

社會事實與社會解釋的本質問題： 評《進出“結構 - 行動”的困境》

李潔文

香港理工大學應用社會科學系

社會學這門學科已在華人社會裏發展了一段日子，累積了不少中文著作。然而，到目前為止，雖然這些著作在學術水平上已有了頗大的提昇，卻多半停留在引介歐美理論的階段。葉啓政教授在華人這種學術發展氛圍下，出版了《進出“結構 - 行動”的困境》這部頗具原創性的著作，從其獨立的立場下對一些關鍵的問題提出了個人的見解，實屬不可多得。¹

葉教授的力作涉獵甚廣，其議論遍及社會觀、人觀、知識觀等存有論和知識論問題，更由此等問題伸展到現代性 - 後現代性的弔詭性與出路問題，處處顯示出葉教授的學力和深思。筆者在下文僅就理解社會事實，並與此關連的現代 - 後現代爭論，作一點回應和提問，向葉教授討教。

葉教授首先以一連串例子引出“事實的本質”這個後設理論論題來開展他全書的討論。葉教授認為，人們都不會懷疑我們所感觸到具體的事物（例如人們都可見到我的桌面上擺放了一張風景照片）是事實，雖然“是事實”解說些甚麼屬性仍是個有待進一步解釋的問題。然而，對於另一些事物，例如較抽象的東西，如“在過去一個世紀以來，以色列人與巴勒斯坦人之間充滿仇恨”，便不見得是那麼容易被確定它們是否事實了。² 當我們討論這些事物時，便會無可避免地牽涉到一些複雜的因素了。“我的桌面上擺放了一張風景照片”是否比“在過去一個世紀以來，以色列人與巴勒斯坦人之間充滿仇恨”更



具體，其事實性更爲明確呢？並不見得這是一個可以那麼直接了當地解答的問題。

我們姑且將這個問題暫時擱下不談。套用葉教授的例子，希臘神話有一段故事交代了人類學曉生火這個歷史事實。³ 從現代人的眼光來看，希臘神話所提供的解釋是不合事實的，因爲從科學的角度來看，其所說及的神界事件是沒有科學根據的。更明確地說，希臘神話所提供的解釋是與現代的科學理性不相符合的。那麼，我們可不可以用以下一個虛構的但又似乎較符合科學理性那種思維模式的故事來解釋那個歷史事實呢？比如說，在遠古時代，有一天，但不曉得是哪一天，幾個外星人來到地球上，教曉了人類如何生火。

一般的想法是，比起希臘神話，這個外星人故事較可被現代人接受。雖然目前我們還沒有確實的證據去證明外星人的存在，更遑論他們曾否來過地球並教曉人類生火，而且我們或許有更多理由相信，事實上是人類自己發現了生火的方法的。但是，我們至少可以想像我們可以如何用合乎科學的方法去證明或否認這個說法；神界的事情卻是科學以外的事。再者，作爲現代人，我們或許可以將希臘神話當作隱喻，而非事實敘述，來看待或閱讀它們，視其爲一些人生體驗，及生活實踐上的睿智的主觀表述和演繹。

這表明了正是現代人主流的理性觀起着作用，規範着人們視那些信念爲合乎理性，那些不合乎理性，從理性的角度斷定那些信念可以接受，那些不可以接受。葉教授進一步闡述了實證主義哲學如何在這個脈絡下展現了這套主流的理性觀。這套理性觀正顯示現代人對科學和（科技）理性的迷思，並且對其他思維模式的排拒。實際上，正是這套理性觀操控着現代人如何理解甚麼是事實，甚麼不是事實。而且，這套理性觀也反映着現代人一套主流的人性觀和世界觀。葉教授提到從笛卡兒



(Rene Descartes) 以降的西方啓蒙運動追求個體體現於其理性活動上的自由和力求拓展人的主體性的理想，其結果卻發展出一套獨斷的、唯我獨專的思維模式，扼殺了其他的可能性，危害着上述其所慾求的個人自由和個人主體性的拓展。

