

## \* 學術會議 \*

# 人文學及社會科學方法的哲學反思\*

整理：周大興\*\*

主任：

各位女士、各位先生，非常歡迎大家來參加今天的「人文學及社會科學方法的哲學反思」座談會。這樣的主題當然不是像今天這樣短短兩三個小時的討論便能得出結論的，我們的用意是希望能和院內人文組各所、處關心這個問題的同仁，初步交換意見，然後細水長流，進一步有第二次、第三次的討論，慢慢可以凝聚共識，找到較好的方法及路向。今天會議的主持人，是文哲所籌備處新任的諮詢委員會召集人杜維明教授，他是哈佛大學教授，大家都認識。另外我們邀請了三位引言人，分別是香港中文大學哲學系的劉述先教授，劉教授也是本處的諮詢委員；民族所的研究員黃應貴先生；還有本處的副研究員鍾彩鈞先生。現在我們就請杜維明教授主持會議。

杜維明：

很榮幸有這個機會參與這次研討會，和大家共同探討此一議題。事實上這個座談是我提議的，我曾在 1988 年在台大教過「現代精神與儒家傳統」的課，但是以後和國內的接觸較少，希望藉著這次的研討會，能夠和中研院關心方法學課題的學者、朋友互相交流，彼此學習。有關提出這一題目的因緣，我在此簡短的說明，作為引言。

近來我和哈佛燕京學社的負責人韓南 (P. Hanan) 教授——他是研究中國小說的權威——談到面向廿一世紀如何培養一些文史哲方面人才的問題。因為哈燕社的

---

\* 本文是八十三年十二月二十七日本處舉辦「人文學及社會科學方法的哲學反思」座談會的記錄，由書面資料與錄音記錄彙整而成。

\*\* 本處約聘研究助理。

資源有限，除了訪問學人和博士班獎學金的計劃以外，應注意到那一種類型的學術課題，是哈燕學社應該積極支持的項目。我們有了一些共識，認為二次大戰以後在方法學上的反思經過了三個階段。第一個階段是通過不同渠道，到西方取經，利用其方法來對中國文化地區各種現象進行研究。這個階段歷時很長，直到目前仍有許多人認為輸入西方學術經驗是台灣學術界的當務之急。這二十多年來，則有第二階段的發展，也就是社會科學及人文學方法的本土化（indigenization），希望這些方法能和當地情況緊密結合，通過一個尼采所謂的價值轉化的過程，讓這些方法能準確地適用於中國的現實，成為具有中國本土特色的方法。第三個階段，現在還處於蘊釀的過程，就是面向廿一世紀，針對東亞地區，突出具有濃厚地域色彩、草根性強而又有普遍化潛力的研究方法。本來地方性色彩愈強，似乎就愈不能普遍化、國際化，但我們相信這樣的工作如果深入，有如掘井汲泉，可以對西方方法學提出的問題進行剖析，予以修正。這個現象目前雖然尚未出現，我們相信此一階段必會到來。也就是說，從啓蒙心態以來以西方特殊經驗為典範並且已經普世化的很多方法論、方法學，例如現代主義、後現代主義、結構主義、解構主義等等都要經過一個新的檢驗。我們相信東亞，包括日本、南朝鮮、大陸、四小龍等可以在方法學方面提供豐富資源。

我自己的研究重點是放在儒家傳統的現代轉化這一課題。最近和一些西方學者的討論，深受啓發，覺得面向廿一世紀有兩股表面上互相衝突的潮流同時存在。一股潮流就是全球化，這一點大家都很熟悉，另外一股潮流就是似乎與全球化反其道而行的根源性問題，有的人稱之為地方化（localization）的問題。關於全球化，有很多日本學者已有共識，以前的主張是說「脫亞入歐」，而且入歐已經成功，成為全球經濟七強之一，現在日本進一步的全球化一定還要通過再亞洲化（reAsianization），而且要正視日本文化的根源問題。這只是例子之一。關於根源性問題我認為應涉及下列幾個範圍。首先是族群意識（ethnicity），其次是語言，性別，地域，階級和宗教。由於我長期受到美國現代化理論的影響，從帕森斯（Talcott Parsons）一直到現在很熟的朋友愛森思達（S. N. Eisenstadt）。現代化理論家曾一度堅信，根源性、文化多樣性只是現代化發展過程中間的過渡，發展到極高的水平以後，根源性的差異就會減少。這個理論現在基本上已被反證了，東亞的發展是一個很好的例子。更明顯的是高度工業文明的國家，比如美國，對其將來進一步發展影響最大的，是族群意識，這一問題不解決，美國是否仍為美國即大有問題。還有語言的問

題，性別的問題，都是全球性的。地域的問題，如巴勒斯坦，美國印第安，夏威夷，都出現這類所謂主權的爭議。階級方面，現在所謂的從東西到南北的問題，各地區都有南北問題，貧富不均的現象。更突出的，則是宗教的問題，以前是宗教與宗教之間的衝突，比如說回教與猶太教，現在則有宗教內部，譬如保守與激進之間的衝突，這個課題非常的嚴峻。由於上述種種現象，我最近比較注意到一個問題，就是「啓蒙心態的反思」，關於民主、平等、人權、自主等等，這些啓蒙 (Enlightenment) 觀念的發展到現階段，和以前帝國主義、殖民主義，乃至於後殖民主義的發展，其間關係如何？也因此出現了兩個有趣的課題。一個是「現代性中的傳統問題」(traditions in modernity)。哈佛大學出版社明年春天要出版一本我主編的論文集，就叫作 *Confucian Traditions in East Asian Modernity*，東亞現代性中的儒家傳統，特別是對日本及東亞四小龍作了一些探討。第二個課題則是「現代化的多元傾向」，以前現代化是根源於西方，認為可以放諸四海而皆準。現在很明顯的有一個東亞現代性的出現，意指日本、台灣、韓國、新加坡、香港、將來的中國大陸體現了一種受西方影響，但又與北美和西歐的現代化不相同的現代模式，是否因此以後也有東南亞、南亞，甚至回教國家、拉丁美洲、非洲，以及原住民的現代化呢，很值得我們詳細思考。在西方的學術界不僅對現代性和現代化的理解大有分歧，而且對自己學科的本身均有方法學上的認同危機，也就是要求新的典範的出現。但是新典範的出現不是一廂情願，必須要通過長期、複雜的學術交通。在這個背景下，我提出了這樣的課題，期望在中研院文哲所提供一個論壇來考慮這個課題，成為真正細水長流的過程。以上是我個人的一些想法，就權充作引言。以下我們先請香港中文大學哲學系的講座教授劉述先先生發言。

## 引言

### 一、卡西勒論人文學與科學方法之異同

劉述先\*

我已多年未授文化哲學，這個學年又開這一門課，有機會帶領諸生逐字逐句重讀卡西勒《論人》的〈歷史〉一章，仍然獲得重大的啟發。<sup>①</sup> 卡西勒學力淹博，思考深入，他的文化哲學體系，我曾加以介紹。<sup>②</sup> 他早年專門研究科學哲學，著有《實體與功能》一書；後來又著《愛因斯坦相對論》、《現代物理中之決定主義與不決定主義》二書。他由古典物理的思考方式，一直討論到現代的量子論，並著《知識問題》四大卷，對於數理一類的精確「科學」所用的方法，可謂瞭如指掌。後來才由知識層面倒溯回「神話」與「語言」，發展了他整套的「符號形式」哲學的概念。他又是史家，曾著有關文藝復興的專書。在《論人》之中，他有專章分論「藝術」與「歷史」，這屬於人文學的範圍。他另有專書討論人文學的邏輯，<sup>③</sup> 此處所用「邏輯」一字，顯然是根據德文對這一個字作比較廣義的用法，不能僅限於形式邏輯那種專

\* 香港中文大學哲學系講座教授，本處諮詢委員。

- ① Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven: Yale University Press, 1944)。我的譯本《論人》，於一九五九由東海大學出版，現在已絕版。當前流行的是甘陽的譯本：《人論》，於一九八五由上海譯文出版社出版，譯文流暢而精確度略遜。
- ② 參拙作：《文化哲學的試探》（台北：學生書局，新版，1985）。卡西勒的著作表參 Paul A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer* (New York: Tudor Pub. Co., 1949), pp. 885-910。
- ③ 卡西勒討論人文學方法的重要著作：*Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien* 也已有關子尹的中譯本：《人文科學的邏輯》（台北：聯經，1986）。因德文 Wissenschaft 一字較英文 Science 一字廣義，故英譯者 Clarence Smith Howe 將 Kulturwissenschaften 一字譯為 Humanities 是十分恰當的。我從之中譯為「人文學」，似較「人文科學」的譯法更為妥當，也更符合卡西勒思想的原意。關譯參照德文原文與英譯譯出，有相當高的水準。承江日新君告以，呂夠與卡西勒用 Kulturwissenschaften 一字代替狄爾泰的 Geisteswissenschaften，已是一種進步，但這並不影響我把這個字譯為「人文學」的基本論旨。

研推論規則的學問。任何有系統、有組織、有方法的思考即隱涵了某種邏輯的思考。卡西勒對人文學的邏輯的特殊性格有強烈的興趣，並作出了深入的研討。他對人文學與科學方法之異同提出了很多看法，對於我們來說，應有重大的啓發與參考的作用。

在二十世紀初年，德國新康德派的哲學家早就注意到人文學與科學性質的差異，但如何以恰當的方式說明白二者之間的差別，卻不是一件容易的事。譬如說，狄爾泰（Dilthey）認為科學用假設的方法，人文學卻用解釋學的方法。<sup>④</sup>研究自然科學只須假設原子、電子的存在，在外部觀察其實效即可。但人文學研究的卻是包含符號的對象，必須通過同情的理解，給予善巧的解釋，才能重新恢復作品的意義，把握到作者內在的心理以及他所要表達的微意。解釋學的技巧就是能夠由外而內，逆轉創作的過程，重新捕捉作者心理的感受。狄爾泰把這樣的心理學叫做「內容心理學」，把人當作知情意融貫的有機系統，不同於只注重外在關連的聯想心理學。狄爾泰的解釋學對後世有巨大的影響。但他認為，不同時代表現了不同的精神，隱隱然假定了一種相對主義的看法，不承認價值有普遍先驗的基礎。這引起了西南學派的文德爾班（Windelband）與呂鈞（Rickert）的不滿，長期與狄爾泰爭辯，使他無法完成繼承康德寫出「歷史理性批判」的計劃。

