

當奴·戴維遜的社會科學觀

翁正石

香港樹仁學院社會學系

摘要 知識大略可分為三種：自我的知識、他人心靈的知識和客觀世界的知識。當我們對人文世界作認知時，建立出來的知識，不純然是自我的知識或客觀世界的知識，而是與他人心靈有關的知識，屬於互為主觀的知識 (intersubjective knowledge)。本文便是嘗試借助美國分析哲學家當奴·戴維遜 (Donald Davidson) 對有關互為主觀知識的研究，勾畫出實證社會科學的方法論所遇到的問題，以及其可能對非實證社會科學方法論的影響。

引言

知識大略可分為三種：自我的知識、他人心靈的知識和客觀世界的知識。當我們對自然世界作認知時，建構出來的知識是客觀世界的知識，但當我們對自己的内心世界作認知時，建立出來的知識是自我的知識。前者是一種客觀的知識，後者則是一種主觀的知識。然而，當我們對人文世界作認知時，建立出來的知識，則不純然是自我的知識或客觀世界的知識，而是與他人心靈有關的知識，屬於互為主觀的知識 (intersubjective knowledge)。社會科學研究所建立的知識，就是屬於這類知識。對於社會科學方法的性質，我們可以從這面進行探討。

自然科學的方法論與社會科學的方法論之間的差異，包含著各種錯綜複雜的糾纏，不同的學者嘗試從不同的層面進行探討，有些從事實與價值的分別上進行探討，有些從理論與實踐的關係上



進行研究，有些則從解釋與詮釋的差異上作說明。這些不同層面的研究，其實都直接或間接牽涉到有關互為主觀知識的性質的討論。人文事件不純是客觀的東西，但亦不純是主觀的東西，如像各種社會制度對人所構成的制約，便是界乎兩者之間的互為主觀的東西。所謂互為主觀的知識，這裏是指必須假定最少兩個不同的心靈或主體才能建立的知識，這些不同的心靈或主體，不但意識其他心靈或主體的存在，而且亦會有意向地和不同的心靈或主體進行溝通。

借用自然科學的方法在社會研究中最典型的例子便是實證論。實證社會科學的方法論者與非實證社會科學的方法論者對互為主觀性知識的特質都有不同的看法。本文便是嘗試借助美國分析哲學家當奴·戴維遜(Donald Davidson)對有關互為主觀性知識的研究，勾畫出實證社會科學的方法論所遇到的問題，以及其可能對非實證社會科學方法論的影響。由於戴氏對互為主觀的知識的討論，主要關連到他有關語言哲學及心靈哲學的研究，所以本文亦不能不涉及他在這些方面的討論。

下文分為六部分闡述。第一部分首先從語言使用的層面，說明自然科學研究與社會科學研究中的“因果的解釋”(causal explanation)及“理由提供的解釋”(reason-giving explanation)之間的差異。第二部分乃從存在的層面，說明自然科學研究的對象與社會科學研究的對象之間的差異。第三部分嘗試說明理由提供的解釋背後所依據的理據是甚麼？其特徵何在？第四部分則從知識的層面，說明互為主觀的知識和其他兩種不同知識之間的關係。第五部分便從戴氏對互為主觀性知識的分析，說明實證的社會科學方法所遇到的問題。最後部分則從戴氏對互為主觀性知識的分析，嘗試勾畫出戴氏的觀點可能對非實證社會科學的方法論的影響。



一 解釋與了解

自然科學的研究對象是物理世界，社會科學的研究對象是人文世界，這兩個世界有著錯綜複雜的關係。例如一個地方的氣候變化可以引致這個地方的農產品失收，而這個地方的農產品失收，又可以引致這個地方的暴動，而這個地方的暴動，又可以引致這個地方的政策改變。明顯地，氣候變化是物理現象，政策改變是人文現象。前者牽涉物理層面的事件變化，而後者除了物理層面上的變化外，更涉及思想層面的事件變化。物理事件的變化與思想層面的事件變化有著千絲萬縷的關係，社會科學的研究的對象所以這樣複雜，其原因正在於此。

我們將這兩個世界分別開來，其中一個最重要的原因，就是物理層面的事件變化受因果法則支配，故完全是被決定的，不受行動者自由意志的影響；但是思想層面的事件變化，似乎並非完全受因果法則支配，故不可謂完全是被決定的，其中有行動者個人的自由意志的干預。這兩個世界有著明顯的差異，掌握物理層面的事件變化及掌握思想層面的事件變化是不同的。從上面的例子看，如果要解釋氣候變化，我們不需要假定研究的對象有任何思想的成分，亦不需要假定研究的對象有任何主觀的意思 (subjective meaning) 待我們去發掘，研究的對象即使有意思，都是研究者所賦予的，不是研究對象本身所具備的。但如果要說明一個地方的政策改變，我們不能忽視政策改變是有目的性的，因為無論政策的設計者或受政策影響者，都是具有思想的生物，他們的行為都會呈現某種意思，要充分地說明政策的改變，我們似乎必須將研究對象的思想這個要素包括在內。我們一般會這樣分辨兩者，要掌握物理層面的事件，我們要解釋 (explain) 物理層面的事件變化，而要解釋某些物理事件的變化，就是要找出引生這件物理事件出現的原因 (cause)，進而預測某些物理事件的出現，甚



至控制這些物理事件的發生。然而，要掌握思想層面的事件，我們則要了解 (understand) 由思想層面所引生出來的具有主觀意思的行為。而要了解具有主觀意思的行為，則要掌握由思想引生的目的或意向。這些目的或意向，就是說明某些具有主觀意思的行為的理由 (reason)。因此，為了區別兩種解釋的差異，我們一般稱自然科學研究所應用的解釋為一種“因果的解釋”，而稱人文科學的研究所應用的解釋為一種理由提供的解釋。

自然科學所研究的對象是物理世界，社會科學所研究的對象是人文世界。從語言使用的角度看，自然科學的研究所使用的語言是一些物理的描述 (physical description)，而社會科學的研究所使用的語言，因為涉及意思方面的了解，則常常涉及心靈或心理的描述 (mental or psychological description)。自然科學的因果的解釋和社會科學的理由提供的解釋，在語言的應用上便有明顯的分別。前者一般皆是物理的描述，但後者不單是物理的描述，同時亦牽涉心靈或心理的描述。從前面的例子看，某個地方的氣候變化引致該地方的農產品失收。當我們使用氣候變化這描述去解釋農產品失收，便只是一些物理的描述。然而，當我們說某個地方的暴動引致這個地方的政策改變，對這個地方的暴動作描述，就不單是物理描述可以勝任的，必須涉及這個地方人民的意向或思想的描述。當然，很多人文現象的解釋，即使直接或間接牽涉到行動者的意向或慾望等心理的描述，卻並不一定完全否定因果的分析。¹ 從自然科學的研究角度看，只要我們將某現象的原因 (cause) 顯示出來，我們便能夠準確預測該現象，甚至進而控制該現象；但從社會科學的研究角度看，將某現象的原因顯示出來並不足夠，我們還要對其作深層的理解 (deep understanding)。所謂深層的理解，可以有不同的內涵，但這些不同的內涵，都可以視為理由看。因此，對一現象作深層的理解，必須將其理由 (reason) 找出，才算真正解釋該現象，清楚明白該現象。



