

拯救现象：亚里士多德主义的比较哲学方法^{*}

余纪元 N. 布宁/文 余纪元/译

提 要：亚里士多德认为，现象并不是纯粹非真理的意见，其中也包含了部分的真理。采取亚里士多德的“拯救现象法”，可以让我们辩驳“在西方之外的哲学传统并非严肃哲学”的偏见。如果把非西方传统中所说的东西考虑成现象的话，我们的方法是把这些现象放在与西方现象平等的地位上。同时，拯救现象的方法不同于零碎的哲学研究方法，它要求我们不要全盘接受西方学者通行的中西比较研究之中的标准性阐释。

关键词：拯救现象；真理；比较哲学

中图分类号：B12

文献标识码：A

“拯救现象”是亚里士多德在科学、形而上学及伦理学中最常运用的方法。在《尼各马可伦理学》中（Aristotle, NE: V 11.1），在其讨论意志薄弱（akrasia）问题之初，亚里士多德对这一方法作了总括性的论述：

就如同在其它研究中一样，我们必须把现象（*phainomena*）确立在我们面前。在讨论了种种困难（*aporiai*）后，进一步去证明有关情感的这些可敬观念（*endoxa*）的真理性和。如果可能的话，证明所有这些观念的真理性和；如果这不可能，则证明它们中大多数或最具权威性的观念的真理性和。如果我们既解决了困难又坚持了可敬观念（*reputable opinions*），那就充分地证明了这一课题。（Aristotle, NE: 1145b1—7）

据此，拯救现象法应包含以下步骤：（1）建立现象；（2）分析现象中的冲突，以及由此引起的困难；（3）拯救包含在所有可敬观念中的真理。

拯救现象法也叫做“亚里士多德的辩证法”，它可追溯至苏格拉底的辩证实践。苏格拉底经常交替考察一个或多个对话者的信念，暴露他们的观念中的困惑。不同之处在于，苏格拉底的讨论经常终止于 *aporia*（无答案，字面意义为“无出路”），而对亚里士多德而言，暴露 *aporiai* 只是第一步。他寻求解决这些 *aporiai*，并且力图揭示这些相互冲突的现象或可敬观念所包含的真理成分，以建立一种确定的结论性立场。因而，对亚里士多德来说，*aporiai* 仍是有待于解决的困难或疑难，而不是无答案的难题。

* 本文原载于《两条通往智慧之路？——中国哲学与分析哲学传统》（Yu Ji-yuan and Nicholas Bunnin, 2001）。文中涉及亚里士多德著作之处，*Metaphysics* 缩写为 Meta.；*Physics* 为 Phys.；*De Anima* 为 DA.；*Nicomachean Ethics* 为 NE；*Eudemian Ethics* 为 EE；*Topics* 为 Top.；*On Generation and Corruption* 为 On Gen. and Cor.；*Rhetoric* 为 Rhet.；*Magna Moralia* 为 MM；*Sophistical Refutations* 为 SR。——编者

我们相信,如果我们把在不同文化及传统中的所言、所信看作“现象”,则拯救现象方法可以非常用地延伸到比较哲学领域。在柏拉图对话中,苏格拉底不仅与雅典传统中的人讨论、且也乐于同“陌生人”讨论信念。鉴于此,再考虑到柏拉图哲学对波斯文化影响的开放性,这一延伸不应当是令人感到突然的。本文旨在说明这一延伸是如何可能的,及为了使这一延展富有效用,我们需作什么样的修正。文章的第一节讨论不同文化中的理论与信念怎么能集合在一起作为现象。以下三节研究这一方法在用作比较哲学方法时的三个步骤:(一)建立可比较的现象;(二)阐明现象间的差异;(三)拯救所比较的现象中的真理性。

一、现象与不同的传统

“现象”(phainomena)的字根意义是“所呈现或所显现的事物”,出自动词 phainesthai (to appear, 显现)。英文中,“现象”(appearances)来自该词,可英文中的 appearance 主要用于指可观察到的事实或经验证据。从这一意义的“现象”出发的方法似乎不可避免地会引出培根式的图像,即关于现实的结论是从经验所给予的东西中推论出来的。可“拯救现象”方法与此不同。在这一方法中,“现象”不是指那在经验中所给予的东西,而是人们一般所谈论的东西(ta legomena),因而“共同信念”乃是较合适的翻译。由于“现象”的这一特殊含义,拯救现象的方法已经超越经验科学的范围,而进入了逻辑、形而上学和伦理学。^①

由于“现象”的意义是共同信念,我们便能理解为何亚里士多德把现象与可敬观念(endoxa)相联。亚里士多德如此定义 endoxa “可敬观念是指那为每个人或为大多数人或为最有智慧的人所接受的观念——即是说,为所有的人,为大多数人,或为他们之中最著名、最可敬的人所接受的观念”。(Aristotle, Top.: 100b20—22) 不仅共同信念是可敬观念,那些不为一般人所接受、而只为极少数有智慧的人、乃至为单个有智慧的人所持有的观念亦是。例如,苏格拉底坚持说意志薄弱(akrasia)是不可能的,因为没有人会去做自己不认为是最好的事。那些似乎是意志薄弱的人,只是由于他们的无知。按亚里士多德的看法,这一观点“与一般的现象相冲突”。(Aristotle, NE: 1145b27) 大多数人相信 akrasia 是存在的。尽管如此,亚里士多德依然把苏格拉底的观点当作有关 akrasia 的一种现象,并把它当作是值得讨论的主要现象。亚里士多德关于 akrasia 的讨论的主要目的,是要调和苏格拉底观点之真理性与一般现象之真理性。严格说来,现象与可敬观念并不尽然相同,可亚里士多德对它们不加区分,总是交替使用。因而,拯救现象的方法也可叫做“拯救可敬观念的方法”。

在亚里士多德通常的实践中,拯救现象方法的第一点要求我们的研究从大家共同相信的有关某一问题的观点或从为有智慧的人所接受的观点开始,他在讨论一个问题之初,总是先列举前人在这一问题上的各种观点。读者不需阅读很多页他的著作,便会意识到这是亚里士

