

中西哲學論文集

■王 煜 著

■現代青年叢書32

■水牛出版社印行

現代青年叢書32

中西哲學論文集

王 煜 著

水 牛 出 版 社

中西哲學論文集

現代青年叢書32

著者	王	煜
發行人	彭誠	晃
地址	臺北市杭州南路一段143巷48號	
電話	3 4 1 0 2 7 5	
出版者	水牛出版	社
	臺北市連雲街26巷21弄2號	
	郵政劃撥賬戶第13932號	
出版	中華民國70年2月15日	

登記證 局版臺業字第0628號

◀版權所有・不許翻印▶

序 言

本書五篇文章在一九七四至七七年間寫成，三年來較新的心得可在此稍作補充。

馬王堆帛書「老子」乙本下列句語值得注意：

①「故至數與無與」，意謂招致或擁有大量車子，仍須謙虛得似沒有車子。我們不必牽強解為「莊子」的「至譽無譽」；甚至臆測為「車子全部零件的總和不等於車子，零件拼湊起來始具備車子功能」；又或比附俗諺「三個和尚擔水無水飲」與西諺「太多廚子毀壞廚房」，解作「擁有很多車子，反為無車可用」，因為親友借去了或弄壞了。

②「大方無隅，大器免成，大音希聲，天（大）象無刑（形），道褒（褒）無名。夫唯道，善始且善成。」隅字既欠左邊阜字，晚字亦欠左邊日字。然而「大器晚成」的字面意義只是常識——製造複雜東西須要較長時期，它的引申意義方為詭辭——才能高强者較遲方顯成就。「大器免成」必為詭辭，因為「器」預設「成」，正如方、音、象依次預設隅、聲、形。孔子所言「君子不器」，就是詭辭「大器不器（免成）」，表示聖賢靈活得超離死物的固定功能。褒或作「褒」，可指廣大、揚美、獎飾。非人格的天道不會讚揚，「道褒無名」只可解作「道無限深廣，故不可形容」。一般版本作「道隱無名」，隱與褒似函消極的對立，如說「道褒且隱」，又成詭辭。「周易」乾德善始，坤德善成。最善始且善成的天道就是「易」。一般版本作「善貸且成」，表示「道」始創萬物，施予不收利息的大方借貸。萬物的死亡就是歸還。道與物的關係，酷似海德格所言 Being 與 beings 的關係。

③「為學者日益，聞道者日云（損）。」聞道者即「為道」或修道，非聞而不從，而是聽從。

④「〔法〕物茲（滋）章（彰），而盜賊〔多有〕。」一般版本「法物」作「法令」，乃語言文字而非物理器物。帛書甲本缺「法令滋章」句。我相信原文是「法令」，乙本涉上文「奇物茲起」而誤「令」為「物」。甲本有「何（奇）物茲」三字，乙本缺「民多智慧、而奇物滋起」句，但是抄者必見此句。另一可能是漢代法家刻意改「令」為「物」。甲乙本均先「德經」而後「道經」（通行本前三十七章），可見編者重視政治軍事而非形上學，心態近韓非子。何況「法物」似非先秦名詞。「後漢書·光武帝紀下」云「益州傳送公孫述讐師，郊廟樂器、葆車、輿輦，於是法物始備」。李賢注：「法物，謂大駕鹵簿儀式也。」狹義的法物就是禮器，最廣義的法物可指法制律令諸事物。我總懷疑秦漢之際始生「法物」一詞，未必指「難得

之貨（廣義「法物」）。

⑤「是以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不繼，光而不眇（耀）。」通行本「劇」即傷，「直而不肆」表示正直而不放縱顯露。「肆」與「繼」竟義相反，繼音肩，通綈，原指音性之繩，如馬繩，引申為束縛罪犯的繩索「縲繼」，作動詞指囚繫，作形容詞指拉緊，絕縱逸。不繼就是從容不逼，免於西方學者最喜歡享受和研究的緊張（Tension）。道家可能評儒家太認真緊張嚴肅得像收緊的繩，輕易以稜角（廉隅）刺傷他人的自尊，努力成名以宗耀祖。光耀本同義，不耀非不光而僅不眩目。儒家可能批評道家太輕鬆放肆。

⑥「民之不畏畏（威），則大畏（威）將至矣。毋俾（狎）其所居，毋歆其所生。夫唯歆，是以不歆。」第一個歆（獸）字可指君對民欺壓，第二個獸字可指君王本身的自我矜足貪得無厭，第三個獸字必須表示民對君不厭憎。然而三字同解獸惡亦通：不要厭惡人民的生活，僅當君主不厭惡庶民之時，庶民才不厭惡君主。

⑦「水善利萬物而有爭」。甲本「爭」作假借的「靜」。下文「天下莫柔弱於水」〔而堅者莫之能先〕以其無以易之也。水之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，〔莫之能行〕也。」此段不能否定「有爭」，但是「夫唯不爭，故無尤。」卻能。