但文德爾班與呂鈞雖堅持價值有普遍先驗性，卻也同樣肯定，人文學與科學的性質不同。他們最有代表性的一種見解，由文德爾班提出，他認為自然科學的判斷是「制定法則的」（nomothetic），歷史的判斷是「描述特徵的」（idiographic）。<sup>⑤</sup>前者給我們以普遍的律則，後者則描述特殊的事實。也就是說，自然科學建基於一套共相的邏輯之上，歷史則建基於一套殊相的邏輯之上。這區別構成了呂鈞整個歷史知識理論的基礎。但出身瑪堡學派的卡西勒完全拒絕接受這樣的看法。他認為用這樣矯揉的方式去分開普遍性和特殊性這兩個要素是不可能的，一個判斷永遠是這

④ 「解釋學」（Hermeneutics），又譯「詮釋學」，原來是信徒解經的學問，舒萊爾馬赫（Schleiermacher）首先賦以哲學的含義，狄爾泰才將之普遍化，變成了研究人文學的方法論。關於狄爾泰的思想，參 H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952)。

⑤ 參《人論》，此處從甘譯，見頁 236。但他把「歷史」譯為「歷史科學」則誤，因卡西勒明言歷史是語意學的一支，不是物理學的一支；又說歷史包含在解釋學的領域以內，而不包含在自然科學的領域以內，參劉譯，頁 220，甘譯，頁 247-8。

兩個要素的綜合的統一。⑥卡西勒承認，歷史家用的邏輯推論的形式規則與歸納推理的思維法則，與科學家並無二致；⑦他也承認，決定歷史真理與歷史方法的特殊性格是不容易的。很多持實證主義與自然主義觀點的哲學家，根本就否定有這樣的特殊的性格。像以著《英國文學史》馳名的泰尼就主張，研究歷史和研究植物完全一樣，必須採取純客觀的態度。他說：

不論事實是物理的或道德的，它們都有它們的原因；野心、勇氣、真理有原因，正和消化、肌肉運動、體溫有原因一樣。罪惡和道德是製成品或產物，像硫酸和糖一樣；並且每一個複雜的現象，都是從它所依賴的一些其他比較簡單的現象發生的。因此，讓我們為道德的性質尋求簡單的現象，正和我們為物理的性質尋求簡單的性質一樣。⑧

卡西勒完全無意否認歷史事實也是物理事實，但光說歷史事實是物理事實就足夠了嗎？這是一種不可支持的化約主義（reductivism）的看法。卡西勒採取了一種非常巧妙的策略來駁斥這樣的觀點，他引述泰尼本人的話作為見證，就可以清楚地看出，一位史家在實際上是用怎樣的方法來重新建構他所要把握的歷史事實：

在翻閱一部二開本的大而硬的各葉，一部手抄本的黃色的紙張——一首詩，一部法典，一個忠誠宣言時，什麼是你的第一個注意點？你說，這不是單獨產生的。它只是一個模子，像一個化石硬殼，一個印跡，像一個被一頭曾活過和已毀滅的動物所刻在石上的形狀一樣。但在外殼之下，是一頭動物，而在文件之後則是一個人。為何你研究這外殼，除了要向你自己表現出這頭動物？所以你研究文件也只是為了知道這個人。這外殼和動物是無生命的殘骸，它的價值只在作為引到完全和有生命的存在的一條線索而已！我們必須回到這個存在，努力去再創造它。去研究一個文件而把它當作好像是孤立的，乃是一個錯誤。這像是一個單純的腐儒在處理事物，而掉入了一種藏書癖的

⑥ 關於這一部分討論，參劉譯，頁 211，甘譯，頁 236。

⑦ 參劉譯，頁 200-1，甘譯，頁 223。

⑧ 轉引自《論人》，劉譯，頁 217，參甘譯，頁 244。

錯誤。在一切後面，我們既沒有神話，也沒有語言，而只有人，他安排了文字和想像……。除了透過一些個人，沒有事物能夠存在；乃是這個個人，我們必須與之變得認識。當我們建立了教條的家系，或詩的分類，或組織的進步，或習用語的變化時，我們只打掃乾淨了土壤；真正的歷史被帶入存在，只有當歷史家開始越過時間的流逝，解明那活著的人的時候，他在勞作著，被感動著，衛護在他的習俗中，帶著他的聲音容貌，姿態衣著，清楚和完全得好像一個我們方才在街上分別的人一樣。於是，讓我們努力儘可能地取消這個大的時間段落，它阻止我們用我們自己頭上長的雙眼去看人。……一種語言，一個立法，一章問答教授書，永遠不外乎是一件抽象的事物而已！而完全的事物却是那個活動的人，具體和可見的人，他會吃，會走，會戰鬥，會勞作。讓我們使過去成為現在：為了判斷一件事物，它必須就在我們眼前；對不現在的東西，是沒有經驗可言的。無疑，這種重建造永遠是不完全的；它只能產生不完全的判斷；但是對之，我們必須加以聽從。有一個不完全的知識，總比有一個無用或虛假的知識要好些；並且也再沒有其他比大概地看另外日子的人以外的方法，能夠使我們大概地認識另外的日子的事件了。⑨

這一段長長的引述說明了，泰尼在實際從事重新建構歷史的工作的時候，用的並不是科學方法，而恰正是狄爾泰所倡導的解釋學的方法。於是卡西勒下結論說，歷史——作為人文學的一支——不只不能化約為自然科學，甚至也不能化約成為社會科學，他的理由是：

即使我們知道一切自然律，即使我們能夠對人應用所有一切我們的統計學規則、經濟學規則、社會學規則，然而這依然不能幫助我們「看」人於這個特殊的方面之下，和在他的個別的形式之下。在這裏，我們不是在一個物質的宇宙，而是在一個符號的宇宙中移動著。同時為了了解和解釋符號，我們必須在那些研究原因的方法之外，發展另外的方法。意義的範疇是不能歸約於存在的範疇的。⑩

⑨ 轉引自《論人》，劉譯，頁218-9，又參甘譯，頁246-7。

⑩ 參《論人》，劉譯，頁219。又參甘譯，頁247。

走筆至此，我想作出一些暫時的總結，因為這裏所牽涉到的問題是異常複雜的，十分值得我們作更進一步的探索，我只是理出幾條線索以供參考之用罷了：

首先，順著卡西勒的思路走，可以體認到，歷史研究並不排除任何有用的方法，但我們必須明白這些方法的限制。譬如說，我們可以用化學方法檢證一個文件的日期，但一片紙草的價值並不只在它是物質的存在，而是因為它是一項有重要性的歷史文件，可以幫助我們了解過去人類生活的情況。<sup>①</sup>又譬如說，我們可以用統計方法了解一個社會的自殺率，這當然是有用的資訊，但用這樣的方法並不能夠幫助我們了解羅馬的卡圖自殺的意義。<sup>②</sup>記得余英時兄在《史學評論》的發刊辭中提出「史無定法」的看法，其實哲學也無定法，擴大來說，人文學並無定法。但這決不是說，人文學沒有法度，正如卡西勒指出的，人文學一樣要遵循邏輯推論的規則，也不違背於物理，只是它不能只以搜集資料、給與因果分析為滿足，歷史對象必須通過解釋的步驟才能呈現在我們的面前，故不能以化約主義的方式來處理。

其次，歷史乃是人的歷史，故我們必須通過史料的解釋，進入到古人的內心世界，才能重新建構當時歷史的實況。卡西勒曾舉一個戲劇化的例子來說明這種情況。如果安東尼是為了克里奧佩屈拉的美色，在阿克梯姆之戰掉轉船頭與她一同逃走，那是一種情況。但如兩人只是政治婚姻的結合，如史家費勒羅所說，目的在為了解脫羅馬的舊包袱，轉向非洲開拓新的領域，那就會對這一段歷史得到完全不同的景觀了。<sup>③</sup>卡西勒舉這一個例的用意並不在判斷孰是孰非，而只是要說明，歷史的重構決離不開對於人的性格與心理的理解與判斷。

第三，歷史的目的並不在恢復過去發生過的事實，恰好相反，歷史是在「記憶」過去發生過的有重要性的事件。<sup>④</sup>就這一點來說，歷史與自然科學是十分不同的。科學家在實驗室中面對的是永恆現在的對象，歷史的對象卻只能通過後人的「記憶」而再現，故科學可以儘量驅除擬人的因素，而歷史卻是人對自己的知識，至多只能做到「客觀的擬人論」的地步。<sup>⑤</sup>由此可見，歷史真實並不是任何模擬論所可以解釋的。恰好相反，常常後人對歷史人物的了解超過他本人，蘇格拉底就是這樣一個

① 參《論人》，劉譯，頁 200，又參甘譯，頁 222-3。

② 參《論人》，劉譯，頁 223，又參甘譯，頁 252。

③ 參《論人》，劉譯，頁 207-8，又參甘譯，頁 231-3。

④ 參《論人》，劉譯，頁 220，又參甘譯，頁 248。

⑤ 參《論人》，劉譯，頁 216，又參甘譯，頁 242。



例子，每個時代都有一個不同的蘇格拉底的形象，但沒有一個是不真實的，它們是不同時代所看到蘇格拉底的不同面相。<sup>⑯</sup>然而這與我們必須儘量搜求原始史料，恢復過去歷史的真實的努力並不矛盾衝突。

第四，在人文學的領域中，我們一樣會碰到「歸類」(subsumption of the particular under the universal) 的問題，但情況卻與自然科學不同。舉例說，一塊金屬一定要具備一定的比重、導電能力與展延系數，才能夠叫作金子。但怎樣才算是一個「文藝復興人」呢？勃克哈特 (Jacob Burckhardt) 作了大量的經驗研究，歸納出文藝復興人與中世紀人的不同特性：他喜愛訴諸於感官，趨向大自然，根植於現世生命，關注於形式世界，持個體主義，信奉異教，而不講究道德。如果把這些性質用之於具體的情況，我們竟然找不到一個真實生活在文藝復興時代的人物具備所有這些特性。但勃克哈特的歸納卻不是沒有意義的，他找到的是「方向上的統一性」，而不是「存有上的統一性」。他所做的「抽象」工作不是用自然科學中取同略異、抹煞個性的方法，而是追隨胡塞爾所謂「觀念化的抽象程序」(ideirende Abstraktion)，所對付的是文化與風格、形式的問題，不是自然與因果的問題。<sup>⑰</sup>這裏共相與殊相的關係並不具有邏輯上的可推性，卻具備有理解上的啟發性，兩種方式之間的差異是我們應該注意的。

