

中國哲學的問題意識、門類與結構

The Issues, Categories, and Structure of
Chinese Philosophy

郭 沂
Guo Yi

首爾國立大學哲學系
Department of Philosophy, Seoul National University

摘要：

中國本來沒有與西方「本體論」和「哲學」相對應的學問，現代漢語中的這兩個概念，其實已經分別增加了中國原有的「道」「理」和「道術」的涵義。因此，廣義上的「哲學」是探討自然、個人、社會及其本體的學問。如果說西方哲學的基本問題是思維與存在的關係，元問題為「這個世界是什麼」的話，那麼中國哲學的基本問題則是天人關係，元問題為「人應當如何活在這個世界上」。為了解決其元問題與基本問題，中國哲學形成了本原論、人性論、人心論、人生論、倫理學和政治學六個門類。其中，具有超越性的本原論和人性論構成形而上學，以現實生活為研究對象的人生論、倫理學和政治學構成了形而下學，而居二者之間的人心論則為上而下學。鑒於形而上學是判斷一種思想是否哲學的標準，故中國傳統思想中確有哲學。

關鍵字：元問題 形而上學 價值 知識 天人合一 先秦哲學

* 本文在修改過程中得到了三位匿名審查委員的諸多指教與啟發，特此致謝。

Abstract: China originally did not have disciplines corresponding to Western "ontology" and "philosophy". In modern Chinese, these two concepts have actually been added the meanings of the original Chinese concepts of "Dao"道, "Li"理, and "Daoshu"道術 respectively. Therefore, in a broad sense, philosophy is the study of nature, individuals, society, and their essence. If the basic question of Western philosophy is the relationship between thought and existence, with the ultimate question being "what is the world", then the basic question of Chinese philosophy is the relationship between heaven and humanity, with the ultimate question being "how should humans live in this world". To address its ultimate and basic questions, Chinese philosophy has formed six categories: theory of benyuan 本原, theory of human nature, theory of human heart/mind, theory of life, ethics, and politics. Among them, theories of benyuan and human nature constitute metaphysics that transcend reality; theory of life, ethics, and politics constitute physics that take real life as the research object; while theory of human heart/mind that positions conceptually between metaphysics and physics could be named as metaphysical physics. Considering that metaphysics is a criterion for judging whether a certain system of thought can be considered philosophical or not, it can be said that traditional Chinese thought does indeed contain philosophy.

Keywords: ultimate question, metaphysics, value, knowledge, unity of heaven and humanity, pre-Qin philosophy

什麼是哲學？中國自古有哲學嗎？如果有，什麼是中國哲學？中國哲學的元問題是什麼？有哪些門類？其結構如何？這些研究中國哲學史的前提性問題從一百多年前該學科成立的時候就已經存在了。上個世紀末中國哲學合法性的爭論，將相關問題再次提出，至今餘波未平。有鑑於此，筆者不揣淺陋，略陳一管之見，以就教於學界同仁。¹

壹、哲學何為？

作為舶來品，「哲學」的定義並沒有統一的答案。在中國哲學史學科奠基之作《中國哲學史大綱》中，胡適提出：「凡研究人生切要的問題，從根本上着想，要尋一個根本的解決。這種學問，叫做哲學。」²將「哲學」的外延限定在「人生切要的問題」，顯然過於片面。相比之下，張岱年的意見要合理得多：「哲學是研討宇宙人生之究極原理及認識此種原理的方法之學問。」³在人生之外，加上宇宙的維度，更接近實際。馮友蘭雖然在中國哲學史學科的另一部奠基之作《中國哲學史》中對哲學沒有給出明確的界定，認為「知其內容，則即可知哲學之為何物，而哲學一名詞之正式的定義，亦無需另舉矣」⁴，但是他在晚年的《三松堂自序》中，則有清晰的表述：「哲學是對於人類精神生活的反思，人類精神生活所涉及的範圍很廣，這個反思所涉及的範圍也不能不隨之而廣。這個範圍，大概說起來，可以分為三部分：一部分是自然，一部分是社會，一部分是個人。」⁵這裡的「自然」，相當於張岱年的「宇宙」，「個人」則相當於胡適和張岱年的「人生」。這樣，在宇宙和人生之間，再加上社會的維度，就更加全面了。不過，

¹ 本文在修改過程中得到了三位匿名審查委員的諸多指教與啟發，特此致謝。

² 胡適：《中國哲學史大綱》，上海：華東師範大學出版社，2013，頁2。

³ 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982，頁1。

⁴ 馮友蘭：《三松堂全集》（第2冊），鄭州：河南人民出版社，2001，頁245。

⁵ 馮友蘭：《三松堂全集》（第1冊），鄭州：河南人民出版社，2001，頁210。

從形成次序和邏輯關係來看，自然早於人類，社會由個人組成，因而也許以自然、個人、社會的次序為宜。

自然、個人、社會用中國傳統哲學的概念如何表達呢？馮先生接着說：「自然就是中國傳統哲學中所說的『天』；社會和個人就是中國傳統哲學中所說的『人』；人和自然之間的關係就是中國傳統哲學中所說的『天人之際』。人類的生活，無論是精神的或物質的，都是和『天人之際』有關係的，所以中國哲學認為『天人之際』是哲學的主要對象。」⁶我則認為，「自然」與「天」之間恐怕難以劃上等號。馮先生曾經說：「在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝；曰運命之天，乃指人生中吾人所無可奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也；曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論篇》所說之天是也；曰義理之天，乃宇宙之最高原則，如《中庸》所說『天命之謂性』之天是也。」⁷在「天」之五義中，只有物質之天和自然之天與「自然」相應，而其他三義，恐怕不是「自然」所能概括的。因此，中國傳統哲學中的「天」涵蓋自然又不限於自然。

哲學概念是由古希臘先哲首先提出來的，那就讓我們看看亞里士多德對哲學的理解吧：「假如自然所成各物以外別無本體，則自然科學〈物學〉將是第一學術；然而，世間若有一個不動變本體，則這一門必然優先，而成為第一哲學，既然這裡所研究的是最基本的事物，正在這個意義上，這門學術就應是普遍性的。」⁸可見，哲學研究的對象包括兩類事物，一是「自然所成各物」。對這一類事物的研究，為「自然科學〈物學〉」，也就是「第一學術」。二是「自然所成各物以外」的「不動變本體」。對這一類事物的研究，才是「第一哲學」。前者屬於現象世界，後者則屬於超越世界。

⁶ 馮友蘭：《三松堂全集》（第1冊），鄭州：河南人民出版社，2001，頁210。

⁷ 馮友蘭：《中國哲學史》（上冊），北京：中華書局，1961，頁55。

⁸ 亞里士多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1959，頁120。

然而，按照這個定義來衡量，就會發現中國並沒有與「哲學」相同的學問。今天被稱為「中國哲學」的學問，雖然包括先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學等階段和形式，但在「哲學」這個概念傳入中國之前，並沒有一個總的屬概念。如果一定要在古代漢語詞彙中找一個的話，我以為《莊子·天下》篇的「道術」一詞恐怕最為接近，姑且用之。

兩相比較，中國的「道術」與西方的「哲學」可謂有同有異。和「哲學」一樣，「道術」也可以分為超越世界和現象世界兩個領域，《繫辭》稱之為「道」與「器」（見於「形而上者謂之道，形而下者謂之器」一語），宋明以後多用「理」與「氣」來表達之。這是相同之處。相異之處主要表現在三個方面。其一，與西方「哲學」中「自然所成各物」不同，「道術」對現象世界的關注主要側重於人生和社會。其二，西方「哲學」的「不動變本體」存在於「自然所成各物以外」，而中國「道術」的「道」「理」則存在於「器」「氣」之內。其三，西方「哲學」的「本體」是「不動變」的理念，而中國「道術」的「道」「理」為生生不息的宇宙萬物之母。

需要說明的是，亞里士多德的「本體」寫作 $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\alpha$ ，拉丁文轉寫為 *ousia*，英文通常譯為 *substance* 或者 *essence*，中文還譯為「實體」「本質」等。它包括「第一本體」（指個體事物）和「第二本體」（指事物的「屬」和「種」）兩類，而「不動變本體」乃前者的最高形態。漢語中的「本體」一詞最早出現於西漢時期的《京氏易傳》，與「變體」相對，指原初的、本來的卦體，引申為事物的本身或原樣，實與西文中以本質為內涵的「本體」（*ousia*）相去甚遠。在中國哲學中真正與 *ousia* 相對應的概念，有道家的「道」「德」、儒家的「天」「性」等等。盡管如此，在現代漢語中，由於「本體」和「本體論」分別為 *ousia* 和 *ontology* 的譯名，因而分別擁有了 *ousia* 和 *ontology* 的含義。

鑒於現代漢語已經將研究「道」「德」「天」「性」等等的學問稱為「本體論」，將研究「道術」的學問稱為「哲學」，筆者無意改變這個事實。但需要明確的是，根據以上分析，「本體」和「哲學」皆有廣狹二義。狹義的「本體」為亞里斯多德所說的「本體」，廣義

的「本體」則除此之外再加上「道」「德」「天」「性」等等。同樣，狹義的「哲學」指亞里斯多德筆下的「哲學」，而廣義的「哲學」則除此之外再加上「道術」。因此，現代語境中的「中國本體論」和「中國哲學」，是在廣義上使用「本體論」和「哲學」這兩個概念的。