⑧「與（豫）呵，其若冬涉水；猷（猶）呵，其若畏四鄰；皦呵，其若客；渙呵其若凌澤（釋）；沌呵，其若樸；渾（渾）呵，其若濁；漑（曠）呵，其若浴（谷）。濁而之，徐清。女（安）以重（動）之，徐生。葆（保）此道〔者不〕欲盈，是以能斂（斂）而成。」「其若」之後例用一字，「凌澤」兩字乃例外。「凌」是積冰（「凌」是渡越），「澤」表示鬆散（渙）似將融冰塊，義同「莊子」的「冰解凍釋」。「斂而不成」可解作安守破，不盲目求新。如作「斂而新成」方為詭辭，較合上文「清」「生」之意。

⑨「是以取（聖）人執一，以為天下牧。」牧是領袖。通行本「執」作「抱」、「牧」「式」。式是楷模典範，可能是「素王」式的精神領袖，欠缺實際政治權位。牧似較實際。

⑩「是以君子冬（終）日行，不遠其里（輻）重。雖有環官、燕處，則昭若。」通行本環官作「榮觀」，此差別頗有趣。環官是活生生的禁衛官，榮觀卻是没有生命的宮門外雙，或者華麗的樓閣。

⑪「是以取（聖）人恒善俸（救）人，……是胃（謂）曳明。」曳乃趾之假借字，從義牽引伸展為踰越，「昭明文選」中王褒「洞簫賦」曾說「超騰踰曳」。「曳明」是超越世的智慧。通行本作「襲明」，即「習明」，未與凡俗比較。

⑫「夫天下，神器也，非可為者也。」天下國家就是奧妙的神器。通行本「天下神器，可為也」的「神器」可非「天下」而為天下的政策，如下文「國之利器」。

⑬「夫兵者，不祥之器也。……兵者不祥器也，不得已而用之，銛懼爲上，勿美也。」甲本作「兵者不祥之器，……不得已而用之，恬淡爲上。勝而不美。……夫佳（唯）兵者不祥之器，……」。『佳』必是『唯』，否則難道劣兵乃可愛的吉祥之器或君子之器？馬叙倫說「物或惡之」的「或」應作「咸」，可信。麻煩僅在銛懼。銛音先，指鋒利。賈誼「弔屈原賦」云：「莫邪（名劍）爲鈍兮，鉛刀爲銛。」懼當爲磨（音龍），指磨礪。復旦大學哲學系「老子注釋」訓爲很（狠），不知何據。但是銛懼當指銳利的武器，不宜受人珍惜追求。

⑭「死而不忘者，壽也。」不被後人遺忘，表示精神熏陶萬世，而非宗教式靈魂不滅。甲本及通行本「忘」作「亡」，較易使人誤爲靈魂不朽，其實無、亡、忘古通。

「列子·湯問」作者誤解心臟具備腦的思想、命令、記憶等功能，「思」字的創造者早已知道思想在「田」（腦字之凶）進行，「說文」徐灝「箋」云：「人之精髓在腦，腦主記憶，故思後凶，兼用爲聲，凶思一聲之轉也。」西方科學合作成書「自我及其腦」（The Self and Its Brain），作者爲哲學家波柏（Karl R. Popper）與腦專家艾克里士（John C. Eccles），1977年 Springer - Verlag 出版。1978年11月我曾在波士頓聽艾氏演講。

意大利政治哲學家馬基亞維里（Machiavelli，1469-1527）幾乎與王守仁（1472-1529）同時生存。王陽明將孟子的性善論發揮至極，馬氏卻似韓非子把荀子的性惡論發揮至極。西方學者未嘗詳細比較韓馬二氏，比較孟荀的卻似太多。王謙源著「韓非與馬基維利比較研究」要言不繁，如頁七十一說：「馬氏存心信人，希冀君臣之間彼此信賴。……韓非則反對君王信人。」可惜王氏忘卻比較另一方面：韓非等法家主張信賞必罰，勸君主對人民守信；馬氏教君主對民眾不必守信。（見 L. Ricci 譯馬氏 The Prince and Discourses 頁 65）瓦貝爾（Charles Peter Webel 在 1976 年呈交加州大學巴克萊分校的博士論文「歷史中的理性？從柏拉圖、馬基亞維里、康德與韋伯論關於理性與合理性的概念。」（Reason Within History? The Concepts of Reason and Rationality with Particular Emphasis on Plato, Machiavelli, Kant and Max Weber）次章論馬氏云：

柏拉圖相信「共和國」也許不能實現，因爲群眾是反理性的，馬氏針對唯利是圖並且無能的君主以及社會機構多於針對善變的群眾。柏拉圖的藥在於哲王的道德知識和無時間性的法典之實效。另一方面，馬氏不信無武裝的非人格之理性能夠統治世界，更不信真理的魯鈍不移之哨兵。（頁 130）……對於辛尼卡（羅馬的斯多亞派哲人 Seneca），正如對於馬氏，世界諸事由相反的兩力管理——命運與德行。……康德採取斯多亞派的合理倫理學而扔棄他們的泛神論，馬氏取消斯派對歷史以外理性（Reason）之強調，代以專注

