

社會科學的經驗主義危機： 幾項初步的哲學評論*

曾國祥**

摘要

本文旨在評論形塑主流之現代社會科學概念的三項經驗主義假設：(一)、科學與形上學的分離；(二)、迴避本體議題；(三)、從科學主義到技術統治。在此哲學探索的過程裡，經驗主義試圖隔絕科學與形上學的傾向，將被揭露成某種理解科學實踐或科學本質的錯誤形式，而這正是晚近各種科學哲學論述所亟於超越的方向所在。此外，本文另一重要的關懷，是藉由批判實在論與社群主義的對話，提供一個重新思考道德哲學與社會科學之合適關係的平台。循此，在結論中，作者還將扼要點出技術統治所面臨的道德困頓。

關鍵字：社會科學哲學、社群主義、批判實在論、道德本體論、經驗主義

* 本文為作者國科會專題研究計畫「社群式個人主義：民主與科學的方法論問題(2/2)」(NSC93-2414-H-110-001)的部分研究成果。

** 中山大學政治學研究所副教授

壹、經驗主義的幽靈

長久以來，經驗主義（empiricism）的知識理論，是如此牢不可破地籠罩著國內的社會科學研究，有人甚而戲稱經驗主義及其「實證論的科學觀」（a positivist conception of science），彷彿是一個在學術界「遊蕩的幽靈」（黃瑞祺編，2003：11）。在筆者個人看來，經驗主義的廣受歡迎，或與下列三個原因，最為有關：¹

首先，也是最為關鍵的一點是：不少論者至今依然深信，經驗主義是最貼近自然科學研究實況的一種知識論，所以，社會科學家如欲效法自然科學家，以追求普遍、客觀、確定的知識為其本務，便應遵循經驗主義的科學概念，來從事他們的研究。總的來說，這種界定現代科學概念的「標準觀點」（standard view）（Manicas, 1987: 241f; Outhwaite, 1987: 6f; Taylor, 1985b: 21）的最大特點，即是倡議「科學與形上學的分離」。換言之，經驗主義從洛克（John Locke）的濫觴到當代邏輯實證主義（logical positivism）的興起，大致上是沿著這樣的發展路線前進的：為了因應「哥白尼革命」與「機械論的宇宙觀」的出現，

¹ 關於經驗主義之科學概念的歷史發展與哲學形構，作者將在他文中另行分析，以下僅先略述其中的要義。

經驗主義作家先是克紹近代初期以來的哲學箕裘，試圖通過將「存有」的問題扭轉成「如何知道存有」的問題，以促使因果性與規則性取代目的性與意義性，成為我們認識自然世界的中心目標；而隨著時空的推移，後起的經驗主義學者還進一步推導出「實證論的科學觀」，宣稱構成科學知識的兩項準則，是「通則化的科學定律與可觀察的經驗對象」。²

循此，經驗主義所設定的「標準觀點」的另一特色，因而也可被形容成是「迴避本體議題」(avoiding ontological issues)。這基本上是指十九世紀以後的效益論(utilitarianism)作家，為了進一步確保社會科學與自然科學的同質性，於是採取唯物論(materialism)的立場來淡化「社會本體」的複雜性，咸信人性以及人類社會就像物質與自然世界一樣，也是受到自然原理所牽制，所以，我們必須從物理學的角度，來理解人的自然本性及其社會生活的基本規則。然而，這種唯物論的思想，加上當時世俗化(secularization)風潮的沛然莫之能禦，卻導致隨後的經驗主義作家連帶地把現代科學概念原所依賴

² 換言之，「實證論的科學觀」是建立在兩項假設之上：「經驗是知識的基礎，以及理論是一個邏輯或數學系統的解釋」，這也就是一般所謂的「法則解釋正統」(law-explanation orthodox)(Outhwaite, 1987: 17-18, 7)。以政治學為例，艾薩克(Alan Isaak)便曾提出「普遍因果法則」和「經驗基礎」兩項指標，作為科學研究的主要特徵(Isaak, 1985: 52)。

的、強調「自由」、「自律」、「自我尊嚴」與「自我負責」等涉及「道德本體」的相關議論，也給遮蔽了起來。如此，「實證論的科學觀」於是順利地過渡到社會科學的探索領域中；如此，社會生活的意義性與目的性，也就不再是社會科學研究的本務，取而代之的是因果性與規則性；如此，社會科學家因而得以擺脫古典道德哲學與神學的束縛，並藉著豁顯社會生活的經驗法則，和自然科學家一起躋身「科學家」之林。

「迴避本體議題」的另一層意涵，故而是推許知識論為現代哲學的最高成就，若用今天的觀點來說，則這等於是在為「科學主義」(scientism)³的出場鋪路。表現在當前社會科學的研究境況上，「科學主義」的特徵主要有四：其一，是基於知識論的「基礎主義」(foundationalism)特性，來決定社會科學與自然科學所共通的知識性質；其二，是導致「價值中立」(value-neutrality)的問題定向，試圖把道德與倫理思辨，也一起隔絕在科學知識的版圖之外；其三，是以「進步史觀」為學科認同的主軸，聲稱從道德哲學中獨立出來的當代社會科學，在其學科歷史的整體展望上，體現著一種突破性的進步；

³ 海耶克(Hayek, 1952)是「科學主義」這個詞最早的創用者與批評者之一，其原意是指社會科學研究應該按照自然科學的方法來進行(Gordon, 1991: 637)。下文的界定，雖仍維持海耶克的基調，但顯然擴充了其指涉範圍。關於「科學主義」一詞的相關用法，請參見：葉闖(1996: 13-24)。

其四，是從「科學主義」進一步走向特重科學研究之「預測與控制」(prediction and control) 功能的「技術主義」：這種獨鐘科學方法、技術與效益的文化意識型態最為迷人之處，便是允讓社會科學研究者能夠藉由「預測與控制」，來為國家釐定方針與政策，並有效解決社會問題。

從哲學史的發展理路來看，「基礎主義」一個最為典型的形式，和經驗主義所負載的「唯物論」教義有關；在「標準觀點」的支配下，決定社會科學是否具備近乎自然科學之知識性質的兩項標準，無非是人類社會的唯物特徵以及普遍通用的科學方法。換言之，在本體議題被「存而不論」的情況下，經驗主義所顯現的「基礎主義」形式的兩個構成條件是：「唯物論」以及「自然主義」(naturalism) — 此即肯認社會科學研究者可以、也應該採用與自然科學一樣的方法與程序，來探索人類社會的問題。而科學方法的採用，則勢將誘使學者遵循「價值中立」的研究指南，並接受「進步史觀」的學科認同意識，因為經驗主義的科學方法所要求的，是如何分析社會中那些「客觀而無情之事實」的因果關係，而非如何透視自我與社會的道德與倫理聯繫 (Taylor, 1985b: chaps. 1-2, esp. p. 58)。換言之，「價值中立」與「進步史觀」的信念，正是道德哲學與經驗主義之

社會科學研究脫鉤的具體表徵。另外，「技術主義」亦值得另予探討，因為「技術社會」的出現，恰巧訴說著經驗主義因背離科學理論的本質，而所觸發的現代性隱憂。

綜上所述，我們不妨將經驗主義之社會科學概念的哲學特徵，重新歸結成以下三點：（一）、「科學與形上學的分離」；（二）、「迴避本體議題」：包括「道德哲學與社會科學的分離」以及「基礎主義」兩個後果；（三）「從科學主義到技術主義」。在後文中，作者準備針對上述經驗主義立場，進行扼要的評論，但求揭露主流社會科學研究的哲學貧困。⁴