由是觀之，馮先生所說的「自然、個人、社會」，已經充分考慮到中國哲學的特點了。然而，他或許沒有意識到，這三個方面都屬於現象世界。現代漢語中的「自然」，主要指自然界，也就是宇宙萬物，即「自然所成各物」。人本屬宇宙萬物之一，但由於人為「我們」這一類事物，是認識的主體，所以才有必要將其從萬物中區分出來。至於社會，則是由個體的人組成的群體。誠如馮先生所說：「社會和個人就是中國傳統哲學中所說的『人』」。也就是說，中國傳統哲學中的「人」，包括作為個體的人和由個體組成的社會兩個層面。然而，謂「人和自然之間的關係就是中國傳統哲學中所說的『天人之際』」，恐怕有失籠統。確切地說，人和自然的關係相當於中國傳統哲學中所說的人、物關係。「自然所成各物」也好，自然、社會、個人也好，人、物也好，都屬於現象世界，都是並列的關係，所以我稱之為哲學研究物件的橫向維度。

然而，僅僅研究自然、個人、社會或人、物的學問，顯然只是亞里斯多德所說的「物學」，還算不上嚴格意義上的哲學。哲學研究，更重要的是對「自然所成各物以外」和人、物「之內」的「本體」的探討。胡適所說的「從根本上着想，要尋一個根本的解決」、馮友蘭所說的「對於人類精神生活的反思」，是否意味着對「本體」的探討，至少從字面上是看不出來的。不過，張岱年所說的「究極原理」，當屬這個層面，只是這個概念難以涵蓋「本體」之義。眾所周知，「原理」指具有普遍意義的最基本的規律，顯然「本體」並不局限於此。

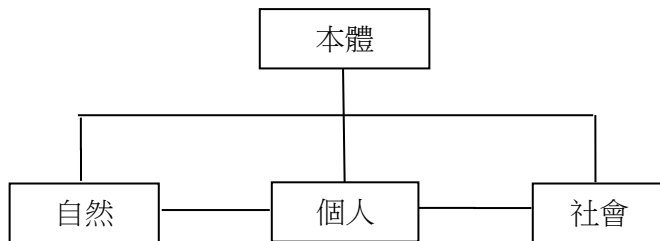
鑒於本體與作為現象的自然、個人、社會之間是上下的、縱向的關係，所以筆者稱之為哲學研究物件的縱向維度。

中國哲學尤其儒家哲學中的「天」也有本體之義。因而，中國古人所說的「天人之際」，主要着眼于作為本體的「天」和作為現象的人、物之間的關係。當然，由於在中國古人看來，人、物皆由天所生，也就是說，人、物同源，因而「天人之際」也包含了人和物之間的關

係，即橫向維度。但相對於縱向維度，橫向維度是次生的，也是次要的維度。

哲學研究對象的兩個維度，可以用下圖表示：

哲學研究對象圖



此圖只是表達了哲學研究對象的基本框架，但由於關注點有所不同，因此各種哲學對其取捨不同，增減亦異，由此形成了形形色色的哲學體系。

綜合上述橫向和縱向兩個維度，參以胡適、張岱年、馮友蘭、亞里斯多德諸家，可以說哲學就是探討自然、個人、社會及其本體的學問。就此而言，中國古人的「天人之際」算得上對哲學研究對象的最準確、最周延的界定了。它包含五個方面的內容，一是天，二是人，三是物，四是天人之間的關係，五是人物之間的關係。

據此，所謂中國哲學，就是指中國歷史上所出現的探討自然、個人、社會及其本體，表現為「究天人之際」的學問。不過，近代以來，西方哲學開始大規模傳入中國，這使「中國哲學」概念變得複雜起來。為研究之便，本文的「中國哲學」概念限定於中國傳統哲學。

從亞里斯多德的表述看，本體論為第一哲學。在亞里斯多德的有關著作被命名為「形而上學」後，人們通常把這個命題表述為形而上

學為第一哲學。因此，形而上學是哲學的核心。既然如此，有無形而上學，也就成了判斷一種思想是否哲學的標準了⁹。

形而上學有兩個突出的特徵，一個是亞里斯多德所說的普遍性，另外一個是超越性。形而上學所研究的是宇宙萬物的最終根據，它隱藏在現象的背後，是人們無法經驗到的，因而是超越的。

宇宙萬物是無限的，因而對其本體的理解與解釋也具有開放性和無限性，任何一種文明、任何一個民族、任何一位哲學家，都可從自己的角度來探究之，從而給出不同的答案，建構出不同的哲學體系。這就是說，人類歷史上之所以出現了形形色色的哲學，主要是由於它們所發現的本體的不同所導致的。

貳、中西哲學的問題意識

那麼，各種哲學所發現的本體之所以不同，又是什麼因素決定的呢？我以為，是問題意識。

談起哲學的問題意識，人們首先想到的當然是哲學的基本問題。對此，恩格斯的經典表述是：「全部哲學，特別是近代哲學的重大的基本問題，是思維和存在的關係問題。」¹⁰他還進一步根據對思維和存在何者為第一性問題的不同回答，把哲學劃分為唯物主義和唯心主義兩大陣營。對於這個判斷，早有學者指出，這是恩格斯對西方哲學的總結，不一定符合中國哲學的實際。

如果不是思維和存在的關係，中國哲學的基本問題又是什麼呢？許多學者傾向於天人關係。上引馮友蘭所說「中國哲學認為『天人之際』是哲學的主要對象」已經蘊含着這層意思。錢穆在去世之前也特別著文強調：「中國文化過去最偉大的貢獻，在於對『天』『人』關係的研究。中國人喜歡把『天』『人』配合着講。我曾說『天人合

⁹ 西方近代以來，出現了「解構形而上學」的思潮，甚至「哲學的終結」的呼聲也此起彼伏。但究竟應該如何評價這種思潮，恐怕有待時日。

¹⁰ 馬克思，恩格斯：《馬克思恩格斯選集》（第4卷），北京：人民出版社，2012，頁229。

一』論，是中國文化對人類最大的貢獻。」「我以為『天人合一』觀是中國古代文化最古老最有貢獻的一種主張，「此一觀念實是整個中國傳統文化思想之歸宿處。」¹¹余敦康更明確指出，「一部中國哲學史就是圍繞着天人關係這個基本問題而展開，由各種各樣矛盾片面的看法及其相互之間的爭論而構成的」；「道家言天未嘗不及於人，儒家言人往往上溯於天，他們的思想體系始終沒有脫離天人關係這根主軸，從兩家運思的方向及其所欲達到的目標來看，都是着眼於天人之合的。」¹²我認為，這個判斷是正確的，天人關係的確是中國哲學的基本問題。

不過，儘管我們承認思維和存在的關係、天和人的關係分別是西方哲學與中國哲學的基本問題，但這恐怕仍然不是雙方的終極問題或元問題，因為人們還可以進一步追問，西方哲學為什麼要研究思維和存在的關係、中國哲學為什麼要研究天和人的關係？在我看來，西方哲學之所以研究思維和存在的關係問題，是因為它要追究「這個世界是什麼」（being），而中國哲學之所以要研究天和人的關係，則是因為它要說明「人應當如何活在這個世界上」（living）。這才是中西哲學的元問題，才是決定中西哲學根本宗旨與特質的終極根源。換言之，中西哲學的基本問題不過是解決各自元問題的方式和途徑而已。

亞里斯多德的《形而上學》開宗明義：「求知是人類的本性。」¹³在此書中，他還闡述了對哲學何以產生的見解：「就從早期哲學家的歷史來看，也可以明白，這類學術不是一門製造學術。古今來人們開始哲理探索，都應起于對自然萬物的驚異；……他們探索哲理只是為想脫出愚蠢，顯然，他們為求知而從事學術，並無任何實用的目的。這個可由事實為之證明：這類學術研究的開始，都在人生的必需品以及使人快樂安適的種種事物幾乎全都獲得了以後。這樣，顯然，我們不為任何其它利益而找尋智慧；只因人本自由，為自己的生存而生存，

¹¹ 錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《中國文化》，1991 年第 4 期，頁 93-96。

¹² 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004，頁 3。

¹³ 亞里士多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1959，頁 1。

不為別人的生存而生存，所以我們認取哲學為唯一的自由學術而深加探索，這正是為學術自身而成立的唯一學術。」¹⁴在這裡，有幾點值得注意。其一，哲學產生于「對自然萬物的驚異」，而這種「驚異」，則出自人類的求知本性。其二，正是由於這種「哲理探索」「起于對自然萬物的驚異」，因而它是純知識的，非功利的，「並無任何實用的目的」，「不為任何其它利益而找尋智慧」。其三，這樣一來，哲學產生的前提條件便是，「人生的必需品以及使人快樂安適的種種事物幾乎全都獲得了以後」，也就是說哲學家們生活優渥，衣食無憂。可想而知，在物質條件充分得到滿足的情況下，在求知本性的驅使下，哲學家們由「對自然萬物的驚異」而不帶有任何功利所探索的，只能是「自然萬物」的真相。也就是說，其元問題只能是「這個世界是什麼」。