最後，卡西勒把歷史當作人對自己的知識的一種形式。再擴大來說，他認為人類文化當作整體來看，可以被描述為人的不斷進行的自我解放的歷程。<sup>⑱</sup>但這已超出了我在這篇文章所要討論的範圍，於此不贅。

卡西勒的《論人》出版於一九四四，距今已整整半個世紀，他的說法到今天還有其重要性和意義嗎？從某方面來說，他的思想似乎不屬於現時的主流，但是否因此我們可以漠視他的思想呢？我自己的看法是反潮流的，我認為這半個世紀的思想雖有一些進展，但在許多方面誤入歧途，今日正要恢復卡西勒思想中包含的一些睿識，才能對治時下的一些偏向，往比較健康的方向轉去。我在這裏只能約略指點此間所涉的理論效果。<sup>⑲</sup>

<sup>⑯</sup> 參《論人》，劉譯，頁 204-5，又參甘譯，頁 228。

<sup>⑰</sup> 參《人文科學的邏輯》，關譯，頁 115-9。

<sup>⑱</sup> 參《論人》，劉譯，頁 260，又參甘譯，頁 288。

<sup>⑲</sup> 以下所論請參閱拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉一文，見拙著：《理想與現實的糾結》(台北：學生書局，1993)，頁 157-188。

首先，卡西勒論現代科學的發展是由實體轉向功能，在他的文化哲學的體系之中也包括「科學」的符號形式。但他大約無法預見嗣後科學哲學的發展，邏輯實徵論的影響日漸減弱，孔恩（Thomas Kuhn）提出了他的「典範」（paradigm）論，費若本（Paul Feyerabend）更極端，根本就「反對方法」（Against Method）。他們把科學放回到文化的網絡之內，而有強烈的相對主義的傾向。但他們不免走得太過，也畢竟無法取消科學與人文學之間相對的差距，卡西勒所論並不因此被否定。

其次，解釋學（Hermeneutics）有了長足的發展，由海德格（Heidegger）而高達美（Gadamer），甚至發展出德里達（Derrida）的「解構」論（Deconstruction）論，同樣有著強烈的相對主義的傾向。卡西勒雖放棄了實質統一的觀念，卻仍秉持功能統一的觀念。現在人根本不需要也不明白這樣的觀念，正是因此我才斷定他們偏向一邊，誤入歧途，卡西勒的睿識在今日正如空谷登音，更值得我們的珍視。

最後，卡西勒一生的努力就是要在絕對主義與相對主義之間覓取一條中間的路線。我認爲他的睿識與傳統中國「理一分殊」的睿識若合符節。故此我在近年來正著力於嘗試給予「理一分殊」以現代的闡釋。卡西勒一方面看到科學與人文學在功能方面的統一性，另一方面又看到兩方面的差異性，並不強不同以爲同。卡西勒所論雖僅止於知識論與文化哲學，而不及於形上學，但他所論實指向一「生生不已、廣大和諧」的形上學。而這一崇高形上境界的落實，恰正有賴於文化的各個不同方面的充量的發展。我們希望看到科學的充量發展，也希望看到人文的充量發展。故我們人文研究的工作者正應充分自覺地體認到人文學的特質，在具體實際的研究工作之中體現人文學方法的特性，創獲出豐碩的成果，不爲科學所同化或消解，才能看到人文學發展的希望與遠景。

通過「理一分殊」的原則來檢討當前我們必須面對的「西化」與「本土化」的問題，我的意見是，必須不落兩邊，秉持中道，才能走上一條健康的道路。

首先，在人文學的領域中，並不存在自然科學那種抽離於人的因素的普遍性，而人不可能不受到身處其中的文化視域的影響，西方的理論是不可以一成不變地搬到東方來應用的。但它也不是完全沒有一些普遍的因素可以提供給其他文化作爲參考之用的。

其次，人的體知必始於自己，由近而遠，始能鞭辟入裏，由這個角度看，本土化的運動是有其必要的。但文化的性質是開放的，極端的本土化運動把自己變成一個封閉的系統，那就不免才擺脫一種困境，又落入另一種困境。故必須在普遍與特

殊之間覓取一種平衡，才是最佳的綜合。

## 二、對於「人文學及社會科學方法的哲學反思」 之我見

黃應貴\*

作為一個人類學家，筆者對於「人文學及社會科學方法的哲學反思」或台灣學術界所提過的「社會科學及人文學的中國化或本土化」等議題，較為保留。因為人類學（這裏是指較狹隘的社會或文化人類學）研究，一方面強調理論、方法與民族誌之不可分割，<sup>①</sup>而使人類學的理論多半與文化的特色有關。比如，非洲的繼嗣理論、東南亞的聯姻理論、中南美洲的依賴理論、美拉尼西亞的交換理論等。而以參與觀察為主的田野工作，在功能論、結構論、馬克斯論、實踐論等的討論中，其技術、收集資料的重點及其對科學與研究對象的性質之假定等，也都不同。換言之，方法論是無法與理論、民族誌分離而孤立起來討論的。另一方面，人類學的研究原就強調如何由被研究者的觀點或其社會文化的特色，來修正社會科學已有理論所含西方文化的偏見，以發展出更有包容性及解釋性的理論。這是典型的以特殊論來挑戰普遍論的研究傾向。

比如，英國功能論大師馬凌諾斯基 (B. Malinowski) 由對初步蘭島 (Trobriand Islands) 人民的研究，<sup>②</sup>發現當地人從事生產所得的芋頭，有一半是送給丈夫的姊妹及其他親密的女性親屬。他由此進而質疑依西方資本主義經濟所發展出的經濟學及其背後「追求最大利潤」的「經濟人」之基本假定，是否適用於非現代西方或非資本主義具支配性的社會？同樣，他由初步蘭島人的「母系社會」之特性中，<sup>③</sup>發

\* 中研院民族學研究所研究員。

① 參閱黃應貴：〈從田野工作談人類學家與被研究者的關係〉，《山海文化雙月刊》6 (1994)，頁 18-26。

② 參閱 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1961)。

③ 參閱 B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (New York: New American Library, 1955)。

現兒子與父親關係非常親密友善而沒有衝突與對抗，反而母舅因其為權威的來源，以及姪子為其母舅之財產與地位之繼承者而有緊張的關係。由此，馬凌諾斯基質疑佛洛伊德 (S. Freud) 的戀母弑父情結 (Oedipus Complex) 是西歐工業革命以來中產階級的文化產物，而無法類推到其他社會。也因此，筆者在處理台灣中部一個漢人農村的農業機械化問題時，<sup>④</sup>雖然發現漢人這種以自我為中心而強調由內而外的差序關係，與韋伯 (M. Weber) 討論的理性科層組織強調的非人際的 (impersonal) 關係相矛盾，這雖妨礙農業機械化依後者的一貫作業方式有效運作，卻不妨礙它依前者的特性，將一貫作業的不同農機個別分屬由不同個人來經營，而使大家都是老闆及各有必要而足夠的親朋好友為顧客的方式下運作，並達到機械化目的。這個個案雖質疑韋伯的理性科層組織概念是否適用於台灣漢人社會，但不一定要以「中國化」或「本土化」的問題意識著手，也不一定要涉及是否有特殊的方法論。

一個理論是否適用，實不外乎對於該理論是否有足夠的瞭解而無濫用該理論，以及對研究對象是否有足夠廣泛而深入的瞭解而不至於削足適履。若對兩者均有足夠的掌握，實不可能只是在替西方理論作註腳而忽略研究對象本身的特色及其適切的研究課題。多半的情形是既對理論沒有足夠的掌握，又對研究對象缺少足夠廣泛而深入的理解所造成的。這點，筆者以漢人的世系群 (或氏族) 研究為例來說明。

在漢人社會 (特別是台灣)，有親屬組織性質的氏族或世系群，是一相當引人注目的現象。當 M. Fortes 由西非洲的 Tallensi 人之研究發展出繼嗣理論 (descent theory) 時，<sup>⑤</sup> M. Freedman 便把這非洲模式應用到中國東南沿海地區，<sup>⑥</sup>此後有關漢人的親屬組織研究便籠罩在繼嗣理論之下。但在應用這理論時，至今仍未見任何研究者去考慮及質疑這理論背後的三個基本前提與假設：第一，親屬與宗教、經濟一樣是 (原始社會中) 三類不可化約的社會事實 (social fact) 之一。第二，親屬關係本質上是道德關係 (或道德性價值)。第三，做為價值系統，親屬不只有別於

<sup>④</sup> 參閱黃應貴：〈農業機械化：一個台灣中部農村的人類學研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》46 (1979)，頁 31-78。

<sup>⑤</sup> 參閱 M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1945). *The Web of Kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949). *Kinship and Social Order* (London: R.K.P. 1969).

<sup>⑥</sup> 參閱 M. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: the Athlone Press, 1958).