貳、科學可以和形上學分離嗎？

縱在今日，不少社會科學研究者對於科學知識之範圍的認定，大凡還是以形上學為其邊界，力主「知識不能超出經驗的界限」(Rosenberg, 2000: 21)。然而，這種「標準觀點」的形成，主要是來自攸關科學概念的某一正統的「哲學史」立場，而不

⁴ 囿於專長與篇幅所限，本文對經驗主義的反省，主要是集中在英美學界的觀點。關於當代社會科學哲學其他重要思潮的介紹：例如詮釋學派（包括舒茲的社會現象說、高達美的哲學詮釋學、布迪厄的反思社會學）、後現代主義（包括李歐塔、布希亞、德希達、傅柯等）以及馬克斯主義與法蘭克福學派等，請參見：洪謙德（2003）、黃瑞祺（1998）、Rosenau（1992）。

是根據「科學史」的眼界，來探索科學家的實際工作與具體活動。因此，面對經驗主義的反形上學趨勢，作者想從兩個角度，加以檢討：晚近科學史的詮釋以及當代科學哲學的最新動向。

一、科學史的詮釋

首先，作者認為，經驗主義的科學概念，不管是在過去、還是現在，其實都不像其支持者所相信的那樣，是最貼近自然科學之研究實況的一種知識理論；相反地，實情是科學理論的建構，時常必須對形上學問題，提出一定的說明或採取相關的立場。換言之，強調實證與量化而敵視形上學的主流社會科學典範，實際上是建立在對科學本質的某種哲學誤解之上，因為包括牛頓（Issac Newton）、普朗克（M. Planck）和愛因斯坦（Albert Einstein）在內的偉大科學家，實際上都不曾放棄對「自然本體」的探討。誠如學者所言，現代社會科學的經驗主義潮流，是建立在「關於物理科學為何的錯誤信念之上」（Manicas, 1987: 4; cf. 11）。

先以牛頓為例。經驗主義從洛克的現身、到休姆（David Hume）的告別形上學，之所以可以逐漸取得現代知識論的正統地位，與其所激勵的「實證論的科學觀」，向來被認為是迎

合牛頓的科學概念，有著密切的關連。更具體地說，雖然形上學議題在洛克的哲學論述裡，依然佔有舉足輕重的地位，但洛克的重大貢獻，在於他提升了人類主體對於自然世界之因果法則的認識能力，並且有力地說服讀者相信，他的哲學理論是可以遙契牛頓力學的。因此，洛克獨具匠心地區別出物體的第一屬性和第二屬性；前者是實體的基本屬性，亦即「質量」，而其「時空關係」便構成了自然界及其基本秩序，至於後者，則純然是人類心靈的產物，也就是為心靈所感知、而不屬於物體自身的性質（Whitehead, 2000: 76-7）。藉著探討人類心靈如何被動地接受簡單觀念（感覺和反省）以及主動地重疊和組合複雜觀念，洛克於是論證出此一結論：所有可靠的觀念與知識「都是從經驗來的」（Locke, 1975: II. 1. 2., p. 104）。是以，羅蒂（Richard Rorty）曾引述洛克自己的話說：幫助洛克建立起「人的科學」（the science of man）的根本信念是：「一種與牛頓單子（particle）機械原理類似的『內在空間』（inner space）觀念，將『十分有利於引導我們的思想對於其他事物的探求』（Rorty, 1980: 137）。

不過，洛克所始料未及的是，如果說人心真如一張「白紙」，所有知識「都是從經驗來的」，而我們對外在世界以及道

德原則和上帝恩寵的認識，又都繫於人心的運作，那麼那些無法為經驗所直接觀察的對象，例如自然定律本身的存在，便必須被放置在科學知識的範圍以外。這於是播撒下了懷疑論的哲學種子，並等著休姆的灌溉與收成。因為，根據休姆的因果關係理論，我們只能依據心理的習慣（*custom or habit*）這個「人類生活的重要指導」（*the great guide of human life*）（Hume, 1975a: V. 1. 36., p. 44），從經驗觀察之中去發現像火與熱、冰與冷這樣經常聯繫在一起的事件確實是依序發生的，卻沒有辦法靠著理性的運用，便逕自去推斷出任何一個在時間上先行出現的事件所必然引起的結果為何。而且，休姆在他的《道德原則之探索》（*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1777）中更是追循牛頓的腳步指出，哲學方法的基本原理是：「把任何被認為於一個例證中具有龐大解釋力的原則，應用到所有相同的情況之中」（Hume, 1975b: III. 3. 163., p. 204）。

的確，牛頓自己曾經說過，他的工作是透過「拒絕實質的形式與超自然的性質，致力於將複雜的自然現象歸屬於數學法則之下」（quoted in Manicus, 1987: 15），因此，表面上看，牛頓確實是把蕪雜的形上學問題清除了一番。但牛頓物理學真的是恪遵經驗主義之基本原則的嗎？事實上，在牛頓之前的兩位偉大科

學家，即伽利略與克普勒所實際從事的科學活動，便與「實證論的科學觀」不相吻合。例如，伽利略對於相對運動與自由落體之等速運動的考察，在在反映出自然世界之違反人類素樸的直觀經驗、以及背離亞里斯多德物理學的有趣現象；因此，與其說伽利略的科學活動是在進行「經驗實驗」，還不如說是在進行「思想實驗」，也就是使用「抽象思考」的方式，來對「隱藏於物理現象後面的原因加以掌握」，從而讓「人類能夠超越他們堅持的、僅靠感官獲得的印象概念(Fischer, 2001: 150, 157, n7; 黑體部分為作者所加)。⁵至於克普勒，則是因著宗教熱情，堅信太陽及其行星之間具有某種「三位一體」的映像，而接受哥白尼革命；換言之，克普勒之科學研究的獨到之處，在於他慣以「象徵思考」的方式，並利用「原型概念」(archetypus)，來讓「感觀經驗的世界與觀念的世界之間建立起聯繫」(Fischer, 2001: 177, 179, n5)。

現代科學這種反直觀經驗的特質，其實是一直延續到牛頓身上的；法國學者巴榭拉(G. Bachelard)甚至直言：在新科學裡，「只有與常識矛盾衝突的科學理解或科學知識才有效」(quoted in

⁵ 相對運動是指一個載體(如一條船)的運動，對於其所承載的事物(如蚊子、蝴蝶、人)，都會產生相同的影響；因此，一個小孩若是在一條航行中的船上往上跳起，仍會落在原地。自由落體的等速運動，即是指物體的質量相等，因此若在真空狀態下，則任何物體下落的速度都是一樣的。伽利略時代並沒有辦法在實驗室中設計出真空狀態，所以他顯然只能藉著「推理」，設想物體在真空狀態下的運動情形。

Fisher, 2001: 218)。牛頓第一運動定律所闡述的「慣性」概念，即是另一個顯著的例證。不僅如此，晚近的科學史研究，至少還從兩個方向，衝擊著「標準觀點」，否認牛頓物理學是完全建立在經驗主義的歸納邏輯之上。

