

最新世界名著

鄒昆如譯著

莊子與古希臘哲學中的道

國家科學委員會補助
國立編譯館出版
臺灣中華書局印行

最新世界名著
鄒昆如譯著

莊子與古希臘哲學中

國家科學委員會補助
國立編譯館出版
臺灣中華書局印行

原 序

此篇博士論文的寫成，應該衷心感謝下列諸位：

首先是我的指導教授昆恩博士，以及傅海波教授。他們接受了我的論文，並且因此才能使它出版。

許多同學及朋友，在我寫此篇論文期間，給予不少的鼓勵。

此篇論文之所以能寫成，還要特別致謝路易士善會給予我的獎學金。

臺北的現代學苑月刊，把這篇論文收集在它的叢書之中，在此一併致謝。

邱 昆 如

一九六九年三月廿七日

譯 序

哲學是愛智的學問，而在愛智的過程中，東方與西方文化都有其獨特貢獻；而這些貢獻在於指出人類精神價值的高峯。在討論精神價值之進展中，中國古代與古希臘所走的路，有部分相同，部分相異的成果；要在學術上分辨出這些成果的高下，往往可以在哲學概念中去追尋。每一種哲學概念，都是通往那哲學殿堂的捷徑，筆者就在這種信念下，在比較中西文化的廣闊原野中，首先開墾這「概念」的荒地。

這是一篇西德慕尼黑大學的哲學博士論文，是寫給外國人看的，各種措詞，各種處理問題的手法，都是在就合洋人懂得的程度；因而，提起筆來翻譯時，就會有種種的困難，不但在整體的思想進程中，而且在細節的研討上，有許多地方，為洋人是必須的，但為中國讀者就是多餘的；反過來，也有許多為洋人的理路，是清晰明瞭的，而為我們中國人，卻必需加上某種程度的註釋。因此，在「作者」和「譯者」是同一個人的情況下，而且又在探討思想發展的問題上，原著與譯文間自然就有許多地方，次序上的變更，語法上的修正，以及增減的情形。這是不得已的，請各位讀者諒解。

就論文的整體而言，它是在考究人類智力通往智慧本身之路，是全人類在精神生活中的一面，因而本文不涉及任何物質進步，以及自然科學的問題。

又因為本文是比較中西文化的初步嘗試，而且着重點是先秦哲學與古希臘先蘇格拉底期的斷片，

故其系統不太明顯，很多地方必需保持原始的想法，以及原始處理問題的方式；因而，解決問題的方法中，沒有提及現代的科學方法。

雖然，論文所研究的不是現代問題，而是過去的哲學概念，但是，要懂得現代，往往需要由古代開始，思想的田園，總是由上一代的種子所繁殖的。筆者也就在這種信念下，逐譯了這篇很枯燥的論文，以貢獻給國內有志研究中西比較問題的同道；並誠心希望讀者批評與指正。

本論文之翻譯，承國立編譯館，收進世界名著翻譯叢書之中，在此一併致謝。

鄒 昆 如

於民國六十年教師節

莊子與古希臘哲學中的道 目次

緒論.....一

本論.....一二

第一章 道.....一二

第一節 概念.....一二

第二節 孔子.....二六

第三節 老子.....四〇

第四節 莊子.....六六

第二章 何多士.....一〇一

第一節 概念.....一〇一

第二節 向上之道.....一〇九

第三節 向下之道.....一五三

第三章 羅哥士	一七三
第一節 概念	一七三
第二節 對立和諧	一九五
第三節 智者	二二〇
結論	二七七
參考書目	二八四
索引	二九三
人名	二九三

緒論

這篇論文的目的，在於概念與思想史之比較，即比較中西文化中，以中國古代哲學之道概念，和古代希臘哲學家之相應哲學用辭。

中國與西方交往的歷史，也就是嘗試中西兩方互相翻譯對方精神產品的歷史。在這種翻譯嘗試中，吾人立刻會遇到中文的哲學中心概念「道」字。可是，正因為對這「道」概念有太多的譯文，因而，不但不能使讀者對此概念得到清晰的印象，反而把讀者導引到錯誤的地步，像福祿特爾(Voltaire)、懷斯乃(Quesnay)、萊不尼茲(Leibniz)、萊希萬(Adolf Reichwein)等人，對中國文化幾成爲狂熱的過度崇拜。而反過來，亦有費內亂(Fénelon)、盧梭(Rousseau)、黑格爾(Hegel)等人，對中國文化之輕蔑與低估。這些事實都在顯示出，他們雙方對中國文化都有所誤解，(註一)這些誤會俱來自：

