

儒與耶

秦家懿 著
 吳有能 譯
 吳華

文史哲出版社印行

耶 與 儒

秦 家 懿 著

吳 有 能 譯
吳 華

比 較 研 究 叢 刊
吳 有 能 主 編

文史哲出版社印行

儒與耶 / 秦家懿著，吳有能、吳華譯.-- 初版.--

臺北市：文史哲，民 89

面：公分.-- (比較研究叢刊；1)

參考書目：面

ISBN 957-549-179-3 (平裝)

1.儒家 2.基督教

218.6

87016245

比較研究叢刊 ①

吳有能主編

儒 與 耶

著者：秦 家 懿
譯者：吳 有 能 · 吳 華
出版者：文 史 哲 出 版 社
登記證字號：行政院新聞局版臺業字五三三七號
發行人：彭 正 雄
發行所：文 史 哲 出 版 社
印刷者：文 史 哲 出 版 社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號
郵政劃撥帳號：一六一八〇一七五
電話 886-2-23511028 · 傳真 886-2-23965656

實價新臺幣二六〇元

中 華 民 國 八 十 九 年 二 月 初 版

版權所有·翻印必究

ISBN 957-549-179-3

邁向對比研究的方法論說明

——比較研究叢書總序

壹、導 言

在人文學的對比較研究領域中，並不缺乏高瞻遠矚之士，所以在這一方面早已有一定的努力與成績。可惜，時至今日國人在這方面的總體成績還是十分有限。特別是能夠自覺地運用比較方法從事哲學與宗教的探索，確實是晚近才出現的現象。至於對對比方法自身進行反思，並提出理論性的說明，則更是當代方法論探索的新發展。¹

¹ 國人在這方面進行自覺反省，並能較為系統的說明比較研究法的哲學基礎，則首推國立政治大學的沈清松教授，沈先生立基於現象學、詮釋學，且融會我國易學，提出他的對比哲學觀念，實屬難能可貴。參沈清松，〈導論：方法、歷史與存有〉，收入氏著《現代哲學論衡》（臺北：黎明文化事業公司，1985.8），頁 1-28。又參氏著，〈創造性的對比與中國文化的前景〉，見《哲學雜誌》，第五期，民國 82 年 6 月，頁 48-71。同文另收入沈清松主編《詮釋與創造：傳統中華文化及其未來發展》（臺北：聯合報文化基金會，1995.1），頁 329-

從哲學立場看，方法的本義涉及知識的建立，例如近代哲學開山笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）在他的《方法導論》（*Discourse on Method*）的首頁開宗明義就說方法導論是：「為正確地引導自己的理智和在科學中尋求真理。」²當然在日常語言中，方法卻又常被引申為以某一目的而進行的活動。如平常我們說交友的方法，大概就是指為結識朋友而進行的種種活動，於是參加社團、筆友活動等都成為交友的方法；當然這些活動都並非旨在建立知識，自亦與方法的本義無涉。不過，就本文言，我們的立論範域是以本義界定的，所以必以知識性為依歸。同時，方法與方法論又不同，方法論是對方法的後設研究，簡單說它是對方法自身進行反省性的思考。本文即從現象學詮釋學的思路針對對比研究法進行後設反省。不過，在談對比方法之前，讓我們先稍稍說明方法的特性。

講到方法，首先要特別強調：不要混同方法與觀點。假定我對世界有某種看法，然後再拿這個想法來解釋不同現象的話，顯然的，我的這個看法，並不是甚麼方法，而是觀點。³因為方法自身並不需負責對現象的解釋，它指的本來是一個

353。

² 參 Rene Descartes, trans. Elizabeth S. Haldane & G.R.T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes* (N.Y.: Dover Publication, 1955), Vol. I, p.81. 此處的中文翻譯採用笛卡兒著，錢志純、黎惟東譯，《方法導論·沈思錄》（臺北：志文出版社，1984），頁 59。

³ 譬如說，在中國哲學史研究上常常有人提到唯物辯證法，我們知道唯物辯證法對世界的演進、歷史的變遷都提供解釋，它事實上是一

歷程，通過這個歷程，我們會得到一定的結果。⁴

換言之，方法自身並不是解釋，所以方法本無所謂真假。不過，我們可以採取不同的方法，通過不同的歷程，從而得到不同結果。就這一層意思來看，方法引向解釋，從而有真有假，但方法自身無所謂真假。如果我們面對不同的題材，做不同的活動，通過不同的歷程，而所得出來的結果自然也就不會一樣。在哲學上的探索上，我們可能要處理知識論的問題，或處理價值論的問題等等，隨著所處理的對象的差異，我們所採用的探究過程自然不會盡同，而結果當然也可能很

