

對於如何理解中國哲學 之探討及建議^①

勞 思 光

一、前 言

現在我倘若說要幫助西方思想家及學人了解中國哲學，或許有點傲慢的味道。我寫本文的目的，不過是要表述我對於有關了解中國哲學時所涉及基本問題的省察，並提出對這類問題的可能解答。我想這應該是可接受的。

然則究竟什麼是中國哲學？或者說，作為一種學問，中國哲學的特性究竟是什麼呢？要答覆這個問題，我們會發現一開端就有嚴重困難，因為，只要談到一種「中國哲學」，便需要提出理由，並澄清其詞義。就現代中文來說，所謂「哲學」這個詞語原是英文的「Philosophy」的譯名。但在傳統中國語文中並未曾有過「哲學」這個名詞。中國舊日學人，包括那些我們所謂的古代的「哲學家」事實上對「哲學」這個詞語並無所知。直到十九世紀，中國的翻譯家選出「哲學」一詞來對譯「Philosophy」這個英文名詞，中文中方有「哲學」一詞出現。^②然則，我們是否有良好理

① 原題為：“On Understanding Chinese Philosophy An Inquiry and a Proposal”。載英國牛津大學出版論集：*Understanding the Chinese Mind*。1989年。

② 雖然最早是誰由日文譯語引進「哲學」這個譯名無法確定知道，但在二十世紀初，北京的「京師大學堂」確已設立以「哲學」為名的課程；這表示當時這個譯名已被正式接受。其前這個譯名應早已有人使用，故最初使用應在十九世紀末年。

由來選出某些中國人的著作，來作為代表中國哲學呢？也許有人會說，可以根據著作內容而知道那些作品代表中國哲學，可是，真正的困難正在這裏出現。在有代表性的中國哲學典籍中，如孟子學說或王陽明學說，我們幾乎不能發現有什麼與歐美傳統哲學作品相同之處。這些中國典籍的基本旨趣，表達方式及意義標準都完全不同。

當然，在日常生活中，很少會覺察到這個問題的存在。我們走入圖書館或書店，總會發現某些書架上的書籍標明為「哲學部門」，而中國哲學的書就擺在那裏。似乎不難認出什麼是哲學書或中國哲學的書。可是，這不過依照某種約定俗成的方式加標籤或命名而已。標籤理論也許能解釋弗雷格 (Frege) 所說的專名 (proper names)，^③ 但對於特性的描述並無作用。

既然並無已成的理論能幫助我們，而訴於日常經驗又顯然無用，我們便不能不將這個問題看作任何涉及了解中國哲學之談論中首先有待澄清的一點。在我看來，對這個問題的解答，即喚起我們對哲學概念本身的重新考慮。只有在一個經過擴展的概念下，對中國哲學方可能有不作歪曲的了解。

二、論哲學概念

我特意談哲學概念，而不談哲學定義。這因為，依我的了解，在這裏亞里斯多德式的「本質定義」(Essential definition) 是不可能建立的。不過，即就這種不可能性尋求解釋，也還是可以為我們掌握哲學思考特徵提供某種線索。讓我們先問下面的問題：

問題 A：為何哲學不可能有定義？

^③ 弗雷格自己自然不會用標籤理論來解釋「專名」，但他所謂「專名」與個別事物的概念非常接近。而標籤理論本只能用於個別事物的定名。

答覆是：我們找不到那樣一個邏輯的類差 (differentia)，足以涵蓋所有的哲學思考的題材，而同時又能有提供知識的作用。舉例說，我們試取一般人的觀點，認為哲學是要去發現「終極原理」(ultimate principles)的學問。雖然這在某些人聽來似乎很合理，稍作細密考察即顯見這樣一個定義不能提供多少關於哲學是什麼的知識。它也不能涵蓋一切稱為哲學性的檢討。首先，所謂「終極原理」屬於一般性的描述語，缺乏確定內容。聽者可以追問：「是什麼東西的原理？」這個問題若尚未答覆，則說「哲學是研究終極原理的學問」並不能給我們一個哲學概念。不論怎樣說，即使專就西方哲學稍作觀察，顯然在過去許多世紀中，哲學的探討的對象也有極大的變化。古希臘的宇宙論者，自以為他們是力求發現世界構造的終極原理，但從康德的觀點看，這些宇宙論者只是造成了嚴重的錯誤。而康德力持的主張，是認為哲學應是對知識及德性之超驗原則的尋求；但英國傳統的經驗主義者卻會說，康德這種研究計畫根本不可能成立。所有這些學人都被稱作哲學家。而且他們都自稱在尋求某種終極原則，但這些原理所關的對象卻屬於完全不同的領域或向度。

其次，如果我們轉而看現代哲學家，則會發現這種陳義似乎甚高的詞語，如「終極原理」或「終極實有」，根本被排於他們所用的語彙之外。卡納普主張哲學應從事一個謙退的工作，即是對科學語言提出系統性的解析。晚期的維根斯坦則宣說哲學只是一種醫療性的活動。對於這些解析哲學家來說，一個終極原理的概念對他們的研討並無意義。

尋求哲學的本質定義的努力不能有結果，還可以更說得詳細些。不過，姑且說到這裏為止。就本文的目的看，我們應轉向另一個問題。

問題 B：有無另外的途徑，去界定或解釋哲學？

在這裏，首先會想到的另一選擇，是實指定義(Ostensive definition)。實際上，這差不多就是我們在日常談話中慣用的解釋哲學的方式。設想有

一個小孩問我們哲學是什麼，在這種情況下，我們通常會指著架上或案頭的哲學書籍說：「哲學就是指這些書」。換一個情況看，當你發現你的小弟弟在讀柏拉圖的《對話集》或者一本卡納普的著作的時候，你會說：「你在搞哲學呀」。這一切證據都明顯表示我們是很習慣於用哲學的實指定義的。可是，這是否可作為對哲學定義問題的最後解答，卻尚有待決定。顯然，以指向那些被稱為哲學作品的書籍來解釋什麼是哲學，只不過是將「哲學」一詞當作標籤，用於一羣已寫成的文件而已。我們在前面已經說過，標籤理論並不能解答我們的問題。當然，實指定義若是加以某種運用方式作為補充，可能對於某些目標甚為有用，但對於本文這個推進對中國哲學之了解的目標卻不能有什麼作用。^④

