

社會科學方法論脈絡中的 詮釋學進路(上)¹

徐冰

中國社會科學院社會學研究所

摘要 本期刊登的是本文上半部分。作者首先對當代社會科學方法論脈絡進行了梳理，對實證主義不能理解主觀意義的批評屬於“主觀的批評”；對實證主義無力解釋社會結構的批評屬於“客觀的批評”。詮釋學進路(approach)是“主觀的批評”中的一個進路，本文上半部分主要在“主觀的批評”範圍裏凸顯這個進路的特徵。作者圍繞幾個典型人物，勾勒出詮釋學思想在社會學、人類學與心理學中引申和轉化的軌跡。進而，作者闡釋了詮釋學進路的幾個重要概念，討論了這個進路“對話”的有效性問題。

一 詮釋學進路在當代社會科學方法論脈絡中的位置

1 當代社會科學方法論脈絡

自1960年代末起，在西方社會科學哲學和方法論領域展開一場激烈的討論，理論家們對“科學”、“真”、“客觀”和“驗證”等重要概念有了新的認識與理解。在隨後的幾十年裏，相關著作和文章以驚人的速度增長，但是，要概括地總結這場討論卻很困難。因為，它沒有對上述問題取得共識。而且，它還不斷延伸，醞釀出切入這些問題的一些新進路，呈現出群雄爭鳴的狀態。一統天下地得出定論的日子則似乎越來越遠了。



雖然理論家們在“立”的方面各不相同，但是他們在“破”的方面卻有所共識，他們都對以實證主義作為社會科學方法論的基礎表示不滿。評論家海克曼 (Susan Hekman) 指出，在這場討論中，即使是被反對者貼上實證主義標籤的人，也不再為樸素的實證主義辯護了，那種實證主義已經成為方法論脈絡中的稻草人。概括地說，這場討論是推翻實證主義在社會科學方法論領域統治地位的“革命”。²

如吉登斯 (Anthony Giddens) 所說的，“社會科學誕生於自然科學勝利的影子中”。³ 在十九世紀，處於嬰兒期的社會科學想要複製自然科學的勝利，產生自己的牛頓。實證主義就是順應這種期待而產生的一種研究進路，它認為，社會科學可以模仿自然科學的方法，針對社會生活中獲得“客觀真理”。這種觀點對社會科學有極大的吸引力，在二十世紀的大多數時間裏，實證主義是社會科學中的統治範式。

簡單說來，實證主義的基本觀點是，科學活動是對看得見、摸得著的世界中所發生的事件進行歸納。首先，科學家要使用理論中立 (theory-free) 的語言觀察事件是“怎樣”而不是“為什麼”發生的。進而，科學家不對“無法觀察的實體” (unobservable entities) 進行分析，這種分析不是科學的任務。在實證主義者看來，可以直接觀察的內容構成“真實”的世界，對這個世界中的事件進行理論中立的觀察和歸納能夠獲得“客觀真理”。⁴

對可以直接觀察的“真實”進行理論中立的歸納，這是英國傳統經驗主義的基本觀點。1920年代，青年維特根斯坦等將理性主義中的“邏輯”納入經驗主義中，形成邏輯實證主義或者邏輯經驗主義的觀點，這也是當代社會理論中所說的實證主義或者經驗主義。⁵

對實證主義的“革命”是在兩個領域裏進行的。在科學哲學領域，主要針對自然科學知識，理論家們指出，所有科學知識必



然預設了一些理論架構，對“無法觀察的實體”的排斥值得置疑，因此實證主義對科學活動的定義並不準確。在社會科學領域，研究素材有特殊的性質，因此實證主義對科學活動的限定遭到更多的質疑。

許多社會科學家認為，社會科學要解釋社會生活中的事件是“爲什麼”而不是“怎麼”發生的，進而，只有參照被實證主義貼上“無法觀察的實體”的標籤的內容，才能解釋這些事件。社會科學研究的兩個主要範疇，對社會行動者“主觀意義”的探索和對社會結構的探索，都落入“無法觀察的實體”之中，因此，實證主義不是社會科學的有效方法論。

參考海克曼的討論，對應於上述兩個主要範疇，可以將對實證主義的批評分爲兩大類，由此對當代社會理論的脈絡進行初步的梳理。一類批評指出，社會科學的素材是具有主觀意義的，社會科學要對主觀意義進行闡釋。而實證主義不能理解主觀意義，因此不是社會科學有效的方法論。這種批評可以稱爲“主觀的批評”，其中，日常語言分析、現象學、民俗方法學和詮釋學等進路比較突出。另一類批評指出，實證主義無力對客觀社會結構進行解釋。這種批評可以稱爲“客觀的批評”，其中，結構主義、批判理論等進路影響較大。⁶

這個梳理還需要一些補充說明。

首先，當前，後結構主義理論的影響比較大，應該將它們納入梳理範圍。它們的情況比較複雜，但是，它們一般是在結構主義的基礎上衍生出來的，可以歸爲“客觀的批評”。

其次，當代一些傑出的理論家，如哈貝馬斯(Jürgen Habermas)、泰勒(Charles Taylor)和吉登斯等，都吸收了不同進路的思想。可以根據他們的主要傾向，分別將哈貝馬斯、泰勒劃入批判理論和詮釋學進路之中。這時，我們要對“主觀”和“客



觀”有新的理解。而吉登斯則不易劃入某一進路，他的理論是對諸進路的一個新的綜合。

再次，還有一些理論，例如人類學中的“厚描”(thick description)理論、心理學中的“關係取向”(relational orientation)理論等，它們在後設理論(meta-theory)層次不夠清晰，因此不在海氏的梳理範圍之內。但是，它們在具體研究中有較大的啟發價值的進路，因此也不應忽視。可以根據它們所受影響而將它們納入梳理範圍，例如，這裏例舉的兩個理論是從“主觀的批評”進入的，可以納入這類批評之中。

最後，上述“主觀”和“客觀”這兩類批評分別對應於社會的微觀和宏觀範疇，這會引出兩個問題。首先，這裏的“客觀”指涉著社會結構，這時的“結構”概念與一些心理學和心理分析理論的“結構”概念不同，後者指涉人格，相對與社會來說，它是微觀的。從生物決定論或者庸俗唯物主義的立場，“結構”可大可小，端視研究者關心的對象而定。但是，當代社會理論是以語言理論為基礎的，它們所關心的“結構”指涉著整體論的語言，此語言是社會結構的基礎。這時的“結構”指涉語言參與構成的社會結構，海克曼的分類符合這種結構觀。其次，宏觀與“客觀”是一一對應的嗎？這涉及“客觀”的概念問題。詮釋學進路也涉及宏觀的社會政治問題，但是它認為主觀意義參與構成了宏觀的社會結構，因此結構不具有排除主觀意義的客觀性。就是，宏觀與“客觀”的關係是複雜的，而不是一一對應的。

2 “主觀的批評”中的詮釋學進路

可以看出，在當代社會科學方法論脈絡中，詮釋學進路是“主觀的批評”中的一個進路。而這個進路在方法論脈絡中有著特殊的地位，要瞭解這一點，還需要追溯它與方法論問題根源的關係，並將它與其他理論、進路進行比較。



在一定意義上，當代社會科學中的方法論問題是十九世紀德國精神科學中“方法論問題”(Methodenstreit)的延伸。在“方法論問題”討論中，狄爾泰(Wilhelm Dilthey)等建立了傳統詮釋學。當代“主觀的批評”中的諸進路都直接或者間接地受到傳統詮釋學的影響，因此都稱為闡釋的進路。但是，在這些進路中，只有一個進路是詮釋學進路，它對“主觀的批評”的思想源泉——德國浪漫主義——進行了更深遠的回溯，同時，它與當代其他進路以及社會科學具體研究之間不斷碰撞、交流。因此，它根深而不落伍，在“主觀的批評”中有著特殊的地位。

“主觀的批評”中的各進路是在相互爭鳴中發展起來的，每個進路的特徵都要在與其他進路的比較中才能凸顯出來。而對各進路進行全面的比較，則不僅難度很大，而且很難突出我們要瞭解的進路的特徵。如果有一個對許多進路都有影響而一般社會科學研究者又比較熟悉的中轉點，就可以比較方便地瞭解後來進路的特點了。韋伯是連接精神科學和社會科學的方法論脈絡的關鍵人物，一般研究者對他比較熟悉，因此，他的理論可以作為這樣的中轉點。

韋伯將傳統詮釋學中的“理解”(verstehen)思想進行了社會學的轉化，建立了社會科學中影響甚廣的闡釋進路。在社會學中，舒茨(Alfred Schutz)發展韋伯的思想而建立了現象學進路，美國學者吸收了舒茨的思想而建立了民俗方法學進路。在社會學之外，一些學者也直接或者間接地受到韋伯的影響，以“社會學化”的方式吸收日常語言分析的思想而建立一些新的理論，如人類學中的“厚描”理論，心理學中的“關係取向”理論等。因此，在當代社會科學方法論脈絡中，也稱韋伯的進路為傳統闡釋進路。

於是，我們可以在傳統詮釋學、傳統闡釋進路以及詮釋學進路之間的轉承關係中，瞭解詮釋學進路的一些觀點和特徵。



二 傳統詮釋學與傳統闡釋進路

1 傳統詮釋學：“心理—歷史”維度的方法論

1862年，赫爾姆霍茲的一個講演拉開了德國精神科學“方法論問題”的序幕。這位偉大的物理學家因表述熱量守衡定律而聞名於世，同時，他也是心理物理實驗的開拓者。他在那次講演中指出，自然科學需要邏輯的歸納法，而精神科學則需要藝術的歸納法。後者需要一種心理學上的自覺和機敏，只有這樣，才能理解“社會—歷史”世界中的人文意涵。⁷

