

歷史性、哲學與現代性的命運： 勞思光的《中國哲學史》 與列奧·施特勞斯

馬愷之

華梵大學哲學系

摘要

本文透過勞思光、施特勞斯兩人的哲學思想的比較，探討「歷史性」、「哲學」與「現代性」三個議題的關係。文中的討論集中在以下四個問題：第一、施、勞兩人如何面對歷史性問題？第二、施、勞兩人如何構思哲學活動，如何分析哲學活動與哲學史的關係；第三、施、勞兩人如何構思人（主體性）與歷史的互動？第四、施、勞兩人為何將對哲學史的認知轉化成一種實踐的引導原則？透過對於這四個問題的詳細討論，本文嘗試簡單說明東西兩個不同哲學傳統在現代時代的處境。

關鍵詞：勞思光、列奧·施特勞斯、歷史性、哲學、中國哲學、現代性

歷史性、哲學與現代性的命運： 勞思光的《中國哲學史》 與列奧·施特勞斯*

Our ideas are only partly our ideas. Most of our ideas are abbreviations or residues of thought of other people, of our teachers (in the broadest sense of the term) and of our teachers' teachers; they are abbreviations and residues of the thought of the past. (Leo Strauss 1959:73)

從事理論工作的學人，大致都知道我們在建立理論時，一個基本的態度便是要在「膚淺性」(triviality) 與「荒謬性」(absurdity) 兩極端的中間尋找「理論意義」(theoretical significance)。(勞思光，2007：1)

壹、引言

在悠久的西方哲學史上，「哲學史」這個議題出現得相當晚，直到十九世紀，德國觀念論者黑格爾 (G.W.F. Hegel) 才首次將哲學

* 本文係國科會計畫 96-2411-H-211-001-MY3 成果(第一年)之一。兩位匿名審查人與決審人的細心指正，僅此一併致謝。筆者曾將本文的初稿在香港中文大學哲學系所舉辦的「哲學詮釋、文化批判與詩藝探索：勞思光教授八十大壽學術會議」(2007年10月)上發表過，收到許多建議與意見，在此也特別致謝。

的歷史提昇為真正的哲學問題，且他認為，哲學在歷史上的種種呈現方式並不是瑣碎與偶然的，或甚至互相矛盾的，而是「我們學問之成長」(das Werden unserer Wissenschaft) 的必要條件 (Hegel, 1971: 22, 37)。黑格爾不僅強調，人類理性必須在歷史進展中逐漸實現出其本質，因此人類的一切思想皆逐步在時間流程中展開，他還主張，哲學活動不可能超越或脫離其特殊歷史脈絡，反而是每一哲學家的思想都反映出其時代特徵。因此，對他而言，我們做為哲學家，必須面對哲學的歷史，才能真正掌握哲學家的使命與哲學活動的本意；換言之，研究哲學史就等於哲學活動本身或哲學活動的一重要面貌。¹ 從此以後，哲學史成為歐陸哲學的關鍵課題，哲學的「歷史性」(Geschichtlichkeit, historicity) 也成為後代哲學家無法逃避的議題，及成為「現代性」(modernity) 的一個主要特徵：馬克思 (Karl Marx)、狄爾泰 (Wilhelm Dilthey)、尼采 (Friedrich Nietzsche)、海德格 (Martin Heidegger) 等哲學家，雖然早已不具備黑格爾這個主張的複雜形上學背景，但皆順著或接著黑格爾而反省哲學與時間與歷史的關係。順此脈絡，高達美 (Hans-Georg Gadamer) 宣稱，人的一切理解活動皆受到「歷史性」的限制，這是因為人被複雜的歷史、文化環境所制約，而且受到各種「成見」(Vorurteile) 的支配，故此，「歷史性」是永遠不可解消的，甚而變成哲學活動和哲學發展的重要動力 (Gadamer, 1997；張鼎國，2006)。

哲學活動是否受到「歷史性」制約的問題，其重要性不言可喻，不過，我們在二十世紀中國哲學中似乎沒看到以「歷史性」為主要問題的哲學論述。雖然不可否認的是，黑格爾對於「精神」、「時

¹ 關於此問題的背景，請參看 Herbert Marcuse, 1932；另外特別值得參考的著作有 Vittorio Hösle, 1984 與 David A. Duquette, 2003。

間」、「歷史性」等概念的闡述難脫亞里斯多德哲學與基督教「聖靈」思想的影響，而且與十九世紀的意識哲學也很難分開，因此黑格爾最原始的答案似乎很難移植到東方來，但是，「歷史性」概念所包含的哲學問題，應也是中國哲學無法逃避的問題：歷代哲學家的哲學遠景都是特定時空的產物，如何能具有超時空的普遍意義？換句話說，對於孔子、老子等中國哲學家之教誨的詳細考證與哲學史的還原工作，是否必然導致這些教誨被我們當成特定時空的產物，因而無法對「當代哲學」或「世界哲學」提供任何具有規範性的主張呢？²

針對此等問題，本論文嘗試討論、比較兩個似乎相反的哲學遠景，即列奧·施特勞斯 (Leo Strauss) 與勞思光。乍看之下，這兩人的哲學立場與「哲學性格」似乎毫不相干：施特勞斯認為，「西方文明的危機」(crisis of the West) 來自於現代性的內在窘境，因此他一生反對系統哲學而捍衛西方「古典哲學傳統」(主要指蘇格拉底，次要指柏拉圖與亞里斯多德)；而勞思光則嘗試證明，將前現代的中國哲學傳統與一個前黑格爾式(即康德式)的「系統哲學」(systematic philosophy) 融合是可能的，甚至是必要的。不過，仔細來看，兩人的哲學思考的確有一種巧合：兩人都面臨著現代性的一種嚴重扭曲與誤解，即蘇聯、中國大陸的極權主義政治，並且在一個自由主義的脈絡下，肯定傳統哲學的視野，以抵抗極權主義的破

² 黑格爾如此說：“Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische usf. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Prinzipien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehenbleiben, sie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutigentages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben.“ (G.W.F. Hegel, 1971: 65).

壞。更甚者，兩人站在同樣一個保守的立場上，這立場的一個特質是一邊非常注重哲學史，認為哲學活動不可能不關係到哲學史這個領域，另一邊卻認為我們不能不「走出歷史」。這就是說：研究哲學的歷史，對施、勞兩人是不可或缺的，但也是一種危險，因為真正的哲學家不可以停留在「歷史性理解」(historical understanding) 的層次，而必須在哲學史的土壤上追求一個普遍的哲學意識。這一點導致兩人對於自己哲學傳統採取了一種「以割斷傳統的方式來維護傳統」（鄭家棟之語）的態度：他們「是在歷史的層面割斷傳統，而期圖在某種純粹哲學或思想的層面來維護傳統」（鄭家棟，2001：28）。總之，兩人的哲學思考顯然或隱然地否定「歷史性」的問題，因此，兩人自然批評了黑格爾式的哲學史模式：³ 兩人不僅反對哲學史的進步理念，同時也不願意與相對主義或特殊主義做任何妥協，而只要在一個特殊哲學傳統的土壤上證明普遍哲學意識的可能性。⁴

眾所周知，中國傳統文化的性格與十七、十八世紀在西方成形的現代性格格格不入，中國傳統文化沒有產生像笛卡兒 (René Descartes)、霍布斯 (Thomas Hobbes) 在西方哲學中所造成的斷裂，要

³ 勞氏雖然早年在文化哲學上受到「黑格爾模式」的影響，但後來此影響漸漸地淡化（勞思光，2001：xiv）。

⁴ 可以參照 A.S. Cua (柯雄文) 的描述：“Lao is a child of those Western philosophers beset by the fear of relativism and subjectivism.” (A.S. Cua, 2000:459)。雖然施特勞斯最著名的著作，即《自然權利與歷史》，往往被認為是對於一個特殊哲學脈絡（即「自然法傳統」(natural right tradition)）的捍衛，這其實是一種嚴重的誤解；正確地說，施特勞斯在此書中嘗試透過對於傳統的解析，甚至於創造性的破壞而建立另外一種非傳統的、柏拉圖式的哲學立場（可參 Daniel Tanguay, 2003: 227-28）。

一直等到二十世紀西化、反西化（或現代化、反現代化）的論戰，才漸漸產生比較明確的、關於現代性的哲學論述。⁵ 我們現在看到中國哲學界有各種論述，想把西方「啓蒙計畫」(enlightenment project) 的各種主張挪用到中國傳統哲學，卻仍然未對現代性的內涵達成任何共識。施特勞斯與海德格、施密特 (Carl Schmitt)、洛維特 (Karl Löwith)、克萊恩 (Jacob Klein)、甚至布魯門貝格 (Hans Blumenberg) 等德國哲學家一樣，嘗試揭露西方文明產生現代性的隱性基礎，重新探討現代性的正當性，以能更完整的理解現代性，⁶ 而他無疑採取了最極端的態度：他試圖再次進行「古今之爭」（即十七、十八世紀法國著名的「querelle des Anciens et Modernes」），而且他所提倡的是一種「返歸古希臘傳統」的策略，因此猛烈批評馬基維利 (Niccolò Machiavelli) 和霍布斯所建構的現代性。⁷ 毫無疑問的，勞

⁵ 關於「現代性」(modernity) 在中國之命運的學術著作早已汗牛充棟，比如劉述先，1983；李明輝，1991；石元康，1998；金觀濤、劉青峰，2000；劉青峰（編），2002；金耀基，2004年；汪暉，2004；宋曉霞（編），2006。

⁶ 關於這幾位哲學家的共同點，可以參閱 M. Fössel, ed., 2007.

⁷ 值得注意，「返歸古希臘傳統」策略在施特勞斯思想中的意義十分複雜，絕對不能理解為一種盲目的傳統主義：施特勞斯自己曾指出，這種「返歸」只能是嘗試性 (Strauss, 1964:11)，並且在《自然正確與歷史》中已經提醒我們，從一種古典哲學的立場嚴厲批評現代性的盧梭與尼采其實只導致了現代化更先進、更極端的階段 (Strauss, 1965:252-3)。因為施特勞斯對於現代性與反現代性種種思潮之間的複雜互動極為敏感，我們有足夠理由認為，他之所以提倡古希臘哲學傳統的意圖是「探究的」(zetetic)，並不是「獨斷的」(dogmatic)。施特勞斯基本上認為，透過「返歸古希臘傳統」這種策略我們在現代性的條件之下仍然能夠恢復一種最原始的經驗；不過，這種「恢復」不是一種「重新創造」(re-creation)，而是一種「紀念」(remembering)（可以參考丕品相關的討論，Pippin, 2003: 348-50）。

思光不可能同情這種主張。顯然，勞氏與牟宗三一樣，基本上肯定現代西方哲學的視野，而且試圖以康德主體哲學來重建中國哲學，但與牟宗三不同的是，他肯定理性的有限性，並強烈反對任何文化本質主義（馮耀明，2003：87-99）。勞、牟兩人的哲學史概念框架，無疑代表一股十分有影響力的思潮，但也與更加扣緊哲學史（或思想史）原來脈絡的學者（譬如葛兆光與葛瑞漢 [A.C. Graham]）強烈的對立。⁸ 筆者認為，此對立的一個主要成因在於勞、牟對於現代性與主體性的強烈預設，而這些預設除了與二十世紀西方哲學發展有某種關聯，同時也來自對於中國哲學的一種理解。因此，施特勞斯、洛維特、布魯門貝格等人所推動的哲學史計畫在中國幾乎也成為必要的：想理解「啓蒙計畫」在全球時代的命運，就不能不探索現代性與主體性在中國所預設的隱性基礎；澄清了此隱性基礎以後，我們甚至可以重新探討現代性與主體性的正當性問題。