葉教授套用了一組後經驗論的科學哲學觀點來指出實證論的謬誤之處，並且指出“事實”的複雜性和相對性——從事科學研究者不可能離開其理論背景或範式 (paradigm) 來對所謂“真相”作判別的。誠如巴斯卡 (Roy Bhaskar) 的說法，所謂事實的獨立存在只是一個使知識成爲可能所必要定立的概念性預設而已。實際上，這說法並沒有抹殺了多元的、多樣化的知識範式的存在的可能性。葉教授順着這個思路進一步指出，各種不同的知識範式背後其實是連帶着、預設着一套世界觀、理性觀、甚至哲學人類學觀點的；實證論也不例外。知識範式的轉換意味着這套觀念的轉換。我們可以由此推想，多元的、多樣化的知識範式的存在反映着或意味着多元的、多樣化的世界觀、理性觀、以至哲學人類學觀點。

從這個角度來看，縱然現代科學與希臘神話的理解範式有所不同，這是明顯不過的，但其背後卻都各自預設着一套世界觀、理性觀、甚至哲學人類學觀點，這是此二者的相同處。一般而言，平常人接受現代科學及其背後一大套東西，也都只是表現着一種對現代科學的信任或信仰。在這個意義下，現代科學也一樣是一套神話。相對於希臘神話和其他種類的神話而言，其並不享有一個絕對的、超然的判別真假對錯的立場。現代人的迷思乃在於他們相信其擁有這樣的一個立場。⁴

假如上述的闡釋大致上合乎葉教授的原意的話，筆者對其對現代思潮的評論並無太大異議。不過，筆者在這方面仍存着兩個疑問，葉教授書中卻並未論及。第一是科學的延續性問題。一方面孔恩 (Thomas Kuhn)、費雅拉邦 (Paul Feyerabend)



等學者強調科學解釋在某程度上的相對性和歷史性，以及科學範式在轉換時彼此間的斷絕性 (discontinuity)，但另一方面拉卡托斯 (Imre Lakatos) 及後來的科學實在論者 (scientific realists) 卻不滿足於這個結論，他們要在這套理解的基礎下，進一步為科學的發展的延續性和進展提供解釋。不錯，在物理學上，由牛頓力學發展到相對論及量子物理學，這裏包含着一種思維範式（亦包含着世界觀）的轉換。不過，箇中也包含着一種預測成功 (predictive success) 上的進步。⁵ 至少，相對論比牛頓力學更準確地測量和預測星體的活動軌跡和星體間的距離。雖然根據牛頓力學設計出來的火箭不會因牛頓力學在理論物理學界被否認便立刻從天空上掉下來，現今的太空科技卻都依據相對論來設計火箭昇空。太空科技因相對論的提出而有了重大的突破。我們看不到牛頓力學可以作一些內部修訂後而可以有相同的突破的可能性。已往“分子”和“原子”只是一種理論假設，現今的顯微鏡已可使它們呈現在人類眼前。因此，現代科學的發展包含着某些範式的轉換，但卻又不止於此，此發展也代表着人類在理解自然世界上的進展。

若果這個說法成立的話，或許我們可以說，由古代神話時代發展到現代科學時代，或許有人會認為人類對自然世界在道德、美感等價值層面上的理解無甚進展，甚至是倒退了，似乎我們仍然需要平衡地看待現代科學的成就及其在人類理解自然世界上比神話優勝之處。

筆者第二個疑問是關於自然科學與社會科學間的異同問題。一籃子地討論事實與知識的特性問題，從而推翻實證論的知識觀和理性觀，顯然會導致我們忽略了自然科學與社會科學間的重要分別。我們不可以單從剖析理解者的一面理解社會科學的特性，也要處理被理解者這一面。這一面包含着我們要掌



握社會事實的一個基本特性。這一組問題不可能單從上述實證論與後經驗論的論爭中找到答案。

自然科學與社會科學均涉及理解的問題。在這一點上，哲學詮釋學 (philosophical hermeneutics) 提供了一個重要的洞察。只有當人試圖對某件事物進行理解時，其存在和意義才能被人意識和確認到。脫離了所有的理解而獨立地存在着的事物根本不會在存在和認知上對人產生任何意義。⁶

