

# 2 社会科学的方法论观念与整体性原则<sup>①</sup>

——从文化“深描”到个案“延伸”

◆朱晓阳<sup>②</sup>

**【摘要】**本文引入包括后蒯因传统的知识论“整体性原则”和诠释学传统的整体论作为整体主义的知识论基础,来对传统人类学的整体主义进行重新界说。本文将麦克道尔对经验论传统的知识论问题的诊断及其疗治方案作为辨析社会科学中方法论病症的工具,基于麦克道尔的方案,选择了四个社会科学方法论个案进行辨析,希望通过此种辨析,不仅寻找到一条消除长期以来存在的所谓实证与诠释,或解释性理解与因果性说明二分的进路,而且更重要的是探索将中国传统知识论观念与当代西方社会科学知识论相融合,从而形成理解/说明当下现实的方法论进路的可能性。

---

① 本文的最初一稿曾经在北京大学社会学人类学研究所和北京大学中国社会与发展研究中心2005年6月25日举办的“社会学与人类学方法论观念”研讨会上宣读,并得到高丙中先生、郑宇健先生等学界同仁的建设性评论,在此谨表感谢。

② 朱晓阳,北京大学中国社会与发展研究中心、北京大学社会学系副教授。曾就读于云南大学、澳大利亚国立大学等,先后学习经济学、社会学、人类学等课程。研究领域主要有:运用人类学、法人类学及越轨社会学。已出版作品:《象征与暗流》(合著,1994),《罪过与惩罚:小村故事(1931—1997)》(2003);《毛主席的孩子们:红卫兵一代的人格和政治积极性》(合译,1997),以及中英文专业论文若干。

## 事实与规范问题:整体性(holism)原则之必要

格尔茨(Geertz)在《地方性知识:法律与事实的比较视野》一文中,讲了一个我称之为“雷格瑞的麻烦”的故事。这个故事描述巴厘一个叫雷格瑞的人因妻子跟别人走后而“发疯”。雷格瑞在失妻之后,拒绝承担该担的村落公共责任,最后遭到村落社区驱逐。格尔茨借这个故事向读者展示一种不同于西方社会法律秩序的“法律意识”。格尔茨意在证明这是一种与西方的法律同样具有真理性的东西。但是格尔茨认为,虽然这件事体现出那个地方确实存在着一种很强有力的法律意识,而如果以传统的“法律人类学”(legal anthropology)或“法律的人类学”(anthropology of law)的方式来理解以上的故事中的“法”则会不得要领。那种通常为法学家的法律人类学所用的“法律制度和结构”比较,实然/应然模式比较,或法律的人类学的过程比较等,都显得很无解释力,其结果是无从理解这一个案之意义或“真”。格尔茨认为只有通过关注巴厘人的“世界看法”(world versions),“生活样式”(forms of life),“认识”(epistemés),“感觉贯联”(sinnszusammenhänge),“认知系统”(noetic system)等的解释,才能理解那种法律意识(Geertz, 1983, p. 180)。

以我之所见,格尔茨的以上进路与当代经验主义知识论和诠释学知识论关于“整体性”解释的原则非常契合。这样说的一个用意是想表明:整体主义并没有像有些人所说的那样“已经基本上被抛弃”<sup>①</sup>。我甚至有些觉得格尔茨只不过是將维特根斯坦(Wittgen-

---

① 当然这种被认为已经基本上被抛弃的整体主义是所谓功能主义传统的整体主义。理由是“虽然重要但太过于理想化而不可能实现”,因为“你不能样样都看,事事都想。”(Peacock, 1986)。值得注意的是,除了这里谈到的格尔茨(其实来自维特根斯坦哲学)式整体论外,也应该看到路易·迪蒙(Louis Dumont)基于涂尔干(Durkheim)和莫斯的整体主义自1980年代以来影响日盛(Erickson, 2001, pp. 147-148)。

stein)后期的一些说法和彼得·温奇(Peter Winch)转述的维特根斯坦哲学,以人类学家式的生花妙笔重新写下来罢了。例如,格尔茨关于他最著名的比喻“模仿眨眼”的解释,关于犹太商人科恩在摩洛哥高原的模仿抢羊田野笔记的解释,以及他对“厚描”的论述,都可以比较温奇对维特根斯坦思想阐释的以下话语:“解释一个词语的意义就是描述它如何被使用;而描述它如何被使用也就是描述它所进入的社会交往。”<sup>①</sup>而格尔茨在引述吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)关于男孩眨眼的例子时也暗示道:即使是只表述出“两个正在快速地张合眼睑”这样一句话,也已经有着理论内涵,也已经与其他事件发生的陈述间有关系的(Geertz, c. ,1973)。

在格尔茨的文章发表二十年后,我想追随格尔茨的上述阐释人类学进路,并结合知识论(特别是经验主义传统内)最近二十年来的发展,重新强调整体性原则对于解释和理解异文化之“真”和一般意义上理解任何他人表达式意义的重要性。我的想法是:只有依靠“整体性原则”,才能对照出这些事实的意义或真。可以说如果没有整体性原则,我们会对许多事情的判断和案例的处置感到荒唐,例如雷格瑞的麻烦,例如差序格局和贵贱有别的正义和公平(对照个人权利和自由观)等。

这不就是人类学传统的整体论吗?因此,跟着来的问题是:我们与前辈的差别在哪里?

---

① 类似格尔茨“厚描”的例子还有温奇的如下话语:“如果我听见了一个声音并把它认作雷鸣,甚至在我把我所听到的称为‘雷鸣’时,我已经相信了一系列其他事件的发生,比如大气中的放电现象。”(温奇,2004,p. 135)此外还有:“‘我们对客体所形成的观念’并不仅仅由我们从对那个孤立客体的观察而得的要素所构成,而且也包括了这一客体与其他客体之间联系的观念(若不是如此,人们就几乎不能形成一种语言的一个概念)(温奇,2004,p. 136)。



## 整体性原则:前历史和再界说

我所指的整体性原则的方法论来源有两个看似相反的方面。其一是从狄尔泰(Dilthey)到伽达默尔(Gadamer)的诠释学(hermeneutics)传统;其二是从蒯因(Quine)到戴维森(Davidson)[和最近的约翰·麦克道尔(John McDowell)]的经验论传统的阐释(interpretation)原则。从表面看来这两种传统的差别很大,但在当代法律意识研究领域也有将两种传统结合的例子。例如提出以整体性原则对待法律(law as integrity)的德沃金(Dworkin)便是。德沃金的《法律帝国》一书可以视为结合来自伽达默尔的诠释学,蒯因和戴维森等的整体性哲学观念的代表作<sup>①</sup>。

基于这样的前提,我所称之“整体性原则”与人类学传统的整体主义在知识论来源方面既有联系又有区别。

人类学传统的整体观似乎与实证科学和人文科学两种传统知识论都有关系。在埃尔曼·R·瑟维斯(1997, p. 362)以二分法列举的人类学“分支”表中,他将“整体论”与“比较方法”相对,并将整体论归类于“人文科学”观(与“自然科学观”相对)。但无论是功能主义者(或文化论)的马林诺夫斯基(Malinovsky)还是结构—功能者(或社会结构论)的拉德克利夫-布朗都主张整体论原则<sup>②</sup>。例如马林诺夫斯基(2002, p. 15)说:“把文化分成原子及个别研究

① 德沃金的“整体性”原则很明显具有政治理想色彩,他将整体性等同于政治整体性,并称之为公平、正义之外的第三种美德。但是这种政治理想色彩并不削弱整体性原则在知识论方面的稳固根基。

② 瑟维斯认为马林诺夫斯基与拉德克利夫-布朗的一个重大区别是前者的“所有著作中揭示了这样一个很强烈的,根据个人动机去解释习俗和制度的倾向”,或者说强调“文化”及其功能,而后者基本上主张以“社会结构”分析为核心。因此瑟维斯暗示,马林诺夫斯基应属于人文科学观的支持者(瑟维斯,1997, p. 332)。

