

知識與實踐：儒家學說、哲學詮釋學 及社會工作之可能契合*

阮新邦

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文嘗試透過哲學詮釋學的論述，去建立一個可名之為“強烈價值介入論”的社會和人文研究的角度，並以此去揉合儒家學說、哲學詮釋學和社會工作三者有關知識與實踐的關係的觀點。本文的討論環繞着下述四個問題進行。第一個問題涉及對社會和人文現象的理解，是否必然預設了相應的道德或生活實踐。第二個問題為詮釋學在後設理論層面有關知識與實踐的關係的討論，是否可以啟發儒學研究者在後設理論層次對儒家的知識觀作清楚解說。第三個問題是儒家學說裏有關道德體驗和證悟的論述，能否用經驗層次的社會科學語言作解釋。最後的一個問題試圖從社會工作的具體實踐的角度來考察知識與實踐的關係。

一 引言：問題所在

這是一項頗具野心的初步探索，目的是嘗試揉合儒家學說、哲學詮釋學及社會工作三者有關知識與實踐的關係的觀點。作者希望本文的討論能夠對下述的四個問題起着一點啓發的作用，以備日後進一步探討。第一個問題涉及對社會科學研究或對社會和人文現象的理解，是否必然預設了相應的道德或生活上的實踐。第二個問題是詮釋學在後設理論(metatheoretical)層面有關知識或理論與實踐的關係的討論，是否可



以啓發儒學研究者在邏輯或後設理論層次對儒學的知識觀作清楚解說。而儒家學說對道德實踐的豐富論述，能否使得詮釋論者明白，要對實踐的具體內容和方法進行討論，才會對理論與實踐的關係，以及有關社會與人文現象的知識的本質有更深入的了解。第三個問題為儒家學說裏有關道德體驗和證悟的論述，能否用經驗層次的社會科學語言作一定程度上的解釋。最後的一個問題試圖從社會工作的具體實踐的角度來考察知識與實踐的關係。

要再指出的是，本文並非要全面處理這些複雜的問題，而只是環繞着這些問題展開討論。事實上，本文的篇幅及作者目前的知識水平是不可能對這些問題作一一清楚的論述，尤其有關儒家學說的部分，那更不是作者所長。再者，由於本文涉及不同學科和層次的討論，而不同的研究內容和取向是各有其自己關注的面向。因此，無論在問題的提出或論旨的鋪陳上都難免出現顧此失彼的情況，不容易喚起讀者對論旨的真切關注。本文是在此種種限制下試圖勾勒筆者的一些初步想法，其中不少論述會顯得粗疏和闕漏，這只能有待日後改進。

儒家學說強調知識與道德實踐有着不可分割的關係，但卻很少在後設理論的層次上考察知識的不同涵義及其如何聯繫着道德實踐的關係。雖然儒家學者，特別是宋明以降的學者，有討論到“聞見之知”和“德性之知”的關係，但一般的討論多集中在德性之知或道德修養的培育是否需要聞見知識的幫助。¹就本文的主旨而言，這並非我們的關注點。反之，我們的討論重點是在德性的知識或道德實踐是否聞見知識的規範基礎。更確切地說，這是問：對人文和社會世界的了解是否需要有相應的道德或生活上的實踐才可達致。從社會科學的角度看，這也是問：對人文和社會世界的研究是否要建基在一個相應的規範基礎之上。這一提問明顯地抵觸了西方的主流社會科學觀。當



然，這裏要小心的是，儒家論述裏的“知識”和“德性”的關係，是不可以純然從近代西方倫理學裏有關“實然”(is)和“應然”(ought)或“事實”與“價值”的關係的討論脈絡去理解。其中的一個主因是儒家學說並不重視西方學術傳統裏經驗層次上的“認知性”(cognitive)問題，也不會從後設理論或邏輯層面的角度來看待“聞見之知”與“德性之知”的關係。但上述的提問是試圖把儒家的知識觀跟當代西方社會理論和哲學的討論脈絡扣連起來。

對大多數的儒家學者而言，道德實踐或追求道德知識遠比理解外在世界的現象為重要。再者，由於在相關的宋明儒學的論述脈絡裏，其關注的知識層面的探究主要是屬於道德或義理的範疇，因此，倘若把知識和實踐的關係局限在德性知識和道德實踐的範圍內，那就似乎更不需要在後設理論的層面作進一步的解說或證立。但問題是，儒家學者雖然較少如西方學者般處理聞見之知和道德實踐的關係，但他(她)們一般都認為德性的確立是理解人文和社會世界的重要基礎。一些當代的新儒家更把前者稱為第一義的知識而後者為第二義的知識，同時也會強調對第一義學問的通達會導致對第二義學問的更好掌握。²但另一方面，儒家學者強調的德性知識比聞見知識為優越和正確的觀點，又或者有關第一義和第二義知識上的劃分，被認為是由於對知識和價值本質的誤解所致。從現代西方知識的範式視之，這一種探索進路被認為是不屬於認知的智性探討的層次，而應該是屬於宗教式體驗的範圍。

本文的其中一個主旨是試圖根據現代西方的學術理路，特別是從社會科學的角度，去檢視儒家的知識觀是否一如不少現代學者指稱般，是不屬於認知層次的探索範圍。究竟儒家有何理據以德性知識來衡量人類活動的重要基礎呢？或更確切地說，德性知識是否聞見之知的必要規範基礎(normative



foundation) 呢？這一提問把儒家的知識觀跟當代西方的一些重要的學說如批判理論 (critical theory) 和詮釋學 (hermeneutics) 的根本論旨扣連起來。下文會提出一個我本人從批判理論和詮釋學發展出來名之為“強烈價值介入論” (the strong thesis of value involvement) 的觀點，並由此去討論上述的問題。根據強烈價值介入論的看法，對社會和人文世界的理解是蘊含着相應的價值判斷或道德實踐。在這意義下，儒家學說、批判理論和詮釋學顯現出一個共同的特徵：對社會和人文世界的理解是預設了一個相應的規範基礎。

雖然我們仍未對這些問題作進一步的討論，但現在或許可以看到在一定程度上，儒家重道德的知識觀並非如一些評論者想像般缺乏了認知性的意義。反之，倘若上文提出的強烈價值介入論是成立的，那麼，儒家學說在有關道德實踐的具體內容和方法的豐富論述，可能會給批判理論、詮釋學甚或後現代主義等學派更深厚的現代社會批判的規範基礎。然而，另一方面，上文也指出，儒家學說並沒有深入討論知識的不同本質，再由於歷代的儒者在相關的論述裏，似乎有意或無意地傾向把聞見之知納入對經典的詮釋的角度來理解，而對經典的詮釋和考據的其中一個重點是對義理的辨析，因此，雖然有“尊德性”和“道問學”之辯爭，但卻從沒有否定道德實踐和知識之緊密的關係，所爭者大多只是有關德性的建立是否要依重如對經典詮釋義理般聞見之知的學習。³ 這會給人一種感覺，聞見之知跟道德實踐的關係似乎是清楚明確的。然而，如果把聞見之知放在一個較廣闊的層面來視察，把對外在社會世界的了解也歸於聞見之知的範圍，那麼，順應着上文的討論，倘若知識的獲取要在一定程度上建基於一種相應的實踐之上，這樣的話，無論要獲取德性知識或者是對外在世界理解的聞見之知，是否同樣要有相應的道德或生活上的實踐做基礎呢？



表面上看，儒學傳統很少討論這一個問題，也似乎不察覺這問題的重要性。但若小心觀察，會發現其實儒家學說裏的知識觀是蘊含着更強烈的相關道德或實踐基礎的論斷，只不過其關注的問題及思考的進路並沒有像西方哲學以重智或重認知脈絡的形式去表達罷了。因此，以此問題作研究的切入點對儒家學說有特別的意義。由於這種解說的途徑不但只接軌着現代西方學術的理路，並且同時具有如社會科學般解釋外在世界現象的同一特質，因此，儒家學者特別是新儒家所強調的道德證悟或體驗之知，或許可以由此研究進路作一相對地較客觀的解說，也可能會在經驗層面上增加儒家論述的說服力。

就這些問題討論的範圍而言，由海德格 (Martin Heidegger) 發展出來的哲學詮釋學正是以此為其中一個主要論旨。把討論重點放在社會或人文現象的解釋和實踐的關係上的主要學者包括：伽達默 (Hans-Georg Gadamer)、利科 (Paul Ricoeur)、哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas)、泰勒 (Charles Taylor) 等人。⁴ 哲學詮釋學強調理解與理解者的存在境況有不可分割的關係。理解蘊含着理解者的演繹 (interpretation)，此演繹又進而蘊含着相應的道德或生活實踐，因此，要獲取確切的知識，包括人文和社會世界的知識，便要涉及理解者的價值判斷或實踐。哲學詮釋學在這裏的主要貢獻是從後設理論的層次解釋理解的可能性，及其與價值判斷或生活實踐的關係。因此我們也可以這樣說，哲學詮釋學試圖從邏輯的角度賦予聞見之知一個實踐或規範基礎。

根據上文的假設，德性之知當然要有道德或生活上的實踐才可獲致，但同樣的情況也應用在聞見之知的層次上。不論是如經典詮釋般或對外在社會世界知識的獲取，也要有相應的實踐才會有透徹的理解。或許更可以簡單和直接地說，對社會或人文現象的理解是蘊含着理解者的價值判斷。把知識特別是理



解社會和人文現象的知識跟道德或生活實踐這樣扣連起來，甚至說後者是達致前者基礎，是違反了傳統或普通常識層次的知識觀。這裏暫時不處理證立上的問題，只是要凸顯出理解者的相應實踐是理解社會現象的規範基礎。再進而言之，這裏亦蘊含着理解者的實踐或價值判斷是構成被理解現象的部分意義。

把知識與實踐的關係還原到一個如此強烈的價值介入的問題，是希望清楚呈現出知識或理解與實踐之間的邏輯關係，由此進一步展現此種知識觀的實踐含義。就我的理解，不但是中國儒家的學說裏，就算在批判詮釋或各種後現代理論的論說中，很少人會由此角度討論理解或知識與實踐的關係。其中的一個原因可能是討論者大多是在哲學層次進行，較少涉及社會科學的研究進路，特別是由此研究進路所涉及驗證的問題。再者，如果強烈價值介入論是成立的話，那麼，對知識與實踐關係的確切理解本身也是需要一種相應的實踐上的體驗，純思維式的思辨在本質上是較難深切明白支持此二者有緊密關係的論據。

詮釋論者所提出的理解與實踐有不可分割的關係的主要論據，是認為任何理解都必然會牽涉理解者的價值判斷，而理解者的價值判斷同時也構成了被理解現象的部分意義。這是一個複雜的論證，下文會有較詳細的討論。這裏要點出一個問題，倘若確切的理解要具有相應的生活實踐，那麼，對這些生活實踐的了解及探究便會有助明瞭知識的本質。這裏呈現出哲學詮釋學的局限。哲學詮釋學的倡議者雖然強調了相應的生活實踐，對理解社會和人文現象的重要性，但卻很少去探討實踐的具體意義，更不會提出具體的實踐方法和路向。其實從更廣泛的角度看，這是西方自希臘以降的學術傳統的局限。西方學術的重智傳統，無論其對知識與德性或事實與價值的關係持有何



種看法，總會刻意地把具體道德實踐的討論隔離於學術探究的討論脈絡。但這一局限或許在某方面正好是儒家學說的強處。我們是否可以作這樣的假設，在一定程度上，哲學詮釋學停止的地方卻是儒家學說的起步點。這裏看到二者互補之處。詮釋學在後設理論層面上對理解與實踐的關係的剖析，給儒家學說裏有關德性實踐的論述，提供了相對地清楚解說甚而是證立的理論基礎。至於儒家學說裏對實踐的內容和步驟的豐富描述，會給詮釋論在具體可行的實踐內容上開拓更廣闊的研究視野。換言之，二者的結合是可以較清楚看到社會和人文現象的知識的本質及其與實踐的關係。

上文的簡單分析顯示出兩種學說皆緊扣着實踐的問題，並且各自在不同的層面進行討論。然而，另一方面，也正好在實踐的問題上，二者皆呈現出各自的限制。哲學詮釋學的不足之處，是其後設理論層面的分析雖然頗能夠展現理解和價值判斷或實踐的不可分割的關係，但卻仍然未能夠進一步在較具體的層次顯示實踐和理解的關係，這特別是指在社會現象的理解上如何牽涉相應的生活實踐這一個問題。至於對儒家學說而言，其對德性之知及道德上的體驗雖然有極具洞察力的闡釋，但就一般個人具體行為上的道德體驗和實踐，又或者是思維層次上的相應體驗是如何可能的一回事，卻一直未有較清楚的解說。這裏當然不是指儒家學說缺乏現實上的效能。我們是清楚看到在中國過去的二千多年來儒家價值觀是如何跟日用倫常緊密扣連着。這裏只是要指出，儒者所言的個人成聖成仁的體悟，是否也能夠在日常一般人的生活片斷中的反思或體悟裏顯示出來。這是儒家學說的吃緊之處。儒家學者認為人皆具有此種證悟和轉化的潛能。但問題是在並沒有立志追求此等生活方式，或從未察覺此等潛能的人的日常生活裏是否也能呈現此一可能性。這裏不能用如孟子所言的“惻隱之心”回答。我們這裏所



謂的日常生活裏的呈現，是指現實的個人的存在境況，例如是在困境中，或在處理困境的過程裏能夠如此具體顯現儒家所言的道德上的超越的可能性。這是問，一切道德的反思能否跟解決具體困境的可能性扣連起來。

換言之，我們不是從哲學思辨的層次，也不是從個人的道德證悟的角度，去檢視儒家對德性的論述，但也不會懷疑儒家的價值理念數千年來對中國人生活行為的影響。這裏是要問，撇除歷史發展的特殊情境因素外，儒家的德性和道德的指引在人類具體的困境中，又或者是在現代社會所產生的各種問題裏，如何顯示其功能或疏解問題的可能性。這是把儒家學說放在一個更具體的經驗層次來考察。上述的問題引出社會工作這一領域對這兩種學說的可能啓示。下文嘗試簡單勾畫問題的所在，稍後會有進一步的解說。

社會工作要處理的一個主要範圍是案主的困境，特別是人際關係上的困境，例如是與人溝通上的困難、家庭關係的破裂、個人精神失調等問題。這裏首先遇到的問題是對案主處境的理解，跟着的是工作員如何對案主提供協助的介入問題。在一定程度上，這可以視為理解與實踐的問題。傳統的社會工作模式建基於實證論的社會知識觀上，採取一種主客對立或主客二分的理解模式，強調理論與實踐的關係主要是一種技術層次的應用關係。明顯地，這是把人際現象或案主的困境當作如自然現象般的層次來處理。近年來社會工作知識上的發展，開始注意到詮釋學或非主流知識觀對理論與實踐的關係的論述。從詮釋論的角度看，案主的困境是一如任何社會現象般，並非獨立於理解者的角度的客觀存在的事物，而是根據案主和工作員的相互演繹構成的。順應着上文對詮釋學的簡單討論，工作員對案主困境的理解是要介入其本身的價值判斷。這亦是說，工作員的價值判斷構成案主困境此一被理解現象的部分意義。



實踐的意義上，案主個人對其自身存在困境的理解和及後對此困境的克服，明顯地需要一種超越其現存境況的相應的實踐。但與此同時，社會工作員在理解案主的情境和介入的時候也需要有相應的生活上的實踐。一個理想的社會工作實踐情境是，工作員與案主在理解與實踐交替的活動中達致了詮釋學所謂的“視境融洽”(fusion of horizons),⁵ 並由此幫助案主去改變其自身的命運。可以這樣說，儒家學說裏的實踐意含及體驗，以及哲學詮釋學對理解與實踐的內在關係的描述，在一定程度上顯現於社會工作的實務中。

其實，社會工作實務在這裏的意義不止於此。上文指出，社會工作員對案主困境的理解和介入的過程是預設了一種相應的人際實踐上的關係。儒家學說對體驗、實踐、或體驗之知的論述，當然會有其複雜的分析和對生命存在的本質的思考展現出洞察力的透視；但另一方面，儒家論述裏所蘊含的個人實踐的具體意義卻不如社會工作來得深切。社會工作員面對的是當下間具體個人的困境或苦況，因而其所要求的理解和實踐上的效能會顯得分外具體和迫切。再者，由於社會工作的過程需要較精細和系統的技巧運用，因此其涉及的實踐及與此相應的反思和理解，更能恰當地在個人具體的經驗層次上展現出儒家學說裏有關體悟與驗證等各種問題。

文首指出這是一個頗具野心的初步探索。由於涉及不同學科和層次的討論，特別是有關儒家學說的討論，會引起不同層次和角度的爭議。本文的其中一個主旨是嘗試從社會科學的角度，特別是在理解和驗證的層次，去討論儒家學說裏有關知識與道德實踐的關係，希望由此顯示出其涉及的道德驗證和體悟上的問題，是有一定的經驗層次的解釋基礎。詮釋學的進路所強調對社會和人文現象的理解與價值判斷的不可分割的關係的論述，提供了理論上的可能性，同時也顯示出社會科學研究其