人類行為一方面是自然現象，屬於物理世界的層面，但另一方面又是人文現象，屬於人文世界的層面。這兩個世界是否各自獨立？其間的關係怎樣？這些都是社會科學哲學家所關心的問題。有些認為這兩個世界最後其實是同一個世界，有些卻認為這兩個世界是截然不同的兩個世界，不可以互相還原。本文就是針對前面這兩個問題，嘗試借助美國分析哲學家當奴·戴維遜(Donald Davidson)對語言哲學及心靈哲學的研究，希望可以為這些問題找到一些啓示，或者找到可能的答案。

二 原因與理由

依戴維遜看，在方法學上，自然現象和人文現象的研究方法不同，主要是源於研究對象的分別。對於自然現象的研究，我們並不須將研究的對象視為有思想、有意向、有信念及有意思(meaning)的東西，但是，對於人文現象的研究，我們必須將研究的對象視為有思想、有意向、有信念及有意思的东西。我們不需要將原子及電子視為有心靈的東西作研究，但我們卻要將人視為有心靈的東西作探討。前者是有思想的人面對沒有思想的東西作研究，後者是有思想的人面對有思想的東西作研究，所以前者只涉及說明或預測等問題，而後者則牽涉到了解(understanding)及詮釋(interpretation)的問題。後者最明顯的例子就是我們將他人的說話作研究的對象。當然我們了解他人的說話時，似乎也可以好像研究自然現象一樣，用客觀的量度方法去分析研究對象的結構，但是，這些分析結果是不能掌握說話所具有意思的。因此，如果研究對象是具有語意內容的東西時，我們是不可以直接引用自然現象的客觀量度方法。

自然現象和人文現象的研究對象雖然不同，但是從存有論的



(ontological)角度看，戴維遜認為，心靈或心理事件 (mental or psychological event) 就等於物理事件 (physical event)。這就是說，心靈事件的描述和物理事件的描述都可以用來描述人的行為。從客觀存在是甚麼的層面看，心靈事件和物理事件並無分別。其間的分別只在我們的描述。當我們使用兩種不同語言去描述世界時，其實我們已經將一個世界作不同的劃分、不同的歸類、不同的關連。這些不同的劃分、不同的歸類、不同的關連，使心靈事件和物理事件在很多方面仍有很重要的差異。人類行為雖然具有心靈的特質，但心靈的現象只是伴隨 (supervene) 在物理事件上，並沒有所謂獨立的心靈存在。² 當我們說心靈的現象伴隨在物理的現象上，這是指不可能有兩件在物理特質上是完全相同的事件，但其心靈特質卻不同。反過來說，兩件在心理特質上是完全相同的事件，很有可能在物理特質上卻是不同的。我們說人類行為具有心靈的特質，這是指我們可以運用某些心理的述詞去述謂人類的行為，而且這些描述的句子可以稱得上是真的或假的。例如，我們可以基於某人的外顯行為，如“哭泣”、“不吃東西”等外顯行為，用“他很傷心”這類帶有心靈描述的語句去描述那人的行為，而且可以稱這句子是真的或是假的。所以，我們可以說戴氏是存有論上的一元論者、概念上的二元論者。所謂存有論上的一元論，是指戴氏主張這個世界只有物理的東西存在，在物質世界背後並非具有另一種非物質性的東西存在，而所謂概念上的二元論，是指戴氏雖然主張這個世界只有物理的東西存在，但是概念上心靈和物質仍是不同的東西，各有其獨立性。³

在社會科學中，具有主觀意思的行為必然直接或間接與心靈事件有關。從存有論的角度看，心靈事件雖然就是物理事件，但戴氏認為，這並不蘊含心靈描述可以還原為物理的描述，這裏涉及他提倡的變異一元論 (anomalous monism) 的觀點。所謂變異一元論，就是這個世界只有物理東西及物理事件可以獨立存在，而心



靈東西及心靈事件是不能獨立存在的，但是若要對真實的世界作全面的描述，心靈的描述仍是不可取消的。這個理論主要是否定兩個層面的還原主義(reductionism)。第一個是通過界定將一些心靈的述詞等同於一些物理述詞，如邏輯的行為主義(logical behaviourism)的主張；第二個是通過建立一些嚴格的連接法則(strict bridging law)，如心理-物理的定律(psychophysical law)，將一些心靈的性質，以某些機械程序或決定性程序的形式，關連到一些物理的性質上。⁴戴氏為何否定這兩個層面的還原主義呢？下文將再作進一步的說明。

為甚麼心靈的概念不能還原為其它的物理概念呢？第一個還原主義所以被否定，最主要的原因是因為心靈描述有別於物理的描述，心靈描述的語意內容具有整體性的特質。換言之，當我們只具有單獨一個心靈概念時，這是不可能用來描述人的行為。當我們要使用一些心靈描述來解釋人的行為時，我們無可避免地要使用一些有關個人態度(attitude)的概念，例如信念(belief)、意向(intention)以及慾望(desire)等概念。當這些信念、意向及慾望具有具體內容時，這些內容都是以一種命題的形式與它們關連在一起，所以我們稱其為命題態度(propositional attitude)。例如“我相信地球是圓的”(“I believe that the Earth is round”)這個信念內容是“相信”一詞後面接著的命題“地球是圓的”。但這些信念、意向及慾望等字眼能夠成功地指謂某個心靈現象，解釋人的某個行為，除了要基於人的外顯行為表現外，還必須假設一個巨大而複雜的命題態度網絡(web of propositional attitude)。因為一個單獨的信念，如果没有其它的信念內容作背景的比較，是無法成功地去指謂一個行為的。換言之，某個信念之賦予，部分取決於它與其它信念之間的邏輯關係，這是在心靈概念的運用中其整體性特質的結果。例如當我們解釋某人為何要去廚房這行為時說，“因為他想飲可口可樂”，這便假定了他知道甚麼是廚房、甚麼是浴