赫爾姆霍茲認為精神科學是科學，並且與自然科學一樣運用歸納法，這是受了英國經驗主義的影響。但是，強調精神科學與自然科學的不同，在歸納法前面加上“藝術”的定語，這是秉承了德國浪漫主義的傳統。他樸素地表達了一個觀點，即浪漫主義思想與科學的銜接點是心理學，心理學方法是精神科學方法論的基礎。狄爾泰等發展了這個思想，建立了歷史研究的“理解”進路——傳統詮釋學。

狄爾泰認為，人類擁有一個內在的時間結構，它將思想、情感、記憶等心理內容組織起來，賦予生活以意義。⁸ 这个时间結構在每个人之內，而所有人又都有它，因此它不僅能由於經驗而喚起自己的思想和情感，引起自己的行動，也能夠喚起他人的思想和情感，導致他人的行動。这个內在的結構使人們在現實中可以相互理解他人的內在狀態，移情（empathy）也成為精神科學的“理解”方法。狄爾泰對黑格爾的解讀是傳統詮釋學研究的一個範例，他通過“移情”方法理解黑格爾的心理，並通過黑格爾來理解他所在歷史時代的精神。⁹

可見，狄爾泰的理論建立在一個關於心理的時間結構的假設之上。這個結構使人們具有一種“同理心”，它在一個時期內展開成為具有客觀性的社會精神氣質。歷史文本反映了一個時期的



社會精神氣質，因此今天的人可以“移情”地理解文本作者的心理，進而理解那個時期的社會精神氣質。憑這個結構，主觀意義、歷史文本具有了客觀性，讀者可以客觀地理解歷史文本中的主觀意義。可見，傳統詮釋學是“心理—歷史”維度的方法論。

而假設人類共同擁有一個關於心理的時間結構，它又在每個人之內，進而將它看作是理解社會生活的邏輯起點，這是一個心理學主義的觀點。為糾正這個偏頗的觀點，韋伯對這種理解觀點進行了社會學的轉化，形成了在社會科學中有廣泛影響的闡釋進路。

2 韋伯的傳統闡釋進路：社會學的方法論

以“社會的”取代“心理的”

韋伯曾經指出，“理解”有兩種方法，它們分別能夠證實兩種意義，理性的方法證實理性的意義，移情的方法證實情感的意義。¹⁰ 在傳統詮釋學中，理解與移情的意義是重疊的，而且，韋伯也提到移情，因此，對韋伯的一種解讀，認為他的理解概念指某種心理的直覺或者想像，¹¹ 曾廣為接受。但是，近些年來，評論家們認為，這是一種誤解。¹²

一方面，韋伯的方法論是理性主義的，他以目的理性行動作為理性行動的純粹類型，通過考察各種行動與純粹類型之間的擬合程度來理解這些行動。由此，價值行動具有部分理性，可以部分地理解。而情感行動和傳統行動則與目的理性行動完全相反，它們是非理性和不可理解的。¹³ 這時，移情的方法已經淡出韋伯的理論了。

另一方面，韋伯是在批評當時的心理學的同時建立社會學的理解進路的。他指出，當時的實驗心理學——心理物理學和生理心理學，和社會心理學——黎朋（Le Bon）的“群眾心理學”和



塔德（G. Tarde）的“模仿心理學”，都關注反射性行為，它們既無法以語言表達，經驗者本人也並不理解它們的意義，這些心理內容是不能理性地理解的。¹⁴

韋伯也使用動機（motivation）概念，但是它不是心理學意義上的動機。他指出，應該將一個行動放在一定的意義脈絡之中，在意義脈絡中找出行動的理由。例如，一個人說出或者寫出 $2 \times 2 = 4$ 時，這是一個行動。我們可以直接地理解算式的意義，但是我們只有將他這個行動與其背景扣連起來，才能進一步分析他行動的理由。經過這樣的分析，我們可以理解，他是在結賬，或者在做科學實驗（同上）。這個背景就是意義脈絡，其中的意義是人們所共用的，或者是社會的。這樣，韋伯的動機概念實際上是將個人行動與社會、文化理念結構聯繫起來的橋樑，通過這個橋樑，他的注意力從個人行動轉到社會、文化理念結構上。¹⁵

結合這兩個方面，心理移情的方法最終淡出了韋伯的理論。

新康德主義的裂痕

韋伯所說的方法論理性主義指的是新康德主義（neo-Kantianism），受這種思想的影響，他的闡釋與真實之間存在著無法彌補的裂痕。

他從新康德主義的立場出發，認為真實是“無限之流”（an infinite flux），無法在它的整體中把握它，我們只有從具體的真實中抽取出特定的元素，形成概念，才能獲得知識。¹⁶ 他認為存在著“概念的邏輯”，但是他對日常語言的“邏輯”與科學方法的“邏輯”之間的區分並不敏感，因此希望以後一種邏輯來建構社會科學的概念，使它們具有與自然科學概念相似的精確性。這樣建構的概念也稱為“構念”（construct），“理想型”（ideal type）就是把許多分散的、時有時無的個體現象的某一（或者更多）側面抽取出來而形成的分析性構念。¹⁷



例如，“基督教觀念”(Christianity)就是一個“理想型”。它是“表達信仰的文章、從教堂法規與習慣而來的規範、行動的格言，以及無數具體的相互關係的結合，我們把它們融合成一個‘理念’”。在中世紀的經驗生活中，在個人的頭腦裏，“基督教觀念”是一些無限多而且不斷地變化，在形式、內容清晰程度和意義都有多種多樣的細微差異的東西。這些東西只有以理念型的方式系統地闡述出來，才能成為精確的理念。否則，如果想完整地描繪它們，就會得到無限多樣的、高度矛盾的理念和感情複合所成的混亂一團的東西。¹⁸

就是，闡釋不是直接將經驗中的概念集合起來，那樣會混亂不堪。只有經過抽象的過程，遵循科學方法的“邏輯”，才能獲得闡釋的精確性。此後，我們還要對照真實經驗來證實闡釋。

按照新康德主義的觀點，這些概念、構念、理念型永遠與真實有一定距離，這時，我們怎樣證實它們呢？韋伯的意思是，這本身也是一個思維的過程；從建構概念到證實概念，是一個“思想實驗”的過程。

闡釋與真實之間沒連接點，它的有效性就值得懷疑。後期維特根斯坦讓我們看清了科學方法的“邏輯”與日常語言的“邏輯”之間的裂痕，這也是傳統闡釋進路的裂痕。

韋伯的伏筆

韋伯有些散亂地表達了一個觀點，即社會的、語言的與理性的、可理解的是相互聯繫的，後來，日常語言分析進路的學者們將這個思想闡述得更清楚。在後期著作裏，維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)否定了他自己曾經表述的邏輯實證主義，他指出，我們的言語、行動和心理狀態，它們可被理解的基礎條件在它們週圍的背景裏，在它們所嵌入的故事裏，在當代社會理論脈絡裏。這個思想已經廣為接受。這時，一些學者重提韋伯，指出他



的“理解”並不是指揭示隱藏著的心理運作，而是針對社會構成的理念規則而言的，他所說的社會行動的“主觀意義”是可以公開地得到的材料，是“相互主觀的意義”（intersubjective meaning）。¹⁹

在這樣的脈絡裏，一些學者延伸了韋伯的思想。

三 傳統闡釋進路的延伸

1 格爾茲的“厚描”：人類學的社會學化

以符號的“厚”取代心理的“深”

國內學者常把格爾茲（Clifford Geertz）的thick description譯為“深描”，這個譯法讀起來很上口。而我把它譯為“厚描”，是從方法論的角度區分thick和deep這兩個隱喻。

格爾茲的thick description是從日常語言分析學派的賴爾（Gilbert Ryle）那裏借用的，賴爾用它批評邏輯實證主義心理學，特別是行為主義心理學。他舉例說，眨眼、擠眼、假擠眼、模仿假擠眼和練習模仿假擠眼的動作差不多，但是它們的意味卻不同，只有解開社會通行的密碼，才能理解它們的意味。與只描述動作相比，解開密碼、理解意味的描述更濃厚，也只有理解了更濃厚的意味，我們才能真正理解行為的意義。在這個語境裏，好像賴爾也可以用deep來代替thick。而如果聯繫他的《心靈的概念》（*The Concept of Mind*），²⁰ 我們就會理解，他在選擇隱喻的時候是小心的。

在這部經典著作中，賴爾指出，在個人內部存在著一個“幽靈”（ghost），這是自笛卡兒以降的一個形而上學幻覺。日常語言分析就是要以日常語言為基礎，去除科學語言中蘊涵的幻覺，為



科學“解毒”。就是，在反思舊經驗主義的時候，賴爾等日常語言分析進路的學者仍然延續了重視經驗英語傳統，他們著力排除的實證主義所吸收的歐陸理性主義觀點。

而deep恰是歐陸語境中的常用隱喻，它很容易與詮釋學或者結構主義的思想聯繫起來。為去除內部“幽靈”，賴爾把深度心理問題轉化為社會解碼問題，為此他並不針對內部心理使用deep這個隱喻。同時，賴爾只是圍繞一個簡單的動作由簡而繁地牽涉出一些社會密碼，通過破解這些密碼來理解行為不同層次的意味，而不是像結構主義那樣，尋找社會密碼的深層根源。因此，他並不針對社會結構而使用deep，而是選擇了比deep語氣更弱的thick。

在借用“厚描”概念的時候，格爾茲延續了賴爾的基本思想，以解讀社會密碼來理解行為的濃厚意味，而不是在心理維度中挖掘深層內容。同時，格爾茲關心文化的問題，它比賴爾的問題更大、更複雜，為應付這個問題，他沿著韋伯的闡釋進路吸收了一些符號學 (semiotic) 思想。

