

歷史、相對與亞洲詮釋學

——庫恩的典範論及其問題的開展

曾慶豹

中原大學兼任講師

Taipei P. O. Box 23-154, Taiwan

人人都創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，也不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去繼承下來的條件下創造。一切已死前輩的傳統，像夢魘一樣糾纏著活人的頭腦。

——馬克思《路易波拿巴的霧月十八日》

一、引言：從新歷史主義談起

毫無疑問的，自1962年惹人爭議的《科學革命的結構》(The Structure of Scientific Revolution)出版以來，各界討論科學哲學的和批評庫恩的熱潮仍然方興未艾。該書出版不但挑戰邏輯實證主義的科學理論，也引發庫恩與波柏(Karl Popper)之間激烈的爭辯。1965年「國際科學哲學研討會」的焦點集中在兩位思想家的直接對話，把學術界論戰帶到最高峰，隨之引發的科學哲學討論，百花齊放，標誌著後實證主義時代來臨。庫恩研究科學史的成果擴及到人文社會科學，以致它們紛紛宣佈告別實證主義和經驗主義獨佔學術界的年代。儘管有人認為人文社會科學多是誤用和濫用庫恩的理論，但無可否認的是，通過庫恩提出的科學哲學難題，實證主義的研究方法已不能完全適用於人文社會科學。心理

學、社會學是庫恩研究科學史的背景知識，正好助人愈發重視研究人文科學；換言之，社會科學界對於庫恩的興趣並未減少，在目前一股反對「後設理論」(Meta-Theory)的浪潮中，甚至有增加之趨勢。那位清楚將自己標示為「後現代主義者」的李歐塔(Jean-Francois Lyotard)，便是佼佼者，而庫恩自己也承認，他研究科學哲學的問題，與研究社會科學的理論關係密切。

當代各種思潮的發展邏輯都清楚地意識到「歷史」的作用。庫恩研究「科學史」便是一個絕佳的例子。我們可以籠統的稱之為「歷史主義」(Historicism)，但「歷史主義」這個詞的運用和理解，至今在學界仍有嚴重的分歧，看起來好像有兩種完全相反的意思，所以易生混淆。因著本文的需要，我們有必要在此明確的界說歷史主義。

「歷史主義」是甚麼？「新歷史主義」(New Historicism)又「新」在哪裡？它與「歷史主義」有何不同？……這一連串的問題繼續問下去，就變得愈來愈複雜。¹事實上，要界說「歷史主義」與「新歷史主義」的不同，必須先澄清歷史主義兩種不同的觀點和立場。第一種是就「史觀」來說歷史主義，闡述一種歷史哲學的信念或意識形態，認為人類歷史是一個單一的和精神的整體，辯證地朝向真理的實現而發展，主要代表人物是黑格爾和馬克思。蘭克(Ranke)的歷史主義則是從史學研究角度來完成世界「普遍史」的考察。波柏在《歷史主義的貧困》(*The Poverty of Historicism*)突出了這個用法，把它理解為一種與科學精神相違背而接近荒謬的主張，該書批評的對象就是以上這些人。歷史主義表現

¹有關歷史主義的一般界說可參 *Dictionary of the History of Ideas*, s.v. "Historicism" by Georg. G. Iggers; *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV (1968), s.v. "Historicism" by Maurice Mandelbaum; Jonathan Ree, "Historicisms," *Radical Philosophy* 56 (1990), 53-57。就史學理論方面的介紹，可參黃進興：《歷史主義與歷史理論》(台北：允晨文化，1992)、胡昌智：《歷史知識與社會變遷》(台北：聯經出版公司，1988)；哲學史的考察，見李秋零：《德國哲人視野中的歷史》(北京：中國人民出版社，1994)。新歷史主義的相關討論文獻見H. Aram Veesser, ed., *The New Historicism* (New York and London: Routledge, 1989); Hayden White, *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987)。中文方面可參張京媛主編：《新歷史主義與文學批評》(北京：北京大學出版社，1993)；盛寧：《新歷史主義》(台北：揚智出版，1995)。

為崇高的哲學觀念，作為一種對歷史進程的信仰，即把歷史當作一個整體，按所預見的發展掌握其規律，無論它是神意的（上帝之城、絕對精神），或是人為努力進化的結果（共產主義社會），它都清楚的逐步朝向可以預期或有目標的方向。歷史好像有一個本質，這個本質基本上包含著一種「決定論」和「目的論」的哲學觀念在內。

歷史主義的另一個意涵是從一種相對的立場來看事物，它說明一種方法的操作，及其自覺到的限制。它常常意味著，對過去的詮釋和評價，是無法脫離於歷史的。歷史有其特定的時間和空間，所有對於歷史內的事物的考察或評價，都意味著有不同的標準，理解過去的事物，要使用當時與這些事物密切相關的人能明白的術語，因為每個時代、每個地方都有其獨特性，我們必須留意到時代的氛圍、各個民族的差異。歷史主義的「歷史化」即是「相對化」，它懷疑並且反對這樣一種觀念：標準或價值觀的評價，能夠超然於相信它們的人而存在。換言之，激進的歷史主義往往就被認為是一種很壞的懷疑論主張，即嚴重的「相對主義者」。歷史主義在此被理解為是強化歷史時空的個殊性和變化的不穩定性，所以無可避免且容易被痛斥是相對主義。從浪漫主義以降，這方面的代表包括維科(Vico)、赫德(Herder)、布克哈特(Burckhardt)。狄爾泰(Dilthey)曾把歷史主義視為一場方法論的危機，他一方面不贊成採用實證論的方法來研究人文科學；另一方面雖然同情歷史主義，但要挽救歷史主義免於墮入相對主義的危機，於是展開了其「歷史理性批判」詮釋學建構的工作。可以這麼說，第一個把歷史主義與詮釋學問題關聯起來的是狄爾泰。

兩種歷史主義的差別可以分別概括稱之為絕對主義和相對主義；前者接近於意識形態的信仰，後者則是一種詮釋學的立場。新歷史主義是跟著後一種所謂的詮釋學立場推進，它徹底的與前一種絕對主義的歷史主義劃清界限，而且還把那種意識形態信仰當為批判的對象。七十年代初，新歷史主義漸形成口號的號召，主要是在文學立場上與「新批評」(New Criticism)相對抗，（按：新批評把文本看作與作者意圖、讀者反應和社會環境無關的純粹形式，即是一種「形式主義」的文本理論）；

八十年代以後，深受傅柯(Foucault)的系譜學解讀方式的影響，把對歷史建制批判看作是一種批判「言說形成」(discursive formation)的活動，新歷史主義典型地陳述文學作品無例外的同是在具體的社會背景下實踐的政治活動。所以，「新」並不表示與「舊」的相對立，確切的說，新歷史主義承繼並強化了第二種歷史主義的立場，在顛覆那種視歷史為時代精神的形上學虛幻之同時，轉而把歷史理解作「文本」(text)，一個有待解讀的文本，「歷史文本化」成了德立達(Derrida)「無限遲緩的呈現」。

新歷史主義與「舊」歷史主義有一個基本相同的論點：即不認為主體對歷史環境能夠自由選擇或自由創造；換言之，人是受歷史所制約的。「歷史主義無論新或舊，都是要用反人本的基本設定，來取代觀念論的原創性的自我。這種反人本的基本假設認為一切文化和社會現象，尤其是自我，正如一切自然現象一樣，應被理解為是重大的誘發力量(文化傳統、制度、種族、族群、兩性關係、經濟和物質環境、權力分配)所產生的後果」。²主體或自我並非是無時間性的，所以就將自我設想為純粹的，當然也不能設想為其他事物的起源。新歷史主義認為主體同社會結構的關係並不是一種二元的對立，而是相互依存和相互關聯：

主體應被理解作是主體化(subjectification)的朦朧歷程。一方面是使個體成為意識的所有者和行動的發動者——即賦予他們主體性和能動性；另一方面把它們安置、行動和壓抑——在使他們屈從於——社會網絡和文化符碼之中，這些網絡和符碼是根本超出他們的理解和控制的。³

構成主體及其行動的複雜性遠較我們所能理解。我們始終暴露在「社會網絡和文化符碼的控制」之中。總而言之：「方法論上的自我意識是新歷史主義在文化研究中最鮮明的一個標誌，這跟建立在對符號的明晰和解釋過程的信念基礎上的歷史主義是相反的」。⁴

²Frank Lentricchia, "Foucault's Legacy: A New Historicism," *The New Historicism*, 231.