室、甚麼是飲料、甚麼是開水、甚麼是汽水等等。當一個人連“汽水是可以喝的”這信念都沒有時，我們是不能說他有“想飲汽水”的信念。

另一方面，為甚麼心理-物理的定律亦無法建立呢？第二個還原主義之所以被否定，最主要的原因是因為欲要建立一些嚴格的心理-物理的定律，我們必須首先建構某些心理事件及物理事件的類型(types)。定律的建立，不單用來描述某件獨特事件與另一件獨特事件的關係，而且更要將不同類型的事件關連起來。因此，心理-物理的定律的確立，便是要將某些心理事件的類型及某些物理事件的類型關連起來，說明某類的個別事件和另一類的個別事件之間的關係。例如，“凡金屬加熱，其體積便會膨脹。”這定律不單是用來描述某件金屬的加熱事件和某件金屬的體積膨脹事件，而且更加用來描述某整類金屬加熱事件和另一整類金屬的體積膨脹事件。這個世界存有個別的事件，但並沒有事件的類型存在，類型的存在只是我們建構出來的結果。雖然我們可以成功地建構不同類型的物理事件，但我們卻不能成功地建構嚴格類型的心理事件。為甚麼呢？物理事件類型的確認，是可以有一個客觀的標準。例如“金屬加熱”這類事件可以用物理學上的原子序數及溫度計去判定。然而，心靈事件類型的指謂卻不容易有好像原子序數及溫度計的客觀判定標準。例如“想吃蘋果”這事件很難純然用外顯的神經元變化或外顯的行為來判定，因為不同的人在想吃蘋果的時候，不單他們的神經元的變化不同，而且引出的外顯行為亦各有分別。因此，當我們要使用“想吃蘋果”這個心靈描述來解釋某人“到廚房去”這行為時，我們不可以將“想吃蘋果”和“到廚房去”的事件類型嚴格關連起來。這並不是因為心靈世界有甚麼神秘，而是當我們運用心靈描述去解釋某人的行為時，我們必須依靠互相關連的整個語意內容作指涉架構，再加上某人的外顯行為表現，才能成功地指謂某人是否有想吃蘋果

這但
供的
關係
不可
關係
爲因
是指
麼語
言指
關係不
述，
類型
有事件
由
因果
式，序
釋，及
zat
且
是意



這個心靈狀態。

基於以上的分析，戴氏進一步主張，在社會科學中的理由提供的解釋，雖然可以將兩件事件關連起來，而且亦有一種因果的關係存在，但這種因果關係不可能有一嚴格的定律支持，因此亦不可能有一準確的預測能力。⁵我們可以說A事件和B事件有因果關係，但我們不能說A類型事件和B類型事件一定有因果關係。因為因果關係是一種客觀外延的關係(extensional relation)，這種關係是指某事件和另一事件之間的一種客觀獨立關係，無論我們用甚麼語言來描述它們，都不會影響它們的客觀關係存在。不同的語言描述，只會影響它們的內涵關係(intensional relation)，因為這種關係是由有意向的心靈構造出來的，不同的語言描述會使這種關係有不同的表現。⁶“A君站在B君前面”是一種外延關係的描述，但“A君愛上B君”則是一種內涵關係的描述。當心靈事件的類型不能嚴格地建立時，即使某件特定事件A和某件特定事件B有因果關係，但這關係不能存在於整個類型事件上，將A類型事件和B類型事件嚴格關連起來。

當我們用理由提供的解釋去說明某個行為事件的出現時，理由可以同時是原因。換言之，這些事件的發生，背後包含一種因果關係，但其永遠不能建構成一種嚴格的心理-物理的定律的形式，將某類心靈事件的類型和物理事件的類型，以一種機械的程序或決定性的程序關連起來。因此，社會科學中的理由提供的解釋，不可能具有好像自然科學的準確預測能力。⁷社會科學的解釋及其所建構的定律，最多只能說是的一些歸納的推擴化(generalization)而已，當然這並不能否定其仍具一定程度的解釋能力，而且這些解釋能力，亦不一定是其它的解釋可以取代的。

當我們應用理由提供的解釋對人文現象作說明時，由於理由是行動者的一些信念、意向或慾望等態度，這些態度一方面在語言內容上具有整體性的特質，另一方面又不能建構成嚴格的事件



類型。因此，當我們應用某個理由去說明某個行為時，並非單獨考慮某個理由和某個行為之間的關係，實際上我們是將一整套複雜的理由和一整組複雜的行為模式關連起來，但這種關連又非一種嚴格的聯繫。一個理由之所以能有效地說明一個行為，就是假定了一整套複雜的理由和一整組複雜的行為模式的存在。但是，我們必須注意，一整套理由和一整組行為模式固然有對應關係，但其中某個理由和其中某個行為卻不一定有嚴格的對應關係。因此，在應用理由去解釋行為時，不同的使用者之間便會有差異，而這些理由亦各有所指。這樣，不同的使用者在使用一些理由去說明某人的行為時，便加入了語言使用者的個人規範性(normality)。這個個人規範性使到某個字詞可以對應各種不同的事實，指謂不同的事物。因為語言的使用者如何使用某些字詞，部分取決於這些字詞的字面意思，部分取決於使用者自己。⁸ 從這個意義看，任何一個語言的使用者的心靈語言都不可能是完全中立的，都涉及使用者個人的選取、個人的價值取向。

戴氏認為，雖然兩個語言使用者的規範性可以有差異，但是這並不蘊含這兩個使用者不可以互相了解。而且戴氏更指出，因為不同的語言使用者的規範性常常有差異，所以即使在同一個語言中，聽話者常常要詮釋說話者。因此，戴氏主張，當一個說話者的說話可以有不同的了解時，詮釋者應該盡量在詮釋的過程中，將說話者可能是假的信念減至最少，即假定說話者的大部分信念都是真的。從語言的角度看，即是說我們在詮釋某人的說話時，應該選取一個能夠使到說話者的最多語句成真的解釋。這便是戴氏所提出的寬助原則(The Principle of Charity)。⁹ 他後來更將這原則修訂為人性的原則(The Principle of Humanity)，從人性的自然傾向去說明詮釋的條件。¹⁰ 人性的原則不再要求在詮釋時說話者的最多語句成真，而是要求說話者的最多語句是合理的(reasonable)。如果我們將一致性視為理性的最重要條件，則當我



們詮釋說話者時，必須假定說話者是基本上理性的，即使他的理性觀和我們的不同。換言之，當我們要賦予說話者一些信念作詮釋時，我們必須假定說話者所持的大部分信念是相互一致的。他認為這是我們詮釋一個不認識的語言時的先決條件。

三 人性原則在詮釋中的重要性

當我們嘗試賦予一個行動者一個行動的理由時，我們其實是用一些與態度有關的語言指認行動者的心靈狀態，但這並不一定蘊涵行動者的心靈內有一些實體作其對象。如果有心靈對象存在，這只是我們為了方便溝通而建構出來的結果。戴維遜認為，這種情形，就正如我們用磅來指稱一些東西的重量一樣。當我們將“這個箱有五磅重”這個語句關連到某個箱時，其中“五磅”這個重量標記，不是這個箱本身自己具備的，它本身沒有“五磅”這東西存在。其實我們可以用不同的重量標準去描述這個箱的所謂重量，例如公斤等其他重量單位，所以“五磅”並不是可以獨立存在的客觀東西。¹¹ 我們不會因為用了不同的重量標準單位，便說這個箱的重量有些是不能決定的或有些是不可知的。同樣道理，當我們賦予某個行動者某些心靈狀態時，其實並不一定要求他具備這種心靈的客觀實體，我們亦可以用不同的量度標準去標示個人的所謂心靈狀態，同時不須假定這性質有任何不可知的地方。

