

吳經熊的比較方法

陳文團

臺灣大學哲學系教授

內容摘要：本篇文章處理吳經熊在他研究國際法、文化和宗教裡所用的比較方法。本文主張，吳經熊的比較方法包含了三個不同的而復又統一的進路：由實證與經驗原則所引導的科學進路，在文化與道德中發現的溝通進路，以及由心靈與神聖之內在性理所引導的共享。科學進路遵循著真理原則，而且在斷案時使用了賴於資料、事實、和先前經驗的經驗方法。溝通進路則旨在互相理解，規定它的是公平與善的原則，此乃建立在所有共通的人類本性上。共享進路則力達人類心靈的深度，它的理性隱藏於人心，而愛與美是後者最基本最真誠的表現。就是靠最後這條取徑，人們才不分文化種族的區別而能達到真理、美、以及智慧。這也是最常被使用的方法，為老子和聖女小德蘭（St. Teresa of Lisieux）所鍾愛。

關鍵詞：吳經熊・哲學方法・法律哲學

壹、導言

吳經熊一直被視為中國有史以來最偉大的法理學家之一。相反地，身為哲學家的他，則為人所遺忘。人們甚少討論他的哲學成就，甚至連文化大學的哲學研究所——一所他親身參與創辦、而且還身為第一任所長的學校——也少有提及。事實上只有一些論文或者著作專門處理他的哲學。他的名字幾乎沒有在哲學家的談論中出現過。（1）

在本文中，我將推測：吳經熊以他的比較方法，對中國哲學的貢獻匪淺，這是在人文科學中最近發展的主題。比較哲學在一九四〇特殊的課題出現，（2）但相較於其他哲學議題則仍然太新了。它並沒有如它重要性預期地那樣吸引了學界。這種忽略，更恰當地說，這種對比較哲學的不信任之所以應運而生，乃部分根源於其缺乏科學的嚴格，部分由於西方學者的「帝國主義」心態，部份是由於其複雜性、難度以及廣袤性所致。

如果缺乏一些旁通學科的正確知識，諸如語言、民俗學、人類學、心理學、歷史、哲學、以及科學方法，那麼任何對這領域的探索將是徒勞的。

吳經熊名列這些有能力從事如此探索性工作者之中。他的「世界公民」的生活經驗，他在西方與中國的訓練，加上由天主教與「世界大同」理念指引的開放心靈，都是從事比較方法的資產。在這意義上，他超越了那些常被提及的學者，比如梁漱溟，甚至胡適，即那些企圖從比較研究的觀點重建中國哲學的學者。吳經熊的比較方法，起先發軔於他對國際法的研究，接著在他尋求溝通性語言時已臻成熟，然後在他宗教生活發現的共享中達到高峰。這種方法無疑地對中國哲學的重建饒富價值。吳經熊幾乎在他所有著作中都使用了這三種不同取徑。事實上在人文知識裡，他把它們視為三種既區分復又統一的方法。在此，我們可以見到吳經熊是多麼接近馬

里旦 (Jacques Maritain)，後者發展了一套相似的知識理論。在他看來，知識根據特定的秩序與等級來形成和發展。馬里但的知識層級雖然是明顯地區別開來（在笛卡兒的意義上），卻是統一的。（3）

本篇論文包括三個部分：第一部份闡釋吳經熊身為法理學家對科學理解的探究。此處吾人研究他比較法律的主要作品，以便找出他用過的方法。（4）第二部分討論他身為外交官與政治家的第二階段中，他對整合性與溝通性語言的探索。在此階段，他採用了溝通語言作為科學語言之補充，正如在他的《超越東西方》(*Beyond East and West*)

(5) 中或甚至在他重寫的法學著作中可窺見一斑。在最後部分，吾人將處理他對共享語言的探究，這在他研究聖女大德蘭 (St. Teresa of Avila) 以及聖女小德蘭 (St. Teresa of Lisieux) 中，(6) 還有他的新約中文翻譯裡頭，以及他的《內心悅樂之源》(*The Source of Internal Joy*) (7) 中可以看出。

貳、科學性理解的探索

對任何法理學家而言，最大的危險莫過於偏頗的判斷，即：該判斷基於主觀的，或者是對事情不科學的理解。此乃源自於缺乏原則、備受感官情緒、或更糟的是受意識型態訓練的影響。由此推之，任何公正的判斷應當（一）建立在客觀資料、真實見證、以及無可爭議的證據上，另外應當（二）遵循相關的法律和法學原理。無庸置疑地，所有法官都接受這個客觀的原則問題，不過即便是如此，一方面缺乏客觀資料、經驗或見證，一方面缺乏對該案件發生的道德、文化、宗教背景的理解，都造成法官許多未解的難題。尤有甚者，不少法理原則本身都一直是模糊不清和矛盾的。一些判決有時候是偏頗的，有時候是矛盾的，有時候是和相同的案子不相干，卻同常被法官與陪審團所因循承

