

強烈價值介入論視野下的 社會工作實踐*

阮新邦

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文作者由自己所建構的“強烈價值介入論”的角度，去檢視社會工作實務的本質。全文共分六節。第一節闡釋實證社會工作觀的迷思，考察實證社會工作理念的缺失，以及相關的研究者和工作員對此工作觀的誤解。第二節引介道德實踐的社會工作觀，透過勾勒社會工作實務裏的道德要素，闡釋“社會工作本身是道德實踐”此一論旨。第三節分析價值介入與自決原則的關係，指出社會工作信守的“案主自決”原則，其實是與較偏狹的實證知識觀所強調的價值抽離理念緊密相連；並由此展開探討價值介入在社會工作實務上的效能。第四節論述自決原則與俗世化社會發展脈絡的關係，從一廣闊的社會發展脈絡的角度，檢視自決原則如何成為了現代社會的主導意識形態，而“案主自決”也相應成為了社會工作行業的主導原則。第五節是要重新強調價值介入的重要性，透過建立“道德理念是社會工作技巧的主要基礎”此一論旨，展示社會工作技巧的道德基礎。第六節論述理解、自我演繹與社會工作技巧三者的關係，進一步從較具體的實務工作層面，呈現涉及價值的演繹理解跟社會工作技巧的緊密關係。

一 實證社會工作觀的迷思

從一個較廣闊的層面著眼，我們大概可以把有關社會工作



1922

本質的觀點分為兩大類。第一類是強調從專業及科學的角度，去處理社會工作實務的實證社會工作觀。這是一個大多數社會工作學者認同的，也可名之為主流的社會工作觀。第二類則指涉著較多爭議而有別於主流模式的“另類社會工作範式”(alternative social work paradigm)。所謂“另類社會工作範式”，其實可以有不同的理解和指涉，不過在本文的討論裏，我們只會集中處理強調道德實踐的社會工作觀。頗奇怪的是，雖然不少非主流的社會工作派別強調社會工作裏的道德成分，然而，到目前為止，社會工作學術界對社會工作裏的道德實踐的本質仍未有較清晰的討論。也主要由於此，道德實踐社會工作觀的倡議者大多只是停留在批評實證社會工作模式的階段。就算有少數學者試圖建立“另類”的介入模式(intervention model)，也主要由於未能深入理解社會工作裏的道德實踐的位置和意義，到頭來其在理解案主困境及介入等層次上，仍未能跟主流的實證模式在本質上有顯著的分別。極其量他(她)們只是跟隨後結構或後現代主義所強調的“社會建構”理念去提出“建構社會工作論”(constructive social work)，但卻多未能在後設理論或社會科學層次上，去闡釋“建構”此概念在後結構或後現代主義裏的意義，更未能扣連其與道德實踐的關係。¹這些問題會在下一節有較詳細的討論。現在先讓我們集中探討實證社會工作觀的專業和科學的特質。

1 對實證社會工作觀的誤解

在未進入討論之前，有一點要注意的是，基於種種原因及誤解，不少持有實證主義立場的社會工作者並不接受實證主義的稱號，甚至誤以為自己是屬於非實證社會工作的陣營，這情



況在華人社會工作界尤甚。² 因此先要在這裏對這現象做一點解釋的工作。

礙於一些內、外在的客觀因素，相對於其他社會科學而言，華人的社會工作界一直以來較缺少關注後設理論 (meta-theory) 層面上的探討。其實就算是為大多數社會工作者所信賴的實證模式，在很大程度上，不少工作員甚至是相關的學者也只是知其然而不知其所以然。一般華人學術界出版的有關個案工作的書籍清楚地反映著這一種情況。³ 有時一個明顯地是實證取向的介入模式，但作者卻會冠以一些非實證層面的人觀和理論假設。當然，我們是明白到實務的工作不同社會科學上的探討。很多時，前者是要依賴工作員的實際經驗，往往不能夠一成不變地把某個單一的理論或介入模式應用在具體的情況上。這是現實情況和理論不協調或不一致的地方，同時也顯示出社會工作本身的複雜性。然而，也正好在這裏，我們需要撰書者或課堂上的傳授者清楚地把個中不一致或甚而是矛盾的地方勾畫出來，而不是強行地把理論上不協調的概念或假設賦予一致性。

一個常見的情況是，工作員或研究者是採用了實證取向的介入模式，但可能是基於誤解而抗拒實證論的一些理論上的基本假設：例如是對人性的假設或其以自然科學為典範的社會工作觀。因此，他(她)們很多時會提出一些社會工作的基本價值理念如“以人為本”、“接納他人”，又或者是特別強調工作員與受助者建立良好的關係、感情上交流、以及投入受助者的内心世界等，去顯示其所用的方法或其社會工作觀是非實證模式的。但他(她)們不明白這些基本的社會工作理念跟實證論並沒有必然的抵觸。一個持實證觀點的社會工作者，在理論上或邏輯上是可以從“以人為本”或“接納他人”的角度展開學術上的探究或從事實務社會工作。



事實上，以上所強調的工作員對受助者應採取的態度，倘若沒有進一步的理論上的解說，其基調仍然可能是實證的。我們當然不會否認這種跟受助者交往的態度的重要性，但如果我們對這些描述和分析作細心的觀察，會發現很多時這些分析是不自覺地強調工作員所作的一切，主要是加深受助者對工作員的信任，說出其内心的感受，好等工作員把問題的癥結找出來並且加以解決。但一切仍然是從技術理性 (technical-rational) 的技巧層次出發，仍然是一個強調專家式的理解模式。受助者並非在一個平等的角度跟工作員一起建構問題，而工作員對受助者的感性或感情上的投入，並非是一個道德或價值批判式的投入。

這一種工作員對受助者感情上的介入所顯示的社會工作觀，並非一定是反實證模式的社會工作觀。其實這種感情上的介入，可以理解為是一種技巧上的運用來獲得某種知識，解決問題甚至是使得受助者的行為符合工作員的意願。因此，跟實證社會工作觀是没有衝突的。然而，很多時也正好在這裏，工作員或相關的學者誤以為自己已經跳出了實證社會工作觀的框框，其實反而是加深了其實證的取向而不自覺，因而更缺少了正確而深入的反思。

本文所持的非實證或另類社會工作觀的主旨，正如文首指出，是強調社會工作的道德實踐基礎。這不能光從字面上瞭解，更不是牽強地以“尊重他人”或“以人為本”等理念便足以表明社會工作實踐裏的道德意義。我們認為從實證角度轉移至道德實踐的角度，並非純然是知識層面上理解的改變，而是同時牽涉及心態上和行為上的改變。這是在一定程度上要求工作員一種道德操守上的改變，以一種開放的態度去理解不同知識預設的社會工作觀，並由此看待受助者的境況。這可能是工作員一念間的轉變，但這一念間往往需要在知性上下很大的功夫，然後才有可能轉化於心態的培養和具體的行為上。



這是本文所倡議的道德實踐社會工作觀的意義所在，我們會環繞著此論旨而展開討論。但在本節裏，我們會檢視實證社會工作觀的本質及其廣泛的意識形態上的意涵。我們首先從一個較狹義的方法學或知識論的角度，去考察強調技術理性的狹義實證社會工作觀的一些主要觀點，然後，再回到較宏觀的討論層面，探討其廣義的現代社會意識形態和生活態度上的意涵。

2 實證主義的理論與實踐觀

倘若我們從“理論”(theory)與“實踐”(practice)的關係作討論的起點，會看到實證論所代表的主流思想的觀點，是強調以價值中立的(value-neutral)角度建構理論去解釋社會現象，並且以價值抽離的態度(an attitude of value-detachment)從事社會工作實務。從驗證的層次著眼，一個理論的真假值取決於其能否真確地解釋社會現象，而所謂“真確的解釋”主要是決定於該理論對相關的現象是否具有準確的預測能力。對現象所作的解釋可以理解為是理論的層次；把此解釋應用在具體的情況裏是屬於實踐的層次。如果“理論”是屬於事實的範疇，那麼，實踐既然是理論的具體應用，也應該屬於事實的層次了。一個理論能夠有效地應用在實踐裏，那麼便可以說這個理論經得起實踐的考驗。由上述簡單的討論觀之，實證社會科學觀裏的理論和實踐的關係，可以理解為“事實”和“事實”之間的關係。此關係同時是指涉著一種價值中立的客觀態度去理解外在世界的活動。⁴但另一方面，上文裏所謂具體的應用，在社會科學領域來說，也可以是指運用此理論來從事一些事務性的策劃，例如是一些社會或經濟政策的實施、應用和運作。然而，這也可以是指應用理論去解釋相關的現象，其結果顯示



的預測能力，可以理解為是在一定程度上把理論具體地應用在實踐上。

如果把以上的分析引用在社會工作實踐上，會出現以下的情形。社會工作員盡量用價值中立的客觀態度去瞭解受助者的情況，然後採取相應的介入模式去解決受助者的問題。前者可以理解為理論層次上的事務，而後者是屬於實踐的層次。但無論是理解受助者的問題，或者是運用相應的方法去解決問題，都應該只涉及事實層次的事務，社會工作員要盡量避免介入自己的價值判斷。⁵ 當然，在實際的情況裏，工作員是很難採取一個全然價值中立的角度去理解受助者的困難。但無可違言，這是傳統社會工作的一個理想。⁶

從這一個社會工作理念來衡量，社會工作員跟從事其他科學研究者相類似的地方，是大家都相信其處理的事務或現象是可以客觀地掌握，而其處理的方法和結果是可以客觀驗證。順應著這樣子的分析脈絡，社會工作員會認為自己掌握了客觀而專業的法則和語言，去瞭解和處理案主的問題。因此，社會工作者一如其他學科的專家般，是用專家的角度跟受助者接觸。

在社會工作實務裏強調工作員的專家角度和身分會出現下述的一種情況。工作員當然會聆聽受助者的說話和跟受助者對話，但基本上，他(她)們是以專家的身分去瞭解受助者的問題，並且會用一些專技的語言去演繹或重組受助者的說話。我們可以用物理學為例。物理學家用的概念和語言是專技的數學語言，而普通人用的是日常語言。因此，普通人看到的自然變化是直覺和感官式的，也可能充滿矛盾或模糊不清。但這只是普通人看到的表面現象。物學家看到的卻是自然界的確實現象，因為他(她)們所擁有的專家語言是嚴格的、系統的和具有普遍性的。當然，一般而言，社會工作員不會把自己的專家地位跟物理學家的作直接的對比，但其強調專家或專業的心態卻



相類似。對不少專業社會工作者而言，受助者用以表述自己問題的語言是混亂的、不清晰的，也缺乏連貫性。受助者故此也不清楚其自身的境況。因此，無論從學術或治療的角度出發，工作員是要用專家的角度和語言，去重整他(她)跟受助者的對話或受助者對自己問題的表述。

就一般的理解，社會工作界所強調的“專業”在一定程度上也是強調了社會工作者是要列入如律師、會計師、醫生等專家行列。這也是說社會工作者認為其行業擁有一些一般受助者所不認識的有關人類存在境況，特別是困苦的境況的知識。事實上，相對於一般受助者的教育水平而言，社會工作員在學院裏所受的相關社會和人文學科的訓練，使得他(她)們認為自己對人的存在困境和苦況比一般人有更確切和系統的認識。他(她)們持有這一種看法或許有一定程度上的根據。但問題是這些知識是否跟一般人的理解有本質上的分別呢？反之，我們看到的是，無論在語言的運用、對人際間困苦的理解、或者是介入模式的建立，學院裏的訓練似乎在本質上跟一般大眾日常所用的語言、所涉及對困苦的理解和解決的方法，是没有本質上的差別。有的也可能只是程度上的深淺罷了。工作員所用的語言也正好是一般人所用的日常語言。因此，把社會工作的專業類比如自然科學家或律師醫生的專業地位，不但會扭曲了社會工作知識及其發展的本質，也同時會看不到社會工作實務裏工作員與受助者之間的關係的真實情況。事實上，我們看到的是，現時的社會工作發展路向，特別是社會工作的語言、理論與技巧，似乎都盡可能轉變為一些接近心理學式的量化或普遍化的表達方式。再加上資源上的短缺和管理主義(managerialism)的盛行，更加強化了整個社會工作的運作程序及其效能評估的量化取向。



上述有關社會工作專業或專家地位的分析使我們更清楚看到主流實證社會工作觀裏的理論和實踐的關係，是“事實”和“事實”之間的關係，並不牽涉及工作員的主觀價值判斷。這是問題的關鍵。實證論者認為事實陳述和價值判斷的重要分別，是前者有客觀驗證的基礎，後者只是表述個人主觀的感受，是不能客觀驗證的。事實陳述和價值判斷之間也沒有邏輯上的必然關係。我們也不能由事實的前提推出含有價值判斷的結論。因此，在道德價值的事務上，理論和實踐是沒有必然的關係。事實層面上的澄清也不能保證一定可以解決價值上的衝突。

倘若由此轉回社會工作的情況，會發現很多時工作員遇到的是價值層面上的紛爭和衝突，但此行業嘗試透過並且強調“案主自決”意識，來解決理論和實踐之間所牽涉的價值問題。案主自覺有困難而向社會工作員尋求幫助，這可以理解為第一層次上的“自決”(self-determination)。另一方面，工作員根據案主的困難，用客觀的態度和方法找出問題所在，並由此進一步給案主提供解決的方法。在這裏，無論在問題形成方面，或者是提供的解決途徑，社會工作者會宣稱並沒有介入自己的價值判斷，他(她)只是根據案主“自己的決定”而做跟進的步驟。社會工作員提供給案主有關問題上的分析和解決的方法，也是案主自行決定是否接受和依從，而這可以理解為案主第二個層次的“自決”。

換言之，從實證或傳統社會工作的角度看，在輔導工作的過程裏，一個理想的情況是，所有涉及價值層面的事項都是由案主自己決定。社會工作者只是根據這些決定提供事實層面的分析和解決方法。因此，社會工作者在輔導過程裏要盡量不介入自己的價值判斷。在這樣的情形下，社會工作跟自然科學和



社會科學一樣，具有相同的理論和實踐的關係。這是實證社會工作的觀點。

假如由此路向去作進一步的檢視，會發現實證社會工作觀和實證社會科學觀一樣，對社會科學和社會現象的本質持有相同的預設。在衆多的預設裏，其中關鍵的地方是仿倣自然科學研究，提出“基本語句”(brute sentence)和“基本現象”(brute phenomenon)這些概念。⁷根據實證論對自然科學結構的理解，在自然科學的驗證程序裏，是假設任何複雜的自然現象都可以還原至一些“基本現象”。對基本現象的瞭解是不用加上任何的演繹，只依賴純感官的觸覺。這一種看法其實是預設了人的感官的客觀性或互為主觀性，並且預設了一個獨立於人而存在的外在客觀世界。“事實陳述”的客觀性是建基於人可以透過純感官的接觸，認知存在於外在世界的基本現象。由於這樣的過程不用介入理解者的價值觀，因此是可以客觀驗證的。⁸

這裏所展示的實證論的觀點，無論是其自然科學觀、社會科學觀、其對“事實”與“價值”、或者是“理論”與“實踐”之關係的看法，早在六十年代開始便受到不同領域和不同學派的嚴厲批評。從八十年代起，在哲學和社會理論的領域裏，很少人再會持有這一種知識觀了。然而，在社會科學，特別是那些強調經驗調查的學科裏，以及在社會工作學術界和實務工作上，實證論仍然佔據著主要的位置。撇開社會科學的層面不談，就社會工作方面而言，實證論的觀點或者是由此而引發的社會工作觀，一如前文所述，使得社會工作者對其自身的行業、對人的存在和困境，特別是對社會工作裏的理論和實踐的關係，產生嚴重的誤解。

上文指出，在實證論者眼中，社會研究，又或是社會工作員對案主問題的理解，都是屬於事實分析的層次。研究者或工



作員要盡量保持價值中立的態度，不把自己的價值判斷加諸於對相關現象或案主問題的分析上，這樣才可以對該事項獲得客觀的瞭解。但問題是，在這樣的瞭解過程裏，研究者或工作員是否可以保持價值中立的態度呢？特別是對後者的實務工作而言，大概沒有人會認為工作員在面對受助者的困苦時，是可以完全保持一種價值抽離的態度。然而，問題的關鍵在於，應否以此為一個理想或準則，去指引社會工作的實務或研究工作呢？這不是一個如表面看來可以有直接了當答案的問題。在實際的情況裏，我們不可能面對困苦而沒有任何人文關懷；但另一方面，從知識的普遍性、系統性及驗證等層次的角度視之，我們又似乎傾向持有一個不涉及個人價值判斷和情懷的理想知識的範式。其實在社會工作的教學、研究和實務等領域裏，是牽涉更為複雜的問題。下文以一本甚為流行的社會研究的教科書為例對這些問題作進一步的解說。

3 對實證論的嚴格研究程序的誤解

從事實徵研究 (empirical research) 的學者大多會明白到，在實際的情況裏是很難採用一個純實證模式去從事社會調查的工作。如果小心視察，會發現在實際的社會研究或社會工作的實務中，研究者或工作員很多時並沒有刻意採用任何一個學術角度或模式進行其工作。不過，在反思時、在撰寫教科書時、在授課或在機構督導實習的時候，卻很多時會有板有眼地依照某些所謂“正規”形式，大多數是以實證論為知識的範式進行其工作。他(她)們這樣做的一個主因，是以為實證論是反映著自然科學知識的結構和研究程序。而自然科學的效能，特別是其預測的準確性，再加上我們傾向認為知識，尤其是學院裏傳授的知識，是要具有嚴格和系統的形式，因此，無論學術研究



或一般人心目中都自覺或不自覺地以實證論為知識的典範。換句話說，教科書或學術書的撰寫者，或者老師在課堂授課或評估學生的功課時，他(她)們會自然地依照一個理想的實證模式從事其相應的活動。這裏其實反映出上文所提出的一個觀察。那是說，雖然在社會工作實務裏不可能一步一步的運用實證論的基本假設和方法去從事工作，然而，這卻是不少社會工作研究者，特別是學院的教授心目中的理想社會工作範式。

巴比 (Earl Babbie) 的社會研究教科書在一定程度上清楚地反映出上述的情況。巴比的《社會研究實務》(*The Practice of Social Research*) 或其與人合著的《社會工作研究方法》(*Research Methods for Social Work*) 是根據實證論的知識範式去撰寫的大學課本。⁹ 他以實證知識觀為知識的範式，顯示出一個他認為是嚴格和系統的研究程序。在他撰寫量化研究(quantitative research)的章節，特別是有關量化問卷調查方法(quantitative questionnaire survey method)時，似乎能夠清晰地以實證模式展示出嚴格的社會科學研究的方法。然而，問題出現在其有關質化研究(qualitative research)與“介入觀察”(participant observation)和“深入訪談”(in-depth interview)等的方法的討論裏。我們看到的是他同樣應用概念如“重複性”(replication)、“有效性”(validity)和“可驗證性”(verifiability)於這些章節中。然而，從事這方面實徵研究的學者都會明白到，介入觀察和深入訪談這些研究方法及其研究對象，無論在問題的建立、資料搜集和分析的過程裏，其要面對的情況是如此複雜，是涉及衆多和不同層次的社會和人際關係的脈絡，因而，是不可能用實證知識觀為理想範式去指引這些研究工作。同理，巴比用實證論的角度去撰寫這部分的教科書的章節，遂產生了極嚴重的扭曲和誤導。這情況在一般大學生，尤其是博士生的研究裏清楚地顯示出來。他(她)們為了將