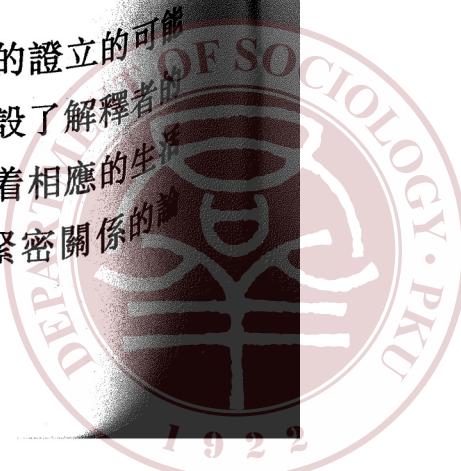


實跟道德或生活實踐有着內在的緊密關係。而社會工作領域的學術探討和所涉及實務上的實踐，在更具體日常生活及倫常的層次，顯示出詮釋理解和個人超越的可能性。

在某方面來說，這裏所涉及的問題及其研究進路，同時也指涉着一個現代西方學術界裏備受爭議的課題。這是有關現代主義和後現代主義對具有普遍性的超越理論的討論。普遍性的超越理論被指為過時的形上學的課題，其中的主因是現代人不再相信超越於人而存在的外在的神或道德規律。哈伯瑪斯的溝通行動論是一個很好的例子。哈氏的理論被批評為屬於“準超越式的”(quasi-transcendental)層次。這裏可以理解為同時具有“超經驗”(transcendental)和“先經驗”(*a priori*)的兩種意思。而他亦試圖抗辯批評者給予其準超越論的指責。哈伯瑪斯認為他提出的社會分析的普遍而客觀的規範基礎，並非是建基於超越論的層次上，而是植根於人對語言運用及語言的本質中。⁶ 這裏不會討論哈伯瑪斯論據的得失，但哈氏的論述及其與後現代主義者的論辯顯示出兩個與本文相關的重要問題。

就第一個問題而言，儒家學說跟現代西方思想相異的其中一個重點，一方面是其強調價值的超越性，另一方面也指出此超越性是植根於日用倫常中。其中“內在超越”的論述當然有其深遠的形上學探討的層面，⁷ 但這裏也正好顯示出儒家學說對價值泉源的理解，並非建基於外在於人的上帝和道德規律，而是在人的内心世界和人際的交往裏。在這意義下，正好符合了本文試圖以社會科學的探索語言來扣連儒家學說的論述脈絡。

第二個問題涉及超越論或具有普遍性的理論的證立的可能性。上文指出，如果對社會現象的解釋是必然預設了解釋者的價值判斷，那麼，對社會現象的理解是同時蘊含着相應的生活實踐。對社會現象的理解跟相應的生活實踐的緊密關係的論



述，牽涉及另一個深遠的課題。這是有關“體知”(embodied knowledge)、“隱性知識”或“潛移默化知識”(tacit knowledge)及“體態”(embodiment)等在認知、實踐及證悟等問題上的意義；同時也是有關在個人成長的階段與社會規範的互動過程裏，是如何受着這些難於表述的隱性知識對人類行為的影響等問題。這裏顯示出人的行為跟社會規範不可分割的牢固關係，以及個人在從事理性的反思或生命上的體悟的活動時，所涉及的非理性可以掌握的層面；同時也揭示了道德實踐裏的證悟所牽涉的不可表述的因素。這些因素左右着詮釋論和儒家學說裏所言的道德驗證和體悟，也在具體的層面上影響着社會工作員對案例的理解和在介入過程裏的技巧運用。

二 哲學詮釋學的核心問題

我們首先以哲學詮釋學對知識和實踐的關係的論述作討論的起點。就本文的討論範圍而言，這裏觸及社會科學和人文學科兩種不同的詮釋研究進路。這兩種學科各有其特別專注和要處理的問題。我們可以從“研究對象”的側重點來展現人文學科的詮釋進路跟社會科學的詮釋進路的相異之處。前者的學術活動可以理解為主要對文本或經典進行詮釋；而後者的側重點在於對社會或人文現象的解釋上。對經典或文本的詮釋牽涉兩個重要的問題：其一為所達致的詮釋的結果是否作者的原意，又或者是否有合乎作者原意的詮釋理解；其二是對同一文本出現了不同的解釋時，有何準則去決定哪一個較佳。這些都是屬於驗證層次的問題。但人文學科對待驗證的問題跟社會研究的處理方法頗不一樣。在前者的討論裏，大概沒有人會否認詮釋的多樣性，也會清楚明白不同的時代和背景會深深影響詮釋的



結果，不是那麼容易去決定哪一種詮釋較為正確或者更符合原作者的意思，再加上不可能對文本從事如社會科學般的經驗研究，因此，人文學科的研究者相對地較安於接受對同一文本的不同詮釋的“合理性”。

然而，在社會科學的領域內，由於其對象是人類和社會行為，所用的研究方法較注重對現象本身的觀察，雖然也會採用文獻研究的方法，但其對文獻閱讀的重點並不在文本的詮釋，而是以之為具有確定內容的實徵資料 (empirical data)。因此，對一般的社會研究者而言，特別是主流學派的實證論者，大多傾向於認為是可以對這些現象作較具體甚而是價值中立式的解說。因而其對研究結果的驗證真偽，跟人文學科裏的意義詮釋所涉及的驗證問題有頗大的差別。一方面可以說社會科學裏的驗證問題較直接和尖銳；另一方面是人文學科裏的意義詮釋涉及的問題較複雜，並且缺少如前者般的具體經驗處理的方法，因此，這裏的驗證問題雖然更複雜和困難，但卻不及社會科學來得迫切。

究竟此二種不同領域的詮釋活動是否有互補之處呢？在一定程度上，社會科學要從人文學科借鏡去處理對社會現象進行的意義詮釋；而社會科學面對的迫切的驗證問題，可以給人文學科裏的意義詮釋提供更尖銳的研究視角，去探討“知識”或“理解”和“實踐”的關係。

在相關的人文學科的領域裏，特別是對華人的學術圈而言，雖然一般都會對知識或理解和實踐的關係有一定的了解，同時也會強調在中國的學術傳統裏理解是要透過實踐才可達致，但卻很少會較仔細地從後設理論層面探究此二者的關係。在一般的情況下，對經典詮釋的活動來說，缺乏後設理論層面的探索可能不會構成太大的問題。研究者對經文從事注疏或議論的詮釋，在遇到意見相左的時候，其深厚的學術傳統所孕育



出來的學術社群裏的共識，在一定程度上可以作為判別的標準。然而，當這些標準受到嚴厲的質疑的時候，無論其質疑是由於時代的轉變或者是從另一個截然不同的學術傳統所引起的，這時，對理論或知識與實踐的關係的後設理論層面的探索便顯得迫切了。對中國的儒學傳統來說，其所強調的知識和實踐的關係是一個很好的例子。這裏顯示出傳統學術社群所接受的規範基礎，不但守不住原先的穩固性，反而在各方面，例如在學術及日用倫常的層次上，受到十分嚴厲的批評。在這樣的情況下，後設理論層次上的反思便顯得特別有意義了。

對理論、知識或理解與實踐的關係的討論可以追溯至古希臘的學術傳統。希臘哲學家雖然一般都認為理論或知識的獲取跟實踐有着不可分割的內在關係，並且對實踐牽涉的世俗智慧和體驗之知有深入的分析和洞察，但在這問題上，他(她)們也一如儒家學說般並沒有從後設理論的角度去處理知識與實踐的關係。首先對這些問題在這層次上作明確的分析是英國經驗論者休謨 (David Hume)，繼而是二十世紀的後設倫理學家和實證論者。他(她)們在後設理論層面探討“實然” (is) 和“應然” (ought) 或“事實” (fact) 和“價值” (value) 的關係，指出對社會和人文現象的理解或者是對外在世界的理論建構，跟研究者的主觀價值判斷沒有邏輯上的必然關係。⁸ 對他(她)們而言，倘若理解加入了道德或價值上的實踐，那麼，“理解”便不能客觀驗證了。這是一個在現今的學術圈裏衆所周知的觀點，但同時也是一個備受嚴厲批評的觀點。在當代的社會理論和哲學的領域裏，大概已沒有多少人會認為事實和價值是可以作邏輯上的截然劃分，也大概沒有多少人會認為有價值中立的社會研究的存在。但問題是打破了事實和價值之間的鴻溝，並不等於證成了理論的建構或知識的追求是要建基於實踐層次或相應的規範基礎上。這是需要進一步證立的論斷。



有關在理解裏涉及價值介入的問題可以用韋伯 (Max Weber) 的價值相關性 (value relevance) 作討論的起點。⁹ 價值相關性是指同一社群的人所共同接受的價值規範是社會研究的必要條件。研究者根據其所接受的共同的價值規範作為選擇研究題目的準則；另一方面，這些價值規範亦是構成了社會現象的重要部分。然而，對韋伯而言，價值相關性呈現出的價值介入並不會影響研究的客觀性。因為一旦研究題目被確定後，此題目便可以作為一個準則客觀地指導着以後的研究。換言之，從價值相關性的角度着眼，社會研究裏的方法學上的問題，特別是涉及驗證層面的問題，是要跟研究者的價值判斷劃分開來的。因此，韋伯雖然認為在社會研究裏價值介入是無可避免，但這些介入的價值並非是研究者的主觀價值判斷，而是相關社群共同接受的價值規範和取向。因而，對韋伯而言，價值介入並不會涉及道德或生活上的實踐。這一種社會研究裏的價值介入的論述大概是最為研究者自覺或不自覺所接受的觀點。

對應着韋伯的價值相關性式的價值介入而言，我嘗試根據哲學詮釋學的論述引介出一種可以名之為“強烈價值介入論” (the strong thesis of value involvement) 的觀點。根據此觀點，對社會和人文現象的理解必然介入理解者相應的價值判斷，這是詮釋或演繹理解的主旨。但要注意的是，詮釋論者如伽達默及泰勒等人，並沒有明確提出此一強烈價值介入論的觀點，尤其沒有從社會科學的角度如此尖銳地把問題展現出來。¹⁰ 這裏或許需要作一點解釋。實證論的價值中立社會研究觀及韋伯的價值相關性的論旨，無論我們接受與否，大致上會清楚明白問題的所在。但強烈價值介入論強調社會解釋跟解釋者的價值判斷有着不可分割的關係的論旨，卻不是那麼容易解說清楚。其中一些難於疏解的問題是，如果社會現象的陳述必然蘊含着相應的價值判斷，那麼，社會現象的陳述跟價值判斷有何重要的區



分？驗證社會現象的陳述是否同時是驗證價值判斷呢？再者，解釋者的價值判斷是否也構成了相關社會現象的部分意義呢？

對社會科學的研究者而言，這是相當尖銳的問題。把問題如此鋪陳出來是有重要的意義。首先，如果從海德格哲學裏發展出來的哲學詮釋學是堅持存在與理解是不可分割的，又或如其後的學者所指稱般，理解與價值判斷是具有不可分割的關係，那麼，這應該是應用到所有理解的層次，包括所有對人文和社會世界的理解層次。但一般用以解釋上述論點的例子卻多數是一些使人較容易接受的情況，例如是一些跟藝術、價值或較廣闊的人際現象相關的問題。但倘若把討論放在對所有人文和社會現象的理解上，問題便顯得尖銳起來了。

哲學詮釋學強調理解要預設相關的理解脈絡。研究者要把理解對象扣連着這些脈絡進行演繹 (interpret) 而達致理解。這些脈絡包括生態環境、歷史文化及社會規範。這裏有兩點要注意。首先，每一個研究都有其特定的研究對象，例如可以是一個人或一群人的心理與行爲、社會現象或歷史事件。雖然研究者可以在一定程度上對其研究對象給予一個時空上的具體位置，但此研究對象的意義 (meaning) 却是超越此時空上的具體位置的。研究者要把此具體的研究對象，扣連着超越其時空的相關脈絡進行演繹才可以理解其意義。其次，沒有任何客觀標準去界定哪些是了解一個現象的脈絡範圍。不同的研究者，甚或同一個研究者在不同的時空環境裏，對同一個研究對象會有不同的了解目的和取向。因此，研究者會隨着這些變化而扣連不同的理解脈絡。這裏顯示出研究者、被研究對象、以及相應的脈絡，三者在理解被研究對象的意義裏是有內在的緊密關係。但要指出的是，所謂相應的脈絡其實是牽涉及兩個不同的脈絡：行爲者的脈絡和研究者的脈絡。當研究者要理解行爲者加諸其行爲的主觀或文化意義時，是要以行爲者其自身所處的



脈絡的角度抑或研究者所屬的文化價值體系作參照架構呢？這是問題的焦點，特別是研究者脈絡的角度和被研究者脈絡的角度產生衝突時，研究者如何可以克服二者的差距，即二者的不同之處呢？他（她）又如何能證明其演繹角度是正確的呢？換言之，在這情況下，研究者是要從行為者的角度抑或是從研究者的角度去了解該行為呢？

這是哲學詮釋學致力要解決的問題。然而，如果能夠顯示甚而是證成了對社會現象的理解必然蘊含着理解者的價值判斷，那也是說在一定程度上證成了聞見之知是需要有相應的道德生活上的實踐基礎。而由於聞見之知包括了對經典的詮釋和對社會現象的理解，這也是說對儒家的經典詮釋是蘊含着相應的道德實踐的。正如上文指出，這不是一個容易理解的論旨，更遑論去做證成的工作了。這在相關的華人學術社群裏，特別是涉及經典詮釋的問題上，情況更難處理，也更難對上述的問題達致同情理解。下文引介的強烈價值介入論會嘗試對這些問題作進一步的解說。現階段要指出的是，在華人學術圈裏出現的困難的其中一個主要因素，是涉及認知判準的問題。就一般情況而言，儒學研究者，無論其派別為何，大多會盡量避免落入相對主義（relativism）的陷阱裏。¹¹ 哲學詮釋學強調理解與理解者的存在境況有不可分割的關係，並進而指出理解本身便是一種存在境況。這是一個很容易被人認為是屬於相對主義的論旨。因為，循此路思索，特別是以伽達默的哲學詮釋學為例，這裏顯示出理解是如何受制於理解者的存在脈絡，因而沒有客觀理解的存在。倘若把這一個觀點跟強烈價值介入論扣連起來，那就更會引起誤解了。在本節的結尾裏，我們會先行澄清一些可能的誤解，特別是在中國經典詮釋裏容易引起的誤解。

否定客觀理解的可能性是否同時也是在否定了對經典詮釋的客觀性，因而也是在否定了尋找作者原意的可能性呢？倘若



是這樣的話，那是否也表示着在個別相關的價值存在脈絡裏，個人對經典的詮釋是任意而不可能有客觀的判準呢？在一定程度上，這正好是貝蒂 (Emilio Betti) 與伽達默有關詮釋正確性觀點上的論爭。¹² 貝蒂堅持有客觀的判準去衡量對經典或歷史事件詮釋的正確性。其實，這裏的爭論不但在經典或歷史詮釋裏出現，在社會科學的領域裏，由早期的德國理論傳統而至當代的社會理論，也一直困擾着相關的討論。然而，另一方面，就一般情況而言，無論就學術探討的領域如經典詮釋和社會研究，或者是日常人類的事務和活動中，貝蒂的觀點是較容易取信於人的。這是有其學術上及日常事務裏由此論旨而產生的實際效能的根據。就人類存在的現實境況而言，我們是明顯看到無論在學術討論裏或日常的行為中，是存在着為相關社群接受的行為規範準則和學術爭辯的判準。這裏不會就這些問題進行深入的討論，但會試圖勾勒一些對哲學詮釋學的誤解。

首先，伽達默反對有客觀詮釋的準則的主張，主要是針對着如實證論提出的客觀準則而言，而這並不蘊含着必然會掉入相對主義的陷阱，更不是說對經典的詮釋是可以任意進行的。¹³ 其次，另一個哲學詮釋學常引起的誤解，或者應該是說論者包括很多自稱為詮釋論者所忽視的問題是，哲學詮釋學所強調的理解所必然蘊含着的相應的實踐或價值判斷的觀點，會同時應用在研究者、學者或如筆者現正參與討論的人的境況上。換言之，我們這些現正從事學術探究的學者，也不能避免地介入我們的價值判斷，並且要有相應的實踐才可能達致對現象的較確切的理解和分析。這是一個更難把握的問題，也是一個很重要但又相當吊詭的問題。從事學術理論上的探討必然重視探討過程裏的邏輯性、一致性和系統性。研究者也很自然地以其當下間的探索活動為一超越個人感性或價值實踐的活動。問題是這一種研究信念和態度在接受主流的知識觀的學者裏，



是不會引起衝突的。然而，詮釋學的主旨正好是強調了個人的存在境況是如何影響着其理解的活動方向和內容。因此，詮釋論者的學術探究不但只要時刻警覺其個人本身的存在境況和脈絡，而更重要的是，此等存在境況和脈絡是構成了整個研究的一部分，包括其要解釋的內容和證成的程序。問題是我們如何可能在學術探索中採取或超越個人的境況的研究的態度或進路，但同時又刻意介入我們的存在境況呢？雖然目前仍未能疏解此一吊詭的處境，但在稍後的討論裏，我們會透過對隱性知識或體驗之知的討論去進一步顯示理解的本質。這裏把問題凸顯出來，是希望提供一個理解角度去閱讀下文的討論。