首先，從哲學史的通說，由於牛頓的重力理論在當時仍被指控是帶有「超自然的性質」，因此在《一般集註》(*General Scholium*)與《自然哲學的數學原理》(*Principia*)的第二版中，牛頓都提到了這句在日後常被經驗主義學者所引用的名言：「我沒有提出任何假設」(*hypothesis non fingo*)。然而，根據牛頓所留下來的大批有關煉金術的文本，已有愈來愈多的科學史家開始相信，牛頓實際上並不曾放棄「找出重力之所以會使物體運動的原因」，而在這探索形上學之第一因的過程中，牛頓甚至渴望自己可以成爲一位出色的煉金術士。引述牛頓自己在 1685 年所寫下的一段文字：「如同世界是從陰暗的渾沌中，經由天與地以及地與水的分開創造出來的，我們的工作是從黑色的渾沌中找出起始，並經由分解各種元素與照亮物質來取得『元物質』」(Fisher, 2001: 207, 222)。就此而言，「我沒有提出任何假設」一語與牛頓是否倡導歸納法一事並無直接關連，因爲重力事實上就像煉金術所推崇的神秘力量一樣，並不需要以「假設」的方式來表達。

其次，相對於從煉金術士的身份來透視上帝創造世界的自然法則，牛頓的第二種身份，自然是一位重視經驗觀察的科學研究者。但即便從此角度著手，將牛頓科學思維予以徹底經驗主義化的觀點，仍有可議之處。因為，對牛頓而言，雖然說上述所謂的「假設」並非「實驗哲學」(experimental philosophy)的一部分，因為「假設」既不是從經驗現象所推論而來的(inferred from)，也不是由歸納法所通則化而成的(rendered general by induction)；但相對地，「推論」與「歸納」卻是「實驗哲學」中的「原則」(principles)或「公理」(axioms)，所必須依循的哲學(科學)方法。以牛頓言，經由「實驗哲學」的「推論」與「歸納」，「物體的不可穿透性、運動性與推進力量，以及運動定律(laws of motion)和重力法則，乃被發現」(quoted in Manicas, 1987: 17)。

這即是說，諸如「物體是不可穿透的」這樣的命題，其實是經由兩個步驟達成的：首先，這是我們從可實驗的經驗例證中所推論出來的一項有關物體的性質；其次，我們必須藉由歸納法進一步推論出我們不能從實驗得知的物體這樣東西本身，在普遍的意義上是不可穿透的。就此而言，「標準觀點」所忽略的一點是：對牛頓來講，歸納法其實是可以被用在沒有經驗內容之物體自身上的一種合法的推論方式。而且，這種「超越言說」(trans-diction)

的推論方式，不但可以上承亞里斯多德的“*epagoge*”，還恰恰是牛頓自己之科學哲學的「第三原則」(The Third Rule of Reasoning in Philosophy)所倚重的科學方法論。牛頓這句話所說的，正是這個意思：「物體的性質，只要在程度上不再有增損的空間，且在我們實驗範圍內被發現是屬於一切物體所有的，即可被認定成是所有物體的普遍性質 (to be esteemed the universal qualities of all bodies whatsoever)」(quoted in Manicas, 1987: 17)。

由此觀之，牛頓本人並不是完全採取「實證論的科學觀」。原因十分清楚：有別於休姆，牛頓的歸納法得以推論出物體及其普遍性質的存在，並可被用來說明物體運動的基本定律。無疑地，對牛頓而言，如此理解下的物體及其性質是「科學的」、是「實驗哲學」的一部分，但相當弔詭的，這後來竟成了經驗主義者所鄙視的「形上學」。就此而言，經驗主義所沾沾自喜的「科學和形上學的分離」，反倒代表著哲學家所提出的這種「實證論的科學觀」和科學實踐的脫節；因此，化約地說，「科學和形上學的分離」的歷史後果，是造成「科學與哲學的分離」：科學家在從事什麼活動是一回事，至於哲學對於科學本質的討論，卻往往是另一回事。所以，當代科學哲學所亟於努力的方向之一，即是提出某種更符

合科學實踐處境的知識理論，來超越經驗主義的危機。⁶

「實證論的科學觀」與科學實踐之間存在落差的第二個例證，可以普朗克和愛因斯坦親暱於實在論立場的一些談話，來做有力的佐證。早在上個世紀之初，普朗克便因反對馬赫（Ernest Mach）的實證主義而指出：科學的目標是在「發現獨立於時間與人世變化之外的固定的世界圖像」（quoted in Manicas, 1987: 245）。而當邏輯實證主義風行於歐陸之時，愛因斯坦也加入了普朗克的行列，對經驗主義提出批判。在1930年寫給石理克（Moritz Schlick）的一封信裡，愛因斯坦說：

基本上，你的說法與我的概念型態並不符合，因為我發現你太傾向於實證論了。……我直接跟你說：物理學企圖對真實世界（*real world*）及其規則性結構的模式，提出概念建構（*conceptual construction*）。……總之，我容許自己不在經驗的實在與存有的實在之間（*Reality of Experience and Reality of Being*），做出嚴格的區別。……你可能將會對這個形上學家的愛因斯坦感到驚訝。但是，在這個意義上，每一個四隻腳和兩隻腳的動物，事實上，都是一位形上學家。（quoted in Manicas, 1987: 245；第二個黑體部分為作者所加）

隔年，普朗克更清楚地指出：

⁶ 關於經驗主義在晚近科學哲學中所受的批評，請參見：Manicas（1987: 243-4）。

實證理論的核心論點是，除了來自經驗意識之直接、立即的知覺（perception）外，知識就不再其他的根源。……但我的立場是：（1）獨立於我們認識活動之外，存在著一個真實的外在世界以及（2）這個真實的外在世界，……不是物理科學可以直接理解的。這兩個立場之間，因而存在著一定的衝突。……因此，我們認為我們眼前的科學任務，是對一個永遠不能達成之目標的持續奮鬥，因為在本質上這項任務是不可達成的。（quoted in Manicas, 1987: 245；黑體部分為作者所加）

二、理論承載性與批判實在論

照此看來，反形上學的「實證論的科學觀」，並無法貼合新物理學、即量子力學與相對論的科學概念。因此，晚近科學哲學所傳達的兩個訊息是：回歸形上學以及修正或放棄經驗主義。

進言之，在量子力學中，「量子的或然性超出了（直接或間接的）經驗探測的範圍」⁷，而呈現為一種被休姆的「激進經驗主義」斥為「模糊與不確定的」「趨勢」、「傾向」、「能力」或「習性」；這就好像當我們說「玻璃是易碎的」時，其言是

⁷ 換言之，在量子的層次上，即電子、質子、中子、組成光的光子，以及 α 、 β 、 γ 射線的行爲，並不存在毫無例外的定律，而不可避免地帶有「測不準」的或然率。例如，「鈾 235 的半衰期為（ 6.5×10^9 次方）年」即是。

指「易碎」乃是這個物體所擁有的某種「結構」，而在它沒有真的打碎之前，這個結構始終存在一樣 (Rosenberg, 2000: 53)。但是，「趨勢」、「傾向」、「能力」、「習性」或「結構」都共同指向了自然定律本身的存在樣態，而不再只是事物之間在邏輯上的關聯而已。換言之，量子力學的科學理論所依賴的概念和陳述，往往無法直接藉由經驗觀察做出檢測，而科學家卻又必須相信諸如「電子」、「原子」、「夸克」或「似星體」這類物體是存在的。

因此，我們可以說，新物理學的出現，已然造成經驗主義的遊蕩失據，從而迫使我們必須把流失許多的形上學關懷，重新找回；因為，像「結構」或物體的存在這類的問題，並不是經驗主義可以解釋的對象。這再度說明，經驗主義並無法真正映合科學史的發展（例如牛頓物理學），以及相對論和量子力學的科學實踐情況，從而面臨到了被修正或拋棄的命運。