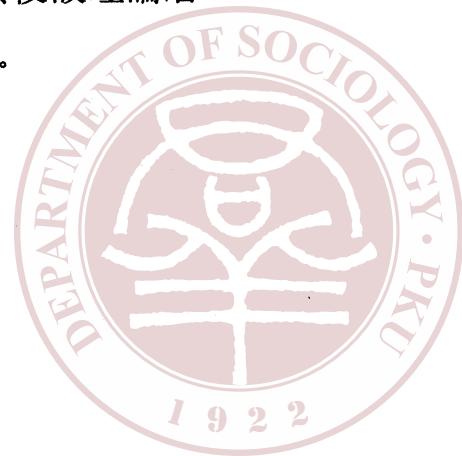
就這些所謂嚴格的研究程序，因而在其質化研究裏，特別是在資料的鋪陳和分析上，捨棄或簡化了此類研究所必然涉及的人際關係和社會脈絡，仿效量化研究方法般把資料割裂地鋪陳和分析。他(她)們不明白介入觀察和深入訪談的性質就是要用敘說方法(*method of narration*)勾勒情境，喚起讀者的想像力而達致深層理解的目的。當然，這並非是說這些研究方法不用理會重複性、有效性和驗證性等問題。而是說，我們需要把此等準則作有別於實證論的理解和建構。我們不擬在這裏探討這些後設理論的問題，但會進一步剖析實證知識觀的特質，特別是其所謂嚴格研究程序的問題，這會有助於更深入理解下文有關另類社會工作觀的討論。

究竟實證論者心目中的嚴格社會科學研究是指涉著甚麼而言呢？這裏可以分為兩個層次。其一是指研究上的技術運用；其二是指研究結果的驗證程序。就一般情況而言，實證論者心目中的研究模式典範是量化社會調查，特別是其中的量化問卷調查法。他(她)們亦以此標準去建構和評估其他調查方法的效能和可靠性，同時亦由此去詬病非實證社會調查缺乏科學的基礎。這裏引出在社會研究裏一個頗流行的錯誤觀念。很多人把量化社會調查法當作為實證社會研究的專用方法，而認為非實證的社會研究只會採用質化調查的方法。這是把“實證論”(*positivism*)跟“實徵研究”(*empirical research*)混淆了。(前者是社會研究的一個派別；後者是指以經驗資料作研究基礎的方法。)其實，任何派別的社會調查都是以經驗資料作研究基礎，都是用“實徵”方法搜集資料。而所有調查方法，無論是量化的或質化的，包括問卷調查和介入觀察法，都只是一種搜集資料的方法，供任何社會研究派別使用。因此，量化社會調查或量化問卷調查法並非是實證論者的專利，也不能夠以此來代表實證社會研究的嚴謹性。



換言之，實證社會研究的嚴謹性並非是指技術層次上的研究方法，而是在很大的程度上取決於能否建立一套嚴格的驗證程序。這是一般實證社會研究者所忽略的。他(她)們看不到，就實證論的角度而言，無論研究者用何種方法建立其理論假設，以及運用何種研究技巧，只要其研究結果可以客觀地驗證，他(她)們的研究便大致上符合科學的要求了。當然，這裏並不是要否認研究技巧和客觀驗證程序的關係，只是要指出，在實證論者眼中，此等關係並非是邏輯上的必然聯繫。但這裏引出一個問題。究竟甚麼是實證論的嚴格驗證程序呢？這是問題的關鍵，也是大多數的實證研究者不明白的地方。這些所謂嚴格的驗證程序其實是指實證論對社會現象和社會知識的一些基本假設，這也可以理解為實證論在後設理論 (metatheoretical) 層面上的假設。

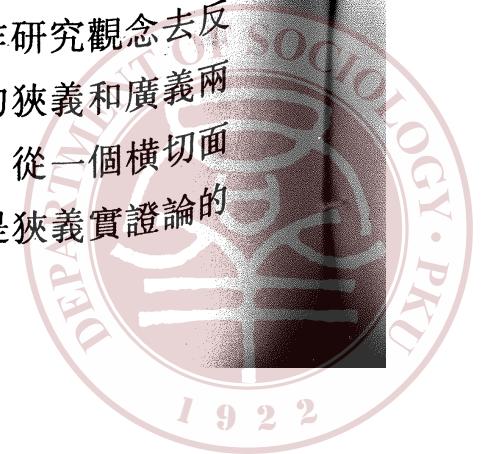
我們可以從以下實證知識觀的三個後設理論層面的基本假設來進一步顯示實證社會研究的問題。¹⁰ 第一，語句的真假值取決於該語句跟其所描述的外在世界是否吻合，這是“相應真理論” (correspondence theory of truth)。第二，外在世界的現象是獨立於人的存在而存在，這是一種“樸素實在論” (naive realism)。第三，人的感官所感覺的事物是相同的，這是說感官是客觀或起碼是“互為主觀” (objectivity or inter-subjectivity of sense perception) 的。這三個基本假設構成了實證論者對社會現象和社會知識本質的理解，這同時亦構成了實證社會科學觀裏的所謂“嚴格”研究或客觀驗證程序。然而，在這意義下，我們也可以說，任何派別對社會研究本質或其後設理論層面上的假設似乎都可以變成“嚴格”研究程序了。



4 從狹義的實證知識觀到廣義的實證社會觀

根據上文對實證知識觀有關理想與實際情況的分析，我們也可以試圖把社會工作分做兩個層次。一個是學術層次，包括一些學者、作者、或教師的活動；另一個是實踐層次，包括社會工作員或實習學生等的活動。前者受著理想的實證模式指引其教研工作；至於後者的情況則較為複雜。實務社會工作也一如質化調查裏的介入觀察或深入訪談的情況，是遠不能把實證模式應用上去的。一般而言，實務社會工作可能會出現兩種情況。第一，當工作員的工作順暢時，即無論其與受助者的溝通，提出己見，或作出介入的活動時，都在一順暢的情況中，這時他（她）是不需要理會任何理論或介入模式，只根據直覺或以往的經驗已可應付自如了。當然，他（她）這時也不用或不會對其當下的工作進行反思。因為工作的順暢表示在“當下”的實務情境中，已達到專家的技術境界了。不過要強調的是，所謂達到專家的水平是在“當時”的情況而言。¹¹ 可惜的是，在現實的社會工作實務裏順暢的情況不多見。事實上，所謂“順暢的情況”很多時只出現在書本的案例或在實驗室教學的錄影帶裏。

第二，當實務工作不順暢時，工作員自然地會反思其工作的各種面向。一般而言，一方面是受制於其學院的訓練，另一方面是現代人對知識結構所希冀的理想形態，無論是相關的學者、學生、或社會工作員，很自然會以實證模式為依據進行反思。換言之，工作員或許在其實務中沒有使用實證模式，但卻可能會不自覺地運用了一個長期錯誤的社會工作研究觀念去反思問題所在。這裏在一定程度上顯示出實證論的狹義和廣義兩種意含。上文的討論是集中在實證知識觀層面，從一個橫切面的角度探討實證知識觀的本質。這可以理解為是狹義實證論的



意含。然而，此狹義實證知識觀是扣連著現代社會的脈絡，形成了廣義層面的實證社會觀。

或許可以這樣說，狹義的實證觀是側重知識的本質的討論，而廣義的實證觀則牽涉相應的生活態度、意識形態、及世界觀。但究竟這一種廣義的實證社會觀如何結合著狹義的實證知識觀影響著現代人的生活和社會工作實務呢？下文試圖以韋伯 (Max Weber) 的目的理性 (means-end rationality) 作進一步的解釋。¹²

根據韋伯的目的理性觀，一個社會行為可以分為“手段”及“目的”兩部分。行為的“目的”是個人的選擇，並沒有客觀標準檢定一個“目的”是否正確。但我們卻可以用行為的“目的”來客觀地衡量該行為的“手段”是否正確。由此，韋伯進一步指出，在理解社會行為上，我們只能夠客觀地驗證行為的“手段”部分。無論行為者本身或旁觀的理解者，都可以採用同一個標準，即行為的目的，來客觀地檢定行為的手段是否符合該行為的目的。¹³

韋伯這個分析社會行為的論點，正符合了工具或目的理性的分析架構。從實證論的角度看，亦似乎隱隱然蘊含了事實(手段)和價值(目的)的截然劃分，即行為的手段可以客觀驗證，而其目的的形成卻是主觀的。

早期的法蘭克福學派 (Frankfurt School) 批判理論者，雖然在政治取向和很多具體社會分析的事項上，跟韋伯的觀點不一樣，但在有關西方社會理性化發展過程的討論裏，他(她)們也一如韋伯般是以“目的理性”作分析架構。從歷史的發展層面上看，近三百年西方的理性化發展過程在很大的程度上符合了韋伯的描述。換言之，是符合了目的理性這個分析架構。然而，由批判理論的角度來衡量，一個理論或陳述的真假值並不純然由實際的社會發展或現況去決定。



強調以行為的目的來衡量其手段的客觀性和合理性，並以此為基礎去瞭解社會行為，是把分析重點放在個人如何利用各種手段滿足其目的之層面上。而這亦預設了人的行為是以滿足個人的目的為主，外在於個人的一切事物，會被視為一些工具或方式，供個人衡量及利用來滿足個人的目的。從方法學或知識論的層面上著眼，這亦間接地假設了個人和外在世界是可以截然劃分開來的。即社會現象是獨立於個人的存在而存在，個人對社會世界的瞭解，一如他(她)的行為的“手段”部分，可以客觀地驗證。在這意義下，工具理性或目的理性成為了一個分析架構，指導著如何客觀地衡量社會行為的手段，也同時指導著如何客觀地證成社會研究的成果。

從較廣闊的角度看，這是一個“單向研究”(monological approach)方式或者是“單向理解”(monological understanding)歷程。¹⁴ 根據此研究進路，在具體行為的層面上，個人行為的主要目的不是與別人溝通，而是以滿足個人的目的為主導。至於在理解社會現象的層面上，研究者的理解是直接針對著獨立於他(她)的存在的社會現象，只要有正確的研究方法，不用也不需要涉及自己或別人的價值判斷，便可達至正確的理解。

用工具或目的理性作為分析社會現象的架構，是牽涉著一個更深遠的哲學課題，那便是“笛卡兒典範”(Cartesian paradigm)。¹⁵ 這是一個十分複雜的問題。簡言之，笛卡兒(Rene Descartes)相信有絕對客觀真理的存在，而追求這種真理的方法是要在沒有權威、偏見、價值等污染的基礎上展開。笛卡兒要找尋的便是這樣的一個基點，由此而建立絕對正確的知識。可以這樣說，笛卡兒典範不單只是要追求絕對的客觀真理，並且也預設了知識的追求者和其要認知的對象可以作主客的劃分(subject-object dichotomy)，而認知的主體是單向地瞭解其研究對象。笛卡兒的哲學觀點在很多地方和實證論不一樣，



但就追求客觀真理這點上，他的分析給實證社會科學研究提供了論據。

若把廣義及狹義的實證觀合併看，會更清楚瞭解目前主流社會工作研究模式的結構及其發展的路向。原本在近二、三十年來，正如上文指出，學術界對實證論的知識觀已經提出了強烈而具說服力的批評。可是弔詭地，近十多年來興起的管理主義 (managerialism)，它不但深深影響學術界的各層面，更影響甚而是支配著社會工作機構的發展方向及社會工作的評估模式。管理主義配合著目的理性，遂在不同層面和領域裏建構出以經濟效益為主導的量化式的問責準則，去作資源上的分配和評估一切人類的經濟和非經濟的領域。恐怕沒有其他因素比此一發展趨向，對社會工作做成更大的扭曲了。¹⁶

二 道德實踐的社會工作觀

所謂另類的社會工作觀的指涉範圍很廣，包括很多非實證的派別和研究取向，因而也很難給予一個清晰的共同定義。但另一方面，對不少非實證的社會工作研究者來說，一個相對地廣為接受的另類社會工作範式的特徵，是其強調“道德價值”為社會工作的重要構成部分。然而，很奇怪的是，這些學派並沒有正面處理究竟社會工作是如何涉及道德層面的問題。大多只是模糊地指出社會工作是涉及道德層面的事務，也沒有特別注意到道德理念介入後，會如何影響社會工作研究和實務的客觀性這些問題。¹⁷

事實上，不少屬於這類的社會工作研究，其取向是較著重宏觀的社會層面。例如，研究者用社會批判論、社會建構論、後現代的解構觀、或婦女解放等角度，去試圖建立有別於主流



的社會工作理論，也以此去分析社會工作處境及未來的發展路向。但這些研究的重點大多是涉及權力、資源分配、或意識形態等問題。大概沒有人會否認這是社會工作研究應該注意的問題。社會工作遇到的種種問題並不局限於微觀的技術層面，而很多時是緊扣著宏觀的社會發展脈絡。不過，相信也沒有人會反對人類的日常的、當下間的存在困境也是社會工作的主要工作事務。微觀的介入層面有可能會比宏觀的分析來得更重要。也正好在較微觀的介入層面的領域裏，另類社會工作的各派別未能有相對地清晰而系統的發展。¹⁸ 我們認為造成這樣的情況的一個主因是，一般的另類社會工作研究不能清楚地指出道德價值在社會工作的位置，因而也不能進一步發展出相應的社會工作技巧觀念。

1 社會工作本身是道德實踐

不少另類社會工作者認為社會工作本身是道德實踐。這情況頗類似不少非實證社會研究者所提出的，社會科學是一項道德實踐 (social science as moral inquiry)。然而，這些倡議者卻很少進一步探討社會科學如何可能是一項道德層面的探索。究竟“社會工作本身是道德實踐”是甚麼意思呢？是指社會工作研究或社會工作員是要處理有關道德問題；或是社會工作員從事社會工作時，他(她)自己的行為也是屬於道德行為呢？換句話說，“社會工作本身是道德實踐”的第一個說法是指，在從事社會工作實務時，社會工作者需要處理一些跟道德有關連的行為。第二個說法是，工作員在從事社會工作實務時，其本身就是從事道德行為。這兩個是很不一樣的說法。

實證論會接受“社會工作本身是道德實踐”的第一個說法，因為這裏並沒有違反其所堅持的工作員在實務裏要保持價



值抽離或價值中立的態度。例如，工作員在處理有關婚姻破裂的個案時，明顯地會涉及道德上的問題。但工作員是以第三人身 (third person) 的身分去客觀地分析相關的道德問題。這樣做是類似從事社會研究時的人員，當他 (她) 在研究 “香港人的道德觀” 或 “大學生的道德觀” 等題目時，並不表示他 (她) 的研究過程是一項道德實踐的活動。換言之，一位社會工作員可以幫助受助者瞭解自身的道德困境，甚至介入於其解決困境的過程裏，但同時他 (她) 可以不對此道德困境作出任何的價值判斷，而只是根據受助者的需要給予意見和協助。

然而，倘若 “社會工作本身是道德實踐” 是作這樣的理
解，明顯地這不會構成另類社會工作研究觀的要旨。我們認為
其真正所指的應該是，當社會工作員在從事社會工作實務時，
他(她)也是在從事道德判斷、道德實踐、或道德介入。這亦是
上文所言的第二種說法。倘若把 “社會工作本身是道德實踐”
作為另類的社會工作觀的要旨，但卻不接受第二種說法，那麼，
此聲稱便會變得沒有意義。這裏強調的是，社會工作者要
對受助者的處境作道德層次上的介入，而所謂道德介入是指社
會工作員是要從其自己的角度，對受助者的處境作第一人身
(firstperson) 的價值判斷。當然，這個說法似乎是意味著工作
員會把自己的價值判斷加諸於案主身上，這亦明顯違反了一般
工作員長期信守的 “案主自決” 此社會工作原則。但事實上，
如果這一個論點是成立的話，那麼，它的應用範圍就不會只局
限於社會工作領域，而是同時會伸延至任何的社會和人文科學
研究。這是一個相當強烈的價值介入的觀點，我們名之為 “強
烈價值介入論” (the strong thesis of value involvement). ¹⁹

上述的討論引伸出一個提問。根據此 “強烈價值介入論”的觀點，是否無論在社會研究或社會工作領域裏，例如在理解和介入案主的處境時，我們再不能把事實陳述和價值判斷劃分



開來呢？這裏的關鍵在於如何理解事實陳述和價值判斷的關係。在上一節裏，我們已經討論過實證論在這方面的觀點。實證論者認為就現實的情況而言，無論是社會研究者或工作員都不可能對其要研究或處理的人際現象沒有任何的人文關懷。但理論上，個人的價值取向跟其要面對的人際現象是沒有必然的關係的。反之，越能夠保持價值中立的態度，便越能夠達至正確的理解，並由此作出有效的介入。因而，此一價值中立的態度或事實與價值之間的邏輯鴻溝的預設，一如上節所言，是可以作為一種理想去指導社會工作員的實務工作。然而，上文亦指出，這只是反映著“社會工作本身是道德實踐”的第一種說法。我們在這裏想強調的是第二種說法，社會工作員是不可能避免其價值介入於其實務上。若沒有價值介入，社會工作員根本不可能瞭解受助者的世界。我們認為，若不作出這樣強烈的聲稱，“社會工作本身是道德實踐”便失去其應有的意義了。

簡言之，“強烈價值介入論”認為，對社會和人文現象的理解必然涉及相應的價值理念，而這些價值理念包括在自覺或不自覺的情況下以第一人身分所作的價值判斷。由此更可以進一步說，倘若研究者能夠自覺和明確地凸顯其價值判斷，那會有助對其研究的對象獲得較確切的理解。在這意義下，社會工作員也要凸顯其相應的價值判斷才會更能掌握受助者的問題，以及提出恰當的協助。

很明顯，這不是一個為人容易接受的論旨。事實上，就算對這一個論旨作確切的表述也不是一件容易的事情。正如上文所言，如果強烈價值介入論是成立的，我們如何可以把對社會現象的陳述句跟價值判斷劃分開來呢？又，在驗證陳述社會現象的語句的同時，是否也在驗證一個價值判斷呢？再者，無論在學術的研究或日常的事務上，把事實陳述和價值判斷劃分為兩個不同範疇來處理，是一件既方便而又實際的事情。我們大