歷史之中德行與命運的鬥爭。(頁133)……他(馬氏)的「政治務實論」包含蒼白的形上學之悲觀主義，……政治的存在主義，遠早於尼采、雅斯培、海德格、阿蘭特(Hannah Arendt)與沙特要將歷史觀念予以存在主義化之時。(頁146)……和正統政治學說比較起來，馬氏的政治透視似非道德的或反道德的，然而它非「價值中立的」(value-neutral)。……如果真理既非整全亦非穩定，那麼覺知真理的「理性」是安慰人心的虛構或者不可實現的理想。但是心(Nous)與理(Logos)乃重要的虛構，它們的意義在於意識形態的功能，在於神話的政治效果(採取 Sorel 的「神話」義)。「真理」、「理性」、「公平」與「善」諸詞僅為隨實在而變義的實體字，只當影響政治演員的動機與行為時才是重要。(頁149-150)……在馬氏的政治研究，真與偽、善與惡、實在與表象都無獨立、超感性的存有論地位。……馬氏的世界觀可能排斥柏拉圖及耶教傳統的唯心概念，但是它不因此而排斥關於宇宙的「終極信仰」或用以指導政治行動的「絕對價值」。……君王的「道德」由事務上成功所須律則去界說。他的多形人格與多值意識形態是替國家服務的工具。(頁152-3)……馬氏認為宗教、麵包與遊戲、優良法律、廉潔領袖和對橫死的恐懼都裨益羅馬與瑞士的穩固；這些便是應該治國的「權威」了。……馬氏採納斯多亞派與人文主義者對德行和合理性的觀念，改變它們成為軍事行為法典中的功能法律則。(頁156)……Virtù(德行 virtue之拉丁字)不再居留於個人「內在」意志以自願遵守約束萬物的一套道德律令，「德行」變成公共「自我」效率高的運作，即是武士心態，只由勝利、權宜與忠貞諸「理想」決定行為規範。馬氏放棄對實質的道德合理性之理想，代以「國家理性」。(頁159)……由於把歷史視作政治史的無窮循環，馬氏取消了柏拉圖主義及正統天主教教條等明教的(Manichean)倫理體系中理想主義的合理化之神話性。……歷史不在仁慈上帝的隱匿設計內。泯除神話的歷史不「啓示」對公正的普遍傳播，而揭露世界為鬥爭與疾苦的巨釜。(頁160)……縱使有共和主義和人文主義的張力，馬氏乃極權主義思想家。(頁163)……激烈撕破了世人自私動機的假面具，他對全人類的本性並未徹底失望。正如柏拉圖、馬氏將人分成兩組——守德的少數與潰求的多數。像馬奴龐諦(Merleau Ponty)所云，「永遠有兩種人——活於歷史的和創造歷史的。」(1964年西北大學英譯本 Signs 頁221)馬氏對人類境況的診斷使他評估人類為惡劣而可改造。精英或造歷史者與所造法律和國家的功能，就是剝奪人們作多些惡的機會。……人之「惡」不在多半不存在的「靈魂」，而在其行為。……馬氏的政治心理學使人回憶聖保羅和奧古斯丁的悲觀神學，又啓導蒙田(Montaigne，法國散文家

序 言

）、休謨、叔本華、尼采與佛洛伊德的悲觀主義。……馬氏對生命的偶然性、德行的脆弱及人事的荒謬之「悲劇」感，現代也許只有卡繆堪比。……如果人性〔大致〕不變……，自然界似有秩序而連續變易。馬氏心中，自然界既非柏拉圖那數學化的宇宙，亦非聖多瑪所信上帝之目的論的創造品。自然界是兩形上動作力——必然性（拉丁文 *Necessitas* 或希臘字 *anankē*）和命運（羅馬女神 *Fortuna*）的奧妙交會。（頁 166 - 7）……馬氏的多神論不阻止自由或耶教上帝的存在。但是使人顯赫或微賤的是與德行聯合的命運。……像許多其他「文藝復興人」，馬氏「連結理論與實踐、思想與行動和藝術與政治」。……藝術與政治的題材相同——未啓蒙的人類私利之悲喜劇（*tragicomedy*）。（頁 169 - 170）……馬氏的政治宇宙雖無全能的人格的非人格的理性，這不表示他不信「理性」。他雖是深切的反理性主義者，……但不侮蔑推理歷程，亦不褒揚命運的不合理性。……馬氏反理想主義及反玄思的政治論調不應被解釋為沒有理想和形上學。（頁 172 - 3）……馬氏反系統而希冀建立關於政治系統的「科學」。他反形上學而常說事物的外表面相非它們的「實在」便是一切重要東西。他反暴政而……將個人幸福與自律隸屬於城市或國家民族的「權勢與軍力」。總之，對政界不愉快實況的專注令他不能深切解悟使政治可能的非政治力量以及可欲的政治體系之改變。……歷史主義、相對主義、經驗主義、實證主義、軍國主義、行為主義與極權主義都植深根於馬氏政治作品。（頁 175 - 6）

