

〈古典中國哲學中的 Physis 及 Nomos 或實然與應然〉譯評 (上)

I. 譯文部份

藤田一美 原著

江日新* 譯評

譯者前識

譯者在此發表這篇由藤田氏以德文寫作的論文中譯，其目的有二：首先是想介紹給國人，於甚囂塵上的比較哲學研究熱中，一種接近於「精神史」(Geistgeschichte)取向的本質性概念區分，它應如何地來從事？尤其是在整個概念叢結當中，其中具有代表性的（或常被回溯的）原初概念叢結，它在分析一個概念叢結傳統時，能為我們提供多大的視域？其次是想展現一位非全般在本傳統中人，他對其闡說之傳統（特別是透過一種藉由與另一亦非其本傳統的文化脈絡作比較）所取得的「面相」，內涵有什麼樣的卓識以及不相應和誤解。

依本來的計畫，譯者是準備以本譯文配附一篇評論，以就教於國內諸大方家。不過，由於藤田氏的文章佔篇幅極夥，茲先將譯文刊布，待至本刊下一期再發表拙文。

又必須一提的是：藤田氏此文借用了許多希臘哲學的概念，並直接地以原字的拉丁字母轉寫用於行文中。對於這些概念，其意義大略都已經由行文而有所規定了。不過，有關其在古希臘文上的精確意義，譯者擬在下期評論文後加附一「希臘字詁」來說明。至於原作者

* 江日新先生，本所臨時研究助理。

在行文中所表現出對有關中國傳統概念之釋詁與了解的疑點及偏差，亦將在拙文中予以討論，所以我們在譯文各條注中，只偶而加按點出一些明顯的錯誤而已。

原作者在本文中，引入了一些較為新鮮的哲學概念來與中國傳統哲學作比較，並且標舉出中國哲學的「人類學」考察特徵，譯者極希望國人能藉由這種對「哲學的人類學」(Philosophische Anthropologie)，特別是在此一種哲學的人類學的原始構想之基礎上，進一步來考察其對未來重建中國傳統哲學的一些可能性和前景。

本文的原始出版資料如下：

Kazuyoshi Fujita, *Physis und Nomos oder Sein und Sollen in der klassischen chinesischen Philosophie*, in: *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo (Aesthetics)*, Vol. 8 (1983), 37-57.

一、人類學在中國

中國哲學始自於孔子的人類學，儒家無疑地已成為中國哲學史中的正統，在這種意義上，老子及莊子乃是少見的形而上學中人，雖然他們經常是被當作中國哲學史上的基礎。由於儒家已成了正統，因此它至今不但受到推崇，並且也經常受到嚴厲的批評。老子是第一個且也是偉大的儒家批評者，依我的看法，儒道兩家之間的哲學論爭在中國古代的偉大時代中（約西元前552—141年）是最令人緊張和最有成就者之一。

孔子不是思辨形而上學的哲學家，而是人類學的哲學家，但這並不是說他是反對形而上的哲學的人，因為在他的哲學中有一通向宇宙論的形而上學或系統的形而上學的可能。由此後來的儒學得以發展成為宇宙論的形而上學。

在本文中我願意解釋儒家（依廣義）走上形而上的宇宙論的道路，特別是在與老子哲學的比較之下。

（一）孔子對於超人間的想法

孔子曾經說過：「天地之性，人爲貴。」^①

在天地之間人之尤爲獨特乃是因爲他有其自己的精神力量以及語言活動。人能夠藉著其自己的力量來塑造人類世界本身 (die menschliche Welt als solche)，並把它當作宇宙中的最重要層面而將它整合到宇宙總體中去。換言之，人在這個宇宙中因「Physis」^② 所給予之力量而成爲宇宙之德^③——即宇宙的中心。在這個意義上我們可以把儒學看成是人類中心的人類學 (anthropozentrische Anthropologie)。就像劉氏（譯按：拉丁轉寫作 Liu-Yao，然譯者遍查所能資用書不獲，姑以「劉氏」譯之並存查）曾經說過的，人雖然在自然上不能沒有宇宙而存在，但是宇宙本身也不能沒有人而得到證實，換言之我們可以這麼說：人是由自然出發而被規定爲宇宙中心而行動的。

倘若是如此的話，作爲宇宙中心的人藉著人的力量首先應該做什麼呢？是「知」，但是什麼樣的知呢？是根本的知，也就是能完全公開地說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」^④ 孔子的知性哲學亦即以這種原理性知識開始。在蘇格拉底 (Sokrates) 的「Philosophia」（愛智，亦即指「哲學」）中，就像在《辯護篇》(Apologia) 所展示的，爲追求知識之基礎的無知之知 (das Wissen des Nichtwissens) 實即是哲學活動 (Philosophieren) 的開始。但對於蘇格拉底來說，其哲學實即是追尋著存有及認識之後物理學之基礎 (meta-physischer Grund) 的「形而上學」(Metaphysica)。那麼在孔子哲學中哲學研究的對象是什麼呢？

孔子的「不知」只不過是指在對人事做哲學思考上的自我限制，他不想談超自然的存有者。^⑤ 由於他一直是對人的生活有興趣，因此死亡的問題對他來說也不是

① 吉川幸次郎述，黑川洋一編：《中國文學史》，東京：岩波書店1976，頁3。

② 本文中我爲了找尋比較的可能性而在方法上使用了許多希臘術語（特別是柏拉圖的）：physis, nomos, paradeigma, taxis, aretē, politikē, horisomos, katēgorein, dialektikē, parousia, methexis, mimēsis, homoiōsis, ekstasis 等。（譯註：physis 中文通常譯爲「自然」，不過在原作者文中似可選譯作「氣」，這一作爲「氣」解的「physis」恰可與其相對字「理」來譯「nomos」相當，不過爲避免誤解起見，行文中我們仍保留作者的希臘原字。）

③ 同註①。

④ 《論語》，二〈爲政〉，十七章。

⑤ 《論語》，七〈述而〉，二十章；十一〈先進〉，十二章。

哲學思考的對象。^⑥

倘若是如此的話，那麼在他的哲學中不就沒有形而上的層面嗎？

非也，是有的。因為他在哲學上的自我限制決不是意指對形而上存有者的簡單否定。^⑦人雖然是宇宙的中心，但他並不即就是宇宙及其自身的始基 (Urgrund) 或原因 (Ursache)。基礎無疑地是種超人和形而上的東西。對於這種人類的基礎，特別是對於人之德行的基礎，孔子稱之為「天」，天在老子那兒卻不再是絕對的基礎，而只是「中間存有」(Zwischensein)。孔子幾乎不談天的本質，而且也只在關連著人之自由上來談祂的影響。

作為人類德行之絕對基礎的天引導人向德行並支持人的人性行動。因此人乃是種在天之引導下，要積極去做某種東西者，而天在這種意義上亦即不過是人之行動 (Menschlich-tun) 的基礎。

然而人表現出必須依由天所規定的人性而作為人地來行動。倘若是如此的話，那麼天正如柏拉圖的最高觀念 (die höchste Idee) 或老子的絕對之道 (絕對原理) 那樣的 Paradeigma (範型) 嗎？人之行動的 Paradeigma 完全即就是人。因為人可以把不顯現給人自己的東西不取作為某種 Paradeigma 的東西。這應該怎樣說呢？

