

中國哲學史序論

蔡仁厚*

目次

- 一、從兩本書談起
- 二、對中國哲學的基本認識
 - 1. 中國哲學的源流
 - 2. 中國哲學的系別
 - 3. 中國哲學的特質
 - 4. 中國哲學的評判
- 三、中國哲學史的分期
 - 1. 二種分期的基本類型
 - 2. 五階段的分期法
- 四、中國哲學的教學與研究
- 五、中國哲學通史之檢討與中國哲學斷代和專題之研究
 - 1. 中國哲學通史之檢討
 - 2. 中國哲學斷代與專題研究之成果
- 六、中國哲學史的前瞻
 - 1. 中國文化與中國哲學的世紀境遇
 - 2. 中國哲學之現代化與世界化

我以中國哲學史的教學者與撰述者之立場，對中國哲學史所涵蘊的問題，提出全面性的疏導和說明。其中含有：(1)

* 本文作者是東海大學榮譽教授（哲學系）。

對中國哲學史的基本認識，諸如中國哲學的源流系別，中國哲學的特質，與中國哲學優、缺、得、失之評判。(2) 中國哲學史的「分期」。分期不明確，即表示欠缺恰當相應的理解，故分期甚關重要。(3) 對中國哲學的教與學，諸如說話的立場，生命的感通，智慧的契接，都應該有所措意。(4) 現況的省察，諸如中國哲學通史的檢討，中國哲學斷代與專題之研究等。(5) 中國哲學的前瞻，也即中國哲學現代化與世界化的問題。凡此，皆應兼顧並重，提出說明。

一、從兩本書說起

對中國來說，「哲學」乃是二十世紀的新詞。數千年來，中國傳統學術的內容綱領和學門分類，早已形成規格。譬如「經史子集」。「經」有章句與義理之分，「史」有編年、紀傳、記事本末之別，「子」又分為諸子百家，「集」則人各一部，包羅尤其駁雜。但中國學問，總是以「生命」(人、人生、人事)為中心，而不同於以知識為中心的西方之學。近百年來，西方文明挾其強勁之勢不斷沖激東方，使得中國文化招架不住，於是國人只好自居落後，而奉西方為先進。單單「哲學史」這個部份，便使得中國「倒架子」了。

二十世紀的前半世紀，有二本較有代表性的中國哲學史出版，一是胡適的《中國哲學史大綱》，一是馮友蘭的《中國哲學史》。

胡氏的書只寫到先秦階段，我們無從知曉它全部的內容。現在只能就其書「以老子開頭」這一點加以檢討。胡氏說老子是「革命家」，是「徹底的反對派」。然則——

1. 老子這個反對派，他反對的是什麼呢？

2.如果說老子反對「聖、智、仁、義」(所謂絕聖棄智、絕仁棄義)，那末，「聖智仁義」算不算是一個價值系統中的價值標準呢？

3.如果算，它是誰創立的？它有沒有發生過正面的作用呢？

4.一個能起作用的價值系統，是否也含有一種哲學思想呢？

5.如果不能否認它也含有一種哲學思想，爲什麼加以割截，而不予理會呢？

也許有人說，胡氏書中列有「詩人時代」一節以代表老子以前的思潮，但胡氏所敘述的其實不是什麼思潮，而只引用《詩經》裡不滿社會狀況和政治現實的詩句，以表示詩人們怨怒的情緒而已。依胡氏書中的敘述，似乎中國的歷史文化，一開頭便是黑暗混亂，一無是處。在此，我們不禁要問：《詩經》裡面是否也有從正面表述清平政治的詩篇？是否也有讚頌先王功業和聖賢德教的詩篇呢？事實上當然有，而且還不在少數。然則，胡氏何以一句都不提呢？而且，《老子》以前的文獻，也不止是一部《詩經》，《尚書》裡面也有哲學性的觀念，爲什麼一概加以抹煞呢？

一本哲學史，對於這個文化系統「創始階段」的思想觀念，不作一字一句的正面說明，而開天闢地第一個哲學家竟然就是「反對派」；這無論如何，都是一種不及格的寫法。馮友蘭的哲學史倒改向正面了。馮著《中國哲學史》先講孔子，而且對孔子以前有關「宗教的、哲學的」思想，也有所說明。不過，馮氏的哲學史，卻有更大的問題。

馮氏將中國的哲學史極其簡單地分爲「子學時代」與「經學時代」，他如此分期所顯示的意思，主要有三點：

1. 他以西方哲學史的分期爲模式，來劃分中國哲學史的

階段。

2. 他以漢代以前為「子學時代」，這是民國以來一般的說法（其實並非妥當。因為諸子之前還有上古三代）；以西漢董仲舒一直到清末為「經學時代」，則是馮氏個人的判斷。他認為西漢以來各個階段的哲學思想，所表現的精神都是「中古的」，相當於中世紀的經院哲學。

3. 基於第2點的判斷，於是他顛倒地認為，中國哲學史沒有「近代」。

西方「文藝復興」所開啓的，是一種「反中古」的精神方向。從哲學方面來說，就是不願意使哲學成為「神學的婢女」，而要求恢復希臘傳統中哲學獨立的地位。在中國方面，宋明理學也是自覺地要求恢復先秦儒家的慧命，以重新顯立儒家在中國文化中的主位性。如果類比西方來說，宋明儒者「不滿意兩漢經生之學，不滿意魏晉的玄學清談，不滿意佛教執中國思想界之牛耳」；這種精神方向，正與西方近代哲學「反中古」的精神相類似，怎麼反而說宋明儒者的精神是「中古的」？而胡書認為宋代以來的儒學，是中國的「近代哲學」，倒顯示出他對歷史文化的通識。