儘管錯字不少，瓦貝爾的優異論文貫通西方文化史，促進東方人對馬氏的理解，澄清西方人對馬氏的誤解，對哲學史和比較哲學皆有貢獻。馬氏拒絕正統哲學宗教的樂觀主義，恰似韓非排斥正宗儒家性善論所蘊涵的仁治主義。馬氏放棄斯多亞派的泛神論，將斯派的人文主義，扭向反人文的軍國主義，片面強調軍政效率；韓非雖接納老莊的泛道論，但是背棄荀子的禮治主義與人文主義，將道家的超人文主義拉扯為反人文主義，把道家君臣民皆逸而不勞的理想落實為君逸（無為）而君民皆勞（有為）的法家式無為之治。儒道兩家的「德」雖異而俱含獨立的內在價值，墨家比較重視它的工具價值，法家和馬氏抹殺它的內在價值且誇張它為政治服務的工具價值。馬氏透視歷史中德行與命運的鬥爭，洞察自然界裏必然規律與偶然命運的會合，深感人生偶然和世事荒謬，難怪瓦貝爾戲稱其學為政治存在主義。部分存在主義者反哲學（尤其是形上學）體系而創作戲劇、小說、詩歌、日記、馬氏堪稱最廣義的存在主義先驅（如奧古斯丁和巴斯高），也撰戲劇與散文。漢代以前，最富存在悲情的是莊子。其次是韓非，他像馬氏痛感人性之惡。老子似無存在悲感與藝術傾向，也甚關注政治軍事。韓非擅長散文，但是不似馬氏融合藝術與政治。莊子喜觀賞而非實證，荀子兼能觀賞與實證（心態較平衡），韓非重實證

而輕觀賞。韓馬二氏的共同貢獻在正視軍事實力，建立政治哲學的獨立性，肯定社會進化，傾向科學的實徵主義。啓蒙運動的產兒休謨和盧騷都反對古典的理性主義，實徵主義者休謨不但發掘英國傳統的經驗主義，且受馬氏啓發，強調法定人類思想行動的因素非理性而是習慣、風俗、感覺和信念，理性是替且應替情感服役。休謨的人性論刺激了康德。（參閱「休謨傳」：E.C.Mossner, *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon, 1980, p. 5, 300, 581）

至於王陽明的知行合一說，「知」就是辨別善惡，「行」是從好善惡惡至為善去惡。蘇格拉底與王守仁認為能知即能行，畢達哥拉斯學派卻苦行地結合理論與實踐。關於畢派，詳見 E. L. Minar, *Early Pythagorean Politics* (Baltimore, 1942), esp. pp. 38-40, 99-106。蘇氏的反詰法 (elenchos) 源於伊里亞派齊諾 (Zeno) 的數學歸謬法 (reductio ad absurdum)，詳見 R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953), pp. 61-9; N. Gulley, *The Philosophy of Socrates* (London, 1968), p. 3, 58-71; R. Robinson, "Elenchus," "Elenchus: Direct and Indirect," and "Socratic Definition;" and N. Nakhnikian, "Elenctic Definitions;" and S. M. Cohen, "Socrates on the Definition of Piety;" in *The Philosophy of Socrates* (Garden City, New York: 1971)。中國哲人極少運用比較複雜的歸謬法與反詰法。若要推進中國哲學，起碼須向西方哲學方法借鏡。胡適「先秦名學史」、章士釗「名學稽古」、齊樹楷「中國名學考略」、虞愚「中國名學」、郭湛波「先秦辯學史」、伍非百「中國古名家言」、林損「倫理正名論」、劉琦「論理古例」、周鍾靈「韓非子的邏輯」、譚戒甫「墨辯發微」、詹劍峰「墨家的形式邏輯」、樂潤甫「墨子研究論文集」、陳大齊「名理論叢」與「孟子的名理思想及其辯說實況」、牟宗三「名家與荀子」以後，1979 年有汪奠基「中國邏輯思想史」及周文英「中國邏輯思想史稿」。東方哲學多屬直覺的解悟，境界絕高，可惜中國比印度更缺方法論。由易經開啓的象數之學部分屬於數目學 (numerology)，仍非哲學方法。過度強調簡易直截（捷），便似以反方法為方法，恰似反形上學亦可成為形上學。

柏拉圖和亞里士多德將靈魂分為理性的上半與非理性的下半。理想的人格，特別是哲王，就是理性的化身。此似儒道兩家思想，尤其是天理與人欲的對峙。孟子主張以「志」馭「氣」，界說道德的自由意志為人性，然而道、理、氣，欲皆非不朽的靈魂。道或理頗似希臘的 *ousia*（實體或本質），氣似希臘的 *thymos*。亞氏區分理論理性與實踐理性。前者採取「科學」論證方式，提供關於自然界的普遍且必然的真理，可稱觀解理性，因為 *theoretical* 源於希臘字 *theōrein*（觀察）、*theōreno*（景象、學說、定理）及 *theōria*（觀看、景象、沉思