襲，而且這些案子絕非只是例外。最近柯林頓總統的判決，由美國國會和參議院處理起來十分歧異，印證了一個公正的判決有多麼困難。它們每天發生，如此頻繁以致於我們可能會視之為「正常」。所以那反諷的抱怨，即正義的法理系統中的不正義，仍然懸而未解。吳先生舉出許多在中國與美國的司法案件時指出，任何客觀的判決，在實證論定義的意義上，是不可能的。這是吳經熊沒有信心滿滿地跟尋實證論觀點的理由之一。

一、科學的與人文的

此處的重點是，吾人關於實證原理的問題少，而關於語言的問題多：「客觀」(objective)一詞到底何指？我們所說的「公平」(fair)是甚麼？另外我們如何知道該案件「公正」(just)的？我們如何明辨真假與是非呢？真的就等於對的，而錯的就等於假的嗎？甚至，是否一項法條可以是不會錯的，正如同在科學中、數學中，笛卡兒提倡的以及其門徒所激烈捍衛的「清晰明判」(clear and distinct)的觀念呢？所有這些問題都集中在一個更棘手的問題上，即我們是否能夠建立所謂的科學判準（如康德在他先驗範疇中所處理的那樣），以便去決定我們語言的客觀性，我們語句的公平性，以及我們判斷的正確性？簡言之，我們的理解力是否藉由這些判準而可能？在此吾人涉及到知性的問題，這是人文與社會科學最重要的問題之一。

在我們處理理解力的主要問題之前，讓我們先回到第一個進路，即吳經熊曾經採用過的所謂實證論進路。

吳先生在年輕時代來到芝加哥，身負紮實的法學與科學訓練。（8）因此他輕易地接受了實證主義的觀念，援之以為法理系統的原理。事實上在20世紀初法學家最

常採用的主要方法之一就是實證與理性的路線。舉例來說，Oliver Wendell Holmes (1841-1935) 和 Rudolf Stammle (1856-1938) 兩位在吳氏早年著作中最常提到的傑出法學家，就分別傾向實證與理性方法。(9) 實證主義要求，真的、對的、與客觀的東西必須建立在明證性上，而後者又不外乎是事實與經驗本身。比如 Holmes 偏愛經驗更勝過純粹的邏輯論證，事實勝過形式推演，具體性勝過抽象觀念。(10) 吳經熊並不反對實證方法。事實上他把它當成是探求真理以及作出公平與正義的判決之主要方法。他寫道：「……在經驗的水平上，我們必須從法律與其他科學和生活現實的關係中去看待法律。一個公正判決的先決條件是它必須立基在事實上。」(11) 他把這種發現事實真相的能力推崇為智慧：「所羅門王被稱為有智慧的人和公正的判官，主要是他有發現事情真相的能力。」(12) 這也是他尊敬 Holmes 的理由之一。發現事情真相的能力聯繫到使用科學方法的稟賦。他甚至把使用科學方法的能力等同於發現事實的才能：「現在，我們發現相關真理的能力隨著我們的科學知識以起成長。就是在這方面，物理與心理科學的進步已經對司法行政助益良多。」(13) 他引用了奧克拉荷馬州 (Oklahoma) 法庭上的斷案：「本法庭採納此種觀點，即我們在偵察犯罪時應該樂於採用科學方法，當被證明的精確性與可靠性已經被建立和認可。正義是真理訴諸行動，而任何可以幫助正義的工具都是真理的斷言，這些我們應該毫不猶疑地歡迎。」(14)

當然，吳先生提到的科學方法不外是實驗法與分析心裡學，這在當時的美國大學與法院廣泛地被標榜、教授與應用。在命案中血液的採集，或者在非法小孩的親屬宣稱上，(15) 在性騷擾與強暴案件上，(16) 分析心理學與證據都被吳經熊肯定地宣告為：「以上的例子應該足以顯示正義是多麼靠近真

理。」(17) 他並且認為，這種科學方法是普遍被應用，不只在法律世界上，也可施用於所有一般知識。同樣地，科學方法亦被中國聖賢所接納，而且在訴訟程序上有用過。如果說存在著西方和中國方法的差異，那麼這和技術方面比較有關，而不是在知識方面。相較於西方複雜的測試方法與工具，血液測試在中國顯得笨拙，就如同在中國與西方檢察官廣為使用的暴力手段，要比現代心裡學的「測謊」效果相去甚遠。但這些都繫於「事實即真裡」的原理。