不錯，西方哲學也研究人事，但它是把人事作為客觀對象來研究，以獲得人事的知識為目的的。正如牟宗三所說：「希臘最初的哲學家都是自然哲學者，特別着力于宇宙根源的探討，……至希臘第二期的哲學家才開始注重人事方面的問題，……然而，他們都以對待自然的方法對待人事，採取邏輯分析的態度，作純粹理智的思辨。把美與善作為客觀的求真對象，實與真正的道德無關。」¹⁵因此，西方哲學對「人應當如何活在這個世界上」的追問，也從屬於「這個世界是什麼」這個元問題。

中國哲學是如何產生的呢？在中國哲學乃至整個中華文明中，《易》乃大道之源。孔子在談到《易》的成書的時候說：「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？」「《易》之為書……又明於憂患與故。」「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？是故其辭危。」（《繫辭》下傳）¹⁶司馬遷在談到

¹⁴ 亞里士多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1959，頁5。

¹⁵ 牟宗三：《牟宗三全集》第28卷《中國哲學的特質》，臺北：聯經出版事業有限公司，2003，頁9。

¹⁶ 筆者認為《繫辭》反映了孔子晚年的思想。詳見郭沂：〈從早期易傳到孔子易說——重新檢討易傳成書問題〉，《國際易學研究》第3輯，華夏出版社，1997，頁129-159。

往聖先賢著述過程時也有類似的描述：「西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃賦《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臙腳，《兵法》修列；不韋遷蜀，世傳《呂覽》；韓非囚秦，《說難》、《孤憤》；《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。」（《漢書·司馬遷傳》）他還在《史記·孔子世家》中提到：「嘗困于宋，子思作《中庸》。」不難看出，孔子和太史公所描述的境況和亞里斯多德迥然有異。首先，中國哲學產生于憂患和危懼，所要解決的是現實人生和社會所面臨的迫切問題。而要解決這些問題，必須首先懂得人生和社會，因而「人應當如何活在這個世界上」也就理所當然地成了中國哲學的元問題。其次，由於中國哲學所要解決的是人生和社會所面臨的實際問題，這就決定了它具有明顯的實用性和功利性。再次，基於以上兩點，中國哲學的產生，並不依賴物質條件。恰恰相反，哲學家們往往是在生活困頓之中開始立志著書立說，並建構自己的哲學體系的。

既然中國哲學的元問題是「人應當如何活在這個世界上」，那麼它對「這個世界」也並不是漠不關心的，只是它往往是為了尋找人生和社會的根據才去進一步探索「這個世界」的。因而，在中國哲學中，對「這個世界是什麼」的追問，是從屬於「人應當如何活在這個世界上」這個元問題的。

中西哲學的元問題雖然不同，但其出發點卻都是現實世界。中國哲學產生于現實的人生和社會自不必說，亞里斯多德所謂西方哲學「起于對自然萬物的驚異」，而「自然萬物」也屬於現實世界，這說明西方哲學的出發點也是現實世界。正如上文所述，形而上學是對現實世界背後的本體的探討，因此哲學的核心雖為形而上學，但其出發點必在現實世界，也就是哲學研究對象的橫向維度。如果我們用中國傳統哲學中的人、物這對概念來指稱現實世界的話，那麼可以說西方哲學的元問題基於物（「自然萬物」），而中國哲學的元問題基於人（人生與社會）。

人本來是萬物之一，因而在廣義上，物也包含人。正是由於西方哲學的元問題為這個世界是什麼，所以它把包括人在內的世間萬物作為客觀對象來研究。其實，精神和物質、思維和存在何者為第一性的

問題，正是對客觀世界亦即物的起源的追問。因此，西方哲學是站在物的立場上，把人作為萬物之一來研究的。換言之，它對人也是從物的角度來研究的。這種哲學，可稱為泛物論或泛物主義¹⁷。

泛物主義有四個突出的特徵。一是主客二分。由於這種哲學把包括人在內的世間萬物作為客觀對象來研究，而作為研究者的主體，則超然於被研究者之外，這樣就必然拉開了雙方的距離，造成主客兩截乃至主客二分的局面。二是知識性。研究包括人在內的世間萬物的結果，是形成了一套客觀知識。因此，知識論是西方哲學的一個重要門類。三是思辨性。一套客觀知識必然寄託於一系列語言概念，而語言概念則便於用來運用邏輯推導進行純理論的思考。以上三點共同決定了西方哲學的第四個突出特徵，這就是客觀性。西方哲學不但把包括人在內的世間萬物作為客觀對象來研究並建構了一套客觀知識和概念系統，而且它所追求的是客觀的本體。

由於中國哲學的元問題是人應當如何活在這個世界上，因此它所關注的是這個世界對人的生存意味着什麼，或者說這個世界與人的生存的關係，這樣一來天人之際也就自然成了中國哲學的基本問題。也正因如此，中國哲學就難免從人的角度來探索客觀世界。這種哲學，可稱為泛人論或泛人主義。

與泛物主義相對應，泛人主義也有四個突出特徵。一是主客合一。由於中國哲學往往是為了尋找人生和社會的根據才去進一步探索客觀世界，因而可以說對客觀世界的探索是對主體世界探索是延伸，對物的探索是對人的探索的延伸，這樣就將主體和客體融為一體了。二是價值性。由於中國哲學的元問題是人應當如何活在這個世界上，而只有價值才能正確地引導人活在這個世界上，因而泛人主義所建構的是一種價值性的哲學。三是體驗性。如果我們把人大致分為人生和社會兩個方面，而社會是有由個人組成的，因此在二者之間人生是第一位的。在這個意義，可以說人生是中國哲學的出發點。人們對客觀世界和主觀世界的認識方式是不同的，如果說對前者的認識方式主要是理

¹⁷ 這裡的「泛物主義」涵蓋西方的唯心主義和唯物主義兩派。此兩派雖然對精神和物質誰是第一性的問題有不同見解，但立足點都是客觀世界，尤其是物質世界起源的問題，所以可以統之曰泛物主義。

性認知的話，那麼對後者的認識則更多地出於感性體驗。中國哲學正是將這種對人生的體驗方式推廣到整個哲學體系的，因而具有鮮明的體驗性。四是主觀性。不管是對主體世界的探索，還是對價值的追求，抑或對主觀世界的體驗，都是以主觀性為前提的。

主觀性往往意味着任意性和不確定性。既然中國哲學基於對自我生命的體驗，而這種體驗是因人而異、因時而異的，那麼將其推廣到社會生活乃至客觀世界，所得到的結論也必然是形形色色的，這正是中國哲學豐富多彩的根源。

西方哲學既然以包括人在內的整個客觀世界為研究對象，而判斷客觀世界理應有客觀的標準，那麼西方哲學所得到的結論是否是一致的呢？回答是否定的。客觀世界可以分為兩個層面，一是現象，二是現象背後的本體。前者是可以經驗到的，因而具有一定的客觀標準，為科學研究的對象；後者是超越的，沒法經驗到的，當然也就沒有客觀的標準。在這個意義上，對本體的判斷，同樣具有主觀性和任意性，因而西方哲學同樣是豐富多彩的。

人們通常將天人關係與主客關係混為一談，以為主客二分意味着天人相分，主客合一意味着天人合一，因而西方哲學的特點是天人相分，中國哲學的特點則是天人合一。其實不然。天人關係是人和宇宙萬物的關係，屬於宇宙論的問題，而主客關係是認識者和被認識者的關係，屬於認識論的問題，二者不是一個層面的問題。中國哲學講天人合一，主要着眼於宇宙論，認為人和宇宙萬物皆由作為宇宙本原的天或道等所生，因而包括人在內的世間萬物猶如一個巨大的家庭，混為一體。相比之下，西方哲學只是視人為宇宙萬物之一，天和人之間無所謂相分還是相合，甚至天人關係並不是西方哲學所關注的問題。因此，以西方哲學為天人相分的看法，並不確切。如果可以把這種關係稱作天人相分的話，又何嘗不能說天物相分呢？只是這種判斷毫無意義。

那麼，泛物主義和泛人主義孰勝孰劣呢？由於二者的立場和出發點不同，因此它們各有所長，亦各有所短。借用中國古人的表達方式，可以說泛物主義蔽於物而不知人，而泛人主義則蔽於人而不知物。

評價哲學的一個重要標準，是其在解釋現實生活中的效用。由於任何哲學的出發點都是現實世界，因而不問它有多高深，總要落實於現實生活，只是其落實的方式和路徑或有不同。如果說體現泛物主義精神的西方哲學是從理論到實踐的話，那麼體現泛人主義精神的中國哲學則呈現為從實踐到理論再到實踐的模式。也就是說，西方哲學往往是哲學家們在擺脫了現實生活的糾纏之後，憑自己卓越超拔的智慧建構起來，然後再用以指導現實生活的。而中國哲學則是哲學家們一開始就陷入現實生活的糾纏，只是為了解決這些糾纏而建立起來的。當這種哲學一旦建立，便反過來指導現實生活。