^① G. E. L. 欧文在他的经典论文《建立现象》中探讨了 phainomena 这个术语的含混。(Owen, 1986: 239—252) 欧文认为,尽管在某些科学论著(尤其是在生物学及气象学的论著)中, phainomena 是经验观察,可在亚里士多德的大多数著作中,这个术语意为共同概念或有关某一主题的一般意见,而不是指观察到的事实。欧文在此基础上主张,在亚里士多德哲学中不存在科学与哲学间的明确的方法论界限。M. 纽斯堡姆进一步论证说, phainomena 在亚里士多德哲学中只有一种含义:“与培根式的知觉与共同信念的区分相不同,我们以为在亚里士多德思想中,如同在他的先驱者的哲学中一样,有一个宽泛的包涵的(loose and inclusive) ‘经验’观念,或一个人类观察者以其认知官能看或‘把握’世界的方式。(……)我觉得,这便是亚里士多德所谈论的‘现象’的意义”。(Nussbaum, 1986: 244—245)

多德的标准性的程序。我们能注意到亚里士多德不仅搜集各种观点，而且其方法的一个主要美德在于，他尊重一切他所考察的观点。

跟随亚里士多德，拯救现象方法在用于比较哲学时的第一步是把不同哲学传统中所说的或所信的集合在一起，如果这些信念显得是有关相同的理论或实践问题的话。在这里，所搜集的现象不仅出于自己所处的传统中的前人或同等人，而且也来自不同的传统。在比较哲学中，拯救现象方法始于对这些不同现象的尊重。

在一定意义上，拯救现象法的这第一步并不新，而只是哲学研究的通常实践。讨论一个哲学问题，我们必须留意其他人对此问题已经说过什么。可是在拯救现象方法与“搜集他人的观点”这一惯常实践之间有一根本差异。在亚里士多德方法中，列举不同现象的目的旨在保存^②、调和包含在它们每个之中或大多数之中的真理。与此相对照，大多数现行哲学讨论提及相对立的观点是为了驳斥它们，建立自身观点的高明性。在拯救现象法中，对话的争执与合作这两方面处于较佳的平衡。

在比较哲学中，“把不同传统中的现象集合在一起”这一建议会遇到强烈的反对。比较哲学之所以是“比较”，乃是因为它涉及到不同的哲学传统。这些传统的发展是相对独立的。典型的比较哲学是指西方哲学传统与印度、中国或非洲这些非西方的不同传统间的比较。比较西方传统中的不同体系（或更确切地说，比较复杂的种种西方传统中的不同体系）是很经常的哲学实践，但它从未被叫做比较哲学。这里的约定似乎是这样的：西方哲学学说间的直接与间接的联系与交互作用，不管在目的或内容上多么不同，都使西方传统间的现象集合法化。可比较哲学是把在其发展过程中没有相互影响或者没有经过紧密交集的传统纠集到一起，故它不是在探讨现存的或潜在的自然对话，而是把对话形式加诸现实中不具备对话之必要条件的不同传统之间。

具体而言，对于“我们把确立现象的范围扩展到整个人类的可敬观念，并把传统及文化间的差异看作是现象间的差异”这一观点，人们有可能提出两种反对意见。第一，我们如何决定不同传统间的现象是可以公度的？第二，我们怎么知道来自不同传统间的现象是具有同一问题的呢？我们将在下一节中讨论第二个问题。现在先集中讨论第一个反对意见。

有一种颇有影响的观点认为，不同传统间的差异是不可归约的（irreducible）。例如，A. 麦金泰尔声称亚里士多德的德性伦理学与儒学德性理论是不可公度的（incommensurable）：

每一重要的德性理论都在极重要的程度上有其内在的、为它所独有的哲学心理学、哲学政治学及社会学。对于每个这种理论的追随者而言，它们决定了人类生活的相关经验及现在应当如何被构建、分类，及说明。没有中性的及独立的方法来说明这些材料并使得人们足以为相冲突的德性理论提供一种裁决方式。（MacIntyre, 1991: 105）

尽管麦金泰尔并未谈及拯救现象的方法，他的观点对于把这一方法扩展至不同传统中的观点和理论的可能性提出了深刻的挑战。如果理性必定是为不同传统所塑造并植根于其中，如果不同传统中的观点是基于不同的理性形式，对它们的效用性的比较便是不可能的，因为没有客观的标准可以评估它们。如果这些观点是不可公度的，我们就不能判定它们之间的真假。对麦金泰尔来说，比较哲学将是不可能的，因为使得比较的条件本身，否决了通过比较

^② 值得一提的是，康德在其批判哲学中也大致遵循拯救现象法的这一调和性方面。维特根斯坦在《逻辑哲学论》讨论唯我论时也同样如此。

来裁决各种现象的可能性。

为了回复麦金泰尔，我们依然借用亚里士多德的观点来说明，把现象的范围扩展至不同的文化或传统是有理由的。我们相信这一扩展可以建立在共同人类经验及共同人类理性上。再者，在比较哲学中运用拯救现象法的目的不是要决定一种现象是真的或另一种现象是假的，而是要找到在所有或大多数现象中的真理。

应该注意到，对于亚里士多德来说，*endoxa* 只是“可敬观念”，而 *ta phenomena* 只是“所说的东西”（*what is said*）。他并没有谈论这一传统中的可敬观念，或那一文化中所说的东西，尽管他的理论毫无疑问深受希腊语言、文化以及传统的影响。亚里士多德关注的是人性本身，而不只是古希腊文化传统。固而，尽管亚里士多德并没有谈及跨越文化的解释这一问题，但我们没有理由相信他会反对把拯救现象法扩展至不同文化中“所说的东西”上面。

亚里士多德充分意识到文化及社会风俗的多样性及它们间的差异。（例如《政治学》卷二）但他也坚持在文化差异之上，人类具有共同的情感。“我们甚至能在旅游中看到每一个人对别的人是多么近和亲。”（Aristotle, NE: 1155a20—7）更为重要的是，他认为理性是人类的普遍功能或具有特色的活动，可以把人与其它动物相区分。（Aristotle, NE: 1098a3—17）理性跨越文化界限构成了人之为人的本质。我们对理性可以而且有必要作出进一步的论述，这一普遍理性乃是根本性的自然能力，是人之为人的特性。《形而上学》开篇第一句为“人由于本性而寻求知识。”我们有知的能力，乃是因为我们是理性的。

