

目錄



三聯書店
Joint Publishing (H.K.)

作者自序

第三章 諸子的由來 / 037

- 第一章 中國哲學的精神 / 001
哲學在中國文化中的地位 / 003
中國哲學的精神和問題 / 008
中國哲學家表達自己思想的方式 / 013
語言障礙 / 016

- 司馬談和六家 / 039
劉歆和他關於各家緣起的理論 / 040
對劉歆理論的修正 / 043

第二章 中國哲學的背景 / 019

- 中華民族的地理環境 / 021
中華民族的經濟背景 / 022
《上農》——農業的價值 / 024
「反者道之動」(《道德經》第四十章) / 024
對自然的理想化 / 025
家族制度 / 026
入世和出世 / 027
中國藝術與詩歌 / 028
中國哲學的方法論 / 029
海洋國家和大陸國家 / 031
中國哲學中的「常」與「變」 / 033

第四章 孔子：第一位教師 / 047

- 孔子與六經 / 049
作為教育家的孔子 / 051
正名 / 052
仁義 / 053
忠恕 / 054
知命 / 055
孔子的心靈修養 / 057
孔子在中國歷史上的地位 / 059

第五章 墨子：孔子的第一位反對者 / 061

- 墨家的社會背景 / 063
墨子對儒家的批判 / 066
兼愛 / 067
天志和明鬼 / 069

- 一個看似表裡不一的問題 / 070
國家的起源 / 071

第六章 道家的第一階段：楊朱 / 075

- 早期道家與隱者 / 077
楊朱的基本思想 / 078
楊朱思想舉例 / 079
老莊著作中的楊朱思想 / 080
道家思想的發展 / 081



三聯書店
Joint Publishing (H.K.)

第九章 道家的第二階段：老子 / 115

- 老子其人和《老子》其書 / 117
道，無名 / 118
自然的不變規律 / 121
為人處世 / 123
政治理論 / 126

惠施和公孫龍學說的意義 / 112

第十章 道家的第三階段：莊子 / 129

- 莊子其人和《莊子》其書 / 131
得到相對快樂的途徑 / 132
政治與社會哲學 / 133
感情和理性 / 134
達到至樂的途徑 / 137
有限的觀點 / 138
更高層次的觀點 / 140
更高層次的知識 / 141
神秘主義的方法論 / 144

- 莊子其人和《莊子》其書 / 131
得到相對快樂的途徑 / 132
政治與社會哲學 / 133
感情和理性 / 134
達到至樂的途徑 / 137
有限的觀點 / 138
更高層次的觀點 / 140
更高層次的知識 / 141
神秘主義的方法論 / 144

第八章 名家 / 099

- 名家和「辯者」 / 101
惠施關於事物相對性的理論 / 104
公孫龍關於共相的學說 / 108

第十一章 後期的墨家 / 147

關於知識和名的討論 / 150

關於「辯」的討論 / 151

澄清兼愛說 / 154

為「兼愛」辯 / 156

對其他學派的批判 / 157

關於邏輯的理論 / 187

論其他學派的謬誤 / 189

第十四章 韓非子與法家 / 191

法家的社會背景 / 193

韓非子，法家的集大成者 / 195

法家的歷史哲學 / 196

治國之道 / 198

法家與道家 / 201

法家與儒家 / 203

第十二章 陰陽家和中國早期的宇宙發生論 / 161

六種術數 / 163

「洪範」所描述的五行 / 165

「月令」 / 167

鄒衍 / 169

歷史哲學 / 170

《易傳》中描述的陰陽原則 / 172

第十五章 儒家的形而上學 / 205

事物之「理」 / 207

萬物生成之「道」 / 210

萬物變易之道 / 212

「中」與「和」 / 214

「庸」與「常」 / 216

從啟蒙到止於至善——明與誠 / 218

第十三章 儒家的現實主義流派：荀子 / 177

人的地位 / 179

關於人性的學說 / 180

道德的根源 / 181

關於禮樂的學說 / 184

三聯書店
Joint Publishing (H.K.)