就實效而言，以主客二分、知識性、思辨性和客觀性見長的泛物主義顯然在理性領域獨領風騷，有利於物質文化的發展，因而近代科學發生於西方也就不足奇怪了——科學的研究對象正是大自然、正是天。不過，這種哲學在感性領域就相形見绌了，以致西方在人生尤其在作為人類精神生活的最高層面信仰方面，不得不依賴宗教的作用。與此不同，以天人合一、價值性、體驗性和主觀性見長的泛人主義在理性領域顯得蒼白乏力，這正是近代科學不能在中國自發產生的主要根源。然而，這種哲學卻在感性領域大放異彩，不但建構了一套精緻的人生學說，而且它本身就成為信仰。當然，這種信仰與宗教信仰有所不同。我把這種透過人自身、依恃人自身來實現，表現為哲學的信仰稱為恃人信仰。鑒於宗教主要是借助他者，即依恃外在的神靈和偶像來培育和樹立信仰，因而，相對於恃人信仰，我稱之為恃神信仰¹⁸。另外，由於泛物主義是從物的角度來探究人的，因而很容易導致人的物化和異化。相反，由於泛人主義是從人的角度來探索物的，則較容易維護人的主體性。至於政治體制、制度規則方面，中西也是分別站在天和人的立場上來建構的。鑒於政治體制、制度規則為天人交界處，既有客觀之理，又有主觀之情，因而西方的民主政治和中國的賢能政治各有優劣，取長補短才是未來的發展方向。

¹⁸ 詳見郭沂：〈「價值」結構及其分層——兼論中西價值系統的區別與融通〉，《南國學術》2018年第3期，頁390-403。

參、中國哲學的門類

西方哲學由本體論、知識論、倫理學等門類組成，這在學術界幾無異議。然而，中國哲學由哪些門類組成，卻一直是一個懸而未決的問題。

胡適的《中國哲學史大綱》和馮友蘭的《中國哲學史》都是以西方哲學為標準來分析中國哲學的。前者將哲學分為六個門類，即宇宙論、名學及知識論、人生哲學（舊稱「倫理學」）、教育哲學、政治哲學和宗教哲學¹⁹。後者則認為，希臘哲學家多分哲學為三大部，一是宇宙論，二是人生論，三是知識論。其中，每一部又各分為兩部，即宇宙論有本體論和宇宙論（狹義的）兩部，人生論有心理學和倫理學（狹義的）政治社會哲學等兩部，知識論有知識論（狹義的）和論理學（狹義的）兩部²⁰。

後來，張岱年在《中國哲學大綱》試圖區分中西哲學之異同，認為「哲學又有一般的與特殊的之不同，中國哲學可以專指中國之一般哲學，也可以泛指中國之一切特殊哲學。如美術哲學，歷史哲學，政治哲學，都是特殊哲學，而不在一般哲學範圍之內。本書所謂中國哲學，乃是指『中國系的一般哲學』。……中國哲學家對於其所講的學問，未嘗分別部門。現在從其內容看，可以約略分為宇宙論或天道論，人生論或人道論，致知論或方法論，修養論，政治論，五部分。其中宇宙論，人生論，致知論三部分為其主幹；總此三部分，正相當於西洋所謂哲學。（修養論與政治論可以說是特殊哲學，不在一般哲學範圍之內。）……宇宙論可分為二部分：一，本根論或道體論，即關於宇宙之最究竟者的理論。二，大化論，即關於宇宙歷程之主要內容之探究。人生論可分為四部分：一，天人關係論，即關於人與本根之關係，人在宇宙中之位置的論究。二，人性論，即關於人性之研討。三，人生理想論或人生最高準則論，即關於理想生活之基本準則之理論。

¹⁹ 胡適：《中國哲學史大綱》，上海：華東師範大學出版社，2013，頁2。

²⁰ 馮友蘭：《三松堂全集》（第2冊），鄭州：河南人民出版社，2001，頁246。

四，人生問題論，即關於人生的各種問題如義與利，兼與獨，損與益，動與靜等等之討論。致知論包含二部分：一，知論，即關於知之性質、可能、表准之理論。二，方法論，即關於求道之方、名言與辯等理論。」²¹不難看出，儘管張岱年所列人生論的四個部分體現了中國哲學的特色，但他把「中國系的一般哲學」亦即他所謂的中國哲學歸結為宇宙論、人生論、致知論三部分，恰恰分別與西方哲學的本體論、倫理學、知識論三部分相對應，這意味着仍然沒有脫離西方哲學的窠臼。用他自己的話說，就是「總此三部分，正相當於西洋所謂哲學」。

在《哲學概論》中，唐君毅把哲學分為四大部，即名理論、天道論、人道論、與人文論。其中名理論包括西方的邏輯、辯證法、印度的因明以及西方、印度和中國哲學中的知識論。天道論包括西方的形上學、存有論或本體論、宇宙論、神學以及印度和中國哲學中的形上學。人道論包括西方的倫理學、人生哲學、美學、價值哲學以及西方和印度的人生思想、中國的人生哲學。人文論即文化哲學，包括歷史哲學、數學與自然科學之哲學、藝術哲學與美學、宗教哲學與自然神學、法律哲學、政治哲學、經濟哲學、教育哲學、社會哲學。這是唐先生在融會貫通的基礎上對西方、印度和中國哲學的整體把握，確有卓識，但也仍有值得商榷之處。其一，迄今為止，世界上的哲學都是民族性的，並不存在一種統一的世界哲學，各個文明的哲學差別之大，甚至可以歸為不同的學問，把這些不同的學問整合在一個統一的系統中，在方法論上是值得懷疑的。其二，這個體系雖然使用了若干中國哲學中的概念，但顯而易見，其基本框架仍然是西方哲學的。其三，基於以上兩點，就難免削足適履之嫌，例如在中國哲學中是否存在一個獨立的名理論部分，西方形上學、存有論或本體論是否可以稱為天道論，都值得斟酌。

那麼，研究中國哲學是否應該以西方哲學為標準呢？這要看是否真的像以幾位先生所說的那樣，中國哲學在事實上與西方哲學相對應。

固然，任何哲學都是為了解決其問題而展開的，中西哲學也不例外，它們都是為了解決其元問題與基本問題而展開的，而這些問題需

²¹ 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982，頁3-4。

要從不同方面、不同層次加以闡明和論證，這些不同的方面和層次就構成了哲學的門類。如果若干種哲學所欲解決的元問題與基本問題是一致的，那麼其解決的方式和路徑有可能也一致，這樣一來其門類也是有可能相吻合的。否則，如果若干種哲學所欲解決的元問題與基本問題不一致，那麼其解決的方式和路徑也不會一致，由其導致的門類當然是不可能是相對應的。道理其實很簡單，如欲解決水陸交通的問題需要造船，解決陸路交通需要造車，而解決空中交通則需要造飛機。船、車、飛機雖然都是交通工具，但由於各自所要解決的問題不同，其構造原理和門類是迥然有異的。因此，儘管西方哲學和中國哲學同為哲學，但由於其欲解決的元問題與基本問題不同，其門類也是不可能相同或相當的。換言之，即使西方哲學由本體論、倫理學、知識論等門類組成，並不意味着中國哲學恰好也由這幾個門類組成。

在我看來，中國哲學大致由六個部分組成，即本原論、人性論、人心論、人生論、倫理學和政治學。下面就依據作為中國本土哲學之典範和主流的先秦儒道兩家哲學稍加闡述。

既然中西哲學的門類是由闡明和論證各自元問題的不同方面、不同層次形成的，而中國哲學的元問題為人應當如何活在這個世界上，那麼探討中國哲學的門類需要從這個問題本身着手。作為中國哲學的元問題，「人應當如何活在這個世界上」中的「人」，首先是作為個體的人，因而這個問題首先意味着「個人應當如何活在這個世界上」，這便是人生的問題。對於這個問題，不同的哲學流派，不同的哲學家，乃至不同的普通人，都可以給出不同的回答。

作為個體的人，有兩個基本屬性，一是自我屬性，二是社會屬性，此二者分別是道家 and 儒家思考「個人應當如何活在這個世界上」亦即人生的問題的着眼點。正如馮友蘭所說：「儒家強調人的社會責任，但是道家強調人的內部的自然自發的東西。」²²

²² 馮友蘭著，塗又光譯：《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，2010，頁18。

道家的核心價值為「自然」。在老聃看來，理想的人生是一種符合「自然」的生活²³。根據筆者的考證，老聃的「自然」就是初始的樣子、本來的樣子、本然²⁴。最能體現人初始的樣子、本來的樣子的，莫過於嬰兒，因而他要求人們像嬰兒一樣生活，說「含德之厚者，比于赤子」（郭店《老子》第一篇第四章²⁵）。嬰兒有兩個基本特點，一是無知，二是無欲。因此老聃一方面拒絕知識，說「人多知，而奇物滋起」（郭店《老子》第二篇第十四章）；「絕學無憂。」（郭店《老子》第三篇第二章）他反對的是一般意義上的知識，在這同時，他提出了一種更高的知識，這就是對道的知識：「和曰常，知和曰明」（郭店《老子》第一篇第四章）。「和」乃道之自然的體現，故「知和」是對道的體認，老子稱之為「明」。也就是說，「明」是一種特殊知識，即關於道的知識。另一方面，他也反對欲望，說：「罪莫厚乎甚欲，咎莫憯乎欲得，禍莫大乎不知足」（郭店《老子》第二篇第三章）；「少私寡欲」（郭店《老子》第二篇第一章）。老聃所描述的這種「自然」的人生狀態，顯然基於人的自我屬性，也就是馮友蘭所說的「人的內部的自然自發的東西」。