共同的人类经验、共同的理性本质为我们把现象范围扩展至来自不同文化及传统的观点提供了基础。^③ 作为人，我们有众多的共同欲求、情感以及需要。不同的文化构成了这些共性的不同表达形式。不论它们多么不同，文化使得个体能够与其他个体共同生活，因为它塑造并界定了这些欲求、情感及需要的表达。文化差异是重要的，但它们不是交流的绝对障碍。它们乃是我们共同人性的不同的表征。

哲学乃是人类经验的反思。最深沉的哲学不限于对人类经验的特殊表达的思考，而是从这些特殊表达中上升至对人类一般经验的把握。亚里士多德区分了实践理性与理论理性。实践理性是受文化制约的，理论理性或理智（*intellect, nous*）则不然。“理智不仅是我们之中最好的东西，而且理智的对象也是知识对象中最好的。”（Aristotle, NE: 1177a20—21）理论理性使我们认识到人类的普遍真理。据此，不同传统中的哲学乃是共同理论理性对共同人类经验的反思。它们力图理解共同人性、解决人类共同的问题。这便是我们能把不同文化传统中的哲学观点集合在一起的根据，也正是比较哲学之所以可能的根据。

从这一角度看，文化差异并非不可避免地是屏障。相反，正是因为文化差异存在，我们才需要比较不同文化中的观点，以达致对共同人性的明确理解。

在一定意义上，否认比较哲学的可能性等于否认形而上学主张的普遍性。形而上学一向被认为是普遍的理性事业。如果我们绝对否认不同文化传统中所说的东西的公度性，我们同

③ 一些学者已经把共同的人类经验看作是跨文化比较的基础。例如 B. 施瓦茨说，“给予这一事业以生命的是这样一种信念，即在比较思想中，跨越语言、历史、文化及福柯的‘话语’的障碍是可能的。这一信念预设了一个共同的经验世界。”（Schwartz, 1985: 13）这一论点为纽斯堡姆《非相对性的德性：一种亚里士多德主义的探索》一文中得到了充分地辩护，她主张：“我们没有完全不可解释的‘给定’材料这种事实，却有一组核心经验。不同社会的构建是围绕这些经验而进行的。……是人在生活，可在经历的生活，我们确实发现了一个经验家族，诸经验依某个中心点群集。这为跨文化反思提供了合理的出发点”。（Nussbaum, 1988: 49）

样必须接受“形而上学受文化制约”这样一种观点。

亚里士多德式有关拯救现象法之目的的叙述，也可以回应麦金泰尔的立场。该方法的终极目的不是要确立在众多现象中，有一种是真理。相反，拯救现象法试图保存这些现象之中的真理。它力图表明，每一现象既不是完全对的，亦不是完全是错的。按亚里士多德的叙述，从该方法中得出的观点，“最与各种现象相和谐；相冲突的论述到最后皆可成立，因为它们每一个在一种意义上是对的，但在另一种意义上是错的”。(Aristotle, EE: 1235b15—77) 同样，我们也相信在比较哲学中，裁决不同文化间的学说不是目的。

亚里士多德关于现象的态度与他的以下信念相关：在他看来，凡是有争议的地方，真理不可能只为一种现象所拥有。亚里士多德认识到，发现真理绝对不只是一个人或一群人的事，而需要集体行为。他说：

研究真理在一方面是艰难的，在另一方面又较易。其表征之一，是没有人能适当地获得真理，可也没有人会完全失败。每个人对事物的本性都能说一些真实的东西。作为个体，研究者对真理贡献甚少，甚至没有。可大家集合起来，则会汇集相当数量的成就。真理就如同那著名的门，没有人能完全错过。在这一意义上说，它是容易的。可实际上我们只能有个大概，却不能获得那个我们正在寻求的部分，这又表明它是困难的。(Aristotle, Meta. : 993a28—993b7)

现象值得汇集，乃是因为有真理在其中，该方法的目的不是要确立一种现象在真理性上先于别的现象，而是要揭示包含在众多甚或相冲突的现象中所包含的真理成分。这里有意义的一点是，每个人都是寻求与贡献真理之共同体 (truth-seeking and truth-contributing community) 中的一员。在其伦理学中，亚里士多德搜集了关于幸福或人类之善的现象。之后他写道“在这些观点中，有些为大多数人或为古人所持有，另一些只为少数人所持有；说它们中的某种观点完全是错的，似乎是不可能的。可能的情况是，它们应当至少在某一方面是对的，甚至在许多方面都是对的。”(Aristotle, Meta. : 1098b27—9) 在相冲突的种种现象中，每一种都不可能完全是对的，但每一种都可能部分地是对的。如果一种观点与所有其它现象相矛盾，或与普遍持有的观点不一致，亚里士多德也会拒斥它。(Aristotle, Top. : 160b17—22; Phys. : 196a13—7、254a7—70; On Gen. and Cor. : 315a4—5; DA: 418b20—26; NE: 1096a1—2、1173a1—4)

拯救现象法与巴门尼德及柏拉图所实践的方法相对立。巴门尼德认为，诸如知觉与信念这样的现象不能引导人至真理。柏拉图区分了两重世界并声称，理念世界是恒定的，是真理和知识的真实对象；而可感世界是易变的，是观念的对象。巴门尼德与柏拉图二人都把 doxa (观念、信念) 与知识相对立，并认为 doxa 掩盖了真理 [希腊文 aletheia: a (不) + letheia (盖子) = 字面意义为“被揭开盖子的东西”]。寻求真理即把那掩盖住的东西揭示出来。^④

亚里士多德不认为 doxa 盖住了真理。在采用拯救现象法时，他先认定真理必定包含在为大家、为大多数人或为有智慧的人所持有的 doxa 之中。据此，要找到真理，我们必须从 doxa 或现象开始，即从那些对我们而言是清楚明白的东西开始。在追求知识的过程中，亚里士多德认为，我们必须从为我们所知的东西进展到自然所知的状态。他说：