在修正方面，巴伯 (K. Popper) 的觀點具有代表性。巴伯始終否認自己是邏輯實證主義的信奉者，這主要是基於以下兩個理由：其一，之於區別科學與非科學的判準 (the demarcation of science)，巴伯有其十分獨到的見解，在他看來，「一項理論之備有科學的資格，其衡量判準是它的可否證性

(falsifiability) (可證明為假)，或可駁斥性或可檢證性」(Popper, 1989: 62; cf. 1945: vol.2, 260)。其次，巴伯也反對以歸納法作為經驗科學研究的正統方法，⁸相對地，他主張科學進步的要領，在於以人類自身的批判理性能力為基礎，提出在經驗意涵上可被加以「駁斥」(refutation)的「理論臆測」(theoretical conjecture)，來突破舊有的理論在解釋上的不足。

換言之，巴伯相當質疑休姆之訴諸慣常性的心理反應來論證因果關係的作法，蓋這忽略了一個人對於任何經驗的觀察與學習，其實都是在一個特定的理論背景基礎之上完成的；⁹更明確地說，此處「所謂的背景基礎，即是他所參考的架構，他的『期望的水平界線』(horizon of expectations)」(Popper, 1989: 80)，而期望並不僅是人類的心理習性，更是人類的理性本能。若此屬實，巴伯的因果關係理論顯然較諸邏輯實證主義者更為接近康德的看法：「我們的悟性（即綜合判斷能力）並不是從大自然中推導出自然的法則，而是把（先驗鑄鑄於人類心靈）的自然法則（亦即範疇）施加於大自然之中」（quoted in Popper,

⁸ 巴伯對於休姆之從心理習性的歸納途徑來處理因果關係的批判，請參見：Popper (1989: 70-83)。

⁹ 對此，巴伯時常引用的一個例子是：他曾在一次演講中要求學生拿起筆來記錄下他們所觀察的事物，然而由於沒有任何關於「要觀察什麼」的提示，當場的學生乃不知所措 (Popper, 1934: sec. 30; 1989: 79)。

1989: 82；括號內的提示為筆者所加），對巴伯而言，康德的問題只是他誤以為這些自然法則必然為真或人類的理性能力永遠不會犯錯。由此，便衍生巴伯著名的事實之理論承載性（the theory-ladenness of facts）論題，這是後巴伯（post-Popperian）時期之科學哲學的討論要點之一；因其進一步引發了巴伯與孔恩（Thomas Kuhn）和拉卡脫斯（Imre Lakatos）之間，有關科學理論的性質及其進步問題的爭辯（Kuhn, 1962, 1970; Popper, 1971; Lakatos, 1970）。

在這場爭辯中，不論是巴伯、孔恩或拉卡脫斯，都不再迴避形上學的問題，因為從否證論、到「典範」（paradigm）、再到「科學研究綱領」（scientific research program），其間所牽涉的一個議論主軸，正是「理性與歷史」這項典型的形上學問題，而不再是科學定律和經驗證據這類屬於「標準觀點」的問題。然而，真正將形上學議題談開來，並且是以「實在」（reality）作為科學哲學之核心概念的學說，則是晚近流行的「批判實在論」（critical realism）與「建構實在論」（constitutive realism）。在此，我們不妨以巴斯卡（Roy Bhaskar）的批判實在論為例，略加說明。

相對於經驗主義的反形上學趨勢，批判實在論的基本聲言

是：「科學所假設的實體概念是真實存在的，而非僅是方便於研究的想像」，就此而言，批判實在論的開展，主要是「圍繞著顯微物理學與量子理論的問題」；因此，批判實在論可以說是一種通念下的本體論，也就是「認真對待科學，在實在的不同層次上（at different levels of reality），對於事物〔物體〕、結構與機制（mechanisms）之存在狀態的揭發」（Outhwaite, 1987: 2, 19）。

因此，與經驗主義背道而馳、而與普朗克和愛因斯坦的觀點極為雷同，批判實在論強調概念化與理論化（即愛因斯坦所說的概念建構）在科學研究中佔有無比重要的地位，以及這些假設性的概念與理論經過以後研究的發現，所具有之可被修改的潛能（potentially corrigible）（即普朗克所說的持續奮鬥）。若用巴斯卡的觀點來說，則概念與理論即是人類所創造的「科學之可變的對象」（transitive objects of science），而它們的功能，是被用來呈現「科學之不可變的對象」（intransitive objects of science）（即實在）（see Bhaskar, 1978）。因此，雖然巴斯卡的批判實在論和康德的先驗觀念論（transcendental idealism）一樣，都以探索科學知識的形上學條件為念，但其間最大的差別是：批判實在論既不預設「物自身」的觀念，也不認為科學

知識的範圍僅只及於「我們理性對於現象的建構」；相對地，批判實在論認為，科學研究之不可變的對象是「一種更加持久的、實存的結構」，而且這種結構是「獨立於我們的知識與經驗之外而存在的」（Bhaskar, 1978: 24）。

在巴斯卡的成名作《科學的實在理論》（*A Realist Theory of Science*, 1978）中，因果關係理論的探討重點，因而從科學定律與具有經驗意涵的現象和事件，轉移到了自然定律以及事物的本質和交互關係、亦即由結構和機制所引發的「趨勢」（tendencies）。對巴斯卡來說，休姆的「經常聯結關係」或韓培爾（C. Hempel）的「D-N 模式」¹⁰都忽略了「實在的分層」（stratification of reality）。巴斯卡認為，世界可分成三個領域：（1）「實在的世界」（the real）：這是一個由實體、結構、機制等所組成的世界；（2）「發生的世界」（the actual）：這是一個由事件所構成的世界；（3）「經驗的世界」（the empirical）：這

¹⁰ 「D-N 模式」是「演繹一定律模式」（deductive-nomological model）的簡稱，亦可稱為「涵蓋性定律模式」（covering law model）；其特點在於從一個或數個定律和邊界條件（boundary conditions）的解釋，推衍出具有經驗內容之事件的發生原因。引述韓培爾的一段經典定義來說，假設在一系列事件 C_1, C_2, \dots, C_n 所構成的處境中，我們想要解釋的事件 E 發生了，那麼我們對於 E 所提出的科學解釋必須包含：（1）一組關於事件 C_1, C_2, \dots, C_n 發生在特定時間與地點的陳述（statements）（這也就是解釋對象的「決定條件」）；（2）一組普遍假設，藉而可推導出：（A）兩組陳述都能合理地被經驗證據所驗證，（B）從這兩組陳述中，可以在邏輯上演繹出關於 E 之發生的語詞（sentence）（Hempel, 1965: 232）。

是一個感官經驗所撐起的世界。而這三者之間的關係是偶然的、而非必然的。亦即，一個事件雖然發生了，卻不一定能被經驗所觀察到，更重要的，因果的機制還可能相互抵銷，使得事件沒有發生，也就是沒有在「實在的世界」裡，產生任何可被觀察的變化。¹¹