本論文的目的當然小得多：筆者只想討論施、勞兩人對於哲學史的不同態度，如此也初步地探索「歷史性」、「哲學」與「現代性」這三個問題的理論內涵與地位。筆者堅信，任何一個想融合東西哲學視野的未來的「世界哲學」，不能不注意到勞氏的「道德主體性」，也不能忽略施特勞斯等哲學家對於現代性的質疑與批評，因為這些質疑與批評在中國哲學傳統中恰巧容易引起共鳴。

本文將分為三個主要部份：第貳節略談傳統中國哲學與「歷史性」概念是否有理論關聯；第叁、第肆節分別分析施、勞二人對於哲學的歷史性與哲學史方法的看法；第伍節進一步探索哲學活動在

⁸ 參葛兆光，2004；A.C. Graham, 1989。用楊儒賓美妙的說法：將古典中國思想的「宗旨」轉化為現代哲學的「命題」，不免產生許多格格不入之處（楊儒賓、祝平次（合編），2005，〈導論〉，頁 ii）。

施、勞兩人的思想中的定位與意義，第陸節探索兩人所關心的哲學的一種「被遺忘的功能」。簡單地說，本論文嘗試證明以下的論點：

（一）、施、勞兩人同樣強烈地反對歷史性與歷史意識，因為兩人認為，真正的哲學意識不屬於特殊歷史、文化或社會脈絡；

（二）、施、勞兩人在一個自由主義的脈絡下重新提倡哲學傳統的視野，而這導致他們哲學史方法的一些共同特徵與內在張力；

（三）施、勞兩人在完全不同脈絡中替哲學活動作辯護，如此反映哲學在二十世紀美國、中國的淒涼命運；

（四）、施、勞兩人主張一種引導性的哲學，即反對純粹認知性或科學式的哲學而追求一種前反思、非理論性的哲學功能，即一種哲學傳統所包含的「平常性」。

走筆至此，還需要做些許補充說明。本文不是勞、施二人哲學立場的全面性比較；筆者僅以開放性對話的方式嘗試澄清一些問題，提出一些初步的見解。嚴格來說，施特勞斯與勞思光的哲學史工作屬於兩個不同哲學領域：前者是政治哲學，後者是倫理學或實踐哲學。但筆者認為，我們順著施特勞斯的政治哲學來探索哲學史概念，才能真正發揮勞氏「引導性哲學」這個命題所包含的「剩餘價值」。⁹ 此外，本論文的題目屬於跨文化哲學，因為筆者相信，雖然中西兩個不同哲學傳統在哲學思維、問題意識與表述方式上截然不同，可是，我們基於二十世紀中國哲學內部發展與哲學問題本

⁹ 值得補充，筆者在本論文使用一個廣義的「哲學史」概念：該概念包括政治哲學史、倫理學史、道德哲學史等領域；原因第一是中國傳統思想並不區分這些領域，而原因第二是施特勞斯一向認為政治哲學是所有哲學領域的基礎（關於中國政治思想史典範的成形，可參黃俊傑，2001）。

身所蘊含的普遍性這兩個理由來探索中國哲學時，已經不能不顧及西方哲學視野的對照。不過，嚴格來說，此對照的可能性與正當性兩個問題，迄今仍然未得到充分的答案，故此，我們探索中國哲學時必須不斷將這兩個問題提出來，徹底展開這兩個問題所包含的問題意識，才能期望達成一個真正普遍性的哲學意識。¹⁰

貳、關於中國哲學與「歷史性」的一點想法

中國哲學思維是否有明確或潛藏的「歷史性」概念，是相當複雜的問題，不僅牽涉到古人的歷史觀與時間觀，也涉及我們如何理解、重建中國哲學。我們可以初步地說，傳統文人十分重視歷史與歷史記載，因此有相當多元的歷史書寫，但由於古典世界觀的基礎是「道（體）」與「天理」的恆常性，一個真正的「歷史性」概念或「歷史意識」一直無法出現。

這點需要些許說明。先秦時期的孔子、孟子、莊子等哲人非常重視歷史、歷史事件與歷史論證，不過，十九世紀以前幾乎很難找到真正的哲學史概念。雖然有《莊子·天下篇》、司馬談〈論六家

¹⁰ 乍看之下，施特勞斯的哲學立場似乎並不適合做為跨文化哲學的引據，因為他似乎一生極力「捍衛」著古典西方哲學的遺產；其實，施特勞斯不僅對阿拉伯哲學的研究有深遠影響，而且他對於傳統與現代性之間種種衝突的高度注意，使他的哲學態度與方法在全球化時代獲得新的意義（最近，達爾邁爾 (Fred Dallmayr) 試圖將施特勞斯的問題意識帶到跨文化哲學的領域裏，參 Fred Dallmayr, 2004）。另外，值得注意的是，施特勞斯於五十年代曾經順著海德格期待東西哲學之不同視野的交融（參 Leo Strauss, 1989a:43）。

要旨〉、禪宗燈錄、朱熹《伊洛淵源錄》、黃宗羲《明儒學案》等著作，且這些著作無疑涉及到西方所謂「思想史」(history of thought)或「哲學史」(history of philosophy)的問題，但並不代表「思想史」或「哲學史」兩個範疇的誕生，因為這些書籍缺乏一種注重連貫性、試圖深入探討的敘事框架，而比較接近純粹的「記載」（或如蔡元培所說的「平行的紀述」）（蔡元培，1919）。¹¹ 這一點顯然與中國文化的內在邏輯有關：在古代文人的心目中，歷史不是線性式，而是循環式 (circular)，且無具體目的（參 Liu Shu-hsien 2006:90-92）。因此，古代文人或哲人描述分析以往思想在時空中所留下來的痕跡時，一向不具備明確的發展或進步理念（因而也未使用一種「時間性敘事」(temporal narrative)，即以一種在時間中逐漸發展的故事模式來描述或評估以往的思想）。像朱熹的《伊洛淵源錄》，雖然是為了建構理學發展史而撰寫的，但這種「發展」實際上只是一種形式的發展，因為朱熹關切的是「聖人之道」在孟子沒後失傳，直至周敦頤、張載、二程又「復明於世」（朱熹，1983：377）；換句話說，關鍵在於哲人是否認知到了超時空的「道」，而不是人在時間流逝中累計理論。一言蔽之，朱熹心目中的「理論發展」是逆著、從未順著時間的流逝。¹² 從古至今的中國文人相信，古人所體現的「道」仍然支配著後人的生活，而每一個人透過「實踐活動」，在任何時代都能體現此「道」：「夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別。」（朱熹語，參牟宗三，2003：

¹¹ 這一點與前現代中國的史學大體上相同：對於傳統史學家而言，撰寫「正史」的最優先書寫方式是「編年史」(chronicle)，而並不是「敘事」(narrative)（參 Q. Edward Wang, 2007）。

¹² 一位匿名審查人認為，筆者在初稿中對於朱熹、黃宗羲的著作不公允；筆者因此也在此多做一些說明。值得強調，筆者在此不想下任何價值判斷。

255) 特別是對文化菁英來說，儒家經典蘊含著一個永恆不滅的「常道」(王陽明)，¹³ 是永恆不滅「常道」的容器，因此也具有「超時間性」與「超空間性」的特質。聖人雖然活在遙遠的三代，今人卻依舊能與聖人產生直接的關聯，正如孟子所言：「去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也。」(《孟子·盡心下》) 或像朱熹所言，我們能隨時透過一種內化的工夫漸進「聖人之域」(朱熹，1983：358)。總之，朱熹、王陽明等人所描述的主體一向是自然時間、是「常道」的一部分，因而也不可能與時間、歷史時間絕對對立，這無疑阻礙了「歷史意識」或「歷史性」概念的產生。正因如此，我們在前現代中國哲學的著作中雖然看到某種淡薄的歷史(或哲學史)意識，卻很難見到一種明確的、如海德格或高達美所使用的「歷史性」概念。¹⁴

¹³ 參王陽明，〈稽山書院尊經閣記〉，收入王陽明，1992：上冊，254-256。

¹⁴ 這幾年，不少學者嘗試在中國經典解釋傳統中找到「歷史性」的影響，不過，筆者認為，這必然是一個去脈絡化或淡化的「歷史性」概念，而且也不一定真能反映中國哲學的原來性質。例如，黃俊傑在一篇文章裏一邊強調，儒家經典的一個特質乃是「寓超越性於現實性之中」，卻另外一邊指出，儒家詮釋史瀰漫著對話精神與對於「歷史性」的體悟，如此無法避免一個難以解決的矛盾(參黃俊傑，1999)。朱熹既然曾說過：「自家虛心在這裏，看他書道理如何來，自家便迎接將來。」(朱熹，1999：58，1359)，可是，他一切詮釋活動的最後目的當然是將「道」的規範性完整地呈現在世人的面前，所以也把自己對《四書》的詮釋理解為某種定版。換句話說，後代將朱熹的經典詮釋提高為絕對標準，並未明顯地違背朱熹的原意。Q. Edward Wang 則嘗試比較海德格與章學誠關於歷史性的理解，且將海德格「歷史性」與「道」的「理無定性」等同；不過，我仍認為，「道」所蘊含的規範性及其所保障的秩序與海德格式的時間性的存在有所不同(參閱 Q. Edward Wang, 2006, especially 146-48)。另外，袁保新認為，孟子哲學蘊含著一種「歷史意識」，甚至「歷

十九、二十世紀的中國從晚清的帝國轉變為到民主共和國，在政治、文化、思想上經歷了「三千年未有之變局」。在不斷西化的過程中，儒家傳統的許多特徵漸漸成為需要揚棄的限制，同時，一個「哲學化的儒家」也漸漸成形：概念的明確化、理論的鋪陳、系統的展開是新時代最注重的任務。進而言之，儒家傳統對於自己的客觀歷史條件產生自覺，同時不斷追求超越這種歷史條件，成為一種不需要依賴儒家或中國社會價值或制度的獨立系統；最終目的乃是提出一套既中國式、又普遍的哲學理論，即一種源于中國文化，卻對全世界有規範性的哲學主張（這個新局勢下最有力的產物，大概是康有為的《大同書》，參汪暉，2004，上卷，第二部：828-9）。伴隨五四以後文化衝突的加劇，中國人對於文化各個領域進行整理，因此專業化與知識化變成一個不可逆轉的潮流。同時，「主體性」(subjectivity) 成為新的關鍵字：整個中國文化產生一種「主體性轉向」（汪暉語），而特別是在儒家傳統中，也發生一種「自我轉化」（李明輝語）：¹⁵ 科學世界觀與近代知識譜系成為傳統天理世界觀的完整替代方案以後（汪暉，2004，下卷，第二部：1282），梁漱溟、張君勱、牟宗三、唐君毅等人企圖建立一種新穎的「主體式」的哲學，並且在中國傳統的土壤上建立像近代歐洲一樣的「現代性」。而且，由於這種「主體式」的哲學往往以陸象山或王陽明的心學為其精神資源，新穎的主體自然地被視為能超越歷史的任何制約：「千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；至於千百世之下有聖人出，此心此理亦無不同也。」（陸九淵，1990：316）