個觀點。我們說它是一個觀點，其實意涵著可以評定它的真假。現在誤將之視為方法，就是說根本不論真假，而只談應用這觀點的問題。現代中國學人在治哲學史，就很常用這個「方法」，因此根本不必去反省唯物辯證法的對錯，對這些「研究者」而言，問題也許只有一個，即怎樣才能較為妥當地去應用這一已經被視為真理的教條而已。如此一來，哲學史研究根本沒有方法問題，只有觀點問題。同理，所謂精神現象學之類也是特定的觀點而並非方法。最悲哀的是人以為自己在用方法，事實上是已經接受一個教條。我們談哲學史方法，需特別留意不要混同方法與觀點這一點。有關觀點與方法的區分，筆者受益於勞思光先生的教示。參吳有能著，《百家出入心無礙——勞思光教授》（臺北：文史哲出版社，1999），頁 31-33。

⁴ 當然我們不是說方法是不對解釋的對象產生作用，近年詮釋學所謂的「前理解」、「有效歷史」都說明我們在進行解釋時的限制，而採取何種方法當然也可能所解釋者本人的視域所影響。我們在這裡強調的是在建立知識的目的下，我們不希望方法干擾正常結果的出現，而淪為私見的生產工具。用多倫多大學哲學系方法論教授 Bruce Alton 的話，方法可以預見結果，但不操縱結果（anticipate but not articulate）。

不一樣。因此，在方法的運用上，從正面說，我們不必堅持只用某一特定的方法，將它視為唯一的途徑，這在客觀研究上，也是不可能的；從反面來講，我們也應知道日常語言中，所謂「錯的」方法，或許更好說是無效的方法或效力很低的方法。

現在讓我們再回頭看方法的特性。簡單來說，方法可說是旨在達到某種目的之程序及安排，譬如說，讀書方法就是達到讀書這個目的所需通過的程序、安排。不過，方法又具備某些特性，值得我們注意。其中比較顯明的是目的性及有效性；從目的性言，方法必然指向一定的目的，它希望完成某些目標，達到某種成果。因此我們可以說它是一種目的性的活動。

其次，對於這一程序活動，我們自然期望它有一定的有效性，以便達到這些目的，因此，方法要求一定程度的有效性。就用上述讀書方法為例好了，假定我們說讀書的方法是背誦，這話的意思是說通過背誦這程序及安排，將有效地完成讀書這個目的。反過來說，倘若背誦不能達到讀書的目的，我們自然會說背誦並非讀書的方法。當然我們除了可以說某種方法是否有效之外，也可以根據有效性的高下，判定方法的優劣，因此，日常語言中也就會說這是好的方法，那是壞的方法，其實，所謂好壞是指這方法是否有效，以及假如有效，這方法的效能高下如何；而所謂效能，我認為包括效域的大小、效速之快慢及效果的久暫三大成份。但是，有效性還是得相應於特定的目的才可以講的，對甲事而言是效能極高的方法，對乙事可能帶來災難性後果。譬如，朋友去世，

我們也許給他家送一素帳，上題「典型尚在」。相應於對往生者表達崇敬這一目的，也許「典型尚在」這詞是有效的；但倘若朋友還健在，即使我們的目的還是在表達崇敬，則同樣的用詞，就不只無效，反而會帶來完全相反的後果。因此，方法的目的性與有效性是相連的。

貳、對比的外在理由

從方法的目的性與有效性看對比方法，就涉及進行對比的理由、基礎等問題。對比的基礎可以分成外在的形勢與內在的動力兩方面來加以說明，當代世界迫切需要對話與溝通，從其外在理由看，尤為明顯。讓我們先從外在的理由談起。

現代交通、資訊的發達，使全球化過程急速加劇。⁵在這

⁵ 有關全球化的問題的討論已經引起國際學界的高度重視，較新的研究有 Malcolm Waters, *Globalization* (London ; New York : Routledge, 1995)、Robertson Roland, *Globalization social theory and global culture* (London : Sage, 1992)、Martin Hans-Peter, *The Global Trap* (New York : Zed Books, 1997)、John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Cambridge, U.K. : Polity Press, 1999)等。除了從政治、文化、經濟等角度來探討此一議題外，近年最令人文學者注意的莫過於從哲學與宗教立場的探索，如孔漢思等的全球倫理的討論，就引起廣泛的討論。中國人對此問題的研究亦已展開，其最明顯者為俞可平主編的《全球化論叢》七冊（北京：中央編譯出版社，1998-99）。該叢書網羅中外不同學科的論文，可說是漢語世界中針對全球化議題的出版品中，最全面的一套叢書。