人有天作為人之行動的基礎。但是天與人的關係是不同於柏拉圖之最高觀念與人的關係。孔子根本不談在基礎與人之間存在有什麼樣的存有學關係。對於人與天的關係，孔子的想法只是如下：人就像天所意願那樣能夠而且是必須將聖人之道當作正道之指引地來採取和遵行它。若是如此的話，那麼人能如天所意願那般一直如此行動嗎？不！就如老子嚴厲地批評孔子那樣，人——亦即有限的存有者——並不能一直穩合於天之意志而行動。人是種更容易因其有限性而失去其正途的東西，因此，雖然人在事先完全不知道天所意願的是什麼，但是他必須只藉在其自身中的人之意見來塑造其自我或其自己的人格性。因此，他在此時此地於其自己的命運中所必須個別從事的乃是一個大問題。由於其個體性和人格性之故，人們根本不能重覆與神聖之人相同的道路。當天願意時，祂可以很輕易將人毀滅掉，僅只有在這觀點中人才能知道天是不再願意與他同行的。

人必須經常地、在天及其意志下嘗試地去走他自己並不可重覆的道路——雖然他

^⑥ 《論語》，十一〈先進〉，十二章。

^⑦ 《論語》，六〈雍也〉，二十三章。

在事先根本不知道天到底願意要什麼。這即是孔子關於人之行動的形而上基礎的想法，他不再想去問天的本質。

關於作為形而上之基礎的天，至少有兩種相對立的解釋。有一種解釋說天是 Physis 或 Physis 之法則性 (Logos)；而另一種則說天是人格神。但孔子對這個觀念談得很少。在這種意義下我們不能將它拿來與所謂人格神做比較。但無可懷疑的事實是：人不管他喜歡或不喜歡，總是在天之下作為一種自然的現象活著。作為自然現象的天，其本身並不是人類性的基礎。但我相信，作為人類性之基礎的天，於孔子來說也不能沒有自然現象的比擬想法而存在。也許他根本無法想到那種就像老子絕對之道一樣所揭櫫不是作為現象，而是「無」(Nichts) 的形而上根基。

在可見的天中見出不可見的力量以及主張這種力量為其哲學篤誠的對象，這都在他的理性主義之外。但人也許能夠這麼說，其理性主義並不是這麼嚴格地，因為他並沒有失去追求超於人者的熱情和誠心。他的理性主義的界限在這種意義上不是這麼絕對，故而於此界限上人們可以找到通往宇宙論的形而上學之路，因為就像我在後頭要說的一樣，天在老子的哲學中乃介於絕對之道和人之間的「中間存有」(das Zwischensein)。

（二）在天之下的人類

人類來自於宇宙的 Physis (Physis des Kosmos)，老子意下的 Nomos^⑧ 國度，於孔子來說，它不可區分地與 Physis 的國度有一個延續的關係。孔子這一思想在中國的形而上學發展上扮演了極其重要的角色。

雖然人完全無法預知天所意願的是什麼，以及天意對人來說乃是不可抗拒和預見的「天命」，但由於本然的人道事實上已由天意所正定，故而我們確是可以在 Physis 的國度中生活。人能夠在聖人的指引下成全其自己的人道，^⑨ 這是個大希望。

（三）倫理與政治

本然的人道即就是普遍人類世界的法則性，因為整個來說，這一個道即就是人之道。^⑩ 故而，個人的德性 (persönliche Moralität) 與政治的德行 (politische

⑧ 本文中 Nomos 意指一切人之行為及制度的總念，其意義差不多同於柏拉圖的用法。

⑨ 《論語》，六〈雍也〉，一章、十二章；八〈泰伯〉十五章、十七章。

⑩ 參見金谷治，《論語の世界》，東京，1970，頁169。

Tugend) 之間事實上於此是沒有分別的。對孔子來說，理想的政治乃是周朝的盛世。^⑪ 這種政治即就是以文化（或人文主義）來管理，而與前兩個朝代以軍事主義、不准對抗的統治規定及嚴苛的刑罰來管理者完全不同。

他說：「為政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」^⑫ 因此道德就是政治，而且政治同時必須是道德。^⑬ 孔子並且以風來與有德之人做比較，因為有德之人就像風之合於自然法則，而使得草偃一樣能移動。^⑭ 道德的力量在原本上是這麼地強大而能為政治的第一原理。

（四）人之世界的系統化——定義

人之行的開端即是知，而哲學知識的開端，依孔子其定義亦即是依各名字的意義界限地把事物之本質弄清楚和有條不紊。

依孔子人世間最高的德行無疑地是仁，作為人類學的哲學實即就是以仁為其頂尖的人類德行的系統化。在人類德行的系統中，仁在作為最高德行上，它於總念中尤特具意義。因為唯只有仁才能認取對全體人類的努力，換言之，它無非就是統一之秩序的德行，亦即如柏拉圖《政治篇》(Politikē，即《理想國》) 中善 (idea tou agathou) 之為 Taxis (秩序) 之本原一樣。但自然地在仁與柏拉圖之善間是有著存有學上的差異 (die ontologische Differenz)。

但什麼是統一的秩序呢？這乃是說，在整體中每一個層面——不管是動態的、靜態的或和諧的——都擁有其自己的秩序 (Taxis)。依孔子的看法，唯只有仁才能給予人類國度統一的整體、秩序和和諧。因此仁對孔子來說乃特具意義地是所謂 Aretē Politikē (政治之德)。

這種秩序且和諧的人類世界藉何而得能被具現出來呢？是藉 Diaphora (種差，differentia) 和 Horismos (界定，definitio / Unterscheidung) 來做區分和系統化。換言之，即藉著正確的 Onomazein (名稱) 或 Katēgorein (如實地稱述某物)。於我看來，孔子即稱這種人類精神的世界構作運動為正名。^⑮

⑪ 《論語》，三〈八佾〉，十四章。

⑫ 同前書，二〈為政〉，第一章。

⑬ 例如荻原徂徠 (1666-1728)，他是日本江戶時代的思想家，參見其所著《辨道》，收入於《日本思想大系》，第三十六卷，東京，頁12。

⑭ 《論語》，十二〈顏淵〉，十九章。

⑮ 同前書，十三〈子路〉，三章。

從界定 (Horismos) 到秩序 (Taxis) 的道路乃特別是為蘇格拉底的道路，在孔子的哲學中我們雖然無法找到蘇格拉底式的知識批判，也找不到蘇格拉底式的 Logismos Aitias (原始理由的邏輯研究)。但界定的方法，對人之法則性 (Logos) 的信任，知同時即就是行的想法，所有這些顯示出了蘇格拉底與孔子是一致的。孔子及蘇格拉底 (或柏拉圖) 相信，在 Physis 和 Nomos 之間存在有「存有學的——邏輯的延續性」(die ontologisch-logische Kontinuität)。孔子的理性主義經常是對這種延續性的見證，雖然他在正要走向形上思辨的形而上學 (Metaphysik speculatio metaphysica) 的出口時便停下來。這一見證無疑地是孔子哲學的核心，因此老子必然極尖銳地批判他。

然而他雖然有這種存有學的——邏輯的延續性之思想，但極其可惜地沒有繼續在辯證法上和和方法上發展下來。在其學生所錄記下以作為其思想 (言論) 的著作中，我們卻仍可發現到這個「辯證」(Dialektikē) 的層面。然而這個辯證層面 (或辯證運動) 乃是種不同於蘇格拉底之辯證的東西，蘇格拉底的辯證要求要重複 Erōtēsis (問題) 和 Apokrisis (回答) 或者是相互的 Elenchos (檢試)。^⑩ 由此我們於此必須注意，在這兩種理性主義間存有著一個鉅大的差別。

(五) Horismos 作為哲學反省或哲學試探的遺忘

由於統一的秩序是藉著辯證的 Horismos 來自我張顯，因此這個 Horismos 乃是自致力於整體之 Politikē 中的第一要務。^⑪ 據他 (按即孔子) 的意見，若「字詞」(das Wort) 不正確的話，則「言語」(die Sprache) 就不能正確，而且言語若不正確的話，則「事物」(die Sache) 也決無法真而清楚地顯現出來。^⑫ 當事物不是在統一的秩序中時，政治便要變得沒保障且不安定，而人民也不能有安寧。因此，統治者必須是德行最高尚的人，他才能夠藉著德行的力量而以正確的 Horismos 將一切導向於秩序。根據柏拉圖的思想，在這種意義下，統治者則一定得是為能明白一切的哲學家。

但 Politikē 並不經常都是哲學的。在他的時代中已經有了所謂階級的身分社會，而統治者自然地(?)不經常即是有最高德行的人。由此，有關正確的 Horismos

^⑩ Platon, Cratylus 390 c10-11, Epistulae 344 b1-c1, Leges 963 d9-10.

