

# 政治研究中的定律問題

## ——主、客觀下的不同類別

國立台北大學  
公共行政暨政策系  
教授葉仁昌

### 壹、前言

溯自古希臘的哲學家，就已經對宇宙中實體的「一」與「多」的問題，掀起了熱烈的爭辯。一方面，宇宙中實體在彼此之間呈現高度的差異與複雜性；但另一方面，在差異與複雜性的背後，卻又似乎顯示了某種的一致與共同性。即使在古代的中國，也存在著類似的論爭。儒家 - - 尤其是孟子 - - 基於人性的共同特質，提出了許多社會生活的道德律則。但對莊子來說，卻寧願強調個體的獨特性，主張「各適其適，各美其美。」<sup>1</sup>試問，中西這樣的一與多的古老爭論，對於政治學 - - 或是整個的社會科學 - - 的研究方法而言，是否有什麼啟示或意義呢？

答案應該是肯定的。因為這樣的古老爭論，其實顯示了學者面對研究對象時的兩種取徑。第一種是經由分析與抽離，聯結起諸多研究對象之間的某種一致與共同特質，進而形成理論所賴以為建構的「律則性」；另一種則是將各個單一的研究對象，都當作為一個不可分割的整體，以凸顯出其差異與獨特之處，進而呈現詮釋所賴以為前提的「一次性」<sup>2</sup>。社會科學的研究也不例外。而這種律則性與一次性的共同存在，或許我們可

---

1 ? 《莊子》，

<sup>2</sup>從詮釋學（Hermeneutics）的角度來看，詮釋必須同時參照到詮釋者與被詮釋項各自的主體性，並且，這樣的主體性又都是隨著時間歷程而一次不同於一次的。因此，我們可以說，對「一次性」的肯定正是詮釋的前提。

以稱之為研究方法上不可避免、且相互支援的「二元性」。在本文中所要討論的就是這種二元性。我們將先

相反的，科學的界定卻完全無法規避對律則的追求。誠如推而論之，在政治理論中的律則追求是否有困難、又有何限制，就成為政治研究能否科學化的重要課題了。在本文中，筆者

## 貳、律則性的難題之一：過大的不確定性

愛因斯坦（A. Einstein）曾經指出，科學的本質在探討「事素之間的關連性」（relationship of events）。他所指的其實就是律則的建立。從方法學的角度而言，若根本缺乏經得起考驗的有效律則，則解釋模型以及理論建構就毫無可能。然而，在文化科學的領域中，律則的追求卻面臨若干基本難題。首先，是它能否以數學形式呈現。這對於方法學實有著關鍵性意義。幾乎大部分屬於實證主義傳統的學者，都會同意「假設演繹法」（hypothetical -deductive method）對於科學建立的重要性<sup>3</sup>；然而，假設演繹模型的解釋力，卻有賴於律則的數學形式。科學的哲學家萊興巴哈（Hans Reichenbach）即曾指出：

現代科學之所以非常有力量，是由於發明了假設演繹法。這個方法是以數學假設的形式建構一個說明，諸被觀察到的事實則都可從這個假設演繹出來<sup>4</sup>。

譬如哥白尼（N. Copernicus）偉大的天文發現，就是經由刻卜勒（J. Kepler）以及牛頓（I. Newton）的努力，將之轉變成一種數學形式後，才得到學術界的普遍贊同。類似的例子不勝枚舉，無庸贅言。顯而易見地，對於科學的建立，量化並不是一個可有可無、或「只要盡力、有多少算多少」的問題。

然而，在若干文化科學家的論述下，量化問題在科學建構中的重要性卻經常被低調處理了。譬如政治學圈的呂亞力教授，就曾經引用美國學者普羅斯魯（J. W. Prothro）

---

<sup>3</sup> (Kaplan, 1964:9-10; Bernstein, 1975:13)

<sup>4</sup> (Reichenbach, (trans) p.107.)

的話，聲稱量化與非量化的爭論是「關於科學方法的無聊爭執」。他相信，「優秀的政治學者作研究時，資料能量化，就量化，不能量化，也就不去量化。但追求嚴謹的態度，則是一貫不移的。」<sup>5</sup>如此一來，量化所追求者似乎不過是「嚴謹」兩字。律則本身的數學形式，也不再是科學建構的重大考驗點，而是一個「只要盡力、有多少算多少」的問題罷了。這樣的看法明顯與萊興巴哈前述的立場以及科學的哲學傳統有嚴重差距，它低估了量化問題在科學建構中的重要性。

這種低估是妥協的結果；它其實是承認了實證主義傳統在量化理念上的退讓。但持平而論，此一妥協卻有其必要性與事實基礎。畢竟，在文化科學的領域中，追求數學形式的假設演繹模型，較之自然科學者困難許多了<sup>6</sup>。

至於困難的原因，其中之一，常被認為是非科學領域中研究變項的高度複雜性所致<sup>7</sup>。因為，科學的本質是經由一連串否証（refutation）而逐步架構出的理論，也就是以所謂「If~, then~」的條件句形式，來築成科學知識的體系<sup>8</sup>。然而，在事實上，基於人類行為總是牽涉到無數的複雜變數，故往往很難以用條件句的形式，就像寫電腦程式般地，構築成周延而完整的「模組」（module）<sup>9</sup>。換句話說，根據於此一觀點，在文化科學的領域中，所有用以表達科學知識的條件句，都是未完成、也無可能完成的（

---

<sup>5</sup>（呂亞力，1979:186）

<sup>6</sup>一般來說，統計學上的量化有四種「量表」（scale）。第一種是「名目量表」（nominal scale）。譬如「基督教徒」、「佛教徒」、「回教徒」。但這根本不是量化，只是分類。第二種是「順序量表」（ordinal scale）。譬如政治參與的熱衷情況可以依序區分為「冷漠者」、「投票者」、「意見領袖」、「黨工幹部」、「參選者」。這也不是量化，只是比名目量表更細的分類。第三種是「間距量表」（interval scale）。它必需決定各個不同類別間的距離。這就是量化了。但必需具有一項共同單位。這在社會科學中就是比較困難了。常見的只有百分比、年齡、人數、元、得分數。但是其它更重要的計算單位根本就找不到。譬如，在自然科學中，時間的測量可以根據地球的自轉、或是原子的轉動、或是光線的移動。但在社會科學中，權力的計算單位是什麼？「磅」嗎？再譬如說，政治人物的「保守」或「開明」又如何找到計算單位而予以量化呢？政治參與的「熱度」又該用華氏或攝氏？實証研究一直到今天，只能環繞在百分比、年齡、人數、元、得分數這些東西上來進行所謂的「間距」量化。但很多東西不能都用這些玩意來衡量的。譬如，民進黨抗爭示威的時候，學者所謂的「社會成本」又怎麼算？可以用新台幣來算嗎？第四種是「比率量表」（ratio scale），它與間距量表相似，但必需以絕對零（absolute zero）為起點。這種量表對自然科學很重要，但在社會科學則根本別談了。

<sup>7</sup>

<sup>8</sup>

<sup>9</sup>

unfinished and finished impossibly)。

吾人不難發現，此一觀點的基礎其實是很脆弱的。實證主義傳統的學者也提出了有力的駁斥。自然現象其實也很複雜，所牽涉的變數也同樣不計其數。再者，現象的複雜性固然構成了困難，但困難並非就是不可能。前者是經驗層次上的障礙，而後者，則是指在邏輯層次上發生了無可克服的問題<sup>10</sup>。