(一) 有些人士，他們自己不站在學術立場，而首先有了別種目的；因而，亦祇用了很片面的手法，斷章取義；其目的祇想迅速把東西兩種不同的文化，加以牽強附會，使它們早日連貫起來。

(二) 還有一些人士，他們對外國文化抱有非常大的興趣和熱情，極力設法把它們譯成本國文字。但是，他們本身對那文化以及語言的知識不夠。而且，他們同時又忽略了一件事實，就是在同一文化系統中，完全相同的概念，有時也會有根本不同的意義，甚至有相反的意義出現。

爲了對這些問題有個清楚的交代，我在下面把「道」概念的翻譯成歐洲文字的歷史引舉出來：

(一) 在西洋：中國文化與西洋文化最早的歷史接觸，能追溯到公元六世紀時，那時由天主教的派奈略 Nestorian 的傳教士所促成，這件事實一直要到公元七八一年，在西安發現的一塊紀念碑，才爲人所知。那時，奈略派已經消逝了一百五十年了。(註)公元十三世紀，天主教傳教士又會再度東來中國。很可惜的，我們到今天都沒有保存到以上二次中西交往的歷史資料，尤其沒有當時文化交流中，翻譯雙方典籍的底稿。公元一五八二年，耶穌會士利馬竇 (Matteo Ricci 1552-1610) 把基督福音帶到中國。經由耶穌會士的努力，把中國古籍譯成拉丁文。那篇最短的老子道德經（老子約於紀元前六世紀），很早就譯成了外文。在道德經內，道概念發展到極深度的意義。可是，這篇譯文要等到公元一七八八年正月十日，才由馬竇拉伯 (Mathew Ricci) 帶到英國，獻給皇家學會當作禮物。這篇譯本是拉丁文，沒有舉出譯者姓名，在「道德經」標題下，祇簡單地寫上「天主教傳教士，耶穌會士」。這篇譯作，譯者的主要宗旨，是指出天主教教義中信道，尤其三位一體的奧秘，以及神之降凡成人的信條，早已在中國古書中可找到。因而，「道」概念被譯成「聖言」Verbum，乃是至高之神的語言。很顯然的，這種翻譯是屬於神學意味的。

公元一八〇七年，基督教傳教士亦東來中國。查姆士 (Chalmers) 牧師著「老子形上學、政治學、倫理學之觀察」一書，出版於一八六八年。他把「道」概念譯成理性，指謂道即是至高之神的理性。公元一八二三年，雷慕沙 (Abel Rémusat) 著「一位中國哲學家、老子的生活及學說懷述」。氏爲巴黎大學第一位漢學教授，在書中，雷氏極推崇中國文化。他特別指出，「道」概念絕不能以「聖言」一

詞，完全表達出其原義，他研究的結果，指出「道」概念含有三重意義：它有「存在」之意義，也有「理性」之意義，並且還有「道路」的字義。雷慕沙本人，在書中卻無法選擇三重意義中之一種，祇混用了三重意義。公元一八四二年，雷慕沙教授的繼承人茹理安(Saristas Julien)，把一些中國古籍譯成法文。他在譯文中公開反對雷慕沙的見解，並且指出，「道」概念並不含有行動，也沒有思想，沒有判斷，更沒有理智，故不能譯成「聖言」。在「道」的譯文中，他選擇了「路」字。當然，路的意義本來可以指出道概念之原始字義。