宗教與經濟而又相互緊密依賴，而且它的組織原則更是社會組織與結構的支配性原則 (master principle)。因此，M. Freedman 由繼嗣理論發展出來解釋漢人氏族或世系群親屬組織的模式，也一直影響到今天。自然，會有這樣的結果，另一方面也是我們自己對於漢人親屬在資料與瞭解的累積上，因廣度與深度均不夠而造成的限制。雖然，在 1980 年代以來，我們確實也因資料與瞭解有了一定的累積，而開始質疑繼嗣理論應用到漢人社會的適用性，<sup>⑦</sup>但至今仍未能明確提出有關漢人的親屬觀念為何？也因對有關的親屬理論之掌握不足，而無法有效從事理論性對話或提出新的研究課題與方向。

自然，繼嗣理論之所以會廣泛被應用到漢人社會的研究，而缺少反省其適用性或解釋上的有效性，並不純粹是學術上的問題，更與當代國際政經體系上，強勢的核心國家對於弱勢邊陲國家，在政治、經濟及社會文化資源的操控與影響所造成的，甚至也是國內整個政經環境及學術資源的操控所造成的。前者如現代化理論隨著西方勢力（特別是美國）在第二次世界大戰以後的擴張，而支配及引導非西方社會（包括台灣）的社會科學研究之方向；後者則更具體見於國內「現代化」、「中國化」、「本土化」等潮流的展現。也因而扭曲了許多原本具有前瞻性的研究成果。比如，於一九六五年過世的陳紹馨先生，生前對於台灣社會的研究，主要是從世界史（西歐資本主義發展史）、中國史、以及台灣史的三個不同角度來瞭解。<sup>⑧</sup>但在解嚴之前，他的研究多半被定位為：把台灣視為中國社會文化的實驗室之中國本位角度，來瞭解台灣的學者，就如同當時的西方學者在無法到中國大陸從事研究，而把台灣當作代用品一樣。但了解嚴之後，我們則看到他的研究重新被解釋為「台灣文化主體性」的追求者，而與「本土化」潮流合而為一。<sup>⑨</sup>看來，他的世界史角度之研究，勢必等到「國際化」潮流出現後，才會被再一次重新肯定。對於這種非學術因素的影響，恐怕也只有以學術上的成就之肯定來減低其作用了。這點，日本清水昭俊有關日本人的家 (*ie*) 之研究，也許可提供我們一些思考。

⑦ 參閱陳奕麟：〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉，《漢學研究》2(2) (1984)，頁 403-446。陳其南：〈房與傳統中國家族制度：兼論西方人類學的中國家族研究〉，《漢學研究》3(1)(1985)，頁 127-184。

⑧ 參閱陳紹馨：《台灣的人口變遷與社會變遷》(台北：聯經出版事業公司，1979)。

⑨ 參閱徐正光：〈一個典範的形成與變遷：陳紹馨「中國社會文化的實驗室——台灣」一文的重探〉，《中國社會學刊》15(1991)，頁 29-40。

當美國人類學家 D. Schneider 因鑑於過去人類學家所提出的親屬理論，往往源自西歐人的親屬觀念而來，無法有效地應用到非西方社會時，他則認為根本就沒有普遍性的親屬概念之存在，進而認為沒有親屬之實體的存在。<sup>⑩</sup>然而，清水昭俊由日本在 1930 年代以來有關日本人的家之研究的累積成果，提出建構普遍性親屬概念之可能及實際由各文化的親屬之不同層面的長期建構過程的象徵機制，發展出有比較觀點的親屬概念。由此，清水批評 Schneider 因已往親屬理論缺少普遍性，便認為沒有親屬之實體的存在，是西歐文化的思考三律中的拒中律所造成的另一種文化偏見。<sup>⑪</sup>然而，清水之所以能有這樣的成績，正如他自己所強調的，實是日本學者在一九三〇年代以來，由傳統內部發展出的解釋與外來人類學影響下的解釋綜合之後，所發展出的結果。而由此個案，我們也可清楚看到如何累積足夠不同層面與不同地域之變異性的廣泛資料，及嚐試不同角度或理論的解釋與深度瞭解，再經由必要的能力來綜合，並與其他社會文化做比較，自然可以發展出既能呈現該社會文化特色，而又具有更大包容性及解釋性的理論。而「本土化」之類課題的提出，恐怕多少仍直接或間接來自西歐文化的挑戰與刺激。

由上，以一個人類學家的立場，筆者認為與其討論「人文及社會科學方法的哲學反思」或「社會科學及人文學的中國化或本土化」，不如去討論下列幾個問題：第一，我們如何才能對已有的理論能有足夠而必要的瞭解，以掌握其基本假定與前提，避免其原有文化的偏見，進而提出新的理論。第二，我們如何才能對研究對象累積足夠廣泛而必要的資料，以及足夠深入的瞭解與解釋，以確實掌握研究對象的獨特性。第三，我們如何才能具備比較的觀點與視野，以便能充分分辨研究對象的特殊性及普遍性，與掌握其適當的研究課題。事實上，理論上的討論，不只是為追求普遍性，也在肯定特殊性。第四，如何將上述三個問題同時解決，並落實到實際的研究中，使理論與民族誌、普遍性與獨特性能適切地結合與呈現。能解決這些問題，不只可超越前述「中國化」或「本土化」之類的問題，也可避免「人文學及社會科學方法的哲學反思」這類議題所可能具有的極端相對論的陷阱。

<sup>⑩</sup> 參閱 D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984).

<sup>⑪</sup> 參閱 Akitoshi Shimizu, "On the Notion of Kinship", *Man* 26(3)(1991), 頁 377-403. "Ethnocentrism and the Notion of Kinship", *Man* 26(4)(1991), 頁 631-633.

### 三、中西哲學史上道德與自我的關係舉隅

鍾彩鈞\*

#### (一) 前言

今天這討論會的構想，據杜教授在〈籌劃旨趣〉中的說法，是從美國學壇檢視東亞人文及社會科學的發展前景，最值得關注的是東亞人文及社會學者根據自身文化的特色，對以現代西方為背景的一種理論作出批判的理解和創建的回應。我想杜教授希望我們做的，是從我們自己的文化中發掘值得探討的材料和理論，以建立自己的方法論，甚至可以普及到世界上。這個任務牽涉到對西方理論與中國傳統兩方面的了解，以及如何會通的思考，不是我們任何一個人能勝任的。但我們每一個人也應本自己所學，為這個世界性與世紀性的大題目貢獻涓滴。

我對宋明時代幾位理學家的思想做過研究，也旁及一些其他時代的思想家，對西方理論則完全外行。今天的題目預設了對西方理論的了解，因此針對題目來作文章，是超過了我的能力。我想把題目改小一點，使之與我的研究有關。我用的材料在中國哲學史的部分，主要是我近年的研究成果；在西洋哲學史方面，則根據我業餘的涉獵，舉出一些片段為例。其中不完全，甚至錯誤之處，尚祈方家指正。

我提出一個問題：道德和自然有甚麼關係？這是中國哲學史上很普通卻也很核心的問題。歷來對道德與自然有各種定義，對二者的關係也有種種的看法，因此這個問題可以衍生出數十百個問題。隨手舉一些先秦的例子，如告子說仁內義外，仁是自然情感，義是人為規範，那麼道德（就義而言）是社會性的，也是不自然的。但孟子卻說仁義皆是我固有的，則道德是自然的了（《孟子·告子上》4、5章）。又如老子說「禮者忠信之薄而亂之首」（《老子》38章），以為道德（就社會規範而言）是違反自然的，因此給與負面評價。又如莊子「盜亦有道」的故事（《莊子·胠篋》），原用來證明社會規範是文過飾非、助長姦惡的工具，但儒家也不妨用同樣的例子來證明道德的普遍性，雖盜賊也不能免。從以上所舉，可看出問題的複雜了。

---

\* 中研院文哲所副研究員。

## (二) 中國哲學史的例子

### (1) 《白虎通》

首先舉東漢初年的《白虎通》為例。《白虎通》中，人的道德來自於天地，此天地乃就自然世界的天地而言。宇宙的起始點是太初，然後發展出天地、萬物、性情，再發展出神明、道德、文章（〈天地〉）。神明、道德、文章是屬於人的，可見得人是後起的，而以其文化在天地間佔得卓越的地位。

天地不止是太初發展出來的實體，也是宇宙的兩種原理。天地是萬物的父母，同時分別代表了規範原理與發生原理。前者是威權與秩序，後者是產生與變化。這兩種原理的結合，為嚴峻的君父權社會政治體制提供了依據。依發生原理，人在宇宙中是自然變化晚生的結果，且和萬物一樣，需要自上而下的教化；依規範原理，自然界與人文界已有先建的秩序，人及其文化必將出現，而且每個個體皆在秩序體系中，有一定的倫理義務。

《白虎通》對人的性情也用這兩種原理說明。人有五性——仁義禮智信，六情——喜怒哀樂愛惡。性屬於規範原理的一面，情屬於發生原理的一面。性來自陽之氣，情來自陰之氣，二者皆同樣地實在，亦不可互相化約。再者，五藏六府是性情的實體基礎，六情扶成五性，正如六府為五藏宮府（〈性情〉）。於是性情相統屬，並且有互助互補的關係，故善惡不但皆從實然層面來建立，且非絕對對立的兩面。

在《白虎通》裏，人群是以人倫關係組織起來的，即所謂「三綱六紀」，三綱指君臣、父子、夫婦。六紀指諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友。三綱中君父夫等陽的一面都佔著規範的地位，而臣子婦等陰的一面則居於受規範的位置，有堅貞、努力、服從等職責。除了規範之外，陽陰之間還有出令與任事的區分。於是陽陰之間一方面是相統屬的關係，一方面又是互補的，所謂「陽得陰而成，陰得陽而序」。朋友的關係則是平等的，但其內涵仍是規範與任事。於是天地之道，即規範原理與發生原理，表現在每一種人倫關係中。至於綱紀間的關係，三綱法天地人，六紀法六合，而六紀為三綱之紀（〈三綱六紀〉）。三綱六紀是九種人倫關係，然而當《白虎通》把這些關係配以陰陽及天地人之時，它們便有了宇宙性的意義，不僅其內容成為固定的，連三六兩數亦確定不可變。三綱六紀一方面是人文的制作，一方面其構成方式是整個宇宙的縮影，便沒有變更的可能。

在《白虎通》中，我們看到漢儒努力在尋求道德和自然的相關性。雖然這種關



係是比附的、獨斷的。他們以為自然界的原理是道德的基礎，其實是反過來把當時的道德觀念強加給自然。然而他們尋求自然與道德的配合，而賦與道德穩固的基礎與宇宙性的意義，卻開展了中國哲學思考的重要方式。

## (2)程伊川

《白虎通》一書把天地或陰陽視為基本原理，天是規範原理，地是發生原理。程伊川的《伊川易傳》，則不再分成兩種原理，只定出一個形上原理，即「理」。伊川以為自然界與人文界固然是複雜繁多的世界，但其基底卻可由理概念統一起來。《白虎通》提出規範與發生兩個原理，規範是善的、但卻是由上而下的統制原理；發生生產萬物，但卻是中性乃至含有惡傾向的原理。《伊川易傳》中理的概念，其實是以善的立場統一了這兩種原理，天便是生而有序的自然原理，其本身為善，其所生萬物皆得其性命之正，唯有自失其真正，才流於邪妄（〈無妄·卦辭注〉）。《白虎通》以性情為相關、不可化約的二元關係，因此善惡皆是內在的、本質的。《伊川易傳》則以善為本質的、內在的，惡為後起。善與惡、性與情、天理與人欲之間是一種本末關係，本是善的，其流漸遠而入於惡（〈損·彖辭注〉）。