第十六章 治國平天下的哲學主張 / 221

秦朝統一中國前的中國政治情況 / 223

中國的統一 / 225

《大學》 / 226

《荀子》的折中傾向 / 228

《莊子》哲學中的折中傾向 / 230

司馬談和劉歆的折中主義思想 / 231

孔子在漢代思想界的地位 / 255

漢代經學中古文學派和今文學派之爭 / 256

楊雄和王充 / 259

道家與佛家 / 260

政治和社會背景 / 262

第十九章 新道家：崇尚理性的玄學 / 267

名家再次引起人們的興趣 / 269

對孔子的重新詮釋 / 270

向秀和郭象 / 272

道是「無」 / 273

萬物的「獨化」 / 274

典制與道德 / 276

有為與無為 / 277

知識與模仿 / 278

齊萬物 / 280

終極的自由與快樂 / 282

第十七章 漢帝國的理論家：董仲舒 / 235

陰陽家和儒家的合流 / 237

對宇宙本體的理論 / 239

人性的學說 / 241

社會倫理學說 / 242

政治哲學 / 243

歷史哲學 / 245

對《春秋》的解釋 / 247

社會進步的三個階段 / 248

第十八章 儒家興盛和道家再起 / 251

思想的統一 / 253

第二十章 新道家：豁達率性的風格 / 285

風流與浪漫精神 / 287

「楊朱的樂園」 / 288

率性的生活 / 291

感情 / 294

情愛 / 296

第二十三章 更新的儒家：宇宙論者 / 331

韓愈和李翱 / 334

周敦頤的宇宙論 / 336

精神修養的方法 / 337

邵雍的宇宙論 / 339

事物演化的規律 / 342

張載的宇宙論 / 345

第二十一章 中國佛學的基礎 / 299

佛教的傳入及其在中國的發展 / 301

佛學的一般概念 / 303

二諦義 / 305

僧肇的哲學 / 307

道生的哲學 / 309

第二十四章 更新的儒家：兩個學派的開端 / 349

程顥對「仁」的認識 / 351

程朱的「理」的觀念的來源 / 354

程頤的「理」的觀念 / 355

陶冶感情的方法 / 357

尋孔顏樂處 / 359

第二十二章 禪宗：潛默的哲學 / 317

禪宗起源的舊說 / 319

第一義不可說 / 321

修禪的方法 / 323

頓悟 / 325

無成之功 / 327

第二十五章 更新的儒學：主張柏拉圖式理念的理學 / 365

朱熹在中國歷史上的地位 / 367

「理」或原理 / 368

太極 / 370

「氣」 / 371

性和心 / 374

政治哲學 / 376

修心養性的方法 / 378

第二十八章 廁身現代世界的中國哲學 / 413

哲學家和哲學史家 / 415

抗日戰爭時期的哲學耕耘 / 416

哲學的性質 / 420

人生的境界 / 422

形而上學中的方法論 / 425

第二十六章 更新的儒學中的另一派：宇宙心學 / 381

陸九淵論心 / 383

王守仁的宇宙觀 / 384

「明德」 / 386

良知——來自直覺的認識 / 387

「正事」 / 389

用敬 / 391

對佛學的批評 / 392

英文版編者引言 / 429

譯後記 / 439

第二十七章 西方哲學的傳入 / 395

反對更新的儒學的思潮 / 397

孔教運動 / 400

西方思想的傳入 / 404

西方哲學的傳入 / 408



三聯書店
Joint Publishing (H.K.)

作者自序



聯書店
Joint Publishing (H.K.)

小史^①者，非徒巨著之節略，姓名、學派之清單也。譬猶畫圖，小景之中，形神自足。非全史在胸，曷克臻此。惟其如是，讀其書者，乃覺擇焉雖精而語焉猶詳也。

本書英文原本出版時，中文名為《中國哲學小史》，但一九三三年商務印書館曾出版著者另一本《中國哲學簡史》，作為萬有文庫百科小叢書之一。因此，著者將本書定名為《中國哲學簡史》。歷稽載籍，良史必有三長：才，學，識。學者，史料精熟也；識者，選材精當也；才者，文筆精妙也。著小史者，意在通俗，不易展其學，而其識其才，較之學術巨著尤為需要。

余著此書，於史料選材，亦既勉強綿薄矣，復得借重布德博士（Derk Bodde）之文才，何幸如之。西方讀者，倘覺此書易曉，娓娓可讀，博士與有力焉；選材編排，博士亦每有建議。

本書小史耳，研究中國哲學，以為導引可也。欲知其詳，尚有拙著大《中國哲學史》^②，亦承布德博士英譯；又有近作《新原道》^③，已承牛津大學休士先生（E. R. Hughes）英譯；可供參閱。本書所引中國原籍，每亦借用二君之譯文，書此致謝。

一九四六至四七年，余於賓夕法尼亞大學任訪問教授，因著此書。此行承洛克斐勒基金會資助，乘此書出版之際，致以謝意。該校東方學系師生諸君之合作鼓勵，亦所感謝；該系中文副教授布

三聯書店
Joint Publishing (HK)

德博士，尤所感謝。國會圖書館亞洲部主任恆慕義先生（A. W. Hummel）為此書安排出版，亦致謝意。

馮友蘭

一九四七年六月

於賓夕法尼亞大學

① 本書英文原本出版時，中文名為《中國哲學小史》，但一九三三年商務印書館曾出版著者另一本《中國哲學小史》，作為萬有文庫百科小叢書之一。因此，著者將本書定名為《中國哲學簡史》。

② 《中國哲學史》七卷，布德譯，書名 *A History of Chinese Philosophy, the Period of Philosophers (from the beginning to circa 100 B. C.)*，由 Henry Vetch, Peiping; Allen and Unwin, London 於一九三七年出版。布德繼續翻譯出七卷後，上、下兩卷均由 Princeton University Press 於一九五一年出版。