三 強烈價值介入論

讓我們把強烈價值介入論的主旨羅列如後：¹⁴ (1) 對社會和人文現象的理解，包括社會科學上的研究和對經典的詮釋，必然涉及相應的價值理念；(2) 這些價值理念除了包括如韋伯所言的價值相關性外，同時也包含着相關的價值判斷。在一定程度上，這裏的價值判斷可以理解為是一種價值或道德上的實踐；(3) 所謂相關的價值判斷是指研究者在自覺或不自覺的情況下以第一人身分所作的價值判斷；(4) 價值判斷包括了三個層次的內容：第一個層次是指價值判斷的形態，例如要具備哪些條件才可以名之為一種價值判斷；第二個層次是指屬於個別社會或個人的價值規範內容；第三個層次是指不為個別群體或個人獨有的普遍價值內容或準則；(5)就上述數點的歸納，強烈價值介入論進一步指出，在社會研究或經典詮釋裏，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。



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。例如，正如上文指出，從社會研究的角度看，如果強烈價值論是成立的，我們如何可以把對社會現象的陳述句 (factual statement) 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事實陳述的時候，我們所採取的是觀察者 (observer) 的身分或角度。對介入者和觀察者的身分的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。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了。此外，上文不斷強調這裏的相應的價值判斷，是對相關社會現象達致較確切理解的重要條件，但問題是，這些相應的價值判斷是指涉着特殊的價值理念抑或普遍的價值準則呢？倘若是指特殊的價值理念，那麼，這是否等如是說，任何的特殊價值判斷都可以成為達致對相關社會現象確切了解的重要或必要的條件呢？如果指的是普遍的價值準則，那麼便更要面對當代不同社會理論學派的責難了。因為，普遍價值內容的提出在當代的西方哲學和社會理論的領域裏，被認為是一個不容易證成並且是過時的論旨。下文試圖對這些問題提出一些初步的看法。

我們以“笛卡兒典範” (Cartesian paradigm) 作討論的起點。¹⁵ 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由沒有權威、偏見、價值等污染的基礎上展開。笛卡兒要找尋一個這樣的基點去建立絕對正確的



知識。可以這樣說，他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的存在境況和其要認知的對象是可以作主客的劃分 (subject-object dichotomy)，那是說二者沒有邏輯上的必然關係。認知的主體只是單向地了解其研究對象。這是一個“單向研究” (monological approach) 或者是“單向理解” (monological understanding) 模式。¹⁶ 研究者的理解直接針對着獨立於他 (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，便可達致正確的理解。主流的實證社會研究觀清楚展現出此單向理解模式。此模式跟強烈價值介入論的觀點相抵觸。面對着笛卡兒典範的立論，強烈價值介入論要處理兩個問題。第一，針對着單向理解的主客二分認知模式，強烈價值介入論要顯示研究者在從事社會研究，或對社會和人文現象的理解的過程裏，其本人的存在境況是無可避免地介入於問題的形成、資料搜集和分析、以至驗證的程序裏。再進一步而言，這亦是說研究者的價值判斷構成了被研究對象的部分意義。因而，打破了笛卡兒的主客對立的認知典範。第二，根據第一個問題的論述，強烈價值介入論要進一步顯示一種主客融洽的知識觀。稍後我們會透過伽達默提出的“雙向理解歷程” (dialogical process of understanding) 去回應這一個問題。現在要關注的是第一個問題，是有關研究者的存在境況構成理解的必要條件。換句話說，這也是涉及如何去證成研究者在從事社會研究時必然要作第一人身分的價值判斷的問題。

上文指出，在當代的哲學及社會理論的領域裏，大概很少人再會接受事實與價值是具有邏輯上鴻溝這一個觀點，但這遠不是等如接受了強烈價值介入論的論旨。我們對外在世界的理解是否必然要從我們的價值或道德觀出發，仍然是一個有待證



立的論點。就我的理解，泰勒 (Charles Taylor) 可以說是對這一問題作出詳細和具洞察分析的少數當代學者。

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).¹⁷ 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。這裏的抉擇或要作選取的兩種對象，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着。這些抉擇或其要抉擇的對象本身並沒有任何內在的 (intrinsic) 價值和意義，其價值和意義只是相對着一些偶然的情況而存在。¹⁸

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)同時也是在選擇了一種理想或道德生活。換言之，這裏的抉擇是預設了選取某一種價值取向或生活方式，同時也是在表示捨棄了另一種價值或生活方式。¹⁹

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着在任何的情況下都會放棄另一個對象。這裏或許需要作進一步的解釋。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了解，以為選擇面對才是勇敢的表現罷了。

這裏或許會引起誤解，以為在強的評價的抉擇裏所作的反思會全然不理會抉擇的後果。其實不然，抉擇者很多時也會以後果來考慮其抉擇。一個顯著的情況是，當行為者要在兩種他（她）都接受的道德理念作抉擇的時候，他（她）很可能會把相關的結果作為考慮的重要因素。上述的討論只是要顯示出，強的評價的抉擇必然預設了一種超越行為結果所左右的善惡、好壞或對錯的態度。

泰勒認為，強的評價可以理解為一個“不可缺少的道德架構” (inescapable moral framework).²⁰ 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);²¹ 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。換言之，泰勒在頗大程度上是以“先驗論證” (transcendental argument)的形式去證成其強的評價，²² 而此一論證形式他也同時名之為“現象式的描述” (phenomenological account).²³

現在讓我們進一步檢視此種人性特質的內容。首先要指出的是，這種特質並非像人類的身體器官般客觀地存在着，而是



要透過人際間的交往及對社會現象的理解或對自我 (identity) 作反思的過程裏才會顯現出來。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。這也是研究者之所以能夠感覺世界事物的意義 (making sense of the world) 或理解社會現象，其中的一個主因是他 (她) 能夠對此等現象作價值上的評價。從演繹理解的角度看，研究者是根據其強的評價的能力或其不可缺少的道德架構，對相關的社會現象進行演繹理解。但另一方面，其要演繹理解的對象也有其自身的相應的強的評價或不可缺少的道德架構。因此，我們也可以這樣說，研究者是從自己不可缺少的道德架構或強的評價對被研究者的行為進行演繹，而此一演繹的過程同時也蘊含着研究者在自覺或不自覺的情況下，對被研究者本身的不可缺少的道德架構進行演繹的理解。

研究者和被研究者各自的不可缺少的道德架構，構成其各自行為的規範基礎。從研究者或理解者的角度看，他 (她) 之所以能夠理解此現象或行為，在某方面來說，主要是他 (她) 跟對方一樣接受相應的價值規範的認受性，並由此達致理解。然而，所謂跟對方一樣接受相應的價值規範此行為，並非一定為理解者所自覺。在大多數的情況裏，是在理解或溝通出現問題時，理解者才會對相應的價值規範有所自覺並可能會進行反思。換言之，強的評價也可以是在研究者不自覺的情況下進行的。²⁴ 稍後在有關隱性知識和體態結構的討論裏，我們會回到此有關不為行為者自覺而進行着的強的評價的問題上，並同時會指出，對這些問題缺乏了解甚而是不察覺其重要性，是很難深入分析儒家學說裏的道德體悟及體驗之知等問題。

上文有關強的評價的討論大概能夠在一定程度上勾勒出道德架構跟理解社會現象的緊密的關係。但上述的討論主要是在一個較廣泛的層面上進行。或許，不少論者會接受就此較廣泛



層面的論述，他(她)們認為個人的道德架構會理所當然地影響甚而是支配着個人的行為，甚至有些論者可能會認為不需要多花篇幅去解釋這樣一個顯而易見的問題。但頗吊詭的是，一旦進入較具體而細密的層次，例如對一個社會現象的解釋，或對某一經典的詮釋，這些論者又可能認為在這樣的研究裏實在不會也不需要涉及研究者的價值判斷或道德架構。這裏的疑惑不單只是從宏觀層面至較微觀層面上的推理的正確或有效性的問題，其中更涉及了論者深受着一種廣為人所接受而其本人可能不自覺的傳統知識觀的影響。為着把問題更尖銳地呈現出來，下文嘗試根據哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 對社會行為及其相應理據的關係的分析，²⁵ 再加上我自己的演繹，以一個例子來作進一步的解釋。

假設有三位學生由於遲到的緣故不准參加考試。學校規定要有充分理由才可以補考。甲學生說母親早上突然患上急病，要送她去醫院，因而遲到。乙學生的理由是今天早上路上塞車，因此遲到。丙學生的理由是，今天早上起床，看見一隻鳥兒在窗外飛過，因而遲到。

這三位學生所說的話語的字面意義很清楚，然而我們卻不能理解為甚麼丙學生提出這樣的一個遲到的理由。在丙學生沒有作出進一步的解釋下，我們也想像不出丙學生能夠提出“合理”的解釋或理據，去支持以早上看見一隻鳥兒在窗外飛過為遲到的理由。換言之，我們只是明白丙學生的話語的字面意義，但卻不明白這行為的實際意思。反之，在甲和乙的情況裏，我們卻可以想像到說話者是能夠提出“合理”的解釋或理據去支持其說法。可以這樣說，我們不單只明白甲和乙說話的字面意義，並且也了解說話者的意思。

上述的分析顯示出理解一個句子或行為，是跟該句子或行為背後的理據有緊密的關係。我們是否明白一個行為，在一定



程度上是取決於我們能否想像到，當有人對該行為的意義提出質詢時，行為者是可以對其行為提出“合理”的解釋。而所謂“合理”的解釋，可以理解為是行為者提出的理據去進一步令對方明白其行為。對一個行為的理解，是蘊含着理解者接受支持該行為背後的理據是一個“合理”的理據。所謂“合理”的理據並不一定是指該理據是正確的 (sound)，而是指理解者可以從相關的文化價值系統裏，找到支持該行為的理由。換言之，理解者要把行為者之理據扣連着這些相關的文化系統或規範才能掌握其意義。為甚麼我們不會明白一個赤着腳參加朋友婚宴的人的行為，我們也不會明白為甚麼有人會認為每天拍手三次是高尚的行為，原因是我們從相關的規範系統裏看不出此人有何理據這樣做。這是說，理解者不明白行為者的行為，是因為他(她)不明白此行為背後的理據，而不明白此行為背後的理據，是指他(她)看不到在此場合中使用此理據的恰當性。這裏顯示出理解者對行為者的行為的理解，在一定程度上是基於他(她)對行為者的行為背後的理據的使用是否“恰當”而定。

但要小心的是，這裏所用的“恰當”或“合理”一詞並不等於理解者自己接受該理據為正確的，而是說理解者認為在這場合使用或提出這些理據是符合相應的規範脈絡。因而，評估理據的恰當性或合理性明顯地要理解者明白相關的規範系統。這裏所謂的明白或理解是從理解者的角度，接受了在這規範之下提出的理由是恰當的。理解者對理據使用是否恰當的評估雖然並不蘊含他(她)本人是否接受此理據為正確的，但由於此恰當性是扣連着或符合了相關的規範脈絡，而判斷此理據是否符合了相關的規範脈絡，並非純然是技術層次的問題，而是涉及理解者在一更高及更普遍層次上，接受或認同了相關的價值規範的認受性。在這意義下，對理據的使用是否恰當的評估必然牽涉及理解者的價值判斷。因此，理解者或任何人對一個理據



作“合理”(恰當)和“不合理”(不恰當)的評估，很顯然是表達了評估者的價值判斷。也在這意義下，我們說理解社會或人文現象，是必然牽涉及理解者的價值判斷。

有人或許會在這裏提出反駁說，一個旁觀者可以明白甲和乙遲到的理由，但卻不用表明自己的立場。²⁶那是說，他(她)們不需要對這兩個理由下任何價值判斷。對此問題的回應是，正如上文指出，我們之所以認為甲和乙的理由是恰當或合理的，是因為在更高或更普遍層次的價值規範裏，界定了“恰當”一詞的使用。但要注意這裏對“恰當”的界定和使用也並非純然是字面上的技術層次，而是使用者要有相應的價值上的認受性才能正確地使用“恰當”一詞。再者，就上述的例子而言，可能會出現以下的情況。假設監考的老師要決定是否需要把學生交予訓導主任作進一步的處理，他(她)可能只准許甲和乙到訓導主任的辦公室再作解釋，而丙學生卻不給予這權利。因為他(她)認為前二者提出的理據或其行為本身是恰當或合理的，而後者則否。不容許丙學生去見訓導主任作分辯明顯地是一個價值判斷。就這個例子而言，這裏顯示出決定一個理由是否恰當會牽涉及理解者本身的價值立場。²⁷

現在我們可以看到，在理解社會現象或人的行為的時候，理解者是要評估行為背後的理據才可以掌握此行為的意義。但無論是對行為背後的理據的評估或是對行為意義的掌握，都要從相關的背景進行演繹，即相關的文化社會脈絡和價值系統。但理解同時牽涉及理解者和被理解者各自所屬的社會文化背景和價值系統。因此，無論是韋伯的價值相關性或者是強烈價值介入論裏的價值判斷，都應該是同時牽涉兩個文化脈絡和價值系統。要指出的是，很多時理解者和被理解者是處於相同的社會文化脈絡。然而，從另一個角度看，社會文化脈絡是可以從個人的微觀層次去解釋的。那是說，在同一文化社會成長和生



活的人，一方面是接受一個共同的價值系統，但另一方面也同時發展出屬於個人自己的價值觀念或意義脈絡網。

亦正好在這裏出現了另外一個重要的問題。在社會研究裏，一如上文指出，大概會涉及兩個不同的文化系統、歷史處境或角度，即行爲者的角度和研究者的角度。一般來說，如果研究者在用自己的角度去了解被研究者的角度時，沒有產生衝突，兩個角度對同一的社會現象或行爲有相同的看法，那可能不會產生問題。但倘若研究者的角度和被研究者的角度產生衝突，研究者如何可以克服二者的差距，即二者的不同之處呢？研究者又如何去證明其演繹角度是正確的呢？在這種情況下，研究者是要從被研究者的角度去了解其行爲呢，抑或是由研究者的角度去了解該行爲呢？強烈價值介入論使這些問題變得更為複雜。根據這一個觀點，無論研究者從自己的角度去理解被理解者的行爲，或者是被理解者由自己的角度去理解自身的行爲，都涉及各自相應的價值判斷。換言之，如果此兩個角度起衝突，那同時也是一種價值層次上的衝突。這進一步增加了驗證上的困難。

有關驗證上的問題歷來是社會科學和哲學裏一個甚為困擾的重大課題，尤其是涉及價值事務的討論。在當代相關的學術領域裏，很少人再會追求如實證論者提出的客觀驗證準則。但另一方面，到目前為止，仍然沒有產生另一個為大眾所普遍接受的驗證標準。因此，更增加討論上的困難。上文的討論已經指出了價值判斷或道德架構跟對社會和人文現象的理解的緊密關係。然而，跟着而來的問題是，就算我們接受要有相應的價值判斷的介入才可以理解社會現象，但“相應”一詞是指甚麼而言呢？這是關鍵的問題。大致上，“相應”可以具有以下的解釋。一是指在任何對社會和人文現象的理解裏，包括社會研究和經典詮釋，無論其理解正確與否，理解者必然在自覺或不



自覺的情況下介入其價值上的判斷。事實上，這也是上文的討論要建立的論旨。然而，這裏導引出第二個解釋。“相應”在這裏是否蘊含着“恰當”的意味呢？這是說介入相應的價值判斷，亦即是介入了恰當的價值判斷，並因而導致了對此現象較確切的理解。上文顯示，價值規範是構成社會現象或事件的出現的其中一個重要條件，或者是說價值規範是構成這些現象的其中一個主要成分。倘若對這些現象的確切理解是蘊含着要對這些價值規範的確切理解，那麼，所謂相應的價值判斷裏的“相應”的意思便變得更為複雜起來了。

理解者在其理解的過程裏必然在自覺或不自覺下介入其價值判斷。這是第一層次的價值介入。一般來說，如果在理解過程裏理解者不察覺出現問題，他（她）通常不會反思其自身的價值預設。但倘若如前所述，例如是理解者和被理解者的角度相衝突，那麼，理解者很可能會檢視其本身或對方的價值預設。在這樣的情況下，是要以哪一個價值預設為理解的準則或基礎呢？理解者，被理解者，抑或二者的調和呢？更為複雜的問題是，我們這裏討論的是價值判斷，並非如自然現象般可以透過如預測準確性去決定哪一個角度為正確。再者，在調和二者價值判斷的過程裏所涉及的不單是理解者認知上的改變，同時也是其價值取向上的改變。因此，解決理解上的衝突同時也是在一定程度上疏解了價值層次上的衝突。這也是說在這裏理解者對被理解現象獲得較確切的理解，是蘊含着可能需要有更高的價值準則去疏解此一價值上的衝突。這是問題吃緊之處。

前文指出一個重要的問題。既然任何理解都蘊含着理解者的價值判斷，很明顯，不是所有價值判斷的介入都必然導致較確切的理解。理解者是會對被理解者的價值預設產生誤解，甚



或是完全不察覺其價值預設。表面上看，在這樣的情況下的問題是相對地簡單，因為這裏主要涉及的似乎是較認知層面的問題。但深入的考察會發現在理解者改變或調適雙方的價值預設的過程裏，如前所述，不單只是一般所謂認知層面上的變動，而是同時涉及理解者價值取向上的變動。這種變動不能純然在技術或認知層面上得以解決，而是要涉及理解者在道德層面上的抉擇。理解者是要依從或遵守一些更普遍的價值規範去從事其調適二者價值預設的工作，而這是對社會現象達致較確切理解的重要條件。