《白虎通》與《伊川易傳》對規範的基礎有不同的看法。在前者，天地猶如父母，對人是外在的、先在的生成關係，故天對人設立外在的、先在的規範。在後者，則理始終是一元的本體，生成萬物之後，隨著萬物的時位而賦與規範。父慈子孝、君仁臣敬不是天先於人而設置的各種規範，而是同一個理因時位的差異而顯現為不同的法則，人則相應地各止其所，所謂「有物必有則」、「在物為理，處物為義」（〈艮·彖辭注〉）。這種關係可用理一分殊一詞來表達。

伊川的理論中，道德與自然的關係從《白虎通》中形象的比附轉為一貫的生生之理。規範不再是上天先在的設置，而是本體因時制宜的表現。本於理一元與性善論，在天理流行的觀念下，道德和自然得到進一步的統一。人的動合理義，是止於其所而達到本來的無妄，因此是合於自然的。

## (3)朱子

朱子思想對程伊川理本體的學說有所發展，伊川以理一分殊的概念說明理因時位之異而有各種的表現，朱子則規定理本身對立循環的性格，又探討體用、天人之間相對應的關係。在著名的〈仁說〉中，他指出，天地以生物為心，而人物之生，又各得天地之心以為心。天地之心有元亨利貞四德，而元包括其他三德。其運行則為春夏秋冬四季，而春生之氣貫通其後三季。人之為心，亦有仁義禮智四德，而仁

包括其他三德。其發用則為愛恭宜別之情，而惻隱之心也貫通其後三情（《朱子大全 67》）。分析這段敘述，我以為朱子建立了貫通自然與人間的道德體系。理有規律性格，有生發也有抑制，生發是本，抑制所以完成生發，這裏便隱涵著道德性。再通過體用一致、天人平行的關係，朱子把整個宇宙都納入道德實踐的領域中了。自然世界及人間的過程都是道德的流行。

朱子也知道自然過程和人間過程是有別的，他在〈太極說〉中描述其異同，以為天道是動靜無端、陰陽無始，一動一靜、循環無窮的。在人的方面，因為萬物由天生成而後活動，所以人道是本於靜而流於動的。因為天心的四德中，貞是萬物所以成終而成始的，故立人極者必主於靜，能主於靜，則其動之時亦將無不中節，而不失本然之靜了（《朱子大全 68》）。就是說，在天道，生發與抑制是自然的循環，但在人道，卻須以抑制為主。以後朱子從這基本原則推出主敬窮理等工夫論來，在形上學方面也有重大的進展。然而其基本原理——天道有自然的規範性，人道須透過規範而達到自然——則是一貫的。

#### (4)王陽明

陽明對道德與自然的關係有不少討論。這裏舉他的學生薛侃除去花間的雜草，因此引發了一段對話為例。陽明說，天地的生意對花草是一般的，沒有善惡之分；你要看花，便以花為善、以草為惡，這種善惡是軀殼起念，出於自心的好惡，因此是錯的。薛侃說，草既非惡，便不宜去了。陽明回答說，這卻是佛老意見，草如果有妨礙，也不妨除去；我們的好惡要循著理，不要著一分意思，如此便像不曾好惡一般。須是廓然大公，才是心的本體（《傳習錄上》104節）。陽明這一段話表示，人是天地間的存在，和天地便有一而二、二而一的關係，一方面他有不同於天地的立場，一方面又不會互相衝突。人在自己的立場中有道德判斷，因此才有經世事業。但這道德判斷應原於普遍人性，而不生於個人私心。若能如此，這道德判斷便是自然的，像未下判斷一般。陽明指出雖作道德判斷，卻須回歸於廓然大公的心體，也就是常要超出人本位，以天地本位的覺悟來消除用意的過當。

陽明晚年對良知觀念有深入的發揮，其中不少地方是針對道德與自然關係而發的。他以為良知之體如太虛的無形，亦可以發用而含蘊天地萬物於其中（《傳習錄下》69節）。良知是體用合一的，平常默默的流行，遇到須作判斷的場合就表現為昭昭明明之知，然又一過而化，恢復原來的虛無。他說：「知來本無知，覺來本無覺。然不知，則遂淪埋。」（13節）就是道德終歸於自然，但人不通過道德也無法在自然中

自立。

陽明思想中，道德與自然的關係達到平衡與圓融的境地，是中國哲學史上寶貴的資源。

### (5) 戴東原

戴東原學說的特點是不承認宋明儒所主張的形而上的天道，以為天道是氣化流行，其實體為陰陽五行；性是陰陽五行之分，其實體為血氣心知，且特重其不齊（血氣）的一面（《孟子字義疏證·天道 1》）。肯定這個不齊，便也肯定每人情欲的地位。

東原的自然是指血氣心知的實然狀況，血氣嗜好情欲，沒有道德的成分，心知則對理義有天生的愛好，由之而進入道德世界。心知就血氣的自然，審察明盡而無幾微之失，使自然得以無憾、安定，即所謂必然，自然之極則是必然（〈理 15〉）。情欲為人性的主體，因感情欲望有共通性，故有分配公平，自我節制，以及各遂其生的要求。因為情欲的本質是私，其外推的結果是佔有而不是容讓，須有心知的作用，體情遂欲才有可能（〈才 2〉）。又因為心知在以我之情為本而絜人時，須對人我狀況作全盤考慮，所以道德的核心在對事物條理的知識。我們可以說東原主張的是主知主義的道德觀。

東原以為自然是道德以前的世界，道德則是通過理智而安排的世界。自然是待治的原始狀態，而不是道德的來源及最高理想，這種看法可以說把宋明儒道德與自然的關係顛倒過來了。這樣的學說在中國哲學史上並非主流，然而從另一個角度來說，他能注意眾人自然需要的滿足，不但彌補了前代哲學家的缺漏，也有重要的政治社會實踐意義。

## (三) 西洋哲學史的例子

### (1) 柏拉圖

西方倫理學的第一個問題常是：道德是甚麼？（如蘇格拉底要門人為正義下定義。）以為正確的道德知識有助於其施行。但道德不能只從道德下定義，而須從人性、社會等方面下定義。所以拿「道德與自然的關係」這個中國問題去檢視西方倫理學，也一樣可以舉出許多看法。

柏拉圖認為，每一個人必須要為國家而實行他的個性所最適合的社會功能。做自己事情的原理就是正義。一個國家的正義在於營利者、武士、護國者都做自己的事情，階級之間不相侵越、兼事。這是正義，而此國成為正義之國（《理想國》 433

～434d)。但正義不僅是在外面做自己的事，而是關連於自我以及自我之物。柏拉圖把人的靈魂和國家的正義類比，靈魂的各部份都實踐自己的任務，會成爲一個正義的人，也是一個管自己工作的人。人的靈魂分成理性、勇氣、欲望三部份。理性部份是聰明的、能預思的，代表整個靈魂來統治。勇氣則從屬於它，爲其輔佐。這兩部份合起來統治欲望部份，後者是靈魂的大部份，也是對錢財最貪得無厭的。如果不被統治，則不會專注自己工作，而奴役統治前者，從而顛覆了整個生命（441d～442b）。即是說，人必不可使靈魂諸原則相互侵越，而應好好安頓這些自我之物。首先在自身中達到自制與美的秩序，使這三原理相和諧，使他自己成爲一個整體，然後再轉向所應從事的職業（443de）。

根據柏拉圖的學說，道德是社會性的，但出於人性。道德是抑制性的，但只對欲望而言。道德出於靈魂各部份的和諧，因此是自然的，也是人最好的狀態。

## (2)亞里斯多德

亞里斯多德也把靈魂分爲三部門——生長的、欲望的、理性的。生長元素負責營養與生長，與理性原理無關。欲望元素則分享著理性原理——在節制者中，它服從理性原理，在溫和與勇敢者中，它仍是較服從的。我們可根據理性原理與欲望元素的關係來區分德。出於理性自身的德是智性的德，包括哲學智慧、悟性、實際智慧。出於服從理性的德是道德的德，如寬大、節制（《尼可馬赫倫理學》1102a～1103a）。

在感官、思考、冥想上有快樂。其中最完全的最快樂，最完全指最佳狀況的器官與最有價值的對象相關連，而快樂完成這活動。只要有理想的智性、感性的對象及分辨、沉思的功能，快樂永遠會在活動中發生（1174b）。冥想活動是最高幸福（不僅理性是我們身內最好的部分，理性對象也是最好的知識對象）；也是最持續的幸福，因爲冥思真理比做任何事更持久（1177a）。但在第二層次，生活與其他種的德一致者是幸福的。道德的德屬於我們的複合人性。人需要外在發達，因爲我們本性不是自足於冥想的。我們的身體需要健康、食物及其他照顧。但我們仍不可認爲快樂的人需要許多東西（1178a～1179a）。

和柏拉圖學說比較，亞里斯多德也以爲道德出於人性，是自然的。但道德在第二層次，也就是在理性和欲望結合中發生。人適合於道德的層次，也需要世俗的資源。

## (3)斯賓諾沙

斯賓諾沙思想中，情緒是自然的，指身體的變形，也指這些變形的觀念。假如我們是這些變形的原因，則我們是主動的，情緒是行動；假如我們不是原因，則我們是被動的，情緒是熱情（熱情有貶義）（《倫理學》第三部，命題 3 及解釋）。從心的情緒導出行動，指堅強，分兩部分——勇氣與高貴。前者是只照理性命令去努力保存自己東西的欲望，後者是照理性命令去幫助、善待一切人的欲望（命題 59）。

理性的人尋求對他們自己，也對他人有用之物（第四部，命題 18 注）。因此社會成立，互相幫助以控制情緒。正義、不義、德、罪只是外在觀念（命題 37 注 2）。被熱情決定的行為，也可以只由理性來決定。（命題 59）關於熱情，當我們有它的清楚明白的觀念時，熱情就停止了。（第五部，命題 3）解救、得福、自由，在於對神恆常永遠的愛。（命題 36 注）福不是德的報償，而是德本身。