概也會這樣認為，在作出價值判斷的時候，我們是在扮演一個介入者 (participant) 的角色或以第一人身的身分從事活動；另一方面，我們也會自覺地認為在從事對社會現象的解釋或作事實陳述的時候，我們所採取的是觀察者 (observer) 的身分或角度。把介入者和觀察者的身分作清楚劃分似乎是使得社會研究成為可能的重要條件，同時也是使得日常事務能夠順利進行的因素。更重要的是，從社會工作領域著眼，這也是使得“案主自決”此一重要的社會工作守則成為可能的要素。但強烈價值介入論似乎把介入者和觀察者的身分混淆起來，因而損害了促使上述活動或領域成為可能的重要條件。問題的關鍵仍然是在於理解與價值是否有內在必然的關係。下文會首先根據泰勒 (Charles Taylor) 的分析，對這問題作簡單的討論，然後引伸至社會工作的領域上。

2 強烈價值介入論

泰勒指出，人類跟其他動物的一個主要分別，是在於人類有能力對自己的慾望作自我反思式的評價 (reflective self-evaluation).²⁰ 這一種自我反思的評價可以進一步分為“強的評價” (strong evaluation) 和“弱的評價” (weak evaluation)。在弱的評價裏，一件事物的好與壞或對不同事物所作的抉擇，可以純然由此事物能否滿足某種慾望而決定。例如，一個人選擇在沙灘旁的飯店而不選擇在城市的飯館進午餐，因為餐後他(她)可以順便去游泳。在這樣的抉擇裏，抉擇者主要依賴不同的選擇而導致的結果來作決定。這裏要作出選取的兩種對象，並非是必然或在任何情況下都是互相排斥的。例如，在另一天裏，由於這一個人不打算去游泳，因此選擇在城裏用膳。這裏顯示出在弱的評價裏的抉擇主要是受一些偶然的因素影響著。



這些抉擇或其要抉擇的對象本身並沒有任何內在的價值和意義，其價值和意義只是相對著一些偶然的情況而存在。²¹

然而，在強的評價裏所作的抉擇便很不一樣。這裏的好與壞的標準並不取決於所作的抉擇能否滿足相關的慾望，而主要是由於某種動機而決定的。例如，在遇到危險時選擇面對或逃走的情況，並不像上述弱的評價中是建基於偶然的因素。當一個人選擇面對危險而不逃走的時候，他(她)同時是在選擇了一種理想或道德生活，並且也是在表示捨棄了另一種價值取向或生活方式。²²

在強的評價裏所作的抉擇是有內在的價值和意義。對某一種對象的選取是蘊含著在任何的情況下都會放棄另一個對象。一個人之所以選擇面對危險而不選擇逃走，是因為他(她)選擇了勇敢行為作為一種要履行的價值或理想的生活方式。由於他(她)認為面對危險是勇敢行為的表現，因此選擇面對危險。對這一個人而言，在任何情況下，他(她)都會選擇勇敢而不選擇懦弱的行為，這並非是偶然的因素或結果所導致的抉擇。因為勇敢和懦弱是兩種互不相容的生活方式或抉擇。當然，可能會出現這樣的情況。事件發生後，這一個人發現原來在當時的情況下，逃走才是表現勇敢的行為，因而使得在下次相同的情況裏，他(她)選擇了逃走。但這並不表示他(她)放棄了勇敢的行為，而只是他(她)以前對該情況有錯誤的瞭解，以為選擇面對才是勇敢的表現罷了。

泰勒認為，強的評價可以理解為是一個“不可缺少的道德架構”(inescapable moral framework)。²³ 所謂“不可缺少”是指這一個道德架構或強的評價，是構成人類理解外在世界包括自己或人際間溝通的必要條件。在這意義下，強的評價也可以理解為一種人類普遍的特性(human universal)；²⁴ 這種特性是使得人對自己和對世界的理解成為可能的必要條件。因此，外

在世界的事物包括自我本身之所以對我們呈現出意義 (meaning)，是因為我們具有作出強的評價的能力。換言之，研究者之所以能夠感覺世界事物的意義 (making sense of the world)，其中的一個主因是他 (她) 能夠對此等現象作出價值上的評價。下文試圖以一個例子作進一步的解說。

假設有一位對性行爲持有十分開放態度的人，認為性行爲本身並不涉及道德與不道德的問題。只要在沒有違反法律的情況下，青少年發生性行爲也沒有甚麼問題的，對青少年性行爲的理解也不需要預設任何的價值取向。假設有一天，這位人士在街上看見一位年約三十歲的懷孕婦人在他身旁走過，他大概不會對這位婦人留有甚麼印象，這樣平常不過的事情，很快就忘記了。然而，如果這位人士看見的，是個只有十五歲的少女懷孕了，情況就不一樣，他會特別留意，並且對這件事有較深刻的記憶。為什麼這位人士對兩位同樣懷孕的女性會有不同的反應呢？因為就算這位人士堅持性開放的態度，認為青少年發生性行爲不構成道德上的問題，他也不可能不意識到“少女懷孕”與“成年女性懷孕”兩者之間的差別。這裏顯示出，是潛藏在意識背後的道德價值體系，導引了人們對懷孕少女的注意。把這個例子倒轉來說，假如這位人士在街上碰見一位只有十五歲的懷孕少女，跟碰見三十歲的懷孕婦人沒有分別，而腦海裏亦沒有留下較深刻的印象的話，那麼，這位人士在某些相關的價值事務上是很難跟社會上其他的人作恰當的溝通的。

社會上人際間的溝通之所以成為可能，主要是由於大家接受了相應的價值概念。例如，高與矮、肥與瘦、美與醜、卑鄙與仁慈、暴躁與耐性等一組組價值的概念，是構成溝通的必要條件。再進一步而言，這裏的所謂溝通是指在一個社會脈絡下的溝通。而社會是一連串的社會規範或價值所構成的，這也是說人際關係的脈絡構成了社會，因此，與人溝通是要熟習人際



關係網絡中的價值詞彙，而價值是含判斷性質的。換句話說，若沒有了相應的價值判斷能力，是不可能有溝通的行為的。另一方面，要學會使用價值詞彙，則自然會同時學識了作相應的價值判斷。例如，在教導小孩子甚麼是說謊的行為時，我們不會只是作以下的解釋：“說謊”是指你明知一件事情是這樣，但卻對別人說不是這樣。我們還要進一步指出，這是不道德的行為。假如這孩子只是把說謊理解為是指明知一件事情是這樣，但卻對別人說不是這樣，而在當中卻感覺不到“說謊”是不道德的，那麼，很明顯地，這孩子仍然沒有真正明白說謊的意思，也不能用此概念跟人溝通。

現在或許能夠多一點明白“理解或溝通必然涉及相應的第一人身所下的價值判斷”此論旨。然而，另一方面，上文的分析和例子也只是解釋事實和價值的內在必然關係，但這又如何應用在社會工作實務上呢？下文會根據這裏的討論脈絡進一步探討道德實踐的社會工作的意義所在。

三 價值介入與自決原則

無論在社會工作、社會科學、社會理論或哲學等領域內，價值介入都是一個重要而令人困擾的課題。一般而言，對這個課題有深入而系統的討論主要是社會理論和哲學的研究者。但他（她）們的討論重點是在社會科學哲學和後設理論的層面，較少注意實際的情況，更不會理會操作性的問題。在社會工作界的情形卻似乎正好相反。社會工作研究者在這課題上所著重的是具體層面的事項。他（她）們關心的是價值介入如何影響對案主問題的客觀理解，是否會妨礙案主自決原則等問題。然而，就現有的文獻看，社會工作學術界在這方面的論述一般都流於

表面，缺乏有深度和系統的探討。²⁵ 其中一個主因是社會工作的研究者大多缺少在後設理論層面進行深入討論的興趣。這裏反映出社會工作學術界內的一個嚴重的問題。

不少社會工作學者認為，社會工作是一門注重實踐的學科，因而不需要著重哲學和社會理論層面的討論。這其實是很大的誤解。當然，社會工作著重實踐，而這裏的實踐特別是指工作員的實務介入而言。所謂實務介入亦是指介入受助者的處境，尤其是涉及困苦的境況。這裏顯示出社會工作比其他社會科學學科更複雜的特質。一般的社會科學研究主要局限在解釋相關的社會現象，但社會工作卻同時要涉及理解現象和解決問題兩個層次。要對案主的困難作有效的介入，就要先對其問題有確切的理解。由於涉及實際問題的解決，因此社會工作界對相關現象的理解較其他社會科學要求更為確切。在社會科學研究裏的理解過程，並不需要研究者進一步去解決實際問題；他(她)們要面對的主要は驗證層次上的要求。然而，在社會科學研究裏，大多數的社會現象的解釋和理論建構是不能作如實證論者心目中的嚴格驗證。社會工作界的情況卻很不一樣，從對案主問題的理解以致問題的解決，比社會科學的驗證要求更為嚴格和迫切。很少學科如社會工作般需要涉及對如此繁多和細緻的人際現象的理解。當然，這並不是說所有社會工作學者都要身兼哲學家或社會理論家的工作，但這裏是要強調社會工作是一門艱深的科目，其艱深處主要在於它需要對人際問題的理解，遠比其他學科更確切和精密。可惜的是，主流的社會工作界一直受制於實證的知識觀和社會觀，這不但看不到問題的關鍵，反而導致了對社會工作和人文現象的嚴重誤解。我們會因應著前文的討論脈絡，從理論與實務兩方面來探討價值介入與社會工作實務的關係，特別是其與案主自決的關係。

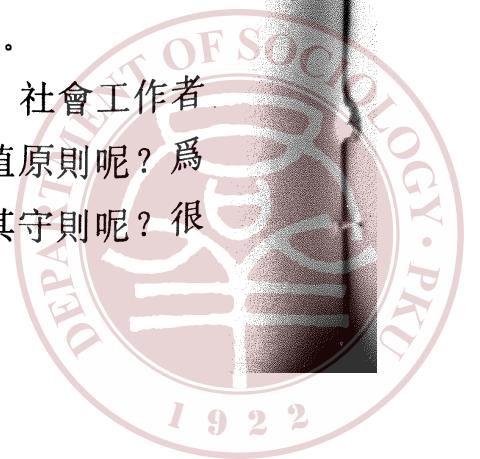


1 價值抽離與案主自決

我們首先從實證論所強調的價值抽離 (value-detachment) 的角度看案主自決的問題。²⁶ 社會工作裏有關價值抽離的討論牽涉兩個不同的層次。其一是知識的層次，是涉及價值介入與客觀理解 (objective understanding) 的關係；其二是道德的層次，是有關個人自主性的問題。對應著上文有關強烈價值介入論的討論，這裏會引出一個提問：如果社會工作員要介入個人的價值判斷才可以理解受助者的境況和提供恰當的協助，那麼，這是否會違反案主自決此一重要的社會工作守則呢？這是一個屬於道德層次但同時又涉及客觀理解的問題。

實證論者認為，對社會現象所作的陳述或對受助者問題的理解，是屬於事實的層次。我們是可以根據這些陳述或理解是否吻合相應的現象而作客觀驗證。但研究員或工作員的價值判斷是屬於其本身的主觀看法，跟其要陳述的現象或受助者的問題沒有必然的關係。因為後者是獨立於前者的價值取向而客觀地存在的。若社會工作員把屬於個人的價值觀介入其理解受助者的過程裏，便會影響對受助者問題的瞭解的正確性。而又由於沒有客觀標準去衡量價值抉擇上的真假值或正確性，因此，有關價值問題或價值上的抉擇也只有抉擇者自己是相對地最清楚的，也因而要尊重抉擇者自己的選擇。簡言之，事實是客觀的，而價值是主觀的，故不能由客觀的事實陳述推出主觀的價值結論。既然如此，社會工作員便需要採取一個價值抽離的態度去瞭解受助者的問題，並盡可能用同一種態度提供解決問題的方案，讓受助者去選擇。這是實證論者的看法。

但問題是，既然事實陳述不能推出價值結論，社會工作者為甚麼要尊重案主的價值選擇或案主自決此一價值原則呢？為甚麼社會工作員不能以影響或操控案主的選擇為其守則呢？很



明顯，從實證論的角度看，這是屬於價值層次的問題，因此最終來說是沒有客觀的事實理據去回應這些問題的。如果我們小心視察，會發現案主自決此守則是吻合現代社會的意識形態和價值觀，那是自由主義跟個人主義此二種價值理念的結合。因此，實證社會工作者強調尊重案主自決，以為是顯示出工作員是採取一種沒有價值介入的抽離的態度，其實在更深層次裏，工作員是遵守一個現代社會普遍接受的價值原則。此原則強調個體存在的獨特性，以及個人的權利，特別是其“自決權利”是神聖不可侵犯的。換言之，“價值抽離”在社會工作的領域裏並非是表示著一種價值中立的態度。此態度導引出的案主自決原則不單只預設了實證知識觀和相應的價值規範，同時又跟整個大社會的意識形態有緊密的關係。

事實上，西方主流社會工作觀所強調的自決原則，已經是一些根深蒂固的現代人信守的觀念。不過要指出的是，在華人社會工作圈子裏，所謂根深蒂固其實只是指在個人反思時，而不是指在日常生活或日常的實務工作中。本地社會工作者很多時是在對其實務工作進行反思時，才會有意識及相對系統地介入此價值理念。即是說，對於“自決原則”，本地社會工作者在實務上與反思時很有可能出現不一致的情況。當然，這並非是說本地社會工作員不尊重別人的自決權利，只是不一定會視自決權利是人類存在的最高贊禮，也大概不會把自決與自主作為最重要的美德。遇到衝突時，不少人可能會把人際間的和諧、親情、友情等放在更高的位置。

可惜的是，一般社會工作機構在訂立工作原則，去保障案主或指引研究程序等事項時，只考慮到西方的自決及自主性原則，忽略了傳統中國文化對人的重要影響，引致社會工作員常採用一些不適合本土情況的介入方法或模式。過分依賴“充權”(empowerment)此原則便是一個顯著的例子。稍後會再回



到這些問題的討論上。現在要關注的是，既然價值介入是無可避免，那麼，個人價值觀是怎樣形成的，有何重要的特質，並且是如何影響著具體的實務社會工作？下文會以韋伯的價值相關性 (value relevance) 概念作起點來探討這些問題。

2 社群規範與個人價值取向

在前面的討論裏，我們看到實證論者是如何在理論與實踐，以及在社會工作實務中，把事實與價值作截然二分，也看到此種做法的錯誤之處。實證論者不肯承認無論在社會研究、社會工作實務、或社會現象的構成裏，都無可避免地有價值介入。下文試圖透過“價值相關性”此概念對價值介入的論旨作進一步的探討。

價值相關性是由烈郭特 (Heinrich Rickert) 提出，韋伯再作發展。²⁷ 從近二、三十年來社會理論及哲學界有關類似的討論的成熟程度來衡量，韋伯的價值相關性的論述並不精密，但卻具實用性。或許可以這樣說，一般研究者心目中對價值介入的看法，都在一定程度上符合了韋伯的價值相關性的觀點。上文指出，我們之所以能夠瞭解外在世界，對自我的瞭解，以及與人溝通，其中的一個主因是我們具有一個相應的道德架構。無論此道德架構是與生俱來，或後天社會教化而形成，又或是先天和後天兩種因素共同建構出來，總而言之，這是使得世界事物對我們呈現意義的必要條件。對韋伯而言，由此引發出的價值理念可以名之為價值相關性。意思是說，這些價值理念是為相關的社群共同接受。相對於價值相關性的理念是“價值判斷”，這是屬於個人的主觀價值理念，是沒有客觀驗證的基礎。



韋伯認為在社會研究裏價值介入是不可避免的。無論是研究者的研究過程或其研究的社會現象都必然含有價值的成分。但對韋伯而言，這些不可避免的價值成分是指屬於社群共同接受的價值相關性，而不是個人的價值判斷。價值相關性式的價值介入是不會影響研究的客觀性的。因為價值相關性裏的“相關”意思是指每一個團體、社群、社會、或國家內的成員共同接受並且是習以為常的價值觀。這些共有的價值觀不但不會妨礙研究的客觀性，反之，是會幫助研究者在衆多社會現象和問題中選取有意義的研究題目。而一旦決定了研究題目之後，此題目便可以作為一個指標客觀地評估和指引相應的研究工作。

頗諷刺的是，韋伯用價值相關性來闡釋社會研究裏的價值介入，反而比其後來的實證社會研究者還要跨前了一步，也在一定程度上給不少當代的學派如理性抉擇論 (rational choice theory)、符號互動論 (symbolic interactionism)、交換理論 (exchange theory) 等提供了方法論的理據和基礎。

然而，另一方面，韋伯的價值相關性的討論其中最令人詬病的地方，是他沒有處理當兩種不同的價值相關性起衝突時，有何客觀準則去判別哪一種為正確。事實上，對這一個問題的回應是要返回價值判斷的層面。韋伯把價值相關性和價值判斷劃分開來，並以前者是客觀的，而後者是主觀的。但問題是，價值判斷從何而來呢？價值判斷不是個人從社群共同接受的價值相關性而來的嗎？如果答案是肯定的，那麼，價值相關性和價值判斷便不能如韋伯指稱般可以作清楚的區分。因而，倘若價值判斷不可以客觀驗證，那麼價值相關性也同樣是不可以客觀驗證。如果社會研究或對社會現象的解釋是建基於價值相關性之上，那麼，價值相關性的衝突，或更具體點說，如果對同一現象的解釋出現了衝突，便一如價值判斷之間的衝突般，是沒有客觀解決的方法。

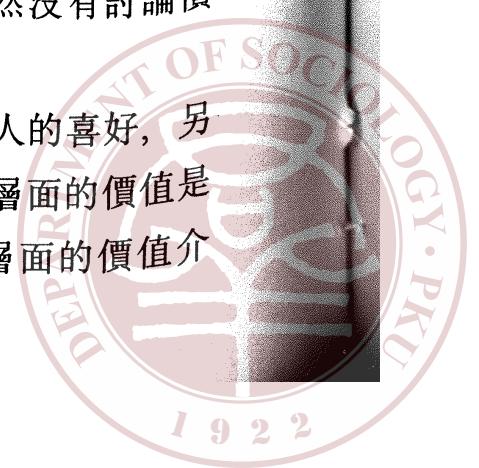


倘若回到社會工作有關價值介入的問題上，韋伯的價值相關性的論述，在一定程度上有助於解釋社群規範在社會工作實務中的重要性。但韋伯卻一如實證論者般堅持價值判斷是主觀的，沒有理性的基礎。然而，另一方面韋伯的論述跟強烈價值介入論卻有相類似的地方，兩者皆承認，工作員的價值介入是使得理解和介入案主的問題成為可能的必要條件。至於兩者的分歧，就在於韋伯所言的價值介入是指價值相關性 (value relevance)，而並非是指價值判斷 (value judgement)的介入。但後者卻強調工作員的價值判斷的介入是無可避免的。