^④ 正如纽斯堡姆所精辟指出的，“柏拉图主义者要求我们忽略这一工作，他告诉我们说，哲学只有在离开洞穴上升到阳光世界时才是有价值的事业。……亚里士多德，在回应柏拉图主义者时，坚持从洞穴内工作，并捍卫一种完全承诺于人类经验材料并以其界限为界限的方法。”(Nussbaum, 1986: 245)

最合适的途径是从我们知道得更多、对我们最清楚的东西开始，然后进展到那自然地是更清楚、更可知的事物；因为同样的事情并不是既对于我们而可知，又绝对地是可行的。所以我们必须遵循这一方法，并从自然地是较模糊的、可却对我们较清晰的事物，迈向那更自然、更清晰、更可知的事物。（Aristotle, Phys.: 184a17—21; cf. Meta.: 1029b3—12; DA: 413a11—16; NE: 11216b33—39）

现象正是那对我们而言最清楚的东西。故它们乃是研究的出发点。我们比较不同文化传统中“所说的东西”，正是因为这些现象必定也包含真理因素。这一真理应是普遍于人类的，而不是相对于这一文化或那一文化之真理。尽管这一真理可能是片面的，也可能很难与它在其中植根、并得到表述的文化相剥离。

亚里士多德怎么能够如此充满信心地断定在现象中有真理的成分呢？在《优苔谟伦理学》中，他先是总结了拯救现象方法：“关于这些问题，我们必须力图通过论证信服人，使用现象作为证据和例解。如果所有的人都同意我们的观点，那当然是最好的。但如果这不可能，那么大家应当至少同意我们观点的某些方面”。（Aristotle, EE: 1216b26—30）随后，他继续写道：“他们应该会这样的，如果被说服的话，因为每个人都可对真理作一点贡献”。这句话显然是用来解释此前的拯救现象法，也间接说明了现象中为什么有真理。在另一地方，亚里士多德也说：“我们应该知道，人对什么为真具有充分的、自然的本能，并通常可以达到真理。因此，那善于猜测真理的人，也很可能善于猜测什么是可敬的东西”。（Aristotle, Rhet.: 1355a15—77）

基于这些论述，我们认为亚里士多德之所以认定现象中有真理，是因为他相信人类有把握真理的自然本能和能力。人类生活和行为的方式，保证现象中有真实的东西，因为它们贡献于人类的生存与发展。这一实用主义的、自然主义的思考，乃是拯救现象法的终极根据。

如果这有道理的话，把不同文化传统中的现象相汇集，就能使我们拓宽寻求真理的共同体（truth-seeking communities）的范围，为我们探求真理提供更宽泛的基础。把世界不同哲学角落的现象相汇集、相比较，可使我们理解人类经验的丰富性。比较哲学的目的不是比较不同方面的真理性的竞争，而是集合人类的努力，去发现并调和表达于现象中的多样的以及片面性的真理。哲学的目的不是要从一个超越人类能力的角度去建立绝对正确的知识，而是从一种由给予的现象所提供的源泉之中构建出来的视角，去获得更深刻的理解。^⑤

拯救现象法也使得我们可以辩驳那种经常能听到的偏见，即在西方之外的哲学传统并非严肃的哲学。如果我们把非西方传统中所说的东西考虑为现象的话，这一偏见等于是说，只有西方现象包含真理，而非西方现象则不然。这是与拯救现象法的精神相对立的。我们把这一方法扩展到其它传统的现象，便是把这些现象放在与西方现象相平等的地位上。如果我们对待不同传统的现象就像亚里士多德对待其先驱者的现象一样，我们就在平等地处理它们。

最后在这一方面要指出的是，迄今为止，基于论证的原因，我们假定了一幅简单的图画，即西方各传统间是可相互理解的、可公度的，而西方与非西方传统之间则彼此相抵触。其实，关于比较哲学所提出的问题也存在于复杂的西方哲学传统之间。西方哲学家们在有关哲学的目

^⑤ “认定一种理想角度不可能”这一立场并不要求我们支持“一切可能的反映都有片面性”这一尼采主义的论点。我们可以把不具片面视角的反映（nonperspectival representations）当作一种我们不能实现的指导性理想，或作为一种通过拯救现象法我们可以达到的皮尔士式同意（Peircean consensus）的理想。

的、前提、问题、方法、理论、术语、学说及作为哲学家的自我理解等方面的观点，时常南辕北辙。如何理解与评估来自非西方传统的现象所引起的种种重大问题，也适用于理解西方传统之间的现象。复杂的理智地貌（complexities of intellectual topography）或许使得从单一观点来审视以及评判各种现象变得极困难。可是这既是比较哲学的问题，也是西方哲学本身的问题。

二、建立可比较的现象

接下来，让我们讨论反对把拯救现象方法扩展到比较哲学中的第二种意见。我们怎么知道从不同传统汇集起来的现象是关于同一问题的呢？又如何能够认同并界定这样的问题呢？

当亚里士多德使用这一方法时，他所搜集的现象无疑是关于同一问题的。意义与指称的不确定性能够被“语言植根于分享的实践”这一事实所克服。可是对于那些从彼此无关联的传统之中汇集起来的现象，我们将面临“它们是否在讨论同一主题”这样的一个问题。如果它们其实不是在谈同样的主题，却被当作是关于同一主题的对象，那么把拯救现象法用于比较哲学，就犯了致命性的错误。

这一问题涉及到 G. E. R. 洛伊特称之为比较哲学中的“零碎研究法”的这一困难。洛伊特把这一方法简括为：“力图把不同文化间的个别理论和概念作直接比较，仿佛它们是在处理同一主题”。（Lloyd, 1996: 3）洛伊特强烈批评这一研究法。他说：

把中国与希腊思想中的个别理论或概念作比较或对照，仿佛它们在处理的是同一主题，这是不可能的，并且会招致灾难性后果。……因此，比如说，我们不能从希腊这边开始，挑出有名的理论或概念，然后问它在中国思想中等于什么——这如同事先已经认定了相等者是存在的。（Lloyd, 1996: 5）^⑥