二、實證的真理與理性的真理

然而吳經熊很快地從實證論的夢中醒了過來。他馬上發現「正義不能等同於真理」(18)，以及人類的尊嚴與其他價值不能為真理而犧牲，或是不能由事實與經驗來建立，他也發現事實證實了真的事物，但證明不了正義。提到了在一九五二年美國由最高法院定奪的「肚子活塞」(stomach-pumping) 案件，他寫道：「如果真相只不過是單單正義決策上的考量，那麼吾人很難想像比兩個膠囊從肚子裡自由地打氣更加實質的證據。然而這裡涉及到人的尊嚴與其他價值，它們爭求被肯定，而且甚至凌駕過犯罪偵察的利害。」(19)

顯然地甚至最科學的法官也不能滿意地處理人類尊嚴的問題，而且甚至也不能滿意地處理人對客觀理解力等等，因為這些是在生活世界中緊密地聯繫與相關的，在其中人們生存和共存著。這表示，如果沒有對我們生活世界的瞭解，那麼不同民族間的差異將幾乎難以解釋。事實是，中國人認為「對的」，在西方心靈中可能變成「錯的」，而且反之亦然！西方所認為是「客觀的」事物，在中國學者看來可能是「不公平的」，「不正義的」。甚至在西方，諸如此類的問題困擾著學者的世代

心智，從狄爾泰（Wilhem Dilthey）到藍克（L.Ranke），從韋伯（Max Weber）到莫森（Wolfgang Momson），從高達美（Hans-Georg Gadamer）到貝逖（Emilio Betti）。關於詮釋學科學價值的爭論，解釋的技術，在布特曼（R.Bultmann）與巴特（K.Barth）之間，在高達美與貝逖之間，高達美和哈伯馬斯之間，而現今在詮釋學和分析方法之間似乎永無止境。（20）這問題根本尚未解決。這就是其中一個為什麼吳經熊被Rudolf Stammller吸引的原因之一。

他是新康德學派的理性論法學家。但在轉向Stammller之前，吳先生也經發現「靜默理解」（tacit understanding）的要素了，這後來引導他至共享理論與心靈語言。他說：「被認識的就不用證明（manifesta（或notoria）non indigent probatione）的公理，可以追溯到民法與教會法。的確，它和立法程序本身同樣古老。」（21）接下來他主張，這種心照不宣的理解可以被形式化，並作為法律程序的模範：「它由另外一條原則所限定，也是很古老的，而且在重要性上通常勝過前者——non refert quid notum sit judici, si nostrum non sit in forma judicii這兩條公理似乎就通告整個法律宣示的義理。」（22）

然而這種靜默理解的來源並不能任意被猜測，或者是被非理性地抗辯。這來源是在理性本身裡產出。吳經熊對Stammller理性方法的研究似乎補充了他的實證觀點。對他而言，真理可以被論證的力量所證實，而論證的力量正就是邏輯。在此邏輯登場了，做為捍衛真理或拆穿貌似真理的有力之武器。不過這種邏輯不能隨便建構。它必須遵守科學法則，也就是規定自然狀態的律則，它是範疇喜歡的方式。（23）這表示，邏輯只是應用範疇的技藝之一，或者是斷案與判決時的必然條件。就此意義上來理解，Stammller把法律哲學當成是純粹的形式系統，在其中我

們正確地思考。（24）

這裡的問題是，到底這個純粹形式系統是先驗地（transcendentally）被建構，還是先天地（a priori）或後天地（a posteriori）建構。如果它是笛卡兒系統中的先天的（innate），那法律就應被理解為內在的，或是天生的，或是神聖地根植在人類天性中。如果它是後天的，如同洛克、休謨、彌爾、邊沁、甚至霍布斯等經驗主義者爭辯的那樣，那麼其產物，即法律系統則無法是純粹的。Stammller跟隨康德的先驗原理，並不能完全免除Holmes的後天立場和吳經熊所堅信的先天的神聖命令或神聖法兩者間無可避免的矛盾。

參、探究溝通性語言作為整合的基礎

職是之故，在吳經熊看來必須結合Holmes的實證論和Stammller的理性主義方法。這種事實與邏輯論證的結合似乎可以有效地減少故意的犯錯以及形式上或決策上的缺陷。即使如此，他仍然謹記在心地認為，這種理想的方法並不能保證判案的公正。事實上，在出於善意（bona fide）的犯錯案件上，它是幫不上什麼忙的。這種犯錯並不源於法律的形式應用，或是源於證據的缺乏或不足。它反倒是出自於我們自己的判斷，後者備受意識型態、文化、宗教、政治的影響，也就是無可避免的且強而有力的因素與媒介。由此觀之，我們樂於見到一種觀點，即：一項判決，儘管免於形式上的錯誤，並無法等同於正義本身。在吳氏理想主義的版本中，正義是被併入善、美、而最後在神聖之中。換句話說，正義必須歸入生活的藝術當中：「現在，對我而言生活的藝術中真實的事物似乎也是法律藝術中真的東西，既在其立法方面也在其法理方面。」（25）