針對著強烈價值介入論的觀點來說，倘若工作員必然要介入其價值判斷於其實務中，那麼，一個要迫切處理的問題是，我們如何解決工作員和受助者價值層面上的衝突呢？這是不容易處理的問題。我們得承認是沒有客觀標準去解決價值上的衝突，但卻可以從具體或實質道德的探索裏作更深入的討論。我們不打算循此方向作進一步的探討，但會嘗試轉而檢視下述的問題：工作員把其價值判斷介入案主的處境中，如何能夠產生更好的效能呢？

首先要注意的是，當我們說社會工作員在實務工作裏必然會介入其價值判斷，那不等如是說在任何情況下，工作員都不用留意和克制本身的價值判斷對受助者的影響，更不是說工作員可以任意介入其價值判斷於實務工作裏。強烈價值介入論強調，研究者不介入相應的價值判斷，是不能對其研究對象有確切的瞭解。這也是說，社會工作員不介入相應的價值判斷是不能有效地從事實務工作。但到目前為止，我們仍然沒有討論價值判斷的內容和類別。

個人的價值判斷可分為兩類。一類是屬於個人的喜好，另一類是道德判斷。我們大概會接受介入個人喜惡層面的價值是會妨礙工作員對案主的理解，但一些屬於道德層面的價值介



入，則可能不單只不會妨礙理解案主的處境，反而會有助於問題的解決。只不過，我們長期受實證論的誤導，再加上沒有對價值介入問題作仔細劃分，於是乎一涉及社會工作的價值介入，便採取一種迴避或譴責的態度。現在要面對的問題是，哪一些道德層面價值判斷的介入會有助社會工作實務的開展，以及會產生良好的效能呢？稍後我們會從社會工作技巧的角度討論這一個問題，但先要指出，這不是一個有直接了當答案的問題。大致上，我們可以作這樣的假設，韋伯的價值相關性式的價值介入會有助社會工作員的實務工作。但我們的論旨跟韋伯不同的地方，是這些價值相關性或價值判斷並非是客觀的，而是要工作員以第一人身的角度介入於其實務中，亦即是說，工作員要刻意介入此層次的價值判斷於受助者的情境中。這似乎是一個守舊或不合時宜的論旨，同時會引起不少社會工作學者嚴厲的批評。然而，倘若我們不理會學術層面的討論，轉而考察日常生活情況，那會發現個人種種的價值判斷是無處不在的。不同種類和不同層次的價值或道德架構，清楚地構成了日常人際交往的重要條件。這裏產生一個問題，為何在日常生活是那麼容易令人明白的觀點，但在學術研究裏卻被人視之為阻礙社會和人文現象的確切理解呢？

在第一節裏我們透過韋伯的目的理性觀來闡釋廣義的實證論的意含。其實更確切地說，理性抉擇論清楚顯示出實證社會觀的價值依歸，同時亦展現出現代人的意識形態。現代人強調價值多元的生活取向。價值多元論的主旨是尊重別人的價值選擇，但反過來我們也可以看到，價值多元論卻弔詭地導引出或支撑著一種現代人普遍接受的價值觀。那是盡量滿足個人的慾望，特別是物質層次的慾望。在宗教價值引退及強調道德自決的現代社會裏，在不違反法律的情況下盡量滿足個人的慾望作為價值上的依歸，似乎已經成為不用再作反思並且是理所當然



的事情了。這情況在科曼 (James S. Coleman) 的“目的行為論” (theory of purposive action) 裏反映出來。科曼認為，若果能證明或指出一個社會行為的目的是要滿足行為者的利益，那便等如是完滿地解釋了此社會行為了。²⁸ 但為何社會行為的解釋可以止於個人慾望上的滿足呢？科曼沒有進一步解釋。對他而言，社會行為的最終目的是強化和滿足人的慾望和利益，似乎理所當然的事情了。

這裏在一定程度上顯示出實證社會觀對社會行為解釋上的局限。實證論者也一如韋伯般不處理價值形成的問題。他(她)們以“滿足自利”為不證自明的價值預設，沒有進一步從宗教或具體道德層面對這些問題展開討論。一切人際間的困苦和境況都可以從自利的角度或標準去解釋和處理。久而久之，無論學術界或一般人的日常生活，不但只缺乏了“自利”以外的角度去解決問題，甚而也失去恰當的詞彙去描述現代人的處境。這一種情況在以處理人間困苦的社會工作界裏更形尖銳。

四 自決原則與俗世化社會發展脈絡

上文的討論不斷強調價值介入對社會工作實務的重要性，也不斷指出實證社會工作觀在解釋社會現象或人際間困苦上的局限。但到目前為止，我們仍然沒有處理價值衝突的問題。從社會工作的角度看，工作員在介入自己的價值判斷於案主的處境中時，倘若跟案主的價值觀起衝突，要如何處理呢？要如何才不會侵犯案主的自由、自主性、或自決的權利呢？換言之，正如上文所言，社會工作強調工作員在其實務中採取價值抽離的態度，除了是由於要達至實證論者心目中的客觀理解外，同時也要遵守現代社會的“自決”此首要的價值準則。



這裏首先要強調的是，我們不認為有客觀標準去解決價值上的衝突，但我們跟實證論者不同的地方，是同時也不認為對社會現象的解釋可以有如實證論者倡議般的客觀驗證標準。價值上的衝突或有關案主自決原則與價值介入的關係等問題，是遠比表面上看到的來得複雜。這除了要涉及知識和價值本質等問題外，同時更牽涉大社會的規範和意識形態。事實上，正正在社會脈絡此層面上，現代人是潛移默化地接受了價值自決為重要或甚而是最高的道德原則。因此，很多時無論在理論和哲學層面如何爭辯，論辯雙方都擺脫不了價值自決此道德規範。像強烈價值介入論這種似乎是違反自決原則的論旨，也更不為人所理解，更遑論是接受了。因此，在本節裏我們試圖勾畫出以尊重個人權利為首要價值理念的現代社會脈絡，希望由此顯示案主自決原則並不是如原先理解般那麼理所當然的一回事。

1 由聖入凡的俗世化過程

實證知識觀的出現和形成跟近二百年來西方的時代脈絡有著緊密的關係。實證論本身所強調客觀而不涉及價值介入的知識理解，其實是反映著西方自十八世紀啟蒙運動 (Age of Enlightenment) 以來的世界觀和宇宙觀的演變。西方人開始接受神不存在的觀念，也慢慢相信沒有絕對道德標準的存在，認為道德規範純然是由人自己建立的。科學的快速發展似乎顯示出我們生活其中的世界和宇宙是自然演化的結果。有情的宇宙觀不再被接受了，人類要運用理性去理解外在世界，其理解的正確性和可驗證性並非取決於宗教、道德或傳統社會規範等教條和準則。

這是西方近代由聖入凡的俗世化發展過程。所謂俗世化是指在價值層面上肯定了人的俗世存在的意義，甚而以之為人生



的終極的意義。現世的生活滿足，家庭、人際關係、生產等活動和範圍成爲了人類要保有和發展的終極目標。尊重生命、減少痛苦、追求自我的滿足變成了大多數人的道德信念。這裏產生了一種情況，一方面是對個人自決上的尊重，因爲個人的目標的釐定是主觀的，沒有客觀的準則。但另一方面卻頗弔詭地，現代社會發展至今，一切道德上的終極問題似乎已經清楚地給消解掉了。雖然每一個人有其各自的目標，但對現世生活上的滿足的追求並充實之，似乎是如此理所當然的事情了。

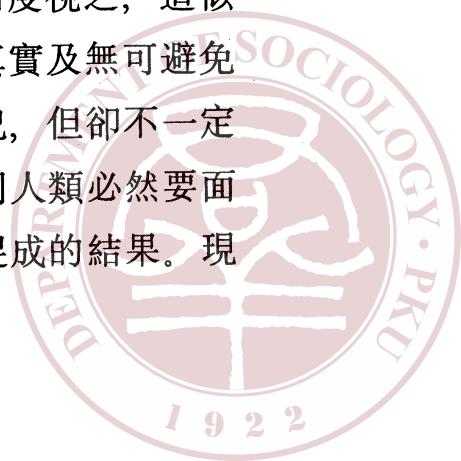
再者，既然個人目標不能被客觀界定，又既然所謂終極問題是那麼了然清楚，人類在道德層次上的主要問題再不是如以前般是涉及具體善惡的問題，也不是要探討何謂美善生活 (what is good life)，而主要是處理程序公正 (procedural justice) 的問題。這裏呈現出一幅現代人的圖像。人類退後一步，冷靜而抽離地從認知的角度，去理解和評價宇宙和世界上發生的一切事情。循此路向，我們也可以這樣說，對大多數的現代人而言，所謂充實的現世生活的追求，慢慢變成了極度感官慾望的滿足。對痛苦、死亡和超自然事務的理解，也只能用同一個角度進行。知識的本質及其驗證程序要抽離於社會和文化脈絡以外；個人的存在及其價值取向只是由其本人作最後的定奪，抽離於神及絕對道德標準以外。在這裏，我們看到的是抽離知識觀、抽離理性觀 (disengaged reason) 及抽離自我觀 (disengaged self) 所結合而組成的現代人和現代社會的存在狀態。²⁹

這裏其實顯現了一個頗奇怪的現象。一如上文指出，現代人在強調知識的客觀性和文化多元的價值理念之餘，卻慢慢地導引出一種廣爲接受的價值立場。既然沒有神和永恆道德的存在，那麼似乎亦沒有了死後的世界。也就是說，此世的日常生活便是活出我屬意的美善生活的唯一場域。這也就是泰勒所言的“肯定現世生活的價值”或“對現世生活的重視”



(affirmation of ordinary life).³⁰ 這是一種由聖入凡所產生的人文精神的價值轉向。這種人文主義的精神是社會俗世化的結果。就算對不少現代的神學家或宗教上的牧者來說，他（她）們亦是試圖在接納此現世的人文主義的基礎上，解說神的存在。他（她）們強調神在人的心中，強調在現世的經驗中與神相遇，讓宗教信仰和經驗與重視現世生活的現代社會的意識形態或價值理念相吻合。從這一個角度看，現代社會的價值觀或意識形態不單只跟實證知識觀緊密相連，其實更是深深影響著其他非實證的派別和一切人類的活動。

俗世化的社會發展及其相應的人文精神所帶給人類的種種好處，無論是在政治、經濟和社會層面，似乎是那麼無可置疑的。但另一方面，啓蒙理性發展至今天的二十一世紀初，似乎出現了一種情況。現代人的知識觀、價值觀及存在感受，許多時在面對苦難，面對生老病死的情境是那麼無能為力的；現代人也似乎缺乏了恰當的詞彙去理解痛苦和死亡這些問題。以西方社會工作的理論為例，大多是從肯定和增強受助者自我的信心和態度去克服困苦。對他（她）們而言，痛苦是類似自然現象般那麼實實在在，是外在於人而加諸於人的客觀的存在物。強化（empower）自我或自己的能力去解決問題是消除或減低痛苦的一個有效的途徑。這裏反映出俗世化社會發展的一些特徵。或許可以這樣說，社會工作以“充權”（empowerment）去解決問題是顯示出一種以強制強的境況，用超越物理障礙的態度去克服困難，而很少去謀求個人心境上的改變，如“退一步海闊天空”的心態去消弭困苦。從西方社會的發展角度視之，這似乎是在沒有神及超越的普遍道德觀之下人類的真實及無可避免的存在境況。但問題是，這或許是現代人的境況，但卻不一定是人類必然要面對的境況。把現代人的處境等同人類必然要面對的真實處境，在一定程度上是現代知識觀所促成的結果。現



代人受其倡議的知識觀的限制，缺乏了恰當的詞彙和角度去理解很多存在上困苦的問題，或者是，現代人只能夠從一個單一和偏頗的角度去處理存在上的困境。而這一個角度在實證論裏比其他學派更清楚地反映出來。

這裏引出一個重要的問題。無論是實證或非實證的社會知識派別，都受到同一社會發展的影響，那是俗世化的思想或社會發展脈絡。他(她)們都反對以神的律則或普遍道德去評價人類的生活方式，他(她)們皆指向著以人文精神代替以前的以神為本位或其他的絕對道德的準則。一方面，實證論所強調的價值中立社會知識觀有助導衍出俗世化精神；但另一方面，倡議價值介入的知識觀如批判理論和詮釋學同樣也強調此俗世化的精神。³¹ 從一個更廣闊的角度視之，這些問題並非純然是西方近代社會由聖入凡的俗世化的結果，而是有其更深層的西方知識傳統的根源，與此同時亦呈現出西方知識傳統的局限。西方知識傳統的兩個普遍特徵，是重思辨以及重普遍而系統的知識建構和表達形式。³² 循此路向視察，從古希臘哲學到當代的實證論、詮釋論、批判理論以至後結構主義，全都受制於此理性思辨知識形態的影響。他(她)們可能會承認宗教上的不少典籍是充滿智慧的，但卻不是認知(cognitive)意義上的知識。他(她)們對這些經典的研究重點是在其可以被系統解說的層次，但在討論裏都盡可能避開生命體驗這方面的表述。以詮釋論為例，其倡議者雖然反對現代西方社會主流的知識觀和自我觀，但其自身仍是跳不出西方知識觀的限制。詮釋論比主流實證論優勝的地方，是此學派認為對社會和人文現象的理解必然牽涉理解者的價值判斷，因此，抽離理性觀和抽離自我觀的出現是對知識和人性的本質的誤解所致。然而，詮釋論的倡議者仍然受制於西方的知識傳統，以思辨形式限制學術討論的形式，不把生命學問納入知識的範式內。再加上詮釋論者一如其他現代

各派的學者般，盡量避開討論具體和實質的道德問題。因此，不自覺地，詮釋學也在一定程度上呼應了主流實證論的進路，忽視了對超越性和終極關懷價值理念的討論，因而導致了缺乏恰當的超越角度，對抽離理性觀及現代人的困境作更深刻的批評和剖析。

2 程序公正與美善標準

上文指出，西方啓蒙運動引致的抽離理性觀和抽離自我觀，正好顯示出現代社會的人觀、知識觀及道德觀是如何相互緊密扣連著。換句話說，任何知識都是鑲嵌在相應的歷史脈絡中，但問題是此二者的扣連是否一個邏輯層次上的必然連繫。以實證論和詮釋論為例，他(她)們對此持有截然不同的見解。但另一方面，此兩種不同的學派，一如其他當代學術派別般，皆接受文化多元論的價值立場，反對有普遍、客觀或絕對的道德準則的存在。再以詮釋論為例，他(她)們提出的雙向理解歷程，以真誠對話和同情理解為社會知識建立的規範基礎，但卻仍不肯承認“真誠”和“同情”是具有實質內容的道德觀念。詮釋論者似乎是恐怕一旦接受這一個觀點，而又因為他(她)們以“雙向理解”為人類溝通或語言運用不可缺少的條件，那麼，這豈不是說他(她)們承認了有普遍而具實質內容的道德觀的存在嗎？而這又豈不是違反了文化多元論此現代人普遍信守的價值理念嗎？這是問題的關鍵。

倘若從知識和道德的層次伸延至政治哲學的領域，問題會更清楚。詮釋論者多採取社群主義(communitarianism)的立場，強調人際間或在相應的社群裏真誠溝通的重要性，這樣才有可能達至公平和使得參與者皆獲得真實益處的政治和政策上的決定。³³ 至於實證論的立場，則跟自由主義的觀點相契合。



以個人自主決定為最後價值上的依歸。這是二者立論上的分歧。但另一方面，頗奇怪的是，在現實政治或具體政務的分析上，二者卻差別不大。其實在一定程度上這裏顯示出詮釋論者和實證論者相類似的地方。他(她)們同時接受文化多元和價值自決的立場，亦同時反對普遍道德準則的存在，也就在這意義下，同時認為道德判斷是不能客觀驗證的。

其實若仔細地看，可能會覺得這不是那麼奇怪的事情。無論是詮釋論或實證論，又或是社群主義或自由主義，皆遵守現代西方的學統，盡量避開討論實質的道德內容。事實上，我們常常遇到的情況是，從具體事務的論辯裏是很難分辨出誰是詮釋論者，誰是實證論者，又或誰是公民論者、誰是自由主義者。大家均贊同自主、自決、文化多元及容忍異己的論調，也認為沒有客觀而普遍的具體道德標準的存在。其分別主要在對抽象理性和自我觀的看法，但在現實層次，尤其是在政治事務的剖析上，很多時是很難區分二者的立場。另一方面，在西方學界的相關辯論中，大概沒有人會不重視程序公正的。泰勒批評哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 及羅斯 (John Rawls) 的程序公正論，指他們只談“正當” (right) 不談“美善” (good) 是不足夠的，因為只談“正當”不會驅使你進行某種政治及社會行動。泰勒曾被批評為現代少有的強烈本體論 (strong ontology) 的倡議者。他也被質疑是否回到過往形上學家、宗教家那種堅持絕對道德美善的立場。³⁴ 但泰勒卻反駁說他從沒有提出任何“美善”的普遍具體內容。這裏清楚看到文化多元和價值自決此等理念是如何根深蒂固地影響著西方的學者，也在這裏一再展現出現代西方社會知識觀的局限。當然，這種知識觀帶來了科技發展和燦爛的物質文明。現代人相信其所擁有的是人類歷來最好的生活質素，因而也不覺得需要對現代的生活方式、現代知識觀、及現代的價值理念進行反思。



上文簡單的討論或許可以顯示出，西方主流的實證知識觀、自由主義所強調的抽離理性觀和抽離自我觀，以及重視現世生活的態度，這一組知性和價值上的觀念，可以發展為一個宏觀的架構去理解現代社會和現代人的存在境況。我們也看到詮釋論者對這一組理念的一些回應。然而，上文也一再指出，詮釋論者如泰勒等人雖然強調“正當”與“美善”同等重要，但卻很少涉及“美善”的具體內容，否則很容易被人批評為反文化多元論。布蒙 (Allan Bloom) 在其暢銷的論著《封閉的美國人心靈》(*The Closing of The American Mind*)，一書中論及美國的大學教育時，引出一個這樣的例子。³⁵ 他說現在美國只有一種美德，便是相對主義，凡事都“見仁見智”。大學生均認為價值沒有普遍性是不容爭辯的立場，即使你在課堂上努力勾起他(她)的想像力，例如要他(她)設想自己是處身於十九世紀印度的總督，面對部族要把一位婦女燒死，他(她)將會如何抉擇？學生當然不能回答。但學生會認為教授提出這問題是不恰當的，認為教授以他優勝的學識和權威去為難他(她)們。另一方面，現時在美國的大學，一般都需要修讀一至兩科關於其他文化的科目。布蒙認為大學這樣的課程設計並不是培養學生對其他文化的欣賞，甚或愛上某種文化；而只是讓他(她)們看到世上是存在著衆多不同的文化模式和價值理念，多點學習容忍和尊重異己的行為。但修畢這些科目的學生，每每發現除了現代西方以外，其他的文化似乎都不特別重視容忍異己的價值理念。故此這種表面意圖開放學生心靈的安排，便弔詭地不斷強化學生自以為美國所代表的現代西方文明是最優越的想法。