³Louis A. Montrose, "Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture," *The New Historicism*, 21.

⁴Stephen Greenblatt, "Towards a Poetics of Culture," *The New Historicism*, 12.

一切的歷史都是重寫的文本。作為文本的歷史是符號而非事實，有差異而非同一，是支離破碎而非整體的。歷史的文本化即是用文化或文學「符碼」去取代政治的、社會的、性別的、種族的「符碼」。新歷史主義即是將「歷史文本化」。懷特(Hayden White)認為，我們必須把歷史看作是符號系統，歷史敘事同時指向兩個方向：敘事所形容的事件和歷史家作為事件結構的圖標(icon)所選擇的故事類型或神話。⁵一個歷史敘事不僅是對它所報道的事件的再生產，也是象徵符號的錯綜複雜。這就意味著，歷史本質上是修辭性的，因為我們「無可避免的使用比喻的語言」，⁶而且「時空範疇本身就已經起著詮釋原則的作用」。⁷無可避免的，對特定歷史論述「意義」的暗示線索，既包含在任何詮釋性論點的邏輯中，也包含在對研究領域所作的描述的修辭中；甚至可以說，與邏輯因素相比，修辭因素在理解歷史論述構成的內涵時更為重要。不存在著嚴格地區分「依照歷史的」(historical)與純粹「歷史主義的」(historicist)這兩種歷史論述的清楚界線。因此，歷史與我們的語言修辭有絕對的相關性，關於歷史的看法僅僅關係到的是詮釋的問題。可以簡單的說，新歷史主義與主觀或客觀、絕對或相對無關，它所留意的是關於詮釋的問題，尤其是當歷史作為我們的詮釋界域、和無法迴避的限制時，事實上也就告訴我們一種如何看待問題以及對待知識的新看法。

在我們所關注的詮釋學問題上，首先要處理的是關於「歷史」的問題。借助他們的論點來討論，亞洲詮釋學可能遭遇到方法論難題是甚麼？在新歷史主義的挑戰下，基督教在亞洲詮釋學的脈絡中有怎樣的意識形態衝突？我們可不可能化解之間的詮釋衝突？詮釋的問題是如何能夠超越客觀主義和相對主義的框架？在這個意義上，要展開所謂的「亞洲詮釋學」勢必有種種的困難，基督教傳統的觀念就必需接受嚴峻的考驗。歷史主義是存有論(ontological)的而非方法論。對亞洲教會或基督徒

⁵Hayden White, "Historical Text as Literary Artifact," *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, 88.

⁶White, "Historicism, History, and the Figurative Imagination," *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, 105.

⁷White, "The Historical Text as Literary Artifact," 93.

來說，或許我們早已不知不覺的有「亞洲詮釋學」這回事，在我們的歷史傳統、在我們的母語文化已不可避免的形成亞洲詮釋學。我們將在結論的部分檢討二元論、民族論、本土論的詮釋學立場，並指出它們的共通結果：「詮釋的弔詭」(hermeneutical paradox)。

二、典範論

詮釋學的任務是探索詮釋文本的詮釋活動和可能性條件，科學史則是一種對科學從事文本註釋的學科。庫恩認為，科學方法的研究並不如科學家所以為的神奇，科學不只是陳述事實，它總是蘊含著詮釋，無論歷史知識和科學知識，還有社會科學和自然科學，都在不同程度上和不同層次上具有詮釋的成分。科學也不例外，它們不僅僅從理論內部的邏輯系統做考察，還必須留意到理論外的歷史因素。換言之，嚴格的邏輯論證在科學活動中並非如此重要，科學史告訴我們科學家對於理論的發現和考慮其取決的關鍵，往往是科學邏輯以外的因素，這些因素有來自傳統、社會、宗教、世界觀，甚至是心理。

庫恩把一種過去被科學家視為非理性的做法——歷史的解讀——置於科學史中重新給予評價，這種解讀的方法即是歷史的詮釋學。庫恩說道：「不管自覺或不自覺，他們(歷史學家)都在運用詮釋學的方法，但對我來說，詮釋學的發現不僅使歷史變得更為重要，最直接的還是對我的科學觀所起的決定作用，這就是我碰到亞里斯多德的一段經歷。」⁸歷史的詮釋學不只是方法，而是自覺到方法的限制；歷史解讀的方法是一套與實證主義傳統背道而馳的科學觀。它不再拘泥於方法或方法論的討論，而去討論是甚麼因素影響我們對方法的選擇。「歷史性」的因素說明了我們必須就一個整體(holism)⁹來看待知識，回到「檔案庫」，找回那種種滲透「理論內部」的「外在因素」。面對零散的歷史材料，歷

⁸Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), V.

⁹庫恩對 'Holism' 的觀點主要受到科學史家漢森 (Hanson)的 *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)和美國哲學家奎因 (Quine) 的 *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1953) 的影響。

史學家究竟是憑甚麼方法或依循那一個立場來進行歷史敘述的？是否存在著一種中立的標準對歷史進行所謂的客觀詮釋？如果我們把歷史學家同樣視作是存在於歷史中的一個個體，這就意味著歷史學家也無例外的不知不覺受其時代的社會因素或意識形態所支配。所以，我們完全無法設想一種不具有歷史性、時間性以外獨立存在的非歷史性、非時間性的「客觀」詮釋。歷史主義揭露了一項事實：自覺到歷史對我們的支配，也就是自覺到我們的理解的有限性。因此庫恩如此說：

如果歷史是詮釋性的，那不是因歷史敘述為一般規律所覆蓋。這是因為：讀者如果說「我知道發生了甚麼」，那麼他同時也會說「這是有意義的」，我理解了，以前我只是作為一張事實清單的東西，現在構成了一種可識別的模型。¹⁰

總之，庫恩的歷史主義主要告訴我們，所謂的詮釋即是「一種可識別的模型」。

「一種可識別的模型」應該就是指庫恩所津津樂道的「典範」(Paradigm)。典範這個概念在庫恩的科學哲學中具有舉足輕重的地位，也是讀懂庫恩著作的關鍵字。《科學革命的結構》一書對「典範」這個字的應用顯得有些鬆散，並沒有給予精確的定義，其至少有二十幾種以上的用法，後來在1969年又做了近一步的確認，其主要的意涵不外乎就這麼兩個：¹¹

1. 它代表一個特定團體社群(community)的成員所共有共享的信仰、價值與技術所構成的整體；
2. 它指涉那一個整體中的一種元素，就是對具體問題的解答，把它當作範例或模型(model)，可以替代規則(rule)作為常態科學解謎(puzzle-solving)的基礎。

¹⁰Kuhn, *Tension*, 17-18.

¹¹Thomas Kuhn, "Reflection on My Critics," Lakatos and Muktraue eds. *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge University Press, 1970).