前面用重量單位來類比說明心靈的描述，只是說明事實的一部分。因為我們可以用完全不同的重量標準來標示某物件的重量而不會影響該物件的重量特質，但我們卻不可以完全不同的心靈描述來標示某個行動者而不影響到該行動者的心靈特質。因為正如前面所說，心靈這東西並不如物件的重量一樣，可以獨立存



在。在解釋某個行為時，當解釋者賦予行動者某個心靈狀態時，便是對其行為賦予某種意義。行動者很多時亦會對自己本身的行為賦予某種意義。這樣便構成一種相互影響的作用。這種情形清楚反映在說話或語言的溝通上，說話或語言的溝通明顯地便是一種相互影響、進而需要互相詮釋的行為。因為詮釋者要了解說話者的意思時，必須知道說話者的意向，而說話者要聽者明白他的說話意思時，他自己亦須賦予其說話一定的意思。如果我們要比較詮釋者和行動者的意思是否相同，必須發展一個共同的理性規範基礎，其主要原因是這個世界根本沒有客觀的心靈存在作指標，無論詮釋者或說話者自己，欲要對某個語句賦予某些意思，必須通過這個語句與其它語句的關係，才能將這些意思關連到某個語句上。故此，詮釋者或說話者自己要對某個語句賦予某些意思時，單獨比較幾個獨立的信念或意向是沒有意義的。這幾個獨立的信念或意向，如果能夠比較，必須假定詮釋者和說話者雙方都各自具備大部分互相一致的理性規範。當然，詮釋者和行動者各自的理性規範很多地方仍然是有差異的，但這並不一定妨礙他們能夠互相了解。這就是為何在兩個完全不同的語言作根本的詮釋(*radical interpretation*)時，戴維遜要提出其人性原則(*the principle of humanity*)的理由所在。也可以說，此共同認可的理性規範的需要，使詮釋者在賦予說話者的語句某些意思時，不能完全像指認一東西的重量一樣，可以隨意選取任何一種標準。

在兩個完全不同的語言之間作根本的詮釋時，我們要借助人性原則去詮釋說話者的意思。但在日常的語言溝通上，戴氏認為，我們亦會遇到類似根本詮釋的情形。¹²因為即使在同一個語言中，不同的語言使用者之間，對同一個字詞都可以有不同的用法。這些不同的用法，使說話者與聽話者很多時候處於一個好像根本詮釋的情形中。

如果前面的分析是對確的話，我們可以將這個結果推擴到行



爲的了解上，因爲從廣義的角度看，具有主觀意思的行爲亦好像語言一樣，是需要詮釋的。要了解他人的行爲，亦如了解他人的說話，不是一種單向的解釋，而是一種雙向的了解。這種了解是要建基於相互認可的理性觀上。這些相互認可的理性觀，並不是在了解前便一定已具備的，而是在了解的過程中才能慢慢建立出來。

四 三種不同的知識

上一節的分析表明，在詮釋的過程中，詮釋者和被詮釋者之間必須建立一種大致相同的理性觀，不然，溝通是不可能的。但是，詮釋者和被詮釋者之間大致相同的理性觀如何能夠確立？這便牽涉三種不同知識之間的關係。

當詮釋者通過心靈的概念對他人的行爲作解釋時，建構出來的知識是有關他人心靈的知識；行動者通過心靈的概念對自己的行爲作說明時，建構出來的知識是有關自己心靈的知識。這是兩種不同的心靈世界的知識，再加上有關物理世界的知識，便構成三種不同知識的類別。這三種不同的知識，反映在語言方面，便有三種不同類別的語言，一種是描述自己心靈的語言，一種是描述他人心靈的語言，另一種是描述物理世界的語言。我們一般稱前兩種爲心理或心靈的描述，後一種爲物理的描述。

這三種不同類型的知識之間的關係很不容易說明。早在十六世紀的時候，笛卡兒便嘗試將他人的知識及物理世界的知識，還原到自我的知識上，這個方法經長期的努力，還不易見到成功的希望，最重要的問題是心物的問題 (mind-body problem) 未得到有效的解決。心和物既是兩種性質完全不同的東西，其間的因果關係如何說明？這是笛卡兒以後哲學上一個重要的問題。邏輯的行



為主義者如吉爾伯特·賴爾 (Gilbert Ryle) 等人，則倒過來嘗試將自我的知識及他人的知識，還原到物理世界的知識，這個方法亦遇到很多的困難，最明顯的是對第一人稱的權威 (the first person authority) 這問題沒有得到清楚的說明。因為，我們對於自己的心靈狀態的了解，雖然不一定是不會錯，但我們確實可以不須依賴外顯的行為而知道自己想甚麼。對於他人的心靈狀態，我們卻必須參考其外顯的行為。從語言的層面看，兩個在使用上不同的概念，無論它們的名稱是否一樣，根本就不是兩個相同的概念。這樣，依賴氏的取向，我們便不能解釋為何兩種不同用法的概念仍然可以是相同的概念。因此，我們或許會認為這三種知識之間具有一不可超越的邏輯鴻溝，阻礙我們將它們還原為一較簡單的知識形態。這邏輯鴻溝的出現，如果不能有一個清晰說明，不但阻礙我們清楚認識自己的内心、他人的内心，亦同時阻礙我們清楚認識外在世界。因為當我們劃分這三種不同知識的類別，同時又不能解釋這三者的關係時，則我們便不能說明為何要用三種不同進路了解世界。

在社會科學方法的討論中，實證主義的支持者堅稱，自然科學所代表的物理世界知識與社會科學所包含的他人的心靈知識及自己的心靈知識之間，是有一邏輯鴻溝，因此，事實的研究不能推演任何價值的判斷。然而，戴維遜卻認為，雖然這三種知識不能還原，但是它們之間並無不可超越的邏輯鴻溝互相阻隔，而且他還嘗試提供一個統一的理論，嘗試說明為何對同一個世界要有這三種不同的認知模式，以及這三種知識有甚麼關係。

戴維遜認為任何嘗試將這三種知識還原為其中一種是必定失敗的，因為這三種知識是互相依賴的，有如一張三腳椅一樣，缺少任何一隻腳，這張椅便不能平穩地擺放。同樣道理，在知識的層面上，缺少任何一種知識，我們便不能全面進行認知。我們要做的並非去將這三種知識還原為其中一種，而是說明這三種知識

的互
關係。
或心
不是
一個
極端
思想
或慾
個條
of be
是，
of ob

非是
作，
不同
們亦
具有
看，
現
袋
便
沒
有
錢
或
者
管
重



的互相依賴關係。

首先讓我們解釋有關自我的心靈知識與他人的心靈知識的關係。當我們要掌握有關心靈的知識時，亦即可以運用某個心理或心靈的描述去形容人的思想或心靈狀態，但是思想或心靈狀態不是可以直接觀察的東西，我們在甚麼條件下，才能賦予一個人一個思想或心靈狀態呢？為了方便討論，我們可以將問題推至較極端層面看，那就是我們在甚麼條件下，才能賦予一隻生物一個思想或心靈狀態呢？戴氏認為，如果我們要使用一些信念、意向或慾望等心理的描述來形容一隻生物，則該生物必須具備以下兩個條件。第一個條件是，該生物必須具有信念的概念 (*the concept of belief*) 或具備有關信念的信念 (*the belief of belief*)。第二個條件是，該生物具有一個客觀真理或互為主觀的真理概念 (*the concept of objective truth or intersubjective truth*)。這兩個條件是互相關連的。¹³