^⑪ 《論語》，十三〈子路〉，三章。

^⑫ 同前書。

之思想事實上乃是對那種錯誤的（或還不是正確的）階級的批判。孔子希望透過 Horismos——即所謂藉著人的世界構作能力(Weltgestaltungskraft des Menschen)——來把還沒有導正的社會導引到理想的秩序中。但事實上，孔子並不像蘇格拉底那樣積極地努力於政治，而且孔子所持最先和最重要有關 Horismos 之政治方法乃是如其一位學生稍帶諷刺所批評那樣，對實際政治上是「太迂」些了。^⑩

孔子的方法在理論上雖是完全地為根本且基礎的，但早還是已存有作為所謂既成事實的大階級。當所謂既成事實沒有作用時，為什麼有人要這麼「太迂」地講呢？迂腐的意思無外是對有關什麼是真正的德行這種問題之反思和還元的回歸。只要人努力於這種迂腐的問題，他就會無所用處。孔子這位學生的批評以及完全同樣地，實際政治家（如 Anytōs）或所謂「哲人」（Sophisten）對蘇格拉底哲學——這種哲學希望藉著 Horismos 和政治中的 Logismos Aitias 來整理德行（Tugend, aretē）。

然而，根據孔子或蘇格拉底的思想，即使在人無法以哲學研究而有所事事——因為人們仍經常迂腐地來從事這種問題，這兩位哲人仍無所關懷。這兩位哲人關心的無過於是這樣的問題，即在原本上人的世界是藉由何理由和原理而分化和被體驗為個體，以至人可以被當作“to logon echon”這樣地來提問。在這種意義上於他們之前乃是沒有十全的事實。人的世界在本質上仍還沒有正確地分化和整序，這是一個哲學的事實。

沒有理由、原理和觀念，也就沒有東西能開始和成型。實在主義或實在主義的政治，對於這些理性主義的哲學家來說只不過是種遺忘了 Logos (ratio) 的非理性主義。觀念主義——倘若我們可以特地這樣來稱呼孔子或蘇格拉底的思想的話——乃是相當實在主義且積極的，因為其哲學乃是希望依其自己的方式，藉著觀念的實現性力量而依準於人性來形成人的世界。

人的世界應該藉由如如的 Logos 正確地 (orthōs) 來形成。然雖如此似乎已有些許什麼東西擺在我們面前，並且作為如此之某物而富有意義地存在著。事實上，即使僅只表面是確然實在的，實在的重要性乃是在於能夠克服理想主義、哲學的要求。換言之，在 Doxa 和 Epistēmē 之間一直存在著一個長時期的爭論。對應於表面之實在的重要性者自然是那一個還不是 Epistēmē 的 Doxa，這個問題一直仍還

^⑩ 同前書。

是哲學的。

然而，實在論是把典型的哲學思想——亦即藉著正確的 Horismos 而形成的世界 (Weltgestaltung)——當作一種政治的意識型態來接受。孔子本人的思想事實上是由批判 (Kritik) 或哲學反省走向一種表面上已經完成的事實——亦即當時的階級地位社會 (hierarchische Ständegesellschaft)——的無反省證立。作為意識型態的 Horismos (畫分) 在這個脈絡中並不是一種新的人間世界的哲學系統化，而是已經分畫、系統化和封閉之秩序的維持。為要維持現今的秩序，人們必得要帶哲學之懷疑地維持其既予的立場。Horismos (畫分及系統化) 的哲學思想本身在 Horismos 的政治意識型態中很容易改變，這種意識型態在當前述思想忘掉了哲學的化約反省 (die philosophisch-reduktive Reflexion)——亦即無限、辯證的 Logos 運動的緊張關係——時，它就會想把階級的地位社會的既予秩序維持成一種絕對的秩序。

由於他有關人格德性的思想被許多解釋者做過分的強調，因此人們經常忘掉了孔子哲學的核心，這個核心亦即試圖透過 Logos 的辯證運動將人間世界改換成理想的國度或 Physis 的國度。這即是所謂其哲學的命運，然而我相信，在某一方面上說，這也是他的罪過 (Schuld)，因為他的對話方式並不像蘇格拉底那般是辯證的，而且他的哲學思想幾乎只限制在人事 (die menschlichen Angelegenheiten)，且在這種意義下放棄了「形而上的思辨」(speculatio metaphysica)。

二、作為人類學之否定的宇宙論

在中國哲學史上，作為形而上學的典型宇宙論哲學似乎是要從謎樣的哲學家老子（約西元前五世紀末到四世紀前半葉？）。依我的看法，老子的哲學確實是幾乎一直都底據於中國哲學史的形而上思辨 (speculatio metaphysica)。

（一）作為一切事物之根源的道

根據老子的思想，這個世界上的一切事物都是相對的和暫時的。「道可道，非

常道；²⁰ 名可名，非常名。」²¹ 我們能夠以我們人類且相對的語言來命名和描述之東西，它總是為相對的和有限的。絕對、永恆、無限之物，我們根本是無法以人類的語言來命名、描寫、規定和界分。是故他說：「無名，天地之始。」²²

在這種絕對的開始，亦即在「無名」中，一切都得到了把握，但仍還未分化。²³ 由此我們無法稱名其如如的本身。這種無名的如如本身原理（？）乃是：「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆。」²⁴ 隱喻地說，它乃是「天地母」。²⁵ 老子說：「吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。」²⁶ 因為如如的道一直地在這個時空中重複著。

作為在其自身不作分化和不受限制之總念的道，它就像赫拉克利特或柏拉圖所說的 Logos 或 Idea²⁷ 一樣，正是看不見、聽不到、摸不著的。²⁸ 因此本身如如的道，在這個世界上從表相來看乃是無狀或「無物」，²⁹ 然由於存有論上絕不是無物，故而它乃是所謂「一」，³⁰ 也就是以無狀之狀為原狀者 (*das Eine, das die gestaltlose Gestalt als Urgestalt hat*)。

²⁰ 在這個脈絡中道意指孔子的人類學（我將老子的原文增譯了從 *der* 到 *scheint* 一段話）——參見下譯注——，藉著對孔子的人類學的批判，他開始了他的形而上宇宙論 (*metaphysische Kosmologie*)。

〔譯注〕原作者將老子這句話譯作爲：“Der Weg, der als die absolute Norm für menschliches Leben zu gelten scheint, keineswegs *der absolute Weg* (Chang-Dao). Der Name (Ming), mit dem wer benennen können, ist keineswegs der absolute Name.”