與此不同，儒家的核心價值為「仁」，因而儒家的理想人生為符合「仁」的生活。何為「仁」？《論語·顏淵》：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」孟子也說：「仁者愛人。」（《孟子·離婁下》）可見，「仁」的本質是利他的，體現了善的精神，顯然是基於人的社會屬性，也就是馮友蘭所說的「人的社會責任」。

人是社會性動物。在正常情況下，任何人也不可能與世隔絕，獨立于人群。因而，在這個意義上，「人應當如何活在這個世界上」中

²³ 根據筆者的考證，郭店楚簡《老子》作於春秋末期年長於孔子的老聃，今本《老子》作於戰國中期的太史儋。見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001，頁480-533。本文所提及的老聃、太史儋的思想，分別見於此二書。

²⁴ 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001，頁675。

²⁵ 本文所引郭店《老子》及其章次，皆據郭沂《〈老子〉考釋》，見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001，頁49-136。

的「人」為群體的人。也就是說，在回答「人應當如何活在這個世界上」這個元問題時，哲學家們不得不處理人際關係，這就進入倫理學的領域了。由於社會是由個人構成的，或者說是建立在若干個人的基礎之上的，因而各家倫理學是其人生論的自然延伸。也就是說，他們的倫理學都是以各自的人生論為基礎的。

事實上，在諸子百家興起之前，中國早已形成了一套相當完備的倫理體系，這就是西周的禮樂制度。正因如此，先秦諸子在建立自己的倫理學體系的時候，就不得不表達對傳統倫理道德的態度。

我們知道，孔子對周文化推崇備至，說：「殷因于夏禮，所損益可知也；周因于殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世，可知也」（《論語·為政》）；「周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周」（《論語·八佾》）；「周之德，其可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）在這種意識的支配下，孔子全面繼承了周代的倫理道德。孔子對傳統禮學的創造性發展，是給禮提供了一個心理基礎，這就是仁，有道是「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》）就這樣，孔子把作為理想人生的「仁」推廣到了倫理領域。

然而，在老聃看來，只有實踐自然、無為的理念，遵從大道，才能重振傳統的倫理道德。他說：「絕知棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄慮，民復孝慈」（郭店《老子》第二篇第一章）所謂「絕知棄辯」、「絕巧棄利」、「絕偽棄慮」，皆為實踐自然、無為理念的途徑，這樣人民自然就回歸孝慈。老聃又說：「故大道廢，安有仁義？六親不和，安有孝慈？邦家昏〔亂〕，安有正臣？」只有回歸道、回歸自然、反樸歸真，才能重振仁義孝慈等傳統道德。

正如司馬遷所說：「世之學老子者則絀儒，儒學亦絀老子。」（《史記·老子列傳》）儘管春秋末期孔子問禮于老聃成為後人傳頌的美談，但時至戰國，儒道對立，勢若水火。這種對立的實質，是價值觀的對立。在這種情況下，太史儋起而激烈地抨擊儒家及其所堅持的傳統倫理道德，甚至稱「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」（今本《老子》第38章），將道與儒家所堅守的傳統倫理道德對立起來。這無疑是對老聃思想的背離。當然，他的倫理道德思想所體現的自然、無為精神，則與老聃是

一脈相承的。無獨有偶，在否定儒家所宣導的傳統倫理道德問題上，莊子和太史儋不謀而合，茲不贅述。

個人組成群體，群體又構成了社會，而管理社會，則是政治的任務。因此，在這個意義上，「人應當如何活在這個世界上」中的「人」，則為政治的人。對於中國哲學來說，政治學是人生論和倫理學的自然延伸，或者說人生論和倫理學是政治學的基礎。

在這個問題上，孔子表達得最為明確：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」（《論語·里仁》）禮不僅是立身處世之根本，人倫之準則，而且也是治理國家的根本大法。正因如此，孔子認為致力於孝悌之禮，並用之於政治，便是參與政治了：「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟。』施於有政，是亦為政，奚其為為政？」（《論語·為政》）如果說禮主要表現為外在規範的話，那麼德則更側重內在品性。因而，孔子在禮治的基礎上，進一步強調德治的重要性，認為「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」（《論語·為政》）

《漢書·藝文志》說：「道家者流，……此君人南面之術也。」可見，政治是道家思想最重要的議題之一。老聃是這樣闡述其政治理想的：「太上下知有之，其次親譽之，其次畏之，其次侮之。信不足，安有不信？猶乎其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。」（郭店《老子》第四篇第一章）當然，實現這一理想，最最重要的，是君主無為而治：「是以聖人居無為之事，行不言之教。萬物作而弗始也，為而弗恃也，成而弗居。夫唯弗居也，是以弗去也。」（郭店《老子》第二篇第九章）可見，道家的政治學，也是其人生論和倫理學的自然延伸。

以上所述儒道兩家的人生論、倫理學和政治學，皆屬現實的層面，即哲學研究對象的橫向維度。鑒於只有本體論、形而上學才是哲學的核心，故如果僅僅局限於橫向維度，還算不上真正的哲學，只有進一步探索世界之本體，也就是縱向維度，才構成完整的哲學體系。然而，在人生、倫理、政治這些現實生活面向與本體之間，顯然存在着不可逾越的鴻溝。

如何跨越這個鴻溝呢？中國古代的哲學家們首先想到了人心。是的，人心是人類一切心理活動的承載者，人類的一切行為、一切活動

無不受制於人心，無不是在人心的支配下完成的，因而人心是人生乃至倫理、政治行為的最直接的源頭。心乃人之靈處，它變化多端，奧妙無窮，吸引了無數的探索者，其足跡構成洋洋大觀的人心論系統，成為中國哲學的另一個重要門類。

在老聃思想中，符合「自然」的生活，即那種無知、無欲的狀態，乃至「知和曰明」的「明」，皆為心的作用。當然，求知、多欲等對「自然」狀態的背離，也是心的作用，老聃稱之為「心使氣」，認為「心使氣曰強」（郭店《老子》第一篇第四章）。為此，需要「為道者日損。……無為而無不為，絕學無憂」（郭店《老子》第三篇第二章）的功夫加以克服。太史儋更提出了「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎」（今本《老子》10章）的主張。所謂「專氣致柔」是指人心聽任氣之自然，不破壞氣之和諧，以達致「柔」，從而維護或回歸自然狀態。這當然同樣是心的作用。

如上所述，孔孟皆以「愛人」解釋作為儒家核心價值的仁，而「愛」本身便是一種心的作用。關於孔子之道，曾子總結為：「夫子之道，忠恕而已矣。」（《里仁》）「忠恕」二字皆從心旁，當然都是心的作用。正如朱子所注：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」²⁶「盡己」和「推己」，皆心之所為。《中庸》開宗明義的三句教被學者們奉為子思思想的綱領，其中「率性之謂道，修道之謂教」兩句，所談的都是心的作用。至於被當做孟子思想綱領的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上》）一段，每句話皆含「心」字或「知」，所強調的都是心的功用。

可見，不管是道家還是儒家，人心論都是其哲學體系的一個重要環節。

不過，在先秦哲學中，人心仍然屬於經驗層面，本體依舊遙不可及。於是，哲學家們進一步探索人心的根源，並將目光聚焦到人性。他們認為，人心的一切作用和功能，無不是人性的呈現與發揮。換言之，人性是人心的直接根源。

在簡本和今本《老子》中，僅次於「道」的概念就是「德」，這是老聃和太史儋對性的稱謂。郭店本《老子》說：「含德之厚者，比

²⁶ 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983，頁72。

於赤子。」（郭店《老子》第一篇第四章）一個「含」字表明，「德」是內在的，這正是性的特徵。如上所述，「赤子」即人之「自然」，也就是人本來的樣子。人本來的樣子，當然是由人心來表現的，因而此「赤子」可以理解為「赤子之心」。這句話的字面意思是，擁有深厚人性（「德」）的人，心就像嬰兒一樣純淨自然。這裡有兩點值得注意。一是這句話涉及人性和人心兩個層面，二是內在的性（「含德」）呈現于人心（「赤子之心」）。

儒家的人性論則立足于倫理道德。筆者曾經指出，孔子思想有一個「下學而上達」的發展演變過程，這個過程可分為三個階段，即以「禮」為核心的教化思想、以「仁」為核心的內省思想和以「易」為核心的形上學思想²⁷。這個過程，也反映了孔子人性論的變化。正如王充所說：「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原情性之極，禮為之防，樂為之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬。禮所以制，樂所為作者，情與性也。」（《論衡·本性》）禮樂在很大程度上就是對人的七情六欲的控制、疏導與昇華。因此，致力於禮學的早年孔子自然關注人的生理本能，也就是宋人所說的氣質之性。他說：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）朱子引程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。」（《論語集注》）以「愛人」為內涵的仁表現了人心善良的一面，因此中年孔子已經將重點轉移到人心之善。儘管學者們將孔子的仁學定性為性善論，但我以為孔子的「仁」是就人心而非人性而言的，也就是說它不是在性的層面，而是在心的層面。到了晚年，孔子在闡發易理並發出「成性存存，道義之門」（《繫辭》上）之論的時候，才提出真正意義的性善論。這個「性」為宋人所說的義理之性。進入戰國，儒學發生分化。郭店簡《性自命出》和荀子繼承和發展了孔子早期學說，將氣質之性推向新的高度，而子思和孟子則繼承和發展了孔子晚年思想，把義理之性發揮盡致。