再者，從哲學詮釋學的角度來看，人透過語言理解事物。語言是理解的一個關鍵的構成因素，其並非只是一種認知或溝通的媒介，其與人日常的生活實踐、人際關係、社會規範以至人對自己的理解等緊密相連，互相不可分割；在這個意義下，語言構成了人的存在。更進一步來說，人透過語言去理解事物和自己這個情形構成了其自身的存在。因此，理解必然帶有歷史性和社會性，所以也有其相對性。

哲學詮釋學這種想法突顯出事物的“事實性”與人的理解和存在，互相不可分割。我們甚至可以說，人的理解建構起事物的“事實性”。就這一點而言，哲學詮釋學與上文所提到葉教授所引述的後經驗論對事實、真相和科學解釋的觀點，互有共鳴。然而，另一方面哲學詮釋學這套觀念亦突出了自然科學與社會科學間一個重要的差異。在社會科學後設理論的探討上，我們必須處理社會現象的意義問題。在社會研究中，當理解者要對某一社會現象賦予解釋時，其亦同時在參與建構該現象的意義。不過，社會科學與自然科學不同之處在於，當理解者解釋社會現象時，若其要理解該現象為甚麼和如何產生，其必須掌握社會成員（或參與者、行動者）本身的理解。一方面，在其社會脈絡下，作為被理解者的社會成員的理解構成了社會現象的存在和意義。另一方面，在社會研究裏，作為理解



者的社會研究員的理解又進一步建構着該現象的存在和意義。就這個意義而言，社會研究員與社會成員共同參與建構該現象的存在和意義。因此，當我們探討社會現象的事實性時，我們便要處理理解者這一面的理解與被理解者這一面的理解，並且這兩方面的理解如何在理解者嘗試對被理解者進行理解時互相關連起來。⁷ 這個情況一般並不出現於自然科學；起碼後經驗論對自然科學後設理論的探討一般都不會提出這一類問題。相比之下，在社會科學裏，這個問題卻至為關鍵，其對探究“社會”、“社會制度”等都有重要的意涵。

葉教授在討論實證論的獨斷性時套用了波西格 (Robert M. Prigig) 的良質 (quality) 概念來表述人的理解的多元性和創造動力。這種素質因現代理性觀的獨斷性而被桎梏。不過，其仍在日常實務 (practice) 中處處以不同形式佔據一定的位置，其仍保留着抗衡主流現代理性觀的潛質。⁸ 良質概念的提出無疑為抗衡主流的理性觀和尋求另外的出路提供了一些具啟發性的想法。然而，在葉教授的引介下，這個概念始終仍有不少有待釐清之處。至少葉教授一方面將“良質”聯繫到佛教所說的“道”來將其加以解說，另一方面又認為其呈現於人們實務中的隱性知識 (tacit knowledge) 中。若果我們將“良質”類比於佛教哲學中所說的體悟到在變幻無常的世事中見一切事物乃由因緣際會而有生滅，“空”乃為常道的覺省能力。這種能力能讓我們看透執着所謂事物的通則、唯一的真理等錯誤觀念，開發理解事物的另類角度。從佛教的角度來看，後者並非只是一種另類角度，其表達着一種真諦；不過，此問題並非本文的討論重心，筆者不打算在這裏詳細交代這一點。可以肯定，如何證明這種覺省能力的存在是一個問題，如何證成這種能力確能抗衡主流的理性觀並且提供另外的出路是第二個問題，這些問題有待不少探討工作始能被進一步釐清。



在這裏，筆者只想指出，在本質上，這種覺省能力其實是與隱性知識有着一些分別的。西方哲學和社會理論界所談的“隱性知識”是用來交代人們在日常生活中積習下來的一些理解和處事能力。既然這種能力是個人在日常生活中在應對各種對人、事和物時，點點滴滴地、潛移默化地累積下來的，其自然有其社會和文化特性，亦為個人性格的構成因素之一。不過，因為這種能力乃潛移默化地累積下來，個人不一定意識到其存在，或者能夠將其理性和概念地清楚勾畫出來。隱性知識的存在顯示出人的理解與行動往往是受一些存在於意識和理性以外、難以勾畫的因素影響，現代主流的理性觀卻忽視理性這種含糊性。