針對西方理性與哲學範疇的不斷擴展，仍然提倡傳統的中國文

史性」，但這兩個概念顯然遠離歐洲哲學原來的脈絡（袁保新，1995）。

¹⁵ 參汪暉，2004，下卷，第二部，頁 1327-29；李明輝，2001。

人只好採取一種「以割斷傳統來維護傳統」的策略，力圖打斷思想與歷史之間的關連，挪用西方成形的哲學術語與邏輯總結中國的哲學歷程，將中國哲學原來的視野升高為普遍哲學理論的視野。在此過程當中，「哲學史」這個領域逐漸成形，但「走出歷史」的企圖同時影響了二十世紀哲學家對於「哲學史」的態度，決定他們對於「歷史性」這個概念的接受與詮釋，而陸象山所描述的主體性雖然與西方式的時間觀毫無關係，卻逐漸成為中國「哲學史」的一個主要模式。這些基本的趨勢無疑影響了勞氏的哲學史計畫，不過我想，先澄清施特勞斯對於「歷史性」的批評，將有助於理解勞氏的哲學視野。

參、哲學活動的超歷史性：施特勞斯

近幾年來，解釋施特勞斯與「施特勞斯主義」(Straussianism) 的人甚多，卻有不少人誤解他的哲學企圖。基本困難在於，施特勞斯一向研究政治哲學史，卻常常不直接說出他自己的哲學主張，更何況他對哲學傳統的態度往往是曖昧的，甚至有歧義，以及他的寫作方式常常不很學術性，而是「常識性」(commonsensical)(Pippin 1993:138)。¹⁶ 此外，施特勞斯與美國戰後政治學、海德格以後的歐陸詮釋學反其道而行，自成一家，與主流學科有相當距離。雖然他的學說不易理解，但是他對於蘇格拉底、柏拉圖、邁蒙尼德 (Moses Maimonides)、斯賓諾莎 (Baruch Spinoza)、霍布斯、尼采等人的詮

¹⁶ 華文世界裏比較詳細地介紹施特勞斯的哲學思想的著作仍不多，可以參考劉小楓，2002；甘陽，2005；陳建洪，〈施特勞斯：耶路撒冷和雅典之爭〉，載曾慶豹，2007：59-90。

釋，無疑對於各期哲學史領域有深遠的意義，且不僅於此，今人也漸漸地意識到他如高達美、德里達 (Jacques Derrida) 等哲學家一般對於歐洲哲學有些創見。

施特勞斯一生關心的問題是所謂「神學政治問題」(theologico-political problem)：人類是否能僅靠一種「自我立法的理性」(self-legislating reason)、一種「自我界定的自發性」(self-defining spontaneity) 來安立文化與政治秩序，抑或需要依賴一種對自然秩序(宇宙整體、上帝)的認知才能夠化解人類的各種矛盾？¹⁷ 此問題無疑與施特勞斯的猶太教背景有某種直接或間接的關聯 (Kartheiner, 2006; Smith 2006, 23-42)，不過，施特勞斯在各篇作品中不斷環繞此問題，發揮此問題所蘊含的豐富內涵，遠遠超越猶太教的原始視野；他肯定了認知自然秩序(宇宙整體、上帝)的必要，反對現代主體哲學。

或可以說，施特勞斯探討的是哲學活動本身與「現代性」的正當性問題：西方文明走向近代，馬基維利與霍布斯首次擺脫了傳統的亞里斯多德主義式的目的論世界觀，建構了一個以現實主義與個體主義為核心的新世界觀，將古典的「自然正確」(natural right) 的自然秩序概念轉化成近代的「自然法」(natural law) 與「自然權利」(natural rights) 概念。從此以後，人的命運從自然的支配解放出來，而「克服自然」與「將知識普及化」成為近代的主要目標。施特勞斯所分析的問題還有另外一個意含：「現代性」成形以後，現代理性對自己加以限制，因此從霍布斯、康德到海德格，人愈來愈陷入有限性，失去古希臘哲學最原始的哲學視野，即對於永恆不變者(即

¹⁷ 參 Heinrich Meier, 2003:15-21; Robert B. Pippin, 1995:152-3; Markus Kartheiner, 2006, 10; Steven B. Smith, 2006: 10-11.

無限性)的追求。同時,西方「現代性」產生了一種新的自我觀,其特性是自我是由人的意志構成的,具有「原子論」(atomism)、「構成主義」(constructivism)與「形上學式的中性」(metaphysical neutrality)之特點(即布魯門貝格所謂的「自我構成」(Selbstkonstitution; Blumenberg, 1996: 234-259)。可是,根據施特勞斯在威瑪時期受尼采、韋伯(Max Weber)、施密特與海德格的影響而定型的哲學遠景,這種自我觀必然帶來虛無主義與歷史主義的雙重危機,因此也無法建立一個穩定秩序,最終必然解體(甚至在實際歷史上,生出納粹德國與蘇聯這兩種極權主義)。故此,施特勞斯對於整個「現代性」進行激烈的攻擊,只對於他所謂「現代性的第一波」(the first wave of modernity)(特別指洛克式的自由主義傳統與美國民主)較為寬容(Strauss, 1989b:81-98; Smith, 2006:168-174)。如此極端的立場當然引起許多質疑,卻也代表當代哲學的一個相當重要的思潮。施特勞斯的主要貢獻在於,他在實證主義與行為主義盛行的戰後美國學界中提倡傳統哲學的問題意識,和鄂蘭(Hannah Arendt)在受到科學與現代民主所形塑的美國文化中開顯古希臘城邦政治的視野,有異曲同工之處。

施特勞斯、鄂蘭兩人對於傳統哲學的見解與態度,皆取決於一位哲學家的影響:海德格。眾所周知,海德格認為,我們在現代世界中已經不再被西方傳統形上學思考方式所制約,這是更徹底地破壞此一傳統的契機(著名的「解構」[Destruction]),以便走出「存有的遺忘」(Seinsvergessenheit)之黑暗時期。海德格欲解構的主要是近代西方形上學所構思的絕對獨立且自足的主體,提倡一種泰勒(Charles Taylor)稱之為「被體現的行動者」(embodied agency),即受到時間、歷史脈絡及其生活世界限制的自我概念(Taylor, 1993)。

爲了解施特勞斯對海德格的繼承與轉化，我們最好從他的具體解讀出發。施特勞斯在其《自然正確與歷史》(*Natural Right and History*)¹⁸ 中對十九世紀以來的「歷史主義」(historicism) 與「極端歷史主義」(radical historicism) 猛烈批評，雖然這本書裏從未提到海德格的名字，但大多數的讀者仍把這本書視爲施特勞斯對海德格《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 的直接回應，而且「極端歷史主義」當然也暗指了海德格的「歷史性」概念。¹⁹ 施特勞斯顯然想脫離、超越海德格所描述的「歷史性」，因爲這個概念對他來講，代表了海德格最黑暗的一面（也不要忘記，海德格自己說過，他對「歷史性」的理解是他擁抱納粹黨的政治理想的真正原因，參 Löwith, 1986: 57）。

根據施特勞斯的說法，十九世紀的「歷史主義」極力反對普遍的、超越歷史的價值或規範性，只承認歷史、文化、意識形態有局部的規範性，而且也主張「歷史境遇」(historical situations) 的不可超越性，所以已是對原始哲學計畫（即柏拉圖對於永恆不變理念的追求）的一種嚴重挑戰 (Strauss, 1959: 56-77; Strauss, 1965: 9-34)。「歷史主義」令我們無法從瑣碎歷史事件找出一可靠的引導原則，再加上「歷史主義」對於任何普遍規範的否定，人們早晚要陷入虛無主義的困境。然而，「極端歷史主義」比「歷史主義」更徹底地否定普遍知識的可能性：「歷史主義」仍然預設一個哲學學說含有

¹⁸ 施特勞斯的 *Natural Right and History* 這本書的書名，在華語世界裏被翻譯成《自然權利與歷史》（參施特勞斯，2003）；不過，更正確的翻譯為《自然正確與歷史》（參甘陽，2003：14-16）。

¹⁹ 關於海德格有關「歷史性」的闡述，參閱 Martin Heidegger, 1977: 492-533；亦可參閱 Christopher Fynsk, 1986；關子尹，2004：24-42。

超歷史的真理（即「歷史主義」本身的學說），「極端歷史主義」卻認為，各種「全面性的世界觀」(comprehensive view) 同時共在，而且這些不同的「視野」(horizons) 都同樣地合理。一旦陷入了「極端歷史主義」，我們就不再能夠產生真正的哲學意識（即對於永恆、宇宙整體的探索，參 Strauss, 1965:124），也無法比較不同視角；因為我們不能不做抉擇，但我們的抉擇不是自覺的，而是來自於我們的「命運」(fate)。但是，對於施特勞斯而言，「極端歷史主義」與「歷史主義」同樣屬於一個特殊歷史階段，屬於一個特殊文化脈絡，因此我們可將「極端歷史主義」歷史化，藉以尋找其隱性基礎，挖掘現代性的哲學意義。

施特勞斯想進行的這種「挖掘」工作，顯然是一種典型的、用海德格來「超越」海德格的哲學途徑，並與海德格對傳統要進行的「解構」大體相同（可參 Kartheininger, 2006:254-64; Meier, 1996:29-31）。這種「挖掘」是一種最原始的哲學思考，是將哲學史一切形而上的概念轉化或降低成存在式的經驗。施特勞斯與海德格不同的是，他不想否定或「解構」古希臘的蘇格拉底，反而試圖恢復蘇格拉底的哲學視野，即他所謂的「自然視野」(natural horizon)，也就是一種「前科學」(prescientific) 或「前哲學」的世界，是一種由最原始的、關於善惡的道德經驗的所構成的視野——美國學者丕品 (Robert Pippin) 將此「自然視野」稱為「平常性」(the ordinary, Pippin, 2003:345-6)。²⁰ 施特勞斯認為，只有這種「自然視

²⁰ 丕品這樣解釋：“Strauss argues that the classical understanding articulates and is continuous with the ‘lived experience’ of engaged participants in political life. He appears to mean by this the everyday experience of choices, conflicts, and other human beings as these appear *from* the participant point of view, ‘within’ some sort of horizon established by their various engagements and practical projects.” (Pippin, 2003: 335-6)

野」才能使我們超越海德格哲學在哲學發展史上所代表的有限性，使我們在現代語境中重新發揮傳統所蘊含的永恆性、無限性，並且避免現代理性主義必將帶來的自我摧毀。根據施特勞斯，由於近代哲學的自我轉化（特別指盧梭與康德），人漸漸地否定了這種「自然視野」所展開的超越性，歷史才成爲緊迫的議題。²¹ 順此脈絡，施特勞斯主張，哲學不可成爲社會發展的基礎，而人也絕不可（如黑格爾、馬克思所言）爲了成爲真正主體而投入歷史的長流之中 (Strauss, 2000; Pippin, 1993)。施特勞斯對十九、二十世紀歷史意識與存在主義的複雜發展的闡述無疑較爲簡略，他是否成功地消解了海德格「歷史性」問題也仍待商榷。²²

從以上的闡述可知，施特勞斯對哲學傳統的態度具有其辯證性：真正的哲學活動是在「自然視野」中進行的，可是，由於現代性的特殊環境，與由於現代性表面上是無條件且中立的，卻在實際上遮住了哲學的視野，令我們無法從「自然視野」面向世界（特別

