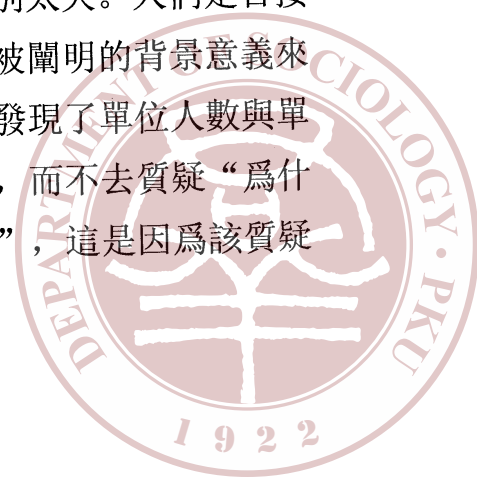
在一位社會學家從事某個案研究的寫作時，當讀者們對此個案進行理解時，背景意義都要參與其中。當某研究者考察了中國的某個“單位”，並從關於此“單位”的經驗材料出發，討論了中國的“單位制”問題時，其所使用的“單位”、“單位制”、“集體主義”、“父愛”、“庇護”以及“共產主義傳統”等語詞，都不能脫離意義背景而被理解。當讀者不明白其中的一些詞語如“庇護”時，他也可以去別的地方尋找該詞的解釋，但是我們要明白，此時他在“尋找符號的用法”，而非“尋找一個與符號並存的物體”<sup>37</sup>。該個案研究使用的那些語詞背後絕不存在某些“事實圖像”，這些語詞的意義並不對應到這些“事實圖像”，



更不對應到某些只表現個案特殊性的“事實圖像”。在讀到此個案使用的“單位”一詞時，我們不是去設想某個指標體系來理解這個詞，如一個大院子、多少廠房、多少設備、多少職工、多少領導、工資多少錢等等，而是根據我們在生活中對於“單位”的接觸、在語言中對於“單位”一詞的使用來理解該詞的意義。我們是在“事業單位”、“單位制改革”、“各單位請注意”、“機關單位幼兒園”、“我們單位和妳們公司可不一樣”、“我把妳的生活作風問題反映給妳們單位領導”等等話語的使用中來理解“單位”一詞的意義的。

在個案研究者選取個案、考察個案和分析個案的過程中，他一直使用“單位”一詞，此時他對該詞的理解與讀者沒有太大分歧。該研究者的工作可以看作是通過經驗材料構建一些關於“單位”的新話語，將這些話語加入到既有的關於“單位”的話語體系中，由此幫助人們對“單位”獲得新理解，促進語詞意義的生成，這便是該研究的普遍意義所在。然而批評個案研究的人們常常犯的錯誤是，他們首先接受了經驗對象是一個“單位”，這意味著他們與研究者共享了同樣的背景意義，可是在隨後展開的方法論批判中，他們把上述背景意義不恰當的“懸置”了起來，使得“單位”成爲了一個光禿禿的邏輯符號，於是研究者的考察成爲了對於某個“A”的特異性考察，從邏輯上講是不可能得到關於其他“A”的結論的。

換句話說，當研究者確定了“分析單位”的時候，圍繞著此概念的背景意義就已經被帶入研究並部分的體現出來了，無論是研究共性還是差異性，這個背景意義不會差別太大。人們是否接受研究結論，也必須要依據某些在研究中未被闡明的背景意義來決定。當一位定量研究者以抽樣調查的方式發現了單位人數與單位等級的正相關關係時，人們接受這個結論，而不去質疑“爲什麼不控制‘單位領導的子女數量’這個變量”，這是因爲該質疑



與人們的背景意義相矛盾，人們不會因為單純的邏輯問題來質疑該研究結論的真理性質；當一位定性研究者通過個案揭示了單位制中的“庇護關係”時，此結論的普遍性卻常常被放到背景意義之外的邏輯空間進行檢驗，以致受到方法論的批評，這種批評便是不公正的了。當然，在這種純邏輯的批判結束之後，批評者們往往會回溯起背景意義，覺得該個案的結論似乎還有些道理，於是他們就會說：“個案方法盡管不科學，但還是有些啓發意義、理論意義的嘛”。可是我們不妨問一問身邊的自然科学研究者，什麼樣的經驗研究可稱為“有意義”而“不科學”？不難想象他們聽到此問題將流露出的疑惑。