²¹ 《老子》第一章。

²² 同上。

〔譯注〕原作者將「無名，天地之始」譯作“Das, was wir in diesem Sinne nicht benennen können, nämlich *das Namenlose*, ist der Anfang (Ursprung, Shi) aller Dinge.” 亦即，他將「天地」譯成「alle[r] Dinge」（萬物）。由於這種混淆可能會造成概念詰訓上的分歧，因此譯者在此先行舉證。

²³ 參見第二十五章。

²⁴ 第二十五章。

²⁵ 第一章。

²⁶ 第二十五章。

²⁷ 參見 Diels-Kranz (DK), *Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 107, Phaedrus 247c 6-7.

²⁸ 第十四及三十五章。

²⁹ 第十四章。

³⁰ 第二十二章。

（二）道與存有物之間的關係——Parousia 及 Methexis

作為絕對的道的一其自己雖是無狀的，但確實是一切形狀的根源。沒有這個一也不能有多和差異，因此老子說：「萬物得一以生」，亦即沒有其他東西不是這種能讓萬物如其所是而存在的一。在這種意義上，一乃是經常存在的絕對的道（Parousia），雖然它是以非存在者的現象（Phänomen Nicht-seiendes）存在。^{③①}

作為存有者的人，正像其他的存有者一樣，總是與併於絕對的一，並且是一的顯現場所。然而人還有其他的命運，這種命運是其他存有者所沒有的。人是種自己意識到自己在作為一之顯現場所之存有者上為有問題者，或者說是能且會問詢道之本質者。然而，這種人的命運在原則上是不同於孔子的思想，孔子認為人是這個宇宙的德行或中心。這是孔子的人類學和老子的形而上宇宙論間的重大區別。

由於作為由道達道之存有（das auf dem Weg zum Weg Sein）的人還不知道達致道的正確之道和存有的意義，故而它一直與道還有距離，雖然他已是「一」顯現的場所。他必須跨越過這種命運上的距離。但如何呢？老子根本沒有道及達道之道（方法）。在老子的哲學中，人如何能夠從感官的世界過越到超感官的道，這乃是個謎。^{③②} 他的思想我們至少可以做如下的解釋。

當人能夠合於作為基本之道來行其道時，他必能極卓越地參予於作為一切本原的「一」以及看出區分一切如如之事物的「一」之力量的本質。在這種參予（Teilnahme/Methexis）而且藉著這種洞見，他便能夠全般地塑造出其自己本身和這個世界，彷彿「一」要透過他來區分一切如如的事物。^{③③}

存有的意義乃是一切存有者如如地合於其地位地顯現出來。而且人也得要在這種意義下合於道地來將其自己塑造成一存有者。藉由這個「應然」（Sollen）開啓了指向於道的倫理學。然而老子的倫理之道卻在根本上不同於孔子的。

（三）指向於道的倫理學

老子的倫理學下屬於作為形而上之存有學的宇宙論。在這種意義下，他的倫理

③① 第二十二、三十九、四十二章。

③② 於孔子來說，道乃是 Horismos。〔譯者按：本段中「他必須跨越過這種命運上的距離」一句，其原文如下：“Er soll solche schicksalhafte Distanz überstreiten.” 其中動詞 überstreiten 意思乃是「爭吵」、「論爭」，但如此意思似不合此句的意思，它可能是 übertreten 一字的筆誤，茲逕改之並附識如上。〕

③③ 第三十七、五十二章。

學是存在於宇宙論系統中，沒有宇宙，人根本是不能存在的。然而——就像孔子那樣，我們是否可在老子那裏這樣說，沒有人，宇宙可能會是沒有意義的，因為人是宇宙的中心？不！在老子那裏，一談及人，同時也談及宇宙，尋找宇宙的本質同時即在尋找人的本質。但這在老子那裏並不是意指儒家的人文主義，倘若如是的話，那麼老子的倫理學究竟是什麼呢？

傳留到我們手上的原文似乎是西元前二世紀左右完成的。這一文獻分作兩篇，上篇稱作〈道經〉，下篇稱〈德經〉，我們並無法確定，這個分法是由老子本人所作，因為不但他的生平極為謎樣，而且他是否存在也極其迷離。依我的看法，這一文獻是無法清楚分開的。孔子的哲學能夠自立為獨立的和系統的人類學，因為他對形而上的存有學幾乎不存有任何興趣。但就老子來說，倫理學總是要存在於形而上的宇宙論系統中。唯只有在宇宙論的脈絡中他才能夠談到德行。對他來說，「應然」的問題是以存有的研究為起始的，根本不可倒反過來。

（四）作為存有及應然之基礎的道

孔子以 *Horismos* 作為人之 *Logos* 的方法，老子則沒有這種邏輯方法，因此人們不可能有邏輯研究的論據，人們並不知道，道究竟是什麼以及人如何能夠參與於這個道。達致道的道至少在表面上顯示是與 *Logismos* 相反對的，因為老子只隱喻地和謎樣地談論這種道。

在作為存有和應然的基礎上，道把這個世界塑造成一個和諧和秩序井然的整體。³⁴

存在於世界上的人的目標無非是世界的和諧，道即把這個世界提出來作為始基。因此，絕對的道乃是人道的典範 (*Paradeigma*)，而參與這種道的嘗試同時亦即是 *Mimēsis* 或 *Homoiōsis* 之道。因此，倫理學乃是作為存有及應然之基礎的道的作品之 *Mimēsis* 的人之自我塑造。

經由對道的 *Methexis* 和道之 *Parousia* 首先變得必要的是人的作品，換言之，我們像底下這樣說：作為人所努力對象的「應然」或倫理學，它無非是能思想和行動之人過渡向「存有」的過程。

³⁴ 第五十一章。

（五）作為政治之絕對原理的道

對老子來說，倫理學同時也是政治學，因此倫理的原理變成了政治的原理。作為存有和應然之基礎的道是以底下的方式提現出來的。

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」³⁵ 萬物中最重要東西（to presbytaton）是天和地，然後出來的是神靈（daimōn）以及由神靈所造始的神聖對極（die heilige Polargegend）。³⁶ 然後是一切諸物及人。在人的世界中最重要的是王，他說：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈……侯王得一以為天下正。」³⁷

在他的時代還有著階級的身分社會，在這個社會的尖頭處有國王居於絕對的統治者，就像在孔子的時代那樣。然而這個由絕對之道所揭舉出的宇宙論階級完全是唯心論的，決不是實際王權的合法化，不過我們於此仍必須注意，老子是在談王權以及在同一層次上有關天或地的存有必然性（Seinsnotwendigkeit）的絕對合法化。於我看來，在這兩種必然性間並沒有存有學上的不同，這同樣是 Physis 與人之間的存有學上的延續性（但這一延續性同如我底下要說明的，並不同於孔子的）。

人在這個世界中有其自己的命運，亦即說，人應該（soll）以思想者和行動者身分過越向「實然」（Sein），而試圖參與那一個道（即一）。當所有的人都是在走向於實然的應然之道（auf dem Weg des Sollens zu Sein）時，那麼根本就不會有人是無應然的侯王了。由此這個觀點產生作用而對實際政治的批判。侯王經常因為從根本上缺乏對一的實際參與而受批判。然而在當人忘掉了這種批判觀點，也就是應然的層面時，形而上的參與理論就會違背老子的觀點而當作統治者的政治意識型態，亦即同如正確的 Horismos 思想之經常可能起作用來合法化王權那樣地發生作用。