可是，從另一個角度來看，這裏也可以透露某種引向解答的線索。當我們指著一羣書籍或作品，來解釋哲學的意義的時候，我們可能只是在順著習俗說話；換句話說，可能只因為那些作品已被過去或現在的一些人看作哲學作品。但是為何恰恰是這些作品被加以「哲學」的標籤，本身又可以成為一個研討的對象。是不是此中可發現某種共同成素呢？若是有這種成素，則我們將發現理據何在。

就這一點說，我必須冒險作以下的制定：首先，哲學縱使通過一個實指定義來了解，也不能是由於人們隨意地如此使用。我可以認為，我之所以稱某些書為「哲學的」，只是依照語言的成例；但這個成例本身是一種累積的理解結果，而不是一個選定標籤的活動的結果。當人們將亞里斯多德或笛卡兒的某一論著稱為哲學作品的時候，他們必是指涉論著內容的

^④ 在我早年所寫的《哲學淺說》裏面，我事實上是給了「哲學」一個實指定義。我的作法，是將各部門的哲學列成一表，然後對各部門分別作一描述，而將「哲學」一詞當作這些部門的共名。我當時有意這樣作法，是因為那本書原是為初學者寫的，我就是想幫助讀者儘可能早些擺脫這個麻煩問題。那個目的與本文要做的工作大不相同。

某些面相，而作出這個決定。雖然在作這種決定中，畢竟什麼成素有最重要的作用，甚至在每一情況中是否有嚴格相同的成素出現，都尚欠明確，一個這樣的決定若並無此類基本成素作基礎，總是不可能的。所謂成例只在作這種決定後方能形成。

進一步說，如果我們考慮一個事實，即永遠會有新作品被歸入哲學作品一類，則我們不能依靠語言成例來解釋這種歸類怎樣會作出來。一個涉及現有作品的語言成例不能自動地擴大使用到未來的作品。至少我們得先將新作品的內容與那些依成例已被稱為哲學的作品的內容作一比較，然後方能將這些作品與哲學作品放在一起，視為同類。這就不可避免地會涉及對不同的哲學間某些共同特性的指認。真正的問題是我們應該如何了解這些特性，而不是這種特性是否存在。這就引到我要作的第二個制定了。

第二制定是：哲學可以通過哲學思考的特性（即使它與其他思考不同的那種特性）來表明，而並不通過其題材來界定。

爲什麼要決定哲學的本質定義時，我們總會面對不可逾越的困難呢？簡單地說，第一，由於本質的定義必涉及題材；第二，由於哲學研究的題材永遠在變動中。這在歐洲哲學方面特別顯得真實。從「世界質料」之尋求，到知識，意義及語言之探討，哲學研究的題材已有鉅大變化。如果我們心目中只有這個哲學傳統，而又要依一種明確意義來使用「哲學」這個詞語，則我們很自然地會訴於維根斯坦的「家族類似性」(family resemblance)的觀念。^⑤但那並不是我要表明哲學思考的共同特性時所想的事。就我的意見說，澄清哲學概念的唯一有希望的途徑，是就哲學思考來考慮，而不就哲學研究的結果來考慮。儘管從一面看，哲學研究可以涉及遠

^⑤ 所謂「家族類似性」只指一種特殊的關係意義的共同特點。因此，具這種類似性的對象構成一定次序的系列，而系列中的某一分子只與緊接的在先或在後的分子間有共同特性。這並不保證這個系列中最早的分子與最後的分子間有共同特性。這個想法顯然並不能有助於我們如本文所要求的那樣表述哲學特性。

不相同的論題，但從另一面看，哲學思考卻總是帶有它自身的特性，即是那種反省的性質。對這兩點我想稍作解釋。

說哲學思考基本上是反省自身的，並不是新說法。當蘇格拉底借用德爾斐神廟的格言「認識你自己」作為口號的時候，他便已提出這個想法。然而，近代與現代哲學中的經驗主義傾向是如此強盛，以致大多數哲學家都力求完全避免談及反省的思考。在這一點上，我相信我們大概得持舊式一點的態度，以便我們的新努力能夠起步。

讓我們先問：「在什麼時候，我們是在作哲學思考？」不是在我們報告外在世界中的事實，或者對我們所觀察到的東西，擬定經驗的解釋的時候；只在我們反省自己的活動的時候，方是作哲學思考。這在知識論及道德理論研究方面甚為明顯。形上學與宇宙論，則由於要在世界的經驗圖象上加以某種統一性，也就有反省思考的性質。甚至解析家在考察語言及意義時，實在也都是在從事反省思考，儘管他們並不喜歡這個詞語。懷疑這個對哲學特性之表述的人可能有兩種反對意見。第一個是：反省思考是否單獨屬於哲學領域。他們可以指出數學家及科學家常常會作類似的反省思考。但這並不是一個難答的問題。當我們說，哲學思考是反省性的，或反省思考基本上是哲學活動的時候，我們並不只指專業意義的哲學家說。人人都可以在某些時候從事反省思考，而在那一瞬間，他即進入哲學思考的領域。一個數學家以反省態度思考數學基礎問題，由之而從事數理哲學的探討，並不是什麼令人驚異的事。這也可以應用到科學家或一般不是學者的人們身上。不過，將從事反省思考作為專業，使哲學家與其他的人有所分別而已。反省思考，亦即哲學思考，可以在人人身上發現，只是它常常未成熟到足以生出一個哲學理論。第二個反對意見是：由於許多支經驗性學問都源出於古代哲學，至少在古代，經驗思考必已包括於哲學思考中；因此認為哲學思考是否必是反省性的，頗為可疑。這個問題牽涉到歷史事

實與內含本性的理論區分(theoretical distinction)。當我們判定哲學思考在本性上是反省性的，我們並不是說，歷史上的哲學家實際上都使他們的思考保持純粹反省性。確曾將這兩類混而為一的古代哲學家，可以根本未覺察到此中的差異。不論如何說，某些哲學家誤將經驗思考看成哲學思考只是一個事實，而這個事實並不抵觸哲學思考在嚴格意義上應是反省思考這一個觀點。歷史是一個成長歷程，而哲學由不純粹狀態發展到純粹狀態，也是很自然的事。

可是人們還可能爭辯說：這樣一種特性表述並不能提供知識，實際上與說「哲學是對終極原理的研究」之類的空調定義相像。這卻構成一個重要問題。要澄清這個問題，我須轉到第三個斷定。即是：