這樣的論辯是言之成理的。任何解釋模型既不可能、也不必要窮盡所有相關變數。當然，若是它可以掌握的相關變數愈多，模型的解釋能力經常也就愈大與廣泛。電腦程式的模組亦正是如此，它的執行並不以所有相關變數的控制——即實質意義的周延與完整——為要件；相反地，它所要求只是形式意義——即在陳述變數的邏輯結構上——的周延與完整。當然同樣地，若是它可以掌握的相關變數愈多，程式的應用能力經常也就愈大與廣泛。但無論如何，儘管吾人可以批評某一模型的解釋力薄弱，卻無法否認條件句形式的科學知識，在論證上所具備的有效性。

其實，問題的真正關鍵，並不在於政治現象中所牽涉的變數是否更為複雜，而是該如何有效控制那些經過挑選的重要變數，以進行操作性的實驗？在文化科學的領域中，對於所謂「重要」變數的挑選，本身已是難題<sup>11</sup>。但對這些變數進行操控性實驗，則近乎是致命的挑戰。大概只有心理學或小團體的研究還勉強可以作操控性的實驗。此外，還有一種所謂的「模擬」(simulation)。模擬很類似於演習，它由某些「演員」充當角色，置身於由研究者所創造的類似情境中，然後進一步觀察他們的行為。然而，我們只要觀察消防演習或地震演習，就知道其與自然科學的操控性實驗是有很大不同的。

操控性實驗的重大考驗點，顧名思義，就在於能夠操控若干變數，以達成所謂的「隔離分析」(isolated analysis)；也就是在「其它條件不變」(other things being equal)的情況下，來釐清變數之間的關係。譬如，有些人主張多吃維他命C可以預防感冒；然後有人還會作証，說自己最近常吃維他命C，確實感冒減少了。然而，真正的原因可能是近來氣候很穩定，或這陣子經常打球，或者，是以前經常傳染感冒的某個同事離職了。無可選擇地，若要真正釐清維他命C與感冒之間的關係，必需進行操制性的實驗，

---

<sup>10</sup> 【Isaak, Alan C. pp.45/47】

<sup>11</sup> 韋伯及本人 客觀性 一文

使其它條件在不變的情況下，來分析維他命 C 的使用會如何影響感冒病毒的活動與發作。

然而，遺憾的是，在文化科學的領域中，絕大部分的實證性研究，卻都暴露在「其它條件都在變」的情境中，來探討變數之間的相關情形。譬如，經濟學者研究政府的某項政策對物價波動的影響。但問題是影響物價波動的一大堆變數中，經濟學家可能沒有一個能夠控制。它的本質是不折不扣的「沒有隔離的隔離分析」(isolated analysis without isolation)；它當然無法釐清該項政策與物價波動之間的真正關係。再譬如，某位學者研究教育程度高低與「自願升高中就學方案」的關係。他很可能得到一個結論，就是教育程度若愈高，愈支持該就學方案。但這裡卻有一個陷阱。因為，在沒有隔離的隔離分析下，研究者並不是發現了「教育程度」與該就學方案之間的關係，而只是「有高教育程度特徵的問卷填答者」與該就學方案之間的關係。但必須注意的是，這些問卷填答者之所以支持該就學方案，卻可能是緣因於高教育程度以外的其它變數，或許是個人教育看法的問題，或者是牽涉到既得利益，也或許只是自己的小孩在高中聯考上缺乏競爭能力。

吾人並無意否定實證研究的學術價值，只是要表明出，在文化科學的領域中，基於追求數學形式以及操控性實驗的上述困難，使得其所獲致的律則呈現出不確定性。而且，這種不確定性是頗為嚴重、有高誤差值的。雖然某種程度的規律性仍然存在，但不只算不上精確，其中的變異性也頗為可觀。

固然若干實證主義傳統的學者辯稱，在自然科學中的律則其實也有它的不確定性。它們也只是在統計上可以畫出一條近似的直線。本質上還是一種「統計蓋律」(probabilistic-statistical law)、或所謂的「蓋然性的蘊涵式」(probability implication)。為了辯護這個立場，某些學者經常提出物理學中海森堡(W. Heisenberg)的「測不準原理」。根據於此一原理，科學家雖然能夠觀察和計算每一個分子的個別運動，卻不可能嚴格而精確地說明其間的因果關係。因此，萊興巴哈說道，「一切知識都是蓋然性的知識，而且僅能就假定的意義來斷言。」<sup>12</sup>既然自然科學都如此，文化科學又何能倖免呢？故而，他們相信，人類行為在規律上的不確定性，也並不會構成行為科學在發展上的

---

<sup>12</sup>【Reichenbach. H. (trans.) pp.170;269】。

根本困境，只是研究者會比較辛苦罷了。

但這樣的比較性結論恐怕是略嫌粗糙了。自然科學中的律則雖然也屬於蓋然性質，但它大部分仍可以用精確數據或方程式予以表達。而且，在很多情況下，即使是例外或誤差的部分，也可以用某個百分比呈現出來<sup>13</sup>。因此，所謂蓋然性定律並不就是籠籠統統的知識。許多實證主義傳統的學者忽略了，海森堡的「測不準原理」發生在極小的微粒中。也就是說，它所謂的「不確定性」是從極精密的意義上來界定的。這樣一個蓋然性的特質，固然可以否定傳統哲學對自身擁有絕對真理與確定知識的宣稱。然而，人類政治行為的律則性，卻無法以極小微粒的精密度來觀察和斷定。在文化科學的領域中，其律則性雖也是一種蓋然，但很多時候恐怕只能算是籠籠統統的知識，與自然科學者實不可同日而語<sup>14</sup>。

## 參、律則性的難題之二：對一次性的忽略

除了過大的不確定性外，文化科學領域中的律則，還面臨另一個重大的難題，就是對於所謂的「一次性」（oneness）無法忽略。因為，在基本上，物質的屬性（attributes）與人類行為的特性（characters）並不屬於同類。前者從屬於物理原則與固定邏輯，後者則從屬於心理原則與自由意志。它們之間並非只有程度之別，更是本質有所歧異。

實證主義傳統的學者則指出，心理因素與自由意志的存在固屬事實，但它們只是推

---

<sup>13</sup>【Reichenbach. H. (trans.) p.171】

<sup>14</sup>譬如，在自然科學中，牛頓的「萬有引力定律」（law of gravitation）在形式上就是一個數學方程式。而為了證明此一定律，他還發明了一個「微分法」（differential calculus）。後來，牛頓觀察月球每月繞地球的旋轉，很失望的發現觀察結果與微分法計算的結果不一致。但大約二 年後，一個法國的探險家重新對地球的周長作過新的測量。這時候牛頓用新的數據重新觀察測量，結果這一次與微分法計算的結果終於一致了。再譬如，海王星（Neptune）是法國一位數學家 Leverrier 先用數學的計算預測出來，然後才由德國的天文學家 Galle 將他的望遠鏡瞄準夜空中 Laverrier 所計算出來的那一點發現到的。這麼精確的「蓋然性」知識，豈是我們政治學界那種「教育程度愈高，投票率也愈高」的定律所可比擬的！再譬如說，自然科學中對潮汐、日蝕、月蝕的預測，或是光速、音速、溫度、硬度、濕度等的測量，雖然也都在絕對的意義上算是「蓋然性」的知識，但絕非籠籠統統的，而是清楚精確的。我們千萬不可以將社會科學與自然科學的「蓋然性」混為一談，否則就無法解釋今天環繞在我們周圍的那麼許多精緻可靠的科技文明。與自然科學世界中的規律性恐怕有著很大的區別。譬如電燈為什麼可以發光？雷射唱盤為什麼會放出音樂？它們都是根據於物質的一種相當穩定的特性，而且這種特性穩定到一個地步，可以用數學形式呈現出來。