樣一個世界中，沒有一個國家可自外於其他國家，更沒有一個文化可以自絕於世界文化之外。面對這樣一個形勢，今天我們在走向二十一世紀的途程中，就必須有國際的視野，全球的關懷，而對比研究最足以拓展我們的視野，拓深我們的了解；通過比較，不但文化的異同得以彰顯，更重要的是我們可以擴充視域，增加觀點。而在這樣一個過程中，我們不但增進對別人的認識，更可以進一步在對比中深化自我的了解。知己知彼，才可以讓我們更有效的開創新紀元。

同時，全球化的形勢使人類面臨一個多元文化的社會，多元文化社會其實就是呈現差異的社會，加之以利益之考量，不但讓相互理解產生困難，更容易造成衝突、鬥爭。遠的不說，北愛新舊教之爭，多年來一直是衝突的亂源。印尼回耶之爭，讓多少無辜華裔，慘遭凌虐致死。印巴之爭，更使南亞更形動盪不安。即使同文同種的中台關係也每每因溝通不足，時生齟齬。從全球化的過程看，不同的世界的接觸終不可免，而衝突就成為我們最需要注意的事。杭亭頓（Samuel P. Huntington）曾引用戴洛先生的話，指出未來世界衝突的根源將不再是意識形態或經濟利益的，它的根源是文化的。雖然民族國家在世界事務中仍然將保持強大力量，但是全球政治的根本性衝突將發生在不同文明的民族群體中。文明的衝突將支配全球政治，而文明分界線將是未來戰爭的分界線。⁶所以如何能夠避免因為文明衝突而來的爭鬥，實在是刻不容緩。

⁶ 參杭亭頓著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》（台北：聯經出版事業公司，1998.1），特別是頁7。

對比研究可以幫助我們從不同角度去省思各種可能性，強化理解、降低衝突。是則對比研究在今天就更形重要，爲了避免不必要的衝突和矛盾，客觀上就形成了對話與溝通的需要，而對話必然蘊含著對比。因此，對比是不可避免的。

但是如果對比研究只有外在重要性，則對比只能是對外，在多元世界的無可奈何回應，本身未必具有價值。那麼是否多元世界的外在形勢消失了，就必然導致對比價值的喪失？要回答這個問題，需要考察對比的內在動力。

參、對比的內在動力

一、理性對普遍性的追求

對比有其內在理由，可從人類的理性來加以說明。我們知道理性有追求普遍的特性，常常展現爲籠罩一切的要求。在哲學學門中，這一特性最爲明顯的表現爲形上學的追尋。如果從形上學那追求對存在的根本性的、統一性的說明的特性來看，形上學更可說是理性追求普遍性的極致表現。而普遍性的追求表現爲對一致性與系統性的講究；於是形成理解差異、統合萬端的趨向。這種趨向當然涉及對比，我們可以說理性的求取普遍化，在客觀上便形成理性的對比操作或對比運用。換言之，理性的對比運用（contrastive employment of rationality）是建立普遍性所不可或缺的操作。

二、對比運作的意識層說明——一個現象學的進路

但是對比理性運作的邏輯為何？此中自然涉及同一與差異的問題。但是問題是在同異結果出現之前，何以在人的意識中會出現將不同的項目配對組合的操作？所以若求根源的說明對比，除了訴諸理性之追求普遍之外，也應注意意識層面的分解。提到意識分析，現象學的探索可說是非常值得注意的。

現象學對意識活動有一基本肯定，它認為意識必然是有所對的。換言之，當我們一說有意識，必然是說意識到甚麼，它必有它所指向的、所意識的對象。這稱之為現象學的「能意」（noesis）與「所意」（noema）的結構。根據現象學這個判斷，我認為在意識活動中必然產生對比，即能意與所意的結構本質的蘊含對比的運作。

但是我們從現象學開山祖師胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）還可以得到更多啓示。他的《笛卡兒式沈思錄》（*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*）⁷