美國社會學家利伯森(Stanley Lieberman)在批評個案研究時舉了一個“醉酒駕車”的例子，他指出：對一個醉駕案例的考察不能讓我們得到關於醉駕與車禍之間的因果關係，如果僅根據一個或幾個醉駕案例來得到醉駕與車禍的因果關係，該研究就有嚴重的代表性問題<sup>38</sup>。利伯森的例證是正確的，然而利伯森對該問題所做的進一步的方法論詮釋則是不恰當的。人們之所以認為考察某醉駕個案不夠可靠，這並不是通過形式邏輯，而是根據我們關於“車禍”、“酒精”、“醉酒”等語詞的背景知識來判斷的。正是依據這些背景知識，我們才會認為一個關於“醉駕與車禍”的統計數據或許更有說服力一些，我們也才不會要求那些已給出“醉駕與車禍”之間相關係數的量化研究者們去控制“司機是否結婚”這個變量。

假設我們沒有任何關於駕車、交通、喝酒的背景知識，那麼某個“醉酒駕車導致車禍”的經驗畫面對我們來說只不過就是一副亂七八糟的塗鴉畫，從這樣一幅塗鴉畫中我們甚至無法識別出“醉酒”或“駕車”這些色塊。正如維特根斯坦所說：

“如果妳什麼事實都不確知，那麼妳也就不能確知妳所用的詞的意義”<sup>39</sup>。也就是說，我們必須帶著對於“醉酒”等概念的前理



解進入此研究，而這些理解已經包括了比如“喝酒讓人頭暈”、“每個人的酒量不同”、“交通事故的發生有偶然性”等等觀念，正因為如此，人們才會一方面確信醉駕與車禍之間存在著因果關係，一方面認為這種因果關係存在著不確定性。離開背景意義去抽象的談論個案與個案之間的差異性，就像一個人總拿著“人不能兩次踏進同一條河流”這句話來質疑考察某特定河流的水文專家一樣。

利伯森在批評該個案研究時援引了兩個理據：一，通過個案所揭示出的因果關係可能是虛假的；二，無法通過個案得到因果關係成真的確定概率。概言之，即個案研究無法保證結論的真實性和確定性。對於醉酒駕車這個案例，筆者同意這種說法，然而當利伯森使用此案例對個案研究方法進行批判時，他就誤解了“真實”和“確定”的含義，或者說，此時他就違背了這兩個詞的正確用法。當我們說某個東西是“真實的”時，我們往往在把它與某種“虛假”的東西、或者與某種做事目的做比較，而不是拿它和某個“客觀實在”相比較。比如有人說：“這個桌子的長度是80公分”，我們回答：“這個桌子的真實長度是1米”；如果不存在前面的虛假說法，人們通常是不使用“真實”這個詞的，比方說有人問：“這個桌子多長？”，我們會回答：“1米”或“長度是1米”，我們絕不會回答說：“真實長度是1米”。語言中的所謂“真實”，往往是和“虛假”相比較，而非和“客觀實在”相匹配。試想，如果提問題的人沒來由的突然問道：“這張桌子的真實長度是多少？”那麼回答問題的人很可能就會一愣，轉而反問：“妳說的‘真實’是什麼意思？”這樣一個反問，就彰顯了海德格爾與伽達默爾等學者對於“真”所做的存在論理解。

因此，孤立的、客觀的“真實”是不能被談論的。對於某個個案研究來說，只有在背景意義中意識到了虛假的可能性，我



們對其結論真實性的懷疑才是有意義的。結合社會學的發展史我們亦可發現，當社會學家面對著許多導致誤解的虛假陳述時，他們對“事實”的強調和追求看起來很有道理；而當“事實”一詞逐漸脫離語境成爲一個表現主義的方法論概念，以致於社會學研究者脫離了語境去追求所謂的“客觀事實”時，他們所探尋到的“事實”就常常變得牽強、空洞，這種時代症候正體現了同樣的道理。利伯森在批評醉酒駕車這個個案時，對“真實”的用法是正確的，但是他錯誤的假定了在“醉駕”與“車禍”間存在著一種客觀實在的因果性，於是把形式邏輯上的不對稱性當作了此案例中的“真實”和“虛假”兩個詞的意義來源。如果他認識到這一點，他就會意識到從這個案例引申到方法論的推導是成問題的。利伯森所犯的錯誤在人類社會的各種論辯中屢見不鮮，由於背景意義對人們來說往往是不可見的，而只有自己的背景意義才具有一種“確然性”，於是人們總認爲自己的觀點有著更爲充分的理性基礎。可以說，不少學術紛爭與政治紛爭的實質便在於此。

有人可能會問：“如果不存在一種客觀存在的因果關係，那麼我們如何識別某個因果歸因是正確的還是錯誤的呢？”對於這個問題，維特根斯坦是這麼回答的：“給定的東西——可以說——是生活形式(Lbensform)”<sup>40</sup>。這句話的意思是，生活形式就是判斷某個因果歸因是正確還是錯誤的標準。一個人可能常常醉駕而從來不出車禍，於是他做出因果歸因：“醉駕與車禍間沒有因果關係”。此時我們通常說他是錯的，這是因爲我們在理解這個因果關係的時候所依賴的背景意義不同，此背景意義紮根於我們的生活形式當中，如現代社會的交通設施和交通制度等等。正是因爲這種生活形式的存在，我們才可以說“醉駕”與“車禍”間存在著“確實”的因果關係。試想，如果一個人一直生活在一望無際的、平坦的草原上，他每天喝完酒後都開車兜