格爾茲同時批評了人類學中的心理學主義和嚴苛的結構主義。

他所說的心理學主義指人類學中的認知主義，例如，古迪納夫 (Ward Goodenough) 認為“文化 (存在於) 人們的頭腦與心靈之中”，泰勒 (Stephen Tyler) 認為“(文化由) 心理現象 (組成)，這些現象可以用類似於數學和邏輯的方法進行分析”，等等。格爾茲認為，這些觀點都試圖校正行為主義的錯誤，但是，它們都將極端的主觀主義與極端的形式主義結合在一起，以更複雜的方式將文化看成是一個心理學現象，看成是一個個人心靈、人格、認知結構之類的特性，這種心理學主義更頑固、危害更大。²¹

這裏的結構主義指人類學中的圖式主義 (schematicism)，它將文化看作是純粹的符號系統，這個系統有核心符號、底層結構



(underlying structures)、意識形態等原則。他指出，這種觀點與認知主義都固執於“科學話語”的僵化形式或者結構，而無法與變化的、經驗的行動之流合拍。但是，他認為，比起認知主義來，圖式主義是一個進步，認知主義更抽象、更隱蔽，因此也更危險。

格爾茲認為上述兩種主義是二元對立的，又都是科學主義的。他要在內部心理和外部結構之間採取更“軟性”的觀點，但是，他明顯偏斜向後者。在以心理學主義為主要靶子這一點上，他與韋伯相似。韋伯的觀點，人是懸掛在他自己編織的意義之網上的動物，是他理論的一個起點。他把文化看作這些網，他要闡釋這些網的意義，他不認為闡釋內部心理會對這項任務有什麼幫助。

格爾茲認為文化之網是符號學的。與傳統結構主義不同，他認為文化的話語是流動的，但是他不在心理之中、而在心理之外描述符號的流動，在這一點上，他與結構主義語言理論有相似之處。他借用法國學者利科 (Paul Ricœur) 的話說，“厚描”就是要直接面對經驗的行動之流，在“社會話語”的流動過程中，在正在逝去的瞬間將“被說的” (said) 搶救出來，並將“被說的”以可說服的方式固定下來。²²

利科指出，書寫話語與口頭話語有所不同，說話者的主觀意向與話語的意義是相互重疊的，但是，話語一經寫出來，它的意義就與作者的主觀意向不再重疊。這時，意義被固定下來，它逃脫了作者的視閥而具有客觀性。類似地，已經完成的行動與正在進行的行動有所不同，前者的意義也已經固定下來，它脫離行動者的主觀意向，而具有客觀性。因此，社會科學家可以離開作者/行動者的主觀意義而解讀文本/行動的“客觀意義”。²³

當代哲學詮釋學的代表人物伽達默爾 (Hans-George Gadamer) 也對口說語言和書寫語言進行了區分，兩位的觀點有



相似之處。²⁴ 但是，利科在文本中尋找客觀性，這時，他就與伽氏的“對話”思想有所不同了。伽氏的“對話”是對德國浪漫主義思想進行深刻追溯之後而形成的一個招牌概念，將這個概念應用於行動的闡釋之中，是不能完全脫離心理維度的。關於這一點，泰勒進行了由淺入深的討論。本文所說的詮釋學進路，是突出這種“對話”思想的進路，與此聯繫地，它保留了傳統詮釋學的“心理—歷史”維度。站在這個立場，格爾茲雖然在利科那裏尋求支持，他的“厚描”理論也主要是韋伯建立的傳統闡釋進路的延伸，而與詮釋學進路有很大區別。

“厚描”留下的困惑

為闡述“厚描”理論，格爾茲講了一個“假裝搶羊”(a mock sheep raid)的故事。故事發生在1912年的摩洛哥中部高地，平時生活在美國的格爾茲於1969年再次講述它。

“假裝搶羊”是在當地傳統的貿易協定中索取賠償的一種方式。曾經受到搶劫的人可以聚集力量虛張聲勢地到搶劫者的部落裏“搶羊”，目的是讓搶劫者的部落與他談判，賠償他被搶劫的損失。這裏，“搶羊”類似於“眨眼”，是相對單純的行為，對它的描述是相對“淡薄”的。而“假裝搶羊”則類似於“假裝眨眼”，它的動機相對複雜一些，只有解開當地傳統的貿易協定的密碼，才能理解“假裝眨眼”更“濃厚”的意味。

而且，除當地部落的人物之外，故事中還捲入了猶太商人科恩和法國殖民當局的軍官，他們是故事中的主要人物。當地土著人的、猶太人的、以及法國人的三種社會話語交織在一起，使社會密碼的層次更複雜，故事的意味更濃厚。而且，這三種話語之間沒有協調一致，使故事充滿懸念，這又突出了社會行動的流動性。用格爾茲的話說就是，三種社會話語之間的相互混淆與誤解



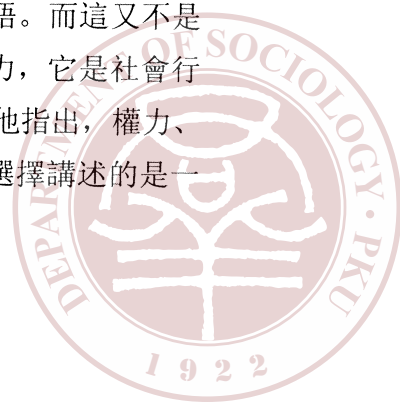
釀成了一齣“社會鬧劇”，這使故事的意味大於三種話語的簡單相加。

以這麼一個故事，在這樣小的篇幅中，由簡而繁地闡釋出這些層次的濃厚意味，這是格爾茲的成功之處。但是，回避了心理維度也使他沒有實現他的闡釋目的——減少我們的困惑（puzzlement）。²⁵

故事中造成相互誤解的關鍵，是法國軍官的言行前後不一致。猶太人科恩和當地兩個部落的人們有著不同社會話語背景，而他們在“假裝搶羊”這件事上並沒有相互誤解。因此，相互誤解集中在法國領地當局的話語與當地傳統的貿易話語（猶太人科恩也認可它）之間。但是，這兩個話語在字面上也不存在相互誤解。按照法國領地當局的法律，“假裝搶羊”是違法的，這是清楚的。正如格爾茲推想的那樣，如果法國軍官在科恩提出“假裝搶羊”的申請時就讓科恩明白這個計畫法國領地政府所不能容忍的，科恩就不會實施他的計畫了。

我們可以設想一個解釋，它把當時當地尚未形成統一的社會話語的狀況與軍官的心理活動結合起來：社會話語的混亂增加了一個人明確表態的難度，在一時難以決斷的情況下，法國軍官才朦朧地允許了違反領地法律的計畫。事後，軍官爲了堅持法國領地當局的話語，顯示帝國的鐵腕，只有違背他草率做出的允諾了。

這個把心理要素納入的解釋有些說服力，但是它最後突出了力量或者權力（power）。當兩種話語出現矛盾而促成剎那間的心理誤解時，最後起決定作用的軍事力量更強的話語。而這又不是格爾茲的觀點。他明確指出，文化不能歸因於權力，它是社會行動在其中可以理解的語境或者脈絡（context）。²⁶他指出，權力、價值、愛、尊嚴等是真實存在的，但是人類學家選擇講述的是一



些平凡小事，這些真實模糊地隱含其中，它們在講述有所顯現，但是人類學家不去做強硬的歸因。²⁷

這個故事的確生動，我們在讀它的時候都被吸引進去了。它之所以吸引我們是因為它的情節緊張，它讓我們設想主要人物的意向、感受，關心他們的命運。法國軍官的出爾反爾使科恩不僅被沒收了羊，而且被投入監獄。科恩的下場讓我們感到有些沉重。假設在戰場上，情況複雜，時間緊迫，這位軍官剎那之間做出了朦朧的決定，導致了自己隊伍的失敗，這時，他是要對失敗負責的。而在這個故事中，由於軍官的朦朧決定而失敗的，不是他的隊伍，而是科恩。科恩的家眷由於長時間沒有他的音訊，以為他已經死去。後來，老邁的科恩像個難民一樣回到以色列。因為失敗者是科恩，就可以不追究軍官的責任，而認為這就是一齣“社會鬧劇”，這好像不公平、不講理。

格爾茲說，人類學描述的價值不在於捕捉遙遠地方的原始事實，而在於說清楚事情（社會行動的發展），減少我們的困惑。闡釋是以給出理由的方式證實事情的，評價一個闡釋的好壞，要看它是不是給出了好的理由。但是，排除對心理活動的闡釋，只以三種話語之間的相互誤解進行闡釋不夠清楚。而且，淡化對心理感受的闡釋還讓我們感到有些沉鬱，這是一種道德心理上的困惑。

可能格爾茲也感到了這種困惑，因此，他穿插介紹說，在“假裝搶羊”的故事之前，科恩曾經將偷了他一張一文不值的羊皮的小偷處死了。這似乎是說，科恩也曾不義，因此，我們不必同情科恩。但是，這個插曲又讓我們增加了對小偷的同情。我們需要結合感受加以闡釋，而不是不加闡釋地引用插曲。

格爾茲的“厚描”給我們留下一些困惑。這些困惑引我們去問，他要闡釋的意義是關於什麼的？他要帶著什麼樣的問題進行



描述？他說，不必深究本體論的狀態問題，那會引起二元對立的無休止的爭論。“厚描”就是要問行爲的含義（import）是什麼：是嘲弄還是挑戰，是諷刺還是憤怒，是擺架子還是自負。²⁸然而，這些含義能夠脫離心理問題來理解嗎？這些心理狀態不是我們存在狀態中的基礎內容嗎？放棄二元對立的觀念等於放棄心理的、存在的問題本身嗎？符號能夠脫離我們存在的問題而有意義嗎？

與上述問題相關地，格爾茲爲什麼要講這麼“遠”的故事？他說這可以排除熟悉所導致的麻木感，這種麻木感遮掩了我們相互知覺、相互聯繫的神秘能力。²⁹然而，我們能夠脫離心理來談這種知覺能力嗎？我們想利用“距離”所喚起的敏感，不是關於我們自我存在的嗎？