就知識而言，典範代表一個整體，包括可以整合和不能被整合的部分。根據庫恩的想法，知識的形成和其涉及的問題遠比我們所認知的還要複雜得多，典範這個概念把（科學）理論和（歷史）實踐關聯起來，說明了科學理論的建構和成形都與一個「團體」的實踐有關。科學即是「科學史」，知識即是「知識社會學」。所以，當庫恩設想他對科學知識的理解時，是擴大成對一個科學社群(scientific community)作考察，從某個意義上而言，典範指的就是科學社群或是「專業學科氛圍」(Disciplinary Matrix)所共享的共同信仰，並形成這個社群的特質。就心理學來說，典範指的是科學社群共有的信念；就理論或方法來說，典範指的是科學社群共有的思想框架(framework)。邏輯實證論的客觀主義完全忽視了歷史的向度，把知識問題化約為理論的問題，是過於天真和簡單。典範這個概念即是從整體方面來理解科學知識的形成及其複雜性，提醒我們不可能有孤立於社會、歷史以外的純理論、客觀的詮釋，理論知識的所謂客觀在整體的觀照下事實上早已包含了的非理論、主觀的因素。¹²

「典範是被普遍承認的科學成就，在一段時間裡，提供科學社群成員發現問題和解決問題的模型。」¹³或者說是「能實際解決問題的，它在一般性的科學難題中能代替明確的法則來指出解決困難之道」。¹⁴典範是，而且也僅僅是科學社群所共有的；反過來說，也正是由於他們掌握了共有的典範，才組成了這個科學社群。典範在某一歷史時期成為科學社群共有的信念，他們訓練相同、探索目標相同、考察問題的進路也相同，庫恩同意波蘭尼(Polanyi)的想法，認為「我們知道的比我們能說出來的還多得多」，典範成了我們在認知上一個隱默的向度(tacit dimension)。庫恩沒有僵硬的使用這個從維根斯坦(Wittgenstein)那裡借來

¹²伯恩斯頓寫說：「在探索從後經驗主義科學哲學和科學史發展起來的新的科學形象時，我們目睹著自然科學和社會科學的詮釋學向度的發現」，詮釋學向度彌合了自然科和人文、社會科學的對立，理論和實踐的二分。詮釋學使我們得以擺脫客觀主義和相對主義的進退兩難，當然也揭穿了經驗主義的獨斷和幻夢。見 Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), 171.

¹³Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), VIII.

¹⁴Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 175.

發揮的概念，目的是表示典範所包含的是一套活生生的世界觀，是我們知識活動的必要條件，缺少了它，知識活動就無法進行，科學的解謎活動也無以奏效。把典範這個概念轉換成詮釋學的術語，指的就是「先識」(preunderstanding)或「成見」(prejudice)。選用科學方法背後都預設了科學活動得以進行的世界觀，是賴以發展的先決條件。科學發展到常態科學時，就是認定某個主導性的典範取得了指導的優勢，直到另一個新典範形成，與舊典範相互競爭造成科學危機，若是新典範順利取代舊典範，這時就發生了我們所謂的「科學革命」。因此，在典範與典範之間的更替，與知識的進步或累積無關，兩個典範無法給予好壞優劣的比較，兩個不同的典範研究問題的方法和對象都有不同，不同的典範若強加比較，都無可避免的犯上化約主義的武斷。正如我們以為可以用愛因斯坦相對論解釋牛頓力學，但那已經不再是牛頓力學而是愛因斯坦力學了。

過往的科學哲學家都企圖在典範與典範的競爭中，尋找出理論選擇的計算方法，以區分出科學與非科學的客觀標準，而且認為可以根據這套中性的方法或證據來建立科學永恆可靠的判準。庫恩說：「沒有供理論選擇的中性計算法，沒有系統判決過程適時的應用，且必然導致在集體中每個人都作出同樣的判斷。」¹⁵理論選擇的特徵在於其「說服」，與理論本身無關。或許也根本沒有一項獨立於說服以外的理論。是「說服」影響著我們對理論的選擇，而不是理論決定著我們的「說服」。所以庫恩說道：「我所否定的既不是這些可靠理由，也不是這些理由屬於通常描述的那一類，但無論如何，我仍然堅持地說，這些理由所構成的是用來進行選擇的價值，而不是選擇的規則。」¹⁶這樣的主張是挑戰科學理性和客觀，結果有人因此批評庫恩是非理性主義者，以為庫恩斷送科學客觀的主張勢必落入主觀的相對，其實這種批評並不為庫恩所接受。片面的將庫恩看作是是非理性主義，是因為我們仍然根深蒂固且又未認真檢討過笛卡兒主義和培根方法主義的獨斷。庫恩從未斷言科學是非

¹⁵Kuhn, "Reflection on My Critics," 260.

¹⁶Kuhn, "Reflection on My Critics," 262.

理性的，他要求我們更誠實的面向科學做歷史的研究，開放修正我們對科學所持過分天真和近乎一廂情願的看法；換言之，否定方法論的實證主張是要我們放棄那將理論與實踐相分離的理性觀，表明我們有必要更開放、合理的重新看待科學活動。在理論選擇中，放棄作為必要和充分條件的方法論規則的理性模型，轉向強調典範和判斷的作用的實踐理性模型，庫恩的想法是：「現存的理性理論是相當錯誤的。我們必須調整和改變它們，以便解釋為何科學家是如此工作的。設想我們具有獨立的理性標準，不受我們對科學過程本質的理解的影響，無疑是天方夜譚。」¹⁷

長久以來，我們所關心的是構成一個理論或信念的充足理由，因而證據和理論之間的關係有極顯著的地位，方法論規則具有舉足輕重的意義，人的作用減得最少代表最理性。所以，信念滿足於規定就算是理性或合理的。這種客觀主義的想法並不符合我們的經驗，把理性等同方法是簡化了理論以外的因素對我們的影響，所以我們會把不認同於方法理性規則的想法，看為是主觀主義或相對主義。這種片面的主張在庫恩看來是誤解了理性這個概念，或說是一種狹窄的理性觀。我們不可能僅僅考察理論內部，而忽視外在因素對理論選擇的影響，沒有一項理論是可以跳離時間以外的，我們所謂的理性抉擇應該是包涵了一個社群對該理論的評價的結果，把理性擴大到對整體社群的典範的理解，就無所謂客觀或相對的問題。傳統以來我們對主觀客觀、絕對相對的區分，都假定了方法理論絕對中立、有效；更糟的是我們還從未質疑過二元論的假設是否有效。把理論置於歷史的視野，目的並非要論證相對的主張；相反的，歷史有助於我們看清甚麼是「合理的」而不是「理性的」。¹⁸庫恩

¹⁷Kuhn, "Reflection on My Critics," 264.

¹⁸陳文團把人類對理性論說分作三方面來理解：

"Reason" 這是指人類以外存著的一種形上學實體，人的一切認知最終是為了符合這個終極的存在，像柏拉圖的「理型」那般。

"Rationality" 合理性是以一致性作為標準，邏輯或者技術的操作。主要是指形式邏輯和數學科學的步驟性演算。科技的知識是為代表。

"Reasonableness" 是為講理或妥當，或者是在行動上的可接受性或同意。它主要用於我的實踐問題上，包括化解衝突、處理文化的關係等。參 Tran Van Don, *Reason, Rationality*

意識到科學理論與非科學理論（社會、心理）的相關性，實證主義的觀點不再適用對知識的觀察，理論的有效性並不來自理論本身，而是與那個社群的選擇有關。庫恩如此說：「面臨理論選擇問題，我的答案的結構大致如下：組織一組最強而有力且具有最適當動機的人，訓練他們在某些科學和專業方面的有關技能，給他們灌輸專業方面的價值和意識形態，最後，讓他們做出選擇。如果這種技術不能像我們所知的那樣說明科學進步，那麼再也沒有其他方式。無論科學進步的結果可能是甚麼，我們必須通過檢驗科學團體的本性，發現它所推崇的、忍受的和蔑視的東西來說明它。」¹⁹總之，科學社群的選擇過程是合理的，即選擇有別於缺乏合理保證的選擇。

三、客觀和相對

五十年代，邏輯實證論的經驗主義逐漸式微，其中經過愛因斯坦的相對論和海森堡(Heisenberg)等哥本哈根學派的量子論，引發對「測不準定律」的主張。測不準定律是說：測出位置就測不出速度，測出速度就

and Reasonableness (New York: SUNY Press, 1989).