是没有希望的,因为文化的意义就在要素间的关系中。”拉德克利夫-布朗(2002,p. 144)基于实证主义知识论,指出人类学研究(即比较社会学)必须“将人类社会作为一个整体”。

总之,整体观的进路在人类学传统中,被看作认识“文化功能”(马林诺夫斯基)或“社会结构—功能”(拉德克利夫-布朗)的不二法门。事实上无论马林诺夫斯基还是布朗的方法论都受到20世纪初兴盛的实证主义知识论的影响。这些人类学前辈所称之整体观与我这里所谈的整体性原则的共同性是:都认为要素的特征由其与整体之间的关系所规定。或者如丹尼尔·米勒(Daniel Miller)所说:整体观的分析即坚持人的行为当从人们的生活和宇宙的大框架中来理解。

除以上共同性外,我所称之整体性原则的特点可以做如下表述:首先,任一陈述之意义不是经验主义还原论所称之:“每一个有意义的陈述都被认为可以翻译成一个关于直接经验的陈述(真的或假的)。”<sup>①</sup>相反,陈述的意义取决于整体性的阐释,或它所进入的生活样式。其次,阐释他人表达式必包含共同的信念<sup>②</sup>。在此“信

① 对经验论教条的批判,见蒯因的《经验论的两个教条》(1987, pp. 19-43)。蒯因说:还原论的教条残存于这个假定中,即认为每个陈述孤立地看是完全可以接受验证或否证的。我的相反的想法基本上来自卡尔纳普(Carnap)的《世界的逻辑构造》里关于物理世界的学说,我认为我们关于外在世界的陈述不是个别地,而是仅仅作为一个整体来面对感觉经验的法庭的。……我现在的看法是:说在任何个别陈述的真理性中都有一个语言成分和事实成分,乃是胡说,而且是许多胡说的根源。总地来看,科学双重地依赖于语言和经验;但这个双重性不是可以有意义地追溯到一个个依次考察的科学陈述的(蒯因,1987,38-39)。

② 戴维森证明:是一种整体的信念在支配人们对他人的表达式的理解,而不是逐个对照式的证实真假。因此,除非与其整体的信念背景相联系,孤立语句的真伪并不能得到论证。戴维森从这种整体主义出发,发展了蒯因的解释和理解的“施惠原则(principle of charity)”。按照戴维森的看法,人们在理解他人时总是尽量使他人显得合情理或可理喻。因此他者的表达式之所以被认为“真”,正是此种施惠的结果(Donald)(Davidson,1985, pp. 125-139)。

念是将某个命题视为真的态度”<sup>①</sup>。再次,如麦克道尔所讲,与信念有关的理由空间和自然的因果空间之间不存在互相隔绝的边界,这样才能保证信念不是一种真空中的无摩擦旋转或某种自说自话(McDowell, 1996, pp. xix, 147)<sup>②</sup>。

很显然这种整体性原则与人类学传统中整体观的关键区别在于以下几点:坚持理解和解释必包含信念(相当于格尔茨所称之“世界看法”(Geertz, 1983, p. 180));反对将认识文化当作一种对“给与”之物的镜式反映。这种整体主义抛弃了人类学中拉德克利夫-布朗等人所拥抱的经验主义教条<sup>③</sup>。与此有关,它坚持关于意义的理由空间与自然的因果空间没有互相隔绝的边界,因此,它一方面避免了将事实和价值/信念视为二分的传统经验主义观念,另一方面它也避免将依据“信念”的阐释推入不合常识的唯心论,列维·斯特劳斯(Strauss)式的心智结构<sup>④</sup>,或福柯(Foucault)式知识

- 
- ① 在麦克道尔看来,戴维森以上关于“信念”[戴维森语:“只有信念才能证明别的信念(nothing can count as a reason for holding a believe except another believe)”]的“融贯论”(coherentism)是一种自说自话。因此,麦克道尔认为自己提出了与戴维森有“同族性”(congenial)的外在路径:即以理由空间或思想无疆界说来解决戴维森的困境(McDowell, 1996, pp. 138-140)。
- ② 郑宇健对麦克道尔此论的解说是:“凡是能被人类认识的对象在其成为我们的经验内容时已然被纳入概念化的范围,而这类经验对象在时空位置上是没有固定界线限制的。”
- ③ 这里所指的经验主义教条就是蒯因所批判的经验论的两个教条。此外,还有戴维森所批判的所谓经验论第三教条。
- ④ 列维·斯特劳斯在讨论神话的结构分析时,指出神话“意义”的理解取决于一种整体性的类似于交响乐谱似的读法。但是列维·斯特劳斯将结构语言学的二项对立当作一切神话的基本形式,并认为此种二项对立是人类心智的特征。这是很差强人意的。

考古学所体现的话语决定论等<sup>①</sup>。

## 经验哲学的传统摆动与“外在融贯论”

以上关于整体性原则特点的概述,主要是以当代语言分析哲学中有关知识论和意义研究的一些深刻辨析为依据作出的。在此文中我想将一些已经出现在前几页注释中的内容,再用以下篇幅作一些论述。

对于社会科学方法论来说,来自此种知识论的最大启示可能是它将社会科学方法论观念上关于如何理解“意义”和如何说明社会现象之“因果关系”的问题,以一种透彻的方式进行了“诊断”<sup>②</sup>。在此我想以麦克道尔的论述为依据。

- 
- ① 福柯指出科学知识生产(包括真理的生产)是以“知识型”整体为条件的。福柯(1998,p.214)指出:“知识型是指能够在既定的时期把产生认识论形态,产生科学,也许还有形式化系统的话语实践联系起来的关系的整体”。福柯后来又以“权力—知识”体联来代替“话语”作为“真理”生产的本体。当福柯否认此种“知识”或“真理”的除认识型或“权力”外的“真”时,我则强调常识使我们相信仍然有一个真实的内容,虽然这个“真”是与价值/信念相联系的。这一点正如普特南(2005,p.223)所言。
- ② 关于“意义”理解和“因果关系”的关系与经验主义传统中的另外两个重要的两分论及相关论争是相通的。这两种二分论即:分析与归纳二分论和事实与价值二分论。关于这些争论的历史和这些二分论崩溃的历史可以见普特南(2006)的作品。



麦氏在其1994年出版的《心与世界》<sup>①</sup>一书中指出:“经验内容如何可能?”仍然是能将(哲学)问题捆绑起来的问题。我想这一问题对于社会科学一样有效。为此,我们只需要将问题变为“对社会性质的理解如何可能?”或“跨文化理解如何可能?”即可。

麦氏将(经验主义传统)哲学领域对以上问题的解答析解为在两种对立立场间的摆动。两种立场即:所与神话(myth of given)和理由逻辑空间特殊论(logic space of reason is *sui generis*),或曰“融贯论”。“所与神话”是塞拉斯(Wilfrid Sellars)对经验主义立场的攻击<sup>②</sup>。意思是经验主义相信“感觉材料或所与尽管是非概念性的,但却仍然具有内容(即携带着某种信息),而这非概念性的内容则为奠基于其上的概念判断提供了理性的保障或客观的限制”(郑宇健,未刊稿)。这种划分实际上是将西方哲学传统上的客体/主体(笛卡儿)、事实/观念(休谟)、综合/分析(康德),或事实/价值(韦伯)的二分,在经验主义哲学传统内再作类似分类。

与所与神话相对的是以戴维森为代表的融贯论<sup>③</sup>。戴维森称:是一种整体的信念在支配人们对他人的表达式的理解。除非与其整体的信念背景相联系,孤立语句的真伪并不能得到论证。戴维森