翻了行為的強制性，並無法據以否認其因果律的存在<sup>15</sup>。換句話說，無論心理因素與自由意志如何發揮作用，律則還是可以成立的。

對於文化科學中的律則，這樣的看法固然掌握了肯定的一面，但卻忽略了此一肯定面並非全部。雖然我們也同意，心理因素的運作經常有其律則性，甚至自由意志的表現亦是如此。但無可否認地，它們也使得與行為相關的變數出現了一種「無限可能」。簡單地說，心理因素與自由意志的運作及表現，有其某種程度——並非全部——的不可捉摸性。關鍵在於它們使行為者有聯想以及賦予意義的能力。透過聯想，人可以將原本不相干的兩個事物關聯起來。循同樣的途徑，人也可以將意義賦予那些原本不相干的事物。相反地，在自然與物理世界中，其諸多變數之間的關聯，卻始終限制在某種機械式的邏輯中。各種物質只是按照已經存在著的「關聯」（correlatives）彼此作用，它們本身並沒有「造成關聯」（correlate with）所需要的心理與意志能力。但在人文與社會世界中，卻存在著具有心理因素及主觀意志的行動者。他們固然可以只是按照既定的律則——已經存在著的關聯——去互動，卻也可以拋棄既定的律則，重新造成關聯。這就是前面所謂的無限可能了。結果，某些不相干的因素竟然也會在某種情況下變成行為的主要變數。譬如說，張三很敵視某位女主管，但究其原因，其實與性別歧視無關，只是因為那位女主管長得很像以前拋棄他的一個女朋友。很顯然地，對於人類行為的研究，屬於哲學上機械論的模型固然有其部分解釋力，但屬於生機論（Vitalism）的解釋模型卻也同樣無法忽略。

學者杜而明（Stephen Toulmin）對此有很好的分析，特別是自由意志的問題。他表示道，自由意志的存在，確實並不意謂著人類行為的發生沒有「因」，而只要是行為，也都有其「果」。他舉了個簡單的例子，「我說話，你笑了。」在此，你的笑就是自由意志的表現。因為，你可以不笑，甚至哭。我的說話並不能決定你的笑，它是你經過選擇以後的行動。但若是沒有我那一次的說話，你那一次的笑也肯定是不存在的。杜而明因而作出一個區別，我的說話並不是你的笑此一行動的「理因」（'reasons' for acting），但卻是該行動的「成因」（'having reasons' for acting）<sup>16</sup>。再譬如說，某個女孩臉紅了

---

<sup>15</sup> 【Isaak, Alan C. pp.49】他們引用分析哲學家 John Hospers 的話說，「Freedom...is the opposite of compulsion, not of causality.」

<sup>16</sup> 【p.5】

。因為，我們當著她面前談論一個她暗戀的男孩。顯然地，臉紅的理因是她暗戀那個男孩；而造成這一次臉紅的成因，則是我們在她面前的那一次談話。

這個區別可以回溯至康德 (I. Kant)。康德哲學很重要地分出「本體界」( noumena ) 與「現象界」( phenomena )。他並且相信，在現象界中所發生的一切都決定於因果律；但人的「理性自身」( rational self) 卻不屬於現象界，而是屬於本體界的「超越性」觀念 ( 'transcendental' idea )。因此，康德相信，對於人類行為的解釋，要從「理因」( reasons ) 來著手，至於自然現象的解釋，則要從「肇因」( causes ) 或機械論來描述<sup>17</sup>。

康德這樣的看法，曾經發揮了不小的啟發性，但仍需要某些修正。因為，對於人類行為的解釋，康德幾乎是忽略了肇因的存在，故而也等於間接否定了文化科學中的律則性。事實上，在其所謂的理因中，還可以進一步在實際運用上作出區別。正如杜而明所說的，一種是所謂的「推理行為」( ratiocinative conduct )，另一種則是「純粹地因果反射」( purely causal responses )<sup>18</sup>。譬如說，張三正很危險地開著車。為什麼呢？若根據於推理行為的層次來看，可能是因為他喝酒醉了。但若是從純粹地因果反射來看，則是因為張三此時的身體及心智無法自制。杜而明對此二者的區別，其實是頗有貢獻的哲學整合。從一方面來說，他基於人類行為中肇因的存在，而肯定了在文化科學領域中可以探索出因果律則。但另一方面，他也清楚地指出，若研究者純粹地只從外在觀察，忽略屬於推理行為層次的內在理因，則將會在因果關係的解釋以及律則的建構上出錯。

除了杜而明的貢獻外，對於所謂的理因，新康德主義的學者李克特 (H. Rickert) ，則另闢了歷史學的角度，從所謂的一次性來加以闡揚及描述。對於康德在這方面的立場作了頗具意義的修正。李克特認為，自然科學與文化科學之間有兩方面的基本對立。首先，「自然」是那些從自身中成長起來的 ( by birth )、以及任其自生自長之物的總和，它可以不從價值的觀點加以考察；而「文化」則是按照人們所預想之目的而產生出來的；或者，它已經存在，而按照它所固有的價值，由人們刻意保存著的總和<sup>19</sup>。如此一來

---

17 【Toulmin, S. p.2】

18 【Toulmin, S. p.17】

19 ( Rickert. (trans.) pp.35/36 )

，「價值聯繫」就是兩者的區別所在了。在自然科學中探討的是存不存在，而文化科學則因為價值聯繫的緣故，所探討的是有意義抑無意義的問題<sup>20</sup>。

李克特刻意不用心理因素或自由意志等概念，來根本地區別自然科學與文化科學。因為，他認為即使是心理過程，就其邏輯與形式而言，還是有規律性的，是屬於自然的；只有那些作為評價的必要前提、也就是那些與價值有所聯繫的心理現象，才適合歸屬於文化科學的領域<sup>21</sup>。至於自由意志，他則視其為形上學的論斷，對於方法論毫無意義。而且，即使此一論斷是有效的，自由概念也不當阻止學者「合乎規律地敘述經驗所與的心靈生活」<sup>22</sup>。

李克特在選擇了較之心理更為細膩的價值一概念後，進一步指出了自然科學與文化科學在方法論上的不同。前者既然探討的是沒有價值聯繫的存在問題，它的方法因而是透過普遍化來追求規律性；也就是去發現普遍的概念與自然規律，從而對世界進行計算和支配。至於後者，其既然是探討具有價值聯繫的意義問題，它的方法就是透過個別化來說明其獨特性或一次性。李克特並且借用哲學家柏格森（H. Bergson）的譬喻說道，「自然科學只縫製一套對保羅和彼得都同樣適合的現成的衣服。」因為，這套衣服不是按照這兩個人的身材去作的，而是根據一般人的大致體型去作的<sup>23</sup>。文化科學則並「不想縫製一套對保羅和彼得都同樣合適的標準服裝。」它的目的「想從現實的個別性方面去說明現實。」<sup>24</sup>

值得注意的是，李克特所謂的獨特性或一次性，從表面上看是類似於歷史學的方法；即相信歷史雖然類似，卻並不重覆。每一個歷史事件都是獨特的，也都只發生過一次。但事實上，李克特的主張卻不是以歷史的客觀存在性為基礎，而是建立在主觀層次的價值聯繫上。他要求採取獨特性或一次性的方法，重點是為了呈現出各個事件在價值聯繫下的特殊意義。

但無論如何，顯然地，在這樣對於獨特性或一次性的理解下，科學方法論中那種形

---

20

21 (Rickert. (trans.) pp.38/41)

22 p. 69.