布蒙的例子是讓我們看到，西方視角下的文化多元論可能產生一種情況。在表面上不對其他文化進行評價，但隱隱然卻以現代西方是最優越的。布蒙認為每一個文化均有它們重視和珍愛的價值及生活實踐，尤如父母愛子女，在父母眼中兒女必



定有他過人或可愛之處，不然那只是履行一種缺乏情感基礎的義務。而子女既有可愛之處，必定使父母對她加倍關懷。同理，我們不一定認為我們的文化是人類文明發展的巔峰，但我們總會認為它是寶貴及值得珍視的文化遺產。學生在認識其他文化之餘，也要在其課程裏學習喜愛或欣賞其他的文化。不然他(她)們對異己文化的尊重也不過是一種抽象的義務罷了。美國人對人權的重視所引發出的不顧實際而無限上綱的態度，充分反映了此弊端。這裏在一定程度上揭示現代人以為自己並沒有價值判斷，以為自己是相信文化多元論和價值相對主義，其實其背後是以現代西方社會的價值觀為最優越的。

3 現代社會的困境

西方近代歷史發展的其中一個重要特徵，是以理性辯論來代替道德教條作為社會整合的準則 (principle of social integration)。用韋伯的詞彙，這是“世界觀解咒” (disenchantment of worldviews) 的結果。³⁶ 世界觀解咒是指人類對外在世界的結構、對個人的存在，以及對道德宗教事務上的瞭解，再不是以神的意旨為瞭解的準則，而是建基於理性的思考上。在社會事務和人際交往的層面上，這是強調了要透過平等、開放和理性論辯的態度來解決衝突和協調社會行為。這一種轉向提升了個人的存在地位，促進了個人自主意識的發展。這可以理解為現代社會裏的“現代性”特徵，也是上文提及的一幅結合著抽離理性觀和抽離自我觀的現代社會圖像。

這是從一個正面的角度去看西方社會的“現代性”。但倘若從二十世紀中葉以後西方社會發展的情況來衡量，會發現這一種建基於個人自主意識之上的自我觀是產生了現代人困境的其中一個主因。個人主義是強調個人的感受為道德價值的最後



依歸。這種道德觀鼓勵個人真誠地表達其內的感受，同時也表示了社會重視個人的表達能力。也由於此，現代社會對藝術的尊重是遠比其他時代為深。但從另一個角度看，以個人感受為價值判斷上的理據，會發展出較強的自我中心的性格。在日常生活裏，在沒有違犯法律或侵犯別人的權利的大前提下，西方人是傾向以自己感受上的喜惡作行為的依歸，也由此發展出相當“自我本位”的性格。在一定的程度上，現代西方社會是展現出以下的一種人際關係網絡：“‘我’不是要‘你’服從我，但在‘我’的權利範圍以內的事情，‘我’個人的感受就是我自己行為上的依歸，‘我’大概不會故意刺傷別人的感受，但一旦跟‘我’的權利和利害關係有所抵觸的時候，‘我’大概不會把‘你’的感受納入‘我’考慮的範圍之內。因此，‘我們’的世界觀不錯是一個互相尊重權利的世界觀，在很多社交場所裏也會適量地注重別人的感受。但這一切都是預設了一條界線，就是不能損害‘我’的權利。因此，在‘我’的權利受到侵犯的時候，其他的人際關係和感受很難實實在在於我的考慮範圍內。”³⁷

相對於早期西方的專制統治和教條思想的控制而言，此一發展脈絡，助長了個人意識的發展和促進以論辯形式來協調社會行為。但與此同時，這一種價值觀取代了人類對宗教、傳統價值和權威的依賴，改為以自己的感受及道德上的直觀判斷來作價值事務上的抉擇。此種價值觀的轉變加重了個人在道德和日常事務的承擔，也減弱了原本傳統文化和宗教所賦予人的“終極關懷”意義。這種對自我認同的取向，跟資本主義社會的市場經濟觀，相輔相承地發展出以個人利益為依歸，以有效的手段來衡量行為的合理性。所有外在世界的事物，包括人類，都變成了行為者可以利用的手段來滿足個人之目的和慾



望。對不少現代社會評論者來說，這正好是產生了現代人疏離感的一個主要原因。

或許，這裏顯示的問題可以進一步扣連起現代人的困境。事實上，在人際間的活動裏，我們當然會在私底下談及自己或他人的生活計畫，但卻仍然會盡量避開給予道德上高低的評價。至於在公開場合裏，例如在課堂上、在有關政府政策的討論裏，我們很少會提及有關美善生活或計畫上的設計，或提出和推薦一種理想的生活。簡言之，除了涉及公平原則的道德事務外，我們很少討論其他善惡的標準，更不會批評別人的行為和生活計畫。現代人慢慢地變成了訥於表述善惡道德的評價。如果我們接受清楚表達是有助於實踐德性行為的動機此觀點，那麼，現代社會的其中一個毛病正是缺少了促進此種表述的活動。然而，正如泰勒所言，人類是不可避免地要透過相應的道德架構去理解外在世界，包括對自己的瞭解。但由於缺乏了相應的價值詞彙，因而，現代人無可避免地對社會和自身及其困境也缺乏了正確的理解。極度感官性滿足的追求似乎成為大多數人的人生主要甚而是唯一的目標。但現代人仍然要面對困苦、生老病死及終極關懷等問題。在沒有適當的態度和字彙去處理這些問題的今天，現代人是否會愈來愈變得失落和庸俗了呢？

有人或許會這樣問，不討論美善的具體內容對人的影響真的是那麼重要嗎？這裏涉及一個重要的問題，是有關“道德行為”跟“表述道德行為”二者之間的關係。這不是一個容易弄清楚的問題。我們會嘗試根據泰勒的分析作進一步的解說。³⁸

首先的問題是涉及“語言”跟“語言要表達的思想”或“語言要描繪的行為”之間的關係。一般人的看法是，語言只是一種工具或媒介給人類用來表達其觀點或作溝通之用；語言本身並不構成其要表達的觀念或其要描繪的現象。然而，泰勒卻認

為，語言不單只是一種工具，語言的使用過程同時會改變或重新建構其要表達的內容。換言之，語言的使用同時也是構成了相關現象的部分意義。

另一方面，無論是日常的行為或道德理念，大多是透過一個在多方面不為我們完全知曉的潛移默化的過程而進行或形成。我們對自己行為的理解只是掌握了其確實意義的很少部分。當我們用語言去表述我們的思想和行為，或描繪一個社會現象的時候，我們很多時會不知不覺間對跟著的下一個表述更為清晰和明白。因此，用語言表述 (articulate) 我們的行為的同時，也使得我們對自己行為愈加清楚。所謂愈加清楚是指對此行為的形成因素、內容，以及作出此行為的理據有更清楚的瞭解。在這意義下，對一個行為的表述，不單單是要告訴別人一件事情，而同時也可能透過此表述來找出支持作此行為的理據。同理，對善的理念或行為的表述，也可以同時是尋找或提出理據去支持此善的行為。根據前面的分析，此一表述的過程會使得我們對美善行為有更清楚的認識，因而也可能會增加我們的力量或動機，去實踐道德的行為或對美善生活的追求。

這裏顯示出，無論是表述社會現象或道德行為，我們一樣要面對衆多的隱性 (tacit) 而不為我們完全知曉的背景因素，而表述的過程又同時會形構或更新要表述的對象，也使得我們對要表述的對象有更清楚的認識，那麼，明顯地，表述的形式會大大影響著我們對相關現象的理解。根據上文提出的強烈價值介入論的觀點，無論是對社會和人文現象的理解，又或者是有關道德問題的探討上，都必然蘊含著相應的道德判斷或實踐。在這基礎上，視察上文有關理據的提出和表述的形式，會發現倘若如此的表述本身便是一種理據的提出，那麼，我們是要進一步去看表述的方法和內容了。西方重思辨以及周延而系統的表述形式很自然會限制了知識的範式，因而也局限了我們對社

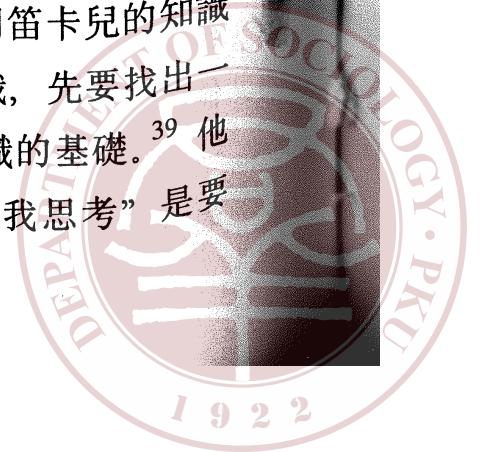


會和人文現象的理解角度。而現代人注重程序公正，忽視了對具體美善問題的表述和討論，也因而使得現代人對美善內容缺乏如傳統社會般的清楚瞭解。也可說，這樣會減低了現代人追求美善生活的動機，同時也令現代人缺乏恰當的價值詞彙和角度去面對痛苦和死亡等問題。

4 自決原則的再反思

上文的討論希望能夠清楚展現出自決原則被廣泛接受背後的社會發展脈絡，以及與之緊密相連的意識形態。這樣或許有助我們更明白為甚麼實證論的影響是如此頑強和深遠，而強烈價值介入論卻是那麼難於令人接受的其中一個主因。由此，我們便可以從一個更廣闊的角度，去反思或檢討尊重案主自決這一重要的社會工作守則。另一方面，上文亦同時顯示出，價值理念跟理性和知識探討之間不可分割的關係。我們現在或許能看得更清楚價值理念在人類活動裏的重要性，這包括了學術研究、社會工作實務和日常生活。就社會工作而言，不單只在理解案主和介入案主問題的過程裏，工作員的價值介入是無可避免，其實，更進一步言，工作員的價值理念更是構成其社會工作技巧的重要元素。很明顯地，這是一個跟主流社會工作技巧觀極不相同的論點，我們會在下一節處理這一個問題。現在讓我們承接上文有關社會發展脈絡的討論，簡單勾畫在強烈價值介入論意義下案主自決的問題。

根據上文的討論，自決原則是預設了一種人類存在的狀況，或許應該說是個人存在的境況。我們可以用笛卡兒的知識觀作解釋。笛卡兒認為若要找出絕對真確的知識，先要找出一樣不被懷疑的東西，並以此為建立絕對真確知識的基礎。³⁹ 他視“我存在”是一件不能被懷疑的事，因為“我思考”是要



“我存在”才能進行。它的最基本論點是，我思考，故我存在。無論是“我思考”或“我存在”都跟外在於我的社會及人文世界沒有邏輯上的必然關係。外在世界是獨立於我而存在的。“我”以一個獨立的個人為起點，客觀地、冷靜地、抽離地去理解外在世界。從笛卡兒開始到個人主義和自由主義，均視人為一個獨立個體，並以此獨立個體的角度為基礎去解釋社會和人文現象。而所謂獨立個體的角度是包括了個人具體的存在和價值層面上的判斷。後者是指個人的價值觀或判斷是以個人的抉擇為依歸。在這意義下，也沒有所謂超自然的源頭。換言之，這裏是強調以個人為最基本單位去建構知識、解釋社會和人文世界，以及作價值事務上的抉擇。

強烈價值介入論跟上述觀點有別的地方，是不以個人為解釋社會和人文世界的基礎，而是代之以“溝通”為解釋的起點。不錯的是，個人的存在是先於理解的活動。但問題是，若個人只是感覺到其生物層面的存在而沒有更高的認知意識，那麼，這跟其他動物意識自己的存在是沒有多大分別的。換句話說，只有在個人有了認知和溝通的能力之後，那才會具有比動物層次更高的存在意識。在這意義下，我們說“理解”是先於個人意識其社會層次的存在。亦在這意義下，強烈價值介入論以人際間的相互溝通為解釋社會和人文現象的起步點。

根據上述的分析，“自主性”並不像實證論者所言的是由個人獨自決定的。反之，是要透過人與人的溝通或不斷互動的過程中構成的。因此，所謂自決的概念，同樣是要透過社會工作員與受助者之間的互動對話過程而建立的。大概沒有人會反對這一個觀點。但問題是當工作員與受助者有不同的看法或在價值問題上起衝突時，工作員要根據甚麼準則做決定呢？實證論強調的案主自決的看法，似乎較能夠對這種處境提出直接及簡明的立場，因而使得工作員感覺到實證論在應用層面上的優



點。反之，強烈價值介入論在這裏的立場似乎是不那麼確定，有的也只是凸顯雙方對話的重要性。

強烈價值介入論並沒有否定某些價值問題到最後是沒有辦法解決的，只是強調價值問題並不如實證論者所持的立場般，純然是一個“見仁見智”的問題。工作員去瞭解受助者的問題是類似去瞭解一個社會現象一樣。所謂瞭解受助者，是指工作員與受助者合作建構其問題，這是一個雙方不斷對話的過程。因此，所謂理解或澄清受助者問題，也是由對話建構而成，而非想像中般客觀。依此推論，當面對案主自決時，情況也一樣由對話建構而成的。如果在這個層次上是沒有客觀標準，那麼在問題建構的層次也是沒有客觀標準的。只不過實證社會工作者誤以為在問題建立層次上有客觀標準可言，到選擇層面時才是主觀的。事實上，在問題建立、瞭解、以至到最後的選擇，也是沒有實證論者心目中的客觀標準的存在。

有一點要留意的，在學術討論裏，是較容易舉出一些道德矛盾或兩難的事例，但在實際的工作中，其實並不會經常遇到尖銳矛盾或對立的情況。例如，面對墮胎問題。一位沒有宗教信仰的工作員跟信仰天主教的工作員一樣，可能同樣反對墮胎。他(她)們之間的分歧只是在於所持的理由不一樣，又或者是當一個兩難的情況出現時，例如，如果不墮胎便可能會產生另一個悲劇，那麼前者便可能贊成墮胎了。可是，很多時大部分人卻把問題變成一個選擇對立的情況，即贊成墮胎與不贊成墮胎的對立情況。其次，墮胎法理的討論會涉及何謂生命的問題，這牽涉另一些層次的討論。換言之，在實際工作上，遇到這些有關終極問題的對立情況其實並不普遍，就算有的話，當中也很可能涉及一些與技術層次，或關於誤用、欺詐、操控等問題，而這已不是一個純理性或邏輯的討論。因此，有關案主

自決所涉及的問題很多時也並非是一個純然價值層面上的衝突的問題。

五 社會工作技巧的道德基礎

上文引介的道德實踐的社會工作觀，首先是對應著批評實證社會工作的缺失而開展。然後我們力圖顯示出無論在理解或介入案主的問題上，工作員以第一人身所作的價值判斷的介入是無可避免的。我們接著從西方近現代由聖入凡的社會發展脈絡，來檢視自決原則是如何根深蒂固地成為了現代人的主要價值理念。但另一方面，到目前為止，我們仍然未有在具體層面探討社會工作實務，是如何受到第一人身價值介入的影響。社會工作注重實踐，而實踐必然涉及相應的實踐技巧。究竟強調價值介入的社會工作觀是否能更有效幫助工作員進行實務工作，又或進一步言之，如何有助於建立更深入的社會工作技巧呢？這是道德實踐社會工作觀能否成立及被廣泛接受的關鍵。在本節裏，我們嘗試提出一個有別於主流社會工作觀的社會工作技巧理念。我們提出“理解本身便是社會工作技巧”此論旨，指出社會工作技巧跟對案主問題的理解是二而一的事情，二者有內在而緊密的關係，而由此等理解所變化出來的社會工作技巧的重心，是工作員本身的相應道德判斷或道德理念。

1 社會工作技巧的意含和誤解

何謂社會工作技巧？這是一個表面看來簡單但其實卻容易引起誤解的問題。對一般的初學者而言，是很容易把社會工作技巧主要等同於實驗教室內教授的一些促進面談和介入的技



巧，例如包括如何佈置面談室，在態度和儀表上如何可以增加受助者對工作員的信任，以及如何跟受助者作有效的溝通等。表面看來，這些都是可以在經驗層面上直接觀察到而又能夠在課堂上傳授的技巧，也似乎可以透過受助者當下間的反應而評估這些技巧運用上的恰當性和效能。當然，對這層次的理解和應用是需要有相應的知識學習。由於這些技巧本身或其表述的情況是那麼明確，再加上其結果和效能又似乎有一定的客觀準則規範著，因此，特別是對實證社會工作者而言，這些技巧是類似其他學科或活動所言的技術層次，是不用牽涉工作員的主觀價值。工作員只需要客觀地掌握相應的知識，便可以正確運用這些技巧了。從這一個角度觀之，由學習相應知識到技巧的運用，是屬於由事實層次推衍至另一個事實事層次的事情。

這種社會工作技巧概念不但只是為一般社會工作員所接受，其實是潛移默化地在自覺或不自覺的情況下為大多數的社會工作研究者、教授者所認同，並進而影響著社會工作課程上的設計。當然，在實際教學和實務的情況裏，有關社會工作技巧的傳授和運用並非是全然跟著此技巧理解模式而進行。但由於未有對這些問題作較深入的反思，同時也受制於實證知識觀，因而，無論在技巧的傳授或相應的研究上都很難獲得更深層次和突破性的發展。其中的主因是相關的社會工作學者和工作員，看不到技巧運用跟理解和道德理念的不可分割的緊密關係。下文首先以一個簡單例子點出問題所在，然後再作進一步的解說。

假設一位社會工作員在輔導一位男性受助者，從案主的坐姿中工作員感到他對自己不夠尊重，再加上工作員對案主的前衛打扮沒有好感，因而對他有厭惡的感覺。這種感覺越來越強烈，工作員便開始意識到要改變態度，不然會影響其輔導工作。當工作員發覺對案主產生反感是一個要留意的問題時，那

表示他明白以這種態度對待受助者是不對的行為，因而要控制自己的情緒，把偏見壓下去，改變對受助者的態度。這一切改變的最終原因是取決於工作員所持有的與人如何相處的價值信念，只有在此層次作出相應的反省才會導致他在態度上作出改變。而此種態度上的改變當然亦會導致工作員與受助者在溝通上的改變。這便是“技巧”的改變了。很明顯，這種技巧的運用和改變是源於工作員價值上的一種自覺，並非只是一些技術層次的事情。換言之，這是需要由理解啓發出來的技巧。可是，部分是由於實證論強調的價值抽離的態度的影響，再加上把技巧理解為屬於操作性的技術層次，因此，很多教授者與學生也同樣認為技術性式的操作是社會工作技巧的主體。但上述例子清楚顯示出工作員對受助者的技巧上的改變，主要不在課堂或書本上的技巧學習，而是工作員價值層面的改變。雖然價值層面的改變會導致工作員的技巧改變，但這並不表示社會工作員不需要向一些有經驗的前輩或老師學習面談或輔導的知識和技巧，這裏只是要指出價值理念和社會工作技巧的緊密關係。