⁷ Edmund Husserl, trans., Dorion Cairns, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (Hague: Martinus Nijhoff, 1973). 有關胡塞爾第五沈思的討論，簡明的可參考 Michael Hammond, Jane Howarth & Russell Keat, *Understanding Phenomenology* (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1991), pp. 205-221. 而就筆者所知，蔡瑞霖教授是第一位運用胡塞爾第五沈思來談對比方法的，參蔡氏，〈對比與差異〉，收入氏著《宗教哲學與生死學》（嘉義：南華管理學院，

依著笛卡兒進行層層沈思，在該書的第五沈思（The Fifth Meditation）中胡塞爾曾經論及由「個我」推到「他我」時的三大層次，即組對（pairing）、並現（co-present）及移情（empathizing）三個步驟，⁸我認為這三方面的說明有助於說明對比興趣的原初呈現。

在原初意識裏，對比的出現是有兩個不同的材料在意識裏面共同呈現出來。這一種使兩個可以互相區分的對比項構成連結的意識活動可稱為形成對子的活動，而這個連接和關聯所構成的原初綜合就是對比的基礎，⁹對比可以說是以意識裏面的原初綜合活動為基礎而進行的同異遞推活動。

組對的層次可以說是顯性的綜合，也就是說在意識界裏對比項以顯題化的方式呈現在我們意識之前，我們可以清楚覺知那有差別的項目在進行對比，因此它是一個顯題化的過程，而在這一顯題化的歷程裏面，意識進行一呈現同異的推遞活動。

可是在那些顯題化的面向外，對比項還有一個隱性的、潛存的共現配景，¹⁰它們是對比項在同異推遞的過程中，沒有被特別標示出來的側面。依胡塞爾，這些並現的側面可指

1999），頁 15-51。此外，蔡文處理同一邏輯與差異邏輯，並處理陳榮灼教授所提的類比邏輯問題。本文略其所詳，而在第五沈思方面，因蔡文只提到「組對」觀念，所以本文依胡塞爾《笛卡兒式沈思》，進一步談「並現」與「移情」。

⁸ *CM*, pp. 89-152.

⁹ *CM*, pp. 112-113.

¹⁰ *CM*, pp. 113-116.

時空視域，而顯示在自我顯現上，則為軀體。胡塞爾運用類比推想隱隱在後面的他我，從而重構自我與他者共在的世界。

¹¹從後面這個層次來講，胡塞爾推出他我的存在，這就構成了人我對比裏面最原初性的意識說明。

從此再推出來一層，我們知道他我的存在，使得我們不是把他者視為個我的精神的擴充，因此它避免單一自我的過度膨脹，避免他者吞滅在自我不斷的擴充過程中，反而轉過來承認不為自我所主宰的他我的存在，因此這等於間接承認了一個非我所可主宰的他者的存在，這就能夠避免黑格爾式絕對精神併吞性困局。而正因為承認他者獨立性的重要突破，才使得理解他人的心靈，變成不是從自我推出去理解，而是意圖去運用他人的情境、思維、感覺來理解他者。這種移情作用，雖然它的動力還是從自我個我出發，但是它要充份去考量，要充份移入他人的位置來進行了解的理解方法，間接開啓了個我與他者、個我與社會之間溝通對話的意識基礎。

¹²因為如果對方不過是個我的投影和展示，這種溝通和對話不過是獨白的變形，而不是有真正對等關係的對話。只有能對他者的獨立自存性有所尊重，才能夠使得真正平等性的溝通對話成為可能。

我們運用現象學對意識層的說明，是希望指出對比哲學出現的原初興趣與境域。從上文提到胡塞爾的意向性的說明

¹¹ 後來梅洛龐蒂就曾特別就這一點批評胡塞爾，但這不在本文處理範圍之內。

¹² CM, p. 120.

中，我們可知在理解過程中，意識中必然呈現對比架構。因此我認為對比是人類認知的深層基礎，或者說是認知的基礎性模態。同時，在組對、並現與移情的三步中，對比運作跳脫獨我論的危機，而呈現互為主體的生活世界（Life World）。我們從個我意識中的對比到主體際的對話，看到平等互重的深層意識基礎。但是對比的重要性不只於此，因為它關連到人的存在模態。

三、對比、理解與人的存在模態—— 一個詮釋學的進路

高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-）在討論理解的時候，特別強調理解是人的存在模式，他在解釋海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）哲學之時曾說：「我認為海德格對此在的時間分析已經強力的顯示理解不僅是主體的諸多可能的行為之一，而且是此在本身的存在模態。」¹³而依照胡塞爾對意向性的說明，我們可知在理解過程中，意識中必然呈現對比架構。是則對比根源性地關連著理解，亦因之而構成此在存在的模式的不可或缺的面向。