如果做粗略的比附，斯賓諾沙思想像告子仁內義外之說——堅強的情緒似仁，屬於心，正義則屬於社會。這是把自然（就心的情緒而言）與道德（就社會規範而言）二分。斯賓諾沙的人生理想是冷淡，其所謂自然不是熱情，而是停止熱情；其所謂道德是共同用理性的力量來控制情緒。

#### (4) 休謨

休謨檢討道德一般基礎的問題：道德是從理性來的？或從感情來的？他認為在所有的道德決定和結論裏，理性和感情是一起作用的。最後判決依靠某種內在感官或感情，這是在人性中普遍有的。但為了要達到這種情感，以及正當地區別其對象，通常也必須先有許多推理，以做適宜的區別、正確的結論、清晰的比較、檢查複雜的關係、確定一般事實（《道德原理探討》第 1 節）。理性雖能指導我們性質和行為的有害或有利傾向，但不足以產生任何道德責備或讚許。這裏需要一種感情來愛好有利、厭惡有害的傾向。這感情只能是愛好人類幸福、憎恨其痛苦。所以理性教導我們行為的幾個傾向，而仁德使我們受好有用有益者（附錄 1）。

正義這個社會道德帶來幸福，好像拿石頭砌圓頂，一定要互相協調和結合，才能支持整個結構。人的性向、需要導向於結合，其理解與經驗則是若非各人以規律自制，尊重他人財產，這結合就不可能。從這些感情和反省產生了正義感。這是人之智性能力運用所生的，而可正確地稱之為自然的（附錄 3）。

斯賓諾沙以為社會道德是理性者共同協作以限制情緒的工具，休謨則指出我們都愛好人類幸福、憎惡其痛苦，因此對正義等規範自然產生情感。休謨認為，他的理論對社會是最有利的。它顯示德性的真實和魅力，使我們能容易地、熟悉地、喜

歡地接近它。它的陰森的外衣脫落了，表現的只是溫和、慈惠、和藹，其至有時是嬉戲的、輕快的。它的目的是使人快樂，要求犧牲時，也爲了未來生命中更大的補償。它要求的唯一的麻煩事就是正確的計算，穩固的愛好更大的幸福（第十節，第二分）。他以道德情感說將道德自然化了。

#### (5) 康德

康德把自然與道德看成兩層世界。道德律指向一個純粹智性世界。自然最廣義的說，是事物依法則而存在。理性存在者的感性自然是他們在經驗制約法則下的存在，故從理性眼光來看，是他律的。但他們的超感性自然卻是他們依經驗條件之外的法則而存在的，故屬於純粹理性自律的。這自律的法則是道德律，也便是超感性自然、純粹悟性世界的基本法則。在感性世界中存在著它的對應，而不影響感性世界的法則。前者是原型世界，只能由理性認識；後者是模本世界，因爲它含有前者的觀念的可能結果，來當做意志的決定理由。在經驗對象的實際自然中，自由意志的格準倒常是私人愛好，按照物理法則而形成自然整體。但是，透過理性，我們意識到一個所有我們的格準都該服從的法則，彷彿透過我們的意志，一個自然秩序必然要興起。所以，這法則必然是個超感性自然，一個不透過經驗，而透過自由而得到的自然（《實踐理性批判》〔43~44〕）。

要解決自然機械性和自由的矛盾，我們須知自然必然性只能應用於行爲主體的現象面。所以自然必然性屬於主體，惟有當主體行爲的決定理由屬於過去，非他所能掌握時。但另一方面，這同一主體意識自己是物自身的存在時，也看到他的存在不在時間條件下，而只爲透過理性加給自己的法則所決定。身爲這種存在，每個行爲都是透過其意志決定的。每個行爲、每個內感覺決定的變化，甚至整個人生史，在其智性存在的意識裏，都要看成他身爲本體之因果性的結果，而非決定理由（〔97〕）。

幸福是理性者在世界裏，在他的整個存在中每事皆如願而生。故幸福在於自然和他的整個目的相和諧，和其意志的基本決定理由相和諧。由於他不是自然的原因，他的意志不能使自然和他的實踐原理相和諧，所以必須設準一個身爲整個自然的原因的存在，其自身是離於自然的，包含幸福和道德一致的基礎，即上帝（〔125〕）。

從以上所舉的三個段落裏，可以看到康德的兩層世界觀——遵照機械律的自然世界，以及通過道德律才能存在的自由世界。人的行爲主體就自己屬於現象面或物自身，而同時屬於兩個世界，服從兩種法則。自然能從屬於道德，亦即幸福與道德

一致的基礎，是上帝。因為康德把自由世界看成原型世界，因此還是一種自然——超自然的自然。我認為在西洋哲學史上，康德的哲學是很注重道德和自然關係，也論及二者的融會問題。

#### (四) 結論

以上我在中西哲學史上各舉了五個例子來說明道德與自然的關係。這些例子的分歧性很大，在結論裏，我想把它們統一起來，並且使它們和今天討論的主題相連繫。這點可能不容易達成，就算是我個人的一些看法吧：

一、中國哲學家多把道德建立在對自然的體驗上，且以道德和自然的和諧為最高理想。他們主張對欲望的控制，是爲了得到人和自然的和諧。

二、西洋哲學家多把道德當作人類社會的產物。他們也說道德出於人性，但這是人性中各層次的和諧，或上層對下層的控制。也就是超越自然而後有道德（雖然超越後可達第二層的自然）。

三、西洋哲學史上，道德主要從社會、心理、理性來定義，現代哲學又從道德語言的分析入手。中國哲學史卻有從自然來定義的豐富傳統，我們用這中國式的問題來檢視西洋哲學，可能會發掘出一些新意義。

四、人類社會離自然愈來愈遠，道德與自然關係的問題就愈來愈重要。針對今天的主題——我們憑藉著東亞傳統，面對西方理論時，能有怎樣的批判性回應的問題，我想到的是，道德與自然的關係是當前社會的重要問題，我們在中國哲學史上有豐富的資源，可做爲憑藉來和西方傳統及現代的各種理論相對話。

#### 綜合討論

杜維明：

三位的引言既從宏觀又從微觀的視野來考慮這一課題，我很難綜合。鍾彩鈞先生從宏觀的角度旁徵博引，談論自然與道德的關係，主要的問題就是，從中國哲學文化對於自然與道德的緊密結合，就這一角度來反思西方哲學，也許可以重新予以釐定。我想提出一點看法，曾在倫敦大學任教多年的葛瑞漢（A. C. Graham）教授，早年討論二程（程明道和程伊川）時，認爲中國哲學最大的缺失在於未能將自然與應然分開來，就是不能把事實（fact）與價值（value）區分開來，因此對於二程的

哲學作了很嚴厲的批評。後來在他晚年的時候，自己的哲學主張卻是事實與價值融合為一的哲學 (philosophy of spontaneity)，就是自然哲學，自發自動的哲學。他認為中國哲學不把自然和應然、價值和事實分開，不僅不是缺失，而且是一個特殊的哲學反思。

和鍾彩鈞先生取徑相當不同的，黃應貴先生不採宏觀而採取微觀的方法，而且認為宏觀的角度在方法學上是站不住的，特別從人類文化學上說。他特別提出了參與觀察，內在參與者與外在旁觀者不可分割的綜合觀察方式。他運用了馬凌諾斯基 (Malinowski) 的理解，已經開始從匈牙利英籍功能學派的學者，以及西方所謂的霸權論說，作了一些批判。我覺得特別有意思的，是日本的一些學者，比如 Takae Doi，另外受美國重視的中根智惠 (Chie Nakane)，他們從日本的家族 (ie)，或日本特別的心理狀態，如 amaeru (甘える) 的觀點了解日本的人格心態，都是完全具有日本特色，連漢字也沒有的辭彙，來突出日本的特殊文化現象。而這些現象對西方許多人類文化學上大家信以為真的理論作出了分析。他特別提到關於親屬關係和祭祀理論，這和現在很多學者特別在社會學、人類學裏所謂的關係學，也就是網絡人脈 (network) 的問題，從這一角度來了解社會組織，資本形成等。比如說漢美頓 (Garry Hamilton) 就提出關係資本主義 (network capitalism)，金耀基和許多其他心理學、社會學家提出從關係乃至面子和臉的角度來了解社會組成。這也對西方的很多理論提出了挑戰。另外，黃應貴先生提出了很值得我們注意的學術倫理的問題，很全面的掌握理論本身的預設和細緻充分的理解自己的材料，從其中的辯證關係裏發展出來的一些理論思維，這對我們將來的思考也有很多的啟發。

劉述先先生則從卡西勒文化學的角度，談到關於人文學 (humanities) 的定義，以及整個視域的問題。就人文學各個領域，都和人的自我反思有很密切的關係。語言是人的表意工具，文學是人的最深刻的感情的外現，歷史是人的共同記憶，宗教是人的終極關懷，而哲學是人對其自身的反思。這些自我的認識所用的方法，如果用卡西勒所說的客觀的擬人論，他的方法和因果關係大異其趣，比較接近維根斯坦的家族類似 (family resemblance) 的問題，或者韋伯的選擇性親和 (elective affinity) 的關係所代表的邏輯，和後來有些神學家，如崔西 (David Tracy) 所用的譬喻想像 (analogical imagination)，所謂的譬喻 (analogical) 是推己及人，自己一定要有內在的體驗和感情，然後推己及人。這些人文學的研究方式，和自然科學的方法當然有相當大的距離。上面三位引言人已提供了我們許多的進一步反思