身爲一個法學家，尤其是必須處理不同文化與意識型態的不同人的國際法家，吳經熊必須在判任何案件時都保持公平。（26）公平性不能沒有對相關的人、問題、以及他們的文化背景的深入瞭解。（27）它不能光建立在形式性法律上，因爲形式性法律可能在一些案例中會抵觸到公平性原則。因此，對吳氏而言，問題在於如何找到一種共通語言，即一種可以被有關係的黨派、法官以及一般人、辯護律師以及檢察官、大陪審團以及聽眾能夠理解的語言。在國際法的斷案上，這種任務當然更複雜。例如語言的翻譯必須忠於講話的人，必須爲聽眾所明白等等（如同奧斯丁（John Austin）的理論中可見），（28）但同時它必須反映共通的理解，而且這種理解乃強烈關係到生活世界的，在其中所有的參與者都身處其境或是生活著，一如哈伯馬斯在他的普遍語用學（universal pragmatics）中描述一般。（29）簡單來講，溝通性語言是建立在溝通行動的基礎之上，後者本身又被建構在（一）導向理解的行動上，或是（二）在共識的行動上。（30）

對吳氏而言，這種理解是可能的。在《超越東方與西方》裡，以及在他重編的法學著作中，他企圖擬定出一種立基於人類共通本性上的相互語言。孟子中的道德情感完全符合了基督教所鍾愛的人性尊嚴的意義。孔子所捍衛的那種導向崇高的道德面向，和基督教中對於人類是上帝形象的教導，其實相距不遠。「法律的藝術在其實質面上有一個人類關係與活動的大音階。」（31）他甚至更強烈地堅持：「是在本能與理性之間，在『人類本性』之中，自然法的種子或是最先的起源才會被發現。」（32）爲了討論之故，我將用下列幾點繼續談他的溝通藝術。首先，一個溝通之所以可能唯有當它建立在所有相關的人共通的本性上。這種本性，或者說是人性，乃由人的基本需求、慾望、和希望所組成。求生存的需要、愛的需求、長壽的渴

望、希冀更好的生活等等，都構成了我們稱之爲人性的東西。更具體來講，在所有種類中人的本質，擁有兩個面向：在人類中可見的生物學的和精神上的。第二，那些表達、指示、與規定人類需求與慾望的形式和結構，是我們接受的。它們以法律、道德、風俗、規則的形貌出現。在這個意義上，適應特定的習俗，遵守道德或法律規範乃意味著去尊敬我們人性共有的體現。第三點，對永恆生命的希望，對絕對生命的希望等等，是宗教誕生的源由。因此儘管表現方式非常不同（這導致宗教的多樣性），他們都共享了共通的欲求，即：上帝（或是神明與女神）都會拯救與幫助人類。上帝會懲罰惡者，救贖善者。只有在此意義下我們才可以理解吳經熊的詮釋學，當他用兩個方面來解釋人性：精神上的在永恆的類屬之下（*sub specie aeternitatis*），以及生物學上的在有限的類屬之下（*sub specie hominis finiti*）。

吳經熊向溝通藝術靠攏，絕沒有造成與他早年科學觀點的斷裂，一如西方學者所主張的。一些註釋家把他歸類在神秘主義者。這種對吳經熊的瞭解可能來自於他致力於研究神秘的人物，如聖女大德蘭、艾克哈特（Master Eckhart）、老子等。相反地，這種研究豐富了他的科學觀。他一直設法找出東方與西方、科學精神於人文精神、眞與美、正義與神聖等等的綜合，（33）就像德國著名的詩人歌德一樣。（34）他甚至採納了分受說，其一度被聖多瑪斯（St. Thomas）闡述，爲了把人的法律併入永恆律。（35）然而這種綜合，或是形上學與科學的結合似乎造成更多的負擔它使得比較研究作爲一種科學負荷過重了，如康德在其著名的《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）想要克服的問題。更精確地說，這問題來於吳先生可

能未察覺的地方：形上學對人類本質的觀點，和實證主義對事物反形上學立場的衝突。為了克服這些困難，吳經熊更進一步。他決定了共享的語言。

肆、共享作為真正理解的基礎

皈依了基督教，後來又皈依天主教，這經歷幫助了吳經熊在聖女大德蘭和聖女小德蘭（36）的神學中發現和他道家思考高度的和諧。（37）他最後堅信這種思維方式「對我來說是對的。」（38）因此他被說服去修正他早先在法律斷案中與理性思考力量中所信仰的實證主義與經驗論的神奇力量。他也在純粹溝通語言中發現缺乏深度與最真實的基礎。這意謂著，他察覺到實證主義和理性主義的不當。實證性的和溝通性的語言無法完全和正確地表達心靈深處以及神秘經驗。更確切地說，他在它們身上只找到在法律技術中真理層面的表達形式。它們無力去顯現或者揭示或捍衛正義是美的一種崇高形式，而正義的道德形式是善。所以為了建構出真實的法學科學，人們必須返回理解的最佳方式，這正就是共享的語言。共享的語言，或以更好的方式來說，針對共享的最好的語言是那種靜默和吾人心靈的語言。