23 (p.60)

24 (p.70) 柏格森在此方面的哲學立場與李克特是很類似的。

成概念與製作通則的程序與目標，就變得多餘而且有害了。因為，概念的形成是尋求各個具體事物的共相，製作通則的原理亦是如此；它們基本上都是異中求同的努力。它們滿足了普遍性或律則性，卻也同時摧毀了各個具體事件的獨特性或一次性。

乍看之下，似乎李克特也犯了類似於康德的前述錯誤，也就是在對於人類行為的解釋上，忽略了律則性仍然存在的一面，從而完全排斥在文化世界中使用自然科學的方法。但事實上，李克特並沒有走到這樣的極端。他毫不猶豫地承認，用自然科學的方法來處理人類行為的解釋，「是可能的，甚至也許是必需的，因為任何一種現實都是可以用普遍化的方法去理解的，」但他也同時強調，「僅僅用這種方法是不夠的。」<sup>25</sup>

按照李克特的意見，我們可以指出，政治或社會的研究，是同時需要兩種方法、不可偏廢的；其即行為主義的方法以及價值聯繫的方法。不過，在李克特的心目中，這兩種方法仍是有所輕重的，並不能等量其觀。他清楚地表示，在文化科學的領域中，追求普遍化與律則的自然科學方法只是輔助性的工具，更別指望可以取代後者。這就好比是：

「歷史的心理學」——它也許可以借助於科學的心理學而得到完善，但絕不能被任何關於心靈生活的普遍化科學所代替。——不能用這種方法得到對一次性的、個別的事件的認識<sup>26</sup>。

因為，每一個當下的行動意義，都是不能再現、複製，也不能重新體驗的。若純粹從抽象的概念層次來說，每一個行動固然都可以解析為更細微的若干片段，甚至再將各個片段任意組合。但若是從價值聯繫的層次來說，則行動並無法像攝影般地將影像分割、剪接與編輯。因為，與行動聯繫的價值本身乃是無法分割的整體。它只能是獨一無二的「特寫」。

李克特這種對行動的整體予以掌握的要求，讓我們聯想起博藍尼（M. Polanyi）所謂的「瞭解」。他相信，瞭解並不是像經驗主義者所說的，只是辨識了某項經驗事物。更重要地，乃是將那個經驗事物「包含」（comprehend）在整體裡面，使經驗有意義起

---

<sup>25</sup> (p.97)

<sup>26</sup> (p.81)

來。換言之，就是掌握到「諸個別項」(particulars)如何彼此關聯，又在整體中有何意義。

為了說明此一認知過程，博藍尼頗具創意地提出了所謂的「支援意識」(subsidiary awareness)與「焦點意識」(focal awareness)。就如同我們看某個人的臉孔。雖然我們可以一眼就認出張三，但卻往往無法細說其五官的各個特徵。博藍尼指出，這是因為我們看一個人的時候，是為了注意他的整張臉孔，而才去注意其各個五官<sup>27</sup>。此時，我們對於其各個五官的注意只是屬於支援意識<sup>28</sup>。因為，我們並不是真正地以其眼睛或鼻子為焦點。再譬如說，李四打籃球的動作真是美妙，可是觀眾卻通常無法詳細描繪其動作。這也是因為觀眾對於其動作只是運用了支援意識，焦點意識則投入了整場球賽。

當然，如果王五刻意要學習籃球技巧，他可能會對李四的某些動作產生焦點意識。但也因此，其注意力就不在整場球賽了。或許對於博藍尼而言，王五正代表著科學取向的心靈。因為，其所著眼的是對諸個別項的分析，並進而透過律則性的追求，與其他籃球明星的某些動作加以比較、歸類或融合。

然而，王五並不能代表一般人在認知上的心理過程。許多人注意力的焦點，毋寧是李四的獨特球技，以及他在整場球賽中的印象與表現。對觀眾來說，李四的各招表現都是難以再現的特寫，也可能成為歷史的絕響。博藍尼特別強調，此一認知的心理過程，並不是透過屬於律則性範疇的「概念」(conception)而形成，而是依賴屬於「前語言」的靈感或是所謂的「潛伏意念」(subception)<sup>29</sup>。

姑且不談博藍尼此一主觀主義傾向的問題<sup>30</sup>，其前述的論證與李克特實有異曲同工之妙。因為，對於文化科學的知識領域，他們都要求從諸個別項的分析，超越到對整體性與一次性層次的理解。因此，作家必須將注意力放在字與字之間的關聯，還有它們所形成的句子在整篇中的意義；鋼琴家也不能將其用心只是集中在手指。同樣地，研究工作並不能將其焦點停留在概念的製作與名詞的界定，它還必須探索在整體性與一次性層次的意義。而就基於此，使得博藍尼與李克特都在某種程度上——並非全然地——貶抑

---

<sup>27</sup> (p.176)

<sup>28</sup> (p.16)

<sup>29</sup>

<sup>30</sup>

了追求律則性的科學心靈。對於文化層次的知識建構，他們並不以為目的是在「縫製一件保羅與彼得都同樣合適的現成的衣服」；只是博藍尼從認知的心理過程來立論，而李克特則拒絕了心理因素，改以價值聯繫為其學說的基礎。

但無論是心理因素或價值聯繫，都是屬於行動的主觀層次。而這種從主觀層次來強調一次性的立場，無疑地與詮釋學（Hermeneutics）傳統是頗有類似的、甚至互為表裡。譬如，在施萊馬赫（F. Schleiermacher）對「說明」（explanation）與「解釋」（interpretation）的區別中，就高度表現出了對主觀性的強調。在施萊馬赫看來，前者只是說明者對說明對象主觀而片面的認知，它的本質毋寧是說明者以說明對象為媒介的一種自我表白與揭示。至於後者，則不僅考慮到解釋之前的先在情境，更力求掌握解釋者與被解釋項之間的關係，以及解釋本身作為一項行動對於被解釋項所產生的影響。施萊馬赫並且因而相信，知識的建構是<sup>31</sup>。到了狄爾泰（W. Dilthey），行動者的主觀意識就更為抬頭了。他相信，研究人的意識世界將是揭開歷史與社會之奧祕的鑰匙。而所謂的「理解」（verstehen），簡單地說，就是「我」在「你」之中的重新發現<sup>32</sup>，亦即解釋者以其意識神入或交感於（empathy）被解釋者的意識中。當狄爾泰說「理解的每一個點都呈現著一個世界」時<sup>33</sup>，對博藍尼與李克特而言，正意謂著文化科學的任務，是在於每一個別的行動上，呈現出行動者主觀的——心理的或價值的——精神世界<sup>34</sup>。

## 肆、主體性與客觀性的整合

博藍尼與李克特對一次性的兼顧與強調，固然對於政治研究中有關定律問題的探討有其貢獻，但他們對於一次性的主張，都仍只侷限在心理或價值之類的行動主體層次。然而，其實所謂的一次性也同樣存在於客觀層次，並因此得以進一步發展出科學性律則。