或許可以在這裏把價值理念作進一步的剖析。我們會發現社會工作技巧的運用或改變，是在一定程度上涉及工作員的道德操守的層面。因為，倘若價值是構成技巧的主因，而價值又是指涉著社會工作員的不可缺少的道德架構的話，那麼，技巧的轉換必然涉及社會工作員的道德架構的改變。可惜的是，在這個強調文化多元和價值相對的現代世紀裏，有關個人操守或道德架構等問題是不會在學校裏處理和傳授，不然便會被指為侵犯學生的自主性。但上一節的討論卻正好顯示出，持有這個態度對待操守或價值問題，是預設了個人的權利及自主性是價值的最高標準。而主流的社會工作技巧觀其實也是跟相應的現



代人自我觀和社會價值理念緊密相連的。我們可以用“充權”(empowerment)此一廣被接受的介入手法再作解釋。

無論對西方或華人地區的社會工作人員而言，“充權”是一個被廣泛應用的介入技巧。⁴⁰ 這裏正好清楚地顯示出上文所言的社會工作技巧與道德理念的不可分割的關係。首先要提問的是，究竟“充權”是一種介入手法、價值理念、人性預設，又或者是兼具有上述的各種特質呢？如果仔細視察，會發現“充權”是具有技巧與價值理念兩種元素，而同時又預設了一種人性的特徵。工作員以“充權”手法介入其實務中，教導受助者如何增強自己的潛能去應付困境。此一種介入過程並非是如想像般是價值中立，它其實蘊含著工作員相應的人性和價值上的信念。

這裏首先預設人類是具有某種潛能，如果把此種潛能發揮出來，亦即是強化其潛能，便可以導致或有助於案主解決問題。對主流的西方社會工作員而言，他(她)們是潛移默化地接受了人類的潛能包括自主性和理性思考等特質，因此，

“充權”能夠強化個人的自主決定能力，並由此導致問題的解決。這裏反映了上述有關社會工作技巧的各種要素。運用

“充權”此一介手法是預設了自主性此一人性的特質，它同時亦蘊含著自主決定此一價值理念。可以說，“充權”本身是包含或反映著相應的介入技巧、價值理念和人性預設三者的結合。對於生活在西方社會脈絡下的社會工作員而言，使用“充權”此介入方法跟其本身成長的社會價值理念是二而一的事情。因此，無論在此介入技巧的運用上，或者是在受助者對此方法或價值理念的認受性上，都是那麼順理成章的。換言之，無論西方社會工作員是否察覺此介入方法背後的人性和價值上的意含，由於他們跟受助者一樣是生活於跟此種技巧理念相應的社會規範脈絡中，因此，工作員在其實務裏



是較能恰當地運用此技巧，也會產生較好的效能。然而，在華人地區的情況卻很不一樣。

無論是教研或實務工作，華人地區的社會工作學者和工作員大多都接受應用“充權”此介入技巧，但成效遠不如西方社會般顯著，甚至常常得出相反的效果。其中的主因是華人地區的工作員和受助者並非生活在如西方般的社會規範脈絡中，而教授者和工作員也沒有充分理解“充權”此技巧背後的價值和人性預設。很多時只是硬套此西方介入模式於華人的情境上。再加上他們對社會工作技巧的本質的錯誤理解，在自覺或不自覺的情況下以為“充權”是屬於沒有價值介入的純技術層次的操作，因而導致了工作員濫用或誤用此方法於其社會工作實務中。當然，這裏要指出的是，華人社會不會反對自主性和自決是現代人的重要的價值理念，但卻並非如西方社會般把此等理念放在最重要的位置。

2 社會工作技巧的價值與人性預設

上文的討論顯示，無論在學術的領域內，或者是人類日常的行為和活動裏，現代人似乎都傾向接受價值問題是沒有普遍的客觀準則，任何具體的價值內容只是反映著一時一地的主觀意見罷了。事實上，現代的學術討論會盡量避開談及道德或人性本質的問題。然而，另一方面，上文也顯示出社會工作很難迴避有關人性與價值問題的討論，只不過在當代西方社會的主導意識形態的影響下，社會工作學者大多是自覺或不自覺地以個人主義、自由主義或理性抉擇論的人性觀為討論的基礎。

現代西方社會強調“權利先於美善”(right over good)，並以“程序公正”去取代“具體價值內容”的討論。與此同



時，在微觀的社會工作層面內，則奉行持有“不批判”(non-judgmental)態度去處理受助者的問題。我們是否可以這樣說，在這意義下，“具體價值”可以理解為大約是指“尊重別人的自主性或自決”的價值理念。簡言之，現代社會在宏觀的層面是強調“公義”及“程序公正”；在微觀的層面則指涉著“不批判”及“自決”的價值理念。倘若有人希望討論一些較為細緻的具體價值內容，便會被指為持有“具批判態度”。更甚者，在社會工作實踐上，社會工作員也要避免涉及具體價值問題，他(她)們盡可能在已經被受助者所肯定的價值範疇之下，才能提出建議。這是在社會工作實踐裏一個普遍接受的守則。這個守則模糊地指引著社會工作研究者如何建構社會工作理論及研究模式；亦模糊地指導著社會工作教育者如何教導及評估學生的成績；與此同時，這守則亦在一定程度上指引著社會工作員如何對待受助者。

社會的主流文化及社會工作強調“不批判”的原則。可是，若缺乏一些具體價值內容作指引，則無論在理解、分析及評估受助者存在處境及介入的建議時，會感到缺乏具說服力的理據基礎。這是一個弔詭。社會工作中的不批判及案主自決的原則本身其實已經是一些價值課題，但相關的工作員卻刻意地要迴避具體價值內容的討論。我們大概會承認，在面對自己的子女時或在日常生活的片斷中，我們需要倚賴一些具體價值作行為的指引。例如，在一般的情況下，在教導自己的子女時，我們很少會出現在教導上缺少了一些甚麼似的的感覺。原因是我們認為自己清楚明瞭和確定對與錯的準則，也會很容易和理所當然地把一些價值理念灌輸給子女。因此，我們大概也不會如社會工作員般受著運用技巧問題上的困擾。不過，當我們進入社會工作的領域去面對受助者時，在自覺的情況下，我們卻會盡量避免作價值介入。原先在教導子女時



那種確定對與錯的能力，似乎突然改變或消失了。在這情況下，一些沒有具體價值內容的技巧便自然地成為了工作員的指引。但事實上，我們是清楚地意識到，若果缺乏了具體價值指引，我們是很難甚而是不能教導子女成長；這大概是一些我們熟悉的生活智慧。然而很奇怪地，在社會工作的領域裏，我們卻這樣有意識地把這些生活智慧撇除掉。這是一個很大的矛盾。

當然，父母教導子女與社會工作員面對受助者此兩種情境是有很多不同的地方。但在本質上，特別是其活動所涉及的價值事務，二者其實分別不大。問題是，當社會工作員面對受助者時，他(她)們卻不敢介入具體的價值內容，而且還以為越少介入這些價值準則或理念，便越能理解受助者的處境。實際的情況正好相反，沒有了具體的價值準則，不但只能恰當理解受助者的問題，並且會導致社會工作員缺乏了有效的介入技巧。例如，我們可以斬釘截鐵地要求自己的子女不能整夜不回家、不可以喝酒、不可以有性關係等。然而，當我們身分轉換為社會工作員時，卻認為不應該對青少年提出如上述般的強烈意見。這是一個很奇怪的矛盾現象。

倘若上述的分析是正確的，那麼，社會工作技巧運用的問題是跟其相應的具體道德價值有不可分割的關係。這裏要進一步指出，社會工作技巧的重要構成部分，以及技巧的運用的成效等問題，主要是取決於工作員對相應具體道德價值的理解、堅持、及其應用於實務中。但很不幸，無論在社會工作的學術研究領域、教授及學科設計、以及社會工作實務裏，都沒有正面注視這一個問題。在社會工作裏有關具體價值內容的討論，是可以環繞著下述兩個問題而展開的。第一，如何建立相關的具體價值內容或道德架構，去幫助我們從事社會工作實務，或更具體地說，去增進我們的社會工作技巧？第二，是



否有客觀的準則去評估不同的具體價值內容或道德架構於社會工作實務的應用裏？一般而言，在學術討論及思考層面，社會工作界通常關注的是第二個問題，而忽視第一個問題的重要性。當然，這兩個問題其實是互為關連著的。但就實務社會工作而言，第一個問題更具迫切性。然而，無論是第一或第二個問題，其中的一個關鍵是涉及普遍人性的問題，因為任何的道德準則都必然預設了相應的人性特質的存在。“是否有普遍人性的存在？”又或“是否任何的人性特徵都只是相應時代的產物？”。對於社會工作來說，我們或許不需要進入像其他社會科學或哲學領域般的深度去處理這一個問題，但我們會試圖從社會科學本土化的角度，透過本土價值理念與社會工作技巧的關係來探討這一個問題。

3 本土價值理念與社會工作技巧

社會工作本土化的研究是一個極待發展的課題，但可惜此課題並沒有引起相關學者的注意。就算有極少數的關心者，也多把問題簡單化。加上有不少學者對本土化社會研究提出一些情緒化的質疑，因此，在社會工作本土化的討論裏引起不少誤解，以致未能觸及問題的核心。不少學者會這樣認為，現在已進入全球一體化的世代，本土化的討論是不合時宜的了。另一些人會質疑是否有代表中國人特性的深層結構。更有人會指出，以香港為例，像這樣一個多元文化已經發展了百多年的華人社會裏，所謂中國人的特質在這裏是不存在的了。上述的問題都頗為複雜，由於本文不是要討論本土化的課題，因此不會對這些問題作仔細的討論。事實上，我們認為有關社會工作本土化的討論，是不一定需要深入探討中國人的深層結構。我們可以把問題集中在國人性格上的一些特



徵，以及這些特徵如何導致社會工作技巧的運用上有別於西方的情境。

究竟甚麼是中國人性格的特質？這些特質如何會導致社會工作技巧應用上的改變？首先，我們可以列舉出一連串有別於西方人的中國人的行為特徵，但一般而言，這些特徵大多只能夠零碎地或片面地呈現出中國人的面貌，並且缺乏深入或高度的解釋力。事實上，這亦是一般本土化研究一個重大的缺點。現在讓我們對應著本文的討論脈絡，勾勒本土化社會研究的問題所在，並由此扣連社會工作技巧的問題作進一步的討論。

從近代西方社會制度和道德規範的層面看，很多時個人的感受是構成了其行為的價值或道德理據。⁴¹ 因此，西方的社會制度或社會現象雖然會模塑和影響個人的行為，但同時也可以理解為在一定程度上是依據個人的感受而發展；而個人的感受也成為了評估社會制度、政策及相關社會現象的“合理性”之依據。這是西方的個人觀，以及個人與社會關係的看法，同時也是西方社會科學的重要基設。在這意義下，所謂以個人層面的現象去理解社會現象很自然是以個人感受作依歸。這是本土社會研究的重點所在。因為應用西方社會科學理論去解釋其他社會情境時，也很自然接受了這一種個人觀及個人與社會關係的預設，不自覺地依據西方的觀點，用個人的感受做基礎研究社會現象，這很容易會出現了硬套西方理論於中國社會分析的情況。⁴²

具體而言，西方的社會及文化發展是適宜用自我觀作研究起點，特別是就其強調的個人自主性而言。相對於華人社會，中國人的自主性明顯地不如西方般彰顯。但這並不是說中國人不重視自主性，事實上，我們是看到無論中國大陸、台灣或香港的華人社會，其先後發展的現代化過程在各方面都是促



進個人的自主性發展。我們這裏所關注的是，一如前文所言，自主性或自決原則在這些地區並非如西方社會般佔著最重要的位置。

社會科學的其中一個主要研究目的和對象，是那些支配著人類行爲的規範法則。如果把規範法則對人類行爲的影響分為隱性和顯性兩種，前者是指個人在不自覺的情況下受其支配；而後者是指個人自覺其影響力，並且在有需要時以此規範基礎為理據來解釋或支持其行爲。自我觀的建構及其相應的個人感受，在很大程度上跟理據使用的模式及其發展緊密扣連著，但中、西方在個人觀的發展上有著重大的差別。根據中國的情況，個人層面顯現的自我觀跟群體接受的價值規範是緊密相對應著。中國人重視的人際和諧關係及對“大我”認同正好反映這一點。以自我觀作為研究的切入點，在一定程度上是預設了以個人自主性為中心作研究的起點，這是西方社會理論的基本預設。但另一方面，此基本預設並非必然跟本土社會研究互相排斥，只要小心處理這些預設跟不同的本土研究層次的各種關係，那麼，這些預設不但不會阻礙本土化社會研究的發展，反而會擴闊其視野和深度。

換言之，當我們說不能以西方的角度，以個人感受去理解中國社會的發展和結構，並不是說個人感受不可以作為研究的切入點。我們不是說不能以中國人的“感受”去瞭解相關的社會現象。例如，傳統中國農村裏的婚姻雖然並非建基於對妻子的愛恨感受上，但這並不是說不能從個人的“感受”去瞭解其婚姻等事項。因為，個人的感受跟社會現象的關係並非只有近代西方的一種發展和解釋。雖然傳統的中國人並非如西方人般，其自我建構及行為規範是以個人感受為基礎，這並非意味著中國人是沒有個人的“感受”。反之，我們是能夠清楚看到傳統中國人的感受和存在困境，是如何受相應的社會制度和價



值規範的影響，並進而構成他（她）們自我觀的重要部分。其有別於西方情境的地方，正好是他（她）們不能以個人感受去接受或捨棄相應的社會現象和規範，因而鑄造出其存在的苦難。換言之，從本土化研究的角度著眼，我們要分別出中國人的個人感受和社會現象的關係，是跟西方有著不同的模式。中國人是有著不同的自我觀結構及其存在困境。⁴³

或許，就社會工作的情境而言，我們可以繼續用“充權”此概念作解釋。正如上文指出，此概念反映著現代西方人的一個主要的價值理念，一種強調以個人權利的彰顯為主要依據的價值或行為的規範基礎。對西方人來說，“充權”此一備受工作員重視的社會工作技巧是扎根於現代西方人的深層結構裏，是跟其價值觀緊密相連的。也因此相對於其他地區和文化而言，“充權”此方法應用在西方的社會工作實務裏是較具效能的。然而，亦正好在這裏顯示出中國人的特質及社會工作本土化的關鍵。

讓我們以香港的社會工作界為例，不論是在學府任教的學者或實務社會工作員，都主要是受西方社會工作的訓練。因而，似乎順理成章地，“充權”也成為了備受推崇和廣泛地應用的概念或技巧。但問題是香港的中國人的“西化”程度是否一如西方人般，以個人權利的彰顯為首要的行為規範基礎呢？要注意的是，我們不是說香港人不重視權利。事實上，這似乎是現代社會的一個重要的價值理念，但這裏的重點是香港的中國人會否以此為最高的價值理念，並以此為解決價值衝突的標準和日常行為的指引呢？或許我們可以用“和諧”此概念作比較上的說明。衆所周知，中國文化強調和諧。倘若我們以之對比著充權此概念來看香港社會工作實務，可能會出現下述的情況。在面對衝突時，香港的其中一些中國人會考慮放下自己的



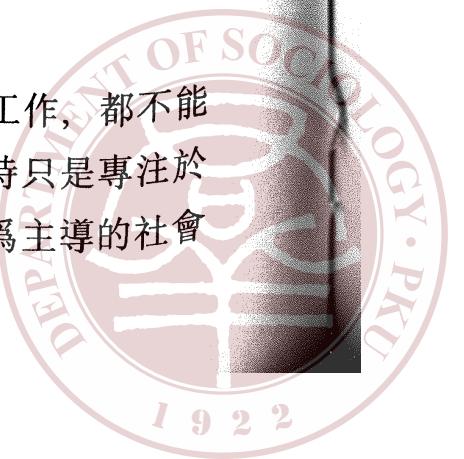
利益，用所謂“退一步海闊天空”的態度去解決問題；而西方人則鼓勵人堅持下去，保護甚而是強化個人的利益。

上述的討論可能過於簡單，但卻可以由此顯示出一連串的問題。首先是香港人的特質或深層結構。如果用“充權”所強調的個人權利或個人主義的理念，跟“和諧”此價值理念作比較，會看到香港的中國人是如何受著此兩種價值觀的影響去作行為上的抉擇，亦可以由此建立一些具有解釋力的架構去分析香港中國人的行為。其次是看到社會工作本土化的一些問題所在。倘若香港的中國人並非純以個人利益的爭取為依歸，那麼，運用“充權”此技巧於香港的社會工作實務裏便不會出現如在西方般的效能了。換言之，這是由於缺乏了相應的行為規範基礎所致。

我們不擬在這裏深入探討以上的問題，但會轉一個角度作提問，究竟有沒有所謂普遍人性的問題。倘若我們把這個問題扣連著社會工作實務的具體層次來看，它要處理的問題是，我們是否可以把某些價值視為是一些普遍價值呢？在價值衝突裏，這些普遍價值是否可以作為一些選擇的標準？這裏一方面涉及本土化問題，另一方面又展示出普遍化與本土化之間的矛盾。在本文的最後一節裏，我們會再回到這些問題上，但我們的關注點並不在純理論的層面，而是試圖把這些問題扣連著社會工作技巧而展開討論。

六 理解、自我演繹與社會工作技巧

對社會工作界而言，無論是學術探究或實務工作，都不能脫離實際的情況。其他的社會和人文科學，很多時只是專注於概念或純理論層面的探索。就算那些以實徵調查為主導的社會



研究，其著重點也多在行為或現象所呈現的普遍性的層面，較不大理會人際間的具體和細微的情況，加上要遷就學術社群的種種形式上的準則，其所展現出的研究結果那就離開實際情況更遠了。當然，在社會工作的學術界裏，研究者是清楚明白其研究在現實層面上的意義的重要性。但往往由於對社會和人文現象的本質的誤解，並且受制於“嚴格”的學術討論的規則，再加上在研究成果的發表上所要遵守的形式，以及此成果發表後所代表的個人學術上的地位，因此，很多本來應顧及的實際情境被忽視了。也在一定程度上由於此，社會工作學術界對實務社會工作給予的指引很多時是脫離了實際的境況。本節的討論重點首先從實際而具體的人的存在境況檢視困苦的特質，以及社會工作員在處理困苦上的局限及其可能的發展。然後，順應著前文有關社會工作技巧的討論，試圖闡釋自我演繹和表述作為一種介入的技巧的可能性。