德文方面，最早把道概念翻譯的時間，是在公元一八四四年，由賴恩荷(Reinhold von Planchner)及史陶思(Viktor von Strauss)最先着手。賴恩荷隨茹理安之意見，把道概念譯成「道路」。特勞士則以為道概念就是西方的「神」概念，而且是有位格的神。並且更進一步以為，道概念與啓示的神概念有相同的意義。(註三)

牛津大學教授哈爾威克(Harwick)，用英文再次翻譯了道概念。他站的立場是能量及動力，是自然科學的看法，於是以觀察的法則說明道即是自然。以為道是抽象的概念，但在這抽象的概念背後，隱藏着能量及動力；這能量及動力，推動了整個自然的生成變化。因而，道是一切的原因，是生命的最終極原理，而且又是一切秩序的原則。道的意義包含了非物質性、永恆性、無限性以及不可視性。巴而福(F. H. Balfour)隨哈爾威克之見解，於一八八〇年出版「道家著作中之倫理、政治以及哲學」一書。在此書中，他把道和自然作比較，以為「如果道譯成道路的道，則就有自然之道的意義，

亦即說明道就是自然之演變，以及自然界之方法，還有所謂的自然律。但是，如果把道譯成理性，其意義則變成造化之力量，其在受造物中之創造、保存、賦予生命。並且因此，道就成了世界的理性原則。如果再把道譯成學說，道就必須是一種揭發自然秘密，以及指出自然法則的學說。因而，這種自然就是能產的自然 (*Natura naturans*)，因為中文中「萬物」所表示的意義正是所產的自然 (*Natura naturata*)。」(註四)

李雅各 (James Legge) 翻譯了很多中國古籍，其譯本直到今天還是權威。他對道概念的意見，則以為道是不能翻譯的。他說：「道是一種現象，並非一個積極的實體，而是實體的一種型態……翻譯道概念的最好方法，是祇把聲音譯出來，音譯要比意譯好。因為，英文中確實找不到一個與道完全相同的概念。」(註五)

佛爾克 (Alfred Forke) 則起來反對李雅各說：「李雅各提到道概念的翻譯中，幾乎常用音譯。他提出莊子書中的一段，就強調出道不是一種積極的實體，而祇是實體的一種型態，一種現象而已。這是不正確的，因為，在道德經中，道概念包含了雙重的意義：現象以及理性。」(註六)

完全以西方基督教精神信仰翻譯道概念的，除了上述的史陶思之外，尚有巴而克 (Parker) 以及衛理賢 (Wilhelm)。前者把道和德譯成「預知和恩寵」，後者則用浮士德詩歌中，復活前夜的「理智」來譯道概念，而又用聖經中若望福音第一章第四節的「生命」來譯德概念。

在德語系統中，道概念的翻譯，可用簡單方式分類如下：

(1)把「道」譯成無生命的概念，非實體者有：

德榜(Debon)：道路。

烏拉：(Ular)：路徑。

(2)把「道」譯成實體，而生動者有：

魯雅文(Rouselle)：萬物之領導者。

費特曼(Federmann)：精神。

衛理賢(Wilhelm)：理智。

諾亞(Noak)：神。

(3)主張音譯者：

懷斯(Weiss)。

(二) 在中國：由於道家在政治場中的爭奪，對道概念的意義也曾經遭遇到困難，印度王巴斯卡拉(Bhaskarakumara Kamarupa)，聽見老子的聲望之後，就要求中國使者把道德經譯成印度文。唐太宗於是在公元六四七年降諭，命令佛教名僧玄奘領導該翻譯工作。玄奘首先組織委員會，由道家學者和佛家子弟組成。翻譯工作的進行，想不到竟在討論「道」概念的印度文譯文而耽誤。玄奘代表佛教學者，以為「道路」(Marga)是適宜的字，這提案受到全體道家的反對，他們以為道概念應譯成印文的「菩提」(Bodhi)。(註七)