風，從來不出事故，那麼我們如何能說服他，在“醉駕”與“車禍”間存在著因果關係呢？

抱著給定實在論的研究者們會說：“妳這樣太片面了，當妳把各種變量考慮進來的時候，就能發現真實的因果關係了。這就好比我們說學習態度與學習成績間存在著因果關係，妳不能用某個天才或笨蛋的特例來反駁。”對於這種說法，我們不妨反問：“究竟什麼是‘特例’？這難道不是生活形式決定的嗎？”假設宇宙中存在著無數有汽車的外星球，在那些外星球上每個人都在自己的專屬空間裏開車，只有在車出現機械故障的時候才會發生車禍。這些外星人就可能會說：“喝酒和車禍有什麼關係呢？至於那個叫地球的地方，只是個特例。”

上述外星人對因果關係的理解一點也不荒唐，它在我們日常的學術討論中就常常出現。比如有一些人認為，在當代中國，市場經濟與腐敗之間存在著因果關係。於是很多人反駁道：“在那麼多國家市場經濟的發展也沒帶來腐敗，妳這種因果關係是虛假的。要識別出真正的因果關係，妳就要通過對比找到差別變量。最終妳才會看到，導致腐敗的真正原因是政治體制、儒家文化……”。我們通常接受這種辨別因果解釋的方法，但是我們理應明白，在通過對比、控制變量後所獲得的“因果關係”，究竟在什麼意義上是合理的。聯繫到前面的例子，外星人們就會說：“醉駕在全宇宙都沒有導致車禍，只有在地球才出現。通過對比我們能發現，地球上二維空間的交通模式才是車禍的根源。醉駕與車禍之間的因果關係是虛假的。”地球人聽到這種論證後大概會無言以對，但是他們果真會轉而接受外星人的觀點，認為醉駕和車禍間沒有因果關係嗎？在筆者看來，地球人只會說：“妳們的觀點對我們沒有意義。”

將上述兩個例子相比較就可以發現：我們討論任何因果關係都離不開意義背景，人們的生活形式決定了某個因果關係的真



假。我們不會根據外星人或某些在草原上生活的人所提出的論證來否定我們自己對於醉駕與車禍間因果關係的看法，那是因為我們的生活形式和他們完全不同。回到腐敗的例子，當某些中國人認為市場經濟與腐敗之間存在著因果關係時，其他一些人就把中國和其他國家做對比來否定這種因果關係，這種做法是否和前面外星人的做法很相似呢？如果我們說外星人的做法“沒有意義”，那麼是否可以說那些否認市場經濟與腐敗之間存在因果關係的做法也“沒有意義”呢？許多比較研究關注差異，但是研究者們普遍沒有意識到，當他們決定了將哪些事物/現象進行共變比較的時候，就已經融入了自己的理解，而這種理解往往與自己所期望得到的結論是一體的。

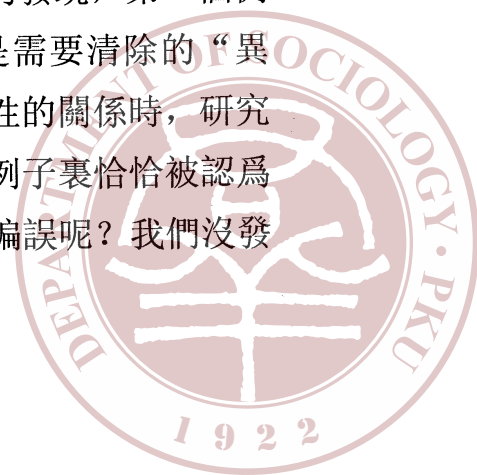
我們在社會學研究中所建立的、分析的、驗證的因果關係，都不是必然正確的因果實在，它們都屬於人們所建構的話語。它們都必須被放在某種意義背景下來理解、驗證，當我們說某種因果關係比其他更“真”的時候，也必須結合背景意義來理解。從純經驗的角度來討論因果關係，就像在談一把“僅僅具有長度而不具有任何形體的尺子”<sup>41</sup>，最終只能將因果關係從真理領域清除出去，就像石裏克所說：“一葉之落即與無數的幸運變幻相關，如欲窮究其所由來，並斷定它與有關事件的因果關係，則須將宇宙萬物置於各種觀察範圍之內，如此這個問題實在為一個沒有窮盡甚至於不可能的問題了”<sup>42</sup>。更進一步說，作為話語，我們建構的各種因果關係都會參與到文化意義的塑造過程中。單純的計算只能得到數字，而因果關係必然是超越純粹經驗的話語建構，“人們在計算上的一致絕不是意見或信念上的一致”<sup>43</sup>。