我以上所作的哲學特性的表述，可引向一個開放的哲學概念，而由此可使不同哲學傳統下的人們能彼此溝通。

將哲學思考表述為反省思考，用意不在於給哲學一個定義。它要滿足雙重的目的，即一方面確定哲學論說的一般範圍，另一方面留下哲學思考的開放的向度。這個特性表述必須補以哲學功能的數計，方能去造成一個特殊的哲學概念。為了更明確一點，讓我將我的論旨表述為下列的形式：

哲學思考是對於（a，b，c……）的反省思考。

這裏（a，b，c……）代表哲學的功能。由於哲學在不同的歷史階段中具有不同的功能（即是要做不同的事），這裏的「a，b，c……」便具有一種變值項的性格。不過，在一個特定的歷史階段，變值項可被賦與一些特殊的值，由之而使哲學概念亦成為特殊的。值得注意的是，這些特殊的哲學決不同於共同意義的哲學或哲學自身；它們不過是哲學思考在某些特定範圍中運行的成果。在每一個歷史階段中，人們（就或大或小的地區說）常面對一種特定的哲學研究範圍，因而得到一個特殊的哲學概念，具有一定內容。他們很容易會認為這個哲學概念是唯一可以接受的，

而忘記有共同意義的哲學。一個特殊的哲學可以有一個足以提供知識的定義，但那樣一個定義常涵有一個封閉性的哲學概念；它會引生出現代與古典哲學間，尤其一哲學傳統與另一哲學傳統間之誤解與衝突。就每一個別階段說，一個有確定內容而具封閉性的哲學概念很自然地會出現。我們無法避免這種情況。但我們若是了解封閉概念的特殊性，而同時對共同的開放性哲學概念達成一種察識，則這種特殊哲學概念也並無大害。開放性哲學概念則不僅可擴大我們的哲學視景，而且有助於哲學之溝通。

以上是對我的三點制定的解釋，也述及我對於一個新的哲學概念的想法。姑不再詳論。現在，我要提出一個建議，並討論其涵義；由此以顯示我們如何能達成對中國哲學之良好理解。事實上，這方是本文的真正主題。

三、建議及其涵義

下面要提的建議，目的是要陳示一種哲學觀。作為一個建議看，它自然不能要求真，但可在有助於不同哲學傳統間溝通之改進，以及有助於對哲學思想史達成較好的了解等意義上，成為有用。再進一步說，它也可以使我們在要求哲學研究發展的同時，能保有我們對哲學思考的連續的意識。為求簡明，我將這個建議分為下面幾點陳述出來，再加解說：

- (a) 哲學思考之特性表述為反省思考，意指對我們自身活動的思考。
- (b) 反省思考之題材，從一階段到另一階段，可有鉅大變化。哲學這種學問的各部門因此出現。題材的歧異性並不與哲學思考的原始特性相衝突，而只表示有許多特殊哲學存在。每一種特殊哲學代表反省思考在我們自身活動的某一範圍上的運行。
- (c) 在某一時點上，我們常可以數出反省思考已運行到的那些範圍，而能說出那些研究已被收歸在「哲學」這個共名之下。然而，隨著歷

史的發展，新範圍永遠是可能有的。換言之，不可能得到對於哲學思考之題的完整的表，也不必作此要求。這樣，如此建議的哲學概念，即是一個開放概念。

(d)當反省思考運行於某種題材上的時候，它要解答某些問題，而由此生出哲學理論或特殊的哲學。這種努力的重要性，全依所關問題的重要性而定。如果我們要檢定某個問題是否值得對它作反省思考，則我們便得回到實際人生來看。在這種情況中，答案或正或反，便會決定我們對於某一特殊哲學的態度。但這並不能用於共同意義的哲學或反省思考本身。追問反省思考本身有無重要性，是並無意義的；正如我們不能問人是否需要理解和知識。^⑥

(e)要了解一個特殊哲學，我們必須從它所處理的問題下手。唯一可以否定某特殊哲學的理據是有證據表明這種哲學所處理的問題，與真實人生全無關聯。若不能發現這種證據，則此一事實（即對某學說無關人生並無證據可得這個事實）本身即須納入哲學，作為研討之一部分。

現在，讓我對以上提到的一些論點作一點解說。首先最需要澄清的是所提的哲學概念的開放性質。

在哲學史上，我們發現某些大哲學家，被人稱作對哲學思考或研究有劃時代的貢獻。說「劃時代」時，我們意思是說這位哲學家選定了一種新題材，提出了一種新方法，建構了一個新系統等等，總之是給了我們一個新的哲學概念。但我們如果對這種事更密切地觀察，則我們常會發現，在每一個屬於這一類的情況中，這位哲學家總是主張他所作的哲學研究，是唯一合理的一種哲學。其他哲學則被看成無大意義或遠離目標。他雖然可

^⑥ 懷疑論者或中國道家哲人雖似乎鄙視知識，但實則將他們的理論當作一種高級序的知識在宣說。

以承認哲學思考在未來將會有發展，他常會將這種發展視為在他的原則下的細節研究。簡單說，這位哲學家提供了一個封閉的哲學概念，宣稱為某種最後真理。然而，只看這種情況並不止一次，事實便充分表明歷史與他們的要求並不符合。對於哲學思考研究的各種封閉概念，一個跟一個在臺上出現，但無一能代表什麼最後的東西。

在哲學史上處處可見證據。不待說的是，如柏拉圖或亞里斯多德的那種形上學系統，宣稱是對「實有」(Reality)的「真知」，帶來哲學或哲學思考的封閉概念。而這種模型在中古時期一直為人所依循，而且延至近代歐洲哲學的初期。真正的變化到康德的批評哲學興起方正式出現。純就理論意義講，可能有某種對康德方法論的詮釋，會給批評哲學一種開放性。可是，就康德自己講，那並不是他的意向所在。這在康德〈關於非希特科學論的公開信〉中，表示得很清楚。他說：

在這裏我必須說明，認為我只是意在發表一個走向超驗哲學的教法，而並非實際的超驗哲學系統，對我來說，是全不可解的。這樣一個意向是我從未有過的，因為我將純粹理性批判中純粹哲學的完整性看作我的著作的真實性之最佳標識。^⑦

所以，康德並非只給我們一個觀點或一個方法，而是給我們一個完整系統。這個系統，如在《純粹理性批判》所陳示，到了〈原則分析〉那一部分，即確實成為一個封閉的系統了。^⑧