這些問題是方法論中的重要問題，格爾茲淡化了它們，他的闡釋也留下一些遺憾。

2 哥根的“關係取向”：心理學的社會學化

以公開的“關係”取代心理的“內部”

因爲解讀後期維特根斯坦而放棄對內部心理狀態的闡釋，這種觀點很有代表性，連心理學家哥根也是如此。

哥根指出，近些年來，詮釋學進路的心理學研究很受歡迎。這類研究基於一個隱喻，“人是文本”。這個隱喻比實證主義的隱喻——“人是實驗室裏的動物”（1930年代到1960年代）和“人是機器”（1960年代以後）——更有吸引力。但是，這個隱喻仍然有所局限，它根源於一個古老的詮釋學傳統中的二元對立概念。³⁰

對於16世紀的學者而言，作爲文本的聖經知識僅僅是理解關於上帝意志的知識的工具而已，而後者才是目的所在。沿著這個思路，當代詮釋學在表面與“深度”之間進行二元對立的區分，



認為前者是無足輕重的，後者是充滿奧妙的。將這個概念用於人，就會在人的意向性（內在的心理意義）與公開表現（客觀文本）之間進行截然二分，認為前者是基礎的，後者是次要的。而內部心理過程的結構屬性無法確定的，對心靈的描述因文化語言體系的不同而不同。因此，不存在關於意向、動機以及性情 (dispositions) 等“內部”狀態的自然特徵 (natural characteristics)，所有通過“外部”來闡釋“內部”的嘗試都一定是迴圈的。為了獲得闡釋的客觀性，學者們又會製造出一個“內部”來，預設“文本中的幽靈” (the ghost in the text) 的存在。而日常語言分析表明，所謂“內部”的幽靈是一個幻覺，是不存在的。

文本沒有客觀性支點，人們又向讀者處尋求支持，這是受了伽達默爾的影響。一些解構主義者卻將加氏的洞見極端化，將讀者推到中心位置。以這樣的觀點進行心理分析，被分析者不是對話的對象，而是要被解構的實體，它陷入孤立、被動之中。這是追尋個人目的的分析，因為，最終，別人不能知道我們，我們也不能知道別人，闡釋所追尋的只是隱私化的自我。

進而，哥根指出，基於後期維特根斯坦的思想，我們應該直接關注在外面展開的“關係方式” (patterns of relationship)，它們才是整體論單元。所謂個人心理特質，如進取心、利他性等，不過是它們的衍生物。詞語、姿勢或者行動的意義是在關係方式的展開過程中實現的，因此，我們沒有必要向內尋求詞語或者行動的意義，而應該在外面所展開的關係的視域中尋求意義。只有說清關係脈絡，才能理解行動的意義。

這是一種關係取向 (relational orientation) 的進路。沿著這個進路，對於生活中的場景，如，在一次聚會中羅斯“觸摸”了蘿拉的頭髮，我們不必深入追問這個動作意味著什麼，它表示愛撫，還是輕蔑？而是直接從他們互動的方式來描述他們關係的性質。類似地，我們可以用發展在外面展開的關係來代替深度心理



分析。例如，我們不再將心理問題看作是私下的事件，而是追問，什麼性質的關係塑造了心理問題。治療的方案就是演進“關係情節”(relational scenarios)，直至將關係確定於健康的狀態。關係情節的演進好像相互邀請跳舞一樣，它喚起呼應的敏感性。這樣，我們不必再“探測內部深度”，而是將關係方式的轉換表現出來。

這樣，我們以舞蹈或者遊戲的隱喻代替文本的隱喻，以關係形式的探討代替闡釋的有效性，以關係形式的意含代替文字的表達，就從詮釋學進路轉入“關係取向”的進路了。

兩種“內部”的混淆

泰勒從詮釋學立場對哥根進行了評論，³¹ 從中我們可以看出哥根理論中存在的問題：混淆了兩種“內部”。

後期維特根斯坦的偉大貢獻在於，它使我們拋棄了實證主義的觀點，即認為“內部”心理狀態具有獨立於它們所嵌入的人際關係的性質。它揭示了日常生活中的真實情況：當我們說出“疼”(pain)的時候，這個詞的意義已經不是純粹私人“內部”空間裏的意義了。我們的言語、行動和心理狀態，只有在它們週圍的背景裏，在它們所嵌入的故事裏，才能為我們所理解。這是一個真理思想，它把我們從“科學”的幻覺中拉回現實生活中。

但是，這時候，我們仍然要談論“內部”思想和“深度”感受的問題。要描述“羅斯和蘿拉”的關係，我們仍然要問，羅斯“觸摸”蘿拉，這個動作表示愛撫還是輕蔑？羅斯的真實想法或者感受是什麼？蘿拉喜歡還是憎惡這個動作？這些問題是不能回避的，不是因為我們是心理學家或者社會學家，而是因為它們是生活中的真實問題，羅斯和蘿拉的關係就是在回答這些問題的過程中建立的，對這些問題的一個又一個回答構成了我們的真實生



活的基礎。同樣，心理治療所要建構的關係情節也要與患者的感受相和諧，回答關於這些感受的問題是協調關係的前提。

不能將兩種“內部”混為一談。一種是實證主義的“內部”，它是只有行動者本人才能直接進入的領域，其他人只能從“外部”標誌來進行不可靠的推斷。另一種是喚起我們自我解釋的“內部”，它是我們日常自我理解中的真實心理意象，我們常常是在相互交談中才能加深對它的理解。

我說我的一些感受有“深度”，其中一個理由是很難把握它們、弄清楚它們。要澄清我的感受，不僅對你是個難題，對於我自己來說也是個難題。而且常常是，在我和你展開交談的過程中，我們可以一起發現我的感受意味著什麼，我以我們都覺得可信的方式弄懂我的感受。這裏的“深度”與“內部”不是個人的專利。

這裏，要“發現”我感受的意義，需要我進行自我澄清，而在與你交談的過程中我的感受也在發展和變化，在這個過程中我進行了自我澄清。“發現”與“轉變”是無法分開的，這涉及詮釋學的一個基本命題，就是，人類部分是由他們所接受的自我闡釋所構成的，回答與我們相關的問題是不能獨立於我們的自我闡釋的。

四 詮釋學進路的特徵

1 哲學詮釋學與詮釋學進路

狄爾泰等的詮釋學是德國精神科學的方法論，它與16世紀的神學詮釋學和隨後的法學詮釋學已經有所不同。但是，它仍然沒有超出方法論性質的研究，因此，伽達默爾把它稱為傳統詮釋學。



當代詮釋學是在把傳統詮釋學從方法論性質轉向本體論性質的研究過程中產生的，這個轉變是從海德格爾 (Martin Heidegger) 開始的。³² 海氏指出，任何理解活動都是基於“前理解”(pre-understanding) 的，理解活動就是此在的“前結構”向未來進行籌畫的存在方式。伽達默爾秉承海氏的本體論轉向，把詮釋學進一步發展為哲學詮釋學，伽氏也成為當代哲學詮釋學的主要代表人物。

伽氏認為，詮釋學是關於理解的特性與基本條件的哲學。他沒有將詮釋學當作方法論來討論，因為啟蒙以來的科學主義方法論總是排除研究者的自我，排除“前理解”或者“前見”(prejudice)。而理解者的“前見”中蘊涵著他所在歷史脈絡的“視閥”(horizon)。此視閥是從特定立足點所能看到的範圍，它構成理解的必要條件。啟蒙以來的的方法論要求理解者放棄自己的視閥，採用一個阿基米德式客觀性支點(Archimedean point of objectivity) 來理解他人的歷史視閥。伽氏指出，不僅這種客觀性支點不存在，而且這種追求要求自我疏離，這恰是與理解相左的。事實上，為了理解他人的視閥，我們必須已經有一個視閥，理解是在這兩個視閥的融合(fusing of horizons) 中達成的。這個融合的過程是“對話”的過程。³³

浪漫主義是德國學者提出“方法論問題”和建立詮釋學的思想源泉，美學心理是這個思潮的中心。現代心理學誕生在這樣的國度裏，詮釋學與心理學有密切的聯繫，都不是偶然的。當代哲學詮釋學對浪漫主義進行了更深刻回溯，它指出，傳統詮釋學已經向科學主義的觀點妥協，試圖排除自我，找到客觀性支點，因此是“獨白”(monological) 的。

假如我們不認為方法論一定排除自我、一定與本體論二元對立地區分開來，我們就會認為，哲學詮釋學具有方法論價值，詮釋學進路是吸收哲學詮釋學思想所形成的亦本體亦方法的社會科



學研究進路。在將哲學詮釋學思想納入當代社會理論方面，利科、哈貝馬斯和泰勒做出了突出的貢獻，而泰勒最能凸顯當代詮釋學招牌特徵——“對話”。

利科早期進行現象學研究，中間考察精神分析和結構主義，最後發展一種語言理論，並以這個理論為基礎建立他的詮釋學，³⁴ 他的理論十分複雜。其中，他對結構主義的態度對他最後的理論影響很大。

“結構主義”是受到法國社會學大師塗爾幹 (Emile Durkheim) 的著名觀點——將社會事實當作“物”來研究——的影響而形成的。索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 把這個觀點用於語言研究，建立了結構主義語言理論，為後來的結構主義進路奠定了基礎。塗爾幹的觀點是在法國的文化脈絡中形成的，與此聯繫地，結構主義在法國有著很強的生命力。十九世紀六十年代，結構主義概念就在法國嶄露頭角，二十世紀六十年代，巴黎又興起後結構主義或者解構主義思潮。

結構主義語言理論將語言看作“物”一般的符號，它們有一個封閉的系統。這些符號與它真實的指稱物 (referent) 截然分開，於是後者被排除在這個理論的研究範圍之外。這種封閉的觀點是結構主義語言理論從一開始就具有局限性。