庫恩的典範應該是同時包涵 "rationality 和 reasonableness" 這兩個部分。邏輯實證論反對觀念論的 reason 卻也只留意到 rationality 方面，而且還極力排除 "reasonableness" 的部分。庫恩並不完全否定邏輯和數學的一致性，只是從科學史的角度來看，僅僅注意到邏輯和數學也是片面的。因此主張客觀和相對互相對立的想法，都是因為無視於非邏輯和非數學的 "reasonable ness" 存在的事實的結果。即使在討論「不可共量性」對，而是認為除 "rationality" 之外，對典範的「選擇」事實上也包涵了 "reasonableness" 的「說服」在內，我們很難清楚把兩者截然劃分開來，如果認為這就是「非理性」，實有欠公允。思維與存在原是交織在一起的，而庫恩和詮釋學都告訴我們生活世界的開和多元。神學或信仰的問題也是如此，宗教體驗與主體的投身有關，所以它並不是非理性，更不是相對主義。信仰是一套講理或妥當的世界觀，這與相對主義無關，它更不可能是客觀主義。就基督徒的信仰體驗而言，我們「相信」（主客合一）它，也信它是正如我們信仰般的客觀。信仰或神學問題僅僅是如此，其他的我們應該一概保持開放的心靈，我們無需對客觀主義的破滅過於憂心，也無需就此以為只剩下相對主義可供選擇。基督徒的信仰對我個人而言，是超越客觀和相對的兩難的，庫恩的典範論和伽達瑪的詮釋學都可以視為是回答這類難題的助力。當我們成功離開主客二分的思考時，我們才可能放棄把庫恩看作是相對主義者的偏見。我擔心漢語神學界還存在著這一類的誤解，見余達心專訪：「相對主義世界下的基督教神學發展」，《文藝通訊》（1995年5月）。

¹⁹Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 237-38.

無法測出其位置，不存在著「穩定」，所謂的「穩定」只不過是因為人為和儀器介入的結果。所以，庫恩的科學史研究絕對不是無中生有，儘管仍有不少的爭議，但已不得不迫使我們重新反省究竟是否還有「客觀」，若不主張「客觀」，難道就此可以廉價判定為「相對」嗎？難道我們真的無法逃脫客觀和相對「非此則彼」之二元選擇嗎？

伯恩斯坦 (Richard Bernstein) 把這種客觀和相對「非此則彼」的進退兩難稱作是「笛卡兒式的焦慮」(Cartesian Anxiety)：要麼有著某種東西支持我們的存在，有著一個確定的基礎支持我們的知識；要不然，就是我們無法脫離陷入瘋狂、理智和道德混亂的黑暗力量。²⁰換言之，陷於客觀主義和相對主義的兩難選擇，是因為我們落在笛卡兒主客二分的結果。所謂客觀主義是指「存在或必定存在某種永恆的、超歷史的基質或框架；求助於它們，我們能夠決定合理性、知識、真理、實在、善或正義的本性。」相對主義指的則是上述概念的本性，「是相對於一個特殊的概念架構、理論框架、典範、生活形式、社會或文化的……沒有任何實質的中心架構或後設語言是我們能求助於它，以之作為合理地判決或可供一般的評價兩個典範的競爭主張」。²¹客觀主義者和相對主義者惡言相向：客觀主義者指責相對主義者在自我參照點上不一致；相對主義者則批評客觀主義者提出的超歷史的框架只是它時代的產物。客觀主義和相對主義的截然對立是可以理解的，這前提是我們接受笛卡兒式主客二分，笛卡兒對於客觀性的要求是「我們的思想必須以順從對象的要求來思考」，即是將思維與存在嚴格的區分開來。要能夠真正消除笛卡兒式的焦慮，就必須展開對二元論的批判，然後再提出一個新的知識理論，不管我們稱它為合理性的或講理的或妥當的，只要它不要求任何超越歷史的後設但又要避免任意武斷的，就可以視作是對客觀主義和相對主義的超越。

海森堡說：「那種把世界二分為時空中的客觀過程，和反映它們的思維的舊觀點——即那種思維和存在的笛卡兒式區分，再也不是我們理

²⁰Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 18.

²¹Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 8.

解當代科學的恰當出發點了。」²²世界的笛卡兒式劃分是造成「客觀」和「相對」的始作俑者。笛卡兒的二元論所謂的客觀即是「客觀上是屬於心靈的」，主張「客觀」實是基於對主體的信仰。甚至我們在數學上確立的東西只有小部分是「客觀的事實」，大部分都是可能性的概括，任何關於「客觀的事實」就只是對某一主體而言才能夠有客觀的意義。主體是一個構成性的主體，當主體與客體世界相接觸時，愈是客觀性的將主體與客體分離，愈是遠離客體將自己抽身於客體之外，如何設想對客體有所把握呢？知識的發生究竟是怎麼回事？所謂純粹的觀察也是主體在觀察，對於對象的觀察仍不能不借助「中介者」(mediation)，無論它是儀器或是科學家的天才，科學的發現都在歷史之中完成的。我們為了解對象而必須把自身置於對象之中，這是詮釋學的基本主張。歷史構成了主客關係的視域(horizon)。伽達瑪的詮釋學已向我們表明這一項事實：

所謂歷史地存在，就是說，永遠不能進行自我認識。一切自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始，這種在先給定的東西，我們可以用黑格爾的術語稱之為「實體」，因為它是一切主觀見解和主觀態度的基礎，從而它也就規定和限定了在流傳物的歷史中去理解流傳物的一切可能性。哲學詮釋學的任務可能是從這裡出發而具有這樣的特徵：它必須返回到黑格爾的《精神現象學》的道路，直至我們在一切主觀性中揭示出那規定著它們的實體性。²³

伽達瑪的意思是說，我們無一例外的隸屬於歷史之中，歷史開展我們的理解，歷史也對我們產生限制。伽達瑪稱這種詮釋學的處境為「效果歷史」，意識到歷史的作用是詮釋學的核心，也是庫恩歷史主義的關鍵所在。簡單的說，即是「歷史意識」：

與歷史意識一起進行的每一種流傳物的接觸，本身經驗著文本與現在之間的張力關係。詮釋學的任務就在於不以一種樸素的同化掩蓋這種張力關係，而是有意識的去暴露這種張力關係，正是由於這種理由，詮釋學的活動就是籌劃一種不同於現在視域的歷史視域。²⁴

²²Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature* (1958), 29.

²³伽達瑪著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（台北：時報出版社，1993），頁395。

²⁴伽達瑪著：《真理與方法》，頁400。

歷史不是相對的同義詞，它並不封閉於現有的視域。人的理解本身表明自己是一個事件，人由於信仰方法而否認自己的歷史性，正好是違反了人的真實經驗。把客觀和相對置於對立的人，並沒有真正思考過人的認知活動與詮釋的關係是甚麼。歷史作為對處境的經驗，其根本在表明一個實事：我們並不處於這處境的對面，因而也就無從對處境有任何客觀的認識。歷史總是對未來開放，其本質是反思的，所以「它不具有任何絕對的立足點限制，因而它也從不會具有一種真正封閉的視域。視域其實就是我們活動於其中並且與我們一起活動的東西。」²⁵

詮釋學說明，我們的理解並不是對象性的活動。經由歷史意識的自覺，人的主觀性因素反倒獲得肯定，人的主觀性擴大，那即是社會，再擴大也就是歷史。人生活於一個價值的世界，抽象的、安全的客觀認可，實際上是來自於主觀的承認。因此，知識的客觀性依賴於主體，無論我們接受與否，某種先於我們的事物早已存在，它先於我們的理解，還構成我們的理解條件，所以「所有的理解不可避免地含有某些成見」。這個詮釋活動的成見不是別的，在科學社群稱之作「典範」，在基督徒群體即是指「教義」。伽達瑪拒絕在理性和傳統、理性和權威、理性和成見之間做對立的區別，歷史意識的高度使他不相信理性能夠廉價的脫離自身所處的歷史背景和界域。相反的，理性是歷史的或有條件的理性，它總是從一個活生生的傳統中獲得它所持的力量。就伽達瑪而言，這不是理性的局限和缺點，是根基於人類的有限性和歷史性的理性本質。理性與任何方法沒有必然的關聯，因為不需要任何方法來使人擺脫傳統和偏見達到合理的信念，而且沒有方法或理性的論說是在歷史之外的。《真理與方法》是伽達瑪欲擺脫「客觀主義」的論著。正如伯恩斯坦所言：「伽達瑪以他自己的方式尋求解除笛卡兒焦慮並詳盡闡述一種超越客觀主義和相對主義的思維進路。因為他認為相對主義不僅是客觀主義的辯證反論，它本身就是寄生在客觀主義上。」²⁶如果伯恩斯坦所言正確，伽達瑪的詮釋學理路還算成功，客觀主義和相對主義的對立將是一個老舊的哲學偏見，也是近代笛卡兒傳統誤入歧途的結果。問題

²⁵伽達瑪著：《真理與方法》，頁400。

²⁶Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 37.