許多定量社會學研究者承認研究的情境性，但是他們對此問題持有邏輯經驗主義式的理解。在他們看來，情境意味著特定時空，而特定時空是可以被定義的，因此他們認為，雖然自己所處理的變量關係涉及情境性，但是這不妨礙他們對變量進行純數量



化處理，研究者只需用日常語言標定情境，此後情境中的意義都完全通過“去情境化”的數字計算得到。然而維特根斯坦之後的當代社會科學哲學研究者大都認為，一個語境是不可能被完全清晰定義的，“索引性是無窮無盡的”<sup>44</sup>，“生活世界是一片灌木叢(Dickicht)”<sup>45</sup>。塞爾說道，對於一個句子進行形式上的語義分析時，“妳的想象可以產生無限荒謬的，但仍然是對這個或另外任何一個句子的字面解釋。關鍵在於，唯一能夠阻止這些錯誤解釋的不是語義學的內容，而不過是妳對這個世界如何運作具備某種知識，妳有某套應對世界的能力，而這些能力並不包括在也不能包括在句子的字面意義中作為其組成成分。”<sup>46</sup> 這種說法表明，當社會學研究者將某些命題予以操作化進而檢驗其真假時，他並不是在用所謂的客觀事實來校驗意義，而是在使用一種意義校驗另一種意義。

謝宇在《社會學方法與定量研究》中給出過兩個研究實例<sup>47</sup>。第一個實例考察教育對收入的影響，他指出，在考察這個影響時，研究者需要控制異質性偏誤，比如實驗組與對照組之間不應存在學習能力的差異。如果存在異質性偏誤，那麼教育與收入之間的因果關係就會被扭曲。第二個實例考察婚前同居對婚姻穩定性的影響，謝宇說道：“選擇同居和不選擇同居的人在觀念上存在差異：選擇同居的人一般觀念比較開放，他們會輕易地選擇同居的話，他們在結婚以後如果相互之間出現矛盾，他們也會很容易地選擇離婚；不通過婚前同居而直接結婚的人，他們的觀念相對比較傳統，會比較重視婚姻的維系。因此婚前同居並不一定會增加婚姻的穩定性”<sup>48</sup>。對比兩個例子我們能夠發現，第二個例子中被當做論據的因素在第一個例子中恰恰是需要清除的“異質性偏誤”。那麼在討論婚前同居與婚姻穩定性的關係時，研究者為何直接對比兩組人的離婚率（這在第一個例子裏恰恰被認為是錯誤的），而不去排除異質性偏誤與內生性偏誤呢？我們沒發





現理由。當然，這裏必須避免斷章取義的理解和評論，謝宇在後文即指出，研究者需要設置實驗組和對照組，控制住“婚前同居者”的觀念，以此才能發現“婚前同居”與“婚姻穩定性”之間的真實因果關係。然而，何謂純粹或真實的因果關係呢？一些學者在研究“同性戀”與“艾滋病發病率”的因果關係時，他們為何直接對照同性戀群體和異性戀群體之間的發病率差異，而不是設置實驗組和對照組，控制同性戀者與異性戀者在觀念上的差異之後，再進行分析討論？

如此對比就可以看到，在以經驗證據來厘定因果關係的時候，研究者的背景理解會起到多麼重要的影響。在“婚前同居者”越來越多的時代，“婚前同居現象”被逐漸賦予一種社會屬性，研究者就傾向於區分“婚前同居現象”與“婚前同居者”，“婚前同居”因而成爲一個獨立變量，“婚前同居者”的觀念就成爲對真實因果關係的扭曲；而人們對於“同性戀”一詞的理解還沒有發展到這個階段，“同性戀現象”與“同性戀者”兩個概念常常還被看作是一體的，因而在辨析“同性戀”與“艾滋病發病率”的因果關係時，“同性戀者”的觀念就不會被視爲需要控制的外部因素了。由此可見，在不少社會學研究者所揭示出的“客觀”的因果關係中，隱藏著許多的價值問題，在人們選擇變量以析出“真實”因果時，“真實”已經被賦予了價值意涵。如果這些躲藏在背景意義中的價值不可能被清除，我們就需要反思邏輯經驗主義的方法論根基了。我們不妨設想一下，在某個完全不能容忍“婚前同居”的社會中，以及在某個已完全接納“同性戀”爲正當婚姻制度的社會中，人們會選擇什麼樣的辦法來考察上述兩對因果關係呢？雖然許多研究者承認因果關係的情境性，但是在具體開展研究時，他們就會淡化“理解”與“真實”之間的關係，寄望於從一堆松散複雜的經驗數據中“算”出“真實”。