性固然已經超越了經驗的層面，但它仍然不是本體，因此需要進一步探究性的根源。性來自何處呢？現代生物學證明，父母的基因會

²⁷ 郭沂：〈從郭店竹簡看先秦哲學發展脈絡〉，《光明日報》，1999年4月23日。

遺傳給後代，而一個擁有共同祖先的族群會攜帶相同的基因。中國古代的哲學家們是經驗主義者，他們一定注意到孩子的長相甚至脾氣性格像父母，這意味着這些相似點一定來自父母，親子之間存在着遺傳關係。這正是他們探究性的根源的思路。他們堅信，性來自宇宙萬物的產生者，即宇宙萬物之母。在這個問題上，今本《老子》表達得最為直接明瞭：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，沒身不殆。」（今本《老子》52章）從行文看，「母」分明指道，「子」分明指天下萬物，「道」與萬物是母子關係。只有在明白母子之間存在遺傳關係的前提下，才可能根據母親的特性來推斷孩子的特性。因而「既得其母，以知其子」所欲表明的，正是作為萬物之母的道與作為子的萬物直接的遺傳關係，而所遺傳的，就是性。

關於老子之「德」及其源頭，王弼在今本《老子》38章注中說：「德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。」他在51章注中又說：「道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃得。」王弼的解釋，堪稱不易之論。據此，「德」有兩層含義，一是動詞，即人、物對道的稟受；二是名詞，即人、物所稟受的道。作為名詞的「德」，既然得自道，當然就是人、物與生俱來的性。也就是說，作為萬物之母的道，乃作為性的「德」的根源。

老聃所創建的這一哲學框架，為其後幾乎所有儒道各家所接受。孔子早年雖延續了傳統的天命觀宇宙論，但晚年提出的易學宇宙論卻直承老聃並有所發展：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」（《繫辭》上）在這裡，「易」為宇宙萬物之母，地位相當於老聃的道。「易」是如何作用於天地萬物的呢？孔子說：「乾坤，其易之蘊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」（同上）又說：「天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」（同上）《易》以乾坤喻天地，故這裡的「乾坤」、「天地」實為「兩儀」。從這兩段引文看，「易」中具有創生功能的「太極」生出天地以後，「而易立乎其中矣」，「而易行乎其中矣」，即「易」也隨之存在於天地之中了。和老子不同的是，孔子徑直地將存在於天地之中的「易」稱為「性」。所謂「成性存存，道義之門」，是說這種存在於天地的

「易」實際構成了「性」，並成為各種「道義」的根源。存在于天地之中的「易」，當然來自作為宇宙本源的「易」，即「易有太極」中的「易」，這意味着性源自宇宙萬物的產生者「易」。

關於性及其根源，後來子思提出「天命之謂性」，孟子主張盡心、知性、知天，如此等等，皆繼承了晚年孔子乃至老聃的思維方式，只是把宇宙萬物之母的稱號改為「天」而已。

在西方哲學中，宇宙論和本體論是兩個不同的領域，前者為研究宇宙的本源、結構與演變問題的理論，後者為研究世界的本性問題的理論。按照這個標準，道家的道、晚年孔子的易和後儒的天，都既屬宇宙論，又屬本體論。也就是說，這些概念皆一身兼二職，既是宇宙之本源，又是世界之本體。這表明，在中國哲學中，宇宙論與本體論是合一的。

從「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子」、「易有太極，是生兩儀」、「天命之謂性」等論述看，道、易、天等概念為宇宙之本源，是容易理解的。為什麼它們又是世界之本體呢？其實，斷定人、物之性來自宇宙萬物之母的前提，是作為宇宙萬物之母的道、易、天皆有其本性，否則己所不備，何以予人？而作為宇宙萬物之母的道、易、天的本性，也就是世界的本體。因此，人、物的本性就是萬物之母的本性，也就是世界的本體。

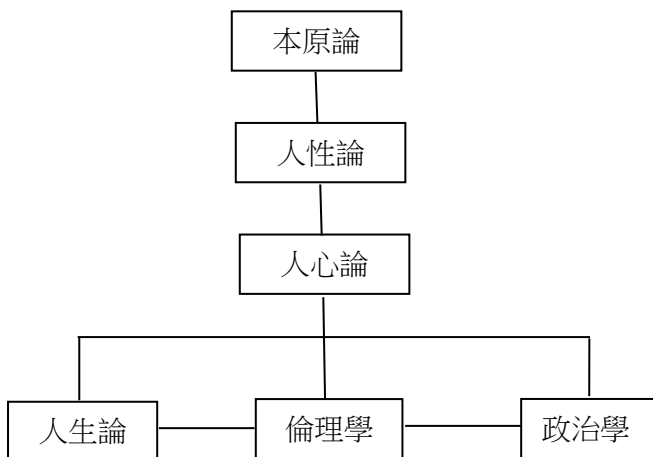
那麼，應該如何對這種宇宙論與本體論合一的理論形態進行命名呢？從上述引文看，胡適、馮友蘭和張岱年都以宇宙論名之。其中，馮友蘭又提出宇宙論有本體論和宇宙論（狹義的）兩部，而張岱年亦認為「宇宙論可分為兩部分：一，本根論或道體論，即關於宇宙之最究竟者的理論。二，大化論，即關於宇宙歷程之主要內容之探究。」然而，從「宇宙論」的字面意思，實在看不出本體論的意味。如果像馮友蘭所說的那樣，「宇宙論」有廣狹二義，那麼在使用過程中此二義容易混淆。如果像張岱年所說的那樣，以「本根論或道體論」指稱本體論，以「大化論」指稱宇宙論，則從字面意思看，「根」字指事物的起源，因此用在宇宙論上似乎更合適。而「大化」二字儘管可以理解為萬物的衍化、變遷，但又不足以涵蓋宇宙起源之義。

有鑑於此，筆者以為也許用「本原論」更為合適。《說文》：「原，水泉本也。從泉出厂下。原，篆文從泉。」段玉裁《說文解字注》曰：「後人以『原』代『高平曰邐』之『邐』，而別制『源』字，為本原之『原』，積非成是久矣。」也就是說，「原」的本義為水泉的源頭。這個意義的「本原論」，表達了宇宙論的含義。另外，根據《漢語大字典》，「原」又引申為「最初的；沒有經過加工的」、「原來的」²⁸等義。因此，這個意義的「本原論」又表達了本體論的含義。

肆、中國哲學的基本結構

從以上闡述看，在中國哲學的六個門類中，人生論、倫理學和政治學都屬於現實的層面，即哲學研究對象的橫向維度；人心論、人性論和本原論屬於探索本體的過程，即哲學研究對象的縱向維度。這兩個維度，勾畫出了中國哲學的基本結構，如下圖所示：

中國哲學構成圖



²⁸ 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》（縮印本），武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1992，頁31。

當我們把這個圖與一般意義上的哲學研究對象圖相比較，就會發現中國哲學的基本結構有四個突出特徵：

其一，在橫向維度忽略了自然（物）部分，這意味着這部分並不是中國哲學所主要關注的對象。大致而言，在中國哲學中，物沒有獨立地位，因而自然哲學（物論）不是一個獨立的部分。哲學家們只有在涉及人的問題的時候，才去討論物，而所討論的物，也是那些與人有關涉者。也就是說，「人應當如何活在這個世界」這個元問題中的「這個世界」為人的世界和關涉人的那部分物的世界。這是泛人主義的秉性所決定的。

其二，橫向維度的個人部分，落實為人生，而社會部分則析為倫理和政治兩個領域，這都是為了解決「人應當如何活在這個世界」這個元問題而自然形成的。

其三，縱向維度的本體部分有所擴大，即把宇宙論和本體論融為一體，目的是為了解決本體如何透過宇宙的起源與衍化下貫到現實世界的問題。

其四，縱向維度增加了人性論和人心論作為連接本體與現象之間的橋樑。這樣一來，本體與現實世界之間，便體用一如，上下貫通。

透過第三、四兩點，中國哲學就有效地解決了西方哲學本體與現象脫節的問題。

當然，這只是中國哲學的基本框架，由於關注點和解決問題的方式有所不同，各家對其取捨不同，增減亦異，因此不可一概而論。另外，在歷史的演變中，這個結構也會有所調整。例如，受佛學的影響，在宋明理學中，心衍生出本體的含義。這樣一來，心就同時居於原有的作為認識主體的層面和作為本體的層面了。從儒學發展的角度，可以把這個現象看作心的本體化。

顯而易見，這整個體系就是為了解決「人應當如何活在這個世界」這個元問題而建立起來的，而人只有在價值的引領下才能正當地活在這個世界上，因而這個問題本身是一個價值性而非知識性的問題。可見，中國哲學在本質上是一種價值哲學。具體地說，橫向維度的三個部分，即人生論、倫理學和政治學所闡述的核心問題是價值觀，而縱向維度的三個部分，即人心論、人性論和本原論所主要探索的則是價

值的根源，或者說是對價值正當性的論證。也就是說，中國哲學中的本體多為價值性的。與此不同，由於西方哲學的元問題為這個世界是什麼，而這個世界是什麼是一個知識性的問題，因而西方哲學的本體多為知識性的。