的論域一經改變，也就化解了我們原有的兩難。

反對相對主義無可避免的落入客觀主義。客觀主義為證明其合法也就訴諸於方法，極力排除主觀因素；天真的方法論很容易就轉變為像近代笛卡兒式主張的主體主義，康德的所謂客觀也只不過是主體無限放大的結果。強調主觀因素的，是要我們避免變成方法的獨斷，也警戒我們可能落入「主體即實體」的人類學中心的形上學信仰。反對客觀主義，目的是對真理開放而非獨佔，它是方法上的多元主義。多元並不必然等於相對，多元產生開放的互動；相對主義則是置於一端為絕對、另一端為錯誤，二端形成對立(contradiction)而不是張力(tension)。對立是孤立的存在，無法產生新的理解，無法修正並產生新的條件，這種態度不是執於封閉，就是狂妄的以為自己是真理的「擁有者」；開放的多元是辯證的、互動的，歷史反對我們禁錮在時間的靜止狀態中，認為應該把真理看作是比我們的存在還來得大的無限，應該是要求我們服從真理而非真理服從我們。歷史主義批判了客觀主義的方法獨斷，從而肯定了主體的積極作用；歷史主義也揭示了主客多元的互動關係，真理是超越主觀客觀、絕對相對之外的。

四、不可共量

我們同意庫恩的說法，認為「我們必須學會在完全拋棄真理符應說(truth as correspondence)的情況下推進真理理論。但也不需要像真理多餘說的東西去替代它。某些理論可以使用最少的邏輯定律，並且由此成為評價合理性的一個先決條件。真理概念的基本作用，是要在面臨所共有證據時，對接受或拒絕一個理論或陳述做出選擇」。²⁷歷史主義的視野將我們的種種遭遇做更寬廣的理解，也將文化的視域開啟在我們眼前。按科學史的角度，真理的概念不限於邏輯的問題，生活世界的能量是複雜而多變的，典範論強化了這種作用在理論與理論之間的關係，所謂的理論不僅僅是「邏輯一致性」(logical consistency)的問題，正如塔斯基(Tarski)所言：「一旦把同邏輯的一般規則相關聯的真理概念用之於於

²⁷庫恩著，金吾倫譯，「《科學革命的結構》之後的路」，北京《哲學譯叢》第6期（1993年），頁6。

口頭語言，就不可避免地導致混亂和矛盾」。²⁸所以庫恩才大膽斷言：科學革命時期出現典範與典範間的爭論，既不能訴諸於演繹邏輯或證明的標準，也不能直接訴諸於觀察、證實或否證(如波柏所主張)來解決。既然與邏輯一致性無關，又與科學知識演化趨於真理的積累無關，那麼，科學革命又如何獲得成功的呢？新的典範如何取代舊典範？正在這種情況下，庫恩援引了頗受爭議的「說服」(persuasion)概念和相關的「改宗」(convert)的概念。

究竟有何種「說服」的可接受性或妥當？庫恩說道：

我所否定的既不是這些可靠理由，也不是說這些理由是屬於通常描述的那一類，但無論如何，我仍然堅持說，這些理由所構成的是用來進行選擇的價值，而不是選擇的規則。持有共同理由的科學家仍然可以在同樣的具體情況下作出不同的選擇。這深深涉及到兩種因素：首先，在許多具體情況下，不同的價值標準雖然都是由可靠的理由構成的，但決定著不同的結論和不同的選擇。在這樣一些價值衝突裡(即一種理論較為簡單而另一種較為精確)，不同心目中各種相對的分量在單個選擇中可能起決定作用。更重要的是，雖然科學家共有這些價值，而且只要科學家還要發展下去，他們就必須繼續共有，但他們不會以同樣的方式運用它們。不同的人可能對簡明性、廣泛性、富有成果性甚至精確性作出完全不同的判斷(這不是說可以任意地判斷它們)。而且，只要不違背任何公認的規則，他們也可以有不同的結論。²⁹

庫恩明白的看出知識和價值、理論和實踐之間不是我們輕易就可以分開的。科學史告訴我們，嚴格的邏輯論證在科學活動中並沒有想像中的重要，即使普遍對於理論的選擇一些標準，例如簡單、有效、精確、廣泛、一致等等。但庫恩還是認為科學家也絕非如此嚴格的遵守這些條件，例如邏輯一致，但不具簡單；有精確，但不廣泛；甚至有一種現象，新典範取代舊典範之初，其能說明的經驗內容比舊的典範還來得少。所以庫恩反駁邏輯實證論和波柏，認為理論不是許多孤立命題的簡單集合，因為「觀察中滲透了理論」，理論與理論的競爭是居於理論以

²⁸Tarski, *A Formalization of Set Theory without Variables* (New York: American Mathematical Society, 1987), 267.

²⁹Kuhn, "Reflection on My Critics," 262.

外的因素；除了命題和原理的相互作用，進行選擇的理由是科學社群努力說服的結果，我們不能把價值的存在事實輕易的從理論和觀察之中抽離出去。典範這個概念充分的顯示了理性及其存在的真實狀況。在歷史的高度下，理論與實踐是相結合的，科學社群在其共有的價值觀和語言系統中完成其科學革命，這種選擇是合理的，是實踐的。「對庫恩來說，競爭性典範間的選擇，我們的判斷和合理的深思熟慮的特徵，是相關的科學社群的社會實踐塑造而成的。」³⁰

走筆至此，庫恩的歷史主義與相對主義、非理性主義之間的界線也就愈來愈清楚了。關於典範及其對邏輯判斷的詮釋作用，使我們發現理性包涵一種實踐的選擇在內，接近於一種信仰的態度或世界觀，在不同的典範之間有其特有的思想或語言系統。於是庫恩把科學「革命」的因素激進化，進而斷言說，典範與典範之間沒有任何比較的可能，優劣好壞的判斷標準不能在典範以外去尋獲，當然所謂典範與典範的選擇判斷也就超出了其內在因素，典範的競爭可能因此而訴求理論以外的因素。對於這種詮釋的衝突，庫恩稱為「不可共量性」(incommensurability)。

「不可共量」借自奎因(W.V. Quine)，意思是說兩套理論若無法完全地轉譯到另一個中立的語言去，它們便是不可共量的。按奎因的說法，轉譯的不確定性原理的基本特徵是由於「轉譯是一點一滴地發生的，而且語句被看成是傳達了多重意義的」³¹，從轉譯的分析假設之中就產生了轉譯的不確定性(indeterminacy)，所以「把一種語言轉譯成另一種語言的手冊可以以發散的方式建立起來，這些手冊與語言傾向的整體是相容的，而與各種手冊之間是互不相容的。」³²從這個意義來說，沒有絕對的理由可以說那一手冊是確定為真的，那一手冊是確定為假的。事實上不僅對於場合語句的轉譯來說，由於場合語句是與特定時刻、特定說話者與一個刺激事件做出的反應相聯繫，是不可能確定的，而且對於公共可觀察的行為的轉譯，也不可能是絕對的。這種說法並不是否定語言的

³⁰Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 54.

³¹W.V. Quine, *Word and Object* (England: The MIT Press, 1960), 78-79.

³²Quine, *Word and Object*, 27.