把一塊冰界定為某交通事故的原因，“既不意味著‘路上有冰塊時就會發生事故’，也不意味著‘除非路上有冰塊兒，否則絕不會有事故發生’”<sup>49</sup>。試圖以邏輯立證的方法來發現純粹“因果關係”，最終只能讓研究者或是得到一個沒有什麼意義的東西，或是回到自己熟悉並接納的觀念之中。大衛·布魯爾就曾指出社會學方法論爭論背後的意識形態根源<sup>50</sup>，英國語言哲學家奧斯汀也指出：人類的言語行為可分為“以言表意”、“以言行事”和“以言取效”<sup>51</sup>，不少社會學研究者所做出的因果解釋，往往就是在“以言行事”和“以言取效”。當然，上述觀點並不是指責實證研究者們“不誠實”，而是旨在表明，我們應該抱以更加審慎的態度來看待數據、方法以及它們與文化觀念之間的關係。

目前不少社會學研究所探求的“真實”與一種方法論個人主義緊密聯繫在一起，因而研究者在此過程中必須借助某種政治理論或文化觀念下對於“個人”的自然想象，然而社會學家的使命往往正是要處理各種自然想象之間的沖突。在觀念沖突中，人們常常尋找各種理由和論證，可是人們從來不是把理由想得明明白白之後才產生出自己的觀念。如果真理是對“無限事實”的探究，那麼人們最終只能選擇停留在一個讓自己感覺舒適的地方，以此界定“事實”，然後再把這種“定義”(definition)打扮成對於“事實”的“描述”(description)，從而奠定自身觀念的真理基礎。皮爾士在批評主客二分的笛卡爾傳統時精辟的評價道：“遵循笛卡爾方法的人不到他正式地恢復了曾被他照例拋棄了的所有信念之時，是不會感到滿足的”<sup>52</sup>。古往今來人們都習慣於借助某種神聖物來論證自己所持的觀念，許多社會科學研究中的所謂“事實”或“證據”，往往正是“上帝”和“天命”等神聖物的當代變體。

人們常常抱怨存在大量低水平的重複研究，但很多人沒有意識到，之所以會出現這些研究，正是因為研究者們都帶著表現論



的知識觀，只要自己考察的對象稍微有些“不一樣”，就認為自己的研究發現了新的“事實”。對於此類研究，批評者常常有口難開，因為他們無法從研究邏輯上找到這些研究的問題，自己一旦發聲，就必須訴諸那些說不清道不明的、無法被還原論語言所表述的“情境性”和“研究意義”，從而就會把自己置於一個非科學、反邏輯的被動位置。

#### 四 情境性對社會學研究方法的啓示

邏輯經驗主義之後的當代分析哲學家對情境概念的理解有了很大變化，他們都強調：包括語言活動在內的人類行爲、科學活動以及科學理論的背景都不是明晰的，也不可能被明晰化。因此當代社會科學哲學已經放棄了傳統經驗實證論的範式，走上了與反實證主義相融合的道路。塞爾說道：“要理解背景結構和社會制度結構之間的因果關係，關鍵在於看到背景在因果性方面對於制度的構成性規則的特殊形式具有敏感性，而無須實際上包含對這些規則的任何信念、願望或表征”，“爲了符合這些規則，他並不需要知道這種制度的規則也不需要去遵守這些規則；他只是傾向於某種方式的行爲，但獲得了以某種方式對制度的規則結構具有敏感性的那些無意識的傾向和能力”<sup>53</sup>，這些表達與布迪厄所說的“場域”和“慣習”極爲接近，兩種不同的社會科學哲學潮流借助對情境性的分析得以貫通。

20世紀80年代在維也納出現了一個“新維也納學派”，其領頭人是維也納大學的科學哲學家弗里茨·瓦爾納。新維也納學派提出了“建構實在論”(Konstruktiver Realismus)，以此推展出一輪新的知識運動。建構實在論區分了兩種世界：一是環境界(Wirklichkeit)，指“我們生活於其中的世界，即先於我們的感知



和生命過程而成就的那個世界”。環境界是一種實在，但它永遠外在於人們的知識，其自身不能被解釋，也無需被解釋。二是現實界(Realität)，指“我們藉其而生活的那個世界，即我們認知的世界”。現實界是一種建構的實在，人們在日常生活和科學研究中所面對和處理的實在都屬於這種實在<sup>54</sup>。