依照我在本文中所取的判準，一個人若聲稱哲學只能做這一個或那一個有確定內容的工作，則即是給我們一個哲學的封閉概念。將這個判準用到二十世紀各種哲學上，我們將發現某些享盛名的大哲學家，儘管反對系

^⑦ 參閱：《康德哲學信札，1759-1799》。頁254。Arnulf Zweig 編譯。美國芝加哥大學出版，1967。

^⑧ 參閱：康德，*Critique of Pure Reason*，頁188。當康德宣稱要「完整而有系統地展示理解使用之一切超驗原則」的時候，他的系統很清楚地封閉了。

統哲學或古典型的哲學思考，他們卻仍給了我們一些封閉的哲學概念。試取維根斯坦與海德格為例。

維根斯坦，甚至在他寫《邏輯哲學簡論》的時候，便已將哲學思考看成一種治療性的訓練。^⑨在他的《哲學探究》中，這個觀點更成為主要的想法。是否像波格曼所說，這表示他的哲學工作的「可憐的失敗」，^⑩不是我們現在關心的事。我現在要提的論點只是，雖然這個哲學概念與任何古典概念全不相似，這個對哲學思考或哲學的概念，既排斥哲學思考所有的其他功能，便仍是封閉的。由於維根斯坦的觀點是現在大家所熟知，我相信不必再引用原文了。

海德格的情況則較為微妙。他的哲學著作出名地難解，以致所有詮釋這個哲學理論的人都會在某些地方顯得不可信賴；然而他的哲學概念本身卻與我們的了解並非遠隔。在〈哲學是什麼〉一文中，他頗為明確地表達出他的觀點。他認為「哲學在本性上即是希臘的」，而說：「Philosophy is the philosophia」。^⑪將涉及「各存有之存有」那一部分擺開不談，他對哲學的希臘本性之強調，即足夠表明他的哲學概念封閉在歐洲傳統中。^⑫

在這裏，我必須補上一句話，以防止可能的誤解。我並不以為選出某種封閉概念是過失，而只是要指出我所建議的哲學的開放概念基本上是另

^⑨ 當維根斯坦勸戒人們對形上學問題應保持緘默的時候，他所持的信念是，有了他的圖畫意義論，「形上學病」即可以避免；儘管在簡論中，他仍保留哲學思考之建設功能。

^⑩ 參閱：Gustav Bergmann, "The Glory and Misery of Ludwig Wittgenstein," *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966.), pp. 343-358.

^⑪ 參閱：Martin Heidegger, *What is Philosophy* William Kluback and Jean T. Wilde 英譯。(New York: Twayne Publishers, Inc., 1958.)

^⑫ 傳說有謂海德格曾表示讚賞中國道家觀念，但我不以為這些傳說可信。

一件事，而且在已經成立的各種理論中都並無這樣的概念。

對於開放概念的解釋又到此為止。現在，我要轉到我的第二點解釋。

這是涉及哲學功能觀念的。依前面所提的哲學概念說，有對哲學思考特性的一般性表述，另有特殊的哲學，作為反省思考在特定題材上運行的成果。這兩部分合起來，即構成哲學的開放概念。倘若我們有特殊的哲學，則我們將只有哲學的封閉概念，常會引致溝通的困難。然而，專就哲學的功能說，則只有在每一個特殊哲學中，我們對於一些重要的問題方能尋得答案。這些問題即是：「哲學應該作什麼？」或「哲學本來要作什麼？」或「我們應當怎樣從事哲學研究？」等。實際上，每一個特殊哲學處理一組特殊問題，而由此展示一種特定的功能。這種功能常涵有一種哲學觀點，作為這一個特殊哲學內部研究的指導原則。我曾借孔恩論科學研究時所用的「典範」一詞，而稱這種指導原則為「近似的典範」。這種原則與典範至少在一點上近似，即是它們都有一種封閉性。這種近似的典範，當在歷史的某階段中獲得支配地位的時候，即被視為哲學的正當看法；雖然依我們上述的了解，我們確知每一個近似的典範只代表一個特殊哲學中的封閉性哲學概念。但特殊哲學及其封閉性哲學概念本身並不是應受責怨的。在哲學思考的演進歷程中，一個個特殊哲學相繼出現。它們構成哲學研究的內容或成果。唯一不好的後果是在這樣的歧異的特殊者之間的溝通問題上。

對某一哲學要達成良好理解，便得進入那個封閉的概念世界，而清晰公平地看它的功能，它的論題及其理論旨趣。倘若我們先已有另一種封閉的哲學概念自限，則這種理解就是不可能的。在另一方面，倘若我們只有封閉的哲學概念和特殊哲學，則當我們說要先不受別的封閉哲學概念的限制方能了解某一哲學時，事實上即將意味著要人不具有任何哲學訓練而去理解一種哲學（因為已假定特殊哲學之外無哲學可說）。這卻又斷不像是

能成立的。於是，這裏就出現了一個兩難之局。當我們研究哲學史時，這個問題特別顯著。我們常會在作那種研究時，將自己所熟悉的某一特殊哲學強加於另一特殊哲學，而嚴重地歪曲後者，甚至使它變為無聊的廢話或古怪的信仰。這是哲學溝通方面的一個可悲的事實。

如果我們已見到這個哲學溝通的問題，則哲學的開放概念的優點即甚為明顯。第一，它使我們了解一個重要事實，即一種特殊哲學只能顯示一種實有的面相，所提供的只是一個封閉的哲學概念。這樣一個概念不能成為對其他哲學的判準。於是，這即可除去我們了解其他傳統的哲學的障礙。換句話說，它也能很自然地脫出上述的兩難之局，因為我們可以超越特殊哲學返歸反省思考本身而轉入其他特殊哲學之理解。第二，我們有對共同意義的哲學之普遍表述，決定我們所對的問題是否屬於哲學領域，亦無困難。舉例說，如果我們看那些對外對象的經驗研究，便可不躊躇地斷定它不是哲學。第三，在我們了解某一特殊哲學的努力中，又可有哲學的功能觀念作為指針。由於每一個特殊哲學之所以成為如此的哲學，只因為它有某一種功能（就所涉的題材及問題而言），理解它的關鍵永遠是它的功能。當然，作這種努力時，研究者總須在解析技巧與文件研究方面有一定訓練，但在那個層面上並無真正難題。