溝通能力，奎因的做法主要是揭露語言的社會性格，在涉及到說話關於「說了些甚麼」、又「何時說時」，我們必須完全依賴互為主體的關係性。互為主體性(intersubjectivity)是一種社會的說話情境。在這個情境中，人們可以在同一組語言系統中獲得所謂的一致性，互為主體是一種由內產生的溝通的語言系統，因此一旦超出了這場合語句(occasion sentences)的相互刺激意義(stimulus meaning)，就可能有不確定且互不相容的轉譯系統同所有可能的行為事實與之相對。總括來說：「在溝通和信任中把我們聯合起來的一致性，是一種遮蔽了在語詞和經驗之間聯繫的混沌的主觀多樣性的組合模式的一致性。只有在關係到社會的地方才有一致性，因此是關於互為主體性的明顯的講話情境，而不是個人的明顯講話情境」。³³

從轉譯的不確定性到典範與典範之間的不可比較，庫恩表明了科學革命的一項事實：沒有獨立於典範之外的客觀標準，不是在這個典範內就是在另一個典範內，究竟我們該選擇那一個典範，任何對典範的討論都落入典範內。典範不是孤立的邏輯形式，因此也就無法抽空的來談論知識理論，判斷的標準就在於看誰取得了有利的優勢，有利的優勢來自於科學社群成功營造一種習慣或心理，擴大而言就是社會的一致性，在互為主體的前提下，典範作為世界觀的作用在此就發生了它的功效。「兩個不同科學社群的成員，生活在兩個不同的世界裡」³⁴，所以「典範改變了，科學家們所約定的世界觀也跟著改變」³⁵。

世界觀不是客觀的外在世界，也不是完全的主觀。它的內容是由科學家的共同信念所約定的，同時包涵了主觀和客觀的因素在內。由於典範不同，不是認識同一世界的深化程度的不同，對同一種情況作出不同的理解，儘管在他們的討論中使用相同的「詞語」，但它們的「語義」很可能是完全不同的。從整體論的角度來看，一個典範就代表了一套世界觀，一套世界觀又有一組語言系統，尤其是當這一組的語言系統與人

³³Quine, *Word and Object*, 8.

³⁴Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 109.

³⁵Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 111.

們的實踐部分有關時，要轉譯成共同的語言則更是不可能。庫恩的想法在詮釋學領域一點都不陌生。詮釋學主張轉譯即是一種詮釋，任何的詮釋活動都在各自的傳統中展開，所開展的詮釋觀點也與自身的實踐興趣有關。當兩個傳統面對面時，所謂的比較肯定是相互交融的，彼此包涵著對方，在它們各自的語言系統支配下，一旦轉譯成另一種語言系統時，其原有傳統下的語義一定產生了改變，已被改變的語義再用作比較，就已經不再是原有傳統的語義的了。總之，如果不能將不同的語言在要求比較下轉譯成中立的語言，典範的優劣好壞的比較也就不存在。這就是新歷史主義學者所主張的「文本互涉」(intertextuality)。在詮釋的轉譯過程中，一個文本中的每一個文字、詞語、句子或片斷都是對這一文本之前出現或者圍繞著它四周的其他文本的複製，每一文本都是對其他文本的吸收和轉化，因此文本的含義是不確定和無從解釋的，文本互涉關係無處不在，難以窮盡。典範是文本互涉概念向社會歷史擴大的轉移，或者說詮釋本身就是文本互涉的，文本是模糊的歷史碎片，一片與一片的考古連結都相互的預設了對方。

一個科學社群就意謂著有一組的語言系統對應於真或假的評價，在同一社群的遊戲規則下，自然的被視為是普遍的。但是，一旦應用這些規則的結果是隨著言說社群的不同而不同時，具有不同結構的語言系統的社群成員之間若要進行討論，只有在兩套語言系統相一致的領域中，可斷言性和論據才可能扮演相同的角色。「就世界結構能被經驗到，並且經驗能交流的這個範圍而言，它受到生活在其中的社群的語言系統結構的限制」，³⁶語言系統的隔離使我們不可能交流我們所有的經驗。從一個社群進到另一個社群即是進入與之感受格格不入的另一語言系統，必須經過長期的學習和熟識，這已經不是原先的語言系統了。「社群比其成員具有的優越地位反映在語言系統的理論中，語言系統是一個單位，它具體表現了使社群集合在一起而同時又使它與其他社群區別開來的共有概念結構和分類結構。……正是這個結構，而不是它的各種具體表現，才是社群成員所共有的。在這方面分類化的機制同時又是它的功

³⁶庫恩：「《科學革命的結構》之後的路」，頁7。

能，除了作為社群的基礎外，機制和功能都不能得到完全的理解。」³⁷ 科學社群作為典範實踐者，語言系統使他們相聯結。不管所說的社群在時間或概念空間上是否被取代，他們的語言系統的結構必定要在主要的方面重疊，否則一個社群成員想獲得另一社群的語言系統的結構就失去了可能性基礎。在所有這些分化和變過程在內的基礎中，「經驗和描述只有在被描述者相分離時才有可能，而標示這種分離的語言系統結構卻可能以非常不同的方式做到這一切，每一種方式都促成一種不同的生活方式。某些方式更適合某些目的，而有的方式又更適合於其他目的。但沒有一種方式是因為真而被接受或因為假而被拒絕，沒有一種方式被賦予了接近實在的世界的特權。一個語言系統提供的存在於世界中的方式，不能用來替代真或假來評價方法。」³⁸

《科學革命的結構》一書的主要思想指出科學是受符號、代模與範例指導的社群的實踐構成的。在庫恩看來，訓練的功能是使科學家能夠參與科學：訓練教導他們提出恰當問題，正確地使用工具，認識解決難題的方法，要像這一專業中其他人那樣思想和行動。若是產生新的問題、新的訓練方式，甚至新的利益關係，自然也就會有不一樣的成果。兩個不同的典範不可能相互競爭，因為每一個典範都在確定自己的事實，都在確定將在選擇各種典範中顯示出來的方法和概念。庫恩說：

不同典範的擁護者，他們在不同的世界裡從事各自的事業。……不同典範的科學家在不同的世界裡實踐著。他們從相同的方向看相同的問題，而所取得的結果卻是不同的。……雙方都看這個世界，看同一個東西，這個東西沒有變化，但是，由於在不同的相互關係中看這些東西，所以看到的卻是不一樣的。³⁹

³⁷庫恩：「《科學革命的結構》之後的路」，頁8-9。

³⁸庫恩：「《科學革命的結構》之後的路」，頁9。當代歐陸哲學的「語言轉向」有個明顯的特徵，就是將語言為世界觀來看待，語言意味著生活世界。維根斯坦認為，「想像一種語言意味著想像一種生活世界」（第19節），「說語言是一種活動的組成部分，或者是一種生活方式」（第二十三節），見Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1968)。伽達瑪也認為，語言的揭示功能即是對文化遺產的揭示和對生活世界的揭示，因為語言觀就是世界觀，「語言就是我們存在在此起著作用的基本方式，是世界構成的無所不在的形式」，見《真理與方法》，頁419。

³⁹Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 150.

因此，要接受某一個新的典範就必須經過革命，也就是原有的世界觀被另一世界觀所取代，在「公說公有理、婆說婆有理」的不可共量下，並非說我們就非理性的去決定一個典範的取捨。這顯然不是庫恩的原意。基本上，庫恩還是承認某些可以理解的方式在進行著，除了自然與邏輯的部分，絕大部分因素還是得看科學社群的說服力，科學理論和知識的獲取和其承認，必須有相應的一套世界觀。換言之，典範的改變促使科學家用不同的眼光來看世界，並進行不同的研究和實驗。在學習以及熟識典範的同時，科學的理論、方法和標準也在形成中，因著典範的變遷也就帶來了對過往的理論、方法和標準的檢查，或進一步質疑其合法性，以重新尋找新的解答。所以，過去所依賴的知識架構已改變，所獲的知識成果當然就會有異，也許是同樣的東西，但它可以有完全不同的結果產生，因此不同的解釋變得可以獲得諒解，不同的典範得到不同的科學理論，既不是對也不是錯。兩個典範隸屬不同世界，把科學理論拿來比較，都無可避免的犯上化約之嫌。總之，是典範起著作用，典範是歷史的產物，歷史的發生並不來自於非歷史或歷史以外的因素，將一個典範作用下的科學成就作為宣判其他典範下的科學成果，當理解到典範間的不可共量性的前提下，都變得是不合宜的，也是獨斷的。