馮氏以西方哲學的進程為標準，妄判中國哲學史沒有「近代」，正所謂「只知有西，不知有東」，不免有「出主入奴」之嫌。我們不可忘記，中國文化是一個獨立的系統。（無論哲學思想、道德倫理、文學詩歌、音樂戲劇、繪畫雕刻，以及生命情調，生活方式等等，都顯示中國文化的原創性、獨立性）。中華民族有自己的文化問題和思想問題，有自己文化生命所透顯的原則和方向。因此，你只能說在中國哲學史上沒有出現「西方式」的近代哲學，而不能說中國哲學沒有近代。

中國哲學的近代，爲什麼一定要以西方哲學史的近代爲模式呢？（至於說，近代西方哲學很有價值，值得借鏡學習，則是另一個問題。那是中國哲學的路向問題，必須另說另講。）馮氏顛預地認爲中國哲學自西漢以下二千年中所表現的精神，都是「中古的」，拿來和西方中世紀的經院哲學（神學）等同並觀，這就表示他對中國文化生命開合發展的「脈動」根本沒有感受，對中華民族的哲學智慧和哲學器識，也欠缺相應的了解。

另外，在文獻運用上，馮氏也有「牛頭不對馬嘴」的情形。例如他根據託名南嶽慧思的《大乘止觀法門》講天台宗。陳寅恪氏的審查報告，已指出此書爲僞託。但馮氏似乎不服善，仍然用這本與天台開宗的智者大師不相干、而又不合天台教義的僞託之書，來講天台宗的思想。這樣，就顯得基本的知識真誠也有所不足了。

馮書比較有價值的部份，是對名家的講述。他對惠施、公孫龍乃至荀子正名篇所做的疏解，都有他的貢獻。不過名學並非中國哲學的重點，我們不能通過名學來了解中國的傳統思想。至於中國哲學的主流，馮書的講述則大體不相應，不中肯。（譬如他說「良知」是一個「假設」，便是顯例。）

但馮書寫於八年抗戰之前，在那個時代，中國學術界對中國哲學的反省疏解還不夠深入，對「魏晉玄學、南北朝隋唐佛學、宋明理學」這三個階段的學術思想，也還沒有充盡明徹的了解。所以，馮氏的哲學史寫得不夠中肯，不夠相應，並不完全是他一個人的責任，而也是那個時代的客觀之限制。

二、對中國哲學的基本認識

1、中國哲學的源流

六經（詩、書、易、禮、樂、春秋）是中國文化思想的「源」，六經以下的諸子百家，則是中國文化思想的「流」。平常提及六經，都認為是儒家的經典。其實，六經本是屬於整個中華民族的，並不必然地屬於儒家。只因為墨家、道家、法家以及名家、陰陽家，都不願意繼承文化的老傳統；只有孔子，他不但自覺地承述六經，而且賦予六經以新的詮釋和新的意義，這才使得六經成為儒家的經典。同時，也因而確定了孔子「繼往開來」的地位。所以，更確切地說：孔子以前，是中國哲學的「源」；孔子以後，是中國哲學的「流」。

孔子以前，是二帝（堯舜）三王（禹、湯、文武）的聖王之統，那是王者的禮樂之教。孔子順著這個禮樂之教的方向而進一步創發仁教，使禮樂之教中的「生活的形式規範」，內轉而為「生命的自覺實踐」，這就是孔子的創造，也可以稱之為孔子的傳統。而孔子的傳統，正是中華民族文化思想的中心骨幹，也是民族文化生命的總原則和總方向。二千五百年來，中國歷史文化的演進，雖然有激盪，有起伏，有曲折，有分化，但無論先秦的諸子，兩漢的經學，魏晉的玄學，南北朝隋唐的佛學，以及宋明的理學，全都是在一個「文化生命主流」的涵蓋籠罩之下，所顯示的大開大合之發展。¹

2、中國哲學的系別

關於哲學思想的系別，我認為應該從文化生命的開合發

¹ 蔡仁厚《新儒家的精神方向》（台北、學生書局，1982），頁一至十三，對中國文化之開合發展，作了通盤之說明，請參看。

展中來看。「開」，表示文化生命之「破裂」與「歧出」。破裂是開出新端緒，歧出是吸收新內容。在開的過程中，儒家表現的態度是「強固守護」和「孕育新機」。這表示儒家能夠「動心忍性」，在憂患中有守有為。「合」，表示文化生命之新的「消化」和新的「融鑄」。消化是求量的充實，融鑄是得質的純一。在合的進程中，儒學的功能運作，是「護持政教」和「含弘光大」。

歷來對於文化思想「源流系別」的說法，有當有不當，必須重新作相應的了解和妥洽的判定。舉例而言，魏晉的玄學，或分為正始名士、竹林名士、中朝名士，這是依時代先後而標名，並無多大意義。或又分為名理派、玄論派，這樣也失之籠統。蓋魏晉名士皆談名理，前期以談才性為主，後期則談易與老莊之玄學。故應分為「才性名理系」與「玄學名理系」，方得其實。²

又如佛教傳入中國之後，通常所說的空宗、有宗、或唯識、法相、天台、華嚴、淨土、禪宗等名稱，雖皆各有意指，但就表出佛家的教義系別而言，這些名稱仍然不夠明晰而妥恰。民國以來，太虛法師和印順法師提出「性空唯名」、「真常唯心」、「虛妄唯識」三系之分，則較能顯示佛家教義之系別。今又依佛性與般若觀念，判分為「般若系、阿賴耶緣起、如來藏緣起」，這樣的講法，尤為妥適而顯豁。³