中國哲學史家馮友蘭，以為道是萬物生成變化原理。（註八）但要將它譯成西文時，則主張音譯。

（註九）

胡適則受了巴而福及哈而威克的影響，主張道概念祇能用「自然法則」表達。（註一〇）

X X X X X

這篇論文與佛爾克(A. Forke)有同一看法，設法指出深奧而且複雜的道概念，沒有任何西方文字可完全表達。道的字義雖然可用「道路」表示出來，這就與希臘文中的「路」或「徑」相仿。可是道概念除了道路之意外，尚有一種更深奧的意義，它有希臘文化中的「原理原則」，「太初」，甚至「存有」的意義。在另一方面，他還符合了希臘文的「精神」、「所思」，以及「言語」的諸種概念。因此，在本論文的本論中，把道概念由歷史的應用開始，作一體系的研究，從易經一直到莊子的深奧意義，以及複雜的演變，舉出來，好與希臘哲學中的諸種原始概念相比較。在希臘哲學中，特別舉出帕米尼德斯(Parmenides)的「道」(δῶς)，以及赫拉克利圖斯(Herakleitos)的「道」(δῶς)概念，作為中國古代思想中道概念的對應。

在本論第一章中，特別考究道概念，其從易經，經孔子及老子，直至莊子的歷史演變。道概念的最根本意義（即是說，從道的文字結構中，已經指出的原義），是「从行从首」。「首」的意義是頭，是思想和理性的象徵。「行」的意義就是行為，作事，甚至表示生活的全稱。古代典籍中，無疑的，道的最早用法是「路」；到了易經，則把道概念用作「宇宙之起源」，如希臘古代所研究的宇宙太初

問題相若。孔子與當時的封建社會時期，用道概念時就有了三種意義：有天道、人道和王道。天道也就是人類行為應當遵行的法則，而同時也成爲人心追求的目標。這目標爲一般老百姓來說，祇能通過執政者的導引，才能達到。因而，就在天道概念中，導引出了王道和天道。王道的意義後來成了「導」，也就是引導百姓，走向天道之意。可是，到了老子，他不肯承認王道爲媒介一說，以爲百姓可以直接與天道交往；於是天道的意義就無須經過「導」的概念，而直接成了天人之道。直到莊子，不但以爲人道之於天道有相互交往的可能性，而從根本着手，把天道拉下來，放入萬物之中，天道在莊子思想中，已不是高高在上的絕對存有，人道也不再是庸庸碌碌的百姓所屬。天人之間，甚至與萬物之間，已不再有任何鴻溝。於是，天道就因此可由人道之回歸方法，把天地人合成一體，與天道合成一體。莊子本身雖然屬於道家，但在道概念的發展中，卻統一了孔子及老子的學說。後二者本來是持相反立場的，莊子卻統一了他們。在莊子看來，道概念連合了多，使成爲一。在這個統一的工事中，本身就包含了「向下之道」與「向上之道」，而這二條方向相反之路，原本就是一條，原本是合一的。

本論第二章討論帕米尼德斯，他的「思想之道」有三重意義，這三重意義都指出向上之道的深義，而且真的抵達了最高的、且不變的形式本身，以及存有本身和真理本身。因此，他的向上之道，尤其在此道中向最高真理的追求，可以與孔子的思想相比，因爲後者在倫理道德中，追求自己的成聖成賢，追求仁的概念。帕米尼德斯和孔子所努力的方向，都是指向最高處，都希望達到那絕對的、不

會變的真理；而且二者都否定向上向下二道可以並存。孔子之道從下而上，帕米尼德斯之道，也是從下而上。人在思想中，在行爲中都沒有從上而下的途徑。可是，由於孔子在自己的倫理道德中，太著重實行，因陋，忽略了思維的系統部分。後來莊子出，用他那句思維深度的法則「道通爲一」，補足了孔子思維中缺少的部分。

如此，以「思想之道」的立場看，則帕米尼德斯的看法與莊子意見相似，二者都走向了形而上的境界。可是，在另一方面看，由於帕米尼德斯的哲學思想，祇有向上之道，這向上之道所追求的，是存有本身；而對於變化不定的現世事物，帕米尼德斯則採取了否定態度，根本否定了感官世界的存在；亦即是說，帕米尼德斯無法接受完全不變的真理本身，能與變化莫測的世事事物，共同存在於思想之中。這種對感官界的否定，應由莊子的向下之道來補充，即是說，在莊子哲學中，由於道存在於物之中，成了變化的原理原則。道本身不變，但是，由道領導的萬物則在變。這就是莊子哲學中第二個原則：「用則因是」，這原則是補充第一原則的「道通爲一」。在與帕米尼德斯的比較中，是超過了希臘古代哲學中向上之道的了。