瓦爾納認為：“環境界是無法理解的。我們可以通過關於現實界的建構來獲得對環境界的控制。就知識而言，我們只能理解自己所建構之物”<sup>55</sup>。建構起來的知識有可能取得經驗性成功，但這種成功並不代表其穿透到了環境界，成了關於環境界實在的真理。相反，這些知識永遠都屬於現實界的建構實在。現實界可以分為生活世界(Lebenswelt)和微世界(Mikrowelt)，自然科學家和社會科學家的工作都隸屬於微世界。“每一個‘微世界’都是科學家基於特定的觀點而建構出來的”<sup>56</sup>，人們針對某種實在可以建構出許多不同的“微世界”。在評判這些微世界時，並不是要挑出最符合摹寫要求的那個，而要採取一種“異離化”(Verfremdung/Strangification)的策略，把一個命題體系從其所隸屬的微世界中抽離出來，放到另一個微世界的框架中進行檢驗，這樣就可以促使研究者發現自身科學工作中的隱含規則，促進研究者之間以及研究者對某些疑難問題的理解，以此推動知識實踐。

柯林斯說道：“使自己疏遠熟悉的環境是社會學家的工作，目的是使那些在原來的社會環境中被認為是理所當然的事物——那些看上去不過是常識的事物——變成需要作出解釋的事物”<sup>57</sup>。近年來謝立中在大陸社會學界所倡導的“多元話語分析”與“後社會學”(Postsociology)<sup>58</sup>，也體現出同樣的“異離化”思路。在異離化思路下，人們所做的任何理論建構都是以特定背景為基礎的，而且人們無法將其所依據的特定背景完全客觀化、對象化、邏輯化。社會學家需要將一種情境中的建構置換到新的情境下，以此凸顯既有情境的深層預設，“超越我們最初所屬的話語系統



的限制，看到一種與此前我們所看到的‘事實’完全不同的‘事實’，產生一種‘驚愕’或‘頓悟’之感，從而拓展和豐富我們的視野和知識，並改變我們對事物或世界原本可能持有的僵化、偏執態度”<sup>59</sup>。

目前大陸社會學研究者普遍承認情境性及背景意義的存在，然而對於在研究中如何處理背景意義的問題，卻有著兩種截然不同的、卻都不太合理的做法。第一種做法對背景意義抱著一種聽之任之的態度，沒有看到社會學家的一個重要任務就是要對背景意義進行反思。在很多時候，一部分人所帶有的隱蔽的、卻有著確然性的背景知識對另一部分人來講完全不可見，社會學家有必要將這些背景知識予以“課題化”，以促進人們之間的理解與溝通。從這個意義上講，某些解釋社會學研究是缺少社會學色彩的，研究者不太恰當的把課題化任務全部交給了讀者。第二種做法則反其道而行之，試圖將包括科學活動在內的各種溝通行動後的背景意義徹底明晰化，就像某些“實證主義者”那樣，把發揮了“社會學的想象力”後得到的各種解釋因素統統放到模型裏檢驗，似乎這樣就可還原出一個純真的“實在”，以此作為促進人類理解的“客觀”標準。

上述兩種做法的道路迥異，但卻體現了同樣的錯誤，即對背景意義予以具象化的基礎主義理解。兩種做法中的學者都在探尋意義的基礎，前一種做法中的學者最終發現這是不可能的，於是陷入一種相對主義立場，認為既然不能徹底澄清那就沒必要做任何澄清，好似我們沒有必要對一間地基不牢的房子進行房頂的修繕。後一種做法中的學者則在探尋到筋疲力盡時停了下來，然後指出，自己所停留的地方就是目的地。

哈貝馬斯認為，生活世界的背景知識存在著一種二律背反，它“既是直接當下的，又是不被注意到的；既是強烈的，又是隱蔽的；既是不言而喻的，又是需要確證的；既是切近的，又是遙



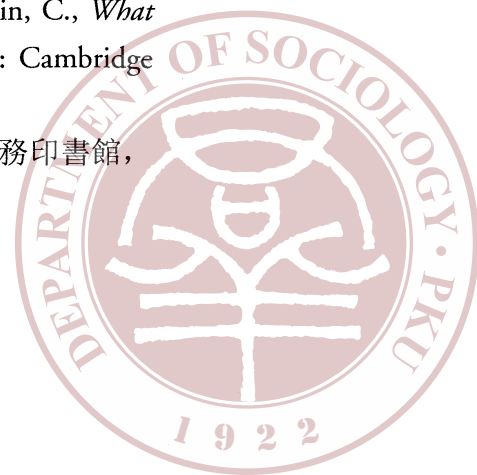
遠的”<sup>60</sup>。正因為存在著這樣的二律背反，所以人們既要在很多時候去追問背景意義，也要始終使用不被覺察的背景意義來達致理解和溝通。維特根斯坦指出，並不存在什麼“最終的解釋”，“一個解釋雖可能依棲在已經給出的另一個解釋之上，但什麼解釋都不需要另一個解釋——除非我們爲了避免誤解而要求一個。也許可以說：解釋就是用來消除或防止誤解的——即那種也許不加解釋就會發生的誤解，而不是所有我能設想出來的誤解”<sup>61</sup>。當社會學家對某一概念進行操作化的時候，他實際上是在用另一種話語方式對此概念進行解釋，這種解釋是用來消除誤解的。不少研究者的誤區在於，他們把操作化後得到的語言當做一種消除了情境性的終極解釋，仿佛是在說“把可以懷疑的一切都懷疑一遍，然後把所有的這些懷疑都消除掉，才能獲得可靠的理解”<sup>62</sup>。這種觀點，無非還是語言圖像論的衍生品。一位工程師設計一個會走路的機器人，與教自己的孩子走路，這兩種任務不完全一樣。教孩子走路涉及更多的默會知識(tacit knowledge)，此時不需要參考機器人的設計結構，如果每走一步都像機器人那樣進行複雜的判別，那小孩子反而就會摔跤了。在社會學家對各種社會制度和社會過程進行分析、理解、借鑒和傳播時，他們都應該想一想，自己內心所關注的究竟是哪種任務。