再如宋明理學，只講程朱理學、陸王心學，也不夠周延明晰。牟宗三先生依於心性關係而判為（1）心性為二的伊川朱子系，（2）心性是一的象山陽明系，（3）以心著性的五峰

² 參牟宗三《才性與玄理》（台北、學生書局，1963 初版，1974 重版）。

³ 牟宗三《佛性與般若》（台北、學生書局，1977）

濂山系，而開端的北宋前三家（周濂溪、張橫渠、程明道）則只有義理之開展，並無義理之分系。⁴

從以上有關玄學、佛學、理學分系之簡提，可以看出哲學系統的分判，對於哲學思想的理解是否能夠相應，大有關係，這是很重要的。

3、中國哲學的特質

中國哲學的特質，不擬在此詳說。現只提出五點簡明的對比，以見出中西哲學之差異。從差異對較之中即可顯示中西哲學之特質。

- (1) 西方文化「以物爲本，以神爲本」，中國文化「以人爲本」。
- (2) 西方文化「首先正視自然」，中國文化「首先正視人」。
- (3) 西方文化「以知識爲中心」，中國文化「以生命爲中心」。
- (4) 西方文化「重客體性，重思辯」，中國文化「重主體性，重實踐」。
- (5) 西方文化「學與教分立」，中國文化「學與教合一」。

同時，西方文化以「知性」爲主，它的主要成就有三：一是科學，二是民主，三是宗教。科學是「心與物對列」，民主是「權利與義務對列」，宗教是「人與神對列」。西方文化既然以「主客對列」的格局來表現，所以它的精神是「向外

⁴ 牟宗三《心體與性體》（台北，學生書局，1968），綜論部。

追求，向上攀緣」，是一種單向度的無限伸展。結果是「取單向而無迴向，有追求而無反求」。因此，不講「反求諸己，反身而誠」。而文化生命中的德性主體，也無法獨立地透顯出來。以是，在西方知性文化的傳統裡，沒有心性之學，沒有成德之教。

依中國哲學傳統，德性生命上下四方的流通貫注，雖然可以創造「天下一家」、「慧命相續」、「天人和諧」的廣大豐厚的價值世界，但在西方知性文化對較之下，我們將會發現近代西方通過「科學、民主」所開創的事功，卻正是中國文化所欠缺的。傳統儒家所講的「外王」，的確有方式上和內容上的不足。因此，我們又可以說：

西方文化知性強而德性弱；

中國文化內聖強而外王弱。

德性，不是浮泛之詞，乃直指德性主體而言。傳統的外王，只落在仁政王道上，還不能滿足「開物成務」、「利用厚生」所必需的知識條件和技術條件。同時，政權之移轉，也欠缺法制化的軌道。由此可知，西方文化宜當取資儒家（乃至道家佛教）的智慧，以期文化生命調適上遂；而中國文化則須調整文化心靈的表現形態，以開出政道（民主政體）與知識之學（科學）。

4、中國哲學的評判

基於上文之簡述，乃可對中國哲學作如下之評判：

第一、中國哲學器識弘大，智慧甚高，而思辯力則較弱。

第二、中國哲學重實踐過於重知識，其理論亦以滿足實

踐爲依歸。

第三、中國哲學不重立說以顯己，而重文化慧命之傳承相續，以暢通文化生命之大流。

哲學思想是文化生命顯發的「共慧」，不是任何人可得而私。所以自古以來，中國始終沒有「著作權、版權」的觀念。人之爲學，是要投身於文化生命之流，與古人智慧相應接、相映發，以期有得於心，顯之於行。述作之目的，在闡揚聖賢之道，以延續文化慧命；而並非爲了一己之名聲。因此，「自立一說」的欲求並不很強。中國哲學文獻之所以多散篇記語，而少有系統的專著，這是根本的原因。

上文所說，都是近五十年來，哲學學者接續省察之所見所得。這種恰當相應的理解和判斷，遠遠超越了二十世紀前半世紀的見解。這是後半個世紀台、港、海外學者的學知功夫積漸所致，得之非易，故分爲兩節，先作如上之簡述。

三、中國哲學史的分期

1、二種分期的基本類型

第一種，是以朝代爲分期的依據。通常分爲六個階段：

- (1) 先秦諸子，(2) 兩漢經學，(3) 魏晉玄學，(4) 隋唐佛學，(5) 宋明理學，(6) 清代樸學。這六個階段雖然可以概括中國數千年的學術，但兩漢經學與清代樸學，和哲學思想的關係是很少的。這種分期，可以用來講學術史，不宜用來講哲學史。

第二種，是以西方歷史的分期爲模式，套在中國哲學史上來講。這可以胡適的說法爲代表。他在哲學史的「導言」裡，

曾經提出他的主張。他把中國哲學史分爲三個階段：

- (1) 古代哲學：從老子到韓非爲古代哲學，又名「諸子哲學」。
- (2) 中世哲學：從漢代到北宋之初爲中世哲學：甲、中世第一期：從漢代到東晉之初，爲子學的延續與折衷。乙、中世第二期：從東晉到北宋之初，印度哲學（佛學）盛行於中國。
- (3) 近世哲學：宋元明清時期爲近代哲學，並以清代爲古學昌明時期。

胡氏這種「古代、中世、近世」的分期法，很明顯是西化派的觀點。不過還算不錯，他承認中國哲學在世界哲學史上的地位。他認爲世界上的哲學，有東西兩大支。東支又分爲印度和中國二系，西支也分爲猶太和希臘二系。(1) 在古代時期，這四系都是獨立發展的，(2) 到了漢代以後，猶太系加入希臘系，成爲歐洲中古的哲學。印度系(佛學)加入中國系，成爲中國的中古哲學。(3) 到了近代，歐洲的思想，漸漸脫離了猶太系的勢力，而產生歐洲的近世哲學。在中國方面，印度系的勢力漸衰，儒學復興，而產生了中國的近世哲學，歷宋元明而至清代。他還說到，由於二十世紀東西兩支哲學互相接觸，他預料五十年、一百年之後（也即現在這個時候），可能會產生一種世界的哲學。⁵