與帕米尼德斯相反，但也可補足帕氏之學說，而進入極相似中國古代道概念的，是赫拉克利圖斯，他主張向上之道和向下之道是二而一的存在。這問題在本論的第三章中論及。赫拉克利圖斯的向下之道，會被向上之道完全吸收進去。帕米尼德斯以爲這種方向相反之道，是不可能通融的，而且在著作中明文指出，以爲這二條路是歧途。可是，赫拉克利圖斯卻把這種共融後的統一性，用「道」表

示出來，以爲道本身就有向上和向下二種特性，向上之道與向下之道，都在這概念中變成了一體。他用了語言和路二概念作爲道概念的綜合，把這二概念連結得非常密切，致使那本來相反的，互相矛盾的，竟變成了統一的，不可分的。這麼一來，赫拉克利圖斯的道，恰好與中國古代之道概念演變有相同的情形：那就是莊子的道概念：首先是「路」，後來成爲「導」，再後就是萬物的「原理原則」，推動萬物生成變化的「原因」。

在作此種思想演變的比較工作中，我們選了中國古代之道概念；在古希臘之思想中，我們則選擇了路與言語二概念，把希臘文的二種概念合起來的意義，去瞭解中國道概念的深義。而且，在這二種希臘概念中，我們還特別選了帕米尼德斯的路概念，以及赫拉克利圖斯之言語概念。道概念則以莊子爲基準，以歷史的思想演變爲經，以莊子書中道之深義爲緯，發揮其與古希臘哲學思想之異同。本論文之全部努力，都在於使這三個概念有某程度相同，以及它們之可相互比較性；並指出它們中間的應有差異，即異中有同，同中有異。道概念的歷史演變給我們展示出儒家與道家之思想對立。這對立並不亞於古希臘哲學中帕米尼德斯與赫拉克利圖斯的對立。雖然在比較中，我們可以找到許多相異處，甚至找到許多互相反對的地方；但是，在諸多差異中，終可找到和諧，而且，這和諧永遠是在所有對立之上的。

我們與米希(Georg Misch)教授有同感，深信在古代中國的思想演變，以及其哲學的演變，以整體而言，定可與古代希臘思想的發展相比。(註一)而且，用兩方任何一面的哲學體認，都可以幫助

吾人去瞭解另一方面的思想體系。這種相互間的關係，不必在許多文化工作中，或許多典籍翻譯中，而祇需在幾個中心概念的相互比較中就可得到。而這些中心概念的選擇，我們用了中國古代的「道」概念，希臘古代的「路」概念和「語言」概念。

緒論 註

一、關於對中國文化之過度崇拜，以及牽強附會的歷史集成，由 Hans Stange 所著 *Chinesische und abend-landische Philosophie*「中國哲學與西方哲學」一文，載於「世紀」*Saeculum* 雜誌第一卷，第三八〇至三九六頁，一九五〇年。

二、關於傳教史有 Thomas Ohm 所著 *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*。其中記載奈略派在中國傳教史略，以及西方發現的紀念碑於第六十九頁。西德閱斯特第二版，一九六一年。

三、史陶思著：「老子道德經」，萊比錫，一八七〇年。

四、李雅各著「東方經典」，牛津，一八九一年版，第十三頁。

五、全上，第十五頁。

六、佛爾克著：「中國古代哲學史」，漢堡，一九二七年版，第二七一頁。

七、伯希和 (P. Pelliot) 著「道德經作者」，刊於「通報」第十三期，一九一二年出版，第三五一至四三〇頁。

八、馮友蘭著：「中國哲學史」，第二一八頁。

九、馮友蘭著：「莊子」，第七頁。