無疑，我們從黑格爾以來自然地會認爲，人的任何經驗都彌漫著「消極性」(negativity) 或反思成分，因此施特勞斯關於「平常性」的主張顯得較爲薄弱；不過，從比較宏觀的角度看，施特勞斯這樣一個主張接近當代英美哲學關於平常生活、哲學的界限等議題的關心（可以參考 Charles Taylor, 1989:16-49; Bernard Williams, 2004）。

²¹ 值得注意的是，康德的哲學表面上否定了歷史，但實際上才把歷史凸現出來，令「歷史」成爲一個「『存有論上』獨立的領域」(“ontologically“ distinct domain)，因爲，根據康德，歷史與理性與道德不同，我們無法從一個先驗基礎推演出歷史，因此，我們只能希望道德主體在歷史之中能完成自由的實現（參 Stanley Rosen, 1987: 21；William Galston, 1975）。

²² 關於海德格與施特勞斯的關係，可以參考 Horst Mewes, 1995; Steven B. Smith, 2006: 108-130；至於歷史主義的種種面貌，可以參閱張鼎國，2006。

是政治問題)。此外，施特勞斯從早年起便認為，系統哲學已經不可能成立。故此，唯一能在現代性語境中進行的路線乃是一個特殊的、無法用方法加以普遍化的哲學意識：²³ 我們只好透過對於傳統起源的細心研究，才能獲得這種真正的哲學意識，也才能避免陷入現代性狹隘視野的窘境。對他而言，「哲學史」不是真正哲學性問題，而僅為「入門式」(propädeutisch)。²⁴ 換言之，哲學史「宛如一扇屏風」(like a screen)(Strauss, 1957: 27)，它遮住了、卻也包含著真正的哲學意識。施特勞斯對於哲學史所採取的態度具有其曖昧性與潛在矛盾，很能反映施特勞斯在二十世紀哲學中的微妙地位。

如此一來，我們可以理解為什麼閱讀古代經典對施特勞斯如此重要：這些以往哲學家所留下的思想記錄能讓我們超越「歷史意識」(historical consciousness)，讓我們離開現代性所代表的「第二個洞穴」(second cave)，讓我們獲得哲學自覺（參 Meier, 1996:22, Note 2; Kartheininger, 2006:321）。因為哲學追求的是無限性，所以歷史、文化、社會等限制都無法制約哲學家，故此，古典哲學家常常用「書寫的藝術」(the art of writing) 或者「隱諱寫作」(esoteric writing) 來保護哲學，這就是說，這些哲學家常常將真正的哲學意義寫得非常

²³ 參 Leo Strauss, "Besprechung von Julius Ebbinghaus," in: Leo Strauss/Heinrich Meier, 1996/2001: 2, 437-39.

²⁴ 有些學者認為，施特勞斯一生的哲學思考不僅從未進入針對真正哲學問題的探討，而且也不反映一個一致性的哲學立場（如 Harald Bluhm, 2002）；不過，亦有學者持有相反的看法（如 Markus Kartheininger, 2006:12; Meier 2003），由此可知問題的複雜性，顯然仍有爭論餘地。初步地可以說，施特勞斯一向反對系統性的答案而追求一種開放的哲學問題意識，故此，他哲學思想的多樣性也就反映哲學問題的複雜性（Batnitzky, 2006: xxii）。

不明顯，以免一般讀者發現真正的哲學教誨。²⁵ 我們在現代性的語境中閱讀古典著作的時候，我們得融入、展開那些著作的原始視野，才能避免受到現代理性的制約。故此，我們閱讀古典哲學著作時，必須把一切歷史、文化、社會等脈絡排除掉，只留意哲學家的原意，然後展開原始的哲學問題意識的視野；我們必須像過去的哲學家理解自己一般的理解他們，而不要自然地假定我們對他們的理解遠遠超過他們對自己哲學主張的理解（施特勞斯在此直接挑戰康德的著名命題，參 *Kritik der Reinen Vernunft*, B 370）（Strauss, 1988:156-60）。顯然，施特勞斯試圖回到「原意」（original intention）或「作者意圖」（mens auctoris）的層次，以此否定海德格所注重之解釋的開展性與時間性，特別是高達美所謂的「實效歷史」（Wirkungsgeschichte）。再者，與高達美不同的是，施特勞斯所追求的不是「普全而周到」（universal）的詮釋學方法，而是一種特殊的閱讀實踐或閱讀技藝，因為他堅信，哲學意識與真理一樣極為罕見，不可能成為普遍的、可透過方法而傳遞給任何人的認知對象。

²⁵ 施特勞斯「俗白」（exoteric）與「隱諱」（esoteric）的區分看似玄虛難解，卻是歐洲哲學的一個悠久問題：不僅亞里斯多德早已意識到這一問題，古希臘、羅馬與中世紀的許多哲學家也皆提到此區分，而施特勞斯主要受到邁蒙尼德與萊辛（G.E. Lessing）的影響（參 Rosen, 1987:110-18; Meier, 1996:15, Note 4; 31-43; Tanguay, 2003:98-118, 127-48）。值得注意，施特勞斯也繼承尼采在其《不合時宜的省察》（*Unzeitgemäße Betrachtungen*）第二篇，即〈論歷史對生命的利與弊〉（*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*）中關於哲學與生命絕對對立的分析（參 Strauss, 1965:26；亦可參關子尹，2004：44-47）。施特勞斯的詮釋學立場於六十年代早已引起了許多質疑，其中最值得參考的是 Hans-Georg Gadamer 1986/93:414-424；與 Quentin Skinner, 1969.

肆、「哲學史，雖是『史』，但也必然涉及『哲學』」：勞思光

勞思光耗費將近二十年所作的《中國哲學史》（第一冊出版於 1967 年，最後一冊出版於 1982 年），是他中期哲學思想的主要著作，無疑也是二十世紀中國哲學的一個里程碑，特別是這套哲學史很可能徹底地實現了「東西哲學會通」這個理想。這套哲學史的最重要主題與概念架構的主幹，乃是「主體性」，或者更精確地說，是「道德主體性」(moral subjectivity) (A.S. Cua, 2000:456-64)。對於勞氏而言，中國哲學史的中心問題是「主體性」，而由於孔孟的宗旨乃是「以主體性爲主的心性論」（不同於後代的「宇宙論」、「天道觀」與「本性論」），儒學自然地成爲中華文化的主流。進一步說，根據儒家的本義，價值根源於自覺心；做爲內在主宰的「德性我」，在其意識活動中不僅能呈顯出自覺，而且也能衍生出應然與實然之區分。勞氏批評馮友蘭的重點恰好在於，馮氏由於掌握不住主體性概念，而無法正視宋明理學的哲學特質。²⁶ 至於這個主體性概念的內涵，勞氏雖然早期受到黑格爾主義的影響，但後來如牟宗三一般選擇了康德式的模式來加以理解。²⁷

勞氏與傳統的關係相當複雜，因此不容易釐清，就如他自己所說：「我既非傳統主義者，也不是反傳統主義者，基本上我可以算是一個批判者，居於這樣的立場，我不會刻意去爲那一方護衛辯

²⁶ 勞氏這樣寫：「中國哲學傳統中，誠然有宇宙論、形上學等，但儒學及中國佛教的基本旨趣，都在『主體性』上，而不在『客體性』上。」（參勞思光，1984-87：1，386）。

²⁷ 至於勞思光的「主體性」概念，可以參閱張燦輝，2003；與伍至學，2002。

說。」（勞思光，1996：163）如上所述，傳統中國哲學缺乏明確的歷史意識或歷史性概念，而且也沒有產生哲學史範疇，因此從未將主體與時間或歷史時間明顯地對立起來。勞氏在其《中國哲學史》的第一頁便開宗明義地說：「一部哲學史，雖是『史』，但也必然涉及『哲學』。」（勞思光，1984-87：1，1）他如此直接從歷史領域跳躍到哲學領域，顯然蘊含了一些值得深入探索的哲學問題，因此在本節，筆者從「道德主體性」、「來源」與「正當性」之區分、「基源問題研究法」等項目嘗試分析勞氏對於「歷史性」與「時間性」的基本態度。

首先，不可否認的是，勞氏所採取的康德式的主體性模式不僅建立一個十分強硬的「現代性」模式，而且也使他對自己的哲學傳統採取了一個相當微妙的態度：在他看來，研究中國哲學史需要具有一個普遍哲學意識，而且並不能停留在一個特殊哲學（即中國哲學）的領域，如他所指出：「我們談哲學，談文化，雖然應對特殊傳統有深入理解，但也不能忘記，這一切研究的目的，只是在於推動世界性的哲學與文化之形成。」（勞思光，1984-87：1，392）故此，勞氏不斷要求我們去掉中國哲學的文化、歷史脈絡等特殊性的，去掉中國哲學「受特殊的歷史、社會、心理等等條件約制」，就是去掉其「封閉成分」（參〈答友人書〉，勞思光，1984-87：3b，896）。但是，勞氏亦反對外國漢學家所採取的純粹「『描述的分析』（descriptive analysis）」（參〈答友人書〉，勞思光，1984-87：3b，892），且要求我們將中國哲學視為「一種理論或主張」，即一種具有哲學規範性的敘事或立場。換句話說，我們得承擔中國文化——特別是中國哲學——的使命，卻也不能不離開它原有的視野。正好在這裏，「歷史性」——或更確切地說，「歷史性的否定」——扮演關鍵的角色：勞氏徹底地否定中國哲學的「時間性」（temporality），並且隱約告訴讀者，中國哲學的真正意義不在歷史時間內，也不屬於任何歷史脈絡，而在於一個超時空的「道德施為者」

(moral agent)。這當然並不等於說，勞氏不注重哲學活動本身寓於歷史時間中這個不可動搖的事實。《中國哲學史》毫無疑問地顯出作者對於時代問題與文獻的歷史條件極為敏感，最鮮明的例子是勞氏判定《易傳》、《中庸》並非先秦儒學作品，而這一判定顯然構成他反對牟宗三貫通應然與存在（心性論與宇宙論，即所謂儒家式的「道德的形上學」）的基本理由（如勞思光，1984-87：2，56-72）。可是，在更高的概念層次上，勞氏非常嚴格地把概念與歷史發展分開，把概念所代表的「內在性」（主體性、必然性）與歷史所代表的「外在性」（客觀性、偶然性）切開。

勞氏想去掉任何制約中國哲學的成分，所以不斷強調，我們絕對不可以混淆「來源」(Genesis) 與「正當性」(Gültigkeit) 這兩個問題。對他而言，根源問題永遠是次要的，更甚者，這問題從哲學的角度看根本無意義：

倘就哲學史之尺度說，此種演變正是思想之進展；倘學者以為不合「古義」，便不足取，則未免大悖哲學思想本身之標準，蓋「客觀限定」與「主觀自覺」之分，正是哲學上一大問題，亦是哲學進展中一大關鍵。原始觀念本不能代表文化及哲學之特性，尤不能成為一衡度思想之標準。此處如誤，必不能再觀嚴格之「理」。（勞思光，1984-87：1，96）

順此脈絡，勞氏同樣地也強調，「發生意義」問題與「本質意義」問題不可搞混，這就是說：概念的「內涵意義」是獨立的，並不接近任何歷史的「發生過程」（勞思光，1984-87：1，103-4；1，391-92）。

不過，勞氏這樣的嚴格區分方式，不免遭到一些質疑：不可否認，來源與正當性在中國哲學扮演十分複雜的角色，也就是說，一個論點的來源常常成為此論點的合理化依據（如朱熹〈格物補傳〉或康有為關於《周禮》的解釋）；換句話說，來源與哲學正當性常