舉例而言，韓培爾的因果關係理論，雖然可以幫助我們藉由重力理論，來解釋為何我的筆在離開桌面後，會往地下掉，而不是往天上飄。但是，這種「實證論的科學觀」卻無法解釋以下兩種情況：第一、如果我的筆，基於某些因素，確實是掉到了地上，但是辦公室裡面剛好沒有人，而無法看到這個事件，那麼這枝筆到底有沒有掉到地上。第二，更重要的，一枝放在桌上的筆之所以不會自己掉到地上，並不是重力不存在，而是因為桌面的反作用力，把重力給解除了。在這個情況裡，「實在的世界」並沒有產生任何可被觀察的變化，但這顯然並不意味著說，它的機制沒有發生一定的作用。無疑地，在理論物理學與量子力學中，對於這些無法被立即觀察的機制，進行理論建構，以便科學解釋能在未來逐漸貼近這些機制、甚且證明它們的存在，這才是科學家必須持續奮鬥的任務所在。

¹¹ 本段簡介，主要參考：Outhwaite (1987: 22)。關於批判實在論與經驗主義以及理性主義的區別，亦請一併參考該書第二章。

參、本體議題應該被迴避嗎？

既然「實證論的科學觀」已和自然科學之實踐有所脫鉤，那麼認為社會科學研究的目標在於客觀地追求經驗世界之科學定律的想法，自然也就不再是不容挑戰的了。事實上，最近這二、三十年來，批判實在論已經開始對社會科學哲學的發展，帶來廣大的影響。因為「實在論的科學觀」(a realist conception of science)不但要比「實證論的科學觀」更吻合於自然科學的本質，足以引導我們揭露社會運作的結構與機制，抑且，具有解放思想與轉化社會的實踐目的(朱雲漢，2002: 5)。¹²這即是說，透過對本體議題的重新關注，「實在論的科學觀」已經慢慢突破了過去經驗主義拒談道德和倫理問題的窠臼，從而使得社會科學與道德哲學的結合，綻放出了令人期待的曙光。在本節中，作者因而想以同樣興起於晚近的社群主義

¹² 同樣著眼於自然科學之從牛頓力學到新物理學的變遷問題，蕭全政教授則是推導出了「強調理論層面」以及「強調事實層面」的兩種社會科學典範，在蕭教授看來，前者可以邏輯實證主義為代表，後者可以歷史結構主義為標竿；蕭教授並進一步區別這兩種典範在本體論、宇宙論、知識論、人生論和方法論上，所各自採取的不同觀點(蕭全政，1994)。雖然蕭文的分析，極為透徹並深富啟發性，但本文依然沿用「實證論的科學觀」與「實在論的科學觀」的說法。這主要是因為，「實在論的科學觀」在兩個關鍵之處與「強調事實層面」的社會科學典範，顯有差異：第一，實在論者其實是比實證論者，更加「強調理論層面」的問題；第二，也因此，實在論者並不因「強調事實層面」而獨鍾歸納方法(蕭全政，1994: 76, 79)。

(communitarianism) 思潮為例，試著說明這種結合的可能；然後，回到「自然主義」與「反自然主義」的歷史爭辯之中，對如何克服「基礎主義」這項難題，提出個人一些初步的看法。

一、社會科學與道德哲學的融通

根據學者的整理，若用於社會科學之中，則批判實在論的主要立場有四：

第一，社會結構與制度的存續有時空限制，不可能像自然世界的機制具有萬古長存的本質；第二，社會結構與制度與行動者的主觀意識具有相互構成 (mutually constitutive) 的關係，前者無法擺脫後者而獨立主宰社會行動，因此社會的結構與制度必然是鑲嵌在特定的文化脈絡之中；第三，一個社會的結構與制度的演變具有路徑依循 (path-dependent) 的性質，因此很少有兩個社會會依循相同的歷史發展軌跡；第四，社會科學的知識建構和傳播本身就具有轉化社會結構、轉化行動者主觀意識的潛在作用，此一特性使得社會結構與制度的長存永續，成為不可能 (朱雲漢，2002：5；cf. Outhwaite, 1987: chap. 3; Manicas, 1987: chap. 13; Bhaskar, 1986, 1989)。

另一方面，以本文的題旨而言，當代社群主義值得探討的兩

項思想特徵是：首先，社群主義具有「目的論」(teleology)的關懷，亦即重視「道德本體」的問題。以泰勒(Charles Taylor)為例，這裡所謂的「道德本體」即是我們的「道德根源」(moral sources)，也就是由「根本善」或「構成善」(constitutive good)所搭設起來的一個道德架構；泰勒相信，所有的道德議論都可以指向這個「不可避免的架構」(inescapable framework)，而所有的架構都存在著一個「根本善」(Taylor, 1989: chap. 1)。然而，「道德根源」並不是行為對錯的直接仲裁(arbitration)，而是我們可以獲得道德力量的地方，也就是使得各種「生活善」(life goods)具有意義(making sense)的泉源(Taylor, 1989: 119, 341)。所以，對泰勒來說，我們必須追尋「道德根源」，因為「道德根源可以增能」(moral sources empower)(Taylor, 1989: 96, 119, 262, 264, 338, 504, 520)；至於構成西方現代文化特質的「道德根源」，則主要有三：有神論的思想、自我負責和自我尊嚴、以及自我詮釋和自然本善。

其次，社群主義因而認為人類的自我認識，亦即對行動意義、社會價值與道德責任等問題的探索，才是我們進行人文科學研究的動力與焦點。據此而言，泰勒與麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)大體上仍是踏上柯林烏(R. G. Collingwood)、歐克

秀 (Michael Oakeshott)、文區 (Peter Winch) 等學者的「反自然主義」舊路，企圖辨明人文社會科學與自然科學的研究方法、興趣與目標，在本質上的差異，並從而反對社會科學研究者依照自然科學家認識「自然本體」的態度，來理解人類社會的「道德本體」。

作者之所以將社群主義的思想特徵，分成上述兩點來做簡介，主要是著眼於社群主義的目的論色彩，向來是引起學者最多非議的地方。然而，作者認為，這些非議其實是產生自對社群主義的一些誤解，而透過對這些誤解的釐清，剛好可以幫助我們說明，社群主義與批判實在論在超越經驗主義之困境上的共同之處。闡言之，對泰勒、麥金泰爾、沈岱爾 (Michael Sandel) 和瓦瑟 (Michael Walzer) 等學者而言，上述社會科學中的四項批判實在論立場，大概可以被轉翻成這樣的表達方式：¹³

第一、就像社會制度與結構一樣，那些形塑我們對於社群或傳統之共同認識的善觀與忠誠，也同樣是客觀存在的、甚而可被稱做「道德本體」或「道德根源」，但是不像「自然本體」，它們並不是固定不變的價值，而是通過歷史實踐而所完成的、居處於變遷之中的生活方式。

¹³ 下列之前三項觀點，作者已在他文裡 (曾國祥，2004: esp. 104)，做過較為完整的分析，此處僅是擷取其要義，重加說明。

第二、人類行動性 (agency) 的充足展現，必須依靠社群或傳統的培基 (empowerment)，因為唯有在黑格爾的 *Sittlichkeit* 之中個人的道德自律性與自由才能獲得完全的實現；但他們卻也同時認為，社群或傳統是可以根據個人審慎領悟自其當時所面對之歷史條件的實踐理性，予以自由地肯認或是轉化。換言之，諸如「相互構成」與「鑲嵌」這樣的字眼，也是社群主義學者樂於用來描述行動者與社群或傳統之關係的關鍵術語；沈岱爾所謂的「構成性的自我」、麥金泰爾所謂的「自我敘述」或是泰勒所稱的「自我詮釋」，都是這樣的明證 (e.g. Sandel, 1982; MacIntyre, 1985; Taylor, 1989)。而且，這並不是說，傳統或社群對於個人具有宰制性的角色，而毋寧是從不同的角度，重述了紀登斯 (Anthony Giddens) 之「行動結構理論」的此一要點：「結構同時納入 (enters into) 行動者與社會實踐的構成之中，而且存在於這個構成所產生的時刻裡」(Giddens, 1979: 5)。¹⁴