為解決這個局限性問題，利科把重心從符號轉到語句或者話語上，認為只有在話語的層次上，語言才能指稱某物，語言世界才是開放的。因此，他的語言理論與結構主義的符號理論有所不同。在討論話語的時候，他吸收了一些英國語言學者的觀點，他認為他最後的立場是詮釋學的。但是，他的觀點與（跟隨海德格爾的）伽達默爾的觀點有所不同，他想從本體論返回認識論。伽氏從自我理解這個本體論觀點出發闡述“對話”思想，而利科卻執著於方法論的客觀性標準。利科也談“對話”，但這已經不是自我理解的“對話”，而是話語的“對話”。將這樣的觀點用於



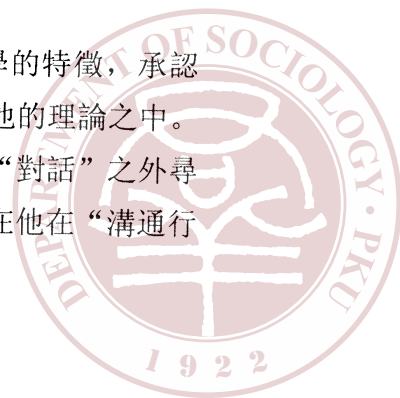
人類行動的研究中就是，當對行動意義的闡釋出現矛盾時，需要進行“對話”，在“對話”中會涉及行動者的主觀意向，但這不是決定性的。這時，結構主義的分析是決定性的。³⁵

就是，利科對結構主義的改造是將封閉的語言結構改造為開放的語言結構，但是這位法國學者最終還是堅持了他的同胞塗爾幹的觀點，強調“外在”於心理活動的社會事實的決定作用。因此，他偏離了德國詮釋學傳統強調“內在”心理的立場，他的“對話”思想是不徹底的。

哈貝馬斯承認啟蒙以來的客觀主義的危害，也批評受此影響的理論（例如韋伯的理論）是“獨白”的。他認為，伽達默爾的詮釋學優於當代其他闡釋進路（包括維特根斯坦的語言分析和現象學），因為它重新引入了文化語言的歷史性 (historicality) 問題，只有它是“對話”的。他吸收了“對話”思想，建立了“溝通行動理論” (the theory of communicative action)。但是，他同時認為，如果詮釋學局限於“對話”，它就不夠完美。圍繞著“對話”問題，他與伽氏進行了一場十年之久的辯論，這是德國學界的一個重要事件。

他們的焦點在於，社會科學能否超越“對話”。伽氏認為，“對話”構成了我們理解的限度，我們無法“超越作為我們存在性質本身的對話” (transcend the dialogue which are)。哈氏則認為，歷史性的“對話”只應該是第一步，社會科學應該最後形成超越歷史性“對話”的客觀性結論。在後一點上，他與利科是相似的，他將能夠實現第二步任務的詮釋學稱為“深度詮釋學” (depth hermeneutics)。³⁶

就是，哈氏承認“對話”是當代哲學詮釋學的特徵，承認“對話”的特殊價值，並且將“對話”思想納入他的理論之中。同時，他又希望超越“對話”的局限性，希望在“對話”之外尋找客觀性支點。他對“對話”的保留態度還體現在他在“溝通行



動理論”的建構上。他希望建立一個關於“對話”的規範模式，但是他表述這個模式的方式卻是直線式的：他沿著康德的“真—善—美”的順序先後討論了這三個意識領域中的理性標準。當最後進入審美領域的時候，就會涉及無法進行形式化表述的 authenticity 問題。為了維繫他的形式化結構，他放棄了 authenticity 問題。

伽達默爾指出，康德的思路最終窄化了審美，他反其道而行之，從審美開始討論。他認為，在與藝術的照面中，我們將經驗一種意義真理和生活真理，這種真理關係到我們整個自我理解並影響我們的整個世界經驗。他以藝術經驗裏審美問題的展現為出發點，進而探討歷史科學的理解問題，並發展一種與語言緊密相關的認識和真理概念，形成了“審美—歷史—語言”的思路。³⁷

泰勒延續了這個思路，authenticity 是他的詮釋學進路中的核心概念。他指出，這個浪漫主義傳統中的概念不僅關乎審美問題，而且是現代人自我理解中的核心概念，它是“自我實現”背後的文化理想。基於這個本體論理解，他認為社會科學中不存在阿基米德式支點，闡釋是在“對話”中進行的。人的自我理解是在自我闡釋中發展的。這是在“心理—歷史”維度中的過程，因此他認為歷史心理學 (historical psychology) 在社會理論中居重要位置。同時，人的自我闡釋不是封閉在個人之內，而是在社會性“對話”中進行的，闡釋出的意義是我們所共用的，具有真理的性質。將伽達默爾的“審美—歷史—語言”思路納入社會理論中，泰勒的思路是“心理—歷史—對話”。更完整地说，诠释学进路的“對話”特徵是“心理—歷史—對話”的特徵。

在加拿大魁北克 (Quebec) 的成長經歷使泰勒切身地體會到語言與人的存在方式的密切關係，他主要用英語寫作，他在法語中獲得更深的感悟。³⁸ 他在英國牛津大學師從日常語言分析進路的重要人物奧斯丁 (J. L. Austin)，這使他對實證主義的批評一針見



血，他的思想貼近生活而且十分清晰。³⁹ 他在法國存在主義現象學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）那裏找到共鳴，主體性問題是他一直追求的問題。⁴⁰ 最後，他在德國浪漫主義語言理論中找到歸依，成為詮釋學進路最雄辯的倡導者。⁴¹ 出入於不同語言文化之間，使泰勒的詮釋學思想在文化反思和對話方面具有突出的貢獻，這使他能夠對中國社會理論的建設帶來很大的啟發。

泰勒的博士論文反思行為主義心理學的，由此他出版了自己的第一本書《行為的解釋》（*Explanation of behaviour*）。⁴² 此後他一直關注心理學的發展，倡導詮釋學進路的心理學。因此，他的進路可以給我們的具體研究帶來很大啟發。

以上討論說明，泰勒是當代社會科學中詮釋學進路最合適的代表，下面，我將圍繞他來闡釋這個進路的基本特徵。

泰勒的幾個重要概念

“真實性”是泰勒詮釋學進路的核心概念，但是，由淺入深地理解這個進路，還要從另外幾個概念開始。

“經驗性意義”和“相互主觀的意義”

泰勒在經典論文《闡釋與人的科學》（*Interpretation and the sciences of man*）⁴³ 中指出，社會行動具有“經驗性意義”（*experiential meaning*），面對這樣的素材，詮釋學進路的闡釋是社會科學不可或缺的、基礎的成分。

“經驗性意義”是泰勒所使用的一個組合概念。在組合它時，他吸收了存在主義現象學和日常語言分析的一些思想，而他用它表達的是一個浪漫主義的觀點。僅此一個概念的構思，就可以看出他在當代社會科學方法論脈絡中的立場。

Experiential 和 empirical 都是與“經驗”（*experience*）相關的形容詞，但是二者的意思有所區別。受經驗主義的影響，empirical 是



一個的詞，指涉不依賴於理論而直接觀察觀察到的經驗內容。⁴⁴ 而experiential指涉與經驗相關的、從經驗衍生出來的內容，⁴⁵ 這些內容常常需要反思才能理解，而反思則涉及一些理論問題。泰勒是受了現象學的影響而使用它的。

受梅洛龐蒂的影響，泰勒認為人的行動有一個意向結構，欲望、感受、情感等是這個結構中的主要內容，這些“經驗性”(experiential)內容構成了人之存在的基礎內容。

這些“經驗性”內容是“內部”心理活動的內容，但是泰勒吸收日常語言分析的思想指出，它們可以闡釋為公開的意義。在西方學術傳統中，“意義”與語言學有著密切的聯繫，只有遵循語言規範才能表述清楚的、公開的“語言學意義”(linguistic meaning)。泰勒指出，“經驗性意義”與“語言學意義”有所不同，但前者是後者的正當延伸，因此是詮釋學闡釋的合适对象。

“經驗性意義”與“語言學意義”的主要區別在於，後者要與指稱物進行區分，而前者則與指稱物不能截然二分，這種“不區分”是浪漫主義語言理論的观点。

經驗主義語言理論認為，語言與客觀事物是外部對應關係，因此語言的意義與指示物是截然二分的。泰勒將這種語言理論稱為指稱(designative)理論。⁴⁶ 索緒爾在結構主義語言理論中對能指(the signifier)和所指(the signified)進行了區分，前者是與特定的發音相關的圖像，後者是與之相應的觀念。但是，索緒爾回避了能指、所指與現實中的指稱物之間關係，這使他的理論具有局限性。一些後結構主義者一方面延續了結構主義關於語言自成“物”一般的結構的觀點，另一方面認為語言異化了自然的真實。海德格爾所繼承和發展的浪漫主義語言理論則認為，語言並不必然異化於自然，語言能夠表達真實的存在。泰勒將這種語言理論稱為表達(expressive)理論。⁴⁷ 基於這個理論，泰勒指出，“經驗性意義”參與構成了人的真實存在，意義與存在不能截然二分。