---

① 麦克道尔的《心与世界》一书被认为是对当代哲学“最重要和最困难的贡献之一”。其书的出版已经被视为一个事件,另外一本针对该书内容的评论集——《阅读麦克道尔》(*Reading McDowell*)也在2002年由Routledge出版公司出版。后一本书尽收国际知名的当代哲学家对麦克道尔的书的评论和麦克道尔的回应。这些哲学家包括:Richard Bernstein, Michael Friedman, Robert Pippin, Barry Stroud, Robert Brandom, Charles Taylor, Gregory McCulloch, Crispin Wright, Hilary Putnam, Charles Larmore, Rudiger Bubner, Jay Bernstein, Axel Honneth等。

② 对于读者方便理解以后将展开讨论的社会科学方法观念之对立立场来说,很要紧的是注意塞拉斯区分了两种逻辑空间:理由逻辑空间和自然逻辑空间。在后一种空间中(即自然科学作用的空间),为因果律所统治(McDowell, 1996, p. xiv.)。

③ 苏珊·哈克(Susan Haak)认为,“一个理论是有资格成为融贯论的,如果它赞成下述论题:(CH)一个信念之被证成,当且仅当,它属于一个融贯的信念集合。”(哈克,2004, p. 17)。



的融贯论使那种被蒯因及其追随者的批判大大削弱了的经验主义基础几乎瓦解<sup>①</sup>。但是在麦克道尔看来,戴维森的“融贯论”也陷入了困境。简言之,这是一种自说自话(McDowell, 1996, p. 14)。

麦克道尔认为:虽然以上两种对立立场都同样难以接受,但是长久以来的争论又都是在两种立场之间做出非此即彼的选择<sup>②</sup>。为了解决这一难题,麦克道尔“诊断”出以上问题的病根是双方均默认,或从未怀疑的一个深层预设。请让我转述郑宇健(未刊稿 a)关于麦克道尔观点的有关论述吧:

这个预设就是,概念或理由空间是有明确边界的,因而对其边界附近之居民的外在约束只能来自与理由无关的因果空间。所与神话和融贯论的分歧出现在是否将这种外在约束看作是必要的:前者认为只有这种约束才保证了思想或信念的超出自身之外的客观内容,而后者则认为既然这种“约束”外在于理性就谈不上是对概念内容的理性约束。麦克道尔心目中的经验内容之可能性条件是,约束必须既外在又理性,这样才能让经验稟具既客观而又可思议(即被概念所把握)的内容。显然,要满足这一条件,须放弃上述两极立场的共同预设,即理由空间是有边界的,而得出理由或概念关系是无疆界的结论。

所与神话在很大程度上相当于坚持一种传统的经验论:即坚持主体(体现为思想或信念)与客体(体现为自然逻辑空间)二分的笛

① 戴维森对经验主义“最后一个教条”的批判,详见:戴维森。

② 苏珊·哈克发展的一种其所称之“基础融贯论”(Foundherentism)似乎也是想将两种“虚假对立”统合起来。哈克的出发点是:什么可以算做是一个信念好的、强有力的、支持性的证据?一个信念得到好的证据的支持和它可能是真的,这两者之间有什么联系?哈克的解决方案——基础融贯论认为:“既允许渗透于信念之间的相互支持(这是融贯论的信条),也允许经验(experience)对经验证明做出贡献;在内容上,它既不是纯粹因果的,也不是纯粹逻辑的,而是一个双面理论,部分地是因果的,部分地是逻辑的。”(哈克,2004, p. 2)

卡尔传统<sup>①</sup>。而由这种传统后来又形成了休谟的“实然”不能推出“应然”的休谟准则和康德的“分析”与“综合”二分的经验主义“两个教条”之一，最后在韦伯手里则变成近现代社会科学的金科玉律——事实与价值二分。虽然一般认为，自从20世纪50年代初蒯因攻击经验论的两个教条以来，经验主义的上述传统二分论已经崩溃。但是，麦克道尔认为戴维森所坚持的融贯论仍然没有解决最根本的问题，因此，最后还是落入自说自话的困境。

麦克道尔认为自己是与戴维森有“同族性”(congenial)的外在路径，即以理由空间或思想无疆界说来解决了戴维森的困境<sup>②</sup>。麦克道尔指出：戴维森在破除经验论第三教条，即概念图示(scheme)与经验内容二重性时，已经提出：“我们并不放弃‘世界’，但是重建与类似此客体的不需中介的接触(unmediated touch)，此客体的出乎意外的行径使我们的语句和意见成为真或假。”麦克道尔认为正是在承认“不需中介的接触”的意义上，其关于“思想无疆界”的建议与戴维森的上述思想具有同族性。既然如此，我们可以将麦克道尔的建议称为“外在融贯论”(陈波，韩林，2005，p. 577)。

麦克道尔之“疗治”方案的更关键之处是：承认我们感觉的世界印象(impressions)已然具有概念内容。即郑宇键在以上转述的“经验内容之可能性条件是，约束必须既外在又理性，这样才能让经验禀具既客观而又可思议(即被概念所把握)的内容”。

概念内容如何能从外在世界施加于印象呢？我认为应该注意

---

① 笛卡儿预设了知识的追求者和其所要认知的对象可以做主客的划分。与此相关，知识内容的真假取决于其与外在世界是否吻合和人的感官所感觉的事物相同也是实证知识观的基本假设(转引自：阮新邦，2003，p. 37)。

② 麦克道尔的建议之一是拒绝理由逻辑空间和自然空间二分论，这一点等于拒绝主客二分(McDowell, 1996, pp. xviii, 138)。从中国思想传统规范来解读麦克道尔的这一建议，可能会将其视为一种与“天人合一”、“心领神会”有同族性的说法。

麦克道尔关于人的“第二自然”的说法(Mcdowell, 1996, p. xx)<sup>①</sup>。麦克道尔指出:在融贯论看来,将以下观念:即外在世界(或自然)对感知主体施加具概念内容的印象必为一种自然发生与经验论结合似乎是不可能的。麦氏认为,这是一种误识,其错误之处在于忘记了自然其实包括“第二自然”。麦氏进一步说:人类获得的第二自然在一定程度上说,即是由外部世界施加的概念能力。而概念能力间的交互关系则属于理由逻辑空间。

这样一来便清楚了。麦氏说:我们一旦记得第二自然这档子事,便会视自然的运作包括将其在理由逻辑空间中描述的条件(Mcdowell, 1996)。

如果麦氏的这一外在融贯论成立的话,其对社会科学方法论观念应有非同寻常的启示。简言之,麦克道尔所诊断的问题也正是社会科学方法论领域长期以来存在的方法论立场对立:实证经验论和诠释学,或用韦伯的话说:“因果性说明”与“解释性理解”的区分。此种二分法正好与塞拉斯所说的“自然逻辑空间”与“理由逻辑空间”的二分相对应。

麦克道尔的“疗治”方案——理由空间或思想无疆界——直接指向了如何对这两种对立传统方法论进行调和的晦暗不明之处。

需要指出的是:虽然麦克道尔所诊断的对立立场是基于经验主义传统知识论的,但是一般都认为戴维森的融贯论(事实上自从蒯因对经验论的两个教条进行摧毁以来)与欧陆的诠释学哲学有很

---

① 麦克道尔的第二自然之说与皮埃尔·布迪厄(Bourdieu)的“习性”(habitus)概念相契合。布迪厄(2003, p. 80)关于习性如是说:“条件制约与特定的一类生存条件相结合,生成习性。习性是持久的、可转换的潜在行为倾向系统,是一些有结构的结构,倾向于作为促进结构化的结构发挥作用,也就是说作为实践活动和表象的生成和组织原则起作用,而由其生成和组织的实践活动和表象活动能够客观地适应自身的意图,而不用设定有意识的目的和特地掌握达到这些目的所必需的程序,故这些实践和表象活动是客观地得到“调节”并“合乎规则”,而不是服从某些规则的结果,也正因为如此,它们是集体地协调一致,却又不是乐队指挥的组织作用的产物。”