這裏隱隱然看到強烈價值介入論裏的更為強烈的論旨。首先，強烈價值介入論認為對社會和人文現象的理解必然蘊含着理解者的價值判斷。然後指出，要有“相應”的價值判斷的介入才會達致較確切的理解。所謂相應的價值判斷一方面可能是指理解者對理解和被理解雙方的價值預設所作的調適，而另一方面理解者可能要依從一更高的價值規範進行調適的工作，並由此改變其本人的價值取向。這裏引出了兩個問題。一是價值上的衝突沒有最終的客觀解決的途徑，因而，理解上的衝突也沒有必然解決的途徑。換言之，正確理解不一定可以達致。二是，有最終的價值規範的存在，並且能夠以之為達致確切理解的準則。表面上看，這是兩個衝突的問題。但若進一步考察，會看到其關鍵之處是如何理解所謂達致確切理解的普遍準則裏的“普遍”的意義。在下一節裏，我們會試圖從哲學詮釋學的雙向理解歷程的角度考察普遍規範準則存在的可能性。然而，在未進入討論之前要指出，這裏不是要建立如實證論者提出的驗證準則或確保正確理解的研究進路，只是希望在一較寬闊的層面勾劃出一些理解的規範基礎。



四 理解、對話與普遍價值理念

簡言之，上文提出的理解的規範基礎是以“對話”(dialogue)為核心，這也是不少西方現代學者接受的論旨，但其中以伽達默的分析最為詳盡。這裏的“對話”是要打破西方學術傳統裏的單向理解模式，把主客對立轉化為主客二者角度的融和才可達致理解。我們首先以伽達默的“雙向理解”(dialogical understanding)此概念去疏解理解裏主客對立的問題。²⁸

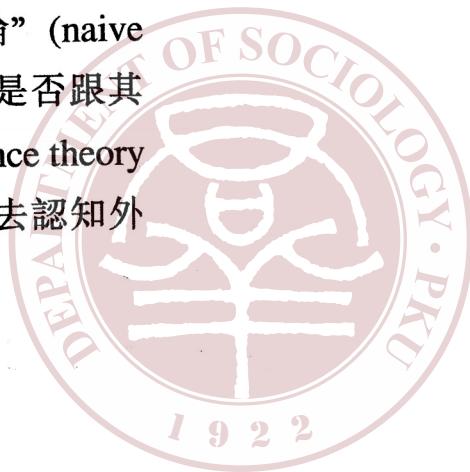
對伽達默而言，任何理解都不可能由理解者的單一角度構成，而是需要理解者和被理解者的“合作”，亦即任何理解都是一個雙向的歷程，也沒有所謂絕對的客觀理解。研究者是要不斷依據被理解者的行為調節自己的理解和演繹。在這過程中，理解者和被理解者的角度調和起來，出現了伽達默所言的“視境融洽”(fusion of horizons)的情況，並由此構成了對社會和人文現象的理解。²⁹

“視境融洽”是伽達默學說裏的一個重要概念。其主要意思是指理解者和被理解者透過對話而達致二者角度的調和，並由此促成對相關現象的理解。然而，這裏的所謂對話並非一定是指透過語言或文字所作的直接對話。從社會研究或文本閱讀的角度視之，明顯地這些活動大多沒有預設了理解者和被理解者的直接對話。因此，這裏的所謂對話是研究者的一個假設罷了。前面說過，理解或溝通的可能性是要預設了理解者具有強的評價的能力，亦即是能夠作出好與壞、善與惡或高尚與卑下等的道德判斷。所謂理解者的演繹的角度正是由此作起步點，或者說是由此而構成。當理解者對被理解對象的演繹或理解沒有出現問題時，我們可以說在一定程度上二者，即理解者和被理解對象，出現了視境融洽。但倘若在理解過程出現了問

題，那也可以是說二者的對話出現了問題。當然此所謂二者的對話出現問題是指從理解者的角度來衡量的。

從社會研究或文本閱讀的角度看，這些“出現的問題”構成了理解者對相關現象進行研究或了解的切入點。但同時理解者會想像對方如何回應這些問題。換言之，理解者一方面從自己的角度進行演繹，但另一方面也要從被理解對象的角度作反思，並由此檢視或批評其本身的道德架構或存在處境。但這也只能夠局部地進行，因為沒有人可以對自己的存在境況作全面的反思。這一種局部的反思歷程會導致一種情況，理解者透過對方的角度會比以前更自覺其自身不可缺少的道德架構的內容和限制，對自我有更深切的了解。這一種對自我更深切的了解同時也在創造或更新其自我的結構。這裏顯示出理解的雙向性，以及理解的道德規範基礎和可能產生的相應的自我超越。³⁰

但在這裏立刻引出了一個問題。詮釋學是否以這樣的理解角度為理解的普遍準則呢？倘若答案是肯定的，那麼，有何理據支持我們不可以從行為主義(behaviourism)的標準、權力制約或其他的角度進行理解和溝通呢？這裏牽涉的問題相當複雜，不單只是有關強烈價值介入論的證立上的問題，同時也涉及在學術研究裏研究者的研究角度、心態和取向上等問題。雖然上文的討論在一定程度上回應了這些問題，但這裏提問的重點是在現實學術研究的層面來考慮。實證論在現今的哲學和社會理論的領域裏已經沒有了重要的位置，但卻仍然強而有力地影響着主流的社會研究，特別是實徵調查的研究。究其主因是實證論的觀點似乎是吻合一般人對知識的看法。我們確實是希望有一個獨立的客觀世界的存在，這是“樸素實在論”(naive realism)；也希望解釋此世界的理論是取決於此理論是否跟其所描述的世界吻合，這是“相應真理論”(correspondence theory of truth)；並且是可以透過感官的客觀或互為主觀性去認知外



在的世界。這是實證論的三個基本假設。³¹ 姑勿論這三個基本假設的真偽，就一般日常事務及學術研究而言，我們似乎都在很大程度上自覺或不自覺地以此為知識觀的預設。其中更關鍵的地方是，這三個基本假設蘊含着一種跟詮釋論截然不同的對待事物的態度。前者是旁觀者採取價值中立的客觀研究態度；後者是參與者的價值介入的態度。明顯地，學術研究者大概都會認為在從事學術研究的時候，無論意識到與否，他(她)不是在作道德層面的價值判斷。學術研究者及一般人都能夠清楚指出作價值判斷和作事實陳述的分別。情況是那麼明顯，因此，所謂雙向的理解及強烈價值介入論所指稱的任何理解必然蘊含着理解者的價值判斷，此論旨是那麼難於令人接受。

從一個較廣闊的層面看，人類溝通和理解之所以成為可能的其中的一個因素，是事物對人類呈現出一種有秩序而相對地穩固的運作情況。實證論的基本假設是對這些事物的運作給予符合一般人期望的解釋，這是實證論具說服力的地方。然而，也正好在這裏顯示出實證論作為學術研究的方法和指引的缺點。不錯的是，表面上看，實證論對這些現狀的運作似乎給予合理的解釋，但進一步觀察，會發現實證論的三個基本假設是蘊含着一個更根本的預設，這是指其對事物的結構或本質的一種看法。在現實世界裏，我們的理解、預測及證成之所以在一定程度上符合了實證論的基本假設，其中的一個主因是由於我們長期共同接受了一些價值規範。只不過我們對這些規範的認受性是那麼習以為常，因而產生了一種錯覺，以為我們的行為一如物理世界的現象般，是受制於一些可以為人所發現、觀察和建構的普遍律則。換言之，從詮釋論的角度着眼，理論所產生的有限度的預測準確性，是由於被研究對象呈現出一種相對地重複而穩固的關係，而這又由於被研究的對象在自覺或不自

覺的情況下共同接受了相應的價值規範所致。對這些規範的認受性的加深使得行為模式更為重複而穩固地出現。

我們假設被研究對象的本質或結構可以分為兩個類別。第一類是指使得社會現象的存在及對其理解成為可能的“社會規範”。社會科學家大概都會接受構成社會現象的一個重要因素是相關的社會規範，也大概會承認對社會規範的理解，並非純然透過直接觀察可達致。第二類是指相對上較“客觀”的文化和生態等影響人類的心理與行為的宏觀因素。實證論者或許會接受意義演繹或詮釋是解釋某一些社會現象的重要途徑，甚而也可能認同這些現象的存在及其結構是具有一種理解者和被理解者的互動關係，但卻很難明白，為甚麼對文化或生態等宏觀因素如何影響人類的行為這些現象的理解，也要透過主觀意義的解釋層次才可認知這一個論點。因為實證論者會認為這些明顯地是外在於個人演繹而存在的客觀事實。

其實詮釋論者跟實證論者一樣，是肯定有客觀的因素影響着人類的行為，但卻否認有一個如後者強調的客觀角度去了解這些因素及其對人類的影響。詮釋論者認為對這些現象的了解也是一個演繹的過程。我們是不可能掌握所有的相關因素，也缺乏預測準確性去扣連這些因素和人類行為的關係。因此，就算承認這些客觀因素的存在，但其與人類行為的關係也只能夠從研究者的角度作起點進行演繹理解。而此一研究者的演繹角度是經過長久的社會規範化過程所達致的共識的結果。

但對實證論者而言，由於他(她)們較傾向接受社會現象是呈現出一種像物理現象般的穩固的因果關係式的形態，而其研究的目標或對社會現象的解釋，都傾向從因果關係的角度來進行。因此，實證論者會以其後設理論層次上的三個基本假設是其研究的最後的基設，不會再作反思或進一步的解釋。所謂“不會再作反思或進一步的解釋”，是指在其研究出現問題的



時候，他(她)們仍然會堅持這三個假設為最後的基設。這主要是由於他(她)們認為實證論的三個基本假設，是跟社會現象的結構，特別是指其穩固而重複的形態而言，是一致地吻合的。然而，另一方面，對應着上文的規範性共識或認受性的論述而言，詮釋論者並不會以此三個假設為最後的基設。在遇到問題時，他(她)們會對這些假設進行反思。其實或許應該是說，由於他(她)們對社會現象的本質跟實證論者有着不一樣的看法，因而不會執着或受制於因果關係的解釋模式。他(她)們對這三個後設理論層次上的假設具有一種“更後設的心態”。這是說他(她)們不但以之為一些假設，同時也從規範性共識或認受性的角度去理解這些假設。此一“更後設的心態”使得他(她)們在有需要時能夠跳出頑強的實證框框，擺脫因果關係的角度去解釋社會和人類的行為，同時也明白這樣做的理論依據。

然而，倘若我們仔細視察，會發現到目前為止，仍未完全解答了為甚麼要採取詮釋取向而不是行為主義或權力制約的研究進路。就算我們證成了強烈價值介入論的論旨，認為理解必然蘊含着理解者的價值判斷，而此價值判斷是基於相應的不可缺少的道德架構而作出的，但問題是我們並沒有處理道德架構的內容。不同的社會或民族會有不同的道德內容。例如，一些會以在戰爭中勇敢殺敵為最高的道德表現；另一些卻可能以對長輩的絕對服從為道德行為的重要基礎。雙向理解或詮釋論強調的同情理解，以對方的角度反照自己的局限來從事社會研究，明顯地是蘊含着一種道德觀。那是以真誠及平等溝通作起點，由此達致對自我的批判，進而達致理解不同於自己的道德觀念或社會行為。在一定程度上，這裏顯示出一種以真誠、平等及自主性為要義的道德觀。³² 換言之，詮釋論所強調的雙向理解歷程似乎是預設了一種現代西方人的價值觀。在這樣的一個強調文化多元性的世代裏，我們有何理由以此價值觀為具有



普遍的意義呢？這也是說我們有何理由堅持以詮釋論的角度進行社會研究或人際間的溝通呢？

我們得承認的是，從另外一個角度視察，雙向理解歷程是蘊含着一個知識和理解以外的人類的特質，這是人類的“多樣性”或“差異性”(diversity)，而這正是提倡多元文化發展的重要理據。事實上，人類的差異或多樣性是造成了理解或溝通上出現問題的其中一個主因，而克服此差異是達致理解的重要條件。根據上文的討論而言，所謂克服差異是指透過對話而達致相互的同情理解及相應的批判和超越。也正好在這裏顯示出此等存在上的差異和多樣性是蘊含着一更正面的意義。倘若人類沒有差異而只有同一性，那麼，很多價值上的問題便不會出現了，只有在相異的情況下才產生相互了解的可能。更進一步而言，人類所讚頌的高尚情操：如容忍、諒解、尊重、互愛，也只能建基於人類的差異或多樣性的存在境況之上。這是更深層次的雙向理解意含，也由此對應着單向理解模式。³³ 如果把問題再作進一步的推演，可以說人類的差異性是使得雙向理解歷程成為可能。從一個更廣闊的層面看，現代世界強調的文化多元性是建基在人類的差異性之上，但亦由此展現出由面對差異而導致的相互了解的可能性。因而，詮釋或雙向的理解角度在社會和人文現象的研究裏是佔有較優先和更基本的位置。

事實上，一般來說，在相若的文化價值規範下的溝通或從事的社會和人文現象的研究，在大多數的情況裏所遇到理解和溝通上的困難是可以合理地解決。因為就算出現意見不一致的情況，但在更高的層次裏雙方是可以明白對方行為背後的理據的恰當性。在這樣的情況下，從行為主義或權力制約的角度所進行的研究或溝通，似乎也不會出現理解和溝通上的問題。但這是由於我們潛移默化地接受了相應的價值規範，並以此作理解和溝通的標準而不自知。在這基礎上所作的因果模式的分析

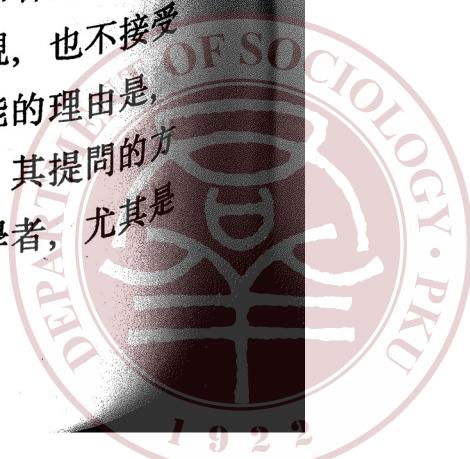


或以權力制約的角度與人交往，如果沒有了更高一層次的價值規範的共識，不單只理解和溝通不可能，連如何從事因果分析或以權力制約對方也不會存在。因為任何學術研究或日常生活上的交往是要首先預設了理解和溝通的可能性。

很明顯，不少人類學的研究是顯示出這種情況。沒有了更高或更基本的規範共識，研究者是不可能明白其研究的對象。有人曾經指出，在極端的情況裏，例如，人類學家在一個跟其本身文化系統完全不相同的異族社會裏，他(她)或許只能夠訴諸於人類的基本感受，如對生命的喜悅，對死亡的逃避，作為理解和溝通的基礎。³⁴ 這是說，我們在此種情況下是希望這些人類的基本的感情是大家共有的，並由此達致雙方的同情理解。這一種理解的取向正是詮釋論所強調的雙向理解歷程。在面對着較根本不同的價值取向的行為或現象，詮釋論的雙向理解歷程是達致理解對方的重要方法。因此，上述的分析雖然仍遠未能確立一種普遍價值理念的存在，而只是緊扣着對社會和人文現象的理解的本質，凸顯出雙向理解的價值意含。然而，就上文的討論而言，起碼是從理解的角度着眼，雙向理解是構成理解和溝通的必要條件。

五 德性之知、聞見之知與強烈價值介入論

強烈價值介入論能否給儒家重德性的學術傳統提供後設理論上的根據呢？相對而言，這可以是一個較容易回答的問題，但現實上卻非如此。一般的儒家學者可能不會重視，也不接受上文的論據有助證成儒家對知識的看法。一個可能的理由是，西方學術傳統對價值和事實或應然和實然的討論，其提問的方式和內容，並不符合儒學的研究理路。不少儒家學者，尤其是



當代的新儒家，對德性知識所涉及的道德體悟，認為是那麼昭然明朗，具有比聞見知識更真確不誤的呈現，瑣碎的西方證立式的進路根本不能把握問題的所在。這是問題的關鍵，也可能是儒家學說所關注的生命的學問難於納入現代西方知識典範內進行討論的原因之一。

從現代西方的學術理路出發，會發現有兩個重點構成了跟當代儒家學者對話上的困難。³⁵ 第一個構成對話上困難的重點是西方學術傳統從古希臘以降而至現代，他(她)們的學說大多具有一個對自己的基本立場懷疑和反思的特徵，而這正好是中國學術傳統所忽視的問題。³⁶ 儒家學者大多對自己的基本立場所涉及有關證立上的問題缺乏討論和注意，就算有的也是相當薄弱，只作簡單的交代，把握不到後設層面的討論所應注意的問題。至於第二個重點，是現代西方相關的社會理論和哲學的論述，不少會借助社會科學的經驗知識，以及從人類語言的結構和功能的角度，去探討知識的本質及其與道德的關係。這樣的探索進路開啓了新的研究視野，超越了傳統的哲學方法。反之，當代的儒學研究者似乎較少關注上述的問題，有的也大多只是浮光掠影般的論述，進入不到關鍵之處。

前面說過，雖然歷代的儒者並沒有像西方學術傳統般仔細探討德性知識和聞見知識的關係，但卻特別重視德性之知的論述和培育，同時也處處顯示出雖然聞見之知會有助於德性之知的發展，但前者是統攝於後者之下的。宋、明、清的儒者對此二者關係的討論，是主要涉及聞見之知會否有助德性之知的發展。³⁷ 但要注意的是，他(她)們所言的聞見之知跟一般所謂的經驗知識內容很不一樣。聞見之知在這裏主要是指學習經典上的義理，而不是指學習經驗世界的知識。