隱性知識對人的理解與行動的支配性是不容忽視的，但這樣說與一味歌頌隱性知識賦予人的處事和應變的創造力仍有頗遠距離。實際上，隱性知識可以同時支援着、但又局限了人的理解與行動。正如葉教授所指出的，隱性知識能使人的理解與行動具彈性、活力和創造力，但它亦可能是人們一些僵化了的想法和一些難以移除的惡習與性格缺點的根源。相比之下，佛教（甚至儒家和道教）所說的那種覺省能力，卻是一種本有但同時又可以透過在日常生活中的修為工夫加以進一步孕育的能源，其有助人們洗去上述的積習。我們固然不能說此二者之間不存在着任何關係，但是筆者認為，在談論此二者間的關係時，我們首先要弄清楚它們之間的分別。⁹

在實證論與後經驗論的討論上，葉教授所關心的不只是純科學哲學問題。對葉教授來說，上述理性獨斷性的發展催使社會理論論者將社會理解為一個獨立於人的存在而存在的客觀事實，在這套主流的社會學理解模式下，人的行動被還原到社會律則、社會結構等“客觀事實”來加以解釋。但是這套主流的社會學理解模式正面對着各方面的挑戰而站立不穩。葉教授從



兩方面解讀現今的結構與行動二元對立的困境，第一方面是在社會學的理解上的結構與行動的二元對立問題，第二方面是當個人自由的維護和人的主體性的勾畫面對着主流社會的結構制約和社會制度的維繫時所出現的對張問題。前者乃知識論和存有論問題，後者的重心則是倫理和政治問題。葉教授將這兩方面連起來，並認為當代社會學理論仍然環繞着文化、社會等環節來勾畫所謂“施為”(agency)和主體性。在這種勾畫下，人的思想和行動的多樣性與另類空間，以及個人自由，至終仍無助於抗衡主流的社會趨勢，不能從社會的約制與熏染中擺脫開來，開創人的多元性和創造性。¹⁰

後現代主義在維護個人的自由和其創發的動力的任務上做了不少功夫。在這方面，後現代主義抗衡着主流的思考模式，並且開啓了多元的理解角度和另類的思維方式。後現代主義所強調的多元性思考模式和多樣化的行動選擇與急劇膨脹的自由消費市場相結合，使其變得更具體化。¹¹

在這個討論脈絡下，葉教授提出了“孤獨”和“修養”這兩個概念去表述其對擺脫主流的思考模式和社會建制的制約，建立另類的思維方式和另外的行動空間的一套見解。¹²對葉教授來說，似乎暫時從實際的社會生活環境中“退出來”，與其保持距離，孕育某種思想的自由空間或深度，培養某種思想上“逍遙自在”的心態，可以有助達至這個目標。

筆者想從兩方面回應葉教授這套想法。首先是關於結構與行動的二元對立問題。西方社會學界在二十世紀五十年代已有過關於在社會學理解上社會與個人何者優先的問題的爭論，有論者將這個爭論連帶到資本主義與社會主義意識形態之爭上，亦有論者指出這種做法的混淆之處。¹³似乎這個爭議並不能完全與葉教授的論點相提並論，因葉教授所指的是各套社會學理論背後的哲學人類學預設問題；不過，葉教授的討論重點仍是



這些預設的倫理和政治意涵。問題是，即使我們從這個角度掌握問題，七十至八十年代各種解決結構與行動的二元對立問題的嘗試的方向都是要同時、並且平衡地處理結構與行動問題，而不偏頗於任何一方。例如，吉登斯 (Anthony Giddens) 與布迪厄 (Pierre Bourdieu) 皆從實踐 (practice) 出發去處理這個問題，二者皆認為這樣可使社會學理解不離開結構與行動這兩邊，而又不會對其中一邊有所偏頗；他們的試圖是否成功則非本文的討論範圍。既然人是社會動物，其必然與社會互動、社會規範互相結連。根本並沒有純粹的、完全獨立的個人存在，也沒有純粹的、完全獨立於社會常規以外的創造性。