一、靜默的語言

把老子《道德經》第一章翻譯成西方語言："The knowable Tao is not the Tao; the nominable Name is not the Name"，長期以來，廣為人所知，而且不經反思地接受。（39）像這種翻譯在語言上是對了，但實質上卻是誤導的。事實上不論是西方或中國的翻譯者，在有意無意中在把它置入西方語言的同時，都採用了西方的模式或是西方的邏輯。但是這麼做他們必須接受《道德經》的第一章乃由一個悖論（paradox）開始。從西方邏輯的觀點來看，《道德經》犯下了

關於存有與非有的悖論錯誤。悖論意謂著矛盾，而弔詭的語言象徵著荒謬、無意義、與瘋狂。（40）值得玩味的是，沒有人敢宣稱說《道德經》是本瘋狂的著作，即便是它是一本矛盾與不一致的作品。事實上，此類的翻譯顯示了詮釋的暴力模式：一切都必須符合西方邏輯來處理。因此，比較研究指的是對西方思維模式的符合、自我適應、即自我消化採用，或者如在維根斯坦（L.Wittgenstein）的闡述中，語言反應某種生活形式，那麼由西方邏輯主導的翻譯就意謂著暴力地把其他的生活形式屈從於西方的生活形式下。所以，比較研究到目前已僵死了。

許多翻譯家與註釋家忽略的重點是，我們使用的語言遵守著非比即此（either-or）的邏輯。這種曾經被巴曼尼德斯（Parmanides）熱烈使用，爾後被柏拉圖發展的二元論的形上學，一直被當成西方思考與語言的基礎。它強迫我們只接受一種邏輯，而犧牲掉其他的邏輯系統。排除我們的邏輯表示放棄我們的生活形式，而且被強制去追隨西方生活的形式。由這種形上學和邏輯的量尺來測度，《道德經》的第一原理是建立在悖論和矛盾上。這麼一來在邏輯家的眼中，《道德經》走向了混亂的不一致當中：「無，名天地之始；有，名萬物之母『以及』此兩者，同出而異名。」（41）

不過，把這種形上學和邏輯當成判準去翻譯《道德經》，是一種生活世界嚴重的錯誤。我們怎麼可以無視生活形式的差異與矛盾，而去無批判性地又暴力地去統一它們，使之一致呢？這種生活形式的錯亂一開始是一種把諸多生活形式一致化的素樸的、沒有批判的信仰，及知識思想的普遍性模式，而最後告終以一種被動地屈服於支配性的思維方式及其語言（即：西方語言）。

吳經熊在早年的時候曾相信這種普遍思考與一致化的世界。（42）不過正如我們已指出的，他很快地從這夢寐中醒悟過來。發現了實證主義與理性論的缺點，察覺到日常語言的侷限、加上深入探究心靈語言的深處，使的他採納共享的語言。在共享契合當中，悖論並非指著矛盾，而是為了共同語言而「預備」。在事物或現象悖反（para-）的表面下其實潛藏著人類心靈深處裡一個真理，那種最深刻、最真誠之物，也就是不可言詮的永恆真理。他寫道：「最敏感的真理只能被感覺或經驗到，但無法被理性認識，更遑論可被談論。」（43）在此，吳經熊意識到語言的侷限性。首先，語言作為一種生活形式，其本身尚未是生活。第二，每個生命都以獨特的方式展露自己，也就是以一種不能改變和轉移到其他生活形式的獨特語言。第三，語言不能用一種總括一切的面向來呈現真理。

（44）語言在宣稱要以最完美的方式再現或表達出生命的整體時，將暴露自己的無能為力。從此脈絡來理解，老子故意用似非而是的語言，的確不但指出了語言的侷限性；尤有甚者，他展示了一種新的語言，那種根植在para的原初狀態的靜默之語。（45）這是純真的狀態，或是在存在之前的生變狀態。唯有透過靜默，真、美、與神聖之物才能向我們顯現自身。同樣地，沈默已經被偉大的人如佛陀、聖女小德蘭修女所採用，因為它能夠顯示生命的整體。甚至全能的上帝也在沈默中、透過沈默來顯現自己。

二、心的語言

然而，對於吳經熊和他的前輩而言，靜默之語言並不是指虛空、空無意義上的靜默。靜默之聲可以被聽到、感覺到、經驗到，正如同在沒有意識下的潛意識，是不可能的。這就是說，靜默發出那種我們獨處時才能聽到的聲音，在平和的夜晚裡，在拋開重擔的狀態中。靜默在我們犯錯時、在我們施予愛