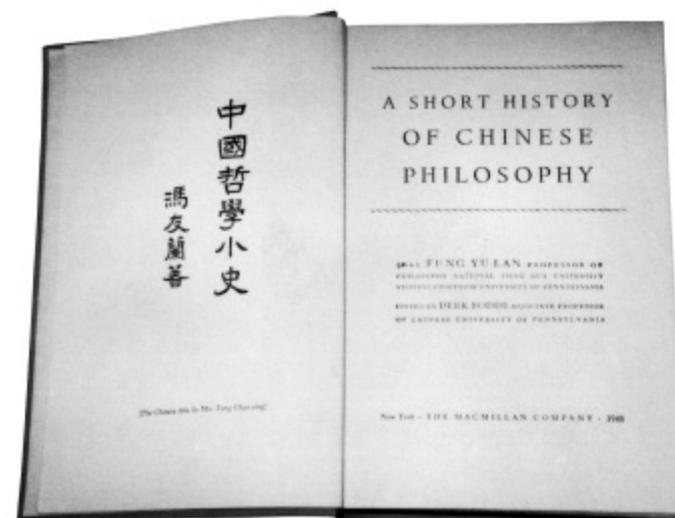
③ 《新原道》，一名《中國哲學之精神》，休士譯，書名 *The Spirit of Chinese Philosophy*，由 London: Routledge Kegan Paul 於一九四七年出版。

中國哲學的精神

第一章



三聯書店
Joint Publishing (H.K.)