關於價值的根源，徐復觀有一個著名的論斷：「中國文化認為人生價值的根源即是在人的自己的『心』。……中國文化所說的『心』，指的是人的生理構造中的一部分而言，即指的是五官百骸中的一部分。在心的這一部分所發生的作用，認定為人生價值的根源所在。」²⁹問題恐怕沒有這麼簡單。

在我看來，中國哲學對價值根源的探索大致有三種觀點。其一，內在超越說，以道家、晚年孔子、子思、孟子為代表。如上文所述，他們都認為，道、易或天不但是宇宙萬物的本源，生命的本源，而且也是價值的本源。在其生養人類的過程中，將價值下貫到人性乃至人心，從而呈現為各種價值觀。也就是說，本原和性都是價值性的。由於這些作為價值本源的宇宙萬物之母當然是超越的，而在宇宙大化中，價值下貫到既超越又內在的性，故這種觀點可以稱為內在超越說。這是中國哲學的主流。

其二，外在超越說，以墨家和郭店簡《成之聞之》為代表。他們都認為價值出自天，但並不是透過內在的性傳遞到人間的。也就是說，價值來自超越的天，但外在於生命，故謂之外在超越說。墨子說：「萬事莫貴於義也」（《墨子·貴義》）；又說：「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。」（《墨子·天志上》）可見，義為墨家的核心價值。墨子認為，作為核心價值的義源自天：「天為貴、天為知而已矣。然則義果自天出矣。」（《墨子·天志中》）不僅如此，義也是天的意志，即「天志」、「天意」：「然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂。此我所以知天欲義而惡不義也。」（《墨子·天志上》）當然，墨子的其他重要價值，諸如兼愛、交利等，也反映了天的意志：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（《墨子·天志上》）當成于戰國早期儒家之手的郭店簡《成之聞之》表達

²⁹ 徐復觀：《中國思想史論集》，上海：上海書店出版社，2004，頁211。

了類似的思路：「天降大常，以理人倫。制為君臣之義，著為父子之親，分為夫婦之辨。」這裡的「大常」「人倫」以及「君臣之義」「父子之親」「夫婦之辨」皆為各種道德規範，即價值。從行文看，天是將這些價值直接「降」於人間的，而沒有經過人性這個環節，因而是外在於人的生命的。雖然墨子和《成之聞之》的外在超越說都脫胎於早期宗教的天命觀念，但二者還是有本質區別的。前者繼承了殷周時期的宗教儀式，其「天」乃作為至上神的天帝之天，其「天志」、「天意」乃神的意志。這種宗教性的外在權威在很大程度上壓制甚至否定了人的主體性以及道德自覺與修養的意義與作用，這意味著墨子的哲學又倒退到殷周時期。而後者的「天」已經擺脫了宗教色彩，成為典型的義理之天，從而強化了人的主體性以及道德自覺與修養的意義與作用。或許由於外在超越說對作為中國哲學核心問題的人性論鮮有涉及，因而其在秦漢以降的中國哲學史上沒有顯赫的地位。

其三，經驗主義說，以郭店簡《性自命出》和荀子為代表。他們雖然承認天為本原，性亦來自天，但主張天為自然之天，性為自然之性，都不具價值屬性，因而並非價值的根源。價值源于現實生活，為聖人所制。《性自命出》先將「性」界定為喜怒哀悲等情感呈現之前的「氣」：「喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。」又進一步論證，此「性」由「天」所降，而作為價值的「道」則形成于對作為「性」之外在表現的「情」的調節：「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。」「情」當然屬於現實生活的一部分，因此價值的根源在於現實生活。具體而言，聖人建立「道」的過程是：「聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後復以教。」荀子也接受人和萬物皆由天所生養的傳統觀點：「列星隨旋，日月遞炤，四時代禦，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天」（《荀子·天論》）；「夫天生蒸民，有所以取之。」（《荀子·榮辱》）他不但繼承了《性自命出》的性情說，而且對「道始於情」的緣由作了進一步剖析：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目

之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」（《荀子·性惡》）另外，他對聖人製作倫理道德與社會規則的過程也作了自己的陳述：「故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。」（《荀子·性惡》）儘管《性自命出》在漢代已告失傳，但經驗主義說藉荀子哲學之力，在中國哲學史產生了巨大影響。

從以上考察看，在中國傳統哲學中，價值的最終根源或是作為本原的道、易、天，或為現實生活，而心只是價值的呈現者和發現者，為價值形成的過渡性環節或中間環節，而非最終根源。

中國哲學的六個門類在由其構成的系統中各具什麼地位呢？本原論探討宇宙之本源和世界之本體，具有至高無上的地位，無疑屬於形而上學。除此之外，人性論研究的對象人性也是超越的，屬於形而上學的範圍。孔子高足子貢有言：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）「性與天道」分別屬於人性論和本原論，由於其超越，故抽象難懂。看來，早在 2500 多年前，人們就對形而上學和其他學問有所區分。

人生論、倫理學、政治學所研究的對象都是現實的、具體的和經驗的，故相對於形而上學，我們可以稱之為形而下學。

至於人心論，徐復觀稱為「形而中學」：「《易傳》中有幾句容易發生誤解的話：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』這裡所說的『道』，指的是天道，『形』在戰國中期指的是人的身體，即指人而言，『器』是指為人所用的器物。這兩句話的意思是說在人之上者為天道，在人之下的是器物，這是以人為中心所分的上下。而人的心則在人體之中，假如按照原來的意思把話說全，便應添一句『形而中者謂之心』。所以心的文化、心的哲學，只能稱為『形而中學』，而不應講成形而上學。」³⁰看來徐復觀的根據在於《繫辭》下的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」之語。他首先聲明，這兩句話「容易發生誤解」。但拜讀了他的新解之後，發現其誤解尤深。

讓我們先來看一下這兩句話在《繫辭》中的上下文：「乾坤，其易之蘊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不

³⁰ 徐復觀：《中國思想史論集》，上海：上海書店出版社，2004，頁 212。

可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。」其中，「乾坤成列，而易立乎其中矣」一語在同篇中又表達為「天地設位，而易行乎其中矣」。兩相比較，可知這裡的「乾坤」指「天地」，所謂「乾坤成列」、「天地設位」，是說天地的形成。可見，這段文字所討論的是宇宙論，和人體、器物風馬牛不相及，更遑論人心了。

那麼到底應該如何理解「形而上者謂之道，形而下者謂之器」二語呢？既然這段文字所討論的是宇宙論，那麼需要從《繫辭》上篇討論宇宙論的其他文字中尋找線索。此篇最集中討論宇宙論的文字，莫過於「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」一段。「是生兩儀」，即「乾坤成列」「天地設位」，而「易有太極，是生兩儀」是說天地由易（具體地說為易所含之太極）所生。「乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣」「乾坤成列，而易立乎其中矣」云云都是在說，當易生了天地之後，它自身便存在於天地之中了。如何理解存在於天地之中的易呢？《繫辭》下曰：「易之為書也不可遠；為道也屢遷，變動不居。」這是說「易」有兩個含義，一是作為書的《易》，二是作為道的易。當然，存在於天地之中的易不可能是作為書的《易》，只能是作為道的易。這樣一來，「形而上者謂之道」中的「道」，其實指的就是作為道的易，或者說就是易道。

什麼是「形而下者謂之器」之「器」呢？同篇又說：「闔戶謂之坤，辟戶謂之乾，一闔一辟謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入民鹹用之謂之神。」這段文字是說，對於乾坤的相互作用，從其可見的角度叫做「象」，從其有形的角度叫做「器」。也就是說，所謂「器」，指的是有形者。如徐復觀所言，「器」確有器物之義。然而，器物怎麼會「在人之下」呢？令人難以理解。故此「器」非器物之「器」，是顯而易見的。

至於「形而上」「形而下」，前人早有定論。如清人李道平說：「形而上者，無形者也，故謂之道。形而下者，有形者也，故謂之器。」

31

³¹ 李道平：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994，頁 612。

這樣一來，「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的真義已昭然若揭。這兩句話是說，存在於天地之中的無形者（即易道）叫做道，而蘊含無形者的有形者即天地叫做器。推而廣之，「形而上」指一切超越世界，「形而下」指一切現實世界。因此，在哲學領域，我們以形而上學指本原論和人性論，以形而下學指人生論、倫理學和政治學，是十分恰當的。徐復觀以「形」為人的身體，以「形而上」為人之上，以「形而下」為人之下，又因「人的心則在人體之中」而以「形而中」為人心，其說無據。再者，萬物或有形或無形，不存在第三種狀態，故「形而中」文不成義。

在我看來，就其研究的對象人心而言，人心論具有兩個突出的特點：一是經驗性，因而與人生、倫理、政治擁有相同的特徵；二是內在性，因而與人性擁有相同的特徵。另外，其位置處在形而上與形而下之間，承上啟下，是「無聲無臭」的形上世界通往色彩斑斕的形下世界的必經之路，它或者將形而上的、潛在的性轉換為形而下的、現實的人生、倫理和政治，或者將來自本原而外在於生命的價值落實到人生、倫理和政治，或者將由聖人根據現實生活所建立的價值運用到人生、倫理和政治。鑒於人心一方面兼備形而上和形而下的特徵，另一方面又介於形而上和形而下之間，因此我把人心論稱為上而下學。在這裡，「而」字既有「而且」的意思，以表達兼具形而上和形而下兩個方面的特徵；也有「從而」、「到」的意思，以表達從形而上到形而下的過渡環節。