多融合之处,戴维森本人也在欧陆受到欢呼<sup>①</sup>。因此,虽然麦克道尔所指的两种对立立场是在以经验主义传统的分析哲学内,但是其问题却已经相当于传统经验主义与诠释学之间的对立。

以下我将基于麦克道尔的方案,对几种有关的社会科学方法论观念进行辨析。希望通过辨析能使读者了解麦克道尔的方案对于社会科学方法论的意义。

### 案例一:社会科学方法论对立立场及其晦暗之处

彼得·温奇(2004, p. 44)认为社会学(实指社会科学)的中心问题与哲学问题无异。在此意义上我们可以说,社会科学的方法论是哲学知识论的运用。

一般认为社会科学方法论长期以来存在着两条对立的思路:一条是从培根、笛卡尔、牛顿、洛克、圣西门、孔德、斯宾塞和穆勒以降的实证主义路线,另一条是从施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔到伽达默尔的诠释学路线。长期以来也不仅存在着两种方法论立场的对立,而且存在调和两条路线的努力<sup>②</sup>。这样的对立区分的目的和作用似乎体现为也是互相对立的两种:其一,从理由逻辑空间特殊出发,将社会科学观念与自然科学方法观念分开(主要是诠释学传统和融贯论这样做);其二,试图将自然逻辑空间(以自然律出现)当作同样作用于理由空间的铁律(这方面以“自然主义”的最新发展,如认知科学<sup>③</sup>等为代表)。

① 这可以以戴维森在1992年获得黑格尔奖为例。此外,苏珊·哈克(2004, p. II)在最近为一套哲学书写的序言中也强调指出,目前存在大陆哲学与英美分析哲学互相融合的演进趋向。

② 哈贝马斯将此种对立的认识方法论以不同的“认识旨趣”来统领,得出:技术的认识旨趣下的经验—分析科学观和实践的认识旨趣下的历史—诠释学的科学观。哈贝马斯自己则提出以解放为认识旨趣的“批判科学观”。在很大程度上,哈贝马斯的批判科学观属于诠释学传统,因此,批判科学观可以被视为一种“外在”的调和(转引自:洪汉鼎,2001, pp. 226-245)。

③ 应该指出,在人类学中,布洛克(Maurice Bloch)的认知人类学试图将格尔茨式解释/理解与自然主义进路的认知科学相结合(Bloch, 1998)。

温奇显然属于以上对立之第一种。温奇(2004, p. 2)表述过如下观点:“除非存在某种不是说明的结果的理解的形式,否则说明之类的东西是不可能的。”温奇的意思是:“说明”是以理解为度量的标准的。温奇(2004, p. 2)进而又说:“我们已经拥有的理解是表达在概念中的,而概念构成了我们所关心的题材的形式。”从一定意义上说,温奇表述的是:社会科学的“因果性的说明”和“解释性的理解”紧密关联。但是,温奇的此种“说明”与“理解”的结合仍然强调因果说明(逻辑)空间与理解(理由逻辑)空间之间存在边界,因此,在关于因果空间与理由逻辑空间之间关系的辨析上仍然晦暗不明。关于温奇的调和论之晦暗可以用他对韦伯关于结合因果说明与解释性理解之统计学方案的评述为例。

韦伯以下述话语谈论如何结合这两种互相区别的方法论:

所有的阐释都希望成为不证自明的或当下有理的(immediate plausibility)(*Evidenz*)。但构成行为之意义的阐释,哪怕再像你希望的那样不证自明,也不能恰切地和具有因果关系之有效性的阐释相提并论。它本身不外乎是一种貌似有理的臆测。(转引自:温奇, 2004, p. 123)

关于如何使这种“臆测”得到适当的检验,韦伯建议应该使用统计方法。温奇如此解读韦伯的建议:

对这种臆测的适当的检验方法,是对所发生的事确立一种以观察为基础的统计学方法。这样他就得出了一个社会学法则上的概念:“与一种可理解的,有意图的意义相对应的统计学规律性。”(转引自:温奇, 2004, p. 123)

温奇质疑韦伯以上建议的假设:“理解是一种在逻辑上不完全的东西,它需要另一种不同的方法来补充,即统计学的收集方法。”(转引自:温奇, 2004, p. 123)温奇本人则坚持:“如果一种给定的阐释是错的,那么统计学——尽管能指出它是错的——也决不像韦伯所说的那样是评判社会学阐释之有效的决定性的,终极的法庭。这时需要的是一种更好的阐释,而不是在类型上不同的东西。”

温奇在否定了韦伯的以“构造统计学规律的能力”来检验“理解”后,转向维特根斯坦的语言哲学。他指出:“在这种情况下,‘理

解’意味着把握人的行为和话语的要点(point)或意义(meaning)。这是一个与统计学和因果法则的世界相殊异的概念;它更接近话语(discourse)的领域并且起到联结一个话语领域之各部分的内在关系的作用。”(转引自:温奇,2004,p.123)

从以上引述可以看得清楚,温奇的方案是将“理解”当作话语“内部关系”来处理<sup>①</sup>。这当然使其方案与实证方法论拉开了距离。但是如果用麦克道尔的话说,这是反弹回到类似戴维森式融贯论的一侧来了。

韦伯和温奇的例子只是多种试图结合实证方法论和诠释学方法论的方案中的两种。其困难和晦暗由此可见一斑。温奇的调和论的晦暗也正是许多试图调和两条对立路线者之晦暗不明之处。

麦克道尔的“诊断”看来能给这一晦暗之处带来光亮。应该插一句,如果只是从中国传统思想规范来解读麦克道尔的这一建议,可能会使人将麦克道尔的建议视为一种与“天人合一”观有同族性的说法。而联想到费孝通(2003)先生在最近的一篇文章(将在本文后半部分详细讨论该文)中提出要以诠释学的方法论来扩展中国社会学的建议,则会加深以天人合一观来诠释这一分析哲学的最新发展的信心。但是我们实际更应该意识到麦氏的“诊断”和“疗治”方案是基于西方分析哲学,甚至基于从康德以来的哲学传统提出来的。因此,其更重大的意义在于为跨文化范式的社会科学方法论之间实质对话提供知识论框架<sup>②</sup>。这样一来同样能开出以跨文化思想视野来解决问题的可能性(即解决经验内容如何可能的问题),但不需要仅仅跳回到“天人合一”去讨论。

此外,麦克道尔的方案虽然被欢呼为“最重要的贡献之一”,但在当代西方哲学界也被认为是对传统哲学最有挑战性的和困难的贡献之一。因此,其方案的解释力如何尚需时日才能见出。但是仅就其所提出的解决方案和所引发的当代哲学界的热烈反响而言,可

① 张庆熊的读解是:温奇主张理解必须在内部关系中进行,并以此挑战实证主义的外部观察方法,特别是社会学中普遍采用的功能主义方法的有效地位。

② 其对话的新基点之一似乎在于充分认识到构成西方科学知识基础的经验主义传统内也出现了可以和中国传统思想互相印证的想法。



以说,麦克道尔提出的方案即使不能解除病根,也表明其号准了脉。

以上知识论发展为沟通实证方法论与诠释学方法论的努力显然提供了一种有力支持。因为从麦氏的“外在融贯论”来看,以理解“意义”(理由)为目的的深度描述与对因果律关系的“科学”说明之间的本质区分消失了。更关键的是,长期以来社会科学方法论的实证方法与诠释学方法(或实证方法与反思性方法)之争可以用此种知识论的最新见解来疗治。从此方案着眼,温奇所质疑的韦伯关于结合解释性理解和实证统计学方法的可能性问题可以在思想无疆界的意义上获得解决。因为,可以用麦克道尔的话说:统计描述的因果式关系就像其他通过人的感官从世界接受的直觉印象一样,已然带有概念(思想)内容。而且最关键的是这种“概念内容”(即可思议的内容)是由外在世界向我们的思想施加的理性(不止是因果式)影响(郑宇健,未刊稿a)<sup>①</sup>,即体现为具概念能力的第二自然。因此,韦伯关于以构造统计学规律的能力来检验“理解”是成立的,但是并非因为统计学规律是“与一种可理解的,有意图的意义相对应的”“所与”,而是因为统计内容也包含“概念内容”,也属于无疆界的思想(理由空间)。