常被視為一體兩面（如王弼及其對於《周易·彖傳》的重視：因為王氏強調《周易》文本的一致性，因此，他把〈彖傳〉視為最能說明孔子原意的傳）；而且，「古義」同樣也屢次成為哲學辯論最決定性的證據（如朱熹與王陽明關於《大學》「親民」兩個字的不同解釋）。雖然現代人可以從觀念上區分「來源」與「正當性」這兩者，但是凡事有得必有失，一種先驗的二分法容易將時間因素從中國哲學這個流動的整體排除掉。從這個角度來評估，我們可以說，勞氏在其《中國哲學史》中繼承熊十力、牟宗三等二十世紀中國哲學家「以割斷傳統來維護傳統」的做法（雖然他不像新儒家那麼激烈地維護傳統），反而顯得更中肯，更重視論證方式與純粹哲學的學術邏輯。勞氏所「割斷」的是中國傳統哲學在表述上的模糊性、曖昧性，也是哲學思考對於傳統的依賴。這一點也就導致勞氏幾乎不談古代人的複雜時間觀：在《易經》這本書裏我們能看到古人的具有時間流動性的世界圖形，但在《中國哲學史》關於《易經》的片斷中，勞氏幾乎不談時間問題，反而討論「決定論」、「自由意志」、「價值」等問題（而這些討論無疑都預設一個處於時間以外的超驗行動主體）。再如解析宋明儒學所面對的哲學基本難題時，勞氏點出「時間因素」來說明道德實踐領域「未定項」如何能落到自由意志上（勞思光，1984-87：3a，116-8），但這種對於時間的理解似乎屬於一種康德式、以時空做為形式直觀的先驗理論框架，而不是把真正的「歷史性」帶入道德實踐或概念史這兩個領域。

更何況，勞氏所提倡的「基源問題研究法」基本上也把時間因素從哲學思考排除掉。勞氏認為，哲學史與史學不同，「必須有確定的理論基礎與解析方法」（勞思光，1984-87：1，1）。我們姑且不討論這方法的效益與正當性問題，只注意這個方法的基本特質：

該方法是普遍的；²⁸ 掌握每個哲學家的「基源問題」，即掌握了每個哲學家的思想核心；不但掌握了思想核心，也能正確解讀一些表面上顯得邊緣或零碎的著作。勞氏的方法由於假設任何哲學體系的一致性與系統性而與史金納 (Quentin Skinner)、傅柯 (Michel Foucault) 等人的思想史方法相悖，反而比較接近卡西勒 (Ernst Cassirer) 或施特勞斯。值得注意的是，勞氏提出此方法時，直接反對「發生研究法」：「所謂『發生研究法』，即著眼於一個哲學家的思想如何一點點發展變化，而依觀念的發生程式作一種敘述。」(勞思光，1984-87：1，8) 他認為，重視「發生程式」容易使我們陷入只考察「來源」而不考察「正當性」的陷阱，讓我們過度注意概念史的零星散亂而看不見哲學思考的統一性 (勞思光，1984-87：1，8-9)。我們在這裏很清楚看出勞氏的一貫主張：哲學具有超時空的系統性。

以上從「道德主體性」、「來源」與「正當性」之區分、「基源問題研究法」等三個方面，論述了勞思光對時間性堅壁清野的立場。接下來，我們可以更宏觀的說，《中國哲學史》的內在結構幾乎是一種「靜態的哲學史」，而非「動態」。可以採取麥肯泰爾 (Alasdair MacIntyre) 的一個有名論點來說明：哲學活動應該是一種「智性的探究」(intellectual inquiry)，而「理性探究」一定有其內在目的 (goal, telos) (比如，對「何謂正義」之理性探究的目的，乃是對「正義」提出一種完整、具有統一性的定義)，且它做為一種長

²⁸ 針對傳統中國哲學似乎缺少方法意識或明確的方法論，勞氏強調：「中國哲學史上的一切問題，都和其他哲學史上的問題一樣，可以接受一切哲學方法的處理。倘有人堅持『中外之分』，只表示他缺乏理論常識而已。」(參 (勞思光，1984-87：1，14)。

期理論活動，有其累積性、能提供資源以自我修正。這就是說，每一代哲學家從上一代哲學家的論述中獲得一些新的洞見，並透過對前代論述的批評與修正，建立新的、比過去論述更具有包容性的論述（即前一代哲學家是後一代哲學家的必要條件，但並不是充分條件）。²⁹ 仔細看《中國哲學史》，我們似乎找不到一個麥肯泰爾所描述的動態式的「智性的探究」：儒家傳統的孔子、孟子、董仲舒、韓愈、朱熹、王陽明等人的哲學論述，在勞氏的心目中當然有其連貫性，但這不重要，重要的是他們是否能直承孔孟之原意。³⁰ 對他而言，「孔孟的原意」這種「價值自覺」是個普遍哲學意識，它不需要經過一種累積性的發展；相應的是，真正的超越歷史的標準，就是某位哲學家是否能「發現孔孟的原意」。³¹ 結果是，朱熹或陸九淵的論述並不是王陽明論述的一個必要條件，韓愈也不是周張二程的必要條件，這些哲學家之所以能有理論上的突破，皆是因為他們能「直承」哲學傳統的起源，即「孔孟的原意」。

²⁹ 參 MacIntyre, 1981:207-18; MacIntyre, 1988:78-81；關於麥肯泰爾廣義的「傳統」概念，可參石元康，1998：3-28。

³⁰ 關於陸九淵，勞氏也說：「此段陸氏全承孟子而為說。其所謂『心』，是『本心』之義，即指價值自覺而言；有時特據其中某種價值自覺，即可有『仁義之心』等語，在孟子本意仍以『心』統指價值自覺，而以『四端』為此價值自覺在日常生活中透露之處。」（參（勞思光，1984-87：3a，381-2）

³¹ 值得補充，這一點並不等於說，勞氏完全否定哲學史之發展：當然，從「理論標準」來看當然有粗糙、成熟理論之區分；如他所說：「總之，晚期宋明儒學歸於心性論，就歷史標準看，此學說原最接近孔孟本旨，就理論標準看，此學說亦是一最成熟之成德理論（...）。」（參（勞思光，1984-87：3a，493-4）。不過，筆者仍然認為，「理論標準」與「歷史標準」之區分並不建立一種真正的、累積性的發展模式。

我們姑且不論《中國哲學史》之所以缺乏麥肯泰爾式的「智性的探究」的原因，是在於中國哲學史本有的特徵或在於勞氏自己的哲學模式。「價值自覺」所指的哲學標準當然超越歷史，但是也與中國哲學的歷史具有某種間接的關係：中國哲學的歷史是此標準的一種呈現方式（否則勞氏無理由從事哲學史研究）；故此，勞氏的哲學史寫法具有辯證性的特質。與黑格爾後的西方哲學史的寫法相比，它並不是一種「在時間之中前移的存在」(eine in der Zeit fortschreitende Existenz)，意思是勞氏所描述的哲學活動並不是因其為精神的外在化而必然在時間之中發生，³² 反之，概念不可能源於歷史或時間本身，也不可能在此歷史的流逝當中呈現；歷史時間永遠只是「勢」，不可能成為「理」。有趣的是，這種哲學史的寫法或許仍然是傳統儒家由「道統」的遞進銜接與「以心傳心」的體認來保障歷史連續性的寫法的另一種範本。³³ 總之，《中國哲學史》中雖然隱然涉及到時間問題，但是勞氏並不直接處理此問題，反而將歷史概念所蘊含的時間問題從他自由自在的「道德主體」卸除掉。

伍、哲學活動如何可能？

以上對於施、勞兩人的闡述相當簡略，無法反映兩人的複雜思路（特別是勞氏《中國哲學史》後的哲學發展）；筆者只是希望提供一個基本公平的概況。在闡述的過程當中，兩人的差異處與共同

³² 參 Hegel, 1971:51-2。黑格爾對於哲學史的態度，源於其對於精神、時間與亞里斯多德的「行動、現實」(energeia) 概念的詮釋(可以參考 Alfredo Ferrarin, 2001:24-27, 227-33)。

³³ 可以參閱葛兆光，2004，〈引論：思想史的寫法〉，頁 75-76。

處也漸漸浮現。我們不要忘記，施、勞兩人面臨的困境有些類似之處：針對現代性最極端形態的極權主義政治重提傳統哲學的視野，並在自由主義脈絡中肯定真正的哲學意識。施特勞斯對自由主義所採取的態度十分曖昧：他在 20、30 年代嚴厲批評整個自由主義傳統，³⁴ 移民美國後，卻直接或間接地承認，與二十世紀兩個極權主義政體（納粹、蘇聯）相比，美國的自由主義傳統值得肯定，但也必須以「古典自由主義」(ancient liberalism) 來彌補現代自由主義的若干缺陷 (Strauss, 1968)。在《自然正確與歷史》中，施特勞斯這種極為曖昧的立場非常明顯：這本書的開端似乎無條件地肯定美國獨立宣言 (“We hold these truths to be self-evident...”; Strauss, 1965:1)，卻在後半猛烈批評任何以「right」（權利）為唯一依據的哲學主張。針對此問題，學者採取不同理解方式：有的強調施特勞斯反自由主義的色彩 (Meier, 2003; Pippin, 1995:145-6)，有的則強調施特勞斯對於自由主義的基本肯定 (Deutsch/Murley, 1999; Steven B. Smith用「柏拉圖式自由主義」[Platonic Liberalism] 來描述施特勞斯的思想，參Smith, 2006:87-107)。反觀勞氏的立場似乎清楚多了，他五〇、六〇年代居住於香港這個開放多元的「亞洲市民社會」，而且在他一九七一年出版的《歷史之懲罰》中認同西方自由主義的基本主張，反對黑格爾、馬克思式的辯證性歷史哲學，提倡「最高自由」和從「自然狀態-人類之束縛」到「承當精神-主體自由之全面顯現」的發展次序。³⁵ 不過，勞氏的立場其實也有一些曖昧之處，

³⁴ 可以參考其 “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*,” (1932) in: Strauss/Meier, 1996/2001: 3, 217-38.