如果我們遵從「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的二分法的話，則上而下學在某些情況下可以歸為形而上學，在另一些情況下則可以歸為形而下學。

以上對中國哲學基本結構的詮釋，基於中國哲學的主流。由於中國哲學概念的複雜性，對於具體個案需要做具體分析。例如，「性」的概念在殷周之際就出現了，本義為後世所謂的「情」，當然居於心的層面。³²至戰國初期，當作於公孫尼子的《禮記·樂記》提出「血氣心知之性」，仍然以「血氣心知」為「性」。戰國中期，孟子繼承了

³² 郭沂：《鳥瞰先秦人性論的發軔與流變》，《南國學術》，2023年第1期。

這個傳統，繼續以「心」為「性」。正如徐復觀所說：「孟子所說的性善，實際便是心善。」³³戰國末期，荀子以情慾為「性」，則是這一傳統的延續。所有這些居於「心」的層面的「性」，都不具有超越意義。

無論如何，在中國哲學史上，「心」與「性」之間，實難捨難分，而統合人性論和人心論的心性論，承上啟下，實為中國哲學之關鍵環節，亦為中國哲學特質之所在。

行文至此，中國哲學的合法性問題也就迎刃而解了。既然形而上學為「第一哲學」，是哲學的核心與命脈，因而有無形而上學便成了判斷一種思想是否哲學的標準。中國傳統思想中既然有形而上學，則那些含有形而上學的思想體系就是哲學。可見，那種認為中國沒有哲學的看法是缺乏根據的。

需要指出的是，雖然我們依據性質把中國哲學分為形而上學、上而下學和形而下學三個層面，但在事實上三者之間上下貫通、體用一如，構成了一個有機的整體。具體言之，形而上學是形而下學的根據，形而下學是形而上學的落實，而上而下學則是溝通二者的橋樑。換言之，雖然形而上學是至高無上的，但它卻是為了論證作為價值觀的形而下學而建立起來的。在這個意義上，相對於作為價值觀的人生論、倫理學、政治學，我們毋寧說形而上學只是方法論。

既然作為方法論的形而上學是為了論證作為價值的形而下學而建構起來的，那麼，在哲學建構過程中，形而下學是第一性的，形而上學是第二性的。不過，就哲學研究對象本身而言，卻恰恰相反。本原是世界的根基，當然是第一性的，而現實世界只是本體的實現和顯現，是第二性的。

鑒於本原與現實世界（萬物）的關係，認識二者的途徑有兩種。一是由本原推索萬物，如今本《老子》在「天下有始，以為天下母」之後接着說：「既得其母，以知其子。」二是由具體事物追溯本原，如孟子所說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」。

³³ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1987，頁163。

今本《老子》把道與萬物的關係比喻成母子，十分形象。但是，話又說回來，道與萬物的關係同生物學上的母子關係畢竟有所不同。當我們見到一對夫婦，我們可以從他們身上推斷和想像他們的孩子，儘管我們沒有見過他們的孩子。而道畢竟是超絕的，是看不到、摸不着的，離開萬物，我們不可能瞭解大道。所以，對本原的認識總是始於對萬物的認識，而不是對萬物的認識始於對本原的認識。當我們由認識萬物而認識本原以後，才可以再由本原反過來進一步把握萬物。對這個認識過程的完整表達應該是：「既知其子，以得其母；既得其母，以知其子。」今本《中庸》云：「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉。《詩》云：『鳶飛戾天，魚躍於淵。』言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。」由物觀道，以道知物，「上下察也」，正是中國哲學的思維方式。

歷史上種種作為宇宙本源、世界本體的範疇，都是哲學家們先由物觀道，再以道知物，然後「上下察也」得出來的。換言之，他們所構建的超越世界，歸根結底，源自經驗世界，因而可以在經驗世界獲得印證。也正因如此，中國哲學家們堅信，本體是真實的，是實實在在的，它在宇宙大化的過程中，下貫到人性，呈現於人心。與此不同，西方哲學中的所謂本體，多出自哲學家的假設。例如柏拉圖認為，現實世界只是作為本體的理念的摹本，二者之間不具有生成意義上的「血緣關係」，也就是說本體與現象之間隔着一個不可逾越的鴻溝。這樣一來，本體就成了一個不可驗證之物，人們只有透過理智來認知與把握理念本體。在這種情況下，胡塞爾只好把本體「懸置」起來，提出「回到事情本身」的主張。儘管如此，這個方案能否真正解決現象與本體割裂的問題，恐怕仍有商榷的餘地。或許，對致力於解決這個問題的西方哲學家來說，中國哲學的理路更具啟發意義。

牟宗三曾經談及熊十力和馮友蘭關於良知的爭議：「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說

是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語底根據是康德。（馮氏終生不解康德，亦只是這樣學着說而已。至於對良知，則更茫然。）而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新。吾當時雖不甚了了，然『良知是呈現』之義，則總牢記心中，從未忘也。今乃知其必然。」³⁴其實，熊十力和馮友蘭的分歧，正反映了中西本體觀的不同。馮友蘭以西方的本體觀去理解王陽明的良知說，當然有所不妥。如果我們以馮友蘭為現代新儒家的代表，問題就更大了，因為這涉及對儒家的價值認同的問題。一位儒家以良知為假設，猶如一位基督教徒以上帝為假設。這也是馮友蘭終其一生和儒家若即若離、命運多變的一個思想根源。

結 語

從以上分析看，探討自然、個人、社會及其本體的學問這個「哲學」的定義，只是中西哲學的最大公約數，在實際的歷史進程中，二者走向了不同的方向。其根源，無疑要追溯到雙方元問題的差異，由此導致雙方的門類組成和基本結構皆大相徑庭，猶如兩門不同的學問。也正因如此，二者建立了完全不同的概念系統，尤其雙方那些層次較高的概念，在對方的概念系統中幾乎找不到對應的概念。就此而言，不同哲學之間是無法準確翻譯的，一種哲學一旦翻譯成另一種語言，就很容易失其本真。這樣一來，印度佛經傳入中土的時候往往采用音譯、格義和另造新詞等方式來翻譯那些核心概念，就不難理解了。

顯而易見，哲學具有鮮明的民族性。因此，我們不能把世界上任何一種哲學立為標準，去衡量和研究其他哲學，否則後者就會被閹割甚至扼殺，成為莊子筆下的混沌。這也正是筆者試圖擺脫西方中心論的桎梏，挖掘中國哲學自身學術思想系統的初衷。

這是不是就意味著各種哲學之間就無法融合呢？對於這個問題，筆者是這麼看的：迄今為止，雖然各種哲學都屬於全人類的共同財富，但就其性質而言，它們都是民族的，而不是世界的，我們不能將現存的任何一種哲學定性為世界哲學。盡管如此，我仍然深信，通過交流

³⁴ 牟宗三：《心體與性體》上冊，上海古籍出版社 1999 年版，第 153 頁。

和詮釋，不同哲學之間還是能夠在一定程度上達至相互理解的。我更堅信，世界哲學的時代必然來臨！這需要哲學家們站在人類的高度，面對時代的問題，在現存世界上各種哲學的基礎上，提出一套新的概念系統，建構一套新的哲學體系。這正是世界哲學的未來。

引用書目

- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 牟宗三：《牟宗三全集》第28卷《中國哲學的特質》，臺北：聯經出版事業有限公司，2003。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004。
- 李道平：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994。
- 亞里士多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1959。
- 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 胡適：《中國哲學史大綱》，上海：華東師範大學出版社，2013。
- 唐君毅：《哲學概論》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：台灣商務印書館，1987。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，上海：上海書店出版社，2004。
- 馬克思，恩格斯：《馬克思恩格斯選集》第4卷，北京：人民出版社，2012。
- 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982。
- 許慎：《說文解字》，北京：中華書局，2013。
- 郭沂：〈性自命出校釋〉，《管子學刊》2014年第4期，頁98-113。
- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001。
- 郭沂：〈從早期易傳到孔子易說——重新檢討易傳成書問題〉，《國際易學研究》第3輯，華夏出版社，1997，頁129-159。
- 郭沂：〈從郭店竹簡看先秦哲學發展脈絡〉，《光明日報》，1999年4月23日。
- 郭沂：〈「價值」結構及其分層——兼論中西價值系統的區別與融通〉，《南國學術》2018年第3期，頁390-403。
- 馮友蘭：《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，2001。

馮友蘭：《中國哲學史》（上冊），北京：中華書局，1961。

馮友蘭：《中國哲學簡史》，塗又光譯，北京：北京大學出版社，2010。

漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》（縮印本），武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1992。

錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《中國文化》，1991 年，第 4 期，頁 93-96。

初稿收件：2025 年 2 月 24 日 審查通過：2025 年 6 月 2 日

作者介紹：首爾國立大學哲學系教授

通訊地址：Department of Philosophy, Seoul National University, Seoul
08826, South Korea

電子郵箱：guoyi@snu.ac.kr