戴氏提出第一個條件，主要認為動物行為的高度複雜性，並非是動物具有思想或心靈狀態的主要條件。因為，複雜機器的運作，並不一定要預設其具備任何信念。一支長程的飛彈可以因應不同的複雜環境而有不同的複雜反應，但飛彈是沒有思想的，我們亦不須假設其有思想。人類具有信念的概念，主要是因為人類具有反省的能力。我們怎樣證明人具有反省的能力呢？依戴氏看，因為我們有驚訝的現象 (*the phenomenon of surprise*) 發生，驚訝現象的存在，可以推論出人有反省的能力。例如，當我打算從袋裏取錢出來買東西時，發覺袋裏沒有錢而產生驚訝的現象，這便顯示我有能力比較以前已經建立但現在忘記了的信念（我袋裏沒有錢）以及最近才形成而且現在還有明顯記憶的信念（我袋裏有錢）。人類能夠比較不同的信念，必須預設人類具有信念的概念或有關信念的信念以作條件。

至於戴氏的第二個條件，是從第一個條件引申出來的。因為當動物具有信念的概念時，這便蘊含動物具有比較前後信念的能



己及
便無
能基
雙方
自我
了。一
因。
了相
信念
因果
以齋
立一
信念
是，區
(pro
是月
間，
的因
據，
的社
山事
應。
生的
念長
生的

力。如果各個個體之間具有比較前後信念的能力，這亦即動物具有分辨對錯的能力，知道甚麼是真，甚麼是假。因此，具有分辨對錯的能力便蘊含動物具有真理的概念或互為主觀真理的概念。

前面對動物的分析結果，同時可以應用在人類身上。我們必須具備前面兩種條件，才能引用心靈的描述詞來形容動物。能夠具備這兩個條件的生物，據戴氏看，就是具有語言的生物。然而，語言是一社會的產品，不是任何一個人可以隨意建構出來。簡言之，真假的概念，亦不是任何一個人可以單獨隨意建構出來。

人類是具有語言能力的動物，符合前面所提出的條件，無論自己或他人都可以使用心靈的描述來形容。但是，當我們使用心靈的描述詞來形容自己的心靈狀態或思想時，明顯地不同於使用心靈的描述詞來形容他人的心靈狀態或思想。這種不對稱的關係如何解釋呢？基於戴氏的分析，其實這種不對稱性是基於在我與他人之間，欲建立起一個互為主觀的真理概念時所引致的結果。這種情形反映在語言上，便是用來描述自己的心靈詞彙與用來描述他人的心靈詞彙之間所引起的解釋上的差別。我可以基於我自己的標準，使用心靈詞彙來形容自己，沒有人可以知道這個心靈詞彙的意思，除非我能夠提供足夠的證據或提示，幫助他人嘗試了解我如何使用這個心靈詞彙。維根斯坦 (Wittgenstein) 已經清楚指出，不可能有私有語言的存在。不然，我們便不能區別依從一條規則與想像依從一條規則之間的差異。¹⁴ 戴氏贊成這種主張，不過他進一步指出，這不是要限制說話者和聽話者在使用同一個字或概念時，雙方賦予這個字或概念的意思要一致，而是要建立一個說話者與聽話者共同認可的東西，使說話者與聽話者之間能有真理或客觀性概念的出現。這個真理或客觀性概念可以使說話者和聽話者有相互認可的標準。這相互的認可可以在說話者和聽話者之間產生相互期待的作用。

固然，我們可以隨意基於自己的標準，使用心靈詞彙形容自



己及形容他人，但是，這樣我和他人之間的互為主觀的真理概念便無從建立。為了在我和他人間建立一互為主觀的真理概念，只能基於互相的溝通。溝通所以能夠達成，必須有說話者和聽話者雙方共同認可的標準，這便要涉及外在世界的問題，這亦即有關自我知識和有關物理世界知識有何關係的問題。

當世界發生了某件事件，影響了我的注意，使我對世界產生了一個新信念。這個信念的內容取決於引發這個信念內容的原因。那座火山爆發事件是原因，當我看到這件事件出現，我產生了相信那座火山爆發這個信念。雖然這件事的發生是原因，我的信念的產生是最後結果，但在原因與結果之間，包含著一連串的因果事件，我們應該從這一連串的因果事件中那部分作為起點，用以釐定信念的內容，卻是不容易決定的。為了在我和他人之間建立一互為主觀的真理概念，我們必須決定我對這件事件所產生的信念與他人對這件事件所產生的信念是否相同或大致相同。但是，我們如何確定這兩個信念是相同或大致相同呢？這裏，戴氏區分了兩類有關證據的理論 (theory of evidence)，一種是近距理論 (proximal theory)，一種是遠距理論 (distal theory)。這兩個理論主要是用來說明，外在事件發生的原因與我和他人信念產生的結果之間，其共同基礎應放於何處。¹⁵ 所謂近距理論，是指外在事件發生的因，與我和他人信念產生的果之間，應採取一些較近距離的證據，以判別我和他人的信念是否相同或大致相同。例如我和他人的神經刺激反應等便是。拿前面的例子說，我和他人具有那座火山爆發的信念，產生這個信念內容的原因，並非那座火山爆發的事件，而是那座火山爆發引致我和他人具有相似的神經刺激反應。所謂遠距理論，是指外在事件發生的因，與我和他人信念產生的果之間，應採取一些較遠距離的證據，以判別我和他人的信念是否相同或大致相同。例如外在事件發生的明顯特徵，如其發生的位置等便是。拿前面的例子說，我和他人具有那座火山爆發



的信念，產生這個信念內容的原因，並非我和他人具有相似的神經刺激反應，而是那座火山爆發的事件本身。戴氏本人採取遠距離理論的立場，因為他認為唯有通過一些我和他人可以互相觀察的，而且可以互為掌握的**明顯證據**，我和他人才可以建立一個互為主觀的真理標準。至於怎樣才算明顯，這便需要語言使用者在實際溝通的過程中釐定。戴氏亦曾舉了一個例子。當我和他人因為聽到一個鈴發響時，我和他人便產生鈴響的信念這個結果。在實際的語言溝通上，我們一般都認為引生我和他的信念的原因是那個鈴的震動，而不是空氣的震動，亦非我和他的聽覺神經受刺激這個原因。¹⁶ 因為那個鈴的震動是我們可以掌握的明顯證據，獨立於我們之外。固然，對於某個現象的出現，我們可以追溯一個原因後又再追溯另一個原因，但倘若要說明這個現象的出現，又可以為大家接受，則我們必須以明顯證據作起點。基於這個鈴震動的明顯證據，我們便可以建立一個互為主觀的真理基礎。