至于过去关于实证论和诠释学两种知识论范式谁更能达到真

---

① 郑宇健指出麦克道尔这样处理的危险是:理由空间或概念之域就成了无疆界的、涵盖一切经验对象和可知事实的有意义的“世界”!但是,迈出的这一大步有显而易见的、滑向后康德绝对唯心主义的危险(即上述带引号的“世界”取消或替换了常识及实在论意义上的独立于概念体系的世界)。麦克道尔当然清楚地意识到这一危险,所以他还必须强调上述理由空间在经验事件发生处所接受的外在约束。既然已无边界,何来“外在”?麦克道尔的回答是,外在是相对于实际发生的思考或判断而言的,而非相对于可思议的内容而言。换言之,概念自发性的运作不可与该自发性可能的作用范围混为一谈:前者因时因地而有限(即受到外在约束),后者原则上无所不包——现实世界有多大,可思议的“世界”就有多大。”(郑宇健,未刊稿a)。

理,两种方法论能否调和,或探索调和两种方法论的折衷策略等<sup>①</sup>都失去了原有的意义。现在有意义的只是如何根据我们所面对的问题来决定选择这一种或那一种方法论模式,或结合使用等。最后一句话是布洛维(Burawoy, 1998)在讨论延伸个案方法与实证方法的差异和结合可能性时,提出的建议。但是,布洛维没有麦克道尔所指出的那样一种理由空间无疆界的预设。如果用哈贝马斯的话来说,选择方法论模式则是由“认识旨趣”所决定。

## 案例二:社会学方法的新规则

如果麦克道尔的思想无疆界论能成立,那么在社会科学领域关于方法论观念的一些重要假设和规则必须重新考虑。这方面的一个例子是安东尼·吉登斯(Giddens)所写的《社会学方法的新规则》一书。吉登斯的方法论新规则很大程度上是综合温奇的后期维特根斯坦哲学,现象学传统和诠释学而成的方案。吉登斯赞同以上所引的温奇对韦伯的质疑,认为韦伯“错误地假定人类行为的解释可以采取一种逻辑上与自然科学特征相同的因果关系形式(如果不是在内容上)”(吉登斯,2003, p. 119)。事实上,如果承认麦克道尔的方案的话,那就可以这样来回应吉登斯:“因果空间与理由空间同样是无疆界的,并且是同广延的——哪里有理由空间,哪里就有因果空间”(郑宇健,未刊稿)<sup>②</sup>。

吉登斯一方面虽然反对韦伯的“错误假定”,另一方面则通过其结构二重性原理将因果关系与理由关系的勾连引进关于“人类行为”的解释和理解中。但即使这样,如果从以上所依据的麦克道

<sup>①</sup> 这些例子很多,仅列举笔者有限阅读所记得的为例。在国外,如以反思性科学来界说延伸个案方法(Burawoy, 1998, pp. 4-33),“两步骤路径”(Aunger, 1995, pp. 97-129)或扎根理论等。在国内,则有覃方明以维特根斯坦的语义学哲学来整合实证方法和理解方法的对立。覃的界说似乎想在融贯论传统内——即维特根斯坦—温奇式“话语内部关系”进路——解决两种方法论的虚假对立(覃方明,2004, pp. 3-35)。此外,还有如阮新邦(2003, pp. 27-53)的“强烈价值介入论”等。

<sup>②</sup> 郑宇健建议,使理由空间和因果空间相勾连的是“规范性”。从此意义上说,理由空间和因果空间都属于规范性空间。

尔的观点看结构二重性理论的论证,我们仍然可以说吉登斯在关键的地方没有说清楚其原理。现在我们可以来看一看吉登斯是如何说的,以及他没解决的问题在哪里。

在我看来,吉登斯的结构二重性理论想解决的根本问题可以概括为一句话:即如何将具有外在约束特征或“因果”空间关系特征的结构,解释成既内在又外在,既是主观能动性的产物又反过来约束行动主体的东西。如上所述,吉登斯的方式是将现象学传统社会学(通过许茨、常人方法学和戈夫曼的互动主义)和维特根斯坦的日常语言分析哲学传统(包括温奇对维氏的解读)相结合,以解决过去长期存在的在结构和主观能动性之间来回摆动的争论。在很大程度上,社会学内的有关“结构与能动性”之争相当于实证经验论与诠释/理解之争,也相当于经验论传统内的所与神话与融贯论之争。

吉登斯指出,能动性与结构约束的关系应该用他所称之结构二重性理论来统合。吉登斯这样概述结构二重性原理:

行动者和结构二者的构成过程并不是彼此独立的两个既定现象系列,即某种二元论,而是体现着一种二重性。在结构二重性观点看来,社会系统的结构性特征对于它们反复组织起来的实践来说,既是后者的中介,又是它的结果。相对个人而言,结构并不是什么“外在之物”:从某种特定的意义上来说,结构作为记忆痕迹,具体体现在各种社会实践中,“内在于”人的活动,而不像涂尔干所说的是‘外在’的。不应将结构等同于制约。相反,结构总是同时具有制约性与使动性。这一点当然不妨碍社会系统的结构化特征在时空向度上延伸开去,超出任何个体行动者的控制范围。它也不排除以下可能性,即行动者自己有关社会系统的理论会使这些系统物化,而这些社会系统的反复构成却正是得益于这些行动者自身的活动。(吉登斯,1998,p. 10)

关于结构二重性原理如何说得通,我认为应该注意吉登斯关于



“理由”——行动的基础性原则的论述<sup>①</sup>。这方面也是与本文的讨论关系密切的地方。吉登斯在讨论关于理由与原因的关系时,采取了一种赞成他所称之“能动者因果关系(agent causality)的立场。吉登斯(2003, p. 175)指出:

因果关系并非以永恒联系的“规律”为前提(如果有这种情况的话,肯定是相反的),而是以1)因果间的必然联系,和2)因果效力的观念为前提。行动是由能动者对他或她的意图的反思性监控所引发,这种意图不仅与需要有关,而且与对“外部”世界的需要的评价有关,这为本研究的必要性提供了一个行动者自由的充足解释;我并不因此以自由反对因果关系,但更愿以“能动者因果关系”反对“事件因果关系”。由此,在社会科学中,“决定论”涉及任何将人类行动完全还原为“事件因果关系”的理论方案。

由以上论述可见,吉登斯事实上接受的就是一种理由空间与因果空间无疆界的观念。而且吉登斯的因果关系是一种“规范性”问题:即“以……因果效力的观念为前提”。

但吉登斯的问题在于没有将因果关系与理由关系的内在勾连表述出来。他只是先称:“在本研究范围内不可能进行有关因果分析逻辑的详细讨论”,然后“武断地”提出“能动者因果关系”这一说法。于是乎,在没有展开任何讨论的情况下,吉登斯的论述便从这个问题边上滑了过去。如果套用吉登斯自己批评温奇的话语来说:吉登斯在社会科学方法论的主要旨趣实际开始的地方停了下来,在“理由空间”与“因果空间”的可能结合点处止步不前。

从这一点来看,吉登斯的“能动者因果关系”说也同温奇的调和一样,存在着在关键之处晦暗不明的问题。但是联系起吉登斯的结构二重性原理的整体来看,我们仍然可以发现其解决因果关系与理由关系勾连的策略实际上是采取了现象学和诠释学的方式。这从其关键概念:“反思性监控”的使用看出。吉登斯(2003, p. 175)认为:“在人类行为中,‘理由’的意义最好被理解为行为反思性监