仔细研读这一引文会发现，洛伊特其实在攻击的是两种，而不是一种态度。第一个靶子是那种把中国与希腊思想中的个别理论或概念当作是在处理同一问题的态度。这些特定的理论或概念间很可能有着明显的（虽然可能是颇有误导性的）相似性。第二个靶子是那种先选出一种传统中的某一理论或概念，然后到另一传统中寻求相等者这样的态度。某一理论或概念在一种传统中起主要作用，可在别的传统中似乎并没有出现，至少没有明确出现。我们在这里并不特别关心这第二种态度。它似乎要在另一传统中塑铸出一个对应者，因而是在“创造”那一传统中的现象，而不是根据拯救现象法“拯救”现存的现象。由于这一原因，我们将集中关注第一个靶子，讨论洛伊特的反对，是否对把拯救现象法向比较哲学的扩展提出了严重困难。

我们完全同意洛伊特对零碎研究法的批评，但我们认为在比较哲学中运用拯救现象法与零碎研究法根本不是一回事。

比较哲学中拯救现象法的第一步并不认定貌似相同的现象一定在讨论同一问题并由此而搜集它们并研究。恰恰相反，拯救现象法得先问“是否类似的现象是有关同一问题的”。在把拯救现象法运用于比较哲学时，第一步远比亚里士多德的用法复杂。亚里士多德所列举的现象是它们的作者有意识地对同一问题所发表的。在比较研究中，因为现象是从不同文化传

^⑥ 我们可以比较洛伊特在比较哲学领域对零碎研究法的拒斥和康德对哲学中的那些“零碎研究法”的拒斥。康德认为，除非他解决了所有的哲学问题，否则他就不能够主张他解决了任何问题。他认为传统逻辑提供了在哲学范围内决定哲学问题之间的秩序和关系的钥匙。我们当然能够拒绝这把钥匙，但我们还是会主张要在更宽泛的联系中处理这些问题，而不只是局限在这些问题本身的范围内。

统中会集的，而不同文化传统提供了不同的语境，故认定相似的现象是有关同一主题的观点、或认定某一现象必定在另一文化中有其相对应者，都是错误的。为使比较变得可能，我们必须首先确定类似的现象是否关涉同一个理论或实践问题。这里不允许任何预先设定。^⑦

比较哲学的第一步是建立可比现象。这需要严肃的努力。如果类似的现象是有关完全不同的问题的，那就没有理由去进一步比较它们。如果一个比较哲学家把不同的观点当作相同的，则他或她的工作便无多大意义。只有当所比较的现象经过考察，证明是关于同一类哲学问题时，比较哲学才是饶有兴味的。即便现象不是关于同一问题的，它们也可能是关于同一问题的不同方面的。对于那些要求比较哲学必须首先严格证明是完全相同的问题、然后才能进行下去的学者，这些联系或许过于含混，但是我们在西方哲学中亦有处理类似不精确性的成功经验。无论如何，可比现象提出了问题，并邀请人们去研究，而不是仅仅作为轻率的零碎研究的基础。

“零碎研究法”与我们的拯救现象法的差异，也可以用洛伊特自己使用过的希腊哲学以及中国哲学中的“自然”概念这一例子来表明。如果是“零碎研究法”，其出发点会是这样一个前提“希腊和中国哲学都在力图理解同一个自然概念”。洛伊特批评这一前提说“如果我们认为古代研究者在瞄向那一目标，则我们在解释希腊科学及中国科学时会引入极大的歧解。”(Lloyd, 1996: 7)

洛伊特所批评的，正是拯救现象法所力求与之划清界限的。如果我们使用拯救现象法研究古希腊与古代中国的自然概念，我们首先会意识到，并无一个单一的“自然”(希腊文为“phusis”)概念。今天我们借用“自然”一词，主要指宇宙或我们的自然环境。可在希腊文中，这叫做“kosmos”，相近于中文中的“天”。“phusis”这一词在希腊文中有多重含义。在《形而上学》第五卷第4章中，亚里士多德列出了以下五种意义：

(1) 可生长事物的生长；(2) 一物中首要的内在因素；(3) 每一自然物中的原初运动由于其自身本质而呈现于其中的源泉；(4) 每一非自然物由以构成的原质料；(5) 自然物之本是(本体)。

在古代中国哲学中，这些意义为不同的术语所分担。例如，(1)与(5)相近于“性”(一般在英文中亦译成“nature”)。中文“自然”相近于(3)，在英文中亦译成“nature”。(4)相当于元素。由于这些现象，要想作一个简括性的比较是不可能的。应当做的比较是，把古希腊中“phusis”的一种意义与古代中国哲学中拥有对应意义的术语相比较，然后一步一步地讨论能否在希腊与中国的术语及其意义间建立有意义的联系。^⑧

^⑦ 在这点上，人们会要求我们使用解释学研究法。在我们看来，拯救现象法提供了解释学问题可在其中提出的方法论语境。我们将在以后的著作中更清楚地阐明拯救现象法与解释学之间的界限。

^⑧ 洛伊特把自己的方法描绘如下：“从我的反零碎研究的讨论中或许可以获得一建议，即我们不应该从比较回答或结论开始。我们应该先问问‘什么是这些回答被认为是正确回答’的问题。我一直坚持认为我们不能认定不同概念或理论在讨论同一问题。故我们必须先使问题问题化。”(Lloyd, 1996: 9)我们与洛伊特的差异在于，如果一个人不首先建立可比较的现象，他就不可能把问题问题化。人们不可能先把文本中“所说的东西”撇在一边去确定问题。正如洛伊特自己预料的，对他的方法可以提出一个反对意见，说“那种研究无论如何都将是非思辨性的”。(Lloyd, 1996: 10)对这一反对，洛伊特说“唯一的回答是把自己的立场站立于所获得的结果上。这是一个工作能作得多好，有多少思辨因素(即离直接文本证据有多远)，其结果显得多么有启发性的问题，例如，在把以前互不相联的领域相联接，或以前古代研究的不同相联接这些方面”。(Lloyd, 1996: 11)事实上，从每一边的文本中“所说的东西”开始，乃是停止思辨或简单性总括，并建立一个坚实出发点的最好途径。它亦与亚里士多德教导如何进行研究的精神相符，即研究需从对我们清楚的东西进展到在本性上清楚的东西之中去。