對應着儒者對聞見和德性關係的論述，西方學者從兩個不同的面向來處理事實和價值或實然與應然的關係。第一個面向



是屬於道德哲學的範疇，由休謨 (David Hume) 至二十世紀中期的後設倫理學各學派，其討論重點在於是否可以由事實或實然的前提推出價值或應然的結論。換言之，我們是否可以用經驗的事實邏輯地去支持價值的見解，這亦涉及是否有普遍而可以客觀驗證的價值準則的存在。在一定程度上也可以理解為類似聞見之知是否有助於德性之知的發展。但當然，西方道德哲學的側重點是思辨式的探討，而儒家學說所重視的是實踐的意義和效能。

第二個面向是有關對社會和人文現象的理解。從早期的德國社會理論的發展至現代的批判理論，詮釋學和後結構主義等學派的討論，其重點是有關社會知識、社會研究，以及社會現象是否有價值的構成部分，又或者是對社會和人文現象的理解是否要涉及理解者的價值觀等問題。³⁸ 對比着第一個面向的討論角度及宋明清儒者的關注層面而言，這裏似乎是把聞見之知和德性之知的關係倒轉過來，是反過來問及聞見之知是否要德性之知的幫助。上文提出的強烈價值介入論正是要凸顯這一個問題。

很少學者會關注到事實與價值或實然與應然的討論是具有此兩個不同的面向。但劃分此兩個討論的面向對本文的論旨有何重要的意義呢？就第一個面向而言，事實能否推出價值的結論的一個重要的意涵，是涉及有否普遍道德律的存在。這裏有一個假設：事實可以客觀驗證，因而具有普遍的意義；倘若能夠從事實推出價值的結論，那麼，這便可以證明了有普遍客觀價值準則的存在。然而，現代西方的相關論述是傾向證明事實不能推出價值，因而否定建立普遍而客觀的道德準則的可能性。大概很少人會否認經驗知識對德性知識或價值判斷有重要的幫助。然而，依照休謨的傳統，這種關係只是心理層面上的關係，沒有邏輯上的必然性。他(她)們並且強調沒有普遍道德



律則的存在。倘若以此反觀宋明清儒者的討論，會發現他（她）們雖然也大多認為聞見之知有助德性之知的確認和建立，但卻並沒有考察此二者邏輯上的關係。對他（她）們而言，普遍道德律的存在是理所當然不用懷疑的事情。

至於第二個面向的重要意涵是強調對事實的理解是要相關的價值理念的幫助。另一方面，也一如上述的第一個面向般，相關的西方論者也大多不認為有普遍道德價值的存在。這裏的討論所涉及的問題更為複雜。首先，雖然勾消了休謨所強調的事實和價值的鴻溝，但他（她）們也一如休謨等人般指稱價值問題不能客觀驗證。由於對社會和人文現象的陳述必然介入相應的價值理念，因此，對社會和人文現象的理解也不能客觀驗證了，起碼是不能作實證論式的客觀驗證。再者，如果強烈價值介入論是成立的話，那麼，對社會和人文現象的了解或所謂聞見之知便反過來需要德性之知的幫助了。這裏進一步引出兩個含義。第一個含意是從被理解現象或行為者的角度着眼。那是說，要了解一個社會行為是要了解行為者的道德架構，前文有關泰勒對強的評價的討論已經指出這一點。第二個意含是從理解者或研究者的角度着眼，即理解者要從其本身的不可缺少的道德架構出發才可以理解一個社會現象或行為。上文提到，一個解決理解準則的途徑，是在於能否建立普遍的價值標準。

現在我們可以看到事實與價值的關係的複雜性，其間牽涉邏輯、心理和社會等不同層面的論述。讓我們首先由上述的討論脈絡去考察儒家學者如何處理聞見之知和德性之知的關係。

試考察以下張載的一段文字：“大其心則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。”³⁹ 這



段文字清楚展示出宋明儒以及當代新儒家對德性之知和聞見之知的關係的看法，同時也顯現出儒學探討進路的特徵。以下就本文的討論範圍去作進一步的闡釋。

首先是“德性所知，不萌於見聞”，這可以理解為我們不能從經驗知識推出具有德性意含的結論或由此建立普遍的道德規律。但當然這並不是否定聞見之知會有助德性之知的發展，特別是這裏的聞見知識主要是指學習經典的義理而言。然而，反過來說，“大其心則能體天下之物”，而“盡心則知性知天”。就我們的討論而言，這是問題的關鍵。雖然張載指出“見聞之知，乃物交而知，非德性所知”，但反過來說，這裏的所謂體天下物除了體道德仁心外，也包括了體會典章文物及社會制度。這也是屬於經驗知識的範圍，只是論者沒有弄清楚不同知識的本質，特別是社會和人文現象的知識跟自然現象的知識的分別。因此，我們也可以把仁心所能體天下之物的物，包括社會和人文知識在內。依照這裏的簡單分析，宋明儒有關聞見之知和德性之知的關係的論述，也具有上文所言的兩個面向的討論意涵。

此外，我們也明白到德性或仁心如何盡外物也是一個本體論和道德實踐上的問題，歷來也自有相應的哲學研究和解釋的進路。但如果回到聞見和德性的關係的討論上，一是把此等討論還原至本體界的論述；二是進一步在知識層次上作探討。但無論如何其中的一些相關問題總要作清楚的解說。我們很難處處或在緊要關頭便把中國學術傳統是重體悟或隨機指點的人生哲學提出來，藉此把問題消解掉。這不是要否定體悟的重要性，而是要指出，就西方近現代的學術發展的情況來說，本體論或道德體驗的問題，跟社會科學的經驗知識是有可相通之處的。



事實上，就近代西方學術的發展來看，無論是實然與應然或經驗與超越等問題的討論，是可以用認知性的較具體的進路作解說的。西方哲學上的探討當然會有純理念及超越層次上的分析，而這些層次上的討論也很難在經驗層面驗證，但西方的學術傳統大多能夠謹守一清晰的邏輯層次上的各自的討論範圍。最明顯的是，經驗知識、道德實踐、及經驗或超越層次的論述，不論是否贊成實然與應然有否內在的關係，都能夠遵從嚴格的邏輯分析層次而進行論辯。這一點正好是中國學術傳統所缺乏的。現代西方學術傾向消解先驗層次的討論，可以說是進一步把問題還原至經驗的認知層次。這當然不是唯一的學術探究的途徑，但分析層次上的清楚劃分是解決問題的重要步驟。

就聞見之知和德性之知的關係而言，大概沒有人會反對實踐體驗的方法是獲取道德知識的重要途徑，但卻可能會質疑這一種方法也是達致對社會和人文現象的確切理解的重要條件。這裏的所謂“對社會和人文現象的理解”具有兩重意思。其一是指研究者對這些現象的“客觀理解”。當然“客觀”一詞會引起爭議，但這不是討論的重心。“客觀理解”在這裏只是用來跟下述另一層次的理解作對比罷了。其二的意思涉及價值判斷的問題。“對人文和社會現象的理解”可以是指理解德性之知或道德事務的正確性。這裏首先牽涉的問題是，實踐體驗的方法是否也是構成第一種的“客觀理解”的必要條件；其次是，第二種含有理解者的價值判斷的理解跟第一種的“客觀理解”是否有本質上的分別。或許我們可以回到經典詮釋的層次上，看中國經典的詮釋者如何回答這些問題。

從儒家學者的角度來衡量，對經典內容的認知或詮釋有兩個不同的側重點。第一個是指研究者持有較學術層面的認知心



態去理解經典的內容及其相關的時代脈絡等問題。第二個是從經典中學習做人的道理。不少人會認為此二者是不可分割的。然而，其弊端正好是論者以此二者的緊密關係為理所當然的事情，因而很少對這些問題作深入的思考。我們以社會研究裏的驗證問題作討論的切入點，試圖把這些問題變得更尖銳。如果理解社會現象必然蘊含着理解者的詮釋，這又進而蘊含着理解者的生活實踐，而生活實踐是蘊含着理解者的價值取向或判斷，則我們可以說對社會現象的理解必然涉及理解者的價值判斷。循此推論，如果理解必然蘊含着一種生活上的實踐，那麼，不但是那些要從經典學取做人道理的人要有相應的實踐體驗，就算是那些從事學術上經典詮釋的學者，包括當代的學者及如作者現在正從事這樣的討論的人，也需要一定的相應的實踐體驗。這裏的實踐體驗包括兩個層次：第一個是相應的較明確的道德體驗的層次；第二個是較學術知識性的體驗層次。一般論者只注意到前者而忽略後者，就經典詮釋的問題而言，後者更形迫切和重要。

然而，道德體驗層次的實踐跟知識層次的實踐有何關係，是否一體的兩面，只有程度上的差別，抑或是各自屬於不同的層次呢？倘若上述的分析是正確的，這是一個重要的問題，是詮釋社會研究的倡議者或中國經典的詮釋者都不能迴避的問題。但就我們的理解，無論在中西方的學術圈裏，很少人在這方面進行深入的思考和討論。上文有關價值判斷及德性之知的關係及區別的討論，便是要處理這一個問題。然而，倘若要對這些問題有更深入的了解，除了要涉及哲學思辨上的分析外，也要對“隱性知識”(tacit knowledge)，以及前文提及的“體驗知識”和“體態”等概念及其所牽涉的一些問題作較深入的探討。



稍後我們會討論這些問題，現在讓我們重複一個本文的主旨。到目前為止的討論是環繞着知識或理解與實踐的關係而進行，並且試圖把討論轉化成一個尖銳的問題：知識的追求，包括道德知識、經典詮釋和對社會和人文世界的理解，是要預設了相應的生活實踐。我們認為如果能夠在社會科學層次上弄清楚這一個問題，當有助於理解儒家學說和哲學詮釋學這方面的論述。儒家學說和哲學詮釋學的知識觀在某方面來說，皆蘊含着對社會和個人存在的批判意味，而其批判的效能首先要建基於其知識觀的論據上，這又進一步牽涉對西方傳統知識觀，尤其是對社會科學知識觀所強調的價值中立社會研究的批評。因此，上文反覆在這些層次上的論述便是要凸顯出一個論旨：倘若能夠解說清楚甚而是證成了任何社會研究或對社會和人文現象的了解，必然預設了相應的道德或生活上的實踐，那麼，我們似乎更有理由去推行哲學詮釋學取向的人文和社會研究，又或者是對新儒家所開展的生命的學問有更好的把握和理解。

經過這一番解說，我們再回到本文的討論脈絡裏。有一個大家習以為常的看法：認為西方學術傳統重智，中國的重實踐。這當然有一定的正確性。但若深入探究，所謂重智的西方學術傳統其實是開啓了另一種生活上的實踐。我不打算從西方知識的發展脈絡探討這極其複雜的問題，但會緊扣着詮釋學的主旨作簡單的討論。

詮釋論對理解與詮釋的看法是順應着西方的學術傳統而開展的。西方學術傳統重智、重理性及重客觀事實的精神，配合着近數百年的政經發展，從正面的角度看、締造了一個尊重個人自主性及培育開放心靈的年代。詮釋學強調的雙向理解過程，在很大程度上是預設個人在上述發展情況孕育下的深切反思能力。其對理解與詮釋或實踐的關係所作的種種後設理論、知識論及本體論上的探索，是有着相應的生活實踐意涵的。



換句話說，詮釋論既然強調理解跟理解者的實踐或其相應的價值判斷有必然的內在關係，那麼，經典詮釋者甚而像我們現時從事的學術討論的活動，也必然涉及我們的相應生活實踐或價值判斷。詮釋學的雙向理解論述及對此論述的理解也要有相應的生活實踐才能達致。這在西方的學術傳統來說，由於其文化孕育下的生活是指向着此種生活實踐，因而西方學者能夠較明白雙向理解背後的生活意涵。對他(她)們而言，這不單是字面或概念上的了解，而是有如波柏(Karl Popper)所言的“開放心靈”的生活態度，在學術探索上持有着一種時刻“可被證偽”(falsifiability)的心態。⁴⁰換言之，西方的重智學術傳統是蘊含着相應的生活價值上的實踐，而這是深入理解、引用或接受此傳統的知識觀的不可或缺的條件。這裏或者在一定程度上呈現出引用西方詮釋學於中國經典詮釋活動裏的困難和局限。此局限不單是指對西方詮釋學的理解和引用，同時也是在更深層次上顯示出很多引用者，並沒有察覺到西方詮釋學對中國學術傳統裏的實踐和體驗的方法，以及由此而獲致的道德知識等問題可提供更深切的反思。我個人的一個閱讀的直覺印象是，一些援引西方詮釋學於中國經典詮釋的討論，很多時只是在字面或表面的層次上理解西方詮釋學的意涵，並沒有深入了解與此相應的生活實踐。⁴¹

另一方面，也是在有關理論與實踐之關係的問題上顯示出哲學詮釋學的局限，以及中國學術傳統對其發展的可能貢獻。如果小心視察當代哲學詮釋學的主要論述，會發現以下的一種情況。他(她)們雖然強調實踐對獲致恰當理解的重要性，但其討論的範圍仍然局限於後設理論和概念分析的層次，很少觸及具體的實踐內容。這是西方知識傳統的局限。從批判理論、詮釋學、後結構主義(post-structuralism)，以至新亞里士多德學派(Neo-Aristotelian)，雖然在不同的層次和角度嚴厲批評主流實



證知識觀，並且指出此知識觀背後的本體論的預設，以及其所導引出的現代人的存在困局，但他（她）們卻似乎一致避開討論具體的實踐問題。如果道德或生活上的實踐是達致或甚而是構成理解的必要條件，那麼，對實踐內容及其修行路向的具體探索，會明顯地有助於理解知識的本質，而這正好是中國學術傳統裏主要的討論範圍。我們是否可以這樣說，在一定程度上，哲學詮釋學停下來之處正好是中國學術傳統的討論起步點。

但另一方面，哲學詮釋學跟中國學術傳統有着一個重要的分別，但卻同時是一個甚具意義的比較點。哲學詮釋學從實踐裏引出理解的多樣性和反對有劃一的道德標準。至於儒家的學術傳統，卻是從實踐裏體驗出道德的絕對性並由此強調各自對經典詮釋的權威性。此一差別同時蘊含着重要的學術、生活和存在上的問題。如果用當代西方之現代和後現代的爭論的視角觀之，這也是有關普遍主義存廢的問題。

從詮釋取向的社會研究角度着眼，這裏首先要面對的問題是，倘若有關社會現象的解釋必然介入研究者的價值判斷，那麼，是否有普遍準則去分辨社會現象的事實陳述和價值判斷，以及驗證具有研究者價值介入的社會解釋呢？這也是現代主義和後現代主義爭論裏有關普遍準則確立的問題。詮釋論在此論爭裏處於一個較特別的位置。在伽達默跟哈伯瑪斯有關普遍準則證立的論辯裏，伽達默不認為有超越社會文化脈絡的普遍規範基礎去批判意識形態。⁴² 但另一方面，泰勒卻批評福柯（Michel Foucault）等學者的反認知的價值觀；他認為道德和價值的問題是具有確實的意義討論基礎。⁴³ 究竟在詮釋理解循環裏的各特殊處境中是否有普遍原則的存在呢？同屬詮釋論的陣營裏的學者以及不同學科間，對這問題的處理會有不同的側重點。對不少當代西方的社會哲學和社會理論家而言，無論是詮釋論者與否，他（她）們大多避免從超越論的立場去探討這一個



問題。事實上，超越主義在當代西方學術圈裏被不少人認為是一個過時的論點，這正好跟當代新儒學構成強烈的對比。

後者強調的道德體驗而達致的德性知識，進而以此去含攝聞見之知，被認為是逸出了認知層面的學術討論範圍，同時也或多或少地被認為是儒學研究進路的缺點。然而，如果上文提出的強烈價值介入論是成立的，那麼，道德或價值上的介入或實踐是構成了認知社會和人文現象的重要條件。由於此種實踐明顯地是涉及生活或價值上的體驗，因此，在這意義下，體驗之知或道德體悟跟知識的獲取便具有了重要的關係。儒家學者，特別是當代的新儒家的主要問題是沒有對此體驗之知作深入的探討。這又主要源於沒有對聞見之知和德性之知的關係作仔細的探索，有的也只是從宋明清儒的討論脈絡而進行，很少能跳出此討論範圍去深入探究此二者的內在或後設層面上的關係。

六 社會工作的啟示：知識與實踐的具體關係

儒家學說和哲學詮釋學皆強調實踐在獲取社會和人文知識的重要性。特別是前者，其本質便是一種以實踐為主導的生命的學問。對儒學而言，實踐包含着兩種意思。第一種是指儒家的價值理念對社會和個人具有規範的作用。這裏是要強調儒學的功能在日用倫常裏的實際效能，而儒家學者也並非單純是一個從事思辨式的學術研究者，更是一位負責社會教化功能的導師或道德家。第二種實踐是指儒家學說裏的義理是要透過躬身履行的實踐才可以掌握的。但時移世易，就第一種實踐的意思而言，儒家的價值理念已失去了其原先對中國人行為的影響力和支配力。一般儒者也已退居為主要從事學理和思辨式的傳授。