若果我們如葉教授一般地問，我們如何不強求一種有社會制度支配下的社會統一性，也不強求一種無社會制度支配下的個人自由，而能“逍遙自在”，在既有的制度和約制下開創新的可能性時，則我們仍需注意，這種可能性不可能是全新的，不可能是完全擺脫社會的影響而有的。那麼，在這個處境下的創造是否真的創造？或許這是一個不正當 (illegitimate) 的問題。

“孤獨”的操練是否可以有助於強化社會批判和開創新的可能性？這似乎是一個頗具實踐性和頗宗教性的問題。沒有人會反對“孤獨”作為一種態度，是有可能實現的，也可能會有助人們冷靜和全面地理解事物的；當然，“孤獨”不可能指一種完全孤立於社會和他人的狀態。然而，從哲學詮釋學的角度來看，筆者已在上文提到，當我們作為理解者意識到社會現象的存在時，我們已運用了語言，已承受着自己的社會、文化背景因素的影響，對被理解的對象下了一些預設，而在這個基礎下對其賦予某些意義。與此同時，我們不可能只從自己的立場出發，我們亦要面對着被理解者對其自身的行動所賦予的意義。顯然這兩個意義層次是可以互相修訂，互相豐富的。從這



個角度來看，社會現象（或社會事實）的存在和意義是由理解者與被理解者相互建構而成的。¹⁴ 因此，當我們說我們要操練“孤獨”，以使我們對社會現實有另類的理解空間時，我們首先已進入了社會現實，參與建構其存在和意義。更進一步來說，我們首先要正面地看待此“進入”，始能對社會現實有更深刻、更清晰的理解。

葉啓政教授在全書結尾部分客套地說，本書只是表達其對西方社會學界主要的論述的一些未成熟、欠系統的見解，並且大膽地提出一個另類思考的方向——於此，葉教授套用了一些中國傳統哲學的觀念。¹⁵ 筆者認為葉教授本書的成就不止於此，其清晰地勾畫了一些現代性與社會學論述的核心課題，又在這些課題上發表了其具啓發性的見解。無論如何，本書是華人社會理論界一項重要的成就。

注釋

- 1 葉啓政，《進出“結構-行動”的困境》（台北市：三民書局，2000）。
- 2 同上注，8。
- 3 同上注，第一章第三節。
- 4 同上注，第二章第四節。
- 5 請參閱 Mary Hesse, *Revolutions & Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington and London: Indiana University Press, 1980), chap. 8, section 1 關於其所提出的“準確預測的實效性準則”概念 (the pragmatic criterion of predictive success) 的討論。
- 6 筆者感謝阮新邦指教哲學詮釋學這個重點。
- 7 阮新邦，〈社會研究的本質〉，載於《當代中國農村研究（上）：理論探索》（新澤西：八方文化企業公司，2000），1-44。
- 8 請參閱葉啓政，《進出“結構-行動”的困境》，69。



- 9 阮新邦在這方面做過一些探討工作；請參閱阮新邦，〈知識與實踐：儒家學說、哲學詮釋學及社會工作之可能契合〉，《社會理論學報》第四卷第二期（2001），259-331。
- 10 請參閱葉啓政，《進出“結構-行動”的困境》，第十二章第一至四節。
- 11 不過，筆者卻懷疑，由消費自由來落實人的思想與行動的多元化和多樣化在思維上仍然是保守主義的。在經濟和政治全球化、貧富不均加劇的社會發展方向下，似乎只有發達國家的中產階級才能享受這種多元性。
- 12 請參閱葉啓政，《進出“結構-行動”的困境》，第十二章第五節。
- 13 請參閱 Alan Ryan, ed., *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 特別是該論集中 Maurice Mandelbaum 的“Societal Facts”一文（頁 105-118）。
- 14 關於這一點對理解社會現象的進一步意義，請參閱阮新邦，〈知識與實踐〉，第三節。
- 15 葉啓政，《進出“結構-行動”的困境》，580。