屬於實證主義傳統的涂爾幹（E. Durkheim），就曾精闢地區分出客觀性的「社會事

<sup>31</sup>

<sup>32</sup>頁四三。

<sup>33</sup>

<sup>34</sup>套用羅梯（R. Rorty）的話來說，詮釋學的精神不是去追隨邏輯論證。它寧願不理解，也不肯用自己的語言去翻譯別人的語言。

實」(social fact)與個人性的心理現象。他說,後者「只存在於個人意識之中和通過個人意識表現出來」;前者則雖將強制力作用於個人,卻外在於個人的感受,有獨立於個人的、甚至是集體的客觀存在性<sup>35</sup>。而這種排拒了行動者個人意識的外在「客觀存在性」,正就是社會研究科學化的基礎了。他聲稱:

(社會學)只有從實際現象出發才能闡述事物,而不能直接用觀念想出真實的事物來。我們必須將社會現象看作是社會本身的現象,是呈現在我們面前的外部事物,必須擺脫我們自己對它們的主觀意識,把它們當作與己無關的外部事物來研究。這種外在性可以使我們從外面觀察事物的裡面,從而免除一些謬誤。儘管事物的內部情形是多種多樣的,有的還未定形,但我們在開始研究時仍然要把它當作有「固定性」的事物來觀察<sup>36</sup>。

涂爾幹當然不是否定博藍尼所說的心理因素、或是李克特的價值問題,他只是認為研究者必須將它們也當作一件社會事實來加以經驗性和實證性的研究;這正是所謂的「社會事實只能通過其他社會事實去解釋」<sup>37</sup>。就譬如某部探討意識型態的著作,從涂爾幹來看,並不能只是在主觀層次詮釋各個理論家的政治理念與企圖,更重要地,乃是必須將這些政治理念與企圖,當作是一件件外在於個人意識的社會事實,並進而經驗性地觀察它們在各個社會與不同歷史階段的影響與發展。他並且相信,唯有如此才能正確說明這些政治理念及企圖與社會實體之間的關係。

涂爾幹這樣的立論,深刻影響了許多屬於實證主義傳統的學者。他們同樣聲稱,行為科學並非排斥心理與價值因素,只是要求將它們也當作事實問題來處理研究<sup>38</sup>。然而,此一辯辭並無法否定他們對於行動者主觀意識的忽略。涂爾幹雖一再強調,社會事實外在於人的意識,並且將強制力作用於個人。但正確地來說,此一論調毋寧只是語意的混淆所致,或是導因於觀察角度的差異罷了。從現象學來看,當人的意識停止時,社會事實或是涂爾幹經常說的「集體現象」,對於該個體而言顯然是不存在的。就以道德或

---

<sup>35</sup>涂爾幹(E. Durkheim),黃丘隆譯,《社會學研究方法論》(台北,結構群文化事業有限公司,民七九),頁一—三。

<sup>36</sup>同上註,頁二八—二九。

<sup>37</sup>同上註,頁一—四。

38

某些理念為例，它們在現象世界中實際上並不存在，但它們對於個人卻是經由意識而存在，並進而作用於個人。就物理的意義而言，社會事實並沒有產生強制力所必要的能量，只是個人透過意識而將自己的行為依附到某個規範上而已。當然，這個被依附的規範本身也是經由個人的意識而存在的，並加以某種程度的個人化詮釋。

不過，儘管有此瑕疵，涂爾幹的觀點還是強而有力地平衡了李克特與博藍尼的觀點，高度肯定了行動本身及其後果的客觀存在性。而這樣的客觀存在性，從歷史的角度而言，正也同時包含了所謂的一次性。因為，只要我們也拒斥歷史主義，則每一件社會事實，當然也都是獨特而唯一的，它們彼此之間或有類似，但絕不重覆。雖然在不同的社會事實中仍有某些共同的特色，但共同並非就是等同；即使它們存在有若干公分母，但各個事件與行動，就其具體的客觀存在性而言，還是無可對等替換的。它與李克特和博藍尼的主張有所不同的是，這樣的一次性並非來自行動者主觀層次在心理或價值上的賦予，而是來自於在客觀層次的歷史存在性上的認定。

其實，不只是涂爾幹，即使是若干詮釋學派的學者，也同樣肯定了行動與事件本身的客觀存在性。譬如海德格（M. Heidegger）的語言詮釋學。經由其「我在故我思」——即以存在當作思維的根基，以意識為自我的延伸——的主張，固然語言的本質仍是有意向的主觀性或主體性之自我存在的展現。但對海德格來說，整個理解的重點已經不再是行動者的主觀意識，而是語言本身——包括了用字遣詞和文法結構——這樣的客觀性「存在」了。就以文學上的詩篇為例，它們固然是由某位作者寫出來的，但詩句一旦寫出，就獲得了獨立自主的存在。並且，與讀者進行交談和對話、打動讀者的感情並召喚起共鳴的，海德格相信，毋寧是詩句的本身，而非詩句的作者。所以，他會說道，「語言是存在的家，在它的寓所中，居住著人。」<sup>39</sup>

再譬如伽達瑪（H. G. Gadamer），也同樣強烈表現了在理解過程中對主觀意識層次的壓抑。他甚至用主體性的「受難」或主觀意識的「沉落」這樣的字眼來形容理解的真正意涵。或許某些學者喜歡用「對話」來表示理解過程中意識交流的情形，但伽達瑪卻極力地使用「遊戲」此一概念來加以描繪。因為，就誠如學者高宣揚所說的：

**對話者雖然有來有往，但都可以保持其獨立性和自主性。但在遊戲中，遊戲者與遊戲**

本身的關係，不僅是在內在精神活動方面是相互交往和交融的，而且，遊戲作為遊戲，始終都不承認遊戲者的自主權和對於遊戲的控制權。反過來，在遊戲過程中，是遊戲本身把遊戲者吸引進來，從精神上加以同化，使遊戲者在遊戲中喪失了主觀目的性和自我控制力。 遊戲者始終都以遊戲的內在力量的感召下，情不自禁地流露出其一切情感及思念，努力向遊戲本身所展示的深度和廣度滲透，同時又不斷地實現自我圓滿和自我昇華，直到遊戲終了為止<sup>40</sup>。

迦達瑪這種企圖超越行動者主觀意識的努力，固然是為了表達出理解中所蘊涵的兩相忘「我」的融合境界。但是相對之下，遊戲的規則、場景，以及整個遊戲情節的外在性，卻被凸顯出來了。它們就如同任何的藝術作品、美和語言文字，都是脫離了原作者而獨立的客觀存在。事實上，它們也一如涂爾幹所謂的社會事實，「只存在於個人意識之中和通過個人意識表現出來」。相反地，它們將強制力作用於個人，有獨立於個人的、甚至是集體的客觀存在性。而且誠如涂爾幹所形容的，儘管它們「是多種多樣的，有的還未定形，」但我們仍然有必要將它們「當作有『固定性』的事物來觀察。」

詮釋學派學者有如此的主張，或許會令某些人士訝異。但是這種對表達或溝通結構之客觀性的強調，其實緣因於一個重大的顧慮，即惟恐因過於強調主觀意識的層次而淪入唯心主義。然而，如此的顧慮與轉向，卻使得涂爾幹對於社會事實的見解，在某種程度和意義上也獲得了肯定。這毋寧更深刻地意謂著，實證主義傳統與詮釋學傳統在冗長的辯駁與討論後，似乎已經逐漸找到了共同交集，亦即無論是對於行動的主體性與客觀性層次，他們都呈現了雙重關切。