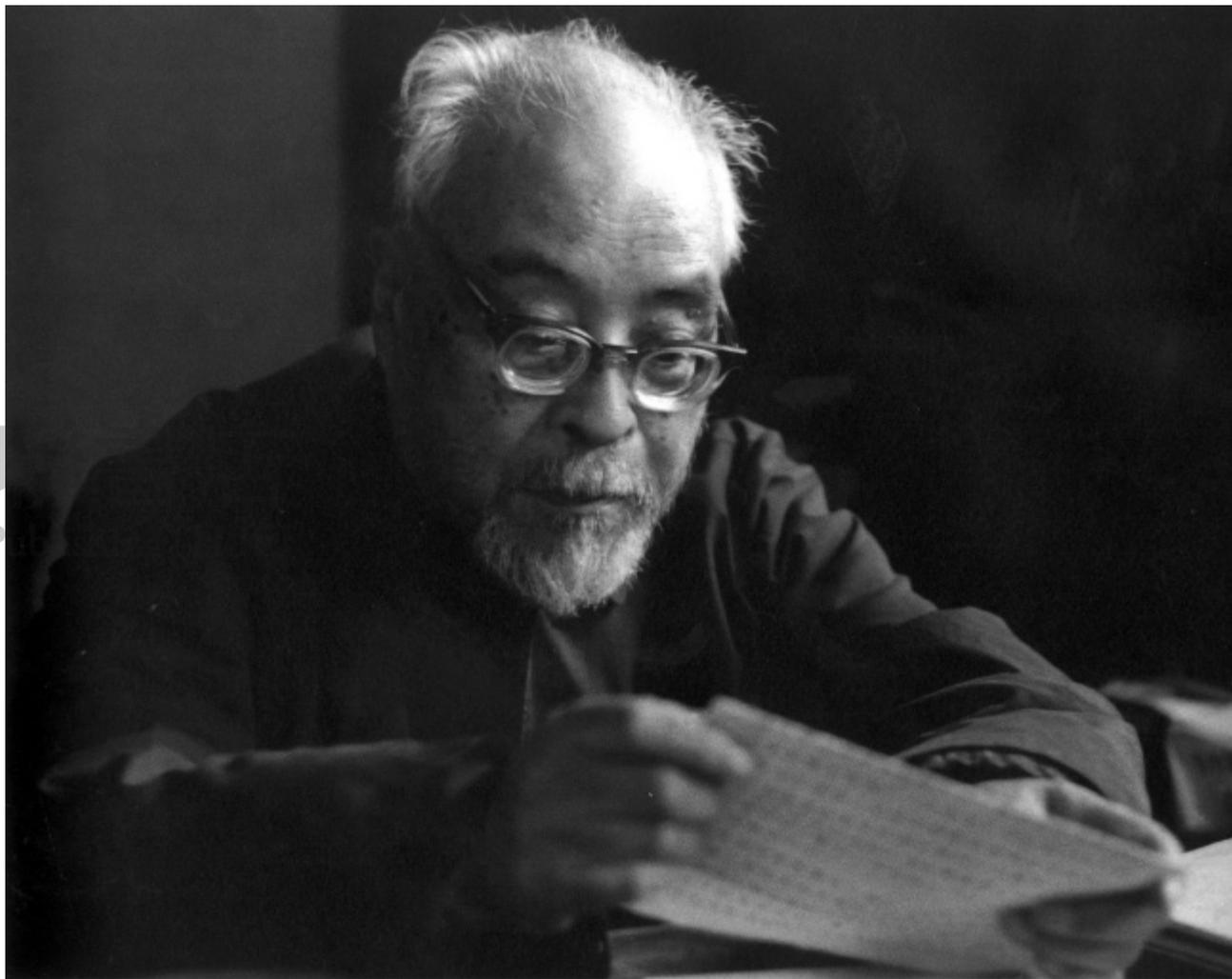
一九四八年由美國麥克米倫出版社出版的英文本《中國哲學小史》

哲學在中國文化中的地位，歷來被看為可以和宗教在其他文化中的地位相比擬。在中國，哲學是每一個受過教育的人都關切的領域。從前在中國，一個人如果受教育，首先就是受哲學方面的啟蒙教育。兒童入學，首先要讀的就是《論語》《孟子》《大學》《中庸》。這「四書」也是宋以後道學（在西方被稱為「新儒學」）認為最重要的文獻。孩子剛學認字，通常所用的課本《三字經》，每三個字為一組，每六個字成一句，偶句押韻，朗讀時容易上口，也便於記憶。事實上，這本書乃是中國兒童的識字課本。《三字經》的第一句「人之初，性本善」，便是孟子哲學的基本思想。

● 哲學在中國文化中的地位

在西方人眼裡，中國人的生活滲透了儒家思想，儒家儼然成為一種宗教。而事實上，儒家思想並不比柏拉圖或亞里士多德思想更像宗教。「四書」在中國人心中誠然具有《聖經》在西方人心目中的那種地位，但「四書」中沒有上帝創世，也沒有天堂地獄。

當然，哲學和宗教的含義並不十分明確，不同的人對哲學和宗教的理解可能全然不同。人們談到哲學或宗教時，心目中所想的可能很不同。就我來說，哲學是對人生的系統的反思。人只要還沒有死，他就還是在人生之中。但並不是所有的人都對人生進行反思，至於作系統反思的人就更少。一個哲學家總要進行哲學思考，這就是說，他必須對人生進行反思，並把自己的思想系統地表述出來。



攝於一九八五年，馮友蘭已是九十歲了，還在撰寫《中國哲學史新編》。

這種思考，我們稱之為反思，因為它把人生作為思考的對象。有關人生的學說、有關宇宙的學說以及有關知識的學說，都是由這樣的思考中產生的。宇宙是人類生存的背景，是人生戲劇演出的舞台，宇宙論就是這樣興起的。思考本身就是知識，知識論就是由此而興起的。按照某些西方哲學家的看法，人要思想，首先要弄清楚：人能夠思考什麼，這就是說，在對人生進行思考之前，我們先要對思想進行思考。

這些學說都是反思的產物，甚至「人生」和「生命」的概念、「宇宙」的概念、「知識」的概念也都是反思的產物。人無論是自己思索或與別人談論，都是在人生之中。我們對宇宙進行思索或與人談論它，都是在其中進行反思。但哲學家所說的「宇宙」和物理學家心目中的「宇宙」，內涵有所不同。哲學家說到「宇宙」時，所指的是一切存在的整體，相當於中國古代哲學家惠施所說的「大一」，可以給它一個定義，乃是：「至大無外」。因此，任何人，任何事物，都在宇宙之中。當一個人對宇宙進行思索時，他就是在反思。

當我們對知識進行思索或談論時，這種思索和談論的本身也是知識，用亞里士多德的話來說，它是「關於思索的思索」，這就是「反思」。有的哲學家堅持認為，我們在思索之前，必須先對思索進行思索，彷彿人還有另一套器官，來對思索進行思索，這就陷入了一個惡性循環。其實，我們用來思考的器官只有一個，如果我們懷疑自己對人生和宇宙思考的能力，我們也同樣有理由懷疑自己對思索進行思索的能力。

三聯書店
Joint Publishing (H.K.)

宗教也和人生相關聯。任何一種大的宗教，它的核心部分必然有哲學。事實上，每一種大的宗教就是某種哲學加上一定的上層建築，包括迷信、教義、禮儀和體制。這是我對宗教的認識。

如果從這個意義——也就是人們通常的認識——來看待宗教，就可以看出，儒家不是一種宗教。許多人習慣地認為，儒、道、佛是中國的三種宗教。其實，儒家並不是一種宗教。道家和道教是不同的兩回事，道家是一種哲學，道教才是宗教。它們的內涵不僅不同，甚至是互相矛盾的。道家哲學教導人順乎自然，道教卻教導人逆乎自然。舉例來說，按老莊思想，萬物有生必有死，人對於死，順應自然，完全不必介意。而道教的宗旨卻是教導長生術，這不是反乎自然嗎？道教含有一種征服自然的科學精神。如果有人對中國科學史有興趣，《道藏》裡許多道士的著作倒是可以提供不少資料。

至於佛教，佛學和佛教也是有區別的。對中國知識分子來說，佛學比佛教有趣得多。在中國傳統的喪事儀式中，僧人和道士同時參加，並不令人感到奇怪。中國人對待宗教的態度也是充滿哲學意味的。