要确立可比较的现象，我们必须避免把所比较的一方的概念与理论加诸到另一方。因为这样的强加会把一方的概念与理论所处理的问题简单地归结为另一方的概念与理论所处理的问题。以这种方式去修正和统一现象，所归结的术语的原义会被歪曲、失去获取洞见的机会。说得更具体和实际些，这主要是指我们不要力图把西方的概念与理论强加到别的传统上。事实上反方向的强加很少发生，虽然同样是不对的。我们应当先看看每一方自认为它在做什么，并用那一方自身的范畴与逻辑来把问题陈述清楚。这要求我们把每一方的观点放入一个适当的语境中，亦即原来的讨论据以进行的语境。这也要求我们考虑哲学概念或问题在其自身传统中的历史发展。C. 汉森在《中国思想的道学解释》一书中的立场可以作为这一论点的例证。汉森批评了对中国哲学经典的“标准性解释”。这种解释把“西方心智与语言哲学概念结构归诸儒学哲学家。这种做法源于以英语来确定中文的可能的含义结构这一翻译范式”。(Hansen, 1992: 7) 与此相对立，汉森论证说，西方哲学中的语言主要是表征性的，而在中国哲学中语言是一种社会实践，其基本功能是指导行为；西方的心智理论是由观念和信念来表达的，而中国的心智理论是由趋向性来表达的。

我们在拯救现象法的第一阶段，曾强调过文化或传统的自我理解的重要性。但这并不意味着那种文化或传统具有高度的透明性或一致性。模糊性、矛盾、断裂、歪曲、误解、不一致、无意义以及文本的损坏等现象，都是有可能存在的。再者，文化传统也会有错误转向，从内在的批评与解释中，既有得也有失。我们并不主张在比较哲学中取消外在的批评，但这应该留待以后的阶段。

三、阐明差异

对于亚里士多德来说，一旦现象建立起来，下一步便是指出疑难，即由现象展现我们的困难与矛盾。这些疑难反映了论争各方的歧见、矛盾及含混。亚里士多德把这些疑难看作需要解开的结。他说，“对那些希望清除疑难的人来说，先把疑难说清楚是有益处的，因为随后的自由的思想探索意味着要找到以前这些疑难的答案”。(Aristotle, *Meta.*: 995a27—9) 在哲学中，这些疑难是概念性的，而不是经验性的。

在比较哲学中，一旦不同文化传统中的现象被认定是关于相同的理论与实践问题的，那么我们便要进一步说明为什么每一现象从它自身或其传统的角度来看待问题并解决问题。即是说，我们需表明它们的相似性与差异性。这一步骤要求通过仔细的文本分析来展示这些观点的逻辑结构，并表明每一观点的贡献及缺陷。这一步构成了比较研究的主要部分的工作。

在分析每一现象的逻辑与理性时，一开始应呈现每一观点之逻辑及角度的描绘性的建构。每一步阐述都应直接为文本证据所支持。一个术语、论点或理论的翻译，应力图与原义贴切。在了解每一现象发展的过程中，这种分析应当把文本放在其自身的哲学环境中。应当小心，切忌运用我们自己的逻辑模式去推导从不同传统来的现象应当或不当说什么。^⑨

^⑨ 当然，因为每个比较哲学家都有其自身的背景与立场，在分析与比较越文化的现象时，纯中立是不现实的。即使是亚里士多德也不能完全免于片面性。H. 切尔尼斯在关于亚里士多德对前苏格拉底哲学家及柏拉图的解释的研究已充分显示了这一点。(cf. Cherniss, 1935; 1944) 我们必须意识到我们的界限并尽我们所能去克服它们。

在今日学术界，每一个被考察的现象都极可能为大量的解释性的与批评性的学术讨论所围绕。不能假定一种现象自身是无争议的。一种观点或理论有着众多的、乃至相互冲突的理解与解释。对一文本的成熟理解必须经过种种争议性解释的检验。一种严肃的比较研究不能只是简单地把西方的及非西方的现象放在一起，仿佛对任何现象的理解都是一致的、无异议的。在我们开始比较现象之前，我们必须对每一现象都作出极其学术性的解释，让双方的学术界都觉得自己这方的文本不是只得到了肤浅的讨论。

在比较之中，我们看到相似与差异、交合与偏离。相似性与交互性是值得表明的，并且经常是富有启发性的。可是许多比较哲学家会同意，差异比相似要更有意义。即或从不同文化现象中来的现象涉及到同样的问题并提供了几乎一样的答案，每一方也有其特殊视角，呈现其文化环境的特色。拯救现象法在阐明现象差异中开始表明比较哲学的意义。正因为如此，我们不难看到大多数比较哲学家都集中于展现差异。许多比较哲学家甚至认为，他们研究的意义就是陈列并说明差异。

这种工作的价值应当得到充分尊重。第一，阐明差异可以避免文化间的误解，消除对其它传统的粗浅的、简单化的和歪曲性的解读。一旦某些差异变得很明显，我们会从另一文化自身的视角、从其自身的逻辑去理解它，而不是从我们的概念框架出发来理解它。找到差异的真实基础会帮助我们欣赏其他传统中的意义之点。例如，西方哲学一般倾向于从西方科学理性的角度来理解中国哲学。这样一来，中国哲学特有的视角就消逝了，或被归结为只是装饰性的摆设。近年来，郝大卫与安乐哲两位先生在一部合著中作了很大努力来阐明中国哲学与西方哲学间的根本差异，对于从中国哲学的逻辑去理解它有诸多贡献。用他们自己的话说，“我们的比较哲学的工作，旨在使西方思想家意识到那些妨碍他们去从中国哲学自身逻辑去理解它的习惯性态度与设定，并尝试性地提供一些或许可促进理解的修正性范畴。”(Hall and Ames, 1998: xi)