³⁵ 參勞思光 (著)、梁美儀 (編)，2000，特別參閱頁 31-47，213-226。值得注意，《歷史之懲罰新編》原是勞氏于一九六二年在《祖國》週刊上分章發表的著作，即在東歐布拉格春天與中國文化大革命之前。亦可對照牟宗三對政治極權主義的分析

主要在於他跟梁漱溟、唐君毅、牟宗三等同樣具有文化使命感，在極力吸收、介紹西方哲學之餘，也試圖證成中國哲學的正當性，故此認為中華文化傳統也能給自由主體提供一個客觀依據。正因如此，勞氏得離開純粹理論的場域而處理哲學史問題，從而容易為中國哲學這個傳統無法回答的一些問題所困擾。無論如何，我們可以初步地說，施、勞兩人最主要的共同點乃是，皆希望給不斷擴展的現代性劃出一個不可逾越的界線：勞氏希望以一種康德式的道德主體來阻止馬克思主義破壞中國傳統所提供之道德基礎，而施特勞斯則希望以一個柏拉圖方式的政治哲學對抗變質的現代性所帶來的相對主義與虛無主義。

施、勞兩人的特殊歷史境遇使得他們面對的基本問題是，如何保障哲學的可能性，如何保護哲學意識？為了說明這一點，筆者先回顧一下施特勞斯對於這個問題的處理。如前所述，施氏以「隱諱寫作」(esoteric writing) 這個主張成名：由於社會無法容忍哲學家，哲學家只好隱藏其真正的教誨。仔細來看，社會對哲學的迫害(persecution) 在某種意義上僅為一種表面上的危險，而現代性所帶來的挑戰更加深遠：歐洲自十七、十八世紀以來，現代性的擴展漸漸把哲學的範圍縮小，這導致在許多現代人的心目中，哲學不再有任何資格討論宇宙結構、政治秩序、個人領域等問題，因為這些領域早已不屬於哲學的範圍了。換句話說，施特勞斯所面臨的是傳統哲學概念的瓦解，也就是科學所提倡的「自然主義」(naturalism) 的形成（亦參 Taylor 1989:53-85）。施特勞斯想恢復的是一種對於事物的「自然態度」(natural attitude)，一種不需要透過理論就能直接切入世界的方式，這就是他要重新提倡的人的「平常性」(Pippin

與批判（參牟宗三，2003:98-106）。

2003)。施特勞斯所追求的並不是傳統哲學的重建，而是傳統哲學批判功能的恢復，是「哲學追問的自由」(libertas philosophandi) 的復興：做為一種追求無限性的生活方式的哲學（即對於永恆、宇宙整體的探索），應該嚴厲批評現代理性主義所帶來的有限性與對於無限性的排斥 (Katheiner, 2006:10)。

回到勞氏這邊，不難發現有兩個問題似乎與施特勞斯所關心的問題類似：第一，勞氏同樣像施特勞斯試圖在中國文化裏替哲學作辯護，就像勞氏所言：他早年不僅面對「文化危機」，同時也面對「哲學危機」（劉國英、張燦輝，2003：276）；第二，勞氏解釋哲學史時，以主體性做為他的詮釋架構，但此主體性的理論地位相當曖昧，這又能說明中國哲學史與現代性的微妙關連。

先介紹第一點。筆者認為，我們在不違背勞氏的意思下可以說，勞氏的《中國哲學史》不斷圍繞著「中國傳統思維世界中哪裏有真正哲學意識」、或者「以中國哲學概念範疇、思維形態與表述方式進行哲學活動是否可能」這個問題。勞氏對於中國哲學的闡述常常讓我們認為，中國哲學史長久以來根本沒有真正的「哲學性」，很多傳統哲人也缺乏「哲學頭腦」，就像牟宗三所斷言：「中國傳統學問是道德、宗教，不屬於哲學。」³⁶ 因此，勞氏雖將孔子視為「中國哲學之創立者」（勞思光，1984-87：1，99），同時卻也指出儒家傳統不重視理論建構，也不注重思辨（勞思光，1984-87：1，148），整個儒家的理論性不強，而且連在中國哲學最核心的問題上（「自我問題」），孔子也並未提出「純哲學理論」（勞思光，1984-87：1，141-2）。從孔子以降，勞氏認為他所處理的文獻常常沒有理論建設性可言（如董仲舒、王弼等）。從這些地方看來，中

³⁶ 參牟宗三，〈訪韓答問錄〉，收入牟宗三，1984：204。

國哲學的「哲學性」在《中國哲學史》中不斷地受到質疑與否定，然後再費力凸現出一種潛在的「哲學性」，以補偏救弊。毋庸置疑的是，問題來源在於勞氏對哲學論述系統性、一致性有極為嚴格的要求（所謂的「邏輯解析」），³⁷ 不過，勞氏之所以要證明中國哲學史確實有「哲學性」，其原因或許就在於他對中華文化的認同（就像施特勞斯對猶太教最原始的認同）。

第二點應該從勞氏一個非常核心的概念來說明：「設準」。勞氏在解析孔子對於「自我問題」之態度時，曾提出著名的「自我境界」的四層架構：「形軀我」、「認知我」、「情意我」與「德性我」（勞思光，1984-87：1，143）。這種四層架構對於研究中國哲學的學者影響深遠，可是此理論主張所預設的前提與理論環境容易被忽略。首先值得注意的是，勞氏急於強調「自我四層架構」僅為一種「設準」(Postulat) 而已，並不等於一個真正的哲學命題。他如此宣稱：

凡論述前人思想時，固不可依特殊肯定而立說；但另一方面又必須有某種設準，作為整理陳述之原則。提出設準，並不表示贊成或反對。設準之意義只在於澄清問題，使陳述對象明晰顯出其特性。（勞思光，1984-87：1，143）

「設準」這個術語自然使我們聯想到康德，但勞氏立刻補充說，他所謂的「設準」與康德不相干（勞思光，2001：4-5），所以我們該如何理解這一概念？勞氏在其《哲學問題源流論》中解釋說，「設

³⁷ 可以比較鄭宗義，2002：20。值得注意，勞氏晚年的哲學概念似乎比《中國哲學史》更開放，因此也不再具有如此強烈的排斥性（參 Lao Sze-kwang, 1989:265-93）。

準」是一種約定而已（勞思光，2001：5），可是並未進一步說明這個特殊用法，因此不容易指出其具體意含。唯勞氏強調，「設準」的使用「不表示贊成或反對」，而且強調使用「設準」的目的是為了「澄清問題」、「使陳述對象明晰顯出其特性」，所以有些研究者把後設的解析語言與真正的哲學活動（哲學理論的建構）視為兩個不同層次（如鄭宗義，2002：20）。不過，筆者傾向於相反的看法：後設的解析語言與哲學活動本身是密不可分的，因此「設準」的使用不僅牽涉到形式或陳述問題，亦反映出勞氏的哲學立場或哲學抉擇。筆者的意見有勞氏的話為證：

通常做哲學史工作的人，每每諱言自己有自己的看法。其實，除非不下全面的判斷，否則，必有一定的觀點作根據。這種觀點當然可以不為人所接受，但那是次要的。因為，一切理論本都可以有人反對的。問題只在於我們能否自覺地將自己的論據表述出來。我所以將這種觀點稱為「設準」，目的即在於避免獨斷氣息。但我們又必須明白，我們雖不願獨斷，卻仍不能不有一組理論的設準，否則我們自己即根本沒有提出什麼理論來。（勞思光，1984-87：1，16）

顯然，勞氏所擔心的是，從事撰述哲學史的學者失去哲學思考能力，停留在純粹敘事層次，只撰寫一些像胡適寫過的史學著作（勞氏亦稱之為「『彙編』式的東西」）（勞思光，1984-87：1，16），而無法將中國哲學傳統視為一個至今仍然具有規範性的哲學主張。在此，我們不僅再次看到「哲學」與「歷史」之間在勞氏的心目中如此緊張，而也能體會到，使用「設準」乃是勞氏承當中國哲學傳統的一種表現。換言之，勞氏使用「設準」時已經肯定了一些

實質的價值，並未只停留在表述層次，宛如張燦輝所明示的：「設準是指為進行整理工作方便而設立的一些標準。這些標準並非純形式的，而是涉及某些判定。」³⁸

筆者認為，勞氏的「某些判定」隱藏著一個基本的信念，即勞氏對於西方現代性、特別是對於近代哲學及其「自我構成」(Selbstkonstitution) 概念的堅信：即人的理性足以構成一個穩定的基礎，不需要依賴任何自然的、客觀的依據，也只有人的自我才能衍生出一個合理的價值秩序 (Blumenberg, 1996:234-259)。恰如張燦輝所言：

「我」不是實體，也不是「靈魂」，「我」不是什麼。
「我」只能以純粹活動來呈現自己作為主體的「我」。
故此，「我」亦是「無」，即是說「我」之內並無任何實在內容，「理性」、「德性」與「情意」皆不是「我」之內容；是以不能說我「有」理性或者德性，而是「能有」理性和德性活動的「我」。(張燦輝，2003：32)

再者，雖然勞氏在《中國哲學史》中似乎未給「哲學」或「哲學活動」下一個明確的定義，筆者認為對勞氏而言，哲學與「自我構成」這個觀念是分不開的，哲學意識必然來自於對自我問題的認知（相

³⁸ 參張燦輝，2003：31。值得注意，勞氏提出「自我四層架構」一邊強調，「提出設準，並不表示贊成或反對」，卻另外一邊後來十分自然地從「自我四層架構」延伸出「價值自覺」，而在具體詮釋工作中常常用「價值自覺」來表示贊成或反對：像他解析孔子之「父為子隱，子為父隱，直在其中」命題時，不僅將「具體理分」之問題與黑格爾《法哲學原理》中所建立的「權分哲學」等同起來，而且也提醒學者此問題直接牽涉到「真實生活價值標準問題」（參勞思光，1984-87：1，125-6）。

反，對施特勞斯而言，哲學的起源是「自然」(nature) 的發現，是人首次對於習俗與傳統權威提出質疑，發現一個比習俗、傳統更原始的權威，即自然或自然正確；參 Strauss, 1965:82)。有趣的是，勞氏雖然如此注重「自我四層架構」，但他也承認，中國哲學不能直接地開展出這種自我觀，反而需要「我們」來提出「設準」（甚至勞氏還直接承認，此「設準」的提出來自於他自己的「識見與哲學智慧」；參勞思光，1984-87：1，16）。這樣看來，在勞氏的思想中，中國哲學史與現代性所注重的獨立自我觀之間確實有某種難以消解的張力。

陸、現代性所遺忘的哲學功能

宏觀地看，施、勞兩人的哲學史詮釋都圍繞著現代性問題。如上所述，施特勞斯的主張很極端：對他而言，近代哲學家一旦不再關心自然法或自然正確，關心個體性超過注重德性 (Strauss, 1965:323)，他們便已經踏上了「光滑的斜坡」(“Slippery slope”, Pippin 2003: 344)，最後必定發展為尼采、海德格所代表的理性的自我解體與「西方文明的危機」。關鍵所在乃是道德是否需要客觀根據（對於自然法、自然目的的認知），或者從另一角度看：我們如何規定康德式的「自發性」(spontaneity) 的理論地位（可以參閱 Rosen, 1987:22-27）？我們當然有許多理由懷疑施特勞斯所描述的必然性（「光滑的斜坡」）是否存在（尤其是施特勞斯幾乎不探討黑格爾所提供的、或許能夠協調自我與自然的哲學方案），但是施特勞斯想發動「古今之爭」，顯然不允許任何妥協，而是逼迫我們採取明確的立場。

回到東方，情況則不同。眾所周知，黑格爾認為東方世界不僅缺乏主體的自由，而其歷史也是一種非歷史性的歷史（石元康，

1998：49-89）。勞氏顯然不承認這一點，而試圖證明「自我問題」是中國哲學最核心的問題。勞氏強烈反對歷代儒者從天道觀或宇宙論來探討自我問題，也反對任何以「天理」、「道」等為基礎的自然目的論，他試圖在中國哲學史的土壤建構一個獨立的自我觀，如此便可證明，布魯門貝格所謂在中世紀歐洲哲學史上曾發生過的「目的性的消失」(Teloschwund)(Blumenberg, 1996:235)，在中國哲學史的土壤上發生得更早。不過，這種意圖不能不引起質疑，因為儒家思想從西周以來一向以天論德，不僅孔子、孟子不例外，後代如郭店楚簡的《性自命出》、《中庸》的「天命之謂性」、《易傳》的「乾坤變化，各正性命」等皆屬於儒家學說的核心，因此「自然之有秩序、有目的性質」(ordered, purposive character of nature) 似乎不容易從儒家式的哲學中排除（參鄭宗義，2003）。不過，本文的重點不在於探討勞氏對於中國哲學的詮釋是否正確，而在於澄清勞氏哲學思想本身。