今天，許多西方人看到：中國人不像其他民族那樣重視宗教。例如，德克·布德教授在《構成中國文化的主要思想》一文中寫道：「他們（中國人）並不認為宗教思想和宗教活動是生活中的重要部分。……中國文化的精神基礎不是宗教（至少不是有組織形式的宗教），而是倫理（特別是儒家倫理）。……這一切使中國和其他主要文明國家把教會和神職人員看為文明的重要組成部分，有基本的不同。」

根據中國哲學的傳統，哲學的功能不是為了增進正面的知識（我所說的正面知識是指對客觀事物的信息），而是為了提高人的心靈，超越現實世界，體驗高於道德的價值。《道德經》四十八章說：「為學日益，為道日損。」這裡不談「損」和「益」的區別，我對老子這句話也並不完全同意。援引這句話是為了藉此表明：中國哲學傳統對於「學」和「道」是有所區別的。「學」就是我在前面所說的增長正面知識，道則是心靈的提高。哲學是在後一個範疇之中的。

哲學，特別是形而上學，其功能不是要增長正面知識，這一點在當代西方哲學中，已有維也納學派加以闡述。但是，維也納學派是從另一個角度、為了另一個目的。我不同意這一學派認為哲學的功能只是為了澄清概念，把形而上學的性質看成只是概念的抒情詩；但是，從他們的論辯中可以清楚看到，如果哲學果真去謀求提供正面知識，它將陷於荒謬。

宗教倒是提供有關實際的正面信息，但是，它所提供的信息與科學提供的不同。因此，在西方出現宗教與科學的衝突。科學每前進一步，宗教便後退一步；它的權威在科學前進的歷程中不斷被削弱。維護傳統的人們對這個事實感到遺憾，惋惜大眾離開宗教，結果是自身的衰退。如果除宗教外，沒有什麼辦法可以達到更高的價值，則今日人們的宗教意識日益淡薄，的確應當為之惋惜，因為大眾拋棄了宗教，也就拋棄了更高的價值。他們只得被囿於現實世界之中，而與精神世界隔絕。幸好除宗教外，還有哲學能夠達到更高的價值。而且，這條通道比宗教更直接，因為通過哲學達到更高價值，人不需要繞圈子，經由祈禱和儀式。人經過哲學達到的更高價值比經由宗教達到的更高價值，內容更純，因

從某種意義來說，這話一點不錯。但是人們會問：這是為什麼？如果追求彼岸世界不是人類內心的最深要求之一，為什麼對世界許多人來說，宗教信仰和宗教活動成為生活中十分重要的組成部分呢？如果宗教信仰和宗教活動是人類的基本要求之一，何以中國人成為例外呢？有人認為，中國文化的精神基礎不是宗教，而是倫理，這是否意味着中國人不曾意識到，在道德倫理之上，還有更高的價值呢？

比倫理道德更高的價值可以稱之為超倫理道德的價值。愛人是一個道德價值，愛神是一個超越道德的價值，有的人或許喜歡稱之為宗教價值。但是如果有人徵求我的意見，我會說，這個價值不僅限於宗教，除非宗教在這裡的含義和我在上面所說的不同。舉例來說，基督徒看愛神是一個宗教價值；而在斯賓諾莎的哲學思想裡，神的含義就是宇宙。嚴格說來，基督徒所說的愛神，也並不是超越道德倫理的，基督教所信仰的神是具有位格的，因此，基督徒愛神可以比擬為兒子愛父親，而兒子愛父親乃是一個倫理價值。因此，基督教所講的愛神是否超越道德，便成了問題。它只是類似超道德，而斯賓諾莎哲學中的「愛神」才是真正超越道德的價值。

現在來回答上面的問題。人不滿足於現實世界而追求超越現實世界，這是人類內心深處的一種渴望，在這一點上，中國人和其他民族的人並無二致。但是中國人不那麼關切宗教，是因為他們太關切哲學了；他們的宗教意識不濃，是因為他們的哲學意識太濃了；他們在哲學裡找到了超越現實世界的那個存在，也在哲學裡表達和欣賞那個超越倫理道德的價值；在哲學生活中，他們體驗了這些超越倫理道德的價值。

樣，才能得到最後的解脫。這種哲學通常被稱為「出世」的哲學。

還有一種哲學，強調社會中的人際關係和人事。這種哲學只談道德價值，因此對於超越道德的價值覺得無從談起，也不願去探討。這種哲學通常被稱為「入世」的哲學。站在入世哲學的立場上，出世的哲學過於理想化，不切實際，因而是消極的。從出世哲學的立場看，入世哲學過於實際，也因而過於膚淺。它誠然積極，但是像一個走錯了路的人，走得越快，在歧途上就走得越遠。