馮友蘭《中國哲學史》分爲「子學」「經學」兩階段的分期法，上文第一節已有述評，茲不再贅。在馮著出版四十多

⁵ 按，胡氏之說，是一種極其樂觀的態度。那時候他只是三十出頭的青年學者，對文化學術的嚴肅和艱難欠缺深切的體認，他似乎認爲杜威和羅素來中國講講學，就可以把中西哲學會合起來，他把天下事看得太容易了。

年之後，勞思光先生完成一部新的《中國哲學史》⁶，他把中國哲學史分為三個時期：

- (1) 初期——又名發生期。指的是先秦階段。
- (2) 中期——又名衰亂期。包括漢代哲學、魏晉玄學、南北朝隋唐的佛教哲學。
- (3) 晚期——他稱之為由振興到僵化的時期。指的是宋明理學，再下至清代戴東原。

這個分期法，大致與胡適「上古、中世、近世」之分相當。不過，勞先生認為兩漢學術是儒學的衰落期，魏晉玄學則是「上承道家旨趣而又有所誤解」的一種思想，而南北朝隋唐的佛教，則是乘中國哲學衰敝而流行到中國來的；所以判漢代至唐末為中國哲學的「衰亂期」。他對「中期」這個階段的分判，當然可以代表一種看法。但我們覺得他對魏晉玄學的價值，似乎承認得少了一點。對佛教在中國傳衍發展的線索，以及中華民族吸收消化佛教的意義，也似乎欠缺深切的認識。而他之所以如此分判，和他書中一個最基本的論點，實相關涉。（說見下文第五節）

2、五階段的分期法

民國七十年(1981)，我在東海大學中國文化研討會上講「中國哲學史的分期」，主張分為五個階段：

第一階段是先秦時期，可以標題為「中國文化原初形態的百花齊放」。這個時期又可分為三個段落，一是孔子以前，

⁶ 勞思光《中國哲學史》（台北、三民書局，1981年8月出版）

二是孔子時代，三是孔子以後。孔子以前是二帝三王發展凝成的「聖王之統」，這是中國文化的原初形態（文獻是六經）。而孔子的仁教，則更爲中國文化開啓了繼往開來的長江大河，永遠灌溉中華民族的文化心靈。孔子之後，諸子百家興起，是爲中國文化原初形態的百花齊放。孔子開創的儒家，一方面代表中華民族的文化之統，一方面也是諸子百家中的一家，所以儒具有雙重身份。如果對先秦的哲學思想，籠統稱之爲「子學」或「諸子哲學」，則不但忽視孔子以前的文化思想，也無法概括儒家「代表民族文化之統」的那個身份。因此，我們不用「子學、諸子哲學」這種名詞來概括先秦時期的哲學思想，而稱之爲「中國文化原初形態的百花齊放」。

第二階段是兩漢魏晉，可以標題爲「儒學轉型而趨衰與道家玄理之再現」。這個階段，是先秦「儒、道」二家學術思想的延續。兩漢經學是儒學之轉型（轉內聖成德之教爲經生章句之學）；儒學僵化而玄學代起，遂有魏晉時期道家玄理之再現。至於其他各家，在思想上都失去傳承，更沒有發揮。墨流爲俠，法沉爲吏，陰陽家也下委而散入醫卜星相，名家則斷絕無延續。

第三階段是南北朝隋唐，可以標題爲「佛教介入，異質文化的吸收與消化」。佛教是來自印度的異質文化。由於魏晉玄學所顯發的「無」的智慧，正好成爲接引佛教「空」的智慧之橋樑，這才使得佛教思想在歷經三百多年的盤旋之後，終能打入中國的文化心靈之中。但就中華民族的內心來說，是不甘受化於佛教的。

所以一方面護持政教與家庭倫常，一方面則大量譯習佛經，以期消化佛教。到了隋唐，終於開出了「天台、華嚴、禪」

三宗，使佛教在中國大放異采。而中華民族能夠吸收而且消化一個外來的大教，也正表示「文化生命浩瀚深厚，文化心靈明敏高超」。在人類文化交流史上，能結出這樣的善果，實在是國族的光榮。

第四階段是宋明時期，可以標題為「儒家心性之學的新開展」。道家和佛教的智慧都很高，但畢竟不是儒家聖人「本天道為用」的生生之大道。儒家之學，一方面要上達天德，使性命天道通而為一；一方面要下開人文，以成就家國天下全面的價值。宋明儒者的用心，就是要使歷經「兩漢、魏晉、南北朝、隋唐」而沉晦千年之久的先秦儒家之義理綱維，重新挺立起來。所以宋明理學是儒家學術第二期的發展。可惜這一期的發展，內聖強而外王弱，到了滿清入關，中國哲學的慧命便進入衰微時期。

第五階段是近三百年，可以標題為「文化生命的歪曲、沖激與新生」。明末「顧、黃、王」三大儒由內聖開外王事功的思想方向，實際上已經開啓了儒家第三期學術思想的序幕。然而，大明亡了，民族生命受挫折，文化生命受歪曲，三大儒的思想方向無法申展貫徹，學術風氣乃一步一步走向考據，形成文化心靈的閉塞和文化生命的委頓。而哲學的慧命也因而斷掉了，失傳了。民國以來，西方哲學流行於中國，但我們學習西方哲學的成績並不很好，就算學得不錯，那也只是「西方哲學在中國」，不能算是「中國的哲學」。所以，中國哲學必須從根反省，以求「新生」，這就是我們當前的使命。