1 社會工作的局限

道德實踐的社會工作觀跟實證社會工作觀的一個重要的分別，是前者強調社會工作實務本身是一種道德實踐。換言之，在瞭解案主的處境、建構案主的問題、以及應用社會工作技巧或介入模式去處理案主的情境中，凡此種種事項都牽涉工作員和受助者的相應的道德理念或價值判斷。實際上，工作員並非如實證論者所言般是採取價值抽離的態度，去運用技術處理案主的問題。這是明瞭道德實踐社會工作觀吃緊的地方。前文指出，工作員個人的道德理念構成了案主的部分情境。由於道德事務並不能夠從系統和科技理性的層次獲得解決，因而，社會工作員或相關的學者對工作實務的瞭解，特別是對人際間困苦本質的瞭解，便不能應用如瞭解自然科學現象般的方法。事實



上，這些問題也沒有如社會科學家心目中的普遍性律則的應用。

很可惜的是，一般的社會科學研究者和社會工作員都傾向或盡量試圖從普遍而周延的角度去理解和處理困苦的問題。但結果多是適得其反，誤解了苦難的本質。處理困苦，特別是心靈上的創傷是需要很大耐性的心思細密的工作，過於依賴系統分析往往把問題簡單化和抽象化，因而把受助者的問題扭曲了。這其實是社會工作有別於其他行業的一個主因。只不過，善於此事者卻忽略這種能力在社會工作實務上的重要性，以為具有如社會科學家般的理解和分析力才可以勝任這種工作。當然，我們不否認社會科學家相對地較能解釋宏觀的社會現象，不過對於一些微觀層面的困苦，社會研究能做的其實是很有限制的。

一般而言，我們都有一個心結，那是希望有一門學科可以一如其他技術性的事務般教導我們解決人際間的困苦。但很不幸，如果我們真誠地面對社會工作的處境，會清楚看到現有的理論或模式在實務中是遠不如相關研究者或教科書所言的那麼有效能。當然，要小心的是，這裏不是要否定社會工作教育的重要性，只是要指出個中的限制罷了。

本文要強調的其中一個主旨是，道德層面的判斷是存在於工作員的理解和介入的過程中，以及受助者問題的建構和其困苦的遭遇裏。如果工作員忽視了此重要的道德要素，便等於是忽視了社會工作最重要的部分。其實正如上文一再指出，在實務的工作裏，工作員是處處顯示和介入其本身的價值判斷，只是受主流的實證社會工作模式的影響而誤解自己的情況。

社會工作是一門困難的行業，也是一門十分複雜的學科。其困難和複雜處主要在於牽涉人際間的困苦處境，其有時令人感覺沮喪的地方，是工作員對這些處境的無力感。一位邊緣少



年明明已受感化朝著良好的方向發展，但受不了一時的引誘又再走回頭路。一位戒毒者，明明已成功戒除毒癮，身體恢復健康及重新投入工作，但在極偶然的情況下又再吸毒。這是社會工作員經常遇到的情況。究竟相關的社會工作訓練的效能是否真的如此受限制呢？是否任何理論和模式終歸也是徒然的，到頭來只能依靠工作員的經驗和直覺呢？或許，這可能是工作員，特別是資深的工作員腦子裏常有的問題。這裏不可能對這些問題給予直接了當的回應。本文的主旨是要揭示社會工作的本質，但我們不是要全面和系統地提出道德實踐社會工作觀的論旨，而只是對應著主流實證社會工作模式所引起的誤解，來剖析社會工作的道德元素。下文試圖以一個模擬的案例再作進一步的解說。

2 隱性知識與社會工作技巧

一位十四、五歲離家出走的少年加入黑社會，最初從事出售翻版光碟行業。由於家庭的問題及年紀尚幼，加上賣翻版光碟的收入不錯，生活穩妥，而父母也不理會他的事情，因而對其自身的所作所為沒有嚴重不妥當的感覺。當然，這並非是說這位少年對自己的行為沒有道德對錯的觀念，那些觀念只是相對地模糊罷了。我們在這裏看到的，一方面是這位少年的對與錯的道德觀，另一方面是他的慾望。對一個在這樣環境生活的十五歲少年來說，很明顯是受後者的影響更大。他的慾望蓋過了他的對錯觀念。當年紀漸長，思想漸趨成熟，閱歷較深時，他才開始意識到這種生活是很有問題的，又或者，他開始有認真的女朋友，或是經歷過被朋友“出賣”了、“爭地盤”打架受重傷等，他就會想到現時的生活方式和將來的發展路向了。換言之，這位年青朋友早期模糊的道德對錯觀念會逐漸變得清



晰起來，他會思考到生活意義等問題。及後，這位青年朋友因犯案入獄，數年後從監獄釋放出來，開始接觸社會工作員，接受輔導，道德對錯的觀念也越來越清楚。讓我們假設會有兩種可能的發展。其一是這位青年從始離開黑社會，過著守法的生活；其二是，經過一段時間，這位青年在沒有受人威迫的情況下自願返回黑社會，重操以往違法的活動。

問題出現在上述第二種發展的情況上。這裏不是要討論有何具體的內外的因素促使這位青年返回黑社會圈子裏。我們關注的是這位青年經過如此的成長歷程，對黑社會的生活具有相對地清晰的道德對錯觀念後，也沒有特別而不可避免的因素或生活上的困境，但仍然會返回自己也知道是“錯”的生活路上去。我們這裏看到的，一方面是慾望的滿足，另一方面是道德層次的抉擇。道德理念是影響個人改變的重要因素。對這位青年的情況而言，他已經歷由道德對錯的模糊觀念而至出獄後對錯的觀念的清楚認識；就一般的理解，道德上有明確的領悟應該會更加導致對事情正確的理解，也應該有助於回歸正途的生活，但在實際上卻可以出現他仍然返回黑社會的情況。這是令工作員沮喪的情境。我們當然會感覺無奈和悲觀，但另一方面卻在更深層次顯示困苦的本質。

或許這裏引出兩個問題。第一個是有關道德對錯的理解與行為抉擇的關係。為甚麼他不能根據自己的道德對錯觀念而作選擇呢？第二個問題是涉及工作員如何理解和介入這位青年的境況裏，工作員的道德觀在這裏可以起甚麼的作用呢？這裏牽涉有關知識、理解和苦難的本質等問題。我們會首先因應著這一個模擬的案例探討道德觀念的理解與行為實踐之間的關係，然後在本文結尾部分討論第二個問題。為甚麼案例裏的青年對其行為在道德上的對錯認識的加深，不能使其堅持過“正途”的生活呢？這裏其實顯示了知識或理解跟實踐之間更深層的關

係。下文會勾勒知識或理解背後的一些隱性因素，然後指出這些隱性因素如何影響著行為上的抉擇。

強烈價值介入論所強調的價值介入作為構成認知的必要條件，是指涉著一個更複雜的潛移默化的認知過程。這是有關理解者的理性思維以外的體態結構所促成的認知過程。這也是說，認知過程及其可能性是包括了理性思維和潛移默化式的體驗。此一更廣闊層次的知識觀是有別於西方自希臘以降二千多年來以理性思維為主導的知識傳統。⁴⁴

根據此知識觀，思維或理性思維並非是獲取知識的唯一途徑，甚至也可能不是主要的途徑，這裏所強調的是實踐在知識結構裏的重要性。然而，實踐在這裏有兩重意思。一方面是指個人在自覺的情況下從事的活動；另一方面也指涉著一些不為個人自覺、習以為常的潛移默化的行為。雖然到目前為止有關隱性知識及潛移默化的行為等問題仍然遠未有清楚的解說，但一些學者根據“體態”(embodiment)這一個概念，指出就認知的過程而言，身體上的接觸，包括感官的接觸和體態上的回應，是使得認知成為可能的必要條件。⁴⁵可以這樣說，人類整個認知的過程包括了理性思維和體態上的回應，但要注意的是，身體並非只是一種工具或媒介，而同時是一如我們的思維般，是理解的主體。思維、體態，再加上其他可知或不可知的因素，使得認識外在世界成為可能。換言之，認知的過程，包括認知的內容及認知的結果是呈現於體態的結構裏，同時也會更新和改造此結構。我們也不可能把這些因素作清楚的劃分。

根據強烈價值介入論的觀點，社會和人文現象的其中一個主要成分是相關的價值規範；對這些現象的理解是要對這些規範有一定程度上的理解和掌握；而對這些規範的理解和掌握是需要理解者從事理性思維以外的實踐。在長時間的實踐過程



裏，理解者潛移默化地體會如何運作這些價值規範。這也是說，對這些相應規則的理解和運作的加深並非純然是一個思維層面的知性活動，而是牽涉相關的生活實踐及體態結構，亦在這複雜的自覺和不自覺的學習過程中構成了所謂潛移默化的隱性知識 (tacit knowledge)。⁴⁶ 這一種從體態角度發展出來的知識觀對知識本質及其與實踐的關係的理解產生深遠的意義。

但另一方面，從負面的角度看，這裏顯現出理性思維的局限。理解者的理性活動是如何受制於體態上的結構而不自覺。事實上，也是順應著這樣的分析脈絡，我們是明白到這些問題是没有清楚解決的途徑，甚至較清楚的論述也不容易獲得。這裏或許出現了一個提問。既然是潛移默化的知識，又既然在大多數的情況下此種知識是那麼難於表述，這是否會給人對理性思維及對個人行爲的改變產生一種無力感呢？因而認為對個人行爲和性格的塑造也大多是無能爲力的呢？這是可以理解的感覺。但另一方面，此一局限其實也隱隱然指向著一種契機。首先，體態所給予人類認知上的影響和限制反過來顯示出潛移默化的隱性知識，對認知、技巧運用和實踐上的重要性。我們雖然不能明確傳授潛移默化的隱性知識，但卻可以透過道德層次上的實踐，從思維和體態上潛移默化地作自我的改造和超越。倘若道德實踐是認知人文和社會世界的基礎，那麼，道德修爲的改進和培育當會有助於對人世間事務的確切理解和掌握。

如果從上述的情況反觀社會工作裏的理解和技巧的運用，那麼對社會工作裏的知識的產生，包括技巧的傳授和應用，會有較合理的解釋。這是社會工作教育長期所忽視的重點。純然靠如傳統模式般在理性思維層面上的傳授，是很難有效地使工作員掌握相關的知識和技巧，德性上的體驗及相應的自我超越是社會工作教育的重要基礎。至於把上述的分析應用在社會和人文的研究裏，我們會更清楚看到知識或理

解的道德實踐基礎是如何的一回事。紛陳複雜的社會事務當然有其不能認知的社會結構或隱蔽的功能的元素，但總的來說，道德規範的存在是構成社會現象的必要條件。因此，對道德規範的理解和掌握是達至對社會現象較確切的理解的重要條件。對道德規範的確切的掌握在一定程度上是蘊含著掌握者是明白和遵守此等道德規範；而對道德規範的確切的掌握和遵守必然進一步蘊含著相應的道德實踐。在這意義下，確切的道德實踐者可能會比其他人更清楚明瞭道德規範所孕育著的人際關係。在上述的種種假設下，我們認為對道德實踐通透的人會對世界的理解和判斷有較確切的掌握。同理，這也有助於工作員有效地處理受助者的問題，特別是那些主要由人際關係網絡下產生的困苦。

如果把上述的分析應用在上文的模擬案例裏，會發現受助者長期處於某類生活環境中，他的慾望和整個的行為模式構成了他認知的世界的一部分。因此，明明受助者已有轉機，但不多久又回復以往的狀況。這裏讓我們看到，當身體長期習慣某些生活方式時，我們不是那麼容易將之扭轉。他(她)們的轉變機會涉及衆多明確和隱性的因素。無論是工作員或案主本人都不可能窮盡這些因素進而作系統的整理。就本文的主旨而言，我們較肯定的是道德對錯觀念的影響。雖然道德上的明確理解不能保證案主一定會捨棄以往違法的生活，但也頗明顯地道德觀念的改變會增強案主的動機，以及發展出較堅定的意志去抵抗誘惑。這裏也顯示出道德與實務工作的關係。而工作員採用的社會工作技巧也展現出其與工作員本身的道德觀念的關係。工作員對案主抉擇上的道德對錯的理解和判斷，是不可能循著一種價值中立或抽離的角度而進行，否則便不能跟案主作有效的溝通和介入，更不能強化案主道德層次上的動機去逃離困境。



換言之，受助者的轉變在頗大程度上取決於其道德層面的動機，而此動機又跟其對事件認識的深淺有緊密的關係。這也是說受助者的道德泉源 (moral sources) 和力量是使他在實踐層面上的改變的關鍵。這樣或許可以解釋為甚麼福音戒毒相對上是較其他的戒毒方法有效。我們大概會接受宗教能給予信仰者力量去抗衡某些選擇，從而改變其持久生活上不良的習慣。這或許顯示出當個人的道德泉源越清楚、越肯定的話，便會越加強受助者轉變的動機，去抵抗誘惑。很可惜的是，現代社會不重視道德泉源對人行為的影響。社會工作的其中一個重要困難亦在於此。主流的社會工作技巧觀念是盡量不涉及道德泉源的部分。

現在我們看到行為的改變跟道德理念的緊密關係。這位青年人的改變端賴於其道德層次上的動機，即在這裏看到為甚麼所謂純技術層次的介入很難把握案主問題的所在。這裏引出一個提問。就上文的分析而言，似乎沒有客觀、普遍和具體的方法去解決人際間的困苦。事情也正好是這樣，道德實踐的社會工作觀正是要揭示人際間的困苦，是沒有技術層次的普遍解決方法。現在所顯示的問題是，如果我們正視上述的例子，可能會看到兩個重要的因素。其一是道德理念所構成的情境；其二是由此道德理念衍生出的理解問題和介入的技巧。就介入的技巧而言，那是包括了無論在理解或介入的層次都跟道德實踐有著不可分割的關係。換言之，工作員是要從道德角度介入案主的情境中。對理解的情境而言，道德介入是要涉及工作員的第一人身的道德介入，而此道德介入其中的一個關鍵是要其在具體層次作價值上的判斷。現在的問題是，倘若道德理念或道德判斷是如此構成社會工作實務的要素，那麼，究竟要用何種方法去處理社會工作的事務呢？是否能夠更具體地顯示實務裏的



理解和介入的情況呢？下文嘗試從自我演繹的角度作進一步的解說。

3 理解、表述與自我演繹

既然知識、理解或人際間的困苦是牽涉及衆多而很難明言的人性因素，我們只能夠局部和片面地去瞭解受助者的困苦。傳統學院所強調的系統和普遍化的社會和人文知識及其相關的技巧，當然有助社會工作實務的開展，但上文亦不斷指出此種知識的局限。其中的一個主要限制是此種知識或理解的進路，是要預設理解對象是客觀而獨立的存在，其意義可以客觀地掌握。就強烈價值介入論和隱性知識的論述而言，理解本身是一個不斷演變的歷程。所謂“演變的歷程”是指相關的參與者透過對話、表述 (articulation) 和演繹共同建構出受助者的問題。讓我們首先檢視“表述”這一個概念。

人的情緒是很微妙的，內裏潛藏著很多無法窮盡的變化因素。只不過我們喜歡把事物歸類、總結、推論。社會生活的習慣如是，學術界則更甚，並且喜歡把事件普遍化。但根據上文的論述，把事情作條理分明的整理並不足以應付受助者的問題。而“表述”卻可以作為另一種進路或方法去處理人際間的困苦。我們大概會接受“表述”是有抒發情感或痛苦的作用，而在表述過程中，對自己的問題會感到越來越清晰。換言之，表述可以作為一種工具，以語言為媒介去描述那些可知和未可知的部分，同時在描述過程裏，又可以創造或更新那些未可知的部分的內容。透過表述所達至的理解跟自我演繹是有不可分割的緊密關係。這是一個複雜的問題。⁴⁷ 但這裏的討論重點是在兩個層面。其一是涉及受助者如何透過表述去理解自己，而

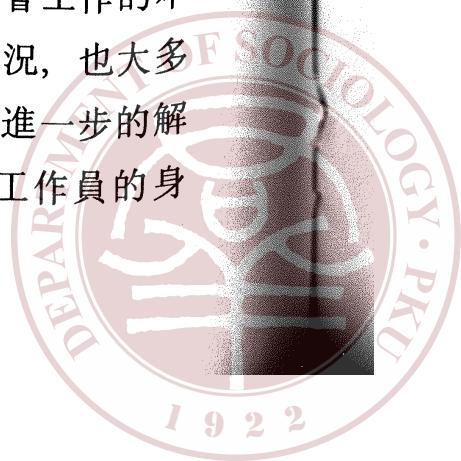


此理解是在受助者的不斷演繹裏而達至。換言之，這裏要顯示的是“理解”是一個“不斷的自我演繹和自我建構的歷程”。其二是此一理解過程亦應用在工作員身上，並同時轉化成一種重要的社會工作技巧。

一個簡單的例子是，我一直以為自己是一個正直不苟的人。但有一天我得悉朋友對我的評價，他(她)們認為我是一個卑鄙小人。我感到非常忿怒，因為這跟我原先的自我認識很不一樣。但經過不斷的反思，我開始慢慢意識到我的一些行為確實是卑鄙的。正正就在我承認自己是一個卑鄙的人的那一刻，我對自己就有了新的理解，而這樣的理解同時亦重構了我的“部分自我”。我們可以把此一自我理解歷程粗略分為三個階段。第一個是以自己是正直的階段，第二個是懷疑和反思的階段，第三個是承認了卑鄙的指責的階段。這裏看到的是在此自我理解的過程裏，我是在作不斷的演繹，但同時又在不斷建構和更新自我。

換言之，去瞭解世界的時候也是在構成了部分的現實。同樣道理，當工作員瞭解受助者時，工作員也同時構成了他(她)的部分現實。換言之，在我瞭解自己時其實亦是在評估自己，同時亦在改造部分的自己。發現自己是卑鄙的，不同於發現自己的左耳比右耳的位置高半分。當我意識到自己原來是個卑鄙小人的時候，就開始不再如先前般那麼卑鄙了。因為我會同時在道德層面作一些改變。

若以上的分析是合理的話，放在社會工作範圍內，理解便是社會工作一個重要的技巧部分。其實，這正是社會工作的本質，只不過不為工作員所明瞭。就算是明白這個情況，也大多不明白其中的理論根據。下文會再模擬兩個例子作進一步的解釋，一個是解釋受助者的情況，另一個則應用在工作員的身上。