五 互為主觀的真理概念和實證的社會科學方法

戴氏認為互為主觀真理概念的確立，不單需要不同的語言使用者的相互溝通，而且要有客觀世界的依賴才行。任何與互為主觀的真理概念有關的東西，都不能完全脫離客觀世界和不同語言使用者的相互溝通而得到充分的說明。這種以物理知識、自我知識及他人的知識相互支持的一種真理觀，放在社會科學的方法上，尤其對有關實證的社會科學方法論者與非實證的社會科學方法論者之間的爭論，有著很重要的啓示。

社會科學必然牽涉到人的行為的研究，而人類行為的研究，不同於自然現象的研究，其最主要的原因在於人類行為具有目的性。這些具有目的性的行為，使到人文現象具有某種意義。要對



這些具有意義的人文現象進行研究，必須直接或間接應用某些心靈或心理的描述或解釋。這樣建構出來的知識，是一些互為主觀性的知識。實證的社會科學方法論者和非實證的社會科學方法論者之間的爭論，可反映在如何了解這種知識的性質上，以及它和另兩種知識的關係的差異上。下面讓我們先看實證的社會科學方法論者對互為主觀的知識的了解是怎樣。

社會現象或人文現象不同於自然現象，若借用約翰·塞爾(John Searle)的說法，前者是一些經由建構性規則(*constitutive rule*)建構出來的制定性事實(*institutional fact*)，例如社會上的制度便是。這不是可由我們的純感官便可判斷，而是要通過建構性規則的掌握才能發現。¹⁷ 塞氏認為建構性規則不同於制約性的規則(*regulative rule*)。後一類規則的出現，只是將早已存在的活動規律化。例如限制駕車人士左上右落的規則，在未有這規則出現前，駕車的活動早已存在，規則的出現只是將已有的活動規律化。前一類的規則卻不同，其出現同時創造了某種行為，規則的消失，亦代表了這些活動的消失。例如下棋的活動便是。這些由建構性規則支配的社會現象或人文現象，明顯地是一些互為主觀性的東西。我們要了解這些東西，必須要掌握這些建構性的規則。這種情形，就如同一個不懂足球規則的人看足球比賽時只是看到一群人在球場上追逐一個球，卻看不到在球場中有任何客觀的秩序，而一個懂足球規則的人卻可以客觀辨別這些東西一樣。這些互為主觀性的東西，塞氏認為是可以獨立存在的實體。¹⁸ 當然，我們可以不贊同塞氏說這些互為主觀性的東西是一種客觀獨立存在的實體，但我們不可否認的是，這些東西不是某個個人可隨意改動的東西。從上面戴氏有關互為主觀性知識的分析，我們看到，他明顯地不贊同這些互為主觀性的東西是一種客觀獨立存在的實體。因為他認為，從存有論的層面上說，只有物理東西或物理現象是可獨立存在的，心靈的現象是不可以獨立存在的。心靈的現



不
定
清
不
種
說
識
會
不
包
個
亦
外
乎
知
情
辱
君
語
的
怒
地
的
不
有
長
江

象只是伴隨著物理現象而已，雖然這些互為主觀性的東西是可以有某種程度的客觀性。

社會科學的研究與自然科學的研究其中的一個重要分別是社會科學的研究涉及價值判斷，而自然科學的研究只涉及事實的判斷。價值判斷所關連的對象大部分是與上面所說的制定性事實有關的東西。實證社會科學方法論是以自然科學方法論為標準。實證社會科學方法論者認為，價值所寄托的人文現象並沒有客觀的獨立性，從價值引出的社會批判也沒有客觀的基礎，因而是不能客觀驗證的。這種將價值和事實截然二分的觀點，涉及實證論者兩個基本假定。第一個假定認為，所有社會現象或人文現象都可還原為一些“基本事實”(brute fact)。所謂基本事實是指，研究者可以直接依賴純感官的觸覺判斷其是否存在的東西，其間不須任何的推演。第二個假定較第一個更為根本，這就是實證論者的真理觀，他們採取一種“對應真理論”(correspondence theory of truth)，肯定一個獨立於人而存在的客觀外在世界，主張任何一個語句的真假值，都是取決於該語句的描述是否跟外在世界對應。

對於第一個假定，從知識的層面看，實證社會科學方法論者只承認自我知識及物理知識有獨立性，他們根本否定互為主觀知識有任何獨立性，所以他們認為互為主觀知識可以還原到其他較基本的知識。對這種主張，戴維遜只同意互為主觀知識所描述的制定性事實，從存有論的層面看，並沒有獨立存在的特質，只是伴隨著物理事件而出現。但是，他並不贊同互為主觀性知識可以還原為其它類型的知識。

實證社會科學方法論者堅稱，價值判斷是不能從事實層面的分析推演出來，因此，從價值判斷引出的社會批判是沒有客觀基礎的，因而是不能客觀驗證的。這種態度使實證論在社會理論的建構、應用這些理論去解釋社會現象，以至應用這些理論去解決一些社會問題各方面，都有著一定影響。如果前面戴氏分析三種



不同知識的關係是對確的，則實證社會科學方法錯誤地假定，制定性事實的知識可以完全化約為物理的知識或自我的知識。戴氏清楚地指出，客觀的知識、主觀的知識和互為主觀的知識三者間不可互相還原化約。雖然這三種知識不能互相還原化約，但這三種不同的知識亦無任何邏輯鴻溝阻隔，而且是互相依賴。那就是說，主觀的知識和互為主觀的知識雖然不可以化約為客觀的知識，但它們和客觀的知識仍有一定的邏輯關係存在。因此，對社會現象或人文現象的研究若不牽涉價值判斷，則對實在世界始終不能作全面的認知。依戴氏的分析，語言使用者在使用語言時，都包含了語言使用者個人使用語言的規範性。這些規範性使不同的個人對世界各領域的劃分、歸類、關連，都有不同程度的差異。這亦解釋了在了解世界時，不同的個人的價值取向為何具有差異。此外，戴氏更指出，若要對實在世界作全面的認知，價值的介入似乎是無可避免的。因為如果價值存在於個人心靈知識和他人心靈知識中，則客觀物理知識便不能夠脫離前兩種知識而確立。這種情形，就好像有A、B、C三人在一起，當A君大聲地用粗言穢語辱罵B君時，除了使到B君很憤怒外，亦驚醒了在睡眠中的C君。當我們要解釋為何B君會憤怒時，我們必須訴諸A君粗言穢語的辱罵，但當我們要解釋為何C君會驚醒時，則必須訴諸A君的大聲說話。如果我們用A君的大聲說話來解釋為何B君會憤怒，或用A君粗言穢語的辱罵來解釋為何C君會驚醒都不能真實地說明客觀事實。因為，雖然這兩種解釋在時空的坐標中所指謂的事件可以是一樣的，但這兩種解釋所勾畫的一連串因果聯繫是不同的。兩者是不能互相化約還原。