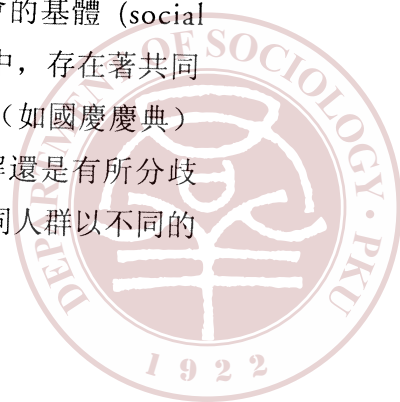


“相互主觀的意義”是當代社會理論中常見的一個概念，不同進路對它的理解不同。在泰勒那裏，它是與“經驗性意義”相互聯繫的一個概念，它涉及人類社會性之基礎的問題。

經驗主義認為，人類感官具有客觀性，也稱主體間性(intersubjectivity)。與此相關地，這個進路假設存在著原始事實(brute fact)，它是構成複雜現象的基本單元。研究者可以不用闡釋，直接用感官去瞭解這些原始事實。社會現象可以還原為原始事實，這時研究者獲得了原始資料(brute data)。進而，這個進路假設個人的心理屬性，如信念、感情反應、評價等主觀態度可以還原為原始資料，個人態度的會合形成了“相互主觀的意義”。⁴⁸經驗主義的假設是原子論的，格爾茲、哥根都對此進行了批評。他們對“相互主觀的意義”進行了“社會學化”的闡釋，使它具有公開的確定性。可是，經過“社會學化”，它又失去了心理的維度。

泰勒認為，“相互主觀的意義”是在社會互動中形成的，它兼有心理的“內部”和社會的公開雙重意味，它是與“經驗性意義”相互闡釋的概念。“經驗性意義”首先是“相互主觀的意義”，個人可以通過獨立的反思形成自己的觀點，但是，個人的反思脫離不開社會互動的背景。他跟隨米德(G. H. Mead)指出，人類心靈的起源不是獨白的，而是對話的。⁴⁹因此，個人態度是在“相互主觀的意義”基礎上形成的，它們不是原始事實，不能將後者還原為前者。同時，“相互主觀的意義”也不能向宏觀的方向還原為物化的社會事實。

泰勒指出，“相互主觀的意義”構成了社會的基體(social matrix)。在“相互主觀的意義”網路很強的社會中，存在著共同意義(common meaning)，它們是人們在集體行動(如國慶慶典)中所共享的意義。但是，人們對共享意義的理解還是有所分歧的。例如，在美國社會中自由是共同意義，而不同人群以不同的



方式理解自由、闡釋自由，爭論仍然十分激烈。⁵⁰ 就是，“相互主觀的意義”並不是像“物”那樣公開的，它具有“內部”心理的特徵，它需要經過闡釋才能得到公開的共識。

“自我闡釋的動物”和“第三層闡釋”

“經驗性意義”偏重取消主客之間的二元對立，而“相互主觀的意義”則偏重於取消主體之間或者社會層次的二元對立。這些二元對立的取消是在“詮釋學循環”(hermeneutical circle)中進行的，而“詮釋學循環”有一個“心理—歷史”維度的內在邏輯，這涉及詮釋學進路的基本命題：人是“自我闡釋的動物”(a self-interpreting animal)。同時，社會科學的闡釋是在一個有三層闡釋的“對話”結構中進行的，它是“第三層闡釋”(a third level interpretation)。只有瞭解“自我闡釋的動物”和“第三層闡釋”這兩個概念，才能更好地理解“詮釋學迴圈”。因此，下面我們首先闡釋這兩個概念。

梅洛龐蒂指出，經驗主義的客觀性觀點是在前客觀(pre-objective)的經驗基礎上衍生出來的，而意向性是在前客觀的經驗領域中的一個概念。如果我們加深反思的層次，進入前客觀的意識生活中，就會發現，我們的知覺既是心理的，有內在目的的，又是關於某個事物的。而且，知覺是在“現象場”(phenomenal field)之中的，此場域中的一個事物會引出它之外的事物，成為它的“前面”或者“後面”，“開始”或者“結尾”。就是，“現象場”的每一個部分都揭示著多於它所包含的整體論的意味。這樣，知覺者的目的、具體知覺事物以及具體事物所在的“現象場”中的其他要素結合起來，形成了知覺者把握環境的方式。⁵¹

泰勒把這種現象學觀點和日常語言分析觀點結合起來，最後以表達性語言理論為支柱，闡釋了羞恥(shame)的經驗。在日常生活中，我們描述主觀狀態的詞shamed與描述客觀現象的詞



shameful 和 humiliating 是相互聯繫的，它們是循環地闡釋的。而且，羞恥這個情感概念只有與其他概念相互參照才能解釋，這些概念形成特定的語義體系。要理解這些概念我們必須在內部熟悉 (be in on) 特定經驗，理解特定語言。這裏的語言不是字面的而是互動和溝通的語言，人們使用語言相互責備、勉勵、讚賞和尊敬。最後，人們在內部熟悉這些經驗是因為人們是在具有特定共同意義的環境裏長大的。如果一個人碰到其他文化中的人，又不懂他們的語言，他就會有在外面、不熟悉 (be on the outside) 的經驗，他只能從想像開始，在淺層理解這些人的生活方式。這時，情感與情境不是主客觀二元對立的，個人情感是受社會性語言型塑的。而且，共同意義也是在相互主觀的意義網路中形成的，它反過來成爲人們相互理解的條件。人們要在主體間的語言溝通中，在“詮釋學迴圈”理解情感和行動。

可見，人們的情感與語言之間有著內在關係，這種關係不是簡單的模式所能說清楚的。一種模式認爲，語言只是描述事先存在的感受，只是對沒有語言也一樣存在的不同感受標上記號而已。這是一些經驗主義者的觀點。而事實上，當人們掌握了更複雜的情感語彙的時候，他們的情感生活也隨之複雜起來。讀一本感人的小說，聽別人有說服力的勸導，會給一個人帶來原來他意識不到的情感畫面，在他識別情感的能力與其感受情感的能力之間是很難截然二分的。還有一種模式走到另一極端，認爲思維可以把情感強加給人們。這是一些理性主義者的觀點。事實上，不是任何新定義的情感都可以強加給人們，人們自己也不能對自己這樣做。一個人所願意接受的情感可能是不真誠的、自我欺騙的，其他人可能認爲他是固執己見的。這些判斷不一定對，但是原則上人們可以進行這樣的判斷，並就判斷進行對話。事實上，人們就是在對話中不斷努力澄清自己的感受，使自己變得更真



誠。這是一個“心理—歷史”維度中的道德轉變過程，它使人們對自我有了新的理解。

如此，人是“自我闡釋的動物”。⁵²對他而言，不存在獨立於他的闡釋的意義結構，意義結構與他的闡釋是相互交織的。進而，闡釋文本與所闡釋的事物之間也不是那麼異質的，這個事物本身也是一個闡釋，它是一個嵌入於社會行動之流的自我闡釋。

人的自我闡釋參與構成了人的真實存在，參與構成了社會行動，因此社會科學的素材是“文本類似物”(text-analogue)。社會科學的闡釋與它的素材中的闡釋是同質的，但是層次有所不同，它們共同構成一個迴圈的結構。首先，生活中的行動者在經驗其情境時已經使用意義語彙了，這可以稱為“原初闡釋”(the proto-interpretation)。其次，這些語彙在一定的文化語言體系裏才能確定其意義，因此“原初闡釋”受到這個語言體系的型塑，這是第二層闡釋。研究者對前兩層闡釋的整體進行闡釋，這是第三層闡釋。⁵³

泰勒的“第三層闡釋”概念比吉登斯的“雙重詮釋”(double hermeneutic)概念提出得更早，但是當前的社會科學學生可能更瞭解後者，因此我們可以對照後者進一步理解前者。

“雙重詮釋”的意思是，社會科學的闡釋與普通社會行動者的闡釋之間是相互影響的。一方面，普通社會行動者的不斷闡釋使社會科學的素材不斷地變化，社會科學的闡釋因其素材的變化而變化。另一方面，社會科學的闡釋也可能為普通社會行動者所接受，成為他們對自己行動的闡釋。⁵⁴“三層闡釋”比“雙重詮釋”多了一個文化語言的層次，這一層強調了伽達默爾關於文化語言的歷史性觀點，也使我們更能理解社會科學闡釋的特殊價值。在日常生活中，人們的自我闡釋是受他們所在的文化語言影響的，但是他們只能意識到其中很小的一部分。而社會科學則長



於對文化進行反思，因此，它可以幫助人們認識到自己的歷史局限性，使人們的自我理解進入更深的層次。

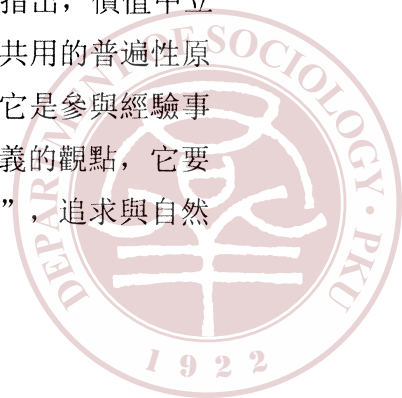
“對話”的有效性

關於社會科學的有效性，經驗主義的觀點最簡明，其他進路常常對照這個觀點闡述它們的有效性。經驗主義認為，社會科學應該模仿自然科學，追求自然科學般的客觀性。這需要把經驗現象還原為不包括闡釋內容的原始資料，按照自然科學的邏輯對它們進行處理，這樣得出的結論也具有自然科學般的預測力。社會科學的有效性就在於它與自然科學相似的客觀性和預測力上。

“主觀的批評”中的所有進路都共用一個觀點，就是社會科學的素材與自然科學有所不同，它們具有主觀意義，而理解主觀意義需要與自然科學有所不同的方法論。這些進路的學者將照搬自然科學的方法論稱為自然主義的方法論，認為以自然主義的標準來衡量社會現象是削足適履的。因此，社會科學無法具有自然科學那般的客觀性和預測力。在這個前提下，關於社會科學的有效性問題，各進路還有不同的觀點。

社會科學還有沒有客觀性，這是一個簡明的問題。但是對這個問題的回答卻不是三言兩語能說清楚的，有與沒有，在哪個層次上有，都涉及更複雜的問題。其中，社會科學話語的邏輯，以及這種話語與人的真實存在之間的關係，是兩個相互聯繫的關鍵問題。