我現在要說最後一個論點，即是：哲學思考，作為反省思考看，在文化活動的世界中，可有認知功能或引導功能。這一功能的區分即使哲學分為兩大類。一個哲學傳統常常只是偏於一面的。換句話講，某一傳統中的特殊哲學，雖在另一意義層面上儘可互異，常在原則上同屬認知的或引導的哲學。當兩個不同的哲學傳統，各取一面，而互相面對時，溝通問題常顯得有不可逾越的困難。如果我們需要一個具體的例子，則其他傳統下的人對中國哲學的理解的問題，便是最適當的選擇。現在，我將進入本文最後一段；在這一段中，我將表明我對這個問題的看法。

四、如何理解中國哲學

這裏的困難是很明顯的。嘗試與失敗都已經很多。到今天為止，坦白地說，西方哲學家中仍少有對中國哲學的真切了解。甚至中國哲學家，在要與西方學生或聽眾談儒家或道家而尋求溝通時，也會時時被這種難題所困擾。可是，工藝已經使世界各部分日益接近，我們須尋覓途徑克服溝通問題，也差不多成爲當然之事。作爲一個中國哲學家，我的注意力必須集中在哲學溝通問題上。

有了我對哲學的開放概念，我希望能通過下面的幾個論點來改善這種情況。

中國哲學作爲一整體看，基本性格是引導的哲學。中國傳統中有許多哲學學派，但除了極少數例外，他們的學說全是引導的哲學。爲了弄得更清楚一點，我想先對這裏「引導的」(orientative)一詞的用法稍作解釋，然後再舉歷史上的實例爲證。

當我們說某一哲學是引導性的，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。爲了方便，我們可以提出兩個詞語，即「自我轉化」與「世界轉化」。這兩個詞語可涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。

哲學理論或學說的本根在於哲學家的關懷或旨趣。有了某種特殊關懷或旨趣，一個哲學家便選定一個原始問題，並大致確定他的題材。然後，他會取一種探索途徑，作成某些論點，作爲對他的原始問題的解釋及解答。這些論點即構成他的哲學理論。這是哲學理論形成的一般次序。但當我們要去了解一個理論時，我們卻得取相反的程序步步前進。理論是擺在我們眼前的。我們要首先抽取其主要論點，再返溯到它的原始問題及題材。這種探討有時非常費力的。只有將這一切都弄明白之後，我們方能真理解一種特殊哲學的功能。而當我們確知這個哲學本意要作什麼，以及它

作成了些什麼的時候，我們的了解便差不多完成了。

現在，我要從中國的道家與儒家中各舉一人的學說，作為中國傳統的引導性哲學的典型例子，即莊子與孟子。

(一) 莊子之原始學說

我們今天所見的《莊子》一書，在漢代初年形成。它包括三部分。只有第一部分——即所謂「內篇」——代表原始學說。

《莊子》這本書，乍看使人難解，而且全不像一個理論作品。書中只有充滿神話情調的片斷故事，和一切含有論點或論證的孤立的段落文字。可是，我們若了解其意向所在，則儘管文字比較難懂，這個特殊哲學仍決非不可解。

莊子哲學的主題是要表明人應作什麼和不應作什麼。換言之，他給我們一個目的，同時提出一些論證反對其他目的。但所謂「作」這個動詞，以及「目的」這個名詞，必須依莊子所取的特殊意義來了解。至於這個目的之具體內容則更遠離常識，尤其需要作精確解釋。為了澄清這些問題，我們必須分析這個學說的基本結構。

讓我們從目的理論的一般性格著手。宣示一個目的常要有三個步驟，即是：

- (a) 選定一個目的，而且將它作為智慧之正當目標。
- (b) 對以上決定給予理據。
- (c) 提出實踐規條，表明這個目的如何達成。

這樣，一個目的理論之內容，常可通過對以下三個問題的想法而看出來：即是「目的是什麼？」「其理據何在？」「達成這個目的之規條為何？」依這個探索方式來看莊子哲學，我針對三個問題作以下的展示。

1. 目的

莊子之目的見於今本《莊子》第一篇中。這一篇原文只會有傳統意味的短故事和一切評論，並無明確陳述或論證。然而，標題即直接提出其原始觀念。標題為〈逍遙遊〉，「逍遙」意謂無負擔亦無限制的自由，而「遊」字在日常語言中，是漫步往來之意，但在此則指心靈之自然運行。莊子給我們的目的是達成心靈或自我之「逍遙」。將這個目的用哲學詞語表示，可稱為「超離的自由」。它是超離的，因為這種自由並不假定要對客觀事業或客觀世界發揮任何主動性的影響。

這個自由觀念實即代表原始道家之基本立場或原則（與後世道家學說有別），而必須通過整個理論配景來了解。為解釋便利，我要取老子的「無為」觀念來幫助闡釋。「無為」在字面意義上即指「不去作」，或「不主動地作」，但在老子思想中，它也指這種超離的自由，不過說得更為直接。老子曾說「為無為」，即謂「去達成無為」。這明顯表示不去作的自由是當作一個目的，要由自覺努力而達成。^⑬這正與莊子的「逍遙」的含意相符。

然而，了解莊子的真困難也正在這裏冒現。「逍遊」的解釋自然地會引出下列問題：「無所作的確切意義是什麼？」「我們為何要將超離自由當作目的？」「為何他所說的自由應是超離的？」。總之，這是一個理據問題。這就引入下節對莊子有關自我及自由之學說的主旨的考察。

2. 道家之目的之理據

提出莊子哲學中目的之理據，必須由準確描述道家之世界觀開始。世界觀可以有兩種解釋。第一，在定立目的前，可有一世界觀。第二，在目的達成後亦可有一世界觀。換言之，莊子必先如此如此地看世界或理解世

^⑬ 「為無為」一語見於《道德經》第三章。因王弼後會有不同版本出現，在某些版本中無此三字（王弼本有）。註釋者如高亨及劉殿爵有所懷疑，認為這個短句可能由抄寫錯誤而來。我則不覺得此說有何堅強根據。畢竟此語並未引生解釋上之困難，而保留此語較刪除此語更具理論根據。