、冥想)。實踐理性以道德論證的姿態出現，提供指導行為的不變律則。兩者同屬 logos，同在推理 (ratiocination) 歷程中具體化。英文 reason 兼指理性與推理，源於拉丁名詞 ratio (關係、準確的判斷、一般的理解)，其動詞 reri 原指思想和計較。廿世紀「理性」強調「計算較量」此工具義。儒家和墨子發揮實踐理性多於觀解理性，名家、道家、陰陽家與後期墨家比較儒家重視觀解理性，部分法家與兵家亦能從自然規律吸取靈感。東方傳統輕視計較的思惟，不利於自然科學。存在主義者海德格傾向於文藝的創造遠甚於科技的計較，晚年同情東方哲學。美國紐約大學哲學教授巴瑞德 (1913 年生) 撰「非理性的人」(William Barrett, Irrational Man, Garden City, New York; Doubleday, 1962) 研究存在主義，三次提及老子；又著「技術之幻覺」(The Illusion of Technique: A Search for Meaning in a Technological Civilization, Garden City, New York: Anchor Press Doubleday, 1978)，讚揚惠能等禪師「平常心是道」的風格，嘆惜不少美國青年「有心」以大麻或毒品追求「無心」(頁 340)。陸象山說六經註我(象山金集)卷 34 云：「學苟知本，六經皆我註腳。」，詩人奧登 (W. H. Auden, 1907 年生) 曾謂重要的書籍讀我而非受我讀，巴瑞德遂說「海德格讀我多年」(頁 233)。巴氏又云：

對於海德格，對詩的關注非「感性」奢侈品，而是他的哲學思想中必須且圓足之 (fulfilling) 步驟。在科技的時代，當一切成為替意志服務的工具，語言被操縱作演算 (calculus)。詩抗拒此意志，從而揭露語言較基本的面相。在詩之前人須放下自我維護與申張 (self-assertion)，降服自己以進入詩與詩人共同居住的領域。……何德林 (Hölderlin) 是我們時代的先知……，最偉大和孤獨的詩人之一。偶然與貝多芬和黑格爾同生於 1770 年，何德林是德國人中最光輝多產的世代之部分，但是比較同時任何人經歷較為愁苦的命運。近 1802 年，當他年僅卅二，便表現發狂的跡象，1804 年底之前他已無可救治地瘋狂。在最後的卅六年，他是和藹無害的精神病人，在當地某木匠家中受照料，做園丁的零碎工作。……他的疾病似與觀察力同行並進。(頁 240-1)

在「作為人類命運的科技」一章，巴氏說：

無科學便無原子彈。然而科學本身從哲學發展出來。(直至十九世紀末葉，物理與化學仍舊合稱「自然哲學」。) 因此，如無創造哲學的古希臘思想家，便無原子彈。……古代東方沒有這樣的思想迸發。……中國人是高度智慧的民族。沒有形跡顯示智力上中國人低於希臘人。……借用懷特赫德 (A. N. Whitehead) 的片語，中國的「文化體積 (volume of civilization) 大於其他任何地方。可是中國不產生科學，甚至沒有科學的萌芽。……這文化的精美且平衡的模式建設堡壘，抵禦西方人稱為「理性」的心靈之冒險

。(頁185-6)

巴氏略懂中國文化，但是蒙昧於先秦哲學與科學的迸發，應當精讀李約瑟教授巨著「中國科學與文明」。他對海德格的批評卻中肯：

斯克果這叛徒起來反抗黑格爾以維護個人權利，……類似的矯正物（中和劑，correctiv）也許須用於海德格。他始於作人生的分析者；然而在他的後期思想，我們個體的存在似受實有（Being）吸收……。我們要再覓個人。（頁224）

表面上海德格對人生的分析貌似深邃地倫理的。他的鎖鑰詞語都是通常有倫理涵義的——懸念、憂慮、良心、罪咎、決心、真與不真。可是他自己已經警告我們勿取它們顯明的道德涵義。但是他有些熱心而幼稚的信徒不聽此警告，堅持試讀「實有與時間」，彷彿它是道德的宗教冊子。人會想到：1960年的反文化以後，幾乎每人都充分清楚明白「真」與「不真」諸詞沒有確定的道德內容。（頁248）