從自我這一層次我們看到的是一個辯證的過程，從主體際的層次我們看到的是一個對話的過程，兩個層次都指向一個新的經驗、統整性經驗的出現，這其中攸關重要的是理解

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (N.Y.: The Seabury Press, 1975), p.xviii。

的問題，何以言之呢？因為通過對他者的理解，刺激並擴充自我的經驗，使得經驗邁向發展與成熟，就此而言它推進了歷史與存有，這關鍵的地方可以說是現象學重要的揭示。我們必須要透過具體的情境來開始哲學的探索，而具體的情境莫不是在不斷地具體的詮釋的過程裏面，詮釋指向一個意義的豐盈和開放的世界，它使得可能性得以充份的展開，它使得潛能得以充份的發展，就此而言，更加指向一個主體世界的成熟與遠境。在詮釋的過程裏面，我們說到「意義的豐盈」（Surplus of meaning）是因為我們在詮釋裏面促使了境域的融合，這境域的融合就擴充了我們的經驗、豐富了我們的意義，於是帶來了發展與整全。因此，就理解與詮釋這個層次而言，對比指向動態的、歷程性的存在模態。¹⁴

這裡有兩個重要問題必須處理，第一個問題可稱之為主體的無盡分裂問題，第二個問題可稱之為主體性的悖論問題。讓我再進一步說明，依照胡塞爾能意與所意的架構，主體的理解可說必以能所的對比架構呈現。而主體在理解主體自身的過程中，當然亦訴諸相同的對比架構；其與認知外物特別

¹⁴ 此中現象學對於結構主義的批判，尤其值得我們注意，因為對比並非像結構主義所談的，由對立的兩元關係構成一個靜態的結構。結構主義的問題在於它缺乏對於主體參與的重視，無形中認為結構內在的關係就決定了一切，因此主體本身的能動性就不受到重視；相反的，對比的方法顯示出一個主體際之間的一種動態關係，使得對比的方法不光是一套有效的操作而已，而是使主體通過對比、溝通、理解造成一個經驗裏面的發展與完成，就此而言，對比不是靜態的結構的描述，而是動態發展的動向。

不同之處，在於其運思形式必為反省性。換言之，主體分裂為兩模式出現，其一為運用對比架構以反省主體的反省性主體，其次為通過反省理解所呈現的主體自身，後者實際上就是主體通過客體化過程所呈現的種種所與。我們的問題是主體在自我理解的認知模式正是分立的對比性架構。由此再推進一步，自我理解既無窮盡之日，則隨此理解之無窮，自我必陷於無窮分裂之局，這就造成主體的無窮分裂的問題。

讓我們轉到第二個問題——人類主體性的悖論問題（paradox of human subjectivity），隨著主體的步步自省，層層超越，此一超越的主體，將逐漸擺脫世界，如此則人既為世界的主體，同時也為世界的客體。¹⁵是則超越主體將與世界斷裂，而失卻整個世界。如此一來，主體的對比昇進終將造成主體與世界之斷離。要回答這兩個問題，我們需要進一步從對比的展開談起。

肆、對比的展開

——知識學到存有學的轉移

¹⁵ Edmund Husserl, trans., David Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 178-181.

我們若追問對比的操作（contrastive operation），可得三大層次。¹⁶如果用空間性的語詞來作比配，可對這三層次作如下的描述：

一、橫向對比

（一）物物層

人的認知，常常先往外認知世界。而最常比較外物與外物的同異。這一層次中，還未自覺的注視主體在認知架構的作用，而僅注意客體的世界。換言之，人僅僅是事象系列中的一份子。這一外向的層次可稱為形器層。

（二）物我層

人從對外的認知到反溯主體自身，就產生主客分立的局面，而自覺主體的出現反映著人在認知活動中，覺知自身不是所知的對象，而是能知的主體；亦即不再自視為雜多形器之一，而是認知活動中形器所對之大本。這一能所的區分、主客之分立，在在反映著主體的顯現，是故我們當然不能再稱物我層為形器層次。但我與物之關係，若只停留在役物為用的層次，則純為宰制萬物之心靈的外露。這在現代化過程中尤為明顯，韋伯（Max Weber）在討論西方在現代化問題時，曾區分工具理性（instrumental rationality）與價值理性

¹⁶ 筆者此論，曾受沈清松〈導論：方法、歷史與存有〉一文的啟發，特別是該文的頁 19-24。但是本文所提的層次，與沈氏所言並不相同。