界，方能有理由宣說「逍遙」或「超離的自由」。另一面，達成這種自由後，他又會從已開悟的心靈所見而陳示一個世界圖像。現在，就理據問題而論，只涉及前一意義的世界觀。莊子對世界的看法，原文中有不同的地方皆有所陳述，但其焦點則在一「化」概念。這個概念在原書的第六章特加強調。「化」概念在莊子語言中有特殊的所指。它不是指涉現象界的事象，而指一切存有的基本存有原理。中「化」這個概念，他又引出「造化」一概念。字面上「造化」即指造成變化，實則當成一個名詞使用，指「造成變化之原理」。^⑭ 這個原理本身亦是一種力量。它支配一切存有，包括物理的，心理的甚至文化的單體。這樣一個變化觀，原也不算特別；古希臘的赫拉克里塔斯以及原始佛教的經典都曾宣說過。可是，當這個看法用到決定人的身體或形軀的自我之存有地位時，即引出莊子學從中一個重要的哲學論點。這裏須引原文作證。在〈大宗師〉（第六章，內篇）中，有下面一段有名的文字：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。俄而子輿有病，子祀往問之。……子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡？浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，子因以求鸚炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？……」俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱，避，無怛化。」倚其戶與之語曰：「偉哉，造物又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲廩肝乎？以汝爲蟲臂乎？」子來曰：「父

^⑭ 「造化」，原屬哲學詞語，後來成爲中國日常語言中指宇宙力量的詞語（或人格化或非人格化）。漢以後的中國詩文中，這個詞語常常出現，作爲宇宙之別稱。多數人已忘記它出自道家了。

母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。^⑮

這一段的主要論題是要表明一點重要真象，即形軀的自我只是虛幻的。而這也正是莊子學說中由變化概念導生的一個最重要的論點。由化的了解，我們可以看出一個簡單的真實情況，即每一個經驗的存在都與其他經驗存在處於相互轉化的關係中。構成我身體的成素，曾構成同一時空結構或經驗世界中其他事物，也將會在未來如此。所以，身體不過是物質成素的集合，偶然由宇宙力量或造化原理造成，而身體亦將解散，而其成素將去構成其他的事物。由此，顯然無理由將身體看成自我。所謂自我在定義上即應與非我的外物分開。

於是，常識中將身體當作自我的看法，即貶視為愚蠢的幻覺。然則，真自我是什麼？它不是一個對象或一個特殊層面上的存在。它不能以經驗的謂詞來描述。我們只能說，自我是「自由的」，因為自我不僅超越形軀，而且超越一切存有。自我無負擔，無限制，除非自己限制自己，墮入存有領域中，成爲一個經驗心。不過，經驗心亦可以回歸到真實自我，只要它通過自覺努力，擺脫自限的傾向即可。

對莊子之自我觀點說到這裏，突然顯出的是：自由作爲目的，有自成之理據，不需要另有理由。目的永遠是一自我之目的。如自我不作自相矛盾的活動，則它只會走向自由。^⑯但這只能在反省思考中顯現，而不能以對象界的語言來描述推證。

現在，還需要澄清的是自我何以應停駐於超離自由。現成的線索即是

^⑮ 參閱：《莊子·大宗師》。

^⑯ 這裏的理論假定是：目的不能離開心靈或自覺而存在。這自然與亞里斯多德所說的內在於具體事物的目的性不同。莊子也有一個自然秩序的觀念，但那個秩序以造化之力量爲根，只在事物中顯現，而並非內在於事物。

上面提到的「自限」這個字眼。爲了便於說明，可取非希特之「自我」觀念作一對比。非希特也認爲自我是自由的，但卻要通過一種自限以作發展。換言之，非希特認爲自我轉至非我乃一正當活動，因爲它要展開自身，以創造一個精神價值的世界。但他的論斷依靠一個樂觀的假定，即在現象界創造價值是基本上可能的。現在，莊子取相反的觀點。莊子從不接受這種可能性。他倒認爲，在物質世界中，並無什麼有價值的事可作；宇宙原理在物質世界中運行，萬物各循其自然道路而生滅。所謂文化價值只對懷成見的心靈方有意義。從另一方向來看，我們也可以說，心靈從事認知及道德的努力，只是在尋求不可能的東西，造成自身及世界的種種煩擾。這也就是老子與莊子對人類文化與知識所持的基本態度。《莊子》書中，以論證及譬喻，反對知識之可信性及道德規範之功能，極力要建立這種態度。下面引一段原文，可證這個觀點：

道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華，^{①⑦}故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之以天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼此莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。^{①⑧}

〈齊物論〉中這一大段文字，代表莊子否定知識及道德標準的意義的主要

^{①⑦} 在此諸句中，「隱」釋爲「遮蔽」。有些學者以爲「隱」可能是「憑依」之意。但此解不符全文語脈意義。仍以現解爲妥。

^{①⑧} 參閱：《莊子·齊物論》。

論證。論旨並不像文字上那樣難解。他指出，每一個理論或一個知識系統都不可避免地是封閉的，而由此即不能觸及實有。真理標準總是相對於所關系統而成立。對每一個系統講，總會有一個相反的系统。它們彼此排斥，同時又互相依賴。以這種「小成」為基礎的爭執永無休止。不論我們研究辯論到什麼時候，總不能說已經達到真理。換言之，尋求知識及價值標準的努力，一定不能有成果。簡單說，他這種觀點也見於其後學批評同時的哲學家惠施時所作的譬喻。原文說：

惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎，惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫。^⑩

這個譬喻恰便是莊子對認知活動及經驗知識所要說的話。寫這一段的人一定是莊子的忠實信徒。

現在，將莊子的論證及後學的譬喻放在一起，即可看出結論所在。如果尋求知識，或為外在世界、經驗世界建立價值規範，都是無意義的，則莊子之自我必須定立在其自身之自由中。不像非希特的自我要進入外在世界以完成價值，莊子的自我只保持其超離的自由。就莊子哲學說，這也是人們應追求的唯一的價值。他的學說由此而有引導性。他真正要做的事，是將人們引向這種自由或開悟。

在我們下面轉而用儒學作為中國傳統的引導哲學的另一實例來闡解引導哲學之前，還要加幾句話，減低莊子哲學的難解程度。第一點要補充的涉及人在達成超離自由後如何行動的問題。這也就是開悟後的世界觀問題。自然，一個有真智慧的人仍將在這個世界中生活。然則，他對世界的態度是怎樣的呢？簡單的答覆是，他將不在這個世界中有所尋求，而只靜