道家的「真」「誠」也無確定內容。海德格所謂良心的呼喚，尤其是在無人格（impersonality）或無名（anonymity）的狀態中回頭是岸，不如康德所謂自主的無上律令。康德所論自由乃假定，又不如王陽明致良知教切實。近代哲人對海氏的評論，可見於Michael Murray編「海德格與現代哲學」（Heidegger and Modern Philosophy, New Haven and London; Yale University Press, 1978）。海德格刻意挑選何德林的創造性思維對抗科技的計較性思維。海氏「科技問題及其他論文」一書（The Question Concerning Technology and Other Essays, tr. William Lovitt, New York; Harper & Row, 1977）只含四篇論文，末篇「科學與思索」主張先與希臘哲人對話，然後與東亞世界進行不可免的對話。（頁158）他提出「論文」thesis字源乃印歐語系的「工作」dhē（譯者補充：德文「實在」wirkliche 根於「工作」wirken），「理論」theōria 原義乃尊敬「真理」Alētheia「女神」thea，引申為注意真理所呈露的現象；「觀解」theōrein 的羅馬譯文是contemplari，Templum 即希臘文Temenos，而Temnein指切割，所以觀解偏重分析。（頁159，164-5）分析哲學家對海氏的批評，除卻「海德格與現代哲學」首部，尚有艾耳「論存在主義」（見A. J. Ayer, Metaphysics and Common Sense, London: Macmillan, 1969）。海氏最令分析哲學家失望的書，當為「思想之虔敬」（The Piety of Thinking, Trs. James G. Hart & John C. Maraldo, Bloomington & London: Indiana University Press, 1976）。海氏最令希臘文專家頭痛的書，當為「形上學導論」及「早期希臘思想」（Early Greek Thinking, Trs. D. F. Krell & F. A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1975）。

至於黑格爾思想的來龍去脈，例如柏拉圖對他的影響，可讀 Paul W. Kahn 在 1977 年呈交耶魯大學的博士論文「柏拉圖：愛與秩序」(Plato : Eros and Order)。特別是頁 185 註 15 談及柏氏所謂愛對質料賦予形式，人的愛乃天賦的自由，憑藉愛，人界定自我及其目標之性質。Kahn 遂謂柏氏啓導黑氏「主觀自由」此概念。關於康德，近年有 Michel Despland 作「康德論歷史與宗教」(Kant on History and Religion , Montreal and London : McGill-Queen's University Press, 1973) 和 Paul Guyer 著「康德與對鑑賞力之要求」(Kant and the Claims of Taste, Cambridge : Harvard University Press , 1979) 及 1980 年普林斯頓大學出版的兩本新書：Yirmiahu Yovel 著「康德與歷史哲學」(Kant and the Philosophy of History) 與 Bruce Aune 著「康德的道德學說」(Kant's Theory of Morals)。杜威的高足虎克有不朽傑作「從黑格爾至馬克思」(Sidney Hook, From Hegel to Marx, Ann Arbor : The University of Michigan Press , 1962)。William Kluback 與 Jean T. Wilde 譯介海德格「存有問題」(The Question of Being, New Haven , Conn . College & University Press, 1958) 頁 29 云：「黑格爾以其結論——存在在意識（即思想）中中和解——使海德格的存在主義成為必須。對於黑氏，自由與力量是實有（Being）的存有論文之不同面相。它們由思想掌握和澄清。而對於海氏，人存在地牽連於自由與力量，又悲劇地參予它們。（海氏「意識」等於惶惑恐懼 Angst）然而人兼為它們的辯證中心及悲劇中心。他辯證地在思想中牽連它們，但是他悲劇地牽連於它們的存在之具體性。」Anne & Henry Paolucci 整理黑氏美學，編成「黑格爾論悲劇」(New York : Harper & Row , 1962)，第五章「萬神殿中的必然性與自由」可讀。黑氏熱愛莎士比亞劇作，海氏對英國文學冷漠。精研青年黑格爾的哲人奴卡士死後被 Lucien Goldmann 研究，見其「奴卡士與海德格」(Lukács and Heidegger , Oxford : Routledge & Kegan Paul , 1980)。1900 年生的海氏門人加頓馬 (Hans-Georg Gadamer) 撰「真理與方法」(Truth and Method , trs. Garrett Barden & John Cumming . New York : The Seabury Press , 1975) 及「哲學的解釋學」(Philosophical Hermeneutics , tr. David E. Linge . Berkeley , Los Angeles & London : University of California Press , 1976) 時常談及黑海二氏。我曾在 1978 年 12 月聽他在哈佛大學演講「柏拉圖論輪迴」，哈大「哲學解釋學」科主持人訪問教授 Mehta 採用加氏兩書為課本。加氏門人亨利舒 (D. Henrich) 繼承加氏在海德堡大學的職務，每兩年到哈佛作訪問教授一學期，專授黑氏哲學。約於 1970 年，我曾聽他在香港中文大學新亞書院演講「非希特」。此外佛蘭克福學派深受黑格爾、馬克思及弗洛伊德影響。

1980 年 7 月 6 日

中西哲學論文集

目 錄

§ 序 言.....	1
§ 列子思想評解.....	9
§ 韓非子之發揚、修改諸前驅及曲解老子.....	35
§ 從瑜伽與禪定以論陸象山、王陽明、王龍溪之學非禪非佛.....	67
§ 明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教.....	107
§ 黑格爾早年主要的學思及其成熟.....	139

列子思想評解

(甲) 形上學

① 自然主義。天瑞篇云：

生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。……有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終；……皆「無爲」之職也。……「無」動不生「無」而生「有」。