對於第二個假定，實證論者認為，一個價值判斷的語句是沒有對應的外在存在物的，因此，建基於價值判斷的一個社會批判是沒有一個客觀基礎的，故而不能有一個檢定的程序。這種情況可以從邏輯實證論者將真正的語句分為分析語句和綜合語句中看



到。依他們的標準，一個分析語句是可以通過該語句的意思決定其真假值，而一個綜合語句在原則上則是可以通過驗證原則，直接或間接地通過感官決定其真假值。依據這樣的標準，對制定性事實的描述既不是分析語句，亦不是綜合語句，因為對制定事實的描述不能通過這兩種方法得到判定。分析語句和綜合語句的區別，美國分析哲學家奎因 (Quine) 早就指出其問題所在。¹⁹ 戴氏亦反對這種對應的真理觀。²⁰ 他認為語言如果有意思，當然要和外在世界對應起來，但他認為這種對應關係，不是一個真的語句自自然然和一件外在事實對應起來，而是整個語言和整個外在世界的對應，但是在整個語言內的每一個句子，並不必然與某件事實對應。因為即使同一個句子，不同的使用者仍可以有不同的存在事物對應，而這並不必然阻礙他們的溝通，他們仍然可以應用一些價值的詞彙描述世界。戴氏的真理觀並不是一種對應的真理觀，而是一種互為主觀的真理觀。這裏我們可以從另一角度證明對應真理論的錯誤。

六 互為主觀的真理概念和非實證的社會科學方法

與實證社會科學相反，非實證社會科學，如演繹社會學 (interpretive sociology)、詮釋論 (hermeneutics) 和批判論 (critical theory) 等，不但反對事實判斷與價值判斷可以截然劃分，而且更主張價值判斷在社會研究上的正面介入。這些不同的非實證社會科學方法，其間各有差異，這裏不能一一詳述，但這些學派的支持者，很大程度上是針對實證社會科學的方法論，以批評這方法作為其工作的重要部分。經過長期的探索，現在非實證社會科學方法論者都一致接受下面兩種主張。第一種主張認為，複雜的社會現象或人文現象是不能還原為一些“基本事實”的。第二種主



張則認為，若不加入價值判斷，我們是無從真正了解這種互為主觀性的東西。由這兩種主張，更有一些非實證社會科學方法論者嘗試建立一種客觀而具有普遍性的“規範基礎”(normative foundation)的社會理論來理解和批判社會的結構。哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的溝通行動理論(the theory of communicative action)便是這方面的代表。對於前面二種主張，各個學派都有其各自的取向，而且對實證主義都提出了頗有力的批評，但對於嘗試建立一個客觀而具有普遍性的規範基礎的社會理論，從理論或方法學的角度看是否成功，仍是衆說紛紜，莫衷一是。下文便嘗試從戴氏對互為主觀的知識的分析中尋找一些啓示。

詮釋論對社會研究所採取的態度，嚴格區別了解釋和了解的差異。查里士·泰勒(Charles Taylor)便清楚指出，社會科學研究不能如自然科學對自然現象的因果解釋一樣，只是預測某些現象的發生，社會現象的研究必須是詮釋的，是要對社會現象作了解的。²¹我們要掌握某個人文現象的意思，就要對這個人文現象的意思進行詮釋性的重構。在進行詮釋性的重構過程中，詮釋論者強調，溝通對了解互為主觀性的東西是很重要的。哲學詮釋論的代表人物如漢斯-喬治·伽達默(Hans-Georg Gadamer)便批評啟蒙運動以來，哲學家將理性的使用從價值的層面剔除出來，限制在工具理性層面，以為這樣便可以使理性的使用有一個客觀基礎。他更嘗試證明，啟蒙運動以來哲學家所清除的“成見”(prejudice)，並非全然是負面的。他強調，沒有成見，了解新事物便是不可能的。每個詮釋者都不能脫離其視域(horizon)。視域是從一特定的角度所見到的世界。在視域中，我們知道甚麼存在。但是我們如何能夠了解他人的視域，這就要求溝通者雙方視域的融合(fusion of horizon)，因此，視域的融合對了解互為主觀性的東西是非常重要的。這種取向的明顯表現就是，相信事實和價值不但不能截然劃分，而且兩者更有邏輯的必然聯繫。



些意
認可
可以
批判
方法
方面
遍性
會的
做基
外在
以確
識(、
純然
涉的
世界
方，
和重。
有這
戴用。
具有
應人
時，

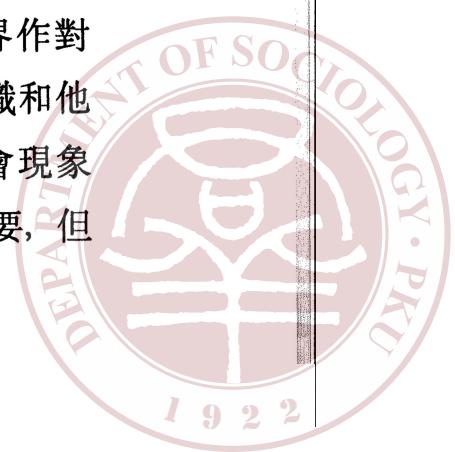
前面戴維遜的分析，可以幫助我們從語言的角度，說明價值層面的東西和事實層面的東西為何具有邏輯的必然聯繫，進而解釋在社會研究中為何可以從價值層面關連到事實層面。溝通是將這兩方面聯繫起來的必要途徑。溝通所以重要，是因為在日常生活中，價值詞彙的使用各有不同，在溝通者相互溝通前，常常是没有一致的用法。例如，“他的行為很奢侈”這價值語句，不同的使用者都有不同程度的了解，對如何是一個奢侈行為可以有不同的認識。戴氏認為，價值字詞並非沒有意思，他甚至主張價值語句是有真假值可言。²²如果在一個社群中，價值詞彙的使用没有一致的用法，價值語句便具有不同的語意內容及不同的指謂。當然價值語句的真假值不一定有清楚的判定程序，但這並不妨礙這些句子具有真假值的特質。價值判斷之所以重要，並不在乎其是否有清晰的判定程序以決定其真假值。這些句子之所以有意思，甚至有真假值，並不是因為我們要精確知道在每一個環境下其指謂的外在世界是甚麼，因為價值判斷的主要作用，並非單用來描述世界和報告客觀事件的發生。價值判斷之重要性，乃在危機事情出現的關頭，可以給我們提出忠告和指導。如果我們接受這些忠告和指導，便要放棄我們自己舊有的認識外在世界和處理事情的模式，而接受這些忠告和指導提供給我們的重新認識世界，再次劃分世界的機會。在古希臘的知識觀中，通過溝通對話而達成共識的方法稱為辯證法。戴氏曾指出，蘇格拉底(Socrates)的辯證法，除了可以迫使答話者知道他的知識的不一致性外，還有兩方面的優點。一方面，因為不同的語言使用者對某些字詞的使用有著不同的標準，在對話的過程中，問者和答者可以在說話中釐清某些重要詞彙或概念。另一方面，在面對新問題時，問者和答者雙方所執守的立場會因對方的質疑而得到重新的檢視，因為互動的過程可以產生變化。他曾說：“意義可以在互為主觀的交易中被創造及鞏固下來，寫作或許可以描繪這些意義，但不能建構這