勞氏對「儒家式的哲學」一向保持距離，不過，由於儒家傳統是他思想的背景，無疑也成為勞氏構思自我問題的重要理論資源。客觀地來看，勞氏哲學當然與其歷史環境有密不可分的關係，若不理解儒家在二十世紀的命運，恐怕也無法理解勞氏在《中國哲學史》中的哲學遠景（也許我們可以說，這就是「歷史性」的一種表現）。為了更進一步理解這種哲學遠景，我們最後還要再度討論勞氏自我觀念的兩個面向：第一，勞氏的自我觀念具有超越歷史性的特徵；第二，勞氏的自我觀具有超越理論哲學而直接關係到實踐的特徵。這兩點也可以順便說明勞氏與施特勞斯的不同。

第一，如上所述，勞氏的自我是一種完全從其環境抽離出來的自我，因此它也不可能是陷入歷史流逝中的「存有者」。依他所見，只有徹底的主客之分，方能保障哲學意識的純粹性，故此，這種僅為「活動」而不可能淪為「存有者」的自我，方是哲學活動超時空

性的保障。至於自我與歷史的關係，勞氏解釋孟子的史觀時如此說：

黑格爾強調「實化」及「具體之普遍」等觀念時，其主旨在斷定「客觀化」本身代表更完美之價值，亦即認為未客觀化之主體性乃尚未完成價值者。孟子則不然。孟子雖認為主體性能創造歷史，但並非以為主體性必須在此一層面上方完成其價值。蓋孟子所持之「心性論」立場，終以內在意義之德性為價值所在，一切外在意義之創造顯現，皆只視為此德性之展開。（勞思光，1984-87：1，191）

這段詮釋孟子的話應該也反映勞氏對此問題的立場，勞氏決不至於認為人的自我是由歷史所創造出來，反而堅信人的自我有能力創造歷史，只不過並不「必須在此一層面上方完成其價值」；勞氏在此並未說明這種僅為「活動」而不可能淪為「存有者」的自我如何能夠「創造」歷史（這種「創造」概念似乎不可能為西方傳統存有論式的「創造」，因為它只牽涉到「活動」，不牽涉到「存有」意義），但至少我們已經清楚地看到這種自我的一個主要特徵：上引勞氏的話無疑是說，人的歷史亦即「人類所共有的時間」（collective human time）不是一種外在力量，而是基本上能由人的意志所創造的或至少由人所主導的；更何況，勞氏在此隱約告訴讀者，哲學活動乃是歷史發展的基礎，人的自覺活動是新的社會價值觀或政治制度的基礎。³⁹ 姑且不論勞氏對於孟子的詮釋是否正確，我們在此不難發現

³⁹ 勞氏在《歷史之懲罰》中詳細地說明他關於歷史的基本信念，並且一再強調，歷史主要是由人自己決定，而「自然條件」僅僅為「附加的因素」（參勞思光，2000；亦參黃慧英，2002：158-9）。筆者在本文中無法詳細討論「人創造歷史」這一詮釋是否真實反映孔子、孟子等中國哲學家的原意，但不可否認的是，這問題對在現代

勞氏與施特勞斯的立場的同與異：兩人都認為，人具有超越歷史的能力，不過，從施特勞斯的角度來看，勞氏恐怕已經染上了現代性的不少習氣，也部分地受到黑格爾歷史觀的負面影響。施特勞斯不可能同意勞氏關於人能創造歷史與哲學應該作為歷史發展的基礎這兩個主張，因為如他與科耶夫 (Alexandre Kojève) 辯論時所強調的，人不僅無法創造歷史，也不應該創造歷史，並也無法在歷史中達到社會上的「普遍認同」(universal recognition)，人只能在一種超越歷史的領域中追求完美；換句話說，哲學活動絕對不可踏入歷史的領域 (Strauss, 2000; Pippin, 1993:159)。總之，施氏比勞氏更強調人的超越性，但是這種超越性所導出的做人最高目的，是靜觀式 (contemplative) 的生活。

第二，勞氏常常警告當代中國哲學界不可以直接復興傳統，而是需要真正的哲學反思 (如勞思光，2007)。不過，他在《中國哲學史》中十分自然的為儒家的人生態度賦予現代意義，此書直接或間接地告訴我們，儒家的人生態度可以經得起現代性的挑戰，並且適合做為我們現代人的生活準則 (這就是「Philosophy as proposal」〔做為主張的哲學〕所蘊含的道理：儒家今天仍然是我們能夠選擇的一種人生態度)。勞氏一方面想提高中國哲學的理論性，另一方面仍然相信我們應該把中國哲學視為一種「主張」(參〈答友人書〉，勞思光，1984-87：3b，892)。勞氏晚年進一步說明他的意思，提出中國哲學的「引導性功能」(orientative function)：傳統中國哲學所探討的問題不是「這是什麼」，而是「我們應往何處去」。⁴⁰ 他

性條件之下重新詮釋中國哲學這一企圖極為關鍵，絕不可忽略 (可參考 Puett, 2001)。

⁴⁰ 參勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，收入勞思光，1996：35。

在晚年一篇文章中又宣稱，一切哲學活動本身（不僅是中國哲學語境之下的哲學活動！）的最高目的不是知識的增加，而是一種實踐、態度，因為人「最基本的關懷或需要，是在目的方面，而不是在知識方面」。⁴¹ 那麼，我們應該如何理解哲學這種「引導性功能」呢？

這種「引導性功能」讓我們聯想起古希臘哲學對實踐的重視，特別是亞里斯多德的目的論式的德行倫理學。勞氏自己也曾直說：「即在西方世界，古代歐洲的希臘哲學仍重視這種功能。不過十七世紀以後，歐洲哲學家一直想將哲學變得像某種科學，由此而逐步轉向『認知功能』的強調，因而遺忘了哲學語言原有的引導功能。」（勞思光，1996：154）比較遺憾的是，勞氏幾乎未進一步說明他所描述的中國哲學的「引導性功能」與古希臘哲學的關係。不過，我們可以確定的是，對他而言，這種「引導性功能」超越純粹「理論效力」的範圍，換句話說，我們無法把「引導性功能」這個層次的哲學活動完全轉化成「反覆辯證／論述性的理性」（discursive rationality）。不過，從另一角度看，這種「引導性功能」當然無法脫離「自我的轉化」，因此仍然預設「意志」、「自由」等康德式的哲學語言。我們似乎很難想像勞氏如何能避免韋伯所遇到的困境，即面對歷史上不同價值的多樣性，韋伯只好承認，倘若每個主體的自由抉擇符合某一道德命令的形式要求，那麼任何一種人生態度、任何價值都是正確，最終難免陷入相對主義（Strauss, 1965:43-7）。我們似乎也很難想像勞氏能迴避另一個重要問題，即「引導性功能」概念是否隱含一個實質的、關於「人類福祉」（the human good）的定義呢？換言之，勞氏雖在表面上繼承康德的哲學

⁴¹ 參〈由儒學立場看人之尊嚴〉，收入《思辨錄》，頁 152。

語言，實際上是否更接近亞里斯多德的立場呢？⁴² 我們雖然沒有肯定的答案，不過這些疑問使我們能夠做一個結論：勞氏在其《中國哲學史》中追求一種超歷史的「價值自覺」，但這種「價值自覺」似也無法從中國哲學史完全抽離出來，因為它屬於儒家傳統。因此，對於儒家傳統的認知也是發展出「價值自覺」的主要（或唯一？）途徑；也恰好因為如此，這種「價值自覺」足以證明中國傳統至今仍然可以做為我們平常生活的引導原則。

看起來，勞氏與施特勞斯同樣在哲學史中追求一種「平常性」，即一種前反思、關於重要道德問題的標準。我們或許能夠理解，為什麼施、勞兩人對於他們哲學思想最高目標無法做詳細說明：為了對治哲學史與現代理性的衝突，他們所設立用於論述最高目的的哲學似乎很難成立，哲學的「引導性功能」也很難成爲一種明確的論述。總之，兩人想恢復被現代科學所遮住的最原始的哲學功能，這樣的企圖深深影響到他們的哲學史計畫，也決定了他們對於現代性所採取的立場。

⁴² 「人類福祉」在此指亞里斯多德關於人所追求的「善、價值」(agathon) 的論述（參 *Nicomachean Ethics*, 1094a 等）。不可否認，勞氏強烈反對任何把實然與應然連接起來的哲學理論，也一再強調主體的絕對自主性；不過，更仔細看，他對於儒家理想的肯定，似乎也預設對於「人類福祉」與「人性」的一種實質定義：勞氏在整理中國哲學史上不同學說與人生態度的時候，無疑做了一些選擇：對他而言，儒家的人生態度最為良好，因為儒家不僅能對於成德問題提供最完整的答案（最能顯現出「價值自覺」），而且也能在生活秩序上建立肯定（另外可以參考他對於「文化問題」與「理分」的說明）。關於儒家與亞里斯多德主義式的「善」的可能關係，另可以參考 Jiyuan Yu, 2007:169-194。

柒、結論

析論至此，我們已經勾勒出施、勞兩人哲學思想的一些基本面向與共同問題。本論文無法詳細探索這種「對照」所產生的所有理論問題，只能點出一些問題，並提出一些初步的答案。

勞氏的《中國哲學史》是二十世紀中國哲學最具有「世界主義」、⁴³ 很可能也最具有現代性意識的詮釋。中國哲學的研究領域這幾年走上相反的路，愈來愈傾向於「歷史化的敘事」(historized narrative)，即只用歷史、社會、文化的原始脈絡所提供的資源來解讀古典哲學思想，尤其是刻意避免西方哲學的問題意識或哲學術語。這個趨勢最鮮明的例子大概為葛兆光的《中國思想史》，葛氏強烈反對過去以一種西方式的哲學概念來解釋中國思想世界，但他自己受到結構主義、新史學等思潮的影響，認為我們不應該將菁英式的思考模式與「名垂青史」的經典做為思想史重建的主幹，反而需要拓寬傳統的中國哲學史概念，吸取更多樣性的資料，建立一個包括民間信仰、宗教思想等多層次的思想史，以還原古代中國人「這個不言而喻的終極依據」，因為「那個深深的背景始終隱隱支配著他們」(葛兆光，2004，〈引論：思想史的寫法〉：42-43)。姑且不談結構主義、新史學等思潮的哲學正當性問題，葛氏的新概念框架雖然有其貢獻，但這種「歷史化的敘事」恐會危及勞氏所推動的「哲學化的中國傳統」這一計畫，因為葛氏雖然在研究方法上受到西方哲學的影響，但在研究對象上徹底地切開中西兩個不同哲學傳統，以完成一種純粹中國式的敘事，所以終究無法超越中國哲學脈

⁴³ 正如劉國英所言：勞氏是「當代中國哲學界中『世界主義』(cosmopolitanism) 意識最強的其中一位」(參劉國英，2002：203)。

絡的制約。倘若我們想開展「世界哲學」的視野，我們絕不可以把中國傳統僅僅視為一種「研究對象」，反而必須將古代中國思想世界視為「一種理論或主張」。換句話說，雖然我們或許無法接受勞氏的康德式的道德主體性概念，但我們不能不像勞氏一樣在中國哲學史的土壤上追求一種超越一切歷史制約的哲學意識，而這種哲學意識似乎不可對現代性不採取明確立場。當然，中國儒、釋、道三大傳統所蘊含的哲學意識如何能夠與「自我立法的理性」共存，仍然是一個巨大難題，而施、勞兩人所代表兩種的立場非常值得我們省思。