時、在我們作生命中有價值之事時，從幽暗處升起它的聲音。靜默執行天使的義務，喚起我們良知。更精確而言，我們聽到的聲音是我們心的聲音，如同潛意識的狀態只能透過我們的心才能浮現：「在我們的時代心理學的進步使人從未有過地自我覺醒。治療並非返回潛意識，這是不可能的，而是更邁向一步，直到我們在秘密的心房中尋獲上帝」（46）

藉著強調心的語言，而且把它等同於靜默之語，吳經熊選擇了共享的語言，亦即基督教與道家傳統的語言。在此他明顯地把聖保羅（St. Paul）愛的語言（47）連接到奧斯定（St. Augustine）的自我意識的語言，（48）而又聯繫到他自己的心語和靜默之語。用更好的方式說，他把基督教愛的語言整合到他道家式的沈默之語。在他看來，這種整合已經為聖女小德蘭所做過，就是她在心的邏輯上所表述的，而吳先生把此當作對生命最好的方法。

（49）這樣的整合是對真實理解最基本的進路。歸因於這種性質，它是真正意義上的科學。

當然吳經熊的看法可能是無意義的，如果他不能給出理由的話。在許多理性主義者看來，這觀點顯得太趨近神秘主義了，所以人們可能會把它從科學的論述中排除出去。人們大可追隨康德來反對心的語言，把它趕到相對於理性的感性領域中。或者人們可以對心的語言聊表同情之意，不過仍然反對它的科學宣稱。或者人們會用巴斯卡（Pascal）的「心之理性」（le cœur a son raison）來證成心的語言的存在。為了要說服懷疑的觀點，吳經熊設法藉由探索其普遍的特性，即其形上學基礎，來證明心的語言的科學嚴格性。首先，心不是指肉體上的心臟，而是直接和正確地接收與認識的官能。人的洞見在理解內在與外在對象的同時，就表現了該種官能與心

的力量。接著，心指示了規定人性最共通的和最基本的感官。若沒有心，人的尊嚴、價值等等都將失去價值。這裡，心等同於人性，或是中國哲學中尤其是孟子和荀子理論中之人的本性。第三，更具體來說，心指向愛。而且愛是人類不分文化種族都珍惜的最普遍的科學。（50）

在此無須重複的說，心的語言曾經是而且仍然是中國哲學家所偏愛的語言。孟子對人性的主要理論基本上就是在新的語言上建構而成，而老子的形上學在最原初的含意上，是關於心的形上學。同理，內心的動態，其產生了孔子極重視的人性力量，它和莊子中心齋坐忘的理解，兩者都來自於心。吳經熊在他現在著名的《內心悅樂之源泉》（51）中，或是《中國哲學內在喜悅的泉源》（52）中傑出地說明了該事實。（53）他想要更進一步在一個論題中發展的重點，就是內心喜樂絕非是個人的、一種族的、和一宗教的特質。它屬於人類本身。它形成了人性的本質部分。而這裡就是他所指的基礎，或是人類理解的根本。任何忽略人性本質的比較方法都會走入不可免的死胡同。

藉由把靜默的語言和心的語言納入共享的語言，另外藉由相信共享是一種和解的力量，是一種真正的認識功能，是一種美與神聖的來源，吳經熊間接地選擇他認為是任何比較研究的最佳路徑。一個真的比較必須是科學的，不過真的比較之所以可能唯有人們在被比較的現象當中的來源、本源、力量當中找到相同的東西。這裡就是我們在吳經熊的洞見當中找到的對比較研究的新科學不可磨滅的貢獻。

伍、結論

如同我在論文一開始所聲明的，我的工作限制在純粹地呈現吳經熊的比較方法。因此我不將進入批判的工作，即使我覺得批判

是對建構比較方法而言是重要的而且必需的。（53）

不容置疑地吳經熊對比較研究有其貢獻。他的三個進路區分卻又統一——科學的、溝通的、共享的值得我們討論。我尤其認為第三個進路，共享的，是對於相互理解最有意義，雖然從實證科學的尺度來看，它是最弱的。

事實上吳經熊的比較方法距離所謂的科學方法仍有一段距離。共享的方法頗有意義，而且他發揮了對人類靜默理解不可否認的影響，不過他不能被普遍化或者廣泛地運用。正如同直觀的力量是一個真的事實，並且它在科學發現的角色是甚至被經驗主義者認可，不過直觀不能被普遍化。並非所有人有直觀的秉賦。一個阿基米德、笛卡兒、愛因斯坦等等不能當成規範。他們是例外的。同理一個莫札特、舒伯特、杜甫、李白或聖女小德蘭，這些人的直觀和共享能力超乎其他官能，他們都是天才，在這個意義上：他們不能代表共通者或平常人。天才，就是例外的女人或男人，不能被分類或歸類。他們凌駕了常規或更好地說他們設定新的規範。只有那些普通的、平凡的、相同的或者普遍的人可以最好描繪出那些我們驕傲地視為科學的東西，即普遍知識。同樣地，共享的能力隱藏在人類的深處，然而並非所有然可以開發這項能力。更重要的是，只有一些女人或男人可能擁有共享的秉賦。這些人是最真意義的天才。這表示直觀和共享無疑地是重要的要素和方法，不過它們不能在經驗主義定義上稱作是科學的，或者為波柏（K. Popper）所提倡的意義，也就是它們必須長久被否證與檢證。（54）