（六）聖人與無為

形而上的參與理論事實上是不能合法化實際的政治。事果如此的話，那麼誰能夠無誤而合於道地來行走向於實然的人的應然之道呢？老子稱這種人為聖人，他們是能思想、能行動之人的理想類型。

³⁵ 第四十二章，有關“to presytaton”參見柏拉圖在其《梯美烏斯》（Timaeus）的宇宙生成論。

³⁶ 第三十九章，這一對極亦是進一步發展的出發點。

³⁷ 第三十九章。

理想的人已經參與於道了，在這種意義下，「應然」不再是日常之人的道在問題上所必須維持的應然，而是已經變成了「實然」。換言之，以我們的術語來說，聖人早已在 *Physis*（是如爲其本身者，*What-is-so-of-itself*），³⁸ 而不再是在 *Nomos*（人爲的類型）中了。對孔子來說，聖人乃是人爲的理想類型，然而對老子來說，聖人則別有所爲，而這無非是孔子的概念的倒轉。

從應然到實然，亦即從 *Nomos* 到 *Physis* 的過渡乃是從人爲到無爲（或非人爲）。然而這不是與老子著名的話頭不一致嗎？因為他說：「是以聖人抱一爲天下式。」³⁹ 聖人如何能夠是爲人爲所式的無爲呢？我們必須遵循其思想本身來解釋這個看似矛盾的說法。

老子說：「道常無爲而無不爲。」⁴⁰ 我們可以把這個說法準如下述來表達：聖人雖然經常不作爲，但確實對一切作爲。⁴¹ 在這個脈絡中，「去做些許什麼」（*etwas zu tun*）意思無非是「如彼之出於自然（*kata physin*，自其本身）那般地讓彼些許什麼（包括聖人本身）爲如此」（*etwas [einschl. den heiligen Menschen selbst] so zu lassen, wie es von Natur aus [kata physin, of itself] so ist.*）⁴² 這意即是藉由人類語言所形成之行動的否定，是 *Nomos* 之獨立性的否定並且同時也是 *Physis* 的肯定。這種作爲 *Nomos* 之否定和 *Physis* 之肯定的行動，其如如本身並不顯目，因此老子稱這種偉大的力量或形成世界的力量爲「玄德」。

「作爲玄德的無爲」（*Nicht-tun als Xuan-De*）⁴³ 絕不是「無事一爲」（*Nichts-tun*）。人應該從自然而出地將自己本身當一個存有物而在宇宙的和諧中完成之。這亦即說：聖人之所爲並不是人間的，而是宇宙的。

（七）作爲返於自然以走到絕對之道的人道

人之在於宇宙似乎有些特殊，因爲他訂立了 *Nomos*。孔子試圖接續不斷地與

³⁸ 參見 Arthur Waley, *The Way and its Power, A Study of the Tao Te Ching and its Place in the Chinese Thought*, London, 1934.

³⁹ 第二十二、二十七章。

⁴⁰ 第三十七章。

⁴¹ 第二章。

⁴² 第四十一、五十一章。

⁴³ 第五十一章。

維持 Nomos 之體系的 Physis 和諧相處。但於老子，爲了返於 Physis（自然），Nomos 自身得要予以揚棄。作爲返於自然的「無爲」是絕對之道的「模擬」（Mimēsis）形式。他對於這種形式只能以隱喻來談，例如下引：

「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。……」^{④④}

無疑的，歸根是一種「形而上的思辨」（speculatio metaphysica）的形式。因此，將老子的這一形而上之道拿來與赫拉克利特（Heraklit）或柏拉圖的古典形而上學做比較，這並不是完全無意義的。例如，赫拉克利特在其著名的斷簡中說：然雖 Logos 是普遍的，但仍有多活著（leben die Vielen），彷彿它們各個都有其自己的思想法則（Denkgesetz, Phronēsis）。^{④⑤} 每一個人都得經由其自己而回返於普遍的基礎，^{④⑥} 但……如何呢？

對赫拉克利特來說，人是 Logos 的顯現場所。在自己身上「聽取 Logos」（In sich selbst den Logos zu hören）^{④⑦} 即是走向於原本基礎的道路。於柏拉圖來說，人則是精神（Geist, Psychē）之實在性的顯現場所，因此人的精神有可能重新憶取觀念和最高的觀念。這兩者的方法無非是作爲 technē tōn logōn（論說的技術）的 Dialektikē（辯證法）。這兩位哲學家的形而上學之道亦即是透過自身（durch sich selbst），亦即是透過人之 Logos 而歸返於 Logos 或 Logos 的基礎。在返回於基礎中，人的 Logos 將如其所能地克服其屬於人的限制性（seine menschliche Begrenztheit），在這種意義下，人的 Logos 本身無非是回返於原本基礎之道的開始。在人的 Logos 爲回返於原本基礎之道的開始下，於此便存在有 ontologisch-logisch（存有學的——理則學的，或 onto-logisch〔存有——理則的〕）延續性。^{④⑧}

老子的形而上學又是如何呢？老子說：人應該守「靜」（die Stille bewahren），

^{④④} 第十六章。

^{④⑤} DK 22 B 2.

^{④⑥} DK 22 B 101.

^{④⑦} DK 22 B 50.

^{④⑧} onto-logisch 這個概念我是從 R. Berlinger 那兒獲取的，參見 R. Berlinger, *Philosophie als Weltwissenschaft*, Amsterdam, 1975, 頁41-42.

以自返於原本基礎。這怎麼說呢？守靜即是人類語言的靜默 (Stillschweigen)，亦即是 Logos 之辯證運動的中止。因此，對人來說，人的 Logos 絕不是走向基礎的根據點。而人之語言的靜默是什麼呢？它亦即是人之主體性的靜默 (das Stillschweigen der menschlichen Subjektivität)。在原本基礎 (即絕對的道) 和人之存在中間雖存在有存有學的延續性，但卻沒有「存有——理則的」延續性。回返於原本基礎，對老子說來，它無非就是「人之主體性的自我否定」(die Selbstverneinung der menschlichen Subjektivität)，也就是人之 Logos 的自我否定。在當人偕同 Logos 的有限性來行典型的人道 (即有限之道) 時，他是根本無法找到絕對的道。這是在柏拉圖的和老子的形而上學間的一個巨大差別。人們也許能夠說，這種差別是東西方思想間的一個典型差別。

(八) 作為邏輯方法的無道之道——Ekstasis

於柏拉圖或赫拉克利特，返回於原本基礎乃是偕同與原本基礎有存有學之延續性的 Logos 之道。人們於這一點上可以提出下面幾個問題。在柏拉圖的哲學中是一直都有著方法上的或邏輯的延續性嗎？若有有這樣的方法延續性，為什麼柏拉圖要談論哲學的 Theia Mania (神性的鼓舞)、哲學的 Ekstasis 或作為卓絕見識 (ausgezeichnet[en] Augenblick, Kairos) 的 To Exaiphnēs 呢？^④ 柏圖拉哲學不是神秘主義嗎？赫拉克利特的哲學不是與神諭相似嗎？^⑤ 在神的 Logos 與人的 Logos 之間會有什麼樣一種延續性呢，真的有通往原始基礎的道路 (Hodos [Weg] des Logos) 嗎？

根據柏拉圖的思想，在神的 Logos 和人的 Logos 之間並沒有別異或間隙，其差異乃是在於存有學的延續性。柏拉圖說，此兩個 Logos 乃是相連屬的 (Syn-genēs)，^⑥ 或者說，人的 Logos 乃是神的 Logos 的摹擬 (或做造)。^⑦ 由此之故，原理或原始基礎對柏拉圖來說乃純然是觀念 (作為原始形相的形相 [Gestalt als Urgestalt])，人乃是要藉著自如的 Dialektikē 來把握它。^⑧

^④ 關於「Kairon gnothi」在近代層面的解釋，參見 R. Berlinger, *Das Werk der Freiheit*, Frankfurt 1959, *Der geschichtliche Augenblick* 一節。

^⑤ DK 22 B 92, 93.