自生的道生化和制約萬物的色聲香味，本身沒有生死，也無心無執，故稱無爲。渾沌的物質自然從不確定的狀態（無）轉至確定的狀態（有），即凝固成日月衆星。「無爲」之職亦可讀作「無」爲之職，「無」指道的無相狀態。自然主義是表詮，遮詮就是：

② 反目的論（anti-teleology）。說符篇

云：

齊田氏（祭）祖於庭，食客千人。中坐有獻魚雁者。田氏視之，乃嘆曰：「天之於民厚矣！殖五穀，生魚鳥爲之用。」衆客和之如响（回音）。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：「不如君言。天地萬物與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力而相制，迭相食；非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋嗜膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉！」

此少年哲學天才在衆士諾諾時居然一士譁譁（直言），力排衆議，提出近似達爾文物競天擇論的觀點。原來動詞的「祖」並非祭祀祖先，而是送別饗飲時祭道路之神。也許鮑家少年認定這是迷信，他的自然主義酷似十八世紀法國文豪伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）在小說「老實人」（Camdide 有傳雷的譯本）所表現

的反目的論。事實上，萬物既相害且相利，生物學上所言共生或共棲（Symbiosis）例證了相利。然而天道無意使萬物互相利害。史記商君傳云：「千人之諾諾，不如一士之譔譔。」非但在政治，而且在學術，此語甚真。

③物可逆道。仲尼篇云：

無所由而常生者，道也。……物自違道，道不違物。善若道者，亦不用耳，亦不用目，亦不用力，亦不用心。欲若道而用視聽形智以求之，弗當矣。瞻之在前，忽焉在後；用之彌滿，六虛廢之（不用），莫知其所。亦非有心者所能得遠，亦非無心者所能得近。唯默而得之，而性成之（當依湯問篇修正為「性而成之」）者得之。

此乃假託關尹喜所言道物的微妙關係：道不會故意親近你或遠離你。倘若運用感覺器官和心智（佛家所謂六根）去追求天道，必疏遠了道，不是道疏遠你。只要「動若水」、「靜若鏡」和「應若響」（同莊子天下篇），便可自近於道，並非道主動近你。

④神清形濁。天瑞篇云：

精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各皈其真，故謂之鬼。「鬼，皈也；」（韓詩外傳、論衡、說文同訓）皈其真宅。

精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？此非宗教之靈魂不滅觀，狹義宗教的吸引力正在肯定「我神永存」。此神乃靈魂，即「心」的至尊意義。

⑤心臟主宰形軀。湯問篇云：

魯公扈、趙齊嬰二人有疾，同請扁鵲求治。扁鵲治之，既同愈（癒），謂公扈、齊嬰曰：「汝曩之所疾，自外而干府藏（腑臟）者，固藥石之所已（止）。今有偕生之疾，與體偕長；今為汝攻之，何如？」二人曰：「願先聞其驗。」扁鵲謂公扈曰：「汝志（智）彊（強）而氣弱，故足於謀而寡於斷；齊嬰志弱而氣彊，故少於慮而傷於專（剛愎）。若換汝之心，則均於善矣。」扁鵲遂飲（給）二人毒酒，迷死（醉）三日，剖胸探心，易而置之；投以神藥，既悟（醒）如初。二人辭飯，於是公扈反齊嬰之室，而有其妻子；妻子弗識。齊嬰亦反公扈之室，有其妻子；妻子亦弗識。二室因相與訟，求辨於扁鵲。扁鵲辨其所由，訟乃已。

這個滑稽故事當非事實，換心的醫學手術始於二十世紀。古人所謂心，含義模糊，兼為生理器官的腦和心臟，亦指形而上的心靈，遂易混淆腦與心臟，誤解心臟發號施令以控制全身，不懂大腦的主宰性。西方哲學精研「心身問題」，此心乃 mind 而非 heart，儘管 heart 亦指愛心愛情或精神熱誠，甚至心形物與情人或受寵者；腦屬於頭，不可能與屬於胸部的心臟混淆。南非名醫巴納德以狍心換替病壞的人心，對於古人真是不可思議。成語「狼心狗肺」罵人心狠手辣，今日「狍心狍肺」卻可無價值判斷，僅為對換心病人的中性客觀描述。

不論換上人心抑或獸心，只要未經洗腦或換腦，又未患失憶症或神經病，便不會喪失自身的認同（Selfidentity），更不會因換心而換腦，以致變成他人。

（乙）知識論

①懷疑主義。湯問篇云：

殷湯問於夏革：「古初有物乎？」

夏革曰：「古初無物，今惡得物？後之人將謂今之無物，可乎？」

殷湯曰：「然則物無先後乎？」

夏革曰：「物之終始，初無極已。始或爲終，終或爲始，惡知其紀（綱）？然自物之外，自事之先，朕所不知也。」

殷湯曰：「然則上下八方有極盡乎？」

革曰：「不知也。」湯固（堅持）問。

革曰：「無則無極，有則有盡；朕何以知之？然無極之外復無『無極』，無盡之中復無『無盡』。無極復無『無極』，無盡復無『無盡』。朕以是知其無極無盡也，而不知其有極有盡也。」