四、中國哲學的教學與研究

二十世紀下半世紀以來，台灣地區的大學哲學系，都有中國哲學史的課程。中文系與部分歷史系也有中國思想史一課。教學的效果雖不可一概而論，但要學生進到研究的層次，基本上還是有困難的。所以有關中國哲學的研究工作，仍然要靠教授學者去從事。

民國七十二年（1983），東海大學成立哲學研究所，我開了一門課程，名叫「中國哲學史專題研究」，同時還為這門課程撰寫一篇一萬三四千字的「芻議」⁷在專題研究的問題方面，我列舉了：源流問題、特性問題、分期問題、研究方法問題、資料簡別與文獻運用的問題、思想詮釋問題、系統分判問題、概念運用問題、闢邪顯正問題、發展路向問題。

在研究的方式與類別方面則分為：

- （1）對「人」（哲學家）的研究；
- （2）對「書」（哲學典籍）的研究；
- （3）對「哲學問題」的研究；
- （4）對「學術事件」的研究。

有關中國哲學史上出現的許多問題，諸如：

天人關係、人的地位、個人與社會、思想與時代、道德與知識、道德與法律、道德與宗教、道德與幸福，以及生與死、有與空、經與權、常與變、體與用、名與實、心與物、道與器、一與多、學與思、知與行、善與惡、義與利、理與慾、理與氣等等，都是可以列為專題進行研究。

還有天道、天命、天理、太極、陰陽、中和、寂感、動靜、仁、義、聖、智、心、性、情、才、氣、命，以及正名、

⁷ 「中國哲學史專題研究」一文，編入蔡仁厚《儒家思想的現代意義》（台北、文津出版社，1987），頁181~198。

格物、窮理、致知、誠意、慎獨、居敬、涵養、察識、體悟、體證……凡此，皆可從觀念名詞的性格，轉為哲學問題來探討。

此一課程，每年必開。但效果卻很難講。主要是學哲學的人，似乎歷史意識比較薄弱，不容易投注心力於通貫數千年的浩浩慧命哲流之中。而一般講哲學史的人。又多半是知識的角度，欠缺生命心靈的感通。而我們認為，中國的哲學思想，乃是在文化生命主流涵蓋籠罩之下表現為大開大合的發展；「哲學史」就理所當然地要在這開合發展的大動脈上來講述。（上文第三節之二，筆者主張中國哲學史因分為五個階段來講述，即是順就此義而提出。）

換言之，講哲學史，必須以文化生命大流之航程為線索。所以，講哲學史並非只是「述古」，而是要暢通文化生命之流，以豁醒哲學的慧命，而講哲學史的人也必「湧身千載上」，投入文化生命之流，以與古人智慧相應接，相映發。因此，講中國哲學史和講西方哲學史不同。對西方，我們是旁觀者，是客的身分。對中國，則是主人的身分。我們的生命與自己民族的文化生命是合拍合流的。以此之故，我們講中國哲學史時，絕不可將它推於生命之外，而應將聖哲的德慧引歸到自己生命之內，以期與民族文化生命存在地呼應與感通。

大陸各大學的哲學系與各級社科院的哲學研究所，一般都有中國哲學史教研室或研究室的設置，這是台灣地區所沒有的。當然，大陸各大學哲學系出版的若干《中國哲學史》，難免會有意識形態的限制。（近年來，此一情況在逐漸省覺改善之中。有些中國哲學史的教本，已做了修正或重寫，基本上是走向平正平實，這是很可欣喜的。）

台港兩地的學者，則拜「學術自由」之賜，沒有這一層的束縛，而可以獨立地抒意立說，自由發揮。不過，自由的環境必須真能善加運用，否則，在欠缺積極驅策力的情形之下，人是很容易因循苟且的。多少年來，台灣地區從未辦過哲學史的研討會，現在想來，不能不說是學術心靈麻木之徵。（雖然已有間接相關的研討，但欠缺「史的意識」之覺醒，便不能逃開麻木之譏。）在著作方面，台北坊間叫「中國哲學史」的書倒也不少，但像樣的卻又非常不多。倒是書名不叫中國哲學史而內容卻屬於斷代史或專題史的性質。這一類的著作，反而顯示出豐厚而弘博的成果。（說見下第五節後半）

在此，我還想交代一下有關中國哲學史研究方法的問題，由於中國的學問不是知識的進路，而是實踐的進路，所以有工夫論而欠缺方法論的討論。

自西學東漸，大家注意方法論，但對哲學史的研究方法卻見仁見智，難有定準。譬如(1)系統研究法，是對我們所要敘述的哲學思想作一個系統的陳述。(2)發生研究法，是著手於哲學家思想的發展變化，依照觀念理論的發生程序加以敘述。(2)發生研究法，是著手於哲學家思想的發展變化，依照觀念理論的發生程序加以敘述。(3)解析研究法，是解析哲學家所用的詞語和論證，以獲得一個精確而客觀的結論。但是，系統研究法過於著重系統，而不免忽視系統以外的觀念；同時，爲了想把這個系統敘述得更爲圓滿，研究者往往加入自己的見解，而造成和事實不符合的情形。發生研究法倒是可以照顧事實，但又常常不能掌握這個哲學家的思想系統，尤其對於這一家哲學理論的內在價值和文化意義，更不能通過發生研究法來了解。至於解析研究法，雖然能對理論達到精

確而客觀的結論，但當我們要求一種連貫性的觀點來作全面的綜合判斷時，解析研究法就無能爲力了。

另外，還有一種基源問題研究法，它是以邏輯意義的理論還原爲始點，以史學考證工作爲助力，而以統攝個別哲學活動於一定的設準之下爲歸宿。這是勞思光提出的，可能是比較好的一種研究方法。但問題是在：所謂理論還原的可靠性以及設準的準確性與周延性，也常常因爲研究者學養識度的限制或者思想立場的差異，而可能引生種種問題。