許多人認為，中國哲學是一種入世的哲學，很難說這樣的看法完全對，或完全錯。從表面看，這種看法不能認為就是錯的，因為持這種見解的人認為，中國無論哪一派哲學，都直接或間接關切政治和倫理道德。因此，它主要關心的是社會，而不是宇宙；關心的是人際關係的日常功能，而不關心地獄或天堂；關心人的今生，而不關心他的來生。《論語》第十一章十一節記載，有一次，孔子的學生子路問孔子：「敢問死？」孔子回答說：「未知生，焉知死？」孟子曾說：「聖人，人倫之至也。」（《孟子·離婁上》）這無異於說，聖人是道德完美的人。就表面看，中國哲學所說的聖人是現世中的人，這和佛家所描述的釋迦牟尼或基督教所講的聖徒，迥然異趣；特別是儒家所說的聖人，更是如此。這便是引起中國古代道家嘲笑孔子和儒家的原因。

不過，這只是從表面上看問題。用這種過分簡單的辦法是無從了解中國哲學的。中國傳統哲學的主要精神，如果正確理解的話，不能把它稱作完全是入世的，也不能把它稱作完全是出世的。它既是入世

中國哲學的精神和問題

為其中不摻雜想像和迷信。將來的世界裡，哲學將取代宗教的地位。這是合乎中國哲學傳統的。人不需要宗教化，但是人必須哲學化。當人哲學化了，他也就得到了宗教提供的最高福份。

上面對哲學的性質和功能，作了一般性的論述，下面將具體地談中國哲學。在中國哲學的歷史進程中，有一個主流，可以稱之為中國哲學的精神。為了解它，我們需要首先看一下，中國大多數哲學家力求解決的是些什麼問題。

人是各式各樣的。每一種人，都可以取得最高的成就。例如，有的人從政，在這個領域裡，最高成就便是成為一個偉大的政治家。同樣，在藝術領域裡，最高成就便是成為一個偉大的藝術家。人可能分為不同等級，但他們都是人。就做人來說，最高成就是什麼呢？按中國哲學說，就是成聖，成聖的最高成就是：個人和宇宙合而為一。問題在於，如果人追求天人合一，是否需要拋棄社會，甚至否定人生？

有的哲學家認為，必須如此。釋迦牟尼認為，人生就是苦難的根源。柏拉圖認為，身體是靈魂的監獄。有的道家認為，生命是個贅疣，是個瘤，死亡是除掉那個瘤。所有這些看法都主張人應該從被物質敗壞了的世界中解脫出來。一個聖人要想取得最高的成就，必須拋棄社會，甚至拋棄生命。唯有這



三聯書店
Joint Publishing (HK)

聽起來，這有點像柏拉圖所主張的「哲學家（國王）理論」。柏拉圖認為，在一個理想國裡，哲學家應當成為國王，或國王應當成為哲學家。一個人怎樣能成為哲學家呢？柏拉圖認為，這個人必須先經過長期的哲學訓練，使他的在瞬息萬變的世界事物中長成的頭腦得以轉到永恆理念的世界中去。由此看來，柏拉圖和中國哲學家持有同樣的主張，認為哲學的使命是使人樹立起內聖外王的品格。但是按照柏拉圖的說法，哲學家成為國王是違反了自己的意志，擔任國王是強加給他的職務，對他是一種自我犧牲。中國古代的道家也持這樣的觀點。《呂氏春秋·貴生篇》裡載有一個故事講，古代一個聖人被國人擁戴為君，聖人逃上山去，藏在一個山洞裡；國人跟蹤而去，用煙把聖人從山洞裡燻出來，強迫他當國君。這是柏拉圖思想和中國古代道家相近的一點，從中也可看出道家哲學中的出世思想。到公元三世紀，新道家郭象根據中國主流哲學的傳統，修改了道家思想中的這一點。

按照儒家思想，聖人並不以處理日常事務為苦，相反地，正是在這些世俗事務之中陶冶性情，使人培養自己以求得聖人的品格。他把處世為人看作不僅是國民的職責，而且如孟子所說，把它看為是「天民」的職責。人而成為「天民」，必須是自覺的，否則，他的所作所為，就不可能具有超越道德的價值。如果他因緣際會，成為國君，他會誠意正心去做，因為這不僅是事人，也是事天。

既然哲學所探討的是內聖外王之道，它自然難以脫離政治。在中國哲學裡，無論哪派哲學，其哲學思想必然也就是它的政治思想。這不是說，中國各派哲學裡沒有形而上學、倫理學或邏輯，而是說，它們都以不同形式與政治思想聯繫在一起，正如柏拉圖的《理想國》既代表了柏拉圖的全部哲學，又同

的，又是出世的。有一位哲學家在談到宋朝道學時說它：「不離日用常行內，直到先天未畫前。」這是中國哲學努力的方向。由於有這樣的一種精神，中國哲學既是理想主義的，又是現實主義的；既講求實際，又不浮淺。

入世和出世是對立的，正如現實主義和理想主義是對立的一樣。中國哲學的使命正是要在這種兩極對立中尋求它們的綜合。這是否要取消這種對立？但它們依然在那裡，只是兩極被綜合起來了。怎麼做到這一點呢？這正是中國哲學力圖解決的問題。