帕深思 ( T. Parsons ) 與韋伯 ( M. Weber ) 就是兩個不容忽視的例証。首先，在帕深思方面，他的社會行動理論可以區分為微觀 ( micro- ) 與宏觀 ( macro- ) 的兩個世界。前者著重的是「單位行動」 ( unit act )。按照帕深思自己的說法，在此一層次的研究重點，是企圖瞭解在既存的环境與因素下，人或是團體如何在各種不同的目標與手段之間作選擇。研究者既要探討行動的「動機取向」 ( motivational orientation )，也必須掌握行動的諸如認知、鑑賞與道德等的「價值取向」 ( value-orientation )<sup>41</sup>。這無疑地是屬

---

<sup>40</sup>頁一五五 一五六。

<sup>41</sup>

於對主觀層次的強調。至於後者，也就是宏觀的世界，則旨在探討各個單位行動所構成的「行動體系」（systems of action），基本而典型的是社會體系、文化體系、心理或人格體系，以及行為體系。帕深思聲稱，它們是經由「制度化」（institutionalization）而產生的。也就是先形成某些「地位角色」（status role），然後對之課以屬於這些角色的「行為期待」（expectation of behavior）以及相應的獎勵和懲罰，再進而使這些地位角色形成一個網絡。帕深思特別指出，在此一層次上，研究的重點不再是單位行動者在主觀層次上如何作選擇，而是行動體系如何限制了單位行動者的選擇<sup>42</sup>。顯而易見地，它的重點已經轉向了行動本身及其後果的客觀存在性。雖然帕深思經常被定位為實證主義傳統的社會學家，但持平來說，上述的立論其實是整合了涂爾幹的實證主義客觀性以及韋伯解釋社會學的部份觀念。

其次，在韋伯方面，事實上，其解釋社會學也並未真正與涂爾幹對社會事實的立場完全背離。從一方面來說，韋伯仍堅持地主張「理念型」（ideal type）的建構、以及科學普遍有效性的追求。因此，對於人類世界中客觀性的行動與存在，他仍努力於其社會學式的因果關係說明。但是另一方面，韋伯卻也強烈地相信，人並不可能從客觀性行動或存在的「說明」，而「理解」行動或存在的意義<sup>43</sup>。因為，人自己不斷在特定社會中的不同角色，賦予其行動或存在的新意義。文化科學故而必須在科學定律之外，進一步切入主觀意識的層次，將人當作是價值創造的行動者，並努力追索其對於行動或存在的自我了解。韋伯對於新教倫理與資本主義的研究，事實上，就是這樣一種文化科學方法論的實踐。

當然，上述的雙重關切在各個理論家的心目中，還是難免有厚此薄彼的情形。此外，對於實現的進路與方法也有明顯的差異。譬如帕深思，對於行動體系的關切與投入，就顯然多於對行動者主觀意義的瞭解與探討。而即使在微觀層次上對單位行動的瞭解與探討，他所使用的進路與方法也不是施萊馬赫、狄爾泰、韋伯或是迦達瑪所謂的「理解」。甚至，韋伯還在帕深思的美國化詮釋下，似乎成為了一位「純粹科學家」<sup>44</sup>。相反地，海德格與迦達瑪對於客觀存在的行動及其後果，包括了語言、藝術作品、遊戲規

---

42

43

44頁二七九。

則、情節或是場景等，雖然也投注了高度關切，甚至可以將之類比為限制了單位行動者選擇的社會體系、文化體系、心理或人格體系，以及行為體系。然而，在實踐的進路與方法上也仍然是屬於哲學、甚至是文學取向的。對於他們來說，涂爾幹的那種「社會事實只能通過其他社會事實去解釋」的論調以及所謂的「共變方法」（the method of concomitant variations）<sup>45</sup>、或是帕深思運用於其系統理論的結構功能分析途徑，都是無可能接受的。

隸屬於實證主義傳統的卡普蘭（A. Kaplan）是這種雙重關切的另一個變形。他有鑒於詮釋學傳統對行為論的有力挑戰，因而也刻意區別出行動的兩重意義。其一、是屬於客觀層次的「行動」意義（action meaning）；其二、則是屬於主觀層次上「當下的行動」意義（act meaning）。更確切地來說，後者是屬於韋伯意涵的，它所指的是行動者對於行動的主觀詮釋或是予以「意義化」的過程；而前者則是將該行動當作客觀性的研究題材，來說明其在帕深思所謂的行動體系中的意義<sup>46</sup>。

然而，卡普蘭卻也如同帕深思一樣，只是架構出了對主體性與客觀性的雙重關切而已。對於實踐上的進路與方法，並沒有真正突破實證主義的傳統。卡普蘭明白地指出，這種雙重關切並不意謂著在科學邏輯的方法論上有所不同，他仍然抱持著「科學邏輯的一體觀」，相信科學邏輯的運用在主、客觀層次是無分軒輊的<sup>47</sup>。他因而特別聲稱，上述有關行動的兩重意義，只是「理解上兩件不同的事」（two different things to understand），而非「兩種理解」（two kinds of understanding）<sup>48</sup>。卡普蘭的這番說辭，其實已經在其表面化的理論整合中，又將詮釋學傳統的理解予以排除了。換言之，從他看來，在掌握行動者賦予其行動的主觀意義上，屬於實證主義傳統的科學邏輯方法論並沒有任何困難，只是需要不同的「技術」——仍然是科學的——罷了。可惜的是，卡普蘭對於此一理解當下的行動意義的所謂技術，始終語焉不詳、欠缺說服力。甚至，多少予人一種廉價之折衷主義的觀感。

相較之下，社會現象學者舒茲（A. Schutz）的整合成果則可觀許多。基本上，他繼

---

45

46 *The Conduct of Inquiry*. pp.32/33

47

48 *The Conduct of Inquiry*. pp.32/33

承了胡賽爾 (E. Husserl) 對實證主義傳統的批判信念，認為當前所謂的科學知識，已經不幸地脫離了其根源所在的日常經驗與活動。為今之計，乃是將這些既有的實證知識「放入括弧」(bracketing) 中、存而不論；為了是讓吾人能夠單純地從剩下來的「經驗之流」(stream of experience) 中，去重新建構屬於主觀意識的意義世界。

舒茲因而也區別出「生命世界」(life world) 與「概念世界」(concept world)。生命世界的特質是即刻的經驗和感情，以及進一步構築而出的意義結構。它不是我們所想像的世界 (what I think)，而是生活與經歷的世界 (what I live through)。而且，它在時序與優先次序上都「先於概念的與理論的世界」(preconceptual and pretheoretical world)。此外，生命世界也是一個行動的劇場，人們是以「行動者」(actors) 或「實作者」(doers) 來參加演出，而不是一個「思考者」(thinker)<sup>49</sup>。

然而，若只是單純的經驗之流，並不足以建構出任何的知識。我們所唯一獲得的只會是綿延不斷的視、聽、觸、嗅、味等的感覺經驗而已。舒茲因而指出，事實上，我們乃是透過了有意或無意的內在意識過程中的「常識性建構」(common-sense constructs)，才將這些感覺經驗所構成的世界，推移到一個具有主觀意義的世界。而這樣的常識性建構的過程，主要是經由將感覺經驗放入所謂的「意義脈絡」(meaning contexts) 中——亦即組成有意義的世界時所憑藉的若干組標準。舒茲特別強調的是，常識性建構的結果固然是可以與別人的意義世界分享的，但它在本質上乃是依照各個人的意圖 (project) 而構築的屬於一己的主觀世界。

然而，除了常識性建構以外，舒茲進一步提出了科學家根據常識性建構而作的「第二度建構」(constructs of the second degree)。這兩者都是我們用以認識和瞭解世界的方法。但依我們看來，前者主要是用「日常語言」來建構；而後者則需要依賴抽象性的、理論性的，甚或專業性的「建構語言」。對舒茲來說，常識性建構的進路和目的，乃是用韋伯所謂的「理解」來掌握行動的主觀意義；而第二度的建構、也就是常識性建構的「建構」，則需要用科學性的「分析」(analysis) 與說明來探究行動的客觀意義。不只如此，對於這兩重建構，舒茲更精彩地區分出兩種社會互動關係予以對應。一種稱之為「我群關係」(We-relation)，另一種則是「它群關係」(They-relation)。前者就是

---

<sup>49</sup>Miller, E. F. "Positivism, Historicism and Political Inquiry," *APSR*. 66, 1972. p.812.