韋伯的觀點是，社會科學仍然具有客觀性，研究者要遵循價值中立 (value free) 的原則來保證這種客觀性。他指出，價值中立是“規範性原則”，這是社會科學與自然科學所共用的普遍性原則。與此相對地，價值判斷是“構成性原則”，它是參與經驗事實的原則。⁵⁵ 而他的“規範性原則”是新康德主義的觀點，它要求社會科學遵循與自然科學相似的“概念的邏輯”，追求與自然



科學概念相似的精確性，這種精確性是社會科學客觀性的體現。但是，從新康德主義的立場，“規範性原則”和“構成性原則”是有距離的，“概念的邏輯”是抽象的，無法納入情感等實質內容。在形式與實質不能兩全的時候，韋伯選擇了形式，遵循“直線的邏輯”，進行獨白的闡釋。他的闡釋與人的真實存在之間存在無法彌補的距離，這也是他的進路的有效性受到置疑的原因所在。

與韋伯相似地，哥根也想遵循與自然科學相似的邏輯，追求與自然科學相似的客觀性。因此，他的描述是獨白的；與此聯繫地，他混淆了實證主義的“內部”和主體間的“內部”，格爾茲對科學主義的邏輯進行了批判，他要對其他文化中人們的理解進行再理解，要站在異文化的位置上反思研究者的本文化，這顯然是吸收了詮釋學的對話思想。但是，對話思想只是在背後支援他的研究，他沒有在“厚描”理論中討論對話的原則，沒有討論當雙方出現分歧時，有什麼樣的判斷標準。

在“假裝搶羊”的故事裏，他梳理出三種社會話語，但是，他只是說這些話語之間的誤解釀成了一齣鬧劇，而沒有談及這種誤解能給我們帶來什麼啟示，遇到這樣的情況，人們應該怎樣繼續對話。他是反思人類學的代表人物，但是他的反思只限於承認自己的描述也是一個闡釋，而沒有對自我的先前理解進行反思。他的科學話語不能闡釋“內部”問題，也無力涉及後一層的反思。與此聯繫地，他對素材的分析是單向的，他的闡釋是獨白的。

詮釋學進路認為，社會科學的話語是表達人的真實存在的話語，闡釋要進入自我的“內部”，在主體間就“內部”問題進行“對話”。“對話”的邏輯是以對本體論問題的理解為基礎的，不能為了直線的形式邏輯而放棄對實質問題的闡釋。“對話”是要把問題說得更清楚，但是這種清晰性不是直線式邏輯所保證的

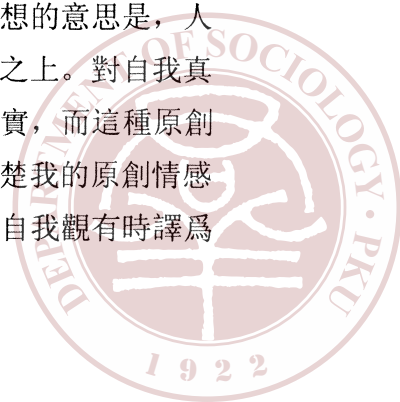


精確性，它是在“詮釋學循環”中漸進地實現的。“對話”的一個主要目的是要澄清或者提昇人們在日常實踐中的自我理解，對應地，社會科學闡釋的有效性在於它能把嵌入於研究素材中關於自我定義語彙的意義解讀 (readings of meanings) 提高一個層次。⁵⁶

在文本的闡釋中，一個闡釋者的目的是把原來文本中有所模糊的意思闡釋得更清楚。他要聯繫他對文本整體意義的背景性把握來確定他對某一部分的解讀，而他對整體意義的把握反過來又是從他對部分的理解中演進而來的。就是他的闡釋是在整體與部分的迴圈中進行的，他處於“詮釋學循環”之中。而社會行動是文本類似物，表達或者闡釋是行動的基礎部分，因此，泰勒指出，對社會行動的闡釋也要在“詮釋學循環”中進行。

而如果兩個闡釋之間出現了分歧，怎樣衡量哪個闡釋更清楚呢？這時，一個闡釋者可以讓他的對話者相信他們在某一點上共用對他們所使用的語言的理解。如果他做不到這一步，他暫時無法繼續進行理性的辯論；他只能喚起對話者的直覺，在直覺相通的基礎上繼續闡釋，然後進入理性的辯論之中。如果他這一步也做不到，他需要反思自己，是不是自己的直覺是錯誤的、扭曲的，自己是不是陷入了謬誤循環之中了。在反思自己，在修正或者堅持闡釋之後，他可以再次進行對話。如果雙方都有真誠對話的意願，他們是能夠在對話中形成更清楚的觀點，各自提昇原有自我理解的。

對話依賴於雙方的真誠性，它涉及直覺的問題。在浪漫主義傳統中，authenticity是一個核心概念，它最初指涉藝術品的真實價值，後來轉而表達一種自我理想。這個自我理想的意思是，人類對自己生命的依歸，要建立在個人喜惡的情感之上。對自我真實 (be true to my self) 意味著對自我原創情感的真實，而這種原創情感只有我自己才可以發現和表達出來。在說清楚我的原創情感的过程中，我同時是界定了自己的存在。⁵⁷ 這種自我觀有時譯為



本真性，它最初指涉不易用語言表達的內容。而泰勒把這樣的內容與語言聯繫起來，他要把不易表達的內容表達出來，這時，它譯為真誠性更恰當。

泰勒的真誠性涉及自我的原創情感，就像現象學所指出的，這種情感是先於經驗主義所說的主客分化的原初經驗，它涉及直覺的問題。用泰勒的話說，直覺是關於真實的感覺 (sense of reality)，這裏的真實是主客融合的、整體論的真實，對應地，這裏的感覺也不是經驗主義所說的原子論的感覺 (sensation)。原創情感、直覺以及洞見 (insight) 等概念相互聯繫地描述人的真實存在中不能還原為經驗主義的原始資料的基本內容。我們要不斷向內反省，挖掘和闡釋它們，同時，對它們的闡釋又依賴於將它們喚醒。

這樣，對話包括規範性和限制性的情況。⁵⁸ 規範性情況指，雙方在某一點上共用對他們所使用的語言的理解，在這個基礎上，他們可以根據語言規範，納入證據進行理性的辯論。可以將行動者的前理論 (pre-theoretical) 理解和流行的科學闡釋範式聯繫起來，決定任何一個特定闡釋的理性程度。如果一個闡釋解決了與它競爭的闡釋中的矛盾，或者將隱藏的方面呈現出來，我們就說它解釋得更好。限制性情況指，雙方在關鍵點上不能共用語言的理解，這時要求助於直覺。雙方要調動自己的直覺，喚醒對方的直覺，找到直覺的相通之處，在此基礎上繼續對話。雙方不能停留於直覺，他們要對直覺進行闡釋，重新遵循語言規範決定每個闡釋的理性程度。這種在包括規範性和限制性情況之間交替進行的對話不能遵循“直線的邏輯”，它要在“詮釋學循環”中進行，它的邏輯是迂回的。

詮釋學的對話是一個“深度理解” (deep understanding) 的過程。參考泰勒的討論，⁵⁹ 我們可以從兩個層次理解這種“深度”。首先，要使用社會性語言對欲望、感受進行評價，這使人具有動



物所沒有的自我認同，使人能夠把自我的情感說得更清楚。進而，要對用社會性語言所闡釋的自我認同進行徹底的反思，使自我具有開放性。這是對定義自我的基礎術語進行質疑，進行重新評價。這要結合自我感受向後追溯這些術語，直到它們開始的地方，那裏是可以說與說不清的臨界點。在說不清的極限所在的地方，沒有“後設語言”(meta-language)來確立衡量的標準。那裏也不是任意而為的地方，那裏有人最深層的、非結構的原創情感，其中蘊涵著什麼對自我具有重要性的意味。這種意味尚在萌芽，人要對它進行定義，把新的定義納入社會性語言之中，將自我說得更清楚。

而那些試圖逃脫“詮釋學迴圈”的闡釋，包括在一定程度上吸收的對話思想的闡釋，是無法進入這樣的“深度”的。哈貝馬斯的溝通行動理論就是一個例子。

與泰勒相似地，哈氏也認為真誠性是溝通理性的一個基礎。在這一點上，他們都延續了塗爾幹的觀點：“社會學的一個基本前提是：人類制度不可能建立在謬見或者謊言的基礎上。”但是，哈氏所說的真誠性與泰勒有所不同。

哈氏使用的是sincerity一詞。Sincere一詞原來也是描述物的，例如，不摻假的酒是sincere wine，純脂肪是sincere fat。後來，sincerity也用來轉而表達一種自我觀，它的意思是不要進行欺騙，這時可以譯為誠實。屈瑞林(Lionel Trilling)名著《誠實與本真》(*Sincerity and authenticity*)⁶⁰中指出，sincerity是西方現代人的早期道德理想，而authenticity則是後期的道德理想，從前者到後者是一個由淺入深的自我探索過程。哈氏以sincerity作為溝通理性的一個基礎，在這個語境裏也要譯為真誠性，但是它與authenticity是不同的。

哈氏沿著康德的“真—善—美”思路，將現代意識分為三個領域，客觀世界(objective world)、社會世界(social world)和主觀



世界 (subjective world)。對應於這三個世界，分別有三個有效宣稱 (validity claim)，真理 (truth) 宣稱、正當 (right) 宣稱和真誠 (sincerity) 宣稱。在全部滿足三個的情境中，人們可以進行理想的溝通或者對話。