^⑩ 參閱：《莊子·天下篇》。此篇原屬莊子門人所作後序。古書皆有此例，常於後序中包括作者小傳及內容評解。

觀事象變化，享受一種美學意義的觀察。萬有萬物，包括人的形軀，循自然之道而往來消長，心靈不須作什麼，因為本無值得作的事。這個觀點指向精神活動的藝術向度，而且實際上影響了後世的中國藝術。第二點補充則涉及後來道家傳統的演變。事實上，在莊子後不久，古中國的各地區中，對老莊哲學的不同解釋即已出現。有人將其中某些旁支論點抽出來，配成一種特殊的宗教信仰，於是道教興起。另有人將整個學說曲解，而從原文中取出某幾個觀念，構造出另一種政治哲學。在漢魏時期，所謂「道家」這個名銜，有三派不同的人在使用，每一派都自稱上承老莊，實則無一能承繼其真正精神傳統。所以，對於老莊原始學說與後世所謂道家著作必須小心分別。其詳本文不及論列。

實踐的規條方面，莊子並未提出與上面(c)點相應的理論。達成開悟後，即可達成自我之自由，但如何能開悟則是一個未答的問題。莊子似乎信賴正當的世界觀及自我了解，作為必要條件，但並未表明這亦是開悟的充足條件。所以，在這個目的哲學中，這可算是一個空白。

(二) 孟子：儒家引導性哲學之實例

孟子有一個明晰而整潔的哲學理論。說它整潔，因為它並不依靠形上意義的玄想來建立其論題。說它明晰，因為它並不牽涉語言方面不必要的詭巧表達方式。然而孟子的哲學的重要性卻又全無可疑；尤其就其對於日後中國心態及知識傳統的形成所發揮的影響看，更是如此。

孟子哲學也是一個目的哲學。現在仍依上文所舉的三問題，分三步展示這個哲學學說。

1. 孟子哲學之目的

孟子雖然自己要承擔他的特殊歷史使命，卻完全以承繼孔子自居²⁰。

²⁰ 孟子直說：「乃所願，則學孔子也。」（見《孟子·公孫丑上》）

因此，他的哲學的目的，基本上包含在孔子的教義中。如眾所熟知，孔子立說，意在建立個人生活及社會兩方面的秩序。他步步發展他的哲學，直到晚年完成其學說。在今日從《論語》所見的孔子學說中，孔子立出三個基本概念：禮、義、仁。禮指秩序；義指正當性；仁則指求正當的意志。儒學於是與道家思想形成強烈對比；儒學自始即堅持在世界中創造文化秩序是人生的恆常目標。這事實上意味著對自然世界的一種轉化。而這種轉化又靠人的自覺努力。由此，通過教育以達成人格轉化便成爲一個起點。孔子因此被看成道德生活的導師。但事實上，孔子教義的中心是在轉化原則。正像任何哲學傳統中的開創人物一樣，孔子僅就原則及導向上施教，而不及於細節。他留待繼起者來提供系統解釋及理論根據。現在，孟子正是這個繼起者。孟子承孔子，認定最重要的事是達成轉化，而不是空談轉化。但他深信他自己的歷史任務是建立一個哲學系統，因爲有邪見邪說須作清除。^②結果，他真成爲儒家傳統中第一個系統建立者。從這個角度看，我們也可以說，孟子的哲學主要是闡明儒家所定目的之合理的學說。這就引到下節對這個哲學的概述了。

2. 理據的說明

孟子哲學也頗爲複雜，但就有關本文目的之主要論點，則可歸爲三點；此即：心靈之轉化，社會之轉化，實踐之指示。現在分別作一簡述。

第一部分即稱爲孟子之「心性論」。「心」與「性」這兩個觀念實際亦是孟子這一部分理論的關鍵。這裏當先作一點解說，然後再引原文。孟子基本意向是要解答孔子關於道德轉化理論中所留的基本問題；即如：「人如何能成就一道德秩序？」「爲何我們要去求正當或要有道德？」「爲何我們要爲社會建立一個文化秩序？」等等。他的解答是提出一個關於人

^② 參閱：《孟子·滕文公下》。孟子在此節中答「夫子好辯」之問，而謂自己之歷史使命是與邪說淫詞作戰。

類心靈特有的本性的學說。他首先指出，一切道德價值甚至文化價值之根源，是在於人類心靈的一種特有的能力上。這種能力屬於人之本性，因為並非由經驗習得。它是人所特有的，因為這個能力恰是人與其他生物之差異所在。換言之，人如果要作為人而生活，他們便必須依循並發展這種內在本有的能力。假如去懷疑人為何要作為人而生活並無大意義，則孟子學說在此亦有一個自成的理據。其次，這個能力或心靈本性，自動地運行。只當它被那些源於軀體的動物性慾望所阻時，它方會停止運行。所以，我們不必憂慮如何方能依循生活中道德之路；唯一要作的事是保持心靈對軀體的主宰力量。在這一點上，很容易看出，孟子的心靈與莊子的自我，在理論地位上相近似，儘管在功能上則大大不同。孟子和莊子一樣，認為形軀不是真的自我，但認為道德心並不超離世界。相反地，道德心正是世界正當秩序之根源。孟子的「性」在一個意義上可與亞里斯多德的「本性」(Essence) 觀念相比；二者都指某一類存在的各分子所共有的屬性，而同時又是他類存在所無。然而，整個脈絡卻大不相同。「性」不是以存有論為基礎的概念，如亞里斯多德的「本性」那樣；而是通過對心靈本身之反省思考直接建立。就內在能力的概念說，「性」又可與卓姆斯基的「語言能力」概念相比，但也有一個重差異；孟子不會給「性」一個生物學的解釋，像卓姆斯基對「語言能力」那樣。

以上的比較，可表明孟子的心性學說並不是特別難接受的理論。現在我們再引原文，以證上述的那些論點確是孟子之意。

「人之異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。」^②

這是指人類心靈的特有能力。

「口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，

^② 參閱：《孟子·離婁下》。

有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」^⑳

這一段表明，性或道德能力是人類一切分子所共有。更重要也更有名的，是關於「四端」的一段。孟子說：

人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。^㉑

孟子在此指出道德意識之四種先驗模式，亦即內在道德能力的四種具體呈現。

依這個觀點，為個人及社會去達成道德文化價值是很自然的事。罪惡會發生，只因為人有時從欲而不能維持其性。要發展這種內在本有的能力，即需要教育。不過這些細節本文不再詳說。現在應轉到孟子的政治思想方面，看他對社會道德秩序的觀念。