第二，阐明可比现象中的差异，为透视同一理论与实践问题提供了诸多视角，为来自不同文化的现象（因为它们是从不同文化来的）提供了互不相同的视角、不同的思维模式，以及不同的论证。在这样的环境中，我们可以有可供选择的不同的探索方法及思维方法，从而使得比较哲学成为极有兴味的哲学活动的境地。郝大卫与安乐哲说“我们认为，正是这种对有意义的差异的认识，有机会对那些在同一文化中难以找到满意答案的问题提供不同的方案。这可以使彼此都更为丰富。”(Hall and Ames, 1987: 5) 在本文第一节，我们论证说，文化差异并不是跨越文化间哲学交流的障碍。在这里，我们要进一步说明，正是文化差异的存在，才使得比较哲学的存在富有意义。

第三，阐明差异能够让人明白，一个概念、理论或整个传统所从出的隐蔽的预设前提。哲学是自我反思性的学科、一个不断地寻求澄清其自身的承载性前提（underlying assumptions）的学科。比较哲学对哲学的自我反思方面可以有许多贡献。大家都知道公理不能在它们之为公理的演绎系统中得到证明。与此相类似，哲学体系自身为其承载性文化设定所影响的程度，是很难只通过那些来自文化内部的讨论所决定的。与此相对照，不同文化间现象的比较，通过追溯不同视角的发展，能够暴露出每一方的缺陷、局限及偏见。这一定可以加深对自身的哲学传统的理解，改变视野，并有助于探索哲学的根基。洛伊特说：

使我们不滥用这些设定，最好的途径是使用一切可能的资源来研究其它处理事情的办法。……而我们要验证任何诸如此类的解释构架的强处与弱处，明白哪方面与哪方面

相联的唯一办法，就是坚定地越过界线去看另一边的同事们在做什么。这即是说，越过我们的大学所设置的、作为专业间障碍的体制式的墙壁。(Lloyd, 1996: 19)

这话也点清了比较哲学的价值。比较哲学或许不能提供一种绝对超然的立场去追问我们哲学活动的根基，或去探索我们文化中尚未考察过的设定，可它通过比较传统，能够提供一种相对独立的立场。比较研究可以丰富哲学讨论，有助于哲学超越文化界限去获得有关自然与真理的普遍性见解。

在亚里士多德的友谊理论中，一个真正的朋友被看作是“第二自我”，是一面反映自我并使自我完美的镜子。他说：

当我们要看自己的脸时，我们去照镜子。同样，当我们想要知道自己时，我们能够透过观察朋友而获得那样的知识。因为朋友，如我们所断定的，乃是第二个我。如果知己 (to know oneself) 是快乐的，而没有朋友便不可能知道自己，则自我充足的人会要求意义以知道自己。(Aristotle, MM: 1213a2—26)

不同文化传统中的现象如同朋友，每一方都应把对方看作镜子，以便真正知道自己。

四、拯救可比较现象中的真理

在阐明差异中，比较哲学已能证明自身是极有意义的事业，许多哲学家认为这是比较哲学能贡献于我们的理智生活的最重要的方面。有些学者甚至声称，从这一中立的角度说明差异乃是比较哲学之本。如 R. 帕尼卡说“当代比较哲学概念试图成为一门独立的学科。其主题是要比较两种或更多或全部的哲学观点，并且尽可能理解地给它们公平的处理，而不是认可它们之中的一种。”(Panikkar, 1988: 118) 仅以此角度看，比较哲学乃是一门二阶学科，是处理不同文化传统的哲学的后哲学 (meta-philosophy)。它不是关于现实或真理的，而是关注于不同哲学思想的传统。拯救现象法能让我们期望从比较哲学中得到更多的东西吗？

对于亚里士多德自身的拯救现象法而言，摆明差异乃是一个中间步骤，其目的是要达到这样的结果：通过表明每一现象，如何在某一意义上是真的可却在另一意义上是错的，并保存现象中所包含的真理，使得疑难与矛盾得以解决。(Aristotle, EE: 1235b12—17) 阐明差异可以找到需要解开的结。可是方法的目的是要提供解开这些结的办法。在研究的终点，一个人应该可以说“这乃是一切所提出的困难的答案，是我们研究所要达到的结论”。(Aristotle, Phys.: 253a31—33) 亚里士多德既不是一多元论者，也不是相对主义者。他有着现实主义者的基本设定，即存在有最后的真理，该真理是可以获知的。但他也认为这一最终真理是由每一现象部分地揭示的，而不是为它们的某一个所完全包含的。

亚里士多德还相信，哲学讨论应当调整及修正论争各方“所说的东西”。摆明现象间的张力和含混，我们得以区分与重新界定所考察的论题。忠实展现诸现象之后，我们便能确定一个新的立场，这个立场与每个最初的现象都不同，却保存了每个现象之中的部分真理。由此推动了哲学的进步，获得了客观真理，即本性上可以被认识的东西。亚里士多德主张说，“辩证法是一个其中包含了通达所有考察原则的批判过程。”(Aristotle, Top.: 101b3—4) 辩证地考察不同的理论才能通达真理。

亚里士多德对意志薄弱 (akrasia) 的讨论阐明了他的观点。流行的观点 (或大多数人认为的观点) 就是，人可能不自制 (incontinence)，一个人的行事可能违背他自己的最佳判

断。(Aristotle, NE: 1145b12—21) 的确, 绝大多数人都曾有过不自制的体验, 问题在于如何解释这种不自制。苏格拉底的观点截然相反, 他不认为一个人会在知道什么是好的情况下还不去做他所知的最好的事情 “因为……如果说知识在一个人之内, 但另一东西却能掌控它, 将它像奴隶一样从那个人之中揪出来, 这是很奇怪的”。(Aristotle, NE: 1145b23—24) 如果一个人的行事明显违背了他所知道的应该如何行事的知识, 那情况必然是因为他实际上缺乏这种知识, 并且他无视了什么是最好的。亚里士多德摆出了其中的张力或者说难题, 但他并没有反对苏格拉底的观点, 因为这是不可能的。亚里士多德区分了人能够具有知识或理解的各种含义。例如, 即便一个人当下没有运用某种知识, 但他仍可能知道这种知识 (Aristotle, NE: 1146b31—35); 一个人可能知道, 可却因为太过愤恨, 或者利欲薰心而未能适当地运用他的知识 (Aristotle, NE: 1147b9—17); 或者一个人如同演员似的, 虽能背诵台词可却不知他说的究竟是什么意思。(Aristotle, NE: 1147a19—24) 结果是, 流行的观点 (即一个人知道什么是好却去做坏事) 并不完全是对的, 而苏格拉底的观点也并不完全是错的。(Aristotle, NE: 1147b13—77) 如果每一方都根据知识拥有的程度以及潜能和现实的种类来界定知识的意义的话, 那么这两方观点不是不可以相容的。