<sup>①</sup> 吉登斯(2003, p. 174):“因此‘理由’可能被定义为行动的基础性原则,能动者把这些原则作为他们对自己的行为进行反思性监控的常规因素而与之‘保持联系’”。

控的‘理论方面’，这是普通行动者互相期望进行下去的，以致如果问他或她为什么做出那样的举动时，行动者能够提供有关此举动的一个原则性解释。”

在我看来，反思性监控与海德格尔和伽达默尔的“前理解”的意思非常接近。它也很接近戴维森的关于理解和解释的“信念”一词的含义。

此外，吉登斯认为社会学的方法是“必须沉浸于一种生活方式中，而且这就意味着一个观察者可以由此产生这样的描述”（2003，p. 279）。吉登斯的这一原则包含有否定实证经验式“观察”的意思。吉登斯进而指出社会学的概念必须遵从一种“双重解释学”。

如果它们不是作为与实证/说明相对立的理解/解释方法的话，这都是没有错的原则。

### 案例三：扩展社会学的传统界限

费孝通（2003，pp. 5-16）先生提出要扩展中国社会学的传统界限。他的问题的出发点是：传统社会学领域基本为“主客二分”的实证主义方法论所主宰。这种实证主义的方法论无法把握中国社会的日常生活世界的“理”、“心”和“性”等。费先生认为儒道这些中国的社会思想影响中国社会数千年，确实起到维护中国社会秩序的作用，但这些东西无法用“现代主流的社会学方法”（即实证主义方法）去研究。费先生提出今天的社会学应该找到“与古人跨越时间和历史交流的手段”。

费先生指出：中国社会学一直没有特别刻意地去探讨传统的“心”、“神”、“性”等问题。在一定程度上是由于现代社会学研究方法的制约。实证主义的思路不能进入这些领域。“换句话说，今天社会学的一些方法，无法和古人进行跨越时间和历史的‘交流’，我们今天的社会学，还没有找到一种跟‘理学’进行交流的手段”。

费先生认为这些问题不仅是针对社会学的学科问题而发，也是针对自己前几十年以实证方法论为“武装”，研究中国社会及人所遭遇问题的反思。费先生的这一想法与我们正在讨论的问题关系十分密切。但是费先生对最近几十年经验论传统的知识论的发展无所把握，因此其提出的问题应该说是针对20世纪50年代以前的实证主义的问题，其倡导的解决办法也是以反弹回现象学、诠释学

和中国传统哲学去为途径的。例如,费先生提出要以“天人合一”来扩展社会学的传统界限,研究“精神世界”等<sup>①</sup>。或者用麦克道尔的话来说,费先生的建议是从经验论的“所与”神话,反弹回类似“融贯论”的解决方式。按照麦克道尔的诊断,此路也是走不通的。

在这里有必要对费先生及其他学者所批评的以实证主义方法论研究中国社会的问题再作一些论述。之所以必要,是因为到目前为止,大多数“本土化”主张基本上是表面上作为此种实证主义相反的进路出现,实则是所谓“实证挂帅的‘本土观’”<sup>②</sup>。在中国社会研究方面,依据实证经验论范式进行研究时,研究者所乐于做的一件事是将中国经验现象与西方社会科学观念在实证经验论层次上结盟。具体做法往往是将从中国语境中产生的概念图图式(如关系、面子和人情等)以实证科学的手段测量。这样结盟的一个根本性错误是:没有意识到实证经验论本身是一种价值性的认识论或认识性价值(epistemic value),而以为是搭上了一辆价值无涉的“公

---

① 费孝通(2003, pp. 5-16)指出,像“天人合一”一样,个人生物体—集体—共识(包括语言、意义、反应),即人—社会—文化,在中国文化里是重要的连续体,而非各自区别的主体与客体。

② 此为叶启政对台湾社会学和心理学本土化的评价。叶启政(2006, p. 59)指出:“以实证主义的立场形塑‘本土化’的蕴涵,可以说是认同与支持‘本土化’者的基本认知模式。”叶启政在批评过往的本土化时,认为“本土化的知性活动必须走出追求‘本土契合性’这样一个极具局部性的认知旨趣格局。”叶(2006, p. 86)所提倡的本土化是“对‘西式现代化’所主导之‘全球化’的结构性理路进行艰巨的‘回转’改造工程。如此一来,‘本土化’是一股极具全球革命性的论述进路,它首先面对的将是创造一个有利的历史条件,以让另类的认知图像(与哲学人类学的存有预设命题)具备有足够的动能,可以带出另类的社会结构理路,继而实际参与着导引(甚至主导)人们日常生活之种种现实实作理路之基调的塑造工作。在此,必须特别再次强调,‘本土化’并无法完全颠覆(因而取代)‘西式现代化’所搭设的理路的架构轴线(例如以人文关怀作为定义‘理性’的基础)。就现实的角度来说,它所企图经营的,还必须也必然以此一优势结构理路的一些基轴作为出发点的。这也正是所以使用具搓揉意味之‘回转’一概念来刻画‘本土化’的基本内涵的缘故。”



交车”。这种结盟的幼稚还在于：相信指称的明确性或真值陈述的还原论；以为存在与指称一一对应的内容；看不到实证主义概念图式的真是与其后的一套互相融贯的经验/非经验的概念和信念等相关联的。当然，这种错误的发生部分归结于没法倒转的历史。因为自从休谟和康德以来，一直相信有一种事实与价值的“二分论”。这种二分论的崩溃是直到20世纪50年代初蒯因发表“经验论的两个教条”以后才发生的。因此，对于实证经验论的“整体性”和价值性自觉也是最近30年才逐步进入西方社会科学的。这期间还很不幸的是价值与事实勾连论才出现，又被当作“后现代”思潮而受到质疑。这样一来就使其在社会科学中的接受遭到限制。

我们应该从什么意义上看待费先生的建议呢？

首先应当认识到，费先生的回到天人合一的建议，缺乏与当代哲学知识论的对话和沟通（包括与西方哲学和当代中国哲学沟通），也缺乏与社会科学的中层概念的联结。而保持这一种联系似乎对建构具有普遍意义的，而非中国学者自己搞点儿本土化，自说自话的社会思想方法论基础很重要。

从费先生自己的角度看，这样的问题也不是“搞本土化”可以解决的。这似乎正是费先生的立意所在，因为他希望从现象学和诠释学的进路出发，建构具普遍意义的社会学。如果将这一思路延伸一下，似乎可以说成要以当代的社会世界（包括中国人的和其他社会的）的实在为视域，寻找与古典型真理的“视域融合”<sup>①</sup>。

而从以上所讨论的外在融贯论的视野出发，如果承认思想或理由空间无疆界的话，则会自然而然地发现沟通实证经验论与诠释学（或融贯论）的路径已经出现。换句话说，这里显现的已是一种认识论或知识论意义上的“天人合一”观<sup>②</sup>。当然它是以经验主义传统的知识论表达出来的。

① 伽达默尔关于视野融合的教导对于建立跨文化的社会科学对话和范畴很有帮助。

② 这样解说是因为，按照麦克道尔的意思“经验所对应的事实在存在论上独立于认识主体（故不是唯心主义），但在知识论上依赖于后者的概念能力，从而只能具备或呈现为如此这般的概念内容”（郑宇健，未刊稿a）。

更关键的似乎是:与天人合一本体论有关的中国传统知识论观念,如“知行合一”、“致良知”等都可以同当代经验论传统的知识论相互对话,相互“同族化”或相互“视野融合”<sup>①</sup>。

因此,如果认可外在融贯论的话,那么,社会科学方法论面临的一个任务则是:发展或再概念化一些基于在地经验和相应信念规范的范畴或概念。这样做的时候应该自觉而充分地表明这些概念与外在融贯论等当代经验知识论的视野之相互融合<sup>②</sup>。我在本文开始介绍的“整体性原则”便是基于此种考虑的一个尝试。