雖然孟子似乎不重視人的形軀，這並不表示他不關心實際的社會。相反地，儒學的基本目標之一正是要為實際世界創造一個文化道德秩序。不像道家講「無為」，孔孟在談社會道德哲學時，都強調義務觀念，即是強調我們應努力而為的事。我們現在可取孟子學說中的兩點，來說明他的引導哲學在這方面的基本看法。

^⑳ 參閱：《孟子·告子上》。

^㉑ 參閱：《孟子·公孫丑上》。

第一點是他對「正當」政府的理論。儒學既要求人們作正當的事，或以「義」為標準；政治事務自不例外。但早期社會中，這卻離常識甚遠。古代社會中，人類也依循「森林的法律」。統治者由暴力獲得權力，然後即以這種權力來統治。人民在統治者之統治下生活工作，將被統治當作一個事實來接受。他們不覺得統治者的地位及權力需要有合理根據。另一面，統治者則訴於某種神秘權威，作其統治地位的理據。在中國歷史上，孔子是第一個人，提出統治者應滿足的明確道德要求，作為他的義務理論的引申部分。有名的格言「君君」，意思是說統治者必須完成統治者的義務。孟子發展這個理論，宣稱政府的真實基礎在於人民，而非由於天命。他對古代權力及統治地位移轉的歷史故事，作一種新解釋。²⁵ 這些資料主要見於《孟子·萬章》。然後，他更進一步說：

民為貴，社稷次之，君為輕。²⁶

人民為何對國家最重要？因為人民意志決定統治者的成敗。孟子說：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。²⁷

持這種觀點來看統治者地位的合理根據，孟子便認為由革命來推翻一個不能完成其義務的統治者，是完全無可反對的。這與他的時代中流行的忠君觀念直接衝突。但這卻是他的政府理論的自然結果。孟子並不曾講到現代或西方意義的民主政治，但他將義觀念應用到政治生活上，而使德性及合理性進入一個新的向度。他的學說是儒家政治理論的典型。

此外，理論意義較少而實用意義較多的，是現在要談的第二點。即孟子對政策的看法。

²⁵ 這種故事一部分只是傳說。孟子用這些故事來表明他的論點，並非作客觀的歷史陳述。

²⁶ 參閱：《孟子·盡心下》。

²⁷ 參閱：《孟子·離婁上》。

政府依靠人民意志而存在，故政策原則必以人民爲重。孟子強調兩件事，即經濟福利與教育。經濟政策在此視爲優先，因爲人民若不能不憂衣食，便不能期望他們成就什麼文化價值。在這一點上，顯然孟子對自我轉化與社會轉化有不同標準。爲了自我轉化，我們可以教導每個人作聖人，但我們不能有一個全是聖人的社會。關於這些論點的資料甚多，此處不再多引。本文原非介紹孟子之作，只是舉莊子孟子爲例以說明對中國的引導哲學的理解。我們對這一點，只說到這裏爲止。

3. 實踐規條問題

對實踐規條，孟子之說頗爲複雜，現在只能略舉其主要觀念。首先要指出的是：孟子講實踐完全在自身之轉化。社會轉化須靠領導。理由也很明白，他既不能期望所有的人都成爲聖人，便只能寄望於偉大領袖。這種領袖人物自身有某程度的自我轉化，而能知道對人民應作何事。這樣，他就有一個「聖君」觀念。不過實際上他只強調君主的道德教育，並非真要君主成爲聖人。

社會轉化雖只能通過良好統治者而達成，自我轉化卻可由開悟過程而得。由於他將道德能力看成內在本有的，他並不覺得這個過程中有什麼大困難。他認爲只要發展原有的道德能力，即可達成自我轉化。真正阻碍只在於誤將欲望置於主宰地位，以致道德能力不能發揮引導功能。若不讓物欲得主宰地位，道德能力會自然發展。所以，透徹地說，孟子的實踐理論甚爲簡單，即意志之純化而已。如果我們了解康德說純粹意志即理性意志那句話的意思，則孟子想法不難了解。

現在可以結束這一大段了。孟莊學說，作爲中國的引導性哲學看，形成有趣的對照；但其共同性仍是很清楚。了解這種哲學本身並非難事。但如果我們將它放到認知性哲學的範疇裏來看，則即難於理解。由上面的兩個實例看，我們將這種哲學也看成反省思考的成果，不過所涉題材是「我

們應往何處去。」而不是「這是什麼」。我們也可以清楚地看出莊子和孟子在作什麼。但若取認知哲學的標準，則將發現這種哲學一開始即不能滿足所需的要件。

五、結 論

現在作結論，我仍要回到本文的基本目的，再稍作解釋。許多年來，我對不同傳統下之哲學羣間的溝通問題深感關切。我屢經失望及頓挫，然後方發現真問題不在於語言或意識型態之限制，而在於哲學概念本身。西方哲學家在笛卡兒之後，許多年來總認為哲學應像數學或一般科學一樣地提供強迫性知識。定立哲學知識的領域，曾成為他們的注意力的焦點。只在最近幾十年，我們方發現某些例外情況。依照這種哲學概念看，哲學思考的功能便只能是認知的——不論要取那一種認知活動。當一個人將這個標準用到中國或印度哲學上，很自然會認為那些學說根本不是哲學。這些學說的主要功能原不是認知，雖然可以含有涉及認知問題的論點。這樣，在一種相當嚴重的意義下，中國哲學即被排斥於哲學研究的領域之外。對這種看法本身，我也並無大反感。畢竟誰不是在一種傳統脈絡下思考和言說呢？將「哲學」一詞依成俗使用有什麼錯處呢？不過，若是一個人要了解其他哲學傳統，則這就是一種障礙了。移除這種障礙，便須修改或擴大哲學概念。這裏其實並無理論困難。正如依成俗使用一個字原則上無可反對，提議對這個字作另一種用法，以便某種重要目的能夠達成，也同樣是無可反對的。這是本文主題的基據。簡單說，我們如果要不同哲學傳統下的人們彼此間有較好的溝通，則採用哲學的開放概念是有益的。

我的建議並未涉及詭巧的論證或深奧的學問。它離常識並不遙遠。但我們如同意說哲學溝通對現代世界是重要的，則我深信，這個建議作為一種有引導功能的想法仍有確定意義。