和研究的工作。因此，儒家學說裏的第一種實踐的意義，也大概只能夠透過學術上的討論而傳播。本文的討論範圍放在第二種實踐的意義上，而這也正好是哲學詮釋學的中心論旨所在。

根據強烈價值介入論的觀點，“實踐”意指理解者在對社會和人文現象的理解過程裏所介入的價值判斷，而這些價值判斷是蘊含着具體的價值理念或德行內容。這一類的價值的介入一方面顯示出確切理解所預設的必要條件，另一方面亦展現出在理解的過程裏是蘊含着理解者的一種道德訴求。以詮釋學的雙向理解歷程觀之，這是指在真誠理解裏所蘊含着的個人向上超越的冀盼。我們可以借用哈伯瑪斯的理想溝通情境 (ideal speech situation) 作進一步的闡釋。

哈伯瑪斯認為，在“理想溝通情境”或者是在語言的使用裏，有三個有效宣稱 (validity claims) 規範着人類的言辭行為 (speech act)；這些有效宣稱可以理解為一些必要的條件令到說話者可以正確地運用語言跟別人溝通。第一個是“真理宣稱” (truth claim)：在認知 (cognitive) 層面的溝通過程裏，我們是期望所使用的句子能夠反映着外在世界的事實，並且是透過這些認知句子把相關事實告訴別人；因此，這些句子的“有效性”是取決於其能否表達事實的真相。第二個是“正當宣稱” (rightness claim)：正當宣稱是指語言使用者跟別人溝通時，要遵守支配着人與人溝通的社會規範，人際的關係很大程度上是由這些規範構成的；因此，在使用語言作相互溝通的時候，我們是要遵守制約着這些語句的規範，因為只有這樣我們才可以合理和正當地使用這些語句和別人溝通。最後是“真誠宣稱” (sincerity claim)：我們使用的句子是希望別人相信這是真誠地表達我們内心的想法和感覺。⁴⁴

上文的簡單討論一方面顯示出人類使用語言時要遵守的制約，但另一方面這些制約是蘊含着在人類的言辭行為裏是呈現



出人類追求共識和真誠溝通的傾向。或許可以這樣說，哈伯瑪斯對人類言辭行為的分析，顯示出人在使用語言時，蘊含着追求真理的傾向；而“真理”是透過反覆討論而達至的“共識”來界定。對這個“共識”作進一步分析時，會發現這裏涉及一個規範基礎。這一個規範基礎是連繫着一個沒有內在和外在制約，只是有“更佳論據的力量”(the force of better argument)來指引的言辭情境。因此，言辭情境是指涉着一個人與人之間的溝通脈絡，而只有在一個開放和自由的社會裏才容許這樣子的溝通情境出現。換言之，在人的言辭行為裏或人使用語言的情況中，已經顯示出人類是傾向追求一種重視自主性和負責任的生活。這是哈伯瑪斯社會批判論的起步點。倘若哈氏對語言使用的分析是正確的話，那麼，由這個起步點而建構出來的規範基礎並不純然是個人的主觀意念，而是有一定的客觀理據的。⁴⁵

哈伯瑪斯的論述引來了不少批評，其中一個主要的責難認為，就算理想溝通情境的論斷是成立的，但其內容過於薄弱，不足以由此推衍出具體可行的道德規範。⁴⁶ 本文不會探討哈氏理論的缺失，只是借用其論述去闡釋人際間的溝通行為裏所展現出人類對理想生活和德性的冀盼。這是回應着儒家學說所強調的成德成仁的訴求是潛藏於日用倫常中的觀點。

現在可以看到，哲學詮釋學和儒家學說裏有關知識與實踐的內在關係的論旨的證立，在頗大程度上取決於在人類日常生活裏，人際間的溝通或了解是否必然預設了相應的道德訴求或規範，而這些道德訴求或規範是否也呈現出個人超越的可能性。前文雖然在一定程度上已經回應了這一個問題，但論述的範圍仍沒有涉及具體的生活層次。在下述的討論裏，我們試圖從個人具體的存在境況，去考察理解如何會必然預設了相應的道德或生活實踐，並進而檢視此等實踐如何在日用倫常中起着疏解困苦的作用。從某方面來說，這正好是社會工作領域裏的



社會工作者要實實在在面對的問題。下文嘗試透過社會工作實務把詮釋學和儒家學說裏的相關論述引至現實生活的層面來討論。

不同的地方對社會工作的範圍有不同的看法，但有一點是大家一致承認的，社會工作的主旨是要處理受助者的困境。⁴⁷ 這些困境可以包括人際關係失調的困擾、自我失落、生理病痛，或者是突然而來的禍難。這些個人的困境遭遇大多數是個人不能自己解決而需要社會工作員的幫助。傳統或主流的社會工作觀是從專家技術的角度來理解個案工作，鼓勵工作員以價值抽離的客觀態度去了解受助者的問題和困境。工作員當然會跟受助者對話，但他(她)會盡可能把受助者對自身的困境的陳述，轉化為專家的語言，希望由此客觀而系統地了解受助者的境況，進而提出解決問題的途徑。但有一點要注意的，工作員在整個過程裏的主要任務，是要使得受助者明白自身困境的結構和成因，進而推薦給受助者解決問題的方法，並且要盡量讓受助者自己去決定是否採納工作員的解決方案。這裏清楚顯示出一個建基於實證社會知識觀的理解和介入模式。工作員採取一個單向理解的模式，預設了事實和價值的邏輯分界；而理解與實踐是同屬於事實的層次，兩者之間主要具有技術層面的關係。我們不打算對實證社會工作觀作進一步的分析，⁴⁸ 也不會提出一個另類的詮釋取向的社會工作概念作對比，⁴⁹ 但會嘗試模擬一個社會工作案例來開展討論。

自二十世紀八十年代開始，不少年紀較大的香港低下階層的男性會返回中國大陸農村選擇結婚對象。一般來說丈夫的年紀會遠比妻子為大。由於種種原因，如年齡差距大、兩地文化和生活方式不一樣，再加上經濟的因素，這類婚姻產生了不少悲劇。⁵⁰



設想一位小學仍未畢業的三十多歲來自中國農村的女性，嫁給一位五十多歲從事勞動行業的香港男性居民。這位女士不斷被丈夫虐待，最後要找社會工作員幫助。我們可以假設以下的一種情況：這位被虐待的女士有自己的工作，對丈夫從來沒有愛意；然而，雖然不斷被丈夫虐打，卻沒有離開丈夫的念頭。一個在香港長大並且接受西方式大學教育的社會工作員如何去理解和面對這樣的情況呢？

表面上看，工作員似乎是明白受助者的感受。因為經驗告訴她這樣的事情是不時會出現的。況且工作員本身也是中國人，她會明白在中國傳統社會裏，特別是農村的社會，所謂“嫁鷄隨鷄、嫁狗隨狗”的夫妻觀是普遍為女性所接受。但另一方面，工作員是生活在香港這樣的一個現代化的城市裏，加上曾接受西方式的大學教育，很自然培養出一套接近西方中產階級的婚姻觀念，認為男女雙方的結合是要建基於感情之上，婚後夫婦是要互相尊重，平等對待的。對這位社會工作員來說，她心裏不會真正明白的是，既然對丈夫沒有感情，並且不斷被虐打，而又有工作能力養活自己，為甚麼仍然會不願離開丈夫呢？

工作員會用各種的專業概念和理論去理解這一件事情，也可能會勸告受助者堅強起來，離開她的丈夫。換言之，工作員是自覺或不自覺地用其所信服的西方中產階級的價值觀念，去協助這位被丈夫虐待的女士逃離困境。但問題是，工作員是否深層地理解受助者的境況和感受呢？我們可以這樣看待這件事情。工作員長期所信守的價值觀，使得她不能明白受助者用“嫁鷄隨鷄、嫁狗隨狗”的理據去忍受其現在的處境。這也是說，她並沒有視受助者用以支持不離開她的丈夫的理據是一個“合理”的理據。正如前文所述，“合理”的理據並不是指工作員贊成此一理據，而是指她根本不認為這是一個恰當的理由。



不離開丈夫。倘若在另外的一個情況裏，例如受助者由於不忍心孩子沒有了父親而不跟丈夫離婚，雖然工作員可能仍然不贊成這一個理由，但她會視之為一個“合理”或“恰當”的理據。

工作員跟受助者在理據的使用上缺乏共識，因而導致了兩者在這問題上不能有效溝通。我們可以作這樣的假設：這一個困惑的情況最終使得工作員反思自己原本信守的價值立場。換言之，如果有一天工作員開始感覺“嫁鷄隨鷄、嫁狗隨狗”此理據並非如先前想像般不合理，並依此反照和對比自己的中產階級的婚姻觀，她可能會發現受助者所用的不同的理據，是有相應的價值理念和生活方式作基礎的。來自農村的女性是相信或潛移默化地接受了一個以人際關係和諧為主導，各安其位的價值規範；至於工作員卻較重視以個人感受為依歸的價值觀。⁵¹ 兩者到最後是源自不同的“終極關懷”(ultimate concern)。當工作員明白這一點後，她同時也會明白“嫁鷄隨鷄、嫁狗隨狗”此一理據的合理性或恰當性。工作員雖然仍然不贊成此一理據，但卻會對受助者使用此理據支持其不離開丈夫的行為有較深層次的理解。自此以後她跟受助者的溝通亦會跟以前不一樣。工作員與受助者雙方在一定程度上達致了如伽達默所言的“視境融洽”的溝通境界。也只有在這樣的情況下，受助者較容易接受工作員的分析和建議，而工作員也較容易令對方明白構成她的困境的一些主要的因素。無論是否能全然脫離此困境，但受助者會對自己所處身的境況有一種嶄新的看法，或許應該說是一種洞察。至於對工作員而言，她對受助者的重新理解是建基於她能夠對自己的價值觀有新的反思。這一反思的可能性是來自她能夠從受助者的價值角度，反過來考察自己的價值角度。在這意義下，我們看到一個雙向理解的過



程的呈現，並且看到此理解過程是蘊含着工作員與受助者對自身的批判，進而達致一定程度上的自我超越。

然而，這裏有一點要留意的。社會工作員跟受助者的雙向溝通所導致的自我批判與超越是預設了溝通在一個真誠而對等的情況下進行的。工作員要放棄其“專家”的優越地位，視受助者為一平等對話者才有機會由對方的角度反照其本身的局限，進而達致一定程度上的自我透明 (self-transparency)。

這一個由理解而至超越的過程反映着西方學術傳統的一個重要特徵。由希臘悲劇展示的命運是如此不可抗拒、基督教的原罪觀念，以至現今的所謂理解偏見或詮釋循環，在在顯示出個人存在上的內外在的局限。由這一進路導衍出的自我批判和超越，跟儒家學說進路引致的自我轉化有重要的差別。前者產生了多元的價值觀，而後者卻不少仍然堅持近乎一元的絕對道德論。這是一個具有重大意義的對比。稍後我們會從體態結構的角度再作討論，現在讓我們回到上文的討論脈絡。

上述社會工作的例子提供了一個現實生活的圖像去展現知識或理解與實踐的關係。在此理解過程中牽涉的相互溝通、自我評估、以至一定程度上的自我超越，是能夠從具體的日用倫常裏顯示詮釋論所言的知識與生活實踐的不可分割的關係。社會工作員在輔導過程裏獲致的理解其實可以應用在一切日常生活裏。我們是要透過相應的價值規範才可以與人溝通和認知外在的世界，但由於在社會化和規範化的內化過程裏牽涉的問題非常複雜，也大多不為個人所自覺，因此，我們很多時只是潛移默化地接受和運用所需的知識去從事日常的活動。一旦其中的一些過程出現了問題，我們便可能會如上述社會工作員的例子般在相關的範圍內進行反思。

換言之，所謂理解蘊含着相應的價值判斷或生活實踐，在大多數的情況下是不為人所自覺的。這些價值判斷或生活實踐



不但只構成了人類行為的理據，而同時是使得理解和溝通成為可能的必要條件。因而，理解與實踐的關係及其在日常生活中的運作和呈現，以及如筆者等人現在對這些問題從事的所謂理性的思考，其實是牽涉一更深層次的隱性知識或體驗之知等問題。這裏一方面可以部分地解釋了強烈價值介入論的論旨，但另一方面亦看到理性思維的局限。我們看到知識與實踐之間更深層次的關係，同時也可能是一些不能清楚表述的關係。上述社會工作的例子雖然試圖把實踐的可能性顯示於日常生活中，但倘若從所謂不能清楚表述的角度看知識與實踐的關係，那麼，知識的本質，道德實踐及其相應的證立的可能性等問題便顯得更為複雜了。這是下一節的主旨。

七 潛移默化、體驗知識與道德證悟

上文的討論可能會引起誤解，認為強烈價值介入論所抵觸的傳統知識觀是指實證知識觀。當然，在一定程度上，實證論是代表了現代西方主流的知識觀，但卻並不等同西方傳統的知識觀。若作深入探究，會發現強烈價值介入論跟西方傳統知識觀相抵觸的地方，除了是由於前者強調對社會和人文現象的理解要介入相關的價值判斷或實踐外，同時也牽涉及另外一個深層的問題，是有關潛移默化知識和理性思維對比的問題。我們可以從兩個層次來理解強烈價值介入論的知識觀。第一個層次是問及在認知過程裏的價值介入的“價值”內容是甚麼。這一個問題在前面的第三節已經有較詳細的討論。第二個層次是有關認知的形式，這裏問及認知的結構及使得認知過程成為可能的條件。強烈價值介入論所強調的價值介入或實踐作為構成認知的必要條件，是指涉着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抵觸了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。⁵² 在一定程度上，此知識傳統可以用笛卡兒和洛克(John Locke)二者結合的知識觀為代表。⁵³ 笛卡兒認為理解者要從沒有偏見和價值介入的基礎上，單向地認知外在的世界，才可以獲取正確知識，而洛克則強調認知的可能是由於理解外在世界跟理解者的心靈圖像的吻合而成。為了更清楚顯現知識的結構和認知過程，並由此檢視體驗知識的本質，下文首先引介三種不同的知識觀作為進一步的討論基礎。

我們可以從三個不同的知識觀來視察知識的結構、認知的過程或對外在世界的理解的活動。第一個是實證社會科學觀的角度，更廣泛地說，是實證論結合了西方重理性思維的傳統而形成的角度。這裏強調對世界的理解或知識的獲取，是要理解者用客觀的方法作研究的進路，其間盡可能不涉及理解者的價值判斷及其存在的境況。當然，理解者是要用感官去觸覺外在世界或資料，但這些感官觸覺是中性的，客觀或互為主觀的，其作用只是一種媒介或工具。真正的認知活動是在理解者的思維意識裏。這裏顯示出上文所言的笛卡兒和洛克知識觀的結構。理解者或認知的主體具有一種能力，能夠呈現或表象(represent)外在世界事物的結構。這裏一方面注重透過普遍和抽象思維下獲得的知識，另一方面是強調外在世界是如實地存在。換言之，認知主體若要獲得正確的社會和人文知識，那便要盡可能從一個沒有偏見和價值介入的基礎上，以單向理解的角度去認知外在世界。而這個理解的過程之所以成為可能，主要是人具有表象外在世界事物結構的能力，並且這些事物是客觀如實地存在。⁵⁴



第二個角度以詮釋論為代表。這裏強調理解是一個雙向的歷程，而實證論所強調的客觀理解的角度是不存在的，一切理解都是演繹理解並且蘊含着理解者的價值判斷。理解者的價值判斷構成了被理解現象的部分意義。上文對這一個觀點已經有詳細的解說，這裏不再重複。但要指出一點，一般有關詮釋學的討論，甚而是自稱為屬於詮釋論學派的學者，並沒有對雙向理解歷程給予應有的注意。因而也不能深入理解詮釋論的知識觀所蘊含着跟第一個知識觀截然不同的探索進路。當然，詮釋論者仍然會從一個理性思維的角度進行研究或認知層面的探索，但倘若他（她）們能夠清楚明白雙向理解歷程的論旨，那便也會明白到，那所謂相應的實踐或價值判斷，要同樣應用在他（她）們自己的研究過程和活動裏。然而，就我的理解，這正是相關學者所忽視的。此外，詮釋論者一般都會同情和明白理解是會牽涉理解者的體態（embodiment）結構，但卻較少討論這一個問題，也很少以此為其研究的進路。

第三個知識觀是從體知（embodied knowledge）和體態結構的基礎出發。這一個類別的學者不少是接受詮釋論的觀點，但卻特別強調體驗的知識或體態結構的重要性。⁵⁵ 對這一類的學者而言，知識的獲取是首先由知覺所引起，但此一知覺是包含了知覺者的存在境況。根據馬龍龐蒂（Merleau-Ponty）的分析，事物在理解者面前的呈現，是要求理解者除了思維以外，再加上理解者體態的某種向度才可得以明白。在這意義下，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。我們也不可能把這些因素作清楚的劃分。事實上，對外在世界的理解更多時是不可以作清楚的解釋。從另一個角度看，認知可以理解為是一種潛移默化的知識（tacit knowledge）。⁵⁶



最後的一個角度把討論推進了一個更深的層次。這一個類別的學者認為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。他(她)們也強調實踐的重要性。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；另一方面也指涉着一些不為個人自覺，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，但上述的學者根據“體態”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。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，後者並非只是一種理解媒介，而是一如前者般構成認知主體的一部分。換言之，認知的本質，包括認知的過程、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。我們一般都會明白實踐是構成認知的重要元素，但卻很少從體態的結構去探討實踐的本質。