些意義。”²³ 這便清楚顯示，要對某些字詞的使用建立一個共同認可的標準，溝通是不可缺少的。

批判論者亦如詮釋論者一般，除了反對事實判斷與價值判斷可以截然劃分外，他們亦認為價值的正面介入可對社會研究作一批判的指導。他們更希望能夠建立一個具有價值取向的社會研究方法和理性觀。哈伯瑪斯的批判理論是這方面的代表。然而，這方面的研究面對的最大挑戰是，如何可以建構一個客觀而具有普遍性的“規範基礎”(normative foundation)的理論來理解和批判社會的結構。哈氏的理論以“共識真理論”(consensus theory of truth)做基礎。這種真理論否定了實證主義的對應真理觀，認為任何對外在世界的了解，都必然涉及了解者的詮釋。而語句的真假值可以確立，是由參與溝通者在沒有內外制約的條件下，相互達成共識(consensus)的結果。對哈伯瑪斯來說，一個語句的真假值並非純然取決於其所指涉的經驗對象，而是取決於參與溝通者對所指涉的對象所做的詮釋和討論。²⁴ 然而，這似乎沒有清楚說明客觀世界如何影響相互溝通的達成，其間的關係又是怎樣。

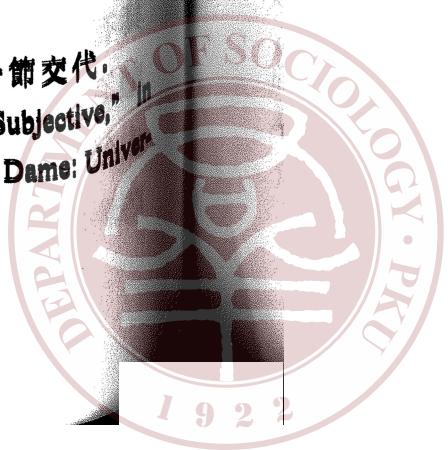
這種共識真理論與戴氏的互為主觀的真理觀有很相近的地方，但亦有差異。任何一種真理論，似乎應該包括一種證據理論和一種論辯理論，但哈氏的共識真理論對後者的關注遠較前者為重。當他在1984年的訪問中被問及此事時，他清楚指出，在真正有效的論辯中，某些字詞的使用“不存在着現存的證據限制”，²⁵ 這似乎肯定互為主觀的知識只須通過論辯者便可以確立。然而，依戴氏的分析，主觀知識和他人知識與客觀知識具有互相依賴的作用。他指出，這種互為主觀的知識之所以能夠確立，並非純然是具有心靈的主體間達成共識便可，而是更要有客觀的世界作對應。因此，他認為如果我們沒有客觀知識作對應，主觀知識和他人知識亦是不完全的。從這裏我們可作推斷，在研究社會現象時，通過溝通對社會現象的掌握或對社會問題的解決固然重要，但



若無具體外在的客觀問題迫使，解釋者與行動者所達成的溝通亦是不完全的。如果這個分析是正確的話，則建立社會批判的理論必須是基於重大問題的出現作起點。從大家認可的問題作出發，一個客觀而具有普遍性的規範基礎的社會批判理論才有機會建立出來。

注釋

- 1 社會學家韋伯在解釋社會行動時，將因果解釋和詮釋的了解 (interpretative understanding) 結合起來一起運用，便是一個典型的例子。詳細的說明可參看 Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 4.
- 2 Donald Davidson, "Mental Event," in *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 207-227; 此外，對於 supervenience 一詞的全面而簡要的說明，可參看 Jaegwon Kim, "Supervenience," in *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan (Oxford: Basil Blackwell, 1994), 575-583.
- 3 戴氏曾這樣描述自己的思想。參看 Donald Davidson, "Davidson, Donald," in *A Companion to the Philosophy of Mind*, 231.
- 4 Davidson, "Davidson, Donald," 231.
- 5 Donald Davidson, "Actions, Reasons and Causes," in *Essays on Actions and Events*, 3-19.
- 6 Donald Davidson, "Causal Relations," in *Essays on Actions and Events*, 149-162.
- 7 Donald Davidson, "Laws and Cause," *Dialectica* 49 (1995), 265-267.
- 8 比喻的運用便是明顯的例子。參看 Donald Davidson, "What Metaphors Mean," in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 245-264.
- 9 這個原則最初是由 Neil Wilson 在其 "Substances without Substrata" 一文中提出，見 *Review of Metaphysics* 12 (1959)。奎因 (Quine) 後來在兩個完全不同的語言之間作根本翻譯 (radical translation) 的問題上亦基本上接受了這個原則，只是作了一些修訂。參看 W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: Technology Press of MIT, 1960), chap. 2.
- 10 為何在詮釋的過程中必須引入這個原則的詳細討論在下一節交代。
- 11 這問題的詳細討論，可參看 Donald Davidson, "The Myth of the Subjective," in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. M. Krausz (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 159-173.



- 12 Donald Davidson, "Radical Interpretation," in *Inquiries into Truth and Interpretation*, 265.
- 13 Donald Davidson, "Rational Animals," in *Dialectica* 36 (1982), 318-327.
- 14 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2d ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1958), §198, 80.
- 15 Donald Davidson, "Meaning, Truth and Evidence," in *Perspectives on Quine*, ed. R. Barrett and R. Gibson (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 75.
- 16 Donald Davidson, "The Conditions of Thought," in *The Mind of Donald Davidson*, ed. J. Brandl and W. L. Gombocz (Rodopi, Netherlands: Amsterdam-Atlanta, 1989), 197.
- 17 John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995), 4-5.
- 18 John Searle, "The General Theory of Institutional Facts, Part II," in *The Construction of Social Reality*, 113-126.
- 19 對這問題的討論，可參看 W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View*, 2d ed. (New York: Harper & Row, 1961), 20-46.
- 20 這方面的詳細討論，可參看 Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth," in *The Journal of Philosophy* 87 (1990).
- 21 Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," in *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 15-16.
- 22 Donald Davidson, "Interview with Donald Davidson," interview by Lars Bergström and Dagfinn Føllesdal (November 1993), *Theoria* 60 (1994), 215.
- 23 Donald Davidson, "Dialectic and Dialogue," in *Language, Mind and Epistemology*, ed. G. Preyer et al (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 432.
- 24 這方面的詳細討論，可參看阮新邦，《批判理性、社會實踐與香港困境》（新澤西：八方文化企業公司，1997），第二章。
- 25 李安東、殷懷清譯，《現代性的地平線——哈貝馬斯訪談錄》（上海：上海人民出版社，1997），155。



書
Ch
(Ca
199
陳·
香港

的調查
價值的討論
社會變動關係機

會不會不救對題析的新危機



1922