科學變化並不是由於某些理論未能描述和說明其他理論相關的事物而促成；相反的，首先是由於科學家觀察事物的角度和世界觀發生了徹底的、超越科學範圍的轉變而促成的。選擇科學方法就包含著相信科學方法能夠產生客觀的結果以及信守追求這一目標的規則，所謂「客觀性」就某個意義而言，其本身即是一個典範。

撇開心理預期的「蓋士塔轉換」(Gestalt Change)理論的相關部分，庫恩的不共量性接近於實用主義(pragmatism)的主張。典範論使我們留意到詮釋所包含的兩個部分，一是理論洞察的成功部分，二是價值信念的確信部分，不可共量性主要是指出理論洞察和價值的並存和其不可區別性。⁴⁰我們不能說不可比較即是相對，因為從實用主義的角度來看，科學理論一定關係到我們「想處理怎樣的問題有關」，順著這個問題意

⁴⁰參馬隆 (M. E. Malone) 著，孟慶時譯：「重構的庫恩哲學觀點：沒有相對主義的不可通約性」，載於北京《哲學譯叢》(1993年6/7月)。

識，我們開始探尋方法，進而解決難題。把實用主義擴大到歷史的視野也就得出不可共量性的結論。

五、代結語：亞洲詮釋學的「詮釋的弔詭」

從庫恩的典範論到不可共量性，這給我們鋪展了一個清楚的輪廓，我們對於亞洲詮釋學的理解和討論，絕不可能跳過人文和社會科學等相關研究的成果。作為經驗科學的自然科學都無例外，更何況是與人的信仰活動密切相關的神學研究和解經，更無權或幸免於來自人文和社會科學之挑戰的。雖然我們相信是在「啟示的作用」下去承受信仰的，但在具體的時間空間中，我們對於「啟示的接受」仍是存在著歧異的，所謂的以經解經或逐字解經的安全做法也不可能是在「心如白板」(tabula rasa)的情況進行，總是在堅信某種傳統或承認某些基本教義後，信仰才得以進行。藉著以上的思考，「亞洲詮釋學」事實上是一個「含糊」(ambiguity)的概念。以下我們將就基督教在中國或華人的處境中界說「存有論」(ontological)意義上的亞洲詮釋學，尤其檢討基督教在漢語的人文世界中展開的不同詮釋學面貌，並指出其中的困難和問題所在。

當基督教和華人人文世界這兩個「歷史性的文本」相互遭逢時，就發生了兩個文本之間所謂「詮釋的衝突」。面對這種情況，基督徒文化學者的反應可分為幾種類型的詮釋學立場：

1. 二元論的詮釋學：基督教是基督教，華人人文世界是華人人文世界，兩者是互不相關的文本，非此則彼。基本的想法是「衝突論」的詮釋學立場。
2. 民族論的詮釋學：基督教和華人人文世界雖是兩個不同的歷史性文本，但它們之間並不表示完全不相關，相反的，還可以進行「比較」或是「會通」的。在平行的對等關係下，兩者可以和諧相處。這種想法是「和諧論」的詮釋學主張。
3. 本土化的詮釋學：基督教既然是歷史性文本，它本身即可接受改造，以適應華人人文世界的歷史性。本色化或本土化意謂著以華人人文世界的處境為優先，基督教為在這個歷史性的文本中立足，就

必須適應華人人文世界。這種詮釋學接受「改造論」的立場。

以下就逐一討論這些詮釋學立場的弔詭性。我們所做的反省，其理論背景仍扣緊著庫恩的論點展開。

二元論的詮釋學認為，基督教是超越任何文化之上的。前提在於基督教是啟示的宗教，其他的文化都是相對的；基督教的信仰來自上帝，文化則是人類的創造或發明，他們之間不能相提並論，甚至信仰基督教即意謂著抗拒其他的文化，除上帝之外，其他的文化都一概不能同意。所以，關於會通或本色化的主張都可能視為是離經叛道的。持這種立場的華人基督徒佔絕大部分，他們相信基督教是「屬神」的，其他一概「屬人」或「屬魔鬼」。惟有上帝的信仰才是「絕對」的，因為它來自上帝直接的啟示，而文化卻是有限的人類在「相對」的世界中形成的，在某個程度上，文化還可能是抗拒上帝信仰的根由。像章力生、唐崇榮等，他們都認為基督教信仰是超越文化之上的，不可能將相對的文化與絕對的啟示信仰做平行的會通或比較，「雅典是雅典，耶路撒冷是耶路撒冷，兩者不可能相遇」。因此，基督教是基督教，華人人文世界是華人人文世界，一個是啟示的信仰，一個是人類的文化，不但不能比較，甚至是相互衝突的，或許兩個典範之間僅僅有一個可能，那就是基督教改造華人人文世界，即所謂的「文化基督化」的主張。

持二元論詮釋學立場的人，是一種樸素的經驗論者，像當年邏輯實證論那樣，以為從經驗出發就可以將形上學驅逐出去。庫恩的科學觀已否定了邏輯實證論的天真想法。毫無疑問的，我們相信並接受上帝的信仰是經由啟示而獲得的，而且「基督事件」也是一次性的，但是沒有人可以否認基督教是在文化的脈絡中形成的，這個啟示的信仰在歷史中沈澱了豐富的信仰文化遺產，接受基督教意謂著接受一套的歷史文化傳統，所以也就有天主教、基督新教、東正教之分，即使是基督新教宣稱她回到使徒時代或保羅的信仰，但有誰能夠輕易跳過改教時期、中世紀時期和教父時期呢？所謂「直接信仰」——與上帝直接的信仰經驗，她是基督教的而不是別的，其辨識的可能性特徵，無一例外的在歷史中獲得相互對照。換言之，直接信仰的經驗僅僅是信仰的起點，接著我們總

是選擇了某個傳統或多個傳統發展或持續我們的信仰。因此，純粹把基督教視為是啟示，或不加諸任何的文化因素的所謂「絕對」，是將基督教信仰過分簡化的做法。總之，基督教作為一個歷史性的文本，她有啟示的部分也有歷史的部分，這並不是說把基督教變成了某種文化，或主張相對主義；相反的，在一個歷史文化脈絡中，我們拒絕某種以直接信仰為理由的「個體主義的相對」。

我們也許會認為二元論的詮釋學反比較或會通，其理論的依據是一種「不可共量性」的想法。其實不然。不可共量性僅僅是就方法上說明彼此間的不可比較，但是我們存在的歷史是「存有論」而非「方法論」的，就像新歷史主義所主張的「文本互涉」，不可共量並不表示基督教和華人人文世界這兩個歷史性的文本可以相互獨立存在，而互不相關。就歷史而言，基督教滋長的文化歷史土壤不在華人人文世界，基督教在中國展開是經轉譯的，轉譯是一種詮釋的過程，詮釋在此應理解為存有論而不是方法論，也就是在我們尚未進行比較或會通之前，兩個歷史性的文本因著從一個語言系統轉譯成另一語言系統之同時，已相互吸收和轉化，文本互涉不是轉譯者理解文本的問題或能力，轉譯是擴大了的主體，在相互關聯的過程中，其涵蓋的範圍包括社會文化歷史傳統。二元論的詮釋學主張兩個歷史性文本互不相關，以為就此可以保存基督教的純粹性，並與相對性的華人人文世界保持距離，而且還宣稱這個信仰，是超越時間空間之外的「正統」。我們必須理解到的一點是，所謂的「正統」並不是中立的語言，「正統」有其歷史的面向，一方面指它是形構的結果，另一方面則在其轉譯成在華人人文世界中得以宣講或宣教時，就已經在存有論上是華人人文世界的基督教了。不存在著一個非時間空間的「正統」，「正統」也是歷史性文本，在轉譯成漢語或華人人文世界的語言系統時，就已是華人人文世界的一部分，兩個歷史性文本通過轉譯相互滲透。二元論詮釋學「非此則彼」的選擇性想法，是假定基督教以「本質性」的方式存在，無視轉譯的文本互涉和歷史存有論的構成。所以，當二元論詮釋學反比較或會通，認為基督教可以完全抽離到華人人文世界之外，那肯定是不能理解的基督教。基督教若要在華人人文世界中宣講或宣教，就必須轉譯成華人人文世界可以理解的語