#### 案例四:整体性原则与饱和性和延伸性策略

在对麦克道尔的外在融贯论及其社会科学方法论意义有所了解后,我们再回头来看整体性原则。可以说,整体性原则的前提是建立在对麦克道尔的方案有所自觉。

从蒯因、戴维森和麦克道尔的整体主义能得出的一个基本启示是:若要谈论关于“人的科学分析”的普适性的终点(或起点),则非规范性本身莫属<sup>③</sup>。相比于此,所谓个人主义(包括方法论个人主义)仍然是一种仅具有“地方”意义的假设前提。其地方性就如唯理主义(哈耶克所指责的那一种)、集体主义或关系主义<sup>④</sup>等一样的。换句话说,所有这些曾被这样那样地当作人的科学分析终点或起点的社会理论都无不显示出所谓“人”是以规范性作为判断形成

① 这种“视野融合”与叶启政(2006, pp. 75-94)所提倡的“回转对话”式本土化相通。

② 这样说并不否认这些基于在地经验/信念的理论概念与诠释学视野的融合,相反,它们与诠释学的视野融合倒是自然而然不用多说的事情,而且许多做方法论的,特别是强调本土化的学者都已经在做此种视野融合。而讨论经验主义传统知识论与在地经验/信念间的视野融合者则很少。这大概是因为大多数人心目中的经验论仍然是蒯因所指的那种坚持经验论两个教条的知识论,是看不出能与诠释传统相融合的路径。站在今天的角度来看,探索在地经验/信念与当代经验论知识论的视野融合更显得重要。

③ 此处关于规范性的观点受到郑宇健对戴维森哲学的论述启发。

④ 此方面,如黄光国的儒家关系主义和费孝通的差序格局论等。

和信念产生的前提<sup>①</sup>。认识到这一点非常重要。就本文的内容而言,其重要性在于有助于看清楚例如方法论个人主义所遮蔽的价值观的“地方性”或意识形态性质<sup>②</sup>。换句话说,互相对立的所谓“真”和“伪”个人主义、集体主义等都不过是一些以规范性为前提的信念和价值。而那种以为方法论个人主义可以充当跨文化的普适性社会理论或人的科学分析之终点(或起点)的想法是天真幼稚的,同时也是害人的。

以上整体性原则对社会科学方法论的其他启示包括:首先以理解“意义”(理由)为目的的深度描述与对因果律关系的“科学”说明之间的本质区分不存在,而社会科学研究中选择实证主义传统方法,还是诠释学传统方法完全取决于所研究的问题的特征:即视何种方法论更有助于实现整体性原则而定。坚持“理解”与“说明”间没有本质区分也隐含着赞成“实然”与“应然”间并无不可弥合的隔绝和坚持“事实”与“价值”的联系。其次,整体性原则所强调的“阐释他人陈述的意义取决于整体性阐释”,即意味着一个有关“事实”或“真”的命题的证成(justified)取决于整体性情境(包括时间和空间维度),也取决于特定信念和价值。

如何在社会科学研究中体现整体性原则?我认为可以以路易·迪蒙(1992,2003)的涵盖性和整体文化系统(encompassing holistic cultural system)比较为例<sup>③</sup>。迪蒙(2003, pp. 6-7)强调其整体主义是与方法论个体主义相反的进路。迪蒙认为,每一个社会都是按照特定价值生成的统形,其中一些价值决定并涵盖其他价值。因此要理解一个社会必须从整体上来把握,而不能只挑出一些要素来与其他社会看上去类似的要素进行比较。迪蒙举例说:我们的社会

- 
- ① 郑宇健在评述麦克道尔时指出:麦克道尔关于理由空间和因果空间没有边界或互相约束之可能性在于,它们都以“规范性”为条件。郑(未刊稿a)指出:“在这个意义上,理由空间和因果空间只能是规范性空间,或者叫逻辑空间(因为逻辑是人类所能掌握的最根本的规范性形式系统)。”
- ② 用普特南(2006, p. 39)的话来说,方法论个体主义的价值性属于“认识的价值”(epistemic value)。
- ③ 迪蒙对印度社会和西方社会的分析很有启发,但是迪蒙的整体主义是基于涂尔干式的结构主义。



与被观察的社会在其思想体系中都有因素 A 和 B。但在一个社会中 A 从属于 B,而在另一社会中则是 B 从属于 A,“这就足以产生一切观念上的巨大差别”。因此,要比较这两个社会如只比较 A 和 B 要素而不把握它们与各自整体相连的等级系列则会是很不妥的<sup>①</sup>。这种要素比较被迪蒙视为个体主义方法论。他认为这是与实证主义知识论相联系的<sup>②</sup>。他还批评说这是一种试图割断事实与价值联系的徒劳。因此,可以说迪蒙所批评的个体主义方法论,或要素比较方法,相当于蒯因批判的“还原论”。

迪蒙的整体主义的比较研究的一个方法论启示是:必须将要素(体现为互相矛盾对立或倒置)与统合性的价值(如个体主义之于西方社会)联系起来,整体性地理解一个社会。写到此,我感到迪蒙的进路与格尔茨的“世界看法”比较的说法实际上相似得很。迪蒙的说法也十分接近从蒯因到戴维森的整体主义的纲领。在蒯因和戴维森看来,迪蒙的统合性价值不就是“信念”的另一用语吗?

此外,我认为,所谓整体性原则至少还可以有以下两种实践策略:一曰“饱和性”,二曰“延伸性”(应该申明,当提出这两种策略时,我不认为它们能穷尽整体性原则可能实践策略的意思)。

饱和性是指对社会性质的“理解—说明”最终应以经验内容与规范信念间的相互支持的饱和为标准。换句话说,经验基础和信念

① 彼得·温奇(2004, p. 117)在批评帕雷托时做过与迪蒙类似的论述。他指出:“观念和处境之间的关系是内在的关系。观念是通过它在体系中扮演的角色来获得意义的。下面的这种做法将毫无意义:罗列一些观念体系,找出其中用同一种术语形式来表达的一个要素,然后就声称发现了一个在所有体系中都相同的观念。这样就好比在观察亚里士多德和伽利略的机械理论体系时,发现他们都用了—个力的概念,于是就得出结论说他们对这个概念的用法也是相同的。人们可以想象帕累托对这种浅薄不堪的做法会发出何等狂怒的咆哮,但他自己却正是犯着这种浅薄不堪的错误,比如当他把‘一个美国百万富翁和一个普通美国人’之间的社会关系与一个高种姓印度人和一个低种姓印度人之间的社会关系做比较时,这类比较在他的整个理论方法论中是本质性的。”

② 迪蒙提出其整体主义时,对于库恩(kuhn)代表的科学革命论已经有所关注,但是对于蒯因和戴维森等的后经验论的成就无所认识。

(包括信念间)的相互支持要以“饱和”或至极为目标。这样的饱和性原则似乎有些相当于哈克关于“基础融贯论”的界说。

哈克在回答什么可以算做是一个信念的好的、强有力的、支持性的证据支持时,认为应该坚持其所谓“基础融贯论”。哈克(2004, p. 2)的基础融贯论的假设是:“一个人相信某物在某个时间是否被证成,如果被证成,在何种程度上被证成,这取决于他的证据在那个时间相对于那个信念是多么好。”哈克(2004, p. 2)还说:基础融贯论“既允许渗透于信念之间的相互支持(这是融贯论的信条),也允许经验(experience)对经验证成做出贡献;在内容上,它既不是纯粹因果的,也不是纯粹逻辑的,而是一个双面理论,部分地是因果的,部分地是逻辑的”。

我认为从社会科学方法论实践的角度来说,可以将哈克的以上原则发展为自觉追求一种基础或经验内容与信念之间的“强”相互支持,即饱和支持。必须认识到“经验内容如何可能”和信念的证成取决于此种强相互支持。很明显,这样一来,必须既强烈反对以价值无涉为一方的所谓“客观观察”,也强烈反对无视“经验基础”的建构论和罗蒂式的真理约定论等。