按中國哲學的看法，能夠不僅在理論上，而且在行動中實現這種綜合的，就是聖人。他既入世，又出世；中國聖人的這個成就相當於佛教中的佛和西方宗教裡的聖徒。但是，中國的聖人不是不食人間煙火、漫遊山林、獨善其身；他的品格可以用「內聖外王」四個字來刻劃；內聖，是說他的內心致力於心靈的修養；外王，是說他在社會活動中好似君王。這不是說他必須是一國的政府首腦，從實際看，聖人往往不可能成為政治首腦。「內聖外王」是說，政治領袖應當具有高尚的心靈，至於有這樣的心靈的人是否就成為政治領袖，那無關緊要。

按照中國傳統，聖人應具有內聖外王的品格，中國哲學的使命就是使人得以發展這樣的品格。因此，中國哲學討論的問題就是內聖外王之道；這裡的「道」是指道路，或基本原理。

而是哲學家自己據以行動的內在規範，甚至可以說，一個哲學家的生平，只要看他的哲學思想便可以了。了。」

中國哲學家表達自己思想的方式

一個開始學習中國哲學的西方學生，首先遇到的困難是語言的障礙。其次，是中國哲學家表達自己思想的方式。這裡，先從後一個問題說起。

一個西方人開始閱讀中國哲學著作時，第一個印象也許是，這些作者的言論和著述往往十分簡短，甚至互不連貫。打開《論語》，每一小段只包含幾個字，各段之間往往也沒有聯繫。打開《老子》，全書只有約五千字，只相當於一般雜誌上一篇文章的篇幅，但是老子的全部哲學都在其中了。習慣於長篇大論地進行理性論辯的學生，遇到這種情況，會感到摸不着頭腦，不知這些中國哲學家在說什麼，由此不免會認為，這是中國哲學家的思想不夠連貫。假若果真是這樣，中國哲學就不存在了。不相連貫的思想，怎能稱得上是哲學呢？

可以說，中國哲學家的言論著述，表面看來似乎不相連貫，乃是由於它們本不是專門的哲學著作。按照中國傳統，學習哲學不是一個專門的行業。人人都應當讀經書，正如在西方傳統看來，人人都應當去教堂。讀哲學是為了使人得以成為人，而不是為要成為某種特殊的人。因此，中國沒有專業的哲學

時就是他的政治思想。

舉例來說，名家所辯論的「白馬非馬」，似乎與政治毫不相干，但名家代表人物公孫龍「欲推是辯以正名實而化天下焉」（《公孫龍子·跡府》）。在今日世界，政治家們個個都標榜他的國家一心追求和平，事實上，我們不難看到，有的一面侈談和平，一面就在準備戰爭。這就是名實不符。按公孫龍的意見，這種名實不符應當糾正。的確，要改變世界，這就是需要加以改變的第一步。

既然哲學以內聖外王之道為主題，研究哲學就不是僅僅為了尋求哲學的知識，還要培養這樣的品德。哲學不僅是知識，更重要的，它是生命的體驗。它不是一種智力遊戲，而是十分嚴肅的事情。金岳霖教授在一篇未發表的論文中說：「中國哲學家，在不同程度上，都是蘇格拉底，因為他把倫理、哲學、反思和知識都融合在一起了。就哲學家來說，知識和品德是不可分的，哲學要求信奉它的人以生命去實踐這個哲學，哲學家只是載道的人而已，按照所信奉的哲學信念去生活，乃是他的哲學的一部分。哲學家終身持久不懈地操練自己，生活在哲學體驗之中，超越了自私和自我中心，以求與天合一。十分清楚，這種心靈的操練一刻也不能停止，因為一旦停止，自我就會抬頭，內心的宇宙意識就將喪失。因此，從認識角度說，哲學家永遠處於追求之中；從實踐角度說，他永遠在行動或將要行動。這些都是不可分割的。在哲學家身上就體現着『哲學家』這個字本來含有的智慧和愛的綜合。他像蘇格拉底一樣，不是按上下班時間來考慮哲學問題的；他也不是塵封的、陳腐的哲學家，把自己關在書齋裡，坐在椅中，而置身於人生的邊緣。對他來說，哲學不是僅供人們去認識的一套思想模式，



三聯書店
Joint Publishing (HK)

言外。在中國文學傳統中，一首好詩往往是一言有盡而意無窮」。因此，一個慧心的讀者，讀詩時能從詩句之外去會意，讀書時能從字裡行間去會意。這是中國藝術所追求的情趣，它也同樣成為中國哲學家表述思想時的風格。

中國藝術的這種風格是有其哲學背景的。《莊子》第二十六章《外物》篇最後說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！」得忘言之人而與之言，這時兩人不是用語言來交談，《莊子》書中說到的兩位聖人，相遇而言，因為「目擊而道存矣」（《莊子·田子方》）。按照道家的思想，道不可道，只能暗示。語言的作用不在於它的固定含義，而在於它的暗示，引發人去領悟道。一旦語言已經完成它的暗示的作用，就應把它忘掉，為什麼還要讓自己被並非必要的語言所拖累呢？詩的文字和音韻是如此，繪畫的線條和顏色也是如此。