根据这一例子, 我们认为: 按照拯救现象法, 阐明差异是比较哲学的有意义的一部分, 但不是其最终目标。在中间阶段, 比较哲学是一种后哲学。这已经是很有意义的成就了。可比较哲学的重要性尚未尽于此。在其最后阶段, 拯救现象法不再是历史研究, 而是直接关于真理与现实的一阶研究。即是说, 哲学自身。在寻求真理时, 能接触不同传统中的多种视角是有用的。因为从多种传统的视角看总比只从一种传统的视角看能使问题清楚得多。可是按照拯救现象法, 来说明我们如何可以通过修正各种不同的视角, 获得一种能够保存不同现象中的真理成分的新理论, 这将是更有意义、更有收获的事。尽管有种种困难, 这些不同的视角或许可以互相补充, 从而构成一个综合性的整体、或揭示同一思想的不同方面。在这最后阶段, 比较哲学不再是历史研究, 而是成了当代创造性哲学讨论中积极的一部分。

在结束这篇文章之前, 我们必须提及一个反对亚里士多德的拯救现象法的传统意见, 即该方法不能取得客观真理。如果我们从现象开始寻求拯救包含于其中的真理, 结果最多只能使这些原来的观点融贯为一。可是一致性并不能保证客观性与真理, 因为很可能所有这些现象都是错的。针对这一反对意见, 我们有两个回答。首先, 亚里士多德坚信人类可以击中真理目标, 我们必须从对我们来说是明白的东西, 进展到那自然地是明白的、或可知的东西。这就是为什么不同理论的辩证交往可以达到真理。我们可以重新引用他的下列论述 “应当注意到人对于什么是真有着充分的自然本能, 并通常可以达到真理。因而那对真理作出巧妙猜测的人更可能对什么是可敬概念作出巧妙的猜测。” (Aristotle, Rhet.: 1355a15—77)

其次, 当我们谈及“拯救”现象时, 拯救并不只是指把已经在那里的东西带上来。实际上, 拯救是一个重新思考及创造的过程。亚里士多德通过拯救现象法所建立的大多数结论都既不是对现象的重新陈述, 也不只是对现象略作修改。他的结论常常与一般的观点相距甚远, 完完全全是新的理论。由此可见, 在拯救现象法的出发点与其潜在性的原创结果之间, 需要哲学家的创造性的劳动。哲学家需要把对一个问题的含混的、充满冲突的理解, 转换成清楚的把握, 超越原有的理解。亚里士多德认识到收集并厘清其前人及同时代人的观点的重要性, 可他从不讳言自己的创造性所在——如果他觉得他的观点是自己独立发展出来

的话。^⑩ 因此，当亚里士多德依赖拯救现象法时，我们有理由相信，他真诚地相信两件事情：首先，他自己的理论获益于对现象的考察与融合；其次，当现象存在时，该方法达到研究途径的最有效的方法。如果我们相信亚里士多德不只是一个综合者、一个史学家的话，我们就不应认为历史与综合乃是拯救现象法所能取得的最好的成果。拯救现象法的结果是原初现象的融贯，还是一种创造性的客观真理，这取决于拯救现象法的使用者，而不是方法本身。但该方法即使不是达到我们哲学目标的充分条件，它也是必要条件。

对于比较哲学来说，其意义在于：拯救现象法可引导比较哲学超越对来自不同文化传统的哲学思想的后哲学考察，获得不仅仅是描述性的结果。比较哲学能够是创造性的哲学工作。如果我们现在声称“比较哲学是创造性的”时机还未成熟的话，拯救现象法则表明，它可以合法地声称其未来是创造性的；而且我们也应理直气壮地从这一方面去培育它。实现这样的未来，需要呼唤比较哲学家的创造性。^⑪

参 考 文 献

- Cherniss, H., 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, John Hopkins University Press.
Cherniss, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*, John Hopkins University Press.
Hall, D. L., and Ames, R. T., 1987, *Thinking through Confucius*, SUNY Press.
Hall, D. L., and Ames, R. T., 1998, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, SUNY Press.
Hansen, C., 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press.
Lloyd, G. E. R., 1996, *Adversaries and Authorities*, Cambridge University Press.
MacIntyre, A., 1991, "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", *Culture and Modernity*, Eliot Deutsch ed., University of Hawaii Press.
Nussbaum, M., 1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press.
Nussbaum, M., 1988, "Nonrelative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy 13*.
Owen, G. E. I., 1986, "Tithenai ta Phainomena", *Logic, Science, and Dialectic*, Duckworth.
Panikkar, R., 1988, "What is Comparative Philosophy Comparing?" *Interpreting Across Boundaries*, James Larson and Eliot Deutsch eds., Princeton University Press.
Schwartz, B., 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press.

(Yu Ji-yuan and Nicholas Bunnin, "Saving the Phenomena: An Aristotelian Method in Comparative Philosophy", in *Two Roads to Wisdom? — Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Bo Mou ed., Open Court Publishing Company, 2001 责任编辑: 毛竹)

^⑩ 例如在讲到他的逻辑学的发现过程时，亚里士多德说：“至于现在这种研究，……并不是说其中的部分工作在以前就已经被充分地研究了，只有剩下的部分还没有做。根本没有以前的工作可以参考。……所以，当你们了解到这种研究一开始就是这样的状况，而且经过考察你们会发现，与其它已经在传统中发展过的研究相比，我们的考察就处于一种令人满意的状态了，所以你们这些学生们就应当原谅研究中的缺点，并且衷心感谢我们的发现”。(Aristotle, SR: 183b34—784b8)

^⑪ 我们感谢牟博 (Bo Mou) 与 R. 杜塞尔 (Reinhard Dussell) 对该文初稿的有益评论。