第三種知識觀跟第一種知識觀對認知結構和過程有着截然不同的看法。上文指出，第一種知識觀包含甚廣，是西方自希臘以降二千多年來的主流觀點。第一種知識觀認為知識或學術層面的理解是具有以下的特徵：清晰的(explicit)、抽象的(Abstract)、普遍的(universal)及系統的(systematic)；而日常非學術層面的理解卻是：不明言的(implicit)、具體的(concrete)、地域性的(local)、整體的(holistic)及局部的(partial).⁵⁷ 然而，如果第三種有關體態的知識觀的論述是正確的話，那麼，這裏所謂的學術層面的理解跟日常的理解並沒有本質上的分別，知識及認知的本質本身便具有日常理解的特徵。其實這一種知識的特徵可以從對專家知識(expert knowledge)的分析裏更清楚地顯現出來。



一般認為，專家是指那些人能夠在其專業領域自覺地運用規律或普遍原則於具體的事項上，同時清楚明白其專家活動的原理和過程。然而，如果小心觀察各行專家的活動，例如下棋、駕駛汽車、或社會工作實務，會發現這些專家大多是使用近乎直覺的反應去處理相關的事項。他(她)們可能不會知曉背後的原理，不明其所以然(know-why)，而只是懂得如何運作(know-how)罷了。

澤里佛士(Hubert L. Dreyfus)提出了一個從初學者到專家的解釋模式。⁵⁸ 他指出，初學者(novice)一般是盡量去掌握抽離於具體脈絡的普遍原則，並且主要以原則的應用去理解相關範圍的事項。第二個階段是資深初學者(advanced beginner)。這時他(她)開始有實際或實踐的經驗，亦開始發覺所學的原則並不能夠一一處理實際的事務。但這階段的資深初學者仍然會把其失誤歸咎於學藝不精。但在第三個階段，一個可稱之為具良好經驗層次(competent)的階段，工作員這時已經有相當實務的經驗。他(她)發現實際的情況跟所學的知識並不一致，現實的複雜性牽涉無數不能度量的個別情境，遠非任何模式或規律所能窮盡。這時的工作員不會把其缺失完全歸咎於本身學藝不精。因為，他(她)明白理論與現實的差距。倘若以社會工作為例，這可能會出現了一種情況，工作員不時感覺對困難解決的無力感而產生了退出行業的意念，或者是以虛與委蛇的心態繼續工作。但與此同時也可能出現了一個契機。工作員面對此無力感的時候，可以繼續堅持執着地投入工作。澤里佛士認為這是一個關鍵性的階段。工作員能否再進一步升上至熟練(proficiency)或專家(expert)的階段，端視其能否有相應的投入或執着。這亦表現在他(她)反思其工作得失時，是採取一種價值抽離或者是價值投入的態度而決定。傳統的社會知識觀支持前一種的態度，認為只有這樣才會對事件有一個清晰而明確的



了解。但澤里佛士卻認為採取價值抽離的角度是會阻礙工作員的技巧進一步的發展，只有他（她）以執着的價值介入的態度進行反思才會有機會提升至熟練或專家的階段。

究竟要如何理解這種價值投入或執着的態度，而這又如何能使得工作員會進入更高的技巧的層次呢？澤里佛士並沒有作進一步的解釋，但這是問題的關鍵。在一定程度上，價值相關性已經清楚說明理解的可能性，是建基於參與者對相關的價值規範達致共識或接納其認受性。任何對社會和人文現象的理解必然從一些理解角度出發。這裏的理解角度具有兩個層次的意思。其一是泛指任何理解都要預設了理解者對社會和人文世界的事物具有一種如泰勒（Charles Taylor）所言的“強的評價”（strong evaluation）的能力。這是說理解者是能夠對這些事物給予善惡、對錯及深淺等價值高低的評價，亦只能在此“強的評價”中外在世界的事物對他（她）呈現出可被理解的意義。其次是不同文化下成長的人會發展出其個別信守的具體價值內容。前者也可以理解為道德判斷的形式；後者則指涉着道德理念或準則的具體內容。另一方面，雖然此一理解角度是構成認知外在世界不可缺少的條件，但卻在大多數的情況下不為理解者所自覺。換言之，他（她）們所作的評價也因此多是在不自覺的情況下，直覺地透過隱性或潛移默化的知識而進行。

上述的討論顯示，對相關的價值理念的把握和運作是構成理解的必要條件。因此，倘若能夠透過實踐而對這些價值理念和運作加深理解，那自然會有助於理解者正確地理解社會現象，進而增進其相應的技巧。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地學習過程中構成了所謂潛移默化的隱性知識。這裏顯示出體驗之知（embodied knowledge）、體態（embodiment）及隱性知識



(tacit knowledge) 三者的緊密關係。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關係的理解產生深遠的意義。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，也是順應着這樣的分析脈絡，我們是明白到對這些問題是沒有清楚解決的途徑，甚而較清楚的論述也不容易獲致。這裏或許出現了一個提問。我們對潛移默化的知識是否無能為力，因而對個人行為和性格的塑造也大多是無能為力的呢？但另一方面，從正面的角度來說，這裏也同時蘊含着超越此一局限的契機，對實踐的本質有更深入的了解，更能明白知識的發展和限制。同時也更為肯定認知的實踐基礎。

現在讓我們根據上文的分析去考察儒家學說裏有關道德證悟和體驗知識的問題。如果把儒家學說或其價值體系當作是一種文化或道德規範，影響着中國人數千年的生活和行為，但卻並不涉及這種文化或道德規範的真確性和永恆性，問題便可能相對地簡單了。這時要處理的是有關儒家文化是否再適合現代人的生活，或要如何推廣這種文化，又或者是以之作為一種修養的方法要如何具體進行等問題。很明顯，從這一角度着眼，並不一定要涉及形而上或超越層次的討論。而所謂體驗之知也可以理解為一種經驗層次的累積，或是一種潛移默化地培育出來的道德修養，其間不會涉及此種知識在道德層面的真確性的問題。然而，歷代的儒者及當代的不少儒學研究者，尤其是新儒家的學者，不會把儒家的價值理念局限在此一個經驗層次來處理。對他（她）們而言，儒學是展現出一種確切的真理，是比聞見之知更真確的知識。這是問題所在，是要回到如何理解體驗之知的本質這一個問題上。

儒家學說所涉及道德證悟或有關體驗知識是一個相當複雜的課題。事實上，既然體驗的知識在大多數的情況裏是潛移默



化地進行，那麼，能否對這種知識作系統的討論仍然是有待商榷的問題。但另一方面，從具體實踐的角度着眼，中國傳統的思想對體態及隱性知識如何影響着個人思維和道德實踐有相當豐富的描述，這特別顯現於宋明儒者的修養功夫上。⁵⁹ 然而，正如上文指出，歷代的儒者同時也認為這種由實踐而體悟的德性知識是普遍的道德真理。這一種看法在宋明理學及現代新儒家的論述裏有進一步的發展。當代新儒家把此種德性的知識稱為第一義的知識，是比第二義的聞見之知更為真確。就本文的論述範圍而言，這裏把原本已經很複雜的問題變得更為複雜起來。讓我們先把問題的關鍵勾勒出來，然後再作進一步的討論。

上文曾經探討“強烈價值介入論”裏的相應價值判斷的內容。就論述的脈絡而言，這些價值判斷並不是指儒家所言的具有普遍性甚而是確切不移的德性知識。理解者的價值判斷的介入是認知社會和人文現象的必要條件，無論其為自覺的或不自覺的價值介入。這裏要強調的是，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；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，而整個過程必然涉及理解者以第一人身的身分作的價值判斷。前述的第三種知識觀正是要彰顯此一論旨，同時也在一定程度上證成了強烈價值介入論的可能性。倘若由此回到新儒家所言的第一義的德性知識的問題上，我們會發現當代的新儒家的道德證悟及體驗知識，其內容比上文所言的潛移默化的體驗知識有着頗不同的含義。後者主要是指認知的本質及使其過程成為可能的條件，但前者的重點放在此種知識所呈現的真確不移的德性內容上。



就表面上看，本文所言的價值判斷及相應的體驗之知並不一定會涉及儒者所言的德性知識的具體內容。但從另外一個角度看，會發現如果對社會和人文現象的理解是有真假值或正確與否可言，那麼，理解裏涉及的相應的價值判斷或實踐豈不是一如後者般也是有真假值或正確性可言呢？換言之，正確的理解是否要建基於正確的相應價值判斷之上呢？倘若是這樣的話，本文所言的理解裏的價值判斷又豈不是跟德性之知的正確性有相類似的特徵了嗎？我得承認本文仍未能把相關的問題作清楚的解說。但要指出，儘管問題仍然未能夠完全弄清楚，上文對潛移默化的知識及專家知識的討論，可以理解為在某方面是從另外一個層次去探討儒家的道德證悟和體驗知識等問題。這裏雖然沒有觸及此等道德體驗的真假問題，但可以從第三個知識觀的角度去探討此等道德體驗的本質，也在這裏顯現出所謂的形而上的道德體悟的基本論旨，是否能夠從西方當代學術討論的話語去解釋。事實上，本文的一個主旨便是試圖從西方當代的學術討論角度，透過強烈價值介入論，去解說道德證悟的問題。下文嘗試以新儒家所強調其所體悟的道德知識必真而不假此論斷作進一步的解釋。

對不少的當代新儒家來說，道德主體的自我意識的呈現是必然正確的，聞見知識卻可真可假。⁶⁰ 這是新儒家的主要論旨，也是問題的所在。這裏不打算討論如何證成此種道德體悟為放諸四海而皆準的真理這一個問題。不是說這一個問題不重要，而是這裏牽涉的問題相當廣泛，也非本文的主要論旨。然而，由於這裏把此種道德體悟跟聞見知識作真假值上的比較，因而我們可以順應着這一個理路去檢視此種道德主體的自我意識的結構。

我們首先假設德性知識包括了兩個層次：一是道德感受；二是其道德感受的對象。試看以下的例子。一個人對捨棄生命



而救國家的行為產生了道德體悟的感受，或有明朗的德性的呈現。另一個人卻對每天洗臉的行為有類似的道德感受。我們會認為自己明白第一個人的情況；但卻不會明白第二個人的行為。因為我們不明白為甚麼有人會對每天洗臉產生道德感受。對第一個行為而言，就算我們很難證成其是否蘊含着普遍的道德真理，但會認為這是一個有意義而值得討論的問題。反之，我們根本不明白第二個人的行為的意思，因此也不能進一步討論其真假值。這裏顯示出，“道德主體的自我意識的呈現必真而不假”此一論斷，是要跟其要意識的對象相連起來才會有意義。所謂“相連的對象”不是任意的，而是跟相關的價值規範扣連着。因而，這裏所謂的“道德主體的自我意識的呈現必真而不假”或比聞見之知更真確，是指“道德主體意識”而言，抑或是指其指涉的“內容”而言呢？又或者是同時指涉着兩者呢？就我的理解，當代的儒者似乎並沒有察覺這一個問題。然而，這一個問題展現出儒家的道德證悟是要牽涉及兩個層次的證成工作。

第一個層次是這種體悟是否存在或真確；第二個層次是這種體悟的對象，即本體的實在如像孟子所言的“盡心、知性、知天”此種普遍而超經驗的道德律是否存在。第一個的體悟層次較容易處理，我們反求諸己便可以發現此種道德意識是否存在。當然，這裏所謂的反求諸己的證成方法，並不涉及普遍的道德真理的問題，而只是指涉着道德感受的能力，認為人是具有道德感受的。至於第二個的本體實在的層次，便難於證成了。另一方面，無論能否證明此本體實在是否存在，但在理論上這是有真假值可言的。我們可以退後一步看，不理會其真假值，只注意現代儒者是否相信這本體實在的存在，當然，就算他（她）們相信其存在也並不能證明其真的存在。但如果他（她）



們不相信其存在，那麼，對新儒家的論述脈絡而言，討論其真假值便沒有意義了，又或者只是純思辨上的概念分析罷了。

試以王陽明下述的一段話作分析：“良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。”⁶¹ 究竟當代的儒者是否真的相信此種“盡心、知性、知天”後的手舞足蹈的大樂呢？那是說，姑勿論能否證明此實體是否存在，但正如前文所言，若不能取信於現代的儒者，那麼，這會變成了純抽象義理上的思辨，因而違反了新儒家強調實踐的主旨。事實上，對照着現代的基督教來說，我們可以看到，一般信衆是可以從對神的信仰及相信是沐浴在神的愛中獲得滿足和安寧。反之，在缺乏了中國傳統的生活環境和規範下，現代的儒者在不依賴如西方的神的存在，只是從自己的道德主體出發，大概較難建立上述所言的本體實在是存在的並由此獲得大樂的信念。這是有關儒學道德體驗之知要面對的難題。

當然，這裏不是要輕視新儒家的形上學的探究進路，也不是要把儒學跟基督教比高低。只是要指出，道德體悟此一基本立場或設準是需要作進一步的探討和反思。就算我們不能證明其真假值，但可以從不同的途徑，例如是借助現代社會科學經驗知識和語言結構的分析的幫助，去察看道德體悟或體驗之知的本質及其局限。這裏出現了一個有趣的現象。體驗之知所牽涉的各種不可表述和不可明言的因素，使得西方學者察覺認知的局限和普遍價值確立的困難。但同樣的情況在中國的學術傳統裏，卻可以在沒有對自己的基本立場作深入的反思下而相信直覺體悟可以獲得不容置疑的絕對真理，甚而是獲得一種覆蓋天道、人道和政道的真理。⁶²



或許這裏又回到前文的一個問題上去。既然是潛移默化的知識，又既然在大多數的情況下對此種知識的狀況是那麼難於表述，這是否會給人對理性思維及對個人行為的改變產生一種無力感呢？上文也指出，此一局限其實隱隱然指向着一種契機。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，但卻可以透過平日修練的工夫，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，道德修為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。

然而，另一方面，也是從上一點的討論引申出來的，既然知識、理性思維及體悟是有此局限，對此局限的體悟和理解是超越的先決條件。但此一理解在一定程度上是要建基如上文所言的自我批判之上，而這裏的自我批判會同時使得個人感覺存在上的局限及人類的“錯失性”(fallibility)，進而可能由此導引出謙卑的心態。從詮釋學的角度而言，這是雙向理解歷程裏的真誠溝通而達致的自我透明。在此種由自我透明所產生的“錯失性”和謙卑的心態裏，個人再不能以絕對真理的掌握者自居，而是隨時有着一種上文所言的“可被證偽”(falsifiability)的心態。這一種發展促使個人採取一個恰當的角度去反思其體態結構對其行為的影響。亦在這樣的情況下，個人能夠局部地明白其行為或實踐裏一些原本不可表達的成因，加深個人對其體態結構的反思，進而可能改變結構的某些部分。這裏呈現出改進和增加體驗知識或潛移默化的知識的可能性。在這一個過程裏，個人不但透過理性反思指導其行為，也同時在潛移默化的實踐中加強其實踐效能和信念。



如果把上述的情況來反觀社會工作裏的理解和技巧的運用，那麼對專家知識的產生及其本質會有較合理的解釋。這是社會工作教育裏長期所忽視的重點。純然靠理性層面上的知識傳授是很難達到專家的境界，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。從上文所言的自我培養和超越的過程裏，我們看見的是一個邁向謙遜、真誠和無私的自我的建立。從雙向理解的角度視之，這一切只能夠在人際溝通裏發展出來。人際間的規範使得此自我的建立成為可能，但同時也使得社會和人文世界的存在成為可能。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致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蘊含着掌握者是明白和遵守此等道德規範；而所謂對道德規範的確切的掌握和遵守必然進一步蘊含着相應的道德實踐。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着的人際的關係。在上述的種種假設下，對道德實踐通透的人會對社會世界的理解和判斷有較確切的掌握。這也是為甚麼會在傳統的社會裏，道德操守高的人通常被稱為能夠排解人際間糾紛的智者。當然，在這複雜多變並且高舉文化多元論的現代社會裏，問題是遠為複雜。但無論如何，上述的分析是希望能展現出道德實踐與追求社會和人文世界知識的緊密關係。



八 結語

這是一篇長文，但其複雜的內容卻遠非本文的篇幅能夠清楚處理，再加上其中不少問題並非筆者所長，因此，會無可避免地加深了表述上及讀者理解上的困難。總的來說，本文的討論一直試圖緊扣着兩個面向進行。第一個是社會科學話語的面向。以社會科學的理路作論述的中心點一方面是嘗試轉化道德體悟至日常人際事務的層次；另一方面，也希望由此層次呈現出在日用倫常中個人的道德實踐和超越的可能性。

第二個是有關跟現代西方社會理論和社會哲學對話的面向。從當代西方的人文學科和社會科學的角度觀之，儒家學說重德性之知的傳統是不符合正軌的認知學術典範，至於新儒家所倡導的生命的學問則似乎離開得更為遙遠了。本文的一個主旨是希望從現代學術的角度展現重德性之知的學問的可行性，並試圖建立此種學問跟當代西方學術傳統對話的橋樑。我們以強烈價值介入論凸顯詮釋學重道德實踐的觀點，顯示無論在對社會和人文現象的研究裏或人類日常交往的活動中，相應的道德或生活上的實踐是不可缺少的條件。在這意義下，儒家學說，一如詮釋學或批判理論般，同樣可以參與現代西方社會理論和社會哲學間的對話。