在公元三四世紀期間，文學（在西方稱之為「新道家」）是在中國思想界影響最大的哲學流派。當時有一部書，名為《世說新語》，其中記載當時名士們的雋語韻事，所記載的名士言論，往往十分簡短，有的甚至只有幾個字。這部書的《文學篇》裡記載，一位高官（本人也是一位哲學家）問一位哲學家，老莊和孔子的異同何在。哲學家回答道：「將無同？」這位高官對哲學家的回答很滿意，立即委派他做自己的秘書。這位哲學家的回答只有三個字，因此他被稱為「三字掾」（「掾」是古代官署屬員的通稱）。他回答高官的問題，既無法說，老莊與孔子毫無共同之處，又無法說，他們之間毫無區別，於

家；非專業的哲學家不認為自己要寫專門的哲學著作。在中國歷史上，沒有專門哲學著作的哲學家比有專門著作的哲學家，為數多得多。如果要想讀這些人的著作，就需要從他們對友人和學生的言論集和書信中去輯錄，這些書信的寫作時間不一，記錄作者言論的人也不是同一個人，因此，其中不免有不相連貫，甚至互相矛盾的地方，這是不足為怪的。

以上所述可以說明，何以有些中國哲學家的著述中，內容不相連貫，但還沒有說明，何以有些中國哲學家的著述十分簡短。在有些哲學家如孟子、荀子的著作裡，的確也有長篇大論的文章。但是，如果和西方哲學家的著作相較，它們仍然顯得篇幅短小，未曾把道理講透。這是因為中國哲學家慣於用格言、警句、比喻、事例等形式表述思想。《老子》全書都是以格言形式寫成；《莊子》書中充滿寓言和故事。即便在中國哲學家中以說理見長的孟子和荀子，把他們的著作和西方哲學家的著作相較，其中的格言、比喻和事例也比西方哲學著作中要多。格言總是簡短的，而比喻和事例則總是自成段落，與前後文字不相銜接的。

用格言、比喻和事例來說理，難免有不夠透徹的地方，只能靠其中的暗示補足。明述和暗示正好相反，一句話越明晰，其中就越少暗示的成分；正如一種表達，越是採取散文的形式，就越不像是詩。中國哲學家的語言如此不明晰，而其中所含的暗示則幾乎是無限的。

富於暗示而不是一瀉無餘，這是中國詩歌、繪畫等各種藝術所追求的目標。在詩歌中，詩人往往意在

任何翻譯的文字，說到底，只是一種解釋。當我們把《老子》書中的一句話譯成英文時，我們是在按照自己的理解來闡述它的含義。譯文通常只能表達一種含義，而原文卻可能還有其他層次的含義。原文是提示性質的，譯文則不可能做到這一點。於是，原文中的豐富含義，在翻譯過程中大部分丟失了。

《老子》和《論語》都有許多種譯本。每個譯者都不免認為其他譯本不夠滿意。但是，無論一個譯本如何力求完善，它總不及原著。只有把《老子》和《論語》的所有譯本，加上將來的各種新譯本，才能顯示《老子》和《論語》原書的風貌。

五世紀時的佛教高僧鳩摩羅什是把佛教經典譯成中文的一位翻譯大家。他曾說，翻譯工作恰如嚼飯餵人。如果一個人自己不能吃飯，要吃別人的唾餘，所吃到嘴裡的當然沒有原來那飯的香味和鮮味。

是，他用回問的方式作為答覆，實是一個聰明的回答。

《論語》和《老子》兩書中的簡短辭句，並不是本來根據某種討論前提做出的結論，現在由於前半遺失而使它們顯得無頭無腦。它們是充滿提示的箴言。正由於它們富於提示，才使它們具有巨大的吸引力。我們如果把《老子》書中提到的概念列舉出來，重述一遍，可能用上五萬字，或五十萬字，它可能幫助讀者了解《老子》一書的含義，但它本身將成為另一本書，而永不可能代替《老子》的原著。

在前面我曾經提到過的郭象是《莊子》一書的著名注釋家。他的注釋本身就是道家的一本重要古典文獻。他把莊子使用的寓言和隱喻，用理性論辯的方式加以闡述，又把《莊子》書中的詩句用散文予以重述。他的論述比《莊子》一書清晰得多。但是，《莊子》原書富於提示，郭象的注釋則明晰具體。人們會問：兩者之中，哪個更好呢？後來一位禪宗僧人曾說：「曾見郭象注莊子，識者云，卻是莊子注郭象。」（《大慧普覺禪師語錄》卷二十二）

語言障礙

任何人如果不能用原文閱讀某種哲學著作，要想完全理解原著，的確會有困難。這是由於語言的障礙。中國哲學著作由於它們的提示性質，語言的困難就更大。中國哲學家的言論和著述中的種種提示，很難翻譯。當它被翻譯成外文時，它由提示變成一種明確的陳述。失去了提示的性質，就失去了



三聯書店
Joint Publishing (HK)