一位新任教職的老師對教學充滿理想。有一天他在地鐵遇見了一位學校老師和學生都公認是中二班的頑劣學生。他特意走前跟那學生談話。可是那位學生的最初反應不太好，不願意跟老師好好地傾談。其實，這位邊緣學生並不是不想跟老師等人認真地談論自己的問題。他也知道照目前的模樣生活下去會有甚麼前景，只不過是整個環境，無論老師也好，同學也好，已把他定型為某類人。於是，如果他跟這些人作認真討論的話，就表示他認同他(她)們“事事講道理”的做法，這樣做也會使他感覺失去面子，也不符合其自我的形像。但是今天偶然在地鐵遇上這位新任教的老師，老師主動跟他談話，而由於沒有其他老師和同學在場，這位“頑劣”學生便終於有板有眼地跟老師傾談起來，訴說自己的感受。其實，一直以來，沒有人這樣正式與他對話，讓他這樣子表達自己。他當然有自己的感受，也想訴說出來，只是沒有機會和沒有人引導。又或者，他可能懂得如何表達自己，但他不這樣做，因為這個表達方式並不是他所代表的世界的“正常”行徑。他所處的世界不是一個“事事講道理”的世界，那只是一些“正常”或“乖”學生的世界。不過，今次這位新任教的老師主動地跟他傾談，經過一次的深入談話後，他又有機會再跟這位老師作類似的談話。可以說，自此以後這位學生的“自我”跟以往的“自我”可能有所改變，他開始重新思考自己未來的路向。

這一個例子顯示出老師跟學生對話，促使學生表述自己的感受，進而作自我的建構。重點是放在學生身上，凸顯他的改變過程。但其實在這一個過程裏，那位老師也一如社會工作人員般，要介入其自己的價值判斷才可以理解受助者或該學生的處境，並由此引導學生作出改變。然而，老師其自身亦可能會有相應的改變。這符合了前文所言的理解是一個雙向的歷程，



無論是老師與學生或工作員與受助者，雙方透過平等而真誠對話達至各自相應的改變。

這裏正好多引出了一個提問。一般而言，在面對一些感化個案，或一些年紀老邁的受助者時，工作員很多時是沒有真誠對話的機會，這又如何可以達至上述所言真誠溝通後的結果呢？這是可能的。其實大部分的真誠溝通也可以由社會工作員一個人單獨進行的。工作員雖然沒有機會跟受助者進行真誠的對話，但卻可以一個人扮演兩個角色而疏解上述限制。例如，一位來自中國農村的婦人，她嫁給一位年紀比她大二十多歲的香港勞動階層的男性，她經常被丈夫虐打而找工作員輔導。⁴⁸她雖然不愛她的丈夫並且有自立的經濟能力，但卻不願意離婚。其理由是婚姻是一生一世的事情，做女姓的要“嫁鷄隨鷄，嫁狗隨狗”。工作員最初不理解也不接受此為合理的不離婚的理由。但當工作員不再用一些西方中產階級的婚姻或價值觀的角度去看待此“嫁鷄隨鷄，嫁狗隨狗”的理由時，他(她)開始明白為何這位婦女雖然不斷受虐打而仍然不願意與配偶仳離的原因所在，其理由也並不如原初想像般不合理。要到達這個階段，工作員要把自己的中產階級價值觀打破一個缺口，並視案主提出的是一個合理的理由，再用案主的理由去批判其自己所信守的理由。換言之，工作員開始認真地對待或探究雙方之間長期以來的分歧，放下一些由上至下的專家態度，並質疑自己過往對她的判斷的合理性，以她的問題去衝擊一些長期以來自己所信守的價值觀。這樣做，工作員才認識到受助者所提出的理由的合理性，才明白到受助者原來接受一套中國傳統價值的有情宇宙觀，認為人的存在是要各安其位。而工作員所接受的卻是西方價值所強調的人與人之間的平等關係。因此，對工作員而言，夫妻是平等關係，丈夫是沒有權利虐打妻子的。當夫妻雙方不能相處時，便可選擇離婚作回應。但對受虐者而



言，選擇維持關係亦是一個合理做法，因為她認為結婚是一生一世的事，而這是源於各自信守不同的終極價值關懷。

其實，這位受虐婦女並沒有教導工作員改變態度去理解她的理由，其自己本身亦不明瞭自己的抉擇是受傳統價值的影響。但當工作員放棄用一個由上至下的角度去看待受助者時，他(她)便看到事情在較深層次的面貌。

上文的討論顯示無論是受助者的自我理解、自我建構，又或是工作員對受助者的處境的理解、表述、或介入過程，都蘊含著相應價值理念的凸顯或改變。這是同時應用在工作員和受助者的身上。也在這裏展現出社會工作技巧的道德基礎。特別是“表述”此方法的運用所牽涉的道德上的自覺和改變，更顯示出社會工作本身是道德實踐此論旨的理據所在。

然而，亦正好在這裏我們要面對一個提問。是否有具體的指引給工作員運用此“表述”的方法於其實務中呢？這不是一個容易回答的問題。“表述”的方法其實跟社會調查裏的深度描述(thick description)相類似。因此，這問題可以同樣應用在深度描述此研究方法上。但到目前為止，仍然未有如想像般的客觀具體指引教導學生運用深度描述方法去搜集、鋪陳和分析資料。有的也多只是一些針對性的具體指引罷了。其實像深度描述這類質化研究的方法的討論，很多時都是在哲學和後設理論層面進行。有關這種方法的普遍性和驗證性等問題的論述，也多由批評實證社會知識觀和研究進路作起點，指出實證論的誤導和錯誤的地方，同時也凸顯出價值介入或價值理念在有效使用這方法上的重要性。

換言之，我們也沒有如主流社會工作觀所倡議的客觀而具體的指引，去應用“表述”此方法於社會工作實務中。不過有一點是可以肯定的是，正如上文一再指出，“表述”是建基於相應的價值取向和理念上。就我們的理解，“表述”的具體指



引是存在於相關社群的道德理念和德性的具體內容中，但很可惜這卻是現代社會刻意迴避的課題。

現在讓我們對本文的討論作一個很簡單的總結。本文的主旨是要闡釋社會工作的道德實踐基礎。我們試圖顯示出無論在案主問題的建構、理解和介入的過程裏，工作員都必然會介入其價值理念。而這一層次的價值理念的介入同時深深地影響著工作員的介入技巧。我們認為，社會工作技巧的傳授、發展和運用等的效能，在很大程度上是取決於工作員對相關具體道德價值的理解、信守和實踐。在這意義下，對具體和實質道德內容作深入探究是使得社會工作此學科和行業良好發展的重要因素。

注釋

* 全文承蒙賀玉英作校閱，部分注釋由鄭鈺鉅協助完成，謹表致謝。

- 1 參看Nigel Parton and Patrick O'Byrne, *Constructive Social Work: Towards a New Practice* (Basingstoke: Macmillan, 2000) 及 Malcolm Payne, *What is Professional Social Work* (Birmingham: Venture, 1996).
- 2 參看 Jan Fook, *Radical Casework: a Theory of Practice* (St. Leonards, NSW: Allen & Unwin, 1993); Robert P. Mullaly, *Structural Social Work: Ideology, Theory and Practice*, 2d ed. (Toronto: University of Oxford Press, 1997)。以下是華人社會工作界的一些例子: Lam Ng Ho Yee, "Exploring Family Belief Systems: A Constructional Approach to Therapy," *The Hong Kong Journal of Social Work* 28, no. 1 (1994), 13–21, 邵家臻, 〈青年工作: 後現代轉向〉, 《青年研究學報》第一卷第一期 (1998), 159–172.
- 3 以下是部分例子: 高劉寶慈、區澤光編, 《個人工作與家庭治療: 理論及案例》(香港: 中文大學出版社, 1997); 高劉寶慈、區澤光編, 《個案工作: 理論及案例》(香港: 中文大學出版社, 2001); 羅致光等編, 《青少年成長與活動案例》(香港: 香港基督教服務處, 1999)。



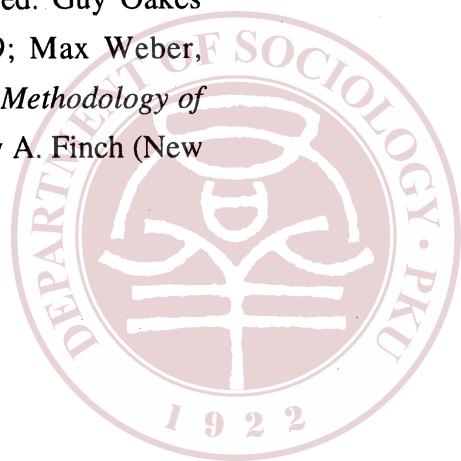
- 4 Christopher Bryant, *Practical Sociology: Post-empiricism and the Reconstruction of Theory and Application* (Cambridge: Polity, 1995), chap. 5. 對這問題的進一步討論，可參看 Colin Peile, *The Creative Paradigm* (Aldershot: Avebury, 1994), chaps. 2 and 6; W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy* (London: MacMillan, 2nd. Edition, 1983), 32–37; 及 Brian Fay, *Social Theory and Political Practice* (London: George Allen & Unwin, 1977), chap. 2.
- 5 有關實證論對社會工作的影響，可參看 Frederic G. Reamer, *The Philosophical Foundations of Social Work* (New York: Columbia University Press, 1993), chap. 4; 及 Colin Peile, *The Creative Paradigm*, chaps. 2 and 4.
- 6 就我個人的理解，這也是香港社會工作教育和社會工作行業裏的主流思想。在一定程度上，周永新編的《社會工作學新論》(香港：商務，1994)裏的文章，是可以反映出香港的主流社會工作理念是建立在實證論的基礎上。其中羅致光的〈社會工作與社會科學理論的運用〉一文，更清楚顯示出一個典型實證主義的觀點。事實上，一些頗具盛名的美國社會工作學者，仍然以早已過時的邏輯實證論(logical positivism)為基礎，去建構社會工作介入模式，並以此為顯示出社會工作的“科學”的本質。見 Bruce A. Thyer, “Social Work Theory and Practice: The Approach of Logical Positivism,” *Social Work and Social Sciences Review* 4, no. 1 (1993), 5–26; 以及 Eileen Gambrill, “Behavioural Social Work,” *Research on Social Work Practice* 5, no. 2 (October, 1995), 260–284; “What’s in a Name? Task-centered, Empirical, and Behavioural Practice,” *Social Service Review* (December, 1994), 579–599.
- 7 對這一個問題的詳細討論，可參看 Charles Taylor, “Interpretation and Science of Man,” in *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers* vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- 8 有關這方面的較詳細討論，可參看阮新邦，〈批判詮釋論的理論基礎〉，載於《批判詮釋論與社會研究》，阮新邦編(新澤西：八方文化企業，1993)，13–19。
- 9 Earl Babbie, *The Practice of Social Research*, 10th ed. (Belmont, Calif.: Thomson/Wadsworth, 2004); Earl Babbie and Allen Rubin, *Research Methods for Social Work*, 4th ed. (Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2001).
- 10 參看 Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Sussex: The Harvester Press, 1980), Introduction. 本文把 Hesse 的第三個假設“普遍語言”(universal language)改為“互為主觀性”。



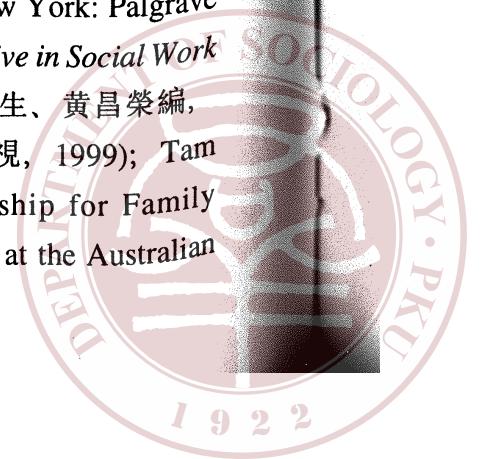
- 11 有關這個問題的進一步討論，可參看 Hubert L. Dreyfus and Stuart E. Dreyfus, "The Relationship of Theory and Practice in the Acquisition of Skill," in *Expertise in Nursing Practice: Caring, Clinical Judgment, and Ethics*, ed. Patricia Benner, Christine A. Tanner and Catherine A. Chesla (New York: Springer Publishing Co., Inc., 1996); 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)，315–316。
- 12 下文有關韋伯目的理性的討論是根據作者的另一些著作改寫而成。參看阮新邦，《批判詮釋與知識重建：哈伯瑪斯視野下的社會研究》(北京：社會科學文獻出版社，1999)，第六章。
- 13 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2 vols., 1978), 3–28.
- 14 有關“單向研究”或“單向理解”的討論，參看 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 16–20, 115–118 及 Thomas McCarthy, "Translator's Introduction," in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), vii–x.
- 15 同上注。
- 16 參看 John Clarke, "After Social Work," in *Social Theory, Social Change and Social Work*, ed. Nigel Parton (London: Routledge, 1996); Jim Ife, *Rethinking Social Work: Towards Critical Practice* (South Melbourne: Longman, 1997); Gary Hough, "The Organization of Social Work in The Customer Culture," in *Transforming Social Work Practice*, ed. Bob Pease and Jan Fook (London: Routledge, 1999); John Harris, *The Social Work as Business: The State of Welfare* (London: Routledge, 2003)。
- 17 參看 Michael Whan, "On the Nature of Practice," *British Journal of Social Work* 16 (1986), 243–250; Parton and O'Byrne, *Constructive Social Work*; Sarah Banks, *Ethics and Values in Social Work*, 2d ed. (Basingstoke: Macmillan, 2001), chap.4; Payne, *What is Professional Social Work*.
- 18 Fook, *Radical Casework*; Adrienne S. Chambon, Allan Irving and Laura Epstein, eds., *Reading Foucault For Social Work* (New York: Columbia University Press, 1999); Mullaly, *Structural Social Work*。雖然一些另類社會工作學者亦嘗試發展一些較為籠統或模糊的技巧，但很多時這些技巧最終卻違反了他(她)們提出的道德層面假設而不自知。例如：Parton 和 O'Byrne 的constructive social work 借用了solution-focused approach 及

narrative therapy 為有別於實證模式的社會工作技巧。原因是他(她)們除了缺乏了深入的後設理論層面的探索外，更重要是他(她)們仍未能清楚掌握“社會工作是道德實踐”的意思。

- 19 這是本文作者主要根據批判理論和哲學詮釋學所建構的社會知識觀。參看，阮新邦，〈知識與實踐〉；阮新邦，〈強烈價值介入論〉，載於《現代性、後現代性、全球化》，黃瑞祺編（台北：左岸文化，2002）；及本文作者將出版的著作，《社會知識的道德實踐基礎》。
- 20 參看 Charles Taylor, “What is Human Agency?,” in *Human Agency and Language: Philosophical Papers, vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Ruth Abbey, *Charles Taylor* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 17–26.
- 21 Taylor, “What is Human Agency?” 19–20.
- 22 同上注，26。
- 23 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 3–24; Abbey, *Charles Taylor*, 33–35.
- 24 Charles Taylor, “Reply and Re-articulation,” in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 249。對泰勒這一個問題的進一步討論，參看 Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), chap. 3.
- 25 Banks, *Ethics and Values in Social Work*; Fook, *Radical Casework*; Parton and O’ Byrne, *Constructive Social Work*.
- 26 有關案主自決的討論，參看 Chris Clark and Stewart Asquith, *Social Work and Social Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 23–45; Frederic Reamer, *Social Work Values and Ethics*, 2d ed. (New York: Columbia University Press, 1999), 105–109; Michael Horne, *Values in Social Work*, 2d ed. (Aldershot: Ashgate, 1999), 13–23.
- 27 Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Science*, trans. and ed. Guy Oakes (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 88–99; Max Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” in *The Methodology of the Social Sciences*, trans and ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: The Free Press, 1949).



- 28 James S. Coleman, *Individual Interests and Collective Action*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1.
- 29 有關這些問題的詳細而具原創性的討論。參看 Taylor, *Sources of the Self*, Part I.
- 30 同上注。
- 31 有關這些問題的較詳細討論，參看阮新邦，〈生命的學問及理論知識的關係初探〉，《社會理論學報》第五卷第二期（2002），275–309。
- 32 同上注，275–281。
- 33 參看 Charles Taylor, “Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 181–203; Georgia Warnke, *Justice and Interpretation* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993); Georgia Warnke, “Hermeneutics, Ethics, and Politics,” in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 79–101.
- 34 參看 White, *Sustaining Affirmation*, 43; Charles Taylor, “Concluding Reflections and Comments,” in *A Catholic Modernity?*, ed. James L. Heft (Oxford: Oxford University Press, 1999), 110–114.
- 35 Allan Bloom, *The Closing of The American Mind* (New York: Touchstone, 1987), Introduction.
- 36 參看阮新邦，《批判詮釋與知識重建》，50–57。
- 37 這段文字由本文作者的另一本書引用過來。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，1997），133。
- 38 有關語言的本質及其運用是如何建構個人的自我及相關的社會現象的詳細討論，參看 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers, vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Part III, and *Philosophical Arguments* (Mass.: Harvard University Press, 1990), chaps. 5, 6 and 9.
- 39 參看 Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 16–20, 115–118; McCarthy, “Translator’s Introduction,” vii–x.
- 40 Robert Adams, *Social work and Empowerment*, 3d ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2003); Dennis Saleebey, *The Strengths Perspective in Social Work Practice*, 3d ed. (Boston, MA: Allyn and Bacon, 2002); 趙維生、黃昌榮編，《青年工作與充權：理論與實踐》（香港：香港政策透視，1999）；Tam Wai-ming and Lam Ching-man, “Community Partnership for Family Empowerment: The Hong Kong Model,” (paper presented at the Australian



5th National Parenting Conference, University of Melbourne, November 22–23, 2001); Y. Chan, C. L. W. Chan, W. F. Law, S. L. Hung and K. H. Tsang, *An Empowerment Training Manual for Divorced Women in Hong Kong* (Hong Kong, Department of Social Work and Social Administration, HKU, 1999); 莫邦豪、孫勵生、鄧志榮,〈自助小組的增權策略:‘參預研究’與‘組織發展’〉,《香港社會工作學報》第三十四卷第一及二期(2000), 1–10。

- 41 參看阮新邦、羅沛霖、賀玉英,《婚姻、性別與性:一個當代中國農村的考察》(新澤西:八方文化企業,1998), 245–251。
- 42 同上注; 阮新邦,《批判詮釋與知識重建》,第八章。
- 43 參看阮新邦、羅沛霖、賀玉英,《婚姻、性別與性》, 245–251。
- 44 有關這問題的詳細討論,參看阮新邦,〈生命的學問及理論知識的關係初探〉。
- 45 對這問題的詳細討論,參看Dreyfus and Dreyfus, “The Relationship of Theory and Practice in the Acquisition of Skill”; Charles Taylor, “To Follow a Rule,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997), 165–180; Francisco J. Varela, *Ethical Know-How* (Stanford: Stanford University Press, 1999)。
- 46 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. C Smith (London: RKP, 1962); Huber L Dreyfus, “Towards a Phenomenology of Ethical Expertise,” *Human Studies* 14 (1991), 229–250.
- 47 Taylor, “What is Human Agency?”.
- 48 這一個例子是本文作者從另一篇文章引用過來。參看阮新邦,〈知識與實踐〉, 307–310。