^⑥ *Timaeus* 29 b 5.

^⑦ *Critias* 107 b 5-6 (*mimēsis*, *apeikasia*).

^⑧ *Respublica* 534 b 3-d 1.

由此，哲學的 Ekstasis 對柏拉圖來說，它完全是那種自我在 Logos 中成全者，或者說是那種有關在原始形相中的人之形相。這種 Ekstasis 對人，即對有限的存有者來說，自然地並不是那麼簡單。由此之故，從事哲學思考乃需要神的助臂，亦即作為 Theia Moira 的 Theia Mania^{⑤④} 和被賜福的瞬間 (den gesegneten Augenblick)，即 Kairos。^{⑤⑤} 在從事哲學思考中，Theia Moira 或 Kairos 對柏拉圖來說，它絕不是意指人的 Logos 的揚棄 (Aufhebung)。^{⑤⑥} 雖然赫拉克利特或柏拉圖都承認人的 Logos 的軟弱，但他們仍絲毫不願背離對 Logos 的信任。由此，人的 Logos 乃決然是走往基礎之路的依據。

老子哲學中的 Ekstasis 完全是入於無形相 (das Gestaltlose) 的 Ekstasis，但人們決無法藉著 Logos 或 Dialektikē 而如如地把握它。老子的 Ekstasis 首先可以藉著人之 Logos —— 這種 Logos 是種以某種形相而被把握或描繪的東西 —— 的自我否定來開始。換言之，此亦即是所謂在此世上，藉由人之形相造成 (Gestaltung) 的自我否定來實現無形相 (Gestaltlosigkeit)、無名 (Namenlosigkeit)，或在此意義亦可稱為「無」(das Nichts)。

對於柏拉圖來說，知識 (Epistēmē) 經常照顯出來，因為人只能在亮光中見到存有的形相，因此柏拉圖以太陽的比喻把原始形相解說作最高的原理。我們可以把柏拉圖的或巴曼尼得斯的形而上學視同如「光的」形而上學 (optische Metaphysik oder Lichtmetaphysik)。^{⑤⑦} 依此方式我們便可以隱喻地來了解存有——理則的延續性 (onto-logische Kontinuität)。

然而，在沒有存有——理則的延續性之處，也不會有光的擬比，因此人必須在

^{⑤④} 例如 Phaedrus 244 a 6-8.

^{⑤⑤} Symposium 210 e 3-5, Epistulae 344 b 1-c 1.

^{⑤⑥} 普羅丁亦把 “to epekeina tēs ousias” (Platon, Respublica 509 b 8-10) 採取作為 “archē”。但他稱它為 “to aneideon” (*Enneades*, VI, 9, 3, 43)，亦即是無形之物 (das Gestaltlose, 參 apeiros, VI, 7, 32, 15)；為要準遇無形的原理，他必須改變認知的方式並且還要比柏拉圖更強烈的強調 “to exaiphnēs” 層面。(VI, 9, 11, 22-25; V, 3, 17, 28-38; VI, 7, 36, 15-17; VI, 7, 34, 13; VI, 9, 9, 55-60).

^{⑤⑦} Lichtmetaphysik 一詞我是採自 Werner Beierwaltes 的著作 *Lux Intelligibilis—Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* (München, 1957)，參較我的論文：*Über den Sinn der Poiēsis*, *Journal of the Faculty of Letters, Univ. of Tokyo, Aesthetics*, 1977, 頁 123-5.

黑暗中 (im Dunkel) ⑤⑧ 尋找本質之物、真理和可靠性，就像額上無眼一樣。無道之道亦即是說進入於黑暗中。似乎充滿光和形相的人世界中，涉入於黑暗這點確實是很神秘的。在可能的情況下我們可以把柏拉圖的形而上學稱作神秘主義 (die Mystik)，但老子的神秘主義並不以 Methodos, Logos 和光來行。在這種意義上，存有 (Physis) 的領域僅只能就著人之 Logos 領域終結來開始。

(九) 作為 Physis 自我實現的 Politikē

作為世界科學 (Weltwissenschaft)，即宇宙論 (Kosmologie) 的哲學，它與 Politikē 連在一起。不過在老子的哲學中並沒有作為人之技巧 (die menschliche Technē) 或人之應然系統 (das System des menschlichen Sollens) 的 Politikē。如此，人藉著其語言樹立起其自己的行為系統，他仍一直留在 Nomos 的領域中。對老子來說，倫理學和政治學雖說是作為絕對之道的作品的模仿 (Mimēsis) 這種人之自我形構，但是這種作為 Poiēsis 的 Mimēsis 卻決不意味如柏拉圖所尋求那般，⑤⑨ 是藉著人的語言而在 Nomos 領域中樹起一個系統。

由於在神和人的 Logos 中存有一個存有學的——理則的延續性 (die ontologisch-logische Kontinuität)，柏拉圖故而可以把 Nomoi 書寫成人之行動的系統，自然地孔子也能如如地來思考倫理學。

若老子寫有其 Politeia 的話，它將會是「無為的系統」，亦即「Physis 的系統」。⑥⑩ 這樣的 Politeia 真的可能嗎？不是只有聖人才有可能在 Physis 的世界中做到「非人為，而是自然地為之」(Nicht-menschlich-sondern-natürlich-handeln) 嗎？真的可能有「沒有人之系統」(Nomos) 的地方嗎？老子談到了自然的 Politeia 的近似形相——雖然是太少、太無系統。我對此簡略地撮要如下：

1. 小國寡民⑥⑪
2. 君王、聖人使其民「甘其食、美其服、安其居、樂其俗」，而時節制之。⑥⑫
3. 使其民無所用其兵。⑥⑬

⑤⑧ 《老子》，第二十、二十一章。

⑤⑨ 參見 Respublica 369 c 9, Leges 10 2 e1-2.

⑥⑩ 《老子》第三章。

⑥⑪ 這裏我用了 Günter Debon 的翻譯 (*Laotse, Tao-Te-King*, Stuttgart 1961, Kap. 80)。關於內容請參見第三十五、八十、二十九章。

⑥⑫ 第三十、三十一、四十六、五十七、八十章。

4. 使重死。⑧
5. 而不遠徙。⑨
6. 他不以其自己的嗜好、倫理、道德及法則來強加於人。⑩
7. 使其民不尚賢、不貴難得之貨，不見可欲而使民常無知無欲地滿足於節制的狀況。⑪
8. 使其民不知其治。⑫
9. 使其民只知道唯王之是。⑬
10. 唯有國王才受國之垢、受國不祥。⑭

這種政治思想我們可以在其著作各處見到，它在後來時代的政治思想上也有非常重大的影響。他的政治決不是對愚民的統治，而是 Physis 在世界中合於絕對之道地管理人民。換言之，他的 Politikē 只不過是 Physis 的自我開展。

參與絕對之道的聖人亦即是在 Physis 世界中的一個總念或一個根源（*ein Inbegriff oder ein Ursprung*）。因此他能關懷其人民的一切。在 Physis 世界中，人民並不須以人的 Logos 來思考和行動，因為人的 Physis 節制地決定著一切。⑮