一種直接的面對面的接觸關係。對於彼此而言，您我都是生命世界中活生生的、參與及行動的個體存在。更重要的是，研究者就必需與被研究者發生互動的關係，而且這種互動的關係不只是所謂的「參與觀察」而已，而是一種深度的交感，直到能被接納與信任、當作「我們」為止。舒茲描繪道：

你經驗到我所說所作的，不僅是在一個客觀的意義系絡中，也顯現在我的意識生活裡  
在共同的時空領域中，我們彼此的經驗不僅互相協調，而且持續不斷地交互參照  
(cross-reference)。我透過你經驗到自己，你也透過我經驗到自己<sup>50</sup>。

至於它群關係，則是一種間接的、甚至隱姓埋名的互動。彼此是透過「概念化」(conceptualization)與「類型化」(typification)來加以認識和定位的。也就是說，您我在社會科學家的說明結構與分析框架中，存在上的意義經常只是一個類型，或是一個概念上的「人」。舒茲的此一見解已經相當接近了祁克果(S. Kierkegaard)某一部份的立場。我們甚至可以說，在概念世界中，其實「他」較之「它」並沒有根本的不同。任何的「概念」在本質上都是「事物」(things)的一種。因而，在舒茲所謂的它群關係中，存在主義(Existentialism)與現象學意義下的具體的人，也就成為「沒有面目」(faceless)的存在了。

但在「他們」的關係中，我們卻，因此，我們所使用的，便是第二度建構的語言。舒茲的理論提醒了我們，如果研究者要掌握社會行動者之行動的主觀意義，如果研究者還被當作「他們」，或是仍然使用建構語言或某種學術的概念架構來進行研究，便永遠無法掌握被研究者行動的主觀意義。另一方面，若是研究者要掌握行動的客觀意義，則又必需由「我們」的關係轉變為「他們」的關係，透過概念架構與類型化，將被研究者的常識建構語言再建構，形成一個分析的型模。

當然，它舒茲對意義的看法可以從現象學的「內在時間意識」(internal time consciousness)的觀念得到一個瞭解。時間存在嗎？時間並不是客觀存在的，存在的是先後發生的事物、以及內在於人的時間意識；同樣地，意義也不是客觀存在的，存在的

是所發生的經驗事物、以及內在於人的對經驗事物的體認。經驗事物本身就具有客觀的意義，譬如二加二等於四。但在加上內在意識的體認與評估後，則又產生了另一種有「意向性的操作」(intentional operation)為內涵的意義。就時間上的「已然」來說，存在的是客觀意義，但就「正然」或「未然」來說，已經存在的正在變化中或將會變化，所以，已經存在的實際上並不存在或將不存在，只有在我給予它一種「意向性的動作」(intentional act)後才算存在，但為什麼說是才「算」存在呢？因為它此時並不是客觀存在，只是對我存在。這種「對我存在」產生了主觀意義，而此時基於存在的流動性，所以，主觀意義的性質也是不斷浮現、創造及生滅而且是相對的(註31)。行為也是如此，時間上的「已然」的行為，其存在本身就具有客觀意義；但就「正然」或「未然」的行為來說，行為者正不斷地在創造、改變或生滅其行為的意義。

他批評行為主義對生命世界的詮釋喪失了真義，他相信，對行為的解釋不是行為以外的一件事，而是構成行為的一部分。社會實體並不能只當作一個既定(given)的存在來處理，它還在一個動態、生滅與浮沉的過程中「繼續」存在。行為科學家很單純地將它們當作社會事實，只予以變項之間的統計分析，好像它們是「死」的，其實它們是「活」的，會自我詮釋的(self-interpret)，它們是「被解釋項」(explanadums)，也同時是「解釋項」(explanans)。此外，我們也提到了舒茲有關肇因(cause)與理因(reason)的看法。他指出，許多研究者混淆了行動者的「意欲動機」(in-order-to motives)和「因果動機」(genuine because-motives)。所謂意欲動機，是指行動者投射出一件行動的理因，而因果動機則是指旁觀者解釋該行動時所說明的行動肇因。一個是事前的。對行動者而言，此一動機是未來取向的；一個則是事後的。對行動者而言，該動機是過去式的，它並不能指導未來的行為。就譬如說，一個年青人謀財害命，謀財就是舒茲所謂的"in-order-to motives"，而如果我們解釋他的謀財害命是因為交了壞朋友，那麼，「交了壞朋友」就是所謂的"genuine because-motives"。再譬如說，張三結婚了。為什麼他要結婚呢？他可能因為思慕或是寂寞而結婚；此外，也可能是因為父母之命或對方已經懷孕了而不得不結婚。以此而論，前者就是張三結婚的理因，而後者就是其肇因。舒茲指出，社會科學的研究者往往只觀察到因果動機，便自以為足以詮釋被研究者的行動了，事實上，最重要的卻是當事者所賦予該行動的主觀意義。他相信任何一行動都同時包含上述的兩種意義，他要求社會科學家在詮釋某一行動之意義前，先回答該行動對當事者的

意義為何（註 3 2）。

常識的建構以及第二度建構，只是語言層面的意義，必需從觀察中再建構出「類型行為」（typical behavior）或「行動序列模式」（course-of-action pattern），再進一步地，則是據以形成一個理想行動者的型模（model）。舒茲強調，理想型模的建構應當遵行三個準則：第一，是邏輯上的一致性，這樣才能保證社會科學家所建構之思考對象（thought objects）的客觀效度。第二，是能資以進行主觀的解釋，即將行動當作一心理活動的結果，並探求其間的「理解」的關係。第三，是適當性（the postulate of adequacy），即行動者以及周遭的人，只要根據其常識建構就能瞭解型模的每一個術語。這個準則的用意，是在保證科學建構與日常生活的建構相容不悖（註 3 3）。

舒茲對語言與意義的看法似乎較 Wittgenstein 的立論具包容性。他並不謳歌自然語言或是知識論上的自然主義，也不否定建構語言或是邏輯實証論。他相信，不同的語言世界有相同的意義世界，也有不同的意義世界。就行動的客觀意義來說，建構語言可以傳遞相同的意義世界；而就行動的主觀意義來說，則自然語言只能表達不同的意義世界。因此，自然語言與建構語言是不能彼此還原的，它們只是表達行動的兩個面。但是舒茲的問題是，他又說建構語言是根據自然語言而做的第二度建構。這就好比說，A1 與 A2 完全不同，但是 A2 是從 A1 抽離出來的。我們要問的是，A1 與 A2 有沒有交集？也就是說，自然語言與建構語言有沒有交集？如果沒有交集，自然語言能夠轉化為建構語言嗎？建構語言的字詞、意涵、指涉及文法規則，可以完全與自然語言無關、從頭做起嗎？如果有交集，那麼，客觀意義便與主觀意義部分重疊了，如此一來，是否有一部分的客觀意義也可以用自然語言、或是在「我們」的關係中來探求，而一部分的主觀意義則可以用建構語言、或是在「他們」的關係中來研析呢？另一方面，舒茲似乎是認為，在探求主觀意義上，不可避免地要面臨自然語言的含混、歧義與不精確，但是又何妨呢？因為在此一領域中，所追求的並不是科學意義的精確與客觀性，而是「理解」（understanding）。然而，在客觀的領域中，如果第二度建構的語言，所賴以建構的是一種含混、歧義而不精確的常識建構語言，如何保證二度建構的語言能清晰、精確與客觀呢？如此，又如何建構分析型模以掌握行動的客觀意義呢？