然而如果以最廣義的角度來理解科學，吳經熊對共享進路的洞察有一些科學上的價值。如果直觀作為發現外在世界的工作，那麼共享確實在發現內在世界上有幫助。

再者，如果我們同意比較研究的任務並不侷限在比較外在事物的工作，而更重要的是，擴充到互相理解的工作，以及解決人類共同問題的合作上，那麼我們必須接受共享進路，在科學上佔有一席之地。在這脈絡之下，吳經熊值得被看待為對新科學，比較科學，最重要的貢獻者之一。

註釋

- (1) 據我所知，1986年維也納大學只有一篇Matthias Christian的論文是專攻吳先生的 (Matthias Christian, *Rechtsphilosophie zwischen Ost und West*, Nenna: Springer Publishing House, 1988)。其他一些引文、評論、和引言總是太短而且只是提供個訊息，如在羅光，沈清松，鄒昆如等的作品中可見一般。我不知道是否在文化大學或輔仁大學有沒有關於他的論文，這些地方還有他以前的學生在任教。當然，他的一些著作已經為他學生所討論或是翻譯成中文。最近在《哲學與文化》(1999, 三月)上出版了他和Holmes關係的文章，由李匡郎先生，他生前在輔大的學生所翻譯。事實上，不是文化大學反而是輔大似乎對吳先生投注更多研究。《哲學與文化》的論著上已經有一期他的專輯。不過他的哲學仍未被完全探討。
- (2) 第一屆的比較哲學會議在夏威夷舉行，與會者有Charles Moore, Herlee Grael, 陳榮捷。一些印度哲學家的作品，諸如Radakrishnan, Tagore 以及中國的同僚們在西方一直未受重視。儘管如此，他們業已在西方的宗教研究當中發揮一些影響力。比較C. Moore 編的*Essay In East-West Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1951) Archie Brahm企圖催生

一冊比較哲學的書 (A. Brahm, *Comparative Philosophy*, Albuquerque: World Books, 1977)。它為西方與東方的哲學家所忽略了。公平來說，比較研究在利瑪竇時代已被追求。其《天主實義》(*The True Meaning of Lord*)無疑地是在比較研究的精神下成書的。在17與18世紀，許多中國經典已經被教士們翻成歐洲文字。萊布尼茲、伏爾泰、叔本華、黑格爾、尼采、和晚進的海德格在某種意義上都開啓了一種比較研究，藉著把一些概念或東方要素放入他們的哲學體系。19世紀末，特別是在20世紀初，許多外國文獻被翻成中文。同樣地諸如James Legge, J.M. de Groot, Joseph Needham (李約瑟) 等漢學家的著作也直接地促成比較哲學的發展。近來的新儒家實際上是中國哲學與西方思想的混和。它是最廣義的比較研究。

- (3) 參閱馬里但 ,*Distinguer pour unir, ou les degres su savoir*, Paris, 1932; Engl. transl. by G.B. Phelan, *The Degrees of Knowledge*, New York and London, 1959.
- (4) 參閱吳經熊, *The Art of Law and Other Essays Juridical and Literary*, (Hereafter as *Art of Law*), The Commercial Press, Shanghai, 1936, 尤其是他的 "La Methode du droit des gens" (1922) , 在 *Art and Law* 中再出版。
- (5) 參閱吳經熊, *Beyond East and West*, Sheed and Ward, New York, 1951.
- (6) 參閱吳經熊, *The Science of Love-A Study in the Teachings of Therese of Lisieux*, (Hongkong, 1940) , 由光啓出版社以雙語再版 (台北1974) 。