最後要指出的一點是，雖然本文對儒學的論述採取一個同情的態度，但這不等於是說我們以儒家的道德理念為放諸四海而皆準的真理。同時，我們雖然認為德性之知為達致確切的見之知的重要基礎，但這也並不表示說，有良好品德的人，或者是對德性知識有真知灼見的人，必然會具有履行天道、人道與政道的能力。然而，我們認為儒學的價值理念是可以發展為社會和人文研究的重要規範基礎。



注釋

- * 本文根據〈從後設理論的角度揉合儒家學說、哲學詮釋學及社會工作三者之知識與實踐的觀點〉的初稿大幅修改而成。該初稿部分內容曾在二〇〇一年一月十二日香港理工大學應用社會科學系主辦的“哲學詮釋學與經典詮釋”研討會上宣讀。
- 1 有關宋明清儒者對聞見之知和德性之知的關係的論述，參看余英時，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（台北：東大，1996），外篇：第五、六章；及〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，載於《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1987）。
- 2 參看余英時，〈錢穆與新儒家〉，載於《猶記風吹水上鱗》（台北：三民1991），82–91；及鄭家棟，〈當代新儒學論衡〉（台北：桂冠，1995），51–65。
- 3 見注1。
- 4 有關這方面的論述頗多，就一般理論層面的討論和介紹，參看Nicholas H. Smith, *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity* (London: Routledge, 1997)。若要理解此一哲學傳統於社會和心理研究上的應用，特別是有關如對人的困境的理解和輔導的層面，參看Frank C. Richardson, Blaine J. Fowers and Charles B. Guignon, *Re-envisioning Psychology: Moral Dimensions of Theory and Practice* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1999)。
- 5 這是伽達默的一個重要概念，下文會有進一步的討論。參看Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d ed., trans. & ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: The Seabury Press, 1979), 267–274。
- 6 參看Stephen K. White, *Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 129; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol. 2*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), 396–403。
- 7 有關儒學及新儒家對“內在超越”的論述，參看鄭家棟，《斷裂中的傳統：信念與理性之間》（北京：中國社會科學出版社，2001），第四章；劉述先，〈附錄：關於“超越內在”問題的反思〉，載於《當代新儒學論集：傳統與創新》，劉述先生主編（台北：中央研究院，1995）；李明輝，〈儒家思想中的內在性〉及馮耀明，〈當代新儒家的“超越內在”說〉，二文皆刊載於《儒學與當今世界》，楊祖漢主編（台北：文



津, 1994); 杜維明, 〈超越而內在: 儒家精神方向的特色〉, 載於《儒家第三期發展的前景問題》(台北: 聯經, 1988)。

8 參看 W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2d ed. (London: Macmillan, 1983)。

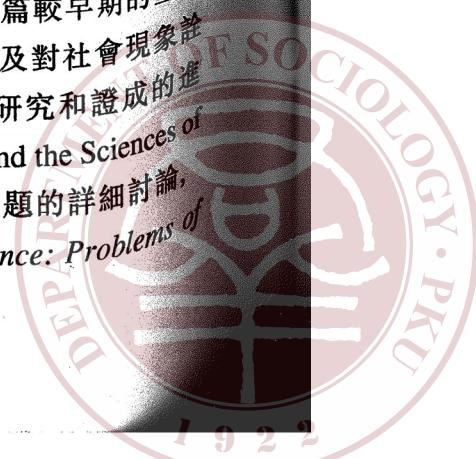
9 “價值相關性”一詞由Heinrich Rickert提出, 韋伯進一步發展。參看 Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Science*, trans. & ed. Guy Oakes (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 88–99; 及Max Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” in *The Methodology of the Social Sciences*, trans. & ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: The Free Press, 1949)。

10 強烈價值介入論的建立, 特別借重以下三位學者的相關論述: 伽達默、哈伯瑪斯和泰勒。下文的討論會在不同的地方引介他們的觀點。但另一方面, 就我的理解, 他們似乎不察覺其自身的論述是蘊含着如此強烈的價值介入的論旨。對本文的論述範圍而言, 其學說是否真的蘊含此強烈價值介入的論旨並不重要, 我主要是借用這些學說的其中一些論旨去彰顯強烈價值介入論的觀點。

11 例如, 余英時、劉述先及李明輝三位當代的儒學研究者, 雖然各有其自己的立場和研究的側重點, 但他們似乎頗一致地在伽達默和貝蒂(Emilio Betti)有關詮釋學方法的論辯中, 站在貝蒂一方, 反對他們認為含有相對主義傾向的伽達默的立場。參看余英時, 〈意識形態與學術思想〉及〈再論意識形態與學術思想〉, 載於《中國思想傳統的現代詮釋》; 劉述先, 〈對於當代新儒學的超越內省〉, 載於《當代中國哲學論: 問題篇》(新澤西: 八方文化企業公司, 1996), 2–9; 李明輝, 〈牟宗三先生的哲學詮釋中方法論問題〉, 載於《牟宗三先生與中國哲學之重建》, 李明輝主編(台北: 文津, 1996)。

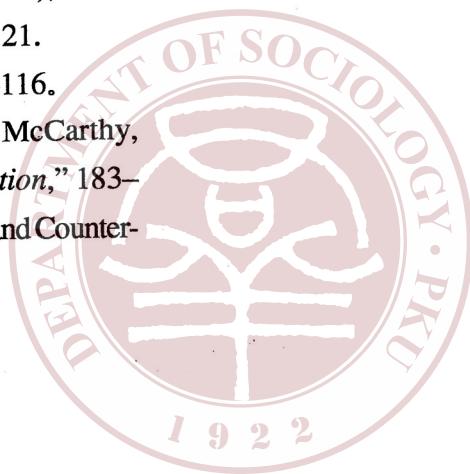
12 有關貝蒂跟伽達默的爭論, 參看Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), chap. 4; 及洪漢鼎, 〈貝蒂關於解釋的方法論原則及其與伽達默爾的爭論〉, 《社會理論學報》第四卷第二期(2001), 227–257。

13 參看 Gadamer, *Truth and Method*, 235–274。泰勒在其一篇較早期的重要文章裏, 試圖從哲學詮釋學的角度勾勒出一套文本及對社會現象詮釋的方法, 並指出此套方法雖然有別於自然科學的研究和證成的進路, 但卻不是任意的, Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man,” *Review of Metaphysics* 25 (1971), 3–51。對這些問題的詳細討論, 可參看 James Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of*



Indeterminacy (Cambridge: Polity Press, 1993), chap. 3; Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), Part Three.

- 14 本節是根據筆者另一篇文章〈強烈價值介入論〉的相關部分改寫而成的。該文於二〇〇一年四月二十日於台灣中央研究院歐美研究所主辦的“現代與後現代”研討會上宣讀。
- 15 參看 Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 16–20, 115–118; Thomas McCarthy, “Translator’s Introduction,” in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol. I*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), vii–x.
- 16 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), 第二章。
- 17 參看 Charles Taylor, “What is Human Agency?” in *Philosophical Papers Vol. I: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Ruth Abbey, *Charles Taylor* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 17–26.
- 18 Taylor, “What is Human Agency?” 19–20.
- 19 同上注, 26。
- 20 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.
- 21 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的討論, 參看Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), chap. 3。
- 22 Charles Taylor, “The Validity of Transcendental Arguments,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
- 23 Charles Taylor, “Précis and Reply to Commentators,” in a symposium on *Sources of the Self*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 54:1 (1994), 209.
- 24 Taylor, “Reply and Re-articulation,” 249; and *Sources of the Self*, 21.
- 25 參看Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol. I*, 115–116。
- 26 這是 Thomas McCarthy 對哈伯瑪斯的批評。參看 Thomas McCarthy, “Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*,” 183–186; 有關哈伯瑪斯的回應, 參看 Jürgen Habermas, “Questions and Counter-



questions," 204–205。兩篇文章皆載於 *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Oxford: Polity Press, 1985)。

- 27 我們可以再用一個例子作進一步的解釋。對“陳老師正在課堂上教書”這一個現象的理解，是否必然會牽涉理解者的價值判斷呢？當然，我們會承認，對概念如“教書”的理解是需要理解者在一定程度上接受了支配着和界定教書一詞背後的價值規範。但另一方面，又似乎是那麼明顯地這一個語句有相當清楚的客觀內容，不會引起歧義。在這樣的情況下，我們或許會容易接受理解此現象會介入如韋伯所言的價值相關性，而不是價值判斷的介入。但問題是就上文的討論而言，其分別主要在於當在理解過程裏沒有出現問題時，價值介入可以理解為是價值相關性的介入。但一旦有問題出現，此等價值相關性便會轉變為價值判斷了。

我們可以進一步假設陳老師在教書時沒有盡責任，並且對學生沒有禮貌。學生對他的行為已經很不滿意。假設有一次一位學生在上他的課時接聽手提電話。陳老師責罵這學生沒有禮貌，不守上課的規則。但這一位學生回答說：“難道你是在上課嗎？”這學生顯然不認為陳老師履行了上課應有的責任。因此，他會認為接聽電話並沒有錯。這裏顯示出在出現問題或衝突的情況下，對“陳老師正在課堂上教書”此行為或現象的了解是牽涉及理解者的一種相應的價值判斷。

事實上，如果我們把這些簡單的社會現象串連起來構成了宏觀或較複雜的社會現象，那麼，其中牽涉及的價值判斷便會更為明顯了。我們對社會和人文世界的了解，其實是處處從我們的價值判斷、強的評價、或不可缺少的道德架構出發的。只是當我們在從事學術討論時，很多時會以簡單或微觀的現象做例子，而又往往以為這可以展現出客觀及沒有爭辯性的理解的存在。

28 Gadamer, *Truth and Method*, 345–366.

29 同上注, 267–243, 333–341.

30 這裏的討論在一定程度上是揉合了伽達默、泰勒和哈伯瑪斯等人的一些論旨，再加上我自己的演繹而成的。

31 有關實證社會研究的基本假設的較詳細討論，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》，第六章；及阮新邦，《社會研究的本質》，載於《當代中國農村研究(上)：理論探索》，阮新邦、羅沛霖主編（新澤西：八方文化企業公司，2000），12–19。

32 對哲學詮釋學來說，雙向理解歷程跟“強化自我”(self-empowerment)、“自決”(self-determination)、“自我實現”(self-realization)等概念有內在的關係。有關這問題的進一步討論，可參看 Hans Herbert Kogler, *The*



Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault, trans. Paul Hendrickson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); 及“*The Self-empowered Subject*,” in *Philosophy and Social Criticism* 22:4 (1996), 13–44.

- 33 這裏的討論是根據泰勒的論旨發展出來的，參看Charles Taylor, “Concluding Reflections and Comments,” in *A Catholic Modernity?* ed. James L. Heft (New York: Oxford University Press, 1999), 110–114.
- 34 對這問題的較詳細討論，參看Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 93–108.
- 35 這裏所使用的當代儒家學者一詞可能引起誤會。因為當代儒學研究牽涉衆多不同的研究範疇和學術觀點，而這些學者對道德證悟等問題會有不相同的看法。因此，這裏所謂的跟現代西方學術對話上的困難並不適用於所有儒學研究者。事實上，就本文的討論範圍而言，我們的指涉對象是指從事哲學層面的研究者，而其中主要更是指如新儒家般從事知識本質和德性之知及體悟的探索等學者。
- 36 對這一個問題的詳細而具洞察力的討論，參看墨子刻 (Thomas A. Metzger) 的兩篇文章：〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與求批判意識的歷程〉，《學術思想評論》(出版中)；及〈形上思維與歷史性的思想規矩：論郁振華教授的《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》〉，《社會理論學報》第四卷第二期(2001), 445–472。
- 37 見注1。
- 38 參看Christopher G. A. Bryant, *Positivism in Social Theory and Social Research* (London: Macmillan, 1985); 阮新邦，〈社會研究的本質〉。
- 39 張載，《張載集》，張岱年注釋(北京：中華書局，1987)，24。杜維明在一篇有關儒家體驗之知的文章裏，亦引用了張載這段文字，並加以詳細的分析。見杜維明，〈論儒家的“體知”：德性之知的涵意〉，載於《儒家傳統的現代轉化：杜維明新儒學論著輯要》，岳華編(北京：中國廣播電視出版社，1992)。
- 40 當然，波柏的知識觀跟伽達默的詮釋學相異之處甚多，但從更廣闊的西方自希臘以降的學術傳統觀之，並以之對比着中國學術傳統，波柏的開放心靈和可能被證偽的心態及哲學詮釋學的雙向理解歷程，皆呈現出西方學術研究進路的一個重要的特徵，那是對自己的立論持有懷疑及批判的態度。有關波柏在這方面的論述，參看Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: RKP, 1972)。
- 41 一方面現代西方發展出的哲學詮釋學是順應着西方的學術傳統而開展，也具有文中所言的生活實踐的要素。但另一方面，哲學詮釋學的主要論



旨跟西方學術傳統不一樣的地方，是其特別強調理解的實踐意涵。這也是說從哲學詮釋學的角度看，學術探討並非純然是思辨式的探索。但一般論者並不明白這一點，其援引哲學詮釋學於中國的經典詮釋時，大多只是客觀地指出詮釋的多樣性並由此去闡釋某些論點，進入不了詮釋論的核心，也看不到其中所蘊含的實踐跟儒家學說裏有關體悟或體驗知識更深層次的關係。

- 42 Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection," in *Philosophical Hermeneutics*, trans. & ed., David E. Lange (Berkeley: University of California Press, 1976).
- 43 Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," *Philosophical Papers Vol. 2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 44 參看 Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979); 阮新邦，《批判詮釋與知識重建：哈伯瑪斯視野下的社會研究》，第二章。
- 45 這裏根據 Thomas McCarthy 的分析而成，參看 Thomas McCarthy, "A Theory of Communicative Competence," in *Critical Sociology*, ed. Paul Connerton (Harmondsworth: Penguin, 1978), 495.
- 46 參看 David Couzens Hoy, "Rejoinder to Thomas McCarthy," in *Critical Theory*, by David Couzens Hoy & Thomas McCarthy (Oxford: Blackwell, 1994).
- 47 社會工作是西方社會發展的產物，但不同的西方國家因應其本身的需求對此領域的範圍有不同的理解。近三、四十年來社會工作傳至香港和台灣等地區，由於華人社會的發展條件相異，因此，其內容跟西方的有頗大的差異。這情況在中國大陸尤甚。中國大陸是最近十年才引進社會工作這一個概念。但就本文的論旨而言，我們以其要處理的是人類存在的困境為一大家共同接受的社會工作的主旨，亦試圖在這裏展現出本文所言的實踐的意義。
- 48 有關實證社會工作觀及其相應干預模式 (model) 的討論，參看 Malcolm Payne, *Modern Social Work Theory*, 2d ed. (London: Macmillan, 1997).
- 49 筆者現正嘗試發展一套詮釋取向的社會工作觀念，其初步的構想可參看筆者即將出版的一本書，Sun-pong Yuen & Yeuk-shing Mok, eds., *Hermeneutics and Social Work* (London & Singapore: World Scientific Publishing Co., Forthcoming).
- 50 筆者曾經就這個課題進行實徵研究，現正就研究資料撰寫報告，將會以《阿蘭的故事：失落與重建》為書名發表。

- 51 有關當代中國農村的婦女的境況及婚姻觀，特別是此模擬的案例的所在地珠江三角洲一帶的情況，可參看筆者的合著，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：八方文化企業公司，1998）。
- 52 有關此問題的討論，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*, by Patricia Benner, Christine A. Tanner and Catherine A. Chesla (New York: Springer Publishing Co., Inc., 1996)。
- 53 泰勒對笛卡兒和洛克理論的結合所顯示出的近現代知識觀或理性典範有深入的分析，參看Charles Taylor, "To Follow a Rule," in *Philosophical Arguments*.
- 54 同上注，169。
- 55 嚴格來說，第三種知識觀並不如前二者般具有清晰，一致而系統的理念。再者，就算強調體態結構為構成獲取知識的重要條件此觀點而言，也並非一定接受詮釋學的知識觀。這裏的討論是在一定程度上結合詮釋學和體態結構的論述，參看Dreyfus & Dreyfus, "The Relationship of Theory and Practice in the Acquisition of Skill"; Taylor, "To Follow a Rule"; Francisco J. Varela, *Ethical Know-How* (Stanford: Stanford University Press, 1999)。
- 56 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (London: RKP, 1962); Hubert L Dreyfus, "Towards a Phenomenology of Ethical Expertise," *Human Studies* 14 (1991), 229–250.
- 57 Dreyfus & Dreyfus, "The Relationship of Theory and Practice in the Acquisition of Skill," 31.
- 58 同上注，29–47。
- 59 楊儒賓對這些問題有頗原創的分析。然而，楊氏的重點是在闡釋儒家學說裏對體態功能的正面論述，他雖然也注意到如“權力的身體”、“情欲的身體”及“醜陋的身體”等負面功能，但卻未有循此路向作進一步的探討。參看楊儒賓，《儒家身體觀》（台北：中央研究院，1996）。
- 60 杜維明教授是較早注意這一個問題的學者。參看杜維明，〈論儒家的“體知”〉及《十年機緣待儒學》（香港：牛津，1999），第三章。
- 61 王陽明，《傳集錄下》，葉紹鈞點注（台北：商務印書館，1967），227。
- 62 就這問題的深入而敏銳的討論，參看墨子刻，〈形上思維與歷史性的思想規矩〉。