言或符號系統，如果轉譯是一種詮釋而且又不可能轉譯成中立的語言或符號系統，像聖經一旦轉譯成漢語時，就為華人人文世界所滲透和包圍，那麼，基督教就已經是華人人文世界的基督教了。

原始基督教或正統這一類說法是很模糊的。聖經一旦轉譯為漢語，它就已經用了華人人文世界的歷史性文本的資源來詮釋聖經，在文本互涉的情況下使「聖經說漢語」，也就展開了漢語神學這樣的歷史性文本。無論我們同意與否，在自身語言所展開的就無所謂那麼清楚的正統或原始基督教這一類說法，因為後者無例外的也是歷史性文本的構成元素。二元論的詮釋學雖然拒絕會通或比較，但無法抗拒文本互涉的相互滲透和歷史構成。這就是所謂的「詮釋的弔詭」。

從以上對二元論詮釋學的檢討中，大致上業已表達了本文的主要想法。以下對民族論詮釋學和本色化詮釋學的反省就更清楚。民族論詮釋學的出發點是說：基督教和華人人文世界同是歷史性的文本，它們之間的歷史性發生是偶然的，在此前提下，兩者可以經由會通或比較的方式，消除之間的對立和歧異。主張這種想法的人多數是天主教陣營的學者，基督教方面的代表有謝扶雅、周聯華和梁燕城。按奎因的想法，如果兩套理論無法完全地轉譯到一個中立的語言去，它們便是不可共量的。採用庫恩的講法即是基督教和華人人文世界是兩個不相容的「典範」，基督教與華人人文世界的基本觀點和前提不同，處理的問題和對象也不同，它們各自採納的語言都在各自的歷史脈絡和文化處境中展開。換言之，不是在這個典範之內，就是在另一個典範之內，它們之間是不存在著一種平行的關係。這兩個典範無法轉譯成中立的語言，它們之間永遠有一種詮釋的衝突，華人人文世界既不會承認，也不會接受基督教對華人人文世界所做的比較或會通的成果。換言之，它們之間永遠是各說各話，頂多只是滿足個人的民族主義的情感而已，會通或比較既沒有必要，也不可能。再者，民族論的詮釋學會將基督教與「基督事件」相混淆，基督教是歷史性文本，但「基督事件」卻是言成肉身的一次性，上帝的自我言說即在基督的生死和復活事件中完成，「基督事件」不是歷史性文本，「基督事件」與基督教是兩回事。基督徒的信仰是對「基督事件」的個體認信，而非對基督教的歷史性文本的認信。基

督教的歷史性文本，可以因著文化歷史性構成的不同而有所不同，但「基督事件」的一次性無法被任何的歷史性文本替代，「基督事件」與民族性的歷史文本之構成無關，所以之間也就是不可共量的。

如果在「基督事件」上是不可共量的，那些支支節節的會通或比較，僅會形成更多詮釋的衝突，它除了對民族主義的情感有所交代外，就信仰本身而言則無任何的增加或減少。民族論詮釋學所努力的，不外乎是想將個體對基督事件的認信，擴大成整體民族對基督事件的認信，這違背了直接信仰的存有論詮釋。換言之，在與基督的相遇上，存有論的詮釋是發生在個體而不是在民族，民族對基督事件的認信與否和個體的認信無關。總之，信仰是個體的認信，因此沒有必要進行任何民族論上的會通或比較。然而情況又並非如此的簡單，因為就存在的經驗上而言，我們在存有論上是與我們的民族性經驗分不開來，個體對基督直接認信是毫無疑問的，但是民族的經驗早已是在個體中存在。在方法上我們可以否定民族論的詮釋學，但就存有論上來說，民族論的詮釋學往前推進，從華語或漢語的語言發生在個體經驗出發，闡釋信仰經驗的深層感受，即可繁衍出漢語神學的特色來。要從個體認信過渡到民族論的詮釋，或從民族論的詮釋化約為個體認信，兩者的結果是同樣的只有一個，即是「詮釋的弔詭」。

關於本土化的詮釋學，其與會通或比較所獲得的結果也是同樣的。本土化的詮釋比民族論走得更遠，他們對於「基督事件」所採取的態度更為激進，甚至可以犧牲「基督事件」的獨特性或一次性，僅僅把「基督事件」視為歷史性文本，因而基督事件與基督教是同一件歷史性文本，當它移植到華人人文世界的處境時，它就必須適應這個處境。換言之，以本土的處境為優先，基督事件也被「文本化」作一個可以接受改造的文本，因為基督事件並無例外的也是歷史性文本。基督事件與基督教是同一回事，兩者無法做嚴格的區分。宋泉盛的亞洲神學或處境神學便是代表。

本土化詮釋學可以將基督事件無限的擴大其詮釋內容，基督信仰的性格盡失，連基督的生死和復活的事件僅僅看作是有待被解讀的符碼或象徵，至於基督與上帝的自我言說性的關聯，則可以置之不理，因為問題的關鍵不在基督事件，而在本土的處境為優位。本土化詮釋還是犯上

與民族論詮釋相同的錯誤，即把個體對基督的認信給遺忘了，反倒將本土的處境取代了個體，這也就背離了基督信仰的存有論經驗。簡單的說，本土化的詮釋不可能替代個體認信，個體認信也不可以等同於本土的處境，兩者不能也不可能相互化約到對方的範疇去。但是，我們不得不同意的一點是，個體的經驗與我們所遭遇的處境不可能完全無關，因為我們存在的經驗不完全是私有的，在這個意義上，本土化詮釋並非完全與個體認信無關。個體總是在特定的處境中，但是個體的認信又不能完全等同於處境。總之，一方面我們質疑本土化詮釋對個體認信的可能性，另一方面我們又不得不承認處境與個體的相互性，所以詮釋在此仍是「弔詭」的。

撮 要

當代各種人文社會科學的研究，都強調了「歷史」的作用，而「歷史化」最易引人誤會為「相對化」。本文以科學哲學家庫恩 (Thomas Kuhn) 的典範論 (Paradigms) 為核心來討論亞洲詮釋學，分別說明在詮釋學上客觀和相對的超越，以及不同的典範和典範間的不可量性 (incommensurability)。前者認為亞洲詮釋學在關於真理或知識的討論與客觀或相對與否無關，這意謂著多樣的互動帶來對真理開放；後者則指出把亞洲詮釋學視為方法操作的此路不通；相反的，在歷史的作用下，只有存有論 (ontological) 意義的亞洲詮釋學而沒有方法論 (methodological) 的亞洲詮釋學。所以，種種在詮釋學前提上的所謂詮釋的衝突，都可以看作是意識形態的衝突。我們的結論認為，亞洲詮釋學事實上是一個弔詭的概念，通過我們逐一檢討基督教在華人生活世界所展開的種種詮釋學立場：二元論、民族論、本土論，其所得的結果是相同的，就是所謂的「詮釋的弔詭」。

ABSTRACT

Contemporary humanities and social sciences emphasize the function of history, but historicity can be misunderstood as relativity. This paper seeks to use the philosopher Thomas Kuhn's paradigm to discuss Asian Hermeneutics, explaining its scope as stretching beyond objectivity and relativity in hermeneutics. It also discusses the incommensurability between various paradigms. Asian Hermeneutics have no relation with objectivity and relativity as far as truth and knowledge are concerned. This implies the need for openness

to truth initiated by various interactions. Asian Hermeneutics may be seen as methodologically implausible, because under the function of history, Asian Hermeneutics have only ontological meaning; they are not methodological. Therefore, conflicting hermeneutical presuppositions are in fact a conflict of ideology. The paper will then provide appraisals of Christian hermeneutics in the Chinese life-world concerning "dualism", "ethnicity" and "indigenous", and hermeneutical paradox is usually the common conclusion.