宏觀地看，當下的現代性與古希臘哲學相悖，正因如此，施特勞斯所展開的哲學遠景才能有其批判功能。同樣地，古代中國哲學也能成爲一個重新評估、甚至批評現代性的標準。近年來，中國傳統再次興起，因此似乎也有進行另一次「古今之爭」的必要。勞氏或許不會認爲這種「古今之爭」有必要，但是他的《中國哲學史》對於未來或將重演的「古今之爭」應能提供許多線索，也能幫我們進一步構思東西方哲學不同視野如何會通。胡適八十多年前曾經說過，中國的古書與西洋歷代哲學學說「匯合以後，中國若不能產生一種中國的新哲學，那就真是辜負了這個好機會了」（胡適，1996：6）。八十多年過去了，學者、哲學家對於中國與西方哲學的互動方式仍然沒有任何共識，但我們應該繼續追求胡適所點出的「好機會」。

參考文獻

- 王陽明（1992）。《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社。
- 甘陽（2005）。《政治哲人施特勞斯——古典保守主義政治哲學》。香港：牛津大學出版社。
- 石元康（1998）。《從中國文化到現代性：典範轉移？》。臺北：東大圖書公司。
- 伍至學（2002）。〈勞思光氏論儒家道德主體性哲學詮解〉，《『勞思光思想與中國哲學世界化』學術研討會論文集》，頁 55-68。臺北：行政院文化建設委員會。
- 朱熹（1999）。《朱子語類》。北京：中華書局。
- （2001）。《四書章句集注》。北京：中華書局。
- 牟宗三（1984）。《時代與感受》。臺北：鵝湖出版社。
- （2003）。《政道與治道》。臺北：學生書局。
- 宋曉霞（編）（2006）。《「自覺」與中國的現代性》。香港：牛津大學出版社。
- 李明輝（1991）。《儒學與現代意識》。臺北：文津出版社。
- （2001）。《當代儒學的自我轉化》。北京：中國社會科學出版社。
- 汪暉（2004）。《現代中國思想的興起》。北京：三聯。

- 金耀基 (2004)。《中國的現代轉向》。香港：牛津大學出版社。
- 金觀濤、劉青峰 (2000)。《中國現代思想的起源：超穩定結構與中國政治文化的演變》。香港：中文大學出版社。
- 施特勞斯 (著) (2003)。《自然權利與歷史》，彭剛 (譯)。北京：三聯書店。
- 胡適 (1996)。《中國哲學史大綱》。北京：東方出版社。
- 袁保新 (1995)。〈天道、心性與歷史 — 孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，第 22 卷，第 11 期：頁 1009-1022。
- 張鼎國 (2006)。〈歷史、歷史意識與實效歷史—論高達美哲學詮釋學中「歷史性」概念之演變〉，《揭諦》，第 11 期：頁 185-216。
- 張燦輝 (2003)。〈勞思光氏早期思想中的自我問題〉，劉國英、張燦輝 (合編)，《無涯理境—勞思光氏的學問與思想》，頁 29-37。香港：中文大學出版社。
- 陸九淵 (著)，楊家駱 (主編) (1990)。《陸象山全集》。臺北市：世界書局。
- 勞思光 (1984-87)。《新編中國哲學史》。臺北：三民出版社。
- (1996)。《思辨錄》，臺北：東大圖書公司。
- (2001)。《哲學問題源流論》。香港：中文大學出版社。
- (2007)。〈關於『中國哲學研究』的幾點意見(代發刊辭)〉，《中國哲學與文化》，第一輯：頁 1-9。
- (著)、梁美儀 (編) (2000)。《歷史之懲罰新編》。香

港：中文大學出版社。

曾慶豹（編）（2007）。《政治神學與漢語神學》。香港：道風書社。

馮耀明（2003）。〈勞思光與新儒家〉，劉國英、張燦輝（合編），《無涯理境—勞思光氏的學問與思想》，頁 87-99。香港：中文大學出版社。

黃俊傑（1999）。〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《台大歷史學報》，第 24 期：頁 1-28。

——（2001）。〈蕭公權與中國政治思想史研究〉，《台大歷史學報》，第二十七期：頁 151-185。

黃慧英（2002）。〈人在歷史中的作用 — 勞思光先生關於歷史的哲學省思〉，《『勞思光思想與中國哲學世界化』學術研討會論文集》，頁 157-168。臺北：行政院文化建設委員會。

楊儒賓、祝平次（主編）（2005）。《儒家的氣論與工夫論》。臺北：臺灣大學出版中心。

葛兆光（2004）。《中國思想史》。上海：復旦大學出版社。

劉小楓（編）（2002）。《施特勞斯與古典政治哲學》。上海：三聯書店。

劉青峰（編）（2002）。《自由主義與中國近代傳統》。香港：中文大學出版社。

劉述先（1983）。《中國哲學與現代化》。臺北：時報出版社。

- 劉國英 (2002)。〈勞思光氏與後現代思潮〉，《『勞思光思想與中國哲學世界化』學術研討會論文集》，頁 203-218。臺北：行政院文化建設委員會。
- 、張燦輝 (合編) (2003)。《無涯理境—勞思光氏的學問與思想》。香港：中文大學出版社。
- 蔡元培 (1919)。《胡適〈中國傳統哲學史大綱〉序》。北京：商務印書館。
- 鄭宗義 (2002)。〈論二十世紀中國學人對於『中國哲學』的探索與定位〉，《『勞思光思想與中國哲學世界化』學術研討會論文集》，頁 1-23。臺北：行政院文化建設委員會。
- (2003)。〈心性與天道—論勞思光氏對儒學的詮釋〉，劉國英、張燦輝 (合編)，《無涯理境—勞思光氏的學問與思想》，頁 57-85。香港：中文大學出版社。
- 鄭家棟 (2001)。《斷裂中的傳統》。北京：中國社會科學出版社。
- 關子尹 (2004)。〈人文科學與歷史性〉，《現象學與人文科學》，創刊號：頁 11-50。
- Batnitzky, Leora (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bluhm, Harald (2002). *Die Ordnung der Ordnung: das politische Philosophieren von Leo Strauss*. Berlin: Akademie Verlag.
- Blumenberg, Hans (1996). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp (Erneuerte Ausgabe).

- Cua, A.S. (2000). "Emergence of the History of Chinese Philosophy." *International Philosophical Quarterly*, vol. 40, no. 160: 441-64.
- Dallmayr, Fred (2004). "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory." *Perspectives on Politics* 2, no.2: 249-57.
- Deutsch, Kenneth L., and Murley, John A., eds. (1999). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Duquette, David A., ed. (2003). *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*. Albany: State University of New York Press.
- Ferrarin, Alfredo (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fœssel, M., ed. (2007). *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Léo Strauss*. Paris, CNRS.
- Fynsk, Christopher (1986). *Heidegger, Thought and Historicity*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1986/93). "Hermeneutik und Historismus." *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register. Gesammelte Werke*, vol. 2, (387-424). Tübingen: J.C.B. Mohr. (originally 1965)
- (1997). "Zur Universalität des hermeneutischen Problems." In Jean Grondin (Ed.), *Gadamer Lesebuch* (58-70). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Galston, William (1975). *Kant and the Problem of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graham, A.C. (1989). *Disputers of the TAO. Philosophical Argument in*

- Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke in 20 Bänden*. In Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), Bd. 18. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 2, F.-W. von Herrmann (ed.), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- Hösle, Vittorio (1984). *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommam-Holzboog.
- Kartheininger, Markus (2006). *Heterogenität: Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*. Paderborn: Fink.
- Lao, Sze-kwang (1989). *On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal*. In R.E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Liu, Shu-hsien (劉述先) (2006). *On the formation of a philosophy of time and history through the Yijing*. In Chun-chieh Huang and John B. Henderson (Eds.), *Notions of time in Chinese historical thinking (75-94)*. Hong Kong : Chinese University Press.
- Löwith, Karl (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.

- (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marcuse, Herbert (1932). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Meier, Heinrich (1996). *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- (2003). *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- Mewes, Horst (1995). *Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity*. In Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes, and Elisabeth Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II* (105-20). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1993). "Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate." *History and Theory*, vol. 32, No. 2: 138-161.
- (1995). *The Modern World of Leo Strauss*. In Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes, and Elisabeth Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II* (139-60). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003). "The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity." *Political Theory*, 3: 335-58.

- Puett, Michael (2001). *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- Rorty, Richard/Schneewind, J.B./Quentin Skinner, eds. (1984). *Philosophy in History: Ideas in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Stanley (1987). *Hermeneutics as Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Steven B. (2006). *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1959). *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1964). *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1965). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1968). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press (originally: The Free Press, 1952).
- (1989a). *An Introduction to Heideggerian Existentialism*. In Thomas L. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1989b). *The Three Waves of Modernity*. In Hilall Gildin (Ed.),

- An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (81-98). Wayne State University Press.
- Meier, Heinrich, ed. (1996/2001). *Leo Strauss, Gesammelte Schriften*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- (2000). *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*. In Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Eds.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo and Joseph Cropsey. (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press (Third Edition).
- Tanguay, Daniel (2003). *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. Paris: Grasset.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self*. Harvard: Harvard University Press.
- (1993). *Engaged Agency and background*. In: Charles B. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (317-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, Edward Q. (2006). *Time, History, and Dao: Zhang Xuecheng and Martin Heidegger*. In Chun-chieh Huang and John B. Henderson (Eds.), *Notions of time in Chinese historical thinking* (131-53). Hong Kong : Chinese University Press.
- (2007). “Is There A Chinese Mode of Historical Thinking.” *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, Volume 46, No. 2: 201-9.
- Williams, Bernard (2004). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard: Harvard University Press (originally 1985).

Yu, Jiyuan (余紀元) (2007). *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of virtue*. New York and London: Routledge.

Historicity, Philosophy, and the Fate of Modernity: On Lao Sze-kwang's *History of Chinese Philosophy* and Leo Strauss

Kai Marchal

Department of Philosophy, Huafan University

Abstract

The question of how philosophical reflection relates back to the history of philosophy is an essential part of modern philosophy. In this article, we shall analyze the similarities and differences between two important 20th century philosophers, Leo Strauss and Lao Sze-kwang 勞思光, who both have studied the history of philosophy extensively. Leo Strauss famously describes the return to the horizon of Classical political philosophy as the only way of avoiding the disorienting, even nihilistic consequences of the modern rejection of the “natural world” (i.e. the “natural right” tradition); furthermore, Strauss claims that the study of past philosophers reveals the eternal tension between philosophy and revelation. Belonging to a very different philosophical background than Strauss, Lao Sze-kwang insists in his *History of Chinese Philosophy* (3 vols., 1967-82) that we can discover in the history of Confucianism the same “moral subjectivity” (*daode zhutixing* 道德主體性) which Immanuel Kant has made the cornerstone of modern philosophy. Thus, both thinkers, while exploring the *history* of philosophy, make substantive claims about *transhistorical* truths. Although both thinkers may disagree on the fundamental character of the modern project, they both are concerned

with the question how the history of philosophy can be transformed into practical knowledge guiding our life today. Finally, both agree in the belief that, through the study of Classical philosophy, we can re-discover a pre-reflexive, pre-scientific attitude towards moral problems, thus partially transcending the narrow horizon of modernity.

Key words: Lao Sze-kwang, Leo Strauss, historicity, philosophy, Chinese philosophy, modernity