（十）人的 Physis

老子不僅不信任人的 Logos，並且也否認所謂渴欲某些什麼東西的自然癖好——即希臘詭辯學派者所稱的 Physis。在當 Physis 領域能夠藉著由人之 Logos 來形構的人的 Logos 和世界之終結而開始的話，那麼我們便將無法想像，人的 Physis 究竟像是什麼東西。

在 Nomos 的領域中首先第一步是「無為」，用以排除人的意見（Doxa），但這種進入「無」（即人的 Logos）的方式對日常的人來說，幾乎是不可能的。⑯對

⑧ 第四十四章。

⑨ 第五十七、十九、六十章。

⑩ 第三、四十四、六十四章。

⑪ 第六十五章，參見《淮南子》〈主術訓〉。

⑫ 第十、十七章。

⑬ 第七十八章。

⑭ 第二十、四十七、四十八、四十九、五十一、五十二、六十二、六十七章。

⑮ 第二十、七十章。

於其命運，他吊詭地這樣抱怨著說：「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。」^⑩老子談論到了出自於 *Physis* 領域之謎般的神諭。我們應該了解它，但是我們如何能夠在這個 *Nomos* 的領域中了解那個來自於 *Physis* 領域的神諭呢？故而在我們試圖借著人的語言來解釋他的話語時，我們總是仍還遠離著人的 *Physis* 或存有。*Physis* 斥拒這樣的問題：究竟什麼是人的 *Physis* 呢？然雖如此我們卻仍一再地這樣地問：在人的理性和語言得能被克服之處，究竟還能存留下什麼東西呢？

(十一) 宇宙論和人類學

在老子的哲學中，如如的人本身 (*der Mensch als solcher*) 絕不是「小宇宙」(*Mikrokosmos*)，人乃是某種為要成為小宇宙而應加以克服的東西。在孔子的哲學中，如如的人本身不但是小宇宙，並且還是宇宙的中心。但老子並不談論，人如何能夠被克服，而只是否認所謂的人「事」(*die sogenannten menschlichen Sachen*)，即感性、悟性、理性、語言等等。只有以這種方式我們才能將人在 *Physis* 領域中想像作某種東西——雖然我們並不那麼確定我們能到怎麼樣的程度正確地了解它。由此，他的人類學是所謂的否定的人類學 (*negative Anthropologie*)，它在宇宙論中經由否定 (*via negativa*) 而要被解消掉，並且決不會變成以應然系統來確立的倫理學和政治。在這種意義下，其人類學只是其宇宙論的一個導論，而其宇宙論亦即是一種謎般的神諭，人們不能藉著人的 *Logos* 來解釋它。

老子希望每一個人就像老子本人一樣不管如何得到證悟，都不以其言詞來做邏輯解釋的根據。那些希望以人之 *Logos* 及辯證——哲學的方法而完全地來了解和解釋老子的言語的人，他們自始便根本無法受邀入於其哲學中。但對我們來說是平常且命定如此的路徑，則是要在信任 *Logos* 和存有——邏輯的延續性中來了解某些東西。於我們看來，老子這一傷懷比赫拉克利特 (*Heraklit*) 還更甚，因為我們還能在赫拉克利特那兒發現到對 *Logos* 的信任。

(十二) 老子思想對政治意識型態的影響

如同我所說過 (第 5 節)，老子的宇宙論不能用作現今統治權力的政治意識型態，亦即不能用作任何王權的合法化。為什麼呢？事實上他對政治的批評是這麼地

^⑩ 第五十二、五十六章。(按：此段所引系出自第七十章，然作者原文中漏失，或恐誤繫於註^⑩中)。

強烈，因此一般的人道（Weg des Menschen）都要從根地被摧毀。但這絕不是意謂著新秩序的建設，而是人的秩序的揚棄（das Aufheben）。藉著他的否定人類學我們站立在所謂人之可能性的邊緣。它不是在人類歷史中對未來的否定嗎？因此，他的批評是太極端了。當批評太過極端時，人們在事實上便無法把它用作實際的批評。但當人仍想把他的宇宙論用作實際政治領域中的 Politikē 時，那麼 Nomos 領域使得作為實際的人之世界而保留下來。在當人必得如此時，那麼人無論在那裏都得在人的世界中或歷史中找到某任何一種理想類型^②或營養價值（Nährungswert），或更具危險性地找到某任何一種「更好的東西」（irgendein Besseres），政治愈是要為積極的，那麼它就得愈是要為實際的。

老子作為例子所指出的理想 Politeia（政治），無疑的是一種理想類型，這種類型在當時亦經常是不可能的。在當人認為人不再能重返於那種神話時代這樣想，以及它是一種可能的意識時，那麼某任何一種「更好的」便會更接近的變近。換言之，就像我們所說過的，在歷史中已完成之事實的重量決定著政治的考察。在當這種於某種程度上幫助實現政治意見的既予事實想要延續下去，那麼老子的宇宙論在這一點上能扮演什麼樣的角色呢？

老子說：「是以聖人抱一為天下式」^③或說：「歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明……知常容，容能公，公能王，王能天，天能道，道能久……」^④

在當王於事實上存在時，既予之事實的重量使得我們忘掉了有關「道能久」的絕對條件。人們不再問：為何他可以是一位國王？他的王權要經由什麼來確認呢？在這個脈絡上我們可以特意地（相反於老子的意願）引用：「道大、天大、地大、王大，域中有四大，而王處一。」^⑤

因此問題不再是他為何或怎樣能夠成為王，而是在於其王權早已以必然的方式由絕對的理由予以確證這個虛構事實。

王所意願的總是最絕對且自然的。作為絕對之道的代表的王所要做的是，使

^② 其如傳說時代之堯或舜。

^③ 第二十二章。

^④ 第十六章。（譯者按：此段「道能久」一句，原作者譯引作“der König mit dem absoluten Weg dauert”似與原文不甚相符，故其在次段文義衍說中，因重引並強調“mit dem absoluten Weg”，似有將其語義片面強化之嫌，唯因復原引證，首準於老子原文之故，逕取老子本人文字而略說明如上。）

^⑤ 第二十五章。

其人民彷彿生活在 Physis 國度中，並且將 Nomos 視為不變且絕對地——亦即 Physikos——一樣來生活。其人民當完全安靜無抵抗地遵循於其絕對的命運。王之所說，它總是為絕對的神諭，人不可以對它加以解釋。對他來說最好的政治是其人民只任受其生養的顧念而不有主體性和自我意識。在其國度中是不存在有辯證的關係和進步的，這個國度的目標是封閉的長葆(die geschlossene Dauerhaftigkeit)。⁷⁶

⑦⑥ 在關連到這段文字上我願意徵引一長段黑格爾的文字並略加註註：

「故而現存的東西，其首先是這樣一種國家，即主體在其中仍還未得到其應得的重視，更多地是由一種直接的、不律定的倫理來統治，這是歷史的童年時代。這一面貌自分化作兩面，首先它是一種建立在家庭關係上的國家，即一種父性關懷(väterliche[n] Fürsorge)的國家，這種關懷透過告誡和處罰而結聚成整體，一個平淡無味的國度(ein prosaisches Reich)，因為這裏仍還未升起其相對的原理——理想性(die Idealität)。同時它亦是一個長久的國度(ein Reich der Dauer)；它不能由自己地自行變化……不在自身或在原理中自行變化的國家，它們是相互地在於無盡的變化中……在當國家是指向於外界時，進來了個別原理的覺知(das Ahnen des individuellen Prinzips)；抗爭是種自我聚結，亦即在自我中把握(Kampf und Streit ist ein Sichzusammenfassen, Insichfassen)。但這一覺知本身似還是為無力的、無意識的、自然的——亦即是仍還不是自知之人格性的光者的光。並且這一歷史本身中還是無歷史的占上風，因為它只是同一莊嚴之沒落的重複……這一沒落實是非真的，因為沒有進步是可以由所有這種無稍息的變化來造成的。」(G.W.F.Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, Neu. hrsg, v. Lasson, 頁 234-5, 並參見頁 236-7)。