的課題，接下來我們就開放討論，歡迎各位提供意見。

**李明輝**（中研院文哲所）：

國內的人文學及社會科學界欠缺方法論的反省，由來已久。其中原因可追溯到民初以來盛行的科學主義（scientism）。在「科學與人生觀論戰」中，代表科學派的丁文江、胡適取得優勢，已可見其端倪。一九四九年以後臺灣的人文學及社會科學界基本上並未脫離科學主義的勢力。在歷史學方面，居於領導地位的臺大歷史系及中研院史語所始終籠罩於胡適、傅斯年所代表的實證史學之勢力之下。近年來，由於思想史之引進，局面稍有改變。但是實證史學與思想史這兩方面的學者只是各行其是，仍然欠缺方法論層面上的對話與相互定位。在心理學及政治學界一度盛行的行為主義、在哲學界掀起巨大波濤的邏輯經驗論都可看成科學主義的變型。在經濟學方面，深具人文傳統的海耶克（Friedrich A. von Hayek）、米塞斯（Ludwig E. von Mises）、洛卜克（Wilhelm Röpke）不但對政府的經濟政策毫無影響，在學院中也未引起太大的迴響。社會學界的情況稍有不同，由於韋伯（Max Weber）、現象學及法蘭克福學派之引進，在方法論的反省方面較為多元化，但是在理論與實證研究之間仍存在難以整合的窘境。這些現象在在證明了台灣的人文學及社會科學界在方法論反省方面的貧瘠。

其實，人文學（Geisteswissenschaft）在西方近代思想的發展中，也一直面臨自我定位的問題。在這個問題上，我們可以看到兩種不同的思想方向不斷地在對抗著：一方面試圖以自然科學為模型，取消人文學的獨特性；另一方面則強調人文學的獨特性，以與自然科學相區隔。廣義而言，前者可稱為實證論的思想方向，後者可稱為反實證論的思想方向。以德國為例，韋伯、狄爾泰（Wilhelm Dilthey）、現象學派、新康德學派的里克特（Heinrich Rickert）、卡西勒（Ernst Cassirer），乃至於當代的法蘭克福學派，都試圖對這個問題提出他們的見解。本世紀六十年代末、七十年代初，在以阿多諾（Theodor W. Adorno）、哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）為代表的法蘭克福學派和以波普（Karl R. Popper）、阿爾伯特（Hans Albert）為代表的批判理性論者之間展開了所謂的「實證主義論戰」，充分反映出這個問題所牽涉到的複雜面相。

我建議本院以主題研究計畫的方式邀請各不同科系的學者探討西方學術界對這個問題的反省，再回過頭來重新檢討諸如「科學與人生觀論戰」、「中國社會史論戰」、「新儒家與自由主義論戰」等論題。我們可以在兩年後舉辦一次跨科系的國際

研討會，並且陸續出版研究叢刊。

**朱榮貴**（中研院文哲所）：

批評與了解是反思的前題。台灣之儒學研究有其特殊之歷史背景。在此我無法對此背景詳細的加以敘述與分析。大略來說，過去近半世紀以來，台灣儒學的研究主要以「國學」及「家學」的方式進行。從東亞各國之儒學研究來看，台灣儒學研究最大的特色是以牟宗三先生為主的學派之研究。而且以著作之豐富及影響之廣泛而言亦非此學派莫屬。未來台灣儒學之發展毫無疑問將由牟宗三之門人主導。在台灣學術企圖模仿經濟發展走上國際化的路上之時，開放的對話，嚴肅、理性的批評將是帶領儒學研究進入國際之「觀念市場」最好的方法。

張光直教授對發展台灣人文及社會學科之芻議有極令人深省之處。（文章見《亞洲週刊》1994年7月10日）張教授提出三項步驟作為學術國際化的藍圖：跳出中國圈子、討論學術主流問題及使用國際語言。張教授的主張對儒學研究有啟發之作用。儒學傳統是泛東亞的傳統，除了中國之外，韓國、日本、琉球、越南在其歷史上都以儒學傳統作為其政治及社會之主導思想。杜維明教授所提倡的「文化中國」的觀念即是將儒家傳統視為一種跨地域，超越時間之文化傳統。儒學研究在台灣一定要朝這個方向發展，而不能停留在民族主義意味很重的「國粹研究」上。

跳出「中國圈子」之前必須要先了解中國。要了解儒學傳統必須鑽研儒學的經典及研究其歷史背景。唯有基於細密的經典研究，現代的學者才可以得到穩固的基點來重新詮釋儒學傳統，以及進行比較性的研究。

何謂儒學研究之主流問題幾乎沒有明確的答案。但是本島以外的儒學研究之趨勢值得島內的學者參考是可以被接受的。盲目的追求學術時髦當然不可能使學術成就得到國際上的認定。台灣的學界過於保守、守成。二十世紀末的學者仍舊以世紀初的方法討論上一個世紀的問題豈不是太「落後」了？當然我們也不希望台灣的學界像台灣的服裝及音樂，總是晚西方一大步，流行在西方快要過時的東西。台灣的儒學研究應該「現代化」，走出「國粹學」的陰影。這不但是自存、自新之道，亦是使儒學世界化，對二十一世紀的世界文明產生影響所必須採取的途徑。

台灣儒學研究很普遍的方法是所謂的「想當然爾」的方法。所謂的「真理」、「天理」、「事實」被所謂的「儒學大師」確認之後就變成不可移易的自然法則。這種保守、重視權威的態度可說是台灣學界最大的致命處。如何提倡獨立的、批評性的思惟方式是學術「更新」最重要的因子。

回歸原典、注重歷史、面對社會，我想是提升儒學研究的訣竅。每位學者重新去讀儒學之典籍，讓經典直接和學者對話是儒學傳統日新又新的過程。從歷史的脈絡中去了解思想是建立儒學傳統的歷史性的步驟，學者通過歷史的透視而建構自我的學術生命與認同。離開歷史的關連，儒學就流為教條。此外，儒學是「實學」，可以實踐，而且是必須實踐在當前社會的學問。因此，當前的儒學研究應該處理環境問題、人權問題、婦女之地位、宗教之多元性等現代社會所共同面臨的迫切問題。也唯有如此，台灣之儒學研究才會走向世界學術界之「主流」。中國大陸近年來掀起的「儒學熱」基本上仍舊想要以儒學「救社會」、「救世界」。這種功利主義的取向和嚴肅的學術研究背道而馳。討論儒學的「實用性」應該避免將儒學變成政治的「使女」，而流於形式的討論。

品質好的學問要靠有水準的學者來做。只有好的研究方法而沒有好的學者來使用它不過是畫餅充飢。所以對研究方法的反思應該是一個繼續不斷的過程，也是一位好的學者所必須不斷去思考、檢討的對象。

**林慶彰**（中研院文哲所）：

一、方法學並不等於實際研究方法，方法學的理論思考固然重要，但現在國內學界更需要的是，這些林林總總的人文和社會科學方法應如何應用到本國的人文和社會科學的研究上？我們常常說某某人是對某種理論的移植，或是誤用。但是，這種移植和誤用，該研究者可能是不自覺的，甚至有某種時空因素在內。如果他知道是誤用，他早就修正了。六朝的格義之學，當時的學者並不知是一種誤解。現在學者對西方理論的套用，可以說是當代的格義之學。我的問題是，如何可以讓研究者知道是一種誤用？

二、人文及社會科學的本土化指的是什麼？是否從我們自己的人文社會科學的研究對象中去發展出自己的研究方法？如果是這樣，這些現有的西方理論是扮演什麼樣的角色？

三、太過於強調西方的方法學，會讓不少研究者誤以為本身根本沒有方法學，甚至沒有方法。這樣對傳統人文及社會科學的研究反而有害。所以，如何從傳統人文及社會科學去發掘古人的研究方法，並與現代的研究方法比較得失，也是值得注意的問題。

**杜維明**：

關於方法學不等於實際的方法，我完全贊成。關於方法學的誤用，我們要先了

解，所謂方法學本身對於我們的研究對象是否切題？而我們談方法學，也不等於是西方的方法，這是我們必須正視的。事實上現在許多的西方學者，也不贊同西方中心主義，例如在麻州康橋的學術研究者，可能他們對西方霸權論說的局限性的自覺反倒比台北的學者要多很多。

**陳啓雲**（清大史研所）：

我從史學家的本分，有些感想想提出來。我第一次到文哲所拜訪，曾在留言紀念冊中寫道：東海有聖人，此心同此理同，西海有聖人，此心同此理同。今天聆聽各位的意見，可以加個註解，這個「同」字應該是同中有異，異中有同。自其異者觀之，則肝膽楚越，自其同者觀之，則萬物一體。前些時我看到報載我師錢穆在世最後一句話，大意是中國文化對世界的最大貢獻是天道與人心的結合。這是一個很重要的課題。最近我審查清華歷史研究所一個學生的文章〈嚴譯天演論初探〉，提到嚴復翻譯天演論是拿莊子、易經的思想作底子。天演論裏有兩個問題，就是物競天擇的自然演化論，以及倫理、道德論。天演論認為人若要超越自己的自然的階段，仍然是要靠自然的力量，但是若要靠自然的力量才能超越，何以跳過自然，不要自然呢？所以問題還是沒解決。如果依莊子、易經的思想，則自然與倫理是一貫的，用別的術語，自然與名教，自然與道德，天與人，這二者間的關係，中西之間的看法確實不同，值得探討。

**楊晉龍**（中研院文哲所）：

剛才黃先生提到應用馬林諾夫斯基（Malinowski, Bronislaw Kaspar 1844-1942）的理論來研究中國的親屬關係，發生一些解釋上的困難。個人覺得這是很正常的現象，主要是人文相關的研究，不免會有一些文化上的差異，我們固然要承認人類具有某些共同性，但也不應漠視不同文化所產生的差異性，外國學者提出某種理論架構，實事上他們也是相當的嚴謹，他們也經常注意到自己理論的「有限性」，他們也並不特別強調「放之四海而皆準」。但問題就出在我們一些出國「取經」的學者，因為他只學到這一套東西，這套東西對他而言，是謀生的工具，如果不特別強調其「萬世通用」、「世界一家」的功能，豈非連吃飯的基本都沒保障，更遑論其他了，所以不得不儘可能的誇大其解釋的範圍。實際上這種不顧「原理論」的限制而加以隨意推衍的運用方式，對原創者來說也不見得公平，黃進興先生（1950—）稱這類「學者」為「洋菩薩的代言人」（《歷史主義與歷史理論》，頁 284）。他們的問題主要是出在「忘了我是誰」，將中國的某些人文社會的現象拿來作為某一現成理論的