湯又問曰：「四海之外奚有？」

革曰：「猶齊州（中國）也。」

湯曰：「汝奚以實（證）之？」

革曰：「朕東行至營（州名），人民猶是也（如此問），問營之東，復猶營也；西行至闔（州名），人民猶是也，問闔之西，復復闔也。朕以是知四

海、四荒、四極之不異是也。故大小相含，無窮極也。含萬物者，亦如含天地。含萬物也故不窮，含天地也故無極。朕亦焉知天地之表（外）不有大地者乎？亦吾所不知也。

此段的物質循環觀念沿襲自易經和老莊，「物外」「事先」可能指涉宇宙充滿渾沌物質而未形成個體的狀態。中國哲人不及西方海德格追問得徹底，海氏「形上學導論」甚至問「爲何宇宙有物而非無物？」我們確可想像僅具時空而無物質的宇宙，亦可想像物質永居混沌狀態而不凝固成爲星球和萬物的宇宙，更可想像無機體永不進化爲有機體（植物、動物和人）的宇宙。科學家不必像形上學家問何以必定如此，夏革的態度是形上學的不可知主義。如無絕對的開始，便不能肯定卵與鷄、生與死、春與秋、晝與夜的前項抑或後項先出。在具備物質及其轉化歷程（事）之前，宇宙若何？誰也不可能知道。第一批物質及其首次轉化怎樣產生？如不訴諸宗教神話，也可索性取消始終的區別，將空間的可循環逆轉性質投射於時間，使時間及萬物宛若輪圈那般不分頭尾。莊子天下篇中惠施所言「今日適越而昔來」也能根於相信時間可逆。關於空間是否有限，康德自信成功地證明空間既有限且無限，貶之爲詭辯式辯證法所造成的幻像。羅素不欣賞康德的二律背反，在「哲學中的科學方法」書中指出康德某些證明無效。愛好簡易的列子作者不能構造精嚴大系統，但有可貴的靈感：沒有物質的空間沒有極限，物體可無窮分割。莊子天下篇載惠

施云：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」大一就是無限的空間，小一便是經歷無窮分割而仍非等於零的物質，只為方便而被稱為原子。恰似希臘 Zeno of Elea 的詭辯「每次走餘下的半途則不可能跑畢全程」，戰國辯士也說：「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」空間無窮大，萬物無窮可分。然而大一無外；小一無內：無限空間以外不可能再有空間（不論此空間有限抑或無限），原子以內不可能再有原子（不管原子可否再分）。上下八方廣於四海，商湯既知空間無限，便將範圍收窄為四海。在營國兩州的絕大部分，可說其東仍屬營、其西仍屬幽。夏革忽略一事實：縱使濱海的營州擁有領海，人在領海極東邊緣便不能謂其東仍屬營州。在幽州的極西邊界，也不能說其西仍屬幽州。假如全地球表面只算一州，方可在任何地點說其東南西北仍屬此州。在每一星球，皆可界說四海（如月球有無水之靜海）或四荒或四極。但如將四海代表地球的全部海洋，那末四海之外便無四海。火星雖可有海洋，但不在此定義之內。大小相含的個體數目不可列舉地窮盡，此含仍屬物理的，非心理的，更非華嚴宗那形上學的相攝、相即或相入。天地與萬物異名同實，只具總名和散稱的關係。宇宙包函極多的星球或天地萬物。古人未知地面乃球面，習慣用天地指謂地面及其上空。近代始知地球僅為宇宙的極小部分，許多星球的天地億萬倍於地球。夏革非天文學家，未知繁星多大，遂謙虛地懷疑而非肯定人類小世界以外存有大世界。事實上，可憐的古人既

不了解宏觀世界（macrocosm），亦蒙昧於微觀世界（microcosm），更未深探微妙的內心世界。今人仍未確知有無比人類更進步的動物，倘若答案肯定，人方可剷除「我學中心主義」或「我類中心主義」。如果將天地局限於地球的小天地，儒家所言「天地人並列成三材」是永遠正確的，除非外太空有超級優秀的高等動物征服甚至消滅了地球的人類。天地能否消滅？天瑞篇答道：

杞國有人憂天地崩墜，身亡（無）所寄。又有憂彼之所憂者，因（故）往曉（喻）之，曰：「天積氣耳，亡處亡氣。若屈伸呼吸，終日在天（空間）中行止，奈何憂崩墜乎？」其人曰：「天果積氣，日月星宿，不當墜耶？」曉之者曰：「日月星宿，亦積氣中之有光耀者；只（一作「正復」）使（如）墜，亦不能有所中（去聲）傷。」其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。若（你）躇步跬蹈（踐踏），終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然（如釋重負或解脫貌）大喜，曉之者亦舍然大喜。長廬子（戰國道家人物）聞而笑之曰：「虹蜺（霓）也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有（beino）中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固