他是按照康德的“真—善—美”順序討論社會行動的。首先，目的論 (teleological) 行動以及它所延伸出來的策略 (strategic) 行動都是工具性的行動。在本體論上，這種行動只預設著一個世界，客觀世界。而客觀世界的觀念是在舒茨所說的社群所共用的生活世界 (lifeworld) 背景裏衍生的。⁶¹ 向後追溯，就會涉及社會世界，這就涉及規範 (normative) 行動了。規範行動則在本體論上預設著兩個世界，客觀世界和社會世界。繼續拓展理性的視閾，又會涉及擬劇 (dramaturgical) 行動，這種行動在本體論上預設了兩個世界，自我的內部世界和外部世界。這樣，從工具性行動到規範行動再到擬劇行動，本體論的預設越來越複雜，理性的層次越來越深。⁶²

沿著哈氏的思路，工具性行動最典型，但是它的理性程度最淺。反過來，我們可以從工具性行動這個浮出水面的冰山之角開始理解理性行動，當我們漸進進入擬劇行動的時候，我們就理解到了理性的最深層次。擬劇行動在本體論上預設著兩個世界，客觀世界和社會世界，而繼續分析，這時的外部世界又涉及客觀世界以及社會世界的內容，可見，這種行動的本體論上預設最複雜。

哈氏指出，當涉及認知內容的時候，說者清楚地說出他的意向，就符合 sincerity 的標準。而當涉及情感內容時，很難用詞語清楚地表達，這時會觸及 authenticity 的問題。⁶³ 而情感、直覺、洞見相互聯繫著，它們指涉著一個整體論的世界，它不在哈氏的窄化的認知層次的主觀世界之內，相關內容也無法納入他的形式化結構之中。於是，authenticity 淡出了他的理論。有評論家指



出，沿著康德的形式化思路，哈氏對主觀世界的理性標準的闡釋不夠清楚。⁶⁴

就是，哈氏爲了維護形式化的理論結構而限制了對話的層次。他表述理論結構的方式與韋伯是相似的，他是遵循康德式的“直線的邏輯”由淺入深地建立了三個層次的結構。在每個層次之內可以按照一定的標準進行對話，但是這個形式結構確實在對話之外確定的，他要在對話之外尋求普遍性與精確性。

哈氏希望建立一種“深度詮釋學”，這裏的“深度”指涉著一個普遍主義的規範結構。而泰勒要進行“深度理解”，這裏的“深度”指涉著自我理解，它是語言規範和自我原創情感之間的迴圈中實現的。在自我理解的問題上，泰勒比哈氏進入的層次更深，要進入這個層次，就無法逃出“詮釋學循環”。

可見，詮釋學進路的對話，是關於自我理解的深層對話。其他一些進路可能部分地吸收了對話的思想，但是，從詮釋學的立場，這些對話是不夠深入、徹底的。

在社會生活中，人們就是不斷發掘自我深層的原創情感，不斷建構概念來表達這些情感的。人們所使用的語言型塑了人們的表達，社會科學又在前兩層闡釋的基礎上進行第三層闡釋。這些闡釋形成一個迴圈的結構，這就是對話的結構。在這個結構裏，不斷形成新的概念，因此，社會科學研究者無法像自然科學研究者那樣進行預測，我們無法預測幾百年後將會產生什麼具體概念，就像前現代的人們無法預測今天的民族國家等概念一樣。但是，這不是令社會科學所窘迫的事，因爲這是由人的語言創造能力所決定的。在一定層次上，社會科學可以進行實證研究、結構分析，但是這些研究都不能脫離自我闡釋的基礎。關於這一點，後文將詳細討論。這裏要強調詮釋學進路的一個基本觀點，社會科學要理解人們的真誠的自我闡釋，參與塑造表達真誠的自我的



人，參與建立有助於表達真誠自我的制度：自我闡釋是社會科學的基礎任務。

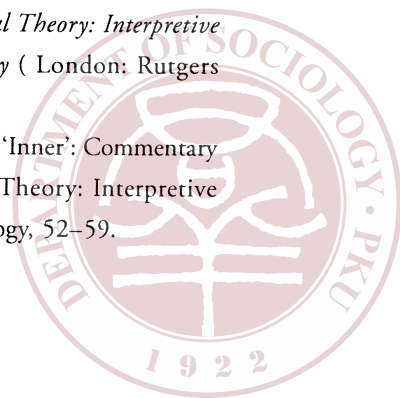
人們就自我闡釋進行對話，就是在進行生活的選擇。社會理論就是要為這種選擇提出一個取向，就是要引入一些標準來評鑒這些選擇。在根本上，不同理論之間的對話，與其說是在直線式因果假設之間的競爭，不如說是生活的地形圖之間的競爭。要證實一個地形圖好，就要它顯示給我們指明方向的價值；要證明一個社會理論好，就需要它顯示幫助我們實現自我的價值。就是，社會理論的有效性在於它能夠幫助我們過更好的生活，實現更真誠的自我。⁶⁵ 在這一點上，詮釋學進路更傾向於批判理論，而與韋伯等的傳統闡釋理論有所不同。

注釋

- 1 作者曾於幾年前受到香港理工大學應用社會科學系“詮釋學取向的社會科學及社會工作本土化研究計畫”的幫助，這個幫助是形成本文的一個基礎，謹此致謝。
- 2 Susan Hekman, *Max Weber and Contemporary Social Theory* (Oxford: Martin Robertson, 1983), 2.
- 3 Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (New York: Basic Books, 1976), 12.
- 4 *Max Weber and Contemporary Social Theory*, 2-3.
- 5 Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” in his *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II* (London: Cambridge, 1985), 19-20.
- 6 *Max Weber and Contemporary Social Theory*, 4-8.
- 7 洪漢鼎，《理解的真理》（山東：山東人民出版社，2001），13-14。
- 8 W. Dilthey, “Meaning in history,” 引自韓水法，〈韋伯社會科學方法論概論〉，於韋伯著，韓水法、莫茜譯，《社會科學方法論》（北京：中央編譯出版社，1999），3。
- 9 余安邦，〈文化心理學的歷史發展與研究進路〉，《本土心理學研究》（台北）第6期（1996），40。



- 10 韋伯著，顧中華譯，《社會學的基本概念》(台北：遠流出版公司，1997)，23。
- 11 Theodore Abel, "The operation called verstehen," *The American Journal of Sociology* (1948), 54: 2: 211–218.
- 12 *Max Weber and Contemporary Social Theory*, 45–46.
- 13 《社會學的基本概念》，23。
- 14 同上，20–21，47–48。
- 15 *Max Weber and Contemporary Social Theory*, 45–47.
- 16 *Ibid.*, 20.
- 17 *Ibid.*, 31–33.
- 18 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward Shils and Henry Finch (New York: The Free Press, 1949), 95–96.
- 19 *Max Weber and Contemporary Social Theory*, 45–46.
- 20 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Press, 1949).
- 21 Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures* (New York: Basic books, Inc., 1973), 11–12.
- 22 *Ibid.*, 19–20.
- 23 簡明的討論見Susan Hekman, "Action as a Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action", *Journal for the theory of Social Behaviour*, October 1984, 340–344; 詳見Paul Requier, "The model of the text", in Fred Dallmayr and Thomas McCarthy eds, *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame: Notre University Press, 1977), 316–34.
- 24 《理解的真理》，288。
- 25 *Interpretation of Cultures*, 16.
- 26 *Ibid.*, 14.
- 27 *Ibid.*, 21.
- 28 *Ibid.*, 10.
- 29 *Ibid.*, 14.
- 30 Kenneth Gergen, "If Persons are Texts," in Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk(eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, Psychopathology* (London: Rutgers University Press, 1988), 28–51.
- 31 Taylor, "Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the 'Inner': Commentary on Kenneth Gergen", *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, Psychopathology*, 52–59.



- 32 以前對“本體論”(ontology)一詞的理解強調本體與現象之間的對立，隨著對海德格爾的研究日益熱烈，中國學者常常用“存在論”來翻譯這個詞。本文繼續使用本體論這個譯法，而它的意涵隨著語境的變化而變化。
- 33 Susan Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of the Knowledge* (Polity Press, 1986), 104–105.
- 34 利科著，陶遠華等譯，《解釋學與人文科學》（河北：人民出版社，1987），23。
- 35 同上，17。
- 36 *Hermeneutics and the Sociology of the Knowledge*, 129–139.
- 37 《理解的真理》，5。
- 38 Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 7.
- 39 Nicholas Smith, *Charles Taylor: meaning, morals and modernity* (Polity Press, 2002), 18–19.
- 40 *Ibid.*, 1.
- 41 *Ibid.*, 58–59.
- 42 Taylor, *The Explanation of Behaviour* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).
- 43 見注4。
- 44 *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, 408.
- 45 *Ibid.*, 437.
- 46 Taylor, “Language and Human Nature,” *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (London: Cambridge, 1985), 215–47.
- 47 *Ibid.*
- 48 “Interpretation and the Sciences of Man”.
- 49 Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1992), 32–33.
- 50 “Interpretation and the Sciences of Man,” 36.
- 51 *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*, 26–27.
- 52 “Interpretation and the Sciences of Man,” 26.
- 53 *Ibid.*, 27.
- 54 吉登斯著，李康、李猛譯，《社會的構成》（北京：三聯出版社，1998），53。
- 55 蘇國勳，《理性化及其限制——韋伯思想引論》（上海：人民出版社，1988），276。
- 56 *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*, 123.



- 57 *The Ethics of Authenticity*, 29.
- 58 *Charles Taylor: meaning, morals and modernity*, 125–26.
- 59 Taylor, “What is Human Agency?” *Human Agency and Language*, 13–44.
- 60 Lionel Trilling, *Sincerity and authenticity* (London: Oxford University Press, 1974).
- 61 Jurgen Habermas, *The Theory of Communication Action*, Thomas McCathy trans. (Cambridge, UK: Polity Press, 1984), vol. 1, 13–14.
- 62 *The Theory of Communication Action*, 87.
- 63 *Ibid.*, 93.
- 64 Jane Braaten, *Habermas’s Critical Theory* (State University of New York Press, 1991), 51–57.
- 65 “Interpretation and the Sciences of Man,” 57.