唐君毅先生曾有「方法隨學問而自明」之言。這是一種提醒。有了好的方法未必就可以寫出好的哲學史，而且任何一種方法，都不免有它的限制。這一點是我們必須了解的。同時，我們也可以不特別標舉某一種單一的方法，而適當地運用各種方法之長以去其短，這是很有可能的。

五、中國哲學通史之檢討與中國哲學斷代和專題之研究

1、中國哲學通史的檢討

近五十年來，台灣地區中國哲學史的教材，前一二十年仍然通用胡適和馮友蘭的書，接著有人翻印民國初年像謝無量等人的老書。之後又有中國哲學史話以及供作課本用的小篇幅的出版品。這些書雖然都是撰述者的心血，但其中究竟有多少客觀的研究成績，卻是不易作評價的。

到民國七十年，勞思光的《中國哲學史》由台北三民書局出版，這才有了一部值得評價的講哲學史的書。上文第三節曾就勞著哲學史的分期法，作了幾句評說，指出他那「發

生期、衰亂期、由振興到僵化的時期」之分判，是和他書中二個最基本的論點相關涉的。

第一、他以「自我境界」作為檢證各家哲學思想的一個準據，此即所謂「德性我」、「認知我」、「情意我」、「形軀我」之說。他認為孔孟開啓的儒家是中國哲學的正統。孔孟彰顯德性我，德性我即是孔孟自我境界之所繫。而漢儒之經學，魏晉玄學，以及佛教哲學，皆不能透顯「德性我」，所以自兩漢至唐末，皆屬中國哲學的衰亂期。

第二、他分儒家之學為「心性論中心」與「宇宙論中心」二大類型。認為孔孟是心性論中心的哲學。而《中庸》《易傳》是宇宙論中心的哲學。又把中庸易傳的時代往後拉，拉到了與西漢董仲舒相提並論。西漢哲學已屬儒學之衰亂期，而魏晉以下，更不必說了。

第一點的「自我境界」雖然不失為一個檢驗的準據，但用得太多也未必適宜而中肯。而且，孔孟儒家之所以成為中國哲學之主流，也不只是彰顯「德性我」而已。第二點用「心性論中心」與「宇宙論中心」二種思想類型，來考量和解說儒家學者及其文獻所表示的義理方向與學術性格，也並無不可。問題是《中庸》、《易傳》是「宇宙論中心」的思想嗎？

《中庸》、《易傳》是「性命天道相貫通」的思想，它並不是「對價值作存有論的解釋」，而是「對存有作價值的解釋」。所以，《中庸》講天道是以「誠」來規定（誠者，天之道也）；《易傳》講天道（乾道、易道）是以「生德」來規定（天地之大德曰生，生生之謂易）。《中庸》所謂「慎獨」、「致中和」，所謂「至誠、盡性、贊化育」；易傳所謂「窮神知化」，所謂「窮理、盡性、至命」，所謂「敬以直內，義以方外」；

這都表示，《中庸》、《易傳》仍然是「以道德主體為中心」的思想。

當然，《中庸》所謂「天命之謂性」，《易傳》所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，也顯示了一種從天道天命說下來的宇宙論的進路。但我們必須了解，中庸易傳這一個講法，一方面是呼應孔子以前「天命下貫而為性」的思想趨勢，一方面是順著孔孟的仁與心性而再向存有方面伸展，以透顯心性的絕對普遍性（孟子言盡心知性知天，也正表示此種意向）。經過中庸易傳這一步發展，道德界與存在界乃通而為一：講道德有其形上之根據，而形上學依然基於道德。在此，宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序，所以是「性命天道相貫通」的思想。先秦儒家由孔子孟子發展到中庸易傳，其道德的形上學之基型，便透顯出來了。然而，勞先生對儒家這一個基本大義；卻欠缺相應的了解。

勞先生的意思，認為正宗儒家只是「心性論」，似乎不容許儒家有「天道論」。如果照他的意思，孔孟講仁與心性的「超越絕對性」，便被抹煞了，而「客觀性」也被輕忽了，結果只剩下一個「主體性」。能把握「主體性」雖然也不錯，但是一個「與超越客觀面不相通」的主體性，卻並不能盡孔孟之教的本義，也不是陸王之學的究竟義。照他的講法，孔孟之教被縮小了，儒家「心性與天道通而為一」的義理規模被割裂而拆散了，「本天道以立人道，立人德以合天德」的天人合德之教也不能講了。簡單一句話，「天」與「人」隔而為二了。在勞先生的心目中，整個儒家就只承認「孔、孟、陸、王」四個人，而這四個人也被講成「只本心」，而「不本天」了。

當初，程伊川說「聖人本天，程氏本心」⁸（本字，作動詞解）。這一句名言，原本就只說對一半。因為聖人之道，固然「本天」，同時也「本心」。心與天並非兩層對立，而是上下相通，故本天即是本心，本心即是本天。程明道最明澈這個道理，所以他說「只心便是天，盡之便知性。」⁹「心、性、天」是通而為一的。只因程伊川對於實體性的道德的本心，欠缺相應的了解，而誤以為聖人只本天而不本心。而如今勞先生評論伊川這句話，卻以為伊川之誤正在「聖人本天」這一句。然則，依勞先生的意思，是應該說「聖人本心，而不本天」了。如此，則正好與伊川之言相對反，而結果卻又偏偏一樣，也只對了一半（雖然兩個一半並不一樣）。