## 注釋

- 1 謝宇，《社會學方法與定量研究》，（北京：社會科學文獻出版社，2006），18。
- 2 王天夫，〈社會研究中的因果分析〉，《社會學研究》（2006），第4期。
- 3 布迪厄，《實踐與反思：反思社會學導引》，李猛、李康譯（北京：中央編譯出版社，1998），19。
- 4 徐冰，〈“經驗研究”與“理論研究”——古典社會學、心理學的詮釋學意涵〉，《社會學研究》（2012），第1期。



- 5 謝立中,《走向多元話語分析:後現代思潮的社會學意涵》,(北京:中國人民大學出版社,2009),5。
- 6 穆尼茨,《當代分析哲學》,吳矣人等譯(上海:復旦大學出版社,1986),5。
- 7 弗雷格,《算術基礎》,王路譯(北京:商務印書館,1998),9。
- 8 穆尼茨,《當代分析哲學》,吳矣人等譯(上海:復旦大學出版社,1986),238。
- 9 黃光國,《社會科學的理路》,(北京:中國人民大學出版社,2006),34。
- 10 黃光國,《社會科學的理路》,(北京:中國人民大學出版社,2006),36。
- 11 黃光國,《社會科學的理路》,(北京:中國人民大學出版社,2006),37-39。
- 12 江怡,《分析哲學教程》,(北京:北京大學出版社,2009),10。
- 13 維特根斯坦,《邏輯哲學論》,賀紹甲譯(北京:商務印書館,1996),69。
- 14 維特根斯坦,《邏輯哲學論》,賀紹甲譯(北京:商務印書館,1996),48。
- 15 穆尼茨,《當代分析哲學》,吳矣人等譯(上海:復旦大學出版社,1986),157。
- 16 羅素,《邏輯與知識》,苑莉均譯(北京:商務印書館,1996),155。
- 17 穆尼茨,《當代分析哲學》,吳矣人等譯(上海:復旦大學出版社,1986),159、162。
- 18 普特南,《實在論的多副面孔》,馮豔譯(北京:中國人民大學出版社,2005),6、11。
- 19 費格爾,〈維也納學派在美國〉,載克拉夫特,李步樓、陳維杭譯《維也納學派:新實證主義的起源》,(北京:商務印書館,1999),170。
- 20 Wright G.H.von, *A Treatise on Induction and Probability*, (London: Routledge, 2001), 11.
- 21 塗紀亮,《分析哲學及其在美國的發展》,(武漢:武漢大學出版社,2007),244。
- 22 萊欣巴赫,《科學哲學的興起》,伯尼譯(北京:商務印書館,1983),75-77。
- 23 Lieberon S., Small N's and big conclusions: an examination of the reasoning in comparative studies based on a small number of cases, in Ragin, C., *What is a case?: exploring the foundations of social inquiry*, (New York: Cambridge University Press, 1992), 105-120.
- 24 羅素,《人類的知識:其範圍與限度》,張金言譯(北京:商務印書館,1983),488。