第三、一如批判實在論之認為「社會科學不可避免地具有歷史面向」(Manicas, 1987: 274)，社群主義也主張人必然是歷史性的存有者，而歷史與這種「詮釋學自我」所呈現出來的關係，則是一種開放性的對話過程。所以，即便我們承認人類具有一套基

¹⁴ 值得注意的是：紀登斯的「行動結構理論」向來被認為是與巴斯卡的觀點十分類似的。

本的共同價值，諸如寬容與人權，不同的社會、不同的政體、不同的文化傳統，對於這些價值的理解方式，是不盡相同的（e.g. Walzer, 1983: 1997）。

第四、恰似社會科學的知識建構和傳播本身，具有轉化社會結構、轉化行動者主觀意識的潛在作用，社群主義也認為政治哲學的工作，是在進行社會批判與公民教育，以使現存的「公共哲學」能有演進與改革的空間（e.g. Walzer, 1987, 1988; Sandel, 1996）。

這顯示說，晚近二、三十年來，英美學界在科學概念與民主理念的哲學反省上，具有一定的相似特徵，也就是通過形上學的回歸，而把社會結構與制度以及社群和傳統這些被經驗主義以及（啓蒙）自由主義所拋棄的概念，重新找回來，並從而帶來了一次「整體論的轉向」（a holistic turn），或推動了一場「黑格爾式的革命」。如此，從批判實在論的角度來說，對於文化中之道德與倫理問題的研究，自然也就不再被當成是社會科學之「科學化」的必然障礙，而反倒是我們認識社會制度與結構以及行動者之主觀意識的必要配置；而社群主義在社群與傳統方面的論述與著墨，則剛好提供了我們重新連結社會科學與政治和社會哲學的一個可能的契機。

二、克服基礎主義

縱令如此，作者並不否認，社群主義與批判實在論之間仍然存在著一定的衝突，有待澄清。亦即，回到上述社群主義的第二項特徵，我們可以確定，這些學者走的是「反自然主義」的路線，而批判實在論所訴諸的，則是某種「批判的自然主義」(critical naturalism)。

前文提及：經驗主義所顯現的「基礎主義」形式的兩個構成條件是：「唯物論」以及「自然主義」，而經驗主義的科學方法所要求的，則是如何分析社會中那些「客觀而無情之事實」的因果關係，而非如何透視自我與社會的道德與倫理聯繫。就此而言，批判實在論和經驗主義的「唯物論」思潮，固然有所區隔，亦即承認社會結構與自然結構之間具有一定的差異性，然而，巴斯卡並未揚棄「自然主義」的全盤信念；他所攻擊的，只是經驗主義之強調「價值中立」的科學方法。換言之，對巴斯卡而言，固然社會結構的存在樣態與自然世界有所不同，因其可以透過社會生活的關係網絡，如角色的扮演、所處的地位、社會的期待等，來影響個人的行爲(莊錦農、魏中平，1998: 125)，但這並無害於我們採取類似於自然科學的研究態度，來窮究社會運作的結構與機制。這也正是巴斯卡將他自己的社會

科學哲學立場稱為「批判的自然主義」的原因所在。

準之，我們不妨說，社群主義的反經驗主義，是爲了要把西方哲學從「如何知道存有」的（科學）知識論取向，逆轉回到探求「存有」問題的（道德）本體論之上，所以對「人類存在的意義與目的」的探求，才是其研究定向所指；而批判實在論的反經驗主義，則是爲了提出一套更接近科學實踐、更能認清「自然本體」與「社會本體」的科學研究策略，所以其終極目標，仍然是在解釋「社會運作的結構與機制」，雖然，誠如上文所言，這樣的解釋並不排斥對道德與倫理問題，從事嚴肅的探討。

然則，作者認爲，剛好是在「批判的自然主義」與「反自然主義」的衝突之中，我們可以避開批判實在論所可能內含的「基礎主義」陷阱：在批判實在論的論述脈絡裡，「承認社會系統（有別於自然世界）的本體論特徵，並不意味自然科學與社會科學之間存在著知識論上的差異」（Gordon, 1991: 644）。換言之，如果說批判實在論與社群主義所共同反對的，是經驗主義之利用一套錯誤的知識論，來「遮蔽本體議題」—不管所被遮蔽的是「制度與結構」或「社群與傳統」—並且共同承認，蘊含著這些要素的「人類社會」這個概念本身是真實存在的；那麼，

作者相信，這種「二元主義」之間的扞格，恰可說明西方現代文化一個重要的基本特徵，從而使得「基礎主義」的訴求，成爲一種昧於現代文化之多元本質的錯誤思維。

這是因爲：若從哲學人類學的方位來看，則批判實在論對於「社會運作的結構與機制」的關注，以及社群主義所沿襲的詮釋學傳統之於「人類存在的意義與目的」的執著，其實都已顯露出其特定的哲學人類學立場，也就是有關「自我認同」（self-identity）或「人是什麼？」這個問題的基本態度。就此而言，批判實在論的社會科學研究與社群主義的道德哲學研究，雖然可以從不同的角度，共同逼近「人類社會」的真實狀態，也就是在知識論與方法論的層次上，取得研究成果與觀點的溝通、交流。¹⁵但它們的研究定向與終極目標，卻不能夠相互取代，因爲，在牽涉「自我認同」的本體論層次上，它們是屬於兩個截然不同的「存有範疇」。

詳言之，在知識論與方法論的層次上，我們若要探索西方社會的現代性樣貌，那麼，以道德哲學的立場來看，我們不但必須研究屬於現代的自由、理性和主體等觀念，而且必須將這

¹⁵ 在政治學方面，國內學者徐振國（2001, 2002）近年來亦從學科之歷史發展與方法論的角度，致力於探索「自然科學方法論」與「人文詮釋學方法」的「辯證結合」，成績斐然，值得重視。

些觀念「表述／連結到」(articulate to) 諸如資本主義、自由市場、市民社會、民族國家等制度形構，方可做出周詳的探討 (cf. Taylor, 1989: chaps. 12, 18)；以社會科學的立場來看，我們對於這些制度形構的解釋，也同樣不該脫離對上述觀念體系、亦即文化脈絡的理解。但這卻不代表說，社會科學研究和道德哲學研究可以被混而為一。因為它們從不同的研究觀點與旨趣所呈現的，其實是西方現代文化關於「自我認同」的兩種不同圖像。

引用泰勒的觀點來說，批判實在論之「批判的自然主義」信念所體現的，大體上依舊是西方現代哲學從笛卡兒、洛克迄於康德以來即所重視的自我負責與自我尊嚴 (self-responsibility, self-respect, and dignity)：此即，想從對自然與社會的自我控制之中，呈現出人類作為一位行動主體的尊嚴；雖然，嚴格地講，批判實在論並未追隨笛卡兒的「離根主體」(disengaged subject)¹⁶，或是洛克的「精確自我」(the punctual self)¹⁷，而主張研究者