註腳，以證明他所學的那一套理論是可以「放之四海皆準」的，至於解釋的「效度」和「信度」問題，則儘可能避而不談。楊懋春先生曾說過：「中國人的中國著作中可以含有大量的外國材料或外國學問，但那是引來作參考，作補助，不佔『主人』地位。」（黃俊傑先生：《儒學傳統與文化創新》，頁 203）。這種「移植」（transplantation）只會造成「思想的混亂」（黃進興先生，前書，頁 284），不管對於原經典或他所關注的對象，均沒有實質的助益。許倬雲先生（1930—）早就指出台灣四十年來長期接受外來價值的影響，由於這些「移植」過來的東西，常「無視於本地文化環境與土壤的需求，其中有些甚至於因此顯得荒謬而缺少意義。」（《中國文化與世界文化》，頁 199）。我們若想「去除」這些現存的現象，恐怕還必須回歸到「本地化」的原則，從「本地文化環境與土壤的需求」上去思考，引用相關的理論是「補助」我們瞭解自己所「生存的空間」，而不是為某一現成理論提供「證據」，這樣子的「轉換」（transformation）如果成功，才有可能建立起自己的學術特色而成「一家之言」，否則永遠只能是某些「強勢」文化學術研究下的「次殖民地」而已！

**張壽安**（中研院近史所）：

關於方法學誤用，方法與研究對象間的配合問題，我一直抱持謹慎的態度。舉例而言，在鴉片戰爭前，中國社會即已存在著嚴重的政治混亂社會失序等亂象，而中國知識份子企圖解決此一亂象所採循的方法是重整宗法制度，期望恢復家族社會禮儀以重建社會秩序。換言之，傳統中國與西方在面對「何為社會秩序維持之基準」此一議題時，所各持的衡準器是大不相同的。中國的刑法建立在「禮」之上，它不存有天賦人權此一人人平等之觀念，所以當案件發生時，弄清楚兩造間的關係尤其是否存在某種親屬關係最為首要，然後再以「義」決，因此，在判決中常出現「不仁」、「不義」、「不孝」等罪名。可見，它是以仁義忠孝諸德行來維持社會秩序。到十九世紀末以後一連串富強運動所帶來的西方觀念，如自由、人權、民主，不僅在東漸之初即被翻譯為負含著中國傳統文化的影子，即使在今天民主政治運作的時候仍然是很中國式的，這只需觀察一下公民投票時的各種心態即可得知。我的一個質疑是，當我們沿用西方理論與方法去探討中國社會的問題時，我們預期的究竟是西方文化中所影鑒出來的疑題，還是中國社會發展中自身存在的問題？而我最感興趣的，是探究中國尚未面對西方衝擊之前，其傳統本身在經歷十七世紀經濟社會人口政治等劇變後所顯現的困境究竟為何？西方的方法理論常具有相當睿智的啓示作用，但卻不能一成不變的沿用。我想，正如黃應貴先生說的，對於本身的研究材料

如果不熟，不能從自身材料中發掘出問題，則適當的研究方法尤其是適應中國文化所需的，是很難被建立起來也很難被普遍採用的。

**王汎森**（中研院史語所）：

我想很多人都讀過陶希聖先生回憶錄，裏面講他學親屬法第一課，他的老師翻來覆去講就是胡培翬的《儀禮正義》，他自己也是如此，這個傳統也一直流傳下來。我們看刑案彙覽這部判例彙編，裏面也有許多是儀禮的親屬關係。我對方法學的看法，我認爲人是方法的主人，不應該成爲其奴隸，但我也不能抹煞方法學的成果，它們帶有啓發性意義，提醒我們許多看不到的 perspectives，例如我對十六、七世紀西方傳教士對中國所作的觀察就很感興趣。他們說中國是穿藍衣服的民族，這是我們身在其中所不自覺的，而方法的訓練常可以幫助我們看到這一類的東西。我同意杜先生的看法，冷戰時代結束後，有特殊性與普遍性兩股力量在相互拉扯，特殊性的看法對普遍性的挑戰、啓發，很值得重視，所以我們對中國本土的研究，也許也可以對啓蒙時代以來的傳統構成挑戰，加入活力。普通性與特殊性應是互相補足，互相幫忙的。

**陳秀容**（中研院社科所）：

在政治哲學的領域裏，人權（human rights）觀念，相較於平等、自由等觀念，顯然受到比較多的非西方的價值體系之挑戰，並繼而展開了一連串的演變，包括觀念以及制度的落實。例如「第三代人權」就是一個很重要的例子，它積極地表達、主張、並落實了開發中國家或較低度開發國家對於人權的理解。這樣的一個演變，顯然意味著一個非常重要而且值得加以探討的課題，此即，人權究竟有無其普遍性（universality）。

誠如杜維明先生曾在一九九一年一月紐約哥倫比亞大學的「國際人權標準與中國人權現狀」研討會中所指出的，「啓蒙心態所固有的那種傲慢已經到了我們需要對它的說服力進行批判反省的地步了」。我個人很同意杜先生的見解。不過，西方的某些人權觀念和制度，也的確給予人以其尊嚴和相當的自主性。這是值得我們去加以肯定的一種貢獻。問題的關鍵乃在於，如何讓非西方的價值體系，更廣泛地與西方文明相互對話，而可以獲得西方學者善意的回應。以目前的情形來說，西方國家顯然仍以其人權觀，霸權式地強行輸出至其他國家，甚至以此而干預了這些國家的內政，因而也阻礙了西方國家與非西方國家對於人權之普遍性的此一課題的省思。

至於張壽安小姐所指出的，中國社會中所盛行的宗法制度，在判定一個人是否

違犯規矩時，是以「義」作為判準的，並不是以人權作為考量的。我個人的看法是，這是因為中國的道德和價值體系主要是以人所扮演的「社會角色」作為考量的基礎的；而西方國家，在其特定的歷史發展的過程中，曾將人從「社會角色」的過度束縛中解放出來，而且視之為具有獨立性的「個人」(as an individual)。

我很希望能夠對於人權的普遍性的這個課題，進行更深度的探討，更寄望藉此機會而得到各位先進的指正。

**杜維明：**

人權問題在美國最近又有些新的發展。從曼谷的會議到維也納，聯合國現正進一步籌辦一個「社會發展高峰」(Social Development Summit) 會議。為了發展這個，聯合國曾在斯洛伐尼亞 (Slovenia) 的柏列 (Bled) 舉辦了「從倫理和精神文明的角度看社會發展」的小型研究會，聚集了西方人權理論學者和非西方的學術研究學者進行了激烈的對話。現在的情況是，從李光耀和馬哈迪提出的亞洲倫理，對西方的人權理論提出了兩種挑戰：究竟西方人權能否普世化？以及人權除了政治和民權 (civil rights) 外，有沒有經濟社會文化權？大陸一批學者已進行研究，現在哥倫比亞大學透過狄百瑞、余英時、韓根 (L. Hankin) 等人，組成諮詢會，準備和大陸孔子基金會合作，討論從儒家的傳統來了解人權問題，就是從儒家透視人權 (Human Rights in the Confucian Perspective) 的問題，其中的一個突出課題，就是剛才張壽安所提出的禮的問題。狄百瑞以前探討過權 (rights) 與禮 (rites) 的問題。可以說，現在西方學術界對禮的研究是蔚然成風，甚至可以說是顯學，比較研究儒家以文明禮讓和西方以刑罰法治來組織社會，應可激發新思。

**張 珣 (中研院民族所)：**

如果說自然科學的研究對象與研究者之間的關係是數學集中一對多的關係，則社會人文科學的對應關係可說是多對多的關係，甚至如果再把研究方法考慮進來，則自然科學是一對一對多，社會科學是多對多對多。

社會科學的研究對象本身是可思考有情緒的人，他發出一個動作可有不同的目的，亦即同樣是可觀察到的一個購買行為或祭祀行為背後有不同時間時的不同目的。研究方法可以有多種，是極端物質功能研究法，或極端精神意義上的詮釋法，均可得到不同的研究成果。研究者本身是個有文化背景、時代背景、有研究目的、動機等等的限制的一個活生生的人，同一個人在不同時期的研究能力都有不同，何況不同文化、不同訓練的人作出的研究，結果當然也有不同。因此任何一種討論會

想要對大會主題要探討的問題，作出一個結論，均會成爲只是一種 power 的表現而已！反而是與會者每個人經由討論反省自己研究工作的每一環節是否清醒合理，就可說達到討論會應扮演的角色了！

**黃應貴：**

我要強調的是，理論的掌握是很困難的，對於民族自我理解也是很困難的。一個好的研究，就是兩者都能掌握，因爲好的研究才能針對研究對象的特殊性去挑戰一般性，但是也須注意，所謂的特殊性也往往是從比較中才能掌握，所以理論不只提供了啓發，也供給了我們普遍性的視野，和比較的基礎。

**劉述先：**

我曾經講過，立足本位，放眼世界，但是不要好高騖遠。從基礎做起，基本功是必要的，但也不能停留在原地。現在，當代儒家不只在香港、台灣，而且也有 Boston Confucianism，不只有 Boston Confucianism，而且還分孟子派、荀子派，其中有很有趣的互動。剛剛談到西方理論不能照搬，這已是西方人流行的看法。我有一位朋友杜祖貽，他曾研究有關知識移植所產生的問題，他自己指導博士生，對於心理學如皮亞傑、史金納的理論有所檢討，便了解到西方理論的普遍性不能夠無窮的運用。王船山講過，不以理限事，可是反過來，也不能輕視理論的重要性。我們作研究，一定要有理論自覺，知道自己的 presupposition 是什麼，才不會掉入迷宮裏去。這是我的補充。

**杜維明：**

這次的主要課題是對於啓蒙以來現代西方方法學上的心態作一深層的反思，這一工作在現在西方學術界的核心已經開始做了，比如解構主義或後現代主義都在從事這個工作。除了他們以外，我們發現在印度、回教、中國的傳統文化也有許多的資源可以運用，但這並不表示反西方。我們都是啓蒙心態的受惠者和犧牲者，在我們心裏所積澱的啓蒙以來的觀念，去也去不掉，所以我們才能有交談的基礎。以我自己對儒學進行比較研究的經驗來說，當代西方學術界內部所逼出來的兩個思想潮流，一個是女性主義，一個是深度環保思想（deep ecology），對我的衝擊相當大。如果儒家對這兩種新思潮無法作出創建性的回應，則會失去進一步發展的機緣。今天謝謝各位參加這個非正式的學術交談，並提供了許多寶貴的意見。