對於黑格爾有關歷史進步的思想，我不能一直地同意他。但我覺得，黑格爾對中國階秩之身分社會的洞見，就像丸山真男在其《日本政治思想史研究》(東京，1952，頁 3)中所說一樣，很是尖銳。在這篇文章中我在術語上使用一些黑格爾的重要概念。

就像我在內文中說過的一樣，老子的宇宙論和人類學都可被用作政治的意識型態。但是我不願意把這個時代稱為幼稚時代(das Kindesalter)，因為對於統治權力來說，人民由於既予事實的分量而忘掉去質問證立統治權的基礎，這根本只是理想而已。政府能夠如其所欲地解釋哲學的政治(die philosophische Politik)，願意就像嚴父的關懷一樣衛護行政的密秘(das Geheimnis der Verwaltung)，以及駁斥辯證的關係。在哲學的政治和政治及意識型態的虛構之間一直有一個不可化解的爭執。而且至今人們亦仍可這麼說。但在西方和東方的思想方式之間存有著一個大差異。簡言之，它無非是以 Dialogos 或 Dialektikē 作為根本的 Methodos。在孔子的哲學中我們可以發現到某些辯證的層面，但是這種 Logismos 至少在表面上不像蘇格拉底那樣持續得那麼久。它只是風格的問題呢？或是也是思想結構的問題。

在日本歷史上，江戶的德川將軍幕府(1603-1867)完全是有意地在廣義上接受了儒家，因為政府的目標最重要的乃是在重造穩定的階秩身分社會、世代相承和鎖國之故，故而

在這個國度中沒有有意識地被確立為人之 Nomos 的法律。根據黑格爾(Hegel)的看法，法律在這個國度中是**不律定的倫理** (die gesetzlose Sittlichkeit)。這種倫理不是道德性 (Moralität) 和法律的基礎。倫理可以不需主觀的反思而仍為「自然之物」(das Natürliche)，因為它是人類社團 (Gemeinschaft) 中不可逃避且不可免除的秩序，即使在該社團是可以為如此之小時亦是一樣。可以為如此之小的社團亦即是家庭、或是血親的和基本親屬的社團。這樣的社團很接近於 Physis 的國度，因此作為基本秩序的倫理亦很接近於 Physis 的法規性。

王的國度事實上不可能是為這種社團，而是已經是一個大社會(Gesellschaft)，這種社會在事實上是已無法再以倫理來統治的了。因此不律定的倫理只是一個虛構 (Fiktion)，這個虛構意即是，在人民的意識中，Nomos 和 Physis 之間存在有不可分割和沒有分別的連續性。也就是說，在這個國度內人的 Nomos 藉由意識型態的虛構和主觀的反思而表現成某種自然之物。對孔子來說，在 Physis 和 Nomos 之間的延續性是**理想的**，但是在老子的哲學中，倫理實亦是人為的。但是倫理在不有辯證反思之處，它亦幾乎可以表現作 Physis 的法規性來。

（十三）倫理學據以建立的宇宙論——結束語

在老子哲學中沒有積極的倫理學，然而，在當他向我們表現他思考塵世國度之可能性時，人們便可在其相反於老子的意願而發現到另一個結果。他的宇宙論在這個意義上乃是可以用來建立倫理學的宇宙論。**正在這一點上，他的宇宙論可以與儒家搭上線**，儒家雖然沒有形而上的宇宙論，但它仍還需要有這種形而上學以作為其

〔續註⑥〕

能夠採取儒家作為意識型態。其所採取的中國哲學主要是以道家宇宙論和儒家人類學為根據的朱子哲學。這亦即是說，即使這兩個哲學在本意上不願意，但它們仍有可能被用作政治的意識型態。

朱子的哲學系統即是所謂一種人類學與宇宙論的綜合。它幾乎是中國哲學首次所能造出的大體系，他的哲學不但吸收了以前的哲學，並且還試圖**系統地**去思考在 Physis 和 Nomos 之間的存有——邏輯延續性這一哲學努力。然雖如此，它被採取當作德川將軍幕府的意識型態，因為在當人不願意再堅持地解釋其極為複雜的宇宙論的形而上學時，人類學這一個側面經常主要是由人來解釋。當在 Physis 和 Nomos 之間的辯證張力失去，以及宇宙論只是被用來證立人類學或反照人類學時（丸山真男，上引書，頁25），那麼它就會變成一個**靜態的**體系，這個體系可以顯現為意識型態，因為它不再有辯證的運動。

人類學的基礎。這種關聯無非是 *Physis* 和 *Nomos* 之間的延續性罷了。

Nomos 的國度需要 *Physis* 的國度，反之亦然。雖然是在邏輯上有困難，但是在形而上的宇宙論和孔子的人類學之間仍必得要有邏輯的延續性在。

老子之哲學在這種意義下，它雖然在中國哲學中不曾為正統過，但是卻經常用來建立它。在中國的 *Logos* 史需要這種 *Physis* 與 *Nomos*、實然與應然和形而上的宇宙論與人類學的對玩 (*Ineinanderspiel*)。

三、綜合 *Physis* 和 *Nomos* 之道

道家的代表是老子和莊周（西元前369-286），其在宇宙論上的思想差不多是一樣。然而與莊周比較，老子對塵世的興趣更強些，而 *Ekstasis* 的想法，莊周比老子更強。

莊周的意向經常是向準於 *Physis*、無差別、無邊際及在其中不存在有夢境和實在之差別的純粹生活之國度。莊周認為這種入於絕對和諧和絕對同一的 *Ekstasis* 乃是「無化」（卷二，第十三章）。

倘若形而上的宇宙論只是旨向於這種無化，那麼便不可能有 *Physis* 和 *Nomos* 的綜合。然而，即使在不可能是為宇宙的中心時，人真的可能忘掉他是人嗎？然而這種他是一個人的意識應喚作什麼東西呢？人如何能夠從他的語言中自解放出來呢？我們首先相信，我們不但不能忘記我們是思想的和行動的存有物，並且也意識到我們藉著 *Logos* 的構形力量而能是為世界和歷史的一個層面。

為要達致綜合，作為人類學之否定的宇宙論重又得予以克服。然而，人們如何能夠重又獲取這種經由老子和莊周而在根本被予以否定的**存有**——邏輯的連續性呢？真的有可能揭出一個能夠自行和諧把握 *Physis* 與 *Nomos*、實然與應然、存有學與倫理學、宇宙論和人類學的統一系統嗎？走向於綜合的道路是 *Logos* 的必然發展嗎？

與歐洲哲學史相比較，亞洲哲學的腳步總是緩慢。於朱子（1130—1200）似乎開啓一個系統的宇宙論。我們將在其他的機會探討，他的哲學有什麼樣的一種存有——邏輯的延續性，因為我們相信，存有——邏輯的延續性當該是這種形而上體系的核心。

一九八三年十二月十六日