¹⁶ 在泰勒的用例中，主體的「離根性」(disengagement) 可說是「解魅」的代名詞，它的主要意涵即是「客觀化」(objectification)，而被捲入客觀化當中的對象，將被「拔除掉它的規範性力量」，所以說，「離根性」的基本意思，就是要從「意向性的面向中撤離出來」(withdraw from the intentional dimension)、從「意義的秩序」中脫離出來 (Taylor, 1989: 160, 163, 193; cf. 186)。以此為論，笛卡兒的「離根主體」，隱含著一種由我

必須從既有的觀點中跳離出來，站在世界的一定距離之外，然後才能正確地認識世界。與此相對，社群主義的「反自然主義」論述本身，則是多少受到了赫德（J. G. Herder）以來之浪漫主義思潮的影響，從而格外重視自我詮釋與歷史的價值。

引伸來說，誠如論者所言（莊錦農、魏中平，1998: 122-125, 130, 134; cf. 137-146）：巴斯卡所強調的、科學解釋的批判與解放作用，主要是根源於他的左派人文精神；這種人文精神，一方面是「繼承了啓蒙時期對於人類理性的自信」，亦即預設了一個「主動性的行動者」（an active agent），二方面則是承認主體之理性，因受社會結構與制度的部分制約，通常只會呈現為社會批判與思想解放

們自己來客觀化世界的呼籲：「我們必須客觀化世界，包括我們的身體，而這意味著將它們看成是機械性與功能性的」；換言之，在笛卡兒那裡，「理性的統治可被理解為工具性的控制，亦即客觀化物體、世界與激情的力量，而這也就是設定一種完全工具主義的立場來掌握它們」，或者說「以心靈來駕馭一個解魅的物質世界」（Taylor, 1989: 145, 151, 152）。

¹⁷ 對洛克來講，成爲一位「精確自我」，即是把「自己等同於客觀化與洞察的能力，並藉此以使自己遠離（distance from）所有殊象之特徵」、使「自我意識可以清楚地從它的具體內涵（embodiment）中被辨離出來（distinguished from）」，成爲「一位有能力爲其未來之行為負責的道德行動者」。這種「可以負責的行動性」（responsible agency），即是洛克賦予自我的道德根源（Taylor, 1989: 171-3），經由啓蒙的傳遞，至今依然影響西方自我認同的方式。我們甚至可以說，是笛卡兒—洛克的哲學人類學立場，方才使得「自我」成爲一個專屬於西方的文化課題。

的一種「潛能」，這種潛能不但將隨著社會載體的不同而出現變化，而且，有待識者透過知識的置入、宣導與教育，予以啓蒙。換言之，巴斯卡的科學思想可以說是對啓蒙思維的一種批判性繼承，亦即在信賴理性之餘，同時著重社會情境的知識背景。不僅如此，對巴斯卡而言，人的解放所依據的，除了知識的動力，還有人性的因素。因此「社會科學解釋，必須不僅讓我們可以看清，吾人虛假信念與社會結構之間，有著何種功能的或因果的關係，它同時也可以透露出何爲人類的需求、以及在這些需求上所受到的挫折、壓抑與社會結構之間的關係」。在此，就作者個人的理解，自我尊嚴因而可以被看成是這個人類需求的「道德根源」，也就是克服挫折、解開壓抑的行動泉源。

然而，浪漫主義的詩詞劇作，卻指出了「機械論的宇宙觀」與人類審美直覺之間的扞格不入，而且，我們對自然界的認識，單憑知覺或理性亦有其不足，因爲這樣的認識，不可與審美價值分離開來（Whitehead, 2000: esp. 111, 129-130）。換言之，從浪漫主義的立場來看，啓蒙哲人對於人性的描述是不夠完整的，因爲它所訴諸的，是一種「拼圖式的生命概念」（a jigsaw-puzzle conception of life）（Berlin, 1999: 147），完全忽略人類情感所得以釋放出來的無限動能。

因此，相對於「機械論的宇宙觀」，漢曼（J. G. Hamann）說：「上帝不是一位幾何學家、不是一位數學家，而是一位詩人」（quoted in Berlin, 1999: 49）。赫德也坦率地說：「藝術家已成為造物的上帝」，英國大詩人沃滋華斯（Williams Wordsworth）則說：「詩是所有寫作中，最具有哲學性質的一種形式」，而雪萊（P. B. Shelley）也說過類似的話：詩是「依據人性之不變形式所從事的創造活動」（quoted in Taylor, 1989: 372, 378）。費希特（J. G. Fichte）的說法是：「世界是由內在生命想像出來的一首詩」（quoted in Berlin, 1999: 89）。

也因此，形塑浪漫主義的「自我認同」理念，帶有表現主義（expressionism）的特質，它的核心內涵是：在一個既定的媒介中，朗現（manifest）某樣東西的意義、特徵或性質。用在對個人生命歷程的理解上，表現性因而意味著對生命之過去經驗、當下感觸與未來潛能的自我彰顯，而且，每一次的彰顯都不是模擬與複製，而是創造與再生。表現主義因此具備改變我們哲學人類學立場的道德深度，因為它是「一種新穎的、更為完整的個體性觀念的基礎」（Taylor, 1989: 375），也就是認為每個人都有與眾不同的獨特性與原創性。這樣一來，「個體差異」（individual differences）的觀念於是入主現代社會，一方面肯定每個人都有不同的善觀與生活

方式，二方面默許每個人也都應該受到不同之道德尺度的衡量。

根據泰勒的說法，西方現代文化之所以同時具備誘人的魅力與深層的困境，正因為其「道德根源」是多重的，而非單一的；上述的自我尊嚴與自我詮釋，即是現代人進行「自我認同」所依據的兩種重要的「道德根源」。準此而論，「批判的自然主義」和「反自然主義」的歷史爭辯，實際上只不過是因著「道德根源」的多元與衝突，而所顯現出來的一個結果罷了；亦即，這場歷史爭辯，從十九世紀後期一直延續到當代，剛好說明以上兩種「人觀」，在「後浪漫主義時代」裡，所必然出現的對立與拉扯。因此，在西方現代性的語境中，談論「基礎主義」是注定要失敗的。因為，站在哲學人類學的本體平台上來看，除了最後由啓蒙之子康德所確立的自我尊嚴之外，經過浪漫主義的長久洗禮，自我詮釋也同樣取得到了西方現代文化上的正當地位，成為現代性所不可或缺的一個哲學與歷史要素。

因此，作為西方現代文化的成員，研究者既可從批判實在論的視界，將自我尊嚴與自我詮釋等「道德根源」，當成是他們認識西方社會結構的文化脈絡所在；也可以基於社群主義的關懷，採取歷史詮釋的方式，把社會結構看成是人們進行具有道德本體深度之自我認識的可能對象。在這種辯證關係之下，

社會科學與道德哲學因而既可相互合作，又必須各自「持續奮鬥」；或對「社會運作的結構與機制」，提出更豐富的理論建構，或對「人類生存的意義與目的」，進行更深刻的體驗。

肆、技術真是「科學」嗎？（代結論）

既然如此，我們也就不難對「科學主義」提出這樣的詰問：科學的重要性超過其他人文學科嗎？人文學科如果想要成為人類真正知識的一個部分，便必須繼受同樣的一套科學方法論嗎？經過上節有關批判實在論與社群主義的探討，我想我們所得到的答案，是否定的。