無論是政治科學或政治哲學，它們的研究對象與方法都同時存在著前述的二元特質。也就是說，它們兩者一方面都要經由分析與抽離，聯結起諸多研究對象之間的某種一

致與共同特質，進而形成理論所賴以為建構的律則性；另一方面，它們也要將各個單一的研究對象，都當作為一個不可分割的整體，以凸顯出其差異與獨特之處，進而呈現解釋所賴以為前提的一次性。

## 伍、結論：定律問題的四種類別範疇

行動	主 體 性	客 觀 性
宏觀層次	目標：偽 (pseudo) 律則性 ：Resonance 方法：Fremdverstehen	目標：科學的律則性 ：Generalization 方法：Concomitant variations
微觀層次	目標：心理或價值的一次性 ：Act Meaning 方法：Empathy	目標：歷史的一次性 ：Action Meaning 方法：Observation as social fact

甲區：在彼此都具有 uniqueness 特質的行動之間，所可能存在的只是共識與交感。它們並非是一個「集體」，當然也沒有所謂的「集體意識」、「the General Will」或「集體人格」。它們也不適合稱為行動「體系」。它們固然彼此影響，但互相之間不一定有邏輯關聯或層級次序。但此所謂的「準律則」，並不同於乙區的「普遍性律則」，甚至也與「統計性律則」截然不同。雖然我與你是在不同歷史條件下活動的精神主體，且具有互相歧異的文化經歷，但是透過理解卻可以呈現我與你之間的同一性。而這個同一性正就是韋伯之解釋社會學得以成立的基礎了。

乙區：既然在丁區中從「社會事實」來認知行動，則事實之間當然可以經由科學的程序，來建構通則。

丙區：研究者要探究的是每一個單位行動者 (unit actor) 當下的行動意義 (Act meaning)。它當然是獨特而唯一的，只是這種「一次性」是由行動者主觀層次在心理或價值上賦予的。

丁區：每個「一次性」的單位行動，都可以被研究者從客觀層次予以觀察，當作是涂爾幹所謂的「社會事實」。而從歷史的角度而言，每一件「事件」或行動，也都是獨

特而唯一的。它與丙區有所不同的是，它並非來自行動者主觀在心理層次上的賦予，而是在歷史的客觀存在性上認定其所具有的「一次性」。

因此，在社會科學中，不僅不是各個範疇都有「規律性」或「律則」可尋，而且，一些比較為學者們公認的所謂律則，也充斥著不確定性 ( human indeterminacy )。譬如投票行為的研究，儘管我們可以得出一個結論，說在台灣的選民中，決定投票與否的關鍵因素，不是政治立場、省籍、性別、地域，而是在於教育程度，尤其是對政治的關切程度。但很明顯的，這種相關性還是充滿了變異性。與電燈按下開關就會發亮、雷射唱盤按下 play 鍵就一定會唱歌 ( 除非機器故障。但我們必需提醒的是，機器故障並非是對那個律則的否証。 )，還有著很大的距離。再譬如說 E. Durkheim 對自殺的研究。學者 Robert Merton 曾經歸納為以下的解釋模型，有四條：【Bernstein, p.12】

1. Social cohesion 可以對那些處在尖銳壓力與焦慮下的團體的成員提供心理或精神的支持。
2. 自殺率是人們處在無法舒解的焦慮與壓力下的函數。
3. 天主教徒有比新教徒更強大的 social cohesion。
4. 因此，可以預期在天主教徒中的自殺率，應當會比在新教徒中為低。

我們不難發現，其中的前三條就算都能成立，也都還有高度的變異性。它們無寧是一種「不確定的規律性」。或者說是一些「準律則」 ( pseudo-regularities )。 ( 這並不只是統計性律則而已 ) 那麼，行為主義是否因而就沒有價值了呢？不，這種「準律則」還是有用，它仍然可以幫助我們在某種程度上對一些現象作出解釋及預測。它還是一種有效益與價值的知識。只是它不應當自稱為「科學」，它的最佳成果只可能是形成一門「準科學」 ( pseudo-science ) 或「擬似科學」。很不幸的是，一些 ( 尤其是早期 ) 的行為主義者，在這一點上缺乏足夠的自覺。

許多學者未能深刻體認到行為主義的限制，而任其無限膨脹。譬如社會學家 Robert Merton 就認為實証研究是一種累積的工夫。而只要假以時日，社會科學可以成為一如自然科學那樣成熟的「科學」，出現社會科學中的 Kelper, Newton, Einstein, Neil Smelser 也一樣，認為目前的社會科學只是「不成熟的」自然科學。但它包含了精緻與成熟發展的充分潛力【以上參見 Bernstein, pp.8;19】。再譬如政治學家 Heinz Eulau，他說自己

是「不顧一切地、無條件主張政治學中的『所有』部門都可以使用行為研究法。」【Charlesworth. (trans.) p.37】他完全否定行為論的政治分析有一些無法透過技術上的革新和進步而予以克服的「先天的限制」(natural limits)【Eulau. (trans.) p.56】。至於另一位學者 Robert A. Dahl 更樂觀了，他根本宣告行為研究法的完全勝利。台灣的學者如易君博則根本乾脆將實証研究以外的理論一概當作是「意識形態」。台大的袁頌西則始終堅持著 Carl Hempel 的科學邏輯的統一觀，就是認為在社會科學與自然科學之間，除了研究的對象、題材以及儀器設備有所不同外，在研究方法與邏輯上並無不同。Abraham Kaplan 的立場也很明顯。他說彼此只有「題材」(subject-matter)以及探討各自題材所需要的「技術」(techniques)有所不同。但是，這樣的不同的「並不是說這兩種科學有不同的『方法』」。他說科學的分工是歷史的產物，而非邏輯必然性的反映(a historical product and not the reflection of a logical necessity.)。當科學進步了，諸如自然哲學或政治經濟學這些「老搭檔」(old partnerships)就解體了。新搭檔如物理化學或社會心理學就出現了。科學在學科之間的界線根本就不是固定或一成不變的。(這個看法已經是將自然科學與非自然科學之間看作是「殘餘」關係『residue variable』。與科學主義實在看不出有何不同。)而無論如何，自然科學與社會科學在方法論上都屬於是同一「物種」的，可以互相「餵養」的。【Abraham Kaplan. The Conduct of Inquiry. pp.30/31】

文化科學的領域並不能產生自然科學般的「普遍性」。但也不全然只有「一次性」。事實上，經由「移情或神會」(empathy)，它經常存在著有一種「理解上的共鳴」(resonance in understanding)。它或許可以稱為「準普遍性」。人能夠從它那裡像律則般地獲得行為的指導或範例，並應用於具體而活潑的存在情境中。而這無異肯定了在文化領域中達到「準科學」的可能。只是它在方法上與實證主義傳統大相逕庭罷了。