- 25 Keynes J.M., *A Treatise on Probability*, (New York: Dover Publications, 2004), 41–64.
- 26 鄧生慶、任曉明，《歸納邏輯百年歷程》，（北京：中央編譯出版社，2006），83。
- 27 鄧生慶、任曉明，《歸納邏輯百年歷程》，（北京：中央編譯出版社，2006），82–84。
- 28 蒯因，《從邏輯的觀點看》，江天驥等譯（上海：上海譯文出版社，1987），19–30。
- 29 鄧生慶、任曉明，《歸納邏輯百年歷程》，（北京：中央編譯出版社，2006），125。
- 30 波普，《實在論與科學的目標》，劉國柱譯，（杭州：中國美術學院出版社，2008），217。
- 31 克拉夫特，《維也納學派：新實證主義的起源》，李步樓、陳維杭譯（北京：商務印書館，1999），133–134、139–140。
- 32 龐德斯通，《推理的迷宮：悖論、謎題及知識的脆弱性》，李大強譯（北京：北京理工大學出版社），303。
- 33 鄧生慶、任曉明，《歸納邏輯百年歷程》，（北京：中央編譯出版社，2006），154。
- 34 黃光國，《社會科學的理路》，（北京：中國人民大學出版社，2006），50。
- 35 塞爾，《社會實在的建構》，李步樓譯（上海：上海世紀出版集團，2008），110。
- 36 Sayers D., *Clouds of Witness*, (New York: Harcourt, 1927), 80.
- 37 Wittgenstein L. *The Blue and Brown books*, (Oxford: Basic Blackwell, 1969), 5.
- 38 Lieberman S., Small N's and big conclusions: an examination of the reasoning in comparative studies based on a small number of cases, in Ragin, C., *What is a case?: exploring the foundations of social inquiry*, (New York: Cambridge University Press, 1992), 105–120.
- 39 維特根斯坦，《論確實性》，安斯康姆、賴特合編，張金言譯（桂林：廣西師範大學出版社，2002），21。
- 40 維特根斯坦，《哲學研究》，陳嘉映譯（上海：上海世紀出版集團，2001），354。
- 41 韓林合，《維特根斯坦〈哲學研究〉解讀》，（北京：商務印書館，2010），905。
- 42 洪謙，《維也納學派哲學》，（北京：商務印書館，1989），64。





- 43 Wittgenstein L., *Remarks On the Foundations of Mathematics*, edited by G.H.von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe, translated by G.E.M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 32.
- 44 李猛, 〈常人方法學40年: 1954-1994〉, 《國外社會學》(1997), 第2-5期。
- 45 哈貝馬斯, 《後形而上學思想》, 曹衛東、付德根譯(南京: 譯林出版社, 2001), 80。
- 46 塞爾, 《社會實在的建構》, 李步樓譯(上海: 上海世紀出版集團, 2008), 111。
- 47 謝宇, 《社會學方法與定量研究》, (北京: 社會科學文獻出版社, 2006), 21-24、43。
- 48 需要注意, 在第二個例子裏, 謝宇試圖說明數據的說服力, 他所做的並不是嚴格的因果分析。但是不妨思考一下, 此處的表述傳達出什麼樣的誤解呢? 出現這種誤解的原因正在於, 同絕大多數社會學命題一樣, “婚前同居會增加婚姻穩定性”這句話的生活意義和理論意義, 不是共變法所能包含、所能處理的。仔細閱讀該書中的相關文字對話, 並與作者最初講座時的錄音文字記錄做比較, 我們也可以發現, 在幾位對話者之間以及同一說話者在不同段落中, 他們對於上述因果命題的理解都是含糊且變動的。
- 49 巴恩斯, 《科學知識與社會學理論》, 魯旭東譯(北京: 東方出版社, 2001), 100。
- 50 布魯爾, 《知識與社會意象》, 艾彥譯(北京: 東方出版社, 2001), 83-132。
- 51 Austin J.L., *How to Do things with Words*, (Oxford: Clarendon Press, 1962).
- 52 穆尼茨, 《當代分析哲學》, 吳矣人等譯(上海: 復旦大學出版社, 1986), 36。
- 53 塞爾, 《社會實在的建構》, 李步樓譯(上海: 上海世紀出版集團, 2008), 120、122。
- 54 瓦爾納, 《建構實在論》, 吳向紅編譯(南昌: 江西高校出版社, 1996), 70-71。
- 55 瓦爾納, 《建構實在論》, 吳向紅編譯(南昌: 江西高校出版社, 1996), 71。
- 56 黃光國, 《社會科學的理路》, (北京: 中國人民大學出版社, 2006), 337。
- 57 柯林斯, 〈一個火星人郵回一張明信片〉, 載《一種文化? 關於科學的對話》, 拉賓格爾、柯林斯主編, 張增一等譯(上海: 上海科技教育出版社, 2006), 183-196。



- 58 謝立中，《後社會學》，（北京：社會科學文獻出版社，2012）。
- 59 謝立中，〈實證、詮釋與話語：社會分析模式比較（下）〉，《江蘇行政學院學報》（2007），第4期。
- 60 倪梁康，《現象學及其效應》，（北京：三聯書店，1994），350。
- 61 維特根斯坦，《哲學研究》，陳嘉映譯（上海：上海世紀出版集團，2001），61-62。
- 62 維特根斯坦，《哲學研究》，陳嘉映譯（上海：上海世紀出版集團，2001），62。