據此可知，儒家的「天」與「人」（天道與心性）是不可以拆而為二的。如果天人不相通，則孔子所謂「五十而知天命」、「天生德於予」、「下學而上達，知我者其天乎」，將如何解釋呢？還有孟子所謂「盡心、知性、知天」，「萬物皆備於我，反身而誠」、「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」……這些話又將如何解說呢？事實上，從《論語》、《孟子》到《中庸》、《易傳》，乃是先秦儒家在義理上一步很自然的發展。《中庸》、《易傳》這兩部文獻「成書」的年代可能比較晚，但皆是孔門義理的一脈傳承，而並非更端另起，這是無庸置疑的。如今勞先生卻判中庸易傳為宇宙論中心，以為與孔孟思想不同，又把中庸易傳從先秦儒家中排斥出去，而硬拉到西漢時期，這實在是一種顛預的態度，是不對的。

⁸ 語見《二程遺書》第二十一下。

⁹ 《二程遺書》第二上。

2、中國哲學斷代與專題研究之成果

到目前為止，我們還沒有一部很好的《中國哲學史》，原因其實也很簡單，因為國人對文化傳統的了解非常不夠。不了解儒家道家佛教的義理系統，不了解三教學術的流變演進，如何能講「中國哲學史」？

但二十世紀的後半，台港海外的新儒家學者，卻有了空前的開發。他們對上下數千年的中國哲學思想，也已做了通貫的講述。其中牟宗三先生的貢獻，尤其明顯。

他以《才性與玄理》表述魏晉階段的玄學，此書比湯用彤氏的《魏晉玄學論稿》提出更深切而完整的討論，可算是這方面的經典之作。而文字之美，也超乎讀者想像之外。對南北朝隋唐階段的佛教，則以《佛性與般若》上下二冊做了通透的講述。湯用彤氏的《漢魏兩晉南北朝佛教史》雖也是一部好書，但那是佛教史的立場，重在考訂，又只屬前半段。因此，從中國哲學史的立場來看，魏晉玄學之後，宋明理學之前，這六百年間中國哲學思想的活動，仍然是荒蕪地帶。而牟先生此書，正是從中國哲學史的立場，來講述佛教傳入中國之後的發展。對於中國吸收佛教和消化佛教之過程及其意義，皆作了極其深透而相應的詮表。至於宋明階段的儒學，則以《心體與性體》四大冊¹⁰，進行全面的疏導。依牟先生之分判，北宋前三家，濂溪、橫渠、明道為一組，此時未分系，到伊川而有義理之轉向。此下，(1) 伊川朱子為一系（心性為二），(2) 象山陽明為一系（心性是一），(3) 五峰蔚山為

¹⁰ 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》(台北，學生書局，1979)，實即《心體與性體》之第四冊。

一系（以心著性）。而當「性」為「心」形著之後，心性也融而為一。故到究極處，象山陽明系與五峰贛山系仍可合為一大系。此合成之大系，遠紹《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》，近承北宋前三家，故為宋明儒學之正宗。至於合成之大系（縱貫系統）如何與伊川朱子系（橫攝系統）相融通¹¹，則是另一問題。於此，我們只能說，這三系都是在道德意識之下，以「心體」與「性體」為主題而完成的「內聖成德之學」的大系統。

牟先生表述儒釋道三教的三部大著，無論（1）系統綱維的確立，（2）思想脈絡的疏解，（3）義理分際的釐清；都已達到前所未有的精透和明澈。魏晉清楚了，先秦道家之學亦隨之而清楚。宋明清了，先秦儒家之學也隨之而清楚。再加上他的《名家與荀子》¹²，又疏解了先秦的名學，於是，上下數千年的中國哲學史，乃真能得其終始條理，而可以做到恰當的詮表和講論。

上面所說牟先生的三部書，等於是中國哲學在「魏晉」、「南北朝隋唐」、「宋明」三個階段的斷代史。而唐君毅先生的大書《中國哲學原論》¹³，分為《導論篇》《原性篇》《原道篇》《原教篇》，此則屬於中國哲學的專題史。唐著各書，最具通識。他和牟先生是當代學人中宏揚中國哲學貢獻最大的兩位。兩人著書的撰寫方式及其著重之點，不盡相同。牟先

¹¹ 參蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》（台北，中正書局，1994），頁150，註32。

¹² 牟宗三《名家與荀子》（台北，學生書局，1979）。

¹³ 唐君毅《中國哲學原論》〈導論篇〉〈原性篇〉〈原道篇〉〈原教篇〉於1965至1976先後完成，先由香港新亞研究社出版，後編入全集，由台北學生書局發行

生以透顯義理的骨幹和思想的架構為主，比較著重同中見其異，以使中國學問的義理網維和思想系統，得以釐清而確定。這是一種講哲學系統和講哲學史的態度。唐先生的書，則以通觀思想的承接與流衍為主，重在異中見其同，藉此以通暢文化慧命之相續，以顯示承先啓後的文化生命之大流。這是一種重視哲學思想之交光互映和相續流衍的立場。

同時，兩位先生還有一項表現，也是空前的。他們不約而同的做了比天台、華嚴更爲深廣的判教（台研判教，只及於佛教內部）。牟先生是採取較精約而集中的方式，就人類文化心靈最高表現的幾個大教來說話。此可參閱他的《佛性與般若》《現象與物自身》《圓善論》三書。¹⁴唐先生則是通觀文化心靈活動的全部內容，以分判人類文化中各種學問知識，學術思想，以及幾個大教所開顯的心靈境界。¹⁵這是一種廣度的批判，在人類哲學史上也是前古所未見的。

另外，徐復觀先生的《中國人性論史》¹⁶雖然標爲「先秦篇」，其實並不是單屬斷代史，而也同時是專題哲學史。這部書很有特色，對青年影響頗大。至於三大冊的《兩漢思想史》¹⁷則是通論周秦政治社會結構和兩漢思想功力深厚之作。