“延伸性”是与法人人类学传统的延伸个案方法和布洛维对这一方法论的再界说有关的整体性原则的另一实践策略(朱晓阳, 2004; Burawoy, 1998)。

简言之,延伸个案方法最早是西方法人类学家在菲律宾和非洲的部落社会观察发现的一种地方性的纠纷调查和处理办法。当作一种研究方法论,延伸个案相当于一种以整体性原则来发现“事实”,确定“性质”和做出相应裁决的方法。其所搜寻的“事实”必须放在社会—文化情境的整体中才能定性;必须与纠纷的“前历史”和可能“社会后果”联系才能定性;必须以地方的和超越地方的法律认识或规范信念为背景才能“想象”得出其“性质”和意义。

可以说,延伸个案方法所体现的整体性原则与德沃金的法律整体性原则是同族性的。从诠释学哲学意义上说,“延伸个案”所考察的个案“前历史”则可以视为“理解”历史的必要“前见”。如果用吉登斯的话来说,“延伸个案”谈论的“前历史”类似于对个人行动和社会生活具有监控作用的“条件信息”。

布洛维(Burawoy, 1998)试图将以上延伸个案原则发展成一种

具有知识论意义的方法论。他认为延伸个案方法模仿一种反思性科学模式。这种反思性科学模式与实证方法相反<sup>①</sup>,将研究者和研究对象的主体间性视为基础。他认为延伸个案方法可以与实证方法互相补充其不足,并提出了延伸个案方法的原则:其一,延伸“观察者”到参与者,即强调干预性;其二,延伸观察的时间和空间,即强调过程性;其三,将延伸过程视为多种(强调内和外)力量、制度等的交织和结构化(强调结构化);其四,延伸理论,即强调理论再建构:通过观察者和参与者,观察者作为科学共同体的参与者对话而形成理论。

此外,布洛维认为,对话性是此种“延伸个案方法的核心”。

按照布洛维的看法,延伸个案方法的主要问题<sup>②</sup>是:权力影响。即落实以上四个原则时,会再受到权力影响(effects of power)。布洛维指出了以下四种相关问题:①统治性(domination)——社会科学家的统治性;②沉默(silencing):统治性意识形态将统治阶级的利益表征为所有人的利益;③客体化(objectification):将社会力量物化为外在的和自然的;④规范化(normalization)——容易以化约方式将调查地点化约为一个个案,然后将其与理论对应。

为了克服延伸个案的以上缺陷,布洛维又反过来要求以实证研究的方法对之进行补充。

现在可以小结一下到目前为止的内容。本文以对社会文化人类学传统的整体主义再概念化为始,即以当代哲学知识论的一些观点来对整体主义进行重新界说。为此目的,本文引入包括后崩因传

- 
- ① 布洛维认为延伸个案方法的原则与以下实证研究的4R原则相反:a. 反应性(reactivity)——社会科学家必须避免影响其研究对象(避免扭曲对象)(中性化刺激);b. 可靠性(reliability)——需要可靠的选择样本的标准(标准性);c. 可复制性(replicability)——保证别的社会科学家在同样条件下能获得同样结果(稳定性);d. 代表性(representativeness)——与可靠性类似,保证被研究的东西是有整体代表性的(抽样性)。
- ② 布洛维(Burawoy, 1998)指出实证方法的问题主要是:语境(context)影响,包括:a. 访谈影响——访谈者对被访者的影响;b. 回应者影响——被访者的理解差别影响;c. 调查实地影响——当地的政治经济语境;d. 情景影响——如何抽样才有代表性。



统的知识论“整体性原则”和诠释学传统的整体论作为知识论基础,将麦克道尔对经验论传统的知识论问题的诊断及其治疗方案作为辨析社会科学中方法论病症的工具。

基于麦克道尔的方案,本文选择了四个社会科学方法论个案进行辨析。我希望通过此种辨析,不仅寻找到一条消除长期以来存在的所谓实证与诠释,或解释性理解与因果性说明二分的进路,而且更重要的是探索将中国传统知识论观念与当代西方社会科学知识论相融合,从而形成理解—说明当下现实的方法论框架的可能性。

#### [参考文献]

- [1] Bloch, M. (1998), *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Wesview Press.
- [2] Burawoy, M. (1998), “The Extended Case Method,” *Sociological Theory*, March 1998, vol. 16, no. 1
- [3] Geertz, C. (1983). “Local Knowledge: Fact and Law in comparative Perspective”, *Local Knowledge*, New York: Basis Press.
- [4] Geertz, C. (1973). “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, in Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- [5] Davidson: “Radical Interpretation”, in *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1985
- [6] Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in Dieter Henrich (ed), *Kant oder Hegel?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983
- [7] McDowell, J. (1996). *Mind and World (with a new introduction)*, Cambridge: Harvard University Press.
- [8] Peacock, J. L. (1986). *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, New York: Cambridge University Press.
- [9] Smith, N. (2002), *Reading McDowell*. Routledge.
- [10] Auger. R, (1995). “On Ethnography-Storytelling or Science?” *Current Anthropology*, vol. 36, no. 1.
- [11] Erickson, T. H. (2001). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology(Second Edition)*, London: Pluto Press.
- [12] 布迪厄. 实践感. 蒋梓骅译. 南京:译林出版社,2003

- [13] 温奇. 社会科学的观念及其与哲学的关系,第二版. 张庆熊,张纓等译. 上海:上海人民出版社,2004
- [14] 陈波,韩林. 逻辑与语言——分析哲学经典文选. 北京:东方出版社,2005
- [15] 费孝通. 试谈扩展社会学的传统界限. 见:北京大学学报(哲学社会科学版),第40卷第3期,2003年5月
- [16] 福柯. 知识考古学. 谢强,马月译. 北京:三联书店,1998
- [17] 哈克. 证据与探究:走向认识论的重构. 陈波,张力锋,刘叶涛译. 北京:中国人民大学出版社,2004
- [18] 吉登斯. 社会学方法的新规则——一种对解释社会学的建设性批判. 田佑中,刘江涛译. 文军校. 北京:社会科学文献出版社,2003
- [19] 吉登斯. 社会的构成. 李康,李猛译. 王铭铭校. 北京:三联书店,1998
- [20] 瑟维斯. 人类学百年争论:1860—1960. 贺志雄等译. 昆明:云南大学出版社,1997
- [21] 蒯因. 从逻辑的观点看. 上海:上海译文出版社,1987
- [22] 拉德克利夫-布朗. 社会人类学方法. 夏建中译. 北京:华夏出版社,2002
- [23] 迪蒙. 阶序人:卡斯特体系及其衍生现象. 王志明译. 台北:远流出版事业股份有限公司,1992
- [24] 迪蒙. 论个体主义:对现代意识形态的人类学观点. 谷方译. 上海:上海人民出版社,2003
- [25] 马林诺夫斯. 文化论. 费孝通译. 北京:华夏出版社,2002
- [26] 普特南. 理性、真理与历史. 童世骏,李光程译. 上海:上海译文出版社,2005
- [27] 普特南. 事实与价值二分法的崩溃. 应奇译. 北京:东方出版社,2006
- [28] 覃方明. 社会学方法论新探——科学哲学与语言哲学的视角. 见:中国社会学(第三卷),2004
- [29] 叶启政. 社会理论的本土化建构. 北京:北京大学出版社,2006
- [30] 阮新邦. 社会研究的本质. 见:中国社会学(第二卷). 上海:上海人民出版社,2003
- [31] 洪汉鼎. 理解与解释. 北京:东方出版社,2001
- [32] 郑宇健. 世界由去魅到复魅——经验主义的自赎(未刊稿 a)
- [33] 郑宇健. 戴维森、规范性与跨文化理解的陷阱(未刊稿 b).