- (7) 他的新約翻譯《新經全集》(1948)由輔仁大學重新出版(台北,1980)。他的《內心悅樂之源泉》,中文版由東大出版社出版(台北,1983)。最初版本分別以法文(1961)和英文(1974)寫成,書名是*Joy in Chinese Philosophy*.
- (8) 關於吳先生更詳細的生平與著作資訊,可參閱Matthias Christian, *Rechtsphilosophie zwischen Ost und West*, op.cit. pp.8-9.以後縮寫為Matthias Christian.
- (9) 參閱John Wu, "The Juristic Philosophy of Justice Holmes", in Michigan Law Review, 3.1923, pp. 523-541. 論述Stammier的作品,請參照 John Wu, "Stammier and his Critics", Appendix in R. Stammier, *The Theory of Justice*, New York 1925, pp.553-586. 所有這些文章都收錄在其*Art and Law* 前引Matthias Cristian, pp.20-33.
- (10) 參考O.W.Holmes, *The Common Law*, (Boston 1881) 1, John Wu, Juridical Essays Studies (上海1928) 10 8.MChristian的引述,p.23.
- (11) *Fountain of Justice*, p.241.
- (12) 同上。
- (13) 同上。
- (14) Tom vs State, 239p., John Wu的引述,同上, p. 241。
- (15) *Fountain of Justice*, p.241.
- (16) *Fountain of Justice*, p.242.
- (17) *Fountain of Justice*, p.243.
- (18) *Fountain of Justice*, p.243.
- (19) *Fountain of Justice*, p.244.
- (20) 關於更多資訊可參閱Richard E.Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: North Western University Press, 1969).
- (21) *Fountain of Justice*, p.244.
- (22) 同上。
- (23) R. Stammier, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1928, John Wu, Juridical Essays Studies, p.49.M. Christian, 33.
- (24) Stammier, op.cit., 前言, p.4: "das System der reinen Formen, in denen wir rechtlich denken." Christian, 34.. (25) *The Art of Law*, p.1.
- (26) 的確他在世界法庭被聘為永久顧問其間,被譽為「中國的所羅門王」。
- (27) AL, p.264一個律師所需要的廣泛的文化知識也被首席法官Vanderbilt所提出,他說學習法律和實踐乃在於解決問題,而且心智上需要平衡,它是由情感文化與美的感受所提供之,透過最廣義的藝術領域中的最好事物。'A Report on Prelegal Education, New York University Law Review, Vol. 25 (1950), p.215, 8n Note 57 of AL, p.271.
- (28) John Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962).
- (29) J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, tran, Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Press, 1979), p.2.
- (30) 同上, p. 208-09, note2.
- (31) AL, P.263.
- (32) AL, p.262.
- (33) 他說:「真理是正義的基礎,善是它的目的,而美構成它的本質。」AL, p. 240.
- (34) AL, p.42.
- (35) AL, PP.32-38, ANDP. 253.
- (36) *The Science of Love*, (bilingual

- edition, Taipai, Kwang-chi, 1974), Preface, p.10. 以後縮寫為SL.
- (37) 在中，吳經熊經常用老子的語言來表述她的思想。如在描述她和藹時，他說：「知其雄，守其雌」。引自《道德經》二十九章。他甚至強烈地肯定：「對於身為中國人的我，基督教偉大之處在於把老子深刻的神秘主義與孔子強烈的人文主義結合在一起。」而他讚揚德蕾莎修女：「德蕾莎修女在我的宗教中讓我信念堅定，因為她的心靈和老子一樣精細與超脫，而她的心如孔子一般親切與熱誠。」SL, p.74.
- (38) SL, p.8.
- (39) 方東美的翻譯："The Tao that can be pursued as the Way of Tao is not the eternal Tao. The name that am be used as the fixation of name is not the eternal name." in *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, (New York: Princeton University Press, 1963), p.139.
- (40) 參看傅柯 (M. Foucault), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, (London: TAVISTOCK, 1977).
- (41) 道德經第一章。
- (42) 在早年著作中他偏愛用英文與其他外文強過於中文，這顯示出他有點信仰這種強勢語言。
- (43) SL, p.66.
- (44) SL, P.24, 「我們稱牠（天主）這個或那個；但是所有的這些名字都是類比地的使用，因為人類的語言是有限制的，它無法指出任何超越的事物，最好來說，只能隱喻這類事物。」
- (45) para此處理解成paralogy的後現代意涵。參看F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris1976.
- (46) SL, p.68.
- (47) 哥林多前書三章，為吳氏引述, SL, p.20.
- (48) St. Augustin, *Confessions* 1, 1: "inquietum est cor (meum) nostrum donec requiescat in Te."
- (49) SL, p.98: 「我承認偶爾我訝異於她一些閃電光耀般的洞見。」另外「她的靈視是如此清楚以致於她必須訴諸譬喻。」(即靜默的語言。)
- (50) 「有些人生下來就是愛的天才，甚至特別是對女性的天才。她對雙親的愛、對姊妹的愛、對姑媽的愛、鄰居的愛，都越是強壯越是深刻。她對窮人的同情，對罪人的憐憫，都在。早年中已表露出來。她有一顆求愛似火的心，而且她注定會與神同在。」SL, p.38.
- (51) John Wu, "Joy in Chinese Philosophy", in *Chinese Culture*, 12 (1971), No.1, pp.1-21.
- (52) 吳經熊〈內心悅樂的源泉〉(台北, 1981)。
- (53) 參照陳文團, "The Principles of Comparative Philosophy", in *The Proceedings of the Second International Conference of the Asian Association of Catholic Philosophers*, Manila 1994.
- (54) Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London1961).