六· 中國哲學史的前瞻

1· 中國文化與中國哲學的世紀境遇

¹⁴ 按此三書，皆由台北學生書局出版，現已編入全集，2003年聯經出版公司。

¹⁵ 參唐君毅《生命存在與心靈境界》台北學生書局上下冊

¹⁶ 徐復觀《中國人性論史—先秦篇》台北商務印書館出版

¹⁷ 徐復觀《兩漢思想史》三大冊，學生書局出版

自從二十世紀「哲學」一詞進入中國，便引發中國有沒有哲學的質疑。中國有五千年的歷史文化，有儒釋道三教智慧系統，何以會有人致疑於中國有沒有哲學？此無他，以西哲學為標準，故鄙視中國自己之傳統耳。此乃一時之陋識，勿足深怪。如今又經歷了半個世紀的「學」與「思」，中國人終於可以——

- (1) 就中西哲學的特質，提出正確恰當的對比
- (2) 就中國哲學的精神取向，提出簡明扼要的說明
- (3) 就中國哲學之現代化與世界化，提出相應中肯省思

同時，中國人有已有了識見能力，(1) 可以釐清「中國哲學演進發展的思想脈絡」；(2) 可以分判「中國哲學異同分合的義理系統」；(3) 可以闡釋「中國哲學的基本旨趣及其價值」；而且也已(4) 能夠衡定「中西哲學融攝會通的義理規路。」¹⁸

由於中國文化和中國哲學的世紀境遇，是前古未有的複雜和艱困，所以對於哲學的省察，不但要有慧識、睿見，而且還要有學力（質的意義之學養）。否則，他的省察便只是一些浮泛的意見而已。自五四以來，真正致力於中國哲學之反省，真能為中國文化之新生貫注精誠而殫思竭慮的，還是當代新儒學家的前輩學者。從梁漱溟氏、熊十力氏，到唐君毅先生，都有極大的貢獻，而牟宗三先生則更集中而通貫地作了專門的省察和疏導，是即《中國哲學十九講》。¹⁹

¹⁸ 參牟宗三主講，林清臣整理：《中西哲學之會通十四講》（台北、學生書局，1993）。

¹⁹ 《中國哲學十九講》，是牟先生在台大哲研所之講錄，1983年，台北、學

中國哲學智慧的表現，主要是表現在儒道佛三方面。然而此一東方老傳統，自明亡以後，久已衰微，尤其近百年來遭受西方文化之衝擊，知識份子對於中國哲學的精神面目，乃益形模糊，甚至業已遺忘。牟先生在台大哲學研究所講述中國哲學所含蘊的問題，並不是一時之間的興會，也不是他偶發的議論，而是切關於中國哲學之系統綱格與義理宗趣者。其中所釐定的各種問題，皆有所本。通過這一步通貫性的綜述，各期思想的內在義理可得而明，而其所啓發的問題也義旨確切而昭然若揭。於是，固有義理的性格，未來發展的規轍，也確定了指標而有所持循。到此方知，文化慧命之相續不已，固可具體落實，而並非徒託空言。而一部像樣的、好的《中國哲學史》之寫成，已經是可能的了。

2. 中國哲學之現代化與世界化

中國哲學現代化的意指，應該含有兩個方向：第一、如何通過現代語言，把中國哲學的思想闡述出來，把中國哲學的智慧顯發出來。使它能為現代人所了解，而進入人的生命心靈之中，以表現它「本所蘊含」的活潑潑的功能和作用。第二、如何對中國哲學作一步批判的反省，既以重新認識和發揮它的優點長處，也要補救它的短缺和不足，以求進一步的充實發展。這才是中國哲學現代化最積極的意義。因此，中國哲學是否有前途，其決定的因素有二：

- 一、中國哲學本身的義理綱維，能否重新顯現出來？
- 二、中華民族能不能如同當初消化佛教那樣，也能消化

西方的哲學和宗教？

近年來，大陸學界認為，當代中國有三大思潮，一是馬列思想，二是西化思想，三是新儒家的思想。其實，前二者是外來的，介入的，只有新儒家的思想才是「中國的哲學」，才是真正屬於中華民族的思想。這一點，大陸學界也普遍有所認取，所以他們要進行一項巨大的學術工程，就是編印一套「現代新儒家學業」。這也是重新肯定中國哲學的表示。他們的理解或者不完全恰當相應，但他們的努力，我們當然給予肯定，而且樂觀其成。

在牟先生八十大壽時，他說，從大學讀書以來，六十年中只做一件事，即：「反省中國的文化生命，以重開中國哲學之途徑」。他認為民國以來的學風很不健康；卑陋、浮囂，兼而有之。所以，有志研究中國哲學的人，必須：

1. 依據文獻以「闢誤解，正曲說」。
2. 講明義理以「立正見，顯正解」。
3. 暢通慧命以「正方向，開坦途」。

這三點，確實是中國哲學史未來發展的關鍵所在。講哲學史如果錯用文獻，便成大過差。如馮友蘭的中國哲學史講佛教天台宗時，不用天台開宗的智者大師的文獻，反倒根據智者師父南嶽慧思的《大乘止觀法門》來講述天台宗的思想，而且經人（陳寅恪氏）指出，依然不改，實在很不應該。至於講義理必須精透明確，恰當相應，乃是異同是非之所關，更不可輕忽。而慧命的暢通，則是文化生命之「共慧」相續流衍的根本大事，其屬重要，不言而喻。

總之，中國哲學史是否能顯發光明的未來，完全取決於

國人自己的覺醒和努力。²⁰聖人有云：「爲仁由己，而由人乎哉！」而講述或撰寫中國哲學史，正屬於「爲仁」之事，中華兒女，可不勉乎！

²⁰ 1999年，我出席國際中國哲學會在台北舉行的學術會議，宣讀論文《中國哲學的反思與展望》，編入拙著《哲學史與儒學論評》（2001年6月，台北，學生書局），可參閱。