然而，由於「科學主義對於用已建立起的科學方法來處置所有問題，具有無理的過度自信」；「甚至在某些領域中，當一般慣用的科學途徑對其目標、價值、洞見而言是不恰當、無用或具破壞性時，亦復試圖取代這些非科學的認識方式（other ways of knowing）」（Rosenberg, 2000: 7）。因此，經驗主義所推崇的科學至上觀念，還相當容易被轉化成「技術主義」，也就是想要按照「實證論的科學觀」所提供的方法程序，來完成對社會問題的「預測和控制」，從而促進國家的繁榮與進步。換言之，「實證主義方法論[將]指導學者追求工具性法則形式的知識，因此最能滿

足社會預測與控制的目的（當然也最具有市場的交換價值）」（朱雲漢，2002: 6）。

但技術是科學嗎？不管是從理論承載性、或是從批判實在論的角度來看，「科學帝國主義」（Rosenberg, 2000: 8）的形成，顯然也是建立在對科學本質的誤解上。因為技術與方法只是我們在科學理論的引導之下，進行實驗與檢證所需的工具，愈是遠離科學理論，這些技術與方法便愈發失去「科學」的知識性質，而增添「實用」的價值。對自然科學研究而言，過份重視技術與方法的應用，只會造成科學進步的阻礙，因為這將使得「理論科學」的永恆探索為「科技應用」的便宜取巧所淹沒。

在社會科學研究中，「技術主義」所高舉的「預測與控制」功能，更不是一種學術的邏輯，而是一種政治與權力的邏輯。由於失去了對社會運作之結構與機制的理解興趣，以及對人類存在之意義與目的的探索慾望，因此信守「實證論的科學觀」之研究者所能做的，只是對既有秩序與既得利益的維護，而完全沒有「解放」思想與「批判」社會的使命可言（Manicas, 1987: 276）。在「技術主義」的迷障裡，引用浪漫主義詩人華滋華斯的一句名言來作結語，「我們謀殺，是為了解剖」。

參考文獻

一、中文部分

- 朱雲漢，2002，〈政治學本土化的必要性〉，收於朱雲漢等編，
《華人社會政治學本土化研究的理論與實踐》，頁 3-20，
台北：桂冠圖書。
- 洪鑣德，2002，〈導言：當代社會科學的哲學〉，《哲學與文化》，
第 354 期，頁 1-36。
- 徐振國，2002，〈政治學方法論偏頗發展的檢討〉，《政治與社
會哲學評論》，第 2 期，頁 123-178。
- 徐振國，2001，〈論科學方法論與詮釋學方法論之整合—製作
「政治經濟研究資料庫」之啓示〉，《佛光人文社會學刊》，
第 1 卷第 1 期，頁 243-264。
- 黃瑞祺編，2003，《現代性、後現代性、全球化》，台北：左岸
文化。
- 黃瑞祺，1998，《馬學新論—從西方馬克斯主義到後馬克斯主
義》，台北：中研院歐美所。
- 莊錦農、魏中平，1998，〈解釋與批判：論批判實在論的科學
觀〉，《政治科學論叢》，第 9 期，頁 121-144。
- 曾國祥，2003，〈論沈岱爾之行動性理論：一個哲學保守主義

- 的重塑》，《政治與社會哲學評論》，第 6 期，頁 65-114。
- 葉 闢，1996，《科學主義批判與技術社會批判》，台北：淑馨。
- 蕭全政，1994，〈兩種社會科學典範〉，《政治科學論叢》，第 5 期，頁 59-85。
- Debus, A 著，任定成等譯，1999，《科學與歷史：一個化學論者的評價》，台北：桂冠。
- Fischer, E 著，陳恆安譯，2001，《從亞里斯多德以後：古希臘到十九世紀的科學簡史》，台北：究竟出版社。
- Popper, K 著，蔡坤鴻譯，1989，《臆測與駁斥：科學知識的成長》，台北：幼獅文化。
- Rosenau, P 著，張國清譯，1998，《後現代主義與社會科學》，上海：上海譯文出版社。
- Whitehead, A. N 著，傅佩榮譯，2000，《科學與現代世界》，台北：立緒。

二、英文部分

- Berlin, I. 1999. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Bhaskar. 1978. *A Realist Theory of Science* (1st edn. 1975) . N.J.:

Humanities Press.

Bhaskar.1986. *Scientific Realism and Human Emancipation*. London:
Verso.

Bhaskar.1989. *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead:
Harvester Wheatsheaf.

Giddens, A.1979. *Central Problems in Social Theory*. London:
Macmillan.

Gordon, S.1991. *The History and Philosophy of Social Science*.
London: Routledge.

Hayek, F.1952. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the
Abuse of Reason*. London: The Free Press.

Hempel, C.1965. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays
in the Philosophy of Science*. NY: The Free Press.

Hume, D.1975a. *An Enquiry concerning Human Understanding*. ed. P.
H. Hidditch. Oxford: Clarendon.

Hume, D.1975b. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. ed.
P. H. Hidditch. Oxford: Clarendon.

Isaak, A.1985. *Scope and Method of Political Science*. Homewood,
Illinois.: Dorsey.

- Kuhn, T.1957. *The Copernican Revolution*. NY: Vintage.
- Kuhn, T.1962. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kuhn, T.1970. "Reflections on my Critics." in *Criticism and the Growth of Knowledge*, pp. 231-278.
- Lakatos, I.1970. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." in *Criticism and the Growth of Knowledge*, pp. 91-196.
- Lakatos, I. and Musgrave, A. (eds.) 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J.1975. *An Essay concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A.1985. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1stedn. 1981) . London: Duckworth.
- Manicas, P. T.1987. *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell.
- Outhwaite, W.1987. *New Philosophies of social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. London: Macmillan.
- Popper, K.1934. *The Logic of Scientific Discovery*. London:

Hutchinson.

Popper, K.1945. *The Open Society and Its Enemies* (2 vols.). London:
Routledge and Kegan Paul.

Popper, K.1970. "Normal Science and Its Dangers." in *Criticism and
the Growth of Knowledge*, pp. 51-58.

Rorty, R.1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford:
Blackwell.

Rosenberg, A.2000. *Philosophy of Science: A Contemporary
Introduction*. London: Routledge.

Sandel, M.1982. *Liberalism and Limits of Justice* (2nd edn.1998) .
Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, M.1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a
Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Taylor, C.1985a. *Human Agency and Language, Philosophical Papers
1*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C.1985b. *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical
Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C.1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern
Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C.1993. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Walzer, M.1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Walzer, M.1987. *Interpretation and the Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Walzer, M.1988. *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York: Basic Books.

Walzer, M.1997. *On Toleration*. New Haven: Yale Univ. Press.

The Empiricist Crisis of Social Sciences: Some Philosophical Remarks

Roy Tseng*

Abstract

The purpose of this essay is to make some remarks on the empiricist assumptions underlining the mainstream conception of modern social science: (1) the separation of science from metaphysics; (2) avoiding ontological issues; (3) from scientism to technocracy. In the course of this philosophical adventure, the empiricist attempt to disconnect science with metaphysics will be unveiled as a false form of understanding the scientist's *practice* that a cluster of recent philosophies of science intend to transcend; and a notable concern of this essay is to provide a platform for re-considering the proper relation of moral philosophy to social science in terms of the dialogue between critical realism and communitarianism. In line with these remarks, I shall conclude this essay by pointing out the moral predicament of technocracy.

Keywords: philosophy of social sciences, communitarianism, critical realism, moral ontology, empiricism

* Associate Professor of Political Theory at National Sun Yat-Sen University